二程사상과 相生[1)]

金 德 三[2)]

目 次

Ⅰ. 상생의 필요성
Ⅱ. 상생에 대한 이정의 해석
Ⅲ. 상생에 대한 이정의 실천
Ⅳ. 이정 상생론의 현대적 의의와 가치

Ⅰ. 相生의 必要性

변화、속도、경쟁은 오늘날 우리사회를 규정하는 몇 가지 특징들이다. 그 중에서도 경쟁은 시간이 흐르면 흐를수록 더욱더 많은 문제들을 불러일으키고 있다. 물론 경쟁이란 것이 인류의 발전을 촉진시킨 기폭제 역할을 하기도 했지만, 반면에 그 정도와 수준이 지나치게 되면서 사회적으로 많은 문제들을 야기 시키기도 하였다.

인류는 과거로부터 현재까지, 이러한 문제들을 해결하기 위해 끊임없는 연구와 노력을 해왔다. 그러나 스스로에게는 득이 없으면서 혹은 해를 입으면서까지 다른 사람을 이롭게 하기란 쉬운 일이 아니다. 오늘 우리는 양보

1) 본고는 2002년 8월 중국中國 낙양洛陽에서 열린 "二程洛學與實學國際學術研討會"에서 중국어 원문으로 발표한 것인데, 여기서는 번역문을 앞에 싣고 원문을 뒤에 부가하였다. 원문은 발표한 것을 그대로 수록했으나, 번역문은 필자가 조금 수정하였다. 그 가운데 특히 상생과 관련된 부분은 중국을 비롯한 외국학자들의 이해를 돕기 위하여, 본의와는 조금 다르게 해석하게 된 것을 양해하여 주기 바라며, 그 설명에서 일부는 대순사상논총 14집(2002) "'상생'의 노자적 해석과 실천"(혹은 그 번역 발표문: 中國 四川大學)에 수록된 내용을 일부 참조하였음을 밝힌다.

2) 中國社會科學院 哲學研究所 博士課程

없는 경쟁의 연속선상에 서있다. 더우기 이러한 경쟁이 개인의 문제를 넘어 집단과 집단 간의 문제가 되었을 때, 그 정도는 더욱 심각해진다. 왜냐하면 승리라는 것은 누구나 쉽게 얻을 수 있는 것이 아니라, 자신 스스로의 제한성을 내포하고 있기 때문이다. 그리고 만약 모든 사람이 승리를 얻게 된다면, 그 승리라는 것도 본래의 진정한 가치와 의의를 상실하게 된다. 이러한 측면에서 승리는 가치의 문제인 것이다. 경쟁은 승리자의 가치를 증진시킬 뿐만 아니라, 경쟁자 상호간의 가치를 증진시킨다.

그렇다면 피아(彼我)의 상호 발전과 인류의 발전에 있어서 중요한 가치는 무엇일까? 지금 사회에서 경쟁이란 것을 완전히 배제시켜 생각할 수는 없다. 만약 우리가 경쟁이라는 것을 배제시켜 놓고 가치라는 것만을 논한다면 이것은 현실을 벗어난 공허한 이야기가 되고 만다. 그러면 서로 경쟁을 하면서도 동시에 상호간의 발전을 촉진시킬 수 있고, 더 나아가 이러한 경쟁을 통하여 얻은 결과에 모두 만족 할 수 있다면, 우리는 이것을 우리가 염원하는 경쟁의 희망적인 모습으로 볼 수 있을 것이다. 연구자는 이러한 문제를 상생이라는 화두를 통하여 풀어 보고자 한다. 그 중에서 본 논문에서는 한국에 크게 영향을 미치었고, 중국철학사에서도 커다란 획을 그은 정호(程顥), 정이(程頤) 형제의 사상을 통하여 상생의 의미를 살펴보았다. 비록 그들은 연구자가 제시한 상생이라는 말을 직접적으로 사용하지는 않았다. 그러나 그들이 기초를 세운 신유학, 즉 송명이학(宋明理學)이 우리 사회에 오랜 세월 동안 큰 영향을 미쳤기 때문에, 오늘날 우리의 상황을 좀더 정확히 연구하고 이해하기 위해서는 그들의 사상을 탐구해 보고, 그 위에서 해결 방법을 찾아볼 필요가 있다고 생각한다. 따라서 연구자는 본 논문을 통하여 정호(程顥), 정이(程頤) 형제의 사상 속에서 상생의 의미를 알아보고자 한다.[3]

---

3) 엄격히 말한다면 정호사상과 정이사상이 완전히 일치한다고 말할 수는 없다. 예를 들어 풍우란은 다음과 같이 말하였다 : "정이 정호 형제는 서로가 각자 두 개의 학파를 만들었다. 兄弟二人, 開一代思想之二大派".(《中國古代著名哲學家評傳》卷3上, 齊魯書社, 1981) 그러나 우리가 주로 참고하는 《정씨유서程氏遺書》 가운데 정호가 말한 문장과 정이가 말한 문장은 정확히 구분되지 않는다. 본 논문에서 필자는 그들의 주요 공통점을 중심으로 연구를 진행 할 것이다.

Ⅱ. 相生에 대한 二程의 해석

우리시대의 또 다른 특징은, 과거와는 비교할 수 없는 많은 정보의 신속한 보급이다. 지금 우리는 과거에 보기 힘들었던 정보화시대를 맞이하고 있다. 이러한 정보화시대로의 변화는 긍정적인 측면과 부정적인 측면을 모두 수반한다. 긍정적인 측면으로는 정보활동의 생활화가 가능해지므로, 새로운 정보문화의 형성과 생활환경이 조성되어 과거보다 신속하고 합리적인 생활을 할 수 있게 되었다는 것이다. 부정적인 측면으로는, 막 시작된 정보화시대에 수반되어 나타나는 엄청난 속도와 변화 속에 윤리 도덕적 관념의 혼란이다. 더 나가 사회가 변화되고 그 변화가 가속화됨에 따라 더욱 격렬한 경쟁상황을 불러 일으켰다. 따라서 우리는 반드시 경쟁을 옳게 이용할 방법을 고려해 봐야한다. 경쟁을 하지만 그 경쟁 속에서 상호간의 발전과 공영(共榮)을 만들어 내는 것으로 상생적 방법을 생각보기로 한다.

상생의 특징 가운데 하나는 상호공생이다. 오늘날 우리는 경쟁 속에서 결과만을 중시하는데, 더 큰 의미의 상호공생적인 상생을 위해서, 결과뿐만 아니라 그 과정도 중시하여야한다. 이러한 상생의 뜻은 매우 광범위하게 오늘날 한국의 여론에서 사용되고있다. 여기서는 먼저 상생이란 뜻의 기본적인 함의를 알아보기로 하겠다.

상생이라는 글자를 자의적으로 분석해보면 상相과 생生으로 나누어진다. 《광운廣韻·양운陽韻》 : 상은 함께 주는 것이다相, 共供也. 《역易·계사상系辭上》 : 강함과 부드러움이 서로 밀어 변화를 만들어 낸다 剛柔相推而生變化. 위에서 살펴 볼 때, 상(相)은 상호(相互), 교호(交互)의 뜻을 지니고 있고, 생生은 생산의 의미를 가지고 있다. 과거에 상생이란 말은 오행설(五行說)과 관련되어 광범위하게 사용되었다. 여기서 상생상극(相生相克)은 금목수화토(金木水火土)의 운행 가운데 서로 대응되는 관계를 나타낸다. 그리고 《손자孫子·세勢》에서는 "기이함과 바름이 서로 낳음은 마치 끝없이 돌고 도는 것과 같으니, 누가 그것을 끝까지 알 수 있겠는가 奇正相生, 如循環之無端, 孰能窮之."라고 기록되어 있고, 백서(帛書) 갑본(甲本) 《노자老子·도경道經》에는 "있음과 없음은 서로 낳는다 有無之相生也"라고 기록되어 있

다.

이상에서 말한 상생의 뜻은 사물이 모순(矛盾)과 전화(轉化)의 과정 속에서 끊임없이 사물을 생산하는 것으로, 상생 그 자체에 특별한 의미를 두기보다, 어떠한 현상을 표현하고 나타낸 것으로 사용되었다. 그러나 이렇던 것이 근래 한국에서는 더욱 광범위한 뜻을 가지고 사용되고 있다. 그 중에서도 특히 증산사상에서 이 말을 적극적으로 사용하고 있다. 《전경》 1장에는 다음과 같은 기록이 있다 :

> "선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상에 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃고 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라."[4]

여기서 말하는 상생이란 선천(先天)을 지배하던 개인과 개인, 종족과 종족, 국가와 국가, 인간과 신神(종교)간에 얽힌 대립과 투쟁의 상극(相克) 원리를 벗어나는 혁명적 전환으로서의 새로운 원리이다. 이러한 상생은 서로의 한(恨)을 푸는 "해원(解寃)"을 필요로 한다. 서로가 상생하기 위해서는 먼저 서로의 원한과 원망을 풀어야 한다는 것이다. 이러한 의미에서 상생은 해원의 적극적인 실천에 따라 이루어지는 도道이고, 이러할 때 우리는 비로소 선경(仙境)을 세울 수 있다는 것이다.

우리는 경쟁과 대립의 관계 속에서 서로가 어느 순간 서로에게 원한을 품을 수도 있다. 그런데 만약 우리가 이러한 상황에서 "칼에는 칼"이라는 방식으로 상대방을 대한다면, 우리 사회에는 평화와 안녕이 자리잡기 어렵게 될 것이다. 우리는 이러한 상황 속에서 "칼에는 칼"이라는 방식으로 대응하기보다 좀 더 성숙한 방법을 찾아야한다. 이러한 것으로 우리는 "해원(解寃)"이라는 것을 말할 수 있다. 해원이라는 것은 일방적으로 한쪽이 희생을 하면서 문제의 해결을 도모하는 것이 아니라, 쌍방 모두가 서로 좋은 방식

4) 《전경》 대순진리회편찬, 대순진리회출판부, 1989, 〈공사〉 제1장, 3.

으로 문제를 해결해야하는 것이다. 이러한 해원을 기초로 한 평화는 "화이부동(和而不同)"한 사회를 이루는 기초가 된다. 그러나 애석하게도 우리사회는 "화이부동(和而不同)"한 방향으로 나아가고 있지 않다. 오히려 "동이불화(同而不和)"한 방향으로 나아가고 있다. 지금 한국에서 사용하는 상생이라는 말은 그 대부분이 증산사상의 영향을 받아 사용되는 것으로 보이는데, 일반적으로 그 뜻은 서로가 모두 잘 되게 한다는 것으로 사용되고있다. 서로가 대립과 투쟁을 일삼아 서로에게 피해를 가하는 것이 아니라, 서로의 원한을 풀면서 서로가 함께 잘 살아가는 것이고, 마침내 서로가 승리하는 것이다. 이러한 의미에서 사회 일부에서는 이것을 win - win게임으로 표현하기도 한다.

이러한 상생은 혼자 단독으로 성립할 수 없다. 반드시 그 상대를 필요로 한다. 이정(二程) 형제는 이미 세계만물의 대립적인 관계를 말한 적이 있다.[5] 예를 들어 정호(程顥)는 다음과 같이 말하였다 : 천지만물의 이치는 홀로 있는 것이 없고 반드시 짝이 있다.天地萬物之理, 無獨必有對.(《遺書》十一) 정이程頤 또한 이렇게 말한다 : 도에는 대립되지 않는 것이 없다. 음이 있으면 양이 있고 선이 있으면 악이 있으며 옳은 것이 있으면 틀린 것이 있으니, 홀로 있는 것도 없고 셋으로 있는 것도 없다. 道無無對, 有陰則有陽, 有善則有惡, 有是則有非, 無一亦無三. (《遺書》十五) 이정이 여기서 말한 사물의 대립적 상태는 보편적인 것으로, 모든 사물은 홀로 또는 셋으로 존재하는 것이 아니라 모두 둘씩 짝지어져 있음을 강조하여 말한 것이다. 이러한 대립에 의해서 사물이 계속 생성하고 변화할 수 있으니, 이것이 바로 우주변화의 기본 법칙이 될 수 있는 것이다 : 천지간에 모든 것은 대립되는 것을 가지니 음이 있으면 양이 있고, 선이 있으면 악이 있다. 天地之間皆有對, 有陰則有陽, 有善則有惡. (《遺書》十五) 이들 형제는 사물들 사이의 대립적인 상태를 긍정하면서, 세계 만물은 그 대립적인 관계를 피할 수 없다고 생각하였다. 동시에 그 대립적인 상태는 나름의 법칙을 가지고 있다고 지적하였다 : 만물에는 대립되지 않음이 없다. 한 번 음하면 한 번 양하고,

5) 정호는 모든 사물에는 그 대립면이 있고 그 모순과 대립은 우주의 보편적인 현상이라고 여겼다. 필자가 말하는 대립이란 말은 바로 '짝하며 의존하는 것'이고, 독자적이란 말은 대립면이 없는 것을 가리킨다.

한 번 선하면 한 번 악하다. 양이 늘어나면 음이 사라지고, 선이 늘어나면 악이 줄어든다. 이러한 이치는 미루어 멀리 나아갈 수 있다. 사람은 다만 이것을 알아야 할 따름이다. 萬物莫不有對, 一陰一陽, 一善一惡, 陽長則陰消, 善增則惡滅。斯理也, 推之其遠乎！人只要知此耳. (《遺書》十一) [6]이정은 세계만물의 변화는 이와 같은 대립의 상태에서 진행된다고 판단하였다. 예를 들면 사람이 죽고 사는 것이나, 국가가 흥하고 망하는 것 그리고 세계만물의 존멸 등이 이와 같다. 결국 그들은 세계만물의 입장에서 볼 때, 변화라는 것이 대립적 상태에서 진행된다는 것을 매우 자연스러운 이치로 보았다.

비록 이정이 대립이란 것의 보편성을 인정하였다 하여도, 대립면의 상호전화(相互轉化)에 대해서는 그리 많은 언급을 하지 않았다. 사실, 상생이라는 단어의 직접적인 출현도 적지만, 이정의 이론과 사상 가운데에서도 상호간의 관계 문제나 필자가 말하려하는 상생의 의미를 찾아보기는 그리 쉽지 않다. 필자가 말하는 상생의 관계는 넓게는 사람과 사람, 인류와 자연계, 집단과 집단, 나와 나 이외의 것들 사이의 관계를 가리킨다. 상생의 외연적인 의미에서 볼 때, 우리는 이정의 사상 속에서 필자가 말하고자 하는 상생의 뜻이 기존의 것과 완전히 일치하지 않음을 발견할 수 있다.

이정은 대립면의 상호전화와 대립되는 것들 사이의 관계를 특별히 강조하여 언급하지는 않았다. 그들은 오히려 대립되는 주체들의 수양에 대하여 강조하였다. 사람들이 살아가는 사회뿐만 아니라, 많은 대립적 관계들은 모두가 조화를 필요로 한다. 그리고 이러한 조화적인 관계가 인간 사회에 순조롭게 실행되기 위해서, 사회는 각 개인의 도덕수양을 필요로 한다. 각 개인의 도덕적 수양은 실질적으로 상생의 실천을 의미한다. 그리고 우리는 상생의 개인 수양적 실천 활동을 통하여 결과와 과정을 모두 중시할 수 있는 마

6) "대립"이라는 쌍방의 관계에서, 한쪽의 증가는 바로 다른 한쪽의 감소를 상징한다. 세계만물의 입장에서 본다면 대립되는 쌍방 모두는 상대방의 존재를 필요로 한다. 이러한 사상은 바로 주돈이周敦頤가 《태극도설太極圖說》에서 말하였던 "음양陰陽"의 관계이자, 《노자老子》二章에서 말한 "유무有無, 난이難易, 장단長短, 고하高下, 음성音聲, 전후前後"의 관계이다. 이러할 때 중요한 조건가운데 하나가 바로 "조화調和"이다. "조화調和"가 없는 상황은 바로 "상극相克"의 상태와 비슷하다. 이러한 측면에서 본다면 "조화調和"의 상태는 "상생相生"의 상태라고 볼 수도 있다.

음도 갖게 된다.

이러한 측면에서 이정은 세상만물이 변화되는 원인을 알려 했고, 그 속에서 변하지 않는 것에 관심을 기울이게 되었다. 예를 들어, 그들은 다음과 같이 말하였다 : 한번 음하고 한번 양하는 것을 일컬어 도라 한다. 도는 음양이 아니다. 한번 음하고 한번 양하는 것이 도이다. 一陰一陽之謂道, 道非陰陽也. 所以一陰一陽, 道也. (《遺書》 三) 여기서도 알 수 있듯이 이정의 상생철학의 핵심은 이(理)에 집중된다. 그들이 말하는 이(理), 도(道), 천리(天理)는 그 상징적인 측면에서 서로가 통한다. 그들의 사상은 이러한 형이상학적인 것들에서 시작한다. 그들이 말하는 이(理)라는 것은 실재하는 유일한 것이면서도 매우 미묘한 것이다. 이(理)는 우주의 유일한 본체이다. 이러한 측면에서 그들이 말하는 이(理)와 불교에서 말하는 불성(佛性)과는 서로가 비슷한 면이 많다.[7] 정이는 세계만물 모두가 이(理)를 가지고 있다고 생각하였다 : 천하 사물은 모두가 이(理)로 비추어진다. 사물이 있으면 반드시 법칙이 있고, 하나의 사물에는 반드시 하나의 이(理)가 있다. 天下物皆可以理照. 有物必有則, 一物須有一理. (《遺書》 十八)

이정의 상생론은 대립면 각자가 충분히 자기의 이(理)를 실현할 것을 요구한다. 앞에서 말하였듯이 상생의 가장 커다란 특징 가운데 하나는 상호공생이다. 경쟁이라는 것이 존재하지만 경쟁은 서로의 발전과 번영을 담보하는 것이어야 한다. 그러면, 우리는 어떻게 이 시대의 발전과 번영을 책임지면서 인류의 끊임없는 발전을 유지하는 경쟁을 만들고, 그 경쟁의 대립물 속에서 어떠한 방식으로 조화로운 삶을 이룰 수 있을 것인가? 이정의 상생관에 의한다면 그 대답은 당연히 "이(理)"에 귀결된다.

이정 철학의 사상적 근거는 바로 이(理)이다. 이러한 이(理)는 천인합일(天人合一)과 만물일체(萬物一體)의 기초다. 정호는 다음과 같이 말하였다: 만물이 하나되게 하는 것은 모두 이 리를 가지고 있다. 所以爲萬物一體者, 皆有此理. (《遺書》 二) 그들은 사람들이 이(理)를 존중하며 따르고, 모두가 자

7) 이정이 불교를 비판하고, 그들 간의 차이를 지적하였지만 (예를 들어 : "성인은 하늘에 근본을 두고 부처는 마음에 그 근본을 둔다 聖人本天, 釋氏本心"(《遺書》 二十一下) 유심주의의 입장에서 그들을 비교하여 본다면 그들의 관점과 주장이 대동소이하다고 말할 수 있다.

기의 이(理)를 잘 이룰 때, 어떠한 방해도 없이 상생적 경지에 이를 수 있다고 보았다. 예를 들어 이정은 다음과 같이 말하였다 : 도 밖에는 物이 없고, 物 밖에는 도가 없는데, 부자에 있어서는 친함이며, 군신에 있어서는 경이다. 道外無物, 物外無道, 在父子則親, 在君臣則敬. (《濂洛關閩書》) 여기서 도는 이(理)다. 부자(父子)와 군신(君臣)은 물(物)이고, 그들 사이의 인륜과 도리는 도(道)이자 이(理)이다. 여기서 말하는 이(理)는 인륜의 도리이다. 그래서 사람과 사람 사이의 인륜적 도리도 이(理)이고, 인(仁), 의(義), 예(禮), 지(智), 신(信)의 천명지성(天命之性)의 성(性) 역시 이(理)이다. 그래서 말하길 : 성(性)이 곧 이(理)이다. 이(理)라고 말하는 것은 성(性)이 그것이다. 性卽理也. 所謂理, 性是也. (《遺書》 二十二)

Ⅲ. 相生에 대한 이정의 실천

이정사상에서 상생의 실천은 그들 사상의 핵심인 이(理)로부터 시작한다. 이정의 사상 가운데 이(理)는 매우 중요한 개념이다. 이(理)라는 것은 인간의 의지에 의해 변할 수 있는 것이 아니다. 이(理)는 객관적이다. 정이는 우주 만물 모두가 이(理)를 가지고 있다고 생각하였다 : 천하만물 모두는 이(理)에 의해 비추어진다. 물(物)이 있으면 반드시 이(理)가 있고, 하나의 물(物)에는 반드시 하나의 이(理)가 있다. 天下物皆可以理照. 有物必有則, 一物須有一理. (《遺書》 十八) 비록 만물 모두에 이(理)가 있다하여도 만물의 이(理)는 오직 하나이다 : 천하의 사물 모두가 무궁할 수 있으나 오직 하나의 이(理)일 뿐이다. 天下之物皆能窮, 只是一理. (《遺書》 十五) 그러나 인간을 포함하여 세상의 어떠한 것도 이(理)를 만들거나 이(理)에 대응할 수 없다. 정이는 다음과 같이 말하였다: 천하의 이는 하나이다. 비록 길은 달라도 그것이 돌아가는 곳은 같다……그것을 하나로써 통괄하면 거스를 수 없는 것이다. 天下之理一也. 途雖殊而其歸則同……統之以一, 則無能違也. (《伊川易傳》 三) 그러나 세계 만물 속에서 이(理)는 구체적인 운동과 변화를 시행하지 않는다. 그래서 정이는 기(氣)를 이용하여 이러한 문제를 해결하였다 : 이(理)가 있은 즉 기(氣)가 있다. 有理則有氣 (《粹言》 二) 이(理)는 세상 만

물의 근거가 되는 법칙이자 완전한 정신실체로, 그 이(理)는 기(氣)를 파생한다. 이정은 기(氣)와 이(理)의 관계에 있어서 이(理)는 형이상(形而上)의 것이고 기(氣)는 형이하(形而下)의 것으로 보았다 : 기는 형이하의 것이고, 도는 형이상의 것이다. 氣是形而下者, 道是形而上者. (《遺書》十五) 형이상의 것은 가장 근본적인 도(道)와 이(理)이고, 형이하의 것은 물질세계이다. 그들은 형이상은 형이하의 근본으로, 이(理)는 기(氣)의 근본이라 여겼다. 이(理)는 영원하나 기(氣)는 영원하지 못하다. 그러한 기(氣)는 그 작용에 따라 사람의 성(性)을 두 가지로 나눈다.

정이는 성(性)은 이(理)라고 생각하였다: 性卽理也. (《遺書》二十二上) 여기서 말한 성(性)은 천명지위성天(命之謂性)의 성(性)이다. 이외에 다른 또 하나의 성(性)은 기품지성(氣稟之性), 혹은 생지위성(生之謂性) 의 성(性)이다. 기품지성은 선과 악을 지니고 있다. 각자의 천명지성(天命之性)은 모두가 같다. 그러나 기품지성은 각자가 서로 다르다. 천명지성(天命之性)은 바로 이(理)로서 변화하지 않는다. 기품지성은 각양각색으로 다양한데, 그 주요한 원인은 기(氣)의 작용 때문이다. 정이는 기(氣)가 사람의 선과 악을 결정한다고 보았다: 사람은 낳으면서 기를 받았는데, 이(理)에는 선과 악이 있다. 人生氣稟, 理有善惡. (《遺書》二) 정호는 인간의 선악이 선천적인 것이라고 보았다 : 어려서부터 선하고 어려서부터 악한 것은 타고나면서 기를 받아 그러한 것이다. 有自幼而善, 自幼而惡, 是氣稟有然也. (《遺書》一) 정이는 기(氣)가 인간의 현명함과 어리석음을 결정한다고 생각하였다 : 기에는 맑고 탁한 것이 있어, 맑은 것을 받은 자는 현명하게 되고 탁한 것을 받은 자는 어리석게 된다. 氣有淸濁, 稟其淸者爲賢, 稟其濁者爲愚。 (《遺書》十八)

개인 수양의 결과는 자기의 노력에 의하여 결정된다. 예를 들어 정호는 다음과 같이 말하였다: "의리와 객기는 늘 서로 이기므로, 소멸과 생장의 많고 적음을 보아 군자와 소인을 구별한다. 義理與客氣常相勝, 又看消長分數多少, 爲君子小人之別。 (《遺書》一) 개인의 수양은 이정 형제의 상생적 사상을 실천하기 위한 하나의 훌륭한 방법이다. 그 구체적인 실천내용을 말하자면, 우리는 먼저 앎의 수양방법을 말할 수 있다. 지(知)는 일종의 인식

으로, 지(知)의 행위를 통하여 취사선택의 표준과 근거를 올바로 세울 수 있다. 그래서 이정은 선하지 못한 사람은 바로 선이 무엇인지를 알지 못하는 사람이다라고 말하였다 : 사람이 선하지 않은 일을 행하는 것은 단지 알지 못하기 때문이다. 人爲不善, 只爲不知. (《遺書》十五) 이러한 앎의 목적은 궁극적으로 이(理), 천리(天理)를 인식하고 도(道)에 합일되는 것에 있다. 정이는 이러한 지(知)가 바로 자기 자신의 몸에서 시작되는 것이라고 생각하였다: 앎을 투철하게 함은 사물을 궁구함에 있고, 사물을 궁구함의 이는 자신의 몸을 살피는 것보다 못하다. 致知在格物, 格物之理, 不若察之于身. (《遺書》十七) 정이의 앎의 행위와 수양의 방법은 서로 깊은 관련이 있다. 정이가 말하길 : 함양은 반드시 공경으로 하니, 배움으로 나아감은 앎을 투철하게 함에 있다. 涵養須用敬, 進學則在致知. (《遺書》十八)

정이는 앎은 바로 "천리(天理)"를 몸소 아는데 있다고 생각하여, 사물에 대한 무아(無我)의 경지를 강조하여 말하였다 : 물로써 물을 대하고 자기로써 물을 대하지 않는 것이 바로 무아이다. 以物待物, 不以己待物, 則無我也. (《遺書》十一) 다음으로 나아가, 정호는 배우는 사람은 반드시 먼저 인(仁)을 알아야한다고 강조하였다: 學者須先識仁 (《遺書》二) 그가 생각하기에 수양의 최고 경지는 인(仁)으로, 그가 설명한 인(仁)의 상태는 "인이란 것은 사물과 더불어 하나가 되는 것이다. 仁者渾然與物同體" (《遺書》二), "만약 인에 이르러 하면 천지와 하나가 되어야한다. 若夫至仁, 則天地爲一身" (《遺書》四), "인이라는 것은 천지만물을 하나로 만드는 것이니, 이미 그렇지 않은 것이 없다.(仁者以天地萬物爲一體, 莫非己也)"라고 생각하였다. 인(仁)의 경지는 "만물과 하나가 되는(與萬物爲一體)", "만물과 더불어 하나가 되는(渾然與物同體)" 경지이다.

그리고 다음으로 정호와 정이 모두는 경敬을 강조하였다. 그러나 정이가 정호보다 더 경(敬)의 수양 방법을 강조하였다. 그가 말하는 경(敬)의 주요 내용은 정제엄숙(整齊嚴肅)과 주일무적(主一無適)이다.

이정형제는 이외에도 매우 많고 다양한 수양방법을 말하였다. 예를 들어 하늘의 이치를 지키고 인간의 욕구를 멀리한다(存天理去人欲)거나 격물치지(格物致知)와 같은 방법 등이 그것이다. 이처럼 이정은 교육과 수양이라는

방법을 통하여 사람의 기질을 바꿀 수 있다고 생각하였다.

Ⅳ. 二程 相生論의 현대적 의의와 가치

철학은 세계관의 이론형식으로, 자연계, 인류, 사회 및 그 발전과 관련한 가장 일반적 법칙에 대한 학문이다. 또한 이러한 철학은 시대정신의 정화이다. 그래서 철학활동 가운데 가장 중요한 문제 중의 하나는 현실문제에 관심을 가지는 것이다. 이정의 철학정신 역시 이와 같다. 비록 철학이라는 것이 세상을 바꾸기는 쉽지 않지만, 어떠한 철학사상이 사회에 영향을 미친다고 하였을 때, 그 작용의 범위와 효과는 비관념적인 것들에 비해 비교할 수 없을 정도로 크고 깊다. 현실은 철학의 재료이고, 철학은 현실을 지도하고 이끈다. 철학과 현실은 서로 작용하고, 서로가 서로를 촉진시키며 발전시킨다. 철학은 일종의 고도로 추상화된 이론 활동으로, 그것은 깊은 사고에서 시작하여 조그마한 것들의 분석에까지 미친다. 그것은 추상적이면서도 현실적이고, 이론적이면서도 실천적이다. 필자는 본 논문을 통하여 이정의 사상 가운데 상생적인 요소를 알아보고자 하였다. 상생은 이정만이 가지고 있는 사상이 아니라, 기타 다른 문헌과 사상 속에서도 이러한 상생의 특징과 실례를 쉽게 발견할 수 있는 것이다.

이정의 사상도 당시 사회의 영향을 받았다. 그러기에 당시 사회에 대한 이해 없이, 사상을 이해한다면 우리는 그들 사상에 대하여 쉽게 오류를 범할 수 있다. 당시의 정치체제는 과거제도라는 시험을 통하여 지식계층이 관료가 되는 시대였다. 이러한 정치체제 아래에서 관료들의 개인적인 "도덕수양"은 매우 중요한 것이었다. 그러한 연유로 당시에는 과거제도 및 일반적인 학습과정 속에서도 도덕수양을 강조하게 되었다. 이정이 말한 이(理)라는 것도 당시 사회의 영향을 받은 것으로, 이러한 맥락에서 필자는 이정의 이(理)를 당시 봉건사회의 윤리강령으로도 볼 수 있다고 생각한다. 이러한 면에서 정이는 다음과 같이 말하였다 : 부자군신에게서 천하의 정해진 이치는 임금은 임금의 도를 다하는 것이고 신하는 신하됨의 도를 다하는 것으로 이것이 지나치면 이가 없는 것이다. 父子君臣, 天下之定理、爲君盡君道, 爲臣

盡臣道，過此則無理.（《遺書》五）

그래서 이정은 일상의 도덕수양을 통하여 이(理)의 경지에 이를 수 있고, 천리(天理)를 어렵지 않게 얻을 수 있다고 생각하였다: 성(性)과 명(命)을 다하려면 반드시 효(孝)와 제(弟)에 그 근본을 두어야 한다; 정신을 다하고 변화를 알려면 예악에 통해야 한다. 盡性至命，必本于孝悌；窮神知化，由通于禮樂. 상생을 위해서, 우리는 서로간에 화합하는 것으로 상생이 이루어질 터전을 만들어야한다. 이정 역시 이와 같이 우리들의 사회를 위하고 우리들의 사회가 더욱 좋게 발전되게 하기 위하여, 그리고 너와 나의 상생을 위하여 혼탁한 당시의 현실 속에서 많은 것들을 생각하였다. 그들은 결국 우주의 원리인 이(理)를 발견하고, 그것을 더욱 심화시켜 인류와 사회의 상생적 발전의 기초로 삼았다. 세계만물 모두는 그 각자 자기의 이(理)를 가지고 있다. 그래서 자기의 수양을 통하여 상생의 경지에 이를 수 있다고 보았다. 이것을 통하여 그들은 바로 그들이 주장하고 역설한 이(理)의 진정한 실현을 이룰 수 있는 것이다.

백성과 군주가 공동의 상생을 위한다면 바로 각자가 자기의 이(理)에 힘써야한다. 이것은 불완전한 둘이 만나 하나가 되기보다 완전한 둘이 만나 서로의 상생적 관계를 만드는 것과 같다. 상생은 이와 같다. 그러기에 이(理), 천리(天理), 도(道) 혹은 인(仁)을 이룬 사람은 진정한 상생적 삶을 누릴 수 있는 것이다. 그러나 현실사회는 강자에 의해 약자가 지배당하고 이용되어 왔다. 하지만 이정은 이러한 통치자와 정치체제에 대하여 매우 적은 비판을 가하여 왔다.

그들이 사회를 개조하고 변화시키는 방법은 자기 수양에서 출발한다. 그래서 그들은 정치체계를 비판하기 이전에 먼저 자기 스스로를 살폈다. 사람들이 개인적인 욕심을 버리지 않고 지나치게 얻으려 하면, 사람과 사회와 국가는 더욱 혼란에 빠지게 된다. 그래서 이정 형제는 다음과 같이 말하였다 : 천리를 지키고 욕심을 버려라. 存天理去人欲. 좀 더 자세히 살펴본다면, 이정 형제가 행한 이러한 방법의 수양과 도道와 불佛에서 행하는 수양 목적은 약간의 차이가 있다. 즉 그들의 목적은 자기의 욕심을 초월하는 것에서 그치는 것이 아니라, 거기서 한발자국 더나가 집안을 화목하게 하고,

나라를 다스리며, 세상을 평온하게 하는 것에 있다.

이정의 상생론은 바로 자신으로부터 출발한다. 먼저 각자가 자신의 도덕 수양에 힘써야 하며, 모두가 이러한 경지에 이르렀을 때, 비로소 서로 자연스럽게 상생적 관계를 형성하게 된다. 그러나 이정 상생론의 특징은 상하간의 관계에 그 초점이 맞추어져 있다. 즉 당시의 봉건사회는 상, 하의 관계를 중시하였는데 그 가운데서도 윗사람이 아랫사람을 관리하고 다스리는 능력이 매우 중요하였고, 이를 위해서 윗사람들의 도덕수양이 매우 중요하였다. 윗사람들의 권위는 아랫사람들의 모든 사회 생활을 통제하였기에 당시의 사회에서 윗사람들이 도덕수양은 매우 중요한 것이었다. 당시 사회의 여러 상황으로 볼 때, 윗사람들의 도덕수양 정도에 따라 보다 쉽게 상하간의 관계가 잘 이루어졌을 뿐만 아니라, 나아가 아랫사람들 관계도 보다 더 좋은 관계를 유지할 수가 있었다. 그래서 과거의 많은 사람들은 성인(聖人)이 되기를 혹은 성인이 오기를 희망하고 기대하였다. 이러한 측면에서 이정 역시도 왕도정치(王道政治)를 위하여 성인을 기대하였다. 그리고 그들은 학습과 수양의 방법을 통하여 성인이 될 수 있다고 여겼다. 이러한 것으로부터 우리는 왜 정이가 황제의 선생으로 충실하려 하였는지를 쉽게 짐작할 수 있다.

인류 역사가 시작된 이후로 많은 사람들이 사회와 현실 속에서 사랑을 베풀고 자비를 행하며 인의를 실행하는 방법으로 인류가 가지고 있는 문제들을 치유하려했다. 그들 대부분은 관용적인 방법을 통하여 서로간의 원한을 풀고자 하였다. 예를 들어 공자는 덕으로 원한을 갚고, 덕으로 덕을 갚는 방법으로 서로의 원한을 푸는 현실적인 방법을 역설하여 왔다. 그러나 우리들의 현실에 비추어 볼 때, 이러한 방법 역시 그리 간단한 것은 아니다. 오늘날 많은 사람들은 실질적으로 이러한 경지에 다다르지도 못하였음에도 심리적으로 이러한 방법을 지향하고 있다. 과연 이것이 우리의 현실 속에서 얼마나 많은 가능성을 가지고 있는 것일까? 우리는 보다 더 현실적인 측면에서 이러한 문제들을 고려해보아야 한다.

사랑이라는 것은 가난하고 헐벗은 자로부터 시행되기보다, 부유하고 풍부한 이들로부터 행해지는 것이 보다 바람직하며 그 가치가 더욱 빛난다. 더불어 사랑이라는 것도 아래에서 위로 시행되어지기보다 위에서 아래로 시행

되어야만 사랑이란 것의 진정한 가치를 획득하면서 그 자체의 생명과 힘을 가지게된다. 그러나 현실 생활은 종종 이와 상반되게 진행되어왔다. 현실생활 속에서 가난하고 헐벗은 자가 부유하고 풍족한 자를 사랑하고 이해하며, 해를 입은 사람이 해를 준 사람을 이해하고 사랑으로 받아들였던 경우가 허다하다. 물론 그 가운데는 이러한 일들을 통하여 정신적인 만족을 얻으려하는 사람도 있을 것이다. 그러나 주위의 사람들을 보고 현실을 보아 왔을 때, 이러한 믿음이 우리에게 있어 얼마나 순진하고 나약한 것인지 쉽게 알 수 있다. 과거부터 성인들은 "원수를 사랑하라"고 주장해왔다. 우리는 누구나 나를 사랑하고 나를 아껴주는 이들을 사랑할 수는 있다. 그러나 나의 원수를 사랑한다는 것은 누구나 할 수 있는 일이 아니다. 사랑으로 원수를 사랑하라고 우리를 가르쳤던 사상은 늘 약자에게 강자의 뜻을 따르라는 것처럼 최면을 거는 모습을 내포하고 있었다. 사회에서 모든 사람들이 그들이 말한 이상적인 경지에 이를 수 있을까? 부와 귀를 겸비한 자가 과연 그렇지 못한 이들에게 사랑과 애정을 쏟아 부을 수 있을까? 그들이 가난하고 굶주린 자들에게 도움을 주는 것은 그들에게 있어 상당히 불편한 일이 될 수도 있는 것이다. 부귀한 자들이 대수롭지 않게 행할 수 있는 일도, 그들의 입장에서는 수고를 해야하는 일이며, 때론 위험을 감수해야하는 일이기 때문이다. 이처럼 한푼의 동정심도 쉽게 행하기 힘든 나름의 변명을 안고 사는 사회에서, 은인도 아닌 원수에게 사랑을 베풀라는 가르침은 너무나 아랫사람들에게 희생만을 강조하여온 것처럼 보인다. 어떠한 측면에서 우리 사회가 오늘까지 그런대로 이어져 올 수 있었던 것은 통치자의 교묘한 통치술과 피통치자의 단순하고 순진한 복종(물론 이러한 평형관계를 잃어버렸을 때, 여지없이 혁명이 일어났지만 말이다) , 그리고 몇몇 소수의 희생에 의해서 오늘까지 지속되어왔는지 모른다. 비록 우리의 사회가 이처럼 어두운 그림자를 안고 있지만, 우리는 믿음을 가지고 우리의 사회를 좀더 나은 사회로 만들기 위해 노력을 주저하지 말아야 할 것이다. 그 방법중의 하나가 필자가 본고를 통하여 간략히 설명한 이정의 상생관을 실천하는 것이다.

오늘의 우리 민주사회 역시도 이와 같은 이정의 상생관을 필요로 한다. 확실히 오늘 우리가 살고있는 사회는 과거와 같은 봉건사회하고는 여러 면

에서 다르다. 과거 봉건사회처럼 선택된 일부 사람만이 과거시험을 거쳐 아랫사람들을 관리하는 관료가 되는 것이 아니다. 오늘날의 윗사람은 지식인들을 포함할 뿐만 아니라 상류사회에 사는 기타 다른 인물들도 포함한다. 물론 그들의 역량과 지위는 이정이 살았던 당시의 윗사람들과는 많은 차이가 있다. 오늘날 우리의 사회는 경쟁과 기회의 차원에서 판단할 때, 과거에 비하여 매우 자유롭고 평등적이다. 그러나 우리사회의 변화, 속도, 경쟁 등의 상황 등이 전에 없이 심각해진 이후, 우리사회는 더욱더 윗사람들의 자격요건으로 전문적인 기술이나, 전문적이고 표면적인 관리능력을 중시하지 개인의 인품이나 도덕수양 등을 중시하지는 않는다. 교육을 담당하고 그 나라의 미래를 책임지는 학교에서도 학생들의 학습과정은 모두가 실용적인 것들이나 전문적인 것들 혹은 기술적인 것들에 편중되어 더욱 많은 가치를 부여하고 있다. 가정에서도 공부를 잘하는 아이가 좋은 아이로 대접받고, 경제적인 수입이 많은 부모가 좋은 부모로 취급되고있다. 그래서 우리의 사회와 학교와 가정은 개인의 인품과 도덕수양을 중시하기보다 개인의 경제적인 능력과 실용적인 지식을 중시하고 있다. 우리의 사회가 지속적인 발전과 번영을 누려나가기 위해서는 윗사람이나 아랫사람이나 개인의 품덕과 도덕수양을 가볍게 여기는 현실을 타파하여야한다. 이러한 측면에서 우리는 천여 년 전 살았던 이정형제의 이(理)를 기초로 하고, 이(理)를 향하여 나아가는 도덕수양의 방법론을 내포한 상생관에서 오늘날 우리 사회를 개선할 수 있는 방안을 찾을 수 있는 것이다.

二程與“相生”

金 德 三

Ⅰ. “相生”的 必要性

變化、速度、競爭是當代社會的几大特征。其中社會特別需要的是不斷的競爭，這種對競爭的需要，必然地給社會帶來了尖銳而深刻的矛盾。這種矛盾，一方面促進了人類發展，另一方面由于過份的競爭，使這種矛盾更加尖銳化，給人類帶來許多其他方面的新問題。

從古到今，人類爲了改善和解決這種現象，不斷地探索。然而，損己利人，犧我救他并非是一件容易的事。而且一旦關系到利害的問題，變成集體行爲時，那集體中的个人由于社會責任感，就會千方百計地取得勝利。問題是，不可能所有人都取得勝利，并且，如果使每一个人都獲得勝利，那么勝利就會失去了价值和意義，勝利從某一个角度來說是个价值問題，也就是說，是對勝利者的价值增值和通過競爭所得到的相互間的發展价值。

那么，對我們的發展，對人類發展，眞正重要的价值又究竟是什么？現實的社會，不可能排除競爭，這樣一來，排除競爭只談論价值，這本身就是脫離現實的空談。那么，相互有競爭，但同時又可以促進相互發展的，其結果讓對方都滿意的競爭，才可能是眞正意義上的競爭，筆者認爲這就是相生之道。在此，筆者試圖用二程的相生觀來解決這个問題。[1)]

Ⅱ. 對相生的二程式解釋

現今我們的社會不可避免競爭的狀態，甚至于社會的變化、速度加重以后，帶

1) 嚴格來說，程顥思想與程頤思想不完全一致. 例如馮友蘭認爲："兄弟二人，開一代思想之二大派".(《中國古代著名哲學家評傳》卷3上，齊魯書社，1981) 但《程氏遺書》中程顥說的文章和程頤說的文章分不清楚. 本論文上的筆者研究是他們的共同方面上進行.

來了更激烈的競爭狀態。在我們的現實上我們不能否定競爭，但我們必須考慮運用競爭的方法。有競爭，但在競爭里産生互相發展與共榮，其中一个方案就是相生方法。相生的最大的特点是互相共生。還有，現今社會的競爭里，只注重結果，只看到最后勝利的結果。我們爲了互相共生的相生，則既注重結果也注重過程

相生做爲一个廣泛運用的話語，也常常出現在韓國媒體中。在這兒，先來解析相生這一詞的基本含義，相生從字面上分析是相和生，《廣韻·陽韻》：相，共供也。《易·系辭上》：剛柔相推而生變化。則相表達相互、交互的意思，生表達産生的意思。在古代相生一詞廣泛用于五行說，相生相克說明金木水火土運行中的協調又不協調的關系。《孫子·勢》中有奇正相生，如循環之無端，孰能窮之，帛書甲本《老子·道經》中也記載着有無之相生也。

以上的相生之意，意味着事物在矛盾和轉化中不斷産生新事物的過程。這種相生之意，僅僅表示某種現象和某種程度。但近年來，韓國越來越注重相生本身的意義，其中經常被提起的是甑山思想使用過的相生一詞。《典經》1章中有以下記載[2)]：

> 在先天，人和事物都排放在兩極當中，但世間積冤充滿三界，天地失去常道，發生各種災禍，世間變得殘酷。因此，我來整理天地之道，調和神命，解萬古之恨，以相生之道建立后天的仙境，欲救世間衆生。凡大小事都要用神道來解恨。如果先鞏固道術，它將成爲其框，人事自然而成。這就是三界公事。

這里所說的相生是超越先天的那種支配个人之間、種族之間、國家之間、人和神之間對立斗爭、相克的原理，是具有革命性轉化性質的原理。這種相生需要相互解冤，卽爲了相互相生，首先要解開彼此的怨恨和冤枉，從這種意義上說，相生。是隨解冤的積極實踐而來的道，而且在此時才能建立仙境。在我們的生活中，不僅僅相互競爭和對立，有時還有可能結仇，成爲冤家，如果這个時候，我們用以牙還牙的方式對待冤家，那么這个社會就難以存在和平與安寧。社會與其找這種殘酷的方式，不如找个更成熟的解決方法，這就是所謂解冤。解冤不應該是以一方的犧牲爲代价得到解決，而應該以雙方和好的方式來解決，這種以解冤爲

2) 《典經》 大巡眞理會編纂，大巡眞理會出版部，1989年，〈公事〉第1章，3.

基礎的和平恰恰又是建立美好的和而不同的社會的基石。但是我們的社會并不是往和而不同的方向發展，而是往有統一標准，但又不協調的同而不和的方向發展。今天韓國所使用的相生之義是在很大程度上受甑山思想的影響，意味着最終彼此都會好，不是相互對立斗爭給彼此造成傷害，而是相互解恨，彼此生存，彼此勝利。在這種意義上，社會用WIN-WIN GAME（雙贏比賽）來解釋相生。相生不能單獨成立，必須需要對方。

二程說過世界萬物的對立關系，例如程顥說：天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。（《遺書》十一）程頤也說過：道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非，無一亦無三。（《遺書》十一）二程說的對是强調在事物之間的對立狀態：天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。（《遺書》十五）他們肯定事物之間的對立的狀態，認爲世界事物不可避免對立的狀態，同時也指出對立的狀態有自己的規律：萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎！人只要知此耳。（《遺書》十一）[3]二程覺得世界萬物的變化是從這樣對立的狀態上進行。例如，人的生死、國家的存亡、世界萬物的存滅等，從世界萬物的角度上看，在對立的狀態上進行的變化是自然的。

二程雖然肯定對立的普遍性，但很少說過對立面的相互轉化。其實，在二程的理論里很少發現相生之字樣，他們的理論里很少直接提出相互之間的互生關系。筆者說的相生的關系是包括人和人之間的、人類和自然界之間的、團體和團體之間的關系，我和非我之間的關系。但從相生之外延意義上我們可以在二程思想中發現，筆者說的相生之意。

二程沒强調對立面的相互轉化及對立面之間的關系，這跟當時時代的封建等級制度有關，但他們强調對立各个主體的修養。在人世間里，很多的對立需要調和，這就需要个人之道德修養，所以，做爲內蘊着个人之道德修養實際上內蘊着實踐性的相生，而相生的个人修養的實踐活動，又是十分重視過程的。

首先，二程關心變化的原因和不變的地方，例如：一陰一陽之謂道，道非陰陽

3) 在"對立"的雙方關係中，一方面的增加就是另一方面的減少，但按照世界萬物的立場上看，對立的雙方都需要的對方的存在，這正如周惇頤的《太極圖說》中說的"陰陽"關係，《老子》二章說的"有無，難易，長短，高下，音聲，前後"的關係. 那時重要的條件之一是"調和". 沒有"調和"的狀態一種"相克"的狀態，反過來有 "調和"的狀態是一種"相生"的狀態.

也。所以一陰一陽，道也。（《遺書》十五）二程相生之核心是理。他們說的理、道、天理是大體上一樣，他們的思想是從這樣的形而上學開始。他們說的理是唯一的實在的，但又是微妙的，理是宇宙的唯一的本體。這樣的側面上，他們說的理和佛教說的佛性相似。[4]程頤肯定萬物都有理：天下物皆可以理照。有物必有則，一物須有一理。（《遺書》十八）

二程式的相生是雙方各自充分准備自己的理。前面已經討論相生的最大的特点是互相共生的，雖然有競爭，但通過競爭達到互相發展與共榮。那么，如何來解決這个時代的協調問題？其思想上的根据是理。天人合一和萬物一體之基礎是理。程顥說：所以爲萬物一體者，皆有此理。（《遺書》二）他們可以尊循他們自己的理，雙方都做好自己的理，并不妨碍他們達到相生之境界。例如二程說：道外無物，物外無道，在父子則親，在君臣則敬。（《濂洛關閩書》）在這里，道是理，父子和君臣是物，他們之間的人倫的道理是道、理。這里說的理是人倫的道理。所以，人和人之間的人倫的道理是理，仁、義、禮、智、信的天命之性的性也是理。所以說：性卽理也。所謂理性是也。（《遺書》二十二）

Ⅲ. 對相生的二程式實踐

對相生的二程式實踐是從理開始。在二程的思想中理是重要的概念，理是不以人的意志爲轉移的，理是客觀的。程頤肯定萬物都有理：天下物皆可以理照。有物必有則，一物須有一理。（《遺書》十八）雖然，萬物都有理，但萬物之理只是一个理：天下之物皆能窮，只是一理。（《遺書》十五）可是，人和世界任何東西都不能給某一種事物創造一種什么理，也不能逆理。程頤說天下之理一也。途雖殊而其歸則同……統之以一，則無能違。也（《伊川易傳》三）但理在世界萬物中沒有具體的運動和變化的作用，所以，程頤以氣解決這个問題：有理則有氣（《粹言》二）理是萬事萬物所根据的法則、完備的精神實體，但其理派生氣。二程認爲理和氣的關系是理是形而上的，氣是形而下的：氣是形而下者，道是形而上者。（《遺書》十五）形而上的是最根本道和理，形而下的是物質世界。

4) 雖然，二程批評佛教. 還有提出過它們之間的區別。例如："聖人本天， 釋氏本心"（《遺書》二十一下）但是，在唯心主義的立場上它們有共同点.

他們認爲形而上是形而下的根本、理是氣的根本。理是永遠的，但氣不是永遠的。在氣的作用上，人的性有兩个區分。

程頤認爲性卽理也。（《遺書》二十二上）這里說的性是天命之謂性的性。另外一種是氣稟之性（或者說生之謂性），氣稟之性是有善和惡的，每一个人的（天命之謂）性都是一樣的，但氣稟之性是不一樣。（天命之謂）性就是理，所以沒變，但氣稟之性是各種各樣的，其主要原因是氣的作用。程頤認爲氣決定人的善、惡：人生氣稟，理有善惡。（《遺書》二）程顥覺得人的善、惡是先天性的：有自幼而善，自幼而惡，是氣稟有然也。（《遺書》一）程頤認爲氣決定人的賢和愚：氣有淸濁，稟其淸者爲賢，稟其濁者爲愚。（《遺書》十八）

个人修養的結果是在自己的努力上決定。例如，程顥說義理與客氣常相勝，又看消長分數多少，爲君子小人之別。（《遺書》一）个人修養是爲二程式的相生的个人實踐方法。首先，我們可以看知的修養方法。知是一種認識，我們通過知的方法，容易獲得取舍選擇標准，不善的人是不知道善的人：人爲不善，只爲不知。（《遺書》十五）這樣知的目的是認識天理，合于道。程頤認爲知要從自己的身上開始；致知在格物，格物之理，不若察之于身。（《遺書》十七）程頤的知的方法和修養的方法聯系在一起的。程頤說：涵養須用敬，進學則在致知。（《遺書》十八）。

程頤認爲認識就在于體認天理程頤强調說對事物的無我的境界：以物待物，不以己待物，則無我也。（《遺書》十一）而程顥强調學者須先識仁。（《遺書》二）他認爲修養的最高境界是仁，他說明的仁的狀態是仁者渾然與物同體。（《遺書》二），若夫至仁，則天地爲一身（《遺書》四），仁者以天地萬物爲一體，莫非已也。仁的境界是與萬物爲一體、渾然與物同體的境界。

程顥和程頤都强調敬，但程頤比程顥更强都調敬的修養方法。他說的敬的主要內容是整齊嚴肅和主一無適。

二程兄弟說過另外很多的修養方法。例如存天理去人欲、格物致知等等。二程還提出經由教育和修養改變人們的氣質。

Ⅳ. 當代，二程式相生論的意義和价值。

哲學是世界觀的理論形式，是關于自然界、社會和人類思維及其發展的最一般規律的學問。哲學是時代精神的精華。所以哲學活動中最重要的問題之一是關心現實問題。二程之哲學精神也一樣。雖然，哲學這樣的觀念的東西不容易改變世界，但如果某種哲學思想能夠給社會造成影響的話，其作用的範圍及效果比非觀念的東西更大更深。現實是哲學的材料，哲學是現實的指導，哲學和現實互相作用，互相促進，共同發展。哲學是一種高度抽象化和理論化的活動，它開始于好奇，沉思，而結束于分析。它是抽象的，理論化的，但又是實踐的和應用性的。雖然，筆者在本文中認爲相生貫穿于二程思想，但相生并不是二程所獨有，在其它的思想和文獻里也可以發現相生之特点。

二程的思想也受到當時社會的影響，所以，沒有對當時社會的理解，我們很容易對二程思想作錯誤的理解。當時的政治體制是，通過科擧制度以后知識階層才能作官，在這樣的政治體制下官員的道德修養很重要，所以，科擧制度及一般學習過程中强調道德修養。二程說的理觀念也受到當時社會的影響，在這一層面上，二程的理是當時封建社會的倫理綱常。程頤說：父子君臣，天下之定理、爲君盡君道，爲臣盡臣道，過此則無理。（《遺書》五）

所以二程認爲只有在日常的道德修養上體會，便不難窮得天理：盡性至命，必本于孝悌；窮神知化，由通于禮樂。　爲了相生，我們要相互解怨，卽要形成相生的條件。二程也如此，爲了我們的社會，爲了我們的社會更好地發展，爲了你和我的相生，二程對混濁的現實想了很多，他們發現了宇宙的原理卽理，而且深究其原理，夢想着人類和社會的相生。世界上的東西，都有自己的理。所以通過自己的修養達到相生的境界，就是實現理。

百姓和君主爲了共同的相生，就要盡了自己的理，不是兩个成爲一个，則是獨立的兩个合二爲一，相生就是這樣。因此基于理、天理，道或者仁的人，才能形成眞正的雙贏的生活。但現實社會經常被强者所支配和利用，而二程却很少批判那些統治者和政治體系，他們很少批判政治體系。他們改造社會的方法是從自己的修養出發，所以他們批判政治體系之前，先省察自己。人們爲了滿足私欲，過份索取，百姓、社會、以及國家就會變得更加混亂，所以二程兄弟要說：存天理

去人欲。其修養目的跟道、佛的修養目的不一樣，他們的目的超過自己的人欲，是在齊家、治國、平天下。

二程式相生論是從我出發。首先是自己的道德修養，當雙方都達到一種境界的時候，雙方之間自然而然形成相生的關系。二程式相生論的特点之一是上、下之間的關系，即當時封建社會重視上、下之間的關系，其中特別重要的是上管理下的能力，這時更需要上的道德修養。因爲上的權威可以統制下的整个社會生活，所以當時的政治制度上上的道德修養是很重要。當時社會的情况下，假如上道德修養程度好的話，可以形成上和下之間的、下和下之間的相生的關系。所以，過去的很多人寄希望于聖人，二程也認爲爲了王道就要依靠聖人，而且，通過學習和修養的方法就可以成爲聖人。從這可以理解爲什么程頤熱衷于爲王者師。

几千年來，許多先行者一直堅持，在社會和現實當中呼吁人們施受、發慈悲、行仁義，即他們大部分人主張以寬容來解決怨恨，例如，儒家代表者孔子的以德報怨，以德報德就是解怨的一个現實的方法，但我們總覺得這些話總與我們的生活有很大距離。在當今社會，雖然一般人還達不到這樣的境界，但還是有很多人向往這種作法。這在現實社會中可行嗎？我們要從現實的角度來分析這个問題。

愛不應是由窮者來施，而要由富則來施，只有這樣才覺得愛更有价值。而且愛并不是由下而上，應是由上而下，只有這樣愛才能獲得生命、繁衍，這是有權有勢者應當履行的權力和義務。但現實生活恰恰與這个相反，在現實當中，窮者更理解和愛護富者，受害者理解和寬容施害者，當然其中也有從中得到精神滿足的人，但看看周圍的人，又看看現實，這種信任是太純眞了！古聖人談過要愛護仇人，人們誰都能做到愛護對自己好的人，但不是所有人都可以愛護仇人的。用愛護仇人的古訓來指導我們的生活，總覺得有些缺憾。我們的社會是否能做到每个人都可以做的事情呢？是不是有權有勢者爲窮者施受呢？或許對有錢有勢者來說，給窮人施些東西，顯得很麻煩。施受對于富人來說是輕而易舉的事，但對于他們來說，到窮人那里去給他們施点愛，會讓他們覺得麻煩而又危險。在連一点同情心都沒有的社會中，强調愛護仇人的這種崇高的美德，似乎有点太離譜。我們社會之所以可以堅持到今天，是因爲統治者的巧妙的統治和被統治者的單純的服從，（當然失去這種平衡，就會引起革命）以及少數人的犧牲。雖然我們的社會如此黑暗，但我們得有信心，并且爲了建立更好的社會要不懈努力。其中一点就

是對二程的相生觀的實現。

現在我們的民主社會也需要二程式相生論。確實，我們社會不是過去那樣的封建社會，通過考試或者選擧等的方法可以做當官，當代的官還有包括知識分子、上流社會在內的人物可以稱呼當代的上。當然，他們的地位和力量跟二程時代的上　的地位和力量不一樣。在競爭和機會的角度上我們的社會比過去多自由和平等，但是我們的社會的變化、速度、競爭的狀態越來越嚴重以后，上的地位的人重視專門技術、管理能力，不重視个人的人品和道德修養。在學校的課程當中，學生學習的東西都偏重在于實用性的、專門性的、技術性的，在家庭生活中好的孩子是學習成績好的孩子、好的父母是經濟收入多的父母。所以，在學校、社會、家庭的最重要的价值判斷根据不在于人的人品、道德修養，在于人的經濟能力、實用知識。當代的上的人還有下的人都不重視人的品德和道德修養，這時，我們非常需要二程式相生觀。

DAEJIN
SINCE 1996
Institute of Daesoon Thoughts