

신유교에 대한 라이프니츠의 이해

이 은 봉*

목 차

- | | |
|----------------------|----------------------|
| 1. 머리말 | (3) 라이프니츠의 神과 신유교의 理 |
| 2. 중요한 중국철학의 논쟁점들 | (4) 易經에 대한 라이프니츠의 이해 |
| (1) 祭祀와 上帝논쟁 | 3. 결론 |
| (2) 理氣에 대한 라이프니츠의 해석 | |

1. 머리말

라이프니츠(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716)는 한국에서 특히 중국 철학과 관련하여 특별한 주목의 대상이 되지 못하고 있다. 마테오 리치(1552-1610)가 일찍이 1581년 중국 廣東에서 20년간 포교하고 『天主實義』라는 책을 써서 유명하게 되었고 그 책이 조선 선조 36년(1603년)에 우리 나라에도 들어와 큰 영향을 미쳤던 것에 비하면 라이프니츠는 우리와 직접적인 관계가 없었기 때문이다. 그러나 리치보다는 훨씬 후생이기는 하나 중국철학과 크리스티교를 연결하여 최초의 에큐메니즘적 관점에서 시도를 했다는 것은 주목할만한 일이고 중국철학, 특히 신유교를 서구사회에 깊이 있게 소개했다는 것은 그 자체로 가치가 있다고 할 수 있다. 리치가 주로 중국사상 가운데도 선진철학에 관심을 갖고 있었다는 것에 비하면 라이프니츠가 철학적으로 훨씬 원숙한 단계에 이르렀던 신유교를 그 나름으로 이해하려했다는 것도 대조적이고 가치가 있다고 해야 할 것이다.

* 덕성여자대학교 교수

라이프니츠는 젊어서부터 중국에 대한 관심을 크게 가졌던 인물인 것 같다. 그는 중국에 관심을 갖고 그가 당시에 접취할 수 있는 것은 모두 이해하려고 하였다. 1666년 20세 때에 스피젤(G. Spizel)의 『중국문학주석에 관하여』(*De Re Litteraria Sinensium Commentarius*, Leiden, 1660)라는 책을 읽었고, 특히 중국을 서구사회에 소개하려고 했던 뮐러(Andreas Müller)의 책 『중국유교철학』(*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687)을 그 책이 출판된 해에 읽었다.¹⁾ 이 책은 예수회 신부들에 의해 발췌·번역된 『대학』, 『중용』, 『논어』 그리고 공자의 가르침을 정리한 내용들을 담고 있었다. 라이프니츠는 동북아 사상에 대하여 선진적인 인물이라고 볼 수는 없을지 모르나 자기의 先學들이 개척하고 있던 것에 대하여 남다른 관심을 가지고 있었던 것은 틀림없어 보인다. 그의 사상의 핵심이라고 할 수 있는 ‘단순실체’의 관념이나 ‘예정조화’와 같은 것은 1686년과 1690년 사이에 형성되는데 『중국유교철학』을 읽고 있던 때와 거의 같은 시기이다. 이 때문에 라이프니츠의 사상이 중국으로부터 영향을 받았을 것이라는 가설이 나오기도 하는 것 같다. 휴그(E. R. Hughes)같은 사람은 라이프니츠의 이론들과 『중국유교철학』에서 아주 비슷한 점들이 있다는 것을 지적하기도 하였다.²⁾ 니담은 라이프니츠의 기본적인 사상이 중국의 신유교에서 힘입은 것이라고 주장하고 있다.

라이프니츠는 서양 철학사에서 매우 뛰어난 창조적인 철학자라는 것은 알려진 사실이다. 여러 면에서 그의 창조성이 돋보이는데, 수학에서는 미분법을 발명했고, 물리학에서는 에너지보존의 법칙에 관해 첫 번째로 말했으며, 논리학에서는 오늘날의 수리논리학의 창시자로 알려졌고, 심리학에서는 ‘무의식’을 말했으며, 역사학에서는 실증사학의 단초를 열었고, 신학자로서도 훌륭한 논변가였다. 나는 이와 같이 다방면에 걸쳐 창조성을 보이고 있는 라이프니츠 철학을 잘 안다고 할 수 없다. 여기서 관심을 가지려고 하는 것은 중국의 신유교가 라이프니츠를 통해 어떻게 이해되었으며 그것이 서양의 크리스티교와 어떻게 접합을 시키려고 하였는지 한두 가지 관점을 살펴보려는 것으로 만족하려고 한다.

1) Joseph Needham. *Science and Civilization in China* (Cambridge: at the University Press) 권2. 497쪽.

2) E. R. Hughes. *The Great Learning and the Mean in Action* (New York: E. P. Dutton & Co, 1963). 12쪽 이하.

2. 중요한 중국철학의 논쟁점들

(1) 祭祀와 上帝논쟁

이 문제는 후에 한국에서도 중요한 논쟁이 되었던 것이지만 이미 1610년과 1742년 사이에 중국에서 행해졌다는 것은 알려진 사실이다. 이 당시에 고대의례, 특히 조상숭배와 공자에 대한 해석이 대두되었고 그것에 관하여 크리스티교가 어떻게 해석하여야 할 것인지 논쟁이 있었다. 라이프니츠의 사상은 중국에 진출하고 있던 예수회신부들의 활동과 떼어서 생각할 수 없다. 당시에 중국에서 성공적으로 활동하고 있던 예수회신부들은 카톨릭 교리를 느슨하게 해석함으로써 중국적인 것과의 타협을 시도하였다. 예수회신부들이 어느 정도 성공한 것은 바로 이러한 융통성 있는 카톨릭교리의 해석에 있었다고 볼 수 있을 것이다. 이러한 예수회의 성공적인 정책은 다른 교단의 시기 어린 분노를 일으켰을 뿐만 아니라 그 당시의 안센주의자들이나 교황권을 경직되게 옹호하는 자들, 후에 18세기 프랑스 철학자들 사이에서조차 예수회에 대한 반감을 불러일으켰다.

이 문제는 근본적으로 중국의 유교적인 종교적 관행들이 크리스티교에 어떻게 적용되는지의 문제로 귀착되었다. 예수회의 지배적인 위치는 마테오리치에 의해 처음 발전되었는데, 그는 朱子와 王陽明 및 그 밖의 다른 사상가들의 주석서들에 대해서는 별로 중요시여기지 않았다. 그 대신에, 기원전 6세기부터 4세기에 시작된 초기의 유교경전들을 강조하였고 기원전 3천년을 거슬러 올라가 반고(盤古, 창조자), 복희(伏羲, 문명사회의 창안자), 신농(神農, 농업의 아버지), 황제(최초의 전설적인 皇帝), 요(堯), 순(舜)과 우(禹)와 같은 전설적인 중국인들을 강조했다. 예수회의 입장은, 이러한 전설적 인물들에 대한 고전의 내용과 유교규범에 근거하여 야채시대와 유사한 一神敎가 고대중국에 출현했다고 결론 내렸다. 이것이 올바른 해석이었는지는 차치하고라도 그들의 관점이 어떻게 해서든 이방의 새로운 문명 사회와의 타협이 필요했던 것이라는 점을 알 수 있다.

예수회원들 가운데 좀 극단적인 해석을 하는 사람도 나왔다. 부베(Bouvet), 호께(Focquet)와 프르마르(Premare)가 그러한 인물들이다. 『주역』을 중심으로 모였던 이들은 복희가 중국인이 아니고 전 인류의 최초의 입법가라고 주장하기도 하였다. 모든 지식이 이 입법가로부터 시작되었다는 것이다.³⁾ 즉 고대법의 잔존은

팔괘(八卦)의 기하학적 모습을 통해 전해져 내려왔다는 것이다. 이 말 가운데는 일신교적 전통을 고수하면서 한 분이신 하느님이 계시하신 하나의 공통된 법이라는 관념이 깔려있다. 라이프니츠는 부배와 편지를 교환하면서 친교를 가지고 있었고 그들의 영향을 받기도 하고 또한 주기도 하였을 것이라 여겨진다.

중국과 유럽에서 지켜졌던 종교의례에 관한 예수회의 기본적인 입장은 고대법 즉 일신교의 존재에 대한 확고한 믿음을 가지고 있었다는 것이다. 그런데 그 일신교가 고대 중국에서 도교와 불교에 의해서 품위가 깎여져 왔다고 주장하였다. 그렇지만 유교는 일신교적인 잔존형태를 보존하고 있다. 그리고 조상에 대한 숭배는 중국의례가 기본적으로 종교적인 이유에서가 아니라 정치적 사회적으로 중요시된다고 해석함으로써 크리스티교 교리와 갈등을 빚지 않았다. 라이프니츠도 이 점에 특히 동의하였다. 그러므로 조상숭배는 우상숭배가 아니다. 이것은 리치에 의해서 발전된 기본적 입장이었으며, 1세기가 넘는 논쟁을 통해서 약간의 내적인 이견에 부딪히긴 했어도 예수회원들에 의해 근본적으로 변질되지 않았다.

이에 대한 반발도 적지 않았다. 특히 영국과 프랑스의 이신론자들은 중국인들이 이교도가 될 수밖에 없는 이유에 대하여 언급하였는데, 그것은 중국인들이 계시와 구원에 대하여 무지하였다는 것이다. 이러한 엄격한 입장은 당시 유럽대륙에서 상당한 지지를 얻었던 것이었기 때문에 그 밖의 많은 이유들을 포함하여 로마 교황청은 결과적으로 1742년 예수회의 입장을 거부하기에 이르렀다.

이러한 분위기였으므로 여러 종교적 개념들을 그리스도교적으로 해석하는데 있어서도 그같은 관점들이 나타났다. 그 가운데 중요한 개념이 상제이다. 이에 대해서 마테오리치는 중국고전 원문을 통해 중국이 크리스티교의 하느님과 같은 관념을 상제(上帝)라는 형태로 갖고 있었다는 것을 추론했다. 상제=하느님이라는 등식에 대해 반발이 생겨지리라는 것은 너무도 당연하다. 그 대표적인 사람이 바로 니콜라스 롱고바르디(Nicholas Longobardi)라고 하는 신부이다. 그는 마테오리치

3) 하느님이 입법가(Lawgiver)라고 생각하는 경향은 많았다. 신들의 이름은 다양하게 나타난다고 할지라도 근본적으로 하나의 하느님이기 때문에 입법가도 하나의 하느님이 된다고 할 수 있다. 중국의 伏羲, 이집트의 그리스의 Hermes Trismegistus, 히브리인의 Henoch나 Enoch, 페르시아의 Zoroaster 등을 들 수가 있다. A.D. 2-3세기에 등장한 Hermes Trismegistus는 시간의 측정자이고, 數와 言語의 발명자이며, 배움과 주술의 신이기도 하다. 그래서 이 신은 연금술과 符籙의 창안자이기도 하였다. 그리고 이 신은 초기의 유대 예언자인 모세와도 관련되었다. <Francis A. Yates. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964). 1-19쪽>

신부보다는 후배였고 교회내의 직급도 낮았다. 그는 마테오리치가 주로 중국고전에 바탕을 두고 크리스티교와의 일치점을 찾으려 한 데 대하여 신유교 주석에 근거해서 중국과 크리스티교의 안이한 종합을 비판하였다. 그는 현대중국이나 고대중국에는 크리스티교의 하느님에 필적할만한 진정한 어떠한 관념도 없었다고 주장하였다.⁴⁾ 1742년 교황의 율령을 통해 거부되었던 이론과 같은 입장이다.

이러한 분위기에서 라이프니츠는 어떤 입장을 취하고 있었는가? 처음부터 라이프니츠는 의례의 문제에 있어서 마테오리치의 결론에 동의하고 롱고바르디의 견해에는 반대하였다. 그러나 마테오리치가 고전원문에 한정함으로써 결론을 끌어냈던 것과는 달리 라이프니츠는 고전원문과 신유교 주석서에 나오는 용어와 관념들을 채용하는 경향이 있었다. 오히려 신유교 주석서를 좀 더 강조하는 입장이었다고 해야 할 것이다. 바로 이 점이 라이프니츠를 주목해 볼만한 가치가 있는 인물이라고 하는 것이다. 즉 마테오리치가 거부하고 롱고바르디가 강조한 부분에 대해서 라이프니츠는 자신의 견해를 내놓고 근본적으로 리치와 동의하고 있다는 것이 주목된다는 것이다.⁵⁾ 태극(太極), 이(理)와 기(氣)같은 용어는 라이프니츠가 상제의 번역문제를 논할 때 사용했던 용어들이다. 공자는 이러한 용어들을 거의 사용하지 않았고, 최소한 11세기와 12세기가 되기 이전까지는 현재의 의미론적인 구조를 가지지 않았다. 반면에 11세기까지 상제와 같은 용어는, 대부분의 의인화된 神格의 성격을 잃고 그 용어는 신유교의 理처럼 보다 상징적인 것이 되어 있었다. 그런데 라이프니츠는 상징적인 것이 되어버린 理를 초기의 상제와 같은 것으로 파악하고 있다.

라이프니츠가 신유교적 용어를 상제라는 초기 유신론적 관념과 혼용했다는 것은 다음의 글에서 증명된다. 라이프니츠는 말한다.

“理, 氣, 太極은 상제라고 불리는, 높은 곳에 있는 왕 하늘을 지배하는 靈이라는 중국 실체의 양태들이다.....그렇다면, 상제와 理가 같은 것이라면 하느님(God)에게 上帝라는 이름을 부여할 충분한 이유를 가지고 있다. 그리고 마테오 리치 신부는, 중국의 고대 현인들이 상제니, 하늘의 왕으로 불리는 초월적 존재를 인정하고 존경했으며 그 밑에

4) 롱고바르디의 관점은 1701년에 *Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois*라는 책으로 출판되었다. 그 후 프란치스코회 신부인 A. de Sainte-Marie도 롱고바르디의 입장과 동일한 주장을 하였다. (Needham, 윗글 2장)

5) 니담의 견해를 보면, 1735년에 출판된 책 가운데 롱고바르디와 세인트마리의 註釋에서 언급하고 있는 것 같다.

있는 靈들을 高位臣下로 두고 그렇게 해서 진정한 신에 대한 지식을 가지고 있었다고 주장했다는 점에서 틀리지 않았다.⁶⁾

리치나 룡고바르디나 문제는 다 있을 수밖에 없다. 리치처럼 공자 이전의 고전 텍스트에 한정하여도 생기고 룡고바르디처럼 신유교주석서에 한정하여도 문제는 있을 수밖에 없다. 그렇다면 라이프니쯔는 어떤 입장에 놓아야 할까? 그는 비록 주석서에 대하여는 제한적인 강조를 하였지만 양쪽의 텍스트를 고려하였다. 라이프니쯔가 잘못을 범한 것일까? 그렇지 않으면 그의 신 관념이 예수회의 신 관념과 상충했던 것일까? 전체적으로 보면 리치가 영국과 프랑스에 당시 퍼져있던 理神論의 영향을 받아 중국의 上帝를 一神敎 밑에 통합하려는 느슨한 종합에 비하여 라이프니쯔의 체계는 덜 유신론적인 개념을 향해 가는 것처럼 보인다. 그의 유신론은 고대의 상제와 신유교의 理를 종합하여 유기체적인 것을 생각하고 있었다. 세계의 창조주는 유기체적인 바탕에서 자신의 부분으로 있는 기계적인 원리에 따라 사물을 배열하는 자이기도 하다. 그러나 유기체적인 요소 때문에 세계는 마치 태엽이 감겼다 풀렸다 하는 기계적인 시계 이상이 된다. 즉 세계는 전체적으로 불연속적인 요소들로 흩어지거나 환원될 수 있는 것 이상이 된다. 오히려 이 요소들은 신적인 계획으로 움직이는 전체 속에서 서로 서로 관계를 맺고 있는 것이기도 하다. 그러므로 그리스도교도들의 기도 속에서 나타나는 아버지로서의 신에 대한 중재자로서의 관념은 희박해질 수밖에 없다. 그렇다고 기계론적인 신관을 가지고 있었다고 할 수 없을 것이다. 예수회의 의인화된 신 관념에서 멀어지는 것이 중국에 접근하는 올바른 방향으로서의 에큐메니즘의 차원에서 그런 것인지는 좀 더 고찰을 해야 할 것이다.

(2) 理氣에 대한 라이프니쯔의 해석

여기서 우리는 라이프니쯔가 과연 理氣를 어떻게 이해하였는가에 대하여 생각해볼 필요성을 느낀다. 그런 면에서 먼저 그가 표현하고 있는 理氣의 관념을 들어보고 그가 이룩한 기본사상이 과연 중국철학의 영향을 받은 것인지도 아울러 생각해 보는 것이 좋을 것이다.

6) Philip P. Wiener. "On Philosophical Synthesis." *Philosophy East and West* 12 (1962년 10월).

첫째로 그가 理氣의 관계에 대하여 잘못된 인식을 보여주고 있는 점을 지적하지 않을 수 없다. 무엇보다도 우선 연대의 잘못된 취급이 보인다. 그는 理와 氣를 논하면서 '중국 고대의 작가들'을 동시에 언급하고 있다. 종래의 관습대로라면 '고대'라는 라이프니츠의 언급은 공자나 또는 그 보다 앞선 중국의 사상가들의 시대를 지칭하는 말일 것이다. 그렇다면 비록 공자 시대나 그와 가까운 시기 - 공자 자신의 시대는 아닐지라도 - 에 理라는 용어가 다루어졌다 해도 그 용어는 주나라 말기까지는 형이상학적인 함축이 거의 없었다. 이러한 함축을 얻기까지는 新道敎와 중국불교의 발전을 기다리지 않으면 안되었다. 그러나 아마도 11세기와 12세기의 程明道와 특히 程伊川(1033-1108)과 朱熹(1130-1200)에 의한 발전이 있기 전까지는 理氣의 관계에 대한 논의는 뚜렷하게 없었을 것이다. 이런 점은 라이프니츠의 오해에서 비롯된 것으로 보인다.

둘째로 연대론적인 문제와 더불어 理와 氣의 관계에 대한 보다 근본적인 오해를 불러일으킬 수 있는 두 개의 문장을 검토해보기로 한다. (1) 라이프니츠는 이렇게 말한다. "...중국 고대 저자들은 理라는 제1원리에 氣라는 존재, 즉 물질을 종속시켰다..."(...the ancient writers of China attributed to *Li*, or the first principle, the very existence of *Ch'i*, or the matter...)⁷⁾

이 문장과 구절 속에서, 라이프니츠는 우선 서양사상과 매우 가까운 정신·물질의 이원론을 암시하고 있다. 서양사람들이 理氣의 문제를 걸땀하면 정신·물질의 문제로 번역하는 전례가 바로 여기서 비롯되었다고 생각되는데, 분명한 것은 정신·물질의 특성화는 理氣의 관계를 정확하게 설명하지 못한다는 것이다. 무엇보다도 氣는 단순한 질료(matter)가 아니다. 서양적인 언어로 표현한다고 하더라도 에테르나 혹은 특히 스토아학파에 의해 사용되었던 그리스의 숨(pneuma)을 내포하는 호흡관념에 더 유사할지도 모른다. 그러나 이것도 氣의 일부분을 표현하는 것은 될지 모르나 氣의 전부라고 하기는 어렵다. 서양적인 개념뿐만 아니라 동양적인 개념으로도 그 氣를 분명하게 정의 내리기는 쉽지가 않을 것이다. 정신과 물질을 확연하게 구분하지 않는 동양적 사고의 전형적인 표현이라고 할 것이다.

(2) 그리고 라이프니츠는 다음과 같이 말하면서 理와 氣를 구별하려는 시도를

7) Needham의 위의 책에서 재인용한 것. 원래 *Leibniz and China*라는 방대한 책에서 인용된 것인데 이 책은 롱고바르디가 1716년 프랑스 오를레앙의 백작에게 보낸 긴 서한이 1741년에 *Leibniz Opera Omnia*라는 이름으로 번역되었고, 이 편지의 일부분이 Lach의 의해 상기와 같은 책으로 나왔다.

감행하였다. “이제 理는 순전히 수동적이며, 비이성적이고, 보편적으로 중립적이며 질료와 같이 무법칙적인 개념으로 이해하는 것은 불가능하다.”(Now it is not possible to comprehend that *Li* is a purely passive, brutal, universally indifferent, and lawless concept as is matter.)⁸⁾

이런 표현에서 우리는 대체로 주자의 주장을 대변하고 있다는 것과 상당히 주자의 사상에 접근하고 있는 초기 서양의 철학자라는 것을 알게 된다. 같은 주자학자들이라도 한국의 退溪 같은 사람은 ‘理發’을 언급함으로써 理가 ‘수동적’이지 않게 파악하고 있지만 주자의 理를 ‘수동적’이라고 파악한 라이프니츠는 주자에 대해서 정확한 이해를 하고 있다고 보아야 할 것이다. 그러나 (1)에서 理를 ‘원리’(principle)라는 말로 번역한 것은 부분적으로 오해될 소지가 많다. 이 용어가 서양에서 받아들여질 경우에는 광범위하게 적용되기 때문인데 그래서 그 의미는 모호해지는 경우가 생긴다. 대조적으로, 중국인들의 理에 대한 초기의 적용은 그렇게 모호한 것은 아니었다는 것도 지적되어야 할 것이다.

宋代의 학자들은 玉을 의미론적으로, 그리고 理를 음성학적 및 의미론적 입장에서 보는 어원연구도 했다. 즉 理는 玉과 발음상의 ‘리’로 결합되어 있는데 玉이 비취(玉)로 설명되는 반면에 理는 덩개(포장) 안에 있는 裏로, ‘안’의 의미를 가지고 있다고 생각하였다. 그래서 ‘理’는 비취 안에 있는 자연성이나 나뭇결 또는 나무결의 분포상태를 이해함으로써 비취의 내부를 나타낼 수 있다는 생각과 결부되었다. 또한 비취는 대단한 가치가 있는 실체였으며 비취를 자르는 방법을 아는 것, 즉 효과적으로 절단하기 위해 결의 분포상태를 규명하는 것이 오히려 중요한 것이 되었다.

이와 함께 한나라 때에는 理와 紋을 병치시키는 이해방법도 있었다. 즉 紋을 표면구조 혹은 상부구조라 한다면 그와 대조적으로 理는 내부구조 또는 하부구조라 할 수 있다. 어떤 주어진 사물이 그것의 하부구조를 통해 분석될 수 있다면 그 용어는 우주에까지 확대되어 적용될 수도 있을 것이다. 그 하부구조의 의미가 숨이나 氣와 병치될 때 굉장히 더 의미 있는 것이 될 수 있을 것이다. 그 자체 혼돈이라고 할 수 있는 氣는, 라이프니츠가 정확하게 추리했던 바대로, 理에 함축된 하부구조의 패턴에 따라서 조직된다. 이러한 관계 속에서 理와 氣는 서로에 대해 상호 보완적이며 그들의 존재는 서로에 의지하고 있다. 그러나 하나의 의미 속에서 이 두 가지는 동등한 지위를 가지면서 신유교적 입장에서 理는 선형적인 요소를 확

8) 원글.

특하고 있는데 라이프니츠도 그것을 인정한 것처럼 보인다.

그러나 이 '선형성'에 대한 설명은 더 어려운 문제를 야기하고 주자의 종합에서도 완전히 해결되었다고 볼 수는 없는 문제이다. 이것이 서양사회에 어떻게 전달되었는지는 관심의 대상이 아닐 수 없다. 분명히 그것은 주자의 신봉자들을 괴롭혔던 문제였음에 틀림없다. 앞에서 말한 롱고바르디는 『性理大全』 등을 인용한 책으로 『중국종교의 몇 가지 점에 대한 논의』(*Traite sur Quelques points de la Religion des Chinois*)라는 주석서를 내고 1701년에 그것을 유럽에 소개하였는데 거기서 인용된 『性理大全』의 본문 한 구절을 들면 다음과 같다.

問“先有理，抑先有氣？”曰“理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後？理無形，氣便粗有查滓，理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處，氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智。”(性理大全，卷二十六).

롱고바르디가 불어로 옮긴 이 구절을 영어로 표현하면 다음과 같이 된다.

“Someone asked, Does li[the organizing principles] exist first or does ch'i[pneuma]? (Chu Hsi) answered: The organizing principle has never in the past been far separated from pneuma. Certainly the organizing principle is before form and pneuma is after form. Everything (Both?) emerges as either before or after form. How then can one speak of lacking a first and a last(i.e. lacking temporal sequence)? If the organizing principle lacked form, the pneuma would seek out its existence in the dregs(i.e. chaos). The organizing principle and pneuma basically lack a 'before' and 'after' of which one can speak. But if one insists on inferring that which was previous, then we must say that first there existed this organizing principle. But the organizing principle may also not be divided so as to act as one thing. Accordingly it is located in the midst of (this) pneuma. If the situation lacks this pneuma, then this organizing principle lacks a place in which it is suspended. Pneuma consequently acts as metal, wood, water and fire (i.e. four of the five elements of nature). The organizing principle acts humanity, group loyalty, ritual and wisdom (i.e. modes of behavior).”

어떤 사람이 물었다. “理(구성원리)가 먼저 존재합니까? 아니면 氣(공기)가 먼저 존재합니까?”(朱子) 대답했다. “理(구성원리)는 일찌기 숨(氣)과 결코 따로 떨어져 있지

않다. 분명히 구성원리는 형태에 앞서 있으며 氣는 형태 이후에 있게 된다. 모든 것은 형태에 앞서 있는 것이거나 이후에 나타나는 것이다. 그렇다면 어떻게 先과 後가 결여되어 있다고(시간적인 선후) 말할 수 있을까? 만약 구성원리가 형태를 결여하고 있다면 氣는 찌꺼기(흔든)속에서 그것의 존재를 찾아야 할 것이다. 구성원리와 기는 근본적으로 '先'과 '後'라고 말할 수 있는 것을 결여하고 있다. 그러나 어떤 것이 먼저인지를 미루어보려고 한다면 우리는 거기에 구성원리가 먼저 있었음을 말해야만 한다. 그러나 구성원리는 한 사물처럼 작용하는 것으로 나뉘어질 수도 없다. 따라서 그것은 氣의 가장 중심에 위치해 있다. 만약 이 기가 결여되어 있다면 구성원리는 걸터앉을 장소가 없게 된다. 氣는 金, 木, 水, 火(자연의 5가지 원소 중 4가지)로 작용한다. 구성원리는 仁, 義, 禮, 智(행동의 양태들)로 작용한다."

이 인용구에서 주목되는 것을 몇 가지 들면 다음과 같다. (1) 理를 'organizing principle'로 번역하고 있다는 것이다. 니답은 이 理를 'principle of organization'이라고 번역하고 있는 것에 비하면 그 靜的(static)인 의미에서 動的(active)인 의미로 옮겨가는 것이므로 서양사람들에게 理는 하나의 형식이 아니라 發의 주체이므로 오히려 한국의 退溪가 '理發'을 주장하는 것과 유사한 관점을 가지고 있다고 할 수 있다. 'principle'이라는 말의 광범위한 內包에도 불구하고 라이프니츠의 單子論에 적절히 적용될 수 있는 소지를 남겨두었다고 할 수 있다. (2) 理氣의 先後의 문제에 있어서 朱子는 理氣는 원래 先後가 없지만 그 所從來로 말하면 理先氣後라고 말하는데 이것을 서양의 철학자들은 어떻게 이해하였겠는가 하는 것이다. 일찍이 빌헬름(Hellmut Wilhelm)은 중국과 유럽의 사고방식의 차이점을 '균등적'(coordinative)인 것과 '종속적'(subordinative)인 것으로 구분하였다.⁹⁾ '균등적'인 것은 동양의 음양사상과 같이 음과 양은 모두 다르지만 상호보완적인 것을 말하고 '종속적'인 것은 인과율의 분석적 도구로 모든 것을 원인과 결과로 포괄함으로써 정렬시키는 것을 말한다. 여기에 덧붙여 '상관적'(correlative)이라는 말이 있는데 우주의 모든 것이 서로 연결되어 있다는 말이 될 것이다. 여기서 주자의 理先氣後의 관계를 종속적 관계로 볼 수 없다는 것은 분명히 인식된 것이고 '상관적' 관계는 외적인 자극에 의한 것보다는 내적인 자극에 의해 우주가 서로 상관되어 있음을 지적하는 것이라 할 때 理氣의 선후관계를 표현하는 말로 적절치 못할 것이다.¹⁰⁾ 그렇다면 '균등적' 관계가 理氣의 관계를 표현하는 용어로 가장 근접하는

9) 빌헬름 이외에도 Eberhard, Granet, Needham과 같은 학자들이 한결같이 말하고 있는 것이어서 서양사람들의 공통적 견해인 것처럼 비쳐 보인다.(Needham. 윗글)

10) 이에 대하여는 Hughes의 글 *Epistemological Methods in Chinese Philosophy*를 참조할

것임을 알 수 있다. 물론 理와 氣가 상관적이고 동일하게 중요하다는 것은 內包할 수 있지만 理氣의 적절한 내부관계를 설명하는 용어로서는 한계가 있다. 그러나 '균등적'이라는 용어도 문제가 있다. 理를 선형적인 것으로 보아야 하기 때문에 균등적 사고패턴에서 모순이 발생할 수 있다. 왜냐하면 '선형성'이라는 것은 '상보성'과 '상호성'에 대립되는 종속성과 인과적 힘을 함축하고 있기 때문이다. 그렇다고 서양사상의 이원론으로 보기도 어렵다. 서양의 이원론 안에는 '선과 악' 혹은 '정신과 물질'과 같은 대립이 함축되어 있기 때문이다. 또 불교의 理事의 사상이 그와 유사하다고 하겠지만 신유교도들이 그것을 받아들이지 않을 것이다. 法藏은 事를 현상으로 理를 본체로 말함으로써 둘을 하나로 귀일시켰지만 事는 상대적인 것이요 假有에 불과한 것이니 신유교도들이 事를 實有로 보는 것과 부딪칠 수밖에 없다. 그렇다면 이런 문제가 발생하는 보다 근원적인 것은 어디에 있는가? 그것은 주자철학 자체의 논리적 애매성에서 비롯된다고 할 수 있다. '理氣本無先後之可言,然必欲推其所從來,則須說先有是理'이라는 말이 그것을 말해준다. 理와 氣를 상호보완적인 것으로 말한다면 氣보다 理의 선형성을 강조하는 문제에 부딪힐 수밖에 없다. 주자는 자신의 사고 속에서 그 모순을 해결했다고 하지만 그의 후계자들이나 서양의 철학자들에게 가지각색으로 전달될 소지를 남겼다고 할 수 있다.

주자의 사상을 다시 한번 요약한다면, 理라는 것은 생각하는 정신과 자연세계에 모두 관통되어 있다는 것이다. 이것은 理와 氣가 따로 분립될 수 없고 동등한 단계임을 말한다. 그러나 주자는 약간 주저하기는 하면서도 氣보다 理가 선형적이라고 하는 또 다른 단계를 가정하고 있다. 이와 같은 사상을 '균등적'이라는 용어로 이해하기는 어려울 것이다.

(3) 라이프니츠의 神과 신유교의 理

앞에서 이미 언급한 바와 같이 理를 통고바르다가 'organizing principle'로 표현하면서 理의 動的인 측면을 드러냈기 때문에 라이프니츠도 理를 자신의 철학체계 안에 받아들이기 위해 용이한 측면이 있었을 것으로 믿어진다. 라이프니츠는 神을 理로 받아들이는데, 理는 주자가 생각했던 것과 같은 그런 형식적인 것이 아니고 동적인 것이며 동시에 앞에서도 언급한 바와 같이 유기체적인 것의 頂上이 있는

수 있다. 이 글은 *The Chinese Mind* (Charles A. Moore 엮음, Honolulu: University of Hawaii Press, 1967)의 88-92쪽을 참조.

것이다.

특히 인간과 신과의 관계에서 신유교적인 것과 매우 유사한 면을 보여주고 있다. 그것은 주자가 언급하고 있는 보편적인 理와 개별적인 理의 관계로 나타나고 있는데, 라이프니츠도 그의 單子論에서 이와 유사한 표현법을 쓰고 있다. 단자론에서 라이프니츠는 인간의 정신은 우주의 이미지를 비추는 거울과 같다고 하는데, 이런 방식으로 각 정신은 최고신의 복사판으로 나타난다고 생각한다.¹¹⁾ 다시 말하면, 각각의 정신은 최고신의 좀 더 낮은 단계의 복사판과 같은 것으로 이해하고 있다. 그것은 마치 주자가 개별적 '理'(各具太極)가 우주적 '理'(統體太極)의 복사판이거나 혹은 하나로 연결되어 있다고 말하는 것과 유사하다. 요컨대, 라이프니츠는 우주의 최고의 힘을 인간의 모습을 띤 인간 형태적인 것으로 보는 그리스도교적 관점으로 대치하였다. 즉 자비와 분노를 가지는 아버지상이거나 광범위한 성경의 기록들은 인간적인 응답을 하는 기본 바탕에서 인간행위에 간섭하는 어떤 힘의 존재로 대치하였다.

이와 함께 라이프니츠는 수학적 규칙성을 가지고 우주가 스스로 운행하는 기계적인 궁극자의 힘을 우선 나타내기 위해 의인화된 유신론의 입장을 포기하였다. 모든 것을 내포하는 계획(all-embracing scheme)이라는 것을 매개로 하여 개별적인 것과 무연관적 기계적 과정을 결합함으로써 기계적 원리를 초월해 버린다. 라이프니츠의 경우, 그 계획은 예정 조화(preestablished harmony)의 개념에 내포되어 있는 하느님의 계획을 통해 제공되는 것이다. 주자의 경우, 그 계획은 모든 개별적 '理'를 포함하고 있는 보편적 '理'(統體太極)로 주어진다. 이 두 경우 모두, 그것이 單子로 표현되는 것이든 개별적 '理'로 표현되는 것이든 주어진 실체는 외적 자극에 대한 기계적인 응답으로 작용하는 것이 아니라 내적 자극으로 움직이는 것이다. 그 자극은 부분들이 모여 있는 전체와 연결되어 있고 또 전체를 반영하는 자연에 의해 지배된다. 그러므로 필연적인 체계는 유기성을 나타내는 통합된 생명성을 지닌다.

여기서 주자와 라이프니츠는 자연과 인간의 도덕성을 결합하고 있는 면을 볼 수 있다. 신유교 철학에서 라이프니츠가 배운 것이나 신유교 철학을 통해 라이프니츠가 자신의 사상을 투사한 것이나 하는 것은 중요하지 않다. 두 사상의 체계 안에서 놀라울 만큼 유사성을 보이고 있는 점에 우선 주목해보고자 하는 것이다. 우선 理 안에 있는 자연과 도덕성의 결합을 보기로 하자. 각각의 理를 구성하는

11) Albert R. Chandler. *The Rationalists* (Garden City, N.Y.: Dolphin Books).

것은 단지 자연에 일치할 뿐만 아니라 윤리적 법칙에 일치하는 원리에 따르고 있다. 소이연(所以然) 혹은 사물의 존재이유와 소당연(所當然) 혹은 마땅히 해야 할 바의 이치(윤리적 규범)를 구분한 程明道 程伊川 형제로부터 주자의 이원론이 취해진다.¹²⁾ 전자가 理의 능산적(能産的)인 측면을 말하는 반면 후자는 윤리적 측면을 말한다고 할 수 있다. 라이프니츠 체계에서 이와 유사한 점을 찾았다면 단자론 안에 있는 ‘자연세계 안에 내재하는 도덕세계’(moral world within a natural world)에서 발견된다.¹³⁾ 인간이 탐구하는 대상은 신이 창조한 세계이며 그것은 인간에 앞서 시작되었고 서로 분리되지 않는 방식으로 결합된 자연과 도덕성의 법칙에 따라 움직이는 세계이다. 요컨대, 도덕법칙과 분리된 자연법칙은 생각될 수 없다. 라이프니츠는 이 점이 신유교 이전부터 중국에서 받아들여지고 있었다는 점을 강조하고 있다. 그것은 하나인 神으로부터 시공을 초월하여 중국이나 유럽을 막론하고 세상에 주어진 것이라고 보기 때문이다.

더욱이 자연법칙과 도덕적 법칙의 결합은 정해진 세계의 본성이 도덕적으로 보이기 때문에 선하며 이러한 세계의 조화로운 지속성 또한 똑같이 선하고 그것의 거역과 불일치는 악하다는 생각을 낳게 된다. 이러한 조화로운 문맥 안에 있을 때, 자연법은 동시에 도덕적인 힘을 지니게 되고, 이러한 법칙을 변경하려는 어떤 시도도 자연과 도덕성을 어김과 함께 이 조화를 깨게 된다고 생각하게 된다. 분명히 이러한 관념은 거기에 수반되는 불일치의 혁명을 좀처럼 용납하지 않으며 자연과 도덕성에 대한 양자택일만을 강조한다. 두 체계에 대한 역사적인 반응은 이러한 암시들을 강화하는 경향이 있다.

당대의 사회적 혼돈을 바로 잡으려는 라이프니츠와 주자가 제시한 해결책은, 세계 자체를 변화시키려는 시도나 그것에 대한 인간의 조작이라기 보다는 오히려 세계에 대한 인간의 시각을 바꾸려는 시도들로 이루어졌다. 라이프니츠에게 있어서, 세계를 변화시키려는 시도들은 사물의 예정된 조화에 의해서 헛수고가 될 뿐만 아니라 세계의 본질에 대한 진정한 이해라는 점에서 원하지 않던 변화를 발견하게 될 것이므로 모두 그르치게 된다고 보고 있다. 라이프니츠나 朱子는 인간의 조작으로 세계를 변화시킬 수 있는 것이 아니라 單子가 예정된 조화 안에서 실현하는 것을 말하며, 氣는 각각의 유형으로 理를 구체화하는 변화의 매개체가 될 뿐

12) 程明道, 程伊川 형제에 관해 서양에 소개된 책은 A. C. Graham. *Two Chinese Philosophers* (London: Percy Lund, Humphries & Co., 1958)라는 책이 있다.

13) 찬들러가 엮은 책 *The Monadology* 의 69-84쪽.

이라 말한다. 그러므로 그 변화는 주기적(cyclical)인 것이지 발전적(evolutionary)인 것이 아니다. 理는 스스로 변하지 않기 때문이다.

변화를 강조하지 않는 것은 시간을 강조하지 않는 것과 일치한다. 세계를 변화 시킴에 있어서 시간은 아마도 절대적인 도구가 된다. 헤겔은 正反合이라는 그의 변증법에서 변화를 위한 도구를 확실하게 했으며, 라이프니츠가 죽은지 1세기가 지나 글을 쓰는 동안, 보다 더 중요한 의미를 가지고 시간을 연구했던 것과 대조를 이룬다. 라이프니츠는 이미 자신의 주위에서 많은 변화의 흐름이 있다는 것을 분명히 인식하였지만 영원성을 옹호하려고 노력했던 것은 이와 같은 사상에 기인한다. 중국에서도 주자의 영원성의 관념은 오랫동안 지속되었다.

(4) 易經에 대한 라이프니츠의 이해

라이프니츠가 역경을 소개받은 것은 예수회 신부인 부베(Bouvet)와의 편지를 통해서였다. 라이프니츠가 역경을 공부했을 때와 정확하게 일치하지는 않지만 대개 1697년과 1707년 사이에 이루어졌다. 헬무트 빌헬름은 라이프니츠가 1701년 2월 5일에 부베에게 그의 이원적 수학의 설명서를 보낸 후에야 비로소 易經과의 직접적인 연결이 부베를 통해서 이루어졌다고 주장하고 있다. 그는 곧이어 라이프니츠의 이원체계와 卦의 발전과의 일치점들을 발견했다. 특히 하늘의 질서인 선천차서(先天次序)가 복희(伏羲)에게서 비롯되었다는 점에서 그러하였다. 1701년 11월 자 편지에서 부베는 선천과 또 다른 卦의 순서에 대한 그의 발견을 라이프니츠에게 얘기했다. 결과적으로 라이프니츠는 卦의 연속이 이원 체계적인 복희의 이러한 고전적 기원에서 발견되었음을 확신하게 되었다. 그러나 체계의 정확한 형태는 라이프니츠가 몇 년 일찍 숫자들을 통한 그의 실험에서 우연히 발견했었다. 라이프니츠는 그 발견으로 서로 다른 민족들의 공통적 이해의 바탕으로써 자연종교를 건립하는 기초를 세울 수 있지 않을까 하는 것이었다.¹⁴⁾

라이프니츠는 그의 2진법 체계의 발견이, 3천년도 더되는 복희의 배열에서 확증된다는 사실에 매우 만족했다. 다시 말하면, 라이프니츠의 기쁨은 단순히 지적 이해의 즐거움이 아니라 이러한 발견이 가져올 수 있는 동서양의 통합의 가능성을 예견했던 기쁨이었다. 라이프니츠의 견해에 따르면, 복희시대 이래 중국인들

14) Needham. 윗글 참조.

사이에서 시작된 6효가 2진법적인 것으로 구성되어 있다는 것에 주목하였다. 그의 눈에는 유럽과 중국에 확실히 존재했었던 2진법적 체계와 같은 자연종교의 원리들이 증명됨으로 인하여 통합의 매개가 될 수 있다고 믿었다. 라이프니츠는 우주에 있는 모든 관계들과 요소들이, 수학적 가치들을 이용하는 피타고라스 학파와 같은 것에서 발생한다고 생각했다. 이진법 체계에서만 유효한 숫자 0과 1을 사용하여, 모든 수학적 가치들을 만들 수 있게 되며, 이것은 우주 속의 모든 가치들로 전환될 수 있게 된다.

중국과 유럽이 이진법적 체계를 공유하고 있었다는 것은 라이프니츠에게 있어서 종교적인 함축을 갖는 것이기도 하였다. 이러한 인상과 함께 그는 당시의 중국 황제에게 그리스도교 및 중국사상의 본질과 그 종교적 관행들이 자연종교의 기본적인 원리들의 형태로 두 문화 속에 공동으로 존재한다는 것을 설득시키려고 하였다. 이러한 목적은 라이프니츠쪽에서 볼 때 무모한 생각이 아니었다. 왜냐하면 그는 당시의 중국 康熙황제가 유럽의 수학에 관심이 있었고, 그리고 이 분야에서 예수회의 신부들이 능력이 있었다는 것을 알았기 때문에 그리스도교와의 타협을 쉽게 할 수 있으리라고 믿었다.(그후 10년도 못되어 부베는 황제의 기하학 가정교사로 선임되었다.). 그러므로 수학이라는 보편언어를 통하여 황제에게 접근하려는 라이프니츠의 시도는 그의 많은 계획이 그랬던 것처럼 외교관의 상황인식에 못지 않게 철학자의 통찰이 만들어낸 성과이다.

자신의 이진법 발견을 통해서 강희황제에 접근할 수 있다는 낙관적 태도는 1701년 2월 15일에 부베에게 보낸 한 통의 편지에서 잘 나타나고 있다.

“내가 발견한 새로운 계산술은... 놀라운 창조의 모델을 보여주고 있다... 나의 중요한 목적은 중국철학자들에게 큰 무게를 두거나 혹은 강희황제 자신에게 무게를 두는 것을 통해 창조라는 숭고한 주제에 관하여 그리스도교에 새로운 확신을 주는 것이었다. 그는 數의 과학성을 사랑하고 이해하였기 때문이다. 간단히 말해서, 모든 숫자들은 1과 0의 이진법적 결합에 의해서 생긴다는 것, 0은 그들을 다양화하기에 충분하다는 것, 신은 原質을 사용함이 없이 無로부터 만물을 창조했다고 말하는 것과 같게 보인다; 거기에는 神과 無라는 이 두 가지 최초의 원리 외에는 아무것도 없다: 신은 만물의 완전성이고 無는 본질이 없는 사물의 불완전성인 비존재이다.”¹⁵⁾

위의 편지는 라이프니츠가 그의 이진법의 진전과 6효의 전개 사이에 어떤 일치

15) Philip P. Wiener. *Leibniz and Bouvet* 중 1701년 2월 15일 書簡.

점들이 있는지에 대해 아무런 예비지식도 가진 것이 없었을 때 쓴 것으로 이 편지는 단지, 이러한 발견이 가져올 에큐메니즘에 대한 바람으로 부베에게 자신의 이진법을 소개하고 있는 것 뿐이었다. 같은 해 11월 4일, 부베는 이진법과 6호의 일치점들에 대한 그의 발견을 가지고 응답을 하였다. 결국 라이프니츠의 '결론'(자연종교의 원리에 바탕한 세계통합의 가능성이 세계의 본성 안에 내재되어 있다는 것)은 '사실의 경험적 관찰'(즉 이진법의 전개는 역경의 6호에서 나타난다는 것, 그러므로 중국의 6호는 보편적이고 역사적인 근거를 가지고 있다는 것)에서보다는 '수학적·논리적인 전제'(즉 이진법 체계가 존재하고 있고 이 체계는 창조주의 작용을 반영하고 있다. 그러므로 자연종교의 원리라는 것)에서 유래되고 있음을 알 수 있다.

역경에 대한 라이프니츠의 이해에 국한하여 볼 때, 라이프니츠의 중국에 대한 해석과 그가 발견한 일치점들은 유럽에서 그 자신이 분석한 것에 바탕을 두었고(즉 수학과 같은 어떤 추상적인 주제를 다루면서) 그리고 이 분석을 세계와 중국에 투사한 것이 아니었을까하는 생각이 든다. 라이프니츠는 자신의 유기체론을 주자의 신유교에서 대부분 가져왔으며 그래서 그것을 유럽에 소개했다는 니담의 주장은 역경의 관찰에서 볼 때 좀 모순되는 면이 없지 않다. 니담은 중국에 대한 라이프니츠의 해석이 자신의 체계를 중국에 투사한 것이라기보다는 오히려 중국 그 자체에 대한 연구에서 얻어진 것이라고 주장하고 있기 때문이다.

3. 결론

라이프니츠의 비교적 성숙된 사고가 대부분 주자의 성리학을 통해 신유교와 만났는데, 그 시기는 유럽 선교사들의 노력에 의해서 1700년경에 처음으로 신유교를 전한 때였다. 그러나 그 만남은 단순히 중국을 라이프니츠의 견해에 개방함으로써 그 해석을 가능하게 한 것은 아니었다. 예수회원들은 중국인들과 직접적인 접촉을 통해서 해석상의 특별한 노선을 적극적으로 만들어내고 있었다. 라이프니츠는 그것을 따르면서 신유교에 대한 보충적인 해석을 하였다. 라이프니츠는 여기서 자기 자신의 아이디어를 많이 투사하였고 그 아이디어들은 신유교에서 그 정당성을 확인하였다. 따라서 그의 중요한 원리들의 확립(신유교에서 이끌어낸 것

이 아니라)을 라이프니츠는 중국에서 찾아냈던 것 같다. 그리고 이러한 역사적인 연결점은 그의 시도에서 놀랄만한 정당성을 가져온 라이프니츠의 날카로운 총명과 연결된 것처럼 보인다.