

『論衡』에 나타난 自然과 氣의 사상

양 일 모

● 목	차 ●
I. 머리말	1. 氣와 만물의 생성
II. 왕충사상의 기본적 배경	2. 自然과 無爲
1. 경험적 인식론	3. 의지적 天의 부정과 객관
2. 과학지식 : 우주론과 천문학	세계의 확보
III. 自然과 氣의 사상	IV. 맺음말

I. 머리말

이 글은 중국사상사에서 이단자로 알려진 王充(字 : 仲任, 27 ~ 100 ?)의 사상을 통하여 漢代思想史에서 그 의미와 위치를 고찰하고자 한다. 그는 당시 일반인 뿐만 아니라 지식인 집단이 갖고 있던 일련의 기본적 관념들 —天和 인간의 관계, 귀신·제사와 관련된 죽음 이후의 세계, 자연의 질서와 재해현상, 우주와 天體—에 대해 자신의 철학적 기반 위에서 비판의 기치를 들었다. 물론 기존의 신념체계에 대한 격렬한 비판은 동시대인들의 호응이나 지지를 얻지 못했으며 그 자신은 지방의 하급관리로서 순탄하지 못한 생애를 보냈다.¹⁾

왕충의 저작은 『諷俗節義』 12 편, 『政務』, 『備乏』, 『禁酒』 등의 奏記文, 『論衡』 85 편, 『養性』 16 편이며, 이중 현재까지 남아있는 것은 『논형』뿐이다.²⁾ 『논형』은 이후 중국사상사에서 그 내용의 다양성으로 인해 『隋書』 「經籍志」를 비롯한 『四庫全書總目提要』에 이르기까지 도서목록을 분류한 책에서는 한결같이 雜家로 분류되고 있다.

* 이 글은 1989년 2월에 제출된 석사학위 논문을 부분 요약한 것임.

- 1) 왕충의 생애에 관해서는 范曄, 『後漢書』 「王充·王符·仲長統列傳」과 『論衡』 「自紀」편에 자세히 언급되어 있다. 이하 『논형』의 인용은 北京大學 〈論衡注釋〉小組 編, 『論衡注釋』 1~4 (北京, 中華書局, 1979)에 근거한 것이며, 『논형』의 인용은 편명만 기재한다.
- 2) 왕충의 저작과 『논형』의 편수에 대해서는 최근까지 많은 논의가 있었다. 이에 관해서는 徐敏, 『王充哲學思想探索』(홍콩, 三聯書店, 1979), 2장; 蔣組怡, 『王充卷』(中州書劃社, 1983), pp. 52-53; 清水榮, “中國における論衡研究について—その構成に關する研究を中心として”(『漢文教室』 66, 1964) 참고. 范曄, 『후한서』에 인용된 袁山松의 『후한서』에서는 王充이 『六儒論』을 지었다고 하지만, 『論衡』 「자기」편에는 전혀 언급되어 있지 않다. 또 『논형』 「招致」편은 편명만 남아있다.

유학의 테두리 속에 들지 못했던 『논형』은 이후 漢·唐代的 몇몇 학자들이 긍정적으로 평가한 것을 제외하고는 宋代 이후 清代에 이르기까지 부정적 평가를 받아왔다.³⁾ 이러한 까닭은 『논형』의 내용이 「問孔」, 「刺孟」편 등에서 유교의 절대적 권위자인 孔子의 지위를 노력하는 인간의 지위를 끌어내리고 있기 때문이다. 그러나 중국이 서구의 침략으로 인해 전통적 유교사회가 무너지고, 전통의 전면적 반성 속에서 새로운 질서를 추구하면서 왕충은 새롭게 평가되기 시작했다. 章炳麟(1869~1936)이나 梁啓超(1873~1929) 등은 그를 “전통적 미신타파자” 혹은 “비관철학자” 등으로 평가했으며, 서구의 철학자들도 그를 매우 비판적인 학자로 평가했다.⁴⁾ 『논형』에 관한 연구는 한국에서는 아직 문학적인 연구에 머물고 있지만, 중국, 대만, 일본 등에서는 각각의 특색을 지니고 활발하게 진행되었다. 1950년대 중엽 이후 중국에서는 왕충을 전통적 유물론자로 부각시키기 시작했으며, 1950년대의 文化革命과 1970년대 초의 尊法反儒運動을 통해서 왕충을 法家로 지목하였다. 그러나 百花齊放·百家爭鳴의 국면을 맞이하여 왕충을 기본적인 유물론자로 인식하면서 그의 소박한 유물주의사상과 그 역사적 한계를 조명하는데 치중하고 있다.⁵⁾ 중국에서의 활발한 연구에 영향을 받은 대만에서는 크게 세가지 경향으로 연구가 진행되고 있다. 왕충의 경험론적 사고에 근거한 과학적 비판정신의 고양⁶⁾, 윤리 도덕적 근거 부족에 대한 비판⁷⁾, 그리고 왕충이 공맹을 부정한 것이 아니라 孔孟의 정신을 선양했다고 하는 입장이다.⁸⁾ 한편 일본의 연구경향은 이들 양국의 중간에서 왕충의 전 사상의 체계성에 깊은 관심을 보이며 그 내용에 대한 분석과 사상적 계보에 관해 연구해왔다.⁹⁾

왕충에 대한 연구가 이와 같이 다양하게 전개되는 까닭은 중국·대만과 같이 국가체제와 관련된 일면적 해석의 타도 있지만, 사실은 『논형』의 내용이 방대하고 따라서 겉으로는 서로 모순되는 내용이 섞여있기 때문이다. 즉 『논형』에서는 天人感應에 근거한 漢代의 災異說을 비판하면서도 한편으로 祥瑞·符瑞 등을 인정하고 있으며, 의지적 天의 존재를 부정하여 인간의 자연극복과 교화 가능성을 주장하면서도 일종의 숙명론을 주장한다. 또 당시 현실의 모순과 갈등을 파헤치면서도 당시 왕조를 예찬하고 있다. 이와 같은 내용상의 모순점을 해결하기 위해 지금까지는 『논형』의 편수에 관한 연구나 僞作에 관한 연구가 진

3) 역사상 王充에 대한 평가는 徐道鄰, “王充論”(『中國哲學思想論集』, 兩漢魏晉隋唐篇, 牧童出版社, 원래는 「東海學報」 3-1, 1961)

4) 서구인의 글로는 Pokora, Timoteus, “The Necessity of a More thorough Study of philosopher Wangchung and his Predecessors”(Archiv Orientali 30, 1962); Kalgren, Bernard(1951), “Excursions in Chinese Grammar”(大原信一譯, “論衡의 言語的獨自性?” 「人文學」94, 1967) 등이 있으며, Forke, Alfred 에 의해서 1907(V.1), 1911(V.2) 영역되었다.

5) 중국에서의 王充 연구 경향은 蔣組怡, 앞의 책 참고.

6) 胡適의 연구경향을 이어받은 것으로서 陳慶桂, “王充自然思想研究”(「師大國文研究所集刊」 19, 1975); 梁榮茂, “王充思想的評論”(「中華文化復興月刊」 9-4, 1976) 등이 있다.

7) 徐復觀, 『兩漢思想史』 卷 2 (臺北, 學生書局, 1976)

8) 田宗曉, “從論衡問孔篇談起”(「思與言」 3-4, 1965); 黃雲生, 『王充評論』(高雄, 三信出版社, 1975); 謝朝清, 『王充哲學方法之研究』(文津出版社, 1980) 등 참고.

9) 일본의 王充 연구경향에 대해서는 日原利國, 『漢代思想の研究』(研文出版, 1986), 제 1부 2장 참고.

행되었다.

이 글은 『논형』에 대한 지금까지의 연구성과 위에서 왕충의 사상을 어떻게 체계적으로 서로 모순되는듯이 보이는 내용을 연결시킬 것인가 하는 문제점에서 시작한다. 그래서 다음의 두 관점에서 『논형』을 연구하고자 한다.

첫째, 지금까지의 대부분의 연구는 왕충을 비판철학가나 과학적 비판정신의 소유자, 혹은 氣를 중심으로 한 유물론자로서의 긍정적 측면을 부각시키기 위해 당시의 현실에서 지배적 이데올로기로 인정된 董仲舒(179~104 B.C.)의 사상과, 이를 이어 후한 章帝 4년(79 A.D.)에 五經의 異同에 관해 白虎觀에서 개최된 『白虎通』의 사상과 왕충을 완전히 이원적으로 구분하고 있기 때문에 왕충에게서 지극히 많은 것을 요구하고 있다고 할 수 있다. 왕충은 지금으로부터 2000여년 전에 살았으며, 그가 지닌 상당한 부분의 관념은 당시 지식인들의 기본 전제에 근거한 것이라 하겠다. 이러한 사상의 공통적 기반을 무시한 왕충에 관한 연구는 지나친 자의적 해석에 빠질 위험이 있다. 따라서 이 글은 왕충의 기본 전제들과 당시의 사상체계 사이의 사상적 공통 기반에 관심을 갖고 연구하고자 한다.

둘째, 漢代思想은 先秦시대의 儒家·法家·道家 등의 제자백가들의 범주를 그대로 적용하기 어렵다는 점이다.¹⁰⁾ 이러한 분류는 司馬談(?~110 B.C.)의 6家분류(『史記』「太史公自序」), 劉向(79~8 B.C.)의 10家분류(『漢書』「藝文志」)에 근거한 것이다. 이들은 모두 도서 목록 분류작업으로서 철학적 분류라 할 수 없으며, 이러한 분류를 그 이후의 모든 저작에 그대로 적용시킨다면 거기에는 많은 무리가 따른다고 필자는 생각한다. 전국시대(403~221 B.C.) 제자백가들의 활동은 학파 상호간에 많은 영향을 끼쳤다. 특히 漢代에 들어오면서 秦制를 그대로 수용하여 法家的 색채가 강한 정치권력의 등장 그리고 黃老사상의 출현, 漢武帝 이후 국가적 안정과 관료체계 확립의 과정에서 나타난 국가이념으로서의 동중서의 등장 등은 전국시대의 시대적 배경과는 상이한 것이라 하겠다. 또한 秦漢代에 걸쳐 여러 학자집단에 의해 편찬된 것으로 생각되는 『呂氏春秋』, 『淮南子』 등은 여러 학파의 사상이 절충되어 있다고 할 수 있다. 그러므로 전국시대의 과도기적 상황에서 각기 특색있게 생겨났던 제자백가들의 분류기준을 한대사상에 적용하는 것은 타당하지 않다고 생각한다.

이 글은 이러한 두가지 관점 위에서 왕충의 氣와 自然 개념을 분석하고자 하며, 왕충 전 사상의 체계적 연구를 위해 그의 氣와 자연 사상이 연원하는 배경으로서 그의 인식론적 기초를 살피고, 나아가 당시의 우주론과 천문학을 아울러 검토하여 그의 사상이 기존의 관념 체계에서 얼마나 벗어날 수 있는가 하는 것을 살펴보고자 한다.

II. 왕충사상의 기본적 배경

1. 경험적 인식론

『논형』 85편은 왕충이 30여년에 걸쳐 자신의 생활환경과 사회현실 속에서 사색하고 고민한 흔적이다. 그는 먼저 『논형』의 저작 동기와 배경에 대해 다음과 같이 말한다.

10) Michael Lowe(1982), *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period* (이성규 옮김, 지식산업사, 1987)에서는 한대사상에 대해 6가, 10가의 분류를 무시하고 자연, 인간, 국가, 이성의 4가지 문제점에서 보고자 한다.

『논형』을 지은 까닭은 (현재의) 여러 책들이 올바르지 못하고 허망한 말들이 옳은 말보다 많기 때문이다. …… 그러므로 『논형』은 무거움과 가벼움을 저울질하는 말이며 참과 거짓을 구별하는 기준이다.¹¹⁾

따라서 왕충은 『논형』의 특징을 한마디로 “허망한 것을 싫어함”¹²⁾이라고 규정한다. 그러면 “허망한 것을 싫어함”이라는 구호 아래 저술된 『논형』에서 무엇이 참이고 무엇이 거짓인가? 또한 참과 거짓을 구분하는 인식론적 기준은 무엇일까? 왕충이 거짓으로 규정한 허위의 대상은 무엇일까? 이러한 문제에 답하기 위해 왕충은 「實知」, 「知實」 두 편에서 인식론적 문제를 집중적으로 다루고 있다.

왕충에 의하면 인간은 자연계의 다른 대상과 동일한 존재라고 한다. 이러한 관점은 그의 氣의 사상에 근거한 것으로서 인간과 만물이 모두 氣에 의해 구성된 존재물이기 때문이다.¹³⁾ 그러나 인간이 자연계의 동·식물과 구별될 수 있는 근거를 왕충은 인간의 지식 활동에서 찾고 있다. 자연계에 있는 존재 중에서 인간은 지적 능력을 지니고 있으며 객관 세계를 파악할 수 있다는 점에서 만물 중 가장 귀한 존재이다.¹⁴⁾

氣의 사상에 근거하여 인간은 인식능력을 갖고 있으며 인식활동을 진행한다고 할 때, 인식활동을 주관하는 인식주체는 무엇일까?

사람이 태어날 수 있는 근거는 陰氣와 陽氣에 있다. 음기는 주로 뼈와 살이 되고 양기는 주로 정신이 된다. 사람이 태어나면 음기와 양기가 갖추어지게 되므로 뼈와 살이 견고하며 정기가 무성하게 된다. 정기는 인식작용을 하고, 뼈와 살은 (신체를 유지하도록) 강해진다. 따라서 정신(의 작용으로) 말을 하고 형체가 (있어서) 몸을 견고하게 유지한다. 뼈와 살, 그리고 정신이 서로 얽혀있기 때문에 항상 모습을 갖추고 있지 않게 되지 않는 것이다.¹⁵⁾

객관 세계에 대한 인식에서 주체적 역할을 담당하는 인간의 정신작용은 “陽氣”에 근거한 것이다. 즉 양기는 “五常之氣”로서 仁·義·禮·智·信의 다섯 가지 속성을 지니고 있다. 인간의 인식작용을 주관하는 양기는 도덕적 속성과 인식능력을 동시에 구비하고 있다.¹⁶⁾ 그러나 인식주체로 설정된 “양기”는 완전한 도덕성이나 선천적 지식을 갖고 있다는 것은 아니다. 단지 인식능력의 근거로 주어진 것이다.

당시의 유학자들은 특출한 지혜와 능력을 구비한 聖人觀을 주장하였다. 이러한 성인관은 동중서의 春秋觀, 즉 공자가 『春秋』를 지은 까닭은 素王의 과업을 이루고자 한 것이라는 주장이 제기된 이래¹⁷⁾ 왕충 당시까지 일반적이었다고 할 수 있다. 이는 왕충이 52세 때

11) 是故論衡之造也，起衆書而失實，虛妄之言勝眞實也。……故論衡者，所以銓輕重之書，立眞偽之本。(「對作」)

12) 詩三百，一言而蔽之，曰思無雜，論衡篇，以十數也，亦一言也，曰疾虛妄。(「佚文」)

13) III-1 참고.

14) 人生稟五常之性，好道樂學，故辨於物，……天地之性，人爲貴，貴其識之也。(「別通」)

15) 夫人所以生者，陰陽氣也。陰氣主爲骨肉，陽氣主爲精神。人之生也，陰陽氣具，故骨肉堅，精氣盛。精氣爲知，骨肉爲強，故精神言談，形體固守。骨肉精神，合錯相持，故能相見而不滅亡也。(「訂鬼」)

16) 人之所以聰明智惠(慧)者，以含五常之氣也。(「論死」)

17) 孔子作春秋，先正王而繫萬事，見素王之業。(『漢書』「董仲舒傳」)

개최된 백호관회의의 기록에서도 성인의 모습은 선천적으로 앞일을 예견할 수 있는 신격화된 존재로 나타난다.¹⁸⁾ 이것은 인간과 하늘(天)이 서로 교감한다는 “天人感應說”에 근거한 것으로서 유가의 이상화된 聖人の 모습이다. 그러나 왕충은 이러한 성인관을 정면에서부터 부정한다.

어떤 사람을 담의 동쪽에 세워두어 소리를 내게하면, 소리를 낸 사람의 살색이 검은지 흰지, 그리고 그의 고향, 이름, 출신 등을 알 수 있을까? …… 실제로 성인과 현인은 태어나면서부터 지식을 갖고 있는 것이 아니라 반드시 눈, 귀 등의 감각기관을 통해 사태를 파악한다. 감각적 경험에 따르면 알 수 있는 일은 사고작용을 거쳐 알 수 있고, (스스로) 알 수 없는 일은 남에게 물어보면 알 수 있다.¹⁹⁾

왕충은 이와 같이 인식의 출발은 감각적 경험과 후천적 학습에서 이루어진다고 주장한다. 인간의 재주는 사람마다 각각 높고 낮음의 차이는 있지만 사물에 대한 인식은 학습에서 나오는 것이다. 따라서 평범한 사람이나 賢人, 聖人 모두 끊임없이 노력하는 인간이며 切磋琢磨의 학습과정을 통해 지식을 추구하는 존재라는 사실을 확인한다. 나아가 하늘과 땅 사이의 어떤 존재도 선천적으로 지식을 갖고 있지 않다고 주장한다.²⁰⁾ 결국 왕충의 경험적 인식론은 당시에 유포되어 있던 全知·先知한 능력의 소유자로서의 성인관을 부정하기 위해 감각적 경험과 후천적 학습이라는 관점에서 출발한다.

감각적 경험에서 출발한 왕충은 實在論을 주장하면서, 진리성의 기준을 效驗과 證據에서 찾는다.²¹⁾

무릇 사태를 논의하는 것이 實在과 일치하지 않고 효험으로써 증명되지 않는다면 아무리 달콤한 말이나 많은 말이라도 사람들은 믿지 않는다.²²⁾

인식과정에서 인식의 대상은 객관적으로 실재하며, 인식은 객관적 실재를 파악하는 것이며, 인식의 진리성 여부도 객관적 실재와 일치해야 한다는 상식적인 실재론의 입장에서 서있다. 따라서 인식의 참과 거짓은 인간의 의식이나 사고작용과는 독립하여 객관적으로 실재하는 현상에서 찾아야 한다고 주장한다.²³⁾ 이러한 논리에서 왕충은 도가의 自然論이 경험을 벗어나 이론적 측면에 치우쳐 구체적 사실에서 효험과 인증을 갖추지 못했다고 비판한다.²⁴⁾

그러나 왕충은 인식이 경험의 차원에서 머무를 수 없다고 지적한다.

무릇 논의에 있어서 마음의 작용을 충실히 하지않고 다만 외부의 효험으로써 사태의

18) 『白虎通』 「聖人」 참고.

19) 使一入於墻東，令之出聲，使聖人聽之墻西，能知其黑白·短長·鄉里·姓字·所自從出乎? …… 實者，聖賢不能性(生)知，須任耳目以定實情。其任耳目也，可知之事，思之輒決；不可知之事，待問乃解。(「實知」)

20) 天地之間，含血之類，無性(生)知者，(「實知」)

21) 事莫明於有效，論莫定於有證。(「薄葬」)

22) 凡論事者，違實不引效驗，則雖甘義繁說，衆不見信。(「知實」)

23) 凡天下之事，不可增損，考察前後，效驗自列。自列則是非之實有所定矣。(「語增」)

24) 道家論自然，不知引物以驗其言行，故自然之說，未可信也。(「自然」)

옳고 그름을 결정하고, 듣고 보는 것과 같은 외부의 감각적 경험에만 의존하여 마음 속에서 사고하지 않으면 (이러한 인식은) 감각적 인식에만 의존한 것이다. (즉) 마음의 사유작용을 통해 논의된 것이 아니다. 감각적 인식은 허상을 불러일으킬 수 있으며, 허상에 근거하면 옳은 것을 그르다고 하게된다. 그러므로 옳고 그름을 판단하는 것은 감각적 경험 뿐만 아니라 마음의 사유작용을 거쳐야 한다. 25)

감각적 인식은 인간의 지각작용의 한계 때문에 참된 지식이라고 할 수 없다. 왕충은 이 문제를 해결하기 위해 인간의 사유작용을 제시한다. 왕충에 의하면 인간의 사유작용은 비교·추측·판단 등이다. 26) 인식과정이 감각적 경험을 기초로 하고 있지만, 참된 지식은 인간의 사유작용에 의해 재조명되어야 한다고 한다. 따라서 목가의 薄葬에 관한 이론은 그 학파들이 귀신의 존재를 인정하고 있는 점과 서로 비교해 볼 때 잘못이라고 주장한다. 27)

왕충은 이러한 인식론에 의거하여 성인의 모습이 노력하는 인간임을 밝히고 있으며 누구나 노력하면 성인이 될 수 있다는 인본주의적 관점을 견지하고 있다. 한편 왕충은 그의 경험적 인식론에서 출발하여 일종의 不可知論의 견해에 이른다. 인간의 경험은 한계가 있으며 그 한계를 벗어나는 일은 비록 유추과정을 통해서 보완되지만 불가지의 영역이 있음을 인정한다. 28) 그러나 모든 인식이 불가능하다는 절대적 회의론이 아니라 알 수 없는 영역을 인정하는 불가지론이라고 할 수 있다. 왕충의 인식론이 불가지론을 주장하는 것은 인식론상의 회의를 찾기 위해서가 아니라 당시의 聖人の 모습이 全知·先知로 부각된 것을 부정하기 위해서라고 할 수 있다. 이러한 성인관의 부정이야말로 왕충철학의 출발점이라고 하겠다.

2. 과학지식 : 우주론과 천문학

근대 자연과학이 발달하기 이전의 우주론은 철학적 사변과 과학적 직관, 신화적 상상 등이 뒤섞인 상태에서 진행되었다. 우주발생론은 신화적인 단계에서 매우 사변적으로 진행되고 미발달된 과학 수준을 통해 우주형태론(우주구조론)이 전개된다. 중국에 있어서 우주발생론은 『楚辭』, 『山海經』, 『淮南子』 등에 소박하게 나타나 있으며, 이들이 언제 생겼는지는 정확하게 파악하기 어렵지만 漢代에도 여전히 상당한 영향력을 미쳤다고 할 수 있다. 특히 『회남자』에서는 四方上下의 공간과 往古來今의 시간의 생성근거로서 道가 제시되고, 그리고 우주 속에서는 氣의 이분법적 분화, 즉 음기와 양기의 상호작용에 의해 하늘과 땅, 해와 달 등이 생성된다. 29) 둥근 하늘과 네모난 땅이 서로 물질적 형태를 지닌 채 분리되어 있으며, 따라서 하늘의 무게를 지탱할 수 있는 기둥이나 끈[地維]이 상정되고

25) 夫論不留精證意，苟以外效立事是非，但聞見於外，不銓訂於內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象爲言，虛象效，則以實事爲非，是故是非者，不徒耳目，必開心意。（「薄葬」）

26) 唯聖心賢意，方比物類，爲能實也。（「薄葬」）；方象事類以見，推原往驗以處來。（「實知」）；原理嚆狀，處者方來，有以審之也。（「實知」）

27) 墨議不以心而原物，苟信聞見，則難效驗章明，猶爲失實。……此蓋墨術所以不傳也。（「薄葬」）；墨家薄葬右鬼，道乘相反違其實，宜以難從也。（「案書」）

28) 天下之事，世間之物，可思而知，愚夫能開精；不可思而知，上聖不能省。……天下事有不可知，猶結有不可解也。……故難知之事，學問所能及也；不可知之事，問之學之，不能效也。（「實知」）

29) 『淮南子』 「天文訓」 참고.

있다. 또한 하늘의 회전운동을 설명하기 위한 지축의 경사도 설명되어 있다.

왕충이 살았던 당시의 일반적인 우주론은 『회남지』에서 설명된 것과 유사한 것이라 생각할 수 있다. 왕충은 당시의 우주론에 대해 「談天」, 「說日」 두편에서 이를 수용하거나 비판한다. 먼저 왕충은 우주발생에 관해 『회남자』의 설명을 정면으로 부정하지는 않는다. 왕충은 하늘과 땅의 발생에 대해서는 분명하게 언급하고 있지 않지만, 음과 양, 두 氣의 작용에 의한 만물의 생성과 소멸을 인정하고 있다.³⁰⁾ 그러나 왕충은 『회남자』에서 상정된 하늘을 지탱하는 기둥이나 지축의 경사 등에 대해서는 부정한다. 그는 이 문제를 답하기 위해 하늘은 연기나 구름과 같은 氣가 아니라 형체를 지닌 단단한 玉石의 종류라고 한다.³¹⁾ 하늘은 발생 이후로 지금까지 무너진 적이 없다는 경험에서 추론하여, 형체를 지닌 하늘이 앞으로 무너지지 않을 것이라는 개연적 지식에 도달한다. 따라서 왕충은 舊蓋天說의 입장에서 新蓋天說, 渾天說 및 宣夜說을 비판한다.³²⁾

먼저 왕충은 하늘은 수레 덮개와 같은 모습(南高北低)이라는 개천설의 일반적 주장에 대해 다음과 같이 비판한다.

(왕충이 말했다) 이미 기울어진 수레 덮개로 비유하고 있으니 당연히 덮개의 모습이어야 한다. 북극성 위의 북쪽은 수레 덮개의 깃장식과 같고 그 아래 남쪽은 수레 덮개의 버팀목과 같아야 하는데 어디에 있는가? 땅에 수레 덮개를 기울여서 세운다면 회전할 수 없고 세워서 바로 해야만 회전이 가능하다. 지금 하늘이 회전운동을 하고 있는데 북쪽 끝 땅에 닿지 않은 곳이 무엇에 걸린다면 어떻게 운행할 수 있을까? 그러므로 하늘이 기울어진 수레 덮개와 같지 않으며 태양의 출입은 하늘의 높고 낮음을 따라 이루어지지 않음이 분명하다.³³⁾

이것은 『周髀算經』에 보이는 개천설의 주장을 비판한 것이다.³⁴⁾ 왕충은 고래로부터 전해진 天圓地方說을 수용한다. 따라서 여기에서 과생된 여러가지 개천설의 입장, 즉 하늘과 땅의 곡면성, 지축의 경사 등의 주장에 대해 비판하면서 하늘과 땅은 각각 높고 낮음이 없

30) 凡天地之間，陰陽所生。(「商蟲」)

31) 天乃玉石之類也。(「談天」)

32) 古之論天者，有三家：一曰蓋天，二曰宣夜，三曰渾天。……漢王仲任據蓋天之說，以駁渾儀云(『晉書』「天文志」)。그러나 『太平御覽』卷2에서는 賀道養의 『渾天紀』를 인용하여 “近世有四術：一曰方天，興於王充，二曰軒夜，起於姚信，三曰鶉天，聞於虞雋，皆儵斷浮說，不足觀也”(蔣組怡, 앞의책, p.190에서 재인용)라 하여 王充의 우주론을 方天說이라고 하지만 方天說의 내용은 정확하게 알 수 없다. 그러나 『논형』에 나타난 王充의 우주론은 구개천설이나 신개천설의 입장과는 정확하게 일치하지는 않는다. 漢代의 우주론에 대해서는 能田忠亮, “漢代論天巧”(『東方學』4, 1933) 참고.

33) 既以倚蓋喻，當若蓋之形也。極星在上之北，若蓋之葆矣；其下之南，有若蓋之莖者，正何所乎？夫取蓋倚於地，不能運，立而樹之，然後能轉。今天運轉，其北際不著地者，觸碍何以能行？由是言之，天不若倚蓋之狀。日之出入，不隨天高下，明矣。(「說日」)

34) 能田忠亮, 앞의책에 의하면 일차개천설은 天圓地方으로 하늘과 땅이 모두 평면(혹은 땅만이 곡면, 하늘은 샷갓모양)이고, 이차 개천설은 하늘과 이 모두 曲面이라고 한다. 또 『晉唐』「天文志」에도 “天似蓋笠，地法覆盤”이라고 개천설을 설명한다.

이 평평하다는 결론에 이른다.

왕충의 시대에는 일반적으로 혼천설의 입장이 우세했다. 그러나 왕충은 당시 널리 유포되어 있었고 상당히 많은 합리론자들에 의해 제기된 혼천설에 대해서도 그 난점을 지적한다.

하늘이 땅 속에서 운행하는가? 아니면 북쪽의 땅이 낮고 평평하지 않은가? 만일 (하늘이) 땅 속에서 운행한다고 하자, 땅을 일장(丈)을 파면 곧 물의 원천을 볼 수 있다. 그러면 하늘이 땅 속을 운행한다는 것은 물 속을 운행한다는 것인가? 만일 북쪽 땅이 낮고, 평평하지 않다면 모든 강물이 북으로 흘러서 바다를 가득 채울 수 없게 된다. 실제로 하늘은 땅 속에 있지 않고, 태양도 또한 하늘을 따라 숨는 것이 아니다. 하늘이 평평한 것은 땅과 다르지 않다.³⁵⁾

왕충은 개천설의 입장에서 하늘과 땅이 계란과 노른자와 같은 관계를 지니고 있다는 혼천설을 비판한다. 혼천설은 하늘이 땅을 둘러싸고 있는 구조로서 여전히 天圓地方說의 구조론을 벗어난 것은 아니었지만, 개천설로써는 해결하기 어려운 난점, 즉 하늘은 무엇에 지탱되어 회전하는가, 둥근 하늘과 네모진 땅은 어떻게 연관되었는가 하는 문제에 어느 정도 설득력 있는 설명을 하고 있다. 그러나 왕충은 하늘과 땅은 엄연히 구분되는 것으로서 하늘이 땅 속으로 들어가 있다는 것을 인정하려고 하지 않는다. 따라서 해·달·별 등의 행성이 하늘을 따라 운행하여 땅 속으로 들어 가면 보이지 않고, 나타나면 보인다는 설명도 부정한다. 왕충에 의하면 이는 시력의 착시현상으로서 그렇게 보이는 것이라고 한다. 왕충은 天圓地方의 개천설의 입장에서 하늘과 땅은 상하로 분리되어 있지만, 각각 아래 위로 무한히 연장되어 있다는 우주구조론을 전개한다. “하늘과 땅은 모두 형체를 지닌 것이다. 땅이 아래로 무한히 내려간다고 하면 하늘도 위로 무한히 뻗어 있다.”³⁶⁾라고 하면서, 왕충은 하늘과 땅이 무엇에 의해 각각 지탱되어 있는가 하는 개천설 자체의 난점에 대답하는 동시에 구개천설에서 전개된 신개천설, 혼천설 등을 비판한다.

한편 왕충은 당시의 발달된 우주론인 선야설을 비판한다.

만일 해와 달이 스스로 운행하여 하늘에 매달려 있지 않다고 하자, 해는 하루에 1度, 달은 하루에 13度를 운행한다. 해와 달이 떠서는 당연히 동쪽으로 운행해야 할 텐데 왜 서쪽으로 도는가? (그러므로 해와 달은) 하늘에 매여있으며 하늘을 따라 사계절의 운행을 진행한다. 이것은 개미가 빨리 돌아가는 맷돌 위에서 반대 방향으로 가지만 맷돌의 방향으로 도는 것 처럼 보이는 것에 비유할 수 있다. 해와 달의 운행은 느리고 하늘의 운행은 빠르다. 하늘이 해와 달의 운행과 관련되어 있으므로, 해와 달이 실제로는 동쪽으로 운행하지만 반대로 서쪽으로 도는 것으로 보인다.³⁷⁾

35) 天運行於地中乎? 不則北方之地, 低下而不平也? 如審運行地中, 鑿地一丈, 轉見水源. 天行地中, 出入水中乎? 如北方低下不平, 是則九川北注, 不得盈滿也, 實者, 天不在地中, 日亦不隨天隱, 天平正與地無異. (「說日」)

36) 天之與地, 皆體也. 地無下, 則天無上矣. (「道虛」)

37) 使日月自行, 不繫於天. 日行一度, 月行十三度, 當進而東旋, 何還始西轉? 繫於天, 隨天四時轉行也. 其喻若蟻行於礎上, 日月行運, 天行疾, 天持日月轉, 故月實東行, 而反西旋也. (「說日」)

선야설은 “해와 달 등의 여러 별들은 저절로 허공 가운데 떠있으며, 그 운행과 정지는 모두 氣에 의한 것”³⁸⁾이라고 하여, 고체로서의 하늘을 부정하고 해·달·별 등은 고체로서의 하늘에 부착되어 있는 것이 아니라고 한다. 하늘도 무한히 연장되어 있기 때문에 푸른색으로 보이는 것이지 결코 푸른 색깔을 지니고 있지 않다고 한다. 그러나 왕충은 선야설의 난점, 즉 해·달 등이 자신의 운동법칙에 따른다면 왜 東으로 들지않고 西로 운행하는가 하는 문제를 비판한다. 선야설은 고체로서의 하늘을 부정하고 ‘氣’에 의해 유지되는 우주론을 제시하였지만, 당시에 개천·혼천을 주장하는 학자들의 강력한 저항에 부딪혀 중국의 우주론 중 혼천설 만큼의 영향을 후대에 미치지 못했다.

왕충은 중국 고대 우주론의 기본 골격인 天圓地方說에 집착하여 당시의 이론가들보다 어느 정도 낙후된 견해를 지니고 있다. 그의 우주 구조에 관한 관심은 철학적 사변보다는 오히려 경험적 지식에 의한 출발이라고 할 수 있다. 한무제 시대 이후의 영토 확장으로 인해 중국인의 경험의 폭은 확장되었다. 왕충은 이러한 경험을 통해 땅의 구조에 깊은 관심을 가졌고, 그러한 경험적 지식을 통해 우주의 관찰에 관심을 기울였다. 비록 자신의 경험적 인식론에 집착한 왕충의 우주와 천문학에 관한 지식은 낙후된 입장을 띠지만, 그는 자신의 과학지식으로서 하늘의 고체성을 믿었다. 따라서 이를 자신의 철학적 전제로 수용하고 사회, 정치의 영역에 적용시키고자 한다.³⁹⁾

Ⅲ. 自然과 氣의 사상

1. 氣와 만물의 생성

‘氣’라는 개념은 중국사상사에서 매우 오래전부터 있었다. 그러나 ‘氣’자의 출현은 전국 초기의 靑銅器에서 비로소 나타나고, 생명현상으로서의 호흡(氣息)과 자연의 운행을 상징하는 大氣의 개념은 전국기에 성립된 문헌에서 나타난다.⁴⁰⁾ 전국시대에 이르러 ‘氣’는 인간과 우주만물의 생성원리와 관련되어 사용되었다. 즉 인간을 이루고 있는 근원적인 힘 또는 에너지로서의 숨과, 우주 만물의 생성을 주관하는 道로서의 의미가 결합되어 나타나고 있다. 이러한 ‘氣’의 개념은 秦漢시대에도 이어졌으며 우주론과 음양오행설이 결합되어 만물의 근원이라는 관점에서 ‘元氣’라는 개념으로 나타난다.⁴¹⁾ 동중서의『춘추번로』에서는 氣—陰陽—四時—五行—萬物의 순서로 우주발생론이 전개되고 있으며 만물을 생성시키는 근거로서 설명되어 있다.⁴²⁾ 이와 같이 현상세계를 성립시키는 근원적인 것으로서 氣를 상징하는 것은 당시로서는 일반적인 경향이라고 할 수 있다. 후한시대에 있어서도 이러한 사고방식은 그대로 이어졌다. 『白虎通』에서도 “하늘과 땅 등 만물은 元氣에 의해 생겨난 것”이며, “인간도 天氣를 품수받아 태어난 것”으로 설명하고 있다.⁴³⁾ 즉 양한시

38) 日月衆星，自然浮生虛空之中，其行止皆須氣焉。(『晉書』「天文志」)

39) 王充의 과학지식을 다루면서 그의 우주론에 국한했다. 그러나 이를 분명히 하기 위해서는 兩漢시기의 의학, 지리학, 수학 등의 연구가 필요할 것이다.

40) 山井湧 외, 『氣の思想』(東京大出版會, 1978)

41) 元氣轉三統五行於下。(『漢書』「律曆志」); 王正則元氣和順。(『春秋繁露』「王道」); 升靈臺望元氣。(『後漢書』「明帝紀」) 등 한대의 저작에 두루 나타난다.

42) 天下之氣，合而爲一，判爲四時，列爲五行。(『春秋繁露』「五行相生」)

43) (天)地者，元氣之所生，萬物之祖也。(『白虎通』「天地」); 人稟天氣，所以生者也。(『白

대를 거쳐 氣의 사상은 당시 유행되었던 음양오행설을 수용하고 우주 만물을 생성시키는 근거 혹은 힘이란 의미로 사용되었으며, 특히 인간을 구성하는 요소 혹은 인간의 사체작용을 제어하는 기능까지도 갖추게 되었다. 44) 즉 秦漢시대 중국인의 자연질서관에는 五行의 원리, 五行과 상호보완적으로 작용하는 陰陽의 원리, 그리고 이들의 근거로서 작용하고 있는 道, 혹은 氣의 원리 등 세가지 원리들이 작용하는 우주론이 기본적으로 받아들여졌다고 할 수 있다.

왕충은 漢代思想의 기본틀이라고 할 수 있는 氣—陰陽—五行의 구조를 그대로 수용하여 자신의 철학적 출발점으로 삼고 있다. 따라서 인간과 우주만물의 생성은 氣의 분화, 즉 陽氣와 陰氣의 교합에 의해 설명된다. 45) 또한 만물의 구성요소로서 한대에 널리 사용된 ‘元氣’ 개념도 그대로 사용하고 있다. 46) 하늘·땅·인간의 세가지 요소를 氣를 축으로 하여 그 관계를 설명한다. 47) 왕충이 말하는 ‘氣’는 생성을 유발하는 에너지 혹은 생명을 부여하는 힘이란 의미가 있지만, 증기처럼 그 에너지가 표출되는 물리적인 형태를 의미하는 경우도 있다. 그러나 물질을 형성하는 질료와는 전혀 다른 것을 의미하기도 한다. 48) 氣는 하늘과 땅과 같은 외부의 힘으로부터 모든 현상세계의 사물에 배부된 성질이나 속성이며, 만물의 생성순간부터 그들의 속성이 되어 그것을 生育시키는 역할을 지니고 있다. 따라서 사물의 성장과 노쇠는 氣의 작용에 따른 것이며, 또한 품수받은 氣의 속성과 양적인 차이(厚薄과 多少)에 따라 사물의 형질적 차이, 도덕적 능력의 차이, 재능의 차이 등이 나타난다. 49) 그러므로 만일 동일한 양의 동일한 속성의 氣를 품수받는다면 동일한 성품과 성질을 갖게 되고 나아가 동일한 형체와 모양을 갖게 된다. 50) 그러나 완전히 동일한 氣는 아닐지라도 같은 類—이 개념은 명확하게 정의되어 있지는 않다. 아마 자식과 철의 관계와 같이 자연계의 법칙에 따라 이루어지는 상관관계를 지칭하는 듯하다—끼리는 서로 반응을 일으킬 수 있다. 이것은 왕충에 의하면 同類共類說로 설명되고 있다. 이것은 동중서에서 제기된 자연과 인간의 교감관계, 즉 同類相同的 이론과 유사한 것으로서 한대사상의 기본틀이며 지식인들이 공유하던 관념이라고 할 수 있다. 51)

虎通』「性命」)

44) 인간의 신체구조 혹은 의학적 측면에까지 陰陽五行과 氣의 사상이 깔려 있음은 『黃帝內經』을 통해 짐작할 수 있다.

45) 天地之氣有二，一曰陽氣，一曰陰氣。陰陽交合，萬物滋生。（「自然」）

46) 萬物之生，皆稟元氣。（「言毒」）；元氣，天地之精氣也。（「四諱」）

47) 天地夫婦也，天施氣於地，以生萬物。（「奇怪」）

48) Michael Lowe, 앞의 책), pp.86-87. 山井湧 외, 앞의 책)에서는 “王充이 말하는 氣는 도가 계통의 자연관에서 비롯된 것으로서 자연 우위의 객관적 필연 가운데서 물질적 元素의 작용을 한다” 라고 주장한다. 그러나 『논형』에서 사용된 ‘氣’의 의미는 물질적 요소를 지칭하기도 하지만, “陽氣”（「訂鬼」）, “五常之氣”（「論死」）등 인간의 정신적 기능을 말하기도 한다.

49) 俱稟元氣，或獨爲人，或爲禽獸。并爲人，或貴或賤，或貧或富，富或果金，貧或乞食；貴至封侯，賤至奴僕。非天稟施有左右也，人物稟性有厚薄也。（「幸偶」）；人之善惡，共一元氣。氣有少多，故性有賢愚。（「率性」）

50) 夫稟氣等，則懷性均。懷性均，則形體同。（「齊世」）

51) 『春秋繁露』「同類相動」참고.

음의 속성을 지닌 사물은 겨울에 출현하고 양의 속성을 지닌 벌레는 여름에 나타난다. (그들의) 출현은 氣에 따른 감응이며 氣는 동류의 사물을 움직인다. …… 氣가 이를 때 같은 類(사물)가 반응하는 것은 자연의 성질이다. 52)

왕충은 자연계 사물들 상호간에 자연적 법칙으로 주어진 사실을 그대로 수용하고 나아가 이를 자신의 同氣共類說로 삼아 형이상학적 사변을 진행한다. 물론 왕충은 자신의 자연주의적 관점에서 당시의 미신과 俗說을 비판하지만, 자연과학의 수준이 그다지 높지 못한 시대에서 자연현상에 대한 그의 설명은 한계를 지니지 않을 수 없다. 따라서 왕충은 동중서의 同類相動說 중의 상당한 부분을 인정해주고 있다. 그러나 왕충은 동중서와는 다른 일면을 지니고 있으며 그러한 측면이 왕충철학의 특징이라고 할 수 있다. 왕충은 자연계와 인간사회와의 교감작용을 완전히 부정하지는 않지만, 자신의 ‘同氣共類’ 이론을 자연계에만 한정하거나 혹은 자연계의 인간사회에 대한 일방적 측면에서만 인정하고 있다.

하늘의 氣가 위에서 변화를 일으키면 사람이나 동물은 아래에서 (그것에) 감응한다. 그러므로 하늘에서 비가 내리려 하는 것은 商羊 (다리가 하나인 전설적인 새 이름) 이 일어나 춤을 추어 하늘로 하여금 비를 내리게 하는 것이 아니다. 상양은 비를 아는 새이다. 하늘이 비를 내리려 할 때 한쪽 다리를 굽혀서 춤을 추는 것이다. 그러므로 비가 내리려 하면 개미가 옮겨가고, 지렁이가 나타나고, 거문고 줄이 느슨해지고, 숙환이 재발하는데, 이것은 사람이나 사물이 하늘에 의해 감응하는 증거이다. 53)

동중서의 천인감응론은 하늘과 인간의 상호교감작용에 의한 유기적 세계를 설정하고 있다. 그러나 왕충은 하늘의 작용은 인간과 세계의 존재자에게 감응작용이나 영향력을 끼칠 수 있지만 사람이나 동물과 같은 현상세계의 존재자는 하늘, 즉 자연계의 질서를 변화시킬 수 없다는 점을 분명히 하고 있다. 즉 이러한 주장은 인간의 활동이나 도덕심과 같은 주관적 요인이 자연의 객관세계의 필연적 질서를 바꿀 수 없다는 것이다. 따라서 왕충은 당시 위정자의 정치적 과실에 따라 추위와 더위의 이상기온현상이 나타난다는 寒溫說에 대해 비판하면서 인간의 사회적 변화가 자연계의 질서에 영향력을 행사할 수 없다고 지적한다. 54) 이와 같이 왕충은 同氣共類說을 통하여 자연의 질서와 인간사회의 정치적 질서를 분명히 구분함으로써 위정자와 관련된 여러가지 재이설을 비판한다.

2. 自然과 無爲

만물의 구성요소로서 주어진 ‘氣’는 우주간에 가득차 있으면서 또한 자연계 사물들 상호간에 연관된 자연법칙으로 작용한다. 자연의 운행질서 혹은 원리로서의 氣는 세월의 흐름

52) 陰物以冬見, 陽蟲以夏出. 出應其氣, 氣動其類. …… 氣至而類動, 天地之性也. (『遺虎』) 이외에도 同類通氣, 性相感動. (『偶會』); 同氣共類, 動相招致 (『寒溫』) 등의 표현을 통해 자연계의 상호질서를 감응작용에 의해 설명한다. 따라서 王充은 “凡變復之家, 所以能相感動者以物類也” (『感虛』)라 하여 술수가들의 방술도 類에 의한 감응으로 해석하여 인정한다.

53) 天氣變於上, 人物應於下矣. 故天且雨, 商羊起舞, 非使天雨也. 商羊者, 知雨之物也, 天且雨, 屈其一足起舞矣. 故天且雨, 蟻徙, 丘蚓出, 琴瑟緩, 固疾發, 此物爲天所動之驗也. (『變動』)

속에서도 변하지 않고 영원히 존재하는 것으로 이해된다.⁵⁵⁾ 그러면 변함없이 존재하는 이러한 氣는 무엇에 근거하여 운동의 성질을 갖고 있으며 사물들 상호간에 영향과 갈등을 일으키는 것일까? 왕충은 이러한 물음에 ‘氣’의 자발성을 제시하면서 자연의 운행질서는 氣의 자발성, 즉 自然과 無爲에 의해 이루어지는 것으로 규정한다.⁵⁶⁾

현상세계의 사물은 하늘과 땅으로부터 氣를 품수받아 스스로 성장, 소멸의 과정을 거쳐 가는 것이며, 또한 자연의 운행질서, 즉 비·바람 등의 자연의 변화 혹은 재앙은 우주간의 氣의 작용에 의해 일어나는 자연적인 현상이다. 물론 이러한 氣의 작용은 陰氣·陽氣가 가진 성장과 노쇠, 빛과 어두움, 뜨거움과 차가움 등의 이분법적 속성에 의해 결정된다. 인간과 사물의 성장과 쇠퇴, 혹은 천체와 우주의 운행(天之運氣) 등은 이분법의 원리, 즉 음양의 작용에 의해 이루어지는 것이며 시간적으로 한정된 공간에서 이루어지는 자연의 질서이다.⁵⁷⁾ 그러나 왕충은 사물의 변화, 즉 氣의 운동성에서 음양의 이분법적 원리는 인정하고 있지만 五行說은 부정하고 있다. 漢代에 이르러 음양오행설은 종교·정치, 학술 등의 분야에까지 확장되어 모든 현상세계의 사물을 분류하고자 했다. 음식(五味), 색깔(五色), 방향(五方), 계절(五時), 음악(五音) 등의 분류에도 五行說이 적용되었으며 『呂氏春秋』 「十二紀」, 『淮南子』 「時則訓」, 『禮記』 「月令」 등에 이러한 것이 잘 나타나 있다. 왕충은 한대인의 기본적 사유구조로서 주어진 오행설을 완전히 부정하지는 않지만 五行相生과 五行相勝 등의 오행설의 기계적인 원리에 의한 사물의 변화관계를 인정하지 않는다. 왕충은 세계를 다섯 가지 원리로 분류하는 것은 대체로 인정하고 있지만, 그러한 다섯 가지 원리가 현상세계에 그대로 적용된다는 것도 인정하지 않는다. 즉 자연계와 인간계의 사물간의 관계 속에서 싸움과 갈등이 생기게 되고 그러한 갈등의 구조 속에서 이기고 지는 것은 그들의 자연조건, 즉 그들이 갖추고 있는 외적인 조건과 내적 조건 등의 여러 요인들이 작용하여 결정되는 것이라고 한다. 따라서 만물 相勝의 기준은 筋力, 氣勢, 巧便 등의 조건에 의한 것이라고 한다.⁵⁸⁾ 결국 왕충은 五行說의 기본 요소들이 갖고 있는 자연적 속성, 즉 물로 불을 끄고 쇠로 나무를 자르는 등의 원리를 받아들이면서 그들 상호간의 요인들을 고려하고 있다. 따라서 물로 쇠를 녹일 수 있지만, 쇠가 많고 불이 적으면 불가능하다는 것이다.⁶⁰⁾

이처럼 왕충은 자연세계의 질서, 혹은 인간세계의 질서에는 여러가지 요인이 작용하여 진행되는 것이며 여기에 작용하는 요인들을 氣의 자발성을 통한 자연적 질서체계로 환원시키고 있다. 자연의 운행질서는 인간의 의지나 혹은 어떤 외부적 힘이 작용해서 이루어지는 것이 아니라는 것을 분명히 밝히고 있다.

54) 寒溫之氣, 繫於天地, 而統於陰陽, 人事國政, 安能動之? (『變動』)

55) 天下變易, 氣不改更, ……元氣純和, 古今不異, ……氣之薄渥, 萬歲若一. (『齊世』)

56) 物自生而人衣食之, 氣自變而人畏懼之. (『自然』) 이 밖에도 氣自爲之(『自然』) 등의 표현으로 氣의 자발성을 들고 있다.

57) 夫天之運氣, 時當自然 (『明尋』)

58) 一人之氣, 含五行之氣. (『物勢』); 四獸含五行之氣 (『物勢』); 五行之性 (『順數』); 東方曰仁 (『驗符』); 人之質性亦有五行 (『詰術』) 등의 표현이 있다. 이로 볼때 王充이 비록 오행설의 직접적 관계는 부정하지만, 오행설의 데두리를 완전히 벗어났다고 보기는 어렵다.

59) 夫物之相勝, 或以筋力, 或以氣勢, 或以巧便. (『物勢』)

60) 積金如山, 燃一炭火以鑪鑠之, 金必不銷, 非失五行之道, 金多火少, 少多小大不均也. (『調時』)

하늘의 운행은 만물을 생성시키고자 한 것이 아니다. 만물은 스스로 생성하는 것이다. 이것이 自然이다. 氣를 방출하는 것은 만물을 위해서가 아니다. 만물은 스스로 자신의 생을 영위한다. 이것이 無爲이다. 하늘을 自然과 無爲라고 부르는 까닭은 무엇인가? 氣는 담박하고 아무런 욕망이 없다. 작위도 없고 (고의적인) 사건도 일으키지 않는다.⁶¹⁾

자연세계의 질서는 인간의 의지나 정치적 과실 등의 사회적 요인과는 무관하게 자연적 운행에 의해 이루어진다. 그리고 천지간에 존재하는 모든 사물은 누구에 의해 보내진 것도 아니며 스스로 氣의 자발성을 바탕으로 생겨난 것이다. 이것을 왕충은 ‘自然’이라고 부른다. 봄에 생물이 자라고 가을에 열매를 맺는 것은 만물 스스로 자신의 생을 영위해 나가는 것이며 거기에는 아무도 관여하지 않는다. 이것을 왕충은 ‘無爲’라고 부른다. 결국 하늘의 운행 (자연계의 질서) 은 어떤 주재자가 있어서 그것을 좌우하는 것이 아니라 그러한 질서의 내적 법칙으로서 ‘자연’, 즉 객관 대상세계의 기계적 운동원리에 따른다고 인정된다. 따라서 왕충은 자연의 질서가 주재자의 고의성(혹은 의도성)에 의한 것이 아니라는 의미에서 자연세계의 우연성(偶)을 설명한다.

하늘은 의도적으로 사람을 만들지 않았다. 따라서 만물을 생성시킨 것도 의도적으로 한 것은 아니다. 하늘과 땅이 氣를 교합하면 만물은 우연적으로 저절로 생성된다.⁶²⁾

하늘의 고의성, 즉 주재자의 의도성이 배제된 객관세계는 인간의 의지 뿐만 아니라 절대자의 주재도 개입되지 않는 객관적 대상세계로 주어진다. 즉 자연세계에 존재하는 객관적 법칙성은 氣의 자발성을 근거로 자연적 질서에 따라 운행할 뿐이다. 이러한 왕충의 객관세계에의 인정은 인간의 도덕적 행위나 통치자의 정치적 과오가 자연의 질서에 영향을 미친다는 당시의 天人感應說에 대한 비판의 근거로 주어진다.

3. 의지적 天의 부정과 객관 세계의 확보

왕충은 당시의 일반적인 曆學과 우주론의 관심대상이었던 천체와 우주의 탐구를 통해 하늘은 고체로서, 형체를 지니고 있으며 자연계의 운행은 氣의 자발성에 의한 自然과 無爲의 기계적 질서체계로 이루어져 있음을 발견했다. 이러한 기초적 지식을 통해 왕충은 당시의 일반적 사유체계, 즉 동중서와 『自虎通』에서 나타나는 天人感應說의 주재적 天을 비판하면서 자연세계의 거대한 질서로서 天을 받아들인다. 따라서 왕충은 자신의 경험적 인식론을 통해 天體와 그 운행에 관한 지식을 획득하고, 이를 기반으로 하늘의 무의지성을 증명하고자 한다. 또한 우주에 가득차 있는 것은 自然과 無爲로서의 氣이며, 자연의 변화는 氣의 자율성이라고 한다. 따라서 하늘과 그것을 포함한 천체의 운행은 인간사회에 어떠한 자연적 영향력을 줄 수 있지만 인간의 힘은 자연의 운행을 제어할 수 없다고 한다.

왕충은 자신의 우주론을 통해 개천설을 주장하고 있으며, 이는 하늘의 고체성을 근거로 한다. 즉 형체를 지닌 하늘은 인간과 같은 감정의 작용이나 의식같은 것은 있을 수 없다고

61) 天動不欲以生物，而物自生，此則自然也；施氣不欲爲物，物自爲也，此則無爲也，謂天自然無爲者，何？ 氣也恬淡無欲，無爲無事者也。（『自然』）

62) 夫天不能故生人，則其生萬物，亦不能故也。天地合氣，萬物偶自生也。（『物勢』）

한다. 자연계의 운행으로서 天體의 운행을 분명히 파악하고 인간사회와의 어떠한 관계도 배제하고자 한다.

하늘은 만물에게 두루 氣를 베풀어 준다. 곡식은 (사람들의) 배고픔을 해결해 주고, 명주실·삼은 추위를 막아준다. 그래서 사람들은 곡식을 먹고 옷을 입는다. 대개 하늘은 의도적으로 오곡이나 명주·삼을 만들어 사람들에게 먹고 입도록 한 것은 아니다. 자연적 재해가 있는 것도 사람들에게 견책의 뜻을 알리고자 한 것이 아니다.⁶³⁾

하늘이 인간을 위해 오곡백과를 만들어 먹게 했다는 주장(『春秋繁露』「求雨」)을 왕충은 완전히 부정하고 천체의 운행을 비롯한 자연의 운행은 기계적 운동원리에 따라 인간에게 이로움을 줄 수도, 혹은 재해를 줄 수도 있는 것으로 이해한다. 따라서 인간의 모습은 거대한 질서세계 속에서 자연의 규칙적인 운행에 조금도 영향력을 행사할 수 없게 된다. 즉 극복하기 어려운 자연의 변화, 혹은 자연 재이의 발생은 오히려 인간의 삶과 행동에 커다란 영향력을 행사하지만 왜소한 인간으로서는 자연계의 질서에 영향을 끼칠 수 없다는 것이다. 인간을 포함한 전 자연계의 질서는 인간보다는 오히려 자연계의 운행에 중점이 주어진다.⁶⁴⁾

그러면 자연의 거대한 질서 속에서 인간의 有爲의 행위, 즉 주체적 활동은 어떻게 인정되는가? 자연계의 기계적 운행의 無爲性, 公平無私 등의 속성을 품수받은 인간은 어떻게 自然의 구조 속에서 自然의 원리를 따라 살지 않고 객관대상세계를 이용하고 극복하는 것일까? 왕충은 이러한 문제에 다음과 같이 대답한다.

순수한 덕을 지닌 사람은 天氣를 많이 품수 받았기 때문에 하늘을 본받아 自然無爲가 가능하다. (그러나) 氣를 양적으로 적게 품수받은 사람은 도덕을 지키지 못하고 하늘을 닮지 않았다. 그래서 不肖라고 한다. 不肖라는 것은 (하늘을) 닮지 못했다는 의미이다. 天地와 닮지 못하고 聖賢과 같지 않기 때문에 有爲이다. 하늘과 땅이 용광로가 되어 造化의 작업을 하는데 氣의 품수가 일정치 않기 때문에 모두 현인이 될 수 없다.⁶⁵⁾

현실적으로 인간은 모두 불완전한 존재로서 그들의 삶 또한 자연의 운행질서를 그대로 본받지 못하고 있다. 따라서 인간의 노력은 결국 자연의 규율적 운행질서, 즉 自然無爲의 행위를 모범으로 삼아 노력하는 존재로 규정하고 있다. 그러면 인간의 주체적 행위는 자연의 거대한 질서 속에서 어느 정도의 위치를 지니고 있을까? 이러한 물음에 왕충은 자연세계의 無爲와 인류사회의 有爲를 적절하게 배당하여 인간과 자연세계 사이의 균형을 찾으려고 한다.

63) 天者, 普施氣萬物之中, 穀愈飢而絲麻救寒, 故人食穀衣絲麻也. 夫天之不故生五穀絲麻以食人, 由其有災變, 不欲以譴告人也. (「自然」)

64) 夫天能動物, 物焉能動天! 何則? 人物繫於天, 天爲人物主也. …… 天氣繫於上, 人物應於下矣. …… 且天體而人未也, …… 天至高天, 人至卑小, …… 以七尺之細形, 感皇天之天氣, 其無分銖之驗, 必也 (「變動」)

65) 至德純澗之人, 稟天氣多, 故能則天, 自然無爲. 稟氣薄少, 不遵道德, 不似天地, 故曰不肖, 不肖者, 不似也. 不似天地, 不類聖賢, 故有爲也. 天地爲爐, 造化爲工, 稟氣不一, 安能皆賢! (「自然」)

비록 객관적 대상세계가 스스로 운행한다 할지라도 역시 인간의 의지적 행위가 보조적으로 가미되어야 한다. 쟁기나 보습으로 밭을 갈고 봄에 씨를 뿌리는 것은 인간의 (의지적) 행위이다. 그러나 씨앗을 땅에 뿌리고 난 뒤 밤낮으로 성장함에 이르러서는 인간의 행위가 미칠 수 없다. 만약 인간이 의도적으로 키우려 한다면 그것은 망치는 도리이다. 66)

인간은 자연에 순응하여 살아가는 것이 이상적이라 생각한 왕충은 인간의 의지적 활동을 상당히 축소하고 있다. 즉 자연계의 질서 자체를 인간이 바꾸려 한다는 것은 무모한 것이라고 한다. 자연과학이 급속도로 발달하기 이전의 前近代사회에서 인간의 삶과 자연의 위상을 교묘하게 위치지우고 있다. 그러나 왕충은 자연계의 질서는 스스로의 규칙에 따라 운행하는 것이라고 하여 당시 재이론 비판의 근거로 삼고 있다.

요임금이 홍수를 당한 것은 『春秋』의 큰 물이 난 것과 같다. 요임금은 그것을 알고서 귀신에게 기도를 하거나 자신의 정치적 태도를 바꾸지 않고 禹에게 그것을 다스리도록 하여 모든 하천이 동쪽으로 흐르게 했다. 治水를 맡긴 것은 병든 사람이 의사를 찾는 것과 같다. 그렇다면 요임금이 홍수를 당한 것은 天地가 물에 의해 병이 든 것이며 우임금의 治水는 홍수를 치료하는 의사이다. 67)

왕충은 氣를 근거로 한 自然無爲의 사상을 통해 인간의 역할이 攘苗助長하지 않고 자연의 질서에 有爲로서 보조하는 정도를 주장하고 있다. 그러나 그의 자연사상은 자연계와 인륜세계를 분명히 구별하고자 하는 것이며, 인륜세계에서의 인간은 자연의 재해나 변화에 대해 능동적으로 대처할 것을 주장하는 것이라 할 수 있다. 왕충의 自然과 無爲의 사상은 주로 그 개념이 지니는 애매성으로 인해 道家的 자연주의자 등으로 불리고 있지만, 필자는 왕충의 자연사상이 오히려 자연계(天)와 인간사회(人)의 구분을 분명히 정립하고 자연과 인간사회의 신진대사를 통해 인간의 주관적 의지의 실천성을 분명히 추구하고자 하는 인본주의적 입장인 荀子의 天觀을 이어받은 것이라고 해석하고 싶다. 68) 물론 순자의 천관은 이미 선진 전자백가들의 백가쟁명 속에서 老莊의 자연주의적 천관을 수용하고 있기 때문에 왕충의 천관에서 노장의 자연주의적 색채를 배제할 수는 없다. 그러나 왕충은 자연주의적 天觀에 머물지 않고 인본주의적 입장에서 ‘天’을 재해석한다.

六經의 글에서 성인들이 말을 할 때마다 ‘天’을 내세우는 것은 나쁜 사람들을 교화시키고 어리석은 사람에게 두려움을 주고자 한 것이다. 그래서 다만 나의 견해일 뿐만 아니라 하늘의 뜻이라고 (근거를) 내세운 것이다. 그러나 여기에서 말하는 天은 사람들의 마음으로써 생각한 것이지 푸른 하늘을 가리키는 것은 아니다. 69)

66) 然雖自然，亦須有爲補助。耒耜耕耘，因春播種者，人爲之也。及穀入地，日夜長大，人不能爲也，或爲之者，敗之道也。(『自然』)

67) 堯遭洪水，春秋之大水也。聖君知之，不禱於神，不改乎政，使禹治之，百川東流。夫堯之使禹治水，猶疾水者之使醫也。然則堯之洪水，天地水病也；禹之治水，洪水之良醫也。(『順鼓』)

68) 天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。(『荀子』「天論」)，蕭公權，中國政治思想史，下(聯經出版事業公司，1945) pp.370-1 참고.

69) 六經之文，聖人之語，動言天者，欲化無道懼惑者，欲言非獨吾心，亦天意也。及其言天，猶以人心，非謂上天蒼蒼之體也。(『讖告』)

즉 왕충은 자연계의 푸른 하늘을 도덕적 근거가 삼은 것이 아니라, 인륜사회의 규범을 실현하기 위해 인간의 관념 속의 ‘天’을 방편으로 인정하고자 한다. 인간의 사회적 질서와 삶을 실현하는 가운데 필요한 윤리규범의 근거로서 ‘天’을 재해석하고자 한 것이며, 현실에 대한 강렬한 실천적 의지가 스며있다.

IV. 맺 음 말

사상사적으로 아직 정리되지 않은 漢代思想을 고찰하려는 일환에서 왕충의 『논형』을 살펴보았다. 『논형』은 그 내용의 다양성으로 인해, 혹은 反儒敎의이라는 이유로 인해 중국 사상사에서 이단사상으로 규정되기도 하였다. 이 글은 중국사상사에서 정통(=유교)과 이단의 구별을 무시하고 그 사상사의 내적 논리와 그 사상의 공통지반에 관심을 갖고 쓴 것이다. 따라서 『논형』이라는 책 자체가 가지는 기본적 논리를 추적하고 나아가 『논형』이 지니고 있는 기본 전제들과 당시의 일반적 신념체계와를 비교하여 『논형』이 그러한 기본 전제들에서 얼마나 벗어날 수 있는가에 초점을 두었다.

먼저 『논형』의 내용을 自然과 氣라는 두 개념을 통해 일관되게 엮어보고자 하였으며, 이들 개념이 성립될 수 있는 인식론적 기초를 고찰하였다. 또 그러한 인식론적 기초를 통해 왕충이 자신의 지적 활동의 영양소로 삼고 있는 우주와 천체에 관한 관심을 더듬어 보았다. 그리고 왕충이 이러한 기본틀에서 사고한 氣와 自然, 天에 관한 이론들이 당시의 일반적 학문경향과 어떠한 차이점을 지니는가를 살펴보았다. 왕충이 기존의 신념체계에 강력하게 저항하고자 하였지만 그가 지닌 상당한 부분의 전제들은 동시대인들의 기본전제들과 크게 벗어나는 것은 아니었다. 그러나 그의 경험적, 자연주의적 철학은 그의 이론적 분석에서의 차이 보다는 오히려 그의 사회, 정치적 이론, 즉 재이나 견고설의 비판으로 이어지며, 현실정치에 대한 입장의 차이로 연결된다. 自然질서의 無爲性 속에서 인간의 有爲(주체적 활동)를 적절하게 배치하여, 현실에의 강한 의지를 보이고 있다.

끝으로 왕충의 연구를 위해 漢代와 그 이전의 우주론에 대한 연구가 부족함을 밝혀두고자 한다. 古代 자연과학의 연구에 있어서 우주론, 曆法, 天文學 등의 연구는 고대사상가의 사고의 기본 전제들을 모색할 수 있는 귀중한 자료이라고 생각한다. 『논형』에서 제시되고 있는 왕충의 천문학 이론만으로서 그의 천문학적 지식을 충분히 엿볼 수 없었으며, 이는 다른 문헌이나 고증을 통해 연구될 필요가 있다고 생각한다. 아울러 『논형』에 나타나는 기타 자연과학적 지식에 대한 연구도 미흡했음을 밝혀둔다.