

深齋 曹兢燮의 性理思想*

- 「性學八圖並說」에 대한 분석을 중심으로 -

임 증 진**

차례

1. 서론
2. 「성학팔도병설」의 저술 이유와 그 구성 체계
3. 「성학팔도병설」을 통해 본 심재 조공섭의 성리사상
4. 결론

【국문초록】

본 논문은 근대 시기 영남의 성리학자인 심재 조공섭의 성리학적 입장을 살펴보는 것이 주된 목적이다. 성리학에 대한 조공섭의 입장은 그의 문집 속에 들어 있는 소논문들과 다른 성리학자들과 주고받은 편지 등을 통해서 잘 알 수 있다. 이러한 글 속에서 조공섭은 여러 성리학적 주제들과 관련된 자신의 입장을 피력하였다. 본 논문에서는 특히 「性學八圖並說」을 중심으로 조공섭의 성리사상을 살펴보고자 한다. 그런데 이러한 자료들을 분석해 보면, 조공섭은 기본적으로 朱子와 退溪 李滉의 학설을 계승하는 태도를 견지했다는 점을 지적할 수 있다. 특히 성리사상과 관련된 심재의 기본 입장은 통합과 균형의 논리를 강조한 것이다. 이 점과 관련해서는 寒洲學派와의 논변을 주목할 필요가 있다. 이를 통해서 성리학에 대한 조공섭과 한주학파의 성리학적 차이점을 드러내 보이면, 자연스럽게 당시 퇴계학과 내에서 조공섭의 성리학적 입장이 가지는 의미와 평가가 도출될 수 있을 것이다. 그런데 성리사상과 관련해서 조공섭이 강조한 것은 리와 기의 조화와 공존이

* 이 논문은 2008년도 경북대학교 학술연구비에 의하여 연구되었음.

** 경북대학교 인문대학 철학과 교수

었다. 그러므로 조공섭은 理氣論에서는 理氣互發說을, 心性論과 관련해서는 당시 같은 지역인 영남의 한주학과가 心即理說을 주장한 데 대하여 心合理氣說을 고수하였다. 그렇기 때문에 결과적으로 조공섭은 이황의 성리사상을 정통적으로 그리고 보수적으로 계승한 입장으로 평가할 수 있다.

주제어

朱熹, 李滉, 曹兢燮, 寒洲學派, 性理思想, 理氣互發說, 心合理氣說, 「性學八圖並說」

1. 서론

심재 조공섭¹⁾은 근대시기 영남을 대표할 만한 뛰어난 성리학자이다. 그는 어려서부터 성리학에 대한 큰 관심과 탁월한 자질을 보여주었다. 일찍이 11세 때에는 새해의 열흘간의 휴가 기간 동안에 『近思錄』을 베껴 써서 한 권의 책을 만들고, 조목에 따라 이해한 곳과 그렇지 못한 곳을 따로 기록했다.²⁾ 또한 17세 때에는 侁字 郭鍾錫(1846-1919)을 찾아가서 태극, 성리 등과 관련된 저술에 대해 辨質³⁾하였는데, 견해가 '합치하지 않은 곳이 많았다'[多所不合].⁴⁾ 그럼에도 불구하고 면우는 심재를 '수

1) 曹兢燮(1873-1933) : 경남 창녕에서 태어났으며, 대구 달성의 현풍에서卒하였다. 字는 仲謹이며, 號는 深齋 또는 巖棲이다. 그런데 『深齋先生續集』의 부록에 수록된 「家傳」에는 그의 호인 '암서'의 '棲'가 '西'로 표기되어 있는데, 『암서선생문집』 중에도 문집 이름에서 '암서'를 '巖西'로 표기한 것이 있다. 저술로는 1935년에 간행된 『深齋先生文集』(31권 14책)과 간행 경위는 분명치 않으나 『심재선생문집』을 增補 및 再編한 『巖棲先生文集』(37권 17책), 그리고 1966년에 간행된 『深齋先生續集』(10권 5책)이 전해지고 있다.

2) 『深齋先生續集』 卷10 「家傳」, 50張 참조.

3) '辨質'은 단순히 질의한다는 의미보다는 토론의 의미까지 포함한다고 보는 것이 문맥상 적절할 것이다.

4) 『深齋先生續集』 卷10 「家傳」, 50張 참조. 이러한 기록을 근거로 평가한다면, 전통

백년 간 찾아보기 힘든 탁월한 재주를 가진 사람'이라고 평가하였으며, 평생 동안 아꼈다.⁵⁾ 그리고 19세 때는 晩求 李種杞(1837-1902)를 방문하였고, 20세 때는 四未軒 張福樞(1815-1900)를 집알하였다. 21세 때는 안동 금계로 가서 西山[病翁] 金興洛(1827-1899)을 배알하였다. 만구, 사미헌, 서산 세 선생은 모두 심재를 나라의 으뜸가는 선비인 '國士'가 될 것으로 기대하였으며, 심재 역시 당시 영남 사림의 중추인 네 선생을 존경하고 그 가르침을 잘 받들었다.⁶⁾ 특히 서산에 대해서는 의지하고 존경하는 일이 비길 데가 없었다고 한다.⁷⁾ 그렇기 때문인지 심재는 서산의 문인으로 기록되어 있다.⁸⁾ 또한 20세 때인 1892년(壬辰)에는 「氣質性說」⁹⁾과 「讀心卽理說」을 짓기도 하였다. 『남명집』을 중간할 때는 23세라는 나이임에도 불구하고 그 작업의 핵심적인 역할을 담당하였다. 그리고 26세 때는 다시 '四書問目'을 가지고 서산을 배알하였으며, 그 기회에 도산서원과 퇴계 선생의 묘소를 둘러보고 또한 인근 지역의 여러 이름난 선비들을 만나보면서 자신의 학문을 심화시키는 계기로 삼기도 하였다.

적인 관점에서 볼 때 심재는 寒洲 李震相(1818-1886)의 학맥을 계승한 俛宇 郭鍾錫의 문인으로 보기는 어렵다.

5) 『深齋先生續集』 卷10 「家傳」, 50張 참조.

6) 이 부분은 『深齋先生續集』 卷10 「家傳」, 50張-51張 참조.

7) 『深齋先生續集』 卷10 「家傳」, 51張, “尤於金先生依歸尊事之靡二.” 참조. 서산 김홍락은 학봉 김성일의 11대 종손으로 퇴계 이황으로부터 鶴峰 金誠一-葛庵 李玄逸-密庵 李裁-大山 李象靖-損齋 南漢朝-定齋 柳致明으로 이어지는 퇴계학파의 정맥을 이어 받은 인물이다. 당시 서산은 영남학파의 宗匠이라고 평가받았기에 서산의 인정을 받지 않으면 영남에서는 선비로서 떳떳하게 행세를 못했을 정도라고 한다. [금장태·고광직 공저, 『儒學近百年』(서울 : 박영사, 1986), 411쪽 참조] 그렇다면 심재는 무엇보다도 먼저 심정적인 측면에서 정통 퇴계학맥에 속하고자 하는 의지 혹은 욕구를 가지고 있었던 것으로 보인다.

8) 『韓末 退溪學統의 正脈 西山 金興洛』(서산선생기념사업회, 2000), 「輔仁稷帖」, 268쪽 참조.

9) 『巖棲先生文集』 卷16, 13張-14張에만 수록되어 있다.

이렇듯 비교적 어린 나이부터 만만치 않은 학문적 내공을 보여준 심재는, 그 학문적 성취 과정을 기준으로 삼아서 말한다면, 어느 한 유학자의 문인으로만 제한하기는 힘들다. 퇴계 이황이 그러하듯이 심재 역시 다른 무엇보다도 스스로의 역량과 노력으로 자신의 학문 세계를 구축했다고 볼 수 있다. 물론 영남이라는 환경 조건과 조선시대라는 역사 조건이 기본적으로 그를 유학자, 성리학자의 길로 나아가도록 인도했고, 심재 역시 그러한 상황을 십분 수용했다고 볼 수 있다.

본 논고는 이러한 학문적 성취의 배경을 가진 심재의 성리사상을 종합적으로 검토해 보는 것이 목적이다. 이러한 목적에 접근하기 위해서 필자가 선택한 글쓰기 전략은, 심재가 39세 때 지은 「性學八圖並說」¹⁰⁾이라는 그림과 글을 줄기로 삼고, 심재의 다른 성리학 관련 자료를 줄기와 연결된 가지로 삼아서 하나의 나무처럼 심재의 성리사상을 파악하는 방식이다.¹¹⁾ 이러한 방식은 이기론, 심성론, 수양론이라는 영역으로 구분하여 성리학적 기본 입장을 파악하는 종래의 분석 방식과는 일정 정도 차이가 날 수도 있지만, 오히려 전체적인 구도를 이해하는 데는 더 적절한, 일종의 통합적인 방식의 한 유형으로 해석할 수 있을 것이다.

10) 「성학팔도병설」은 『巖棲先生文集』 卷16, 32張-39張에만 실려 있으며, 『深齋先生文集』에는 실려 있지 않다.

11) 성리학과 관련된 심재의 주요 저술 및 관련 자료는 대략 다음과 같다. ○ 『深齋先生文集』 : 「書」/「讀易隨記」/「書讀易隨記後」/「讀心卽理說」/「困言」/「性尊心卑辨」/「心問上」, 「心問中」, 「心問下」/「格物說」/「讀滄江金氏古本大學章句」/「讀金農巖雜識三淵答魚有鳳書論南冥事」/「性尊心卑的據辨」/「七情橫貫四端圖」/「四端七情說」/「神明舍圖五字辨」/「堯泉先生文集序」/「五休子遺集序」/「梅泉集重刊序」/「書退溪集答黃仲舉金敬夫二書後」/「朴晚醒先生墓碣銘」/「雜識」 ○ 『深齋先生續集』 : 「書」/「太極圖說圖」/「家傳」/「墓表」 ○ 『巖棲先生文集』 : 「氣質性說」/「性學八圖並說」

2. 「성학팔도병설」의 저술 이유와 그 구성 체계

39세가 되는 해에 심재는 자신의 학문과 삶을 돌아보면서 다음과 같이 탄식하였다.

백낙천은 자신의 시에서 “지금 내 나이 39세 한 해는 저물어가니, 사십 부동심이라 나도 이제 가깝네”¹²⁾라고 읊었는데, 내가 금년에 39세이다. 그러나 학문은 진전이 없고 실천에도 힘을 쓰지 못하고 있으니, 하늘에 어그러짐을 얻은 것이 이미 큰 죄에 이르렀다. 금년도 또한 저물어 가는데, 우연히 백낙천의 이 시를 생각하니 대단히 슬퍼지며 또한 두려운 마음이 들어 몸 둘 바가 없을 것 같다.¹³⁾

그렇다면 심재는 자신의 학문에 진전이 없고 실천에도 제대로 힘을 쓰지 못하는 이유를 어떻게 설명하고 있는가? 그는 그 이유를 다른 무엇보다도 ‘마음’(心)과 연관 지어서 설명하였다.

내가 명목상으로는 이 학문에 종사한다고 한 세월이 적지 않지만 끝내 보통 사람과 다를 바 없는 까닭은 그 마음을 쓰는 것이 옛 사람만 못하기 때문이다. 마음의 덕이 곧 性이며, 성의 본체는 인의예지 네 가지일 뿐이다. 성을 벗어나서는 어떠한 것도 없으며, 이러한 성을 따르지 않고서는 어떤 일도 이루어질 수 없다. 그러므로 朱子は ‘매일 눈 뜨면 곧 이 四德을 본다’¹⁴⁾고 했으며, 周濂溪[周敦頤]는 『통서』에서 또한 ‘움직임과 고요함, 말과

12) 白居易의 「隱幾」라는 시에 나오는 구절인데, 全文은 다음과 같다. “身適忘四支, 心適忘是非. 既適又忘適, 不知吾是誰. 百體如槁木, 兀然無所知. 方寸如死灰, 寂然無所思. 今日復明日, 身心忽兩遺. 行年三十九, 歲暮日斜時. 四十心不動, 吾今其庶幾.”(『全唐詩』卷429, 「隱幾」)

13) 『巖棲先生文集』卷16 「性學八圖並說」32張, “白樂天詩曰, 行年三十九, 歲暮日斜時. 孟子心不動, 吾今其庶幾. 予今年三十九矣, 學不進行不力, 獲戾于天, 既至大故. 今歲又暮矣, 偶思樂天此詩, 爲之慨然, 惕然如無所措其躬也.”

14) 『朱子語類』121:75, “每日開眼, 便見這四箇字在面前” 참조. * 『朱子語類』121:75는

모습, 보는 것과 듣는 것이 사덕에 어긋나지 않는 것을 순수하다¹⁵⁾고 하였으니, 그렇다면 이 사덕에 대하여 어찌 단지 心性의 體用에 근거하여 이론적인 모색에만 몰두할 수 있겠는가! 우연히 그 깨달은 것을 바탕으로 여덟 가지 그림으로 정열하여, 되풀이해서 살펴보고 반성하는 자료로 삼고자 한다.¹⁶⁾

심재는 실천의 부족이 바로 ‘마음을 쓰는 일’ 즉 ‘用心’이 일반인과 다를 바가 없는 데서 비롯된다고 보았다. 이 경우 마음에 대한 이해의 요체는 性에 대한 이해와 결부되어 있으며, 이러한 성의 본체는 四德 즉 ‘仁義禮智’라는 입장을 견지하였다. 그렇기 때문에 ‘用心’은 바로 인의예지의 실천이 어떠한가하는 문제로 귀결된다. 이러한 입장은 무엇보다도 수양을 강조하는 것이기는 하지만, 그 수양의 토대로서 심성론의 중요성을 배척한 것은 아니다. 오히려 인의예지를 전면에 내세우고 강조하는데서 도덕적 심성론을 지향하는 심재의 근본 입장을 명백히 표명했다고 해석할 수 있다. 그렇기 때문에 심재는 이 「性學八圖並說」을 작성해 두고 자신의 수양 공부의 토대로 삼고자 한 것이다. 나아가서 「성학팔도병설」은 성리학에 대한 심재의 이해와 입장이 어떠한가를 보여주는 저술이기도 하다. 그리고 저술의 제목에 포함된 ‘性學’이라는 표현은 ‘性理學’과 같은 개념으로 이해할 수 있다.

「성학팔도병설」은 아래와 같은 모두 8개의 그림(圖)¹⁷⁾과 그것과 관

『朱子語類』 卷121의 75번째 조목을 의미한다.

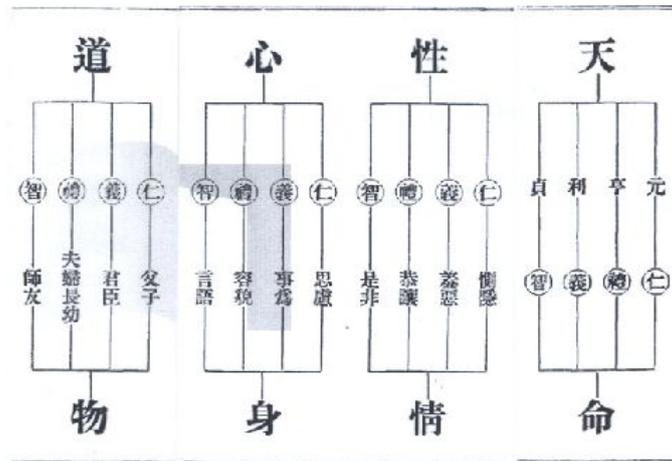
15) 『通書』 「治第十二」, “仁義禮智四者, 動靜言貌視聽無違之謂純” 참조.

16) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 32張, “夫以予之名爲從事此學, 日月不爲不多, 而卒無以異於常人者, 以其用心之不如古人也. 夫心之德則性也, 性之體仁義禮智四者而已. 性外無一物, 率性之外無一事. 故朱子曰, 每日開眼, 便見此四者, 而通書亦曰, 動靜言貌視聽無違四者之謂純, 然則此四者, 豈但以心性之體用, 求之於言語講說之間而已哉. 偶因其所覺, 列爲八圖, 以爲反覆觀省之資云.”

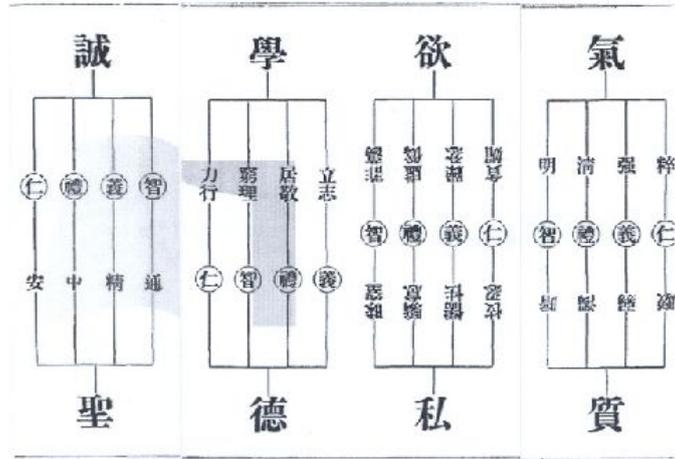
17) 「성학팔도」는 『巖棲先生文集』 卷16, 32張-34張에 실려 있다.

런된 간단한 글로 이루어져 있다. 그림은 기본적으로 같은 구도이며, 내부적으로는 약간의 차이가 있다.¹⁸⁾ 무엇보다도 두드러진 특징은 모든 그림에 '인의예지'라는 사덕이 포함되어 있다는 점이다. 이것은, 심재의 세계관이 기본적으로 유교적 도덕관을 중심으로 이루어져 있다는 점을 분명히 보여주고 있는 증거이다.¹⁹⁾ 그리고 그림과 관련된 글은 모두 대화의 형식, 즉 질의와 응답의 형식으로 구성되어 있는데, 이것은 자신의 논지를 보다 명확히 들어내기 위한 심재의 글쓰기 전략으로 해석할 수 있다.

〈性學八圖〉



18) 그 차이점은 개별 그림에 대한 설명 속에 포함되어있다.
 19) '仁義禮智'를 강조하는 심재의 입장은 그 당시 서산 김홍락을 중심으로 하는 안동 지역의 학봉 김성일 계통의 퇴계학맥에서 이루어진 학술 활동 방향과도 일치한다. [권오영, 『조선 후기 유림의 사상과 활동』(돌베개, 2003), 246-247 및 326-336 참조]



3. 「성학팔도병설」을 통해 본 심재 조공섭의 성리사상

성리학의 이론적 문제와 관련된 심재의 기본 입장은 朱子와 退溪로 이어지는 노선을 충실히 따르는 것이었다.

(선생께서는) 일찍이 “맹자가 세상을 떠난 후로 송대에 이르기까지 학술의 옳고 그름과 일의 잘잘못이 주자에 이르러 바르게 정해졌다. 주자가 세상을 떠난 후로는 오직 우리나라의 이퇴계 선생이 그 일을 이어 받았다. 퇴계 선생이 세상을 떠난 지 거의 사백년이 되었지만 또한 그 일을 이어 받은 사람이 없다”고 말씀하셨다.²⁰⁾

그렇기 때문에 그러한 노선에서 이루어진 이론적 작업을 충실히 이해

20) 『深齋先生續集』卷10「家傳」, 56張, “嘗謂自孟子沒, 及于宋代, 凡學術之邪正, 人事之得失, 至朱子而舉正焉. 自朱子沒, 惟吾東退溪李先生, 繼有事焉. 自先生沒後, 僅四百年, 則亦無有乎爾.”

하고, 그것을 바탕으로 굳건히 실천하면 되는 것이지, 지나친 천착과 확대 해석으로 오히려 혼란과 갈등을 야기하는 상황을 초래해서는 안 된다고 보았다. 다시 말해서 심재는 당시에 이루어진 이른바 독창적인 해석이나 극단적인 주장 보다는 기존의 정통적 해석을 충실히 이해하고 실천하는 것이 중요하다는 점을 강조하는 입장이었다. 그렇기 때문인지 심재가 작성한 「성학팔도병설」 역시 간결하게 구성되어 있다.

(1) 第一圖 「天命圖」

「성학팔도병설」은 제일 먼저 ‘天命’에 관한 그림에서 시작하고 있다. 이러한 출발은 우주론과 관련된 이론을 제일 앞에 두는 『근사록』을 비롯한 성리학의 일반적인 이론적 서술 순서를 계승하고 있는 것이다. 구성면에서의 특징은, 첫째로는 元亨利貞이 위에, 仁義禮智가 그 아래에 배치되어 있다는 점이며, 둘째로는 그 배열순서가 ‘원-형-이-정’에 상응하여 四德이 통상적인 순서인 ‘인-의-예-지’가 아니라 ‘인-예-의-지’로 되어 있다는 점이다. 즉 亨은 禮, 利는 義와 대응시켰다는 것인데, 이것은 朱子の 『周易本義』 해석을 받아들인 것이다.²¹⁾ 그렇기 때문에 이 「천명도」에서 의문을 가질 수 있는 사항은, 주제로 본다면 우주론을 다루는 영역인데 곧 바로 人性論과 연계시켜 놓았다는 점이다. 그 때문인지 圖說은 다음과 같은 질문과 답변으로 구성되어 있다.

어떤 사람이 “그대의 그림은 그럴듯하나 아직 그렇지 못한 부분도 있다. 그것에 대해서 한번 질문하고자 한다. 元亨利貞은 하늘의 도이며, 仁義禮智는 사람의 본성이다. 지금 천명의 圖를 만들면서 곧 人性과 관련된 조목을 그

21) 『周易本義』 「乾卦」 〈文言傳〉, 朱子註 참조.

가운데에 놓아두는 것은 무엇 때문인가?”라고 말했다. (거기에 대해서) “이 圖의 자리는 나누면 비록 여덟이 되지만 실제로는 다만 인의예지 네 가지이며, 있는 곳에 따라서 중심이 된다. 周濂溪(周敦頤)의 「太極圖」에 원으로 이루어진 영역(圈)이 5개가 있지만 실제로는 다만 하나의 태극(으로 수렴될) 뿐이라는 것과 같은 경우이다. 또한 朱子は 仁이라는 글자를 풀이하면서 ‘元이라는 것은 善의 으뜸이다’²²⁾라는 것을 거기에 해당하도록 하였다. 이제 만약 元亨利貞은 곧 天의 仁義禮智라고 말한다면 어찌 불가하다고 할 수 있겠는가!”라고 답하였다.²³⁾

여기에서 우리는 먼저 『中庸』을 바탕으로 한 天人合一思想을 수용하고 있는 심재의 입장을 확인할 수 있다. 또한 무엇보다도 인의예지라는 도덕률을 중심에 둬으로써 심재의 세계관이 어떠한가를 알 수 있다. 다시 말해서 심재가 인의예지라는 도덕률을 중심에 둔 것은 도덕적 세계를 지향하는 儒學의 정체성을 재인식하고 재확립하려는 의도를 나타낸 것으로 해석할 수 있다. 그는 이것을 성리학의 궁극적인 목표로 인식하였다. 그렇기 때문에 朱子가 『주역본의』에서 원형이정을 인의예지라는 윤리적 가치 개념으로 해석한 관점을 수용한 것이다. 이렇게 됨으로써 인의예지는 윤리적 원리이면서 동시에 우주적 원리가 된 것이다. 이에 따라 원형이정이라는 우주의 형이상학적 원리가 인간에게 내재하면 인간은 인의예지라고 하는 최고의 윤리적 가치를 지닌 존재가 되는 것이다. 그 점에서 선진유학과 성리학은 이념적 연속성을 가지게 된다. 심재는 이러한 측면을 ‘元亨利貞은 곧 天의 仁義禮智’라고 간결하게 표현하였다.

22) 『周易本義』 「乾卦」 〈文言傳〉 참조.

23) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 32張, “或曰, 子之圖似矣, 而有未然者. 請試質之. 元亨利貞, 天之道也, 仁義禮智, 人之性也. 今爲天命之圖, 而乃以人性之目, 置諸其中, 何也. 曰, 此圖之位, 其分雖有八, 而其實則只是仁義禮智四者, 隨所在而爲主. 如周子太極圖, 圈雖有五, 而其實只是一太極而已. 朱子解仁字而以元者善之長當之. 今若曰, 元亨利貞, 卽天之仁義禮智, 則何不可之有哉.”

(2) 第二圖「性情圖」

두 번째 그림인 「성정도」에서는 四德(仁義禮智)과 四端(惻隱·羞惡·恭讓·是非)을 기존의 순서대로 연계시키고 있다.²⁴⁾ 이 경우 七情과 관련된 부분이 빠지게 된다. 그렇기 때문에 「성정도」는 “性を 四端과 연결시킨 것은 참으로 올바른 것인데, 情을 말하면서 七情을 언급하지 않은 것은 곧 제대로 갖추지 못한 것이 아닌가?”²⁵⁾하는 질문으로 시작된다. 이에 대한 답변은 다음과 같다.

대답하였다. “칠정과 사단은 서로 대비시키면 마치 나누어지고 별개인 것 같으나 한 곳에 모아 합쳐서 말한다면 다만 하나의 이치일 뿐이다. 그러므로 朱子에게는 ‘橫貫’과 관련된 설명이 있다.²⁶⁾ 하물며 칠정에는 善과 惡이 있어서, 그 선한 것은 참으로 이미 사단에 합치되고, 그 악한 것은 또한 이미 다 제6도(「欲邪圖」)에 나타나 있지 않은가! 이제 만약 칠정과 같은 것을 덧붙인다면 설명이 없다는 문제점은 사라지지만, 번잡하고 적절하지 않아서 그렇게 하지 않은 것만 같지 못하게 된다.”²⁷⁾

이 답변에서 심재가 강조하는 것은 통합과 균형의 사고, 성리학의 이론적 설명에서 많이 활용되는 이른바 ‘不離’와 ‘不雜’이라는 개념으로 말한다면 ‘不離’와 ‘不雜’을 유연하게 적용하는 사유이다. 이것은 ‘不離’ 혹은 ‘不

24) 四端 중에서 ‘辭讓’ 대신에 ‘恭讓’으로 표기하였다.

25) 『巖棲先生文集』卷16 「性學八圖並說」, 35張, “曰, 性之爲四端, 固其眞也. 言情而不及七, 無乃不備乎.”

26) 『朱子語類』87:85, “問, 喜怒哀懼愛惡欲是七情, 論來亦自性發. 只是惡自羞惡發出, 如喜怒哀欲, 恰都自惻隱上發. 曰, 哀懼是那箇發. 看來也只是從惻隱發, 蓋懼亦是怵惕之甚者. 但七情不可分配四端, 七情自於四端橫貫過了.”

27) 『巖棲先生文集』卷16 「性學八圖並說」, 35張, “曰, 七與四相對則若有分別, 而渾言則只是一理. 故朱子有橫貫過來之說. 況七者有善有惡, 其善者則固已合於四矣, 其惡者則又已畢見於第六圖乎. 今若以七者類而附之, 不患無說. 然繁而不切, 不如已之.”

雜'에만 치우쳐서 다른 측면을 배제하는 관점을 지양한다는 의미이다. 심재는 「칠정횡관사단도」²⁸⁾ 및 「사단칠정설」²⁹⁾을 통해서 그러한 입장을 분명히 드러내 보였다. 심재는 기본적으로 '渾淪의 관점에서 말한다면 사단과 칠정은 같은 것이며, 分開의 관점에서 말하기 때문에 다르다고 하지 않을 수 없다'³⁰⁾는 입장을 견지하였다. 여기서 '같다'[-]와 '다르다'[-]의 의미를 파악하기 위해서는 비교적 정밀한 분석이 필요하다. 먼저 심재는 사단과 칠정이 다르다는 점을 강조한다. 심재는 퇴계의 理氣互發說을 바탕으로 삼아서 인간에게는 사단이 있으나 동물에게는 없다고 말함으로써 인간과 다른 사물의 존재 위격이 근본적으로 다르다는 측면을 강조하였다.³¹⁾ 그렇다면 같다는 것은 어떤 맥락에서 말한 것인가? 심재는 『중용』과 사단을 연계하여 "아직 작용하지 않은 中의 상태가 사단의 바탕이며 작용하여 모든 것이 '상황에 가장 알맞게 들어맞은 상태'(中節)가 사단의 현실적 실현이다"³²⁾라고 설명하였는데, 이 경우에 '喜怒哀樂이 알맞게 들어맞은 상태인 것은 사단이라고 말할 수 없는가'³³⁾라는 의문이 생길 수 있다. 즉 七情 중에 최선의 상태인 것이 곧 四端이

28) 『深齋先生文集』 卷15 「七情橫貫四端圖」 * 본 논문에서는 『深齋先生文集』에 실린 글을 위주로 하고, 거기에 없는 경우에만 『巖棲先生文集』을 활용하였다.

29) 『深齋先生文集』 卷15 「四端七情說」

30) 『深齋先生文集』 卷15 「四端七情說」, 9張, “爲吾說者, 豈不嘗曰渾淪言之則四七一也, 惟分開言之, 故不得不異乎. 此其說圓矣.” 참조.

31) 『深齋先生文集』 卷15 「四端七情說」, 9張, “蓋嘗問之曰, 七情犬馬亦有之乎, 彼必曰有之. 則曰犬馬亦有四端乎, 彼必曰無矣. 然則理發氣發之說何疑乎, 彼亦不知其何以爲答也. 斯義也人人之所不難知, 而朱子於犬牛人性之註, 言之既明白矣. 夫人之所以異於禽獸者, 以其有禽獸之所未有者即四端是已. 使四端而果爲七情之善者而已也. 是人之所以爲人, 不過就禽獸之所共有者, 而擇其善者而從之而已, 而何以知自貴於物也歟.” 참조.

32) 『深齋先生文集』 卷15 「四端七情說」, 10張, “未發之中, 是四端之本也. 發皆中節之節, 是四端之實也.”

33) 『深齋先生文集』 卷15 「四端七情說」, 10張, “曰, 然則喜怒哀樂之中節, 終不可謂之四端耶.” 참조.

라는 주장³⁴⁾이 제기될 수 있다는 것이다. 이 점에 대해서 심재는 “그것은 사단과 동일한 것이지만 곧바로 사단이라 말할 수는 없다”³⁵⁾라고 주장하였다. 이때의 ‘동일하다’는 의미는 먼저 그 상태에 있어서의 일정한 동일성을 인정한 것이며, 또한 위의 인용문에서 이미 나온 것처럼 하나의 이치에 귀결된다는 의미에서의 동일성으로 해석할 수 있다. 요컨대 같다는 것은 무차별적인 동일성을 말하는 것이 아니며, 다르다는 것은 무제한적인 차이성을 의미하는 것이 아니다. 이 경우에 심재가 특히 주목한 것은 朱子が 말한 ‘횡관’이라는 표현이다.

그러므로 朱子에게는 七情橫貫四端의 학설이 있으며, 나는 일찍이 그림을 그려서 그 의미를 밝혔다. 그렇다면 朱子는 왜 사단을 정이라고 말했는가. 성에서 발한 것은 모두 정이다. 그러나 그 발하는 것은 곧바로 나아가는 것과 가로로 끌어 당겨지는 것의 구분이 있다. 이렇기 때문에 孟子는 인이다 예다 지다라고 말하면서 확충하고자 한 것이며³⁶⁾, 程子는 외물과 접촉하여 움직여 나아가고, 제멋대로 거세게 치닫는다고 말하면서 제약하여 본연의 상태에 합치되도록 하고자 한 것³⁷⁾이다.³⁸⁾

심재는 주자의 이른바 ‘칠정횡관사단설’을 토대로 「七情橫貫四端圖」를

34) 이것은 기본적으로 栗谷 李珣의 이른바 ‘七情包四端’의 논리와 동일하다. 이와 관련하여 율곡은 “四端은 七情의 善한 一邊이요, 七情은 四端의 總會者이니, 一邊을 어찌 總會者와 兩邊으로 나누어 相對的으로 말하겠습니까”(『栗谷全書』卷10 「答成浩原壬申」, 5張, “四端是七情之善一邊也, 七情是四端之總會者也. 一邊安可與總會者分兩邊相對乎.”)라고 말하였다.

35) 『深齋先生文集』卷15 「四端七情說」, 10張, “曰, 是同乎四端, 而不可直謂之四端.”

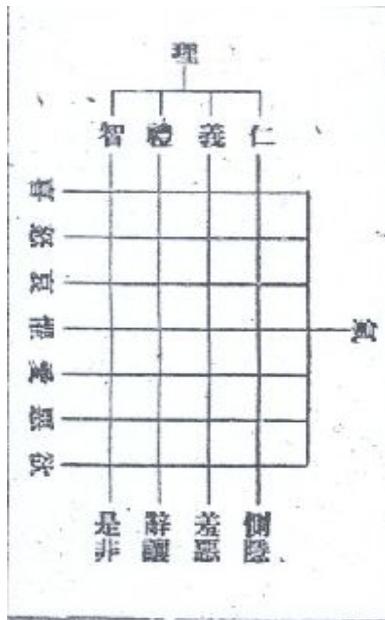
36) 『孟子集註』 「公孫丑上」 第6章 참조.

37) 程頤, 「顏子所好何學論」, 『二程集』(북경 : 중화서국, 1984), 577-578쪽 참조.

38) 『深齋先生文集』卷15 「四端七情說」, 10張, “故朱子有七情橫貫四端之說, 愚嘗爲圖以明之矣. 然則朱子何以謂四端爲情. 曰, 凡發於性者皆情也, 然其發也則有直遂橫拖之分. 此孟子所以謂仁也義也禮也智也, 欲其擴而充之也. 此程子所以謂外物觸而動而出也, 謂熾而蕩也, 欲其約而合於中也.”

작성하였는데, 그 구도로 볼 때 퇴계의 이발기발의 관점 역시 따르고 있음을 알 수 있다. 그러면서도 理와 氣의 상관성을 유지하고 있다. 또한 주자는 사단도 기본적으로 정이라 하였다. 왜냐하면 '성에서 발한 것은 모두 정'이기 때문이다. 다만 칠정의 정은 아니다. 본성을 발하게 하는 일차적 계기가 리인가 기인가에 따라서 정에도 구분이 있다. '곧바로 나아가는 것'이 사단의 정이며, '가로로 끌어 당겨지는 것'이 칠정의 정이다. 이것을 '四端은 理的인 情緒요, 七情은 形氣的인 感情'³⁹⁾이라고도 표현할 수 있을 것이다.

〈七情橫貫四端圖〉



39) 유명중, 『조선후기 성리학』(대구 : 이문출판사, 1985), 338쪽 참조.

(3) 第三圖「心身圖」

마음과 몸의 관계는 어떻게 규정할 수 있는가? 심재는 마음과 몸의 관계에 대하여 “마음이 없으면 몸도 없다. 그러나 마음은 귀하고 몸은 천하다고 할 수 없으니, 그 몸을 소중히 하는 것이 곧 그 마음을 귀하게 여기는 것이다”⁴⁰⁾라고 말했다. 존재의 궁극적 근거라는 차원에서 본다면 마음에 방점이 찍히지만 그렇다고 마음의 구체적 실현 무대인 몸을 별다른 가치가 없는 것으로 여기지 말라는 통합적이고 유기적인 관점이 내포된 언명이다. 「심신도」는 이러한 관점과 관련된 질문으로 시작된다.

(어떤 사람이) “사려는 참으로 마음의 작용이지만 행위, 용모, 언어가 모두 마음에 속한다는 것은 무엇 때문인가”라고 말했다. 대답하였다. “이것은 마음이 몸에 드러나는 측면에서 말한 것이다. 마음이라는 것은 참으로 우리 안에서 근본이 되는 것이다. 그래서 그 전체를 논한다면, 밖으로 드러나는 보고 듣고 말하고 움직이는 모든 작용은 그것이 이루어질 때 마음이 (개입되어) 있지 않은 바가 없다. 그러므로 성인 문하에서 전수되는 心法은 반드시 먼저 외면에 의거할 곳에서부터 공부해 나아가지, 오로지 사려만을 위주로 하지는 않는다. 朱子는 ‘敬’을 논하면서 ‘뿌리와 가지 및 잎사귀는 본래 하나로 연결되어 있다. 만약 오로지 안에만 보존하고 저 밖을 생략한다면, 이것은 스스로 간격을 만드는 것이니, 이 마음의 전체 유행[모든 작용]이 늘 그 반만 얻고 그 반은 잃게 되는 것이다. 어찌 움직이고 고요히 있는 것, 말하고 침묵하는 것이 [마음] 속에서부터 밖으로 이르러서 하나의 일이라도 경하지 않은 것이 없으며, 마음의 모든 작용이 언제 어디서나 널리 퍼지게 하여 하나의 사물에도 두루 미치지 않는 것이 없고, 잠시라도 [그러한 마음의 작용이] 있지 않음이 없게 하는 것만 하겠는가’라고 말했다. 여기서 말한 모든 것이 어찌 배우는 사람에게 [마음의] 虛靈知覺의 오묘함을 버리도

40) 『深齋先生文集』 卷14 「性尊心卑辨」, 15張, “無心則無身, 然不可謂心貴而身賤, 重其身, 乃所以貴其心也.”

록 하고 사물(形器)과 현상(聲色)의 조약함에 간히도록 하고자 함이겠는가. 진실로 이러한 마음의 본연의 국량은 은미하게 드러내거나 특별하게 보아서는 안 된다.”⁴¹⁾

여기서 심재는 인간에게 있어서 마음이 일차적으로 위주가 되며, 인간이 몸을 통해서 외면적으로 드러내는 모든 현상은 그러한 마음의 결과라는 점을 명백히 적시하였다. 그렇다고 마음이라는 내면에만 빠져있는 것도 경계하였으며, 또한 몸이라는 외면에만 치우치는 것도 경계하였다. 외면에서 내면으로, 다시 내면에서 외면으로 유기적인 연결이 제대로 이루어질 때 우리의 몸과 마음은 그 본연의 정상적인 상태를 유지할 수 있게 된다.

그런데 「心身圖」의 형식적인 구조는 「性情圖」와 동일하다. 즉 인-의-예-지의 사덕과 사려-사위[행위]-용모-언어를 연계시켰다. 그렇기 때문에 이와 관련하여 “이 네 가지는 각기 사덕이라는 이치와 연결되어 있지 않음이 없는데, 지금 이러한 분류는 어디에 근거하고 있는가”⁴²⁾라는 질문이 제기될 수 있다. 이에 대한 심재의 해명은 다음과 같다.

대답하였다. “각기 그 중요한 곳에 나아가서 말한 것이다. 다만 자신에게서 돌이켜 보고 그 의미와 氣象을 깊이 체득해 본다면 저절로 알 수 있을

41) 『深齋先生文集』卷16 「性學八圖並說」, 35張, “曰, 思慮固心之用也, 而事爲容貌言語之並屬乎心, 何也. 曰, 此以心之著乎身者言之也. 心之爲物, 固主乎中. 然論其全體, 則凡視聽言動作之見於外者, 無往而非心之所在也. 故聖門傳授心法, 必先從外面有據依處下工. 而不專主於思慮. 朱子之論敬曰, 根本枝葉, 本是一貫. 若專存諸內而略夫外, 則是自爲間隔, 而此心流行之全體, 常得其半而失其半也. 曷若動靜語默, 由中及外, 無一事之不敬. 使心之全體流行周浹, 而無一物之不備, 無一息之不存哉. 凡此所云, 豈欲學者捨虛靈知覺之妙, 而滯於形器聲色之粗哉. 誠以此心本然之量, 不可以微著殊觀也.”

42) 『深齋先生文集』卷16 「性學八圖並說」, 35張, “曰, 是四者無不各有四德之則. 今類而分之, 何居.”

것이다. 이 아래에 있는 모든 그림도 모두 그러하다.”⁴³⁾

이 짧은 말 속에 수양론의 요체가 담겨 있다. 즉 심재는 성리학과 관련된 공부가 지성적 해독만으로 되는 것이 아니라 체험적 습득을 통해서 이루어져야 함을 강조한 것이다. 이렇게 될 때 성리학은 공허한 관념적인 이론에 불과하다는 비판에서 벗어나 우리의 삶과 직접 연결되는 실천적인 가르침이 되는 것이다. 그렇다고 하더라도 여전히 다음과 같은 의문은 존재한다. “예와 용모, 의와 행위의 관계는 참으로 (서로 연결할 수 있는) 같은 종류이나 인과 사려, 지와 언어의 관계 또한 같은 종류인가?”⁴⁴⁾ 이에 대한 심재의 생각은 다음과 같다.

대답하였다. “사려가 마음의 처음 움직임이 되는 것은 측은지심이 본성의 처음 발현이 되는 것과 같은 것이다. 사려가 네 가지 일을 관통하는 것은 측은지심이 사단을 통괄하는 것과 같은 것이다. 또 하나의 생각의 움직임이 그 전체 덕의 있고 없음을 징험할 수 있다면 인이 아니고 어느 것을 그러한 것에 속하게 하겠는가! 말의 득실은 마음의 밝고 어두운데서 연유한다. 그러므로 ‘군자는 한마디 말로 지혜롭게 되고 한마디 말로 지혜롭지 못하게 된다’⁴⁵⁾고 말한다. 또한 ‘지혜로운 자는 말을 잃어버리지 않는다’⁴⁶⁾고 말하니, 이러한 모든 것에서 알 수 있다.”⁴⁷⁾

43) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 35張, “曰, 各就其重處言之. 但反之於身而以其意味氣象深體之, 自可見矣. 以下諸圖皆然.”

44) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 35-36張, “曰, 禮之於貌, 義之於事, 固類也. 仁之於思慮, 智之於言語, 亦類乎.”

45) 『論語集註』 「子張」 第25章 참조.

46) 『論語集註』 「衛靈公」 第7章 참조.

47) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36張, “曰, 思慮爲心之始動, 猶惻隱爲性之初發. 思慮之貫四事, 猶惻隱之統四端. 且一念之動, 可以驗其全德之存否, 則非仁而將誰屬哉. 言之得失, 由於心之明暗. 故曰君子一言以爲知, 一言以爲不知. 又曰知者不失言, 皆可見矣.”

심재는 마음의 가장 근본적이고 중요한 작용을 도덕적 사고력 즉 타인에 대한 배려의 의식으로 보았으며, 이러한 것이 외면화된 상태를 '사려'라고 표현하였다. 또한 '智'를 마음의 인지적 작용으로 보아서 '언어'와 연결시켰는데, 비교적 적절한 배치라고 평가할 만하다.

그런데 심재의 마음에 대한 해석은 대체로 두 방향으로 구분해 볼 수 있다. 첫째는 퇴계의 관점을 계승하여 마음을 해석한 것이며, 둘째는 마음과 성의 관계를 통해서 드러난 마음에 대한 해석이다.⁴⁸⁾ 먼저 심재는 퇴계의 관점을 받아들여 마음을 리와 기가 결합된 것으로 보았으며, 이 경우에 주된 것은 리라고 말하였다. 즉 “우리의 학문을 추구하고자 하는 자는 마땅히 ‘마음은 리와 기가 합쳐진 것이며, 그 주된 것은 리에 있다’고 말해야 한다.”⁴⁹⁾ 이러한 마음은 온 몸을 주재하는 주체이며, 리도 그곳에서 그 오묘한 존재성을 유지하게 된다.⁵⁰⁾ 즉 ‘온 몸을 주재하는 것은 마음이며, 그러한 마음을 주재하는 것은 리’⁵¹⁾라고 말하여, 心合理氣의 기본 구조 속에서 리를 높이는 주리적 입장을 드러내 보였다. 그러나 심재의 주리적 입장은 비교적 리와 기의 조화와 공존을 강조한 것인데, 이러한 측면은 다른 한편으로는 주리와 주기의 양 극단으로 치우친 당시의 여러 ‘心說’에 대한 비판이기도 하다. 韓末 당시 조선성리학계의 대표적인 ‘심설’은 心即理說과 心即氣說로 구분할 수 있는데,⁵²⁾ 심재는 이러한 심즉리설이나 심즉기설의 문제점을 다음과 같이 지적하였다.

48) 이것과 관련된 본문의 내용은 임종진, 「深齋 曹兢變의 修養論」(『영남학』 제11호, 경북대학교 영남문화연구원, 2007), 50-53쪽을 참조하였다.

49) 『深齋先生文集』卷13 「讀心即理說」, 13張, “爲吾學者當曰心合理氣, 而其主則在理.”

50) 『深齋先生文集』卷14 「性尊心卑辨」, 15張, “心則百體之主, 而衆理之所妙也.” 참조.

51) 『深齋先生文集』卷14 「性尊心卑辨」, 16張, “百體主心, 心主理.” 참조.

52) 心即理說을 제기한 대표적인 인물은 영남의 寒洲 李震相(1818-1886)이며, 畿湖學派의 心即氣說을 고수한 대표적인 인물은 良齋 田愚(1841-1922)이다.

마음을 리라 하여 높이는 자는 그 폐단이 미쳐서 제멋대로 하는 데로 흐르는 것이라면, 마음을 기라고 하여 낮추는 자는 두려워 기죽고 지나치게 공손한 행위로 흐르지 않겠는가?⁵³⁾

이것은 심즉리설과 심즉기설이 서로 상반된 방향에서 폐단이 나올 수 있다는 점을 지적한 것이다.⁵⁴⁾ 심재가 심즉리, 심즉기의 관점을 비판한 이유는 다른 무엇보다도 마음의 통합적인 측면을 보다 중시하였기 때문이다.

마음과 성의 관계에 대한 심재의 관점 역시 통합의 입장에서 균형을 강조하는 것이다. 심재는 그 당시 마음과 성을 분리하여 성을 높이고 마음을 낮게 보는 관점을 비판하면서, 마음과 성 모두 높여야 할 것이지 성을 높여야 한다고 마음을 낮출 수는 없는 것임을 강조하였다. 요컨대 성은 마음의 존재근거요, 마음은 성의 실현기반으로서 어느 한 쪽도 소중히 여기고 높이지 않을 수 없다는 점을 강조하였다.⁵⁵⁾

앞서 말한 것처럼 심재의 심성론은 주로 퇴계의 심합이기를 근거로 하여 한주학파의 심즉리설, 율곡학파의 심즉기설을 비판하는 관점에서 정립되었다. 즉 심재는 1892년에 한주 이진상의 「心卽理說」⁵⁶⁾을 읽고 그것을 조목별로 비판하는 「讀心卽理說」⁵⁷⁾을 지었는데, 그것과 관련해서 한주의 계승자인 면우 곽종석과 편지를 통하여 논변을 벌였다. 이어서

53) 『深齋先生文集』 卷14 「性尊心卑辨」, 15張, “謂心是理而尊之者, 其弊流於猖狂自恣, 則謂心是氣而必卑之者, 不或流於蕙荏足恭之爲乎.”

54) 금장태, 『한국유학의 心說』(서울: 서울대학교출판부, 2003), 146쪽 참조.

55) 금장태, 『한국유학의 心說』(서울: 서울대학교출판부, 2003), 146쪽 참조.

56) 『寒洲先生文集』 卷32 「心卽理說」 참조.

57) 흥미로운 점은 심재의 「讀心卽理說」 속에 인용된 「心卽理說」이 『寒洲先生文集』 속에 들어있는 「心卽理說」과 일정 부분 차이가 난다는 점이다. 분량면에서 볼 때 심재의 「讀心卽理說」 속에 인용된 「心卽理說」의 양이 더 많다.

1916년에는 「心問(上)(中)(下)」 세편을 지어 한주계열의 심즉리설과 율곡학파의 심즉기설을 비판하였다. 또한 「性尊心卑辨」과 「性尊心卑의據辨」(1917)을 지어 율곡학파에 속하는 간재 전우의 성존심비설을 비판하였다.⁵⁸⁾ 이러한 논변의 과정을 거치면서 심성론과 관련하여 심재가 특히 강조하고자 한 것은 분석과 극단을 넘어선 통합과 균형의 관점이었는데, 이것은 다시 퇴계의 관점을 충실히 계승하는 길이기도 하다.

(4) 第四圖 「道物圖」

「道物圖」의 형식적인 구조는 대체로 「性情圖」 및 「心身圖」와 동일하다. 즉 四德인 인-의-예-지와 五倫을 토대로 한 다섯 가지의 기본적인 인간관계인 父子-君臣-夫婦·長幼-師友⁵⁹⁾를 연결시켰다. 심재는 이러한 구성에 만족했는지 덧붙인 관련 설명도 아래와 같이 간략하다.

(어떤 사람이) “오륜을 나누어서 속하게 한 것에서 네 가지는 그럴듯한데, 師友를 智에 속하게 한 것은 무엇에 근거한 것인가”라고 말했다. 대답하였다. “가르치지 않으면 알지 못하고 강론하고 배우면 도가 더욱 밝아지니, 또한 무엇이 의심스러운가.”⁶⁰⁾

이 「道物圖」에 근거하여 말한다면, 심재는 사덕을 유교의 ‘최고 가치 개념」(道)으로 해석하였으며, 이러한 개념이 인간세계 속에서 구체적인 양태를 가지고 발현된 것을 오륜으로 보았다. 그렇기 때문에 사덕과 오

58) 이종우, 『19·20세기 한국성리학의 심성논쟁』(서울 : 심산, 2005), 145-146쪽 참조.

59) 본래는 ‘朋友’인데, 심재는 ‘師友’로 표기하였다.

60) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36張, “曰, 五倫之分屬四者似矣, 而師友之屬智, 何居. 曰, 非敎不知, 講學而道益明, 又何疑焉.”

를을 결합시킨 것이다.

그런데 제2도, 제3도, 제4도인 「性情圖」, 「心身圖」, 「道物圖」는 그 구조면에서 그리고 내용면에서 유사해서 통합할 수 있는 측면이 있다. 그렇기 때문에 “성과 심과 도는 하나의 리이다. 이제 나누어서 셋으로 만드는 것은 또한 부수어서 쓸데없이 지나치게 번잡하게 하는 것이 아닌가?”⁶¹⁾라는 질문이 제기될 수 있다. 이에 대하여 심재는 다음과 같이 설명하였다.

대답하였다. “통괄해서 말한다면 리는 일찍이 하나가 아닌 적이 없었다. 그런데 리의 실상을 궁구하면 그 본체와 작용, 손님과 주인이 또한 어찌 구별이 없을 수 있겠는가! 『중용』 첫머리의 뜻과 張橫渠(張載)가 ‘마음은 본성을 다 발휘하게 할 수 있으나 본성은 그 마음을 검속할 줄 모른다’⁶²⁾고 말한 것을 헤아려 본다면 (구별할 수밖에 없는 까닭을) 알 수 있을 것이다. 오직 그 나누어서 구별하기에 별려서 셋으로 하였고, 오직 그 理라는 근본은 하나이기에 그 사덕의 조목은 어느 곳이든지 있지 않은 곳이 없다.”⁶³⁾

심재가 主理的인 입장에서 통합의 논리를 강조한 것은 분명하지만 그렇다고 획일적인 통합의 논리를 적용하려는 태도와는 분명히 거리를 두었다. 그는 관점의 이동에 따라 분리의 논리도 적절히 활용할 것을 말하였다. 이러한 입장이야말로 현상과 본질에 대한 선입견 없는 이해의 태도이며 합리적인 탐구의 관점을 보여준 것으로 평가할 수 있다.

61) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36張, “曰, 性也心也道也一理也, 今分而爲三, 不亦破碎而繁冗之甚乎.”

62) 『正蒙』 「誠明篇第六」, “心能盡性, 人能弘道也. 性不知檢其心, 非道弘人也.” 참조.

63) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36張, “曰, 統而言之則理未嘗不一. 然極究其實相則其體用賓主, 又安得而無別哉. 觀於中庸篇首之指及張子心能盡性, 性不知檢其心之云, 可以見矣. 惟其分之有別, 故可列而爲三. 惟其理之本一, 故其四德之目則無往而不在也.”

(5) 第五圖 「氣質圖」

「氣質圖」는 사덕을 중심에 두고 그 위와 아래에 氣⁶⁴의 특성을 열거하는 구조, 즉 粹[순수함]-仁-駁[뒤섞임]/強[강함]-義-弱[약함]/淸[맑음]-禮-濁[흐림]/明[밝음]-智-暗[어두움]의 구조로 되어 있다. 이 중에서 아래에 배치된 駁, 弱, 濁, 暗은 글자가 전도되어 있다. 기의 특성에 대한 이러한 방식의 인식은 朱子와 退溪의 그것과 다름없는 것이다. 이러한 「氣質圖」의 구성과 관련해서 비교적 언뜻 납득하기 어려운 사항은 맑음[淸]과 禮를 연계시킨 점인데, 심재의 설명을 살펴보면 이해하기 어려운 일은 아니다.

(어떤 사람이) “기의 순수함과 강함, 그리고 맑음은 (사덕과 연계하자면) 인과 의와 지에 참으로 가까운 것이다. (그런데) 맑음과 예는 어떻게 해서 가까운 것이 되는가?”라고 물었다. 대답하였다. “舜 임금이 伯夷에게 명하기를 ‘곧도다, 오직 맑음이어!’라고 말했다.⁶⁵ 대체로 사람에게 예가 있으면 절도가 있고, 절도가 있으면 그 기는 맑다. 예가 없으면 황폐하고, 황폐하면 그 기는 흐리다. 이러한 것을 기준으로 삼아서 헤아려 보면 (맑음을 예와 관련지은 이유를) 알기에 어렵지 않을 것이다.”⁶⁶

심재의 기에 관한 또 다른 언급 역시 朱子의 관점과 다를 바 없다. 예컨대 심재는 서산 김홍락을 추모하기 위해 쓴 祭文에서 “선생님의 육체는 참으로 이제 완전히 땅속으로 돌아가시고, 기(氣)와 혼(神)은 곧 태허

64) 氣와 質은 기본적으로 맑은 기냐 흐린 기냐로 구분된다. 『朱子語類』 3:19, “氣之淸者爲氣, 濁者爲質.” 참조.

65) 『尙書』 「舜典」 참조.

66) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36張, “曰, 氣之有粹強明, 於仁義智固近之矣. 淸之於禮, 何近焉. 曰, 舜之命伯夷曰, 直哉惟淸. 凡人有禮則節, 節則其氣也淸. 無禮則荒, 荒則其氣也濁. 試以此驗之, 不難見也.”

로 돌아가셨음을 제가 알겠습니다”⁶⁷⁾라고 기술하였는데, 이것은 朱子の 기에 대한 관련 설명⁶⁸⁾과 동일한 맥락이다.

그런데 기에 대한 설명은 리와 연계해서 이루어질 때 더욱 분명하게 그 의미가 드러나게 된다. 일찍이 심재는 면우 곽중석에게 보내는 편지에서 “저는 일찍이 오로지 리만을 말하지만 기는 결국 없어서는 안되며 리는 결국 홀로 행할 수 없다고 하기 보다는, 차라리 리와 기를 통합하고 참된 것과 잘못된 것을 모두 들어내 보이고 나서 변별하고 바로 잡아 나가는 데 힘쓰는 것이 좋다고 말했습니다”⁶⁹⁾라고 적었다. 이와 같이 기본적으로 심재는 리와 기를 분리해서 파악하기 보다는 통합해서 파악하는 관점, 다시 말해서 不雜보다는 不離를, 分開보다는 渾淪의 관점을 우선 중요시하였다. 이러한 심재의 태도는 한주학과 등의 주리론이 지나치게 리 중심으로만 흐르는데 대한 비판의 의미가 담겨 있다. 사실 이기론과 관련된 심재의 기본 입장은 주리론에 가깝다. 그렇기 때문에 심재는 “리와 기의 관계는 임금과 신하의 관계와 같습니다”⁷⁰⁾라고 리의 존재 우위성을 말했다. 이것은 주기론의 입장과 구별되는 견해이기도하다. 그렇다고 하더라도 억지로 임금은 존귀하고 신하는 비천하다는 방식으로 주리론의 논리를 펴는 것은 바람직스럽지 않은 것으로 보았다. 임금이 임금답다면 저절로 존귀한 것이지 구태여 억지로 존귀해지려고 할 필요가 없으며, 다른 한편으로 임금은 신하를 존중하고 더불어 화합해야지 억지로

67) 『深齋先生文集』 卷22 「祭西山金先生文」, 23張, “先生之體, 固今全歸於地中, 其氣與神, 則吾知其反於太虛.”

68) 『朱子語類』 3:19, “人只有許多氣, 須有箇盡時. 盡則魂氣歸於天, 形魄歸於地而死矣.” 참조.

69) 『深齋先生文集』 卷5 「上郭侑宇先生己亥」, 6張, “故兢嘗謂, 與其專言理而氣終不可無, 理終不可獨行也, 無寧合理氣舉眞妄而辨別克治之功.”

70) 『深齋先生文集』 卷5 「上郭侑宇先生己亥」, 6張, “夫理之與氣, 猶君之與臣.”

비천하다고 내리누르는 방식은 자연스럽지 못한 것으로 보았다.⁷¹⁾ 오히려 ‘리는 무형하기에 반드시 기를 통해서 드러나고, 스스로 작용할 수 없기에 반드시 기를 통해서 유행한다’⁷²⁾고 기가 가지는 일정한 역할을 강조한 것이 리와 기의 관계에 대한 심재의 기본 인식이다. 다시 말해서 심재는 기의 존재 또한 일정하게 강조함으로써 리와 기 양쪽 측면을 모두 포괄하여 일정한 균형을 유지하려는 입장을 보여 주고자 했다.

대체로 마음은 비록 모든 변화를 주재하지만 실제로는 역시 사람을 구성하는 한 부분인데, 오직 허령한 기를 얻고 있기에 리를 온전하게 갖추고 있을 따름이다. … 허령이라는 두 글자는 리를 좇아서 말한 측면이 있는 것 같다. 그러나 리를 ‘神·妙’라고 표현한 것과 비교한다면 오히려 미진한 것인데, 그것이 기를 형용하는 말로 쓰일 경우에는 기의 정밀하고 밝은 측면을 모두 들어내 보인다.⁷³⁾

심재가 이와 같이 기와 관련해서 ‘虛靈’이라는 표현을 강조하는 까닭은 리에 대하여 상대적으로 열세에 놓인 기의 지위를 확보해서 ‘合理氣’에 내포된 균형의 의미를 살리려는 노력으로 해석할 수 있지만, 리에 대한 기의 균형이라는 것은 심재의 경우에도 결국에는 대칭적인 것이라기보다는 비대칭적인 것이다.⁷⁴⁾

71) 『深齋先生文集』 卷5 「上郭侁字先生己亥」, 6-7張, 참조.

72) 『深齋先生文集』 卷5 「上郭侁字先生庚子」 〈別紙〉, 11張, “况理之無形而必因氣而著, 理之不能自用而必因氣而行者乎.” 참조.

73) 『深齋先生文集』 卷5 「上郭侁字先生」, 23-24張, “蓋心雖主宰萬化, 而其實則亦人之一體, 惟其得氣之虛靈, 故得理之全備爾. … 虛靈二字, 或有從理言者, 然比神妙等則猶爲未盡. 其形容言氣則氣之精明處, 皆舉之矣.”

74) 임종진, 「深齋 曹兢變의 修養論」(『영남학』 제11호, 경북대학교 영남문화연구원, 2007), 51쪽 참조.

(6) 第六圖 「欲私圖」

「欲私圖」의 구조는 기본적으로 사덕을 중심으로 그 위와 아래에 관련 조목을 배치한 「氣質圖」와 같다. 「氣質圖」와의 차이점은, 「氣質圖」의 경우 아래에 배치된 조목만 전도되어 있는데 「欲私圖」는 중앙에 배치된 사덕의 위와 아래에 있는 조목 모두가 전도되어 있다. 이런 방식의 배치와 관련된 심재의 해명은 다음과 같다.

(어떤 사람이) “다른 (도의) 조목은 모두 바른 방향으로 써져 있다. 그런데 「제5도」의 네 가지 조목, 「제6도」의 여덟 가지 조목은 모두 거꾸로 썼는데, 무엇 때문인가?”라고 물었다. 대답하였다. “선이라는 것은 본성에 따르는 것이고 악이라는 것은 본성을 거스르는 것이다. 바르게 쓰고 거꾸로 쓰는 것은 그 이치에 따름과 거스름이 있음을 구별하기 위해서이다.”⁷⁵⁾

요컨대 심재는 선과 악의 측면을 명백히 구분하기 위해서 그러한 배치를 한 것이다. 「氣質圖」와 「欲私圖」의 존재 이유도 그러한 것과 관련되어 있다.

(어떤 사람이) “그림(圖)은 본성을 밝히고자 만든 것인데, 氣와 欲의 조목을 병렬시킨 것은 무엇 때문인가?”라고 말했다. 대답하였다. “본성은 기가 없으면 이루어지지 못하며, 욕이라는 것은 또한 (그 본성을) 해치는 원인을 밝히는 것이다. 周濂溪가 본성을 말하면서 剛과 柔의 선악에 이른 것⁷⁶⁾도 또한 그러한 의미이다.”⁷⁷⁾

75) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36張, “曰, 諸目皆正書, 而第五圖之四目, 第六圖之八目, 皆倒書之, 何也. 曰, 善者順乎性者也, 惡者逆乎性者也. 書有正倒, 所以別其理之有順逆也.”

76) 『通書』 「師第七」, “性者, 剛柔善惡中而已. 故聖人立教, 俾人自易其惡, 自至其中而止矣.” 참조.

본성 즉 性에 대해서만 알아보면 되는 것이지 왜 기와 욕을 언급하는냐는 질문에 대해서 심재는 ‘성은 기가 없으면 이루어지지 못한다’고 대답함으로써 ‘氣質之性’으로서의 性에서 차지하는 기의 비중을 강조한 것으로 보인다. 또한 욕에 대한 언급은 우리의 본성이 어떻게 해서 부정적인 방향으로 발현되는지 그 원인을 밝혀서 궁극적으로는 본성의 회복 즉 ‘復性’을 추구하려는 심재의 수양론적 의도를 드러낸 것으로 이해할 수 있다. 아래의 글에서 우리는 심재의 그러한 의도를 다시 한번 확인할 수 있다.

(어떤 사람이) “성이 발한 것은 사단일 따름이다. 그러나 기는 선과 악에 각각 네 가지가 있다. 欲에 이르러서는 악일 따름인데, 또한 그 배로 하여 여덟 가지로 한 것은 무엇 때문인가?”라고 물었다. 대답하였다. “리는 (선) 하나이나 기는 (선과 악) 둘이다. 그러므로 성이 발한 것은 선 일변도일 뿐이다. 기질을 품수한 경우에는 그 선과 악이 어찌 둘이 아닐 수 있겠는가! 욕의 경우에는 또한 참으로 기의 흐름이다. 그런데 실제로는 곧 理에 지나침(過)과 미치지 못함(不及)이 있는 데서 (선과 악이라는 현상이) 생겨난 것이다. 대체로 仁이 지나치면 영합하려는데 과도하게 욕심을 내고[貪媚], 미치지 못하면 남을 해치거나 남에게 잔인하게 굴게 된다[伎忍]. 義가 지나치면 성급하여 화를 잘 내고[躁忿], 미치지 못하면 마음이 약하고 겁이 많게 된다[懦怯].⁷⁷⁾ 선이 하나이고 악이 둘인 것은 또한 이치의 추세로 볼 때 반드시 다다르게 되는 상황이다. 이렇기 때문에 세상에서 벌어지는 일에서 선한 것은 적고 악한 것은 많으며 길한 것은 적고 흉한 것은 많으니, 배우는 사람은 반드시 기질을 바꾸고 개인의 사욕을 극복하는 어려운 일을 먼저 하는 것이 성실함을 지키고 예를 회복하는 방도로 여긴 것이다.”⁷⁹⁾

77) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36張, “曰, 圖所以明性, 而並列氣欲之目, 何也. 曰, 性無氣不成, 而欲者又所以明其賊也. 周子言性而及剛柔之善惡, 亦此意也.”

78) 禮가 지나치면 거짓이 생기고[虛僞], 미치지 못하면 교만하고 게으르게 된다[驕怠]. 智가 지나치면 속이거나 제멋대로 굴게 되고[詐蕩], 미치지 못하면 어리석거나 꼭 막히게 된다[昧窒].

이러한 설명을 통하여 심재는 세상에 선보다는 악이 더 많은 이유를 밝혔으며, 이러한 상황에서 우리가 추구해야 하는 길이 무엇인가를 다시 한번 강조하였다.

(7) 第七圖 「學德圖」

「학덕도」의 구조적 특징을 살펴보면 첫째는 사덕이 아래에 배치되어 있다는 것이고, 둘째는 사덕의 순서가 오른쪽부터 의-예-지-인으로 되어 있다는 점이다. 이와 관련해서 먼저 “제7도의 사덕은 아래쪽에 있어서 (다른 도에서 사덕이) 위쪽에 있는 것과는 같지 않으니, 무슨 이유 때문인가?”⁸⁰⁾라는 질문을 제기할 수 있다. 이에 대한 심재의 대답은 다음과 같다.

배움은 덕을 완성하는 방법이다. 그렇기 때문에 그 위치는 다른 것과 같지 않으니, 곧 자신이 직접 몸으로 체득해야 하는 일이며, 자신을 돌이켜 보아서 이루어야 하는 일이다.⁸¹⁾

제7도는 배움[學]의 중요성을 간결하게 표현한 것이다. 인간이 선천적으로 품수한 도덕적 탁월성은 현실적인 관점에서 말한다면 다만 그 가

79) 『深齋先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 36-37張, “曰性之發者, 四端而已矣, 而氣則善惡各有四. 至於欲則惡而已矣, 而又倍而八之, 何也. 曰, 理一而氣二. 故性之發者善一邊而已. 氣質之稟則其善惡安得而不二哉. 至於欲則固亦氣之流也. 然其實乃理之有過不及而生者. 蓋仁之過則爲貪媚, 而不及則爲忮忍. 義之過則爲躁忿, 而不及則爲懦怯. 一善而二惡, 亦理勢之所必至也. 此天下之事物, 所以善少而惡多, 吉少而凶多, 而爲學者必先於變化氣質克去己私之難, 以爲存誠復禮之方也.”

80) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 37張, “曰, 第七圖四德居下, 與上不類, 何也.”

81) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 37張, “曰, 學所以成德. 故其位不同, 卽身之之事而反之之功也.”

능성에 머물고 있는 부분이다. 그것의 현실적 완성 즉 완전한 현실적 구현을 위해서는 인간의 후천적인 노력이 더없이 중요하다는 점을 심재는 지적한 것이다. 그러한 차원에서 볼 때 학에서 중요한 것은 자신이 직접 체득하고 실천하는 주체적인 자세이다. 즉 성리학에서의 학문이라는 것은 단순히 知的 이해의 공부 또는 배움에서 머무는 것이 아니라 그것을 넘어서서 실천으로 나아가는 배움이자 공부를 의미한다.

앞서 말한 바와 같이 「학덕도」와 관련된 설명은 비교적 짧다. 하지만 그 구도 속에는 심재의 성리사상적 좌표를 어떻게 설정할 것인가하는 문제와 밀접하게 연관된 내용이 담겨 있다. 「학덕도」에서 심재는 立志·居敬·窮理·力行을 각각 義·禮·智·仁과 연결시키고 있는데, 이와 같은 구도로 '학' 즉 학문의 방법을 제시한 동시대의 대표적인 인물은 바로 서산 김홍락이다. 서산의 학문을 논할 때 제일 중요한 문헌으로 평가받는 것은 그가 28세(1854년) 때 저술한 「入學五圖」⁸²⁾인데, 거기에서 서산은 입지·거경·궁리·역행을 학문의 네 가지 방법으로 제시하여 圖를 작성하였다. 이와 같은 구성은 수양과 학문방법론에서 거경과 궁리를 무엇보다도 강조하는 주자와 퇴계의 관점뿐만 아니라 거경·궁리에다 역행을 더하여 역행의 철학적 의미를 강조한 율곡 이이와도 다른 서산의 학문적 특징으로 주목할 수 있다.⁸³⁾ 이런 점에서 심재의 성리사상에 대한 이해 방향은 서산과 밀접한 연관성을 가지는 것으로 해석할 수 있다.

82) 『西山先生文集』 卷13 「雜著」 참조. 「入學五圖」는 「總圖」와 「立志之圖」, 「居敬之圖」, 「窮理之圖」, 「力行之圖」로 구성되어 있다.

83) 안병주, 「西山先生の學問과 思想」, 『韓末 退溪學統의 正脈 西山 金興洛』(서산선생기념사업회, 2000), 15쪽 참조.

(8) 第八圖 「誠聖圖」

「誠聖圖」의 구조적 특징은 사덕이 오른쪽부터 지-의-예-인으로 배치된 점이다. 여기에 通-精-中-安을 연계시켰다. 그렇다면 通, 精, 中, 安을 사덕에 연계하여 배치한 근거는 무엇인가?

“通이라는 것은 지혜가 통하지 않음이 없다는 것이고 精이라는 것은 ‘精義入神’⁸⁴⁾ 즉 그 의미를 자세히 헤아려서 신묘한 경지에 이른다는 것이며, 中이라는 것은 우리의 모든 행동거지가 禮에 들어 맞다는 것이고 安이라는 것은 仁에서 평안하여 가는 곳마다 그렇지 않음이 없다는 것이니, 모두가 聖인의 일인 것이다.”⁸⁵⁾

「誠聖圖」의 주제 개념인 誠과 聖은 또한 『中庸』의 핵심 개념이기도 하다. 그리고 성리학이라는 측면에서 보다 더 중요한 개념은 바로 聖 즉 聖人이다. 이와 같이 성인을 강조한 것은, 李滉의 『聖學十圖』와 李珣의 『聖學輯要』라는 저술에서 볼 수 있듯이, 성리학의 궁극적인 이상이 성인이 되기 위한 학문인 聖學으로서의 위상을 현실 속에 확립하는 것이기 때문이다. 이러한 성리학의 근본 이상을 심재는 마지막 도에 포함시킨 것이다. 그리고 성인과 관련해서 필수 요소로 심재가 선택한 것이 바로 通, 精, 中, 安이라는 네 가지 개념이다. 이 경우에 “『중용』에서는 ‘천하에 통용되는 도’〔達道〕와 ‘천하에 통용되는 덕’〔達德〕을 논할 때 ‘나면서부터 알고 편안히 행하는 것’〔生知安行〕을 먼저 내세우고 ‘배워서 알고 이롭게 여겨서 행하는 것’〔學知利行〕 이하를 그 다음으로 하였는데⁸⁶⁾, 이 도〔성학

84) 『周易』 「繫辭傳下」 第5章 참조.

85) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 37張, “曰, 通者智無不通也, 精者精義入神也, 中者動容周旋中禮也, 安者安於仁而無適不然也, 皆聖人之事也.”

팔도]에서는 그것과 반대이니, 무엇 때문인가?”⁸⁷⁾라는 질문이 제기될 수 있다. 즉 성인을 앞에 두지 않고 학(배움)을 앞세우는 것과 관련된 질문이다. 이에 대한 심재의 설명은 다음과 같다.

답답하였다. “여기서는 性學을 언급하기 때문이다. 性道의 원칙을 논한다면 일반인과 성인은 전혀 다른 존재가 아니다. 그런데 이미 기질에 얽매고 사욕이 쌓여 있는 상태라면 배움을 우선으로 하지 않고 무엇으로써 그 본성을 회복하고 성인의 경지에 이를 수 있겠는가! 『중용』에서는 덕을 이룬 등급으로 말한 것이고 이 도[성학팔도]에서는 덕에 들어가는 순서로 말한 것이니, 참으로 다르지 않을 수가 없는 것이다. 그런데 만약 『중용』이라는 글의 큰 의미를 논한다면 반드시 ‘戒懼謹獨’의 공부가 있는 후에 ‘中和位育’의 극치에 이를 수 있고⁸⁸⁾, 반드시 ‘양심에 괴롭지 않고 마음에 부끄러운 일이 없는’[不疚不愧] 이후에 ‘돈독하고 공손하면 천하가 화평해진다’[篤恭天下平] 성대함에 이를 수 있으니⁸⁹⁾, 또한 일찍이 같지 않은 것은 아니다.”⁹⁰⁾

이 글에서 심재는 현실에 근거하여, 우리 자신을 변화시키는 공부를 통해서 세상을 변화시키는 것이 중요하다는 점을 강조하였다. 修己治人이라는 유학의 궁극 목표를 다시 한번 환기시켜준 것이다.

그런데 性學이라는 개념을 중심에 두고 본다면 「성학팔도」에서 제1도

86) 『中庸章句』 第20章 참조.

87) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 37張, “曰, 中庸論達道達德, 而以生知安行者爲先, 而學知利行以下次之, 而此圖則反是, 何也.”

88) 『中庸章句』 第1章 참조.

89) 『中庸章句』 第33章 참조.

90) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 37張, “曰, 此其所以謂性學也. 夫論性道之原則人與聖人一也. 然既有氣質之拘欲私之累, 則不以學爲先, 而何以能復其性而至於聖哉. 中庸以成德之等級言之, 此圖以入德之次序言之, 固不容不異. 然若論中庸一篇之大旨, 則必有戒懼謹獨之工, 然後可以致中和位育之極, 必有不疚不愧之實, 然後可以臻篤恭天下平之盛, 亦未嘗不同也.”

와 제8도는 나머지 여섯 개의 도와 성격을 달리한다. 다시 말해서 제1도는 이른바 우주론, 제8도는 성인론으로 규정할 수 있는데, 보편적 인간과 직접 연관된 나머지 도와는 그 성격이 다른 것으로 간주될 수 있다. 그렇기 때문에 “性學이라고 말한다면 제2도부터 제7도까지만 있어도 이미 갖추어진 것인데, 처음에는 반드시 天命에 이르고 마칠 때는 반드시 誠聖에 이르니, 또한 고원하고 적절하지 않은 점은 없는 것인가?”⁹¹⁾라는 물음이 제기될 수 있다. 이에 대해 심재는 다음과 같이 설명하였다.

대답하였다. “본성을 안다면서 그 본성이 나온 곳을 알지 못한다면 그 안다는 것이 아직 다하지 못한 것이며, 본성을 존중한다면서 그러한 본성의 근본을 존중하지 못한다면 그 존중한다는 것이 아직 지극하지 못한 것이다. 그러므로 맹자는 ‘그 본성을 알면 하늘을 안다’⁹²⁾라고 말했고, 『대학』에서는 ‘이 하늘의 밝은 명을 돌아보라’⁹³⁾고 했으니, 그 모두가 이러한 측면을 말한 것이다. 배움이라는 것은 성인이 되는 것을 배우는 것이다. 배운다고 하면서 그 궁극의 경지를 추구하지 않는다면, 이것은 활쏘기를 하면서 표적을 기준으로 삼지 않는 것과 같은 일이며, 밥을 먹으면서 배 부르는 데 뜻을 두지 않는 것과 같으니, 어찌 그 본성을 모두 실현시킬 수 있겠는가?”⁹⁴⁾

이 글에서 심재는 근원과 근본에 대한 얕 즉 형이상학적 근원에 대한 얕의 추구는 본성의 자기완성을 추구하는 인간에게 당위의 문제라는 입장을 분명히 밝히고 있다. 또한 배움의 궁극적인 목적은 본성의 완전한

91) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 38張, “曰, 旣曰性學則自第二圖至於第七圖已備矣, 上之必及於天命, 終之必至於誠聖, 無亦高遠而不切乎.”

92) 『孟子集註』 「盡心上」 第1章 참조.

93) 『大學章句』 傳1章 참조.

94) 『巖棲先生文集』 卷16 「性學八圖並說」, 38張, “曰, 知性而不知性之所出, 是知之猶未盡也. 尊性而不尊性之所本, 是尊之猶未至也. 故孟子曰知其性則知天矣, 而大學曰顧諟天之明命, 皆謂此也. 夫學者所以學聖也. 爲學而不求其極, 如射者之不以的爲準, 食者之不以飽爲志也, 惡乎其能充其性也哉.”

실현을 통해서 성인이 되는 것이라는 점을 다시 한번 강조하였다.

4. 결론

「성학팔도병설」은 비교적 분량이 적은 저술이다. 그럼에도 불구하고 그 내용과 구성을 심재의 다른 성리학 관련 글과 연계하여 살펴보았을 때, 우리는 거기서 심재의 성리사상과 관련된 몇 가지 기본적인 특징을 잠정적으로 도출해낼 수 있다. 그것을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 심재의 성리사상은 기본적으로 朱子와 退溪의 학설을 충실히 계승하는 태도를 견지했다는 점을 지적할 수 있다.

둘째, 성리사상과 관련된 심재의 기본 입장은 분리보다는 통합을, 극단의 논리보다는 균형의 논리를 강조하였다. 그러므로 심재는 理氣論에서는 理氣互發說을, 心性論과 관련해서는 心合理氣說을 고수하였다. 그 반면에 율곡학파의 心卽氣說을 지지하는 간재 전우뿐만 아니라 당시 같은 영남 지역의 한주학파가 心卽理說을 지지한 데 대해서는 강력히 비판하였다.

셋째, 학파적 측면에서 볼 때 심재는 당시 퇴계사상의 계승자 중 서산 김홍락과 이론적 측면에서나 심정적 측면에서 동조하는 입장을 보여 주었다. 이 점은 심재의 성리사상의 좌표를 어떻게 설정할 것인가하는 문제와 긴밀히 연관되어 있다. 즉 심재는 퇴계의 성리사상을 정통적으로 그리고 보수적으로 계승한 것으로 규정할 수 있다.

넷째, 심재는 당시의 성리학적 경향에 따라서 심설에 비교적 많은 관심을 경주하였으나, 이론적 해명 작업이 필요한 근본 이유는 삶을 통한 실천에 있다는 점을 강조하였다.

이와 관련해서 덧붙이고 싶은 말이 있다. 심재의 성리사상에 대한 연

구는 현재까지 충분히 이루어지지 않은 상태이다. 그렇기 때문에 본 논문에서는 심재의 성리사상에 관한 전체적인 그림을 제시하는 것을 염두에 두었으며, 이에 따라 논증적이기보다는 해설적인 방식의 글이 되고 말았다. 그리고 기본적인 관점을 먼저 심재의 사상적 독창성보다는 퇴계 사상의 계승적 측면에 초점을 맞추었다. 그렇기 때문에 앞으로 관련 연구가 계속 이루어진다면 현재의 글의 전개 방식과는 다른 방식의 글이 나올 수 있을 것이며, 또한 우리가 잠정적으로 도출한 심재의 성리사상에 대한 기본 특징 역시 수정될 가능성을 배제할 수 없을 것이다. 그렇다면 본 논문에 내재된 일종의 불안정성을 해소하기 위해서라도 심재의 성리사상에 대한 보다 심층적이고 체계적인 연구가 이제부터 본격적으로 시작되어야만 할 것이다.

일생을 향리의 성리학자로 살다간 심재 조공섭의 삶을 토대로 그의 사유 세계를 유추해 보면, 그는 대단히 보수적인 사고를 견지했을 것 같지만 오히려 여러 측면에서 - 진보적이지는 않지만 - 개방적인 사고의 소유자라는 사실을 확인할 수 있다. 이제 심재의 사상적 지평에 대한 이해를 조금이라도 확대시키고자 하는 마음에서 이와 관련된 몇 가지 사실을 서술하는 것으로 이 글을 끝맺고자 한다. ① 퇴계학과에 속하는 심재는 23살 때 『南冥集』을 중간하는 사업에 참여하였으며, 金昌協 등의 남명에 대한 비난을 조목조목 비판하면서 당시 왜곡된 남명에 대한 평판을 바로잡는 데 크게 기여하였다. ② 17살 때에는 郭鍾錫을 찾아가서 태극·성리 등에 관하여 토론하였으며, 19살 때에는 대구에서 열린 향시를 치르고 돌아오는 길에 李種杞를 방문하였고, 20살을 전후로 張福樞·金興洛 등을 찾아가서 질정하였다. 이와 같이 심재는 당시의 거유들을 찾아다니며 공부함으로써 일정한 계파의 입장을 묵수하지만은 않았다. ③ 심재는 동서의 학설을 비교 연구하여 『困言』을 저술하였다. 이와 관련해서 주

목할 만 한 점은 그가 결국 儒學의 입장을 고수했다는 측면이 아니라 서양문명에 대한 진지한 연구와 성찰의 과정을 거쳤다는 것이다. 다시 말해서 맹목적인 비판이 아니라 일정한 정보와 사실에 근거해서 비판했다는 점이다. 그는 또한 서울을 거쳐 안시성까지 돌아보는 여행을 하였는데, 이를 통해서도 이른바 서양의 물질문명이 어떠한가를 체험했을 것이다. 이러한 경험과 지식에 근거한 그의 서양 문명 비판은 일정 부분 그 타당성을 가진다고 볼 수 있다. ④ 심재는 한말 지식인들 가운데 특히 黃玟·金澤榮·李建昌 등과 교류하였으며, 그들을 뛰어난 인물로 칭찬하였다. 그런데 그들은 모두 양명학과 직간접적으로 연관된 인물들이다.

【참고문헌】

- 『尙書』
 『周易』
 金興洛, 『西山先生文集』
 李珣, 『栗谷全書』
 李震相, 『寒洲先生文集』
 李滉, 『退溪全書』
 張載, 『正蒙』
 程顥·程頤, 『二程集』, 北京: 中華書局, 1984.
 曹兢燮, 『深齋先生文集』
 曹兢燮, 『深齋先生續集』
 曹兢燮, 『巖棲先生文集』
 周敦頤, 『通書』
 朱熹, 『論語集註』
 朱熹, 『大學章句』
 朱熹, 『孟子集註』

朱熹, 『周易本義』

朱熹, 『朱子語類』

朱熹, 『中庸章句』

彭定求 等 編, 『全唐詩』

권오영, 『조선 후기 유림의 사상과 활동』, 서울 : 돌베개, 2003.

금장태, 『한국유학의 心說』, 서울 : 서울대학교출판부, 2003.

금장태·고광직 공저, 『儒學近百年』, 서울 : 박영사, 1986.

서산선생기념사업회 편, 『韓末 退溪學統의 正脈 西山 金興洛』, 안동 : 서산선생기념사업회, 2000.

유명종, 『조선후기 성리학』, 대구 : 이문출판사, 1985.

이종우, 『19·20세기 한국성리학의 심성논쟁』, 서울 : 심산, 2005.

안병주, 『西山先生의 學問과 思想』, 『韓末 退溪學統의 正脈 西山 金興洛』, 안동 : 서산선생기념사업회, 2000.

임종진, 『深齋 曹兢燮의 修養論』, 『영남학』 제11호, 대구 : 경북대학교 영남문화연구원, 2007.

Abstract

Simjae Cho Geung-Seop's Neo-Confucian Thought

- Centered on *Eight Diagrams of the Study of Nature and the Connected Explanation* -

Lim, Jong-Jin

This study, centered on his *Eight Diagrams of the Study of Nature and the Connected Explanation*, aims to look over the Neo-Confucian thought of Cho Geung-Seop, a Neo-Confucian scholar of Younghan area in the modern era. His point of view on Neo-Confucianism can be figured out through his articles and correspondences included in his collection of works. He, in these works, expressed his own ideas related to various Neo-Confucian issues.

Through the analysis of his works, it was revealed that he basically had tried to succeed to the academic thoughts of Chu Hsi and Toegye (Lee Hwang), more specifically on the logic of unity and balance. Compared with the Neo-Confucian thoughts of the Hanju School, his thought laid emphasis on the harmony and coexistence of *li*(principle) and *ki*(material force). Thus, in regard to the theory of *li-ki*, he emphasized the theory of co-arousal of *li-ki*[理氣互發說]. Also in regard to the theory of human mind and nature, by holding fast to Lee Hwang's theory of human mind as the combination of *li-ki*[心合理氣說], he differentiated himself from the Hanju School that, located in the same Younghan area, advocated the theory that human mind is *li*[心卽理說].

Key Word

Chu Hsi, Lee Hwang, Cho Geung-Seop, the Hanju School, Neo-Confucian thought, theory of co-arousal of *li-ki*, theory of human mind as the combination of *li-ki*, *Eight Diagrams of the Study of Nature and the Connected Explanation*

▪ 논문투고일 : 2010.12.29 심사완료일 : 2011.1.27 게재결정일 : 2011.2.1