

# 王夫之 氣哲學의 特徵에 관한 연구

— 性理學에서 氣哲學으로의 旋回를 중심으로 —

陳 晟 秀 \*

## <目 次>

- |                 |                   |
|-----------------|-------------------|
| I. 서론           | 3. 張載 氣哲學의 비판적 계승 |
| II. 본론          | 4. 一物兩體에서 氣一元論으로  |
| 1. 現實批判的 經世思想   | III. 결론           |
| 2. 漢學·宋學에 대한 평가 |                   |

## <국문 초록>

왕부지의 氣哲學은 기본적으로 明末·清初의 시대상황에 대한 비판의식과 경세사상에 기초하고 있다. 즉 明왕조의 멸망 원인을 空疎한 학문풍토로 인한 사상적 혼란 때문이라고 본 왕부지는 보다 구체적으로 현실 문제를 극복하기 위해 실천을 강조하는 이론체계를 구상한다. 이러한 문제의식으로 출발한 왕부지의 철학사상은 經學을 중심으로 전개되며, 이 과정에서 그는 漢代와 宋代의 학문풍토를 비판하고 張載의 氣哲學을 계승하였다.

왕부지는 張載의 一物兩體說을 계승하여 陰陽이라고 하는 두 가지 운동·변화를 강조하며 陰陽二氣를 상호 대립적인 존재가 아닌 一氣로의 통일을 전제로 한 하나의 본체로 보았다. 또한 왕부지는 一物兩體說을 통해 자신의 철학체계의 골간을 이루었던 기일원론적 역학관을 정립하였다. 즉 氣의 두 가지 존재양태인 陰陽이 『주역』에서는 乾·坤卦가 되어 모든 현상의 두 가지 변화를 상징하게 된다는 것이다.

\* 성균관대학교 강사 / 0420chin@hanmail.net

왕부지 기철학의 특징은 두 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 정주학의 도덕수양 중심의 학문관 뿐만 아니라, 道家의 虛無說과 佛教의 寂滅說 등을 부정하기 위해 고안된 것이라는 점이다. 즉 이념적 추상세계로부터 구체적 현상세계로 관심을 전환하여 사대부로서 明왕조의 멸망에 대해 반성하고, 보다 구체적인 실용적인 학문을 지향하기 위함이었다. 둘째, 程朱學的 理學體系의 역사적 한계를 인식하고 張載의 氣哲學을 계승하여 氣一元論을 완성했다는 점이다. 즉 漢代·宋代의 철학사조에서 정통 유학의 명맥은 오직 장재의 一物兩體와 易學思想에 있다고 평가하고, 기일원론을 중심으로 유학적 원리를 확고히 세우려고 했던 것이다.

이러한 왕부지의 氣哲學은 도덕수양과 理중심의 程朱學에서 벗어나 구체적인 실천을 강조하는 과정에서 자신의 철학사상의 핵심이라고 할 수 있는 易學思想을 ‘理의易學에서 氣의易學으로 旋回’하게 만들었다. 이러한 왕부지의 기철학은 이후 道器一貫으로 집약되어 ‘천하에는 오직 器뿐이다[天下惟器]’라는 명제로 정립되면서 氣一元論의 특성을 드러내게 된다. 이것은 思想史的으로 볼 때, 清代 氣學과 實學의 시작을 알리는 중대한 선언이었다.

【주제어】 王夫之, 張載, 氣哲學, 氣一元論, 性理學, 一物兩體

## I. 서론

王夫之(1619-1692; 號는 船山·薑齋)<sup>1)</sup>는 明末·清初의 3대 학자 중 한 사람으로서 當代의 현실 문제를 보다 적극적으로 해결하기 위한 실용적

1) 왕부지는 42세 때(1660년)부터 30여 년 간 衡陽縣에 있는 石船山 기슭에서 은둔하며 생활하여 ‘船山先生’이라고 불리게 되었다. 특히, 末년에 17년간 高節里에 湘西草堂을 지어 거처하면서 자신의 대표작들을 저술하게 되는데, 『老子衍』·『周易外傳』(1655년, 37세)에서 시작하여 최후의 저작인 『讀通鑑論』과 『宋論』(1692년, 73세)에 이르기까지 역사적 문헌에 기록된 것만으로도 100여종 400여권 800여만 字이다. 현존하는 저술은 73종 401권 470여만 字의 방대한 量이다.(蕭萐父, 『船山哲學引論』, 江西人民出版社, 1993, pp.223-248. 참조).

학문체계를 정립하는 과정에서 氣哲學을 완성한다. 이 과정에서 그는 ‘性理學에서 氣哲學으로의 선회’라고 할 수 있는 철학사적 대전환을 이루게 된다.

明末 당시는 국내적으로 明初의 里甲制를 중심으로 한 사회체제가 점차 해체되고, 중앙정부의 영향력이 지방 향촌사회에서 사라져가고 있던 시기였다. 이에 위기의식을 갖은 사대부들은 정치개혁을 주장하지만,<sup>2)</sup> 결국 실패하고 만다. 이로 인해 대다수 농민들은 더욱 고통을 겪거나 유랑민이 되었으며, 도시로 유입된 유랑민들이 상업이나 수공업에 종사하게 됨으로써 기존의 士·農·工·商 4계층을 중심으로 한 신분질서는 더욱 급격히 변화되었다.<sup>3)</sup> 한편, 교육의 기회가 점차 확대됨에 따라 부유한 상인이나 그 자제가 관료의 지위를 획득하는 경우가 생겨났으며, 반면 기존의 관료 중 몰락하여 상업에 종사하게 된 자들도 등장하게 되었다. 이러한 토대로부터의 변화는 자연히 당시 지식인 사대부뿐만 아니라 민중들의 의식변화를 초래하게 되었다. 특히, 사대부들에 의해 기존의 정주학적 이데올로기와 학문태도에 대한 반성과 비판이 구체화되

2) 당시 부패한 명왕조에 대한 士大夫들의 위기의식을 이해하기 위해서는 먼저 그들이 주축이 되었던 東林派의 성격을 이해할 필요가 있다. 小野和子の 분석에 따르면, ① 지방의 望族으로 독서인 가정의 출신, ② 농촌에서 중견적 지위를 점하는 중등지주층과 그 이하의 小地主 및 자작의 경작지주, ③ 상인 출신 등으로 유형화 할 수 있다. 그러나 그 중에서도 중소지주층이 상당수를 차지하고 있었기 때문에 당시 명왕조의 정치적 수탈에 대해 강한 위기의식을 가지고 있었다. 아울러 중앙 재정을 우선한 정책은 그들의 강한 반발을 불러일으켰다. 小野和子, 「東林派とその政治思想」, 『東方學報』 28, 京都, 1958, pp.258-265 참조. (오금성 외 지음, 『명청·청초사회의 조명』, 한울아카데미, 1999, pp.51-52).

3) 明末 부패한 정치로 인해 기본적인 사회질서가 흔들리면서 士·農·工·商의 구분이 이전 시대보다 상대적으로 약화되었다. 이에 따라 4계층을 중심으로 한 四民意識은 점차 무너졌으며, 이것은 당시의 정치적·사회적 혼란과 함께 백성들에게는 가치관의 혼란을 가져오는 또 하나의 중요한 요소가 되었다. 자세한 내용은 Lloyd E. Eastman 지음·이승휘 옮김, 『중국사회의 지속과 변화』, 돌베개, 1999, pp.203-204 참조.

었다.

당시 사회개혁을 요구하던 향촌 지식인들은 明初부터 지속적으로 科擧를 통해 중앙으로 진출한 개혁적인 신진사대부들과 연합하게 된다. 위기의식을 공유한 이들은 明朝의 무능에 대해 비판하면서 점차 정치세력화 되었는데,<sup>4)</sup> 이것이 明末 東林黨의 정치개혁 운동이다.<sup>5)</sup> 정치적으로 개혁적인 성향을 띤 이들은 현실에 대한 위기의식에 바탕을 두고 경제사상을 견지하고 있었으며, 학문적으로도 유가경전에 대한 程朱學的 해석에만 머무르지 않고 실증적인 연구방법을 모색하게 되는데, 이것은 이후 清代 考證學의 발전에 영향을 주게 된다.

한편, 당시 마테오리치(1552-1610)를 비롯한 서양 선교사들에 의해 전파된 서양의 자연과학적 지식 즉, 실용적 학문 풍토는 당시 지식인들의 철학사상에 지대한 영향을 주었다. 이로 인해 현실 비판적인 입장을 가진 사대부들의 경제사상과 학문태도는 더욱 실용적이며 실증적인 태도로 변모하게 된다. 이러한 정치·사회적 변화는 사상적인 측면에도 예외 없이 영향을 주게 되는데, 여기에 왕부지도 예외는 아니었다.

본 稿에서는 이러한 점에 착안하여 왕부지의 批判意識과 그의 經世思想의 형성과정을 살펴보고, 當代의 학문풍토를 비판하며 張載의 氣哲學

4) 明代에는 주자학을 官學으로 정하고 많은 학교를 세워 백성들에 대한 교육을 강화하는 한편, 과거시험을 통해 발굴된 인재들에게는 優免特權을 주는 등 주자학을 장려하는 정책을 시행했다. 이러한 정책은 결국 명말에 이르러 生員·監生·舉人 등 학자계층의 증가를 초래했다. 이와 같은 학자계층의 증가는 이들의 관직참여 기회를 제한하게 되었으며, 따라서 在鄉 지식인의 증가를 가져왔다. 이들은 관직을 통해 자신들의 이상을 실현할 수 없게 되자 정권을 둘러싼 政爭이나 기타 학술활동에 참여하게 되었다. (오금성, 『중국근세사회경제사연구』, 일조각, 1986, pp.38-44 참조).

5) 東林黨은 明末 정치의 중심에 있던 內閣派와의 정치투쟁에서 밀려난 顧憲成을 비롯한 일부 관료들이 江蘇省 常州府 無錫에 東林書院을 건립(1604; 萬曆 32년)하고 講學을 시작한 것이 시초가 된다. 자세한 내용은 이하 참조. (오금성 외 지음, 『명말·청초사회의 조명』, 앞의 책, pp.31-84.; 배영동, 『명말청초사상』, 민음사, 1992, pp.163-193.; 貝塚茂樹 지음·윤혜영역, 『중국사』, 흥성신서-96, 1986, pp.443-474 참조).

을 비판적으로 계승하게 된 원인에 대해 살펴볼 것이다. 특히 장재의 一物兩體說을 수용하여 氣一元論으로 체계화함으로써 철학사의 주된 관심사를 性理學에서 氣哲學으로의 전환하게 만든 왕부지 기철학의 사상사적 의의를 살펴볼 것이다.

## II. 본론

### 1. 現實批判的 經世思想

明朝의 國運이 기울면서 陽明左派인 泰州學派를 중심으로 성리학의 禮教에 대해 정면으로 반대하는 사상가들이 등장한다. 그 대표적인 인물이 바로 李贄(1527-1602)이다. 그는 성리학적 人性論과 修養論을 완전히 부정하였다.<sup>6)</sup> 특히 李贄는 마음속에서 頓悟를 통해 스스로 옳다고 느낀다면 ‘人欲’은 제거해야 할 대상이 아니라 오히려 보존해야 할 것이라고 하여, ‘去人欲’이라는 성리학적 덕목을 전면 부정한다. 그는 人欲에 대한 긍정에만 그치지 않고 ‘거리에 가득 차 있는 것은 모두 聖人[滿街都是聖人]’이라고 하는 왕양명의 사상을 계승하여 “천하에 한 사람도 생지 아닌 사람이 없다.”<sup>7)</sup>는 등의 극단적인 주관주의 경향으로 흐르게 된

6) 明왕조의 멸망을 경험한 왕부지는 明의 官僚가 民生의 안정을 구실로 清朝에 투항하는 현실을 보면서 儒敎的 大義名分의 필요성을 실감하게 된다. 따라서 節義를 버린 관료들을 비판하기 위해 『讀四書大全說』을 통해 「大全」을 비판하고 孔子思想을 절대적인 가치로 인정하지 않는 異端을 철저히 배척한다. 이러한 맥락에서 왕부지는 『讀四書大全說』의 卷末에서 宋代 학자인 蘇軾(1036-1101)과 功利主義的인 永嘉學派를 비판하였으며, 또한 明代의 三敎一致論者를 비판한다. 이 가운데 특히, 節義를 저버린 馮道(882-954)의 民生安定의 功績을 인정한 李贄의 『藏書』에 대해서는 더욱 신랄하게 비판하고 있다. 佐藤鍊太郎, 王夫之『讀四書大全說-「集注」支持と「集註大全」批判』, pp.365-366 참조(松川健二編, 『論語の思想史』, 汲古書院, 平成6年).

7) 李贄, 『焚書』, 「答周西巖」 “天下無一人不生知.”

다. 이로 인해 그는 전통적으로 폭군으로 여겨졌던 秦始皇이나 則天武后도 위대한 인물이라고 주장하기에 이른다. 이러한 입장에서 그는 전통적으로 권위를 인정받고 있던 유가경전에 대해서도 전혀 가치 없는 것이라고 폄하한다.<sup>8)</sup>

또한 李贄는 허위의식과 假學을 비판하면서 당시 道學者임을 자처하는 사람들을 모두 거짓 道學者로 규정하면서 거짓된 마음을 끊고 오히려 어린이와 같은 순수한 마음[真心]의 회복을 주장한다. 따라서 그는 이러한 순수한 마음을 ‘童心’이라고 정의하고, ‘童心’의 참된 본성을 밝히고 인간의 자유를 탐구하는 것이 참된 학문일 뿐, 어떠한 學脈을 계승하고 있는지는 전혀 중요하지 않다고 주장하며 道統說 자체에 대해 비판한다. 즉 李贄는 전통적으로 인정되어 오던 유학의 道統說에 대해 허구라고 비판하고, 道는 시대에 따라 언제나 존재했으므로 특정한 인물에 의해 계승되는 것이 아니라 인간 모두에게 갖추어져 있는 것이라고 주장한다.<sup>9)</sup> 泰州學派를 중심으로 전개된 이러한 기존의 전통적 가치관에 대한 총체적인 저항의식은 당시의 불안한 시대상황에 대한 사회·정치적 불만에 기인한 것이었다.

그러나 이러한 李贄의 사상을 지나친 主觀主義的 경향이라고 비판한 사상가들도 있었다. 이들은 陽明右派로 분류되는데, 一浙東지역을 중심으로 활동하여 후대 浙東學派로 불리게 되는데 이 중 대표적인 사상가로서 黃宗羲(1610-1695)를 들 수 있다. 그러나 황중희 역시 유가경전에 대한 교조화·경직화된 해석에 대해서는 반대하면서 “자기 스스로 이해

8) 李贄, 『焚書』, 「童心說」 “夫六經語孟, 非其史官過爲褒崇之詞, 則其臣子極爲贊美之語. 又不然則其迂闊門徒, 懵懂弟子, 記憶師說, 有頭無尾, 得後遺前, 隨其所見, 筆之於書. 後學不察, 便謂出自聖人之口也, 決定目之爲經矣, 孰知其大半非聖人之言乎.”

9) 李贄, 『藏書』, 「德業儒臣前論」 “道之在人, 猶水之在地也. 人之求道, 猶之掘地而求水也. 然則水無不載地, 人無不載道也審矣, 而謂水有不流, 道有不傳可乎. ……彼魏軻之死不得其傳者, 眞大謬也. ……若謂人盡不得道, 則人道誠矣, 何以能長世也. ……要當知道無絕續, 人具只眼云耳.”

하여 그것의 결말을 찾으며, 傳注를 버리고 혼자서 經을 탐구한다.”<sup>10)</sup>라고 주장한다. 이것은 『四書』와 『五經』에 대해서 전통적으로 권위를 인정받아 오던 程朱의 해석에 머물지 않고, 자유롭고 주체적으로 탐구해야 함을 주장하는 것이었다. 이러한 유가경전에 대한 새로운 접근은 당시의 정주학적 학문태도가 결과적으로 明朝의 멸망을 초래했다는 사상적 반성에 기인한 것이었다. 또한, 이것은 만주족이 세운 淸朝에 대해 학문적으로 주체적인 태도를 견지해야 할 필요성에 기인한 것이라고도 이해할 수 있다. 이러한 明代 학술계에 대한 비판의식과 淸朝에 대한 주체의식은 그의 저서 『明夷待訪錄』에서 잘 드러나고 있는데, 특히 그는 당시의 부패한 전제군주제에 대해 신랄하게 비판하고 있다.<sup>11)</sup>

이러한 전제군주제의 폐해에 대한 비판과 역사적 위기의식에서 출발한 경세사상은 비단 黃宗羲뿐만 아니라 王夫之를 비롯한 당시의 진보적인 사상가들에게 공통적으로 나타난 특징이었다. 따라서 각각 구체적인 내용은 다소 차이가 있지만, 시대상황에 대한 위기의식과 기존 가치체계에 대한 비판의식은 동일하게 표현되고 있음을 알 수 있다. 이러한 배경 하에 형성된 왕부지의 현실인식은 그의 경세론을 통해 잘 드러나고 있다. 그는 당시의 상황을 “민족조차 굳게 보존하지 못하고 滿淸의 지배 하에 들어가 있는데, 어떻게 그 이외의 덕목인 仁이 어찌고 義가 어찌다는 말을 할 수 있겠는가?”<sup>12)</sup>라고 반문하고 있다. 이것은 왕부지가 성리학의 학문태도에 대해 비판적이었음을 단적으로 보여주고 있는 대목이다.

왕부지는 『讀通鑑論』의 저작 이유를 서술하면서 “資治라는 것은 단순히 治世와 亂世를 알고자 하는 것이 아니다. 힘써 행하고 잘 다스리는

10) 黃宗羲, 『孟子師說』, 「題辭」 “當身理會, 求其着落, 殿去傳注, 獨取遺經.”

11) 黃宗羲, 『明夷待訪錄』, 「原君」 “古者以天下爲主, 君爲客, 凡君之所畢世而經營者, 爲天下也. 今也以君爲主, 天下爲客, 凡天下之無地而得安寧者爲君也. … 爲天下之大害者, 君而已矣.”

12) 『黃書』, 「後序」, p.538, “今族類之不能自固, 而何他仁義之云云也哉.”

방법을 구하는 자료이다.”<sup>13)</sup>라고 하면서 학문의 현실적 효용성을 강조한다. 여기에서의 현실적 효용성이라는 것은 구체적인 실천을 수반하는 것으로서 그의 경세론과 학문관을 일관하는 중요한 가치이다. 또한 이것은 그가 ‘性理學에서 氣哲學으로 旋回’하게 되는 주된 이유가 되었으며, 그의 기일원론의 성격과 목적을 가늠할 수 있는 중요한 기준이 되기도 한다. 즉 왕부지는 성리학의 도덕수양 중심의 학문태도가 인간의 본질적 가치를 자각하고 심신수양을 중시하는 형이상학적 전통을 계승하는 데에는 도움이 되지만, 반면 明代 유학자들에 의해 경전주석의 전통이 점차 약화되고 현실적인 효용성과 구체적인 실천이 미흡하게 되는 약점을 지적하고 있는 것이다. 따라서 왕부지는 성리학의 理 중심적 학문태도를 止揚하고, 氣를 중심으로 理를 종합하는 기일원론을 주장하게 되는데, 바로 이것이 그의 철학체계를 ‘성리학에서 기철학으로 선회’하는 것으로 평가할 수 있는 대목이다.

그러나 왕부지는 성리학의 도덕수양 중심의 학문태도에 대해서는 비판하고 있지만, 자신도 역시 원칙적으로는 도덕 지향적인 경향을 가지고 있었다. 이것은 그가 역사를 잘못 평가하는 경우를 두 가지로 나누어 설명하면서 ‘하찮은 지식을 동원하여 역사를 잘못 비평하면 이익을 기뻐하여 人心을 감아먹고 풍속에 절도가 없게 되며, 人倫을 싫어하게 되고 염치가 없어진다.’라고 경고하고 있는 부분을 통해서도 잘 알 수 있다. 예를 들면, ‘近世의 李贄와 鍾惺같은 泰州學派의 인물들이 역사를 비평한 說을 보면 사악하고 음란한 것도 좋게 서술하여 천하의 모든 사람들을 음란하게 만들었다.’는 것이다. 이 결과 마침내 ‘明朝가 혼란하게 되어 만주족이 세력을 키울 수 있는 기회를 만들어 주게 되어 결국 나라를 빼앗기는 禍를 당하게 되었으니, 그 해로움은 홍수가 생기거나 맹수가 나타나는 위태로움보다 오히려 더 심하고 무섭지 않겠는가?’라고

13) 『讀通鑑論』, 「敘論 四」, p.1181, “資治者, 非知治知亂而已也, 所以爲力行求治之資也.”

반문하고 있다.<sup>14)</sup> 이처럼 왕부지의 현실 비판적 경세사상은 기본적으로 성리학의 지나친 도덕수양 중심의 학문태도와 양명학 특히, 이지 등 태주학파의 무분별한 이론에 대한 비판에 초점을 두고 있음을 알 수 있다.

이렇듯 현실문제에 대해 구체적인 실천을 강조하며 보다 실질적인 해결책을 찾으려고 했던 왕부지는 성리학과 양명학의 수양론을 비판하는 과정에서 실천 중심의 학문관 및 경세사상을 정립하게 된다. 이러한 과정을 통해 형성된 왕부지의 현실 비판적 경세사상은 그가 성리학에서 기철학으로 선회하게 되는 직접적인 동기가 되었으며, 이것은 이후 그의 氣一元論으로 체계화된다.

## 2. 漢學·宋學에 대한 평가

孔子的 “삶도 제대로 모르거늘 하물며 어찌 죽음을 알 수 있겠는가?”<sup>15)</sup> 라는 선언이 있는 후, 先秦儒學은 漢代 擬似科學[pseudo-science]의 모습을 한 우주론의 강력한 도전을 받았다.<sup>16)</sup> 또한 유학은 隋·唐代를 거치는 동안 道佛의 위세에 눌려 理論的·思想的 대결에서 점차 밀려나게 되었다.<sup>17)</sup> 즉 漢代에 전래된 佛敎가 魏晉南北朝 시대를 거쳐 隋·唐에 이르러 크게 융성하게 됨으로써 현실사회의 모든 문제에 대한 해결책을 佛敎와 玄學에서 구하려고 하는 풍토가 형성되었다. 이러한 흐름은 宋·明代에 이르기까지 지속되었다.

14) 『讀通鑑論』, 「敍論 三」, p.1178, “聞其說者, 震其奇詭, 歎其纖利, 驚其決裂, 利其响嘯, 而人心以蠱, 風俗以淫, 彝倫以斁, 廉恥以墮. 若近世李贄鍾惺之流, 導天下於邪淫, 以釀中夏衣冠之禍, 其非逾於洪水 烈於猛獸者乎.”

15) 『論語』, 「先秦」 “子曰 未能事人, 焉能事鬼.”

16) 한형조, 「朱熹에서 정약용에로의 철학적 사유의 전환」, 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 1992, p.7 참조.

17) 여기에는 여러 가지 이유가 있겠으나 그 중 하나의 원인은, 秦·漢代의 儒學이 ‘修己治人’과 ‘內聖外王’이라고 하는 儒學의 대명제로부터 벗어나 ‘修己·內聖’보다는 ‘治人·外王’만을 강조하게 됨으로써 인간 내면[道德]의 문제를 해결하는 데에 있어서 限界에 봉착했기 때문이었다.

왕부지는 漢代 이후 宋代에 이르러 비로소 周敦頤가 『太極圖說』을 통해 太極, 陰·陽, 人·道, 生·化의 始·終 등을 제시하여 유학의 본령인 윤리학을 지키면서 우주론과 형이상학을 아우르는 새롭고 혁신적인 해답을 마련하여 비로소 儒學의 宗旨를 체계화하였으며, 張載가 이것을 계승하여 道佛에 대한 논의들을 모두 밝혔다고 평가하고 있다.<sup>18)</sup> 사실 漢代 이후의 元氣說을 두루 섭렵하여 氣一元論 체계로 발전시킨 사람이 바로 張載이다.<sup>19)</sup>

왕부지는 張載의 『正蒙』에 대해 다음과 같이 평가한다.

이 편(『太和』)은 우선 道가 생기는 연원과 物이 생성되는 연원, 性이 稟受되는 연원을 밝혔으니, 聖人の 功과 下學의 일은 반드시 이것을 통달한 이후에야 異端에게 迷惑되지 않는다. 대체로 『太極圖說』의 취지에 나아가 그것이 함축하고 있는 뜻을 드러내었다.<sup>20)</sup>

이처럼 왕부지는 장재의 『正蒙』이 道·物·性의 연원을 밝히고 있다고 주장한다. 따라서 그는 “張子の 학문은 위로 孔孟의 宗旨를 계승하였으며, 아래로는 그 이후 학설들의 오류를 바로 잡았으니, 하늘에 뜬 태양처럼 환하여 구석구석 비추어 내지 못함이 없다. 聖人이 다시 태어난다고 해도 그의 학설을 뒤집을 수 없을 것이다.”<sup>21)</sup>라고 극찬한다.

또한 장재가 『正蒙』 『太和』에서 ‘道佛의 이론이 서로 차이점은 있으나 결국 올바른 도리에서 벗어난 것은 같다.’고 비판한 부분에 대해 왕부지는 ‘寂滅을 말하는 자들은 氣의 良能을 모르고, 삶에만 집착하는 자

18) 『張子正蒙注』, 「序論」, p.10, “宋自周子出, 而始發明聖道之所繇, 一出於太極陰陽人道生化之終始.”

19) 前林清和·佐藤貢悅·小林寬, 『氣の比較文化』, 昭和堂, 2000, pp.138-140 참조.

20) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.15, “此篇首明道之所自出, 物之所自生, 性之所自受, 而作聖之功, 下學之事, 必達於此, 而後不爲異端所惑, 蓋即太極圖說之旨而發其所函之蘊也.”

21) 『張子正蒙注』, 「序論」, p.11, “張子之學, 上承孔孟之志, 下救來茲之失, 如皎日麗天, 無幽不燭, 聖人復起, 未有能易焉者也.”

들은 찌꺼기가 항상 있는 것으로 생각하니 미혹된 것은 동일하다.’라고 해석하고 있다.<sup>22)</sup> 이처럼 왕부지는 장재에 대해 “삶과 죽음을 잘 구분하여 사람의 도리[人道]를 다하게 한 것, 바로 이것이 張子の 뛰어난 학문 [絕學]이었다. 앞선 聖인들의 오묘한 이치를 잘 밝혀냄으로써 불가와 도가를 물리치고 사람의 마음[人心]을 바르게 하였다.”<sup>23)</sup>고 평가한다.<sup>24)</sup> 즉 장재가 幽明·死生·鬼神 등에 관한 유가의 형이상학적 이론체계를 완성함으로써 비로소 유학은 이론적으로 道佛의 영향으로부터 벗어날 수 있게 되었다고 왕부지는 생각했던 것이다.

한편, 왕부지는 宋代 철학사의 흐름에 대해서는 비판적인 입장을 견지하고 있다.

宋代에 周子가 출현한 이후 비로소 聖인의 道가 淵源하는 바를 드러내 밝혔는데, 모두 太極·陰陽·人道·生化의 끝과 처음에서 나온 것이다. 두 程子가 그것을 끌어와 전개하여 고요하고 한결같은 성실함과 공경함의 功을 實로 삼았다. 그러나 유씨[游樞]와 사씨[謝良佐]의 무리가 또 갈라져 나와 부처의 샛길로 나아갔다. 그러므로 주자는 格物窮理로써 가르침의 기초로 삼아 학자를 뚜렷한 道의 가운데로 바로 잡아 묶었다. 그러나 그것이 한두 번 전해진 이후에는 쌍봉 [饒雙峯]과 물헌[熊勿軒] 등의 諸儒가 흔적을 좇고 그림자를 밟아 訓詁에 탐닉하는 데에로 흐르게 되었다. 그러므로 백사[陳獻章]가 일어나 그것을 싫어하여 버렸으나, 결국은 겉으로는 儒家이고 속으로는 佛家인 姚江 王氏[王陽明]가 聖人の 道를 속이는 사악한 학설을 열게 되었다. …… 그리하여 無善無惡과 理事를 통합한다는 속임수로 가득 채웠다. 그 피해가 서로 더욱 커져서 中道가 서지 않게 되었고, 굵은 것을 바로 잡다가 올바른을 넘어버리게 되는 상황을 열게 된 것이다.<sup>25)</sup>

22) 張載, 『正蒙·太和』 “彼語寂滅者, 往而不反, 徇生執有者, 物而不化, 二者雖有間矣, 以言乎失道則均焉.”; 『張子正蒙注』, 「太和」, p.34, “語寂滅者不知不亡之良能, 執有徇生者據糟粕爲常存, 其迷均矣.”

23) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.21, “此章乃一篇之大指. 貞生死以盡人道, 乃張子之絕學, 發前聖之蘊, 以闢佛老而正人心者也.”

24) 장재에 대한 왕부지의 평가 내용은 『張子正蒙注』, 「序論」, pp.9-13 참조.

25) 『張子正蒙注』, 「序論」, pp.10-11, “宋自周子出, 而始發明聖道之所繇, 一出於

이처럼 왕부지는 周敦頤와 二程, 그리고 朱熹의 성과에 대해서는 인정하면서도 그 계승과정에 대해서는 매우 비판적인 견해를 가지고 있었다. 宋代 이후의 사상적 흐름에 대한 이같은 평가는 그가 그토록 존중하고 흠모하던 장재의 기철학에 대해 더욱 천착하는 계기가 되었다.

### 3. 張載 氣哲學의 비판적 계승

왕부지의 기일원론은 장재를 중심으로 두 가지 방식 즉, 계승하면서 동시에 비판하는 방식으로 전개된다. 여기에서 ‘계승’이란 장재의 기철학을 기일원론으로 발전시켜 天·太虛·陰陽의 관계를 해석하고 있다는 점이며, ‘비판’이란 宋代 정주학의 비판내용과 관련된 장재 기철학의 논리적 결함에 대한 해결을 의미한다.<sup>26)</sup>

왕부지는 세계의 궁극적 본질인 氣가 陰陽이라고 하는 두 가지 양태로 變化하며 서로 統一되어 있다고 보았다. 또한 陰陽二氣는 항상 서로 섞여 있으며 조화로운 우주의 본질이지만 인간의 감각 기관만으로는 인식할 수 없는 것으로 생각했다.<sup>27)</sup> 이러한 氣 중심의 세계관은 자신이

太極陰陽人道生化之終始，二程子引而伸之，而實之以靜一誠敬之功，然游謝之徒，且岐出以趨於浮屠之蹊徑。故朱子以格物窮理爲始教，而繫括學者於顯道之中，乃其一再傳而後，流爲雙峯勿軒諸儒，逐跡躡影，沈溺於訓詁。故白沙起而厭棄之，然而遂啓姚江王氏陽儒陰釋誣聖之邪說，……而以充其無善無惡圓融理事之狂妄，流害以相激而相成，則中道不立矯枉過正有以啓之也。”

26) 유명종은 張載의 氣哲學과 王夫之의 氣一元論을 다음과 같이 구분지어 설명한다. 즉, 장재의 氣哲學은 超越的 實體를 설정하지만, 왕부지의 氣一元論은 內在的인 性格을 지니며 두 가지 특징을 가진다. ① 장재의 太虛는 超時空的이지만, 왕부지는 그러한 超越者를 반대하고 氣는 자연에 內在한다고 보았다. ② 장재는 ‘天地之性’과 ‘氣質之性’을 구분하고 情欲을 惡이라고 부정했지만, 왕부지는 先驗的인 人性論에 반대하고 變化日新에 근거하여 인간의 ‘習’이 人性을 형성하는 것으로 보았으며, 理欲一元을 주장하여 人欲을 긍정하였다.(유명종, 『船山 王夫之의 氣哲學』, 『석당논총』 제11집, 동아대 석당전통문화연구원, 1986. pp.129-141 참조).

27) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.35, “陰陽未分, 二氣合一, 網緼太和之眞體, 非目力所

‘正學’이라고 존중한 장재의 기철학을 계승한 것이었다. 특히 “程子是 규모가 곧고 광대하지만 중요한 부분에 있어서는 橫渠의 바름만 못하다.”<sup>28)</sup>라고 말할 정도로 장재의 기철학은 왕부지에게 있어서 절대적인 것이었다.

張子の 말은 易이 아님이 없다. 天의 道를 세우고 地의 道를 세웠으며, 人의 道를 세웠다. 근본을 살피면서도 일의 幾微를 연구하였고, 義에 정밀하면서도 神妙함을 보존함으로써 天·地·人 三才를 하나로 통일하였다. 삶을 바르게 하고 죽음을 편안하게 하였으니, 지나간 聖人の 가르침이 張子에게로 돌아가지 않으면 누구에게로 돌아가겠는가?<sup>29)</sup>

이처럼 왕부지는 장재 철학의 핵심은 易이며, 三才의 원리를 하나로 통일하는 철학체계라고 평가하고 있다. 따라서 장재를 계승한 왕부지 역시 『주역』은 천지의 운행원리와 인간의 도리를 모두 포괄하고 있는 聖人の 典籍으로 이해한다.<sup>30)</sup>

따라서 왕부지는 기일원론을 정립하는 과정에서 『주역』을 통해 우주 본체인 氣에 대해 다양한 해석을 시도하고 있다. 예를 들면, 그의 기일원론에서 太虛·太極·太和의 명칭은 다르지만 실제로는 같은 범주이

及, 不可得而見也.”

28) 『讀四書大全說』, 「孟子 告子上」, p.1084, “程子規模直爾廣大, 到魁柄處自不如橫渠之正.”(『讀四書大全說』, 「孟子 盡心上」, p.1111, “是程子之竟言天一理也, 且令學者不審而成陵節之病, 自不如張子之義精矣.”).

29) 『張子正蒙注』, 「序論」, p.12, “張子言無非易, 立天, 立地, 立人, 反經研幾, 精義存神, 以綱維三才, 貞生而安死, 則往聖之傳, 非張子其孰與歸.”

30) 이것은 명말 泰州學派의 “六經이나 『論語』·『孟子』 등은 당시의 史官이 지나치게 높이고 칭찬한 말이 아니면 당시 신하들이 극도로 찬미한 말이다. …… 후학들이 이것을 가려 보지 못하고 聖人の 입에서 나온 것이라고 여겨서 經典으로 삼았으니, 그 가운데 대부분이 聖人이 한 말이 아님을 누가 알겠는가?(李贄, 『焚書』, 「童心說」 “夫六經語孟, 非其史官過爲褒崇之詞, 則其臣子極爲贊美之語. …… 後學不察, 便謂出自聖人之口也, 決定目之爲經矣, 孰知其大半非聖人之言乎.”)라는 주장과는 상반되는 입장이다.

며, 氣에 대한 다른 측면에서의 개념규정이다. 즉 ‘太虛’는 氣의 존재형태로서 절대적인 虛無는 아니며, 우주 본체의 광대함을 묘사하는 개념이다.<sup>31)</sup> 또한 ‘太極’은 본체의 氣가 陰·陽으로 아직 나누어지지 않은 통일체라는 것을 강조함으로써 有形의 氣와 구별함과 동시에 氣의 존재원리로서의 의의를 설명한 개념이다. ‘太和’란 본체인 氣의 다양한 변화가 완전한 조화를 이루고 있는 상태를 강조한 개념이다. 그러므로 “합해지면 太極이고, 나누어지면 陰陽이라고 말한다. 억지로 같게 할 수는 없으나 서로 어그러지고 해침이 없으니 太和라고 말한다.”<sup>32)</sup>라는 설명은 이 세 가지 범주가 각기 다른 측면에서 본체인 氣의 특성을 보여주고 있다는 증거이다. 이것은 氣에 대한 왕부지의 분석이 자세하고 엄밀했음을 보여주는 例라고 할 수 있다.

한편 왕부지는 『주역』을 중심으로 한 자신의 철학사상을 『장자정몽주』에서 좀 더 세분화 시켜 체계화함으로써 기일원론을 정립하는데, 이것은 『정몽』에 대한 평가를 통해 알 수 있다. 왕부지는 『장자정몽주』를 저술한 배경에 대해 다음과 같이 서술하고 있다.

『정몽』은 陰陽의 고유함과 屈伸의 필연성을 특별히 드러냄으로써, 中道를 확립하였다. 그리하여 지극히 합당하고 모든 것이 순응하는 위대한 근본이 모두 이것을 따름으로써 이루어진 것이다. 그러므로 性を 따르는 것을 道라고 하였다. 天 바깥에 道는 없으며, 氣 바깥에 신묘한 작용은 없고, 신묘한 작용 바깥에 변화는 없다. (그러므로) 죽음도 근심할 것이 아니며, 삶도 걱정할 것이 아니다.<sup>33)</sup>

왕부지는 『정몽』을 陰陽과 屈伸으로 대표되는 변화의 법칙을 설명하

31) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.23, “聚而成形, 散而歸於太虛, 氣猶是氣也.”

32) 『周易內傳』, 「繫辭上傳」, p.525, “合之則爲太極, 分之則謂之陰陽. 不可強同而不相悖害, 謂之太和.”

33) 『張子正蒙注』, 「序論」, p.11, “正蒙特揭陰陽之固有, 屈伸之必然, 以入中道, 而至當百順之大經皆率此以成, 故曰, 率性之謂道. 天之外無道, 氣之外無神, 神之外無化, 死不足憂而生不可罔.”

는 典籍으로 보았으며, 그 핵심을 氣라고 생각했다. 왕부지는 氣야말로 天地人의 원리를 설명할 수 있는 유일한 본체이며, 氣 없이는 어떠한 법칙도 있을 수 없다고 주장한다. 그는 이러한 氣의 聚散과 屈伸 등 다양한 변화에 대해 자신의 철학적 입장을 다음과 같이 정리하고 있다.

하늘이 사물의 현상을 움직이는 관점에서 말하면 봄과 여름은 생성하고 나오며 펼쳐지는 것이고, 가을과 겨울은 줄어들고 돌아가며 굽혀지는 것이다. 가을과 겨울은 생성의 氣를 땅 속에 잠기도록 간직하므로, 가지와 잎새가 마르고 뿌리는 견고하고 무성해진다. 그러므로 가을과 겨울에 한 번 소멸하는 것이 결코 나머지가 없이 완전히 사라지는 것은 아니다. …… 생성과 소멸은 석가의 佛敎에서 말하는 천박한 학설이다. 만약 흩어져 남김없이 사라진다는 학설이 사실이라면, 이 太極이 두루 섞여 있는 우주 안에서 어느 곳이 사물을 흡수하고 받아들이며 돌아가게 하는 장소이겠는가? 또한 창조하고 변화하여 나날이 새로워지면서 옛것을 이용하지 않는다고 말한다면, 이 太虛의 속에서 어디로부터 이 끊임없는 축적을 얻어서 옛것을 끝마치고 소멸로 가면서도 영원히 없어지지 않을 수 있겠는가?<sup>34)</sup>

이렇듯 왕부지에게 氣는 단지 가고 오며, 모이고 흩어지는 것만이 있을 뿐 결코 생성되거나 소멸되는 것이 아니다. 즉 과거·현재·미래를 통해 영원히 우주를 구성하고 있는 변화의 실체이므로 소멸하여 사라졌다가 다시 생성될 수 없는 것이다.

한편 왕부지는 우주만물을 氣의 두 가지 성질인 陰陽이 서로 움직여 변화된 결과물로 생각한다.<sup>35)</sup> 그러나 왕부지는 음양의 이러한 끊임없는 운동·변화 과정만으로는 우주의 질서를 완전하게 설명할 수 없었다.

34) 『張子正蒙注』, 「太和」, pp.21-22, “以天運物象言之, 春夏爲生, 爲來, 爲伸, 秋冬爲殺, 爲往, 爲屈, 而秋冬生氣潛藏於地中, 枝葉槁而根本固榮, 則非秋冬之一消滅而更無餘也. ……生滅者, 釋氏之陋說也. 儻如散盡無餘之說, 則此太極渾淪之內, 何處爲其翕受消歸之府乎. 又云造化日新而不用其故, 止此太虛之內, 亦何從得此無盡之儲, 以終古趨於滅而不置邪.”

35) 『周易內傳』, 「繫辭上傳」, p.564, “變化, 陰陽交動而生成萬物也.”

따라서 그는 道器 개념을 사용하여 氣와 陰陽의 관계를 설명한다. 그러나 여기에서의 道는 정주학의 이기론에서 말하는 대로 ‘만물을 초월해 있으면서 또한 만물의 근원인 所以然으로서의 道’<sup>36)</sup>가 아니다. 즉 만물의 구체적인 현상인 陰陽과 항상 함께 존재하며, 구체적인 사물의 내부에 갖추어진 條理이다. 또한 道는 뒤섞여 변화[錯綜]하는 음양의 존재양태 그 자체이다.<sup>37)</sup> 바로 이 점이 왕부지의 기일원론과 정주학의 이기론이 근본적으로 구별되는 요소라고 말할 수 있다.

이러한 왕부지의 기일원론은 그의 현실인식에 바탕을 둔 것이기도 했다. 즉 明末의 학풍이 科擧를 위해 經書를 암기하거나 ‘性理空談’으로 치우쳐 지나치게 주관주의적 경향으로 변질됨으로써 결국 현실적인 문제에 대해 소홀한 것에 대해 비판했던 것이다. 따라서 왕부지는 현실문제에 대해 보다 능동적으로 대처할 수 있는 철학을 추구했다. 그 결과 정주학의 이기론<sup>38)</sup>과 양명학의 심즉리론을 대체하기 위해 장재의 기철

36) 朱子에게 있어서 ‘道’가 법칙이나 원리로 쓰일 때, 이와 같은 의미로 쓰이는 ‘理’에 대한 내용을 요약하면 다음과 같다. 첫째로 우주만물을 그 사물로서 존재하게 하는 ‘存在原理’이고, 둘째로는 사물의 존재방식을 규제하는 ‘統制原理’이고, 셋째로는 당위의 道로서의 ‘道德原理’이며, 넷째로는 상식적인 의미의 ‘道理’ 혹은 ‘條理’를 의미한다. 또한 ‘理’는 ‘所以然’·‘所當然’·‘主宰’·‘道理’·‘條理’ 등으로 설명된다. 정리한다면, ‘理’는 우주만물의 존재원리·생성원리인 동시에 최고원리이며, ‘純粹至善’의 가치를 가진다고 할 수 있다. 그러므로 주자에게 법칙이나 원리의 의미로 쓰이는 ‘理’는 본질적으로 ‘理先氣後’의 입장에 있음을 알 수 있다.(山井湧 지, 김석기·배경석 공역, 『명청사상사의 연구』, 학고방, 1994, pp.177-199 참조).

37) 『讀四書大全說』, 「孟子 告子上」, p.1076, “一陰一陽則道也, 錯綜則變化也.”

38) 程朱學에서는 본체를 오직 존재의 초월적 근거라고 규정한다. 따라서 “理는 어떠한 감정이나 계획 그리고 조작도 없다.”(『朱子語類』 卷1, “理却無情意, 無計度, 無造作.”)고 표현한다. 이것은 곧 理 자체는 결코 활동하지 않는다는 의미이다. 그러므로 理의 활동은 오직 氣[陰陽]에 의해 이루어진다. ‘理가 氣를 타는 것은 사람이 말을 타는 것과 같다.[理之乘氣, 猶人之乘馬.]’는 비유는 이러한 理氣論의 특징을 잘 설명해 주고 있다. 그러나 왕부지가 생각한 본체 즉, 氣는 우주만물의 존재근거인 동시에 그 자체가 활동하는 실체이다.

학을 계승하여 새롭게 기일원론을 완성했던 것이다.

#### 4. 一物兩體에서 氣一元論으로

장재는 太極을 ‘一物이 두 개의 體를 가진 것[一物兩體]’으로 정의한다. 또한 장재는 여기에서 출발하여 天道의 陰陽, 地道의 剛柔, 人道의 仁義에도 一物兩體의 논리를 적용한다.

一物이면서 두 개의 體인 것은 太極이니, 陰陽의 天道는 象이 이루어진 것이다. 剛柔의 地道는 法이 본뜬 것이다. 仁義의 人道는 性이 바로 선 것이다. 三才를 둘로 하면 乾坤의 道가 아닌 것이 없으며, 陰陽·剛柔·仁義의 근본이 바로 선 이후에 때에 맞추어 변화함을 알 수 있다. 그러므로 乾坤이 무너지면 易을 볼 수가 없다.<sup>39)</sup>

이렇듯 장재는 一物인 太極이 대상에 따라 陰陽·剛柔·仁義라는 兩體로 전개된다고 생각했다. 여기에서 一物이란 곧 氣를 가리키며,<sup>40)</sup> 兩體란 바로 陰陽을 가리킨다.<sup>41)</sup> 이러한 장재의 一物兩體說은 철학사적으로 큰 의미가 있다.

漢代의 象數易學과 『乾鑿度』, 魏·晉·唐의 한강백과 공영달은 ‘太極元氣說’에 입각하여 우주 생성론적으로 天을 설명한다. 즉 混一한 一氣에서 天이 생성된다는 것이다. 이러한 天道論이 안고 있는 문제점에 대해 장재는 太極의 一物兩體說로 극복을 시도한다. 그는 우주만물의 생성단계를 인정하지 않고, 一物兩體로서의 太極이 天으로 전개하는 것일 뿐이라고 주장한다. 그러나 장재의 이러한 주장은 논리적으로 몇 가지

39) 張載, 『正蒙·大易』 “一物而兩體, 其太極之謂與. 陰陽天道, 象之成也. 剛柔地道, 法之效也. 仁義人道, 性之立也. 三才兩之, 莫不有乾坤之道. 陰陽剛柔仁義之本立, 而後知趣時應變. 故乾坤毀則無以見易.”

40) 張載, 『正蒙·參兩』 “一物兩體, 氣也. 一故神, 兩故化, 此天之所以參也.”

41) 張載, 『正蒙·太和』 “以是知萬物雖多, 其實一物, 無無陰陽者, 以是知天地變化, 二端而已.”

문제점을 드러내게 되는데,<sup>42)</sup> 이러한 문제를 理本論의 입장에서 극복한 사람이 바로 朱熹이다.

주희는 우주의 본질적 원리를 ‘理一分殊’의 입장에서 설명한다.<sup>43)</sup> 주희에게 있어서 一者로서의 理[太極]는 “순수하고 깨끗하며 텅 비어 넓은 세계이기 때문에 형체나 자취가 없으며 造作하지 않는다.”<sup>44)</sup> 아울러 “만약 太極이 없었다면, 天地는 생겨나지 못했을 것이다.” 그러나 “太極은 단지 하나의 理라는 글자이다.”<sup>45)</sup>라고 주장한다. 이처럼 주희에게 理는 우주만물을 생성하는 형이상의 최고원리인 동시에 만물의 운동·변화의 원천이다. 또한 주희는 이 理를 독립적인 실체로서 인정함으로써 氣와는 질적으로 별개의 존재로 인식하는데, 이것이 그의 理本論의 핵심이다.

42) 첫째, 장재는 氣에 대해 體用的 論理로 이해하는 경향이 있다. 즉 “太虛는 無形으로서 氣의 本體이다.[太虛無形, 氣之本體.]”(『張子正蒙注』, 「太和」, p.17.)라고 하면서 氣와 太虛를 교묘하게 나눈다. 둘째, 氣의 신묘한 작용인 神을 보다 상위개념으로 이해하는 경향이 있다. 즉 “흩어지고 달라져서 현상[象]이 될 수 있는 것은 氣가 되고, 맑고 투명하며 현상이 될 수 없는 것은 神이 된다.[散殊而可象爲氣, 淸通而不可象爲神.]”(『張子正蒙注』, 「太和」, p.16.)라고 하면서 氣의 신묘한 성질[神]에 대해 좀 더 애착을 보인다. 그러나 위의 내용은 장재의 氣哲學이 가지고 있는 문제점이라기보다는 오히려 氣一元論을 완성한 왕부지와와의 차이점으로 보는 것이 더욱 타당하다. 본 논문에서는 단지 氣를 중심으로 한 一元論으로 세계를 인식한 장재가 氣 이외에 ‘太極’이나 ‘神’이라고 하는 또 다른 ‘본체’ 혹은 ‘초월적인 존재’를 상정한 것에 대해 자칫하면 二元論이 될 수 있는 가능성을 보였다는 점에서 그의 논리적 문제점을 지적한 것이다.

43) 이것은 王弼의 ‘一以治多’ 혹은 華嚴宗의 ‘理事無碍’의 관점에서 다소 영향을 받는 동시에 道佛의 이론에 대한 논리적인 대안을 찾는 과정에서 나온 것으로 이해할 수 있다.

44) 『朱子語類』 卷1, p.3, “若理, 則只是箇淨潔空闊底世界, 無形迹, 他却不會造作.” 이와 같이 朱熹는 理를 形體와 造作이 없는 궁극적인 원리로 이해한 반면, 氣에 대해서는 “변화하고 응취되어 萬物을 낳을 수 있다. 그러나 氣가 있으면 理도 그 가운데 있다.[氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣, 則理便在其中.]”고 보았다.(『朱子語類』, 같은 곳).

45) 『朱子語類』 卷1, p.2, “若無太極, 便不顯了天地. 太極只是一箇理字.”

그러나 왕부지는 장재의 一物兩體說을 발전시켜 陰陽을 핵심으로 하는 一氣를 세계의 본질로 하는 氣一元論을 완성한다. 특히 장재가 天道를 설명하면서 神과 氣[陰陽]를 분리하여 이해하는 것에 대해서 왕부지는 “陰陽은 하나의 太極의 실체이니 오직 넉넉하여 虛空에 충만”<sup>46)</sup>하고, “氣는 虛空 중에 있으며, 虛空은 氣가 아님이 없으니, 虛空과 氣는 하나로 관통하여 둘이 없는 것”이며 “陰陽은 氣의 두 실체”<sup>47)</sup>이고, “神化라는 것은 氣의 모이고 흩어지는 헤아릴 수 없는 妙”<sup>48)</sup>이며, “太和의 가운데 氣가 있고 神이 있다. 神이라는 것은 다른 것이 아니라, 陰陽二氣가 맑게 통하는 이치이다.”<sup>49)</sup>라고 정의한다. 이처럼 왕부지는 太虛와 氣, 그리고 太和와 神을 陰陽二氣로 合一하고 있다.

陰陽二氣는 우주의 근본원리인 동시에 스스로 운동·변화하는 실체이기 때문에 어떠한 초월적인 원리[理]의 도움 없이도 능동적으로 구체적인 세계를 형성한다. 그러므로 주희가 우주의 원리인 理를 形而上學的 실체로 인정하고 太極이라고 규정한 것에 반해, 왕부지는 이것을 모두 一氣로 해석한다. 이처럼 왕부지는 氣一元論으로 理一分殊의 논리체계를 완성할 수 있으며, 오직 一氣로서 우주를 올바르게 인식할 수 있다고 생각했다. 따라서 그는 理 중심의 이원론 체계에 대해 佛家的 논리를 무분별하게 받아들여 혼동한 것이라고 비판한다.

佛敎는 眞空常寂의 圓成實性만이 하나의 光明藏이고, 地水火風과 감각기관[根] 및 그 대상[塵]들은 모두 妄現한 것인데, 知見이 망령되어 (본래 없는 것을) 세워 집착하여 그것을 實相으로 여긴다. (이와 마찬가지로) 만일 太極이 본래 陰과 陽이 없는 것이어서 動靜은 나타난 影象이라고 한다면, (太極이 내재한 것

46) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.24, “陰陽一太極之實體, 唯其富有充滿於虛空.”

47) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.23, “氣在空中, 空無非氣, 通一而無二者也.……蓋陰陽者氣之二體.”

48) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.23, “神化者, 氣之聚散不測之妙.”

49) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.16, “太和之中, 有氣有神. 神者非他, 二氣溝通之理也.”

으로서의) 性은 본래 깨끗하고 텅 비어있어 太極으로부터 품수 받은 것이지만, 형체는 消長이 있고, 변화에서 생긴 것으로서 性 가운데 형체가 더하게 되고 형체 밖에 性이 따로 있게 되어, 인간은 氣에 의존하지 않고도 발생한 것이 된다. 氣 밖에서 理를 구하면 형체는 허망한 것이 되고 性이 진실한 것이 되어, 저 邪說에 빠지게 된다.<sup>50)</sup>

한편, 왕부지는 ‘太和絪縕之氣’와 ‘太極’으로 장재 一物兩體說의 논리적 모순을 극복한다. 즉 장재가 『正蒙·參兩』에서 “一物이면서 兩體를 갖는 것은 氣이다[一物兩體氣也].”라고 한 것에 대해서 왕부지는 “絪縕 운동을 하는 太和의 氣가 一氣에서 合一하니, 陰陽의 體는 그 속에 갖추어져 있다.”<sup>51)</sup>라고 함으로써 ‘太和絪縕之氣’를 ‘陰陽二氣’로 환원하고 있다. 또한 장재가 『正蒙·參兩』에서 “하나이므로 神이요, 둘이므로 化이다[一故神, 兩故化].”라고 한 것에 대해서 왕부지는 다음과 같이 해석하고 있다.

太和一氣로부터 미루어 보면, ‘陰·陽’의 化[氣化·神化]가 이것으로부터 나누어지지만, 음 속에 양이 있고, 양 속에 음이 있어서 원래는 太極의 一에서 근본한다. 결코 ‘음·양’이 판이하게 분리되어 각자가 자신의 類만을 낳는 것이 아니다. 그러므로 獨陰은 이루지 못하고 孤陽은 낳지 못한다. 이미 낳고 이루어졌으나 음양은 또한 각각 그 本體가 다르다. 사람에게 있어서는 剛柔가 서로 이루어 주고, 義理가 서로 다듬어 주며, 道器가 서로 함께 따름으로써 모든 행동과 변화의 이치를 이루어 주는데, 이 모든 것은 一에서 합해진다.<sup>52)</sup>

50) 『張子正蒙注』, 「太和」, p.25, “浮屠謂真空常寂之圓成實性, 止一光明藏, 而地水火風根塵等皆絳妄現, 知見妄立, 執爲實相. 若謂太極本無陰陽, 乃動靜所顯之影象, 則性本清空, 稟於太極, 形有消長, 生於變化, 性中增形, 形外有性, 人不資氣而生而於氣外求理, 則形爲妄而性爲眞, 陷於其邪說矣.”

51) 『張子正蒙注』, 「參兩」, p.46, “絪縕太和, 合於一氣, 而陰陽之體具於中矣.”

52) 『張子正蒙注』, 「參兩」, p.47, “自太和一氣而推之, 陰陽之化自此而分, 陰中有陽, 陽中有陰, 原本於太極之一, 非陰陽判離, 各自孳生其類. 故獨陰不成, 孤陽不生, 既生既成, 而陰陽又各殊體. 其在於人, 剛柔相濟, 義理相裁, 道器相需, 以成酬酢萬變之理, 而皆協於一.”

이처럼 ‘太和一氣’를 논리적으로 분석하면 그 氣化가 ‘음·양’으로 구분되지만, 실제로는 一氣이니 음 속에 양이 있고 양 속에 음이 있어서 그것들은 서로 함께 氣化할 수밖에 없다는 것이다. 그러나 결국 이러한 氣化는 太極의 一로 환원된다. 따라서 太極이 역시 ‘음·양’에 맞서는 또 하나의 실체가 아니라 ‘음·양’의 합일적 통일체임을 알 수 있다. 즉 태극이 ‘음·양’ 兩體에 체현되는 것이 아니라, ‘음·양’의 氣化 자체가 곧 太極이라는 의미이다.

한편, 왕부지는 장재가 『周易』을 一物이면서도 ‘天地人’ 三才의 兩體라 한 것에 대해 ‘一物이라는 것은 太和를 이루는 가운데 網縕운동을 하는 合同의 體’라고 정의하고 ‘三才를 太極에 내재되어 있는 才’라고 하였다.<sup>53)</sup> 이것을 통해 장재의 一物兩體說이 철학사에 기여한 공헌과 문제점을 왕부지가 보완했음을 알 수 있으며, 왕부지의 道器論에서 볼 수 있는 기일원론으로의 철학사적 대전환의 논리가 여기에도 일관되어 있음을 알 수 있다.

왕부지에게 있어서 우주만물의 본질은 一物兩體[陰陽二氣]로서의 氣이다. 그리고 이 과정에서 필연적으로 발생하는 太極의 개념은 氣의 변화법칙을 의미한다. 그러나 太極은 본래 정주학에서는 매우 중요한 개념이다. 특히 주희에게는 존재의 구조를 해명하는 데에 太極인 형이상자와 理는 형이하자와 氣의 전제조건이었다. 주희의 理는 형이상이기 때문에 어떠한 물질적 요소도 가지지 않는 텅빈[沖漠無朕] 것이며, 순수하여 어떠한 것도 개입할 수 없는 공활한 세계[淨潔空闊的世界]이다. 따라서 그것은 형체도 없고 조작도 없는 것[無形迹, 無造作]이다. 이러한 초월적인 理에 비해 氣는 응취하여 物을 낳는다[凝聚生物]. 즉 氣는 사물을 낳는 재

53) 『張子正蒙注』, 「大易」, pp.273-274, “一物者, 太和網縕合同之體, 含德而化光, 其在氣則爲陰陽, 在質則爲剛柔, 在生人之心, 載氣神理以善用, 則爲仁義, 皆太極所有之才也.” 이와 관련하여 본래 張載는 『正蒙·大易』에서 “易一物而三才, 陰陽, 氣也, 而謂之天, 剛柔, 質也, 而謂之地, 仁義, 德也, 而謂之人.”이라고 했다.

료[生物底材料]에 불과할 뿐이다.<sup>54)</sup> 그러나 이러한 논리에 대해 왕부지는 현실을 떠난 어떠한 절대적인 존재나 원리는 없다고 비판한다.

왕부지는 氣를 우주의 본질이자 원리로 보는 입장에서는 정주학적 세계인식 방법인 이원적인 구조를 반대한다. 왜냐하면, 이미 우주만물은 一物이면서 兩體인 陰陽二氣로 이루어져 있으며, 또한 이러한 음양이기는 변화과정에서 결코 스스로 調和를 잃지 않는다고 믿었기 때문이다. 이 과정에서는 음양이기가 곧 太和이며, 太和가 곧 太極으로 一元화된 다. 따라서 서로 밀고 변화하여 마찰하고 동요하는 것[互相推移以摩蕩]을 易이라고 한다면, 太極은 易에서 분리된 독자적인 원리나 본질이 아니다. 그러므로 왕부지는 “易에 太極이 있으며, 태극은 固有한 것으로서 언제나 구체적인 현상과 함께 있다. 태극이 兩儀를 낳고, 양의가 四象을 낳으며, 四象은 八卦를 낳는데, 同有하기 때문에 生하고, 함께 있기 때문에 함께 生한다. 그러므로 이것을 生한다 라고 말한다.”<sup>55)</sup>라고 하였다.

### III. 결론

왕부지의 氣哲學은 기본적으로 明末·清初의 시대상황에 대한 비판 의식과 경세사상에 기초하고 있다. 즉 明왕조의 멸망 원인을 空疎한 학문풍토로 인한 사상적 혼란 때문이라고 본 왕부지는 보다 구체적으로 현실 문제를 극복하기 위해 실천을 강조하는 이론체계를 구상한다. 이러한 문제의식으로 출발한 왕부지의 철학사상은 經學을 중심으로 전개되며, 이 과정에서 그는 漢代와 宋代의 학문풍토를 비판하고 張載의 氣哲學을 계승하였다.

왕부지는 張載의 一物兩體說을 계승하여 陰陽이라고 하는 두 가지 운

54) 『朱子語類』 卷1 참조.

55) 『周易外傳』, 「繫辭上傳」, pp.1023-1024, “易有太極, 固有之也, 同有之也. 太極生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦, 固有之則生, 同有之則俱生矣. 故曰是生.”

동·변화를 강조하며 陰陽二氣를 상호 대립적인 존재가 아닌 一氣로의 통일을 전제로 한 하나의 본체로 보았다. 또한 왕부지는 一物兩體說을 통해 자신의 철학체계의 골간을 이루었던 기일원론적 역학관을 정립하였다. 즉 氣의 두 가지 존재양태인 陰陽이 『주역』에서는 乾·坤卦가 되어 모든 현상의 두 가지 변화를 상징하게 된다는 것이다. 따라서 “밝음과 어두움은 동일한 바퀴이며, 물의 근원과 흐름은 동일한 물이다.”<sup>56)</sup>라는 것처럼 모든 현상을 一物兩體라는 형식을 통해 기일원론으로 종합했던 것이다.<sup>57)</sup>

이렇게 볼 때, 왕부지 기철학의 특징은 두 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 정주학의 도덕수양 중심의 학문관 뿐만 아니라, 道家의 虛無說과 佛敎의 寂滅說 등을 부정하기 위해 고안된 것이라는 점이다. 즉 이념적 추상세계로부터 구체적 현상세계로 관심을 전환하여 사대부로서 明왕조의 멸망에 대해 반성하고, 보다 구체적이며 실용적인 학문을 지향하기 위함이었다. 둘째, 程朱學的 理學體系의 역사적 한계를 인식하고 張載의 氣哲學을 계승하여 氣一元論을 완성했다는 점이다. 즉 漢代·宋代의 철학사조에서 정통 유학의 명맥은 오직 장재의 一物兩體와 易學思想에 있다고 평가하고, 기일원론을 중심으로 유학적 원리를 확고히 세우려고 했던 것이다.

이러한 왕부지의 氣哲學은 도덕수양과 理중심의 程朱學에서 벗어나 구체적인 실천을 강조하는 과정에서 자신의 철학사상의 핵심이라고 할 수 있는 易學思想을 ‘理的易學에서 氣的易學으로 旋回’하게 만들었다. 이러한 왕부지의 기철학은 이후 道器一貫으로 집약되어 ‘천하에는 오직 器뿐이다[天下惟器]’라는 명제로 정립되면서 氣一元論의 특성을 드러내게 된다. 이것은 思想史的으로 볼 때, 清代 氣學과 實學의 시작을 알리는 중대한 선언이었다.

56) 『周易外傳』, 『繫辭上傳』, p.1024, “明魄同輪, 而原流一水也.”

57) 乾坤竝建에 관한 자세한 내용은 진성수, 「王夫之 易學思想에 관한 研究」, 성균관대학교학원 박사학위논문, 2005, pp.146-175 참조.

<參考 文獻>

- 『船山全書』, 船山全書編輯委員會編校, 嶽麓書社, 1996. (全 16冊 中)  
1冊, 『周易內傳』 / 6冊, 『讀四書大全說』 / 10冊, 『讀通鑑論』  
12冊, 『張子正蒙注』·『黃書』  
『論語』  
張載, 『正蒙』  
朱子, 『朱子語類』  
李贄, 『焚書』  
——, 『藏書』  
黃宗羲, 『孟子師說』  
——, 『明夷待訪錄』
- Lloyd E. Eastman 지음·이승희 옮김, 『중국사회의 지속과 변화』, 돌베개, 1999.  
배영동, 『명말청초사상』, 민음사, 1992.  
山井湧 저, 김석기·배경석 공역, 『명청사상사의 연구』, 학고방, 1994.  
오금성, 『중국근세사회경제사연구』, 일조각, 1986.  
—— 외 지음, 『명말·청초사회의 조명』, 한울아카데미, 1999.  
유명중, 『船山 王夫之의 氣哲學』, 『석당논총』 제11집, 동아대 석당전통문화  
연구원, 1986.  
진성수, 『王夫之 易學思想에 관한 研究』, 성균관대학교학원 박사학위논문, 2005.  
貝塚茂樹 지음·윤혜영역, 『중국사』, 흥성신서-96, 1986.  
한형조, 『朱熹에서 정약용에로의 철학적 사유의 전환』, 한국정신문화연구원  
한국학대학원 박사학위논문, 1992.  
蕭蓬父, 『船山哲學引論』, 江西人民出版社, 1993.  
前林清和·佐藤貢悅·小林寛, 『氣の比較文化』, 昭和堂, 2000.  
佐藤鍊太郎, 王夫之『讀四書大全說·「集注」支持と「集註大全」批判(松川健二編,  
『論語の思想史』)], 汲古書院, 平成6年.

### Abstract

*A Study on Wang Fu-zhi's characteristic of the qi philosophy*  
/ Chin Sung Su\*

Wang Fu-zhi meant to rehabilitate the learning of Chinese Classics(經學) having its roots in ideology and value of orthodoxy Confucian school during the transitional period from Ming to Qing and his thought was formed in the process of transition, from li-centered to qi-centered value system.

Wang Fu-zhi criticized the moral cultivation theory of xing li learning and Yang-ming learning and asserted that 'acting' should be focused on the moral cultivation and learning. This became a principle moment for him to from xing li learning to qi philosophy. Wang Fuzhi's criticism was not on xing ji li (Nature is principle 性即理), but on logical contradiction of Cheng-Zhu learning's moral cultivation system. In other words, he pointed out the logical weakness that dualized realm of qi may deteriorate into formalism. On the other hand, his criticism on Yang-ming learning, different from Cheng-Zhu learning's point of view, is focused on xing ji li itself. This was because of his historical valuation on Yang-ming learning. He laid responsibility on Yang-ming learning, which has similar logics to heretical Daoism·Buddhism, on ideological chaos and the fall of Ming. As mentioned above, Wang Fu-zhi's criticisms on Cheng-Zhu learning and Yang-ming learning are different in detail. Yet it means the transition of value system from 'li'-centered to 'qi'-centered.

Wang Fu-zhi succeeded and developed Zhang Zai's qi philosophy, established yi qi (一氣) as a moving noumenon(本體) and completed qi de yi

---

\* Lecturer of Sungkyunkwan Univ. / 0420chin@hanmail.net

xue (氣的易學) based on qi yi yuan lun (氣一元論). Wang Fu-zhi complemented the logical problems of Zhang Zai's qi philosophy and established his own qi yi yuan lun. In this process, he completed his view on yi learning which is based on qi yi yuan lun. Wang Fu-zhi asserted that the true essence of the nature and human beings is yi qi(一氣), yin yang er qi(陰陽二氣) filled tai xu(太虛), the principle of the change is mysterious and marvelous so that it is hard to understand, and the harmonious state of yin yang er qi is tai xu. The reason he analyzed the world focusing on yi qi was that his philosophical interest shifted from abstract to concrete while he was analyzing the cause of the fall of Ming Dynasty. Therefore, he criticized the limits of Cheng-Zhu learning, succeeded qi philosophy of Zhang Zai and completed qi yi yuan lun. As a result, qi characterized his thought on I-Ching. Afterward, based on his view, terms, 'dao qi yi guan(道器一貫)' and 'tian xia wei qi(天下惟器)' were established.

【Key words】 Wang Fu-zhi(王夫之), Zhang Zai(張載), qi philosophy(氣哲學), qi yi yuan lun(氣一元論), xing li learning(性理學), yi wu liang ti(一物兩體)

투고일 : 11월 8일, 심사일 : 11월 18일, 게재확정일 : 12월 5일