

穌齋 盧守愼의 思想과 學問態度

蔡 龍 福*

《目 次》

- | | |
|----------|-----------|
| I. 머리말 | 3. 修養論 |
| II. 哲學思想 | III. 學問態度 |
| 1. 宇宙論 | IV. 맺음말 |
| 2. 心性論 | |

I. 머리말

穌齋 盧守愼(1515~1590)은 조선 전기의 사상가로서 알려져 있지만, 그의 사상의 특징은 잘 소개되어 있지 않다. 다만 人心道心辨에 관한 논의가 주류를 이루고 있을 뿐이다.¹⁾ 그는 丈人이며 스승인 灘叟 李延慶의 門下에서 학문을 시작했으며, 그 후 晦齋 李彥迪에게 제자의 禮를 갖추고 爲學의 要와 心經에 대해 질의하였으며, 一齋, 退溪, 河西와 학문적 교류를 하였다. 이같이 그는 직·간접적으로 世界觀 형성에 여러 사람들의 영향을 입었다.

穌齋의 사상에 관한 저작은 珍島 유배시에 지은 <夙興夜寐箴解>, <人心道心辨>, <執中說>, <困知記跋> 등이 있으며 그 후에 지은 <晦齋先生大學補遺後跋>, <晦齋先生集序>에서 그의 사상의 일면을 엿볼 수 있다.

本稿에서는 穌齋의 사상체계를 宇宙論, 心性論, 修養論으로 나누어 이것을 그의 저작을 중심으로 분석하고 아울러 그의 학문과 經學에 대한 태도를 究明해 보고자 한다.

* 慶北大學校 講師.

1) 穌齋의 思想은 지금까지,

玄相允, 『朝鮮儒學史』, 玄音社, 1948.

裴宗鎬, 『韓國儒學史』, 延大出版部, 1974.

尹絲淳, 『韓國儒學論究』, 玄岩社, 1980.

劉明鍾, 『韓國思想史』, 以文出版社, 1990 등에서 점차적으로 논의되어 왔다.

이러한 사상사적 연구는 穌齋를 退溪나 栗谷의 주변 인물로 처리하거나, 主理派와 主氣派의 折衷主義 또는 羅整菴의 영향을 받은 학자로 대개 간단하게 다루고 있다. 그러나 본격적 논의는 최근 崔丞顥 교수의 '穌齋 盧守愼 研究'(思想)(慶北大學校退溪研究所, 1990)에서 이뤄졌다. 崔교수는 이 논문에서 분석적 방법에 의한 접근을 통해 穌齋의 사상을 理氣混一體, 心性·物, 道心人心의 體用相卽으로 파악했다.

Ⅱ. 哲學 思想

1. 宇宙論

蘇齋는 宇宙論(理氣論)에 대하여 태도를 분명히 밝히지는 않았다. 儒家의 사상에서 理氣論은 人性論, 倫理問題의 근간이 되므로 간접적인 자료로써 蘇齋의 理氣論을 살펴 보고자 한다.

蘇齋는 그의 詩에서 이렇게 표출하고 있다.

元來道與器非隣	원래 도와 기는 둘이 아니니,
可認人心是外塵	人心은 外塵임을 알 수 있네.
須就道心爲大本	모름지기 道心이 大本이 되니,
用是還見道乘心 ²⁾	운용할 때에는 도리어 道心이 人心을 타네.

위 인용시에서 理氣論을 추출할 수 있다. 먼저 이 詩의 뜻은 도와 기는 두 가지의 물건이 아니니, 人心이란 道心이 動한 情이다. 道心이 大本이기는 하나, 用事하면 오히려 人心을 타고 있다는 것이다. 즉 道란 氣의 條理이며, 氣의 善·惡에 따라 가리워진다는 것이다. 이와 같은 理氣論과 心性問題는 整菴의 理氣渾淪一體說³⁾에 근거하고, 理氣渾淪一體說은 道器一體說에 근거한다. 道器一體說이란 道 즉 理(事物이 動靜하는 측면에서 보면 道이며, 氣와 대립시켜 말할 때 理이다.)를 관념적이나 논리적으로 器에서 분리시켜 보지 않는 것이며, 道이든 器이든 간에 절대자를 설정하지 않는다. 다시 말하면 高峯이 말한 理는 氣를 벗어날 수 없으며, 氣의 過不及이 없어서 自然 발현하는 것은 이에 理의 本體가 그러한 것이다.⁴⁾ 환언하면 氣가 動靜할 때에 그 條理로서 理를 인식할 수 있을 뿐(氣의 내재적 운동법칙)이지, 理라는 別個의 사물은 있지 않다는 것이다. 이것은 대상을 종합적으로만 보기 때문이며, 主理論을 전개하는 학자들과 같이 대상을 종합하고, 또 그것을 분석하여 이 둘을 通看하는 인식법과는 다르다. 이와 같은 蘇齋의 理氣論은 宇宙의 本體를 현상적이며 감각적인 氣를 주로 하여 파악하려는 것이며, 분석하여 논리적인 면에서 우주의 본체를 파악하기를 거부한데서 얻어진 결과이다. 이와 같은 학문체제는 그이 從舅인 一齋 李恒(1499~1576)의 학문체제와 같으며, 蘇齋는 「答盧玉溪禪書」에서 다음과 같이 이야기하고 있다.

2) 《文集》卷四-38, <次韻奉呈鄭僉使廻軒復題一篇憑達一齋侍者>其二.

3) 劉明鍾, 《韓國思想史》, 以文出版社, p. 381.

4) 《退溪先生文集》卷十六, 板十四前面: 理之外不於氣 而氣之無過不及 自然發見者 乃理之本體 然也

天과 地에 天과 地의 體用이 있으며, 物에는 物의 體用이 있으며, 心에는 心의 體用이 있다.⁵⁾

이 글에서 보듯이 蘇齋는 天, 地, 物, 心에는 각각 體用이 있다고 주장하였다. 體用論은 動靜을 매개로 하며, 動靜하는 가운데 理를 인식할 수 있다는 것이다. 이와 같은 견해는 역시 整菴에서 유래하는데, 整菴은 그의 《困知記》에서 이렇게 기술하고 있다.

대개 天과 地를 관통하고, 古와 今에 걸쳐서 一氣가 아닌 것이 없다. 氣는 본래 하나이나, 한 번 動하면 한 번 靜하며, 한 번 가면 한 번 오며, 한 번 열리면 한 번 닫히며, 한 번 올라가면 한 번 내려와서 순환하여 그치지 아니하여, 미미한 것이 쌓여 드러나고, 드러난 것에 말이 아마 다시 은미하게 되며…… 끝내 분란하게 되지 않는 것이로되, 그 所以然을 알지 못하는데도 그러하니, 이 것이 즉 이른바 理이며, 처음부터 별도로 하나의 물건(理)이 있는 것은 아니다.

6)

여기서 整菴은 理와 氣는 條理임을 분명히 하였다. 또 그는 朱子가 말한 理와 氣가 「決是二物」⁷⁾이라는 주장을 비판하기도 하였다. 이와 같은 宇宙觀은 경험할 수 있는 現象界만을 주장하고 理의 보편성을 거부하는 것이다. 앞에서 언급한 天·地·物·心에 각각 體用이 있다고 한 것은 이러한 우주관에 의하여 현상 사물의 體用을 논한 것이다.

이상에서 살펴 본 바와 같이 蘇齋가 認識한 宇宙란 現象의 감각적이면서도 경험할 수 있는 것이며 절대자는 설정하지 않았다. 모든 사물은 氣로 구성되어 있으며, 경험할 수 있는 氣는 항상 動靜하며, 그 條理가 理라는 것이다.

2. 心性論 — 人心道心體用說

退溪의 渾淪看을 通看하는 인식방법이 朱子에서 유래하였다면, 蘇齋의 人心·道心 體用說은 明代의 羅整菴의 人心用·道心體의 體用說을 지지한 것이다. 두 분의 학문이 같은 儒學이라 하더라도 두 분의 서로 다른 학문의 기본체계가 그 내용의 독특성을 드러내게 한다. 학문의 기본체계는 대부분 宇宙論, 心性論, 修養論을 일관한다.⁸⁾

5) 《文集內集》〈懼塞錄〉 甲二 板十三. 天地有天地之體用 物有物之體用 心有心之體用

6) 《困知記》上 11章: 蓋通天下 亘古今 無非 一氣而已 氣本一也 而一動一靜 一往一來 一閑一闢 一升一降 循環不已 積微而著 由著後微 …… 而卒不可難也 有莫知其所以然而然也 是即所謂理也 初非別一物也

7) 《朱子文集》卷四十六, 〈答劉叔文〉(第一書)

8) 유명종, 한국사상사, 전제서, p. 348. “퇴계와 고봉 奇大升은 다같이 始源에서는 因說을 취하지만, 流行過程에서 보는 것이 달랐다.”라고 하여 일관되지 않은 경우도 가끔 있다.

退溪는 現象事物의 理와 氣의 관계는 서로 혼란하여 있으나,⁹⁾ 이와 같은 理와 氣를 論理的으로 분개하여 봄으로써¹⁰⁾ 이 양면을 通看할 때, 理와 氣의 관계를 두루 인식할 수 있다¹¹⁾고 주장한다. 理와 氣를 渾淪看할 때는 動靜(運動)하는 氣가 主이지만, 분개간할 때는 質料性이 없는 理가 主이다. 이 理는 質料性이 없기 때문에 영원하며, 그래서 보편성을 지닌다. 이것이 退溪 宇宙論의 根幹이다. 또한 心性論에서도 위와 같은 기본체계가 적용된다. 즉 退溪는 形氣와 本然의 性을 승한 氣質의 性과 氣質의 性中の 本然의 性만을 척발하는 性論을 드러내었고, 本然의 性과 氣質의 性이 發하면 四端과 七情이 된다는 情論을 주장하였다.

蘇齋의 心性論은 整菴의 理氣一物說에 근거한다. 그래서 性과 情은 人心과 道心에 의하여 구명된다. 人心과 道心은 《書經》「大禹謨」에서 ‘人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中’의 人心 道心이다. 조선조의 退溪를 위시한 主理論者들은 이 人心 道心を 朱子の 說에 근거하여 해석하였다. 朱子는 《中庸》序文에서 다음과 같이 말하고 있다.

생각컨대, 人心과 道心の 다름이 있는 것은 즉 形氣의 사사로움에서 발생하며, 性命의 바름에 근원하기 때문이다.¹²⁾

이 글에서 朱子는 人心과 道心を 이미 發한 것으로 해석하였다. 心이란 發하지 않을 때에는 人心이든 道心이든 지적하여 말할 수 없기 때문이다. 즉 人心은 形氣가 主가 되어 發한 것이며 道心은 性에 근거하여 발한 것이다.

이상과 같이 主理의인 면에서 우주와 인간을 해석하려는 것이 退溪와 여타의 主理學派의 입장이다.

그런데 蘇齋는 珍島에 있을 당시 1559년에 지은 <人心道心辨>에서 人心 道心の 해석을 이와는 달리 하였는데, 이는 體用說을 근간으로 하여 心性論을 전개하였기 때문이다. 蘇齋는 앞에서 인용한 「答盧玉溪禪書」에서 말한 바와 같이 天, 地, 物, 人에는 각각 體用이 있다고 보았다. 蘇齋가 뜻하는 바 體用은 어떠한 것인가? 위에서 밝힌 바와 같이 蘇齋의 體用說은 整菴의 《因知記》의 그것을 수용하여 자기의 說로 삼았다 하겠다.

道心은 性이며 人心은 情이다. 心은 하나인데 둘로 말한 것은 動과 靜에 의하

9) 《退溪先生文集》卷十六 8: 蓋理之與氣 本相須以爲體 相待以爲用 固末有無理之氣 亦末有無氣之理

10) 上揭書, 卷十六 9: 然而所就而言之不用 則亦不容無別

11) 上揭書, 卷十六 11: 徐觀其義趣 就同中而知其有異 就異中而見其有同 分而爲二 而不害其未嘗離 合而爲一而實歸於不相雜 乃爲周悉而無偏也

12) 《中庸》<序文>: 以爲有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正

여 나누어지며, 體와 用에 의하여 분별된 것이다.¹³⁾

이 인용문에서 蘇齋는 心이 動과 靜에 의하여, 體와 用에 의하여 구분되어진다는 것이다. 즉 “道心은 寂然不動한 것이며 至精한 體이니 볼 수 없고”¹⁴⁾ 人心은 已發한 用이라는 것이다. 그러나 이러한 蘇齋의 주장은 整菴의 說을 수용한 一齋에게까지 비판을 받는다.

整菴의 說은 性情, 體用, 幾微의 妙用을 알지 못했을 뿐만 아니라, 舜과 禹의 道德이 界分이 있는 것을 알지 못했다.¹⁵⁾

이 인용문은 蘇齋가 整菴의 說을 비판없이 받아들인 것에 대한 一齋의 비판이다. 그러나 蘇齋는 자신의 입장에 대하여 이렇게 밝히고 있다.

① 人心이 人欲이라면 道心이 已發이 되지만, 人心이 善하고 惡하다면, 道心이 未發이라야 된다.¹⁶⁾

② 人心이 善과 惡을 겸했다는 說에 의하면 道心이 반드시 體임을 알 수 있다.¹⁷⁾

①, ②의 두 인용문에서 蘇齋가 뜻한 바는 人心이 人欲 즉 不善한 것만을 뜻한다면 道心은 純善한 情으로 보아 이 둘을 모두 已發이라 할 수 있지만, 人心이 善惡을 겸했다고 한다면 人心은 善할 수도 있고, 惡할 수도 있게 된다. 이와 같이 人心이 善惡을 겸한 것은 道心の 發이기 때문이며, 作用하지 않은 體로서의 道心은 純善하다는 것이다. 그래서 蘇齋는 整菴의 說을 지지하고 있다.

道心은 性이며, 性은 道の 體이다. 人心은 情이며, 情은 道の 用이다.¹⁸⁾

이 인용문에서 「性」은 天理가 마음에 갖추어진 것이며(氣質의 性),¹⁹⁾ 「情」은 好惡가 마음에 形成된 것,²⁰⁾ 즉 氣가 發한 것이다. 즉 蘇齋는 道心은 未發의 性이며, 人心은 已發의 情이라 했다. 未發의 性은 道の 體 즉 마음이 靜하였을 때 조

13) 《內集》下篇, 答盧玉溪, 板二十: 道心性也 人心情也 心一也 而兩言之者 動靜之分 體用之別也

14) 上揭書 下篇, 板十二: 整菴曰道心寂然者也 至精之體 不可見

15) 上揭書, 板十二: 整菴之說 非徒不知性情體用幾微之妙用 亦不知舜禹道德之有界分也

16) 上揭書, <人心道心辨>: 人心爲人欲 則道心爲已發 可也 人心爲善惡 則道心爲未發 可也

17) 同上: 以人心兼善惡說觀之 而知道心必爲體

18) 上揭書, 板一後: 整菴의 說을 草한 것 中에 “道心性也 性者 道之體也 人心情也 情者 道之用也”라 되어 있다.

19) 上揭書, <人心道心辨> 板二後: 人生而靜 天之性也者 天理具於心也 感物而動 性之欲也者 好惡形於心也

20) 同上

리이며, 已發의 情은 道心の 用, 즉 마음이 動하였을 때 내재한 조리가 그러하다는 것이다. 蘇齋는 이를 종합하여 다음과 같이 말하고 있다.

道心은 天理가 마음에 갖추어진 것이며, 그것이 말할 때는 氣에 의한 까닭으로 人心이라 한다. 人心은 中節하고 不中節하는 까닭으로 危라 한다. 道心은 發하지 않으니, 形이 없다. 그러므로 微라 한다.²¹⁾

이 인용문에서와 같이 體用의 論理에 一貫하여 道心은 本具한 天理이며, 人心은 氣發이라고 체계를 세운 것은 蘇齋思想의 特色이라 할 수 있다.

이상에서와 같이 蘇齋의 心性論을 논함에 있어 主理論과 主氣論을 학문체계 위에 그 사상을 대비하여 보았다. 主理論의 學問體系가 理와 氣를 渾淪(綜合)하여 그 관계를 파악하는 渾淪看과 理와 氣를 分開(分析)하여 그 관계를 파악하는 分開看을 通看(橫的인 分析和 縱的인 分析)하는 인식방법을 취했으나, 蘇齋는 動靜에 의한 體用論理에 의하여 대상을 인식하려 하였다. 이 體用論理는 대상을 종합, 분석하여 양면을 通看하는 것이 아니라, 대상이 動하느냐? 靜하느냐에 따라서 體와 用의 관계에서 인식하려는 것이다. 이와 같은 體用은 體用一源에서 뜻하는 바와는 다르다. 體用一源의 體와 用은 本體系의 보편성의 理를 體, 현상계의 各具의 理를 用으로 한 것이다. 蘇齋가 택한 體用의 논리는 理와 氣의 관계론이 아니라, 理氣一物인 대상이 어떻게 存在하느냐를 밝히는 것이다. 그러므로 그의 理氣論과 心性論은 理와 氣, 性과 情의 본체를 구명하는 것은 아니었다. 그렇기 때문에 그의 人心 道心 해석이 主理論과 主氣論의 학자들과 차이가 나며, 그들과 해석의 차이가 난다 하더라도 그것은 主氣論者의 通看과 蘇齋의 體用論理 체계가 다른 데서 기인한 것이며, 이 두 논리 체계를 전제하면 두 이론이 모두 옳다고 하겠다. 그리고 主氣論을 주장하는 학자나 一齋같은 분은 整菴의 說을 수정하여 수용하고 있지만, 蘇齋는 그의 說을 그대로 수용하는 것이 또 하나의 특징이다.

3. 修養論 - 執中說

蘇齋의 「執中說」은 堯와 舜이 傳受한 ‘允執厥中’(진실로 그 中을 잡으라.)의 ‘中’을 해석한 것이다. 朱子는 《中庸》〈集註〉에서 ‘中’을 치우치지 않고 기울지도 않아 지나치거나 미치지 못함이 없는 이름(不偏不倚無過不及之名)이라고 해석하였다. 또 子思는 喜怒哀樂이 發하지 않은 것을 中이라고 하였다. 子思는 心性에

21) 上揭書, 〈人心道心辨〉 板五前: 道心即天理具於心者 而其發也以氣 故謂之人心 便有 中節不中節 故危 而其未發 則無形 故微

국한하여 말하고 있으니, 喜怒哀樂은 情이며, 그 未發은 性이기 때문이다. 또 子思는 다른 한편으로는 모든 일의 바른 도리를 中이라고도 했다. ‘執中’이란 어느 시간 어느 장소이든 간에 性·情을 바르게 하고, 모든 일의 바른 도리를 잡아서 그 도리에 합당하게 하라는 뜻이다. 이것은 윤리의 문제이며 修養의 공부이다.

蘇齋는 ‘執中’을 그의 학문체계인 體用에 의해 해명하였다. 蘇齋는 <執中說> 첫머리에 “堯舜의 中은 어떠한 中이냐? 그것은 體用의 中이다”²²⁾라고 하고, 또 “어떻게 함을 잡는다고 말하는가? 잡는다는 것은 지킨다는 것과 같다.”²³⁾라고 하였다. 이같이 蘇齋는 ‘中’이란 體用이 있음을 주장했다. ‘中’은 바른 도리이다. 바른 도리는 體用이 있다. ‘執中’이란 바른 體와 用을 가려서 지키는 것이다. 그래서 蘇齋는 ‘執中’에 대하여 이렇게 말하고 있다.

心이 已發한 것에서 省察하여, 그 心이 過, 不及이 없는 用을 지킬 수 있게 하니, 程子가 이른 바 行爲에서 지킨다는 것이며, 朱子가 이른 바 하나로 하여 지킨다는 것이며, 子思가 이른 바 한 달을 지킨다는 것이 이것이다. 心이 未發한 것으로부터 存養하여, 心이 기울지도 않고, 의지하지도 않은 體를 지킬 수 있게 하니, 朱子가 이른 바 그 지킴을 잃지 않는다는 것이 이것이다.²⁴⁾

이 인용문에서 ‘心이 已發한 것에서 省察하여’라는 귀절 이하는 中의 用의 지킴이며, ‘心이 未發한 것으로부터 存養하여’하는 귀절 이하는 中의 體의 지킴이다. 蘇齋는 心의 已發 未發에 의하여 體과 用을 구분하고 있다. 蘇齋는 이 體와 用의 관계를 밝히고 있다.

用을 지킴에 있어서 (體와) 섞을 수 없으니, 이에 그 體를 완전하게 보전하는 바이고, 體를 지킴에 用을 분리하지 않으니, 이에 그 用이 꼭진히 합당하게 되니, 어디엔들 그 잡음을 쓰지 않겠느냐?²⁵⁾

이 인용문에서 뜻한 바는 中의 用은 中의 體를 벗어날 수 없으며, 中의 體는 中의 用을 섞어 말할 수 없다는 주장이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 蘇齋는 中을 心의 未發과 已發에 의하여 파악하였다. 즉 이것은 性의 함양과 情意에 의하여 인간을 완성하려는 것이다.

22) 《內集》下篇, <執中說> 板七前: 堯舜之中 何中 體用之中也

23) 上揭書: 何謂執 執猶守也

24) 上揭書: 自心已發 而察之 爲能守之於無過不及之用 程子所謂守之於爲 朱子所謂一以守之 子思所謂其月守也 是也 自心未發 而存之 爲能守之於不偏不倚之體 朱子所謂其月不失 是也

25) 上揭書: 用之守 而不雜 及所以保全其體 體之守 而不離 及可以曲當其用 夫何所不用其執

그리고 內外를 貫通하는 蘇齋의 修養法은 內面化하는데 중점을 두는 듯하다. 그런데 이 論議에 앞서 그의 內外 修養法을 뒷받침해 주는 <夙興夜寐箴>과 注解를 간략하게 살펴보고자 한다.

蘇齋는 陳茂卿의 <夙興夜寐箴>을 <執中說>보다 15년 전인 1551년에 逐句註解하였다.

그 요점을 정리하면 다음과 같다.

- 제1장 存心養性
- 제2장 內外 心과 行을 함께 修養함
- 제3장 外的 修養
- 제4장 자신의 발견, 內外修養의 自覺
- 제5장 甯靜에 인하여 動靜無違를 논함
- 제6장 間斷없는 內外修養
- 제7장 잠자는 사이에도 放肆함을 금함
- 제8장 본성을 기르기만 하고 해침이 없어야 한다

이 내용을 간추려 보면, 아침에 눈을 떠서 다음 날 아침에 눈 뜰 때까지 心을 어떻게 가져야 하는가에 대하여 구체적으로 기술하고 있다. 그 주된 내용은 心이 일 없을 때의 자세와 心이 일 있을 때의 자세이다. 즉 그것은 內的 修養과 外的 修養인데, 이는 宋代 性理學에 기초하고 있다. 朱子(1130~1200)의 직접적인 師承關係는 程顥와 程頤의 제자인 楊時(1053~1135)에서 羅從彥을 거친 李侗으로 내려 오는데, 그는 곧 李侗에게 師事하였다.²⁶⁾ 羅從彥은 그의 門人에게 「喜怒哀樂未發의 기상을 살펴라」²⁷⁾라고 하였다. 楊龜山門下의 相傳하는 指訣은 靜中에서 大本未發의 기상을 체인하는 것이며, 이는 靜中 修養法이다. 즉 이는 心이 未發한 때에 存心養性하는 內的 修養法이다. 朱子は 李侗에게서 이 內的 修養法을 전수 받았다. 李侗이 沒後 朱子は 呂東來의 소개로 張軾(南軒)을 만난다. 南軒은 延平과 반대로 主動의 공부를 주장한다. 만약 羅從彥과 같이 主靜工夫를 주장한다면, 그 실마리를 어디에서 잡겠는가? 그것은 행동하는 가운데서 행동이 잘 되었느냐, 그러하지 않느냐를 반성하여 그 근원을 찾아가야 한다고 주장하였다. 朱子は 이 제까지 主靜工夫를 주로 하였기 때문에 다시 南軒이 主動工夫를 주장하는 것에서 혼란이 야기되었다. 그래서 朱子は 《二程全書》를 정리하기 시작하였다. 朱子は

26) 劉明鍾, 宋明哲學, 螢雪出版社, 1979, p. 154.

27) 蘇齋도 「執中說」에 이 내용을 인용하고 있다.

28) 蘇齋도 《內集》上篇, 板十八. 近思錄 筵講錄에서 이 귀절을 인용하고 있다.

《二程全書》를 정리하는 도중 「涵養은 須用敬이요, 進學은 則在致知라」²⁹⁾라는 대목에 이르러서 動靜을 貫通하는 修養法임을 확인하게 된다. 그래서 朱子는 居敬窮理法으로 발전시킨다. 이 <夙興夜寐箴>에서 主를 이루는 수양법이 바로 이 朱子の 動靜 內外를 貫通하는 修養法을 근간으로 하고 있다.

이와 같은 修養法을 蘇齋는 <夙興夜寐箴>을 註解하는 과정에서 그대로 지지하여 수용하는 것으로 보인다.

이제 內的 修養인 ‘執中’의 ‘執(잡는다)’에 대하여 살펴볼 차례다.

이 ‘執’은 글자로서는 ‘가지다(持)’라는 뜻이지만, 訓으로는 ‘지키다(守)’이다. 程子와 朱子 역시 ‘執’을 지키다(守)는 뜻으로서 실제적 행위로 옮기지 전에 ‘中’을 지키는 것으로 ‘執’字를 사용한 듯하다. 그러면 蘇齋가 <執中說>에서 보인 견해를 보자.

- ① 잡는다는 것은 무엇을 뜻하는가? 글자로서 풀이하면 유지하기를 義로써 하는 것이며, 그 뜻으로 풀이하면 지키는 것이다.²⁹⁾
- ② 존재시키고, 기르고, 일삼는 것에 이르러서는 孟子의 잡는다는 다른 표현이다. 경계한다, 두려워한다, 이르른다는 것은 子思의 잡는다는와 같은 뜻이다.³⁰⁾
- ③ 孔子가 말하기를 敬으로써 마음을 바르게 한다.³¹⁾

「執中說」에 드러난 이 인용문들은 내적수양방법이며, 蘇齋는 일면 執中의 뜻을 내적 수양에 국한시키고 있는 것이다. 그러므로 蘇齋는

대개 不偏 不倚의 때는 즉 이른바 性, 天, 心德의 體이며, 所秉, 所據, 可視, 可圖는 存養 戒懼하며 未發의 節度を 잡는 것이 아닌가?³²⁾

라고 하였다. 이 인용문에서 蘇齋는 中이 내적인 心에 국한하여 心中의 中을 뜻한다는 것이며, 執은 存養 戒懼를 뜻한다는 것이다. 즉 天, 性, 心德의 구체적인 내용이 도덕원리의 측면에서 볼 때 中이며, 執이란 내적 수양방법이다.

그러면 蘇齋가 뜻하는 바 내적인 면에서 體와 用의 中이란 무엇인가?

敬을 中이라 할 수 없다. 敬을 하여 실수하지 않음이 中이다. 이것은 즉 執의

29) 《內集》下篇, <執中說>: 雖然 執者何也 以字言之 爲持以義 訓之爲守

30) 《內集》下篇, <執中說>: 至於存之 養之事之者 孟子執之之異名戒焉 懼焉 致焉者 子思執之之同實也

31) 同上: 孔子曰 敬以直內

32) 《內集》下篇, <執中說>: 蓋不偏不倚之時 卽所謂 性天心德之體 而所秉所據 可視可圖者 豈非存養戒懼 爲執於未發之節度也哉

33) 《內集》下篇, <執中說>: 又曰敬不可謂之中 敬而無失 卽中也 是則執之爲義 亦敬而無失焉已矣 敬而無失卽 所謂靜中有物 便只足知覺 程子却以爲知覺 便是動何 此朱子有伊川說 太重之云也

뜻이 역시 敬을 하여 실수하지 않는 것이다. 敬을 하여 잃지 않는 것은 즉 이른바 靜中에 일이 있는 것이니 이것이 知覺이다. 程子是 知覺이 動이라 하니, 어떠합니까? 이것은 朱子가 伊川의 說이 매우 중요함이 있다는 것이다.³³⁾

이 인용문에서 蘇齋의 뜻이 心의 靜은 體이며 心의 動은 用이라는 것이다.

敬而無失한 心德이 中의 體이며 모든 事物의 理를 올바르게 知覺할 수 있으며 바르게 행동할 수 있는 능력이 中의 用이라는 것이다.

이상에서 논의한 바와 같이 蘇齋는 中 즉 最上의 實踐倫理를 體用論理에 의하여 구명하였다.

이와 같은 體用은 論理界와 現象界의 관계를 뜻하는 것이 아니며 動靜에 의한 體用的 관계이다. 이 體用은 하나의 대상에도 體와 用이 있으며(各有體用), 그와 같은 體用이 있게 하는 中介範疇가 動靜이며 이 논리에 의하여 中을 해명한 것이다.

Ⅲ. 學問態度

蘇齋의 學問態度에 대해 論하기에 앞서 그의 학문과 思想에 영향을 미친 사실을 年譜에 의하여 정리해 보면 다음과 같다.

17세에 灘叟 李廷慶의 사위가 되어 그 門下에 들어가다.

26세에 慕齋 金安國에게 그의 著述 <時習箴>에 대해서 詞章만을 하는 儒學者는 따르지 못한다라고 칭찬받다.

27세에 晦齋 李彥迪에게 先生의 禮를 올리다.

33세에 玉堂에서 退溪 李滉을 만나 講友가 되다.

37세에 <夙興夜寐箴解>를 짓다.

44세에 退溪, 河西와 더불어 이 箴에 대하여 質正하다.

45세에 <人心道心辨>을 짓고, 2년 후에 一齋 李恒과 더불어 이 說에 대하여 논하다.

48세에 <執中說>을 짓다.

54세에 宣祖에게 <夙興夜寐箴>을 올리다.

57세와 61세에 退溪와 一齋에게 哭하다.

이와 같은 年譜에 근거하여 그의 學問態度를 晦齋, 退溪, 河西, 一齋와의 관계를 중심으로 살펴보기로 한다.

蘇齋가 晦齋에게 存心の 요체를 물었을 때, 晦齋는 손바닥을 가리키며, “여기에 물건이 있는데, 쥐면 깨어지고 쥐지 않으면 없어진다.”³⁴⁾고 하고 또 얼마 후에 “先師 灘叟先生이 先生과 喜怒哀樂의 發하지 아니한 것도 논하시고 나(蘇齋)를 위하여 그 상세한 것을 말씀하셨다.”³⁵⁾고 하였다. 이 사실로 보아 蘇齋는 항상 의문을 품고 있던 修養論의 요체에 대하여 晦齋 先生에게 듣고, 더욱 求放心에 힘썼음을 알 수 있다. 이 때 그의 나이 27세이니 學問이 확립될 시기이다. 蘇齋는 이 시기에 이미 存心養性에 대한 깊은 이해를 하고 있었으며, 그 후 當代의 석학 晦齋로부터 程·朱의 바른 修養論을 傳受받은 듯하다. 또 蘇齋는 <晦齋先生大學補遺後跋>에서 晦齋의 學問에 대하여 이렇게 적고 있다.

慮로 思를 삼고, 至善으로 中을 삼으며, 여기에서 治를 論하여 仁으로 돌아갔으니, 대개 前賢이 발명하지 못한 것으로 펍 알차다 하겠구나!³⁶⁾

이 인용문에서와 같이 비록 程·朱의 說이라 하더라도 본인이 明證性만 보장할 수 있다면, 改正하려는 것이 晦齋의 學問態度이다. 이와 같은 점을 미루어 볼 때 당시에는 學問의 자유가 어느 정도 보장되었던 것 같다. 즉 <大學補遺>와 같은 程·朱가 定立한 것을 수정한다던가, 또 朱子學을 수정한 整菴說을 수용하는 것과 같은 주장은 그 당시의 학문적 분위기를 잘 드러내 주고 있다.

이와 같은 상황에서 蘇齋는 學問에 대한 자기의 입장과 태도를 분명히 하고 있음을 다음 글에서 볼 수 있다.

아! 經籍을 발명하는 것은 한 사람의 일이 아니니, 遷就하여 조금 틀렸다해도 무엇이 도에 손될 것이라. 돌아보건대 여러 사람의 믿음이 이미 오래되어 한 가지 얻은 것을 가리켜 망령되다 하니 역시 편벽한 것일 뿐이다.³⁷⁾

이 인용문에서 蘇齋는 經傳이라 하더라도 좀 더 깊이 사색하여 기존의 업적보다 능가함이 있다면, 修正도 무방하다는 견해를 보이고 있다.

蘇齋는 退溪보다 14년, 河西보다 5년 뒤에 태어났다. 蘇齋는 이들 두 분과 함께 <夙興夜寐箴解>에 대하여 여러 번 왕복 書信으로 質正하였는데 退溪는 이 때 편지에서 程·朱의 學問態度를 예로 들면서 蘇齋에게 다음과 같이 말하고 있다.

34) 《文集》卷七9, <晦齋先生集序>: 先生指掌曰 有物於此握即破 不握即亡

35) 同上: 先師 灘叟先生 與先生 論喜怒哀樂未發 爲予道其詳

36) 《文集》卷七18, <晦齋先生大學補遺後跋>: 以慮爲思 以至善爲中 因論爲治而歸之仁 蓋又前賢所未發者 其旨矣乎

37) 《文集》卷七18, <晦齋先生集序>: 嗚乎發明經籍 非一家事 遷就少差 何損於道 顧衆信既久指一得爲妄 亦只是辟

옛날 程 선생이 周易의 傳이 이미 이루어짐에 오래되어도 내어 놓지 않고 오혀 좀더 진보되기를 기다렸다.³⁸⁾

朱子가 章句集註를 완성하고 平日에 스스로 고친 것이 몇 번인지 알지 못하고 한때 문인이나 친구들이 질문한 것에 의하여 고친 것이 적지 않으니 私見을 세우지 않고 衆善을 모아서 완성하였기 때문에 天下 萬世에 異議를 다는 사람이 없다.³⁹⁾

이 인용문에서 退溪는 程·朱의 著作態도의 實例를 들면서 이 <夙興夜寐箴解>를 수정하기를 간곡히 바라고 있다. 또 이 「解」가 수정된다면, 斯道가 東方에서 없어지지 않는 한 이 「箴」이 후세에 전해질 것이라⁴⁰⁾ 하고 아울러 이 「箴」이 사도에 큰 업적이 되기 위해서는 古人의 學問態度를 수용해야 함을 주장하고 있다. 그래서 退溪는,

古人은 진실로 義理(哲學)의 무궁함을 보았다. 그러므로 마음을 비우고 학문에 보탬이 되는 것을 구하는 뜻이 역시 끝이 없었다. 내(滉)가 그대에게 기약하고 바라는 바는 이렇게 하는 것이다.⁴¹⁾

라고 하였다. ‘退溪와 蘇齋는 講友라 하지만⁴²⁾ 진실로 그 관계는 講友를 넘어서는 듯하다. 그 <夙興夜寐箴解>의 講論에서 討論한 것이 삼십여 가지나 되며 모두 그 뜻을 절충하여 취사하였다. 그 중에서 ‘聚其光靈 絕其思念’⁴³⁾과 ‘疑神息慮’⁴⁴⁾ 등은 禪學的 病痛이 있다고 지적하자, 退溪와 河西의 의견을 받아들여 정통 儒家의 입장에서 풀이하였다.

整菴이 朱子의 學을 수정하여 理氣一物說에 흐르고, 道心を 性이라 하여 體로 보고, 人心을 情이라 하여 用으로 보는 것은 異學의 요소를 내포하고 있는 것이

38) 《內集》草創錄二, 板十二後, <奇伊齋書>: 昔程先生 易傳既成 久而不傳 曰尙冀有少進

39) 同上: 朱子於章句集注之成 平日自修改者 不知其幾番 而因一時門人知舊 學疑請質而改者 亦不爲少 不立私見 而能集衆善 故天下萬世 無得而議焉

40) 《文集附錄》, <行狀>: 斯道不亡於吾東方 卽此解必傳於後世

41) 《內集》草創錄二, 板十三: 古人眞見義理之無窮故其虛心求益之意 亦無窮滉所以期望於吾子者 爲此焉

42) 劉明鍾, 前揭書, p. 345.

43) 《內集》上篇 p. 27: 蘇齋가 <夙興夜寐箴解>에 대해 評을 칭하자 대부분의 사람들이 道心を 體로 人心을 用으로 간주하는 소재의 입장에 대하여 비판적인 입장을 취했다. 聚其光靈 絕其思念 此兩語 犯禪學 請去之何如(退溪)

44) 同上 p. 28: 疑神息慮 卽朱子所謂敬者 定志慮 攝精神 而涵養本原之道也 後賢借語 似不能端的 恐因 墮於禪也(河西)

다. 그러나 朝鮮朝의 主理論者들이 主氣論者들을 異學으로 배척하지 않는 것은, 이같은 整菴의 說을 비판하면서 理氣가 渾淪하여 있다고 수정하여 수용하였기 때문이다. 一齋는 整菴의 說을 이렇게 비판하고 있다.

그대는 모름지기 道心 두 글자가 발동하는 뜻이 분명함을 생각해 보아야만 한다. 整菴의 論이 性情體用幾微의 妙用 뿐만 아니라 舜禹의 道德에 대하여도 알지 못한다.⁴⁵⁾

이 인용문에서 一齋는, 整菴의 說 즉 道心을 性이며 體로 보고 人心을 情이며 用으로 보는 것을 비판하고 있는데 이는 蘇齋가 整菴의 說을 그대로 수용하는 것을 경계하여 한 말이다. 蘇齋가 整菴說을 수용하게 된 것은 직간접으로 一齋의 영향이 컸으리라 믿는다. 그러나 蘇齋는 一齋의 권유를 받아들이지 않고 整菴의 說을 그대로 수용하고 있다.

蘇齋는 《困知記》〈跋〉에서 다음과 같이 기술하고 있다.

朱子가 門人에게 대답하여 말하기를 程氏가 남긴 글은 두루 편력하는 것이 좋으나, 다만 두려운 것은 仁을 말한 곳에서 義를 말하고 性을 말한 곳에서 命을 말하여 類에 들어가기 어려운 것이라 하였다.⁴⁶⁾

이 인용문에서 보듯이 蘇齋는 程朱學을 篤信하면서도 항상 비판 의식을 가지고 자신에 의하여 확실한 論證이 있고 체득한 후에 의심을 버렸던 것이다.

이상에서 볼 때, 蘇齋 생존 당시에 程朱學에 대하여는 學界에서 學問의 자유가 보장되어 수정도 가능하였다. 또 程朱나 退溪도 先儒의 說을 篤信하기 보다는 眞知함을 귀중히 여겼다. 蘇齋는 이같은 학문태도를 가지고 정통 儒家思想 뿐만 아니라 從舅인 一齋의 영향을 받아 整菴의 學說에도 깊은 조예를 가졌다.

當時의 一齋, 高峰, 栗谷은 整菴의 영향을 받고 있다. 그러나 그들의 학문은 整菴을 비판, 수정하여 道心과 人心을 朱子와 같이 드러난 情으로 보고 있다. 이에 반해 蘇齋는 整菴의 學說을 그대로 수용하여 그 뜻을 發明하는데 그 특색이 있다 하겠다.

蘇齋의 이와 같은 學問 態度는 특정의 학문이 가지고 있는 특수성만을 전적으로 고집하기 보다는, 보편적 논리체계에 입각해서 그것을 보려고 했다는 점이다. 곧 스스로 主氣論을 주장하는 학자이면서도 主理論을 그것대로 논리가 있다는 상

45) 《內集》〈懼寒錄〉 尹二, 板十一: 君須更思道心二字 發動底意明矣 整菴之論 非從不知 性情體用幾微之妙用 亦不知舜禹道德之有限也

46) 《文集》卷七16, 〈困知記跋〉: 昔朱子答門人謂 程氏遺書類編也好 只恐言仁處 或說着義 言性處或說著命 難入類耳

대주의적 입장을 인정했다. 이같이 소재의 사상은 특정의 편협한 논리만을 그대로 수용하기 보다는, 논리체계의 정당성 여부에 중점을 두었다는 점에서 남다른 의의가 있다 하겠다. 그렇기 때문에 整菴의 說을 수정하기를 거부한 것이 아닌가 한다.

IV. 맺음말

지금까지 蘇齋의 哲學思想과 學問態度를 그의 宇宙論, 心性論, 修養論으로 나누어 이에 대해 살펴 보았다. 본 논의에서 언급한 바를 간추려 결론에 대신하고자 한다.

그의 宇宙論을 보면, 그는 宇宙의 本體를 현상적이며 감각적인 氣를 주로 하여 파악하였으며, 절대자를 설정하기를 거부했다. 이런 관점에서 그는 모든 사물은 氣로 구성되어 있으며, 경험할 수 있는 氣는 항상 動靜하며 그 條理가 理라고 보았다.

心性論에 있어서는 蘇齋는, 明代 羅整菴이 주장한 人心用道心體의 體用說을 지지하여 人心道心體用說을 주장했다. 당시 一齋를 위시한 主氣論을 주장하는 학자들은 整菴의 說을 수정하여 받아들이고 있지만, 蘇齋는 整菴의 說을 그대로 수용하고 있는 것이 그 특징이다.

修養論에 있어서 蘇齋는 ‘中’ 즉 최상의 實踐倫理를 體用論理로 究明하고 있다. 곧, 이 體用은 하나의 대상에도 體와 用이 있으며, 그와 같은 體用이 있게하는 中介範疇가 動靜이며 이 논리에 의하여 中을 해명하고자 했다.

學問態度면에서는 특정의 학문이 가지고 있는 관점만을 전적으로 고집하기 보다는, 어떤 학문이든 그것이 가지고 있는 논리체계를 중심으로 보려고 했다. 곧 스스로 主氣論을 주장하는 학자이면서도 主理論을 그것대로 논리가 있다는 상대주의적 태도를 인정했다. 그 점에서 蘇齋의 학문태도는 특정의 논리만을 그대로 받아들이려 하기 보다는, 논리체계의 정당성을 따지고자 했다는 점에서 다분히 근대적 학문 태도의 일면을 엿볼 수 있는 것으로 판단되었다.