

## 호락논쟁 이전 율곡학파의 미발론과 인물성동이론

장 숙 필(전주대 연구교수)

### 한글 요약

본 논문은 호락논쟁이전 율곡학 계열에서 인물성동이와 미발심체에 대한 견해가 어떻게 제기되어 어떤 모습으로 계승되어 가는가를 고찰한 것이다.

栗谷의 문제의식은 聖學의 입장에서 모든 사람을 요순과 같은 성인으로 만들기 위한 공부론에 집중되어 있다. 그러므로 인물성동이의 여부보다 理通氣局說을 통해 인성의 선의 근거를 확실하게 제시하고, 心是氣說을 통해 모든 사람에게 선을 실현할 수 있는 능력이 있음을 밝히는데 집중하였던 것이다.

尤庵에 이르면 미발과 공부론의 관계가 본격적인 문제의식으로 대두된다. 그러나 우암도 율곡과 마찬가지로 인물성의 동이여부보다 모든 사람에게 똑같이 성인을 이룰 수 있는 가능성이 주어져 있으며, 이는 마음이 가진 주재능력을 발휘함으로써 가능하다는 것을 역설하고 있다. 여기에서 미발의 심체는 기와 섞어 말할 수 없으며 미발과 靜은 다르다는 점을 강조하였다.

그러나 濬菴에 이르면 리와 성은 다르다는 점을 중시함으로써 인간과 금수, 성인과 범인을 엄격하게 구별하고 이를 통해 인간수양의 당위성을 끌어내려 하게 된다. 여기에서 인물성동이와 성범심동이의 문제가 본격적으로 제기되기 시작하였다. 그러나 여기에서 맹자의 성선설을 정통으로 인정하고 性卽理라는 명제를 통해 인간도덕의 절대성을 역설하려던 주자학의 문제의식과 거리가 생기게 되는 것이다.

이런 문제점으로 인해 農巖은 초년의 인물성이 다르다는 입장에서부터 만물에 보편적으로 내재된 천리의 실체에 근거하여 天命의 입장에서 볼 때 곧바로 인물성이 다르다고 할 수 없으며, 천명의 성은 누구에게나 동일하므로 미발시의 중의 본체도 성범이 동일하다고 주장하게 되었던 것이다. 그리고 이런 농암의 입장은 낙론의 인물성동론으로 전개된다.

호론과 낙론이 율곡의 공부론 즉 인간이 공부를 통해 천리를 실현해야 한다는 유가적인 당위론을 계승한다는 점에서는 동일하다. 그러나 기질적인 차이를 근거로 수양의 당위를 제시하려는 호학의 입장은 보편적인 천리를 근거로 인간도덕의 절대성과 당위를 제시하려는 율곡과 우암의 입장과는 거리가 있다고 사료된다.

**주제어** : 공부론, 인물성동이, 미발심체, 성범심동이, 호론, 낙론

## 1. 호락논쟁의 의미와 문제의식

호락논쟁은 사칠논쟁과 더불어 조선유학 최대의 이론논쟁으로 인정되고 있다. 16세기에 시작된 사칠논쟁은 인간이 세계와 사회속에서 어떻게 살아가는 것이 가장 올바른 길인가를 밝히기 위한 것으로서 실제적인 삶 자체를 중시하는 유가에서 아주 절실한 문제의식이라고 할 수 있다.<sup>1)</sup> 그러므로 퇴계와 고봉, 율곡과 우계의 논쟁 이후 학파의 분개를 초래하면서 계속 이어지게 된다. 호락논쟁이란 인물성동이논쟁의 다른 이름이기도 하다.<sup>2)</sup> 인물성동이논쟁에서 인물성동을 주장한 동론자들은 크게 둘로 나눌 수 있다. 하나는 遂庵 權尙夏문하의 동론자인 李柬이며, 다른 하나는 三淵 金昌翁, 杞園 魚有鳳, 陶庵 李緯, 黎湖 朴弼周등의 洛下의 동론자들이다. 즉 인물성동론을 처음 주장한 사람은 이간이었지만 동론을 지지한 사람들이 대부분 김창협 문하의 洛下의 인물들로서 이후 인물성동론은 洛學이 중심이 되었으므로 湖學에서 본격적으로 시작된 인물성논쟁이 호락논쟁으로도 불리게 되었던 것이다.

18세기 초두에 시작된 호락논쟁<sup>3)</sup>은 16세기에 시작된 사칠논쟁과 달리 율곡학과 내부에서 본격화된 논쟁으로서<sup>4)</sup> 왜란과 호란 이후 대두된 새로운

1) 田愚, 『艮齋私稿』 권28, 「理氣有爲無爲辨」, “凡吾儒所以講明太極陰陽之說者, 欲以識夫心性之妙, 施諸言行事業, 而傳先聖之道, 以立後學之標準, 成百王之法, 以開萬世之太平, 其志其事豈所乎哉”

2) 여기에서는 호락논쟁을 호학과 낙학의 이론논쟁이라는 의미보다 인물성동이논쟁을 중심으로 사용한다.

3) 인물성동이논쟁은 1709년을 전후하여 권상하와 그 제자인 巍巖 李柬(1677-1737)과 南塘 韓元震(1682-1721) 사이에서 본격화되었다. 이후 이 논쟁은 외암을 지지하는 김창협계열의 낙학과 제자들과 수암과 남당을 지지하는 권상하계열의 호학파에 속하는 인물들로 이어지게 된다. 이 논쟁에 참여한 핵심인물로 거론되는 江門八學士는 한원진, 이간을 포함하여 대체로 14명 정도가 거론된다.

4) 인물성동이에 대한 문제의식이 퇴계학파에서 전혀 없었던 것은 아니다. 그러나 퇴계학파의 경우는 제한된 범위의 토론에 그치고 말았지만 기호학파에서는 호락의 분열로 이어지며 당대 성리학의 큰 특징을 형성하였다.(금장태, 『조선후기의 유학사상』,

사회질서관과 인간간의 모색으로 검토된 인성론적인 연구결과라고 평가되기도 한다.<sup>5)</sup> 즉 호락논쟁은 현실적으로는 당면한 예학적 질서의 재편에 필요한 이기심성설의 근거를 제공하는데 있었으며, 특히 天命과 五常간의 정합성에 대한 검토를 통해 오류적 질서의 당위성을 역설하고자 한 것으로서 同論측에서는 천명과 오상의 보편적인 동일성을 강조함으로써 오상으로서의 인성의 보편성을 확보하고자 하였으며, 반면 異論 측에서는 천명과 오상은 그 의미에서 차이가 있음을 강조함으로써 인성의 고유성을 드러내고자 하였다는 것이다. 그러므로 이들 논쟁은 표면적으로는 ‘사람과 사물이 모두 오상의 본성을 갖는 것인가’하는 문제에서 출발하지만 내면적으로는 ‘인간과 사물이 품수한 기질의 차이를 신체적인 차이에만 국한해서 볼 것인가, 아니면 의식의 내면적 구조의 차이로까지 연장해서 볼 것인가’의 근본문제로 귀착된다고 한다.<sup>6)</sup>

그러나 최근에 이르러 호락논쟁의 주제는 인물성동이, 미발심체, 명덕분수의 문제에 걸쳐 있으므로 호락논쟁의 시작을 권상하 문하의 한원진과 이간을 중심으로 한 인물성동논쟁에 둔다면 호락논쟁이라는 표현은 맞지 않으며, 이후의 전개과정을 고려하면 낙학과 호학의 성립부터<sup>7)</sup> 그 쟁점들이

---

서울대학교출판부, 1998, 5쪽) 퇴계학파의 인물성동논쟁에 대해서는 김낙진의 「우담 정시한과 외암 이식의 체용론과 인물성논의」(『인성물성론』1994, 한길사) 참조.

5) 역사학계에서는 대체적으로 사회경제적 변화와 당쟁을 호락논쟁 분기의 중요한 요인으로 지적하고, 철학계는 대체적으로 조선유학의 전개과정에서 나타날 수밖에 없는 논리적 필연성이 중시된다. 예를 들면, 조성산은 호락논쟁의 발생과 분화의 원인으로 당시의 격렬했던 당쟁과 쇠미해져가는 북벌의지 및 왕조의 지속적인 탕평예의 의지를 들었으며, (조성산, 『18세기 호락논쟁과 노론 사상계의 분화』, 85쪽 참조) 서동일은 낙론은 개체간의 공통성을 강조함으로써 북학론으로의 전개가 가능하였고, 호론은 개체간의 차별성을 강조함으로써 북벌론, 화이론 및 체제고수론과 연결될 가능성이 강하였다고도 평가하였다.(서동일, 『『頤齋亂藁』에 나타난 조선후기 호락논쟁』, 『고문서연구』20, 2002 참조)

6) 『자료와 해설 한국의 철학사상』(고려대 민족문화연구원 한국사상연구소편 2001, 예문서원), 제4부 한국의 성리학사상 9. 인성물성논쟁.

7) 황윤석은 호학과 낙학이 나누어진 시말을 논하여 율곡, 사계를 계승한 우암 이후에

고찰되어야 한다는 주장도 제기되고 있다.<sup>8)</sup> 즉 호락논쟁은 기존의 연구들에서 보여준 것처럼 인물성동이와 미발심체의 선악문제에 그치는 것이 아니라 미발, 지각과 같은 마음의 구조와 역할에 관한 논의로써 사칠논쟁과 달리 율곡학과 내부에서 새로운 쟁점으로 등장한 것이다.<sup>9)</sup> 즉 이 논쟁의 핵심은 인간본성의 개념에 대한 해석이며, 이 본성의 개념은 인간의 도덕실천과 불가분의 관계를 맺고 있다. 그러므로 호락논쟁이 비록 율곡학과 내부에서 본격적으로 일어난 논쟁이지만 그 핵심은 도덕실천의 근거를 어떻게 확보해야 하는가에 대한 치열한 토론이며, 호락논쟁의 주요한 주제인 人物性同異, 未發心體有善惡, 明德有分數無分數 등에 대한 논쟁은<sup>10)</sup> 사칠론과 논리적 연관 속에서 발생했던 것으로서 조선조 성리학자들의 철학적 사유가 깊이를 더해가는 과정에서 발생하지 않을 수 없었던 필연성이 있었으며, 이런 측면에서 조선성리학이 피운 마지막 꽃이었다는 것이다.<sup>11)</sup>

미발문제는 이미 퇴계와 율곡 당시에 문제시되었던 것으로서, 17세기 퇴계학과와 율곡학과에서 각각 중요하게 논의되면서 18세기로 이어진 것이다.

---

湖西에서는 권상하가 두드러졌고, 서울에서는 김창협이 두드러졌으니 禪宗의 남종, 북종이 모두 달마로부터 나온 것과 같다고 하였다.(『頤齋亂稿』 권26, 무술 7월 27일조 「記湖洛二學始末」)

8) 문석윤, 『호락논쟁 형성과 전개』(동과 서, 2006) 참조.

9) 이선열은 『송시열과 우암학단의 심론연구』(2010년 서울대 박사학위논문) 서문에서 호락논쟁을 인물성동이론과 미발심체유선악설의 양대 쟁점으로 파악하는 논점은 호락논쟁의 주제를 인간과 한원진으로 설정하고 양인의 논변과정에서 크게 문제시된 사안을 호락 전체의 쟁점으로 확대해석한 결과이며 이렇게 될 경우 호락논쟁의 논의 범주를 축소하고 그 안에 함축된 복잡다기한 이론적 맥락을 단순화할 위험이 있다고 지적하고 있다.

10) 梅山 洪直弼(1776-1852)은 호락논쟁을 정리하여 그 쟁점은 인물성동이, 미발심체본선유선악, 명덕유분수무분수의 세 가지이며, 호론은 『맹자』에, 낙론은 『중용장구』에 그 근거를 두고 있다고 정리하였다.(洪直弼, 『梅山集』 권13, 「與李龜巖 元培」, “近世湖洛諸儒之辨, 條件糾紛, 而其大綱有三, 人物性曰同曰異, 心體曰本善曰有善惡, 明德曰有分數曰無分數.”)

11) 김낙진의 「우담 정시한과 외암 이식의 체용론과 인물성 논의」, 박신환의 「봉암 채지홍의 인물성론」, 김태년의 「기원 어유봉의 인물성론」(『인성물성론』) 등 참조.

미발논변의 논쟁점은 첫째, 미발을 어떻게 규정할 것인가, 둘째, 미발에서의 심체를 순선으로 볼 것인가, 아니면 유선유악으로 볼 것인가 하는 것이다. 특히 율곡학과 내에서는 미발론이 인물성동이문제와 더불어 호학과 낙학이 분립되는데 결정적인 역할을 하고 있다는 점에서 중요한 의미를 갖게 된다.<sup>12)</sup> 미발과 지각 두 개념은 주자의 ‘知覺不昧’의 명제에 대한 해석으로부터 미발시에 존재하는 지각의 의미를 어떻게 해석해야 하는지가 새로운 철학적 문제로 대두된 것이다. 智와 지각의 관계를 생점화한 인물은 農巖 金昌協(1651-1708)으로서, 1697년경 尹拯의 문인인 閔以升(1649-1698)과의 논쟁을 시발점으로 확산된 것으로 알려져 있다. 그리고 농암은 민이승 사망이후 1705-1706즈음에 李喜朝(1655-1724)와 미발지각논변을 이어갔으며, 이로부터 洛學 내부에서 지각론에 대한 관심이 뜨거워지고, 이어 호학계열에서 김창협비판이 이어지자 지와 지각의 관계는 호락논쟁의 중심화두 가운데 하나로 급부상하게 되었다는 것이다.<sup>13)</sup>

그러므로 호락논쟁이라고 하면 그 논쟁의 쟁점이 좀 더 다양하지만 본고에서는 그 범위를 인물성동이와 미발심체의 문제에 국한 시켜 그 논의를 전개하고자 한다.

호학과 낙학 양측은 모두 율곡의 이론에 이론적인 근거를 두고 있다. 그래서 먼저 기호학파의 이론적 토대가 되는 율곡의 理通氣局說 및 未發心體說, 心是氣說 등을 검토하고, 다음으로 이러한 율곡의 이론이 우암에게는 어떤 문제의식위에서 어떻게 계승되는가를 검토한 다음 호학의 종장인 遂菴과 낙학의 종장인 農巖의 성론과 미발론을 검토함으로써 본격적으로 인물성동이논쟁이 일어나기 이전 율곡학 계열의 미발론과 인물성동이론의 대강을 서술하고자 한다. 그리고 이를 통해 주자의 성리학이 율곡의 어떤 문제

12) 자세한 것은 문석윤의 『호락논쟁 형성과 전개』 제2장 참조.

13) 호학에서는 권상하가 그 문인인 채지홍과 1708년 지각문제를 논하였고, 1709년에는 외암 이간과 尹焄(1676-1725)의 논쟁이 이어졌으며, 1710년에는 한원진의 지각설 비판으로 이어진다. 자세한 것은 문석윤의 『호락논쟁 형성과 전개』를 참조할 것.

의식 위에서 어떻게 계승되었으며, 그것이 다시 어떤 문제의식 위에서 우암 및 호학과 낙학으로 전개되어 갔는가를 확인하고 여기에서 보여지는 조선 유학의 근본정신과 의미를 밝혀보고자 한다.

## 2. 율곡의 미발심체론과 이통기국설에 나타난 문제의식

호락논쟁은 주자-율곡-우암을 있는 율곡학과 내부에서 일어난 이론논쟁으로서<sup>14)</sup> 각기 율곡의 이통기국설을 자신들의 주장의 근거로 제시하였으며 호락논쟁의 문제점을 제대로 파악하기 위해 이들 논쟁의 근거로 제시되고 있는 율곡의 이통기국설, 미발심체설, 성범심설등을 먼저 검토할 필요가 있다.

율곡의 심론은 모든 사람의 미발의 심의 본체인 성은 순선하다는 전제 위에 심이 가진 주재능력으로 인해 현재의 불완전을 극복하고 성인을 이룰 수 있다는 공부의 가능성을 제시하려는데 초점이 맞춰져 있다. 여기에서 율곡은 심이 미발이발을 관통하는 것이라는 주자 만년설의 입장을 계승하고<sup>15)</sup>, 이기의 합으로서의 심의 미발의 본체는 담연허명하며 허렁통철한 것으로서 순선일 뿐이라 주장하였다.<sup>16)</sup> 왜냐하면 율곡의 심성설에서 중요한 것은 성

14) 宋時烈, 『송자대전』 부록 권13, 「우암선생묘표」, “朱子之道, 至栗谷而復明, 栗谷之業, 至先生而益廣, 栗谷如天開日明, 先生如地負海涵.”

15) 주자는 24세에 李侗(1093-1163)을 처음 만나 ‘미발시의기상을 체인하라’는 가르침을 받고, 미발시의 기상이 분명하면 현실속에서 處事應物하는 것이 자연히 절도에 맞게 된다는 유가적인 공부의 특징을 이해하게 된다. 그러나 이것의 구체적인 의미를 제대로 이해하지 못한 주자는 이동 사후에 張栻(1133-1180)을 통해 ‘先察識後涵養說’로 대표되는 호남학의 中和說을 듣게 되어 已發 중심의 호남학에 경도되었다가 40대 초반 蔡元定(1135-1198)과의토론을 계기로 다시 默坐澄心을 통한 ‘未發氣象體認說’을 재인식하고 심은 미발과이발을 관통하는 것이며 미발은 성, 이발은 정이라는 심통성정의 심성론을 확립하였다.

16) 李珣, 『율곡전서』 권20, 「성학집요」, 「窮理章」, “人雖至惡者, 未發之時, 固無不善, 纔

선을 믿고 그 성선을 실제로 구현해 내는데 있기 때문에 미발의 때에 불선의 짝이 있다면 맹자의 성선설이 성립될 수 없으며, 그렇게 되면 모든 사람이 공부를 통해 성인을 이룰 수 있다는 유가의 공부론이 성립될 수 없다고 여겼기 때문이다.

즉 율곡의 미발설은 어떻게 하면 모든 사람을 요순과 같은 성인으로 만들 수 있을 것인가 하는 그의 공부론과 직결되어 있다. 율곡에 따르면 사람의 기질지성에 일정한 차이가 있는 것은 성의 본연이 그러한 것이 아니라 기로 인해 昏昧雜擾하게 된 것일 뿐이다.<sup>17)</sup> 그러므로 이것을 성의 본체라 할 수 없다. 사람의 일심 속에는 만가지 이치가 다 갖추어져 있어 堯舜의 仁이나 湯武의 義가 본성가운데 있지 않음이 없다. 심의 본체는 담연허명하여 거울이 텅 빈 것과 같고 저울이 평형을 유지하고 있는 것과 같다.<sup>18)</sup> 이러한 심의 본체가 외물에 응하여 기를 타고 정으로 드러나게 되는 과정에서 비로소 선악이 나뉘게 된다. 그래서 율곡은 ‘미발은 성의 본연이요, 태극의 미묘함이며 중이며 대본’이라고 전제하고, 만약 이때에도 선과 악의 단서가 있다고 한다면 성인만 대본이 있고 보통사람들은 대본이 없는 것이니 맹자의 성선설은 허공에 매달린 高談이 될 뿐이오 사람들은 요순이 될 수 없을 것이라 비판하였다.<sup>19)</sup> 그리고 性善에 기초하여 모든 사람이 공부를 통해 성인을 이루려는 것이 유가의 핵심이며 이런 측면에서 미발인 성의 본체에 불선을 인정하지 않음으로써 모든 사람에게 성인이 될 수 있는 가능성을 열어 놓으려고 하였던 것이다.

나아가 율곡은 인간이 가진 특별한 심의 능력을 강조함으로써 유가적인

---

發便有善惡。其惡者，由於氣稟物欲之拘蔽，而非其性之本體也。”

17) 『율곡전서』 권21, 『성학집요』, 「정심장」, “常人無涵養省察工夫，故其心不昏則亂，中體不立，行於須臾之頃，不昏不亂，則其未發之中，亦如聖賢無別。”

18) 『율곡전서』 권21, 『성학집요』, 「정심장」, “心之本體，湛然虛明，如鑑之空，如衡之平。”

19) 『율곡전서』 권9, 「답성호원」, “未發之體，亦有善惡之可言者，甚誤…未發者，性之本然也，太極之妙也，中也，大本也，於此亦有不善之萌，則是聖人獨有大本，而常人無大本也，孟子性善之說，爲駕虛之高談，而人不可以爲堯舜矣。”

수양론의 근거를 확고하게 하려 하였다. 즉 율곡에 따르면 사람과 사물은 기질지성으로서의 본성이 다를 뿐만 아니라 심의 능력도 다르다는 것이다. 심은 성과 기가 합쳐져서 一身의 주재가 되는 것이며<sup>20)</sup>, 성정을 통섭하는 것으로서 인간의 불선을 선으로 변화시켜 인간으로 하여금 진정한 인간이 될 수 있게 해주는 것이다.<sup>21)</sup> 그런데 율곡에게 있어 중요한 것은 심은 성과 기가 합쳐져서 일신의 주재가 된다는 것이며, 바로 심이 가진 이 주재성으로 인하여 인간의 불선을 선으로 변화시킬 수 있고 인간으로 하여금 진정한 인간이 될 수 있게 한다는 것에 있다. 이런 사람의 마음이 가진 주재능력에 대한 중시가 그의 수양론의 핵심이며<sup>22)</sup>, 바로 이런 공부를 통한 인간변화를 중시하는 측면에서 퇴계의 호발설을 부정했던 것이다.

그런데 율곡 심론의 특징은 인간의 심이 이런 특별한 능력을 가질 수 있는 이유를 단지 리를 갖추고 있다는 것이 아니라 실제적인 주재력의 근거인 至通至正한 기로 이루어져 있다고 주장하는데 있다.<sup>23)</sup> 또한 이런 심이 가진 실제적인 주재력의 강조로부터 이것이 율곡의 심론에서 가장 많이 논란이 되었던 것은 ‘心是氣’설이 제기된다. 즉 심이 비록 성과 기가 합쳐진 것이지만 심의 중요성은 심의 주재력에 있으며, 인간의 심이 이런 특별한 능력을 가질 수 있는 이유는 단지 리를 성으로 갖추고 있기 때문만이 아니라 또한 지통지정한 기로 이루어져 있기 때문이라는 것이다.

율곡에 따르면, 만약 단순히 선악의 원인을 이기의 가치적인 대립에 둔다면 현실적으로 기의 존재를 부정할 수 없는 인간에게 악의 극복이란 불가능

20) 『율곡전서』 권14, 「인심도심도설」, “天理之賦於人者謂之性, 合性與氣而爲主宰於一身者謂之心.”

21) 『율곡전서』 권10, 「답성호원」, “但心之爲物, 虛靈洞徹, 萬理具備, 濁者可變而之清, 駁者可變以之粹, 故修爲之功, 獨在於人.”

22) 『율곡전서』 권21, 『성학집요』, 「정심장」, “正心是終身事業, 其要則方氏所謂中虛而有主宰者, 是也.”

23) 『율곡전서』 권31, 「어록」상, “心之虛靈, 不特有性而然也, 至通至正之氣, 凝而爲心, 故虛靈也.”



하다. 이 때문에 그의 이기설은 논리적인 구분인 이기불상잡의 측면보다 실제적인 현상으로 존재하는 이기불상리의 측면을 중시하였으며, 동시에 기가 가진 無形, 無爲, 無迹한 리를 드러나게 해주는 적극적인 측면을 중시하였던 것이다.<sup>24)</sup> 율곡에 따르면 기는 비록 유행이후에 청탁수박이 나누어지게 되지만 그 본체는 담연허명한 것으로서 순선인 것이므로 비록 심이 이기의 함이며, 미발은 성이요, 이발은 정으로 구분되지만 그 미발의 본체는 청탁수박의 기의 영향을 받지 않은 순선이다. 그러므로 기는 단순히 혈기지기로써 타락의 가능성에 그치는 것이 아니라 본연지성을 회복시키고 본연지성을 드러내주는 것이며, 물질적인 것, 감성적인 것에 그치는 것이 아니라 정신적이며 도덕적인 영역, 곧 심이나 이성까지도 기의 작용에 속하는 것이다. 이런 이기관 위에서 율곡은 퇴계의 이발설이 리자체에 능동성을 부여함으로써 오히려 리의 절대성을 무너뜨리며 또한 가변적인 기를 닦아 리를 실현해야만 하는 인간의 당위를 소홀히 하게 됨을 비판하였다. 그리고 이런 이기의 본질과 특성을 명확히 드러내기 위해 이통기국설을 제기하였던 것이다.

‘理通’이란 ‘성즉리’의 도식을 ‘理無形’의 특성을 중심으로 해명한 것으로서 곧 萬殊의 존재가 성즉리로서의 理를 실현할 수 있는 근거가 바로 이런 ‘理通’의 특성에 있다는 것이다. ‘氣局’이란 有形有爲한 형이하자로서의 기는 본말선후가 있으므로 기의 본체는 담연청허하지만 유행이후에 그 본연을 잃게 되는 경우가 많다는 것이니 곧 기의 유행이후에 나타나게 되는 分殊之理의 원인이 바로 이런 기의 유형성에 있다는 것을 말한 것이다.<sup>25)</sup> 즉 율곡의 이통이란 본체상에서의 리의 특성을 말한 것으로 품기이후의 현상에 통색편전이 있다는 것의 ‘통’과는 다르다. 이 ‘이통’은 人性之善의 근거가 되는 것으로서 곧 모든 존재는 현상으로 보면 선도 있고 악도 있으나 리

24) 『성리대전』 권26, 「이기」, “理無迹不可見, 故於氣觀之.”

25) 이렇게 보면 우담 정시환과 녹문 임성주의 기국설 비판은 모두 율곡의 본지를 제대로 이해하지 못한 것이라 할 수 있다.

의 본연은 순선인 까닭에 어떤 존재도 완전한 선을 실현할 수 있는 근거를 갖고 있다는 것을 밝힌 것이다.

즉 율곡이 이런 이통기국설을 제기한 목적은 ‘성즉리’의 명제를 그대로 계승함으로써 성선의 근거를 천리에 두려는 것이다. 즉 성이 선한 근거는 리에 있다.<sup>26)</sup> 그런데 사실적으로 성이란 리가 기 가운데에 내재된 것을 가리키는 것이다. 본연지성은 우리의 형질속에 내재된 리만을 지적하여 말한 것이며, 기질지성은 기와 리를 합하여 말한 것이다.<sup>27)</sup> 율곡은 천지인물이 統體一太極으로서의 리를 부여받았으나 乘氣로 인하여 각기 다른 하나의 성을 갖게 되었다고 한다. 그러므로 본연지성으로 보면 사람과 사물의 본성은 같으나 기질지성으로 보면 사람과 금수는 다르다. 이에 율곡은 인물성의 차이를 기국으로, 인물성의 동일성을 이통으로 말하고 있다.<sup>28)</sup> 다시 말하면 그의 성론은 본연지성의 측면에서는 모든 존재의 성이 같지만 기질에 국한된 기질지성은 사람과 사물이 다르다는 것이다. 그러나 율곡의 성론은 이후 율곡학과에서 나타나는 것처럼 인물성의 동이여부에 관심이 있는 것이 아니라 인성의 선의 근거를 확실하게 제시하고 그것을 어떻게 실현할 것인가 하는 실현방법에 집중되어 있다.

### 3. 우암 송시열(1607-1689)의 미발심체론과 인물성론

18세기에 일어난 호락논쟁의 주체인 호학과 낙학은 모두 우암으로부터 연원된 것이다.<sup>29)</sup> 우암은 24세에 沙溪 金長生(1548-1631)의 문하에 입문하여

26) 『율곡전서』 권12, 「答安應休」, “大抵性卽理也, 理無不善.”

27) 『율곡전서』 권20, 「성학집요」, 「궁리장」, “臣按, 本然之性, 氣質之性, 非二性也, 就氣質上, 單指其理, 曰本然之性, 合理與氣質而命之, 曰氣質之性.”

28) 『율곡전서』 권10, 「답성호원」, “人之性非物之性者, 氣之局也, 人之理卽物之理者, 理之通也.”

『근사록』 『심경』 『가례』 등을 배웠고, 다음해에 사계가 졸하자 그의 아들인 愼獨齋 金集(1574-1656)에게 나아가 수학함으로써 위로 16세기 율곡의 학맥을 계승하였다. 그리고 아래로 그의 문인 권상하를 거쳐 18세기의 기호학파를 형성시킴으로써 16세기와 18세기의 기호학파를 잇는 가교로서의 위치를 점했으며, 또한 율곡의 정통계승자로서 이론적인 측면에서는 지각설을 비롯하여 心, 性, 情, 意 등에서 더욱 엄격한 개념정의를 통해 율곡의 이론을 더욱 심층적으로 발전시켰다고도 평가되고 있다.

즉 우암이 생존했던 17세기는 대내적으로 임란과 호란이라는 두 차례의 큰 전란으로 피폐해진 사회질서의 재건과 대외적으로는 명청교체로 인한 동아시아질서의 재편이라는 혼란속에서 국난극복과 사회질서재건이라는 시대적 과제를 수행해야만 했던 시대였다. 특히 서인계 지식인들은 주자학의 공고화를 통해 혼란의 시대를 극복하는 이념적 원동력을 확보하고자 하였는데, 여기에서 17세기 조선성리학은 체제교학으로 고착화된 주자학이 화이론과 결합되어 극명한 이념적 색채를 띄게 되었으며 학파의 분기가 당파와 맞물려 전개되며 본격화된 특징을 보이게 된다는 것이다.<sup>30)</sup>

특히 우암은 당대 사람의 宗匠으로서 춘추대의에 투철한 도학자였으며<sup>31)</sup>, 명의 멸망으로 중국에서 사라진 성현의 도를 이 땅에 재현시키고자

29) 송시열의 학통은 한편으로 적통으로 알려진 권상하를 거쳐 한원진을 중심으로 한 호서사람으로 이어졌으며, 다른 한편으로 김창협을 거쳐 이재를 중심으로 한 낙하사람으로 이어졌다.

30) 이선열은 위의 논문에서 학파적 인식이 강화되고 이단시비가 본격화된 17세기적 상황에서 율곡학파의 정체성 확립이란 곧 퇴계학파와 차별화되는 율곡의 철학적 슬로건을 정당화하는 작업이었으며, 그에 따라 ‘이무위기유위’, ‘이통기국’, ‘기발이승일도’, ‘심시기’ 등 율곡의 특징적 명제들이 우암학단의 철학적 입장을 대변하는 핵심명제로 자리매김하게 되었고, 여기에서 스스로 자기를 실현할 능력이 없는 도덕적 이념(理)을 어떻게 하면 현실세계에서 온전히 재현할 수 있는가 하는 것이 화두가 되었다고 하였다.

31) 『송자대전』 권213, 「삼학사전」, 「校理尹集修撰吳達濟, “我等所爭者, 惟大義而已, 勝敗存亡, 不須論也.”」

했던 인물이다.<sup>32)</sup> 우암은 30세(1636, 인조14)에 병자호란을 겪었으며, 이후 주자의 尊華攘夷論에 근거하여 對明義理를 주장하고 정학과 이단을 엄격히 변별하며 주자학을 체제교학으로 고착화시켜 나갔다.<sup>33)</sup> 이에 주자성리학을 좀 더 철저하고 정확하게 이해하려는 노력이 이어져 주자서에 대한 연구성과들이 그가 82세로 졸할 때까지 계속되었다.<sup>34)</sup>

우암의 미발설은 이런 그의 철학적 입장이 잘 반영되어 있다. 우암은 율곡이 말한 ‘미발의 때에는 此心이 적연하여 一毫의 사려도 없는 것이오, 다만 적연한 가운데 지각이 어둡지 않아 마치 충막무집하나 萬象이 森然하게 이미 갖추어진 것과 같으며 이런 미발의 때에는 不善의 싹이 있을 수 없다’<sup>35)</sup>는 입장을 계승하고 있다. 즉 우암 미발론의 핵심은 율곡과 마찬가지로 사람들에게 수양론적인 근거를 제시하여 모든 사람이 수양을 통해 성인을 이루게 하려는데 있다. 그러므로 미발은 곧 中이며 천하의 大本이오, 단순히 사려가 발생하기 이전이 아니라 주재하는 마음의 활동이 존재하는 상태라고 파악함으로써<sup>36)</sup> 主敬을 통한 함양공부를 제시한 주자의 공부론을 계승하게 되는 것이다.<sup>37)</sup>

32) 한원진은 우암을 평가하여 “학문은 주자를 조종으로 삼고, 의리는 춘추대의를 붙들었으며, 先聖의 도를 호위하고 異端과 邪說을 물리쳤으며, 천지를 위해 마음을 세우고 백성을 위해 正道를 세웠으니 그 사업의 성대함은 그와 더불어 견줄 자가 없다”고 하였다.(『송자대전』 부록 권19, 기술잡록(한원진))

33) 『송자대전』 부록 권13, 「墓表」, “朱子之後, 義理大備, 靡有餘蘊, 後學只當尊信朱子, 極意講明, 爲聖爲賢, 不外於是.”

34) 우암은 72세에 『주자대전차의』를 편찬하고 『주서분류』와 『주자언론동이고』, 『정서분류』를 편찬하기 시작, 73세에 『주자어류소분』, 77세에 『주자서절요』와 『朱文抄選』을 숙종에게 올렸으며, 『文公先生紀譜通編』을 완성하였고, 81세까지 제자들과 더불어 『주자대전차의』를 교감하였으며, 82세에 이 책의 서문을 쓰고 또 『논맹혹문정의통고』를 편수하였다.(『송자대전』 부록, 「연보」참조)

35) 『율곡전서』 권21, 『성학집요』, 「정심장」.

36) 『송자대전』 권113, 「답박경초」, 1680년 정월12일 별지, “未感物時, 若無主宰, 則亦不能安其靜, 只此便自昏了天性, 不待交物之引然後差也, 不能慎獨即雖事物未至, 固已紛綸膠擾, 無復未發之時.”

37) 이봉규는 이런 우암의 미발론은 율곡과 마찬가지로 미발을 모든 인간이 유가적 이

우암의 미발론은 1677년에서 1681년 사이에 朴尙玄(1629-1693)<sup>38)</sup>과의 논쟁으로 제기된 것이다.<sup>39)</sup> 박상현이 제기한 의문점은 첫째, 未發之中을 기를 배제하고 논의할 수 있는가? 둘째, 和不和는 已發 이후에 결정되는 것이 아니라 理氣가 모두 순수한 상태인 中이 이발시에 과불급이 없게 되는 것의 전제조건이 아닌가?, 셋째, 미발이란 선하여 잡박함이 없다면 정의 악함은 무엇으로부터 나온 것인가? 하는 것이었다. 이에 대해 우암은 中이란 성의 덕을 형용한 것이므로 기와 더불어 거론할 필요가 없다는 관점으로부터 논의를 전개하고 있다. 즉 미발의 심체는 기질과 무관하며 미발과 靜은 다르다고 주장하고, 주자의 미발론에 비록 전후의 異同이 있지만<sup>40)</sup> 자신은 미발이 곧 중이며 천하의大本이라고 파악하는 『중용』을 중심으로 미발을 이해하는 입장임을 분명히 하였다. 그리고 『중용』의 戒懼謹篤이라는 공부론을 근거로 聖凡 모두에게 中和의 덕을 말할 수 있다고 함으로써 그의 미발론이 궁극적으로 공부론과 연결되어 있음을 보여주고 있다.<sup>41)</sup>

우암에 따르면 미발시에는 기질의 편차를 말할 수 없다. 미발은 곧 성을 가리킨 것이며, 중은 성의 덕을 기술한 것으로서 기의 조건에 상관없이 모든 인간이 갖추고 있는 근본조건이다. 성이 비록 기 없이 홀로 설 수는 없지만 성은 기 가운데에서 리 한쪽만을 뽑아내어 말한 것이므로 미발은 상대적

---

념을 실현할 수 있는 근본조건으로 파악한 것이라 하였다.(이봉규 「성리학에서 미발의 철학적 문제와 17세기 기호학파의 견해」 참조)

38) 자는 景初, 호는 愚軒. 『愚軒集』이 있다.

39) 이선열은 우암과 박상현 사이의 미발논쟁은 미발과 기질의 관계, 미발과 중의 개념, 중의 보편성 여부 등 미발이해에 있어 철학적으로 문제시되는 핵심주제를 다룸으로써 18세기 호락논쟁의 선하를 이루었으며, 우암의 미발이해의 기본입장은 낙학으로 계승되고 박상현의 입장은 호학으로 계승되었다고 평가하였다.(이선열, 『송시열과 박상현의 미발 논변』, 『철학사상』 Vol.36. 2010.)

40) 『송자대전』 권113, 「답박경초」, 1681년 4월 24일, “朱子於未發之說, 固有前後之異同, 然中庸諸說觀之, 則必有戒愼恐懼工夫, 然後馴致乎至靜而無所偏倚.”

41) 『송자대전』 권113, 「답박경초」, 1677년 12월 25일, “若如來論, 則惟聖人獨有中和之德, 而餘人不得與也, 然則其上所謂戒懼謹篤, 凡爲學者設者, 皆爲無用之空言矣”, 1678년 3월 19일 별지, “所謂未發者, 分明以君子之用功者而言, 非謂人人皆如此也.”

선악을 넘어서는 경지이며 사람들이 보편적으로 얻은 것이다. 그러므로 성인과 범인의 차이를 미발의 성에서 찾을 수는 없다.<sup>42)</sup> 다만 성범의 차이는 생겨나는 것은 범인의 경우 현실적으로 미발의 중을 유지하는 경우는 매우 드물다는 것에 있을 뿐이다. 성이 비록 기를 떠나 독립해 있을 수 있는 것은 아니지만 성현들이 성을 말할 때는 기를 섞지 않고 리만을 단독으로 말하여 그 본체를 밝힌 것이므로 미발의 전에 악한 성이 선과 대대하여 있을 수 없다는 것이다.<sup>43)</sup> 그러므로 애초에 성은 기와 함께 말할 수 있는 것이 아니다. 이를 다음과 같이 말하고 있다.

“성의 체는 인의예지이다. 어떻게 기와 더불어 발할 수 있겠는가? 대개 이른바 성이라는 것은 다만 기질 가운데에서 理一邊만을 剔出해서 말한 것이다. 만약 그것을 일러 기 가운데의 리라고 하면 옳지만 一邊은 기이고 一邊은 理이어서 마치 상대하여 있는 것과 같다고 한다면 크게 옳지 않다. 이른바 性惡이라는 것도 발할 때에 그 기가 혹 剛하기도 하고 柔하기도 한 것에 따라 발할 때에 절도에 들어맞지 못하는 것이지 未發의 전에 善性和 상대하여 서 있는 것은 아니다. 율곡선생이 ‘미발에도 또한 不善의 苗脈이 있다’는 우계선생의 말에 대해 ‘천만번 옳지 않다’라고 한 것은 진실로 바꿀 수 없는 定論이라 할 수 있다.”<sup>44)</sup>

우암에게 있어 미발이란 곧 中의 상태로서 마음이 적연하여 움직이지 않고 炯然하여 어지럽지 않은 것이다. 미발하면 中이며, 中이면 체가 세워지고 체가 세워지면 용이 和하게 된다. 그러므로 미발과 중은 둘이 되는 것이 아

42) 『송자대전』 권113, 「답박경초」(1677년 10월 14일), “性一也, 搭在清氣中, 而其發也善, 則謂之善, 搭在濁氣中, 而發不能中, 則謂之惡, 皆以已發而言之者也.”

43) 『송자대전』 권113, 「답박경초」1677년 6월 18일 별지, “竊謂於中, 不必下理氣二字, 蓋中者, 狀性之德也,... 夫性固在於氣中, 然聖賢言性, 皆不雜乎氣而單言氣理, 以明氣本體而已.”

44) 『송자대전』 권113, 「답박경초」1677년 1677년 10월 14일 별지.

니다. 中이란 性의 덕을 기술한 것으로서 성범이 동일한 것이나 다만 중인은 기질에 구애되어 마음은 고요한 때가 없으므로 미발의 중을 견지하지 못할 뿐이다. 그래서 우암은 “常人の 마음은 종일 물욕에 골몰하고 표류하여 그 정이 熾盛해져서 그 본성을 꺾어버리게 된다. 그러므로 비록 몽매지간에 도 또한 顛倒되니 이와 같으면 어떻게 미발이라 할 수 있겠는가? 반드시 적연하여 움직이지 않고 炯然하여 어지럽지 않은 연후에 미발이라 할 수 있으니 미발하면 중인 것이다.”<sup>45)</sup>하여 중인도 본체의 밝음을 가지고 있지만 마음이 항상 動하여 대본을 세울 수 없을 뿐이며, 바로 이 때문에 중인에게 있어서는 학문과 수양을 통해 미발의 상태를 실현하는 것이 중요하다고 강조하였다.

우암은 율곡의 미발관을 계승하여 미발과 靜을 구분하고 있다.<sup>46)</sup> 우암은 미발을 至靜한 가운데 아직 지각은 없지만 지각할 수 있는 능력만 있는 상태와 지각은 있지만 아직 사려로 전환되지 않은 두 가지 층차로 구분하였다. 즉 미발의 상태는 지각의 능력뿐만 아니라 실제 지각이 일어나는 범위까지 포함하는 것이다. 그러므로 미발과 이발은 모두 깨어있는 상태에 해당된다. 다만 미발과 이발을 가르는 계기는 심의 작용여부에 달린 것으로서 비록 지각은 있지만 그 감촉에 따라 과불급을 드러나지 않았다면 미발이라는 것이다.<sup>47)</sup>

그러나 우암의 경우 18세기의 인물성동이논쟁처럼 미발과 인물성의 문제를 결부시켜 논하려는 문제의식은 아직 보이지 않는다.<sup>48)</sup> 인물성론에 대한

45) 『송자대전』 권113, 「답박경초」1677년 12월 15일 별지.

46) 율곡은 미발을 정의하여 ‘비록 보고 듣는 것이 있더라도 思惟를 일으키지 않으면 그것이 미발이 되는 것에 아무런 문제가 없다’고 하였다.(『율곡전서』 권24, 『성학집요』 「정심장」)

47) 문석윤은 이런 우암의 미발론을 ‘지각불매와 구별되는 사려미행이 주자의 만년정론임을 주장함으로써 지각불매에 대해 사려미행을 강조하고 이것이 호학으로 이어지며, 낙학은 지각불매를 보다 적극적으로 해석하여 미발시의 공부가 가능한가하는 것이 쟁점이었다고 하였다.(문석윤 『호락논쟁 형성과 전개』 제2장 참조)

우암의 입장은 72세 때에 김창협(金昌協)의 질문에 대해 “『중용장구(中庸章句)』에서 이미 사람과 사물이 똑같이 이 본성을 갖는다고 말하였고, 『중용혹문(中庸혹문)』에서 비로소 치우치고 온전함의 차이를 상세하게 말하였으니 이 둘을 합하여 보면 그 뜻이 완전해진다”<sup>49)</sup>라고 대답한 것이 대표적이다. 이 말은 인물성의 문제를 논할 때 보편성과 차별성을 동시에 고려해야 한다는 절충론으로 보일 수도 있지만 주희의 정론을 『맹자집주(孟子集注)』보다 『중용』에 대한 저술을 중심으로 찾는다는 점과 그의 미발에 대한 견해를 함께 고려하면 본성의 동일성과 보편성을 우선적으로 강조하는 낙론(洛論)의 입장에 가깝다고 평가되기도 한다.<sup>50)</sup> 특히 우암은 미발을 기의 조건에 상관없이 모든 인간이 갖추고 있는 근본조건으로 파악하고 미발의 상태에서 불선의 묘맥(妙脈)이 존재한다는 것은 천만부당하다는 율곡(栗谷)의 말을 진실로 바꿀 수 없는 정론<sup>51)</sup>으로 인정하고 있다는 점에서 수양론의 근거를 밝힘으로써 모든 사람에게 수양을 통해 성인을 이루게 하려는 율곡의 문제의식을 잘 계승하고 있다고 할 수 있을 것이다.

48) 안은수는 이런 미발론이 인물성동론자인 이간(李乾)에 의해 미발의大本적 성격이 강조되어 기와의 연관이 배제된 본연지성과 본연지심이 일치하는 경지로 이해되었고, 인물성이론을 주장한 한원진(韓元震)에 의해 미발의 상태와 기질의 긴밀한 관계가 중시되어 미발기질유선악설로 전개되었다고 하였다. 그리고 성은 작위가 없는 것이지만 심은 운용하는 것으로서 성정을 주관하는 핵심이므로 이런 학문과 수양의 주체는 인간의 심이라 하여 심의 주재성을 역설하는 율곡의 심론을 계승하고 있으며, 이런 심에 대한 중시로 인해 우암은 율곡의 心是氣와 養氣說을 계승하여 양심설로 확충하였다고 평가하였다.(안은수, 「우암 심성론의 특징과 의의」, 『동서철학연구』 제48호, 2008.6)

49) 『송자대전』 권93, 「答金中和」 무오 12월 29일, “章句, 既言人物同得此性之意, 而或問, 始詳言偏全之異, 合而觀之, 其義乃盡.”

50) 이봉규는 위의 논문에서 김창협(金昌協)의 질문에 대한 송시열(宋時烈)의 답변은 인간과 사물에 담지된 본성을 논할 때 보편성과 차별성의 측면을 함께 고려해야 한다는 절충론처럼 보이지만, 주희의 정론을 『맹자집주(孟子集注)』보다 『중용』에 대한 저술을 중심으로 찾는다는 점과 그의 미발에 대한 견해를 함께 고려하면 낙론(洛論)의 입장에 가깝다고 생각된다고 하였다.

51) 『송자대전』 권113, 「답박경초」 1677년 정사 10월 14일 별지.



#### 4. 수암 권상하(1641-1721)의 성론과 미발심체설

屏溪 尹鳳九(1681-1767)에 따르면 수암은 율곡-사계-우암으로 계승된 정주학의 정통을 계승한 인물이다. 즉 수암은 사람이 만물가운데 가장 귀한 존재라는 공맹과 주자의 사상을 계승하여 인물성이 不同하다는 것을 밝혔고, 율곡을 계승하여 성범심부동을 주장함으로써 성인이 되기 위한 공부의 근거를 확립하였다는 것이다.<sup>52)</sup> 다시 말하면 수암의 학문적인 업적은 인간의 고귀성 확보와 공부론이라는 두 측면에서 공이 있다는 것이다.

수암이 말하는 성이란 인물이 얻은 바의 리를 지칭하는 것이며, 인물성부동이란 각기 그 기의 리를 가리키면서도 그 기와 뒤섞지 않은 것을 가리킨 것이다.<sup>53)</sup> 그러므로 미발의 성도 기질을 떠나 單言할 수는 없으며 따라서 본연지성이란 성의 본체가 이와 같다는 것을 일컫는 것일 뿐이다.<sup>54)</sup> 따라서 기질의 차이에 따라 인간과 금수의 본성은 다르다는 것이다. 인물성이 다르다는 수암의 주장은 39세(1679년) 때의 「太極圖說示舍弟季文兼示玄石」에서부터 잘 보여진다. 그리고 76세(1716) 때 쓰여진 「答季文」에서는 사람과 사물의 본성은 다르지만 사람사이의 차이는 인간의 기가 갖는 특수성으로 인해 극복될 수 있는 것임을 강조하였으며, 78세(1718) 때의 「論性說」에서는 인물성이 다른 성은 성을 논하는 세 가지 관점 가운데 기와 결합된 리라는 分殊의 관점에서 본 성이며, 이런 관점에서 보면 미발의 심체에도 선악이 있다고 주장하였다. 먼저 「太極圖說示舍弟季文兼示玄石」을 보자.

52) 尹鳳九, 『병계집』 권43, 「寒水齋先生文集序」, “天下之義理, 莫大於理氣心性, 儒者之學, 亦莫切於理氣心性, 從古聖賢言之詳矣, 而有人物聖凡之分, 不能無同異得失之別, 學者於此, 苟不能究其類而明其實, 其於學聖人思辨之工何哉.”

53) 『병계집』 권43, 「寒水齋先生文集序」, “先生疏源滌流, 辨析開發, 其曰各指其氣之理, 而亦不雜乎其氣者, 人物性不同之謂也.”

54) 權尙夏, 『한수재집』 권13, 「答崔成仲」(1708), “朱子曰一心之中, 仁義禮智各有界限, 此欲狀性之體段, 自不得不如此言之.”

“그 리를 말하면 온전하지 않음이 없지만 그 성을 논하면 偏全이 있다. 이는 天賦의 리는 다름이 없지만 단 인물이 품수한 것에 저절로 다름이 있기 때문이다.... 대개 기가 아니면 리가 깃들 곳이 없고 리가 아니면 기를 주재할 것이 없다. 天이 음양오행으로 만물을 化生함에 기로써 형체를 이루고 리 또한 부여하였으니 성이라는 이름은 여기에서 세워지게 되었다. 오직 그 기질을 품수한 것이 만가지로 다르므로 기에 깃들여 있는 리도 만가지로 다르지 않을 수 없다..... 오직 사람만이 오행의 正氣를 받아 형체를 이루게 되었으므로 또한 오상의 전체를 얻어 성이 된 것이다. 이것이 만물가운데 가장 빼어난 존재가 된 까닭이며 성인은 또한 빼어난 것 가운데 가장 빼어난 존재인 것이다. 이것으로 보면 성의 본체는 애초에 온전하지 않음이 없으나 편전의 다름이 있게 되는 까닭은 기가 그렇게 하는 것이다. 그래서 기가 온전하면 성도 온전하고 기가 치우치면 성도 치우치는 것이니 무슨 의심할 것이 있겠는가?”<sup>55)</sup>

물론 수암이 인물성이 같지 않다고 주장하는 근본 이유는 인간만이 오상의 전체를 얻은 도덕적인 존재임을 역설하려는 데 있다. 여기에서 수암은 성을 논하는 데에는 一原의 관점, 分殊의 관점, 分殊의 分殊라는 세 가지 관점이 있을 수 있지만<sup>56)</sup> 성이란 기본적으로 기속에 내재된 理를 가리키는 것이라 주장한다.<sup>57)</sup> 그러므로 비록 천명지성이라도 반드시 기질 가운데 담겨있는 것이어서 기질의 품수에 따라 달라지며<sup>58)</sup>, 또한 비록 천명지성이라도 반

55) 『한수재집』 권21, 「太極圖說示舍弟季文兼示玄石」, 1679년 정월.

56) 『한수재집』 권21, 「太極圖說示舍弟季文兼示玄石」, 1679년 정월, “聖賢論性, 其說大概有三...專指理而言, 則太極全體無物不具, 而萬物之性皆同矣, 是則一原也...各指其氣之理而言則...人得其全物得其偏, 而人物之性不同矣, 是則分殊也...以理與氣雜而言之, 則剛柔善惡, 有萬不齊, 人人物物之性, 皆不同矣, 是則分殊之分殊也.”

57) 수암은 ‘성을 말하면서 기질을 말하지 않으면 성이 붙을 곳이 없다는 이기보의 말을 ‘옳다’고 하며 긍정하고 있다.(권상하 「한수재집」 권14 「答李器甫」)

58) 『한수재집』 권12, 「答尹瑞膺」(1710년 정월(70세)), “雖天命之性, 亦必盛貯於氣質之中,

드시 기질을 기다란 연후에 성이 되므로 본연지성과 기질지성을 二物로 보면 안된다<sup>59)</sup>고 함으로써 기질과 결합된 성을 중심으로 인물의 차이를 설명하고, 이를 통해 五常을 인간만의 본성으로 보려는 입장을 분명히 하고 있다.<sup>60)</sup> 그리고 이 인간의 오상이야 말로 인간이 스스로 금수와 구별되는 곳을 역설한다. 이처럼 오상을 중심으로 인간과 금수를 구별하려는 태도는 그가 78세에 지은 「논성설」에 분명하게 정리되어 있다. 즉,

“성현이 성을 논한 것에 그 설이 세 가지가 있으니 기를 제하고 리만을 가리켜 말한 것이 있고, 또 각기 그 기의 리를 가리키지만 또한 그 기를 섞지 않고 말하는 것이 있으며, 또 리와 기를 섞어서 말한 것이 있다. 리만을 가리켜 말하면 만물가운데 태극의 전체를 갖추지 않은 것은 없으니 만물의 성은 모두 같은 것이다. 이것은 一原의 관점에서 말한 것이니 주자가 말한 바의 ‘一物이 각각 一太極을 갖춘다’는 것이다. 각기 그 기의 리를 가리켜 말하면 양은 健, 음은 順, 木은 仁, 火는 禮, 金은 義, 水는 智의 성이 되어 그 성이 같지 않다. 그러나 또한 그 기의 淸濁美惡과 섞지 않고 말하기 때문에 그 건순오상이 되는 것이 오히려 至善이 됨을 잃지 않는다. 사람은 그 온전함을 얻었고 만물은 그 치우침을 얻어 인물의 성이 같지 않으니 이것은 분수의 관점에서 말한 것으로서 주자가 말한바 ‘오직 위대한 상제가 下民에게 衷心을 내려 백성들이 몇몇한 성품을 갖게 되었으니 이것이 다른 곳ियो, 이를 보통사람들은 버리고 군자는 보존한다’는 것이니, 곧 이 다

此與隨其氣質所稟不同者，蓋一說也。”

59) 『한수재집』 권14, 「答李器甫」, “中庸天命之性, 果是專指本然之性, 而朱子嫌其無氣質二字, 註曰天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 理亦賦焉, 猶命令也, 是則言雖天命之性, 必待氣質而爲性云, 此非二性之證也.”

60) 수암은 한원진에게 보낸 편지에서 오상은 금수가 온전히 품수할 수 없는데 公學의 소견이 지금까지 불변하니 可惜하다고 하였다.(권상하, 『한수재집』 권12, 「答韓德昭」) 이후 한원진이 이간과의 인물성논변을 통해 최종적으로 제기한 문제도 바로 이 오상을 금수도 동일하게 부여받을 수 있는가하는 것이었다.

른 곳을 보존할 수 있음으로써 스스로 금수와 구별되는 것이다. 리와 기를 섞어서 말하면 剛柔善惡이 만 가지로 다르니 사람과 사람, 만물과 만물은 모두 같지 않다. 이것은 분수의 분수라는 관점에서 말한 것이니 주자가 말한 바 ‘강유선악이 매우 다양하여 천만가지이어서 다 궁구할 수 없다’는 것이다.”<sup>61)</sup>

그러나 문제는 분수의 관점 즉 기의 차이를 근거로 성을 구별한다면 성인과 범인의 차이도 인정할 수밖에 없으며, 따라서 인간의 보편적인 도덕성에 기초한 인간완성을 위한 공부를 어떻게 설명할 수 있는가 하는 점이다. 여기에서 수암은 사람과 만물의 기는 본질적으로 다르다고 주장한다. 즉 사람 사이의 차이는 기의 淸濁明暗의 차이일 뿐이므로 어두운 것은 밝게 할 수 있고 탁한 것은 맑게 할 수 있지만 금수의 氣는 偏塞한 것이므로 이것은 바뀌어 질 수 없다는 것이다.<sup>62)</sup> 그리고 또한 사람만이 오행의 正氣를 품수하였다는 氣的인 특성으로 인해 오상의 전체를 성으로 갖게 되었으므로 만물 가운데 가장 빼어난 존재가 되었으며 또 성인은 또 빼어난 가운데 빼어난 존재가 되었다는 것이다.<sup>63)</sup>

이와 같이 기와 결합된 리를 중심으로 성을 논하는 관점을 수암은 미발설에도 그대로 적용하여 미발의 리는 순선이지만 미발시에도 기의 차이는 존재한다고 주장한다. 즉 기의 淸濁粹駁이 만가지로 다르므로 만약 그 청탁수박을 가리켜 선악이라 한다면 비록 선악이 있다고 무방하다<sup>64)</sup>는 것이다. 수

61) 『한수재집』 권21, 「論性說」.

62) 『한수재집』 권20, 「答李文」, “物物皆稟五行以成形, 則五行之理, 亦不可謂不具於其中矣, 但李五交感之際, 紛紜錯綜, 萬變不齊, 人與物所稟之氣, 有偏正通塞淸濁明暗之異, 而在人論淸濁明暗, 在物則偏塞而已, 暗者可使之明, 濁者可使之淸, 偏塞者不可使之通也, 然則凡物亦莫不有是理, 由其偏塞焉, 牢不可開, 此其人物之所以異也.”

63) 『한수재집』 권21, 「太極圖說示舍弟季文兼示玄石」, “唯人也, 稟五行之正氣以爲形, 則亦得五常之全體以爲性, 斯其爲萬物之最秀, 而聖人又其秀之秀者也.”

64) 『한수재집』 권12, 「答韓德昭」, “古人言善惡, 皆以感動形見者言之, 則未發之前, 難下善惡字, 然氣之淸濁粹駁, 有萬不齊, 若只指其淸濁粹駁而謂之善惡, 則雖言善惡亦無妨矣.”

암이 미발의 심체에 이미 선악이 있다는 것은 외물에 접하기 전에도 惡念이 항상 마음속에 존재한다는 것이 아니라 다만 외물에 感하여 마음이 발출할 때에 기질의 차이로 인해 선으로도 악으로도 흘러갈 수 있다는 것이다. 미발의 전에는 기가 용사하지 않았으므로 리가 비록 기 가운데에 있지만 본체는 自如하므로 선악이라는 글자를 붙일 수 없다.<sup>65)</sup> 그러나 已發時에 感하는 바에 正과 邪가 있으므로 마음이 동할 때에 리에 들어맞기도 하고 들어맞지 않기도 함으로써 선악이 나누어지는데, 이는 기질이 淸粹한가 雜駁한가에 따라 성이 直遂하거나 하지 못하는 것이 나누어지므로 반드시 기질을 변화시킨 뒤에야 리에 들어맞게 될 수 있다는 것이다.<sup>66)</sup>

즉 수암의 미발설도 기본적으로 공부론을 위한 것이다. 수암이 미발시에 선악이 있다는 것을 인정하는 것은 외물에 접하기 전에도 惡念이 항상 마음속에 존재한다는 말은 아니다. 다만 기질의 차이를 부정하면 기질을 다스리는 공부가 필요없다고 여기게 될 수 있다고 여겼기 때문이다.<sup>67)</sup> 물론 미발시는 惡念뿐만 아니라 선의 단서 또한 싹트지 않은 때이다. 그러나 天性은 本善한 것이므로 선유들이 미발시에 유선무악이라 말한 것일 뿐<sup>68)</sup>이라 하여 현실적으로 기질의 영향을 인정함으로써 그 기질의 변화를 위한 공부가 절실했을 수 있음을 역설하고 있다.

65) 『한수재집』 권12, 「答蔡君範之洪」, “心之未發, 氣不用事, 理雖墮在氣中, 而本體自如, 有何善惡之可言者.”

66) 『한수재집』, 「答李公舉」, 『한수재집』 권13, 「答李公舉」(9월), “人之氣質, 得於有生之初, 雖未發之前, 美惡自在... 及其外物之邪正, 觸其形而動其中也, 氣質之美者, 感其正而易趨於善, 氣質之惡者, 感其邪而易趨於惡, 此理勢之不得不然也.”

67) 『한수재집』 권12 「답채군범」, 여기에서 수암은 채군범이 “미발시에 리는 본래 순선이나 기 또한 미악의 다름이 없다면 그것이 발할 때 무엇으로부터 중절부중절의 단서가 있겠는가? 이것은 요순과 걸척이 성인이 되고 광인이 되는 것이 기질의 粹駁에 매이지 않았으며 학자는 반드시 澄治의 공부에 종사하지 않을 것이니 해가 됨이 매우 크다”고 하자 ‘매우 옳다’고 답하고 있다.

68) 『한수재집』 권14, 「答李器甫」(1718년 정월), “未發時, 非但惡念不萌, 善端亦不萌... 雖然天性本善, 故先儒皆曰未發時有善無惡, 此意甚好.”

## 5. 농암 김창협(1651-1708)의 인물성론과 미발심체론

호락논쟁이 비록 인물성동이논쟁의 다른 이름으로 쓰이기도 하지만 실제로 호락논쟁의 주제는 인물성동이 뿐만 아니라 미발심체, 명덕분수 등의 문제에 걸쳐있다. 그러므로 호락논쟁의 시작을 권상하 문하의 한원진과 이간을 중심으로 한 인물성동이논쟁에 둔다면 호락논쟁이라는 표현은 맞지 않으며, 이후의 전개과정을 고려하면 낙학과 호학의 성립부터<sup>69)</sup> 그 쟁점들이 고찰되어야 한다는 주장도 제기되고 있다.<sup>70)</sup> 그런 측면에서 농암의 인물성론과 미발심체론은 낙학의 성립과 이후 낙학의 인물성동론과 관련하여 중요한 의미를 갖는다.

洛學은 農巖으로부터 비롯되어 그의 동생인 金昌翁(1653-1722)을 거쳐 李緯(1680-1746), 溪湖 金元行(1702-1772)으로 이어지며, 湖學은 권상하에서 한원진으로 이어진 것이다.<sup>71)</sup> 李緯는 魚有鳳(1672-1744), 朴弼周(1665-1748) 등과 농암과 삼연 두 형제의 문하에 드나들며 낙학을 정립시켰으며, 다시 김창협의 손자인 김원행으로 계승되었다.<sup>72)</sup> 이들의 학문 경향은 우암 송

69) 황윤석은 호학과 낙학이 나누어진 시말을 논하여 울곡, 사계를 계승한 우암 이후에 湖西에서는 권상하가 두드러졌고, 서울에서는 김창협이 두드러졌으니 禪宗의 남종, 북종이 모두 달마로부터 나온 것과 같다고 하였다.(『이재난고』 권26, 무술 무술 7월 27일 『記湖洛二學始末』)

70) 이런 호락논쟁이 갖는 문제의식과 관련하여 문석윤은 ‘17.8세기는 참된 의미에서 심성학 혹은 심학의 시대가 시작된 시대였으며, 호락논쟁은 그 시대의 정신을 표출한 논쟁이었다’고 평가하였다. 또 미발에 대한 관심이 낙론계의 정신을 대변하는 것이며, 낙학은 사람과 동물의 차이를 성에 두는 것이 아니라 심의 능력에 두는 것이라 하기도 하였다.(문석윤, 『호락논쟁의 형성과 전개』)

71) 황윤석은 기호학과를 김창협, 이재, 김원행으로 이어진 洛學과 권상하, 한원진으로 이어진 호학으로 나누고 있다.(『이재난고』5 권26, 무술 7월 27일 『記湖洛二學始末』)

72) 김원행의 낙론은 황윤석에 의해 다음의 네가지로 정리된다. 첫째, 심과 기는 구별된다. 둘째, 기에 나아가되 단지 리만을 지적하면 본연지성이요, 리와 함께 말하면 기질지성이다. 셋째, 명덕은 본심이고, 성인과 범인의 구별없이 동일하다.(『이재난고』5 권26, 무술 7월 27일, 『記湖洛二學始末』)

시열, 수암 권상하, 남당 한원진으로 이어지는 호서지방의 학자들과는 달리 율곡의 이론들을 견지하면서도 배타적으로 집착한 것이 아니라 비판적으로 계승, 극복하면서 아울러 퇴계의 학설을 수용한<sup>73)</sup> 절충파로 분류되기도 한다.<sup>74)</sup>

농암의 인물성론은 초년에는 異論의 입장이었으나 만년에 동론으로 바뀌어 진다.<sup>75)</sup> 농암의 성론은 기본적으로 理와 性是 다르다는 전제위에서 출발한다. 그러므로 리는 사람과 사물이 동일하지만 성이 이루어진 다음에는 편전의 차이가 없을 수 없다는 것이다. 또한 그는 性善에 대한 강조를 통해 인간의 고귀성을 확보하려 함으로써 인물성이론의 색채를 보여주고 있다. 즉 농암은 맹자의 사단설에 근거하여 순자의 성악설을 비판하면서 순자의 성악설은 기질지성을 본성으로 인정하지 않는 그 의도를 알지 못한 것이라고 하여 본연지성만을 인간의 본성으로 인정하는 주자학적인 입장을 지지하였다.<sup>76)</sup>

인물성이 다르다는 그의 입장은 28세(1678년) 때 우암에게 올린 問目에서 잘 보여진다. 여기에서 그는 천명은 동일하지만 기의 차이로 인해 인성과 물성에는 偏全通塞의 차이가 없을 수 없다는 점을 지적하고 있다. 즉

“사람과 만물이 생겨남에 본래 하나의 리를 같이 얻어 생겨나지만 그러나 일단 본성이 이루어지고 나면 편전의 다름이 없을 수 없습니다. 예를 들면, 벌이나 개미에게 군신의 관계가 있고, 호랑이나 이리에게도 부자의 관계가 있어 혹 仁하기도 하고 혹

73) 농암은 퇴율의 장단점을 종합하여 「사단칠정설」을 지었다.(金昌協, 『농암집』, 속집 권하, 「四端七情說」)

74) 김용현, 「농암 김창협 의 인물성론과 낙학」, 『인성물성론』.

75) 『농암집』 별집권4, 부록 「諸家記述雜錄」, “鹿門曰... 蓋其晚年改初見說也.”

76) 『농암집』 권25, 「성악논변」, “人之性善, 荀卿之言性惡也, 氣也非性也, 人之生也. 氣爲質而理爲性... 人既得是氣而有生, 則何可不謂之性, 然而君子有弗性者焉, 此則程張之說盡之矣.”

의롭기도 하지만 이는 단지 五性가운데 하나를 얻은 것일 뿐입니다. 이를 다른 만물에 미루어 보아도 모두 그러한데, 이것이 어찌 天命이 균등하지 않아서 그렇겠습니까? 기에 통색이 있기 때문에 리가 따라서 편전이 있게 된 것일 뿐입니다. 이런 까닭에 주자는 『맹자』, 「생지위성장」에서 논하여 말하기를, ‘리로써 말하면 인의 예지를 품수한 것이 어찌 만물이 온전하게 얻을 수 있었겠는가?’ 하였으니 곧 이 한마디가 매우 분명하게 (사람과 만물을) 나눈 것입니다. 그렇다면 『중용』1장에서 말한 것은 만물이 각기 오성을 갖추어 다시 사람과 더불어 구별이 없다는 것이 아니라 사람과 만물이 똑같이 이 理를 얻어 성으로 삼는데 성의 조목에 이 다섯 가지가 있다는 것을 말하는 것일 뿐입니다. 대개 만물은 이 오성을 온전하게 갖추 수 없으나 이 다섯가지 이외에 다시 다른 본성은 없으니 인물을 통틀어 말하면 이 하나의 성을 함께 하는 것입니다. 그러나 그 통색과 편전의 구분은 없을 수가 없는 것이니 『중용』주에서는 언급할 겨를이 없었을 뿐입니다”<sup>77)</sup>

이런 농암의 입장을 요약하면, 리로써 말하면 만물의 성은 모두 똑같은 리, 즉 一原에서 나왔으나 기의 통색과 편전의 구분이 없을 수가 없으니, 편전으로 말하면 사람만이 오성을 온전히 품부하였으므로 인성과 물성은 다르다는 것이다.

그러나 동시에 농암의 사상은 낙학의 인물성동론의 뿌리로서 그의 인물성론은 同異 어느 한 쪽으로 귀속시킬수 없으나 동론의 경향이 이미 배태되어 있었다고 평가되기도 한다.<sup>78)</sup> 왜냐하면 농암에게 있어서 중요한 것은 인물의 구별이 아니라 모든 사물에 천명의 성이 내재해 있으며, 만물의 성이

77) 『농암집』 권12, 「上尤齋中庸疑義問目」.

78) 김인규는 김창협이 초년에는 성선에 대한 강조를 통해 인간의 고귀성을 확보하기 위한 인물성이론의 입장이었으나 말년에 이르러 본성의 동일성에 기초하여 그 구현가능성을 최대한 확대하려는 인물성동론을 건지하였다고 하였다.(『조선 후기 노론학맥의 분화와 그 세계관』, 『울곡사상연구』 제22집, 211쪽 참조)



모두 하나의 근원에서 나왔다는 것에 있기 때문이다. 이런 입장은 그의 만년에 해당되는 54세(1704년) 때의 「사변록」비판에서 잘 보여진다. 이 때 그가 박세당을 비판하는 핵심은 박세당이 만물에 보편적으로 내재된 천리의 실재를 인정하지 않는다는 데 있다.<sup>79)</sup> 농암에게 있어 한 사물의 진정한 가치는 그 편전의 성에 있는 것이 아니라 그 성의 근원 즉 천명에 있다. 그래서 농암은 사람과 만물의 기품의 차이에도 불구하고 본성이란 측면에서는 하나의 근원으로 소급된다는 一原의 측면을 강조하게 된다. 다만 사람과 사물의 차이는 그 성을 온전히 할 수 있는가 아닌가에 있을 뿐이다. 그러므로 그 성이 다르다고 곧바로 말하는 것은 잘못된 것이라 한다.<sup>80)</sup> 여기에서 농암은 사람과 사물의 본성은 류가 다르다고 하는 박세당을 비판하면서 천명의 측면에서는 인물성이 같다고 주장함으로써 인물의 근원적 동일성을 강조하고 있다.<sup>81)</sup> 즉,

“성이란 만물이 근원을 같이하는 것이요 사람만이 부여받은 것이 아니다. 그러므로 『중용장구』에서 천명지성을 해석할 때 반드시 사람과 사물을 겸하여 말하였다. 그러나 지금 박세당은 사람에게 부여했다고만 말하고 ‘物’자를 빠뜨렸으니 이는 천명지성을 사람만 소유하고 사물은 함께하지 못한다는 것이니 이는 性命의 이치를 전혀 알지 못하는 것이다.”<sup>82)</sup>

79) 『농암집』 권15, 「與權有道再論思辨錄辨」, “事物雖在外, 而其當然之理, 無一不具於吾性之內, 故曰萬物皆備於我, 今某只說得外物與我相關之意, 而不會言其理之具於吾性, 此蓋於天命率性之理, 全無所見而然, 不足深辨也.”

80) 『농암집』 권15, 「與權有道再論思辨錄辨」, “人物之生, 同氣同理, 而人則得形氣之正而能全其性, 物則得形氣之偏而不能全其性, 所以異者只在於此, 故曰幾希, 集註發明此意盡矣, 今直言其性不同, 則殆無以見幾希之意矣.”

81) 농암의 박세당 비판이 갖는 의미에 대해 자세한 것은 이천승의 「농암 김창협의 인성물성론」을 참고할 것.

82) 『농암집』 권15, 「與權有道再論思辨錄辨」.

이런 점에서 편전의 성을 기질지성으로 치부해 버리고 본래의 성을 추구해 들어갔던 동론자들과 같은 문제의식을 가졌으며, 이런 문제의식이 낙학의 동론으로 전개되었다고 평가되는 것이다. 즉 농암의 인물성론은 김창흡, 어유봉 등을 거쳐 초기의 인물성이론의 색채는 초년미정설로 간주되고 인물성이 다르다는 것은 성명의 이치를 전혀 알지 못한 것이라는 만년의 주장이 정설로 인정되면서 낙학의 동론으로 이어진다는 것이다.

18세기의 미발논쟁도 인물성동이논쟁과 마찬가지로 호학과 낙학이 나뉘어지게 되는 주요한 계기가 된다. 미발논쟁은 미발을 어떻게 규정할 것인가 하는 것과 미발에서의 심체가 순선인가 아니면 有善有惡인가 하는 두 가지 쟁점이 있다. 주자의 중화신설은 미발을 심의 한 양태로 봄으로써 심의 미발과 이발에 각기 공부가 가능하게 하는 것이었다. 낙학의 미발론은 주자·율곡으로 이어지는 공부론에 그 중점이 있다. 그래서 낙학 미발논변의 주된 쟁점은 미발에서의 지각을 어떻게 볼 것인가 하는 것과 미발시의 공부가 가능한가에 있었으며, 호학의 경우는 주된 쟁점이 미발의 심체가 순선한가 아니면 유선유악한가에 있었다.<sup>83)</sup>

농암의 미발론은 1697년 玄德潤에게 답한 편지, 1703년 박세당의 「사변록」에 대한 비판 및 1706년 李喜朝(1655-1724)와의 미발지각논변, 1708년 李顯益에게 답한 편지 등에서 보여진다. 농암은 율곡과 우암의 미발설을 계승하여 미발이란 단순히 보지 않고 듣지 않는 것을 가리키는 것이 아니라 마음이 적연하여 사려가 싹트는 것이 없는 것이라 한다. 그러므로 보고 듣지 않아도 마음속에 妄念이 어지러우면 미발이 아닌 것이다. 여기에서 衆人이 보고 듣지 않는 것과 성인의 그것을 구분함으로써 미발과 靜의 차이를 밝히고 있다. 농암에 따르면 중인은 외물에 접하기 전에 이목이 보고 듣는 것이 없어도 마음속에 망념이 어지럽게 날뛰므로 미발이라 할 수 없으며, 오직 성

83) 문석윤은 호학과 낙학의 이런 차이는 지각에 대한 양측의 이해에 기인한 것이라 하였다. 그러나 여기에서는 지각론의 문제는 논문의 주제상 논외로 한다.

인만이 어느 때 어느 곳에서나 戒愼恐懼하지 않음이 없으므로 이 마음이 적연하여 일념의 망동도 없다. 그러므로 성현의 경지로써 말하면 보지 않고 듣지 않는 것이 곧 미발의 경계가 되지만 중인은 보지 않고 듣지 않는 것이 미발의 경계가 될 수 없다는 것이다.<sup>84)</sup>

그러나 미발의 심체는 성범의 차이가 있을 수 없다. 왜냐하면 천명의 성은 누구에게나 동일하므로 聖愚를 불문하고 천명지성으로서의 본체는 미발의 때에 혼연한 중의 상태로 있어 偏倚한 바가 없기 때문이다.<sup>85)</sup> 다만 중인은 미발의 때가 드물다. 바로 이 때문에 미발시의 공부가 필요하다는 것이다. 즉 농암에 따르면 비록 사물이 이르지 않았으니 마음이 이미 어지럽게 날뛰어 미발의 때가 없게 되면 이른바 中에 이를 수 없으며, 그렇게 되면 마음이 발할 때에 반드시 도리에 어긋나게 되어 이른바 和에 이를 수도 없게 된다. 그러므로 미발의 중은 본체가 스스로 그러하여 窮索할 필요가 없으나 다만 미발의 때에 경으로써 이를 보존함으로써 이 기상이 항상 보존되어 잃지 않게 한다면 이로부터 발하는 것이 반드시 절도에 들어맞게 된다는 것이다. 그러므로 미발에는 偏倚가 없지만 中에 이르기 위해서는 이 미발의 체를 잘 보존하여 마음의 망동으로 인해 이를 잃어버리는 일이 없게 하는 미발시의 공부가 필요하다는 것이다.<sup>86)</sup>

농암에 따르면 미발은 곧 학문의 큰 근본이다. 그런데 이런 지위에 도달하지도 못하였으면서 함부로 선현을 비난하고 배척하는 것은 매우 잘못된 일이라고 하며 미발시의 공부를 인정하지 않는 박세당을 비판하고 있다. 농암에 따르면 戒愼恐懼하는 미발의 공부는 한마다로 요약하면 敬이며, 경공부는 동정을 관통하는 것이다.<sup>87)</sup> 그리고 적연부동한 미발의 본체가 갖추어

84) 『농암집』 권16, 『答李顯益』, 1708년 別紙.

85) 『농암집』 권19, 『答道以』, “又謂天命之性 人人同得, 不以聖愚而有加損, 是以方其未發, 渾然在中, 無所偏倚, 是謂未發之體, 無所偏倚者, 聖愚皆然矣.”

86) 『농암집』 권19, 『答道以』 1697년.

87) 『농암집』 권15, 『與權遊道論思辨錄辨』, “至於未發之義, 乃是學問大根本, 彼不曾夢到此地位, 而輒肆異說, 譏斥前賢, 其言之悖謬甚矣...竊謂戒愼恐懼, 約而言之, 只是一敬字耳,

져 있는 것은 자연의 이치에 따른 것이며, 이러한 때에 사물이 이르게 되면 大用達道가 행해지는 것이므로 보이지 않고 들리지 않는 미발의 때에 계신 공구하는 공부가 필요하다는 것이다.<sup>88)</sup>

즉 농암에 따르면 적연부동한 미발의 본체는 곧 사람 마음의 본체로서 천리가 혼연한 상태이며 지각이 炯然하게 깨어 있는 상태인 것이다. 이런 미발의 마음에서 농암은 인간과 사물을 포괄하는 리를 확인하고, 이런 살아있는 리를 보지 못하고 이 리를 오직 인간에게만 한정시킨 박세당을 비판하면서 그의 미발론을 확립하게 된다. 그리고 이런 그의 미발론이 그가 인물성동론으로 전환하는 계기가 되었다는 것이다.<sup>89)</sup> 이런 농암의 미발론은 다시 李喜朝와의 논변을 통해 미발시의 지각문제로 이어지게 된다.<sup>90)</sup>

## 6. 결어

호락논쟁은 사칠논쟁과 더불어 조선유학 최대의 이론 논쟁으로 인정되고 있다. 그러나 인간의 본성과 마음의 근본에 대한 치열한 탐구를 통해 오류 질서의 당위성을 역설하고 이를 통해 인간도덕실천의 근거를 확보하려는 호락논쟁은 사칠논쟁과 달리 율곡학과 내부에서 본격화된 것이다.

율곡의 문제의식은 程朱에 의해 확립된 聖學의 입장위에서 어떻게 하면 모든 사람을 요순과 같은 성인으로 만들 수 있을 것인가하는 유가본래의 공

君子之心, 無時不敬, 故敬之爲工, 通貫動靜.”

88) 『농암집』 권15, 『與權遊道再論思辨錄辨』, “且詳其語意, 似以人心爲元無寂然未發之時, 則其誤尤甚, 夫人心之有動靜, 如天之有陰陽, 一體一用, 互爲對待, 迭相循環, 而不能以相無者, 且乃自然之理也, 但衆人之心, 物欲爲主, 故有事無事, 心常妄動, 鮮復有虛靜之時, 唯聖人之心, 渾然天理, 故事物未到, 思慮不萌, 方寸之間, 至虛至靜, 雖鬼神, 莫能窺其際, 此卽寂然未發之體, 而所謂天下之大本也.”

89) 문석윤, 『호락논쟁 형성과 전개』(동과 서, 2006), 185쪽.

90) 미발시의 지각문제는 이 논문의 주제가 아니므로 여기에서는 생략한다.

부론에 집중되어 있었다. 율곡의 이통기국설과 심시기설은 현실적인 불완전에도 불구하고 모든 존재는 본성으로서 리를 갖추고 있다는 것과 인간은 인간의 심이 가진 주재능력에 근거하여 현실적인 불선을 선으로 바꿀 수 있다는 것을 말하고자 하려고 제기된 것이다. 여기에서 미발의 심체인 성은 리로써 純善임을 강조함으로써 모든 사람이 성인이 될 수 있다는 근거를 제시하고, 나아가 인간의 심이 가진 주재력으로 인해 누구나 편벽된 기질을 변화시킬 수 있음을 강조하였던 것이다. 그러므로 율곡의 경우 이후 호락논쟁의 중심주제인 인물성의 동이여부보다 인성의 선의 근거를 확실하게 제시하고 그것을 실현할 수 있는 실현방법에 관심이 집중되어 있었다.

우암에 이르면 미발과 공부론의 관계가 본격적인 문제의식으로 대두된다. 이에 우암은 성현들이 성을 말할 때는 리만을 단독으로 말하여 그 본체를 밝힌 점을 강조하고, 동시에 미발과 靜을 구분하여 미발이란 주재하는 마음의 활동이 존재하는 상태이며, 이런 미발의 심체는 순선임을 역설하였던 것이다. 다만 衆人은 기질에 구애되어 이런 미발의 본체를 세우지 못하는 경우가 많으므로 학문과 수양을 통해 미발의 상태를 실현해야 한다고 함으로써 공부의 근거와 당위를 역설하였다. 이로 보면 우암의 경우도 인물성의 동이여부보다 모든 사람에게 똑같이 성인을 이룰 수 있는 가능성이 주어져 있으며, 동시에 공부를 통해 이를 완성시켜가야 한다는 당위를 제시하려는데 주안점이 있다고 할 수 있다.

그러나 수암에 이르면 理와 性은 다르다는 전제위에 인간과 금수, 성인과 범인의 엄격한 구별을 통해 보통의 인간은 기질변화를 통해 인간다움을 실현해야만 한다는 당위를 제시하게 된다. 여기에서 본격적으로 인물성동이여부가 표면으로 부상하게 된다. 물론 인간만이 오상의 전체를 가지고 있다는 수암의 주장은 만물에 대한 인간의 우월성을 강조함으로써 공부의 당위를 역설하여 인간으로 하여금 오류를 실천하게 하려는 것이었다. 그러나 이는 맹자의 성선설을 정통으로 인정하고, 성즉리라는 명제를 통해 인간도덕의

절대성을 역설하려던 주자-율곡-우암의 문제의식과는 오히려 거리가 생기게 되었다고 보여진다.

이런 문제의식으로 인해 농암은 초년의 人物性異論으로부터 만물에 보편적으로 내재된 천리의 실재를 중시하여 천명의 측면에서 볼 때 곧바로 인물성이 다르다고 주장하는 것은 잘못된 것이라고 비판하게 되는 것이다. 그리고 천명의 성은 누구에게나 동일하므로 미발시의 중의 본체도 聖愚의 구분 없이 동일하지만 다만 衆人은 기질의 장애로 인해 이런 미발의 상태를 유지하지 못하므로 계신공부하는 공부가 필요하다고 하여 미발공부의 필요성을 역설하였던 것이다.

위에서 본 것처럼 율곡과 우암의 문제의식이 인간의 도덕성이 천명에 근거한 절대적인 것이며 그것을 실현해내어야만 하는 것이 인간의 당위임을 밝힘으로써 오류질서를 회복하려는데 있었다고 한다면 리와 성의 차이를 근거로 하여 인물성이 다르다는 것을 역설함으로써 인간의 도덕성을 강조하는 호학의 입장은 율곡학의 정통계승자라는 지금까지의 평가와 달리 오히려 주자—율곡-우암으로 이어진 율곡학의 정통에서 벗어난 것이 아닌가 생각된다.

## □ 참고문헌 □

『성리대전』.

권상하, 『한수재집』.

김창협, 『농암집』.

宋時烈, 『宋子大全』.

윤봉구, 『屏溪集』.

이 이, 『율곡전서』.

田 愚, 『艮齋私稿』.

홍직필, 『梅山集』.

황운석, 『頤齋亂藁』.

곽신환, 「봉암 채지홍의 인물성론」, 1994.

금장태, 『조선후기의 유학사상』, 서울대학교출판부 1998.

김낙진, 「우담 정시한과 외암 이식의 체용론과 인물성논의」, 1994.

김용현, 「농암 김창협의 인물성론과 낙학」, 1994.

김인규, 「조선후기 노론학맥의 분화와 그 세계관」, 『율곡사상연구』 제22집, 2011.

김태년, 「기원 어유봉의 인물성론」, 1994.

문석윤, 『호락논쟁의 형성과 전개』, 동과 서, 2006.

서동일, 「『頤齋亂藁』에 나타난 조선후기 호락논쟁」, 『고문서연구』20, 2002.

안은수, 「우암 심성론의 특징과 의의」, 『동서철학연구』 제48호, 2008.6.

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

이선열, 「송시열과 박상현의 미발논변」, 『철학사상』Vol.36, 서울대학교 철학사상연구소, 2010.

이선열, 『송시열과 우암학단의 심론 연구』, 서울대학교 박사학위논문, 2010.

이천승, 「농암 김창협의 인성물성론」.

조성산, 『18세기 호락논쟁과 노론 사상계의 분화』.

한국사상사연구회, 『인성물성론』, 한길사, 1994.

한국사상사연구회, 『자료와 해설 한국의 철학사상』, 예문서원, 2001.

[Abstract]

## Mibal Theory (未發論) and Innulseongdongi Theory (人物性同異論) of the Yulgok School before the Ho-rak Debate (湖洛論爭)

Jang, Sook Pil(Jeonju University)

This study is an examination of how discussions on the *innulseongdongi* theory (人物性同異論, dispute on the nature of man and animal) and innate human nature (未發心體) were brought up and carried out by members of the Yulgok school of thought before the Ho-rak debate (湖洛論爭).

Yulgok's thinking was focused on the theory of self cultivation in Confucianism which has the purpose of perfecting humans to a higher state. Therefore, he was less interested in whether the natures of men and animals were the same. Rather, he focused on pointing out the basic goodness of all humans through the "theory of Li-through and Ch'i-within" (理通氣局說) and explaining that all humans have the ability to do good through the "theory of *shimshigil*" (心是氣說).

During the time of U-am(尤庵), the relationship between self cultivation and the mibal theory (未發論) was emphasized. However, U-am, like Yulgok, was not interested in the similarities or differences in the natures of animals and humans. Rather, he stressed the fact that all people had the ability to be enlightened and that enlightenment can be brought about through the use of one's inner abilities.

However, Soo-am(遂菴) focused on the idea that reason and goodness were not the same principle. He made strict distinctions between humans and animals and good and evil people. Through this, he tried to bring up the topic of the appropriateness of the development of humans. This was when the topics of whether the natures of humans and animals are the same and whether innate human nature is good or evil was first seriously brought up.

Due to these problems, Nong-am(農巖) changed his outlook. While he had supported the idea that the personalities of children are different, he began to assert that 1) based on the fact that all things are instilled with the laws of nature, humans' personalities cannot be said to be different when looked at from the



perspective of nature, and 2) good and evil in human nature are the same since the goodness of nature is the same in all people. These views were developed into the idea of original human nature from the “Rak” theory.

The theories of “Ho” and “Rak” are the same in that they both support Yulgok’s idea of self cultivation. However, the views of *Hohak* and the views of Yulgok and U-am are different in that *Hohak* suggests that humans must development themselves because they are fundamentally different from each other and Yulgok and U-am emphasize the innate goodness all humans receive at birth.

**Key Word :** Ho-rak debate(湖洛論爭), *inmulseongdongi* theory(人物性同異論), mibal theory(未發論), U-am(尤庵), Soo-am(遂菴), Nong-am(農巖)

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