인문논총 제65집 (2011), pp. 267~303

설혜(薛蕙)의『노자집해(老子集解)』에 나타난 성명지학(性命之學)에 관한 고찰*

김 경 희
(이화여자대학교 철학과)

1. 들어가는 말: '이유해노(以儒解老)'

중국 역사에서『노자』의 사상을 유가의 사상과 대립하는 것으로 보는 관점은 매우 뿌리가 깊다. 사마천(司馬遷)이 "세상에서 노자를 배우는 자들은 유학을 물리치고 유학에서도 역시 노자를 물리친다. 도(道)가 같지 않으면 서로 의논하지 않는다고 하더니 이들을 두고 한 말인가?"[1]라고

* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임[NRF-2009-351-A00211].

1) 司馬遷,『史記』「老子韓非列傳」, "世之學老子者則絀儒學, 儒學亦絀老子.「道不同不相爲謀」, 豈謂是邪?"(北京: 中華書局, 1982, 2143쪽).

주제어: 설혜(薛蕙),『노자집해(老子集解)』, 성명지학(性命之學), 도(道), 유무(有無), 체용(體用), 허정(虛靜), 질문(質文)
Xue Hui(薛蕙), *Variorum Laozi*(『老子集解』), human nature and mandate(性命), Dao(道), being and non-being(有無), substance and function(體用), emptiness and tranquility(虛靜), substantial quality and ornamental accomplishments(質文)

한 말에서 확인할 수 있듯이 양자의 관계를 화해 불가능한 것으로 보는 관점은 한대 초부터 존재했으며, 이 관점은 이후의 『노자』 이해에 지배적 영향을 미쳤다. 그런데 송대의 유가들은 이 관점을 단순히 학술적 분류에 적용하는 데 그치지 않고 자신들의 사상적 정체성과 이론 체계를 구성하는 데 본격적으로 활용하였다는 점에서 노학(老學)의 역사에서 특별한 의미를 갖는다. 이들은 그 출발부터 불(佛)·노(老)의 이론과 대결하고 그 사상들이 중국의 현실 문화에 미친 부정적 영향력을 극복하는 것을 주요 목표로 삼았기 때문에, 『노자』와 유가사상의 대립적 위상을 선명하게 드러내는 것은 자신들의 학술적 기초를 수립하는 데 필수적인 일이었다. 당 중기의 한유(韓愈)가 유학에 '도통(道統)' 관념을 도입함과 동시에 노장(老莊)에 대한 배척을 공공연히 천명한 것을 출발점으로 하여[2] 이후 송대의 정주학(程朱學)에서는 노자의 사상을 '이단(異端)'으로서 공격하는 것이 중요한 학술적 전략이 되다시피 하였다. 그러나 다른 한편으로 『노자』를 유가와 대립하는 사상 노선으로 귀속시키고 제한하는 것이 과연 타당한 것인가라는 의문 역시 끊임없이 존재해 왔으며, 이단론이 지배적으로 될수록 이런 의문 또한 강하게 제기된 것도 사실이다.

중국의 역대 『노자』 주석서들 가운데 현대의 연구자들에게 그 중요성과 가치가 널리 인식되고 있는 것들은 하상공주(河上公注), 상이주(想爾注), 왕필주(王弼注) 등으로 대부분 송대 이전의 저작들이다. 이에 비해 송대 이후의 주석서들은 그다지 큰 관심을 받지 못했다. 관심을 받더라도 『노자』 해석의 지평을 확대하는 독자적 가치를 갖는 것으로 정당하게 평가받기보다는 이미 다른 주요 저작들로 유명한 주석가의 사상 전모를 이해하는 데 도움이 되거나 그의 폭넓은 학식을 증명해주는 부차적

2) 다음을 참조하라. 조민환, 『유학자들이 보는 노장철학』, 서울: 예문서원, 1996. 이 책의 제 2부 1-3장(199-293쪽)에서는 한유, 정이천, 주희를 중심으로 『노자』의 사상을 이단으로 규정하는 유가들의 관점을 고찰하고 있다.

저술로만 간주되는 경향이 컸다. 그러나 정작 중국 학술사에서 『노자』 주석서들이 가장 활발하게 저술되었던 시기는 송・명대이다. 특히 명대는 『노자』의 주석서들이 가장 다량으로 간행되었던 시기로서, 『중국노학사(中國老學史)』에 따르면 이 시대에 저술된 『노자』 주석서는 총 106종에 달하며 이 가운데 70종 가량이 현존하고 있어, 명대 지식인들 사이에서 『노자』에 대한 관심이 얼마나 고조되었는지를 짐작하게 해준다.[3] 양적 측면에서뿐만 아니라 주석가들의 신분이나 지적 배경 역시 매우 다양화되었다. 황제인 주원장(朱元璋)의 주석서[『어주도덕진경(御注道德眞經)』]를 필두로 하여, 불로장생의 신선술을 추구하는 도사(道士)는 물론이고, 유가적 사상 배경을 갖는 사대부 관료들과 불교의 승려들에 이르기까지 유・불・도를 막론하고 수많은 지식인들이 『노자』에 대한 주해를 시도하였다. 특히 다른 시대와 비교해 볼 때 이 시대에 유가의 『노자』 주석서들이 압도적으로 많다는 점은 명대의 유가들이 『노자』에 대해 이전과는 다른 특별한 관심을 가지고 있었음을 말해준다.

주지하듯이 이민족 왕조였던 원(元)은 유・불・도 삼교 이외에도 다양한 민족의 종교와 사상들을 비교적 자유롭게 허용하였지만, 명 초기의 황제들은 원대의 이런 문화적 분위기를 청산하고 한족 중심의 문화를 부흥시키기 위한 학술적 거점으로 주자학을 활용하였다. 영락제(永樂帝)에 의한 『사서대전(四書大全)』, 『오경대전(五經大全)』, 『성리대전(性理大全)』의 편찬과 같은 국가적 사업에 힘입어 주자학은 명 초기에 관방 학술로서의 입지를 다졌다. 그러나 중기 이후 심학(心學) 경향의 양명학자들이나 기학(氣學)을 내세운 왕정상(王廷相) 등에 의해 정주학에 대한 다각적인 도전과 비판이 일어나는 분위기 속에서, 정주학적 이단 관념 역시 크게 동요하였다. 예를 들어 왕양명의 "어리석은 남녀와 같은 것, 이

3) 다음을 참조하라. 熊鐵基・馬良懷・劉韶軍 著, 「明淸時期≪老子≫研究狀況簡表」, 『中國老學史』, 福建: 福建人民出版社, 1995, 427-436쪽.

것을 일러 '동덕(同德)'이라고 하고, 어리석은 남녀와 다른 것, 이것을 일러 '이단(異端)'이라고 한다"[4]라는 발언은 '길거리에 가득 찬 사람들이 모두 성인이다[滿街人都是聖人]'라는 말로 표현되는 양명학의 대중지향적 사상 특성을 보여주는 것이기도 하지만, 그 이면에는 유가들이 불교를 비롯한 여타 사상 경향들에 대해 표출했던 과도한 이단 관념에 대한 비판이 함의되어 있다. 이러한 변화는 유가들의 『노자』 이해에도 영향을 미쳐, 유가적 사상 맥락에서 『노자』를 주해하거나 『노자』의 사상을 유가사상과 보완적 관계에 있는 텍스트로 재정립하려는 시도들이 생겨난다. 이른바 '유가사상으로 노자를 풀이하는[以儒解老]' 주해서들이 많이 간행되고 널리 확산된 것은 명대 노학의 두드러진 특징이다.

명대의 '이유해노(以儒解老)'의 대표적 주해서로는 설혜(薛蕙)의 『노자집해(老子集解)』, 왕도(王道)의 『노자억(老子億)』, 왕초(王樵)의 『노자해(老子解)』, 주득지(朱得之)의 『노자통의(老子通義)』 등을 들 수 있다. 이 가운데 설혜[5]의 『노자집해(老子集解)』는 명대에 유가적 입장에서 『노자』를 주해한 최초의 저작이다.[6] 『노자집해』는 『노자』의 중요한 관념

4) 『傳習錄』 卷下, "或問: 「異端」. 先生曰: 「與愚夫愚婦同的, 是謂同德; 與愚夫愚婦異的, 是謂異端」"(『王陽明全集』, 上海: 上海古籍出版社, 1992, 107쪽).

5) 설혜(薛蕙, 1489-1541)는 자(字)가 군채(君采), 호가 서원(西原)인 명대 중기의 학자이자 정치가이다. 그는 명의 11대 황제인 세종(世宗) 가정제(嘉靖帝)의 생부 추존 문제를 둘러싼 대례의(大禮儀) 논쟁에서 황제에 맞서 유교적 대종(大宗) 관념을 고수하고 「위인후해(爲人後解)」와 「위인후변(爲人後辨)」을 지어 상소한 것으로 유명하다. 이 일로 이후의 그의 정치생활은 순탄치 못했다. 유가적 사상 배경을 가지고 있으면서도 도교의 양생술과 불교, 노장사상 등을 폭넓게 연구하였다. 저서로 『고공집(考功集)』, 『서원집(西原集)』, 『오경잡설(五經雜說)』, 『대녕재일록(大寧齋日錄)』, 『노자집해(老子集解)』, 『장자주(莊子注)』, 『약언(約言)』 등이 있다. 『명사(明史)』(卷191, 「列傳」 第79)에 그의 전기가 실려 있다.

6) 현재 『노자집해(老子集解)』의 판본으로는 크게 두 종류가 있다. 하나는 명(明) 가정(嘉靖) 연간에 간행된 판본이고, 다른 하나는 청(淸) 광서제(光緖帝) 22년(1896년)에 간행된 『석음헌총서(惜陰軒叢書)』에 수록된 판본이다. 두 판본은 『노자』에 접근하는 사상적 틀이나 취지에 있어서는 차이가 없지만, 세부적 내용이나 문자 상에서는

들이 유가적 사상체계와 충돌을 일으키는 일 없이 정당하게 수용될 수 있으며, 나아가 『노자』의 사상은 유가의 사상체계를 보완할 수 있는 요소들을 갖추고 있음을 논증하려는 의도에서 저술된 주해서이다. 이 책은 이후에 『노자』를 적극적으로 수용하고 이해하려는 유가 사상가들에게 하나의 모범적 전형으로 간주될 만큼 큰 영향을 미쳤다. 동시대의 왕도(王道)는 "역대로 이렇게 [『노자』의 의미를] 분명하게 밝힌 자가 없다"[7] 고 할 정도로 설혜의 해석에 공감하였으며, 초횡(焦竑) 역시 『노자익(老子翼)』에서 그의 해석을 비중있게 다루고 있다. 또한 『노자집해』는 조선으로 건너와 광범위하게 유통됨으로써 조선시대 유가들에게 『노자』를 바라보는 새로운 안목을 제공하기도 하였다.[8]

『노자집해』는 『노자』와 유가사상의 관계라는 측면에서뿐만 아니라, 노학(老學)의 흐름에 있어서도 중요한 전환의 계기를 마련한 것으로 평가될 수 있다. 현대 중국 학자 이경(李慶)은 다음과 같이 말한다. "명대에 『노자』 해석은 주로 주원장의 『어주(御注)』에 따라 『노자』를 치세(治世)의 도구로 삼거나 『도장(道藏)』의 관련 해설을 따라 신선양생설(神仙養

다른 부분들이 다소 있다. 이것은 『노자집해』가 가정 9년(1530년)에 나온 초판본과 가정 15년(1536년)에 나온 최종본 두 종류가 있었던 데에서 기인하는 것으로 보인다. 『노자집해』의 자서(自序)에서 설혜는 다음과 같이 밝힌다. "가정(嘉靖) 경인(庚寅)년에 『노자집해(老子集解)』를 썼다. 이후 여러 차례 수정했고, 병신(丙申)년 겨울 다시 산정(刪定)을 가하였다.(嘉靖庚寅, 予爲老子集解. 其後屢有修改. 丙申之冬, 復加刪定.)" 현행의 두 판본 중 어느 것이 최종본인지는 정확하게 결정할 수 없다. 다만 『석음헌총서』에 수록된 판본이 조선 중기에 훈련도감자(訓鍊都監字)로 간행되어 조선의 학자들 사이에서 널리 읽힌 판본임을 볼 때, 이 판본이 더 광범위하게 유통되었을 가능성이 크다. 이 점을 고려하여 본 논문에서는 『총서집성초편(叢書集成初篇)』(北京 : 中華書局, 1985)에 수록된 이 판본을 따르고자 한다.

7) 王道, 「答魏莊渠」, "薛君采解老甚好. 蓋自來未有如此發明者也"(『順渠先生文錄』 卷六, 日本 尊經閣 影印本, 1932).

8) 예컨대 서명응(徐命應, 1716-1787)의 『도덕지귀(道德指歸)』에는 『노자집해』를 인용한 문장들이 다수 보인다(서명응 지음, 『도덕지귀』, 조민환 · 장원목 · 김경수 역주, 예문서원, 2008).

生說)의 근거로 삼았다. 그러나 설혜의 『노자집해』에 이르러 일대 변환이 일어난다. 그는 『노자』 본문 자체에 대한 해석과 연구를 중시하고 관련된 철학적 문제를 탐구하는 경향을 더욱 새롭게 회복시켰다. 설혜의 『집해』는 바로 이러한 연구 전환의 이정표이며, 혹자는 명대의 『노자』 연구사 전체에서 차지하는 위치가 크다고 말한다"(李慶 2006: 6). 본 논문에서는 설혜가 『노자』의 사상을 해석하는 데 유가의 어떤 개념틀과 논리 구도를 사용하고 있는지에 주목하면서 『노자』가 유가적으로 해석되고 수용된 한 양상을 살펴보고, 이를 통해 노학사(老學史)에서 『노자』가 유가와 도가의 사상적 경계짓기로부터 탈피해간 일단을 고찰하고자 한다.

2. 『노자』와 성명지학(性命之學)

2.1. 유가의 성명지학(性命之學)으로서의 경학과 『노자집해』

『노자집해』는 제목부터 이 책이 '집해(集解)'의 형식을 취할 것이라는 점을 명시하고 있다. '집해'는 말 그대로 기존의 주해들을 선별하여 모아놓은 것으로, 편찬자가 자신의 해석적 관점을 전면에 내걸기보다는 기존의 다양한 주해들을 취사선택하여 소개함으로써 텍스트 이해의 객관성과 신뢰성을 확보하려는 형식이다. "기술할 뿐 창작하지는 않는다[述而不作]"는 공자의 말을 떠올리게 하는 이 집해 형식의 주해는 위(魏)의 하안(何晏) 등이 편찬한 『논어집해(論語集解)』에서 최초로 시도되고 남송의 주자가 기획한 『사서집주(四書集註)』의 편찬을 거치면서 중국 학술사에서 경전 주석의 중요한 한 양식으로 자리잡았다. 『논어집해』를 비롯해 두예(杜預)의 『춘추좌전집해(春秋左傳集解)』나 배인(裴駰)의 『사기집해

(史記集解)』 등 위진남북조 시대의 '집해'들이 한대 경학자들의 주해 작업들을 기반으로 하여 나올 수 있었듯이, 그리고 주자의 『사서집주』가 이전 송유들의 『사서』 이해를 집대성하고 있듯이, 집해는 기존의 연구 성과들이 축적되어 있지 않으면 시도조차 할 수 없는 형식이다.

『노자집해』 역시 명대 중기까지의 노학(老學)의 성과에 기초하고 있다. 설혜는 엄군평(嚴君平)과 왕필(王弼)로부터 소철(蘇轍), 사마광(司馬光), 오징(吳澄) 등에 이르기까지 역대 영향력 있는 『노자』 주석가의 주해를 반영하고 있을 뿐만 아니라, 주렴계(周濂溪), 정자(程子), 주자(朱子) 등 송대 유가들의 『노자』에 대한 이해와 평가를 주요 검토 대상으로 삼고 있다. 『노자』의 주해서나 『노자』에 대한 직접적 논의 이외에도, 『관자』, 『장자』, 『열자』, 『회남자』, 『여씨춘추』, 『논어』, 『사기』, 『춘추』, 『한서』 등의 수많은 고대 문헌들을 『노자』를 해석하는 데 활용하고 있어,[9] 그의 묘지명을 쓴 당순지(唐順之)가 "선생의 학은 엿보지 않은 것이 없다"[10]고 평가한 것이 과장이 아님을 실감하게 한다. 이처럼 방대한 자료들의 인용과 검토는 『노자집해』가 갖는 강점 중의 하나로 인정되고 있다.

그러나 기존의 연구 성과들을 다방면에서 활용하는 이런 집해 형식에도 불구하고, 설혜 자신은 자서(自序)에서 "지금 세상에 전하는 것들 중에 노자의 뜻을 분명하게 밝힌 것이 없다"라고 단언함으로써 기존의 『노자』 이해와 주해서들에 대해 강한 불만을 드러내고 있다. 자신의 주해서에 대해 "노자의 도를 추구하고자 하는 자는 반드시 나의 해(解)를 나침반으로 삼아야 할 것이다"라고 표현하는 자부심의 이면에는 이런 불만이 깔려 있다.

---

9) 『노자집해』에 인용된 자료들에 대해서는 다음을 참조하라. 李慶, 「論薛蕙的≪老子集解≫—明代的≪老子≫研究之七」, 『阜楊師範學院學報』 第109期, 2006, 1-2쪽.

10) 唐順之, 「吏部郎中薛西原先生墓誌銘」, "先生之學, 無所不窺"(『考工集』附錄, 文淵閣 四庫全書, 集部211, 第1272冊, 125쪽).

> 『노자』는 학자들이 독해하기 어렵다고 항상 불평하는 책이다. 문장은 간략한데 도(道)는 크기 때문이다. […] 옛 주들 중에 이미 사라진 것들은 좋은지 나쁜지 알 수가 없지만, 지금 세상에 전하는 것들 중에는 노자의 뜻을 분명하게 밝힌 것이 없다. 내가 이 해(解)를 지었으니, 그 사이에 사소한 문의(文義)에 있어서는 혹 미진한 부분이 있을지도 모른다. 그러나 『노자』의 근본 취지를 드러내고 큰 의리를 발휘하여 **성인의 미언(微言)을 밝히고 성명(性命)의 극치를 궁구하는 것**으로 말하자면, 나는 근접했다고 생각한다. 그러므로 노자의 도를 추구하고자 하는 자는 반드시 나의 해(解)를 나침반으로 삼아야 할 것이다.[11]

설혜는 기존의 주해서들의 문제는 세세한 자구 풀이의 부정확성에 있는 것이 아니라, 그것들이 노자 사상의 '근본 취지[本指]'와 '큰 의리[大義]'를 해명하는 데 실패하거나 불충분한 데 있다고 본다. 그가 『노자집해』를 저술하게 된 근본 동기와 해석의 일대 관건으로 공표하고 있는 것은 "성인의 미언(微言)을 밝히고 성명(性命)의 극치를 궁구한다[明聖人之微言, 究性命之極致]"는 것이다. 이 문장에서 '성명(性命)'이라는 철학적 개념은 설혜가 『노자』를 해석하는 이론적 준거가 어디에 있는지를 보여주는 동시에, 그의 주해서가 '집해'의 형식을 취하면서도 사실상 설혜 자신의 관점에 따라 쓰여진 독특한 '해'가 될 수밖에 없음을 암시하고 있다.

'성명'이라는 용어는 중국 고대부터 어느 한 학파에 국한되지 않고 다양한 방식으로 사용되어 왔다. 예컨대 『장자』 외편 「변무」에서 이 용어는 유가에서 중시하는 도덕적·사회문화적 가치인 인의예악(仁義禮樂)

---

11) 薛蕙, 『老子集解』 自序, "然老子之書, 學者恒病其難讀. 蓋其辭約其道大. […] 古註之亡者, 其善否則不可知. 今之傳於世者, 未有明老子之意者也. 予爲此解, 其間文義之小者, 儻有未盡. 若夫揚搉本旨, 發揮大義, 明聖人之微言, 究性命之極致, 竊以爲近之矣. 有欲求老子之道者必以予解爲指南乎. […] 予之不遜, 亦冀世之君子無聽我藐藐." 이하 『老子集解』의 주해의 원문은 장수(章數)만 표시하기로 한다.

과의 대비 속에서 타고난 자연적 성향을 가리키는 데 사용된다. 후대의 도교의 양생술에서 '성명'은 넓은 의미로는 생명을 가리키지만 '성명쌍수(性命雙修)'의 수양론에서 '성(性)'은 편의상 인간의 심성을, '명(命)'은 형체를 가진 몸을 가리키는 것으로 볼 수 있다.[12] 설혜는 도교에서처럼 양생이나 장생을 추구하는 것에 대해 거리를 두면서, 성명지학(性命之學)의 목표는 그것들에 있지 않음을 분명히 하려고 한다. 그는 자신이 『노자』를 읽은 뒤 어렸을 때부터 연구한 신선·장생의 술은 "방사들의 하찮은 술수에 불과할 뿐 성명지학이 아니었음을 알게 되었다"고 술회하는가 하면 방사들이 양생을 추구하면서 성명 외적인 것에 천착하는 현상들을 비판하기도 한다.[13] 설혜가 『노자』 해석의 관건으로 간주한 성명 개념은 『장자』나 도교적 맥락의 성명 개념이 아니라 송대의 유가들이 유학의 핵심 가치로 보았던 성명 개념임이 분명하다.

현대 중국 학자 양유빈(楊儒賓)은 최근 한 논문에서 송·명대 유가들의 경전 해석의 특징에 대해 고찰하면서 그들의 경전 해석에 한당(漢唐)의 전통적 경학(經學)을 대체하는 새로운 종류의 '경학'으로서의 지위를 부여하려고 한다.[14] 그는 우선 유협(劉勰)이 『문심조룡(文心雕龍)』에서 '문학/문화의 관건[文之樞紐]'으로 제시한 세 가지 요소, 즉 '도를 추구함[原道]', '옛 성인에게서 징험함[徵聖]', '경전을 높임[宗經]'에 착안하여, 삼위일체의 구조를 이루는 교의로서의 '도(道)', 그 도의 인격적 체현자로서의 '성인[聖]', 그리고 도의 전달자로서의 '경전[經]' 각각에 있어

12) 도교의 성명(性命) 개념에 대해서는 다음을 참조하라. 신진식, 「內丹學의 '性命雙修' 사상의 현대적 의의」, 『도교문화연구』 제27집, 한국도교문화학회, 2007, 123-150쪽.

13) 自序, "始予蚤歲嗜神仙長生之術, 凡神仙家之說無不觀也. 晩讀老子而好之. […] 迺知昔之所嗜者, 第方士之小術, 而性命之學也. […] 夫方士之言養生者, 往往穿鑿於生命之外, 不知長生之道, 不越乎養性."

14) 楊儒賓, 「作爲性命之學的經學—理學的經典詮釋」, 『長庚人文社會學報』 2:2, 2009, 201-245쪽.

서 송대 이학자들이 일으킨 혁명적 전환에 대해 언급하고 있다. 송대 이전까지 유가의 정전으로 자리해 왔던 '구오경(舊五經)'은 이학자들에 의해 『사서』와 『역』으로 이루어진 '신오경(新五經)'으로 대체되고, 더불어 이전까지 주공(周公)과 공자가 차지하고 있던 성인의 지위도 공자와 안자(顔子)에게로 넘어간다. 양유빈에 따르면, 성인과 경전 두 측면에서 일어난 중심의 이동은 이학자들이 추구하는 '도'의 함의가 질적으로 달라짐으로써 발생한 당연한 결과이다. 그 질적 변이는 다름 아니라 '성명(性命)'이라는 개념이 이학자들의 중심 가치로 떠오른 데 있다. "한당 유학자들의 경전 해석의 패턴은 문화적 문제들을 매우 중시하면서도, 기화우주론(氣化宇宙論)과 기화인성론(氣化人性論)의 형이상학적 관심을 가지고 있다. […] 이학자들이 그들과 다른 점은 이 형이상학적 관심의 이론적 기초를 변화시켜, 일종의 '복성(復性)'을 핵심으로 하는 성명지학(性命之學)을 역사적 무대로 올려 보냈다는 데 있다. 이러한 성명지학은 유가의 경전 해석에도 도입되어 낡은 병에 새 술을 담는 효과를 만들었다"(楊儒賓 2009: 205). 송대의 유가들은 당 중기의 이고(李翺)가 내걸었던 '복성(復性)'의 기치를 이어받아 성명지학(性命之學)의 수립을 유학의 새로운 과제로 설정하였다. 그들은 『중용』의 "하늘이 명한 것을 일러 본성이라고 한다[天命之謂性]", 『역』「설괘전」의 "이치를 궁구하고 본성을 다하여 명에 이른다[窮理盡性以至於命]" 및 「단전」의 "건도(乾道)가 변화하여 각자 성명(性命)을 바로잡는다[乾道變化, 各正性命]", 『맹자』「진심상」의 "그 마음을 다하는 자는 그 본성을 알고, 그 본성을 알면 하늘을 안다. 그 마음을 보존하고 그 본성을 기르는 것은 하늘을 섬기는 방법이다. 요절할지 장수할지 의심치 않고 몸을 닦으며 기다리는 것은 명을 세우는 방법이다[盡其心者知其性, 知其性則知天矣. 存其心, 養其性, 所以事天也. 夭壽不貳, 修身以俟之, 所以立命也]" 등의 구절들에 의거하여 성명지학의 사상체계를 건립하였다. 실상 송·명대 유학의 흐

름 내부의 다양한 분파들의 형성과 전개는 이 경전들에 대한 해석의 차이로부터 기인한 것이다.

설혜가 『노자』의 근본 취지를 "성명지학을 궁구하는 것"에서 찾은 것은 그 역시 송·명대 유가들의 공통 과제를 수행하려는 의도에서 『노자』를 해석하고 있음을 보여준다. 그는 자서(自序)에 다음과 같이 밝히고 있다. "뒤늦게 『노자』를 읽고서는 그것을 좋아하게 되었다. 이때서야 나는 비로소 성인의 도[聖人之道]를 지향하고 성명의 이치[性命之理]에 대해 집중적으로 생각하게 되었다."[15] 이 말은 그가 유가의 성명지학을 자신의 학술의 과제로 의식한 이후에 그 관점에 따라 『노자』를 독해한 것이 아니라, 『노자』의 독해가 오히려 유가적 가치를 지향하게 되는 자각적 계기가 되었음을 보여준다. 이 때문에 그가 『노자』를 성명지서(性命之書)로 보는 것은 단순히 『노자』를 유가의 이단론적 시각으로부터 방어하려는 차원을 넘어 이 책을 유가의 '경(經)'의 지위로, 노자를 '성인[聖]'으로 지위로까지 제고하려는 적극적 의도를 담고 있다. "지금 무릇 노자의 글은 모두가 성명(性命)의 설이고, 상고(上古)의 성인들의 유언(遺言)에서 나온 것이 많다. […] 전(傳)에서는 '무릇 예를 잃으면 야(野)에서 그것을 구한다'고 하였다. 성인의 도가 세상에 밝혀지지 않은 지 오래되었다. 학자들은 도(道)를 구해도 얻지 못한다. 노자를 야(野)에 견주어 그에게서 구하는 것이 어찌 안 될 일이겠는가? 하물며 노자는 옛날의 사관(史官)으로서 공자도 엄중이 섬긴 자이니, 어찌 야인(野人)의 무리에 그치겠는가?"[16]

『중국노학사』에서는 명대 중·후기에 "도가사상은 보편적 승인을 얻었으며, 이러한 형세 하에서 설혜는 『노자집해』를 썼고, 도가사상을 위

15) 自序, "晩讀老子而好之. 當是時, 予方蘄嚮聖人之道, 致思性命之理."

16) 自序, "今夫老子之書, 蓋皆性命之說. 多出於上古聖人之遺言. […] 傳曰, 禮失而求之野. 聖人之道不明於世久矣. 學者求道而未得. 比老子於野而求之, 何不可者. 況老子古之史官, 孔子之所嚴事, 豈野人之比而已乎."

해 정통을 다툰다는 의식을 뚜렷하게 가지고 있었다"(熊鐵基 等 1995: 443)고 언급하고 있다. 이에 대해 이경(李慶)은 반대 의사를 분명히 한다. "설혜는 매우 굳건하게 유가의 입장에 서 있으며, 특히 유가의 경학(經學)의 입장에 있다고 생각한다. 그러나 송대 이학(理學)은 아니다"(李慶 2006: 6). 『노자집해』의 저술은 분명 『사서』와 『역』을 중심으로 하는 송대 이학의 경학의 범위를 벗어나 있다. 그러나 설혜가 도가사상에 정통적 지위를 부여하려는 의도로 『노자집해』를 저술하였다고 보기에는 무리가 있다. 『노자』의 내용을 모두 '성명의 설[性命之說]'로 해석하는 것은 설혜가 송·명대 유가들과 공통의 철학적 문제의식을 가지고 있었음을 말해준다. 송대의 이학자들이 도(道) 개념이 갖는 '성명(性命)'의 함의를 부각시킴으로써 한당의 유가들의 경학을 대체할 새로운 경학을 열었다면, 설혜는 '이유해노(以儒解老)'의 관점에서 『노자』 주해를 시도함으로써 성명지학으로서의 경학의 연구 범위를 확장시켰다고 평가할 수 있을 것이다.

2.2. 『노자』의 천도(天道)와 '복성(復性)'으로서의 복명(復命)

송대 유가들과 설혜의 성명(性命) 개념은 천도(天道) 개념과 불가분의 관계에 있다. 『노자』 25장의 "홀로 서서 바뀌지 않고 두루 운행하면서도 위태롭지 않으니 하늘과 땅의 어미가 될 수 있다[獨立而不改, 周行而不殆, 可以爲天地母]"에 대한 설혜의 주는 우주본체로서의 천도(天道) 관념을 잘 보여준다. 그는 말한다. "도(道)는 천하에 짝할 것이 없다. 만물의 바깥에 홀로 서 있으면서 일찍이 바뀐 적이 없다. 위로는 하늘에 닿아 있고, 아래로는 땅에 두루 서려 있으며, 육합(六合) 사이를 두루 다니면서도 위태로운 바가 없다. […] 도(道)의 신묘함이 이와 같다. 그러므로 만물을 고르게 양육하여 천하의 어미가 될 수 있다."[17] 송대 유가들에게

‘천도’가 이와 같이 천지만물의 생성과 화육을 주재하는 우주의 무한한 본체를 가리키는 개념이라면, ‘성명’은 그 우주의 본체가 유한한 개별적 사물들에 내재하여 그 사물들의 본질을 이룬 것을 가리킨다는 점에서 두 개념은 상관 개념이라 할 수 있다. 송유들이 이 개념들의 관계를 사유하는 데 핵심적 전거가 된 『중용』의 “하늘이 명한 것을 일러 본성이라고 한다[天命之謂性]”에 대해 주자는 다음과 같이 설명하였다. “명(命)은 명령과 같다. 성(性)은 곧 이(理)이다. 하늘이 음양오행으로 만물을 생성시키고 기(氣)로써 형체를 이룰 때 이(理) 역시 거기에 품부되는 것은 명령과 같다. 이에 사람이 생겨날 때에는 각자 그 품부받은 이(理)를 얻어서 그것을 건순오상(健順五常)의 덕으로 삼으니, 이른바 ‘본성[性]’이라는 것이다.”[18] 설혜 역시 『노자』 16장의 “명을 회복한다[復命]”에 대해 “명(命)이라는 것은 도(道)가 사물에 부여된 것이 마치 명령해서 그런 것과 같다는 것이다”[19]라고 설명함으로써, 기본적으로는 우주본체가 개별적 사물들의 본질을 구성하며 그것이 성명지리(性命之理)라는 정주학의 관념을 그대로 받아들인다. 이러한 관념 하에서 심성론적 개념인 ‘성명’은 본체론적 개념인 ‘천도’와 근원적으로 동질적이고 관통하는 연속적 관계에 있다. “무릇 ‘성명’이라는 것은 도이며 온 세상의 하나의 근본이다. 그것은 살아있는 백성들이 함께 얻어가지고 있는 것이지 다른 것이 아니다.”[20]

그러나 정주학의 사상체계에서 개별적 사물들은 내재된 우주의 창조적 본체와 완전히 일치하는 방식으로만 존재하는 것이 아니라, 개체적

17) 第二十五章, “道無匹偶於天下. 獨立於萬物之表而未嘗改易. 上際於天, 下蟠於地, 徧行於六合之間而所危殆.”

18) 『中庸章句』, “命, 猶令也. 性, 卽理也. 天以陰陽五行化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉, 猶命令也. 於是人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.”

19) 第十六章, “命者, 道賦於物有若命然也.”

20) 自序, “夫性命者, 道也, 天下之一本也, 生民同得之, 非異物.”

존재로서 갖는 국한성과 유한성에 제약되는 방식으로 존재한다. 설혜 역시 『노자』 16장의 주에서 "허정(虛靜)이라는 것은 성명(性命)의 본 모습이다. 생명이 있은 뒤에 사물로 옮겨가면 그 본연의 모습을 등지게 된다"[21]라고 말한다. 개별적 사물들 속에는 천도(天道)와 관통하는 본연의 성명(性命)이 내재해 있지만, 개체적 수준에서는 그 본연의 근거로부터 이탈할 가능성이 있다는 것이다. 따라서 학문의 목표는 수양을 통해 천도와 본래적 연속성을 가진 본성을 회복하는 것, 즉 '복성(復性)'이 된다. "본성을 기르는 것은 천도와 같아져서 망하지 않는 것이다."[22] 이 때문에 성명 개념은 천도 개념과 불가분의 관계에 있음에도 불구하고 심성의 수양을 통한 본성의 회복을 목표로 한다는 점에서 '성명지학'은 실제적으로 본체론적 접근보다는 심성론적 접근에 더 비중을 두는 관념이라고 할 수 있다.

이와 같이 설혜는 유가적 성명 개념에 기초하여 『노자』를 해석하기는 하지만, 사실상 『노자』에는 '性'이라는 글자가 단 한 차례도 등장하지 않으며, 따라서 '性命'이라는 용어 역시 볼 수 없다. 반면 『노자』에서는 천도(天道)를 의미하는 도(道) 개념을 설명하고 묘사하는 데 큰 비중을 두고 있으며, '천도(天道)' 또는 '천지도(天之道)'라는 용어도 여러 장에서 발견할 수 있다.[23] 설혜가 9장의 주에서 "노자의 책은 종종 천도(天道)를 근본으로 삼는다"[24]고 언급한 것은 바로 이 점을 의식한 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 그는 앞서 살펴보았듯이 『노자』가 성명지서(性命之書)라는 것을 거듭해서 강조한다. 서복관(徐復觀)은 『노자』에는 '性'이라는 글자가 단 한 차례도 등장하지 않지만, 『노자』의 '덕(德)' 개념은 이미 인간의 성(性)과 같은 것이며, 덕과 도가 일체라는 점을 감안할 때 『노자』

21) 第十六章, "虛靜者, 正命之本然也. 有生之後, 遷於物而背其本."

22) 自序, "[…]養其性者, 卽同乎天道而不忘."

23) 『노자』 9・47・73・77・79장을 보라.

24) 第九章, "老子之書, 往往以天道爲宗."

에는 성선(性善)에 대한 긍정이 함축되어 있다고 주장한 바 있다.[25] 서복관의 이런 태도는 설혜가 『노자』를 바라보는 기본 관심을 잘 표현하고 있는 말이기도 하다.[26] 설혜는 노자의 도를 성명(性命)과 동일시하면서 인간의 자기 본성에 대한 이해 없이는 『노자』의 도에 대한 진정한 이해 역시 불가능하고 도의 실현은 곧 성명의 회복임을 강조한다. "옛날의 군자는 배움을 통해 성명의 이치[性命之理]를 추구하였다. 성명(性命) 이외에는 마음 쓸 곳이 없다."[27] 이에 대해 현대 중국 학자 강숙군(江淑君)은 다음과 같이 평가한다. "노자는 심성(心性) 주체의 자각성에 대해 비교적 관심을 적게 보이고 있다. 그가 비교적 많이 서술한 것은 형이상학과 정치사회 문제의 제출과 해결에 대한 것이다. 설혜가 『노자집해』에서 특별히 성명지리(性命之理)의 문제의식을 드러낸 것은 노자의 학설을 변화시켜 일종의 성명철리(性命哲理)의 표출로 만든 것이다"(江淑君 2009: 5).

물론 설혜의 이러한 접근 방식이 유가적 관점에서 『노자』를 견강부회한 것으로 볼 수는 없을 것이다. 그가 『노자』에 대해 본체론적 접근보다 심성론적이고 수양론적 접근을 하게 된 근거는 '性' 개념보다도 '命' 개념에 있다. '命' 개념은 『노자』에 몇 차례 등장하지는 않지만, 16장에서 중요한 철학적 개념으로 사용되고 있다. 『노자』 16장은 "허(虛)의 극치를 실현하고 정(靜)을 독실하게 지켜라[致虛極, 守靜篤]"라는 문장을 통해 허정(虛靜)의 수양론을 정립하면서, 정(靜)의 상태를 '복명(復命)'으로 명명한다. 설혜뿐만 아니라 유가들에게 '복명(復命)'은 곧 '복성(復性)'으로 이해되었다. 진고응(陳鼓應)은 '복명' 개념에 대한 주에서 북송의 범응원(范應元)이 소철(蘇轍)에게 제기한 물음을 인용하면서 스스로 다음

25) 徐復觀, 『중국인성론사(선진편): 도가 · 법가 인성론』, 유일환 옮김, 을유문화사, 1995, 90쪽.

26) 『노자』와 유가사상과의 공통점을 발견하려는 서복관의 시도에 대해서는 다음을 참조하라. 조민환, 앞의 책, 365-392쪽.

27) 第二十章, "古之君子, 其學以求性命之理, 性命之外, 無所用心."

과 같이 답한다. "범응원이 일찍이 소철의 관점에 대해서 질의를 한 적이 있는데, 그는 「노자의 이 경(經)을 읽어보니, 단지 마음에 관해서 이야기하고, 성(性)은 말한 적이 없다. 그러나 그대가 이 경에 주석을 달면서, 누차 성을 말한 것은 어찌된 것인가?」라고 비평하였다. 노자의 「복명(復命)」 관념은 송나라 유가들의 「복성(復性)」사상에 상당한 영향을 주었다. 그러므로 여기서 말하는 「복명」은 바로 본성으로 되돌아가는 것으로, 단지 허정(虛靜)의 본성을 회복하는 것을 가리킨다"(陳鼓應 2008: 179-180). 진고응의 설명에 따른다면, 설혜를 비롯한 유가들이 『노자』의 '복명'을 '복성'으로 전유한 것이 아니라, 『노자』의 '복명' 관념이 유가의 '복성' 관념의 형성과 발전에 영향을 준 것으로 볼 수도 있다. 이렇게 볼 경우, 설혜가 『노자』에서 복성을 목표로 하는 성명지학을 도출해내는 것도 근거가 없다고 할 수는 없을 것이다.

설혜가 노자의 철학을 성명지학(性命之學)과 동일시하고 이 점을 『노자집해』에서 입증해야 할 주요 논제로 삼는 이면에는 노자의 철학을 유가의 성명지학과 구별하면서 이단으로 규정한 주자의 관점을 비판하려는 의도가 깔려 있다. 주자는 노자와 불교에 몰입해 있던 세종(世宗) 황제에게 올리는 「무신봉사(戊申封事)」에서 노자의 철학과 유가의 철학의 차이를 성명(性命)에 대한 관점의 차이로 설명한 바 있다. "저 노자와 붓다의 설에 대해서 진실로 성현[의 말씀]이 아닌가 하는 의문을 가진 자들이 있습니다. 그러나 양쪽의 실질은 같지 않습니다. 이쪽(성현)은 성명을 진실(眞實)로 삼지만, 저쪽(노자와 붓다)은 성명을 공허(空虛)로 삼습니다."[28] 유가는 노자와 불교와 달리 실유(實有)인 이(理)를 성명의 핵심으로 삼는다는 점에서 진정한 의미의 성명지학이라고 할 수 있으며, 노자와 불교는 거짓된 학설에 불과하다는 것이다. 그러나 설혜는 성명지학

28) 朱熹, 「戊申封事」, "彼老子浮屠之說, 固有疑於聖賢者矣, 然其實不同者, 則此以性命爲眞實而彼而性命爲空虛也"(『朱熹集』 二卷, 成都: 四川敎育出版社, 1996, 484쪽).

에 대한 주자의 기본 관념은 그대로 계승하고 전제하면서도, 노자의 도를 실유에 거스르는 것으로 보는 주자의 견해에는 반대하면서, 노자의 사상이 성명지학임을 입증하는 데에로 나아간다.

2.3. 『노자』의 '무(無)'와 '유(有)'—도의 체(體)와 용(用)

일찍이 북송의 장재(張載)는 자신의 기론(氣論)적 입장에 근거하여 '무는 없다[無無]'고 선언하면서, 유와 무를 구분하고 둘의 관계에 대해 사유하는 사상가들을 비판하였다. "성인은 위를 우러러 보고 아래를 굽어 살피면서 단지 '어둠과 밝음의 일을 안다'고 하였을 뿐, '유와 무의 일에 대해서 안다'고는 말하지 않았다. […] 그러나 얕고 거짓된 제자(諸子)들에게는 유와 무의 구분이 있으니, 이것은 이치를 궁구하는 학이 아니다."[29] 장재가 말하는 '얕고 거짓된 제자[諸子淺妄]'에는 노자도 포함된다. 특히 노자는 "천하의 만물은 유에서 생겨나고 유는 무에서 생겨난다[天下萬物生於有, 有生於無]"(40장)라고 주장함으로써 무를 유의 근원으로, 즉 우주만물의 근거로까지 격상시키고 있다. 장재는 노자의 이러한 주장을 사설(邪說)이라 규정하며, 주자 역시 장재의 이 관점을 받아들인다.[30] 그러나 설혜는 성인은 유·무에 대해 말하지 않았다는 장재의 주장을 다음과 같이 반박한다. "『대역(大易)』에서 말하는 '적(寂)·감(感)'은 노자의 '유(有)·무(無)'와 그 실질이 애초부터 같은 것인데, 어디에서 말하지 않았다는 것인가? 주자(周子)는 '고요하여 무이고 움직여서 유이다'라고 말했다. 그렇다면 렴계(濂溪)도 역시 비루하다고 할 것인가?

---

29) 張載, 『正蒙』 「太和」, "故聖人仰觀俯察, 但云「知幽明之故」, 不云「知有無之故」. […] 諸子淺妄, 有有無之分, 非窮理之學也"(『張載集』, 北京 : 中華書局, 2006, 8-9쪽).

30) 노자의 '무'에 대한 장재와 주자의 이해에 대해서는 다음을 참조하라. 조민환, 앞의 책, 27-253쪽.

유・무에 대해 이야기하는 것은 말은 간략해도 그 도는 크다."[31]

설혜가 노자의 유・무 개념을 어떻게 이해하는지, 그리고 그를 통해 자신의 본체론적 입장을 어떻게 구성하는지는 그가 이 양 개념으로 『노자』의 최고 개념인 '도(道)'를 설명하는 데에서 드러난다. 『노자』의 도를 어떻게 이해하는지는 주해자의 사상과 관점이 가장 첨예하게 드러나는 부분이다. 주해자들이 『노자』의 사상체계를 재구성하면서 이 도 개념에 부여한 의미와 그 의미를 드러내기 위해 각자가 사용한 용어의 독특성은 주해자들 자신의 철학적 입장을 보여주기 때문이다. 따라서 도 개념에 대한 이해는 노학(老學) 내부에서 다양한 관점과 입장들이 충돌하고 대결하는 계기라고 할 수 있다.

설혜의 도 이해에서 나타나는 두드러진 특징 중 하나는 도 개념을 '본체[體]'와 '작용[用]' 양 측면에서 파악하려고 한다는 점이다. 그는 『노자』 전체에서 묘사되고 있는 도의 다양한 특성들을 크게 체(體)와 용(用) 양 범주 하로 분류하고, 이 양 범주가 갖는 관계에 따라 이 특성들 사이에 일정한 상호연관성을 부과하려고 한다. 체・용 개념으로 『노자』의 도에 접근하는 방식은 설혜에 앞서 이미 송대 유가들에 의해 시도되었던 것이다. 예를 들어 북송의 왕안석(王安石)은 『노자주(老子注)』에서 "도에는 체가 있고 용이 있다"고 단언하였다.[32] 특히 주목할 것은 『노자』에 대해 비판적 태도를 보인 주자 역시 노자의 사상을 체・용 개념에 의거하여

31) 第四十章, "夫大易之寂感, 與老子之有無, 其實未始不同也. 安在其爲不言乎. 周子曰, 靜無而動有, 亦將謂濂溪爲陋乎, 抑有無云者, 其辭約, 其道大." 설혜의 이 주는 조선의 서명응(徐命膺)의 『도덕지귀(道德之歸)』에서 인용되고 있다. 서명응은 노자의 유・무 개념이 유가들의 본체론적 체계와 양립불가능한 것이 아님을 주장하는데 설혜의 주해를 사용한다. 다음을 참조하라. 서명응, 앞의 책, 315쪽, 역자 주해.

32) 왕안석은 체・용 개념을 그의 기(氣) 사상에 적용한다. "도(道)에는 체(體)가 있고 용(用)이 있다. 체(體)는 움직이지 않는 원기(元氣)이고, 용(用)은 하늘과 땅 사이를 운행하는 충기(沖氣)이다(道有體有用. 體者, 元氣之不動, 用者, 沖氣運行於天地之間"(嚴靈峰 編, 『無求備齋老子集成初編』 8, 「輯王安石老子注」, 臺北: 藝文印書館, 1965, 7쪽).

평가한다는 점이다. 주자는 "도는 체와 용을 겸하고, 은미하게 숨음과 널리 쓰임을 갖추어서 말한 것이다"[33]라는 자신의 본체론적 전제 하에서, 노자는 도의 체·용 관계의 올바른 정립을 보여주지 못했다고 비판한다. 이 때문에 『노자』가 이단서가 아님을 입증하려는 이후의 유가들은 주자의 이 비판에 대해 반론을 전개하지 않으면 안 되었다. 설혜가 체·용 개념을 사용해서 『노자』의 '도'를 설명하는 것 역시 주자의 비판에 대한 반론의 의도를 담고 있다.

'체'와 '용'이 유가들이 우주와 인간을 바라보는 중요한 개념 틀로 확립되는 데 결정적 역할을 한 것은 정이천(程伊川)의 "체용일원, 현미무간(體用一源, 顯微無間)"이라는 명제이다. 그의 『역전(易傳)』 서(序)에 제시된 이 짧은 명제는 이전까지 『역』 이해의 지침이 되었던 공영달(孔穎達)의 관점과의 대결을 함의하고 있다. 공영달은 『주역정의(周易正義)』에서 다음과 같이 말한다. "「계사」에서 말한 '형이상자를 도(道)라고 한다'에서 '도'는 곧 무(無)이다. 또 '형이하자를 기(器)라고 한다'에서 '기'는 곧 유(有)이다. 그러므로 무로써 말한 것은 도체(道體)이고, 유로써 말한 것은 기용(器用)이다."[34] 이 구절에서 공영달은 도(道)와 기(器) 개념을 각각 무와 유를 가리키는 것이라고 보고, 둘을 체와 용의 관계에 있는 것으로 파악하고 있다. 그러나 도와 기, 무와 유는 체·용 관계에 있음에도 불구하고 존재론적 차원을 달리하며 병존하는 두 종류의 실재일 가능성을 배제하지 못한다.

이에 맞서 정이천은 다음과 같이 제시한다. "지극하게 은미한 것은 이(理)이고, 지극하게 드러난 것은 상(象)이다. 체와 용은 근원이 하나이고,

---

33) 朱熹, 『朱子語類』 卷第六, "道者, 兼體·用, 該隱·費而言也"(北京 : 中華書局, 1994, 99쪽).

34) 孔穎達, 『周易正義』, "繫辭云, '形而上者謂之道', 道卽無也 ; '形而下者謂之器', 器卽有也. 故以無言之, 存乎道體 ; 以有言之, 存乎器用"(李學勤 周偏, 『十三經注疏』1, 北京: 北京大學出版社, 1999, 6쪽).

드러남과 은미함은 간격이 없다."[35] 체는 은미하여 드러나지 않는 이(理)이며, 그 이(理)는 감각적으로 경험되는 구체적 현상 세계로부터 떨어져 있는 별개의 실재가 아님을 명시함으로써, 정이천은 이(理)의 내재적 주재성을 존재론적으로 확보하려고 한다.[36] 또한 그는 현상세계로부터 독립해 있는 것으로 간주된 무(無)를 이(理)로 대체함으로써, 사실상 무의 차원을 유의 차원 속에서 해소시키고자 한다. 이(理) 자체는 감각적으로 경험될 수 없는 무형의 것이라는 점에서 무의 성질을 띠지만, 우주 만물의 존재 근거이자 운동의 주재적 원리로서 구체적 사물과 현상들 가운데 항상 내재해 있으며 인의예지라는 유가의 전통적 가치들을 그 내용으로 한다는 점에서 순수한 허무(虛無)가 아닌 실유(實有)라는 것이다. 이와 같이 정이천이 정식화해낸 "체와 용은 근원이 하나이고, 드러남과 은미함은 간격이 없다"는 명제는 주자를 비롯한 이후의 유가들의 사고방식에 큰 영향을 미쳤으며, 주자도 설혜도 이 명제를 전제로 하여 세계를 바라본다.

'본체'와 '작용'은 본체론뿐만 아니라 심성론의 맥락으로도 이어져서 인간의 마음에도 적용된다. 송・명의 유가들은 주로 『중용』의 '미발(未發)'과 '이발(已發)' 개념에 의거하여 인간 마음의 동(動)・정(靜)의 메커니즘을 설명하며, 이와 함께 『역』「계사」의 "고요하여 움직이지 않지만, 감하여 마침내 천하의 일에 통한다[寂然不動, 感而遂通天下之故]"는 문

35) 程頤, 『易傳』 序, "至微者, 理也. 至著者, 象也. 體用一源, 顯微無間"(程顥・程頤, 『二程集』下, 北京: 中華書局, 2004, 689쪽).

36) 쓰치다 겐지로(土田健次郎)는 정이천의 의도를 다음과 같이 설명한다. "여기서 체용이 사용된 것은 그것이 무無의 근원을 넘어서 유有의 차원 속에서 원리를 확립하는 데 유효하다고 간주되었기 때문이다. 이 세상에는 눈앞에 있는 사물이 존재할 뿐이며, 그 기저에 차원을 달리하는 무無가 있을 수 없다고 하여, 그 유의 세계의 원리로서 용에 대한 체를 세운 것이다. 거기에는 과거시험의 표준적인 해석으로서 권위를 가졌던 『주역정의周易正義』가 무無의 사상으로 『주역』을 해석한 데 대한 비판이 내포되어 있다"(溝口雄三・丸山松幸・池田知久 편저, 김석근 외 역, 『중국사상문화사전(中國思想文化事典)』, 민족문화문고, 2003, 263쪽).

장에 나오는 '적(寂)'과 '감(感)'의 개념을 심성론적으로 차용한다. 미발과 이발, 적연부동과 감이수통 각 측면에 어떤 위상을 부여하고 양 측면의 관계를 어떻게 보는가에 따라 송·명 유가들 사이에 다양한 견해 차이들이 나오게 되었지만, 근본적으로 이들은 모두 이 양자 역시 체·용의 관계에 있는 것으로 본다. 정이천은 이를 다음과 같이 정식화하였다. "체를 가리켜서 말한 것이 있으니, 고요하여 움직이지 않는 것이 이것이다. 용을 가리켜서 말한 것이 있으니, 감하여 마침내 천하의 일에 통한다는 것이 이것이다."[37]

이와 같이 체·용 개념에 따라 우주 본체와 인간 심성에 이론적으로 접근한다는 점에서 주자와 설혜는 마찬가지이지만, 주자는 노자의 이론이 '체용일원, 현미무간'의 원리를 철저하게 관철시키지 못했다고 비판한 반면, 설혜는 주자의 이러한 관점에 동의하지 않는다. 주자에 따르면, 유가의 사상체계에서 '적연부동(寂然不動)'의 본체는 '공(空)'이 아닌 '실(實)'이며, 그 속에 모든 이치들[萬理]과 사람으로서 지켜야 할 도리[民彝] 및 사물들의 법칙[物則]이 다 갖추어져 있다. 따라서 그 본체에 근거하여 일어나는 '감이수통(感而遂通)'의 작용 역시 이치와 법칙에 어긋나는 일 없이 전개될 수 있다. 반면 노자사상과 불교에서는 본체를 철저히 '공(空)' 또는 '무(無)'로 보아 '적멸(寂滅)'의 즐거움만을 추구하며 그것이 실리의 근원[實理之原]이라는 점을 인식하지 못하기 때문에, 현실 세계의 대응에 있어서도 분별력과 주재력을 발휘하지 못하고, 결국 이치를 멸하고[滅理] 윤리를 어지럽히는[亂倫] 결과를 가져올 수밖에 없다는 것이다. 주자가 보기에 노자의 사상은 '도(道)'의 허(虛)와 무(無)의 특성만을 강조함으로써 실리(實理)의 근원이 되어야 할 본체에 있어서도, 실리의 실현이 되어야 할 작용에 있어서도 불충분할 수밖에 없다. 따라서 그

37) 程頤, 『河南程氏粹言』 「論道篇」, "有指體而言者, 寂然不動是也; 有指用而言者, 感而遂通天下之故是也"(『二程集』下, 1183쪽).

는 노자가 '체용일원, 현미무간'을 드러내는 데 실패하였다는 결론에 이른다.[38]

이러한 부정적 이해에 대항해 설혜는 노자의 도는 무의 측면뿐만 아니라 유의 측면을 동시에 포함하고 있으며, 무와 유는 도의 체와 용으로서 불가분의 관계에 있음을 강조한다. 그는『노자』1장에 언급된 "무명(無名)과 유명(有名)은 모두 도(道)를 가리켜 말한 것"이며, "무명은 도의 본체, 유명은 도의 작용"이라고 풀이한다. 그리고 "도의 본체는 허무(虛無)하여 애초부터 어떤 사물도 없고 이름 붙일 수도 없다. 그러나 신묘하게 변화하고 운동한다는 점에서는 무로부터 유가 된다"라고 덧붙인다.[39]『노자』에서 중요한 가치를 갖는 것으로 언급되는 허(虛), 무(無), 무명(無名), 정(靜) 등은 모두 본체로서의 도의 특징을 묘사한 개념들이다. 반면 그것들에 비해 상대적으로 가치가 떨어지는 것처럼 언급되는 유(有), 유명(有名), 동(動) 등은 모두 작용으로서의 도의 특징을 묘사한 개념들이다. 본체로서의 도는 은미하여 겉으로 드러나지 않지만, 작용으로서의 도는 겉으로 드러난다. "도는 항상 무명(無名)이다. 그런데도 '도'라고 부르는 것은 이름 없는 것에 억지로 붙인 이름일 뿐이다. 도의 본체는 매우 은미하다. 작용을 통해 발한 이후에나 '크다'고 할 수 있다."[40]

설혜에 따르면,『노자』6장의 '곡신(谷神)'이 이와 같은 도의 불가분의 양 측면을 무엇보다도 잘 형상화시키고 있다. "곡신(谷神)이라는 것은 텅

38) 朱熹,「戊申封事」, "此以爲實, 故所謂寂然不動者, 萬理粲然於其中, 而民彝物則, 無一之不具. 所謂感而遂通天下之故, 則必順其事, 必循其法, 而無一事之或差. 彼以爲空, 則徒知寂滅爲樂, 以不知其爲實理之原 ; 徒知應物見形, 而不知其有眞妄之別也. 是以自吾之說而脩之, 則體用一源, 顯微無間, 而治心脩身・齊家治國, 無一事之非理. 由彼之說, […] 無所救於滅理亂倫之罪・顚倒運用之失也"(『朱熹集』卷十一, 484쪽).

39) 第一章, "無名有名, 並指道而言. 無名者, 道之體也. 有名者, 道之用也. 道體虛無, 未始有物, 無得而名矣. 神化變動, 自無而有. 乃名於有矣."

40) 第三十二章, "道常無名. 然曰道者, 無名之强名耳. 道體甚微, 發於用而後大."

비어서 형체가 없다." 이것은 도의 본체의 측면을 가리킨다. "그러나 사물에 감(感)하면 응(應)하게 된다." 이것은 도의 작용의 측면을 가리킨다. '곡(谷)'과 '신(神)'은 각각 본체로서의 도의 무와 작용으로서의 도의 유에 대한 비유이기도 하다. "이런 말이 있다. 곡(谷)이라고 말한 것은 유가 아니기 때문이고, 신(神)이라고 말한 것은 무가 아니기 때문이다. 또 이런 말도 있다. 볼 수 있는 곡신은 다만 인(因)하여 응(應)하는 작용일 뿐이다. 그러나 아무리 볼 수 있다고 할지라도 볼 수 없는 것이 존재한다. […] 인응(因應)의 묘용(妙用)은 드러내고 허무(虛無)의 실체(實體)는 감추는 것, 이것이 곡신이 신(神)인 까닭이다."[41]

이상과 같이 설혜는 『노자』에 나타난 유·무 개념을 도의 본체와 작용, 실체와 묘용의 관계로 바라봄으로써 둘의 이원론적 양분을 지양하고, 따라서 『노장』의 무에 대한 송유들의 비판을 반박하려고 하지만, 궁극적으로 그는 체가 용과의 관계에서 보다 우선적이며 더 중요하다는 함의를 포기하지는 않는다. 이 점은 성명지학의 목표인 '복성(復性)'은 노자가 강조하는 허정(虛靜)의 수양을 통해서만 달성될 수 있다고 보는 설혜의 수양론적 입장에서 더욱 명확하게 나타난다.

2.4. 실유(實有)로서의 허무(虛無)와 허정(虛靜)의 수양

설혜는 노자의 도를 불가분의 체와 용 양 측면으로 설명하기는 하지만, 그 근본 의도는 허무(虛無)로서의 도의 본체가 갖는 중요성을 드러내고, 허정(虛靜)의 수양을 주장하려는 데 있다. 설혜가 『노자』에 주목한 것은 바로 『노자』가 무를 유보다 더 근본적인 것으로 보기 때문이다. 11장의 "유가 이로운 것은 무를 작용으로 삼기 때문이다[故有之以爲利, 無

41) 第六章, "谷神者, 虛而無形, 感物而應者也. […] 嘗爲之說曰, 謂之谷則非有也. 謂之神則非無也. 又曰谷神之可見者, 特其因應焉耳. 雖曰可見, 而不可見者存焉. […] 顯其因應之妙用, 藏其虛無之實體, 此谷神之所以爲神也."

之以爲用]"라는 문장의 의도를 그는 다음과 같이 설명한다. "유와 무를 서로 거론하면서 말하고 있지만, 그 취지를 돌이켜 보면 실질은 유에 즉해서 무의 귀중함을 드러내어 밝히기 위한 것이다. 사람들은 유가 이롭다는 것은 모르지 않으면서도, 무가 쓰임이 된다는 점에 대해서는 소홀히 하여 살피지 않는다."[42] 동(動)·정(靜)의 문제에 있어서도 정(靜)이 동(動)보다 더 근본적이다. "성인의 도는 비록 '한번 움직이고 한번 고요하다[一動一靜]'고 하지만 당연히 고요함[靜]을 근본으로 삼는다."[43] 따라서 설혜 자신의 입장은 다음 한 문장으로 요약될 수 있다. "허정(虛靜)이란 성명(性命)의 본 모습이다."[44]

그의 이런 입장은 마음의 본체와 작용의 관계에 대한 생각에서도 일관되게 나타난다. 『노자』 52장 "그 빛을 사용하되, 다시 밝음으로 돌아간다면, 몸에 재앙을 남기지 않을 것이다[用其光, 復歸其明, 無遺身殃]"라는 구절에 대해 설혜는 밝음[明]과 빛[光]을 근본[本]과 드러남[發]의 관계에 있다고 보면서 각각은 마음의 지각의 본체[心之知覺之體]와 마음의 감통하는 작용[心之感通之用]을 가리킨다고 풀이한다. "마음의 본체는 작용을 통해 발하지 않을 수가 없다. 그러나 도리어 작용이 너무 지나쳐서 근본으로 다시 되돌아갈 줄 모르면, 감정을 멋대로 내버려두어 본성을 해치게 된다. 이것은 스스로 그 몸에 재앙을 끼치는 것이다." 따라서 설혜는 인간의 마음이 외부 사물과 세계에 자극을 받아 순간적 작용들을 일으킬 때 본연의 허정(虛靜)의 상태를 상실되지 않을 수 있도록 하는 것을 수양론의 목표로 삼게 된다. "감하여 통하는 것[感通]을 삽시간의 작용들로 삼고, 물러나 간직하는 것[退藏]을 참되고 항상된 근본으로 삼으면 내(內)·외(外)와 동(動)·정(靜)의 이치를 터득하게 된다."[45]

---

42) 第十一章, "雖互擧有無而言, 顧其指意, 實所以卽有而發明無之爲貴也. 蓋有之爲利, 人莫不知, 而無之爲用, 則皆忽而不察."

43) 第十章, "聖人之道, 雖曰一動一靜. 然當以靜者爲本."

44) 第十六章, "虛靜者, 性命之本然也."

『노자집해』에서 설혜는 『중용』의 '미발지중(未發之中)'에 대한 언급을 한 차례도 하지 않고 있지만, 실질적으로 그에게 노자의 도의 본체의 허무(虛無)와 허정(虛靜)은 송명 유가들이 인간 마음의 본연의 상태로 파악한 미발지중을 가리키는 것이다. 당순지는 설혜의 묘지명에서 그의 사상을 요약하면서 다음과 같이 말한다. "공자는 미발(未發)이라 하고, 노담은 정허(靜虛)라 한다. 가르침을 세우는 방식은 두 가지이지만, 그것들이 궁극적으로 어찌 다르겠는가? 비유컨대 바다로 들어갈 때 사람들이 바라는 것은 진주를 얻는 것이다. 그러나 들어가는 데 어찌 한 가지 길만 있겠는가!"[46] 이는 『노자』의 허정(虛靜) 개념에 대한 설혜의 이해가 궁극적으로는 『중용』의 미발(未發)을 중시하는 그의 사상의 연장선상에서 전개되었음을 잘 보여준다. 또한 황종희의 『명유학안』에 따르면 설혜는 "『노자』와 불서(佛書)를 읽으면서 허정(虛靜)·혜적(慧寂)의 설을 접하고는 마음에 거슬림이 없었다. 그 후 육경(六經)과 염학(濂學)·낙학(洛學)의 여러 설들을 통해 증험하였고, 『중용』의 '희노애락의 미발(未發)을 일러 중(中)이라고 한다'는 문장에 이르러서 '이것이로다! 이것이로다!'라고 외쳤다. 따라서 그의 학술은 본성을 회복하는 것[復性]을 핵심으로 한다."[47] 설혜에게 『노자』는 자신의 사상의 핵심인 '복성(復性)'의 의미와 방법론을 전개하는 데 유가의 어느 경전들보다도 유용했다. 그에게 복성(復性)은 곧 마음의 작용이 발하기 이전의 고요한 본체의 상태를 회복하는 것이었고 『노자』에서 거듭 강조되는 허무(虛無)로의 복귀가 바로

45) 第五十二章, "心體不能不發於用. 顧用之太過而不知復反於本, 縱其情而害其性. 是自遺其身殃也. 以感通爲斯須之用. 以退藏爲眞常之本. 則於內外動靜之理得之矣."

46) 唐順之, 「吏部郎中薛西原先生墓誌銘」, "孔曰未發. 聃曰靜虛. 立教有二, 其究豈殊. 譬如入海所貴得珠. 其所從入孰一其途"(『考工集』 附錄, 127쪽).

47) 黃宗羲, 『明儒學案』 「諸儒學案·考功薛西原先生蕙」, "然因是讀老子及佛書, 得其虛靜慧寂之說, 不逆於心, 已而證之六經及濂洛諸說, 至於中庸喜怒哀樂未發之謂中, 曰, 是矣. 是矣. 故其學以複性爲要"(『黃宗羲全集』 第八冊, 杭州: 浙江古籍出版社, 1992, 610쪽).

그것에 부합하는 것으로 해석되었기 때문이다.

그의 이런 수양론은『노자』16장 "허(虛)에 이르기를 지극히 하고, 정(靜)을 지키기를 돈독하게 한다. […] 뿌리로 돌아가는 것을 정(靜)이라고 하고, 정(靜)을 일러 명(命)을 회복한다고 한다(致虛極, 守靜篤. […] 歸根曰靜, 靜曰復命)"에 대한 주해에서 잘 나타난다. "도(道)를 닦는 자는 반드시 유(有)를 덜어서 허(虛)하게 하고, 동(動)을 덜어서 정(靜)하게 해야 한다. 덜고 또 덜면 허정(虛靜)의 극치에 이른다. 그러면 사욕(私欲)이 다 없어지고 본성[性]이 회복될 수 있다. […] 사람이 태어나서 고요한 것은 하늘이 부여한 본성[天之性]이다. 고요함을 지키면 그 처음 상태를 회복할 수 있다. 움직여서 사물들을 쫓으면 그것을 상실한다. 이것은 고요함이 명을 회복하는[復命] 것이 되는 까닭이다."[48]

이상에서와 같이 설혜는 허(虛), 무(無), 정(靜)을 특징으로 하는 도(道)의 본체와 성명(性命)의 본연의 상태를 강조하지만, 그러한 입장이 작용의 측면을 폐기하는 것으로 이해되는 것 또한 경계한다. 다시 말해 도의 허무(虛無)는 외부 세계와의 감응 속에서 일어나는 변화와 운동을 일체 끊은 순수한 단멸(斷滅)이나 적멸(寂滅)과는 구별되어야 한다는 것이다. 주자는 노자사상의 주요 병통은 "동(動)을 싫어하고 정(靜)만 추구하며 체(體)만 있고 용(用)은 없는" 데 있다고 보면서 노자가 허정(虛靜)의 수양을 강조한 것을 비판하였다. "노자와 석씨는 정(靜)에 대해 이야기하면서 세상의 동(動)을 없애려고 한다. 이는 항상 잠만 자면서 깨어나지 않고 무용(無用) 때문에 유용(有用)을 포기하는 것이다. 성현들이 결코 하지 않을 일이다."[49] 또한 그는『노자』59장의 "사람을 다스리고 하늘을

48) 第十六章, "故爲道者必損有以之虛, 損動以之靜. 損之又損, 以至於虛靜之極. […] 人生而靜, 天之性也. 守靜則能復其ㅍ初. 動則逐物而失之. 此靜之所以爲復命乎."

49) 朱熹,「答徐彦章」, "蓋老釋之病在於厭動而求靜, 有體無用耳. […] 大低老釋說於靜而欲無天下之動, 是猶常寐不覺而棄有用於無用, 聖賢固然弗爲也"(『朱熹集』卷五十四, 2747쪽).

섬기는 것으로는 아끼는 것만 한 것이 없다[治人事天, 莫若嗇]"에 대해서도 "노자의 뜻은 단지 수렴(收斂)만 하려 하고 방출(放出)은 하지 않으려는 것이다"라고 평하였다. 이에 대해 설혜는 "주자의 말은 노자를 이해하긴 했으나 완전히 다 이해하지는 못했다"고 비판한다.[50] 노자가 허무(虛無)를 중시하는 것은 그것이 내면의 참된 본성을 보존함으로써 궁극적으로는 외부 세계와의 자연적 감응을 보장하기 때문이다. "세속에서 노자의 학을 내치려는 자들의 설이 아무리 다양하다 해도, 대체로 노자가 실질적인 인간사를 내버리고 홀로 허무(虛無)에 내맡길 뿐이라고 말한다. 많은 사람들이 이 말을 정말로 맞다고만 생각하고, 크게 틀린 이야기임을 모른다. 노자는 '옛날의 도를 잡고서 지금의 유(有)를 다스린다'고 말하였다. 이것은 바로 허무에 내맡김으로써 일에 응하는 것이다. 어찌 일을 내버리고 그 허무만을 지키는 것이겠는가? 노자의 학은 일에 응하지 않는 것이 아니다. 다만 그것을 다스리는 방법이 허무의 근본에서 벗어나지 않을 뿐이다."[51] 이 점에서 그는 도의 본체가 허무(虛無)를 특징으로 한다고 할지라도, 그것은 단멸(斷滅)하여 순수하게 아무 것도 없는 것이 아니라 감응의 작용을 일으키는 '실유(實有)'라고 주장한다.[52]

---

50) 第五十九章, "朱子曰, 老子言治人事天莫如嗇. 他底意思只要收斂, 不要放出. […] 愚謂朱子之言, 所謂得之而不盡者也."

51) 第十四章, "世俗絀老子之學者, 其說雖多. 然大抵以謂棄人事之實, 獨任虛無而已. 斯言也. 衆人皆以爲信然, 而未知其大不然也. 老子曰, 執古之道, 以御今之有. 是蓋任虛無以應事. 曷嘗棄事而獨守其虛無哉. 然則老子之學, 非不應事也. 第其所以御之者, 在不悖其虛無之本耳."

52) 第二十一章, "予觀老子之言道如此, 蓋極言道體之實有也. 則其所謂虛無者, 豈眞斷滅而無物邪. 不難知矣. 論者徒譏老子爲虛無之學, 不亦異乎."

2.5. 노자의 도(道)와 유가의 인의예지(仁義禮智)—본(本)·말(末), 질(質)·문(文)

송대 유가들이 도는 허무(虛無)가 아닌 실유(實有)임을 강조할 때, 그들에게 도의 실유성을 보장해주는 실질적 내용은 인의예지라는 가치 규범이었다. 애초에 그들이 『노자』의 사상을 유가사상과 대립하는 것으로 보는 데 가장 결정적인 원인이 된 것도 인의예지에 대해 『노자』가 보여준 부정적 태도에 있다고 할 수 있을 것이다. 『노자』 18장의 "큰 도가 사라지자 인의가 있게 되었다[大道廢, 有仁義]", 19장의 "성스러움을 끊고 지혜를 버리면 백성들의 이익이 백배가 될 것이고 인을 끊고 의를 버리면 백성들이 효성스러움과 자애로움을 회복할 것이다[絶聖棄智, 民利百倍. 絶仁棄義, 民復孝慈]", 38장의 "도를 잃어버린 후에 덕이 있게 되고, 덕을 잃어버린 후에 인이 있게 되며, 인을 잃어버린 후에 의가 있게 되고, 의를 잃어버린 후에 예가 있게 된다[失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮]" 등의 문장들은 인의예지를 도와 차별화할 뿐만 아니라 심지어 도의 상실에 대한 증거로 보고 있다. 설혜가 18장에 대한 해설에서 "옛날 노자의 말은 도를 최상으로 여기지만, 유학의 말은 인의를 최상으로 여긴다. 그래서 유학에서 노자를 물리칠 때 이 점을 최우선 사항으로 보았다"[53]라고 언급한 것은 그가 『노자』와 유가사상의 관계를 재정립하기 위해서는 노자의 도와 유가의 인의예지 개념의 관계를 단순히 대립적 관계에 있는 것 이상으로 새롭게 해명해야 할 필요성을 느끼고 있음을 보여준다.

주자는 『노자』 38장에 대해 다음과 같이 비판한다. "그[노자]는 '도를 잃어버린 후에 덕이 있게 되고, 덕을 잃어버린 후에 인이 있게 되며, 인을 잃어버린 후에 의가 있게 되었다'고 말한다. 그러나 인의를 떠나서는

53) 第十八章, "昔老子之言, 以道爲至, 儒學之言, 以仁義爲至, 儒學之絀老子者, 此其最先者也."

도리가 없는데, 또 어떻게 도라고 하겠는가?"[54] 주자의 이러한 언급은 인의를 존재의 근거이자 이법으로 보는 송유의 관점을 잘 드러내고 있다. 또한 그들이 보기에 천도(天道)와 내재적・연속적 관계에 있는 인간의 본성 역시 인의예지를 이법으로 하는 선(善)의 가치로 충만해 있다는 점에서 허무(虛無)와 적멸(寂滅) 자체를 실체화하는 것으로 보이는 노자 사상이나 불교는 근본적으로 받아들일 수 없는 것이었다. "성(性) 가운데에는 단지 인의예지가 있을 뿐이다. […] 지금 사람들 중에는 성에 대해서 설명하면서 불씨와 노자처럼 지극히도 현묘한 하나의 물사(物事)가 따로 거기에 있다고 말하는 경우가 많다. 그들은 말만 하면 곧바로 허무와 적멸로 들어간다. 우리 유가들이 성에 대해 논한 것은 그렇지가 않다. 정자(程子)는 말했다. '성은 곧 이이다[性卽理].' 이 말에는 조금의 흠도 없다. '맹자는 성선(性善)을 말한다'에서 선은 성이 근원적인 도리에 합치된다는 것이다."[55] 그렇다면 설혜는 송유의 이러한 관점에 염두에 두면서 노자의 도와 유가의 인의예지의 규범의 관계를 어떻게 재정립하는가?

먼저 『노자』 38장에 대해 정자(程子)가 "도, 덕, 인, 의, 예가 분리되어 다섯 가지가 된다"[56]고 비판한 것을 두고 설혜는 이러한 비판은 노자의 말에 대한 부주의하고 부정확한 이해에서 오는 것이라고 반박한다. 노자의 의도는 이 다섯 가지가 '후박(厚薄)'의 정도 차이를 보이고 있음을 지적하는 데 있지, 서로 양립할 수 없는 가치 항목들임을 주장하는 데 있지 않다는 것이다. "노자의 이 말은 도덕(道德)의 시작과 끝을 궁구하여 후

54) 朱熹, 『朱子語類』 卷第十三, "他說:「失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義.」若離了仁義, 便是無道理了, 又更如何是道!"(232쪽).

55) 朱熹, 『朱子語類』 卷第五, "性中只有仁義禮智[…]. 如今人說性, 多如佛老說, 別有一件物事在那裏, 至玄至妙, 一向說開去, 便入虛無寂滅. 吾儒論性卻不然. 程子云: '性卽理也.' 此言極無病. '孟子道性善', 善是性合有底道理"(92쪽).

56) 第三十八章, "程子曰,「道德仁義禮分而爲五也.」"

박(厚薄)의 정도를 드러낸 것이다. 그 시작을 말하자면 하나의 근본일 뿐이지만, 그 끝에 이르러서는 근본으로부터 점차 멀어지고 덕과도 점차 달라진다는 것이다. 어찌 정말로 다섯 가지로 판연히 분리되어 서로 합치될 수 없다는 것이겠는가! 노자의 말은 본래 이해하기가 쉽다. 그는 '예는 충실함과 믿음직함이 엷어진 것'이라고 했는데, '엷어진 것'이라고 말했지 '충실함과 믿음직함이 아니다'라고는 하지 않았다."[57]

설혜는 노자의 사상체계에서 도와 인의예지와 같은 규범적 가치들은 근본과 말단[本末] 또는 바탕과 꾸밈[質文]의 관계에 있다고 주장한다. 본(本)·말(末)이나 질(質)·문(文)은 서로 대립하거나 양립 불가능한 것들 사이의 관계를 나타내는 개념은 아니다. 즉 노자의 도를 추구한다고 해서 인의예지의 규범을 폐기해야 하는 것은 아니라는 의미이다. 노자가 문제삼는 것은 근본을 상실한 채 말단을 추구하거나 꾸밈을 바탕보다 우선시하는 현상들이다. 『노자』 19장에서는 기교와 이익뿐만 아니라, 유가들이 최고의 가치로 여기는 성스러움과 지혜, 인(仁)과 의(義)를 끊고 버릴 것을 주장한다. 그러나 인의예지 규범의 폐기가 그 자체로 도를 보장해주는 것도 아니다. 따라서 단순히 끊고 버리는 것이 중요한 것이 아니라, "따라붙을 바가 있어야[故令有所屬]" 한다는 것이다. 그 따라붙어야 할 요소들이 바로 19장의 이어지는 문장에서 제시된 "흰 바탕을 드러내고 통나무를 껴안으며 사사로움을 적게 하고 욕심을 줄인다[見素抱樸, 少私寡欲]"는 것이다. 설혜는 노자가 인의예지에 대해 부정적 태도를 보이는 것은 그것들이 그 근본이자 바탕이 되어야 할 "성실하고 독실한 마음"[58]을 결여한 채 형식화된 규범으로만 전락하는 현실을 비판하기 위

57) 第三十八章, "老子此言所以究道德之終始而著其厚薄之漸也. 語其始則一本而已. 及其終也, 去本寖遠而爲德寖異矣. 豈誠分而爲五而判然不相合哉. 且老子之言, 本爲易見. 其曰禮者忠信之薄也, 謂之薄矣, 不曰非忠信也. 前識者道之華, 謂之華矣, 不曰非道也. 是則老子之言, 不爲不明, 豈程子偶未之思乎."

58) 第十九章, "誠慤篤實之心."

해서라고 본다. 이것은 세속의 유가들이 양성(養性)의 공부에 실패하고 있는 이유이기도 하다. "무릇 학자는 양성(養性)을 귀하게 여기니, 양성으로는 누(累)를 없애는 것만한 것이 없다. 지금 세속의 학은 외적인 것에 힘써서 그 성정(性情)에 누를 끼친다. 약을 먹어서 병을 더 심하게 만드는 것이 어찌 아니겠는가? 끊어서 위(爲)하지 않아야 근심이 없을 수 있다."[59]

설혜는 『노자』가 인의예법에 부정적인 태도를 보인다고 해서 노자의 사상을 선(善)의 가치를 추구하지 않거나 어떤 윤리적 지향점도 갖지 않는 것으로 이해하는 것을 경계한다. 그는 도가 인의예지의 근본이자 바탕임을 강조함으로써 노자사상이 윤리적 방기가 아니라 오히려 인의예지 그 이상의 윤리적 태도를 요구하고 있음을 보이고자 한다. 이 점을 간과할 경우 『노자』는 개인의 이기적 목적을 충족시키기 위한 교활한 처세술서나 정치적 권모사기술의 지침서, 또는 창광망행(猖狂妄行)을 부추겨서 사회적 윤리의 부재를 가져올 책으로 오도될 수밖에 없다는 것이다. 기존의 유가들이 노자사상을 위아(爲我)의 양주(楊朱)사상과 동일시하거나 신불해(申不解)나 한비자(韓非子)와 동일한 사상적 분파로 분류한 것, 또는 실행(實行)을 폐하고 명교(名敎)를 버리게 함으로써 진대(晉代)의 사회적 혼란의 원인을 제공한 사상으로 간주한 것은 바로 이 때문이다. 설혜가 문질론(文質論)을 통해서 도와 인의예지의 관계를 해명한 것은 세속의 유가들을 비판하는 동시에 노자의 사상이 선(善)의 가치를 추구하지 않거나 어떤 윤리적 지향점도 갖지 않는 것으로 이해될 가능성을 차단하기 위한 것이다. 이 점에서 그의 문질론은 노자의 사상이 유가사상과 마찬가지로 복성(復性)을 목표로 하는 성명지학(性命之學)을 추구하고 있음을 해명하는 데 중요한 역할을 하고 있다고 할 수 있다.

---

59) 第二十章, "今世俗之學, 務外以累其性情. 豈飮藥以加病乎. 絶而不爲, 可以無憂矣."

3. 나오는 말

명대는 중국 역사에서 『노자』에 대한 주석서들이 가장 많이 간행되고, 그 어느 시대보다도 많은 유가들이 『노자』에 적극적인 관심을 보이면서 주해에 참여하였던 시대이다. 설혜의 『노자집해』는 명대에 유가적 관점에서 『노자』를 주해한 최초의 저작으로서, 이후에 나온 유사한 경향의 『노자』 주해서들의 해석의 지침이 되었다는 점에서 노학사(老學史)에 중요한 전기를 마련하였다고 할 수 있다. 설혜 이전에 유가적 관점에서 『노자』에 호의적으로 접근한 학자들이 없는 것은 아니지만, 설혜만큼 기존 유가들의 『노자』 비판을 일일이 논박하면서 노자사상의 가치를 제고하고 『노자』의 수용 가능성을 넓히려고 한 자도 없다. 그는 '복성(復性)'을 핵심으로 하는 성명지학(性命之學)을 자신의 사상적 기초로 삼고 있다는 점에서 송명 유가들의 문제의식을 공유하고 있으며, 『노자』 주해의 근본 방향 역시 여기에서 찾고 있다. 스스로 밝히고 있듯이 그는 노자의 사상을 "육경(六經)과 염학(濂學)·낙학(洛學)의 여러 설들을 통해 증험"하고, "성인의 도를 지향하고 성명의 이치에 대해 오랜 기간 집중적으로 사유한 뒤 깨달음이 있어서 『노자』에서 직접 상고한다 해도 달라질 게 없음"을 확신한 뒤에야 『노자집해』의 저술에 착수하였다. 이 점에서 이 주해서는 유가적 정체성을 가진 그의 완숙한 사유의 결과물이라고 할 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 그가 단순히 노자사상을 소극적으로 변호하려는 태도에 머물렀다고만 볼 수도 없을 것이다. 설혜는 『노자』의 핵심에 놓인 귀본(貴本), 귀질(貴質)의 관념과 허정(虛靜)의 수양론은 문식(文飾)의 폐단에 빠져 양성(養性)의 올바른 방법을 상실한 세속의 유학을 보완할 수 있다고 강조함으로써 『노자』의 적극적 가치를 드러내고자 하였다. 그의 『노자집해』는 송대 이래 정주학적 경향의 유가들이 보여준

과도한 이단의식을 벗어나 『노자』를 새롭게 독해하려는 노력의 산물인 동시에 유가와 도가의 사상적 경계짓기가 가져온 학문적 부자유에 대한 반성과 비판의 분위기에서 나온 성과라고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

薛蕙(1965),『老子集解』, 嚴靈峰 編,『無求備齋老子集成初篇』 卷17, 臺北: 藝文印書館.

____(1985),『老子集解』,『叢書集成初篇』 540, 北京: 中華書局.

____,『考工集』,『文淵閣 四庫全書』 第1272冊, 集部 211.

孔穎達(1999),『周易正義』, 李學勤 周偏,『十三經注疏』 1, 北京: 北京大學出版社.

司馬遷(1992),『史記』, 北京: 中華書局.

王陽明(1992),『王陽明全集』, 上海: 上海古籍出版社.

張載(2006),『張載集』, 北京: 中華書局.

程顥・程頤(2004),『二程集』, 北京: 中華書局.

朱熹(1994),『朱子語類』, 北京: 中華書局.

____(1996),『朱熹集』, 成都: 四川敎育出版社.

黃宗羲(1992),『明儒學案』,『黃宗羲全集』 第7・8冊, 杭州: 浙江古籍出版社.

溝口雄三・丸山松幸・池田知久 편저, 김석근 외 역(2003),『중국사상문화사전』, 서울: 민족문화문고.

徐命膺, 조민환・장원목・김경수 역(2008),『道德指歸』, 서울: 예문서원.

熊鐵基・馬良懷・劉韶軍(1995),『中國老學史』, 福建: 福建人民出版社.

조민환(1996),『유학자들이 보는 노장 철학』, 서울: 예문서원.

陳鼓應, 최재목・박종연 역(2004),『진고응이 풀이한 노자』, 경산: 영남대 출판부.

신진식(2007),「內丹學의 '性命雙修' 사상의 현대적 의의」,『도교문화연구』 제27집, 한국도교문화학회, 123-150.

江淑君(2009),「薛蕙≪老子集解≫性命思想探析」,『國文學報』 第46期, 國立臺灣師範大學國文學系, 1-30.

楊儒賓(2009),「作为性命之學的經學—理學的經典詮釋」,『長庚人文社會學報』

2:2, 201-245.
李慶(2006), 「論薛蕙的≪老子集解≫—明代的≪老子≫研究之七」, 『阜楊師範學院學報』 第109期, 1-7.

원고 접수일: 2011년 4월 30일
심사 완료일: 2011년 5월 23일
게재 확정일: 2011년 5월 26일

ABSTRACT

A Study on the Learning of Human Nature and Mandate in Xue Hui's *Variorum Laozi*

Kim, Kyunghee

It was in the Ming Dynasty that most of the commentaries on the *Laozi* were written in China. Among these commentators, there were many Neo-Confucian scholars. Several Neo-Confucian commentators tried to comment favorably on the *Laozi*, breaking from the view that Laozi was heresy. Xue Hui(薛蕙) was the first commentator in the Ming Dynasty that interpreted the *Laozi* from a Confucian viewpoint, and his *Variorum Laozi* (『老子集解』) became an exemplary commentary to subsequent Neo-Confucians who tried to embrace positively Laozi's thought. This paper studies the way that Xue Hui connected Laozi's thought with 'the learning of human nature and mandate'(性命之學) of Neo-Confucianism. The Song Neo-Confucians sought to 'return to human nature'(復性). Xue Hui argued that Laozi had the same purpose. According to him, Laozi's Dao is identifiable as the principle of human nature that is rooted in cosmological substance. However, most Neo-Confucians, including Chu Hsi, criticised Laozi for neglecting the aspect of 'being' of Dao and the

activity of mind. To refute such criticism, Xue Hui explained ‘non-being’ (無) as the substance(體) of Dao and ‘being’(有) as the function(用) of it, and regarded the two aspects as inseparable. His theory of substance and function is based on Cheng Yi’s idea that “substance and functions come from the same source, and there is no gap between the manifest and the hidden.” Even though the two aspects of Dao are inseparable, Xue Hui stressed the importance of non-being and substance, and thus demanded the self-cultivation of ‘emptiness and tranquility’(虛靜). Furthermore, he thought that the relation between Laozi’s Dao and Confucian moral norms was that of substantial quality(質) and ornamental accomplishments(文), but Laozi emphasized the importance of the former to prevent the latter from destroying it. He insisted that Laozi’s thought should not be misunderstood as lacking ethical concerns.