

# 중국 형이상학의 몇 가지 종합적 성격에 관하여\*

李恩奉\*\*

- I. 문제의 성격
- II. 종합의 측면과 성격
- III. 종합의 전체적 성격과 태도
- IV. 맺는 말

## I. 문제의 성격

중국철학은 서양에서처럼 형이상학을 발전시키지 못하였다고 말한다. 고대에도 그랬지만 현대까지도 중국인들은 윤리적인 문제나 사회적·정치적인 문제에는 많은 관심을 가졌던 반면, 신의 문제나 우주의 문제, 물질과 영혼의 문제와 같은 것은 관심의 대상이 되지 못하였다. 학파에 따라 관심을 갖는다고 하더라도 지배적인 관심은 아니고 주변적인 관심만을 갖는 것이었다.

인도로부터 불교가 수입되면서 형이상학에 많은 눈을 끄게 되었는데, 그 형이상학이 중국에서 어떻게 변형되었는가 하는 것은 자못 흥미롭다. 형이상학이라고 할 만한 것이 주로 중국불교 안에서 이따금 논의되기 시작하였지만 그것도 항상 윤리적인 것을 위해서 논의되었을 뿐이다. 비교사상의 제 일 세대라고 지칭되는 일본의 나카무라 하지메(中村元)는 중국인들의 사고방식에서 절충융합적 경향이 있음을 들었다.<sup>1)</sup> 그 증거로서 중국인들은 온갖 이단설을 쉽게 용인하는 면을 들었는데, 중국인들은 가령 五經을 떠받들면서도 다른 외래 경전도 일리 있는 것으로 받아들이는 태도, 즉 五經을 존중하면서도 불교신앙을 받아들이는 따위가 조금도 모순되지 않

\* 이 연구는 덕성여대 교내연구비에 의해 수행된 것임.

\*\* 덕성여대 교수, 철학

1) 中村元, 『東洋人の思惟方法』 卷2, 第11節(春秋社, 1960).

는다고 하였다. 儒佛道 三教는 같은가 다른가라는 질문에서 중국인들은 “根氣가 큰 자가 이것을 쓴다면 곧 같은 것이나 근기가 약한 자가 이것을 쓰면 곧 다른 것이다. 곧 한 性에서 用이 일어났으되 근기의 차별에 따라 샛으로 나누어진 것으로 같고 다름이 생기는 것”<sup>2)</sup>이라고 절충·종합한다는 것이다. 이런 경향을 나카무라는 중국인들이 이론적인 것을 곧잘 포기하고 실리적인 절충을 해버리는 경향이 있다는 것과, 또 모든 것이 결국 동일하다는 종합에 이르는 과정이 논리적인 것이 아니라 직관에 의지하기 때문이라고 지적하고 있다.

중국철학의 역사에서 두드러진 요소의 하나가 종합하는 경향과 능력이라고 하는 것은 의심의 여지가 없어 보인다. 역사적으로 보면 다음과 같은 4시기에서 의미 있는 종합이 이루어지고 있음을 알 수 있다. (1) 漢代의 종합 (2) 佛教의 영역에서 이루어진 종합 (3) 中世期의 新儒教에서 이루어진 종합 (4) 現代에 이루어지고 있는 종합이 그것이다.

첫 번째 종합은 유교가 국가의례를 만들어내고 최고의 실권을 가지기 이전인 한 왕조(B.C 206-A.D 220)대에 벌써 음양학파, 중용의 사상, 도교의 형이상학적 원리가 통합과정을 거침으로써 가능해졌다. 즉 단일성의 도교적 이상, 음양론, 그리고 중용에서도 특히 誠에 대한 유가철학 등이 종합되었다. 이것들은 몇 세기 동안 중국사상을 지배했던 것들이고 나중에는 신유교철학에서 튼튼한 기초를 형성하게 되었다.

두 번째 종합은 불교의 영역에서 생겨났는데, 인도에서 들어온 여러 학파들, 허무주의, 현실주의, 이상주의적 성격을 띠는 여러 가지 불교학파들이 중국적인 정신이라고 할 수 있는 華嚴思想으로 종합되었다는 것이다. 이 철학에서는 특히 理(principles)와 事(facts)가 서로 대립되는 것이 아니라 서로 조화한다는 이론을 개발하게 되었는데, 이로부터 영향을 받아서 이론적인 것과 실제적인 것, 하나와 다수, 본체와 현상 등은 대립하지 않고 조화한다는 오래 된 중국적인 이론을 만들어냈다. 그래서 모든 것은 동시적이고, 병존하며, 보충적이고, 상통하며, 상호 동일하고, 서로를 포함한다는 이론이 항상 중국적인 정신으로 내려오고 있다.

세 번째 종합은 新儒教에서 발생했는데, 이번에는 불교와 도교가 전통적인 유교로 흡수되는 이론들을 개발하게 되었다.

네 번째 종합은 오늘날에 이루어지고 있는 것인데, 현대 중국철학이 아직 초기단계에 있는 것이 사실이지만 소수의 중국계 철학자들이 시도하고 있는 작업의 공통

2) 같은 책 中, “中國人の思惟方法”, 第11節.

적인 성격은 서양철학을 전통적인 중국사상에 결합시키는 시도를 하고 있다는 것이다. 결국 현대의 중국철학도 전통적인 방식에 따라 종합의 방향으로 나갈 것은 틀림없어 보인다.

이 글에서는 이상에서 말한 바와 같이 중국철학의 특성인 종합의 방향을 역사적으로 다루지는 않겠다. 그것을 아주 도외시할 수는 없겠지만 우선 중국 형이상학에서 지금까지 개발한 의미 있는 주제들을 검토하는 것으로 만족하려고 한다. 중국의 형이상학에서 중요하게 만들어진 주제들을 먼저 다루는 것이 중요하다고 믿기 때문이다. 중국 형이상학의 용어로 가장 많이 다루어진 테마들을 골라 보면 다음의 8가지가 떠오른다. (1) 有와 無 (2) 理와 氣 (3) 一과 多 (4) 天과 人 (5) 善과 惡 (6) 知와 行 (7) 個과 共 (8) 生과 死.

한문의 한 글자씩 대구를 이루어 만들어 본 것은 이해를 돋기 위한 것이지만 현재까지도 이런 용어들이 학술적으로 매우 유용하게 사용되고 있다는 점을 감안하였다. 여기에는 내용적으로 다소 중복되는 면도 있지만 가능하면 그것을 피하면서 살펴보고자 한다.

## II. 종합의 측면과 성격

### 1. 有와 無

有와 無라는 문제는 화엄철학에서 제기한 理와 事의 문제와 더불어 유교, 불교, 도교에서 각각 매우 중요한 형이상학의 대상이 되었다. 오래된 문제이지만 아직도 중국의 형이상학을 이해하는 데는 매우 유용한 도구가 되고 있다. 이것을 현대적인 용어로 바꾸어 본다면, 존재(Being)와 비존재(Non-Being)의 문제가 될 것이다.

이러한 유와 무, 즉 존재와 비존재의 문제에 관한 한 전통적인 유교와 불교, 및 도교에서 근본적으로 일치된 사상은 없다. 우선 불교에서는 존재와 비존재가 모두 부정되었다. 도교에서는 비존재로 환원되었고, 신유교에서는 그것이 종합되었다고 말할 수 있다. 그것을 좀 더 자세히 말하면 다음과 같다.

불교에서 존재라는 것을 승인하기는 어렵다. 존재하기 위해서는 어떤 사물이 생겨나는 것을 전제해야 하는데, 생겨나기 위해서 사물은 그 자체에서 생겨나거나 또는 다른 어떤 것으로부터 비롯되어야 한다. 그런데 그것은 둘 다 불교적으로는 불합리하다. 더욱이 존재하는 것은 자기본성(self-nature)을 가짐을 의미하는데, 불교적

으로 보면 모든 사물은 단지 하나의 우연적 집합에 지나지 않으며, 따라서 어떠한 자기본성도 가지지 않는다. 그러므로 존재는 모두 환상이다. 이런 해석 방식으로 비존재라고 주장하는 것도 또한 환상이다. 有와 無로 나누어 보는 방식 자체가 환상이다. 역사적으로는 기원후 500년경 河北에서 발달한 화엄학파의 불교도들이 현실적인 경향을 나타내서 ‘존재의 학파’라고 불리울 수 있다면 禪宗과 같은 河南쪽의 학파는 ‘비존재의 학파’로 불리우기도 하는데, 이 모든 주장들은 空에서 모두 부정되고 있다. 결국 존재와 비존재는 空에서 모두 부정된다. 有와 無에 대한 불교적인 해석이 중국에서 가장 전형적으로 나타나는 실상이라고 할 것이다.

불교가 존재와 비존재를 모두 부정하는 대신에, 道家는 모두 비존재인 無로 축소시키고 있다고 말할 수 있다. 『道德經』에서는 “만물은 有에서 생겨나고 有는 無에서 생겨난다.”<sup>3)</sup>고 말하고 있다. 즉 존재는 비존재(無)에서 비롯된다고 말하고 있다. 그런데 도가의 비존재인 無를 이해하는 것이 핵심이 되는데, 無에 대한 『道德經』의 표현이 매우 다양하고 애매한 것이 사실이나 여러 주석가들의 견해를 종합하여 보면 하나의 일관된 생각을 읽을 수 있다. 도가들은 無를 ‘이름을 갖지 않는 것’, 즉 언어로 묘사될 수 있는 것은 아니라고 하였지만 그렇다고 非實在(nothingness)라고 말할 수는 없다는 것이다. 설사 비실재처럼 묘사된 구절이 있다고 하더라도 우리는 그것을 잘 새겨들어야 하는 어려움이 있다. 『道德經』에서 말하는 無라는 말은 ‘무엇인가를 부정하기 위한 언어’라는 것을 알 수 있다. 道는 아무 데도 없다는 의미에서 無이며, 어떤 有意志的인 행동도 하지 않는다는 의미에서 無라는 것이다. 그러면서 모든 만물이 無로부터 비롯된다고 말하고 있는 것은 참으로 모순처럼 보인다. 道는 아무 데도 없으며 어떤 有意志의인 행동도 하지 않지만 모든 사물이 비존재인 無로부터 비롯된다는 것, 즉 無라고 형용되는 道 자체로부터 자기변용(self-transformation)이 이루어져 만물을 낳는다는 것이다. 이런 도가의 성격 때문에 도가에서 無를 강조하지만 허무주의적인 토론이 생겨나지 않고, 다만 도덕이든 정치든 부정적인 비판의 정신이 배태되어 나오는 정신적 바탕을 마련한다고 말할 수 있다.

도가가 비존재인 無에 강조점을 두었다면 新儒教徒들은 존재와 비존재를 부정하지 않고 둘 다 주장했다고 말할 수 있다. 신유교도들에게 있어서 가장 중요한 용어는 孟子의 사상에서 유래한 性이라는 개념일 것이다. 성은 모든 사물이나 인간의 본성을 구성하는 기본적인 개념이다. 그런데 이 性이라는 글자는 원래 출생, 삶, 생

3) 『道德經』 제40장, “天下萬物生於有, 有生於無.”

산과 같은 의미를 지닌 生(生)이라는 말에서 유래되고 있음을 주목해 보아야 한다. 즉 有와 無는 상호관계에 있을 뿐만 아니라 상호작용한다는 것이다. 신유교의 철학적 원리는 처음부터 변화의 원리에 바탕을 두고 설립된 이론이다. 신유교의 토대를 마련한 周敦頤는 『周易』 「繫辭傳」에 있는 다음과 같은 말, 즉 “易에 太極이 있으니 이것이 兩儀를 놓고, 양의가 四象을 놓고, 사상이 八卦를 놓았다.”는 말에서 출발하고 있다.<sup>4)</sup> 이 八卦에서 만물의 다양한 생성은 물론 인간의 善과 惡의 운명을 결정한다. 무와 유, 비존재와 존재를 신유교적으로 표현하면 태극과 음양으로 말할 수 있는데, 신유교에서 태극과 음양은 구분될 수 없이 동일한 것이다. 음양이 없이 태극이 존재하는 것이 아니고, 태극이 없이 음양이 존재하는 것이 아니다. 존재의 연장선상에 비존재가 있고 비존재의 자기 전개가 바로 존재이다. 이와 같은 관계는 곧잘 음양으로 설명되기도 한다. 隱을 무활동, 陽을 활동이라 한다면 양은 존재이고 음은 비존재라고 할 수 있는데, 음의 무활동이 영원한 것이 아니고 무활동 속의 활동인 양이 거기서 태어나니 서로 상호작용한다고 할 수 있다. 현실이 음양으로 설명되는 한 현실은 생산과 재생산의 연속적 과정에 있다고 말할 수 있고, 그러한 변화과정 자체에 강조점을 둔다고 말할 수도 있다. 신유교에서는 존재와 비존재 중에서 어느 것을 더욱 중요하게 강조함이 없이 둘 다 모두 똑같은 비중으로 강조하는 변화의 원리를 바탕에 깔고 있는 철학체계라고 말할 수 있다.

이상의 내용을 간단히 요약하면 형식상 有와 無를 함께 부정한 불교, 無에 강조점을 둔 도가, 有와 無를 함께 긍정한 유교로 나눌 수 있지만, 그 내용을 자세히 들여다보면 그 차이가 그렇게 크지 않다는 것을 볼 수 있다. 그것을 다음의 몇 가지 각도에서 생각해 보자. 첫째 존재 혹은 有의 세계를 긍정적으로 받아들인 신유교도들은 존재의 변화를 긍정적으로 인정하고 변화를 자연스럽고 바람직한 것으로 받아들이는데 비해 불교와 도가는 좀 다른 반응을 보이고 있다. 생성 변화가 무상하고 고통의 바탕이 된다는 면에서 불교와 도가는 일치되지만, 불교는 그 변화의 흐름을 넘어서 영원히 생성이 멈추는 彼岸에서 쉴 수 있다고 보는데 비해서, 도가는 그 변화를 거친 하나의 운명으로 받아들이지만 그것을 정면으로 수용하는 자세를 취한다고 할 수 있다. 불교는 존재를 거친 강물결에 비유하여 영원히 생성이 멈추는 다른 강가에 도착하는 것을 목표로 삼는다면, 도가는 존재를 거칠고 사나운 말(馬)에 비유할 수 있을 것이다. 자연적으로 사나운 이 말은 길들이기 어렵지만 다만 그 말을 인간의 의지로 길들이려고 하지 말고 그 말과 혼연일체가 될 수만 있

4) 『周易』, 「繫辭傳」, “易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦.”

다면 더없이 좋은 名馬가 될 수 있으며 세상을 즐길 수가 있다고 생각한다. 이에 비해서 유가는 변화라는 드라마에서 주인공이 되고자 한다고 말할 수 있다. 공자가 변화를 긍정적으로 보는 심정을 표현한 구절이 몇 군데 보이는데, 넷가에서 “지나 가는 것들은 흐르는 물과 같구나! 밤낮 없이 쉬지 않는구나!”<sup>5)</sup>라고 말하기도 했고, 曾點이라는 제자가 “저는 늦은 봄에 봄옷을 입고 관을 쓴 벗 대여섯과 아이들 육, 칠 명과 같이 기수(沂水)에서 목욕하고 기우제 드리는 곳에서 바람을 쐬고 노래나 읊으며 돌아오겠습니다.”라고 말하자 감탄하면서 “나도 너와 같다.”고 하였다.<sup>6)</sup> 儒家들에게 있어서 변화를 모두 인간이 주도한다고 보지는 않지만 궁극적으로 變化는 善이기 때문에 부정적으로 볼 이유가 없다. 『中庸』에서 말하는 誠이나 태극의 철학에서 음과 양의 연속하는 운동은 道라고 말하는 관점들이 모두 그것을 말해 준다. 道로부터 나온 것은 善일 수밖에 없다. 이렇게 보면 불교만이 유난히 피안을 강조하는 것 같지만 그것은 피상적인 것에 불과하고, 중국불교의 특성이 인도종교와 비교할 때는 피안적이 아니고 오히려 차안적이라는 특성을 참고할 필요가 있다.<sup>7)</sup>

두 번째로 ‘존재의 세계’를 생성과 변화의 세계라 할 수 있다면 儒佛道 三教의 시간관에 차이가 생긴다는 측면에서 생각해보자. 시간이란 현상세계에서 여러 가지 모양의 사건들과 함께 인간에게 의식되는 것이기도 하다. 그런데 불교적으로 보면 그러한 현상적인 사건들은 실재하는 것이 아니라 하나의 환상과 같은 것이기 때문에 그 시간의 굴레를 벗어나지 않으면 안 된다고 생각한다. 즉 불교는 이러한 굴레와 움직임에서 해방되어 니르바나에 이르는 것을 목표로 삼는다고 말해야 한다. 한편 도가의 시간관은 원환적인 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면 모든 현상이나 사물은 비존재인 無에서 비롯하여 비존재인 無로 되돌아가는 것이기 때문이다. 이에 비

5) 『論語』, 「第九子罕」, “子在川上曰, 逝者如斯夫, 不舍晝夜.”

6) 『論語』 「第十一先進」, “曰, 莫春者, 春服 既成, 冠者五六人, 童子六七人, 浴乎沂, 風乎舞雩, 詠而歸, 夫子, 嘆然嘆曰, 吾與點也.”

7) 초기 중국불교가 인도의 형이상학을 좀체로 수입하지 않고 오히려 주술적·기복적이었다는 것이 널리 지적되고 있다. 초기 한역 僧侶들(安世高, 曙柯迦羅, 唐僧會, 佛圖澄 등)은 중국불교를 일으키는 데 결정적인 역할을 한 사람들이지만, 모두 주술에 통달한 사람들이라고 한다. 반야경 끝 부분 “아제아제 바리아제 바리승아제 모지사비하”라는 인도 언어의 뜻은 “가서 가서 저 언덕에 이르러 간 깨달음이여 복되어라”라는 것으로 형이상학을 말한 것이었지만, 중국인들은 주술적인 것으로 만들어버렸다. 극락세계를 도가의 술어를 사용하여 柴府安樂之都(仙鄉)로 번역한 것도 중국불교의 현실적 성격을 잘 드러내고 있다. ‘한량없는 생명이 있는 것’을 뜻하는 Amitayur를 無量壽佛로 사용하고, 정토교가 널리 퍼지면서 당나라 이후에는 아미타불이라는 주술적인 용어로 바꾸어 부르게 된 것도 중국불교의 특색을 잘 나타내고 있다.

해 신유교적 관점은 생성과 변화를 善으로 볼 뿐만 아니라 늘 새로운 것으로 본다고 말할 수 있다. 음양에 의한 생산과 재생산은 새로운 음과 양의 관계를 요구하기 때문에 현상의 생산은 항상 새로움의 요소를 지니는 것으로 이해된다. 그러나 儒佛道三教의 이러한 차이가 첨예하게 구분되는 법은 많지 않다. 존재와 비존재를 이원적으로 구분하지 않고 오히려 하나로 합치는 경향을 갖는 중국인들의 사고방식에서 이러한 시간관의 차이는 찻잔 속의 작은 파동에 불과한 것으로 여겨진다.

셋째로 유불도 삼교가 궁극적으로 그리스도교처럼 목적론적(teleological)인 태도를 취하지 않는다는 면에서 존재와 비존재를 합치하고 비존재보다는 존재의 세계를 강조하는 경향으로 나타난다고 할 수 있다. 노자가 帝(The Lord)라는 말을 사용했고 장자는 造物者라는 말을 사용했지만, 그것은 기계론적(mechanistic)인 것은 아니라 하더라도 인격적인 신의 개념이 아니고 또 우주를 도덕적인 것으로 여기지도 않았다. 고대 유가에서는 인간과 유사한 신을 그리고 있기는 하지만 순자와 같은 사람은 그것을 명확히 자연과 동일시했으며, 신유교도들은 그것을 理라고 불렀다. 이같은 성격은 불교도 유사한 것으로 받아들였다. 그러나 가장 존재와 비존재를 합친 종교는 유교라고 할 수 있는데, 위에서 말한 바와 같이 우주적인 생산과 재생산의 과정은 선이며, 그것은 음양의 진동에 의해 조화롭게 이루어지고 있다. 도덕적 행동 가운데 최상의 것은 만물과 하나가 되는 조화에 있다는 것이다. 이것은 바로 존재와 비존재의 합일의 극치라고 할 수 있다.

## 2. 理와 氣

중국 형이상학의 종합적 성격 가운데 가장 이상적인 발명품은 理와 氣의 문제라고 할 수 있다. 존재와 비존재를 종합함에 있어서, 일찍이 신유교도들은 그들 자신의 二分法, 즉 理와 氣의 분기점을 창조했다고도 말할 수 있다. 이 개념은 원래 화엄불교로부터 빌려온 것이라고 한다. 화엄철학에서 원리(理)의 영역과 사실(事)들의 영역이라는 분기점을 빌려온 개념이라고 할 수 있는데, 앞에서 말한 有와 無의 종합과 밀접히 관련된 개념이라고 할 수 있다.

理와 氣의 문제도 긴 역사적인 토론을 거치는 동안에 중국적인 종합의 과정을 보이고 있음을 발견할 수 있다. 즉 처음 理氣의 문제는 程氏兄弟에 이어 朱子에 의해 깊이 있게 논의된 이래 약 800여 년 동안 토론하는 과정에서 중국적인 종합화의 방향으로 가고 있음을 살펴볼 수 있다.<sup>8)</sup> 역사적인 논의 과정은 대개 3단계로 나누어볼 수 있다. 첫째는 宋代(960-1270)의 程朱學派의 관점, 둘째는 明代(1368-

1644)의 陸王學派, 셋째는 清代(1644-1911)의 철학이라 할 수 있다. 이것을 다음과 같이 요약할 수 있다.

첫째 程朱學派의 관점을 요약하면 다음과 같다.

- ① 만물(有)은 理를 가진다. (理先氣後, 理는 무형체, 초월적이라는 특성이 부여되고 있다.)
- ② 한편 有는 氣로 이루어진다.
- ③ 그러나 氣 없는 理는 없다. (氣가 없다면 理는 의지할 데가 없기 때문이다. 이런 면에서 理는 목적의식적인 것이 아니라 형식적인 것임을 알 수 있다.)
- ④ 다만 인간의 마음의 위치가 중요한데, 마음은 모든 理를 포함한다고 생각한다. 깊은 마음을 만물에 확대하는 데서 생겨난다(格物致知)거나 만물을 탐구해야 완벽한 깊이 도달한다<sup>9)</sup>는 이론적인 틀이 여기서 생겨났다. 그러나 마음에 의해 ‘원칙상’ 理가 밝혀질 수는 있으나 ‘반드시’ 그렇게 되는 것은 아니다.

이상을 다시 요약한다면, 정주학파의 입장은 형식적인 理가 氣보다 우선한다고 주장하지만 理氣의 분리를 부정하고 있다. 理가 氣보다 우선한다고 밀하는 것은 논리적으로 볼 때 그런 것이고, 실제로는 氣를 강조하는 것이라 할 수도 있다. 그런 면에서 理와 氣의 이원론적 분리를 주장하는 태도를 지니고 있음을 알 수 있다.

둘째 이에 대해서 陸王學派는,

- ① 마음은 理이다. (우주는 나의 마음이고, 나의 마음은 우주이다. 모든 사람은 이 마음을 가지고, 모든 마음은 理를 가진다.)

---

8) 理와 氣를 상식적 차원에서 대칭적으로 사용할 때, 理는 모든 사물들의 밑에 있는 우주의 원리이고, 모든 사물을 통치하는 우주의 法이고, 모든 사물들의 배후에 있는 존재이유라고 말할 수 있다. 그것을 존재(有)에 대해서 말한다면 원인, 형식, 본질, 모든 사물들의 최상의 기준이라고 할 수 있다. 또 그것은 자기원인적, 불멸적, 초시간적이다. 그것 없이는 존재의 그 어떤 것도 있을 수 없다. 그것은 마음에서 구체화된다. 한편, 氣는 물질적, 특수화의 원리, 理의 작용이다. 그것은 사물들의 생산, 발전, 파괴에 대한 조건들을 제공하고, 사물들에게 실재성과 개성을 부여하며, 사물들을 분화시킨다.

9) 여기서 정이천과 주희는 달랐다. 정이천은 하나님의 사물에 대한 집중적인 탐구를 강조했고, 주희는 모든 사물들에 대한 광범위한 탐구를 주장했다.

② 마음을 이해하기 위해서는 理를 이해해야 한다.

라고 말한다. 정주학파에 있어서 객관적 사물의 理와 주관적 마음의 理를 구분하여 설명하던 틀이 육왕학파에서는 理와 마음을 하나로 동일시함으로써 정주학파에서 理와 氣를 두 갈래로 나누어서 생각하는 것을 제거하려고 하였다. 객관적 사물의 理는 주관적 마음의 理가 밖으로 투사되어서 보이는 것뿐이라는 것이다. 그러나 그러한 理가 ‘존재’한다고 보는 면에서는 불교와 다르고 유교적인 입장을 취하고 있음을 알 수 있다.

셋째 청대의 학자들은,<sup>10)</sup>

- ① 理는 어떤 사물의 원리(형식)이고, 氣는 그 실체(질료)이다.
- ② 理가 있는 곳에 氣가 있다. 즉 氣가 없는 곳에 理도 있을 수 없다.
- ③ 理는 사물 속에 내재되어 있다.
- ④ 理를 알기 위해서는 사물들을 관찰·분석하지 않으면 안된다.

理氣에 관한 중요한 학설적인 전기를 마련했던 세 학파가 理와 氣에 대해서 다른 관점을 펴는 동안에도, 어떤 학파도 그들 중의 하나만이 실제적이었다고 주장하는 사람이 없었다는 것은 매우 중요하다. 명대 철학자들은 理를 중요시하는 만큼 氣에 대해서 많은 말을 하지는 않았지만, 그들에게 있어서도 氣는 理의 작용 또는 기능이었으며, 그리고 그것은 완전히 실제적인 것이었다고 믿는 면에서는 확고했다. 朱熹가 理는 氣에 대해 더 우선하고 독립적이라고 주장했지만 理도 氣를 떠나서는 존재하지 않는다고 말하였다. 그러나 청대 철학자들은 대체로 理가 우선하고 초월적이라는 점을 부정했다. 先秦時代의 素朴實在論의 관점으로 다시 되돌아간 감이 있을 정도이다. 그렇지만 그들은 理는 단지 추상관념(비실재적 관념)에 지나지 않는 것이라고까지는 말하지 않았다. 중국인들은 理가 중심이 된다거나 氣가 중심이 된다고 주장함으로써 다른 하나를 배척함으로써 양극을 치닫거나 한 적은 한 번도 없다. 일반적으로 중국인들은 理와 氣는 상호관계에 있고 서로 떠날 수 없다는 전제하에서 그 관계에 초점을 맞추어 긴 토론을 하는 것을 볼 수 있다. 여기서도 중

---

10) 여기서 청대의 학자로 들고 있는 것은 顏元(1635-1704)이나 載震(1723-1777)과 같은 두드러진 학자의 관점이다.

국인의 종합화하는 경향을 볼 수 있다.

### 3. 一과 多

一과 多의 형이상학적인 문제가 중국에 원래부터 있었는지는 불분명하다. 아마도 불교, 특히 華嚴宗으로부터 배운 것이 아닌가 생각된다. 그러나 비록 불교에서 배운 것이라 하더라도 一과 多의 형이상학적인 문제는 결국 중국적인 특성을 드러내고 말았다. 불교에서 밀하는 ‘一卽多, 多卽一’이나 ‘一卽一切, 一切卽一’이라는 것이 주로 화엄계통에서 토론되는 것은 누구나 잘 아는 바이다. 중국에서 들어온 화엄사상을 가장 잘 이해한 의상이 저술한 『華嚴一乘法界圖』에서 한 구절을 인용해 분석해 보겠다.

- ① 法性圓融無二相 (法性은 원용하여 이상이 없고)
- ② 諸法不動本來寂 (諸法은 부동하여 본래 고요하다)
- ③ 無名無相絕一切 (이름도 꿀도 없고 일체가 끊겨)
- ④ 證智所知非如境 (證智가 아니면 알 길이 없다)
- ⑤ 眞性甚深極微妙 (眞性은 심히 깊고 극히 미묘해)
- ⑥ 不守自性隨緣成 (자성을 안 지키고 緣을 따라 이룬다)
- ⑦ 一中一切多中一 (一속에一切 있고 多속에 一이 있다)
- ⑧ 一卽一切多卽一 (一이 곧一切요 多가 곧 一이다)
- ⑨ 一微塵中含十方 (한 티끌 속에 十方을 머금고)
- ⑩ 一切塵中亦如是 (모든 티끌 속도 또한 그러하다)
- ⑪ 無量遠劫卽一念 (무량한 먼 劫이 한 생각이요)
- ⑫ 一念卽是無量劫 (한 생각이 곧 무량한 겁이다)
- ⑬ 九世十世互相卽 (九世와 十세가 相卽하면서도)
- ⑭ 仍不雜亂隔別成 (흐트러지지 않고 따로 이룬다)
- ⑮ 初發心時便正覺 (처음 發心할 때가 곧 正覺이요)
- ⑯ 生死涅槃常共和 (生死와 涅槃이 항상 함께이다)
- ⑰ 理事冥然無分別 (理와 事가 寂然하여 분별이 없는 곳)
- ⑱ 十佛普賢大人境 (十佛과 普賢의 大人 경계이다)

이 구절은 원래 7언 30구로 되어 있는 것인데 편의상 18구절만 인용하였다. 이

것은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. ①-④까지는 法界自體, 즉 法性과 理를 말한 것이고 ⑤부터 ⑯까지는 緣起諸法, 즉 事相을 가리키고 있다. 편의상 법계자체와 연기제법을 구분했지만 실상 구분 자체가 무의미하다는 것을 지적하지 않으면 안될 것이다. ‘一中一切多中一’, ‘一卽一切多卽一’을 짐작케 하는 것으로 “하나의 微塵에 十方이 들어 있다”, “無量遠劫이 一念이다”, “九世와 十世가 相卽하면서도 不雜亂이다”, “初發心이 正覺이다”, “生死가 涅槃이다”, “理와 事가 分별이 없다” 등을 언급하고 있다. 주로 정신적 경계를 지칭하는 언어인데, 對句로 설명되는 兩者가 同一하다는 말은 그러한 구분을 넘어서는 것이요, 차라리 非區別을 지칭하는 것이다. 즉 一과 多의 非區別, 혹은 一과 多의 부정을 말한다고 할 수 있다.

이와 같이 一과 多의 불교적인 성격에 비하여 중국철학의 여러 전통들은 좀 다른 면을 보인다. 노자는 道를 一로 표현한 구절이 많고,<sup>11)</sup> 장자에도 一을 道로 표현한 구절이 많다.<sup>12)</sup> 그 후 董仲瑞나 列子도 萬物之始를 一로 표현하는 경향이 있고,<sup>13)</sup> 이런 전통은 중세의 성리학자들에게도 이어져 오고 있다. 즉 太極을 一로 보거나<sup>14)</sup> 性이나 道를 一로 보는 경우도 있다. 현대의 철학자인 熊十力도 “夫道一而已矣, 一者, 絶待也, 無所待而然, 故老氏謂之自然.”(『讀經示要』, 卷一)이라고 말하여 道가 一이나 自然임을 지적하고 있다.

여기서 우리는 종합적으로 결론을 내릴 수 있다. 一과 多는 중국에서 모두 종합되어지는데, 다만 종합의 방법이 다른 것을 알 수 있다. 도가에서 말하는 위대한 하나(Great One) 또는 위대한 단일성(Great Unit)으로 표현되는 道는 장자에서 萬物齊同의 사상을 놓았지만, 신유교의 張載(1021-1077)의 사상과 이런 면에서 그렇게 큰 거리가 있는 것은 아니다. 장재는 氣의 침투로 우주를 끝없는 조화의 세계로 만든다고 하면서, 氣는 집중과 분산을 통해 그리고 증가와 감소를 통해 작용하기 때문에, 하나의 사물에 있어서의 증가는 또 다른 것에서의 감소를 통해 작용하기 때문에, 모든 것은 필수적으로 그것의 반대를 갖는다고 말한다. 그러나 이것은 사물이 고립되어서 존재한다는 것을 의미하지는 않는다. 왜냐하면, 모든 사물들은 무한

11) “載營魄抱一，能無雜乎”，“聖人抱一爲天下式”，“天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，候王得一以爲天下貞” 등등.

12) 『莊子』「天地篇」에서 “一之所起，有一，而未形.”이라는 구절이 있는데，郭象은 “一者，有之初，至妙者也，故未有物理之形耳.”라고 주석을 붙이고 있다.

13) 董仲舒, 「對策一」, “春秋謂一元之意，一者，萬物之所從始也。”『列子』, 「天瑞篇」, “易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九變者，究也。乃復變而爲一，一者，形變之始也。”

14) 邵雍, 「觀物外篇」, “太極一也，不動，生二，二則神也，神生數，數生象，象生器。”

한 조화 속의 하나로서 결합되기 때문이라고 말한다. 다른 신유교도들은 모든 것은  
리에 의해 하나로서 결합된다고 말한다. 그러므로 一과 多는 공존한다. 다시 말하  
면, 중국사상의 양대 산맥이라고 할 수 있는 노장과 신유교철학은 一과 多의 문제  
에 있어서 그렇게 큰 차이가 있지 않다는 것이다. 그것이 도라고 표현되든 혹은 태  
극이나 理라고 표현되든 존재(有)하는 것이고 萬物之始의 근원으로서 중요한 의미  
를 갖는다. 多에 해당하는 萬物은 一에 비하여 열등하거나 차이가 있는 것이 아니  
라 전체의 한 조화 속에서 동질성을 갖는다. 단지 불교에서의 조화는 앞에서 말한  
바와 같이 非區別 혹은 否定에 의해 성취된 것인데 반하여, 신유교에서의 조화는  
둘 다(一과 多)를 주장함으로써 얻어진 것이라고 할 수 있다. 그런 면에서 불교에서  
의 조화는 초월적인 세계에서 성취된 것이고, 신유교에서의 조화는 지금의 현실에  
서 성취된 것이라고 할 수 있다.

#### 4. 天과 人

우주와의 관련하에 있는 개인으로서의 인간의 위치는 너무도 명확하고 잘 알려  
져 있는 것이므로 길게 설명할 필요성을 느끼지 않는다. 하나의 개체로서 모든 인  
간이 그의 독자적 위치를 갖는 반면, 그는 또한 우주와 동일시될 수 있다는 天人合  
一의 사상은 고대부터 이어져 온 것이기 때문이다. 이와 같은 인간과 우주의 합일  
의 관념은 사실상 중국철학의 전 역사와 통한다. 그것을 표현하는 용어들도 매우  
다양하다. 天人合德, 天人一本, 天人同心同理, 天人相感, 致誠盡誠 등의 표현이 그것  
이다. 여기서는 간단히 요점만 추려서 언급하겠다. 도가에서는 자연과의 동일시를  
항상 하나의 이상적인 것으로 생각해 왔다. 漢代(B.C 206 - A.D 220)의 道家와 유  
가철학자들은 모두 인간과 우주를 소우주-대우주 관계에서 보았다. 『孟子』와 『中  
庸』에서는, 사람의 본성과 우주의 본성은 같기 때문에, 충분히 그의 본성을 발전시  
킨 사람은 다른 사람의 본성을 발전시킬 것이고, 다른 사람의 본성을 발전시킨 사  
람은 사물들의 본성을 발전시킬 것이며, 사물들의 본성을 발전시킨 사람은 전우주  
의 본성을 발전시킬 것이라는 이론을 제시했는데, 이것은 天人合一에 대한 원형적  
표현이 아닌가 한다.<sup>15)</sup> 이것은 신유교 철학의 이론적 바탕이기도 하다. 이와 같이  
인간과 우주의 공통된 본성에 대한 강조에서 마침내 인간의 마음은 理의 완전한

15) 『孟子』, 「盡心上」, “孟子曰，盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。”『中庸』, “唯天下至  
誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可  
以贊天地化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”

구체화(形상화)라고 생각하고, 그렇기 때문에 인간의 마음은 원칙상 모든 理를 포함할 것이고, 그리고 그것은 전 우주를 포함하는 데에 이를 것이라는 사상에 도달하였다. 인간을 한갓 피조물로 보는 그리스도교적 관점에서는 인간의 영혼이 아무리 고귀한 것이라 하더라도 하느님의 靈(성령)이 거하는 房과 같은 것이고, 초월적인 성령과는 질적으로 다른 것이라고 해야 하는데, 중국의 천인합일의 사상은 人과 天의 질적 차이를 궁극적으로는 부정하고 종합하였음을 알 수 있다.

### 5. 善과 惡

앞의 천인의 관계에서 말한 바와 같이 인간과 우주는 하나이고, 우주는 善이기 때문에 필연적으로 인간은 선해야만 한다는 이론으로 항상 귀결된다. 그리고 중국인들은 천재지변이나 동물들의 약육강식과 같은 자연적인 악의 가능성에 대해서는 일체의 반성이 없고, 인간의 의지를 잘못 사용하여 생겨나는 악에 대해서만 관심을 갖는다. 인간이 원래 선천적으로 선하다는 생각은 孟子 아래로 중국인들의 일관된 입장이기는 했지만, 다른 견해들이 전혀 없지는 않았다. 漢代 이전의 이론들을 종합한다면 다음과 같은 5가지를 들 수 있을 것이다. ① 인간본성은 선하다. ② 인간본성은 악하다. ③ 인간본성은 선하기도 하고 악하기도 하다. ④ 인간본성은 선하지도 않고 악하지도 않다. ⑤ 어떤 사람들은 선하게 태어나고 어떤 사람들은 악하게 태어난다. 선진시대에 선악에 관한 입장이 이처럼 다양하게 표출된 것만 보아도 이러한 문제는 중국 형이상학에 있어서 가장 중요한 주제였다는 것을 짐작할 수 있다. 즉 이것은 중국인들에게 있어서 가장 초기의 형이상학적 물음이었고 가장 광범위하게 토론되었던 주제들이었다. 그만큼 가장 강력하고 실제적으로 모든 중국철학자들의 주목을 끌었던 것이다.

그러나 한 가지 공통점을 발견할 수 있다. 앞에서 지적되었듯이, 인간본성의 선천적 善에 대한 주요 논점은 인간은 우주의 부분이고, 그리고 그것은 도덕적으로 선하다는 것이다. 그렇다면 악(도덕적 악)은 어떻게 설명될 수 있을까? 각 家마다 조금씩 다른 견해들을 내놓고 있지만 크게 보면 공통적인 면을 지니고 있다. 불교는 그것을 무지에 기인하는 것으로 보았으며, 도교는 그것을 욕구에 기인하는 것으로 보았고, 신유교도들은 욕망에게 책임을 지우려는 경향이 있었다. 朱熹는 理를 善의 근원으로 대비시켰고, 氣는 선천적으로 惡을 내포하는 것은 아니라 하더라도, 氣를 악의 근원으로 대비시켰다. 하늘의 理와 인간의 욕망 사이의 대조를 극대화함으로써 논쟁의 절정에 도달하는 듯했다. 이 문제는 주희 이후에도 오랫동안 계속되

었다.

그러나 여기서 우리는 선악에 관한 중국 형이상학의 한 가지 특색을 볼 수 있다. 중국인들은 시간이 경과함에 따라, 인간은 단지 자연의 한 부분이기 때문에 욕망은 근본적으로 惡한 것이 아니고 善하다는 것이다. 惡이라는 것은 그 기원이 무엇이든 시간에 中庸으로부터 벗어나는 데서 비롯하는 것이라는 줄기찬 견해를 견지하는 것 이었다. 이것은 적당한 완화 또는 타협은 아니다. 그것은 理와 氣의 조화 혹은 이 성과 욕망의 조화를 의미한다. 여기서도 이성과 욕망의 조화를 통하여 문제를 해결 하려는 태도를 볼 수 있다. 그러므로 인간의 타락이나 악은 이기적 욕망, 외부적 영향, 교육의 부족, 자기 통제의 부족, 자신의 도덕적 기능들을 발전시키지 못하는 데서 오는 실패나 잘못된 판단 등에 기인한다고 말한다. 그렇게 보면 악은 부자연 한 것, 우발적이고 일시적인 것으로써 주로 그 자신의 결점 때문에 기인하는 것으로 해석할 수 있다. 絶對善이나 絶對惡의 개념은 스며들어갈 여지가 없다. 신유교 철학에서 절대선의 개념이 등장하는 듯하지만 그것은 어디까지나 형식적 개념이고, 일상적으로는 이상에서 말한 바와 같이 이성과 욕망의 조화라는 완화된 형태로 받아들이는 경향이 강하다.

따라서 중국인들에게 있어서 救援 혹은 救濟라는 개념은 그렇게 심각하지가 않다. 자신이 타고난 선천적으로 선한 본성을 충분히 발달시키는 데서 구원이 있다고 생각한다. 자신의 선한 본성을 발달시킴으로써, 자신의 운명을 ‘완수하고’ ‘확립하는’ 것이 구원이라고 생각한다. 그런 면에서 인간은 자신의 구원을 성취해야 할 의무가 있다고 말할 수 있다. 왜냐하면 본성이 선천적으로 선하다는 것은 단지 가능성으로만 있는 것이 아니고, 피할 수 없는 것이라고 보기 때문이다. 누구나 우주적인 선의 충분한 양을 공유하고 있기 때문에 마음만 먹으면 다 현인이 될 수 있다고 말 한다. 그런데도 그렇게 되지 못하는 것은 게으름 때문이다. 그렇다면 자기 완성을 회피하는 것은 바로 인간의 의무를 다하지 않는 것을 말한다.

## 6. 知와 行

인간의 타고난 본성이 선하다고 하더라도 그 사람의 본성을 발전시키기 위해서는 교육이 필요하다. 그리고 중국인들은 교육이란 지식만을 가르치는 것이 아니라 행동과 지식을 포함하는 것이라 여겨 왔었다. 知와 行이 대부분의 중국철학자들에 의해 동일시되었다는 사실을 무시할 수 없다. 이런 점에서도 우리는 일련의 종합적 성격이 드러난다고 말할 수 있다. 知行의 관계를 학설적으로 일별해 본다면 다음과

같다. “知보다는 行이 더 중요하다.”(『論語』「學而篇」, 『墨子』「貴義篇」, 周敦頤『通書』), “知는 쉽고 行은 어렵다.”(『尚書』「說命中篇」), “知行合一”(『孟子』「告子上」, 王陽明『傳習錄』 등), “行보다 知가 선행한다.”(『中庸』“博學之, 審問之, 慎思之, 明辨之, 篤行之”, 『荀子』「勸學篇」 등), “知 속에 行이 있고 行 속에 知가 있다.”(王夫之『讀四書大全說』卷一에 있는 “知中有行, 行中有知”), “行이 쉽고 知가 어렵다.”(『孟子』「盡心章」, 孫中山의『心理建設』「知行總論」 등) 등의 표현과 같이 다양하게 나타나고 있는데, 모두 知行을 종합적으로 생각하고 있다는 면에서 공통적이다. 무엇보다도 참다운 얇은 본성의 완성으로 이끄는 얇이라는 것이 특히 강조되고 있다.

知의 가장 중요한 측면은 인식주체와 인식대상의 동일시라 할 수 있다. 불교에서 말하는 “산은 산이고 물은 물이다.”라는 謐語에서 지적되는 것처럼 ‘높은 진리’와 ‘낮은 진리’,<sup>16)</sup> ‘大知’와 ‘小知’를 구분하는 道家와 마찬가지로 신유교도들은 所以然之理를 아는 知(정보를 통한 얇)와 所當然之理를 아는 知(덕성을 통한 얇)를 구분하였다. 이렇게 구분해보면 도교나 불교에서는 ‘소지’와 ‘낮은 진리’가 신뢰할 수 없는 것으로 여겨지는 반면에, 신유교에서는 ‘所以然之理’에 대한 얇이 낮은 진리로 받아들여진다. 그러나 진정한 얇은 본성의 완성으로 이끄는 ‘도덕적 본성을 통한 얇’이다. 이러한 얇에 대해서 지속적으로 토론하여 온 것은 신유교철학에서이다. 지난 800년 동안 이러한 유형의 얇이 강조되어 온 전통이 있었다. 신유교도들은 道家나 佛教에서와 같이 얇에 대한 그들의 노력을 초월해버리거나 그 자체를 無로 용해해버리는 것을 거부해 왔다. 그들은, 유일하게 가치 있는 얇은 理에 대한 얇인데, 또한 사물의 理는 우주의 理와 같다고 생각했다. 그러므로 사물을 알기 위해서 마음은 무엇보다도 먼저 진정한 자아에 도달해 있어야 한다. 즉, 그 자신이 理를 깨달아야 한다. 그리고 그런 다음, 그것을 사물들의 理로 확장해야 한다. 이 ‘확장’(extension)이 가능한 것은 理가 하나이기 때문이다. 이렇게 인식주체와 인식대상의 공통된 본성을 토대로 둘은 조화로울 수 있다. 다시 말하면, 사물을 진정으로 알기 위해서 인식주체는 ‘공감적 지성’(sympathetic intelligence)이라고 표현할 수 있는 일치의 감정을 가지고 사물에 접근해야 하는데, 이것이 가능하기 위해서, 거울처럼 맑고 고요한 마음, 욕심없이 응시하는 마음을 가져야 할 뿐만 아니라 도덕적으로 건전해야만 한다.

16) 여기서 얇을 두 가지로 구분한 것은 ① 眞如의 이치를 비추는 平等智와 事理의 法을 비추어 법계의 모양을 아는 差別智를 말하는데, 전자가 ‘높은 진리’라 한다면 후자는 ‘낮은 진리’이다.

格物致知라는 말에서 지적되듯이, 깊은 행동을 떠날 수 없다는 다양한 해석을 유발했는데 陸王學派에서 사람이 소유하는 마음의 선한 본성을 명백히 전제하면서, ‘타고난(또는 직관적인) 깊이의 확장’을 주장함으로써 절정에 달했다. 그러나 格物致知의 가장 일반적인 해석은 아무래도 정주학파라고 할 수 있다. 정주학파의 격물치지는 직관적, 이성적, 경험적인 방법을 종합하는 것이라고 할 수 있다. 주희는 이렇게 말한다.

“이른바 致知가 格物에 있다는 것은, 나의 깊음을 이루려고 하는 것이 物에 즉하여 그 理를 캐물어 가는 데 있음을 말한다. 대개 인간 마음의 영특함은 인식 능력을 가지고 있지 않음이 없으며, 천하의 만물은 理를 가지고 있지 않음이 없다. 오직 理에 대하여 아직 캐묻지 않음이 있으므로 그 인식능력이 모조리 다 발휘되지 않은 것이다. 이 때문에 大學의 처음 가르침은 반드시 학자로 하여금 천하의 만물에 즉하여, 이미 그가 알아낸 理에 의거하여 그것을 더욱 캐묻게 하여, 그 극치에 이르도록 추구하지 않음이 없다. 이렇게 힘을 씀이 오래되어 어느 날 아침에 툭 트여 깨뚫어 보게 되면, 여러 물건의 곁으로 드러낸 것과 속 깊이 숨겨져 있는 것과 큰 테두리와 세밀한 곳에 깊이 이르지 않음이 없다. 그리고 내 마음의 전체의 큰 작용이 밝게 되지 않음이 없다. 이것이 바로 物이 깊이 연구되었다고 하는 것이며, 이것이 바로 깊이의 지극함이라 하는 것이다.”<sup>17)</sup>

깊이의 완성은 사물들의 탐구(格物)에 의존한다는 전제하에 우리의 깊음을 끝까지 확장하려 한다면, 우리가 접하는 모든 사물들의 理를 탐구해야 한다는 것이다. 인간의 마음은 사물을 알 수 있도록 형성되어 있고, 理가 그 안에 본래 갖추어져 있지 않는 것은 단 하나도 없기 때문이다. 이렇게 세계의 모든 사물에 관해서 극단에 이르기까지 탐구를 계속하다보면 豁然貫通하는 경지가 나타난다는 것이다. 이런 깊이의 방식은 우리가 보통 ‘體驗’ 혹은 ‘體認’이라 부르는 것과 유사한데, 여기서 ‘體’라는 것은 몸을 의미하고, 따라서 활동적이고 개인적인 체험을 강조하고 있음을 알 수 있다. 이 체험적인 깊은 깊이의 대상과의 동일화를 이루는 것으로써 이성적이며 직관적인 방법들을 모두 사용하고 있다고 할 수 있다. 한 마디로 줄여 말한다면, 이런

17) 朱熹. 『大學章句』, 「格物補傳」, “所謂致知在格物者, 言欲致吾之知, 在即物而窮其理也。蓋人心之靈, 莫不有知, 而天下之物, 莫不有理。惟於理有未窮, 故其知有不盡也。是以大學始教, 必使學者即凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極。至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗不到, 而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格, 此謂知之至也。”

앎의 형식은 形而上學과 認識論, 그리고 倫理學을 하나의 조화로운 전체로 종합하는 방식이라고 말할 수 있다.

### 7. 個와 共

여기서 개와 공이라고 한 것은 개인적인 것과 공적인 것의 구분보다도 개별적인 것과 보편적인 것으로 해석하였다. 나카무라는 중국인들이 특히 개별성을 강조하는 예로서, 그들이 승상하는 五經의 내용을 보면 대부분 과거에 있었던 개별적인 사례의 기록들이고 행위에 관한 일반적인 명령이나 교훈이 적다는 것을 언급하고 있다. 『論語』에 있는 공자의 어록을 보아도 공자가 제자와 나눈 개인적인 행위나 말의 기록들로 채워져 있고, 보편적인 규범을 다루고 있지 않은 점을 알 수 있다. 이와 같은 성격은 중국의 한자가 具象的 성격을 띠고 있고, 추상적이거나 보편적인 것을 표현하기에 적합하지 않다는 것과 일맥상통한다. 그 예로서 山을 뜻하는 영어로 mountain이 1개 있고, 여기에 수많은 메타퍼가 부가되어 사용되게 마련인데, 중국에서는 『詩經』에서만도 18개의 山을 지칭하는 언어가 있다는 것이다. 말(馬)을 뜻하는 단어가 영어에서는 horse 1개가 있는 데 비하여, 한문에서는 『詩經』에 나타난 것만 하더라도 23개나 된다는 점을 들고 있다. 이러한 언어의 성격 때문에 추상적인 표현을 좋아하지 않을 뿐만 아니라 그것을 표현하는 적합한 언어가 되지도 못한다고 한다. '모순'이라는 추상적인 단어를 '창과 방패'(矛盾)라고 표현하는 경우가 대표적인 예가 되고 있다.

순자의 논리학에서 別名과 共名을 구분한 것과 같은 보편성에 대한 자각은 아주 특수한 경우에 해당한다. 일반적으로 보편적인 개념의 미발달은 『25史』와 같은 역사책을 쓰는 경우에도 각 왕조에 생겼던 사실을 아주 자루할 만큼 가능한 한 개별적인 사례들을 낱낱이 자세히 기록하는 형태를 취하고 있다. 그러므로 중국에서는 자연히 個別記述學(ideographic science)이 발달하였다.

여기서 우리는 중국적 형이상학의 특색을 몇 가지 살펴볼 수 있다. 중국의 문자적 성격이 수 없이 많은 개별적인 것에 대한 명명으로 확대될 경향이 많지만, 그렇다고 추상적이고 보편적인 것에 대한 관념이 없다는 것은 아니다. 다만 그러한 추상적이고 보편적인 것을 표현하기 위하여 남다른 방법을 사용할 수밖에 없는데, 그 첫 번째로 지적할 수 있는 것이 개별성 안에서 보편성을 보게 하는 것이다. 즉 個를 통해 共을 보는 것이다. 이것은 직관을 통해서만 가능하다.<sup>18)</sup> 중국에서 발달한 禪問答의 비논리성은 그러한 직관적 성격의 절정을 이룬다고 할 수 있다. 선문답은

물음과 물음 사이의 연관이 차단되는 특색이 있고, 다만 사변적으로가 아니라 구상적·직관적·정서적으로 일시에 파악하지 않으면 안된다. 플라톤의 대화처럼 물음과 답변이 줄을 이어나가는 형식과는 극단적으로 대비되는 형태를 취한다고 할 수 있다. 두 번째로 개별적인 것을 통해서 보편적인 깨달음을 얻는 방식의 미묘함을 터득하는 것이 마음 공부에 중요한 부분을 차지하게 된다는 것이다. 이 개별적인 경우를 ‘機’라 하는데, 그냥 ‘기미’라는 말로도 표현할 수 없고, 영어의 chance와도 다른 것으로 ‘主·客의 호응하는 순간’이니, ‘곳곳마다에 주인이 되는 것’이니, ‘쏘아서 과녁에 맞는 순간’이니 하는 설명을 덧붙이고 있다. 이것은 개별성에 卽에서 일시에 진리를 터득하는 것을 말함으로, 경험적, 논리적 인식만도 아니고 합리적 인식만도 아니며, 윤리적이거나 법적인 것만도 아니다. 그것은 전인격적인 것이라 할 수 있는데, 경험적·형이상학적·윤리적·법적인 것이 종합된 인식방법이라 할 수 있다. 셋째로 개별성 안에서 보편성을 보는 습관은 과거의 개별적인 역사적 사례에 의미를 부여하는 경향으로 나타나고 있다. 즉 옛날의 역사적 사례들은 남달리 보편적 의미를 획득하고 있는 것으로 여겨지므로 자연히 옛 것을 숭상하는 태도로 나타난다.<sup>18)</sup> 중국인들에게 있어서 ‘稽考’라는 말은 현재의 개별성이 갖는 한계를 극복하고 보편성에 비추어 보는 것을 의미한다. 남을 잘 설득시킬 수 있는 사람은 보편성의 화신인 과거의 經을 잘 인용하는 사람을 말한다. 經을 다른 말로 ‘典’, ‘常’이라고도 하는데, 영원한 진리 그 자체라는 말이다. 이와 같은 ‘古典’은 생활의 규범이 될 뿐만 아니라 정치적·경제적인 데까지 영향을 미쳐서 서양의 학자들은 수천 년 동안 중국의 法과 行政組織에 현저한 변동이 별로 없었다는 데에 감탄하기까지

18) 이러한 직관성은 중국어의 비논리성과도 일맥상통한다고도 할 수 있다. 중국어에는 전치사, 접속사, 관계대명사와 같은 용어가 지극히 미약하고 動詞의 時와 相을 표현하는 정확한 규정이 없기 때문에 항상 뜻이 애매한 경우가 많다. 그래서 남달리 중국에는 註釋學이 발달하였다. 學者가 된다는 것은 註釋家가 된다는 것과 다르지 않다.

19) 個의 강조나 個를 통하여 共을 이해하는 태도는 교육에서도 현저한 특색을 나타내고 있다. 멀리는 공자로부터 가까이는 근대의 막스·레닌주의에 이르기까지 공통적으로 보인다. ‘배움’이라는 것은 옛것을 모방하거나 흉내를 내는 것이고, 선례나 고전을 규범 삼아 사는 것을 말한다. 그러므로 독서를 가장 중요한 수단으로 삼는다. ‘사색’을 통해서 보편적 원리를 찾아내고 그것에 공감할 수 있도록 하는 것이 아니라, 과거의 ‘선례’를 잘 아는 것이 중요하기 때문에 독서가 중요한 교육의 수단이 되고 있다. 『논어』에는 仁에 관한 공자의 수십 가지 표현이 있지만, 그 仁에 대한 형이상학적 설명을 한 곳은 한 군데도 없다. 막스·레닌의 교과서를 가르치는 데 있어서도, 지도자가 해설하고 말단의 지도자가 또 해설하고 하는 식으로 밑으로 해설을 반복하는 의식화교육을 시키는 방식을 택한다. 막스·레닌주의 사상을 각자가 ‘사색’하여 보편적인 규범을 얻어 내게 함으로써 그 보편적인 규범에 동의하도록 하는 방식을 택하지 않는다는 것이다.

한다.

### 8. 生과 死

끝으로 生과 死에 관련한 형이상학에서 중국인의 종합화하는 경향을 살펴보겠다. 중국인의 종교적 특색을 현세 중심적이라고 하는데, 死生의 문제에 있어서도 死보다는 生을 중요시하는 태도를 볼 수 있다. 초월적인 보편보다는 현세의 구체성을 더욱 중요시하는 태도와 일맥상통하는 것이라 할 수 있다. 중국에는 일반적으로 신화가 빈약하다고 말한다. 신화가 있다고 하더라도 『淮南子』니 『述異記』니 『三五歷記』니 하는 이단적인 野史에 속하는 책에 약간 들어 있고, 권위 있는 經典에는 신화가 실려져 있지 않다. 司馬遷의 『五帝本紀』에도 불가사의한 기록은 보이지 않는다. 死보다는 生을 중요시하는 태도와 연결되는 사고방식이라 할 수 있다. 공자에게 죽음에 대해서 물었을 때 “아직 태어남도 모르는데 어떻게 죽음을 알겠는가?”<sup>20)</sup>라고 했다는 말은 이러한 중국적인 사고방식을 잘 반영한 것이라 할 수 있다. 중국에서 보편적인 종교현상이라 할 수 있는 祖上崇拜도 산 자와 죽은 자의 유대를 강하게 유지하려는 현세의 가족적 태도에서 나온 것이고, 내세적인 형이상학적 종교로 바뀌어질 수 없는 것이다. 도교의 神仙說도 따지고 보면 사람의 몸 그대로를 가지고 長生不死하려고 하는 기상천외한 종교적 태도에서 비롯된 것이다.

이런 중국인의 사고방식은 죽음에 대해서도 매우 단순한 생각을 갖는다. 민간인은 영혼이 죽은 육체 주위를 맴돈다는 생각을 갖고서 고함이나 이름을 부름으로 인하여 영혼을 육체로 불러들일 수 있다고 생각하였는데, 이것은 서력 기원 전후부터 곡(哭)을 하는 종교적 의식과 함께 생겨난 것으로 지적되고 있다. 여기서 한 걸음 더 나아가 죽은 뒤의 운명을 걱정하지 않는 태도와 生과 死를 똑같이 보는 종합을 이루고 마는 것이다. 이러한 死生一如는 중국사상의 전 역사를 관통하는 종교적 관점이라 할 수 있다. 이 死生一如를 전제로 하여 死生有命이라거나<sup>21)</sup> 生을 좋아하고 死를 싫어하지 않는다고<sup>22)</sup> 하는 성인의 말을 새겨들어야 한다.

그러면 生과 死를 동일하게 본다는 말은 무슨 뜻인가? 각 학파마다 약간씩 표현은 다르지만 도달하는 결론은 동일한 것을 볼 수 있는데, 그 이론적 토대는 크게 氣之聚散에 의해 설명하는 방식과 陰陽에 의해 설명하는 방식으로 나누어 볼 수

20) 『論語』, 「先進」, “季路問事鬼神, 子曰, 未能事人, 焉能事鬼, 敢問死, 曰未知生, 焉知死”

21) 『論語』, 「顏淵篇」, “死生有命, 富貴在天.” 『莊子』, 「大宗師篇」, “死生命也.”

22) 『莊子』, 「大宗師篇」, “古之真人, 不知說生, 不知惡死.”

있다. 첫째 生이라는 것은 氣가 모인 것이요 死라고 하는 것은 氣가 흩어진 것이라는 것과,<sup>23)</sup> 둘째 死生은 결국 자연의 道라는 이치로 설명하는 것이다. 음이 극에 이르면 양이 태어나고 양이 극에 이르면 음이 태어난다는 자연의 이치에 따라 生과 死가 반복된다는 것이다. 그것은 마치 曛夜가 바뀌는 것과 같다.<sup>24)</sup> 此岸과 彼岸을 들로 나누어 此岸보다는 彼岸에 더욱 높은 가치를 부여하는 이원적 태도와 다른 것을 볼 수 있다.

死生一如의 관점이 지니는 좋은 점은 많이 있다. 이 세상을 지배하는 成仁取義의 도리가 있다면, 그와 동일한 도리가 피안에서도 지배할 것이기 때문에 이 세상에서 자기완성을 위한 도리를 다 하는 것이 중요하다고 말할 수 있다. 이 세상에서 인간의 도리를 다하는 것이 바로 저 세상에서 통용되는 도리를 다하는 것과 같으므로, 이 세상에서의 책임과 의무가 중요하고 저 세상을 특별히 강조할 필요가 없다는 태도이다.

### III. 종합의 전체적 성격과 태도

위에서 (1) 有와 無 (2) 理와 氣 (3) 一과 多 (4) 天과 人 (5) 善과 惡 (6) 知와 行 (7) 個과 共 (8) 生과 死를 간단히 생각해 보았는데, 분류를 하자면 (1)-(3)까지는 우주론에 해당하는 것이고, (4)-(8)까지는 인생관에 관한 것이라고 할 수 있다. 그렇지만 우주론과 인생관도 엄격히 구분되지 않는다는 면에서 또한 중국적인 종합의 성격을 살펴볼 수 있다. 그렇지만 우리는 이상에서 지적한 8개의 용어의 쌍에서 공통적인 것을 볼 수 있다. 이상의 8개는 중국 형이상학에 있어서 중요하게 대두되는 주제들이지만, 전체적으로 보면 (1) 有와 無에서 無보다는 有가 강조되고, (2) 理와 氣 중에서는 理보다 氣, (3) 一과 多 중에서 一보다는 多, (4) 天과 人 중에서 天보다는 人, (5) 善과 惡 중에서 선악의 대립보다는 선악의 완화된 절충, (6) 知와 行 중에서 知行의 대립보다는 합일, (7) 個과 共 중에서 共보다는 個, (8) 生과 死 중에서 死보다는 生이 강조되고 있음을 알 수 있다. 이것을 통해서 우리는 다음과 같은

23) 『莊子』, 「知北遊篇」, “人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。”王充, 『論衡』, 「論死篇」, “人之所以生者，精氣也。死而精氣滅。”朱熹, 『語類』卷三, “人所以生，精氣聚也。人只有許多氣，須有個盡時，盡則魄氣歸於天，形魄歸於地而死矣。”

24) 『莊子』, 「至樂篇」, “死生爲晝夜。”同書, 「田子方篇」, “死生終始，將爲晝夜。”『列子』, 「天瑞篇」, “死之與生，一往一反，故死於是者，安知不生於彼。”

사실을 확인할 수 있게 된다. 중국 형이상학의 특성은 첫째, 이원적으로 구분하여 대립시키는 것보다는 일원적으로 종합하는 경향이 있다는 것이다. 그 종합하는 방법은 저 쪽(피안)보다는 이 쪽(차안)을 강조하면서 이루어진다. 둘째, 이런 형이상학적 태도를 중국인들의 현세적 혹은 현세이의적인 경향이라고 말할 수도 있을 것이다. 그러한 경향이 우주론적으로는 이 세상의 현상을 더 중요시하는 것으로 나타났고, 인생론적으로는 죽음보다는 삶을, 지행의 일치를 중요시하는 것으로 나타났다. 그렇다고 우리는 저 쪽을 등한시하는 나머지 이 현세의 이익에 텁텁하여 물가치적 쾌락이나 천박한 현세주의자가 되었다고 말할 수는 없을 것이다. 정확히 말하면, 이 쪽과 저 쪽의 균형을 이루는 것을 이상으로 생각했다고 말할 수 있다. 이러한 우주관이나 인생관은 중국의 인문주의적 태도의 저변에 흐르는 경향을 이루었고 학문과 예술의 토대가 되었다고 말할 수 있다.

#### IV. 맷는 말

중국의 형이상학을 이상과 같이 살펴보았는데, 전체적으로 중국의 형이상학이 성공적인 것이었다고 보기는 어려울지 모른다. 우선 중국의 형이상학이 단순하고 체계적이지 못하고, 어떤 면에서 피상적인 면까지 보이기 때문이다. 대부분의 형이상학적 논의들이 도덕에 대한 이론적 기초로 사용되고 있다는 것도 형이상학을 협소하게 보이도록 만드는지도 모른다. 서구의 철학이 형이상학으로부터 사회적·도덕적 철학의 경로를 밟아 발전했던 것이었다고 한다면, 중국의 형이상학은 매우 세속적이고 실용적인 면으로 흐르고 있다고도 말할 수 있다. 그러므로 중국에서는 유물론과 관념론과 같은 형이상학의 양극단적인 면은 찾아보기 어렵다.荀子를 유물론자로 보는 사람도 있지만, 그는 자연주의의 관점에서 하늘을 설명한 것이었지 어디에고 인간의 정신을 물질이나 수량으로 변형시키려 한 혼적은 찾아볼 수 없다. 서구인들이 유물론자로 보고 있는 王充(王充, 27-100)도 그런 범위까지 접근하지는 않았다. 그는 단순히 모든 것은 '자기 변형'이라는 도가의 원리를 상세히 설명하고 영혼의 존재를 부정했을 뿐이다. 중국 신유교학파의 대가인 주자를 합리주의자나 경험주의자 중의 어느 하나로 보기 어렵다. 그 두 가지가 다 포함되는 인물이라고 해야 한다. 이런 식으로 불교와 도교는 新儒教로 흡수되었고, 그 밖의 다른 요인들 까지 종합하였다.

끝으로 중국 형이상학이 독자적 영역으로 좀 더 발전을 하려면 앞으로 논리와 과학의 도움을 받지 않으면 안될 듯하다. 불교가 쇼팬하우어에 영향을 주고 주자가 라이프니츠에게 영향을 주었듯이, 중국 형이상학이 미래의 서구인에게 영향을 주기 위해서도 앞으로의 중국 형이상학은 좀 더 세련될 필요가 있는 것처럼 보인다.