

坪浦論爭의 근본 문제*

이 상 익*

I. 서론

II. 평포논쟁의 배경

1. 寒洲의 문제의식과 해법
2. 定齋와 寒洲의 왕복 서한
3. 寒洲의 心卽理說과 明德說

III. 평포논쟁의 근본 문제

1. 心合理氣論과 心卽理論의 대립
2. 心性二物論과 心性一物論의 대립
3. 理主氣資論과 理善氣惡論의 대립

IV. 논쟁의 평가

V. 결론

국문초록

心에 관한 퇴계학파의 定論은 心은 ‘理와 氣가 결합된 것’인바, 그 중에 理가 주도해야 한다는 것이었다. 그런데 한주는 心合理氣說을 心卽理說로 바꿈으로써 ‘理의 주재자적 위상’을 확고히 하려고 했다.

坪論의 心合理氣說은 心을 ‘理와 氣의 결합’으로 규정함으로써 ‘우리 마음의 양면성(가능성과 한계)’을 동시에 인식하려는 것이었고, 浦論의 心卽理說은 心을 理로 규정함으로써 心을 ‘이상세계의 초석’으로 삼으려는 것이었다. 그런데 浦論의 心卽理說은 그것이 事實論인지 當爲論인지도 애매하고, 또 心

* 이 논문 또는 저서는 2017년 대한민국 교육부와 한국학중앙연구원(한국학진흥사업단)의 한국학분야토대연구지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임(AKS-2017-KFR-1250003)

** 부산교육대학교 윤리교육과 부교수 / dltkddlr200@hanmail.net

卽理說을 관찰하기 위해 氣之精爽과 虛靈을 理라고 강변하는 등의 독단성으로 인해 수궁할 여지가 전혀 없는 편이다.

坪論의 理主氣資說은 理뿐만 아니라 氣에 대해서도 그 존재의의를 충분히 인정하는 것이다. 그런데 浦論에서는 겉으로는 理主氣資論을 표방하면서도 실질적으로는 理善氣惡論에 입각하고 있었다. 浦論의 이론체계에서는 形而上者和 形而下者の 구별은 무의미하게 되고, 善과 惡의 구별만 남게 되었다. 浦論은 理를 이 세계의 주재자로 규정하고, 理에 궁극성·도덕성·능동성을 모두 부여했다. 그러나 이러한 주장은 우리가 理에 능동성을 부여한다고 해서 ‘실제로 理가 능동적 존재로 바뀌는 것’이 아니라는 점에서, 그리고 또 ‘현실 세계에 존재하는 惡의 문제’를 설명할 수 없다는 점에서, 수궁하기 어려운 것이다.

◆ 주제어

坪論, 浦論, 心, 心卽理, 心合理氣

I. 서론

坪浦論爭은 19세기 후반 退溪學派 내부에서 전개된 性理學 논쟁이다. 河謙鎮은 『東儒學案』 제13편 ‘坪浦學案’의 첫머리에서 다음과 같이 설명한 바 있다.

定齋(柳致明)의 학문은 오로지 退溪의 成說을 따라서 당초에 한마디도 새롭게 지어내지 않았는데, 이는 退溪가 朱子를 篤信하여 잃음이 없었던 것과 같다. 西山(金興洛), 寒洲(李震相), 晩求(李種杞)는 모두 定齋의 門人이다. 寒洲가 비로소 ‘心卽理說’과 ‘四端七情의 發者는 理이고 發之者는 氣’라는 설을 제창했다. 이에 대해 嶺中の 학자들이 시끄럽게 이를 攻駁하기에 여력이 없었다.

定齋는 大坪¹⁾에 살았는데, 西山과 晩求가 그 주류가 되었으니, 이를 坪學이라 부른다. 寒洲는 大浦²⁾에 살았는데, 后山(許愈), 膠宇(尹胄夏), 俛宇(郭鍾錫), 晦堂(張錫英)이 그 주류가 되었으니, 이를 浦學이라 부른다. (...) 寒洲 또 한 어찌 고의로 스승과 다른 학설을 세웠겠는가? 단지 退溪의 本旨를 미루어 밝히고 싶어서 <心統性情圖>의 ‘中圖’를 증거로 삼은 것이다. 잘 살펴본다면 ‘길은 다르지만 귀결은 같음(殊塗同歸)’에 방해되지 않으니, 보는 자가 자세하게 살펴야 할 것이다.

평포논쟁은 坪學(坪論)³⁾과 浦學(浦論)⁴⁾ 사이의 논쟁이다. 定齋가 退溪說

-
- 1) 大坪은 지금의 ‘경북 안동시 임동면 수곡리’이다.
 - 2) 大浦는 지금의 ‘경북 성주군 월항면 대산리 한개마을’이다.
 - 3) 本考에서 언급되는 坪論의 주요 인물의 字·號와 生沒年을 소개하면, 柳致明(1777~1861, 字는 誠伯, 號는 定齋), 金興洛(1827~1899, 字는 繼孟, 號는 西山), 李種杞(1837~1902, 字는 器汝, 號는 晩求), 曹兢燮(1873~1933, 字는 仲謹, 號는 巖棲), 張升澤(1838~1916, 字는 姬伯, 號는 農山), 崔東翼(1868~1912, 字는 汝敬, 號는 晴溪) 등이다.
 - 4) 本考에서 언급되는 浦論의 주요 인물의 字·號와 生沒年을 소개하면, 李震相(1818~1886, 字는 汝雷, 號는 寒洲), 許愈(1833~1904, 字는 退而, 號는 后山), 尹胄夏(1837~1908, 字는 忠汝, 號는 膠宇), 郭鍾錫(1846~1919, 字는 鳴遠, 號는 俛宇), 張錫英(1851~1926, 字는 舜華, 號는 晦堂) 등이다.

을 묵묵히 따른 것과 달리, 寒洲는 ‘心卽理說’과 ‘四端七情의 發者是 理이고 發之者是 氣’라는 새로운 학설을 제창했다. 그리하여 한주설을 비판하는 坪論과 한주설을 지지하는 浦論 사이에 큰 논쟁이 벌어졌는데, 이를 ‘坪浦論爭’이라 하는 것이다.

한주는 “心を 氣로 여기는 학설이 유행하면 聖賢의 心法이 모두 空虛해져서, 學問은 頭腦가 없게 되고, 世敎는 나날이 더욱 昏亂해질 것”⁵⁾이라 했거니와, 心卽理說은 당시의 혼란한 현실에 대한 한주의 대응책이었다. 心에 대한 퇴계학파의 定論은 ‘心은 理와 氣가 결합된 것’이라는 心合理氣說이었다. 그리하여 한주는 心合理氣說을 전제로 삼으면서도, ‘理와 氣’ 가운데 ‘心の 본체는 理’라 하여 心卽理說을 제창한 것이다. 한주는 퇴계가 心を ‘性·情을 통섭하는 것으로서, 理·氣가 결합된 것’이라 했으면서도 <心統性情圖>의 ‘中圖’에서는 ‘理를 單指했다’는 점을 주목하고, 자신의 心卽理說이 ‘退溪의 本旨를 미루어 밝힌 것’이라고 주장했다.⁶⁾ 그러나 당시 坪論에서는 한주의 이러한 주장을 수긍하지 않았다.

평포논쟁은 오랫동안 지속된 큰 논쟁이었다. 특히 『寒洲集』을 발간하여 頒帙하였을 때, 安東의 陶山書院과 尙州의 道南書院 등에서 ‘朱子·退溪의 定論과 어긋난다’는 이유로 ‘僞學·異端’으로 규정하여 受領을 거부하였고, 특히 일부에서는 『寒洲集』을 불사르기도 했을 만큼, 평포논쟁은 심각한 갈등을 유발한 논쟁이었다.

평포논쟁은 이처럼 심각한 논쟁이었음에도 불구하고, 이에 대한 오늘날 우리 학계의 연구는 매우 미흡한 편이다. 이에 본고에서는 평포논쟁의 발생 배경과 주요 쟁점을 살펴보고, 이를 바탕으로 평포논쟁의 근본문제를 탐색해 보고자 한다.

5) 『寒洲集』 卷32 頁5, <心卽理說>.

6) 『寒洲集』 卷32 頁3, <心卽理說>: 退陶李先生論心曰統性情合理氣 而中圖單指理 (...) 先生嘗曰心之未發 氣未用事 惟理而已 安有惡乎 此乃的指心體之論 吾所謂莫善於心卽理者此也

II. 평포논쟁의 배경

1. 寒洲의 문제의식과 해법

평포논쟁의 핵심은 ‘寒洲의 心卽理說을 둘러싼 攻防’이다. 주지하듯이 心에 대해 퇴계학과에서는 心合理氣說을 견지한 반면, 율곡학과에서는 心卽氣說을 견지하고 있었다. 한주는 기존 퇴계학과의 定論 ‘心合理氣說’에서 한 걸음 더 나아가 ‘心卽理說’을 제창했는데, 이를 계기로 기존의 心合理氣說을 고수하는 坪論과 새로운 心卽理說을 옹호하는 浦論 사이에 치열한 논쟁이 전개된 것이다. 그렇다면 한주는 왜 心卽理說을 정립하게 된 것인가? 한주의 문제의식은 그가 44세(辛酉, 1861년)에 지은 <心卽理說>에 잘 나타나 있다.

무릇 ‘心卽氣’를 주장하는 사람들의 잘못은 무엇인가? 心은 一身의 主宰者인데, 主宰者를 氣에 소속시키면, 天理가 形氣의 명령에 따르게 되어, 허다한 龐惡이 靈臺에 기반을 잡게 된다. 心은 體가 없어 性으로 體를 삼는데, 이제 心을 氣라 하면, 性을 氣로 여기는 告子の 견해로서, 인간이 금수와 다를 바 없게 된다. 心은 性·情을 통합한 명칭인데, 心을 氣라 하면, 大本과 達道가 모두 氣로 귀결되고, 理는 死物이 되어 空寂에 빠진다. 옛날부터 聖賢들은 모두 義理를 주로 삼아 心을 말씀하셨다. 그런데 心을 氣로 여기는 학설이 유행하면 聖賢의 心法이 모두 空虛해져서, 學問은 頭腦가 없게 되고, 世敎는 나날이 더욱 昏亂해질 것이다.⁷⁾

주지하듯이 성리학에서는 心을 ‘性·情의 주재자’요, ‘一身의 주재자’라고 본다. 이처럼 心의 위상은 ‘주재자’라는 것이다. 그런데 율곡처럼 心을 氣로 규정하면, 이는 氣가 理를 주재하고 氣가 一身을 주재한다는 뜻이 된다. 위의 인용문은 이러한 주장을 수궁할 수 없다는 항변이다. 한주는 心卽氣說을 따르면 天理가 形氣의 명령에 따르게 되고, 인간이 금수와 다를 바 없게 되

7) 『寒洲集』 卷32 頁4~5, <心卽理說>.

어, 결국 “學問은 頭腦가 없게 되고, 世教는 나날이 더욱 昏亂해질 것”이라고 보았다.⁸⁾ 이러한 폐단을 막기 위해서는 옛 성현의 가르침대로 ‘義理를 주로 삼아心を 이해해야 한다’는 것이 한주의 생각이었던바, 한주는 이를 ‘心卽理’라는 명제로 표현한 것이다.

요컨대 한주는 ‘氣가 주재한다’는 주장을 받아들일 수 없었기에 ‘心卽氣說’을 배격하게 된 것이다.⁹⁾ 한주는 율곡학과의 心卽氣說을 배척하기 위해 心에 대해 새로운 이해를 시도했다. 한주는 36세(癸丑, 1853년)에 지은 <心字攷證後說>에서 다음과 같이 말한다.

사람의 한 마음은 갖추고 있는 것이 매우 많으니, 本體도 있고 形體도 있으며, 妙用도 있고 客用도 있다. 仁義禮智의 純粹하고 至善한 것은 心의 本體요, 밝은 등글고 안은 뚫려있어 虛明하고 正通한 것은 心의 形體며, 四端七情이 번갈아 사물에 感應하는 것은 心의 妙用이요, 閑雜한 생각이 人欲을 따라 뜨겁게 끓어오르는 것은 心의 客用이다. 저 本體가 없으면 心은 하나의 덩어리로서 귀중할 수 없으며, 저 形體가 없으면 心은 바람이나 그림자와 같아 머물 곳이 없다. 오직 妙用이 있기 때문에 事功이 이루어지고 人道가 닦이며, 客用이 없을 수 없기 때문에 聖·狂이 나뉘고 人·獸가 구별된다. 妙用은 本體에 근원하여 性·情의 이름이 확립되고, 客用은 形體에서 일어나 氣質의 폐단이 생긴다. 옛날의 君子는 敬을 주로 하여 義를 밝힘으로써 氣質의 치우침을 바로 잡아 情·性의 올바름으로 돌아간 사람이다. 이는 그 體·用의 사이에 저절로 正·私의 구별이 있는 것이니, 그러므로 君子는 形體之心을 心으로 여기지 않으며, 그 客用을 반드시 끊은 다음에 그친다. 무릇 그 本體는 性으로서, 性은 天理가 모두 모인 곳이며, 妙用은 情으로서, 情은 天理가 곧게 실현된 것이다. 理가 고요할 때엔 氣의 陰을 타고, 理가 움직일 때엔 氣의 陽을 탄다. 氣는 心의 기틀(機)이요, 心은 氣의 주재자로서, 帥·卒의 구분이 있고, 本·末의 구별이 있으니, 氣를 주로 삼아 心을 말할 수 없음이 분명하다.¹⁰⁾

8) 한주의 제자 倂字 郭鍾錫 역시 이러한 문제의식을 공유하고 있었다. 먼우는 “천하가 도도하여 三綱과 九法이 무너진 것은 모두 ‘心卽氣’ 세 글자로부터 비롯된 것”이라 하였다(『倂字集』 卷20 頁4, <與李器汝>: 天下滔滔 三綱淪而九法斁 職由這三字作壞).

9) 『寒洲集』 卷16 頁21, <答李器汝 別紙>: 心果是陰陽 則氣便是主宰 愚所滋惑者也

10) 『寒洲集』 卷33 頁22~23, <心字攷證後說>.

위에 보이듯이, 한주는 心을 體·用으로 구분하고, 각각을 다시 두 측면으로 나누어 보았다. 心의 體에는 本體와 形體가 있고, 心의 用에는 妙用과 客用이 있다는 것이다. 心의 本體와 妙用은 ‘바른 것’인 반면, 心의 形體와 客用은 ‘사사로운 것’이다. 그러므로 “君子는 形體之心を 心으로 여기지 않으며, 그 客用을 만드시 끊은 다음에 그친다.”는 것이다. 形體之心を 心으로 여길 수 없다면 남는 것은 ‘仁義禮智의 本體’뿐인바, 그리하여 한주는 “氣를 주로 삼아 心을 말할 수 없음이 분명하다”고 주장한 것이다. 이러한 맥락에서, 한주의 心卽理說은 ‘心의 본체는 곧 理’라는 주장이었다.¹¹⁾

한주는 心의 본체를 理로 규정함으로써, ‘心의 주재’란 본질적으로 ‘理의 주재’를 뜻한다고 해석했다. 요컨대 한주는 ‘形氣가 天理를 명령하고, 인간이 금수로 전락하는 사태’를 막기 위해 心卽氣說을 배격하고, ‘主宰者로서의 心의 본체는 理’라고 주장한 것이다. 문제는 한주의 心卽理說이 성리학의 通論과 크게 어긋나는 동시에 여러 이론적인 難點을 지닌다는 점이다. 그리하여 한주의 心卽理說은 많은 反論을 야기하고, 결국 커다란 논쟁으로 비화되었다.

2. 定齋와 寒洲의 왕복 서한

평포논쟁은 1853년에 寒洲 李震相이 定齋 柳致明에게 올린 長文의 편지 <上柳定齋先生(癸丑)>으로부터 시작되었다. 이 편지에서 한주는 ‘明德과 心이 理인가, 氣인가?’의 문제, 『大學』의 三綱領·八條目에 대한 해석 문제, 人性和 物性の 同·異 문제, 四端과 七情에 관한 문제, 『中庸』의 ‘鳶飛魚躍’에

11) 위의 인용문은 사실 수많은 문제점을 지니고 있거니와, 두 가지만 지적해 보고자 한다. 첫째, 心의 본체는 ‘仁義禮智의 本性’이라 하고, 心統性情에서의 心은 바로 이 ‘心의 본체’라 한다면, ‘心統性’이란 ‘性이 性을 통섭한다’는 말이 아닌가? 둘째, 한주는 ‘밝은 등글고 안은 뚫려있어 虛明하고 正通한 것’을 形體之心이라 했는데, ‘虛明하고 正通한 것’을 과연 ‘밝은 등글고 안은 뚫린 것’과 연관시킬 수 있는가? ‘虛明하고 正通한 것’은 虛靈知覺을 말하고, ‘밝은 등글고 안은 뚫린 것’은 心臟을 말하거니와, 허렁지각의 주체인 ‘마음’과 혈액순환 기관인 ‘심장’을 하나로 연결시킬 수 있는가? (더군다나 한주는 虛靈을 理로 규정하는데, 그렇다면 더더욱 양자는 별개일 것이다.)

관한 해석 문제 등을 거론하면서 질문하였다. 이 가운데 향후 지속적인 논의의 초점이 된 것은 ‘明德과 心이 理인가, 氣인가?’의 문제였던바, 이것이 바로 평포논쟁의 핵심 쟁점이었다.¹²⁾ 따라서 본고에서는 ‘明德과 心이 理인가, 氣인가?’의 문제와 연관된 내용만 살펴보기로 하자. 한주는 다음과 같이 말한다.

지금 세상에서 明德을 논하는 자들은 혹은 理라 하고, 혹은 心이라 하는데, 心이라 하는 자들은 ‘心卽氣’라 한다. 무릇 明德은 ‘天의 明命’이 사람에게 내재하는 것이다. 天命을 性이라 하는바 四德을 완전하게 갖추고 있으니, (明德을) 性이라 말해도 될 것 같다. 그러나 明德은 본래 體·用을 겸하니, 그러므로 章句에서는 ‘衆理를 갖추고 萬事に 응한다’고 말하고, 또 ‘本體’와 ‘所發’을 말했으니, 明德이 性을 單指한 것이 아님이 분명하다. 그런데 만약 또 明德을 氣라 하면, 明德이 氣質에 구애됨은 바로 ‘氣로 氣를 구애함(以氣拘氣)’인가? 또 ‘德’이라는 글자는 이미 氣에 소속시킬 수 없는 것이니, ‘心卽氣’라는 말은 본래 병통이 있는 것 아니겠는가?

저들이 心을 氣로 간주하는 데는 두 가지 증거가 있다. 하나는 ‘性은 太極과 같고, 心은 陰陽과 같다(性猶太極 心猶陰陽)’는 朱子說이다. 그런데 朱子は 또 한 ‘心의 理는 太極이고, 心의 動靜은 陰陽이다(心之理 是太極 心之動靜 是陰陽)’라고 했다. ‘猶’는 빌려서 비유하는 말이요, ‘是’는 직접 지칭하는 말이며, 邵子의 心爲太極說을 朱子가 일찍이 遵用했으니, 빌려서 비유한 한 마디 말로 직접 단정할 수는 없을 것이다.

다른 하나는 ‘心은 氣의 精爽이다(心者 氣之精爽)’라는 朱子說이다. 그러나 朱子は 또한 “氣의 精英은 神이다. 水·火·金·木·土는 神이 아니요, 水·火·金·木·土가 되는 까닭이 神이다. 사람에게 있어서는 理가 되니, 仁義禮智가 이것이다.”라 했으며, 또 “神은 理가 氣를 타고서 出入하는 것”이라 했다. ‘精爽’과 ‘精英’은 語意가 서로 부합하니 ‘氣之精爽’은 ‘仁義禮智의 마음’이라 하겠으며, ‘氣를 타고 出入한다’는 말은 또 <感興詩>의 ‘人心은 오묘하여 헤아리기

12) 당시 儒學界의 정황을 살펴보면, 당시 畿湖學派에서는 華西 李恒老 계열과 梅山 洪直弼 계열 사이에 이른바 ‘明德主理主氣論爭’이 치열하게 전개되고 있었다. 한주는 <上柳定齋先生(癸丑)>에서 畿湖學派의 明德論爭에 대해 자신의 의견을 피력한 것인데, 이것이 嶺南學派에서도 커다란 논쟁으로 발전한 것이다.

어려운바, 出入할 때엔 氣機를 탄다(人心妙不測 出入乘氣機)’는 구절과 부합한다. 따라서 ‘心은 氣의 精爽’이라는 구절에 근거하여 心을 氣로 확정할 수 없음 또한 분명하다.

그렇다면 ‘明德’은 진실로 ‘性·情을 통섭하는 心(統性情之心)’을 지칭하는 것으로서, ‘心에 나아가 理를 單指한 것’이다. 心을 泛言할 때엔 비록 평범하게 ‘氣를 겸해서 말하는 것’이 마땅하지만, 이곳에서는 아마도 ‘氣를 섞어서 말할 수 없을 것’이다.¹³⁾

위의 인용문의 첫머리는 당시 畿湖學派에서 벌어지고 있던 明德論爭을 거론한 것이다. 이 논쟁에서 華西 李恒老 계열은 明德主理論을 주장하고, 梅山 洪直弼 계열은 明德主氣論을 주장했다. 그런데 한주는 이 논쟁을 거론하면서 화서의 명덕주리론을 지지하고, 매산의 명덕주기론을 비판한 것이다. 한주는 율곡학과에서 일반적으로 心卽氣說의 논거로 삼고 있었던 두 명제, 즉 ‘性猶太極 心猶陰陽’ 및 ‘心者 氣之精爽’이라는 朱子語에 대해 기존의 통론과는 다른 견해를 제시했다. 주자는 心爲太極說을 수용하기도 하고, 氣의 精英을 神·理로 풀이하기도 했으니, 이것으로 볼 때 心을 氣로 단정하기는 어렵다는 것이다.

위의 마지막 문단에 보이듯이, 한주의 결론은 ‘明德’은 ‘性·情을 통섭하는 心(統性情之心)’으로서 여기서의 心은 오직 ‘理’를 지칭한다는 것이다. 한주는 “心을 泛言할 때엔 평범하게 ‘氣를 겸해서 말하는 것’이 마땅하다”고 했거니와, 이는 퇴계학파의 통론 心合理氣說을 수긍하는 것이다. 요컨대 한주는 율곡학파의 통론 心卽氣說은 완전히 배격하고, 퇴계학파의 통론 心合理氣說은 心에 관한 일반적 설명으로 수용하되, 性·情의 통섭자(주재자)로서의 心은 理라고 보았다. 한주의 이러한 주장에 대해 정재는 다음과 같이 답변했다.

明德은 공평하게 지은 이름이니, 心·性에 밀착시켜 보아서는 안 된다. 대개 하늘에 있으면 明命이 되고 사람에게 있으면 明德이 되니, ‘性’字의 영역을 많

13) 『寒洲集』 卷5 頁1~2, <上柳定齋先生>.

이 점유한 것 같다. 그런데 ‘明德’이라 말하면 ‘光明洞澈’의 뜻이 있으니, 모두 性의 體段은 아니다. 하늘로부터 얻어 虛靈不昧하니 心과 一般인 것 같은데, 또 ‘神明不測하여 一身을 主宰한다’고 말할 수는 없다. 나는 일찍이 “明德은 氣가 맑고 理가 투철한 곳에 나아가 그러한 이름을 지은 것이다.明德에 나아가 心·性의 體·用을 보는 것은 옳지만, 먼저 心·性을 明德으로 간주하는 것은 옳지 않다”고 말한 바 있는데, 어떨지 모르겠다.¹⁴⁾

정재는 明德이 心·성과 유사한 점이 있다는 것을 인정하면서도, 明德을 心이나 性으로 환원시키는 것을 반대했다. 정재는 특히 “하늘로부터 얻어 虛靈不昧하니 心과 一般인 것 같은데, 또 ‘神明不測하여 一身을 主宰한다’고 말할 수는 없다.”고 하여, 明德과 心이 구별되는 지점을 강조했다. 明德과 心이 모두 虛靈하지만, ‘神明不測하여 一身을 주재함’은 心에만 해당한다는 것이다.¹⁵⁾ 정재의 이러한 답변에 대해, 한주는 다음과 같이 異意를 제기하였다.

明德은 理를 單指한 것으로서 원래 氣稟과 관계가 없다. 明德의 ‘밝음’은 바로 이 理의 潔潔淨淨함을 나타내는 것이니, 거울의 밝음과 물의 고요함이 그림자를 남기는 것과는 다르다. 明德 본래의 밝음은 氣가 능히 加減할 수 있는 것이 아니다. 다만 氣가 맑으면 明德이 드러나고, 氣가 흐리면 明德이 가려진다. 그러므로 朱子は ‘氣稟의 구애와 人欲의 가림으로 인해 때때로 어두워진다’고 경계한 것이다.

明德이 과연 ‘氣가 맑고 理가 투철한 것의 명칭’이라면, 氣가 이미 맑은데 또 무슨 구애가 있겠으며, 理가 이미 투철한데 또 무슨 어둠이 있겠는가? 또 태어날 때 氣가 흐려서 理가 숨은 사람은 원래 明德을 말할 수 없는가? “光明洞澈의 뜻이 있으니, 性의 體段은 아니다.”라고 한다면, 이 性의 渾然하고 粲然하며 炯然하고 燦然한 것은 ‘明’이 아닌가? 또 “‘마음이 神明不測하여 一身을 주재함’을 明德에 소속시킬 수는 없다.”고 한다면, 心이 ‘理·氣를 겸한 것’이되 오직 ‘理를 주로 삼아 心을 말할 수 없다’는 것이 孟子·程子の 뜻과 부합

14) 『定齋續集』 卷5 頁1, <答李汝雷 別紙>.

15) 『定齋集』 卷17 頁7, <讀書瑣語> : 蓋謂明德爲虛靈不昧則可 而謂之神明不測則不可也 謂人所得於天則可 而謂一身主宰則不可也 故訓明德者 雖可以言心 而訓心字者 未可以言明德也

하는가? (孟子는 ‘仁은 人心이다, 仁義之心, 良心, 本心’ 등을 말했는데, 모두 ‘氣를 배제하고 말한 것’이다. 程子 또한 ‘心과 性은 一理’라 했고, 또 ‘心이 곧 性’이라 했다.)

대개 ‘明德과 心은 가리키는 바가 다르다’는 것은 心은 氣를 띠고 말할 수 있으나 明德은 氣를 띠지 않은 것이기 때문이다. 또 ‘明德과 性은 가리키는 바가 다르다’는 것은 性은 情을 겸하지 않으나 明德은 사실 情을 겸하기 때문이다. 그러나 만약 朱子의 ‘性은 動·靜을 포괄한다(性該動靜)’는 말씀을 따른다면 明德이 바로 性이라고 말해도 되고, 만약 邵子의 ‘心이 太極이 된다(心爲太極)’는 가르침을 따른다면 明德이 바로 心이라고 말해도 된다. 그러므로 나는 明德이란 ‘性·情을 통섭하는, 理만 지칭한 마음(統性情單指理之心)’이라고 여긴다.¹⁶⁾

한주는 먼저 “明德은 理를 單指한 것으로서 원래 氣稟과 관계가 없다”고 단언하고, “明德의 ‘밝음’은 바로 이 理의 淨潔함을 나타내는 것”이라고 설명했다. 한주는 이러한 관점에서 정재의 “明德에는 光明洞澈의 뜻이 있으니, 性이라 할 수 없다”는 주장과 “神明不測하여 一身을 主宰함”을 明德에 소속시킬 수는 없다”는 주장을 비판하고, 明德이란 ‘性·情을 통섭하는, 理만 지칭한 마음’이라는 주장을 다시 피력하였다. 요컨대 한주는 明德을 주재자로서의 心과 같은 것으로 보고, 양자를 모두 理로 규정한 것이다.

그런데 한주의 ‘明德은 理를 單指한 것’이라는 주장은 많은 논란을 야기할 수 있다. 첫째, 기존에는 ‘明德의 밝음’을 대개 ‘氣의 精爽’이라는 맥락에서 이해하고 있었거니와, ‘明德이 理’라는 주장은 ‘氣의 精爽’이라는 말과 양립하기 곤란한 것 아닌가? 둘째, 주자는 明德을 ‘虛靈不昧’로 설명했는데, 明德이 理라면, 虛靈도 理인가? 셋째, 한주는 “明德의 ‘밝음’은 바로 이 理의 淨潔함을 나타내는 것”이라 했는데, 理를 ‘淨潔’로 형용할 수 있는가, 다시 말해 淨潔은 形而下者에나 적용할 수 있는 표현 아닌가? 실제로 坪論에서는 이러한 反論을 제기하면서 한주의 성리설을 비판했는데, 한주는 이에 대응하면서 明德主理論과 心卽理說을 더욱 견고하게 다졌나갔다.

16) 『寒洲集』 卷5 頁5~6, <附書答帖後>.

3. 寒洲의 心卽理說과 明德說

영남학과에서는 대개 퇴계의 心合理氣說을 따르면서, 한편으로는 陸·王의 心卽理說을 비판하고, 한편으로는 畿湖의 心卽氣說을 비판해 왔다. 한주의 心卽理說은 종래의 心合理氣說을 극단화시킨 것이다. 한주의 주장은 心은 ‘合理氣’로서, 心의 外面은 氣이고, 心의 眞體는 理라는 것이다. 한주는 이를 ‘和氏之璧(卞和가 楚의 厲王에게 바친 玉)’에 비유하여 설명했다.

和氏之璧은 ‘돌’ 속에 ‘옥’이 들어 있는 것이었다. 이와 마찬가지로, 한주는 心은 겉은 氣이나 속은 理라고 보았다. 즉 ‘心의 眞體는 理’라는 것이 한주의 지론이다. 한주에 의하면, 율곡 등 ‘근세의 儒賢’은 ‘겉의 氣’만을 보고 그 ‘속의 理’를 알지 못하여 心을 氣라 한 것이며, 陸·王의 心卽理說은 ‘겉의 돌을 옥으로 간주한 것’이다. 이처럼 한주는 자신의 心卽理說을 통해 陸·王의 心卽理說과 畿湖의 心卽氣說을 동시에 비판했다. 그러면 한주 心卽理說의 논거는 무엇인가? 한주는 다음과 같이 말한다.

무릇 心은 하나일 뿐이니, 人心은 心이 氣를 따른 것이며, 道心은 心이 理를 따른 것이다. 人心은 쉽게 드러나나 道心은 밝히기 어렵다. 정밀하게 살피고 한결같이 지키면, 本心의 올바름이 理에 있고 氣에 있지 않음이 분명하다. 孔子는 ‘從心所欲不踰矩’라 했으니, 心은 곧 理이다(體는 道요, 用은 義이다). 진실로 心이 氣라면, 어찌 능히 心을 따랐는데도 법도를 넘지 않을 수 있겠는가? 『孟子』 七篇의 허다한 ‘心’ 字 중에 氣를 지칭한 것은 하나도 없으니, 氣가 心을 보존하지 못할까 근심하고, 氣가 도리어 心을 움직일까 근심한 것이다. 程叔子是 ‘心·性이 同一한 理’라는 것으로 풀이했고, 또 ‘心則性, 性則理’라 했다. 이 聖賢들은 ‘心이 氣와 분리되지 않음’과 ‘性은 心과 약간 구별됨’을 모르지 않으면서도 오히려 이처럼 말씀했으니, 대개 또한 心의 體를 주로 삼아 말씀한 것이다. 무릇 心은 性·情의 總名으로서, 그 體는 性이다. 性 밖에 心이 없고, 心 밖에 性이 없다. ‘性을 담는 것(盛性)’이라고 말하는 心은 ‘心의 집(舍)’으로서, 醫家에서 말하는 心이요, 내가 말하는 心이 아니다. 心이 性과 다른 점은 心은 情을 겸한다는 점이다. 그런데 情은 已發의 性이니, 性·情은 다만 하

나의 理이다. 그렇다면 心이 理라는 것은 진실로 自若하다.¹⁷⁾

한주는 공자의 ‘從心所欲不踰矩’를 들어 자신의 心卽理說을 옹호했다. “진실로 心이 氣라면, 어찌 능히 心을 따랐는데도 법도를 넘지 않을 수 있겠는가?”라는 反問이 그것이다. 한주는 “心은 性·情의 總名으로서, 그 體는 性이다.”라고 했거니와, 한주의 心卽理說은 ‘心의 본체는 理’라는 주장이었다. 한주는 또 “性을 담는 것”이라고 말하는 心은 ‘心의 집’으로서, 醫家에서 말하는 心이요, 내가 말하는 心이 아니다.”라고 했거니와, 性을 담는 ‘그릇(器)’이나 ‘집(舍)’으로서의 心은 和氏之璧으로 말하면 ‘겉의 돌’에 해당한다는 것이다. 한주에 의하면 ‘體로서의 心’ 즉 ‘性’이 바로 ‘주재자로서의 心’이다.¹⁸⁾

이제 한주의 明德說을 살펴보자. 한주는 다음과 같이 말한다.

朱子は 天命之性을 풀이하면서 “사람과 사물이 태어남에 각각 부여받은 理를 인하여 健順五常의 德으로 삼는다.”고 했는데, 健順五常 이외에 다른 德은 없다. 이 德은 진실로 陰陽五行 가운데 갖추어져 있는데, 陰陽五行은 다만 氣라 부르니, 德은 곧 이 理이다. 이 理는 ‘惡’과 대비해서는 ‘善’이라 하고, ‘濁’과 대비해서는 ‘淸’이라 하며, ‘昏’과 대비해서는 ‘明’이라 한다. ‘明’이란 그 德의 모습을 형용한 것이다. (….) 或者는 “明德은 바로 本然之心”이라 하여 ‘氣의 淸명한 것’으로 간주하는데, 明氣가 明德이라면 어찌 다시 ‘밝힐 것’이 있겠는가? 或者는 또 “心은 理·氣가 결합된 것이다. 精爽의 氣가 純粹한 理를 갖추고서 안에서 凝聚된 것이 明德이다. 그런데 밖에 있는 氣의 찌꺼기(渣滓)가 저렇듯 昏濁하므로, 그리하여 종종 구애되거나 가려지는 것이다”라고 하는데, 이

17) 『寒洲集』 卷32 頁1~2, <心卽理說>.

18) 한주의 이러한 주장은 쉽게 反駁될 수 있다. 첫째, 孔子는 70세가 되어서야 ‘從心所欲不踰矩’에 이르렀다고 했거니와, 그렇다면 이는 오히려 心卽理를 비판하는 논거가 될 수 있다. ‘心이 곧 理’라면 왜 70세가 되어서야 ‘不踰矩’에 이르는 것인가? 둘째, 朱子は “心은 ‘神明한 집’으로서 한 몸의 主宰가 된다. 性은 허다한 도리로서, 태어날 때부터 얻어 心에 갖추어진 것이다. 智識과 念慮에 발현된 것은 모두 情이다. 그러므로 ‘心統性情’이라 한다(『朱子語類』 卷98(중화서국본 2514쪽) : 心是神明之舍 爲一身之主宰 性便是許多道理 得之於天而具於心者 發於智識念慮處 皆是情 故曰心統性情也)”고 했거니와, 그렇다면 주재자는 ‘性’이 아니라 ‘집(舍, 器)으로서의 心’이다.

것도 그렇지 않다. (...) 대개 미루어보건대, 사람은 五行의 秀氣를 받아 태어난다. 秀氣의 精華는 모두 心에 모여 있고, 精華의 裏面에 萬理가 모두 갖추어져 있거니와, 그 모습을 탐구하면 或者의 설명과 근사하다. 그런데 心을 귀하게 여기는 까닭은 그 갖추고 있는 理가 三才에 참여하여 萬化를 산출하며, 一身을 主宰하기 때문이다. 지금 ‘心의 理’로 말하자면, 이를 보존하면 仁禮義智의 德이 되어 그 體가 光明不昧하고, 이를 발휘하면 孝敬忠貞의 德이 되어 그 用이 鑑照不差하니, 이것이 바로 ‘明德의 실상’이다. (...) 여기에 밝히는 공부를 더한다면, 淸氣가 理에 근원하여 날마다 생기고, 濁氣가 理에 제어되어 날마다 소멸하여, 明德을 가리는 자잘한 것들이 모두 사라져서 마침내 그 本體의 清明함을 회복할 것이니, 어찌 아름답지 않겠는가?¹⁹⁾

한주는 먼저 “健順五常 이외에 다른 德은 없다”는 관점에서 ‘天命之性이 곧 明德’이라고 규정하고, 따라서 ‘明德은 理’라고 주장했다. 다음, 明德을 ‘氣의 淸明’으로 규정하는 것에 대해서는 “明氣가 明德이라면 어찌 다시 ‘밝힐 것’이 있겠는가?”라는 입장에서 반박했다.²⁰⁾ 다음, 一身의 主宰者는 心의 理로서, “그 體는 光明不昧하고, 그 用은 鑑照不差하니, 이것이 바로 明德의 실상”이라고 하여, ‘合理氣의 心 가운데 主宰者는 理’라는 것과 ‘心의 理가 바로 明德’이라는 것을 다시 확인하였다.

19) 『寒洲集』 卷32 頁5~7, <明德說>: 朱子釋天命之性曰人物之生 因各得其所賦之理 以爲健順五常之德 健順五常之外 無佗德也 此德固具於陰陽五行之中 而陰陽五行 只喚做氣 德卽是理 此理對惡而言則謂之善 對濁而言則謂之淸 對昏而言則謂之明 明者 狀其德之體段 (...) 或者論明德乃以本然之心 看作氣之淸明 明氣之爲明德 更何用明之哉 或又謂心者 理氣之合也 精爽之氣 具卻純粹之理 凝聚於中 是謂明德 而外面查滓之氣 恁地昏濁 從以拘蔽 此又未然 (...) 蓋嘗推之 人稟五行之秀氣以生 而秀氣之精華 都萃於心 精華裏面 萬理咸具 究其貌象 或說似矣 然而所貴乎心者 以其所具之理 參三才出萬化 爲一身之主宰也 今以心之理言之 存之爲仁禮義智之德 而其體光明不昧 發之爲孝敬忠貞之德 而其用鑑照不差 此乃明德之實也 (...) 加之以明之功 而能致其明之之實 則淸氣根於理而日生 濁氣制於理而日消 纖翳盡祛 遂復其本體之淸明 豈不美哉

20) 이러한 反論은 한주의 “仁禮義智의 德은 그 體가 光明不昧하니, 이것이 바로 明德의 실상”이라는 주장에도 그대로 적용될 수 있다. 明德이 光明不昧한 것이라면, 어찌 다시 ‘밝힐 것’이 있겠는가?

Ⅲ. 평포논쟁의 근본 문제

이상에서 소개한 한주의 心卽理說과 明德說은 수많은 논란을 야기할 수 있는 것이었다. 性理學에서는 ‘性卽理’를 철칙으로 삼고 陸·王의 ‘心卽理’를 비판해 왔다. 그런데 한주가 다시 ‘心卽理’를 제창하니, 한주의 본의가 무엇 이든 간에 과문이 클 수밖에 없었다. 또한 한주(浦論)가 心卽理說을 주장함 으으로써, ‘明德, 氣之精爽, 虛靈’ 등 그와 연관된 주제들 역시 부수적으로 논쟁 의 대상이 되었던 것이다. 평포논쟁은 이처럼 일차적으로는 ‘心과 明德’, 그 리고 心과 明德의 본질을 설명하는 개념인 ‘氣之精爽과 虛靈’이 ‘理와 氣의 합’으로 이루어진 것인가, 아니면 ‘理 자체’ 또는 ‘氣 자체’만으로 이루어진 것인가?’를 두고 다툰 것이다.²¹⁾

그런데 이러한 쟁점의 이면에는 보다 근본적인 문제가 놓여 있었거니와, 이제 평포논쟁의 근본 문제를 정리해 보기로 하자.

1. 心合理氣論과 心卽理論의 대립

心合理氣論은 영남학파의 通論이었다. 浦論은 心은 合理氣라는 점을 인정 하면서도, 心에 대한 보다 정확한 설명으로 心卽理論을 내세운 것이다. 예컨 대 면우는 다음과 같이 말한다.

心이 ‘合理氣’라는 것은 나도 잘 알고 있으며, 나의 스승(寒洲)도 일찍이 여 러 차례 주장했던 바이다. (...) 그렇다면 반드시 心卽理說을 주장하여 많은 사 람들의 비난을 무릅쓰며 두려워하지 않는 것은 과연 무슨 까닭인가? 참으로 心을 귀하게 여기는 까닭은 本心·眞心·主宰之心 때문이다. 근본이 아니면 말 단이요, 진짜가 아니면 가짜이며, 主宰가 아니면 僕役이다. 本心은 理요, 眞心 도 理며, 主宰之心도 理이니, 心의 올바른 이름은 진실로 理에 있지 않은가? ‘合理氣’라는 것은 이 心의 ‘本·末, 眞·假, 主宰·僕役’을 통합하여 그 전체를

21) 紙面 관계상 이에 대한 자세한 논의는 별도의 기회로 미루고자 한다.

말한 것인바, 양자가 서로 抗禮로 맞서며 서로 거만하게 굴라는 취지가 아니었다. 진실로 그 主·資와 尊·卑를 분간하지 않고 질편하게 ‘서로 대등한 것이 결합된 것’으로 여긴다면, 君子는 이에 대해 마땅히 그 名分을 바로잡아 그 流弊를 구제해야 할 것이다. 그러므로 古人은 이미 ‘心爲太極’이라 하고 ‘心은 사람에게 있는 天理의全體’라고 했으니, 이는 모두 理와 氣가 統合된 가운데 나아가 理를 발라낸다는 혐의를 무릅쓰고 理를 單指한 것이다. 우리 退溪先生께서도 ‘心の未發은 氣가 用事하지 않으니 오직 理일 뿐’이라 했고, 東岡先生은 <天君傳>에서 ‘天君의 初名은 理인데, 사람에게 봉해짐에 다시 心이라 이름 붙였다’고 했다. 이들은 모두 本體의 純粹至善한 것을 오로지 心이라 말한 것으로서, 또한 氣를 빼놓는다는 혐의를 무릅쓰고 理를 單指한 것이다. 이른바 聖人이나 仁人은 다름 아니라 그 本心·眞心·主宰之心을 잃지 않은 자이다.²²⁾

위에 보이듯이, 면우도 한주와 마찬가지로 心이 본래 ‘合理氣’라는 것을 기본적으로 인정한다. 그런데 心の ‘本·末, 眞·假, 主宰·僕役’을 구분하면 “本心은 理요, 眞心도 理며, 主宰之心도 理이니, 心の 올바른 이름은 진실로 理에 있지 않은가?”라는 관점에서, ‘氣를 빼놓는다’는 혐의를 무릅쓰고 理를 單指하여 心卽理說을 주장할 수밖에 없다는 것이다. 浦論의 이러한 주장에 대하여, 坪論의 암시는 다음과 같이 반론한다.

이른바 ‘心卽理’란 어찌 理가 귀하고 心の 신령함이 여기에 있기 때문이 아니겠는가? 내 생각에, 心은 ‘理·氣가 결합된 것으로서 眞·妄이 함께 존재한다’는 것은 어리석은 사람도 아는 바이다. 지금 이렇게 섞이게 됨을 싫어하여 반

22) 『俛宇集』 卷85 頁6, <答曹仲謹> : 心合理氣 不惟鍾信此而無疑 鍾之先師亦嘗屢言而屢書之矣 (….) 夫然矣則其必爲卽理之說 冒宿忌觸衆忤而不以爲懼者 果何哉 誠以所貴乎心者 本心也 眞心也 主宰之心也 非本則末矣 非眞則假矣 非主宰則僕役矣 本心是理 眞心是理 主宰之心是理 則心之正名 顧不在於理乎 其曰合理氣者 統此心之本末眞假主宰僕役而道其全也 非欲其抗禮而爲敵 並倨而與公也 苟其不揀主資 不分尊卑 漫然爲齊等之合 則君子於此 宜有所正其名而揀其流者矣 是以古之人 已曰心爲太極 曰心者天理在人之全體 是皆不嫌於就統合之中而別撥而單言之矣 至若我陶山夫子則曰 心の未發 氣不用事 惟理而已 東岡先生之爲天君傳曰天君初名理 既封於人 更名曰心 此皆以本體之粹然至善者 專謂之心 亦不嫌於其捨氣而獨指也 夫所謂聖人仁人者無他 只不失其本心眞心主宰之心者爾

드시 그 眞만을 구한다면, 舜의 ‘道心’과 맹자의 ‘仁義의 良心’을 거론할 수 있을 것이다. 그러나 ‘道心’이라 하고 ‘心卽道’라고 하지 않았으며, ‘仁義之心’이라 하고 ‘心卽仁義’라고 하지 않았으니, 그 뜻을 진실로 알 수 있다. 주자가 氣質之性을 논하면서 “氣質을 부여받음은 비록 다르지만 性의 본래 善함을 해치지 않고, 性은 비록 본래 善하지만 성찰하고 矯揉하는 노력이 없을 수 없다.”고 했으니, 이 말이 어찌 유독 性만을 논한 것이겠는가? 心에 대한 설명으로도 매우 힘이 있다. 그러므로 나는 일찍이 ‘오로지 理를 말하나 끝내 氣가 없을 수 없고 理도 끝내 獨行할 수 없는 것’보다는 차라리 ‘理·氣와 眞·妄을 함께 거론하여 辨別하고 克治하는 노력이 더욱 자세해지고 더욱 갖추어지는 것’이 낫지 않을까 생각했던 것이다.²³⁾

암서는 道心を 거론하면서 “(舜이) ‘道心’이라 하고 ‘心卽道’라고 하지 않았다”는 점을 강조했다. 道心이란 ‘道에 부합하는 心’일 것인데, 그렇다고 ‘心이 곧 道’는 아니라는 것이다. 이는 면우의 ‘本心은 理’라는 주장을 비판하는 것으로서, 암서는 本心を 그쳐 ‘理에 부합하는 心’으로 보는 것이다. 암서는 心卽理說에 대해 ‘오로지 理를 말하나 끝내 氣가 없을 수 없고 理도 끝내 獨行할 수 없는 것’이라고 평하고, 이보다는 “차라리 ‘理·氣와 眞·妄을 함께 거론하여 辨別하고 克治하는 노력이 더욱 자세해지고 더욱 갖추어지는 것’이 낫다”는 관점에서 心合理氣說을 옹호했다.

이처럼 坪論의 心合理氣論과 浦論의 心卽理論은 평행선을 그리며 대립했다. 그런데 이러한 대립의 저변에는 ‘心에 대한 서로 다른 이해’가 놓여 있었고, 心에 대한 서로 다른 이해의 저변에는 또 ‘氣에 대한 서로 다른 인식’이 놓여 있었다.

浦論에서는 ‘心의 본체는 理’라는 관점에서 ‘心卽理說’을 주장함에 반하여,

23) 『巖棲集』 卷7 頁6~7, <上郭侑宇先生> : 夫所謂心卽理者 豈不以理之可貴而心之所靈者在此乎 愚以爲心之合理氣有眞妄 愚夫之所知也 今惡其爲是之雜而必求其眞也 則舜之道心孟子之仁義之良心舉之矣 然曰道心而不曰心卽道 曰仁義之心 而不曰心卽仁義 則其意固可見矣 朱子論氣質之性曰氣質所賦 雖有不同 而不害性之本善 性雖本善而不可無省察矯揉之功 是說也奚獨論性 而可說心尤有力焉 故兢嘗謂與其專言理而氣終不可無理終不可獨行也 無寧合理氣舉眞妄而辨別克治之功 愈詳而愈備也

坪論에서는 ‘心の 본체는 理’라는 점을 인정하면서도²⁴⁾ ‘氣(氣之精爽)를 빼놓고 는 心이라 할 수 없다’²⁵⁾는 입장에서 ‘心合理氣說’을 고수하였다. 心合理氣論은 心性二物論으로 연결되고, 心卽理論은 心性一物論으로 연결된다. 이에 대해서는 다음 節에서 살펴보자.

한편, 浦論에서는 ‘기꺼이 氣를 빼놓겠다’고 하고, 坪論에서는 ‘결코 氣를 빼놓을 수 없다’고 했는데, 이러한 대립의 저변에는 氣에 대한 서로 다른 인식이 있었다. 면우가 ‘合理氣의 心’을 ‘本·末, 眞·假, 主宰·僕役’으로 구분하고 “本心은 理요, 眞心도 理며, 主宰之心도 理이다”라고 한 데서 알 수 있듯이, 浦論에서는 氣를 ‘末, 假, 僕役’으로 인식하고 있었다. 이에 반해 암서가 “心은 氣의 虛靈으로서 理가 갖추어진 것인바, 그 주는 진실로 理이나, 그 능히 知覺하고 作用함은 氣를 벗어나지 않는다.”²⁶⁾라고 했듯이, 坪論에서는 心을 ‘氣의 虛靈(精爽)’으로 설명하고, ‘능히 知覺하고 作用함은 氣를 벗어나지 않는다’고 하여 氣의 존재의의를 충분히 긍정했다. 그런데 浦論에서는 ‘긍정적인 의미’를 지닌 ‘虛靈’과 ‘氣之精爽’을 理로 규정하고, 氣에는 부정적인 요소들만 남겨두었다. 이에 대해서도 뒤에서 살펴보자.

2. 心性二物論과 心性一物論의 대립

心合理氣論과 心卽理論의 대립은 心性二物論과 心性一物論의 대립으로 연결된다. 心合理氣論을 주장하는 坪論에서는 性は 理이지만 心은 理와 氣가 결합된 것이라고 보아, 心과 性を 별개로 구별하였다. 그러나 心卽理論을 주장하는 浦論에서는 心の 본체가 곧 性이므로 心과 性은 一物이라고 보았다.

24) 『巖棲集』 卷7 頁13, <上郭俛字先生> : 只以心卽理三字 自心自思 謂之理耶則有氣 謂之氣耶則有理 謂之理氣之合也則又嫌於並尊 於是而不得不曰全體則合理氣 而本體則理而已

25) 『巖棲集』 卷7 頁24, <上郭俛字先生> : 若心之氣則氣之精爽 舍此則無以爲心

26) 『巖棲集』 卷7 頁10, <上郭俛字先生> : 心則氣之虛靈而理具焉爾 其主則固理也 而其能知能覺能作能用 要無出氣也者

먼저 한주의 다음과 같은 말을 살펴보자.

朱門에서는 이미 心을 ‘性·情을 통합한 이름’으로 여기고, 또 “性은 心の體, 情은 心の用”이라 했다. 그렇다면 性·情이 모두 心으로서, 별도로 心이라는 하나의 地頭가 있는 것이 아니다. 그런데 張橫渠는 “心은 능히 性을 다 발휘할 수 있다(心能盡性)”고 말하고, 胡五峯은 “心은 性·情의 德을 묘하게 운용한다(心妙性情之德)”고 말하며, 朱子は “心은 性·情의 주인”이라 말했으며, 또한 學者들이 性을 검속하고 情을 요약함은 모두 이 心이 하는 일이니, 그렇다면 ‘다 발휘하고, 묘하게 운용하며, 검속하고, 요약함’은 또 별도로 心이 있어서 주재하는 것 같다. (이처럼 心과 性·情은 하나인 것 같기도 하고, 둘인 것 같기도 하니) 공부를 할 때 장차 어떻게 실마리를 알아내야 하는가? 내 생각에 心은 字母이고, 情은 性으로부터 발하고, 意는 情에서 생기니, 다만 이 하나의 心이 스스로 발하기도 하고 스스로 주재하기도 하는바, 혹은 體와 用으로 서로 바탕이 되기도 하고 혹은 端緒가 켜켜이 나오기도 한다. 무릇 ‘다 발휘하고, 묘하게 운용하며, 검속하고, 요약함’은 다만 程子가 말한 ‘마음으로 마음을 부림(以心使心)’과 같을 뿐이니, 근세의 어떤 학문이 心·性을 두 갈래로 나뉘으로써 도리어 大本이 하나가 아니게 만든 것과는 다르다.²⁷⁾

한주는 心·性을 一物로 볼 수 있는 점과 二物로 볼 수 있는 점을 모두 거론하고, 결국엔 心性一物論을 견지했다. 한주는 心이 性·情의 字母라는 점을 들어 ‘性·情이 모두 心에 속한다’고 주장하고, “心은 능히 性을 다 발휘할 수 있다”거나 “心은 性·情의 德을 묘하게 운용한다”는 등 心·性을 二物로 볼 수 있는 논거에 대해서는 정자의 ‘以心使心’으로 설명함으로써 心性一物論을 관철시켰다. 그리고는 心性二物論에 대해서는 ‘大本이 하나가 아니게 만드는

27) 『寒洲集』 卷5 頁20~21, <上柳定齋先生 別紙>: 朱門既以心爲性情之統名 而又曰性者心之體 情者心之用 然則性情皆心也 心非有別一箇地頭 而張子曰心能盡性 五峯曰心妙性情之德 朱子曰心爲性情之主 且學者所以檢性而約情者 莫非此心之爲 則盡之妙之檢之約之者 又似別有心以主之 用工之際 將何以察識端倪乎 竊意心是字母 情自性發 意緣情起 只是此一心 而旋自發出 旋自主宰 或體用相資 或端緒層出 凡諸盡之妙之檢之約之 只得如程子所謂以心使心而已 非若近世一種之學 判心性爲兩歧 反涉於大本之不一者也

것'이라고 비판했다. 면우 역시 이러한 주장을 계승하고 있었거니와, 이에 대해 坪論의 암서는 다음과 같이 비판한다.

서로 말미암되 서로 참여할 수 없는 것은 心과 性이다. 聖人은 (心과 性の) 경계를 나누었기 때문에 온갖 일이 질서 있고 정밀했으나, 釋氏는 (心과 性の 경계를) 어지럽혔기 때문에 온갖 일이 문란하고 뒤섞였다. 이에 대해 분명히 하지 않는다면, 장차 가는 곳마다 어긋날 것이다. 지금 性을 理라 하고, 또 心을 理라 하며, 또 意慮와 知覺을 理라 하니, 계속 이렇게 하다가는, 氣가 또 바뀌어 理가 되지 않을 줄 어찌 알겠는가?²⁸⁾

암서는 心과 性을 '서로 말미암되 서로 참여할 수 없는 관계'로 규정하고, 心·性의 구분을 어지럽히면 결국 불교처럼 모든 질서를 어지럽히게 된다고 비판했다. 더 나아가 암서는 心·性과 理·氣에 대한 기존의 범주 체계를 근본적으로 무너뜨리는 浦論의 논법에 대해 결국엔 '氣도 理라고 주장하게 될 것'이라고 비판했다. 이에 대해 면우는 다음과 같이 반론한다.

心과 性은 구분해서 말할 경우도 있고, 통합해서 말할 경우도 있다. 대개 평범하게 心을 말하면 氣와 합쳐서 말하는 것이지만, 本心을 直指하면 理일 뿐이다. 그러므로 性과 구분해서 말하는 것은 心을 合氣處에서 보는 것이며, 性과 통합해서 말하는 것은 心을 直指處에서 보는 것이다. 지금 일률적으로 "聖人은 (心과 性の) 경계를 구분했기 때문에 온갖 일이 질서 있고 정밀했으나, 釋氏는 (心과 性の 경계를) 어지럽혔기 때문에 온갖 일이 문란하고 뒤섞였다"고 말한다면, 程子の '心卽性'이라는 말씀과 '心과 性은 一理'라는 말씀, 朱子の '心과 性은 一般'이라는 말씀과 '心은 다만 하나의 性'이라는 말씀과 '心은 體가 없어서 性으로 體를 삼는다'는 말씀과 '心·性은 一物'이라는 말씀 등은 어찌 모두 眞·妄과 理·氣의 구별에 완전히 어두워 자기도 모르는 사이에 스스로 '釋氏가 어지럽힌 구덩이'에 빠진 것이라 하겠는가?²⁹⁾

28) 『巖棲集』 卷7 頁7, <上郭俛字先生> : 夫相因而不可相參者 心與性而已 聖人界之 故百事序而精 釋氏亂之 故百事紊而雜 於此而不明 將恐無所往而不差矣 今也謂性爲理 又謂心爲理 又謂意慮知覺爲理 循是以往 轉而相及 氣又安知不化而爲理耶

위의 인용문에서 먼저 주목할 것은 “性과 구분해서 말하는 것은 心을 合氣處에서 보는 것이며, 性과 통합해서 말하는 것은 心을 直指處에서 보는 것”이라는 말이다. 요컨대 心을 合理氣로 보면 心과 性을 구별하게 되나, 心을 理로 보면 心과 性을 一物로 볼 수 있다는 것이다. 이처럼 면우는 心性一物論과 心性二物論이 모두 성립할 수 있음을 인정하면서도, 자신은 “本心을 直指하면 理일 뿐”이라는 맥락에서 心卽理를 주장하고, 心性一物을 주장했다. 그리고는 程子の ‘心卽性’이라는 말과 朱子の ‘心과 性은 一般’이라는 말 등을 들어 心性一物論을 불교에 빗대 비판하는 것은 부당하다고 반론했다.

이에 대해 암서는 “옛날부터 學術의 어긋남은 釋氏나 王陽明의 부류처럼 ‘心을 性으로 인식함’에서 비롯된 경우가 많았다.”³⁰⁾고 하여, 心·性을 구분해야 함을 다시 역설했다. 면우 역시 “心과 性은 진실로 一이다. 그런데 性은 그 ‘寂然하여 고요한 것’을 單指한 것이요, 心은 ‘動·靜이 두루 흘러 헤아릴 수 없음’을 관통하는 것이다.”³¹⁾라 하여, ‘心性一物’이라는 입장을 고수했다. 이처럼 坪論의 心性二物論과 浦論의 心性一物論은 평행선을 그리며 대립을 지속했다.

3. 理主氣資論과 理善氣惡論(純理論)의 대립

坪論은 大山 李象靖 이래의 理主氣資論을 종지로 삼았다. 理主氣資論은 우주만물의 존재와 운동변화를 ‘理와 氣의 결합’으로 설명하는 것으로서, 理는

29) 『俛宇集』 卷85 頁7, <答曹仲謹> : 心與性 有分言時 有合言時 蓋泛言心則合氣而直指本心則理而已 故其分言於性者 從合氣處看 合言於性者 從直指處看 今一例謂聖人界之 故百事序而精 釋氏亂之 故百事紊而雜云爾 則程子曰心卽性也 曰心也性也一理也 朱子曰心與性只一般 曰心只是一箇性 曰心無體 以性爲體 曰心性一物 此等豈皆全昧於眞妄理氣之別 而不覺其自陷於釋氏亂之之科耶

30) 『巖棲集』 卷7 頁10, <上郭俛宇先生> : 從古學術之差 如釋氏陽明之類 多在於認心爲性

31) 『俛宇集』 卷85 頁11, <答曹仲謹> : 心性固一物也 而性則單指其寂然而靜者 心則貫乎動靜周流不測

‘動靜의 主宰者’이며, 氣는 ‘動靜의 資具’라는 것이다. 요컨대 理主氣資論은 理와 氣 어느 하나만으로는 운동변화가 이루어질 수 없다고 보고, ‘理와 氣의 相須相待’를 강조하는 것이다.

한주 역시 누구보다도 理主氣資論을 역설했거니와, 그리하여 浦論도 일견 理主氣資論에 입각한 것처럼 보인다. 그런데 한주의 性理說은 사실 여러 모로 理主氣資論과 어긋난다. 心卽理說의 논지가 滅氣論으로 귀결됨은 그 대표적인 예이다. 한주가 ‘動靜’과 ‘作用’을 엄격하여 구분하여, ‘動靜은 理에 속하고, 作用은 氣에 속한다’고 주장하는 것도 理主氣資論과는 완전히 반대되는 논법이다.

한주의 “理가 스스로 動하여 陽을 낳고, 스스로 靜하여 陰을 낳는다”는 주장에 대해 만구가 “스스로 動하여 陽을 낳고 스스로 靜하여 陰을 낳는다면, 作用이 아니고 무엇인가?”라고 반문하자, 한주는 다음과 같이 답변했다.

‘理의 動靜’은 天然과 같고, ‘氣의 作用’은 人爲와 같다. 이제 一身上에서 말하면, 손으로 잡고, 발로 달아나고, 눈으로 보고, 귀로 듣고, 입으로 맛보고, 코로 냄새를 맡는 것은 모두 ‘氣의 作用’이다. 仁이 발하여 惻隱이 되고, 義가 발하여 羞惡가 되며, 禮가 베풀어 드러나고, 智가 收斂함은 모두 ‘理의 動靜’이다. 動靜을 作用으로 오인하면 진실로 ‘主人을 奴僕으로 오인함’을 면치 못한다.³²⁾

한주가 ‘理의 動靜’과 ‘氣의 作用’을 구분하는 기준은 天然(自然)과 人爲이다. 한주는 “動靜은 원래 作用과 다른 것이다. 動靜은 自然에서 나오는 것이나, 作用은 다만 安排하고, 造作하고, 運用하는 것이다.”³³⁾라고도 했다. 이처럼

32) 『寒洲集』 卷16 頁18, <答李器汝> : (問) 今乃自動而生陽 自靜而生陰 則非作用而何 (答) 理之動靜 似天然 氣之作用 似人爲 今以一身上言之 手之執捉 足之運奔 目之視耳之聽 口之辨味 鼻之嗅香 皆作用之氣 仁發爲惻隱 義發爲羞惡 禮之宣著 智之收斂 皆動靜之理也 認動靜爲作用 則真不免認主爲奴僕矣

33) 『寒洲集』 卷7 頁47~48, <答沈釋文> : 動靜字元與作用異 動靜出於自然 而作用只是安排造作運用

럼 한주는 ‘安排·造作·運用’을 ‘人爲的 作用’으로서 氣에 속하며, ‘安排·造作·運用이 없는 것’을 ‘自然的 動靜’으로서 理에 속한다고 주장한다. 이제 한주의 다음과 같은 말을 보자.

先輩들은 ‘理는 無爲, 氣는 有爲’라고 했다. ‘無爲’란 ‘발하는 바가 없다’는 말이 아니라 ‘作爲가 없다’는 말이며, ‘有爲’란 ‘스스로 능히 발한다’는 말이 아니라 ‘作爲가 있다’는 말이다. 옛날 聖君의 治道는 ‘無爲’였는데, 어찌 일찍이 단정하게 尸位에 앉아있었을 뿐이겠는가? 밖으로는 巡狩·征伐과 안으로는 發號施令을 한결같이 理의 自然에 따라, 사사롭게 安排·造作·計較하는 바가 없었으니, 그러므로 ‘無爲’라 하는 것이다. 臣下들은 분주하게 일하면서 곳에 따라 彌縫하니, 四方을 경영하며 庶政을 베풀은 모두 臣下가 하는 일이지만, 사실은 君命이며 王事이다. 간혹 驩兜·共工·鯀의 무리가 명령을 어기고惡을 지어 君德을 가리는 것도 또한 공을 빙자하여 私를 추구한 것에 불과하니, 어찌 감히 스스로 國命을 잡아 君主를 위협하여 따르게 할 수 있겠는가? (...) 지금 理를 논하는 사람들은 ‘無爲’라는 말을 오해하여, 무릇 動이나 發과 관계된 것은 모두 氣에 소속시키고, ‘主宰’라는 말을 오해하여 도리어 ‘動하게 하고 發하게 함’을 理에 소속시키니, 이는 특히 動者와 發者는 진실로 自然이어서 그 ‘無爲’에 방해되지 않고, ‘動하게 하고 發하게 함’은 완전히 安排를 거쳐서 ‘有爲’임을 모르는 것이다. 그 뒤로 理가 空寂에 빠져 그 燦然한 用을 볼 수 없고, 理가 睢盱³⁴⁾에 빠져 그 自然의 妙를 볼 수 없다.³⁵⁾

34) ‘睢盱(휴우)’는 ‘눈을 부릅뜨고 봄’을 말한다. ‘理의 主宰’를 ‘動하게 하고 靜하게 함(動之靜之)’으로 풀이하면, 理는 ‘氣를 動靜하도록 부리는(使之) 존재’가 되는데, 이런 맥락에서 理는 ‘눈을 부릅뜨고 氣를 부리는 존재’가 된다는 말이다.

35) 『寒洲集』 卷7 頁44~45. <答沈解文> : 先輩之論 以爲理無爲而氣有爲 無爲者非謂無所發也 言其無作爲也 有爲者非謂自能發也 言其有作爲也 古昔聖君 治道無爲 亦何嘗齊居尸處而已哉 外焉而巡狩征伐 內焉而發號施令 一循乎理之自然 而無所安排造作計較之私 故謂之無爲也 爲臣下者 奔走宣勞 隨處彌縫 經營四方 措畫庶政 莫非其所爲而實則君命也王事也 其或有驩兜工鯀之類 方命作惡 撝蔽君德 亦不過憑公逞私而已何敢自執國命 脅君以從之哉 (...) 今之論理者 誤看無爲之說 而凡繫動與發 皆屬之氣 誤看主宰之說 而反以動之與發之者屬之理 殊不知動者發者 洵是自然 而不害其無爲也 動之發之 全涉安排 而乃所以有爲也 循是以往 則理論於空寂而無以見燦然之用 理陷於睢盱而無以見自然之妙

한주에 의하면 ‘理의 無爲’란 ‘理는 활동이 없다’는 의미가 아니라 ‘사사롭게 安排·造作·計較하는 바가 없다’는 의미이며, ‘氣의 有爲’란 ‘사사롭게 安排·造作·計較한다’는 의미이다. 한주에 의하면 理는 스스로 動靜하면서도 無爲인 것이요, 氣는 스스로 動靜하지 못하면서도 有爲인 것이다. 요컨대 한주가 말하는 有爲(作爲·作用)와 無爲(動靜)는 ‘활동성의 有·無’를 뜻하지 않고, 그 활동이 ‘自然的이나, 人爲的이나’를 뜻한다. 위의 ‘君·臣의 비유’에서 드러나듯이, 한주는 ‘自然的인 것’을 ‘公的인 것, 善한 것’으로 규정하고, ‘人爲的인 것’을 ‘私的인 것, 惡한 것’으로 규정했다. 이러한 맥락에서 한주는 理主氣資論을 표방했지만 사실은 理善氣惡論을 전개한 것이다. 한주의 다음과 같은 말을 보자.

理·氣의 妙는 서로 기다려 體가 되고 서로 기다려 用이 되니, 動하면 함께 動하고 靜하면 함께 靜한다. 그러나 理는 主가 되고 氣는 資가 되며, 理는 純善하고 氣는 간혹 惡하다. 그러므로 理를 主로 삼으면 순조롭고 올바르나, 氣를 主로 삼으면 거슬리고 치우친다. 옛날부터 聖賢이 聖賢이 되고 異端이 異端이 된 까닭은 다만 主理와 主氣의 사이에 있을 뿐이다.³⁶⁾

위의 인용문에서 한주는 理主氣資論을 주장하는 동시에 理善氣惡論을 전개했다. 그런데 理善氣惡論은 결국 理氣勝負論³⁷⁾으로 연결되고, 이는 다시 ‘惡한 氣를 굴복시켜야 한다’는 伏氣論이나 ‘惡한 氣를 없애버려야 한다’는 滅氣論으로 귀착되거나와, 따라서 理主氣資論과 理善氣惡論은 양립하기 어려운 것이다.

이제 한주의 이상과 같은 논법에 대한 坪論의 비판을 살펴보자. 만구는 다음과 같이 비판한다.

36) 『寒洲集』 卷16 頁14, <答李器汝> : 理氣之妙 相須爲體 相對爲用 動則俱動 靜則俱靜 然理爲主而氣爲資 理純善而氣或惡 故主理則順而正 主氣則逆而偏 從古聖賢之所以爲聖賢 異端之所以爲異端 特在乎主理主氣之間而已

37) 『寒洲集』 卷16 頁13, <答李器汝> : 見理之難 每由於氣勝理

寒洲의 主理論은 진실로 좋으니, ‘心卽理’ 한마디는 ‘主氣論의 받지 못함’을 논파하기에 충분하다. 그런데 안타깝게도 그 主理論이 지나쳐서 도리어 치우친 데 빠졌다. 예컨대 ‘太極의 動靜’에 대해서는 “理를 單指하여 말한 것으로, 애초에 氣의 有·無에 구애받지 않는다.”라 하고, ‘四端의 發’을 논할 때엔 “이理가 발하자마자 淸氣가 저절로 생겨나, 理가 그것을 탄다.”고 했다. 오호라. 그렇다면 ‘理에 作用이 있어서 乘氣를 기다림이 없을 것’이니, 어찌 矯枉過直이 아니겠는가? 이 때문에 나는 寒洲說에 대해 의심을 품지 않을 수 없다.³⁸⁾

한주의 “理가 스스로 動靜하니, 氣의 有·無에 구애받지 않는다.”는 주장에 대해, 만구는 ‘理에 作用이 있어서 乘氣를 기다림이 없을 것’이라고 지적했거니와, 이는 理를 ‘능동적 존재’로 규정함으로써 더 이상 ‘氣의 도움(氣資)’이 필요 없게 되었다는 비판이다. 만구에 의하면 “이른바 主理란 ‘理를 주로 삼고 氣를 주로 삼지 않는다’는 뜻이요, ‘理만 있고 氣는 없다’는 뜻이 아니며, 또한 ‘氣의 有·無에 구애받지 않는다’는 뜻도 아니다.”³⁹⁾ 만구는 한주에게 다음과 같이 말하기도 했다.

무릇 理와 氣는 서로를 기다려 體가 되고 서로를 기다려 用이 된다. 그런데 이 氣를 주재하는 것은 理이니, 그러므로 말할 때는 반드시 理를 주로 삼는다. 예컨대 ‘太極과 陰陽은 動하면 함께 動하고 靜하면 함께 靜한다’는 것은 相須를 말한 것이요, ‘動은 太極의 動이며, 靜은 太極의 靜이다’라는 것은 主理를 말한 것이다. 相須로 말해도 主理가 그 안에 있으며, 主理로 말해도 相須가 또한 그 안에 있다. 비록 간혹 主氣로 말해도 相須와 主理가 항상 그 안에 있는 것이다. 이것이 理·氣에 관한 설명이 서로 관통하면서 하나도 빠뜨림이 없는 것이다. (…)(그대의 주장은) 理에 대해서는 힘 있는 설명이라 하겠으나 ‘作用이 있다’는 귀결을 면할 수 없고, 氣에 대해서는 반쪽을 베어내서 ‘義와 짝하는

38) 『晩求續集』 卷2 頁13, <答宋丈康叟> : 洲丈之主理誠好矣 其心卽理一言 足以破氣見之不明 而惜其主理之過而反陷於偏 如太極動靜則曰單指其理而言 初不拘氣之有無論四端之發則曰此理纔發 淸氣自生 理仍乘之云云 嗚乎 如此則可謂理有作用而無俟於乘氣矣 豈非矯枉而過直乎 鄙見所不能無疑者此爾

39) 『晩求集』 卷3 頁10, <與李寒洲> : 夫主理云者 主理而不主氣也 非謂有理而無氣也 亦非謂不拘氣之有無也

공이 있음’을 볼 수 없다. 그리하여 天下의 理·氣가 모두 한쪽은 자투리가 많
이 남고 한쪽은 모자라서 뽀족하고 기울게 되어, 다시는 渾合하여 流行하는
본체가 없으니, 이는 아마도 周夫子의 ‘主理’라는 말을 지나치게 미루어나간
것 같다.⁴⁰⁾

주자는 “만약 이 氣가 없다면 이 理 또한 掛搭處가 없다”고 말한 바 있는
데, 만구는 이러한 맥락에서 위의 인용문처럼 理·氣의 相須를 역설한 것이
다. 만구는 특히 ‘氣에는 義와 짝하는 공이 있다’고 했거니와, 이는 理主氣資
論의 본지에 입각하여 한주의 理善氣惡論을 비판한 것이다.

한주와 마찬가지로, 면우도 수시로 ‘理主氣資’를 역설하면서도,⁴¹⁾ 역시 動
靜과 作用을 구분하여 理의 能動性을 역설했다. 암서가 虛靈을 氣로 규정하
고, ‘知覺과 作用은 氣를 벗어나지 않는다’고 주장한 것에 대해, 면우는 “虛
는 이 理의 無形함을 말하고, 靈은 이 理의 不測함을 말한다.”고 하여 虛靈
을 理로 규정하고, “(理는) 知覺할 수 없다면, 장차 어떻게 主가 된다고 말할
수 있는가?”라고 하여 知覺 역시 理의 몫이라고 주장했다.⁴²⁾ 더 나아가 면
우는 理에 才能과 知覺도 있다고 주장하고,⁴³⁾ ‘理가 氣를 낳는다, 理가 氣를
기른다, 理가 氣를 제어한다’고 주장한다.⁴⁴⁾ 그런데 理는 이렇게 ‘능동적인
존재’이면서도 동시에 ‘純善’하다는 것이다. 면우는 다음과 같이 말한다.

40) 『晚求集』 卷3 頁8~9, <與李寒洲> : 夫理與氣 相須爲體 相須爲用 而主宰是氣者理
故言之必以理爲主 如曰太極陰陽 動則俱動 靜則俱靜者 相須語也 如曰動是太極之動
靜是太極之靜者 主理語也 相須言之而所謂主理者固在其中 主理言之而所謂相須者亦
在其中 雖或主氣言之 而所謂相須者主理者 未嘗不在焉 此理氣之說所以交貫互通 而
無一物之或遺也 (….) 於理則說得有力 而不免爲作用之歸 於氣則割去一半 而未見有
配義之功 而凡天下之理氣 一切奇零贅剩側尖偏斜 無復渾合流行之體 是則周夫子主
理之語 竊恐推說有過當處也

41) 『俛宇集』 卷129 頁31, <理訣續上>, ‘理資氣’ 참조.

42) 『俛宇集』 卷85 頁14, <答曹仲謹> : 心是氣之虛靈 則心是氣也 所具之理則寓公也 寓
公而安能爲主耶 況不能知不能覺則將以何道爲主也 造作運用 固是氣也 而心之虛靈
果是作用者耶 (….) 蓋虛言此理之無形也 靈言此理之不測也

43) 『俛宇集』 卷129 頁30, <理訣中>, ‘才能理’·‘知覺理’ 참조.

44) 『俛宇集』 卷129 頁31~32, <理訣續上>, ‘理生氣’·‘理養氣’·‘理制氣’ 참조.

(理는) 至虛하므로 累가 없고, 至靈하므로 萬物을 묘하게 주재하여 어긋남이 없으며, 至實하므로 萬物의 본체가 되어 모두 참되다. 木에는 曲·直이 있으나 그 理는 仁이며, 金에는 精·粗가 있으나 그 理는 義이다. 桀과 跖은惡하지만 어린아이가 우물에 빠지는 것을 보면 모두 惻隱之心을 발휘하며, 길 가는 어리석은 사람도 未發의 本眞을 말하면 堯·舜과 마찬가지로이다. 不善이 있는 것은 氣의 罪이다.⁴⁵⁾

요컨대 理는 至虛·至靈·至實한 존재로서 ‘純善’하다는 것, 현실에서의 不善은 모두 氣의 罪라는 것이다. 면우는 “理는 純善하나 氣는 간혹 惡하며, 理는 지극히 公正하나 氣는 간혹 사사롭다.”⁴⁶⁾고도 했다. 이처럼 理는 순선하면서도 능동적인 존재라면, 사실상 ‘氣의 도움’이 필요하지 않을 것이다. 그리하여 면우가 누차 理主氣資를 말했음에도 불구하고, 암서는 다음과 같이 비판한다.

내가 평소에 보니, 主理의 학설이 오늘날 비로소 왕성한바, 지금의 論者들은 또 종종 서로 붙잡고 회롱하는 것이 마치 ‘전혀 氣가 없다’는 것 같다. (…)
지금 그대의 편지를 보니, 또 이른바 ‘理’란 대부분 ‘知覺運用하는 事物’이라고 했다. 이에 전에 의심했던 것이 그렇지 않음을 알았고, 다시 ‘밝고 신령한 데서 理를 인식하고, 情과 象 사이에서 理를 막히게 한다’는 의심이 든다. 그렇다면 이 理는 스스로 主가 되고도 남음이 있으니, ‘氣가 資具가 된다’는 말에서 ‘資’字는 결국 군더더기가 아니겠는가?⁴⁷⁾

45) 『俛字集』 卷129 頁28, <理訣上>, ‘理無有不善’ : 至虛故無累 至靈故妙萬物而不差 至實故體萬物而皆眞 木有曲直而其理則仁也 金有精粗而其理則義也 桀跖之惡焉而見孺子之入井則莫不有惻隱之心 路人之愚焉而語未發之本眞則與堯舜一樣矣 其有不善者 氣之罪也

46) 『俛字集』 卷85 頁7, <答曹仲謹> : 理純善而氣或惡 理至公而氣或私

47) 『巖棲集』 卷7 頁27, <上郭俛字先生> : 兢常見主理之說 始盛於今 而今之論者 又往往扛夯作弄 恰似無了氣一段事相似 (…)
今讀來教 又見所謂理者多是知覺運用之物 乃知前疑之未然 而又疑其認理於昭靈 滯理於情象之間 然則是理也 自主而有餘矣 所教氣之爲資一資字 不果贅矣乎

암서에 의하면, 면우가 理에 능동성을 부여하고 理를 밝고 신령한 존재로 규정함으로써, 理는 스스로 주가 되고도 남음이 있게 되었으나, 氣는 존재의의를 상실하여 ‘氣資’라는 말이 결국 군더더기가 되었다는 것이다.⁴⁸⁾ 암서는 면우에게 다음과 같이 말한다.

천하의 理는 無窮한데, 천하의 氣 또한 無窮하다. 그 시초로 올라가 말하면, 모두 좋아여 惡이 없으며, 妙合하여 떨어지지 않으니, 그 서로 연음이 어찌 다만 ‘뻐와 살’ 또는 ‘손과 팔’에 비교할 정도이겠는가? 오직 理는 自用할 능력이 없고, 氣는 美·惡이 일정하지 않아서, 간혹 (氣가 理를) 능멸하고 가리고 해치는 일이 생긴다. 이에 理는 사랑할 만하나 氣는 비천하게 되는 것이다. 그러나 理를 귀하게 여김은 ‘至善의 법칙’이 되기 때문이요, 능히 造作·營爲·計度하기 때문이 아니다. 氣를 미워함은 때때로 理를 해치기 때문인바, 이로 인해 그 良能의 功用을 몰수해서는 안 된다. 또한 만약 理에 情意가 있고 作爲 능력이 있다면, 氣의 존재를 기다리지 않을 것이요, 비록 氣가 있어도 그 압제를 받지 않을 것이며, 그 權柄을 잃지 않을 것이니, 천하가 혼란에 빠지는 일이 없을 것이다. 이제 氣의 自專을 한번 정계함에 그 資具와 器能까지 아울러 빼앗아 理로 귀결시키니, 이는 權強의 跋扈를 미워하여 百官의 爵祿을 모두 빼앗음과 같고, 吳·楚의 참람한 반란에 분개하여 天下의 封建을 모두 폐지함과 같으니, 비록 一時的으로 통쾌하게 할 수 있으나, 天下의 일은 끝내 君主 혼자서 처리할 수 있는 것이 아님은 어찌할 것인가?⁴⁹⁾

48) 암서와 같은 맥락에서 舫山 許薰도 浦論의 晦堂 張錫英에게 “사실은 理를 闡明함이 지나쳐 氣의 영역을 侵奪하여 억지로 理의 영역에 소속시키니, 朱子·退溪의 학설에 어긋난다.”고 비판한 바 있다(『舫山集』 卷7 頁36, <答張舜華別紙> : 其實則闡理之過 侵奪氣之界分 強屬理之疆畔 背朱退之說).

49) 『巖棲集』 卷7 頁28~29, <上郭侑宇先生> : 天下之理無窮 天下之氣亦無窮 原其初而言 則皆有善而無惡 妙合而不離 其相得豈特骨肉手臂哉 惟其理不能自用 而氣又有美惡之不一 則始或有陵較而撓滅之者 於是乎理爲可愛而氣爲可賤 然所貴乎理者 以其爲至善之則 而非以其能造作營度也 所惡於氣者 以其有時而害理 而其良能之功用 則不可以此而沒之也 且使理而有情意能作爲 則不待氣之有矣 雖有氣而亦不受其制 不失其權柄 天下無時而可亂矣 今一懲於氣之自專 而並取其資具器能而歸諸理 此猶惡權強之跋扈 而盡奪百官之爵祿 憤吳楚之僭叛 而遂廢天下之封建 縱使快於一時 其如天下之事終非一君之所可辦 何哉

“천하의 理는 無窮한데, 천하의 氣 또한 無窮하다”는 것은 浦論의 理生氣論을 비판하는 것이요, “시초로 올라가 말하면, 모두 善하여 惡이 없다”는 것은 浦論의 理善氣惡論을 비판하는 것이며, “妙습하여 떨어지지 않는다”는 것은 浦論의 滅氣論을 비판하는 것이다.

암서에 의하면 理는 ‘至善의 법칙’이 되나 自用할 능력이 없고, 氣는 造作·營爲·計度하는 능력이 있으나 美·惡이 일정하지 않아서 간혹 理를 가리고 해치는 일이 생긴다. 그런데 氣가 理를 해침을 미워하여 징계하고자 ‘氣의 良能을 빼앗아 理에 부여하는 이론체계’를 꾸며낼 수는 없다는 것이다. 浦論의 주장대로 만약 理가 良能을 지닌 존재라면, ‘천하에 혼란이 없어야 할 것’인바, 예나 이제나 천하는 혼란에 시달린다. 또한 浦論의 주장대로 理만의 자족적 체계를 꾸며내려고 해도, 실제로는 理에 그런 良能이라는 것이다. 한편, 평론의 晩醒 역시 포론의 后山에게 다음과 같이 말한 바 있다.

理·氣의 相須는 예컨대 君·臣이나 夫·婦에게 비록 尊·卑가 있지만 서로 없을 수 없는 것과 같다. 만약 억지로 점거하여 그 領域을 침범하고, 깎아내리고 억제하여 그 實情을 손상시킨다면, 이 또한 大中至正의 논의가 아니며, 저 氣를 위하여 편드는 사람들이 그 틈을 이용하여 비난함을 허용하게 된다. 그대의 전후 關振는 모두 여기에서 나왔는바, 心을 말하면 ‘그 아직 발하지 않았을 때엔 다만 性일 뿐’이라 하고, 明德을 말하면 ‘心 가운데 나아가 理를 單指한 것’이라 하며, 氣를 말하면 ‘陰陽이 바로 善惡’이라 하고, 氣之精爽과 心之虛靈에 대해서도 모두 ‘순전히 理가 하는 일로서, 氣는 관여하지 않는다’고 말한다. 그렇다면 氣는 비린내나고 썩어문드러진 쓸데없는 흙이 되고 만다.⁵⁰⁾

포론은 氣의 요소 가운데 긍정적 의미를 지니는 ‘能動性’이나 ‘精爽·虛靈’ 등을 모두 발라내서 理에 소속시키고, 氣에는 찌꺼기만 남겨두었거니와, 이

50) 『晩醒集』 卷5 頁20-21, <答許退而> : 理氣之相須 如君臣夫婦之雖有尊卑而不可相無若冒占而侵其界分 貶抑而損其實情 則此亦非大中至正之論 而彼爲氣左袒者 得以指其疵隙而容其下石之計矣 盛說前後關振 皆出於此 言心則曰其未發也只是性而已 言明德則曰就心中單指理 言氣則曰陰陽便是善惡 以至氣之精爽心之虛靈 皆謂純是理之所爲 而氣不與焉 然則氣是臊瘤腐穢無用之贅疣而止耳

에 대해 만성은 “억지로 점거하여 그 領域을 침범하고, 깎아내리고 억제하여 그 實情을 손상시킨다”고 비판한 것이다. 요컨대 만성 역시 理主氣資論에 입각하여 氣의 존재의의를 충분히 긍정하면서, 포론의 理善氣惡論을 비판한 것이다.

이상의 내용을 정리해보자. 理主氣資論은 理와 氣를 形而上者和 形而下者로 구분하여, 形而上者인 理는 법칙성과 규범성을 지닐 뿐이며, 능동성은 形而下者인 氣의 몫이라고 보아, 理와 氣의 결합으로 우주만물의 존재와 운동 변화를 설명하는 것이다. 坪論이나 浦論이 모두 理主氣資論을 역설한 것은 사실이다. 그런데 坪論에서는 理主氣資論의 본지에 충실하여 ‘理와 氣의 相須’를 주장했으나, 浦論에서는 理에 능동성을 부여함으로써 理主氣資論의 취지를 무색하게 만들었다. 浦論에서 理와 氣를 구분하는 척도는 ‘形而上者和 形而下者’의 맥락이 아니라 ‘公과 私’ 또는 ‘善과 惡’의 맥락이었다. 따라서 浦論은 말로는 理主氣資論을 표방하면서도 실제로는 理善氣惡論에 입각했던 것이요, 그리하여 결국 滅氣論에 도달하게 된 것이다. 요컨대 浦論에서는 理를 순선하고도 능동적인 자족적 존재로 규정하고, 惡으로 전락하기 쉬운 氣를 배제하고자 한 것인바, 이것이 心合理氣論을 반대하고 心卽理論을 내세운 근본적 동기였다.

IV. 논쟁의 평가

이제 평포논쟁에 대해 어느 편의 주장이 이론적으로 더욱 타당한 것인지 평가해 보기로 하자. 論者が 보기에 전통 성리학의 일반적 이론체계에 입각해 볼 때, 浦論의 주장은 여러 모로 수긍하기 어려운 것이다. 이제 浦論의 이론적 문제점을 구체적으로 살펴봄으로써 평가를 대신하고자 한다.

평포논쟁은 한주의 心卽理論로부터 비롯된 것이다. 한주의 心卽理論은 “心은 一身의 主宰者인데, 主宰者를 氣에 소속시키면, 天理가 形氣의 명령에 따

르게 되어, 허다한 麤惡이 靈臺에 기반을 잡게 된다.”⁵¹⁾는 문제의식의 산물이었다. 그러나 한주의 이러한 문제의식은 ‘心統性情’의 ‘統’을 ‘명령’으로 해석함으로부터 빚어진 것이다. ‘統’을 ‘명령’으로 해석하고 ‘心’을 ‘氣’로 해석하면 ‘心統性’은 ‘氣가 理(性)를 명령한다’는 뜻이 되거니와, 한주는 이러한 사태를 받아들일 수 없었기 때문에 心을 ‘理’로 바꾸어 해석하게 된 것이다.⁵²⁾

그러나 한주의 心卽理論은 기존 성리학의 이론적 정합성을 완전히 무너뜨리는 것이다. 또한 心卽理論은 心統性情의 해석에서 술한 문제점을 야기한다. 心을 理로 규정하면, ‘心統性’은 ‘理가 理를 갖추고 있고(以理具理), 理가 理를 통섭한다(以理統理)’는 뜻이 되기 때문이다. 또한 한주는 ‘心統性情’이므로 ‘心和 性·情은 一物’이라고 했으나, 心和 性·情이 別個라야만 ‘統’字의 의미가 있게 된다. 주자의 다음과 같은 말을 보자.

性是情과 대립하여 말한 것이고, 心은 性·情과 대립하여 말한 것이다. 본래 이와 같은 것이 性이요, 性이 발동한 것이 情이며, 그것들을 主宰하는 것이 心이다. 무릇 心和 性은 하나인 것 같으면서도 둘이고, 둘인 것 같으면서도 하나이다. 이곳은 가장 마땅히 體認해야 한다.⁵³⁾

心은 性·情을 統攝하는바, 어렵듯하게 性·情과 一物이 되어 分別되지 않는 것이 아니다.⁵⁴⁾

주자의 지론은, ‘心和 性’은 ‘함께 존재한다’는 측면에서는 ‘하나’라 할 수 있지만, ‘서로 본질이 다르다’는 측면에서는 ‘둘’이라는 것이었다. 위의 두 인용문은 ‘心統性情’의 맥락에서도 ‘心和 性은 결코 一物이 아님’을 알 수 있는

51) 『寒洲集』 卷32 頁4, <心卽理說> : 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

52) 이에 대한 자세한 논의는 李相益, 『嶺南性理學研究』, 507~512쪽 참조.

53) 『朱子語類』 卷5(89쪽) : 性對情言 心對性情言 合如此是性 動處是情 主宰是心 大抵心與性 似一而二 似二而一 此處最當體認

54) 『朱子語類』 卷5(94쪽) : 心統攝性情 非僞侗與性情爲一物而不分別也

단적인 논거이다.

또한, 한주의 心卽理說은 ‘心이 곧 理’라고 설파하는 것인지 ‘心和 理를 합
 시켜야 함’을 설파하는 것인지 애매하다. 한주의 다음과 같은 말을 보자.

진실로 吾心の ‘理와 氣가 결합된 곳’에서 그 理를 확충하고 그 氣를 제압한
 다음에야 ‘天理에 순수한 眞心’을 볼 수 있다. 진실로 聖人之心(聖人之心은 마
 로 天地之心으로서, 사람의 本心이다)의 渾然한 天理에 도달하지 못했다면
 ‘心卽理’三字는 성급하게 말할 수 없다. 돌 가운데 간직된 것은 진실로 眞玉이
 며, 氣 가운데의 理는 진실로 眞心이다. 진실로 그 가운데 간직된 것만 믿고 그
 밖의 것을 근심하지 않아, 拘碍하고 있는 氣稟을 아울러 理라 하며, 가리고 있
 는 딱딱한 礦石을 아울러 玉이라 한다면, 누가 그것을 믿겠는가?⁵⁵⁾

위에서 “진실로 吾心の ‘理와 氣가 결합된 곳’에서 그 理를 확충하고 그
 氣를 제압한 다음에야 ‘天理에 순수한 眞心’을 볼 수 있다.”는 말은 분명 ‘理
 를 확충하고 그 氣를 제압하는 수양’을 통해 ‘吾心和 天理를 합일시켜야 한
 다’는 것이다. 그런데 ‘吾心和 天理를 합일시켜야 한다’는 주장은 ‘當爲의 工
 夫論’으로서, 이는 事實論으로서의 心卽理論과는 모순되는 것이다. 이미 吾心
 이 天理라면 왜 다시 ‘吾心和 天理를 합일시키는 공부’가 필요하겠는가?⁵⁶⁾
 이제 한주의 다음과 같은 말을 보자.

『傳習錄』의 ‘止善條’에서 “忠孝의 理는 다만 이 心에 있으니, 心에 私欲이
 없으면 곧 天理이다.”라고 말한 것에 대해, 退溪先生은 다만 그 “工夫의 功效

55) 『寒洲集』 卷32 頁5, <心卽理說> : 固當於吾心合理氣處 擴其理而制其氣 然後眞心之
 純乎天理者 可得以見矣 苟不到聖人之心渾然天理(聖人之心 乃天地之心 而人之本心
 也)處 則心卽理三字 未可以遽言之也 石中之蘊 固眞玉也 氣中之理 固眞心也 苟徒恃
 其中 而不恤其外 並其氣稟之拘者而謂之理 頑礦之蔽者而謂之玉 人孰信之哉

56) 더군다나 한주는 “진실로 聖人之心의 渾然한 天理에 도달하지 못했다면 ‘心卽理’ 三
 字는 성급하게 말할 수 없다.”고 했다. 그렇다면 한주는 도대체 누구를 대상으로 ‘心
 卽理’를 설파한 것인가? 왜 聖人に 미치지 못하는 聽衆들에게 무슨 이유로 ‘心卽理’
 를 설파하는 것인가? 聖人に 미치지 못하는 聽衆들에게는 다만 ‘吾心和 天理를 합일
 시키는 공부에 힘쓰라’고만 말하면 되지 않는가?

와 섞어서 말한 것”을 辨斥하는 것으로 그쳤으니, ‘心卽理’三字가 陽明에게 나왔다고 하여 판가름하여 버리는 것이 과연 옳겠는가?⁵⁷⁾

위의 인용문은 요컨대 陽明이 “忠孝의 理는 다만 이 心에 있으니, 心에 私欲이 없으면 곧 天理이다.”라고 말한 것에 대해, 退溪는 “工夫의 功效와 섞어서 말한 것”을 변척하는 것으로 그쳤을 뿐 ‘陽明의 心卽理說 자체’를 변척하지는 않았으니, 우리도 ‘心卽理’라는 말 자체를 거부할 필요는 없다는 것이다. 그런데 여기서도 한주가 ‘私欲을 제거하여 吾心과 天理가 합일된 상태’를 두고 ‘心卽理’라고 말함을 알 수 있다.⁵⁸⁾ 만약 이처럼 한주의 취지가 ‘私欲을 제거하면 吾心과 天理가 합일된다’는 것이었다면, 처음부터 心卽理說을 事實論으로 옹호하는 주장을 하지 말았어야 한다.⁵⁹⁾ 그런데 한편으로는 ‘吾心과 天理를 합일시켜야 한다’고 주장하면서, 한편으로는 ‘氣之精爽도 理, 虛靈도 理’라고 주장하니, 우리는 더욱 당황하게 되는 것이다.

이제 心卽理論이 지니고 있는 부수적인 문제점들을 지적해 보기로 하자.

첫째, 공자의 ‘從心所欲不踰矩’가 과연 心卽理를 뒷받침하는 논거가 될 수 있는가? 한주는 心卽理의 논거로 공자의 ‘從心所欲不踰矩’를 거론하였다. 그런데 공자는 70세에 從心所欲不踰矩에 도달한 것이라면, 마음과 理(矩)가 본래 별개였는데, 오랜 修行을 통해 마음이 理에 부합하게 된 것일 따름이다. 따라서 이는 오히려 ‘心은 理가 아님’을 증명하는 것이요, 결코 ‘心이 理임’을 증명하는 것이 아니다.

둘째, 事實論으로서의 心卽理論과 工夫論(當爲論)으로서의 主理論은 사실 서로 모순되는 것이다. 心卽理說의 취지는 결국 ‘主理의 공부’를 강조하는 데

57) 『寒洲集』 卷32 頁4, <心卽理說> : 傳習錄止善條忠孝의 理 只在此心 心無私欲 卽是天理之說 則先生只辨其工夫功效之衰說而止 則心卽理三字 果可以出於彼而判舍之也哉

58) 한주의 이런 주장 역시 “工夫의 功效와 섞어서 말한 것”이다. 한주는 “工夫의 功效와 섞어서 말함”에 대한 퇴계의 辨斥을 소개하면서, 자신도 그러한 오류를 범하고 있는 것이다.

59) 한주는 心卽理說을 事實論으로 옹호하기 위해 ‘氣之精爽도 理, 虛靈도 理’라고 주장했다.

있었다. 心이 理라면, 그리고 心이 주재자라면, ‘우리의 모든 행실은 항상 理가 주재하는 것’일 텐데, 새삼스럽게 왜 ‘主理의 공부’가 필요한가?⁶⁰⁾ 堯論의 만구가 적실하게 지적한 것처럼, 堯論의 心即理論은 “‘마음이 노력해야 할 내용’을 ‘마음의 본체’에 비긴 것”⁶¹⁾이다.

셋째, 한주의 心即理論은 ‘현실과의 符合性’도 없다. 堯論의 암서가 “만약 理에 情意가 있고 作爲 능력이 있다면, 氣의 존재를 기다리지 않을 것이요, 비록 氣가 있어도 그 압제를 받지 않을 것이며, 그 權柄을 잃지 않을 것이니, 천하가 혼란에 빠지는 일이 없을 것”⁶²⁾이라고 지적한 것처럼, 모든 權能을 지닌 순전한 心(理)이 주재하고 있다면 이 세상에 惡도 없어야 한다. 그런데 이 세계의 도처에 惡이 넘치고 있지 않은가?

한편, 한주의 “心은 體가 없어 性으로 體를 삼는다”는 주장도 매우 일방적인 것이다. 퇴계는 ‘心の 體·用에 대한 先儒의 설명’을 넷으로 분류하여 “寂·感으로 體·用을 삼은 것은 『周易』에 근거하고, 動·靜으로 體·用을 삼은 것은 『禮記』에 근거하고, 未發·已發로 體·用을 삼은 것은 『中庸』에 근거하고, 性·情으로 體·用을 삼은 것은 『孟子』에 근거하니, 모두 心の 體·用이다.”라고 설명한 바 있다.⁶³⁾ 이처럼 心の 體·用은 다양한 맥락에서 논의할 수 있거니와, ‘性體情用’은 그 중의 하나일 뿐이다. 주자는 ‘虛靈은 心の 本體’라 했는데,⁶⁴⁾ 이처럼 心の 體·用은 ‘虛靈과 知覺’으로 설명할 수도 있다.

한주의 心即理論과 靑를 같이하는 한주의 理氣論 역시 수궁하기 어려운

60) 더군다나 堯論에서는 理에 모든 權能을 부여하지 않았던가? 모든 權能을 지닌 순전한 心(理)이 주재하고 있다면, 별도의 工夫는 불필요할 것이다. 이러한 맥락에서 ‘主理의 공부’를 역설하려면 오히려 ‘心即氣’를 전제해야 하는 것이다.

61) 『晩求集』 卷4 頁18, <答郭鳴遠>: 若言心之本體則固合理氣 故學者工夫 必主理以御氣 治氣以循理 今高明主心即理之說 是以心之所以用工者 而擬之於本體也

62) 『巖棲集』 卷7 頁28~29, <上郭俊字先生>: 且使理而有意能作爲 則不待氣之有矣 雖有氣而亦不受其制 不失其權柄 天下無時而可亂矣

63) 『退溪集』 卷41 頁16, <心無體用辯>: 姑以所聞先儒心有體用之說明之 而其說皆有所從來 其以寂感爲體用 本於大易 以動靜爲體用 本於戴記 以未發已發爲體用 本於子思 以性情爲體用 本於孟子 皆心之體用也

64) 『朱子語類』 卷5(87쪽): 虛靈自是心之本體

점이 많거니와, 이에 대해 몇 가지 문제를 제기해 보기로 하자.

첫째, ‘理生氣’에 대한 해석 문제이다. 한주는 이를 실제로 ‘理가 氣를 낳는다’는 사실명제로 해석하고, 이를 토대로 理의 窮極性, 理의 能動性, 理의 先在性을 주장하였다. 그러나 이는 성리학의 일반론이라고 보기 어렵다. ‘理生氣’는 理가 ‘造化의 樞紐, 品彙의 根柢’ 또는 ‘所以然’임을 상징하는 명제라고 보는 것이 성리학의 일반론이었다.⁶⁵⁾ 만약 실제로 理가 氣를 낳는다면, 純善하고 自足的인 理는 왜 有善惡한 氣를 낳는가? 또 왜 理가 낳은 氣를 修養을 통해 없애야 하는가? 보다 근본적으로, 어떻게 형이상자가 형이하자를 낳는가? ‘理生氣論’을 사실론으로 해석하면, 이러한 부류의 질문을 피할 수 없다.

둘째, 理의 본질적 의미는 ‘순환적 법칙성’에 있는가, ‘動靜의 능력’에 있는가? 한주는 다음과 같이 말한 바 있다.

(一陰一陽에 관해) 이 理의 所以然의 妙는 오로지 ‘一’ 字에 있다. 朱子는 “만약 다만 ‘陰陽之謂道’라고 말하면, 陰陽이 道인 것이다. 이제 ‘一陰一陽’이라고 말했으니, ‘循環하는 까닭’이 바로 道이다.”라고 했다. 내가 ‘一陰一陽이 바로 道’라고 말한 것은 이에 근거한 것이다. (...) 古人의 ‘一動一靜, 一闔一闢’이라는 가르침은 모두 ‘一’ 字에서 理를 말씀한 것이다.⁶⁶⁾

한주는 주자의 “循環하는 까닭이 바로 道”라는 말에 입각하여 ‘순환적 법칙성’이 ‘理’의 본질이라고 설명했다. 그렇다면 마찬가지로 ‘一動一靜’에서 理의 본질을 나타내는 요소 역시 ‘動靜’이 아니라 ‘一’ 즉 ‘순환적 법칙성’일 것이다. 그런데 한주는 왜 그렇게 ‘動靜’ 자체와 ‘理’를 연결시키려고 노력하는

65) 『朱子大全』 卷45 頁14~15, <答楊子直> : 蓋天地之間 只有動靜兩端 循環不已 更無餘事 此之謂易 而其動其靜 則必有所以動靜之理焉 是則所謂太極者也 (...) 蓋謂太極含動靜則可(以本體而言也) 謂太極有動靜則可(以流行而言也) 若謂太極便是動靜 則是形而上者不可分 而易有太極之言 亦贅矣

66) 『寒洲集』 卷16 頁15~16, <答李器汝> : (一陰一陽) 此理所以然之妙 專在一字上 朱子曰若只言陰陽之謂道 則陰陽是道 今曰一陰一陽 則是所以循環者乃道也 鄙說一陰一陽便是道 蓋本乎此 (...) 古人所訓一動一靜 一闔一闢 皆於一字上帶說理

가? 면우 역시 “원래 理란 다름 아니라 곧 하나의 ‘是(옳음)’ 字이다.”라고 말한 바 있다.⁶⁷⁾ 이처럼 理의 본질적 의미는 ‘순환적 법칙성’이나 ‘옳음’에 있다면, 理에 ‘動靜의 권능’을 부여할 이유는 전혀 없다. 그렇다면 한주가 動靜을 ‘理의 몫’으로 규정한 것 역시 수궁하기 어렵겠다.

셋째, 動靜과 作用을 구분하는 문제이다. 한주는 動靜과 作用을 구분하고, 動靜은 理의 몫인 반면 作用은 氣의 몫이라고 했다. 한주가 ‘理의 動靜’과 ‘氣의 作用’을 구분하는 기준은 天然(自然)과 人爲였다. 한주는 ‘自然的인 것’을 ‘公적인 것, 선한 것’으로 규정하고, ‘人爲적인 것’을 ‘私적인 것, 악한 것’으로 규정했다. 그렇다면 ‘理와 氣’는 ‘형이상자와 형이하자’로 구분되는 것이 아니고 ‘公과 私’ 또는 ‘善과 惡’으로 구분되는 것이요, 聖人에게는 理의 動靜만 있고 氣의 作用은 없는 것이다. 우리는 이러한 논법을 과연 수궁할 수 있는가?

이상에서 浦論의 주장에 대해 몇 가지 반론을 제기해 보았다. 論者가 보기에, 浦論의 주장은 기존의 성리학적 이론체계를 근본적으로 무너뜨리는 것일 뿐, 이론적으로나 실천적으로 기여할 바는 별로 없다. 이에 浦論에 대한 암서의 다음과 같은 평가를 소개하면서 이 節의 논의를 마치기로 하겠다.

‘主理’라는 말은 (...) 이름도 아름답고 말도 고상하다. 그러나 시험 삼아 그 학설로 自身에게 돌이켜 用功의 바탕을 추구해보면, 바람을 사로잡는 것처럼 거칠고 공허하며, 나무를 씹는 것처럼 메마르고 건조하여, 잠시도 편안할 수 없다. 이것으로 ‘理를 높인다(尊理)’고 하니, 옳다고 볼 수 없겠다. 또한 理를 귀하게 여김은 ‘至善’이 되기 때문이다. 만약 천하의 모든 사물을 理라고 간주한다면, 이른바 ‘主理’는 바로 ‘主氣의 허물’로서, 그 귀결을 살펴보면 어디엔들 이르지 않겠는가? 그러므로 나는 그옥이 말하기를 ‘이 道의 用은 겉으로 드러날수록 더욱 오묘하고, 爲學의 功은 아래로 내려올수록 더욱 충실하다’고 한 것이다. 무릇 人道 가운데 마땅히 알고 마땅히 실천해야 하는 것은 聖賢이 이미 모두 말씀하셨다. 이에 의거하여 실행한다면 不足함을 걱정할 필요도 없고, 새롭게 많은 학설을 만들어낼 필요도 없다.⁶⁸⁾

67) 『侁字集』 卷85 頁8, <答曹仲謹> : 元來理非別樣 卽此一箇是字

V. 결론

한주의 心卽理論은 “心은 一身의 主宰者인데, 主宰者를 氣에 소속시키면, 天理가 形氣의 명령에 따르게 되어, 허다한 麤惡이 靈臺에 기반을 잡게 된다. (...) 心을 氣로 여기는 학설이 유행하면 聖賢의 心法이 모두 空虛해져서, 學問은 頭腦가 없게 되고, 世敎는 나날이 더욱 昏亂해질 것이다.”라는 문제 의식에서 출발한 것이다. 그러나 이러한 문제의식은 율곡학파의 心卽氣論에 대한 터무니없는 오해에서 비롯된 것이다.⁶⁹⁾ 艮齋 田愚의 ‘性師心弟說’이 보여주듯이, 율곡학파의 心卽氣論은 ‘心(氣)의 自用을 조장하자’는 것이 아니라, ‘心(氣)으로 하여금 性(理)의 가르침을 따르도록 하여, 心(氣)의 自用을 예방하자’는 것이었다.

心에 관한 퇴계학파의 定論은 心은 ‘理와 氣가 결합된 것’인바, 그 중에 理가 주도해야 한다는 것이었다. 그런데 한주는 心合理氣說을 心卽理說로 바꿈으로써 ‘理의 주재자적 위상’을 확고히 하려고 했다. 이러한 맥락에서, 한주와 후산·면우 등 浦論에서는 心卽理論, 明德主理論, 氣之精爽理論, 虛靈理論, 理生氣論 등을 역설했다. 그런데 이러한 주장들은 모두 기존 성리학의 通論과 정면으로 배치되는 것이기 때문에 만구와 암서 등 坪論의 비판을 받게 된 것이다.

坪論의 心合理氣說은 心을 ‘理와 氣의 결합’으로 규정함으로써 ‘우리 마음의 양면성(가능성과 한계)’을 동시에 인식하려는 것이었고, 浦論의 心卽理說은 心을 理로 규정함으로써 心을 ‘이상세계의 초석’으로 삼으려는 것이었다.

68) 『巖棲集』 卷7 頁7~8, <上郭侑字先生> : 主理之言 (...) 名非不美也 語非不高也 然嘗試以其說者 反於身而求用功之地 則莽曠如捕風 枯燥如喫木 不能一席安矣 以是尊理未見其可 且所貴乎理者 以其爲至善爾 若舉天下之物而理之 則所謂主理 乃主氣之尤者 考其歸致 何所不至 故兢嘗竊謂此道之用 愈著而愈妙 爲學之功 愈下而愈實 凡人道之當知與當爲者 聖賢已盡言之矣 依而行之 不患不足 不必多爲說以新之

69) 이는 ‘心統性情論에 대한 오해’와도 관련된 것이다. 한주는 ‘心統性’을 ‘心이 性을 명령함’으로 이해하고 있었거니와, 여기에 心卽氣論을 대입하면 바로 한주가 우려하는 ‘天理가 形氣의 명령을 받는’ 상황이 성립하는 것이다.

그런데 浦論의 心卽理說은 그것이 事實論인지 當爲論인지도 애매하고, 또 心卽理說을 관철하기 위해 氣之精爽과 虛靈을 理라고 강변하는 등의 독단성으로 인해 수긍할 여지가 전혀 없는 편이다.

坪論의 理主氣資說은 理뿐만 아니라 氣에 대해서도 그 존재의의를 충분히 인정하는 것이다. 그런데 浦論에서는 겉으로는 理主氣資論을 표방하면서도 실질적으로는 理善氣惡論에 입각하고 있었다. 浦論의 이론체계에서는 形而上者和 形而下者の 구별은 무의미하게 되고, 善과 惡의 구별만 남게 되었다. 浦論은 理를 이 세계의 주재자로 규정하고, 理에 궁극성·도덕성·능동성을 모두 부여했다. 그러나 이러한 주장은 우리가 理에 능동성을 부여한다고 해서 ‘실제로 理가 능동적 존재로 바뀌는 것’이 아니라는 점에서, 그리고 또 ‘현실 세계에 존재하는 惡의 문제’를 설명할 수 없다는 점에서, 말 그대로 空理空談에 불과하다.

論者の 생각에, 한주의 心卽理說은 이론적인 기여는 없고, 기존의 일반적 이론체계를 어지럽혀 쓸데없는 논란만 야기한 것이다.⁷⁰⁾ 論者는 浦論에 대해 그 학문적 의의를 인정하기 어렵다. 坪論에 대해서는 浦論의 부당함을 지적하는 과정에서 성리학의 일반론을 재확인하고 천명한 공을 인정하고자 한다.

※ 이 논문은 2018년 7월 19일에 투고 완료되어
2018년 8월 14일부터 9월 9일까지 심사위원이 심사하고,
2018년 9월 10일 편집위원회에서 게재 결정된 논문임.

70) 한주의 心卽理說은 ‘心の 본체가 理’라는 뜻이라면, 그리고 한주 자신도 心合理氣說을 전제하는 것이라면, 애초에 ‘心之本體卽理’라고 하면 되었을 것이다. 그런데 왜 굳이 ‘心卽理’라 하여 쓸한 논란을 초래하는가?

참고문헌

『四書集註』
『朱子大全』
『朱子語類』
『性理大全』
『退溪集』
『定齋集』
『晚求集』
『巖棲集』
『晚醒集』
『舫山集』
『寒洲集』
『后山集』
『俛宇集』
『東儒學案』
『四七理氣往復書』
『理學綜要』

이상익, 『嶺南性理學研究』, 심산, 2011.

이상익, 『畿湖性理學論考』, 심산, 2005.

이종우, 『19세기 퇴계학의 좌우파 논쟁』, 역사공간, 2013.

Abstract

On the Fundamental Problems of PyoungPo(坪浦) Debate

Lee, Sang-ik

By defining mind(心) as a combination of Li(理) and Ki(氣), Pyoung School(坪論) wanted to recognize the double sides of our mind (possibilities and limitations) at the same time. But Po School(浦論) was trying to make mind(心) the 'cornerstone of the ideal world' by defining mind as Li. But Po School's theory is far from acceptable because of its ambiguity and arbitrariness.

Pyoung School fully acknowledges its significance of existence not only for Li but also for Ki. However, Po School only acknowledges the significance of existence to Li and does not to Ki. Po School defined Li as the sovereign of the world and gave it all its ultimate, moral, and active characteristics. However, this argument is hard to accept for two reasons. The first is because we can not really transform Li into an active being, and the second is not to explain the problem of the bad in the real world.

Keywords

Pyoung School(坪論), Po School(浦論), mind(心), mind is Li(心卽理), mind is a combination of Li and Ki(心合理氣)