

# 주희의 태극 개념

김 한 상  
(서울대 철학과 강사)

## I. 서론

주희(朱熹: 1130-1200)의 “太極”이란 과연 무엇을 지칭하는 개념이며 그 체계 안에서 어떤 위치를 차지하는 개념일까? 理 외에 왜 태극이란 별도의 개념이 등장하고 주희 자신은 이 개념을 어떻게 이해한 것일까? “太極”, “道”, “理”, “天”, “性” 등의 형이상학적 언사들은 무엇을 지칭하고 있으며 또 서로 어떤 관계에 놓여 있는 개념들인가? 이 물음들은 주희가 주돈이(周敦頤: 1017-1073)의 『太極圖說』을 자신의 理學체계의 형이상학적인 틀로 채택한 이후 주자학의 정통을 자부하는 중국과 조선의 성리학자들에 의하여 끊임없이 제기되었던 질문이다.

주희는 “태극은 단지 天地萬物의 理, 바로 그것이다”(太極只是天地萬物之理)라는 류의 애매하기만 한 발언 외에 “태극”이란 개념 자체에 대한 정확한 정의(definition)를 직접적으로 내리지 않고 있는 듯이 보인다. 그러나 그럼에도 불구하고 주희 자신과 그의 직속 문하생들이 다양한 계기에 걸쳐 太極 개념에 주목하여 이를 지속적으로 다루고 있음은 여러 문헌에서 확인되고 있다. 위에 부분적으로 인용된 『朱子語類』의 첫 구절과 『近思錄』의 첫 권 등이 태극에 대한 언급으로 시작하고 있고 주희가 『四書集註』와 더불어 『太極圖說解』에 관하여 무려 20여년 동안 고심하였다는 사실과 죽기 불과 며칠 전까지 『太極圖』에 대하여 제자들과 대화를 나누었다는 사실도 이를 입증해 주고 있다.<sup>1)</sup>

토모에다 류우타로오(友枝龍太郎)는 주희가 태극을 그의 사상체계

내에서 “인간”과 “자연”을 동일한 세계의 두 양상으로 묶어주는 역할을 담당하는 지극히 중요한 개념으로 설정했음을 주장한다.<sup>2)</sup> 그에 의하면 주희의 태극은 “天”, “理”와 동격인 복합적이면서 포괄적인 세상의 근거가 되는 원리이며 “자연과 인간”, “존재와 주체”를 하나로 묶어주는 형이상학적 이치이다. 토모에다는 나아가 주희의 태극이 기독교의 하느님이나 일반 철학적 神論<sup>3)</sup>의 신과 그것에 대한 논의의 논리적 구조나 윤리적 함목적성에 있어서 거의 동일한 범주에 속한다고 결론짓는다.<sup>4)</sup>

토모에다는 주희가 “마음”의 위상과 작용에 대한 이론을 새롭게 정리한 中和新說을 설파한 이후 그의 체계에서 태극은 자연(天地)의 순환작용(陰靜·陽動)과 마음(心)의 작용들을(未發상태에서 收斂·已發상태에서 擴充) 같은 틀 안에서 거느려서 관할하는 “形而上”인 근거로서 자리잡는다고 주장하고 있다.<sup>5)</sup> 여기서 “음양의 정·동”(quiescence and movement of the two complementary aspects of the natural realm)과 “마음의 수렴·확충”(quiescence and movement in the human cognitive realm of the heart-mind) 등 두 부류의 움직임은 모두 “形而下”의 氣의 세계에 속한다.

이와 대비되는 관점은 야마노이 유우(山井湧)의 주장에서 극명하게 드러난다. 야마노이는 태극이란 개념은 주희사상의 理-氣 구도 중에서 고유의 위치를 점하고 있지 못하며 심지어 주희사상의 이론 체계로부터 벗어나 있다고 강력히 주장한다.<sup>6)</sup> 그는 기존의 학설들이

1) 王懋竑, 『朱子年譜』 卷 4下(臺北: 世界書局, 1973), 226-227쪽; 『朱子年譜考異』 卷 4(같은 출판본), 341-342쪽.

2) 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』 [改訂版](東京: 春秋社, 1979), 226쪽; 238쪽.

3) “Philosophische Gotteslehre”에 대해서는 벨라 바이스마르, 『철학적 신론』, 허재운 옮김(서울: 서광사, 1994) 참조.

4) Tomoeda Ryutarō, “The System of Chu Hsi’s Philosophy,” *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Wing-tsit Chan ed. (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1986), 165-166쪽 참조.

5) 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』, 95쪽 참조.

6) Yamanoi Yu, “Chu Hsi and the Great Ultimate,” *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, 앞의 책, 79-92쪽; 山井湧, 『明清思想史の研究』, 『朱子哲學에 있어서의 ‘太極’』, 67-102쪽.

태극을 “窮極의 理”, “理의 총체”, “萬事萬物の 총근원”, “萬物生成의 근원”, “宇宙의 本體” 등으로 일컫는 것에 반대하며 이러한 명칭들은 태극을 “理 그 위(厥上)”의 최고의 개념으로 부각시키는 잘못을 저지르고 있다고 말하고 있다. 실상 위의 여러 명칭들은 비록 단편적이긴 하지만 대체로 원전에 근거를 두고 있기 때문에 틀렸다고 말할 수는 없다.<sup>7)</sup> 그러나 기존의 이와 같은 표현들의 무반성적인 수용은 아마 노이가 지적하는 대로 太極을 理 이상의 主宰者로 여기게끔 하는 오해를 불러일으키며 주희가 태극론을 통해 드러내고자 하는 의도를 은폐시킨다.<sup>8)</sup> 따라서 주희가 통상 왜 “궁극적인 리”, “존재의 총 근원” 등을 뜻하는 명칭들을 태극에 붙이게 되었는지는 그의 사상의 변천에 대한 고찰과 더불어 보다 체계적으로 탐구해 볼 필요가 있는 문제이다.

야마노이는 또, 주희가 『周易』이나 『太極圖說』의 태극을 理라고 해석한 이외에 종종 그 텍스트들과의 관련 하에서 태극을 거론하였지만 그러한 발언은 모두 이미 기존의 태극이라는 용어에 관한 해석이나 설명 혹은 의견의 개진인 만큼, 주희 스스로 어떤 일정한 내용을 태극이라고 칭하고 그 태극이라는 용어를 사용하여 무엇인가를 설명한다든지 논하는 일은 하지 않았다고 주장한다. 그는 상세한 문헌적 증거를 대면서 이런 주장을 펴며 이러한 고증적인 정리작업은 태극 개념을 명료하게 하는데 많은 기여를 한다. 예컨대 그는 여러 학자들 중 처음으로 태극이란 용어가 『四書集註』에는 아예 수록되어 있지 않고 『四書或問』에는 단 한번 주돈이의 『太極圖說』에 관한 언급과 관련하여 등장한다고 지적한다.<sup>9)</sup> 그럼에도 불구하고 태극이 주희사

7) 예컨대 『朱子文集』과 『朱子語類』에는 다음과 같은 언급들이 있다: “이른바 太極이란 天地萬物の 理를 통합하여 하나로 (태극이라) 이름붙인 것이다.”(蓋其所謂太極云者, 合天地萬物之理而一名之耳), 『朱子大全』, 『隆興府學濂溪先生祠記』, 78:19a; “天地萬物を 총괄하는 理가 바로 太極이다.”(總天地萬物之理, 便是太極), 『朱子語類』, 94:44.

8) 그러나 태극이 理 이상의 어떤 主宰者는 아니지만 理의 존재론적인 측면을 부각시켜주는 개념임은 틀림없다. 이런 맥락에서 成中英은 태극을 “存在-理 ontological li”라고 부르기까지 한다. Chung-ying Cheng, “Chu Hsi's Methodology and Theory of Understanding,” *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, 170쪽 이하 참조.

상의 四書 經學체계와 연관된 도덕 수양론과는 무관한 개념이라는 야마노이의 주장은 그릇된 해석이라는 것이 윈치 찬(陳榮捷)을 비롯한 여러 학자들의 견해이다.<sup>10)</sup>

이렇듯 모종의 형이상적 실재를 지칭하는 태극을 해석하는 시각은 주자학을 보는 시각만큼 다양하다. 때로는 주희의 형이상학을 어떻게 해석하느냐에 따라서 태극에 대한 정의가 이루어지기도 한다. 반대로 태극을 어떻게 해석하느냐에 따라서 주희의 형이상학에 대한 이해가 이루어지기도 한다. 조셉 니담 같은 과학자가 신유학사상(neo-Confucianism)을 화이트헤드의 유기체론과 동일시하다시피 하는 것도 그가 주자학의 태극을 道家의 영향을 받은 氣論의 맥락에서 해석하는 것과 무관하지 않다. 일부 서양학자들은 주희사상을 도식적인 中共식 “唯心論” 비판에서 구제하기 위하여 부단히도 주희를 (절충주의적) 氣論자로 만들어 버린다. 여기에는 물론 氣論을 근대적 의미의 자연과학의 탐구정신과 크게 위배되지 않는 화이트헤드식의 “유기체 형이상학”으로 간주하는 전제가 깔려있다. 그러나 화이트헤드의 유기체 형이상학을 어떻게 서양의 헤겔 전후의 통합적인 형이상학의 맥락에서 그 위상을 정립하고 그 성격을 정의하느냐는 문제는 주희의 형이상학의 전모를 규정하는 작업만큼 어려운 일임이 틀림없다.<sup>11)</sup> 니담은 주희의 사유체계가 “생리학적 유기체론”에 해당하고 이는 “道

9) Yamanoi Yu, “Chu Hsi and the Great Ultimate,” *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, 83쪽.

10) 陳榮捷, 「太極果非重要乎?」, 『朱子新探索』(臺北: 學生書局, 1988), 218-228쪽; “Introduction,” *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, 앞의 책, 8-11쪽; *Chu Hsi: New Studies*(Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1989), 138-150쪽 등 참조. 비록 그의 『四書集註』나 『四書或問』에는 태극에 대한 언급이 등장하지 않지만 주희는 『文集』에서 태극론을 비롯한 그가 이해한 바의 周敦頤의 사상을 六經과 四書의 가르침과 직접 연결시키는 발언을 하고 있다: “蓋嘗竊謂先生之言, 其高極乎無極太極之妙, 而其實不離乎日用之間. 其幽探乎陰陽五行造化之蹟, 而其實不離乎仁義禮智剛柔善惡之際. 其體用之一源, 顯微之無間, 秦漢以下, 誠未有臻斯理者, 而其實則不外乎六經論語中庸大學七篇之所傳也.” 『朱子大全』, 『隆興府學濂溪先生祠記』, 78:18b-19a(1191년, 주희 62세).

11) 최신한, 「보편적 통합이론으로서의 형이상학: 화이트헤드의 유기체 형이상학의 본질과 헤겔적 유사성」, 『과학과 형이상학』, 오영환 외(서울: 자유사상사, 1993), 551-581쪽 참조.

家의 자연주의적 유기체론의 확산"이라고 규정하고 있는데, 이 견해 또한 도널드 먼로에 의하여 비판되고 있다.<sup>12)</sup>

이러한 의견의 다양성은 주자학의 원전 및 중국 고전에 대한 지식과 이해가 비교적 풍부한 근래의 현대신유가 사이에서 신유학사상, 그리고 그 중에서 주희사상의 형이상학적 면모를 어떻게 정의하느냐와 관련하여 의견이 분분한 점에서도 또한 역력하게 드러난다. 즉 일부에서는 이를 “汎神論”(pantheism)으로 보고, 또 다른 이는 “萬有在神論”(panentheism)으로 보며, 혹자는 “과정-진화론적 실재론”(process-evolutionary realism)이나 “실용주의적 자연주의”(pragmatic naturalism) 등으로 분류하기도 한다.<sup>13)</sup> 이들도 주희의 태극론에 대한 각기 독특한 해석들을 가지고 있다고 볼 수 있다.

## II. 理-氣 구도와 태극

『朱子語類』의 첫 문답에서 주희는 제자의 태극의 정체에 관한 질문에 다음과 같이 답한다.

“(스승께서) 말씀하셨다: 「太極은 단지 天地萬物의 理, 바로 그것일 뿐이다. 天地의 보편적 차원에서 말하자면 天地 안에 바로 太極이 실재한다. 萬物의 개별적 차원에서 말한다면 萬物의 각 개체 안에 太極이 실재한다. 天地가 있기 이전에 반드시 이 理가 먼저 있었다고 해야 할 것이다. [『太極圖說』에] ‘動하여 陽을 生하였다’라고 한 것도 단지 이 理를 주체로 하여 말한 것이요, ‘靜하여 陰을 生하였다’라고 한 것도 단지 이 理를 주체로 하여 말한 것이다.」<sup>14)</sup>

12) Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought*, 474쪽 이하 참조; Donald Munro, “The Family Network, the Stream of Water, and the Plant,” *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, 263쪽 참조.

13) Lauren Pfister, “The Different Faces of Contemporary Confucianism—An Account of the Diverse Approaches of Some Major Twentieth Century Chinese Confucian Scholars,” *Journal of Chinese Philosophy*, 22, 1995, 49쪽 참조.

朱熹의 대답에는 太極에 대한 논의를 理氣論의 틀 안으로 수렴하려는 그의 의지가 엿보인다. “太極은 다름 아닌 理”라는 말은 태극이 天地 이전에 존재하면서 天地를 天地답게 만드는 어떤 所以然的 질서체계임을 뜻한다.<sup>15)</sup> 즉 이 말은 태극을 도가식 “混成之物”로 해석하는 것을 배제한다. 동시에 이는 태극을 경험론적인 추론을 통하여 터득할 수 있는 여러 개별 사물의 條理를 통틀어 일컫는 뜻으로 파악하는 것도 아울러 배제하고 있다. 주희는 그의 이기론의 구도에서 항시 理를 氣의 움직임에 수반하는 운동법칙으로서의 條理의 뜻으로 한정하여 파악하는 것에 대해 경계한다. 만약 理가 氣에 대하여 부차적인 운동법칙의 뜻만 지니고 있다면 이는 현존하는 氣의 모든 작용이 理에 근거하여 발생한 것이 되고, 따라서 모든 현상이 항시 정당하게 되는 모순에 빠지게 되기 때문이다. 주희가 太極을 理 중에서도 어떠한 “표준이 되는 리”, “가장 선한 이치” 등으로 설명하고 있다는 점에서 태극은 현상에 앞서 있는 규범적 성격을 지니고 있음이 드러난다.<sup>16)</sup>

태극은 理-氣에 대한 논의의 구도를 떠나서 거론될 수 있는 제3의 개념이 아니며 物이 아닌 理이고 단지 이름의 총칭(總名)만이 아닌 실재하는 理이다. 그리고 이 所以然的 질서체계로서의 太極은 天地와 떨어져 있지 않으면서도 天地에 앞서 실재한다(理先氣後). 이 질서는 인간과 사물에게 모두 천부적으로 주어진 것이지만 동시에 인간 이념의 이상을 담은 가치론적인 — 즉 인륜법칙에 의하여 그 가치가 매

14) “曰, 太極只是天地萬物之理. 在天地言, 則天地中有太極. 在萬物言, 則萬物中各有太極. 未有天地之先, 畢竟是先有此理. 動而生陽, 亦只是理. 靜而生陰, 亦只是理.” 『朱子語類』, 1:1.

15) 『朱子大全』, 「答陸子靜(5)」, 36:9b; 『朱子大全』, 「答陸子靜(6)」, 36:13a 참조.

16) 朱熹는 여러 곳에서 太極을 “지극히 좋고 지극히 선한 리”, “리의 極致”, “리의 至極함”, “(자연계의 운동과 인간 행위의) 표준, 기준” 등으로 여러 차례에 걸쳐 호칭함으로써 태극의 표준 내지 규범으로서의 의미를 부각시키고 있다. “太極只是箇極好至善底道理. 人人有一太極, 物物有一太極. 周子所謂太極, 是天地人物萬善至好底表德.” 『朱子語類』, 94:21; “太極之義, 正謂理之極致耳.” 『朱子大全』, 「答程可久(3)」, 37:31b; “以此理至極, 而謂之極耳.” “以其究竟至極無名可名, 故特謂之太極.” 『朱子大全』, 「答陸子靜(5)」, 36:8b; “太極固無偏倚而爲萬化之本. 然其得名自爲至極之極, 而兼有標準之義.” 『朱子大全』, 「答陸子靜(6)」, 36:12b.

겨지는 — 질서이기도 하다. 이런 의미에서 太極은 귀납적으로 얻어지는 경험사실적 개념이 아니라, 선형적인 진리이다.

실상 주희가 이해한 바의 태극은 현상계 내에서 마음의 中庸 상태(無過不及)나 천지만물의 운행의 中節함 등을 묘사하는데 국한할 수 있는 개념이 아닌, 현상계를 넘어서 자연의 생성 변화의 이상적인 양태와 인간 행위의 이상적인 양태를 제시하고 그 이상에 맞게 현상계의 움직임을 규제하는 당위 내지 규범이다. 여기서 “자연의 운행도 규제대상이 되는가”라는 질문이 제기될 수 있다. 주희는 자연에 元·亨·利·貞의 질서가 있음을 이야기한다는 점에서 자연에 대해서도 어떤 이상적인 경지를 설정하고 있다고 볼 수 있다. 주희는 지진이나 홍수, 화산의 폭발, 혹은 원귀(冤鬼)의 출현 따위가 자연의 이상적인 운행 질서와 위배된다고 여긴다. 인간의 행위가 규범의 규제를 받듯이 자연의 현상에 있어서도 무엇이나 일어나는 대로 모두 용납되는 것은 아니다. 태극이 元亨利貞과 仁義禮智의 원리를 겸하고 있다는 점에서 자연의 이상적인 운행의 기준도 인간의 가치와 무관하지 않다. “만물을 생성시키는 우주의 마음”(天地生物之心)이 ‘仁’인 만큼 자연의 운행도 인간의 인륜법칙과 위배되지 않고 인간에게 유용한 방향으로 진행되어야 우주적인 차원의 善이 구현될 수 있다. 따라서 주희의 태극은 “리”의 규범적, 당위적 측면을 강화시키는 역할을 한다.

### Ⅲ. 『태극도설해』의 태극: 변화의 중심 축이자 만물의 뿌리

『장자』, 『대중사』편에서 “하늘”의 의미로 사용되고 있는 태극이란 용어가 중국에서 본격적으로 우주론적인 개념으로, 혹은 道의 본체라는 의미로 부각되게 된 계기는 『주역』의 「계사전」에 “역에는 태극이 있으니 태극이 양의를 낳고, 양의가 사상을 낳으며, 사상이 팔괘를 낳는다(易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦)”라는 구절에서 기인한다. 역사적으로 『주역』, 「계사전」의 태극은 氣로 분류되어 왔

다고 볼 수 있다. 예컨대 漢代 이후에는 태극을 『老子』의 道에 적용시키는 견해와, “元氣” 개념에 적용시키는 견해의 두 가지 說이 있었다고 한다. 일반적으로 宋代 이전까지는 태극을 氣로 이해하였고 그 이후에야 주희를 계기로 비로소 태극을 理로 보는 시각이 있게 된다. 주희 후에는 태극을 氣로 보는 견해가 다시 대두된다. 明代의 王廷相(1474-1544) 등 태극을 氣로 보는 宋代 전후의 학자들은 태극을 “混沌未分の氣”로 여긴다.<sup>17)</sup>

중국 宋代에 이러한 논의의 발단을 제공한 사람은 周敦頤(1017-1073)이다. 주돈이는 『계사전』을 바탕으로 『태극도』라는 기존의 도표를 이용하여 서로 불가분의 관계에 있는 우주(天地)와 인간 양자를 일관된 틀 내에서 연관시키는 철학체계를 수립하였는데 이를 『태극도설』로 표현한 이래로 “태극론”이 활발하게 전개된다. 주돈이는 『老子』에 나오는 “無極”이라는 용어와 태극을 연결하여 “無極이면서 太極”이라고 하여 태극을 새롭게 이해할 수 있는 단서를 열어 놓는다. 주희는 주돈이의 『태극도설』을 이용해서 자신의 새로운 형이상학적 체계를 성립한다.

1161년에 李侗(1093-1163)이 태극을 “천지 본원의 리”로 설명한 이래, 주희는 『已發未發說』(1169)에서 주돈이의 “무극이태극”이 性을 논한 것이라고 여긴다.<sup>18)</sup> 그 이후 주희는 태극을 우주의 원리로 파악하게 되며 태극과 만물의 관계를 규명하는 노력에 힘을 기울이게 되며 태극을 바탕으로 인간과 자연을 같은 틀 내에서 포괄적으로 다룰 수 있는 새로운 형이상학적 체계를 세우는데 주력한다. 이 과정에서 주희는 주돈이가 『태극도설』에서 설정하는 틀에 의존한다. 태극론을 우주 발생론으로 파악하는 주돈이의 본래 의도와는 무관하게 『태극도설』이 주희의 理學체계의 틀로 채택된 이유는 『태극도설』이 우주론과 人성론의 정합적인 구조를 가졌다는 점이다.<sup>19)</sup>

17) 葛榮晉, 『中國哲學範疇史』(黑龍江: 黑龍江人民出版社, 1987), 39-44쪽.

18) 『延平答問』, 「辛巳二月二十四日書」; 『朱子大全』, 「已發未發說」, 67:10a-12a. 陳來, 『朱熹哲學研究』, 4-5쪽 참조.

19) 주희의 체계에서 천지와 인간은 대우주macrocosm와 소우주microcosm로서 서로 연결되어 있다. “天地便是大底萬物, 萬物便是小底天地”, “蓋人便是一箇



주희는 자신의 『太極圖說解』가 완성된 해에 楊子直에게 보내는 편지에서 『태극도설』의 태극에 대한 자신의 생각을 서술하고 있다:

“하늘과 땅 사이에는 動靜의 두 가지가 끊임없이 순환하며 그 외의 일은 없습니다. 이것을 가리켜 易이라 합니다. 그 움직임과 고요함에는 반드시 動靜하게끔 하는 이치가 있으니 이것이 이른바 태극입니다. 聖人(공자)께서 이미 그 실제함을 가리켜 이렇게 명명하셨고 周子께서 또한 그림을 만드셔서 그 특징을 잡아내셨으니 밝혀서 나타냄에 여지가 없습니다. ‘極’이라는 이름은 ‘樞極’에서 그 의미를 얻은 것입니다. 聖人께서 말한 태극은 天地萬物의 뿌리(根)를 가리킨 것입니다. 周子께서 이어 無極이라 한 것은 그 無聲無臭한 ‘妙’(제약없음)를 드러낸 것입니다. 그러나 『太極圖』에서 ‘무극이면서 태극’이라 하고, ‘태극은 본래 무극’이라 한 것은, 무극 다음에 무극이 따로 태극을 낳았다든가 태극 위에 먼저 무극이 존재하였다는 것은 아닙니다. 또 ‘오행은 음양’이고, ‘음양은 태극’이라 한 것은, 태극이 있는 후에 태극이 따로 음양과 오행을 낳았다든가 음양·오행 위에 먼저 태극이 존재하였다는 것은 아닙니다. (태극에서 음양 오행을 거쳐 乾道가 남성을 이루고 坤道가 여성을 이루며 二氣가 交感하여 만물을 化生하는데 이르기까지 無極으로서의 태극의 妙가 그곳에 각기 깃들어 있지 않음이 없습니다. 『태극도』의 강령과 大易의 뜻은, 老子의 소위 ‘物生於有, 有生於無’설이 造化에 참으로 시작과 끝이 있다고 여기는 것과는 정반대입니다.”<sup>20)</sup>

여기서 주희는 분명히 태극과 음양 사이의 시간적인 선후관계를 배제하고 있다. 태극은 만물을 낳음으로써 만물과 선후관계에 있는 대신 만물과 동시적으로 존재한다. 그러면서 모든 사물의 ‘뿌리’(근원)이며 존재하는 모든 것에 스며들어 있으며, 만물과는 존재의 차원을 달리하는 易의 ‘움직이고 고요하게끔 하는 이치’이자 “天地의 축”이라는 의미를 지니고 있다.

주희는 『태극도설해』에서 『태극도설』의 첫 구절, “무극이태극”(無

小天地耳.” 『朱子語類』, 卷 68; 95.

20) 『朱子大全』, 「答楊子直(1)」, 45:11b-12a(1173년, 주희 44세).

極而太極)이 태극의 “소리도 없고 냄새도 없는” 초경험적인 성질을 묘사하는 구절이라고 여긴다. 이는 후에 태극이 공간적인 제약을 받지 않으며 물질적 형태나 몸체가 없으며 한 군데에 국한되어 놓아둘 수 있는 것이 아니라는 뜻으로 더욱 정확히 규정되며<sup>21)</sup> 또 “象과 數가 아직 형태를 갖추지 않았으나, 그 이치는 이미 갖추고 있는 것,”<sup>22)</sup> 혹은 “형상이 없으면서 이치는 있는 것”(無形而有理)으로 표현되기도 한다.<sup>23)</sup> 주희가 해석한 바의 “무극이태극”에서 무극은 곧 태극이고, 태극은 곧 무극이다. 무극과 태극은 동일한 관계에 있으며 모두 理를 지칭한다.<sup>24)</sup> 따라서 道家적인 영향을 보이는 저작으로 해석될 여지가 충분히 있는 『태극도설』과는 또 달리 이것에 대한 주희 자신의 주석인 『태극도설해』는 그 나름의 고유한 구조와 사상을 지니고 있다.

“上天의 일은 소리도 없고 냄새도 없으니 진실로 ‘造化’의 ‘樞紐’이자 ‘品彙’의 ‘根柢’이다. 그렇기 때문에 무극이면서 태극이라고 말한 것이니, 태극 외에 다시 무극이 있는 것은 아니다.”<sup>25)</sup>

태극은 인간사회와 자연세계를 모두 관할하는 “온갖 변화의 중심적인 축”(實造化之樞紐)이자 “모든 다양한 부류들의 뿌리, 다양한 사물의 (해석의) 근거, 기반”(品彙之根柢)이다. 여기서 “온갖 변화의 중심적인 축”이라는 말은 특히 자연세계의 생성·소멸의 변화와 작용의 범위와 양태를 지정하는 질서, 법칙 등에 주목하는 언사이고, “모

21) “太極無方所，無形體，無地位可頓放。”『朱子語類』，94:19.

22) “太極者，象數未形，而其理已具之稱。”『易學啓蒙』，「伏羲八卦次序圖」，卷 2(1186년, 주희 57세).; “太極者，象數未形之全體也”『朱文公文集』，「與郭冲晦」，卷 37.

23) 『朱子大全』，「答陸子美(2)」，36:5a(1185년, 주희 56세).

24) 그러나 “無極而太極” 대신에 『宋史』에 수록된대로 “自無極而爲太極”이라고 할 때는 문장의 구조상 無極과 太極이 둘로 나뉘고 둘 사이의 시간적인 先後 관계 및 生成관계를 뜻하게 된다. 이는 道家의 “無”生“有”의 발생론과 다르지 않다. 東京南, 『朱子大傳』, 663-676쪽 참조. 만약 『太極圖說』의 첫 구절이 실제로 “自無極而爲太極”이라면 周敦頤 자신은 후대의 주자학자들의 해명과는 무관하게 기본적으로 道家로 분류됨이 타당할 것이다.

25) “上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢。故曰，無極而太極，非太極之外復有無極也”『太極圖說解』(『近思錄』 1:1).

든 다양한 부류들의 뿌리, 다양한 사물의 근거, 기반이라는 말은 태극이 생성의 원리로서 모든 존재의 “뿌리”임을 가리킴과 더불어 태극이 모든 사물에 내재하여 모든 사물을 통일하는 원리로서 모든 事와 物에 대한 분류와 해석의 기준으로 작용하기도 하는 사실을 드러내 주고 있다.<sup>26)</sup>

태극과 음양의 관계에 관하여 주희는 『태극도설해』에서의 보충적인 해설에서 『태극도설』의 두 번째 구절<sup>27)</sup>의 첫 부분을 다음과 같은 뜻으로 풀이한다: “理인 태극은 氣의 형체 속에서 그 작용을 드러내는데 동적인 측면의 작용이 드러난 氣의 형태를 통틀어 陽이라고 하고, 정적인 측면의 작용이 드러난 氣의 형태를 통틀어 陰이라고 한다.” 즉 태극이 직접 움직여서 陽을 낳고 陰을 낳는 것이 아니라 태극에는 動·靜의 원리가 갖추어져 있다는 것이다. 태극은 陰陽·動靜의 근거인 “본체”이며, 陰陽의 動靜은 태극이 밖으로 드러나는 과정(“流行”)에 있어서의 기틀이자 표현수단이다.<sup>28)</sup> 태극이 “유행”하는 과정에서는 음양과 태극이 “하나로 섞여 있어서 틈이 없다”:

“진실함이란 이치(理)를 가지고 말한 것이니, 거짓됨이 없다는 의미이다. 정묘함(精)이란 기운(氣)을 가지고 말한 것이니 둘로 나뉘지 않는다(不二)는 것을 이룸지은 것이다. 오묘하게 합해진다(妙合)는 것은 太極과 二氣·五行이 본래 하나로 섞여 있어서 틈(구별)이 없다는 것이다.”<sup>29)</sup>

26) 따라서 “品彙之根柢”는 “은갖 사물의 내용이나 본질을 구별하고 모으는 해석학적 작업의 근거”로도 풀이할 수 있을 것이다. “品彙”는 名詞적인 지칭(“things of all kinds [ultimate being]”)이나 “品”과 “彙”는 “물품을 종류에 따라 나눔”, “내용이나 본질을 구별하고 품 모으다彙” 등의 뜻도 가지고 있다. 『漢語大詞典』은 품회를 “事物的品種類別”이라고 설명하고 있다. 『漢語大詞典』, 卷 3, 325쪽.

27) 『太極圖說』의 두번째 구절은 다음과 같다: “太極이 움직여서 陽을 낳고, 움직임이 극한에 이르면 고요해지는데, 고요해져서 陰을 낳는다. 고요함이 극한에 이르면 다시 움직인다. 한번 움직이고, 한번 고요해지는 것이 서로 그(상대방의) 바탕이 된다. 陰으로 나뉘고 陽으로 나뉘니 兩儀가 여기에 세워진다.”(太極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰. 靜極復動, 一動一靜, 互爲其根. 分陰分陽, 兩儀立焉).

28) “太極之有動靜, 是天命之流行也.” 『太極圖說解』(『近思錄』 1:2).

이는二程의 “顯微無間, 體用一源”과 “動靜無端, 陰陽無始”의 관점을 반영한 체용론적인 해석의 흔적을 나타낸다. 동시에 『태극도설해』는 形而上·形而下, 未發·已發, 理·氣, 性·情, 中·和, 太極·陰陽動靜 등의 각기 다른 차원의 여러 범주들을 모두 體用 위주로 등치시키는 「中和新說」 이전의 體用논리를 배제하고 있다. 이는 주희가 기존의 體用的 범위가 태극과 음양의 관계의 특색을 살려내지 못한다고 여기고 보다 정치한 해설의 틀을 모색했음을 드러낸다. 실제로 앞에서 언급한 楊子直에게 보낸 편지에서 주희는 자신이 처음에는 太極과 (陰陽의) 動靜의 관계를 體-用的 관계로 이해하고 있었으나 이는 후에 병폐가 있는 듯하여 고쳤다고 토로하고 있다. 태극과 음양을 체용의 관계에 있는 것으로 보는 대신 주희는 태극의 체(‘本體’의 측면)와 태극의 용(‘流行’의 측면)에 대하여 이야기하고 있는 듯 하다:

“저는 일전에 太極을 ‘體’로 여기고 (陰陽의) 動靜을 ‘用’으로 여긴 적이 있으나 이 말에 실로 병폐가 있음을 알고 후에 이를 다음과 같이 고쳤습니다: ‘太極은 본래 그러한 오묘한 적절함이고, 動靜은 그것이 올라타는 기틀이다.’...”<sup>30)</sup>

여기서 ‘本然之妙’란 용어에 주목할 필요가 있다. ‘妙’라는 것은 ‘神’과도 통하는 개념으로 “고요하면서도 움직이고, 움직이면서도 고요한” — 즉 物과는 달리 특정한 공간의 제약에서 벗어나 動·靜을 적절히 관통하는 — 본체의 자유로움과 보편적 적용성을 나타내주는 개념이다.<sup>31)</sup> 본체는 그 신묘함으로 말미암아 음양을 주재하면서 음양의

29) “眞以理言, 無妄之謂也. 精以氣言, 不二之名也. 妙合者太極二五, 本混融而無間也.” 『太極圖說解』(『近思錄』 1:6).

30) “熹向以太極爲體, 動靜爲用, 其言固有病, 後已改之曰, 太極者本然之妙也, 動靜者所乘之機也. 此則庶幾近之. 來喻疑於體用之云甚當, 但所以疑之之說, 則與熹之所以改之之意, 又若不可相似. 然蓋謂太極合動靜則可(以本體而言也), 謂太極有動靜則可(以流行而言也), 若謂太極便是動靜, 則是形而上下者不可分, 而『易』有太極之言亦贅矣.” 『朱子大全』, 「答楊子直」, 45:12a(1173년). 張立文, 『朱熹思想研究』(北京: 中國社會科學出版社, 1981), 284-285쪽에서 재인용.

31) “『通書』云, 靜而無動, 動而無靜, 物也. 動而無動, 靜而無靜, 神也.” 『朱子語類』, 94:16. “動而無靜, 靜而無動, 物也. 動而無動, 靜而無靜, 神也. 動而無動,

차원과는 구분되면서도 음양 안에서 음양과 더불어 항시 작용하고 있다. 이는 흡사 사람이 말을 타고 말을 몰면서 말이 가는 곳에 따라 가는 것과도 비유할 수 있다.<sup>32)</sup> 달리 말해서 태극은 변화를 주재하는 것이자 변화 속에서 변화하지 않는 그 무엇이다.

“생각컨대, 太極은 (현상계의 動靜을 적절하게 아우르고 관통하는) 본체의 제약없음이고(本然之妙), 動靜은 그것이 올라타서 (작용을 드러내는 氣의) 기틀(所乘之機)이다. 태극은 形而上의 道이고 陰陽은 形而下의 器物이다. 그렇기 때문에 그 드러난 것으로부터 보면 動과 靜은 때를 같이하지 않고, 陰과 陽은 위치를 같이하지 않으나 太極은 그 둘 사이 어디에나 있지 않은 경우가 없다. 그 은미한 측면으로부터 본다면 막연하여 아무런 조짐도 없는 가운데 動靜과 陰陽의 이치가 이미 다 그 가운데에 갖추어져 있다. 비록 그렇지만 앞으로 미루어 보아도 그 처음의 합해짐을 볼 수 없고 뒤로 당겨 보아도 그 마지막의 분리됨을 볼 수 없다. 그렇기 때문에 程子は ‘움직임과 고요함이 端緒가 없으며 陰과 陽은 시작이 없다’라고 말하신 것이니 道를 아는 자가 아니면 누가 그것을 알 수 있겠는가?”<sup>33)</sup>

“太極으로부터 萬物이 분화, 생성되는 과정에 이르기까지 단지 하나의 道理가 포괄하고 있으며, 먼저 (개별적인 특정한) 이치가 있고 난 후에 따로 또 다른 이치가 존재하는 것은 아니다. 다만 전체적으로 이는 하나의 큰 근원으로서, 體로부터 用에 이르고, 은미한 것으로부터 드러난 현상에 이를 뿐이다.”<sup>34)</sup>

靜而無靜, 非不動不靜也. 物則不通, 神妙萬物.” 『通書』, 「動靜」.

- 32) “太極猶人, 動靜猶馬. 馬所以載人, 人所以乘馬. 馬之一出一入, 人亦與之一出一入.” 『朱子語類』, 94:50.
- 33) “蓋太極者本然之妙也, 動靜者所乘之機也. 太極形而上之道也. 陰陽形而下之器也. 是以自其著者而觀之, 則動靜不同時, 陰陽不同位, 而太極無不在焉. 自其微者而觀之, 則沖漠無朕, 而動靜陰陽之理, 已悉具於其中矣. 雖然推之於前而不見其始之合, 引之於後而不見其終之離也. 故程子曰, 動靜無端陰陽無始. 非知道者, 孰能識之.” 『太極圖說解』(『近思錄』 1:2).
- 34) “自太極至萬物化生, 只是一箇道理包括, 非是先有此而後有彼. 但統是一箇大源, 由體而達用, 從微而至著耳.” 『朱子語類』, 94:27.

이제까지의 설명에서 태극은 만물의 근거이면서 만물과 항상 함께 하는 형이상적인 실체로 이해되고 있다. 태극은 流行하여 모든 사물을 관통하며 그 다양한 사물들로 하여금 하나를 이루도록 한다. 이는 흡사 물이 한 군데에서 흘러나와 한 방향으로 계속 흘러 여러 곳에 스며들으로써 여러 곳이 서로 연결되어 있게끔 하는 것과도 비교될 수 있다.<sup>35)</sup> 태극의 流行이 처음부터 모든 존재를 꿰뚫고 있으며 태극은 이 성실한 “흐름”을 통하여 모든 사물과 불가분의 관계를 맺게 되며 모든 것을 하나로 묶어주게 된다.

“위대하도다, 乾의 元이여. 만물이 이를 바탕으로 생겨나는구나’라 하니 (이것이) 진실함의 근원이다. 이는 하나의 흐르는 本源을 총괄해서 일컫는 것이다. 乾道가 변화하여 각 사물이 그 올바른 본성을 얻는다. 誠이 흘러나옴으로써 사물은 각기 그 놓일 자리를 가지게 된다. 사람이 생겨날 때도 이 誠이 (작용)하였고, 사물이 생겨날 때도 이 誠이 (작용)하였다. 그러므로 말하기를 ‘誠이 이렇게 하여 확립된다’고 하였으니, 그것은 비유하면 물과 같다. (물은) 단지 하나의 源泉에서 나오니, 흘러나온 후에 천 갈래 만 갈래로 나뉘어져도 다만 똑같은 물일 뿐이다.”<sup>36)</sup>

위와 같은 언급들은 주희가 처음에는 “體·用”, 혹은 “道·器”의 관계의 차원에서 太極과 陰陽의 관계를 파악했으나 후에 이것이 태극의 遍在와 항상성을 충분히 드러내지 못한다고 생각하고 太極을

35) 그런데 물의 源泉과 흐름 등의 비유는 태극과 만물의 관계에 대하여 많은 혼란을 불러 일으킨다. ‘根’, ‘本’, ‘大源’ 등이 단순히 ‘所以然’으로서의 근거의 뜻만이 아닌 ‘근원’, ‘원천’origin, source의 뜻도 지니고 있다면 샘에서 물이 솟아나와 흐르듯이 태극은 창조자, 혹은 산출자로서 만물에 시간적으로나 공간적으로 앞서면서도 그것이 산출한 사물과 항상 떨어져 있지 않은 존재가 되어 버린다. 물의 비유를 통해서 부각되는 주희의 태극의 流行에 관한 이야기는 서양의 流出說(Emanationslehre)과 비슷한 요소도 없지 않다고 생각된다. Donald Munro, *Images of Human Nature*, 37쪽, 63-64쪽 참조.

36) “大哉乾元, 萬物資始, 誠之源也. 此統言一箇流行本源. ‘乾道變化, 各正性命’, 誠之流行出來, 各自有箇安頓處. 如爲人也是這箇誠, 爲物也是這箇誠. 故曰‘誠斯立焉’. 譬如水, 其出只一源, 及其流出來千派萬別, 也只是這箇水.” 『朱子語類』, 94:119.

현상계와 보다 뚜렷이 구분되는 형이상적 실체로 부각시키는 논리를 펼쳐 나아간 점을 드러낸다. 『태극도설해』의 “본연지묘”로서의 태극은 “本體”와 “流行”의 양 측면을 가지고 있으며 “소승지기”로서의 음양과는 그 존재의 차원이 대비되는 개념으로 해석되고 있다. 이는 곧 태극이 음양을 떠나 있지 않으면서 결코 음양 그 자체로 환원될 수 있는 성질이 아니라는 사실을 말하고 있다. 이 “본연지묘”인 태극은 朱陸太極論辯을 통하여 그 초월성이 부각된 모종의 절대적인 기준으로 보다 확고히 주희의 사상 내에서 자리를 잡게 된다.

#### IV. 주희와 육구연의 논쟁과 태극 개념의 절대화

주희와 陸九淵(1139-1193) 사이의 太極論戰은 1188년(淳熙 15년)에 이루어진다.<sup>37)</sup> 주희는 육구연과의 논쟁 와중에 계속 자신의 태극 개념을 어떤 절대의 경지의 방향으로 이끌고 나아가고 있다. 즉 그는 이 논쟁을 계기로 태극을 만물에 대해 선형적인 구속력을 지닌 초월성과 내재성을 동시에 갖춘 존재로 부각시키게 된다.

태극에 관한 논쟁에 앞서서 주희와 육구연은 『易』學상의 해석의 차이로 이미 전면적으로 대립한 바가 있다.<sup>38)</sup> 太極論戰은 육구연이 1187년(淳熙 14년)에 정식으로 일으킨 것이지만 최초의 시발은 1185년(淳熙 12년) 陸九韶와 주희의 논쟁으로 거슬러 올라간다.<sup>39)</sup> 이 해에 육구소는 주희와 만나 『태극도설』의 잘못을 말하는데, 그의 논점의 요체는 『태극도설』의 “무극이태극”과 『通書』는 일치하지 않으며, 『통서』는 다만 태극을 말하였고 무극은 말하지 않았으며, 『易大全』 또한 태극을 말하였을 뿐 무극을 말하지 않았다는 것과, 태극 위에 “무극”을 덧붙이는 것은 老子의 설이라는 것이다. 그는 또 주돈이의 『通書』와 二程의 책 가운데는 “무극”이라는 말이 없으므로 이들은

37) 『朱子大傳』, 685-686쪽.

38) 『朱子大傳』, 690-91쪽.

39) 朱熹는 南康의 임지에서 陸學의 제자 劉堯夫와 太極과 無極에 대하여 토론을 하는데, 이것이 바로 朱陸太極論戰의 시초라고 할 수 있다. 『朱子大傳』, 693쪽.

“무극”의 잘못을 알고 있었음을 알 수 있다고 주장한다.

주희는 이에 대해 회신을 보내 반박한다. 주희는 “무극이태극”이란 말이 태극이 無形이나 有理임을 설한 것이며, “무극”이 결코 사소한 것이 아니라는 입장을 지녔기 때문에 다음과 같이 자신의 태극론을 옹호한다.

“『태극도설』의 첫 구절을 선생께서 가장 심하게 배척하시는 것 같습니다. 그러나 무극을 말하지 않으면 태극이 현상계의 사물과 같아져서 모든 변화의 뿌리(萬化之根)가 되기에 족하지 않고, 태극을 말하지 않으면 무극은 空寂(無)에 빠져서 모든 변화의 뿌리가 될 수 없다는 점을 모르시는 것 같습니다. 다만 이 한 구절에서 곧 그 아래 말들이 정밀하고 미묘하며 무궁하게 되며, 그 아래에서 말한 허다한 道理는 결과 맥이 서로 통하여 질서있고 혼란하지 않게 됨을 볼 수 있습니다. 이 도리는 지금 눈 앞에 있으며 예로부터 지금까지 때리고 쳐도 깨어지지 않는 것입니다.”<sup>40)</sup>

다시 말하자면 무극으로서의 태극은 현상계의 物이나 태초의 “혼성지물”이 아니며 불교의 空의 원리와는 다른, 현상세계의 변화를 가능하게 만들어주는 현상의 배후에 있는 근거이다. 이는 후에 주희가 육구연에게 보내는 편지에서 태극이 無에 속하지도 않으며 有에 속하지도 않는다고 한 말과도 상통한다.<sup>41)</sup>

주희는 추후 육구연에게 보낸 편지를 통해 태극의 절대적 위치에 대한 견해를 체계적으로 전개시키고 있다.<sup>42)</sup> 주희는 우선 “太極”의 “極”은 “至極”의 뜻이며 “中”으로 해석할 수 없다고 육구연을 반박한다. 그는 태극의 極이란 “궁극의 지극함으로서, 이름지을 수 있는 이름이 없는 것”이며 “천하의 지극한 것을 다 들어도 더 보낼 것이 없

40) “只如太極篇首一句，最是長者所深排。然殊不知 不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化之根；不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化之根。只此一句，便見其下語，精密微妙無窮，而向下所說許多道理，條貫脈絡，井井不亂。只今便在目前，而亘古亘今，攤撲不破。”『朱子大全』，「答陸子美(1)」，36:3b.

41) “太極之妙，不屬有無，不落方體。”『朱子大全』，「答陸子靜(5)」，36:9a.

42) 『朱子大全』，「答陸子靜(5)」，36:7b-10b(1188년, 주희 59세).



는 것”이란 뜻이라고 역설한다. 주희는 또 각기 최고의 경지를 뜻하는 “北極”, “屋極”, “皇極”, “民極” 등의 예와 바귀의 살이 중앙을 향해 한곳으로 모여드는 예를 들어 태극을 사물의 중앙이자 제일 높은 곳에 비유하며 태극이 모든 것의 궁극적인 준칙과 표준이 됨을 말하고 있다.<sup>43)</sup> 이어서 주희는 태극이 음양과 어떻게 다른지에 대한 논리를 확고히 서술하고 있다.

“周子께서 무극이라 하신 것은 태극이 어떤 공간을 차지하거나 형상을 지닌 것이 아니라는 것을 말씀하기 위한 것입니다. 무극으로서의 태극은 어떠한 사물이 있기 이전부터도 존재하며, 사물이 생긴 이후에는 사물 안에서 있지 않은 적이 없으며, 음양의 바깥에 있으면서 음양 가운데에서도 작용하지 않은 적이 없습니다. 이는 사물의 전체를 관통하면서 개체 속에 존재하지 않은 곳이 없으며 처음부터 소리, 냄새, 그림자 등 물질적 속성으로는 말할 수 없는 것입니다.”<sup>44)</sup>

여기서의 “무극으로서의 태극”은 다분히 무시간적으로 전제되는 그 어떤 절대영역이다. 주희의 후기사상의 틀 내에서 태극은 未發·已發영역의 근거이자 음양의 근거이다. 즉 태극은 미발 영역 그 자체와 동일한 것이 아니며 마음의 미발·이발을 아울러 총괄하고, 음·양, 동·정의 세계와 떨어져 있지 않으면서 음양 바깥에도 있음으로서 음·양, 동·정의 세계를 主宰한다. 태극이 단순히 “體”가 되고 음양·동정의 세계가 단순히 “用”이 되는 體用論에서의 논리와는 달리 태극은 동시에 음양 안팎에 모두 있다. 만약 태극이 음양 안에만

43) “聖人之意，正以其究竟至極無名可名，故特謂之太極，猶曰舉天下之極無以加此云爾。初不以其中而命之也。至如北極之極，屋極之極，皇極之極，民極之極，諸儒雖有解爲中者，蓋以此物之極，常在此物之中，非指極字而訓之以中也。極者至極而已。以有形者言之，則其四方八面合轅，將來到此築底，更無去處。從此推出四方八面，都無向背，一切停勻，故謂之極耳。” 위와 같은 글, 「答陸子靜(5)」, 36:9b.

44) “周子所以謂之無極，正以其無方所無形狀，以爲在無物之前而未嘗不立於有物之後，以爲在陰陽之外而未嘗不行乎陰陽之中，以爲通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。今乃深誣無極之不然，則是直以太極爲有形狀，有方所矣。直以陰陽爲形而上者，則又昧於道器之分矣。” 위와 같은 글, 「答陸子靜(5)」, 36:9b.

있다면 이는 태극이 당위로서의 초월성을 갖지 못함을 뜻할 것이고, 반대로 태극이 음양 바깥에만 있다면 이는 태극이 인간세계와 자연 세계에 내재하지 못하는, 세계와는 무관한 존재임을 뜻할 것이다. 따라서 태극은 음양에 대한 어떤 상대적 개념이 아니라 음양 안에도 있고 밖에도 있기 때문에 “절대”적이다. 초월하면서도 내재하기 때문에 절대인 것이다.<sup>45)</sup>

여기서 『태극도설해』에서 그 단초가 보이던 태극의 음양에 대한 구별이 태극의 초월성과 내재성이 동시에 부각됨에 따라 더욱 뚜렷이 표현되고 있다. 이는 태극과 五行을 완전히 동일한 것으로 여기고 “이 마음과 이 이치가 온 宇宙에 가득 차있다”고 주장하면서 태극이 내 마음의 중절함과 무관한, 현상계를 벗어난 형이상적 실재<sup>46)</sup>가 아니라고 생각하는 육구연의 입장과는 대조적이다.<sup>47)</sup> 두 사람 사이에 일어났던 태극의 의의를 둘러싼 논변은 주희가 태극 개념의 초월성과 내재성을 동시에 주장하는데 반하여 육구연은 현상계 바깥에 있는 태극을 부정하여 태극의 내재성만 인정한다는 점을 드러내 주고 있다.<sup>48)</sup>

태극의 절대화는 인간의 이상(인륜법칙)의 고유성을 천지에 예속시키지 않으려는 시도라고 할 수 있다. 태극론은 존재에는 근거가 있으며 사물에는 필연적인 법칙(當然之則)이 있으며 인간의 행위에는 당위(當行之路)가 있다는 점을 시사한다. 그런데 이 당위는 현상세계

45) “太極只是箇一而無對者.” 『朱子語類』, 100:31.

46) 육구연 자신이 사용하는 “形而上”의 의미는 “metaphysical”이라는 뜻보다는 “nonempirical”(“초경험적”)이라는 뜻에 가깝다.

47) “太極判而爲陰陽, 陰陽播而爲五行, 五行即陰陽也. 塞宇宙之間, 何往而非五行?” 『象山全集』, 「大學春秋講義」(淳熙 9年, 11月22日), 23:5b; “此心此理充塞宇宙.” 『象山全集』, 「朱氏子更名字說」, 20:b; “四方上下曰宇, 往古今來曰宙. 宇宙便是吾心, 吾心即是宇宙. 千萬世之前, 有聖人出焉, 同此心, 同此理也. 千萬世之後, 又聖人出言, 同此心, 同此理也. 東南西北海有聖人出言, 同此心, 同此理也 … 宇宙內事, 是己分內事; 己分內事, 是宇宙內事 …” 『象山全集』, 「雜說」, 22:5a. 陸九淵의 본체론에는 氣의 위치가 없으며 心, 理, 그리고 宇宙는 완전히 동일하여 形而上의 道와 形而下的 氣의 차별이 없게 된다. 육구연은 그의 체계 내에서 心/理, 物/我, 主/客의 경계가 소멸된 것을 “無間”, “不隔”, “不外” 등으로 표현하며, 주희와는 달리 마음밖에 따로 어떤 초월적인 규범을 상정하지 않는다.

48) 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』, 466-470쪽.

와 불가분의 관계에 있는 것이다. 그러면서도 태극은 현상세계의 지배를 받지 않는 고유성을 지닌다. 그래야만 도덕이 천지에 예속되지 않고 독립적인 지위를 확보하게 되기 때문이다. 태극은 자연의 필연적 법칙이기도 하기 때문에 주희의 사상체계에서는 도덕의 실현이 자연 내지 인간의 “스스로 그러한 경향”과의 괴리를 뜻하지 않는다. 그러나 태극은 인륜법칙이기도 한 만큼 태극과 만물의 관계는 주체의 이상, 이념이 절대적이고 선형적인 위치에서 자연세계를 ‘원칙화’(regulate)시키는 것으로 볼 수 있다.<sup>49)</sup> 따라서 주희의 윤리설에는 인륜법칙의 고유성, 불가침성 등이 돋보이지만 동시에 그것에는 자연과의 괴리를 뜻하는 사실(“is”)과 규범(“ought”)의 구분 내지 분열은 보이지 않는다. 즉 인간의 가장 고귀한 이상, 행동양태 등에 따라 인간과 더불어 자연의 방향성과 가치관이 제시되며, 이러한 이상이 자연을 규제하고 정연하게 한다. 인간의 인륜법칙이 자연에 규칙으로 적용되는 것은 어떻게 보면 당연한 일이라고 볼 수도 있다. 인간은 자연이 산출해낸 가장 뛰어난 만물의 영장이기 때문에<sup>50)</sup> 인간의 이상은 자연의 이상이라고 할 수도 있을 것이다. 바로 이러한 의미에서 인간의 이상이자 자연의 이상은 세계의 근거이며 실현되어야 할 당위(當行之路)이다.

## V. 결론

이와 같이 주희는 태극을 그의 사상체계 내에서 인간과 자연을 동일한 세계의 두 양상으로 묶어주는 역할을 담당하는 지극히 중요한 개념으로 이해함을 알 수 있다. 태극은 “天”, “理”와 더불어 복잡적

49) 이는 비토리오 호슬레가 제시하는 “아리스토텔레스적 입장에서 엿보이는 존재에 대한 一元論과, 칸트에게서 그 특성을 드러내는 사실과 규범의 二元論 사이에서 제3의 길”과 비슷한 점이 있다. Vittorio Hösle, “Ethische Konsequenzen aus der ökologischen Krise,” *Philosophie der ökologischen Krise*(S.69-95), (Moscow: Academy of Science of the USSR, January 1990).

50) “惟人也, 得其秀而最靈.” 『太極圖說』.

이면서 포괄적인 세상의 근거가 되는 원리이며 자연과 인간, “존재”(易)와 “주체”(心)를 하나로 묶어주는 형이상학적 이치이다.

주희의 태극론의 의의는 인간의 이상이 결코 天地의 자연스러운 경향과 무관하지 않음을 가리키는 동시에 인륜법칙이 천지에 일차적으로 예측될 수 있는 성격의 것이 아니라는 주장에 있다. 주희는 태극이 자연을 “원칙화하는” 절대적 당위이므로, 天地가 있는 후에 비로소 나타나는 것이 아니라 天地 “이전”에 (시간상 선후가 아닌 논리적 선후의 차원에서) 이미 있는 것으로 파악해야 한다는 주장을 펼쳐나간다. 즉 주희는 인간이 인륜법칙을 통해 구현하는 이상이나 이념 — 仁義禮智 등 — 이 천지에 앞서 있다고 말하고 있다

주희의 태극론은 존재가 주체로부터 구성된 것이라고 보지 않는 만큼 자연주의 형이상학이지만 주체가 존재에 완전히 포섭되는 것도 아닌 만큼 단순한 자연주의의 형이상학으로 간주될 수도 없다. 이를 더욱 명확히 규명하기 위하여 우리는 방법론상 儒學의 三才論의 의의를 현대의 생태윤리학의 문제의식과 연관시켜 살펴볼 수 있을 것이다. 易과 心을 아우르는 포괄적 이론인 주희의 태극론은 분명히 유학에서 전통적으로 주장해온 天·地·人 세 가지 구성 요소(三才)의 균형과 무관한 이론이 아니다. 三才論에서는 인간의 지위가 천지와 동등하다는 점에서 존재와 주체가 같은 틀 내에서 포용되고 있다. 三才의 균형의 원리인 태극론과 생태윤리학의 문제의 연관을 통하여 우리는 주희의 형이상학의 성격을 또 다른 각도에서 고찰해 볼 수 있을 것이다. 주자학의 태극론이 생태중심주의와 인간중심주의의 대결(eco-centrism vs. anthropocentrism) 사이에서 과격한 인간중심주의와 시대착오적인 애니미즘(Animism)이나 범신론적 사고의 양극단을 배제한 모종의 새로운 길을 제시할 수 있는 이론인지에 대해서도 더 많은 연구가 필요하다.

## 참고문헌

- 『象山全集』(四部備要本), 北京: 中華書局  
 王懋竑, 『朱子年譜』, 臺北: 世界書局, 1973  
 『朱文公文集』(四部叢刊本), 서울: 법인문화사, 1988  
 『朱子大全』(四部備要本), 臺北: 中華書局, 1970  
 『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1983  
 『朱子全書』(四庫全書本), 臺北: 商務印書館
- 조셉 니담, 『중국의 과학과 문명』(이석호 등 번역), 서울: 을유문화사, 1988  
 島田虔次, 『朱子學과 陽明學』(김석근·이근우 역), 서울: 까치, 1991  
 [島田虔次, 『朱子學と陽明學』, 東京: 岩波書店, 1967]  
 벨라 바이스마르, 『철학적 신론』(허재운 옮김), 서울: 서광사, 1994  
 山田慶兒, 『주자의 자연학』(김석근 역), 서울: 통나무, 1991. [山田慶兒, 『朱子の自然學』, 東京: 岩波書店, 1978]  
 孫英植, 『이성과 현실』, 울산: 울산대학교 출판부, 1999  
 오영환 외, 『과학과 형이상학』, 서울: 자유사상사, 1993
- 葛榮晉, 『中國哲學範疇史』, 黑龍江: 黑龍江人民出版社, 1987  
 高令印, 『朱熹事迹考』, 上海: 上海人民出版社, 1987  
 束景南, 『朱子大傳』, 福建: 福建教育出版社, 1992  
 錢穆, 『朱子新學案』, 臺北: 三民書局, 1971  
 陳來, 『朱子書信編年考證』, 上海: 上海人民出版社, 1987  
 \_\_\_\_\_, 『朱熹哲學研究』, 北京: 中國社會科學出版社, 1993  
 陳榮捷, 『朱子門人』, 臺北: 學生書局, 1982  
 \_\_\_\_\_, 『朱子新探索』, 臺北: 學生書局, 1988  
 \_\_\_\_\_, 『朱學論集』, 臺北: 學生書局, 1982
- 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』, 東京: 春秋社, 1979

- Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu: The University of Hawaii Press, 1986
- Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1987
- \_\_\_\_\_, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu: The University of Hawaii Press, 1989
- A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London: Lund Humphries, 1978
- Donald Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor: The University of Michigan, 1985
- \_\_\_\_\_, *Images of Human Nature: A Sung Portrait*, Princeton: Princeton University Press, 1988
- Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1956