

張載의 우주론

—「正蒙」을 중심으로 하여—

張 閔 洙*

《 目 次 》

- | | |
|-------------------|------------------|
| I. 들어가는 말 | 2. 생성론; 太虛—氣—萬物 |
| 1. 北宋의 우주론자 張載 | 3. 氣의 운동; 神과 化 |
| 2. 우주론; 생성론과 구조론 | 4. 氣 개념의 애매성 |
| II. 중국의 전통적 우주론 | 5. 장재의 氣論 |
| 1. 생성론 | IV. 장재의 우주론; 구조론 |
| 2. 구조론 | V. 맺는 말 |
| III. 장재의 우주론; 생성론 | 1. 장재 우주론의 결점 |
| 1. 장재 우주론의 출발점 | 2. 과학과 철학 |

I. 들어가는 말

1. 北宋의 우주론자 張載

현대 신유학자 張君勱(1887~1969)는 北宋시대의 신유학자 다섯 사람(北宋五子; 周惇頤, 邵雍, 張載, 程顥, 程頤) 가운데서도, 주돈이(1017~1073), 소옹(1011~1077), 장재(1020~1077) 세 사람을 우주론자(자연철학자)라 부른다. 그리고 이들의 사상적 경향성을 고대 그리스의 자연철학자들에 비유한다.¹⁾ 즉 이들은 우주 또는 세계라는 총체적 대상을 하나의 통일적 이론으로 이해하고자 자신들의 모든 정열을 바쳤다.

이들 북송의 우주론자 중에서도 단연 돋보이는 것이 바로 장재이다. 장재의 우주론은 전통적인 여러 우주론들의 발전적 총결산임과 동시에, “남김없이 歷家の 설을 타파한”²⁾

* 慶北大學校 講師.

1) 장군매 지음(김용섭·장윤수 옮김), 「한유에서 주희까지」, (대구; 형설출판사, 1991), pp. 201~202 참조.
2) 왕선산, 「張子正蒙注」(卷1, 參兩篇), 재인용.

획기적인 이론이었다.³⁾ 즉 장재의 우주론에 대한 先이해없이 우리가 宋代의, 또는 중국의 우주론을 생각한다는 것은 거의 불가능에 가까운 일일 것이다.

2. 우주론; 생성론과 구조론

우주의 생성과 구조에 관련된 이론, 즉 우주생성론과 구조론은 서양 근대과학의 성과가 이룩되기 전까지는 근본적인 二重性을 면치 못하였다. 과학, 특히 천문학의 발달에 결정적으로 의존하게 되는 우주 구조론은 전통적 과학이론임을 자부해왔고, 또한 어느 정도 과학적인 관찰소재가 존재하는 경우에 있어서조차 그 근본적인 문제에 맞닥뜨려서는 여전히 순수한 思辨에 그치고마는 생성론은 역시 형이상학과 다름아니다. 생성론과 구조론의 이러한 異質性에서 우주론의 二重性은 극명하게 드러난다. 그러나 문제는 생성론과 구조론이 다만 독자적으로 별개의 영역을 구축하여 자기세계에만 갇히게 된다면, 진정한 우주론이 될 수 없다는 데 있다. 즉 구조론 없는 생성론은 단순한 신화일 뿐이며, 생성론 없는 구조론은 순수한 과학이론에 지나지 않는다. 그러므로 생성론과 구조론의 적절한 통일에 의해 서만 우주론의 전체적 조감이 가능한 것이다.

이처럼 우리들에게 있어서 우주론이란 단념할 수 없는 영원한 매력임과 동시에, 한편으로는 그 체계의 내부 모순이 드러나기 십상인 위험천만한 모험이기도 하다.⁴⁾

우리는 먼저 중국인들의 전통적 우주론을 그 생성론과 구조론에 따라 간략히 훑어보고, 그 다음 우리들의 주제인 장재의 우주론에 관해 언급해 볼까 한다. 이 분야에 대한 연구가 아직 제대로 행해지지 않고, 또한 기존의 연구물 또한 그 量과 質에 있어서 너무 많은 제한을 갖고 있기 때문에 여기에서 행하는 우리들의 논의 또한 試論的 성격을 근본적으로는 벗어나지 못할 것 같다.

3) 山田慶兒 지음(김석근 옮김), 「朱子の自然學」(서울; 통나무, 1991), pp. 58. 이 책은 京都대학 인문과학 연구소의 교수로서, 오랫동안 중국의 과학 및 자연철학에 관한 연구를 해 온 山田 교수가, 그간의 연구 업적 중 朱子の 자연과학적 지식에 대한 몇몇 논문을 모아 「朱子の自然學」(東京, 1978)이라는 단행본으로 묶은 것이다. 이 책 중에서도 우리가 주로 살펴보려는 부분은 번역서 pp. 33~68에 걸쳐 나오는 <1. 宇宙論前史>이다. 이 부분은 원래 <朱子の宇宙論序說>이라는 제목으로 「東方學報」 36(京都, 1964), pp. 481~511에 발표되었던 글로서, 「朱子の自然學」 중에서 '서론' 역할을 한다. 국내에서는 김영식이 編한 「중국 전통문화와 과학」이라는 책 속에 <중국 우주론의 형성과 전개>라는 제목으로 이 부분만 발췌 번역(pp. 137~165) 되기도 하였다.

4) 위 책, pp. 33.

Ⅱ. 중국의 전통적 우주론

1. 생성론

중국의 전통적 우주론은 중국 고대시대로부터 시작하여 漢・六朝・唐 등을 거쳐 宋나라의 신유학에 이르러 일단락을 맺게 된다. 물론 이러한 과정에서 천문曆法과 자연과학 영역의 많은 지식을 흡수하기도 하였고, 또한 逆으로 영향을 주기도 하였다.⁵⁾

중국의 우주론 연구에 대한 권위자 京都대학의 山田慶兒 교수는 생성론에 있어서 중국이 하나의 일관된 보편적 이론을 받아들이고 있다고 주장하였다.⁶⁾ 그리고 이러한 보편적 이론을 간략히 정리하여, <세계가 형성되기 이전에 원초적인 물질 氣가 混沌의 상태속에 존재한다. 그것은 맑고(淸) 가벼운(輕) 氣와 탁하고(濁) 무거운(重) 氣로 갈라져 앞의 氣는 떠올라 하늘이 되고 나중의 氣는 가라앉아 땅이 된다. 하늘과 땅은 氣를 품어, 하늘과 땅 두 氣의 작용에 의해서 만물을 낳았다>⁷⁾ 라고 표현한다.

山田교수의 시각은 매우 정확하다고 생각된다. 물론 그 세부적인 영역에서나 아니면 구체적인 전개과정에 있어서는 다양한 異見이 있었겠지만, 기본적인 골격은 山田 교수의 주장과 거의 변함이 없다. 특히 ‘淸輕者上爲天, 濁重者下爲地’⁸⁾란 두 구절은 山田 교수의 지적처럼, 중국생성론의 역사가 바로 이 구절의 해석에 달렸다 할만큼 初志一貫 변함없이 중국 생성론의 중요한 뼈대를 형성해 왔다.

이러한 중국 생성론에 대한 이론을 거의 최초로 분명하게 언급하고 있는 것이 바로 「淮南子・天文訓」이다.⁹⁾ 그 중 생성론의 大綱을 훑어 봄직한 「天文訓」 처음 몇 구절을 직접 인용해 보도록 하자.

天地가 나타나지 않았을 때는 無形하고 투명했다. 그래서 太昭라 했다. 道는 텅빈 것에서 시작되었다. 텅빈 것이 우주를 만들어내고 우주는 氣를 만들어냈다. 氣는 한계가 있다. 淸陽한 것은 뿌옇게 올라가 하늘이 되고 重濁한 것은 엉기어 땅이 되었다. 淸妙한 것이 모이기는 쉬워도 重濁한 것이 응결되기는 어렵다. 그러므로 하늘이 먼저 생기고 땅이 나중에 생겼다. 天地의 襲精(모인

5) 김영식 編, 「중국 전통문화와 과학」, (서울: 창작과 비평사, 1986)pp. 137(편자의 말中).

6) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」(서울: 통나무), pp. 34.

7) 위와 같음.

8) 「易緯乾鑿度」, 「列子・天瑞篇」(위 책에서 재인용).

9) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」(서울: 통나무), pp. 35.

氣)은 陰陽이 되고, 음양의 專精(넘쳐 흐르는 氣)은 만물이 되었다. 陽을 쌓은 뜨거운 氣는 불을 만들어내고, 火氣의 精은 해가 되었으며, 陰을 쌓은 찬 기운은 물이 되고, 水氣는 달이 되었으며, 日月이 넘쳐 精이 된 것이 星辰이 되었다. 하늘은 日月星辰을 받았고, 땅은 물·빗물·먼지·티끌을 받았다.¹⁰⁾

이것은 얼핏 보면 마치 도가의 '有生於無'라는 생성론을 연상케 한다. 즉 유가와 도가의 생성론을 핵심적인 차이점만 언급해 본다면, 유가가 有(氣)에서 有(만물)가 생겨난다고 생각하는데 반해, 도가는 無에서 有가 생겨난다고 생각한다. 바로 이러한 점에서 위 인용문 첫 몇 구절은 도가의 有生於無라는 생성론을 따르는 것처럼 보이는 것이다.

주지하다시피 「淮南子」라는 책 자체가 漢代 초기 淮南王이었던 劉安(B. C. 179~B. C. 122)과 그 빈객(유가 뿐만 아니라, 도가·음양오행가·명가·묵가·법가·병가·종횡가 등 당시의 거의 모든 학파의 이름난 학자들로 구성되었음)들의 공동 저술이다.¹¹⁾ 우리가 위에서 인용한 「淮南子·天文訓」은 학자들에 따라 異論은 있지만, 대체로 음양오행가 내지는 도가계열의 학자들이 썼다고 추측한다.¹²⁾ 이러한 사정을 종합해 볼때 위 인용문이 갖는 도가적 색채(有生於無)는 당연하다 할 것이다.

그런데 문제는, 비록 부분적인 차이와 반대가 있기는 하였으나 도가뿐만 아니라 사상적 주류를 형성하던 유가의 생성론에 있어서조차 위 인용문의 골격이 그대로 수용되어진다는 사실이다(물론 '有生於無'라는 도가적 색채는 배제되고서). 특히 <清陽한 것은 뿌옇게 올라가 하늘이 되고 重濁한 것은 엉기어 땅이 되었다>라는 구절은 후대 생성론의 표준모델이 되었으며, 우리들의 주제 장재 또한 직접적으로든, 아니면 간접적으로든 간에 위 인용문의 영향을 받고 있음이 분명하다. 즉, 위 인용문에서 말하는 太昭·道·氣라는 개념만 하더라도 조금의 의미차이는 있겠지만, 장재에게 있어서 太虛·道·氣라는 개념으로 동일하게 설명이 된다. 「淮南子」에 의해 定式화된 중국의 전통적인 생성론을 천문학자들의 우주구조론에 접합시켜 생각해 볼때, 두가지 사실이 드러난다. 첫째, 天·地를 上·下の 좌표축

10) 天墜未形, 鴻鴻翼翼, 洞洞, 瀾瀾. 故曰太昭. 道始于虛霩, 虛霩生宇宙, 宇宙生氣. 氣有漠垠. 清陽者薄靡而爲天, 重濁者凝滯而爲地. 清妙之合專易, 重濁之凝滯難. 故天先成而地後定. 天地之襲精爲陰陽, 陰陽之專精爲四時, 四時之散精爲萬物. 積陽之熱氣生火, 火氣之精者爲日, 積陰之寒氣爲水, 水氣之精者爲月, 日月之淫爲精者爲星辰. 天受日月星辰, 地受水潦塵埃.

[원문은 「四庫全書」子部十, 雜家類一(淮南鴻烈解)에 의거하였고, 해석은 李錫浩 譯, 「淮南子」(서울: 을유문화사, 1974)에 따랐다.]

11) 김용섭, <「淮南子」의 구성과 문제의식>, (「한국의 철학」 19호, 경북대 퇴계연구소, 1991), p. 109.

12) 위 논문, pp. 114~119 참조.

에 의해 고정시켜 <천·지=상·하>로 파악하는 것이다. 둘째, 천지가 형성된 후에 만물이 생성되었다는 것이다. 그런데 이 두 가지 사실은 몇 가지 새로운 문제를 야기시킨다. 예를 들면, ‘<천·지=상·하>의 위치적 고정’은 하늘이 회전 운동을 한다는 인식과 어떻게 조화될 수 있는가? 천·지가 형성된 후에 해와 달, 별들이 생성되었다고 한다면, 이것은 고대 세계에서는 상식적이었던 고체개념의 하늘과 어떻게 양립할 수 있는가? 하는 문제이다.

바로 이러한 문제들 때문에 우리는 생성론만을 가지고 우주론을 연구하는 데에 문제점을 가지는 것이며,¹³⁾ 이러한 이유들 때문에 중국의 전통 천문학자들의 우주구조론을 살펴보지 않을 수가 없다.

2. 구조론

「晉書·天文志」를 토대로 해서 볼 때, 중국의 전통적 우주구조론은 대체로 6가지 유형이 가능하다.¹⁴⁾ 즉, 蓋天說·渾天說·宣夜說·安天論·穹天論·昕天論이다.¹⁵⁾ 그러나 安天論·穹天論·昕天論이 모두 渾天說의 비판을 계기로 하여 생겨난 蓋天說·宣夜說 계통의 학설이고, 또한 宣夜說 자체는 그 주장하는 내용이 과학적 이론으로 인정받기 힘든 면들을 많이 지니고 있기 때문에,¹⁶⁾ 여기서는 蓋天說·渾天說 두가지 설을 중심으로 하여 살펴보겠다. 이 부분 또한 남아있는 전문적 연구서가 불충분하고 오늘날의 연구 또한 매우 미비하다. 그러므로 이 분야의 거의 독보적 연구자 山田慶兒 교수의 기존 연구 업적에 따라, 다만 우리들의 주제 ‘장재의 우주론’ 연구에 필요한 정도의 개략적인 설명만을 하고자 한다.¹⁷⁾

6가지 우주구조론 중, 가장 대표적인 蓋天說·渾天說 간의 논쟁은 魏·晉시대 이후, 보다 고도의 천문학적 지식을 갖춘 渾天說의 승리로 끝났다.¹⁸⁾ 이러한 점에서 宋代의 천문학 및 우주구조론이 渾天說을 주축으로 했음은 자명한 사실이다. 장재 또한 마찬가지이다. 바로 이러한 사정으로 우리들의 주된 관심은 渾天說을

13) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」(서울: 통나무), p. 35.

14) 위와 같음.

15) 이런 설들에 대해서는 이미 藪內清 교수의 잘 정리된 연구가 있다(藪內清 編, 「中國中世科學技術史の研究」(東京:角川書店, 1963). 그러나 本稿에서는 이 주제에 대해서 상세히 다루지 않고, 다만 ‘장재 우주론’ 이해를 위한 예비적 성격 정도로 언급하겠다.

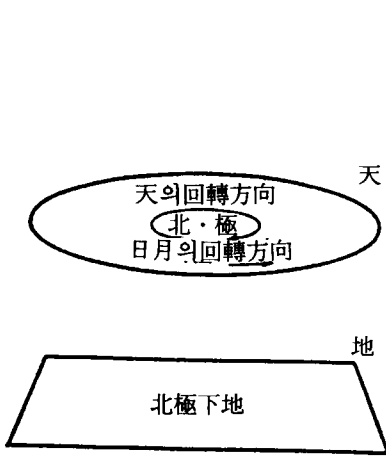
16) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, pp. 35~36.

17) 이후, 중국의 전통적 우주 구조론(6가지)에 대한 설명은 위 책 pp. 33~67에 의거하여 정리함. 이 부분에 대한 상세한 연구는 註 15)의 책을 참고할 것.

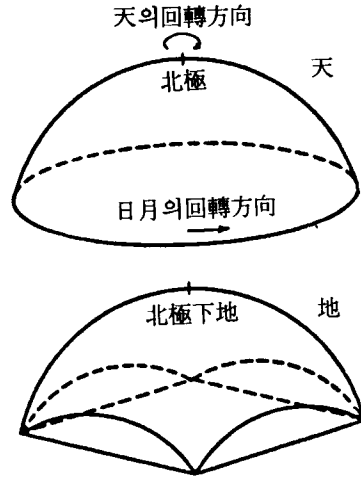
18) 蓋天說·渾天說에 대한 자세한 설명과, 또한 이 두 이론 사이의 논쟁은 能田忠亮의 논문 <漢代論天攷> (『東方學報』, 京都, 第4冊, 1933)와, 그리고 山田慶兒의 논문 <梁武의 蓋天說> (『東方學報』, 第48冊, 1975)에 잘 나타난다.(재인용)

중심으로 하여 이루어지게 될 것이다.

(1) 蓋天說은, 前漢 초기까지는 중국에 있어서 단 하나의 과학적인 우주론이었다. 이것은 해시계(周髀) 측정법과 더불어 발전한 것으로서, 「周髀算經」上卷에서 볼 수 있는 옛 蓋天說과 「周髀算經」下卷에 나타나는 새 蓋天說로 구분된다.



<그림 1> 옛 개천설



<그림 2> 새 개천설

여기서 신·구 두 개천설을 합쳐서 그 공통적인 특징을 말해보면, <하늘은 둥글고, 땅은 네모지다. 上·下에 위치하여 북극에 그 중심을 둔다. 고체로서의 하늘은 북극을 중심으로 하여 左旋(동에서 서로 회전)하고, 해와 달은 右行(서에서 동으로 회전)한다. 이 양자의 관계는 흔히 돌절구와 개미의 비유로 설명한다. 돌절구는 左旋하고 그 표면을 개미가 右行하는데, 돌절구의 회전이 개미의 걸음보다 빨라서 개미도 左旋하는 것처럼 보이는 것이다. 즉 해와 달도 실제로는 동쪽으로 나아가지만, 하늘에 끌려 서쪽으로 지는 것이다>¹⁹⁾로 정리할 수 있겠다. 어쨌든 하늘의 左旋, 日月의 右行은 이후 모든 중국 천문학자들에 의해 승인된 古今의 通論이 되었다. 이 개천설은, 하늘이 땅의 위에서 회전한다고 주장하기 때문에 天地를 上·下의 좌표축에 고정시켜 <天·地=上·下>로 파악하는 「淮南子」의 우주구조론과 조금도 다르지 않다. 그러나 이 개천설은 필연적으로 다음 몇 가지 難

19) 이 구조론의 근거가 되는 원문은 다음과 같다.

天圓如張蓋，地方如碁局。天旁轉如推磨而左行，日月右行，隨天左轉。故日月實東行，而天牽之以西沒。譬之於蟻行磨石之上，磨左旋而蟻右去，磨疾而蟻遲，故不得不隨磨以左廻焉。(「晉書，天文志上」)

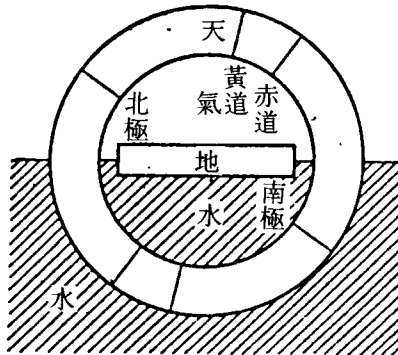
點을 갖게 된다.²⁰⁾

첫째, 해·달·별들이 땅과 평행한다고 주장하기 때문에, 여러가지 자연현상을 설명할 수 없다.

둘째, 이러한 구조론에 있어서 하늘은 그 무언가에 의해 지탱되어야만 한다. 과연 그렇다면, 하늘은 무엇에 지탱되어 회전하는가?

셋째, ‘둥근 하늘과 네모진 땅’(天圓地方)은 어떻게 조화할 수 있는가?

(2) 渾天說은 적어도 개천설보다는 훨씬 설득력있는 이론이다. 渾天儀가 그 모델이지만, 더욱 卑近한 예로서 달갈이 자주 비유로 등장한다. 張衡(78~139)의 「渾天儀」 몇 구절을 인용하여, 渾天說에 대한 구조를 짐작해 보자. <渾天은 달갈과 비슷하다. 달갈 꺾테기는 하늘에 해당되고, 노른자는 땅에 상응한다. 하늘의 형체는 탄환처럼 둥글고 땅을 둘러싸고 있다. 하늘의 외부와 내부에는 물이 있다. 天·地에 上·下의 상대적인 위치를 정립시킨 것은 氣이며, 모두 물 위에 떠 있다. 땅은 정지하고, 하늘은 남·북극을 축으로 하여 쉬지 않고 수레바퀴처럼 회전한다.>²¹⁾



<그림 3> 혼천설

20) 이 중, 첫째 난점은 「隋書·天文志上」에 나타나며, 둘째 난점은 「楚辭·天問」에, 그리고 세째 난점은 「大戴禮記」에 나타난다. 둘째와 세째 난점에 관련된 원문을 살펴 보도록 하자.

幹維焉繫，天極焉加。八柱何當，東南何虧。(「楚辭·天問」)

單居離問於曾子曰，天圓而地方者，誠有之乎。(中略)曾子曰，天之所生上首，地之所生下首，上首之謂圓，下首之謂方。如誠天圓而地方，則是四角之不揜也。(「大戴禮記」卷五，「曾子天門」)

21) 이 구조론은 다음 원문에 의거하였다.

渾天如雞子，天體圓如彈丸，地如雞中黃，孤居於內。天大而地小，天表裏有水。天之包地，猶殼之裹黃。天地各乘氣而立，載水而浮。(中略)其兩端謂之南北極。(中略)天轉，如車轂之運也，周旋無端。其形渾渾，故曰渾天也。(「渾天儀」)

渾天說은 땅을 노른자로 비유함으로써 얼핏 地球說을 연상케 하나, 여기에서도 地球 觀念은 존재하지 않고 여전히 天圓地方의 전통적 觀念을 따르고 있다.²²⁾ 즉 渾天家도 역시 땅을 평면으로 생각했던 것이다. 이것은 곧, 혼천설 자체도 어떤 의미에서는 개천설의 발전으로 생각되어질 수 있음을 보여준다. 후세에 蓋天과 渾天을 동일시하는 설이 완강하게 주장되었던 것도 어쩌면 당연한 일일지 모른다. 그러나, 혼천설의 강점은 하늘을 회전하는 고체의 球로 간주하여 黃道와 赤道를 설정하고 천문현상의 球面 천문학적인 설명에 성공한 데 있다. 하늘의 내부에 氣를 채워 天·地의 상대적 위치를 정립한 것도 일상경험적 관찰을 더 잘 도입한 것이라 할 수 있다. 그러나 이 이론은, 고체로서의 하늘과 땅을 지탱하기 위하여 어떻게 해서라도 물이라고 하는 물질의 존재를 필요로 하게 된다. 지하에 물이 있다고 하는 생각은 大海의 존재나 지하수의 현상에 관한 인식 같은데서 생겼을 것이다. 이러한 생각은 굉장히 합리적인 것으로 평가된다. 그런데 문제는 바로 하늘의 경우이다. 즉, 혼천설에 따른다면, 하늘은 밤 중에 물 속을 운행한다고 생각할 수 밖에 없다. 蓋天家 王充(27~104)의 논박은 바로 여기에 집중된다.²³⁾ 그런데도 晉의 渾天家 葛洪(283~343)은 龍의 비유와 같은 신비적인 설명으로 빠져버린다.²⁴⁾ <물에 지탱되지 않고서도 하늘은 어떻게 하여 유지될 수 있는가?> 바로 이것이 渾天家가 안게되는 최대의 난점이다. 그리고, 바로 이러한 혼천설의 난점에서 宣夜說의 이론이 부상하게 된다.

(3) 宣夜說은 이미 後漢 末에 사라져 버렸기 때문에 오늘날 진면모를 알기 매우 힘들다. 겨우 郗萌(생몰년 미상)이 “스승이 전해주신 것”(先師相傳)이라하여 그 구조론을 조금 언급한 것 정도가 남아 있다.

郗萌에 따르면 하늘은 고체가 아니라, 거의 무한한 공간에 불과하다.²⁵⁾ 고체로서의 하늘을 부정한 宣夜說은 동시대의 상식에 의해 격렬한 비판을 받았을 것이다. 당시의 일반적 생각으로는 하늘의 고체성을 부정한다는 것은 곧 하늘의 존재 자체에 대한 부정을 의미하는 것이었기에 말이다. 고체로서의 하늘을 부정함으로써 宣夜說은 더 이상 하늘을 물에 의해 지탱시킬 필요가 없게 되었다. 그러나 하

22) 이것에 대한 자세한 설명은 註 15)의 戴內清의 논문과, 唐如川의 「張衡等渾天家的天圓地平說」(「科學史集刊」第4冊, 1962)에 나타난다.

23) 「晉書·天文志上」과 「論衡·說日篇」을 참고할 것.

24) 「晉書·天文志上」

25) ‘선야설’의 구조에 대한 설명은 아래 원문에 의거한 것이다.

天了無質，仰而瞻之，高遠無極，眼瞶精絕，故蒼蒼然也。(中略)日月衆星，自然浮生虛空之中，其行其止皆須氣焉，是以七曜或逝或住，或順或逆，伏見無常，進退不同，由乎無所根繫，故各異也，故辰極常居其所，而北斗不與衆星西沒也。攝提填星皆東行，日行一度，月行十三度，遲疾任情，其無所繫著可知矣。若綴附天體，不得爾也。(「晉書，天文志上」)

늘을 氣가 가득 찬 공간으로 생각하는 이론이 설득력이 있기 위해서는 다음 몇 가지 문제를 해결하지 않으면 안된다.

<별은 어떻게 하여 氣 가운데 떠돌아 다니는가? 항성은 어떻게 상대적 위치를 바꾸지 않는가? 日月五星도 복잡한 운동을 하지만, 宣夜論者들이 인식하고 있었던 것처럼 일정한 규칙성을 갖는 것은 어째서일까?>

이러한 선야설에 대해 王充은, “만약 하늘이 氣라면 구름이나 연기같은 것일진대, 어떻게 하늘 주위의 度數나 高度의 里數를 측정할 수 있겠는가?”라고 비판한다.²⁶⁾ 이것은 공간의 고체성의 부정이 곧 공간 자체의 부정이라고 생각한 王充 자신의 오해일 뿐이다.

(4) 王充의 잘못된 비판과는 달리, 宣夜說이 지닌 문제를 날카롭게 의식하면서도, 하늘의 고체성을 부정하는 것이 반드시 하늘의 존재 그 자체의 부정을 의미하지는 않는다고 주장하는 晉의 虞喜(281~356)의 安天論이 있다. 안천론의 구조론적 특징은, <천·지는 상·하의 위치에 고정하여 움직이지 않고, 하늘은 무한히 높고 땅은 무한히 깊다. 그리고 별들은 각각 저절로 운행한다>²⁷⁾로 요약할 수 있다. 이러한 안천론에 대해 葛洪은 “항성이 하늘에 매여져 있지 않다면 하늘은 존재하지 않고 없다고 하는 것이 좋을텐데, 왜 하늘이 존재하면서 움직이지 않는다고 말할 필요가 있는가?”²⁸⁾라고 비판한다. 葛洪의 비판은, 安天論이 제대로 된 이론으로 평가받기 위해서는 반드시 극복해야 할 문제점을 간결하게 표현하고 있다.

(5) 지나쳐 버릴 수 없는 또하나의 우주구조론은, 바로 虞喜의 할아버지 虞聿(생몰년 미상)의 穹天論이다. 앞서 말한 바와 같이 渾天說은 氣에 의해서 <천·지=상·하>의 위치를 정립시켰지만, 궁천론은 이 점을 더욱 의식적으로 꼬집어 내어 개천설의 보장을 꾀한다. 궁천론의 구조적 특징은, <하늘은 穹隆形으로 달걀의 膜과 비슷하다. 그 끝은 四海의 표면에 접하여 元氣 위에 떠 있다. 비유해서

26) 이 구절에 대한 원문은 「論形·談天篇」에 나타난다.

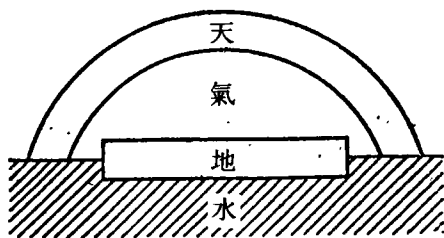
儒者曰, 天, 氣也, 故其去人不遠. 人有是非, 陰爲德害, 天輒知之, 又輒應之, 近人之效也. 如實論之, 天體, 非氣也. 人生於天, 何嫌天無氣. 猶有體在上, 與人相遠. 秘傳或言天之離天下六萬餘里. 數家計之, 三百六十五度一周天. 下有周度, 萬有里數, 如天審氣, 氣如雲煙, 安得里度. (「論衡, 談天篇」)

27) ‘안천론’의 구조에 대한 설명은 다음 원문에 기초한다.

天高窮於無窮, 地深測於不測. 天確乎在上, 有常安之形, 地魄焉在下, 有居靜之體. 當相覆冒, 方則俱方, 圓則俱圓, 無方圓不同之義也. 其光曜布列, 各自運行, 猶江海之有潮汐, 萬品之有行藏也. (「晉書, 天文志上」)

28) 葛洪聞而譏之曰, 苟辰宿不麗於天, 天爲無用, 便可言無, 何必復云有之而不動乎. (「晉書, 天文志上」)

말한다면 뒤집어 놓은 바가지 같은 것으로서 그것을 물 속으로 눌러도 가라앉지 않는 것은 그 속에 氣가 가득차 있기 때문이다>²⁹⁾로 요약할 수 있겠다. 虞翁은 명확히 하늘과 땅 사이에 氣가 빈틈없이 가득차 있다고 생각하여 고체로서의 하늘의 정립을 기압으로 설명하였다.



<그림 4> 궁천론

이 시기에 있어 개천설의 이같은 보강은 거의 무의미하다고 해도, 공간에 氣가 충만하고 氣도 또한 물체를 떠받칠 수 있다고 하는 인식은 대단한 의미를 지닌다.³⁰⁾

(6) 吳의 姚信(생몰년 미상)이 주장한 昕天論은 개천설의 부분적인 수정이다.³¹⁾ 그 구조적 특징 또한 개천설과 거의 같기 때문에, 우리가 여기서 별달리 살펴볼 필요는 없겠다.

渾天說이 구조론으로서 몇 가지 치명적인 결점을 갖는다는 것은 앞에서 살펴본 바 대로이다. 그러나 다른 구조론에 비해서 갖는 혼천설의 우월성 또한 무시할 수 없을 것이다. 「晉書·天文志」가 渾天說을 공식 구조론으로 공인한 이래, 중국에 있어서 구조론 논쟁은 거의 종식되었다. 일시적으로는 梁의 武帝(在位 503~549)가 개천설을 채택하기도 했고, 또한 후세에 서양 천문학의 영향아래 개천설이 주목받기도 했지만, 大勢를 흔들만한 큰 일은 아니었다.³²⁾ 本稿의 주제 장재의 시대적 배경인 宋代 또한 혼천설의 영향 아래 있었고, 장재 자신도 혼천설의 구조론을 기조로 하고 있었음은 이미 앞에서 지적한 대로이다.

29) '궁천론'의 구조에 대한 설명은 다음 원문에 의거한다.

天形穹隆如雞子，幕其際，周接四海之表，浮於元氣之上。譬如覆奩抑水，而不沒者，氣充其中故也。(「晉書，天文志上」)

30) 山田慶兒, 「朱子の自然學」, pp. 42~43 참고.

31) 위와 같음.

32) 위와 같음.

이제 중국에 있어서의 우주구조론은 더 이상 천문학자들만의 전유물이 아닌 생성론과 구조론의 통일을 꾀하는 철학자들에게로 계승된다. 그리고 이러한 혁명적인 일을 본격적으로 수행하는 시기가 바로 宋代이며, 또한 宋代 우주론자 중에서도 결정적인 역할을 맡아 담당하는 선구자가 바로 장재인 것이다.

Ⅲ. 장재의 우주론; 생성론

1. 장재 우주론의 출발점

장재 우주론의 출발점은 有生於無라는 道·佛式의 우주론에 반대하여, 有生於有라는 儒家式 우주론을 재정립하는 데에 있다.³³⁾ 장재 우주론 뿐만 아니라, 宋代 우주론의 原典이라 할 수 있는 「正蒙」의 ‘太和篇’ 몇 구절을 통하여 이 사실을 확인해보자.

만약 虛가 氣를 낳을 수 있다고 한다면, 虛는 무궁하고 氣는 유한한 것으로 되니 體와 用으로 엄격히 구분되어 버린다. 이것은 ‘有는 無에서 생겨난다’는 老子의 自然의 이론으로 들어가는 것이다. 이른바 有·無가 하나로 혼합되어 있는 몇몇한 이치를 알지 못하기 때문이다. 만약 삼라만상이 太虛 가운데에 나타난 사물이라고 말한다면, 사물과 虛는 서로 관계없는 것으로 되어버린다. 모습은 모습대로, 性은 性대로 각각 떨어져 모습과 性 및 하늘과 인간이 서로 관계없이 존재하는 것으로 되어버린다. 이것은 곧 불교에 빠져서 산과 강과 大地를 병통으로 여기는 설이 되고 만다.³⁴⁾

장재는 ‘有란 無에서 생겨난다’는 老子의 설이나, 현상적 有를 假有로 보는 불교의 설을 모두 비판하였다.³⁵⁾ 그는 세계의 일체 존재를 實有로 봄과 동시에 그것은

33) 거의 모든 신유학자들의 공통점 중 하나는, 당시 유행 사조였던 道家와 佛家の 세계관을 격파하고, 孟·孔의 원시 유학의 정신으로 되돌아가자는 儒家 부흥운동을 일으켰다는 점이다. 이 점은 장재 또한 마찬가지이다. 그러나 아이러니컬 하게도, 거의 대부분의 신유학자들이 의식적이든 무의식적이든 간에 도가와 불가사상을 신유학에 도입하고 있다. 특히 장재는, 조셉 니담 같은 학자가 “도교나 불교로부터 수용가능한 諸要素를 신유학에 도입하는 데 가장 큰 책임을 져야 할 인물”이라고 評價할 만큼, 道·佛의 영향을 많이 받고 있다. (조셉 니담 지음, 李錫浩 外 공역, 「중국의 과학과 문명 IV」, 서울; 을유문화사, p. 150 참조)

34) 若謂虛能生氣, 則虛無窮, 氣有限, 體用殊絕, 入老子有生於無自然之論, 不識所謂有無混一之常. 若謂萬象爲太虛中所見之物, 則物與虛不相資, 形自形, 性自性, 形成, 天人不相待而有, 陷於浮屠以山河大地爲見病之說.
위 구절에 대한 원문은 「四庫全書」에 의거하였으며, 그 해석은 장윤수가 編하여 지은 「정주철학원론」(서울; 이론과 실천사, 1992) 제6장, 3. (「정몽」 해석)에 따랐다. 이 후, 인용되는 모든 「정몽」의 원문과 해석의 출처는 이와 동일하다.

35) 이 부분에 대한 좋은 자료로는, 張立文, 「宋明理學研究」(北京; 人民大學出版社, 1985) pp. 199~206(立氣破空, 立有破無說)을 들 수가 있겠다. 지은이는 이 곳에서 儒·道·佛의 세계관을 氣(유가) 對 空(불가), 有(유가) 對 無(도가)로 설정하여 놓고 나름대로 설득력 있는 논지를 전개한다.

無에서 나오는 것이 아니며, 존재론적으로 어디까지나 有임을 주장한다.³⁶⁾ 그리고 아무 것도 없는 상태에서 어떤 현상적 존재가 생긴다고 한다면, 그것은 곧 老子的 '有生於無'라는 이론에 빠지는 것임을 경계하였다. 장재는, 우리의 경험적 감각으로는 단지 허공으로만 보이는 것도 실제로는 아무 것도 없는 無로 규정될 수 없다고 주장한다.³⁷⁾ 그리고 이러한 장재의 有的 우주론을 가장 잘 설명해 주고 있는 핵심개념이 바로 氣인 것이다.³⁸⁾

2. 생성론; 太虛—氣—萬物

우리는 우선, 장재 氣철학의 寶庫 「정몽」의 '太和篇'³⁹⁾ 몇 구절을 통해서 太虛—

36) 張岱年은 「중국유물사상사」(최형식 옮김)(서울;이론과 실천사, 1989), p. 106, 107에서 장재의 우주론의 주요 논점을 여덟 가지로 정리한다. 이 정리는 氣 개념을 중심으로 하여 이루어지며, 결국은 장재의 우주론이 有的 세계관에 기초한 것임을 여실히 보여준다. 이제, 이 여덟가지 항목의 요점을 인용해 보자.

첫째, 天地가 가장 근본적인 것이며, 인간의 마음은 그것을 따라 생겨났다. 불가에서는 마음을 天地自然의 근원으로 삼고 있으나, 이는 잘못된 관점이다.

둘째, 일체의 존재는 모두 氣이다. 氣는 정지와 움직임이 있고, 넓이와 깊이가 있는 실체이다.

셋째, 太虛는 氣의 본래적 실체이다.

네째, 氣에는 聚·散만이 있을 뿐, 生·滅은 없다. 따라서 실제로는 有만이 있을 따름이며, 無라고 하는 것은 존재하지 않는다.

다섯째, 하늘은 곧 太虛를 뜻하며, 하늘은 사고능력이 없다.

여섯째, 道는 곧 氣의 변화과정이며, 太和라고 부르기도 한다.

일곱째, 氣는 神이라고 하는 자기 운동과 자기 변화의 본성을 지니고 있다.

여덟째, 氣의 聚散과 변화에는 理라고 하는 일정한 법칙성이 존재한다.

37) 丁海王, <張載의 氣哲學>, (釜山大學校, 「人文論叢」 38집, 1991), p. 159 참조.

38) 한국철학사상연구회 編, 「철학대사전」(서울;동녘), p. 1613 '장재'부분 참조.

39) 「정몽」의 첫째 편 이름이 太和이고, 여기에서 주로 논하는 개념이 太虛와 氣이다. 그런데 太虛와 氣의 관계에 대해서는, 장재 자신의 설명도 비교적 자세하고, 또한 後人들의 풀이도 상세한 편이다. 그러나 太和에 대해서는 모두들 별 언급을 하지 않는다. 즉, 太和 자체에 대해서나, 아니면 太虛나 氣와의 관계에 대해서 별로이 설명을 하지 않는 것이다. 물론 근본적으로 太和, 太虛, 氣 이 三者가 별개의 것이 아닌 하나의 것으로 이해되어야 할 것이다. 그러나 그 명칭이 다른 만큼 구분되는 점 또한 마땅히 있어야 할 것이다. 논자가 볼 때에, 눈여겨 볼 만한 두 가지 입장이 있다. 우선 朱熹의 입장으로서, 太虛를 理로, 그리고 太和를 氣로 보는 입장이다(黎靖德 編, 「朱子語類」 7, 北京;中華書局, 1986, p. 2534 참조). 이것은 理·氣 二元論의 입장에 서 있는 주희의 사상적 경향성을 나타내 주는 것으로서, 太和와 太虛를 구분하고자 하는 시각이 강하다. 두번째 입장은, 현대 중국의 철학자 勞思光的 주장이다. 노사광은 우선 太和의 和에 있어서 그 품사적 기능을 강조한다. 즉 和는 동사로서, 본체에 해당될 수 없으며 단지 본체를 묘사하는 말일 뿐이라고 한다. 太和란 이 세상 모든 만물의 생성변화의 총체를 가리켜 말하는 것으로서, 본체의 작용적인 측면을 강조한 것이라고 보았다. 이러한 이유 때문에 太和외에 별도로 太虛와 氣의 관념을 제기하지 않을 수가 없었다는 것이다(노사광 지음, 정인재 옮김, 「중국철학사·宋明篇」, 서울;담구당, p. 209 참조). 이것은 곧 太和와 太虛의 관계를 體(太虛)와 用(太和)으로 파악한 것으로서, 구분 보다는 오히려 하나로 보는 시각이 더 강한 것 같다. 논자의 개인적인 생각으로는 노사광의 주장이 좀 더 장재의 本意에 가깝다고 여겨진다.

氣一萬物 간의 관계에 대해 전체적 윤곽이나마 더듬어 보도록 하자.

太虛는 모양이 없으며 氣의 본체이다. 그것(氣)이 모이고 흩어지는 것은 변화의 客形(잠시 그 모습으로 왔다가는 것)일 뿐이다.…… 천지의 氣가 비록 모이고 흩어지고 치고 빼앗아 여러 갈래로 나타나지만 그 이치란 순리적이고 망령되지 않다. 氣란 흩어져 들어가는 것이 형체가 없으나 때마침 자신의 몸체를 얻으면 형상이 있게 되고 자신의 뒹뒹함을 잃지 않게 된다. 太虛에는 氣가 없을 수 없고 氣는 모이어 만물이 되지 않을 수 없으며, 만물은 흩어져 太虛가 되지 않을 수 없다. 이것에 따라서 드나드니 이것은 모두 부득이하여 그러한 것이다.…… 氣는 성대하게 허공에 가득 차 있어서 오르고 내리며 날아(飛) 퍼지는 것이 잠시도 머무르거나 그쳐 본 적이 없다. (이것은) 「주역」에서 말하는 絪縕(원기왕성한 모양)이요, 莊子가 말하는 “생물이 숨기운을 서로 부는 것이 바로 野馬이다”라고 할 때의 (野馬와) 같다. 이 (氣는) 텅비고 꼭차며 움직이고 고요한 것의 기틀이며, 陰陽剛柔의 시초이다. 떠서 올라가는 것은 陽의 맑음이요, 가라앉아 내려가는 것은 陰의 흐림이다. 그것이 서로 느껴 만나며, 모여들고 흩어짐으로써 비와 바람이 되고 눈과 서리가 된다. 만가지로 변하는 만물의 여러 형태와 산천이 이루어지는 것과 (氣의 구체적인 작용으로 인해 생겨나는) 기타 여러 현상(糟粕과 燬燼)들이 모두가 (그 이치의) 가르침이 아닌 것이 없도다.…… 氣가 太虛에 모이고 흩어지는 것은 마치 얼음이 물에서 얼었다 녹았다 하는 것과 같다. 太虛가 곧 氣임을 알면 無라는 것이 없음을 (알게 될 것이다).⁴⁰⁾

위의 인용문에서 장재는, 無形의 우주 공간을 太虛라 부르며, 이 太虛에는 氣가 충만하여 있고 太虛는 氣 이외의 어떤 것도 아니며, 無 즉 氣가 존재하지 않는 공간은 있을 수 없다고 주장한다. 그리고 이 太虛에 충만한 氣는 격렬히 움직이며 상승 또는 하강하고 잠시도 정지하지 않으며, 그 중 상승하는 것은 맑은 陽氣, 하

40) 이것은 「정몽·태화편」에서 자유롭게 재구성한 것이다. 그 원문은 다음과 같다.

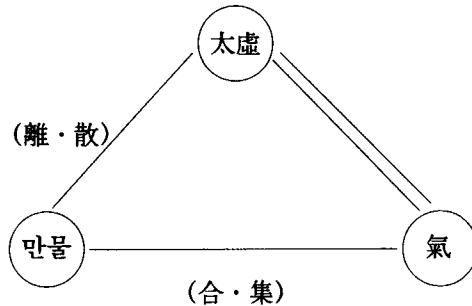
太虛無形, 氣之本體, 其聚其散, 變化之客形爾. ……

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

氣歟然太虛, 升降飛揚, 未嘗止息, 易所謂絪縕, 莊生所謂生物以息相吹野馬者與. 此虛實動靜之機, 陰陽剛柔之始. 浮而上者陽之清, 降而下者陰之濁. 其感遇聚散, 爲風雨, 爲雪霜, 萬品之流形, 山川之融結, 糟粕燬燼, 無非教也, ……

氣之聚散於太虛, 猶冰凝釋於水. 知太虛卽氣, 則無無.

강하는 것은 탁한 陰氣라 생각한다.⁴¹⁾ 장재는 이러한 氣의 운동(集散)이 바로 氣의 본질이라고 생각한다. 그러므로 운동(集散)하지 않는 氣란 있을 수 없으며, 이러한 운동에 의해 氣는 만물로도 되며, 또한 만물이 다시 太虛로 바뀌기도 한다는 것이다. 위 인용문에서처럼, 장재는 이러한 氣의 운동을 물 속에서 얼음이 녹았다, 얼었다 하는 상태와 비슷하다고 생각한다.⁴²⁾ 이러한 장재의 이론을 간단히 도표화 해 보자.⁴³⁾



3. 氣의 운동;神과 化

장재는 ‘太虛即氣’가 만물이 되고, 만물이 다시 ‘太虛即氣’가 되는 구체적 근거인 氣의 운동을 神(만물→太虛即氣; 일체성, 통일성)과 化(氣→만물; 다양성, 차별성)⁴⁴⁾

41) 여기서 말하는 氣의 맑음(淸)과 탁함(濁)이란 무슨 의미인가? 純·不純의 뜻일까? 아니면, 희박·농밀의 뜻일까? 前者라면, 자연히 분리된 불순한 요소를 一氣가 처음부터 포함하고 있는 셈이다. 전통적 생성론, 예를 들어 「회남자·천문훈」에 있어서 운동은 원초적인 氣의 본질이 아니라 나중에 주어진 것임에도 불구하고, 그것에 先行하여 淸·濁 두가지 氣의 자연스런 분리가 일어난다. 이 경우의 원초적인 氣는 곧 분리될 淸·濁 두가지 氣의 等質의인 혼합체라는 이미지에 가깝다. 그러나 장재에 있어서 운동은 氣의 본질이다. 淸·濁 두 가지 氣도 또한 다른 만물과 마찬가지로, 一氣로부터 集·散이란 운동형태를 통해 형성되는 氣의 일시적인 존재상태라고 생각하지 않으면 기본적 전제에 위배된다. 결국 淸·濁 두가지 氣란 희박하고 가벼운 氣와, 농밀하고 무거운 氣이다. “맑게 流動하는 것을 淸이라 하고, 단단하게 응고한 것을 濁이라 한다”고 풀이한 王船山은 장재의 眞意를 정확히 파악한 것이다 (山田慶兒, 「朱子の自然學」, pp. 159~160 참조).

42) 山田慶兒, 「朱子の自然學」, pp. 58~59 참조.

43) 이 도표는 장윤수, 「정주철학원론」, p. 167을 인용한 것임.

44) 化의 의미는 장재에게 있어서 變과 관련하여 매우 중요한 의미를 갖는다. 오늘날 현대 중국어 용법에 있어서는, 變은 변절과 같은 뜻으로서 나쁘게 바뀌는 것을 의미하며, 化란 점진적인 변화로서 좋은 의미에서의 발전적 변화를 의미한다. 그런데 장재는 이 變과 化를 점진적인 변화(漸; 化)와 현저한 변화(著; 變)로 구분하고 있다. 이러한 漸著說은 漢·唐 시기에 발전하여 宋·元·明·清代에 유행한 중국의 전통적 변증법 사상 중의 하나였다. 장재는 아래 몇 가지 측면에서 漸著說을 구체적으로 표현하고 있다. 첫째, 變은 현저한 변화, 化는 점진적인 변화라는 사상. 「易傳」의 사상을 발전시키고 아울러 역사상의 성과를 총결하여, 점진적인 변화와 현저한 변화라는 두 종류의 형태를 명확하게 규정함.

둘째, 점진적인 변화와 현저한 변화의 변증법적 관계에 관한 사상.

셋째, 점진적인 변화와 현저한 변화는 구체적이라는 사상.

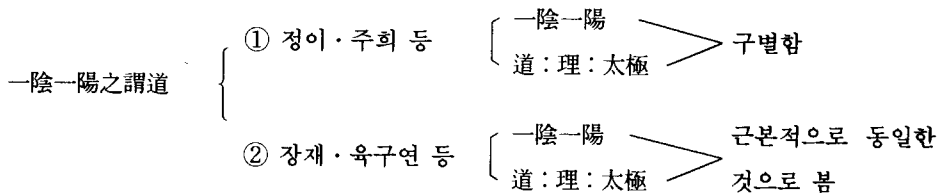
(曹德本 지음, 최윤수 옮김, 「중국의 변증법 사상」, 서울; 이론과 실천사, 1991, pp. 120~121 참조).

두 글자로 설명한다.

하나의 物이 몸[體]을 둘로 하는 것은 氣이다. 하나이므로 신비스럽고(神), 둘
인고로 변화한다(化).⁴⁵⁾

여기서 ‘하나의 物이 몸을 둘로 하다’(一物兩體)는 것은 바로 太虛(太極)와 兩儀(陰·陽)에 비교할 수 있겠다. 다른 우주론자들(주돈이·소옹)과 마찬가지로 장재 역시도 「주역·계사전」의 문구 ‘易에 太極이 있으며, 이것(太極)이 兩儀(음·양)을 낳고’(易有太極, 是生兩儀)라는 내용에서 자신의 우주론의 기반을 삼는다.⁴⁶⁾ 그는 여기에서 말하는 太極이란 氣 이외의 아무 것도 아니라고 생각하였는데, 그 이유는 아마도 동일한 문헌(「주역·계사전」)에 나오는 ‘一陰一陽之謂道’라는 문구의 해석에서 나왔으리라 보여진다.

‘一陰一陽之謂道’에 대한 해석은 전통적으로 크게 두 가지로 나뉘어진다. 우선 程頤(1033~1108)와 朱熹(1130~1200)처럼 <한번은 陰하고 한번은 陽하여 가는 그 所以를 道라 한다>라고 해석하여, 一陰一陽 그 자체는 현상적인 변화와 생성 자체로서 形而下的 氣이지만, 一陰一陽하게 하는 까닭·이유·원리는 形而上的 道(太極)라고 보는 경우이다. 다른 한 경우는 바로 장재와 陸九淵(1139~1193)처럼 ‘一陰一陽之謂道’를 문자 그대로 해석하여 一陰과 一陽, 즉 氣 자체를 道라고 해석한다.



즉, 장재는 ‘一陰一陽之謂道’라는 「주역·계사전」의 문구에서 말하는 一陰과 一陽은 兩體(一物兩體)이며, 道(太極·太虛)는 一物에 해당된다고 보며, 一物과 兩體 즉 道(太極·太虛)와 陰·陽이 한마디로 氣임을 단정하고 있다.

주희는 위 인용문 ‘一故神, 兩故化’를 註하여 ‘一故神’은 ‘양면성이 있으므로 측량하기 어렵다’(兩在故不測)고 하고, ‘兩故化’는 ‘하나를 향해 밀고 나간다’(推行于一)고 한다. 즉 하나의 원리, 본체도 실제로(현상 세계에) 나타날 때는 두 방향(음·양)으로 전개되니 그 이치가 신묘하여 측량하기 어렵다고 보며, 음·양(兩

45) 一物兩體. 氣也. 一故神. 兩故化. (「정몽·삼량편」)

46) 김길환, <장횡거의 형이상학과 천인합일사상>, (「史叢」, 高大史學會, 17·18合, 1973), p. 177 참조, 장윤수, 「정주철학원론」, p. 165.

儀)으로 인하여 나타나는 여러 현상적 변화들은 대개 상반된 두 방향이 있다하나 여전히 하나의 원리, 본체를 지향한다고 보았다.⁴⁷⁾ 이 설명은, 조화를 추구하는 중국인들의 특유한 변증법적 사고방식으로서 장재의 原義를 매우 정확히 파악했다고 보여진다.⁴⁸⁾

장재는 「정몽·神化篇」에서 또한 다음과 같이 神·化의 개념을 설명하고 있다.

神은 하늘의 德이고, 化는 하늘의 길(道)이다. 德은 그 본체(體)이고, 길은 그 작용(用)이다. (그렇지만) 氣에서 볼 때에는 하나일 따름이다.⁴⁹⁾

여기서 장재는 神과 化가 하늘의 體와 用임을 분명히 밝히고 있으며, 神이든 化이든 모두가 氣의 운동이라는 측면에서는 ‘하나’이라고 말한다. 즉, 氣의 운동인 神과 化에 의해서 ‘氣—太虛—만물’간의 有機的인 관계가 가능해지는 것이다.⁵⁰⁾

4. 氣 개념의 애매성

여기에서 우리는 氣 개념과 관련한 근본적인 문제를 하나를 분명히 짚고 넘어가지 않을 수가 없다. 즉 문제는, 처음부터 氣란 개념이 그렇게 명석판명한 것이 못된다는 사실에 있다. 氣 연구에 일가견을 보인 日人 학자 黑田源次の 古典에 대한 고증학적 분석을 참고해 보면 이 사실은 좀 더 분명해진다. 즉, 서로 다르게 쓰인 氣의 용례가 「論語」 4종류, 「孟子」 19종류, 그리고 「荀子」에 이르러서는 數의 증가뿐만 아니라, 그 철학체계에 있어서 氣 개념이 차지하는 비중 또한 좀 더 증가하게 된다. 그리고 「老子」, 「莊子」, 「列子」 등과 같은 道家계열의 경전에 이르면 인간의 生理的, 心理的 현상에서부터 자연적인 내용을 지닌 개념으로 범위도 확대되고, 또한 우주생성의 궁극원리에로까지 개념의 의미가 발전하게 된다.⁵¹⁾ 즉 氣 개념 발전 역사의 초기 단계인 춘추전국시대로부터 이미 그 多意性이 우리를 혼란스럽게 하는 것이다.

이러한 多意性은 오늘날 우리들이 사용하고 있는 氣와 관련한 어휘들에서도 충분히 나타난다. 우선 <天氣를 누설하지 말라>, <地氣가 드세다>, <熱氣가 달아 오른다>고 할 때처럼 만물이 생성되는 근원으로서의 氣와 자연현상을 표현하

47) 장윤수, 「정주철학원론」, p. 168.

48) 조화를 추구하는 중국적 변증법은 末木剛博이 지은 「동양의 합리사상」(최승호 옮김, 대구: 이문출판사, 1987), pp. 156~166에 자세하다.

49) 神天德. 化天道. 德其體. 道其用. 一於其而已. (「正蒙·神化篇」)

50) 程宜山, 「張載哲學의 系統分析」(上海: 學林出版社, 1989), 제1장(張載의 自然哲學) 3·4·5절을 참조함.

51) 黑田源次, 전경진 옮김, 「氣의 연구」(이리: 원광대 출판부, 1987), p. 12.

는 氣의 용례가 있다. 그리고 생물학적 혹은 우리 인간의 정신기능에 관련된 氣의 의미로 사용된 용법이 있다. <血氣를 죽여라>, <精氣가 빼어나다>, <勇氣가 대단하다>, <和氣가 감돈다>와 같은 용례가 그 예가 될 것이다. 그리고 자연적인 것인지, 아니면 人事에 관한 것인지조차 짐작이 가지 않는 매우 애매한 표현들도 있다. <惡氣로 가득차다>, <瑞氣가 감돈다>, <凶氣로 뒤덮이다>와 같은 용례들이다. 얼핏 생각나는 표현들만 살펴 보아도 이처럼 다양한 용례가 나타난다. 치밀한 언어학자들이 우리가 사용하고 있는 언어 중 氣에 관련된 어휘 거의 전부를 정확하게 조사해서 그 종류를 구분해 본다면 그 용례는 몇 가지가 될 것인지 가히 짐작조차 되지 않는다. 이러한 이유 등으로 인하여 우리들이 氣개념에 대해서 간단히 정의내리기란 거의 불가능에 가깝다. 그러므로 黑田源次 등 氣철학 연구에 일가견을 가지고 있는 학자들은 역사적 추적없이 氣의 실질적 의미 파악이 불가능하다고 주장한다.

즉 氣라는 개념이 언제, 어떻게 하여 형성되었으며, 또한 역사의 변천에 따라 어떻게 변화되어갔는가를 엄밀하게 정립하지 않고서는 氣의 정체해명이 사실상 어렵다는 것이다. 그러므로 氣의 연구는 필연적으로 언제, 누가, 어떠한 상황에서 氣에 관해 논한 것인지를 한정해서 다루어야 한다.⁵²⁾ 물론 보편학으로서의 철학의 성격에 따라, 모든 시간과 공간을 초월할 수 있는 가장 완벽한 氣의 체계, 즉 인간과 인간을 둘러싼 모든 환경 전체를 총체적으로 설명할 수 있는 최고의 질서로서 氣 개념을 정립하는 것이 우리의 바램이자 노력하는 바일 것이다. 그러나 종래의 모든 이론들을 총체적으로 조감하여 일관된 체계를 도출해 내고자 하더라도 반드시 선결과제로서 각각의 이론들에 대한 엄밀한 분석과 구분의 작업이 요구되어질 것이다. 바로 이러한 점에서 우리들은 장재의 우주론의 핵심을 이루는 氣의 개념을 이해하기에 앞서, 당연히 역사적인 전통속에서 발견되어지는 氣의 다양한 이해방식들을 치밀하게 정리하고 구분해 보아야 할 것이다.⁵³⁾ 그러나 이러한 주제 하나만으로도 단독 연구서가 될만큼 엄청난 분량의 연구를 필요로 하는 점과, 또한 氣개념에서 갖는 장재의 대표(성)적 지위를 고려하여, 本稿에서는 다만 그 문제점과 필요성만을 언급하고, 상세하게 본 내용에 대해서 거론하지는 않겠다.

다만 우리는 여기에서 장재의 氣개념이 <연속적인 물질, 즉 가스상태 혹은 공

52) 이러한 주제에 대한 좋은 연구서로는, 小野澤精 外 二人이 共編한 「氣의思想」(부제; 중국에 있어서의 自然觀과 人間觀의 전개)이 있다. 이 책은 원광대 출판부에서 1987년 번역되었다(윤희이;전경진). 그리고 이 주제와 관련하여, 역사상에 있어서의 氣 개념의 변천을 살펴 본 논문으로 김경탁, <중국 철학사에서 본 氣의 학설>, 「文理論集」 제6집, 고려대 문리과대학, 1962)이 있다.

53) 장윤수, <氣와 氣철학 인식의 문제점>, 「경산대 학보」 2면, 1992년 7월 31일 참조.

기상태의 물질>과 같은 것으로 쓰여졌다고 잠정 약속해 두자.⁵⁴⁾

5. 장재의 氣論

장재는, 공간이란 바로 이러한 氣의 확산에 지나지 않는다고 생각하였다. 앞에서도 언급했듯이 이러한 氣는 본질적으로 운동성을 갖게 된다. 그리고 그 운동형태는 集散, 즉 濃密化와 稀薄化이다. 氣가 연속적이고 等質的인 물질인 이상, 그 이외의 운동형태는 있을 필요가 없는 것이다. 그렇기 때문에 장재에게 있어서 이 氣는 단순히 생성론적으로 원초적인 물질만을 의미하는 것은 아니며, 형체있는 만물과 동시적으로 존재하고 끊임없이 만물을 형성해감과 동시에, 만물이 거기에로 다시 환원되어가는 물질적 토대(基體)인 것이다.⁵⁵⁾

장재의 이러한 생성론은 곧 당시의 전통적 사고방식의 하나였던 <하늘은 고체성> 개념을 부정하게 된다. 이것은 오늘날에 있어서 전통적 생성론의 결함을 극복하게 되는 탁월한 과학적 사고방식으로 평가받게 된다. 이러한 장재의 사상은 당시로서는 거의 혁명적이라 할만큼 엄청난 일들이었으며, 그의 우주구조론의 설명에 있어서 더 한층 돋보이게 된다.⁵⁶⁾

이처럼 장재는 자신만의 독특한 氣論을 가지고 생성론과 구조론의 적절한 통일을 시도하게 된다.

우리는 이제 「正蒙」을 중심으로 하여 장재의 구조론의 특징을 살펴보도록 한다.

Ⅳ. 장재의 우주론;구조론

땅은 순수한 陰이 가운데에서 엉기어 모인 것이요, 하늘은 떠오른 陽이 바깥에서 운행하며 도는 것이니, 이것이 바로 天地의 일정한 형체이다.

性은 서로의 위치를 바꾸지 않고 하늘에 매여서, 떠오른 陽氣와 함께 끊임 없이 운행하며 돈다. 日·月·五星은 하늘에 逆行하고 땅을 다같이 둘러싼다. 땅은 氣 속에 있어서 하늘을 따라 왼쪽으로 돈다. 땅에 매여 있는 辰象, 즉 日·月·五星은 땅을 따라 왼쪽으로 돌지만 약간 느리기 때문에 오히려 오른쪽으로 도는 것처럼 느껴진다. 日·月·五星의 속도에 느리고

54) 氣에 대한 이러한 정의는, 安田二郎, <朱子の氣について>, (『中國近世思想研究』, 東京, 1976), pp. 3~61 참조.

55) 山田慶兒, 「朱子の自然學」, p. 59.

56) 위와 같음

빠름이 있는 것은 각기 그 성질이 다르기 때문이다. 달은 陰의 精氣로서 陽의 반대가 되니, 오른쪽으로 도는 것이 가장 빠르다. 해는 陽의 精氣이나 그 실질은 본래 陰인 까닭으로 오른쪽으로 도는 것이 비록 늦기는 하지만, 순전히 하늘에만 매달려 있는 恒星처럼 전혀 (자리를) 옮기지 못하는 것은 아니다. 金星과 水星이 태양의 앞·뒤로 붙어 나아가고 물러가며 운행하는 것은 그 이치가 정밀하고 심오한 것이니, 바로 물체가 서로 감응되는 데 관계하는 것임을 알 수가 있다. 土星(鎮星)은 땅의 類이나 五行에 근본하고 있다. 비록 운행하는 속도가 가장 느리긴 하지만, 순전히 땅에만 매여 있는 것은 아니다. 火星의 실질은 陰이나 陽이 모여 된 것으로서, 그 氣가 태양에 비해 미약하므로 태양보다 배나 느리다. 木星은 곧 일년에 한번씩 성하고 쇠하므로 한해에 한자리(辰)씩 옮겨 간다. ‘자리’라 하는 것은 해와 달이 서로 만나는 곳이니, 바로 한해를 상징한다.⁵⁷⁾

위 인용문에는 우리는, 장재의 우주구조론 또한 渾天說을 모델로 삼고 있음을 짐작할 수 있다. 즉 땅을 순수한 陰氣가 중심에 응집하여 있는 것으로 보고, 하늘을 떠오른 陽氣가 땅의 바깥쪽을 운행하여 선회하는 것으로 본 것은 혼천설의 구조와 그대로 일치한다. 그러나 장재의 우주론을 ‘宋學 우주론의 혁명’, 또는 ‘중국 우주론의 혁명’이라고 부르는 것은 장재 자신이 중국의 전통적 우주론의 결함을 예리하게 직시하고서, 이를 道統觀 등의 이름하에 그대로 어물쩍 넘겨 버리는 것이 아니라, 이러한 결함을 극복하는 방향으로 그 논리적 귀결을 철두철미하게 추구해 나간다는 점이다. 즉, Ⅱ장 ‘중국의 전통적 우주론’의 ‘혼천설’ 부분에서도 보았듯이 우주구조론으로서 혼천설이 갖는 많은 강점을 보게 된다. 예를 들면, 하늘을 회전하는 球와 같은 것으로 간주하여 黃道와 赤道를 설정하고, 이를 통해 천문 현상의 球面 천문학적인 설명에 성공한 점, 또한 하늘의 내부에 氣를 채워 天·地의 상대적 위치를 정립한 것 등은 우리의 일상적·경험적인 관찰을 종래의 주장들 보다 더 잘 도입한 것이라 생각된다. 그러나 혼천설이 갖는 결정적인 약점은, 하늘을 고정상태의 球로 생각한다는 점이다. 바로 이 점에 있어서 장재는 ‘하늘의 고정성’을 부정하고 나서는 것이다. 즉 위 인용문에서처럼, 하늘이 氣의 부단한

57) 地純陰，凝聚於中，天浮陽，運旋於外，此天地之常體也。恒星不動，純繫乎天，與浮陽運旋而不窮者也。日月五星，逆天而行，并包乎地者也。地在氣中，雖順天左旋，其所繫辰象隨之，稍遲則反移徙而右爾。間有緩速不齊者，七政之性殊也。月陰精，反乎陽者也，故其右行最速。日爲陽精，然其質本陰，故其右行雖緩，亦不純繫乎天，如恒星不動。金水附日前後進退而行者，其理精深，存乎物感可知矣。鎮星地類，然根本五行。雖其行最緩，亦不純繫乎地也。火者亦陰質爲陽萃焉。然其氣比日而微，故其遲倍日。惟木乃歲一盛衰，故歲歷一辰。辰者，日月一交之次，有歲之象也。(「正蒙·參兩篇」)

회전에 불과하다고 한다면, 하늘의 고체성은 당연히 부정되어 버리는 것이다.

그런데 이러한 卓見을 제시하면서도 장재는, 언뜻 보기에 하늘의 고체성을 긍정하는 듯한 발언을 하고 있기도 하다. 그것은 바로 위 인용문 <恒星은 자리를 옮기지 않고, 순전히 하늘에 매달려>라는 부분이다. 전통적 구조론에서 ‘繫’의 뜻은 繫着 혹은 根繫라는 의미로, 고체의 하늘에 대한 附着을 의미하는 것으로 쓰였다. 그리고, 정녕 장재가 하늘의 고체성을 부정하려고 한다면, 浮游 정도의 표현을 했어야 할 것이다.⁵⁸⁾

그렇다면 문제는, 장재가 하늘의 고체성을 부정하면서도 여전히 繫라는 표현을 사용하고 있다는 이율배반적 사실일 것이다. 그러면 장재가 사용하고 있는 繫라는 용어의 의미는 무엇인가? 하늘의 고체성을 자기도 모르는 사이에 다시 인정해 버리고 마는 것일까, 아니면 하늘의 고체성 부정이라는 자신의 이론에 전혀 위배되지 않는 어떤 새로운 의미로 사용한 것인가?

결론적으로 말하여, 장재가 말하는 繫의 의미는 단순한 어떤 물체에의 부착을 의미하지는 않는다. 그 결정적인 단서가 바로 위 인용문 <土星은 …… 순전히 땅에만 매여 ……>라는 구절이다. 장재가 말하는 繫의 의미가 繫着 혹은 根繫의 뜻이라고 한다면, 도대체 ‘純繫乎地’라는 위 인용문은 어떻게 이해해야 할 것인가?

이 경우 우리는 분명히 繫의 의미를 고체의 땅에 별들이 매달려 있다는 의미로는 볼 수 없을 것이다. 그러면 어떻게 이해하여야 할 것인가? 여기서 우리는, 비록 지나친 논리적 비약의 위험이 있기는 하나, 장재 우주론의 최대 독창성을 엿보게 된다. ‘純繫乎地’에서 繫의 의미는, 氣의 회전운동에서 발생하는 물리적 힘에 의해 별들이 공중에 떠 있다는 의미로도 類推 가능할 것이다. 즉, 장재는 氣의 회전운동으로 생겨나는 물리적인 힘에 의해 별들이 허공에 존재할 수 있는 근거를 마련한 셈이다.⁵⁹⁾ 또한 장재는, 별을 하늘에 속한 것과 땅에 속한 것으로 나누었는데, 이것은 곧 별들간의 역학적 견인력을 繫로 표현하였을 가능성을 암시해 준다. 따라서 우리는 여기에서, 장재의 氣가 운동성과 힘을 가진다고 보아도 별 무리가 없을 듯하다.⁶⁰⁾

장재의 구조론은 앞서 말한 바처럼, 氣의 끊임없는 회전운동을 전제로 한다. 그리고 이러한 氣의 운동은, 氣의 각 부분에서 작용하여 다양하게 나타나는 集·散과는 달리 一氣 전체의 한결같은 운동으로서, 氣의 존재형태 그 자체로 가정되어 있다. 이로부터 장재는 氣 운동의 원인을 바깥에서 따로이 설정할 필요가 없어지

58) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, pp. 59~60 참조.

59) 이규성, <王船山 氣 哲學體系 研究> (서울대 박사학위 논문), p. 46.

60) 위와 같음

게 되었다.⁶¹⁾

이러한 전제에 입각하여 장재는 앞서 인용한 「정몽·參兩篇」의 구절과 같은 구조론을 전개하게 된다.

恒星은 서로의 위치를 바꾸지 않고 하늘에 매여서, 떠오른 陽氣와 함께 끊임없이 운행하며 돈다. …… 日·月·五星의 속도에 느리고 빠름이 있는 것은 각기 그 성질이 다르기 때문이다.⁶²⁾

一氣의 한결같은 회전운동이 전제되어 있기 때문에, 氣 가운데 응집한 氣에 지나지 않는 恒星도 당연히 一氣와 같은 속도의 회전운동을 하게 될 것이다. 이 경우, 恒星의 상대적 위치는 변하지 않는다고 하겠다. 그러므로 장재가 ‘恒星이 하늘에 매여 있다’고 말하는 것은, 恒星이 氣에 의해 움직여진다는 의미가 아니라 氣와 같은 속도로 회전한다는 의미여야 한다. 즉 繫의 작용이라는 것이 여기에서는 氣의 존재 형태로서의 회전운동을 가리키게 된다. 그리고 ‘땅이 하늘을 따라 왼쪽으로 돈다’고 하는 것도 땅이 氣와 함께 회전, 즉 自轉한다고 하는 똑같은 작용적인 의미로 이해할 수 있다.⁶³⁾

우리는 여기에서 장재 구조론의 큰 특징중의 하나인 땅(지구)의 自轉說을 보게 된다. 장재는 一氣의 회전운동을 전제로 하여, 日·月·五星이 왼쪽으로 돈다는 것에서부터 땅의 自轉까지 이끌어 낸다.⁶⁴⁾ 이것은 당시 천문학자들의 定說과는 정면으로 대립한 뛰어난 학설이었다. 그렇기 때문에 王船山 같은 이는 자전설을 “張子が 創始한 說”⁶⁵⁾이라고 논평한다.

우리는 이제, 위에서 살펴본 것과는 조금 다른 측면에서 있는 장재의 우주구조론을 살펴 보아야 할 것이다.

무릇 회전운동을 하는 것은 반드시 움직임에 기틀이 있다. 이미 기틀이라고 말한다면 곧 운동은 외부에서 가해지는 것이 아니다. 옛날이나 지금이나 하늘이 왼쪽으로 돈다고 하는데, 이것은 조잡하기 짝이 없는 말이며, 해와 달이 뜨고 지는 것과 항성이 저녁과 새벽으로 변하는 것을 살피지 못한 때문이다. 나는 이렇게 생각한다. 하늘에서 운행하는 것은 단지 日·月·五星 뿐이다. 恒星이 낮과 밤이 되는 것은 바로 땅의 氣가 ‘기틀’에 의해 가운데에서 왼쪽으로 돌기 때문에 恒星이나 은하수는 북에서 남으로 회전하고, 해와 달은 하늘에 뜨

61) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, p. 61.

62) 註 57) 참조.

63) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, p. 61.

64) 위 책, p. 62.

65) 「張子正蒙注」第1 「參兩篇」(재인용).

고 지는 것이다. 太虛는 형체가 없으니, 곧 바깥에서 움직이는 것을 증명할 수 없다.⁶⁶⁾

여기서 말하는 太虛는 곧 하늘을 의미하는 것일게다. 장재는 이 곳에서, 太虛가 구체적인 물체가 아니기 때문에, 앞서 언급하였던 氣의 회전운동은 증거가 없다하여 제외하게 된다. 즉 여기서 氣의 聚·散운동에 대한 부정은 없으나, 회전운동이 증거불충분이라 하여 부정되는 것이다. 장재는 위 인용문에서 회전운동의 원동력은 땅에 내재하고, 그리고 땅의 自轉에 의해 별의 一周운동과 밤·낮의 변화가 일어난다고 주장한다. 그리고 이러한 회전운동의 원동력은 日·月·五星에도 내재하여, 이들 별들이 公轉운동을 수행한다고 생각한다.⁶⁷⁾ 장재는 여기에서, 氣의 전체적인 한결같은 회전운동을 일단 거부하므로써 日·月·五星의 운동이 서로간에 밀접한 연관, 즉 작용적인 연관을 가질 수 있게 된다고 보았다. 물론, 뒤에서 지적되는 바처럼 장재가 日·月·五星의 밀접한 연관에만 너무 주목함으로써 오히려 이론적 한계를 스스로 露로시킨 꼴이 되었지만, 어쨌든 여기서 갖게되는 장재의 관심 즉 일·월·오성 간의 '작용적 연관성'은 장재의 구조론에 있어서 큰 의미를 갖게 된다. 이러한 작용적 연관성은 오늘날의 시각에서 볼 때에는, 회전운동에 수반되는 牽引력으로도 표현될 수 있을 것이며,⁶⁸⁾ 장재의 용법으로는 繫의 의미가 될 것이다. 이러한 점은, 潮汐(밀물과 썰물)의 크고 작음을 달의 그름과 보름을 결부시켜 그것을 繫로 표현하고, “그 精을 서로 느낀(”相感”)”⁶⁹⁾고 한 「정몽」의 구절에서 분명하게 드러난다.⁷⁰⁾

땅에는 오르내리는 (작용이) 있고, 해에는 길고 짧음이 있다. 땅이 비록 (氣가) 엉기어서 모여져 흩어지지 않는 물체라 할지라도 (음·양) 두 氣가 그 사이를 오르내리며 끝까지 서로 따라 다닌다. 陽이 날마다 올라가면 땅은 날마다 내려가니 아래에 있는 것이 虛해진다. 陽이 날마다 내려가면 땅은 날마다 올라가니 위에 있는 것이 팍 차게 된다. 이것이 바로 한 해동안의 차고 더운 기후이다. 一晝夜에 차고(盈) 비고(虛), 오르고 내리는 것은 곧 바다의 潮汐(밀물과 썰물)으로 증명하면 꼭 들어 맞는다. 그 중에 (潮汐이) 크고 작은 차

66) 凡圓轉之物, 動必有機. 既謂之機, 則動非自外也. 古今謂天左旋, 此直至粗之論爾, 不攷日月出沒恒星昏曉之變. 愚謂在天而運者, 唯七曜而已. 恒星所以爲晝夜者, 直以地氣乘機左旋於中, 故使恒星河漢回北爲南, 日月因天隱見. 太虛無體, 則無以驗其運動於外也. (「正蒙, 參兩篇」)

67) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, pp. 63~64 참조.

68) 위 책, p. 63 참조.

69) 註 71) 끝 부분 참고할 것.

70) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, p. 64 참조.

이가 나는 것은 바로 해와 달이 초하루와 보름에 그 精氣가 서로 감응하는 데 달려 있다.⁷¹⁾

결국 繫는 氣의 감응과 결부된 개념인 것이다. 繫의 개념을 ‘땅’과 관련하여 생각해 본다면, 장재의 구조론은 일면 地動說로 생각되어질 수 있는 면모를 가진다.⁷²⁾ 이것은 분명 당시 모든 이론을 뛰어넘는 혁명적 이론임에 분명하다. 그러나 장재의 이러한 독창적인 생각들은 제대로 후계자를 얻지 못해서, 서양의 코페르니쿠스(Copernicus, 1473~1543)의 업적에 버금갈 만한 완벽한 지동설에로까지는 발전하지 못하였다.⁷³⁾ 심지어는, 장재와 그의 사상을 그토록 칭송하고 또한 가장 잘 이해했다고 자부하던 王船山(1619~1692) 마저도 “그 이치에 있어서 아직 쉽지 않다” “이 뜻이 아직 쉽지 않다”⁷⁴⁾고 불평하였을 만큼, 이 사상은 일체의 전통을 초월한 것이었다.⁷⁵⁾

하늘의 繫와 관련한 장재의 또 하나의 중요한 구조론이 있다. 이 구조론의 특징은 간략히 요약될 수 있다.

하늘은 왼쪽으로 돌고 그 가운데에 위치하는 것(즉, 日·月·五星)은 하늘을 따라 도는데 조금 늦기 때문에 오히려 오른쪽으로 도는 것처럼 느껴진다.⁷⁶⁾

이 구조론은, 주희에 의해 높이 평가되어, 후대에 장재의 自轉說이라고 하면 곧 이것을 의미하였다. 이것은 日·月·五星이 하늘보다 늦은 속도로 左旋한다는 입장으로 船山의 지적대로 기존 曆家들의 右行의 입장과는 맞지 않는 측면도 있

71) 地有升降, 日有修短. 地雖凝聚不散之物, 然一氣升降其間, 相從而不已也. 陽日上, 地日降而下者, 虛也. 陽日降, 地日進而上者, 盈也. 此一歲寒暑之候也. 至於一晝夜之盈虛升降, 則以海水潮汐驗之爲信. 然其間有大小之差, 則繫日月朔望, 其精相感. (「正蒙, 參兩篇」)

72) 山田慶兒, 「朱子の自然學」, pp. 63~64 참조.

73) 코페르니쿠스의 地動說을 요약하면 다음과 같다.

- ① 모든 行星은 태양을 중심으로 한 圓軌道上을 운행한다.
- ② 지구도 태양의 주위를 돌고, 지구의 중심은 달의 궤도 중심이고 重力의 중심에 지나지 않는다.
- ③ 지구와 태양 사이의 거리는 恒星天의 거리에 비해서 지극히 짧다.
- ④ 하늘이 운동하는 것처럼 보이는 것은 지구의 自轉의 결과이며, 지구는 일정한 軸上을 하루에 일회전한다.
- ⑤ 우리에게 태양이 움직이는 것과 같이 보이는 것은 지구의 운동의 결과이다.
- ⑥ 行星이 전진하거나 정지 혹은 역행하는 것은 그들의 고유한 운동이 아니라, 行星과 지구의 운동의 결과이다.

(경북대 자연과학개론 편찬위원회, 「자연과학개론」, 대구; 경북대 출판부, 1985), p. 67 참조

74) 「張子正蒙注」, 第1 ‘參兩篇’(재인용).

75) 山田慶兒, 「朱子の自然學」, p. 64.

76) 天左旋, 處其中者, 順之少遲, 則反右矣. (「正蒙, 參兩篇」)

지만, 하늘에 운동성을 부여하는 儒家的 世界觀과 부합한다. 또한 하늘에 운동성을 부여하게 됨으로써, 장재는 氣에 의거한 생성론(聚散論)과 구조론(自轉說)을 멋트러지게 종합해 낼 수 있었다.⁷⁷⁾ 이는 장재가 우주 발생론과 별들의 주기적 운동을 종합적으로 해명하는 지평을 열어 놓은 것이며, 특히 繫와 相感의 개념은 역학적 연관에서 별들의 운동을 설명하는 가능성을 비치기도 하였다.⁷⁸⁾

그러나 氣에 의한 質的 설명의 전통에 익숙해 있던 중국의 사상가들은 이러한 가능성을 발전시키지 못하였으며, 장재 또한 땅과 日·月·五星의 연관에 있어서 힘의 원격작용을 알지 못했기 때문에 繫라는 개념을 相感 개념이상으로 구체화시킬 수 없었다. 이들에게 있어서 공간(허공)은 스스로 운동하는 氣로 충만한 공간이었고, 물질개념이 빠져버린 기하학적 공간은 上程될 필요조차 없었다. 따라서 이들에게 있어서 물체의 운동을 수학적으로 측정할 수 있는 수단인 무한히 작은 정지된 점과 같은 것은 전제될 필요가 없었다.

이러한 생각들은 물론, 氣의 質的 설명에 익숙해 있던 중국적 사유방식의 자연스런 결과이다.⁷⁹⁾ 그리고 이러한 생각들을 통하여 중국인들은 天人合一이라는 자연과 인간의 조화를 이룩하고자 하며, 세계내 모든 존재 간의 有機的 결합을 시도할 수 있게 되었다. 그러나 반면, 철저한 과학적 정신의 결여로 인해, 이후 자연과학 분야에서의 발전이 제대로 이루어지지 않게 되는 근본 이유가 되기도 하였다.

V. 맺는 말

1. 장재 우주론의 결점

장재 우주론의 가장 큰 결점은 바로 繫의 개념에 부여된 二重의 작용적 의미에 있다. 생성론에 있어서 그는, 一氣의 존재와 그 부분적인 集·散과 전체적인 회전 운동을 가정하여 전통적인 여러 이론의 근본적 결함을 극복할 수 있었다. 즉, 右行說을 부정하고 左旋說을 긍정함으로써 생성론과 구조론의 통일을 가능하게 하였다.⁸⁰⁾ 그러나 그는, 日·月·五星의 밀접한 연관에만 너무 주목함으로써 오히려 이론적 한계를 自招하게 된다. 힘의 원격작용 등의 기본적 과학 기초지식이 없었

77) 이규성, <王船山 氣 哲學體系 研究>, p. 47.

78) 위와 같음

79) 위와 같음

80) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, p. 65.

던 그로서는 땅의 繫라는 개념을 相感이라는 다분히 人情的인 요소 이상으로 발전시킬 수 없었으며, 日·月·五星의 늦고 빠름을 설명함에 있어서 그 약점이 일시에 노출되고 만다.⁸¹⁾ 예를 들면,

달은 陰氣의 순수한 것으로 陽氣에 反하는 까닭에 그 右行은 가장 빠르다.⁸²⁾

고 하는 「정몽」의 구절은 陰·陽의 배반성의 원리를 가지고 달의 빠름을 설명하는 것이다. 그러나 이렇게 되어 버리면 ‘땅의 繫’란 개념은 그 설 자리를 잃고 만다. 만약 그가 繫의 작용적인 의미를 氣의 존재형태인 회전운동으로 규정하여 일관성 있게 논리를 전개해 갔다면 가장 완벽한 이론이 되었을 것이다. 그러나 장재는 이러한 수준까지 자신의 논리를 발전시키지 못하였고, 다만 그가 자랑할 만한 독창적인 논리 繫는 이 부분에서 오히려 그의 이론의 整合性を 빼앗는 약점이 되고 만다.⁸³⁾

장재 이후 중국의 사상가들은 바로 이러한 결점을 보완하려는 방향으로 자신의 우주론을 전개한다. 송대 유학의 大成者 주희 또한 이 점에 있어서는 마찬가지이다.

2. 과학과 철학

우리는 흔히, 물질적인 대상 세계와 관련된 부분은 과학이 맡고, 인간 정신의 내면이나 가치 세계와 관련된 부분은 철학이 맡는다는 식의 이분법적 도식에 사로잡힐 때가 많다. 또한 아무런 과학의 도움 없이도 세계전체를 순수한 사유속에서만 해명할 수 있다고 생각해 왔다. 그리고 바로 이러한 점에 철학의 특색과 위대함이 있다고 자부하였다. 그러나 근대이후 눈부신 과학의 발전에 따라 이러한 망상은 여지없이 부수지게 되었으며, 이로 인해 오늘날 수많은 철학자들과 과학자들에게 있어서 ‘철학의 무용론’ 또는 ‘철학의 종말’이라는 말까지 튀어나오게 되었다. 과학이 인간활동의 우연적인 산물이 아니라 인간의 삶 그 자체로부터 불가피하게 형성된 것이라면, 과학과 철학을 이처럼 엄격히 대립시키는 입장은 분명히 잘못되었다. 즉, 과학과 무관하게 또는 과학과 대립하면서 어떤 심오한 통찰을 통해 세계와 인간의 삶을 해명하고 개선한다는 것은 현실적으로 거의 불가능에 가깝다는 사실을 깨닫게 된다.⁸⁴⁾

81) 위와 같음

82) 月陰精, 反乎陽者也, 故其右行最速. (「正蒙, 參兩篇」)

83) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, p. 65.

84) 한·철·연, 「삶, 사회 그리고 과학」 (서울: 동녘, 1991), pp. 222~223 재구성함.

19세기 말 이후 동양인들에게 있어서 새로운 콤플렉스가 형성되었다. 즉 서구의 물리과학의 충격이 너무도 강렬하기 때문에 자신들의 역사와 사상을 과학적인 측면에서 살펴보기를 애써 피해왔던 것이다. 과학이라는 측면에서 자신들의 역사와 사상을 부각시켜 보았자, 서구에 비해 초라함만 느낄 뿐이라고 생각했을 것이다. 그리고 이러한 심리의 연장선상에서, 과학과는 다른 분야의 성취를 강조하려는 전략적 심리가 20세기 동양 지식인들의 사고방식을 지배해 왔다. 中體西用, 東道西器와 같은 애매한 표현들이 바로 이것이다. 그러므로 동양의 전통을 해석하는 주축이 주로 과학을 배제한 철학·예술·종교·윤리·정치 사회 등의 탐구로만 이루어져 왔다. 그러나 모든 문명과 사상 그 자체가 이미 하나의 과학이기 때문에, 이들의 빛나는 성취 이면에는 반드시 과학적 사유나 기술의 축적이 전제되어 있다.⁸⁵⁾ 그러므로 우리가 기본적 과학지식을 갖추지 못하고서는 전통에 대한 올바른 해석도 불가능하며, 또한 현실 세계에 대한 해명과 개선도 무의미하다.

특히 宋代의 신유학자들은, 山田慶兒 교수가 주희를 평하여 “잊혀진 自然學者”⁸⁶⁾로 부를만큼 당시 시대에 유행하던 자연과학적 지식을 토대로 하지 않고서는 그 정확한 이해가 불가능하다. 이 점은 장재에게 있어서, 특히 「정몽」의 경우에 더욱 그러하다. 「정몽」중 그의 우주론과 관련하는 대부분의 구절들이 당시 자연과학적 지식(우주구조론)에 대한 어느 정도의 先 이해를 갖추지 않고서는 바른 해석이 불가능하다. 장재 자신이 이미 철학(생성론)과 과학(구조론)의 상호 관련성을 절감하였을 터이고, 또한 이 두 영역의 체계적인 통일을 시도하는 것이다.

우리는 위에서 장재의 우주론이 안고 있는 몇 가지 난점을 지적하였다. 그러나, 그럼에도 불구하고 하늘을 氣로 파악함으로써 하늘의 고체성을 체계적으로 비판하며, 지구의 自轉說과 相感說을 주장하며, 또한 氣 개념을 중심으로 하여 생성론과 구조론의 통일을 시도하는 장재의 노력은 분명 대단한 업적으로 평가받아야 할 것이다.⁸⁷⁾

<참고문헌은 脚註로 대신함>

85) 김용옥, <과학의 인식>, (山田慶兒, 「朱子の 自然學」 解題), pp. 17~19 재구성함.

86) 山田慶兒, 「朱子の 自然學」, 序章 제목.

87) 글을 맺는 지금, 우리에게 남은 한가지 아쉬움이 있다. 즉 이 글이 게재되는 학술지 명칭이 바로 「한국의 철학」이라는 점에서, 그리고 이 글의 주제 장재의 우주론과의 엄청난 유사성에서 우리는 朝鮮朝 성리학자 徐敬德(1489~1546)의 우주론 연구의 필요성을 갖게 된다. 그러나 제한된 지면관계로, 또한 서경덕 우주론에 대한 論者 자신의 연구 부족 등으로 인하여 이 주제는 다음 기회로 미룬다. 다만 한가지 지적해 둘 사실은, 서경덕의 사상에 대한 치밀한 연구·분석과, 그리고 장재·서경덕 양자간의 엄정한 비교·분석 없이 <장재의 亞流>니, <장재사상의 표절>이니 하는 서경덕에 대한 평가는 정당하지 못하다는 것이다.