율 곡 학 회 논 문 집
『율곡사상연구』 제26집

율곡학의 관점에서 본 호락논쟁의 쟁점과 낙론의 성격
-미발론과 인물성론을 중심으로-

유 연 석(충북대)

한글 요약

본 논문은 18세기 율곡학파 내부에서 발생한 학술논쟁인 호락논쟁을 '율곡학파의 분기'라는 문제의식 하에 고찰하였다. 이를 위해 율곡 성리학의 근본 입장을 氣發理乘一途說과 理通氣局說로 설정하고, 이에 입각하여 호락논쟁의 양대 쟁점인 未發論과 人物性論을 검토하였다. 그 결과 未發論辯은 氣發理乘一途說에 대한 해석과 관련되고 人物性論辯은 理通氣局說에 대한 해석 차이에 기인한다는 사실을 확인하였다.

호론의 대표적 인물인 한원진은 未發의 영역에 氣質의 淸濁·美惡이 존재하지만 用事하지는 않으므로 湛然虛明한 明德의 本體가 되는데 지장이 없다는 未發氣質有善惡論을 제기하였는데, 이는 淸濁의 氣가 動靜하고 純善한 理가 그 가운데 탑재되어 있다는 율곡의 氣發理乘一途說에 입각한 것이다. 또한 太極과 五常을 각각 超形氣와 因氣質로 구분하여 太極은 人·物이 같고 五常은 人·物이 다르다는 人物性論을 제시하였는데, 이는 理一을 理通으로 해석하여 人·物의 동일성을 설명하고 理分殊를 氣局에 기인하는 것으로 해석하여 人·物의 차별성을 설명하는 율곡의 理通氣局說을 계승한 것이다.

반면 낙론을 대표하는 이간과 이재는 未發의 영역에 氣質의 淸濁이 존재한다는 湖論의 입장을 未發有善惡論으로 간주하고 揚雄의 善惡混說로 귀결된다고 비판하였다. 이들은 氣質의 淸濁이 제거된 本然之心을 제시하여 未發로 규정하였는데, 이는 心善에 기반하여 性善의 타당성을 확보하는 입장이다. 그러나 이러한 견해는 心은 淸濁의 氣이고 性은 純善한 理라는 설정 하에 氣의 動靜에 理가 탑재된 것으로 설명하는 율곡의 氣發理乘一途說에서 이탈한 내용이다. 또한 이간은 太極과 五常을 동일시하여 理를 單指한 本然之性은 人·物이 같고 理氣를 兼指한 氣質之性은 人·物이 다르다는 人物性論을 제시하였는데, 이는 율곡의 理通氣局說에서 人·物의 동일성을 理一로 설명하고 人·物의 차별성을 氣局에 기인한 理分殊로 설명하는 것과는 차별화되는 입장이다.

이렇게 볼 때 호락논쟁의 양대 쟁점인 未發論과 人物性論은 각각 氣發理乘一途說과 理通氣局說에 대한 해석과 직결되는 문제로, 한원진으로 대표되는 湖論이 율곡 理氣論의 근본 입장을 논리적으로 심화시킨데 반해, 낙론의 대표적 인물인 이간과 이재는 율곡 理氣論

의 근본 입장에서 이탈하여 새로운 학문적 노선을 개척함으로써 율곡학파의 분기를 초래했다고 평가할 수 있다.

주제어 : 氣發理乘一途, 理通氣局, 未發氣質, 本然之心, 氣質之心, 太極, 五常

1. 머리말

조선왕조는 宋代 확립된 주자학을 수용하여 국가의 정치이념이자 도덕규범으로 채택하였다. 건국세력인 훈구파가 점차 귀족화하여 주자학의 정치이념에서 이탈해 가자, 이들에 대한 비판세력으로 15세기 말부터 중앙정계에 등장한 사림파는 몇 차례의 士禍를 겪으면서 좌절하게 되고, 이에 주자학의 정치이상을 실현하기 위한 학문적 실력의 배양에 힘쓰게 된다. 이들은 理氣論에 입각하여 인간의 心性을 규명하는데 주력하면서 점차 견해 차이를 보이는데, 이는 16세기에 이르러 四端七情論爭을 초래하였다.

退溪 李滉(1501-1570)은 四端을 '理發氣隨'로 해석하여 主理로 규정하고 七情을 '氣發理乘'으로 해석하여 主氣로 간주하는 理氣互發說을 제창하였다. 반면 栗谷 李珥(1536-1584)는 四端과 七情이 모두 理가 氣를 타고 發한 것인데 七情은 情의 총칭이고 四端은 善情의 별칭이라는 氣發理乘一途說을 제시하였다. 이에 互發說을 지지하는 퇴계학파와 一途說을 지지하는 율곡학파가 성립하여 조선 유학의 노선이 분기되었다. 이는 조선에서 朱子學 연구에 대한 독자적인 입장이 수립되었음을 의미한다.

이후 沙溪 金長生(1548-1631)을 거쳐 尤庵 宋時烈(1607-1689)이 율곡학파를 주도하게 된다. 송시열은 四端을 '有善惡'으로 간주하여 七情과 동일시했는데, 이는 四端과 七情을 主理와 主氣로 엄격하게 구별하는 퇴계학파의 입장과는 상반되는 것이다. 나아가 '天下에 理를 벗어난 事[理外之事]가 없고 性을 벗어난 物[性外之物]이 없다'는 논지를 전개했는데, 이는 天下의 모든 事物은 善惡을 막론하고 '理가 氣를 타고 發한 것'이라는 뜻으로 栗谷의 氣發理乘一途說을 한층 강화한 것이라고 할 수 있다.[1)]

이러한 학문적 노선을 계승한 遂菴 權尙夏(1641-1721) 門下에서 四端七情

1) 유연석, 「尤庵 宋時烈의 栗谷 心性論 이해」(『栗谷思想硏究』 第22輯, 栗谷學會, 2011), 69-73쪽.

論爭에 비견될 만큼 첨예한 학술논쟁이 발생하였다. 南唐 韓元震(1682-1751)이 '未發時에 氣質之性이 존재한다'는 내용의 心論과 '性에 超形氣·因氣質·雜氣質의 三層이 있다'는 내용의 性論을 제시했는데, 전자는 '未發時 氣質의 有無', '聖心과 凡心의 同異' 등과 관련된 주제이고, 후자는 '人性과 物性의 同異', '太極과 五常의 同異' 등을 포함하는 주제이다. 이에 巍巖 李柬(1677-1727)이 반대의견을 표명한 것이 논쟁의 발단이 되었다. 湖中을 지역기반으로 하는 權尙夏 門下에서 시작된 이 논쟁은 곧 洛下에서 활동하는 栗谷學派 학자들에게까지 파급되었다. 韓元震의 견해에 대해 권상하와 그 門人들이 대부분 동조한 반면, 이간과 洛下의 학자들은 대체로 비판적인 입장을 취함으로써, 栗谷學派 내에서 湖論과 洛論의 노선 분기가 야기되었다.

본고에서는 호락논쟁의 성격을 '율곡학파의 분기'로 규정하는 관점에서, 論爭의 쟁점을 고찰하고 洛論의 주요 내용을 검토하고자 한다. 먼저 율곡 성리학의 근본 입장인 氣發理乘一途說과 理通氣局說에 입각하여 한원진이 제기한 논쟁의 쟁점을 未發論과 人物性論을 중심으로 고찰하고, 다음으로 낙론의 대표적인 인물로 논쟁 당사자인 이간과 함께 陶菴 李縡(1680-1746)를 선정하여 이들의 未發論과 人物性論이 栗谷 性理學의 근본입장에 입각할 때 어떠한 성격을 지니고 있는지 검토할 것이다.

2. 율곡 성리학의 근본 입장

퇴계의 四端七情論은 四端을 理發氣隨에 소속시켜 主理로 규정하고 七情을 氣發理乘에 소속시켜 主氣로 규정하는 互發의 구도 하에 理와 氣를 각각 貴·賤으로 해석한다는 점에서 主理論으로 분류되는 한편, 四端과 七情을 모두 氣發理乘에 소속시키는 율곡의 四端七情論은 主氣論으로 간주되기도 하

는데, 이는 퇴계의 互發說에서 主氣로 규정된 氣發理乘과 율곡 一途說의 氣發理乘을 동일시한 결과이다. 그러나 율곡학파를 퇴계학파와 구분짓는 준거가 되는 氣發理乘一途說과 함께 율곡 理氣論을 대표하는 理通氣局說은 主氣論과는 무관한 내용이다.

> 그 大槪를 논한다면 理는 無形이고 氣는 有形이므로 理通氣局이며, 理는 無爲이고 氣는 有爲이므로 氣發理乘이다. 無形·無爲이면서 有形·有爲의 主가 되는 것은 理이고, 有形·有爲이면서 無形·無爲의 器가 되는 것은 氣이다. 이것이 理氣를 궁구하는 大端이다.[2)]

'理는 無形無爲이고 氣는 有形有爲이다'라는 理氣의 개념 정의에 입각하여, 理는 無形이고 氣는 有形이라는 측면으로부터 理通氣局이 도출되고, 理는 無爲이고 氣는 有爲라는 측면으로부터 氣發理乘이 도출되고 있다. 따라서 理通氣局과 氣發理乘은 理氣의 개념 정의로부터 도출되었다는 점에서 율곡 理氣論의 근본 입장을 표명하는 양대 축이라고 할 수 있다.

그리고 "理는 無爲이고 氣는 有爲이므로 氣가 發하고 理가 탄다"라는 언급은 '理는 無爲이므로 理發은 불가능하고 氣는 有爲이므로 氣發은 가능하다'는 내용을 함축하는 것으로, 理無爲와 氣有爲를 氣發理乘一途說의 근거로 제시한 것인데, 이는 율곡의 氣發理乘一途說이 主氣論과는 무관하다는 점을 확인할 수 있는 대목이다.

> 氣發理乘은 무엇을 말한 것인가? 陰이 靜하고 陽이 動하는 것은 機가 스스로 그러한 것이니, 시키는 것이 있지 않다. 陽이 動하면 理가 動에 타는 것이니 理가 動한 것이 아니며, 陰이 靜하면

2) 『栗谷全書』, 卷20, 聖學輯要二, 修己上, 第4章. 窮理, 臣按. 論其大槪, 則理無形而氣有形, 故理通而氣局. 理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘. 無形無爲, 而爲有形有爲之主者, 理也, 有形有爲, 而爲無形無爲之器者, 氣也. 此是窮理氣之大端也.

> 理가 靜에 타는 것이니 理가 靜한 것이 아니다. 그러므로 朱子가 "太極은 本然之妙이고, 動靜은 所乘之機이다"라고 말한 것이다. 陰이 靜하고 陽이 動하는 것은 그 機가 스스로 그러한 것이고, 陰이 靜하고 陽이 動하는 그 所以는 理이다.[3]

氣發은 '陰이 靜하고 陽이 動하는 것은 機가 스스로 그러하다'는 것을 의미하고, 理乘은 '陰이 靜하고 陽이 動하는 所以로서의 理가 탄다'는 것을 의미한다. 따라서 氣發理乘은 '陰이 靜하고 陽이 動하는데 그 所以로서의 理가 탄다'는 내용으로 정리되는데, 이는 '理가 氣를 타고 動靜한다'는 것과 동일한 의미이다.

氣發理乘는 天地萬物에 보편적으로 적용되는 것으로 心性의 영역에도 예외일 수는 없다.

> 또한 주자는 "心의 虛靈知覺은 하나일 뿐인데, 혹은 性命之正에 근원하고 혹은 形氣之私에서 생겨난다"고 하여 먼저 하나의 心字를 앞에 놓았으니, 心은 氣이다. 혹은 근원하고 혹은 생겨나되 心의 發함이 아님이 없으니, 어찌 氣發이 아니겠는가? 心 가운데 있는 理가 바로 性이므로 心이 發하는데 性이 發하지 않을 이치가 없으니, 어찌 理乘이 아니겠는가?[4]

'心은 氣이고 性은 心 가운데 있는 理이다'라는 心과 性의 구분에 입각하

3) 『栗谷全書』, 卷10, 書二, 答成浩原. 氣發而理乘者, 何謂也. 陰靜陽動, 機自爾也, 非有使之者也. 陽之動則理乘於動, 非理動也, 陰之靜則理乘於靜, 非理靜也. 故朱子曰, 太極者, 本然之妙也, 動靜者, 所乘之機也. 陰靜陽動, 其機自爾, 而其所以陰靜陽動者, 理也.

4) 『栗谷全書』, 卷10, 書二, 答成浩原. 且朱子曰, '心之虛靈知覺, 一而已矣, 或原於性命之正, 或生於形氣之私', 先下一心字在前, 則心是氣也. 或原或生而無非心之發, 則豈非氣發耶? 心中所有之理, 乃性也, 未有心發而性不發之理, 則豈非理乘乎? 或原者, 以其理之所重而言也, 或生者, 以其氣之所重而言也, 非當初有理氣二苗脈也. 立言曉人, 不得已如此, 而學者之誤見與否, 亦非朱子所預料也. 如是觀之, 則氣發理乘與或原或生之說, 果相違忤乎?

여, 心이 發한 것은 氣發이고 心이 發하면 心 가운데 있는 理가 타지 않을 수 없으므로 性이 發한 것은 理乘이라고 설명하고 있다. 즉 心發은 氣의 動을 의미하고, 性發은 氣의 動에 理가 타는 것을 의미한다. 따라서 '氣의 動靜에 理가 탄다'는 의미의 氣發理乘은 心性의 영역에서 '心의 動靜에 理가 탄다'는 명제가 된다. 여기서 心의 靜에 理가 탄 것은 未發에 해당하고, 心의 動에 理가 탄 것은 已發에 해당한다.

> 性은 心에 갖추어져 있으면서 發하여 情이 된다. 性이 이미 본래 善하다면 情도 마땅히 不善이 없어야 할텐데, 情에 간혹 不善이 있는 것은 어째서인가? 理는 본래 순수한 善이지만 氣는 淸濁이 있으니, 氣는 理를 담는 그릇이다. 未發을 당해서는 氣가 아직 用事하지 않으므로 中體가 純善하며, 發함에 미쳐서 善惡이 비로소 나누어진다. 善은 淸氣가 發한 것이고 惡은 濁氣가 發한 것인데, 그 근본은 다만 天理일 따름이다. 情의 善한 것은 淸明한 氣를 타고 天理를 좇아 直出하여 그 中을 잃지 않으니, 그것이 仁義禮智의 단서가 됨을 볼 수 있다. 그러므로 四端으로 지목하였다. 情의 不善한 것은 비록 또한 理에 근본하지만 이미 汚濁한 氣에 의해 엄폐되어 그 本體를 잃고 橫生하여 혹 過하기도 하고 혹 不及하기도 하니, 仁에 근본하면서도 도리어 仁을 해치고 義에 근본하면서도 도리어 義를 해치며 禮에 근본하면서도 도리어 禮를 해치고 智에 근본하면서도 도리어 智를 해친다. 그러므로 四端이라고 할 수 없을 따름이다.[5]

---

5) 『栗谷全書』, 卷14, 「說」, 「人心道心圖說」, "性具於心而發爲情. 性旣本善, 則情亦宜無不善, 而情或有不善者, 何耶? 理本純善, 而氣有淸濁, 氣者, 盛理之器也. 當其未發, 氣未用事, 故中體純善, 及其發也, 善惡始分. 善者, 淸氣之發也, 惡者, 濁氣之發也, 其本則只天理而已. 情之善者, 乘淸明之氣, 循天理而直出, 不失其中, 可見其爲仁義禮智之端. 故目之以四端. 情之不善者, 雖亦本乎理, 而旣爲汚濁之氣所掩, 失其本體而橫生, 或過或不及, 本於仁而反害仁, 本於義而反害義, 本於禮而反害禮, 本於智而反害智. 故不可謂之四端耳."

"性이 心에 갖추어져 있으면서 發하여 情이 된다"는 언급은 氣發理乘一途說에 입각할 때 '心의 動靜에 理가 탄다'는 것을 의미한다.[6] 그런데 性은 理이므로 純善하지만 心은 氣이므로 淸濁의 不齊함이 있게 된다. 淸氣의 動에 理가 탑재된 경우는 理가 淸氣를 타고 動한 것으로, 仁義禮智의 性이 淸氣에 의해 엄폐되지 않고 直出하므로 中節하여 善情이 되는데, 이는 仁義禮智의 단서가 된다는 점에서 四端이라 지칭할 수 있다. 반면 濁氣의 動에 理가 탑재된 경우는 理가 濁氣를 타고 動한 것으로, 仁義禮智의 性이 濁氣에 의해 엄폐되어 橫生하므로 不中節하여 惡情이 되는데, 이는 도리어 仁義禮智를 해친다는 점에서 四端이라 지칭할 수 없다. 따라서 性은 理이므로 純善하지만, 情은 心氣의 淸濁에 의해 善과 惡으로 나뉘게 된다.

이와 같이 已發은 氣의 動에 理가 탑재된 것으로 淸氣의 動에 理가 탑재된 경우는 善情이 되고 濁氣의 動에 理가 탑재된 경우는 惡情이 되는데 반해, 未發은 氣의 靜에 理가 탑재된 것이지만 "氣가 아직 用事하지 않으므로 中體가 純善하다"라고 하여 純善한 것으로 규정되고 있다. 여기서 已發과 未發은 각각 氣의 動과 靜에 理가 탑재된 상태인데, 已發의 영역에서는 淸濁의 不齊함을 지닌 氣가 用事하여 善惡으로 분기되지만, 未發의 영역에서는 淸濁의 不齊함을 지닌 氣가 用事하지 않으므로 中體가 純善하다는 결론이 도출된다.

氣發理乘一途說과 함께 율곡 理氣論의 양대 축인 理通氣局說은 程子의 理一分殊說에 대한 해석과 관련되어 있다.

> 理通은 天地萬物이 함께 一理라는 것이고, 氣局은 天地萬物이 각각 一氣라는 것이다. 理一分殊라는 것은 理는 본래 一이지만 氣의 不齊로 말미암아 머무르는 곳에 따라 각각 一理가 된다는 것

6) 『栗谷全書』, 卷12, 「書四」, 「答安應休」, "性理也, 心氣也, 情是心之動也(性은 理이고, 心은 氣이며, 情은 心의 動이다)."

> 이니, 이는 分殊가 되는 所以로 理가 본래 一이 아니라는 것이 아니다.[7]

"理通은 天地萬物이 함께 一理라는 것이다"라는 언급은 理의 동일성을 의미하는 것으로 '理一'에 해당하고, "氣局은 天地萬物이 각각 一氣라는 것이다"라는 언급은 偏全·通塞과 淸濁粹駁 등 氣의 차별성을 의미하는 것으로 '氣不齊'에 해당한다.

그런데 여기서 주목할 점은 程子의 理一分殊說에 대한 栗谷의 해석이다. "理는 본래 一이지만, 氣不齊로 말미암아 머무르는 곳에 따라 각각 一理가 된다"는 설명은 '理一은 氣不齊와 무관하지만 理分殊는 氣不齊에 기인한다'는 것을 의미한다. 따라서 理通氣局은 理一分殊의 해석과 관련하여 理一을 理通으로 대체하고 理分殊의 원인을 氣局으로 제시한 것이라고 할 수 있다.

> 理의 乘氣로서 말하면 理가 枯木死灰에 있는 것은 진실로 氣에 국한되어 각각 一理가 된 것이나, 理의 本體로서 말하면 비록 枯木死灰에 있어도 그 本體의 渾然한 것은 진실로 그대로이다. 그러므로 枯木死灰의 氣는 生木活火의 氣가 아니지만, 枯木死灰의 理는 곧 生木活火의 理이다.[8]

本體의 관점에서 枯木死灰에 내재하는 理는 '理一'에 해당되지만, 乘氣流行의 관점에서 枯木死灰에 내재하는 理는 '理分殊'에 해당된다. 그런데 理分殊는 氣局에 기인하는 것이다. 따라서 萬物에 내재하는 理는 本體의 관점에

---

7) 『栗谷全書』, 卷20, 「聖學輯要二」, 「修己上」, 第4章. 窮理, "臣按. 理通者, 天地萬物同一理也, 氣局者, 天地萬物各一氣也. 所謂理一分殊者, 理本一矣, 而由氣之不齊, 故隨所寓而各爲一理, 此所以分殊也, 非理本不一也."

8) 『栗谷全書』, 卷10, 「書二」, 「答成浩原」, "以理之乘氣而言, 則理之在枯木死灰者, 固局於氣而各爲一理, 以理之本體言, 則雖在枯木死灰, 而其本體之渾然者, 固自若也. 是故枯木死灰之氣, 非生木活火之氣, 而枯木死灰之理, 卽生木活火之理也."

서는 동일하지만 乘氣流行의 관점에서는 氣局으로 인해 상이하다는 결론이 도출된다. 이러한 내용은 人性과 物性의 同異에 대해서도 적용될 수 있다.

> 理通氣局은 本體로부터 말한 것이지만, 또한 本體를 떠나서 별도로 流行을 구해서는 안된다. 人之性이 物之性이 아닌 것은 氣局이고, 人之理가 곧 物之理인 것은 理通이다.[9]

'人·物의 理가 같은 것은 理通이지만, 人·物의 性이 다른 것은 氣局이다'라는 언급은 本體의 관점에서 人·物의 理가 같은 것은 理一이므로 理通이 되지만, 乘氣流行의 관점에서 人·物의 理가 다른 것은 理分殊인데 이는 氣局에 기인한다는 내용으로 해석된다. 따라서 율곡의 理通氣局說에서 理通은 理의 동일성을 의미하는 理一에 해당하고, 氣局은 偏全·通塞과 淸濁·粹駁 등 氣의 차별성을 의미하는 氣不齊와 함께 理의 차별성을 의미하는 理分殊를 함축한다고 할 수 있다.

3. 호락논쟁의 쟁점

湖中의 權尙夏 門下에서 발생한 호락논쟁은 조선후기 최대의 학술논쟁으로 비화되어 栗谷學派의 분기를 초래한 사건이었다. 門人 한원진이 1706년에 발표한 「本然之性氣質之性說」에서 '未發時에 氣質之性이 존재한다'는 견해를 표명하고 1708년에 스승 권상하에게 올린 「上師門」에서 '性에 三層이 있다'는 의견을 제시하자, 門人들 사이에서 논란이 되다가 1709년에 門人 李柬이 본격적으로 문제제기를 하면서 논쟁이 시작되었다. 이후 권상하와 門

9) 『栗谷全書』, 卷10, 「書二」, 「答成浩原」, "理通氣局, 要自本體上說出, 亦不可離了本體, 別求流行也. 人之性非物之性者, 氣之局也, 人之理卽物之理者, 理之通也."

人들이 대부분 한원진의 견해에 동조한데 반해, 洛下의 학자들이 한원진에 대해 비판적인 의견을 개진함으로써, 湖論과 洛論이 성립하였다.

한원진은 이간이 스승 권상하에게 질의했던 내용에 대해, 1724년 스승을 대신해 변론하면서 논쟁의 쟁점을 다음과 같이 두 가지로 정리하고 있다.

> 先生의 說이 公擧[李柬]와 같지 않은 것은 그 큰 조목이 두 가지가 있는데, '未發時 氣質之性의 有無'에 대한 논변과 '人·物 五常之性의 同異'에 대한 논변이다. '未發 이전에는 氣質之性이 없다'고 하고 '人·物의 性은 偏全의 다름이 없다'고 하는 것이 公擧[李柬] 소견의 本領이고, 이와 반대되는 것이 先生의 說이다.10)

첫 번째 쟁점은 '未發時 氣質之性의 有無'이다. 권상하와 한원진이 未發時에 氣質之性의 존재를 인정하는 입장인데 반해 이간은 未發時에 氣質之性의 존재를 부인하는 입장이라고 정리하고 있는데, 이는 未發의 영역에 氣質의 淸濁이 존재하는가에 대한 논쟁이므로 未發論辯 또는 未發氣質論辯이라 할 수 있다. 두 번째 쟁점은 '人·物 五常之性의 同異'이다. 權尙夏와 韓元震이 人·物의 本然之性에 대해 五常의 偏全 차이를 인정하는 입장인데 반해 李柬은 人·物의 本然之性에 대해 五常의 偏全 차이를 부인하는 입장이라고 정리하고 있는데, 이는 人·物의 本然之性에 있어서 五常의 偏全 차이가 있는가에 대한 논쟁이므로 人物性論辯 또는 五常論辯이라 할 수 있다.

한원진은 未發의 영역에 淸濁의 不齊함을 지닌 氣質이 존재한다는 논지를 다음과 같이 제시하고 있다.

> 心은 氣이고 性은 理이다. 未發 이전에는 理가 氣 가운데 갖추

10) 『南塘集』, 卷28, 「雜著」, 「李公擧上師門書辨」, "先生之說不同於公擧者, 其大目有二, 曰未發氣質之性有無之辨也, 曰人物五常之性同異之辨也. 未發之前, 謂無氣質之性, 人物之性, 謂無偏全之異者, 乃公擧所見之本領, 而反於是者, 先生說也."

> 어져 있다. 따라서 理를 專言하면 渾然한 至善이니 이른바 本然之性이고, 氣를 兼言하면 善惡이 일정하니 이른바 氣質之性이다. 已發의 무렵에 理가 氣를 탄다. 따라서 그 善과 惡은 모두 氣質之性이 發한 것인데, 그 善한 것은 本然之性이 氣에 의해 엄폐되지 않은 것이고 그 惡한 것은 本然之性이 氣에 의해 엄폐된 것이다. 그렇다면 氣質之性이 發한 것은 곧 本然之性이 發한 것이다.……未發 이전에 진실로 氣質之性이 없다면 그 發한 것이 또한 어디로부터 비롯되어 情의 善惡이 있겠는가?11)

"心은 氣이고 性은 理이다"라는 心과 性의 구분에 입각하여, 未發時에 理가 氣 가운데 갖추어져 있다가 已發時에 理가 氣를 타고 發하여 情이 될 때, 理가 淸氣에 의해 엄폐되지 않은 경우 善情이 되고 理가 濁氣에 의해 엄폐되는 경우 惡情이 된다고 언급하고 있는데, 이는 性은 理이므로 純善하고 心은 氣이므로 淸濁의 不齊함이 있다는 설정 하에 '氣의 動靜에 理가 탄다'고 설명하는 율곡의 氣發理乘一途說에 부합하는 내용이다.

그런데 한원진은 已發時에 理가 淸濁의 氣를 타고 發하여 善情과 惡情으로 분기되는 현상은 未發時에 理가 淸濁의 氣를 타고 있음에 기인한다는 점을 강조한다. 즉 未發時에 淸濁의 氣가 존재하기 때문에, 이것이 動하여 已發時에 善惡의 情이 된다는 것이다. 여기서 未發時에 존재하는 理와 氣를 兼言하면 氣質之性이 되고, 理를 專言하면 本然之性이 된다는 논리가 성립한다. 따라서 理를 專言하는 관점에서는 純善한 本然之性이 淸濁의 氣를 타고 發하여 善惡의 情이 되지만, 理氣를 兼言하는 관점에서는 有善惡의 氣質之性이 發하여 有善惡의 情이 되기 때문에, 결국 本然之性이 發한 것은 氣

11) 『南塘集』, 卷30, 「雜著」, 「本然之性氣質之性說」, "心卽氣也, 性卽理也. 未發之前, 理具氣中. 故專言理則渾然至善, 而所謂本然之性也, 兼言氣則善惡一定, 而所謂氣質之性也. 已發之際, 理乘氣上. 故其善其惡, 固皆氣質之性所發, 而其善者, 乃本然之性, 不爲氣揜者也, 其惡者, 乃本然之性, 爲氣所揜者也. 然則氣質之性所發, 卽本然之性所發也.……未發之前, 苟無氣質之性, 則其發也亦何自而有情之善惡乎."

質之性이 發한 것이 된다는 것이다. 이러한 관점에서 한원진은 '未發 이전에 氣質之性이 없다면 그 發한 것이 어디로부터 비롯되어 情의 善惡이 있겠는가?'라고 반문하여 未發時에 氣質之性이 존재한다는 점을 강조하고 있다.

> 心은 氣이고 性은 理이다. 氣는 淸濁·美惡의 不齊함이 있으나 理는 純善하다. 그러므로 그 理를 單指하면 本然之性이 되고 理氣를 兼指하면 氣質之性이 되니, 性에 두 개의 體가 있는 것이 아니라 다만 氣質을 兼하거나 兼하지 않아서 두 개의 명칭이 있을 따름이다. 氣에 비록 淸濁·美惡의 不齊함이 있으나 未發의 때에는 氣가 用事하지 않으므로 善惡이 아직 드러나지 않고 湛然虛明할 따름이다. 비록 湛然虛明하나 그 氣稟本色의 淸濁·美惡은 또한 없었던 적이 없다. 그러므로 그 湛然虛明하여 天理를 엄폐하지 않은 것에 나아가 그 理를 單指하면 本然之性이 되고, 그 氣稟本色의 淸濁·美惡이 不齊한 것으로 因하여 理氣를 兼指하면 氣質之性이 된다.[12]

未發은 氣의 靜에 理가 탑재된 상태인데 理를 單指하면 純善한 本然之性이 되고 理氣를 兼指하면 有善惡의 氣質之性이 된다는 논지는 액면 그대로 받아들이는 경우 未發의 純善함을 부정하는 결과를 초래할 수 있다. 그러나 韓元震은 未發時에 비록 淸濁美惡의 氣가 존재하지만 用事하지는 않기 때문에 湛然虛明하여 純善이 확보된다고 주장하는데, 이는 栗谷이 未發에 대하여 "氣가 아직 用事하지 않으므로 中體가 純善하다"라고 언급한 것에 부합하는 내용이다.

---

12) 『南塘集』, 卷11, 「書 同門往復」, 「擬答李公擧, 附未發氣質辨圖說 丙申」, "心卽氣也, 性卽理也. 氣有淸濁美惡之不齊, 而理則純善. 故單指理爲本然之性, 兼指理氣爲氣質之性, 性非有二體也, 只是氣質之兼不兼而有二名耳. 氣雖有淸濁美惡之不齊, 而未發之際, 氣不用事, 故善惡未形, 湛然虛明而已矣. 雖則湛然虛明, 其氣稟本色之淸濁美惡, 則亦未嘗無也. 故卽其湛然虛明無所掩蔽於天理者, 而單指其理, 則爲本然之性, 因其氣稟本色淸濁美惡之不齊者, 而兼指理氣, 則爲氣質之性."

따라서 한원진은 未發時 純善한 本然之性은 湛然虛明하여 理를 엄폐하지 않은 측면에서 理를 單指함으로써 확보하고, 未發時 有善惡의 氣質之性은 비록 用事하지는 않지만 잠재해 있는 淸濁美惡의 氣質을 理와 함께 兼指함으로써 확보하는데, 이는 心을 이루고 있는 氣가 湛然虛明과 淸濁美惡의 두 가지 측면을 내포하고 있음을 시사한다.

> 사람은 正通한 氣를 얻어서 心이 되었으므로 그 心이 禽獸의 心과 같지 않다. 正通한 氣에는 또 淸濁·粹駁의 구분이 있는데, 聖人의 心은 그 淸粹한 것을 얻고 衆人의 心은 그 濁駁한 것을 얻었으므로 聖人과 衆人의 心이 같지 않다.……다만 그 心의 虛靈은 聖人과 凡人이 모두 같다. 그러므로 이 虛靈의 心이 萬善의 理를 갖추었기 때문에 明德이 되는 것이다. 그러나 氣稟의 用事에 이르자마자 그 明德의 本體를 잃게 된다.[13]

사람의 心은 氣의 正通者이므로 虛靈하여 萬理를 갖추고 있다는 점에서 禽獸의 心에 비해 우월하지만, 氣의 正通者에는 또한 淸濁美惡의 不齊함이 존재하므로 聖人과 凡人의 우열이 있다고 설명하고 있다. 여기서 心의 虛靈이 純善한 萬理를 갖추고 있다는 점에서 聖·凡의 明德은 동일하지만, 心의 氣稟에 淸濁美惡의 不齊함이 존재한다는 점에서 聖·凡의 心은 차별적이다. 따라서 心의 未發時에도 虛靈과 氣稟의 두 가지 측면이 존재하는데, 虛靈하여 萬理를 갖추고 있는 明德은 湛然虛明하여 本然之性을 엄폐하지 않은 것에 해당하고, 氣稟의 淸濁美惡은 用事하지 않음으로써 未發의 純善이 확보된다.

한원진의 未發論에서 '氣가 用事하지 않는다[氣不用事]'는 문구는 "寂然不

13) 『南塘集』, 卷18, 「書 知舊往復」, 「答金弘甫」, "人得正通之氣以爲心, 故其心與禽獸之心不同. 正通之氣, 又有淸濁粹駁之分, 而聖人之心, 得其淸粹者, 衆人之心, 得其濁駁者, 故聖人衆人之心, 又有不同也.……但其心之虛靈, 聖凡皆同, 故以此虛靈之心, 具萬善之理, 所以爲明德也. 而纔到氣稟用事, 便有失其明德之本體矣."

動하고 昏昧하지 않은 것을 가리켜 말한 것"[14]으로 未發純善을 위한 필수적인 조건이 되는데, 未發時 氣質의 존재를 부정하는 이간은 이에 대해 다음과 같이 반론을 제시하고 있다.

> "氣가 用事하지 않는다[氣不用事]"는 것은 다만 外物을 接하지 않은 것을 가리켜 말한 것인가? 衆人의 心은 비록 事物을 應接하지 않더라도 昏昧하지 않으면 곧 放縱한데, 혹시 이것을 아울러 가리켜 말한 것인가? 만약 단지 外物을 接하지 않은 것을 氣가 用事하지 않은 것으로 여겨서 未發이라 한다면, 衆人 뿐만 아니라 跖·蹻와 같은 흉악한 자들도 外物을 接하지 않은 시기는 또한 많을 것이다. 그렇다면 天下의 大本을 跖·蹻가 항상 가지고 있다는 것인데, 이는 매우 의심스럽다. 만약 昏昧하지도 않고 放縱하지도 않음을 아울러 가리켜 말한 것이라면, 方寸 가운데 一分이라도 昏昧하거나 放縱한 것이 없어서 湛然한 水·鏡의 體와 같이 되니, 이른바 自在하는 惡은 이 때에 어디에 自在한다는 것인가?[15]

'氣가 用事하지 않는다'는 문구가 外物을 接하지 않은 것을 지칭한다면 衆人의 心은 外物을 接하지 않았을 때 대부분 昏昧하거나 放縱하므로 天下의 大本인 未發이라 할 수 없으며, 昏昧하지도 않고 放縱하지도 않음을 지칭한다면 마음 속이 맑은 물이나 밝은 거울과 같을 것으므로 惡이 존재할 수 없다는 것이 비판의 내용이다. 따라서 이간의 논점은 未發時에 淸濁美惡의 氣質이 존재한다면 未發純善은 성립할 수 없다는 것이다.

---

14) 『南塘集』, 卷28, 「雜著」, 「李公擧上師門書辨」, "氣不用事, 政指寂然不動, 不昏不昧者而言."

15) 『巍巖遺稿』, 卷5, 「書」, 「上遂庵先生 癸巳」, "氣不用事, 是但指不接外物而言耶. 衆人之心雖未應接事物, 而不昏昧則便放縱, 或並指此而言耶. 若只以不接外物, 爲氣不用事, 而謂之未發, 則非惟衆人也, 雖跖·蹻, 不接外物之時, 亦多矣. 然則天下之大本, 是跖·蹻之所常有乎, 是甚可疑. 若並指不昏昧不放縱而爲言, 則方寸之地, 無一分昏昧放縱者, 這便是湛然水·鏡之體也, 所謂自在之惡, 此時自在於何面耶."

> 德昭[한원진]가 "揚雄은 氣質의 善惡이 있음을 알았으나 本善의 性이 있음을 알지 못했으므로 그가 말한 性은 氣質에 불과하다. 나는 이미 本善의 性을 말했고 또 氣質을 兼하면 善惡이 있다고 말했으니, 氣質善惡은 자연히 性의 本善에 간섭하지 않는다. 지금 다만 나의 說 가운데 중간에 말한 氣質이라는 긴요한 글자를 잘라내 버리고 곧장 '未發有善惡'이라고 제목을 붙였으니, 이미 善惡이 섞여 있음을 말하는 부류로 사람을 몰아넣은 것이다. 이와 같은 것이 어찌 情實을 헤아리지 않고 억지로 제목을 붙인 것이 아니겠는가"라고 하였다. 德昭[韓元震]는 揚雄이 알지 못하는 本性을 아는데 내가 같은 부류로 몰아넣었으니, 이는 참으로 민망한 일이다. 다만 그가 未發心體에 대해서 이미 氣質의 善惡을 말했고 또 性을 兼하여 말했으니, 그렇다면 未發에 善惡이 있다는 것인데, 어찌 내가 억지로 제목을 붙인 것인가?16)

한원진이 자신은 理를 單指하면 純善한 本然之性이 되고 理氣를 兼指하면 有善惡의 氣質之性이 된다고 말했고 또 氣質의 淸濁美惡은 性善에 장애가 되지 않는다는 점을 밝혔으니 이를 未發氣質有善惡論으로 간주할 수는 있으나 未發有善惡論이라 지칭하여 揚雄의 善惡混說과 동일시하는 것은 부당하다는 반론을 제기하자, 이간이 이를 재반론하는 내용이다. 이간은 한원진이 未發心體에 대해 善惡을 언급했으므로 未發有善惡이라 지칭하는 것이 정당하다고 주장하고 있다.

한원진은 心에 대해 本體의 측면에서는 純善한 本然之性을 갖추고 있는 虛靈으로 규정하면서 동시에 氣稟의 측면에서는 淸濁美惡이 존재한다고 간

16) 『巍巖遺稿』, 卷12, 「雜著」, 「未發辨 甲午」. "德昭曰, 揚氏知有氣質之善惡, 而不知有本善之性, 故其言性, 不過氣質而已. 愚則旣言本善之性, 又言兼氣質有善惡, 則氣質善惡, 自不干於性之本善矣. 今只就愚說中截去中間言氣質緊要字而直加題目曰, 未發有善惡, 旣驅人於善惡混之科. 若是者, 豈非不勘情實而勒加題目者耶. 德昭知揚氏所不知之本性, 而愚以一科驅之, 此事誠係寃憫. 但渠於未發心體, 旣言氣質之善惡, 又旣兼性而言之, 然則未發有善惡, 豈愚勒加之題目耶."

주함으로써, 心의 未發時에 氣質이 존재하지만 用事하지는 않으므로 湛然虛明하여 理를 엄폐하지 않고 있다가, 心의 已發時에 氣質이 비로소 用事하여 淸氣가 發하고 理가 타는 경우 理가 엄폐되지 않아서 善情이 되고 濁氣가 發하고 理가 타는 경우 理가 엄폐되어 惡情이 된다고 설명하고 있는데, 이는 性은 理이므로 純善하고 心은 氣이므로 有善惡이라는 관점에서 氣의 動靜에 理가 탑재된 것으로 설명하는 율곡의 氣發理乘一途說이 논리적으로 심화된 결과라고 할 수 있다. 반면 이간은 心의 未發에 氣質의 善惡이 잠재해 있다는 한원진의 견해는 未發有善惡論에 해당하므로 揚雄의 善惡混說로 귀결된다고 비판하는데, 이는 未發論辯이 性善說의 타당성을 확보하는 문제와 연관되어 있음을 시사한다.

未發論辯과 함께 호락논쟁의 양대 쟁점으로 제기된 人物性論辯은 人·物의 本然之性에 있어서 五常의 偏全 차이가 있는가에 대한 논쟁으로, 한원진이 性에 超形氣·因氣質·雜氣質의 세 가지 층차가 존재한다는 학설을 제시한 것이 발단이 되었다.

> 理는 본래 하나이지만 超形氣로 말한 것이 있고 因氣質로 이름한 것이 있고 雜氣質로 말한 것이 있다. 超形氣로 말하면 太極의 명칭이니 萬物의 理가 같고, 因氣質로 이름하면 健順·五常의 명칭이니 人·物의 性이 같지 않으며, 雜氣質로 말하면 善惡의 性이니 人人과 物物이 같지 않다.……이른바 因氣質로 이름한다는 것은 陰에서 그 陰이 되는 理를 가리켜 順이라 이름하고 陽에서 그 陽이 되는 理를 가리켜 健이라 이름하지만, 또한 氣의 昏明·淸濁者를 섞어서 말한 것이 아니다. 그러므로 그 健이 되고 順이 되는 것이 비록 같지 않지만 그 본래 善한 理가 되는 것은 스스로 그대로이다. 木에서 仁을 가리키고 金에서 義를 가리키는 것도 뜻이 모두 이와 같다.17)

17) 『南塘集』, 卷11, 「書 同門往復」, 「擬答李公擧」, "理本一也, 而有以超形氣而言者, 有以

‘理는 본래 하나이다’라는 대전제 하에 理를 세 가지 층차로 분류하는데, 超形氣의 관점에서는 太極을 지칭하고 因氣質의 관점에서는 健順五常을 지칭하며 雜氣質의 관점에서는 善惡의 性을 지칭한다고 언급하고 있다. 超形氣의 관점에서 太極은 形氣를 초월한 理를 單指한 것이므로 人·物의 理가 동일하지만, 因氣質의 관점에서 健順五常은 陰陽五行 각각의 理를 陰陽五行의 氣와 섞지 않고 單指한 것이므로 健順五常을 전체적으로 부여받은 人性과 健順五常을 부분적으로 부여받은 物性은 偏全의 상이함이 있게 된다. 그리고 雜氣質의 관점에서 善惡의 性은 健順五常과 陰陽五行을 兼指한 것으로 氣에는 昏明·淸濁이 있으므로 인간 종 내에 善惡이 상이하고 특정한 禽獸 종 내에 善惡이 상이하다는 것이다. 따라서 超形氣와 因氣質은 理를 單指한 것이므로 純善한 本然之性으로 규정되고, 雜氣質은 理氣를 兼指한 것이므로 有善惡의 氣質之性으로 간주된다.

이와 같이 純善한 本然之性을 超形氣의 太極과 因氣質의 五常으로 구분한 후, 人·物의 차이를 因氣質의 관점에서 五常의 偏全으로 설명하는 것이 한원진 人物性異論의 요지이다. 이에 대해 이간은 “萬物의 一原을 논하면 理同이나 氣異이며, 萬物의 異體를 보면 氣는 오히려 相近이나 理는 절대로 不同하다. 氣의 異者는 粹駁의 不齊함이고, 理의 異者는 偏全의 다름이다”[18] 라는 주자의 一原異體論에 입각해서 다음과 같이 비판한다.

> 德昭가 “天命는 超形氣의 명칭이고 五常은 因氣質의 명칭이므로 物은 天命의 온전함을 얻었으나 五常의 德을 얻지는 못했다”

因氣質而名者, 有以雜氣質而言者. 超形氣而言, 則太極之稱是也, 而萬物之理同矣, 因氣質而名, 則健順五常之名是也, 而人物之性不同矣, 雜氣質而言, 則善惡之性是也, 而人人物物又不同矣.……所謂因氣質而名者, 於陰指其爲陰之理而名之曰順, 於陽指其爲陽之理而名之曰健, 而亦未嘗以氣之昏明淸濁者而雜言之. 故其爲健爲順雖不同, 而其爲本善之理則自若矣. 於木指仁, 於金指義, 義皆如此”

18) 『朱熹集』, 卷46, 「答黃商伯」, “論萬物之一原, 則理同而氣異, 觀萬物之異體, 則氣猶相近, 而理絶不同. 氣之異者, 粹駁之不齊, 理之異者, 偏全之或異.”

> 라고 하였는데, 이는 性·命의 실질에 대해 밝지 않을 뿐만 아니라 一原異體에 대해서 실제로 소견이 없는 말이다. 一原으로 말하면 性·命은 모두 超形器라 할 수 있어서 人·物이 모두 그 온전함을 극진히 하는 것이니, 이른바 本然之性이다. 異體로 말하면 性·命은 모두 因氣質이라 할 수 있어서 人·物에 偏全이 있을 뿐만 아니라 聖·凡의 사이에도 천만 가지의 등급이 있는데 치우친 곳은 性·命이 모두 치우치고 온전한 곳은 性·命이 모두 온전하니, 이른바 氣質之性이다. 이것이 어찌 알기 어려운 것이며, 바뀔 수 있는 이치이겠는가?19)

一原의 관점에서 天命과 五常은 모두 超形器에 해당하여 人·物이 동일한데 이는 理를 單指한 本然之性이고, 異體의 관점에서 天命과 五常은 모두 因氣質에 해당하여 人·物의 偏全 차이와 聖·凡의 善惡 차이가 있는데 이는 理氣를 兼指한 氣質之性이라는 논지를 전개함으로써, 天命을 超形器에 소속시키고 五常을 因氣質에 소속시켜 天命과 五常을 구별하는 것이 부당하다는 반론을 제시하고 있다. 따라서 理를 單指한 本然之性은 太極과 五常을 막론하고 人·物이 모두 동일하고, 理氣를 兼指한 氣質之性은 太極과 五常을 막론하고 人·物이 상이할 뿐만 아니라 聖·凡도 상이하다는 결론이 도출되는데, 이는 人·物과 聖·凡의 동일성을 理에 귀속시키고 차별성을 氣의 偏全·淸濁으로 설명하는 입장이다.

그런데 한원진이 太極과 五常은 모두 理를 單指한 것으로서 純善한 本然之性이라고 규정하면서 동시에 이들을 각각 超形氣와 因氣質로 구분한 것 역시 주자의 一原異體論에 대한 해석에 기반하고 있다.

---

19) 『巍巖遺稿』, 卷4, 「書」, 「上遂菴先生, 別紙」, "德昭之謂天命者超形氣之稱, 五常者因氣質之名, 故物得於天命之全, 而不得於五常之德者. 此不但未瑩於性命之實也, 卽一原異體者, 實無所見之言也. 以一原言, 則性命俱可超形器, 而人與物俱極其全, 是所謂本然之性也. 以異體言, 則性命俱可因氣質, 而不獨人與物有偏全, 聖與凡又是千階萬級, 而偏處, 性命俱偏, 全處, 性命俱全, 是所謂氣質之性也. 此豈難見之物, 可易之理哉."

> 一原이라는 것은 '一이고 二가 없음'을 칭하고, 異體라는 것은 '二이고 一이 아님'을 이른다. 一이고 二가 없으므로 一原 상에는 '多'字를 둘 수 없고, 二이고 一이 아니므로 異體라는 것은 二로부터 그 이하에 모두 해당하니 萬이 있음을 기다린 후에 그러한 것이 아니다. 그러므로 太極에 첨가할 것이 없고 상대할 것이 없음은 一原의 理同이 되고, 이로부터 나뉘어 陰陽·五行이 되면 이는 異體가 된 것인데 理가 健順·五常이 된 것은 理不同이 된다. 陰陽·五行이 이미 異體의 理不同이 되었으니, 그 萬物에 있는 것 또한 알 수 있다.[20]

一原은 太極이므로 理同이 되고 異體는 陰陽·五行이므로 氣不同이 된다는 구도 하에, 健順·五常은 陰陽·五行의 理이므로 理不同이 된다고 설명하고 있다. 이로부터 一原의 관점에서 太極은 理同이고, 異體의 관점에서 五常은 五行의 氣不同에 기인한 理不同이라는 논지가 성립된다. 따라서 太極과 五常은 모두 理를 單指한 것으로 純善한 本然之性이지만, 太極은 一原 상의 理同에 해당하므로 超形氣로 규정하고 五常은 異體 상의 理不同에 해당하므로 因氣質로 규정되는 것이다.

이러한 입장은 理一分殊說에 대한 해석에서도 발견된다.

> 程子가 "理一이나 分殊이다"라 말한 것은 義理의 온축을 이 한 마디로 모두 표현하였다. 대개 太極의 全體가 渾然無欠한 것은 理一이고, 乘氣流行하여 만 가지로 不齊한 것은 分殊이다.[21]

---

20) 『南塘集』, 卷10, 「書 同門往復」, 「答李公擧 壬辰八月, 別紙」, "一原者, 一而無二之稱也, 異體者, 二而不一之謂也. 一而無二, 故一原上, 不可更着多一字, 二而不一, 故異體者自二以下皆是, 而不待有萬而後然也. 是故太極之無加無對者, 爲一原理同, 自是而分爲陰陽五行, 則是爲異體, 而理之爲健順五常者, 爲理不同矣. 陰陽五行, 旣爲異體理不同, 則其在萬物者, 又可知矣."

21) 『南塘集』, 卷30, 「雜著」, 「理一分殊說」, "程子曰, 理一而分殊, 義理之蘊, 只此一言, 擧之盡矣. 盖太極之全體, 渾然無欠者, 理之一也, 乘氣流行, 不齊萬端者, 分之殊也."

太極의 全體가 渾然無欠한 것은 理一인데 이는 一原 상의 理同에 해당하고, 太極의 全體가 乘氣流行한 것은 理分殊인데 이는 異體 상의 理不同에 해당한다. 여기서 理一은 氣不同과 무관하지만 理分殊는 乘氣流行에 기인한다는 점을 확인할 수 있는데, 이는 本體의 관점에서 理一을 理通으로 해석하고 乘氣流行의 관점에서 理分殊를 氣局에 기인하는 것으로 설명하는 율곡의 理通氣局說에 부합하는 내용이다.

> 율곡이 氣局을 논하여 "人之性이 物之性이 아닌 것은 氣局이다"라 하였고, 또 "理의 萬殊는 氣局 때문이다"라 하였으며, 또 "萬物의 경우 性은 온전한 德을 품부받을 수 없다"고 하였으니, 이것은 氣를 논한 것일 뿐만 아니라 '氣局之理'를 논한 것이다. 무엇을 '氣局之理'라 하는가? 理가 陽에 국한되면 健이 되어 陽의 性이 되고 陰에 국한되면 順이 되어 陰의 性이 되니, 五行과 萬物로 미루어보면 그렇지 않은 것이 없다. 一原은 상대가 없으나 分殊는 상대가 있다. 太極·天命이라고 하면 상대가 없는 이름이니, 一原이 아니겠는가? 健順·仁義라고 하면 상대가 있는 이름이니, 分殊가 아니겠는가? 一原의 理와 分殊의 理는 똑같이 至善이 되니, 모두 本然이다.[22]

한원진은 율곡 理通氣局說의 氣局이 氣不齊를 의미할 뿐만 아니라 氣不齊에 기인하는 理分殊를 함축한다는 점에 착안하여 이를 '氣局之理'로 명명하고 있다. 氣局之理는 陰陽·五行 각각에 기인하는 健順五常으로부터 氣의 萬不齊에 기인하는 萬理에 이르기까지 理分殊를 포괄하는 개념으로, 氣不齊

22) 『南塘集』, 卷28, 「雜著, 「李公擧上師門書辨」, "栗谷之論氣局曰, 人之性非物之性, 氣之局也, 又曰, 理之萬殊, 氣之局故也, 又曰, 萬物則性不能稟全德, 是不但論氣而論其氣局之理也. 何謂氣局之理. 理局於陽則爲健而爲陽之性, 局於陰則爲順而爲陰之性, 推之五行萬物, 莫不然矣. 一原無對, 分殊有對. 曰太極天命, 則是無對之名, 非一原乎. 曰健順仁義, 則是有對之名, 非分殊乎. 一原分殊之理, 同其爲至善, 則皆本然也."

에 기인하는 理를 氣와 섞지 않고 單指한 것이므로 純善한 本然之性이 된다. 여기서 健順五常이 異體의 관점에서 陰陽五行 각각에 기인하는 理分殊를 지칭하는데 반해 太極·天命은 一原의 관점에서 氣不齊와 무관한 理一을 지칭한다는 점에서, 太極과 五常은 공히 理를 單指한 純善한 本然之性임에도 각각 超形氣와 因氣質로 구별된다는 논지가 성립한다.

이로부터 超形氣의 관점에서 太極은 理一에 해당하므로 人·物의 本然之性이 동일하지만 因氣質의 관점에서 五常은 理分殊에 해당하므로 人·物의 本然之性이 상이하다는 人物性論이 도출된다. 인간의 경우 五行의 秀氣를 전체적으로 부여받았으므로 五常이 온전하지만 禽獸의 경우 五行의 秀氣를 부분적으로 부여받았으므로 五常이 치우친다는 점에서, 人·物의 本然之性은 五常의 偏全 차이가 있게 된다. 따라서 한원진의 人物性論은 人·物의 동일성을 超形氣의 관점에서 理一로 설명하고 人·物의 차별성을 因氣質의 관점에서 氣의 偏全에 기인한 理의 偏全으로 설명하는 것으로 정리되는데, 이러한 입장은 理一을 理通으로 규정하여 萬物의 동일성을 설명하고, 氣不齊와 함께 氣不齊에 기인한 理分殊를 氣局으로 규정하여 萬物의 차별성을 설명하는 율곡의 理通氣局說을 계승 심화시킨 결과라고 생각된다.

4. 이간의 미발론과 인물성론

한원진은 인간의 心에 대해 虛靈하여 衆理를 갖추고 있는 明德으로 규정하면서 동시에 氣稟의 淸濁美惡을 내포하는 것으로 간주함으로써, 心의 未發時에 氣質의 淸濁美惡이 잠재하지만 用事하지는 않으므로 心體가 湛然虛明하다는 견해를 제시하여 未發純善과 未發氣質有善惡이 양립가능하다는

입장을 고수하였다. 이에 대해 李柬은 未發時에 氣質의 淸濁美惡이 존재한다면 이는 未發有善惡論에 해당하므로 揚雄의 善惡混說로 귀결된다고 비판한다.[23] 그리고 이는 한원진이 心과 氣質을 분별하지 못한 데에 문제의 원인이 있다고 진단한다.

> 明德의 本體는 聖人과 凡人이 동일하게 얻은 것이니 이것이 곧 心이고 天君이며, 血氣의 淸濁은 聖人과 凡人이 다르게 부여받은 것이니 이것이 곧 百體에 가득 찬 것으로 이른바 氣質이다. 天君이 主宰하면 血氣는 百體로 물러나 명령을 듣고 方寸은 虛明하니, 이것이 大本이 있는 곳으로 子思가 말한 未發이다. 天君이 主宰하지 않으면 血氣가 方寸을 침범하고 어지럽혀서 淸濁이 不齊하니, 이것이 善과 惡이 혼재한 곳으로 德昭가 말한 未發이다. 彼此의 綱領과 本末이 이와 같을 뿐이다. 그러나 德昭가 나와 뜻을 달리 하고자 했기 때문이 아니라 心과 氣質의 분별에 대해 온전히 알지 못했기 때문에 그 說이 그러할 수 밖에 없었던 것이다.[24]

이간은 心을 天君이자 明德의 本體로 규정하고 氣質을 百體의 血氣로 간주하여 心과 氣質을 분리하고 있다. 그리고 『中庸』의 未發純善은 心이 血氣를 主宰함으로써 血氣가 百體로 물러나 명령을 준수하고 方寸이 虛明한 상태를 의미하며, 한원진의 未發有善惡은 心이 血氣를 主宰하지 못함으로써 血氣가 方寸을 침범하고 어지럽혀서 淸濁의 不齊함이 있는 상태를 지칭한다고 설명한다. 이는 氣質의 淸濁을 心의 영역에서 퇴출시켜 百體의 영역에

23) 『巍巖遺稿』, 卷4, 「書」, 「上遂菴先生 辛卯」, "未發有善惡之論, 是揚氏之說."

24) 『巍巖遺稿』, 卷9, 「書」, 「答尹瑞膺 乙未」, "明德本體, 則聖凡同得, 此卽心也, 天君也. 血氣淸濁, 則聖凡異稟, 此卽充於百體者, 所謂氣質也. 天君主宰, 則血氣退聽於百體而方寸虛明, 此大本所在, 而子思所謂未發也. 天君不宰, 則血氣侵汨於方寸, 而淸濁不齊, 此善惡所混, 而德昭所謂未發也. 彼此綱領本末, 如斯而已. 然德昭非故有意於不同也, 盖於心與氣質之辨, 全未有見, 故其說不得不然."

귀속시킴으로써 未發時 惡의 가능성을 원천적으로 차단한 것이라고 할 수 있다. 그리고 이러한 관점에서 『대학장구』의 明德과 氣稟의 관계를 재해석하고 있다.

> 지금 널리 인용할 겨를이 없어 『大學章句』에 대해서만 말하겠다. "虛靈不昧하여 衆理를 갖추고 萬事에 應한다"는 것은 本然之心이고, "氣稟에 구애된다"는 것은 氣質之心이다. 心이 두 가지인 것은 아니지만 그 구애되거나 구애되지 않음이 있어서 이렇게 두 가지로 가리키는 것이 있으니, 이른바 大本之性은 그 本然之心에 나아가 單指한 것이고 이른바 氣質之性은 그 氣質之心에 나아가 兼指한 것이다. 비록 동일한 方寸이지만 구애되고 구애되지 않는 사이에 그 영역의 구분이 스스로 존재하니, 또한 어찌 모두 分別하지 않고 單指와 兼指를 一處에서 섞어서 말할 수 있겠는가? 그렇다면 德昭가 인식한 心은 氣質의 善惡에 불과하니, 이른바 虛靈洞澈하여 萬物을 神妙하게 하고 잡으면 보존되고 놓으면 잃게 되는 본래 善하지 않음이 없는 心體라는 것은 첩첩 관문과 겹겹 산봉우리에 막혀 버린 것이다.[25]

明德이 氣稟에 의해 구애되지 않은 것을 心이 血氣를 主宰하는 상태로 해석하여 本然之心이라 명명하고, 明德이 氣稟에 의해 구애된 것을 心이 血氣를 主宰하지 못하는 상태로 해석하여 氣質之心이라 지칭하고 있다. 그리고 本然之心의 상태에서 理를 單指한 것이 本然之性이고 氣質之心의 상태에서 理氣를 兼指한 것이 氣質之性이라고 설명한다. 따라서 純善한 本然之性에

---

25) 『巍巖遺稿』, 卷12, 「雜著」, 「未發辨」, "今不暇廣引, 只以大學章句言之. 其曰虛靈不昧, 以具衆理應萬事者, 此本然之心也, 其曰爲氣稟所拘者, 此氣質之心也. 心非有二也, 以其有拘與不拘而有是二指, 則所謂大本之性者, 當就其本然之心而單指, 所謂氣質之性者, 當就其氣質之心而兼指矣. 雖同一方寸, 而拘與不拘之間, 其界分自在, 則又安可都無分別, 而單指兼指滾說一處乎. 然則德昭所認之心, 不過是氣質之善惡, 而夫所謂虛靈洞澈, 神妙萬物, 操存舍亡, 元無不善之心體者, 則不啻隔重關複嶺矣."

純善한 本然之心이 대응하고 有善惡의 氣質之性에 有善惡의 氣質之心이 대응한다는 논지가 성립된다.

> 大本을 논하면 반드시 저 本心의 體에 나아가 單指해야 하고, 達道를 논하면 또한 반드시 本心의 用에 나아가 單指해야 한다. 性理의 善은 비록 心氣에 근본하지는 않지만 그 善의 存亡은 실제로 心氣의 善 여부에 달려있다. 心이 不正하면서 性이 스스로 中일 수 있고 氣가 따르지 않으면서 理가 스스로 和일 수 있는 것이 天下에 있겠는가? 그러므로 單指한 善은 스스로 그 器와 관계되는 것은 아니지만, 인간에게 있어서 반드시 '理와 氣가 實을 함께 하고 心과 性이 一致되는 곳[理氣同實心性一致處]'을 기다려 말해야 하는 것은 혹 理가 그러한데 氣가 그러하지 않거나 性이 그러한데 心이 그러하지 않다면 마침내 大本·達道가 이루어지지 않고 中和의 德이 이루어지지 않게 되는 것을 염려하기 때문이다. 오직 物의 경우는 본래 未發·已發과 中和의 德으로서 말할 수 있는 것이 없으므로 그 單指한 善은 스스로 그 器를 超脫할 수 있는 것이다.26)

『중용』에서 大本·達道로 지정된 中和를 本然之心의 體用관계로 해석하고 있다. 즉 本然之心의 體에서 理를 單指한 것이 天下의 大本인 未發之中이고, 本然之心의 用에서 理를 單指한 것이 天下의 達道인 已發之和를 의미한다는 것이다. 따라서 未發의 天命之性과 已發의 率性之道은 有善惡의 氣質之心과 구별되는 純善한 本然之心을 고유의 영역으로 갖게 된다.

---

26) 『巍巖遺稿』, 卷12, 「雜著」, 「未發辨」, "論大本則必就夫本心之體而單指焉, 論達道則又必就本心之用而單指焉. 盖性理之善, 雖則不本於心氣, 而其善之存亡, 實係於心氣之善否. 心之不正而性能自中, 氣之不順而理能自和, 天下有是乎. 故單指之善, 自不干涉於其器, 而在人則必待夫理氣同實・心性一致處言之者, 或慮理然而氣不然, 性然而心不然, 則畢竟不成爲大本達道, 不成爲中和之德故也. 惟物則本無可以未發已發中和之德言之者, 故其單指之善, 可自超脫於其器矣."

이러한 논지는 性理의 善이 心氣의 善에 의해 확보된다는 입장에 기반해 있다. 즉 性卽理의 측면에서 性善이 실현 가능하기 위해서는 心是氣의 측면에서 心善의 조건이 요구된다는 것이다. 따라서 "理와 氣가 실상을 함께 하고 心과 性이 일치되는 장소[理氣同實心性一致處]"를 지칭하는 純善한 本然之心의 존재는 性善說이 현실적 의미를 지니기 위한 필수적인 조건이 된다.

그런데 이와 같이 心氣의 善에 기반하여 性理의 善을 주장하는 견해는 율곡의 氣發理乘一途說이 함축하는 性善說과는 합치되지 않는 입장이다. 氣發理乘一途說은 理가 氣의 靜에 탑재해 있다가 淸氣가 動하고 理가 타는 경우 善情이 되고 濁氣가 動하고 理가 타는 경우 惡情이 된다는 내용인데, 여기서 氣의 淸濁은 心에 소속된 것이다. 따라서 心은 淸濁의 氣이고 性은 純善한 理라는 心과 性의 구분 하에, 氣質의 변화를 통해 性善을 회복해야 한다는 것이 율곡 性善說의 취지인 반면, 이간은 純善한 性理에 부합하는 純善한 心氣의 존재를 강조함으로써 율곡의 氣發理乘一途說에서 벗어나 理氣同實心性一致의 性善說을 구축했다고 할 수 있다.

이렇게 볼 때 이간의 未發論은 心과 氣質을 각각 明德과 血氣로 분리하는 구도 하에, 心이 血氣에 의해 변질되지 않은 상태를 純善한 本然之心으로 간주하고 그 體를 未發로 규정함으로써, 純善한 性理의 실현가능성을 담보하는 純善한 心氣의 영역을 확보한 것이라고 하겠다. 그리고 未發時 氣質의 존재를 인정하는 韓元震의 未發氣質有善惡論을 未發有善惡論으로 간주하여 性善說에 위배된다고 비판하고 있다는 점에서, 李柬의 未發論은 心善說에 기반한 性善說의 재정립이라는 성격을 함축하고 있다고 생각된다.

그런데 이와 같이 性理의 善이 心氣의 善과 일치한다는 理氣同實心性一致의 견해는 오직 인간에게만 해당되는 것으로, 禽獸의 경우에는 性理와 心氣가 불일치하는 괴리현상이 발생한다. 따라서 人物의 차이는 心氣의 우열에 의해 설명된다.

> 天下의 物은 心이 있지 않음이 없으나, 明德의 本體는 오직 사람만이 가지고 있는 것이다. 天下의 性은 善하지 않음이 없으나 사람이 모두 堯舜인 것은 物이 함께 할 수 있는 바가 아니다. 이것이 天地之性은 사람이 貴하다고 하는 것인데, 貴한 바는 性이 아니라 바로 心이다.27)

天下의 性은 人·物을 막론하고 모두 善하지만, 天下의 心은 人·物에 貴賤의 우열이 있다는 것이다. 따라서 理를 單指한 本然之性은 人·物이 동일하지만 理氣를 兼指한 氣質之性은 人·物이 상이하다는 人物性論이 성립된다.

> 理와 氣는 원래 二物이다. 그러므로 위에서 말한 바 一原·異體에 불과한 것이고 本然·氣質에 불과한 것이고 理通·氣局에 불과한 것이며 形而上·形而下에 불과한 것이다. 그 說이 항상 두 개의 地頭로 구분되니, 上句는 곧 單指한 것이고 下句는 곧 兼指한 것이다. 單指·兼指의 說이 확립되자 理氣의 근원적인 뜻이 다시는 미진함이 없게 되었다. 그러므로 單指하면 人·物이 동일하여 性命이 모두 온전하고 兼指하면 人·物이 상이하여 온전한 것은 모두 온전하고 치우친 것은 모두 치우치니 한 마디 말로 모두 설명되었다고 할 수 있다.28)

人物性의 同異를 판정하는 절대적인 기준으로 單指理와 兼指理氣가 제시되고 있는데, 單指理의 관점에서 一原·本然·理通·形而上은 人·物이 모두 동일

---

27) 『巍巖遺稿』, 卷12, 「雜著」, 「未發有善惡辨」, "天下之物, 莫不有心, 而明德本體, 則惟人之所獨也. 天下之性, 亦莫不善, 而人皆堯舜, 則非物之所與也. 是謂天地之性, 人爲貴者, 而所貴非性也, 乃心也."

28) 『巍巖遺稿』, 卷12, 「雜著」, 「五常辨 甲午」, "大家理氣, 元只二物也, 故從上所言, 不過曰一原異體, 不過曰本然氣質, 不過曰理通氣局, 不過曰形而上形而下. 其說每每分兩箇地頭, 上句卽單指之物也, 下句卽兼指之物也. 單指兼指之說立, 而理氣根窟, 無復餘蘊矣. 故單指則人物同, 而性命俱全, 兼指則人物異, 而全者俱全, 偏者俱偏, 可謂一言而該之矣."

하고, 兼指理氣의 관점에서 異體氣質·氣局形而下는 人·物이 偏全 차이가 있어 상이하다는 내용이다. 따라서 單指理의 관점에서 太極과 五常은 人·物이 모두 동일하고 兼指理氣의 관점에서 太極과 五常은 人·物이 상이하다는 결론이 도출된다.

> 宇宙는 理氣일 따름이다. 그 純粹하고 至善한 실상과 無聲無臭의 오묘함은 天地萬物이 이 一原을 함께 하는 것이다. 이것을 높여서 지목하면 太極이라고 하여 그 渾然함을 일컫고 갖추고 있는 것을 나열하면 五常이라고 하여 그 조목이 粲然하니, 이것이 바로 於穆不已의 實體로서 人·物이 부여받은 바 全德이다. 예로부터 一原之理와 本然之性을 말한 것들이 어찌 性과 命을 분리하고 人과 物을 나눈 적이 있는가? 이것이 子思가 말한 天命之性이고 朱子가 말한 理同이며 栗谷이 말한 理通이다.29)

單指理의 관점에서 太極의 渾然함과 五常의 粲然함은 一原之理이자 本然之性으로서 人·物이 모두 동일한데, 이는 주자의 一原異體論에서는 一原의 理同에 해당하고 栗谷의 理通氣局說에서는 理通에 해당한다고 설명하고 있다. 따라서 太極과 五常은 單指理의 관점에서 동일시되고 있는데, 이는 理一分殊說에 대한 해석에 기반한 것이다.

> 理에는 一本이 있고 萬殊가 있으니, 一本은 渾然한 것이고 萬殊는 粲然한 것이다. 마땅히 渾然한 것이 粲然하고 粲然한 것이 渾然함을 알아야 하며, 또한 渾然은 스스로 渾然이고 粲然은 스스로 粲然임을 알아야 하니, 그런 연후에 體用의 온전함에

29) 『巍巖遺稿』, 卷12, 「雜著」, 「五常辨」, "夫宇宙之間, 理氣而已. 其純粹至善之實, 無聲無臭之妙, 則天地萬物, 同此一原也. 尊以目之, 謂之太極而其稱渾然, 備以數之, 謂之五常而其條粲然, 此卽於穆不已之實體, 人物所受之全德也. 自古言一原之理本然之性者, 曷嘗以性命而判之, 人物而二之哉. 此子思所謂天命之性, 朱子所謂理同, 栗谷所謂理通者也."

대해 兩端을 다하는 논의가 된다.[30]

理一의 渾然함과 理分殊의 粲然함이 동일한 것으로 규정되고 있는데, 이는 太極의 渾然함과 五常의 粲然함이 동일하다는 내용을 함축한다. 따라서 주자 一原異體論에서의 理同과 栗谷 理通氣局說에서의 理通은 모두 理一과 理分殊를 포괄한다는 논리가 성립하는데, 여기서 理分殊는 명목상 理의 차별성을 의미하므로 理同 또는 理通과 의미가 불일치하는 문제점이 발생한다. 이간은 이에 대해 兼指理氣의 관점에서는 仁義禮智信의 다섯 가지가 각각 상이하지만 單指理의 관점에서는 仁義禮智信의 다섯 가지가 모두 동일하다는 해결책을 제시하는데,[31] 이는 한원진의 理一分殊說이 理一을 超形氣로 간주하여 一原의 理同과 理通에 배치하고 理分殊를 因氣質로 간주하여 異體의 理絶不同과 氣局에 배치함으로써, 이러한 문제점을 원천적으로 해소한 것과는 차별화된다.

> 그 正偏·通塞과 昏明·强弱의 分殊의 경우라면 天地萬物이 각각 그 體를 하나씩 갖게 된다. 人은 貴하고 物은 賤하여 偏全이 不齊하고 聖人은 지혜롭고 凡人은 우매하여 善惡이 같지 않으니, 이것이 바로 造化·生成의 지극한 변화이자 氣機가 작용하는 극치이다. 예로부터 異體之理와 氣質之性을 말한 것들이 어찌 人과 物이 같고 聖人과 凡人이 같다고 한 적이 있는가? 이것이 程子가 말한 生之謂性이고 朱子가 말한 理絶不同이며 栗谷이 말한 氣局이다.

---

30) 『巍巖遺稿』, 卷8, 「書」, 「與成子長, 別紙」, "盖理有一本焉, 有萬殊焉, 一卽是渾然者, 萬卽是粲然者. 須看渾然者粲然, 粲然者渾然, 而又須看渾然自渾然粲然自粲然, 然後乃於體用之全, 爲竭兩端之論也."

31) 『巍巖遺稿』, 卷8, 「書」, 「與成子長」, "故仁作義不得, 義作仁不得之性, 朱子以爲氣質之性也. 必也卽是而單指, 仁卽義, 義卽仁, 無人無物, 至通自若之體而後, 方得爲本然之性矣(그러므로 仁이 義가 될 수 없고 義가 仁이 될 수 없는 性을 朱子는 氣質之性으로 여긴 것이다. 반드시 이것에 나아가 單指하여 仁이 곧 義이고 義가 곧 仁이며 人·物에 관계없이 至通自若한 體가 되어야 비로소 本然之性이라 할 수 있다)."

> 無極과 二五는 본래 混融하여 간격이 없으나, 그 理를 單指하면 동일한 것이 저것과 같고 그 氣를 兼指하면 상이한 것이 이것과 같다.32)

兼指理氣의 관점에서 太極과 五常은 모두 異體之理이자 氣質之性으로서 氣의 偏全·淸濁에 의해서 人·物에 偏全의 차이가 있고 聖·凡에 善惡의 차이가 있게 되는데, 이는 주자의 一原異體論에서는 異體의 理絶不同에 해당하고 율곡의 理通氣局說에서는 氣局에 해당한다고 설명하고 있다. 여기서 氣局은 理氣를 兼指한 氣質之性의 偏全·善惡으로 간주되는데, 이는 율곡의 理通氣局說에서 理通이 理一을 의미하고 氣局이 偏全·淸濁의 氣不齊와 함께 氣不齊에 기인한 理分殊를 의미하는 것과는 상이한 내용이다. 따라서 李柬의 人物性論은 栗谷의 理通氣局說에 입각하여 本然之性은 人·物이 같고 氣質之性은 人·物이 다르다는 입장을 정당화하고자 하였으나, 이는 명목상의 차용에 불과한 것으로 栗谷 理通氣局說의 내용과는 차별화된다고 생각된다.

이렇게 볼 때 이간의 人物性論은 理를 單指한 本然之性에 있어서는 太極과 五常을 막론하고 人·物이 동일할 뿐만 아니라 聖·凡도 동일한 반면, 理氣를 兼指한 氣質之性에 있어서는 太極과 五常을 막론하고 人·物에 偏全 차이가 있을 뿐만 아니라 聖·凡에도 善惡 차이가 있다는 내용으로, 人·物과 聖·凡의 동일성을 理에 귀속시키고 차별성을 氣의 偏全·淸濁에 기인하는 것으로 설명하는 입장이라고 할 수 있다.

---

32) 『巍巖遺稿』, 卷12, 「雜著」, 「五常辨」, "若其正偏通塞之分, 昏明强弱之殊, 則天地萬物, 各一其體也, 人貴物賤而偏全不齊, 聖智凡愚而善惡不倫, 此卽造化生成之至變, 氣機推蕩之極致也. 自古言異體之理氣質之性者, 曷嘗以人物而齊之, 聖凡而等之哉. 此程子所謂生之謂性, 朱子所謂理絶不同, 栗谷所謂氣局者也. 無極二五, 本混融無間, 而單指其理, 則所同者如彼, 兼指其氣, 則所異者如此"

5. 이재의 미발론과 인물성론

湖中을 지역 기반으로 하는 권상하 門下에서 발생한 한원진과 이간의 논쟁은 이후 洛下로 파급되어 湖論과 洛論의 대립구도를 형성하는데, 洛下 지역에서 洛論을 대표하는 인물은 黎湖 朴弼周(1665-1748), 杞園 魚有鳳(1672-1744), 陶菴 李縡(1680-1746) 등이다. 이 가운데 李縡는 金元行(1702-1772), 宋明欽(1705-1768), 任聖周(1711-1788) 등 향후 洛論 계열의 주요 인사들을 門人으로 배출했다는 점에서 주목되는 인물이다.

이재는 23세에 文科에 급제하여 일찍부터 出仕하였다가 43세인 1722년 壬寅獄事 때 일시 관직에서 물러난 일을 계기로 뒤늦게 성리학 연구에 전념하고 후진양성에 힘쓰게 된다. 그는 권상하의 門人으로 湖論의 대표적 인물 가운데 하나인 屛溪 尹鳳九(1683-1768)와 서신을 교환하며 心論에 관해 중점적으로 논쟁을 벌인 바 있다.[33] 1735년 尹鳳九는 李縡에게 韓元震과 李柬의 心論을 소개하고 그 是非를 질의하였다.

> 心은 專言하면 性情을 거느리는 것이나, 單言하면 氣이다. 이 氣는 비록 부여받은 精英이 方寸에 갖추어진 것이지만, 氣라는 것은 不齊하여 부여받은 바의 不齊함에 따라 각각 淸濁이 있다. 그러므로 聖·凡의 性은 동일하지만, 凡人이 聖人과 같이 性을 直遂할 수 없는 것은 다만 淸濁에 의해 구애되어 다르지 않을 수 없게 된 것이다. 반드시 變化의 공부를 더하여 조금이라도 査滓가 없도록 하여 淸明·純粹에 이르게 된 이후에야 그 性을 다하여 곧 聖人과 같아지는 것이니, 이것이 하나의 說이다.
>
> 聖·凡이 같은 것은 性만이 아니라 心 또한 같다. 心의 本體는 湛然虛明하여 애당초 聖·凡과 淸·濁을 말할 수 없다. 그 같지 않은

33) 湖洛論爭과 관련하여 윤봉구가 이재에게 보낸 서신은 『屛溪集』에 3편 수록되어 있고, 이재가 윤봉구에게 보낸 서신은 『도암집』에 3편 수록되어 있다.

> 바는 軀殼血氣에 淸濁·粹駁의 不同함이 있는 것으로, 濁駁이 엄폐하여 本體의 湛然者가 發見될 수 없으면 비로소 聖·凡의 다름이 있게 되는 것이니, 이것이 또 하나의 說이다. 是非·文義·訓詁의 異同이 실로 心學의 근원과 관계된 것이니, 변별하여 밝히지 않을 수 없다.34)

이는 이재가 윤봉구에게 보낸 답신 가운데 수록한 것으로 윤봉구가 한원진과 이간의 心論을 정리한 내용이다. 첫 번째 문단은 한원진의 心論을 정리한 것으로, 理와 氣를 一物로 간주하는 관점에서 專言하면 心은 性情을 거느리는 것이지만, 理와 氣를 二物로 간주하는 관점에서 單言하면 性은 理이므로 聖·凡이 모두 善하고 心은 氣이므로 聖·凡에 淸濁의 不齊함이 있다는 내용이다. 두 번째 문단은 이간의 心論을 정리한 것으로, 性은 理이므로 聖·凡이 모두 善하고 心 또한 湛然虛明한 明德의 本體이므로 聖·凡이 모두 善하지만, 軀殼血氣에 淸濁·粹駁의 不齊함이 있으므로 聖·凡에 善惡의 다름이 있다는 내용이다. 윤봉구는 이러한 한원진과 이간의 견해 차이는 心學의 근원적인 문제이므로 반드시 是非 판정을 필요로 한다고 강조하고 있다.

> 心은 진실로 氣라고 할 수 있으나 반드시 性과 氣를 합하여 말해야 그 뜻이 갖추어진다. 그러므로 예로부터 心을 말함에 氣로서 단정한 적이 없다. 朱子가 形而上下에 대한 질문에 답하는 경우 오로지 一邊에 귀속시킨 적이 없다. 그러나 그 가운데 나아가 氣

34) 『陶菴集』, 卷10, 「書二」, 「答尹瑞膺 鳳九」, "心說辨問 乙卯. 心專言則統性情, 而單言則氣也. 是氣也, 雖所稟之精英, 該貯於方寸者, 而氣者不齊也, 隨所稟之不齊, 各有淸濁. 故以聖凡所同之性, 而凡人之不能如聖人之直遂者, 只爲淸濁所拘, 而不能不異也. 必能加變化之工, 無些子查滓, 至於淸明純粹然後, 可以盡其性, 卽與聖人一也, 此一說也. 聖凡所同, 不止性也, 心亦同也. 心之本體, 湛然虛明, 初無聖凡淸濁之可言. 其所不同者, 軀殼血氣有淸濁粹駁之不同, 濁駁之掩而本體之湛然者不能發見, 始有聖凡之異也, 此又一說也. 是非文義訓詁之異同, 實係心學源頭, 不可不一下辨明."

> 를 單指하여 말한다면 理는 一이고 氣는 二이니 聖人과 衆人의 心에 不齊함이 있다고 할 수 있다. 이 兩言은 바로 性에 本然과 氣質의 다름이 있음을 논한 것과 같다. 그러나 氣라는 것은 비록 淸濁·粹駁의 不同함이 있지만 그 本은 湛一한 것일 따름이다. 心은 더욱이 氣의 精爽이고 또한 理를 合해서 말한다면 오로지 하나의 氣字만을 두어서는 안된다. 그러므로 그 本體의 湛然함은 聖人과 衆人이 동일하니, 未發時에 볼 수 있다.[35]

윤봉구의 질의에 대해, 이재는 心에 대한 논의에 있어서 理과 氣를 합하여 논하는 合理氣의 관점과 理를 배제하고 氣만을 논하는 單指氣의 관점이 있는데, 合理氣의 관점에서 心을 논해야 의미가 갖추어진다는 입장을 표명한다. 비록 單指氣의 관점에서 논하더라도, 心은 氣이므로 淸濁이 있으나 氣의 本은 湛一하기 때문에 心에 대해 淸濁의 不齊함을 일괄적으로 적용할 수 없음을 지적하고 있다. 그리고 合理氣의 관점에서 논한다면, 氣의 本인 湛一함과 本然之性인 理 이 두 가지가 결합된 心의 本體는 湛然虛明하여 聖凡이 동일한데, 이것이 바로 心의 未發에 해당한다고 언급하고 있다. 이는 未發의 영역에 氣質의 淸濁이 존재한다는 韓元震의 견해와는 상이한 내용이다.

이들은 心論에 대해 결국 의견일치를 보지 못하는데, 그 근본적인 이유에 대해 이재는 1743년 윤봉구에게 보낸 서신에서 다음과 같이 술회하고 있다.

> 나는 처음부터 반드시 合理氣로 말해야 비로소 心이라 할 수 있다고 여겼고, 그대는 氣만을 말하면서 남들이 理字를 아울러 말

35) 『陶菴集』, 卷10, 「書二」, 「答尹瑞膺 鳳九」, "心說辨問 乙卯. 竊謂心固氣也, 然必合性與氣言之, 其義乃備. 故從古言心, 未嘗專以氣斷之. 如朱子答或人形而上下之問, 不曾專屬一邊. 然若就其中, 單指氣言之, 則理一也, 氣二也, 聖人衆人之心, 容有不齊者. 此兩言, 正如論性之有本然氣質之殊者矣. 然氣之爲物, 雖有淸濁粹駁之不同, 其本則湛一而已矣. 心又氣之精爽, 而又合理而言之, 則不可專著一氣字. 故其本體之湛然, 則聖人衆人一也, 於未發時可見."

하는 것을 싫어하여 一切 금지하니, 이것이 피차의 소견이 끝내 합치되지 않는 所以이다.[36]

이재 본인은 理과 氣를 합하여 언급하는 合理氣의 관점에서 心을 논하는데 반해, 윤봉구는 理를 배제하고 氣만을 언급하는 單指氣의 관점에서 心을 논하기 때문에 상호 입장 차이가 합치되지 않는다는 내용이다.

이재는 心의 湛然虛明한 本體인 明德을 合理氣의 관점에서 本心 또는 本然之心으로 규정한다.

先儒가 明德을 논한 것은 진실로 단서가 많으나, 玉溪 盧氏의 本心의 說을 栗谷이 취하여『聖學輯要』가운데 수록하였다. 이른바 本心이라는 것은 仁義之心이다. 이로써 보면 그것이 合理氣의 說에 해당함에 의문이 없다.[37]

明德을 本心으로 해석한 說이『聖學輯要』에 수록되었다는 점에 근거하여, 明德을 本心으로 규정짓고 本心을 仁義之心으로 설명하면서, 이것이 合理氣의 說에 해당한다고 확신하고 있다. 따라서 合理氣의 관점에서 제시된 本心 또는 本然之心은 聖·凡이 모두 동일하다고 할 수 있다.

그런데 이와 같이 聖心과 凡心의 동일성이 合理氣의 관점에서 本心으로 규정되는 반면, 聖心과 凡心의 善惡 차이는 氣質의 淸濁에 의해 설명되고 있다.

衆人의 心이 聖人과 다른 것은 氣質이 수만 가지로 不齊하기

---

36)『陶菴集』, 卷10,「書二」,「答尹瑞膺 癸亥」, "愚則自初以爲必合理氣而言, 方可謂之心, 高明則獨言氣而惡人並說理字, 一切呵禁, 此所以彼我所見之終不合者也."

37)『陶菴集』, 卷20,「書十二」,「答李道三 癸亥, 別紙」, "先儒論明德者固多端, 而玉溪盧氏本心之說, 栗翁取之, 入於聖學輯要中. 所謂本心者何, 仁義之心也. 以此觀之, 其當合理氣說無疑也."

> 때문이다. 그러나 그 本心을 논하면 동일하니, 未發時에 堯舜과 塗人이 같다는 말을 보면 알 수 있다.38)

聖心과 凡心이 같은 것은 本心으로 未發에 해당하고 聖心과 凡心이 다른 것은 氣質의 淸濁에 기인하는 것으로 설명되는데, 여기서 本心은 合理氣의 관점에서 제시된 개념이고 氣質의 淸濁은 單指氣의 관점에서 논의된 개념이다. 따라서 이재는 명목상으로 合理氣의 관점에서 心을 논해야 의미가 갖추어진다고 주장하면서 윤봉구의 견해를 單指氣의 관점에 입각한 것이라고 비판하고 있지만, 실제로 合理氣의 관점은 聖心과 凡心의 善惡 차이를 해명하지 못하는 한계를 지니고 있으므로 결국 單指氣의 관점을 채용하여 이러한 난점을 해결하고 있다고 생각된다.

> 범연히 心을 말하면서 온전하게 善하다고 하는 것은 不可하니, 그 本然之心을 가리키면 진실로 聖·凡의 다름이 없고 그 氣質을 兼하여 發用하는 心을 가리키면 不同함이 있게 되는 것이다. 不同하기 때문에 變化의 功을 할 수 있는 것이고, 그 本이 본래 善하기 때문에 마침내 그 처음을 회복하는 것이다.39)

本然之心은 純善한 것으로 未發에 해당하고, 氣質을 兼하여 發用하는 心은 淸濁의 不齊함으로 인해 善惡이 있는 것으로 已發에 해당한다는 내용인데, 氣質을 兼하여 發用하는 心은 兼氣質之心40)으로 명명되기도 한다. 여기

---

38) 『陶菴集』, 卷19, 「書十一」, 「答趙益章大學問目」, "衆人之心, 所以與聖人異者, 以氣質則固千萬不齊. 而若論其本心則一耳, 觀於未發時堯舜與塗人同之語可見."

39) 『陶菴集』, 卷21, 「書十三」, 「」答或人問目」, "泛曰心而謂之全善則不可, 莫如曰指其本然之心則固無聖凡之殊, 指其兼氣質而發用底心則容有不同. 不同, 故可以做變化之功, 而其本本善, 故終復其初也."

40) 李綜는 '氣質之心'이라는 개념을 사용하지 않고 '兼氣質之心'이라는 표현을 사용한다. 『陶菴集』, 卷21, 「書十三」, 「答或人問目」, "以兼氣質之心則有分數, 而其本然之心無分數. ; 上同. 凡動者氣也, 氣若用事, 則是爲兼氣質之心, 而非本然之心也. ; 上同. 原於性

서 純善한 本然之心은 未發에 배치되고 有善惡의 兼氣質之心은 已發에 배치되는 구도가 성립되는데, 이는 앞서 기재한 인용문에서 이재가 單指氣의 관점에 입각하여 "氣라는 것은 비록 淸濁粹駁의 不同함이 있지만 그 本은 湛一한 것일 따름이다"[41]라고 언급한 내용과 연계되는 부분이다. 즉 氣의 本은 湛一한 것으로 未發의 영역에 해당하고, 氣의 末은 淸濁이 있는 것으로 已發의 영역에 해당하는데, 未發時에 氣의 湛一은 理에 부합하므로 純善이 되는 반면, 已發時에는 氣가 淸粹한 경우 理에 부합하여 善情이 되고 氣가 濁駁한 경우 理에 부합하지 않아 惡情이 된다는 것으로 해석할 수 있다. 따라서 單指氣의 관점에서 氣의 本인 湛一함과 本然之性인 理 이 두 가지를 결합한 것이 바로 合理氣의 관점에서 제시된 本然之心으로서 湛然虛明한 未發의 心體를 지칭하는 것이다.

이와 같이 이재는 氣의 本末 관계를 도입하여 心論을 구성함으로써, 未發에 氣의 湛一을 배치하여 聖·凡이 동일한 本然之心으로 규정하고, 已發에 氣의 淸濁을 배치하여 聖·凡이 상이한 兼氣質之心으로 규정한다. 그러나 이러한 견해는 율곡의 氣發理乘一途說에서 心은 淸濁의 氣이고 性은 純善한 理라는 心과 性의 구분 하에, 理가 氣의 靜에 탑재되어 있다가 淸氣가 動하는 경우 理가 엄폐되지 않아서 善情이 되고 濁氣가 動하는 경우 理가 엄폐되어 惡情이 된다고 설명하는 내용과는 구별된다. 따라서 이재의 心論은 栗谷의 氣發理乘一途說에서 이탈한 견해라고 할 수 있는데, 실제로 『도암집』 가운데 氣發理乘一途說에 관한 내용은 발견되지 않는다.

이재는 이와 같이 氣의 本末論을 도입하여 心論을 구성하고, 이에 입각하여 한원진과 이간 양자의 견해를 비판한다.

命之心, 是心之本體, 而程子所謂心本善之心, 生於形氣者則是兼氣質之心, 而朱子所謂氣質有蔽之心."

41) 각주 35) 참조.

> 비록 心을 單指하여 말하더라도 未發 상에 氣質을 둔다고 이르는 것이 어찌 理에 대해 큰 해가 되지 않겠는가? 未發은 性이고 氣質은 有善惡이니, 만약 그 說과 같다면 곧 하나의 混字에 가깝게 되어 비록 明德에 分數가 있다고 말하고자 하지 않아도 明德은 스스로 明德이 되지 못한다. 대저 稟賦로서 말하면 心은 氣이고 이미 氣라고 했으면 聖人과 衆人의 心이 어찌 똑같을 리 있겠는가? 그러나 이를 싫어하여 말하지 않으려는 자가 이에 '이른바 氣稟은 온전히 四肢百骸로서 心은 관여하지 않는다'고 말하니, 이는 과실을 줄이고자 한 것이나 또한 通하지 않게 될 것이다. 이와 같다면 氣質을 교정하는 일은 心에서 시행하지 못하게 되니 어느 곳에서 쓸 것인가? 저들이 이 說을 배척하여 궁지에 몰고자 하는 것은 필시 方寸의 虛靈不昧한 곳에 하나의 惡種子를 심어놓은 후에야 그칠 것이니, 그 마음씀이 또한 不仁하다 하겠다. 그렇다면 孟子가 性善을 말한 功은 貴함이 되기에 부족하다는 것인지 감히 알지 못하겠다.[42]

이간에 대해서는 心에 氣質의 淸濁이 존재하므로 聖心과 凡心이 不同하다는 湖論의 입장을 반박하고자 氣質을 四肢百骸로 간주함으로써, 결국 氣質을 교정하는 공부가 心의 영역에서 시행될 수 없게 되는 오류를 범했다고 논평하고 있다. 한편 未發의 영역에 氣質의 淸濁이 존재한다는 湖論의 주장은 未發의 本然之心(=明德)에 氣質의 淸濁이 존재한다는 것이므로 맹자의 性善說에 위배된다고 비판하고 있다. 즉 本然之心(=明德)에 聖·凡의 우열이

42) 『陶菴集』, 卷20, 「書十二」, 「答李道三 癸亥, 別紙」, "雖單指心言之, 至謂未發上着氣質者, 豈不大害於理耶. 未發則性也, 氣質則有善有惡, 若如其說, 則便近於一混字, 雖不欲以明德謂有分數, 而明德自不成明德矣. 夫以稟賦言之, 則心卽氣也, 旣謂之氣, 則聖人衆人之心, 焉有一齊之理. 然惡此而欲不言者, 則乃曰所謂氣稟全是四肢百骸, 而心則不與焉, 此雖欲寡過而恐亦說不通. 如此則矯治氣質之功, 不施之於心, 而用於何地耶. 彼斥此說而欲窘之者, 則必欲於方寸虛靈不昧之地, 種下一箇惡種子而後已, 其爲用心亦不仁矣. 然則孟子道性善之功, 不足爲貴耶, 是未敢知也."

있다면 本然之性에도 聖·凡의 우열이 있게 되어 性善說이 붕괴된다는 것이다.[43] 여기서 本然之心(=明德)이 상이하다면 本然之性 역시 상이하다는 논지가 성립하는데, 이는 이재의 未發論이 性善說의 타당성을 확보하는 문제와 연관되어 있음을 시사한다.

> 本然之心이 不同하다면 衆人이 비록 聖人이 되고자 하더라도 이른바 그 처음을 회복하는 것은 衆人의 區區한 心地를 회복하는 것에 불과하게 된다. 어찌 光明燦爛하여 一點의 累도 없음에 이를 수 있겠는가? 그 처음을 회복한다는 것에서 '처음'이라는 글자는 본래 聖人과 衆人을 구분하지 않고 말한 것이니, '처음'은 곧 明德이고 明德은 本心이다. 本心에 이미 優劣의 分數가 있다면 비록 衆人으로 하여금 그 澄治의 功을 지극히 하게 하더라도 聖人은 스스로 聖人이고 衆人은 스스로 衆人이 되니, 衆人이 어찌 聖人이 되겠는가?[44]

本然之心(=明德)은 聖·凡이 모두 純善한 것으로 未發을 의미하고, 兼氣質之心은 淸濁의 不齊함으로 인해 聖·凡이 善惡 차이가 있는 것으로 已發에 해당하는데, 已發의 영역에서 氣質을 변화시키는 공부를 완수하여 本然之心(=明德)을 회복한다면 凡人은 곧 聖人이 된다고 설명하고 있다. 이는 心은

---

43) 이러한 입장은 다음과 같은 언급에서도 확인할 수 있다. 『陶菴集』, 卷10, 「書二」, 「答尹瑞膺 癸亥」, "明德分數之辨, 蓋想盛意亦不欲以爲有分數矣. 然其所以明之者, 不過曰以心之氣之不同, 而至謂虛靈之各異, 則明德不免有分數, 而人之性各自不同也.(明德分數의 변론에 대해서는 그대 역시 分數가 있다고 여기는 것은 아닐 것이다. 그러나 그대가 밝힌 것은 心之氣가 不同하므로 虛靈이 각각 다르다고 말한 것에 불과하니, 그렇다면 明德에 分殊가 있음을 면치 못하고 人之性이 각자 스스로 不同하게 된다.)"

44) 『陶菴集』, 卷21, 「書十三」, 「答或人問目」, "本然之心, 若有不同, 則衆人雖欲爲聖人, 所謂乃復其初者, 不過復其衆人區區心地. 安能至於光明燦爛無一點之累耶. 乃復其初之初字, 本不分聖人衆人而爲言, 則初卽明德, 明德是本心. 本心旣有優劣分數, 則雖使衆人極其澄治之功, 而聖人自聖人, 衆人自衆人, 衆人奈何得聖人."

淸濁의 氣이고 性은 純善한 理라는 心과 性의 구분 하에 心의 氣質을 변화시켜 本然之性을 회복한다면 聖人이 된다는 율곡의 性善說과는 상이한 견해이다. 여기서 회복의 대상이 율곡의 경우 本然之性인데 반해 李縡의 경우 本然之心으로 대체되고 있는데, 이는 本然之心(=明德)의 개념이 氣의 本인 湛一과 本然之性인 理 이 두 가지의 결합체로서 그 자체 내에 本然之性을 내포하는 것으로 설정되었다는 점에 기인한다.

이렇게 볼 때 이재는 心과 性를 합하여 논하는 合理氣의 관점에서 本然之性의 실현태인 本然之心을 未發의 心體로 설정하고 이를 性善의 근거로 규정함으로써, 本然之性의 역할을 本然之心이 담당하는 형태의 性善說을 구축했다고 할 수 있다.

이와 같이 이재는 未發論에 대해서 심도있는 논구를 통해 독자적인 입장을 수립한 반면, 호락논쟁의 또 다른 쟁점인 人物性論 또는 五常論에 대해서는 기본적으로 이간의 견해를 지지하면서도 다소 유보적인 태도를 취하기도 한다. 1737년 58세에 지인에게 보낸 서신에서 "禽獸五常의 說은 湖學의 큰 是非로 급하게 확정할 수 없으니, 천천히 마땅히 회보하겠다"[45]라고 언급한 내용이 보인다. 그러나 『도암집』 가운데 人物性論에 대한 본격적인 논의는 발견되지 않고 다만 門人들의 問目 등에서 단편적인 내용이 수록되어 있을 따름이다.

> [질문] 『맹자』 生之謂性章의 註에서 "理로서 말하면 仁義禮智의 稟賦를 어찌 物이 얻어서 온전히 하는 것이겠는가?"라고 하였는데, 이는 物이 仁義禮智의 네 가지를 온전하게 稟賦받지 못했다는 것을 말한 것입니까? 아니면 物 또한 仁義禮智의 네 가지를 稟賦받았으나 온전히 할 수 없다는 것을 말한 것입니까? 또 "仁義禮智의 粹然함은 人·物이 다르다"고 하였는데, 여기서 粹然 두

45) 『陶菴集』, 卷13, 「書五」, 「答柳進士 丁巳」, "禽獸五常之說, 此是湖學大是非, 非可卒乍硬正, 徐當有以報之."

> 글자는 稟賦받을 때의 分數로 간주해야 합니까? 아니면 發處의 明暗으로 간주해야 합니까?
>
> [답변] 註說의 一句는 江門의 一大 關棙이다. 理는 다만 一箇의 理일 따름이니 부여할 때 어찌 네 조각으로 쪼개져서 각각 一物의 理를 부여한 것이겠는가? 物이 온전히 할 수 없는 所以는 다만 氣質의 昏塞에 있을 뿐으로 온전히 할 수 없을 따름이다. 그러므로 粹然함은 人·物이 다른 것이다.46)

『맹자』 生之謂性章 朱子註의 "理로서 말하면 仁義禮智의 稟賦를 어찌 物이 얻어서 온전히 하는 것이겠는가?"라는 문구에 대해, 人은 仁義禮智를 온전하게 부여받았으나 物은 온전하게 부여받지 못했다는 의미인지, 아니면 人·物이 모두 仁義禮智를 온전하게 부여받았으나 人의 경우 온전하게 실현할 수 있고 物의 경우 온전하게 실현할 수 없다는 의미인지를 묻고 있는데, 전자는 한원진의 人物性異論에 해당하고 후자는 이간의 人物性同論에 해당한다. 이재는 이에 대해 仁義禮智는 一箇의 理이므로 人·物이 동일하게 부여받았으나 物의 경우 氣質의 昏塞으로 인해 온전하게 실현할 수 없다고 답변하여 이간에 대한 지지 의사를 표명한다.

> 仁義禮智의 이름은 진실로 人에게 속하나 物 또한 이 理를 함께 한다. 人·物의 탄생은 그 氣質을 따라 비록 偏全의 다름이 있으나 그 理는 一이니, 物에 이 性이 없다고 하는 것이 옳겠는가?47)

---

46) 『陶菴集』, 卷17, 「書九」, 「答愼可象問目」, "[問] 孟子生之謂性註, 以理言之則仁義禮智之稟, 豈物之所得以全哉, 是物不得全稟四者之謂耶, 物亦稟四者而不能全之之謂耶. 又曰仁義禮智之粹然者, 人與物異也, 此粹然二字, 當以稟時分數看耶, 抑以發處明暗看耶. [答] 註說一句, 此江門一大關棙也. 鄙見則理只是一箇理, 賦與之際, 豈有碎作四片, 各付一物之理. 物之所以不能全者, 特坐其氣質之昏塞耳, 惟其不能全也. 故粹然者, 物與人異也."

47) 『陶菴集』, 卷20, 「書十二」, 「答朴季昭」, "仁義禮智之名, 固屬於人, 而物亦同是理也. 人物之生, 隨其氣質, 雖有偏全之殊, 而其理則一, 謂物無是性, 可乎."

人·物의 性은 仁義禮智의 理를 함께 하지만 人·物의 氣質은 偏全의 다름이 있다고 언급하고 있는데, 이는 人·物의 동일성을 理에 귀속시키고 人·物의 차별성을 氣의 偏全에 귀속시킴으로써 人·物의 本然之性은 같고 人·物의 氣質之性은 다르다고 주장하는 이간의 人物性同論에 부합하는 내용이다. 따라서 이재의 人物性論은 理一을 理通으로 규정하여 人·物의 동일성을 설명하고, 氣不齊와 함께 氣不齊에 기인한 理分殊를 氣局으로 규정하여 人·物의 차별성을 설명하는 율곡 理通氣局說과는 합치되지 않는 견해라고 할 수 있다.

6. 맺음말

이상에서 18세기 율곡학파 내부에서 발생한 학술논쟁인 호락논쟁을 '율곡학파의 분기'라는 문제의식 하에 고찰하였다. 이를 위해 栗谷 性理學의 근본 입장을 氣發理乘一途說과 理通氣局說로 설정하고, 이에 입각하여 湖洛論爭의 양대 쟁점인 未發論과 人物性論을 검토하였다. 그 결과 未發論辯은 氣發理乘一途說에 대한 해석과 관련되고 人物性論辯은 理通氣局說에 대한 해석 차이에 기인한다는 사실을 확인하였다.

율곡의 氣發理乘一途說은 '氣의 動靜에 理가 탑재되어 있다'는 것으로, 인간 心性의 영역에서 心은 淸濁의 不齊함이 있는 氣이고 性은 純善한 理라는 전제 하에, 氣의 靜인 未發에 理가 탑재되어 있다가 外物을 接하면 氣가 動하고 理가 타게 되는데 淸氣가 動하는 경우 理가 엄폐되지 않아서 善情이 되고 濁氣가 動하는 경우 理가 엄폐되어 惡情이 된다고 설명하는 내용이다.

湖論의 대표적 인물인 한원진은 未發의 영역에 氣質의 淸濁美惡이 존재하지만 用事하지는 않으므로 湛然虛明한 明德의 本體가 되는데 지장이 없다는 未發氣質有善惡論을 제기하였는데, 이는 淸濁의 氣가 動靜하고 純善한

理가 그 가운데 탑재되어 있다는 栗谷의 氣發理乘一途說에 입각하여, "未發을 당해서는 氣가 아직 用事하지 않으므로 中體가 純善하다"[48]는 栗谷의 未發論을 해석한 결과이다.

이간과 이재는 未發의 영역에 氣質의 淸濁이 존재한다는 湖論의 입장을 未發有善惡論으로 간주하고 揚雄의 善惡混說로 귀결된다고 비판하는데, 이는 未發論辯이 性善의 타당성 확보와 직결되는 문제임을 시사한다. 이들은 心을 純善한 本然之心과 有善惡의 氣質之心으로 분리하고 本然之心을 未發로 규정함으로써 氣質의 淸濁이 제거된 未發純善論을 제시하였는데, 이는 心善에 기반하여 性善의 타당성을 확보하는 입장이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 견해는 心은 淸濁의 氣이고 性은 純善한 理라는 전제 하에 氣의 動靜에 理가 탑재되어 있다는 栗谷의 氣發理乘一途說에서 이탈한 내용이다.

한편 율곡의 理通氣局說은 理一分殊說에 대한 해석과 관련된 이론으로, 理一을 理通으로 대체하고 理分殊의 원인을 氣局으로 제시하는 내용이다. 따라서 理通은 理의 동일성을 의미하는 理一에 해당하고, 氣局은 偏全·通塞과 淸濁粹駁 등 氣의 차별성을 의미하는 氣不齊와 함께 理의 차별성을 의미하는 理分殊를 함축하는데, 이는 萬物의 동일성을 理一에 귀속시키고 萬物의 차별성을 偏全·淸濁의 氣不齊와 함께 氣不齊에 기인한 理分殊로 설명하는 입장이다.

한원진은 性에 超形氣·因氣質·雜氣質의 세 가지 층차가 존재한다는 性三層說을 제시하였다. 그는 超形氣의 太極은 形氣를 초월한 理를 單指한 理一에 해당하므로 人·物이 동일하고, 因氣質의 五常은 五行 각각의 理를 單指한 理分殊에 해당하므로 人·物에 偏全의 상이함이 있으며, 雜氣質은 理氣를 兼指한 氣質之性에 해당하므로 人·物 각각의 종 내에 善惡의 상이함이 있다고 분석하였는데, 이는 人·物의 동일성을 理一에 귀속시키고 人·物의 차별성을 氣의 偏全에 기인한 理分殊로 설명하는 입장이다. 그리고 超形氣의 理一에

48) 각주 5) 참조.

해당하는 太極을 理通으로 해석하고 因氣質의 理分殊에 해당하는 五常을 氣局之理로 해석하는데, 이는 율곡 理通氣局說에서 理通이 理一을 의미하고 氣局이 理分殊를 함축하는 내용에 부합하는 견해이다.

이에 대해 이간은 太極과 五常을 超形氣와 因氣質로 구분하는 것이 부당하다고 지적하면서 太極과 五常을 동일시하는데, 이는 人物性論에 대해 다소 소극적인 태도를 보이는 李縡 역시 기본적으로 동의하는 입장이다. 이간은 理를 單指한 本然之性은 太極과 五常을 막론하고 人·物이 모두 동일하고 理氣를 兼指한 氣質之性은 人·物에 偏全의 상이함이 있을 뿐만 아니라 聖·凡에도 善惡의 상이함이 있다는 반론을 제시하였는데, 이는 人·物의 동일성을 理에 귀속시키고 人·物의 차별성을 氣의 偏全으로 설명하는 입장이다. 그리고 理를 單指한 本然之性을 理通에 배치하고 理氣를 겸지한 氣質之性을 氣局에 배치하는데, 이는 栗谷 理通氣局說에서 氣局이 偏全·通塞과 淸濁·粹駁 등 氣의 차별성을 의미하는 氣不齊와 함께 理의 차별성을 의미하는 理分殊를 함축한다는 점을 간과한 것이다.

이렇게 볼 때 호락논쟁의 양대 쟁점인 未發論과 人物性論은 각각 氣發理乘一途說과 理通氣局說에 대한 해석과 직결되는 문제로, 한원진으로 대표되는 湖論이 율곡 理氣論의 근본 입장을 논리적으로 심화시킨데 반해, 洛論의 대표적 인물인 이간과 이재는 율곡 理氣論의 근본 입장에서 이탈하여 새로운 학문적 노선을 개척함으로써 율곡학파의 분기를 초래했다고 평가할 수 있다.

□ 참고문헌 □

權尙夏,『寒水齋集』, 韓國文集叢刊150-151, 民族文化推進會, 서울, 1995.
宋時烈,『宋子大全』, 韓國文集叢刊108-116, 民族文化推進會, 서울, 1993.
尹鳳九,『屛溪集』, 韓國文集叢刊203-205, 民族文化推進會, 서울, 1998.
李 柬,『巍巖遺稿』, 韓國文集叢刊190, 民族文化推進會, 서울, 1997.
李 珥,『栗谷全書』, 成均館大學敎 大東文化硏究院, 서울, 1986.
李 縡,『陶菴集』, 韓國文集叢刊194-195, 民族文化推進會, 서울, 1997.
李 滉,『退溪全書』, 成均館大學敎 大東文化硏究院, 서울, 1985.
程顥·程頤,『二程集』, 中華書局, 北京, 1984.
朱 熹,『四書章句集注』, 中華書局, 北京, 1995.
朱 熹,『四書或問』, 上海古籍出版社, 上海, 2001.
朱 熹,『朱子語類』, 中華書局, 北京, 1983.
朱 熹,『朱熹集』, 四川敎育出版社, 成都, 1996.
韓元震,『南塘集』, 韓國文集叢刊201-202, 民族文化推進會, 서울, 1998.

김기현,「외암과 남당의 미발론이 갖는 도덕철학상의 배경」,『동양철학연구』 39집, 동양철학연구회, 2004.
문석윤,「湖洛論爭 形成期 未發論辨의 樣相과 巍巖 '未發'論의 특징」,『한국사상사학』 31집, 한국사상사학회, 2008.
문석윤,『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서, 고양시, 2006.
민족문화추진회,『국역 율곡집』, 경인문화사, 서울, 1968.
외암사상연구소,『역주 외암(巍巖) 이간(李柬)의 철학과 삶』, 온양문화원, 아산시, 2008.
유연석,「尤庵 宋時烈의 栗谷 心性論 이해」,『율곡사상연구』 22집, 율곡학회, 2011.
유연석,「栗谷 李珥의 性善說 연구」,『율곡사상연구』 10집, 율곡학회, 2005.
이광호 옮김,『성학십도』, 홍익출판사, 서울, 2001.
이상익,『畿湖性理學硏究』, 한울아카데미, 서울, 1998.
이천승,「외암의 미발설과 심성일치의 수양론」,『철학연구』 40집, 고려대학교 철학연구소, 2010.

한국정신문화연구원,『國譯 栗谷全書』, 朝銀文化社, 서울, 1994.
韓永愚 譯註,『栗谷語錄』, 三星美術文化財團, 서울, 1980.
홍정근,「南唐 韓元震의 未發心 三層構造 고찰」,『한국사상사학』21집, 한국사상사학회, 2003.
황준연 외,『역주 호락논쟁1·2』, 학고방, 서울, 2009.

[Abstract]

The Horak debate and Nakron from the point of view of Yulgok

Yoo, Yon Seok(Chungbuk University)

This Research investigated the issues of Horak debate occurred in the 18th century, in terms of the branch of Yulgok school. To this end, the theory of Weifa and the theory on the nature of human and things which is two main issues of the debate, were examined based on the Yulgok's theory of principle and material force.

Exponent of Horon, Han Wonjin argued that there are impure condition of kijil in the area of weifa and the Five constant virtues of Humans and things are different. As such, his opinion is based on Yulgok's fundamental view of principle and material force.

On the other hand, Exponent of Nakron, Yi Gan and Yi Jae criticized that Horon's theory of Weifa was contrary to Mengzi's theory of good human nature. It shows that the debate of Weifa is related to validity of the theory of good human nature. They separated pure original mind from physical mind and considered pure original mind as Weifa where is not impure condition of kijil. They also argued that the five constant virtues of humans and things are the same. But their opinion was out of Yulgok's fundamental view of principle and material force.

As a resurt, Horon deepened Yulgok's fundamental position, whereas Nakron escaped from Yulgok's fundamental position and pioneered new academic route. Therefore Horak debate arised to a branch of Yulgok school.

Key Word : Horon, Nakron, Weifa, kijil, original mind, physical mind, Five constant virtues, human nature, the nature of thngs

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