

으로 인정되어 官學의 地位를 획득하게 된다. 그리고 元代(1279~1368)에 이어 明代(1368~1644)에 이르러서도 朱子學은 다시 官學의 地位를 확보하게 되고, 三代 永樂帝(1402~1424) 때는 朱子註疏本을 中心으로 한 『四書大全』, 『五經大全』, 『性理大全』 등 일련의 官纂大全을 간행하여 大全의 범위를 넘어서는 일체의 討論이나 批判을 禁하고 科擧의 시험문제도 大全의 범위 안에서만 出題토록 하는 엄격한 思想統制정책을 실시했다. 따라서 學者들은 博學, 審問, 慎思, 明辨의 왕성한 탐구의욕을 지니기 보다 朱子學의 충실한 祖述者가 되어 한결 같이 求道者의인 자세로 內面的인 心性修養에 치중하는, 그래서 결과적으로는 理學이 心學의 형태로 전개되는²⁾ 明代 思想史의 독특한 면모를 보여주게 된다.

이러한 時代의 여건속에서 朱子의 理氣二元論의 主理論을 一元論의 主氣論의 관점에서 批判한 것이 羅整庵(欽順, 1465~1547)의 『困知記』였으며, 朱子學은 이때부터 그 二元論의 主理論의 體系가 해체되고 主氣論의 思想體系로 재편성되는, 혹은 主氣論의 思想體系에 자리를 빼앗기는 새로운 局面을 맞이하게 된다.

筆者는 이러한 관점에서 羅整庵의 저서 『困知記』에 역사적인 意味를 부여하고, 그의 主氣論이 이후의 思想史, 특히 16세기 후반의 조선朝 思想史에서 一元論의인 主氣論을 전개한 奇高峯(1526~1572)·李栗谷(1536~1584)에 어떠한 영향을 주었는지 검토해 보려한다. 그리고 朱子의 二元論의 主理論을 계승한 李退溪(1501~1570)에 도전하여 ‘理氣四七論爭’을 벌였던 奇高峯이 『論困知記』에서는 羅整庵을 禪學의 신봉자로 비판했지만 退溪에게 보낸 書翰을 보면 이미 羅整庵의 主氣論을 수용하고 있었다는 사실을 밝힌 다음, 栗谷의 主氣論과의 관계도 아울러 검토하려 한다. 왜냐하면 理氣四七論爭에서提起된 奇高峯의 ‘七包四論’이 李栗谷의 ‘氣包理論’으로 나타나고 整庵→高峯의 연장선에서 栗谷의 主氣論이 형성되었다고 보기 때문이다.

II. 主氣論의 특징과 그 系譜

筆者는 앞에서 인용한 小論에서 明代儒學의 主氣論의 전개과정을 검토하면서 主氣論의 理論의인 특징을 다음 4가지로 집약한 바 있다.³⁾ 即 主氣論은 (1)理가 氣를 초월하여 存在한다거나 氣에 앞서서 存在한다는 理在氣先의 논리를 거부하고, (2)理를 氣의 統制者, 혹은 主宰者로 보지않고 氣에 內在하는 條理 내지는 氣가 움직이는 法則으로 보며, (3)理와 氣를 二物로 보지않고 混然一體的인 一物

2) 山下龍二, 『陽明學の研究』(上)(東京:現代情報社, 1971), pp. 342~344 및 筆者의 拙稿, 「明代儒學의 主氣論의 展開(1)」, 慶北大 退溪研究所 刊 『韓國의 哲學』 第18號(1990), pp. 68~75 參照.

3) 筆者의 「明代儒學의 主氣論의 展開(1)」, pp. 63~64 參照.

로 파악하는 一元論의 관점을 취하고, (4)性和情, 혹은 本然之性和 氣質之性を 하나로 보는 性情一元論의 관점을 취한다는 것이다.

따라서 主氣論者들은 타고난 본능 그대로를 人間의 本性으로 보고(生之謂性), 感情과 欲求를 罪惡視하지 않는 현실적인 人間論을 개진하게 되고, 主理論者들처럼 存天理 去人欲이라는 禁慾的인 修養論을 앞세워 無恒産이어도 有恒心者가 되기를 요청하거나 道德的인 理想論에 물두하지 않으며,⁴⁾ 栗谷이 그랬듯이 ‘먹고 입고 배불러야 염치를 안다’(衣食足而知廉恥)는 인간의 실존을 전제로 하여 養民然後 可施教化라는 실질적인 爲民論을 전개하게 된다. 그리고 主氣論은 理와 氣를 不可分の 混一体로 보기때문에 道心과 人心, 君子와 小人, 治者와 被治者를 구분하는 理論的인 근거를 제거하게 되고 궁극적으로는 四民平等을 志向할 수 있는 진취적인 性向(inclination)을 지니는 것이다.

그렇다고 해서 主氣論의 관점에 서는 사람이면 누구나 다 이러한 信念을 가진다고 생각해선 안된다. 왜냐하면 主氣論의 논리가 역사의 현장에서 身分打破論 내지 社會改革의 理論으로 확산된 것은 韓國과 中國 共히 16세기 후반부터의 일이었기 때문이다. 그리고 우리들의 論點은 理를 더 근원적인 것으로 보느냐 氣를 더 근원적인 것으로 보느냐, 아니면 理中心의 理論이나 氣中心의 理論이나는 主理論·主氣論의 대칭개념을 전제하고 있기 때문에 理와 氣라는 두 用語가 相互依存的인 哲學개념으로 確立된 朱子 이후의 思想史에 限定되는 것이다. 따라서 理와 관계되지 않는 氣나 氣의 세계 그 자체만을 논의할 때는 氣의 理論, 혹은 氣의 哲學이라 부를 수는 있어도 主氣論으로 부를 수는 없는 것이다.

氣라는 用語는 朱秦시대의 諸子百家書에도 빈번히 등장했던 말로서 天氣, 地氣, 雲氣, 夜氣 등 자연현상을 설명하는 말과, 心氣, 血氣, 生氣, 精氣 등 인간의 氣力을 나타내는 말로 다양하게 쓰여졌으나, 秦代의 『呂氏春秋』, 漢代의 『淮南子』와 董仲舒의 『春秋繁露』 등에서 陰陽五行說과 결합되어 宇宙論, 生成論的인 개념으로 자리잡기 시작하고, 이후의 수많은 『周易』해설서와 道家類의 易術論, 讖緯說 등에서도 중요한 개념으로 등장하게 된다.⁵⁾ 그리고 宋代 초기에 이르면 邵康節(1011~1077)의 『皇極經世圖』, 周濂溪(1017~1073)의 『太極圖說』, 張橫渠(1020~1077)의 『正蒙』 등을 통하여 氣는 自然界를 설명하는 가장 중요한 원

4) 無恒産이어도 有恒心者라는 말은 『孟子』梁惠王 上7에 나오는 말로서 선비만이 그렇게 될 수 있고(惟士爲能), 일반 서민들은 無恒産이면 無恒心이 된다고 말하고 있다. 당초 孔子와 孟子는 人之常情에 기초한 溫情主義的인 倫理論을 展開했고 修己論에 있어서도 禁慾主義가 아닌 寡慾主義를 요청했으나 宋代性理學者들은 禁慾主義에 가까운 存天理 去人欲論을 강조하게 된다. 예를 들면, 그대로 두면 굶어 죽을 지도 모를 정도로 의지할 곳 없는 과부라면 再嫁를 허용해야 하지 않겠는가 라는 질문을 받고, 程伊川은 ‘餓死事는 極小事요 失節事는 極大事’라고 답변하면서 失節한 과부와 결혼하는 것도 失節事라고 규정한 것(『近思錄』卷六)을 보아도 충분히 알 수 있다.

5) 山井湧外, 『氣の思想』(東京:東京大出版會, 1978), 第1部 및 2部 參照.

리로 정착되고, 程明道(1032~1085), 程伊川(1033~1103)에 이르러서는 理라는 개념과 더불어 自然界的 生成變化뿐 아니라 人間의 心性和 善惡의 문제, 修養과 德行의 문제, 그리고 治道の 문제까지 설명하는 性理學의 가장 핵심적인 哲學 원리가 되며, 南宋의 朱子에 의해 더욱 體系화된 理論으로 정립된다.

그러나 朱子の 理氣心性論과 格物致知論은 그 二元論의인 구조와 主主義的인 성격때문에 同時代의 陸象山(1139~1194)에 의해 批判을 받게되고 그 道學의인 관념성 때문에 事功派의 공격을 받게된다. 물론 陸象山과 事功派의 學者들이 理氣論의 관점에서 朱子를 비판한 것은 아니지만 훗날의 薛敬軒(1392~1464), 陳白沙(1428~1500), 王陽明(1472~1528)을 통해서도 알 수 있듯이 心學은 一元論의이고 또 主氣論 내지 氣의 哲學에 속하기 때문에 心學의 관점에서 朱子를 비판한 陸象山도 결국은 一元論의인 主氣論의 관점에서 비판한 것과 마찬가지로 되는 것이다. 그리고 事功派도 朱子가 정치·사회적인 현실문제를 외면하고 王道와 霸道, 天理와 人欲, 君子와 小人의 대립논리로 高談峻論만 일삼고 있다고 비판한 것이지만, 道(理)를 초월적인 것이 아니라 事物에 內在하는 것으로 보는 一元論의인 관점(葉適)과 朱子가 人欲의 시대로 규정한 漢唐시대에도 聖君의 治가 있었다고 보는 人欲肯定의 논리(陳亮)⁶⁾는 主氣論의 특징과 전적으로 부합되는 것이다.

그리고 元代의 吳澄(1249~1333)도 이른바 ‘朱陸同歸論’을 내세워 양자를 절충하는 입장이었고 또 朱子를 正面으로 비판한 것은 아니었지만, 太極 그 自体에 動靜이 있다는 朱子の 관점을 거부하고 氣가 萬物을 生成變化시키는 원인이고 법칙이라는 確然한 主氣論의 관점을 보여주고 있다.⁷⁾ 한편 明朝一代의 ‘眞儒’로 평가되었던 薛敬軒도 無氣則無理라는 관점에서 理는 氣의 理요 氣에 內在하는 理이며 萬事萬物의 脈絡條理라고 규정함으로써⁸⁾ 초월적인 理, 主宰者로서의 理를 거부하고 理氣一元論의인 主氣論의 관점에 서고 있다. 그러나 吳澄도 그렇지만 薛敬軒의 경우는 羅整庵이 비판하고 있듯이 아직 朱子の 二元論의인 主理論의 논리를 完全히 탈피하지는 못하고 있다.⁹⁾

그런가 하면 心學에 몰두한 陳白沙는 아예 理에 관해서는 言及하지 않으며, 理대신에 心을 論하고 敬대신에 靜을 추구하는 心一元論의 관점에 서고 있지만, 결국은 心이 곧 氣가 되기 때문에 主氣論의 系譜에 속하게 된다. 그리고 王陽

6) 葉適, 「習學記言」(『宋元學案』卷54「水心學案」上에 所收), “本朝伊洛諸公 辨天理人欲 而王霸義利之說, ……其說固已使人不能心服”, 以下 吳, 筆者의 「明代儒學의 主氣論의 展開(1)」, pp. 64~67 參照.

7) 吳澄, 「答王參政儀伯問」, 『朱子學大系』第10卷(東京: 明德出版社, 1976), “周子太極動而生陽靜而生陰之說……蓋太極無動靜 動靜者氣機也”, 以下 參照.

8) 薛敬軒, 「讀書錄」, 『朱子學大系』第10卷, “天地之間 物各有理 理者 其中脈絡條理”, 以下 參照.

9) 筆者의 「明代儒學의 主氣論의 展開(1)」, pp. 69~72 參照. 薛敬軒에 대한 羅整庵의 비판은 「困知記」下46, “謂之道亦器 器亦道耶 蓋文請於理氣 亦始終認爲二物”, 以下 參照.

明도 ‘心即理’를主張하고 있지만 그가 말하는 理란 氣의 理요 氣에 內在하는 條理에 불과하다. 그리고 그는 天地萬物과 人間의 靈妙한 心(良知)이 氣의 流通에 불과하다고 말함으로써¹⁰⁾ 氣一元論에 가까운 主氣論을 견지하고 있다.

中國思想 연구가들은 흔히 理氣論의 전개과정을 논의할 때 초월적인 理와 氣, 內在적인 理와 氣라는 두가지 유형으로 구분한다. 우리들이 이 관점을 채용한다면, 우선 宋代 張橫渠의 氣와 羅整庵과 同時代人인 王浚川(廷相, 1474~1544)의 氣는 宇宙論과 生成論에 치중하는 초월적인 氣라고 할 수 있고, 朝鮮前期의 徐花潭(1489~1546)도 橫渠사상의 연장선에서 전개된 초월론적 氣의 哲學者라 할 수 있다. 그리고 앞에서 논의한 吳澄과 薛敬軒, 陳白沙와 王陽明을 主氣論에 포괄한다면 羅整庵과 함께 內在論的 主氣論者로 분류할 수 있고, 朝鮮조의 奇高峯과 李栗谷도 羅整庵의 主氣論에 近接하는 內在論者라 할 수 있다.¹¹⁾

그리고 초월론적 主氣論者들도 張橫渠와 같이 우주의 근원자로 규정한 氣를 ‘性即氣’의 논리로 內在化 시키고는 있으나 性과 情, 本然之性(혹은 天地之性)과 氣質之性을 一元化하는 데는 理論的인 限界가 따른다. 왜냐하면 초월론자들은 人間의 本性을 生之謂性이 아닌 天命之性으로 보려하기 때문에 氣質之性과 일치시킬 수 없는 어려움이 생기고, 따라서 적극적인 人欲肯定論을 펴기보다는 去人欲의 논리를 펴게 되는 것이다. 이와는 반대로 羅整庵은 形而上學的 초월적인 實體로서의 理와 氣를 거부하고 氣質之性이 곧 本然之性인 生之謂性의 살아있는 主氣論을 전개했던 것이다.

III. 「困知記」와 羅整庵의 主氣論

羅整庵(1465~1547)은 明代 중반기에 心學을 集大成한 王陽明(1472~1528)보다 7年 먼저 태어나고 같은 時代의 또다른 主氣論者였던 王浚川(1474~1558)보다 9年 먼저 태어난 사람이다. 이 세 사람은 당시의 權力者였던 宦官 劉瑾의 비위에 거슬려 中央官職에서 쫓겨나는 不運을 겪었고, 다같이 朱子學體系에 반기를 든 主氣論的 思想家였다는 共通點이 있다. 그리고 이들 세 사람 중 특히 羅整庵과 王陽明은 서로 交流하고 批判하는 각별한 관계를 유지하고 있었다.

整庵은 『困知記』自序에서 나이 40이 되어 慨然히 道學에 뜻을 세웠다(年幾

10 王陽明, 『傳習錄』中卷「答陸原靜書」1, “理者氣之條理 氣者理之運用”, 以下 및 同書 下136, “天地鬼神萬物 亦沒有我的靈明 如此便是 一氣流通的”, 以下 參照.

11) 吳澄과 薛敬軒을 主氣論者로 규정하고 다시 內在論的 主氣論者로 분류하는 데는 약간의 異論이 있을 수 있다. 앞에서 이미 언급했듯이 吳澄은 朱陸折衷論者였고 薛敬軒도 아직 朱子學的 二元論을 完全히 벗어나지 못했기 때문이다. 그리고 李栗谷의 경우도 약간의 理氣二元論的 要素를 지니고 있고 또 主理論의 경향도 지니고 있다. 이 문제에 대해서는 本人의 前掲論文 「韓國儒學에 있어서 近代意識의 문제」, pp. 149~150에서도 언급하고 있다.

四十 始慨然有志於道)고 밝히고 있고, 陽明은 이미 37세에 朱子學에 배치되는 獨自의인 格物致知論을 提唱¹²⁾하고 있어 學問의으로는 整庵이 陽明보다 훨씬 늦게 成就한 것으로 보인다. 整庵은 56세 되는 1520년에 陽明으로부터 「古本大學論」과 「朱子晚年定論」을 받고 ‘珍感珍感’의 자세로 回信(與王陽明書1)을 보낸다. 그러나 이 書翰에서 整庵은 陽明의 格物致知論과 朱子晚年定論을 치밀하게 분석 비판하고 있으며, 1528년에 다시 편지를 써서 그의 格物致知論과 良知論을 批判하고 있으나 이 편지(與王陽明書2)는 미처 발송하지 못한 채 陽明의 死去소식을 듣게 된다.¹³⁾

두 사람의 이러한 관계때문에 整庵의 理氣論이 陽明의 영향하에 이루어졌다고 가정하기도 하고 크게는 陸王學의 영향하에 이루어 졌다고 보기도하나 그것을 事實로 立証하는데는 상당한 어려움이 따른다. 이같은 추론은 우선 王陽明이 1524년에 ‘答陸原靜書’를 통해 자신의 理氣論을 밝혔고, 그 內容을 포함한 『傳習錄』 中卷이 1526년에 刊行되었으나, 羅整庵의 『困知記』 上·下卷은 그 보다 2年 늦은 1528년에 刊行되었다는, 그래서 整庵이 陽明의 『傳習錄』을 읽고 자신의 理氣論을 수립했을 것이라는 假定인 것이다.¹⁴⁾ 그러나 ‘答陸原靜書’의 內容에 대한 整庵의 批判은 1531년에 刊行된 『困知記』 續上에 처음으로 나타나고 그의 理氣一元論의인 主氣論의 관점은 이미 그 이전에 確立되어 있기 때문에 두 사람의 영향관계를 간단히 규정할 수 없는 것이다.

아무튼 羅整의 理氣論은 理를 氣의 理요 氣의 條理로 규정하는 王陽明의 관점과 일치하며, 心性論에 있어서도 두 사람은 生之謂性의 관점에서 天命之性을 거부하고 情欲을 惡으로 규정하지 않는다는 점에서 일치된 見解를 보여주고 있다.¹⁵⁾ 그러나 整庵은 王陽明의 ‘良知即天理論’을 비판하여, 良知란 ‘아는 作用’,

12) 王陽明은 우선 格物의 ‘格’字를 朱子처럼 이르는 것(至)으로 해석하지 않고 바로 잡는다(正)고 해석(格者正也)하고, ‘物’字를 事로 해석(物者事也)하며, 致知의 ‘知’를 良知로 해석하여, 格物致知를 ‘政事致良知’로 풀이한다. 그리고 大學 三綱領에서 明明德의 ‘明德’을 萬物一體的 仁으로 해석하고 ‘親民’을 朱子처럼 ‘新民’으로 해석해선 안된다고 主張하면서 明德을 밝히는 것이 곧 백성들과 가까이하는 親民이 되고 그것이 곧 萬物一體的 仁을 실현하는 것이라고 말한다. 그리고 止於至善의 ‘至善’은 明德의 本体를 지칭하는 말이며 그것이 바로 良知라고 말한다. 王陽明, 『傳習錄』

13) 整庵은 陽明의 독특한 格物致知論을 朱子學의 관점에서 비판하고 있으며, 朱子晚年定論에 대해서는 陽明이 검토했다는 30여건의 朱子서신중 상당한 부분이 50세 이전에 썼던 것인데 朱子 ‘晚年’의 기준을 몇살부터로 보았으며, 朱子가 초기의 어떤 說을 晩年に 번복했느냐고 반문하고 있다. 羅整庵의 『困知記』 附錄「與王陽明」1·2 參照. 그는 第二 끝부분에서 陽明의 死去소식을 듣고, “初作此 將以復 陽明往年講學之約, 未及寄而 陽明下世矣 惜哉 鄙說數假皆記中語也 念非一家私議因錄之”라고 토로하고 있다.

14) 阿部吉雄, 『日本朱子學と朝鮮』(東京: 東京大出版會, 1965), pp. 510~511 參照. 阿部教授는 여기서 羅整庵의 主氣論이 가깝게는 王陽明과의 관계속에서, 크게는 陸王學의 영향하에 이루어졌다고 보고 있다. 그러나 우리들이 앞에서 논의했듯이 理氣一元論, 性情一元論, 理內在論 등의 主氣論의 이론은 陸王學派 이외의 學者들에 의해서도 광범위하게 개진되어 왔기 때문에 陸王學의 主氣論만을 관련지운다는 것은 옳지 않다고 본다.

15) 整庵의 理氣論은 『困知記』 續上 38, “理只是氣之理 當於氣之轉折處”, 以下 參照. 陽明의 理氣論은 앞에서 引用한 ‘答陸原靜」1의 “理者氣之條理 氣者理之運用”, 以下 參照.

即 心의 知覺에 불과한 것인데 그것을 擴大 해석하여 天理로 규정하는 것은 옳지 않다고 主張한다. 整庵에 의하면 心은 人間의 神明이고 性은 인간의 生理이며 性을 소유하고 있는 것이 心이기 때문에 心과 性을 같은 것으로 볼 수 없다. 그러나 陽明에 있어서는 良知가 바로 心之本体인 性이기 때문에 心과 性은 같은 것이고 良知는 그 자체로서 보편적인 原理(道理)이기 때문에 認識主體인 동시에 認識對象이 되는 것이다.¹⁶⁾

그런데 羅整庵은 『困知記』에서 王陽明 이 외에도 周濂溪의 無極而太極論, 張橫渠의 太虛即氣論, 程伊川·朱子の 理氣心性論, 陸象山의 心即理論, 薛敬軒의 理氣論, 胡敬齊의 主理論의 理氣論 등 많은 學者들의 理論을 理氣一元論의 主氣論의 관점에서 비판하고 있다.¹⁷⁾ 요컨대 『困知記』는 많은 書冊을 읽으면서 그때 그때 느낀점을 기록한, 그러면서도 치밀하게 분석 검토한 ‘讀書記’라 할 수 있으며, 整庵이 63세 되던 해인 1828년에 그 上·下卷을 처음 刊行하고, 계속하여 31년에 續上 80章, 33년에 續下 33章, 38년에 續三 36章을 간행하고, 마지막으로 64년에 續四 31章을 刊行한 다음 이듬해에 세상을 떠났다. 한마디로 『困知記』는 羅整庵의 一生에 걸친 讀書과 사색의 결정체이며, 끈질긴 ‘困而知之’의 產物인 것이다.

이제 우리들은 本主題에 초점을 맞추고 복잡한 논의를 피하기 위해 羅整庵의 主氣論을 理氣一元論, 性情一元論, 人欲肯定論, 体用論 등 그 핵심적인 内容만을 간추려 정리해 보기로 한다.

整庵에 의하면, 天地間에 존재하는 모든 것은 古今을 막론하고 氣아닌 것이 없고 그것은 본래 하나이며, 氣는 무한히 往來, 闔關, 昇降을 되풀이 하는데 그렇게 되는 까닭(所以然)이 있으니 그것을 理라고 한다. 그러니까 理란 당초부터 別個의 一物로 존재하는 것이 아니라 氣가 움직이는 內的 法則 내지는 條理에 불과

16) 羅整庵의 『困知記』上1, “夫心者人之神明 性者人之生理 理之所在謂之心 心之所有謂之性 不可混而爲一也” 以下 參照. 王陽明의 心性論에 관해서는 筆者의 拙稿, “The Philosophical Nature of Yangmyong-hak; a Study of Its Theory of Innate Knowledge and the Unity of Knowledge and Action”, 現代宗教問題研究所 刊『現代와 宗教』第7輯(1984), pp.245~265 參照.

17) 이들 중 특히 周·張·程·朱·陸·王에 대한 批判은 『困知記』全卷에 걸쳐 여러번 되풀이 되고 있기 때문에 일일이 다 列舉할 수 없다. 周濂溪에 대해서는 朱·陸 論爭에서 陸象山이 提起했던 論點, 即 無極而太極論에서 無極이라는 말이 필요 없다는 것과 『通書』에서는 無極에 대해 一言半句의 言及도 없어 일관성이 없다는 것 등이 핵심 내용이고, 張橫渠에 대해서는 『正蒙』太和篇에 나오는 ‘合虛與氣 有性之名, 合性與知覺 有心之名’ 등의 표현에서 合字가 理氣二物을 前提하는 것이라고 비판하고 있으며, 程明道에 대해서는 그의 ‘道即器 器即道’論을 비롯한 理氣一元論 體系를 그대로 수용하는 입장이다. 그리고 程伊川·朱子에 대해서는 그들의 理氣心性論을 전면적으로 비판(혹은 재해석)하고 있으며, 陸象山에 대해서는 한마디로 그의 心即理論이 禪學에 빠진 결과라는 것, 薛敬軒에 대해서는 本然之性과 氣質之性을 별개로 보는 잘못이 있다는 것 등이 핵심적인 批判내용이다.

18) 『困知記』上11, “蓋通天地亘古今 無非一氣而已 氣本一也 而一動一靜 一往一來 一闔一關 一乘一降 循環無已 ……不可亂 有莫知其所以然而然 是即所謂理也 初非別有一物 ……太極即衆理之總名”, 以下 吳, 同書 下38, “天往而不能不來 來而不能不往 有莫知其所以然而然 若有一物主宰乎其間 而使之然者 此理之所以名也”, ……理須就氣上認取 然認氣爲理便不是”, 以下 參照.

한 것이다. 따라서 理는 氣가 움직일때(感應) 비로소 認取되는 것이며 (就氣上認取), 理氣一體라 해서 氣를 그대로 理로 인식(認氣爲理)해서는 안된다.¹⁸⁾ 그리고 그는 朱子처럼 理가 있고난 다음에 氣가 있다(有理然後有氣)고 보는 것이 아니라 事物(氣)이 있어야 理가 있다(有此物則有此理)고 보며, 그렇다고 張橫渠처럼 氣가 있고난 다음에 理가 있다는 氣先理後論을 주장하는 것이 아니라 程明道처럼 理氣渾然一物論을主張하고 있는 것이다.¹⁹⁾

整庵은 개별적인 事物을 떠난 보편적인 原理, 即 形而上者로서의 無極이나 太極, 혹은 太虛 등에 관해서는 관심을 갖지 않으며 또 그 초월적인 實體性을 인정하지도 않는다. 다만 太極이란 구체적인 事物에 內在하는 條理를 총괄하여 부르는 말(衆理之總名, nomina)로 파악하며, 形而上者和 形而下者の 上·下는 體와 用, 靜과 動, 未發과 已發을 分界하는 말에 불과하다고 본다. 말하자면 氣가 움직이기 前(發之前)의 상태와 움직인 이후(發之後)의 상태를 지칭하는 말에 불과하다고 보는 것이다. 따라서 道心과 人心도 本然之性과 氣質之性으로 보지 않고 아직 發하지않는 寂然不動者(道心)와 發하여 感應한 感而遂通者(人心)의 차이로 규정하는 것이다.²⁰⁾ 요컨대 整庵은 道心과 人心, 本然之性과 氣質之性을 一性の兩名에 불과하다고 보고 體와 用의 관계로 규정하는 性一元論의 관점을 취하고 있는 것이다.

그에 의하면, 人間은 누구나 태어날 때부터 欲求를 지니고 있으며 그것에 순응하면 기쁘고(喜), 거슬리면 성나며(怒), 얻으면 즐겁고(樂), 잃으면 슬픔을 느낀다(哀). 이러한 欲求와 喜怒哀樂의 情은 인간의 本性에 固有한 것이기 때문에 제거할 수 없는 것이다. 그리고 인간의 欲求는 그 자체로서 惡하다고 할 수 없으며, 節이 있느냐 없느냐(有節無節), 혹은 中節을 얻느냐 그렇지 못하냐에 따라 善惡의 區分이 생기는 것이다.²¹⁾ 이같은 理論을 禁慾主義의인 程朱學의 관점에서 본다면 破格的인 人欲肯定論이 아닐 수 없다.

그러나 이러한 羅整庵의 理氣心性論을 ‘反朱子學的 理論’으로 규정하는 데는 약간의 論難이 있을 수 있다. 왜냐하면 朱子는 理와 氣를 本原的인 관점에서 理위에서 본다면(在理上看) 개념상 理와 氣가 서로 섞일 수 없으므로(不相雜) 分開하여 二物로 파악할 수 밖에 없고, 경험적인 관점에서 物위에서 본다면(在

19) 『困知記』上11, “程伯子嘗歷舉繁辭 形而上者謂之道 形而下者謂之器 立天之道曰 ……元來只此是道之語 觀之自見 渾然之妙”, 以下 參照.

20) 『困知記』上16, “人生而靜天之性也 感於物而動性之欲 ……靜無形而動有象” 以下 및, 同書上20, “天命之謂性 自其受氣質之初言也 率性之謂道 自其成形之後言也” 以下, 그리고 同書上4, “道心性也 人心情也 而兩言之者 動靜之分 體用之別也”, 同書上3, “道心寂然不動者也 至精之體不可見故微 人心感而遂通者也 至變之用 不可測故危”, 同書上23, “氣與性一物也 但有形而上下之分” 以下 參照.

21) 『困知記』上17, “樂記所言欲與好惡 與中庸喜怒哀樂 同謂之七情 其理皆根於性者也 ……天生民有欲 順之則喜 逆之則怒 得之則樂 失之則哀 故樂記 獨以性之欲 爲言欲未可謂之惡 其爲善爲惡 係於有節無節矣” 以下 參照.

物上看) 理와 氣를 따로 떼어 놓을 수 없기 때문에(不相離) 渾然無間의 一物로 파악해야 한다고 했기 때문이다.²²⁾ 하지만 朱子는 本源的인 관점에서 理를 重視하는, 理 中心의 理論을 전개했으며, 整庵은 本源的인 세계, 即 초월적 形而上學的인 理의 세계를 거부하고 氣를 中心으로한 現實의 세계, 살아있는 人間의 세계에 치중하고 있기 때문에 反朱子學的 理論으로 규정하기에 충분한 것이다. 따라서 阿部吉雄 교수는 整庵의 主氣論이 朱子學體系에 대하여 欲望肯定을 선언한 ‘革命的’인 理論이라고 評價하고 있다.²³⁾ 그러나 羅整庵은 今世紀 후반에 이르기까지 親朱子學者로 이해되어 왔으며, 中國이 共產化된(1949年) 이후 Marx主義 이론가들에 의해, 特히 그 中에도 『中國唯物主義思想史』(1957)를 쓴 張岱年에 의해 비로소 ‘反朱子學的’인 思想家로 평가되기 시작했고, 이후로는 主로 朱子學的 唯心論에 대결한 唯物主義 사상가로 평가되어 왔다.²⁴⁾

IV. 『困知記』와 退溪·高峯의 四七論爭

羅整庵의 『困知記』가 우리나라에 傳來된 시기는 1550年代초쯤으로 추정할 수 있으나 그 正確한 年度는 확인할 방법이 없다. 그리고 羅整庵의 理論을 최초로 수용한 學者는 1558년에 『人心道心辨』을 쓰고 그 2년 후에 『困知記』跋文을 쓴 蘇齋 盧守愼(1515~1590)이라 보고 있다.

盧蘇齋는 『困知記』跋文에서 整庵의 말이 正大하고 精微하여 다른 사람들이 미처 밝히지 못한 것을 밝히고 程朱의 學에 기여한 공이 크다고 말하면서,²⁵⁾ 朱子가 『近思錄』을 편찬했듯이 자신도 後學들을 위해 『困知記』를 14개 分野로 나누어 정리하여 ‘後錄’을 만들려 했으나 그렇게 하지 못했다고 안타까운 心情을 피력하고 있다. 그러나 蘇齋는 『人心道心辨』에서 ‘道心은 性(體)이요, 人心은 情(用)’이라는 羅整庵의 體用論을 수용하고 있어 당시의 學者들 사이에 많은 論難을 불러 일으켰고, 特히 一齊 李恒(1499~1576)과 河西 金麟厚(1510~1560), 그리고 奇高峯과 李退溪로부터 집중적인 공격을 받게 된다.

22) 『朱子文集』59, “若論本原則 有理然後有氣 故理不可以偏全, 若論稟賦則 有是氣以後 理隨而具, 故有是氣則 有是理 無是氣則 無是理”, 以下 參照.

23) 阿部吉雄, 『日本朱子學と朝鮮』, p. 508 參照.

24) 整庵이 親朱子學者로 이해되기 시작한 것은 우선 그 자신이 朱子學에 반기를 든 王陽明을 비판했다는 사실에서 비롯된 것으로 보이며, 黃宗羲(1609~1695)의 『明儒學案』에서는 그의 反朱子學的 측면을 다소 부각시키고 있으나, 清代初期의 張伯行(1651~1725)은 아예 『困知記』의 反朱子學的인 內容을 삭제한 일종의 ‘抄錄困知記’를 만들어 『正誼堂全書』에 수록하고 있어 계속 親朱子學者로 알려지는 계기가 되었다. 筆者가 갖고 있는 正誼堂版本을 『四庫全書』本과 비교해 보면 그 內容이 1/2정도 밖에 되지 않는다. 張岱年 등 Marx主義者들의 唯物論의 觀點은 山下龍二의 『陽明學の研究』(上), pp. 18~24에 잘 정리되어 있다.

25) 盧蘇齋, 『困知記跋』, “守愼晚得困知記 見其言正大精微 多發未發 大有功於程朱之門”, 以下 參照.

하지만 蘇齋와 往復書翰을 통해 論爭을 벌였던(1560) 李一齊는 朱子學의 관점에서 人心道心이 다 用이라고 主張하면서도 理氣論에 있어서는 羅整庵·盧蘇齋와 일치하는 渾淪一物論을 견지하고 있고,²⁶⁾ 奇高峯도 두 차례의 書信을 보내는가 하면 蘇齋를 직접 방문하여 논쟁을 벌였고, 또 그 後(1568)에 『論困知記』를 저술하여 羅整庵을 批判하지만, 오히려 그의 主氣論의 관점 내지는 一元論의 관점에 近接하면서 理氣二元論者였던 李退溪와 ‘四七論爭’을 벌이고 있었다. 따라서 李退溪는 이미 ‘答奇明彦第一書’에서 高峯의 主張이 羅整庵의 理氣一物論과 비슷하다고 지적하고 있다.²⁷⁾ 奇高峯은 上記한 ‘上盧蘇齋第一書’에서도 人心道心論은 비판하지만 그의 一元論의 관점과 ‘七情中四端’論이 자신의 생각과 같다고 지지하고 있다. 그런데 七情中四端論이란, 四端과 七情이 다 情이나 四端은 善一辺의 中節한 情을 지칭한다는 羅整庵의 理論(『困知記』續下20)을 蘇齋가 계승한 것으로, 奇高峯이 退溪와의 論爭에서提起한 ‘七包四論’即 七情包四端 혹은 氣質包本然論의 원형인 것이다.

한편 奇高峯은 金晦叔(雲江金啓)에게 보낸 書翰(1566)에서 羅整庵의 議論이 精密하고 隱微해서 잘 理解하지 못하겠다고 말하면서, 혹 理解할 수 있다고 하더라도 어찌 경솔하게 論議할 수 있겠는가, 그래서 退溪先生에게 그 잘못을 지적해 달라고 간청했으나 아직 분명한 답변을 주지 않고 있다고 밝힌 다음 그 마지막 부분에서 다시, 이미 10年前에 우연히 『困知記』를 구해 읽었으나 아득하여 그 단서도 잡을 수 없었다. 그 후 몇번이나 되풀이해 읽으니 그 病敗를 알것 같았고, 앞으로 계속 노력하면 補益되는 것이 있을 것이니, 그 단서를 궁구하는 것을 末年의 계획으로 삼고자 한다²⁸⁾고 솔직하면서도 진지한 태도를 보여주고 있다. 이러한 表現이 그의 眞實이라면 高峯의 理氣一元論의 관점은 『困知記』를 통해 직접 수용했다기 보다는 그가 李一齊와 盧蘇齋를 빈번히 방문하고 또 토론을 벌였던 1560년을 전후하여 그들(蘇齋와 一齊)과의 講論을 통해 수용했다고 보아야 할 것이다. 요컨대 16세기 조선조의 主氣論, 특히 內在論의 主氣論의 계보는 羅整庵의 理論을 수용한 蘇齋와 一齊를 거쳐 奇高峯으로 이어지고 다시 李栗谷을 통해 그 윤곽이 잡혔다고 해야 할 것이다.

그러나 奇高峯은 『論困知記』에서 整庵의 說이 禪學에서 나온 것이 분명한데도 改頭換面하여 聖人の 學으로 포장하고 있다고 前提한 다음, 그의 道心은 性이요 人心은 情이라는 主張이 잘못되었고, 理와 氣가 一物이요 理는 氣의 轉折處라

26) 劉明種, 『退溪와 栗谷의 哲學』(東西大出版部, 1987), pp. 376~384. 李恒, 「答金厚之(麟厚)書」, 「答奇明彦(大升)書」, 「答盧寡悔(守愼)書」, 『韓國思想大全集』 11 (東和出版社, 1972) 參照.

27) 李退溪, 「答奇明彦書」 I, “遂以理氣爲一物 而無所別矣 近世羅整庵 倡爲理氣 非異二物之說” 以下 參照.

28) 奇高峯, 「答金晦叔書」, “困知記議論精微 未易識破 雖或識破 亦豈容經義, ……僕十年前 偶得困知記 試一閱焉 茫茫然 不測端倪而罷 其後再得閱之 稍稍見其大概矣 後又一閱之 頗見其病處 今更閱之則 或得其肯綮” 以下 參照.

는 主張이 잘못되었으며, 그리고 良知는 天理가 아니고 心의 作用에 불과하다는 主張이 잘못되었다고 비판하고 있다. 이상의 세 가지 비판점 중에서 첫번째의 體用論은 道心과 人心이 다 用이라는 朱子學的 觀點에서 整庵의 說에 끝까지 반대했지만, 두번째의 理氣一物論은 理와 氣가 같은 것(一物)이 아니라 한데 섞여 있는 것(渾淪一體)이라는 觀點에서 비판했고, 또 理가 氣의 轉折處라는 整庵의 說에 대해서도 氣의 條理라는 觀點에서 비판하고 있어 실은 五十步百步의 차이 밖에 없는 것이다. 그리고 良知가 心의 作用에 불과하다는 羅整庵의 說을 비판한다는 것은 逆으로 그로부터 비판을 받은 王陽明의 說, 即 良知가 곧 心之本體라는 主張을 지지하는 결과가 되기 때문에, 오히려 高峯이 朱子學을 표면에 내세우면서도 그 내면에 있어서는 主氣論을 지향하고 있다고 비판받을 요소가 있었다고 할 수 있다. 그러면 高峯이 退溪와의 ‘理氣四七論爭’에서 어떤 主張을 하고 있는지 그 핵심적인 내용을 검토해 보기로 하자.

高峯과 退溪사이의 論爭은 당초 秋巒 鄭之雲(1509~1651)이 『天命圖說』에서 四端은 理에서 發하고(發於理) 七情은 氣에서 發한다(發於氣)고 한 것을 退溪가 理의 發, 氣의 發(四端 理之發, 七情 氣之發)로 고쳐준 데서 비롯된다. 이 수정본 『天命圖說』은 學者들 사이에 論難의 대상이 되었고 奇高峯도 32세 되던해(1558)에 鄭추만과 李退溪를 직접 방문하여 토론을 벌였으나 意見의 일치를 보지못한다. 따라서 退溪는 이듬해(1559) 1월에 高峯에게 편지를 내어, 四端의 發은 純理이기 때문에 善하지 않는 것이 없고 七情의 發은 氣를 兼하기 때문에 善惡이 있다고 자신의 所論을 修定補充하여 설명한다. 退溪는 이 편지에서 고루한 자신이 博學한 高峯으로부터 많은 것을 배웠다고 지극히 겸허한 자세를 취하고 있으나, 제비와 기러기가 하나는 남쪽으로 가고 하나는 북쪽으로 가듯이 서로간의 意見이 엇갈릴지 모른다고 덧붙이고 있다.²⁹⁾ 이 편지를 받은 高峯은 12個項目-9,000語에 이르는 長文의 편지(答退溪先生第一書)를 써서 退溪의 四端七情論을 비판하게 되고, 두 사람은 이후 8년동안이나 往復書翰을 통해 論爭을 계속한다.

奇高峯의 論點은 주로, (1)四端과 七情은 다같이 情이라는 것, (2)四端은 中節한 情, 即 善一辺의 情에 불과하다는 것, (3)理와 氣는 渾淪一體이기 때문에 分開할 수 없다는 것, (4)四端과 七情을 對舉互言하면 理氣가 二物이 된다는 것, (5)理는 氣에 內在하고 있어 氣를 벗어나지 못한다는 것, (6)性이란 理가 氣質에 墮在한 氣質之性이라는 것, (7)이 氣質之性 외에 따로 本然之性이 있는 것이 아니라는 것, (8)따라서 四端과 七情은 다같이 氣質之性의 발현이라는 것, 등에 집중되어 있다. 이에 대해 退溪는 (1)四端과 七情이 다 情이긴 하지만 所從來가 다르다는 것, (2)四端은 本然之性에서 나오고 七情은 外物에 자극되어 發生한다(氣質

29) 李退溪, 「與奇明彦書」1, “則改之云, 四端之發 純理 故無不善 七情之發 兼氣 故有善惡, 未知如止下語 無病否, ……所難料者 一南一北 或成燕鴻之來去耳” 以下 參照.

之性)는 것, (3)理와 氣는 事物에서는 渾淪一體라서 分開할 수 없으나(不相離) 本源의으로는 서로 섞일 수 없으므로(不相雜) 分開할 수 있다는 것, (4)渾淪만 좋아하고 分開를 싫어하면 性即氣의 폐단에 빠지고 人欲을 天理로 오해하게 된다는 것, (5)사람은 理와 氣가 습하여 生成되므로 理와 氣가 주된 바는 다르나 互發相須한다는 것, (6)四端은 理를 주로 하여 발현한 純善이요 七情은 氣를 주로 하여 발현한 善惡兼有라는 것, (7)本然之性과 氣質之性은 결코 다르므로 區分되어야 한다는 것 등이 退溪의 핵심적인 論點이었다.³⁰⁾

요컨대 高峯은 理氣渾淪一物, 不相離, 理在氣中(氣包理), 性即氣(氣質之性)의 논리 위에 서고 있고 退溪는 理氣二物, 不相雜, 理氣互發, 性即理(本然之性)의 논리 위에 서고 있어, 두 사람의 論爭은 결국 主氣論과 主理論, 一元論과 二元論, 內在論과 超越論의 대결로 집약되는 것이다. 물론 奇高峯도 외형적으로는 程朱學的 理氣心性論을 전제하고 있으나 궁극적으로는 羅整庵의 理論에 近接하는 一元論의인 主氣論을 志向했던 것이다. 그리고 退溪도 事物에 있어서는(在物上看) 理氣가 渾淪一物이므로 不可分離(不相離)라고 인정하면서도 本源의으로는(在理上看) 理와 氣가 서로 섞일 수 없으므로(不相雜) 分開하여 二物로 보아야 한다³¹⁾는 二元論의인 主理論의 觀點을 固守하고 있었다.

이들의 論爭은, 退溪가 자신의 所論(四端 理之發, 七情 氣之發)을 四端은 理가 發하고 氣가 附隨하는 것이고 七情은 氣가 發하고 理가 타는 것(四端 理發而氣隨之, 七情 氣發而理乘之)으로 고쳤으나 끝내 奇高峯의 觀點과 합치점을 찾지 못한채 끝나고 말았다. 그러나 退溪는 鄭추만의 『天命圖說』을 통해 理氣四七論의 단서를 얻었고 奇高峯과의 論爭을 통해 體系화된 자신의 理論을 정립할 수 있었으며, 高峯은 一齊, 蘇齋, 河西 등과의 강론은 통해 羅整庵의 主氣論에 接할 수 있었고, 退溪와의 論爭을 통해 確然한 자신의 觀點을 세울 수 있었다고 말할 수 있다.

V. 『困知記』와 李栗谷의 主氣論

李栗谷은 우선 牛溪 成渾(1535~1598)에게 보낸 書翰(答成浩原 第8書)에서 羅整庵과 李退溪, 그리고 徐花潭의 諸說을 비교하면서, “整庵이 최고요, 退溪가 다음이며, 花潭이 그 다음”이라고 규정한 바 있다. 그에 依하면 整庵은 自得한

30) 以上の 내용은 高峯의 「上退溪先生書」, 「答退溪先生 1·2書」, 「四端七情後論」, 「四端七情總論」 및 退溪의 「與奇明彦書」, 「答奇明彦 1·2·3書」, 「附奇明彦 四端七情後論」, 「四端七情總論」 등의 내용을 종합한 것임.

31) 두 사람의 이론적인 차이점은 기본적으로 奇高峯은 理氣를 事物에서만 볼려고 하고(在物上看), 퇴계는 事物에서도 보고 근원에서도 보는(在理上看) 두 가지 觀點을 취하고 있으나 결국은 후자의 觀點에서 초월적 보편적인 理를 강조하기 때문에 생기는 차이인 것이다.

점이 많으나 退溪는 너무 남의 說(朱子說)에만 의존하고 있다는 것이다. 特히 그는 退溪의 理氣互發論과 理發氣隨論을 두고 아는 것이 오히려 病敗(知見之累)라고 비판했으며,³²⁾ 退溪의 說에 동조했던 牛溪에게 人心道心を 구실로 理氣互發을 主張하고 싶으면 차라리 整庵과 같이 道心과 人心을 體와 用으로 나눈다면 名義는 틀린다고 하더라도 大本上에는 크게 틀리지 않을 것³³⁾이라고 主張함으로써 退溪의 說에 대한 거부 의사를 分明히 하고 있다. 그런가 하면 栗谷은 奇高峯과 退溪의 ‘四七論爭’을 評하여, 奇高峯의 論議는 대(竹)를 쪼개듯이 分明하나 退溪는 비록 辨說이 상세하지만 義理가 分明치 않고 반복하여 음미해도 實한 論旨를 파악할 수 없다고 비판하고 있다.³⁴⁾ 이와같이 栗谷은 그의 著述 곳곳에서 退溪의 說을 비판하고 高峯의 說, 整庵의 說을 지지하면서 자신의 一元論의 主氣論의 觀點을 개진하고 있다.

栗谷의 理氣心性論은 主로 「人心道心圖說」, 「論心性情」, 「答成浩原書」(총9書), 「答朴和叔書」(총3書) 및 宜祖에게 바친 『聖學輯要』 第4章등에 집중적으로 서술되어 있다. 그에 의하면 理와 氣는 渾淪一體여서 원래 서로 떨어지지 않는 것이다. 그리고 心이 動하면 情이 되는데 이때 발현하는 것은 氣이고 발현하는 까닭(所以)은 理이다. 따라서 氣가 아니면 心이 발현할 수 없고 理가 아니면 발현하는 까닭이 없기 때문에 退溪의 主張처럼 理發 氣發이 따로 있을 수 없다.³⁵⁾ 그러니까 栗谷에 있어서의 理는 초월적인 實體로서의 理가 아니라 事物에 內在하는 法則 내지 條理로서의 理이며, 물(水)에 비유하면 항상 아래로 내려가는 法則 그것이 바로 理(水之就下理也)인 것이다.

한편 그는 인간에 있어서 性은 氣를 합한 것으로 一身의 主宰이며, 心이 外物에 감응하여 發할때 情이 된다고 한다. 요컨대 性은 心의 體요 情은 心의 用이며 心은 未發한 상태의 總名이라는 것이다.³⁶⁾ 그런데 人間의 性에는 本然之性이 따로 있고 氣質之性이 따로 있는 것이 아니다. 우리들이 흔히 本然之性은 理요 純善이라고 말하는 것은 단지 氣質속에 내포하고 있는 理만을 지칭하는 것이지 氣質之性 이외에 따로 本然之性이 있다는 뜻이 아니다.³⁷⁾ 요컨대 人間의 性에

32) 李栗谷, 「答成浩原書」 8, “近觀 整庵退溪花潭 三先生之說 整庵最高 退溪次之 花潭又次之 就中 整庵花潭 多自得之味 退溪多依樣之味(一從朱子說) ……理發氣隨之說 反爲知見之累耳” 以下 參照.

33) 「答成浩原書」 3, “必以人心道心爲辭 欲主理氣互發之說 則寧如整庵 以人心道心 作體用看 雖失其名義 而却於大本上 未至甚錯也” 以下 參照.

34) 同上, “退溪與奇明彦 論四七之說 無慮萬餘言 明彦之論則 分明直哉 勢如破竹 退溪則辨說雖詳 而義理不明” 以下 參照.

35) 「人心道心圖說」, “理氣渾淪 元不相離 心動爲情也 發之者氣也 所以發之者理也 非氣則不能發 非理則無所發 安有理發氣發之殊乎” 以下 參照.

36) 同上, “合性與氣而 爲主宰於一身者 謂之性 心應事物而 發於外者 謂之情 性是心之體 情是心之用 心未已之總名 故曰 心統性靜” 以下 參照.

37) 「聖學輯要」 第4章, 「論氣質之性」, “臣按本然之性 氣質之性 非二物也 就氣質上 單指其理曰本然之性 合理與氣質而 命之曰氣質之性” 以下 參照.

는 理(本然之性)와 氣를 합한(合理與氣), 氣속에 理를 내포한(氣包理), 혹은 氣質속에 本然을 內包한(氣質包本然) 氣質之性 하나밖에 없다는 것이다. 이와 같이 栗谷은 理氣心性을論하면서 다른 많은 程朱學者들처럼 天理, 天命, 性命, 天之性, 本然之性등의 用語를 빈번히 사용하고 있지만, 어디까지나 초월론적 개념으로 사용하는 것이 아니라 ‘水之就下理也’라는 主張처럼 人間의 心性和事物에 內在하는 法則性을 지칭하고 있는 것이다.

그렇다면 善과 惡은 어디서 由來하는가? 그에 의하면 人間의 心性은 아직 外物에 感應하지 않은 未發의 상태에서는 純善하나 氣가 發할때 善과 惡의 分이 생긴다. 그러니까 理가 發하여 善(四端)이 되고 氣가 發하면 惡이 되는 것이 아니라, 淸氣가 發하면 善이 되고 獨氣가 發하면 惡이 되는 것이다.³⁸⁾ 그렇다고 淸氣와 獨氣가 別個의 二物이거나 善과 惡이 각각 다른 곳에서 由來하는 것이 아니다. 그리고 理는 그 자체로서 自發性이나 自動性이 있는 것이 아니라 氣가 發할때 타는(氣發理乘一途), 氣가 發하는 所以일 뿐이다. 따라서 그는 四端과 七情이 다 氣의 發이며 四端은 善一邊의 情일 뿐이라고 말하는 것이다. 그리고 만약 四端과 七情, 道心과 人心이 所從來가 다르다는, 即 理發, 氣發에서 각각 생겼다는 것(退溪의 主張)이 朱子의 本意라면 朱子도 어찌 朱子일 수 있겠는가 라고 반문한다.³⁹⁾

栗谷은, “本性은 서로 비슷하나 습관이 서로 다를 뿐”(性相近 習相遠)이라는 孔子의 말을 인용하면서 인간은 태어날때부터 지니는 氣質之性에 善할 수도 있고 惡할 수도 있는 一定한 要素를 固有하고 있다고 主張한다. 그에 의하면 聖人도 일반 사람들처럼 배고프면 음식을 먹고 싶고, 목마르면 물을 마시고 싶으며, 추우면 옷을 입고 싶은 욕구(人心)가 있다는 것이다. 다만 聖人은 欲求하는 바를 추구하더라도 道에 넘치지 않고(不踰矩), 일반사람들은 氣稟이 純粹하지 못하여 道에 넘칠뿐이지 人心道心이 따로 있거나 본래부터 그 本性이 다른 것은 결코 아니라는 것이다.⁴⁰⁾ 여기서 우리들은 羅整庵과 奇高峯이 그랬듯이 栗谷의 확고한 人欲肯定의 論理를 確認할 수 있는 것이다.

이러한 信念때문에 栗谷은, 理之發·氣之發의 論理로 四端과 七情, 道心과 人心, 天理와 人欲을 區劃하는 李退溪에 대해 일찍부터 불만을 품고 있었으나 “어린 나이에 배운 것이 알아 감히 묻고 논란할 수 없었다”고 회고하면서 생각이 여

38) 「人心道心圖說」, “氣者 盛理之器也 當其未發 其未用事 故中體純善 反其發也 善惡始分 善者 淸氣之發也 惡者 濁氣之發也” 以下 參照.

39) 「答成浩原書」4, “夫善惡判然二物而 尙無相對各自出來之理 ……乃有相對互發之乎 若朱子 眞以爲理氣互發 有發用相對各出則 是朱子亦也 何以朱子乎” 以下 參照.

40) 同上, “聖人之血氣 與人同耳 飢欲食 渴欲飲 寒欲衣 ……聖人不能無人心, ……此則聖人之 從心所欲 而人心道心者也 他人則氣稟不純, ……人生氣質之性 固有善惡之一定者也 故夫子曰 性相近也 習相遠也 又曰 上智與下愚不移” 以下 參照.

41) 同上 第3書, “理發氣隨之說 ……珥聞此言 心如其非 第以年少 學淺 未敢問難 婦一每念 及此未嘗不痛恨也” 以下 參照.

기에 미치면 지금도 痛恨을 느낀다고⁴¹⁾ 말하고 있다. 그런가하면, 羅整庵은 識見이 高明하고 걸출한 學者로서 理氣心性論의 大本을 看取하고 朱子의 說에 의혹을 품었으나 다만 道心人心을 體와 用으로 나눈 것이 안타까울 뿐이라고 말하면서, 그러나 羅整의 결함(失)은 名目上的 결함에 불과하지만 退溪의 결함은 性理上的 결함으로서 그 大本에 문제가 있다고 主張하고 있다.⁴²⁾ 그리고 退溪와의 論爭에서 四端과 七情은 別個가 아니라 七情이 四端을 內包하고 있다고 主張한 奇高峯의 說이 “자신의 뜻과 正確하게 일치한다”(正合我意)고 밝히고 있어 우리들이 앞에서 前提했듯이 羅整庵→盧蘇齋→奇高峯→李栗谷으로 이어지는 主氣論의 계보와 그 영향관계를 명확하게 파악할 수 있는 것이다.

VI. 맺 는 말

이상에서 우리들은 羅整庵의 『困知記』가 16세기 조선朝 儒學思想史에 끼친 영향을 盧蘇齋, 李一齊, 奇高峯, 李栗谷을 통해 간략히 검토해 보았다. 그러나 筆者가 序論에서提起한 理氣論의 政治·社會思想的 意味에 대해서는 그것만으로도 방대한 연구영역이 되기 때문에 별도의 기회로 넘기기로 하고 本稿에서는 理氣論의 구조적인 특징만 논의하고 끝맺기로 한다. 特히 이 문제는 李栗谷의 정치사상과 결부시켜 논의하면 대단히 중요한 단서를 찾을 수 있을 것이라고 생각한다. 왜냐하면 그의 「東湖問答」, 「萬言封事」, 「經筵日記」등을 분석 검토하여 앞에서 提示한 主氣論의 理論的 특징과 대비한다면, 萬世不變의 보편원리를 강조하는 主理論者들의 정치적 信念과는 확연히 다른 차이점을 발견할 수 있을 것이기 때문이다. 羅整庵의 主氣論이 우리나라에서 뿐 아니라 德川時代 日本의 儒學思想에도 커다란 영향을 주어진 것⁴³⁾은 人欲肯定을 전제로 한 主氣論의 이같은 현실적인 유용성 때문이었다고 생각한다.

『困知記』를 英文으로 번역한⁴⁴⁾ 불룸女史(Inene Bloom)는 그 序文에서 羅整庵의 理論을 英國經驗論의 사상체계와 비교하여 論하고 있다. 그 녀는 『困知記』를 베이컨(Francis Bacon, 1561~1626)의 『論理學』(Novum Organum, 1620)과 비교하면서 『困知記』가 그 보다 100여년 앞서서 저술되었다는 사실을 강조하고 있다.⁴⁵⁾ 그러나 自然科學의인 明証性的 眞理를 전제로 한 英國經驗論과 理와

42) 同上 第4書, “羅整庵 識見高明 近代傑然之儒也 有見於大本 而反疑朱子 二岐之見 ……但以人心道心 爲體用 失其名義 亦可惜也 雖然整庵之失 在於名目上 退溪之失 在於性理上 退溪之失較重矣” 以下 參照.

43) 筆者의 拙稿, 「陽明學의 日本의 受容展開에 관하여」, 伏賢漢文學會 刊『伏賢漢文學誌』第7輯 (1991. 11), pp. 41~42 參照.

44) Irene Bloom, Translation with an Introduction, *Knowledge Painfully Acquired - the K'un-chih chi by Lo Chin-shun*, (New York : Columbia University Press, 1987)

氣를 心性論과 결부시켜 內面化, 主體化하는 東洋의 主氣論을 같은 유형의 思想體系로 규정하려는 노력은 지극히 모험적인 것이라고 아니할 수 없다.

끝으로 『困知記』와 羅整庵의 主氣論에 대한 그동안의 研究성과에 대해 간단히 言及할 필요를 느낀다. 우선 現代中國의 學者들이 唯物論的 觀點에서 羅整庵을 평가하는 것은 차치하고라도, 앞에서 인용한 日本의 阿部吉雄(日本朱子學と朝鮮), 山下龍二(陽明學の研究), 山井湧(明清代思想史の研究) 등도 한결같이 “主氣論의 哲學은 羅整庵에서 시작되었다”고 전제하고 있어 이론적인 限界를 보여주고 있다. 앞에서도 이미 言及했지만 主氣論的 경향은 이미 朱子와 같은 시대를 살았던 事功派 學者들의 저술에서 그 단서가 열리고, 元代의 吳澄에서 뚜렷한 모습으로 確立되기 시작했으며, 明代에 들어와서도 이미 羅整庵 이전에 薛敬軒, 王陽明 등이 主氣論的 理論을 確然하게 구축하고 있기 때문이다. 다만 整庵 以前의 學者들은 아직 완벽한 체계를 갖추지 못하고 부분적으로는 程朱學的 理氣論을 계승하고 있을 뿐이다. 이점을 究明해 보려는 노력이 筆者의 「明代儒學의 主氣論的 展開(1)」였으나 미처 그 후속편을 쓰지 못한 상태에서 羅整庵과 朝鮮조 유학사상사의 영향관계를 먼저 쓰자니 그만큼 어려움도 많았음을 솔직히 고백하지 않을 수 없다. 同學諸賢의 아낌없는 叱責을 바랄뿐이다.

44) Irene Bloom, “Introduction” to the Translation of *K'un-chih chi*, pp.38~45.