

라이프니츠가 바라본 성리학

: 동서양 철학의 일치 가능성을 중심으로

박제철*

주제분류 근대철학, 형이상학

주 요 어 라이프니츠, 주자, 성리학, 동양철학, 존재론

요 약 문

라이프니츠의 존재론은 가끔 흔들린다. 어떤 경우 그는 모나드(엔텔레키+일차물질)만을 실체로 인정하기도 하며, 다른 경우에는 모나드뿐만 아니라 물체적 실체(지배모나드+몸)도 실체로 인정한다. 이러한 사실은 라이프니츠의 존재론을 해석함에 있어 혼란을 준다. 어떤 것이 진짜 라이프니츠의 존재론일까? 혼란은 여기서 끝나지 않는다. 라이프니츠는 예수회 선교사들의 선교를 돕기 위해 중국의 성리학을 연구하는데, 핵심은 성리학에서의 여러 개념들, 즉, 氣, 理, 心 같은 개념들이 기독교적인 방식으로 해석될 수 있는가이다. 라이프니츠의 결론은 성리학의 여러 개념들이 기독교적인 방식으로 해석될 수 있다는 것이다. 그런데 문제는 이러한 결론을 내기 위해 라이프니츠가 성리학을 연구할 때 역시, 앞에서와 비슷한 혼란이 드러난다는 것이다. 즉, 라이프니츠는 어떤 경우 心을 “엔텔레키-일차물질” 구도 하에서의 엔텔레키, 즉 모나드의 한 요소로 이해하기도 하며, 다른 경우에는 心을 모나드 자체, 즉 (엔텔레키+일차물질)로 이해하기도 한다. 心은 엔텔레키로 해석되어야 하는가, 아니면 엔텔레키와 일차물질의 통합체로 해석되어야 하는가?

본 논문은 두 가지 목적을 가진다. 하나는 라이프니츠의 존재론이 왜 흔들리는지, 그리고 라이프니츠가 이렇게 이중적으로 자신의 존재론을 펼칠 때, 그러한 그의 주장을 일관되게 읽어낼 수 있는 방법이 있는지 찾아보는 것이다. 다른 하나는 라이프니츠의 존재론 구조가 성리학에 적절히

* 서울시립대학교

적용될 수 있는지를 밝히고, 성리학에서의 心이 어떻게 해석되어야 가장 적절하게 해석되는지를 밝히는 것이다. 결론은 다음과 같다. 라이프니츠의 존재론은 일관되게 읽힐 수 있으며, 라이프니츠의 존재론적 구도는 성리학에 적절히 적용될 수 있다. 다만 心을 모나드의 한 요소인 엔텔레키로 해석하는 것은 잘못이며, 모나드 그 자체, 즉 (엔텔레키+일차물질)로 해석하는 것만이 옳은 해석이다. 이렇게 교정되어 이해된다면, 라이프니츠의 존재론은 성리학을 서양 철학적으로 해석함에 있어 매우 탁월하며 정교한 존재론임이 밝혀질 것이다.

서론

라이프니츠의 존재론은 가끔 흔들린다. 어떤 경우 그는 모나드(엔텔레카+일차물질)만을 실체로 인정하기도 하며, 다른 경우에는 모나드뿐만 아니라 물체적 실체(지배모나드+몸)도 실체로 인정한다. 이러한 사실은 라이프니츠의 존재론을 해석함에 있어 혼란을 준다. 어떤 것이 진짜 라이프니츠의 존재론일까? 혼란은 여기서 끝나지 않는다. 라이프니츠는 예수회 선교사들의 선교를 돕기 위해 중국의 성리학을 연구하는데, 핵심은 성리학에서의 여러 개념들, 즉, 氣, 理, 心 같은 개념들이 기독교적인 방식으로 해석될 수 있는가이다. 라이프니츠의 결론은 성리학의 여러 개념들이 기독교적인 방식으로 해석될 수 있다는 것이다. 그런데 문제는 이러한 결론을 내기 위해 라이프니츠가 성리학을 연구할 때 역시, 앞에서와 비슷한 혼란이 드러난다는 것이다. 즉, 라이프니츠는 어떤 경우 心을 “엔텔레카·일차물질” 구도 하에서의 엔텔레키, 즉 모나드의 한 요소로 이해하기도 하며, 다른 경우에는 心을 모나드 자체, 즉 (엔텔레카+일차물질)로 이해하기도 한다. 心은 엔텔레키로 해석되어야 하는가, 아니면 엔텔레키와 일차물질의 통합체로 해석되어야 하는가?

본 논문은 두 가지 목적을 가진다. 하나는 라이프니츠의 존재론이 왜 흔들리는지, 그리고 라이프니츠가 이렇게 이중적으로 자신의 존재론을 펼칠 때, 그러한 그의 주장을 일관되게 읽어낼 수 있는 방법이 있는지 찾아보는 것이다. 다른 하나는 라이프니츠의 존재론 구조가 성리학에 적절히 적용될 수 있는지를 밝히고, 성리학에서의 心이 어떻게 해석되어야 가장 적절하게 해석되는지를 밝히는 것이다. 결론은 다음과 같다. 라이프니츠의 존재론은 일관되게 읽힐 수 있으며, 라이프니츠의 존재론적 구도는 성리학에 적절히 적용될 수 있다. 다만 心을 모나드의 한 요소인 엔

텔레키로 해석하는 것은 잘못이며, 모나드 그 자체, 즉 (엔텔레키+일차물질)로 해석하는 것만이 옳은 해석이다. 이렇게 교정되어 이해된다면, 라이프니츠의 존재론은 성리학을 서양 철학적으로 해석함에 있어 매우 탁월하며 정교한 존재론임이 밝혀질 것이다. 이제 이러한 작업을 시작해보도록 한다.

1. 라이프니츠의 존재론

성리학에 대한 라이프니츠의 해석을 다루기에 앞서, 라이프니츠의 존재론을 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 라이프니츠는 자신의 존재론에 기반해 성리학을 해석하기 때문이다. 특히 라이프니츠는 자신의 존재론을 반복적으로 변형하고 있는데, 바로 이러한 라이프니츠 존재론의 특성이 성리학을 바라보는 그의 견해에 그대로 반영되어 있다. 여기서의 핵심은 다음과 같다. 어떤 경우 라이프니츠는 자신의 존재론에 물체적 실체를 포함시키기도 하지만, 다른 경우에는 물체적 실체를 배제하고 오직 모나드만 자신의 존재론에 포함시키는 때가 있다는 것이다.

우선 물체적 실체를 자신의 존재론에 포함시키는 경우를 살펴보자. 드 볼더에게 보내는 편지에서 라이프니츠는 5가지 실재물entity을 소개하고 있다.

따라서 나는 다음을 구분한다. (1) 근원적 엔텔레키 혹은 영혼. (2) 물질, 즉 일차물질, 혹은 근원적 수동 힘. (3) 이 둘에 의해 완전해지는completed 모나드. (4) 덩어리Mass 혹은 이차물질, 혹은 유기적 기계. 이를 위해 수 없이 많은 하위 모나드들이 함께 모이는. (5) 기계를 지배하는 모나드에 의해 하나가 되는, 동물 혹은 물체적 실체.¹⁾

여기서 라이프니츠는 모나드(엔텔레키+일차물질)뿐만이 아니라, 모나드

1) L 530-531쪽.

들의 집적체를 지배하는 지배모나드에 의해 하나의 존재가 되는 물체적 실체(지배모나드+몸)에 대해 언급하고 있다. 따라서 이 경우 라이프니츠의 존재론은 크게, 모나드와 물체적 실체, 이 둘로 구성된다. 그런데 이것이 라이프니츠 존재론 전부를 대변하는 것은 아니다. 왜냐하면, 라이프니츠가 다섯 번째 실재물의 실체성을 부정하는 듯한 주장을 하는 경우도 있기 때문이다. 드 볼더에게 위의 편지를 보낸 바로 그날 작성된 또 다른 편지에서 라이프니츠는 다음과 같이 주장한다.

단순 실체 이외의 그 어떤 것도 사물 안에 있을 수 없으며, 그 실체들 안의 지각과 욕구 이외에는 아무 것도 없습니다.²⁾

드 볼더에게 보내는 편지에서는 세 번째 실재물(모나드)과 다섯 번째 실재물(물체적 실체), 이 둘 모두 실체의 지위를 부여받고 있다. 반면 같은 날 작성된 라이프니츠의 다른 텍스트에서는 세 번째 실재물로 추정되는 실재물, 즉 모나드만이 실체의 지위를 부여받으며, 그 이외의 실재물, 즉 물체적 실체라고 불리던 실재물에 대해서는 그 실체성이 부정되고 있다. 왜 라이프니츠는 이렇게 흔들리는가?

라이프니츠의 입장이 이렇게 흔들리는 이유를 분석하는 것은 라이프니츠가 성리학을 어떻게 해석하는가를 고찰함에 있어 매우 중요하다. 왜냐하면, 라이프니츠가 주자의 성리학을 해석할 때도 이런 방식으로 흔들리기 때문이다. 아담스는 라이프니츠의 입장이 이렇게 흔들리는 이유를 다음과 같이 분석하고 있다.

그러나 나는 라이프니츠가 그 자체로 하나인 물체적 실체가 존재한다는 견해에 그가 개인적으로 깊이 개입했다고 생각하지 않는다. 그의 철학에 있어서 이러한 아이디어에 대한 여지를 찾고자 하는 그

2) G II, 270쪽/L 537쪽.

의 노력은 타율적인 것이다. 즉 다른 사람들, 특히 로마 가톨릭 신부들의 전통적인 관심에 자신을 맞추려는 타율적 노력. 따라서 이러한 다른 이들이 물체적 실체에 대한 라이프니츠의 설명을 만족스럽다고 느끼지 않음을 그가 발견했을 때, 그는 물체적 실체를 강조할 이유가 없는 것이다.³⁾

이것이 아담스의 분석이다. 라이프니츠가 모나드와 물체적 실체 모두에게 실체성을 부여할 때 그가 염두에 두고 있던 것은 로마 가톨릭 신부들이었다. 만약 가톨릭 신부들이 라이프니츠의 설명에 호감을 두지 않는다면, 라이프니츠는 굳이 물체적 실체에게 실체성을 부여할 필요성을 느끼지 못했을 것이라는 것이다. 그렇다면 라이프니츠는 모나드에게만 실체성을 부여하려는 자기 본연의 전략을 채택했을 것이라는 생각이 아담스의 입장이다. 이러한 아담스의 분석이 옳든 그르든, 한 가지 분명한 점은 있다. 『철학의 원리 혹은 모나돌로지』(줄여서 『모나돌로지』)에서 물체적 실체가 사라졌다는 점. 그렇다면, 라이프니츠가 자신의 죽음에 도달했을 때 굳이 물체적 실체에 집착할 이유가 없었다는 점이 확인되는 것이고, 이 점으로부터 거꾸로, 왜 그럴까 하는 의심이 확인된다. 그렇다면, 아담스의 분석은 어느 정도의 정당성을 갖는다. 물체적 실체가 사라졌다. 왜? 굳이 집착할 필요가 없기 때문에. 그렇다면 왜 예전에는 집착했는가? 라이프니츠가 로마 가톨릭 신부들의 호감을 원했기 때문에.

그러나 이러한 해석은 문제가 있다. 왜냐하면 『모나돌로지』가 쓰여진 해인 1714년, 그러니까 라이프니츠가 사망하기 2년 전에 쓰여진 『모나돌로지』와 동일한 해에 쓰여진 저서인 『이성에 근거한 자연과 은총의 원리』에서는 두 실체론, 즉 모나드(엔텔레키+일차물질)라는 단순실체와 물체적 실체(지배모나드+몸)라는 복합실체, 이 둘 모두가 언급되기 때문이다. 따라서 라이프니츠가 궁극적으로 물체적 실체를 포기했다는 식의 해석은

3) Adams(1994), 307쪽.

곤란한 점이 있다. 왜 라이프니츠는 흔들리고 있는 것인가? 이 점에 대해서는 확실한 답을 제시하기 어렵다. 아담스의 분석이 하나의 답일 수 있지만, 곤란한 부분이 있다. 이에 대해 나는 이 논문의 말미에 하나의 가설을 제시하고자 한다. 그것은 라이프니츠가 두 가지 관점을 가지고 이 세계를 설명한다는 것이다. 자세한 내용은 뒤에서 언급하기로 하고, 지금 현재로서는 다음과 같은 사실만 확인하고 넘어가도록 한다. 라이프니츠는 모나드(엔텔레키+일차물질)만을 실제로 보는 경우도 있고, 또 모나드뿐만 아니라 물체적 실체(지배모나드+몸)도 실제로 보는 경우가 있다는 사실.

이제 이러한 사실을 전제로 성리학에 대한 라이프니츠의 해석을 살펴 보도록 한다. 우선 라이프니츠가 왜 성리학에 관심을 가졌는지부터 살펴 보자.

2. 선교사와 라이프니츠

라이프니츠는 오를레앙 공의 법률 고문관이자 의전장이었던 르몽에게 「중국인의 자연신학론 Discours sur la Théologie naturelle des Chinois」라는 제목의 편지를 보내게 된다. 이 편지에는 중국인들의 철학에 대한 여러 선교사들, 예를 들어 마테오 리치, 롱고바르디, 생트 마리 등 선교사들의 해석들, 특히 신, 정신, 영혼 등에 대한 해석들에 대한 라이프니츠의 평가, 그리고 라이프니츠 자신의 견해가 포함되어 있다. 선교사들은 선교를 목적으로 중국에 들어갔고, 선교를 위해서는 중국인들의 사상을 이해해야 한다고 생각했다. 그러나 중국인들의 사상을 이해함에 있어 선교사들은 서로 대립하게 되는데, 예를 들어 마테오 리치의 경우는 보유론적 입장을 취해, 중국인들의 사상이 기독교적으로 해석될 수 있다는 입장을 취하는 반면 롱고바르디와 생트 마리 등의 선교사들은 중국인들의 사상이 기독교적으로 해석될 수 없다는 입장을 취하고 있다. 이렇게

선교사들의 대립 구도 속에서 라이프니츠는 자신의 독특한 해석을 통해 마테오 리치의 입장을 견지하게 된다. 이러한 입장을 자세히 보여주는 것이 바로 「중국인의 자연신학론」이다.

3. 성리학에 대한 라이프니츠의 해석

3-1. 神

理와 神 : 理는 질료인가?

예수회 선교사들과 마찬가지로 라이프니츠의 성리학 해석은 중국인들의 사상이 기독교 교리와 크게 다르지 않음을 보임으로써, 선교 활동에 도움을 주고자 기획된 것이다. 따라서 이러한 해석은 신, 영혼 등등에 대한 기독교 교리를 바탕으로, 여기에 라이프니츠의 철학이 덧붙여져 이루어지게 된다. 우선, 라이프니츠는 중국인들이 신을 인정하고 있음을 보이고자 한다. 우선, 중국인들이 신을 인정하지 않는다는 롱고바르디의 주장을, 라이프니츠의 입을 통해 들어보자.

(그롱고바르디는 이렇게 말합니다.) “저는 누군가가 리를 우리의 신과 같은 것으로 여길 수도 있다고 생각합니다. 사람들[중국인들이] 신만이 가지는 그런 성질들과 완전성들을 리에 부여하고 있기 때문입니다. 그러나 이 특별한 이름에 현혹되어서는 안 됩니다. 그 뒤에는 독이 들어 있는 교설이 숨겨져 있기 때문입니다. 당신이 곧바로 문제의 본질까지, 즉 뿌리까지 파헤쳐 들어간다면, 당신은 리가 우리의 제일질료Matiere premiere[Matière première]와 다르지 않다는 사실을 발견하게 될 것입니다. 그들[중국인들]이 한편으로는 대단한 완전성들을 리에 부여하면서도, 다른 한편으로는 우리의 철학자들이 제일질료에 대해 그러는 것처럼 커다란 불완전성들을 리에 부여하고 있다는 것이 그 증거입니다.” 저는 롱고바르디 신부의 말을 그대로 인용했습니다. 그리고 이제 주의를 기울여 그의 말을 검토하고자 합니다. 왜냐하면 이 훌륭한 신부가 신의 참된 이해와는 거리가 멀어 보이기 때문입니다.⁴⁾

통고바르디는 성리학에서의 理와 기독교의 신은 서로 다르다고 주장한다. 그 이유는 理가 제일질료이기 때문이라는 것이다. 통고바르디는 왜 理를 제일질료로 보는가? 氣를 제일질료로 본다면 이해가 가지만, 理를 제일질료로 보는 것은 이해가 가지 않는다. 왜 理를 제일질료로 보는가? 라이프니츠의 저술에서는 이를 확인하기 어렵다. 그러나 단서가 있다. 다음과 같은 라이프니츠의 주장을 살펴보자.

신은 부분을 전혀 갖지 않습니다. 영혼이 신으로부터 유출되어 나왔다고 해서 영혼을 신에서 분리된 한 부분으로 생각해서는 안 됩니다. 영혼이 바다에 떨어지는 한 방울의 물처럼 신에게로 되돌아가야 한다고 생각해서도 안 됩니다. 그러한 생각은 신을 분할 가능한 상태로 만들기 때문입니다.... 그러나 우리는 신에게 부분을 허용하는 방식으로 영혼이 신의 실체로부터 유출되어 나왔다고 말해서는 안 됩니다. 다시 말해 영혼은 무로부터만 생산될 수 있는 것입니다. 따라서 몇몇 중국 철학자들이 사물은 리에서 유출된 것이라고 말한다고 해서 곧바로 그들이 리를 사물의 질료적 원인으로 본다고 비판해서는 안 됩니다.⁵⁾

이와 같은 단서에 기반해 통고바르디가 왜 理를 제일질료로 보고 있는지 추정할 수 있다. 理生氣라는 성리학적 독트린에 기반해 본다면, 사물들(氣)은 理에서 유출된 것이라 이해할 수 있다. 따라서 사물을 발생시키는 리는 사물의 질료적 원인이다. 그러나 이것은 오해이다. 理를 받아 사물이 형성될 때, 그 理가 사물의 구성요소가 되는 방식은, 마치 보편자가 사물에 구현되는 방식과 같다. 예를 들어 하나의 보편자로서의 “용기”는 소크라테스, 플라톤, 이 둘에게 구현되지만, 이 “용기”라는 보편자는, 그것이 마치 질료처럼 부분으로 쪼개져 구현되는 것이 아니라, 그 자체 아무런 질량의 변화 없이, 그 자체 쪼개짐 없이 구현되는 것이다. 마찬가지로

4) 이동희(2003), 95쪽.

5) 이동희(2003), 99쪽.

로 하나의 理가 여러 사물에 분할 될 때, 그 분할되는 방식은 氣가 사물에 분할되는 방식, 즉 쪼개지면서 구현되는 방식과 다르다. 이러한 사정을 확인하기 위해 윤용남의 주장을 인용한다.

다만 德은 理이므로 그 質量의 변화 없이 畧量을 줄 수 있으므로 ‘흐른대[流]’고 하였고, 氣는 나누어야만 줄 수 있으므로 ‘얇어진다[薄]’고 하였다.⁶⁾

따라서 理를 기독교적 神으로 이해하려는 라이프니츠의 해석은 일면 타당성이 있다. 우선, 理는 제일질료가 아니며, 또한 리가 사물에 구현되는 방식은, 그 자신의 부분이 떼어져 나가는, 분할되는 방식이 아닌 것이다. 이 점에서 理를 제일질료로 해석하는 룡고바르디는 틀렸다고 할 수 있다.

理에 대한 마테오 리치의 해석과 라이프니츠의 입장 : 理는 속성인가?

성리학에 대한 라이프니츠의 해석을 평가하기 위해서는, 특히 理가 기독교적 신으로 이해될 수 있다는 라이프니츠의 해석을 평가하기 위해서는, 理에 대한 마테오 리치의 해석을 참조할 필요가 있다. 왜냐하면, 마테오 리치는 理가 기독교적 신으로 이해될 수 없다는 입장을 견지하기 때문이다. 『천주실의(天主實義)』에서 이러한 리치의 입장을 확인할 수 있다. 여기에는 서양 선비와 중국 선비의 대화가 소개되는데, 서양 선비는 理가 실체가 아니라 속성이므로, 기독교적 신으로 해석될 수 없다고 주장한다.

중국의 문인들이나 학자들이 ‘이’를 따져서 말할 때에는 두 가지 경우: 혹시 “‘이’는 마음 속에 있음”, 혹은 “‘이’는 사물 속에 있음”

6) 윤용남(2005), 290쪽.

을 말합니다. 사물의 실정이 마음 속에 있는 ‘이(理)’와 합치하면, 그 사물은 비로소 참으로 실재한다고 말합니다. 사람의 마음은 [마음 밖의] 사물 속에 있는 그 ‘이’들을 끝까지 파고들어가 그것을 다 알아낼 수 있으면, 그것을 ‘사물에 나아가 인식함(格物)’이라고 합니다. [理가 오직] 이 두 경우 [“이”는 마음 속에 있음”, 혹은 “이”는 사물 속에 있음”]에 의거한다면 ‘이’는 진실로 속성입니다. [그 속성이] 어떻게 사물의 근원이 되겠습니까? 두 경우, 모두 [우선] 사물[物, 실체]이 있는 뒤에 [나중에 ‘이’가] 있음을 말한 것인데 어떻게 나중 것이 먼저 것의 근원이 되겠습니까?)

하나의 동전은 실체이고, 그 동전의 색, 모양, 앞, 뒤 등은 그 동전의 속성이다. 실체와 속성의 구분은, 그 자체로 존재가능한지, 아니면 다른 것에 의지해야만 존재가능한지의 여부이다. 동전은 그 자체로 스스로 존재가능하다. 반면, 색, 모양, 앞, 뒤 등은 그 자체 스스로 존재하는 것이 불가능하다. 여기서 서양선비가 말하는 理는 마음에 의존적이거나, 사물에 의존적이다. 마치, 기쁨이라는 속성이 내 정신에 의존적이거나, 은색이라는 속성이 동전에 의존적인 것처럼 말이다. 리치의 이러한 해석은 문제가 있다. 왜냐하면, ‘理’라는 글자는 이중적 의미를 가지기 때문이다. 주자 철학에서 ‘理’라는 글자는 실재로서의 理를 의미하기도 하고, 현상으로서의 理를 의미하기도 한다. 실재로서의 理는 氣와 독립적으로 이해되는 理이며(理先氣後, 不相雜), 현상으로서의 理는 氣와 떨어질 수 없는(理氣無先後, 不相離) 理이다. 실재로서의 理는 氣와 섞이지 않고, 따로 독립적으로 존재하는 理이며, 氣에 비해 그 존재론적 위상이 높다. 반면 현상으로서의 理는 氣와 독립해서 존재할 수 없는, 실체-속성 도식으로 보자면, 속성에 해당하는 존재이다. 만약 우리가 현상적 사물들을 대상으로 理를 논한다면, 理는 속성으로 간주되어야 한다. 그러나 만약 우리가 理로부터 氣가 나온다는 형이상학적 독트린을 검토하고 있는 중이라면,

7) 안중수(2010), 44쪽에서 재인용.

이러한 理는 실재로서의 理로 이해되어야지, 현상으로서의 理로 이해되어서는 안 된다. 이 점에 있어 리치는 오류를 범하고 있다. 「중국인의 자연 신헌론」에서 라이프니츠는 바로 이 점을 정확히 지적하고 있다.

나중에 『주자』[『성리대전』]도 28권, 13쪽에서 정신(귀신)들은 리라고 일컬어진다고 덧붙이고 있습니다. 제가 보기에 이 말은 아주 모호합니다. [리는] 때때로 최상의 정신으로 이해되기도 하고, 임의의 정신으로 이해되기도 합니다. 왜냐하면 어원학적으로 볼 때 리는 이성 혹은 질서를 나타내기 때문입니다. 룡고바르디 신부가 우리에게 제공한 번역에 따르면, 중국인 저자(주자)는 다음과 같이 [논의를] 진행해나갑니다. 정신들은 모두 동일한 리에서 나온 것이다. 그러므로 리는 실체이자 만물의 보편적 존재이다.⁸⁾

여기서 라이프니츠는 ‘理’라는 글자의 이중적 의미를 말하고 있다. 하나는 우리가 실재로서의 理라고 해석한 그러한 理로서, 라이프니츠는 이것을 “최상의 정신”이라고 부른다. 다른 하나는 우리가 현상으로서의 理라고 해석한 그러한 理로서, 라이프니츠는 이것을 “임의의 정신”이라고 부른다. 그래서 라이프니츠는 주자의 다음과 같은 주장을 인용하게 된다. “정신들은 모두 동일한 리에서 나온 것이다. 그러므로 리는 실체이자 만물의 보편적 존재이다.” 임의의 정신들, 현상으로서의 理들은 모두 동일한 理, 실재로서의 理에서 나온 것이다. 그러므로 실재로서의 理는 실체이자 만물의 보편적 존재이다. 따라서 理가 속성이므로 기독교적 신으로 이해될 수 없다는 리치의 주장은 오해에 기반하고 있으며, 이 점에 있어 라이프니츠가 옳은 해석을 하고 있다고 할 수 있다.

지금까지 理가 기독교적 신으로 이해될 수 있는지에 대한 라이프니츠의 견해를 검토해 보았다. 理를 제일질료로 해석하는 룡고바르디의 주장은 무리가 있다. 사물들이 理로부터 유출된다는 주장으로부터, 그 理가

8) 이동희(2003), 100쪽.

사물들의 질료인으로 이해되어야 한다는 주장은 정당화되기 어렵다. 또한 理가 속성으로 이해되어야 한다는 리치의 주장 역시 무리가 있다. 현상으로서의 理는 분명 그 스스로 존재할 수 없는 의존적 존재이다. 그러나 神을 논하는 자리에서 우리가 理를 말할 때, 그 理는 실재로서의 理이어야만 한다. 그런데 실재로서의 理는 분명 氣와 독립적인 존재자이다. 실재의 영역에서 이 둘은 섞이지 않는, 서로 독립적인 것이다. 따라서 이 경우의 理는 실체로 이해되어야 한다.

그러나 라이프니츠가 이해한 理가 정말로 기독교적 신과 같다고 해석할 수 있을까? 사실 여기에는 무리가 있다고 해야 할 것이다. 왜냐하면 기독교의 신은 인격성을 갖는데 반해, 理는 인격성이 배제된 자연적인 것이기 때문이다. 다음과 같은 안중수의 주장을 인용한다.

사실 태극과 상제는 확실히 다른 점이 있다. 상제가 인격성을 갖는 존재인데 반해 태극은 인격성을 가지지 않는다. 태극은 만물의 근원 이기는 하지만 의도적으로 만물을 창조하지도 않았고, 만물을 관리하지도 않는다. 태극은 노자의 도(道)에 더 가깝다고 할 수 있다. 이런 점 때문에 리치는 태극이 상제나 기독교의 천주와 같을 수가 없다고 강하게 부정하였을 것이다.⁹⁾

물론 라이프니츠는 이를 부정한다.

생트 마리 신부는 [자신의 보고서에서] 중국인들이 리, 태극, 상제에 대해 완전히 모순된 주장을 한다고 말합니다.(84, 85) 왜냐하면 그들은 한편으로는 신에게만 속하는 고귀하고 아름다운 것을 리, 태극, 상제에게 부여하면서도 다른 한편으로는 리, 태극, 상제가 [신과 같은] 의식적 존재라는 점을 부인하기 때문이라고 합니다. 그러나 사실이 그렇다 하더라도, 우리는 왜 그들의 말이 악하고 또한 선과 모순된다고 반박하면서도 그들이 리에 부여하는 선에 대해서는 집요하

9) 안중수(2010), 43쪽.

게 파고들지 못하는 것일까요? 중국인들은 리 혹은 태극을 일자一者요, 완전무결한 순수성의 선이요, 완전히 단일한 존재이자 완전히 선한 존재요, 하늘과 땅을 형성해낸 원리요, 최상의 진리이자 힘 그 자체로 봅니다. 그러나 리 혹은 태극은 자신에 국한하지 않고, 그 자신을 드러내기 위해 만물을 창조해냈습니다. 그것은 순수함과 덕, 그리고 사랑의 원천입니다. 만물의 창조는 그것의 고유한 과학이며, 모든 완전성은 그것의 본질과 본성으로부터 나옵니다. 이 원리는 [그 자신의 내적인] 이성의 법칙 및 [외적인] 이성의 법칙과 모든 방법을 포괄하며, 끊임없이 창조하고 행위하면서 만물을 이런 법칙과 방법에 따라 시간 속에 배열합니다. 리, 태극 혹은 상제는 모든 것을 보고, 모든 것을 알며, 모든 것을 할 수 있는 지성적 본성이라고 할 수 있습니다. 중국인들이 아무런 능력도, 생명도, 의식도, 지성도, 지혜도 없는 자연물에 그렇게 고상한 속성을 부여하지는 않았을 것입니다.¹⁰⁾

물론 이러한 라이프니츠의 주장은 아전인수 격이다. 왜냐하면, 중국인들의 사상이 이러하다는 주장이 아니라, 이러할 수밖에 없지 않겠느냐 하는 식의 주장이기 때문이다. 이것은 라이프니츠가 이 저작을 쓰게 된 목적을 반영하고 있다고 생각된다. 그의 목적은 일차적으로 예수회 신부들에게 정당성을 부여하는 것으로 보이기 때문이다.

3-2. 理와 모나드

앞에서 우리는 드 볼더에게 보낸 라이프니츠의 편지에 나타나는 라이프니츠의 존재론을 살펴보았다. 그 편지에는 다섯 가지 실재물들이 소개되는데, 다음과 같다.

따라서 나는 다음을 구분한다. (1) 근원적 엔텔레키 혹은 영혼. (2) 물질, 즉 일차물질, 혹은 근원적 수동 힘. (3) 이 둘에 의해 완전해지는데completed 모나드. (4) 덩어리Mass 혹은 이차물질, 혹은 유기적 기

10) 이동희(2003), 97쪽.

계. 이를 위해 수 없이 많은 하위 모나드들이 함께 모이는. (5) 기계를 지배하는 모나드에 의해 하나가 되는, 동물 혹은 물체적 실체.¹¹⁾

여기서 (1)번 실재물, 엔텔레키와 (2)번 실재물, 이차물질은 모나드를 구성하는 요소들이다. 수와레즈에 따르면, 형상과 질료 각각은 구체 concrete가 아니라 추상 abstract이다. 어떤 것이 구체라 함은, 그것이 그 스스로 존재할 수 있다는 것이다. 예를 들어 하나의 동전은 구체적인 것으로서, 그 스스로 존재할 수 있는 것이다. 반면 어떤 것이 추상이라 함은, 그것이 그 스스로는 존재할 수 없다는 것이다. 예를 들어 동전의 앞면은 추상적인 것이다. 이것은 오직 우리 정신의 눈을 통해서만 동전으로부터 분리될 수 있다. 신조차도 이를 분리시킬 수 없다. 여기서 (1)번 실재물, 엔텔레키와 (2)번 실재물, 이차물질은 그 자체로는 추상체로서, 모나드를 이루는 두 가지 요소이지만, 서로 분리될 수 없는 것이다. 그래서 그 스스로 존재할 수 있는 모나드, 그리고 그 스스로는 따로 떨어질 수 없는 엔텔레키와 이차물질이 라이프니츠의 존재론을 구성한다. 모나드들이 모여 이차물질을 구성한다. 그리고 이차물질을 지배하는 지배모나드에 의해 하나의 물체적 실체가 구성된다. 여기서 라이프니츠의 존재론은 두 실체 존재론의 모습을 보인다. 하나는 모나드이고, 다른 하나는 물체적 실체이다. 그런데 여기에 몇 가지 문제가 발생한다. 첫째, 라이프니츠는 모나드를 영혼이라고 생각하면서도 한편으로는 (1)번 실재물에 ‘영혼’이라는 이름을 붙이고 있다는 점이다. 그래서 ‘영혼’이라는 단어는 모나드를 뜻하기도 하고, 모나드의 구성요소를 뜻하기도 한다. 둘째, 여기서 라이프니츠가 말하는 물체적 실체의 존재론적 위상이 문제가 된다. 물체적 실체는 실체인가? 아니면 집적체인가? 앞에서 보았듯이 라이프니츠는 드 불더에게 보내는 편지에서는 물체적 실체를 인정하는 반면, 같은 날 작성된 다른 글에서는 오직 모나드만을 실체로 인정하고 있다. 이것은

11) L 530-531쪽.

스콜라 철학에서 전통적으로 제기되는 문제와 관련이 있다. 몸과 영혼의 관계의 문제가 그것이다. 영혼을 몸의 형상으로 여기는 아리스토텔레스적 전통에 있어, 몸과 영혼은 분리 불가능하다. 한 인간이 죽게 되면, 그는 생명체로서의 존재론적 지위를 지니지 못하고, 다른 界로 진입하게 된다. 즉 물질계로 돌아가, 생명체로서의 삶과는 다른 존재방식을 취하게 된다. 그런데 이러한 아리스토텔레스적 전통은 기독교 전통과 충돌하게 된다. 왜냐하면, 기독교에서는, 몸과 영혼이 분리 가능해야하며, 영혼이 몸을 떠난 후에 심판을 받아야 하기 때문이다. 따라서 몸과 영혼의 관계를 아리스토텔레스적으로 해석하는 것은 기독교 입장에서는 받아들이기 어렵다. 수와레즈는 이에 대해 영혼도 질료와 형상으로 구성되어 있으며, 몸도 질료와 형상으로 구성되어 있다고 주장한 다음, 몸과 영혼은 자연적으로는 서로 결합되게 되지만, 서로 분리 가능하다는 입장을 취한다. 그래서 몸과 영혼 각각은 불완전한 존재로서, 서로 결합할 때에만 완전한 존재가 된다고 주장한다. 형상과 질료를 분리하는 것은 신조차도 할 수 없는 일이지만, 몸과 영혼은 신의 능력을 통해 분리 가능하다. 물론 분리된 상태는 불완전한 상태이지만 말이다.¹²⁾ 「중국인의 자연신학론」에서 라이프니츠는 이러한 점을 다음과 같이 주장한다.

그렇지만 우리 시대의 진정한 철학에 따르면 생명이 있는 실체들은 잠재적으로는 모든 곳에 존재할 수 있지만, 실제로는 지각될 수 있는 몸을 가진 곳에서만 존재합니다. 또한 이 생명이 있는 실체들은 인간처럼 그들 자신의 영혼이나 정신을 가집니다.¹³⁾

라이프니츠는 성리학을 해석함에 있어 이 점을 매우 자주 언급하고 있다. 이제 이러한 입장에 대해 한 가지 주의할 점을 언급하면서 논의를

12) Adams(1994), 293쪽 참조.

13) 이동희(2003), 136쪽.

진행시키고자 한다. 라이프니츠의 이러한 주장은 “지배모나드-몸”의 관계에 대한 주장이다. 지배모나드는 잠재적으로는 모든 곳에 존재할 수 있지만, 실제로는 지각될 수 있는 몸을 가진 곳에서만 존재한다는 것이다. 이러한 입장은 수아레스의 입장과 매우 유사하다. 몸과 지배모나드는 분리 가능하지만, 분리된 상태는 불완전한 상태이며, 오직 이 둘이 결합했을 때라야 만이 완전해지는 것이다. 이러한 입장은 분명 “지배모나드-몸”의 관계에 대한 주장이다. 이것은 다음과 같은 주장과 분명 구분되어야 한다. 즉, 지배모나드를 구성하는 “엔텔레카-일차물질”의 관계에 대한 주장. 지배모나드를 구성하는 “엔텔레카-일차물질”의 관계는 완전, 불완전의 문제가 아니라, 구체, 추상의 문제이다. 불완전하기는 하지만, 지배모나드와 몸은 분리 가능하다. 신의 명령을 통해 이 둘은 분리 가능하다. 반면, 지배모나드를 구성하는 “엔텔레카-일차물질”의 관계는 추상, 구체의 문제이다. 이 둘은 분리 불가능하다. 신조차도 이 둘을 떼어낼 수 없다. 추상이라는 작업은 우리의 정신으로만 가능한 것이다. 실제로 이 둘은 떼어질 수 없다.

그런데, 「중국인의 자연신학론」에서 이 점이 계속해서 흔들린다. 理와 영혼의 관계와 관련해 라이프니츠는 理 혹은 영혼을 “지배모나드-몸”의 구도 하에서 말하는 경우도 있고, 또 “엔텔레카-일차물질”의 구도 하에서 말하는 경우도 있다. 즉 어떤 때에는, “지배모나드-몸”의 구도 하에서, 몸을 지배하는 지배모나드를 영혼이라고 부르며, 다른 때에는, “엔텔레카-일차물질”의 구도 하에서, 일차물질과 결합하고 있는 엔텔레카를 영혼이라고 부른다. 물론, 같은 논지에서, 같은 맥락에서 말이다. 이제 理와 영혼의 관계에 대한 라이프니츠의 주장을 살펴보면, 이러한 점을 확인해 보도록 하자. 우선 정신적 실체들에 대한 라이프니츠의 주장을 살펴보자.

우리는 먼저 중국인들이 과연 정신적 실체들을 인정하는지, 아니면 이전에 그러한 것들을 인정한 적이 있었는지에 대해 의심해볼 수 있

습니다. 그러나 이 점에 대해 충분히 생각해본 결과, 저는 그들이 비록 질료로부터 분리되어 완전하게 독립적으로 존재하는 [정신적] 실체들을 인식하지 못했다고 하더라도 그들 역시 정신적 실체들을 인정한다고 믿게 되었습니다. 창조된 정신들과 관련해서 저는 [중국인들이 생각하는 정신적 실체들을 설명하는 데] 그렇게 큰 어려움을 느끼지 않습니다. 고대의 몇몇 교부들과 마찬가지로 저 역시 천사가 육신을 갖고 있다고 믿게 되었기 때문입니다. 더욱이 저는 모든 이성적 영혼은 결코 [개개의] 물체와 완전히 분리되어 따로 존재한 적이 없다는 견해를 갖고 있습니다.¹⁴⁾

여기서 리는 제일의 정신적 실체를 의미하는 것이 아니라 일반적인 정신적 실체 혹은 엔텔레케이아를 의미합니다. 다시 말해 리는 영혼처럼 활동성과 지각을 갖고 있거나 규칙적인 행위를 하는 어떤 것을 의미합니다.¹⁵⁾

여기서 라이프니츠는 (큰 틀에서 이해되는) 모나드에 대해 말하고 있다. 제일의 정신적 실체가 아닌, 즉 신이 아닌 그 외의 정신적 실체들, 영혼처럼 활동성과 지각을 갖고 있거나 규칙적인 행위를 하는 어떤 것. 라이프니츠는 그것을 理로 이해하고 있다. 즉 [영혼(정신) = 지배모나드 = 理]. 그리고 여기서도 이러한 영혼은 몸과 완전히 분리되어 따로 존재한 적이 없다고 주장한다. 이렇게 볼 때, 여기서의 영혼, 모나드, 理는 (엔텔레카+일차물질), 즉 몸을 지배하는 지배모나드, 우리가 통칭해 영혼(정신), 모나드라고 부른 바로 그것임이 분명하다.

그런데 그 다음절에서 라이프니츠는 “지배모나드-몸” 구도에서의 지배모나드와는 다른, 새로운 구도에서의 理에 대해 묘사한다. 라이프니츠는 다음과 같이 주장한다.

14) 이동희(2003), 87쪽.

15) 이동희(2003), 100쪽.

그[롱고바르디]는 리가 다양한 속성들 혹은 우연한 형식들을 가지고 있는지 없든지 간에 모든 생성과 소멸의 주체라고 말합니다. 그러나 그가 인용한 구절들 가운데 리, 규칙 혹은 최상의 이성에 대해 그렇게 말하는 것은 없습니다. [그가 인용한] 구절들은 오히려 최초의 공기, 혹은 질료에 관해 말하고 있습니다. 리는 이 질료 속에서 본원적 엔텔레케이아들 혹은 실체적인 행위의 원인이 되는 힘들을 창조해냅니다. 이것들은 정신의 구성적 원리입니다.¹⁶⁾

여기서 라이프니츠는 理가 질료 속에서 본원적 엔텔레케이아들을 창조해낸다고 주장한다. 그리고 그러한 理가 정신의 구성적 원리인 본원적 엔텔레케이아를 창조해낸다고 주장한다. 그렇다면 여기서의 理는 영혼을 구성하는 추상적 요소의 하나가 아닌가? 즉 하나의 모나드, 다시 말해 “엔텔레카·일차물질” 구도 하에서의 엔텔레키에 해당하는 것 아닌가?

그런데 그 다음절에 가면 라이프니츠는 또 다시 理에 대해 “지배모나드-몸” 구도를 적용해, 理는 지배모나드(영혼)에 해당한다고 주장한다.

그러나 제가 믿기로는 (그리고 제가 이미 말씀드린 바와 같이) 중국인들은 질료를 산출한 리 이외의 비물질적 실체는 전혀 인정하지 않습니다. 저는 이 점에 있어 그들이 옳다고 믿습니다. 그리고 [중국인들이 말하는 것처럼] 사물의 질서는 정신들을 항상 물체와 연결되어 있게 하고, 영혼이 죽은 다음에도 모든 유기적인 형태의 질료 또는 모든 형태화된 공기[기]에서 벗어나지 않게 합니다.¹⁷⁾

번역에 약간의 문제가 있어 새로 추가해야 할 구절이 있다. “그러나 저는 다음과 같이 믿습니다. 중국인들은 질료를 산출한 리 이외의 [질료와] 분리된 *séparée* 비물질적 실체를 전혀 인정하지 않습니다.” 이것은 전형적인 라이프니츠의 주장이다. 영혼과 몸이 분리되지 않는다는 주장 말

16) 이동희(2003), 106-7쪽.

17) 이동희(2003), 107쪽.

이다. 따라서 여기서의 理는 몸을 지배하는 지배모나드로 이해되어야 한다. 이렇게 理의 의미가 바뀌게 된다. 그런데 이것이 모든 것은 아니다. 그 다음절에서 라이프니츠는 우리로 하여금 다시 理를 “엔텔레키-일차물질”의 구도 속에서의 엔텔레키로 이해하도록 만드는 듯한 주장을 한다. 다음이 그것이다.

룽고바르디 신부가 우리에게 보고한 것에 따르면 리에서 공기(5;39), 최초의 공기air primitif(11;49), 또는 최초로 창조된primogene(또는 태초에 창조된protogene) 공기(14;79)가 나옵니다. 그는 이것들을 총칭해서 기氣Ki(10:48, 11:56, 57)라고 부릅니다. 기는 리의 도구입니다.(11:50) 정신의 작용은 근원적으로 리에서 나온 것이기 때문에 기는 리의 도구가 되며, 형식상 정신에 속합니다.(11:56) 제일원리는 마치 기능인이 도구를 다루는 것처럼 질료를 움직이며, 사물을 산출해냅니다. 최초의 공기를 제일원리의 도구라고 하는 것처럼 이 기, 혹은 최초의 공기는 실제로 질료와 일치하는 것처럼 보입니다. 공기와 불리는 이 기는 우리가 에테르Aether라 부르는 것과 같은 것이라 할 수 있습니다. 왜냐하면 원초적 형태의 질료란 완전히 유동적이기 때문입니다.¹⁸⁾

이 부분도 약간의 번역상의 문제가 있어 교정하도록 한다. 원문은 다음과 같다. “Les opérations des esprits appartiennent radicalement au Li, instrumentalement au Ki, et formellement aux esprits (§ 16).” 이를 제대로 번역하면 다음과 같다. “정신의 작용은, 근원적으로는 리에 속하며, 도구적으로는 기에 속하며, 그리고 형식적으로는 정신에 속한다.” 라이프니츠에 따르면, 정신의 작용은, 근원적으로는 理에 속하며, 도구적으로는 氣에 속한다. 즉, 정신의 작용은 理와 氣 모두를 바탕으로 하고 있다. 이렇게 볼 때, 여기서의 理는 “엔텔레키-일차물질” 구도 하에서의 엔텔레키에 해당한다고 볼 수 있다.

18) 이동희(2003), 111쪽.

라이프니츠가 이렇게 흔들리는 이유는 무엇인가? “지배모나드-몸”의 구도와 “엔텔레키-일차물질”의 구도 속에서, 라이프니츠는 어떤 경우 理를 지배모나드로, 어떤 경우 理를 엔텔레키로 해석하고 있다. 라이프니츠는 왜 흔들리고 있는가? 이 지점에서 다시 아담스의 주장을 환기시켜보자.

그러나 나는 라이프니츠가 그 자체로 하나인 물체적 실체가 존재한다는 견해에 그가 개인적으로 깊이 개입했다고 생각하지 않는다. 그의 철학에 있어서 이러한 아이디어에 대한 여지를 찾고자 하는 그의 노력은 타율적인 것이다. 즉 다른 사람들, 특히 로마 가톨릭 신부들의 전통적인 관심에 자신을 맞추려는 타율적 노력. 따라서 이러한 다른 이들이 물체적 실체에 대한 라이프니츠의 설명을 만족스럽다고 느끼지 않음을 그가 발견했을 때, 그는 물체적 실체를 강조할 이유가 없는 것이다.¹⁹⁾

아담스에 따르면, 기독교적 해석, 즉 영혼을 “지배모나드-몸”에서의 지배모나드로 보는 해석은 라이프니츠가 로마 가톨릭 신부들의 전통적인 관심에 자신을 맞추려는 노력에 기인한 것이다. 실제 라이프니츠의 입장은 영혼만이 존재하는 것이고, 그 영혼은 엔텔레키와 일차물질의 통합체라는 것이다. 그러나 이러한 입장을 취하는 것은 “지배모나드-몸”의 관계에 관심을 가지는 로마 가톨릭 신부들의 눈에 거슬리는 것이다. 이러한 정치적 배경으로 인해 라이프니츠가 두 가지 도식 사이에서 흔들렸던 것 아닌가 하는 것이 아담스의 주장이다.

나는 아담스의 이러한 주장이 설득력을 가진다고 생각한다. 그러나 앞에서 언급했듯이, 아담스의 주장은 곤란한 점이 있다. 즉 라이프니츠의 말년 저작 『이성에 근거한 자연과 은총의 원리』에서 여전히 복합 실체, 즉 물체적 실체에 대한 언급이 있기 때문이다. 따라서 나는 새로운 해석

19) Adams(1994), 307쪽.

적 가설 하나를 제시하고자 한다. 그 가설이란 다음과 같은 것이다. 라이프니츠는 두 가지의 관점을 가지고 세계를 바라보고 있다. 하나는 궁극적인 것이 무엇인지, 그것의 특성이 무엇인지를 찾겠다는 욕망이 반영된 관점이며, 다른 하나는 자연학적 관점으로서, 자연 안에 살아 움직이는 것들을 대상으로 하는, 그래서 그것들의 특성이 무엇인지를 찾겠다는 욕망이 반영된 관점. 이제 이 가설의 적절성을 확인해 보도록 한다.

1714년 저술된 두 개의 저서 『철학의 원리 혹은 모나돌로지』와 『이성에 근거한 자연과 은총의 원리』, 이 두 저서의 제목은 위의 가설과 관련해 시사해주는 점이 있다. 하나는 ‘철학의 원리’이며, 다른 하나는 ‘자연의 원리’이다. 이 제목들은 각각 위 가설이 제기하는 관점의 차이를 드러내주고 있다. 하나는 궁극적인 것을 찾겠다는 시도, 다른 하나는 자연 안에 살아 움직이는 것들을 찾겠다는 시도.

두 번째, 궁극적인 것, 그리고 자연 안에 있는 것, 이 둘은 다른 방식으로 묘사된다. 우선 『모나돌로지』 (1)절에서는 단순 실체인 모나드만이 실체로서 인정되며, 모나드의 특성은 단순하다는 것, 즉 부분이 없다는 것으로 이해된다.²⁰⁾ 반면, 『이성에 근거한 자연과 은총의 원리』의 (1)절에서는 단순실체뿐만 아니라 복합실체도 언급되며, 실체의 특징으로 가장 먼저 언급되는 것이 활동성Action이다.²¹⁾

이렇게 볼 때, 라이프니츠는 서로 다른 두 가지 관점을 갖고 있는 셈이다. 하나는 철학적 관점으로서, 사유의 끝에서 어떤 것이 진정으로 존재하는가 하는 물음에 대한 답이다. 부분이 없는, 그래서 단순한 것만이 존재한다는 생각. 다른 하나는 자연학적 관점으로서, 자연 안에 어떤 것

20) 『모나돌로지』 (1) “여기서 우리가 말하는 모나드란 단순 실체일 뿐이며, 복합체를 구성하는 것이다. 단순하다는 것은 부분이 없다는 것이다.”(Monadologie, 69)

21) 『이성에 근거한 자연과 은총의 원리』 (1) “실체란 활동성을 갖는 존재이다. 실체는 단순하거나 복합적이다. 단순 실체란 부분을 가지지 않는 존재이다. 복합 실체란 단순 실체 혹은 모나드들의 모임이다.” (Monadologie, 27쪽)

이 진정으로 존재하는가 하는 물음에 대한 답이다. 활동성을 갖는 영혼, 그리고 활동성을 갖는 영혼과 몸의 통일체, 즉 동물, 인간 등등이 존재한다는 생각.

두 관점은 서로 충돌하지 않는다. 철학적으로 세계를 보는 것, 자연학적으로 세계를 보는 것은 관점의 차이이지, 서로 모순되지 않는다. 이렇게 볼 때, 라이프니츠가 로마 가톨릭 신부들의 눈치를 보았다는 가설은 설득력이 약하다. 라이프니츠는 모나드(엔텔레키+일차물질)를 가장 기본적인 것으로 보는 관점도 가지고 있으며, 물체적 실체(지배모나드+몸)를 기본적 존재로 보는 관점도 가지고 있었다. 다만 어떤 관점을 취하느냐, 어떤 관점에 강조점이 있느냐에 따라 서로 다른 모양새를 취할 뿐이다.

이제 마지막으로 성리학적 존재론에 대한 라이프니츠의 어떤 해석이 올바른 해석인지 평가함으로써 글을 마무리하도록 한다. 우선 心에 대한 성리학적 견해를 검토하면서 출발하도록 한다.

4. 心의 존재론

통상적으로 우리는 인간을 마음(영혼, 정신)과 육체로 이루어져 있다고 생각한다. 데카르트의 생각이 바로 이러한 우리의 통상적 이해를 대변한다. 데카르트에 따르면, 두 가지 종류의 실체가 있다. 하나는 생각하는 기능을 수행하는 정신이고, 다른 하나는 공간을 점유하는 특성을 보이는 물질이다. 인간은 매우 특별한 종류의 존재자로서, 이 두 실체가 통합되어 있는 존재이다. 마음(영혼, 정신)에 대한 주자의 생각은 이러한 데카르트적 도식과 다른 구조를 보이고 있다. 이제 마음에 대한 주자의 생각을 살펴봄으로써, 그의 존재론, 특히 인간에 대한 그의 사유를 정리해 보자. 우선 주자에게 있어 마음은 氣로 설명된다. 주자는 다음과 같이 말한다.

心은 氣 중에서 精妙하고 靈明(精爽)한 것이다.²²⁾

氣는 어떤 에너지, 일차물질, 질료 등을 의미한다. 그런데 주자는 마음이 氣라고 주장한다. 그렇다면, 우리의 마음과 일반 사물들, 예를 들어 돌, 바람 등등은 어떻게 다른가? 이것들이 같은 존재론적 구조를 갖는다면, 이것은 우리의 상식을 깨는 것 아닌가? 이에 대해 주자는 마음이 氣이기는 하지만, 氣 중에서 精妙하고 靈明(精爽)한 것이라고 주장한다. 心은 氣 중에서 가장 미세하고 밝으며 혼탁하지 않은 氣인 것이다. 따라서 마음을 일반 사물과 동일한 것으로 볼 수는 없다. 마음은 氣이기는 하지만, 미세하고 밝으며 맑은 氣인 것이다.

心은 맑은 氣이다. 그러나 心이 氣로만 이루어진 것은 아니다. 心은 氣이지만, 여기에는 理로 이해될 수 있는 性이 포함되어 있다. 바로 이러한 性으로 인해 우리의 마음은 도덕적 행위를 할 수 있는 기반을 가지게 되는 것이다. 朱子는 다음과 같이 말한다.

性이란 것은 天이 사람에게 명령한 것으로서, 心에 갖춰진 것이다.
情이란 것은 性이 만물에 應하는 것으로서, 心에서 나오는 것이다.
心이란 것은 사람의 一身을 주재하는 것이며, 性과 情을 統率하는 것이다. 그러므로 仁義禮智는 性으로서, 心의 體가 되며, 惻隱 羞惡 恭敬 是非는 情으로서, 心의 用이 된다.²³⁾

따라서 心은 맑은 氣로 이루어진 것이지만, 여기에는 理에 해당하는 性이 담겨있는 것, 즉 理氣의 통합체인 것이다.

주자의 理氣 도식은 영혼(心), 육체, 이 둘 모두에게 적용되는 도식이다. 육체도 理와 氣로 이루어져 있으며 心도 理와 氣로 이루어져 있다. 즉 [心 = (理+氣)]. 그렇다면, 이러한 心은 라이프니츠의 존재론적 구도

22) 윤용남 (2005), 289쪽에서 재인용.

23) 윤용남 (2005), 300쪽에서 재인용.

하에서 어떤 실재물과 대응한다고 보아야 할까? 바로 모나드이다. 왜냐하면, 모나드 역시 엔텔레키와 일차물질로 구성되기 때문이다. 즉 [모나드 = (엔텔레키+일차물질)]. 理는 엔텔레키와 대응하고, 氣는 일차물질과 대응한다. 따라서 理를 “지배모나드-몸” 구도 하에서의 지배모나드로 보는 해석은 잘못된 것이다. 理는 지배모나드의 한 구성 요소이지, 지배 모나드 자체가 아니다. 결론은 다음과 같다. [心 = (理+氣) = 모나드 = (엔텔레키+일차물질)]. 따라서 理를 “지배모나드-몸”의 구도 하에서의 지배모나드로 해석하는 것은 옳지 않다. 이러한 라이프니츠의 해석은 성리학에 대한 해석으로서는 적절치 않다. 올바른 해석은 理를 모나드의 한 요소, 즉 엔텔레키로 이해하는 것뿐이다. 그렇다면, 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. 라이프니츠의 두 가지 해석 중 하나를 배제한다면, 즉 理를 모나드 그 자체로 이해하는 해석을 배제한다면, 라이프니츠의 존재론은 성리학적 존재론을 적절히 해석해 낼 수 있는 매우 탁월하며 정교한 존재론이다.²⁴⁾

결론

지금까지 본 바와 같이 라이프니츠의 존재론은 두 가지 관점에서 형성되고 있다. 하나는 모나드만을 실체로 인정하는 관점이며(철학적 관점), 다른 하나는 모나드뿐만 아니라 물체적 실체도 실체로서 인정하는 관점이다(자연학적 관점). 사실 라이프니츠의 존재론이 이러한 두 가지 관점에서 형성되어 있다는 점은 우리에게 혼란을 준다. 무엇이 진짜 라이프니츠의 존재론인가? 이에 대해 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 이 둘

24) 이동희(2003), 193쪽에서 다음과 같은 설명이 나온다. “라이프니츠는 이런 ‘리’의 개념적 특성이 자신의 ‘모나드’와 합치한다고 믿었던 것 같다.” 이러한 해석은 배제되어야 한다.

모두 라이프니츠의 진짜 존재론이다. 다만 어떤 시선으로 이 세계를 바라볼까 하는 점에서만 차이가 있는 것이다.

이러한 사실을 전제로 하면, 라이프니츠가 성리학을 해석하는 방식도 적절하게 설명될 수 있다. 우선 라이프니츠의 理와 神에 대한 해석은 자신의 존재론 내에서 충분히 수긍할만한 방식으로 이루어지고 있다. 理를 기독교적 神으로 해석 가능하다. 물론 인격성과 관련해서는 차이가 있지만 말이다. 반면 心과 관련해서는 논란의 여지가 있어 보인다. 라이프니츠는 성리학에서의 心을 “지배모나드-몸” 구도 하에서의 지배모나드로도 해석하며, “엔텔레카-일차물질” 구도 하에서의 엔텔레키로도 해석한다. 라이프니츠의 존재론이 두 가지 관점에서 형성되었다는 사실에 비추어 보면, 이러한 혼란은 이해된다. 이제 마지막으로 心에 대한 어떤 해석이 옳은 해석인지를 결정하자. 心은 理로 해석되어서는 안 된다. 心은 理와 氣의 통합체이다. 따라서 心은 “지배모나드-몸” 구도에서의 지배모나드(엔텔레카+일차물질)로 해석되는 것이 가장 그럴 듯하다. 그렇다면 다음과 같은 결론이 가능하다. 라이프니츠는 자신의 두 가지 관점에서의 존재론에 근거해 성리학에서의 心을 두 가지 방식으로 해석하고 있지만, 옳은 해석은 철학적 관점에서의 해석, 즉 心을 “지배모나드-몸” 구도 하에서의 지배모나드로 해석하는 그러한 해석만이 성리학에 대한 올바른 해석을 제공할 수 있다. 즉, $[心 = (理+氣) = \text{지배모나드} = (\text{엔텔레카}+\text{일차물질})]$. 서양의 철학자가 동양의 철학을 해석하는 데에는 어려움이 있었을 것이다. 그나마 라이프니츠의 존재론은 성리학적 존재론을 해석하는 도구로서 어느 정도의 적절성을 가지고 있다. 그럼에도 불구하고 공간적 거리, 사상적 기후의 차이로 인해 心에 대한 라이프니츠의 해석은 성리학적 존재론에 대한 적절한 해석이라고 보기 어렵다는 것이 필자의 생각이다. 오히려 하나의 해석, 즉 心을 지배모나드(엔텔레카+일차물질)로 해석했다라면, 자신의 존재론적 틀을 유지하면서, 자신의 존재론과 성리학적 존재론을 일치시키면서 해석해냈었을 수 있었다는 아쉬움이 남는다.

그러나 이러한 아쉬움을 거꾸로 이해하면 좀 더 발전적인 결론에 도달할 수 있을 것이라 생각된다. 즉, 心에 대한 라이프니츠의 해석이 적절히 교정된다면, 다시 말해, 心을 엔텔레키가 아니라 지배모나드로만 해석한다면, 라이프니츠의 존재론은 동양의 성리학을 서양 철학적으로 해석함에 있어 매우 탁월하며 정교한 그러한 존재론이라는 것이다

참고문헌

I - 라이프니츠의 저작

이동희 (2003) : 라이프니츠가 만난 중국, 이학사.

G : Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Ed. by C. I. Gerhardt. Berlin: Weidman, 1875-90. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1965, Cited by volume and page.

L : *Philosophical Papers and Letters*, Trans. L. Loemker, 2d ed. Dordrecht, 1969.

Le Roy : *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy, Paris, J. Vrin, 1957.

Monadologie : *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. - *Principes de la Philosophie ou Monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre... par André Robinet, Paris, PUF, 1954

II - 2차 문헌

박제철 (2013), 『라이프니츠의 형이상학』, 서강대학교 출판부.

안종수 (2010), 「마테오 리치의 리기관(理氣觀)」, 『철학논총』 (제60집), 새한철학회.

윤용남 (2005), 「朱子 心說의 體用理論的 分析」, 『동양철학연구』 (제41집), 동양철학연구회.

Adams, R. M. (1994) *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, New York: Oxford.

Fichant, M. (1991) *G. W. Leibniz, De l'horizon de la doctrine humaine, La restitution universelle*, Vrin, Paris.

- Hooker, M. (éd.) (1982) *Leibniz : Critical and Interpretive Essays*,
Manchester University Press, Manchester.
- Mates, B. (1986) *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and language*,
Oxford university press, New York.

Neo-Confucianism Interpreted by Leibniz

Bak, Jechul (University of Seoul)

This paper has two purposes. One is to look if there is a way we can present a consistent reading of Leibniz's dual ontology. The other is saying that the ontological structure of the Leibniz can properly be applied to Neo-Confucianism. That is supplying the proper interpretation of Neo-Confucian concept “心.” Conclusions are as follows. Ontology of Leibniz can be read consistently, and Leibniz's ontological composition can be appropriately applied to Neo-Confucian concept “心.” If “心” to be interpreted as Monad itself, that is the right interpretation(Entelechie+primary matter). If this understanding is correct, Leibniz's ontology is very prominent one as the Western philosophical interpretation of Neo-Confucianism and will be found to be a sophisticated ontology.

Key words: Leibniz, Chu-tzu, Neo-Confucianism, Oriental philosophy, Ontology

박제철 E-mail: jechull@naver.com

투 고 일	2016년 07월 12일
심 사 일	2016년 08월 01일
게 재 확정	2016년 08월 20일