

## 호락논변 이후, 율곡학과 미발론의 철학적 문제의식1 -리기동실과 심성일치를 중심으로

김 경 호(전남대학교 인문한국교수)

### 한글 요약

이 글은 율곡학의 확산과 심화과정을 탐구하기 위한 공동연구의 하나로 기획되었다. 필자는 18세기 호락논변에서 제기되었던 ‘미발론’을 중심으로 다루면서, 이 논의를 통해 제안되었던 율곡학과의 철학적 문제의식과 사유의 변화 양상을 탐구하였다.

이 글은 다음과 같은 문제의식을 전제하였다. 첫째, 미발 혹은 미발심체란 무엇을 의미하는가? 둘째, 미발심체의 문제는 어떠한 철학적 함의를 갖기에 당대 최고의 지성들이 그토록 치열하게 논란을 벌였는가? 셋째, 그렇다면 미발의 논의를 통해 도출된 학술적 성과는 무엇인가?

필자는 이 글에서 특히 이간이 제안했던 ‘리기동실’의 개념이 임성주에 의해 수용되면서 나타났던 새로운 철학적 사유의 근거가 ‘심성일치’에 있음을 주목하였다. 이간이 미발의 문제를 다루면서 주장하였던 ‘리기동실’의 관점은 임성주에게 영향을 미치고, 임성주는 이를 바탕으로 자신의 심성일치의 철학을 전개한다. 이간과 임성주가 제기하였던 물음과 그 응답은 기존의 심성이나 리기 해석과는 다른 것이었다. 그것은 일종의 ‘사유의 모험’이라고 평가할 수 있다. ‘리기동실’과 ‘심성일치’의 두 개념이 접속하는 지점에서 이이의 리통기국으로부터 비롯된 ‘철학적 문제의식의 변형된 새 모형’이 발견된다는 점에서 율곡학의 심화양상을 확인할 수 있다.

주제어 : 호락논변, 미발론, 이간, 임성주, 리통기국, 리기동실, 심성일치

## 1.

이 글은 율곡 이이에 의해 제출되었던 다양한 학술사상 가운데, 미발심체의 문제를 중심으로 한 논의가 18세기 호락논변의 과정에서 그의 후학들에게 어떻게 수용되고, 심화되는지를 밝히기 위한 공동연구의 하나로 기획되었다. 즉 미발심체에 대한 논의가 율곡학과에서 어떠한 철학적 사유를 제기하고, 그러한 사유를 통해서 율곡학과와 인물들은 자신들의 삶과 세계를 어떻게 파악하고 있는가를 해명하려는 것이다.

필자는 이 글에서 호락논변의 섬세한 논의를 추적하기 보다는, 호락논변의 쟁점 가운데 하나였던 ‘미발’ 혹은 ‘미발심체’의 문제를 통해서 제안되고 있는 철학적 문제의식이 무엇인지를 탐구한다. 그러한 논점을 제공하는 인물이 바로 巍巖 李柬(1677~1727)과 鹿門 任聖周(1711~1783)이다. 이간과 임성주는 율곡학과에 속하지만 사승관계가 다름에도 불구하고 ‘理氣同實’의 개념을 공유하고, 이를 통해 ‘心性一致’를 제안한다는 점에서 새로운 철학적 사유를 보여준다. 이 글은 호락논변의 과정에서 제기되었던 이이철학의 다양한 이론적 스펙트럼이 이간을 거쳐 임성주에 수렴되는 과정을 주목하는 것이다. 필자는 호락논변과 그 이후에 전개되는 ‘未發’과 ‘未發心體’에 대한 관심으로부터 ‘이이-이간-임성주’를 연결하는 철학적 문제의식을 ‘심성일치’를 통해 탐구하고자 한다.<sup>1)</sup>

따라서 이 글은 호락논변에서 다루어졌던 전체적인 주제를 다루지는 않는다. 호락논변의 연원과 이간과 한원진으로부터 비롯된 논쟁의 발단, 그리고 전개 과정에 대해서는 선행연구를 참조하고 이 글에서는 최소한만 다룬다. 대신 필자는 호락논변의 전개 과정에서 이간과 한원진에 의해 논의되었던 ‘미발심체’의 문제가 어떠한 철학적 논점을 제기하고, 그것은 후대의 임

1) 이 글에서는 理氣同實과 心性一致의 관점을 중심으로 이간으로부터 임성주에 이르는 철학적 사유의 변화 과정을 탐구한다. 여기서는 1차로 이간까지만 다룬다.

성주에게로 전승되어 어떠한 철학적 사유를 촉발하게 되는지를 탐구한다. 이러한 연구 과정은 미발심체를 중심으로 율곡학과에서 제안되었던 심학적 특성을 가시화하는 작업이 될 것이며, 이것은 곧 율곡학파가 제시하는 성리학적 규범의 원천에 대한 철학적 입장을 보여주게 될 것이다.

## 2.

일반적으로 ‘호락논변’은 18세기에 율곡학통을 잇고 있는 遂庵 權尙夏(1641~1721)의 제자였던 외암 이간과 南塘 韓元震(1682~1751)에 의해서 주도된 학술논쟁을 말한다. 이들이 다루었던 주제는 人性物性同異 여부의 문제부터 未發心體의 善惡 여부, 聖凡心の 동이 여부, 知覺의 문제 등 다양하다. 흥미로운 것은 이간과 한원진에 의해 주도된 학술 토론이 어째서 ‘호락논변’이라고 불렸냐는 것이다. 淸風의 黃江에 거주하였던 권상하뿐만 아니라 이간과 한원진은 모두 ‘湖西’에 거주한 사람들인데, 어째서 ‘湖洛’이라고 호명되었을까?

湖洛은 ‘湖西’와 ‘洛下’의 두 지역을 통합한 명칭이다. 湖西는 오늘날 행정구역상으로 충청권을 지칭하고, 洛下는 서울 경기권을 의미한다. 호서는 尤庵 宋時烈(1607~1689)의 적통을 잇고 있다고 자부하는 권상하와 그 문하가 주로 청풍의 황강을 중심으로 활동하던 지역이었고, 낙하는 송시열의 제자이면서 권상하와 동문이었던 農巖 金昌協(1651~1708)과 그 문하가 경기도 남양주의 석실서원을 중심으로 활동하던 지역이었다. 김창협은 靜觀齋 李端相(1628~1669)의 제자이면서도 송시열 문하에 출입하였고, 권상하와는 ‘태극’ ‘지각’ ‘미발’의 문제로 논변을 벌이기도 하였다.<sup>2)</sup> 이간과 한원진에 의한

2) 권상하와 김창협의 논변과 관련해서는 다음의 논문을 참조하라. 문석윤, 『朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 1995. 58-114쪽 참조.

학술논변이 본격화되기 이전에 이미 호서의 권상하와 낙하의 김창협에 의해서 ‘호락’의 논변은 이미 진행되고 있었다.

황강의 권상하와 석실의 김창협이 나란히 송시열을 잇는 율곡학파의 학술을 수용하면서도 미묘하게 대립하고 있었다는 사실은, 이후의 후학들의 학술적 향방에 영향을 미치게 된다. 그러한 영향이 권상하의 문하에서 제기되었던 학술 논쟁에 김창협학의 문하생들이 참여하게 되는 계기를 만든다. 이간과 한원진의 논변에 김창협학의 문인인 陶庵 李緯(1680~1746), 그리고 그의 제자들인 임성주와 김창협학의 손자이기도 한 漢湖 金元行(1702~1772)이 개입하면서 학술토론은 새로운 국면으로 전환된다.

이간과 한원진의 논변을 주목하던 율곡학통의 인물들은 한원진의 주장에 찬동하는 쪽과 이간을 지지하는 쪽으로 나뉘게 된다. 이 과정에서 한원진의 주장에 반대하는 입장은 이간을 옹호하는 쪽으로 집결하는 양상을 보이게 되는데, 이들은 주로 낙하에 거주하였던 김창협학의 문인들이었고, 한원진을 지지하는 쪽은 권상하를 비롯한 호서에 거주하였던 인물들이다. 이렇게 본다면, 호락논변은 단순히 호서의 권상하 학통계열에서 본격화된 논쟁이 낙하의 김창협학통계열의 지지와 반대 속에 이간의 이론을 지지하는 집단과 한원진의 이론을 지지하는 쪽으로 나뉘게 되었을 보여준다. 여기서 낙하의 학술을 지칭할 경우에는 洛學이라 하거거나 그들의 이론을 洛論이라 지칭하게 되고, 호서의 학술과 이론을 湖學과 湖論이라 부르게 된다. 호락논변이라는 명칭에는 이처럼 湖西의 권상하 문인들의 학술적 토론이 洛下의 지역까지 연계되어 확장되었다는 점을 시사한다.

湖西에 거주하였던 이간과 한원진에 의해 본격화된 논쟁은 그들의 지역적 연고와 상관없이 ‘洛下’까지 포괄한다는 점에서 ‘호락논변’은 단순한 ‘호서와 낙하’의 지역을 매개로 한 ‘지역적 논쟁’의 성격을 넘어선다. 이 논변은 ‘인적 관계망’과 ‘학술적 네트워크’와 결합된 학술투쟁의 양상을 보여준다. 그만큼 ‘호락논변’은 성리철학에 대한 이론적 차이만큼이나 복잡한 학술적

권위에 기반한 조선후기 사회의 정치적 지향과 연관된다는 점에서 복잡다단하다.<sup>3)</sup>

### 3.

그렇다면, 조선후기 당대의 지식인들은 호락논변을 어떻게 불렀을까? 당시에는 논변의 당사자들이 거주하는 지역을 위주로 ‘湖洛之論’이나 ‘湖洛之爭’으로 불렀고, 학술적 성격을 고려할 때는 ‘湖洛心性之爭’으로 부르기도 하였다. 이 호락의 구분을 통한 논쟁의 치열함은 학자적 군주로 군주도통론을 제기하였던 정조의 인식에서도 엿볼 수 있다.

근년에 호학과 낙학의 제유들이 인성과 물성이 모두 오상을 갖느냐 하는 문제와 심체에 기질이 있느냐 없느냐 하는 문제를 놓고 쟁론하여 하나의 대안을 이루었다. 이는 실로 리기 심성의 총체적인 핵심이 되는 것이나, 나는 여기에 대해 한 번도 언급한 적이 없었다. 명리를 쉽게 말할 수 없을 뿐더러, 실로 어느 쪽을 편 들고 어느 쪽을 배제할 경우에 다툼의 실마리가 커질까 두려워해 서였다.<sup>4)</sup>

3) 호락논변은 18세기 후반 이후, 학술적 차이에 대한 논쟁의 차원을 넘어서 정치적 문제로 확대되는데, 특히 한원진을 지지하는 호서의 학자들과 이간을 지지하는 낙학의 학자들은 ‘이이-송시열’로 이어지는 기호학맥의 종통 문제로 심각하게 대립한다. 권오영은 조선 후기에 벌어졌던 호락의 학술적·정치적 논쟁을 ‘호락논변의 쟁점과 성격’을 통해 밝히고 있다. 이에 대해서는 권오영의 다음 저서를 참조하라. 권오영, 『조선후기 유림의 사상과 활동』, 돌베개, 2003. 74-89쪽.

4) 『弘齋全書』卷165, 「日得錄」5. “近年湖洛諸儒, 以人物五常心氣質之說, 互相辨難, 成一大案. 此誠理氣心性之總會頭腦, 而予則未嘗說及於此. 非但名理未易說, 誠恐扶抑之間, 長其爭端.”

정조는 호락논변을 ‘人物’, ‘五常’, ‘心氣質’의 문제로 파악하고, 호락논변에서 다루고 있는 이 개념들이 이기심성론의 핵심이라고 이해한다. 그러나 그는 논쟁의 민감성을 고려하여 중립적 입장을 취하노라고 말한다. 호락논변의 기원이 권상하와 김창협이 태극론, 지각론, 미발론에 대한 이해의 차이에서 비롯되어 호서의 ‘이간-한원진’과 낙하의 ‘이재-김원행-임성주’에게 이어지는데, 정조가 호락논변에 대해 평가하는 것은 논쟁이 제기된 지 한 세기가 흐른 시점이다. 이 시기에서도 호락논변은 광범위한 찬반의 대립구도를 갖고 있기에 정조는 ‘호론’과 ‘낙론’의 두 관점 중 어느 쪽도 지지하지 않겠다는 입장을 보이고 있다.<sup>5)</sup> 호락논변에서 제기된 논점들은 20세기 초까지 조선의 지식인들에게 지속적으로 토론된다.

호락논변의 쟁점 중에서 필자는 미발 혹은 미발심체의 문제에 주목한다. 필자가 이 문제에 주목하는 이유는 호락논변에서 논의되고 있는 ‘미발심체’에 대한 문제에는 율곡이 제안하였던 ‘마음과 본성’에 관한 철학적 문제의식이 보다 진전된 형태로 제기되고 있기 때문이다. 미발심체에 대한 논의의 연장선에서 이간에 의해 ‘理氣同實’의 명제가 제기되고, 임성주는 이를 계승하여 ‘心性一致’의 사유로 전환한다. 율곡학파에서 제기하였던 미발심체에 대한 논의는 ‘심성의 일치’ 혹은 ‘심성의 불일치’ 문제에 접근함으로써 새로운 철학적 문제의식을 환기하고 있다. ‘심성의 일치’ 혹은 ‘심성의 불일치’의 문제는 아직까지 학계에서 논의되지 않았던 율곡학파가 제안하고 있는 ‘심학’과 직접적으로 연결된다.

필자는 이 글을 통해 율곡학파에서 제기하고 있는 ‘미발’과 ‘미발심체’의 논변은 ‘심성의 분리’와 ‘심성의 일치’라고 하는 오래된 유가철학적 문제의식을 ‘성선’과 ‘심선’의 철학적 주제로 재환기하고, 이에 대한 철학적으로 논증하기 위한 시도였음을 밝히고자 한다. 다시 말하면, 송대 신유학이 맹자의

5) 정조의 호락논변에 대한 인식은 다음의 논문을 참조하라. 백민정, 「정조의 호락 논쟁 주제에 관한 평가와 입장 분석」, 『한국실학연구』19, 한국실학학회, 2010.

‘성선설’을 자신들의 종지로 설정하면서 ‘도학’을 제창하고, 이를 ‘리기’의 짝 개념을 통해 논증하려했던 시도와 크게 다르지 않다는 것이다.<sup>6)</sup> 호락논변에서 제기된 미발심체에 관한 논쟁을 비롯한 ‘인성물성’에 대한 논의도 결국 ‘성선’이라고 하는 맹자의 주장을 마음의 문제로 재인식하면서 급변하는 조선후기의 시대적 상황 가운데 ‘성선을 과연 실천적으로 어떻게 구현할 것인가’의 문제로 귀결된다.

#### 4.

호락논변에서 인성물성의 문제나 오상 혹은 심기질 등과 같은 주제들은 무엇을 의미하며, 어떠한 철학적 의미를 포함하고 있는 것일까? 이 주제를 포함한 호락논변에 대한 연구는 현재 크게 세 분야로 진행되고 있다. 첫 번째 분야는 한국유학사의 역사적 전개과정에서 18세기를 중심으로 전개된 호락논변의 논쟁사에 대한 탐구이다. 두 번째는 호락논변의 주요한 쟁점이었던 인성물성동이론을 중심으로 연구이다. 세 번째는 호락논변을 마음의 본체와 연관하여 다루는 미발심체의 문제를 중심으로 한 연구이다.

호락논변의 논쟁사적 양상에 대한 탐구는 역사학계에서 주도하였는데, 이병도는 『韓國儒學史草稿』에서 호락논변을 당쟁의 한 양상으로 기술하면서 서도 ‘第四期儒學(湖洛論爭及考證學勃興與時代之儒學)’의 한 축으로 다루고 있다.<sup>7)</sup> 그는 호락논변을 조선시대유학사를 장식하는 특별한 사건으로 파악하고 있는 것이다. 아울러 그는 호락논변의 기원을 ‘인물성 편전’ 문제로 다루면서 호락논변의 발전과정을 김창협과 이재의 문하를 중심으로 파악하고

6) 김경호, 『동양적 사유는 어떻게 탄생했는가』, 글항아리, 2012. 44-49쪽.

7) 이병도, 『韓國儒學史草稿』, 서울大學校文理科大學國史研究室, 1986. 300쪽. 이 책은 국한문 혼용으로 다시 제작되어 출간된다. 이병도, 『韓國儒學史』, 亞細亞文化社, 1987.

있다는 점에서 주목된다.<sup>8)</sup> 역사학계에서 수행한 호락논변 양상에 관한 연구는 당대의 정치적 역학관계와 문화적 변화추이를 학술적 인맥의 관계적 연관 고리를 통해 해명하려는 시도로 확대되고 있다.<sup>9)</sup>

호락논변을 주요한 쟁점을 중심으로 탐구하여 그 철학적 의미를 밝히려는 시도는 철학계에서 주도되었다. 여기에는 호락논변에서 다루어졌던 다양한 철학적 주제 가운데 무엇을 핵심 논점으로 볼 것인가 하는 것이 관건이다. 중심 주제는 인성물성동이의 문제와 미발심체의 선악에 관한 것이다. 배종호는 『韓國儒學史』에서 한국성리학사를 주리파와 주기파로 이분화하고, 제3의 관점을 절충파로 기술하는 문제점을 노정하고 있지만, 호락논변의 기원과 논쟁을 이간과 한원진에 의해 진행되었던 ‘인물성동이론’으로 파악하고 있다는 점이 주목된다.<sup>10)</sup> 호락논변을 인성과 물성의 同異 문제로 재구성하려는 시도는 이후 ‘인성에 대한 옹호’라는 철학적 문제의식과 연결되어 탐구되며<sup>11)</sup>, 한국 한국사상사연구회의 『인물성론』은 호락논변의 기원과 전개과정을 18세기만이 아니라 조선시대의 전영역으로 확장하여 다루고 있다는 점에서 관점의 변화를 제기한다.<sup>12)</sup>

호락논변의 또다른 철학적 주제인 미발심체와 관련한 논의는 이병도에 의해서 ‘미발심체의 문제’로 언급된 바 있지만<sup>13)</sup>, 이 문제를 지각론과 미발론의 두 측면에서 다루기 시작한 것은 문석윤의 『朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史研究』<sup>14)</sup>에 의해서이다. 문석윤은 이 글에서 논변의 발단을 ‘마음과 본

8) 이병도, 『韓國儒學史草稿』, 서울大學校文理科大學國史研究室, 1986. 300-334쪽.

9) 이와 관련한 연구 경향은 조성산의 논문을 참고하라. 조성산, 『朝鮮後期 洛論系 學風の 形成과 經世論 研究』, 고려대학교 박사학위논문, 2003.

10) 배종호, 『韓國儒學史』, 延世大學校出版部, 1974. 208-219쪽.

11) 이러한 경향은 이애희의 논문을 참고하라. 이애희, 『朝鮮後期の 人性과 物性에 대한 論爭의 研究 : 18世紀의 論爭을 中心으로』, 고려대학교 박사학위논문, 1990.

12) 한국사상사연구회, 『인물성론』, 한길사, 1994.

13) 이병도, 『韓國儒學史』, 亞細亞文化社, 1987, 391-.

14) 문석윤, 『朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史研究』, 서울대학교 박사학위논문, 1995.



성'의 문제로 포착하고, 이간과 한원진에 의해서 제기된 미발의 문제뿐만 아니라 김창협에 의해 제기된 지각의 문제를 아울러 논의하고 있다. 이전까지 주요하게 다루어지지 않았던 '미발'과 '지각'의 문제가 율곡학과의 성론과 심론을 해명하는 핵심 주제라는 점을 새롭게 제기했다는 점에서 이 논의는 중요한 단서를 제공한다.<sup>15)</sup> 문석윤의 미발에 대한 논의가 주로 18세기에 한정되었다면, 이봉규의 미발론의 외연을 확장하고 있다. 그는 『宋時烈의 性理學設 研究』의 '제5장 미발론'을 통해 미발론의 유학사적 기원을 송대 유학에서 정주철학에서 해명하고, 조선유학에서의 미발론의 흐름을 율곡학과 17세기적 기반에 탐구하고 있다.<sup>16)</sup> 이봉규가 제안한 이 관점은 이후 미발 연구의 큰 방향을 제시해 주고 있다는 점에서 의미가 있다.

2000년대 이후, 호락논변에 대한 철학적 탐구는 연구자들의 주목을 받아 선행 연구가 축적된 상태이지만<sup>17)</sup> 미발의 문제에 대해서는 상대적으로 연구가 미진하였다. 그러나 근래에 이 부분에 대한 관심이 높아지고 있다. 미발의 문제와 관련해서는 문석윤<sup>18)</sup>, 이승환<sup>19)</sup>, 손영식<sup>20)</sup>이 미발의 개념에 대해서 서로 다른 이해와 관점을 제시하고 있다는 점도 주목된다. 이천승<sup>21)</sup>의 경우에는 조선후기 미발론의 철학적 성격을 수양의 관점에 연결하

15) 문석윤은 위 논문의 제2장 3절에서 '지각논변'을 다루고, 4절에서

16) 이봉규, 『宋時烈의 性理學設 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 1996. 140-161쪽. 이봉규는 자신의 박사논문에서 다루었던 '미발론' 부분을 「성리학에서 미발의 철학적 문제와 17세기 기호학과의 견해」로 정리하여 미발 연구를 송대 유학과 연결하면서 조선의 17세기 송시열의 미발론을 조명하고 있다. 이봉규, 「성리학에서 미발의 철학적 문제와 17세기 기호학과의 견해」, 한국사상사학, 1999.

17) 문석윤, 「호락논쟁 형성과 전개」, 동과서, 2006; 홍정근, 『호락논쟁의 본질과 임성주의 철학사상』, 한국연구원, 2007; 최영진 외, 「호락논쟁에 관한 연구성과 분석 및 전망」, 『유교사상연구』19, 유교학회, 2003.

18) 문석윤, 「퇴계의 미발론」, 『퇴계학보』 제114집, 퇴계학연구원, 2003.

19) 이승환, 「퇴계 미발설 이청」, 『퇴계학보』 제116집, 퇴계학연구원, 2004.

20) 손영식, 「미발설과 자아 개념-이승환 교수의 미발설 비판」, 『동양철학』35, 한국동양철학회, 2011.

21) 이천승, 「조선후기 미발논의의 전개양상과 수양론의 제반유형」, 『철학연구』43, 고대철학연구소, 2011.

고 파악하고 있다는 점이 이채롭다. 이봉규는 「한국 유학 연구의 과제와 전망」(2003)<sup>22)</sup>을 통하여 호락논변에 대한 연구에 있어서 ‘허령’이나 ‘지각’ 개념에 대한 분석의 필요성을 언급하고 있는데<sup>23)</sup>, 김낙진은 기존의 미발론에 대한 연구 동향을 분석하면서 지각 개념의 명확한 정의를 통한 미발론 연구의 필요성을 제안한다.<sup>24)</sup> 최근에는 호락논변의 외연을 넘어서 조선시대와 송대, 양명학의 미발론에 관한 연구도 진행되고 있음도 새로운 경향이다.<sup>25)</sup>

이 글에서 필자가 설정한 ‘호락논변 이후’는 시기적으로 인성물성동이 문제와 미발심체의 선악 여부를 논의하였던 이간과 한원진의 ‘논변 이후’를 말한다. 즉 이간과 한원진이 직접적으로 벌였던 논변 시기를 지나서 그의 후배들에 의해 논의가 확산되어 ‘임성주’에 이르는 시기까지이다.<sup>26)</sup>

22) 이봉규, 「한국 유학 연구의 과제와 전망」, 『국학연구』3, 한국국학진흥원, 2003.

23) 송시열과 그 문하에서 논의된 ‘허령’ 개념에 대해서는 이선열의 논문을 참조하라. 이선열, 「17세기 우암학단의 허령 개념 논변」, 『동양철학연구』58, 동양철학연구회, 2009.

24) 김낙진, 「이항 미발론의 정신과 심화 양상」, 율곡사상연구25집, 율곡학회, 2012.

25) 홍성민, 「주자 미발론의 특징」, 『동양철학』29, 한국동양철학회, 2008; 이승환, 「주자는 왜 미발체인에 실패하였는가」, 『철학연구』35, 고대철학연구소, 2008; 정인재, 「양명후학의 미발설과 공부론」, 『철학연구』43, 고대철학연구소, 2011; 전병욱, 「주자와 다산의 미발설과 수양론적 특징」, 『철학연구』46, 고대철학연구소, 2012.

26) 필자가 이 글의 연구 범위를 ‘호락논변 이후’의 시기로 한정하면서 ‘임성주’까지 제한하는 것은 나름 이유가 있다. 첫 번째 이유는, 호락논변의 발생으로부터 임성주까지 이르는 학술적 관계망은 중층적으로 얽혀있으면서도 학적 연원과 그 영향관계를 밝히기에 용이하기 때문이다. 두 번째 이유는, 호락논변의 발생으로부터 임성주까지 이르는 시기에서는, 그 이후의 기정진이나 이항로, 전우로 이어지는 심설논쟁과 구분되기 때문이다.

## 5.

이간과 한원진의 사이에 벌어지는 직접적인 논쟁은 잘 알려져 있듯이 1709년 4월 한산사(寒山寺)에서부터이다. 이간과 한원진 외에 토론을 주선한 최징후와 한홍조, 그리고 윤혼(尹焞), 현상벽(玄尙璧), 우세일(禹世一), 이하병(李夏炳), 윤형(尹衡), 최안후(崔安厚) 등이 참석하여 일주일에 걸쳐 리기심성에 관한 다양한 논의를 전개한다.<sup>27)</sup> 이 논의 이후, 1711년에 이간은 스승 권상하에게 미발시 선악이 있는가에 대해서 묻는다.<sup>28)</sup> 이간은 미발심체가 순선임을 주장하는 입장인데, 이러한 질문을 제기한 것은 동문인 한원진이 미발심체의 선악문제를 이미 거론했기 때문이었다. 한원진은 미발이라고 하는 것은 기질의 제한을 전제한다는 점에서 기질과 함께 거론해야 하며, 그렇기 때문에 선악을 말할 수 있다고 주장한다. 권상하는 처음에는 이간을 지지하나, 입장을 바꾸어 한원진을 옹호하는 입장을 취한다.<sup>29)</sup> 1711년 이후 1714년에 이르는 시기에 이간은 한원진의 미발심체에 관한 논거를 비판하면서 자신의 입장을 구체적으로 제시한다. 「未發有善惡辨」, 「未發辨」, 「未發辨後說」이 그것이다.

호락논변에서 미발에 대한 논의는 미발시의 선악문제를 묻는 것이기에 일견 단순해 보이며, 율곡학과내의 이론 논쟁도 단순히 견해차에 불과한 것으로 파악하기 쉽다. 그러나 미발의 문제는 호락 각각의 문하에서 내놓은 이론적 차이의 문제만이 아니라, 그러한 주장이 갖는 내포와 함의는 생각보다 깊은 토론의 내원을 갖고 있다는 점이다. 따라서 논변에서 제기되는 개념이나 용어에 대한 계보학적인 이해가 전제되지 않는다면, 논의 자체를 이해하는데

27) 한산사의 회합 및 이간의 사상에 관해서는 김용현의 다음 저서 중 ‘외암 이간의 사상과 그 의미’를 참조하라. 외암사상연구소 엮음, 『(조선시대 아산지역의) 유학자들』, 지영사, 2007.

28) 『巍巖遺稿』卷4, 「上遂菴先生別紙」.

29) 『寒水齋集』卷13, 「答李公舉」.

한계가 있게 된다. 율곡학파의 인물들은 이미 『주자대전』과 『주자어록』을 비롯한 주자언론까지 재검토한 경험이 있기에 주희가 제시했던 이론적 의미뿐만 아니라 그것의 정합적 성격까지도 토론하게 된다.

그렇다면, 호락논변에서 진행되었던 미발 논변의 쟁점은 무엇일까? 문석윤에 따르면, 미발 논변의 쟁점은 인간의 경우에는 ‘심체를 純善하다고 볼 것인가, 아니면 有善有惡하다고 볼 것인가?’로 파악하며, 한원진의 경우에는 ‘미발에서도 氣質을 말할 수 있지 않은가?’ ‘미발에서도 氣質之性이 있는가?’의 문제로 파악한다. 따라서 호락논변에서 미발논의는 “첫째, 심 미발의 때에 지각이 있는가? 없는가? 둘째, 미발에서의 공부를 어떻게 할 것인가? 셋째, 미발에서의 純善을 어떻게 이해할 것인가?”로 구체화된다.<sup>30)</sup>

미발에 대한 이해는 유학사에서 제기되었던 ‘심성’, ‘리기’ 개념에 대한 계보학적 이해를 전제로 한다. 유학사에서 미발의 문제는 『중용』에서 처음 제기된다. 『중용』에서는 회노애락 등의 감정이 발생했는가의 여부에 따라 미발과 이발을 나누고, 미발의 中과 이발의 和를 제안한다. 이 미발의 문제에 주목한 사람이 정이다. 북송시기, 새로운 유학을 모색하던 정이는 『중용』을 재발견하고, 이로부터 유가적 이념을 설정하려고 한다. 정이는 감정의 발출 여부를 묻던 미발 개념을 변형한다. 그는 감정의 발출이 아닌 사려의 발생 여부를 미발의 준거로 전환한다. 즉 일체의 사려가 발생하기 이전을 미발로 정의한다. 이 미발의 상태는 靜의 개념과 연계된다. 정이는 미발이라고 하는 마음의 영역이 도덕감정의 영역만이 아니라 인지적 판단의 영역임을 새롭게 제안하는 것이다. 정이로부터 미발 개념을 계승한 주희는 쉽게 이해할 수도 없고, 파악할 수 없는 미발을 개념적으로 정리하고, 그에 따른 실천적 의미를 부가하는 시도를 지속한다. 미발의 문제는 마음의 영역이므로 마음에 대한 이해가 선행되어야 한다.

30) 문석윤, 「호락논쟁 형성기 미발논변의 양상과 외암 미발론의 특징」, 『한국사상사학』31, 2008. 411쪽.

마음은 성과 같지 않고 성은 마음과 같지 않다. 주희는 이들의 관계를 분명히 하고자 한다. 는 “마음은 대개 관리와 흡사하고, 하늘의 명령은 임금의 명령과 같으며, 성은 맡은 직무와 같다.”고 비유적으로 설명하면서, 하늘이 명령한 본질적 직무로서의 ‘性’과 관리로서의 ‘마음’을 변별한다.<sup>31)</sup> 마음이 없다면 성으로서의 리는 의뢰할 바가 없으므로 존재할 근거가 없게 된다.<sup>32)</sup> 그러나 도의 형체인 성은 그것을 담아낼 마음이 있으므로 해서 드러날 수 있다. 이는 리와 기의 관계에서 리가 기에 의존하여 드러나는 것과 같다. 따라서 性은 마음에 갖춰진 이치로서 實理이므로 불교에서 性を 空으로 파악하는 관점과 다르다는 것이다.<sup>33)</sup>

주희에게 특징적인 점은 그가 미발을 사려와 지각 개념을 동원하여 규정한다는 점이다. 즉 주희는 심에 대한 새로운 이해를 통해 미발을 ‘思慮未萌’과 ‘知覺不昧’의 두 양상으로 규정한다. 사려미맹이나 지각불매는 어쨌든 ‘마음’의 영역에서 논의 되는 것이다.

주희가 제안한 사려미맹과 지각불매의 미발에 대한 규정은 부분적으로는 수정과 보완의 과정을 거치면서 조선의 이황과 이이, 송시열을 거쳐 호락의 학자들에게도 전승된다. 그런 만큼 이 조어는 미발심체론에 있어서 특별한 의미를 갖는다.

사려미맹과 지각불매라는 두 조어는 일상적 경험의 영역에서 체험하게 되는 사건을 특정한 의미로 포착하고 있는 형태이다. 사려라고 하는 추상적 개념이 미맹, 곧 짝이 트지 않았다는 것으로 표현된다. 미맹에는 식물 은유가 포함되어 있다. 짝이 트지 않았다는 것은 ‘구체적 대상으로 성장할 수 있는 식물적인 어떤 것’을 연상하게 한다. 그래서 미맹은 미래의 어떤 형태로 구체화 될 어떤 ‘가능성을 담은 것’을 상징한다. 그렇기에 사려미맹은 사려

31) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “心, 大概似箇官人; 天命, 便是君之命; 性, 便如職事一般.”

32) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “理無心, 則無看處.”

33) 『朱子語類』卷4, 「性理1」. “吾儒以性爲實, 釋氏以性爲空.”

라고 하는 인지적 사고판단의 기능을 함축한 사고 능력이 여타의 자극에 노출되어 있지 않아서 아직은 작동하지 않음을 뜻한다. 이 사려+미맹은 추상명사를 식물은유와 혼성하여 새로운 개념을 창출하는 방식을 취하고 있다.

지각불매의 경우도 사려미맹의 조어법과 크게 다르지 않다. 지각이라는 신체활동과 관련한 추상명사가 ‘매’라는 물리적인 빛의 밝기를 나타내는 개념과 결합된 경우이다. ‘빛의 밝기’는 일종의 에너지와 같은 동력, 힘을 은유한다. 마치 빛이 없음에서 빛이 있게 만드는 것은 힘이 작동하는 방식을 취하게 된다. 그러나 여기서 밝음은 단순히 물리적인 빛의 세기만을 의미하는 것이 아니라 지각이라는 능력의 작동 여부를 은유적으로 보여준다. 따라서 지각+불매는 지각이라는 추상명사를 빛이라는 은유와 혼성하여 새로운 개념을 만들어내고 있다. 여기서 주목할 것은 지각에 ‘빛’ 혹은 ‘에너지’ 혹은 ‘힘’이 결합된다는 점에서 우리는 자연스럽게 이 개념으로부터 ‘주재(력)’라고 하는 또다른 의미를 확보하게 된다는 점이다. 놀라운 점은 우리가 추상적 개념으로 간주하고 있는 대부분의 성리학적 개념들이 일상의 영역에서 벌어지는 개별적인 사건들과 분리되어 있지 않다는 것이다. 주희는 그러한 개별적 사건들을 경험적으로 재구성하여 추상적인 개념조차도 일상성의 지평에서 새롭게 이해하고 있다는 점이다.

## 6.

미발에 대한 계보학적 이해를 통해 이간은 자신의 견해를 「未發有善惡辨」, 「未發辨」, 「未發辨後說」 세 편의 글을 통해 제시한다. ‘미발’에 관한 3부작은 「未發辨」(1714, 38세)과 「未發辨後說」(1719, 43세)은 저작 시기가 명확한데 「未發有善惡辨」은 불분명하다. 그러나 내용상으로 볼 때, 「未發有善惡辨」은 「未發辨」(1714, 38세) 이전에 지어진 것으로 보인다.

「未發有善惡辨」-「未發辨」-「未發辨後說」 3부작은 이간이 「未發有善惡辨」을 통해 한원진의 미발에 대한 인식, 즉 ‘미발시기에 선악이 있다’는 주장을 비판하면서 제기했던 ‘얕은 미발(淺言未發)’과 ‘깊은 미발(深言未發)’의 문제, 그리고 ‘미발의 진정한 경계(未發眞境界)’ 혹은 ‘미발의 체(未發之體)’, ‘마음의 본체(心之本體)’, ‘心體’의 문제를 반복적으로 논의한다. 이 세편의 연작을 통해 볼 때, 이간이 ‘미발’과 ‘심체’를 사용하고, 또한 ‘미발심체’를 사용하는 맥락은 분명하다. 이간은 ‘미발’의 문제에서 ‘심체’를 어떻게 규정할 것인가에 주목한다. 이 심체가 곧 그가 말하는 ‘未發心體’<sup>34)</sup>이기도 한데, 그것은 ‘선한 본성’을 의미한다. 그래서 이간은 『대학장구』를 인용<sup>35)</sup>하여 다음과 같이 말한다.

명덕은 성인과 범인이 함께 가지고 있는 것이다. 기품에 구속되고 인욕에 가리어지는 것은 어둡고 밝음에 진실로 만 가지로 차별이 있게 되는 것이지만, 허령하고 밝은 본체만은 성인과 범인이 애초에 무슨 차이가 있겠는가? 그렇다면 구속되고 가리어져 때때로 어두워지기도 한다는 측면에서 미발의 본체를 논해야 하는가? 아니면 본체의 밝음이 일찍이 그친 적이 없는 측면에서 미발의 본체를 논해야 하겠는가? 이에 대해서 논의하면 미발의 진정한 경계가 무엇인지 확정할 수 있게 될 것이다.<sup>36)</sup>

이간은 스스로 자문한다. 과연 ‘미발의 본체’은 어떤 측면에서 논의해야

34) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發辨」. “但渠於未發心體, 既言氣質之善惡, 又既兼性而言之, 然則未發有善惡, 豈愚勒加之題目耶.”

35) 『大學章句』. “明德者, 人之所得乎天而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也. 但爲氣稟所拘, 人欲所蔽, 則有時而昏, 然其本體之明, 則有未嘗息者.”

36) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “明德, 是聖凡之所同得者也. 夫氣稟所拘, 人欲所蔽, 其昏明固有萬不齊矣, 獨其虛靈不昧之本體, 則聖凡初何間然也. 然則未發之體, 當論於所拘所蔽, 有時而昏者乎? 抑當論於本體之明, 有未嘗息者乎? 於此有一轉語, 則未發眞境界, 當有不易之所在矣.”

하는가? 『중용』에서 제안하는 것처럼 하늘로부터 부여받은 성이 갖는 본래적 특성은 ‘명덕’인데, 인간은 이 명덕을 마음의 본체로 삼는다는 것이 이간의 관점이다. 따라서 이간에게 ‘미발지체’는 분명하다. 그것은 ‘명덕’이며, 곧 ‘선인 성’이다. 그렇기 때문에 본질적인 층위에서 말한다면, ‘미발의 본체’는 ‘순선’하기 때문에 성인이나 범인 모두 같고, 현상적인 층위에서 말한다면, 기질의 개입으로 인해 순선하지 않을 수도 있게 된다. 그렇다면, 미발은 무엇을 어느 측면에서 말해야 할까? 한원진은 미발도 이미 기질과 관계된 이상 순수할 수 없다는 입장을 제기하는데, 스승인 권상하도 “사람의 기질은 타고나는 것으로 비록 미발의 때라 하더라도 좋고 나쁜 기질의 차별은 존재한다.”<sup>37)</sup>는 입장이다. 이간은 이같은 한원진과 권상하의 주장을 비판하면서 ‘미발의 진정한 경계’를 살필 것을 주문한다. 이러한 이간의 입장은 그가 미발을 “‘치우치거나 기울어지지 않은 중’이나, ‘천하의 대본’이라는 것은 텅 빈 거울과 평평한 저울과 같이 담연히 텅 비고 밝은 이 마음의 본연한 진체에 나아가 말한 것”<sup>38)</sup>으로 이해하기 때문이다.

그래서 이간은 심의 본체에 대해서 다음과 같이 말한다.

심 의 본체를 논하면서 한편으로는 텅비고 신령하며 두루 밝다 고도 하고, 한편으로는 신령하고 밝아 헤아릴 수 없다고도 하며, 본심은 원래 선하지 않은 경우가 없으니, 선하지 않은 것도 심에서 나오기는 하지만 이것이 심의 본체는 아니라고도 한다. 무릇 심은 하나이다. 그 어둡고 밝고 좋고 나쁜 것이 비록 무수하게 다르다 하더라도 그 차이는 또한 마음을 보존하고 잃어버리는 사이를 뛰어넘지 않는다. 진실로 그 ‘텅비고 신령하며 두루 밝고’ ‘신령하고 밝아 헤아릴 수 없는 것’이 마음속에서 주재할 수 있다면,

37) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “函丈書曰 人之氣質, 得於有生之初, 雖未發之前, 美惡自在.”

38) 『巍巖遺稿』卷8, “所謂未發, 所謂不偏不倚之中, 所謂天下之大本, 就此心之湛然虛明鑑空衡平眞體之本然者言之.”



이것이 바로 주희가 말한, ‘이 마음이 보존하여 적연할 때에는 모두 미발의 중이 된다’는 것이고, ‘본심은 원래 선하지 않음이 없다’는 것이다. 두루 밝고 신령스럽고 밝다면 이미 밝은데, 어디에서 다시 어둠이 있을 수 있겠는가? 원래 선하지 않음이 없다면, 이미 선한 것인데, 악이 어디에서 다시 드러나겠는가?<sup>39)</sup>

유가철학에서 논의되었던 마음의 본체에 관한 정의를 전제로 인간은 자신의 마음에 대한 이해를 전개한다. 그에 따르면, 마음의 본체는 ‘허령통철’할 뿐만 아니라 ‘신명’하고 ‘헤아릴 수 없는 것’이어서 모든 이치를 구비하고 있어서, 매 순간 사태에 대해 올바르게 판단하고 도덕적으로 대처할 수 있게 한다. 주희는 하나의 덩어리로서의 心臟과 다른 형체가 없는 기의 정수<sup>40)</sup>인 ‘마음’을 상징한다. 마음은 형체가 없으므로 그 위치가 정해져 있는 것이 아니다. 그러나 이 ‘마음’은 잡으면 간직되고 놓으면 잃어버리는 것이므로 자취가 있다는 점에서 形而上이라고 할 수 없고, 氣에 비하여 ‘저절로 그러하면서 영명한 것’이라는 점에서 形而下라고도 할 수 없다. 주희가 오행으로 이루어진 心臟과 다른 神妙不測하며 靈명한 ‘마음’을 상징하고 있다는 점은 주목할 만하다. 주희는 영명함은 心氣에 의한 것이지 리로서의 성에 의한 것이 아니라고 보아 영명한 능력 자체를 마음에 한정하고 있다. 결국 주희에 의해서 파악된 마음이란 존재는 기의 정수(氣之精爽)로 그 마음의 본체는 허령하고<sup>41)</sup> [虛靈是心之本體] 비어있는 듯하지만 영명하기 때문에 많은 이치를 충분히 갓출 수 있을 뿐만아니라<sup>42)</sup>, 지나간 것을 기억하고 다

39) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “大抵論心之本體者, 一則曰虛靈洞澈, 一則曰神明不測, 又曰 本心元無不善, 其不善者, 亦出於心而非心之本體也. 夫心一也. 其昏明美惡, 雖有萬不齊者, 而其分亦不越乎存與亡之間也. 苟其虛靈洞澈, 神明不測者, 爲能主宰於中, 則此正朱子所謂此心存而寂然時, 皆未發之中也, 本心元無不善者也. 洞澈神明, 則已明矣, 昏何所復在? 元無不善, 則已善矣, 惡何所復見?”

40) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “心者, 氣之精爽.”

41) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “虛靈自是心之本體.”

42) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “心之爲物, 衆理具足.”

가오는 것을 알 수 있는 기관이다.<sup>43)</sup> 또한 마음은 그 속에 하늘에서 품부받은 리로서의 성을 담고 있으므로 주재성을 갖게 되며<sup>44)</sup>, 一身을 주재하는 것이기도 하다. 그것이 마음의 주재성이다. 마음의 본체에는 이러한 주재성이 있기에 본심 또한 본래 선하다. 심체는 선한 것이지 악을 논할 수 있는 것이 아니다. 따라서 마음의 본체는 한원진이나 권상하가 말하는 것처럼 ‘기질’에 관계된 것이 아니고, 또한 ‘기가 작동하지 않는 상태’와 같은 선택적 상황<sup>45)</sup>도 아니라고 주장한다.

## 7.

이간의 미발심체에 관한 논의에서 주목되는 것은 그가 미발과 심체 그리고 미발심체를 언급하면서도 지각의 문제에 대해서는 좀처럼 거론하지 않는다는 점이다. 한원진은 이간이 미발에서 지각을 인정하지 않고 있다고 비판한다.

지난 날 공거(이간)와 함께 이 문제에 논했는데, 그는 미발에는 지각이란 말을 쓸 수 없다고 여겼습니다. 저는 주희가 여자약에게 답한 편지와 손경보에게 답한 편지를 인용하여 증명해 보였습니다. 그리고 손경보에게 답한 편지는 또한 여자약의 사후에 쓰인 것으로 그것이 만년의 정론임이 명백합니다. 그러나 그는 오히려 믿지 못하였습니다. 그가 이미 이 마음의 미발의 昭昭不昧한 체에

43) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “心官至靈, 藏往知來.”

44) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “以天命之謂性觀之, 則命是性, 天是心, 心有主宰之義.”; 『朱子語類』卷1, 「理氣上」. “心固是主宰底意, 然所謂主宰者, 卽是理也, 不是心外別有箇理, 理外別有箇心.”

45) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “惟其外物未接, 氣不用事, 故本性湛然, 有善無惡. 又曰 氣質, 指心而言也, 連上段, 並函丈書.”

대해서는 아직 잘 이해하지 못하고 있으며, 또한 선현이 이미 정해 놓은 이론에 대해서도 오히려 기꺼이 믿으려 하지 않으니, 그 소루하고 막힌 병통이 어찌 다만 이 한 가지 일에서 실수하는 것이겠습니까?<sup>46)</sup>

한원진에 따르면, 이간은 미발시기의 지각을 인정하지 않는 듯하다. 한원진의 관점에서 미발은 지각과 결부되어 설명되는 것은 당연하다. 마음의 허령은 주희가 말하듯 지각 곧 오행의 빼어난 精氣<sup>47)</sup>와 연관되기 때문이다. 지각의 문제에 있어서 심의 능동적 주체성을 이간은 강조하지만 허령을 체로 지각을 용으로 파악하기 때문에 상대적으로 지각을 언급하지 않는다.<sup>48)</sup> 그래서 한원진은 이간이 “그는 미발 때에 지각이란 말을 쓸 수 없다고 여겼습니다.”라고 지적하는 것이다.

사실 미발논의에서 지각은 중요한 문제이지만 적극적으로 논의하기는 어렵다. 지각 개념은 원래 장재에 의해서 제안되었다. 그러나 주희는 “본성과 지각을 합하여 마음이라고 이름짓는 것은 아마도 병폐가 아닐 수 없으니, 마치 본성밖에 따로 지각이 있는 듯하다.”<sup>49)</sup> 라고 하여 장재가 마음의 작용으로서의 지각과 본성을 대비시켜 마음을 정의하는 것은 잘못이라 지적한다. 이렇게 주희는 마음의 본체로서의 허령을 지각과 결합시킴으로써 마음을 허령지각<sup>50)</sup>으로 정의한다. 주희는 기의 정수인 마음의 허령한 능력으로 인하여 지각이라고 하는 인간의 의식현상이 드러난다고 보는 것이다. 주희는 지각[能知覺]에 의하여 지각되는 것[所知覺]이 마음의 리[心之理]<sup>51)</sup> 라고

46) 『南塘集』卷14, 「與蔡君範」(論鄭守夢近思釋疑未發知覺說. “往歲公舉論此....何但止此一言一事上失也.”

47) 朱熹, 『太極圖說注解』. “人之所稟獨得其秀, 故其心爲最靈.”

48) 『巍巖遺稿』卷8, 「與尹晦甫」(己丑). “心是總名...知覺之運四端, 一也.”

49) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “合性與知覺有心之名, 則恐不能無病, 便似性外別有一箇知覺了.”

50) 朱熹, 『中庸章句序』. “心之虛靈知覺 一而已矣.”

51) 『朱子語類』卷5, 「性理2」. “所覺者, 心之理也.; 能覺者, 氣之靈也.”

함으로써 知는 일의 당연한 바를 아는 것이요, 覺은 그 이치의 소이연을 깨닫는 것<sup>52)</sup>이라고 정의하기에 이른다. 이는 다름 아니라 知를 마땅히 그러해야 할 도덕규범으로 파악한다는 것이요, 覺을 당연히 그러해야 할 도덕규범의 근원적 원인으로 파악한다는 것이다. 따라서 당위법칙의 근거로서 소이연을 깨닫는 것이라고 하는 점에서 주희는 지각을 통하여 존재법칙과 당위법칙을 일치시키려는 의도를 내비치고 있다. 주희는 지각론을 통해 존재법칙과 당위법칙의 일치시사고까지 제안한다. 물론 이 지각론은 리기의 개념이 결부되어 논의된다.

지각의 문제는 마음의 본질이 무엇인가를 파악하는 중요한 성리학적 논제 가운데 하나이다. 미발을 기질과 연결하여 이해하는 한원진의 경우에는 기의 측면을 강조하기 때문에 자연스럽게 ‘지각’의 문제가 언급된다. 그러나 이간은 미발을 본체라는 측면에서 강조하고, 또한 허령과 지각을 각기 체와 용으로 이해하고 있기 때문에 상대적으로 지각에 대해 언급하지 않는다.

## 8.

이간이 한원진과의 논쟁에서 또다른 쟁점은 ‘미발에서 기질지성을 말할 수 있는가?’하는 점이다. 한원진은 미발에서도 기질의 편차는 당연히 말할 수 있다고 보며, 반대로 이간은 그럴 경우, 미발심체의 순선은 부정된다고 주장한다. 한원진의 경우, 미발은 담연허명한 순선의 상태이지만 기질의 淸濁粹駁한 내용은 그대로 남아 있기 때문이다. 하지만 이간은 미발에서 기질을 인정하는 것은 미발심체로서의 性善을 부정하는 것이라고 비판한다. 마음의 본체는 본래 순선하다는 것의 그의 논리이다.<sup>53)</sup> 한원진은 미발의 순선

52) 朱熹, 『孟子集註』, 「告子上」. “知謂識其事之所當然, 覺謂悟其理之所以然”

53) 『巍巖遺稿』卷4, 「上遂庵先生別紙」(辛卯). “未發有善惡之論...恐不出此矣.”

가능성을 전면적으로 부인한 것은 아니지만, 그러한 경우는 기가 용사하지 않은 때(氣不用事)라는 것이다. 그렇지만 기질은 어느 순간에도 여전히 잠재되어 있기에 기가 작용한다고 보는 것이다. 이간은 한원진과 달리 미발 상태는 심과 기가 본연에 순전한 상태로 보는 것이다. 이 미발의 시기는 마음의 곧 성과 일치한 상태이기 때문에 기가 리와 일치한 상태와 다르지 않다고 보는 것이다.

이간은 마음이 기품의 구속되어 있는지의 여부를 따질 수는 있지만, 마음의 본질을 미발의 본체 측면에서 논의하는 것은 자신이 알 바가 아니라고 한다. 이간은 미발의 본체에 대해서 선악을 논의하는 것에는 절대 동의하지 않는다는 입장이다.<sup>54)</sup> 따라서 이간은 “미발의 본체에 선과 악이 있고 없음과 본연과 기질의 관계에 대해 이와 같이 탐구하면 대개 알 수 있다.”<sup>55)</sup>고 정리한다. 이간이 한원진과 자신의 스승인 권상하에 대응하여 미발에 대한 논변을 쓴 이유가 바로 여기에 있다. 그는 미발논변을 통해서 ‘미발지체의 선악유무’와 ‘본연기질의 경계’를 밝히려는 것이다. 여기서 ‘미발’ 그 자체가 ‘본연’인가, 아니면 ‘기질’인가가 핵심이라는 점이다. 선악 그 자체를 논하기 전에 본연이나 기질이나를 확정하는 것이 이들의 미발에 대한 문제의식이었다.

이간은 미발을 본연의 관점에서 파악한다. 그래서 그는 자신의 미발에 대한 성리학적 이해 방식을 리와 기 개념을 통해 논증하려 한다. 마음의 본질 혹은 마음의 본연에 대한 성찰을 철학적 개념으로 설명하는 것이 이간의 理氣同實 개념이다. 이간의 기본적 입장은 ‘리와 기가 실질을 달리할 수 없 듯이’ ‘심과 성도 다르지 않다’는 것이다.<sup>56)</sup> 이간은 미발에 대한 논의를 통해서 ‘리기동실’을 말하기 시작한다. 그가 미발을 논의하면서 ‘리기동실’

54) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “異同於氣稟之拘, 則可計較其所存之實, 異同於本明之體, 則誠非鄙見之所及矣.”

55) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “未發之體, 善惡有無, 與本然氣質境界節拍, 如是勘究, 大槩見矣.”

56) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “大抵理氣之不可殊實, 心性之不可異致.”

을 언급하는 것은 명백하다. 그는 ‘심과 성이 달라질 수 없다’는 논리를 전개하려는 것이다.

리와 기는 어느 때에는 모두 함께 있는 것으로 본래 선후로 나누어 논할 수 없는 것이지만, 그것이 아직 형체를 갖추지 않은 때로 거슬러 올라가 말하면 분명히 리가 있고서야 기가 있고, 그 이미 형체를 갖추고 난 다음에 말하면 또한 반드시 기를 기다린 후에야 리가 안착할 곳이 있다. 율곡선생이 이른바 ‘리가 아니면 기가 뿌리를 둘 곳이 없고, 기가 아니면 리가 의착할 곳이 없다’는 것은 이치의 형세가 그러한 것이다. 그렇다면 사람과 동물의 심과 성은 이미 형체를 갖춘 다음의 일이니, 기 없이 리를 이야기할 수 없고, 심 없이 성을 말할 수 없는 것은 삼척동자가 보더라도 훤히 알 수 있는 것이 아닌가!<sup>57)</sup>

이간은 이이의 주장을 자신 논거로 전유한다. 이이는 “이른바 ‘리가 아니면 기가 뿌리를 둘 곳이 없고, 기가 아니면 리가 의착할 곳이 없다’는 것은 이치의 형세가 그러한 것이다.”라고 말한다. 이이의 관점은 ‘리’와 ‘기’가 분리될 수 없다는 것이다. 그가 ‘리통기국’을 말하면서, 리통기국은 본체의 일임에도 현상을 떠나서 논의될 수 없다고 한 것도 같은 맥락이다. 다시 말한다면, 그가 ‘리통’과 ‘기국’을 분리하지 않으려했던 이유도 바로 ‘리기불상리’라는 자신의 관점을 관철하고자 해서였다. 이간은 이이의 그와 같은 ‘리기불상리’ 관점에 투철하다. 그래서 이간의 표현처럼, ‘리가 안착할 수 있는 조건(理有所安泊)’ 곧 리가 존재하기 위한 조건이 필요한데, 그 조건은 ‘기’이며, 기가 있어야 리가 안착할 수 있다는 것이다. 리와 기의 관계처럼, 심과 성의

57) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “蓋理氣有時一齊都有, 本不可以先後論, 然原其未然而言, 則分明有理而有氣, 據其已然而言, 則又必待氣而後, 理有所安泊. 栗翁所謂非理則氣無所根柢, 非氣則理無所依着者, 理勢然也. 然則人物心性, 是已然事也, 其不可無氣而說理, 無心而說性, 雖三尺童觀, 不已較然乎!”

관계도 다르지 않다. 성이 안착하기 위해서는 심을 필요로 하는 것이다.

이간은 미발의 심체라는 것이 곧 본연의 성이 안착한 심이라고 본다. 그것이 본심이 된다. 그렇다면, 본체가 아닌 현상에서는 어떠할까? 이간은 리와 기는 분리될 수 없다는 자신의 논지를 강화하기 위해 현상을 설명한다. 현상 속에서는 리가 구분되지 않는다. 이 논의를 전개하는 이유는 한원진이 미발의 본체를 말하기 때문이다. 한원진은 미발의 본체를 인정하지만, 그러한 미발의 본체라는 것은 이간이 말하는 것과 다르다. 이미 기질이 타재한 것이기 때문에 선악이 있다는 것이 한원진의 논리이다. 그러나 이간은 현상을 말함으로써 리가 분리될 수 없고, 리가 순선하기 위해서는 기도 순선해야 한다는 새로운 주장을 제기한다.

이간의 논리는 “기가 순전한 후에 리가 순전하다”<sup>58)</sup>는 것에 있다. 그렇기 때문에 이간은 성의 순선함은 곧 심의 순선함과 분리될 수 없는 것이며, 이 심의 순선함은 곧 기의 순선함과 다르지 않다고 본다. 이간은 心氣의 순선함은 성의 純善함과 분리될 수 없다는 리기불상리의 원칙을 강조한다. 이와 같은 이간의 리기철학적 개념이 ‘理氣同實’이며, 이 개념에 근거한 심성론의 관점은 ‘心性一致’로 나타난다.

그러나 심성일치는 그냥 주어지는 것이 아니다. 그것의 가능성이 있다는 존재론적 접근법은 그 가능성의 실현을 인식론적으로 파악 가능하게 한다. 따라서 이간은 다음과 같이 주장한다.

지금 밝지 않은 기에서 밝은 리를 이야기 하고, 선하지 않은 마음에서 순전한 성을 말한다면, 이는 분명히 기 없이 리를 말하는 것이고, 심 없이 성을 말하는 것이다. 두 가지가 서로 대대하지 않는 것이 어찌 이토록 췌탈한가? 기가 정통하면 리 또한 정통하고, 기가 막히고 치우치면 리 또한 막히고 치우치고, 본심이

58) 『巍巖遺稿』卷12, 「未發有善惡辨」. “然則人能未有中....理純之論.”

보존되면 천리가 밝고 본심이 없어지면 천리가 없어지는 것은 자연스러운 일이고, 변치 않는 사실이다. 어찌 하나는 있는데, 하나는 없으며, 이것은 선한데 저것은 악할 수 있겠는가?<sup>59)</sup>

여기서 이간이 미발심체를 논의하는 철학적 입장이 드러난다. 그는 미발을 통해 심체를 말하고자 하고, 그러한 미발심체는 곧 천리와 다르지 않다는 것을 논증하려 한다. 그래서 그는 리의 안착 가능성을 말하려면, 리와 짝하는 기의 필요성을 요청한다. 그래서 리가 정통하다는 것은 그와 짝하는 기가 정통하기 때문이라고 한다. 리가 정통하다는 것은 곧 기의 정통을 전제로 한다는 논거이다. 이는 곧 리와 기가 다르지 않기 때문에, 곧 同實이기 때문에 가능하다.

同實의 관점을 이간은 리기를 통해 설명한다.

오직 리는 형체가 없기 때문에 그 체단도 극히 통하고, 리는 무위한 까닭에 그 본연 또한 저절로 그러하니, 지극히 통한 본체와 저절로 그러한 묘함은 또한 기가 국할 수 있는 바가 아니다. 그러므로 사물의 근원과 性道の 온전함을 궁구할 때에는 반드시 이로써 이야기해야 하고, 미미한 티끌하나나 커다란 천지나 할 것 없이 모두 이러한 관점으로 꿰뚫어야 한다. 그러나 이는 리일 따름이니 어찌 實事이겠는가? 이른바 실사라면 반드시 저 리와 기가 실질을 같이하고 심과 성이 일치하는 것을 기다린 연후에야 비로소 실사라 할 수 있다.<sup>60)</sup>

59) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “今於不明之氣, 說洞明之理, 不善之心, 說純善之性, 則是分明無氣而說理, 無心而說性矣. 何二者之不相待如是其灑脫也? 氣之正通, 理亦正通, 氣之偏塞, 理亦偏塞, 而本心存, 則天理明, 本心亡, 則天理滅, 此自然不易之實事也. 夫豈可一有而一無, 此善而彼惡哉!”

60) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “惟理無形, 故其體段也至通, 理無爲, 故其本然也自若, 至通之體, 自若之妙, 則亦非氣之所能局也. 故究極於事物之原, 性道之全者, 必以是言之, 而一塵之微, 天地之大, 無不貫穿於是矣. 然是理而已, 豈實事哉! 所謂實事, 則必待夫理氣同實, 心性一致, 然後方可謂實事.”



이간의 이 주장은 그가 이이의 ‘리통기국’을 새롭게 해석한 착안점이다. 이이는 ‘리통’과 짝하는 ‘기국’을 언급하면서, 은폐와 배제를 동시에 사용한다. 그 은폐와 배제의 지점에 ‘기통’과 ‘리국’이 놓여 있다. 엄밀하게 논의한다면, ‘리통’이 있으면 ‘리국’도 있어야 하고, ‘기국’이 있으면 ‘기통’도 있어야 한다. 이이는 이 조합에서 ‘리통’과 ‘기국’만을 혼성하고 있다. 이간은 이이가 배제하였던 ‘리통’에 짝하는 ‘기통’을 사유한다. 대신 ‘리국’과 ‘기국’은 상대적으로 은폐하고 배제한다. 이간의 철학적 입장은 어쨌든 ‘리통’이 가능할 수 있는 조건, 곧 ‘기통’을 사유하고 또한 그것이 실천적으로 가능하게 하는데 집중된다. 그래서 이간은 리기동실과 심성일치를 주장하는 것이다. 그래야만 ‘허’가 아닌 ‘實事’가 될 수 있기 때문이다.

이간이 리기동실과 심성일치를 주장하는 철학적 입장은 이제 명확해진다. 그것은 구체적인 일상 하나하나가 ‘허사’가 아닌 ‘실사’가 되어야 한다는 것이다.

이렇게 본다면, 이제 이간이 미발을 통해 제안하려는 점은 분명해진다. 그는 미발을 세 차원으로 나누어 설명하는데, 첫 번째는 보통 사람들이 사물을 접하지 않았을 때를 가지고 얕은 차원 말하는 미발과, 두 번째 근원에 나아가 보통사람이나 성인이나 모두 한결 같은 것을 가지고 깊은 차원에서 말하는 경우, 그리고 세 번째 마음의 존망으로써 얕은 차원과 깊은 차원의 미발을 통틀어 갖추어 말하는 것으로 나눈다.<sup>61)</sup> 이간은 ‘깊은 차원’과 ‘얕은 차원’을 통틀어서 미발을 이해해야 하지만, 근본적인 입장은 ‘깊은 차원’의 미발에 있다. 그러한 깊은 차원의 미발은 ‘심성’이 ‘일치’된 것이다. 이것을 리기로 설명하면 ‘리기동실’이다. 리기동실과 심성일치의 차원에서, 곧 근본적인 심선이자 성선의 상태에서 ‘실사’가 가능하게 되는 것이다.

61) 『巍巖遺稿』卷8, 「未發有善惡辨」. “大抵未發, 朱子有只以衆人之不接事物淺言之者, 有就原頭上一齊深言之者. 又有以此心存亡通淺深而備言之者, 其說不可不攷, 今錄于左.”

필자는 이 점에서 이간 철학의 새로운 지향점을 발견한다. 그것은 이이가 ‘實理’를 주장하는 것처럼, 이간은 자신의 철학적 지표를 ‘實事’로 삼고 있다는 것이다. 미발의 논의를 통한 이 발견적 지점은 사승이 다른 임성주에게 보다 혁신적인 ‘심성일치’의 철학으로 전개된다.

## 9.

이간은 한원진과의 미발심체에 관한 논의를 통해서 미발에서 지각의 유무나 미발에서 공부의 가능성과 같은 궁극적 체험에 대한 문제보다는 본심을 통해 본체를 어떻게 이 현실에서 구현할 것인가에 집중한다. 그는 그런 실현이 곧 實事라 하며, 이러한 자신이 견해를 ‘理氣同實, 心性一致’의 명제로 천명한다. 성리를 실현하는데 있어서 심의 실천을 강조하는 것은 이간 미발론의 분명한 특징이다.<sup>62)</sup>

이러한 이간의 미발론을 새로운 기론의 체계에서 재해석하고 있는 것이 임성주이다. 임성주는 초기에 이간의 인물성동론을 지지하였지만, 자신이 미발론을 체계적으로 탐구한 후 이간의 이론에 반대하게 된다. 임성주는 이간이 미발론에서 제안하였던 ‘理氣同實’과 ‘心性一致’의 주장을 수용하여 자기 철학을 정립하는 모태로 삼게 되지만, 기질의 차이를 전제로 하면서 인성과 물성의 동론을 주장하는 논의의 한계를 파악하게 된다. 그래서 임성주는 변태하고 복잡한 논리를 통합하여 ‘리기동실’을 전제로 한 ‘기’론의 체계화를 시도하는 것이다.

임성주는 왜 호락논쟁의 미발심체론은 같은 동문끼리도 제대로 이해할 수 없을 만큼 복잡한가?를 고민한다. 그는 그 이유는 발견한다. 그 이유는

62) 문석윤, 「호락논쟁 형성기 미발논변의 양상과 외암 미발론의 특징」, 『한국사상사학』 31, 2008. 411쪽 참조.

이미 율곡학파의 심론이 갖는 지형도가 복잡다단하기 때문이다. 그러니 서로 다른 개념을 구사한다는 현대 연구자들의 평가가 나옴직하다. 그 사연은 이론적 복잡성에 있다. 그래서 복잡하고 꼬여있는 이론의 난맥상을 해소하는 차원에서라도 새로운 체계를 제안하는 것이다. 그러한 복잡한 이론적 난점을 타파하고 일원적 구도로 정리하려는 인물이 임성주이다.

임성주가 새롭게 평가받아야 할 점은 단순히 리를 기로 바꿔 기론을 주장했다는 것이 아니라, 호락논쟁의 미발심체론에서 보여주었던 심론의 지리할 만큼의 복잡성을 깨버렸다는 점이다. 한마디로 판을 다시 짜는 것이 그의 작업이었다. 그래서 그는 리-기와 심-성으로 복잡하게 얽혀있는 이론을 치유적으로 정리한다. 임성주에게 중요한 것은 그가 새롭게 기론을 주장했다는 것에 있기 보다는 율곡학과 내에서 ‘심성일치의 심론 체계’를 제안했다는 점이다.

호락논변은 18세기 이후, 당대의 다양한 사회적 이슈들에 대한 학술적 근거를 제공하였지만, 필자가 판단할 때 호락논쟁을 통해서 성취했던 최고의 성과는 바로 이간과 임성주에 의해 수행된 율곡학파의 심학적 전개이다. 이 점은 학계의 새로운 평가가 요청된다. 그러나 불행하게도 이간과 임성주가 제안한 심성일치의 심론은 양명학이나 선불교와 같다는 평가를 받으면서, 19세기의 심설논쟁으로 희석된다.

## □ 참고문헌 □

『弘齋全書』 『寒水齋集』 『朱子語類』 『巍巖遺稿』 『大學章句』 『南塘集』  
『太極圖說注解』 『中庸章句序』 『孟子集註』

권오영, 『조선후기 유림의 사상과 활동』, 돌베개, 2003. 74-89쪽.

김경호, 『동양적 사유는 어떻게 탄생했는가』, 글항아리, 2012.

문석윤, 『朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 1995.  
58-114쪽 참조.

문석윤, 『호락논쟁 형성과 전개』, 동과서, 2006.

배종호, 『韓國儒學史』, 延世大學校出版部, 1974.

외암사상연구소 엮음, 『(조선시대 아산지역의)유학자들』, 지영사, 2007.

이병도, 『韓國儒學史草稿』, 서울大學校文理科大學國史研究室, 1986.

이병도, 『韓國儒學史』, 亞細亞文化社, 1987.

이봉규, 『宋時烈의 性理學設 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 1996.

이애희, 『朝鮮後期の 人性和 物性에 대한 論爭의 研究 : 18世紀의 論爭을 中心으로』,  
고려대학교 박사학위논문, 1990.

조성산, 『朝鮮後期 洛論系 學風의 形成과 經世論 研究』, 고려대학교 박사학위논문, 2003.

한국사상사연구회, 『인물성론』, 한길사, 1994.

김낙진, 「이황 미발론의 정신과 심화 양상」, 울곡사상연구25집, 울곡학회, 2012.

문석윤, 「외암과 남당의 미발 논변」, 『태동고전연구』11집, 태동고전연구소, 1995.

문석윤, 「퇴계의 미발론」, 『퇴계학보』 제114집, 퇴계학연구원, 2003.

백민정, 「정조의 호락논쟁 주제에 관한 평가와 입장 분석」, 『한국실학연구』19,  
한국실학회, 2010.

손영식, 「미발설과 자아 개념-이승환 교수의 미발설 비판」, 『동양철학』35, 한국  
동양철학회, 2011.

이봉규, 「성리학에서 미발의 철학적 문제와 17세기 기호학파의 견해」, 한국사상사학,  
1999.

이봉규, 「한국 유학 연구의 과제와 전망」, 『국학연구』3, 한국국학진흥원, 2003.

이선열, 「17세기 우암학단의 허령 개념 논변」, 『동양철학연구』58, 동양철학연구원,  
2009.

- 이승환, 「주자는 왜 미발제인에 실패하였는가」, 『철학연구』35, 고대철학연구소, 2008.
- 이승환, 「퇴계 미발설 이청」, 『퇴계학보』 제116집, 퇴계학연구원, 2004.
- 이천승, 「조선후기 미발논의의 전개양상과 수양론의 제반유형」, 『철학연구』43, 고대철학연구소, 2011.
- 전병욱, 「주자와 다산의 미발설과 수양론적 특징」, 『철학연구』46, 고대철학연구소, 2012.
- 정인재, 「양명후학의 미발설과 공부론」, 『철학연구』43, 고대철학연구소, 2011.
- 최영진 외, 「호락논쟁에 관한 연구성과 분석 및 전망」, 『유교사상연구』19, 유교학회, 2003.
- 최영진, 「18~19세기 朝鮮性理學의 心學化 傾向에 대한 考察」, 『한국민족문화』, 2009.
- 홍성민, 「주자 미발론의 특징」, 『동양철학』29, 한국동양철학회, 2008.
- 홍정근, 『호락논쟁의 본질과 임성주의 철학사상』, 한국연구원, 2007.

[Abstract]

## Philosophical issues in YiYi school's theory of Mibal after the Horak Debate

-Focusing on the unification of and Likidongsil and  
SimSeongilchi

Kim, Kyung Ho(Chonnam National University)

This essay aims to research how YiYi School spread and deepened as a team project. I studied the process in which philosophical issues and ideas of the YiYi School changed in centering on the theory of Mibal(未發論) raised in the Horak Debate(湖洛論爭) in the 18th century. In this paper, I asked several questions. First, what does the theory Mibal or Mibalsimche(未發心體) mean? Second, what philosophical meaning does the theory have for great scholars in the 18th century? Third, what academic outcome does the theory produce?

I revealed in this essay that the concept of Likidongsil(理氣同實), which was proposed by Yigan(李柬) and was later accepted by Limseongjoo(任聖周), is founded on the idea that our mind is identical with our human nature. Yi Gan claimed the theory in dealing with the issue of Mibal(未發), and LimSeongjoo who was influenced by the theory, developed his own theory of SimSeongilchi(心性一致). Their questions and answers are totally different from the previous understanding of Liki and human mind and nature. They are sort of a 'thought adventure.' I found a new frame of philosophical issues from the common ground where two concepts of Likidongsil and SimSeongilchi encountered with each other to YiYi's Litongkiguk(理通氣局).

**Key Word :** Horak Debate(湖洛論爭), the theory of Mibal(未發論), Yigan(李柬), Limseongjoo(任聖周), Litongkiguk(理通氣局), Likidongsil(理氣同實), SimSeongilchi(心性一致)

■ 논문접수일 : 2013년 5월 13일, 심사완료일 : 6월 23일, 게재확정일 : 6월 24일