한국철학논집 제72집(2022.02)
한국철학사연구회
10.35504/kph.2022..72.004

호락논쟁을 통한 낙론계 심론의 전개*

–노주(老洲)·매산(梅山)에서 간재(艮齋)로의 전개를 중심으로–

신 상 후(Shin, Sang-Who)
(한국학중앙연구원 철학전공 조교수, gusgo@aks.ac.kr)

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 호락논쟁을 통한 낙론계 심론의 체계화: 노주와 매산의 심론
Ⅲ. 낙론계 심론의 계승과 발전: 간재의 심론
Ⅳ. 맺음말

www.kci.go.kr

※ 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347)

<논문 요약>

학술계의 왕성한 토론과 논쟁은 그 구성원들의 활발한 소통을 보여주는 증거로서, 학술계의 수준과 생동성을 반영하는 것이다. 주자학(朱子學)의 심성론(心性論)과 관련하여 전개된 대표적 논쟁으로, 전통 학술계에서는 조선조 후기의 호락논쟁(湖洛論爭)을, 현대 학술계에서는 미발(未發) 논쟁과 율곡학(栗谷學) 논쟁을 꼽을 수 있다. 필자가 보기에 이 세 논쟁은 모두 주자학(혹은 율곡학)의 마음 이해를 둘러싸고 벌어진 논쟁이다. 주자학의 마음을 사적 인지심(認知心)으로 보는 견해와 도덕적 본심으로 보는 견해가 대립한 논쟁으로, 이에 대한 합의는 아직 이루어지지 않았으며, 대체로 현대 연구자들은 전자의 입장에 기울어있다.

반면, 낙론계(洛論系) 심론은 후자의 입장을 취한다. 그들은 주자학과 율곡학의 중심테제를 견지하면서도 만물의 근원적 동일성을 천명하고 마음을 성과 일치하는 도덕 본심의 차원으로 확장하였다. 본고는 이와 같은 낙론계 심론을 분석함으로써 '주자학에서 도덕 본심이 성립할 수 있는 구조'를 밝히고자 한다.

이를 위하여, 노주(老洲) 오희상(吳熙常, 1763~ 1833)과 매산(梅山) 홍직필(洪直弼, 1776~1852), 간재(艮齋) 전우(田愚, 1841~ 1922)를 분석 대상으로 선정하였다. 노주와 매산을 선정한 이유는 이들 이론에서 체계화된 낙론계 심론을 확인할 수 있기 때문이다. 본고에서는 이 두 사람의 심론 중 간재의 계승과 연관하여 미발심체본선설(未發心體本善說)과 명덕주기설(明德主氣說)을 분석하였다.

간재는 노주와 매산의 심론을 계승하면서도 '성사심제설(性師心弟說)'과 '기질체청설(氣質體淸說)'을 제창함으로써 발전적 전개를 이루었다. 따라서 간재의 진일보한 심론을 통해 우리는 주자학 · 율곡학 체계 내에서 도덕 본심의 지지 근거가 어떻게 마련될 수 있는지 확인할 수 있을 것이다.

www.kci.go.kr

주제어: 호락논쟁, 낙론(洛論), 심론(心論), 미발심(未發心), 명덕(明德).

Ⅰ. 머리말

학술계의 왕성한 토론과 논쟁은 그 구성원들이 서로 소통하면서 활발하게 연구를 진행하고 있음을 보여주는 증거로서, 학술계의 수준과 생동성을 반영하는 것이다. 우리 학술계의 토론과 논쟁은 특히 조선조 중기 이후로 활발하였는데, 사칠논쟁(四七論爭)과 호락논쟁(湖洛論爭), 예송논쟁(禮訟論爭) 등이 대표로 손꼽힌다. 현대한국 동양철학계의 토론과 논쟁은 조선조만큼 활발하지는 못하나, 21세기에 들어서 주목할 만한 몇 가지 논쟁이 있었다. 이중 필자가 주목하는 것은 두 가지로, 하나는 주자(朱子) 철학의 미발지각(未發知覺)과 미발공부(未發工夫)를 둘러싸고 벌어진 논쟁이고, 또 하나는 율곡(栗谷) 이이(李珥, 1536~1584) 철학의 정체를 둘러싸고 벌어진 논쟁이다.

미발논쟁은 주자가 중화신설(中和新說)에서 말한 미발시 지각과 미발시 공부가 과연 무엇인지를 놓고 학자들이 서로 다른 견해를 내놓으면서 전개된 논쟁으로, 문석윤의 「퇴계의 미발론」[1]에 대하여 이승환이 비판을 제기한 것[2]으로 시작되어, 이후 10여 편의 관련 논문이 발표되며 활발하게 진행되었다. 이 논쟁에서 제출된 견해는 다양하고 복잡하지만, 이들을 갈래지으면 크게 둘로 나눌 수 있으며, 그 분기의 원인을 분석해 보면 양자 간의 차이는 주자학의 심(心) 이해에 있다고 할 수 있다. 주자학의 심을 다만 인지심(認知心)으로 볼 것인지, 아니면 도덕적 본심의 차원까지 확대해서 볼 것인지에 따라 미발에 대한 이해도 달라지는 것이다.[3] 주자학의 심을 다만 개인의 경험적 의식 혹은 사물을 지각하는 능력을 본질로 갖는 인지의 마음으로 이해할 것인지, 아니면 본성과 일치하고 개인성을 탈각한 공적(公的) 마음 혹은 만물일체(萬物一體)의 천리

1) 문석윤, 「퇴계의 미발론」, 퇴계학연구원, 『退溪學報』 제114집, 2003.
2) 이승환, 「퇴계 미발설 釐淸」, 퇴계학연구원, 『退溪學報』 제116집, 2004.
3) 자세한 내용은 신상후, 「조선조 洛學의 未發心論 연구」, 이화여자대학교 대학원 박사논문, 2018, 1-4쪽; 39-48쪽 참조.

www.kci.go.kr

(天理)를 갖춘 도덕적 마음으로 이해할 것인지에 대하여, 한국뿐만 아니라 중국과 일본 학자들도 각각의 견해가 다르다.[4] 한국의 미발논쟁은 한·중·일 학계의 이러한 경향을 반영한 논쟁이었던 것이다.

율곡 철학의 정체를 둘러싼 논쟁도 그 함의는 이와 같다. 정원재의 박사논문에 대한 이상익의 반론으로 시작된 이 논쟁 역시, 이후 10여 편의 관련 논문이 발표되었다.[5] 정원재는 율곡의 리통기국설(理通氣局說)과

---

4) 후지이 미치아키(藤井倫明) 역시 주자학의 心에 관한 학자들의 견해가 갈리고 있다고 지적하면서, 이에 관한 우젠(吳震)의 분석을 인용하였다.(藤井倫明, 「艮齋思想における「心」と「性」:「性師心弟」說の構造」, 간재학회, 『艮齋學論叢』 제19집, 2015, 105-106쪽 참조.) 우젠은 학자들의 견해를 셋으로 나누었는데, 다음과 같다. ①심을 氣에 범주에 소속시키는 주자에게 있어 심은 인지심이고 기의 공능임(牟宗三, 錢穆 등) ②심은 지각범주에 속하지만 의식활동만이 아니라 공능의 총체임(陳來) ③주자의 心體는 心學의 本心과 상통함(蒙培元, 金春峰 등)
필자가 보기에, ②의 입장은 결국 ①로 수렴된다. 이 때문에 필자는 학자들의 입장을 크게 둘로 나눈 것이다. 현대 주자학 연구에서는 ③의 입장을 취하는 학자보다 ①의 입장을 취하는 학자들이 더 많은 것으로 보인다. 일본의 경우, 규슈대학(九州大學)의 구스모토 마사쓰구(楠本正繼)·오카다 다케히코(岡田武彥)·아라키 겐고(荒木見悟)·후지이 미치아키와 주자학 연구의 선입견에서 비교적 자유로운 유아사 야스오(湯淺泰雄)·이즈쓰 도시히코(井筒俊彥)는 ③의 입장에 다가가 있다.

5) 정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」, 서울대학교 철학과 박사논문, 2001; 이상익, 「율곡 이이는 지각론자인가-정원재 박사의 '지각설에 입각한 이이 철학의 해석'에 대한 반론」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제7집, 2002; 정원재, 「이이, 찬찬히 읽기와 체계로써 말하기-이상익 교수의 '율곡 이이는 지각론자인가'에 대한 답변」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제7집, 2002; 이상익, 「율곡 이이는 지각론자인가Ⅱ- 정원재에 대한 재반론」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제8집, 2003; 정원재, 「구절주의와 심판관의 태도」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제8집, 2003; 김경호, 「율곡철학을 이해하는 두 관점-이상익과 정원재의 논쟁에 대한 평가」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제9집, 2003; 임원빈, 「정원재와 이상익의 논쟁에 대한 관전평-율곡 이이는 주자학의 계승자인가? 탈주자학자인가?」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제9집, 2003; 이상익, 「사이비 종합과 왜곡된 체계-정원재의 '구절주의와 심판관의 태도'에 대한 반론」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제12집, 2005; 손영식, 「율

기발리승일도설(氣發理乘一途說) 및 심시기설(心是氣說)에 의거해 그 철학을 체계화하여 읽으면, 율곡 철학은 성리학보다 순자(荀子) 계열의 지각설(知覺說)에 가깝다고 주장하였다.[6] 말하자면, 율곡 철학에서 리는 '만물이 공유하는 동일한 본성'이 아니라 사물의 조리나 예법의 원리 혹은 예법 자체에 가깝다는 것인데, 그의 견해를 따르면, 율곡 철학에서 성(性)은 종차적(種差的) 특성이거나 고자(告子)식의 지각능력이며, 심(心)은 외재적 리를 지각하는 인지심이 된다. 율곡학에 대한 이러한 이해는 낯선 것이 아니다. 조선조에도 율곡학의 심즉기설(心卽氣說)을 두고 고자의 견해라고 비판한 학자들이 있었다.[7]

율곡학의 심성(心性)을 이처럼 이해하면, 율곡의 적통은 호론(湖論)이 된다. 왜 그런가? 율곡이 말한 심이 다만 지각하는 능력을 지닌 개인의

곡학이 주자학인가?」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제13집, 2005; 이상익, 「주자 성리학의 본지와 율곡철학: 손영식 교수에 대한 반론」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제14집, 2006.

6) 지각설에 대한 정원재의 설명은 다음과 같다. "지각설은 마음의 핵심 기능을 知覺으로 보는, 중국 철학의 전통적인 사유 경향이다. 지각설에서 말하는 '지각이란 외부의 대상에 대해 반응하고(知) 이 반응의 결과를 의식하는(覺) 능력이다. 곧 지각설에서는 인간의 정서적 반응, 나아가 인간의 활동 전체를 외부의 자극(感)에 대한 반응(應)으로 파악한다. 인간이 삶에서 부딪치는 외부적 계기에 우선적으로 주목하는 이 같은 사고는, 인간 행위의 내부적 기원을 따지는 사고, 예컨대 맹자의 성선설과 같은 이론과 정면으로 대립하는 것이다. 이러한 사유는 선진시대의 荀子에서 어느 정도 분명한 체계를 형성하며, 다시 『예기』의 「악기」와 「대학」 그리고 『주역』 「계사」 등에서 압축된 형태로 드러난다. 이것이 신유학에서는 周敦頤, 張載, 胡宏, 羅欽順, 士廷相, 王夫之, 戴震 등의 이론을 통해 반복된다."(정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」, 서울대학교 철학과 박사논문, 2001, i쪽.)

7) 『寒洲集』 卷32, 「雜著 心卽理說」: 심즉기라고 말하는 것이 좋지 못함은 어째서인가? 심은 일신의 주재가 되는데, 주재를 기에 소속시키면 천리가 형기의 명령을 받게 되어 허다한 거침과 악함이 마음에 단단히 자리잡게 될 것이다. 마음은 체가 없고 성을 체로 삼는데, 지금 이것을 기라고 하니, 그렇다면 성을 기로 인식하는 것인바, 고자의 견해이다.〔夫謂心卽氣者之所以爲不善何也? 心爲一身之主宰, 而以主宰屬之氣, 則天理聽命於形氣, 而許多麤惡, 盤據於靈臺矣. 心無體, 以性爲體, 而今謂之氣, 則認性爲氣, 告子之見也.〕

경험적 의식다발에 불과하다면, 그 의식다발은 개인적인 것이지 보편적인 것은 아니다. 게다가 율곡은 심이 기(氣)라고 말하지 않았던가? 주자학의 체계에서 기는 대체로 개체 간의 차이를 설명할 때 언급된다. 심은 성을 담지하는 것인데, 여기에 태생적으로 정통편색(正通偏塞)과 청탁수박(淸濁粹駁)의 차이가 있다면, 사람과 동물의 본성이 다르고 성인(聖人)과 범인(凡人)의 본심이 다르다고 결론 맺게 될 것이기 때문이다.[8)]

이런 맥락에서 낙론(洛論)은 퇴율절충론(退栗折衷論)으로 간주되어 왔다. 다카하시 도오루(高橋亨)가 농암(農巖) 김창협(金昌協, 1651~1708)의 사상을 "율곡의 주기론(主氣論)보다 퇴계(退溪)의 주리론(主理論)에 가깝다."고 규정한 이래로, 이러한 도식이 답습되고 있는 것이다.[9)] 문제는 '과연 퇴율절충이 가능한가?' 하는 점이다. 퇴계와 율곡의 차이는 리기호발(理氣互發)과 기발리승일도(氣發理乘一途)에 있다. 퇴계는 기가 작용하는 이발시에도 리가 기의 제한에서 완전히 자유로울 수 있다는 생각을 끝까지 유지하였다. 비록 현실에서는 리가 기에 주관되는 경우가 대부분이지만[10)] 그럼에도 불구하고 리가 기를 온전히 이끌 수 있는 가능성을 남겨 두고자 했던 퇴계는, 리기호발을 포기하지 않았다. 그러나 율곡은 퇴계의 이론에 동의하지 않았다. 율곡이 보기에, 퇴계의 이론은 비록 '리가 기의 주재가 됨〔理爲氣主〕'이라는 주자학의 이념을 성실히 계승하는 것이긴 하나, 형이상자인 리가 직접 운동한다는 대목은 주자학의 존재론과 모순되는 주장이었다.[11)] 율곡이 견지하려 한 주자학의 대전제는, "리와

---

8) 정통편색과 청탁수박은 주자가 타고난 기질의 차이를 설명할 때 사용한 말이다. 정통편색은 인간과 동물의 차이에, 청탁수박은 성인과 범인의 차이에 해당한다. 『大學或問』 참조.

9) 다카하시 도오루(高橋亨), 조남호 역, 『조선의 유학』, 서울: 소나무, 1999, 171-187쪽 참조.

10) 『朱子語類』 卷4, 「性理一」: 리는 진실로 불선이 없다. 다만 기질에 부여되면 곧 청탁 · 편정 · 강유 · 완급의 차이가 생기게 된다. 기는 강하고 리는 약하다. 그러므로 리는 기를 주관할 수 없다.〔理固無不善, 纔賦於氣質, 便有淸濁偏正剛柔緩急之不同. 蓋氣强而理弱, 理管攝他不得.〕

11) 자세한 내용은 신상후, 「梅山洪直弼의 心說연구—心體本善說과 明德說을 중

www.kci.go.kr

성은 절대의 형이상자로서 형체나 자취가 없어 순선(純善)하며, 기와 심은 형이하자로서 형체가 있고[12] 조작과 운용을 하기에 불선의 가능성이 있는데, 이 둘은 '하나이면서도 둘이고 둘이면서도 하나인〔一而二 二而一〕' 관계를 맺는다."는 것이다.[13] 그래서 율곡은 기발리승일도설(氣發理乘一途說)로 '리와 기가 하나임(서로 분리되지 않음〔不相離〕)'을 드러내고, 리통기국설(理通氣局說)로 '둘임(서로 섞이지 않음〔不相雜〕)'을 드러냈다. 이러한 율곡의 철학과 호발을 인정하는 퇴계의 철학이 어떻게 병립할 수 있겠는가? 만일 낙론계 철학이 퇴율절충론이라면, 그 철학은 필연적으로 모순적 주장을 내포하는, 엄밀하지 못한 이론이 된다. 즉, 낙론을 퇴율절충으로 규정했을 때의 문제는, 낙론이 율곡 철학의 적통이 되지 못한다는 데에 있는 것이 아니라, 낙론의 철학이 정합적 이론이 되지 못한다는 데에 있는 것이다.

낙론계 철학은 일관성 없는, 비정합적 이론인가? 필자는 그렇게 생각하지 않는다. 낙론계 철학은 율곡의 기발리승일도설 · 리통기국설 · 심즉기설을 시종 견지하면서 이를 더욱 세밀화하고 심화하여, '인간은 누구나 배워서 성인(聖人)이 될 수 있다.'는 주자학의 강령을 강화한, 일관되고 엄밀한

심으로—」, 한국한문고전학회, 『漢文古典硏究』 제34집, 2017, 86-92쪽 참조. 퇴계의 리기호발설이 리의 능동이나 자발을 의미하는 것은 아니라는 해석도 있는데, 이를테면 다음과 같은 논문을 들 수 있다. 이승환, 「퇴계 理發說에 대한 몇 가지 오해」, 충남대학교 유학연구소, 『유학연구』 제34집, 2016; 이상익, 「退溪-高峰 四七論辨의 근본문제」, 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제146집, 2019.

12) '형체가 있음'은 감각적으로 지각 가능하다는 말이 아니다. 한정과 한계가 있는, 즉 그것 아닌 것이 있는, 상대적 존재이고 개별적 존재라는 말이다. 감각적으로 지각할 수 없는 기질이나 귀신을 주자가 형이하자로 간주하는 데에서 이를 확인할 수 있다.

13) 『朱子語類』 卷5, 「性理二」: 성은 태극과 같고 심은 음양과 같다. 태극은 다만 음양 가운데에 있을 뿐이니 음양을 떠날 수 있는 것이 아니다. 그러나 철저히 논하면, 태극은 태극이고 음양은 음양이다. 성과 심 또한 이러한 관계이니, 이른바 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나라는 것이다.〔性猶太極也, 心猶陰陽也. 太極只在陰陽之中, 非能離陰陽也. 然至論太極自是太極, 陰陽自是陰陽, 惟性與心亦然, 所謂一而二二而一也.〕

www.kci.go.kr

이론이라고 생각한다. 그리고 그 결과 '도덕적 본성의 실현'이라는 퇴계의 지향과 합일할 수 있었던 것이라고 본다. 다만 그 지향이 율곡에게 없었는가 하면, 적어도 낙론계 학자들은 그렇게 생각하지 않았다.

본고에서는 율곡 철학의 주요 이론을 견지하면서도 만물의 근원적 동일성을 천명한 낙론계 심론을 분석함으로써 그 엄밀성과 체계성을 드러낼 것이다. 낙론계 심론은 성즉리 · 심즉기, 리무위(理無爲) · 기유위(氣有爲)의 원칙을 견지하는 체계 안에서 '본성과 일치하는 도덕 본심'이 어떻게 가능한지를 보여주는 이론이다. 말하자면 불교나 육왕학(陸王學)이 아닌, 주자학 안에서 도덕 본심이 성립할 수 있는 구조를 밝혀주는 이론인 것이다.

주자학의 마음을 어떻게 이해할 것인가를 두고 한 · 중 · 일의 학자들이 여전히 논쟁하고 있는 현실을 상기할 때, 본고의 이 작업은 조선조 학자들의 이론을 현대 주자학 연구에서 반드시 참고해야 할 선행연구로 자리매김하는 데에 이바지할 수 있을 것이다. 이뿐만 아니라, 낙론계 철학은 율곡 철학에 대한 하나의 유력한 해석으로서, 율곡 철학에 관한 연구에서도 빼놓지 말아야 할 선행연구인바, 본고의 분석을 통해 율곡학의 성격에 대한 재검토 필요성을 드러낼 수 있을 것이다.

본고에서 분석의 대상으로 삼은 인물은, 18세기 후반기 · 19세기 전반기에 활약한 노주(老洲) 오희상(吳熙常, 1763~1833)과 매산(梅山) 홍직필(洪直弼, 1776~1852), 그리고 19세기 후반기와 20세기 전반기에 활약한 간재(艮齋) 전우(田愚, 1841~1922)이다. 노주와 매산을 선정한 이유는 이들의 이론에서 체계화된 낙론계 심론을 확인할 수 있기 때문이다.[14] 호

14) 매산은 近齋 朴胤源(1734~1799)의 문하에 집지하였기에, 그의 공식적인 스승은 근재로 알려져있다. 『梅山集』의 연보에 의하면, 매산은 17세(1792, 정조16)에 근재를 처음 찾아가 배알하고, 21세 이후로 매년 배알하였는데, 24세가 되던 해에 근재가 별세하여 오래 수학하지는 못하였다. 노주는 그의 형 寧齋 吳允常(1746~1783)에게 수학하였는데, 영재 역시 일찍 별세하여 오래 수학하지는 못하였다. 매산과 노주의 첫 만남은 1816년(노주 54세, 매산 41세) 즈음이었던 것으로 보인다. 늦은 만남이었지만 두 사람은 리기심성론에 대한 견해가 일치함을 확인하였고, 노주가 별세할 때까지 매산은 노주를 스승으로,

www.kci.go.kr

론계와 낙론계 심론이 심화되고 체계화된 것은 양자 간의 대결, 즉 호락논쟁에 의한 것이었는데, 1720년대 이후 본격화된 논쟁은 노주와 매산의 시대에 와서 각 학파 이론의 확고한 정립이라는 결과를 낳았다. 도덕 본심을 지지하는 낙론계 심론의 체계가 노주와 매산의 심론에서 어느 정도 완성되었던 것이다.

노주와 매산의 심론에서 낙론계 이론의 완성을 확인할 수 있다면, 간재 전우의 심론을 다루어야 할 이유는 무엇인가? 간재의 이론에서 낙론계 심론의 진보를 확인할 수 있기 때문이다. 노주와 매산이 심론의 체계를 완성했다면, 간재는 이를 더욱 발전시켜 그 외연을 확장하였다고 할 수 있다. 매산의 재전(再傳) 제자인 간재는, 스승의 이론을 계승하는 동시에 새로운 이론을 첨가하기도 하였다.[15] '성사심제설(性師心弟說)'과

노주는 매산을 벗으로 대하며, 리기심성에 관하여 자주 토론하였는데, 필자의 검토로는 그 토론에서 어떤 불일치도 확인할 수 없었다. 매산의 다음 말을 참고할 만하다.

『梅山集』, 卷5, 「答老洲吳丈 戊寅九月廿五日」: 보여주신 理氣本末에 관한 의논은 문장이 영롱하고 투철하니 읽어봄에 가슴이 다 상쾌합니다.……구구한 저는 항상 이 가르침을 받들어 지켜서 위로 천리를 통달함에 혼미해지지 않을 것이라고 생각하였습니다. 율옹께서는 매번 말씀하기를 "내가 다행히 주자보다 뒤에 태어나서 학문이 거의 틀리지 않게 되었다."라고 하였는데, 저 또한 문하께 이렇게 말하고 싶습니다.〔俯示理氣本末之論, 玲瓏透脫, 讀之灑落.……區區者嘗謂奉持斯訓, 庶不迷於上達. 栗翁每云幸生朱子後, 學問庶幾不差. 愚於門下, 亦云爾.〕

15) 간재가 쓴 전재의 「신도비명」에 의하면, 전재는 처음에 剛齋 宋穉圭(1759~1838)에게 나아가 집지하였다가 스승의 권유에 따라 강재 사후에 매산에게 나아가 수학하였다.(『艮齋集』, 前編 卷17, 「全齋任先生神道碑銘」 참조.) 간재는 전재에게 수학하였으므로 매산의 재전 제자가 된다. 노주와 간재는 사승관계로 연결되지는 않지만, 간재가 평생토록 노주를 매산만큼 높이고 믿었음은 의심의 여지가 없다. 간재는 리기심성에 대한 정견(正見)을 가지고 있는 선배 학자로 율곡 · 沙溪 金長生(1548~1631) · 尤菴 宋時烈, 1607~1689) · 농암 · 노주 · 매산을 나란히 열거하곤 하였다.

『艮齋集』, 前編 卷7, 「與李鐸謨 庚戌」: 寒洲가 말하기를 "근세의 일부 학자들은 심과 성을 판연히 둘로 나누니, 도리어 大本이 하나가 아니게 되는 문제로 귀결된다."라고 하니, 일부 학자는 누구를 말한 것인가? 내 생각건대, 심은 기이고 성은 리라는 것은 율곡과 우암으로부터 노주와 매산에 이르기까

www.kci.go.kr

‘기질체청설(氣質體淸說)’이 바로 그것이다. 간재의 심론을 통해 우리는 도덕 본심의 지지 근거가 어디까지 확장될 수 있는지 확인할 수 있다. 또한, 이러한 확장에도 불구하고 간재 스스로는 자신의 이론이 주자학 · 율곡학의 범주 안에 있다고 확신하였으니, 그렇다면 현대 연구자들은 주자학 · 율곡학의 적극적 해석이자 수준 높은 선행연구로 간재의 심론을 활용할 수 있을 것이다.

Ⅱ. 호락논쟁을 통한 낙론계 심론의 체계화: 노주와 매산의 심론

1. 심(心)에 관한 고찰: 미발심체본선설(未發心體本善說)

호락논쟁은 충청 기반의 호론계(湖論系) 학자들과 서울 및 근기(近畿) 기반의 낙론계(洛論系) 학자들 사이에서 벌어진 논쟁으로, 학계에서는 종종 이 논쟁을 ‘사단칠정논쟁(四端七情論爭)’, ‘예송논쟁(禮訟論爭)’과 함께 조선조 유학의 3대 논쟁으로 꼽는다. 사단칠정논쟁이 퇴계학파와 율곡학파의 분기를 가르는 논쟁이었다면, 호락논쟁은 율곡학파 내부에서 전개된 학술 논쟁이었다. 매산은 당시 호락 제현들의 논쟁 주제를 다음의 세 가지로 정리하였다.[16]

① 사람의 본성〔人性〕과 동물의 본성〔物性〕은 같은가, 다른가.
② 감정이나 사려가 발하지 않은 마음〔未發心〕은 선한가, 선악이 혼재하는가.
③ 명덕(明德)에 개인의 차이는 없는가, 있는가.

이 셋 중에 가장 잘 알려진 것은 첫 번째 주제이다. 그래서 호락논쟁은 ‘인물성동이논쟁(人物性同異論爭)’으로도 불린다. 그러나 문석윤이 지

지 모두 옳게 여겼으니, 아마도 이 분들을 지칭한 것이리라.〔寒洲曰, 近世一種之學, 判心性爲兩岐, 反涉大本之不一. 一種是誰也? 竊念心氣性理,自栗尤以至老梅皆然,豈或指此?〕

16) 『梅山集』, 卷13, 「與李龜巖」.

www.kci.go.kr

적한 바 있듯이, 호락논쟁의 핵심 쟁점을 인물성동이 문제로 이해하는 것은 적절하지 않을 수 있다.[17] 필자 역시 호락논쟁의 핵심 쟁점은 첫 번째보다는 두 번째 주제라고 생각한다. 두 번째 문을 열고 들어가야 호락의 분기와 갈래를 더 근본적인 차원에서 짚어낼 수 있다. 두 학파의 분기는 기(氣)를 어떻게 이해하느냐에 달려있는데, 그 이해의 차이가 두 번째 주제에서 첨예하게 드러날 수 있기 때문이다. 본고에서 낙론계 리기심성론 중 특별히 심론을 분석의 대상으로 삼은 것 역시 이러한 맥락이다.

두 번째 주제에 주목해야 하는 이유는 이뿐만 아니다. 두 번째 주제를 통해야, 호락논쟁의 무게와 심각성을 정당하게 측량할 수 있다. 매산은 다음의 말로, 두 번째 주제의 절박성을 논하였다.

> '마음은 본래 선하다〔心本善〕'는 것은 정자(程子)에게서 나온 말이니, 맹자의 성선(性善)의 뜻과 짝을 이루는 것으로 보아야 한다. 그런데 남당 등 여러 학자는 정론(定論)을 갖고 있지 않아서 '마음은 선하기도 하고 악하기도 하다'는 의론을 창도하였으니, 세교(世敎)에 해악을 끼치는 것이 인물성동론(人物性異論)보다 만 배나 더 심하다.[18]

위에서 열거한 세 가지 주제 중 첫째는 '동물에게도 인의예지의 본성이 있는가?'를 묻는 것으로, 도덕적 본성의 보편성을 만물의 차원으로 확장할 수 있는가를 문제 삼는 것이다. 둘째와 셋째는 '인간의 마음은 본래 선한가?'를 묻는 것으로, 오염되지 않은 선한 마음을 성인(聖人)뿐만 아니라 모든 인간에게 허여할 수 있는가를 문제 삼는 것이다. 그런데 기존

---

17) 문석윤은 호락논쟁의 핵심쟁점이 인물성동이론으로 설정되는 것에 대하여 "논쟁의 전모에 대해 단순히 부분적인 이해에 그치게 만들 뿐 아니라, 논쟁의 실체와 의미에 대한 왜곡된 이해와 해석을 결과할 수 있다는 점에서 치명적인 문제이다."라고 평하고, 知覺論과 未發論 등을 중심으로 호락논쟁의 형성과 전개를 서술하였다. 문석윤, 『호락논쟁: 형성과 전개』, 서울: 동과서, 2006, 20-21쪽 참조.

18) 『梅山集』, 卷5, 「答老洲吳丈」: 心本善, 其言發自程子. 當配於孟子性善之旨. 而南塘諸公不有定論, 倡爲心善惡之論, 其貽害世敎, 萬倍於人物性異之說也.

www.kci.go.kr

의 연구에서 지적되어온 것과 달리, 매산은 두 번째 문제가 호락논쟁에서 가장 절실하고 절박한 쟁점이라고 논하고 있다. 선한 마음을 만인의 차원까지 확장시키는 것이 왜 그렇게 절박한 문제가 되는가? 이 선한 마음이 '누구나 배워서 성인이 될 수 있다.'는 주자학의 강령과 '성인되기'라는 주자학의 목표를 지지하는 심성론적 근거가 되기 때문이다.

주자학에서 성인되기가 목표로 설정되는 이유는, 현재 범인(凡人: 보통사람)과 성인이 같지 않기 때문이다. 주자학의 심성론에 따르면, 성인과 범인은 동일한 천리(天理)를 똑같이 본성으로 소유한다. 마음은 어떠한가? 주자는 본연의 마음에는 성범의 차이가 없으며, 사람이 모두 성인이 될 수 있는 까닭도 이 본연의 마음에 있다고 논한다.

> 오직 사람만이 태어날 적에 정통(正通: 바르고 통함)한 기(氣)를 얻으므로 그 성(性)이 가장 귀하다.[19] 그러므로 방촌(方寸: 마음)이 허령(虛靈: 비고 신령함)하고 통철(洞徹: 밝음)해서 만리(萬理)가 거기에 모두 구비되어 있는 것이다. 사람이 금수와 다른 까닭이 바로 여기에 있으며 사람이 모두 요순(堯舜)이 될 수 있고 천지에 참여해서 화육을 도울 수 있는 까닭도 이를 벗어나지 않는다.[20]

이 설명에 따르면, 마음은 허령통철하기 때문에 만리(萬理)를 본래적으로 소유할 수 있다. 여기에서 마음은 '만리를 본래 갖춘 존재'이자 '허령통철한 존재'로 규정된다. 마음이 이러한 존재이기 때문에 인간은 누구나 성인이 될 수 있다고 주자는 말한다.

이러한 마음을 주자는 거울과 저울대에 비유하기도 하였다. 사물을 접하지 않은 상태여서 그 본래성을 그대로 간직한 마음은 비어있는 거울, 평평한 저울대와 같다는 것이다.[21] 그러다 사물이 이르러오면, 비어있던

---

19) 이에 앞서 주자는, 理는 만물이 동일하나 氣는 달라서, 정통한 기를 얻은 것은 사람이 되고 偏塞(치우치고 막힌)한 기를 얻은 것은 物(사람 이외의 존재, 주로 동물과 식물을 가리킴)이 된다고 논하였다.

20) 『大學或問』: 唯人之生, 乃得其氣之正且通者, 而其性爲最貴. 故其方寸之間, 虛靈洞徹, 萬理咸備. 蓋其所以異於禽獸者, 正在於此, 而其所以可爲堯舜, 而能參天地以贊化育者, 亦不外焉.

거울은 그 사물의 미추(美醜)를 왜곡 없이 비추어내고, 평평하던 저울은 그 사물의 무게를 가감 없이 드러낸다. 즉 마음은 "본연적으로" 그 대상에 맞는 반응을 해낼 수 있다는 것이다.[22] 마음의 허령통철함은 대상을 여실하게 비출 수 있고 또 마음에 구비된 천리를 찬란하게 드러낼 수 있다. 이렇기 때문에 주자는 마음을 정의하면서 "허령하고 어둡지 않아서, 중리(衆理)를 갖추고 있으면서 만사에 응하는 것〔虛靈不昧 以具衆理而應萬事者〕"이라고 한 것이다.[23]

성인과 범인이 본성뿐만 아니라 마음까지도 같다면, 성인과 범인의 차이는 어디에 있는가? 이 둘의 차이는 태어날 적에 품수한 기질의 차이에 있다. 정확히 말하면, 기질의 차이에 의한 인욕(人欲) 발생의 유무에 있다. 성인은 태어날 적에 청수(淸粹)한 기를 받아서 사물과 접하여도 인욕이 발생하지 않는데, 범인은 탁박(濁駁)한 기를 받아서 사물과 접하면 인욕이 발생할 때가 있다.[24] 인욕이 발생하면 마음의 본연적 허령통철함은 유지되지 못한다. 그렇게 본성은 가려지고 그 발현에 왜곡이 생긴다.

그런데 인욕은 사물을 접한 이후에 발생하는 것이다. 사물을 접하지 않아서 그 사물에 대한 사려나 감정이 싹트지 않은 미발시(未發時)에는

---

21) 『大學或問』: 사람의 마음이 湛然하고 虛明하여 마치 텅 빈 거울과 같고 평평한 저울대와 같아서 한 몸의 주재가 되니, 이는 진실로 마음의 眞體의 본연이다.〔人之一心, 湛然虛明, 如鑑之空, 如衡之平, 以爲一身之主者, 固其眞體之本然.〕

22) 『大學或問』: 사물을 접하여 거기에 응한 것이 또 모두 절도에 맞음은 빈 거울과 평평한 저울대의 用으로, 막힘없이 유행하여 正大하고 光明하니, 이것이 바로 이 마음의 用이 천하의 達道가 되는 까닭이다.〔及其感物之際而所應者, 又皆中節, 則其鑑空衡平之用, 流行不滯, 正大光明, 是乃所以爲天下之達道.〕

23) 이는 『大學』의 '明德'에 대한 주자의 풀이이다. 『孟子集註』에서는 '심'을 해석하면서, "心은 사람의 신명이니, 중리를 갖추고 만사에 응하는 것이다.〔心者, 人之神明, 所以具衆理而應萬事者也.〕"라고 하였다.

24) 주자는 『大學章句』에서 사람이 명덕을 밝히지 못하는 이유로, '기품에 구애됨〔爲氣稟所拘〕'과 '인욕에 가려짐〔爲人欲所蔽〕' 두 가지를 들었는데, 인욕 발생의 원인이 기품에 있고 보면, 이 둘은 인과관계로 연결된다고 할 수 있다.

인욕이 발생하지 않는다. 그렇다면 적어도 미발시에는 보통사람도 본연의 마음을 유지하고 있을 테고, 이때의 마음은 본성과 일치하는 마음〔心性一致〕일 것이며, 성인의 마음과 같은 마음〔聖凡同一〕일 것이다.

하지만 인욕의 유무라는 차이가 생득적 기질의 차이에서 연유한다는 점과, 율곡학에서 마음은 기질과 마찬가지로 형이하자에 속한다는 점에 주목하면, "미발시에는 성인의 마음과 범인의 마음이 같다."는 주장을 쉽게 할 수 없게 된다. 마음은 기이고 성범의 차이가 기에 있다면, 성인과 범인의 마음은 미발시와 이발시를 막론하고 서로 다르다고 볼 수 있기 때문이다.

이것이 호론의 미발심체유선악설(未發心體有善惡說)의 대략이다. 마음을 기에 소속시키면서 기를 차별적인 것으로만 간주한다면, 인성과 물성이 다를 뿐만 아니라 성인의 마음과 범인의 마음도 시종 다르다고 인식하게 될 것이다. 낙론계 인사들은 이러한 인식이 '성인되기'라는 강령과 목표를 포기하게 만든다고 보았다. 탁박한 기질을 타고난 범인은 그 기질을 청수하게 만들어야 성인이 될 수 있는데, 기질변화 공부의 주체인 마음이 탁박한 기질과 구분되지 않는다면 탁박한 기질로 어떻게 탁박한 기질을 교정할 수 있겠는가. 또 만일 마음이 탁박한 기질에 끝내 가려져 마음 안의 본성도 그 탁박함에 매몰되어 있다면, 탁박함 안에 빠져있는 천리가 어느 때고 그 모습을 드러낼 수 있겠으며, 어떻게 마음의 인도자가 될 수 있겠는가. 이 때문에 노주와 매산을 비롯한 낙론계 인사들은 호론의 여러 이론 중 미발심체유선악설을 논파하는 데에 가장 공력을 들였으며, 미발시에는 성인과 범인의 차이가 없다는 '미발성범동론(未發聖凡同論)'과 미발시의 마음은 선하다는 '미발심체본선설(未發心體本善說)'을 힘써 주장하였다. 이 두 이론은 어떤 측면에서 말하는가의 차이가 있을 뿐, 실상은 같다. 성인과 범인의 동일성을 강조하고자 할 때는 '미발성범동론'을 주장하고, 미발시 심과 성의 일치를 강조하고자 할 때는 '미발심체본선설'을 주장하는 것으로, 모두 '인욕이 발생하지 않은 미발시의 마음은 성과 일치하여 성만큼 선하며 만인에 동일하다'는 내용을

www.kci.go.kr

골자로 한다.

이 이론의 정립을 위한 첫 번째 조건은 마음과 기질의 구분이다. 마음과 기질은 모두 기에 속한다. 노주와 매산은 기를 본(本)과 말(末)로 나누어, 마음을 기의 본에, 기질을 기의 말에 소속시켰다. 기를 둘로 나누어 마음과 기질을 구분하는 사유가 두 사람의 창작은 아니다. 기본말론(氣本末論)의 입론근거가 된 선배 학자들의 말은 다음과 같다.[25]

횡거(橫渠) 장재(張載): 유기(游氣: 떠돌아다니는 기)가 어지럽게 뒤섞여서 합하여 형질을 이루니, 이것이 인(人)과 물(物)의 만 가지로 다름을 낳는다. 음과 양 두 가지가 순환하여 그치지 않으니, 이것은 천지의 대의(大義)를 세운다.[26]

주자 : (1) 심은 형체가 없고 기는 물건이 있다.[27]
(2) 심은 성에 비하면 약간 자취가 있으나 기에 비하면 자연히 또 허령하다.[28]
(3) 인심은 오묘하여 측량할 수가 없어서 나가고 들어올 적에 기기(氣機)를 탄다.[29]

면재(勉齋) 황간(黃幹): 이 몸은 다만 형(形) · 기(氣) · 신(神) · 리(理)일 뿐이다. 리는 신보다 정(精)하고, 신은 기보다 정하며, 기는 형보다 정하다. 형은 일정하고, 기는 숨을 내쉬고 마실 수 있고 차갑고 따뜻할 수 있으며, 신은 지각이 있어 운용할 수 있고, 리는 지각운용에 있어서의 허다한 도리이다.[30]

율곡 : (1) 사람의 용모는 추한 것을 변화시켜 예쁘게 만들 수 없고 근력은 약한

25) 주자와 율곡의 말은 매산이 宋正熙(1802~1881)에게 보낸 편지에서 심과 기질의 구분을 입증하기 위해 거론했던 것이다.(『梅山集』, 卷16, 「答宋文吾 辛丑四月」 참조.)

26) 『正蒙』, 「太和」: 游氣紛擾, 合而成質者, 生人物之萬殊. 其陰陽兩端, 循環不已者, 立天地之大義.

27) 『中庸或問』: 心無形而氣有物.

28) 『朱子語類』, 卷5, 「性理二」: 心比性則微有迹, 比氣則自然又靈.

29) 『朱子大全』, 卷4, 「齋居感興」: 人心妙不測, 出入乘氣機.

30) 『勉齋集』, 卷13, 「復楊志仁書」: 只是形氣神理. 理精於神, 神精於氣, 氣精於形. 形則一定, 氣能呼吸, 能冷煖, 神則有知覺, 能運用, 理則知覺運用上許多道理.

www.kci.go.kr

것을 변화시켜 강하게 만들 수 없으며 신체는 짧은 것을 변화시켜 길게 만들 수 없으니, 이는 이미 정해진 분수이어서 바꿀 수가 없는 것이다. 그러나 오직 심지(心志)는 어리석은 자를 변화시켜 지혜로운 자로 만들 수 있고 불초한 자를 변화시켜 어진 자로 만들 수 있으니, 이는 심의 허령함이 품부받은 것에 구애되지 않기 때문이다.[31]

(2) 심의 허령함은 품부받은 것에 구애되지 않는다.[32]

장횡거의 말에서, '유기'는 차별적 기 즉 기의 말을 가리키고, '음양'은 천지의 원기(元氣) 즉 기의 본을 가리킨다. 주자가 이를 "음양의 순환은 맷돌과 같고 유기가 어지럽게 뒤섞임은 맷돌 가운데서 나오는 가루와 같다."[33]고 부연한 것에서도 알 수 있듯이, '음양의 순환'은 간단(間斷)없는 천지의 생생(生生) 작용과 같고, '유기가 뒤섞여 형질을 이룸'은 그 생생의 작용을 통해 만물이 생겨나는 것과 같다. 장횡거는 기와 리를 구분하지 않았기에 원기를 만유의 근원으로 간주하였는데, 주자는 리와 기를 구분하고 리를 만유의 근원인 형이상자로, 기를 형이하자로 간주하였다. 이 때문에 주자학에서 기를 논할 때 주로 현상적 차별성의 측면만 고려하는 경향이 있었던 것이다. 그러나 주자 역시 만물을 낳는 리를 천지생물지"심"(天地生物之心)이라고 말했듯이, 생생불식(生生不息)하는 천지의 원기는 리와 간격이 없는 것이라고 할 수 있다. 노주와 매산은 이 원기가 바로 본연의 기이고, 마음을 이루는 기는 본연의 기라고 본 것이다.

황면재의 말과 율곡의 첫 번째 말[34]에서는 더욱 세분화된 기본말론을

31) 『栗谷全書』, 卷21, 「聖學輯要 修己第二中」: 方寸虛明, 可以變化.

32) 『栗谷全書』, 卷27, 「擊蒙要訣 立志章第一」: 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.

33) 『朱子語類』, 卷98, 「張子之書一」: 陰陽循環如磨, 游氣紛擾如磨中出者.

34) 율곡 역시 기를 형체(신체)와 기질과 마음으로 나누고 있다. 신체는 변화가능성이 없고 기질은 변화가 가능한데, 그 변화의 근거가 '기질에 구애되지 않는 마음'에 있다고 명시한 것이다. 마음이 기질에 구애되지 않는다는 말은 기질의 차별성이 마음에 적용되지 않는다는 의미이다.

확인할 수 있다. 특히 면재는 사람의 일신을 구성하는 것을 형(形)·기(氣)·신(神)·리(理)로 명시하였는바, 형이상의 리와 형이하의 기라는 이분법을 가지고 형·기·신·리를 분속해보면, 리만 형이상에 속하고 형·기·신은 형이하의 기에 속한다. 면재는 기의 정추(精粗)에 따라 기를 셋으로 세분한 것이다. 노주와 매산은 이 이론을 수용하고, 거기에 신(神)과 리(理)는 차이가 없다는 주장을 추가하였다.

> 이른바 신(神)으로 말하면 바로 천지의 대의(大義)로서 인(人)과 물(物)을 낳는 근본이니, 편전(偏全: 치우침과 온전함)과 대소(大小)가 없고 정추(精粗)와 피차(彼此)가 없어서 리(理)와 짝하여 차이가 없다. 이 신과 이 리가 천지에 있을 때는 천지에 가득 차고 인·물에 있을 때는 인·물에 가득 차서, 비록 동물과 식물이라도 원래 본디 온전히 구비되어 있으니, 만약 리는 같고 신은 다르다고 한다면 조화생성의 도구가 두 개의 근본이 있게 될 것이다.35)

> 형(形)이라는 것은 형질이니, 고움과 추함이나 길고 짧음이 일정하여 바뀔 수 없다. 기(氣)라는 것은 기질이니, 청탁수박(淸濁粹駁)이 만 가지로 같지 않지만, 공력을 쓴다면 변화할 수 있다. 신(神)이라는 것은 심(心)이니, 지극히 허령하여 거의 리(理)와 차이가 없다. 리라는 것은 성이니, 순수하게 선하여 망령됨이 없다. 그러므로 성은 심에 의뢰하고 심은 성에 배합되어, 心이 기의 근본이 되고 형의 주인이 되는 것이다.36)

노주와 매산이 황면재의 형기신리설에 대하여 수정한 것이 하나 더 있다. 면재는 형기신을 기의 정추(精粗)로 나눈 반면, 노주는 이것을 '본말'로 대체하였는데 매산 역시 이를 따랐다. 그래서 미발심체본선설의 전제가 되는 노주와 매산의 기론(氣論)은 '기정추론'이 아닌 '기본말론'이

---

35) 『老洲集』, 卷12, 「答朴命壁」: 若夫所謂神者, 卽天地之大義, 而生人物之木(本으로 교감함)也. 無偏全大小, 無精粗彼此, 配理而無間者耳. 此神此理, 在天地滿天地, 在人物滿人物, 雖橫生倒生者, 元自具足. 若謂同於理而異於神, 則是造化生成之具有二本也.

36) 『梅山集』, 卷23, 「答韓運聖」: 夫形者, 形質, 妍醜長短, 一定而不可易. 氣者, 氣質, 淸濁粹駁, 有萬不齊, 而用功則變化. 神者, 心也, 至虛至靈, 幾與理無間. 理者, 性也, 純善無妄. 故性資于心, 心配于性, 爲氣之本而爲形之主焉.

된다. 노주가 정추 대신 본말을 사용하고자 했던 이유는 본말이라는 말을 사용해야 형기신이 하나의 기임을 명시할 수 있기 때문이다.

> 선배 학자들이 심과 기질의 구분을 논할 때마다 번번이 정추를 가지고 말을 해서 기(氣)의 정상(精爽)을 심에 소속시켰던 것은 진실로 바꿀 수 없지만, 내 생각엔 본말을 가지고 말을 해서 기의 본을 심에 소속시키는 것만 못하니, 이 설명에서는 하나의 기이면서 본말의 구분이 있음을 볼 수 있다. 본은 똑같을 뿐이고, 같지 않은 것은 말이다. (自註: 본말을 들어 정추를 포함할 수 있다.)[37]

정추라고 하면 거친 기와 정미한 기를 별도의 존재인 것처럼 오해할 수 있지만, 본말이라고 하면 마치 하나의 나무에 뿌리와 가지가 있는 것처럼, 심과 기질이 하나의 기임을 드러낼 수 있다. 이렇게 하나의 기임을 명시하고 심이 기의 근본이 된다고 해야, 기질에 의한 왜곡(이발시의 부중절)이 필연적인 것이 아니라 우연적인 것이 될 수 있다. 즉 기질에 대하여 '그 근본은 맑은 것'이라고 해야, 그 지말의 불선이 언제고 근본으로 다시 돌아와 교정될 수 있음을 나타낼 수 있고, 사람들에게 '성인되는 공부'를 권유할 수 있는 것이다.

심과 기질이 하나의 기라고 한다면, 이제 이 물음에 답해야 한다. 왜 하나의 기인데, 어떤 것은 차별성을 갖고 어떤 것은 그렇지 않은가? 노주는 이를 기의 유행(流行)에 입각해 설명하였다. 간단없이 유행하는 기는 그 기멸(起滅)이 무상하여 마치 구름과 안개(운무)가 한 데 모였다가 사라지는 것처럼 계속해서 변화한다. 미발의 때, 즉 사물을 접하지 않아서 인욕이 발생하지 않은 때는 마치 구름이 완전히 걷힌 것과 같아서 기의 차별성이 드러나지 않고, 이발의 때에는 구름이 모여서 해를 가리는 것처럼 기의 차별성이 드러나기도 한다.[38] 노주는 밝은 해가 나타날 때

---

37) 『老洲集』, 卷22, 「大學」: 先儒每論心氣質之分, 輒以精粗爲言, 以氣之精爽屬心者, 誠不可易, 而竊恐不如以本末爲言, 以氣之本屬心, 此可見其爲一氣而有本末之分也, 本則一而已矣, 不齊者末也.(擧本末則可以包精粗.)

38) 『老洲集』, 卷24, 「雜識二」:기질은 별도의 한 氣가 아니니 바로 湛一의 氣(본연의 기)의 찌꺼기로서 몸의 내외에 두루한 것이다. 한번 정해지면 바뀌지

www.kci.go.kr

의 기를 본연적 기로 간주하고 이를 기질의 근본이자 마음이라고 논한 것이다.

이 마음은 성과 차이가 없기 때문에 선하다고 말할 수 있다. 하지만 노주와 매산은 마음의 선함을 논할 때, '심'보다는 '심체(心體)'라는 말을 더 많이 사용하였다. 노주와 매산의 심론을 미발"심체"본선설이라고 명명하는 것도 이 때문이다.

> 리는 무형무위여서 자취가 있다고 말할 수 없다. 또 심체(心體)는 담일(湛一: 한결같이 맑고 깨끗함)하고 정상(精爽: 신기(神氣)가 밝음)하니,[39] 기의 본이고, 기질은 만 가지로 같지 않으니, 기의 말이다. 즉 하나의 기인데 본말의 구분이 있는 것인바, 이 때문에 심과 기질을 구분하는 것이다.[40]

> 심체는 오행(五行)의 정수를 모아 지극히 신묘하여 본디 일신의 가장 귀한 것이 된다. 그러므로 이로 인하여 중리(衆理)를 갖추고 만사에 응할 수 있는 것이다. 요순이 되고 천지에 참여할 수 있는 까닭이 어찌 단지 성선에만 있겠는가. 실로 이 마음의 허령통철함에 분수(分數: 개체적 차이)가 없고 우열이 없어 이리의 선과 차이가 없는 데서 말미암는 것이다.[41]

않는 形氣와는 달라서 그 기멸이 무상하여 마치 운무가 폈다 걷혔다 하는 것과 같으니, 미발의 때에는 退聽하여 한결같이 없는 듯하다가 이발하면 용사해서 그 방촌을 치우치게 하고 어지럽히기를 마치 구름이 해를 가리는 것처럼 하는 것이다. 그러다가 氣機가 한번 멈추어 用을 거두어 體로 돌아오면 또 전처럼 太淸하다. 가령 기질에 한번 정해지는 종자가 있다면 어떻게 기질을 변화시킬 수 있겠는가.〔氣質不是別爲一氣, 卽湛一之査滓, 而遍體之內外, 特異乎形氣之一定而不易, 其起滅無常, 如雲霧之捲舒, 方其未發而退聽也, 一似無有, 及其已發而用事, 汨亂其方寸, 如雲之蔽日, 而若氣機一息, 斂用還體, 則又依舊是太淸也. 倘使氣質有一定之種子, 則如何變化耶.

39) 담일은 장횡거의 『정몽』에 "담일은 氣의 근본이다."라고 보인다. 주자는 이를 "담일이란 외물에 감촉하기 전의 담연하고 순일(純一)한 상태이니, 이것이 기의 근본이다."라고 하였다.라고 해석하였다.

40) 『梅山集』, 卷13, 「答申仲立 在植○壬辰」: 理者無形無爲, 未可謂有跡. 且心體湛一精爽, 氣之本也, 氣質有萬不齊, 氣之末也, 卽一氣而有本末之分焉, 所以爲心與氣質之辨也.

41) 『老洲集』 권27, 「行狀」. "心之爲體, 聚五行之精英, 至神至妙, 自爲一身之最貴, 故能以之具理應事, 其所以爲堯舜參天地者, 豈但以性善而已哉. 實亦由於此心

www.kci.go.kr

왜 심체라고 하는가? 심체는 마음의 본체를 의미하는데, 그렇다고 해서 '성' 즉 '활동성이 없는 형이상자'를 가리키는 말은 아니다. 이는 '마음 자체의 본연성', '마음의 본래면목'을 의미하는 것으로, 호락의 학자들이 미발을 '심체'라고 지칭할 때의 심체와 같다.[42]

사물과 접하지 않아서 인욕이 발생하지 않은 미발시에는 천리로서의 본성이 온전히 보존되어 있을 뿐만 아니라 허령통철한 본연의 마음 역시 보존되어 있다. 그래서 미발을 '본연지성(本然之性)'으로도 '본연지심(本然之心)'으로도 논할 수 있는 것이다. 그런데 호론과 낙론을 막론하고 율곡학파의 학자들은 모두 미발을 논할 때 마음을 위주로 설명하였다. 미발을 '사물과 접하지 않아 감정이나 사려가 싹트지 않은 때'로 논하고, '미발시에도 마음의 지각이 깨어있어 어둡지 않다.〔未發時知覺不昧〕'는 주자의 언설을 적극적으로 수용하여, 이를 정좌와 같은 미발시 공부의 심성론적 근거로 삼았던 것이다. 즉, 호락의 학자들은 미발을 '마음이 깨어있으면서도 그 본연의 허령통철함을 보존한 상태'로 이해했던 것이고, 이런 맥락에서 미발을 '심체', '심의 본체'라고 한 것이다.[43] 노주와 매산 역시 이를 따라 '미발의 심체가 선하

之虛靈洞徹, 無分數無優劣, 而不隔於此理之善也."

42) 이때의 '心之本體'는 '본연적 마음의 전체(全體)'의 의미이다. 즉 본체와 본체 아닌 것이 있어서 본체만을 가리켜 말한 것이 아니라, 마음 전체를 모두 가리켜 말한 것이라는 뜻이다. 이를 노주는 명덕을 설명하면서 다음과 같이 명시한 바 있다. 노주와 매산에게 명덕은 곧 미발심체와 같다.
『老洲集』, 卷5, 「答權敬之」: 명덕의 뜻은 『대학혹문』에서 설명한 것이 더욱 자세한데, 그 설명 중의 '本體' 두 글자에 실로 정미한 뜻이 있다. 본체는 곧 명덕이고 명덕은 곧 본체이니, 두 가지가 있는 것이 아니다. 본체라고 할 때의 '본'은 '본연'의 본이고, 체는 바로 '全體'의 체이니, 곧 '본연의 전체'라고 말한 것과 같다.〔或問提掇此意, 尤爲諄複, 而本體二字, 實有精義. 本體卽明德, 明德卽本體, 非有二焉. 本是本然之本, 體是全體之體, 猶曰本然之全體也.〕

43) 낙론에서는 農巖 金昌協(1651~1708)에 의하여 미발시 지각이 충분히 해명되었다. 자세한 내용은 신상후, 「조선조 洛學의 未發心論 연구」, 이화여자대학교 대학원 박사논문, 2018, 91~114쪽 참조.
이는 남당도 마찬가지이다. 남당은 "미발시에는 지각이라는 글자를 놓을 수 없다."고 하는 외암에게 미발에도 지각이 있다고 반박하였으며, 미발의 지각

www.kci.go.kr

다'라고 주장한 것인데, 이는 곧 '인욕에 가려지지 않은 본연의 마음은 선하다'는 의미가 된다.

왜 마음의 선함을 논할 때 '미발시의 본연의 마음'에 국한하는가? 사물을 접한 뒤에는, 구름이 해를 가리듯이 인욕이 본연의 심성을 가리는 경우가 생길 수 있다. 이때 본성은 형이상자로서 변함없이 자재하지만, 마음은 형이하자이고 운용하는 주체이기에 그 결과에 영향을 받을 수밖에 없다. 물론 이때에도 심의 본연성이 사라지는 것은 아니지만, 이발시의 심을 말할 때는 발동한 정(情)을 포함해서 지칭하는 것이 일반적이므로 불선한 정이 발생한 이발시의 마음을 곧바로 선하다고 하기는 어렵다. 이 때문에 마음의 선함을 논할 때는, '미발시'와 '본연의 마음'에 국한하는 것이다.

이는 노주와 매산이 심체의 선함을 '본선(本善)'이라고 하는 것에서도 확인할 수 있다. 이들은 마음의 선함을 성의 '순선(純善)'과 구분하여 '본선'이라고 해야 함을 강조하였다. 성은 시종 불선이 없지만, 심은 이발에서 불선한 결과가 있을 수 있으므로 '순수하게 선하다'라고 할 수는 없고 '본래 선하다'라고 할 수 있다는 것이다.

> 장자(長者)께서는 이 어른이 김중척(金仲陟: 金相戊의 자)에게 보낸 심을 논한 편지에 대해 어떻게 생각하십니까?[44] 그 편지에 이르기를 "심의 체는 기의 정상만을 가리킨 것에 지나지 않는다. 그런데 사람들은 번번이 심을 순선(純善)한 것으로 치부하니, 이와 같다면 이른바 천명지성이 쓸데없는 군더더기가 되지 않겠는가. ……"라고 하였으니, 이는 아직 확정되지 않은 의론인 듯합니다. 성에는 마땅히 '순선'이라고 칭해야 하고 심에는 마땅히 '본선(本善)'이라고 칭해야

에 대하여 '능지각만 있고 소지각은 없는 지각'이고 '지각의 체(體)'라고 분명히 규정하였으며, "능지각이란 진실로 지각이므로 미발시에도 지각이 있다고 말해도 무방하다.〔蓋能知覺者, 固是知覺, 故雖於未發時, 不妨言有知覺.〕"라고 하였다. 『南塘集』, 卷14, 「與蔡君範 論鄭守夢近思釋疑未發知覺說○甲午五月」; 「答蔡君範 五月」 참조.

44) '이 어른'은 閒靜堂 宋文欽(1710~1752)을 가리킨다. 매산이 언급하고 있는 편지는 『閒靜堂集』 卷3 「與金仲陟」 제6서이다.

www.kci.go.kr

하니, 김옹이 '순선' 두 글자를 심에 놓은 것은 진실로 구분이 분명하지 못합니다. 심체가 본선하다는 것에 어찌 이론(異論)이 있을 수 있겠습니까. 성은 특별한 물건이 아니고 다만 심의 리니, 성이 순선함은 바로 심의 본선함에서 연유한 것입니다. 본선한 심에 순선한 성을 갖추고 있기 때문에 만물의 영장이 되어서 사람이면 누구나 다 요순이 될 수 있는 것입니다. 비록 심이 선하다고는 하지만 성이 아니면 준거하여 본받을 곳이 없으니, 어찌 성을 군더더기라고 할 수 있겠습니까.45)

노주와 매산은 '본선'이라는 말로 심과 성의 구분을 견지하고자 하였다. 심은 이발에서 기질의 교섭에 의해 불선의 결과를 낳을 수 있다. 따라서 언제나 본연성을 잃지 않으려는 노력을 해야 한다. 미발시 함양 공부와 이발시 성찰 공부 모두, 마음의 본연성을 보존하려는 노력이다. 이때 준거가 되는 것은 순수하게 선한 성이다. 따라서 심은 본래 선할지라도 불선의 가능성을 염두에 두면서 언제나 성의 인도를 따라야 한다. 노주와 매산의 미발심체본선설은 심의 선함을 논함으로써 심과 성이 본연의 자리에서 일치함을 강조하면서도, 끝내 심과 성의 구분을 포기하지 않는 이론이다. 따라서 미발심체본선설은 성과 일치하는 도덕본심을 논하되, '리무위 · 기유위', '성즉리 · 심즉기'라는 주자학 혹은 율곡학의 체계를 이탈하지 않는 이론이라고 할 수 있는 것이다.46)

---

45) 『梅山集』, 卷5, 「與老洲吳丈」: 長者嘗以斯翁與金仲陟論心書爲如何? 有曰心之體, 不過單指氣之精爽, 而輒歸之於純善, 如是則所謂天命之性, 豈不爲贅賸無用之物……. 竊恐是未定之論也. 於性當稱純善, 於心當稱本善, 而金說下得純善二字於心者, 固欠分數. 心體本善則詎容異論哉? 蓋性非有別件物事, 秖是心之理. 性之純善, 卽由於心之本善也. 以本善之心, 具純善之性, 故所以爲萬物之靈, 而人皆可爲堯舜也. 雖則心善, 非性則靡所於準則, 曷謂性爲贅賸乎?
노주는 매산의 이 편지에 대한 답장에 다음과 같이 언급하여 매산의 말에 동의하였다. 『老洲集』, 卷10, 「答洪伯應」: 氣에는 本末이 있으니 本은 하나이고 末은 고르지 않습니다. 그러므로 心에 대해서는 本善이라고 칭하는 것입니다. 理는 본말이 없이 하나일 뿐입니다. 그러므로 性에 대해서는 純善이라고 칭하는 것입니다.〔大抵氣則有本有末, 本一而末不齊, 故所以於心稱本善. 理則無本無末, 一而已, 故所以於性稱純善.〕

46) 기의 차별성을 시종 견지하는 호론에서는 성인과 범인 마음의 동일성을 주장

www.kci.go.kr

2. 명덕(明德)에 관한 고찰 : 명덕주기설(明德主氣說)

위에서 인용한 매산의 정리에서 알 수 있듯이, 명덕에 관하여 호락논쟁에서 다룬 쟁점은 '명덕에 개인적 차이〔분수(分數)〕가 있는가, 없는가〔明德有分數無分數〕'의 문제였다. 이 문제는 심체의 선악을 어떻게 보는가의 문제와 그대로 연결된다. 호론과 낙론에서는 대부분 명덕을 마음으로 간주하기 때문에 심체가 선하다고 주장하는 낙론은 명덕에 분수가 없다고 주장하게 되고 심체에 선악이 있다고 주장하는 호학은 명덕에 분수가 있다고 주장하게 되는 것이다.[47] 말하자면, 낙론의 명덕무분수설에서도 주자학 · 율곡학의 체계에서 도덕본심이 성립하는 구조를 읽어낼 수 있는 것이다.

여기에서는 간재의 계승과 연관하여, 노주와 매산의 명덕설 중 '명덕주기설'을 분석할 것이다. 호락논쟁이 본격화되기 전의 명덕 논쟁은 주로 '명덕이 심(心) · 성(性) · 정(情) 중에 무엇에 해당하는가?'라는 쟁점을 중심으로 전개되었다. 주자는 『대학장구』에서 명덕을 해석하여 "사람이 하늘에서 얻은 것으로, 허령불매해서 온갖 리를 갖추고 만사에 응하는 것〔人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理 而應萬事者也〕"이라고 하였는데, 이 해석으로 보면 명덕은 심(虛靈不昧에 해당)으로도 성(具衆理에 해당)으로도 정(應萬事에 해당)으로도 간주될 수 있다. 이 때문에 이 문제가 가장 큰 화두가 되었던 것이다. 대체로 명덕을 심 · 성 · 정의 총칭으로 보는 견해가 많았는데 율곡이 『대학장구소주(大學章句大全)』 소주(小註)의 "명덕은 다만 본심(本心)이다."라는 옥계노씨(玉溪盧氏)의 말을 『성학집요(聖學輯要)』에 채록해 넣으면서 명덕을 심으로 보는 견해가 우세해졌다.

하는 낙론에 대하여, 불교 혹은 육왕의 심학과 같다고 비판하였다. 낙론계 심론과 불교 · 육왕학의 차이는 심과 성의 구분에 있다. 낙론은 심과 성을 형이하와 형이상으로 철저히 구분하고 심이 성을 따라야 함을 끝내 강조하였다.

47) 논쟁의 안으로 들어가보면 논의가 이렇게 단순하지는 않다. 남당 역시 명덕무분수를 주장했기 때문이다. 하지만 노주와 매산은 남당의 무분수설이 결국 유분수설로 귀결된다고 보았다. 자세한 내용은 신상후, 「조선조 洛學의 未發心論 연구」, 이화여자대학교 대학원 박사논문, 2018, 139~142쪽 참조.

명덕을 마음으로 본다고 하더라도 성과 정을 제외하는 것은 아니다.[48] 다만 명덕을 논함에 그 주가 되는 것은 마음이기에 명덕을 심 · 성 · 정의 총칭으로 볼 수는 없다는 것이다. 즉 주와 객을 구분해야 한다는 것이다. 노주와 매산은 주자가 허령불매의 뒤, 구중리의 앞에 '이(以)' 자를 놓은 것에 정미한 뜻이 있다고 하였다.

> 『대학장구』에서 '허령불매' 아래에 '이(以)' 한 글자를 놓은 것은 실로 정미한 뜻이 있으니, 이를 잘 들여다보면 심을 위주로 한 뜻을 더욱 분명히 깨달을 수 있다. 오직 그 심이 허령불매하기 때문에 이로써 '구중리' · '응만사'할 수 있는 것이니, 구중리와 응만사는 곧 허령불매함이 능히 할 수 있는 일이다. 그러나 리는 심을 떠나지 않으니, 만일 이 능히 할 수 있는 일이 없다면 또한 어찌 심의 허령을 귀하게 여길 것이 있겠는가.[49]

이(以) 자를 경계로 하여 앞은 주체〔能〕가 되고 뒤는 객체〔所〕가 된다. 허령불매하기 때문에 구중리 · 응만사할 수 있는 것이니, 구중리와 응만사는 허령불매가 능히 해내는 일이 되는 것이다. 만일 구중리와 응만사가 없다면 마음의 허령불매는 불교의 영각(靈覺)과 다르지 않게 된다. 그래서 마음을 논함에 구중리 · 응만사까지 아울러 언급했다는 것이 노주와 매산의 분석이다.

명덕을 리나 성으로 보면 안 되는 이유는 무엇인가? 『매산집』 권19의

---

48) 율곡 역시 『성학집요』에서, 옥계노씨의 말 앞에 심성정을 모두 언급하며 명덕을 설명한 주자의 다음 말을 채록해넣었다. "허령불매는 곧 심이다. 이 理가 그 심 안에 모두 갖추어져서 전혀 부족함이 없는 것이 곧 성이다. 감응함에 따라 동하는 것이 곧 정이다.〔虛靈不昧, 便是心. 此理具足於中, 無少欠闕, 便是性. 隨感而動, 便是情.〕"
이 외에도 安應休에게 답한 편지에서 "심과 성을 합하여 총괄해서 이름한 것이 명덕이고, 그 정이 발한 부분을 가리켜 이름한 것이 사단이다.〔合心性而摠名曰明德, 指其情之發處曰四端耳.〕"라고 한 바있다.

49) 『梅山集』, 卷19, 「答崔用九」: 章句虛靈不昧之下, 下一以字, 實有精義, 着眼於此, 其主心之義, 又分明易曉. 惟其虛靈不昧, 故能以之具理應事也. 具理應事, 卽虛靈不昧者之能事也. 然理不離心, 苟無是能事也, 亦奚貴乎虛靈哉!
이와 거의 유사한 말이 『老洲集』 卷22 「讀書隨記 大學」에 보인다.

「답최용구(答崔用九)」에는 명덕에 대한 매산의 자세한 설명이 실려있는데 여기에서 매산은 대부분의 지면을 '명덕은 心이다'라는 것을 논증하는 데에 사용하였다. 그러면서 『주자대전』, 『대학혹문』, 『주자어류』 등에 보이는 주자의 여러 언설을 길게 인용하여 '주자는 명덕을 논할 때에 모두 심을 위주로 하였음'을 밝혔는데, 이를 통해 보면 명덕을 마음으로 보아야 하는 이유가 '경전의 본래 뜻이 그러하기 때문'이라는 것을 알 수 있다. 그러나 이유는 이뿐만이 아니다. 매산은 명덕을 성이라고 주장함은 마음을 성으로 인식한 것이어서, 육왕 심학으로 귀결될 위험이 있다고 보았다.[50]

> 육상산(陸象山)은 "심이 곧 리이다."라고 말하였고, 왕양명(王陽明)은 "양지(良知)가 곧 천리(天理)이다."라고 하였으니, 이는 모두 마음을 성으로 인식하고 기를 리로 인식한 견해이다. 지금 만약 명덕을 성이라 하고 리라고 한다면 육상산, 왕양명의 설과 무엇이 다르겠는가. 명덕이 비록 리를 갖춘 기이기는 하지만 곧장 리로 여긴다면 이는 옳지 않으며, 성을 포함한 마음이기는 하지만 곧장 성으로 본다면 이는 잘못된 것이다.[51]

---

50) 이 외에도 명덕을 이해함에 주객의 구분을 분명히 하여 심을 위주로 보아야 하는 이유는 더 있다. 노주는 이를 공부와 연관하여 다음과 같이 말하였다. 『老洲集』, 卷12, 「答朴命壁」: 『대학』의 삼강령과 팔조목에 이 리가 모두 들어있는데, '구중리 · 응만사'를 하는 기틀로 말하면, 이는 심에 있지 성에 있지 않다. 그러므로 공부에 힘쓰는 방도는 반드시 마음에서 찾아야 하니, 그래야 그 성을 회복할 수 있는 것인바, 이것이 장횡거가 말한 "심이 성을 다할 수 있다."는 것이다. 만약 곧바로 성에 나아가서 찾으려 한다면 성은 무형무위여서 어둠 속에서 코끼리를 만지는 것과 같으니, 어디에서 힘을 쓸 수가 있겠는가. 이것이 명덕은 심을 위주로 하나 성이 절로 그 안에 있어서 팔조목의 공부를 일관되게 행할 수 있는 까닭이니, 실로 『대학』 한 편의 요체가 된다. 『대학장구』에서 해석한 것을 보면 뜻이 매우 곡진하니, 여기에서 주자의 의도를 알 수 있다.〔大學三綱領八條目, 莫非此理之所在, 而若其具應之機, 則在心而不在性. 故其用功之道, 必求之於心, 乃可以復其性, 此政張子所謂心能盡性也. 若欲直求之於性, 性無形無爲耳, 便同暗中摸象, 何處下手乎? 此明德所以心爲主而性自賅於其中, 八條工夫, 可以一串推去, 實爲一篇之體要也. 觀乎章句所釋, 曲有情意, 朱子之旨可知矣.〕

51) 『梅山集』, 卷19, 「答崔用九」: 象山言心卽理也, 陽明謂良知卽天理也. 此皆認心

매산이 보기에 심과 성, 기와 리를 구분하지 못하고 마음을 성으로, 기를 리로 오인하면 육왕의 심학으로 귀결하게 된다. 심학의 문제는 무엇인가? 주자학의 입장에서 보기에 심학의 폐해는 선(禪)의 폐해와 다를 것이 없다. 주자학에서도 본체와 현실, 형이상과 형이하의 유기적 통일을 구상하지만 그 통일은 즉각적 일체화의 방식이 아니다. 본연의 마음은 비록 천지생물지심과 다를 바가 없지만 이발에서는 기질의 구애와 인욕의 가림이 언제고 발생할 수 있다. 기질과 인욕이 개입되면 본체와 현실은 통일되지 못한다. 이와 같은 불일치 가능성이 존재하기에 행위의 주체인 마음은 언제나 조심스러운 태도로 성의 인도를 받아야 한다. 심과 성을 구분하고 성을 심의 준칙으로 삼는 것은 여기에 연유한 것이다. 그에 반해 심학과 선은 본체와 현상이 상즉(相卽)해 있음을 강조하여 모든 작용이 성의 발현이라고 본다. 주자학의 견지에서 보기에 이는 현실이 '천리와 인욕의 치열한 싸움터'임을 모른 것이며, 이 무지는 자칫하면 창광자자(猖狂自恣)의 방종을 불러올 수 있다. 이것이 '인심위성(認心爲性: 심을 성으로 오인함)', '인기위리(認氣爲理: 기를 리로 오인함)'의 가장 큰 문제점인 것이다.

그렇다면 명덕을 성이라고 주장하는 이유는 무엇인가? 노주와 매산 이후, 19세기 중반 이후 활발하게 진행된 논쟁은 명덕주리주기(明德主理主氣) 논쟁이었다. 간재를 비롯하여 노주와 매산의 명덕설을 계승한 학자들은 주기(主氣)를, 화서(華西) 이항로(李恒老,1792~1868)의 문인들은 주리(主理)를 주장하며 학술계를 주도해 나간 것이다. 명덕을 주리라고 주장하는 근거는 무엇인가? 여러 근거가 있겠지만, '밝혀야 할 대상으로서의 명덕이 심이거나 기일 수 없다'는 것이 핵심일 것이다. 명덕주리주기 논쟁에서 주리파의 학자들은 주기파를 '명기학(明氣學)'이라고 비판하였다. 『대학』에 '명명덕'이라고 하였는데 명덕을 기로 본다면 명명덕이 '명기'가 된다는 것이다. 명기학은 리을 근원적이고 절대적인 본체로 상

www.kci.go.kr

爲性, 認氣爲理之見也. 今若以明德謂性謂理, 則與陸王之說何異焉? 蓋明德雖是具理之氣, 直把作理則不可. 雖是包性之心, 而直看以性則非也.

정하는 주자학과 배치되는 것으로 보인다.

그러나 노주와 매산의 심론에서는 '명기'라는 말이 꼭 부정적인 것이 되지는 않는다. 이들은 명덕을 미발심체의 심체로 이해하기 때문에,[52] 명기의 기는 리와 간격이 없는 본연의 기가 된다. 이 본연의 기, 미발의 마음을 밝힌다는 것은 그 본연의 허령통철함을 가려지지 않게 하는 것이고 이는 미발시 공부와 그 의미가 다르지 않다. 이 때문에 노주와 매산의 성리설에서는 명덕을 마음으로 보는 것이 전혀 문제될 것이 없는 것이다.

요컨대 명덕주기설의 함의는 두 가지이다. 첫째, 본심을 본성만큼 선한 것으로 보아 그 위상을 높이는 것으로 미발심체본선설의 전체 함의와 같고, 둘째, 그럼에도 불구하고 심과 성을 형이하의 기와 형이상의 리로 철저히 구분하는 것으로 미발심체를 '순선'이 아닌 '본선'으로 규정한 것과 맥락이 같다. 마음과 본성에 대한 노주와 매산의 이러한 이해는 간재에게 이어져, 성사심제설(性師心弟說)과 기질체청설(氣質體淸說)의 토대가 된다.

Ⅲ. 낙론계 심론의 계승과 발전: 간재의 심론

1. 간재 심론에 관한 선행연구 검토

간재에 관한 현대학계의 연구는 1982년 성백효의 논문[53]으로 시작되어, 1989년 '간재사상연구회(2020년 간재학회로 개편)'의 창립 이후 활발하게 전개되었다.[54] 발표된 논문 중에는 간재의 심성론을 다룬 논문도 다수 있

52) 위의 각주 42번 참조.

53) 성백효, 「艮齋의 性理說에 대한 小考」, 민족문화추진회, 『민족문화』 제8집, 1982.

54) 박학래에 의하면, 2016년까지 발표된 간재학 관련 논문은 250여 편에 이르고, 이중 간재에 관한 논문은 150편이다.(박학래, 「간재학파의 학통과 사상적 특징-학문연원, 교유 및 문인 분포를 중심으로-」, 한국유교학회, 『유교사상연구』

www.kci.go.kr

는데, 주로 간재의 이론을 단독으로 다루거나, 간재 당시의 타학파 이론과 간재 이론을 비교분석한 연구가 대부분이다. 낙론계 심성론의 계승 · 발전이라는 측면에서 간재의 심성론을 분석한 연구는 상대적으로 적다.[55]

간재의 심성론을 낙론계 심성론의 연속 선상에서 분석한 연구는 이상익, 이종우, 박학래, 전병욱, 양자오한(楊朝漢), 황잉누안(黃瑩暖)의 연구가 있다.[56] 이 연구들은 대체로 간재가 계승한 이전 학설을 분석하는 데에 치중하고, 간재에 대해서는 이 학설의 수용 여부를 논하는 데에 그쳤으며,[57] 이

제28집, 2007, 225쪽 참조.)

길태은은 박학래의 연구 이후에 발표된 간재학 관련 논문을 조사하였는데, 이 조사에 의하면, 2016년부터 2019년까지 추가로 발표된 간재학 관련 논문은 석사학위논문이 1편, 학술지논문이 37편이다. 따라서 2019년까지 발표된 간재 관련 논문은 약 190편이 되며, 이 중 박사학위논문은 3편이다.(길태은, 「艮齋 田愚의 경학사상 연구-『四書講說』을 중심으로-」, 전북대학교 대학원 박사논문, 2019, 4-5쪽 참조.) 길태은의 박사학위논문이 2019년에 제출되어 지금은 간재 관련 박사학위논문이 4편이 되었다.

55) 선행연구의 이러한 한계는 유지웅이 이미 지적한 바 있다. 유지웅은 간재 관련 선행연구를 분석한 뒤에 "이상의 선행연구를 본다면 먼저 간재의 심론과 명덕설이 형성되는 배경, 즉 기호학파 낙론의 심론과 명덕설이 수립되는 전개 과정에 대해 언급하고 있는 논문은 없다는 것이 한계점이다. 주로 간재와 타학파와의 구조적 분석을 통해 심론과 명덕설의 특징을 규명하는 연구가 대부분이다."라고 평하였다.(유지웅, 「艮齋의 心論과 明德說 硏究」, 전북대학교 대학원 박사논문, 2016, 12쪽.)

이러한 문제의식을 가지고 유지웅은 간재의 심론과 명덕설을 서술하되, 주자부터 노주 · 매산에 이르는 심성론의 전개를 서술하고 간재가 이들의 심성론을 충실하게 계승하고 있음을 밝혔다. 다만 간재 심성론을 서술하면서는 그 이론의 형성 배경으로 주로 율곡을 거론하였다.

56) 이상익, 「艮齋의 栗谷 李珥 性理學에 대한 계승발전」; 이종우, 「艮齋의 尤菴 宋時烈 학술사상에 대한 계승발전」; 박학래, 「艮齋의 渼湖 金元行 학술사상에 대한 계승전개」; 전병욱, 「艮齋의 近齋 朴胤源 학술사상에 대한 비판계승」; 楊朝漢, 「艮齋對老洲吳熙常學術思想的繼承發展」(이상의 논문은 간재학회에서 2016년에 발행한 『艮齋學論叢』 제21집에 게재됨); 이종우, 「艮齋의 梅山學術思想에 대한 계승발전」, 간재학회, 『艮齋學論叢』 제17집, 2014; 黃瑩暖, 「艮齋的≪四書講說≫的詮釋特色-以〈大學記疑〉之'明德'義爲中心-」, 간재학회, 『艮齋學論叢』 제17집, 2014; 이상익, 「陶菴 性理說에 대한 艮齋의 수용과 비판」, 간재학회, 『艮齋學論叢』 제19집, 2015.

전 학설에 대한 분석이 적절하지 않은 경우도 종종 발견된다.58)

간재가 계승한 이전 학설의 내용과 이에 대한 간재의 수용 · 발전 양상이 제대로 분석되지 않으면, 간재를 '낙론계 심성론의 발전적 계승자'라고 평가하는 말이 허언이 되며, 더 나아가 간재 철학의 지향과 함의 역시 파악되기 어렵다. 기질의 본체가 맑다고 주장하는 기질체청설이나 성이 스승이 되고 마음이 제자가 된다는 성사심제설은 간재 심론의 중추가 되는데, 이를 노주 · 매산의 심론과 연관시키지 못한다면 간재가 어떻게 노주 · 매산 이론의 계승자가 될 수 있겠는가? 또 성사심제나 기질체청이라는 생경한 주장을 낙론계 심론의 전개라는 연속된 흐름 안에서 읽어내지 못한다면, 간재의 이 주장은 다만 당시 타학파의 '심즉리(心卽理)'와 '명덕주리(明德主理)'라는 주장에 맞서기 "위하여" 창안된, 반작용적 이론으로 간주되기 쉽다. 물론 이러한 결론이 불가능한 것은 아니나, 적어도 간재의 주장을 낙론계 심성론의 흐름 안에서 이해하려는 노력이 충분히 선행된 뒤에라야 이 결론은 정당성을 얻게 될 것이다.

따라서 3장에서는 2장에서 서술한 노주 · 매산의 심론이 간재에게 어떻게 계승 · 발전되었는지 분석할 것인바, 이를 통해, 첫째, 낙론계 심론

---

57) 예컨대 노주 학설에 대한 간재의 계승을 연구한 양자오한의 논문에서는, 노주 心本善說의 내용과 이에 대한 간재의 수용은 서술되었으나, 노주의 심본선설과 간재의 기질체청설의 관계는 해명되지 못하였다. 또, 매산 학설에 대한 간재의 계승을 연구한 이종우의 논문에서는 간재의 기질체청설이 율곡의 本然之氣에 기반을 두고 있다고 분석하고 매산에 대해서는 언급하지 않았다.

58) 예컨대 황잉누안의 연구에서는, 명덕을 주자와 율곡이 모두 심과 성의 합칭으로 본 반면, 간재는 당시 화서학파와 영남학파의 주장을 반박하고 배척하기 위하여 심(기)을 중심으로 명덕을 해석함으로써 명덕의 선험적 필연성과 보편성을 보장하지 못하는 문제를 발생시켰다고 분석하였다.(黃瑩暖, 「艮齋的≪四書講說≫的詮釋特色-以<大學記疑>之'明德義爲中心-」, 간재학회, 『艮齋學論叢』 제17집, 2014, 175-178쪽 참조.) 그러나 주자와 율곡의 언설에 명덕을 심 · 성 · 정의 총칭으로 해석하는 대목과 심을 위주로 해석하는 대목이 공존하기 때문에 주자와 율곡이 명덕을 심 · 성의 합칭으로 보았다고 단정할 수 없다. 이뿐만 아니라, 율곡학파에서 명덕을 '심을 위주로 한 말'로 간주하게 된 계기는 율곡이 『성학집요』에 "명덕은 다만 本心이다."라는 玉溪盧氏의 말을 채록한 일이었으므로, 황잉누안의 분석은 적절한 분석이라고 보기 어렵다.

www.kci.go.kr

의 발전적 전개를 확인하고, 둘째, 간재 심론의 지향과 함의를 파악할 수 있을 것이다. 첫 번째 목표가 '주자학적 체계에서 도덕 본심이 성립될 수 있는 구조를 밝힘'이라는 본고 전체의 취지에 부합하는 것이라면, 두 번째 목표는 간재 학술에 대한 정당한 평가에 도달하고자 하는 취지에서 제기된 것으로, 본고가 기대하는 부수적 성과라고 할 수 있다.

2. 명덕주기설의 계승발전: 성사심제설(性師心弟說)

노주와 매산의 심성론은 전재(全齋) 임헌회(任憲晦, 1811~1876)를 거쳐 간재에게 전승되었다. 간재 당시, 간재가 대결해야 했던 학술계의 분위기는 두 가지였던 것으로 보인다. 첫째는 호론계 학자들이 낙론계 심성론을 '심을 성으로 오인하고(認心爲性) 기를 리로 오인하는(認氣爲理) 육왕심학(陸王心學)'이라고 비판하는 분위기였고, 둘째는 심을 리로 간주하는 학설이었다. 심을 리로 간주하는 학설은 이를테면 한주(寒洲) 이진상(李震相, 1818~1886)의 심즉리설(心卽理說)이나 화서(華西) 이항로(李恒老, 1792~1868)의 명덕주리설(明德主理說)로, 간재가 보기에 이 학설은 모두 심과 성, 리와 기의 구분을 간과하여 심(기)을 성(리)으로 오인한 학설이었다.

간재는 이에 대한 대응으로, 성존심비(性尊心卑: 성은 높고 심은 낮음)와 성사심제(性師心弟: 성은 스승이 되고 심은 성을 따르는 제자가 됨)를 주장했다.[59] 심체본선설을 '심과 성을 구분하지 못하는 육왕심학'으로 오해하는 사람들과 심(기)을 형이상자로 간주하여 성(리)의 자리에 올려놓는 사람들을 향해, 심과 성의 구분을 강조하고 '심은 언제나 성의 인도를 따라야 한다'는 주장을 역설한 것이다.

---

59) 性師心弟說은 1914년경 정립한 것으로 보인다. 『艮齋集』 後編 권14의 「性師心弟獨契語」는 갑인년(1914)에 지은 것이고, 前編 권1의 「與宋晦卿」은 1915년에 보낸 편지인데, 거기에 "제가 근래에 性師心弟 네 글자를 얻었습니다. 비록 그 묘함을 자신하지만 온전히 제 것으로 만들지 못하고 있습니다.〔愚近得性師心弟四字, 雖自信其妙, 而不能據爲己有.〕"라고 보인다.

www.kci.go.kr

간재가 심을 리로 간주하는 학설을 비판했던 이유는, 이것이 '리무위, 기유위'의 원칙을 훼손하는 것이자 가선가악(可善可惡)의 심을 지나치게 신뢰하는 것이었기 때문이다.[60] 이렇게 되면 리기심성론의 일관성과 정합성이 깨어질 뿐만 아니라, 실제의 공부와 실천에서도 준칙이 사라져 혼란해질 것이라고 간재는 생각했던 것이다.

> 내 옛날에 일찍이 벗들과 강론하면서 '심본성(心本性: 심은 성에 근본한다)' 세 글자를 얻었는데, 이제 이것을 가지고 골자로 삼는 것이 어떻겠는가? 이는 마땅히 실제 일로써 구해야 하고 단지 언변만 늘어놓으며 다투어서는 안 된다. 예컨대 인군은 반드시 먼저 천지를 공경하는 리(理)가 있은 뒤에 마음을 써서 공경하고, 반드시 먼저 백성들을 자식처럼 사랑하는 리가 있은 뒤에 마음을 써서 사랑한다. …… 제가(齊家)에 있어 윤리를 바르게 하고 은의(恩義)를 돈독히 하며, 수신에 있어 격물치지에 힘쓰고 성의정심을 다하는 것도 모두 먼저 그 리가 있은 뒤에 마음을 써서 그 리를 따르는 것이다. 이처럼 하면 천하와 국가에 어찌 다스려지지 않음이 있겠는가. 이와 반대로 하면 환란이 반드시 이를 것이다.[61]

---

60) 간재 역시 '심은 이발에서 악으로 흐를 가능성이 있기에 純善이라고 해서는 안 되고 本善이라고 해야 한다'는 노주 · 매산의 주장을 견지하였다. 노주 · 매산과 간재를 다룬 다수의 논문에서 성의 순선과 심의 본선을 구분하지 않고, 이들이 심의 순선을 주장했다고 서술하는데, 이것은 작은 오류가 아니다. 이렇게 서술하면, 이들의 심론에 심과 성의 구분이 사라지게 되기 때문이다. 예컨대 간재는 심의 본선에 관하여 다음과 같이 말했다.
『艮齋集』, 前編 7卷, 「與李鐸謨 庚戌」: 성은 순선하고 심은 다만 '본선'이라고 말할 수 있을 뿐이다. 심은 마땅히 잡아지키고 검속해야 하지만 성은 잡아지키거나 검속하는 것이 아니고, 심은 '씻는다'거나 '기쁘게 한다'고 말할 수 있지만 성은 '씻는다'거나 '기쁘게 한다'고 말할 수 없다.〔性則純善, 而心則只可言本善. 心當操當檢, 而性則非可操可檢之物. 心則可言洗言悅, 而性不當言洗言悅.〕

61) 『艮齋集』, 前編 卷3, 「雜著 心本性說 辛丑」: 昔嘗與朋友講論, 得心本性三字, 今以之做骨子如何? 此當以實事求之, 不可但騁辯說以爭之. 如爲人君者, 必先有敬畏天地之理而後用心以敬畏之, 必先有父母黎元之理而後用心以父母之 …… 齊家之正倫理篤恩義, 修身之務格致盡誠正, 亦皆先有其理而後用心以循之, 如此則天下國家, 安有不治者哉? 反是則亂必至矣.

성을 형이상자로, 심을 형이하자로 간주하는 주자학의 견지에서 성존심비(性尊心卑)의 주장은 이상할 것이 없지만, 간재의 창작이었던 성사심제(性師心弟)라는 말은 언뜻 보면 '리무위'를 어기는 것으로 생각될 수 있다. 이러한 맥락에서 혹자는 간재에게 "성은 무언의 리인데 어떻게 심의 스승이 될 수 있겠는가."라고 반문하였다.62) 이에 대해 간재는 이것이 '리무위'와 모순되지 않는다고 하면서 성인(聖人)의 불언지교(不言之敎: 말하지 않는 가르침)에 빗대었다.

> 공자는 사람의 스승이셨는데, 그 도가 굳이 말하지 않아도 드러남이 있었다. 그러므로 말이 없고자 하셨던 것이다. 그런데 안씨(顔氏)는 이것을 묵묵히 알았으니, 성인의 깊은 뜻은 말하지 않아도 세상을 교화해서 만세를 가르침이 무궁한 것이다. 이제 성이 일상에서 발현되는 것은 그 정미(精微)함과 곡절(曲折)이 지극한 선〔至善〕이 아님이 없으니, 신명영각(神明靈覺)의 마음이 어찌 굳이 하나하나 지적해준 뒤에야 성이 스승삼을 만하다는 것을 알아 배우겠는가. 다만 심제(心弟)가 스스로 겸허하게 하여〔自虛〕 가르침을 받는다면, 그 덕이 장차 천지와 그 체용을 함께 할 것이다.63)

성은 지선(至善)이고 심은 신령한 것이다. 따라서 성이 어떤 작위를 가하지 않더라도 심이 자허(自虛)할 수만 있다면, 스스로 알아서 성을 스승삼고 따르리라는 것이 간재의 설명이다. '심의 자허함'은 노주와 매산의 심론에서 반복되었던, '마음이 허령통철의 본연성을 유지함'을 말한다.

성사심제는 노주의 '성위심재(性爲心宰)'에 근본한 것이다. 노주는 "리는 기의 근본이 되고, 성은 심의 주재가 된다."고 정리한 바 있다.64) 이

---

62) 『艮齋集』, 後編 卷14, 「性師心弟獨契語 甲寅」: 性師心弟四字, 是僕所創. 然六經累數十萬言, 無非發明此理, 可一以貫之. 中夜以思, 不覺樂意自生, 而有手舞足蹈之神矣. 彼不曾自體者, 輒疑性是無言之理, 如何能爲心之師?

63) 『艮齋集』, 後編 卷14, 「性師心弟獨契語 甲寅」: 孔子人師也, 其道且有不待言而顯者, 故嘗欲無言, 而顔氏便能默識, 聖人之蘊, 亦不言而化, 而敎萬世無窮矣. 今性之發見於日用之閒者, 精微曲折, 無非至善, 以若心之神明靈覺者, 何待逐一指點而後知其爲可師而學之耶? 但得心弟自虛以受敎, 則厥德將與天地同其體用矣.

에 대하여 연재(淵齋) 송병선(宋秉璿, 1836~1905)은 '천지의 차원에서는 천리가 주재가 되지만, 사람의 차원에서는 심이 주재가 된다. 노주의 이러한 견해는 주자의 말과 서로 어긋난다.'는 취지로 의문을 제기하였는데,[65] 이를 간재가 다음과 같은 말로 재반박하였다.

> 주자가 말씀하기를 "태극은 성이고 동정(動靜)하는 음양(陰陽)은 심이다."라고 하였고, 우암이 말씀하기를 "태극은 음양의 주재가 되니, 무릇 태극과 음양에서 생기는 것이 그렇지 않은 것이 없다."라고 하였다. 이를 통해 보면, 하늘의 마음이건 사람의 마음이건 애당초 다른 점이 없고, 하늘의 리이건 사람의 성이건 두 개의 체가 없으니, 결단코 구분해 보아서는 안 된다. 그렇다면 노주의 '성위심재(性爲心宰)' 한 구가 주자의 말씀과 어긋나지 않을 뿐만 아니라 참으로 여러 성인이 서로 전한 '하늘에 근본하고 성을 높이는' 하나의 혈맥을 얻은 것이니, 후학에게 은혜를 끼친 공이 어찌 적겠는가. 근세에 한 의론은 심을 높여 형이상의 도로 삼고 성을 낮춰 심 아래의 물건으로 삼으니, 이와 같은 사람들이 노주의 말씀을 믿지 않을 것이 진실로 당연하다.[66]

이 글은 성사심제설을 제창하기 몇 년 전에 쓴 글로,[67] 간재가 노주의 이 말에서 영감 혹은 확신을 얻어 성사심제를 말할 수 있었으리라고 짐작할 수 있다. 리의 주재를 명시하는, 노주의 이 말 역시 '리무위'와 모순되는 것으로 보일 수 있는데, 간재는 주재의 의미를 두 가지로 나눔으로

---

64) 『老洲集』, 卷26, 「雜識四」: 理爲氣本, 性爲心宰.

65) 『淵齋集』, 卷18, 「老洲雜識記疑」: 朱子以爲心固是主宰底意思. 然所謂主宰者, 卽是理也. 蓋此段, 論天地之心之理, 則在天地則理固爲天地之主宰, 在人則心固爲一身之主宰, 豈以性爲心之主宰乎? 語類又云, 心者, 性情之主. 且曰, 主宰是心. 此等語, 非但見一二處, 則何如是相背耶?

66) 『艮齋集』, 後編 卷15, 「淵齋集 老洲雜識記疑疑義 己酉」: 朱子曰, 太極是性, 動靜陰陽是心. 尤翁曰, 太極爲陰陽之主, 凡生於太極陰陽者, 無不皆然. 以此觀之, 在天之心, 在人之心, 初無兩樣, 在天之理, 在人之性, 亦無二體, 決不可作差殊看. 然則老洲性爲心宰一句, 非惟不背朱子, 眞得千聖相傳本天尊性底一點血脈也, 其嘉惠後學之功, 豈淺鮮哉! 近世一種議論, 尊心爲形上之道, 貶性爲心下之物, 如此者, 其不信老洲之言, 固當然也.

67) 이 글은 1909년에 쓴 것이다.

www.kci.go.kr

써 이 문제를 해결한다.

> 주재에는 두 가지 뜻이 있다. 하나는 자연궁극(自然窮極)의 뜻이니, 예컨대 주자가 이른바 "사람이 태어남에 모두 그 생(生)의 소이(所以: 理)를 얻어서 이를 일신의 주재로 삼는다."는 것과 우암이 이른바 "리의 주재는 자연을 말한 것일 뿐이니, 음양오행이 운용조작하는 것과는 같지 않다."는 것이 이것이다. 또 하나는 신화묘용(神化妙用)의 뜻이니, 예컨대 주자가 이른바 "심이 일신의 주재가 된다."는 말과 지금 인용한 '주재를 일러 제(帝)라고 함'이 이것이다.[68]

이 설명을 통해 간재는 주자 언설의 불일치를 해명하고, 성이 주재가 되고 스승이 된다는 말의 의미를 밝힌 것이다. 리나 성이 주재가 되고 스승이 됨은 그것이 스스로 운용조작한다는 의미가 아니다. 리와 성이 만물의 표준〔窮極〕이 되고 본래 그러한 고유의 본성〔自然〕이 됨을 가지고 말한 것이다. 만일 심이 그 본연의 허령통철함을 잃지 않는다면 자연궁극의 성과 합치되어 그 "성(性)대로" 행하게 될 것인데, 이 행함의 주체가 심이라는 측면에서 이를 심의 주재라고 할 수도 있고, 이 행함의 토대가 성이라는 측면에서 이를 성의 주재라고 할 수도 있다는 것이다.

요컨대 간재의 성사심제설은 '리무위 · 기유위', '성즉리 · 심즉기'라는 율곡학의 전제를 계승하는 동시에, 심과 성을 구분하지 못하거나 심을 성보다 높이는 당시의 학설을 의식하면서 '성이 심보다 높으며 성은 심의 인도자가 됨'이라는 측면을 강조한 이론이다. 이는 노주와 매산이 심성일치를 말하면서도 심에 대해서는 '순선'이 아니라 '본선'이라고 강조했던 것과 맥락이 상통하며, 특히 명덕을 '기를 위주로 한 개념'으로 규정함으로써 '심은 성의 인도를 따라야 함'을 강조했던 '명덕주기설'의 취지를 계승한 것이라고 할 수 있다.

---

68) 『艮齋集』, 後編 卷15, 「淵齋集 老洲雜識記疑疑義 己酉」: 主宰有二義, 一是自然究極底, 如朱子所謂人生莫不得其所以生者以爲一身之主, 及尤翁所謂理之主宰, 不過曰自然而已, 不如陰陽五行之運用造作者, 是也. 一是神化妙用底, 如朱子所謂心爲一身之主宰, 及今所引以主宰謂之帝者, 是也.

2. 미발심체본선설의 계승발전: 기질체청설(氣質體淸說)

심을 차별적 기질과 구분하여 본연의 기로 간주한, 노주와 매산의 심체본선설에 대해서 간재는 어떠한 입장을 취하였을까? 심체본선설은 심의 위상을 높이는 것이고, 성사심제설은 심을 성 아래로 낮추는 것이기에, '간재가 심체본선설만큼은 적극적으로 계승하지 않았을 것이다.'라고 추측할 수 있을 것이다. 만일 그렇다면 간재를 노주와 매산의 학맥을 잇는 학자로 간주할 수 없다. 노주 · 매산 심론의 핵심은 심체본선설에 있기 때문이다.

그러나 추측과는 달리, 간재는 노주와 매산이 수용한 형기신리설을 수용하였고, 노주 · 매산과 마찬가지로 심을 본연의 담일청허한 기로 보았으며, 이를 근거로 '심본선(心本善)' 역시 지지하였다. 간재는 농암 사칠론에도 의문을 제기할 정도로 '리기심성의 이론은 천하의 공적인 일이므로 학문 연원과 관계된다고 하여 사적으로 비호해서는 안 된다.'는 신념을 지닌 학자였는데,[69] 노주와 매산의 심성론에 관해서는 이의를 제기한 부분을 찾아볼 수 없다. 그만큼 간재는 이 두 학자의 심성론을 철저히 따랐던 것이다.

그렇다면 간재가 보충하거나 심화한 내용은 없는가? 그렇지는 않다. 노주와 매산은 '개체 간의 차별없이 청허한 것'을 철저히 심으로 규정하고 이를 기질과 뒤섞어 논하지 않았는데, 간재에 와서는 이를 기질의 차원으로 논하는 데까지 확장되었다. 노주가 심과 기질을 기의 정추(精粗)가 아닌 본말(本末)로 논함으로써 이 둘이 하나의 기임을 강조하였지만, 예컨대 기를 형 · 기 · 신으로 구분하는 형기신리설은, 마치 돌 위에 돌을 쌓아 석탑을 이루듯이, 기가 여러 층위의 서로 다른 존재들로 구성되어 있는 것처럼 생각하기가 쉽다. 이는 형이하를 또 상 · 중 · 하로 나누는

69) 『艮齋集』, 後編 卷15, 「淵齋集 老洲雜識記疑疑義 己酉」: 右, 田君璣鎭錄得淵齋集所論老洲雜識十五條, 來示愚, 愚亦略記疑晦, 以俟幷世諸公訂正. 大抵此事, 非可以淵源所漸, 而回護强說, 以自歸於偏私之科者, 愚實虛心以求明焉爾.

것으로, 자세히 생각하고 분석하다가 오히려 실제로부터 멀어지는 병통〔廊柱之病〕이 생긴 것이라고 할 수 있다.

그리하여 간재는 본연의 기의 청허함을 심이 아닌 '기질의 근본'으로 논한다. 이것이 간재의 기질본일설(氣質本一說), 기질체청설이다. 간재는, '심은 본연의 담일청허한 기이므로 만물에 동일하며 본래적으로 오염이 없다'고 하는 노주 · 매산의 심론을 수용하고, 거기에 '기질의 본연에도 오염이 없다'는 주장을 추가했던 것이다. 이것은 어떻게 가능한가? 심과 기질이 하나의 기이기 때문이다. 심과 기질이 하나의 기라면, 기질의 본체와 심이 무엇이 다르겠는가. 또 심이 본연의 기라면 기질의 본체를 두고 본연의 기라고 하지 못할 이유가 무엇이겠는가? 더 나아가, 기질의 본체가 담일청허하다면 이를 근거로 "기질의 본체는 개체 간의 차별이 없다."고 하지 못할 이유가 무엇이겠는가?

그러나 주자학에서 기질은 개체 간의 차이가 있는 것으로 명시되어왔기에 간재의 이러한 주장은 사우들에게도 쉽게 수용되지 못했고, 여러 근거를 가지고 오랜 시간 변론한 끝에 사우들에게 인정을 받을 수 있었다. 당시 간재가 제시한 근거 중의 하나는 맹자의 야기설(夜氣說)이었다. 밤의 휴식을 통해 응사접물(應事接物)을 중단하면 인욕이 발생하지 않게 되고 이로써 오염되지 않은 기질의 본체가 다시 그 모습을 드러내게 된다. 이는 마치 흙탕물을 넣은 물통을 계속해서 흔들다가 가만히 놔두고서 시간이 지나면 그 흙이 가라앉아 물이 맑게 되는 것과 같다. 만일 기질의 본체가 애당초 맑지 않다면 새벽에 기가 어떻게 청명해질 수 있겠는가. 야기 · 평단지기(平旦之氣)의 존재를 통해 기질 본체의 맑음을 징험할 수 있다는 것이 간재의 생각이었다.[70]

노주와 매산이 심체의 본선을 미발과 연결하여 논했던 것처럼, 간재 역

70) 『艮齋集』, 後編 卷14, 「氣質體淸」: 若夫變化氣質, 卻只就朝晝昏亂處理會, 此乃宋人洗惠山泉水之法也. 鄭平彦旣不曾體認到底, 又未及考檢至此, 故徒知洗後乃淸之理, 而未見纔歇還淸之妙, 亦其勢然也. 今不必令强思索, 不如且自體察, 久之必有見處矣.

시 기질체청을 미발과 연결하여 논하였다. 특히 보통사람에게도 미발의 중(中)이 가능한 근거를 이 기질체청에서 찾았는바, 이를 심체본선에서 찾았던 노주 · 매산과 비교해보면, 간재가 노주 · 매산의 심체본선설을 계승하면서 이를 기질체청설로 발전 · 전개시켰다는 사실을 확인할 수 있다.

> 내가 생각건대, 천지에 음양오행의 기는 잡되고 혼탁하나, 파괴되지 않는 본연은 변함없이 자재하니, 이 때문에 유기(遊氣: 본연의 기가 아닌 떠도는 기)를 받아 태어난 자들도 모두 기의 본연을 얻어서, 노소와 현우(賢愚)가 이것을 미발지중(未發之中)의 도움으로 삼는 것이다(미발의 중이 가능할 수 있는 것은 이 본연지기의 도움 덕분이다).71)

> 기질의 본체가 맑고 순수하기 때문에 보통사람 중에 경(敬)공부가 없는 자들도 때로는 이 마음이 미발할 때가 있어서 성인과 다름이 없는 것이다. 다만 이를 보존할 줄 모르므로 대본(大本)을 세우지 못할 뿐이다.72)

간재의 성사심제설이 심즉리를 주장하는 학풍을 염두에 두고 발화된 것이었다면, 기질체청설은 호락논쟁의 오래된 쟁점들을 종식시킬 해결책으로 제시된 것이었다. 기질체청설은 심본선설보다 만물일체의 관점을 더욱 확실하게 드러내는 학설이기에, 개체적 차별성을 주장하는 호론의 입장에 대하여, 더욱 강력한 대응이 될 수 있다고 간재는 판단했던 것이다.73) 요컨대 간재의 기질체청설은 노주 · 매산의 심본선설을 계승

---

71) 『艮齋集』, 前編 卷14, 「氣質本一論 辛亥」: 竊意天地二五之氣, 錯糅昏濁, 而自有本然之不壞者在, 此所以稟遊氣以生者, 並得其本然, 以爲老穉賢愚未發之中之助.

72) 『艮齋集』, 後編 卷14, 「氣質體淸」: 故雖衆人未有敬功者, 亦時有此心未發而與聖人無異, 但不知存之, 故不能立大本也.

73) 『艮齋集』, 後編 卷14, 「氣質體淸」: 이 한 뜻(기질체청의 뜻)에 통달하면, 인성물성동이의 논쟁 · 성범미발유무의 변론 · 미발시 선악유무의 의심, 사람 기질의 변 · 불변의 난제 등, 여러 가지로 꼬여있고 대대로 고집스럽게 주장해서 해결하지 못하고 논파하지 못했던 이론들이 자신도 모르는 사이에 대번 환하게 풀려서 심력을 많이 아낄 수 있을 것이다.〔此一義通, 則凡人物稟性同異之爭, 聖庸未發有無之辨, 未發時淑慝有無之疑, 人生時氣質一定之難, 種種葛藤, 世世墨守, 不可解不可破之說, 不覺一時豁然, 可以省得多少心力矣.〕

하면서, 본선의 대상을 기질의 본체까지 확장한 이론으로, 노주 · 매산 이론의 발전적 계승이라고 할 수 있다.

이러한 간재의 진일보를 '낙론계 심론에서의 이탈'이 아니라 '낙론계 심론의 발전적 계승'으로 볼 수 있는 이유는, 만물의 심성에 관한 그의 견해가 노주 · 매산의 그것과 동일하기 때문이다. 이 동일성은 본연지성과 기질지성에 대한 그들의 이해에서 확인할 수 있다. 남당에게 '현실적으로 존재하는 본성'이 차별적 기질에 낙하된 기질지성이라면, 이 세 사람에게 '현실적으로 존재하는 본성'은 담일청허한 본연지기에 존재하는 천리이다. 본연지기는 천리만큼의 보편성과 동일성을 갖는 존재이기에 천리를 온전히 담지할 수 있다. 그래서 만물의 본성, 더 나아가 본연의 마음은 같다. 간재에게 있어서는 기질의 본체까지도 만물이 같다. 그렇다면 기질지성은 어디에 있는가? 이들에게 기질지성은 '이발시' 즉 마음이 발동한 뒤에나, 이발에서도 탁박한 기질이 구름처럼 일어나 본연의 심성을 가린 뒤에나, 즉 부중절(不中節)의 결과가 있고 난 뒤에나 성립할 수 있다. 그렇기 때문에 미발에는 오직 본연지성만이 있고, 성인의 미발과 범인의 미발이 같다고 주장하는 것이다. 즉, 실재하는 본성은 만물일체의 본연지성인데, 그 발현에 왜곡이 생긴 경우를 가리켜서 "이것은 기질지성에 의한 것이다."라고 말하는 것일 뿐이다.

본연지성과 기질지성에 관한 이러한 이해가 낯설게 느껴지는 것은 주자학에서 도덕 본심의 가능성을 떠올리는 일이 어렵게 느껴지는 것과 같은 맥락이다. 인간의 심성에 관한 남당식의 이해가 현대 주자학 연구자들에게는 익숙한 것이다. 그러나 주자가 '천리로서의 본연지성'이나 '깨끗한 거울 같은 본연의 마음'을 말할 때, 과연 이것을 개념적 상정으로 생각하였을까? 그렇지는 않을 것이다. 물론 주자의 기대와는 달리, 현대의 주자학 연구자들은 주자 철학의 분석을 통해 "이는 개념적 상정에 불과하다."고 결론 맺을 수 있다. 하지만 그 결론에 앞서, 주자학 안에서 이를 현실적 존재로 자리매김했던, 우리 전통 학술계의 선배 학자들의 해석을 충분히 검토할 필요가 있을 것이다.

www.kci.go.kr

Ⅳ. 맺음말

율곡에서 농암, 농암에서 노주와 매산, 노주 · 매산에서 간재로 이어지는 학맥의 전개는 '뒤에 나온 것이 더욱 명료하다.〔後出者明〕'라는 말로 수식할 수 있을 것이다. 이들은 철학의 주요 이론을 공유하는 동시에, 선배의 이론을 더욱 심화하고 명료화함으로써 일관된 학술계통을 이루었다. 이러한 발전적 계승은 그들 각자가 탁월한 학자였기 때문에 가능한 것이었지만, 그들의 학문태도에 말미암은 것이기도 했다. 낙론계 학자들의 학문 태도를 보여주는 일화가 있다. 『농암집(農巖集)』을 간행할 때의 일이다. 농암의 「사단칠정설(四端七情說)」에 율곡 사칠론의 오류를 지적한 부분이 있었는데, 수암(遂庵) 권상하(權尙夏)가 농암의 문집을 간행할 적에 분란이 일어나는 것을 피하고자 이를 산삭해버렸고, 나중에 미호(渼湖) 김원행(金元行)이 농암의 연보를 간행할 때 그 요약본을 첨입함으로써 이후 속집에 실릴 수 있었다. 그런데 낙론계의 학자들, 예컨대 근재(近齋) 박윤원(朴胤源) · 영재(寧齋) 오윤상(吳允常) · 노주 · 매산 · 간재 등은 모두 농암의 사칠설을 '정밀하고 치밀하다'고 평하고, '율곡이 분명히 드러내지 못한 부분을 드러냈다'고 높였다.[74] 그들은 후학의 임무가 선현의 말씀을 외우는 일에 있지 않고, '선현의 뜻을 충분히 이해 수용한 뒤에 그 뜻을 더욱 분명하게 발명함〔傳述以明旨〕'에 있다고 믿었던 것이다. 이것이 그들의 학문태도였고, 율곡 심성론의 발전적 계승을 가능하게 했던 이유였다.

일각에서는 간재의 성사심제설이 노주 · 매산의 심체본선설과 부합하

74) 『梅山集』, 卷9, 「答李子岡 戊寅九月十二日」: 農翁四七說, 少時略綽過眼, 今又看詳, 立論之眞正, 命辭之微密, 可謂盛水不漏, 發揮石潭餘蘊. 不有餘蘊, 若將見得其所未見, 道得其所未道, 以不承襲栗翁說爲病者, 可謂眼狹而胸窄矣. 惜乎, 見刪於本集也!
'不有餘蘊'은 문집총간본에 '不惟餘蘊'으로 되어있는데, 문맥을 살펴 '不有餘蘊'으로 교정하였다.

www.kci.go.kr

지 않는다고 논한다. 한쪽은 심을 성보다 낮추고 한쪽은 심을 성만큼 높인다는 이유이다. 그러나 앞서 살펴보았듯이, 간재의 성사심제설은 심과 성의 구분을 유지함으로써 육왕의 심학과의 차별성을 드러내는 이론으로, 이는 노주와 매산의 명덕주기설을 계승하고 있는 것이었다. 하지만 노주와 매산은 '본심은 성과 같다.'고 하여 심의 위상을 높이고, 간재는 '심은 성의 인도를 따라야 한다.'고 하여 심을 성 아래에 두었으니, 강조점이 서로 달랐음을 부인할 수 없을 것이다. 그러나 이 차이는 그들의 심성론이 다른 데서 연유한 것이 아니라 시대적 상황이 다른 데서 말미암은 것이다. 이는, 공자는 관중(管仲)을 일부 허여하였으나 맹자는 관중을 시종 비판하고, 주자는 가장 경계할 대상으로 매양 불교를 들었으나 호락은 육왕심학을 경계할 대상으로 들었던 것과 같은 맥락이다. 당시 상황을 고려한 이해가 필요한 지점이다.

후지이 미치아키는 간재의 주자 철학 분석을 '현대의 주자사상 연구자의 입장에서 보아도 높은 참고가치를 가지는, 탁월한 선행연구'라고 평했다.[75] 머리말에서 언급했던 것처럼, 주자학의 마음을 어떻게 이해할 것인가를 두고 학자들은 여전히 논쟁하고 있다. 그런데 그들이 지적한 쟁점 대부분은 이미 조선조 학술계에서 다루어진 것들이다. 그럼에도 우리는 우리 고유 학술계의 연구성과를 제대로 활용하지 못하고 있다. 이는 아마도 조선조 후기 주자학 연구가 충분히 집적되지 못한 데에 그 원인이 있을 것이다. 앞으로 간재를 비롯한 조선조 후기 주자학자들에 관한 연구가 활발히 진행되기를 기대한다.

※ 이 논문은 2022년 01월 16일에 투고되어, 2022년 01월 14일에 편집위원회에서 심사위원을 선정하고, 2022년 02월 07일까지 심사위원이 심사하고, 2022년 02월 11일에 편집위원회에서 게재가 결정되었음.

www.kci.go.kr

75) 藤井倫明, 「艮齋思想における「心」と「性」: 「性師心弟」說の構造」, 간재학회, 『艮齋學論叢』 제19집, 2015, 115-117쪽 참조.

<참고문헌>

1. 원전

『艮齋集』, 『近齋集』, 『老洲集』, 『南塘集』, 『大學章句大全』, 『大學或問』
『陶菴集』, 『梅山集』, 『勉齋集』, 『淵齋集』, 『栗谷全書』, 『正蒙』
『朱子大全』, 『朱子語類』, 『中庸或問』, 『退溪集』, 『閒靜堂集』, 『寒洲集』

2. 저서

문석윤, 『호락논쟁: 형성과 전개』, 서울: 동과서, 2006.
유봉학, 『조선후기 학계와 지식인』, 서울: 신구문화사, 1998.
高橋亨, 조남호 譯, 『조선의 유학』, 서울: 소나무, 1999.

3. 논문

길태은, 「艮齋 田愚의 경학사상 연구-『四書講說』을 중심으로-」, 전북대학교 대학원 박사논문, 2019.
문석윤, 「퇴계의 "미발"론」, 퇴계학연구원, 『退溪學報』 제114집, 2003.
성백효, 「艮齋의 性理說에 대한 小考」, 민족문화추진회, 『민족문화』 제8집, 1982.
신상후, 「梅山洪直弼의 心說연구—心體本善說과 明德說을 중심으로—」, 한국한문고전학회, 『漢文古典硏究』 제34집, 2017.
신상후, 「조선조 洛學의 未發心論 연구」, 이화여자대학교 대학원 박사논문, 2018.
유지웅, 「艮齋의 心論과 明德說 硏究」, 전북대학교 대학원 박사논문, 2016.
이상익, 「율곡 이이는 지각론자인가-정원재 박사의 '지각설에 입각한 이이 철학의 해석'에 대한 반론」, 예문동양사상연구원, 『오늘의 동양사상』 제7집, 2002.
이승환, 「퇴계 미발설 釐淸」, 퇴계학연구원, 『退溪學報』 제116집, 2004.
이종우, 「艮齋의 梅山 學術思想에 대한 계승발전」, 간재학회, 『艮齋學論叢』 제17집, 2014.
정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」, 서울대학교 대학원 박사논문,

www.kci.go.kr

2001.
藤井倫明,「艮齋思想における「心」と「性」:「性師心弟」說の構造」, 간재학회,『艮齋學論叢』제19집, 2015.
楊朝漢,「艮齋對老洲吳熙常學術思想的繼承發展」, 간재학회,『艮齋學論叢』제21집, 2016.
黃瑩暖, 「艮齋的≪四書講說≫的詮釋特色-以〈大學記疑〉之'明德'義爲中心-」, 간재학회,『艮齋學論叢』제17집, 2014.

www.kci.go.kr

Abstract

The Development of Rak School's "Theory of Heart-Mind" as seen in the "Ho-Rak Controversy": From Oh Huisang (1763-1833) and Hong Jikpil (1776-1852) to Jeon Wu (1841-1922) / Shin, Sang-Who

Jeon Wu (1841-1922, pen name Ganjae) is one of the most prominent scholars of the so-called Rak School of Confucianism. Especially, he is known as the successor of both Oh Huisang (pen name Roju) and Hong Jikpil (pen name Maesan). Notably, he openly proclaimed that "the debate over the Theory of Hreat-Mind belongs to the public realm. Thus, one should not refrain from exposing the errors of your predecessors, even if you belong to the same school," and raised questions on Gim Changhyeop (pen name Nongmu, 1651-1708)'s theory on the so-called "Four Moral Sprouts and Seven Sentiments." However, he never raised any objections on Oh Huisan or Hong Jikpil, indicating that he was a faithful successor of both Oh and Hong.

However, some recent studies have argued that there is a significant difference between Jeon's theory and what Oh and Hong had argued. The main evidence of this argument is the different interpretations on what the "heart-mind" and "original nature (Kr. bonseong, Ch. benxing 本性)" are. Oh, and Hong considered that the heart-mind, just like the "original nature," is innately "good." However, Jeon emphasized the difference between the "heart-mind" and the "original nature."

Although there might be some truth to this interpretation, accepting this interpretation implies that there are both continuity and divergence between Oh-Hong and Jeon, thus meaning that Jeon's theory is contradictory.

I argue that this interpretation is problematic. As an alternative, in this article, I demonstrate how Jeon succeeded some of Oh-Hong's theories, and at the same time, advanced some of their ideas. Essentially, in order to argue that

www.kci.go.kr

the “heart-mind” is innately good, Oh and Hong relied on the concepts of “Heart-Mind on *Mibal* (未發心),” i.e., the state of one’s heart-mind before it develops any emotions or thoughts. In contrast, Jeon relied on the theory that the original state of qi (氣質本體). Thus, all agreed that the heart-mind is innately good. In addition, Oh and Hong relied on the concept of the “illustrious virtue (明德),” to emphasize that the “heart-mind” and “original nature” exist in different dimensions. On the other hand, Jeon proposed a concept where the original nature becomes the teacher, and the heart-mind becomes the student. Thus, all agreed that the heart-mind belongs to the realm of the phenomena (形而下), while original nature belong to the realms of beyond phenomena (形而上).

Key words: Ho-Rak Controversy, Rak School, Theory of Heart-Mind, Oh Huisang, Hong Jikpil, Jeon Wu, Heart-Mind on *Mibal*(未發心), Illustrious Virtue(明德).

www.kci.go.kr