

ISSN 1738-8236

# 栗谷思想研究

第 26 輯



社團 栗谷研究院  
法人

2013년 6월

※ 이 논문집은 강원도와 강릉시의 지원으로 발간되었습니다.



# 을 곡 사 상 연 구

---

을곡학회 논문집  
제26집 2013. 6. 30.

## 목 자

### [ 학술대회 발표논문 ]

호락논변-그 개념놀이와 이념지향 / 곽신환(숭실대학교) .....	5
호락논쟁이전 을곡학과 미발론과 인물성동이론 / 장숙필(전주대학교) .....	37
한원진의 미발심체론 / 이향준(전남대학교) .....	71
을곡학의 관점에서 본 호락논쟁의 쟁점과 낙론의 성격 / 유연석(충북대학교) ...	103
호락논변 이후, 을곡학과 미발론의 철학적 문제의식1 / 김경호(전남대학교) 149	

### [ 연구논문 ]

화서 이항로 성리설의 심학적 특징에 관한 시론 / 김근호(한국고전번역원) ...	179
사회관계망과 한국 유학 연구 / 박학래(군산대학교) .....	211
루소와 주자의 정치철학 / 이상익(부산교육대학교) .....	237

### [ 부 록 ]

사단법인 을곡연구원 운영규칙 .....	277
을곡학회 연구윤리 규정 .....	281
『을곡사상연구』 편집위원회 규정 .....	291
『을곡사상연구』 투고 및 심사 규정 .....	295
『을곡사상연구』 제27집 원고모집 안내 .....	301
을곡학회 임원명단 .....	303



## 호락논변-그 개념놀이와 이념지향\*

곽 신 환(숭실대 철학과)

### 한글 요약

‘호락논변’은 주자학의 테두리 안에서 개념의 정합성 추구하고 미진한 현안에 대한 조선유학계의 진전된 논의이다. 유학사에서 등장하는 대부분의 논변은 정통·이단 의식으로부터 자유롭지 못했다. 호락논변에도 학맥과 정파의 연결고리가 상존한다. 이간과 한원진 사이의 논변은 조선 후기에 있어서 학술논변다운 논변이요, 성리학자 집단의 지적 饗宴에 속한다. 적어도 한산사 논변까지는 그러했다. 두 사람이 다룬 것은 주자학적 논의의 틀 안에서의 개념적 정합성, 체계성이다. 이는 선현들의 주장에 대한 해석학적 접근의 우월성 다툼의 성격을 갖는다. 이는 이 논변의 철학개념 놀이적 성격을 말한다. 나중 이들의 논변에 대한 지지자가 충청권과 서울권으로 나뉘었다. 이것은 권상하와 김창협 사이의 갈등과 노선 차이에 원인이 있다. 두 사람은 송시열의 직전을 둘러싸고 경쟁적 관계였다. 권상하의 지지를 받는 한원진의 주장에는 분별의 지향이 있다. 사람과 금수, 중화와 이적, 유학과 불교, 군자와 소인의 변별 등과 같은 사회적 현실문제로 연결되어 나타났다. 이간의 주장에 동조한 김창협 후학들은 통합적 탕평의 포용론과 北學의 공리주의적 태도와 문호 개방론 등을 적극적으로 펼쳐나갔다. 많은 철학적 논변들이 대부분 미결로 남는다. 철학적 입장이 대체로 독단적 출발점을 갖고 있고 또한 지향하는 목표가 다르면 구성의 논리는 일종의 도구가 되기에, 논변의 결과는 ‘바보들의 화랑에 걸려있는 그림들’과 다를 바 없다. 호락논변도 그러하다.

주제어 : 이간, 한원진, 권상하, 김창협, 개념놀이, 이념지향, 한산사

---

\* 이 논문은 13년 5월24일 을곡학회 학술대회에서 발표한 것을 수정 및 보완한 것이다. 당시 김용현(한양대 철학과)교수의 논평에서 많은 부분 도움을 받았음을 밝힌다.

## 1. 왜 ‘호락’ 인가?

조선 후기 ‘호락논변’은 주자학의 개념 테두리 안에서의 정합성 추구하고 미진한 현안에 대한 진전된 논의이다. 이 논변에 대해서는 이미 수편의 박사학위논문을 비롯하여 상당 분량의 전문적 연구가 축적되어있다. 이와 관련된 단행본 저술도 많고, 논변에 관련된 자료들도 대부분 발굴 수집 정리 번역 역주 형태로 제시되어있다. 외암연구소 남당연구소가 설립되었고, 한국연구재단의 지원으로 논변 전말에 대한 자료발굴과 역주 및 학술연구가 진행되었다.

이 논변은 유학 내부에서 벌어졌다. 유학은 이념지향적 학문이다. 정통이단 논변으로부터 자유로울 수 없는 학문이다. 더불어 차평 또는 내성·외왕이라는 이념이 필연적으로 이끌 듯 정치현실에 대한 주도 또는 비판으로부터 벗어나 있지 않다. 여기에 학맥과 정파의 연결고리가 상존한다. 조선의 18세기는 이런 점에서 그 어느 시대보다 엄정했다. 특히 17세기후반부터 정치적 이해로 얹힌 당색의 배타적 성향은 스승과 배치되는 견해를 펼치기 어려운 경직성을 보이고 있었다.

李柬(巍巖, 1677-1727)과 (南塘, 1682-1751)의 논변은 같은 당색의, 그것도 같은 학파이며 한 스승 아래에서 수학한 학자들 사이에서 전개되었다. 논변의 발단은 순수학술담론이라 할 수 있다. 애초에 정파적 이해관계나 이념적 차이의 관점에서 출발하지 않은 것이다. 많은 사람이 참여하였고 오래 지속되었으며 동원된 개념도 다양했다. 그것은 조선 후기에 있어서 가장 순수한 의미에서 학술논변다운 논변이요, 성리학자 집단의 지적 饗宴에 속한다. 앞의 17세기의 禮訟논변이 처절한 당쟁의 도구로 변질 전락한 것에 비하면 이들의 논변은 조선의 성리철학이 피운 마지막 꽃이라고 할 수 있다. 적어도 한산사 논변까지는 그러했다.

논변에는 가깝고 먼 원인이 있게 마련이며, 초기의 발출이 아무리 맑아도

흐름이 형성되면 여러 지류가 합수하게 되고 그러다보면 수량이 많아지듯 규모가 커지거나 흐름이 가닿는 지역이 넓어지듯 외연이 확대되고, 청정도가 떨어지는 변질 현상이 나타나게 마련이다. 의도하지 않은 결과도 발생하게 된다. 호락논변도 그러하다. 이간과 한원진 두 사람은 모두 권상하 문하생들이다. 그런데 이들의 논변이 확대되자 서울과 주변에 사는 학자들이 이간의 설을 지지하고 나섰다. 여기서 주목할 일이 있다. 왜 지지자가 충청권과 서울권으로 나뉘었느냐이다. 그것은 다름 아닌 권상하(1641-1721)와 김창협(1651-1708)<sup>1)</sup>의 미묘한 갈등과 견해 차이에 있다. 송시열은 이 둘을 그의 문하에 그리고 그의 노선에 묶어두려 했다. 둘의 송시열에 대한 존중도는 매우 높았다. 적전은 권상하에게 돌아갔지만 명재 윤증의 背師사건에 있어서도 인척관계를 물리치고 송시열 편에 섰던 김창협이었다.<sup>2)</sup> 송시열 생전에 김창협과 권상하는 이미 인물성론에서 충돌하고 있었다.

학설적 대립 말고도 다른 요인을 고려할 수 있다. 김창협과 그 문하들은 수도 서울과 경기도 양주의 석실서원을 근거지로 활동하였다. 그리고 이들은 노론정국의 주류였다. 국제정세나 사회 문화 정보에 노출되어 있었고 당국자의 시각을 갖고 있었다. 이들은 노선과 지향에 있어서 호서의 학자들과는 차이를 보이고 있었다.

이 글에서 필자는 논변 당사자들의 철학적 명제들에 대한 새로운 해석을 시도할 의도는 없다. 참여적 찬반 논변보다는 전후 주변적 요인과 현상을 살펴보고자 한다. 미처 덜 고려된 부분에 대한 고찰을 통하여 이 논변이 갖는 사상사적 의의와 후대의 사상과의 연관의 고리를 제시해보려 한다.

1) 金昌協(1651-1708)의 자는 仲和, 호는 農巖, 三洲이며 경기도 과천 출신이다. 尙憲의 증손자이고, 아버지는 수항이며, 창집의 아우이다. 저서로는 『농암집』·『朱子大全箚疑問目』·『論語詳說』·『五子粹言』·『二家詩選』 등이 있다.

2) 이른바 懷尼의 문제가 있을 때 김창협 김창흠은 외숙인 나양좌와 다투기까지 하며 송시열을 변호하였다.

## 2. 김상헌과 송시열의 만남과 협력

김창협 권상하의 갈등을 살펴려면 김상헌과 송시열의 관계부터 살피는 것이 순서일 것이다. 17세기 대의 정국은 송시열과 김상헌의 만남으로부터 시작되었다고 할 수 있다. 호란 후, 패전국 조선의 정치 사회 상황에서 드러난 대의의 표상은 단연 김상헌<sup>3)</sup>이었다. 송시열은 1645년 그의 나이 39살 때 김상헌을 양주의 석실<sup>4)</sup>로 찾아가서 처음으로 만난다.<sup>5)</sup> 이 때 김상헌은 심양에서 막 귀국해 있었고 나이는 이미 75세였다. 주전파로 대의를 주창하여 사류간에 명망이 높아져 있었고, 더구나 심양 감옥에 끌려가 모진 옥고를 치르고 돌아오는 김상헌을 대하는 조정의 태도는 냉담했다. 김상헌은 임진강을 건넌 후 궁궐로 가지 않고 곧장 양주로 돌아와 있었으니 마음이 외로웠을 것이다. 바로 이 시기에 송시열이 김상헌을 찾아간 것이다.

김상헌은 김집과 가까웠고, 김장생에게 나아가 강론을 들은 일도 있다. 그는 명이 멸망하자 1644년 율곡의 시에 차운하여 심양에서 시를 짓기도 하고<sup>6)</sup> 사계의 만사를 짓고<sup>7)</sup> 묘지명을 짓고<sup>8)</sup> 사계서원의 상량문을 지었으며<sup>9)</sup> 우계 성혼의 신도비명을 짓고<sup>10)</sup> 조헌의 신도비명도 지었다. 김상헌이 죽은

3) 김상헌(1570-1652)의 字는 叔度이며 본관은 安東人이다. 16세에 文敬公 尹根壽에게 학문을 배웠다. 아들이 없어 양자를 들였고 壽增 壽興 壽恒 세 손자, 昌國·昌肅·昌直 昌說 昌集·昌協·昌翕·昌業 의 증손이 있다. 저서에는 『南槎錄』·『讀禮隨抄』 등이 있다.

4) 경기도 남양주시 지금동, 요즘은 남양주시 미금읍 수석동이라고 한다.

5) 『淸陰集』 연보 2권에는 송시열의 석실 방문이 1646년으로 나와 있다. 『宋子大全』의 내용이 맞는 것으로 보인다.

6) 『淸陰集』 13권, 율곡 선생의 可笑吟 시를 공경스레 차운하다. “可恨又可恨/恨今天下拙....”

7) 『淸陰集』 7권, 「輓金沙溪先生」, “坡山寂寞石潭空 世事蹉跎吾道窮 幸賴先生傳緒論 能令後學仰遺風”

8) 『淸陰集』 33권, 「墓誌銘」, 沙溪金公長生の 묘지명.

9) 『淸陰集』 14권, 「上樑文」, 沙溪書院.

10) 『淸陰集』 26권, 「牛溪先生神道碑銘」.

다음 사류들은 그를 도봉서원에 향사하여야 한다'는 논의가 있었다. 김상헌은 송시열의 선조 쌍청당 송유의 외손이며<sup>11)</sup> 송시열의 당고모가 김상헌의 형 尙謨의 아내이다.<sup>12)</sup> 학맥이나 혈연 관계를 감안하면 이들의 만남은 매우 늦었다.

두 사람의 늦은 만남은 사실상 학문적 강학보다는 대의노선에 대한 확인과 존경에 있다고 할 수 있다. 당시 유자들 사이에서 주고받는 의미에서의 대의는 '시대의 가치적 표준이 되고 귀추가 되는 것'을 가리킨다.<sup>13)</sup> 시국에 대한 판단과 지향이 일치함을 확인한 그들은 이후 서로가 서로를 절실히 필요로 하게 되었다. 75세 노구의 김상헌은 자기의 뜻을 이어갈 후계자 또는 소장파의 지지가 필요했고, 송시열은 자기를 뒷받침해 줄 대인이 필요했다.

두 사람의 첫 만남 이후 송시열은 김상헌의 문인으로 자처하였고 주변도 그렇게 인정하였다. 이듬해 송시열은 김상헌에게 부친의 묘갈명을 부탁했고 김상헌은 이에 기꺼이 응했다.<sup>14)</sup> 김상헌이 지은 숙부의 묘지명에 수정을 요구하고, 조헌의 비문을 강청하여 얻어냈다.<sup>15)</sup> 또한 두 사람은 협력하여 장유가 쓴 우계 비문을 『우계집』에서 빼버렸다. 장유는 삼전도비문을 적었으니 士論에 죄를 지었다는 것이 이유이다.

송시열은 34세시 김상헌의 「봉사」를 보고 머리털이 곤두서고 경각심이 일어났었다고 말한 일이 있다.<sup>16)</sup> 김상헌을 대의의 종주라고 하거나 문장은 목은이고 절의는 포은이라고 하였다.<sup>17)</sup> 또한 문천상, 백아·숙제, 주자 등에 비유하거나<sup>18)</sup> 『주역』 剝괘 상구효의 '碩菓'로 칭하고<sup>19)</sup> 까마귀 입 다물고

11) 『宋子大全』 139권, 「雙淸堂題詠錄序」, “쌍청당은 마을 북판에서 북쪽으로 위치하였는데, 우리 선조인 宋愼가 기거하던 곳이다. 부군은 맑은 풍채와 높은 절조가 금고에 빛났는데, 석실 김 선생은 부군의 外孫으로 그 墓文을 지었다.”

12) 『宋子大全』 134권, 「楊根省墓錄」.

13) 『宋子大全』, 「附錄」 「語錄」, 이희조록.

14) 『宋子大全』 27권, 「上淸陰金先生」 병술(1646년 1월 11일).

15) 『宋子大全』 27권, 「上淸陰金先生」 무자(1648) 8월 4일.

16) 『宋子大全』 30권, 「與宋明甫」 경진(1640) 1월 19일.

17) 『宋子大全』 3권, 「敬呈淸陰金尙憲先生」.

산토끼 엮드렸을 때에 깃을 정제하였다가 곧바로 푸른 창공에 높이 날아오른 준걸스런 매로, 도마뱀이 용을 흉보고 하루살이가 나무를 흔드는 격으로 소인들이 巧舌로 모함하는 상황에서도 별 중에 북두, 산 중에 岱嶽 같았다고 형용하였다.<sup>20)</sup> 1652년 김상헌이 죽을 때까지 8년간 두 사람은 너무 늦은 만남을 아쉬워하듯 지극한 신뢰와 존경을 나누었다.

김상헌 사후 양가는 대를 이어 그의 자손들과의 긴밀한 학문적 정치적 협력을 이루며 마치 한 집안 같은 사림을 유지해갔다. 김상헌의 사손인 수증 수홍 수향 3형제와 그 자손들은 송시열과 도타운 교분을 나누고 서로 존송하였다.<sup>21)</sup> 사손 수증은 송시열에게 김상헌의 遺事 집필을 부탁했고<sup>22)</sup>, 묘정비를 짓게 하였으며, 『남사록』의 서문을 받기도 했다. 송시열은 비장했던 효종과의 독대의 내용이 담긴 「악대설화」를 김수증의 자제들에게 보여준 일이 있다.<sup>23)</sup> 이는 대의에 있어서 한 길을 가고 있다는 인식에서 비롯되었다. 송시열은 종종 자신의 처신을 설명할 때 김상헌의 예를 들기도 하였다.<sup>24)</sup> 김상헌과 송시열의 만남과 협력은 결국 시대의 대의를 선양하고 협력한다는 선언의 의미를 가졌다. 그리고 김상헌 후손의 번창으로 결과적으로 송시열의 사업은 매우 단단한 인적 후원을 확보하였다. 양가의 이러한 세교는 이후 지속되어 정치와 학문의 근간을 이루었다.

18) 『宋子大全』 4권, 「輓淸陰金尙憲先生」.

19) 『宋子大全』 182권, 「石室先生墓誌銘 并序」.

20) 『宋子大全』 152권, 「祭淸陰金先生文」.

21) 『宋子大全』 1권, 「詩」, “君家伯仲季 皆逮文正時 前衿又後裾 和樂吹參差 賦性各聰明 學業師不疲 長大絕瑕纇 瑩璧沈寒漪 出當世道重 爛若日星垂 俄然事大謬 不與他人宜 伯仲習坎亨 季也歲寒知 相將光祖烈 邈與古人期”

22) 『宋子大全』 138권, 「淸陰先生遺事序」.

23) 『宋書拾遺』 7권, 雜著, 輓對說話 .

24) 『宋子大全』 125권, 「寄子」 - 기사년(1689) 2월.



### 3. 권상하와 김창협 의 갈등

송시열은 임종을 앞두고 권상하에게 『주자대전차의』를 김창협과 협력하여 이루어낼 것을 간곡히 당부하였다. 그는 김창협과 협력해야하는 이유로 일찍이 그가 김상헌을 만났을 때 몸소 『태극도설』의 주를 가져와 그와 상량해 보았으며, 또 시를 지어 ‘무원의 정맥을 좇는다’고 권면하였던 것, 그리고 김창협의 부친인 문곡 김수항 역시 『주자대전차의』에 기울인 뜻이 적지 않았기에 계지술사의 책임이 그에게 있기 때문이라고도 하였다.<sup>25)</sup> 그런데 이미 송시열로부터 율곡의 手澤本 『경연일기』와 野服을 건네받아 학파의嫡傳으로 인정받은 권상하는 『주자대전차의』를 완성하는 일에 김창협과 적극적으로 협력하기 어렵다는 것을 염려하고 있었다. 그가 “중화와 편안히 지내며 講論하는 것을 기필할 수 없습니다. 만약 그렇다면 어찌해야 합니까?”하고 묻자 송시열은 사정을 짐작하고 있었는지 이내 대안을 제시하였다.<sup>26)</sup> 권상하와 김창협 두 사람은 송시열로부터 기대를 받고 있었다. 둘 다 노론에 속하며, 당쟁으로 아직 정세가 안정되지 않은 상황이기도 하였기에 협력관계여야 했다. 권상하는 자신보다 어리지만 먼저 죽은 김창협의 만사를 짓고<sup>27)</sup> 제문을 짓기도 하였다.<sup>28)</sup> 피상적으로 보면 둘은 우호적인 사이이다. 그러나 둘 사이는 갈등관계였다고 하는 것이 사실에 가까울 것이다. 실록 권상하 줄기에서 사관은 김창협 형제가 권상하를 ‘경멸했다’고 적고 있다.

“권상하는 학문이 精深하지 못하고 주위 모아 외고 말하는 것이 다만 송시열의 餘緒뿐이어서 이 때문에 김창협 형제가 매우 경멸하였다.”<sup>29)</sup>

25) 『宋子大全』 89권, 『奉訣致道』 기사년(1689) 5월

26) 『寒水齋文集』 연보 49세 1689년조 권상하의 물음에 송시열은 이내 “李喜朝가 꽤나 자상하고 세밀하니 함께 상의하는 것이 좋을 것이다”하였다고 한다.

27) 『寒水齋文集』 1권, 農巖金仲和昌協 挽詞

28) 『寒水齋文集』 23권, 祭文.

실록의 기록이 허위가 아님을 짐작하게 하는 일들이 있다. 권상하는 스승의 유언에 따라 김창협에게 도움을 청했고, 명분이 있는 것이어서인지 김창협은 호응하였다.<sup>30)</sup> 그런데 이 일이 완성되었을 때 권상하는 편찬자의 이름에 오직 송시열의 이름만 기록하고 자신과 김창협 이희조 등의 이름을 빼버렸다. 거듭되는 이의 제기에도 권상하는, 『강목』도 모두 문인들의 손에 의하여 편찬되었고 주희는 綱만 썼음에도 다른 사람의 이름을 표기한 것을 보지 못한 것을 예로 들어 자신의 의사를 관철했다.<sup>31)</sup> 두 사람은 송시열 문집을 편찬하는 일을 두고도 이견을 보였다. ‘잘 만들면서 더딘 것이 잘못 만들면서 빠른 것보다 못하다’는 김창협의 견해에 권상하가 완벽을 기하자는 신중론으로 이의를 제기한 것이다.<sup>32)</sup> 송시열의 행장을 짓는 일을 두고도 양자 사이에 갈등이 있었다. 이는 본래 송시열의 손자 주석이 김창협에게 부탁한 일인데 김창협은 이를 사양하고 짓지 않았다. 권상하는 여러 차례에 걸쳐서 속히 짓기를 권유하였지만<sup>33)</sup> 김창협은 끝내 사양하였고, 결국 송시열의 「행장」은 지어지지 못했다. 누구도 김창협이 사양한 글을 감히 짓겠다고 나설 수 없었던 것이다.

송시열의 畫像贊을 두고 양자가 의견이 엇갈린 일도 있다. 권상하가 ‘群儒를 합쳐 大成하였다’등의 표현을 한 일이 있는데<sup>34)</sup> 김창협이 ‘대성 두 글자

29) 『경종실록』 경종 원년 1721년 9월2일.

30) 『寒水齋文集』 5권, 「答李汝九 別紙」 - 신미년 1월. 이 편지에서 권상하는 “朱書簡疑는 상중에 있는 仲和 김창협에게 부탁하여 현재 계속 교정하는 중이고”라고 했다.

31) 『寒水齋文集』 6권 「答李同甫喜朝」 정유년 8월

32) 『寒水齋文集』 5권, 「答金仲和」.

33) 『寒水齋文集』 5권, 「答金仲和」- 辛巳년 4월, 5권, 與金仲和- 壬午년 10월.

34) 『宋子大全』附錄 13권, 「像贊(權尙夏)」, “嶷嶷山嶽之氣象. 恢恢河海之心胸. 允矣集群儒之大成. 蔚然爲百代之師宗. 以一言而闡聖路於將堙. 以隻手而擎天柱於旣倒. 深闢密贊. 吾不知其何謨. 燕居長歎. 吾不知其何抱. 吁嗟乎. 道之大而莫能容分. 吾將捨考亭而其誰從” 像贊(金昌協)“以英雄豪傑之姿. 有戰兢臨履之工. 斂浩氣於環堵之窄. 可以塞宇宙. 任至重於一身之小. 可以抗華嵩. 進而置之巖廊. 爲帝王師而不見其泰. 退而處乎丘壑. 與麋鹿友而不見其窮. 巖巖乎砥柱之峙洪河. 凜凜乎寒松之挺大冬. 苟億世之下. 觀乎此七分之貌. 尙識其爲三百年間氣之所鍾”

는 공자에게나 해당하는 것인데, 이를 송시열에게 쓴다면 너무 미안하지 않은가'라는 이견을 제시한 일이 있었다.<sup>35)</sup> 김창협은 따로 화상찬을 지었다. 이를 두고 권상하의 문인들 사이에 과연 김창협이 송시열을 존중하며 제대로 아는 것인지를 논하기도 하였다.<sup>36)</sup> 권상하의 조카 變<sup>37)</sup>이 김창집, 김창협과 불화하여 김창협이 절교 편지를 보낸 일이 있다.<sup>38)</sup>

권상하와 김창협은 인과 물의 오상 문제에 대해서 이미 견해를 달리 한 일이 있었다. 1678년 송시열의 나이 72세 때 28세의 김창협이 『맹자』의 「生之爲性」장에 대한 주희의 주석인 “‘理’로써 말하면 사람 이외의 사물이 얻은 인의예지가 어찌 온전할 수 있겠는가”와 『중용』에서 주희가 “인과 물이 각각 품부된 리를 얻어서 건순 오상의 덕이 되었다”라고 한 말이 서로 상치되는 바가 있고, 사람과 금수초목의 성에 偏全의 다름이 없을 수 없다고 생각하고 이를 스승 송시열에게 물은 일이 있다.<sup>39)</sup> 같은 해에 권상유가 “혼연한 태극의 전체가 一物 속에 각기 갖추어지지 않음이 없다”고 한 구절에 대해

35) 『農巖集』 12권, 「答權致道」, “像贊. 敬受而讀之. 大體盡好. 無容異議. 其中一二處. 略試冒稟. 以俟財處. 集羣儒之大成. 羣儒. 未知指誰某耶. 孟子之言孔子集大成也者. 以伊尹夷惠各有所偏. 故夫子集三聖而大成也. 今此若指一時諸賢而言則可. 不然而指退. 栗以上諸先正. 則得無未安乎. 曾見胡文定奏狀. 稱伊川曰. 規矩準繩. 獨出諸儒之表. 今用此語. 改之曰允矣出諸儒之表. 而下句去一師字. 如何. 以一言. 所謂一言. 必如孟子性善. 南軒義利之辨然後可也. 今此所云. 恐無端的可指. 道之大而世與我違. 既云道之大. 則當承以莫能容之意. 而今云世與我違. 如此說. 雖似不妨. 尚未十分襯貼”

36) 『寒水齋文集』 부록 황강문답(韓弘祚)

37) 變은 權尙夏의 仲弟인 權尙明의 아들이다.

38) 『寒水齋文集』 20권, 答變 - 7월.

39) 『農巖集』 12권, 「上尤齋中庸疑義問目」 戊午 “第一章註. 人物因各得其所賦之理. 以爲健順五常之德. 此謂萬物之生. 各全五性. 更與人無別耶. 抑恐有不然者. 人物之生. 固同得一理以生. 然既成性矣. 不能無偏全之殊. 如蜂蟻之君臣. 虎狼之父子. 或仁或義. 只稟得五性之一耳. 推之他物皆然. 此豈天命之不均哉. 亦其氣有通塞而理隨以偏全耳. 是故朱子於孟子生之爲性章. 論之曰. 以理言之. 則仁義禮智之稟. 豈物之所得以全哉. 卽此一語. 剖判甚明矣. 然則此章所云. 非謂萬物各具五性. 更與人無別也. 亦言人物同得是理以爲性. 而性之目有是五者耳. 蓋物固不能全此五者. 而五者之外. 更別無性. 舉人物而言. 同此一性. 若其通塞偏全之分. 未嘗無也. 而此不暇論耳.”

여 의문을 품고 “사람과 금수에 차이가 없지 않는데 어찌 모두가 다 태극을 온전히 지닐 수 있느냐”는 의문을 갖고 있었는데 이에 대하여 그 형인 권상하가 주희와 이이의 말을 이끌어 답을 한 바가 있다. 즉 “‘理’가 같다고 하면 옳으나 性이 같다고 하면 옳지 않다”는 주희의 말과 “인간의 성이 금수초목의 성이 아닌 것은 ‘기’의 局性 때문이고 인간의 ‘리’가 금수초목의 ‘리’인 것은 ‘리’의 通性 때문이다”고 하여 ‘리’에는 편전이 없으나 ‘성’에는 편전이 있다고 답하였다. 김창협과 권상하가 직접 논변을 전개한 것은 아니지만 결과적으로 인성과 물성이라는 동일한 사안에 대하여 양자는 다른 견해를 가졌던 것이다. 김창협의 문인들이 이간을 지지한 맥락이 이미 여기에 있었다.

물론 두 사람 사이에 직접 학문적 대화를 나눈 일도 있다. 이는 ‘곧음으로써 원한을 갚는다(以直報怨)’에 관한 해석에서 『논어집주』와 『혹문』의 차이를 두고 나눈 대화이다. 이는 송시열과 권상하가 늘상 화두로 올렸던 구절이어서 양자 간의 해석은 특별한 의미를 가질 수 있다. 김창협은 “『집주』에서 ‘원한이 있는 자에 대해 사랑하고 미워하고 취하고 버리는 것을 일체 지극히 공정하고 사심이 없이 하는 것이 이른바 直이다’하였고, 『혹문』에서는, ‘마땅히 갚아야 할 일이면 갚고 마땅히 갚아야 할 일이 아니면 그만두는 것이 直이다’라고 하여 해석이 다르니 어떻게 보아야 하느냐”고 물었다.<sup>40)</sup> 이에 대하여 권상하는 이 조항의 이른바 ‘怨’은 그저 분노하고 한스러워하는 뜻인 듯하니 이를테면 ‘원한을 숨기고 그 사람을 벗으로 사귀다(匿怨而友其人)’는 怨자와 같다고 하고, 만약 임금과 아버지의 원수라면 그와 함께 하늘도 머리에 이고 있지 않는 법인데 어찌 사랑하고 미워하고 취하고 버리는 따위를 논할 수 있겠느냐고 하였다.<sup>41)</sup>

한편 권상하와 그 문인들은 김상헌의 대의를 송시열에 비하여 한 단계 낮

40) 『農巖集』 12권, 「答權致道」.

41) 『寒水齋文集』 5권, 「與金仲和」- 계미년 6월, 이 편지에 별지로 들어있는데 이는 권상하가 60세 때인 1700년(숙종26)에 왕복한 것으로 이곳에 잘못 편집되어있다.

은 것으로 평가하기도 하였다. 권상하와 윤봉구는 김상헌이 명나라를 위한 복수를 대의라고 여겼지만 송시열의 대의는 여기에 한 절을 더 보태어 이적이 나라 안에 들어오지 못하고 금수가 인류에 비교될 수 없다는 것을 第一義로 여기고, 왜란 때 도움을 주었던 명을 위한 복수나 살해된 부형의 원수를 갚거나 치욕을 당한 군주를 위한 설치의 문제는 第二義로 보았다<sup>42)</sup>는 것이다. 권상하와 문인들 사이에 전개된 이러한 논의는 김창협을 비롯한 김상헌의 후손들과 그 문하를 불편하게 하였을 것이다.

이상의 일들로 미루어 보면 권상하 김창협 사이에는 미묘한 갈등과 대립이 있었던 것이 틀림없다. 이런 분위기는 문하에 전해졌을 것이다. 그런 상황에서 권상하의 제자 가운데 김창협의 학설과 유사한 견해를 제기하여 권상하의 지도에 반발하는 학자가 나온 것에 김창협 문하는 내심 환영했을 수도 있다.

#### 4. 이간·한원진의 한산사 논변

이간과 한원진 사이에 발생한 학술 담론은 주지하듯 인성과 물성의 동이, 미발상태 심체의 선악에 대한 논변이었다. 양자 사이의 논변은 계산법에 따라 기간 산정이 달라지지만 대체로 20여년이 넘는다. 1705년 한원진의 「동지들에게 보이는 이야기[示同志說]」로 자신의 입장을 표명함으로써 발단이 되었고, 이후 양자 사이에 한동안 간접적 논변이 계속되다가 1709년 충남 오천에 있는 寒山寺에서의 회동을 계기로 본격적인 논변이 간헐적으로 계속되다가 1724년 한원진이 「李公舉上師門書辨」을 끝으로 중단된다.<sup>43)</sup>

42) 『宋子大全』 부록, 19권, 「記述雜錄」, 尹鳳九 錄.

43) 韓元震, 李東의 논변 진행에 대해서는 全仁植, 「李東과 韓元震의 未發 五常 논변 연구」, 한국정신문화연구원 박사학위논문, 1999, 72~78쪽, 참조. 1724년은 한원진이 『

이간의 발의로 오천의 한산사에 모인 사람들은 이간, 한원진, 최징후, 한홍조, 윤훈, 현상벽, 우세일, 최인후, 윤형, 이하병 등이다.<sup>44)</sup> 이간이 모임의 전말과 거기서 이루어진 토론의 내용을 정리한 「한산기행」에 따르면 인성과 물성의 동이를 중심으로 하여 未發, 太極, 五常, 冲漠無朕 등을 논하였다. 이간은 먼저 대본이 되는 미발의 중 상태에서는 기질지성을 말하기 어려우며 기질의 어지러움이 있다한들 의지가 고요한데 어찌하겠는가라고 하며 귀신도 엿볼 수 없는데 선악을 어디서 살피겠는가라고 했다. 이에 대하여 한원진은 리와 기는 본래 떨어지지 않는 것이므로 비록 아직 발동하지 않은 때라 하여도 기가 없다고 할 수 없으며, 여기서 기를 겸하여 말하더라도 기질을 말함에 해롭지 않다고 했는데 그 말이 이미 주도면밀하여 쟁점이 아주 미세한데 있다고 하였다. 이간은 다시 인의예지신 오상의 덕은 동식물이 모두 똑같이 품수한 것이며 만물은 하나의 태극이니 어찌 불완전한 것이 있겠는가? 치우침과 바름, 통합과 막힘의 차이가 있을 뿐 발용 여부에 달려있다고 하니 한원진이 사람과 동식물은 리는 참으로 차이가 없지만 기는 절대로 같지 않으니 어찌 오상을 갖추었다 하겠는가? 목석에 인의가 있다 하면 들은 것이 다름이 없지 않은가라고 답하였다고 하였다.<sup>45)</sup>

이간은 이 글에 한원진의 발문을 칭했다. 한원진은 주희의 문집에서 근거

---

주자언론동이고』의 서문을 쓴 해이다. 이 무렵 한원진은 『주자언론동이고』의 대체적 골격을 끝낸 것으로 보인다. 한원진은 더 이상의 논변이 필요 없다고 보고 『주자언론동이고』의 편찬에 집중했다. 동이고의 최종 완성은 1741년이다.

44) 『남당집』 연보에는 기축년 4월에 梅峰崔公, 巍巖李公, 巖村韓公, 泉瑞尹公焜, 冠峯玄公尙璧이 한산사에서 강론했다고 했다. 이들은 모두 同門이라 했다. 권오영은 보다 상세하게 위의 인물들이 모였다고 밝히고 있다. 40쪽.

45) 『巍巖遺稿』 1권, 詩, 寒山紀行, “從前未契疑. 先扣德昭旨. 大本未發時. 難言氣質性. 雖有不齊者. 其奈一意靜. 鬼神莫窺測. 善惡何由觀. 苟揚所謂性. 未曾透此關...德昭轉一語. 理氣本不離. 雖在未發時. 曷嘗無其氣. 此處若兼指. 不害言氣質. 其言固已密. 所爭在豪忽...我謂五常德. 動植齊頭稟. 萬物一太極. 豈有所虧欠. 偏正通塞異. 發用與否存. 答云人與物. 理實無間然. 氣則絕不同. 奈謂五性備. 木石有仁義. 無乃聽聞異...冲漠無朕說. 德昭先喫緊. 不論動與靜. 惟理皆無朕. 我疑無朕義. 或與無形間. 謂理無形者. 蓋指理體段. 就此體段上. 却有體用分. 寂然不動處. 固宜無朕云. 感而遂通時. 果亦語冲漠.”

자료를 취하여 자신의 견해를 뒷받침하는 내용으로 발문을 작성했다. 동문 끼리의 논변에서 서로를 인정하면서 탐구해나가는 아름다운 모습이다. 이에 다시 이간은 미발과 오상에 대하여 장문의 논변을 전개한 다음 7언시 「未發詠」과 「五常詠」을 지어 보냈다. 주고 받은 해명의 글과 시에서 드러나듯 이간과 한원진의 쟁점은 미발과 오상의 문제였다. 이간의 「未發詠」은 다음과 같다.

고요하게 마음의 온전한 체가 담연하게 밝은데  
 때 묻은 것 모두 사라져 물과 거울처럼 맑네  
 곧장 이 때 미발을 생각하면  
 어찌 중 다음에 치우친 정을 말하겠는가  
 만약 대본에는 간섭하는 기가 없다고 말하면  
 원흥이 참람하게 지성을 범하는 것이네  
 천고의 정론을 드리운 것은 맹자이니  
 양옹과 어울려 평생을 그릇치지 말게.<sup>46)</sup>

내용은 대단히 혹독한 비판의 시이다. 더구나 양옹은 성선설에 대하여 혼합성을 밝혔고, 한유에 의하여 ‘성인의 도를 말했으나 상세하지 못하고 선택은 했으나 정확하지 못했다’는 평을 들은 사람이니 그와 같은 주장을 펼치다가 도통에서 벗어나지 말라는 경고의 매우 자극적인 표현이다. 이 시에 대하여 한원진은 첫 구와 마지막 구를 이간의 운을 취하여 답시를 지어 보냈다.

고요한 심체는 담연하게 밝은데  
 타고난 기질에는 여전히 청탁이 있네

46) 『巍巖遺稿』 7권, 「答韓德昭別紙」 壬辰, “寂然全體湛然明. 點累都消水鏡清. 直到此時尚未發. 奈於中後說偏情. 若言大本無干器. 儘有元凶僭至誠. 千古定論垂亞聖. 莫和揚氏誤平生” 한원진의 문집에서는 첫 구의 ‘全體’는 ‘心體’로 되어있다. 심체가 옳을 듯하다.

리가 기에 섞일 때 악이 있게 되는데  
 기틀이 움직임을 태우면 곧 정이라 하네  
 여기에서 성만을 말하면  
 선악의 나뉘기 전이 곧 성이라는 것을 믿을 수 있지  
 대본은 본래 섞인 기운이 아니니  
 양옹 따라 가지 말게나 평생을 그릇치니<sup>47)</sup>

인성과 물성의 ‘같다’ ‘다르다’의 논의는 사실 본연지성과 기질지성을 또한 어떻게 규정하느냐의 문제이다. 이 문제에 대하여 대립되는 두 입장을 채지홍은 다음과 같이 정리한 일이 있다.

이간의 견해: 감정이 일어나기 이전일 때는 본연지성이요, 일단 감정이 일어나면 이때는 기질지성이다. 미발일 때는 기질이 순선 純善하다. 따라서 성 역시 善하다. ‘기’가 본연에서 선하지 않고서 ‘리’가 홀로 선한 법은 없다.

한원진의 견해: 감정이 일어나기 이전(미발)의 때에 성은 기질 속에서 벗어나지 않는다. 이미 감정이 일어났다면 이것은 성이 아니고 情이다. 미발의 때는 기질을 兼하여 말한 것이다. 따라서 성 또한 선악이 있다.<sup>48)</sup>

이는 『중용』의 中과 和를 논거로 하여 본연과 기질을 논하는 것이다. 이간의 견해는 아직 감정이 일어나기 이전이 바로 본연지성의 상태이고 외물에 감응하여 정이 일어나면 이것을 기질지성이라고 본다. 본연지성일 때는 그 기질이 순선하다. 순선한 기질 속에 들어 있는 ‘理’ 이므로 그 ‘리’가 선하다.

47) 『南塘集』 10권, 「答李公舉」(壬辰八月), “寂然心體湛然明. 賦質還他有濁清. 理裸氣時容有惡. 機乘動處便云情. 須從這裏單言性. 方信幾前即是誠. 大本元非和氣者. 莫循楊氏誤平生.”

48) 『鳳巖集』 9권, 雜著 「本然氣質辨」.



본연지성도 기질을 겸하여 말하지만 그 기질이 순전한 상태라는 것이다. 그런데 본연지성도 기질을 겸하여 말한 것이며 다만 그 가기 순전한 것이라면 마치 이이의 칠정이 사단을 포함하는 것처럼 기질지성 안에 본연지성이 들어 있는 셈이 된다. 이러한 이간의 견해에 대하여 한원진의 견해는 다르다. 외물에 감응하기 이전 상태, 즉 미발인 경우에도 성은 기질 속에 있다. 따라서 이때도 기질을 겸하여 말하는 것이다. 기질을 겸하여 말하는 한 外物에 감응하기 이전 상태의 성에도 선악이 있게 마련이다. 그리고 외물에 감응된 이후는 기질지성이라기보다 그저 情일 따름이다. 기질지성과 정은 논하는 차원이 다르다. 글자 그대로 하나는 성이요 다른 하나는 정이다. “성이 발동한 것이 정(性發爲情)”이라는 주자학적 논의의 틀을 벗어나지 않는 한, 정과 성의 경계를 혼동할 수는 없다. 정과 성은 논하는 단계가 전혀 다르다. 이것이 바로 한원진의 입장이다.

이간의 주장은 성이 선하다는 것만을 알아 외물에 감응하기 이전 상태의 경우에는 기질의 선악을 말하고자 아니한다는 것이고, 한원진의 입장은 외물에 감응되기 이전에도 기질을 말하였으니 그렇다면 외물에 감응되기 이전에도 선악이 있다는 것이다. 한원진의 견해는 未發已發을 本然氣質로 논할 것이 아니라 性과 情의 맥락에서 논하여야 한다는 것이고 기질지성은 이발의 성이 아니라 그 기질지성에 未發已發이 있다는 뜻이다.

이간은 미발의 때를 본연지성이라고 하고 이발의 경우를 기질지성이라고 하는 데 반하여 한원진은 未發의 때가 기질지성이며 已發의 경우는 性이 아니라 情이며, 본연지성이란 하늘이 인간과 금수초목 등에게 ‘理’를 내릴 때의 처음 상태를 가리키는 것일 따름이라고 한다. 따라서 이간은 인성과 물성이 모두 같다고 하고 한원진은 인성과 물성이 다르다고 말한다. 한원진의 입장에서 볼 때 이간이 말하는 ‘같은 것’은 본연지성이 아니라 ‘리’이고, 이간이 말하는 본연지성은 사실은 기질지성이고 그들이 말하는 기질지성은 기질지성이 아니라 정이라는 것이다. 이간의 주장에 서 있는 사람들은 본연지

성을 기질이 순전한 상태의 성으로 보려고 한다. 맹자가 인성은 본래 선하다고 했다는 것이다. 그러나 한원진에 선 사람들은 성이 본래 선하다고 말하는 것에서 우리가 주목할 것은 본이라는 글자라고 말한다. ‘본’자는 곧 천지의 성을 가리키는 것으로서 이는 다만 性善에서의 ‘계지자선’ 즉 ‘리’만을 가리켜 말한 것이라는 뜻이다. 만약 맹자가 성선이라고 할 때의 성이 이른바 사람과 금수초목의 성이라면 이는 이미 ‘리’와 ‘기’를 섞은 것이요, ‘리’가 ‘기’와 섞였다면 어찌 순전한 ‘리’일 수 있겠는가라는 것이다.

본연·기질의 관계를 채지홍은 빗물과 빗물을 받는 그릇으로 비유한다. 하늘이 비를 내리는데 깨끗한 그릇으로 받으면 맑고 더러운 그릇으로 받으면 흐리다. 하늘이 비를 내림은 命이요 그릇으로 받아 맑고 흐름이 있음은 비유컨대 性이다. 이를 채지홍의 견해로 미루어보면 내리는 비는 본연지성이요 그릇 속에 담긴 빗물은 기질지성이다. 깨끗한 빗물, 흐린 빗물은 일단 그릇 속에 담기고 난 다음의 이름일 뿐이다.<sup>49)</sup> 이러한 채지홍의 주장에 대하여 윤훈(晦甫, 1676-1725)이 반론을 펼친다. 그는 말하기를 “그렇지 않다. 천이 명하는 것은 ‘기’요 물이 받는 것은 ‘이’로 말한 것이다. 비유하자면 곡식을 맷돌 속에 넣어 돌리면 부서져 작은 것이 있고 큰 것이 있고 모난 것이 있고 둥근 것이 있다. 물성이 서로 같지 않음이 바로 이와 같다”고 하였다.<sup>50)</sup> 채지홍은 만약 윤훈의 주장과 같다고 한다면 물성의 서로 같지 않음이 기품의 같지 않음에 말미암지 않고 곧장 하늘이 부여한 것에 말미암는데 그렇다면 인과 물의 성에 각기 정한 分이 있고 예로부터 이제까지 금수

49) 『鳳巖集』 9권, 雜著, 「天命之性云云」, “今夫天之降雨也, 以淨器受之則清, 以汚器受之則濁, 天之降雨, 比則命也, 以器受之而有清有濁則性也.”

50) 蔡之洪은 후에 『周易』, 『繫辭傳』의 주에서 ‘계지자선’은 陽이라 하고 또 계지자는 기가 막 나오려고 하는 것으로 아직 이루기 전의 이름이며 이른바 천명은 기라는 설을 보게 되었다. 그리하여 그는 윤훈의 말이 바로 여기에 근거한 것이라고 생각하였다. 또한 『易說』에 ‘육편마 중간에 하나의 심이 있어 돌아감이 그치지 않는다. 곡식알이 사방으로 흩어져 나오는 것이 계지자선이다. 맷돌이 굴러 곡식이 부서져 나오는 것과 같다’ 하였으니 이 주장 또한 여기에 근거한 것 같다고 하였다.

가 인성을 얻은 것도 초목이 금수의 성을 얻은 것도 없으니 어찌된 까닭이 나고 되묻는다.

이간은 오상설에 대해서도 한원진의 견해를 반박하는 장문의 글을 쓴 다음 「五常詠」이라는 제하의 7언시를 지어 보냈다.

우리의 우주는 하늘을 높이는데  
 성에서 바야흐로 명을 보게 되지  
 기 속에 리가 있는 것만을 보면  
 일상적인 것 밖에서 다시 현묘한 것을 구하면 안되네  
 개나 소와 다른 곳을 사람은 마땅히 귀하게 여겨야 하는 것  
 순과 도척이 같고 동물 또한 온전하네  
 자사의 말에 두 가지 내용이 없으니  
 중용장구를 따라 다시 정밀히 연구해보게<sup>51)</sup>

이에 대하여 한원진은 역시 첫 구절 마지막 구절을 그대로 빌려 답시를 지어 보냈다.

우리의 우주는 하늘을 높이는데  
 분깃이 다른 것은 기가 그렇게 시키는 것  
 나무는 仁이라고 하지 義라고 부르기 어렵고  
 양이 없는 데 건이라 하면 더욱 현묘할까 두렵네  
 오상을 홀로 다 갖춘 것은 사람이니 그래서 귀하고  
 태극은 똑같이 스며들었으니 만물 역시 온전하네  
 각각 좇음이 있어서 각각 자기에 합당한 얻음이 있으니  
 중용장구를 따라 다시 정밀히 연구해보게<sup>52)</sup>

51) 『巍巖遺稿』 7권, 書 答韓德昭別紙 壬辰, “一元家計統尊天. 性底方看命者然. 直勘氣中單有理. 不應常外更求玄. 犬牛異處人宜貴. 舜跖同時物亦全. 思聖首言無二實. 願從章句復精研.”

52) 『南塘集』 10권, 「答李公舉」 壬辰八月, “一元家計統尊天. 若到分殊氣使然. 卽木爲仁難

동식물이 모두 오상을 갖고 있느냐는 것은 일견 우스꽝스런 논변이다. 그러나 왜 이러한 의문을 갖고 논의를 전개하였을까? 주자학적 체계 안에 있는 당시의 학자들은 동물도 적어도 오상의 일부는 지니고 있다는 점에 대하여는 모두 다 수긍한다. 문제는 금수초목이 사람과 같이 오상을 모두 지니고 있느냐의 논란이다. 대립되는 견해는 다음과 같이 정리된다.

이간의 견해: 금수초목도 모두 인의예지신을 지니고 있다.

한원진의 견해: 초목의 성은 금수의 성과 다르고 금수의 성은 우리 사람과 다르다.

이간의 견해를 좀 더 살펴보면 다음과 같다.

‘이’는 비록 一元이라고 하더라도 기는 고르지 못하다. 음양오행의 正하고 通한 것을 얻은 것이 사람이고 偏하고 塞한 것을 얻은 것이 물이 되는 것은 자연스런 추세이다. 사람은 사람의 ‘리’를 얻고 물은 물의 ‘리’를 얻는 것이니 이것이 이른바 각각 얻었다(各得)는 것이다. 각각 얻은 가운데 正通 偏塞의 다름이 있다고 할 수는 있지만 사람만이 홀로 오상의 전부를 얻고 物은 받은 얻고 받은 얻지 못하였다고 한다면 이는 잘못이다. …나의 생각으로는 아마도 쏠한 것도 또한 오상이고 偏한 것도 또한 오상이며 通한 것도 오상이고 塞한 것도 또한 오상이다. 正通偏塞이 모두 오상이지만 사람의 오상은 정통하기에 능히 發用할 수 있고, 物의 오상은 편색하기에 발용할 수 없는 것이다. 이제 그 발용의 여부를 보고서 사람의 오상이 있고 물은 오상이 없다고 한다면 이는 未盡하지 않은가.<sup>53)</sup>

喚義. 無陽說健恐尤玄. 五常獨備人爲貴. 太極同涵物亦全. 各有各循因各得. 願從章句更精研.”

53) 『巍巖遺稿』 4권, 上遂菴先生 辛卯.

이간은 금수초목도 인간과 마찬가지로 仁義禮智信의 五常을 모두 지니고 있는데 다만 그 기질이 正通하지 못하고 偏塞하여 드러나지 않을 따름이라고 한다. 여기서 주목할 것이 두 가지 있다. 하나는 사람과 동물의 차이를 설명함에 있어서 正通偏塞으로 나누고 있을 따름이요, 淸濁粹駁으로 나누고 있지 않다는 점이다. 즉 청탁수박은 사람의 기질 안에서의 논의, 즉 智愚賢不肖를 설명하는 논의의 틀인 것이다. 말하자면 이간은 사람과 금수초목이 오상을 받았다는 점에서 적어도 그 量에 있어서는 차이가 없다. 다만 그 질에 있어서의 차이는 인정한다. 그러니까 그가 같다고 하는 것은 그저 사람과 금수초목이 같다는 것이 아니다. 그도 차이점을 인정하고 있다. 현실적인 차이를 어떻게 설명하느냐인데 그 역시 성은 같고 기질의 차이에 따라 달라진다고 말하고 있다. 다른 하나는 한원진의 경우와 달리 全偏의 개념을 오상 가운데 하나 또는 일부를 偏, 전부를 全으로 이해하는 것과 달리 이간은 하나하나에 있어서의 全·편의 개념으로 이해하고 있는 것이다. 즉 그는 호랑이의 仁이라 하더라도 그것이 온전한 인이 아니며 개미의 義라 하더라도 그것이 온전한 의라고 생각하지 않는 것 같다. 다만 온전하지 않은 仁義라 하더라도 그것이 동물이라 해서 전혀 없을 수는 없다는 것이다. 그는 있느냐 없느냐 하는 것과 드러나느냐 드러나지 않느냐 하는 것은 별개의 문제라고 본다. 영원히 드러날 수 없는 것이라면 그것은 없는 것과 마찬가지로 할 수 있다. 그것이 거기에 들어 있다는 것을 전혀 알 수가 없기 때문이다. 인식의 문제가 존재의 문제와 불가결한 관계에 있음을 잊어서는 안 되는 까닭이 여기에 있다. 이제 한원진의 입장을 좀 더 자세하게 직접 확인하여 보자.

“오상이란 오행의 빼어난 기의 리이다. 반드시 빼어난 기를 얻은 다음에야 그 리가 오상이 된다. 만일 빼어난 기를 얻지 못하였으면 비록 그 ‘리’가 없는 것은 아니지만 그것을 오상이라고 할 수는 없다. 사람은 오행의 秀氣를 모두 얻었으므로 오상의 덕을

모두 갖추었으나 동물은 혹 하나의 빼어난 기를 얻는 경우는 있어도 오행의 좋은 기를 다 얻지는 못하였다. 그러므로 호랑이의 인이나 개미의 의 같은 것은 오덕 가운데 겨우 하나의 덕을 얻은 것으로써 그 나머지의 덕은 얻지 못한 것이다.”<sup>54)</sup>

이들은 논변에서 모두 주희를 인용하고 있다. 여기서 주희를 인용하였다고 해서 그의 독창이 아니라는 점을 말하려 하는 것은 아니다. 당시 이 문제에 있어서는 독창적 사유가 문제되는 것이 아니라 기존의 여러 학설들 가운데서 누가 더 짜임새 있고 정합성 있는 이해를 갖고 있는가에 승부가 있다고 보기 때문이다. 호론에서는 리를 원형이정의 ‘理’와 인의예지의 ‘理’로 구별하고, 원형이정의 理는 천지만물이 모두 같지만 인의예지의 리는 만물에 있어서 서로 차이가 없을 수 없다는 것이다. 주희도 “인과 물이 아직 태어나지 않았을 때, 이를 ‘리’라고 할 수는 있어도 성이라고 말할 수는 없다”고 말한 바 있다. 성이라는 용어가 곧 ‘리’라고 할 수는 있어도 ‘리’가 곧 성은 아니다. 이이도 “인간의 성이 물의 성이 아닌 것은 기의 局性 때문이고 인간의 리가 곧 물의 리인 것은 리의 通性 때문이다”라고 하였다. 이 견해 역시 리가 같다고 할 수는 있으나 성이 같다고 함은 옳지 않다는 것과 같은 맥락을 지니고 있다. 그런데 주희가 말한 온전한 기란 목화토금수의 다섯 기를 두루 갖춘 것으로, 온전한 성이란 인의예지신의 오상을 두루 갖춘 것으로 이해하고 있다. 이 점은 이간의 온전하다는 의미와는 같지 않다. 결코 금수초목은 오상이 전혀 없다는 입장이 아니다. 다만 금수도 오상의 성을 다할 수 있다는 주장에 대하여 비판적이다.

성리학자들은 ‘기’론에서 그들이 ‘기’의 清濁粹駁과 偏全 그리고 通塞론을 펼치고 있다. 이 가운데 편전론과 통색론은 인과 물을 구별할 때의 논의이고, 청탁수박은 인간의 智愚와 賢不肖의 차이를 설명하기 위한 개념이다. 사

54) 『南塘集』 8권, 「與崔成仲別紙」, 辛卯4월.

람은 예외 없이 모두가 쑈 그리고 通한 기를 갖고 있다고 한다. 반면 금수초목은 예외 없이 偏 그리고 塞한 기를 받았다고 한다. 그런데 편을 만일 오상 가운데 일부 그리고 오기 가운데 일부를 지칭하는 것으로 이해한다면 금수초목 가운데 어느 것이 어느 만큼의 것을 받았는지에 대하여는 언급이 없다. 특정한 동물 가운데서 사람이 알아볼 수 있을 정도의 두드러진 특징을 보여주는 것들, 예를 들면 꿀벌이나 개미 또는 수달 등에서 인간의 五常 중 어느 하나와 유사한 특징을 발견할 수가 있다. 그러나 이것은 너무나 거친 논의이다. 또한 기의 偏全을 논하는 경우에 오기 가운데 어느 것을 받았는지에 대하여서도 그리고 그것이 뜻하는 의미의 정확한 한계가 무엇인지도 분명하지가 않다. 사람은 五氣를 다 받은 것으로 이해된다. 火氣가 강한 사람도 있고 水氣가 강한 사람도 있어 개인차가 있기는 하나 어쨌든 五氣를 다 받은 것이 사람이다. 그러면 금수초목의 경우는 어떠한가? 五氣 중의 일부를 받았는가 아니면 五氣 중의 하나를 받았는가, 나무는 木氣만 받았는가 아니면 水氣도 함께 받았는가. 돌은 土氣인가 金氣인가 아니면 토와 수와 금기를 함께 받은 것인가. 이런 물음은 이들 사이에서 묻지도 않았고 대답하지도 않은 것으로 보인다. 이는 그들의 관심사가 아니었을지도 모른다. 그러나 적어도 인성과 물성의 차이를 그렇게 오랜 세월에 걸쳐서 논의하였다면 이에 관한 관심이 없어서는 아니되는 것이다. 어쩌면 이것이 유학자들의 한계 아니 특성인지도 모른다. 그러나 우리는 바로 이 문제를 궁극해 한다. 인간 의 경우에 성의 편전을 논함에 있어서 오기·오성 가운데 일부라는 의미가 아니라 하나의 성에 있어서도 편전을 논하는 것으로 보인다. 예를 들면 호랑이의 仁이 인이라 하더라도 온전한 인이 아니라 치우친 인으로 보는 것이다.

通塞論은 사람과 금수초목을 구분하는 것이다. 금수초목의 경우는 아예 막혀있는 것[塞]으로 규정되어 있으니 前提에 충실한다면, 금수초목은 수양을 통한 기질의 변화가 애당초 불가능하다. 그러나 편전론은 적어도 부분적으로 오상 가운데 또 오기 가운데 일부라도 금수초목이 받았다면 이것은 청

탁수박론과는 어떻게 연결되는지 분명하지 않다. 물론 사람은 일단 五常과 五氣를 다 품수하였으므로 청탁수박론으로 그것이 나타남과 나타나지 않음을 말할 수 있을 것이지만 금수와 초목의 경우 오상 가운데 일부 그리고 오기 가운데 일부를 받았다는 것으로 이해한다면, 그 안에서 다시 청탁 수박론을 전개하여야 하는가의 문제가 아직 선명하지 않다. 금수초목의 기는 인간과 달라서 통하지 않고 막혔으므로 사람의 경우는 청탁수박이 문제되나 금수초목의 경우는 청탁수박이 전혀 문제가 되지 않는다고 할 수 있다.

## 5. 호·락의 이념적 지향의 차이

이른바 낙론학자들인 朴弼周(1665-1748), 魚有鳳(1672-1744), 李緯(1680-1746), 김원행(1702-1772)<sup>55)</sup>, 홍직필(1776-1852)은 율곡학파이지만 호서권 율곡학자들과는 다소 지향이 달랐다. 이들은 주로 청음 감상헌의 후손들과 그 주변의 인물들로 구성된 노론계학자들이었다. 김창협이 이들의 학술에 있어서 근간이었다. 권상하의 문인들 가운데서 이간을 지지한 사람은 玄尙璧(?-?)이 있었다. 한원진의 학설을 지지하는 학자들은 그의 스승인 권상하를 비롯하여 尹鳳九(1683-1767)·崔徵厚(1675-1715)·蔡之洪(1683-1741)·李顯益(1678-1717)·魏伯珪(1727-1708) 등이다.

한원진은 이간과의 논변이 한창 진행되던 과정에서 김창협의 학설을 비판하여 권상하에게 질정을 요구했는데 권상하는 한원진의 견해를 한 자도

55) 金元行은 호가 漢湖, 雲樓이다. 본관은 安東, 1722년(경종 2) 신임사화 때 조부 昌集이 노론 4대신으로 사사되고, 생부 제겸과 친형인 省行 · 坦行 등이 유배되어 죽음을 당하자, 벼슬할 뜻을 버리고 학문에 전념하였다. 김창협의 문인들은 李柬의 학설을 지지하였는데, 김원행이 대표적인 학자였다. 그의 학통은 아들 履安과 朴胤源 · 吳允常 · 洪大容 · 黃胤錫등으로 이어졌다.



수정하지 않고 그대로 수용한 일이 있다. 1710년 한원진은 지각과 관련한 김창협 주장 세 가지에 대하여 조목조목 비판하면서 그의 주장이 ‘대개 氣를 性으로 인식하여 知覺이 智의 用이라는 설을 배척한 것’이라고 하고 또 ‘지각을 논함에 있어 오로지 氣만으로 말한 것도 있고 理氣를 겸하여 말한 것도 있으며 동·정을 겸하여 말한 것도 있고 오로지 動만으로 말한 것도 있으니, 지각을 마음에 소속시킨 것은 대개 모두 오로지 기만을 말하면서 動靜까지 겸하여 말한 것이고, 지각을 지의 用에 소속시킨 것은 理氣를 겸하여 말하면서 오로지 動만을 말한 것’이라 변별하였고, 이간과 尹焞의 주장에 대해서도 비슷한 논리로 변석을 가하였는데 이에 대하여 권상하는 ‘논한 바가 모두 옳다’고 한 일이 있다.<sup>56)</sup> 또 1711년에 한원진은 김창협이 지각을 智에 소속시켜서는 안 된다고 주장한 세 가지 이유에 대하여 專言 偏言에 밝지 못한 것으로 지적하였고, 김창협이 주희가 「潘謙之에게 답한 편지」를 논거로 하는 부분에 대해서도 해석에 문제가 있어 본지를 상실한 것이라는 평을 하였는데 그 가운데는 ‘주자는 是非를 사물에 있는 시비로 여겼는데 김창협은 시비를 내 마음의 시비로 여겼으니 그 뜻이 서로 어긋남이 燕나라 越라 정도일 뿐만이 아니다’라고 하였다. 이에 대하여도 권상하는 전적으로 한원진의 비판에 동의한 일이 있다.<sup>57)</sup> 한원진은 당시 학계가 유석불분의 폐해를 낳는다는 우려적인 지적을 한 일이 있지만 이것이 당시의 양명학만이 아니라 김창협에 대한 비판일 수도 있는 조목이다. 어쨌든 한원진의 이러한 비판은 낙하의 김창협 문인들로서는 간과하거나 좌시할 수 없는 일이었을 것이다. 이들이 한원진에 비판적 입장을 취하고 이간을 두둔 옹호하는 것은 상황의 형세로서 충분히 예상되는 일이었다.

또한 한원진은 권상하의 행장에서 호론을 기호학계의 정설로 표방하였다. 그는 권상하의 형기설, 성선설, 지각설, 오상설, 미발설을 소개하고, 이는

56) 『南塘集』 7권, 「師門稟目 上師門」 庚寅1710년閏七月.

57) 『南塘集』 7권, 「師門稟目 上師門」 辛卯1711五月.

후세에 성인이 나온다 하더라도 바꾸지 못할 定論이며, 또한 이이 송시열 두 선생에게 공이 있고, 두 선생의 도가 땅에 떨어지지 않게 한 분은 권상하 뿐이라고 하였다.<sup>58)</sup> 기호학의 정통이 권상하와 그들에게 있다는 것을 천명한 것이다.

이간과 한원진이 제기한 논변에 대하여 이후에 참가한 사람들에게서 학술적으로 특이한 점은 별로 없다. 찬반의 열기를 높였고 주변적인 논의로 확대되었을 따름이다. 오히려 이들에 의하여 상호 공세는 개념적 정합성을 넘어선 영역으로 확대되었다. 이제는 윤봉구에게 보낸 편지에서 많은 말을 하고 있지만 결국 오직 기를 주로 삼아 성현이 이를 기의 주재로 삼는 것과 다르고, 결과적으로 지극히 정결한 리를 완전히 기의 함정 속으로 떨어드리고 만 것으로 마음의 허명한 경지 또한 끌어낼 수 없게 된다고 하였다.<sup>59)</sup> 리가 기의 주재가 아니라 기를 리의 주재로 삼은 것이라는 비판이다. 윤봉구가 화양서원묘정비문을 찬하면서 송시열의 심성설을 기술함에 호론으로 적통을 삼는 내용으로 언급하려하자 김원행이 이를 저지하여 비석에 새기지 못하게 한 일이 있다. 기호학의 정통이 어디로 가는지를 판가름하게 하는 일이므로 서로 민감하게 대응한 것이다.<sup>60)</sup>

김창협 문하가 호론에 비판적인 공세를 편 것은 기호학통의 적전 다툼 밖에도 다른 이유를 추정할 수 있다. 북벌이 이념적 대세를 이루던 시대 분위기에서 더 이상의 대의론이 무리라는 관점에서 제동을 걸고자 한 것

58) 『南塘集』 34권, 「寒水齋權先生行狀」.

59) 『陶菴集』 10권, 「書二 答尹瑞膺」 癸亥, “今高明之論則許多辨說. 專以氣爲主. 使天下至淨至潔之理. 全然墮在氣窟中去了. 以至方寸虛明之地. 亦挑脫不得. 殆類於古所謂滓穢太清者. 設令成就得一副當義理. 此於人身心上有所補. 苟如是則孟子之辛勤道得一性字之意. 至是而還復點味矣. 況未發二字. 實從天命之性出來. 未發則性也. 而乃於此着得氣質. 所謂氣質. 固亦有善. 而亦不爲無惡. 既謂之氣質則其不幾於相混之歸耶. 此愚所以居常惕然而憫之者也. 此爲義理大頭腦處. 意見之不同如此. 則安可謂之相契也哉” 윤서응은 윤봉구이다.

60) 낙론학자들의 반대로 결국 윤봉구의 뜻은 좌절되고 말았다. 권오영 「조선후기 유림의 사상과 활동」 95쪽. 윤봉구의 우암의 묘지명은 1757년(丁丑) 10월 10일에 지었다.

일 수 있다. 청은 그 정권이 점차 안정되어가고 갈수록 문화적 정치적 경제적으로 조선에 그 영향력을 증대하고 있는 상황에서 국정을 담당하고 있는 낙론에서는 선진화된 청의 문물을 더 이상 배제 외면할 수 없다는 판단이 등장했다고 할 수 있다. 더 이상 구체제나 기존 질서로는 변화된 상황을 감당할 수 없다는 현실론의 수용일 수도 있다. 이들은 대내정치에서 포용과 탕평을 지향한다. 대외적으로 청에 대하여 복학을 주창한다. 상대적으로 이들은 송시열을 존중하지만 절대적이지는 않다. 그들은 양주의 석실서원을 중심으로 18세가 조선 중화의 문화의 꽃을 피우는데 주력한다. 이들에게서 진경산수화문화가 나오고 북학파가 나오며 나중 개화파가 나왔는데 이는 우연이 아니다.<sup>61)</sup> 서울이라는 일국의 정치 경제 외교 문화의 모든 첨단 정보와 문물에 노출되어있는 이들이므로 변화에 민감했고 판단은 상황에 따라갔다.

1724년 한원진이 이간과의 논변을 마무리할 때 그는 『주자언론동이고』의 서문을 썼다. 이는 그가 더 이상 논변의 의미를 찾지 못하고 항방을 바꾼 것이라고 할 수 있다. 한원진은 이간과의 오랜 논변에서 안타까움을 느꼈던 것 같다. 왜냐하면 두 사람 또는 두 진영이 모두 주희의 이론과 논거를 가지고 주희 이론의 정당성을 내세우고 있기 때문이다. 바꾸어 말하면 이는 (자신이 확신하는) 주희의 학설로 (상대가 확신하는) 주희를 공격하는 양상이기도 하다. 이 점이 한원진으로 하여금 『주자언론동이고』를 저술하는 데 중요한 동기가 되었던 것으로 보인다. 그는 이 저술을 통하여 주희의 정론을 드러내고 싶었고 그리하여 자신의 학설이 정당함을 입증하려고 했던 것이다. 이간과의 논변에서의 주제인 인성 물성의 동이와 미발상태의 심체에 선악(未發心體有善惡)에 관한 조항들이 『주자언론동이고』의 핵심 부분을 이룬다는 점이 이를 입증한다. 『주자언론동이고』의 핵심적 부분이 완성된 연도를

61) 조준호의 「조선후기 석실서원의 위상과 학풍」(『조선시대사학보』11, 1999년) 65-95쪽을 참조할 것.

1724년(甲辰)으로 볼 수 있는데, 이 해는 이미 이간과의 논변이 멈춘 시점이다.<sup>62)</sup> 이 때에 이르러 양자는 더 이상의 논변을 필요로 하지 않고 각자의 길을 갔던 것이다. 만일 이러하다면 『주자언론동이고』는 이간과의 논변에서 한원진이 제시한 최후 진술이 된다.

『주자언론동이고』 1권 첫머리에서 한원진은 주희가 “理氣 性命을 논하여 말한 것이 하나가 아닌데 각각 그 설이 가리키는 바가 있지만 실제로는 서로 관통된다”<sup>63)</sup>고 하였다. 또한 주희가 「嚴時亨에 답하는 편지」에서 인물의 성을 논하여 “같은 가운데서 그 다름을 인식하고, 다름 가운데서 그 같음을 본다” 하였고 또 “같다고 하면 같음 속에 다름이 있음이요, 다르다고 하면 같지 않음이 없다”한 것에 유념하여 성현께서 성을 논함에 혹 같다 하고 혹 다르다 하여 하나로 통하기 곤란하지만 이 한마디로 실로 천고의 성을 논한 판단과 사례를 회통할 수 있다. 그러나 이른바 같고 다름은 또한 하나는 같고 하나는 다른 두 개의 끝이 아니다. 그러므로 배우는 사람은 비록 그 설을 들어도 그 뜻을 통하기가 쉽지 않다고 하였다.<sup>64)</sup> 그는 같음 속에서 다름을 알아보고 다름 속에서 같음이 있음을 본다는 주희의 말을 매우 무겁게 생각한다. 그리고 그는 이 한 마디로 오랜 기간 전개된 성론을 회통할 수 있다고 생각한다.<sup>65)</sup>

한원진은 주희의 말 가운데 달리 표현되고 있는 것들을 회통시키려는데 주안점을 두고 있다. 말하려는 것(立言處)과 말하는 곳(所從來)을 따라 제반

62) 현재의 『朱子言論同異攷』에는 刊記가 세 군데 있는데, 두 개의 서문에 각각 있는 간기에는 甲辰 1724년과 辛酉 1741년으로 되어 있다. 또한 『朱子言論同異攷』 마지막 부분에 나와 있는 간기에는 辛酉 1741년 동짓달로 되어 있는데 그것이 追記임을 밝히고 있다.

63) 『朱子言論同異攷』 1권, 「理氣」 1-左, “先生論理氣性命, 其說不一, 各有所指, 而實相貫通.”

64) 『朱子言論同異攷』 1권, 「人物之性」 21-左.

65) 이하 한원진의 주자언론동이고 관련 내용은 필자의 역서 『주자언론동이고』(소명출판사 2002년) 해제부분(535-578쪽)을 압축 정리한 것이다.

언설의 의도를 활간해야 하며 활간이 가능할 때 회통이 가능하다고 본다. 한원진이 본 주희의 입언처와 소종래의 틀을 다음과 같이 정리했다.

本源/稟賦/流行, 源), 근본에서 말함[推本而言]/ 稟) 흐름을 따라 말함[沿流而言]/중간에서 잘라 말함[就中間截斷言], 리에서 말함[理上看]/사물에서 말함[物上看], 리로부터 말함[自理而言]/ 지로부터 말함[自氣而言], 동일한 근원에서 말함[一原而言]/나누어 다룰진 곳에서 말함[分殊而言], 하나로 말함[專言]/각각 말함[各言], 분리하여 봄[離看]/합쳐서 봄[合看]/참고하여 봄[參看], 상대하여 말함[對言]/인과관계로 말함[因言], 본체로 말함[體言]/작용으로 말함[用言], 통합하여 말함[統而言之]/나누어 말함[分而言之], 나란히 말함[並言]/ 상대하여 말함[對言].

『주자언론동이고』는 주희의 언론과 이후 제설에 대한 해석학적 성과이다. 조선조 주자학자들에게 있어서 주희의 문집이나 『주자어류』는 한낱 텍스트에 그치는 것이 아니라 바로 경전 자체였다고 할 수 있다. 그것은 대부분의 학자들에게 있어서 신명처럼 섬김의 대상이었다. 하나의 텍스트를 신명처럼 섬기는 일이 과연 철학적 자세에 부합하느냐에 대해서는 논란의 여지가 있다. 그러나 신명처럼 섬기는데서 그만한 열정과 엄밀하고도 꾸준한 자세가 나오게 됨도 사실이며, 이러한 지속적 열정이 있어야 그 텍스트의 수준을 극복하고 넘어서는 일이 가능하다는 것은 부인할 수 없다.

이간과의 논변에서도 그러하지만 『주자언론동이고』 곳곳에서 한원진은 이설이나 이단에 대해서는 단호히 배격하는 자세를 보인다.<sup>66)</sup> 이는 순수성을 지향한 나머지 빚어진 학문의 경직성으로 비치는 부분이다.

66) 『朱子言論同異攷』 2권, 「學」 17-右.

## 6. 맺는 말

논변에서 다룬 것은 개념적 정합성, 주자학적 논의의 틀 안에서의 체계성이고 이는 선현 선현들의 주장에 대한 해석학적 접근의 우월성 다툼의 성격을 갖는다. 유학자로서의 이념적 지향이 빠져있다는 것은 아니다. 주자학의 수용에서 벗어나 비판적 성찰의 단계로 나아갔다는 기존의 평가는 그것의 철학개념 놀이적 성격을 말한다. 철학은 본질상 개념유희, 언어게임, 논증놀이의 성격을 갖기 때문이다. 실용적 결과를 겨냥하지 않고서도 얼마든지 오래도록 진지하게 몰입할 수 있는 놀이가 철학적 개념놀이요 대화이다.

이 논변이 초기단계에서는 흔히 말하는 보편논변의 성격이 드러난다. 감정의 미발 상태, 곧 성의 상태를 드러내는 용어인 中이 純하나의 여부에 대한 논변은 선악의 기원에 대한 논의가 된다. 이는 도덕철학적 핵심과제에 대한 존재론적 해명의 문제이다. 물론 여기에는 선의 고양과 악의 제거라는 실천이론의 문제가 수반된다. 이는 유교경전에 대한 체계적 이해의 요구에 부응하는 논변이기도 하였고 주자철학에 대한 보완의 과정에서 나타난 현상이기도 하다.

그런데 흔히 그러하듯 순수한 학술논변도 시간이 흐르고 외연이 넓어지면서 현실적 이념을 뒷받침하거나 세력다툼의 한 양상으로 변하곤 하는 일이다. 호락논변은 동일 주제를 두고 벌인 경향간의 대립이요 수도권과 지방간의 견해차이일 수도 있고, 정국 주도집단 안에서의 주류와 비주류간의 다툼으로 볼 수도 있다. 그런데 이는 분명 유학 안에서의 논변이다. 유학은 학문적 정체성이 분명하며, 조선조 유학은 초기의 억불과 중후기의 화이론적 이념을 강하게 표방하고 있는 학문이다. 따라서 어떤 권위도 비판의 대상으로 삼는 철학적 논변과는 차별화될 수밖에 없다. 대의를 표방하는 송시열의 학문과 사업을 계승하고 사승을 중시하며 내성외왕 또는 수기치인을 지향하는 권상하 문화에서 주자학을 정학으로 삼아 그 논의의 틀 안에서

정합성과 체계를 확보하려는 지향은 전혀 나무랄 일이 못된다. 이러한 성향은 호론에서 강렬하게 드러났다. 한원진의 철학적 주장에는 분별의 지향이 있다. 이러한 그의 주장은 송시열 권상하로 이어져오는 대의 곧 춘추대의와 연관성, 정합성을 갖는다. 특히 그의 사람과 금수의 변별론은 중화와 이적의 변별, 유학과 불교의 변별, 군자와 소인의 변별 등과 같은 사회적 현실문제로 연결되어 나타났다. 호론은 낙론에 대하여 충과 역, 선과 악, 정과 사가 뒤섞인 것으로 비판하였다. 이들은 탕평을 군자소인의 무분별, 충과 역의 무분별한 섞임으로 보았다. 그들은 여전히 청의 문화를 이적과 야만의 문화로 보는 시각을 견지하고 있었다. 따라서 청과의 문물교류를 정계에서의 화이 무분별로, 심론에 치우친 학계를 유석무분별의 상황으로 보아 깊이 우려하였다.

향촌에 있는 徵士 한원진이 논변 이후 주력한 일은 『주자언론동이고』 편찬이었다. 주희 철학에 대한 해석학적 작업의 결과물인 『주자언론동이고』에서 한원진은 주희의 말하기 글쓰기의 여러 유형과 사례들을 정리하여 제시한다. 이런 작업이 필요했던 것은 철학적 정합성의 추구라는 측면도 있지만 동시에 정학의 정립이라는 목표와 관련된다. 이 때의 정학은 사학의 대립개념이며 여기서 말하는 사학은 주희철학에 반하는 학술이나 서학, 노불을 지칭하는 것이기도 했다. 이는 이후 지속적으로 조선후기 사회의 화두가 되었다. 즉 위정척사론을 주창하는 집단은 송시열과 한원진을 추존하였다.

이간과 이간의 학설을 지지한 김창협은 문인들은 호론학자들에 비하여 송시열에 대한 존숭의 도가 약했다. 그리고 이들의 주장 속에는 인간을 중심으로 하는 통합의 성향이 보인다. 이간에게서는 논변이 논변으로 끝났다. 그러나 그의 주장에 동조한 낙론의 학자들은 이를 근간으로 하여 당시 정국에서 남인 소북 소론 등 당파를 막론하고 널리 기용해야 한다는 통합적 탕평의 포용론과 북학의 공리주의적 태도와 개방론 등 국가 통치이념에서 여러 가지 새로운 모색을 적극적으로 펼쳐나갔다. 낙론의 배경 속에 있는 홍

대용의 ‘以天視物’의 관점이나 박지원 등이 보인 개방적 태도가 이것을 사실로 뒷받침한다. 이런 흐름에서 한말에 개화파가 나온 것은 단순히 인맥에 따른 우연적 연결은 아니다.<sup>67)</sup>

역사적으로 많은 철학적 논변들이 있었다. 그런데 대부분의 논변은 미결로 남는다. 강렬한 승부욕에 따른 결과일 수도 있고 스펙트럼 자체가 또는 패러다임이 다르기에 각자는 자기 정당성을 포기하지 못하거나 또는 상대방의 주장에 승복하지 못하게 된다. 철학적 입장이 흔히 말하는 독단적 출발점을 갖고 있기에 애초에 승복은 가능하지 못할 수 있다. 또한 지향하는 목표가 다르면 구성의 논리는 일종의 도구가 되기에 끊임없이 새로운 도구가 동원되고 상대의 허점 약점을 공격하는 양상으로 전선이 확대되게 마련이어서 역시 승패가 나지 않을 수 있다. 실제 상황에서 만약 승패가 분명하게 갈라진 논변이라면 그리 오래도록 음미해볼 가치가 없는 지도 모른다. 자기정당성이나 자체 정합성마저 구축하지 못한 주장이라면 논란의 여지가 없는 것이리라. 저 아호의 치열한 논변도 결국은 서로의 길을 가자는 것으로 끝났다. 논변의 결과는 ‘바보들의 화랑에 걸려있는 그림들’과 다를 바 없을 것이며, 처절하게 다투는 결과는 진흙탕에서 뒹구는 개싸움에 지나지 않는다는 선학들의 비유는 음미할 가치가 있다. 호락논변도 그러하다.

---

67) 권오영, 『조선후기유림의 사상과 활동』, 20쪽.



## □ 참고문헌 □

- 곽신환, 『우암 송시열』, 서광사, 2012.
- 곽신환, 『조선유학의 지향과 갈등』, 철학과현실사, 2005.
- 권오영, 『조선후기유림의 사상과 활동』, 돌베개, 2003.
- 외암사상연구소, 『외암 이간의 학문세계』, 지영사, 2009.
- 윤사순, 「인성물성의 동이논변에 대한 연구」, 『인성물성론』, 한길사, 1994.
- 이상곤, 『한원진 -18세기 기호유학을 이끈 호학의 일인자-』, 성균관대학교 출판부 2009.
- 이상익, 『기호성리학연구』, 한울아카데미, 1998.
- 이승환, 『횡설과 수설, 휴머니스트』, 2012.
- 全仁植, 「李柬과 韓元震의 未發 五常 논변 연구」, 한국정신문화연구원 박사 학위논문, 1999.
- 조준호, 「조선후기 석실서원의 위상과 학풍」, 『조선시대사학보』11, 1999.

[Abstract]

## HoRak debate-it's character of the conceptual game and the ideological orientation

Kwak, Shin Hwan(Soongsil University)

Yu The debate between Yi-Gan and Han-Wonjin which also called HoRak-debate was the advancing discourse of seeking the consistence and discourse of remained problems in the Chosun dynasty's Neo-confucianism. Most of debates in the history of Confucianism was not free from the consciousness of orthodoxy. There was still the trace of the lineage of School and political interests in the Ho-Rak debates. The debates had the characteristic of the philosophical argument and was the Neo-Confucian symposium in the period of later Chosun dynasty. Addition to this, they studied hard to gain the superiority in the hermeneutical approaching the interpretations of the Classics over the rival's. They walked from the adoption to the stage of the critical reflection of Chushiism. It means that they played the game of philosophical concept. After the meeting of Hansansa temple, the supporters divided two groups, one located in Hoseo province and the other in Seoul. Scholars in Hoseo gave respect to Kon-Sangha, and scholars in Seoul to Kim-Changhyup. There had been some differences and struggles between Kon and Kim. Two were in the relation of the competition for the successor of Song Siyeol. The affirmations in the Han supported by the Kon-Sangha had the orientation for the discrimination of human and animals, culture and barbarism, Buddhism and Confucianism, moral superman and ordinary man. The group who supported Lee-Gan had the attitude of integral tolerance of the cultural differences and adopted the utilitarianism of Bukhak and open society. Almost philosophical debates remained unsolved. Because there was the dogmatic starting point in the arguments, and if the philosophical goal is different, the logic which support that arguments came to be the instrument, and the result of severe debates in the end, were the pictures like in the gallery of the fools. The debates of Ho-Rak had also such character.

**Key Word :** Lee-Gan, Han-Wonjin, Kon-Sangha, Kim-Changhyup, the play of concept, ideological orientation. Hansansa temple.

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

## 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) 李珥, 『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 합이며, 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 율곡의 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, 旣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), 漢湖 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 인물성론」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 경지로서 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 입장에서 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 性是 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 김창협 의 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 김창협 의 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



## 한원진의 미발심체론

이 향 준(전남대 철학연구 · 교육센터 전임연구원)

### 한글 요약

이 글은 韓元震의 未發心體論을 중심으로 연관된 몇몇 논점들을 검토하고 있다. 미발심체를 둘러싼 이론의 전개는 대비되는 이중범위의 개념체계들의 정립과 이들의 공존을 도모하는 개념혼성이라는 인지적 사유 양식의 활용을 통해 이루어졌다. 한원진은 그의 성리학적 사고를 관통하는 이원론적 관점과 병행하는 삼원론적 관점을 통해 규범성의 원천과 분기의 문제를 미발심체라는 개념에 집약시키고 있다. 이런 분석을 토대로 할 때 미발심체론이라는 주제가 유학의 규범 이론과 갖는 이론적 연관에 대해 물을 수 있다. 즉, 한원진의 미발심체론은 규범적 삶에 관한 관심과 그러한 삶을 정초 지우려는 이론적 근거를 묻는 유가 규범 이론의 근원적 질문에 대한 18세기의 성리학적 대답들 가운데 하나이다. 그러나 이런 평가에 앞서 제기되는 의문이 있다. 그것은 바로 미발심체라는 낱말이 이미 지나가 버린 지성사의 역사에 속하는 것인지, 아니면 오늘날에도 여전히 탐구의 가치가 남아 있는 철학적 활동의 일부분을 이룰 수 있을 것인지에 대한 의문이다.

주제어 : 미발심체 · 한원진 · 이중범위 개념체계 · 이원성 · 삼원성

## 1. 시작하면서

최근 한국 성리학 분야에서 토론이 집중되고 있는 한 분야가 있다. 주로 18세기 율곡학파의 구성원들 사이에서 집중적으로 논의되기 시작한 몇몇 논점들이 그것이다. 人性과 物性の 같고 다름에 관한 논쟁, 五常의 치우침과 온전함을 둘러싼 논쟁, 未發心體의 성격 논쟁 및 이에 기초한 성인과 보통 사람의 같고 다름에 대한 논쟁 등은 그동안 모호하게 湖洛論爭이라고 알려진 것의 속내가 그렇게 단순한 것이 아니라는 점을 보여주었다.<sup>1)</sup> 그 가운데 하나로 未發心體에 대한 논쟁이 있다. 이 주제는 현재 다수 학자들의 주목을 받고 있고, 선행 연구들도 다양하게 축적되고 있을 뿐만 아니라, 새로운 논점들이 지속적으로 제시되고 있다는 점에서 주목할 만한 가치가 있다.<sup>2)</sup>

이 글은 미발심체 논쟁의 중심인물이었던 韓元震의 未發心體論을 중심으로 연관된 몇몇 논점들을 검토하고자 한다. 이 글의 가정에 따르면 미발심체를 둘러싼 이론의 전개는 대비되는 이중범위의 개념체계들의 정립과 이들의 공존을 도모하는 개념혼성이라는 인지적 사유 양식의 활용을 통해 이루어졌다. 정이에서 송시열에 이르는 미발심체론의 선하를 이루는 논점들의 전개 과정에 나타난 이중범위 개념혼성의 특징들이 그렇고, 한원진에게 나타나는 특징적인 미발심체론의 주요 내용들 또한 마찬가지다. 특히 한원진은 그의 성리학적 사고를 관통하는 이원론적 관점과 병행하는 삼원론적 관점의 교차와 착종을 통해 규범성의 원천과 분기의 문제를 미발심체라는 개념에 집약시키고 있다.

이런 분석을 토대로 할 때 18세기 조선의 미발심체론이라는 학술적 주제가

1) 호락논쟁을 둘러싼 선행 연구에 대한 종합적 검토는 홍정근, 「호락논변의 연구 성과와 전망」, 『유교사상문화연구』 44집(한국유교학회, 2011), 75~101쪽 참조.

2) 미발 개념을 둘러싼 최근의 논쟁점과 대비되는 해석에 대한 간략한 요약은 김낙진, 「이황 미발론의 정신과 심화 양상」, 『율곡사상연구』 25집(율곡학회, 2012), 96~99쪽 참조.

유학의 규범 이론과 갖는 이론적 연관이 무엇인가에 대한 질문이 제기된다. 다시 말해 이 글은 한원진의 미발심체론을 통해서 유가 규범 이론 전체를 관통하는 철학적 질문—즉 규범적 삶에 관한 관심과 그러한 삶을 정초 지우려는 이론적 시도로서 유가 규범 이론의 철학적 성격이 무엇인가를 묻는—의 본질에 대해 다시 한 번 의문을 제기한다. 그 결과는 미발심체라는 낱말이 이미 지나가 버린 지성사의 역사에 속하는 것인지, 아니면 오늘날에도 여전히 탐구의 가치가 남아 있는 철학적 활동의 일부분을 이룰 수 있을 것인지에 대한 의문이다.

## 2. 두 가지 질문과 대답

### 1) 정이의 질문과 주희의 대답

미발론의 전통에서 볼 때 정이는『하남정씨유서』 권18 82·83조목을 통해 중요한 이론적 전환점을 가져왔다. 그것은 대략 네 가지 논점으로 요약된다. 첫째 미발이란 감정의 발생 여부가 아니라, 사려의 발생 여부에 따라 재정의 되어야 한다.<sup>3)</sup> 둘째, 정이에 따르면 지각이 있다면 이것은 내적으로 어떤 움직임이 발생한 것이다. 셋째, 지각의 발생이 이미 내적인 움직임을 의미하는 것이라면, 사실상 그것은 마음의 움직임을 의미하기 때문에 마음은 언제나 움직임을 함축하는 어떤 상태로 이해되어야 한다.<sup>4)</sup> 넷째, 희노애락의 미

3) 『하남정씨유서』 권18의 82조목에서는 “이미 생각했다면 곧 이발이다”는 구절에 뒤이어 작은 글씨로 “생각과 희노애락은 같다[思與喜怒哀樂一般]”는 구절이 첨가되어 있다. 즉, 정이는 사려 일반을 마음의 보편적 능력으로 간주했고, 희노애락과 같은 감정의 발생 역시 사려의 일종으로 범주화해서 이해한 것으로 보인다. 程顥·程頤『二程集』 vol.1(臺北, 漢京文化事業有限公司, 1984), 200쪽 참조.

4) 훗날 정이는 “마음을 말하는 것은 이발을 가리며 말한다고 한 것은 본래 타당하지

발은 ‘마음속에 무언가가 있다[在中]’는 뜻으로 해석되어야 한다.<sup>5)</sup> 하지만 정작 이런 논점에 대한 정이의 결론은 모호한 것이었다. 그는 미발에 대해 움직임[動]이라는 낱말이 어울리는지 아니면 고요함[靜]이라는 낱말이 어울리는지에 대해 질문을 받자 대답을 회피한 채 공경함[敬]에 대한 진술로 논점을 옮겼을 뿐이었다.<sup>6)</sup>

여기에 포함된 중요한 철학적 함축은 세 가지다. 첫째, 정이는 마음의 가장 보편적인 특징을 선형적 도덕감정으로 규정하던 기존의 전통에서 탈피해서 지각과 사려라는 범주와 혼성시켰다. 둘째, 그는 미발과 마음 일반에 대한 상호 모순적으로 보이는 이중적 개념체계를 형성시켰다. 셋째, 미발의 실체가 무엇인지에 대한 존재론적 질문을 야기시켰다.

주희는 정이의 지적 유산을 계승해서 미발론과 연관된 세 가지 논점을 후대에 물려주었다. 첫째, 주희는 정이가 설정한 미발과 마음의 정의에 얽힌 이중적 개념체계를 자신의 심론에 받아들여 미발에 대한 새로운 혼성적 정의를 개발했다. 주희는 중화논쟁을 거치면서 미발이 접근할 수 없는 미지의 영역이 아니라, 마음이라는 일원화된 구도 안에 포섭될 수 있는 양상 가운데 하나라는 인식에 도달했고,<sup>7)</sup> 미발의 특징을 ‘思慮未萌’과 ‘知覺不昧’라는 독특한 조어로 표현했다.<sup>8)</sup> 그러나 그 역시 ‘사려가 싹트지 않은 상태’와 ‘지각이 어둡지 않은 상태’라는 두 개념 사이의 이론적 긴장 관계를 해소하지는 못했다.<sup>9)</sup>

---

않다. 마음은 하나이지만, 본체를 가리켜 말하는 경우도 있고, 작용을 가리켜 말하는 경우도 있다.”고 함으로써 자신의 이전 주장을 철회했다. 『여여대림논증용서(與呂大臨論中書)』, 『이정집』 vol.1, 608~609쪽 참조.

5) 『하남정씨유서』 권18, 『이정집』 vol.1, 200쪽 참조.

6) 같은 책, 201~202쪽 참조.

7) 이선열, 「김장생과 송시열의 미발지각론」, 『유교사상문화연구』 39집(한국유교학회, 2010), 195쪽 참조.

8) 朱熹, 「答張欽夫」, 『晦庵朱文公文集』 권32, 『朱子全書』 vol.23(上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2002), 1419쪽.

9) 현대의 연구자들은 여전히 미발의 설명을 위해 동원되는 이 두 가지 개념체계의 상



둘째, 정이가 말한 ‘마음속에 있는 것’으로서 미발의 실체론적 기초가 氣라고 주장함으로써 마음에 대한 존재론적 사색을 구체화시켰다. 그것은 “마음이 기의 精爽”이라는 표현에서 드러난다.<sup>10)</sup> 사물에 대한 용례에 국한할 때 ‘정상’은 먼저 온갖 사물의 정상[百物之精爽]으로 표현된다.<sup>11)</sup> 이것은 일종의 물화론적 관념에 기인한 정령 신앙과 유사한 내용을 함축하고 있다. 반면에 사람의 경우에는 이와 다르다. 진순이 마음의 정상이 사람의 魂魄을 말하는 것이냐고 물었을 때, 주희는 ‘단지 이 뜻일 뿐’이라고 단언했다.<sup>12)</sup> 이런 진술들과 마음의 정상이 혼백이라는 진술을 합치면 사실상 정상이란 사람의 몸과 마음이라는 이원론적 구도 안에서 인간을 구성하는 기의 뛰어난 성분으로 사람의 생사와 상관없이 일정 기간 지속 가능한 속성을 지니는 것을 말하는 것이다.<sup>13)</sup> 이 때문에 『주자대전』에 실린 ‘정상’의 용법은 산 사람이든 죽은 사람이든 혼백을 가리키는 데 쓸 뿐 다른 용례를 찾아볼 수 없다.<sup>14)</sup>

---

호 연관에 대해 논쟁적이다. 이승환과 문석윤의 대립하는 견해차는 이를 대변한다. 이승환, 「남당 미발론과 공부론의 현실적 함의」, 『철학연구』 제40집(고려대 철학연구소, 2010), 83~86쪽, 각주 25) 참조

10) 『주자어류』 권5, 『주자전서』 vol.14, 219쪽.

11) 『주자어류』 권63, 『주자전서』 vol.16, 2086쪽.

12) 『주자어류』 권68, 같은 책, 2260쪽.

13) 이런 점에서 기의 정상으로서 주희의 마음이 신체에 수반하여 존재하는 한시적 속성/기능이라고 주장하는 이승환의 견해에는 재론의 소지가 있다. 이승환, 「성리학의 수양론에 나타난 심-신 관계 연구: 주희 심리철학에서 지향성의 문제를 중심으로」, 『중국학보』 제52집, 466쪽 참조.

14) 『乞養錄高登狀』, 『회암주문공문집』 권19, 『주자전서』 vol.20, 883쪽. “精爽凜然, 必不以此爲悔.” · 『王梅溪文集序』, 『회암주문공문집』 권75, 『주자전서』 vol.24, 3643, “公雖云亡, 而其精爽之可畏者爲無所憾於九原矣.” · 『歸新安祭墓文』, 『회암주문공문집』 권86, 『주자전서』 vol.24, 4051쪽. “精爽如存, 尙祈鑒享.” · 『又祭劉共父樞密文』, 『회암주문공문집』 권87, 『주자전서』 vol.24, 4073쪽. “惟公精爽, 克鑒此心.” · 『祭張敬大府撰文』, 같은 책, 4075쪽. “尙精爽其鑒茲, 嗚呼哀哉.” · 『祭陳休齋文』, 같은 책, 4082쪽. “尙惟精爽, 聽我此言.” · 『祭劉子禮文』, 같은 책, 4089쪽. “忽焉精爽, 如在目前.” · 『祭趙丞相文』, 같은 책, 4091쪽. “精爽如存, 尙識茲意.” · 『太孺人陳氏墓誌銘』, 『회암주문공문집』 권93, 『주자전서』 vol.25, 4305쪽. “卒時精爽不亂.”

셋째, 주희는 미발과 이발을 경계짓는 發이라는 낱말의 의미에 대해 세 가지 형태로 해석될 수 있는 용례를 남기고 있다. 명백하게 發은 動을 의미할 수 있다.<sup>15)</sup> 하지만 가장 광범위하게 쓰이는 용례는 發用 및 發見이다.<sup>16)</sup> 발용은 주로 리와 성과 관련될 때 많이 사용된다.<sup>17)</sup> 발현은 주로 마음이란 개념을 염두에 두고 있는 것으로 보인다.<sup>18)</sup> 발용은 체용론이라는 송대 성리학 일반에 독특한 사유 방식에 근거를 둔 일종의 논리 조작적 개념이다.<sup>19)</sup> 반면에 마음이 주어가 되는 경우 본체의 작용이 아니라, 본체의 드러남이라는 표현에 더 경도된 것으로 보인다.

결론적으로 주희는 감정의 미발이 아닌 의식일반의 미발이라는 개념적 전환을 받아들였다. 나아가 그는 정이에게 모호했던 지각과 사려가 미발과 갖는 연관성을 보다 명확한 이중 개념체계의 확립이라는 방식으로 정립했다.<sup>20)</sup> 그는 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’를 통해 이들을 공존시키려 노력했다. 무엇보다 강조할 것은 주희가 사려와 지각을 미발의 중심 내용으로 삼음으로써 정이가 암시한 심론의 성격 변화에 구체적이고 결정적인 변환을 가져왔

15) 『答胡廣仲』, 『朱子全書』 vol.22, 1899쪽.

16) 남지만은 기대승의 진술에 대한 분석을 통해 ‘발’의 의미가 최소한 발원(發源), 발동(發動), 발현(發顯)이라는 세 가지 의미를 함축할 수 있다고 주장하지만, 그와 같은 용례가 주희의 용례와 어떤 이론적 연관을 가지는 지에 대해서는 언급하지 않는다. 남지만, 『高峰 奇大升의 四七說 중 ‘氣發’의 의미변화』, 『공자학』 vol.14(한국공자학회, 2007), 8~15쪽 참조.

17) “天理發用之本然” “神是理之發用” “上蔡所謂知覺……此亦只是智之發用處” 禮之發用處 “天命之性流行發用” “人性發用處說” 등의 표현이 이런 사례들이다. 주어가 되는 ‘천리’, ‘이치’, ‘지’, ‘예’, ‘천명의 성’, ‘인성’ 등은 모두 유사한 범주에 속한다.

18) “人之明德……發見於日用之間”, “良心萌蘖, 亦未嘗不因事而發見”, “良心發見之端”, “心雖爲未發 然苗裔發見”, “蓋心一也 自其天理備具・隨處發見而言” 등의 표현이 이런 사례들이다. 주어가 되는 명덕, 마음, 양심 등은 모두 마음이라는 일반적인 범주를 전제한다.

19) 이 때문에 윤사순은 ‘성발위정’이라고 할 때의 발의 뜻은 동적 변이를 나타낸다고 할 수 없다고 말하고 있다. 윤사순, 『한국유학논구』(서울: 현암사, 1985), 83쪽 참조.

20) 주희가 리 개념을 이해하는 출발점에서부터 이중범의 개념혼성이란 인지적 양식에 근거하고 있었다는 사실을 보여주는 선행연구는 이향준, 『성리학적 초월의 탄생』, 『범한철학』 63집(범한철학회, 2011), 63~91쪽 참조.

다는 점이다. 왜냐하면 이제 이 마음의 일반적 특징은 더 이상 일종의 도덕 감정만을 본질로 삼아야 한다는 주장에서 탈피했기 때문이다. 주희에 이르러 마음은 기라는 측면에서, 동시에 사려와 지각이라는 측면에서 그 보편성과 의의 및 기능이 탐구될 수 있는 이론적 바탕을 얻게 되었다.

## 2) 성혼의 질문과 이이의 대답

이이의 이기론은 불상리 불상잡으로 표현되는 철저한 대응 관계 속에서 기의 선행은 리의 선행에 대응하는 것으로 상정되었다. 왜냐하면 리 자체가 無爲라고 정의되었기 때문에, 리의 선행이 기의 선행에 의존해서 실현되어야만 하는 이론적 구도가 필연적이었기 때문이다. 기발이승일도라는 주장 자체가 그래서 리의 선행을 위한 기의 發이라는 구도를 갖는 것으로 이해된다. 그러므로 문제는 기의 선행을 마음이란 범주에서 어떻게 설정할 것인가 하는 것이다. 이것은 반대의 경우도 마찬가지다. 즉 리의 이념이 미실현되는 것은 기본적으로 무위로서 리의 탓이라기보다는 기의 작용 탓으로 이해되기 때문이다. 이러한 관점에서 율곡학에서 기의 성격 논쟁이 나타나는 것은 거의 필연에 해당한다고 볼 수 있다. 더구나 이이가 사단과 칠정에 대해서는 일원적인 기발이승일도설을 주창함과 동시에, 인심과 도심에 대해서는 이원적인 구별을 유지하려고 했을 때, 이러한 점은 더욱 두드러지기 시작했다. 무엇보다 성혼은 사단 칠정에 대한 일원적 설명과 대비적으로 인심 도심에 대한 이원적 견해를 유지하는 것이 타당한지에 대해 의문을 제기했다.

형은 반드시 ‘기가 발하여 理가 타고 다른 길이 없다’ 하였는데, 나는 반드시 “未發일 때에는 비록 이·기가 각각 발용하는 묘맥이 없다 하더라도 겨우 발할 즈음에 의욕이 동하는 것은 마땅히 主理와 主氣가 있음을 말할 수 있습니다. 그러나 각각 나온다는 것이 아니라, 한 가지 길[一途]에서 그 중한 쪽을 취하여 말한

것으로 이것이 곧 퇴계가 말한 ‘호발’의 뜻이요……<다시 말해서 형이 말한> ‘성명이 아니면 도심이 발하지 못하고, 형기가 아니면 인심이 발하지 못한다’는 말이다.”라고 하겠습니까.<sup>21)</sup>

성혼의 질문은 이이의 인심과 도심에 대한 구별이 이황의 이발 기발의 논리와 다를 것이 무엇이 있느냐는 것이다. 이것은 이이가 이미 이황의 호발설을 기발이승일도설을 통해 비판했기 때문에, 거의 핵심을 찌르는 질문이었다. 한편에서는 일원적 구도를 제안하면서, 다른 한편에서는 이원적 구도를 유지하는 것이 일관성이 있느냐는 반론이었기 때문이다. 논의의 영역이 미발심체에 대한 논의로 비화되는 것은 바로 이 질문에 대답하면서 이이가 ‘마음은 기의 정상’이라는 주장을 도입하고, 이것을 ‘心是氣’의 형태로 제시했다는 점이다.<sup>22)</sup>

주자는 “마음의 虛靈知覺은 하나일 뿐이로되 혹 性命의 바른 것에 근원하기도 하고 혹 形氣의 사사로운 것에서 나기도 한다.” 하여 먼저 하나의 心자를 앞에 놓았으니, 심은 기입니다. 혹 (성명의 올바름에) 근원하기도 하고, 혹 (형기의 사사로움에서) 나오기도 하지만 심에서 발하지 않음이 없으니, 어찌 ‘氣發’이 아니겠습니까? 心 가운데 있는 理가 바로 性이요, 심이 발하는 데 성이 발하지 않을 리가 없으니, 어찌 이가 탄[理乘] 것이 아니겠습니까?<sup>23)</sup>

21) 성혼, 『우계집』, 『문집총간』 vol.43, 103쪽.

22) 이런 점에서 정원재가 이이를 지각론의 전통에서 해석하는 것에는 타당한 점이 있지만, 그 기원을 “호상학에서 마음(心)을 이발로 보면서 ‘성체심용(性體心用)’을 주장하는 것과 같은 맥락에 있는 주장”이라고 단언하는 것에는 이론의 여지가 있다. 이미 주희에게서 마음을 기와 지각의 측면에서 언급할 수 있다는 진술들이 너무나 빈번하게 발견되기 때문이다. 정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」(서울대 박사학위 논문, 2001), 171~172쪽 참조.

23) 이이, 『율곡집』, 『한국문집총간』 vol.44, 212쪽.

‘심이 발하는 데 성이 발하지 않을 리가 없다’는 말에서 이이는 두 發자의 사용에 그리 큰 구별을 두지 않은 것처럼 보인다. 그러나 앞에서 분석한 주희식의 發에 대한 용례를 따르자면 이 말은 ‘마음이 발현하는데 성이 발용하지 않을 리가 없다’는 정도의 표현이 된다. 성의 발용이 체용론적인 관점에서의 논리적 설명이라면 현상으로서 설명되어야 하는 것은 ‘마음의 발현’ 밖에는 없는 셈이다. 바로 이 지점에서 이이의 대답은 논란의 소재를 제공했다. 마음이 기라면 마음이 어떻게 성명의 올바름에 기원하거나, 형기의 사사로움에서 나오는지 그 갈림길의 구별이 기의 측면에서 설명되어야 했기 때문이다. 이것은 근본적으로 마음의 근본 성격에 대한 질문으로 이어지기에 충분했다.

다시 말해 성혼의 질문에 대한 이이의 대답은 사단칠정이라고 불리는 선험적 도덕감정에 대한 논의가 기 개념을 중심으로 하는 마음의 성격 논쟁으로 전화되는 순간을 드러내고 있다. 그러자 이 문제에 갑자기 다른 요소들이 개입하기 시작했다. 이미 이이는 이 마음에 대한 설명 과정에 『대학장구』에 나타난 주희의 주장을 도입하고 있다. 이러한 점은 같은 문제를 고민했던 송시열의 대답 속에 새로운 이해를 요청하는 것들이 무엇인지 선명하게 드러난다.

마음은 기의 가장 뛰어난 精爽이기 때문에 마음의 본체는 저절로 虛靈하다. 마음의 허령불매하고 텅 비었으면서도 환한 것을 明이라 한다. 마음이 동정을 갖추고 성정을 통합하기 때문에 마음의 미발 상태는 성의 순전한 상태이다. 이미 발현해서 정이 되어 절도에 들어맞는 것을 德이라 한다. 선유들은 미발을 마음의 체로 여겼고 既發을 마음의 작용으로 여겼다. 『중용』의 주에서는 中을 성의 덕이라고 했고, 和는 정의 덕이라고 했다. 허령불매와 순전하고 중절한 것을 가리켜 명덕이라고 한다.<sup>24)</sup>

24) 송시열, 『송자대전』, 『한국문집총간』 vol.111, 460쪽.

이제 기를 중심으로 하는 마음에 대한 규정은 『대학』의 명덕과 허령불매 및 『중용』의 미발과 이발, 중절과 중화의 문제를 한꺼번에 포괄하는 문제로 확장된다. 정이의 질문에 대한 주희의 해명은 이이와 송시열의 선택을 거쳐 점점 확대되는 이중범위 개념체계들 사이의 복잡한 이론적 혼성을 특징으로 갖게 된 것이다. 다시 말해 한원진이 물려받은 지적 유산은 이처럼 광범위한 철학적 전통의 문제점들이 미발심체라는 하나의 복합명사로 수렴되는 광범위한 이중범위 개념체계들의 중첩으로 이루어져 있었다.

### 3. 한원진 미발심체론의 전제

#### 1) 두 개의 겹치는 시각

한원진의 논의에서 분야와 상관없이 반복적으로 나타나는 현상이 있다. 그가 이기와 심성에 대한 모든 논의가 單指와 兼指, 未發과 已發의 문제뿐이라고 말할 때 그 나름의 독특한 이중범위 개념혼성을 시도하는 것처럼 보인다.<sup>25)</sup> 이런 논법은 그가 專言과 偏言이라고 할 때도 마찬가지로 나타나고,<sup>26)</sup> 심지어 미발을 ‘기품의 본 모습(氣稟本色)’과 ‘미발의 기상(未發氣象)’으로 구별해야 한다고 주장할 때도 마찬가지로 발견된다.<sup>27)</sup> 한원진은 성리학 적 논의 대상들을 해석하는 이분법적 구분에 확고한 원칙을 가지고 있는 것처럼 보인다.

정말로 독특한 성리학적 주장은 이러한 구분들과 병행하는 삼원론적 주장들이다. 『경의기문록』은 단지와 겹지라는 기준 이외에도 各指라는 관점이

25) 한원진, 『答李公舉·別紙』, 『남당집(Ⅰ)』 권10(『한국문집총간』 vol.201), 223쪽.

26) 『栗谷別集付籤』, 『남당집(Ⅱ)』 권5(『한국문집총간』 vol.202), 425쪽.

27) 한원진, 박신환 역주, 『주자언론동이고』(서울: 소명출판, 2003), 238쪽 참조.

권상하로부터 한원진에게로 전해졌다는 사실을 보여준다.<sup>28)</sup> 이러한 삼원적인 이해 방식은 태극, 분수, 분수의 분수라는 리 개념의 분화에 대응하는 구도인데, 한원진의 이기론과 성삼충설, 미발심의 구조 역시 이러한 삼원적 구도를 반복적으로 되풀이한다. 성론의 측면에서는 초형기와 인기질, 잡기질이 여기에 대응하고,<sup>29)</sup> 이기론의 측면에서는 본원, 품부, 유행의 측면이 대응한다. 심지어 미발에 대해서도 ‘대본’의 측면에서, ‘담연허명’의 측면에서, ‘기품부제’의 측면에서 설명이 성립할 수 있다고 그는 주장했다.<sup>30)</sup>

단지와 검지, 전언과 편언은 일종의 대응 관계에 기초한 논법으로, 하나의 대상을 일군의 집합 전체와 대응시키거나 혹은 부분과 대응을 시키는 방식을 의미한다.<sup>31)</sup> 단지와 검지는 이것을 단지 리와 기라는 두 가지 요소를 전체 집합으로 갖는 범위에서 진술한 것이다. 결국 이들은 모두 사태에 대한 것이라기보다는 개념적 구분을 위한 기준의 성격을 갖는다. 그래서 그는 “단지와 검지는 (가리키는 대상이) 한 가지일 뿐”이라고 하기도 했고, 또한 “사단과 지각은 비록 편언과 전언의 차이가 있지만, 실제로는 하나의 것에 대한 두 가지 명칭이다”고 말하기도 했다.<sup>32)</sup> 이런 관점에서 중요한 것은 전체 사태에 대한 종합적 측면은 전언과 편언의 대비에 의해서가 아니라, 전언과 편언의 종합에 의해 달성된다는 것이다.

이러한 논리적 뼈대에 미묘한 변형을 가져오는 마지막 요소들이 있다. 그

28) 『경의기문록』 권4, 1361~1362쪽 참조.

29) 홍정근은 이러한 성삼충설에 근거를 두고 한원진의 미발심의 삼충구조가 나타났다고 주장할 뿐, 한원진의 성리학 전반에 걸친 삼원구조의 일반적 배경에 대해서는 언급하지 않는다. 홍정근, 「남당 한원진의 미발심 삼충구조 고찰」, 『한국사상사학』 21집(한국사상사학회, 2003), 433쪽 참조.

30) 「答金子靜」, 『남당집(Ⅰ)』 권18, 418쪽 참조.

31) 한원진이 리와 성의 개념적 차이를 논할 때 전언과 편언, 검지와 단지의 논리는 對說과 互說이라는 이름으로 변형되어 나타난다. 전언, 검언, 호설의 관점에서 리와 성은 서로 호환될 수 있다. 반면에 단지, 편언, 대설의 관점에서 리와 성은 절대 뒤섞이지 않는다. 『주자언론동이고』 64쪽 참조.

32) 「與李公舉別紙」, 『남당집(Ⅰ)』 권9, 215쪽.

리고 여기에서 한원진 성리학의 삼원론적 구도가 확정된다. 한원진은 리와 기에 대해 일종의 本末論에 해당하는 이중 구조를 각각 추가한다.

천하의 일은 근본이 모두 같지만 말단에서는 달라진다. 근본이 모두 선하지만, 말단에서는 선과 악이 있다. 이치와 기를 통합해서 말한다면 이치는 근본이요 기는 말단이다.……이치의 근본과 말단에 대해서는 종래부터 이미 모두 말했지만, 기의 근본과 말단에 대해서는 이전 사람들이 미진하게 말한 점이 있다. 기를 이치와 상대해서 말단이라고 한다면 기의 처음상태인 담일청허는 오히려 말단이다. 그러나 그 가운데 청탁, 허실, 강유, 조습의 다른 모습이 없을 수 없다. 기중에서 근본과 말단을 논한다면, 담일청허는 근본이요, 승강 비양하는 갖가지 다른 모습들에 비해서 또 순일하고 부잡하다. 사람에게 있는 기는 미발의 때에는 허명한 기인데, 성과 상대해서 말하자면 말단이 되고 기의 다른 고르지 못한 것이 없을 수 없다. 이발과 상대해서 말하자면 근본이 되고, 또한 순일 부잡한 선이 된다.<sup>33)</sup>

핵심적인 장면은 두 가지이다. 먼저 한원진은 가치론적 구분에 근거해서 리와 기의 본말을 구분한다. 즉, 이것은 그의 성리학적 체계가 가치론적 영역과 존재론적 영역의 구분되지 않는 혼성을 전제로 한다는 점을 보여준다. 나아가 그는 리와 기 및 리기의 관계에 본말이라는 두 가지 위계를 설정함으로써, 기를 언급할 때 이중적인 언급이 가능하다는 사실을 새롭게 주장한다. 그리고 이것은 기묘한 구도를 낳는다. 상식적으로 생각하면 한원진의 리기에 대한 진술은 리본, 리말, 기본, 기말이라는 네 가지 진술을 허용해야 할 것처럼 보이지만, 사실상 리말과 기본은 서로 겹친다. 인용문에서 한원진은 ‘미발의 즈음에 사람의 기는 성과 상대하면 말단이지만, 이발과 상대하면

33) 「吳道一困得編辨」, 『남당집(II)』 권29, 123쪽.



근본이 된다'고 강조하고 있다. 따라서 최종적으로 얻어지는 것은 리본, 리말-기본, 기말이라는 세 가지 차원의 진술 가능성이다. 이것은 결국 한원진의 이기론적 진술들이 외적으로 리를 언급하는 한 가지 진술과, 기의 위계를 언급하는 두 가지 진술로 구성될 수 있다는 것을 의미한다. 그의 성삼층설을 보면 이러한 특징은 정확하게 겹친다는 것을 알 수 있다. 초형기는 기와 상관없는 리본의 성을 의미한다. 반면에 인기질과 잡기질의 성은 명백하게 기질과의 관련성 속에서 '인'과 '잡'으로 표현된 명백하게 서로 다른 상호 연관 양상으로 구분된다.<sup>34)</sup>

나아가 이러한 논리의 한원진 자신이 공포한 전언과 편언의 관점에서 보자면 더욱 분명한 율곡학파의 이기론적 특징을 드러낸다. 즉 태극, 분수, 분수의 분수라는 서술은 이러한 삼원 구도를 리의 관점에서 편언한 것으로 해석할 수 있다. 그러나 똑같은 것을 기의 관점에서 편언하자면, 기통, 기국, 기국의 기국이라는 표현을 써야만 한다. 하지만, 율곡학파의 이기론에서는 이미 이이가 언급했던 것처럼 진원의 기는 대부분 존재하지 않는다는 진술이 기통에 대한 언급을 제한한다. 따라서 율곡학파의 이기론에서 임성주에 이르기 전까지 기통, 기일에 대한 진술은 나타나지 않는다. 다시 말해, '기국'이 기의 근본 성격이고, 기국의 기국만이 기의 말단으로서 진술되는 것이다. 그러므로 이 빠진 '기통'의 부분을 '인리인기'의 관점에서 리로부터 보충해서 전언한다면 결국, 리일, 기국, 기국의 기국이라는 서술이 되는 것이다. 이것이 바로 한원진의 성리학에서 이원론적 진술들과 삼원론적 진술들이 공존할 수 있는 이론적 배경이다. 또한 그의 성리학에서 거의 모든 분야의 진술들이 이러한 이중 구조의 뼈대 위에서 진술되고 있다는 것이 확인되는 이유이기도 하다.

34) 이러한 이원론적 이해와 삼원론적 이해의 중첩에 대한 종합적인 사례의 제시는 이상곤, 『남당 한원진의 기질성리학연구』(원광대 박사학위논문, 1990), 159~160쪽 표 참조.

바로 이러한 사실, 그의 성리학에 ‘기통’의 개념이 부재하다는 사실은 거꾸로 이런 이중구조의 복합 구조 속에서 보다 근원적인 비대칭성이 포함되어 있다는 것을 의미한다. 즉 기에 대한 리의 우월성이라는 근본 구도가 유지되고 있는 것이다. 이것은 한원진에게서 ‘因用著體’ 혹은 보다 일반적으로 ‘卽氣指理’라는 비대칭적인 인식론적 구도를 낳는 이유이다.

이치는 형체가 없기 때문에 볼 수 없지만, 기는 볼 수 있다. 본체가 발용하지 않으면 볼 수 없지만, 오직 작용은 볼 수 있다. 그러므로 성을 제대로 설명하는 이들은 반드시 그 기를 마주하고서 그 이치를 가리키고, 작용으로 인해서 그 본체를 드러내는 것이다.<sup>35)</sup>

최종적으로 미발심체론을 위한 한원진의 성리학적 구도는 전과 편, 단과 겸 등의 이원론적 구도와 리기의 본말론이 혼성된 삼원론적 구도의 중첩을 전제하고 있다. 이러한 이중 개념체계들을 전제하고, 이들 각각의 관점을 제시한 뒤에 최종적으로 이러한 관점들의 종합에 의해 이기심성론적 서술들이 제시되는 것이다. 이 과정에서 그는 이이의 이통기국론의 이론적 함축을 진전시켰고, 기국과 기국지리의 관계와 같은 리와 기 사이의 밀접한 상호연관을 보다 일반적인 ‘인리인기’라는 상호 전제의 논리적 구조로 정립시켰다. 동시에 인식론적이거나 가치론적 측면에서는 작용에 대한 본체의 우선성, 기에 대한 리의 우선성 논변을 ‘인용저체’와 ‘즉기지리’와 같은 철학적 표어들을 통해 표명했다. 이러한 이기심성론적 구도는 그가 물려받은 미발심체의 성격에 대한 복잡한 질문들과 뒤섞여 그만의 미발심체론의 구체적 내용을 이루게 된다.

35) 「與李公舉·別紙」, 『남당집(1)』, 216쪽.

## 2) 미발심체는 성이 아닌가?

이렇게 나타나는 미발심체론은 상당히 독특한 것이다. 그 이유는 간단한 대조를 통해 설명할 수 있다. 다시 말해 율곡학파의 독특한 사상적 궤적을 고려하지 않을 경우 일상적인 미발심체에 대한 질문은 자동적으로 성(性) 개념으로 귀결된다.

마음은 허허하고 지각은 오직 하나뿐이라고 하였다. 그러나 허허한 것은 체로 말하면, 오상의 성에 불과하여 일만 가지 사물의 이를 거느리지 않음이 없고……오직 정허하다는 것만을 알고 오상의 성이 체가 되고 있는 사실을 모른다면 그 마음이 막연하고 실질이 없어서 노자의 허와 불가의 공적에 빠지고 말 것이다.<sup>36)</sup>

권근은 분명하게 ‘마음이 오상의 성을 본체(體)로 삼고 있다’고 단언한다. 『입학도설』이라는 저술이 성리학의 초심자를 위한 입문서이기 때문에 이 진술은 그 당시 통용되던 성리학의 심성론적 입장을 평이하게 서술하고 있는 것으로 받아들여도 문제가 없을 것이다. 중국 유학의 경우에, 청나라 초기까지의 학술적 경향을 집대성했다는 『사고전서』에서도 ‘미발심체’라는 표현을 찾아 볼 수가 없다.<sup>37)</sup> 권근, 청암병수 및 이를 인용하는 육룡기의 견해는 모두 공통적이다. 즉, 미발의 심체는 천명의 성, 혹은 오상의 성, 따라서 논리적으로 性體와 동일시되므로 ‘미발심체’라는 낱말은 곧장 성체에 대한 논의로 전환된다는 것이다. 이에 따르면 적어도 조선 초기의 성리학적 이해

36) 권근, 『天人心性分釋圖』, 『입학도설』, 권덕주 역(서울: 을유문화사, 1990), 44쪽.

37) 여기에 가장 가까운 표현은 ‘未發之心體’라는 표현인데, 이 표현조차도 청나라 초기 육룡기의 『四書講義困勉錄』에서 명말의 학자로 추정되는 靑岩病叟라고 불리는 인물의 말을 재인용하고 있는 데서 단 1회 나타나고 있을 뿐이다. 陸隴其, 『四書講義困勉錄』 권2, “人以天命爲玄虛 此以天命之性只是人生喜怒哀樂未發之心體便是 人以位天地育萬物爲震世事業 而此以爲只是吾性體中和之作用.”

는 물론이거니와 청나라 초기의 주자학적 경향을 띠는 중국 유학에서도 마음의 본체[心體]는 性으로, 같은 말이지만 理로 정의되는 것이 일반적이라는 것을 보여준다. 이 때문에 주자학의 영역에 국한시킨다는 한계가 있지만, 중국 유학에는 적어도 17세기말까지 ‘미발심체’라는 복합명사를 사용해야 할 이론적 필요성을 그다지 못 느끼고 있다는 사실을 알 수 있다.

한원진의 시대 미발심체론은 위와 같은 논의와 차별성을 가지는 데 두 말할 것도 없이 그 첫 번째 차이는 이론의 출발점이 너무 다르다는 것이다. 상투적인 질문에서부터 시작하자면 ‘마음은 기인가’라는 첫 질문이 이 미발심체론의 전체 내용을 위의 상식적 이해와 다르게 만든다. 비록 최종적으로 미발심체를 논하는 의의가 성으로 귀착되기는 하지만, 한원진은 이 과정을 곧바로 직진하지 않고, 우회로를 통해서 도착하기 때문이다. 한원진은 먼저 율곡학파의 전형적인 사유 패턴을 분명하게 보여준다.

우리 유학의 근본 가르침은 마음을 기로, 성을 이치로 여긴다.<sup>38)</sup>

이러한 정의는 그 자신이 전제한 전언과 편언, 혹은 인리인기의 관점에서 볼 때 세 가지 진술 가능성을 허용한다. 즉 마음을 이루는 이치와 기는 상호 전제된 진술을 허용하고, 전언할 수도 있고, 편언할 수도 있으며, 결국에는 이러한 두 가지 진술의 종합으로 해석되기도 해야 한다. 그래서 다음과 같은 진술들이 나타날 수 있는 것이다.

마음을 전언하면 이치와 기를 합한 것이다. 그 가운데 성을 포섭하고 있기 때문이다. 만일 성과 상대해서 말한다면 성은 곧 이치이고, 마음은 곧 기이어서, 다시 이치와 기를 합쳐서 마음이라 말해서는 안 된다.<sup>39)</sup>

38) 「心純善辨證」, 『남당집(II)』 권29, 120쪽.

39) 「退溪集筭疑」, 『남당집·습유(II)』 권4, 385쪽.

최종적으로 이렇게 해서 나타나는 것은 무엇인가? 결국 성즉리라는 원칙을 포기하지 않으면서 기의 차원에서 마음에 대한 독자적인 진술이 가능하다는 주장을 확립하려는 심층적인 의도는 무엇인가? 그것은 이미 이이의 이기론이 함축하는 「무위리는 불변」이라는 철학적 전제가 강제하는 사유의 방향성 때문이다. 다음과 같은 진술이 그 해답의 실마리를 보여 준다.

성은 변할 수 없다. 다만, 실현과 실현하지 못함의 차이만이 있을 뿐이다. 마음은 변할 수 있다. 그러므로 사람은 요순이 될 수도 도척이 될 수도 있다.

보통 사람도 모두 이 마음과 성을 가지고 있다. 보존하고 온전케 한다면 또한 순과 같은 성인이 될 수 있다. 다만, 순과 같은 성인과 보통 사람의 기질은 다르지만, 기질은 변화시킬 방법이 있다. 사람의 몸뚱이는 길고 짧음, 아름답고 추함을 본래 변화시킬 수 없다. 그러나 마음의 허명함은 변화시킬 수 있다.<sup>40)</sup>

사실 이러한 주장을 이미 이이에게서도 손쉽게 찾아 볼 수 있는 것이다.<sup>41)</sup> 이이와 한원진을 관통하는 것은 공통적으로 마음의 허명, 혹은 허명성이 품수에 구애받지 않는다는 신념이다. 이런 주장에 따르면 중요한 것은 품수가 어떠한가 하는 것이 아니다. 오히려 품수의 양상과 상관없이 그것의 변화가능성을 확충할 것인가 혹은 축소시킬 것인가의 문제가 더욱 중요한 것이다. 그리고 여기에서 결정적으로 중요한 것이 마음의 역할이다.

이 기질을 변화시키는 것과 그 본성의 애초 상태를 회복하는

40) 『經筵說 上』, 『남당집(1)』 권5, 122~123쪽.

41) 이이, 「입지」, 『격몽요결』, “人之容貌, 不可變醜爲妍, 膂力, 不可變弱爲强, 身體, 不可變短爲長, 此則已定之分, 不可改也. 惟有心志, 則可以變愚爲智, 變不肖爲賢, 此則心之虛靈, 不拘於稟受故也.”

공부는 또한 마음에 달려 있을 뿐이지 다른 것에 달려있는 것이 아니다.<sup>42)</sup>

마음의 지향성, 혹은 삶의 내적인 목적 설정이 중요한 의미를 갖게 된다. 의지, 혹은 지향성이야말로 이러한 삶의 목적을 설정하는 핵심적인 분수령이 된다. 무엇이 되기를 원하는가를 선택하는 것이 갈림길이 되기 때문이다. 이치의 역할은 이러한 갈림길에서의 표준을 뜻하게 된다.<sup>43)</sup> 결국 심시기론의 근본 의도는 성리학적 수양론의 토대를 리의 불변성과 마음의 가변성을 바탕으로 구축하고자 하는 철학적 열망을 배경으로 하는 것이다. 그리고 이런 관점에서 기질의 변화는 결국 일반화시키자면 마음의 가변성을 현실화시켜 악으로부터 선으로의 방향 전환을 모색하자는 것 이외에 다른 주장이 아니다. 그런데 마음의 변화가능성이란 도대체 마음의 어떤 특성에 근거를 두어야 하는 것인가? 바로 여기에서 마음의 일반성과 이러한 일반성의 양상에 대한 철학적 질문이 제기된다.

## 4. 한원진의 미발심체론

### 1) 마음의 일반성은 무엇인가?

한원진은 두 가지 방향성을 명확하게 드러낸다. 첫째, 그는 정이가 명시적으로 도입하고, 주희가 확립한 성리학적 심론의 두 범주 즉 사려와 지각 그 가운데 특히 지각 개념의 일반성을 고양시킨다. 둘째, 결과적으로 마음은 인의 보편성이라는 차원에서 논해지는 것과 함께 지각의 보편성이라는 차

42) 「心純善辨證」, 『남당집(II)』 권29, 120쪽.

43) 「經筵說 上」, 『남당집(I)』 권5, 123쪽.

원에서 논해질 수 있다는 결론에 도달한다. 구체적으로 한원진은 정이와 주희가 확립한 관점 즉 지각을 마음의 일반적 능력으로 간주할 수 있다는 암시에 근거를 두고, 전통적으로 맹자의 사덕에 仁과 智가 병칭된다는 점에 착안해서 그 자신의 고유한 이기론적 논리 즉, 전언과 편언이란 관점을 도입해서 지와 지각을 마음의 본체와 작용이라는 차원으로 끌어올린다.

지각은 기다. 지각되는 것은 지의 이치이다. 그러므로 지각이 움직이고 지의 이치가 거기에 타고서 발현하는 것은 이 지각의 이치가 아닌 것이 없으며, 지가 발용한 것이 아님이 없다. 그런즉 지각이 어떻게 지의 작용이 되지 않을 수 있겠는가? 지각은 마음의 작용을 전일하게 하고, 지 역시 마음의 덕을 전일하게 한다. 그러므로 지를 편언하면 시비가 지의 단서가 되고, 전언하면 지각은 지의 작용이 된다.<sup>44)</sup>

이러한 입장의 명시적 표명이 가지고 있는 철학적 함의는 작은 것이 아니다. 왜냐하면 이 마음은 지각이란 낱말로 마음의 일반성 전체를 포괄하려고 시도하기 때문이다.

‘지각’이란 두 글자는 한 마음의 덕을 모두 포괄한 것이다. 성과 신을 갖추고 적감을 겸비해서 있지 않는 곳 이 없다. 미발로서 지각이 어둡지 않은 것은 지각의 체이고, 이발로서 지각이 운용하는 것은 지각의 용이다. 인의예지는 성이요, 그것을 갖춘 것은 지각이다. 측은수오사양시비는 정이요 그것을 유행하는 것은 지각이다. 오성은 도가 되고 지각은 기가 되며, 사단은 경이 되고 지각은 위가 되니, 이 지각이라는 것은 한 마음의 덕을 하나로 전일케 하는 것이다. ……이발의 지각은 어떤 단이나 어떤 정을 막론하고 지의 리를 행하여 지의 용이 되지 아니함이 없다.<sup>45)</sup>

44) 『雜識』, 『남당집(II)』 권36, 280쪽.

유학사에서 이러한 마음은 자신의 본질을 仁으로 간주하는 전통과 대비된다. 물론 한원진 역시 그러한 차이를 강하게 의식하고 있었다. 그래서 그는 자주 인과 지의 관계를 대비적으로 설명하고는 했던 것이다.

마음의 허령은 氣입니다. 여기에는 반드시 소이연으로서의 이치가 있고, 그 이치를 갖춘 것을 말하자면 인의예지신이 모두 이런 것들입니다. 총체적으로 말하자면 仁이라 하는 것도 가능하고, 信이라 하는 것도 가능하며, 智라고 하는 것도 가능합니다. 어째서입니까? 인과 지와 신이 모두 오성을 포함할 수 있기 때문입니다.……이제 말하기를 마음의 이치는 총체적으로 말하면, 인이요, 총체적으로 말하면 신이라고만 한다면 사람들에게 다른 말이 없겠지만, 유독 지에 대해서만 그렇지 않다고 의심하는 것은 또한 지가 오성을 포함한다는 사실과, 수가 오행을 포함한다는 사실에 애초부터 인과 신, 목과 토와 차이가 없다는 것을 살피지 못한 것입니다.<sup>46)</sup>

결론적으로 한원진에 이르러서 성리학적 심론은 정확하게 또 하나의 이중범위 혼성에 의해 구성되었다는 사실을 드러낸다. 그 한쪽에는 인을 중심으로 하는 심론이 있고, 또 한쪽에는 지각을 중심으로 하는 심론이 있다. 한원진은 고전적인 五性 개념에 근거를 두고 「부분은 전체」라는 은유를 구사해서 인이 다섯 가지 성의 일부분이면서 전체를 의미할 수 있는 것과 마찬가지로 지도 마찬가지로 이해할 수 있다고 주장한다. 이미 맹자의 심론에 ‘측은지심’과 ‘시비지심’이 공존한다는 점에서 이러한 주장은 그다지 예외적으로 보이지 않을지도 모른다. 하지만 인을 중심으로 하는 마음의 이해와 지각을 중심으로 하는 마음의 이해라는 양분화된 구도는 그 양자의 종합 이

45) 「農巖四七知覺說辨」, 『남당집·습유(II)』 권6, 446~447쪽.

46) 「上師門」, 『남당집(I)』 권7, 172쪽.



전에 성리학의 심론 자체가 인과 지라는 범주로 대표되는 이중적인 개념체계에 의해 지탱되고 해석되어 오지 않았나 하는 의문을 불러일으킨다. 이러한 논점을 성리학적 범위를 넘어 더 멀리 소급시키면 맹자와 순자를 이러한 이중적 개념체계의 한 축을 대표하는 이름으로 거론하는 것도 가능할 것이다.<sup>47)</sup> 한원진에게 이러한 두 가지 경향의 심론이 기본적으로 종합되어야 할 것으로 이해되었다는 것은 보다 근원적으로 이미 주희가 성리학적인 성 개념에 대해 언급했던 것과 똑같은 것을 심 개념에도 요구했던 것처럼 보인다. 일찍이 주희는 자부심에 찬 어투로 이렇게 선언했다.

이것(기질지성에 대한 이론)은 장재와 이정에게서 시작했다. 나는 이것이 우리 유학에 심대한 공적이 되고, 후학들에게도 보탬이 된다고 생각한다.……그들의 이전에 여기까지 언급한 사람은 없었다.…… 맹자가 성선을 말했지만, 다만 본원이 되는 곳을 말했을 뿐 그 아래 부분에 대해서는 오히려 기질의 성을 말하지 못했다. 때문에 변명하는 내용이 많다. 다른 여러 학자들은 성이 악하다거나, 선악이 함께 뒤섞였다고 말했는데, 만일 장재와 이정이 빨리 태어났더라면 그런 많은 이론들은 저절로 다룰 필요가 없었을 것이다.<sup>48)</sup>

주희의 말은 성론의 전통에서 맹자적인 것과 순자적인 것의 철학사적 대립이 기질지성과 본연지성의 종합에 의해 지양되었다는 사실을 천명하고 있다. 그러나, 심론에서도 과연 이러한 종합이 이루어졌다고 단언된 적이 있었는가? 확인 가능한 사실은 한원진에 이르러 우리는 인이 마음의 모든 덕을 포괄한다는 진술과 함께 기로서의 지각에 대응하는 이치로서의 지가

47) 이기용이 이이의 인심도심론을 다룬 자신의 문제의식을 순자적이라고 했을 때, 아마도 이러한 이중개념의 한 극단이 현대적으로 얼굴을 얼핏 내민 순간이었을 것이다. 이기용, 「율곡 이이의 인심도심론 연구」(연세대 박사학위 논문, 1995), 323쪽 참조.

48) 『주자어류』 권4, 『주자전서』 vol.14, 199~200쪽.

마음의 모든 덕을 포괄할 수 있다는 명시적 진술에 도달했다는 것이다.<sup>49)</sup> 이것은 한원진이 의식하고 있었던 의식하지 못하고 있었던 유학사 전체를 관통하고 있는 심론의 두 근간을 이루는 이중적인 이해 방식의 존재를 느끼고, 그것들의 동시적 공존을 시도하고 있었다는 것을 의미한다.

## 2) 그러니까 미발심체란?

마음이 기로 정의되고, 리로서의 성은 불변이며 기가 인격적 변화를 위한 수양론의 가변적 지평이라는 것이 전제되고, 마음의 일반성이 지각 기능으로 수렴될 수 있다면 이제 남는 것은 그것의 최종적인 근거에 대한 확인이다. 그러니까 이 모든 것의 밑바탕에 깔려 있는 것은 무엇인가? 미발심체론은 바로 여기에서 제시된다.

한원진은 이러한 사유의 단초를 『중용』뿐만 아니라, 사서 전체 속에서 발견할 수 있다고 주장하면서 그 구체적 사례들을 제시한다.<sup>50)</sup> 그러나 결정적으로 중요한 것은 역시 주희의 미발론이다. 한원진은 주희의 심론 발전의 결정적 계기였던 중화구설과 신설의 차이를 이렇게 설명한다.

중화를 논할 때, 심을 ‘이발’로 여기고, 성을 ‘미발’로 여겨, ‘미발자[性]’는 항상 ‘이발자[心]’ 가운데서 작용한다고 한 것은 초기의 설이다. 아직 사물에 접하기 전 사려가 싹트지 않은 것이 미

49) 전현희가 주희의 인심도심론을 논하면서 “心이 올바로 知覺했을 때만이 已發의 상태에서 品節함에 어긋남이 없게 도리 것이다. 이것이 심이 情을 주재한다는 것이다. 이발의 상태에서 심의 주재 역시 지각을 통해 실현된다……심은 지각을 통해 실현되므로, 심 공부는 결국 知覺을 온전하게 하기 위한 공부가 될 것이다.”라고 말할 때 한원진의 명시적 주장을 함축하는 주희 심론의 연관된 국면이 드러나기도 한다. 전현희, 『주자의 인심도심설』, 『한국철학논집』 31집(한국철학사연구회, 2011), 299쪽.

50) 황준연 외 역주, 『경의기문록』, 『역주 호락논쟁』2, 100쪽 참조.

발이고, 사물과 접촉한 다음 사려가 이미 발동한 것이 ‘이발’이며, ‘미발’은 성에 배당되고 이발은 정에 배당되는데, 심은 미발과 이발을 관통하여 성과 정을 주재한다는 것은 후기의 설이다.<sup>51)</sup>

이런 의미에서 그가 주희의 후기 견해를 따라 미발의 의미를 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’라는 이중 개념체계를 원용해 서술하려는 것은 일견 당연한 일이다. 그러나 이 서술 과정에서 그는 미묘한 이론적 변형을 시도한다.

미발의 뜻을 어떻게 찾아보아야 하겠는가? 冥然히 지각이 없는 것을 미발이라고 한다면 명연히 지각이 없는 것은 바로 昏氣가 작용한 것이므로 미발이라고 이를 수 없고, 지각이 있는 것을 미발이라고 한다면 지각이 있는 것은 이미 사려한 것이므로 또한 미발이라고 이를 수 없다. 그렇다면 지극히 허하고 지극히 정한 가운데 지각할 수 있는 능력만 존재하고 지각하는 일이 없는 시점이 바로 미발이 될 것이다.<sup>52)</sup>

한원진의 구도는 단순할 뿐만 아니라, 주희가 제시한 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’의 이중적 개념체계가 갖는 모순을 훨씬 더 분명하게 보여준다. 한원진에 의하면 지각은 그 자체로 사려와 동일시된다. 즉 ‘지각이 있는 것은 이미 사유 작용이 발생한 것이다.’ 이런 관점에 서면 ‘미맹’과 ‘불매’의 개념적 대립은 더 강렬해진다. 지각이 곧 사유라면 ‘미맹’이 암시하는 사유의 정지와, ‘불매’가 함축하는 운동의 이미지는 더욱 조화를 이루기 어렵기 때문이다. 이 대립을 해소하기 위해 한원진이 선택하는 방식은 인식론적 차원에서 지각 능력과 지각 대상을 분리하는 것이다.<sup>53)</sup> 이러한 주장에 전제된 성리학

51) 『주자언론동이고』, 216쪽.

52) 『경의기문록』, 『역주 호락논쟁』2, 99쪽.

53) 이런 사유는 인식 주체와 인식 대상의 분리라는 고전적인 인식론적 도그마를 전제한다. 이런 도그마가 한원진뿐만 아니라 전통적인 성리학자 및 현대의 해석자들에게

적 전제는 쉽게 발견할 수 있다. 주희는 “기 가운데 저절로 신령한 것이 있다[氣中自有箇靈底物事]”고 말하기도 했고,<sup>54)</sup> 기의 신령함이 갖는 특성 이 바로 리에 대한 깨달음의 주체라고 주장하기도 했다.<sup>55)</sup> 이미 주희에게 나타났지만 이런 구도에서 가장 중요한 특징은 기가 자신이 대응하는 리에 대한 인식 주체로 등장하고, 리는 이러한 기의 인식 대상 내지는 목표로 등장한다는 점이다. 理體氣用을 전제하고 언제나 ‘인용저체’ ‘즉기지리’를 추구하는 것은 한원진 성리학의 일관된 인식론적 태도이다.

내 마음 속에 온갖 이치를 모두 구비한 것은 지극한 선이 내 마음에 있는 것이요, 개별적인 사물들에게 각각 정해진 이치[定理]가 있는 것은 지극한 선이 사물에 있는 것이다. 이것은 이치에 안팎이 없고 선도 안팎이 없어서 안팎이 참으로 하나인 것이다. 안에 있는 것은 옳다고 여겨서 취하고, 밖에 있는 것은 잘못이라 고 해서 버린다면 안과 밖이 둘로 단절되어 버릴 것이다.<sup>56)</sup>

이 인용문이 흥미로운 점은 리가 안팎의 리로 구분될 수 있다면, 지각 역

---

도 존재한다는 증거는 「마음은 거울」이라는 개념적 은유의 광범위한 편재성에서 발견된다. 정이가 “성인의 마음은 거울과 같고, 물결이 그친 물과 같다.”(『하남정씨유서』 권18, 『이정집』 vol.1, 202쪽.)고 할 때, 주희가 “마음을 고요한 물이나 밝은 거울처럼 만들어야 한다”(『주자어류』 권11, 『주자전서』 vol.14, 333쪽.)고 할 때, 이승환이 “미발……상태에서 지각은 정서의 동요나 사고의 분란으로 인한 일체의 간섭이 배제된 탓에, 마치 티 없는 거울처럼 객관 대상을 ‘있는 그대로’ 비추게 된다.”(이승환, 「주자 수양론에서 미발의 의미」, 『퇴계학보』 119집, 퇴계학연구소, 2006, 27쪽.)고 할 때, 이들 모두는 이러한 인식론적 도그마를 공유한다. 이런 도그마에 대한 현대적 비평은 로티가 “정신이 거울이라는 생각이 없었다면, 지식을 표상의 정확성으로 보는 생각 자체가 생기지도 않았을 것이다.…『철학적 탐구』에서 비트겐슈타인이 비웃었던 것은 바로 이와 같은 주장”이라고 할 때 명확하게 드러난다. 리처드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』(서울: 까치, 1998), 박지수 옮김, 20~21쪽.

54) 『주자어류』 권5, 『주자전서』 vol.1, 221쪽.

55) 같은 책, 219쪽.

56) 「王陽明集辨」, 『남당집(II)』 권27, 88쪽.

시 리의 위치에 대응해서 내적인 리에 대한 지각과 외적인 리에 대한 지각으로 구분될 수 있기 때문이다. 이 구분의 지나친 단절 가능성에 위험을 느낀 한원진은 서둘러 그 둘이 서로 다른 것이 아니라는 점을 강조한다. 그러나 이러한 강조는 그들이 ‘至善’이란 속성을 공유한다는, 다시 말해 또 한 번 가치론적 기준에 따라 내외 합일의 리 개념을 주장하는 것이다. 결국 한원진에 의하면 미발심체란 어둡지 않은 속성을 가지는 기가 인식 주체로서 사람의 내면에 인식 작용이 없이 존재한다는 뜻이다. 아직 인식 활동은 나타나지 않았지만, 마음은 인식을 위해 충분히 준비된 상태인 것처럼 그렇게 존재한다.

### 3) 이원성과 삼원성의 관점에서

이제 마지막으로 미발심체의 개념을 한원진이 이원론적 및 삼원론적 구도에서 어떻게 서술되고 있는지를 살펴보기로 하자. 먼저 한원진은 전형적인 이기 이원론적 구도에서 성즉리와 심즉기를 구별을 전제한 채로 미발 상태의 리와 기를 구분한다.

미발 전에 움직임의 理가 있다고 할 수 있으니, 혼연한 태극의 체가 이것이다. 움직임의 기틀이 있다고 할 수 있으니, 어둡지 않은 지각의 기가 이것이다.<sup>57)</sup>

나아가 미발의 기상[未發氣象]과 기품의 본색[氣稟本色]을 구별하는 방식이 있다. 미발의 기상과 기품의 본색은 사실 ‘기를 겸한 성’과 ‘성의 체’와의 구별로서 이것은 리기의 겸지와 단지의 관점에서 읽힌다. 그는 아예 노골적으로 이렇게 설명했다.

---

57) 『주자언론동이고』, 236쪽.

미발의 허명이 가리움이 없는 것에 즉해서 단독으로 그 이치를 가리키면 ‘대본의 성’이라 하고, 그 기품의 본래 모습이 가지런하지 않은 그대로 있는 것에서 그 기를 겸하여 가리킨 것으로 인하여 ‘기품지성’이라고 한다. 이것이 또 대본과 기품이 두 가지 성이 있는 것이 아니고 단지 한 곳에 있다는 것이다.<sup>58)</sup>

대본의 성과 기품의 성은 미발의 기상과 기품본색의 차이와 정확하게 일치한다. 이 때문에 그는 기품의 성, 혹은 기품본색의 차원에서는 만물이 모두 고르지 않다고 주장하면서 대본의 성과 미발의 기상이라는 점에서는 성범의 미발의 중이 모두 같다고 주장한다.<sup>59)</sup> 나아가 리와 기의 이원론 못지 않게 중요한 것이 한원진에게는 리기에 적용된 본말론적 구도였다. 이런 관점에서 ‘사려의 미발을 일반적으로 말한 것(泛論思慮之未發)’이 있고, ‘완벽한 미발의 경계를 철저하게 논한 것(極論未發界之十分盡頭處)’이 있다고 그는 주장했다.<sup>60)</sup> 그의 설명을 따르자면 ‘일반적인 미발은 그저 사려가 미발한 것일 뿐 공경함(敬)에 의해 수렴되지 않은 상태’이다. 반면에 완벽한 경지는 ‘미발의 기가 고요하고 밝고 텅 비고 밝은 상태로서 어떠한 어두움이 뒤섞이지 않은 상태’이다. 이런 식으로 미발을 두 가지 위계로 나누는 것은 정확하게 그가 리와 기의 사이에서뿐만 아니라, 리와 기 각각에 대해서 본말론적 구도를 설정할 수 있다는 사유 양식과 일치한다. 일반적인 미발과 철저한 미발이란 분류 방식 자체가 전자에 대한 후자의 가치론적 우월성을 전제하지 않으면 불필요한 구분 방식이기 때문이다.

그러나 미발을 총체적으로 말해야 할 경우 그는 자연스럽게 삼원성의 구도로 전환한다. 그는 자신의 이기론과 심성론에서 자주 발견되는 삼원론적 구도를 미발론의 차원에서 반복한다.

58) 『與沈信夫』, 『남당집(1)』 권15, 348쪽.

59) 『주자언론동이고』, 238쪽 참조.

60) 같은 책, 239~230쪽 참조.

미발의 때에 대해서는 ‘대본’이 하나의 설명이요, ‘담연허명’이 하나의 설명이며, ‘기품부제’가 하나의 설명이다. 대본은 이치로만 말한 것이다. 다만 허명한 때에만 그 체를 볼 수 있기 때문에 반드시 미발에서 말한다. 담연허명과 기품부제는 모두 기로 말한 것이다. 담연허명은 미발의 기상을 말하는 것으로 주자가 말한 마음의 본체라는 말은 이를 가리켜 말한 것이다. 기품부제는 기품의 본색을 말한 것으로 주자의 마음에 선악이 있다는 말 역시 이것으로 말한 것이다.<sup>61)</sup>

그리고 이러한 삼원론의 구도에서 이제 앞에서 언급했던 이원론적 구도들이 서로 착종하면서 하나의 체계적인 공존을 이루고 있다는 사실을 발견할 수 있다. 대본은 이치만을 편언한 것이요, 담연허명과 기품부제는 기의 본말론적 구도에 들어맞는다. 미발의 기상과 대비되는 기품부제는 ‘기품본색’과 치환될 수 있다는 점에서 다시 삼원성 속에 부분으로 함축되는 이원론적 구도의 내재를 드러내 준다. 이렇게 볼 때, 우리는 한원진의 미발심체에 대한 이해가 그의 이기심성론적 전체를 이루는 내적 논리 구조의 틀 안에서 정교화되는 과정을 목격할 수 있다. 그렇다면, 이러한 복잡한 이원론과 삼원론적 시각이 교차하는 이론적 작업의 최종적인 의의는 무엇일까?

## 5. 미발심체: 정신적 경련인가? 마지막 어휘인가?

정이는 자신은 명확하게 대답하지 못했던 미발의 실체로서 우리의 ‘마음 속에 있는[在中]’ 지각과 사려의 주체가 되는 어떤 것에 대한 존재론적 질문을 성리학의 역사에 던져주었다. 주희는 이 질문에 대답하는 와중에 기에 근거

61) 『答金子靜』, 『남당집(1)』 권18, 418쪽.

를 두고 지각을 일반성으로 갖는 마음의 개념을 후대에 물려주었고, ‘사려미맹’과 ‘지각불매’를 통해 미발에 대한 이중 개념체계를 형성시켰다. 이이는 ‘심시기’라는 형태로 주희의 진술을 명확히 했고, 송시열은 이러한 진술을 『중용』과 『대학』 및 명덕과 허령불매, 미발과 이발, 중절과 중화의 문제를 한꺼번에 포괄하는 문제로 확장시켰다.

한원진은 그의 성리학 체계를 관통하는 이원론 관점과 삼원론적 관점의 통합을 통해 그의 이기심성론을 직조했다. 이런 바탕위에서는 그는 첫째, 미발심체가 性體로서 다루어져야 할 뿐만 아니라, 기로서 다루어질 때 어떤 이해에 이를 수 있는 지까지 논의를 확장시켰다. 둘째, 마음의 일반성을 인을 중심으로 하는 체계와 지를 중심으로 하는 이중 개념체계의 통합으로 성립시켰다. 나아가 이러한 마음의 밑바탕에 있는 미발심체에 대해서도 그 자신의 성리학적 관점에 의한 독창적인 진술들을 남겨주었다. 그는 사려와 지각을 동일시하는 바탕 위에서 지각 능력과 지각 활동의 개념적 분리를 통해 미발을 지각 능력의 순수 상태로 간주했다. 이 상태에 대한 이원론적 시각에서 기품의 본색 대 미발의 기상, 일반적인 사려의 미발 대 완벽한 미발의 경계, 대본의 성 대 기품의 성이라는 개념적 대비, 및 종합으로 규정했다. 동시에 삼원론적 관점에서 대본으로서 리에 대한 편언, 기의 본말론적 구도라는 시각에서 나타난 담연허명과 기품부제의 구분 등을 통해 이원론적 시각의 대립을 종합하고 포섭했다. 이런 구도에서는 미발의 근원적 선, 성범의 동질성을 보장하는 미발의 기상, 성범의 차이를 야기하는 기품의 부제가 모두 한 자리에서 동시에 진술된다.

이러한 한원진의 미발심체론은 외적으로는 기의 차원에서 이루어진 것처럼 보이는 이론의 전개가 결국에는 대본으로서의 순수한 리로 귀결되는 성리학적 편향성을 보여준다. 이 편향성은 결국 율곡학파의 미발심체론이 성범의 동이 문제와 상관없이 규범성의 원천으로서 리로부터 벗어나려고 시도하지 않았다는 것을 의미한다. 율곡학파에 의하면 그 리는 무위이자, 불변



이다. 과연 이러한 불변하는 리와 여기에 신비롭게 대응하는 기의 조건을 우리 자신의 내면에서 확인하는 것이 현대의 도덕적 상황에 유효한 것일까? 이천승과 로티(R. Rorty)의 진술을 병치해보자.

미발과 이발을 글자 그대로 해석하면 일상생활에서 끊임없이 의식 작용이 일어나는 것은 이발이고, 외부 사물과 관계하지 않아 의식이 잠지 정지한 때를 미발이라 할 수 있다. 그렇다면 우리의 의식은 끊임없이 작용하는 이발이고 의식의 단절은 있을 수 없으므로, 미발이란 실제로 접할 수 없는 허구 내지 가상적인 용어에 불과한 셈이다.<sup>62)</sup>

형이상학자란 “(가령 정의, 과학, 지식, 존재, 신앙, 도덕성, 철학 등의) 본래 성질은 무엇인가?”라는 물음을 피상적으로만 수용한 사람이다. 그는 자신의 마지막 어휘 속에 어떤 용어가 현재한다는 것이 곧 그 용어가 진정한 본질을 <가진> 어떤 것을 지시한다는 확신을 준다고 가정한다.<sup>63)</sup>

두 말할 필요 없이 미발심체는 규범성의 원천과 분기에 관한 이론이다. 한원진의 미발심체론은 이러한 원천과 분기의 모순적 이중성을 함께 진술하고자 하는 개념혼성의 결과물이다. 그러나 미발심체라는 낱말을 사용하는 것이 이 용어의 진정한 본질을 가진 어떤 것이 있다는 것을 의미하는가? 이 낱말은 유가 규범성을 최종적으로 근거지우는 ‘마지막 어휘(final vocabulary)’일 수 있을까? 이렇게 질문할 때 대비적으로 떠오르는 것은 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)이 ‘정신적 경련(mental cramp)’이라고 불렀던 것이다.

62) 이천승 『湖洛論辯에 있어서 未發의 의미: 南塘 韓元震을 중심으로』, 『한국철학논집』 vol.5(한국철학사연구회, 1996), 178쪽.

63) 리처드 로티, 『우연성 아이러니 연대성』, 김동식·이유선 옮김(서울: 민음사, 1996), 147~148쪽 참조.

이 때문에 미발심체에 대한 논의는 정말로 중요한 선결 문제에 대한 의문을 불러일으킨다. 즉, 미발심체는 ‘모든 인간 존재가 그들의 행위, 그들의 신념, 그들의 인생을 정당화하기 위해 채용하는 일련의 낱말’ 가운데 하나로서 유가적인 양식을 대변하는 것인가?<sup>64)</sup> 아니면 ‘그것들에 대한 대답으로 우리가 어떤 것도 가리킬 수 없는데도, 어떤 것을 가리켜야 한다고 느끼게 만드는’ 정신적 경련의 원천인가?<sup>65)</sup> 결국 근원적인 문제는 미발심체가 아니라 미발심체와 같은 어떤 것이 인간의 내면에 구비되어 있을 때에만 도덕적 삶이 가능하다고 믿는 이 철학적 신념의 비합리성 그 자체다.

---

64) 같은 책, 145쪽 참조.

65) 루트비히 비트겐슈타인, 『청색책·갈색책』, 이영철 옮김(서울: 책세상, 2006), 15쪽 참조.

## □ 참고문헌 □

- 김낙진, 「이황 미발론의 정신과 심화 양상」, 『율곡사상연구』25집, (사)율곡학회, 2012.
- 루트비히 비트겐슈타인, 『청색책·갈색책』, 이영철 옮김, 서울: 책세상, 2006.
- 리처드 로티, 『우연성 아이러니 연대성』, 김동식·이유선 옮김, 서울: 민음사, 1996.
- 이선열, 「김장생과 송시열의 미발지각론」, 『유교사상문화연구』 39집, 한국유교학회, 2010.
- 이승환, 「성리학의 수양론에 나타난 심-신 관계 연구: 주희 심리철학에서 지향성의 문제를 중심으로」, 『중국학보』제52집.
- 이승환, 「남당(南塘) 미발론과 공부론의 현실적 함의」, 『철학연구』40집, 고려대 철학연구소, 2010.
- 이천승, 「湖洛論辯에 있어서 未發의 의미: 南塘 韓元震을 중심으로」, 『한국철학논집』vol.5, 한국철학사연구회, 1996.
- 程顥·程頤, 『二程集』 vol.1~2, 臺北, 漢京文化事業有限公司, 1984.
- 朱 熹, 『朱子全書』 vol.1~26, 上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2002.
- 한원진, 『南塘集』 I·II, 표점영인 한국문집총간 vol.201·202, 서울, 민족문화추진회, 2000.
- 한원진, 『주자언론동이고』, 박신환 역주, 서울, 소명출판, 2003.
- 황준연 외, 『역주 호락논쟁』1·2. 서울: 학고방, 2009.

[Abstract]

## Han Wonjin's theory of unaroused mind itself

Lee, Hyang Joon(Chonnam National University)

This paper analyzes Han Wonjin's theory of unaroused mind itself. His neo-Confucian thought has been performed in terms of both dualism and trialism at the same time. From this point of view, he focuses on the concept of unaroused mind itself through questioning the source and divergence of norms. Namely, Han Wonjin's theory is one of the neo-Confucian answers for the Confucian fundamental question on establishing normative values for life in the Eighteenth century. However, there should be a question preceding this estimation: does Han's concept belong to either the past history or a philosophical problem worth exploring today? This question might be the most valuable philosophical one to be solved in advance.

**Key Word** : Han Wonjin · unaroused mind itself · dualism · trialism

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

## 을곡학의 관점에서 본 호락논쟁의 쟁점과 낙론의 성격 -미발론과 인물성론을 중심으로-

유 연 석(충북대)

### 한글 요약

본 논문은 18세기 을곡학과 내부에서 발생한 학술논쟁인 호락논쟁을 ‘을곡학파의 분기’라는 문제의식 하에 고찰하였다. 이를 위해 을곡 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 을곡의 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 을곡의 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 을곡의 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 을곡의 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 을곡 理氣論의 근본 입장을 논리적으로 심화시킨데 반해, 낙론의 대표적 인물인 이간과 이재는 을곡 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 李珣(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 퇴계학과와 一途說을 지지하는 율곡학과가 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 율곡학과를 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 퇴계학과의 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.<sup>1)</sup>

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」, 『栗谷思想研究』 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 凡心の 同異’ 등과 관련된 주제이고, 후자는 ‘人性和 物性の 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 지역 기반으로 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 洛下の 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 李緯(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 율곡학과를 퇴계학과와 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 大概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.<sup>2)</sup>

‘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. 論其大概. 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.<sup>3)</sup>

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은 天地萬物에 보편적으로 적용되는 것으로 心性의 영역에도 예외일 수는 없다.

또한 주자는 “心の 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 心の 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?<sup>4)</sup>

‘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.<sup>5)</sup>

5) 『栗谷全書』, 卷14, 「說」, 「人心道心圖說」, “性具於心而發爲情. 性既本善, 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, 而既爲汚濁之氣所掩, 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.<sup>6)</sup> 그런데 性은 理이므로 純善하지만 心은 氣이므로 清濁의 不齊함이 있게 된다. 清氣의 動에 理가 탑재된 경우는 理가 清氣를 타고 動한 것으로, 仁義禮智의 性이 清氣에 의해 絜폐되지 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 絜폐되어 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 清濁에 의해 善과 惡으로 나뉘게 된다.

이와 같이 已發은 氣의 動에 理가 탑재된 것으로 清氣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 清濁의 不齊함을 지닌 氣가 用事하여 善惡으로 분기되지만, 未發의 영역에서는 清濁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 程子の 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.<sup>7)</sup>

“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 清濁粹駁 등 氣의 차별성을 의미하는 것으로 ‘氣不齊’에 해당한다.

그런데 여기서 주목할 점은 程子の 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.<sup>8)</sup>

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 人性和 物性的 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.<sup>9)</sup>

‘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

湖中の 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.

先生の說이 公舉[李柬]와 같지 않은 것은 그 큰 조목이 두 가지가 있는데, ‘未發時 氣質之性の 有無’에 대한 논변과 ‘人物 五常之性の 同異’에 대한 논변이다. ‘未發 이전에는 氣質之性이 없다’고 하고 ‘人物의性は 偏全의 차이가 없다’고 하는 것이 公舉[李柬] 소견의 本領이고, 이와 반대되는 것이 先生の說이다.<sup>10)</sup>

첫 번째 쟁점은 ‘未發時 氣質之性の 有無’이다. 권상하와 한원진이 未發時에 氣質之性の 존재를 인정하는 입장인데 반해 이간은 未發時에 氣質之性の 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 五常之性の 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性は 理이다. 未發 이전에는 理가 氣 가운데 갖추

10) 『南塘集』, 卷28, 「雜著」, 「李公舉上師門書辨」, “先生之說不同於公舉者, 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, 乃公舉所見之本領, 而反於是者, 先生說也.”

어저 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 어디로 부터 비롯되어 情의 善惡이 있겠는가?<sup>11)</sup>

“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 清濁·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 清濁·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 清濁·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 清濁·美惡이 不齊한 것으로 因하여 理氣를 兼指하면 氣質之性이 된다.<sup>12)</sup>

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 清濁·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」, 「擬答李公舉, 附未發氣質辨圖說 丙申」, “心卽氣也. 性卽理也. 氣有清濁美惡之不齊, 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. 氣雖有清濁美惡之不齊, 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, 其氣稟本色之清濁美惡, 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, 因其氣稟本色清濁美惡之不齊者, 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, 聖人の 心은 그 淸粹한 것을 얻고 衆人の 心은 그 濁駁한 것을 얻었으므로 聖인과 衆人の 心이 같지 않다.……다만 그 心의 虛靈은 聖인과 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 用事に 이르자마자 그 明德의 本體를 잃게 된다.<sup>13)</sup>

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인과 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”<sup>14)</sup>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 跬蹻과 같은 흉악한 자들도 外物을 接하지 않은 시기는 또한 많을 것이다. 그렇다면 天下의 大本을 跬蹻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?<sup>15)</sup>

‘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 것으로 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」, 「李公舉上師門書辨」, “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. 雖跬・蹻, 不接外物之時, 亦多矣. 然則天下之大本, 是跬・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?<sup>16)</sup>

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. 愚則既言本善之性, 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, 既驅人於善惡混之科. 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, 此事誠係冤濶. 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.”

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 그 대로이다. 木에서 仁을 가리키고 金에서 義를 가리키는 것도 뜻이 모두 이와 같다.<sup>17)</sup>

17) 『南塘集』, 卷11, 「書 同門往復」, 「擬答李公舉」, “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 昏明清濁이 있으므로 인간 중 내에 善惡이 상이하고 특정한 禽獸 중 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”<sup>18)</sup>라는 주자의 一原異體論에 입각해서 다음과 같이 비판한다.

德昭가 “天命은 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清濁者而雜言之. 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, 而理絕不同. 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?<sup>19)</sup>

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 偏全清濁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 참가할 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.<sup>20)</sup>

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.

程子が “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.<sup>21)</sup>

20) 『南塘集』, 卷10, 「書 同門往復」, 「答李公舉 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, 舉之盡矣. 蓋太極之全體, 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.<sup>22)</sup>

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, 「李公舉上師門書辨」, “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. 인간의 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 李東은 未發時에 氣質의 清濁美惡이 존재한다면 이는 未發有善惡論에 해당하므로 揚雄의 善惡混說로 귀결된다고 비판한다.<sup>23)</sup> 그리고 이는 한원진이心和氣質을 분별하지 못한 데에 문제의 원인이 있다고 진단한다.

明德의 本體는 聖인과 凡人이 동일하게 얻은 것이니 이것이 곧 心이고 天君이며, 血氣의 清濁은 聖인과 凡人이 다르게 부여 받은 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 清濁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 心和 氣質의 분별에 대해 온전히 알지 못했기 때문에 그 說이 그러할 수 밖에 없었던 것이다.<sup>24)</sup>

이간은 心을 天君이자 明德의 本體로 규정하고 氣質을 百體의 血氣로 간주하여 心和 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 清濁의 不齊함이 있는 상태를 지칭한다고 설명한다. 이는 氣質의 清濁을 心の 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」, 「答尹瑞庵 乙未」, “明德本體, 則聖凡同得, 此卽心也. 天君也. 血氣清濁, 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, 而清濁不齊, 此善惡混, 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, 蓋於心與氣質之辨, 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 萬事に 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 점점 관문과 겹겹 산봉우리에 막혀 버린 것이다.<sup>25)</sup>

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 本心の 體에 나아가 單指해야 하고, 達道를 논하면 또한 반드시 本心の 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 그러하든 氣가 그러하지 않거나 性이 그러하든 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.<sup>26)</sup>

『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 天命之性和 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. 蓋性理之善, 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, 李東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 앎이 없으나, 明德의 本體는 오직 사람만이 가지고 있는 것이다. 天下의 性은 善하지 앎이 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.<sup>27)</sup>

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 상이하어 온전한 것은 모두 온전하고 치우친 것은 모두 치우치니 한 마디 말로 모두 설명되었다고 할 수 있다.<sup>28)</sup>

人物性的 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.<sup>29)</sup>

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 渾然是 스스로 渾然이고 粲然是 스스로 粲然임을 알아야 하니, 그런 연후에 體用的 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. 此即於穆不已之實體, 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.<sup>30)</sup>

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,<sup>31)</sup> 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 理絕不同과 氣局에 배치함으로써, 이러한 문제점을 원천적으로 해소한 것과는 차별화된다.

그 正偏通塞과 昏明強弱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 程子が 말한 生之謂性이고 朱子が 말한 理絕不同이며 栗谷이 말한 氣局이다.

30) 『巍巖遺稿』, 卷8, 「書」, 「與成子長, 別紙」, “蓋理有一本焉, 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 二五是 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.<sup>32)</sup>

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·清濁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 氣質之性の 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·清濁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·清濁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 李緯(1680-1746) 등이다. 이 가운데 李緯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 屏溪 尹鳳九(1683-1768)와 서신을 교환하며 心論에 관해 중점적으로 논쟁을 벌인 바 있다.<sup>33)</sup> 1735년 尹鳳九는 李緯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인과 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 查滓가 없도록 하여 淸明·純粹에 이르게 된 이후에야 그 性을 다하여 곧 聖인과 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 『屏溪集』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은 실로 心學의 근원과 관계된 것이니, 변별하여 밝히지 않을 수 없다.<sup>34)</sup>

이는 이제가 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 判정을 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, 無些子渣滓, 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인과 衆人の 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인과 衆人이 동일하니, 未發時에 볼 수 있다.<sup>35)</sup>

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間, 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, 正如論性之有本狀氣質之殊者矣. 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.<sup>36)</sup>

이재 본인은 理와 氣를 합하여 언급하는 合理氣의 관점에서 心을 논하는 데 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 本心の 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.<sup>37)</sup>

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

衆人의 心이 聖인과 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.<sup>38)</sup>

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 清濁에 기인하는 것으로 설명되는데, 여기서 本心은 合理氣의 관점에서 제시된 개념이고 氣質의 清濁은 單指氣의 관점에서 논의된 개념이다. 따라서 이제는 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 凡心の 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 차이가 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.<sup>39)</sup>

本然之心은 純善한 것으로 未發에 해당하고, 氣質을 兼하여 發用하는 心은 清濁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<sup>40)</sup>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, 而其本善, 故終復其初也.”

40) 李緯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”<sup>41)</sup>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 性の 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 똑같은 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.<sup>42)</sup>

이간에 대해서는 心에 氣質의 清濁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 清濁이 존재한다는 湖論의 주장은 未發의 本然之心(=明德)에 氣質의 清濁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, 既謂之氣, 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.<sup>43)</sup> 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 衆人の 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?<sup>44)</sup>

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 清濁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. 本心既有優劣分數, 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 李穡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 이제는 心과 性을 합하여 논하는 合理氣의 관점에서 本然之性의 실현체인 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 이제는 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 인간의 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 망망히 회보하겠다”<sup>45)</sup>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 關樞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.<sup>46)</sup>

『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. 이제는 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?<sup>47)</sup>

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, 此江門一大關樞也. 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 율곡학과 내부에서 발생한 학술논쟁인 호락논쟁을 ‘율곡학과와의 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 얽매되지 않아서 善情이 되고 濁氣가 動하는 경우 理가 얽매되어 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”<sup>48)</sup>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 중 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 李縉 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 清濁粹駁 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, 『屏溪集』, 韓國文集叢刊203-205, 民族文化推進會, 서울, 1998.
- 李 束, 『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 大東文化研究院, 서울, 1986.
- 李 緯, 『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 大東文化研究院, 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』, 四川教育出版社, 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, 『畿湖性理學研究』, 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

## 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 김창협의 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 ‘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 미발체인에 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



## 화서 이항로 성리설의 심학적 특징에 관한 시론 \*

김 근 호(한국고전번역원 선임전문위원)

### 한글 요약

이 논문은 화서 이항로의 성리설을 심학의 관점으로 접근하면서 그 사상적 특징과 동시대 사상사적 의미를 밝힌 것이다. 지금까지 연구에서 그의 성리설은 주로 주리론과 주기론이라는 사상사적 맥락 속에서 연구되고 평가되어 왔다. 이로 인해 19세기에 나타나는 한주학파나 노사학파의 성리설과 함께 강한 주리론적 성향의 성리설로 평가되었고, 그 사상적 특징도 크게 대별되지 않았다. 그러나 이러한 주리론적 성향의 성리학자들이 대체로 마음[心]의 문제에 천착하고 있었다. 이에 연구 방법론을 성리학적 심학에서 새롭게 접근할 수 있는지를 시론해 보고, 심학적 시각의 연구 방법론을 통해 그의 성리설이 가진 특징들과 동시대 사상사적 위상을 규명하고자 하였다.

성리학적 心學의 관점을 연구 방법론으로 삼기 위해 먼저 퇴계 심학을 중심으로 ‘성리학적 心學’에 대한 연구들을 검토하였다. 이것을 토대로 ‘성리학적 心學’의 영역에서 화서 이항로 성리설을 규명하고자 하였다. 그 결과, 을곡학파의 心에 대한 전통적 이해를 새롭게 구축한 ‘心合理氣’, 이황의 ‘理動’과 유사한 의미 맥락이 담겨 있는 ‘理體神用’, ‘心卽理’로 오해할 수 있는 ‘心與理一’, 을곡학의 ‘理通氣局’을 계승한 ‘理通物局’, 心의 職分을 사회·친하로까지 확장하여 職業과 동일시하는 德業 등의 특징을 밝힐 수 있었다. 또한 19세기 지성사에 있어서 한주학파나 노사학파와 구별되는 지성사적 면모들을 확인할 수 있었다.

아울러 이러한 성리설의 특징들은 그의 심학에서 구축되었다고 말할 수 있고, 이 심학을 토대로 道學 실천의 정당성과, 덕업으로써 부여된 도학의 의리 실천성을 확보하였다고 평가할 수 있었다.

주제어 : 心學, 心合理氣, 理體神用, 心與理一, 理通物局, 職分, 德業, 職業

---

\* 이 논문은 화서학회에서 주관한 ‘화서 이항로 선생 탄신 220주년 기념 국제학술대회’(2012.12.27.)에서 발표한 내용을 수정·보완한 것이다.

## 1. 서론

華西 李恒老(1792-1868)의 성리설은 대개 두 가지 측면에서 특징지를 수 있다. 조선 성리학의 흐름을 主理主氣로 대별하여 볼 때 그의 성리설을 주리론으로 규명하는 것이 하나이고, 화서학파의 위정척사운동이 가진 사회실천적인 측면을 도학의 맥락에서 규명하는 것이 또다른 한 측면이다.

이항로의 성리설을 주리론이라고 하는 평가는 연구자들의 일관된 주장이다. 그러나 연구자들마다 이항로의 주리론에 대한 학문적 연원이나 맥락에 있어서는 미묘한 이견들이 있다. 그에게 특별한 사승관계가 없다는 것은 화서문인들의 공통된 인식이지만<sup>1)</sup>, 그의 지역적 연고를 살펴보면 기본적으로 율곡학과 중에서도 낙학과 학자들 영향 하에서 성장하였다. 또한 낙학 계열의 학문 풍토에 비해 그의 성리설은 퇴계학과 유사한 측면을 보이기도 한다. 이로 인해 기존 연구에서는 이항로의 성리설을 율곡학과 내에서 자생한 주리론으로 보는 입장과, 주기론과 주리론으로 대별되는 율곡학과 퇴계학의 절충, 혹은 조화로 보는 입장으로 나뉜다.

‘主理論者’라고 평가하는 전자의 경우<sup>2)</sup>는, 이항로가 주희의 ‘理氣決是二物’을 ‘성현이 서로 전했던 決案’이라고 단언하면서 당위론적 가치관을 중심으로 ‘理先氣後’, ‘理尊氣卑’ 등을 주장하였다는 점을 근거로 제시하고 있

1) 이항로의 학문이 특별한 사승관계를 갖지 않았다는 것은 화서 문인들의 공통된 생각이다.(李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「年譜」, 「癸酉條」 또한 이항로를 어릴 때부터 알고 있었던 南啓來도 이항로 스스로 고심하여 학문을 이뤘다는 것을 밝히고 있다.(『華西先生文集』, 부록 권2, 「語錄」, 「金平默錄二」, “此人不由師資, 苦心得之.”)

2) 현상윤의 『조선유학사』(민중서관, 1949), 배종호의 『한국유학사』(연대출판부, 1974), 윤사순의 『조선말기 주리와 사상』(『퇴계학보』, 42권, 1984.) 등에 나타난다. 현상윤은 이항로가 心論에서 호락론의 절충설이 아니라 主理論의 입장을 취한다고 주장하였고, 윤사순은 대의 대응책을 중심으로 형성된 主理派라고 밝혔다. 배종호는 이항로를 ‘퇴계와 더불어 理動 理活의 사상에 도달’한 주리론자로 평가하면서도 이항로가 율곡학파의 학맥을 잇고 있다고 주장하였다.

다. 특히 율곡학파의 기정진, 퇴계학파의 이진상과 함께 19세기의 대표적 주리와 성리학자로 규정하면서, 이항로의 성리설이 율곡학파의 학맥을 계승한 것으로 보는 관점이다. 그러나 여전히 율곡학파의 학맥 속에서 이항로의 성리설을 규명하는 데에는 어려움이 있다. 특히 氣에 대한 理의 우위성을 주장하는데 그치지 않고 더 나아가 ‘理動’, ‘理活’까지 말하는 그의 主理論은 율곡학파 내에서 설명하기 난해한 부분이기 때문이다.<sup>3)</sup> 이렇게 理를 작용하는 실재로 보는 그의 주리론을 퇴계학으로부터의 영향으로 보고, 퇴계학과 율곡학을 계승하여 조화시킨 것으로 평가하는 관점이 후자의 입장이다.<sup>4)</sup>

이러한 이견들의 결절점은 이항로의 주리론, 즉 율곡학파의 흐름 속에 있던 이항로의 성리설이 퇴계학파의 주리론과 유사한 성격을 지닌다는 점에 있는데, 그 유사성을 율곡학파의 범주에서 자생한 것으로 볼지, 아니면 퇴계학과 율곡학파의 중간 지점으로 삼을지에 대한 차이에서 비롯된다.

이와 달리 이항로의 성리설을 도학적 맥락에서 살펴보려는 관점이 있다. 이항로의 삶이 시대적 문제의식과 강한 사회실천적 면모를 가졌다는 사실을 기반으로 그의 사상을 조명하면서, 현실적 의리실천의 면모를 그의 성리설을 통해 이론적으로 정립하였다고 평가하는 입장이다.<sup>5)</sup> 주리·주기의 흐름

3) 장지연은 ‘호락론에 대한 이항로의 성리설이 그 어느 편에도 치우치지 않지만, 그 논설에 있어서는 호학과보다 낙학파에 일치하는 것이 많다’고 지적하고 있다. 『조선유교연원』(아세아문화사, 1973) 150쪽. 장지연이 지적한 낙학파의 학문적 영향력에 대한 무게중심은, 사실상 이항로가 金昌協, 閔遇洙, 金亮行 등으로 계승되는 낙학 계열의 李友信에게 수학하였다는 점에서도 주목할 부분이 있다.

4) 이병도는 이항로의 학문을 주리론의 입장에서 정초된 것임을 밝히면서, 한걸음 더 나아가 이항로의 인심·도심설은 퇴계와 율곡의 학설을 계승하여 조화시킨 것이라고 주장하였다. 『한국유학사』(아세아문화사, 1987), 475~476쪽 참조. 금장태도 이기론에서 ‘퇴계의 이기호발설을 받아들였고’, ‘四七說에서 퇴계와 율곡의 상반된 견해를 종합’한 것임을 증명하면서 이항로의 성리설이 단순한 절충주의를 넘어서 ‘자신의 통일된 입장을 수립’하였다고 주장하였다. 또한 이항로의 理氣論을 ‘기호학파의 전통에서 이탈하는 새로운 전환’으로 평가하였다. 『華西學派의 철학과 시대 의식』(태학사, 2001), 94~103쪽 참조.

5) 유초하의 「華西 李恒老의 社會思想」(『민족문화연구』 13집, 고대민족문화연구소 출판

에서 본 관점이 이항로의 성리설을 통사적 맥락으로 연구한 것이라면, 도학적 관점은 당대 지식인의 시대적 문제의식으로부터 이항로의 성리설을 분석한 것이라고 할 수 있다.

그러나 통사적 맥락의 연구가 필요함에도 불구하고 퇴계학과와 율곡학과를 주리·주기의 논점으로 조선 후기까지 연결시키는 것은 다소 무리가 있다. 도학적 관점도 비록 전자에 비해 이항로 성리설에 담겨진 실천적 면모를 선명하게 드러내고 있지만, 도학적 의리실천성이 왜 이론적 정립을 추구해야 하는지, 그리고 주리론의 성리설로 정립되어야 하는지에 대해서는 여전히 규명되지 않고 있다. 다만, 이러한 연구들은 이항로의 성리설이 ‘理氣二元論’에 기반한 主理論이라는 것과 강한 도학적 의리실천력으로 구현되었다는 것을 공통적으로 밝혀주고 있다. 이보다 진전된 연구에서는 그의 주리적 성리설이 ‘心의 主宰’ 문제를 깊이 있게 접근하였다는 것<sup>6)</sup>을 밝히고 있다.

본고에서는 도학적 의리실천이 그의 성리설에서 어떻게 정립될 수 있는지, 그리고 그것이 19세기 지성사에서 어떠한 위치에 있는지를 밝혀보고자 한다. 이를 위해 먼저 그의 심론을 주리·주기의 범주가 아닌 심학의 영역에서 규명할 수 있는지를 검토하고, 이것을 바탕으로 그의 심학적 특징과 당대 성리학자들의 심학과와의 위상을 시론하고자 한다. 다만, 송명유학사에서 심학이라는 말은 양명학을 지칭하는 말로 쓰였기 때문에 그 용어상의 의미 차이를 전제해야 한다. 이에 조선 성리학의 특징으로 사용하는 ‘心學’의 의미를 기존 연구들을 통해 우선적으로 정리하고자 한다.

부, 1978)과 오석원의 「十九世紀 韓國 道學派의 義理思想에 관한 연구-華西 李恒老 및 華西學派를 중심으로」(성대박사학위논문, 1992) 등이 있다.

6) 오석원, 「華西學派의 心說論爭에 대한 고찰」, 『東方思想論考(도원유승국박사화갑기념논문집)』(도원유승국박사화갑기념논문집간행위원회 편, 1983).

## 2. 화서 이항로 연구의 방법론적 시론

### 1) 조선 성리학의 특징으로서의 심학

심학이라는 용어는 聖學으로서의 공부론을 전제하고 있다. 성인이 되는 공부론으로서 심학이 제시되었고, 성인은 성리학자들의 궁극적 지향점이라는 측면에서 조선 성리학사를 심학의 영역에서 전체적으로 조명해 볼 수 있다. 조선에서의 심학은 초창기 주로 『심경』과 『근사록』에 근거하여 전개되었고, 종종 이후 성리학자들 사이에서 점차 ‘심학’이라고 인식되었던 것으로 보인다.<sup>7)</sup> 이것은 ‘심학’이 퇴계학과와 율곡학과에서 지속적으로 논의되었던 것이고, 또한 그 주요 문헌이 『심경』이었다는 사실에서 확인할 수 있다.

조선 성리학의 특징으로 ‘심학’을 말하게 된 계기는 이황의 心性論이다. 중국이나 일본과 달리 조선의 정주성리학은 이황을 거치면서 심성설을 중심으로 내향적 이론 추구의 경향으로 전개되었고, 이러한 심성설 중심의 성리설은 퇴계학과와 율곡학과 혹은 영남학과와 기호학과라는 학파 중심의 발전을 주도해 갔다.<sup>8)</sup> 퇴계학과를 중심으로 전개되었던 이러한 심학적 흐름은 파편적이긴 하지만 이황과 이진상의 心說 비교를 통해 조선 성리학의 특징으로서의 심학의 면모가 일면 밝혀지기도 하였다.<sup>9)</sup> 理動을 주장하였던 이황의 성리설이 李震相에게 오면 ‘心卽理’로까지 확대 해석되면서 ‘退溪 心學’의 특징이 분명하게 드러났기 때문이다.

7) 유미림의 「18세기 군주성학론의 심학화」(『한국정치학회보』, 제35집 제3호, 한국정치학회, 2001)에 따르면 『왕조실록』에 근거한 심학이란 용어의 사용은 종종 때 가장 많이 거론되었고, 선조 이전의 심학은 주로 『심경』과 『근사록』에 근거하여 논의되었다고 한다.

8) 윤사순의 「퇴계의 심성관에 대한 연구: 사단칠정론을 중심으로」(『아세아연구』, 통권41호, 고려대학교 아세아문제연구소, 1971), 배종호의 『한국유학사』(연세대학교 출판부, 1974), 杜維明(Tu Wei-Ming)의 「이퇴계의 심성론」(『퇴계학보』, 제20권, 퇴계학연구원, 1978) 등 참조.

9) 금장태, 『한국유학의 심설』(서울대출판부, 2002).

심학이 조선에서 학문적 핵심 주제가 되었다는 것은 『心經』에 대한 주석서들이 퇴계학과와 율곡학과내에서 지속적으로 간행되었다는 사실에서 확인할 수 있다.<sup>10)</sup> 그 발단은 대체로 이황의 『聖學十圖』에서 비롯된 것으로 밝혀지고 있다. 선조에게 올린 『聖學十圖』에는 심성론을 중심으로 그의 사상적 정수가 담겨 있고, 그 주요 내용은 정민정의 『심경부주』에 근원하고 있었다. 그런데 정민정은 상산학에 빠졌던 인물이었고 그의 주석 또한 존덕성 공부를 중시하였다는 사실들이 제기되면서 퇴계학과 안팎으로 논란이 발생했다. 이러한 논란 속에서 『심경부주』의 「心學圖」에 나타난 心學이라는 말이 대두되었다. 따라서 심학을 일반적으로 心性說을 중심으로 한 성리설로 이해하면서도, 퇴계학을 조선 성리학의 심학이라는 의미에서 퇴계 심학이라고 지칭한다.<sup>11)</sup>

‘心學’은 본래 주자학의 ‘理學’과는 대별되는 양명학을 지칭하는 말로 송명 유학자들에게 사용되었다는 점에서 양명학과 어떻게 다른가 하는 것은 논란의 여지가 있다. 이황이 『심경부주』에 담긴 상산학 혐의에 대해 「心經後論」을 통해 정리하였지만, 여전히 학파내에서 논란이 있었다. 현재 학계에서는 이에 관해 퇴계 심학을 양명 심학과는 다른 독자적 형성과정을 가졌다는 관점에서 그 차별성을 논증하는 연구가 지배적이었다.<sup>12)</sup> 『심경부주』를 존숭하였던 이황은 기본적으로 양명 심학을 異端으로 전제하였기 때문이다. 또 한편으로는 심학의 특징에 대해서 居敬의 심학과 致良知의 심학으로 구분하여 양명학과와의 직·간접적인 영향을 부정하기도 하였다.<sup>13)</sup> 이것은 주자

10) 홍원석 외 5인의 『심경부주와 조선유학』(예문서원, 2008)와 『조선시대 심경부주 주석서 해제』(예문서원, 2007)에 『심경』을 중심으로 한 주석서들의 현황이 자세히 밝혀져 있다.

11) 안병주의 「퇴계 심학과 미래 사회」(『퇴계학보』, 제87집, 퇴계학연구원, 1995)와 「퇴계의 학문관-심경후론을 중심으로」(『퇴계학연구』, 제1집, 단국대 퇴계학연구소, 1987), 그리고 최재목의 『퇴계 심학과 양명학』(새문사, 2009) 등 참조.

12) 김중석의 「『심경부주』와 퇴계 심학」(『퇴계학 연구논총』, 제2권, 경북대 퇴계연구소, 1997)과 최재목의 『퇴계 심학과 양명학』(새문사, 2009) 참조.

학의 道問學과 양명학의 尊德性을 대별하면서 퇴계 심학이 존덕성 공부로 흘렀다는 혐의조차 부정하는 주장들이다. 오히려 퇴계 심학을 양명 심학에 대한 주자학적 대응 과정이라고 주장하기도 한다.<sup>14)</sup>

이와 달리 퇴계 심학을 양명 심학의 영향 하에서 이해해 보고자 하는 연구들도 있다. 양명학의 조선 수용 과정을 검토하며 16~17세기 ‘心學化’ 경향을 양명학의 영향으로 이해하는 주장들인데, 그 근거로 이황의 『심경부주』 존송을 제시하고 있다. 이것은 理學으로 규정하는 정주성리학과 心學으로 대별되는 양명학을 내재적 발전 관계로 이해한 사유<sup>15)</sup>라고 할 수 있다. 정주성리학을 양명학적 요소로 보완한 것이 퇴계 심학이라고 주장하면서 이것을 이황의 창의적 해석으로 보는 연구이다.<sup>16)</sup> 또 다른 주장은 정주성리학과 양명학이 모두 존재론적 시각에서는 理學이고, 인식론적 시각에서는 心學이라고 규정하여 理學과 心學을 대립적 개념으로 보지 않는 것이다. 이것을 전제로 정주성리학과 양명학을 主知主義的 道問學派과 主意主義的 尊德性派으로 분류하고 퇴계학을 존덕성 중시의 심학으로 규정<sup>17)</sup>하기도 한다. 또 한편에서는 양명학의 영향 하에서 퇴계 심학이 형성되었다는 근거로 원대 ‘朱陸和會論’를 제시<sup>18)</sup>하기도 한다.

13) 신귀현의 「퇴계 이황의 『心經附註』 연구와 그의 심학의 특징」(『민족문화논총』, 제8집, 영남대학교 민족문화연구소, 1987)과 이동희의 「퇴계학의 심학적 특성과 리의 의미」(『현대와 종교』, 제16집, 현대종교문화연구소, 1993) 참조.

14) 김세정, 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구- 양명의 주자학 비판과 퇴계의 양명학 비판을 중심으로」, 『동서철학연구』(한국동서철학회, 2007), 제43집.

15) 윤남환의 「이조 양명학의 전래와 수용의 문제」(『중앙사론』, 제1집, 중앙대 사학연구회, 1972)와 『조선시대의 양명학 연구』(집문당, 1974) 등 참조.

16) Tu Wei-Ming, “T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle”, 『퇴계 학보』(퇴계학연구원, 1982), 35집.

17) 정순목, 「퇴계 심학론」, 『홍대논총』(홍익대학교, 1973), 제5호.

18) 김승현의 「元代北許南吳理學思想研究」(대만 輔仁大學 박사학위논문, 1988)와 김길락의 『상산학과 양명학』(예문서원, 1995) 참조.

## 2) 조선 성리학사에 나타난 심학화의 흐름

『심경부주』를 중심으로 한 퇴계 심학으로부터 심학에 대한 논란이 확대 재생산되는 양상을 보인다. 이에 대한 연구들은 주로 연원적 차원의 검토와 이항 이후의 심학화에 대한 시계열적 검토로 이루어지고 있다. 연원적 차원의 검토는 정주 성리학에서 心學的 특성을 추출하는 연구<sup>19)</sup>이다. 특히 마음이 현실적 주체가 되도록 하는 것이 정주성리학의 학문관임을 제시하여 심학적 특성이 정주성리학에도 존재한다는 것을 밝히고 있다.

심학화의 시계열적 검토는 그 경향이 두드러지는 시기를 조선 사상계 중심으로 개괄하면서 심학의 특성을 밝히는 연구들이다. 이러한 검토는 율곡 학파의 심학화 경향에 대한 연구로도 확대되었다. 17세기 서울·경기지역의 낙론계를 중심으로 心 중심의 수양론이 나타났고, 이것이 調劑論과 對淸認識이라는 국정운영론으로까지 전개되었던 과정을 고찰한 연구<sup>20)</sup>가 그것이다. 이러한 연구에 따르면, 당시 심학이 국정운영론으로까지 확대 전개되면서 기호 지역을 기반으로 했던 노론 낙론계와 소론 강화학파에 영향을 끼쳤을 것이라고 한다. 이후 18·19세기 호학과 낙학계 비판을 살펴보면서 율곡학과, 특히 노론계에서도 심학적 경향이 낙론계를 중심으로 형성되었다는 연구<sup>21)</sup>가 나왔다. 또한 정주성리학에 담긴 내재적 문제의식을 수정하려는 노력이 주류화회론으로 나타났고, 이것이 『심경부주』를 통해 퇴계 심학과, 율곡학과 내에서도 낙학계열의 심학으로 이어졌다는 연구<sup>22)</sup>가 나오기도 했다. 심학을 존재론적 차원과 당위론적 차원에서 心과 理를 일치시

19) Wm T. de Bary & Jahyun Kim Haboush, *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*(New York: Columbia University Press, 1985).

20) 조성산, 「17세기 서울, 경기지역 서인의 심학 연구경향과 그 성격」, 『동방학지』(연세대학교 국학연구원, 2004), 제128권.

21) 최영진, 「18~19세기 조선성리학의 심학화 경향에 대한 고찰」, 『한국민족문화』(부산대학교 한국민족문화연구소, 2009), 제33집.

22) 김기주, 「주자학의 심학화 과정과 다산실학」, 『범학철학』(범학철학회, 2006), 제40집.



키는 학문 체계로 규정하여 퇴계학과와 율곡학과를 살펴보는 연구<sup>23)</sup>도 있는데, 이것은 심학화 경향을 양명 심학에 대한 조선 성리학자들의 대응으로 보는 관점이다.

심학에 관한 이들 연구에 따르면, 퇴계학과와 율곡학과와 심학화 경향의 중심에는 『심경부주』가 자리하고 있다. 조선 성리학자들의 『심경부주』에 관한 저술 속에 심학의 의미와 학파적 흐름, 그리고 심학의 본질에 다가가는 조선시대 사상계의 지형도가 남아있다.<sup>24)</sup> 따라서 조선 성리학계의 사상적 지형도는 조선 성리학 전체를 심학의 관점에서 일관할 수 있는 계기가 될 수 있다.

심학에 관한 지금까지의 연구 성과를 개괄하면, 조선 성리학의 특징으로서 심학에 대한 논거들이 어느 정도 제시되었다고 할 수 있다. 기존 연구들이 퇴계학과와 율곡학과에서 모두 심학화의 경향이 지속적으로 나타나고 있다는 논거들을 계속 제시하고 있기 때문이다. 그러나 여전히 심학에 대한 학문적 정의는 완비되지 못하고 있다. 심성론 위주의 성리설의 심화, 또는 理學과 ‘性 중심의 수양론’에 대비되는 ‘心에 대한 수양론’ 내지 心 중심의 성리설, 혹은 존덕성의 중시라는 의미로 심학을 정의하기에는 아직 부족한 부분이 있다.

그럼에도 불구하고 이항로의 학문을 ‘심학’이라고 규정하여 그 특징들을 검토하는 데 있어서는 문제의 소지가 없을 것이라 생각한다. 그는 ‘心에 대한 理氣說’을 율곡학과와 영향하에서 새롭게 제시할 뿐만 아니라 그 심학 이론의 특성들을 사회실천으로 실행해 갔기 때문이다. 그렇다면 그의 ‘心에 대한 새로운 이해’는 어떤 것인가?

23) 김경호, 「양명 심즉리에 대한 조선유학의 응전-퇴계와 율곡을 중심으로」, 『동양철학연구』(동양철학연구회, 2007), 제50집.

24) 홍원식 외 5인의 『심경부주와 조선유학』(예문서원, 2008)과 『조선시대 심경부주 주석서 해제』(예문서원, 2007) 참조.

### 3. 화서 심학의 특징

#### 1) 존재론적 구조로서의 ‘心合理氣’

이항로의 心에 대한 이해는 율곡학파의 ‘心是氣’로부터 출발하는데, 그는 다만 ‘心の氣’를 血氣와 구분하여 精粗本末의 차이만 있다고 생각하였다.<sup>25)</sup> ‘心之氣’를 질적 차이로 보는 견해는 그의 만년까지 이어지는데, 심의 형이하적인 기관을 이루는 것을 形과 氣로 구분하여 설명하고 있다.

이 마음의 형이하적인 기관을 묻는다면 ‘形’과 ‘氣’일 따름이다. 그래서 성인이 마음을 논할 때 혹 ‘형’으로써 말한 곳이 있는데, 이것은 심장(火臟)이나 혈육을 가리키고, 혹 ‘기’로써 말한 곳이 있는데, 이것은 순수하고 밝은 기(氣之精爽)를 가리킨다. …… ‘형’을 말하고 ‘기’를 말한 것은 무엇 때문인가? 구애되거나 가려지게 되어 자신의 밝음에 해가 될 것을 염려한 것이다.<sup>26)</sup>

形과 氣는 모두 氣이지만 질적으로 차이가 있는 것으로 보고 있다. 그는 形이라고 하는 것은 거친(粗) 氣로 규정하였고, 氣라고 하는 것은 순수한(精) 氣로 규정하였다. 이때 생물학적 기관으로서의 形은 심장뿐만 아니라 혈육까지도 포함하는 독특한 일면을 가진다. 이것은 심의 생물학적 기반을 심장이라는 협소한 의미에 국한시키지 않고 몸 전체로 확대하여 해석하고 있기 때문이다. 또한 형과 질적 차이를 가진 것으로 氣를 구분하고 氣之精爽이라고 말하였다. 이것은 ‘심이 기에 속한다’고 하는 이이의 전제<sup>27)</sup>를 수용하는

25) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「연보」(한국문집총간본, 이하 동일), ‘戊申條’, “先生初年, 嘗以心專作氣看, 但比血氣之氣, 有精粗本末之分耳.”

26) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “問此心之形而下之器, 則形與氣而已矣. 是以聖人之論心也, 或有以形言處, 火臟血肉是已, 或有以氣言處, 氣之精爽是已. …… 言形言氣, 何爲也哉, 慮其或拘或蔽而害吾之明也.”

듯하다. 주자에게서도 氣之精爽은 마음을 가리키는 말로 혼백을 의미<sup>28)</sup>하거나 정신작용의 존재론적 기반으로 사용되었던 말이었기 때문에, 이이에게는 有爲한 氣로 규정될 수밖에 없었다.

그렇다면 이항로는 心을 왜 형과 기라는 두 가지 질료로 이해하였을까? 인간에게 부여된 도덕적 본성이 마음의 작용을 통해 발현될 때 도덕적이지 못하게 되는 원인이 이 두 가지에 근거한다고 여겼기 때문이다. 즉 도덕적 마음의 작용이 그대로 발현되지 못하는 까닭이 기질적으로 생길 수밖에 없는 욕구에 의해 구애되거나 외물로 인해 발생하는 욕구 때문이라고 한다. 이것은 조선 성리학자들의 전통적인 이해와 크게 다르지 않다.

그러나 그는 心과 本性의 구분에 대해 의문을 갖고 있었다. 심은 본성을 다할 수 있지만 본성은 그 마음을 검속할 수 없고, 심은 성과 정을 통섭하지만 성정은 심을 통섭할 수 없다는 것이 성리학자들에게 진리로서 받아들여지던 전제였다. 그런데 심을 단지 氣라고만 하면 이 전제들에 의해서 氣가 항상 理를 통섭하게 되는 결과를 낳게 되어 온갖 변화의 추뉴로서의 理와 모순되게 된다.<sup>29)</sup> 그는 이 모순을 풀기 위해 경전과 『주자대전』, 『주자어류』 등을 오랜 시간 고증하여 심을 理로서 말할 수 있다는 것을 밝혔다. 그리고 당시 심에 대한 율곡학파의 전통적 이해에 ‘理’를 추가하여 새로운 명제를 제시하였다.

마음은 사람의 신명으로서 리와 기를 합하고 동과 정을 포함한 것이다. 본성은 마음의 체로서 리가 기를 타고 고요한 것이다. 감정은 마음의 용으로서 리가 기를 타고 움직인 것이다.<sup>30)</sup>

27) 李珥, 『栗谷先生全書』, 권12, 「答安應休」(한국문집총간본), “性, 理也. 心, 氣也. 情是心之動也.”

28) 朱熹, 『朱子語類』, 권68, 「易四」(北京: 中華書局, 1999), “安卿問, 心之精爽, 是謂魂魄. 曰, 只是此意.”

29) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「연보」, ‘戊申條’, “蓋心能盡性. 性不知檢其心, 心統性情, 性情不得統心, 此定理也. 若心只是氣而已, 則是氣常統理, 而理不足爲萬化之樞紐矣.”

심은 사람의 정신(神)과 사유작용(明)으로서, 그 존재론적 구조는 理와 氣로 이루어져 있다고 말한다. 이러한 결론이 결과적으로는 그가 율곡학파의 ‘心是氣’로부터 퇴계학파의 ‘心合理氣’로 선회한 것처럼 보일 수 있다. 그러나 ‘心合理氣’가 이황의 독창적 이해가 아니라 여러 性理書들을 통해 도출될 수 있는 견해라는 점<sup>31)</sup>에서 그의 심에 대한 존재론적 이해가 율곡학파로부터 벗어나 퇴계학파로 선회한 것이라고 보기 어렵다. 인간의 심리작용을 설명하는 性情의 존재론적 구조는 율곡학파와 다르지 않기 때문이다. 즉 性(본성)과 情(감정)을 心之體와 心之用으로 구분할 때 ‘理乘氣’만으로 심의 작용을 설명하는 그것이 이이의 ‘理乘氣發一途說’과 궤를 같이 한다.

다만, 그가 단순히 ‘心統性情’의 모순을 풀기 위해 전통적 율곡학파의 心 이해를 바탕으로 ‘理’를 추가하였는가라는 것은 의문이다. 이 의문은 ‘心合理氣’를 통해서 그가 접근하고자 했던 학문적 지향이 무엇이었는가를 밝힘으로써 답을 찾을 수 있을 것이다.

## 2) 心의 ‘理體神用’

율곡학파의 심에 대한 이해로부터 더 나아가 ‘心合理氣’를 이끌어낸 그의 궁극적 목적을 밝히기 위해서는 ‘심’의 ‘리’에 대해 살펴봐야 한다.

이 마음의 형이상학의 도를 묻는다면 ‘神’과 ‘理’일 따름이다. …… 그래서 성인이 마음을 논할 때 혹 ‘신’으로써 말한 곳은 사람의 神明을 가리키고, 혹 ‘리’로써 말한 곳은 仁義의 마음을 가리킨다. …… ‘신’을 말하고 ‘리’를 말하는 것은 무엇 때문인가?

30) 李恒老, 『華西先生文集』, 권15, 「溪上隨錄二」, “心者, 人之神明而合理氣包動靜者也. 性, 則心之體而理之乘氣而靜者也. 情, 則心之用而理之乘氣而動者也.”

31) 李滉, 『退溪先生全書』, 권29, 「答金而精」(한국문집총간본), “心者理氣之合, 此非滉說, 先儒已言之.”

더욱 밝게 하고 더욱 확대하여 나의 참됨을 온전하게 하려는 것이다.<sup>32)</sup>

이항로는 심을 질료적으로 이해할 때, 形과 氣로 구분하여 말하고, 형상적 측면에서 말할 때도 神과 理로 구분하였다. 여기서 神을 신명과 연결시켜 일종의 정신과 사유작용을 모두 포괄하는 것으로 이해하고 있다. 그에 따르면, 神明으로 인해 내면의 심리적, 혹은 실천적 과정에서 나타나는 形과 氣의 폐단을 분명하게 알아서 내 안의 仁義와 분별할 수 있다고 한다. 그는 理를 仁義의 덕이 실현된 마음과 동일시하는데, 이것을 통해 仁義라는 덕의 실현을 사·공간적으로 확대해갈 수 있다고 본 것이다. 따라서 그는 神과 理는 인간에게 天命으로서 부여된 仁義를 내적으로나 외적으로 실현시킬 수 있는 心을 지칭할 수 있다고 말한다.

그러나 성리학자들의 전통적 理氣論에서 보면, 神을 형이상의 道로서 理와 같은 존재론적 위치에서 논하는 것은 문제가 된다. 생물학적 기관으로서의 形과 생리작용 혹은 심리작용으로서의 氣는 모두 넓은 의미의 氣의 범주에 속하는 것이며, 다만 그 질적 차이로 구분된다. 理는 理로서 규정할 수 있다. 이와 달리, 정신과 사유작용을 의미하는 神은 理氣의 범주에서 볼 때, 氣에 속하는 것이다. 즉 理氣의 성리학적 이해에서 보면, 은미하게 형적이 있는 神明이라는 점에서 氣라고 규정할 수밖에 없다. 그런데도 그는 神을 형이상의 도의 범주에 포함시켜 그 존재론적 위치를 모호하게 만들고 있다.

이 ‘神’이라는 한 글자만은 어디에 속한다고 하면 불만스럽다. 理에 속하였는가 하면 은미하게 형적이 있다는 그것이 불만스럽고, 氣에 속하였는가 하면 음양과 뒤섞이는 그것이 불만스럽다.

32) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “然問此心之形而上之道, 則神與理而已矣. …… 是以聖人之論心也. …… 或有以神言處, 人之神明是已, 或有以理言處, 仁義之心是已. …… 言神言理, 何爲也哉. 欲其益彰益大而全吾之眞也.”

…… 理는 체가 되고 神은 용이 되며, 體와 用이 합하여 태극이 되니 곧 음양이 신는 바의 道이다.<sup>33)</sup>

이항로 자신도 神을 理나 氣에만 한정시킬 수 없다고 말하고 있다. 神이 은미하게 형적이 있다는 측면에서 理라고 할 수 없지만 순수하고 순수한 것으로서 理에 가까운 것이기 때문에 氣라고도 한정할 수 없다는 것이다. 그는 결국 理를 ‘體’로, 神을 ‘用’으로 규정하여 神의 존재론적 위치를 理의 영역으로 범주화시켰다. 이러한 理體神用에는 理一元論의 사유가 전제되었다고 할 수 있다.

하서 선생이 “내가 형·기·신·리의 경계가 되는 곳에 대해 생각한 지가 오래 되자 한 글자를 얻게 되었는데, 과연 뎡찮을지 모르겠다.”라고 말하였는데, 유중교가 청하여 물었다. 선생이 “理가 쌓인 곳이 神이고, 神이 쌓인 곳이 氣이며, 氣가 쌓인 곳이 形이다. ‘積’자는 비록 새롭게 만든 듯하지만 생각은 혼자 한 것이다.”라고 답했다.<sup>34)</sup>

그는 形氣神理를 구분하기 위해 ‘積’이라는 글자를 새롭게 만들어 냈다. 理가 쌓여서 神이 되고 神이 쌓여서 氣가 되고 氣가 쌓여서 形이 된다는 것은 분명 새롭게 독창적인 견해이다. 이것은 理가 쌓여 神을 낳고, 神이 쌓여 氣를 낳고, 氣가 쌓여 形을 낳는다<sup>35)</sup>는 생성론적 관점이다. 그러나 여전히 理와 神의 문제는 남는다. 無爲한 理가 有爲한 神을 낳는다는 것, 즉 無形迹

33) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “特此神之一字, 疑於所屬. 屬乎理歟, 則嫌其微有形迹, 屬乎氣歟, 則嫌其雜糅陰陽. 嫌其雜糅陰陽. …… 理爲體, 神爲用, 而體用合爲太極, 卽陰陽所載之道也.”

34) 李恒老, 『華西先生文集』, 권17, 「鳳岡疾書」, “先生曰, 吾於形氣神理界分處, 思之積久, 下得一字, 未知果得安貼否也. 請問焉. 曰理之積處是神, 神之積處是氣, 氣之積處是形. 積字雖若創新, 意則獨到矣.”

35) 李恒老, 『華西先生文集』, 권17, 「鳳岡疾書」, “理積生神, 神積生氣, 氣積生形.”

의 理가 有形迹의 用이 될 수 있다는 것은 모순이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그는 理와 神의 관계를 ‘實體’와 ‘妙用’으로 이해하였다.<sup>36)</sup>

생성론적 관점으로도 논리적 모순이 발생함에도 불구하고 그는 왜 神을 理로 이해하려고 하였을까? 이것은 理와 氣로 인해 천지와 인간, 만물이 생성되지만, 그 理의 氣에 대한 主宰運用을 정당화하기 위한 전제이기 때문이다.

### 3) 主宰者로서의 ‘心與理一’

이항로가 말하는 神은 생성론적 관점에서 설명한다고 해도 形氣나 理와는 차이가 있다. 이항로에게 있어서 神은 어떤 존재론적 기반을 가진 것이 아니기 때문이다. 理와 氣, 形은 理一元論의 사고로 생성 과정을 설명할 때 모두 실재하는 것으로 이해된다. 그러나 그에게 神은 ‘理의 妙用’으로서 규정<sup>37)</sup>되기 때문에 이들 세 가지와는 그 본질이 다르다. 理가 쌓임으로써 神이 생긴다고 할 때, 理의 작용을 통해 실재하게 된 것이 神이라고 규정하면서 다시 神을 ‘理의 작용’으로 규정하는 것은 모순이다. 그렇다고, 이 모순을 그가 그냥 간과하지는 않았다. 이 모순에 대한 해법을 그는 ‘理之妙用’의 ‘妙’자에서 찾고 있다.

마음은 動과 靜을 갖추고 性과 情을 통섭하는 것이다. 그 두 측면이 있어서 헤아릴 수 없으니, 고로 ‘妙’라고 말하며, 그 만사를 아우르면서 빠뜨리지 않으니, 고로 ‘妙’라고 말한다. 형기와 같은 것은 한정되어 통하지 않고 가서는 돌아오지 않는다. 그러므로 눈은 들을 수 없고 귀는 볼 수 없으며, 내쉴 숨은 다시 들숨이 되지 않으며 늡으면 다시 어려지지 않으니, 어찌 ‘妙하구나’라고 말하겠는가?<sup>38)</sup>

36) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권9, 「연보」, 「戊申條」, “神乃心之妙用, 理乃心之實體.”

37) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권5, 「柳重教緣」, “神自理言, 則曰理之妙用.”

그가 말하는 ‘妙’는 심의 내적 측면과 외적 응대에 대한 측면에서 각각 설명되고 있다. 하나의 심이 내적으로 靜한 측면과 動한 측면을 모두 갖추고 있지만, 이 두 상태는 사물과 같이 단절된 개별적 상태가 아니기 때문에 그 심의 변화를 헤아릴 수 없다는 것이다. 이것을 ‘妙’라고 설명하고 있다. ‘妙’에 대한 또 다른 설명은 외부로부터의 주어지는 온갖 상황에 대해 심이 하나하나 모두 대응하여 남김이 없다는 것이다. 이것을 그는 눈과 귀, 그리고 날숨과 들숨으로 비유하고 있다. 氣가 눈이나 귀의 형질로 이루어지게 되면 눈은 시각으로만 기능하고 귀는 청각으로만 기능하게 되어, 결코 각각의 감각 기능이 서로 공유할 수 없다. 또한 한번 내쉬는 날숨은 들숨으로 돌아오지 않고, 세월을 따라 나이가 들게 되면 유년시절로 돌아갈 수 없게 되는 것이 바로 불가역적인 현상 세계이다. 이와 달리 심에는 靜과 動한 상태가 있지만 이 두 상태는 각각 단절되지 않으면서도 지속적으로 회복 가능한 가역적인 관계이고, 외물에 대응한 온갖 처리방식에 있어서도 눈과 귀의 기능과 같이 형질에 국한되지 않고 모두 응대할 수 있다고 한다. 따라서 ‘妙’는 논리적 설명에 의해 접근한 것이라기보다는 심에 주어진 본질적 기능을 기술한 것이라고 할 수 있다.

심에 주어진 ‘妙’한 기능이 ‘理之用’인데, 이것은 理가 스스로 작용을 한다는 의미가 아니다. 이항로는 ‘理의 妙用’으로서의 神은 理와 氣의 관계를 규정하고 매개시켜 주는 작용일 수밖에 없다고 주장하고 있다. 神은 태극이나 兩儀와 분리되지 않고 기능하는 것이며, 또한 실체가 아닌 작용으로서 기능한다는 것을 가정법을 통해 구체적으로 설명하고 있다.

(神을) 부득이하게 하나의 음과 하나의 양 이외에 따로 한 자리를 마련하여 규정한다면, 태극은 실제 작용하는 데 있어서 그

38) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「妙字說」, “心者該動靜統性情者也. 惟其兩在而不測, 故謂之妙. 惟其統萬而不遺, 故謂之妙. 若夫形器則局而不通, 往而不復, 是以目不能聽, 耳不能視, 呼不復吸, 耆不復幼, 烏可曰妙乎哉.”



주재운행력을 잃게 되고, 양의는 변동하고 응대하는 데 껌데기만 있다고 의심받게 된다. 神도 그 지존무대하다는 호칭이 폄하되고 신복이나 줄개가 속한 대열로 격하되게 될 것이니, 이것은 명분이 바르지 않아서 실상이 어긋나게 되는 것이다.<sup>39)</sup>

태극이 主宰運行하는 실제 작용을 神이라고 하고, 양의가 외물에 올바르게 응대하도록 하는 것도 神이라고 한다. 神 자체만으로 보면 인간에게 부여된 본성의 명령에 따라 기능하는 것으로서, 곧 리가 실현될 수 있도록 主宰하는 기능이다. 그러므로 神은 인간의 본성이 실현되도록 주재하는 작용을 의미한다.

이것은 性과 情, 心의 관계에서 보다 분명해진다. 그는 “仁義禮智는 性이고 體이며, 惻隱羞惡恭敬是非는 情이고 用이다. 이 성과 정을 통섭하고 이 體와 用을 주재하는 것이 곧 心이니, 곧 天理의 全體이다”<sup>40)</sup>라고 말한다. 여기에서 性과 情을 體用的 관계로 보고 있는데, 이 관계는 본성으로서의 四德이 그대로 발한 四端일 때만 성립한다. 인간에게 본구된 性을 四端으로까지 그대로 발현할 수 있도록 통섭하여 주재하는 것이 심이다. 그리고 심이 주재하여 본성이 그대로 사단으로 발현되었을 때를 ‘天理의 全體’라고 규정하고 있다. ‘天理의 全體’라는 것은 결국 心의 주재로 理와 ‘理의 妙用’이 모두 갖추어지는 것을 의미한다. 이것은 理와 理의 妙用을 모두 갖춘 心이 천리와 같다는 의미이기도 하다. 그는 실제로 ‘心與理一’을 주장하며 心과 天理를 같은 것으로 이해하였고, 다만 心은 主宰運用이 있는 측면을 지칭하는 것이고, 理는 無情意無造作한 측면을 지칭한 것이라고 말한다.<sup>41)</sup> 따라서 ‘心

39) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「形氣神理說」, “不得已就一陰一陽元額之外, 別施一座而處之矣. 然則太極缺闕其主宰運行之實用矣, 兩儀疑惑於區處應接之虛禮矣, 惟神則貶其至尊無對之號, 而降編臣僕卒徒之伍, 爲名不正而事不順矣.”

40) 李恒老, 『華西先生文集』, 권11, 「答柳穉程」, “仁禮義智, 性也, 體也. 惻隱羞惡恭敬是非, 情也, 用也. 統此性情而主此體用者, 乃心也, 卽天理之全體也.”

41) 李恒老, 『華西先生文集』, 권6, 「答盧榮兼」, “心與理一也. 雖不可以內外精粗分, 然自有

與理一'은 존재론적으로 심과 리가 동일하다는 의미가 아니라 천리를 실현한 심만을 理와 동일시하는 것이다.

#### 4) 職分으로서의 덕 실현의 근거 '理通物局'

정주성리학이 불교와의 이론적 차별성을 心性の 구별로 구체화시키고, 이러한 心性の 분별이 율곡학파에 이르러 '性卽理'와 '心是氣'로 굳어져갔는데, 이항로는 이것을 '心合理氣'로 새롭게 이해하면서 기존 율곡학파의 입장에서 벗어나고 있다. 그리고 심의 존재론적 구조를 '合理氣'에서 形氣神理로 보다 구체화시켜 갔다. 또한 心을 理로까지 해석할 수 있는 가능성을 마련하고 있는데, 그렇다면 心과 理는 어떻게 구별될까?

그는 만물의 본질적 실재는 理와 氣일 뿐이며, 만물을 낳는 본체가 理이고 만물을 이루는 재료가 氣라고 한다.<sup>42)</sup> 이에 心도 理와 氣로 이루어지는 人身 상에서의 一物이라는 점에서 心과 理의 분별 문제는 理와 物의 문제로 부터 논의할 수 있다.

하나의 物이 있다면 반드시 이 이 物이 되는 까닭의 理가 있다. 그래서 理와 物은 본래 서로 떨어지지 않으며, 또한 서로 섞이지도 않는다. 物은 곧 理이고, 理는 곧 物이지만, 理는 (만물에) 通하고 物은 (한 사물에) 국한된다.<sup>43)</sup>

物과 理의 관계에 관한 이항로의 설명은 독특하다. 그는 하나의 사물에는 그 사물이 될 수밖에 없는 소이연으로서의 理가 있어서 그 사물과 그 理는

---

主宰運用者言之, 則曰心, 自無情意無造作者言之, 則曰理.”

42) 李恒老, 『華西先生文集』, 권15, 「溪上隨錄二」, “蓋天下無無氣之理, 亦無無理之氣.”/ 권4, 「答徐夏卿」, “蓋理爲生物之體, 氣爲生物之具, 闕一則不成物也.”

43) 李恒老, 『華西先生文集』, 권24, 「辨東坡琴說」, “纔有一物, 必有所以爲是物之理, 故理與物本不相離, 亦不相離, 物卽理也, 理卽物也, 但理則通而物則局耳.”

不相離의 관계에 있으면서도, 또 한편으로는 理와 氣로서 만들어지는 하나의 사물과 보편자로서의 理는 不相雜의 관계에 있을 수밖에 없다고 말하고 있다. 전통적인 성리학적 사유로 볼 때, 理와 不相離不相雜의 관계에 있는 物은 氣로 대체해도 무방하다. 그러나 그는 곧바로 ‘物卽理, 理卽物’을 새롭게 제시함으로써 理와 物의 관계에서의 物을 氣로 환치할 수 없음을 밝히고 있다. 그는 物을 理가 실현되는 바탕으로 여기고, 理를 物이 실현하는 본체로 구분하기도 한다.<sup>44)</sup> 이렇게 物과 理는 不相雜한 것이면서도 현실적으로는 不相離하다고 한다.

‘物卽理, 理卽物’은 어떤 의미인가? 理에 대한 그의 독특한 사유로부터 이 주장을 이해할 수 있다. 성리학에서 理는 所以然과 所當然으로 정의되고 있는데, 그는 여기에 所已然을 덧붙여 사유하고 있다. ‘所以然是 본성(性)이 일에 앞서 있는 것이고, 所當然은 직분(職)이 일하는 중에 있는 것이고, 所已然은 공효(功)가 일을 마친 후에 있는 것’<sup>45)</sup>이라고 말한다. 이 所已然은 리로서 품부된 본성이 物을 통해 발현된 상태를 나타내는 것으로, 곧 理의 실현태라는 의미를 가진다. 理의 실현은 物을 통해서만 가능한 것이고, 理의 실현태란 당위로서 物에 부여된 직분을 행한 상태라고 할 수 있다. 이러한 所已然의 사유에서 추론해 보면, ‘物卽理, 理卽物’은 物에 품부된 본성을 직분에 따라 실현하는 그 物이 곧 그 物의 理이며, 이것은 곧 보편자로서의 理라는 의미를 담고 있다.

그는 ‘物卽理, 理卽物’을 주장하면서도 ‘理通物局’으로 物과 理의 차이를 분별하고 있다. 이것은 이이의 ‘理通氣局’에 대한 다른 표현이기도 하다. 천하의 백성들에게 각기 부여된 사덕의 본성은 현명한 사람이든 어리석은 사람이든 모두 다르지 않은 까닭은 理가 모든 사람에게 관통하는 보편적인 것

44) 李恒老, 『華西先生文集』, 권23, 「心經附註記疑」, “蓋物者理之質也, 理者物之體也, 固不可味理而循物, 亦豈得絕物而造理也哉.”

45) 李恒老, 『華西先生文集』, 권13, 「答柳汝聖」, “理有所以然·所當然·所已然, 所以然是理在事之前, 所當然是職在事之中, 所已然是功在事之後.”

이기 때문이며, 氣質에 맑고 탁한 차이와 순수하고 뒤섞인 정도의 차이가 있는 까닭은 氣가 국한하기 때문이라고 한다.<sup>46)</sup> 그러나 그의 理通物局이 이이의 ‘理通氣局’의 氣를 단순히 物로 대체한 표현상의 문제라고 보기는 어렵다. 앞서 설명하였듯이 현실 속에서의 一物은 理와 대등해질 수 있는 理의 실현 가능태이기 때문이다.

그렇다면 人身 상에서의 一物이면서 모든 선을 主宰할 수 있는 心도 ‘心卽理’라고 말할 수 있다. 여기서 그의 학문이 궁극적으로 지향하는 바를 알 수 있다. ‘모든 善을 主宰하여 실현시키는 것’이 바로 그의 심학이라고 할 수 있다. ‘모든 선’은 곧 인간에게 부여된 인의예지의 四德, 혹은 본성을 지칭한다. ‘주재한다’는 것은 가능태로서 주어진 도덕적 본성을 실현하는 것이다. 그런데 가능태로서 주어져 있는 곳도 심이고, 그것을 실현하는 곳도 심이다. 그리고 이 心은, 가능태로 부여된 본성(性)을 밝게 지각하여 그 대로 情으로 실현할 수 있는 주재력(神)을 가지고 있다. 따라서 성정을 주재하여 덕을 실현해야 하는 것이 곧 심의 직분이며, 심으로서 존재하게 된 까닭이다.<sup>47)</sup>

## 5) 職分으로부터 천하 職業에 이르는 德業

서구 문명의 충돌에 의한 조선의 시대적 위기의식은 이항로에게 있어서 심의 직분과 어떻게 연결되어 사유되고 있는가? 所已然으로서의 공효, 즉 職을 통한 실천으로부터 그 사유의 단초를 찾을 수 있다. 먼저 심의 職分에 대한 그의 주장을 살펴보자.

46) 李恒老, 『華西先生文集』, 권9, 「答朴景胄」, “天之生民, 各與仁義禮智之性, 而無智愚賢不肖之殊者, 理通故也. 氣有清濁, 質有粹駁者, 氣局故也.”

47) 李恒老, 『華西先生文集』, 권9, 「答金穉章」, “心是人身上一物而爲萬善之主宰者也, 是物也, 必有爲是物之理矣, 必有爲是物之職矣, 是所謂心之道也.”

人心이 사욕으로 쉽게 흐르는 것은 勢이고, 道心에서 명을 듣는 것은 職이다. 인심이 주인이 되어 도심을 따르지 않는다면 그 세가 위태로워지고 그 직이 어지러워질 것이다. 도심이 주인이 되어 인심이 (도심의) 명을 따른다면 그 職이 다스려지고 그 勢는 안정될 것이다.<sup>48)</sup>

私慾으로 쉽게 흐르는 것이 人心의 경향인데, 이러한 경향에 휩쓸리지 않고 도덕적 마음(道心)을 따르는 것이 심의 직분이라고 말하고 있다. 바뀌 말하면 본유된 덕을 사욕에 구애되지 않고 그대로 발현할 수 있도록 하는 것이 심의 직분이고, 이를 통해 사욕으로 인해 위태로워질 수 있는 심을 안정시킬 수 있다고 한다.

이항로에 따르면, 심이 직분을 올바르게 수행한 공효는 한 개인에게 그치는 것이 아니라고 한다. 명덕을 실현해야 하는 심의 직분은 한 사람의 직분이지만 이는 新民을 가능하게 하는 직분과 그 이치가 같다는 것이다.<sup>49)</sup>

이것은 그의 ‘物卽理, 理卽物’로 설명 가능하다. 개체(物)가 주어진 직분을 행하는 것은 곧 理로서 부여된 덕을 실현하는 것이고, 보편적 리는 곧 개체에게 부여된 덕의 실천을 통해 실현된다는 의미가 담겨있기 때문이다. 심의 측면으로 바뀌 말하면, 심이 직분을 행하는 것은 곧 심의 덕을 실현하는 것이고 심의 덕이 실현된 것은 곧 심의 직분이 행해진 것이라고 할 수 있다. 따라서 심의 직분이 곧 심의 德이며, 심의 理이다.

그는 본유된 덕의 실현을 심의 직분으로 규정하면서, 이것을 다시 사

48) 李恒老, 『華西先生文集』, 권13, 「答柳汝聖」, “人心易流於私欲者, 勢也. 聽命於道心者, 職也. 人心爲主而不聽於道心, 則其勢危而其職亂. 道心爲主而人心聽命, 則其職治而其勢安云云.”

49) 李恒老, 『華西先生文集』, 권6, 「答李久」, “蓋明德新民. 其名雖殊而其理一也. 齊家治國, 其地雖異而其揆一也. 得其理得其方, 則一身不爲小而天下不爲大, 一家不爲寡而億兆不爲衆矣. …… 天下之人, 各明其明德, 天下之人, 各守其職業, 則德業之盛, 愈光愈廣, 愈衆愈遠, 夫何患乎力之不給知之不足哉. 然此理具吾方寸內, 不待外求而足.”

회적·국가적 관계로 확대 해석하였다. 심에 부여된 덕을 알고 그 직분을 실천하는 것은, 한 집안을 다스리고 더 나아가 한 나라를 다스리는 것과 다르지 않다고 말한다. 한 집안의 주인된 자가 자신의 사욕을 좇지 않으면서 집안 다스리는 도리에 어둡지 않다면 집안에 있는 많은 사람들이 각자 자신의 직분을 지키며 살게 되어 집안에 도가 실현된다고 여겼다.<sup>50)</sup> 이것은 천하의 일에 있어서도 마찬가지라고 한다. 천하 사람들이 각자 자신에게 본유된 明德을 깨닫고, 각자 자신의 직업을 지키며 산다면 德業이 지속적으로 확대 재생산되어 천하가 안정을 찾을 수 있다고 여겼다. 결국 현실적으로 부족했던 조선의 국력은 그에게 있어서 큰 문제가 되지 않았다.<sup>51)</sup>

明德으로부터 新民까지 연결시키고 있는 그의 心學은 『大學』에 나타난 성리학의 전통적 사유에서 크게 벗어나지 않고 있다. 그러나 그의 심학에서 주목해야 할 또 하나는 ‘德業’이다. 그는 심의 차원에서 당위론적 의무와 실천을 ‘職’ 혹은 ‘職分’이라고 표현하였고, 이것을 개체, 더 나아가 사회, 국가로까지 확대 해석하면서 ‘職業’이라 표현하였다. 이렇게 개체적 성격의 ‘職’·‘職分’을 보편적 의미의 德으로 규정하는 것은 그의 심학이 가진 독특한 특징이다. 이것이 개인의 역할로부터 국가의 존망까지 연결되는 핵심 사유라고 할 수 있다. 결국 각 개인이 자신에게 본유된 덕을 깨닫고 그 덕의 실천을 직분으로 삼아 실현하게 되면 이것으로 인해 천하 국가의 ‘德業’이 이루어질 수 있다는 것이다.

그러나 ‘職分’·‘職業’으로까지 규정한 덕의 개념에는 현실적 한계가 나타나고 있다. 그가 말하는 ‘職分’·‘職業’이 여전히 당시 조선 사회의 四民을 중심으로 한 전통적 신분질서에 기반하고 있다는 점이 그 한계라고 할 수 있

50) 李恒老, 『華西先生文集』, 권15, 「溪上隨錄二」, “人有一家, 家有多少人, 人各有四體百能, 主其家者, 不失其道, 而使人各盡其四體百能, 一家之事, 豈有未了底事. …… 主一家之人, 蔽於慾而昧於理, 則一家之人, 廢其職而家道窮矣.”

51) 각주 49) 참조.

다.<sup>52)</sup> 이것은 시대적 신분 질서의 큰 변화를 능동적으로 대처할 수 없게 할 뿐만 아니라 자칫 전통적 신분질서를 도덕적으로 정당화시킬 수 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 그가 말한 ‘職分’·‘職業’ 위주의 德業에서 새로운 도덕적 관점을 찾을 수 있다. 德業에 대한 그의 생각에서 추론해 보면, ‘職分’·‘職業’에 충실한 것이 곧 덕을 실현하는 방법이기 때문에 성리학적 도덕질서의 완성은 곧 백성들 개개인이 자신에게 주어진 ‘職分’·‘職業’에 충실함으로써 가능하게 된다. 이 점은 四民에 대한 그의 인식에서도 엿볼 수 있다. 그는 士農工商의 ‘職分’·‘職業’을 貴賤尊卑의 신분질서로 이해하기보다 덕을 실현하는 방법적 차이로 이해하고 있기 때문이다. 선비는 ‘德’으로 생활하고, 농부는 힘써 곡식을 길러 생활하고, 장인은 기술로 생활하고, 상인은 재화로 생활하는데, 이때 주로 생활의 대상으로 삼은 것이 다를 뿐 각자의 德業을 실현한다는 점에서는 같을 수 있다. 이것이 그가 말한 ‘理通物局’의 현실적 양상이라고 할 수 있다.

#### 4. 화서 심학의 지성사적 의미

화서 심학은 궁극적으로 덕의 실현을 지향하고 있다. 그리고 화서 심학의 공효는 개인적 차원에서 천하에 이르기까지 확대될 것이라고 말하고 있다. 개인적 차원에서는 덕을 실현함으로써 修身을 이루게 되면, 한 집안에서는 그 주인이 덕을 실현하여 집안 사람들이 스스로 덕을 실현하도록

52) 李恒老, 『華西先生文集』, 부록 권4, 『朴慶壽錄』, “四民各自爲食, 不可相亂. 相亂則是失己之職而奪人之業也. 夫心無兩用, 利不雙食, 故士養德而食德, 農養穀而食力, 工養技而食技, 賈養貨而食貨, 然亦有難易之分, 故養德者其效最遠大, 農次之, 工次之, 賈又次焉.”

함으로써 家道를 이루고, 더 나아가 사회, 국가, 천하로까지 德이 실현된다고 사유하기 때문이다. 또한 그 도는 덕업을 통해 실현되는데, 덕업은 현실적으로 각자에게 주어진 職分과 職業으로 말미암아 성취되는 것이라고 한다. 이에 道의 실현을 위한 그의 심학은 당시 危亂의 시대 속에서 도학적 의리실천으로 연결되고 있다. 士의 신분에 있었던 이항로에게 주어진 직분은 곧 덕으로 사는 것이고, 그 덕을 실현하여 현실적 문제를 극복하고 천하의 道를 이룰 수 있다는 신념을 주었다. 다만, 그에게 있어서 德의 실현을 위한 현실적 방안이 斥邪였던 것이다.

그런데, 화서 심학에 나타난 理 중심의 학문적 경향은 당대 성리학을 주도하였던 寒洲學派와 蘆沙學派에서도 두드러지게 나타나고 있었다. 영남 지역을 중심으로 형성된 寒洲學派는 ‘心卽理’을 주장하였다. 寒洲 李震相(1818-1886)은 心에 대한 퇴계학파의 전통적 이해를 도덕적 가치 중심으로 과감하게 변화시켰다. ‘心合理氣’라는 이황의 심 이해를 도덕적 가치 중심의 ‘心卽理’로 보다 강화한 것이 그것이다. 이것은 퇴계학파 내에서 커다란 파장을 일으켰다.<sup>53)</sup> ‘心卽理’는 성리학이 불교나 양명학을 비판하는 논거가 되기도 하며, 또한 정주성리학의 ‘性卽理’와 대별되는 양명학의 명제였기 때문이다. 퇴계학파의 전통적 입장에서 보면, 이진상의 ‘심즉리’는 心性의 경계를 허무는 것으로 斯道와 異端를 동일시하는 것처럼 보인다는 점에서 파장은 예고된 것이었다. 이러한 논란에도 불구하고 한주학파는 최종적으로 퇴계 심학의 계승자로 자리매김되어졌다. 또한 퇴계 심학을 계승하며 도덕적 가치 중심으로 재편하였던 그들도 화서학파와 같이 국난 극복의 방안으로 강한 시대적 실천의식을 보여주었다.

蘆沙學派에서도 理 중심의 독특한 학문적 경향성을 보인다. 奇正鎭

53) 이 논란으로 인해 이진상 사후 그의 문집이 도산서원으로부터 반송되기도 하고, 상주 도남서원에서 소각되기도 하였다. 김근호의 『寒洲學派의 心卽理說 비판에 대한 再批判的 論究』(『유교사상연구』 제43집, 한국유교학회, 2011) 참조.



(1798-1879)은 氣를 理中事로 규정하면서 그만의 독창적인 理一元論의 성리설을 세운다. 이것은 理의 도덕적 가치를 우위에 두고, 철저하게 理 중심으로 본체와 현상을 통일적으로 합리화하는 설명이다.<sup>54)</sup> 그런데 그는 ‘心是氣’를 양명학과 경계선으로서 인식하여 결코 理로 이해할 수 없다고 말하고 있다.<sup>55)</sup> 그러나 노사학과 내에서도 경상우도를 중심으로 한 남명계열에서 조심스럽게 ‘心卽理’를 주장하는 성리학자가 나타난다. 특히 최숙민은 기정진 사후 곧바로 명덕을 중심으로 ‘心卽理’를 주장하였다. 그렇다고 이것이 기정진의 성리설을 벗어난 또다른 이해로 보기는 어렵다.<sup>56)</sup>

현실을 理를 중심으로 재해석하려는 노력들은 당대 지성사에 있어서 화서학과를 비롯한 한주학과, 노사학과 등 전통 성리학자들의 공통된 경향이었다고 볼 수 있다. 이러한 공통된 경향성은 당대 조선의 시대적 危難과 무관하지 않다고 할 수 있다. 이들의 학문적 문제 의식은 대개 ‘理의 主宰’를 어떻게 정당화하고 그것을 어떻게 현실화할 것인지에 있었다.

화서학과는 리기의 본체론적 이해에 있어서 리일원론적 사유를 보이기도 하지만 기본적으로 理와 氣에 대한 不相離·不相雜의 관계를 포기하지 않았다. 그리고 현실을 주도할 수 있는 주재자를 心에서 찾고 그것을 적극적으로 논리화하며 심학을 형성해 갔다. 실제로 이들 세 학파 중에서 가장 강력한 道學的 義理 실천의 면모를 보이는 것이 화서학과이기도 하다.<sup>57)</sup>

한주학과도 퇴계 심학의 전통 속에서 心을 현실의 주재자로 인식하였고, 이론적 측면에서 화서학과보다 적극적으로 주재자를 이론화하는 데

54) 박학래, 『蘆沙 奇正鎭 哲學思想 研究』(고대 박사학위논문, 2000).

55) 奇正鎭, 『蘆沙先生全集』, 『答問類編』 권3(한국문집총간본).

56) 김근호, 『溪南 崔淑民의 ‘明理之學’으로서의 心論』, 『남명학연구』(경상대 남명학연구소, 2010), 제30집.

57) 현상윤의 『조선유학사』(민중서관, 1949)에서는 斥邪衛正 운동의 중심을 이루는 자들이 주로 화서학과에 연원하고 있다고 평가하고 있다.

심혈을 기울였다. 노사학과는 이 두 학파와 달리 理 중심으로 理氣論을 재 구축하면서 도덕적 당위의 논리를 절대화해 가고 있었다.

이러한 관점에서 화서 심학의 당대 지성사적 위치를 살펴본다면 노사학파의 리 중심의 도덕적 당위의 理氣論과, 한주학파의 심 중심의 도덕 실천의 주재자를 합리화하려는 心學의 경계에 있었다고 할 수 있다. 그리고 도학 실천의 측면에서는 화서 심학이 보다 실천적이었다고 평가할 수 있다.

## 5. 결론

화서 이항로에 대한 연구는 지금까지 주로 主理論과 主氣論이라는 흐름 속에서 진행되어왔다. 그로인해 그의 학문이 율곡학파의 학문적 영향 하에서도 主理論으로 구축되었고, 그의 主理論은 퇴계학과 유사한 학문적 경향을 가진다는 것이 밝혀졌다. 또한 그의 主理論의 학문관이 성리학적인 이론에 머물지 않고 도학적 의리 실천으로 표출되었다는 것도 확인되었다.

그럼에도 불구하고 조선 성리학사에서 화서 이항로 학문을 특징적으로 규정할 수 있는 것이 무엇인지에 대해서는 아직 미비한 점이 없지 않다. 그의 위정척사를 중심으로 한 도학적 의리 실천을 제외하면 그에게 있어서 특징적인 성리설은 찾아보기 힘들다는 평가가 있을 정도이다. 이것은, 위정척사운동의 역사적 의미에 대해서는 긍정하면서도 그것을 지탱해 주고 있었던 성리설에 대한 평가에 있어서는 소극적이고 또 성리학자들의 守舊의인 태도에서 비롯된 것이라고 단정한 데에 기인하고 있다. 특히 성리설에 대한 평가가 소극적으로 이루어질 수밖에 없었던 이유, 즉 조선 후기 이항로의 主理論을 ‘性理學의 再燃’ 정도로밖에 평가할 수 없었던 원인

으로 主理主氣로 조선 성리학사를 일괄하는 연구방법론을 지목할 수 있다. 그러므로 이항로의 성리설을 동시대적 시각에서 재분석하고, 이러한 재분석의 방법론으로 조선 성리학사에서 이항로의 성리설을 평가할 필요가 있다.

이에 본고에서는 기존 학계의 연구성과에 기반하여 조선 성리학사를 일괄할 수 있는 연구 주제로 心學을 전제하고, 화서 이항로의 성리설을 심학의 관점에서 시론하였다. 이번 시론으로 화서 성리설의 심학적 특징들을 어느 정도 찾을 수 있었다. 먼저 화서 심학의 ‘心合理氣’를 말할 수 있다. 율곡학파의 학문적 풍토 속에서 성장하였던 그가 율곡학파에서 전통적으로 계승되고 있었던 ‘性卽理’·‘心是氣’의 명제를 바꾸었다. 이 점에서 그의 심학이 율곡학파의 心의 존재론을 새롭게 구축하였다고 평가할 수 있다. 또 그는 心에 품부된 도덕적 가치를 ‘理體神用’으로 정당화하였다. 여기에 이항의 ‘理動’과 유사한 의미적 맥락이 담겨 있지만, 이것을 이항 혹은 퇴계학파의 학문적 영향이라고 단정하기는 어렵다. 이어서 ‘心卽理’로도 오해할 수 있는 ‘心與理一’의 관점이 화서 심학의 또 다른 특징이었다. 一身의 주재자이면서 동시에 현실 문제를 극복할 수 있는 주체로서 心을 지목하고, 그것을 가능하게 하는 心의 職能과 理를 동일시하고 있었다. ‘理通物局’도 화서 심학의 독특한 점인데, 이것은 율곡학의 ‘理通氣局’을 계승한 것이지만 ‘主宰’의 측면에서 다시 규정한 것이라고 할 수 있다. 또한 理를 所以然과 所當然, 그리고 所已然으로 이해하면서 德의 실현이 곧 심의 職分이라고 하였다. 心의 職分을 심리적 차원으로 한정하지 않고 개인으로부터 사회, 천하로까지 확장하여 職業과 동일시 하였다. 결국 心이 職分에 충실하고 더 나아가 개인이나 사회, 천하 사람들이 직업에 충실한 것이 곧 天地의 德業이 이루어지는 것으로 보았다.

화서 심학에 나타난 이러한 특징들은 기본적으로 시대적 문제의식에 대한 극복의지에 기인한 것이라고 볼 수 있다. 19세기 당시 임계점에 도달한

조선사회의 총체적 모순과, 거스를 수 없는 제국주의 질서 속에 던져진 조선의 충격적 현실이 전통 성리학자들에게 지식인으로서의 책임을 물었고, 이에 대해 이항로는 심학을 구축함으로써 道學 실천의 정당성을 확보하고, 덕업으로써 부여된 도학의 의리를 몸소 실천하였다고 평가해도 무방하기 때문이다.

## □ 참고문헌 □

- 奇正鎭, 『蘆沙先生全集』(한국문집총간본).  
 李珣, 『栗谷先生全書』(한국문집총간본).  
 李滉, 『退溪先生全書』(한국문집총간본).  
 李恒老, 『華西先生文集』(한국문집총간본).  
 朱熹, 『朱子語類』(北京: 中華書局, 1999).
- 금장태, 『한국유학의 심설』(서울대출판부, 2002).  
 금장태, 『華西學派의 철학과 시대의식』(태학사, 2001).  
 김경호, 「양명 심즉리에 대한 조선유학의 응전-퇴계와 율곡을 중심으로」, 『동양철학연구』(동양철학연구회, 2007), 제50집.  
 김근호, 「溪南 崔淑民의 ‘明理之學’으로서의 心論」, 『남명학연구』(경상대 남명학연구소, 2010), 제30집.  
 김근호, 「寒洲學派의 心卽理說 비판에 대한 再批判的 論究」, 『유교사상연구』(한국유교학회, 2011), 제43집.  
 김기주, 「주자학의 심학화 과정과 다산실학」, 『범학철학』(범학철학회, 2006), 제40집.  
 김길락, 『상산학과 양명학』(예문서원, 1995).  
 김세정, 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교 연구- 양명의 주자학 비판과 퇴계의 양명학 비판을 중심으로」, 『동서철학연구』(한국동서철학회, 2007), 제43집.  
 김승현, 「元代北許南吳理學思想研究」(대만 輔仁大學 박사학위논문, 1988).  
 김종석, 「『심경부주』와 퇴계 심학」, 『퇴계학 연구논총』(경북대 퇴계연구소, 1997), 제2권.  
 杜維明(Tu Wei-Ming)의 「이퇴계의 심성론」, 『퇴계학보』(퇴계학연구원, 1978), 제20권.  
 박학래, 「蘆沙 奇正鎭 哲學思想 研究」(고대 박사학위논문, 2000).  
 배호중, 『한국유학사』(연세대학교 출판부, 1974).  
 신귀현, 「퇴계 이황의 『心經附註』 연구와 그의 심학의 특징」, 『민족문화논총』(영남대학교 민족문화연구소, 1987), 제8집.

- 안병주, 「퇴계 심학과 미래 사회」, 『퇴계학보』(퇴계학연구원, 1995), 제87집.
- 안병주, 「퇴계의 학문관-심경후론을 중심으로」, 『퇴계학연구』(단국대 퇴계학연구소, 1987), 제1집.
- 오석원, 「十九世紀 韓國 道學波의 義理思想에 관한 연구-華西 李恒老 및 華西學派를 중심으로」(성대박사학위논문, 1992).
- 오석원, 「華西學派의 心說論爭에 대한 고찰」, 『東方思想論考』(도원유승국박사화갑기념논문집간행위원회 편, 1983).
- 유미림, 「18세기 군주성학론의 심학화」, 『한국정치학회보』(한국정치학회, 2001), 제35집 제3호.
- 유초하, 「華西 李恒老의 社會思想」, 『민족문화연구』(고대민족문화연구소 출판부, 1978), 13집.
- 윤남한, 「이조 양명학의 전래와 수용의 문제」, 『중앙사론』(중앙대 사학연구회, 1972), 제1집.
- 윤남한, 『朝鮮時代의 陽明學研究』(집문당, 1982).
- 윤사순, 「조선말기 주리와 사상」, 『퇴계학보』(1984), 42권.
- 윤사순, 「퇴계의 심성관에 대한 연구: 사단칠정론을 중심으로」, 『아세아연구』(고려대학교 아세아문제연구소, 1971), 통권41호.
- 이동희, 「퇴계학의 심학적 특성과 리의 의미」, 『현대와 종교』(현대종교문화연구소, 1993), 제16집.
- 이병도, 『한국유학사』(아세아문화사, 1987).
- 장지연, 『조선유교연원』(아세아문화사, 1973).
- 정순목, 「퇴계 심학론」, 『홍대논총』(홍익대학교, 1973), 제5호.
- 조성산, 「17세기 서울, 경기지역 서인의 심학 연구경향과 그 성격」, 『동방학지』(연세대학교 국학연구원, 2004), 제128권.
- 최영진, 「18~19세기 조선성리학의 심학화 경향에 대한 고찰」, 『한국민족문화』(부산대학교 한국민족문화연구소, 2009), 제33집.
- 최재목, 『퇴계 심학과 양명학』(새문사, 2009).
- 현상윤, 『조선유학사』(민중서관, 1949).
- 홍원식 외 5인, 『심경부주와 조선유학』(예문서원, 2008).
- 홍원식 외 5인, 『조선시대 심경부주 주석서 해제』(예문서원, 2007).

Tu Wei-Ming, "Toegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle", 『퇴계학보』(퇴계학연구원, 1982), 35집

Wm T. de Bary & Jahyun Kim Haboush, *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*(New York: Columbia University Press, 1985)

[Abstract]

## How can Hwaseo's neo-Confucianism be marked by mind theory?

Kim, Goun Ho(Institute for the Translation of Korean Classics)

This paper discusses how Hwaseo's theory of mind marked and what it based on. His theory is marked by five features in a mind philosophy. 'Mind contains principle and material force'[心合理氣], 'Principle is the substance and it's function is the initiative against body'[理體神用], 'unity of mind and principle'[心與理一], 'all the principle in the world are at bottom one and the initiative of things is restrict by it's materials'[理通物局], 'unity of an individual duty of virtue and public morality'

These features of his mind theory show conflicting Yulgok school[栗谷學派]'s traditional views on mind; on the other hand, the disparities in mind theory still exist between Hwaseo's and Toegye's mind philosophy. Nevertheless, it is important that most of 19<sup>th</sup> Neo-Confucianists had met the demands of the times. There were, however, a very distinct difference between Neo-Confucianist and Yangming's mind theory. Even though, they put their moral faith into social practice as powerful as Yangming's.

**Key Word :** Toegye's mind theory[退溪心學], unity of mind and principle[心與理一], Mind contains principle and material force[心合理氣], illustrious virtue[明德], a duty of virtue

■ 논문접수일 : 2013년 5월 15일, 심사완료일 : 6월 23일, 게재확정일 : 6월 24일



## 사회관계망과 한국 유학 연구\*

### - 근현대 유학자 사회관계망 구축에 유의하여

박 학 래(군산대 철학과)

#### 한글 요약

한국 유학 연구에서 적용하고 있는 다양한 연구방법론 중 최근 연구자들의 이목을 끄는 연구방법론 중 하나는 ‘사회관계망 이론 및 분석’이다. 사회과학 분야에서 일반화되고 있는 이 연구방법론은 관계적 인간관(relational concept of man)에 기초한다. 이 방법론에서 개인은 사회관계망 속에서 일련의 사람들과 서로 관계를 맺고, 이때의 관계망은 개인의 행위를 통해 (재)생산되고 유지되며, 개인들의 선택에 따라 형성된 관계망은 다시 개인들의 행위에 영향을 미친다고 파악한다. 그리고 이것에 기초하여 개인의 속성과 사회 구조를 분석하는 기법이다. 이 연구방법론은 기존의 한국 유학 연구에서 초보적인 형태로 적용되어 왔지만, 자료의 충분한 집적과 분석, 관계망의 구조 및 이에 따른 개인의 속성 간의 관계 등의식적으로 이 연구방법에 대한 체계적이고 다양한 접근과 분석이 결여되어 왔다고 할 수 있다.

본고는 사회관계망과 연관된 기존의 한국 유학 연구에 대한 경향에 유의하면서 사회과학의 일반화된 연구방법론 중 하나인 사회관계망 이론 및 분석 방법에 대한 대체적인 내용을 검토하였다. 그리고 최근 한국 유학에 대한 개별적인 연구에서 이 방법이 적용된 사례가 있음에 주목하여 한국 유학 연구에서 이 방법론의 적용 가능성과 그 성과가 어떠한 수 있을가에 대한 탐색을 진행하였다. 이러한 검토의 전제에는 기본적으로 한국 유학의 특정한 학자나 학파의 유학사상은 그 형성과 전개가 고립 분산적으로 이루어지지 않았다는 것에서 출발한다. 특정 사상에 대해 수용적 태도를 가지든 아니면 비판적 입장을 견지하든 한 인물이나 학파의 사상 형성과 전개는 개인 간, 집단 간의 상호 작용의 결과라는 인식 하에서 이 연구방법론의 적용 가능성을 검토한 것이다. 아울러 이 검토는 최근 구축되고 있는 ‘근현대 유학자 사회관계망 분석 및 자료수집 연구’에 유의하였음을 밝힌다.

주제어 : 한국 유학 연구, 사회관계망 연구, 근현대 유학, 연구방법론

---

\* 이 논문은 2012년 한국학기초자료사업 ‘근현대 유학자 사회관계망 분석 및 자료 수집 연구’의 일환으로 수행되었음.

## 1. 들어가는 말

근대적 학문 방법론을 통한 한국 유학 연구는 20세기 이후 괄목할만한 성취를 이루어 오고 있다. 조선 성리학을 대표하는 退溪 李滉과 栗谷 李珣를 비롯한 주요 성리학자들은 물론, 사상사적 측면에서나 정치사회사적 측면 등에서 간과할 수 없는 주요 유학자들에 대한 개별연구 성과들이 지속적으로 제출되면서 한국 유학 연구는 그 폭과 깊이를 더해 왔다고 해도 과언이 아니다. 더구나 1990년대 중반 이후 개별 유학자에 대한 학문적 관심을 넘어 학파별 연구 성과<sup>1)</sup>가 가시화되면서 학파별 연구가 정착되고 있으며, 四七論爭을 비롯한 주요 논쟁을 중심으로 한 연구는 물론, 특정한 주제를 중심으로 한 연구 또한 학계에서 비중 있게 진행되고 있는 것은 한국 유학 연구를 한 단계 건인하는 연구 방향이자 성과라 평가할 수 있다.

질적으로나 양적으로 성장을 거듭하고 있는 한국 유학 연구의 저변에는 다양한 연구 방법론이 개재되어 있으며, 그 가운데 중심을 이루는 것 중 하나는 사회적 관계 측면에서 주목한 접근이라 할 수 있다. 유학자 개인에 대한 연구에 있어 기본적으로 家學을 중심으로 한 혈연관계 이외에 師承관계에 주목하면서 그 학문적 내용의 授受 내용을 확인하고, 동료 학자 및 선후배 문인들과의 교유를 통해 학문적 연대를 검토하는 등 인적 네트워크에 주목하는 연구방법을 일반적으로 준용하고 있는 것이 대표적인 예이다. 유학자 개인에 대한 연구를 넘어 학파 연구로 연구 범위가 넓어지면서 개인 간의 학문 수수 및 집단 간의 교유 내용을 관계적 측면에서 주목하고, 문인들 간의 횡적 연대의 내용을 종합적으로 분석 검토하려는 시도 등은 사회적 관

1) 한국사상사연구회에서 조선시대 학파를 체계적으로 저술한 『조선유학의 학파들』(예문서원, 1996)은 22개에 달하는 조선시대 학파들을 종합적으로 정리했다는 점에서 학파 연구를 선도한 대표적인 연구 성과라 평가할 수 있다. 물론 이전에도 학파에 대한 연구가 없었던 것은 아니지만, 이 저술 이후 한국 유학에 대한 연구는 개별 학자를 넘어 학파별 연구로 한 걸음 진전되었다고 평가할 수 있다.

계에 입각한 연구 방법이 한국 유학 연구에서 범용되고 있음을 확인시켜주는 예라 할 수 있다.

이러한 연구 방법은 기본적으로 특정한 학자나 학파의 유학사상의 형성과 전개가 고립 분산적으로 이루어지지 않았다는 것에서 출발한다. 특정 사상에 대해 수용적 태도를 가지든 아니면 비판적 입장을 견지하든 한 인물이나 학파의 사상 형성과 전개는 개인 간, 집단 간의 상호 작용의 결과라는 인식 하에서 이루어졌다고 파악하는 것이다.<sup>2)</sup> 학맥과 학파적 연계라는 사회적 관계에 주목하는 이러한 연구 방법은 최근 들어 한국학 연구자들에게 더욱 주목받고 있다. 전면적이지는 않지만 사상사 연구자들을 중심으로 사회적 네트워크를 키워드로 하여 개별 학자에 대한 연구를 진척시키고 있으며, 입체적인 사회적 관계망을 통해 개인의 사상적 입장을 분석하려는 성과들이 하나둘씩 드러나고 있기 때문이다.<sup>3)</sup>

한국 유학 연구의 이러한 방법론과 관련하여 사회과학의 영역에서는 이미 ‘사회관계망(연결망)<sup>4)</sup> 이론’과 이와 결부된 ‘관계망 분석기법’이 사회학을 중심으로 다양한 학문분과에서 광범위하게 적용되고 있다. 이 연구방법은 현대에서 본격적으로 출현한 연결망 사회에 주목한 것이며, 개별적인 속성을 중심으로 발전한 종래의 사회과학적 연구방법론에서 전환하여 개체들 간의 관계성에 주목함으로써 새로운 연구 결과를 도출하고 있다.<sup>5)</sup> 그리고

2) 고영진은 이러한 입장을 계보 연구로 범칭하고, “인간, 집단, 사상, 심지어 역사 자체도 시간적 공간적으로 단절되어 존재하는 것은 없다”고 전제하고, 조선 유학의 계보 연구는 이 점에 주목해야 한다고 지적하고 있다. 『조선시대 유학 계보 연구의 검토』, 『한국사상사학』 41, 2012 참조.

3) 이러한 연구 성과의 대표적인 사례로는 이태진 교수 정년기념논총 간행위원회, 『사회적 네트워크와 공간』(태학사, 2009)을 들 수 있다.

4) 사회학을 비롯한 사회과학 분야에서는 ‘사회연결망’이라는 용어가 주로 사용되고 있다. 하지만 본고에서는 이를 ‘사회관계망’으로 대용하여 사용하고자 한다. 그리고 연결망 이론은 현재 사회과학분야는 물론 자연과학 및 공학 분야 등 학문분야 전반에서 널리 적용되고 있다.

5) 김용학, 『사회 연결망 이론』, 박영사, 2003, 13쪽 참조.

제한적이기는 하지만 한국학 분야에서도 이 연구방법론을 적용한 연구 성과가 제출되고 있다.<sup>6)</sup>

본고에서는 사회과학의 영역에서 이미 일반화되고 있는 연구방법론 중 하나인 사회관계망 이론 및 분석방법에 대한 대체적인 내용을 검토하고, 이와 연계한 한국 유학의 연구(방법)을 試論적으로 검토하고자 한다. 사회관계망 분석기법은 한국을 포함한 동양의 전통적인 연구방법론과 일맥상통한다는 점에 유의하고, 개별적인 연구에서 이 방법이 적용된 사례가 있음에 주목하여 한국 유학 연구에서 이 방법론의 적용 가능성과 그 성과가 어떠한 수 있을가에 대한 탐색을 진행하고자 하는 것이다. 이러한 검토는 최근 전주대학교 한국고전학연구소 한국근현대유학연구단에서 수행하고 있는 「근현대 유학자 사회관계망 분석 및 자료수집 연구」를 통해 구축되고 있는 데이터베이스에 유의하여 그 가능성을 타진하는 데 유의점이 있음을 밝힌다.

## 2. 관계망 이론과 한국학 연구 방법론

기본적으로 사회관계의 형태, 혹은 사회연계의 패턴으로서 사회구조를 분석 대상으로 삼는 사회관계망 이론은 현대 사회가 더욱 분산화 되어 가고 있는 가운데에도 분산된 개인들 간의 관계망이 유의미하게 작동하는 것에 주목하는 것이다. 인류학에서 친족망 분석을 위해 발전되어 그 적용 범위가 더욱 확대되고 있는 이 이론과 분석 방법<sup>7)</sup> 일정한 사람들 사이의 특정한 사회적 관계망의 특성을 통해 관계망에 포함된 사람들의 사회적 행위와 사

6) 차세영·임도빈, 「세종 조 중앙 정부조직의 운영에 관한 연결망 분석 - 조선왕조실록의 자료를 중심으로」, 『韓國政策學會報』 20-4, 한국정책학회, 2011.

7) 김용학, 「사회연결망 분석의 기초 개념 - 구조적 권력과 연결망 중심성을 중심으로」, 『인문과학』 제58집, 연세대 인문과학연구소, 1987, 141쪽.

회 구조를 설명하려는 시도로 이해할 수 있다.

기본적으로 관계망 이론에서 전제되는 인간관은 관계적 인간관(relational concept of man)이다. 사회과학 분야에서 대체적으로 전제되는 인간이 자신의 이익을 극대화하기 위해 최소 비용으로 최대의 효과를 내는 수단을 계산하고 선택하는 경제학적인 인간형이거나 규범에 따라 행동하는 사회학적 인간형이었던데 비해, 관계망 이론에서 전제하는 인간은 자신이 놓인 위치나 놓여 있는 관계망의 구조에 따라 행동을 달리하는 존재이다.<sup>8)</sup> 이에 따라 인간 행위에 대한 설명은 개인의 속성과 규범의 결과로 설명하기 보다는 구조화된 사회관계들이 개입한 결과로 이해한다.<sup>9)</sup> 다시 말해 관계적 인간관에 기초하여 관계망 속에서 개인은 일련의 사람들과 서로 관계를 맺으며, 이때의 관계망은 개인의 행위를 통해 (재)생산되고 유지된다고 파악한다. 그리고 개인들의 선택에 따라 형성된 관계망은 다시 개인들의 행위에 영향을 미친다고 본다. 관계망 속에서 개인은 관계의 구조적 환경 속에서 개인의 행위를 위한 기회도 제공받지만, 동시에 그것을 제한받는다라는 것이다.<sup>10)</sup>

사회관계망에서 관계를 맺는 단위인 노드(node), 즉 결점은 개별적인 인간 주체로 상정된다. 하지만 최근에는 그 결점이 개인을 넘어 개인들로 조직된 사회구성체, 즉 사회조직이나 사회체계, 나아가 국가 등으로까지 확대되어 개인과 개인의 관계 이외에 조직과 조직, 국가와 국가 간의 관계 하에서 결점이 서로 작용하고 발현하는 관계성을 분석하는 방향으로 확대되고 있다.<sup>11)</sup>

관계망 이론은 이렇듯 결점, 즉 개인이나 집단은 개별적 속성이 아닌 관계적 속성을 대상으로 삼지만, 전적으로 속성을 무시하는 것은 아니라는 입

8) 김용학, 『사회 연결망 이론』, 박영사, 2003, 22~27쪽 참조.

9) 이철우·박상민, 「사회적 연결망의 연구동향과 공간적 함의」, 『사회과학』10, 경북대학교 사회과학연구소, 1998, 4~5쪽 참조.

10) 이철우·박상민, 위의 논문, 3~4쪽.

11) 김용학, 「사회연결망 분석의 기초 개념 - 구조적 권력과 연결망 중심성을 중심으로」, 『인문과학』 제58집, 연세대 인문과학연구소, 1987, 143~144쪽.

장을 취한다.<sup>12)</sup> 즉, 속성만으로 사회 현상을 설명할 수 없다는 점에 착안하여 관계성을 배제한 상태에도 속성만으로 사회 현상을 설명할 수 있는가 여부를 검증하자는 것이다. 그리고 이러한 입장은 사회 현상은 개인적 속성과 관계성이 상호 작용의 결과라는 이해로 귀결된다.<sup>13)</sup> 이 지점에서 관계망 이론은 미시적 현상으로서 개인과 거시적인 사회적 사실을 통합하고 연결하는 이론을 구성하는 데 기여한다고 본다. 관계망에 대한 분석이 미시와 거시를 개별적인 별개의 현상으로 파악하지 않고, 미시와 거시의 이중성을 효과적으로 보여줄 수 있는 시각을 제시한다는 것이다. 다시 말해 어느 한 면에서 관찰할 수 없는 현상을 다른 면에서 드러내어 보여줄 수 있는 유용한 방법이라는 것이다.<sup>14)</sup>

관계망 이론에서 관계를 분석하는 방법은 관계망 형태의 구조적 특이성에 주목하는 묘사적(descriptive) 접근법, 구조적 특이성을 발생시킨 원인을 설명하기 위한 모델을 구축하기 위한 설명적(explanatory) 접근법, 결점 사이의 연계성 자체에 관심을 두는 쌍방 관계(digraph) 접근법, 그리고 관계망 전체 구조 내에서 결점들이 차지하는 위치를 밝히려는 구조적 동위성(structural equivalence) 접근법 등으로 분류된다.<sup>15)</sup> 이러한 접근법 및 분석 방법에 따른 그간의 연구에 대해 최근 사회학 일각에서는 관계망 분석 방법이 주로 결점이나 관계의 속성보다는 관계망 형태를 상대적으로 중시하고 있음을 거론하고 있으며, 이에 따라 아직 관계망 연구는 형태론에 머물고 있다고 지적하고 있다. 결점과 관계의 분포로 구성되는 그래프로서의 관계망 연구를 중

12) 김용학, 『사회 연결망 이론』, 박영사, 2003, 28~30쪽 참조.

13) 김용학에 따르면, 경제력이 큰 사람들은 돈이 많기 때문에 생기는 속성도 갖지만, 경제력 때문에 생기는 관계망의 효과에 의해 발생하는 특성도 갖는다는 것이다. 그럼에도 불구하고 그는 관계성을 파악하는 일이 선행되어야 한다고 주장한다. 김용학, 앞의 책, 29~30쪽 참조.

14) 김용학, 앞의 책, 30~34쪽 참조.

15) 김용학, 『사회연결망 분석의 기초 개념 - 구조적 권력과 연결망 중심성을 중심으로』, 『인문과학』 제58집, 연세대 인문과학연구소, 1987, 144쪽.

심에 두기 때문에 관계망의 생성, 변화, 소멸에 대한 이론적 규명이 부족하고, 동일한 형태의 관계망이라고 하더라도 결점과 관계의 내용에 따라 다른 효과를 보여준다는 점에 착안하지 못한다는 것이다.<sup>16)</sup> 이러한 지적은 앞서 거론한 바와 같이 속성과 관계성의 상호 작용이라는 측면을 간과하고 있는 현실을 반영한 것이라 할 수 있다. 아울러 속성이 핵심적인 주제들과 어떻게 연결되는가에 대한 연구 관심이 상대적으로 약화된 것임을 지적한 것이기도 하다.<sup>17)</sup>

위와 같이 관계망 이론과 분석 방법은 문제점에 대한 지적이 있음에도 불구하고 사회과학 분야에서 일련의 다양한 경험적 연구를 통해 그 연구의 관심이 현실로 드러나고 있다. 그리고 이러한 연구 경향성은 관계망 이론이 각 분과 학문에 있어 연구의 또 다른 방향을 제시한다는 점에서 연구자들이 공감한 것으로 파악할 수 있다. 여러 가지 측면에서 제기되는 문제는 여전히 남아 있기는 하지만,<sup>18)</sup> 한국학 분야에서도 관계망에 유의하여 새롭게 접근하는 연구 성과들이 제시되고 있다. 이러한 측면에서 관계망 이론 및 분석에 입각한 연구 방법론은 앞으로 사회과학 분야는 물론, 한국학을 포함한 인문학 분야에서 연구방법으로 더욱 적용될 것으로 예상된다. 다른 분과학문에서도 마찬가지로겠지만, 한국학 분야에서 관계망 이론에 입각하여 진행하는 연구는 사회학 등 관련 학문 분과에서 제기되었던 여러 문제점들을 해소하면서 주요 텍스트에 대한 진전된 접근이 이루어진다면 새로운 성과를 도출하는 데 기여할 것으로 기대된다.

16) 김우식 외, 『한국사회의 변동과 연결망』(서울대학교출판부, 2006) 참조. (윤영태, 「사회 연결망과 커뮤니케이션에 관한 연구」, 『인간과 문화 연구』 18, 2011, 183쪽에서 재인용)

17) 윤영태, 「사회연결망과 커뮤니케이션에 관한 연구」, 『인간과 문화 연구』 18, 2011, 183쪽.

18) 관계망 이론에 따른 사회과학분야의 연구에서 해결해야 할 문제는 특정한 유형의 사회적 관계가 왜 성립하는지, 이러한 관계 속에서 개인의 태도는 어떠한 의미를 지니는지, 그리고 사회적 관계가 지닌 고유한 역동성은 무엇인지 등이다. 윤영태, 앞의 논문, 185쪽 참조.

이러한 기대는 최근 몇 년 사이에 제시된 연구 성과에서 그 단초를 확인할 수 있다. 한국학 연구 성과 중 사회관계망에 입각하여 진행된 연구물로는 「金宏弼의 정치네트워크와 小學契」를 거론할 수 있다.<sup>19)</sup> 이 연구는 크게 보면 사림파와 훈구파의 이원적 대립 구도에 대한 Edward W. Wagner의 문제 제기와 Martina Deuchler의 견해, 그리고 국내 학자들의 도식적 이분의 불합리성에 대한 지적 등에 대한 새로운 돌파구를 찾기 위한 것이다. 사림파와 훈구파는 고정되고 범주화된 집단이 아니고 거기에 포함되지 않는 사람들도 있으며, 더구나 경제적 지표나 지역성을 아우르는 정치세력이 아니었다는 점에서 출발하여 사림파의 주요 인물 중 한 사람인 金宏弼(1454-1504)을 대상으로 그가 연결된 관계망이 어떤 경로를 통해 성립되었고, 정치적 관계망의 공통성은 무엇이고, 관계망에 속한 인물들의 경향성이 무엇인지를 파악하고자 하였다. 그 결과 김굉필의 정치적 관계망은 단순히 개인적인 관계망이 아니라 『소학』을 매개로 연결되었고, 이 관계망은 同門 受學成均館 儒生·師承執贊 弟子 계열에서 확인되며, 다양한 관계망을 중심으로 사적이고 가변적이며 개방적인 契 모임이 결성된 것으로 확인되었다. 특히 이 연구에서 김굉필의 관계망은 단순한 문인관계나 사승관계가 아니라 훈인·친구관계가 얹혀있는 복잡한 구조를 가지고 있는 것으로 확인되었으며, 소학 계의 활동을 통해 점차 그의 관계망은 정치적인 모습을 드러낸 것으로 분석되었다.

이와 같이 한국학 분야의 연구에서 관계망 이론에 주목하는 것은 앞서 정리한 사회과학에서의 영향과 무관치 않다. 특히 이 연구가 주목한 것은 구미 학계에서 제기한 연결망 이론과 일본 및 중국에서 제시된 선행 연구가 있었기 때문이다. 이 연구는 Christopher Ansell이 비공식적이고 개인적인 네트

19) 윤인숙, 「金宏弼의 정치네트워크와 小學契」, 『조선시대사학보』 59, 2011. 이하 내용은 이 논문의 내용을 관계망에 주목하여 정리한 것이며, 이 논문에는 네트워크로 기술되어 있으나, 본고에서는 관계망으로 대응하여 기술하였다.



워크(관계망)와 공식적이고 비개인적인 제도주의(Institutionalism)를 하나의 개념으로 하여 상정한 ‘네트워크 제도주의’에 주목하였다. 그리고 이를 통해 개인과 개인, 개인과 조직, 그리고 조직 간의 상호 작용과 교환을 통해 안정적이고 반복적으로 나타나는 패턴을 제공한다는 점이 범주화되고 고정화된 정치세력에 대한 새로운 이론을 제시해 준다고 파악하였다.<sup>20)</sup> 아울러 市來津由彦의 『朱熹門人集團形成の研究』에서 朱熹의 문인집단이 서한을 통해 지역과 전국에 걸쳐 관계망을 어떻게 형성하였는가를 고찰하고, 그것은 주희가 독서행위를 단순히 개인적인 지적 활동을 넘어 사회적 공적 공간을 창출하는 과정으로 기획하려는 의도였음을 밝힌 경험적 연구에 유의하였다.<sup>21)</sup>

### 3. 한국 유학 연구와 관계망 분석 방법론

앞서 제시한 바와 같이 한국학 분야의 연구에서 관계망 분석 방법이 표면적으로 드러나게 된 이유는 기본적으로 사회과학 분야의 관계망 이론에서 전제하는 인간관이 한국을 포함한 동아시아의 인간 이해 방식과 상통한다는 점에서 그 단초를 찾을 수 있다.

일찍부터 동아시아에서 전제된 인간은 경제학이나 사회학에서 전제하는 인간형이 아니라 관계의 그물망 속에 놓인 관계적 인간이었다. 인간이라는 글자가 사람(人) 사이(間)라는 것에서도 확연히 확인되듯이 동양에서의 개인은 끊임없이 관계의 연속선 속에서 영향을 주고받는 것으로 이해되었다. 동

20) Christopher Ansell, “Network Institutionalism”, in Rhodes Binder & Rockman by eds., The Oxford handbook of Political Institution, Oxford: Oxford University Press, 2006, 75~77쪽. (윤인숙, 「金宏弼의 정치네트워크와 小學契」, 『조선시대사학보』 59, 2011. 40쪽에서 재인용.)

21) 市來津由彦, 『朱熹門人集團形成の研究』, 東京: 晶文社, 2002. (윤인숙, 앞의 논문, 40쪽에서 재인용.)

양의 대표적인 윤리 덕목 중 하나인 五倫도 기본적인 인간관계를 전제로 그 관계에서 요청되는 도덕규범을 제시한 것이고, 쌍무적이고 호혜적 관계를 바탕으로 규정된 것이라는 점에서 관계망에 대한 사고는 일찍부터 동아시아의 전통 속에 일반화된 것이었다. 개인을 넘어 사회도 마찬가지였으며, 정치적 관계도 군주와 기층민 간의 상호 관계 속에서 파악하는 것이 유학적 사고의 대체라는 점에서 더욱 이러한 면모를 확인할 수 있다.

이러한 전통 하에서 한국 유학은 관계망 분석을 통해 구성될 다양한 내용을 풍부하게 담고 있다. 그리고 이 연구 방법의 적용 가능성 또한 높다고 할 수 있다. 우선 한국 유학은 그 전개 과정에서 뚜렷하게 사승 관계를 통한 학문의 수수와 동일한 학파 내의 문인 및 타 학파 문인과의 교유 관계에 있는 학자들 간의 왕래를 통해 사상 체계가 정립되고 계승되며 확산되었다. 그 결과 학파의 형성이 본격화되는 16세기 이전부터 이미 학문적 관계, 즉 관계망에 대한 사고가 유학사상가들 내부에서 싹트다. 그리고 이러한 사고는 일련의 師友錄이나 門人錄으로 구체적으로 드러났다.

道學的 입장이 두드러졌던 15세기 중반 이후 金宗直(1431-1492)에 의해 『先公師友』와 『門人錄』이 편집되고, 金宏弼의 『師友門人錄』, 鄭汝昌(1450-1504)의 『師友門人錄』, 南孝溫(1454-1492)의 『師友名行錄』 등이 연이어 편찬된 것은<sup>22)</sup> 학문 및 사상의 종적인 수수 이외에 횡적인 연대 의식에 입각한 학문적 관계에 대한 인식이 현저했음을 보여주는 사례라 할 수 있다. 더구나 이러한 전통은 학문적 정통성에 대한 인식인 道統 의식과 결부되면서 각 학파마다 특징적 면모를 보이며 지속적으로 문인록 발간으로 이어졌으며, 일련의 문인록 발간이 이후에도 지속되어 20세기의 근현대 유학자들에게까지 계속되었다.<sup>23)</sup> 그만큼 조선 유학자들의 인식 속에는 학문 및 사상 형성과 지

22) 고영진, 「조선시대 유학 계보 연구의 검토」, 『한국사상사학』 41, 한국사상사학회, 2012, 267~268쪽 참조.

23) 후술하겠지만, 문인록 발간이 보다 왕성하게 발간된 때는 20세기를 전후한 시기였다. 유학의 사회적 영향력이 약화되는 가운데 한말 도학자들은 학파의 분화와 문호

속에 있어 사회관계망에 대한 의식이 지배적으로 관철되고 있었고, 이러한 전통은 유학 사상 연구에 있어 관계망을 통한 연구 방법이 적용될 수 있는 하나의 기반이 조선 유학 내부에 이미 갖추어져 있었음을 의미한다.<sup>24)</sup>

더욱이 조선시대 유학의 전개 과정에서 두드러졌던 특징적 면모 중 하나는 특정한 주제를 중심으로 학술 논쟁이 지속적으로 제기되고 확산되었다는 점이다. 여러 논쟁들이 논쟁 초기에는 개인 간의 논쟁으로 출발하였지만, 이후에 논쟁이 지속되면서 다른 학자들에게까지 파급되었다. 그 결과, 특정한 논쟁점을 대상으로 학파 내 문인들 간의 논의가 지속되기도 하였고, 학문적 동질성에 기초한 학파의 형성이 이루어지기도 하였으며, 때로는 학파 간 논쟁으로 비화되기도 하였다. 이러한 면모는 학맥을 비롯한 다양한 관계망을 통해 학자들 상호 간의 영향이 지속적으로 발휘되었음을 의미한다. 이에 더하여 학파 구도가 지역적으로 고착되기도 하고, 지역 간에 교차되는 양상도 드러났으며, 특정 지역의 경우 지역 내부에서 학문적 입장 차이가 갈리면서 다양한 중첩된 학자의 지형을 형성하기도 하였다. 그만큼 복합적인 관계망의 구도 하에서 조선 유학의 전개가 이루어졌고, 이것은 유학사상 연구의 대상이 되는 관계망이 사상적 측면에서도 단순하지 않음을 보여주는 것이라 할 수 있다.

---

분립에 따른 조선 유학의 지형도 변화 속에서 내적인 연결망을 확인하고, 나아가 유학의 도를 온전히 지키려는 의도를 가지고 문인록 발간에 유의하였다. 이 때 문인록에 담긴 내용은 성명파 본관 등 혈연적 관계망을 기본으로 지역, 관직, 나이 등 개인의 신상에 관한 것 이외에 입문 시기 등을 담았다. 그만큼 사회 관계망에 유의하여 문인록을 편집 발간한 것이다. 문인록의 구성에서도 학파의 宗匠을 중심으로 그의 사승관계를 일목요연하게 제시하여 그 학문적 전통성을 확인하기도 하였으며, 교유 관계를 제시하여 학문적 교유 내용을 제시하였고, 문인에 대해서도 그 내용적 친밀도를 구분하여 정리하였다.

- 24) 관계망 이론은 현대 사회의 네트워크화에 주목하여 발전된 것이다. 한국사회는 전통적으로 네트워크가 발달한 사회였고, 특히 조선 유학자들의 지형이 네트워크로 조직되고 유지되었다는 점에서 관계망을 통한 연구방법론이 적절하게 적용될 기반이 전통사회의 유림 내부에 갖추어져 있었다고 할 수 있다. 이 점에서 한국 유학 연구에 관계망 연구방법이 적용될 수 있다고 하겠다.

아울러 사회관계망 속에서 학자 개인의 속성은 학파 내부에서 동질적인 경향성을 보이기도 하지만, 때로는 학파 내의 문인들과 학문적 지향과 내용에서 차별화되는 양상도 드러내었다. 흔히 특정 학파의 분화와 문호의 분립으로 특징되는 조선 후기 유학의 학파별 양상은 관계망 분석에서 관계망의 생성과 변화, 지속과 소멸 등 관계망의 동태적인 측면을 검토할 수 있는 조선 유학의 자료라 할 수 있다. 따라서 조선 유학사상의 전개에서 끊임없이 변화하는 학파의 양상은 관계망의 연구 방법을 통해 더욱 명확히 검토되어야 할 대상이며, 이를 통해 조선 유학의 지형이 보다 분명히 구체화될 수 있을 것으로 예상된다.

한편, 한국 유학은 개인 학자들의 사상으로 그치는 것이 아니라 당대인들의 행동 양식과 사회적 활동, 그리고 정치적 입장의 근거가 되었다.<sup>25)</sup> 그리고 사회제도와 사회 윤리 등 조선 사회 체제 전반에 투영되어 정치 및 사회적 측면과 긴밀하게 연관되어 전개되었다. 따라서 유학 사상에 대한 검토는 사상(사)의 측면에서만 의미를 가지는 것이 아니라 관계망을 통해 정치 및 사회 현실과 상호 연결되어 파악될 때 보다 명확한 내용적 함의가 드러나게 된다. 학문 사상과 정치와의 연관에 대한 주목은 그간 학계에서 제기된 내용이며, 이것을 효과적으로 분석하는 데에는 사회관계망을 통한 연구방법이 보다 효과적일 수 있다고 할 수 있다.

위와 같이 한국 유학은 관계망 연구 방법을 적용할 토대를 풍부하게 담고 있으며, 이미 전술한 바와 같이 관계망 분석을 적용한 접근이 이미 시도되고 있다. 명시적으로 관계망이라는 표제어를 드러낸 연구 성과들이 최근에야 구체적으로 제시되고 있지만, 전통적인 유학자들의 인식 속에

25) 정만조, 『조선중기 유학의 계보와 봉당정치의 전개 (I)』, 『조선시대사학보』 17, 조선시대사학회, 2001. (고영진, 앞의 논문, 292쪽에서 재인용.) 고영진은 이 논문이 유학 계보의 파악과 그 계보가 봉당의 인적 구성에 어떻게 연관되며 봉당정치의 전개과정에서 어떻게 반영되는가를 파악하는 데 중점을 두었다고 파악하였다. 이러한 측면은 관계망 연구와 긴밀하게 연관된 것이라 할 수 있다.

관계망에 대한 사고가 일찍부터 자리 잡았으며, 일련의 저술을 통해 구체적으로 표면화되어 왔다. 따라서 관계망 분석 방법은 어떤 측면에서는 전통적인 유학자들의 인식과 통한다고 할 수 있으며, 위에서 적시한 바와 같이 충분한 자료를 산출하여 연구의 기반을 갖추었다고 할 수 있다. 이러한 점에서 근대적 학문 방법론에 따른 기왕의 연구들에서 보이는 혈연·학연·지연 등에 대한 검토 및 교유 양상 및 내용에 대한 분석을 통한 사상의 형성 및 전개에 대한 내용을 검토한 연구 등은 대체적으로 관계망 분석 방법론과 동일선상에 놓여 있는 것이라 할 수 있다. 사승 관계에 입각하여 학통과 학맥을 검토하고, 학파 내의 교유 관계에 주목하여 사상적 영향 관계를 파악하여 사상 내용의 동이점을 파악해 온 일련의 연구들은 비록 사회과학에서 적용되는 것과 비교하여 그 목적이나 체계는 구분된다고 하더라도 관계망 분석을 통해 한국 유학에 대한 연구들이 진행한 것이라 할 수 있다. 개별 연구에서 계보학적인 접근을 통해 연구 성과를 구체화하고, 학파와 학맥을 지역과 결부시켜 검토한 연구물, 그리고 동아시아로 그 범위를 확장하여 일련의 사상을 구체화한 연구 등은 명시적이지는 않지만 관계망 연구방법론의 연장선상에 놓여 있다고 할 수 있다. 그리고 이러한 연구를 통해 기존의 학문 내용의 분석 이외에 조선 유학의 지형을 다른 각도에서 검토한 연구는 연구 방법론의 새로운 시도를 통해 접근한 방법이라 하겠다.<sup>26)</sup>

명시적이지는 않지만 관계망 분석에 입각한 연구물 가운데에는 앞서 거론한 문인록이나 연원록 류의 자료에 대한 객관성을 검증하는 연구물도 발표되었다. 문인록에 수록된 문인 학자들과 학파의 宗匠 간의 관계를 서신 왕래 등을 통해 실증적으로 검토하여 문인록 자료의 객관성을 검토하는 한

26) 고영진은 이러한 연구 경향을 조선 유학의 계보 연구로 정리하고, 개별 연구를 통한 계보 연구로 규정하였다. 「조선시대 유학 계보 연구의 검토」, 『한국사상사학』 41, 2012 참조.

편, 특정학과 내 문인으로 편입할 수 있는 인물에 대한 새로운 분류 체계를 제시하기도 하였다.<sup>27)</sup> 이 밖에도 학과 형성의 기준이 과연 오로지 학문만으로 정리될 수 있는가에 대한 반성적 검토 하에서 학문적 요소 이외에 수학 관계, 사후 제자들의 동향, 정치적 영향력, 타 학과와의 관계 등을 종합적으로 고려해야 한다는 점을 제시하고 실증적으로 특정학과에 적용하는 연구도 제출되었다.<sup>28)</sup> 이렇듯 관계망 분석에 입각한 연구는 명시적이지는 않지만 한국 유학 연구에서 큰 줄기를 이루어 왔고, 보다 긴밀하게 연구 방법론으로서 검토되고 적용된다면 이전과는 다른 연구 성과를 산출할 수 있을 것으로 기대된다.

한편, 사회관계망 연구방법과 직접적으로 연관된 연구 방법은 아니지만 일정 정도 맥락이 닿아 있는 연구방법론으로 전자문화지도 구축사업 및 이와 연관된 연구 방법론을 들 수 있다. 10여 년 전부터 조선시대 문화 전반을 대상으로 디지털화 작업과 더불어 진행된 이 작업은<sup>29)</sup> 급속하게 진전되는 디지털 정보 처리 기술의 발전 속에서 국제적 연대를 기초로 조선시대의 문화를 다면적으로 파악하기 위해 시간·공간·주제의 다차원적인 구조를 설계하고, 텍스트를 포함한 여러 종류의 매체 자료를 연구자원으로 확보하여 입체적인 사고와 해석을 추구하는 것을 요체로 하는 것이었다. 다차원 구조를

27) 이러한 대표적인 사례가 김종석의 『『도산급문제현록』과 퇴계 학통 제자의 범위』, 『퇴계문하의 인물과 사상』(예문서원, 1999)이다. 이 연구는 사제 관계를 네 가지 유형으로 분류하고, 서신 왕래의 횟수를 실증적으로 확인하여 6통 이상의 서신 왕래가 있는 문인만을 학통 제자로 분류하였다. 문집의 편집이 주고받은 서신을 총망라하여 이루어지는 것이 아니라는 점에서 한계는 있지만, 사제 관계를 실증적으로 확인한 것은 유의미하다고 할 수 있다.

28) 고영진은 이러한 사례로 정재훈의 『조선 전기 유교 정치사상 연구』(태학사, 2005), 『조선시대의 학과와 사상』(신구문화사, 2008)을 들고 있다. 고영진, 앞의 논문 참조.

29) 조선시대 전자문화지도 구축사업은 고려대학교 민족문화연구원이 한국연구재단(국한국학술진흥재단)의 기초학문육성프로그램 지원을 받아 2002년부터 진행한 사업이다. 이에 관한 자세한 내용은 김홍규 외, 『조선시대 전자문화지도와 문화 연구』(고려대학교 민족문화연구원, 2006)을 참고할 것.

가지는 전자문화지도를 개발하고, 이를 통해 조선시대의 문화에 대한 입체적 연구를 목표로 한 이 연구는 유형별 분류 체계를 기반으로 한 주제 축을 통해 내용적 요소를 구성하고, 시간 축을 통해 이러한 문화가 어떻게 생성, 변화, 소멸하는가를 역동적으로 파악하며, 공간 축을 통해 실체의 영역을 제시하고자 하는 것이었다. 이를 위해 문화 자원에 대한 데이터베이스를 개발하고, 거시적 안목에서 새로운 방법론의 체계를 개척하고자 하였다. 이 연구는 특정한 문화 현상을 입체적으로 구조화하는 것으로 관계망을 입체적으로 구성하여 문화 현상에 대한 통합적 이해를 도모한다는 점에서 연구 방법론 상 관계망 분석 방법과 닮아있다고 하겠다. 특히 문헌 자료 등에 대한 데이터베이스 구축을 통해 인터넷 상에서 그 관계를 현시한다는 점에서 이전과 구분되는 방법론을 구체적으로 드러내기도 하였다.

데이터베이스의 구축과 이에 따른 연구자료 제공과 관련하여 한국국학진흥원에서 진행한 조선시대 학맥도 구축 사업도 관계망 연구방법과 맥이 닿아 있는 대표적인 사업이었다고 할 수 있다. 학맥을 중심으로 조선 유학이 전개되었다는 점에 주목하여 조선 중기 이후 유학자들을 학맥을 기초로 연계 관계를 집성한 이 작업은 기본적으로 학맥으로서 사회적 관계를 확인하는 전자적인 작업이었다. 비록 학맥도에 포함되는 학자들이 제한적이어서 확장성을 가지지 못하는 한계는 있지만, 기본적으로 학맥이라는 사회적 관계망에 입각하여 조선 유학을 파악하려는 시도라는 점에서 관계망을 통한 한국 유학 연구의 한 지표가 될 수 있을 것이다.<sup>30)</sup>

위와 같이 한국 유학은 기본적으로 사회적 관계망을 기반으로 전개되어 왔고, 이에 따라 사회과학분야에서의 관계망 이론 및 분석 방법의 채용 가능성이 상대적으로 용이한 환경에 놓여 있다. 사회과학에서 제시하는 관계망 분석이 전가의 보도일 수는 없지만 조선 유학의 특징적 면모와 견주어

30) 이에 대한 자세한 내용은 한국국학진흥원에서 구축한 유교넷(<http://www.ugyo.net/>)을 참조할 것.

새로운 연구방법론으로서 충분한 의의를 가진다는 점에서 그러하다. 더구나 지난 기간 동안 한국 유학 연구자들이 특정하지는 않았지만 사회관계망에 유의하여 연구와 자료 축적을 진행해 왔다는 점도 이러한 연구방법의 적용이 일정 정도 의의를 가진다고 할 수 있다.

한국 유학의 흐름을 체계적이고 유기적으로 복원하고, 그 가운데에서 입체적으로 내용을 분석하는 데에까지는 미치지 못한 것이 그간의 정황이라는 점을 염두에 둔다면, 더욱 체계적이고 분석적인 방법론을 적용하여야 할 필요성이 제기된다. 조선 유학이 단일한 관계망이 아니라 복합적이고 유기적인 관계망의 그물 속에서 사상이 형성되고 전개되었으며, 변화와 굴절, 그리고 약화와 소멸의 과정을 거쳐 오늘에 이르고 있다는 점에서 이러한 양상을 체계적으로 드러내지 못한 한계를 인식하고, 철학적인 측면에서도 현상에서의 다양한 사회적 관계에 대해 긴밀하게 접목하여 입체적으로 분석하지 못한 제한점도 보였다는 점을 직시한다면 관계망 분석 기법은 한국 유학 연구에 유용하리라 예상된다.

#### 4. 근현대 유학자 사회관계망의 체계화 및 분석

앞서 지적한 바와 같이, 한국 유학사상 연구에 있어 사회관계망 분석 기법은 조선 시대를 포함한 우리의 사상 전개에서 유학사상이 기능한 전모를 밝히고 사상의 내용을 체계화하는 데 적용할 수 있는 유용한 연구 방법 중 하나라고 평가할 수 있다. 이러한 점에 유의하여 학계의 관심과 연구가 상대적으로 부족한 19세기 후반 이후부터 20세기에 걸친 호남과 호서 지역의 근현대 유학에 대한 연구를 선도하기 위해 전주대학교 한국고전학연구소 한국근현대유학연구단에서는 사회관계망 분석이라는 연구방법론에 입각하



여 2012년부터 10년간의 기간을 설정하여 「근현대 유학자 사회관계망 분석 및 자료수집 연구」를 수행하고 있다.

이 연구는 제1단계(2012~2015)에서 田愚(1841-1922)와 그의 문인에 대한 사회관계망 분석을 위해 개인 문집을 비롯하여 인명부 및 단체 문서 등 관련 자료 수집과 이에 대한 데이터베이스 구축 작업을 진행하는 것을 목표로 하고 있다. 제2단계(2015~2018)에는 奇正鎭(1798-1879)과 그의 손자인 奇宇萬(1846-1916)을 중심으로 한 蘆沙學派 유학자들을 중심으로 한 관련 자료 조사분석 및 데이터베이스 구축, 그리고 제3단계(2018~2022)에는 李恒老(1792~1868), 宋秉璿(1836-1905), 李震相(1818-1886)을 연원으로 활동한 호서·호남 지역의 유학자들에 대한 자료 수집 및 분석, 그리고 이에 대한 데이터베이스화 작업을 완료하고, 최종적으로 「(가칭)근현대 유학자 사회관계망 시스템」 구축을 위한 데이터베이스의 구축을 목표로 한다. 특히 이 연구는 선행 연구사업의 성과<sup>31)</sup>를 발전적으로 수용하는 한편, 새로운 방법론에 입각하여 연구 자원의 체계화에 주안점이 두어져 있다.

문헌자료 조사 대상은 기본적으로 관련 인물들의 문집과 문인록(『華嶋淵源錄』, 『蘆沙先生淵源錄』, 『溪山淵源錄』 등) 및 유교연원록이 포함되며, 유림관련 단체 및 조직의 문헌인 『儒案』 및 『鄉案』이 포함된다. 기존의 근현대 유학사상 연구에서 크게 주목하지 않았던 한말 및 일제 강점기의 유교 유사단체의 자료인 『大東斯文會報』 등과 이 시기의 신문과 잡지의 유학 관련 기사도 조사 대상에 포함되며, 현재까지 조사 및 자료 수집 대상에서 소외되었던 이 지역의 문중 자료도 다수 확보할 예정이다. 근현대 이 지역 유

31) 21세기 들어 호남지역의 연구자들을 중심으로 진행된 일련의 연구사업, 예를 들어 「20세기 근·현대 호남 문집 자료 조사 및 정리사업」(연구책임자 김대현, 2002~2005), 「근현대 대전·충남지역 한학가의 학맥과 문헌조사」(연구책임자 이향배, 2002~2004), 「호남지역 주요 문중·문헌 조사 및 연구사업」(연구책임자 김대현, 2009~2012), 「호남기록문화유산 발굴·집대성·콘텐츠화 사업」(책임연구원 김대현, 2010~2011) 등을 적시할 수 있으며, 이 사업은 이러한 사업들을 통해 획득된 성과를 바탕으로 한 단계 진일보한 데이터베이스 시스템을 구축하는 것이다.

학자들의 학통을 계승하여 현재 활동 중인 학자들의 구술도 자료 대상에 포함시켜 보다 입체적인 자료를 구축할 예정이다.

일련의 과정에서 주목해야 하는 것은 최종 결과물로 도출될 「근현대 유학자들의 사회관계망 데이터베이스」이다. 이 데이터베이스는 중국적으로 목표로 하는 사회관계망 시스템 구축을 위한 기본 자료이며, 한국역대인물 종합정보시스템 등 이전에 구축된 시스템과 연동이 가능하도록 기술 규칙을 적용하면서 사회관계망 확인에 필요한 메타데이터를 추가 적용하여 시스템의 확장성을 도모한다는 것이 기본 방침이다. 성명(한글/한자)·자·호·시·호·생몰년·출생지·거주지·분묘지·사승·활동지역·저서 등 기본 정보 이외에 특정 인물과 관계된 관계 정보로 관계 유형, 관계형성자, 그리고 관계형성자 사이의 관계 기술 등을 통해 사회적 관계에 대한 명확한 내용을 제시하고, 특히 사회관계망 확인이 가능한 자료의 출처를 제공할 수 있도록 하여 보다 진전된 연구가 가능하도록 자료의 제공에 만전을 기할 예정이다. 아직 구체적으로 사회관계망 데이터베이스에 기반한 시스템이 구축되지는 않았지만, 이 시도는 근현대 유학 및 유학자에 대한 새로운 연구를 촉발할 수 있을 것으로 기대된다.

선행 연구들에서 밝혀졌듯이 이 시기의 유학은 전시대에 비해 지역과 연계한 학파의 분화 및 문호 분립이 뚜렷하다. 18세기 이후 京鄕分離 현상이 가시화된 이후, 19세기 중반을 넘어서면서 嶺南學界는 물론이고 畿湖學界는 다양한 학파의 분화와 문호 분립 현상이 뚜렷해졌다. 이전 시기까지 상대적으로 학파의 형성이나 사상적 영향력이 크지 않았던 호남 지역의 경우, 奇正鎭을 중심으로 학파의 형성이 뚜렷해졌으며, 기호 낙론의 학통을 계승한 田愚의 강학활동이 충청 지역을 거쳐 호남을 근거지로 확립되면서 호남 지역은 한말 유학계의 지형에서 중심 지역 중 하나로 부상하였다. 더구나 이 지역에서 李恒老와 宋秉瑨 계열 학자들의 강학 활동이 진행되면서 다양한 학파의 활동이 두드러졌다.

지역을 매개로 한 학파의 분화가 뚜렷해지면서 이전 시기의 주요 논쟁에 대한 계승과 분화의 양태 또한 더욱 확립되었다. 이전의 성리학설에 대한 계승의 면모가 각 학파마다 확실히 제시되었고, 특정한 주제를 중심으로 새로운 학술 논쟁이 제기되기도 하였다. 이러한 논쟁은 특정 학파 내에 한정된 것이 아니라 학파를 넘나들면서 학파 간 논쟁으로 비화되기도 하였으며, 이러한 학술 논쟁은 시대적 상황에 대한 대응 논리와 맞물리면서 그 논쟁의 변화 진폭이 상당하였다.

더구나 특정한 학파가 특정 지역에서 영향력을 심화하는 가운데 학문적 영향력을 확대하려는 경향이 드러나기도 하였으며, 특정 지역에 대한 영향력을 두고 학파 간 대립이 심화되기도 하였다. 이에 따라 학파의 분화라는 학계 지형의 변화는 학파 간, 유학자 간의 교유 양태에서 다양한 면모를 보여주었다. 특정 지역은 물론이고 전국적으로 학자 및 학파 간의 이합집산이 뚜렷해지고, 학파 간 갈등과 연대가 교차하였으며, 같은 학파 내에서도 학설과 현실 대응을 두고 갈등과 연대가 교차하는 등 다양한 변화의 모습이 드러났다. 아울러 특정학파의 종장이 사망한 이후에는 계승자들을 통해 그 학문적 입장이 계승되면서 문인집단의 지속 및 분화가 이어졌고, 이 문인집단은 특정지역 내에 자리하면서 사회적 영향력을 유지하려는 경향이 두드러졌다.

여기에 더하여 1900년대 초반을 고비로 일제 강점기로 이행되면서 당대 유학자들은 전대 성리학에서 미해결된 주요 주제에 대한 논쟁을 지속하면서도 현실 대응을 두고 다양한 모습을 보여주기 시작하였다. 이전 시기의 호락논쟁에 대한 논쟁이 지속되는 가운데, 心에 대한 理氣論的 해석을 두고 논쟁이 가열되었고, 栗谷 性理說에 대한 계승의 편차가 드러나면서 또 다른 논쟁이 부각되기도 하였다. 이러한 논쟁은 시대 상황에 대한 대응 방향과 유기적 연관성을 가지는 것이기도 하였다. 아울러 당대 유학자들은 항일이라는 민족적 사명을 두고 일치된 모습을 보여주기도 하였지만, 방법론에 있

어 대응의 모습이 갈리기도 하였으며, 약화되어 가는 유학의 영향력을 두고 유럽의 갈등과 분화가 촉진되기도 하였다. 특히 일본 제국주의를 두고 엇갈리는 처세의 모습을 드러내면서 지식인 집단으로서 유럽은 엇갈리는 성격의 변화를 드러냈다.

이상과 같이 근현대 유학 및 유학자들은 이전 시기와 구분되는 변화된 양상을 드러냈다. 이러한 가운데 그간의 연구는 흔히 학파의 宗匠으로 불리는 특정한 학자에 집중된 양상을 보여 왔다. 학파의 전모를 밝히기 위한 접근도 없지 않았지만, 대개의 경우는 문인의 구성이나 지역적 분포를 분석하는데 그쳤다.

하지만 「근현대 유학자들의 사회관계망 데이터베이스」가 구축되면 그들의 삶의 시공간을 연결하여 보다 입체적인 연구가 가능할 것으로 기대된다. 구체적으로 당시 유학자들의 활동 영역, 관계형성의 내용 및 관계형성자들의 상호 관계, 그리고 관계망 내의 주요 교류 내용을 정량적인 측면 이외에 세부 내용의 측면까지 정리하면, 학파의 기본적인 구도를 이전과 다르게 확정할 수 있을 것이다. 더욱이 학파 내의 관계 형성자들 간의 상호 관계망을 구축하고 그들 간의 관계를 기존의 사회과학적 개념을 도입하여 분석하면 보다 효과적으로 학파의 전모를 체계화할 수 있을 것으로 기대된다.<sup>32)</sup>

유학자 및 학파 연구 등 한국 유학사상 연구에는 아직 적용된 바는 없지만, 선행 사회과학적인 연구에서 적용한 주요 개념들을 도입하고, 관계망 연구 방법론을 수용하여 적용하면 이전 연구와 차별화된 성과를 도출할 수 있을 것이다. 예를 들어 특정 유학자가 전체 네트워크에서 중심에 위치하는

32) 행정학에서 네트워크 분석에 적용되는 개념은 결속성, 중앙성, 구조적 등위성, 결속 집단 등이다. 이 개념을 동원하여 조선 초기 중앙행정기구의 네트워크 구조를 분석한 연구 성과로는 차세영·임도빈, 「세종 조 중앙 정부조직의 운영에 관한 연결망 분석 - 조선왕조실록의 자료를 중심으로」(『韓國政策學會報』20-4, 한국정책학회, 2011)을 들 수 있다. 후술하는 내용은 이 논문에 의거하여 근현대 유학자 사회관계망 연구를 적용한 예이다.

정도를 표현하는 지표로 사회과학 분야의 선행연구에서 제시된 개념인 ‘중앙성(Centrality)’을 관계망 시스템 속에서 도출하면 특정 학자가 학과 내에서 차지하는 비중을 일목요연하게 확인 가능하다. 중앙성을 측정하는 지표인 연결 정도(degree), 인접 중앙성(Closeness), 사이 중앙성(Betweenness centrality), 위세 중앙성(Eigen value) 등 다양한 지표를 검토하고, 행위자들 간의 관계의 방향에 따라 그 내용을 적용하면 여러 층위에서 유학자 개인의 위상 및 학과의 위상 등을 체계적으로 분석할 수 있을 것이다.<sup>33)</sup>

굳이 사회과학적 방법론을 동원하지 않더라도 이 시스템을 통해 진일보한 한국 유학 연구가 가능할 것으로 예상된다. 학과 문인에 대한 연구가 막연하게 학통을 계승했다거나 영향을 받았다는 것에서 벗어나 이 시스템을 통해 구체적으로 그 실상을 확인할 수 있을 것이다. 현재 『艮齋私稿』의 내용을 데이터베이스로 구축한 것에 따르면, 전우를 중심으로 서한을 주고받은 인물, 시기, 양자 간의 관계, 서한의 내용 분류, 서한의 핵심 내용 등이 일목요연하게 정리되어 있다. 이것이 시스템 내부에 적용되면 전우와 문인 및 특정 유학자들 간의 관계를 보다 명확히 확인하게 될 것이며, 그 속에서 구체적인 내용적 탐색이 이루어질 수 있게 된다. 이것은 향후 연구의 초점이 개인은 물론 개인이 속한 집단으로 확장될 수 있는 주요한 단초를 제공하게 될 것이며, 거기에 더하여 기본 정보로 제공되는 활동 지역과 연계하면 입체적인 유학의 지형과 내용이 밝혀지게 될 것으로 기대된다.

예를 들어 1900년대 초반 『蘆沙集』 重刊과 맞물려 서부 경남지역의 율곡계열 학자에 의해 문제가 제기되어 기호학계 전체로 논란이 확산된 「猥筆」 및 「納涼私議」를 둘러싼 논쟁을 검토한다고 할 때, 이 시스템이 완전히 구

33) 차세영·임도빈, 앞의 논문, 16쪽 참조. 이러한 연구가 진행되기 위해서는 사회관계망 분석 기법에 대한 연구방법론 탐구가 필수적이다. 따라서 선행 연구들에 대한 종합적인 검토가 필요할 것으로 보인다. 아울러 특정 내용에 대한 접근 방법에 따라 필요한 데이터가 다르게 나타날 수 있기 때문에 데이터베이스 구축 초기부터 이에 대한 예비적이지만 포괄적인 선행 작업도 필요할 것으로 예상된다.

축되어 활용되면 1차적으로 이 사안에 관심을 두었던 학자들의 면모를 확인할 수 있을 뿐만 아니라 간재학과 및 연재학과 등 논란의 중심에 서 있었던 각 학파 내부에서 이 사안을 두고 오고간 논의의 형태, 구체적인 내용 등을 체계적으로 확인할 수 있다. 그리고 이를 통해 학파의 면모 및 특정 학자들의 비중 등을 분석할 수 있을 것이다. 더구나 서부 경남지역에서 불거진 논란이 어떻게 지역적으로 확산되었는지, 시대적으로 어떤 흐름을 보였는지 등도 구체화할 수 있을 것이다.

이밖에도 다양한 주제에 대한 접근을 통해 연구 영역의 확장이 이루어질 수 있을 것으로 기대되며, 근대 이행기라는 시대적 흐름 속에서 전근대 지식인들의 변모 양상도 추적할 수 있을 것이다. 특히 지역학에 대한 관심이 증폭되고 있는 가운데 지역 연구에 대한 새로운 자료로서 기능할 가능성이 크며, 경계를 넘어서는 새로운 연구를 촉발할 것으로 보인다.

## 5. 맺음말 - 남는 문제와 과제

사회관계망 연구는 사회과학분야 내부에서 그간 적지 않은 문제점이 노출된 것으로 지적되고 있다.<sup>34)</sup> 그럼에도 불구하고 개별 학문영역에서 포괄적으로 적용하고 있는 연구방법론이다. 그리고 경험적 연구가 축적되면서 의미 있는 성과를 드러내고 있기도 하다. 하지만 한국 유학사상 연구에서는 이제야 명시적으로 사회관계망에 주목한 개별 연구가 하나둘씩 제출되고 있는 실정이다. 그리고 앞서 지적한 바와 같이 제한적이지만 근현대 유학 및 유학자에 대한 전체적인 시스템 구축이 시작되고 있다.

한국 유학 연구에 사회관계망 이론 및 분석 방법을 적용하여 보다 의미

---

34) 각주 15) 관련 내용 참조.

있는 성과를 창출하기 위해서는 사회과학 제 분야에서 사회관계망에 입각한 연구 성과 및 한계에 유의하면서 연구방법론에 대한 집중적인 검토와 체계화는 물론, 이를 위한 시스템, 즉 전자정보의 산출이 필요하다고 할 수 있다. 이러한 점에서 전통적인 유학연구 방법론에 적용되어 왔던 관계망에 유의한 연구를 한 단계 더 성숙시키고, 다양한 관점에서 유학사상을 구체적이며 체계적으로 분석하기 위한 방안의 하나로 「근현대 유학자들의 사회관계망 데이터베이스 및 시스템 구축」은 유용한 틀임에 분명하다.

하지만 이것이 성공적인 연구를 도출하는 근간이 되기 위해서는 보다 광범위한 사전 작업이 요청된다고 하겠다. 우선 사회과학분야에서 문제점으로 지적된 내용에 유의하면서 데이터베이스의 구축을 위한 다각적인 검토 작업이 선행되어야 할 것이다. 현재 구축 중인 데이터베이스 및 시스템이 연구자 및 일반인에게 유용하게 다가서기 위한 자료의 충실성, 풍부성, 체계성, 정확성 등을 더욱 다져야 한다. 그러기 위해서는 한국 유학연구자 일반의 다양한 의견을 수렴하는 작업이 진행될 필요성이 있으며, 한국 유학 연구자들의 이에 대한 관심의 증대와 더불어 그들로부터 여러 제안을 수용하여 실 작업에 반영하여야 할 것이다.

아울러 자연과학은 물론 사회과학에서 폭넓게 적용되는 사회관계망 이론과 분석 방법에 대해 보다 심층적인 연구가 병행되어야 할 것이다. 아직 관계망 이론 및 분석 방법에 대한 심층적인 이해가 부족한 한국 유학연구자 및 과제 참여자들에게 관계망 이론 및 분석 방법에 대한 이해를 심화시켜야 하며, 사회과학분야 연구자들의 선행 연구 경험을 공유하는 계기를 마련할 필요가 있다. 이는 한국 유학 연구가 학제간 융합연구로 나아가는 통로가 될 것이며, 한국 유학 연구의 질적 제고 및 연구 분야 확대에도 기여할 것으로 예상된다.

아직 「근현대 유학자들의 사회관계망 데이터베이스 및 시스템 구축」은 시작 단계에 불과하다. 하지만 전통적인 유학 연구에서 볼 때, 이 방향에 대

해서는 공감대가 있어왔다고 해도 과언이 아니다. 따라서 개인과 학파 등 집단의 관계망을 복원하고, 관계망 하에서 유학사상 뿐만 아니라 지역을 비롯한 사회적 관계의 여러 층위가 확인되는 기본 자료가 구축되어야 할 것이며, 이 자료는 확장적 기반을 가지고 더욱 확대되어야 할 것이다. 그러면 그 기반에서 유학자 개인은 물론이고 학파로서의 학문적 집단, 시대의 지식인으로서 시대정신 등이 보다 구체적으로 확인될 것이다.



## □ 참고문헌 □

- 고영진, 「조선시대 유학 계보 연구의 검토」, 『한국사상사학』 41, 2012.
- 김용학, 「사회연결망 분석의 기초 개념 - 구조적 권력과 연결망 중심성을 중심으로」, 『인문과학』 제58집, 연세대 인문과학연구소, 1987.
- 김용학, 『사회 연결망 이론』, 박영사, 2003.
- 김우식, 「사회연결망의 구성과 변동에 대한 고전사회이론의 기여」, 『담론 201』 15(3), 2012.
- 김홍규 외, 『조선시대 전자문화지도와 문화 연구』, 고려대학교 민족문화연구원, 2006.
- 윤영태, 「사회연결망과 커뮤니케이션에 관한 연구」, 『인간과 문화 연구』 18, 2011.
- 윤인숙, 「金宏弼의 정치네트워크와 小學契」, 『조선시대사학보』 59, 2011.
- 이철우·박상민, 「사회적 연결망의 연구동향과 공간적 함의」, 『사회과학』 10, 경북대학교 사회과학연구소, 1998.
- 이태진 교수 정년기념논총 간행위원회, 『사회적 네트워크와 공간』, 태학사, 2009.
- 전주대학교 한국고전학연구소 한국근현대유학연구단, 「근현대 유학자 사회 관계망 분석 및 자료수집 연구」(2012년도 한국학기초자료사업 연구 계획서), 2012.
- 차세영·임도빈, 「세종 조 중앙 정부조직의 운영에 관한 연결망 분석 - 조선왕조실록의 자료를 중심으로」, 『韓國政策學會報』 20-4, 한국정책학회, 2011.
- 한국사상사연구회, 『조선유학의 학파들』, 예문서원, 1996.

[Abstract]

## Social Network Analysis and Research of Korean Confucianism

- focusing on profiling of social networking among  
Confucians in modern Korea

Park, Hak Rae(Kunsan National University)

Social network theory and its analysis is one of the promising methodologies that contemporary researchers nowadays pay attention to in studying Korean Confucianism. This research methodology, which has been already generalized in social science, is based upon relational concept of man. In the methodology, an individual makes relationship with others within social network. The social network can be reproduced and maintained by behaviors of individuals. Moreover, the network formed by choices of individuals can influence their behaviors. Based upon this view, in a word, this method analyses a social structure as well as properties of individuals. This research methodology has been applied to Korean Confucianism at a beginning stage. The reason is because we have no systematic analyses and approaches to the method by lacking of sufficient data.

This article examines social network theory and its analysis in relation to an established study on Korean Confucianism. By paying attention to individual researches taking the methodology, furthermore, I seek for applicability of this method to Korean Confucianism and delve into the result of it. The premise of my examination has basically a starting point that any scholars or schools in Korean Confucianism had never formed themselves independently. No matter how either an amicable or hostile attitude toward certain thought, formation of specific figures or schools is usually wrought at interactions not only between individuals but also between groups. Thus, I am convinced that the application of this method makes sense in analyzing social network of modern Korean Confucians.

**Key Word** : Studies on Korean Confucianism, Social Network theory & Analysis, Research Methodology

■ 논문접수일 : 2013년 5월 14일, 심사완료일 : 6월 23일, 게재확정일 : 6월 24일

## 루소와 주자의 정치철학 \*

이 상 익(부산교대 윤리교육과)

### 한글 요약

루소와 주자는 정치철학의 기본 구도에 있어서 많은 점을 공유한다. 루소는 육체적 본능에서 도출된 의지를 특수의지로, 도덕적 본성에서 도출된 의지를 일반의지로 규정하고, 바람직한 정치체의 토대를 일반의지에서 찾았다. 이는 주자의 人心道心論·公論論과 궤를 같이 하는 것이다. 또한 정치체 운영의 근본 덕목을 사랑이나 정의 어느 하나에서 찾지 않고, 사랑과 정의가 합치되는 지점에서 찾았다는 점에서도 루소와 주자는 궤를 같이 했다. 그러나 루소와 주자는 핵심적인 두 문제에 있어서 입장을 달리 했다. 정치체가 추구해야 할 공동선의 실질적 내용에 대해 루소는 人權을 강조하고 주자는 人倫을 강조했으며, 정치적 정당성의 궁극적 근거에 대해 루소는 良心을 내세웠고 주자는 天理를 내세웠다. 주자학적 관점에서 보자면, 루소의 인권론은 ‘사람다운 삶’을 제대로 뒷받침하기 힘들고, 루소의 양심론은 ‘가치판단의 궁극적 근거’를 제대로 해명할 수 없는 것이다. 이러한 비판이 타당하다면, 루소의 정치철학 역시 비판적으로 극복되어야 할 것이다.

주제어 : 一般意志論, 公論論, 人權, 人倫, 良心, 天理

---

\* 이 논문은 2013년도 부산교육대학교 교육연구원의 지원을 받아 연구되었음.

## 1. 서론

루소는 그의 출세작 『학문예술론(Discourse on the Sciences and Arts)』에서 예술과 학문의 진보는 도덕성을 증진시키기는커녕 오히려 항상 도덕적 타락을 초래했다고 주장했다. 예술과 학문은 불필요한 욕구를 자극하여 사람들을 사악하게 만들고, 사치와 불평등이 범람하게 만든다는 것이다. 한편 『에밀(Emile)』의 첫 구절은 “모든 것은 창조자의 수중에서 나올 때는 선한데, 인간의 수중에서 모두 타락한다.”는 것이었다. 자연은 인간을 착하고 행복하게 만들었으나, 사회가 인간을 타락시키고 불행하게 만든다는 것이 『에밀』의 근본적 문제의식이었다. 루소의 이러한 주장은 당시 계몽주의자들의 持論을 정면으로 부정한 것이다. 앨런 블룸(Allan Bloom)은 ‘계몽주의에 대한 루소의 공격’을 다음과 같이 정리한 바 있다.

루소에 따르면 근대 정치학은 인간에 대한 부분적인 이해에 근거하고 있다. 리바이어던(Leviathan)으로 말해지는 근대국가는 자신의 생존에만 치중하였고, 결과적으로 臣民의 생존에도 치중하게 되었다. 그러므로 근대국가는 행복과 삶의 조건만을 고려하고 행복 그 자체에 대해서는 망각하고 있다는 점에서 전적으로 소극적이다. 인간존재성의 오직 한 측면만을 고려하는 어떠한 정치제도도 인간의 완성을 향한 갈망을 만족시킬 수 없으며, 사람들의 충성심을 불러일으킬 수 없다. 루소는 한 걸음 더 나아가 자기 생존에 근거한 근대국가는 인간을 행복하게 만들 수 있는 삶의 방식과는 완전히 상반되는 방식을 만들고 있다고 주장한다. 큰 국가의 삶은 商業으로 특징지어지며, 결과적으로 부자와 가난한 자의 구별로 특징지어진다. 각 사람은 국가가 만들어 놓은 틀 안에서 자기의 몫을 추구할 수 있다. 돈은 인간가치의 척도이며, 德은 망각된다. 사적인 이득을 계산하는 것이 인간관계의 기초가 된다. 이

것은 영구한 전쟁으로 유도되지 않을 수 있지만 신뢰와 용이한 사회성의 기반을 파괴하며, 이기심과 빈약한 시민정신을 유발한다. 시민사회는 사람들 사이에 이루어지는 상호의존의 상태이다. 그러나 사람들은 악하며 또한 대다수의 사람들은 소수의 만족을 위해서 자신들의 의지를 포기하도록 강요받고 있다. 또한 이 소수가 법을 통제하기 때문에 다수의 사람들은 사회를 구성함으로써 얻어지는 것으로 여겨지는 그러한 생존조차도 누리지 못하게 된다. 생존에 대한 과도한 단순화와 일방적인 집중의 결과는 생존의 유일한 목적이라고 할 수 있는 좋은 삶의 파괴를 불러왔다.<sup>1)</sup>

루소는 인간에게는 본래 자신의 생존을 추구하는 ‘육체적 本能’과 사람다운 삶을 추구하는 ‘도덕적 本性’이 함께 존재한다고 보았다. 위에서 “근대 정치학은 인간에 대한 부분적인 이해에 근거하고 있다”고 한 것은 계몽주의자들이 인간의 도덕적 본성은 외면하고 육체적 본능에만 근거하여 정치의 이상을 논했다는 뜻이다. 위의 인용문 가운데 ‘행복과 삶의 조건, 생존, 私益만 추구하는 利己心, 빈약한 시민정신, 돈, 商業, 소수만 만족스럽고 다수는 고통받는 不平等’ 등은 육체적 본능만 추구한 계몽주의의 특징과 한계를 비판하는 말들이다. 반면에 ‘행복 그 자체, 인간완성, 충성심, 상호의존의 시민정신, 德, 좋은 삶’ 등은 육체적 본능과 도덕적 본성을 조화시키려는 루소 자신의 이상을 나타내는 말들이다. 루소의 이상은 인간에 대한 전체적인 이해를 통해 ‘생존’과 ‘좋은 삶’을 합치시키는 것이었다. 루소는 도덕적 본성에서 우러나는 동정심 또는 양심을 주목하고, 이로부터 일반의지론을 정립함으로써 생존과 좋은 삶을 부합시키는 공동선의 정치철학을 전개했다.

루소의 이러한 이상은 朱子의 경우와 대강을 같이 하는 것이다. 주자는 인간을 人心과 道心을 모두 지닌 존재로 규정하고, 도심에 입각하여 인심을

1) 레오 스트라우스·조셉 크랍시 편, 이동수 외 역, 『서양정치철학사』 2, 인간사랑, 2007, 422~423쪽.

제어함으로써 公論을 도출하고, 공론을 정치체의 진정한 토대로 삼음으로써 개인의 이익과 사회의 정의가 조화를 이루는 정치체를 구축하고자 했던 것이다. 그러나 공동선의 실제적 내용과 정치적 정당성의 궁극적 근거를 해명함에 있어서는 주자와 루소가 입장을 달리 했다.

본고에서는 루소와 주자의 정치철학에 대해 그 공통점과 차이점을 살펴보고, 주자학적 관점에서 루소의 문제점을 지적함으로써,<sup>2)</sup> 오늘날 루소의 계승자들이 해결해야 할 과제를 제시해 보고자 한다.

## 2. 정치철학적 기본 구도의 공통점

### 1) 인간성의 두 측면에 대한 해명

루소는 『인간불평등기원론』의 「서문」에서 “인류의 모든 지식 중에서 가장 유익하면서도 발전이 가장 덜 된 것이 곧 인간에 관한 지식”이라고 말한 바 있다.<sup>3)</sup> 모든 지식 가운데 ‘인간에 대한 지식’이 가장 중요함에도 불구하고, 당시의 철학자들은 인간을 제대로 해명하지 못하고 있다는 것이다. 이는 당시의 학자들이 인간성의 두 측면 가운데 한 측면만 주목하고 있다는 비판이다. 우선 다음의 인용문을 보자.

인간의 본성을 사색하면서 나는 그로부터 전혀 다른 두 가지 원리를 발견했다는 생각이 드네. 그 하나는 인간을 높이고, 영원

2) 물론 루소의 관점에서도 주자학에 대해 많은 문제점을 제기할 수 있을 것이다. 주자학에서는 民의 參政權이나 自由權·平等權 등을 충분히 확보하지 못했거니와, 이것이 루소가 제기할 수 있는 비판의 대표적인 예일 것인바, 이에 대해서는 별도의 기회에 논하기로 하자.

3) 『인간불평등기원론』(김중현 역, 팽귄클래식 코리아, 2010), 39쪽.

한 진리를 탐구하게 하며, 정의와 도덕적인 아름다움을 사랑하게 하며, 그 관조가 현자의 더없는 기쁨이 되는 지적인 세계에 이르게 하네. 그 반대로 다른 하나는 인간 자신에게 비천함을 가져다 주며, 관능의 지배에 굴복시키며, 그 관능의 수행기관인 정념에 예속시키며, 그 정념에 의해 전자의 원리의 감정이 인간에게 불려 일으키는 모든 것을 방해하네. 그 두 상반된 움직임의 공격을 받아 질질 끌려다니는 것을 나는 이렇게 생각하곤 했네. ‘그렇다. 인간은 전혀 한쪽 면만 가진 게 아니다. 나는 원하기도 하면서 원하지 않기도 한다. 나는 예속과 자유를 동시에 느낀다. 나는 선을 알며, 그것을 사랑한다. 그러면서도 나쁜 짓을 한다. 이성에 귀를 기울이면 나는 능동적이 되지만, 정념에 끌려다니면 수동적이 된다. 그리고 내가 굴복할 때 받는 가장 큰 고통은 저항할 수도 있었는데 하고 느끼는 것이다’라고 말일세.<sup>4)</sup>

모든 배려 중에서 첫 번째 배려는 자기 자신에 대한 배려라네. 하지만 내면의 목소리는, 우리가 타인을 희생하여 우리의 행복을 추구한다면 우리는 나쁜 짓을 하는 것이라고 몇 번이나 우리에게 이야기해주는가! 우리는 자연의 충동을 따르고 있다고 생각하지만 자연을 거역하고 있네. 자연이 우리의 관능에 이야기하는 것은 귀 기울여 들으면서 우리의 마음에 이야기하는 것은 무시하지. 능동적인 존재가 복종하고, 수동적인 존재가 명령하는 것이네. 양심은 영혼의 목소리이고, 정념은 육체의 목소리이지. 그 두 목소리가 서로 자주 상반되는 것이 뭐 놀라운 일인가? 그렇다면 그때 어느 쪽 소리를 경청해야 하는가? 이성은 너무도 자주 우리를 속이지. 그러기에 우리는 그 이성을 거부할 권리를 당연히 얻었던 것일세. 하지만 양심은 절대로 속이는 법이 없어. 영혼에 대한 良心의 관계는 신체에 대한 本能의 관계와 같다네. 양심을 따르는 사람은 자연에 복종하는 자이며, 길을 잃지 않을까 두려워하지 않네.<sup>5)</sup>

4) 『에밀』(김중현 역, 한길사, 2003), 498쪽.

위의 두 인용문은 루소가 『에밀』에서 사부아 神父의 입을 빌려 말한 내용이다. 위의 첫째 인용문에서 말하는 ‘인간의 본성’이란 둘째 인용문에서 말하는 ‘자연’과 같은 말인바, 그렇다면 루소는 ‘인간이 타고난 자연 그대로의 성질’을 ‘인간의 본성’으로 규정한 것이다. 한편, 루소의 인간관은 靈肉二元論에 입각한 것으로서, 영혼의 요소가 발휘된 것이 良心이며, 육체의 요소가 발휘된 것이 情念이라는 것이다. 정념은 ‘육체적 관능의 수행기관’으로서 그것은 무엇보다도 ‘자기 자신에 대한 배려’ 즉 ‘자신의 안위와 자기보존에 대한 열렬한 관심’으로 표출되고, 양심은 정념을 제어하는 기제로서 그것은 ‘자기보존을 위해 타인을 희생시키지 말라’는 도덕적 원리로 작용한다. 이러한 맥락에서 루소가 말하는 ‘인간 본성의 전혀 다른 두 원리’란 결국 ‘도덕적 본성’과 ‘동물적 본능’을 뜻하는 것이다. 요컨대 루소는 인간은 ‘도덕적 본성’과 ‘동물적 본능’을 동시에 지니고 태어났다고 보고, 이 양자를 모두 ‘인간의 본성’에 포함시킨 것이다. 인간의 본성에는 이 두 원리가 공존하므로, 그로 인해 인간은 항상 양자의 갈등 속에서 모순적인 행태를 보인다는 것이다.<sup>6)</sup>

루소에 의하면 인간의 본성에는 ‘자기보존에 대한 욕구’와 함께 ‘타인에

5) 『에밀』, 513쪽.

6) 위의 인용문에서 또 주목할 것은 “양심을 따르는 사람은 자연에 복종하는 자”라는 말이다. 『에밀』에서는 “도덕적인 선이 우리의 本性에 부합하는 것”(515쪽)이라고도 했다. 自然과 本性은 궤를 같이 하는 개념임을 주목한다면, 양심(도덕적 선)은 본성(자연)에서 우러나는 것이라는 말이 되는 것이다. 이를 “양심은 영혼의 목소리이고, 정념은 육체의 목소리이다.”라는 말 및 “영혼에 대한 良心의 관계는 신체에 대한 本能의 관계와 같다”는 말과 연결시켜 보면, 루소는 ‘양심 - 영혼 - 본성’을 ‘정념 - 육체 - 본능’과 대비시킨 것이다. 이처럼 本性和 本能을 대립적인 것으로 설명한 것은 육체적 본능과 도덕적 본성을 인간 본성의 두 원리로 설명한 것(『에밀』, 498쪽의 내용)과는 논법이 다른 것이다. 요컨대 루소는 한편으로는 본성과 본능을 대립시켜 설명하기도 하고, 한편으로는 본능을 본성 속에 포함시켜 설명하기도 한 것이다. 이는 本性이라는 개념이 본래 두 맥락에서 거론되었기 때문이다. 단순히 ‘타고난 그대로의 것’을 본성이라 할 때에는 본능이 본성 속에 포함되어 설명되는 것이고, 타고난 그대로의 것 가운데 ‘인간다움의 근원’만을 인간의 본성이라 할 때에는 본능(육체적 본능)과 본성(도덕적 본성)이 대립적으로 설명되는 것이다.



대한 동정심'이 있고, 인간의 마음에는 '이성'뿐만 아니라 '양심'이 있으며, 인간의 의지에는 '특수의지'와 함께 '일반의지'가 있다. 그런데 당시의 학자들은 '자기보존의 욕구, 이성, 특수의지' 등만 주목하고, '동정심, 양심, 일반의지' 등을 외면하고 있다는 것이다. '동정심, 양심, 일반의지' 등은 인간의 사회성을 뒷받침하는 요소들이다. 이러한 요소들을 외면하면 인간의 이기성(개인성)만 부각될 뿐 사회성은 제대로 해명될 수 없는데, 루소는 이러한 맥락에서 당시 학자들을 비판했던 것이다.

루소는 옳음과 그름의 관념을 알게 해주는 理性의 발달과 더불어, 동정심은 '옳은 것을 좋아하고 나쁜 것을 싫어하는' 良心으로 변화된다고 설명했다.<sup>7)</sup> 당시의 자연법학자들은 양심을 '이성의 한 부분'으로 설명하고 自然法을 '이성의 법'으로 규정했는데, 루소는 양심을 '이성과 별개'라고 설명하고 自然法을 '이성과 양심의 법'으로 규정했다.<sup>8)</sup> 루소가 이처럼 이성과 양심을 구분한 것은 '이성에 대한 不信' 때문이기도 했다. 루소는 理性을 '公共의 이성'과 '個人的 이성'으로 구분했다. 공공의 이성은 '사회의 共同善을 존중하라'고 명령하나, 개인의 이성은 '남의 불행(손해) 속에서 자기의 이익을 찾으라'고 강요한다는 것이다.<sup>9)</sup> 루소는 이처럼 이성의 양면성을 직시하고 있었기 때문에, 이성은 양심에 의해 보완되어야 한다고 생각했던 것이다.

루소는 意志에 대해서도 '특수의지'와 '일반의지'로 구분했다. 특수의지란 각 개인이 자신의 사사로운 이익을 추구하는 의지를 말하고, 일반의지란 '공동의 이익' 또는 '공공의 복지'를 추구하는 의지를 말한다. 루소에 의하면, 전체의지(또는 多數意志)는 개인적 이익을 추구하는 특수의지의 합계일 뿐으로서, 그것의 정당성은 보장되지 않는다. 그렇다면 단순히 多數決을 통해서만 정의로운 사회를 만들 수 없는 것이다. 루소는 일반의지를 언제나

7) 『에밀』, 116쪽, 419쪽 ; 김용민, 『루소의 정치철학』, 인간사랑, 2004, 111쪽 참조.

8) 『에밀』, 419쪽 참조.

9) 『인간불평등기원론』, 146쪽 참조.

순수하고 올바른 것이라고 규정하고, 일반의지만이 사회계약의 진정한 토대가 될 수 있다고 주장했다.<sup>10)</sup>

이상의 내용을 정리해 보자. 루소에 의하면, 인간의 본성에는 ‘자기보존에 대한 욕구’와 함께 ‘타인에 대한 동정심’이 있다. 루소가 말하는 ‘개인의 이성’이나 ‘특수의지’는 ‘자기보존에 대한 욕구’와 궤를 같이 하고, ‘공공의 이성’이나 ‘일반의지’는 ‘타인에 대한 동정심’과 궤를 같이 한다. 한편 루소가 사회계약의 진정한 토대를 일반의지에 둔 것은 궁극적으로 ‘자기보존에 대한 욕구’나 ‘개인의 이성’보다는 ‘타인에 대한 동정심’이나 ‘공공의 이성’을 우위에 둔 것이다.

루소의 이러한 인간관은 주자의 인간관과 대강을 같이 하는 것이다. 『書經』에는 舜이 禹에게 왕위를 물려주면서 “人心은 오직 위태롭고 道心은 오직 은미하니, 오직 精密하게 살피고 오직 專一하게 지켜서, 진실로 그 中庸을 잡으라(人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中)”고 말했다는 기록이 보인다. 주자는 「中庸章句序」에서 이에 대해 다음과 같이 설명한 바 있다.

마음의 虛靈知覺은 하나일 뿐인데 人心과 道心の 다름이 있는 것은, 人心은 ‘形氣의 사사로움(形氣之私)’에서 생기고 道心은 ‘性命의 바름(性命之正)’에 근원하여,<sup>11)</sup> 그 知覺하는 바가 같지 않기 때문이다. 그러므로 人心은 위태하여 불안하고, 道心은 은미하여 드러나기 어렵다. 그러나 인간은 누구나 形氣(육체)를 지니고 있

10) 『사회계약론(外)』(이태일 外 역, 범우사, 1999), 30쪽 참조. 루소는 “다수의 사람들이 결합하여 스스로 一體를 형성하고 있다고 생각하는 한, 그들은 공동의 생존과 전체의 행복이라는 단 하나의 의지만을 갖게 된다.”고 했다(『사회계약론』, 133쪽). 요컨대 일반의지에 입각해서만 바람직한 사회를 건설할 수 있다는 것이다.

11) “人心은 ‘形氣의 사사로움(形氣之私)’에서 생겨나고 道心은 ‘性命의 바름(性命之正)’에 근원한다”고 하면, 人心과 道心이 二元的인 것으로 여겨질 가능성이 있다. 주자는 인간에게는 본래 ‘하나의 마음’만 있다는 점을 누누이 강조했다. 요컨대 인간의 마음은 ‘하나’일 뿐인데, 그것이 ‘形氣의 사사로움’을 지각하면 人心이요, ‘性命의 바름’을 지각하면 道心이라는 것이다.

기 때문에 비록 上智라 하더라도 人心이 없을 수 없고, 또한 누구나 本性을 지니고 있기 때문에 비록 下愚라 하더라도 道心이 없을 수 없다. 人心과 道心이 方寸에 섞여 있어 다스릴 줄을 모른다면, 人心은 더욱 위태로워지고 道心은 더욱 은미해져서, ‘天理의 공정함’이 마침내 ‘人欲의 사사로움’을 이길 수 없게 된다. ‘精’이란 인심과 도심의 간격(차이)을 살피서 섞지 않는 것이요, ‘一’이란 本心の 바를 지켜서 떠나지 않는 것이다. 조금도 間斷이 없이 이에 종사하여, 반드시 道心으로 항상 一身의 主宰者를 삼아 人心이 항상 그 명령을 따르게 한다면, 위태로운 人心은 편안해지고 미묘한 道心은 드러나게 되어, 動靜云爲가 저절로 過不及의 잘못이 없게 된다. 무릇 堯舜禹는 천하의 위대한 聖人이었고, 천하를 서로 전해 줌은 천하의 중대한 일이었다. 천하의 위대한 聖人이 천하의 중대한 일을 수행하여 王位를 서로 주고받음에 정녕 告戒한 말은 이에 불과했다. 그렇다면 천하의 이치가 어찌 이에 더 보탬 것이 있겠는가?

人心이란 욕체(形氣)로 인해 생기는 마음으로서, 배가 고프면 음식을 먹고자 하고, 추우면 옷을 입고자 하며, 정욕이 일면 異性을 그리워하는 것 등이 이에 해당된다. 주자는 人心을 ‘形氣之私’ 또는 ‘人欲之私’와 연결시켜 설명했다. ‘私’란 ‘개체에 속한다’는 뜻이니, 사람들이 각자 ‘자신의 욕망을 추구하는 것’이 人心이다. 道心이란 인의예지의 본성(天理)으로 인해 생기는 마음으로서, 惻隱之心羞惡之心辭讓之心是非之心 등이 이에 해당된다. 주자는 道心을 ‘天理之公’ 또는 ‘性命之正’과 연결시켜 설명했다. 사람들이 ‘다른 사람들도 함께(公) 할 수 있도록 바름(正)을 추구하는 것’이 道心이다.

위의 인용문의 취지는 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 人心과 道心은 모두 不可缺少하다는 것이다. 人心은 무엇보다도 인간의 육체적 생존을 뒷받

침하는 것이기 때문에, 上智라도 人心이 없을 수 없다. 또 道心은 인의예지의 本性으로부터 발하는 것으로서, 下愚 역시 도덕적 지각능력이 있는 것이다. 또한 人心만으로는 위태롭고, 다른 동물들과 구별되는 인간의 존엄성을 담보할 수 없다. 반면에 道心만으로는 인간의 육체적 생존을 뒷받침하기 어렵다. 따라서 양자는 항상 동시에 요구된다는 것이다. 둘째, 道心이 人心을 주재해야 한다는 것이다. 즉 인심과 도심은 모두 불가결한 것인바, 양자의 바람직한 관계는 ‘道心이 人心에게 합당한 길을 제시하고, 人心이 항상 그에 따르는 것’이라고 본다. 주자는 ‘惟精惟一’을 “人心인지 道心인지 정밀하게 살피고, 道心の 주재를 전일하게 관철시킴”으로 설명했다. 셋째, 천하를 다스리는 것처럼 중대한 일도 人心과 道心の 올바른 관계를 정립하는 것, 즉 ‘惟精惟一’에서 벗어나지 않는다는 것이다. 惟精惟一은 개인이 자신의 삶을 바르게 영위하는 길이기도 하고, 통치자가 국가를 정의롭게 다스리는 길이기도 하다. ‘惟精惟一’은 모두가 갖추어야 할 ‘心法(마음가짐)’으로서, 是非와 善惡 또는 治亂과 成敗를 결정하는 관건이 된다. ‘允執厥中’은 惟精惟一이 목표로 삼는 내용이다. ‘道心の 주재를 받아 公正하게 人心을 추구한 것’이 바로 ‘允執厥中’이다. 즉 ‘允執厥中’은 개인적 차원에서는 ‘人心과 道心の 조화’로 해석될 수 있고, 사회적 차원에서는 ‘私益과 公益의 조화’로 해석될 수 있다.

주자는 堯舜禹와 같은 聖王의 통치도 그 핵심 원리는 이상의 내용에 불과하다고 단언했다. 요컨대 주자는 인간을 도덕적 본성과 육체적 본능의 두 측면에서 이해하고, 도심이 인심을 주재함으로써 중용을 실천하는 것이 바람직한 정치를 위한 첩경이라고 본 것이다. 이는 루소가 육체적 본능(자기보존에 대한 욕구)과 도덕적 본성(타인에 대한 동정심)의 두 측면에서 인간을 이해하고, 도덕적 본성의 발현체인 一般意志를 통해 개인의 이익과 사회의 정의를 일치시킬 수 있다고 본 것과 궤를 같이 한다.

## 2) 바람직한 정치체의 토대

루소는 『사회계약론』에서 자신이 추구하는 이상적인 사회의 모습을 피력했다. 루소는 『사회계약론』의 첫머리에서 다음과 같이 말한다.

나는 이 연구에서 正義와 利益이 결코 분리되지 않도록 하기 위하여 法律이 인정하는 바와 利益이 규정하는 바를 항상 결합시키도록 노력할 생각이다. (...) 다행스럽게도 나는 여러 정부를 연구할 때마다, 내가 내 나라의 정부를 사랑해야 하는 이유들을 그 연구과정 속에서 새롭게 발견하게 된다.<sup>12)</sup>

위에서 말하는 ‘正義’란 ‘국가의 정의’를 뜻하고, ‘利益’이란 ‘개인의 이익’을 뜻한다. 국가(정부)가 추구하는 正義가 국민 대다수의 利益과 어긋난다면, 대다수의 국민들은 고통을 당하면서 愛國心을 버리게 된다. 이러한 맥락에서, 루소는 양자를 결합시킬 수 있는 원리를 제시하는 것이 『사회계약론』의 취지라고 했다.

루소는 정치적으로 정당한 권위의 기초는 오직 ‘계약’뿐이라고 보았다. 그런데 사회계약의 올바른 기초는 一般意志라는 것이다. 일반의지에 따른 사회계약은 모든 시민들 사이에 평등을 확립하는 것으로서, 시민은 모두 같은 조건을 따르기로 약속하고 따라서 모두 같은 권리를 향유하는 것이다. 一般意志란 ‘공동의 이익’ 또는 ‘공공의 복지’를 추구하는 의지를 말한다. 루소는 인간에게는 자신의 이익을 추구하는 ‘특수의지’도 있고, 공동의 이익을 추구하는 ‘일반의지’도 있다고 보았다. 루소는 ‘一般意志’와 ‘전체의지’(또는 다수의지)를 분명하게 구별한다. 전체의지는 개인적 이익을 추구하는 특수의지의 합계일 뿐으로서, 그것의 정당성은 보장되지 않는다. 반면에 일반

12) 『사회계약론(外)』, 14~15쪽.

의지는 본래 공동의 이익을 추구하는 의지로서, 그것은 언제나 존재하고 순수하고 올바르다.<sup>13)</sup>

루소는 의지를 一般意志로 만드는 것은 ‘투표자의 수’가 아니라 투표자를 결합시키는 ‘공동의 이익’이라고 했다. 일반의지는 공동의 이익을 추구하는 것인바, 일반의지에 따른 사회계약을 통해서 “개인의 利益과 正義의 놀라운 조화”가 실현된다는 것이다. 루소는 이를 다음과 같이 설명한다.

그것은 사회계약을 기초로 하고 있기 때문에 합법적이고, 모든 사람들에게 공통되기 때문에 公平하며, 오직 일반의 행복만을 목적으로 하고 있기 때문에 유용하고, 공공의 힘과 최고의 권력에 의하여 보증되고 있기 때문에 확고한 것이다. 臣民이 이 약속에만 복종하는 한, 그는 다른 사람에게 복종하는 것이 아니라 자기 자신의 의사에 복종하고 있는 것이다. (...) 개인이 사회계약으로 인하여 자기가 가지고 있던 정치적 권리를 포기하게 되었다는 생각은 잘못이다. 실제로 이 계약의 결과 그들이 얻는 지위는 그 이전의 지위보다 나아진 셈이다. 권리를 양도한 것이 아니라 유리한 조건으로 교환한 것이다. 즉 그들은 불성실하고 불안정한 생활방식 대신에 훨씬 확실하고 안전한 생활방식을 얻고, 자연적 독립 대신에 자유를 얻으며, 타인을 해칠 힘 대신에 자기 자신의 안전을 얻고, 언제 정복당할지 모를 자기들의 힘 대신에 사회적으로 결합함으로써 누구도 침해할 수 없는 권리를 얻는 것이다.<sup>14)</sup>

위의 인용문에서 주목할 내용은 ‘이 약속에 대한 복종은 자기 자신에 대한 복종’이라는 말과 ‘권리를 양도한 것이 아니라 유리한 조건으로 교환한 것’이라는 말이다. 일반의지에 따른 사회계약은 결코 개인의 자율성이나 권리를 침해하지 않는다는 것이다. 침해와는 반대로, 개인은 일반의지에 따른

13) 『사회계약론(外)』, 44~45쪽 참조.

14) 『사회계약론(外)』, 49~50쪽.

사회계약을 통해서 ‘합법적이고, 공평하며, 유용하고, 확고한’ 여건에서 자신의 권리를 누릴 수 있는바, 이것이 바로 “개인의 利益과 正義의 놀라운 조화”인 것이다.

이상에서 살핀 것처럼, 일반의지를 매개로 개인의 이익과 사회의 정의를 조화시키자는 것이 루소의 이상이었다. 그런데 루소가 일반의지와 특수의지를 구분하는 것은 결국 양심(道心)과 욕심(人心)의 구분에 의거하는 것이다. 양심은 우리에게 공동의 이익을 위해 일반의지를 따르도록 명하나, 욕심은 자신의 개인적 이익을 극대화하기 위하여 특수의지를 발휘하게 한다. 여기서 루소의 一般意志論은 주자의 公論論과 접맥된다. 주자의 公論은 인간의 ‘선한 본성’ 또는 그 본성을 발휘하는 ‘道心’에 기초하는 것으로, 항상 공공의 이익을 존중하는 것이다. 주자는 다음과 같이 말한다.

이른바 ‘國是’란 어찌 ‘天理에 따르고 人心에 부합하여 天下 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것’이 아니겠는가? 진실로 天下 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것이라면, 비록 尺土와 一民의 권력도 없더라도, 天下 사람들이 그릇된 것이라고 여길 수 없다. 하물며 天下의 權勢를 차지한 사람이야 어떻겠는가? ‘天下 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것’에 부합되지 않는데도 억지로 천하 사람들로 하여금 옳다고 여기게 만들려고 하니, 그러므로 반드시 賞을 내걸어 유혹하고 刑罰을 엄히 하여 감독한 다음에야 겨우 士大夫의 한결같지 않은 입을 겹주어 統制할 수 있는 것이다. 그러나 天下의 참된 是非는 끝내 속일 수 없다. (...) 자기의 偏見을 주장하고 자기의 私心を 채우려 하면서도 억지로 ‘國是’라 이름을 붙이고, 君主의 權威를 빌려 ‘天下의 萬口一辭의 公論’과 싸우려 하니, 아마도 古人의 ‘오직 德만이 (사람의 마음을) 통일시킨다’는 말과는 다른 것 같다.<sup>15)</sup>

15) 『朱子大全』 卷24 頁16~17, 『與陳侍郎書』.

주자는 ‘天理에 따르고(順天理)<sup>16)</sup> 人心에 부합하여(合人心)<sup>17)</sup> 天下의 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것(天下之所同是者)’을 ‘國是’라 정의하고, 그것을 ‘天下의 모든 사람들이 한결같이 하는 말(萬口一辭)’인 ‘公論’과 동일한 것으로 정의했다. 또한 주자는 國是 또는 公論은 ‘유혹이나 협박으로 조작될 수 없는 것’이요, ‘영원히 속일 수 없는 것’이라고 규정했다.

주자의 공론에 대한 정의에서 주목해야 할 것은 ‘順天理合人心天下之所同是者’라는 요소들이다. 앞에서 거론했듯이, 주자에 의하면 ‘사람들의 마음’에는 性命(도덕적 본성)에서 유래하는 도심도 있고 形氣(육체적 본능)에서 유래하는 인심도 있는바, 도심은 天理에 따라 공정성을 추구하는 것이고 인심은 자신의 사사로운 이익을 추구하는 것이다. 이러한 맥락에서 주자의 公論이란 ‘도심을 발휘함으로써 천하 사람들이 모두 함께 옳다고 동의하는 의론’인 것이다. 여기서 우리는 주자의 公論은 루소의 一般意志와 궤를 같이 함을 알 수 있거니와, 그것을 간략히 정리하면 다음과 같다.

첫째, 주자나 루소는 인간성을 도덕적 본성과 육체적 본능의 두 측면에 설명하고, 도덕적 본성에서 공론 또는 일반의지의 성립 근거를 도출한 것이다. 이에 대해서는 더 이상의 설명이 불필요할 것이다.

둘째, 루소는 일반의지는 항상 올바르게 파괴될 수 없다고 했는데, 이는 주자가 공론은 항상 올바르게 인위적으로 조작될 수 없는 것이라고 본 것과 마찬가지로 하겠다. 이에 대해서도 더 이상의 논의가 불필요할 것이다.

셋째, 루소는 대중들은 일반의지를 잘 모를 수 있으므로 ‘현명한 立法者’가 필요하다고 했는데, 이 점은 주자가 공론의 주체로 ‘士林’을 설정한 것과

16) 전통 유학에서 말하는 ‘天理’란 ‘자연의 理法’으로서, ‘음양이 서로 짝을 이루는 원리’와 ‘음양이 서로 순환하는 원리’를 말한다(이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『儒敎傳統과 自由民主主義』, 심산, 2004, 264~267쪽 참조). 주자는 天理가 인간에게 부여된 것이 바로 ‘本性’으로서, 그 구체적 내용은 ‘仁義禮智’라고 설명한다.

17) 전통 유학에서 말하는 ‘人心’이란 ‘사람들의 마음’을 뜻하기도 하고, ‘육체적 욕망을 추구하는 마음(道心과 대비되는 人心)’을 뜻하기도 한다. 여기에서의 ‘人心’은 人心道心說에서의 ‘人心’을 뜻하는 것이 아니라 ‘사람들의 마음’을 뜻한다.



마찬가지라 할 수 있다. 루소는 다음과 같이 말한다.

인민은 항상 스스로가 자신의 행복을 원하기는 하지만, 스스로의 힘으로 그 행복이 무엇인지를 항상 알고 있는 것은 아니다. (...) 개인은 참된 행복을 보고도 그것을 배척하는 수가 있고, 公衆은 행복을 바라지만 그것이 무엇인지를 잘 알지 못한다. 양쪽 모두를 지도해 줄 필요가 있다. 개인들에게는 그들의 의지를 이성 에 일치시키도록 강제해야 하고, 公衆에게는 그들이 원하는 바가 무엇인지를 가르쳐 주어야 한다. 그렇게 되면 公衆은 啓蒙되어 政治體에 있어서 그들의 이익이 무엇인지를 완전히 이해하게 되고, 따라서 각 부분의 정확한 협력이 이루어져 전체는 최대의 힘을 발휘할 수 있게 되는 것이다. 이 점이 바로 立法者가 필요한 이유 이다.<sup>18)</sup>

루소에 의하면, 입법행위란 일반의지의 행사이며, 따라서 입법의 권한은 당연히 인민에게 있는 것이다. 그러나 인민은 無知하여, 무엇이 자기에게 참으로 이로운가를 잘 모른다는 것이다.<sup>19)</sup> 따라서 인민은 계몽될 필요가 있는데, 이것이 인민과 구별되는 별도의 立法者가 필요한 이유이다. 루소는 입법자에게 필요한 자질을 다음과 같이 말한다.

모든 국민에게 가장 적합한 사회규칙을 발견하기 위해서는, 그런 경험이 조금도 없으면서 인간의 모든 욕정을 잘 알 수 있는 탁월한 지성을 가진 사람이 필요하다. 이 사람은 인간의 본성을 살살이 다 알고는 있지만 결코 그 본성에 따라 움직이지는 않으며, 그의 행복은 우리의 행복과는 전혀 관계가 없지만 우리의 행복을 위하여 기꺼이 專念하고, 끝으로 시간의 흐름 속에 먼 장래

18) 『사회계약론(外)』, 56~57쪽.

19) 『사회계약론(外)』, 55~56쪽.

의 영광만을 바라보면서, 한 세기에서 노력한 결과가 다음 세기에 나타나더라도 그것을 기뻐할 줄 아는 사람이어야 한다. 요컨대 인간들에게 법률을 제정해 주는 것은 神과 같은 존재여야 한다.<sup>20)</sup>

입법자는 자신은 純粹至善하면서도 보통 사람의 이기적 욕망을 꺾고 있어야 하며, 어떠한 보상이나 영광도 바라지 않는 헌신적인 사람, 즉 神과 같은 사람이어야 한다. 루소가 입법자의 자격을 이렇게 고상하게 설정한 것은 주자가 公論의 주체를 士林으로 설정한 것과 맥락을 같이 한다. 주자도 모든 사람은 天理를 본성으로 담지하고 있으나 대중들은 천리를 잘 깨닫지 못하고 개인적 욕망에 의해 지배된다고 보아, 공론의 주체를 士林으로 설정했던 것이다. 여기서 유의할 것은, 루소도 입법자를 주권자로 설정하는 것이 아니며, 주자도 공론의 형성에서 대중을 배제하는 것이 아니라는 점이다. 루소는 다만 대중은 立法者에 의해 계몽될 필요가 있다고 본 것이며, 주자도 다만 대중은 士林에 의해 선도될 필요가 있다고 보았던 것이다.<sup>21)</sup>

20) 『사회계약론(外)』, 57쪽.

21) 루소의 일반의지론과 주자의 공론론은 다음과 같은 차이점이 있기도 하다. 첫째, 루소의 일반의지는 경우에 따라 특정한 집단의 특수의지로 제한될 가능성이 있으나, 유교의 공론은 그 범위가 시공간적으로 제한되지 않는다는 점이다. 루소는 “각 부분적 집단들의 의지는 그 구성원에 대해서는 일반의지가 되지만 국가에 대해서는 특수의지가 된다”(『사회계약론』, 44~45쪽)고 한 바 있다. 이러한 논법에 따르면 충청도의 일반의지도 있고 경기도의 일반의지도 있는 것이며, 이들은 한국의 일반의지와 대립될 수 있는 것이다. 그러나 公論은 ‘天下之所同是者’로 전제되어 있어, 애초에 특정집단의 범위를 넘어서 있는 것이다. 이는 주자학에서 공론이라는 말 앞에 ‘天下’나 ‘萬世’라는 말을 붙여 ‘天下公論’·‘萬世公論’이라 하는 데서도 잘 알 수 있다. 둘째, 루소의 일반의지는 결국 ‘多數決’을 승인하고 있으나, 주자의 공론은 ‘天下之所同是者’라는 말에 함축되어 있듯이 ‘滿場一致’를 지향하고 있다는 점이다. 물론 루소는 “의견이 만장일치에 가까우면 가까울수록 일반의지도 역시 우세한 것”(『사회계약론』, 136쪽)이라 하여 만장일치를 최상으로 여기고 있다. 그러나 만장일치가 불가능할 경우, 일반의지는 결국 다수결로 판명될 수밖에 없다는 것이다. 그런데 다수결로 일반의지를 판명할 경우, 루소가 일반의지를 전체의지(다수의지)와 구별한 본래의 취지가 퇴색되고, 결국 전체의지와 일반의지가 현실적으로 구분될 수 없게 된다는 문제점이 야기되는 것이다(이에 대한 보다 자세한 논의는 이상익, 『유교전통과 자유민주주의』, 380~384쪽 참조).

### 3) 정치체 운영의 근본 덕목

초기 계몽주의자들과 구별되는 루소의 또 다른 특징은 ‘따듯한 사랑’으로 ‘합리적 정의’를 보완하고자 했다는 점이다. 요컨대 초기의 계몽주의가 ‘머리의 지혜’를 강조하고 이를 관철시키려고 했음에 반하여, 루소는 ‘가슴의 온정’으로 지혜의 냉정함을 보완하고자 했다. 이러한 맥락에서 루소는 ‘지혜롭고 온정 있는 인간상’, 즉 ‘가슴과 머리가 모두 건전한 인간상’을 모색하게 되었거니와,<sup>22)</sup> 루소의 이러한 입장은 흔히 사회주의의 효시로 간주된다.

초기의 계몽주의(공리주의적 자유주의)와 루소 사이의 이러한 노선의 차이는 당시의 현안이었던 ‘貧民 문제’에 대한 대책에서 단적으로 드러났다. 크레인 브린튼은 18세기 후반에 있었던 두 노선의 차이를 다음과 같이 대비적으로 설명한 바 있다. 우선 아래의 인용문은 ‘머리’에 입각한 功利主義者들의 입장을 설명한 것이다.

이들은 救濟 대상자들에게 그들 자신의 가정을 주는 貧民救濟와 慈善事業은 누구에게나 좋지 않은 일이며, 심지어 구제를 받는 사람에게도 좋지 않은 일이라는 것을 ‘증명’할 수 있었다. 맬더스가 1798년에 『인구론(Essay on the Principle of population)』을 출판했던 시기의 경제학자들의 논의는 사뭇 원숙하였다. 즉 가난한 사람의 형편이 나아질수록 아이들을 더 많이 낳게 되며, 그리하여 노동자들의 일거리가 더 적게 되고, 결국 그들 모두의 형편이 어렵게 된다는 것이었다. 功利主義者들은 이러한 생각을 받아들여, 구제를 받아야만 했던 가난한 사람들을 性別로 격리하여 아주 형편없는 빈민굴에 수용하는 작업장 제도를 英國에 세우는 데 조력하였다. 이 논리를 끝까지 따진다면, 만일 가난한 사람들이 살아갈 수 없으면 그들을 굶어죽게 내버려두는 것이 좋을 것이라는

22) 크레인 브린튼, 崔明官·朴恩駒 역, 『西洋思想의 歷史』, 을유문화사, 1984, 386쪽 참조.

데까지 나갈 수도 있을 것이다.<sup>23)</sup>

공리주의자들은 이성적 추론을 통해 ‘빈민을 구제하지 않는 것이 옳다’는 것을 ‘증명’했다는 것이다. 위의 인용문에서도 언급했듯이, 공리주의자들은 이러한 ‘증명’에 입각하여 빈민을 확대하는 데 일조했음은 잘 알려진 사실이다.<sup>24)</sup> 한편, 아래의 인용문은 공리주의의 냉혹함을 비판하는 루소의 입장을 설명한 것이다.

그들의 반대론자들은 대체로 다음과 같이 말했다. “우리는 당신네들의 추리의 연쇄 속에서 무엇이 잘못되었는지는 알 수 없소. 만일 무력한 사람들을 제거한다면, 그 민족 전체는 좋아질 것이오. 그러나 우리는 당신네들의 주장을 받아들일 수는 없소. 우리는 가난한 사람들이 불쌍하오. 우리는 당신네들이 잘못되었다고 느끼기 때문에 당신네들의 생각이 잘못되었다는 것을 알고 있소. 아마 가난한 사람들은 게으르고 일하는 것이 서툴고, 귀찮고, 무능하오. 그러나 ……” 이러한 변호는 한정없이 계속될 수 있었다. 心情을 가장 순수하게 내세우는 사람들이 이러한 변호를 할 때에도, 그 변호는 오래 다음과 같은 논리로 나아갔다. 즉 가난한 사람도 좋은 생활을 할 권리를 가지고 있으며, 그들이 현실적으로 가난한 것은 한 번도 기회를 가져 본 적이 없기 때문이라는 환경주의자의 논법이 그것이다.<sup>25)</sup>

23) 크레인 브린튼, 『서양사상의 역사』, 411쪽.

24) 벤담(Jeremy Bentham)에 의하면, 貧民에 대한 慈善을 참다운 仁慈心이라고 말하는 것은 언어를 남용한 것이다. 그러한 행위는 실제로는 빈민의 불행을 더욱 악화시킨다는 것이다. 벤담은 맨더빌의 ‘私惡이 바뀌어 公益이 된다’는 주장을 적극 옹호했다(브로노프스키·매즐리슈, 차하순 역, 『西洋의 知的 傳統』, 흥성사, 1983, 542쪽 참조).

25) 크레인 브린튼, 『서양사상의 역사』, 411~412쪽.

빈민들을 불쌍하다고 느낀 것은 우선 ‘가슴’이었던바, 이는 빈민들의 비참한 삶을 외면할 수 없다는 이유만으로 자유주의를 비판한 것이다. 자유주의를 비판하는 또 하나의 논거는 ‘머리’에서 나온 것이다. 빈민들의 불행은 빈민 자신들의 탓이기 전에 그들을 둘러싼 ‘사회적 환경’이 열악했기 때문이라는 논변이 그것이다. 이는 자유주의의 ‘自助의 원칙’ 또는 ‘개인책임 원칙’을 비판하는 논리이다. 『인간불평등기원론』에 잘 나타나 있듯이, 루소는 빈곤을 ‘개인의 문제’이기 전에 ‘사회의 구조적 문제’라고 인식했다.

크레인 브린튼이 말하는 ‘머리’와 ‘가슴’이란 각각 ‘理性’과 ‘同情心(良心)’을 비유하는 말이다. 일반적으로 理性은 正義의 원천이요, 同情心은 사랑의 원천으로 이해된다. 그러나 루소는 이성에 입각한 정의를 사실은 정의롭지 못한 것으로 보고, 참다운 정의는 이성과 동정심(양심) 모두에 기초해야 한다고 보았다. 루소에 의하면, 理性은 “무엇이건 자기에게 유리하게 만들며 선악에 대한 관념을 오로지 자신의 이익에 따라 조절하는”<sup>26)</sup> 역할을 하는 반면, 同情心은 자신의 이익과 관계없이 ‘따뜻한 우정과 인간애’를 낳는 것이다.<sup>27)</sup> 따라서 참다운 정의와 미덕은 궁극적으로 良心에 기초한다는 것이다.<sup>28)</sup> 이러한 맥락에서 루소가 말하는 정의는 사랑을 포함하는 개념이었다.

루소의 우려와 달리 이성을 공정하게 사용한다 하더라도, 자유주의자들이 말하는 ‘합리적 正義’는 분명 한계가 있는 것이었다. 첫째, 합리적 정의는 각 개인의 능력의 차이로 인한 불평등을 정당한 것으로 간주하는바, 이는 결국 부익부 빈익빈을 초래하는 것이다.<sup>29)</sup> 둘째, 루소는 ‘합리적 정의’가 제시하는 격률은 “무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”<sup>30)</sup>는 것이라고 설명한 바 있다. 이 격률에 따른다면, 어떤 경

26) 『에밀』, 452쪽 및 524쪽 참조.

27) 『에밀』, 515~517쪽 참조.

28) 『에밀』, 518쪽 참조.

29) 예컨대 벽돌 공장에서 100장의 벽돌을 찍는 사람은 100원의 임금을 받는다면, 200장을 찍는 사람은 200원, 300장을 찍는 사람은 300원을 받는 것이 ‘합리적’일 것인바, 이러한 맥락에서 ‘합리적 정의’는 부익부 빈익빈의 양극화를 막을 수 없는 것이다.

우에도 남의 도움을 받고 싶지 않은 사람은 어떤 경우에도 불쌍한 사람을 돕지 않을 수 있다. 이러한 맥락에서 자유주의의 합리적 정의는 사회적 약자들의 생존권을 외면하는 것이기도 했다. 그리하여 루소는 정의란 무엇보다도 ‘인간에 대한 사랑’으로서 ‘공동의 행복’에 기여하는 것이어야 한다고 역설했다.

인간에 대한 사랑이란 우리 내부에 있는 정의에 대한 사랑에 다름 아니다. (...) 동정심이 약점으로 변질되는 것을 막기 위해, 그 동정심을 일반화하고 만인에게로 확대시켜야 한다. 그렇게 하면 사람들은 동정심이 정의와 일치하는 한에서만 그 동정심에 몸을 맡긴다. 왜냐하면 모든 미덕 가운데 정의는 사람들의 공동의 행복에 가장 기여하기 때문이다.<sup>31)</sup>

일반적인 설명에 의하면, ‘정의’란 ‘각자에게 각자의 것을 돌려주는 것’이요, ‘사랑’이란 ‘내 것을 덜어 남에게 베푸는 것’이다. 그런데 루소는 정의 속에 사랑을 포함시키고, 이것이야말로 참다운 정의라고 보았던 것이다. 루소의 이러한 정의관은 ‘平等’에 대한 설명에 그대로 반영되고 있다. 루소는 다음과 같이 말한다.

평등에 대해서 말하자면, 이 말이 권력과 재산의 정도가 모든 사람에게 절대적으로 동등해야 한다는 것이라고 이해해서는 안 된다. 권력에 대해서는 그것이 폭력으로 될 만큼 강대해서는 안 되고 오직 지위와 법률에 따라서만 행사되는 것으로 이해해야 하며, 재산에 대해서는 그것이 어떠한 사람도 다른 사람을 살 수 있을 정도로 부유하지 않고 그 누구도 몸을 팔 정도로 빈곤하지도 않은 것으로 이해해야 한다.<sup>32)</sup>

30) 『인간불평등기원론』, 83쪽 참조.

31) 『에밀』, 453쪽.

위에 보이듯이, 루소는 빈부의 불평등을 인정하면서도, 사회적 약자도 최소한의 생존권을 보장받아야 한다는 점을 분명히 했다. 요컨대 루소는 ‘정의와 사랑의 합치’라는 관념을 ‘사회적 약자들의 생존권 보장’이라는 이념으로 구체화한 것이다.<sup>32)</sup> 사회적 약자의 생존권을 보장하는 것은 국가의 중요한 책무 가운데 하나인바, 이로부터 사회주의적 복지의 관념이 연원하는 것이다.

이상에서 살핀 것처럼 루소는 정치체 운영의 근본 덕목으로 ‘정의와 사랑의 합치’를 추구했거니와, 루소의 이러한 입장은 주자의 경우와도 궤를 같이 하는 것이다. 주지하듯이 유교에서는 ‘仁政’이라 하여 정치체 운영의 근본 덕목을 仁으로 설정했다. 그런데 유교에서 말하는 仁은 단순히 ‘사랑’을 뜻하는 것이 아니라, 그 속에 ‘정의(義)’를 포함하고 있다는 것이 주자의 설명이었다. 주자는 『仁說』에서 다음과 같이 말한다.

天地는 ‘만물을 낳는 것’으로 마음을 삼는다. 사람과 만물이 태어날 때도 또한 각각 이 天地之心을 얻어 자기의 마음으로 삼는 것이다. 그러므로 ‘心’의 德을 말하자면, 비록 心이 모든 것을 갖추고 주재하나, 한마디로 같음한다면 ‘仁’일 뿐이라고 말하는 것이다. 청컨대 시험 삼아 자세히 말하겠다. 대개 天地之心은 그 德이 넷이 있다. 元·亨·利·貞이 그것인데, 元이 亨·利·貞을 통섭한다. 天地之心이 運行하면 春·夏·秋·冬의 계절이 되는데, 만물을 소생시키는 봄의 기운이 여름·가을·겨울까지 관통한다. 그러므로 사람의 마음에도 그 德이 넷이 있다. 仁·義·禮·智가 그것인데, 仁이 義·禮·智를 포함한다. 사람의 마음이 發用하면 愛·恭·宜·別의 감정이 되는데, 惻隱之心이 辭讓之心·羞惡之心·是非之心까지 관통한다. (….) 대

32) 『사회계약론(外)』, 71~72쪽.

33) ‘사회적 약자들의 생존권 보장’이란 이른바 ‘제2세대 인권론’에서 강조하는 ‘사회권’이나 ‘평등권’과 궤를 같이 하는 것이다(미셸린 이샤이, 조효제 역, 『세계인권사상사』, 길, 2010, 44~45쪽 참조).

개 仁의 道는 바로 天地의 生物之心으로서, 만물 가운데 갖추어져 있다. (….) 天地에 있어서는 ‘널리 만물을 낳는 마음’이요, 사람에게 있어서는 ‘따뜻하게 사람을 사랑하고 만물을 이롭게 하는 마음’으로서, 四德을 포함하고 四端을 관통하는 것이다.<sup>34)</sup>

유교에서는 우리가 추구해야 할 근본 덕목을 ‘仁’이라는 하나의 개념으로 제시하기도 하고, ‘仁·義·禮·智’라는 네 개의 개념으로 제시하기도 하거니와, 주자에 의하면 仁은 본래 義·禮·智를 포괄하는 개념이라는 것이다. 그렇다면 마찬가지로 유학에서 말하는 仁政은 단순히 ‘사랑’만을 옹호하는 것이 아니라 ‘사랑과 정의’를 함께 추구하는 것이라 하겠다.<sup>35)</sup> 유교에서 말하는 ‘仁義의 정치’란 둘로 요약할 수 있다.

첫째, 토지를 균등하게 분배하고, 기타 여러 공정한 제도를 구축하여 모든 백성이 골고루 그 혜택을 입도록 하는 것이다. 이는 공정한 제도 속에서 백성들이 각자 자신의 노력으로 생업을 도모하게 하는 것이요, 국가가 직접 衣食住를 제공하는 것은 아니다. 공자는 ‘백성들에게 은혜를 베풀되 재물을 허비하지는 말라(惠而不費)’고 했는데, 이에 대해 주자는 다음과 같이 주석했다.

창고에 있는 재물을 백성들에게 나누어주는 것은 은혜롭기는 하지만 재물을 허비하는 것이다. 또한 어찌 사람마다 다 나누어 줄 수 있겠는가? 오직 四時의 조화와 原隰의 이로움, 五方의 재물 등을 활용하여 재물을 풍성하게 하고 民生을 두텁게 함으로써, 백성들로 하여금 배고프거나 춥지 않게 하는 것이니, 어찌 허비함이 있겠는가?<sup>36)</sup>

34) 『朱子大全』 卷67 頁25~26, 『仁說』.

35) 주지하듯이 孟子는 ‘仁政’을 설파하면서 항상 ‘仁과 義’를 짝지어 말했거니와, 이를 상기하면 좋겠다.

36) 『論語集註大全』, 『堯曰 2』, ‘朱子小註’.



백성에게 은혜를 베풀기 위해 창고의 재물을 직접 나누어주는 것은 그 혜택이 널리 미칠 수 없고, 결국 재물을 허비하는 것으로 그친다. 따라서 백성에 대한 시혜는, 계절에 따라 농사를 지을 수 있게 하고, 原隰(들판과 濕地)을 알맞게 활용할 수 있게 하며, 각지의 산물을 원활하게 유통시키는 등, 제도적 장치를 마련하는 방법으로 이루어져야 한다는 것이다.

둘째, 백성들의 복지는 기본적으로 가족의 차원에서 해결하도록 하고, 鰥寡孤獨과 廢疾者에 대해서는 국가가 직접 복지를 제공하는 것이다.<sup>37)</sup> 맹자는 ‘文王의 정치’에 대해 “농민들에게는 井田制를 시행하고, 관리들에게는 대대로 녹을 주며, 關門과 市場은 살피기만 하고 세금을 매기지 않고, 연못에서 고기 잡는 것을 금하지 않고, 罪人을 처자에게까지 연루시키지 않았고, 鰥寡孤獨을 먼저 보살폈다”고 소개했는데, 주자는 ‘鰥寡孤獨’에 대해 다음과 같이 주석했다.

先王의 백성을 기르는 정치는 그 妻子로 하여금 노인을 봉양하고 어린이를 돌보도록 敎導하는 것이었다. 불행하게도 鰥寡孤獨이 있어서 부모와 처자의 양육을 받지 못한다면 더욱 마땅히 가엾게 여겼던 것이니, 그러므로 반드시 이들을 먼저 보살폈던 것이다.<sup>38)</sup>

모든 농가에 토지를 균등하게 분배하고 기타 여러 공정한 제도적 장치를 구축한 다음, 백성들에게 인륜을 가르쳐서 노인을 봉양하고 어린이를 돌보도록 유도한다면, 복지 문제는 기본적으로 거의 해결되는 것이다. 다만 사방을 둘러보아도 친척이 없는 환과고독의 경우가 문제인바, 국가는 이들에 대해서만 직접 은혜를 베풀면 된다는 것이다.

37) 『禮記』, 「禮運」 참조. ‘鰥’은 아내가 없는 늙은 남자, ‘寡’는 남편이 없는 늙은 여자, ‘孤’는 부모가 없는 어린이, ‘獨’은 자식이 없는 늙은이, ‘廢’는 장애인, ‘疾’은 병든 사람을 말한다.

38) 『孟子集註』, 「梁惠王下 5」, ‘朱子註’.

오늘날의 일반적 관념으로 설명하면, 토지의 균등한 분배, 공정한 제도의 구축, 각자의 노력으로 생계를 해결함 등은 ‘정의’에 속하고, 환과고독에게 의식주를 제공함은 ‘사랑’에 속한다. 이렇게 본다면 전통 유교는 정의를 중심 덕목으로 삼고 사랑을 보조 덕목으로 삼은 것이다. 그런데 주자의 『仁說』에 입각한다면, 균등분배나 공정한 제도를 구축할 수 있는 계기는 사랑(따듯하게 사람을 사랑하고 만물을 이롭게 하는 마음)에서 도출되는 것이다. 그리하여 전통 유교에서는 仁과 義를 함께 말하면서도 仁을 보다 궁극적인 덕목으로 삼았던 것이다. 이러한 맥락에서, 孔·孟의 취지나 그에 대한 朱子の 해석은 루소의 경우와 대강을 같이 하는 것이라 하겠다.

### 3. 루소와 주자의 차이점

#### 1) 공동선의 실질적 내용 : 人權 / 人倫

이상에서 살핀 것처럼, 루소와 주자는 정치철학의 대강에 있어서 실로 많은 점을 공유하고 있었다. 그러나 루소와 주자는 몇 가지 문제에 있어서는 방향을 달리 했는바, 이제 그 차이점을 살펴보기로 하자.

우선 주목할 것은, 루소와 주자는 共同善의 구체적 내용을 달리 설명하고 있다는 점이다. 루소와 주자는 모두 바람직한 정치체의 목적을 공동선으로 규정했다. 그러나 그 공동선의 실질적 내용에 대해서는, 루소는 人權의 보장을 공동선으로 규정했고, 주자는 人倫의 실현을 공동선으로 규정한 것이다.

먼저 루소의 경우를 살펴보자. 루소는 일반의지는 공동선(공동의 이익)을 추구하는 것이라 전제하고, 일반의지에 입각한 사회계약론을 전개했다. 그런데 그 사회계약에 대해 루소는 다음과 같이 말한다.

‘구성원 전체의 공동의 힘으로 각자의 신체와 재산을 방어하고 보호하며, 각 개인은 전체에 결합되어 있지만 자기 자신에게밖에 복종하지 않고, 이전과 같이 자유로울 수 있는 하나의 결합형태를 발견하는 것’, 이것이 바로 사회계약이 해결해 주는 근본 문제인 것이다.<sup>39)</sup>

인간이 사회계약 때문에 상실하는 것은 그의 자연적 자유, 그리고 그의 마음을 끌고 그가 얻을 수 있는 모든 것에 대한 무제한적인 권리이고, 반면 획득하는 것은 사회적 자유(시민으로서의 자유) 그리고 그가 갖고 있는 모든 것에 대한 소유권이다.<sup>40)</sup>

사회계약은 모든 시민들 사이에 평등을 확립하는 것으로, 시민은 모두 같은 조건을 따르기로 약속하고 따라서 모두 같은 권리를 향유할 수 있다는 것이다. 이와 같이 사회계약의 성질상 주권의 모든 행위, 즉 일반의지의 모든 정당한 행위는 모든 시민들에게 평등하게 의무를 부과하거나 혜택을 베푼다.<sup>41)</sup>

위의 세 인용문에 보이듯이, 루소의 사회계약은 ‘모든 시민이 모두 같은 조건을 따르기로 약속하고 따라서 모두 같은 권리를 향유하자’는 것으로서, 그 구체적 내용은 ‘자유권·소유권·평등권’을 보장하기 위한 것이었다. 요컨대 루소는 ‘모든 사람이 동등한 조건에서 자유권·소유권·평등권을 누리는 것’을 공동선이라고 규정한 것이다. 이것을 분석적으로 말하자면, 루소는 ‘자유권·소유권을 누리는 것’을 ‘善(행복)’이라 규정하고, 이러한 권리들을 ‘모든 사람이 평등하게 누리는 것’을 ‘共同’이라 규정한 것이다. 이를 루소의 인간관과 결부시켜 말하면, 루소는 도덕적 본성과 육체적 본능이라는 두 측면에서 인

39) 『사회계약론(外)』, 29쪽.

40) 『사회계약론(外)』, 35쪽.

41) 『사회계약론(外)』, 48~49쪽.

간성을 해명했는데, 육체적 본능은 사회계약이 추구하는 선(행복)의 내용을 제시하고,<sup>42)</sup> 도덕적 본성은 그것을 모든 사람이 평등하게 충족시켜야 한다는 원칙을 제시하는 것이다.

루소가 말하는 인간의 여러 권리들이란 결국 본능적 욕구를 충족시킬 수 있는 권리라는 점은 『인간불평등기원론』이나 『에밀』을 통해서도 확인할 수 있다. 『인간불평등기원론』에서는 “그의 욕망은 자신의 육체가 필요로 하는 것을 넘어서지 않는다. 먹을 것, 여자, 그리고 휴식은 그가 이 세상에서 유일하게 경험하는 행복이다.”<sup>43)</sup>라고 했다. 자연상태의 인간은 음식물과 異性 그리고 휴식(안락)을 추구할 뿐이요, 이러한 욕구(필요)가 충족되면 행복을 느끼게 된다는 것이다. 한편, 『에밀』에서는 “인간의 마음에 자연적인 요구에 바탕을 두지 않는 한 자연의 모든 권리도 환영에 불과하다.”<sup>44)</sup>고 했다. 인간의 자연적 필요에 기초하지 않는다면, 모든 자연권은 단지 하나의 망상이라는 것이 루소의 지론이었다. 이렇게 본다면, 자유권·소유권·평등권 등 사회계약을 통해 얻게 되는 권리들이란 본질적으로 인간의 자연적 필요(본능적 욕구)를 충족시킬 수 있는 권리들이라는 점이 분명할 것이다.<sup>45)</sup>

42) 루소는 “선과 악은 우리 모두에게 다 있지만 정도에 차이가 있다. 가장 행복한 사람은 고통을 가장 적게 맞보는 사람이며, 가장 불행한 사람은 쾌락을 가장 적게 느끼는 사람이다. (...) 우리의 불행은 우리의 욕구와 능력의 불균형 속에 존재한다. 능력이 욕구에 필적하는 감각적인 존재가 있다면, 그는 절대적으로 행복한 존재일 것이다. 그렇다면 인간의 지혜, 다르게 말하면 진정한 행복의 길은 어디에 있는가? (...) 진정한 행복은, 능력에 비해 과도한 욕구를 줄이고 힘과 의지를 완전히 동등한 상태로 만드는 데 있다. 모든 힘이 활동 상태에 있지만, 마음은 평온하고 질서정연한 자신을 발견하게 되는 것은 바로 그 상태일 때뿐이다.”라고 했다(『에밀』, 138~139쪽). 루소가 ‘진정한 행복’을 ‘욕구의 절제를 통해 마음의 평온을 누림’으로 규정했다 하더라도, 그 행복의 본질적 요소는 ‘감각적 쾌락’에 있다고 본 것이다. 루소는 ‘능력이 충분하여 욕구를 완전히 충족함’을 ‘절대적 행복’으로 규정했거니와, 루소가 ‘과도한 욕구를 줄이라’고 한 것은 ‘능력과 욕구의 불일치로 인한 불행’을 막고자 한 것일 뿐 ‘남을 배려하라’는 맥락은 아니었다. 이렇게 볼 때, 루소의 행복관은 기본적으로 ‘쾌락주의적 행복관’이라 하겠다.

43) 『인간불평등기원론』, 66쪽.

44) 『에밀』, 419쪽.

이제 주자의 경우를 살펴보자. 주자는 전통 유학의 지론에 따라 정치체가 추구해야 할 궁극적 목표를 人倫으로 규정했다. 유학에서 말하는 ‘人倫’이란 모든 사람이 각자의 ‘도리’ 또는 ‘本分(몫)’을 다하는 것을 뜻한다. 유교에서는 정치체를 ‘분업과 협동의 체계’로 이해한다. 그 구성원들이 각자 맡은 역할을 다하면서 서로 협동할 때 바람직한 사회가 이루어진다는 것이다. 예컨대 통치자는 통치자의 본분을 다하고, 군인은 군인의 본분을 다하며, 부모는 부모의 본분을 다하고, 자식은 자식의 본분을 다하는 것 등이 각자 인륜을 실현하는 길이다. 전통 유학에서는 인륜을 실천하는 삶이야말로 ‘사람다운 삶’이라고 보고, 인륜의 핵심 조목을 ‘五倫’으로 제시했다. 이러한 맥락에서, 유학에서 추구하는 善이란 궁극적으로 인륜의 실현이었던 것이다.

『大學』에서는 정치의 궁극적 목적을 ‘止於至善(지극한 善에 머무름)’으로 제시했거니와, 이에 대해 주자는 다음과 같이 해설한 바 있다.

하늘이 못 백성을 내심에, 사물이 있으면 법칙이 있다. 따라서 萬物과 庶事에는 모두 각각 ‘마땅히 머물러야 할 곳’이 있는 것이다. 다만 처한 지위가 다르면 ‘머물러야 할 善’도 다른 것이다. 그러므로 남의 군주가 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 仁에 있고, 남의 신하가 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 敬에 있으며, 남의 자식이 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 孝에 있고, 남의 부모가 되면 그 마땅히 머물러야 할 곳이 慈에 있으며, 國人들과 사귄 때에는 그 마땅히 머물러야 할 곳이 信에 있는 것이다. 이것은 모두 天理와 人倫의 극치요, 우리 마음의 그만둘 수 없는 것에서 나온 것이다. 文王이 天下에 모범이 되고 後世에 전해질 수 있었던 까닭 또한 여기에 있으니, 조금도 덧붙일 것이 없다. 다만 衆人은 氣稟과 物欲으로 인해 어둡게 되어, 늘 居敬할 수 없기에 그 머무를 곳을 잃는 것이다.<sup>45)</sup>

45) 오수웅, 『현대의 인권연구경향 비판과 대안의 모색』, 『정치사상연구』 제16집 2호, 한국정치사상학회, 2010, 93쪽 참조.

위에서 말하는 ‘마땅히 머물러야 할 곳’이나 ‘머물러야 할 쉼’ 등은 ‘각자의 본분’을 뜻한다. 주자는 군주는 仁에 머무르고, 신하는 敬에 머무르며, 자식은 孝에 머무르고, 부모는 慈에 머무르며, 國人들과 사귄 때에는 信에 머무르는 것 등이 ‘天理와 人倫의 극치’로서, 이는 모두 ‘우리 마음의 그만둘 수 없는 것’에서 나온 것이라고 설명했다.

‘우리 마음의 그만둘 수 없는 것’이란 그것이 ‘인간의 본성에서 자연스럽게 우러난 것’이므로, 인위적으로 억제할 수 없다는 뜻이다. 요컨대 인륜적 삶이란 인간의 도덕적 본성을 자연스럽게 발휘하는 삶이다. 그런데 보통 사람들은 氣稟과 物欲으로 인해 타고난 본성을 제대로 실현하기 어려운바, 주자는 이것을 치유하는 것이야말로 정치의 본질적 과제라고 보았다. 주자는 『大學章句序』에서 다음과 같이 말한다.

대개 하늘이 백성을 내실 때 이미 모두에게 仁義禮智의 本性을 부여하셨다. 그러나 그 타고난 氣質이 간혹 일정하지 않기 때문에, 모두가 본성이 지니고 있는 바를 알아서 완전하게 실현할 수는 없었다. 그 사이에 하나라도 聰明睿智하여 그 본성을 다 실현할 수 있는 사람이 나오면, 하늘이 반드시 그를 億兆의 君師로 명하여, 그로 하여금 백성을 다스리고 가르쳐서 그 본성을 회복하게 했던 것이다.

이상의 내용을 통해 알 수 있듯이, 주자는 전통 유학의 지론에 따라 정치체의 목적 즉 공동선의 내용을 인륜의 실현으로 규정했던 것이다. 주자가 공동선의 내용을 ‘인륜의 실현’으로 규정한다고 하여 루소가 말하는 ‘본능적 욕구의 충족’을 외면했던 것은 아니다. 전통 유학의 지론은, 먼저 백성들의 衣食住를 보장하고, 그 다음엔 人倫을 가르쳐서 사람다운 사람이 될 수 있도록 하라는 것이었던바, 주자도 이러한 지론을 그대로 계승하는 것이다.<sup>47)</sup>

46) 『朱子大全』 卷15 頁15, 「經筵講義」.

유학에 의하면, 본능적 욕망의 충족은 사람다운 삶의 필요조건이기는 해도 결코 충분조건일 수는 없다. 인간도 육체를 지닌 동물이므로, 생존하기 위해서는 육체적 본능을 충족시켜야 함은 물론이다. 또 ‘衣食이 풍족해야 禮義를 알 수 있다’고 했듯이, 유학에서도 본능적 욕구가 충족되어야 비로소 사람다움을 발휘할 수 있다고 보았고, 따라서 현실 정치의 우선적 과제는 人倫의 교육이 아니라 民生의 안정에 있다고 보았다. 그러나 사람다운 삶의 궁극적 근거는 인륜에 있다는 것, 그러므로 민생을 안정시킨 다음에는 반드시 인륜을 교육해야 한다는 것이 유학의 지론이었다. 예컨대 맹자는 다음과 같이 말한다.

현명한 君主는 백성의 生業을 다스리되, 반드시 위로는 父母를 섬기기에 충분하고 아래로는 妻子를 기르기에 충분하게 하여, 樂歲에는 終身토록 배부르고 凶年에는 死亡을 면할 수 있게 했다. 그런 다음에 善으로 향하도록 이끌었으니, 그러므로 백성들이 따르기가 쉬웠던 것이다.<sup>47)</sup>

위에 보이듯이, 맹자는 기본적인 의식주의 문제가 해결되지 않으면 ‘인륜을 실현하기 어렵다’고 보았다. 맹자는 人倫을 ‘사람다움의 궁극적 근거’로 보았거니와, 그럼에도 불구하고 기본적인 의식주의 해결은 인륜의 실현보다도 더 시급한 일이라는 것이 맹자의 지론이었다. 인간의 생존에 긴요한 의식주의 문제를 이토록 중시했다는 점에서, 맹자는 이미 오늘날 인권론자들의 문제의식을 충분히 유의하고 있었던 것이다.

그러나 인간다운 삶은 결코 의식주의 차원에 국한된 문제가 아니라는 것이 또한 맹자의 지론이었다. 맹자는 “사람에게는 道가 있거니와, 배불리 먹고 따뜻하게 입으며 편안히 살되 가르침이 없다면 곧 禽獸에 가깝게 된다.

47) 이에 대한 자세한 논의는 이상익, 『朱子學의 길』, 심산, 2007, 205~213쪽 참조.

48) 『孟子』, 「梁惠王上」 7.

聖인이 이를 근심하시어, 설(契)을司徒로 삼아 人倫을 가르치게 하셨다.”<sup>49)</sup> 고 했다. 의식주의 충족이라는 본능의 차원에서는 사람과 금수가 다르지 않으므로, 오직 ‘人倫’만이 사람과 금수를 구별해주는 준거가 된다는 것이다. 요컨대 맹자는 의식주의 우선적 중요성을 충분히 인정하면서도, 사람다운 삶은 결국 인류에 있다고 보았던 것이다. 주자 역시 유학의 이러한 지론을 충실히 따르고 있음은 물론이다.

## 2) 정치적 정당성의 궁극적 근거 : 良心 / 天理

앞에서 살펴보았듯이, 루소는 바람직한 정치체의 토대를 一般意志에 입각한 社會契約에서 찾았다. 그런데 루소의 일반의지는 바로 ‘良心’으로부터 도출되는 의지인바,<sup>50)</sup> 그렇다면 루소는 정치적 정당성의 궁극적 근거를 양심으로 설정한 것이라 하겠다.

루소는 양심을 ‘자연에 의해 내 마음속 깊은 곳에 지울 수 없는 글자로 새겨져 있는 그것’·‘영혼의 목소리’·‘영원한 하늘의 목소리’ 등으로 규정하고, 이성만으로도 자주 우리를 속이므로, 양심이야말로 ‘인간의 진정한 안내자’라고 역설했다.<sup>51)</sup> 초기의 계몽주의자들이 이성을 강조한 것과 달리, 루소는 이성의 한계를 누차 비판하고, 이성은 양심에 의해 보완되어야 한다고 설파했다. 다음의 인용문에 보이듯이, 루소는 과도하다고 여겨질 정도로 양심을 예찬한다.

양심, 양심이여! 신성한 본능이며, 영원한 하늘의 목소리여. 무지

49) 『孟子』, 「滕文公上」 4.

50) 김용민은 루소의 ‘良心’은 ‘인간의 존재를 확장시키고 공동 존재감을 생성시킴으로써 개체성의 한계를 극복하게 하는 것’이라고 설명하고, ‘공동선의 추구’와 ‘일반의지’를 모두 ‘良心의 작용’으로 설명한 바 있다(김용민, 『루소의 정치철학』, 271~272쪽 및 301쪽 참조).

51) 『에밀』, 513쪽 참조.



하고 한정되어 있지만 지성을 가지고 있으며 자유로운 존재의 확실한 안내자여. 인간으로 하여금 神을 닮게 해주며, 선과 악에 대해 전혀 오판이 없는 심판자여. 인간의 본성을 뛰어나게 만들고 인간의 행동을 도덕적으로 만드는 것은 바로 그대로다. 그대가 없으면 나는 나 자신에게서, 규칙이 없는 오성과 원칙이 없는 이성 에 의해 오류에 오류를 거듭하며 방황하는 슬픈 특권 외에 짐승보다 나은 것을 아무것도 느끼지 못할 것이다.<sup>52)</sup>

나는 내가 하고자 하는 것에 대해 나 자신에게 상의하기만 하면 된다네. 내가 좋다고 느끼는 것은 모두 좋으며, 내가 나쁘다고 느끼는 것은 모두 나쁘지. 모든 결의론자들 중 최고의 결의론자는 良心이지. 그리고 사람들이 변태한 추론을 사용하는 것은 그들의 양심을 매수하려고 할 때뿐일세.<sup>53)</sup>

루소가 이처럼 양심을 예찬하면서 정치적 정당성의 궁극적 근거를 양심에 둔 것과는 달리, 주자는 정치적 정당성의 궁극적 근거를 ‘天理’로 설정했다. 앞에서 살펴봤듯이, 주자의 公論論은 루소의 일반의지론과 여러 측면에서 궤를 같이 한다. 그런데 루소는 일반의지의 정당성의 원천을 양심에서 찾았으나, 주자는 공론의 정당성의 원천을 천리에서 찾은 것이다.

주자는 公論을 ‘天理에 따르고(順天理) 人心에 부합하여(合人心) 天下의 사람들이 모두 함께 옳게 여기는 것(天下之所同是者)’이라고 정의했다. 여기에서 ‘順天理’는 규범적 정당성을 보장하는 요소이고, ‘合人心’은 그에 대한 만인의 자발적 복종을 유도하는 요소이다. 어떠한 결정이 객관적으로도 정당하고 자신의 주관적 의지와도 합치된다고 여겨질 때, 사람들은 흔쾌히 그에 복종하게 되는바, 주자는 그것이 바로 공론이라고 본 것이다.

이처럼 주자의 공론론에서는 順天理와 合人心이 동시에 강조되나, 규범

52) 『에밀』, 522쪽.

53) 『에밀』, 513쪽.

적 정당성을 담보하는 궁극적 요소는 順天理에 있는 것이다. 주자는 ‘人心(사람의 마음이나 감정)’에 대해서는 그 ‘동기의 순수성’을 충분히 인정한다 하더라도 그것이 곧 ‘정당성’을 확보하는 것은 아니라고 보았다. 다시 말해서, 우리의 ‘주관적 善意志’만으로 ‘정당성’이 확보되는 것이 아니라는 뜻이다. 주자는 다음과 같이 말한 바 있다.

만약 天理가 밝혀지지 않아 準則으로 삼을 바가 없는데 자질구레하게 오직 ‘본래의 의도를 탐구하는 것(原情)’에 힘쓴다면, 이것은 ‘情에 따라 法을 폐기하고, 惡을 풀어줌으로써 奸邪를 열어주는 것’이 아니겠는가? 楊朱는 義를 배운 사람인데 爲我에 치우쳤고, 墨翟은 仁을 배운 사람인데 兼愛로 흘렀으니, 본래 그들이 마음먹은 것에는 어찌 奸邪가 있었겠는가? 모두 善으로 여겨 그렇게 했던 것인데, 다만 本原에 있어서 털끝만한 誤差가 조금 있었던 것이다. 그리하여 孟子는 그禍를 미루어 ‘無父無君’으로서 禽獸에 빠지는 것’이라 말씀하시고, 조금도 용납하지 않고 비판하여 물리치신 것이다.<sup>54)</sup>

주자에 의하면, 양주는 義를 배운 사람이요 목적은 仁을 배운 사람으로서, 그들이 爲我나 兼愛를 주창한 본래 의도에는 奸邪가 없었다. 그러나 그들은 天理를 準則으로 삼지 않았기 때문에 그들의 善意志는 결국 ‘無父無君’으로 전락하게 되었다는 것이다. 그리하여 주자는 ‘주관적인 善意志’만으로는 불가하다고 보고, 반드시 ‘객관적 天理’를 준칙으로 삼아야 한다고 강조하는 것이다. 이렇게 본다면, 주자는 루소의 양심에 대한 예찬을 결코 수긍하지 않을 것이다.

사실 루소가 예찬한 것과는 달리, 양심은 우리의 일상에서 종종 문제를 일으킨다. 나의 양심적 판단과 남의 양심적 판단이 종종 갈등을 일으키는

54) 『朱子大全』 卷30 頁13, 「答汪尙書」.

것이다. 예컨대 ‘양심적 병역거부’의 문제를 생각해보자. 루소는 “나는 내가 하고자 하는 것에 대해 나 자신에게 상의하기만 하면 된다네. 내가 좋다고 느끼는 것은 모두 좋으며, 내가 나쁘다고 느끼는 것은 모두 나쁘지.”라고 했 거니와, 양심적 병역거부를 옹호하는 사람들은 바로 이러한 입장에서 병역을 거부하는 것이다. 문제는 그의 양심적 판단이 다른 사람의 양심적 판단과 일치하지 않는다는 점이다. 이렇게 본다면 우리의 양심은 그것이 아무리 숭고한 것이라 하더라도, 정치적 정당성의 궁극적 근거로 삼기에는 적절하지 못한 점이 있는 것이다.

#### 4. 결론

루소와 주자는 정치철학의 기본 구도에 있어서 실로 많은 점을 공유하고 있다. 루소와 주자는 모두 도덕적 본성과 육체적 본능의 두 측면에서 인간성을 해명하고, 본능에 대한 본성의 우위를 확립하는 것을 정치철학의 출발점으로 삼았다. 루소는 육체적 본능에서 도출된 의지를 사익을 추구하는 특수 의지로, 도덕적 본성에서 도출된 의지를 공동선을 추구하는 일반 의지로 규정하고, 바람직한 정치체의 토대를 일반 의지에서 찾았다. 루소의 이러한 구도는 주자의 人心道心論 및 公論論과 궤를 같이 한다. 또한 정치체 운영의 근본 덕목을 사랑이나 정의 어느 하나에서 찾지 않고, 사랑과 정의가 합치되는 지점에서 찾았다는 점에서도 루소와 주자는 궤를 같이 한다.

본고에서 자세히 논하지는 않았지만, 루소가 당시의 문명상을 비판한 것도 주자의 尊王賤霸論과 궤를 같이 하는 것이다. 당시의 계몽주의적 문명은 본능적 욕구의 충족에만 치우친 것으로서, 인간의 도덕적 본성(자연)을 거역하는 것이었기에, 루소는 학문과 예술의 발달이 오히려 인간을 타락시키는 결과를 낳았다고 비판하고, ‘자연으로 돌아가라’고 외친 것이다. 그런데 유

학에서도 본능적 욕구의 충족만을 추구하는 것을 霸道라 규정하고, 도덕적 본성의 실현을 추구하는 것을 王道라 규정하여, ‘폐도를 천시하고 왕도를 드높인다’는 입장을 취했던 것이다.<sup>55)</sup>

그러나 루소와 주자는 핵심적인 두 문제에 있어서 입장을 달리 했다. 정치체가 추구해야 할 공동선의 실질적 내용에 대해 루소는 人權을 강조하고 주자는 人倫을 강조했으며, 정치적 정당성의 궁극적 근거에 대해 루소는 良心을 내세웠고 주자는 天理를 내세웠다. 루소와 주자의 이러한 차이점은 루소에 대한 주자학적 비판의 단초가 될 수 있다. 그것을 간단히 정리하면 다음과 같다.

첫째, 루소의 인권론은 ‘사람다운 삶’을 제대로 뒷받침하기 힘들다는 것이다. 루소의 인권론은 ‘衣食住 또는 食色에 대한 권리를 모두가 평등하게 누려야 한다’는 것이었다. 그러나 주자학적 관점에서 보자면, 이는 사람다운 삶의 필요조건일 수는 있어도 충분조건일 수는 없는 것이다.<sup>56)</sup> 맹자는 “사람에게는 道가 있거니와, 배불리 먹고 따뜻하게 입으며 편안히 살되 가르침이 없다면 곧 禽獸에 가깝게 된다. 聖인이 이를 근심하시어, 설(契)을 司徒로 삼아 人倫을 가르치게 하셨다.”고 했거니와, 주자 역시 의식주의 충족만으로는 사람과 금수의 다른 점을 해명할 수 없다고 보고, 인륜을 사람다운 삶의 궁극적 근거로 설정했던 것이다.

55) 주자의 尊王賤霸論에 대해서는 이상익, 『朱子와 陳亮의 王霸論爭에 대한 재검토』(『東方學志』 제138집, 연세대 국학연구원, 2007) 참조.

56) 서구의 근대는 ‘政·教 분리의 원칙’에 입각한 사회였다. 이러한 맥락에서는 루소도 ‘개인의 영혼을 다스리는 일(soul-craft)’은 宗教에 맡기고, ‘共同善을 실현하는 일(국가를 다스리는 일, state-craft)’만 政治의 영역으로 규정한 것이라고 볼 수 있다. 요컨대 루소는 영혼을 잘 다스려 인간의 존엄성을 실현하는 일을 ‘종교의 영역’ 또는 ‘개인의 자유의 영역’에 맡긴 것이므로, 루소가 인간의 존엄성 문제를 간과한 것은 아니라는 것이다. 그렇다면 루소의 정치철학에서는 인간의 존엄성을 실현하는 문제가 소외되었음이 더욱 분명한 것이다. 한편, 루소가 인간의 존엄성을 실현하는 문제를 종교나 자유의 영역에 맡겼다 하더라도, 루소의 ‘쾌락주의적 행복관’으로 볼 때, 루소에게 있어서 인간의 존엄성을 실현하는 인륜적 삶은 별로 중시되지 않았던 것 같다.

둘째, 루소의 양심론은 ‘가치판단의 궁극적 근거’를 제대로 해명할 수 없다는 것이다. 루소는 양심을 ‘자유로운 존재의 확실한 안내자’요, ‘선과 악에 대해 전혀 오판이 없는 심판자’라고 예찬했다. 그러나 ‘양심의 자유’라는 말이 있는 한, 양심이 ‘자유로운 존재의 안내자’일 수는 있어도 ‘선과 악에 대해 전혀 오판이 없는 심판자’일 수는 없는 것이다. 정치의 영역에서는 나의 양심적 판단과 남의 양심적 판단이 일치하지 않는 경우가 너무 많기 때문이다. 이러한 맥락에서 주자는 양심의 한계를 직시하고, 우리의 가치판단은 궁극적으로 天理에 근거해야 한다고 역설했던 것이다.<sup>57)</sup>

루소는 ‘합리적 정의’를 추구한 초기 계몽주의의 한계를 직시하고, 인간의 도덕적 본성에서 우리나 동정심(양심)을 부각시킴으로써 그 한계를 극복하고자 했던 것이다. 그러나 루소의 인권론이나 양심론이 위에서 제기한 문제점들을 지니고 있는 것이 사실이라면, 루소의 정치철학 역시 비판적으로 극복되어야 할 것이다.

57) 헤겔은 “양심은 결국 자기 마음에 내키는 임의의 내용을 자기의 知와 意志의 터전 속에 자리잡게 한다”고 지적한 바 있다. 이러한 맥락에서 헤겔은 “양심이 과연 도덕적으로 善한 것인지 惡한 것인지 알 수 없다”고도 했고, “양심을 악한 것으로 받아들이지 않을 수 없게 된다”고도 했다(헤겔, 임석진 역, 『정신현상학』 II, 지식산업사, 1988, 763쪽, 781~782쪽, 787쪽 참조). 양심을 보다 엄밀하게 이해하기 위해, 헤겔은 양심을 ‘형식적 양심’과 ‘참다운 양심’으로 구분했다. 헤겔은 ‘형식적 양심’은 ‘주관적 확신’에 불과하기 때문에 테러리즘으로 연결될 수 있다고 비판하고, ‘객관적으로 참다운 내용’과 결합된 양심만이 ‘참다운 양심’이라 했다(나종석, 『차이와 연대 : 현대 세계와 헤겔의 사회·정치철학』, 길, 2007, 178~180쪽, 230~250쪽 참조).

## □ 참고문헌 □

- 루소, 김중현 역, 『에밀』, 한길사, 2003.
- 루소, 김중현 역, 『인간불평등기원론』, 팽귤클래식 코리아, 2010.
- 루소, 이태일(外) 역, 『사회계약론(外)』, 범우사, 1999.
- 朱熹, 『經書(四書集註大全)』, 성균관대 대동문화연구원 영인본, 1980.
- 朱熹, 『朱子大全』, 完營藏板本, 1771.
- 朱熹, 『朱子語類』, 中華書局本, 1983.
- 김용민, 『루소의 정치철학』, 인간사랑, 2004.
- 나종석, 『차이와 연대 : 현대 세계와 헤겔의 사회·정치철학』, 길, 2007.
- 오수웅, 「현대의 인권연구경향 비판과 대안의 모색」, 『정치사상연구』 제16집 2호, 한국정치사상학회, 2010.
- 이상익, 『朱子學의 길』, 심산, 2007.
- 이상익, 『유교전통과 자유민주주의』, 심산, 2004.
- 이상익, 「朱子와 陳亮의 王霸論爭에 대한 재검토」, 『東方學志』 제138집, 연세대 국학연구원, 2007.
- 레오 스트라우스·조셉 크랍시 편, 이동수 외 역, 『서양정치철학사』 2, 인간사랑, 2007.
- 미셸린 이사이, 조효제 역, 『세계인권사상사』, 길, 2010.
- 브로노프스키·매즐리슈, 차하순 역, 『西洋의 知的 傳統』, 흥성사, 1983.
- 크레인 브린튼, 崔明官·朴恩駒 역, 『西洋思想의 歷史』, 을유문화사, 1984.
- 헤겔, 임석진 역, 『정신현상학』 II, 지식산업사, 1988.

[Abstract]

## Rousseau and Zhūxǐ's political philosophy

Lee, Sang Ik(Busan National University of Education)

Both Zhūxǐ and Rousseau share several things on the basic structure of political philosophy. Rousseau defines wills derived from physical desires as special wills and those derived from moral nature as general wills. Then he finds desirable basis of polity from general will. This is similar to Zhūxǐ's theory of human mind and moral mind & theory of public opinion. Moreover he seeks basic virtue of operating polity not only from love, but from justice as Zhūxǐ also does. However, they had differing positions in two key areas. First, Rousseau emphasizes human rights as substantive details which a polity has to seek, contrastedly Zhūxǐ highlights human relationships. Secondly, Rousseau argues that conscience is the ultimate basis of political legitimacy, whereas Zhūxǐ thinks that natural principle is the basis. From the perspective of Neo-Confucianism, Rousseau's theory of human rights is difficult to support the human life properly, and his theory of conscience is also not able to explain the ultimate basis of value judgment. On the premise that this criticism is proper, Rousseau's political philosophy should be overcome critically.

**Key Word** : general will(一般意志), public opinion(公論), human rights(人權), human relationships(人倫), conscience(良心), natural principle(天理).

■ 논문접수일: 2013년 4월 25일, 심사완료일: 6월 23일, 게재확정일: 6월 24일





## 부 록

사단법인 율곡연구원 운영규칙

·

율곡학회 연구윤리 규정

·

『栗谷思想研究』編輯委員會 規定

·

『율곡사상연구』 투고 및 심사 규정

·

『율곡사상연구』 제27집 원고모집 안내



## 사단법인 율곡연구원 운영규칙

### 제1조 (목적 및 근거)

사단법인 율곡연구원 정관 제1조(목적) 및 제14조(사업)을 효율적으로 수행하기 위하여 동 정관 제41조에 의거 다음과 같이 운영규칙을 정한다.

### 제2조 (임원과 그 기능)

학술연구와 발표를 위한 학회의 임원과 그 기능은 다음과 같다.

- ① 회장은 학회 연구 및 발표에 관하여 그 회무를 총괄한다.
- ② 부회장(5인)은 회장을 보좌하며 회장 유고시 그 직무를 대행한다. 단 대행은 연장자 순으로 한다.
- ③ 감사(2인)는 본회의 경리 및 사무를 감사한다.
- ④ 총회의 추대로 고문 약간 명을 둔다.
- ⑤ 학회 자체 이사(50인 이내)는 제반 사업과 회무에 관해 심의 결정한다. (단 회장, 부회장, 지회장, 학술분과위원장은 당연직 이사가 되며, 회장이 이사회회의의 의장이 된다.)
- ⑥ 학회의 지역별 활성화를 위해 지회장 약간 명을 두며, 분야별 학술활동을 위해 학술분과위원장 약간 명을 둔다.
- ⑦ 학회지 편집을 위한 편집위원회(10인 이내)를 두고 위원장은 편집이사가 겸한다.
- ⑧ 본회 실무를 담당하는 간사 약간 명을 둔다.

### 제3조 (임원의 선출과 임기)

- ① 회장, 부회장, 감사는 총회에서 선출한다.(이 경우 법인 총회와는 별도이다)

- ② 이사, 지회장, 학술분과위원장, 간사는 회장이 부회장과 협의하여 위촉한다.
- ③ 편집위원은 편집이사가 위촉한다.
- ④ 모든 임원의 임기는 2년으로 한다.

#### 제4조 (업무분장)

본 학회는 효율적인 학술활동을 위해 다음과 같이 업무를 분장하고 실무이사를 둔다.

- ① 총무이사: 사업계획, 총회준비, 회원관리, 재정, 법인과의 협의 등에 관한 일
- ② 학술이사: 학술대회 기획, 준비, 진행, 연구과제신청, 기타 제반 학술활동에 관한 일
- ③ 섭외이사: 각종 모임의 연락, 회원간의 애경사 연락, 친목활동에 관한 일
- ④ 편집이사: 편집위원 위촉, 학회지 편집, 발간, 학진 등재 등 학회지에 관한 모든 일
- ⑤ 교육홍보이사: 각종 교육 계획 수립 및 학회사업홍보

#### 제5조 (총회)

총회는 정기총회와 임시총회로 나눈다.

- ① 정기총회는 매년 1회 10월에 하며 그 기능은 다음과 같다.
  - 가. 회장단 및 감사 선출
  - 나. 회칙개정안 상정
  - 다. 예산, 결산 심의
  - 라. 학회의 연구활동에 관한 제반 사안의 제안, 토의, 가결
  - 마. 기타 회장 및 법인 이사회에서 이첩된 사항

- ② 임시총회는 다음 경우에 소집한다
  - 가. 회장이 필요하다고 인정한 때
  - 나. 법인 이사회의 요청이 있을 때
  - 다. 회원 30인 이상이 연명으로 요청이 있을 때는 회장은 30일 이내에 임시회의를 소집 해야 한다.

#### 제6조 (법인 이사회와의 관계)

사단법인 울곡연구원과 연구활동을 전담하는 학회와의 관계는 다음과 같이 정한다.

- ① 재정에 관한 운영주체는 법인 정관에 의해 법인 이사회가 되고, 재정에 관한 사항은 법인 이사회의 승인을 얻어 시행한다.
- ② 학회가 법인이사회에 연구사업의 원활한 집행을 위해 예산지원의 요청이 있을 때에는 전도금을 지급한다.
- ③ 대외에 갖는 대표권에 관하여는
  - 가. 법인 이사회 이사장은 정관에 의해 모든 권한과 의무에서 본 법인의 대표권을 갖는다.
  - 나. 다만 학술연구 발표에 관한 제반 사항에 대하여는 이사장과 학회장이 공동 서명하며, 학회장의 대표권이 우선한다.
  - 단, 학회의 회장단은 법인 이사회에 이사 자격으로 출석하여 발언할 수 있다.

## 부 칙

1. 본 규칙은 법인 이사회회의 의결과 동시 시행한다.
2. 본 규칙에 규정되지 않은 사항은 일반관례에 따른다.
3. 본 규칙의 개정 및 보완은 법인 이사회에서 의결한다.
4. 2000년 5월 26일 제정.
5. 2002년 12월 13일 개정.
6. 2005년 7월 5일 개정.

## 윤곡학회 연구윤리규정

### 총칙

#### 제1조 (목적)

이 규정은 본 학회 학술 및 연구 활동의 윤리 및 진실성을 확보하는데 필요한 기본적인 원칙과 방향을 제시함을 목적으로 한다.

#### 제2조 (서약)

본 학회의 회원으로 가입하기 위해서는 연구윤리규정에 동의해야 한다. 기존 회원은 연구윤리규정의 발효시 이에 동의한 것으로 간주한다.

#### 제3조 (의무)

본 학회의 모든 구성원은 연구자로서의 규범을 준수하고, 학술 연구를 통하여 학문과 사회의 발전을 도모하며 연구자로서 지켜야 할 책무를 성실하게 이행해야 한다.

1. 회원은 학술 연구 수행 및 연구 논문 발표 시 본 연구윤리규정을 준수해야 함과 동시에 연구윤리규정이 준수되는지 감시해야 하며, 학회의 윤리 조사가 있을 때에는 이에 자문 및 협조 한다.

2. 위원장은 회원의 연구 수행과 주관사업 진행시 준수해야 할 연구윤리 규범을 알리기 위해 홍보하며, 이를 뒷받침할 수 있는 조직, 인력, 체계를 지원해야 한다.

#### **제4조 (연구윤리위원회의 설치)**

본회 회원의 규범 준수와 성실 의무를 심사하기 위하여 본회 내에 연구윤리위원회를 설치한다.

#### **제5조 (대상과 범위)**

이 규정은 본 학회의 회원 및 본 학회가 주관하는 모든 학술 및 연구사업에 적용된다.

#### **제6조 (연구윤리규정 위반의 보고)**

회원은 다른 회원이 연구윤리규정을 위반한 것을 인지할 경우 그 회원으로 하여금 윤리규정을 환기시킴으로써 문제를 바로잡도록 노력해야 한다. 그러나 문제가 바로잡히지 않거나 명백한 규정 위반 사례가 드러날 경우에는 연구윤리위원회에 보고할 수 있다.

#### **제7조 (연구윤리규정의 수정 )**

연구윤리규정의 수정 절차는 학회의 회칙 개정 절차에 준한다. 윤리규정이 수정될 경우, 반드시 학회지나 전자우편을 통하여 공시해야 하며, 수정전의 규정에 서약한 회원은 이의가 없는 한 추가적인 서약 없이 새로운 규정에 서약한 것으로 간주한다.



## 제1장 일반적 윤리

### 제8조 (사회적 책임)

본 학회의 구성원은 자신의 연구가 사회에 영향을 미칠 수 있음을 자각하고 전문가로서의 책임을 다해야 한다.

### 제9조 (학문의 자유)

본 학회의 구성원은 지식인으로서의 건전한 상식에 준하여 윤곡학 및 동아시아 인문학 전반에 대해 독창적이며 자유로운 연구를 수행할 수 있으며, 성별 및 사상 등 다양한 문화에 기초한 학술 및 연구 업적에 대하여 편견 없이 인정하여야 한다.

### 제10조 (전문가로서의 자세)

본 학회의 구성원은 자신의 학술 및 연구활동의 전문성과 독창성을 확보할 수 있도록 노력해야 한다.

### 제11조 (연구의 성실성)

본 학회의 구성원은 모든 학술 및 연구 활동을 정직하고 진실하게 수행하며, 타인의 연구 활동을 존중한다. 연구자들은 오직 학문적 근거에 의하여 판단하고 의견을 제시한다.

## 제2장 연구 관련 윤리

## 제12조 (저자의 의무)

## 1. 표절

저자는 자신이 행하지 않은 연구나 주장의 일부분을 자신의 연구 결과이거나 주장인 것처럼 논문이나 저술에 제시하지 않는다. 타인의 연구 결과를 출처를 명시함과 더불어 여러 차례 참조할 수는 있을지라도, 그 일부분을 자신의 연구 결과이거나 주장인 것처럼 제시하는 것은 표절이 된다. 표절로 판단될 경우 본 학회의 구성원 자격을 박탈함과 동시에 본 학회 홈페이지를 통하여 공시한다.

## 2. 출판 업적

- ① 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
- ② 논문이나 기타 출판 업적의 저자(역자)나 저자의 순서는 상대적 지위에 관계없이 연구에 기여한 정도에 따라 정확하게 반영하여야 한다. 단순히 어떤 직책에 있다고 해서 저자가 되거나 제1저자로서의 업적을 인정받는 것은 정당화될 수 없다. 반면, 연구나 저술(번역)에 기여했음에도 공동저자(역자)나 공동연구자로 기록되지 않는 것 또한 정당화될 수 없다. 연구나 저술(번역)에 대한 작은 기여는 각주, 서문, 사의 등에서 적절하게 고마움을 표시한다.

## 3. 연구물의 중복 게재 혹은 이중 출판

저자는 국내외를 막론하고 이전에 출판된 자신의 연구물(게재 예정이거나 심사 중인 연구물 포함)을 새로운 연구물인 것처럼 출판(투고)하지 않는다. 단 이미 발표된 연구물을 사용하여 출판하고자 할 경우에는, 출판하고자 하는 학술지의 편집자에게 이전 출판에 대한 정보를 제공하고 중복 게재나 이중 출판에 해당되는지 여부를 확인하여야 한다.

#### 4. 인용 및 참고 표시

- ① 공개된 학술 자료를 인용할 경우에는 그 출처를 명확히 밝혀야 한다.  
논문이나 연구계획서의 평가 시 또는 개인적인 접촉을 통해서 얻은 자료의 경우에는 그 정보를 제공한 연구자의 동의를 받은 후에만 인용할 수 있다.
- ② 다른 사람의 글을 인용하거나 다른 사람의 아이디어를 차용(참고)할 경우에는 반드시 각주(후주)를 통해 인용 여부 및 참고 여부를 밝혀야 하며, 이러한 표기를 통해 어디까지가 선행연구의 결과이고 어디서부터 본인의 독창적인 생각이나 주장이나 해석인지를 독자가 명백히 알 수 있도록 해야 한다.

#### 5. 논문의 수정

저자는 논문의 평가 과정에서 제시된 편집위원과 심사위원의 의견을 가능한 한 수용하여 논문에 반영되도록 노력하여야 하고, 이들의 의견에 동의하지 않을 경우에는 그 근거와 이유를 상세하게 적어서 편집위원(회)에게 알려야 한다.

### 제13조 (편집위원의 의무)

1. 편집위원은 투고된 논문의 게재 여부를 결정하는 책임을 지며, 저자의 인격과 학자로서의 독립성을 존중해야 한다.
2. 편집위원은 학술지 게재를 위해 투고된 논문을 저자의 성별, 나이, 소속 기관은 물론이고 어떤 선입견이나 사적인 친분과도 무관하게 논문의 질적 수준과 투고 규정에 근거하여 공정하게 평가해야 한다.
3. 편집위원은 투고된 논문의 평가를 해당 분야의 전문적 지식과 공정한 판단 능력을 지닌 심사위원에게 의뢰해야 한다. 심사 의뢰 시에는 저자와 친분이 있거나 적대적인 심사위원을 피함으로써 가능한 한 객관적인 평가가 이루어질 수 있도록 노력한다. 단, 같은 논문에 대한 평가가 심사

위원 간에 현저하게 차이가 날 경우에는 해당 분야 제3의 전문가에게 자문을 받을 수 있다.

4. 편집위원은 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사자 이외의 사람에게 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하면 안 된다.

#### 제14조 (심사위원의 의무)

1. 심사위원은 학술지의 편집위원(회)이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가하고 평가 결과를 편집위원(회)에게 통보해 주어야 한다. 만약 자신이 논문의 내용을 평가하기에 책임자가 아니라고 판단될 경우에는 편집위원(회)에게 지체 없이 그 사실을 통보한다.
2. 심사위원은 전문 지식인으로서의 저자의 인격과 독립성을 존중하여야 한다. 평가 의견서에는 논문에 대한 자신의 판단을 밝히되, 보완이 필요하다고 생각되는 부분에 대해서는 그 이유도 함께 상세하게 설명해야 한다. 가급적 정중하고 부드러운 표현을 사용하고, 저자를 비하하거나 모욕적인 표현은 삼간다.
3. 심사위원은 논문을 상식적이고 객관적 기준에 의해 공정하게 평가하여야 한다. 충분한 근거를 명시하지 않은 채 논문을 탈락시키거나, 심사자 본인의 관점이나 해석과 상충된다는 이유로 논문을 탈락시켜서는 안 되며, 심사 대상 논문을 제대로 읽지 않은 채 평가해서도 안 된다.
4. 심사위원은 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지켜야 한다. 논문 평가를 위해 특별히 조언을 구하는 경우가 아니라면 논문을 다른 사람에게 보여주거나 논문 내용을 놓고 다른 사람과 논의하는 것도 바람직하지 않다.

### 제3장 연구윤리위원회

#### 제15조 (구성과 임기)

1. 위원회는 위원장 1인과 6인 이내의 위원으로 구성한다.
2. 위원장은 학회의 회장이 겸직한다. 위원은 회원 중 회장의 추천을 받아 이사회에서 의결한다. 단 부회장 1인과 편집위원장은 당연직으로 한다.
3. 위원의 임기는 2년으로 한다.

#### 제16조 (임무와 권한)

1. 위원회는 연구윤리규정 위반으로 보고된 사안에 대하여 제보자, 피조사자, 증인, 참고인 및 증거자료 등을 통하여 폭넓게 조사를 실시한다.
2. 위원회는 심사결과를 이사회에 보고하며, 이때 적절한 제재조치를 건의할 수 있다.

#### 제17조 (심사절차)

위원회의 심사는 다음과 같은 절차를 따른다.

1. 위원회의 연구윤리 위반 심사 개시는 구성원 및 학계의 문제 제기가 있을 경우 위원장은 즉시 위원회를 소집해야한다.
2. 위원회는 제기된 사건에 대한 논의를 통하여 자체 내의 심사 또는 외부 심사위원의 참여 여부 등 해당 사건의 심사 절차를 결정하되, 해당 연구자와 친분이 있거나 심사에 영향을 끼칠 수 있는 위원은 배제한다.
3. 위원회는 연구자의 연구 결과에 대한 충분한 검토 및 논의를 거쳐 연구윤리위반 여부를 결정한다. 위원회는 필요시 해당 연구자, 제보자, 문제 제가 제기된 논문의 심사위원 등을 면담 조사할 수 있다.
4. 위원장은 위원 과반수의 참석과 참석 위원 과반수의 찬성으로 사건의

처리를 결정하며, 해당 연구자와의 협의를 통하여 그 결과에 대한 본인의 소명 기회 부여할 수 있다.

5. 본인의 소명은 심사위원회의 비공개회의를 통하여 이루어진다. 위원장은 해당 연구자에게 심사 경과를 충분히 설명하고, 소명을 위한 요청 자료를 준비하여 회의에 참석하도록 통보한다.
6. 심사위원장은 해당 연구자의 소명 이후 심사위원회 결정의 번복 여부를 최종 결정하여 이사회에 보고한다. 번복 여부의 결정은 위원과반수의 참석과 참석위원 과반수의 동의로 이루어진다.
7. 심사위원은 심사진행 중 해당 회원의 신분이나 진행 사항 등을 외부에 공개해서는 안 된다.

#### 제18조 (심사 결과의 보고)

위원회는 심사 결과를 즉시 이사회에 보고하여야 한다. 보고서에는 다음 각 호의 사항이 반드시 포함되어야 한다.

1. 심사의 위촉 내용
2. 심사의 대상이 된 부정행위
3. 심사위원의 명단 및 심사 절차
4. 심사 결정의 근거 및 관련 증거
5. 심사 대상 회원의 소명 및 처리 절차

#### 제19조 (징계)

위원회는 심사 및 면담 조사를 종료한 후 징계의 종류를 결정한다. 징계의 종류에는 다음과 같은 것들이 있으며, 중복하여 처분할 수 있다.

1. 제명 혹은 회원으로서의 자격 정지
2. 논문의 직권 취소
3. 학회에서의 공개 사과 및 학회 홈페이지를 통한 공시

## 제20조 (후속 조치)

이사회는 심사위원회의 보고서를 검토한 후 다음과 같은 조치를 취한다.

1. 회장은 이사회의 결정에 따라 심사위원회의 결정을 즉시 시행한다.
2. 심사 결과의 타당성에 의혹이 있다고 판정할 경우, 이사회는 심사위원회에 재심, 또는 보고서의 보완을 요구할 수 있다.

## 부 칙

1. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 일반 통례를 따른다.
2. 본 규정은 2007년 10월 25일 제정되었으며 2008년 1월 1일부터 시행한다.





## 『을곡사상연구』 편집위원회 규정

### 제1장 총칙

제1조(명칭) 본 위원회는 ‘학술지 『을곡사상연구』 편집위원회’라 칭한다.

제2조(발행) 본 위원회가 발행하는 학술지 『을곡사상연구』는 다음 지침에 따라 발행된다.

1. 연2회 발간하되, 6월 30일과 12월 30일에 발행하는 것을 원칙으로 한다.
2. 게재 대상 논문은 본 학회 주최 학술대회논문 발표논문과 상시 투고 접수된 논문으로 한다.

제3조(연구윤리) 본 위원회의 활동은 <을곡학회 연구윤리규정>을 준수하여 학술연구자로서의 도덕적 의무와 사회적 책무 이행에 바탕을 둔다.

### 제2장 구성

제4조(구성) 편집위원회는 회장단이 선정한 위원장과 이사회에서 추천하여, 회장이 위촉한 편집위원 약간 명으로 구성한다.

제5조(인원) 편집위원은 을곡학 및 동아시아 인문학 관련 전문가로서 연구업적과 활동 지역을 고려하여 선정, 임명한다.

제6조(편집위원 선정기준) 편집위원은 다음의 기준에 따라 선정한다.

1) 관련분야 박사학위 취득 후 5년이상 경과한 자로서 연구업적이 뛰어난 자.

2) 율곡학 및 동아시아 인문학을 전공으로 하는 자.

제7조(임기) 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제8조(자문위원) 편집활동의 제고를 위해 약간의 자문위원을 위촉할 수 있다.

### 제3장 심사

제9조(투고자격) 학술회의 발표 및 투고된 모든 논문은 편집위원회의 심사를 거쳐 게재가 결정된다.

1. 투고자는 원칙적으로 본 학회 회원으로 한다.

2. 비회원의 논문 게재 여부는 편집위원회가 결정한다.

제10조(논문의 범위) 논문의 내용은 다음과 같은 내용으로 다른 학술지나 단행본 등에 발표되지 않은 새로운 원고로 한정한다.

1. 율곡학의 내적 특성을 심화시키거나 외연을 확대하는데 기여하는 내용.

2. 동아시아 인문학 분야 중 한국학의 정체성 탐구와 관련 있는 내용.

제11조(심사위원) 심사위원은 투고된 논문의 전공분야에 연구업적이 있는 자로 논문 한편 당 3인을 편집위원회에서 위촉한다. 단 학술회의 발표논문은 2인으로 할 수 있다.

제12조(심사기준) 심사위원은 위촉받은 논문을 심사하여 ‘게재 가’, ‘수정 후 게재’, ‘수정 후 재심사’, ‘게재불가’ 등의 판정 소견을 편집위원회에 제출한다.

#### 제4장 심사절차 및 심사규정

제13조(접수) 심사대상 논문은 본 학회 주최 학술회의 발표논문을 포함하여, 우편접수 및 본 학회 홈페이지(yulgok.or.kr)와 편집위원장의 전자우편을 통해 접수한 논문으로 한다. 우편 및 전자우편을 통해 접수된 논문은 논문접수대장에 기록한다.

제14조(심사위원위촉) 투고된 논문은 편집위원회에서 세부분야별로 분류하여 해당분야 전문가를 위촉한다. .

제15조(심사의뢰) 편집위원장은 해당 논문을 편집위원회에서 선정 위촉한 심사위원 3인에게 전자우편을 통해 심사를 의뢰한다.

제16조(심사) 심사위원은 심사의뢰서에 근거하여 위촉받은 논문을 심사하고 심사 평가란에 ‘게재 가’, ‘수정 후 게재’, ‘수정 후 재심사’, ‘게재 불가’ 로 판정하되 수정 보완점과 불가판정 사유를 기록한 후 그 결과를 편집위원장에게 통보한다. 심사의 공정성을 위해 원고 투고자와 심사위원은 서로 이름을 알지 못하도록 한다.

제17조(심사규정) 편집위원회는 수합된 심사결과보고서를 바탕으로 게재 여부를 결정한다.

1. 각 심사위원의 평가 결과에서 2인 이상이 게재에 동의할 경우 심사에 통과한 것으로 간주한다
2. 심사결과 2인 이상 ‘수정 후 게재’ 판정이 있을 경우 편집위원회는 논문의 수정해야 할 사항을 명기하여 투고자에게 통보한다.
3. ‘수정 후 게재’ 판정을 받은 통보자는 2주일 이내에 수정 보완하여 다시 제출할 수 있다.
4. 편집위원회는 수정·권고사항이 성실하게 이행된 논문에 한하여 논문의 게재 여부를 결정한다.

5. ‘수정 후 재심사’ 판정을 받은 논문은 수정사항의 이행 여부를 확인한 후 심사위원에게 재심사를 의뢰한다.
6. 심사결과 2인 이상 ‘게재 불가’ 판정이 있을 경우 무조건 반려한다. 단 1인의 ‘게재 불가’ 판정의 경우는 ‘수정 후 게재’에 준한다.
7. 심사 결과 ‘게재 불가’의 판정을 받은 논문의 경우 편집위원회에 서면으로 재심을 요청할 수 있다. 이때 편집위원회가 타당하다고 인정할 경우 다른 심사위원을 위촉하여 심사를 의뢰할 수 있다.
8. 투고자에게는 논문의 게재여부를 명시한 ‘논문심사결과서’를 보내준다.

## 제5장 투고규정

제18조(투고) 심사대상 논문은 우편 및 학회 홈페이지와 편집위원장의 전자우편을 통해 접수하는 것을 원칙으로 한다. 본 학회 학술회의 발표논문은 투고된 것으로 간주한다.

제19조(접수마감) 접수마감은 5월 15일, 11월 15일로 한다.

제20조(원고작성) 논문 작성요령은 별도로 정한 ‘투고논문 작성방법’을 따른다.

제21조(원고료) 게재 확정된 논문 중 우수 논문은 소정의 고료를 지급할 수 있다. .

## 부 칙

1. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 일반 통례를 따른다.
2. 본 규정은 2007년 10월 25일 제정되었으며 2008년 1월 1일부터 시행한다.

## 『울곡사상연구』 투고 및 심사 규정

### 1. 논문투고 규정

- 1) 원고공모 : 학회지, 학회 홈페이지에 게재한다.
- 2) 투고자격 : 투고일 현재 연 회비를 미납하지 아니한 회원
- 3) 발간 횟수 및 발간일 : 발간일은 매년 6월 30일과 12월 30일로 하며, 연 2회 정기적으로 발간한다.
- 4) 투고마감 : 발간일자에 맞추어 투고논문은 1개월 15일(45일) 전까지 접수한다.
- 5) 원고종류 : 울곡학을 기본으로 삼되 한국철학 및 동양철학 전반에 관한 연구를 대상으로 한다.
  - 가) 연구논문
    - 나) 논 평 : 최근 2년 이내에 학회지에 게재된 울곡관련 논문 및 국내 주요 연구동향에 대한 평
    - 다) 서 평 : 최근 3년 이내에 국내·외에서 출간된 울곡관련 저서 또는 번역서에 대한 평
- 6) 원고 작성형식
  - 가) 프로그램 : 한글 97이상
  - 나) 논문은 본 학회가 규정한 ‘원고작성 형식’에 따라야 하며, 초록(국문 및 외국어), 주제어(국문 및 외국어), 자기소개(e-mail 주소 포함)가 포함되어야 한다.
  - 다) 원고작성 형식 : 울곡학회 홈페이지에 게시되어 있다.

(율곡학회 홈페이지 주소 : <http://www.yulgok.or.kr>)

① 편집용지 : A4(210×297mm 기준)

위쪽 60mm, 아래쪽 60mm, 왼쪽 50mm, 오른쪽 50mm,  
머리말 10mm, 꼬리말 0mm

② 스타일 :

구 분		글 자 모 양					문 단 모 양			
		글 꼴		자간	장평	날말간격	줄간격	정 령	여 백	첫째줄
바탕글	한글	신명조	10	-10	100	20	150	양쪽혼합		들여쓰기2
	영문	신명조	10	-5	100	20	150	양쪽혼합		
	한문	신명조	10	-5	100	20	150	양쪽혼합		
논문제목		신명조	13	-10	100	20	120	가운데		
큰제목		신명조	12	-10	100	20	120	가운데		
소제목 1		중고딕	10.5	-10	100	20	120	양쪽혼합		들여쓰기4
소제목 2		신명조	10.5	-10	100	20	120	양쪽혼합		들여쓰기3
소제목 3		신명조	10	-10	100	20	120	양쪽혼합		들여쓰기2
각주		신명조	8.5	-10	100	20	130	양쪽혼합		
인용문		신명조	8.5	-10	100	20	140	양쪽혼합	왼쪽 4	들여쓰기2
참고문헌		신명조	9	-10	100	20	140	양쪽혼합	왼쪽 3	들여쓰기3
한글요약		중고딕	8.5	-10	100	20	140	양쪽혼합		들여쓰기2
영문요약		중고딕	9	-5	100	20	140	양쪽혼합		들여쓰기2

라) 공동저자 표기 : 공동연구 논문일 경우, 제1저자 및 교신저자를 반드시 표기하여야 한다.

마) 참고문헌

① 본문에서 인용 참조된 문헌만을 수록하되, 수록순서는 국한문 문헌 다음에 국문 문헌을 싣고, 각각 저자 이름의 가나다 또는 알파벳 순서로 나열한다.

② 각주 및 참고문헌의 표기형식

[단행본]

동양어권 : 저자명, 『저서명』, 출판지역, 출판기관, 출판연도.

서양어권 : Author, Title Edition, Publishing Company, Publishing Region, 출판연도.

### [논문]

동양어권 : 저자명, 「논문명」, 『게재 논문집명』, 발행처, 발행호수, 출판연도.

서양어권 : Author, "Title", in *Journal Name*, Organization Name Issue-Number, 출판연도.

\* 저서명과 논문명은 겹낫표(『 』)와 홑낫표(「 」)를 사용하고, 한글97 <입력-문자표>의 ‘「 」’와 ‘『 』’를 사용하지 말 것.

③ 각주에서 여러 권의 저서나 논문을 함께 표기할 경우, 단락을 나누지 말고 이어서 쓰고 ‘ : ’ 부호로 연결한다.

바) 편집의 일관성을 위해 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문 항목 구별은 1, 1), (1), 가, (가), ①로 표시한다.

사) 직접 인용구 : “ ”, 강조어구 : ‘ ’

아) 본문에서 그림이나 표가 들어가는 경우에는 가능한 한 직접 워드프로세서로 작성하고, 불가능할 경우에는 선명한 그림파일을 첨부하여 제출한다.

자) 원고분량 : 200자 원고지 150매(요약문, 참고문헌 포함) 이내로 작성하되, 이를 초과할 경우 일정한 초과 게재료를 부과한다.

차) 기타의 사항은 일반적 논문작성 요령에 따른다.

7) 선정된 논문에 대해서는 소정의 게재료를 부과한다.

## 2. 논문심사 규정

### 1) 심사절차

가) 투고 접수가 마감되면, 투고자의 인적사항을 삭제한 심사용 논문을 각 4부 씩 출력하고 심사논문 목록을 작성한다.

나) 편집위원회를 열어 논문 1편 당 3인의 심사위원을 선정 위촉한다.

- 다) 각 심사위원들에게 해당 심사논문 1부와 심사평가서 양식을 우송한다.
- 라) 심사위원들은 심사기준에 따라 심사하고 심사평가서를 작성하여 학회 사무국으로 기일 엄수 반송한다.
- 마) 심사논문별로 심사평가서를 종합하여 심사결과 목록을 작성한다.
- 바) 편집위원회를 소집하여 게재논문을 선정하며, 기타 사항을 논의한다.
- 사) 심사평가 내용과 게재여부를 투고자들에게 통보한다.
- 2) 심사위원 선정 및 위촉
  - 가) 심사위원 선정과 위촉은 편집위원회 회의에서 결정한다.
  - 나) 심사위원은 3인을 위촉한다.
- 3) 심사기준
  - 가) 주제 : 연구논문으로서의 적절성 여부
  - 나) 연구방법 : 연구계획 및 방법의 논리적 적합성
  - 다) 논리전개 : 연구내용의 정합성
  - 라) 인용 및 참고문헌의 활용도 : 본문에서 인용한 출전사항 및 출판사항의 정확성 여부
  - 마) 논문의 완성도 : 주제에 대한 완결성 여부
  - 바) 연구결과의 기여도 : 학문적 기여 및 활용과 파급효과의 정도
- 4) 심사요령
  - 가) 심사기준과 심사보고서 항목을 숙지한다.
  - 나) 심사는 객관적이고 엄정하게 실시한다.
  - 다) 심사보고서 작성시 구체적이고 명시적인 표현을 사용한다.
  - 라) 항목별 평가는 그 사유를 반드시 적시한다.
  - 마) 심사요지는 구체적이고 상세하게 기재한다.
  - 바) 게재여부의 판정은 항목별 평가 및 심사요지와 일치해야 한다.



사) 수정제의 사항은 심사요지에 구체적이고 상세하게 기재한다.

아) 게재불가의 사유는 심사요지에 반드시 기재한다.

5) 논문 게재 규정

가) 게재 논문의 편수는 편집위원회에서 결정하며, 연구 분야와 주제의 형평성을 고려하여 게재순서를 정한다.

나) 정기발표회에서 발표된 기획주제 및 자유주제 논문은 발표자가 게재를 원할 경우 심사를 거쳐서 우선적으로 게재한다.

다) 논문 게재 순서는 그 내용에 따라 한국, 중국, 일본, 기타 순서로 하며, 각 분야를 시대 순서로 배열하되 통시대적인 것을 우선 배열한다.

라) 투고논문의 심사결과는 ‘게재가’, ‘수정 후 게재’, ‘수정 후 재심사’, ‘게재불가’로 구분한다.

마) 심사결과 게재대상이 되는 논문의 경우에도 논문의 수정, 보완, 축소 등을 요구할 수 있다.

바) 심사위원 2인 이상의 ‘게재가’ 판정을 받은 투고논문을 게재 대상으로 함을 원칙으로 하며, 이외의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

구분 경우	게재가	수정후 게재	수정후 재심사	게재 불가	처 리 방 법
1	1	1	1	·	수정시 게재가
2	1	1	·	1	"
3	1	·	1	1	재심사 결과가 '게재가'일 경우 게재가
4	1	2	·	·	수정시 게재가
5	1	·	2	·	재심사 결과가 '게재가'일 경우 게재가
6	1	·	·	2	게재불가
7	·	1	1	1	수정시 그리고 재심사 결과가 '게재가'일 경우 게재가
8	·	1	·	2	게재불가
9	·	1	2	·	수정시 그리고 재심사 결과가 '게재가'일 경우 게재가
10	·	·	1	2	게재불가
11	·	·	2	1	재심사 결과가 2인이상 '게재가'일 경우 게재가
12	·	2	1	·	수정시 게재가
13	·	2	·	1	"
14	·	3	·	·	"
15	·	·	3	·	재심사 결과가 2인이상 '게재가'일 경우 게재가
16	·	·	·	3	게재불가

## 『율곡사상연구』 제27집 원고모집 안내

■ 연락처 : (133-791) 서울시 성동구 왕십리로 222

한양대학교 인문대학 철학과사무실 편집이사 김용현

1. 원고마감 : 2013년 11월 15일

2. 원고종류 : 『율곡사상연구』 논문투고 규정 참조

3. 원고분량 : 『율곡사상연구』 논문투고 규정 참조

4. 투고요령 : 『율곡사상연구』 논문투고 규정 참조

\* 반드시 제목 및 필자 성명의 영문표기 명기

\* 반드시 국문 및 영문초록, 주제 분류, 주제어 명기

\* 반드시 투고자의 소속, 주소, 전화번호 명기

5. 접수처 : (133-791) 서울시 성동구 왕십리로 222

한양대학교 인문대학 철학과사무실 내 (사)율곡학회 편집실

편집이사 김용현 (010-5069-9829, kgsnv@naver.com)



## 울곡학회 임원명단

(기간 : 2012. 7. 1 ~ 2014. 6. 30)

이 사 장 : 김진선

고 문 단 : 최근덕, 송석구, 윤사순, 이동준, 황의동, 박신환

회 장 단 : 회 장: 장숙필(고려대)

부회장: 김백현(강릉원주대), 리기용(연세대), 유권중(중앙대),  
최영찬(전북대), 최 호(울곡평생교육원)

감 사: 김인규(영산대), 장승구(세명대)

실무이사 : 총무이사: 유성선(강원대), 학술이사: 김경호(전남대),  
편집이사: 김용현(한양대), 섭외이사: 이종성(충남대),  
홍보이사: 이연도(중앙대)

분 과 철학분과위원장: 이상익(부산교대) 문학분과위원장: 김병국(건양대)  
위 원 장 : 경제분과위원장: 이동인(충남대) 역사분과위원장: 지두환(국민대)  
교육분과위원장: 박의수(강남대)

학술이사 : 고영진(광주대), 김갑기(동국대), 김경수(청운대), 김문준(건양대),  
김선기(충남대), 김원희(강릉대), 김태원(송실대), 김병국(건양대),  
김학권(원광대), 남상호(강원대), 박의수(강남대), 방 인(경북대),  
배병삼(부산영심대), 변원중(한남대), 서은숙(동국대), 손영식(울산대),  
신하령(국사편찬위), 심의보(충청대), 안종수(인제대), 안재순(강원대),  
오석원(성균관대), 유훈우(동국대), 윤용남(성신여대), 윤원현(국사편찬위),  
이동인(충남대), 이동희(계명대), 이봉규(인하대), 이상익(부산교대),  
이선경(성균관대), 이해영(안동대), 임원빈(순천향대), 정상봉(전국대),  
정세근(충북대), 정원재(서울대), 조남욱(부산대), 정병석(영남대),  
최대우(전남대), 최준하(충남대), 최일범(성균관대), 지두환(국민대),  
허남진(서울대), 최진덕(한국학중앙연구원), 한기범(한남대), 홍원식(계명대),  
황준연(전북대)

편집위원 : 편집위원장: 김용현(한양대)

김경호(전남대), 김낙진(진주교대), 김문준(건양대), 이선경(성신여대),  
이봉규(인하대), 이상익(부산교대), 이종성(충남대), 이규대(강릉대),  
최영성(전통문화학교), 한형조(한국학중앙연구원), 홍 군(사회과학원), 황갑연(전북대)

편집간사 : 김근호(고려대)

## 栗谷思想研究 第 26 輯

---

발행인	장숙필
편집인	김용현
인쇄일	2013년 6월 27일
발행일	2013년 6월 28일
전화	033-642-4982
전송	033-647-4046
주소	210-330 강원도 강릉시 죽헌길 124
홈페이지	<a href="http://www.yulgok.or.kr">www.yulgok.or.kr</a>
전자우편	<a href="mailto:kgsmv@naver.com">kgsmv@naver.com</a>
등록	1993. 5. 22. 62호
인쇄처	원영출판사
전화	033-652-3841

ISSN 1738-8236

---