

‘허즉기(虛卽氣)’로 본 화담(花潭)의 사유구조 연구

김 태 윤(성균관대학교)*

국문요약

본 논문은 화담이 주장한 ‘허즉기(虛卽氣)’를 통해 그의 사유구조를 알아보는 것을 목적으로 한다. 화담은 장재, 이정 그리고 주자가 원리적 측면의 소이연(所以然)을 모두 제시했지만 그들이 구체적 현상과의 관계성을 제시하지 못했다고 진단했다. 즉 이기(理氣)관계에 대한 설명이 충분하지 못했다는 것이다. 그는 올바른 이기관계를 밝히기 위해 장재가 사용한 기(氣)의 개념을 가져온다. 화담은 장재의 기 개념 중에 ‘일기장존(一氣長存)’과 ‘허즉기’를 통해 이기관계를 분명히 밝히려고 하였다.

화담은 장재가 주장한 ‘모든 것이 기(氣)’라는 개념을 받아들여 본체와 현상을 선천(先天)과 후천(後天)으로 설정한다. 특히 본체의 허가 곧 기라는 ‘허즉기’라는 선언을 통해 선천의 허 역시 유(有)의 범주에 있다고 보았다. 본체[體]와 현상[用]의 관계를 나타내는 체용구도로 볼 때 화담의 사유구조는 유체유용(有體有用)으로 나타난다. 이러한 점은 도불(道佛)의 본체와 현상을 무(無)에서 유(有)가 나온다는 인과론적 관계로 비판한 화담의 이해에서 잘 나타난다.

화담의 유체유용 사유구조는 체가 용이요, 용이 체라는 즉체즉용(卽體卽用)의 구도로 구체화 된다. 이러한 점을 통해 본체인 허와 현상의 기는 동시성(同時性), 동근성(同根性), 순환성(循環性)의 관계를 보여준다. 화담은 본체와 현상을 매개하는 개념으로 자기원인적인 기자이(機自爾)를 제시하는 데 이를 통해 주자가 말한 리(理)의 논리적 선재성(先在性)까지 부정한다. 화담이 도불의 무와 주자의 리에 대해 선재성을 부정한 것은 실재성[有]의 차원을 중시하는 사유구조에서 기인한 것이라 할 수 있다.

주제어 : 화담, 허즉기, 선천, 태허, 체용, 기자이

* 성균관대학교 동양철학과 한국철학전공 박사수로

I. 들어가는 말

선진유학은 북송 당시 유학자들이 도불(道佛)의 형이상학 우위를 극복하기 위해 본체론 구축을 시도하면서 성리학으로 변모된다. 장재(張載, 1020~1077)가 기(氣)로써 본체와 현상을 설명했다면 정이(程頤, 1033~1107)는 장재가 제시한 기가 본체로서 가변적 한계성을 지닌다고 비판하면서 불변적 특성을 지니는 리(理)를 제시하였다. 주희(朱熹, 1130~1200)는 장재와 이정(二程)의 사상을 흡수, 수용하게 되면서 자신만의 이론적 토대로 성리학을 완성시켰다. 이러한 관계 구도가 16세기의 조선 성리학자인 화담, 퇴계 율곡에서도 일정부분 나타난다.¹⁾

조선 성리학은 16세기에 화담(花潭, 1489~1546)을 거쳐 퇴계(退溪, 1502~1571)와 율곡(栗谷, 1537~1584)에 이르게 되면서 중국 성리학과 차별성을 지니게 되면서 심화기에 들어선다. 기론적(氣論的) 측면에서 서술한 화담의 성리학이 퇴계와 율곡에게 비판을 받았던 것은 그의 사상이 중국 성리학과 일정 부분 간극이 있었음을 보여주는 좋은 증거이다.²⁾ 화담의 사상이 중국 성리학과 한국 성리학 심화기의 과정에 놓

-
- 1) 儒學史를 접하다 보면 철학사조가 순환된다는 느낌을 받는다. 孟子와 荀子의 사상은 本性이 先驗的이나 後驗的이나의 주장으로 변별된다. 이러한 사유는 이후 주자학과 양명학 등에서도 비슷한 구도를 지니면서 수용되기도 한다. 또한 우주의 원리가 一元論이나 二元論이나의 논쟁도 다양한 형태로 나타난다. 성리학이 배태되어 가는 중국 北宋시대와 중국 성리학이 한국적 특성으로 심화되어 가는 조선의 16세기가 특히 그렇다. 안은수(「朱熹의 自然觀과 그 成立에 관한 研究」, 성균관대학교 박사논문, 1996, pp.121~124 참조)는 장재가 氣 중심적 자연관, 정이가 理 중심적 자연관에서 있었으며 주자는 장재와 정이의 두 사유를 종합해 理氣論적 자연관의 입장에 있다고 보고 있다. 이런 점을 고려한다면 거칠게 말해서 화담 역시 氣 중심적, 퇴계는 理 중심적, 율곡은 理氣之妙의 관점에서 있다고 볼 수 있다.
 - 2) 玄相允은 성리학 계통의 학자 가운데 6대가를 서경덕·이황·이이·기정진·이진상·임성주로 보고 있다. 이황·이이·이진상은 二元論者로, 서경덕·임성주·기정진은 一元論者로 구분하면서 서경덕과 임성주를 唯氣論者, 기정진을 唯理論者로 구분하고 있다. 이 여섯 학자는 조선 유학 사상에 있어서 정수이고

여 있다는 점을 고려한다면 화담 철학과 주자 성리학 간의 차별성을 알아보는데 큰 의미를 둘 수 있다.

화담은 모든 것이 기로 구성되어 있다는 장재의 기 일체적 세계관과 태허(太虛) 개념을 수용한다. 여기서 그는 기의 상태에 따라 나타나는 세계를 선천(先天)과 후천(後天)으로 제시하면서 선천의 태허를 본체로 삼는다. 특히 ‘허즉기(虛卽氣)’라는 선언을 통해 선천의 허(虛) 역시 유(有) 범주에 있다고 보았는데 이러한 ‘유체유용(有體有用)’의 관계를 통해 도불이 무에서 유가 나온다는 인과론적 관계에 있다고 단정하면서 비판했다.

화담은 중국철학의 전통적 사유방식인 체용(體用)의 관계를 통해 선천을 체, 후천을 용으로 설정한다. 그가 주장한 ‘허즉기’에는 선천[허]과 후천[기]은 동시에 존재한다는 동시성(同時性), (도불의 본체론 비판을 겨냥한) 선천의 ‘허’와 후천의 ‘기’는 일기(一氣)[유]라는 동일한 근원을 지닌다는 동근성(同根性) 그리고 선천과 후천이 ‘일이이 이이일(一而二 二而一)’의 순환성(循環性)의 관계가 나타난다. 이러한 화담의 사유구조는 체가 용이요, 용이 체라는 즉체즉용(卽體卽用)의 구도로 구체화된다.

화담은 본체의 허가 기로 지향할 때 자기원인적인 기자이(機自爾)를 통해 주자가 말한 리의 논리적 선재성(先在性)을 부정한다. 그는 리가 기와 분리될 수 없으면서도 기의 운동 원리와 올바름[正]의 가치 기준이 되며, 기와 리를 합해서 하나라는 관점에서 볼 때라야만 자연의 진정한 모습[妙]을 알 수 있다고 보았다. 이렇게 자신만의 이기론을 주장한 것을 본다면 주자의 성리학과는 분명한 차이가 존재하는 셈이다. 화담이 도불의 무와 주자의 리에 대해 선재성을 부정한 것은 실재성[有]의 차원을 중시하는 사유구조에서 기인한 것이라 할 수 있다.

화담에 대한 연구는 유기론자(唯氣論者), 유물론자(唯物論者), 관념론

중추이어서 그들의 학문과 사상은 실로 위대한 것이 있다고 소개하고 있다.(현상윤, 이형성 교주, 『현상윤의 朝鮮儒學史』, 서울: 심산, 2010, p.99 참조.)

자(觀念論者) 등의 부류로 진행되어 왔다.³⁾ 이에 본 논문은 화담이 왜 기와 리의 관계를 새롭게 설정했는가에 문제의식을 두고서 ‘허즉기’를 통해 그의 사유구조를 알아보는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 화담 철학을 체용이라는 사유방식으로써 ‘허즉기’가 지니는 의미를 밝히고 이를 통해, 화담이 제시하는 이기 관계를 알아보고자 한다.⁴⁾ 이를 통해 한국철학에서 화담 이기론이 주자 이기론과 어떠한 점에서 변별점을 지니는지 알게 될 것이다.

Ⅱ. ‘허즉기’의 실체적 사유구조 : 유체유용(有體有用)

1. 화담의 기획(企劃) : 문제인식과 해결방법

-
- 3) 이러한 범주 외에도 화담에 대한 선행연구는 많다. 이기론, 윤리적 측면, 문인연구, 문학, 자연철학, 정치사회관 등에 대한 선행연구 소개는 다음 논문을 참고바람. (황광옥, 『花潭 徐敬德의 哲學思想과 그 門人學風에 對한 研究』, 성균관대 박사논문, 2002. pp.1~2 참조.) 그 중의 연구자 중 김병현은 화담의 철학을 체용론으로 접근해 태허·선천 개념이 현실과 유리된 초월 개념이 아니라는 점에서 전개하고 있다.(김병현, 「花潭 서경덕의 氣 개념에 대한 고찰」, 『한국철학논집』 9집, 한국철학사연구회, 2000) 또한 최일범은 화담에 대한 과거 연구 성향이 기론자, 기일원론자, 유기론자, 자연철학자로 바라본 것에 대한 논의를 반성하고 리에 대한 논의도 필요하다고 제시하고 있다.(최일범, 「서경덕의 이기론에 관한 시론」, 『동양철학연구』 11집, 동양철학연구회, 1990.)
- 4) 장원목은 장재와 이정 철학의 共同地盤을 찾기 위해 체용론을 제시한다. 장재와 이정 모두 有로서의 본체를 설정하는데 장재가 氣를 통해 有를 강조했다면 이정의 경우는 理를 통해 有를 강조했다고 보고 있다. (장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구- 張載의 本體論과 二程의 비판을 중심으로」, 서울대 박사논문, 1998. pp.21~32 참조) 화담의 경우는 장재의 기론적 사유를 가지고 오지만 理에 대해서도 강조하고 있다. 장재와 이정의 사유를 종합한 주자의 체용론은 윤용남의 논문을 참조바람.(윤용남, 「朱子의 體用이론에 관한 연구」, 성균관대 박사논문, 1992.)

“인간은 생각하는 동물이다”라는 말이 있듯이 인간은 대상과 끊임없이 사유하는 존재이다. 이러한 인간의 사유는 현재의 문제점을 인식하고 그 원인이 무엇인지 진단하며 궁극적 목표를 설정하고 목표에 도달하기 위한 구체적 방법으로 나타난다. 인식, 진단, 목표, 방법이라는 기획 속에서 사유과정은 분명해진다.⁵⁾ 그렇다면 장재의 기론적 사유구조를 비판 계승한 주자 성리학이 조선에 성리학이 도입된 이후, 화담은 왜 다시 장재의 기론적 사유구조를 다시 시도해야만 했을까? 필자는 이러한 문제의식 속에서 16세기 조선 성리학자 화담의 기획을 알아보기로 한다.

성리학은 그 시원이 북송까지 거슬러 올라간다. 당시 만연했던 도불의 형이상학은 정신적으로 지식인들을 압도하고 있었다. 북송의 학자들은 선진유가가 지닌 정신을 지키면서도 도불과 맞설 수 있는 형이상학적 방법을 모색한다. 그들은 일상생활에서 드러나는 동정에 기준이 되면서도 인륜도덕의 가치기준이 되는 본체를 상정하기에 이른다. 여기서 형이상학적 본체와 형이하학적 현상과의 연결성을 설명할 필요가 등장하는데 체용론은 이러한 점을 밝혀주는 사유방법이 된다.⁶⁾

5) 필자는 인식, 진단, 목표, 방법을 企劃이라는 사유과정으로 제시한다. 만약 몸에 이상 징후를 감지할 경우 병원에 가서 의사로부터 진단을 받게 된다. 여기서 병명을 듣고 발병원인을 의사로부터 들어 알게 되는데 의사는 완치여부와 시기를 말해주며 발병원인을 제거할 치료방법을 제시한다. 즉 기획을 인식(징후 감지), 진단(병명과 발병원인), 목표(완치와 시기), 방법(치료방법)으로 볼 수 있다. 이러한 사유방법을 불교와 유교의 창시자인 석가모니와 공자의 경우에 적용해 볼 수 있다. 석가모니의 인식은 모든 것이 고통이라는 고통으로 시작된다. 그는 출가 이후 사람들이 왜 고통을 느끼는가에 대한 근본원인이 마음의 집착, 集이라고 진단을 내린다. 이러한 집착을 제거할 때 깨달음의 최고경지인 滅에 들어서며 이러한 목적을 달성하기 위해 제시한 방법이 道이다. 공자의 경우, 그가 살았던 당시의 시대인식에서 출발한다. 춘추시대라는 역사적 공간에 있었던 공자는 당시 천자국인 周의 질서에 위배되는 세대를 목도하며 天下無道라고 인식한다. 공자는 이런 문제가 발생한 근본원인이 禮의 붕괴에 있다고 진단하며 內聖外王이라는 목표를 제시한다. 이러한 목표를 달성하는 방법이 修己治人이라는 측면에서 요약할 수 있다.

6) 體用論의 탄생에 대해서는 불교의 이론을 가져왔다거나 원래 중국 본래 사유라

북송의 유학자들이 도불의 형이상학을 비판하기 위해서 제시한 논리가 본체와 현상 간의 존재론적 단절이다. 그들은 현실세계의 존재를 설명하기 위해 제시되는 근간으로서의 본체를 도가는 무(無), 불교는 공(空)이라고 단정하면서 유학의 본체와 현상을 모두 ‘유’라고 성격지우면서 ‘유체유용’의 논리를 내세웠다.⁷⁾ 이렇게 되면 도불의 ‘무체유용’은 비실체성과 단절성이 나타나고 성리학의 ‘유체유용’은 실체성과 연속성을 확보하는 셈이 된다.⁸⁾ 특히 장재는 도불의 본체가 무에서부터 유가 파생되었다고 주장하면서 이렇게 된다면 체와 용이 끊어지게 된다고 보았다. 허라는 무에서 기가 나온다는 것은 무에서 유가 나온다는 오류에 빠진다는 것인데 이러한 논리로 본다면 존재의 위계가 나타나는 셈이다.

만약 허가 기를 낳을 수 있다고 말한다면 허는 다함이 없고 기는 한계가 있게 되어 체와 용은 끊어지게 되어 노자가 말한 “유는 무로부터 나온다”는 자연의 논리에 빠지게 되니, 이른바 유와 무가 섞이

는 논쟁이 이어지고 있다. 관련된 자세한 내용은 다음의 문헌을 참조할 것. 강진석, 『체용철학』, 서울: 문사철, 2012.

- 7) 중국철학사에서 無에 대해 有의 우위성을 주장한 사례는 墨家학과에서 시작된다. 그렇지만 유가의 정신을 ‘有의 철학’으로 정립하고자 시도한 예는 위진 시대 裴頠(267~300)의 「崇有論」에서 기인한다. 그는 王弼(226~249) 등이 주장한 貴無論을 비판하게 된다. 배위가 주장한 ‘有의 철학’은 차별적 규정성을 통해 질서 있는 도덕체계를 옹호함으로써 유가의 가치가 필연적인 것임을 강조한 것이었다. 郭象(252?~312) 또한 ‘有의 철학’을 주장했는데 배위의 有가 다른 有와의 의존관계를 강조했다면, 郭象은 자기충족적인 有를 강조한다. 그러나 이들은 이후 감각에 의해 직접적으로 인식 가능한 유를 넘어서는 有를 찾게 되는데 현상에 드러나는 有를 넘어서는 본체론적인 유의 철학을 구축하게 된다. 다시 말해서 多者로서의 有에서 一者로서의 有로, 감각적으로 접근 가능한 有에서 추상적인 有로 눈을 돌리게 된 것이다. 이렇게 성리학자로서는 최초로 一者和 추상적 측면에서 ‘有의 철학’을 접근했던 사람이 張載이다. 그가 제시한 太虛는 추상적 측면의 氣이면서, 一氣는 一者の 有로서 제시한 개념인 것이다. 장원목, 「北宋 性理學에서의 有와 無의 문제- 魏晉 玄學과의 관련을 중심으로」, 『철학논구』 25집, 서울대학교 철학과, 1997, pp.32~42 참조.
- 8) 장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구 -張載의 本體論과 二程의 비판을 중심으로」, 서울대 박사논문, 1998, p.14 참조.

어 하나가 되는 항구함을 알지 못한 것이 된다.⁹⁾

장재가 도불이 본체의 무로 인해 현상의 유와 서로 끊어짐을 비판한 것은 허라는 본체 역시 유라고 설정함으로써 본체와 현상 간의 연속성을 담보하려고 의도한 것으로 볼 수 있다. 주자가 구축한 성리학은 기질로 인해 제약된 자신을 본체의 속성으로 회복하고자 형이상학적 본체로 리를 설정하는데, 도가의 무와 불교의 공에 대비해 본체인 리 역시 유(有)의 성격으로 바라본다.¹⁰⁾ 이러한 점은 근본적으로 도가와 불교가 출세간적 성격을 띠는 것에 대해 유학이 현실 속에서 해답을 찾고자 하는 의식에서 기인한다고 볼 수 있다.

화담의 문제의식은 이러한 흐름의 연장선에서 나타난다. 그가 병이 위급했던 말년에 적었던 「귀신사생론(鬼神死生論)」에는 장재, 이정 그리고 주자도 설파하지 못했던 점이 있다고 제시되어 있다. 그들이 모두 생사와 귀신에 대한 사실적 내용은 모두 제시했지만 구체적으로 밝히지 못했기 때문에 스스로 터득할 수 밖에 없게 만들었다는 것이다.

이정, 장재, 주자의 설명은 죽음과 삶, 귀와 신의 사실이 지극히 갖추어져 있다. 그렇지만 역시 설파하지 못함이 있으니 소이연의 극치는 모두 이끌어 내었으되 밝히지는 못하여 배우는 자들로 하여금 자득(自得)하도록 하게 한 것이다.¹¹⁾

그렇다면 화담은 이러한 문제점이 어디에서 기인한다고 보았을까? 원리적인 측면의 소이연은 모두 제시했지만 구체적 현상과의 관계성을 제

9) 『正夢』, 「太虛」: 若謂虛能生氣, 則虛無窮, 氣有限, 體用殊節, 入老氏有生於無自然之論, 不識所謂有無混一之常.

10) 장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구 -張載의 本體論과 二程의 비판을 중심으로」, 서울대 박사논문, 1998, p.22 참조.

11) 『花潭集』, 「鬼神死生論」: 程, 張, 朱說, 極備死生鬼神之情狀. 然亦未肯說破所以然之極致, 皆引而不發, 令學者自得.

시하지 못했다고 본 것이다. 여기서 화답이 접근한 방식이 바로 장재가 제시한 ‘기’를 통한 사유이다.

기의 담일청허함은 이미 그 시작이 없고 또 그 끝이 없다. 이것이 이기가 지극히 묘한 곳이 되는 이유[所以]이다. 배우는 자가 진실로 공부하여 이러한 지경에 이르게 돼서야 비로소 많은 성인들이 전하지 않은 미묘한 뜻을 엿보아 깨칠 수 있다.¹²⁾

화답은 기의 담일청허(湛一淸虛)가 모든 음양변화의 근원이 되며 흠어지지 않는다고 보았다. 또한 이러한 기는 시작과 끝이 없는데 이것이 이기가 지극히 묘(妙)한 곳이라고 보았던 것이다. 그는 배우는 자가 진실로 공부하여 (이기관계의 올바른) 경지에 이르게 되어야 많은 성인들이 전하지 않은 미묘한 뜻을 알 수 있다고 보았다. 이렇게 볼 때 화답이 판단한 문제점은 이기관계에 대한 구체적 설명이 제시되지 못한 것이며, 이기론에 대한 올바른 설명이 필요했던 것이다.

그렇다면 화답은 이기관계 정립을 위해 어떠한 방법을 시도했을까? 화답은 ‘기’가 지니는 속성에서 그 방법을 찾은 것이다. 기의 속성을 통해 이기의 묘처를 밝히고 싶었던 것이다. 화답은 장재가 말한 일기장존(一氣長存)과 무시무종(無始無終)을 통해서 리와 기의 관계성을 밝히고자 했다. 이러한 기획의 과정을 정리하면 다음과 같다.

기 획	인식	진단	목표	방법
	성리학의 미진처(未盡處)	이기관계	이기의 묘합	일기장존과 허즉기

[표 7] 화답의 기획

12) 『花潭集』, 「鬼神死生論」: 氣之湛一淸虛者, 既無其始, 又無其終. 此理氣所以極妙底, 學者苟能做工, 到此地頭, 始得覷破千聖不盡傳之微旨矣.

화담은 어느 정도 자연철학자의 입장에 서 있었다. 그는 장재의 태허와 기, 신(神)과 화(化), 일기장존 등을 가지고 오면서 모든 것이 유(有)로서 존재할 뿐 유에 선재하는 무는 있을 수 없다는 장재의 사유¹³⁾를 공유한다. 화담이 제시한 ‘허즉기’는 그러한 연장선 상에서 이해할 수 있다.

2. 유체유용에 나타난 공간적 실체성과 시간적 무선재성

화담은 장재의 태허 개념과 기체기용(氣體氣用) 논리를 수용하면서도 자연세계의 근원과 변화가 일어나는 세계를 선천과 후천으로 표현했다. 선천을 기의 체로 후천을 기의 용으로 보았는데, 선천의 태허는 담연허정한 상태로서 후천의 기에 대해 체가 되는 것이다. 기로 가득 차 있는 태허는 현상으로 드러난 후천의 본체로서 설정되어 있다. 본체는 동정의 근거가 되기 때문에 상대적으로 비교될 수 없는 절대성을 지녀야 한다.

화담은 기에서 나타난 공간적·시간적 측면의 무한성을 통해 절대성을 제시한다. 기는 공간적으로 무한하고, 시간적으로 무시무종하다는 것을 통해 시공간을 초월한 영원불멸의 존재가 된다. 이러한 절대성을 부여받은 기는 선천에서 담연허정한 기의 속성을 지니면서도 후천의 기에 대해서는 본래 상태[本源]가 된다.

태허는 담연무형하니 이를 선천이라 일컫는다. 그 크기는 밖이 없고 그 선(先)은 시작이 없고 그 유래는 궁구할 수 없다. 그 담연허정한 것이 기의 본원이다.¹⁴⁾

13) 이런 측면은 장재의 문제인식과 일정부분 그 맥을 같이 한다. 장재는 도불이 본체를 무, 현상을 유라는 관점을 제시해 본체와 현상이 단절되어 있다고 비판했다. 이에 대해 장재는 본체와 현상 모두 有라는 관점을 제시해 體와 用の 연속적 관계를 제시했다. 體와 用の 연결 구도를 구성하기 위해 장재가 제시한 것이 바로 一氣이다. 모든 것이 氣라고 설명을 하면서 본체와 현상 모두 기가 될 때 단절성이 극복된다고 보았다.

화담은 선천의 기가 담연무형의 상태로 미분화된 성격을 지닌다는 측면에서 ‘신(神)’이라고 보았다. 이것은 음양의 이기에 의해 동정이 존재하는 후천에 대해 선천의 태허는 이기(二氣)의 본래 상태로 일기(一氣)가 되기 때문이다.

기의 담연무형한 묘를 신이라 말한다.¹⁵⁾

그 묘한 까닭을 신이라고 말한다.¹⁶⁾

선천 태허가 신(神)의 상태에 있고 후천이 음양 두 기의 변화 상태인 화(化)의 상태에 있다¹⁷⁾는 것은 하나[一]이기 때문에 신하고 둘[二]이기 때문에 화한다¹⁸⁾라고 말한 장재의 사유에서 근거한다. ‘신’은 동정이 정해지지 않았지만 후천의 동정의 가능성을 포함하는 상태이며 ‘화’는 이러한 ‘신’의 상태가 음양으로 분화되어 변화의 상태로 전환된 것을 의미한다. 이렇게 볼 때 태허의 선천은 음양 동정에 놓여 있는 후천 상태의 근거가 된다.

화담은 장재의 ‘태허즉기(太虛卽氣)’의 사유를 수용해서 ‘허즉기’로 제시한다. 화담이 제시한 ‘허즉기’는 ‘허’가 곧 ‘기’라는 의미로 허가 무가 아니라 유라는 존재임을 밝힌 것이다. 화담은 본체의 성격에 대해서 북송의 유학자와 같이 도가의 허, 불교의 공을 무의 범주로 이해했다. 이런 점은 그가 북송 유학자들이 제시한 본체의 성격을 수용했다고 볼 수

14) 『花潭集』, 「原理氣」: 太虛湛然無形, 號之曰先天. 其大無外, 其先無始, 其來不可究, 其湛然虛靜, 氣之原也.

15) 앞의 책, 「原理氣」: 氣之淡然無形之妙曰神.

16) 앞의 책, 「原理氣」: 語其所以妙曰神.

17) 앞의 책, 「理氣說」: 易者陰陽之變. 陰陽二氣也. 一陰一陽者太一也. 二故化, 一故妙.

18) 『正夢』, 「太和」: 一故神 兩故化.

있다. 이런 측면에서 화담은 도불이 무체유용(無體有用)의 측면이 있다고 비판하면서 ‘허’를 무의 범주가 아닌 유(有)의 범주에 있다고 보았다.

화담의 태허와 기는 실체의 성격을 지닌 유(有)로 설정된다. 그는 노자의 ‘유생어무(有生於無)’에 대한 비판에서 허에서 기가 나온다면 허와 기의 관계에 단절이 생기기 때문에 모순이 된다고 보았다. 기는 무시무종의 시간적 한계성이 없는데 이렇게 되면 시간적 선후가 발생하게 된다. 화담의 ‘허즉기’라는 표현은 태허도 유이고 기도 유라는 범주에 있다는 선언으로서 노자의 발생론적 세계관을 비판하는 명제가 된다.¹⁹⁾

또 선가에서 말하길 ‘공은 큰 깨달음 가운데서 생기는데, 바다의 한 물거품이 생겨나는 것과 같다.’라고 하였고, ‘진공과 완공이란 것’을 말함이 있는데, 하늘의 크기가 바깥이 없음을 알지 못한 것이고, 허가 곧 기임을 알지 못한 것이다.²⁰⁾

노씨가 ‘유는 무에서 생한다’라고 말함은 허가 곧 기임을 알지 못함이다. 또 ‘허가 능히 기를 생한다’라고 했으니 그렇지 않다. 만일

19) 이러한 내용은 화담이 道佛의 사상에 대한 전략적 비판에 기인한다. 실제 道家의 無와 佛敎의 空은 화담이 비판한 내용과는 다르다. 『道德經』에 나타난 노자의 無와 有 개념은 인과론적 개념이 아니라 오히려 화담이 제시한 비인과론적 개념과 유사하다고 볼 수 있다. 노자는 1장에서 “무명은 천지의 시작이고 유명은 만물의 어머니이다(無名天地之始, 有名萬物之母)”와 40장에서 “천하의 만물은 유에서 나오고 유는 무에서 나타난다(天下之物生於有, 有生於無)”고 서술하고 있다. 여기서 無는 道라는 불변적 성격을, 有는 가변적 현상을 말하고 있으며 무에서 유가 나온다는 개념으로 사용된 것은 아니다. 無는 인간의 감각에 포착되지 않는 영역이며 有는 현상으로 드러나 인식 가능한 영역이 되는 것으로 無와 有는 서로 떨어져 있지 않고 우리가 살고 있는 세계에 동시에 존재하는 것이다. 無에서 有가 나왔다는 인과론적 성격과는 맞지 않다고 볼 수 있다. 이렇게 본다면 화담이 道家의 無 개념을 비판하면서도 오히려 道家의 사유를 따르고 있는 셈이 된다. 필자의 이러한 해석근거는 김형효 교수의 『사유하는 도덕경』에 근거하는데 無와 有를 인과론적 관계가 아닌 상관론적 관계에서 서술하고 있다.

20) 『花潭集』, 「原理氣」: 又曰, 禪家云空生大覺中, 如海一漚發, 有曰眞空頑空者, 非知天大無外, 非知虛卽氣者也.

허가 기를 생한다고 한다면 바야흐로 그 생하지 아니하였을 때에는 기가 있지 아니하고 허는 죽은 것이 된다. 이미 기가 있지 아니한데 또 어디에서 기를 생하겠는가? 시작도 없으며, 생도 없는 것이다. 이미 시작이 없으니 어느 곳에서 미치겠는가? 이미 생이 없으니 어느 곳에서 멸하겠는가?²¹⁾

노자의 ‘유생어무’에 대해 화담은 유생어유(有生於有)의 관점을 주장한다. 이는 유체유용이라는 관점을 통해 본체와 현상의 연속성과 동시성을 보여준 것이다. 선천에서 후천으로 전환될 때 노자의 ‘생(生)’은 발생의 개념으로 보지만 화담의 ‘생’은 기의 다른 모습으로 전환된 것일 뿐이다. 화담이 사용하는 ‘생’이라는 의미는 A에서 B가 나온다는 발생적 개념이 아니라 인간의 감각에 포착되지는 않지만 존재하는 유로서의 허가 현상으로 드러난다는 것으로 봐야 할 것이다.²²⁾ 이렇게 본다면 화담이 적고 있는 ‘생’은 발생론적 관점의 생성이 아니라 상태의 전환으로 해석해야 한다. 이런 점에서 태허가 기의 원(原)이라는 표현 역시 선천이 후천의 근원이 되어 선천에서 후천이 나왔다는 의미가 아니라 기의 본래 상태로 봐야 한다. 이렇게 본다면 화담이 말하는 선천은 후천의 원인이 아니라 근거가 된다는 의미로 이해해야 한다.²³⁾

화담이 ‘허즉기’라는 표현을 통해서 발생론적 세계관을 비판한 것은 선천이 근원이기 때문에 앞서고 후천이 선천으로 인해 발생되었다는 관념이 잘못되었다는 판단에서이다. 그는 선천과 후천의 시간적 성격을

21) 앞의 책, 「太虛說」: 老氏曰有生於無, 不知虛卽氣也. 又曰虛能生氣, 非也. 若曰虛生氣則方其未生, 是無有氣而虛爲死也. 既無有氣又何自而生氣, 無始也, 無生也, 既無始, 何所終. 既無生, 何所滅.

22) 김병현, 「花潭 서경덕의 氣 개념에 대한 고찰」, 『한국철학논집』 9집, 한국철학사연구회, 2000, pp.112~113 참조.

23) 이러한 측면에서 볼 때 화담의 선천과 후천의 구도는 노자의 無名과 有名의 구도와 유사하다고 볼 수 있다. 노자의 무는 유의 근거가 되지 발생론적 근거가 되지 않기 때문이다.

소강절의 말을 통해 절대적 시간의 기준이 없다는 점을 제시했다.

지금으로부터 지금을 보면 지금이라고 한다. 나중에 지금을 보면 또한 옛날이라고 한다. 지금에서 옛날을 보면 옛날이라고 한다. 옛날로부터 스스로를 보면 옛날 또한 지금이라고 한다. 이로써 옛날 또한 반드시 옛날만은 아니며, 지금 또한 반드시 지금인 것만은 아니음을 알 수 있다.²⁴⁾

선천이 처음이고 후천은 이로 인해 그다음에 존재한다는 사유를 하게 된다면 선천은 절대적으로 선(先)의 위치에 있게 된다. 이렇게 된다면 선천에서 후천이 나온다는 발생론적 사유로 자연스럽게 넘어가게 된다. 화담은 ‘허즉기’를 통해 이러한 시간적 선후 관계를 배제해 선천과 후천의 시간적 위계를 제거해 버린 것이다.

선천을 본체로서, 후천이 현상으로서 본다면 후천 속에 선천은 항상 존재하게 되면서 선천과 후천의 시간적 간극은 사라진다. 이러한 화담의 주장을 이해한다면 태허와 만물은 동시에 존재한다는 관점을 세울 수 있다. 이러한 점은 화담이 ‘허즉기’라는 선언을 통해 본체와 현상이 모두 기라는 공간적 실체성과 무시무종의 시간적 무선재성을 확보함을 알 수 있다.

Ⅲ. ‘허즉기’의 순환적 사유구조 : 즉체즉용(卽體卽用)

1. ‘일이이(一而二)’의 체용일원과 ‘이이일(二而一)’의 현미무간

24) 『皇極經世書』, 「觀物內篇」: 以今觀今則謂之今矣. 以後觀今則亦謂之古矣. 以今觀古則謂之古矣. 以古自觀則古亦謂之今矣. 是知古亦未必謂古, 今亦未必謂今.

화답이 제시한 ‘허즉기’를 통해 이제 본체와 현상간의 관계를 살펴보기로 하자. 이러한 관계성은 본체와 현상간의 관계를 설명하는 체용론으로 접근해 볼 수 있다. 체용은 사람의 몸[體]과 그 작용[用]에서 보듯이 분리된 개념이 아니다. 작용의 근거로서 몸이 되고 몸속에는 그러한 작용이 내재해 있다고 보는 것이다. 바라보는 관점에 따라 몸과 작용을 따로 설명하지만 애초에는 몸과 작용은 하나이다. 이렇게 본다면 본체로서의 체와 현상으로서의 용은 서로 연속성을 지니게 된다.

주자 성리학에서 체용론은 정이의 개념에서 시작되었다. 주자는 정이가 말한 “체용일원 현미무간(體用一源 顯微無間)”을 토대로 체용론을 체계화하였다.

깊이 은미한 것은 리이고 지극히 드러나 있는 것은 상이다. 체와 용은 근원을 하나[一]로 하고 드러난 것과 은미한 것은 (서로) 간극이 없다.²⁵⁾

여기서 주자는 체용일원과 현미무간에 대해 다음과 같이 설명한다.

체와 용이 근원을 하나로 한다고 말한 것은, 지극히 은미한 리로써 말하면 충막하여 조짐이 없지만, 만상은 분명히 이미 갖춰져 있다는 것이다. 현과 미가 간극이 없다고 말한 것은, 지극히 뚜렷하게 밝은 상으로써 말하면 사와 물에 나아가서 이 리가 있지 않음이 없다는 것이다. 리를 말할 때는 체가 먼저이고 용은 나중이다. 대개 체를 거론하면 용의 리는 이미 그 속에 갖춰져 있다. 이것이 근원을 하나로 하는 까닭인 것이다. 사(事)를 말할 때는 현(顯)이 먼저이고 미(微)는 나중이다. 대개 일에 나아가면 리인 골자를 볼 수 있다. 이것이 (서로) 간극이 없는 까닭인 것이다.²⁶⁾

25) 『伊川易傳』, 「序」: 至微者理也, 至著者常也, 體用一源, 顯微無間.

26) 『性理大全』, 「太極圖解」論: 其曰體用一源者, 以至微之理言之, 則冲漠無朕, 而

체용일원은 본체가 되는 리의 관점에서, 현미무간은 현상으로 드러나는 象의 관점에서 본체와 현상간의 관계를 말한 것이다. 체용일원은 체를 위주로 할 때 이미 그 속에 용이 잠재되어 있으며, 현미무간은 상(象)을 위주로 할 때 상 속에 미(微)가 내재되어 있다는 것을 의미한다.²⁷⁾ 본체의 원리가 현상에 드러나는 측면에서 볼 때 이미 본체 내에는 현상의 가능성이 배태되어 있기 때문에 체용일원의 측면을 지니며 현상 속에 본체가 내재되어 있다면 현상과 본체는 분리되어 있지 않기 때문에 현미무간으로 설명한다. 즉, 본체와 현상의 틈이 존재하지 않는 것이다. 이러한 점은 성리학에서 본체와 현상이 유의 범주에 있으면서도 연속성을 확보하기 위한 설명으로 볼 수 있다.

주자 성리학의 이기(理氣) 관계는 존재론적으로 떨어질 수 없지만[理氣不離], 가치론적으로는 체는 체, 용은 용으로서 서로 섞일 수 없다[理氣不雜]. 주자가 논리적으로 리가 선재해야 한다는 것은 체용일원의 관점에서 주장한 것이라고 할 수 있다.

화담은 선천의 상태를 ‘일’이라고 했고 후천을 ‘이’라고 표현했다. 그는 일과 이 모두 기의 두 가지 모습일 뿐이라고 했다. 그는 일이 이를 생(生)하지 않을 수 없다고 하였다. 앞에서 설명한 것처럼 ‘생’의 의미는 ‘일’에 ‘이’가 나왔다는 발생론적 관계가 아니라 일 속에 이미 이를 간직하고 있다는 측면에서 ‘이’가 구체적 현상으로 드러날 수 밖에 없다고 이해해야 할 것이다.²⁸⁾

萬象昭然已具也. 其曰顯微無間者, 以至著之象言之, 則卽事卽物, 而此理無乎不在也. 言理則先體而後用. 蓋舉體而用之理已具, 是所以爲一源也. 言事則先顯而後微. 蓋卽事而理之體可見, 是所以爲無間也.

27) 윤용남, 「朱子の 體用이론에 관한 연구」, 성균관대 박사논문, 1992, pp.11~12 참조.

28) 김병현, 「花潭 서경덕의 기 개념에 대한 고찰」, 『한국철학논집』 9집, 한국철학사연구회, 2000, pp.117~118참조.

이미 일기이라고 말하면 일 속에는 이미 이를 내함하고 있다. 이미 태일이라고 말하면 이미 이를 포함하고 있다. 일은 이를 생성하지 않을 수 없다.²⁹⁾

이렇게 본다면 선천[一]에는 후천[二]에서의 동정 가능성이 내포되어 있다고 할 수 있다. 마찬가지로 화담이 말한 허정(虛靜)이 본체라고 했을 때 정은 현상의 동정과 같이 동과 대비되는 정이 될 수 없다.³⁰⁾ 허정의 정이 체에 해당하고 동정의 정이 용에 해당되는데 본체는 절대성을 지녀야 되기 때문에 본체의 정은 현상의 동정을 아우르는 의미에서 절대적 정이 되어야 한다. 즉 본체에는 두 가지 속성인 동정의 가능성이 내재되어 있는 것이다. 이렇게 본다면 화담이 표현한 ‘일이이(一而二)’는 태허의 일기가 음양의 이기의 가능성을 지니고 있다는 의미에서 체용일원의 성격을 나타낸다.

본체 세계인 선천은 일기의 세계이지만 현상 세계인 후천은 일기가 이기인 음양으로 분화되어 고탕(鼓盪)이라는 드러남의 과정을 거쳐 천지의 형상으로 나타난다. 후천 세계의 운행 변화하는 만물에는 모두 선천의 법칙이 내재되어 있으므로 후천에도 선천의 법칙은 존재한다. 이런 측면에서 볼 때, 화담의 ‘이이일’은 현상 속에 본체의 태허가 간극이 없이 존재한다는 현미무간의 의미를 담고 있다.

그렇다면 화담이 말한 ‘이이일’은 구체적으로 어떻게 나타날까? 이것은 용 속에 체가 있다는 것이며 후천 세계가 선천 태허라는 공간 속에 있다는 의미가 된다. 화담의 「원이기(原理氣)」에는 후천의 현상들이 모두 기가 감싸고 있음을 보여주는데 이 기가 태허라고 밝히면서 태허 가운데 매달려 있음을 보여준다.

29) 『花潭集』, 「原理氣」: 既曰一氣, 一自含二, 既曰太一, 一便涵二, 一不得不生二.

30) 이러한 내용은 『花潭集』, 「原理氣」에 ‘其湛然虛靜, 氣之原也.’와 『花潭集』, 「太虛說」에 ‘曰虛靜卽氣之體, 聚散其用也.’로 나와 있다.

하늘은 그 기를 운용함에 한결같이 움직임을 위주로 하여 빙빙 돌면서 쉬지 않는다. 땅은 그 형상을 영기게 하여 한결같이 고요함을 위주로 하여 사이에 서있다. 기의 성질은 움직임이니 위로 오르는 것이요, 形의 성질은 무거움이니 아래로 떨어지는 것이다. 기는 형상 바깥을 감싸고, 형상은 기 가운데 실려 있어서 위로 올라가는 것과 아래로 내려가는 것이 서로 균형 잡혀 벗어있게 된다. 이리하여 태허 가운데 매달려 있으면서도 오르지도 내려가지도 않고 좌우로 돌면서 예부터 지금에 이르도록 떨어지지 않게 된 것이다.³¹⁾

화담의 설명을 통해, 이 우주가 영원히 존재할 수 있는 것은 태허라는 공간이 기로 인해 영원히 존재하기 때문이며 이로 인해 모든 변화가 가능하다는 것을 알 수 있다.

‘일이이’는 선천 속에 후천의 가능성이 내재해 있다는 의미이며 ‘이이일’은 후천 속에 선천의 원리가 있다고 이해된다고 했을 때 ‘일이이’는 체 속에 용이 있다는 체용일원으로, ‘이이일’은 용 속에 체가 간극 없이 존재한다는 현미무간으로 표현된다. 이렇게 본다면 화담은 주자의 성리학에서 나타나는 체용구도를 사용해 본체와 현상 간의 관계를 설명하고 있다.

2. ‘虛卽氣’로 본 화담 체용론의 특성

이러한 체용이론은 ‘체는 체이고 용은 용이다’라는 ‘체용불일(體用不一)’과 ‘체는 용이고 용은 체이다’라는 ‘체용불이(體用不二)’로 나타난다. ‘체용불일’은 체와 용이 결코 하나가 될 수는 없다는 논리가 강조된 것으로서 ‘체용일원’으로 표현되며 ‘체용불이’는 체와 용이 하나라는 논리

31) 『花潭集』, 「原理氣」: 天運其氣, 一主乎動而圜轉不息. 地凝其形, 一主乎靜而樞在中間. 氣之性動, 騰上者也, 形之質重, 墜下者也. 氣包形外, 形載氣中, 騰上墜下之相停. 是則懸於太虛之中而不上不下, 左右圜轉, 亘古今而不墜者也.

가 강조된 것으로서 ‘즉체즉용(卽體卽用)’으로 제시된다. ‘체용일원’에 체와 용이 근원을 하나로 지니지만 결국 체와 용이 구분된다는 전제가 깔려있다면 ‘즉체즉용’은 체와 용이라는 구도는 인정하되 상호 유기적 관계성을 강조하고 있다고 볼 수 있다. 비유하자면, 즉체즉용은 체와 용이 마치 동전의 양면과 같아서 앞면과 뒷면이 서로 달라도 동전을 벗어 나지 않는 것과 같다. 이러한 논리 속에서 체와 용의 관계는 ‘동시성(同時性)’과 ‘동근성(同根性)’이 확보된다.³²⁾

주자 체용론의 경우, 현미무간은 현상에 드러나는 상에 은미한 이치가 내재해 있다고 보기 때문에 선후를 논할 수 없다. 다시 말해서, 이때 리와 기는 서로 떨어질 수 없기 때문에 동시성을 확보할 수 있다. 그렇지만 체용일원의 경우는 리는 있지만 현상으로 드러날 기는 단지 잠재성을 견지하기 때문에 선후를 논할 수 있게 된다. 그렇다면 화담의 ‘허즉기’의 명제 선언으로써 ‘일이이’의 체용일원과 ‘이이일’의 현미무간으로 나타난다고 볼 때, 어떠한 체용이론으로 구체화되는 것일까?

화담의 ‘허즉기’는 허가 곧 유의 성격을 지니는 기라는 설정으로 인해 본체와 현상 모두 유의 성격을 지니는 유체유용의 관계로 드러남을 볼 수 있었다. 또한 기의 체에 해당하는 선천 태허와 기의 용에 해당하는 후천 만물의 관계에서 선후 관계가 배제됨도 알게 되었다. 기의 무시무종이라는 시간적 차원과 본체와 현상 모두 유라는 공간적 차원에서 볼 때 본체와 현상의 관계는 선후관계가 아님을 알게 되며 ‘허즉기’에 대한 또 다른 접근이 가능하게 된다.

‘허즉기’는 앞에서 제시한 ‘허’는 곧 ‘기’라는 의미뿐만 아니라 ‘허’는 ‘기’를 지향한다는 의미도 가능하다. 이것은 선천의 태허가 후천의 기로 전환되는 운동성이 내재해 있음을 보여주는 ‘일이이’의 의미와 관련이 있다. 즉, 선천에서 후천의 과정에 대한 서술로 이해할 수 있다. 지금까지

32) 강진석, 『체용철학』, 서울: 문사철, 2012, pp.77-78 참조.

내용을 통해서 볼 때 ‘허즉기’는 다음 세 가지 의미로 해석이 가능하다.

- ① 동시성 : ‘허’[先天]는 ‘기’[後天]와 동시에 존재한다.
- ② 동근성 : ‘허’[有]는 곧 ‘기’[有]와 같이 일기(一氣)를 근원으로 한다.
- ③ 순환성 : ‘허’[一]는 ‘기’[二]로, ‘기’[二]는 ‘허’[一]로 갈 수 있다.

①이 선천과 후천 간에는 시간적 선후가 없다는 동시성을 보여준다면 ②는 일기의 체가 허요, 용이 기라고 볼 때, 허는 무가 아닌 유의 기로 결국 같은 기라는 동질성을 지니면서 일기가 근원이 된다는 동근성을 내포하고 있다. ③은 ‘일이이’의 측면에서는 선천의 태허가 후천의 기로 전환되어 동정의 잠재성을 지니며 ‘이이일’의 측면에서는 후천의 기가 결국 선천의 태허로 돌아간다는 점을 보여준다. 체가 용이 될 수 있고 용은 체가 될 수 있다는 순환성을 보여준다.

화담의 체용론에는 시간적 선후가 고려되지 않는다. 체용일원은 선천을 위주로 해서 설명한 것이고 현미무간은 후천을 위주로 해서 본 것이다. 화담은 이미 ‘허즉기’의 주장을 통해 선천과 후천에 선후를 둘 수 없다고 보았다. 이렇게 된다면 모든 존재는 일과 이, 무와 유, 허와 기가 동시에 존재하게 된다. 허가 기를 낳게 된다면 선천의 일과 후천의 이는 시간적으로 논리적으로 선후가 있을 수 밖에 없으며 선후가 있게 된다면 기없어도 허가 있어야 하는 상황이 가능해진다.³³⁾ 이렇게 된다면 체용일원의 경우에 리의 선재성을 담보할 수 없다. 왜냐하면 화담이 제시하는 리는 운동성이 드러나는 경우에만 나타나기 때문이다.³⁴⁾

허는 선천의 미분화된 기이며 후천의 기는 미분화된 기가 운동성을

33) 황광욱, 「邵雍의 觀物을 통해 본 徐敬德 哲學의 一面」, 『동양고전연구』 13집, 동양고전학회, 2000, p.280 참조.

34) 김승태, 「서경덕의 先, 後天론에 대한 소고」, 『철학논총』 73집, 새한철학회, 2013, p.394 참조.

지닌 기로 전환된 것을 의미한다. ‘일이이’는 허의 미분화된 기가 후천의 운동성을 지닌 기로 될 잠재성을 지닌다는 의미이며 ‘이이일’은 후천의 운동성을 지닌 기가 태허라는 공간 속에 있다는 의미를 담고 있다. 이렇게 볼 때 ‘허즉기’는 우주가 모두 기라는 화담의 주장에 대해서 허가 기가 되면서도 기가 허로 돌아갈 수 있는 구도가 되는 것이다. 허가체가 되고 기가 용이라는 관점에서 화담이 제시한 ‘허즉기’는 허가 기를 낳는 인과론적 관계가 아닌 무선재(無先在) 관계로서, 선천과 후천은 동시에 존재한다는 ‘동시성’을 보여준다. 아울러 선천과 후천이 상호순환하면서 일기라는 같은 근거를 공유한다고 본다면 ‘동근성’을 지닌다고 할 수 있다. 이렇게 본다면 화담의 체용론은 체용불이의 즉체즉용에 해당한다고 볼 수 있는 것이다.

IV. ‘허즉기’로 본 이기(理氣)의 묘합(妙合) 관계

1. 자기원인으로서의 기자이(機自爾)를 통한 리의 선재부정

‘허’[先天]에는 ‘기’[後天]의 운동성이 내재되어 있다는 것은 선천과 후천의 관계에 대한 설명으로 이해할 수 있다. 후천에는 음양의 기로 인한 동정이 나타나지만 선천은 동정의 가능성만 존재한다. 이런 점에서 본다면 선천과 후천을 구분하는 기준은 동정이 된다.

화담은 선천에서 후천으로 상태가 바뀔 때가 리가 드러나는 때[理之時]라고 보았다. 주자가 말한 논리적 선재로서 리와 다르게 화담은 후천에서 동정이 시작되기 때문에 동정의 원리인 리가 그때 비로소 드러나는 것이라고 보았다. 이는 선천에서는 미분화의 기인 신(神)의 상태에 있어 동정이 없기 때문에 굳이 리(理)라는 표현을 사용해서는 안 되며 선천과 후천의 경계에 동정과 리가 있음을 보여준 것이라고 할 수 있

다. 후천 세계[二]에 운동원리인 리가 있다고 본다면 그 원리는 선천 세계[一]에서 기인해야 할 것이다.

그렇다면 선천과 후천의 전환관계는 어떻게 설명되는 것일까? 이것은 일기(一氣)와 이기(二氣) 사이의 전환관계로 이해할 수 있다. 화담은 선천의 일기가 이기가 될 때 자기원인적 성격인 기자이(機自爾)에 의해 진행된다고 보았다. ‘일이이(一而二)’가 태허의 담연허정한 일기가 내부의 자기원인적인 기자이에 의해 후천의 이기인 음양으로 될 수 있다고 본 것이다. 기자이는 기의 운동성을 설명하기 위해 외부의 주재성이 존재하지 않음을 보여주는 표현이다. 이러한 사유는 『장자(莊子)』 「천운(天運)」에서 보인다.

하늘이 움직임인가? 땅이 머무름인가? 해와 달이 장소를 다투는 것인가? 누가 이것을 주장하는가? 누가 이것들의 질서를 유지하는가? 아니면 누가 일없이 밀어서 움직이는가? 아니면 기계에 묶여서 마지 못하는 것일까? 아니면 그것들이 운전하여 스스로 멈출 수 없는가? 구름이 비가 되는가? 비가 구름이 되는가? 누가 이런 현상을 베푸는가? 누가 아무 일도 하지 않으면서 즐거움에 빠져 이런 일을 권장하는가? 바람이 북쪽에서 시작하여 한 번은 서쪽으로 한 번은 동쪽으로 불고 위에서 방향하기도 하는데, 누가 이 바람을 불고 마시고 하는 것일까? 누가 아무 일도 하지 않으면서 이 바람을 쥐락펴락 하는가? 감히 무슨 까닭인지 물어본다.³⁵⁾

여기서 장자는 이 세계의 모든 동정의 근거를 묻는다. 그는 은연중에 기계(機械)라는 표현을 사용하면서 해와 달의 움직임과 구름과 비의 움

35) 『莊子』, 「天運」: 天其運乎, 地其處乎, 日月其爭於所乎, 孰主張是, 孰維綱是 孰居無事推而行是, 意者其有機緘而不得已邪, 意者其運轉而不能自止邪, 雲者爲雨乎, 雨者爲雲乎, 孰隆施是, 孰居無事淫樂而勸是, 風起北方, 一西一東, 有上彷徨, 孰噓吸是, 孰居無事而披拂是, 敢問何故.

직임은 스스로 그러할 뿐이라는 것을 암시하고 있다. 광상은 『장자』 ‘기(機)’에 대한 풀이에서 ‘자이(自爾)’ 즉, 스스로 그러할 뿐, 그 배후에 주장하는 존재자는 없다고 말한다. 자연적 기틀이나 기계를 주재하는 외부적 주체가 없다는 것이다. 화담은 장자의 ‘기’와 광상의 ‘자이’라는 각각의 개념을 가져와 ‘기자이’로 나타내어 동정과 합벽의 변화가 자기원인적 성향으로 기인한다고 보았다.³⁶⁾

동과 정이 없을 수 없고, 합과 벽이 없을 수 없는 것은 그것이 무슨 이유에서인가? 기틀[機]이 스스로 그러할 뿐이다.³⁷⁾

이러한 기자이 개념은 일과 이의 관계를 통해서 설명된다.

이미 일기라고 말했지만 일은 저절로 이를 포함하고 있고, 이미 태일이라고 말했지만 일은 곧 이를 함축하고 있다. 일은 이를 생하지 않을 수 없고, 이는 저절로 능히 생하고 극한다. 생하면 극하고 극하면 생한다.³⁸⁾

일이 이를 간직한다는 것은 음양 미분의 담연허정한 일기인 허에 음양 동정의 기로 전환될 가능성을 지닌다는 의미로 그 과정에 기자이가 암시되어 있는 것이다.

‘허즉기’를 통해 선천과 후천에 대한 시간적 위계를 고려하지 않기 때문에 ‘허즉기’는 ‘허’는 ‘기’이고 ‘기’는 ‘허’라는 동시성을 지니게 된다. ‘허’가 본체이기 때문에 논리적으로도 먼저 존재하지 않으며 ‘기’의 근

36) 이명수, 「機自爾를 중심으로 본 존재론적 자기 기제」, 『한국철학논집』 49집, 한국철학사연구회, 2016, pp.200~210 참조.

37) 『花潭集』, 「原理氣」: 不能無動靜闔闢, 其何故哉 機自爾也.

38) 앞의 책, 「原理氣」: 既曰一氣, 一自含二, 既曰太一, 一便涵二. 一不得不生二, 二自能生克. 生則克, 克則生.

원이 ‘허’라고 해서 ‘기’가 뒤에 놓이는 것은 아니다. 화담이 도불의 비판에서 제시한 허에서 기가 나오지 않는다는 비인과론적 사유에서 보듯이 선천이 기의 근원인 허라고 해서 먼저 존재하고 후천이 뒤에 존재하는 것이 아닌 것이다.

기 사이의 순간 음양 이기에 의해 동정이 시작되면서 리가 드러난다고 볼 때, 화담이 말하는 ‘허즉기’의 ‘기’는 ‘리’와 동시성을 지닌다. 다시 말해서 후천에 드러난 기의 내재적 운동 원리에 해당한다. 화담은 기가 시간적으로 무시무종하고 항상 유(有)의 형태로 존재했으며 기가 리를 벗어날 수 없다고 하여 리의 존재는 항상 기와 함께 한다고 보았다. 여기서 화담 자신이 의도하는 성리학과의 차별성이 드러난다.

주자는 리와 기의 관계에 대해 불리부잡으로 설명했지만 논리적 선재로 리가 가능하다고 보았다면 화담의 사유에서는 리가 기에 대해 먼저 존재할 수는 없는 것이다. 화담이 리와 기를 동시에 보면서 논리적 선후를 인정하지 않은 것은 주자의 논리적 이선기후(理先氣後) 개념을 겨냥한 것으로 볼 수 있다. 이렇게 화담은 ‘허즉기’의 관계성을 통해서 주자가 말하는 논리적 이선기후 관계를 부정하는 것이다.

2. 이기불리(理氣不離)의 묘합성(妙合性)

성리학에서 본체의 리는 현상의 기와 존재론적으로 떨어지지 않으면서도 그 가치는 기와 섞일 수 없는 다른 존재이다. 리는 기를 주재하는 본체로서 존재와 당위의 기준이 되어 소이연지고(所以然之故)와 소당연지칙(所當然之則)의 성격을 가진다. 기는 리의 주재를 받아야 할 대상이 되면서도 리의 가치를 드러내는 형이하의 영역에 있게 된다. 이러한 관계는 ‘성즉리’라는 명제에서도 마찬가지로 적용된다. 개체의 성에 리가 내재[理氣不離]되어 있지만 리는 그 개체의 기로 인해 가치가 훼손되지 않는다[理氣不雜]. 본체는 개체와 존재론적으로는 연속되면서도 가치론

적으로는 단절되어 있다. 그런 점에서 리는 기가 존재하지 않더라도 논리적으로는 존재해야 하는 것이다.

화담 성리학에서도 본체의 태허와 현상의 기는 존재론적으로 떨어지지 않는다. 선천과 후천 모두 기라는 측면에서 ‘허즉기’를 통해 동시성이 확보되며 허가 기의 운동성을 잠재하고 있으며 기가 다시 허라는 공간으로 돌아갈 수 있다는 순환성을 지니기 때문이다. 이렇게 허와 기의 상호 지향성은 허가 기로 지향하는 ‘일이이’와 기가 허로 지향하는 ‘이이일’로 표현된다. 이렇게 볼 때, 화담의 ‘허즉기’에서 ‘즉’은 양방향 성격을 지닌다는 것을 알 수 있다.

화담은 앞에서 제시한 허와 기의 동시성, 동근성, 순환성을 통해 기와 리의 관계에 고찰하기 시작한다. 그는 소강절의 설명을 통해서 하늘이 형상에 의지하고, 땅이 기(氣)에 붙어 저절로 서로 의지하고 붙어있는 기틀이 묘하다고 제시했다. 화담은 이러한 문장을 인용하면서 하늘과 땅이 서로 떨어질 수 없으며 상호 의지를 하듯이 리와 기의 관계 역시 둘 다 합쳐서 봐야 한다는 묘(妙)의 사유를 제시한다.

소강절 선생이 이른바 “하늘은 형상에 의지하고, 땅은 기에 붙어 저절로 서로 의지하고 붙어있는 것”이라 하였다. 의지하고 붙어있는 기틀이야말로 묘하도대! 바람의 무리, 나는 무리의 것이 形을 싣고 있는 것이 모두 이 이치다. 선생이 또 말하길 “허는 기의 연못이요.” 또 “일은 수가 아니요, 수의 체이다.”라고 하였다. 또 말하길, “리 하나만으로는 공허하고, 기 하나만으로는 성글다. 둘이 합쳐지면 묘하고 묘하다.”³⁹⁾

기와 리가 떨어질 수 없다는 화담의 주장으로 본다면 리는 항상 기와

39) 『花潭集』, 「理氣說」: 邵所謂天依形, 地附氣, 自相依附者. 依附之機, 其妙矣乎. 風族飛族之羽載形皆此理也. 先生又曰, 虛者氣之淵也. 又曰, 一非數也, 數之體也. 又曰, 理之一其虛, 氣之一其粗. 合之則妙乎妙.

같이 존재하게 된다. 화담은 리와 기의 관계를 다음과 같이 제시한다.

기의 바깥에는 리가 없다. 리는 기를 주재함이다. 이른바 주재라는 것은 밖으로부터 와서 주재하는 것이 아닌 것이다. 그 기의 용사가 소이연의 바름[正]을 잃지 않은 것을 가리켜서 주재라고 일컫는다. 리는 기보다 앞서지 않는다. 기는 시작이 없으니 리도 본디 시작이 없는 것이다. 만약 리가 기보다 앞선다고 말한다면 이 기는 시작이 있게 된다.⁴⁰⁾

리와 기는 시간적 선후가 없고 리와 기를 동시에 설명해야만 한다는 것은 리와 기가 떨어질 수 없다는 이기불상리(理氣不相離)의 관계를 말하는 것이다. 화담이 제시하는 리는 기의 용사가 올바르게[正] 운행할 수 있게 주재하는 것으로 기의 운동 원리로 볼 수 있다. 또한 화담은 올바름[正]을 존재의 원리로서 바름뿐만 아니라 당위로서의 올바름으로도 제시한다.⁴¹⁾

천지의 올바름을 온전히 타고난 것이 사람이다. 그 올바름이란 무엇인가? 의와 인이다. 인의의 근원이 지극히 선하고 지극히 참되어 물이 잔잔한 것 같고 거울에 티끌이 없는 것과 같다. 그러나 정이 작용하면 혹은 그 올바름을 잃어버릴 수 있다⁴²⁾

화담이 리와 기를 합하면 묘하다고 한 것은 리와 기를 합해서 봐야만 된다는 의미였다. 리의 올바름 역시 기를 통한 관계 속에서만 제시되는

40) 『花潭集』, 「理氣說」: 氣外無理. 理者氣之宰也. 所謂宰, 非自外來而宰之. 指其氣之用事, 能不失所以然之正者而謂之宰. 理不先於氣. 氣無始, 理固無始. 若曰, 理先於氣, 則是氣有始也.

41) 전호근, 「徐敬德의 氣一元論의 世界觀에 대한 一考察」, 『유교사상연구』 7집, 한국유교학회, 1994, pp.276~277 참조.

42) 앞의 책, 「朴頤正字詞」: 天地之正, 稟全者人. 其正伊何? 曰義與仁. 仁義之源, 至善至眞, 如水未波, 如鏡未塵. 情一用事, 或失其正.

것이다. 주자가 논리적 선재로서 제시한 리가 현상과의 관계를 배제한 상태에서 존재와 당위의 기준으로 설정된 것이라면 화담의 리는 기와 불리의 관계에서 합(合)의 단계를 거쳐야만 된다는 것으로 이렇게 될 때라야만 자연의 진리가 밝혀진다는 것을 보여주는 것이다. 결국 화담이 주장한 ‘허즉기’를 통해 허와 기의 관계성이 제대로 이해될 때 리와 기의 묘합적 관계는 밝혀지는 것이다.

IV. 나가는 말

모든 사상은 이전 세대의 사상을 계승, 비판하면서 발전한다. 그것은 인간이 사유의 보편성을 추구하면서도 자신이 살고 있는 현실의 특수성을 감안해 서술방식이 달라지기 때문이다. 화담이 살았던 16세기는 조선 성리학이 안착되어 갈 무렵이었다. 본체라는 보편성을 추구하면서도 현실의 경험을 통해 원리를 파악하고자 했던 그는 선천이라는 자연과 후천이라는 자연을 어떻게 볼 수 있을까 고민했던 자연철학자였다.

화담은 ‘허즉기’를 제시하면서 선천의 허가 도불에서 주장하는 무가 아닌 유의 범주에 있음을 천명했다. 이러한 점은 ‘허즉기’를 통해 본체와 현상과의 관계가 기체기용에서 유체유용으로 구체화되었다고 볼 수 있다. 또한 ‘허즉기’를 통해 허와 기는 선후관계가 아닌 동시관계라는 점을 알 수 있다. 이를 통해, 선천과 후천은 동시에 존재한다는 동시성과 체[虛]와 용[氣]은 일기에서 같은 근원을 두는 동근성을, ‘허[一]’는 ‘기[二]’를 지향하고 ‘기[二]’는 ‘허[一]’로 돌아갈 수 있다는 순환성의 관계를 볼 수 있다. ‘허즉기’로 인해 체용관계가 동시성, 동근성, 순환성으로 나타나는 것을 볼 때, 화담의 사유구조는 체용불이의 즉체즉용에 있음을 알 수 있다.

화담은 또한 자신만의 이기론으로 세상을 설명하고자 했던 성리학자이기도 했다. 말년에 서술한 이기, 태허, 귀신 등의 내용을 볼 때 그는 성리학의 이기론을 자신만의 관점에서 새롭게 제시했다는 점을 알 수 있다. 그가 ‘허즉기’의 명제를 통해 본체[虛]와 현상[氣]를 시간적 선후 관계로 봐서는 안 되듯이 리와 기 역시 동시적 관계로 봐야 한다는 묘합적 사고를 한 것은 당위의 근거로서 기준이 되는 본체의 성격을 새롭게 정초하기 위해서였다. 화담이 주자의 논리적 선형성을 지닌 리까지 부정한 것은 관념이 아닌 우리가 감지할 수 있는 현실에서 기를 통해서 해답을 찾고자 한 것이다.

화담이 주목한 현실은 선천의 원리가 내재해 있는 동정 변화의 공간이면서도 도덕을 실천해야 할 공간이었다. 우리가 살고 있는 현실인 후천에서 선천의 원리가 내재해 있음을 보고 선천과 후천은 기를 통해서 설명이 가능하다고 본 것이다. 주자학에서 선형적 관념으로서의 리가 아닌 우리가 숨 쉬고 있는 현실 속의 기(氣)로써 자연(自然)을 보고 싶었던 것이다. 氣를 통해 자연원리를 밝히고자 했던 화담이지만 또한 그 기를 통해서도 인간이 마땅히 지켜야 할 도리를 제시한 것은 그가 유학자이기 때문에 지닌 고민이었을 것이다.

화담이 리와 기는 선후가 없고 리와 기를 합해서 설명해야 한다는 주장 속에서 우리는 자연을 좀 더 객관적 측면에서 보고 당위의 근거를 세우고자 하려는 그의 생각을 느낄 수 있다. 현대과학이 존재원리는 추구하지만 가치를 배제하는 학문체계라고 볼 때 화담이 제시한 자연관은 존재원리를 통해 윤리실천을 요구한다는 점에서 우리들에게 많은 시사점을 던져준다.

□ 참고문헌 □

『莊子』

『皇極經世書』

『正夢』

『伊川易傳』

『性理大全』

『花潭集』

강진석, 『체용철학』, 서울: 문사철, 2012.

김형효, 『사유하는 도덕경』, 서울: 소나무, 2011.

현상윤 저, 이형성 교수, 『현상윤의 朝鮮儒學史』, 서울: 심산, 2010.

김병현, 「花潭 서경덕의 기 개념에 대한 고찰」, 『한국철학논집』 9집, 한국철학사연구회, 2000.

김승태, 「서경덕의 先, 後天論에 대한 소고」, 『철학논총』 73집, 새한철학회, 2013.

안은수, 「朱熹의 自然觀과 그 成立에 관한 研究」, 성균관대학교 박사논문, 1996.

윤용남, 『朱子의 體用이론에 관한 연구』, 성균관대 박사논문, 1992.

이광호, 「李退溪 學問論의 體用的 構造에 관한 研究」, 서울대 박사논문, 1993.

이명수, 「機自爾를 중심으로 본 존재론적 자기 기제」, 『한국철학논집』 49집, 한국철학사연구회, 2016.

장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구- 張載의 本體論과 二程의 비판을 중심으로」, 서울대 박사논문, 1998.

「北宋 性理學에서의 有와 無의 문제- 魏晉 玄學과의 관련을 중심으로」, 『철학논구』 25집, 서울대학교 철학과, 1997.

전호근, 「徐敬德의 氣一元論의 世界觀에 대한 一考察」, 『유교사상연구』 7집, 한국유교학회, 1994.

정원재, 「서경덕과 그 학파의 先天 이론」, 『철학논구』 18집, 서울대학교

철학과, 1990.

최일범, 「서경덕의 理氣論에 관한 시론」, 『동양철학연구』 11집, 동양철학연구회, 1990.

황광욱, 「花潭 徐敬德의 哲學思想과 그 門人學風에 對한 研究」, 성균관대 박사논문, 2002.

「邵雍의 觀物을 통해 본 徐敬德 哲學의 一面」, 『동양고전연구』 13집, 동양고전학회, 2000.

[Abstract]

The Study of Hwadam(花潭)'s Thought Structure seen through his Concept of ‘*Heo-Jeuk-Ki*’

Kim, Tae-Yoon(Sungkyunkwan University)

This article aims to investigate *Hwadam*(花潭, 1489~1546)'s structure of thinking through his concept of ‘*Heo-Jeuk-Ki*(虛卽氣).’ Despite the fact that Chang *Tsa*(張載, 1020~1077), Cheng brothers and *Chu-Hsi*(朱熹, 1130~1200) presented all aspects of the principle[‘*So-I-Yeor*(所以然)’], *Hwadam* diagnosed that they did not show the relationship with the concrete phenomenon. In other words, there was not enough explanations for the relationship between ‘*L*(理)’ and ‘*K*(氣)’. He brings the concept of *Ki* used by *Chang Tsai* to reveal the right relationship between ‘*L*’ and ‘*K*’. He intended to clarified the definite relationship of the two through the ‘*Il-Ki-Chang-Chor*(一氣長存)’ and ‘*Heo-Jeuk-Ki*’.

Hwadam accepts the concept of *Chang Tsai* that ‘Everything is *Ki*’, and sets Substance(體) and Phenomenon(用) as Heaven Apriori(先天) and Heaven Aposteriori(後天) respectively. Particularly, by proclaiming the notion of ‘*Heo-Jeuk-Ki*’(‘*Heo*’ as Noumenon is ‘*Ki*’), ‘*Heo*’ is viewed as being contained in the category of Being. In the structure of Substance and Function, which shows the relationship between Noumenon(本體) and Phenomenon(現象), the peculiar feature of *Hwadam*'s thought is manifested as ‘*Yoo-Che-Yu-Yong*(有體有用)’. This point is evident in his understanding which criticized the relationship between Noumenon and Phenomenon of Taoism and Buddhism as a causal relation that ‘Being comes from Nothing’.

Hwadam's thought structure of ‘*Yoo-Che-Yu-Yong*(有體有用)’ is embodied as ‘*Jeuk-Che-Jeuk-Yong*(卽體卽用)’, which means that “Noumenon is Phenomenon and Phenomenon is Noumenon.” From this point of view, *Heo* as Noumenon and ‘*Ki*’ of Phenomenon show the relationship of simultaneity, common root and circulation. Further *Hwadam* presents the idea of self-causal ‘*Gi-Ja-Yi*(機自爾)’ as a concept to mediate Noumenon and Phenomenon. Through this notion,

Hwadam even denied the pre-existence of ‘Li’ proposed by Chu-Hsi. It can be said that Hwadam’s negation of pre-existence of ‘Li’ is caused by his structure of thinking which lays stress on the sphere of Reality[Being].

Key words : Hwadam, ‘Heo-Jeuk-Ki’(虛卽氣), Heaven Apriori(先天), the Great Void(太虛), Substance-Function(體-用), ‘Gi-Ja-Yi’(機自爾).

■ 논문접수일: 2017년 5월 15일, 심사완료일: 6월 14일, 게재 확정일: 6월 15일

