

周敦頤 思想 批判

- 주요 개념을 중심으로 -

안재호

주제분류 중국철학, 송명리학

주요어 주돈이, 비판, 태극, 誠, 神, 幾, 剛柔之性, 무욕, 주장, 思

요약문

여기에서 말하는 ‘비판’이란 일종의 칸트적인 개념으로, 칸트가 그의 비판서들에서 진행한 작업을 원용한 것이다. 다시 말해서, 칸트가 이성을 이성 아닌 것으로부터 분리 분할하여 이성의 권한과 한계를 명확하게 정립 시켰듯이, 우리도 주돈이 사상을 보다 분명하게 정립하기 위해 순도 높은 그것을 뽑아내어 그 정확한 내용과 의미를 따져보자는 것이다.

위와 같은 작업을 통해 우리는 다음과 같은 결론을 얻는다. 주돈이 사상에 대한 객관적인 평가는 ‘일류’ 혹은 ‘고급’이라는 타이틀을 부여할 수 없을 것이다. 그러나 역사적인 평가, 즉 도학의 창시자 혹은 송명리학의 시조라는 평가는 가능하다고 생각된다. 주돈이는 공맹의 性善을 깊이 이해했고, 그것에 형이상학적 근거를 제시했다. 이는 전통을 지키며 시대적인 요청을 어느 정도 완수한 업적으로 평가되어야 한다. 송대에 이르러 유학에게는 성선만이 아니라 형이상학적 체계도 필요했기 때문이다.

一, 들어가는 말

우리에게 ‘濂溪’로 잘 알려진 周敦頤(1017-1073)는 『宋史』 「道學傳」에서 도학의 창시자, 송명리학의 시조로 추앙되었다. 기실, 그는 북송 때에 지방의 미관말직에 머물렀으며, 중앙에서 활동하고 인정받던 학자도 아니었다. 그런 그가 이런 지위를 획득하게 된 까닭은 우선 程顥(明道)와 程頤(伊川) 형제의 영향이라고 판단된다. 정씨 형제는 송명리학을 정초시킨 중요 인물인 바, 그들이 바로 주돈이를 스승으로 모셨기 때문이다. 그들은 주돈이에게 배우던 시절에 ‘과거시험을 위한 공부’가 허망함을 깨달았고, ‘공자와 안연이 무엇을 즐거워했는지’ 탐구하게 되었다. 그러나 또한 그 뿐이었다. 정씨 형제는 주돈이의 학문에 대해 직접 언급하지 않았다. 오히려 형이상학적 관심이 지대했던 朱熹에 의해 더 높이 추송되어 『太極圖說』과 『通書』가 널리 알려졌고, 그로 말미암아 상기한 지위가 주어졌다고 할 수 있다. 그런데 과연 주돈이의 이런 지위는 합당한 평가에 근거한 것인가? 역사적 측면에서 판단하는 것은 필자의 능력 범위 밖으로 생각된다. 따라서 오직 이론적인 측면, 특히 주요 개념이라는 측면에서 주돈이 사상의 체계를 비판하고자 한다.

여기에서 말하는 ‘비판’이란 일종의 칸트적인 개념으로, 칸트가 그의 비판서들에서 진행한 작업을 원용한 것이다. 다시 말해서, 칸트가 이성을 이성 아닌 것으로부터 분리 분할하여 이성의 권한과 한계를 명확하게 정립시켰듯이, 우리도 주돈이 사상을 보다 분명하게 정립하기 위해 순도 높은 그것을 뽑아내어 그 정확한 내용과 의미를 따져보자는 것이다. 이런 작업은 주돈이 사상을 몇 가지 범주로 구분하여 진행하는 것이 편리할 것이다. 이에 따라 우리는 동양철학의 모든 사상을 포괄할 수 있는 세 범주, 즉 본체론과 심성론 및 수양론에 맞춰 주돈이 사상의 주요개념을 구분하고, 다시 그것들을 잡다한 개념들로부터 분리 분할하여 그것들의 명확한 의미를 밝혀보도록 하겠다. 그런 작업을 통해 우리는, 주돈이

가 어느 정도의 정합성을 지니고 자신의 사상을 체계화시켰는지 확인할 수 있을 것이며, 나아가 역사적으로 칭송되어온 그의 지위가 합당한 것인지 판단할 수 있을 것이다.

二, 本體: 無極과 太極, 誠(神), 動靜과 生

주돈이의 본체 개념을 말하기만 하면, 우리는 곧바로 『太極圖說』의 無極과 太極을 떠올리게 된다. 그러나 주지하다시피, 이 두 개념은 宋代 이래로 의론이 분분한 개념이다. 이 두 개념을 비판하기 위해 우선 주돈이 본인의 설명을 들어보도록 하자.

“무극하여 태극이다. 태극이 움직여 陽을 낳고 움직임이 다하면 고요해지며, 고요하여 陰을 낳고 고요함이 다하면 다시 움직인다. 한번 움직이고 한번 고요하니 서로 근원이 되고, 음으로 나뉘고 양으로 나뉘어 兩儀가 세워진다. 양이 변하고 음이 합하여 水火木金土를 낳는다. 五行이 차례로 펼쳐져 사계절이 운행된다. 오행은 일종의 음양일 뿐이고, 음양은 일종의 태극일 뿐이며, 태극은 본래 무극하다.”¹⁾

『태극도설』의 첫 문단인 위 인용문에서 필자는 일반적인 해석을 따르지 않고 나름의 해석을 시도했다. 즉, ‘무극이면서 태극이다’와 ‘태극은 본래 무극이다’라는 일반적인 해석을 밀줄 친 부분과 같이 해석했다. 그리고 인용구 바로 밑에 있는 “무극의 참[無極之眞]”에 대해서도 태극 이외에 무극이 따로 존재해서 그 참이 있다는 말이 아니라, 곧바로 태극을 지칭하는 것으로 풀이한다. 물론 몇몇 학자들은 위의 몇 구절과, 주돈이가 도교(도가)의 영향을 받았다는 사실로부터 무극의 독립적인 의미를 강조하지만²⁾, 단지 그 정도에 근거하여 태극 이외의 또 다른 본체로 무극을 인정

1) 胡寶瑣(清), 周子全書(臺北: 武陵, 1990): “無極而太極. 太極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰, 靜極復動. 一動一靜, 互爲其根. 分陰分陽, 兩儀立焉. 陽變陰合, 而生水火木金土. 五氣順布, 四時行焉. 五行一陰陽也, 陰陽一太極也. 太極本無極也.” 이하, 『태극도설』 통서』는 생략하고 편명만 명시.

할 필요는 없는 것 같다. 왜냐하면 문제가 되는 구절은 이미 위와 같이 해석될 수 있으며³⁾, 또한 우리에게 중요한 것은 어떤 해석이 보다 더 정확하게 주돈이 사상 전체를 풀이할 수 있느냐는 것이기 때문이다.

무극이 태극 이외의 다른 실체가 아니라 주희가 이미 주장한 대로 하나의 ‘형용사’에 불과하다면, 주돈이의 본체는 바로 태극일 수밖에 없다. 그렇다면, “태극이 움직여 양을 낳고” 등은 마땅히 어떻게 해석되어야 하는가? 형이상학적 본체인 태극이 움직인다는 것은 어떤 의미인가? 우주발생의 과정 등을 설명하는 『태극도설』 자체의 내용만으로 그것을 풀이하기는 어렵다. 그러므로 우리는 주돈이의 또 다른 주요 철학저작인 『通書』의 도움을 받아야만 한다. 『통서』에는 비록 ‘태극’이란 개념을 사용하지 않지만, 그 내용을 귀납 유추하건대 ‘誠’ 개념이 바로 본체인 ‘태극’을 의미하는 것으로 생각할 수 있다.⁴⁾ 예를 들어, 주돈이는 『통서』 첫머리에 『주역』 乾卦에서 설명하는, 만물이 밀천으로 삼아 형성되게 하는 乾元이 곧 ‘성’의 발원이며, 건원이 작용하여, 즉 乾道에 따라 만물의性命이 각각 올바르게 자리 잡게 되는데 이를 통해 ‘성’이 표현된다고 주장했다.⁵⁾ 이는 곧 ‘성’이 ‘건원’과 그 작용 과정인 ‘건도’를 통해 스스로 본체임을 드러낸다는 의미이다.

주돈이는 이런 ‘성’을 ‘神’과 연계하고 또한 그 의미를 다음과 같이 설명한다.

-
- 2) “결코 단지 ‘무성무취’의 ‘초월성’만 나타내지 않는다.”(勞思光, 新編中國哲學史(三·上)[臺北: 三民, 1981], 103쪽) “따로 가리키는 바가 있다.”(陳郁夫, 周敦頤[臺北: 東大, 1990], 38쪽) “무극이 가장 원시적이고 근본적인 것이다.”(侯外廬 등, 宋明理學史(上)[北京: 人民, 1983], 61쪽)
- 3) 무극이란 牟宗三이 말하는 것처럼 “태극 자체에 대한 체득 문제”(心體與性體(一)[臺北: 正中, 1968], 358쪽)일 수 있고, 또한 단지 “공간적으로 경계가 없고 시간적으로 始終이 없다”(馮友蘭, 中國哲學史新編(5)[臺北: 藍燈, 1991], 60쪽)는 의미일 수 있다.
- 4) “오직 통서에 근거하여 태극의 의미를 규정해야 한다. 그것은 하나의 진실한 존재가 하늘과 사람을 관통하는 誠道이다.” “誠과 神으로 태극의 함의를 규정해야 한다.”(唐君毅, 中國哲學原論(導論篇)[臺北: 學生, 1986], 437·435쪽)
- 5) 「誠上第1」: “大哉乾元, 萬物資始.” 誠之源也. “乾道變化, 各正性命.” 誠斯立焉.

“고요히 움직이지 않는 것은 誠이다. 감응하여 마침내 통하는 것은 神이다.”⁶⁾

“움직여 고요하지 않고, 고요하여 움직이지 않는 것은 사물이다. 움직이지만 움직임이 없고, 고요하지만 고요함이 없는 것은 神이다. 움직이지만 움직임이 없고, 고요하지만 고요함이 없는 것은 움직이지 않거나 고요하지 않은 것이 아니다. 사물은 서로 통하지 않지만, 신은 만물에 오묘하게 작용한다.”⁷⁾

“고요히 움직이지 않지만 감응하여 마침내 통한다.”는 말은 『주역·괘사전』 上10章에서 易의 원리를 설명한 것인데, 주돈이는 이를 본체와 작용의 의미로 풀이했다. 다시 말해서, ‘성’은 형이상학적 본체로 여기고, ‘신’은 그런 본체가 지닌 작용으로 여긴 것이다. ‘신’이 이미 형이상학적 본체의 작용이기 때문에, 그 운동은 현상적인 사물과 차이가 있다. 현상적인 사물은 움직이고 나서는 고요하고, 고요한 다음에는 다시 움직인다. 그 운동과 정지는 분명하게 드러나며, 그렇게 해서 이 현상세계가 이루어진다. 그러나 본체의 작용인 ‘신’에는 직접적인 운동이 없다. 그것은 비록 사물들을 움직이게, 혹은 고요하게 하지만 그 스스로 움직이거나 고요하지는 않다. 만일 ‘신’이 움직임이나 고요함으로 드러난다면 그것은 더 이상 ‘신’일 수 없을 것이다. ‘신’ 자체에 있어서 움직임과 고요함은 하나일 뿐이다. 그래야만 만물의 운동이 ‘신’에 의해 지원받을 수 있다. 이런 의미에서 본체 ‘성’의 작용인 ‘신’은 “동력이요 운동의 본원이다.”⁸⁾

동력이요 운동의 본원인 ‘신’을 작용으로 하는 ‘성’은 바로 태극이다. 그러므로 “태극이 움직여 양을 낳고” “고요하여 음을 낳는다.”는 말은 결코 태극 자체가 진실로 직선적으로 움직여서 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다는 의미가 아니다.⁹⁾ 움직임과 고요함(動靜)은 태극의 동력(神)에 의해

6) 『聖第4 : 寂然不動者, 誠也; 感而遂通者, 神也.

7) 『動靜第16 : 動而無靜, 靜而無動, 物也. 動而無動, 靜而無靜, 神也. 動而無動, 靜而無靜, 非不動不靜也. 物則不通, 神妙萬物.

8) 侯外廬 등, 같은 책, 70쪽.

표현되는 것이기 때문에, 본체가 움직이는 모습으로 드러나는 것이 양이고 고요하게 보이는 것이 음이라는 뜻일 뿐이다. 따라서 태극과 음양, 그리고 오행의 관계도 “마치 탁자 옆에 의자가 있는 것처럼 평행하게 존재하는” 것이 아니다.¹⁰⁾ 합해보면 태극이요, 나뉘보면 오행인 것이다. 그래서 “낳음은 낳는 모습이 없고, 그 변화는 변화의 모습이 없다.”¹¹⁾고 말할 수도 있다. 종합하자면, 형이상학적 본체인 태극 혹은 ‘성’은 동력이요 운동의 본원인 ‘신’한 작용을 일으켜 현상세계를 이루고 그 안의 운동변화를 일으킨다. 따라서 비록 음양과 오행을 말한다 하더라도, 태극 이외의 또 다른 실체가 있는 것은 아니다. ‘생성’ 혹은 ‘낳음’ 또한 어미가 새끼를 낳듯 하는 것이 아니라, 이렇게도 드러나고 저렇게도 표현된다는 것이다.

이상과 같이 정리될 수 있는 주돈이의 본체관은 심각한 문제를 안고 있다. 본체인 태극 혹은 ‘성’은 ‘신’이라는 작용을 통해 운동을 일으키고 만물을 생성하게 한다. 즉, “靜態的 원리 법칙이 아니라 動態的인 生成의 원리”¹²⁾가 된다. 그렇다면, 작용인 ‘신’은 당연히 본체의 현현인 ‘현상’이 아닐 뿐만 아니라, 본체의 ‘속성’일 수도 없다. 그것은 마땅히 성체 자신의 ‘不容已’한 표현이어야 한다. 그래야만 ‘동태적인 생성의 원리’일 수 있기 때문이다. 그러나 만일 그런 태극 혹은 성이 구체적인 사물을 구성하는 질료인 음양이나 오행으로 표현된다면, 결국 형이상학적 본체인 태극(성)이 동시에 질료가 되어 직접적인 운동을 한다는 말이 된다. ‘생성의 원리’가 또한 ‘질료’라는 사실이 양립가능한가? 또 다른 측면에서, 만일 태극이 근원물질인 元氣라면 자연스럽게 음양이나 오행으로 분화될 수 있을 것이다. 그러나 그것이 어떻게 “움직이지만 움직임이 없고, 고요하지만 고요함이 없는” ‘神’을 작용으로 할 수 있는가? 물질(질료)이라면,

9) 물론, 태극을 元氣로 보는 경우에는 직접적인 운동을 인정할 수 있다. 侯外廬·陳來 등 중국대륙의 학자들은 대부분 이런 견해에 찬동한다.

10) 馮友蘭, 같은 책, 62쪽.

11) 牟宗三, 같은 책, 346쪽.

12) 牟宗三, 같은 책, 350-1쪽 참조.

동일한 시공간에서 움직이면서 또한 고요할 수 없고 고요하면서 또한 움직일 수 없을 것이다. 이처럼 원기는 ‘신’을 자신의 작용으로 삼을 수 없다. 이상의 두 경우에서 보듯, 주돈이의 본체가 ‘생성의 원리’이던 혹은 ‘근원물질’이던 관계없이, ‘신’과 ‘음양오행’과의 관계는 논리적 정합성을 갖춰 설명되지 않는다. 이런 문제점을 극복하기 위해 우리는 주돈이 사상을 이해함에 있어, 주희처럼 어쩔 수 없이 ‘理生氣’를 가끔 인정해야 하는가? 그렇다면 그 理, 즉 태극(성)은 창조주라고 인정해야 하는가?

三, 心性: 誠性和 剛柔之性

주돈이에 의하면, ‘誠’은 우주만물을 생성시키는 본체일 뿐 아니라 그것들의, 특히 사람의 본성이기도 하다. 그는 이렇게 말했다.

“誠이란 성인의 근본이다. ……純粹至善한 것이다. 그래서 ‘한번 陰하고 한번 陽하는 과정을 일러 道라고 하고, 그것을 잇는 것이 善이며, 그것을 이루는 것이 性이다.’라고 말했다.”¹³⁾

“성인은 誠할 뿐이다. 성은 다섯 강상의 근본이며 모든 행동의 근원이다. 고요하면 없는 듯하고 움직이면 있는 것 같다. (고요할 때는) 지극히 올바르고 (움직일 때는) 밝게 통달한다.”¹⁴⁾

‘誠’이 순수지선하다는 의미는 두 가지로 이해할 수 있다. 그 하나는 본체로서의 성체 자체가 그렇다는 것이요, 다른 하나는 성체의 유행, 즉 우주론적 의미에서 그 유행과정이 그렇다는 뜻이다. 그래서 주돈이는 곧바로 「계사상5」의 도·선·성의 정의를 인용했다. 이렇게 볼 때, 사람의 본성은 곧 우주 본체인 성체가 구체화된 것으로 이해할 수 있다. 그래서 우리 인간의 잠재된 본성을 현실적으로 완성한 성인은 “성할 뿐이고”,

13) 「誠上第1」: 誠者, 聖人之本. ……純粹至善者也. 故曰: “一陰一陽謂之道, 繼之者善也, 成之者性也.”

14) 誠下第2: 聖, 誠而已矣. 誠, 五常之本, 百行之源也. 靜無而動有, 至正而明達也.

“성이란 성인의 근본”인 것이다. 다른 측면에서 살펴보면, 우리 인간에게 있어 ‘성’은 잠재적인 것이기 때문에 활동하지 않는 경우엔 없는 것처럼 느껴진다. 그러나 그 경우에도 성체는 상실된 것이 아니며 본래의 “지극히 올바른” 상태를 유지하고 있다. 반면에 그것이 활동하게 되면 우리는 현실적으로 그것을 인식하게 되고, 동시에 모든 행위들이 순수지선의 표현으로 드러나게 된다. 정리하자면, ‘誠’은 순수지선이기 때문에 최고의 가치이며 가치판단의 기초가 되는데, 그것이 인간에 내재화하여 그 본성을 이룬다. 그러므로 “성은 우주론도 포함하고 도덕론도 포함한다. 성인의 도는 하늘의 도이다. 하늘과 사람은 나뉘지 않는다. 성은 도덕론과 우주론의 일치를 체현했다.”¹⁵⁾고 말할 수도 있고, 나아가 성체를 매개로 “人心의 眞實無妄이 곧 天道의 元亨利貞”이라고도 말할 수 있다. 한 마디로 주돈이는 “역전에 근거하여 性善의 근원을 밝혀냈다.”¹⁶⁾고 할 수 있다. ‘순수지선’의 ‘誠’이 인성의 형이상학적 근거가 되어 유가의 性善을 형이상학적으로 설명할 수 있게 했다. 그래서 사람은 하늘이 신묘한 작용을 통해 만물을 창생하듯 창조적으로 도덕을 실천하여 완벽한 인간 - 성인이 될 수 있는 것이다.

그런데 주지하다시피, 주돈이에게는 ‘순수지선’한 ‘誠’에 의해 이루어진 ‘性’이외에, ‘剛柔善惡中’이라는 性 개념이 하나 더 있다.¹⁷⁾ 그의 주장을 먼저 살펴보자.

“性이란 剛柔善惡中일 뿐이다. ……강한 선은 의로움이고 곧음이며 ……강한 악은 사나움이고 (도량의) 좁음이며 ……유한 선은 자애이고 순종이며 ……유한 악은 근심과 나약이고 과감하지 못함이며 사특한 아첨이다. 오직 中만이 조화[和]요 딱 들어맞음[中節]이며, 세상의 통달한 도리이고 성인의 일이다.”¹⁸⁾

15) 侯外廬 등, 같은 책, 73쪽.

16) 陳郁夫, 같은 책, 53·51쪽.

17) 侯外廬 등은 이것이 겉보기에는 五品으로 보이지만, “사실 여전히 善惡中의 三品”(72쪽)이라고 주장한다. 그러나 필자가 보기에, ‘중’은 선악과 병렬될 수 없다. 따라서 三品을 말한다면 마땅히 剛柔中이 되어야 한다.

“강한 선과 강한 악, 유함 또한 이와 같다. 중에서 그친다.”¹⁹⁾

앞에서 살펴본 순수지선의 誠性은 장재의 개념으로 말하자면 ‘天地之性’이다. 반면에 “강하다거나 부드럽다는 것은 원래 기의 성질을 묘사하는 범주에 속한다.”²⁰⁾ 그러므로 “강유선악중은 기질지성”²¹⁾이라고 말할 수도 있다. 그러나 다른 측면에서 보자면, 그것은 “심리학의 성격에 해당한다. 강유의 관념은 ‘외향적인’ 혹은 ‘내성적인’ 등과 유사하다.” 그런데 주돈이는 “성의 편차에 따라 성격에 각각 선악이 있다고 말했고, 천성의 편차를 교정하여 중정에 이르는 것을 수양의 요점으로 삼았다.” 그러나 “사람은 결코 성격 편차의 교정을 중점으로 삼을 수 없다.”²²⁾ 오히려 성격에 근거한 수양이 중요하다고 할 것이다. 주돈이의 논리를 따라 좀 더 천착한다면, “才性の 구분에 善 이외에 中, 中 이외의 善이 생긴다.” 이런 설명은 정말 이해하기 어렵다. 분명한 것은 주돈이가 중을 최고표준으로 여겼다는 사실이다. 만일 中이 “성인이 이룬 경지를 말한다면, 언어적으로는 문제가 없다. 그러나 그런 중이라면 강유선악과 병렬될 수 없다. 따라서 중은 性으로 말할 수 없다.” “주돈이의 의도로 보자면, 중은 마땅히 ‘성인의 성’이다.” 이때의 중이 ‘강유’에 대해 말하는 것이라면 “지나치게 강하지도 않고 지나치게 유하지도 않다는 뜻이다. 그렇다면 중과 선악의 관계가 분명하지 않다.” 다른 한편, “중이 또한 선악에 대해 말한 것이라면, ‘선하지도 악하지도 않은’ 중이 있어야 한다. 그렇다면 (그것이) 또 어떻게 ‘성인의 일’이 되겠는가?” 중요한 모순은 역시 ‘중’이 ‘선악’을 벗어나 독립할 수 없다는데 있다. 만일 독립할 수 있다면, 그런 ‘중’은 무슨 의미일 수 있겠는가? 사실 이런 논리적 무리를 범하게 되는

18) 師第7：性者，剛柔善惡中而已矣。……剛善爲義，爲直，……惡爲猛，爲隘，……柔善爲慈，爲順，……惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。

19) 理性命第22：剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。

20) 陳來(안재호 역), 송명성리학(예문서원, 1997), 97쪽.

21) 牟宗三, 같은 책, 336쪽.

22) 陳郁夫, 같은 책, 86·88·87쪽.

주돈이의 ‘강유지성’은 그의 우주론 모식(음양오행으로 진행되는)에서 자연스럽게 도출되는 관념으로,²³⁾ 이론적으로 많은 무리가 따른다. 그것은 다만 현상적인 인간의 모습 - 여러 성격을 설명하는데 도움이 될 수 있을 뿐이다.²⁴⁾

위와 같은 비판은 그럴 듯하지만 사실 옳지 못하다. 우선 주돈이가 말하는 ‘강유지성’을 단순하게 후대에서 말하는 ‘기질지성’으로 대체할 수 없다. 왜냐하면 ‘기질지성’이라는 개념을 가장 먼저 사용한 장재에 의하면, 그것은 일종의 맹자가 말하는 본성과 상대되는 命(小體, 즉 본능적인 것, 告子の 生之謂性)과 같은 것이어서, 주돈이가 말하는 ‘강유지성’과는 전혀 다른 의미를 나타내기 때문이다. 성격으로 해석하는 것은 타당한가? 역시 문제가 있다. 필자가 보기에, 주돈이는 개념을 분명하게 사용하지 못했다. 강유선악과 중은 性으로 말할 수 없다. 주돈이가 강유 등을 통해 설명하고자 하는 것은 우리가 생각하듯 性에 관한 설명이 아니고, 사실 기질에 따라 행동한 것이 누적되어 형성된 ‘품격’내지 ‘習性’이라고 할 수 있다. 다시 말해서, 사람들은 기질에 따른 행동이 습관이 되어 여러 형태의 습성을 갖게 되는데, 주돈이가 볼 때 이런 습성들 중에서 ‘중’ 이외에는 모두 문제가 있다. 그래서 우리는 ‘중’을 목표로 습성을 바꿔야 하는 것이다. 주돈이의 주장을 이렇게 해석해야, “오직 中만이 조화(和요 딱 들어맞음[中節]이며, 세상의 통달한 도리이고 성인의 일이다.” “중에서 그친다.” 등이 제대로 해석될 수 있고, 언제나 ‘중’을 이루는 성인이 선생(師)이기에 세상이 선할 수 있다는 주돈이의 이 글(「師第7」)이 의미를 가질 수 있게 된다.

나아가 강유지성이 위와 같은 종류의 습성이라면, 이른바 성선의 형이상학적 근거인 ‘誠性’과 아무 문제없이 연계될 수 있게 된다. 그렇지 않고 ‘기질지성’ 등으로 해석한다면, ‘성성’과의 관계에 대해 주돈이는 반드

23) 勞思光, 같은 책, 116·117쪽. 참조.

24) 사상사적 의미를 말하자면, “송명리학에서 끊임없이 ‘중’이라는 문제를 담론하는 것은 주돈이의 성론으로부터 발생한 것”(侯外廬 등, 72쪽)이라고 말할 수 있을 것이다.

시 설명을 했어야 한다. 주돈이가 그 둘의 관계를 설명하지 않은 것은 바로 이와 같은 이유로 그 필요성이 없었기 때문이었다. 따라서 “염계는 이 둘 사이의 구별에 대해 어떤 해명도 하지 않았다.”²⁵⁾는 비판은 지나치게 性이라는 글자에 매달렸기 때문이라고 할 수 있다.

心에 대한 주돈이의 학설은 찾아보기 매우 어렵다. 그는 도덕본체나 수양주체 등의 의미로 심을 언급한 적이 없고, 단지 ‘思’를 통해 심의 인식적 작용을 언급했을 뿐이다. 이런 입장은 주돈이가 아직 명확하게 적통 유가의 학설을 이해하고 계승했다고 보기 어려운 사실을 입증한다고 말할 수 있을 것이다.

四, 工夫: 幾, 無欲(主靜), 思

이미 살펴본 것처럼 사람들은 각각의 기질에 따른 행동이 누적되어 형성된 습성을 갖는다. 그런데 주돈이에 의하면, 그 습성들은 성인의 ‘중’을 제외하고 모두 치우쳐있어서 이른바 공부, 즉 수양이 필요하다. 그러나 근원적인 측면에서 볼 때, 人性이 되는 誠이 이미 神이라는 大用을 지닌 ‘순수지선’이라면, 우리는 어찌서 공부 혹은 수양을 해야 하는가? 기질 때문이라면, 우리의 본성과 기질은 어떤 관계에 있는가?

이런 문제에 대해 주돈이는 우선 『태극도설』에서 다음과 같이 말했다. “오직 사람만이 그(강건함과 유순함) 빼어남을 얻어 가장 영명하다. (사람은) 형체가 생겨 지각활동을 하는데, 다섯 감각이 움직여 선과 악이 나뉘고 많은 일들이 일어난다.”²⁶⁾ 다시 말해서, 사람도 다른 사물들과 마찬가지로 본체와 동일한 본성과 함께 음양오행이라는 질료에 의해 이루어 지는데, 다만 사람을 구성하는 질료는 만물 중에서 가장 훌륭한 뿐이다. 그러나 그렇다고 해도, 형체가 있고 그에 따른 욕망들이 일어나게 되면

25) 陳郁夫, 같은 책, 85쪽.

26) 惟人也, 得其秀而最靈. 形既生矣, 神發知矣. 五性感動, 而善惡分, 萬事出矣.

도덕적인 판단을 필요로 하는, 인간 세상의 무수히 많은 일들이 드러나게 된다. 그래서 완벽한 인간인 성인은 것처럼 무수히 많은 인간 세상의 일들을 中正과 仁義로 매듭짓는다.²⁷⁾ 주돈이 이런 설명은 사실에 대한 기술일 뿐이지, 결코 분석적으로 당위를 설명한 것이 아니다. 한마디로, 우리가 원하는 답 - ‘어째서’ ‘왜’에 대한 답을 주지 못하고 있다.

위와 같은 문제에 관해 『통서』에서는 이렇게 설명한다.

“誠에는 의도적인 작위가 없지만, 幾에서 선과 악으로 나뉜다.”

“고요히 움직이지 않는 것은 誠이다. 감응하여 마침내 통하는 것은 神이다. 움직였지만 아직 드러나지 않고 있음과 없음 사이에 있는 것은 幾이다. 성은 자세하여 밝고, 신은 감응하여 기묘하며, 기는 은미하여 그윽하다. 성과 신과 기가 (관통하게 되면) 성인이라 부른다.”²⁸⁾

주돈이가 말하는 ‘기’는 본체가 발하기는 했지만 아직 분명하게 드러나지 않은 어떤 상태를 가리킨다.²⁹⁾ 그런데 ‘순수지선’한 성체의 발현이라면, 그것은 반드시 선이어야 한다. 그래서 “성과 신과 기가 (관통하게 되면) 성인이라 부른다.”고 말하기도 했다. 이때의 기는 성의 신묘한 작용이 표현한 내용, 즉 성인의 마음 씬을 가리킨다고 할 수 있다. 그러나 다른 한편, 주돈이는 또한 “기에서 선과 악으로 나뉜다.”고도 말했다. 여기에서 우리는 의문이 생긴다. 순수지선이 발현하는데 어째서 악도 나타날 수 있는가? 물론, 여기에는 생략된 연결고리가 있다. 그것은 바로 순수지선의 본성과 함께 직접적으로 만물을 형성하는 질료 - 음양오행에

27) 聖人定之以中正仁義[聖人之道, 仁義中正而已矣].

28) 「誠幾德第3」: 誠無爲, 幾善惡.

「聖第4」: 寂然不動者, 誠也; 感而遂通者, 神也; 動而未形, 有無之間者, 幾也. 誠精故明, 神應故妙, 幾微故幽. 誠神幾曰聖人.

29) 기는 또한 다음과 같이 설명되기도 한다. “다섯 감각의 움직임에서 지각작용이 발생하기까지의 중간매듭이다.”(陳來, 93쪽) “후대에서 말하는 念이다.”(牟宗三, 332쪽) “자각심이나 의지 상태”(勞思光, 113쪽) “자기의 동작이 자기에게 어떤 결과를 가져올지 고려하는 것”(馮友蘭, 66쪽) 이런 해석들은 ‘기’를 특별히 인식적 차원에서만 규정할 것이라 할 것이다.

의해 이루어진 육체와 생리적인 본능이다. 기실, 인간을 포함해서 생명을 지닌 모든 존재는 생리적인 본능이 없을 수 없다. 그런데 그것이 종종 순수지선한 본성의 작용을 방해한다. 다시 말해서, 동태적인 생성의 원리인 ‘성’이 발현할 때 생리적인 본능에 따라 일어나는 욕망이 ‘기’에 영향을 끼치게 되고, 그래서 순수지선의 발현이지만 아직 분명하게 자리 잡지 못한 상태에서 악으로 향할 수도 있는 것이다.

이렇기 때문에 우리는 공부, 즉 수양을 해야 한다. 그렇다면 주돈이는 어떤 수양을 강조했는가? 주지하다시피, 그는 『태극도설』에서 먼저 無欲에 근거한 主靜을 주장했다. “고요함을 위주로 하여[욕심이 없기 때문에 고요하다.] 사람의 기준을 세웠다.”³⁰⁾ 그런데 『태극도설』에서 주장하는 우주발생의 과정은 “우주가 본질적으로 운동하는 것”³¹⁾이라는 견해로 보이는데, 이런 견해와 공부의 중점을 고요함을 위주로 하는 것은 “자연율에 부합하지 않는 형이상학이다.”³²⁾ 태극의 신묘한 작용성에 근거하여, 우주가 본질적으로 운동하는 것이라는 사실은 주돈이 사상에서 부정될 수 없다. 태극 혹은 誠으로 표현되는 본체는 神妙하게 작용하는 ‘동태적인 실현의 원리’이기 때문이다. 동태적인 실현의 원리에 의해 이루어진 우주가 운동을 거부하는 것일 수 있겠는가? 결국, 이런 형이상학적 모순에도 불구하고 주돈이가 主靜을 주장한 까닭은 오직 무욕을 강조하기 위해서 일진대, 그렇다면, 주돈이에게 무욕은 어떤 의미일까?

무욕에 대해 『태극도설』에서는 더 이상의 언급이 없다. 『통서』는 이렇게 전한다.

“성인은 배워서 될 수 있습니까? 될 수 있다. 중요한 것이 있습니까? 있다. 듣고 싶습니다. 하나가 중요하다. 하나란 무욕이다. 무욕하면, 고요할 때는 텅 비고 움직일 때는 끈게 된다. 고요할 때 텅 비어 있으면 밝고, 밝으면 통한다. 움직일 때 끈으면 공평하게 되고, 공평

30) 主靜[無欲故靜], 立人極焉.

31) 陳來, 같은 책, 89쪽.

32) 侯外廬 등, 같은 책, 63쪽.

하면 널리 미치게 된다. 밝아서 통하고 공평하여 널리 미친다면 거의 이르렀도다!”³³⁾

우리는 통상 송명의 유학을 달리 표현할 때, ‘배워서 성인이 되는[學做聖시]’ 학문이라고 하는데, 그 유래가 아마도 주돈이의 위와 같은 주장에서부터 일 것이다. 주돈이가 보기에, 성인이란 결코 우리와 다른 종자를 가진 존재가 아니다. 우리 모두는 배워서 성인이 될 수 있다. 그런데 그 조건이 바로 무욕이다.³⁴⁾ 욕망의 주된 특징은 사사로움이고 사사로움의 주된 표현은 체己이기 때문에, 무욕이란 “사심·잡념이 없는 것이다.”³⁵⁾ 그것은 우선 고요할 때 텅 빈, 즉 고요한 마음의 虛靈함을 가리키는데, 이 상태에서 마음은 거울처럼 맑아서 모든 것을 비출 수 있다. 다른 한편으로, 무욕하면 움직일 때 곧음, 즉 행동이 정직할 수 있는데, 이때의 마음은 어느 한 쪽으로 치우치지 않고 공평하게 만물을 대할 수 있다.³⁶⁾ 마음이 밝다면 편견이 없을[明] 것이요, 그렇다면 시비에 분명할[通] 것이다. 또한 공평하여 기울어짐이 없다면 옳은 방향으로 나아가[公] 많은 인민들에게 유리할[溥] 것이다.³⁷⁾ 이런 효과를 얻을 수 있는 무욕이란 “사람들에게 모든 감성적 욕망을 끊어버리도록 요구하는 것이 아니라” 오히려 “특정한 수양과정 중에서 의식이 고요하고 텅 빈 상태에 도달하기 위한 필요조건을 가리키는 말이다.”³⁸⁾

33) 聖學第20, 聖可學乎? 曰: 可. 曰: 有要乎? 曰: 有. 請聞焉. 曰: 一爲要. 一者, 無欲也. 無欲, 則靜虛動直. 靜虛則明, 明則通. 動直則公, 公則溥. 明通公溥, 庶幾乎!

34) 勞思光이 생각하기에, 주돈이 우주론의 기본입장에서 볼 때, 생리적인 욕구는 논리적으로 태극-음양-오행-만물이라는 존재과정 안에서 결정되는 것이다. 따라서 그것은 단지 존재에 대한 묘사일 뿐, 규범적 의미를 지니는 것이 아니다. 어떻게 ‘무욕’이 수양이나 배움의 문제일 수 있는가?(120쪽 참조.) 물리적인 생명을 유지하기 위해 자연스럽게 지나는 생리적인 욕구에 대해 왈가왈부한다는 것은 언어도단이다. 그러나 주돈이가 말하는 무욕의 ‘욕’이 어찌 생리적인 욕구를 가리키겠는가? 노사광은 주돈이의 논점을 일탈했다.

35) 馮友蘭, 같은 책, 65쪽.

36) 侯外廬 등, 같은 책, 78·9쪽 참조.

37) 馮友蘭, 같은 책, 66쪽 참조.

38) 陳來, 같은 책, 95쪽.

그렇다면 결국 주돈이가 말하는 ‘무욕’이란 그 자체가 직접적이고 적극적인 공부라기보다는 荀子の ‘虛一而靜’과 같은 상태에 도달하기 위한 수단에 불과할 뿐이다. 이런 맥락에서 주돈이는 인식적 명확성을 확보할 수 있는 ‘思’의 공부를 강조했다.

“『홍범』에서 ‘생각은 슬기로워야 하고 슬기로움은 성인을 이룬다.’고 말했다. 생각 없음이 근본이고 생각하여 통하는 것은 작용이다. 幾는 저기에서 움직이고 誠은 여기에서 움직인다. 생각함이 없지만 통하지 않음이 없는 것이 성인이다. 생각하지 않으면 은미함에 통할 수 없고, 슬기롭지 않으면 통하지 않음이 없을 수 없다. 그러므로 통하지 않음이 없음은 은미함에 통하는데서 생기고, 은미함에 통하는 것은 생각함에서 생긴다. 그러므로 생각함이란 성인이 되는 공부의 근본이요 길흉의 기미이다. 『역』에서 ‘군자는 기미를 깨달아 행하지 종일 기다리지 않는다.’고 말했고 또 ‘기미를 아는 그 신묘함이여?’라고 말했다.”³⁹⁾

인용한 주돈이의 글은 매우 복잡한 듯이 보인다. 그러나 상세히 살펴볼 때, 그의 논리는 상당히 단순하기도 하다. 한마디로, 생각함의 공부가 바로 성인이 되는 근본적인 방법이라는 주장이다. 주돈이의 논리에 따르자면 생각해야 은미함에 통하고, 즉 우주 만물의 이치에 통하게 되고 그렇게 되면 슬기로워져 세상 어떤 일에도 통하지 못함이 없게 된다. 세상 어떤 일에도 막힘없이 통하는 경지는 바로 성인의 경지이다. 따라서 생각함이 곧 성인이 되는 출발점이 되는 것이다. 이를 형이상학적 관점에서 보자면, 寂然不動한 誠體는 본래 어떤 생각도 있을 수 없다[無思]. 그러나 그 성체는 또한 感而遂通하는 신묘한 작용이 있어서 생각하기만 하면 우주 만물에 모두 통하게 된다[思通]. 그런데 우리는 언제나, 앞에서 설명한 ‘幾’라는 상태에 놓이게 되고, 그때 우리가 본성을 온전히 따르면 선

39) 「思第9」: 「洪範曰: “思曰睿, 睿作聖.” 無思, 本也; 思通, 用也. 幾動於彼, 誠動於此. 無思而無不通, 爲聖人. 不思則不能通微, 不睿則不能無不通; 是則無不通生於通微, 通微生於思. 故思者, 聖功之本而吉凶之幾也. 易曰: “君子見幾而作, 不俟終日.” 又曰: “知幾其神乎?”

을 이루지만, 그렇지 않고 욕망 등을 좇게 되면 악이 생기게 된다. 그래서 주돈이는 성체가 비록 이곳에서 작용하더라도[動於此] 그것이 ‘기’에서 발휘되는 여부는 또 다른 일이라고[動於彼] 주장했다. 그러므로 결국 생각함의 공부는 바로 이 ‘기’의 상태에 집중되어야 하는 것이다. 생각함의 공부는 “이 ‘기’를 철저히 通化시켜 선에 돌아가도록 하고, 오로지 성체에 순응하여 움직이도록 하여 조금의 잡다함도 없도록 하는 것이다. 이는 특히 도덕실천이라는 공부의 절실한 뜻을 드러낸다.”⁴⁰⁾ 나아가 이런 생각함의 공부가 쌓여 세상 어떤 일에도 통하지 않음이 없게 되면, 그 생각함은 더 이상 경험세계에 관한 생각이 아니라 일종의 초월적인 혹은 본체적인 ‘생각 없음’과 같게 될 것이다. 이것이 바로 성인의 경지가 아니고 무엇이겠는가?

위와 같은 주돈이의 생각함이라는 공부는 과연 그의 주장대로 성인이 되는 근본적인 방법일 수 있는가? 기실, 공부를 말하면 반드시 心을 말해야 한다. 심이야말로 성체를 체현하는 관건이기 때문이다. 그런데 주돈이는 심의 일반적인 작용으로써의 생각함을 주창했다. 생각함은 반드시 “생각함이 없지만 통하지 않음이 없는” 경지에 도달해야만 공부의 완성을 말할 수 있는데, 그 완성은 필연성을 담보하지 못한다. 물론 순자가 말하는 것과 같은 ‘虛一而靜’한 상태에 이르러 그 완성을 말할 수 있더라도, 그것이 반드시 성체와 합일된 彰顯으로 生生不息하는 본체라고 직접적으로 주장하기 어려울 것이다. 물론, 맹자도 ‘思誠’(『離婁上』, 12)을 말했지만, 그것은 성체의 직접적인 체현을 말한 것이지, 주돈이처럼 ‘기’라는 상태에서 악을 없앤다는 의미로 말한 것은 아니다. 결국, 공부는 우선 도덕정감으로 나타나는 ‘본심’을 먼저 제시하고 다시 그 활동을 보장하는 것이어야만 비로소 본체의 현현이라는 필연성을 보장받을 수 있는 것이다. 주돈이는 이런 이해가 부족하여, 일견 인식심의 활용으로 오인될 수 있는 ‘생각함’을 성인되는 근본적인 공부로 제시했던 것이다. 그래서 어떤 학자는 아예 주돈이 학문의 반이 순자학이라고 비판하거나⁴¹⁾, “濂溪

40) 牟宗三, 같은 책, 340쪽.

學은 어쨌든 냉랭하게 만물의 위에 있는 느낌을 준다. 老莊의 마음으로 孔孟의 仁義를 행하는 혐의가 없지 않다. 그것에 따라 수양하면 지혜는 남아도 仁은 부족하다.”⁴²⁾ 혹은 주돈이는 “誠體에 대해서 적극적인 默契가 있었지만”, 그의 “조예는 觀賞의 경지에 있는 것 같다.”⁴³⁾고 평가하기도 한다.

五, 맺는 말

이상에서 우리는 본체·심성·공부라는 세 측면에서 주돈이 사상의 주요 개념들을 살펴보았다. 우선 주돈이가 제시한 본체, 즉 태극 혹은 ‘성’은 일단 ‘동태적인 생성의 원리’로 파악된다. 이런 이해는 도덕실천을 형이상학적으로 근거 짓는데 매우 중요하다. 그러나 『태극도설』의 논리를 따른다면, 우리는 결국 ‘理生氣’와 같은 문제에 봉착하게 된다. 이는 나중에 주자학에 그대로 이어져 리기의 복잡다단한 관계 문제를 야기했다고 할 수 있을 것이다. 둘째, 주돈이는 우리 인간의 공통적인 본성을 우주 본체의 구체화로 여겼으며, 다른 한편 현실적 개인들의 기질적 차이와 그에 근거한 습성을 인정하여 공부가 필요한 까닭을 밝혔다. 이는 유가의 이론 발전에 상당한 공헌이라고 평가할 수 있다. 그러나 그는 심에 대한 이해에 있어서는 전혀 적통 유학을 따르지 못했다. 이 또한 나중에 주자학에 나쁜 영향을 끼쳤다고 생각된다. 마지막으로 주돈이가 공부의 필요성을 설명한 부분은 매우 타당하다. 그러나 공부의 주요 항목으로 제시한 ‘무욕’이나 ‘주정’, 그리고 ‘思’ 등은 자신의 형이상학 체계와도 어그러지는 부분이 있고, 더 중요한 것은 그런 공부 방법들이 간단하고 직접적인 도덕실천을 지지하지 못한다는 점이다. 주돈이가 주창한 공부는 孔孟의 근본 유학이 아니라, 오히려 老莊이나 荀子에 가까운, 관조적이거

41) 方東美, 新儒家哲學18講(臺北: 黎明, 1983), 154-5쪽, 167쪽 참조.

42) 陳郁夫, 같은 책, 91쪽.

43) 牟宗三, 같은 책, 357쪽.

나 인식적인 방법이다. 이것으로 도덕실천을 설명한다고 해도, 간접적이고 많이 우회해야 하는 길을 갈 수밖에 없다.

위와 같은 결론으로 추리할 때, 주돈이 사상에 대한 객관적인 평가는 ‘일류’ 혹은 ‘고급’이라는 타이틀을 부여할 수 없을 것이다. 그러나 역사적인 평가, 즉 도학의 창시자 혹은 송명리학의 시조라는 평가는 가능하다고 생각된다. 주돈이는 공맹의 性善을 깊이 이해했고, 그것에 형이상학적 근거를 제시했다. 이는 전통을 지키며 시대적인 요청을 어느 정도 완수한 업적으로 평가되어야 한다. 송대에 이르러 유학에게는 성선만이 아니라 형이상학적 체계도 필요했기 때문이다.

(건국대학교)

참고문헌

胡寶瑣(清), 周子全書, 臺北: 武陵, 1990

勞思光, 新編中國哲學史(三·上), 臺北: 三民, 1981

陳郁夫, 周敦頤, 臺北: 東大, 1990

侯外廬 등, 宋明理學史(上), 北京: 人民, 1983

牟宗三, 心體與性體(一), 臺北: 正中, 1968

馮友蘭, 中國哲學史新編(5), 臺北: 藍燈, 1991

唐君毅, 中國哲學原論(導論篇), 臺北: 學生, 1986

陳來(안재호 역), 송명성리학, 예문서원, 1997

方東美, 新儒家哲學18講, 臺北: 黎明, 1983

周敦頤 思想 批判

安 載 皓

在此所謂‘批判’乃是一種康德的概念，是援用康德在其批判書中進行之工作的。換句話說，如同康德把理性從非理性中分開分割出來，而明確挺立理性的權威及界限，吾人亦爲了確切定立周敦頤思想，即要抽出其中純粹的東西來衡量其正確的內容和意義。

通過如上工作，吾人就得出此般結論：對於周敦頤思想的客觀評價不可能是‘一流’或‘高級’這些頭銜。不過，對其歷史性的評價，即道學之創始者或者宋明理學的開祖，則是可以的。這是因爲周敦頤深深理解孔孟的性善，而且對此賦與了形上根據之故。這工作應該評價爲是一方面既遵守傳統，另一方面又在一定程度上完成時代的要求之業績。到了宋代，對儒家來說，不只需要性善，還要形相學體系了。

主題語：周敦頤，批判，太極，誠，神，幾，剛柔之性，無欲，主靜，思

안재호 e-mail: hwashan@hanmail.net

투 고 일	2010년 10월 15일
심 사 일	2010년 10월 20일
게재확정	2010년 11월 10일