



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학석사 학위논문

장재 철학에서 도덕적 수양의
근거와 방법
- 지(知)와 리(理) 개념을 중심으로 -

2012년 8월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학 전공
송 윤 우

장재 철학에서 도덕적 수양의
근거와 방법

- 지(知)와 리(理) 개념을 중심으로 -

지도교수 정 원 재

이 논문을 철학석사 학위논문으로 제출함
2012년 8월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학 전공

송 윤 우

송윤우의 석사 학위논문을 인준함
2012년 8월

위 원 장 허 남 진 (인)

부위원장 정 원 재 (인)

위 원 조 은 수 (인)

국문초록

본 논문의 목적은 장재 철학에서 도덕적 수양의 근거와 실현 방법을 그의 지(知)와 리(理) 개념을 중심으로 새롭게 해석해보고자 하는 데에 있다. 장재는 인의와 같은 도덕적 가치들에 대해서 그것들은 마치 천리대로 운행하는 이 우주에서 사계절이 자연스럽게 드러나는 것과 같이 인간이 천리대로 살았을 때 결과로서 드러나는 행위들에 대해서 인간이 구분 짓고 명명한 것일 뿐이라고 이야기한다. 이는 특히 그가 오상을 사방에 배치할 때 지를 중앙에 놓는 전통을 따른다는 점에서 가장 상징적으로 드러난다. 장재가 보기에 도덕적 가치들은 리(理)를 파악하면 자연스럽게 도출되는 결과일 뿐이다. 그렇다면 장재에게 리(理)는 무엇인가?

기존의 학자들은 기 중심의 그의 우주론이 세상의 도덕에 대한 형이상학적 근거가 제시할 수 없다고 비판하였다. 그러나 그럼에도 불구하고 장재가 그려내는 우주는 결코 무질서한 것이 아니다. 만물은 태허로부터 나와 그것이 생성되는 순간에 곧바로 하나의 공간적 시간적 질서 속에 편입된다. 예를 들어 해와 달과 오성과 같은 천체들은 태허로부터 구체적인 형체를 갖고 생성되는 순간 천문 질서 속에서 명확한 자신의 위치를 점하면서 정해진 길을 따라서 운행한다. 이렇게 마치 천체들에게 언제나 틀림없이 따라서 진행되는 길이 있는 것과 같이 모든 천지자연의 사물에도 그러한 길이 있는 것이 곧 리(理)이다.

그런데 장재에게 리(理)가 이렇게 자연이 운행하는 길이라고 정의한다면 그것을 파악하는 것이 과연 도덕적 실천에 무슨 도움이 될 수 있는 것인가에 대한 의문이 들 수 있다. 이에 대해 장재는 자연적인 사물들 사이에서의 이러한 질서가 인간에게도 예(禮)라

는 형태로 그대로 반영되어 있다고 대답한다. 예란 인위적인 것이 아니라 하늘의 리에 근거하는 것이다. 그래서 장재는 예(禮)란 궁극적으로는 모두 시중(時中)을 의미한다고 이야기한다.

그러나 장재에게 있어서 리(理)는 인간이 갖고 태어나는 것이 아니다. 그것은 오히려 예를 통해 습득해야 하는 것이고 그보다 우선적으로 그것과는 다른 ‘나’ 라는 의식이 존재한다. 이는 보통 사람들이 자기 자신의 마음을 문견지로 인해 생겨난 것으로 한정하기 때문에 내가 직접 귀로 듣고 눈으로 보는 것만이 전부라고 여기는 데서 생겨난다. 그러한 ‘나’ 라는 의식을 가진 인간은 필연적으로 예가 아닌 자신의 지극히 주관적인 견해와 편견을 따르게 된다. 장재에게 이러한 마음에서 비롯된 행위는 아무리 사회적으로 긍정적으로 평가 받는 가치일지라도 결국 제거해야 할 대상이다. 어떠한 경우에도 적용되는 특징적인 행동 양식이 있다면 그것은 결국 리(理)와는 다른 또 하나의 행위 매뉴얼일 수밖에 없기 때문이다.

때문에 결국 장재에게 있어서 도덕을 실현하는 방법은 문견지의 속박에서 벗어나는 데에 있다. 장재는 문견의 영역이 아닌 것을 기미(幾)라고 부르는데 이것은 어떤 사태나 사물이 아직 현실로 드러나 이전의 것이다. 그러나 인간이 그러한 기미를 파악하기 위해서는 필수적으로 리(理)를 받아들여만 한다. 이는 예를 들면 오직 천체의 리(理)를 아는 천문학자만이 앞으로 벌어질 천문형상의 기미를 알 수 있는 것과도 같다. 그런데 이것이 도덕적 수양의 방법이 될 수 있는 이유는 인간은 비록 경전을 통해 인간의 예(禮)를 받아들인다고 하더라도 곧바로 그러한 예를 따라 살 수 있는 것이 아니며 예의 내재화하는 과정이 필요하기 때문이다. 예를 기준으로 사태의 추이를 파악해서 끊임없이 자신이 하려는 행위가 예를 따르는 행위 인지를 살펴보아 궁극적으로는 노력하지 않아도 언제나 예에 맞게끔 하게 만드는 것이다. 결국 장재에게 기미를 본다는 것의 현실적인

의미는 이러한 성찰을 통한 예의 내재화이다.

그러나 이런 식의 인간관은 인간의 개인적인 능력에 대한 극도의 불신을 기반으로 한다. 장재는 비록 인간이 천지의 질서를 따르는 것이 자연스러운 것이라고 말하면서도 사실 이는 오히려 노력으로 이루어야 하는 것이고 인간에게 진정 ‘자연’스러운 것은 필연적으로 틀릴 수밖에 없는 내 개인적인 가치관과 견해를 따르는 것처럼 설명하기 때문이다. 이는 결국 아무리 뛰어나다 하더라도 개인적인 능력에서부터 비롯되는 판단이나 결정은 결국 이상적인 질서에 역행하는 것일 수밖에 없다는 함의를 내포하고 있기도 하다. 자연 만물이 이 우주 안에서 각자의 질서를 따르며 순환하듯이 인간 역시도 다만 개인을 배제하고 예를 따르며 살아가야 할 뿐인 것이다.

주요어 : 장재(張載), 지(知), 리(理), 예(禮), 수양론

학 번 : 2008-20062

목 차

1. 서론	1
2. 장재 철학에서의 오상(五常)	6
2.1. 오상(五常)과 지(智)	6
2.2. 지(智)와 지(知)	11
3. 궁리(窮理) - 질서에 대한 탐구	16
3.1. 태허(太虛)와 만물의 질서	17
3.2. 궁리(窮理)의 방법과 의미	24
3.2.1. 자연의 리(理)	24
3.2.2. 인간의 리(理) - 예(禮)	28
4. 인식의 문제 - 인간의 조건과 수양의 방법	35
4.1. 사회 혼란의 원인 - 인식의 협소함과 자아의식	36
4.2. 도덕 수양의 방법 - 예의 학습과 성찰	44
5. 결론	51
참고문헌	54
Abstract	58

1. 서론

본 논문의 목적은 장재 철학에서 도덕적 수양의 근거와 실현 방법을 그의 지(知) 개념과 리(理) 개념을 중심으로 해석해 보고자 하는 데에 있다. 지금까지 많은 학자들은 장재의 수양론을 천인합일이라는 이름으로 명명하면서도 실질적으로 그의 철학 체계 내에서 어떻게 도덕적 실천이 가능한지 그 근거에 대해서 명확히 설명하는 데에 난색을 표해 왔었다. 왜냐하면 명백한 기일원론을 주장하는 그의 우주론에서는 정주학에서의 리(理) 개념과 같은 분명한 도덕률의 담지자가 없는 것처럼 보이기 때문이다. 예를 들어 천라이(陳來)는 장재의 인성론에는 이미 인의예지의 본성이 갖추어져 있다고 이야기하면서도 실제로 “태허(氣)의 성에서 어떻게 인의예지(理)로 전환되는가의 문제에는 난점이 없지 않다”고 지적하고 있으며¹⁾ 손영식은 “본성을 비어있음으로 상정한다면 그 본체 자체에는 아무런 규정이 없으므로 우리가 도덕률(禮)을 꼭 실천해야 할 이유도 사라진다”고 주장하였다.²⁾ 그러나 사실 장재에 대한 이러한 비판은 매우 불공정한 것이다. 그 이유는 앞으로 이 논문에서 다룰 것이지만 장재는 리(理)를 궁구해야함을 매우 분명히 역설했기 때문이다. 장재에게 있어서 리(理)는 매우 핵심적인 개념이며 그것은 이정이나 주희에게서와 마찬가지로 그의 도덕적 수양의 근거가 된다. 다만 장재가 사용하는 리(理)라는 개념은 그 이후에 정주학적인 전통에서 완전히 뿌리를 내린 이기론 상에서의 리(理) 개념과는 명백히 구분해서 보아야 한다.

그동안 학자들이 장재의 리(理) 개념을 명확히 포착하지 못했던 것은 실질적으로 정주학의 이기론을 갖고서 장재의 기론을 해석하고자 했기 때문으로 보인다. 때문에 평요우란과 같은 학자도 장재의 우주론과 본성론에 대해서 평가하기를 “황거의 우주론은 본래 일원론이다. 그러나 성을 논할 때는 때로 부지불식간에 이원론으로 넘어간다”³⁾고 비판하였는데 이러한 비판은 사실상 이기론의 이원론적인 구도를 지니고 있는 정주학의 관점에서 바라보았을 때 장재의 철학에는 형이하인 기(氣)만 있고 형이상의 리(理)는 없다는 이미 장재 당대부터 있었

1) 진래 지음, 안재호 옮김, 『송명성리학』 예문서원, 2004. pp.112-113

2) 손영식, 『이성과 현실』 울산대학교 출판부, 1999. p.142

3) 풍우란 지음, 박성규 옮김, 『중국철학사·下』 까치, 2003. p.488

던 이정의 비판과 맥을 같이 하는 것이라고 볼 수 있다.

그러나 이와는 오히려 정반대로 장재의 철학은 기(氣)만을 주장했기에 마치 장재야말로 중국사상사에 진정한 철학자이며 불세출의 스타인 것처럼 포장하는 현대 중국의 유물론적 해석⁴⁾ 또한 실상은 이기론의 이원론을 염두에 두고 있지 않으면 나올 수 없는 주장으로 보인다. 실제로 장재가 유물론자적인 경향이 있다고 해석할 수도 있을지는 모르지만 만약에 그렇다고 하더라도 그것은 그가 단순히 기론자이기 때문은 아닐 것이다. 반대로 이기론을 주장한다고 해서 곧바로 유심주의자가 될 수 있는 것도 아니다. 그러나 그들이 굳이 장재를 유물론자라고 지목한 것은 그들의 생각 속에서는 유심론 대 유물론의 구도가 이기론 대 기론의 구도로 일대일 대응되었기 때문이고 이미 이기론 대 기론의 구도를 상정했다는 것 자체가 정주학의 이기론적인 관점에서 장재를 바라보고 있다는 의미이기 때문이다. 다만 차이점이라면 전자는 정주학의 이기론을 장재의 기론보다 발전된 형태로 보는 것이고 후자는 그 반대라는 것일 뿐이다.

그런 의미에서 사실 순수하게 이기론적인 맥락과는 별개로 장재의 리(理) 개념을 다룬 연구는 극히 드물다. 그중 하나가 이병익의 논문인데 그의 문제의식은 장재 철학에서, 그중에서 특히 그의 우주론에서 법칙성의 존재 여부였다. 그러나 그는 이러한 문제를 지나치게 의식한 나머지 장재의 철학을 실질적으로 정주학처럼 만들어 버렸다. 예를 들어 그는 “性은 天道의 운행 과정에서, 각 事物에게 부여되는 原理이다. 따라서 본래적으로 性은 天道와 하나이다.”⁵⁾라고 설명하고 있는데 이는 결국 정주학에서 말하는 성즉리(性卽理)의 이론과 크게 차이가 없어 보인다. 그러나 그가 이러한 설명 방식을 택할 수밖에 없었던 이유는 그의 설명이 틀려서라기보다는 그의 논문의 목적이 장재의 철학에서 법칙성의 존재 자체를 증명하는 데에 있었기 때문으로 보인다. 그러나 이병익과 같은 방식으로 장재 철학에서 리(理)의 존재를 계속해서 증명하려고 하다보면 이는 필연적으로 정주학의 구도로 갈 수 밖에 없는 길이 되어버린다. 왜냐하면 그러한 리(理)가 존재함 그 자체만을 주장하는 것은 결국 기(氣)와 더불어서 리(理)의 존재도 함께 인정하는 길 밖에 남기지 않기 때문이다.

그렇기 때문에 이 논문에서 선택한 길은 먼저 장재에게 있어서 리(理)가 무

4) 侯外庐等, 『中国思想通史』第4卷唐宋元明思想, 人民出版社, 1959. 등 참조.

5) 이병익, 「張載의 哲學 體系에서 法則의 問題」 서울대학교 철학과 석사학위논문, 2000. p.iii

엇인지를 간략하게 설명한 이후에 그것이 우리에게 어떤 방식으로 주어지는지를 강조하는 것이다. 리(理)가 만일 그 존재 자체로 우리에게 주어지는 것이라고 이야기하면 장재는 결국 이정이나 주희와 다를 것이 없게 된다. 그렇게 되면 인간에게 태어나면서부터 주어지는 것은 결국 리(理)와 기(氣) 두 가지가 된다는 말이 되기 때문이다. 그러나 장재가 선택한 길은 그것이 그 자체로 우리에게 주어진다고 말하는 것이 아니라 그것이 예(禮)를 통해서 우리에게 주어진다고 말하는 것이다. 요컨대 리(理)라는 것은 결국 천지자연의 질서에 다름 아니다. 그리고 그러한 질서는 예라는 경로를 통해서 우리에게 주어진다. 그렇다면 장재에게 있어서 수양의 근거는 리(理)이지만 수양의 방법은 예(禮)를 익히는 것이 된다.

그런데 장재 철학에서 수양의 근거와 방법을 논함에 있어서, 아니 사실 그 누구의 철학에서도 수양의 근거와 방법을 논함에 있어서는 사실 결코 빠져서는 안 될 부분이 있는데 그것은 바로 수양의 이유이다. 우리는 왜 수양을 해야 하는가? 다시 말하면 사람은 왜 선하지 않고 악한 듯이 보이는 행동을 하는가에 대한 대답이다. 사실 많은 학자들은 그 이유에 대해서 그것이 기질지성의 혼탁함 때문이라고 대답하였다. 예를 들어 함현찬은 “사람은 누구나 천지지성을 갖고 있기 때문에 본성은 언제나 선하지만 그것이 간혹 기질에 구애되어 잘 돌이키지 못함으로써 천지지성의 본래모습이 잘 드러나지 못한다.”⁶⁾고 말하고 있다. 그러나 이런 방식의 설명은 다시 위에서 말한 바와 마찬가지로 정주학의 이기론의 구도로 장재를 설명해내는 것에 지나지 않으며 이는 장재의 철학에 대한 올바른 해명이 되지 못한다. 오히려 풍우란이 말한 대로 장재를 내부적 모순을 품고 있는 철학자로 만들어 버리는 것이다. 장재 철학에서 악의 원인을 존재론에서 찾는다면 이는 어떤 방식으로 접근해도 결국은 같은 결과가 나올 수밖에 없다. 즉 일원론인 우주론에서 무엇인가 둘로 나뉘어야 한다는 모순을 피할 수 없는 것이다. 때문에 장재의 철학에서 악의 원인은 존재론이 아닌 다른 곳에서 찾아야만 한다. 이 논문에서는 그것이 인식론에 있다고 주장할 것이다. 여기서 장재의 지(知) 개념이 나온다.

최근 들어 국내 학술계에서는 정원재⁷⁾, 김우형⁸⁾ 등의 연구 업적이 출간되면

6) 함현찬, 『장재』 성균관대학교 출판부, 2003. p.105 또 이와 같은 입장을 견지하는 대표적인 연구서로는 Kasoff, Ira E., *The Thought of Chang Tsai(1020-1077)*, Cambridge Univ. Press, 2002.가 있다.

서 신유학 사에서 인식론이 갖는 도덕적 함의에 대한 연구가 활발해지고 있는 상황인데 이들의 주된 연구 주제는 각각 이이, 주희였다. 이들은 지(知) 개념에 대한 각자의 해석이 다르긴 하지만 둘의 공통점은 최소한 그것이 단순히 외부 사물에 대한 인식이란 차원에서 끝나는 것이 아니라 그것이 어떻게 각각 이이나 주희에 있어서 도덕 수양으로 연결되느냐의 문제를 다루고 있다는 것이다. 그러나 그들은 연구 주제가 주제인 만큼 장재의 지(知) 개념에 대해서는 개론수준에서 잠깐 다룰 뿐이다. 장재의 인식론만으로 국한시켜서 이야기한다면 사실 이미 이들보다 훨씬 이전에 영미 쪽에서 Birdwhistell이 장재의 경험적 지식에 관한 논문⁹⁾을 내긴 했지만 이 논문이 다루었던 주제는 단순히 장재가 인간의 경험적 인식을 어떻게 이해하고 있느냐라는 단순한 차원에서의 인식론의 문제에서 끝날 뿐 그것이 그의 도덕철학으로 어떻게 이어지는지에 대한 설명은 전무하다.

그러나 전술했듯이 장재에게 인식의 문제는 사회의 악과 혼란의 이유와 직결된다. 이는 장재가 실제로 기질지성이라고 말하는 것의 내용의 문제가 되는데 그것은 물론 실제로 우리가 갖고 태어나는 육체적인 문제도 없지 않겠지만 더 중요한 것은 그 사람이 살면서 쌓아온 태도나 편견이나 습관 같은 개인의 특징들을 의미한다. 그리고 장재가 보기에 인간에게 그러한 특징들이 쌓이는 이유는 바로 사람 개개인들이 가질 수밖에 없는 인식과 경험의 한계에서 비롯된다. 그런데 문제는 사람들이 자기 자신들이 보고 듣는 것, 즉 문견지만이 세상의 전부인줄로만 알고, 그로인해 자기 자신이 옳다고 여기는 것만이 진짜 옳은 것이라고 생각하는 데에서 비롯된다. 이것이 장재가 인간이 본성을 실현하지 못하는 이유이자 사회가 혼란한 이유이며 인간이 마땅히 예를 배워야 하는 이유인 것이다. 인간에게 따로 천지지성과 더불어 기질지성이라는 것이 함께 부여되는 것이 아니다. 본성은 하나이며 그것은 리(理)를 따라 살아가는 것이다. 다만 인식의 한계로 인해서 그러한 리(理)를 따라 살지 못하기에 인간은 예(禮)를 배워서 그렇게 살도록 스스로를 만들어야 하는 것이다. 예를 배운 인간은 단순히 자기 자신의 육체적인 감각기관으로만 인식하는 것이 아니라 예

7) 정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」 서울대 철학과 박사학위논문, 2001.

8) 김우형, 『주희철학의 인식론』 심산출판사, 2005.

9) Birdwhistell, Anne D., 'The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai' *Philosophy East and West*, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1985)

에 근거해서 외부 대상을 인식한다. 이것이 장재가 말하는 덕성지에 해당한다. 그렇다면 장재가 생각하는 도덕의 실현은 결국 이 문견지의 확립에 근거하고 있다고 해도 과언은 아닐 것이다.

그러나 본 논문의 구성은 사실 거꾸로 추상적인 개념에서부터 구체적인 개념에 대한 설명으로 이해할 것이다. 즉, 본문의 첫 번째 장에서는 그가 도덕이라는 것 자체에 대해서 어떻게 생각하는 것인가를 오상(五常)에 대한 그의 이론을 통해서 다룰 것이다. 그가 오상들 사이의 관계를 어떻게 설명하는지를 살펴봄으로써 그가 도덕의 실현의 전제조건은 무엇이라고 보는지 등을 이해할 것이다. 그리고 그 다음 장에서는 그가 말한 도덕적 실현의 근거인 리(理)에 대해서 이야기하면서 장재의 리(理) 개념을 어떻게 이해해야 할지에 대해서 설명할 것이며 마지막으로 그의 인식론의 문제로 돌아와 왜 인식이 중요하며 왜 리(理)를 궁구하는 것이 중요하고 그것이 구체적으로 어떻게 가능한지에 대해서 설명해 볼 것이다.

2. 장재 철학에서의 오상(五常)

논의를 본격적으로 시작하면서 출발점을 장재의 오상(五常)에 대한 개념을 정리하는 것으로 잡은 이유는, 장재가 오상에 대해서 어떻게 설명하는지를 이해한다면 그가 도덕이라는 것 자체와 그 실현에 대해서 어떻게 풀이하는지에 대해서 기본적인 설명이 가능하기 때문이다. 전술했듯이 장재는 지(智) 개념을 오상(五常) 중에서도 으뜸으로 보아서 나머지 네 가지 즉, 인의예신이라는 도덕적 가치가 실현되기 위한 필수적인 전제조건으로 여긴다. 이러한 입장은 이후 주희를 통해서 정통으로 자리 잡은 인(仁) 개념을 중심으로 하는 신유학적 전통과는 명백히 다른 것이다. 장재에게 지(智)는 결국 지(知)라는 작용과 상통한다. 그리고 이렇게 도덕의 실현의 근거가 된다는 의미에서의 지(知)는 바로 덕성지이다. 그러나 이 점에 대해서는 뒤에서 다시 서술하기로 하고 여기서는 우선 장재가 생각하는 도덕의 의미 그리고 지(知)와 도덕적 실현의 관계에 대해서 살펴보도록 하겠다.

2.1. 오상(五常)과 지(智)

장재가 인의예신이란 도덕적 행위가 드러나기 위한 전제조건으로서 지(智)를 든다는 것을 가장 상징적으로 보여주는 것은 다음 구절이다.

인(仁)은 천하의 선을 통괄하며 예(禮)는 천하의 모임을 아름답게 만
들고 의(義)는 천하의 이로움을 공적으로 만들고 신(信)은 천하의 움
직임을 한결같이 한다.¹⁰⁾

이는 장재가 「건괘·문언전」에서 건괘의 사덕, 즉 원형이정에 대한 설명에 오상중 네 가지를 덧붙여서 주석을 단 것인데 각각 원(元)을 인(仁), 형(亨)을 예(禮), 이(利)를 의(義), 정(貞)을 신(信)으로 풀이한 것이다.¹¹⁾ 그런데 여기서 주

10) 『正蒙』 「大易」 18 仁統天下之善，禮嘉天下之會，義公天下之利，信一天下之動。

11) 『周易』 「乾」 文言曰：元者，善之長也，亨者，嘉之會也，利者，義之和也，貞者，事之幹

목해야 할 점은 무엇보다도 가장 마지막에 정(貞)을 신(信)으로 풀이했다는 점이다. 원·형·이를 각각 인·예·의로 짝짓는 것은 이미 「문언전」에 나와 있는 내용이다. 즉 경전의 내용을 되풀이 한 것에 불과하며 따라서 『주역』의 그 어떤 주석서에서도 표현은 조금 다를지언정 이와 다른 해석을 제시하는 경우가 없다. 그런데 유독 정(貞)에 대해서는 「문언전」에서도 다만 사물의 근간[事之幹]이라는 표현만을 썼지 이것이 오상중에 무엇이라고 설명하지 않는다. 이를 장재는 신(信)이라고 본 것이다. 그러나 여기서 문제는 신(信)이 어떻게 사물의 근간이 되느냐가 아니라 어째서 장재가 맹자의 전통을 따른다고 자부하면서도 건괘의 사덕에 대해서 인의예지로 짝짓지 않고 인의예신으로 짝지었느냐이다. 결론적으로 말하자면 이는 장재가 명확히 이정이나 주희와는 다른 전통을 따르고 있기 때문이다.

「문언전」의 이 구절은 장재 이전이나 이후에 나온 거의 모든 『주역』의 주석서에서 오상의 방위설의 근거가 되는 부분이다. 공영달의 『주역정의』나 주희의 『주역본의』는 물론이거니와 당나라 때에 나온 사징의 『주역구결의』나 이정조의 『주역집해』에도 모두 방위설로 연결된다. 그리고 그것들은 모두 원은 인이고 봄이고 동쪽이며 형은 예이고 여름이고 남쪽이며 이는 의이고 가을이고 서쪽이라는 데에 이견이 없다. 그러나 다만 정에 대해서는 두 가지 전통이 존재하는데 하나는 이정과 주희를 통해서 거의 정설로 자리 잡은 정을 지(智)로 보고 가운데 중앙에 신(信)을 배치하는 해석이고 다른 하나는 장재가 따르는 전통에서처럼 거꾸로 북방을 지(智)가 아니라 신(信)이라고 설명하고 사방의 덕을 인의예신으로 배치하고 가운데에 지(智)를 두는 해석이다.¹²⁾ 이러한 두 가지 방식의 해석은 단순한 상징의 차원이 아니라 오상에 대한 접근법에서 상당한 차이를 함의하고 있다. 먼저 주희와 같이 가운데에 신(信)을 배치하는 것은 명확히 맹자의 전통을 따르고 있는 것이다. 우리가 흔히

也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：乾，元，亨，利，貞。

12) 이렇게 북방을 信으로 보고 중앙을 智로 보는 해석이 가장 먼저 등장하는 것은 『易緯』 중의 하나인 「乾鑿度」에서인데 이후 당나라 때에 발간된 공영달(孔穎達)의 『周易精義』와 사징(史徵)의 『周易口訣義』가 모두 이와 같은 입장을 취하고 있다. 반대로 북방을 智로 중앙을 信으로 보는 전통은 주희와 이정 이전에 확인되는 문헌으로는 당나라 때 이정조(李鼎祚)의 『周易集解』와 북송초기에 예은천(倪天隱)이 스승인 호원의 사상을 정리하여 엮은 『周易口義』가 있다.

오상(五常)이라고 표현하는 인의예지신의 다섯 가지 덕목 중에서 맹자는 오직 인의예지만을 묶어서 우리의 본성이라고 말하였다.¹³⁾ 그리고 그러한 각각의 인의예지는 우리의 마음속에서 사단이라는 형태로 드러난다. 그러나 오상이라고 이야기하면 신(信)에 대해서는 그러한 짝이 없다. 때문에 똑같은 오상이라고 하더라도 나머지 인의예지와는 조금 다른 지위를 갖게 된다. 때문에 오상의 위치를 사방에 배치할 때는 이러한 조금 다른 지위에 위치하는 신(信)을 나머지 넷과는 구별되는 중앙에 두는 것이다. 이는 사실 중앙의 신(信)을 강조하는 것이 아니라 오히려 거꾸로 바깥의 인의예지를 하나로 강조하는 것이다. 실제로 주희는 중앙의 신(信)을 ‘진실됨’이라는 가치로 보면서 그것이 별개의 항목이라기보다는 그냥 나머지 넷을 참되게 해주는 것이라고 설명한다.

누가 물었다. “인의예지는 본성의 네 가지 덕목입니다. 다시금 ‘신’이라는 글자를 더해서 ‘다섯 가지 본성’이라고 하는 이유는 무엇입니까?” 대답했다. “신이란 이 네 가지를 진실로 참되게 해주는 것이다. 이 인이 실제로 있고 이 의가 실제로 있으며 예와 지도 모두 그렇다. 오행에 토가 있는 것과 같으니 토가 아니라면 [나머지] 네 가지를 실을 수가 없다.”¹⁴⁾

주희는 오행의 중간에 토가 자리하고 있듯이 오성의 중간에도 신이 자리하고 있다고 이야기한다. 그러나 신(信)이라는 개념은 그 자체로의 기능이 따로 있지 않다. 그것은 다만 나머지 네 개의 가치를 참되게 해주는 것이지 주희에게 중요한 것은 중앙의 신이 아니라 사방의 인의예지인 것이다.

신(信)이라는 것은 다만 이 네 가지가 있다는 것이다. 그러므로 미답다[信]고 이야기한다. 미답다[信]는 것은 진실되다[實]는 것이니 진실로 이것이 있다. 그 본체를 논하자면 진실로 인의예지가 있고 그 작

13) 『孟子』 「告子上」 1 孟子曰：“乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才其罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。

14) 『朱子語類』6:46 或問：“仁義禮智，性之四德，又添‘信’字，謂之‘五性’，如何？”曰：“信是誠實此四者，實有是仁，實有是義，禮智皆然。如五行之有土，非土不足以載四者。

용을 논하자면 진실로 측은, 수오, 공경, 시비의 [마음이] 있는 것이니 거짓될 수 없다. 천하를 보자면 어찌 거짓되게 인을 행하고 거짓되게 의를 행하며 거짓되게 예를 행하고 거짓되게 지를 행함이 있겠는가! 그러므로 신을 말하는 것은 그것들이 실제로 있으며 거짓이 아님을 말하기 위해서이다.¹⁵⁾

그러나 당연하게도 오상에 대한 이러한 주희의 입장은 장재와는 완전히 다르다. 중앙이 신(信)이 아니라 지(智)라고 보는 장재는 인의예지라는 것이 그렇게 명확하게 실재하는 것이라고 말하지 않는다. 그것들은 있음과 없음[有無]으로서 이야기할 수 있는 것이 아니며 오히려 우리가 노력을 통해서 이루어야 할 것들이다. 그래서 장재는 인을 이룬다[成仁]는 식의 이야기를 강조한다.

경으로써 안을 끈게 하면 외물에 [자신을] 잃지 않고 의로써 밖을 방정히 하면 스스로를 얻으니 경과 의는 하나의 도이다. 경이란 인을 이루는 방법이니 경하면 실제로 행하고 실제로 행하기에 인을 이룬다.¹⁶⁾

이는 장재가 『주역』의 「곤」괘 「문언전」에 나온 말에 대해서 이야기한 것인데 여기서 장재는 경(敬)이란 실천의 방법이고 실천은 인(仁)을 이루는 조건이라고 이야기한다. 즉, 인(仁)은 오직 실천을 통해서 결과로서 이루어내야 하는 것이지 존재하는 것이 아니다. 이러한 장재의 입장은 그가 인의라는 것에 대해서 천지자연의 사계절에 비유한 것에서도 드러난다.

인의라는 이름은 사람들이 단지 그 행위를 가리켜 이름한 것뿐이다. 예를 들면 하늘의 봄여름가을겨울과 같으니 어찌 일찍이 이러한 이름이 있었겠는가? 또한 사람들이 이름한 것뿐이다.¹⁷⁾

15) 『朱子語類』 14:38 如信者，只是有此四者，故謂之信。信，實也，實是有此。論其體，則實是有仁義禮智；論其用，則實是有惻隱・羞惡・恭敬・是非，更假偽不得。試看天下豈有假做得仁，假做得義，假做得禮，假做得智！所以說信者，以言其實有而非偽也。

16) 『橫渠易說』 「坤」7 敬以直內則不失於物，義以方外則得己，敬義一道也。敬所以成仁也，蓋敬則實爲之，實爲之故成其仁。

17) 『張子語錄』 3:14 仁義之名，但人名其行耳，如天春夏秋冬何嘗有此名，亦人名之爾。

장재에게 인의라는 개념은 궁극적으로 실천적 행위를 가리킨다. 마치 천지가 자연의 이치에 따라서 운행함에 변화하는 과정을 인간이 네 가지로 나누어서 명명하였듯이 인간은 인간의 이치를 따라서 행위함에 바로 그 행위들에 대해서 인의라는 이름으로 구분되었을 뿐이라는 것이다. 이러한 입장에서 보았을 때 중요한 것은 결국 인의라는 이름으로 드러나는 행위들의 양상들이 아니라 결국은 그러한 인의가 실현되게 해줄 수 있는 근거이다. 그것이 바로 오상의 중앙에 오는 지(智) 개념이다. 장재에게 지(智)는 오상중의 나머지 네 개인 인의예신과는 구별되는 완전히 다른 성질의 것이다. 인의예신이 모두 어떠한 실질적인 행동이자 결과라면 지(智)라는 것은 그러한 행동이 실현될 수 있게끔 해주는 전제조건이다. 이러한 그의 입장은 그가 오상중에서 인의예신이 모두 하나이고 지는 그것과는 다른 가장 먼저 있어야 하는 것이라고 이야기하는 점에서 선명하게 드러난다.

대저 사람이 도를 넓힐 수 있다는 것은 한 글자를 들어서 꿰뚫지 않은 바가 없음을 말하는 것이다. 예를 들어 의(義)라는 것은 마땅함에 합치하는 것을 일컫는 것이니 마땅함에 합치함으로써 미루어보면 인과 예와 신이 모두 마땅함에 합치하는 일이다. 오직 지(智)는 가장 앞에 있으니 지(智)가 없다면 지(知)할 수도 없고 지(知)할 수도 없다면 어떻게 행할 수 있겠는가! 그러므로 먼저 지(知)가 미쳐야 인(仁)이 그것을 지킬 수 있는 것이다.¹⁸⁾

여기서 장재는 명백히 오상중에서 지(智)를 그 외의 나머지 네 개와 구분지어 설명하고 있다. 마땅함에 합치한다는 가치로서 설명하자면 지(智)를 제외한 나머지 네 가지는 모두 의(義)라는 가치로 수렴될 수 있다. 그러나 지(智)만은 그것들과는 완전히 차별되며 그것은 나머지 네 개의 전제조건이 된다. 나머지 네 개는 모두 반드시 행위로 드러나야만 하는 것들이지만 지(智)란 그것이 행위로 드러나게끔 만드는 근거이다. 그렇다면 장재에게 지(智)는 왜 그

18) 『經學理窟』 「學大原下」 26 大抵人能弘道，舉一字無不透徹，如義者，謂合宜也，以合宜推之，仁、禮、信皆合宜之事。惟智則最處先，不智則不知，不知則安能爲！故要知及之，仁能守之。

렇게 중요한가? 이 구절을 보면 장재는 지(智)가 중요한 이유가 바로 그로 인해서 인간은 지(知)할 수 있기 때문이라고 이야기한다. 즉, 이 구도에서 봤을 때, 장재는 도덕적 수양의 근거를 바로 인간의 지적 능력이라고 본 것이다. 그러나 이 구절만으로는 아직 장재가 생각하는 지적 능력이라는 것이 무엇인지 불분명하다. 그것은 구체적으로 인간의 어떤 능력을 가리키며 그것은 어떻게 해서 도덕적 수양의 근거가 될 수 있는 것인가?

2.2. 지(智)와 지(知)

앞에서 장재는 지(智)가 오상의 나머지 인의예신과는 구별되는 최우선이라고 이야기하면서 그 이유에 대해 지(智)는 지(知)라는 작용과 연결되어 있기 때문이라고 설명하였다. 다시 말해서 도덕 행위가 실현될 수 있는 더욱 더 직접적인 근거는 장재가 지(知)라고 부르는 인간의 지적 능력이다. 특히 장재는 이 부분에서 다시 『논어』의 「위령공」 편에 나오는 지(知)가 미치고 인(仁)으로 지킨다는 구절(19)을 인용해서 지가 도덕 실현의 근거가 되는 나뉠의 경전적 근거를 제시하였는데 본래 『논어』에서 등장하는 이 구절의 의미는 사실 장재가 설명하는 식의 도덕적 수양의 내용과는 직접적으로 관련이 없다. 따라서 장재가 『논어』의 이 구절을 어떻게 이해하는지를 보면 구체적으로 그가 도덕적 행위의 근거로서 지(知)를 어떻게 이해하는지도 알 수 있을 것이다.

『논어집해』에 나오는 후한(後漢)시기의 주석가 포함(包咸)의 해석을 보면 이 구절에 대해서 “지(知)가 그 관직을 다스리기에 능히 미치지만 인(仁)으로 지킬 수 없다면 비록 [그 관직]을 언더라도 반드시 잃게 될 것이다.²⁰⁾라고 풀이해서 지(知)를 어떤 관직을 맡는 데에 필요한 지적인 능력과도 같은 의미로 이해하고 있음을 알 수 있다. 이렇게 해석한다면 여기서 지(知)는 지혜와 같은 단어로 번역될 수 있을 것이다. 그러나 장재는 기존의 이러한 해석을 따르지 않는다.

19) 『論語』 「衛靈公」 33 子曰, “知及之, 仁不能守之, 雖得之, 必失之. 知及之, 仁能守之. 不莊以涖之, 則民不敬. 知及之, 仁能守之, 莊以涖之, 動之不以禮, 未善也.”

20) 『論語集解』 「衛靈公」 33 包曰: “知能及治其官, 而仁不能守, 雖得之, 必失之.”

지(知)가 미치고 인(仁)이 지킨다는 말에서 다만 마음이 이르는 곳을 일러 곧바로 지(知)라하고 지킨다는 것은 그 지(知)하는 바를 지킨다는 것이다. 지(知)에는 끝이 있고 사람의 지(知)에도 한계가 있다. 그러므로 이른바 지가 미친다는 것은 다만 마음이 이르는 곳을 말할 뿐이다.²¹⁾

우선 장재는 이 구절의 해석에서 포함의 주석과는 완전히 다르게 방점을 인으로 지킨다는 것에 두는 것이 아니라 지가 미친다는 것에 두고 있다. 포함의 주석대로 해석하자면 지가 미친다는 것은 다소 소극적인 의미를 지닌다. 개인의 지혜나 지적 능력이 어떤 관직이나 임무를 하기에 부족함이 없다는 것, 즉 어떤 기준선 위에 있을 뿐이라는 뜻이다. 그리고 여기서 중요한 것은 지(知)가 미친다는 점이 아니라 그것을 통해서 얻게 된 지위나 관직을 인으로써 지키는 것이다. 그러나 장재에게 중요한 것은 오히려 지(知)라는 작용 그 자체이며 지킨다는 것의 대상 또한 지(知)라는 작용을 통해서 얻게 된 결과물일 뿐이다. 그리고 또한 지(知) 자체에 대한 해석에서도 그는 그것을 단순히 지적 능력의 수준이나 역량이라고 보지 않고 마음의 구체적인 작용이라고 보았다. 즉, 지(知)라는 것은 마음이 어딘가에 도달하는 작용이라는 것이다. 이런 식의 해석에서 지(知)는 결코 지혜와 같은 말로 번역될 수 없을 것이다. 그렇다면 장재가 생각하는 지(知)란 구체적으로 어떤 작용인 것인가? 다른 부분에서 장재는 다음과 같이 이야기하였다.

천하의 사물을 다하고 나서는 리(理)를 궁구해야 하고 리(理)를 궁구하고는 또한 반드시 실제로 도달해야 한다. 맹자는 말하기를 “만물이 모두 나에게 구비되어 있으니 스스로를 돌이켜 성실하다면 즐거움이 그보다 더 클 수 없다” 고 하였다. 그 사이에 실제로 도달해야 지(知)라고 말할 수 있을 것이니 지(知)하지 못하는 것은 또한 단지 인식(識)한다고만 말할 뿐이다.²²⁾

21) 『張子語錄』 1:81 知及仁守，只是心到處便謂之知，守者守其所知。知有所極而人知則有限，故所謂知及只言心到處。

22) 『張子語錄』 3:25 盡得天下之物方要窮理，窮得理又須要實到。孟子曰：“萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。” 實到其間方可言知，未知者方且言識之而已。

여기서 장재는 앞의 인용문과 마찬가지로 다시 지(知)의 도달함에 대해서 이야기하고 있지만 그 내용과 대상이 훨씬 구체적이다. 이 구절의 내용으로 미루어 볼 때, 장재가 생각하는 지(知)라는 작용은 기본적으로 외부 대상에 대한 인식이다. 장재가 앞에서 말하는 천하의 사물을 다한다는 것이 바로 외부 사물에 대한 인식과 연결되어 있기 때문이다. 그러나 장재는 천하 사물을 다한다는 것에 대해서 단순히 외부 대상을 감각기관으로 인지하고 인식하는 수준에 그치는 것이라고 규정하고 지(知)라는 작용은 그것을 넘어서서 그 대상을 완벽하게 이해하고 파악하는 것이라고 설명한다. 그래서 장재는 실제로 리를 궁구해서 “그 사이[其間]”에 도달해야지만 비로소 지(知)라고 말할 수 있다고 이야기하고 있다. 궁리(窮理)를 하게 되면 반드시 그 사물들의 사이에[其間]에 실제로 도달하게 되니 이 실제로 도달했다는 것은 그것을 완벽하게 파악하고 이해했다는 뜻이다. 그렇지 못하다면 이는 단지 외부 대상을 인식[識]한다고만 말할 수 있을 뿐, 지(知)한다고는 말할 수 없는 것이다. 때문에 장재는 지(知)라는 작용에 대한 결론으로서 맹자의 “만물이 모두 내 안에 구비되어 있다”라는 말을 인용한 것이다. 지(知)가 완벽히 이루어지면 세상 만물이 모두 내 안에 있게 되는 것과 마찬가지로 되는 것이다. 요컨대 장재는 지(知)라는 작용에 대해서 두 가지의 전제 조건을 단 것이다, 진물과 궁리. 이를 다른 말로 표현하자면 인식의 확장과 이치의 파악이다. 장재는 이와 비슷한 말을 다른 곳에서도 반복한다.

천하의 사물을 다 했다고 아직 [그것이] 반드시 궁리함이라고 말해서는 안 된다. 다만 사람들은 보통 때에 듣는 바에 의거해서 [자기 마음을] 단속하거나 국한하거나 하여 마음이 쪼그라드는 바가 있는데 이를 마음으로 여기니 이렇게 한다면 눈과 귀가 어떻게 천하의 사물을 다 할 수 있겠는가? 눈과 귀의 재주를 다 한다는 것은 이와 같은 뿐이다. 모름지기 눈과 귀 바깥에 다시 어떤 것이 있음을 알고 그 물(物)들을 다하여 나아가 궁리함, [이것이] 마음을 다한 것이다. 본성은 또한 마음보다 크니 바야흐로 본성을 알았다는 것은 아직 본성을 다 함을 말하지는 않은 것이다. 반드시 순서가 있어야 하니, 나

아가 성을 알게 되면 본성은 곧 하늘이다.²³⁾

이 구절을 보면 먼저 장재가 말하는 천하의 사물을 다한다는 것이 명백히 외부 대상에 대한 인식임을 확인할 수 있다. 장재는 먼저 인간은 천하의 사물을 다해야 하는데 그렇게 하지 못하는 이유는 평상시에 자신들이 듣는 바에 의해서 자기 마음을 국한시키기 때문이라고 이야기한다. 즉, 자신의 육체적인 감각기관으로 접하는 것들이 세상의 전부인줄 알고 그것으로 인해서 자기 마음을 한정시킨다는 것이다. 때문에 천하의 사물을 다한다는 것은 결국 체험과 경험의 확대에 연결된다. 즉, 내가 접하는 외부 대상에 대한 인식을 세상의 모든 사물로 확대한다는 것이다. 그리고 여기서도 마찬가지로 단순히 인식이 확대되었다고 해서 그것으로 끝나는 것이 아니라 거기에는 다시 궁리(窮理)라는 작업이 추가로 요구된다고 말한다.

여기서 한 가지 더 흥미로운 점은 장재가 진물과 궁리에 대해서 똑같이 이야기하고 있지만 앞의 인용문에서는 그것을 곧바로 지(知)라는 말로 연결시킨 반면 뒤의 인용문에서는 그것을 『맹자』에 나오는 ‘진심(盡心)’이란 개념으로 연결시킨다는 것이다. 맹자는 말하길 “그 마음을 다하는 자는 그 성(性)을 아 니, 그 성(性)을 알면 하늘을 알게 된다” 고 하였다.²⁴⁾ 이를 보면 결국 진물과 궁리라는 개념을 통해서 장재가 설명하고자 했던 지(知)라는 작용은 궁극적인 본성과 하늘에 대한 앎으로 이어지는 것임을 알 수 있다. 이는 또한 앞 장에서 이야기했던 대로 장재가 궁극적으로는 지(知)라는 작용을 도덕의 실현의 근거로 본다는 점을 다시 한 번 확인시켜 주는 것이다.

이 장에서 우리는 우선 장재의 철학에서 도덕성의 실현은 지(知)라는 작용을 근거로 하고 있음을 확인하였다. 즉, 장재는 우리가 인의와 같은 도덕적 행동들을 실천하기 위해서는 그전에 반드시 지(知)라는 어떤 작용이 확보되어야 한다고 본 것이다. 또한 장재가 생각하는 지(知)라는 작용은 구체적으로 외부 대상에 대한 완전한 이해를 이야기함을 보았다. 장재는 먼저 천하의 사물을

23) 『張子語錄』 1:43 盡天下之物，且未須道窮理，只是人尋常據所聞，有拘管局殺心，便以此爲心，如此則耳目安能盡天下之物？盡耳目之才，如是而已。須知耳目外更有物，盡得物方去窮理，盡了心。性又大於心，方知得性便未說盡性，須有次敘，便去知得性，性即天也。

24) 『孟子』 「盡心上」 1 孟子曰：“盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。”

다한다는 표현으로 인식의 확대를 이야기하였고 거기에서 더 나아가서 리를 궁구한다는 표현으로 이치에 대한 탐구를 이야기하였다.

그러나 여기에서는 아직 장재가 생각하는 이러한 지(知)의 작용이 어떻게 해서 도덕적 실천의 근거가 되는지에 대해서는 아직 분명히 밝히지 않았다. 이를 위해서는 그것을 이루는 두 가지 전제조건, 즉 인식의 확대와 궁리에 대해서 더 자세하게 이야기하지 않으면 안 될 것이다. 이후의 설명에서 차츰 밝혀지겠지만 비록 장재는 진물을 한 이후에 다시 궁리를 해야 한다고 설명하였지만 그가 생각하는 도덕 수양의 구도에서는 인식의 확대는 사실상 궁리를 통해서 가능해진다. 때문에 이를 설명하기 위해서 다음 장에서는 그 둘 중에서 먼저 후자 즉, 리를 궁구함에 대해서 다룰 것이다.

3. 궁리(窮理) - 질서에 대한 탐구

장재의 궁리개념에 대해서 이야기하자면 반드시 그의 리(理) 개념에 대해서 설명하지 않으면 안 될 것이다. 그런데 사실 애석하게도 그동안 장재에 대한 연구에서 그의 리(理) 개념은 거의 아무런 주목도 받지 못해 왔다. 이는 아마도 그의 철학에서 가장 유명한 부분이 기 개념을 중심으로 하는 우주론이기 때문일 것이다. 그는 세상 만물은 모두 기일 뿐이고 그러한 기는 태허(太虛)라는 형이상학적 본체에서 나오는 것이라고 설명하였다.

천지의 기는 비록 모이고 흩어지며 [서로] 배척하고 취하는 것이 백 가지 길로 하지만 그러나 그 조리는 순조로워서 제멋대로 되지 않는다. 사물로서의 기는 흩어져 무형이 되어야 [진정한] 나의 몸을 얻으며 모여서 상이 있게 되어도 우리에게 항구한 것을 잃지 않는다. 태허는 기가 없을 수 없으며 기는 모여서 만물이 되지 않을 수 없고 만물은 흩어져서 태허가 되지 않을 수 없다. 이를 쫓아서 들어오고 나오는 것, 이것은 모두 어떻게 할 수 없이 그러한 것들이다.²⁵⁾

철학사적으로 보았을 때는 장재의 이러한 기(氣) 중심의 사상은 송대 이전에 중국에서 유행하던 도교와 불교의 무(無)사상이나 공(空)사상을 배격하고 그와 대비되게 유(有)를 강조함으로써 현실 참여적인 유학의 특징을 잘 드러낸 것이라고 평가받기도 한다.²⁶⁾ 그러나 이러한 장재의 사상은 또한 이후의 정주학 전통에서는 반대로 지나치게 유(有)에 집착한 나머지 이정으로부터 현실의 기(氣) 만을 알았지 기 너머의 형이상학적인 본체인 리(理)는 파악하지 못했다는 비난을 받았다. 주희 역시도 “장재의 ‘칭허일대’ 는 치우친 것이다. 그는 이후에 다시 칭탁과 허실을 겸해서 말하고자 하였지만 모두 형이하이다.

25) 『正蒙』 「太和」 3 天地之氣，雖聚散`攻取百塗，然其爲理也順而不妄。氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。

26) 장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구 : 張載의 本體論과 二程의 비판을 중심으로」 서울대학교 박사학위논문, 1998. 참조.

이 리(理)가 있다면 청탁허실이 모두 그 안에 있다.²⁷⁾라고 말하면서 태허 역시도 결국 기일 뿐이니 형이상의 본체가 될 수는 없다고 비판하였다.

그러나 이러한 모든 비판은 사실 정주학의 이기론의 관점에서 바라보았기에 가능한 비판이라고 생각한다. 비록 장재가 주희와 이정에서와 같이 리(理) 개념을 하나의 형이상학적인 실체로서 기와 비슷하거나 그 우위에 있는 수준의 개념으로 이해하지 않은 것은 명백하다고 할지라도 그가 결코 리(理) 개념을 중요하게 여기지 않은 것은 아니었기 때문이다. 오히려 장재에게도 역시나 리(理)는 매우 필수적인 개념에 해당한다. 이미 앞 장에서 확인한 바와 장재에게는 리(理)를 궁구하는 것이 도덕 수양의 핵심적 근거가 되기도 하기 때문이다. 다만 그 차이점은 장재는 정주학에서의 이기론과는 다르게 리(理)를 기(氣)와 대비될 정도의 어떤 실체로 인식하지 않았을 뿐이다. 이정이나 주희는 리(理)를 일종의 실체로서 생각하였던 경향이 다분하다. 오히려 더 나아가서는 실질적으로 리(理)가 기(氣)보다도 더 우선하는 실체인 것처럼 설명하고자 하기도 하였다.²⁸⁾ 그래서 Graham과 같은 이는 이정의 사상이 비록 일원론을 표방하고 있지만 실질적으로 이원론에 가깝다고까지 이야기한다.²⁹⁾

그렇다면 이들과 구별되는 장재가 생각하는 리(理)는 과연 무엇이며 그것은 그가 생각하는 기(氣)로만 이루어진 이 우주 속에서 어떤 역할을 담당하고 있는 것인가? 이에 대해서 알지 못하면 그가 왜 도덕수양을 위해서 리(理)의 탐구를 주장하는지도 이해할 수 없을 것이다.

3.1. 태허(太虛)와 만물의 질서

장재가 생각하는 우주의 근원은 태허이다. 그런데 전통적으로 장재의 태허 개념을 비판하는 학자들은 그것으로부터 어떠한 도덕성이나 규범성을 도출하는 것이 어렵다고 지적한다. 비록 장재는 허(虛)가 다시 허실을 겸하고 청탁을

27) 『朱子語類』 99:39 橫渠 “清虛一大” 卻是偏。他後來又要兼清濁虛實言，然皆是形而下。蓋有此理則清濁虛實皆在其中。

28) 『朱子語類』 1:2 問：“昨謂未有天地之先，畢竟是先有理，如何？” 曰：“未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。” 曰：“發育是理發育之否？” 曰：“有此理，便有此氣流行發育。理無形體。” 曰：“所謂體者，是強名否？” 曰：“是。” 曰：“理無極，氣有極否？” 曰：“論其極，將那處做極？”

29) Graham, A.C. *Two Chinese Philosophers*, Open Court, 1992. p.119

겸하는 것이라고 말하면서 그것의 형이상학적인 가치를 역설하기는 하지만³⁰⁾ 그렇다고 그것이 어떻게 가능하며 또한 설령 그것이 가능하다고 한들 그것이 곧바로 인간 세계의 실질적인 도덕률이나 규범성을 의미할 수 있다는 점은 직관적으로 이해하기 쉽지 않다. 그렇다면 실제로 장재가 생각하는 태허(太虛) 개념에는 질서나 도덕률이 없다고 보아야 타당할 수도 있을 것이다. 왜냐하면 그것은 말 그대로 허(虛)이기 때문이다. 그러나 그럼에도 불구하고 그가 그려내는 우주는 결코 무질서한 것이 아니며 오히려 반대로 매우 분명한 질서를 따르고 있다. 그렇다면 장재에게 있어서 그러한 도덕률이나 규범성은 어디에서 생겨나는가? 그것은 만물이 태허로부터 나오는 그 순간 이미 형성되는 것이다. 태허 자체에는 질서가 있을 수 없다. 그러나 그렇다고 거기에서 나온 만물(萬物)에도 질서가 없을 수밖에 없다고 말하는 것은 비약이다. 이전에 이것을 혼동했던 것은 사람들이 태허도 곧 기일 뿐이라는 명제에 지나치게 집착해서 태허가 만물을 이루는 기와 완전히 같은 것이라고 혼동했기 때문이다.³¹⁾

물론 태허는 우선적으로 기이다. 기란 이 우주 만물을 구성하고 있는 것으로서 태허를 포함해서 그 어떤 것도 기가 아닌 것은 없다. 장재도 태허가 기와 완전히 별개라고 이야기하지는 않는다.

허공이 곧 기임을 안다면 있음과 없음, 숨음과 드러남, 神과 변화, 본성과 천명이 하나로 통하여 둘이 아니게 된다.³²⁾

그러나 장재는 이렇게 명백히 태허가 곧 기일 뿐이라고 이야기하면서도 태허가 곧 기 자체임은 아닌 듯이 이야기하는 부분들이 있다. 그것은 예를 들면 장재가 태허와 기의 관계를 각각 물과 얼음의 관계로 비유하는 데에서 나타나기도 한다.

30) 『張子語錄』 624 問: “橫渠有‘清虛一大’之說, 又要兼清濁虛實.” 曰: “渠初云‘清虛一大’, 爲伊川詰難, 乃云‘清兼濁, 虛兼實, 一兼二, 大兼小’.”

31) 이는 장대년이나 서복관과 같이 특히 근대 중국에서 마르크스주의의 영향을 받아 장재의 철학을 유물론으로 해석하고자 하는 학자들에게서 특히 더 강하게 나타난다. 이와는 반대로 모종삼과 같은 이들은 ‘태허즉기’의 ‘즉(卽)’자에 주목하여 태허와 기가 완전히 같은 것은 아니라고 주장하기도 하였다.

32) 『正蒙』 「太和」 5 知虛空卽氣, 則有無 隱顯 神化 性命通一無二.

기가 태허에서 모이고 흩어짐은 얼음이 물에서 응결되고 풀어짐과
같으니 태허가 곧 기임을 안다면 없음은 없다.³³⁾

이 구절은 일반적으로 태허가 곧 기라는 주장에 대한 결정적인 근거로 인용
되어 왔다. 특히 “태허가 곧 기임을 안다면 없음은 없다.”는 이 문장의 뒷부분
은 바로 앞의 인용문에서 허공이 곧 기라고 말한 부분과 거의 같은 표현이기
에 더욱 그렇다. 그러나 여기서 사용되는 비유의 대칭구도를 잘 살펴보면 기
는 얼음에, 태허는 물에 비유되고 있음을 알 수 있다. 이를 다시 말하면 장재
에게 기와 태허는 본질적으로는 같은 것이긴 하지만 동시에 태허는 실질적으
로 존재하는 현상 속의 기와는 명백히 다른 상태의 것임을 이야기한 것이다.
태허가 기와는 완전히 다른 무엇이라고 설명할 수는 결코 없다. 그러나 그렇
다고 완전히 같은 것이라고도 결코 말할 수 없다. 태허는 현실의 만물을 이루
고 있는 기가 돌아가야 할 본연의 상태이자 기의 출발점이다. 태허와 기에 관
한 장재의 이러한 개념구조는 다음과 같은 설명에서 더 자세히 알 수 있다.

만약 비어있는 것이 기를 낳을 수 있다고 말하면 비어있음은 끝이
없고 기는 유한하니 본체와 작용이 단절되어 노자가 말한 유는 무에
서 생긴다는 무위자연의 이론에 빠지게 되니 [이는] 이른바 유무가
혼일하여 변치 않음을 알지 못하는 것이다. 만약 만상이 태허 중에
서 드러나는 것이라고 말한다면 사물과 태허는 서로 의지하지 않게
되어 형체는 스스로 형체가 되고 본성은 스스로 본성이 되어, 형체
와 본성, 하늘과 사람이 서로 짝하지 않아도 존재하게 되니 불교가
산하대지를 병통으로 보는 설에 빠지게 된다.³⁴⁾

여기서 장재는 태허와 기, 즉 만물의 관계를 동질성과 이질성의 양 측면에
서 모두 이야기하고 있다. 태허가 기를 낳을 수 없다고 말하는 것은 태허와
기는 본질적으로 같은 것임을 말하는 것이다. 즉 태허에서 기가 나오는 것은

33) 『正蒙』 「太和」8 氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。

34) 『正蒙』 「太和」5 若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏“有生於無”自然之
論，不識所謂有無混一之常；若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，
形性`天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。

무엇이 생기는[生] 것이라고 말할 수 없다. 단지 기라는 하나의 사물이 태허의 상태에서 어떤 형체를 갖는 상태로 변화했음을 의미할 뿐인 것이다. 그러나 장재는 다시 만물의 상(象)이 태허에 있는 것은 아니라고 이야기한다. 이는 다시 태허와 만물의 이질성을 강조하는 것이다. 비록 태허와 기는 상태만이 다른 본질적으로 같은 기이기는 하지만 그 둘은 결코 같은 시공간에 존재하는 것이 아니다. 태허는 만물의 본체로서 만물이 구체적인 형체를 갖추기 이전의 근원적인 상태이다. 태허 자체에는 어떠한 상(象)이나 형(形)도 있지 않다. 그렇기에 그것을 커다란 비움[太虛]이라고 부르는 것이다. 때문에 여기에 리(理)와 같은 도덕률이 있지 않음은 너무나 당연하다. 그러나 만물은 태허로부터 시작하여 형체를 갖기 시작한다. 이것이 장재가 생각하는 우주 발생론이다.

태허는 기가 없을 수 없으며 기는 모여서 만물이 되지 않을 수 없고
 만물은 흩어져서 태허가 되지 않을 수 없다.³⁵⁾

장재의 우주론에서 기는 태허라는 본연의 상태에서 필연적으로 구체적인 형태를 갖게 된다. 그러한 구체적인 형상을 가진 것들도 시간이 지나면 결국 흩어져서 태허로 돌아가게 되지만 결국 우리가 경험하는 세계는 태허가 아니라 바로 형체들을 갖고 있는 현실 세계이다. 그런데 기가 모여서 만들어진 현실 세계는 결코 무질서한 세상이 아니다. 장재가 생각하는 우주 구조는 하나의 무규정적이고 비어있는 본체로부터 만물이 구체적인 형태를 갖고 생겨나게 되는 것이고 그러한 만물은 다시 그것들 사이에서 그것들 나름의 질서를 지니고 운행하는 모습이다. 다시 말하면 태허라는 근원적인 상태에는 리(理)와 같은 법칙성이 없을 수 있지만 만물로 분화된 이 세상에는 필연적으로 그러한 법칙성이 존재한다.

만물은 태허라는 근원적인 상태에서부터 나온다. 이 근원적인 상태에는 아직 그 어떤 사물도 있을 수 없다. 사물이 없는 상태에 도덕률이나 법칙성 같은 것이 존재할 수 있는가? 적어도 장재에게는 그럴 수 없다. 즉, 정주학에서의 리(理) 개념과 같이 실질적인 상(像)을 갖춘 기(氣)와는 별개의 리(理)가 기(氣) 이전에 있다고 주장하는 입장이 아니라면 아직 그 어떤 형(形)이나 상

35) 『正蒙』 「太和」 3 太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。

(像)이 갖추어지지 않은 상태에서 법칙만 따로 존재할 수는 없는 것이다. 때문에 장재에게 태허 개념은 어떠한 법칙성을 내재하고 있지 못한 것이다.

그렇다면 그러한 법칙성이나 도덕률은 어디에서 발생하는가? 그것은 만물이 발생함과 더불어 발생한다. 이를 추상적인 개념어으로써 설명하자면 장재는 태허에서 형(形)과 신(神), 두 가지 있게 된다고 설명한다.

태허(지극히 비어서)는 맑으니 맑아서 장애가 없고 장애가 없으므로 신(神)이다. 맑음이 뒤집히면 흐리니 흐려서 장애가 있고 장애가 있으므로 형체가 있다.³⁶⁾

만물은 태허로부터 나오지만 그것이 나옴에는 두 가지 다른 모습을 취할 수 있다. 뭉쳐서 구체적인 형태를 취하게 되는 것은 형(形)이다. 이러한 형(形)은 다른 표현으로 하자면 객형(客形)이라고도 하고 그냥 사물(物)이라고도 하지만 어쨌든 이미 우리 눈으로 보거나 피부로 느낄 수 있는 성질의 것이다. 그리고 그러한 사물들과는 다르게 우리의 눈과 귀에 직접적으로 인식되지 못하는 것들도 있다. 그것을 장재는 여기서 신(神)이라는 용어로 지칭한 것이다. 신(神)이 명확히 무엇인지에 대해서는 더 자세한 논의가 이루어져야 할 것이나 우선 가장 직접적으로 신(神)의 영역에 포함되는 것은 질서라고 말할 수 있다. 우리의 눈이나 귀와 같은 감각기관으로 직접적으로는 파악할 수는 없지만 사물들 사이에서 반드시 존재하는 것, 그 대표적인 것이 바로 질서이기 때문이다. 장재가 생각하기에 이 세계에서 만물이 생겨남에는 필연적으로 질서도 함께 발생한다.

태어남에는 선후가 있으니 그러므로 하늘의 순서[序]가 되고 크고 작음, 높고 낮음이 서로 비교되고 대조되는 것, 이것을 일러 하늘의 질서[秩]라고 한다. 하늘이 사물을 낳음에는 순서[序]가 있고 사물이 이미 형성된 후에는 질서[秩]가 있다.³⁷⁾

36) 『正蒙』 「太和」9 太虛爲清，清則無礙，無礙故神；反清爲濁，濁則礙，礙則形.

37) 『正蒙』 「動物」5 生有先後，所以爲天序；小大 `高下相並而相形焉，是謂天秩. 天之生物也有序，物之既形也有秩.

만물은 태허로부터 구별되기 시작하여 분화된다. 이미 분화되기 시작하면 바로 그 시점부터 음과 양이 있고 선과 후가 있게 되며 높고 낮음이 있게 된다. 즉 이미 둘이 되는 순간부터 어떤 식으로든 대립되는 가치가 존재하기 마련이다. 그리고 그러한 분화로부터 자연적으로 질서가 생기게 된다. 그런데 특히 인용문에서 주목할 점은 장재가 군이 질(秩)과 서(序)를 구분해서 이야기하고 있다는 점이다. 현대 우리말로 번역하자면 둘 다 질서가 될 것이고 영어로 하자면 order가 될 수 있겠지만 이러한 질서라는 말에는 두 가지 차원이 있다. 먼저 질(秩) 개념의 의미를 풀이해보면 이는 사물의 대소와 높고 낮음 등이 서로 동시간대에서 비교되어 위계와 구분이 있는 공간적인 의미에서의 질서 개념으로 보인다. 이는 마치 오늘날 자연과학의 원소 주기율표에서 보이는 것과 같이 천지자연의 사물이 모두 어떤 규칙을 따라서 의미 있게 배치되어 있다는 뜻에 가깝다. 반면에 서(序)는 시간상의 선후를 가리키는 듯이 보인다. 마치 봄이 가면 여름이 오고 여름이 가면 가을이 와서 사계절이 순환하는 필연적인 순서가 있듯이, 우주의 질서는 어떤 정해진 길을 따라서 운행한다. 비단 사계절과 자연의 순환에서만이 아니라 모든 만물은 태허로부터 나와 형체를 띠게 되는 그 순간부터 이미 그 시간상의 순서에 배치될 수밖에 없는 것이다. 인간에 있어서도 나중에 태어난 것은 먼저 태어난 것보다 물론 물리적인 크기나 지능의 발달 정도에서 비교가 될 수도 있지만 그것은 단순히 이 세상에 태어나는 시간상의 이유 때문에도 또 하나의 질서에 편입되게 된다. 이러한 시간상의 질서 개념은 이 세상에 형체를 갖고 태어나는 모든 사물에게 공통적으로 적용된다.

질서에서 이러한 시간상의 선후개념을 강조하는 이유는 바로 장재에게 천지자연의 질서란 운동성을 포함하고 있는 개념이며 특히 이러한 우주의 내재적인 운동성이 바로 장재가 생각하는 리(理)의 핵심 개념이기 때문이다. 본래 구슬 옥 변을 쓰는 리(理)라는 글자는 본래 옥 위에 나 있는 결이나 무늬를 의미한다.³⁸⁾ 그런데 이러한 리(理) 개념은 중국 사상사 속에서 형이상학적인 심화과정을 거쳐서 우리가 감각할 수 있는 사물과 사태 사이의 어떤 조리나 원리 혹은 패턴 같은 것을 의미하게 되었다. 이것은 마치 옥공예사가 옥을 깎아 나갈 때에 그 옥의 고유한 결을 따라 나아갈 수밖에 없는 것과 같이 우리

38) Graham, A.C., *Two Chinese Philosophers*, Open Court, 1992. p.8

인간사의 일이나 천지자연의 사태는 모두 이러한 고유의 결을 따라서 진행되는 것인다는 믿음에서 비롯된 것이다. 즉, 리(理)라는 형이상학적 개념의 근원 자체가 이러한 변화에 대한 내재적 질서 개념에서 출발한 것이다.

그런데 특히 장재에게 있어서 변화에 대한 이러한 시간상의 질서 개념을 가장 표본적으로 보여주는 것은 그의 천문관이다. 장재는 『정몽』의 제 일편을 “태화(太和)” 즉, 커다란 조화(調和)라고 이름 짓고 우주의 근거인 태허와 만물의 관계를 이야기하였다. 그리고 바로 그 다음 편은 “삼량(參兩)”³⁹⁾이라고 이름 짓고 주로 천체의 움직임에 대해서 이야기하였다. 물론 그 대부분의 내용은 오늘날의 자연과학적 상식으로 보았을 때 의미 없는 이야기가 되어버렸지만 중요한 것은 그만큼 장재는 천체의 움직임과 같은 자연의 운동법칙에 지대한 관심이 있었다는 점이다. 예를 들어 장재는 천체의 움직임에 대해서 다음과 같이 설명한다.

무릇 회전하는 사물은 그 움직임에 반드시 기틀이 있어야 하니 이미 기틀이 있다면 그 움직임은 바깥에서부터 유래한 것이 아니다. 옛날이나 지금이나 하늘은 왼쪽으로 돈다고 말하는데 이는 다만 지극히 거친 이론일 뿐이며 해와 달이 출몰하고 항성이 어두워지고 밝아지는 변화를 고찰하지 않은 것이다. 내가 생각하기에 하늘에 있으면서 [따로] 운행하는 것은 일곱 가지 빛나는 것(즉 일월오성)일 뿐이다. 항성이 낮과 밤이 되는 까닭은 다만 땅이라는 기가 그 [하늘의] 기틀에 올라타 그 가운데에서 왼쪽으로 돌기 때문이니 그러므로 항성들과 은하수로 하여금 북에서 남으로 가게하고 해와 달로 하여금 하늘로부터 숨었다 드러나게 한다.⁴⁰⁾

천체의 움직임에 대한 이러한 장재의 설명은 그 설명의 실제 정확성 여부가 중요한 것이 아니다. 중요한 것은 장재가 그러한 천체의 움직임을 어떠한 관

39) “參兩”이라는 표현은 『周易』 「說掛傳」의 시작부분에 나오는 “參天兩地”라는 표현에서 따온 말로 하늘은 상징하는 숫자가 3이고 땅을 상징하는 숫자가 2로서 결국 3과 2라는 두 숫자로 하늘과 땅의 이치를 상징한 것이다.

40) 『正蒙』 「參兩」4 凡圓轉之物，動必有機；既謂之機，則動非自外也。古今謂天左旋，此直至粗之論爾，不考日月出沒、恒星昏曉之變。愚謂在天而運者，惟七曜而已。恒星所以爲晝夜者，直以地氣乘機左旋於中，故使恒星、河漢因一作回。北爲南，日月因天隱見。

점에서 이해하였기에 이런 식의 설명을 하게 되었느냐는 점이다. 이에 대한 해답은 그가 천체의 움직임에 어떤 기틀이라는 것이 있다는 해석과 그렇기에 그 움직임이 바깥에서 유래되지 않았다고 주장하는 바에서 드러난다. 즉, 장재는 이 우주의 움직임에는 그것이 운행되는 데에 필요한 어떤 틀이 있다고 생각하였다. 그리고 그러한 틀을 기준으로 해서 움직이는 이 우주는 어떤 외부적인 동력으로 인해서 움직이는 것이 아니라 그 스스로 움직이는 것이다. 다른 말로 표현하자면 저절로 그러한[自然] 것이다. 그것이 늘 운동하는 방향, 즉 왼쪽으로 돈다거나 오른쪽으로 돈다거나 하는 것은 리(理)라고 말할 수 있을 것이다. 즉 옥이 꺾여나가는 옥의 결 같이 어떤 사물이 지나가거나 사건이 발생하는 고유한 패턴이나 법칙이 곧 리(理)이다. 그리고 그러한 패턴을 따라서 만물이 그 스스로의 힘으로 실제로 운동을 하는 능력이 곧 신(神)이다. 이러한 자연 변화의 내재적인 운동성이 바로 신(神)이 갖는 특징이며 그것이 신(神)을 리(理)와 구별시켜주는 부분이다. 그래서 장재는 직접적으로 “천하의 움직임이란 신(神)이 고무시킨 것이다.”⁴¹⁾라고도 말하였다.

신(神)이 고무시켜서 리(理)를 따라 운행하는 자연의 변화는 결국 천체의 움직임에서 가장 명백하게 드러난다. 하늘에 떠 있는 해와 달과 오성들도 사실 모두 태허로부터 구체적인 형체를 갖고 생성된 사물들이다. 그런데 그렇게 생성된 천체들은 천문 질서 속에서 명확한 자신의 위치를 지키면서 정해진 길을 따라서 운행한다. 이러한 변화에는 사실상 이변이랄 것이 거의 있을 수 없으며 그렇기에 그 법칙을 아는 사람이라면 심지어 수백 년 후의 일까지도 예측할 수 있다. 그러므로 비록 우리 눈에는 그렇게 명확하게 보이지 않으며 실질적으로 전혀 예측 불가능하게 변화하는 듯이 보이는 세상의 다른 모든 변화에도 사실은 그 안에 분명 숨겨진 질서가 있다. 장재에게 결국 리(理)란 그 숨겨진 질서이며 리(理)를 궁구한다는 것은 그러한 질서를 완전히 파악한다는 것이다.

3.2. 궁리(窮理)의 방법과 의미

3.2.1. 자연의 리(理)

41) 『正蒙』 「神化」 4 天下之動，神鼓之也.

그러나 사실 이러한 사물 사이에 숨겨진 질서는 우리가 직접적으로 인지할 수 있는 대상이 아니다. 그것은 형체도 없고 소리도 없는 것이기에 사실 인간의 일반적인 감각기관으로는 파악할 수 없는 것이 더 당연하다. 장재는 심지어 신(神)이란 성인이라 할지라도 알 수 없는 것이라고 이야기한다.⁴²⁾ 그렇다면 인간은 도대체 어떻게 이러한 리(理)나 신(神)을 파악할 수 있는 것인가? 장재에게 그 열쇠는 『주역』에 있다.

장재에게 있어서 이러한 변화 속에 내재한 법칙에 대한 확신은 천체의 운행에서 드러나는 너무나도 명백한 법칙성의 존재에서도 비롯될 수 있겠지만 더욱 근본적으로는 그의 『주역』에 대한 절대적인 믿음에서 비롯된 것이라고 생각된다. 장재에게 『주역』은 단순한 경전이나 점술서가 아니다. 그것은 이 세상 전체와 그 안에서의 변화를 모두 담고 있는 책이다. 장재는 말하였다.

『주역』은 하나의 사물이지만 삼재를 합한 것이다. 음과 양은 기이니 하늘을 일컫는 것이고 유와 강은 재질이니 땅을 일컫는 것이며 인과 의는 덕이니 사람을 일컫는 것이다.⁴³⁾

결국 장재는 『주역』의 이치를 완전히 꿰뚫을 수 있으면 천지자연의 이치도 다 같이 꿰뚫을 수 있다고 믿은 것이다. 그래서 장재는 『주역』을 공부하면 신(神)을 알 수도 있을 것이라고 이야기한다.

『주역』을 본다면 거의 신의 [경지에] 다다를 것이다.⁴⁴⁾

『주역』을 본 연후에 신을 알 수 있다.⁴⁵⁾

그런데 『주역』이란 책이 물론 그것이 중국사상사에 엄청난 비중을 차지하는 경전인 것은 분명하지만 부정할 수 없는 것은 그 근본은 점술서 라는 점이다. 그러므로 『주역』을 통해서 신(神)을 안다는 것은 사실 아무리 잘 포장을

42) 『正蒙』 「神化」 15 聖位天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。

43) 『正蒙』 「大易」 3 《易》一物而合三才：陰陽氣也，而謂之天；剛柔質也，而謂之地；仁義德也，而謂之人。

44) 『正蒙』 「神化」 22 見《易》則神其幾矣。

45) 『正蒙』 「神化」 24 見《易》而後能知神。

하려고 하더라도 궁극적으로는 미래를 예측한다는 의미를 배제할 수 없다. 때문에 실질적으로 장재에게 있어서 리(理)를 궁구한다는 것의 가장 1차원적인 의미는 미래에 대한 예측을 가능하게 해준다는 의미가 있다. 그러나 여기서 미래를 예측한다는 것은 오늘날 우리가 소위 말하는 “동양철학” 에서처럼 어떤 신비주의나 도술로써 예측한다는 것이 결코 아니다. 오히려 그것과는 정반대로 마치 현대의 과학자가 자연의 변화를 예상하는 것에 가깝다. 그리고 궁극적인 목표는 그러한 변화를 예상해서 실제로 우리의 일상생활을 이롭게 만드는 데에 있다. 장재는 이를 「계사전」에 나오는 “수를 지극히 해서 올 것을 안다.”는 말로써 설명한다.

신묘한 덕이 행해지는 것은 고요하여 움직이지 않으나 [그 안에서] 암암리에 온갖 조화에 감하였어도 그렇게 하는 [주체를] 알지 못하는 것이다. 명을 받음이 메아리와 같으니 그러므로 더불어 수작할 수 있고 곡진하며 귀신에게 도모하니 더불어 신을 도울 수 있다. 기미보다 먼저 사물을 열어주니 그러므로 “올 것을 안다” 라고 하였고 근심 걱정을 밝혀서 그 연고를 그치게 하니 그러므로 “간 것을 간직한다” 라고 하였다. “수를 지극히 하여 올 것을 앎” 은 미리 아는 것이다. 그 변을 미리 알아 술수로써 그 [변을] 통하게 하니 그렇기에 군자가 백성들에 두는 [정책은] 심원하다.⁴⁶⁾

과학자는 자연이 어떻게 작동되는지 그 원리를 알기에 미래를 예측할 수 있다. 예를 들어 천체물리학자는 태양에서 관측되는 흑점의 개수만을 보고도 올해 여름이 예년보다 더 덥거나 그렇지 않을 것을 미리 알 수 있고 숙련된 의사는 환자의 겉으로 드러난 증상만 보고도 그 환자가 내부 어디에 심각한 병이 있음을 예측할 수 있다. 이와 같이 어떤 사태나 일어나게 되는 배경과 원리를 알 수 있다면 그것이 반드시 현실로 드러나지 않았다고 하더라도 그 기미만을 보고서 미래를 예측할 수 있는 것이다. 그래서 이미 그러한 변화의 이치에 통달한, 즉 궁리를 완성한 성인은 백성들이 보지 못하는 미래의 변화를

46) 『正蒙』 「大易」 13 神德行者，寂然不動，冥會于萬化之感而莫知爲之者也。受命如響，故可與酬酢；曲盡鬼謀，故可與佑神；開物於幾先，故曰知來；明患而弭其故，故曰藏往。極數知來，前知也，前知其變，有道術以通之，君子所以措于民者遠矣。

미리 보고 그것에 대비할 수 있기에 그가 두는 정책은 심원하며 그럼으로 천하의 이로움을 가져다 줄 수 있게 된다.

장재는 이런 의미에서 「계사전」에 나오는 “기미를 아는 것이 신이다.[知幾其神]” 라는 말에 주목하고 천지자연의 이치를 알면 사태의 기미를 미리 파악할 수 있다고 이야기한다.

쉽고 간결함의 이치를 얻으면 기미를 아는 것이니 기미를 안 연후에야 큰 줄기[經]가 바르게 될 수 있다. 천하에 달도가 다섯이니 아 백성을 낳는 큰 줄기[經]로구나! 큰 줄기[經]가 바르면 길이 미리 정해지고 일이 미리 세워지며 그 행하는 바를 의심하지 않게 되니 쓰임을 이롭게 하고 몸을 편안하게 함의 요체 중에 이보다 앞선 것은 없다.⁴⁷⁾

여기서 말하는 쉽고 간결함의 이치란 「계사전」에서 나오는 “하늘은 쉽기 때문에 알며 땅은 간략하기에 능하다.[乾以易知, 坤以簡能]” 는 구절에서 따온 것이다. 즉 다시 말하면 바로 천지자연의 이치 자체를 가리키는 것이다. 천지자연의 이치를 체득할 수 있다면 그로 인해서 기미를 알 수 있고 그로 인해서 사태의 방향을 파악하여 미래의 변화에 대비할 수 있게 되는 것이다. 앞으로의 일이 진행될 길을 이미 알고 있으며 그로 인해 거기에 대비해서 해야 할 일을 미리 세워놓으니 그로 인해 생겨나는 이로움은 커지고 자연히 몸은 편안할 수밖에 없다. 이것이 장재가 생각하는 이상적인 리(理)를 궁구하고 나면 얻게 되는 결과이다.

그런데 궁리에 대한 결론이 이렇게 끝이 난다면 사실 이 장의 처음에서 제기했던 궁리와 도덕실천의 관계에 대한 문제는 풀리지 않는다. 애초에 이 장에서 리(理)에 대한 담론을 시작하고 궁리의 의미를 파헤친 것은 앞 장에서 그의 지(知) 개념을 다루면서 도덕적 실천은 지(知)에 근본하고 지(知)는 한편으로는 리(理)를 궁구하는 것에 달려있음을 확인했기 때문이었다. 그런데 이런 식의 결론은 결국 쓰임을 이롭게 하고 몸을 편안하게 함[利用安身]의 철학으

47) 『正蒙』 「至當」 18 易簡理得則知幾，知幾然後經可正。天下達道五，其生民之大經乎！經正則道前定，事豫立，不疑其所行，利用安身之要莫先焉。

로 이어지지 도덕수양과는 거리가 멀어지게 만드는 것처럼 보인다. 아무리 『주역』이 인간의 일까지 포함하고 있다고 이론적으로 설명한다고 한들 그것이 어떻게 인간 세계에서 도덕적인 실현까지도 가능하게 만들 수 있는 것인가?

이러한 문제점은 사실 앞의 인용문에서도 드러나 있다. 즉, 장재는 천지자연의 이치를 파악할 것과 그럼으로써 결국에는 쓰임을 이롭게 하라는 결론을 내고 있지만 그 중간에 느닷없이 「중용」에 나오는 천하의 다섯 가지 달도라는 말을 갖다 붙인다. 천하의 다섯 가지 달도란 군신, 부자, 부부, 곤제, 봉우의 관계를 이야기하는 것으로서 명백한 인간 사회 속의 질서이다. 어떻게 천지자연의 이치를 파악하는 것이 이러한 인간 사회의 질서를 바로잡는 것으로 연결될 수 있는가? 결론부터 이야기하자면 장재에게 있어서 천지자연의 질서는 예(禮)라는 형태로 인간사회에도 똑같이 주어지기 때문이다. 이를 다른 말로 하면 장재에게 있어서 삼강오륜과 같은 인간 사회 속의 질서는 천체의 운행이나 사계절의 순환과 똑같은 의미로 우리에게 절대적으로 주어진 것이다.

3.2.2. 인간의 리(理) - 예(禮)

앞에서 살펴보았듯이 장재가 생각하는 천지자연은 태허에서 분화되어 생성되는 시점에서 이미 질서를 갖추고 그 질서 안에서 운행한다. 그리고 만물이 따라서 운행하는 이러한 자연 질서는 아마도 오늘날의 자연과학적 법칙과도 비슷한 개념으로 이해할 수 있을 것이다. 그러나 장재에게 있어서 이것이 오늘날의 자연과학적 법칙과 달라지는 지점은 그것이 인간에게 현실적으로 적용 가능한 구체적인 규범으로도 주어진다는 점에 있다. 그것이 바로 예이다. 마치 만물이 이 세상에 나오면서부터 천지자연 안에서 하나의 위치를 점하고 그 안에서 운행하듯이 인간 역시도 이 세상에 태어나면 그 순간 이미 누구의 자식이나 형제 혹은 백성으로서 위치를 점하게 된다. 인간이 그렇게 태어나는 순간 차지하는 사회적인 위치는 사실 예에 의해서 규정된 것이지만 그것은 장재에게 있어서는 천지자연 속에서의 위치만큼이나 절대적인 것이다. 앞에서 하늘의 질(秩)과 서(序)에 대해서 이야기하는 부분도 사실 장재는 예(禮)에 대한 이야기로 결말을 맺었다. 그 전문을 다시 보자면 다음과 같다.

태어남에는 선후가 있으니 그러므로 하늘의 순서가 되고 크고 작음, 높고 낮음이 서로 비교되고 대조되는 것, 이것을 일러 하늘의 질서라고 한다. 하늘이 사물을 낳음에는 순서가 있고 사물이 이미 형성된 후에는 질서가 있으니 순서를 안 연후에 큰 줄기가 바르게 되고 질서를 안 연후에 예가 행해진다.⁴⁸⁾

결국 여기서 장재가 진정으로 이야기하고자 하는 것은 단순히 자연세계에서 모든 만물이 구체적인 형상을 띠는 순간 어떤 공간적 시간적 질서 속에 편입된다는 ‘사실’이 아니었다. 그것은 장재에게 오히려 너무나도 당연한 것이기에 설명이 불필요한 부분일 수도 있다. 하지만 장재는 그것을 굳이 설명하고 그것이 결국은 예의 근본이 된다는 것을 이야기하기 위하여 이런 말을 했던 것이다. 그렇기에 장재는 다른 곳에서 단적으로 예가 곧 리(理)라고도 말한다.

대개 예라는 것은 리(理)이니 모름지기 리(理)를 궁구함을 배워야 한다. 예는 그 의를 행하는 방법이다. 리(理)를 안다면 예를 제정할 수 있으니 그렇다면 예는 리(理)보다 이후에 나오는 것이다.⁴⁹⁾

그러나 이 구절을 살펴보면 장재는 앞에서는 예가 곧 리(理)라고 이야기하면서도 뒤에서는 예는 리(理) 이후에 나오는 것이라고 설명하면서 둘 사이에 어느 정도 간극이 있는 것처럼 설명하고 있다. 장재는 어째서 이렇게 한 구절 안에서 서로 상충되는 듯한 두 가지 이야기를 하고 있는 것인가? 그것은 장재가 우리가 알고 있는 현실에 적용되는 예가 완전한 것이 아님을 인지하고 있기 때문이다. 장재는 경전을 통해서 우리에게 주어진 예가 곧 그 자체로 천지자연의 리(理)를 반영하고 있다고 믿을 만큼 순진한 사람은 아니었다. 그는 비록 우리에게 주어진 예(禮)라는 것이 천지자연의 리(理)를 반영하고 있다는 점은 의심하지 않았지만 그것이 세월이 흐르는 동안 전승되는 과정에서 손실되거나 잘못 전해진 경우가 있음을 인정하지 않을 수 없었다. 그렇기 때문에

48) 『正蒙』 「動物」 5 生有先後，所以爲天序；小大`高下相並而相形焉，是謂天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後經正，知秩然後禮行。

49) 『張子語錄』 3:5 蓋禮者理也，須是學窮理，禮則所以行其義，知理則能制禮，然則禮出於理之後。

리(理)를 궁구한 학자라면 그것을 이후에 수정하는 것도 가하다고 생각하였다.

지금 예문 중에 손상되고 빠진 것에 대해서는 반드시 예의 뜻을 구해서 얻은 후에 예를 보아야 하니, 이 리(理)에 부합하는 것은 곧 성인이 제정한 것이고 부합하지 않는 것은 여러 유자들이 첨가해서 넣은 것이니 버리거나 취할 수 있다. 지금 배우는 자들이 마땅히 먼저 예를 보아야 하는 이유는 비슷한 구절들을 한 군데에 모아두기 위함이니 다른 날에 리(理)를 얻어서 뜻으로써 대조하고 비교한다.⁵⁰⁾

장재에게 예란 천지자연의 질서가 우리에게 직접적으로 주어진 것이다. 이는 마치 만물이 우주 안에서 그 고유한 질서에 따라서 운행하듯이 인간은 인간 사회 안에서 예를 따라서 운행해야 하는 것이다. 그런데 만물이 우주의 리(理)를 따라서 운행하는 것의 가장 큰 특징은 그것이 언제나 때에 맞는다는 것이다. 천지자연은 단 한 번의 어김도 없이 언제나 시의 적절하게 만물을 낳고 길러준다. 봄이 가면 여름이 오고, 다시 여름이 가면 가을이 와서 그로 인해 곡식이 길러지고 그리고는 다시 겨울이 와서 자연은 순환하게 된다. 이러한 자연법칙의 시의적절함은 당연히 예에도 그대로 반영되어 있다. 그렇기에 장재는 결국 예(禮)에 대한 정의를 시중(時中)이란 말로 설명한다.

때에 따라 조치함이 마땅한 것이 곧 예이니 예라는 것은 때에 따라 조치하고 때에 들어맞는 가운데에서 보이는 사업이다. 예가 아닌 예와 의가 아닌 의는 다만 때에 들어맞지 않는 모든 것이다.⁵¹⁾

앞에서 보았듯이 장재는 분명 우리에게 전승된 예에도 틀린 부분들이 있을 수 있음을 인정하였다. 그럴 경우에 그것을 바로잡을 수 있는 근거는 무엇인가? 혹은 권(權)도의 경우처럼 본래는 제수씨의 손을 잡지 않는 것이 예에 맞는 것이지만 제수씨가 물에 빠졌을 경우와 같이 특수한 경우에는 오히려 손을

50) 『張子語錄』 3:5 今禮文殘缺，須是先求得禮之意然後觀禮，合此理者即是聖人之制，不合者即是諸儒添入，可以去取。今學者所以宜先觀禮者類聚一處，他日得理，以意參校。

51) 『橫渠易說』 「繫辭上」 36 時措之宜便是禮，禮即時措時中見之事業者。非禮之禮，非義之義，但非時中皆是也。

잡아야만 하는 경우도 있다.⁵²⁾ 그럴 경우 그것은 아무리 권도라고 하더라도 예에 벗어나는 것인가? 이 모든 경우에 결국 장재에게 판단의 기준이 되는 것은 중절의 여부이다. 비록 경전에 예라고 기록된 것이 있다고 하더라도 그것이 하늘의 리(理)와 어긋나는 바가 있다면 그것은 예가 아닌 예이고 의가 아닌 의가 되는 것이다. 비록 어떤 행위가 비록 경전상의 예법에는 어긋나더라도 그것이 중에 맞는다면 그 행위가 곧 예인 것이고 또 비록 경전상의 예법에는 들어맞는다고 하더라도 중이 아니면 예가 아닌 것이다. 장재는 이런 점에서 공자와 자사의 행동상의 차이를 일레로 든다.

예를 들면 공자가 이혼한 어머니에게 상례를 지켰고 자사는 이혼한 어머니에게는 상례를 지키지 않았으나 또한 자사가 예를 지킨 것이 틀렸다고는 여길 수는 없다. 또 예를 제정한 자가 “소공복을 입을 때에는 태복을 입지 않는다. 하였지만, 증자로 하여금 예를 짓게 한다면 또 어떻게 될지 모르니 이를 쉽게 말할 수는 없다.⁵³⁾

만약에 전해져 내려오는 예법이 우선순위이라면 공자나 자사 둘 중에 한명은 반드시 틀린 것이다. 또 소공복을 입을 때는 태복을 입지 않는다는 『주례』의 구절이 예의 기준이라면 증자는 틀린 것이다. 그러나 장재는 이 둘 모두 어느 것이 더 맞는 것이라고 이야기할 수 없다고 이야기한다. 그것은 일반적인 의미에서는 전해져 내려오는 예법이 옳은 것이라고 말할 수 있겠지만 그것을 지키지 않는 것이 중(中)에 맞는 일이라면 중에 맞게 행동하는 것이 진정으로 예 질서를 따르는 것이기 때문이다.

그러나 사실 장재가 생각하기에 현실 세계의 진짜 문제점은 우리에게 전승된 예에 문제점이 있다거나 혹은 그러한 예가 상황에 따라서는 중에 맞지 않는 경우가 있을 수 있다는 점이 아니었다. 만약에 중(中)만이 예에 대한 절대적인 판단 기준이며 리(理)를 완전히 궁구했다고 한 사람만이 비로소 무엇이

52) 『孟子』 「離婁上」 17 淳于髡曰：“男女授受不親，禮與？” 孟子曰：“禮也。” 曰：“嫂溺，則援之以手乎？” 曰：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也。” 曰：“今天下溺矣，夫子之不援，何也？” 曰：“天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手——子欲手援天下乎？”

53) 『橫渠易說』 「繫辭上」 36 如孔子喪出母，子思不喪出母，又不可]以子思守禮爲非也。又如制禮者小功不稅，使曾子制禮，又不知如何。

예인지 알 수 있다는 이야기를 지나치게 밀고 나가면 이는 오히려 거꾸로 예의 권위를 인정하지 않는 방향으로 나아가게 될 것이다. 왜냐하면 진정한 예는 경전에 쓰여 있는 것과는 다른 것이라는 결론에 이르기 때문이다. 즉 이상적인 예와 현실의 예의 간극만 키우게 되어 오히려 진짜로 현실의 예에 대해서는 불신을 갖게만 만드는 결과를 초래할 수 있는 것이다. 이는 마치 선불교에서 진정한 깨달음이란 내면에 있는 것이기에 불경의 가르침도 필요 없다는 식의 논리와 비슷한 맥락으로 빠질 위험이 있는 것이다. 그러나 장재는 이러한 길을 가지 않았다. 현실의 예의 권위를 떨어트리는 것은 결코 장재가 원하던 바가 아니었기 때문이다. 오히려 장재가 말하고자 했던 바는 비록 약간의 간극은 있을지라도 현실의 예는 실제로 하늘에서 나온 것이라고 주장함으로써 현실 속의 예의 권위를 획기적으로 끌어 올리는 것이었다. 장재가 생각하기에 장재 당시의 진짜 문제점은 학자들이 이러한 예가 바로 하늘의 질서에서 나온 것인 줄을 알지 못하고 오히려 그것을 오로지 인간이 만들었다고 생각하는 데에 있었다. 궁극적인 예는 본래부터 있는 것이다. 비록 자세한 조항들은 후에 인간이 보태거나 뺀 것이 있을 지라도 그렇다고 예 자체를 인간이 만들었다고 생각하는 것은 잘못된 것이다.

예가 반드시 모두 인간에게서 나온 것은 아니니 심지어 사람이 없었다고 한들 천지의 예(즉 질서)는 자연스럽게 존재한다. 어찌 인간에게 기댈 것이 있겠는가? 하늘이 사물을 낳으면 곧 준비와 대소의 [구별되는] 상이 존재하게 되니 인간은 그것을 따를 뿐이다. 이것이 예가 되는 근거이다. 배우는 자들 중에는 예가 모두 인간에게서 나왔다고 여기고 예가 본래 하늘의 저절로 그러함에 근본한다는 것을 모르는 자들이 있다.⁵⁴⁾

만일 예라는 것이 하늘의 질서에 근거한 것이 아니라 오로지 인간이 만든 것이라고 생각한다면 사실 인간에게는 굳이 예를 써서 예를 따라서 행해야 할 이유가 사라지게 된다. 물론 이에 대해서 순자의 설명 방식으로 예를 따라 사

54) 『經學理窟』 「禮樂」 20 禮不必皆出於人，至如無人，天地之禮自然而有，何假於人？天之生物便有尊卑大小之象，人順之而已，此所以爲禮也。學者有專以禮出於人，而不知禮本天之自然，

는 것이 사실은 가장 이로운 방식이니까 따라야 한다고 하는 설명도 가능하다.⁵⁵⁾ 그러나 이런 식의 설명 방법은 예(禮)가 하늘의 질서에 기원한다는 설명 방법과는 전혀 다른 층차의 이야기이다. 예 자체는 비록 인간이 만들었다 할 지라도 그것을 행하는 것이 이롭기에 행한다고 말하면 이는 예를 여러 가지 가능한 선택지 중에서 하나로서 보는 것이다. 비록 이로움으로써 역설하고 있긴 하지만 그것을 반드시 행해야 할 필연성은 없다. 그러나 예가 하늘의 질서에 근본하기에 실천한다고 말하면 이는 예를 곧 하늘의 명(天命)으로 보는 것에 다름 아니다. 즉, 인간은 선택의 여지가 없이 인간이라면 반드시 예를 실천해야 한다는 것이다. 그렇기에 장재는 비록 현실적으로 우리에게 주어진 예가 불완전하고 틀린 부분이 있을지라도 초학자들은 그것을 의심하지 말고 거의 외울 듯이 공부해야 한다고 이야기한다.

경서들은 또한 모름지기 외워야 한다. 비록 순임금이나 우임금의 지혜가 있다고 하더라도, 입을 다물고 말을 하지 않으면 병어리나 장님이 지휘하는 것만도 못하다. 그러므로 외우면 곧 말하게 되고 말하면 곧 실행하게 된다. 그러므로 처음 배우는 자는 외우고 암송하지 않을 수 없다.⁵⁶⁾

이렇게 보았을 때 결국 장재가 현실적인 의미에서의 궁리(窮理)란 경전을 통해 주어진 예를 공부해서 습득하는 것으로 귀결된다. 그것을 고차원적인 이야기로 밀고 나가면 그것은 자연의 법칙을 탐구하고 이해하는 것이며 그러한 탐구와 이해의 결과는 물질적으로는 만물의 운행을 예측하고 대비하여 이로움이 있게 하는 것이며 인간 세상에서는 질서를 유지하는 것으로 이해될 수 있다. 그러나 이러한 심원한 층차의 이야기는 역시 가장 현실적인 방법에서부터 시작하지 않으면 안 된다. 현실적인 수양이 없는 고원한 담론은 자칫 신비주의로 빠질 수 있기 때문이다. 장재에게 있어서 리(理)를 궁구함의 가장 현실적

55) 『荀子』 「修身」 2 凡用血氣志意知慮,由禮則治通,不由禮則勃亂提慢, 食飲衣服居處動靜, 由禮則和節,不由禮則觸陷生疾, 容貌態度進退趨行,由禮則雅,不由禮則夷固僻違,庸衆而野. 故人無禮則不生,事無禮則不成,國家無禮則不寧.

56) 『經學理窟』 「義理」 53 經籍亦須記得, 雖有舜·禹之智, 喑而不言, 不如聾盲之指麾. 故記得便說得, 說得便行得, 故始學亦不可無誦記.

이며 가장 기초를 이루는 방법은 결국 천지자연의 리(理)를 반영하고 있는 예(禮)를 익히는 것이다. 『주역』을 익히는 것도 궁극적으로 리(理)를 탐구하고 신(神)을 이해하는 방법이겠지만 사실 『주역』에는 어떠한 구체적인 이야기도 나와 있지 않다. 하물며 그것이 어떻게 도덕적인 실천으로 이어지는지에 대해서도 불분명하다. 하지만 인간이 예를 익힐 수만 있다면 인의와 같은 도덕적 가치들은 천지자연의 질서가 인간 사이에서도 실현되는 과정에서 자연스럽게 될 수밖에 없을 것이다.

4. 인식의 문제 - 인간의 조건과 수양의 방법

앞에서 우리는 장재가 생각하는 도덕적 실천이란 지(知)라는 작용에 근거하고 있으며 지(知)라는 작용은 다시 인식의 확대와 리(理)를 궁구하는 것에 기반하고 있음을 이야기하였다. 그리고 앞에서는 다시 이 둘 중에서 리(理)를 궁구한다는 것의 의미와 방법에 대해서 이야기하였다. 그런데 이 장의 문제는 사실 장재에게 있어서 인식의 확대가 왜 필요한가에서부터 출발하여야 할 것이다. 우리는 이미 리(理)가 천지자연 안에 있는 사물의 고유한 질서임을 알아보았다. 그리고 인간이 그러한 리를 궁구하는 이유는 인간 사회 안에서도 또한 천지자연에서와 같은 고유한 질서가 부여되어 있기에 인간은 그것을 탐구함으로써 그것에 따라 살아가게 될 수 있다는 것을 이야기하였다. 그런데 이미 여기까지 이야기하였으면 장재에게 도덕적 수양의 근거와 방법이 다 설명된 것이 아닌가? 수양의 근거는 리(理)이자 예(禮)이고 수양의 방법은 예(禮)를 탐구함으로써 천지자연의 질서가 인간 사회에서도 실현되게 하는 것이다. 그리고 여기서 한 가지 간과할 수 없는 사실은 인간을 포함한 천지 만물은 본래가 생성되는 순간에 이미 질서에 편입되는 것이다. 인간이라고 해서 자연법칙의 예외가 될 수는 없다. 형체를 얻어 태어나게 된 인간은 성장하고 늙고 병들어서는 다시 태허로 돌아가게 되는 것을 거부할 수 없는 것이다. 그런데 왜 굳이 인간은 다른 어떤 사물도 하지 않는 궁리(窮理)라는 특별한 활동을 해야만 그러한 질서 속에서 살아갈 수 있게 되는 것인가?

장재가 생각하는 인간의 모습은 너무나도 당연하겠지만 태허로부터 기(氣)가 구체화됨으로써 하나의 형(形)을 갖고 이 우주 속에서 살아가는 사물[物]이다. 그리고 그러한 인간은 다른 모든 만물과 마찬가지로 이 세계에 나오면서부터 고유한 질서 속에서 운행되며 커다란 조화[太和]를 이룬다. 그러나 여기서 반드시 기억해야 할 점은 이런 식으로 자연의 법칙을 따르는 것은 인간의 형(形), 즉 육체에 국한된 이야기라는 점이다. 인간에게는 다른 사물에는 있지 않은 고유한 특성이 하나 있으니 그것이 바로 ‘나’ 라는 의식이다. 그리고 이 ‘나’ 라는 의식은 우리가 갖고 있는 마음에서부터 생겨나고 또 그러한 마음은 다시 우리가 외부 사물을 인식하는 과정에서 생겨난다. 이것이 장재가 인식의 확대를

중요시하는 이유이다. 인식에 한계가 있으면 마음에도 한계가 있게 된다. 마음에 한계가 있으면 이는 결국 나를 자연사물로 보지 못하고 그것들과는 구별되는 독특한 다른 것으로 보아 나로 하여금 천지의 질서에 참여하는 것을 방해하게 만든다. 그리고 각자가 스스로를 독특한 다른 것으로 여기면 서로가 서로를 이해하지 못하고 서로가 서로의 방식만이 옳다고 여기게 되어 결국 사회는 혼란스러워질 수밖에 없다. 결국 장재는 세상 만물이 본래적으로 리(理)를 따라 운행함에도 불구하고 인간 사회만이 유독 혼란스러운 이유는 근본적으로 개개인의 인식의 한계 때문이라고 보았고 그렇기에 그는 ‘천하의 사물을 다할 것’ 즉 인식의 확대를 요구한 것이다. 이에 대해서 더 자세히 살펴보도록 하자.

4.1. 사회 혼란의 원인 - 인식의 협소함과 자아의식

이미 앞장에서 살펴본 장재의 우주론의 기본 전제로 돌아가서 생각해 보면 인간을 포함한 만물은 태허에서부터 기가 모여서 구체적인 형태를 갖고 생겨난다. 그런데 이때 우리 눈에는 보이지 않지만 그러한 구체적인 사물들과 함께 생겨나는 것이 그것들 사이의 질서와 법칙들이다. 그리고 만물은 이러한 질서와 법칙 안에서 신묘한 작용으로 그 안에서 운행한다. 그런데 여기서 눈여겨볼 점은 첫째, 장재가 객형(客形)이라고 표현하는 사물들, 즉 인간을 포함한 구체적인 형태를 가진 사물들은 그 내부에 질서가 내재되어 있느냐는 점이다. 즉, 앞에서 이야기했지만 장재에게 예(禮)의 실천은 일종의 당위적인 명령으로 들릴 수 있다. 그것은 인간이라면 누구나 마땅히 따라야 하는 것이다. 그런데 그것을 뒤집어서 예의 실천이 인간에게 프로그램화 되어있느냐고 물으면 즉, 인간이 그것을 마땅히 따라야 한다는 것이 아니라 인간이라면 그것을 따를 수밖에 없는 것이냐고 물으면 이야기는 달라진다. 장재의 우주론에서 보면 질서는 사물들 사이에 존재하고 사물들은 그러한 질서를 따르게 되는 것일 뿐이다. 질서가 그 사물들 안에 완전히 필연적으로 내재해 있는 것은 아니라는 것이다. 그런데 장재의 설명 방식을 보면 천지자연의 온갖 사물들은 하늘의 고유한 질서 말고는 다른 방식으로 운행하는 매뉴얼이 애초에 존재하지 않는다는 것이다. 즉, 하늘의 질서는 그것이 당연히 따라야 하는 것이기도 하지만 그것을 따르는 것 이외에 다른 길은 어차피 존재하지도 않는다는 것이다. 그

런데 문제는 유독 인간에게는 천지자연의 질서 이외에 또 다른 방식의 행위 매뉴얼이 존재한다는 것이다. 그것을 가장 대표적으로 나타내는 개념은 습(習)이다.

기(氣)라는 것은 만물이 나뉘는 시기에서부터 각자 얻은 기이며 습(習)이라는 것은 태중에 있을 때부터 갓난아기 때에 이르기까지 모두가 습(習)이다. 커서 확립하는 바가 있게 되어서 스스로 공부하는 것을 일러 비로소 배움[學]이라고 하니 본성은 분명히 바깥에 있는 것이다.⁵⁷⁾

인간은 기가 뭉쳐서 형체를 얻고 태어나게 된다. 그리고 일반의 사물이라면 이것이 끝이다. 그러나 인간은 여기서 한 걸음 더 나아가서 이미 형체를 갖는 순간부터 습(習)이 쌓이게 된다. 습(習)이란 무엇인가? 가장 원론적으로 이야기하자면 우리가 갖고 있는 습관이다. 습관이란 우리가 살아오면서 나 개인만의 경험과 체험을 바탕으로 해서 형성되는 일종의 행위 매뉴얼이다. 즉 우리가 일상에서 어떤 상황이나 조건을 대면했을 때 특정 방향이나 방식으로 행위를 하게끔 하는 행위 패턴인 것이다. 그렇다면 이러한 습은 리(理)와 충돌 될 수밖에 없는 것이다. 왜냐하면 리(理) 역시도 인간에게 있어서는 하나의 행위 매뉴얼일 수밖에 없기 때문이다. 그리고 그러한 습(習)은 실질적으로 천지자연의 매뉴얼인 본성보다도 우선한다. 리(理)를 따라 사는 것이 곧 예(禮)를 따라 사는 것이라면 예(禮)를 따르는 것 보다는 자신의 습관대로 사는 것이 훨씬 더 쉽게 빠질 수 있는 길이기 때문이다.

더욱이 장재에게 습(習)이 갖는 의미는 이러한 단순한 행위적인 측면에서의 습관의 차원에 국한되지 않는다. 그것은 행위로까지는 드러나지 않더라도 ‘나’에게만 존재하는 사고의 영역, 예를 들면 편견이나 고정관념까지도 포괄하는 것이다. 즉, 우리가 선천적으로 타고나는 것이 아닌 우리가 생겨난 이후로 우리의 경험을 통해서 우리에게 축적된 ‘나’를 구성하는 모든 의식과 무의식의 총체이다. 그렇다면 이러한 습(習)이라는 것은 어디서 연원하는가? 장재에 의

57) 『張子語錄』 3:15 氣者自萬物散殊時各有所得之氣，習者自胎胞中以至於嬰孩時皆是習也。及其長而有所立，自所學者方謂之學，性則分明在外。

하면 그것은 결국 외부 대상을 인식하는 작용에서부터 연원한다.

앞에서는 지(知)라는 작용은 외부 대상을 완전히 파악하는 것으로서 그것은 인식의 확대와 궁리를 요구한다고 이야기하였었다. 그러나 사실 장재가 보기에 보통 사람들은 지(知)라는 작용을 가장 기본적으로 안과 밖을 합하는 것 [合內外], 즉 내부의 감각기관으로서 외부 대상을 인식하는 것으로 이해한다. 그리고 이것의 가장 원초적인 방식은 문견지, 즉 눈과 귀를 통해서 보고 듣는 것이다.

사람이 스스로 지(知)하는 바가 있다고 말하는 것은 눈과 귀로부터 받은 것이다. 사람이 받는다는 것은 안팎을 합함으로부터 말미암는다.⁵⁸⁾

이러한 문견지는 사실 너무도 당연한 이야기일 수도 있겠지만 그것 자체로서 부정적인 것은 아니다. 오히려 인간에게는 반드시 필요한 것이다. 장재는 문견지는 인간이 외부 대상을 인식할 수 있는 가장 원초적인 수단이며 문견지가 없다면 그것은 목적이나 다름없다고 이야기한다.

보고 듣는 것은 [천하의] 사물을 다 하기에는 부족하지만 또한 그것을 필요로 한다. 눈과 귀가 없으면 이는 나무나 돌일 뿐이니 [눈과 귀가] 있어야 안과 밖을 합하는 도를 얻을 수 있다. 만약 보고 듣지 못한다면 또한 어떻게 경험하겠는가?⁵⁹⁾

그러나 문제는 보통 사람들은 보고 듣는 것으로 천하의 사물을 다 하기에 부족함에도 불구하고 자기 자신의 마음을 오직 문견으로 인해 생겨난 것으로 한정하기 때문에 자기 마음을 작게 만들고 자기 자신을 남들과 구별하게 되는 것이다. 내가 직접 귀로 듣고 눈으로 보는 것에는 당연히 한계가 있을 수밖에 없다. 그러나 그럼에도 불구하고 일반사람들은 오직 그것이 세상의 전부인줄로만 알고 그것에만 의존하여 결국은 사사로운 견해와 편견을 만들어 내게 된

58) 『正蒙』 「大心」 3 人謂己有知, 由耳目有受也; 人之有受, 由內外之合也.

59) 『張子語錄』 1:62 聞見不足以盡物, 然又須要他. 耳目不得則是木石, 要他便合得內外之道, 若不聞不見又何驗?

다. 그리고 이는 결국 스스로를 천지자연의 일부라고 생각하지 못하고 나를 우주와 독립시켜서 별개의 내가 따로 있다고 생각하게 만든다.

세상 사람들의 마음은 보고 듣는 협소한 경지에 머무르나 성인이 본성을 다함은 보고 들은 것으로써 그 마음을 묶어두지 않으니 그 천하를 바라봄이 어느 하나라도 내가 아닌 것이 없다. 맹자가 “마음을 다하면 본성을 알고 하늘을 안다” 고 말한 것은 이 때문이다.⁶⁰⁾

일반적인 세상 사람들과 성인의 차이는 바로 나 이외의 외부 대상을 바라볼 때 그것을 나의 또 다른 일부로 보느냐 아니면 그것은 나와 다른 완전히 다른 별개의 것으로 보느냐의 차이에 달려 있다. 그래서 장재는 성인을 세상 만물 중에 “어느 하나라도 내가 아닌 것이 없” 는 것으로 여기는 사람이라고 말하였다. 이는 오직 추상적이기만 한 구분이 아니다. 장재에게 있어서 범인은 오직 문견지에만 의존하여 세상을 바라본다. 그것은 곧 보통 사람들은 내가 경험한 것만이 세상의 전부라고 생각한다는 것이다. 그렇기에 세상을 똑바로 보지 못하고 오직 자기 자신의 관점과 가치관으로만 바라보게 된다. 이러한 예를 우리는 주위에서 흔히 찾아볼 수 있다. 자신의 가치관을 자식에게 주입하는 부모의 경우, 나의 방식만이 옳다고 우기는 정치인의 경우, 이러한 것들은 모두 자신의 경험에서 비롯된 확신을 근거로 하고 있다. 장재가 보기에 사회가 혼란한 이유는 결국 사람들이 모두 자기 자신의 경험을 바탕으로 자기 자신의 견해가 옳다고 주장하기 때문인 것이다. 그래서 장재는 공자가 네 가지 사사로움을 끊어버렸다는 말⁶¹⁾을 누차 강조한다.

뜻[意]이란 생각함이 있는 것이고 기필함[必]이란 기대함이 있는 것이며 완고함[固]이란 화하지 못한다는 것이고 나[我]라는 것은 일정한 방소가 있다는 것이다. 이 네 가지를 [뚫은] 한 가지를 두는 것이니 즉 하늘과 땅과 더불어 서로 닮지 않는 것이다.⁶²⁾

60) 『正蒙』 「大心」 1 世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。

61) 『論語』 「子罕」 4 子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。

62) 『正蒙』 「中正」 18 意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，則與

천리를 하나로 꿰는다면 사사로운 뜻[意], 기필함[必], 완고함[固], 나라는 것[我]에 천착함은 없다. 사사로운 뜻, 기필함, 완고함, 나라는 것이 하나라도 있으면 진실함이 아니다. 이 네 가지를 모두 제거하면 곧바로 길러져서 해가 없을 것이다.⁶³⁾

장재에게 있어서 공자가 끊어버렸다는 네 가지, 즉 사사로운 뜻[意], 기필함[必], 완고함[固], 나라는 것[我]은 모두 습(習)을 통해 형성된 결과물이다. 다시 말하면 이들은 모두 나만의 제한된 경험을 통해서 형성된 천지만물과 구별되는 ‘나’ [我]이다. 내 개인적인 경험과 욕망에 비추어서 스스로 생각하고 결론 내리며 자연스러운 도(道)의 흐름에 맡기지 못하고 내 스스로가 원하는 어떤 특정한 방향으로 세상이 흘러가길 바라며 또 세상이 변하고 시간이 변해도 거기에 순응하지 못하고 본인은 변하지 않으려고 하는 이 모든 것이 결국은 나의 문견지를 통해 형성된 ‘나’ 라는 자아의식이며 이것이 결국 내가 나를 제외한 모든 사물이 따라서 순응하는 천지자연의 리(理)를 어기게 만드는 것이다. 그래서 장재는 보다 직접적으로 바로 인간이 천지와 하나 되지 못하는 것이 바로 ‘나’ [我]라는 것 때문임을 이야기한다.

신을 궁구하여 조화를 아는 것은 하늘과 더불어 하나가 되는 것이니 나[我]를 갖고서 힘써 할 수 있는 것이 있겠는가? 덕이 성대해지면 저절로 이루어지는 것이다.⁶⁴⁾

본성이란 만물의 근원이니 나[我]를 갖고 사사로이 얻을 수 있는 것이 아니다.⁶⁵⁾

하늘의 본래적인 능력은 본래 나의 본래적인 능력이니 오직 나[我]가 있기 때문에 잃어버린 것일 뿐이다.⁶⁶⁾

장재의 철학에서 인간이 궁극적으로 본성을 이루지 못하는 이유, 즉 인간이

天地爲不相似。

63) 『正蒙』 「中正」 19 天理一貫，則無意·必·固·我之鑿。意·必·固·我，一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣。

64) 『正蒙』 「神化」 16 窮神知化，與天爲一，豈有我所能勉哉？乃德盛而自致爾。

65) 『正蒙』 「誠明」 7 性者萬物之一源，非有我之得私也。

66) 『正蒙』 「誠明」 14 天良能本吾良能，顧爲有所喪爾。

천지자연의 질서에 따라서 행동하지 못하는 이유는 모두 다 ‘나’ 라는 의식이 있기 때문인 것이다. 때문에 이러한 ‘나’ 라는 의식을 갖고서 행하는 모든 행동은 그 결과의 선악 여부를 떠나서 모두 해서는 안 되는 것이다. 탐욕과 같이 명백히 이기적인 근거를 기반으로 하는 가치들은 당연히 부정의 대상이다. 그러나 장재에게는 청렴과 같은 개인의 이기심과는 정반대에 있는 것 같은 가치 들조차도 그것이 어떤 특정한 개인의 가치관으로 고착되는 순간 그것은 결국 본성의 실현을 방해하는 없애 버려야 할 대상이 된다.

“意가 없다는 말은 일정한 마음이 없다는 것이다. 일정한 마음이 없다는 것은 의지하는 바가 없다는 것이니 의지한다는 것은 치우쳐서 편향되게 집착하는 바가 있다는 것이다. 본성을 따름을 도라고 [하는 경지에서는] 사사로운 뜻이 없다. 본성에 무슨 사사로운 뜻이 있겠는가? 意가 없음은 천하의 양심이니 성인은 다만 사사로운 뜻이 없이 이 양심을 구할 뿐이다. 안연의 마음은 곧바로 성인이 되기를 구할 뿐이다. 배우는 자는 또한 모름지기 [사사로운] 마음이 없어야 하니 그러므로 공자는 사람들에게 네 가지를 끊을 것을 가르쳤다. 배우기를 시작할 때부터 성인의 경지에 이르기까지 모두 모름지기 이것이 없어야 하지만 성인만이 유독 이 네 가지가 없는 것이 아니다. 그러므로 말 “毋” 자를 썼으니 금지하는 말이다. 이른바 의지한다는 것은 백이의 깨끗함과 유하혜의 어울림과 같으니 [이는] 오히려 의지함이 있는 것이다. 백이와 유하혜는 또한 자신들의 기질을 변화시키지는 못했으나 그렇지만 본성을 이룸에 해가 되게 하지는 않았으니 그 기질 상에서 본성을 이루었다. 깨끗함과 어울림이라는 덕은 또한 성인의 한 모습이니 성인의 도에서 취해 얻음에 가장 근접한 것이어서 성인의 덕에 바로 이웃하여 가까이 있는 것이다. 성인의 깨끗함은 곧 백이의 깨끗함과 같고 성인의 어울림은 곧 유하혜의 어울림과 같다. 다만 성인의 이에 의지하고 붙어있지 않아서 다만 때에 따라서 변화에 응할 뿐이며 깨끗함과 어울림으로써 그 마땅함을 취할 뿐이다. 만약 성인이 깨끗하지 못하다고 말한다면 성인이 어찌 탁하겠는가? 성인이 어울리지 못한다고 하면 성인에게 어찌 악이 있

겠는가?⁶⁷⁾

비록 맹자에 의해서 다소 평가 절하되는 부분이 없는 것은 아니지만 백이와 유하혜는 그래도 전통적으로 성인으로 분류되는 사람들이다.⁶⁸⁾ 그러나 장재는 그러한 그들을 진정한 성인은 아니라며 매우 부정적으로 묘사하고 있다. 그들은 기질을 변화시키는 경지에는 이르지 못했으며 다만 한 마디에서 이루었다고 이야기한다. 어째서 백이와 유하혜는 기질을 변화시키지 못했다고 말하는가? 그것은 여전히 그들에게는 개별적인 ‘특징’이 있기 때문이다. 장재가 기질이라 말하는 것은 일반적으로 강직하고 부드러움, 느리고 급함, 재주[才]가 있고 없음과 같은 기(氣)의 치우침이다.⁶⁹⁾ 그러나 이러한 치우침이라는 것이 장재에게는 단순히 육체적인 문제는 아니다. 장재의 예를 보더라도 강직하고 부드러움 혹은 느리고 급함이란 반드시 육체적인 치우침을 설명하는 용어일 필요는 없다. 오히려 그것은 사람의 성격이나 성향과 같은 것, 혹은 현대 우리말에서의 ‘그 사람은 기질이 이렇다 저렇다’라고 할 때의 기질이라는 말에 더 잘 적용되는 개념이다. 즉, 장재에게 기질이란 그 사람의 성격과 사고 등 모든 면에서 그 사람을 다른 사람과 구별시켜주는 그 사람의 특징을 나타내는 개념이다. 이러한 점에 주목해서 초우카이wing은 심지어 한 발짝 더 나아가서 주장하기를 장재가 기질지성이라는 용어를 쓸 때에는 그것이 생태학적 본성을 가리키는 경우는 거의 드물며 대부분의 경우에는 내면화된 사회적 행동의 패턴을 가리키고 있다고 주장하였다.⁷⁰⁾ 결국 장재에게 기질을 변화시킨다는 것은 하나의 특성이나 개별성을 다른 특성으로 바꾼다는 것이 아니라 그러한 특성 자체를 없애버

67) 『張子語錄』2:7 “毋意”, 毋常心也, 無常心, 無所倚也, 倚者, 有所偏而係着處也, 率性之謂道則無意也. 性何嘗有意? 無意乃天下之良心也, 聖人則直是無意求斯良心也. 顏子之心直欲求爲聖人. 學者亦須無心, 故孔子教人絕四, 自始學至成聖皆須無此, 非是聖人獨無此四者. 故言“毋”, 禁止之辭也. 所謂倚者, 如夷清惠和, 猶有倚也. 夷惠亦未變其氣, 然而不害成性者, 於其氣上成性也. 清和爲德亦聖人之一節, 於聖人之道取得最近上, 直隣近聖人之德也. 聖人之清直如伯夷之清, 聖人之和直如下惠之和, 但聖人不倚着於此, 只是臨時應變, 用清和取其宜. 若言聖人不清, 聖人焉有濁? 聖人不和, 聖人焉有惡?

68) 『孟子』「公孫丑上」9 孟子曰: “伯夷隘, 柳下惠不恭. 隘與不恭, 君子不由也.”

69) 『正蒙』「誠明」23 人之剛柔 `緩急` 有才與不才, 氣之偏也. 天本參和不偏, 養其氣, 反之本而不偏, 則盡性而天矣.

70) Chow Kai-wing, 'Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics', *Philosophy East and West* Vol. 43, No. 2 (Apr., 1993), p.207

린다는 것이다. 즉 ‘나’ 라는 것을 완전히 없애버리는 것이다.

백이와 유하혜가 기질을 변화시키 못했다고 말할 수 있는 이유는 백이에게는 여전히 ‘맑음’ 이라는 특징이 있으며 유하혜에게는 여전히 ‘어울림’ 이라는 특징이 있기 때문이다. 진정한 성인은 이러한 특징들을 모두 갖고 있으면서도 사실 그 어느 것도 갖고 있지 않은 사람이다. 즉 천지자연의 이치가 성인으로 하여금 맑게 되는 것이 합당한 경우라면 성인은 맑을 것이고 어울리는 것이 합당한 경우라면 어울릴 것이지만 그러한 특정한 기준이나 조건을 모든 사건에 적용시키지는 않는다는 것이다. 어떠한 경우여라도 적용되는 특징이 있다면 그것은 결국 리(理)와는 다른 또 하나의 행위 매뉴얼일 수밖에 없기 때문이다. 결국 장재에게 유일한 선(善)이란 그 어떠한 경우에서라도 자기 개인의 경험에서 비롯된 원칙이나 견해를 따르지 않고 오로지 그 상황이 요구하는 데로 철저히 객관적인 리(理)에 맞추어서 행동하는 것만을 이야기한다.

부득이 해서 마땅히 해야 하기에 하는 것이라면 비록 살인이라고 하더라도 모두 의로운 것이다. 마음을 두고서 한다면 비록 선하다고 하더라도 모두 사사로운 뜻[意]이다. …… 사사로운 뜻[意]을 두고 선을 행한다면 [그 선한 행위를] 이롭게 여기는 것이고 가식적으로 하는 것이다. 사사로운 뜻이 없이 선을 한다면 본성으로써 하는 것이며 [그것으로] 말미암는 것이다.⁷¹⁾

장재의 인간관을 이렇게 정리했을 때 결국 장재에게 있어서 우리 사회가 혼란한 이유는 근본적으로는 인간이 갖고 있는 인식의 한계 때문이라고 볼 수 있다. 사람을 포함한 모든 사물을 당연히 자연의 리(理)를 따라서 운행해야 한다. 그러나 유독 사람은 사람이 갖고 있는 외부 대상을 인식하는 능력 때문에, 그 중에서도 특히 그것이 인식하는 제한된 대상을 세상 전체로 여기는 평범한 사람들의 경향성 때문에 사람들 개개인은 각자의 행위 매뉴얼을 만들어 살아가게 된다. 바로 그렇기에 장재는 그러한 경향성으로부터 탈피하기 위해서 인식의 확대를 요구한 것이다. 그러나 여기서 말하는 인식의 확대는 단순히 더

71) 『正蒙』 「中正」 16 不得已，當爲而爲之，雖殺人皆義也；有心爲之，雖善皆意也。…… 有意爲善，利之也，假之也；無意爲善，性之也，由之也。

많은 사물을 보고 듣는다는 것을 의미할 수 없다. 왜냐하면 인간이 아무리 많은 경험을 쌓는다고 하더라도 그 경험에는 한계가 있을 수밖에 없음이 너무도 명백하기 때문이다. 단순히 더 많은 것을 보고 듣는 것은 아무리 노력해봐도 지금 내가 가진 편견과 고정관념을 다른 편견과 고정관념으로 대체하는 결과밖에 이루지 못할 것이다. 그렇기에 장재가 원하는 정도로의 확대는 실질적으로 인식의 비약이 요구될 수밖에 없다. 그리고 그러한 인식의 비약은 결국 다시 리(理)를 궁구함에서 찾을 수밖에 없다.

4.2. 도덕 수양의 방법 - 예의 학습과 성찰

장재에게 있어서 사회적 혼란의 가장 근본적인 원인은 사람들이 문견지를 통한 협소한 인식 작용에 스스로를 한정시켜서 그로 인해 자신이 만든 편견과 고정관념에 사로잡힌다는 데에 있다. 그렇기 때문에 장재가 요구하는 것은 명료하다. 그러한 ‘나’가 생겨나게끔 된 가장 근본적인 원인 즉 문견지에 더 이상 얽매이지 않는 것이다.

눈과 귀 이외에서 안팎을 합할 줄 안다면 그 지(知)하는 바는 남들보다 훨씬 뛰어나다.⁷²⁾

모름지기 눈과 귀 바깥에 다시 어떤 것이 있음을 알고 그 물(物)들을 다하여 나아가 궁리함, [이것이] 마음을 다한 것이다.⁷³⁾

그런데 과연 문견지를 벗어난다는 것이 어떻게 가능한가? 장재는 눈과 귀 이외에서 사물을 인식하라고 이야기한다. 그러나 사실 눈과 귀 이외에서 사물을 인식하라는 것이 후각이나 미각과 같은 신체의 다른 감각기관을 이용하라는 말이 아닌 것은 자명할 것이다. 그렇다면 인간이 과연 인간이 가진 오관을 뛰어넘어서 감각하는 것이 가능하다고 생각하는 것인가? 만약에 그렇다면 그것은 어떤 신비주의적인 체험을 일컫는 것인가?

이에 대한 대답은 이중적이다. 즉, 장재는 인간에게 분명 눈과 귀로는 보거

72) 『正蒙』 「大心」 3 知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣.

73) 『張子語錄』 1:43 須知耳目外更有物，盡得物方去窮理，盡了心.

나 들을 수 없는 대상을 인식할 수 있는 또 다른 지(知)의 능력이 있다고 말한다. 그것이 바로 덕성지(德性知)이다. 즉 눈과 귀로 인식하는 것이 아니라 덕성으로서 인식한다는 것이다.

보고 들어서 지(知)하는 것은 사물과 교접해서 지(知)하는 것이니 덕성이 지(知)하는 바가 아니다. 덕성이 지(知)하는 바는 보고 듣는 바에서 싹트지 않는다.⁷⁴⁾

그러나 장재가 말하는 이러한 덕성지의 능력은 결코 신비주의적인 체험을 일컫는 것일 수가 없다. 장재는 이 세상에 분명 철저한 질서와 길이 있다고 믿는 사람이었다. 그 방법과 결론이 비록 다를 수는 있어도 그의 마인드는 굉장히 엄정한 오늘날의 자연과학자의 그것과 비슷하다. 세상에는 결코 변하지 않는 법칙들이 있으며 그러한 법칙들을 벗어나는 예외란 있을 수 없는 것이다. 그렇다면 애초에 덕성지라는 것이 대체 어디서 나오는 것인가? 그것은 우리에게 본래 있는 것인가 아니면 후천적으로 습득된 것인가?

이에 대한 대답은 사실 앞의 자연의 리(理)를 이야기하는 부분에서 어느 정도 언급되었다. 눈과 귀가 보고 들을 수 없는 인식의 대상이란 과연 무엇인가? 장재에게 있어서 그에 가장 대표적인 것은 바로 기미[幾]이다. 장재의 정의에 따르면 기미란 상(象)은 드러났지만 아직 형(形)을 갖추지는 않은 것이니 형이 없으므로 문견으로써는 결코 파악할 수 없는 것이다.

기미라는 것은 상이 드러났으나 아직 형체가 없는 것이니 형체가 있게 되면 밝음에 관계한 것이니 되어 굳이 신이 아니어도 파악할 수 있다.⁷⁵⁾

형을 갖추었다면 이는 이미 문견지의 영역으로 넘어가버린다. 그렇기에 이 기미를 지각하는 것이야말로 바로 형을 갖추기 이전의 것을 파악하는 것, 즉 눈과 귀 이외의 것으로 파악하는 영역인 것이다. 그런데 이미 앞에서 살펴보

74) 『正蒙』 「大心」 1 見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。

75) 『正蒙』 「神化」 23 幾者象見而未形也，形則涉乎明，不待神而後知也。

았듯이 기미를 살피는 것은 먼저 리(理)를 궁구함을 바탕으로 한다. 기미라는 것은 어떤 것이 곧 현실로 드러나지는 않았지만 이제 곧 현실로 드러날 수 있는 것을 이야기한다. 즉, 그것은 근본적으로 미래에 대한 예측의 의미가 있는 것이다. 그런데 이러한 미래에 대한 예측은 장재에게는 오직 리(理)를 궁구했을 때에만 가능한 것이다. 마치 기상 과학자가 미래의 날씨를 예측할 수 있듯이 오직 자연의 질서와 흐름을 아는 자만이 그러한 기미를 볼 수 있는 것이다. 바로 이러한 점 때문에 장재는 이를 ‘덕성’ 이 아는 바라고 이야기할 수 있는 것이다. 즉, 천지자연의 리(理)대로, 즉 만물이 그것의 본성대로 흘러갈 경우에 어떻게 변화할지를 아는 것, 그것이 곧 덕성지이다. 그렇다면 이러한 덕성지가 바로 우리가 앞서 2장에서 논의를 시작하며 말한 도덕적 실천의 근거로서의 지(知)인 것이다.

그러나 앞선 3장에서의 논의를 이어받자면 사실 장재에게 기미를 아는 것은 쓰임을 이롭게 하고 몸을 편안하게 하는[利用安身] 목적으로 밖에 이해될 수 없을 것이다. 리(理)를 궁구한 사람은 다른 사람은 보지 못하는 미래를 예측함으로써 재난에 대비하고 이로움을 취할 수 있기 때문이다. 그런데 이것이 어떻게 장재가 말하는 도덕적 수양으로 이어질 수 있는 것인가? 그것은 기미를 파악한다는 것이 인간의 리(理)인 예(禮)에 있어서는 조금 다른 의미로 적용되기 때문이다.

앞서 이야기하였듯이 장재는 인간에게 주어진 예(禮)란 천지자연의 질서인 리(理)에 근본하고 있는 것임을 역설하였다. 때문에 인간에게 있어서 가장 현실적이 의미의 궁리(窮理)는 결국 예의 학습이며 초학자가 해야 할 일은 우리에게 경전을 통해서 주어진 예를 의심하지 않고 무조건 외우는 것이라고 말하였다. 그러나 사실 아무리 인간이 이성적으로 생각해서 예를 배우고 받아들인다고 하더라도 인간에게는 사실 그러한 예에 맞는 행위를 하기가 어렵다. 왜냐하면 인간에게는 예보다 먼저 주어진 우리의 경험을 통해 축적된 ‘나’ 라는 또 다른 행동의 패턴이 존재하기 때문이다. 그렇기에 사실 진정한 의미에서 자신이 갖고 있던 자아를 완전히 제거하고 천지의 질서와 합일해서 운행하는 경지는 오직 성인만이 가능하다. 마치 공자가 일흔 살에는 마음이 욕구하는 바대로 따르더라도 법도를 위반함이 없었다고 하는 것처럼 성인에게는 개별적인 자아가 없으므로 오직 천지자연의 질서를 그대로 따르기만 할 뿐이다. 그

러나 반대로 성인의 경지에 이르지 않은 우리와 같은 평범한 사람들은 끊임없이 예를 따라 행하려고 노력할 수밖에 없다. 이것이 범인과 성인의 차이점이다.

성인이 중의 지극함을 쓴 힘쓰지 않아도 중에 맞으며 큼의 지극함을 갖고 있으나 그 큼을 행하지 않는다. 대인이 그를 바라봄은 이른바 먼지도 나지 않을 정도로 달려나가는 것이니 높음이 하늘에 닿는 [경지는] 사다리으로써 오를 수 없는 것이다.⁷⁶⁾

이렇게 성인과 범인의 차이가 있다는 것을 인정하는 것은, 그것이 아무리 불가피한 인정이라고 할지라도, 인간은 비록 예를 배운다고 할지라도 반드시 그러한 예에 맞게 행동하게 되는 것은 아님을 인정하는 것이다. 이렇게 된다면 장재가 생각하는 천지자연의 리와 인간의 리 사이에는 차이가 발생할 수밖에 없다. 이론대로라면 마치 하늘의 해와 달이 늘 정해진 길로만 가는 것처럼 인간 사회도 언제나 예를 따라서 운행해야 한다. 그리고 이것이 보장된다면 인간 사회에서도 기미를 안다는 것은 미래를 예측하는 것과 다른 의미가 되지 않을 것이다.

그러나 인간에게는 예법을 받아들인다고 하더라도 그것이 실제로 실현되는 것을 방해하는 문견지로 인한 자아의식도 함께 존재한다. 이럴 경우 결국 인간 사회에 안에서 기미를 본다는 것은 결국 예측의 의미가 아니라 성찰의 의미에 더 가깝게 된다. 앞으로 어떤 일이나 행위가 있기 이전에 그것으로 가는 길이 예법에 맞는 진정한 의미의 기미인지 아니면 그저 나의 고정관념이나 편견을 따르고 있는 것인지를 살펴본다는 의미인 것이다. 그래서 장재에게 기미란 예 질서를 따를 때 일어날 수 있는 결과에 대한 기미이다. 이러한 맥락에서 장재는 오직 선의 기미만이 기미라고도 이야기한다.

그 기미를 본다는 것은 선한 기미이니 악은 기미라고 말할 수 없다.⁷⁷⁾

76) 『正蒙』 「中正」 22 聖人用中之極，不勉而中，有大之極，不爲其大，大人望之，所謂絕塵而奔，峻極於天，不可階而升者也。

77) 『橫渠易說』 「繫辭下」 32 觀其幾者，善之幾也，惡不可謂之幾。

인간은 누구나 완전한 성인이 아닌 이상 문견지로 인해 생겨난 자아의식을 어느 정도는 갖고 있을 수밖에 없기 때문이다. 그것은 아무리 우리가 예를 받아들였다고 하더라도 단번에 사라지는 것이 아니다. 그렇기에 인간은 항상 바로 앞으로 다가올 사태가 예를 근거로 해서 드러나는 사태인지 혹은 자기 마음의 편견을 근거로 해서 드러나는 사태인지를 분별해내야 한다. 장재는 이와 같은 예를 안연이 불선함을 성찰했다고 하는 구절에서 찾는다.

안연에게 이른바 불선함이 있다고 하는 것은 필시 다만 평상시의 [사사로운] 뜻이 흔적을 남겨 곧 불선함이 되면 그것을 아는 것이다. 이것이 기미를 아는 것이니 성인에게 있어서는 [이러한 것도] 없다.⁷⁸⁾

장재가 보기에는 안연과 같은 경지의 인물에게서도 아직 문견소지로 인한 자아의식이 남아있을 수 있는 것이다. 어떠한 편견이나 고정관념도 없이 언제나 예에 맞게 반응할 수 있는 사람은 성인뿐이다. 그래서 장재는 성인의 경지에 이르기 전에는 언제나 힘쓰고 힘쓸 수밖에 없다고 이야기한다.

인한 사람[의 경우는] 반드시 [구체적인 일에] 힘써야 하니 처음에는 반드시 힘쓰고 힘쓰다가 끝에는 다시 자연적으로 되는 것이다. 사람은 반드시 이러한 마음을 항상 보존하여 그 [마음을] 익숙하게 쓰게 [되면] 도리어 잃어버리게 될 수도 있다. …… 만약 항상 이를 보존하고 잃지 않을 수 있다면 날마다 위로 나아갈 것이다.⁷⁹⁾

성인의 경지에 이르러야만 힘쓰지 않아도 언제나 중에 맞을 수 있다는 것은 현실적으로 말하면 인간은 언제나 예법의 기준에 맞추어 행동할 수 있도록 끊임없이 노력해야 한다는 것이다. 장재는 그러한 중에 맞는 행동이 힘쓰지 않

78) 『經學理窟』 「學大原上」 18 顏子所謂有不善者，必只是以常意有迹處便爲不善而知之，此知幾也，於聖人則無之矣。

79) 『經學理窟』 「氣質」 4 仁人則須索做，始則須勉勉，終則復自然。人須常存此心，及用得熟却恐忘了。若事有汨沒，則此心旋失，若能常存而不失，則就上日進。

아도 자연스럽게 이루어지는 경지에 이르면 그것이야말로 본성으로 삼은 것이라고 이야기한다.

힘쓴 이후에 정성스럽고 엄숙하면 본성이 아니다. 힘쓰지 않아도 정성스럽고 엄숙함이 이른바 “말하지 않아도 미덥고 노하지 않아도 위엄이 있다.는 것이로다!80)

그렇다면 인간이 해야 하는 것은 하늘의 법칙을 제도화한 예, 즉 시중의 표준으로 삼을 수 있는 예를 공부함으로써 스스로 중(中)에 맞는 반응을 내기 위해 노력하며 그 과정에서 내가 지니고 있는 문견지로 인한 자아의식을 점점 지워나가는 것이다. 즉, 네 가지를 끊어내는[絶四] 과정인 것이다. 결국 장재가 말하는 본성이란 하늘의 질서인 예를 파악하고 받아들여서 그것을 완전히 내재화 한 후에 그것으로 인해서 세상에 대응하며 살아가는 것을 말한다.

지(知)가 여기에 미치는데도 예로써 본성으로 삼지 않는다면 자기 자신이 [진정으로] 소유한 것이 아니다. 그러므로 지(知)와 예로써 본성을 이루어야 도의가 나오니 하늘과 땅의 위치가 베풀어져야 역이 행해지는 것과 같다.81)

성인 또한 반드시 지(知)와 예로써 본성을 이룬 이후에야 도의가 이로부터 나오게 되니 비유하자면 하늘과 땅의 위치가 베풀어지면 조화가 그 가운데에서 행해지는 것과 같다. 지(知)란 높음에 힘을 쓰는 것이고 예란 오직 낮기를 원하는 것이니 본성을 이룸은 반드시 얹과 예를 필요로 하며 보존하고 보존함이란 오래토록 보존함이다. 지(知)와 예란 또한 하늘과 땅의 위치가 베풀어짐과 같다.82)

이 구절은 「계사전」의 내용에 대해서 장재가 주석을 단 것이긴 하지만

80) 『正蒙』 「誠明」 33 勉而後誠莊, 非性也; 不勉而誠莊, 所謂“不言而信, 不怒而威”者與!

81) 『橫渠易說』 「繫辭上」 35 知及之而不以禮性之, 非己有也, 故知禮成性而道義出, 如天地設位而易行.

82) 『橫渠易說』 「繫辭上」 35 聖人亦必知禮成性, 然後道義從此出, 譬之天地設位則造化行乎其中. 知則務崇, 禮則惟欲乎卑, 成性須是知禮, 存存則是長存. 知禮亦如天地設位.

「계사전」에 명확히 지(知)와 예로써 본성을 이룬다는 구절이 나오는 것은 아니다. 본성을 이루어 보존함이 도의의 문이라는 내용은 나오지만 장재는 거기에 지(知)와 예로써 본성을 이룬다는 해석을 단 것이다. 그러나 이런 식으로 해석한 본성이라는 것은 결국 실질적인 기준으로 보았을 때는 후천적으로 학습된 것에 지나지 않는다. 우리에게 자연스러운 것이란 사실 이 우주 속에 고유한 리(理)를 따라서 살아가는 것이 아니라 오히려 그러한 법칙과 무관하게 우리 멋대로 살아가는 것이다. 그럼에도 굳이 장재는 그것을 오히려 ‘부자연’스러운 것이라고 명하고 진정으로 ‘자연’스러운 것은 우리에게 주어진 예를 따라서 사는 것이라고 역설하고 있는 것이다. 이러한 장재의 입장은 개별적인 인간의 능력이나 가능성에 대해서 굉장한 불신을 내포하고 있는 것이며 사실상 인간 사회가 선하게 잘 굴러갈 수 있는 유일한 길은 주어진 제도를 충실히 잘 받아들여서 오직 그 안에서만 살아갈 때 가능하다고 말하는 것이다.

5. 결론

본론의 내용을 요약하자면 장재에게서 도덕적 수양의 근거는 천지자연의 리(理)이지만 그것을 실현하는 방법은 결국 예(禮)에서 찾을 수밖에 없다는 것이다. 그것은 우리에게 가장 직접적으로 주어진 리(理)가 실질적으로 예(禮)밖에 없기 때문이다. 장재에게 예(禮)는 곧 리(理)이다. 때문에 예(禮)를 익히는 것이 곧 리(理)를 궁구하는 것이다. 장재에게 이러한 수양의 근거와 방법이 중요한 이유는 리(理)를 궁구하지 못한 평범한 사람들은 문견지를 통해서 갖게 된 습(習)에 따라 살아갈 수밖에 없기 때문이다. 이러한 습(習)은 개인적인 경험에서 비롯되는 것이기에 천지자연의 질서인 리(理)와는 근본적으로 충돌할 수밖에 없는 것이다. 그것은 백이의 맑음이나 유하혜의 어울림과 같이 사회적 통념상 아무리 좋은 가치라고 할지라도 똑같이 안 좋은 것이며 없애야 할 대상인 것이다. 그러므로 인간이 해야 할 유일한 일은 예로써 주어진 천지자연의 질서를 엄격하게 받아들여서 그것으로써 끊임없이 내가 쌓아온 나의 가치관과 행동 양식들을 대체해 나가는 것이다. 그것을 이루는 방법은 예를 받아들이며서도 끊임없이 나의 지금 행동이 과연 예에 근거해서 이루어지는 것인가 아니면 나의 개인적인 습(習)에 의해서 이루어지는 것인가를 구별해내는 것이다. 그래서 결국 어느 순간 내 안의 어떤 편견이나 고정관념 없이, 다시 말해서 내 개인적인 경험으로 인해서 생겨난 행동이나 삶의 방식이 조금도 남아 있지 않고 오로지 예의 기준에 맞추어 만사에 대응하는 것이 진정으로 자연스러워 지는 때가 곧 본성을 이룬 것[成性]이고 성인의 경지에 오른 것이다.

그러나 이런 식으로 예의 학습을 강조하는 것은 결국 실질적으로 인간의 경향성을 선으로 흐르기보단 악으로 흐르기가 더 쉽다고 보는 것이다. 그리고 이러한 점은 결국 장재의 철학을 맹자와 같은 전통적인 유학자의 이론보다는 사실상 한비자와 같은 법가 사상에 더 가까운 것으로 만들어 버린다. 이는 장재가 법가에 대한 언급은 전혀 없지만 맹자에 대한 존숭의 표현을 쓰는 구절은 현존하는 그의 문집 가운데 꽤나 여러 군데에서 보인다는 것을 감안하면 아이러니한 점이기도 하다. 그러나 차이점은 분명하다.

맹자는 우산의 나무에 대한 비유에서 이야기하듯이 인간이 어떠한 외부적인

환경의 방해만 없다면 자기 자신에게 내재한 고유의 선한 씨, 즉 인의예지의 사단이 발현될 수 있을 것이라고 이야기하였다.⁸³⁾ 그러나 당연한 이야기이겠지만 장재는 맹자를 그렇게 인용하면서도 단 한 번도 이 우산의 나무에 대한 비유는 언급하지 않는다. 또한 인간의 본성에 사단과 같은 것이 있다고 인정하지도 않았다. 현존하는 글 어디를 보더라도 장재는 사단에 대해서 이야기한 적이 없다. 그렇다면 결국 장재의 인간관에서 진정으로 인간에게 더 자연스러운 삶의 방식은 무엇인지를 생각해볼 수밖에 한다.

장재는 분명 맹자와 같이 인간의 자연스러운 본성은 선으로 이어질 수 있음을 이야기하였다. 그러나 여기서 놓치지 말아야 할 중요한 점은 장재에게는 자연스럽다는 말을 어떻게 정의하는지 이다. 한편에서는 천지자연의 질서를 따르는 삶의 방식이 있다. 이것은 장재에게는 정말 문자 그대로 자연스러운 삶의 방식이다. 그러나 그러한 삶의 방식은 우리가 타고나는 것이 아니다. 그것은 다만 우리에게 예라는 형태로 주어져 있을 뿐이다. 그리고 불행히도 우리에게는 이러한 삶의 방식보다도 더 먼저 프로그램화 되는 삶의 방식이 있다. 그것은 태어나는 순간부터 우리 내면에 쌓이는 또 다른 삶의 방식이다. 그것은 우리의 제약된 문건지로 인해서 발생하는 나만의 고정관념과 가치관들이다. 하나는 우리가 마땅히 따라야 할 것이지만 내재해 있지는 않으며 다른 하나는 우리가 갖고 태어나는 것은 아니지만 태어나는 순간부터 우리에게 형성되기 시작해서 계속해서 우리의 행위에 가장 직접적으로 영향을 미친다. 그렇다면 당연히 후자의 것이 장재가 생각하는 더 ‘자연스러운’ 인간에 가깝지 않은가? 바로 그렇기에 장재는 리(理)를 궁구하는 것을 도덕적 실천의 최우선 과제로 삼는 것이다. 나의 ‘자연스러운’ 경향성은 본래 자연스러운 것이 아니기에 자연스럽게 살기 위해 굉장한 노력을 해야만 한다는 것이다. 그리고 그러한 노력을 통해서 결국 우리가 자연스러운 삶을 살 수 있게 도리 때에는 이 세상에는 인의예신과 같은 도덕적 가치들이 자연스럽게 실현될 수 있는 것이다. 장재에게 그러한 도덕적 가치들은 그 자체로 특별한 것이 아니다. 그것은 다만 인간이 자연의 질서에 맞게 생활해 나아갈 때 실현되는 행위들에 대해서 구분지어 명명한 것에 지나지 않는다.

83) 『孟子』 「告子上」 8 牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨雲之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？

이런 식의 설명은 결국 인간의 자발적인 능력이나 가능성에 대해서는 조금의 여지도 주지 않는 것이다. 비록 장애는 순자와 같이 직접적으로 인간의 본성이 악하다거나 혹은 세상의 재화는 한정되어 있는 반면 인간의 욕심은 끝이 없기에 필연적으로 다툼이 일어난다는 식의 사회학적인 설명은 하지 않았지만 사실 장애에게 있어서 개개인의 인간은 결코 믿을 수 없는 존재인 것이다. 그렇기에 결코 개개인의 판단을 믿을 것이 아니라 완전히 제도를 믿고 개인을 배제하여야 한다. 이런 관점 하에서라면 개인은 아무리 뛰어난 재주나 두뇌를 갖고 있을지라도 개인적인 능력에서부터 비롯되는 판단이나 결정은 결국 이상적인 질서에 역행하는 것일 수밖에 없다.

참 고 문 헌

1. 원서 및 번역서

- 程樹德 撰, 程俊英 蔣見元 點校, 『論語集解』 中華書局, 1990.
- 黎靖德 編, 王星賢 點校, 『朱子語類』 中華書局, 1994.
- 劉璣 著, 王雲五 主編, 『正蒙會稿』 商務印書館, 1936.
- 王弼, 韓康伯 注, 孔穎達 疏, 『周易正義(十三經注疏)』 北京大學出版社, 2000.
- 山根三芳, 『正蒙』 明德出版社, 1996.
- 趙岐 注, 孫奭 疏, 『孟子注疏(十三經注疏)』 北京大學出版社, 2000.
- 張載 著, 章錫琛 點校, 『張載集』 中華書局, 2008.
- 張載 撰, 王夫之 注, 湯勤福 導讀, 『張子正蒙』 上海古籍出版社, 2008.
- 성백호 역주, 『논어집주』 전통문화연구회, 2009.
- _____, 『대학중용장구』 전통문화연구회, 2009.
- _____, 『맹자집주』 전통문화연구회, 2009.
- _____, 『주역전의』 전통문화연구회, 2009.
- 장재 지음, 장윤수 옮김, 『정몽』 책세상 문고, 2007.
- _____, _____, 『횡거역설계사전』 지만지, 2008.
- 주희, 여조겸 지음, 이광호 옮김, 『근사록집해』 아카넷, 2004.

2. 연구서

- 김우형, 『주희철학의 인식론』 심산출판사, 2005.
- 김승혜, 『유교의 뿌리를 찾아서』 지식의 풍경, 2008.
- 蒙培元 지음, 홍원식 외 옮김, 『성리학의 개념들』 예문서원, 2008.
- 손영식, 『이성과 현실』 울산대학교 출판부, 1999.
- 송영배, 『諸子百家의 思想』 현음사, 2002.
- 정용환, 『장재의 철학』 경인문화사, 2007.
- 陳來 지음, 안재호 옮김, 『송명성리학』 예문서원, 2004.
- 馮友蘭 지음, 박성규 옮김, 『중국철학사』 까치, 2003.

- 프랑스와 줄리앙 지음, 유병태 옮김, 『윤행과 창조』 케이시, 2003.
- 함현찬, 『장재』 성균관대학교 출판부, 2003.
- 황중원, 『장재철학』 문사철, 2010.
- 丁为祥, 『虚气相即』 人民出版社, 2000.
- 侯外庐等, 『中国思想通史』 第4卷唐宋元明思想, 人民出版社, 1959.
- 牟宗三, 『心體與性體』, 正中書局, 1968.
- 扬立华, 『气本与神化』 北京大学出版社, 2008.
- 张岱年, 『张岱年全集』 河北人民出版社, 1996.
- 朱伯昆 等, 『周易通释』 昆仑出版社, 2004.
- Bol, Peter, *Neo-Confucianism in History*, Harvard University Asia Center, 2008.
- Chan, Wing-tsit, *A Sourcebook In Chinese Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1973.
- Graham, A. C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- _____, *Two Chinese Philosophers*, Open Court, 1992.
- _____, *Unreason Within Reason*, Open Court, 1992.
- Kasoff, Ira E., *The Thought of Chang Tsai(1020-1077)*, Cambridge Univ. Press, 2002.
- Munro, Donald J., *Images of Human Nature -A Sung Portrait-*, Princeton Univ. Press, 1988.
- Puett, Michael J., *To Become a God : Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard University Press, 2002.

3. 연구논문

- 김도일, 「순자(荀子)에서의 의(義), 리(理), 그리고 존(尊)」 『동양철학』 35권, 2011.
- 박영미, 「장재의 신 개념」 『공자학』 10호, 2003.
- 成中英, 「『易』에 있어서 象·數·義·理의 一體同源論」 『周易研究』 3호, 1999.

- 안재호, 「장재(張載)의 형이상학 비판 -기(氣)와 신(神) 개념을 중심으로」 『퇴계학보』 제129집, 2011.
- 이현선, 「장재(張載) 수양론에 대한 이정(二程)의 비판」 『철학사상』 26호, 2007.
- 李晓春, 武玉鹏 「试论李翱的人性论对性二元论的影响」 『兰州大学学报』 28(6), 2000.
- 梁梅华, 朱爱连, 「论张载的人性论及其德育思想」 『世纪桥』 No. 11, 2009.
- 林乐昌, 「“为天地立心”——张载“四为句”新释」 『宝鸡社会科学』 No. 3, 2007.
- 刘革强, 「从“变化气质”谈张载的“成性”观」 『剑南文学(经典教苑)』 No. 5, 2011.
- 曲岩, 「论张载的性善恶混思想」 『郑州轻工业学院学报(社会科学版)』 Vol. 9, No. 5, 2008.
- 王開府, 「張橫渠氣論之詮釋：爭議與解決」 『中国哲学論集』 Vol. 26, 2000.
- 王雷松, 「论张载的人性说」 『郑州轻工业学院学报(社会科学版)』 Vol. 10, No. 3, 2009.
- 张健捷, 「《易纬 乾凿度》的哲学思考」 『周易研究』 Vol.51, No.1, 2002.
- Birdwhistell, Anne D., ‘The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai’ *Philosophy East and West*, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1985)
- Bloom, Irene ‘Review: [Untitled]’ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 49, No. 2 (1986)
- Chow Kai-wing, ‘Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai’s Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics’, *Philosophy East and West* Vol. 43, No. 2 (Apr., 1993)
- Tang Ch n-i, ‘Chang Tsai’s Theory of Mind and Its Metaphysical Basis’ *Philosophy East and West*, Vol. 6, No. 2 (Jul., 1956)

4. 학위논문

- 강연희, 「胡宏의 性體心用論」 서울대학교 철학과 석사학위논문, 2000.
- 김형진, 「사회적 인간관에 기초한 荀子철학의 재조명」 서울대학교 철학과

- 석사학위논문, 2005.
- 모영환, 「장재 인성론의 형성에 관한 연구」 성균관대학교 동양철학과 석사학위논문, 2005.
- _____, 「장재(張載)와 안원(顔元)을 통해 본 유가 인성론(人性論)의 전개에 관한 연구」 성균관대학교 동양철학과 박사학위논문, 2010.
- 박경환, 「張載의 氣論的 天人合一思想 研究」 고려대학교 철학과 박사학위논문, 1997.
- 안점식, 「張載의 氣 哲學에 있어서 <天人合一>의 構造」 서울대학교 철학과 석사학위논문, 1987.
- 이병익, 「張載의 哲學 體系에서 法則의 問題」 서울대학교 철학과 석사학위논문, 2000.
- 이원석, 「북송대(北宋代) 인성론 연구」 서울대학교 철학과 박사학위논문, 2011.
- 이현선, 「장재(張載)와 이정(二程)의 철학 - 이정의 장재 비판을 중심으로」 서울대학교 철학과 박사학위논문, 2010.
- 장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구 : 張載의 本體論과 二程의 비판을 중심으로」 서울대학교 박사학위논문, 1998.
- 정원재, 「徐敬德과 그 학파의 선천학설」 서울대 철학과 석사학위논문, 1990.
- _____, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」 서울대 철학과 박사학위논문, 2001.

Abstract

The Basis and the Means of
Moral Cultivation in Zhang Zai' s
Philosophy

Yunwoo Song
Asian Philosophy Division
Dept. of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

The purpose of this paper lies in reinterpreting the basis and the means of moral cultivation in Zhang Zai' s philosophy by focusing on his epistemology and the concept of pattern. Zhang Zai believed that moral values such as benevolence or righteousness are merely specified names for the results of following the heaven' s pattern just as the nature' s four seasons are. This is most symbolically shown in his following of the tradition which places wisdom in the middle of five virtues. To Zhang moral values are mere results of following the *pattern*. Then to Zhang, what is *pattern*?

Many scholars until now, have criticized Zhang' s *qi*-centered cosmology saying that it cannot provide satisfactory explanation for the metaphysical basis of morality. Nevertheless, the cosmos which Zhang

depicts anything but chaotic. In his cosmology, everything comes from the Great Void, and the moment it forms itself, it enters a spacial and chronological order. For example, stars and planets in the sky become parts of the astronomical order as soon as they are formed and follow a predetermined path keeping its position in relation to other things. Just as these celestial bodies have an unavoidable path, so does the everything in nature and that is what is called the *pattern*.

However, if the *pattern* is defined the nature's path, then there might arise a question asking how such thing can be helpful in accomplishing morality. To this, Zhang replies that such order of nature is directly reflected on human society as well in the name of Ritual. The Ritual is not man-made but heaven-made. Thus Zhang declares the ultimate meaning of Ritual is timeliness.

Yet, to Zhang men are not inborn with the *pattern*. It is something that we must acquire through Ritual, but we have actually something quite different call the 'self.' The 'self' derives from ordinary men circumscribing their minds only to what they perceive through eyes and ears and thinking that is all. Men with such 'self' inevitably follows not the ritual but their own opinion and stereotype. To Zhang even the most honorable virtues are targets of complete removal if they are the results of such minds. For, any kind of behavioral pattern one follows under all circumstances can never be the *pattern* but something else.

Therefore, to Zhang the means of accomplishing morality only lies in escaping circumscription of the mind by the sensual perceptions. Zhang thinks that what lies beyond sensual perception are indications. Indications are what are yet to be realized. Yet, to Zhang a man must first embrace the *pattern* in order to perceive the indications. This is as if only the astronomers who knows the *pattern* of the celestial bodies can see the indications of future astronomical events. The reason seeing such indications can be the means of moral cultivation is that although a man

may embrace the Ritual one cannot immediately live according to that Ritual. It requires the process of internalization. By perceiving the indications of future events based on Ritual, one must continuously examine one's behavior and see if it is following the Ritual or the 'self,' resulting in the end, the complete removal of the 'self.'

However, this kind of Zhang Zai's view seems to be based upon an extreme distrust toward individual capacities. Although Zhang claimed that what is natural is to follow the *pattern* of the nature, in real this is actually done through effort, and what is really 'natural' is to follow one's own values and opinions which are invariably wrong. This implies that no matter how intelligent an individual may be any kind of decision derived from one's individual capacities are against the *pattern* of the nature. Just as everything in this cosmos follows the nature without doubt, men must also follow the Ritual without any personality.

keywords : Zhang Zai, epistemology, *pattern*, Ritual, moral cultivation

Student Number : 2008-20062