明代儒學의 主氣論的 展開〔Ⅰ〕

宋　　彙　　七

≪目　次≫

Ⅰ. 序　　論
Ⅱ. 朱子당시의 朱子學批判과 그 意味
Ⅲ. 元代 및 明初 儒學의 主氣論的 性格
Ⅳ. 明代心學의 主氣論的 性格
Ⅴ. 王廷相의 理氣心性論과 主氣論
Ⅵ. 羅整菴의 『困知記』와 主氣論
Ⅶ. 明代 後期의 主氣論
Ⅷ. 結　　論

Ⅰ. 序　　論

中國儒學 연구가들은 흔히 宋明代思想史를 宋代의 理學과 明代의 心學, 혹은 程朱學과 陸王學이라는 二分法的 논리로 이해하는 경향이 있다. 이를테면 日本의 岡田武彦교수는 宋學과 明學을 대비시켜 전자가 二元論的인데 비해 후자는 一元論的이요, 전자가 主知主義的인데 비해 후자는 情緖主義的이며, 전자가 抽象的·客觀的인데 비해 후자는 直觀的·主觀的이라는, 그리고 전자가 관료적 權威主義에 기초하고 있는데 비해 후자는 서민적 人情主義에 기초하고 있다는 관점에서 明代思想을 論하고 있다.[1]

이같은 성격규정은 朱子學과 陽明學의 特徵을 일목요연하게 파악할 수 있는 하나의 指針이 되겠지만, 자칫하면 700여년에 걸치는 방대한 宋元明의 儒學思想史를 단순화하여 朱子學과 陽明學으로 限定하는 결과를 빚을 수 있으며, 理學과 心學이라는 特性에 따라 程朱學과 陸王學으로 圖式化하는 경우도 朱陸同異論을 비롯한 복잡한 문제들이 제기되기 때문에[2] 더욱 어려운 理論的 難點이 따른다.

사실상 그간의 연구성과를 검토해 보면, 宋代儒學史의 연구는 周·張·二程을 잇는 朱子學體系에 치중하고 明代儒學史의 연구는 陽明學 體系에 치중하여 宋明代의 모든 사상가들을 朱王學 兩大體系로 포괄하려는 경향이 있으며, 아니면 朱王學에 포함되지 않

1) 岡田武彦, 『陽明學と明末の儒學』(明德出版社, 1970) 序論(pp.9—26) 및, 그의 『宋明哲學의 本質』(木耳社, 1984) 第7章(pp.187~255) 參照.

2) 통상 程伊川과 朱子의 理學體系와 陸象山과 王陽明의 心學體系를 對比하여 程朱學對 陸王學으로 圖式化하고 있으나, 朱子의 性即理說과 陸象山의 心即理說이 本質的으로는 같다는 見解가 있으며(山下龍二, 『陽明學の研究』上(1971), pp.124—27), 따라서 陸·王學의 연계성 보다는 朱·陸學의 연계성을 더 중시해야 한다는 主張도 있다(尹南漢, 『朝鮮時代의 陽明學 研究』(1982), pp.13—18). 朱陸同異論은 당초 朱子와 陸象山의 論爭에서 비롯된 것이나, 元代의 吳澄이 두사람의 觀點은 결과적으로 일치한다는 朱陸同歸論을 내세운 이래(吳草廬, 「尊德性道問學齋記」, 『朱子學大系』 第10卷(1976)에 所收), 明代初期까지 많은 論難이 있었다. 그리고 王陽明도 그의 '朱子晩年定論'(王陽明, 「傳習錄」 『陽明學大系』 第2卷(1972)에 所收)에서 朱子가 마지막에는 陸象山의 心學에 동조했다고 主張하고 있다.

는 사상가들을 아예 검토의 대상에서 제외시키는 경향까지 있음을 확인할 수 있다. 上記한 岡田교수의 경우도 '宋代는 理學' '明代는 心學'이라는 관점에서 明代儒學史에 나타난 程朱學계통의 理論체계까지도 '心學을 통과한 理學' 혹은 '陽明學을 통과한 新朱子學'이라고 규정할만큼 明代儒學의 心學的 성격을 강조하고 있으며[3], 이같은 立場과 軌를 같이하여 尹南漢교수는 그의 『朝鮮時代의 陽明學硏究』에서 〈朱子學의 心學化〉라는 독특한 관점을 세우고 陽明學이 朱子學의 연장선에서 展開된 '역사적인 현상'이었음을 강조하고 있다.[4]

특히 尹교수의 陽明學 연구는 宋學과 明學의 연계성 뿐아니라 明學과 朝鮮朝 性理學의 연계성을 동시에 강조하면서 그 역사적인 발전과정을 추적하고 있다는 점에서 한국儒學의 〈思想史的 연구〉에 새로운 地平을 열어주고 있다. 그의 지론에 의하면 朝鮮朝의 性理學이 明代儒學의 心學化에 對應하여 이미 中宗(1506~1544)때부터 趙光祖를 비롯한 기묘名賢들의 存養사상에서 心學化 과정을 밟아왔다고 한다.[5] 그러나 그의 주장대로 조선조 性理學이 心學化과정을 통하여 陽明學과 接合된다고 하더라도 朱子學的 心學과 陽明學的 心學은 이론적으로 서로 융합할 수 없는 特性을 지니고 있어[6] 해결하기 어려운 상당한 難點이 있다할 것이며, 이미 中宗代에 조선조 성리학이 心學化과정을 밟기 시작했다면 退溪의 心學體系에 도전한 奇高峯의 主氣論的 心性論과 뒤이어 조선전기의 性理學을 主理論에서 主氣論으로 轉換시킨 栗谷의 사상체계를 쉽사리 설명할 수 없는 어려움이 있다.

그리고 더욱 큰 難點은 栗谷의 主氣論을 起點으로 하여 조선후기에 커다란 물줄기로 擴散된 實用實証之學 即 實學의 思想體系를 〈朱子學의 心學化〉라는 논리로는 설명할 방법이 없다는 점이다. 이점에 대해서는 陽明學과 實學의 연계성을 논의한 몇편의 논문과 저서들이 있으나[7] 아직은 명확한 답변을 얻었다고 할 수 없으며, 특히 心即理로 표현되는 陽明學의 心性論과 主氣論에 기초한 實學의 理氣心性論을 같은 것으로 파악한다는 것은 커다란 모험이 아닐 수 없다.

---

3) 岡田武彦, 前揭書, p.320, 390, 404 및 같은 책의 여러곳에서 유사한 표현을 하고 있으며, 『朱子學大系』 第1卷(1974)에 기고한 「宋明の朱子學」에서도 같은 論旨를 펴고 있다(同書 pp.87—116).

4) 윤교수는 同書의 序論에서부터 〈朱子學의 心理化〉를 하나의 前提로 내세우고 있으며, 朝鮮時代 程朱學의 心學化 문제는 서론(제3절)과 제3장에서 집중적으로 다루고 있다.

5) 尹南漢, 前揭書, pp.20—21.

6) 朱子는 理와 氣를 區分하여 性과 心에 分屬시키고, 性(即理)은 그 自體로서 善하나 心(即氣)은 動하여 惡을 유발시킬 수 있다고 본다. 따라서 理의 영역인 性은 보존하고 감정과 욕구의 영역인 心은 克服의 대상으로 삼는다(存天理去人欲). 그러나 王陽明은 理와氣, 性과 心을 하나로 보고 心即理를 主張한다. 그리고 心의 本體인 良知는 至善이나(혹은 四言教에서는 無善無惡이라고 말하기도 한다.) 갈고 닦아야 善이 된다고 본다(致良知).

7) 陽明學과 實學의 관계를 최초로 논한 것은 아마도 鄭寅普씨가 東亞日報에 연재한 「陽明學演論」(1933)일 것이다. 여기서 그는 洪大容의 사상과 陽明學의 연관성을 주장하고 있다. 그리고 다음번으로는 李乙浩씨가 「茶山經學思想의 陸王學的 斷面」(『東方學誌』 제8집, 1967)을 발표하고, 劉明鍾교수가 1975년에 「北學派와 陽明學」의 관계를 洪大容을 통해 추적하고 있다(『哲學硏究』 제20집). 劉教授의 이 논문은 뒤에 그의 『韓國의 陽明學』(東和出版公社, 1982) 제15장에 收錄되며, 朴趾源, 朴齊家, 丁茶山, 李圭景등과 함께 實學과 陽明學을 折衷한 사상가로 기술되고 있다. 그러나 金吉煥교수는 「陽明學과 朝鮮朝 陽明學의 實際」(『韓國學報』 제21집, 一志社, 1980)라는 논문에서 陽明學과 조선후기 實學의 연관성을 너무 간단히 주장해선 안된다고 말하고 있다.

中國儒學史의 연구에 있어서도 '宋代의 理學에서 明代의 心學으로' 발전했다는 圖式的인 관점으로는 다시 '明代의 心學에서 淸代의 實學(혹은 學問硏究 방법으로서의 考證學)으로' 발전하는 과정을 충분히 설명하지 못하고 있는 實情이다. 학자에 따라서는 淸代의 實學이 明代後半을 풍미했던 '陽明學末流'의 폐단에 대해 혐오감을 느낀 知識人들이 그에 대한 反作用으로 현실적인 經世論에 치중한 결과라고 말하기도 하고, 性理學의 관념론적 虛像을 탈피하고 古代 孔·孟의 實踐倫理로 복귀한 결과라고 말하기도 한다.[8] 그러나 이러한 관점은 淸代思想을 明代思想의 연장선에서 파악하기 보다 反明學的인 性格에 초점을 맞추어 '과거로부터의 단절'을 강조하는 경향이 있어 思想史 연구를 위한 올바른 관점이라고 말하기 어렵다.

따라서 筆者는 明代儒學을 心學의 관점에서 보는 것이 아니라 主氣論的 관점에서 검토함으로서 明代사상사의 윤곽을 새로운 모습으로 부각시켜 보고자 하며, 그렇게 함으로서 明學에서 淸學에로의 발전과정을 斷絶이 아닌 연속성의 관점에서 파악할 수 있는 하나의 단서를 얻고자 한다. 그리고 나아가서는 우리나라의 性理學이 李栗谷에 이르러 主理論에서 主氣論으로 전환하게 된 이유를 明學과의 관계, 보다 구체적으로는 羅整庵과의 관계속에서 찾아내는 동시에, 그것이 이후의 實學으로 발전하는 과정을 淸代思想史의 主氣論的 展開와 결부시켜 논의할 수 있는 근거를 마련코자 하는 것이다. 그리고 이러한 시도는 近世日本의 儒學思想史도 같은 관점에서 검토할 수 있는 근거가 되며, 최종적으로는 韓·中·日의 儒學思想史를 비교검토할 수 있는 하나의 기준이 될 것이다.

이러한 관점에서 筆者는 먼저 主氣論의 性格을 다음의 4가지로 집약하려 한다.[9] 即 主氣論은,

(1) 理가 氣를 초월하여 존재한다거나 氣에 앞서서 존재한다는 理在氣先의 논리를 거부한다.

(2) 理를 氣의 통제자 혹은 主宰者로 보지 않고, 氣에 內在하는 條理 혹은 氣가 움직이는 法則性으로 본다.

(3) 理와 氣를 二物로 보지 않고 一物로 보며 性과 情도 不可分의 混一體로 보는 一元論의 입장을 취한다.

(4) 따라서, 本然之性과 氣質之性도 별개로 보지 않고 氣質之性이 곧 本然之性이라는 性一元論의 立場을 취한다.

이와 같은 性格때문에 主氣論은 감정과 욕구를 肯定하는 적극적인 人性論을 개진하게 되고, 역사적인 발전과정을 거치면서 君子·小人論과 班常論, 그리고 士農工商의 身分秩序를 타파하는 四民平等論을 提出하게 되며, 物理와 道理를 區分하고 自然을 대상화·

8) 山井湧, 『明淸代思想史の硏究』(東京大出版會, 1980), pp.223—35 및 岡田武彦, 『宋明哲學의 本質』, pp.239—260 參照.
9) 筆者의 卒稿, 「韓國儒學에 있어서 近代意識의 問題」, 慶北大學校 人文科學硏究所刊 『人文科學』 제 5 집(1989.12), p.149 參照.

법칙화하여 경험적인 방법으로 이해하려 한다. 그리고 道德的인 규범을 강조하기보다 實用的인 經世論을 제창하며, 名分論的 民本主義를 克服하고 구체적인 養民策을 강구하는등 근대지향적인 實學을 창출하게 된다.[10]

그렇다면 이러한 主氣論은 언제부터 그리고 어떠한 知的 환경에서 형성발전된 것인지, 朱子가 활동했던 宋代後期에서부터 그 根源을 찾아보기로 하자.

Ⅱ. 朱子당시의 朱子學批判과 그 意味

理와 氣라는 用語가 哲學的인 槪念으로 確立된 것은 아마도 宋學을 집대성하고 체계화한 朱子에서 부터라고 해야 할 것이다.

물론 氣라는 用語는 역사적으로 추적해 올라가면 이미 先秦시대의 道家사상에 빈번히 등장했던 말이요, 漢代初期의 淮南子(BC122年死)를 거쳐 武帝때의 董仲舒(BC179?—104?)에 이르러 '天地의 氣는 합하여 하나이나, 나누어져 陰陽이 되고 五行이 된다'고 말함으로서 宇宙論·生成論的인 槪念으로 중요한 意味를 지니게 된다.[11] 그리고 宋代에 이르러 周濂溪(1017—1073)의 『太極圖說』과 張橫渠(1020—1077)의 『正蒙』이 저술되면서 氣에 관한 논의는 哲學的인 수준으로 발전하게 되는데, 特히 張橫渠는 本然之性(純善)과 氣質之性(善惡兼在)을 論함으로서 氣의 개념을 우주론·생성론 뿐아니라 人性論의 영역에까지 확장시킨다.

그러나 理라는 개념은, 形而上者는 '道'요 形而下者는 '器'라고 한 張橫渠의 말을 程明道(1032—1085)가 道와器 대신에 理와 氣를 넣어 形而上者는 '理'요 形而下者는 '氣'라고 말하면서부터 비로서 氣에 對立되는 개념으로 사용되기 시작하고, 그의 동생 程伊川(1033—1103)이 '太極은 곧 理'라고 주장하면서 理一分殊說을 내놓음으로서 存在論的 개념으로 부상하게 된다. 그리고 그는 理와 氣를 人間의 性과 情에 각각 分屬시켜 心의 體用으로 설명하고 張橫渠의 善惡論을 계승하여 理氣論을 道德論·修養論에까지 확장시킨다.[12] 그러나 우리들이 흔히 宋代의 性理學을 程朱學이라고 부르고 있듯이 理氣論은 心性論과 함께 南宋(1127—1378)의 朱子(1130—1200)에 이르러 비로서 哲學的인 體系로 完成되었다고 보아야 한다. 따라서 理를主로 보느냐 氣를 主로 보느냐는 主理論·主氣論의 區分문제도 朱子의 理氣論이 있고난 다음에 비로서 논의의 대상이 되는 것이다.

朱子學은 理氣二元論에 입각한 主理論의 사상체계이다. 그러나 朱子學에 대한 최초의

10) 筆者의 前揭論文, p.145 參照.
11) 特히 董仲舒는 『春秋』를 陰陽五行說로 해석한 公羊學者로, 陰陽의 氣는 人間事에 必然的으로 感應하게 되어있기 때문에 人間의 行爲가 不當할때는 災殃과 異變이 온다는 〈災異論〉을 創出하여 人道→君道→天道를 연결하는 이후의 윤리사상·정치사상에 지대한 영향을 주게 된다. 氣의 生成문제는 關口順 「董仲舒における氣の思想」(山井湧外 共編의 前揭書 pp.162~80), 그리고 〈災異論〉에 관해서는 田中麻紗巳, 『兩漢思想の研究』(研文出版, 1986) 및 日原利國, 『漢代思想の研究』(研文出版, 1986) 參照.
12) 筆者의 前揭論文, pp.8—9 參照.

논란은 主理論對 主氣論의 문제가 아니라 理學對 心學의 문제로 나타났다. 即 朱子의 性即理說과 陸象山(1139—1194)의 心即理說의 대결로 나타났으며, 道問學에 치중하는 朱子의 공부방법과 尊德性에 치중하는 陸象山의 공부방법의 대결로 나타났던 것이다. 물론 朱子의 공부방법을 道問學으로, 陸象山의 공부방법을 尊德性으로 限定할 수는 없지만 양자의 입장을 상대적인 관점에서 비교할 때 道問學對 尊德性으로 압축할 수 있다.

이들의 論爭은 1175年(朱子 43歲, 象山 37歲)에 呂東萊(祖謙, 1138—1181)의 주선으로 江西省 鵝湖寺에서 陸象山의 兄復齋(九齡, 1132—1180)와 함께 4人이 만나 談論한데서 비롯된다. 이자리에서 象山·復齋 두 兄弟는 朱子의 支離한 解經注釋과 煩瑣한 哲學的 思索이 生動하는 心을 窒息昏沈시킨다고 비판하면서, 千古不曆의 心을 각성하는 主體的인 體認의 공부방법을 역설하게 된다.[13]

鵝湖寺의 談論이 있은 후에 朱子는 張南軒(敬夫, 1144—1180)에게 보내는 書에서 象山 兄弟가 '氣象은 대단히 좋으나 講學을 廢하고 전적으로 踐履에 힘쓴다는 생각에 病이 있다'고 비판하고 있으며, 그로부터 3년이 지난 뒤에 朱子는 陸復齋를 다시만나 舊學을 배우고 新知를 배양해야 한다는 主知的 窮理의 공부방법을 역설하고 있다.[14]

이후 朱子와 陸象山 兄弟는 1189年까지 15년간에 걸쳐 書翰을 주고 받으며 論爭을 계속하게 되는데, 주로 『太極圖說』과 『西銘』의 해석문제를 中心으로, 理가 초월적인 것(朱)이냐 內在的인 것(陸)이냐의 문제, 性即理(朱)냐 心即理(陸)냐의 문제, 理氣一元(朱)이냐 理氣二元(陸)이냐의 문제, 格物致知의 外的인 추구(朱)냐 內的인 추구(陸)냐의 문제, 그리고 결론적으로 道問學(朱)이냐 尊德性(陸)이냐의 문제를 중요爭點으로 삼는다. 한마디로 朱子는 象山의 공부방법을 〈大簡〉이라 했고 象山은 朱子의 공부방법을 〈太支離〉라고 규정하는 데서 兩者의 대립되는 특징을 찾아볼 수 있다.[15]

여기서 우리들은 두사람의 論爭에서 부각된 陸象山의 관점이 앞에서 提示한 主氣論의 特徵 4가지에 거의 近接하고 있음을 확인하게 된다. 그러나 陸象山이 비록 理氣一元論의 관점에 서고 있지만 氣에는 그렇게 중요한 의미를 부여하지 않으며, 道即氣요 氣即道의 관점에 서고 있으면서도 道라는 말을 더 많이 사용하고 있다. 그리고 그는 心性論에 있어서도 心即理說을 주장하고 있지만, 理와 氣, 心과 性, 性과 情을 구분하지 않는 一元論의 입장이기 때문에 心即理가 性即理로 파악될수도 있고 性即氣로 파악될수도 있는 복잡한 측면이 있다.[16] 그리고 그는 太極即理라는 관점에서 朱子와 거의 같은 수준으로 理의 개념을 중시하고 있기 때문에 보기에 따라서는 主理論者로 오해될 수도 있다. 다만 陸象山의 理는 朱子의 그것처럼 초월적이거나 客觀的인 대상에서 찾을 수 있

13) 友枝龍太郎, 「陸象山の生涯とその思想」, 『陽明學大系』 제 4 권(明德出版社, 1973), pp.17—20 參照.
14) 山下龍二, 「朱子と陸學」, 『朱子學大系』 제 1 권(明德出版社, 1974), p.459 參照.
15) 陸象山의 「與朱元晦書」 다섯편 및 그외 「年譜」(『陽明學大系』 제 4 권(1973)에 所收)와, 朱子의 「答陸子靜書」 여섯편(『朱子學大系』 제 4 권(1982)에 所收) 및 그외 『語類』 제124권 「陸氏」(『朱子學大系』 제 6 권(1981)에 所收) 參照.
16) 山下龍二, 『陽明學の研究』(上), pp.124—27 參照.

는 것이 아니라 心에 內在하는 理라는 점에서 명확한 차이점이 있는 것이다.

아무튼 陸學은 비록 氣를 重視하는 사상체계는 아니지만 心學을 提唱하며 理學體系인 朱子學을 批判하는 과정에서 이미 主氣論的 性向을 강하게 보여주고 있다는 사실은 그의 心學을 계승발전시킨 明代의 陽明學을 主氣論의 관점에서 파악할 수 있는 하나의 단서가 되는 것이다.

朱子가 生存했던 宋代後半期(南宋時代)에 朱子學과 대결했던 또 하나의 批判세력은 艮齋 薛季宣(1134—1173), 止齋 陳傅良(1141—1207), 水心 葉適(1150—1223), 龍川 陳亮(1141—1207) 등의 이른바 事功派 혹은 功利派이다. 이들 네사람중 陳亮은 折江省 永康人이라 永康學派라 하고 다른 세사람은 같은 省이지만 永嘉人이기 때문에 永嘉學派라고 부른다. 朱子와 이들 事功派의 논쟁은 朱陸論爭만큼 파문이 컸던 것은 아니지만, 이들은 朱子의 現實對應的인 實踐性을 자극시키고 또 朱子學의 理論化·體系化에 기여했다는 평가를 받고 있다.[17] 그리고 합하여 折江學派로 불려지기도 한 이들의 세력은 『宋元學案』에 실린 門徒들의 數만 보더라도[18] 江西의 陸學派와 함께 朱子學派에 버금가는 큰 세력이었음을 알 수 있다.

당초 朱子가 이들을 부정적인 시각에서 事功派 혹은 功利派라고 규정한 것은 古代의 孟子에서부터 강조되어 온 輕利重義사상에 입각한 것이나, 이들의 관심이 결코 私利·私欲의 추구에 머무는 것은 아니다. 요컨데 이들은 朱子와 같이 居敬窮理의 자세로 深遠한 哲學的·形而上學的 이상을 추구하는 것이 아니라, 有史以來 각 시대를 지배해 온 爲政者들이 실제로 民生을 安定시키고 國力을 튼튼히 하는데 기여했는지 그 功過를 논하는데 관심이 있었고, 그같은 역사적 교훈을 토대로 하여 당시의 국가적·민족적인 문제를 해결하는데 궁극적인 목표가 있었다.

우선 陳亮의 경우만 보더라도 저술의 대부분이 「酌古論」, 「高士傳」, 「忠臣傳」, 「義士傳」, 「謀士傳」 등의 史論 혹은 人物論과 「中興論」 등 현실정치의 개혁론에 치중되고 있다. 그는 朱子가 夏殷周三代는 〈天理의 世〉요 漢唐時代는 〈人欲의 世〉라고 규정한데 대해, 漢의 高祖와 唐의 太宗은 太平盛代를 이루었는데 漢唐時代 전체를 人欲의 世로 규정하는 것은 옳지 않다고 批判한다.[19] 그러니까 과거의 역사를 王道·覇道論, 天理·人欲論으로만 생각할 것이 아니라 실제로 어떤 정치를 했는가라는 功業여부를 따져야 한다는 것이다. 이러한 주장은 北宋이래 거듭되는 內憂外患에도 불구하고 학자들이 현실문제를 외면한체 道學的인 高談峻論에 몰두하고 있다는 당시의 知的풍토를 비판하는 것이기도 한 것이다.

17) 庄司莊一, 「朱子と事功派」(『朱子學大系』 제 1 권(1974)에 所收), p.456 參照.
18) 黃宗羲의 『宋元學案』은 卷52 「艮齋學案」表에 門徒 20여명, 卷53 「止齋學案」表에 門徒 40여명, 卷54 「水心學案」表에 門徒 50여명, 그리고 卷56 「龍川學案」表에 門徒 40여명을 수록하고 있으며 이 네사람의 學案에 100여 페이지의 紙面을 할애하고 있다.
19) 陳亮, 「同甫集」(『宋元學案』 卷56 「龍川學案」), 自堯舜禹湯文武周公孔子 所傳皆一道. 孔子以教其徒而所受各不同. …而曾子獨受 而傳之人 大不可也. 以下參照.

한편 葉適은 道學과 心學을 동시에 비판하면서, 孔子까지는 道가 계승되었으나 그 이후에는 道統이 이어지지 않았다고 주장한다.[20] 그에 의하면 性善說을 창시한 것은 孟子의 功이나 그때부터 학자들이 내면적인 心性論에 매달려 현실문제를 외면해 왔다고 한다. 그리고 그는 董仲舒가 道와 功을 分離하여 功은 배척하고 道만 관념적인 道學으로 만들어 놓았다고 주장하면서, 功利없는 道學이 무슨 소용이 있느냐고 반문한다. 道學者들은 항상 道가 모든 것에 우선한다고 보지만, 그는 物이 있는곳에 道가 있고 事가 있는 곳에 道가 있다고 주장한다. 그러니까 葉適에 있어서의 道는 초월적인 것이 아니라 구체적인 事物에 內在하는 것이며, 張橫渠의 道即器, 器即道說과 마찬가지로 道와 物을 區分하지 않는 一元論的 성격을 지니는 것이다. 이러한 道物一元論 혹은 一體論의 관점 때문에 葉適은 陳亮과 함께 唯物論者로 규정되기도 한다.[21]

우리들은 이러한 事功派의 사상에서 다시 一元論的 경향, 道(理)內在論的 경향, 人欲肯定論的 경향, 그리고 實用·實踐的인 경향등 앞에서 提示한 主氣論의 특성과 일치하는 일면을 발견할 수 있다. 이러한 현상은 크게보아 宋代儒學의 발전과정에 나타난 필연적인 自己修定의 한 단면이라 할 수 있으며, 좁게보면 朱子學이 이미 朱子당시에 현실성의 결여라는 이론적인 限界를 드러내고 있었음을 말해주는 것이다.

그런데 앞에서 논의한, 漢唐時代도 人欲의 治世만은 아니었다는 陳亮의 관점과, 孔子以後에는 道가 계승되지 않았다는 葉適의 관점이 얼른 보기에는 相衝되는 내용 같지만, 前者는 實際를 무시하는 道學者들의 역사해석을 비판한 것이요, 後者는 道學者들의 관념적인 道論 자체를 비판한 것으로 양자 共히 事功之道를 추구한다는 점에서 일치하는 것이다.

요컨데 事功派의 사상가들은, 陸象山이 朱子學의 지리멸렬한 解經注釋과 지식추구의 문제점을 비판하면서 도덕적인 實踐性을 강조한 것과는 달리, 朱子學의 관념적·형이상학적인 道學論을 비판하면서 學問의 實用性·實踐性을 강조했다는 점에서 宋代 후반기의 사상사에 새로운 계기를 주었다고 할 수 있다. 이러한 學問의 實用性·實踐性의 문제는 이후 元代(1271—1368)에 이르러서도 朱子學의 계승자인 許衡(1209—1281)과 劉因(1244—1291)에 의해 강조되고 있으며, 朱子의 道問學的 경향과 陸象山의 尊德性的 경향을 折衷한 吳澄(1249—1333)에 依해서도 강조되고 있다.

---

20) 葉適, 「習學記言」(『宋元學案』 卷54 「水心學案」上), 本朝伊洛諸公辯析天理人欲, 而王霸義利之說于是大明. 然謂三代以道治天下, 漢唐以智力把持天下, 其說固已使人不能心服, 而近世諸儒, 遂謂三代專以天理行, 漢唐專以人欲行, 以下參照.

21) 張岱年은 그의 『中國唯物思想史』(최형식譯, 1989)에서 陳亮과 葉適을 함께 唯物主義者로 규정하고 있으며(pp.119—23), 候外庐는 『中國思想通史』(1960) 제 4권(下)에서 陳亮을 反思辨的 鬪爭思想家로 규정하고(제15장, pp.692—739) 葉適은 명확하게 唯物主義思想家로 규정하고 있다(제16장, pp.740—82).

Ⅲ. 元代 및 明初儒學의 主氣論的 性格

朱子學은 南宋末期의 眞德秀(西山, 1178—1235)에 이르러 窮理(道問學)보다 存養(尊德性)을 더 重視하는[22] 方向으로 전개되었으나, 宋末元初의 王應麟(深寧, 1223—1276)은 文獻考證에 몰두하여 『困學紀聞』을 著述함으로써 '淸代考證學의 淵源'[23]이라고 평가될만큼 經·史學의 實證的인 연구에 새로운 계기를 마련했다. 그는 儒敎經書의 文意와 哲學的인 원리규명에 치중해온 지금까지의 연구방법과는 달리 經書의 典據와 역사적인 사실을 考證하면서 그 내용의 변천과정까지 밝힘으로써 經學과 史學을 연결하는 일종의 文獻史學, 혹은 文獻考證學의 영역을 개척한 것이다.

그리고 吳澄(草廬)은 이른바 朱陸折衷의 방법으로 朱子의 理氣論을 대폭 修定하여 드디어 主氣論의 철학을 展開하기에 이른다. 그는 『太極圖說』의 '太極은 動하여 陽을 生하고 靜하여 陰을 生한다'는 말을 해석하면서, 太極 그 自體에 動靜이 있다는 朱子의 관점을 거부하고 太極은 氣의 動靜에 따라 動하고 靜하는데 불과하다고 본다. 即 太極을 體用으로 나누어 靜을 體로 보고 動을 用으로 보거나, 太極이 萬物의 生成·流動·變化의 원인이라고 보는 것이 아니라, 氣가 그 원인이라고 보는 것이다.[24]

그리고 그는 天地가 있기전부터 오직 陰陽二氣만이 있었으며 陰陽二氣는 본래 一氣인 것을 나누어서 二氣라고 한데 불과하다고 본다. 그렇다면 氣가 能히 動하고 靜하는 까닭은 무엇인가? 그것은 氣의 主宰者인 理가 있기 때문이라고 한다. 그러나 그는 理가 별개의 一物이 아니라 氣에 內在하는 것이며 氣外에 理가 없고 理外에 氣가 없다[25]는 理氣一體論을 주장하고 있다. 여기서 우리는 그가 理를 氣의 '主宰者'라고 했다해서 主理論者들의 그것처럼 氣를 운전하고 統制하는 理로 보아서는 안되며 어디까지나 氣에 內在하는 條理 혹은 法則性으로 이해해야 한다.

그렇다면 그의 人性論은 어떠한가? 우선 그는, 인간은 氣를 얻어 形體를 이루며 氣가 있으면 곧 理도 있게됨으로, 인간에게도 理가 있고 인간이 갖는 그 理를 性이라고 부른다고 말한다. 그러면 性은 곧 天理인데 어찌하여 不善이 있게되는가? 사람은 氣를 받고 태어날때부터 淸濁美惡의 차이가 있어 서로 不同하며, 그 氣가 極淸極美한 사람, 即 本然之眞이 더럽혀지거나 損壞되지 않은 至善한 사람을 上聖이라 하고 그 氣가 至濁

22) 眞德秀는 「心經」의 著者로 널리 알려져 있거니와 그의 學問은 주로 心性修養, 即 德性함양에 집중되고 있다. 우리나라 退溪의 心學도 그의 『心經』에서 비롯되었다는 것은 周知의 사실이다. 黃宗羲는 『宋元學案』 卷81, 「西山眞氏學案」에서 「問收其放心·養其德性」, 「問端莊靜一乃存養工夫」 등의 問答내용을 그 序頭에 싣고 있다.

23) 湯川敬弘, 「王深寧」(『朱子學大系』 제10권(1976)에 所收), p.15. 『困學紀聞』은 詩, 書, 易, 禮經과 周禮, 儀禮, 그리고 春秋, 左氏, 考史, 論語, 孝經, 孟子등 총 20개장으로 구성되어 있다. (前揭書에 所收)

24) 吳澄, 「答王參政儀伯問」(前揭書에 所收) 第2節, 周子太極動而生陽 靜而生陰之說 讀者不可以辭解意. 蓋太極無動靜 動靜者氣機也. 氣機一動 則太極亦動, 氣機一靜 則太極亦靜. ……蓋太極本無體用之分. 其流行變化者 皆氣機之關關. 以下 參照.

한 사람을 下愚라고 말한다고 한다. 여기서 그는 天理 即 天地之性이 氣質中에 局在하여 氣質之性으로 나타난다고 말하면서도 여전히 天地之性의 순수성을 강조하고 또 氣質之性과는 구별하고 있어[26] 氣質之性이 곧 本然之性이라는 明代主氣論의 性一元論에는 미치지 못하고 있다.

한편 吳澄은 「無極而太極說」에서 張子와 程子 以後 근래의 학자들은 理在氣先論을 되풀이하고 있다고 비판하고 있으며,[27] 「尊德性道問學齊記」에서는 당시 학자들이 記誦講章의 俗學에 빠져 있다고 말하면서 그같은 현상을 嘉定以來의 〈朱門末學之弊〉[28]라고 호된 비판을 加하고 있다. 이같은 내용을 그가 「仙城本心樓記」에서 '嗚呼至矣此陸子之學'이라고 陸象山의 心學을 극찬한 부분과 비교한다면 吳澄은 朱子보다 陸象山에 더 가까웠다고 말할 수 있다. 물론 위의 내용을 자세히 分析해 보면 朱子를 직접적으로 批判한 것이 아니라 당시의 〈記誦之徒〉, 〈詞章之徒〉를 批判한 것이고, 또 그는 朱陸同歸論을 주장하는 입장이라 朱陸折衷의 학자라고 말할수는 있겠으나, 道問學보다는 尊德性을 더 중시하고 있어 오히려 그는 陸學의 입장에서 朱子學을 비판적으로 수용했다고 보는 것이 더 적절할 것이라 여겨진다.

아무튼 여기서 元代儒學에 관하여 길게 논의할 수는 없으나 우리들은 性理學의 主氣論的 變容과 明代主氣論의 연장선에서 展開되는 淸代考證學의 이론적 源流가 이미 元代(1206—1368) 思想史에서 이루어지고 있음을 확인하게 된다. 따라서 우리들은 性理學의 역사를 宋元明이 아닌 宋明儒學史로 限定하는등 元代思想史를 소홀히 하거나 과소평가해서는 결코 안되리라 생각한다.

이제 우리들은 明代儒學을 검토할 차례가 되었다. 그러나 明代 儒學을 논의하기 위해서는 먼저 그 時代상황과 知的여건이 어떠했는지 간단히 언급해 볼 필요가 있다.

周知하고 있듯이 明太祖(1368—1398) 朱元璋은 어느 王朝의 創業者도 다 그랬듯이 武人出身이었으며, 儒者보다는 관료를 더 重視하고 관료보다는 武人을 더 重視한 인물이었다. 그리고 그는 儒臣들을 '書生輩'라 稱할 정도로 知識人을 賤視했으며, 臣下들에 대한 不信感 때문에 뚜렷한 이유도 없이 함부로 사람을 죽이는 공포정치의 표본이었다.[29]

---

25) 吳澄, 「答人問性理」(前揭書에 所收), 自未有天地之前 至旣有天地之後 只是陰陽二氣而已. 本只是一氣 分而言之 則曰陰陽. ……氣之所以能如此者何也. 以理爲之主宰也. 理者非別有一物在氣中只是爲氣之主宰者也. 即是無理外之氣 亦無氣外之理. 以下 參照.

26) 前揭書, ……有此氣即有此理. 所有之理謂之性. ……性即天理 豈有不善. 但人之生也 受氣於父之時 旣有或淸或濁之不同. ……言人之性本是得天地之理. 人有人之形 則所得天地之性 局在本人氣質之中, ……氣質雖有不同 而本性之善則一. 以下 參照.

27) 「無極以太極說」, ……今生於程張之後 而又循襲有理而後有氣之說. 以下 參照.

28) 「尊德性道問學齊記」, ……夫旣以世記誦講章爲俗學矣. ……反俾記誦之徒唫其陋 詞章之徒機其拙 此則嘉定以後朱門末學之弊. 以下參照. 嘉定以後라는 말은 南宋의 寧宗在位기간인 嘉定(1208—1224)期 이후를 뜻하는 것이나, 여기서는 朱子(1130—1200)가 死亡한 以後를 지칭하고 있다.

29) 이를테면 開國初 太祖의 側臣이었던 儒者 劉基는 녹봉이 240석이었으나, 實務관료였던 좌승상 李善長은 4천석이었고 그보다 地位가 낮은 우승상 徐達은 軍人이었기 때문에 5천석의 녹봉을 받았다. (宮崎市定, 『中國史』(曺秉漢譯, 1985), pp.328—9 參照). 그는 王朝創業後 두번째의 宰相 汪廣洋과 세번째의 宰相 胡惟庸을 逆謀罪로 처형하고 그들의 派黨에 가담했다는 이유로 15,000명이나 살육했으며(1380), 다시 '藍玉의 獄'(1392)이라하여 明朝創業에 功이 큰 장군 藍玉과 그의 가족및 측근인사 2만여명을 같은 罪目으로 처형했다. 以後 그는 아예 宰相을 임명하지 않고

한편 그는 官吏등용을 위하여 科擧制를 실시하게 되는데, 그 시험문제를 朱子注釋本 四書五經에서 出題토록 함으로써 朱子學이 元代에 이어 다시 官學으로서의 地位를 굳히게 된다. 그러나 그는 자신의 권한을 절대화하기 위해 어떤 經書라도 君主權에 도전하는 행위를 합리화하는 내용이 있다면 결코 용납하지 않았다. 이를테면 孟子의 語錄인 『孟子』는 君主가 暴惡하면 放伐할 수 있다는 易姓革命論 때문에 이른바 '不順한' 내용 85個條를 삭제하여 『孟子節文』으로 개편했으며, 과거시험도 『孟子』원본이 아닌 『節文』에서만 出題토록 했던 것이다.[30]

그리고 成祖 永樂帝(1402—1424)에 이르러서는 胡廣(1370—1418) 등에 命하여 『四書大全』, 『五經大全』, 『性理大全』 등을 편찬케 하는데, 그 內容은 물론 朱子注釋本을 中心으로 편찬한 것으로 朱子學에 의한 思想통제를 목표로 하고 있다. 이를테면 宋儒를 함부로 批判했다 하여 처벌을 받은 朱季友의 경우가 그렇듯이 「大全」의 범위를 넘어선 일체의 자유로운 토론이나 비판은 허용되지 않았던 것이다. 물론 科擧시험에 있어서도 「大全」의 내용에 따라 答案의 내용, 규격, 文體, 서술 순서까지 규제하는 이른바 '八股文'의 형식이 강요되었던 것이다.[31] 이와 같이 官纂 「大全」類가 학문활동의 內容을 규정하고 科擧制가 규격화·형식화 됨으로써, 朱子學은 비록 官學의 地位는 얻었지만 오히려 記誦詞章의 學으로 전락하고 또 形骸化하는 결과를 빚게 되었다.

따라서 明初의 學者들은 博學, 審問, 明辨의 왕성한 탐구의욕을 지니기보다는 朱子學의 充實한 祖述者가 되어 한결같이 實踐躬行만을 강조하는 安易한 모습을 보여주고 있다. 우선 '實踐躬行의 醇儒'라고 지칭되고 있는 曹月川(端, 1376—1434)의 경우가 그러하고,[32] '明代思想의 先驅者'로 불려지는 吳康齋(與弼, 1391—1469)도 거의 求道者的인 자세로 朱子學의 實踐躬行을 통하여 自己完成을 이룰려고 했다.[33] 그리고 主氣論的 性向을 강하게 나타내고 있는 薛敬軒(瑄, 1392—1464)도 '朱子以後 이미 道가 다 밝혀졌으므로 번거롭게 著述에 힘쓰기 보다 實踐躬行에 힘써야 한다'고 강조하고 있다.[34]

다만 實踐躬行을 강조한 이들의 主張에서 주목해야 할 측면이 있다면, 먼저 曹月川은 그의 理氣論에서 理를 實體論的 개념으로 사용하면서 사람(理)이 말(馬)을 타고 달리듯이 理는 氣를 主宰하고 통제하는 活理라고 주장함으로써 朱子의 理主氣從의 논리를 더욱 강화했으며, 다른 한편으로는 心學的인 要素가 농후하다 할 정도로 實踐躬行에 있어서 心의 중요성을 강조했다는 점이다.[35]

직접 六部를 관장하는 專制君主가 되는데, 이와같은 파상적인 권력 운용때문에, 三代永樂宰가 등장하고 부터는 宦官들이 天子의 側近이 되어 權力을 함부로 휘두르는 관료제의 난맥상을 노출하게 된다(前揭書, pp.329—30, 342—4 參照).

30) 山下龍二, 『陽明學の研究』(上), p.131 參照.

31) 山下龍二, 前揭書, p.132 및, 森三樹三郎, 『中國思想史』 下, (第三文明社, 1978), pp.382—3 參照.

32) 山井湧, 「曹月川」(『朱子學大系』 제10권 所收), pp.36—7 參照. 그의 實踐躬行論은 「曹月川先生語錄」(같은책 所收)中 特히 제 7, 117, 126條 參照.

33) 吉田公平, 「吳康齋」(前揭書 所收) pp.32—3 參照. 그의 實踐躬行論은 『日錄』 第10條 以下參照.

34) 山下龍二, 前揭書, p.133 參照.

35) 曹月川 「太極圖說述解序」(『朱子學大系』 第10卷 所收), ……理之乘氣 猶人之乘馬, 馬之一出一

이러한 心學的 경향은 吳康齋에 있어서도 상당히 强했다고 볼 수 있는 것이, 비록 그가 心의 개념을 빈번히 사용하지는 않았다 할지라도 자기자신을 本來的인 自我와 非本來的인 自我「現實的인 自我」의 中間者的 위치에 놓아두고 철저한 행동원리를 적용하여 自己超克을 시도했다는 점에서[36] 그의 實踐躬行도 결국은 心性修養으로 귀결된다고 보기 때문이다. 그리고 그의 門下에서 공부한 陳白沙(1428—1500)가 뒷날 心學을 主導하고 또 한사람의 제자인 婁一齊(1422—1491)가 明代心學을 大成시킨 王陽明(1472—1528)에게 聖學을 自覺시켰다는 사실[37]은 결코 우연한 일이 아닌 것이다.

王陽明의 心學에 관해서는 뒤에 다시 詳論하겠지만, 여기서 문제되고 있는 明初 儒學의 實踐主義的인 성격과 그에 따른 心學的인 傾向은 明朝 '一代의 眞儒'로 평가되었던 薛敬軒이나 吳門三傑의 한사람인 胡敬齋(居仁, 1434—1484)에 있어서도 강하게 나타나고 있다. 이러한 현상을 尹南漢교수의 관점에서 본다면 〈朱子學의 心學化〉 현상이라고 말할 수 있을 것이다.[38] 그러나 우리들은 理學對心學이 아니라 理學對氣學의 관점이라 할 主理論對 主氣論의 논리로 明代儒學을 검토하고 있기 때문에 理學의 心學化보다는 〈主理論의 主氣論化〉 현상을 추적해야 하며 朱子學의 心學化 과정에 나타나는 主氣論的性向을 찾아내야 한다.

黃宗羲의 『明儒學案』에 依하면 薛敬軒은 '復性'을 학문의 宗旨로 삼았다고 한다.[39] 말하자면 心性修養을 통해 本然之性으로 돌아가는데 궁극적인 목표가 있었다는 것이다. 그리고 그는 死後 107년만인 1571년에 孔子廟에 從祀되면서 正統朱子學者로 칭송되었다고 한다.[40] 그러나 薛敬軒이 마음은 거울과 같아서, 거울이 맑으면 사물의 形體가 분명히 드러나듯이, 마음이 맑으면 理가 가리워지지 않고 드러난다'고[41] 말하는 대목은 흡사 王陽明의 『傳習錄』 한 부분을 읽고있는 느낌을 준다. 王陽明도 마음을 거울에 비유하여 부단히 닦아가야 한다고 되풀이 주장하고 있기 때문이다. 한마디로 薛瑄의 학문도 그만큼 心學化 되었다는 이야기가 된다.

그의 理氣論도 朱子의 理先氣後論을 훨씬 넘어서서, 氣가 없으면 理도 없다(無氣則無

入而人亦與之一出一入. 一以下參照. 한편 그는 「語錄」(같은책 所收) 第6條에서 將帥가 士卒을 통제하듯이 (如將帥統士卒) 氣를 통제해야 한다고 말하고 있다. 그리고 「語錄」 第117條以下에서는 心法이라는 말을 자주 사용하고 있다. 이를테면 ……克己復禮爲仁孔傳顔之心法也. 吾道一以貫之孔傳曾之心法也. 夫聖人之心法一也 何傳不一旨歟. 라고 하고 있다.

36) 吉田公平, 前揭論文, pp.33—5 參照.

37) 陳白沙와 婁一齊는 胡敬齋(居仁)와 함께 吳康齋門下의 三傑이라 불려 졌으나, 陳白沙는 吳康齋의 嚴格한 規律生活에 회의를 느껴 오래지 않서 吳門을 떠나고 婁一齊는 끝까지 修學했으며, 훗날 王陽明은 18歲때 67歲의 婁一齊를 만나고나서 비로소 聖學에 전념하기로 뜻을 세웠다고 한다. (「王陽明先生年譜」(『陽明學大系』 제3권(1972) 所收) 18歲(1489年)條 參照).

38) 윤교수는 宋學이 明代에 내려와서 존재론적 문제에서 心性論的 문제로 "그 思惟의 重點이 바뀌어지고 向外的인 窮理보다는 向內的인 居敬에 치중하여 放心을 求하고 存養에 몰두하게 되었다"고 말하고, 明初에 朱子學이 官學化하고 「性理大全」의 편찬과 思想統制가 가져온 朱子學의 形式化 空疎化가 결국 存在라는 客體에서 存養이라는 主體로 관심의 대상을 바꾸게 만들었다고 주장하고 있다(尹南漢, 『朝鮮時代의 陽明學 硏究』, pp.15—7 參照).

39) 黃宗羲, 『明儒學案』 卷 7, 「河東學案」 上, ……先生以復性爲宗, 以下 參照.

40) 竹內弘行, 「薛敬軒」(『朱子學大系』 第10卷 所收), p. 40 參照.

41) 黃宗羲, 前揭書 卷 7 「河東學案」 上, ……先生謂「水淸則 見毫毛 心淸則 見天理. 喩理如物心如鏡 鏡明則 物無遁形 心明則 理無蔽迹」.

理)하여 理氣無先後를 主張하고 있으며, 理는 氣의 理요 氣에 內在하는 理이며, 萬事萬物의 脈絡條理라고 말하고 있다.[42] 그리고 理와 氣는 둘이 아니라는 理氣一元論을 주장하고 있으며, 本然之性과 氣質之性도 둘이 아니라는 性一元論의 입장을 취하고 있다.

그러나 '理는 主요 氣는 客'(理爲主氣爲客)이라고 한다든가, '理는 氣機를 타고 움직인다'(理乘氣機而動)고 한다든가, '理만이 最實'(惟理最實)이라고 말하는등 아직 朱子의 理氣論을 完全히 벗어나지 못한 측면도 있다. 그리고 人性論에 있어서도 本然之性은 純理요 氣質之性은 兼理氣라고 함으로써[43] 氣質之性이 곧 本然之性이라는 確然한 性一元論에는 이르지 못하고 있다. 따라서 앞에서 言及한 '復性'의 문제도 本然之性만이 純善이라는 朱子學的 人性論이 前提되어있다고 보아야 한다.

한편 胡敬齋의 경우도 기본적으로는 氣보다 理를 더 중시하는 입장이나 心學的인 性向을 강하게 나타내고 있다. 그는 心과 理가 하나라고 말하기도 하고 모든 理가 心에 다 구비되어 있다고 말하기도 한다. 그리고 心은 그 근본에 知가 있으며 氣稟物欲으로 인하여 그 良知가 어둡게 가리워진다'고[44] 말하고 있어 이미 王陽明 以前에 朱子學 쪽에서도 良知를 논하고 있었다는 놀라운 사실을 발견하게 된다.

이상에서 거론한 明代 初期의 학자들은 한결같이 朱子學을 신봉했거나, 신봉하지는 않았더라도 최소한 비판적인 사람들은 아니었다. 아니, 정부의 엄격한 思想統制 정책으로 인하여 朱子學에 대한 자유로운 토론과 비판을 할 수 없었기 때문에 그들은 朱子學의 實踐者로 처신할 수 밖에 없었는지 모른다. 그러나 역설적인 현상이긴 하지만 이같은 知的 여건이 朱陸논쟁에서 비판을 받았던 道問學 중심의 朱子學을 尊德性 中心의 實踐論으로 전환시켰으며, 외형상으로는 朱子學을 추종하면서도 그들은 내면적으로 心學을 준비하고 있었고 理氣論에 있어서도 薛瑄이 그러했듯이 이미 主氣論的 논리로 방향전환을 하고 있었다. 그렇다면 明代心學은 어떤형태로 展開되었는지 그 先驅者로 지칭되고 있는 陳白沙와 그의 弟子 湛甘泉(若水, 1466—1560), 그리고 그 完成者인 王陽明의 心學을 主氣論的 관점에서 검토해 보기로 하자.

Ⅳ. 明代心學의 主氣論的 性格

앞에서도 잠깐 言及했듯이 陳白沙는 吳康齋門下에서 修學했으나 불과 6개월만에 吳門을 떠난 사람이다. 그는 훗날 '宋儒가 말하는 理는 너무 엄격해서 싫다'고 토로했듯이[45]

42) 前揭書, ……其謂「理氣無先後 無無氣之理 亦無無理之氣」……理爲氣之理 無氣則無理, 以下및, 薛敬軒, 「讀書錄」(『朱子學大系』 제10권 所收), 天地之間 物各有理 理者其中脈絡條理, 以下參照.
43) 薛敬軒, 前揭書, ……性一也 本然之性 純以理言 氣質之性 兼理氣言 其實則一也 故曰二之則不是, 以下 參照.
44) 胡敬齋, 「居業錄」(『朱子學大系』 제10권 所收) 卷一, 蓋心具衆理, 衆理悉具於心 心與一也. 以下및, 同 270條, 心本有知 因氣稟物欲昏蔽其良知 必須致知. 以下參照.
45) 陳白沙, 「復張東白內翰」(『陽明學大系』 第4卷(1973) 所收(……然而世之學者 不得其說 而以用心失之者多矣 斯理也 宋儒言之備矣 吾嘗惡其不太嚴也, 以下 參照.

人間의 自然的인 性情을 抑壓하고 구속하는 居敬窮理의 程朱學的 공부방법에 회의를 품고 靜坐를 통한 心의 추구에 몰두했다.

물론 朱子도 靜坐의 공부방법을 이야기 했지만 어디까지나 敬을 통한 客觀的인 理의 추구에 그 목표가 있었으며, 그 理는 心에 앞서고 心을 從屬시키는 절대적인 것이었다. 그러나 陳白沙는 理가 아니라 主體的인 心을 추구했으며 心을 理에 적용시키는게 아니라 理를 心에 적용시켜 파악하는 방법으로 내면적인 心의 절대성을 추구했던 것이다.

그는, 만약 학자들이 六經의 뜻을 모르고 그말만 외운다면 그것은 한낱 찌꺼기(糟粕)에 불과한 것이므로, 書를 통해 자신(心)을 볼것이 아니라 자신을 통해 書를 보아야 한다고 주장한다.[46] 白沙에 의하면 학문의 방법에는 積累(점진적인 축적)에 의해 도달하는 방법과 그러지 않고서 도달하는(直觀에 의한) 방법이 있다. 前者는 말로써 전달할 수 있으나 後者는 말로서 전달할 수 없다.[47] 요컨대 前者는 一事一理, 一物一理의 개별적인 理를 하나하나 추구하고 터득해야 비로서 天理에 이를 수 있다는 格物致知의 程朱學的 공부방법을 지칭하는 것이요, 後者는 먼저 자신의 마음이 虛靜의 상태가 되어야 個別的인 理를 파악할 수 있으며 궁극적으로는 天地와 一體가 되어 萬化의 主가 된다는 白沙 자신의 공부방법을 지칭하는 것이다.

白沙는 理를 重視하지 않는다. 理대신에 心을 말하고 敬대신에 靜을 말하며, 理라는 말을 쓰고는 있지만 어디까지나 心을 설명하기 위한 하나의 단서에 불과하다. 따라서 그의 心學은 禪學에 흘렀다는 비판을 받았으며 同門의 學者, 胡敬齊로부터는 聖學에 背馳되는 異端이라 규정되기도 했다.[48] 물론 白沙자신도 佛氏가 靜坐를 가르치고 惺惺을 말하고 있듯이 자신도 그러한 공부방법을 주장하고 있다는 점에서는 같다고 인정하고 있으나[49] 결코 자신의 心學이 佛氏의 禪學과는 다르다고 주장한다.

이와 같은 白沙의 心學을 黃宗羲는 '虛를 그 本으로 삼고 靜을 그 門戶로 삼았다'고 달하고 있다. 그리고 그는 明學이 白沙에 이르러 비로소 精微하게 되고 陽明에 이르러 大成했다고 말하면서 兩先生의 學은 가장 가까운 관계에 있다고 주장하고 있다.[50] 그러나 흥미로운 것은 王陽明이 白沙의 高弟인 湛甘泉과 가까운 사이였음에도 불구하고 白沙에 대해서는 일체 言及하지 않았다는 사실이다. 더구나 陽明의 弟子인 王龍溪(1498—1583)도 '我朝의 理學은 白沙에 의해 그 단서가 열리고 先師(陽明)에 이르러 크게 밝아

46) 陳白沙, 「道學傳序」 (前揭書所收)……六經夫子之書也. 學者徒誦其言而忘味 六經一糟粕耳.……學者苟不但求之書而求諸吾心. 察於動靜有無之機 致養其在我者. ……非得之書 得自我者也 蓋以我而觀書 隨處得益 以書博我 則釋卷而芒然. 以下 參照.
47) 前揭「張東白內翰」, ……夫學有由積累而至者 有不由積累而至者. 有可以言傳者 有不可以言傳者. 夫道至無而動 至近而神……以下 參照.
48) 荒木見悟, 「陳白沙」 (前揭書 所收), pp. 53—4 參照.
49) 陳白沙, 「復趙提學僉憲」 (前揭書 所收), 所謂 自立門戶者. 非此類歟. 佛氏敎人曰 靜坐 吾亦曰靜坐, 曰惺惺 吾亦曰惺惺……所謂流於禪學者, 者以下 및, 「與太虛師」(前揭書 所收)……太虛師無累於外物 無累於形骸矣 儒與釋不同 其無累同也. 以下 參照.
50) 黃宗羲, 『明儒學案』 卷 5 「白沙案上」,……先生之學 以虛爲其本以靜爲門戶, 以下및 卷頭의 有明之學 至白沙始入精微……至陽明而後大, 以下 參照.

겼다'[51]고 말하면서 白沙와 陽明의 心學을 관련지워 논하고 있어 그 전후관계가 묘하다는 생각이 든다.

다만 이 두사람의 心學에 차이가 있었다면, ① 白沙는 靜中體認에 치중한 나머지 陽明에서와 같은 動中體認을 배제한 결과가 되었다는 點, ② 白沙는 人心에 內在해 있는 反社會的인 利己心의 극복문제, 即 개인과 社會의 相克문제에 대해서는 거의 언급하지 않았다는 點, ③ 인간의 내면적인 主體性을 강조하고 있으면서 陽明에서와 같은 능동적인 主體性, 即 實存的인 결단의 계기가 결여되어 있다는 점 등으로[52] 요약할 수 있다.

그렇다면 白沙의 心學은 主理論인가 主氣論인가? 이미 陸象山에서 보았듯이 心學은 필연적으로 理의 초월성을 거부하게 되고, 理氣二元論을 거부하고 一元論을 주장하게 되며, 人性論에 있어서도 本然之性과 氣質之性을 하나로 보는 性一元論을 주장하게 된다. 陳白沙의 경우도 이미 앞에서 지적했듯이 理의 嚴格性을 거부하고 心一元論을 지향하고 있으며, 비록 理氣論을 重視하지는 않았지만 渾然天地之氣라든가(「與賀黃門書」) 天地에 가득한 元氣(「祭先師康齊墓文」) 등의 표현[53]에서 主氣論的 性向을 충분히 看取할 수 있다. 그리고 心學은 어느 경우에 있어서든 우주와 자연의 理法을 存在論的·認識論的으로 규명하는데는 관심이 없기때문에, 설사 理라는 말을 사용한다 하더라도 그것은 어디까지나 道德的인 理의 개념으로 限定되는 것이며 主理論에서 말하는 理의 槪念과는 거리가 먼 것이다. 그렇다면 湛甘泉과 王陽明의 心學은 어떠한가?

湛甘泉은 明代主氣論의 대표적인 인물이었던 羅整庵(欽順, 1465—1547) 보다 1년늦게, 역시 主氣論者였던 王廷相(1474—1544)보다는 8년 먼저, 그리고 明代心學의 大成者인 王陽明(1472—1528)보다는 6년먼저 태어난 중요한 시기의 思想家이다.

黃宗羲는 『明儒學案』에서 '王陽明은 致良知를 宗旨로 삼았으나 甘泉은 體認天理를 宗旨로 삼았다'고 말하고 있다.[54] 그리고 岡田武彥 교수는 甘泉이 內外心事를 관통하는 '渾淪의 天理'를 추구하는데 집중했다고 말하고 있다. 甘泉은 '周子(濂溪)와 明道先生이 없었다면 道가 支離하게 되었을 것인즉 이 두 先生이 없었다면 내가 무엇을 배울 수 있었겠는가'라고 말할 정도로[55] 周程 이후의 主知主義的인 解經註釋에 환멸을 느끼고 있었으며, 周程 二子中에서도 특히 明道先生을 尊崇하고 사숙했다 한다.

그는 道와 器, 理와 氣, 天地之性과 氣質之性을 별개로 보지않고 渾淪一體로 보았으며, 朱子의 理氣二元論 혹은 理先氣後의 主理論은 道를 糊塗하는 倒說[56]이라고 비판한

51) 荒木見悟, 前揭論文, pp.57—8 參照.
52) 前揭論文, pp.56—7 參照.
53) 元氣라는 말은 宇宙萬物의 근원을 一元의 氣에서 찾을때 사용되는 말이기 때문에 대체로 主氣論 혹은 氣의 哲學에서만 등장하는 개념이다. 「祭先師康齊墓文」에서는 「……於乎元氣之在天地 猶其在人之身 盛則耳目聰明 四體常春 其在天地 則庶物咸亨 人和絪縕」이라 하고 있다. (『陽明學 大系』 第4卷 所收).
54) 黃宗羲, 『明儒學案』 卷 37 「甘泉學案」 (1), 先生與陽明分主教事 陽明宗旨致良知 先生宗旨隨處體認天理. 以下 參照.
55) 岡田武彥, 『王陽明と明末の儒學』, pp.86—7 參照.
56) 前揭書, p.90 參照.

다. 그런가하면, '理는 氣의 條理요 氣는 理의 運用'이라는 王陽明의 理氣論에 대해서도 理와 氣를 分離하는 경향이 있다하여 批判하고 있다. 그러니까 甘泉이 말하는 天理란 초월적인 實體도 아니요 氣에 內在하는 條理도 아닌, 天理가 곧 心이라는 內外渾淪의 一體인 것이다. 따라서 天理의 體認도 外的인 格物致知의 방법으로 얻어지거나 內的인 心性修養만으로 얻어지는 것이 아닌, 宇宙와 本心의 一體, 物과 我의 一體, 即 萬物一體의 無我無心의 경지에서 얻어지는 것이라고 말한다.[57]

要컨대 그가 말하는 天理의 體認이란 中正을 얻는 것이요 內外心事를 관통하는 實理를 體認하는 것으로, 그것은 곧 人爲的인 心의 作用을 넘어선 自然的인 中正의 心을 體認하는 것이다. 그리고 理氣論의 관점에서 본다면, 天理의 體認이란 곧 陰과 陽 어느쪽에도 치우치지 않는 氣의 中正을 얻는데 있다.

이와 같은 甘泉의 體認天理論에 대해 陽明은 外求之病弊라고 비판하게 되고 甘泉은 이를 반격하여 物心無二요 心事合一이기 때문에 결코 外求라고 해서는 안된다고 주장한다.[58] 오히려 그는 陽明이 心外無物 心外無理라고 하면서 內와 外를 區分하여 內를是라고 하고 外를非라고 하는 폐단에 빠져 있다[59]고 비판한다. 그런가 하면 甘泉은 孟子의 良知論도 결국은 天理의 體認에 그 궁극적인 의도가 있었다고 주장하면서 陽明의 〈致良知論〉과 자신의 〈體認天理論〉이 같은 것임을 시사하기도 하고, '心의 本體가 無善無惡'이라는 陽明의 〈四言教〉 첫구절을 有善無惡으로 고쳐야 한다고 주장하는 등[60] 陽明과는 서로 批判을 주고 받는 論敵의 관계를 지속하게 된다. 그렇다면 陽明의 心學은 어떤 것이며 그의 理氣論은 어떤 性格의 것인지, 그리고 心學은 理氣論에 있어서 필연적으로 主氣論이 될 수 밖에 없는 까닭이 어디에 있는지 알아보아야 할 것이다.

Ⅴ. 맺 는 말

筆者가 本論文을 쓰게된 動機는 朝鮮朝 性理學의 主氣論的 展開에 관심을 가진데서 비롯된다. 보다 구체적으로 말한다면 朝鮮前期의 性理學이 그 哲學的인 頂點을 이루는 退溪에 이르러 奇高峯의 도전을 받게되고, 뒤이어 栗谷에 依해 主理論的 思想體系가 主氣論으로 전환하게 된 까닭이 어디에 있었는지 그 理論的인 근거를 찾는데서 비롯된 것

57) 湛甘泉, 「甘泉語錄」(黃宗羲, 前揭書에 所收), 「天理須在體認上求見 餘體認 何由得見天理也」……體認是反躬而復也 天地之心即我之心, 生生不已 更無一毫私意參雜其間 此便是無我 便見與天地萬物共是一體, 以下 參照.

58) 湛甘泉, 「論學書」(前揭書 所收), ……陽明謂隨處體認天理是求於外. ……程子所謂「體用一原 顯微無間」格物是也 更無內外, 以下 參照.

59) 岡田武彦, 前揭書, p.94 參照.

60) 前揭書, p.95 및, 〈四言教〉에 관해서는 王陽明의 『傳習錄』(下) 125條 「天泉稿問答」, 丁亥年九月……先生教曰「無善無惡是心之體, 有善有惡是意之動, 知善知惡是良知, 爲善去惡是格物」以下 參照. 그리고 〈四言教〉와 致良知論의 관계에 대해서는 筆者의 學位論文, ***"Yomeigaku*** as a philosophy of Action in Tokugawa Japan" (University of Southern California, 1982年 2月), Chapter Ⅲ 및, "The philosophical nature of ***yangmyonghak***" 『現代와 宗教』 제 7집 (1984年 2月), 參照.

이다.

그러니까 奇高峯이 「論困知記」에서 羅整庵의 主氣論을 호되게 批判하면서도 그가 提起한 〈四七論辨〉은 그 저변에 主氣論的 性向을 짙게 깔고 있으며 栗谷의 〈答成浩原書〉에도 羅整庵의 主氣論이 크게 作用하고 있음을 발견했기 때문이다. 따라서 筆者는 學位論文에서 陽明學을 다루면서도 陽明과 同時代人이요 陽明의 心學을 批判한 羅整庵에 대해 구체적인 검토를 하지못한 아쉬움을 뒤늦게 채워보자고 생각하게 되었고, 그의 主氣論이 어떤 與件에서 成立되었으며 明代思想史에서 어떤 意味를 지니는 것인지 검토하는 과정에서 本論文의 主題가 設定된 것이다.

그러나 制限된 紙面관계로, 「明代儒學의 主氣論的 展開」라고 이름을 붙이고도 정작 본격적인 主氣論을 논하는 部分은 다음號로 넘기게 되었음을 안타깝게 생각하면서 讀者諸賢의 이해를 구하고자 한다.