

華西學派 心說論爭의 재조명*

이 상 익*

I. 서론
II. 重菴-省齋의 心說 論爭
1. 논쟁의 전개 과정
2. <華西心說正案>의 도출
III. 쟁점의 정리
1. 心物論(心合理氣論)과 以理斷心の 대립
2. 心性物俱論(心性二物論)과 心性一理論(心性一物論)의 대립
3. 理主氣資論과 理善氣惡論의 대립
IV. 결론

국문초록

성재와 중암 사이의 쟁점을 요약하면 다음의 세 문제로 정리된다. 첫째, 성재는 心을 ‘理·氣의 결합’으로 ‘事物’에 속한다고 보았고, 중암은 화서의 以理斷心을 고수하며 心을 理로 규정했다. 둘째, 성재는 ‘心은 事物, 性은 準則’이라 하여 心·性を 별개의 존재로 보았고(心性二物論), 중암은 心과 性은 사실은 하나의 理일 뿐이라고 보았다(心性一物論). 셋째, 성재는 화서의 이론에 따라 理帥氣役論을 견지하면서도, 다른 한편으로

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

** 부산교육대학교 윤리교육과 교수 / dltkddlr200@hanmail.net

는 ‘理의 실현을 위해서는 氣의 도움이 필요하다’는 理主氣資論을 견지했다. 그런데 중암(화서)은 결국 理善氣惡論을 전개하면서 氣의 도움이 필요 없는 ‘理만의 自足的 체계’를 추구한 것이다.

성리학의 일반론에 따르면, 心 자체는 ‘氣의 精爽’으로 설명되고(心是氣), ‘心의 주도권’은 곧 ‘氣의 주도권’으로 설명되어 왔다. 그런데 氣의 현실적 주도권을 용납할 수 없다고 하여 우리가 心을 理로 규정한다면, 心이 실제로 理로 바뀌는 것인가? 또한 본래 작위능력이 없는 理에 우리가 이론적으로 작위능력을 부여한다고 하여 실제로 理에 작위능력이 있게 되는 것인가? 또 우리가 心을 理로 규정하고 理에 작위능력을 부여했다고 하여 모든 사람이 聖人君子로 변하고 地上樂園이 실현되는 것인가? 이에 대한 답변은 분명 부정적일 수밖에 없다. 論者は 이러한 맥락에서 화서나 중암의 心卽理(以理斷心)論은 ‘당시의 타락한 현실에 대한 관념적 처방’에 불과했다고 본다. 현실에 대한 올바른 처방은 현실적 주도권을 지닌 氣를 잘 다스림으로써(氣質變化論, 存養省察論) 理를 온전하게 구현하게 만든다는 맥락에서 찾아져야 한다. 이것이 전통 성리학의 기본 노선이었다.

◆ 주제어

華西學派, 心說論爭, 以理斷心, 心性一物論, 心性二物論.

I. 서론

‘화서학과 심설논쟁’이란 華西 李恒老(1792-1868)의 心說을 두고 省齋 柳重教(1832-1893)와 重菴 金平默(1819-1891)이 대립한 논쟁이다. 이 논쟁 과정에서 勉菴 崔益鉉은 중암의 입장을 지지했고, 毅菴 柳麟錫은 성재의 입장을 지지했음은 잘 알려진 사실이다.

경기도 양평에서 태어난 화서는 특별한 師承 없이 학문을 이룬 것으로 알려져 있다. <華西年譜>에 따르면, 그도 初年에는 기호학파의 일반론에 따라 心是氣論을 추종하고 있었으나, 57세(1848년) 무렵에 心是氣論의 ‘未安한 점’을 발견하고, 새로운 心說을 정립하게 되었다. ‘心是氣論의 未安한 점’이란 성리학의 핵심명제 ‘心統性情’의 해석과 관련된 문제로서, 性은 理인데, 또 心을 氣라 하면, ‘心統性’이란 ‘氣統理’가 된다는 것이었다. 요컨대 화서는 ‘氣가 理를 통솔(명령)하면 名分에 어긋나고 혼란에 빠진다’고 보고, ‘理가 氣를 통솔하는 것이 마땅하다’고 보았던 것이다. 화서는 이러한 인식의 결과 “心은 진실로 氣로 말한 경우도 있고, 理로 말한 경우도 있는데, 理로 말한 것이 바로 心의 本體이다”라는 결론을 얻고(以理斷心),¹⁾ 기존의 성리설과는 다른 완전히 새로운 ‘尊理貶氣의 성리설’을 정립했던 것이다.²⁾

성재는 5세(1836년)부터 화서 문하에서 공부하기 시작하여, 화서의 학문을 충실하게 배우고 따랐다. 그런데 화서 末年에, 성재는 스승(화서)의 心說에 의문을 품기 시작하여 스승께 한두 번 질문했으나 뚜렷한 답변을 듣지 못했다. 성재는 스승이 돌아가고 18년이 지난 1886년 겨울, 마침내 同門이자 또 다른 스승이었던 중암에게 다음과 같이 ‘華西 心說

- 1) 성재는 화서의 이러한 입장을 ‘以理斷心’이라 하고, ‘以理斷心이 華西 心說의 眞面目’이라 했다. 그리고 성재는 ‘以理斷心’과 ‘心卽理’를 서로 다른 뜻으로 구별하여, ‘心卽理’는 ‘心を 완전히 理에 해당시키고 다시 揀別하지 않는다’는 뜻이나, ‘以理斷心’은 ‘心を 理로 말하기도 하고 氣로 말하기도 하면서, 다만 理로 말하는 것을 斷案으로 삼는다’는 뜻이라 했다(『省齋集』 卷7 頁29, <上重庵先生(戊子4月28日)> 참조).
- 2) 華西의 性理說 전반에 대한 자세한 논의는 이상익, 『華西 李恒老의 主理論과 退溪學』(『退溪學報』 제117집, 퇴계학연구원, 2005) 참조.

에 대한 調補의 필요성'을 제기하게 되었다.³⁾

나는 先師(華西)의 明德說에 대해서 애초부터 독실하게 믿고 삼가 따랐다. 그런데 先師의 末年에 이르러 문득 불안한 점을 깨닫게 되어, 일찍이 편지를 올려 여쭙었으나, 끝내 해결하지 못했다. 대개 明德을 理로 규정하는 大指에 대해서는 감히 추호도 의심하지 않는다. 오직 明德이 理에 속한다는 까닭으로 心까지 아울러 理로 간주하고, 心과 性を 對學할 때에는 오로지 一理上에 나아가 '主宰와 準則'으로 구분하여 설명할 뿐 다시 '物과 則'으로 구별하여 말하지 않은 것은 牽強附會인 것 같아 내 마음에 이해가 되지 않는다. (…)'心과 性'은 '物과 則'으로 나누는 것이 본분상 마땅하다. '心の 主宰'를 말하자면 바로 心の 本職이다. '心の 知覺'은 그 본직을 얻을 때도 있고, 그 본직을 잃을 때도 있다. 그 본직을 얻었을 때가 바로 이 '心の 理가 주인이 된 곳'이니, '主理'로 말하는 것이 실로 합당하다. 그러나 그렇다고 해서 마침내 心을 形而上者라고 부르며 性과 동등하게 보는 것은 끝내 온당하지 못한 것 같다.⁴⁾

성재는 자신의 이와 같은 견해를 담은 편지를, 자신의 견해를 뒷받침할 수 있는 논설 <心與明德形而上下說>·<古聖賢說心源委(心說源委)>⁵⁾와 함께 중암에게 올렸다. 그런데 중암은 성재의 '調補' 시도를 '가당치 못한 것'으로 규정하고, 혹독하게 비판했다. 그리하여 '師說(華西說)에 대한 調補' 문제를 둘러싸고 성재와 중암 사이에 심각한 논쟁이 벌어지게 된 것이다.

본고에서는 성재와 중암을 중심으로 화서학파의 심설논쟁에 대해 조명해보고자 한다. 화서학파의 심설논쟁에 대해서는 오석원의 선구적 연

3) 중암은 26세인 1844년에 화서 문하에 입문하여, 성재보다는 8년이나 늦게 입문하였다. 그런데 중암은 성재보다 13세나 年上이어서, 성재는 화서뿐만 아니라 중암도 스승으로 모셨다고 한다(김근호, 「金平默과 柳重敎의 心說論爭에 대한 小考」, 261~262). 따라서 성재가 중암에게 올린 편지는 모두 敬語體로 번역해야 마땅하나, 서술의 편의상 平語體로 번역하기로 한다.

4) 『省齋集』 卷7 頁4-5, <上重菴先生(丙戌12月)>.

5) <古聖賢說心源委>와 <心說源委>의 차이에 대해서는 김근호, 「화서학파 심설논쟁의 전개과정과 철학적 문제의식」, 154쪽 참조.

구가 있었고,⁶⁾ 이후에는 특히 김근호가 많은 연구를 진행하였다.⁷⁾ 그러나 論者가 보기에 화서학과 심설논쟁의 핵심 쟁점이 아직 충분히 규명되지 못한 것 같다. 그리하여 본고에서는 화서학과 심설논쟁의 전모를 다시 조명해보고자 하는 것이다.

II. 重菴-省齋의 心說 論爭

1. 논쟁의 전개 과정

성재가 丙戌年(1886년) 12월에 올린 편지에 대해, 중암은 丁亥年(1887년)에 <答柳穉程(心說源委辨)>이라는 답서를 보냈는데, 그 내용은 성재의 <古聖賢說心源委(心說源委)>에 대한 反論이 주를 이룬다. <古聖賢說心源委(心說源委)>는 제목 그대로 ‘옛 聖賢의 心에 대한 설명’을 두루 소개하고, 그에 성재 자신의 견해를 간략히 덧붙이면서 ‘心은 사물로서, 形而下者에 속한다’고 주장하는 글이었다. 성재의 이러한 논설에 대해 중암은 그 論旨를 거의 수긍하지 않고 매우 비판적으로 반론했는데, 그 주요 논점을 정리하면 다음과 같다.

첫째, ‘心과 性’을 ‘事物과 準則’으로 구분하는 문제이다. 성재는 여러 논거들을 바탕으로 心을 事物로 규정하고, ‘心과 性’은 ‘사물과 준칙’으로 구분된다고 주장했다. 이에 대해 중암은 원론적으로 동의하면서 ‘心性物則說은 화서의 지론이었다’고 주장하고, 성재가 스승의 心說을 調補한다면서 새삼스럽게 心性物則說을 제기하는 것은 스승께 누를 끼치는

6) 오석원, 「十九世紀 韓國 道學派의 義理思想에 관한 연구」(성균관대 대학원 박사학위 논문, 1991), 230~247쪽.

7) 김근호, 「화서학과 심설논쟁의 전개과정과 철학적 문제의식」, 『울곡사상연구』 제27집, 울곡연구원, 2013 ; 「金平默과 柳重敎의 心說論爭에 대한 小考」, 『韓國思想史學』 제27집, 한국사상사학회, 2006 ; 「柳重敎와 田愚의 心說論爭에 대한 研究」, 『韓國思想史學』 제28집, 한국사상사학회, 2007.

것이라고 비판했다.

둘째, ‘心の 본질’을 규정하는 문제이다. 성재는 心은 본래 ‘作用을 하는 존재’일 뿐만 아니라 ‘眞·妄을 겸하는 믿을 수 없는 사물’이므로 形而下者에 속한다고 보았는데, 중암은 心이 變化無常한 것을 ‘神明不測’으로서 ‘理의 妙用’이라고 해석하고, ‘心の 本體는 순선할 뿐’이므로 形而上者에 속한다고 보았다.

셋째, ‘神明’에 대한 해석 문제이다. 주자는 心을 ‘人之神明 所以具衆理而應萬事者也’라고 풀이하고, 明德을 “虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也”라고 풀이했다. 그런데 성재는 明德은 形而上者이지만, ‘心の 神明’은 形而下者로서 사물에 속한다고 주장했다. 이에 대해 중암은 神明과 虛靈不昧를 다르게 해석하는 것은 잘못이라고 주장하고, 양자를 모두 理로 규정했다.

넷째, 心具太極과 心爲太極에 대한 수용 문제이다. 성재는 ‘心爲太極’은 ‘心이 性·情을 포함하고 주재하니, 곧 사람에게 있는 太極이다’라는 뜻이요, ‘心具太極’은 ‘心 가운데 갖추어진 性이 바로 太極이다’라는 뜻이라고 풀이한 다음, “대개 ‘心爲太極’은 진실로 그런 이치가 있으나, 語意에 자세한 설명이 부족하여, 이를 고집하는 사람들이 간혹 ‘昭昭靈靈하여 능히 作用하고 眞妄이 있는 것’을 太極으로 여김으로써 異學의 폐단에 빠지게 되니, ‘心具太極’이라는 말이 완전무결한 것만 못하다.”고 주장했다. 이에 대해 중암은 “心爲太極과 心具太極 두 학설은 서로 보완적인 것이다. 心の 本體는 理이고 名目は 氣인바, 두 학설이 모두 發明하는 바가 있어 서로 모순되지 않는다.”고 답변한 다음, 이어서 다음과 같이 주장했다.

心은 본래 ‘理와 氣가 합쳐진 것’이라는 점은 그대도 일찍부터 동의한 바이다. 이미 ‘理·氣가 합쳐진 것’이라면, 혹은 氣를 말하는 데 활용하고 혹은 理를 말하는 데 활용하더라도, 각각 立言한 맥락에 따라 모두 가능한 것임은 文理를 조금이라도 이해하는 사람이면 알 수 있다. 지금 그대는 氣를 말하는 것에 대해서는 반드시 ‘斷案正訓’이라고 허여하고, 理를 말하는 것에 대해서는 마

지못해 겨우 허여하면서 ‘자세한 설명이 부족하고, 流弊를 초래한다’고 비난하는 것은 무슨 까닭인가? (….) ‘理로 心을 말하는 자’는 홀로 ‘異端에 빠져드는 폐단’이 있고, ‘氣로 心을 말하는 자’는 결코 ‘하늘과 땅의 자리를 뒤바꾸는 근심’이 없다고 보장할 수 있겠는가? 이 한마디만으로도 매우 불공평한 것이다. 내가 그동안 ‘心’ 字의 名目を 항상 形而上에 해당시켰던 것은 다만 師說을 오해한 것에 기인한 것으로서, 程子の 扶醉漢之戒⁸⁾를 범한 것이다. 그러나 先師께서는 어찌 일찍이 이런 잘못이 있으셨던가?⁹⁾

요컨대 성재가 心具太極을 正訓으로 삼고 心爲太極에 대해서는 ‘異端에 빠지는 폐단을 야기할 수 있다’고 비판한 것에 대해, 중암은 心具太極에 대해 ‘하늘과 땅의 자리를 뒤바꾸는 근심을 야기할 수 있다’고 반론한 것이다.

위의 인용문에서, 중암은 “내가 그동안 ‘心’ 字의 名目を 항상 形而上에 해당시켰던 것은 다만 師說을 오해한 것에 기인한 것”이라 했다. 중암은 이로써 자신의 오류를 일부 인정하면서도, ‘화서의 心說 자체는 정당하다’는 입장을 굽히지 않았다. 중암은 새롭게 “心的 本體는 理, 名目は 氣”라는 것을 자신의 기본 논리로 제시하고, 따라서 명목상으로는 心具太極이 옳지만 본체상으로는 心爲太極이 옳다고 주장하였다.

성재가 제기한 ‘調補’ 문제에 대해, 중암이 ‘화서도 心性物則의 구분에 충실했다’고 反論하면서 ‘스승의 文集을 다시 읽어보라’고 요구하자, 성재는 『華西集』을 전부 다시 검토하였다. 성재는 결국 “(화서가) 氣로써 心을 말한 곳은 많으나, ‘心和 性’을 대비시켜 ‘사물과 준칙’으로 설명한 곳은 단적으로 지적할 만한 것이 없다”는 결론을 얻고서, 戊子年(1888) 2月 10日 중암에게 다음과 같은 편지를 올렸다.

8) 謝上蔡가 程明道에게 배울 때 明道가 무슨 말씀을 하면 그에 집착하였다. 이에 明道가 上蔡에게 “그대와 말하는 것은 술 취한 사람을 부축하는 것과 같아서, 한쪽을 잡아주면 다른 쪽으로 쓰러진다. 나는 다만 사람들이 한쪽에 집착하는 것이 두렵다.”고 깨우친 바 있다.

9) 『重菴集』 卷20 頁34, <答柳穉程(心說源委辨)>.

先師의 文集에서 心을 설명한 것은, 예컨대 ‘本心을 理로 말한 것’과 ‘心의 主宰를 理로 말한 것’은 그 뜻이 명백하여 의심스러운 것이 없다. 오직 사람의 神明에 대해 그 자리를 따지고 명칭을 바로잡을 때, 위의 여러 조목에 보이는 것처럼, 바로 太極이라고 부르고, 氣라고 말하지 못하도록 경계한 것은 혹 朱子의 본뜻이 아닌 것 같으며(<答杜仁仲>에서 “神을 바로 理라고 함은 그렇지 않은 것 같다. 神을 완전히 氣로 보는 것도 잘못이다.”라고 한 것과 『孟子集註』에서 “存亡과 出入을 합하여 神明不測이라 한다.”고 한 것을 보면 알 수 있다), 또 『華西雅言』에 실린 두 조목(<神明篇> 첫 조목에 “心은 사람의 神明으로서 理·氣를 합하고 動·靜을 포함한다.”라 하고, 그 아래에 또 “心은 理·氣가 합쳐져서 스스로 神明한 것”이라 했다)과도 서로 어긋난다. 대개 논한 바가 이와 같으면 “心은 氣이며, 物이다.”라는 말씀은 火臟과 精爽을 가리키는 것으로서, 이른바 ‘學者の 공부와는 상관이 없는 것’이다. “心의 當體인 神明 두 글자는 다만 理로 말할 수 있으니, 氣로 말하면 안 된다.”는 말씀에 이르면, 이는 偏重되고 지나쳐서 막힌 바가 있는 것 아닌가?¹⁰⁾

위의 인용문을 통해 성재가 화서 심설을 비판하는 논점이 분명하게 드러났거니와, 성재의 ‘心은 事物(形而下者)에 속한다’는 주장은 바로 ‘心의 神明이 事物에 속한다’는 주장이었다. 다시 말해, 화서가 心을 ‘形·氣·神·理’로 분석하고 神을 理와 함께 形而上者로 규정한 것에 대해, 성재는 神을 形而下者로 규정해야 옳다고 주장한 것이다.

이에 대해, 戊子年(1888) 4月 중암은 “神에 대한 설명에서, ‘神은 理의 발용으로, 氣를 타고 출입한다(神是理之發用 而乘氣以出入)’는 것 역시 朱子의 말씀으로, 스승의 학설이 근본한 바이다. 이 한 구절을 끝내 숨기고 살피지 않는 까닭은 무엇인가? (...) ‘神明을 理로 말하는 것’ 등은 이미 朱子說에 근본한 것인 만큼, 그대의 견해와 부합하지 않는다고 하여 성급하게 삭제하는 것은 단연코 옳지 못하다.”¹¹⁾고 반론했다. 요컨대 ‘神을 理로 규정하는 것’은 朱子說에 입각해도 충분한 근거가 있다는 것이다. 중암은 얼마 후에는 다시 다음과 같이 더 구체적으로 반론했다.

10) 『省齋集』 卷7 頁20, <上重庵先生(戊子2月10日)>.

11) 『重菴集』 卷21 頁3, <答柳釋程(戊子3月2日)別紙>.

(『華西雅言』의) 한 조목에서는 “天은 地를 통솔하는바 그러므로 天을 專言 하면 道이다. 神은 鬼를 통솔하는바 그러므로 神을 專言하면 理이다. 心은 百體를 통솔하는바 그러므로 心을 專言하면 人極이다.”라고 했다. 이는 자리를 변별하고 명칭을 바로잡으면 天·神·心이 形而下的 사물에 속하니, 반드시 專言한 다음에야 道·理·太極이라 말한다는 뜻이다. 이 한 조목만 보아도, 先師의 학설은 ‘사물과 준칙의 구분’에 어두워 告子·釋氏의 이미 꺼진 불씨를 되살린 것이 아님을 분명하게 알 수 있다. 朱子의 <答杜仁仲>에는 “神은 理의 發用으로, 氣를 타고 出入한다”는 말이 있는바, 자리를 변별하고 명칭을 바로잡으면 神은 비록 氣이지만, 氣는 홀로 운행하지 않고 반드시 理가 주재하여 이러한 妙用이 있는 것이다. 이 한 문단만 보아도, 先師께서 理를 주로 하여 神을 설명한 것이 전혀 근거 없는 것이 아님을 알 수 있다. 朱子는 또 “性은 일에 따라 말할 수 있으나, 心은 全體를 들어 말하는 것”이라고 했다. 이것으로 보면, ‘理로 心을 말한 곳’에서 心과 性을 상대시킬 경우 心은 하나이나 性은 만가지이고, 心은 온전하나 性은 나뉜 것이며, ‘별도의 곳’에서 설명할 경우 心은 氣이나 性은 理로서, 性이 사람에게 존재하는 ‘統體의 太極’이 되는 것이다. (이 두 설명은) 각각 마땅한 바가 있고 서로 發明하는 것이니, 이것에 집착하여 저것을 버리거나 주자의 말로 주자를 공격함은 잘못임을 알 수 있다. 마음이 공정하고 눈이 밝은 사람은 선 채로 결판을 낼 수 있거늘, 지금은 그렇지 못하여, 이처럼 분명한 증거를 숨기고 드러내지 않으며, 마주앉아 논과할 때에는 귀를 막은 듯이 하고, 편지로 물을 때엔 보고도 못 본 것처럼 하며, 한결같이 先師를 ‘認氣爲理’의 구덩이에 빠뜨리고 있다.¹²⁾

위의 인용문은 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 화서도 ‘辨位正名’의 맥락에서는 ‘사물과 준칙의 구분’에 밝았고, 화서의 ‘以理斷心’ 즉 ‘理를 주로 하여 神을 설명한 것’도 충분한 근거가 있다. 둘째, ‘辨位正名’의 맥락에서 설명할 경우 ‘心과 性’은 ‘氣와 理’로서, 性이 사람에게 존재하는 ‘統體의 太極’이 되지만, ‘以理斷心’의 맥락에서 ‘心과 性’을 상대시킬 경우, ‘心과 性’은 ‘統體一太極과 各具一太極’에 해당한다. 셋째, 이 두 설명은 각각 마땅한 바가 있고 서로 發明하는 것인바, 어느 한쪽을 무시하면서 先師를 ‘認氣爲理’의 구덩이에 빠뜨리는 것은 잘못이다. 요컨

12) 『重菴集』 卷21 頁4-5, <與柳樞程(戊子4月)>.

대 중암은 화서가 辨位正名の 맥락에서는 心을 事物로 규정했으므로 결코 ‘認氣爲理’가 아니라고 반론하는 것이며, 以理斷心の 맥락에서 ‘神明을 理로 규정함’ 역시 충분한 근거가 있는 만큼 결코 오류가 아니라고 주장하는 것이다.

이처럼 중암이 ‘心の 神明을 理로 규정하는 입장’을 굽히지 않았는데도, 戊子年(1888) 4月28日 성재는 중암에게 올리는 편지에서 다음과 같이 답변하였다.

내가 근래에 講說한 내용들은 ‘太極에 主宰가 있다’는 것도 예전과 같고, ‘明德은 理를 주로 한다’는 것도 예전과 같고, ‘心은 理로 말할 때도 있고, 氣로 말할 때도 있다’는 것도 예전과 같다. 오직 ‘心の 體段을 통틀어 말하면서 그 本分과 名位를 판단하자면, 다만 形而下者라는 것에 의거하여 事物로 지목해야만 平實하여 후일의 폐단이 없다’고 한 것만이 전과 조금 다른 것이다. 보내 주신 편지를 읽어 보니, 예전의 講說을 지킨 것에 대해서는 말할 만한 차이가 없으나, 고친 곳에 대해서는 점차 의견을 드러내셨는데, ‘不可하다’고 여긴 것은 없었다. (전에 내리신 편지에 “心の 本分과 名位는 반드시 形而下에 소속시켜야 한다”고 했고, ‘사람의 神明’에 대해서는 “단연코 形而上者”라고 설명했으며, 마지막 두 편지에서는 “辨位正名으로 말하면, 하늘은 푸르고 푸른 물건인데 주자가 ‘하늘이 하늘인 까닭은 理일 뿐’이라 했듯이, 心の 神明도 또한 마찬가지”라고 했고, 또 “辨位正名으로 말하면, ‘天, 神, 心’은 形而下的 물건이니, 반드시 전적으로 말한 후 비로소 ‘道, 理, 人極’이라 한다.”고 했거니와, 나는 여기에 대해 감히 털끝만큼의 의혹도 없다. 대개 이미 “心の 當體, 本分, 名位가 形而下에 속한다”고 했으니, ‘그 까닭이 이 理’라는 것과 ‘전적으로 말할 때엔 理로써 말하는 것이 있음’을 또 어찌 의심하겠는가? 여기에 다름이 없으면, 지엽적인 자잘한 차이는 깊이 논할 필요가 없다.) 그러므로 講說의 大指가 충분히 歸一되었다고 말해도 되겠다.¹³⁾

성재는 ‘心の 本分과 名位는 形而下的 事物에 속한다’는 자신의 입장을 재확인하고, 중암의 ‘사람의 神明은 단연코 形而上者’라는 설명을 상

13) 『省齋集』 卷7 頁27-28, <上重庵先生(戊子4月28日)>.

기하면서도, “대개 이미 ‘心の 當體, 本分, 名位가 形而下에 속한다’고 했으니, ‘그 까닭이 이 理’라는 것과 ‘전적으로 말할 때엔 理로써 말하는 것이 있음’을 또 어찌 의심하겠는가?”라는 맥락에서, 둘 사이에 ‘講說의 大指가 충분히 歸一되었다’고 말했다.

이로써 성재와 중암 사이에 ‘心에 대한 기본적 인식’은 합치점을 확보했다고 하더라도, ‘華西說에 대한 해석상의 異見’은 여전히 남아 있었다. 이는 ‘華西說을 調補할 필요가 있는가, 없는가’의 문제와 연결되는 것이었으므로, 여전히 심각한 쟁점일 수밖에 없는 문제였다. 요컨대 중암이 “이 心の 名位가 形而下에 속해야 마땅하다는 것은 先師께서 평소 所見이 원래 스스로 이와 같았는데, 다만 온 세상이 이미 아는 것으로서 일삼아 밝힐 필요가 없기 때문에, 講說에 자주 말씀하시지 않은 것이다. 지금 마땅히 ‘先師의 遺旨를 발휘한다’는 것으로 명분을 삼아야지, ‘先師의 舊說을 추후에 고친다’고 말해서는 안 된다.”고 말하면서, “賢人の 잘못이 드러나는 것을 꺼리고 조용히 보충한다(諱賢陰補)”는 의리를 제시한 것에 대해,¹⁴⁾ 성재는 동의하지 않으면서 다음과 같은 두 가지로 반론했다.

첫째, 화서가 ‘形而下者에 속한다’고 본 것은 ‘形과 氣로서의 心’일 뿐 결코 ‘心の 當體인 神明’이 아니라는 것이다. 화서 心說의 진면목은 以理斷心인데, 이는 곧 ‘心の 當體인 神明’을 理로 단정한 것이니, 따라서 『雅言』에서 “心은 氣이고, 物이다”라고 한 말은 ‘火臟’과 ‘精爽’에만 해당할 뿐, ‘神明’에 해당하는 말은 아니라는 것이다.¹⁵⁾

둘째, ‘陰補’ 문제에 대해, 성재는 “오늘날 先師의 門徒는 마땅히 先師께서 평소 강설하신 본뜻을 마음을 다하여 상세히 연구함으로써, 心을 설명한 것이 본래 ‘理로 말한 것’도 있고 ‘氣로 말한 것’도 있으나 실재는 ‘理로써 말한 것’이 斷案이며, 비록 理로 心을 단정했지만 사실 ‘氣를 理라고 인식하는 것’과는 天壤之差임을 밝혀야 한다. 이것이 가장 중요한 요점이다.”라고 지적하고, 중암은 이 문제에 대해 두루 생각하지 못

14) 『省齋集』 卷7 頁28, <上重庵先生(戊子4月28日)>.

15) 『省齋集』 卷7 頁29-30, <上重庵先生(戊子4月28日)>.

하고 애써 이리저리 둘러댔으로써 타인들의 의혹을 멀리 피하고자 하나, 이는 도리어 ‘숨기고 꺼리는 혐의’가 있어 타인들의 의혹을 더욱 키우는 것이라고 비판한 다음, “지금 師說에 대해, 만약 그 眞面目을 보존하고 완곡한 말로 疑問을 남기면, 훗날의 君子가 절충하여 바른 곳으로 되돌릴 길이 있으나, 만약 성급하게 그 뜻을 둘러대서 완전히 자기 뜻과 같게 해 놓으면, 훗날 절충할 수 있는 공정한 안목을 가진 君子가 나온들 무엇을 참고하고 점검하겠는가?”라고 반론하였다.¹⁶⁾

성재는 위의 두 맥락에서 調補의 필요성을 다시 확인한 셈이다. 그러나 중암은 성재의 이러한 주장을 수긍하지 않고, 戊子年(1888) 6월 다시 다음과 같이 반론하였다.

첫째, ‘心の 本分名位는 形而下者로서 사물에 속한다’는 것은 文理를 조금이라도 이해하는 사람은 모두 아는 사실이다. 옛날부터 異端·雜家가 아닌 한 누가 허공에 매달려 理를 말했는가? 주렴계가 ‘無極而太極’이라 한 것도 ‘陰陽에 나아가 그 本體를 지칭한 것인바, 陰陽과 섞지 않고서 말한 것’이다. 이것으로 본다면, 先師께서 理로 神明을 말한 것은, 그대가 의심하는 것과 달리, ‘氣에서 理를 본 것(氣上看理)’이다.¹⁷⁾

둘째, 『華西雅言』 <神明篇>에서는 “心은 理와 氣가 妙合하여 스스로 능히 神明한 것이다. 理로 心을 말하면(以理言心) 心이 타고 있는 것은 氣이며, 氣로 心을 말하면(以氣言心) 心이 싼고 있는 것은 理이다.”라고 했는데, ‘以理言心’이라 한 것은 ‘專言의 설명’이며, ‘以氣言心’이라 한 것은 ‘名目的 설명’이다. 내가 지난번에 ‘諱賢陰補’를 말했던 것은 ‘가령 師說에 참으로 欠缺處가 있다면 다만 조용히 陰補해야 마땅하며, 문득 大文字를 지어 四方에 先師의 過失을 폭로해서는 안 된다’는 뜻이었다. 어찌 일찍이 先師의 학설에 참으로 過失이 있어서 숨기고 調補해야 한다고 여긴 것이겠는가?¹⁸⁾

셋째, 예컨대 “天은 이 道理가 없으면 天이 될 수 없다. 그러므로 푸

16) 『省齋集』 卷7 頁31-32, <上重庵先生(戊子4月28日)>.

17) 『重菴集』 卷21 頁10-11, <答柳釋程(戊子6月)>.

18) 『重菴集』 卷21 頁11, <答柳釋程(戊子6月)>.

른 하늘이 곧 이 道理의 天이다.”라는 말과 “神은 理의 發用으로서, 氣를 타고 出入한다.”는 말은 모두 朱子의 定論인데, 첫째 문장에서는 理로 天을 단정했고, 둘째 문장에서는 理로 神을 단정했다. 朱子께서 어찌 本分名位로 말하면 天과 神이 ‘形而下的 사물’이라는 것을 몰라서 그렇게 말씀하셨겠는가? 지금 先師의 以理斷心을 잘못이라고 비판한다면, 朱子도 그러한 비판을 받아야 마땅하다. 그대는 이에 대해 더 할 말이 있는가?19)

넷째, 神은 理의 用으로서 氣를 타고 출입하니, 그러므로 그 地頭에 따라 理로 부를 때도 있고, 氣로 부를 때도 있다. 形·氣·神·理를 넷으로 분석한 것은 黃勉齋로부터 시작되었는데, 勉齋는 形·氣·神을 함께 形而下に 소속시켰다. 先師께서는 形·氣를 陽清과 陰濁으로 구분하여 形而下に 소속시키고, 神·理를 實體와 妙用으로 구분하여 形而上에 소속시켰다. 이 두 설명을 함께 참고해야 그 뜻이 비로소 갖추어지니, 마음을 비우고 침잠하여 완색한다면 어렵지 않게 알 수 있다. 지금 자기의 학설을 펴는 데 급하여, 이것으로 ‘辨位正名の 公案’을 삼고자 한다면, 속이는 것이다. 神明을 心の 當體로 삼은 것은 또한 朱子의 학설이요, 先師의 創見이 아니다. 사람의 神明은 곧 『中庸』에서 말한 ‘睿知’로서, 四德을 포괄하고 萬善을 포함하며 萬化를 주재하니, 이른바 ‘大德教化’요, 이른바 ‘統體太極’으로서, 辨位正名이라는 말로 어지럽힐 수 없는 것이다. 이로써 形而下的 한 사물로 간주할 것을 요구한다면, 이름이 바르지 못하고 말이 순조롭지 못한 것이 과연 이보다 더 심할 수 있겠는가?20)

위의 첫째 반론은 ‘氣上看理’라는 새로운 논법을 제시하면서 ‘華西의 心說은 흠결이 없다’는 입장을 고수한 것이며, 둘째 반론 역시 ‘華西의 心說은 어떠한 흠결도 없으므로, 調補할 필요가 없다’는 입장을 고수한 것이다. 셋째 반론은 요컨대 화서의 ‘以理斷心’은 朱子說과 맥락을 같이 하는바, 따라서 화서의 ‘以理斷心’을 비판하고자 한다면 朱子說도 함께 비판해야 한다는 것이다. 넷째 반론에서는 ‘形·氣·神·理’에 관한 勉齋說

19) 『重菴集』 卷21 頁12, <答柳釋程(戊子6月)>.

20) 『重菴集』 卷21 頁13-14, <答柳釋程(戊子6月)>.

과 華西說을 ‘서로 보완하는 것’으로 보아야 한다고 강조하고, 성재가 말하는 ‘辨位正名’을 ‘속임수’라고 비판했다.²¹⁾

이처럼 중암은 ‘華西의 心說은 어떠한 흠결도 없으므로, 調補할 필요가 없다’는 입장을 고수하면서, 화서설에 대한 성재의 문제 제기를 전혀 용납하지 않았다. 이에 성재는 戊子年(1888) 8月 19日 중암에게 다시 편지를 올려 反論하였거니와, 그 핵심 내용은 다음과 같다.

첫째, 下敎에서 말한 대로 『雅言』에는 비록 “心和 神은 形而下的 사물이다. 반드시 專言한 다음에야 道라 한다.”는 말씀이 있지만, 『雅言』의 本指는 이와 다른 것 같다. 先師께서 평소에 神을 설명할 때 氣로 말씀한 곳이 없지 않지만(예컨대 鬼神의 부류), ‘形·氣·神·理’로 等位를 나누고 名號를 정한 곳에서는 神을 形而下者에 소속시킨 경우가 없다. 心을 설명할 때도 또한 氣로 말한 곳이 많지만(예컨대 火臟과 精爽의 부류), 神明으로 心을 말한 곳에서는 모두 오로지 形而上者로 간주했고, 形而下者로 말하는 것을 금지했다.²²⁾

둘째, 朱子의 <答杜仁仲>을 ‘신이 곧 理’라는 논거로 해석하는 것은 곤란하며, 그렇다고 神을 오로지 氣로 해석하는 것도 잘못이다. 神을 理로 규정할 수 없는 까닭은 무엇인가? 形而上者는 理요, 作用이 있으면 바로 形而下者이기 때문이다(이 두 구절은 朱子의 成語이다)²³⁾ 神을 오로지 氣로 보는 것도 오류인 까닭은 무엇인가? 神의 作用은 곧 理의 發用으로서, 氣를 타고 出入하는 것이기 때문이다. 이 두 설명을 종합하여 통일시킨다면 ‘神’ 字의 本分名位와 裏面骨子를 모두 완전히 이해할 수 있을 것이다.²⁴⁾

셋째, 黃勉齋가 비로소 形·氣·神·理를 네 층으로 나누고, 形·氣·神을 形而下者에 소속시켰는데, 후대의 여러 先儒들이 모두 따르고 수용했다.

21) 이 넷째 반론은 사실 ‘重菴의 자가당착’을 보여주는 것이다. 神明을 心의 當體로서 形而上者라 한다면, 한편으로는 결국 ‘心卽理說’이 되고, 다른 한편으로는 ‘화서 역시 心和 性을 物과 則으로 구분했다’는 중암의 주장은 虛言이 되기 때문이다.

22) 『省齋集』 卷7 頁35, <上重庵先生(戊子8月19日)>.

23) 『朱子語類』 卷75(중화서국본 1936쪽) : 形而上者是理 才有作用 便是形而下者

24) 『省齋集』 卷7 頁40, <上重庵先生(戊子8月19日)>.

오직 先師께서 홀로 그 학설을 매우 잘못으로 규정하여 “至尊無對한 神을 폄하하여 臣僕과 卒徒의 隊伍에 편입시키니 名分이 바르지 못하고 말이 순조롭지 못하다”고 여기시고, “나아가서는 太極이 되지 못하고, 물러나서는 陰陽이 되지 못하여, 列國의 寓公과 같은 신세를 면치 못하니, 天地의 군더더기”라고도 말씀하고, 또 “太極이 主宰하고 運用하는 妙가 없고, 天下의 禮樂과 征伐이 天子로부터 나올 수 없게 되었다”고 말씀하셨다. 이에 이름과 지위를 개정하여, “形은 陰에 소속시키고 氣는 陽에 소속시킴에 陰·陽이 나뉘어 兩儀가 되니 곧 太極이 탈 그릇이며, 理는 體가 되고 神은 用이 됨에 體·用이 합쳐져 太極이 되니 곧 陰陽이 실는 道이다.”라고 하셨다. 이처럼 先師께서 정립한 이론과 폐기한 이론은 ‘南·北이 서로 먼 것’보다도 심하다. 이제 “勉齋說과 先師說은 서로 보완해 보아야 그 뜻이 비로소 갖추어진다”고 말씀하니, 이는 이치에 맞지 않는다. 또한 ‘神’字는 지난번에 陰陽에 소속시켰을 때엔 臣僕과 卒徒로 강등되었다가 지금 太極에 소속시켜 다시 至尊無對하게 되었으니, 이것이 바로 ‘辨位’이며, 지난번에 陰陽에 소속시켰을 때엔 명분이 바르지 못하고 말이 순조롭지 못하다가 지금 太極에 소속시켜 명분이 바르고 말이 순조롭게 되었으니, 이것이 바로 ‘正名’이다. 下敎에서는 내가 이를 ‘辨位正名の 公案’이라 한 것에 대해 ‘속이는 말(誣辭)’이라 했는데, 이 또한 반복하여 살펴보아도 指意의 所在를 깨닫지 못하겠다.²⁵⁾

넷째, ‘사람의 神明은 곧 統體太極’이라는 말은 비록 이처럼 명백하게 가르쳐주셨어도, 愚昧한 심정으로는 끝내 不安한 점이 있다. 한마디로 말해, 朱子は ‘神이 곧 理라고 말하는 것은 잘못’이라고 분명히 말씀했는데, 지금 ‘神明이 곧 太極’이라 하면 마음에 편안한가? 푸른 하늘을 理라고 부를 수 있고, 솔개와 물고기를 道라 부를 수 있지만, 사람의 神明은 곧바로 太極이라고 부를 수 없으니, 이는 무슨 까닭인가? 사람의 神明은 곧 虛靈知覺의 別稱으로서, 애초에 두 물건이 아니다. 神明을 太極이라 부를 수 있다면, 虛靈과 知覺 또한 太極이라 부를 수 있는바, 虛靈과 知

25) 『省齋集』 卷7 頁41-42, <上重庵先生(戊子8月19日)>.

覺을 모두 太極이라 부를 때 그 명분이 바르지 못하고 말이 순조롭지 못함이 어떠하겠는가?²⁶⁾

위의 첫째 논점은 여러 번 되풀이된 내용으로서, 피차간에 같은 말을 계속 반복하고 있는 것이다. <答杜仁仲>을 둘러싼 둘째 논점 역시 계속 반복되는 내용으로서, 두 사람은 이처럼 평행선을 달리고 있었다. 셋째 논점은 ‘形·氣·神·理’에 관한 면재설과 화서설은 양립하기 어려운 것임을 설명함으로써 중암의 “勉齋說과 先師說은 서로 보완해 보아야 그 뜻이 비로소 갖추어진다”는 주장을 반박한 것이다. 성재는 또한 華西說이 진정 ‘辨位正名’에 해당하는 것임을 해명함으로써 자신에게 중암이 ‘辨位正名이란 속이는 말’이라고 비판한 것을 반박하였다. 넷째 논점은 중암과 성재 사이의 견해차를 다시 확인해 주는 내용이다. 중암의 ‘사람의 神明은 곧 統體太極’이라는 주장은 화서의 以理斷心을 그대로 수용하는 것이며, 성재의 ‘사람의 神明은 곧 虛靈知覺의 別稱으로서, 애초에 두 물건이 아니다.’라는 주장은 ‘神明을 결코 理로 규정할 수 없다’는 입장을 다시 확인한 것이다. 성재는 “神明을 太極이라 부를 수 있다면, 虛靈과 知覺 또한 太極이라 부를 수 있는바, 虛靈과 知覺을 모두 太極이라 부를 때 그 명분이 바르지 못하고 말이 순조롭지 못함이 어떠하겠는가?”라고 반문했는데, 이것이 화서설에 대한 調補가 필요하다는 문제의식의 출발점이었다. 이렇게 본다면, 戊子年(1888) 8월 19일에 이르기까지 성재와 중암은 입장을 차이를 전혀 좁히지 못한 셈이다.

2. <華西心說正案>의 도출

성재의 <上重庵先生(戊子8월19日)>을 보면, 그때까지 성재와 중암은 서로 입장을 차이를 전혀 좁히지 못하고 있었음을 위에서 확인하였다. 그런데 놀랍게도 戊子年 9월 두 사람은 <先師心說正案>에 전격적으로 동의하게 된다. 성재는 戊子年 9월에 보낸 편지 <上重庵先生>에서 다음

26) 『省齋集』 卷7 頁42-43, <上重庵先生(戊子8월19日)>.

과 같이 말한 바 있다.

重岳이 돌아와 (...) 내가 여쭙었던 <心說>에 대해 먼저 口敎를 받았거니와, 경계와 책망이 엄중하면서도 타일러 깨우쳐 줌 또한 절실하고 극진하니, 삼가 듣고서 수용하여 가슴에 새기어 평생의 교훈으로 삼겠다. (...) 이제 삼가 敎旨에 따라 글의 大綱을 대략 적어서 別幅으로 올리고, 批敎를 청한다. (...) 나머지 는 다음 달 초에 직접 찾아뵙고 말씀드리겠다.²⁷⁾

위에서 주목할 것은 ‘口敎’ 즉 ‘입으로 전해준 가르침’이라는 말이다. 위의 인용문에 드러난 정황으로 보자면, 柳重岳이 성재의 편지를 들고 중암을 찾아갔다가, 중암으로부터 이런저런 가르침(敎旨)을 듣고 돌아와 성재에게 口頭로 전달한 것이다. 성재는 그 가르침에 따라 하나의 문건을 작성했는데, 그것이 바로 <先師心說正案> 즉 <華西心說正案>이다. 한편, <省齋年譜> 戊子年 10月條에는 다음과 같은 내용이 보인다.

선생(省齋)이 師說에 대해 調補하고자 한 것은 두 가지로서, ‘心和明德’을 ‘사물과 준칙’으로 구분하는 것과 ‘사람의 神明’을 理·氣와 名·位로 설명하는 것이었다. 重菴先生은 이 心의 本分과 名位를 先師께서 본래 形而下에 소속시켰다고 여기고, 『雅言』에 실린 “心은 氣이고 物이다.”라는 말을 들어 그것을 증명했다. 선생은 先師의 “心은 氣이고 物이다.”라는 말은 火臟과 精爽을 가리킨 것이요, 神明을 가리킨 것이 아니라고 생각했다. (...) 이처럼 수년 간 서로 버티다가, 이때에 이르러 선생이 생각을 바꾸어, (...) 마침내 重菴先生의 가르침에 따라, 師說 가운데 ‘心和明德’을 ‘사물과 준칙’으로 구분한 글 두 조목, 神明을 理·氣의 결합으로 설명한 글 두 조목을 뽑아 해설을 붙이고 <華西先生心說正案>이라 이름을 붙였다.²⁸⁾

27) 『省齋集』 卷7 頁49-50, <上重庵先生(戊子9月)> : 重岳回 (...) 所稟心說 先承口敎 警責既嚴重 開諭亦切至 俯伏聽受 鑄之肺肝 用作終身之戒也 (...) 今謹遵敎旨 略草其措辭大綱 別幅附達 伏乞批敎焉 (...) 餘留來月初躬進面達

28) 『省齋年譜』 戊子年(1888, 先生57歲) 10月條 : 先生於師說 欲爲調補者 在心與明德物則之分 人之神明理氣名位兩段矣 金先生以爲此心本分名位 先師固已屬之形而下 仍舉雅言所載心氣也物也之語以證之 先生以爲先師之謂心氣也物也 是指火臟精爽 而非

위의 인용문에 의하면, 성재는 “이때에 이르러 생각을 바꾸어, 마침내 重菴先生의 가르침에 따르게 된 것”이다. 짐작컨대 성재는 중암의 口敎를 듣고 생각을 바꾸게 된 것 같다. 또 위의 인용문에서는 <華西心說正案>을 작성한 것 자체가 ‘중암의 가르침을 따른 것’이라 했다. 그렇다면 어떤 점에서 중암의 가르침을 따른 것인가? 『성재집』에 보이는 <先師心說正案>은 총 여섯 조목이거니와, 먼저 그 全文을 차례대로 살펴보자.

- ① 心은 사람의 몸에 있는 하나의 사물이다. 이 사물에는 반드시 이 사물이 되는 理가 있고, 반드시 이 사물이 되는 職分이 있는바, 이것이 이른바 ‘心の道’이다. 만약 “心은 氣를 지닌 사물이요, 理를 지닌 사물이 아니다”라고 한다면 다시 의심할 것이 없거니와, 만약 “또한 그 理가 있고, 그 職分도 있다”고 한다면, 이른바 ‘明德’은 心の 理가 아니고 무엇이겠는가?29)
- ② 心은 氣이고 事物이다. 다만 이 事物과 이 氣에 나아가 그 德을 지칭하면 理라 하는바, 聖賢이 말한 心은 대개 이를 지칭한 경우가 많다.30)

先師께서 ‘心과 明德’을 ‘사물과 준칙’으로 구분한 것은 마땅히 이 두 조목으로 正案을 삼아야 한다. 만약 “心の 虛靈知覺은 이 ‘사물’과 ‘사물의 理’ 중 어디에 소속시켜야 마땅한가?”라고 힐문하는 사람이 있다면, 마땅히 “朱子의 遺指와 華西先生의 ‘神明은 理·氣를 합친 것’이라는 설명에 따르면, 虛靈知覺은 당연히 사물에 속하고, 仁義禮智는 사물의 理이다.”라고 답해야 할 것이다. 또 “그렇다면 朱子가 明德章句에서 虛靈으로 말씀한 것은 무엇인가?”라고 묻는다면, “明德은 仁義禮智의 허다한 道理가 心 속에서 밝게 빛나는 것이다. 그러므로 이 사물에 나아가 ‘虛靈’ 두 글자로 첫머리를 일으키고 ‘不昧’라는 글자로 문장을 완성하여 이 德의 밝음을 형용한 것이요, 虛靈知覺을 곧바로 明德으로 부른 것이 아니다.”라고 답할 것이다.

指神明也(…)如是相持數年 至是更思(…) 遂遵奉金先生教意 取師說中可備心與明德物則之分者二條 神明之合言理氣者二條 而繫以解說 名曰華西先生心說正案

- 29) 『省齋集』卷7 頁50, <先師心說正案>: 心是人身上一物 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 若曰心是有氣之物 非有理之物 則更無可疑矣 若曰亦有其理 亦有其職 則所謂明德 非心之理而何哉
- 30) 『省齋集』卷7 頁50, <先師心說正案>: 心氣也物也 但就此物此氣上面 指其德則曰理也 聖賢所謂心 盖多指此也

또 “聖賢이 말씀한 心은 대개 이를 지칭한 경우가 많으나, 이 사물과 이 氣를 가리켜 心을 말한 경우도 때때로 볼 수 있다. 聖賢이 가리킨 바가 어찌하여 이처럼 두 양상이 있는 것인가?”라고 묻는다면, “이 사물과 이 氣를 가리켜 心을 말한 것은 本分에 따라 자리를 변별하고 이름을 바로잡은(辨位正名) 말씀으로서, 사람들에게 眞妄邪正이 섞인 것을 보고 省察操存의 공부를 하도록 요구하는 것이다. 이 德과 이 理를 가리켜 心을 말한 것은 그 위에 나아가 미루어 밝히고 발휘한 말씀으로서, 사람들에게 本源眞體의 바름을 보고 準的으로 삼아 恢復하는 공부를 하도록 요구하는 것이다. 말씀이 각각 마땅한 바가 있으니, 어느 하나를 빼놓을 수 없다.”라고 답할 것이다.³¹⁾

③ 心은 사람의 神明으로서, 理·氣를 합치고 動·靜을 포괄하는 것이다.³²⁾

④ 心은 理와 氣가 妙合하여 스스로 능히 神明한 것이다.³³⁾

先師께서 心의 神明과 理·氣의 名位를 논한 것은 마땅히 이 두 조목으로 正案을 삼아야 한다. 만약 “神明과 虛靈知覺은 하나인가, 둘인가?”라고 힐문한다면, 마땅히 “細分하면 神明, 虛靈, 知覺이 가리키는 바에 약간 淺·深의 차이가 있지만, 名位로 단정하면 그것들이 모두 ‘理·氣가 합쳐진 것’임은 동일하며, 모두 마땅히 사물에 속하여 준칙이 될 수 없는 것도 동일하다.”고 답해야 할 것이다. 또 “이미 ‘理·氣의 습’이라 했는데, 오히려 치우치게 사물에 속하는 것은 무슨 까닭인가?”라고 묻는다면, “무릇 일반적으로 말하는 ‘理·氣가 합쳐진 것’은 理를 單指한 것과 대비시키면 반드시 形而下에 속한다. 또한 이른바 사물은 원래 ‘理와 氣가 합쳐진 이름’이다. 대개 神明과 靈覺은 오직 理·氣가 합쳐진 것이기 때문에, 그러므로 그 當體를 거론하면 氣이고, 그 本體를 궁구하면 理이다. 그 運用에 미쳐서는, 아직 揀別하지 않았을 때에는 眞·妄이 서로 섞임이 없을 수 없으나, 이미 揀別한 다음에는 天理의 妙用을 볼 수 있다. 朱子의 『孟子』 操存章注(存亡出入을 관통해서 神明을 말했다) 및 『大學或問』 致知條(오로지 妙衆理·宰萬物로 神明을 말했다)를 보면 알 수 있다.”고 답할 것이다.

또 “무릇 華翁 心說의 要指는 무엇인가?”라고 묻는다면, “세상이 바야흐로

31) 『省齋集』 卷7 頁50-51, <先師心說正案>.

32) 『省齋集』 卷7 頁51, <先師心說正案> : 心者 人之神明 而合理氣包動靜者也

33) 『省齋集』 卷7 頁51, <先師心說正案> : 心者 理與氣妙合 而自能神明者也

明德을 폄하하여 氣로 간주하는데, 先生이苦心하여 그것이 ‘天命의 本體’임을 밝히셨고, 세상이 마야흐로 神을 오로지 氣로 간주하는데, 先生이 고심하여 그것이 ‘理의 妙用’임을 밝히셨다. 明德이天命의 本體가 됨에 聖學의 宗旨가 다시 밝아졌고, 神이理의 妙用이 됨에 太極의 主宰를 볼 수 있게 되었으니, 이는 진실로 세상에 드문 大功이다. 그 명목을 논할 때의 억양에 소소한 차이가 있고, 문장을 가다듬는 데 미진한 부분이 있는 것 등은 후세의 讀者들이 앞에서 열거한 네 조목의 正案에 입각하여 서로 참조하여 裁補하면 될 것이다.³⁴⁾

⑤ 天은 地를 통솔하는바 그러므로 天을 專言하면 道이다. 神은 鬼를 통솔하는바 그러므로 神을 專言하면 理이다. 心은 百體를 통솔하는바 그러므로 心을 專言하면 人極이다.³⁵⁾

이 한 조목은 삼가 重菴先生의 가르침에 따라 추가한 것이다. 대개 이 心의 本分名位는 마땅히 形而下에 속하지만, 그 統體의 主宰는 마땅히 理로 말해야 하는바, 이는 하나의 명쾌한 正案이라 할 수 있다.³⁶⁾

⑥ 心은 ‘理와 氣를 합쳐서 이름 지은 것’인데, 理의 측면만 單指하면 ‘本心’이라 한다.³⁷⁾

이 한 조목은 重菴先生이 돌아가신 다음 해에 추가한 것이다. 대개 當初에 正案을 정할 때엔 오로지 ‘心과 明德’을 ‘사물과 준칙’으로 구분하는 것을 주로 삼았는데, 뒤에 洪思伯과 往復하면서 ‘心과 本心’의 구분 또한 공을 들여 講明해야만 한다는 것을 알게 되었다. 그리하여 이 한 조목을 增設했거니와, 큰 뜻은 대개 “心은 이미 ‘理와 氣가 합쳐진 것’이니, 그 知覺運用도 반드시 理가 주가 되는 때도 있고, 氣가 주가 되는 때도 있다. 이른바 本心이란 바로 그 理가 주가 된 쪽만 單指하여 이름 붙인 것이다.”라는 것이다. 이는 ‘心’字의 名位와

34) 『省齋集』 卷7 頁51-52, <先師心說正案>.

35) 『省齋集』 卷7 頁52, <先師心說正案> : 天統地 故天專言之則道也 神統鬼 故神專言之則理也 心統百體 故心專言之則人極也

36) 『省齋集』 卷7 頁52, <先師心說正案>.

37) 『省齋集』 卷7 頁52, <先師心說正案> : 心合理與氣而立名者也 單指理一邊 則曰本心

階級을 논한 것이 매우 明白하고, 친절하게 받아들여지는 점이 있으니, 學者들이 마땅히 깊이 살펴야 한다.³⁸⁾

이상에서 <華西心說正案> 全文을 소개하였다. 먼저 알아두어야 할 것은, 위의 여섯 조목은 모두 ‘華西의 다양한(또는 서로 모순되는) 心說’ 가운데서 正案으로 삼을 만한 내용을 성재와 중암이 상의하여 뽑은 것이라는 점이다. 그리고 각 조목 아래에 딸린 해설은 성재가 쓴 것을 중암이 운문한 것이다. 이렇게 본다면, <화서심설정안>은 성재와 중암 사이에 충분히 합의를 본 내용이라 하겠다.

이제 위의 正案을 정리해 보자. ①과 ②에서는 ‘心’을 ‘事物’로, ‘心の理’를 明德으로 설명했는데, 이는 성재의 지론 ‘心性物則論’이 반영된 것이라 할 수 있다. 그러면서도 “聖賢이 말한 心은 대개 이 德(理)을 지칭한 경우가 많다”는 말을 채택하여, 화서의 以理斷心 역시 충분한 근거가 있는 것임을 명백히 하였다.

③과 ④에서는 ‘神明’을 ‘理·氣를 합친 것’으로 설명했거니와, 이것 역시 성재의 지론이 반영된 것이다. 성재는 화서가 神(神明)을 理로 규정한 것을 문제 삼고, 이를 조보해야 한다는 입장을 시종일관 견지했거니와, 따라서 화서의 다양한 心說 가운데 ③과 ④를 正案으로 뽑았다는 것은 성재의 지론이 반영된 결과라 할 수 있다.

⑤에서는 ‘神을 專言하면 理이며, 心을 專言하면 人極’이라 했는데, 이는 화서의 以理斷心과 奎를 같이 하는 내용으로서, 중암의 지론이 반영된 것이다. ⑥에서는 ‘理와 氣가 합쳐진 것’인 心에서 理의 측면만 單指하면 ‘本心’이라 한다고 했는데, 이 역시 화서의 以理斷心과 奎를 같이 하는 내용으로서, 중암의 지론이 반영된 것이라 할 수 있다.

이상에서 <華西心說正案>의 全貌를 살펴보았다. <華西心說正案>의 도출 자체가 성재가 주장한 ‘調補’에 해당하는 것인바, 이러한 점에서 성재는 결국 자신의 의견을 관철시킨 것이다. 또한 ‘心’을 ‘事物’로 규정하고 ‘心の理’를 ‘明德’으로 규정한 ①과 ②, ‘神明’을 ‘理·氣를 합친 것’으로

38) 『省齋集』 卷7 頁52-53, <先師心說正案>.

설명한 ③과 ④를 正案으로 뽑은 것은 성재의 지론이 반영된 것인바, 이렇게 본다면 <華西心說正案>은 내용적으로 ‘성재의 승리’라 하겠다. 그런데 달리 보면, ‘心은 事物이요, 心の 理가 明德이다’, ‘神明은 理·氣가 합쳐진 것이다’라는 성재의 지론은 이미 華西說 속에 모두 포함되어 있었던 것이다. 그렇다면 이는 師說에 대한 調補의 필요성을 제기한 성재의 입장을 無力化시키는 것인바, 따라서 이러한 맥락에서 본다면 <華西心說正案>은 내용적으로 오히려 ‘중암의 승리’인 것이다. 요컨대 <華西心說正案>은 중암과 성재가 각자 한발씩 물러서서 절묘하게 타협해 낸 성과라 할 수 있겠다.³⁹⁾

Ⅲ. 쟁점의 정리

성재와 중암 사이의 쟁점은 표면적으로는 매우 사소한 것이었다. 성재의 지론은 다음의 세 조목으로 요약된다. 첫째, 心은 ‘사물(形而下者)’에 속하고, 明德(性)은 ‘준칙(形而上者)’에 속한다. 둘째, 心の 當體인 ‘神明’은 ‘理와 氣가 합쳐진 것’이다. 셋째, 화서 心說의 진면목은 ‘以理斷心’인데, 이는 앞의 두 조목에 어긋나므로 調補해야 한다. 그런데 중암은 앞의 두 조목에 대해서는 결국 동의했지만, 셋째 조목에 대해서는 쉽게 동의하지 않았다. 중암에 의하면, 화서의 以理斷心은 앞의 두 조목을 전제 한 것이므로 調補할 필요가 없는 것이다.

여기서 알 수 있듯이, 논쟁의 마지막 초점은 ‘화서의 以理斷心에 대한 해석과 평가’에 있었다. 성재는 화서의 以理斷心에 대해 그 취지는 십분 긍정하면서도, 그것은 ‘聖經賢傳의 가르침과 약간 다르다’고 보아 문제를 제기했다. 성재는 다음과 같이 말한다.

39) 그런데 <華西心說正案>의 도출 이후 잠시 잠잠했던 논쟁이 얼마 후 다시 불붙게 되어, 처음보다도 더 격렬하게 진행되기도 했다(이에 대한 자세한 설명은 최영성, 『한국유학통사』 下, 281~284쪽 참조). 한편, 성재는 臨終하기 직전 <華西心說正案>의 회수를 당부했다고 한다.

先師의 心說에서 말하는 心은 원래 經傳에서 말하는 心과 약간 다름이 있다. ‘經傳에서 말하는 心’은 대개 이 心이 形而下者로서 存·亡이 있고 眞·妄을 겸한다는 것에 근거하여 立名한 것이요, 그 가운데 나아가 오로지 本源眞體를 지칭하여 ‘理’라 한 것이니, 朱子가 말한 ‘天理의 主宰’가 이것이다. ‘先師께서 말하는 心’은 본래 오로지 그 本源眞體를 지칭하여 말하는 것이요, 그 形而下者의 요소에 대해서는 곧 이 心의 當體와 관계가 없다고 여긴 것이다. (….) 그러므로 先師는 “氣로 말하는 心은 君子가 心으로 여기지 않는다.”고 말씀하고, “釋氏가 말하는 心은 吾儒가 말하는 形而下者이다.”라고 말씀했던 것이다. 그렇다면 先師의 以理斷心은 비록 辨位正名에 있어서는 간혹 平實함이 부족하지만, 이것을 ‘認氣爲理’라고 말하는 것은 크게 잘못된 말이다.⁴⁰⁾

위에 보이듯이, 성재는 ‘화서의 以理斷心’이 ‘經傳에서 말하는 心과 약간 다름이 있다’고 보았고, 또 ‘辨位正名에 있어서 平實함이 부족하다’고 보았다. 그리하여 성재는 화서 心說에 대한 調補 문제를 제기하게 되었던 것이다. 그런데 중암은 성재의 이러한 주장을 수긍하지 않았다. 중암은 다음과 같이 말한다.

心의 名目は 진실로 氣이다. 이른바 理란 저 푸른 하늘에 나아가 그 主宰者를 가리키는 것이다. 예컨대 하늘은 푸르고 푸른 氣이지만, 그 푸른 것에 나아가 그 푸른 까닭을 지칭하여 理라 하는 것이다. 그러나 朱子는 “푸르고 푸른 것이 곧 이 ‘道理의 하늘’이다.”라고 말씀한 바 있으니, 이러한 예에 따른다면 ‘心’ 字의 名位인 ‘形·氣·神’은 곧 ‘이 主宰者의 모양이 드러나 묘하게 운용된 것’이다. 이러한 견해들은 서로 發明하는 것이니, 하나에 집착하여 다른 하나를 버려서는 안 된다. 이것을 안 다음에, 先師의 주장은 ‘千聖의 微言을 깊이 얻은 것으로서, 쉽사리 의심할 수 없는 것임’을 알 수 있다.⁴¹⁾

중암도 역시 ‘心의 名目は 진실로 氣’라는 점을 인정했다. 그렇다면 화서의 以理斷心을 어떻게 설명해야 하는가? 중암은 ‘心의 名目は 진실로 氣인데, 화서가 心을 理로 단정한 것’을 ‘푸른 하늘은 氣인데, 주자가

40) 『省齋集』 卷7 頁30-31, <上重庵先生(戊子4月28日)>.

41) 『重菴別集』 卷7 頁38, <武夷冷話>.

푸른 하늘을 곧 道理의 하늘로 단정한 것'에 견주었다. 요컨대 이는 남들이 의심하듯이 '氣를 理로 인식한 것(認氣爲理)'이 아니라 '氣에 나아가 理를 본 것(氣上看理)'⁴²⁾이라는 설명이다. 증암은 화서의 以理斷心을 이렇게 설명하고, "先師의 주장은 千聖의 微言을 깊이 얻은 것으로서, 쉽사리 의심할 수 없는 것"이라고 주장했다.

이처럼 성재는 화서의 以理斷心이 기존 經傳의 이론체계와 어긋난다고 보고, 調補를 통해 그 어긋나는 부분을 다듬으려 한 반면, 증암은 화서의 以理斷心이 '聖賢의 微旨와 깊이 부합한다'고 보고, 調補가 필요 없다고 본 것이다. 그렇다면 화서의 以理斷心에 대한 평가가 왜 이렇게 서로 다른 것인가? 그 저변에는 보다 근본적인 문제에 대한 인식의 차이가 있었거니와, 이야말로 화서학과 심설논쟁의 핵심 쟁점이라 할 수 있다. 이제 그 핵심 쟁점들을 다시 정리해 보기로 하자.

1. 心物論(心合理氣論)과 以理斷心の 대립

心合理氣說은 화서학과 모두가 전제하는 공통의 기반이었다. 그런데 화서는 心合理氣說을 전제하면서도, 결국엔 '心の 當體인 神明은 理'라 하여(以理斷心), 단연코 理를 중심으로 心을 설명한 것이다. 그리고 증암 역시 화서의 以理斷心을 적극 옹호하면서 다음과 같이 말한 바 있다.

神明을 心の 當體로 삼은 것은 또한 朱子の 학설이요, 先師의 創見이 아니다. (...) 사람의 神明은 곧 『中庸』에서 말한 '睿知'로서, 四德을 포괄하고 萬善을 포함하며 萬化를 주재하니, 이른바 '大德敦化'요, 이른바 '統體太極'으로서, 辨位正名이라는 말로 어지럽힐 수 없는 것이다. 이로써 形而下的 한 事物로 간주할 것을 요구한다면, 이름이 바르지 못하고 말이 순조롭지 못한 것이 과연 이보다 더 심할 수 있겠는가?⁴³⁾

42) 『重菴集』 卷21 頁10-11, <答柳釋程(戊子6月)>.

43) 『重菴集』 卷21 頁13, <答柳釋程(戊子6月)>.

위에 보이듯이 중암은 화서의 以理斷心을 ‘주자의 학설’에 입각한 것이라고 주장하면서 적극 옹호했다. 이에 반해 성재는 心の 本體를 理로 설명하는 것은 수궁하면서도, 心の 當體를 理로 설명하는 것은 수궁하지 않았다. 성재는 끝내 心을 ‘理와 氣가 결합된 事物로서, 形而下者에 속한다’고 본 것이다.

중암은 화서의 以理斷心이 ‘주자의 학설’에 입각한 것이라고 주장했지만, 성재는 이러한 주장에 전혀 동의하지 않았다. 성재는 오히려 다음과 같이 말한다.

우리 先師의 학문, 즉 太極에 主宰함이 있다는 학설, 明德은 主理라는 학설, 人心과 道心을 엄격하게 구분하는 학설, 용감하게 天理를 옹호하고 人欲을 억제하는 학설, 그리고 이를 天下의 事業에 베풀어 帝統을 높이고 오랑캐를 물리치며, 聖學을 높이고 淫邪를 물리친 大經大法은 거의 天地에 세워도 어긋나지 않으며 百世를 기다려도 미혹되지 않을 것이다. 그런데 이 心에 대해 이름 짓고 설명하는 精微하고 세세한 부분에 있어서는 (...) 先儒의 학설과 대조해보면 또한 符合하는 것이 드무니, 어찌 두렵지 않을 수 있겠는가?⁴⁴⁾

위에 보이듯이, 성재는 화서의 학문 全般에 대해 “거의 天地에 세워도 어긋나지 않으며 百世를 기다려도 미혹되지 않을 것”이라고 높이 평가하면서도, 화서의 心說에 대해서는 “先儒의 학설과 대조해보면 또한 符合하는 것이 드물다”고 보았다. 이는 한마디로 화서의 心說은 기존 성리학의 이론체계와 크게 어긋난다는 지적이다.

以理斷心이 단순히 ‘기존 성리학의 이론체계와 어긋나는 것’일 뿐이라면, 이를 특별히 문제 삼지 않아도 될 것이다. 그런데 성재는 以理斷心이 “太極의 本然한 本體”는 作用이 있는 것으로 되어 하나의 사물과 같게 되고, ‘學者의 마음을 다스리는 공부’도 간혹 게을러져 猖狂自恣에 빠질 것”이라는 폐단을 낼 수 있다고 보았다. 그리하여 성재는 “朱子の 本指로 말하면, 氣之精爽은 곧 心の 神明을 지칭하는 것”⁴⁵⁾이라고도 주장하

44) 『省齋集』 卷7 頁45, <上重庵先生(戊子8月19日)>.

고, “사람의 神明은 곧 虛靈知覺의 別稱으로, 애초에 두 물건이 아니다.”⁴⁶⁾ 라고도 주장하면서, 이처럼 心の 當體인 ‘神明’을 ‘虛靈知覺’ 또는 ‘氣의 精爽’으로 보는 것이 平實하여 駭단이 없게 된다고 본 것이다.

2. 心性物則論(心性二物論)과 心性一理論(心性一物論)의 대립

성재의 지론은 ‘心은 사물, 性은 준칙’이라는 心性物則論인바, 이는 心과 性은 별개의 존재라는 心性二物論이다. 이에 반해 중암은 한편으로는 ‘心은 사물, 性은 준칙’이라는 구분을 인정하면서도, 다른 한편으로는 ‘心과 性은 하나의 理일 뿐’이라는 心性一物論을 역설했다.⁴⁷⁾

성재가 화서의 心說을 문제 삼는 여러 이유들 가운데 하나는, 화서처럼 心을 理로 단정하면 성리학의 핵심명제인 ‘心統性情’을 해석하기 곤란하다는 점이었다. 성리학에서 性은 理로 간주되는데, 心도 理라고 하면, ‘心統性’은 ‘리가 理를 통섭한다’는 이해하기 곤란한 말이 된다. 이에 대해 화서는 다음과 같이 설명한 바 있다.

心은 (性의) 主宰者이고, 性은 (心의) 條理이다. 仁·義·禮·智는 각각一物이며, 惻隱·羞惡·辭讓·是非도 각각 一物로서, 서로 통할 수 없다. 心은 그렇지 않아, 仁도 되고 義도 되고 禮도 되고 智도 되어 포함하지 않는 것이 없으며, 惻隱도 되고 羞惡도 되고 辭讓도 되고 是非도 되어 不能한 것이 없다. 여기에서 心과 性·情을 분별한다면 가장 분명하다.⁴⁸⁾

화서에 의하면, 性은 五常으로 쪼개서 말하는데, 仁은 義가 아니고 禮

45) 『省齋集』 卷7 頁30, <上重庵先生(戊子4月28日)> : 以朱子本指 則氣之精爽 卽指心之神明

46) 『省齋集』 卷7 頁42, <上重庵先生(戊子8月19日)> : 人之神明 卽虛靈知覺之別稱 初非有二物也

47) 『重菴別集』 卷7 頁16-17, <華西李先生心說本義>.

48) 『華西雅言』 卷3 頁4-5, <神明第7> : 心是主宰 性是條理 仁義禮智 各爲一物 惻隱羞惡辭讓是非 各爲一物 不可相通 心則不然 爲仁爲義爲禮爲智 都無不該 爲惻隱爲羞惡爲辭讓爲是非 無所不能 於此分別心與性情 則最分曉

는 智가 아니므로, 性은 자질구레한 ‘條理’에 해당한다. 그런데 心은 仁·義·禮·智를 모두 포함하고 惻隱·羞惡·辭讓·是非 모두로 발현될 수 있으니 그것은 ‘통합적인 全體’라는 것이다. 화서의 이러한 설명을 계승하여, 증암은 ‘心은 統體一太極에 해당하고, 性은 各具一太極에 해당한다’고 주장하였거니와, 성재는 이를 다음과 같이 비판한다.

예컨대 心과 性을 대비함에, 心은 ‘하나로서 짝이 없는 것’이라 하여 統體의 太極에 해당시키고, 性은 ‘둘로서 짝이 있는 것’이라 하여 各具의 太極에 해당시켰는데, 나의 구구한 私見으로서 ‘가장 不安한 곳’은 바로 이 한마디에 있다(朱子が 말한 ‘統體一太極과 各具一太極’은 본래 ‘一原과 異體’에 나아가 이름 지은 것이다. 지금 ‘하나의 性 안에 仁·義·禮·智의 分殊가 있는 것’을 各具로 삼고, ‘心이 이 性을 포함하고 있는 것’을 統體로 삼으니, 面目이 끝내 그 부류에 들어맞지 않는다. 설령 先師의 이론처럼 心·性의 分·습을 주장하는 것이라 해도, 다만 이 名目이 先師의 遺旨가 아니라면, 아마도 수정해야 마땅할 것이다.⁴⁹⁾

요컨대 성재는 화서와 증암이 ‘心과 性’을 모두 理로 규정하면서, 양자를 ‘統體와 各具’의 관계로 설명하는 것을 결코 수긍할 수 없었다. ‘統體와 各具’는 ‘本然之性과 氣質之性’처럼 ‘一原(理一)과 異體(分殊)’를 설명하는 것인바, ‘心과 性’을 ‘理一과 分殊’에 상응시키는 것은 적절하지 못하다는 것이다. 그리하여 성재는 이러한 ‘곤란한 문제’가 야기되는 것에 대한 ‘平實한 해결책’으로, 經傳의 원래 가르침대로 心(神明)을 사물로 규정해야 한다고 보았던 것이다. 성재의 이러한 비판에 대해, 증암은 다음과 같이 반론한다.

理로 心을 말하는 곳에서 心과 性을 相對시키면, 心은 이나 性은 萬이고, 心은 전체이나 性은 부분이다. 다른 곳에서 말할 경우, 心은 氣이고 性은 理로서, 性이 사람의 統體之太極이 된다. 이 두 설명은 각각 마땅한 바가 있어서 서로 發明해주니, 하나에 집착해서 다른 것을 버리면 안 된다.⁵⁰⁾

49) 『省齋集』 卷7 頁16, <上重菴先生(丁亥3月)>.

대개 心은 性을 벗어나지 않고, 性도 心을 벗어나지 않는다. 그 條理가 있을 때엔 性이라 하고, 그 능히 통솔함을 말할 때엔 心이라 하는바, 사실은 하나이다. 이곳이 省齋가 보지 못하는 부분이다.⁵¹⁾

위의 첫째 인용문에서는 한편으로는 ‘性卽理, 心卽氣’의 체계를 인정하면서도, 한편으로는 心·性을 모두 理로 규정하면서 양자의 관계를 ‘統體와 各具’로 설명하였다. 둘째 인용문에서는 ‘心和 性이 사실은 하나’라고 하면서, 성재가 이 부분을 보지 못한다고 비판하였다. 요컨대 중암은 한편으로는 성리학의 일반론인 ‘性卽理, 心卽氣’의 체계를 인정하면서도, 다른 한편으로는 화서와 같은 맥락에서 ‘心·性이 모두 理로서, 사실은 하나’라고 강조한 것이다. 그런데 ‘性卽理, 心卽氣’라는 주장과 ‘心·性이 모두 理로서, 사실은 하나’라는 주장은 사실 양립할 수 없는 것인바, 성재는 이를 인식하고 調補를 시도했던 것이다.

3. 理主氣資論과 理善氣惡論의 대립

그러면 화서와 중암은 왜 이러한 이론적 난관을 무릅쓰면서 以理斷心을 고수한 것일까? 그것은 앞에서 살핀 바 있듯이 ‘性·情의 주재자’요 ‘一身의 주재자’인 心을 氣로 규정할 수 없다는 이유 때문이었다. 그런데 ‘性·情의 주재자’요 ‘一身의 주재자’인 心을 氣로 규정할 수 없다는 주장의 저변에는 바로 理善氣惡論의 사고가 깔려있었다. 그러면 이제 화서의 理善氣惡論을 살펴보자. 화서는 다음과 같이 말한다.

理·氣의 구분은 두 양상이 있다. 理의 本體로 말하면, 理는 氣를 통솔하는 주재자이고, 氣는 理를 싣는 그릇이니, 이것은 ‘不可離’의 학설이다. 氣의 萬殊로 말하면, 理는 至善至中の 準則이고, 氣는 偏·倚와 過·不及의 緣由이니, 이것은 ‘不可雜’의 학설이다. ‘不可離’에 있어서 上·下의 구분에 어두우면 君·

50) 『重菴集』 卷21 頁5, <與柳穉程(戊子4月)>.

51) 『重菴別集』 卷7 頁37, <武夷冷話>.

臣이 질서가 없게 되고, ‘不可雜’에 있어서 彼·此의 구분에 어두우면 子·賊이 구별이 없게 된다.⁵²⁾

화서에 의하면 理는 ‘氣를 命수하는 존재’인 동시에 ‘善의 표준’이고, 氣는 ‘理의 命수를 봉행하는 존재’인 동시에 ‘惡의 연원’이다. 氣는 理의 명령을 봉행할 때에는 그 존재의 의의를 부여받지만, 理의 명령을 따르지 않을 때에는 그 존재 의의를 부정 당한다. 요컨대 氣는 마땅히 理의 명령에 따라야 한다. 그러나 氣는 때때로 理의 명령을 거역하는바, 그리하여 理와 氣는 서로 勝負를 겨루게 된다. 理가 이기면 善이 되고 氣가 이기면 惡이 됨은 물론이다. 이러한 맥락에서 화서는 모든 惡의 근원을 氣에 돌린다.

明德의 본체가 온전하지 못한 것은 氣가 拘碍하기 때문이며, 明德의 작용이 두루 통달하지 못하는 것은 氣가 가리기 때문이다. 그렇다면 民이 새로워지지 않는 것도 氣 때문이며, 善에 머무르지 못하는 것도 氣 때문이며, 事物을 궁구하지 못하는 것도 氣 때문이며, 知에 이르지 못하는 것도 氣 때문이며, 意가 참되지 못한 것도 氣 때문이며, 心이 바르지 못한 것과 身이 닳여지지 않는 것과 家·國·天下가 다스려지지 않는 것도 모두 氣 때문이다.⁵³⁾

위와 같은 ‘氣에 대한 부정적 인식’은 화서 성리학의 큰 특징이다. 화서의 <形氣神理說>도 사실은 理善氣惡論에 입각한 것이다. 다음의 인용문을 다시 보자.

이 心의 形而上의 道는 神과 理일 뿐이며, 이 心의 形而下의 器는 形과 氣일

52) 『華西雅言』 卷1 頁3, <形而第1> : 理氣之分有兩樣 以理之本體言 則理爲統氣之主而氣爲載理之器 此則不可離之說也 以氣之萬殊言 則理爲至善至中之準則 而氣爲偏倚過不及之緣由 此則不可雜之說也 於不可離者 昧上下之分 則君臣無序矣 於不可雜者 昧彼此之分 則子賊無別矣

53) 『華西雅言』 卷3 頁12, <心一第8> : 明德之體 所以不全 氣之拘也 明德之用 所以不達 氣之蔽也 然則民之不新 氣也 善之不止 氣也 物不格 氣也 知不至 氣也 意不誠 氣也 心不正 身不修 家國天下之不治 皆氣也

뿐이다. 그러므로 聖人이 心을 논한 것은 혹은 ‘形’으로 말한 곳이 있으니 ‘火臟의 血肉’이 이것이요, 혹은 ‘氣’로 말한 곳이 있으니 ‘氣의 精爽’이 이것이며, 혹은 ‘神’으로 말한 곳이 있으니 ‘사람의 神明’이 이것이요, 혹은 ‘理’로 말한 곳이 있으니 ‘仁義之心’이 이것이다. ‘形’과 ‘氣’로 말한 것은 무엇 때문인가? 간혹(氣稟과 人欲으로 인해) 구애받고 가려져 우리 마음의 밝음을 해치게 됨을 염려한 것이다. ‘神’과 ‘理’로 말한 것은 무엇 때문인가? 더욱 彰大하게 하여 우리 마음의 참됨을 완전하게 하려는 것이었다.⁵⁴⁾

성리학에서는 理를 純善한 것으로 규정하니, 온갖 惡의 근원을 氣로 규정하는 것은 일견 至當한 논법이다. 문제는 이처럼 氣를 ‘惡의 근원’으로 폄하하기만 하면, 결국 氣는 동시에 ‘善의 奉行者’이기도 하다는 점을 무시하기 쉽다는 점이다. 위의 인용문에서도 ‘더욱 彰大하게 하여 우리 마음의 참됨을 완전하게 함’은 理의 역할로 설명하였다.

<華西年譜>에서는 “先生께서는 理를 말할 때에는 반드시 하나의 ‘理’字 안에 원래 ‘體·用’과 ‘能·所’를 모두 포함시켜 (氣로부터) 빌려옴을 기다리지 않고서도 自足하게 하였다.”⁵⁵⁾고 말한 바 있다. 理善氣惡論의 관점에서 볼 때 순전한 理의 실현을 악한 氣에 의존하는 체계는 매우 ‘불완전한 체계’일 것이다. 그러므로 화서는 악한 氣로부터 아무 것도 빌리지 않아도 되는 ‘완전한 체계’를 구상하고, 以理斷心을 통해서 이러한 체계를 구현한 것이다.⁵⁶⁾

요컨대 화서의 以理斷心은 ‘理善氣惡論 체계의 완성’에 해당한다. 그러나 성재는 이러한 理善氣惡論의 체계를 수궁하지 못하고, 의심을 품었다. 성리학은 부분적으로 理善氣惡論의 면모가 없지 않지만, 전반적으로는 ‘理의 실현을 위해서는 氣의 도움이 필요하다’는 理主氣資論에 입각하는바, 성재는 이러한 맥락에서 華西說에 대해 “先儒의 학설과 대조해

54) 『華西集』 卷24 頁42, <形氣神理說>.

55) 『華西集』 附錄 卷9 頁35, <華西年譜> 57歲條.

56) 화서의 <形氣神理說>에서는 以理斷心을 통해 “太極은 主宰하고 運行하는 實用을 빠뜨리고, 兩儀는 區處하고 應接하는 虛禮에 의혹을 품으며, 神은 至尊無對의 칭호가 폄하되고 臣僕이나 卒徒의 대오에 편입되는” 폐단을 바로잡을 수 있다고 했다.

보면 또한 符合하는 것이 드물다”고 본 것이다.

화서는 ‘理와 氣’를 ‘將帥와 役卒’의 관계로 비유한 바 있다. 理는 氣를 명령하는 장수요, 氣는 理의 명령에 따르는 역졸이라는 것이다. 성재 역시 理帥氣役論을 피력한 바 있다. 그런데 화서의 理帥氣役論이 理善氣惡論에 입각한 것과는 달리, 성재의 理帥氣役論은 理主氣資論에 입각한 것이었다. 예컨대 성재는 “능히 이 氣를 주재하여 움직이게 하고 고요하게 하는 것은 理요, 능히 이 理를 받들어서 움직이고 고요한 것은 氣이다.”라고 주장하고, 이러한 맥락에서 “理는 홀로 운행할 수 없고, 氣는 스스로 운행할 수 없다.”고 부연한 바 있다.⁵⁷⁾ ‘理는 氣를 주재하고, 氣는 理를 받들’은 위계적 관계를 나타내고, ‘理는 홀로 운행할 수 없고, 氣는 스스로 운행할 수 없음’은 상호보완적 관계를 나타내는데, 여기서 성재의 理氣論에는 理帥氣役論과 理主氣資論이 함께 존재하고 있음을 알 수 있다. 또 성재는 율곡의 “無形無爲하나 有形有爲한 것의 主가 되는 것은 理요, 有形有爲하나 無形無爲한 것의 器가 되는 것은 氣이다.”라는 말에 대해 다음과 같이 해설한다.

생각건대, 主와 器는 서로 대립하는 것으로서, 主는 사물을 ‘命令하는 존재’를 말하고, 器는 사물로부터 ‘命令을 받는 존재’를 말한다. 理는 비록 無形하나 氣로 인해 형체가 있게 되고, 理는 비록 無爲하나 氣로 인해 작위가 있게 되니, 그러므로 “無形無爲하나 有形有爲한 것의 主가 되는 것은 理”라고 말하는 것이다. 氣는 비록 有形하나 형체가 있게 하는 것은 理이며, 氣는 비록 有爲하나 작위가 있게 하는 것은 理이다. 그러므로 “有形有爲하나 無形無爲한 것의 器가 되는 것은 氣”라고 말하는 것이다. 예로부터 ‘理와 氣’를 ‘微와 顯, 帥와 役’으로 구분하여 설명한 것이 이처럼 분명하고 간절한 것이 없다.⁵⁸⁾

‘理와 氣’를 사물을 ‘명령하는 존재’와 사물로부터 ‘명령을 받는 존재’로 설명하는 것은 理帥氣役論의 전형적 논법이며, ‘理는 비록 無形無爲

57) 『省齋集』 卷13 頁36, <答田子明(丙寅3月23日)>.

58) 『省齋集』 卷13 頁39, <答田子明(丙寅3月23日)>.

하나, 氣로 인해 형체와 작위가 있게 된다'거나 '氣는 비록 有形有爲하나, 형체와 작위가 있게 하는 것은 理'라는 주장은 理主氣資論의 전형적 논법이다. 이렇게 본다면, 위의 인용문은 한편으로는 화서의 논법을 따라 理帥氣役論을, 다른 한편으로는 율곡의 논법을 따라 理主氣資論을 전개하면서, 양자를 절묘하게 결합시킨 것이다. 요컨대 성재는 화서의 이론에 따라 理帥氣役論을 견지하면서도, 다른 한편으로는 '리의 실현을 위해서는 氣의 도움이 필요하다'는 理主氣資論을 견지한 것이다. 그런데 중암(화서)은 결국 理善氣惡論을 전개하면서 氣의 도움이 필요 없는 '理만의 自足的 체계'를 추구한 것이다.

IV. 결론

성리학의 핵심 명제 '心統性情'을 '心卽氣, 性卽理'라는 성리학의 일반론에 따라 평범하게 해석하면 '氣가 理를 統攝(主宰)한다'는 말이 된다. 요컨대 心統性情論은 '心(氣)의 현실적 주도권'을 설명하는 명제였다. 그런데 화서는 57세 때에 돌연 '이 세상을 氣의 주재에 맡길 수 없다'는 생각을 하게 되고, '리가 주도하는 세상'을 만들기 위해 '心の 神明을 理로 단정하는(以理斷心)' 사상적 전환을 감행하였다. 화서는 神明을 '理의 用'으로 규정함으로써, 理를 體·用과 能·所를 모두 포함하는 能動的이고 自足的인 존재로 승격시켰다. 이는 한마디로 理善氣惡論에 입각하여 惡의 근원이 되는 氣를 배제하고 善한 理만으로도 自足的인 체계를 구축하려는 것이었다. 성재는 화서의 이러한 주장을 지나친 것으로 규정하고 調補를 시도함으로써, 중암과 심각한 논쟁을 벌이게 된 것이다.

성재와 중암 사이의 쟁점을 요약하면 결국 다음의 세 문제로 정리된다. 첫째, 성재는 心을 '理·氣의 결합'으로 '事物'에 속한다고 보았고, 중암은 화서의 以理斷心을 고수하며 心을 理로 규정했다. 둘째, 성재는 '心은 事物, 性은 準則'이라 하여 心·性を 별개의 존재로 보았고(心性二物論), 중암은 心과 性은 사실 하나의 理일 뿐이라고 보았다(心性一物論).

셋째, 성재는 화서의 이론에 따라 理帥氣役論을 견지하면서도, 다른 한편으로는 ‘리의 실현을 위해서는 氣의 도움이 필요하다’는 理主氣資論을 견지한 것이다. 그런데 중암(화서)은 결국 理善氣惡論을 전개하면서 氣의 도움이 필요 없는 ‘理만의 自足的 체계’를 추구한 것이다.

화서학과 심설논쟁의 쟁점을 이렇게 정리하고 보면, 화서학파의 심설논쟁은 嶺南에서의 坪浦論爭과 큰 틀을 같이 한다는 점을 알 수 있다. 영남 성리학의 일반론을 계승한 定齋 柳致明 계열(坪論)은 ‘心合理氣論, 心性二物論, 理主氣資論’을 견지한 반면, 寒洲 李震相 계열(浦論)은 ‘心卽理論, 心性一物論, 理善氣惡論’을 견지함으로써 양쪽 사이에 치열한 논쟁이 전개된 것이다.⁵⁹⁾ 그런데 화서학과 내부에서도 성재는 기존 성리학의 일반론에 따라 ‘心合理氣論, 心性二物論, 理主氣資論’을 견지한 반면, 중암은 화서의 성리설을 그대로 추종하여 ‘以理斷心, 心性一物論, 理善氣惡論’을 견지함으로써 양쪽 사이에 치열한 논쟁이 전개된 것이다.

이렇게 본다면, ‘內憂外患이 겹치고 있던 朝鮮 末期’라는 당시의 역사적 상황이 ‘以理斷心’이나 ‘心卽理論’을 등장하게 만든 것이었다고 볼 수도 있다.⁶⁰⁾ 그런데 문제는 한주의 心卽理論이나 화서의 以理斷心이 과연 당시의 역사적 상황에 대한 적절한 대응책이었는가 하는 점이다.

그동안 성리학의 일반론에서 心 자체는 ‘氣의 精爽’으로 설명되고(心是氣), ‘心の 주도권’은 곧 ‘氣의 주도권’으로 설명되어 왔다. 주자의 心統性情論과 理弱氣強論이 그 단적인 예이다. 그런데 氣의 현실적 주도권을 용납할 수 없다고 하여 우리가 心을 理로 규정한다면, 心이 실제로 理로 바뀌는 것인가? 또한 본래 작위능력이 없는 理에 우리가 이론적으로 작위능력을 부여한다고 하여 실제로 理에 작위능력이 있게 되는가? 또 우리가 心을 理로 규정하고 理에 작위능력을 부여했다고 하여 모든 사람이 聖人君子로 변하고 地上樂園이 실현되는가? 이에 대한 답변은 분명 부정적일 수밖에 없을 것이다. 論者は 이러한 맥락에서 화서나 한주의 心卽

59) 이에 대한 자세한 논의는 이상익, 「坪浦論爭의 근본 문제」(『嶺南學』 제66호, 경북대 영남문화연구원 2018) 참조.

60) 김근호, 「화서 이항로 성리설의 심학적 특징에 관한 시론」, 205~206쪽 참조.

理(以理斷心)論은 ‘당시의 타락한 현실에 대한 관념적 처방’에 불과했다고 본다. 현실에 대한 올바른 처방은 현실적 주도권을 지닌 氣를 잘 다스림으로써(氣質變化論, 存養省察論) 理를 온전하게 구현하게 만든다는 맥락에서 찾아져야 한다. 이것이 전통 성리학의 기본 노선이었다.

※ 이 논문은 2019년 4월 29일에 투고 완료되어
2019년 5월 17일부터 6월 3일까지 심사위원이 심사하고,
2019년 6월 4일 편집위원회에서 게재 결정된 논문임.

참고문헌

『朱子大全』, 『朱子語類』, 『四書集註』,
『華西集』, 『華西雅言』, 『重菴集』, 『省齋集』, 『艮齋集』

이상익, 『畿湖性理學論考』, 심산, 2005.

최영성, 『한국유학통사』 下, 심산, 2006.

김근호, 「金平默과 柳重敎의 心說論爭에 대한 小考」, 『韓國思想史學』 제27집, 한국사상사학회, 2006.

김근호, 「柳重敎와 田愚의 心說論爭에 대한 研究」, 『韓國思想史學』 제28집, 한국사상사학회, 2007.

김근호, 「화서 이항로 성리설의 심학적 특징에 관한 시론」, 『울곡사상연구』 제26집, 울곡연구원, 2013.

김근호, 「화서학과 심설논쟁의 전개과정과 철학적 문제의식」, 『울곡사상연구』 제27집, 울곡연구원, 2013.

오석원, 「十九世紀 韓國 道學派의 義理思想에 관한 연구」, 성균관대 대학원 박사학위논문, 1992.

이상익, 「朱子 心統性情論의 양면성과 退·栗 性理學」, 『嶺南學』 제62호, 경북대학교 영남문화연구원, 2017.

이상익, 「坪浦論爭의 근본 문제」, 『嶺南學』 제66호, 경북대학교 영남문화연구원, 2018.

On the Hwaseo(華西) School's Argument about the Mind Theory

Lee, Sang-ik

Summarizing the issue between Sungjae(省齋) and Jungam(重菴) is summed up into the following three issues. First, Sungjae saw the mind as belonging to "an object" as "a combination of Li (理) and Ki (氣)," while Jungam adhered to Hwaseo's claim and defined mind as Li.

Second, Sungjae saw that the mind (心) and nature (性) were separate beings because 'the mind is the object, the nature is the rule,' and Jungam saw that the mind and nature are in fact just one Li. Third, Sungjae maintained that Li is like a general, and Ki is like a soldier, while on the other hand he maintained that "the help of Ki is needed to realize Li." However, Jungam eventually pursued a Li's self-sufficient system that does not need Ki's help, while claiming that Li is good and Ki is evil.

According to the general theory of Neo-confucianism, the mind itself is described as 'the essence of Ki', and 'the mind's initiative' has been described as 'the initiative of Ki.' But if we can not admit the realistic initiative of Ki, and if we define the mind as Li, does the mind actually change to Li? In addition, is it possible to have the ability to act in reality by giving the ability theoretically to Li? Also, by defining the

mind as Li and giving the ability of action to Li, has everyone become a saint and this world become a paradise?

The answer is obviously negative. In this context, I believe that the argument that Hwaseo or Jungam's "defining mind as Li" (以理斷心) is merely an ideological prescription for the fallen reality of the time. The right prescription for the reality should be found in the context of making the Li fully realized by well controlling the Ki which has realistic initiative. This was the basic line of traditional Confucianism.

keywords

Hwaseo School (華西學派), argument about the mind theory (心說論爭), defining mind as Li (以理斷心), mind and nature are one thing theory (心性一物論), mind and nature are two thing theory (心性二物論).

