

梅山 洪直弼의 心說 연구

— 心體本善說과 明德說을 중심으로 —

신 상 후*

<目次>

- | | |
|---------------------------------|------------------|
| I. 머리말 | 3. 心體의 本善과 性의 純善 |
| II. 退溪와 栗谷 그리고 湖論과 洛論
으로의 전개 | IV. 梅山의 明德說 |
| III. 梅山의 心體本善說의 구조 | 1. 明德無分數說 |
| 1. 氣의 세분화 : 形氣°神理說 | 2. 明德主氣說 |
| 2. 본체와 현상의 통일 주체로서
心 : 心性一致說 | V. 맺음말 |

<국문 초록>

梅山 洪直弼(1776~1852)은 19세기 전반기 洛論 학술계를 주도했던 학자이다. 그는 農巖 金昌協-澗湖 金元行-近齋 朴胤源으로 이어지는 낙론의 학맥을 계승한 학자로서, 당대에 큰 영향을 끼쳤다. 그러나 그 영향과 위상에 비해 매산 性理說에 대한 학계의 연구는 미미했다. 그 원인은 크게 두 가지로 제시할 수 있는데, 첫째는 매산이 논쟁을 기피하는 태도를 지녔었기 때문이고 둘째는 조선조 유학사 연구에서 19세기 전반기 낙론에 대한 연구가 대체로 결여되어 있기 때문이다. 따라서 19세기 전반기 낙론 학술계의 지향을 살피고 18세기에서 19세기로 이어지는 조선조 유학사의 흐름을 파악하기 위해서는 매산 성리설에 대한 연구가 요청된다 하겠다.

* 성신여자대학교 고전연구소 연구원 / phil_33@hanmail.net

본고는 매산 성리설 연구의 기초 작업으로서, 매산 성리설의 핵심이 되는 心說을 고찰하였다. 매산이 속한 낙론은 栗谷 李珥를 宗師로 한다. 따라서 ‘모든 발생은 동일한 구조를 가지며[氣發理乘一途說]’, ‘리로 인하여 본체의 근원적 동일성이 담보되고 氣로 인하여 현상적 차별성이 생겨난다[理通氣局]’라고 하는, 율곡의 宗旨를 계승한다. 율곡의 이러한 학설에서는 본체(理)의 온전한 실현 여부가 氣에 달려있게 되는바, 주자학의 용어로 말하면 ‘리의 온전한 실현은 理가 湛一精爽한 本然의 氣를 닦을 때에 가능하다’라는 것이다. 낙론에서는 이 本然의 氣를 心으로 보아 心을 본체 실현의 주체로 자리매김하도록 하는데, 이는 매산 역시 마찬가지로, 이 때문에 心說이 매산 성리설의 핵심이 되는 것이다.

매산은 心이 性만큼이나 근원적 동일성을 갖는다고 보았다. 매산에 있어서 心은 개체의 心이라는 점에서 개별자이지만 차별적 氣質과 구분된다는 점에서 보편자이다. 心의 근원적 동일성과 보편성을 定式화한 것이 心體本善說이며, 이 이론은 氣質의 氣와 心의 氣를 구분함으로써 성립한다. 또 매산은 『大學』의 明德에 대해서 明德主氣와 明德無分數를 주장하였는데, 이는 ‘명덕은 心을 가리킨 말이며[明德主氣] 그 心은 보편성을 갖는다[明德無分數]’는 것을 밝힌 이론으로, 이 역시 心의 근원적 동일성과 보편성에 대한 이론이다. 따라서 본고에서는 심체본선설과 명덕설 두 가지 이론을 중심으로 매산의 心說을 분석하였으며, 이를 통해 매산 심설에서의 심은 형이상과 형이하를 통섭하고 본체와 현상을 통일하는 주체로서 그 존재론적 위상을 정립함을 확인하였다.

【주제어】 梅山 洪直弼, 心說, 洛論, 形氣神理說, 心性一致說, 心體本善說, 明德說

I. 머리말

梅山 洪直弼(1776~1852)은 19세기 전반기에 洛論의 학술계를 주도했던 학자이다. 매산과 깊은 교유를 맺었던 老洲 吳熙常(1763~1833) 역시

당시 낙론계의 대표적 학자였는데, 노주는 형 吳允常에게 수학하여 뚜렷한 사승 관계가 없었던 반면, 매산은 近齋 朴胤源(1734~1799)이라는 분명한 스승이 있었고, 이 때문에 農巖 金昌協-漢湖 金元行-근재 박윤원으로 이어지는 낙론의 학맥을 계승하는 학자로서 당시의 重望을 받았다. 또 매산은 평생 출사하지 않고 학문에 매진하였으며 수많은 문하 제자들을 길러 냈는데, 그의 제자들 중에는 19세기 중반 이후 성리 담론의 중심이 되는 心說 논쟁-대표적인 것으로 明德主理主氣논쟁이 있다.-을 주도한 인물들이 다수 있었다.¹⁾

이렇듯 당대와 후세에 끼쳤던 영향이 매우 컸음에도 불구하고 매산의 성리설에 대한 학계의 연구는 미미했다. 조선의 유학을 통사적으로 서술한 책 중에는 매산을 전혀 다루지 않은 경우도 있고, 매산을 소개하였다고 하더라도 그에게 큰 비중을 둔 연구서는 없다.²⁾ 이러한 경향은 개별 연구 논문에서도 나타난다. 매산의 성리설을 단일 주제로 다룬 논문

-
- 1) 대표적인 사람은 全齋 任憲晦로서, 구한말 성리학을 주도하였던 艮齋 田愚는 전제의 제자이다. 전제 외에 肅齋 趙秉憲, 仁山 蘇輝冕 등을 꼽을 수 있으며, 매산 사후에 다시 華西 李恒老의 문하로 들어가서 화서학파를 이끌었던 重菴 金平默 역시 매산의 제자였다. 매산의 문인에 대한 더 자세한 소개는 박학래, 「매산 홍직필의 성리설 연구」, 『국학연구』 26집, 2015, p.238 참조.
 - 2) 예컨대 현상윤의 『조선유학사』(현암사, 1982)에서는 주리주기 절충파로 노주는 다루었으나 매산은 다루지 않았으며, 『한국인물유학사』(한길사, 1996)에서도 노주와 그의 형 寧齋 吳允常은 각각 한 章으로 다루었으나 매산은 다루지 않았다. 배종호의 『한국유학사』(연세대학교출판부, 1974)에서도 주리주기 절충파를 소개하면서 노주만 거론하고 매산은 거론하지 않았는데, 다만 뒤의 理氣折衷論 절에서 ‘吳老洲와 洪梅山の 절충론’이라는 제목으로 한 항을 내어 소개하였다. 유명준은 『조선후기 성리학』(이문출판사, 1985)에서 ‘理氣 절충파의 사상’ 章에 미호와 노주를 각각 한 節로 다루었는데 매산은 頤齋 黃胤錫·근재 박윤원과 묶어 ‘漢湖門下의 思想’이란 節에 소속시켜 간략하게 소개하고 넘어갔으며, 매산에 대하여 “梅山은 文章家이지 哲學者라고 하기에 미흡한 점이 있었다.”(p.434)라고 평가하였다. 장지연의 『조선유교 연원』(술, 1998)에서는 매산을 다루긴 했으나 생애와 인간됨을 중심으로 서술하고 성리설에 대해서는 언급하지 않았다.

은 지금까지 총 두 편이 있었고³⁾ 이 외에 '19세기 이후의 明德 논쟁'을 연구한 논문에서 부분적으로 다루어진 경우가 있을 뿐이다.⁴⁾

학계의 관심이 미미했던 이유는 무엇일까? 여러 복합적인 이유가 있겠지만 이를 크게 두 가지로 제시할 수 있을 것이다. 첫 번째 원인은 매산에게 있는 것으로, 이는 그가 논쟁을 기피하는 학문 태도를 지녔다는 데에서 연유한 것이고, 두 번째 원인은 우리 학계의 연구 경향에 있는 것으로, 이는 19세기 전반기 기호 성리학에 대한 연구가 대체로 결여되어 있는 데에서 연유한 것이다.

첫 번째 원인부터 살펴보자. 매산이 논쟁을 기피했던 이유는 학술의 분열과 나라의 쇠망 사이에 깊은 연관이 있으며⁵⁾ 논쟁은 학문의 진전을

3) 매산의 성리설을 단일 주제로 다룬 최초의 논문은 안영상의 「매산 홍직필의 인물성동론과 명덕설」(『인성물성론』(한길사, 1994)이다. 이 논문은 선행 연구가 거의 없는 상황에서 최초로 발표된 단일 논문이라는 의미가 있으나 매산의 성리설의 핵심이 되는 心說에 대해서는 고찰하지 않았고 글을 인용한 것이 특정한 편지 몇 편에 그친다는 한계가 있으며 간혹 인용문의 오역, 사실 관계에 대한 잘못된 검증 등이 보인다는 점이 아쉽다.

최근에 발표된 박학래의 논문, 「매산 홍직필의 성리설 연구」(『국학연구』 26집, 2015)는 「매산집」의 연보를 참조하여 매산이 낙론의 종지를 계승하고 확산한 구체적 정황을 서술하였고 매산의 글을 폭넓게 인용·소개하여 그의 성리설 전반을 자세하게 분석하고 있다. 다만 호락논쟁이 담고 있는 철학적 함축을 소개하는 데에 지면을 할애하지 않아서 매산의 성리설을 조선 유학사 전체의 문맥에서 입체적으로 파악하기 어렵다는 한계가 있고 또 각 주에 원문을 인용하면서 간혹 번역 없이 소개한 점이 아쉽다.

4) 박홍식의 「明德理氣論辯」(『동양철학연구』 20집, 1999), 이상익의 「조선후기 明德論爭과 그 의의」(『동양철학연구』 39집, 2004), 권오영의 「조선후기 유학자의 『大學』 이해: 明德說을 중심으로」(『한국문화』 48집, 2009), 안영상의 「人物性 同論의 근대적 전개: 미발심체론을 중심으로」(『순천향 인문과학논총』 23집, 2009), 김근호의 「명덕설에 나타난 철학적 문제의식의 변화」(『공자학』 28집, 2015) 등이 있는데, 이상익의 논문이 가장 자세하다.

5) 매산은 명나라 멸망이 王守仁과 陳獻章이 주자학과 다른 학문을 창도한 것과 무관하지 않다고 보았다. 학술이 분열됨으로써 世教가 사라지고 풍속이 무너져서 나라의 운명을 재촉하게 된 것이라고 본 것이다.(『梅山集』 권19, 「荅林來卿」 참조) 이와 관련된 자세한 내용은 신영주, 「매산 홍직필의 儒道

가져다주는 것이 아니고 학술의 분열을 조장하는 것이라고 보았기 때문이다. 心性理氣에 대한 올바른 견해를 가지는 것은 ‘기질을 바로잡고 修身하여 聖人에 도달한다.’⁶⁾는 주자학의 학문 목표를 달성하기 위하여 반드시 선행되어야 할 일인데, 왜냐하면 심성이기의 이론이 聖人 되는 공부의 존재론적 근거와 구체적 방향을 제시해주기 때문이다.⁷⁾ 그러나 그 이론적 탐색은 논쟁을 통해 이루어지는 것이 아니라 虛心平氣의 태도로 선현의 글을 읽고 또 이를 자신의 몸에 징험해보면서 해나가야 하는 것이라고 매산은 생각하였다. 논쟁을 하는 사람들은 자신의 선입견에 몰들어 그 경계를 넘지 못하므로 그들과의 논쟁은 소모적인 것일 뿐이라고 매산은 생각한 것이다.⁸⁾ 이 때문에 그는 성리설에 대한 별도의 저술을 남기지 않았고 자신과 다른 견해를 가진 이와 논쟁하지 않았다. 그는 제자들이 물어오거나 설명을 요청한 뒤에야 자신의 견해를 말해주었고 자발적으로 자신의 의견을 개진한 경우는 자신과 견해를 같이 하였던 사람들 예컨대 노주나 襟溪 李鳳壽(1778~1847)와 편지를 나눈 것이 거

존송과 警世의 시문 창작에 관한 고찰, 『한문고전연구』 30집, 2015, pp.284-289 참조.

- 6) 이는 程子の 「顔子所好何學論」에서 그 내용을 확인할 수 있는데, 朱子는 『論語』 顔回好學章의 註에 이를 채록해넣었다.
- 7) 이를테면 朱子의 中和舊說에서 心性理氣 이론은 性體心用論이었는데 이 이론을 통해 제시된 수신의 방법은 ‘先察識後涵養’의 공부법이었고, 中和新說에서의 이론은 心統性情論이었는데 이 이론을 통해 제시된 수신의 방법은 ‘未發涵養’을 핵심으로 하는 공부법이였다.
- 8) 매산은 화서 이항로의 아들 李竣에게 준 편지에 다음과 같이 말하였다. “습속이 한쪽으로 다 쏠려가서 전부 다투는 마음과 이기려는 기운을 가지고서 公共의 의리를 자기의 사사로운 계책으로 삼고 있습니다. 그래서 시비와 득실을 애당초 마음에 두지 않고 오직 선입견을 주장하여 경계를 만들어서 행어나 이 경계를 넘지 못합니다. 세상의 수많은 뜻 있는 선비들은 이 구덩이에 구속되어 몸을 움직이지 못해서 헛되이 평생을 보내고 있으니, 어찌 매우 답답한 일이 아니겠습니까. [習俗靡靡, 都是爭心勝氣, 以公共之義理作爲私計, 是非得失, 初不措意, 惟主先入之見, 設爲畦畛, 莫之或逾. 世間多少有志之士, 坐在此箇窠臼, 轉動不得, 枉過平生, 詎不悶絕哉?](『梅山集』 권18, 「答李伯欽」)

의 전부였다. 그래서 그의 문집에는 논쟁의 왕복서가 남아있지 않으며 性理에 관한 글 역시 산발적으로 발견될 뿐이다. 性理에 관한 글에 보이는 그의 어투는 단호하지만 조심스러웠는데 이 또한 괜한 시빗거리를 만들지 않기 위한 매산의 고심에 의한 것이었다. 이러한 이유로 매산은 지금껏 연구자들에게 매력적인 연구 대상이 되지 못했던 것이다.

두 번째 원인을 보자. 매산이 가장 활발하게 활동한 시기는 19세기 전반기인데, 19세기 전반기 기호 성리학에 대한 학계의 관심과 연구는 다른 시기에 비해 미미하였다. 그 이유 역시 복합적인데, 그 중의 하나는 19세기 전반기가 논쟁사 서술에 있어 일종의 미싱링크였기 때문이다.⁹⁾ 기호 성리학 연구에 있어 연구자들에게 주목받고 연구되었던 주제는 ‘四端七情논쟁’, ‘湖洛논쟁(人物性同異논쟁)’, ‘明德主理主氣논쟁’ 정도인데, 사칠논쟁은 16, 7세기에, 호락논쟁은 17세기와 18세기 전반에, 명덕논쟁은 19세기 중후반에 그 연구가 집중되어 있어 19세기 전반기는 어떤 연구에도 들어가지 못했던 것이다.

그러나 19세기 전반기 기호 성리학계의 학자들은 호락논쟁의 논점들을 발전적으로 계승하며 첨예화하였다. 따라서 호락논쟁의 연구에 19세기 전반기가 빠져서는 안 된다. 그럼에도 불구하고 호락논쟁의 연구에서 이 시기가 주목받지 못했던 것은 호락논쟁에 대한 기존의 연구가 인물성동이논쟁에 집중되었기 때문이다. 인물성동이에 대한 각 학파의 견해는 17세기와 18세기 전반에 이미 어느 정도 정리되었고 그 이후에는

9) 이 외에 다른 이유를 들자면, 조선조 유학 연구에서 18세기 이후에 대한 연구는 주로 탈주자학에 집중되어 있다는 점을 들 수 있을 것이다. 예컨대 윤사순의 『한국유학사』(지식산업사, 2012)에서는 이 시기를 서술한 후의 제목을 ‘성리학적 사유의 붕괴, 후기 실학의 발전’이라고 달고 탈성리학적 실학에 대해 집중 서술하였으며 성리학계의 동향에 대해서는 서학과 천주교의 대응이라는 측면에서만 서술하였다. 세도정치와 민란, 서학의 유입으로 대표되는 당시의 정치사회적 상황을 고려할 때, 19세기의 성리학과 그 안에서 벌어진 학술적 논쟁은 아무래도 구태의연한 ‘그들만의 리그’로 보이기 쉬울 것이다. 이 때문에 유학사의 서술에서 19세기의 성리학은 중심적 위치를 차지하지 못하게 된 것이다.

이렇다 할 새로운 논점이 나타나지 않았다. 따라서 인물성동이논쟁에 대한 연구에 있어 19세기가 중시될 이유가 없었다. 인물성동이의 관점에서 보자면 1800년을 전후하여 활동한 학자들은 그간의 논의를 정리하고 공고히 한 것에 불과하다고 평가할 수 있는 것이다.

그런데 문제는 호락논쟁의 핵심 쟁점이 과연 인물성동이론에 있느냐 하는 것이다. 필자가 보기에 호락논쟁의 핵심 쟁점은 ‘心에 대한 이해’에 있었다. 말하자면 心을 그저 개별적인 것으로 볼 것인가, 아니면 개별적이면서도 보편적인 것으로 볼 것인가가 그 핵심이었던 것이다.¹⁰⁾ 心은 개체의 心이라는 측면에서 형이하자이고 개별자이지만,¹¹⁾ 형이상자이자 보편자인 性을 담지하고 이를 실현한다는 측면에서는 단순히 개별자에 불과한 것은 아니다.¹²⁾ 결국 본체(太極, 理, 性)를 온전히 실현하여 본체

- 10) 문석윤 역시 호락논쟁의 핵심 논점이 인물성동이에 있지 않았다고 보고 다 음과 같이 말하였다. “몇몇의 연구를 제외하고는 대부분 ‘인성과 물성의 동 이 문제’를 호락논쟁의 핵심 논점으로 이해한다는 문제점이 있다. 이는 호 락논쟁의 전모에 대해 단순히 부분적인 이해에 그치게 만들 뿐 아니라, 논 쟁의 실체와 의미에 대한 왜곡된 이해와 해석을 결과할 수 있다는 점에서 치명적인 문제이다.……논쟁은 더 근원적인 문제들, 즉 성리학 혹은 주자학 체계 내의 더 근본적인 문제들인 본체론과 마음과 본성 이론 등에 대한 이 견들로부터 비롯된 것이며, 오히려 ‘인성물성의 동이 문제’가 바로 그러한 근본적인 문제에 대한 견해 차이에서 파생된 것이라 보아야 옳을 것이다.” (『호락논쟁 형성과 전개』(동과서, 2006), pp.20-21) 이러한 평가를 토대로 그 는 지각론과 미발론 등을 중심으로 호락논쟁의 형성과 성립, 전개를 서술 하였다. 지각론과 미발론 모두 ‘心에 대한 이해’의 문제와 연결된다는 점에 서 호락논쟁의 핵심 쟁점을 ‘心 이해의 문제’로 규정할 수 있을 것이다.
- 11) 주자학에서 형이상자는 오직 太極, 理, 性 뿐이다. 개체의 한정을 갖는 모 든 것은 형이하자인데, 예를 들어 氣나 心, 鬼神과 같은 것은 비록 눈에 보 이지 않고 고정된 형체가 있지 않다 할지라도 개별자라는 측면에서 형이하 자가 된다. 『周易』 「繫辭傳」에서 “형이상자를 道라 하고 형이하자를 器라 한다.”라고 하여 道(理)와 器(氣)를 형이상과 형이하에 각각 배속한 데서도 이를 확인할 수 있다. 뒤에서 다시 언급하겠지만, 율곡이 퇴계의 理發을 비 관했던 이유도 理가 스스로 운동하게 되면 理가 형이상자로서의 초월성과 절대성을 유지하지 못하게 된다는 데에 있었다.
- 12) 이를 주자학의 용어로 하면 心統性情이 된다. 이는 朱子가 中和新說을 통

와 현상의 유기적 통일을 달성하는 주체가 心인 것이다. 그런데 心은 여전히 형이하자로서 氣에 속하는 것이고, 氣는 차별성을 만드는 것이다. 그렇다면 개체의 차별적 心이 어떻게 보편성을 실현할 수 있는지를 해명해야 하는바, 이것이 주자학 심성론의 과제가 된다. 조선조 주자학자들의 심성 논쟁은 ‘개별 心이 보편 理를 실현하여 본체와 현상을 통일할 수 있는가?’의 문제로 그 함의가 수렴된다고 할 수 있는 것이다. 따라서 본고에서는 본체와 현상의 유기적 통일이라고 하는 과제를 저변의 문제의식으로 설정하고, 매산은 이 문제를 어떻게 해결하는지 알아보기 위하여 그의 心說을 분석할 것이다.(3, 4장) 이에 앞서 退溪와 栗谷에 있어서 ‘본체와 현상의 통일’이 어떻게 해명되었는지 간략히 정리하여 율곡에서 매산으로 이어지는 연속된 흐름을 파악할 것인데(2장) 이는 매산의 심설이 가지는 철학사적 의의를 밝히기 위한 것이기도 하다.

II. 退溪와 栗谷 그리고 湖論과 洛論으로의 전개

우리가 일상 세계에서 접하는 것은 여러 개체들의 생성과 소멸이다. 즉 流行하는 현상들이다. 그런데 인간의 사유는 이 현상들의 저변에 불변하는 본체가 있을 것이라고 상정해왔다. 多者들의 현상 세계를 가능하게 하는 본체로서의 一者가 있을 것이라고 생각한 것이다. 절대, 무한, 보편, 초월 등의 말로 수식되는 이 본체는 그것이 의미 있는 것이기 위해서 반드시 현상과 매개되어야 한다. 개별과 매개되지 않은 보편은 아무런 내용도 지니지 않은 추상적 형식일 뿐이다. 인식되는 것은 多者의

해 정립한 심성론으로, 그 의미는 ‘心이 사려와 감정이 싹트기 전인 未發時에 性을 포괄·주재하고 사려와 감정이 싹튼 후인 已發時에 情을 포괄·주재한다’는 것이다. 중화신설에서의 心은 일상에서 발견되는 표층의 의식을 넘어서는, 심층의 존재로 그 범위가 확장된다. 이에 대한 자세한 설명은 졸고, 「朱熹의 未發 知覺論 연구」(이화여자대학교 석사논문, 2014) 참조.

현상이므로 본체는 현상과 매개되었을 때만 자신을 드러낼 수 있다. 따라서 초월적 본체를 논하는 철학은 본체와 현상이 어떻게 연결될 수 있는지를 해명해야 한다.

朱子學에서 말하는 본체와 현상의 관계는 ‘하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나이다.[一而二 二而一]’라는 명제로 정식화할 수 있다. 주자는 본체와 현상의 통일 방식을 설명하기 위하여 이 표현을 사용하였고, 이를 통해 太極(理)과 陰陽(氣), 性과 心의 관계를 해명하였다.

性은 太極과 같고, 心은 陰陽과 같다. 태극은 다만 음양 가운데에 있을 뿐이요 음양과 떨어질 수 없다. 그러나 극진하게 논하면, 태극은 따로 태극이고 음양은 따로 음양이다. 性과 心도 그러하니, 이른바 ‘하나이면서 둘이고 둘이면서 하나이다’라는 것이다.¹³⁾

현실적 측면, 현상의 차원에서 논하면 理와 氣는 떨어질 수 없다.(不相離) 즉 하나이다. 그러나 초월적 측면, 본체의 차원에서 논하면 理와 氣는 별도의 존재로서 섞이지 않는다.(不相雜) 즉 둘이다. 理와 氣가 섞이지 않는다는 말은 理가 氣의 한정성에 영향을 받지 않고 그 절대성과 보편성을 유지한 채 의연히 실재한다는 의미이다. 一不二, 不離不雜의 관계는 心과 性 역시 마찬가지이다. 현실에서는 心과 性이 떨어지지 않으므로 하나이지만, 본체의 차원에서 본다면 心과 性은 결코 섞이지 않는 둘이기도 하다. 현실은 언제나 不相離의 차원에서 파악되지만 不相雜의 차원을 놓쳐서는 안 된다. 그래야 參差不齊한 氣의 차별성 속에서도, 끊임없이 변화 생성하는 현상의 浮沈 속에서도 그 절대적 동일성을 유지하는 理가 가능할 것이기 때문이다.

理와 氣를 하나로 보는 사유를 合看 혹은 渾淪이라 하고, 둘로 보는

13) 『朱子語類』 권5, 「性理二」, “性猶太極也, 心猶陰陽也. 太極只在陰陽之中, 非能離陰陽也. 然至論, 太極自是太極, 陰陽自是陰陽, 惟性與心亦然, 所謂一而二二而一也.”

사유를 離看 혹은 分開(分別)라고 한다.¹⁴⁾ 주자는 이 사유 논리를 주로 理氣의 관계를 해명할 때 사용하였는데, 조선에서는, 특히 退溪 李滉(1501~1570)에 이르러서는 이를 심성론에 적용하였다.¹⁵⁾ 조선 유학사에서 최초의 본격적 논쟁으로 일컬어지는, 퇴계와 高峯 奇大升(1527~1572)의 四端七情 논쟁은 이 사유틀을 통해 분석될 수 있다. 사단과 칠정을 두 개의 情으로 對學한 퇴계는 離看을 강조한 것이고, 사단을 칠정에 포함되는 것으로 본 고봉은 合看을 강조한 것이라고 할 수 있는 것이다.

그렇다면 퇴계와 고봉의 차이는 다만 서로 다른 인식 논리를 사용한 것에 불과한가? 둘의 異見은 그저 설명의 다름일 뿐이라서 적절히 절충하면 爛熳而同歸할 수 있는 것인가? 그렇지 않다. 퇴계와 고봉 사이에 좁힐 수 없었던 차이는 사단과 칠정의 所從來를 같은 것으로 보느냐 다른 것으로 보느냐의 문제였다. 퇴계는 사단과 칠정의 소종래가 다르다고 보았다.¹⁶⁾ 사단과 칠정의 소종래가 다르다는 것은 사단은 ‘리가 발함

14) 『周易』 「繫辭傳」에서는 “形而上者를 道라 하고 形而下者를 器라 한다.”라고 하여 道(理)와 器(氣)를 형이상과 형이하에 배속하였다. 그런데 또 “한번 陰하고 한번 陽함을 道라 한다.”라고 하여 氣인 陰陽과 理인 道를 같은 경계로 설명하기도 하였다. 朱子의 제자는 이에 대해 의문을 품고 질문을 하였는데, 주자는 “마땅히 合看하고 離看해야 한다.[當離合看.]”라고 대답하였다. (『朱子語類』 권74, 108조목) 즉 합간하면 음양과 도가 떨어질 수 없으므로 같은 경계로 설명할 수 있고 이간하면 ‘한번 음하고 한번 양하는 음양과 ‘한번 음하게 하고 한번 양하게 하는 所以로서의 도는 구분할 수 있다는 것이다.

渾淪과 分開는 朱子의 다음 말에 보인다. “이른바 理와 氣는 결단코 둘이다. 다만 사물 상에서 보면 이 둘은 혼란하니 분개하여 각각 한 곳에 있다고 할 수 없다. 그러나 그렇다고 해서 둘이 각각 하나라는 점에 문제될 것은 없다.[所謂理與氣, 此決是二物. 但在物上看, 則二物渾淪, 不可分開各在一處. 然不害二物之各爲一物也.]”(『朱子大全』 권46, 「答劉叔文」)

15) 주자학의 목표가 온전한 인격에 도달하는 것이었음을 상기해보는다면, 조선의 유학이 심성론의 영역에 몰두하여 논의를 침해화한 것은 주자학의 발전적 계승으로 가치 매겨질 수 있는 일일 것이다.

16) 『退溪集』 권16, 「答奇明彦 論四端七情第二書」. “사단과 칠정이 모두 理·氣에서 벗어난 것은 아니지만 그 소종래를 인하여 각각 주장하는 바를 가

에 氣가 따르는 것[理發而氣隨之]이고 칠정은 ‘氣가 발함에 理가 타는 것[氣發而理乘之]’이어서 그 발생의 존재론적 구조가 다르다는 의미이다.

퇴계의 이 주장이 理氣不相離의 원칙을 훼손하는 것은 아니다. 그러나 理發이라는 말은 마치 理의 자발성, 운동성을 허여하는 것으로 보인다. 그런데 주자학에서 理는 情意·計度·造作이 없는 無爲의 존재이다.¹⁷⁾ 理는 형이상자로서 소리도 없고 냄새도 없다. 그 자체로 운동하지 않는다. 변화생성하는 현상 세계와 떨어져 있지 않지만 그 현상과 분리되어 불변의 不動者로 실재한다. 운동하는 것은 변화하는 것이기에 불변의 理는 운동하지 않는다.¹⁸⁾

리켜 말한다면 ‘어떤 것은 理가 되고 어떤 것은 氣가 된다’라고 말하는 것이 무엇이 불가하겠습니까.[二者雖曰皆不外乎理氣，而因其所從來，各指其所主而言之，則謂之某爲理某爲氣，何不可之有乎?]

- 17) 『朱子語類』 권1, 「理氣上」, “氣는 응결하고 조작할 수 있지만 理는 정의도 없고 계탁도 없고 조작도 없다. 다만 이 氣가 응취한 곳에 理가 그 속에 있을 뿐이다.[蓋氣則能凝結造作，理卻無情意無計度無造作。只此氣凝聚處，理便在其中.]”
- 18) 이처럼 주자학에서 氣는 운동하는 것, 理는 운동하게 하는 것으로 철저히 구분된다. 이규성은 程子の 존재론을 분석하면서 ‘정신적 성질을 가지면서 동시에 물질적인 것과도 연속되어 있는 기묘한 제3의 존재인 氣를 정자는 형이하자로 격하시켜 이해하였고, 무한한 창조의 원천인 眞元의 氣는 理로 치환하였다’고 평가하였다.(이규성, 「程子에서의 知識과 直觀의 문제」, 『한국문화신학회 논문집』 3집, 1999, pp. 290-293 참조) 이러한 정자의 理氣論은 주기론으로도 주리론으로도 전수될 수 있는바, 이 전수에 대하여 이규성은 “왕부지와 황중희는 정주학을 존송하면서도 주기론적 입장에서 생기론적 우주관을 말할 수 있었고, 주희는 주리론적 견지에서 理와 氣의 관계 해명의 어려운 과제를 떠맡게 되었던 것이다.”라고 평가하였다.(위의 논문, p.293) 그의 평가처럼 주기론적 세계관은 주리론에 비해 본체와 현상의 통일을 설명하기가 쉽다. 본체를 진원의 氣로 두고 현상을 그 氣의 자기 전개로 설명할 수 있기 때문이다. 반면 주리론적 세계관은 형이상의 理와 형이하의 氣를 나눈 뒤에 다시 그것의 통일을 설명해야 하는바, 이를 위해 一而二의 역설을 사용하기도 하고 그 슘을 妙습이라고 하여 不可知의 영역으로 남겨두기도 해야 한다.

퇴계는 과연 理의 자발성을 주장한 것인가? 퇴계는 理가 氣 없이 스스로 운동한다고 생각하지 않았다. 소위 ‘理發’이란 性이 막 발하였을 때 氣가 用事하지 않아서 그 본연의 善함을 곧바로 드러냄을 형용한 말이다. 이 발현은 순수하게 天理의 발현이기 때문에 理發이라고 한 것이다.¹⁹⁾ 氣가 用事하지 않는다는 것은 형이상적 性이 형이하의 情으로 발현되어 나옴에 氣의 청탁수박과 교섭하지 않는다는 말이다. 즉 氣가 작용하는 已發시에도 理가 氣의 제한에서 완전히 자유로울 수 있다는 말이다. 이는 氣에 대한 理의 주재를 최대화하는 것이다. 비록 현상계에서는 理가 氣의 관섭을 받는 경우가 대부분이지만²⁰⁾ 그럼에도 불구하고 理가 氣를 온전히 이끌 수 있는 가능성을 남겨 두는 것이다. 퇴계에 있어서는 현상계에서조차 氣에 대한 理의 우위가 포기되지 않는다.

栗谷 李珣(1536~1584)는 퇴계의 사칠론에 동의하지 않았다. 퇴계의 사칠론이 비록 ‘理爲氣主’라는 주자학의 이념을 성실히 계승하는 것이긴 하지만, 사단과 칠정의 발생을 서로 다른 구조로 논하면 인간의 情을 둘로 나누어 보게 되고, 이는 인간에게 두 개의 性이 있고 두 개의 心이 있다는 주장으로 흘러갈 수 있기 때문이다. 율곡은 사단이든 칠정이든 모두 ‘氣가 발함에 理가 탐이라는 하나의 발생 구조를 갖는다’고 주장하

이러한 어려움에도 불구하고 주자가 주리론적 세계관을 견지했던 것은 현상의 浮沈 속에서도 의연히 존재하는 도덕원리를 확고히 하기 위함이었을 것이다. 형이상과 형이하, 본체와 현상을 통일하되 분별과 대립의 흔적을 남겨둠으로써 본체와 현상의 즉각적 통일을 막으려 한 것이다. 예컨대 禪은 현실의 수많은 곡절을 고려하지 않는 ‘본체와 현상의 일체주의’를 표방하는데 이는 주자가 보기에 도덕적 해이를 가져오는 위험한 사상이었다.

- 19) 『退溪集』 권16, 「答奇明彥 論四端七情第一書」, “性이 막 발하였을 때는 氣가 用事하지 않아서 본연의 선이 곧바로 이루어질 수 있으니, 바로 맹자가 이른바 사단입니다. 이는 진실로 순수하게 천리의 발현입니다.[蓋性之乍發, 氣不用事, 本然之善, 得以直遂者, 正孟子所謂四端者也, 此固純是天理所發.]”
- 20) 『朱子語類』 권4, 「性理一」, “理는 진실로 불선이 없다. 다만 기질에 부여되면 곧 淸濁·偏正·剛柔·緩急의 차이가 생기게 된다. 氣는 강하고 理는 약하다. 그러므로 理는 氣를 관섭할 수 없다.[理固無不善, 纔賦於氣質, 便有淸濁偏正剛柔緩急之不同. 蓋氣強而理弱, 理管攝他不得.]”

였다.(氣發理乘一途說) 그리고 ‘理通氣局’이라는 명제를 만들어 이를 정리·설명하였다.

理는 무형이고 氣는 유형이기 때문에 理는 통하고 氣는 국한되는 것이다. 理는 무위이고 氣는 유위이기 때문에 氣가 발하면 理가 타는 것이다. 理通이란 무슨 말인가? 理는 본말이 없고 선후가 없다. 본말이 없고 선후가 없기 때문에 응하지 않았을 때가 먼저가 아니고 이미 응했을 때가 뒤가 아닌 것이다. 이 때문에 氣를 타고 유행하여 參差不齊하나 본연의 妙는 어디에나 있다. 氣가 치우치면 理도 치우치지만 치우친 것은 理가 아니고 氣이며, 氣가 온전하면 理도 온전하지만 온전한 것은 理가 아니고 氣이다. 淸濁·粹駁·糟粕·煨燼·糞壤·汚穢의 가운데에도 理는 항상 있어서 각각 性이 되지만 그 본연의 妙로 말하면 그 自若함에는 무방하다. 이것을 일러 ‘理가 통한다’라고 하는 것이다.

氣局이란 무슨 말인가? 氣는 이미 형적에 관계되기 때문에 본말이 있고 선후가 있다. 기의 근본은 湛一淸虛할 뿐이니, 어찌 糟粕·煨燼·糞壤·汚穢의 氣가 있겠는가. 오직 氣가 승강하고 飛揚하여 멈춘 적이 없기 때문에 참치부제해서 萬變이 생겨나는 것이다. 이 氣가 유행함에 본연을 잃지 않은 것도 있고 본연을 잃은 것도 있으니, 이미 본연을 잃었으면 氣의 본연도 이미 없게 된다. 치우친 것은 치우친 氣이지 온전한 氣가 아니며, 맑은 것은 맑은 氣이지 탁한 氣가 아니며, 조박·외신은 조박·외신의 氣이지 湛一淸虛의 기가 아니다. 이것은 理가 만물에 있어서 그 본연의 妙가 어디에나 있는 것과는 다르니, 이것이 이른바 ‘氣가 국한된다’는 것이다.²¹⁾

21) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原」, “理無形而氣有形, 故理通而氣局. 理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘. 理通者, 何謂也? 理者, 無本末也, 無先後也. 無本末無先後, 故未應不是先, 已應不是後. 是故乘氣流行, 參差不齊, 而其本然之妙, 無乎不在. 氣之偏則理亦偏, 而所偏非理也, 氣也. 氣之全則理亦全, 而所全非理也, 氣也. 至於淸濁粹駁糟粕煨燼糞壤汚穢之中, 理無所不在, 各爲其性, 而其本然之妙則不害其自若也, 此之謂理之通也. 氣局者, 何謂也? 氣已涉形迹, 故有本末也, 有先後也, 氣之本則湛一淸虛而已, 曷嘗有糟粕煨燼糞壤汚穢之氣哉? 惟其升降飛揚, 未嘗止息. 故參差不齊而萬變生焉. 於是氣之流行也, 有不失其本然者, 有失其本然者, 既失其本然, 則氣之本然者, 已無所在. 偏者, 偏氣也, 非全氣也. 淸者, 淸氣也, 非濁氣也. 糟粕煨燼, 糟粕煨燼之氣也, 非湛一淸虛之氣也. 非若理之於萬物, 本然之妙無乎不在也, 此所謂氣之局也.”

이 설명에 따르면 개별자들의 입장에서 萬物一體를 논할 수 있게 하는 존재론적 근거는 理通이다. 理는 무형무위이기 때문에 현상의 차별성과 상관없이 어디에나 統體太極으로서의 온전함을 유지하고 있다. 즉 “본연의 妙는 어디에나 있다.” 반면 현상의 차별성은 氣의 국한성으로 인해 발생한다. 氣는 형체가 있고 조작이 있기에 한정을 갖는다. 맑으면서 동시에 탁할 수는 없다. 즉 “본연을 잃었으면 본연도 이미 없게 된다.”

그렇다면 氣의 한정에도 불구하고 理를 온전히 실현하는 경우, 예컨대 四端의 경우는 어떠한가? 기발리승일도설을 견지하는 율곡에게 있어 이것은 理가 본연의 氣를 닮을 때 발생하는 일이다. 氣가 理의 주체를 온전히 따른 경우를 논할 때에도 율곡은 氣의 현실적 규제를 완화하지 않는 것이다. 퇴계는 본연의 理를 온전히 드러내는 형이하의 현상, 즉 未發의 心과 四端의 情을 ‘氣가 용사하지 않음’으로 규정하여 이때만큼은 氣의 청탁수박이 현실적 규제력을 갖지 않는 것으로 설명한 반면, 율곡은 이 경우에도 여전히 理氣不相離의 원칙을 고수하는 것이다.

따라서 理의 온전한 실현은 어떤 氣를 타느냐에 달려 있게 된다. 말하자면 본체와 현상의 통일, 一者和 多者의 融會를 어떻게 설명할 것인가의 문제가 氣에 달려 있게 되는 것이다. 율곡의 학통을 계승한 湖論과 洛論의 학자들이 서로 다른 심성론을 주장하게 된 것은 바로 氣를 해석함에 차이가 있었기 때문이다. 호론의 학자들은 萬殊의 측면에 나아가 氣局의 氣에 집중했던 것이고 낙론의 학자들은 一原의 측면에 나아가 湛一淸虛의 氣에 집중했던 것이다. 氣의 국한성에 집중하면 人과 物의 性은 다르고 聖人과 凡人의 心은 다르다고 말하게 된다. 本然之理를 실는 本然之氣가 있지만 그 湛一한 氣는, 위의 인용에서 보이듯이, 어디에나 있는 것은 아니기 때문에 人物性異를 말하고 未發心體有善惡을 말하고 明德有分數를 말하게 되는 것이다. 호론의 심성론에서 본체와 현상의 완전한 통일은 이론적 차원에서만 가능한 것이다.

반면 낙론은 氣發理乘一途의 원칙을 지키면서도 본체와 현상이 유기적으로 통일되어 있는 體用一原 顯微無間의 이념²²⁾을 견지하고자 하였으며 이는 心을 湛一清虛의 氣로 봄으로써 가능했다. 만물의 心은 湛一清虛의 氣이기 때문에 그 性의 담지와 실현이 온전할 수 있다. 그들의 주장은 人物性同論, 未發心體無善惡, 明德無分數 등으로 정리할 수 있는데, 여기에서 핵심이 되는 것은 未發心體無善惡이다. 미발의 심체에 선악이 없다는 것은 만물의 心이 근원적으로는 동일하다는 것이다. 그러나, 리통기국설에서도 확인할 수 있듯이, 주자학에서 氣는 현상의 차별성을 만드는 원리이며 本然之氣라는 개념은 아무래도 낮선 것이다. 따라서 낙론의 학자들은 (1)차별성의 원리인 氣를 어떻게 보편적인 것으로 볼 수 있는지, 또 (2)차별적 氣와 본연의 氣는 어떻게 구분될 수 있는지, 무엇보다 (3)본연의 氣와 본연의 理, 즉 心과 性은 어떻게 구분될 수 있는지에 대하여 해명해야 했다.²³⁾ 이하 3장과 4장에서는 매산의 心體本善說과 明德說을 분석함으로써 그가 이 문제들을 어떻게 해명하고 있는지 고찰하도록 하겠다.

22) 體用一原 顯微無間은 본래 程頤가 「易傳序」에서 한 말로, 여기에서 體는 理이고 用은 象을 가리킨다. 이를 주자는 “‘體用一原’이라는 것은, 理를 중심으로 보면 理가 體가 되고 象이 用이 되는데, 理 가운데 象이 있으므로 ‘하나의 근원’인 것이다. ‘顯微無間’이라는 것은, 象을 중심으로 보면 象이 顯이 되고 理가 微가 되는데, 象 가운데 理가 있으므로 ‘간격이 없는 것’이다. [體用一原者 自理而觀 則理爲體 象爲用 而理中有象 是一原也 顯微無間者 自象而觀 則象爲顯 理爲微 而象中有理 是無間也]”라고 설명하였다.(『朱子大全』 권40, 「答何叔京」)

23) 첫 번째와 두 번째 문제가 낙론의 심성론을 체계화하기 위해 해명될 문제였다면, 세 번째 문제는 낙론의 심성론이 陸王 및 불교와 어떤 차이를 가지는지에 대하여 설명하기 위해 반드시 해명되어야 할 문제였다. 心의 초월성과 보편성을 논하는 낙론의 心說은 南塘 韓元震을 비롯한 호론의 학자들에게 ‘불교로 흘러가버릴 위험이 있는 사상’으로 비판받았다.

Ⅲ. 梅山の 心體本善說의 구조

1. 氣의 세분화 : 形氣²⁴⁾神理說

앞서 살펴보았듯이 낙론의 학자들은 理氣不相離의 원칙을 따르면서도 본체와 현상의 유기적 통일을 현실적 차원에서 견지하려 하였다. 매산 역시 그 흐름 안에 있었다. 그는 理無爲·氣有爲, 心是氣, 氣發理乘一途, 理氣不離不雜 등으로 대변되는 율곡학의 종지를 계승하면서 동시에 萬物一體, 體用一原이라고 하는 통일적 원리를 고수하려 하였다. 이를 위한 예비적 단계는 氣를 세분화하는 것이었는데, 그 이론이 바로 形氣²⁴⁾神理說이다.

形氣²⁴⁾神理說은 매산 성리설의 특징이라고 할 수 있는 중요한 이론이다.²⁵⁾ 이는 본래 勉齋 黃榦(1152~1221)의 說인데 이를 매산과 노주가 매우 중시하였다. 황면재의 말은 다음과 같다.

별지에서 말씀하신 心性에 관한 논의는 아직 통투하지 못한 듯합니다. 예전 소싯적에 저는 평소 네 개의 글자를 가지고 이 몸을 형용하였으니, 이 몸은 다만 形·氣·神·理일 뿐입니다. 理는 神보다 精하고, 神은 氣보다 精하며, 氣는 形보다 精합니다. 形은 일정하고, 氣는 숨을 내뿜고 마실 수 있고 차갑고 따뜻할 수 있으며, 神은 지각이 있어 운용할 수 있고, 理는 知覺運用に 있어서의 허다한 도리입니다. 그러나 形이 있으면 氣가 있고, 氣가 있으면 神이 있으며, 神이 있으면 理가 있으니, 다만 하나의 物이 허다한 이름으로 나날 것일 뿐입니다.

24) 理氣 이분법에서의 전체 氣와 구분하기 위하여 형기신리설의 氣는 氣²⁴⁾로 표시하였다.

25) 全齋는 「梅山洪先生行狀」에서 매산의 성리설을 크게 다섯 가지 주제로 나누어 소개하였는데 가장 먼저 形氣²⁴⁾神理說을 들었다. 『鼓山集』 권16, 「梅山洪先生行狀」 참조. 또 매산에 대한 치제문에서는 “춘추의 尊周攘夷와 形氣²⁴⁾神理를 중지로 삼아서 문하의 제자들에게 간곡하게 들어 보여주었네.[春秋尊攘, 形氣神理, 發爲宗旨, 叮嚀舉似.]”(『매산집』 권53, 「年譜」)라고 하여 形氣²⁴⁾神理說을 매산 성리설의 중지로 간주하였다.

다. 이것을 알면 心·性·情의 類에 대해 모두 알 수 있을 것입니다.²⁶⁾

형이상의 理과 형이하의 氣라는 이분법을 가지고 形·氣·神·理를 분속해보면 理만 형이상에 속하고 形·氣·神은 형이하의 氣에 속하는 바, 즉 形·氣·神은 그 本末과 精粗에 따라 氣를 세 가지로 세분화한 이름인 것이다. 形·氣·神의 氣는 전체의 氣를 가리키는 말이 아니다. 形은 전체 氣의 末이자 가장 粗한 것이며 氣는 그 중간이고 神은 전체 氣의 本이자 가장 精한 것이다. 이를 매산은 다음과 같이 부연하였다.

形이라는 것은 形質이니, 고옴과 추함이나 길고 짧음이 일정하여 바뀔 수 없습니다. 氣라는 것은 氣質이니, 淸濁과 粹駁이 만 가지로 같지 않지만 공력을 쓴다면 변화할 수 있습니다. 神이라는 것은 心이니, 지극히 虛靈하여 거의 理와 간격이 없습니다. 理라는 것은 性이니, 순수하게 善하여 망령됨이 없습니다. 그러므로 性은 心에 의뢰하고 心은 性에 배합되어, 心이 氣의 근본이 되고 形의 주인이 되는 것입니다.²⁷⁾

가장 粗한 形은 구체적으로는 형질을 의미하는데 그 규정성이 매우 강하여 가변성이 전혀 없고, 그보다 精한 氣는 구체적으로는 기질을 의미하는데 이는 노력을 기울이면 변화시킬 수 있다. 한편 神은 바로 본연의 氣, 湛一의 氣로서 氣의 근본인데²⁸⁾ 이것이 곧 心이다.²⁹⁾ 이 心은 지

26) 『勉齋集』 권13, 「復楊志仁書」, “別紙心性之論, 則似未通透. 昨少年日常將四箇字形容此身, 只是形氣神理. 理精於神, 神精於氣, 氣精於形. 形則一定, 氣能呼吸, 能冷煖, 神則有知覺, 能運用, 理則知覺運用上許多道理. 然有形則斯有氣, 有氣斯有神, 有神斯有理. 只是一物分出許多名字. 知此則心性之類, 皆可見矣.”

27) 『梅山集』 권23, 「答韓運聖」, “夫形者, 形質, 妍醜長短, 一定而不可易. 氣者, 氣質, 淸濁粹駁, 有萬不齊, 而用功則變化. 神者, 心也, 至虛至靈, 幾與理無間. 理者, 性也, 純善無妄. 故性資於心, 心配於性, 爲氣之本而爲形之主焉.”

28) 湛一의 氣를 氣의 근본으로 논하는 것은 張橫渠가 『正蒙』에서 “湛一은 氣의 근본이고, 攻取는 氣의 욕구이다.[湛一, 氣之本, 攻取, 氣之欲.]”라고 한 데서 연유한다. 주자는 이 말을 해석하여 “담일이란 외물에 감촉하기 전의

극히 허령하여 理와 차이가 없다.³⁰⁾

형기신리설의 핵심은 氣의 本末을 나누어 心과 氣質을 구분한 데에 있다. 매산은 宋正熙(1802~1881)에게 보낸 편지에서 심과 기질의 구분을 입증하기 위해 주자와 율곡의 말을 인용하였는데, 인용한 말은 다음과 같다.

주자: 心은 형체가 없고 氣는 물건이 있다.³¹⁾

心은 性에 비하면 약간 자취가 있으나 氣에 비하면 자연히 또 허령하다.³²⁾

人心은 오묘하여 측량할 수가 없어서 나가고 들어올 때에 氣機를 탄다.³³⁾

율곡: 方寸이 虛明하여 기질을 변화시킬 수 있다.³⁴⁾

心の 허령함은 품부받은 것에 구애되지 않는다.³⁵⁾

湛然하고 純一한 상태이니, 이것이 기의 근본이다.[湛一, 是未感物之時, 湛然純一, 此是氣之本.]”라고 하여 기의 근본을 ‘未感物之時’ 즉 未發과 연결하여 설명하였다.

- 29) 『梅山集』 권19, 「答林來卿」, “神은 氣의 근본으로 理와 간격이 없어 本心の 妙가 됩니다.[神者氣之本而與理無間, 爲本心之妙者也.]”
- 30) 이 말을 ‘완전히 같다’는 의미로 읽어서는 안 된다. 매산은 “神을 가지고 理에 비교하면 비록 精粗의 차이는 없지만 道와 器는 분별이 있으니 뒤섞어 구분이 없어서는 안 됩니다.[以神視理則縱無精粗之殊, 亦有道器之別, 亦不可混而無分也.]”(『梅山集』 권23, 「答韓運聖」)라고 하여 認氣爲理의 잘못을 경계하였다.
- 31) 『四書或問』 권4, 「中庸」, “心無形而氣有物.”
- 32) 『朱子語類』 권5, 「性理二」, “心比性則微有迹, 比氣則自然又靈.”
- 33) 『朱子大全』 권4, 「齋居感興」, “人心妙不測, 出入乘氣機.”
- 34) 『栗谷全書』 권21, 「聖學輯要 修己第二中」, “方寸虛明, 可以變化.” 이 말은 기질을 바로잡는 공부에 대한 율곡의 按說에 보인다.
- 35) 『栗谷全書』 권27, 「擊蒙要訣 立志章第一」, “사람의 용모는 추한 것을 변화시켜 예쁘게 만들 수 없고 근력은 약한 것을 변화시켜 강하게 만들 수 없으며 신체는 짧은 것을 변화시켜 길게 만들 수 없으니, 이는 이미 정해진 분수이어서 바꿀 수가 없는 것이다. 그러나 오직 心志는 어리석은 것을 변화시켜 지혜롭게 만들 수 있고 불초한 것을 변화시켜 어질게 만들 수 있으니, 이는 心の 허령함이 품부받은 것에 구애되지 않기 때문이다.[人之容貌, 不可變醜爲妍, 膂力不可變弱爲強, 身體不可變短爲長, 此則已定之分, 不可改也. 惟有心志, 則可以變愚爲智, 變不肖爲賢, 此則心之虛靈, 不拘於稟受故也.]”

‘방촌이 허명하여 기질을 변화시킬 수 있다’는 율곡의 말은 방촌인 心과 기질을 구분하여 心을 기질 변화의 주체로 상정한 것이며, ‘心의 허명함은 품부받은 것에 구애되지 않는다’는 말도 허령의 心과 품수의 氣를 구분한 것이다. 이를 통해 보면, 心과 기질의 구분은 황면재가 제창한 것이 아니라 주자가 이미 논했던 것이고 율곡 또한 따랐던 것이라고 할 수 있다.

매산이 보기에 호론의 心體有善惡說은 이 구분을 알지 못한 소치이다. 心을 청탁수박의 기질과 구분하지 못하면 “心은 곧 기질인데 기질에는 청탁의 같지 않음이 있으므로 心에도 선악이 있다.”³⁶⁾라고 주장하게 되는 것이다. 따라서 심과 기질을 구분하는 것은 心體의 本善을 이론적으로 정립하기 위한 첫 번째 단계가 된다.

2. 본체와 현상의 통일 주체로서 心 : 心性一致說

形氣³⁵⁾神理說에서 주목할 부분이 한 가지 더 있는데, 바로 神(心)과 理(性)에 차이가 없음을 논했다는 점이다.³⁷⁾ 理와 차이가 없다는 것은 무슨 의미인가? 理는, 氣와는 달리, 그 안에 어떤 이질적인 것도 혼입되어 있지 않다. 統體太極의 理는 그 안에 어떠한 굴절이나 착종도 있지 않기 때문에 純善의 완전성을 유지하는데, 이 통체태극의 소재는 다른 아닌 만물의 본성이다. 그래서 율곡은 ‘理의 본연의 妙는 어디에나 있다’라고 한 것이다. 결국 心이 理와 차이가 없다는 것은 (1)心 역시 性처럼 좋하다는 것과 (2)이 善한 心을 만물이 공통적으로 소유하고 있다는 것, 두 가지를 의미한다. (1)은 心體本善說의 이론적 근거가 되고 (2)는 人物性

본문의 인용에서는 전체 맥락을 고려하여 ‘故’를 빼고 번역하였음을 밝혀 둔다.

36) 『梅山集』 권13, 「與李龜巖」, “主心有善惡者, 曰心即氣質, 氣質有清濁之不齊, 故心亦有善惡.”

37) 각주 27의 “神者, 心也, 至虛至靈, 幾與理無間.” 참조.

同論의 이론적 근거가 된다.

이렇듯 形氣³⁸⁾神理說에서의 心은 그 善함과 온전함으로 인하여 본체와 현상의 통일의 주체가 된다. 이를 매산은 다음과 같이 논하였다.

性是 비록 純善하지만 作爲하는 바가 없으므로 운용하는 기틀이 전적으로 神에 자뢰하니, 神에 만약 不善함이 있다면 무엇을 의지하여 善을 드러낼 수 있겠습니까. 지극히 神靈한 心으로 純善한 理에 배합하므로 氣質을 능히 변화시킬 수 있는 것입니다. 만일 기질을 가지고 心體에 해당시킨다면 본체 상에 이미 좋지 않음이 있게 되니, 末流의 가지런하지 않음을 어떻게 변화시킬 수 있겠습니까.³⁸⁾

性是 理이기 때문에 작위가 없다. 그래서 작위의 주체는 神, 즉 心이 된다. 性은 온전히 心에 기대어, 심에 의뢰하여 그 善을 드러내야 하는 것이다. 그런데 만약 그 주체가 이미 不善에 물들어 있다면 어떻게 性의 善을 온전히 드러낼 수 있겠는가. 心의 善함은 性의 善함을 온전히 발휘하기 위한 조건이 되는 것이다.

心의 善이 性의 온전한 발현에 있어 선결 조건이 된다면, 기질 변화는 性의 온전한 발현을 위해 행해야 할 공부가 된다. 性이 온전히 발현되지 못하는 것은 ‘말류의 가지런하지 않음’ 즉 濁駁한 기질이 그 발현과정에 끼어들기 때문이므로 기질 변화 공부가 性의 온전한 발현에 있어 시급한 공부가 되는 것이다. 그런데 만일 心과 기질을 구분하지 않는다면 기질 변화 공부의 주체는 누가 되겠는가. 어떻게 탁박한 기질을 가지고서 탁박한 기질을 변화시킬 수 있겠는가.³⁹⁾ 心과 기질을 구분하는 것은, 心

38) 『梅山集』 권19, 「答林來卿」, “性雖純善, 無所作爲, 故其運用之機, 專資乎神. 神若有不善, 何所資而能著其善乎? 以至神至靈之心, 配純善之理, 故所以能變化氣質. 若以氣質當心體, 則本體上已先不好, 末流之不齊, 何以變化乎?”

39) 『梅山集』 권16, 「答宋文吾」, “心이 바로 기질이라면 기질을 가지고 기질을 변화시킬 수 있겠습니까. 사람이 불선을 행하는 것은 기질의 죄인데 心을 기질이라고 한다면 心體에 惡이 있는 것이 되니, 어떻게 하루라도 善을 행할 수 있겠습니까. [心是氣質, 則其將以氣質而變氣質乎? 人之爲不善, 卽氣質

體의 本善을 논하기 위한 첫 번째 이론적 정립이기도 하지만, 기질 변화 공부의 가능성을 담보하기 위한 것이기도 하다.

形氣°神理說의 요지는 기질과 心을 구분하고 心을 性과 간격 없는 것으로 논한 데에 있다. 이로써 心은 본체와 현상의 통일을 담당하는 주체로서 그 위상을 정립하게 된다. 이때의 心은 바로 주자가 中和新說에서 논한 心統性情의 心과 같은바, 형이하와 형이상, 動과 靜을 통섭하는 주체이며, 이러한 心說은 ‘사람이면 누구나 堯舜이 될 수 있다’는 이념에 존재론적 근거가 된다. 매산은 이런 맥락에서 湖論의 心體有善惡說에 대하여 다음과 같이 평가하였다.

‘心本善’이라는 것은 程子에게서 나온 말이니,⁴⁰⁾ 마땅히 맹자의 性善의 뜻과 짝하여야 합니다. 그런데 南塘 등 諸公은 定論을 갖고 있지 않아서 ‘心은 善하기도 하고 惡하기도 하다는 의론을 창도하였으니, 世教에 해악을 끼치는 것이 人物性異論보다 만 배나 더 심합니다.’⁴¹⁾

內聖 즉 ‘내적 성숙과 변화를 통한 인간성의 실현’이라는 유학의 목표를 달성하기 위해서는 心體本善에 대한 이해가 性善에 대한 이해만큼이나 중요하다. 心體의 本善은 內聖의 가능성을 이론적으로 제시하는 것이기 때문이다. 이 가능성이 애초에 이론적으로 거부된다면 누구도 그 이상을 위해 노력하지 않을 것이다. 매산이 말한 호론 心說의 해악은 바로 이런 의미이다.

매산 성리설의 핵심인 心體本善說은 본연의 心體가 善함을 주장하는

之罪, 而以心爲氣質, 則是心體有惡, 何能一日爲善乎?”

40) 『二程遺書』 권18, 「劉元承手編」, “心은 본래 선하다. 그러나 思慮로 발현되면 선하기도 하고 불선하기도 하니, 이미 발하였다면 情이라고 해야 하고 心이라고 해서는 안 된다.[心本善, 發于思慮, 則有善有不善, 若既發, 則可謂之情, 不可謂之心.]” 매산은 程子の 이 말이 心體本善을 주장하는 사람들의 장본이 된다고 보았다. 『梅山集』 권13, 「與李龜巖」 참조.

41) 『梅山集』 권5, 「答老洲吳丈」, “心本善, 其言發自程子. 當配於孟子性善之旨. 而南塘諸公不有定論, 倡爲心善惡之論, 其貽害世教, 萬倍於人物性異之說也.”

것이다. 어떤 근거로 心體의 本善을 논할 수 있는가? 첫 번째 근거는 心과 氣質이 구분된다는 것으로 이를 이미 形氣°神理說에서 확인하였다. 그러나 그것이 충분조건은 아니다. 心과 기질의 구분은 心體本善說 입증의 첫 번째 단계일 뿐 그 자체로 충분한 입론 근거가 되지 못한다. 心과 기질을 구분한 뒤에 다시 그 心이 선함을 논해야 하는 것이다. 그렇다면 心의 선함을 입증하기 위해 어떤 논의가 더 필요한가? 매산은 心의 本末을 구분하고 그 본연에서는 心과 性이 일치함을 논하였다.

心에도 本이 있고 末이 있으니, 本은 本然이고 末은 氣質입니다. 비록 本과 末의 구분이 있기는 하지만 결국은 하나의 氣가 관통하고 있습니다. 그러므로 未發의 때에는 虛명한 體段이 곧바로 理와 하나를 이루다가 발한 뒤에는 간혹 기질과 뒤섞여서 본체의 善함을 잃기도 하니, 이는 心의 잘못이 아닙니다.

二氣와 五行의 精氣는 사람과 물건이 똑같이 품부받은 것으로, 그 本은 湛하고 그 理는 眞純하니, 담일하고 精爽한 본체를 가지고 진순하고 無妄한 理에 배합하는 것입니다. 그 體는 一原이 되고 그 用은 分殊가 되는데, 일원이라는 것은 理와 氣가 혼용하여 나뉘지 않은 상태를 말한 것이고, 분수라는 것은 氣와 理가 맥락에 따라서 조목조목 나뉘어진 상태를 말한 것입니다. 만약 미발의 때에 心과 性を 나누어서 둘이 되게 한다면, 이는 또한 말이 되지 않는 점입니다.

이 理를 신고 있으면서 담연한 하나의 性에 어둡지 않은 것이 心이고, 이 性을 운용하면서 찬란한 만 가지 理를 드러낼 수 있는 것도 心입니다. 心이 선한 이유는 性이 선하기 때문이며, 心이 본래 神明하기 때문에 性의 선함에 통달하여 性을 해치지 않을 수 있는 것이니, 性이 자립하지 못하는 까닭에 반드시 心을 필요로 하는 것입니다. 그러므로 心은 진실로 性을 준칙으로 삼고 性은 또한 心을 體幹으로 삼으니, 心은 性이 아니면 다만 靈覺일 뿐이고 性은 心이 아니면 의지할 곳이 없습니다.⁴²⁾

42) 『梅山集』 권16, 「答宋文吾」, “心亦有本有末, 本是本然, 末是氣質. 雖有本末之分, 終是一氣貫通. 故其未發也, 虛明體段直與理爲一, 而及其發後, 或混氣質而失本體之善, 非心之罪也. 二五之精, 人物之所同, 。而其本則湛一, 其理則眞純. 以湛一精爽之體, 配眞純无妄之理. 其體爲一原, 其用爲分殊. 一原者, 理與氣混融無間之謂也. 分殊者, 氣與理脈絡條分之謂也. 若於未發, 裂心性而二

心の 本은 본연이고 末은 기질인데 이는 곧 心の 體·用이고 未發·已發이다. 心の 末, 즉 已發을 기질이라고 말한 것은 心の 작동 과정에서 기질의 혼입이 있을 수 있다는 의미이지 심의 이발이 그대로 기질이라는 의미는 아니다. 반면 미발시의 心, 본연의 心은 湛一하고 精爽한 본체로서, 純善한 理와 완전히 혼용한 하나이다. 미발시 心과 性の 하나임을 매산은 一致, 一原, 一本이란 말로 표현하였다.⁴³⁾ 一原 혹은 一本이란 理와 氣, 性和 心이 하나의 근원으로 통일되어 있다는 말이다. 따라서 본연의 性이 善하다면 본연의 心 역시 선하다고 할 수 있는 것이다.

3. 心體의 本善과 性の 純善

그러나 心の 善은 性の 善과 같지 않다. 性에는 전혀 不善함이 없는 반면에 心の 末, 用, 已發에는 不善이 있을 수 있기 때문이다. 이것이 비록 心에 의한 것이 아니고 기질에 의한 것이라고 하더라도 그 不善이 心の 用 안에 포섭되기 때문에 心の 善은 性の 善과 같을 수 없다. 그래서 매산은 이 둘을 구분하기 위해 心の 善은 本善이라 하고 性の 善은 純善이라 한 것이다.

之, 則亦有說不去者. 蓋載此理而不昧於一性之湛然者, 此心也. 運此性而能著其萬理之燦然者, 亦此心也. 心所以善, 以性之善也. 心本神明, 故亦能達性之善而無害. 以其性不能自立, 必待乎心也. 故心固以性爲準則, 性亦以心爲體幹. 心非性, 只是靈覺. 性非心, 無所掛搭.”

- 43) 心性一致라는 말은 본래 巍巖의 말로, 미발을 형용하면서 ‘心性一致 理氣同實’이라는 표현을 썼다. 『巍巖遺稿』 권13, 「未發辨後說」 참조.

『梅山集』 권16, 「答宋文吾」, “이 때문에 本과 末, 終과 始를 들어서 말하면, 기질에 구애되고 가려짐은 진실로 心の 用을 벗어나지 않으며, 또 心の 본체가 性和 더불어 신묘하게 배합하는 것을 가지고 말하면, 또한 둘이 아닌 하나임을 볼 수 있으니, 하나라는 것은 一本이라는 것입니다. [舉本末終始而言, 則氣質拘蔽, 固不外於此心之用, 而卽本體之與性妙合者而言, 則亦可見一而非二, 一者一本也.]”

長者께서는 이 어른이 金仲陟(金相戍)에게 보낸 心을 논한 편지에 대해 어떻게 생각하십니까?⁴⁴⁾ 그 편지에 이르기를 “心の體는 氣의 精爽만을 가리킨 것에 지나지 않는다. 그런데 사람들은 번번이 心을 純善한 것으로 치부하니, 이와 같다면 이른바 天命之性이 쓸데없는 군더더기가 되지 않겠는가. 孟子가 입이 닳도록 性善을 발명한 것은 또 무슨 일이 되겠는가……”라고 하였으니, 이는 아직 확정되지 않은 의론인 듯합니다. 性에는 마땅히 ‘純善’이라고 칭해야 하고 心에는 마땅히 ‘本善’이라고 칭해야 하니, 金翁이 ‘純善’ 두 글자를 心에 놓은 것은 진실로 分數가 분명하지 못합니다. 心體가 本善하다는 것에 어찌 異論이 있을 수 있겠습니까. 性은 특별한 물건이 아니고 다만 心의 理니, 性이 善함은 바로 心의 본선함에서 연유한 것입니다. 본선한 心에 善한 性을 갖추고 있기 때문에 만물의 靈長이 되어서 사람이면 누구나 다 堯舜이 될 수 있는 것입니다. 비록 心이 선하다고는 하지만 性이 아니면 준거하여 본받을 곳이 없으니, 어찌 性을 군더더기라고 할 수 있겠습니까.⁴⁵⁾

心이 本善하다는 것은 心의 本, 體, 未發이 선하다는 의미이다. 매산이 말하는 心善說이 心의 末, 用, 已發의 선함까지 보장하는 것은 아니라는 말이다. 그래서 매산의 心說은 心善說이 아니라 心體本善說이 되는 것이다. 心의 體는 湛一精爽하지만 그 用은 기질의 교섭에 의해 언제

44) ‘이 어른’은 閒靜堂 宋文欽(1710~1752)을 가리킨다. 매산이 언급하고 있는 편지는 『閒靜堂集』 권3 「與金仲陟」 제6서이다.

45) 『梅山集』 권5, 「與老洲吳丈」, “長者嘗以斯翁與金仲陟論心書爲如何? 有曰心之體, 不過單指氣之精爽, 而輒歸之於純善, 如是則所謂天命之性, 豈不爲贅臆無用之物, 孟子苦口發明性善, 亦何爲哉云云. 竊恐是未定之論也. 於性當稱純善, 於心當稱本善, 而金說下得純善二字於心者, 固欠分數. 心體本善則詎容異論哉? 蓋性非有別件物事, 祇是心之理. 性之純善, 卽由於心之本善也. 以本善之心, 具純善之性, 故所以爲萬物之靈, 而人皆可爲堯舜也. 雖則心善, 非性則靡所於準則, 曷謂性爲贅臆乎?”

노주는 매산의 이 편지에 대한 답서에서 “氣에는 本末이 있으니 本은 하나이고 末은 고르지 않습니다. 그러므로 心에 대해서는 本善이라고 칭하는 것입니다. 理는 본말이 없이 하나일 뿐입니다. 그러므로 性에 대해서는 純善이라고 칭하는 것입니다.[大抵氣則有本有末, 本一而末不齊, 故所以於心稱本善. 理則無本無末, 一而已, 故所以於性稱純善.]”(『老洲集』 권10, 「答洪伯應」)라고 하여 매산의 말에 동의하였다.

라도 불선해질 수 있다. 따라서 心은 반드시 性을 준칙으로 삼아야 한다. 心의 本善을 말하고 心性의 일치를 논하면서도 性을 心이 따라야 할 준칙으로 삼기 때문에 性이 心 안으로 녹아들어 사라지지 않는 것이다. 호론에서는 낙론의 이 心說에 대해 ‘靈覺을 가리켜 선하다고 한 釋氏의 설과 비슷하다고 비판하였으나 매산은 이 비판이 적절하지 않다고 보았다.⁴⁶⁾ 불교에서와 달리 유학에서의 心은 性을 담지하고 있는 것이며 性을 宗으로 삼아 따르는 것이기 때문이다.⁴⁷⁾ 心이 아무리 초월성과 보편성을 갖는다고 해도 心만으로는 본체와 현상의 통일이 달성될 수 없다. 본체는 어디까지나 心이 아니라 性이기 때문이다. 매산이 心의 善은 本善이라 하고 性의 善은 純善이라 하여 두 善을 구분한 것은 바로 자신의 심성론을 불교의 그것과 구분하기 위한 것이기도 하다.

IV. 梅山의 明德說

1. 明德無分數說

매산은 당시 湖洛 제현들의 논변을 크게 세 가지로 정리하였다. 첫째는 人性과 物性이 같은가 다른가의 문제이고 둘째는 心體가 本善인가 善惡이 있는가의 문제이고 셋째는 明德에 分數가 있는가 없는가의 문제

46) 『梅山集』 권5, 「答老洲吳丈」, “우리 유가에서 말하는 心善說이 어찌 靈覺을 가리켜 善하다고 하는 釋氏의 설과 비슷하겠습니까. 그런데도 南塘이 억지를 부려 주장하는 것이 이와 같으니, 또한 그가 너무 고집스러움을 알 수 있습니다.[吾儒心善之說, 何嘗髣髴於釋氏指靈覺爲善? 而南塘之抑勒爲說如此, 亦見其太執拗矣.]”

47) 이 차이는 ‘불교는 心을 宗으로 삼고 유학은 性을 宗으로 삼는다’라는 말로 정의할 수 있을 것이다. 한자경은 유학과 불교의 이러한 차이를 각각 객관주의적 본질론과 주체주의적 유심론이라고 정의하였다. 한자경, 『한국철학의 맥』, 이화여자대학교출판부, 2008, pp.157-158 참조.

이다.⁴⁸⁾

明德에 分數가 있는가 없는가의 문제는 心體의 선악을 어떻게 보는가의 문제와 그대로 연결된다. 호론과 낙론에서는 대부분 明德을 心으로 간주하기 때문에 心體가 善하다고 주장하는 낙론은 명덕에 분수가 없다고 주장하게 되고 心體에 善惡이 있다고 주장하는 호론은 명덕에 분수가 있다고 주장하게 되는 것이다.⁴⁹⁾

명덕은 마음이니, 마음이 과연 기질이라면 기질이 과연 分數가 없겠습니까. 心의 氣와 기질의 氣는 똑같은 氣이지만, 心은 氣 중에 湛一하고 精爽한 것이기 때문에 지극히 神靈하며, 기질은 한 몸의 혈기이고 찌꺼기이기 때문에 청탁수박이 있습니다. 그러니 그 本末의 구분이 본래 경계가 있는데, 浦論⁵⁰⁾들은 혼합

48) 『梅山集』 권13, 「與李龜巖」, “近世湖洛諸儒之辨, 條件糾紛, 而其大綱有三. 人物性曰同曰異, 心體曰本善曰有善惡, 明德曰有分數曰無分數.”

49) 김근호는 호론을 주도하였던 남당이 ‘명덕무분수론’을 주장하였다는 이유로 “명덕유분수론·무분수론이 호학과와 낙학과를 대별할 수 있는 명덕설로 정립되지도 않았다.”(김근호, 「명덕설에 나타난 철학적 문제의식의 변화」, 『공자학』, 2015, p.153)라고 하였으나 남당의 무분수론을 근거로 이런 판단을 할 수 있을지 의문이다. 남당의 무분수론은 호론의 유분수론과 心에 대한 존재론적 이해가 전혀 다르지 않기 때문이다. 남당의 이론은 다만 설명적 차원에서 명덕의 규정을 ‘心 중의 밝은 것’으로 축소하여 무분수를 주장하게 된 것일 뿐이고 거기에는 특별한 철학적 함의가 있지 않다. 매산이 당시의 호락논변을 정리하면서 명덕유분수와 무분수를 세 조목 중의 하나로 제시하였던 것으로 보아도 당시 호론과 낙론이 유분수와 무분수로 나뉘어 논쟁하였음을 짐작할 수 있을 것이다.

김태년은 남당의 명덕설에 대하여 “주자학 이론 체계에서 良知·知覺·명덕 등은 분명 性이 아닌 心의 차원에서 설명되어야 하는 개념이며, 湛一清虛한 氣에 근거한 心을 상징하는 개념이다. 그리고 이것들은 인간이 본질적으로 선한 존재임을 증명하는 것이기도 하다. 이런 측면에서 양지·지각·명덕 등은 理와 氣를 구분하고 心과 性을 구분하면서 理와 性에서 성선의 근거를 찾으려 했던 한원진에게는 약한 고리일 수밖에 없다.”라고 평가하였다.(김태년, 「南塘 韓元震의 正學 형성에 대한 연구」, 고려대학교 박사논문, 2006, p.176) 즉 남당의 심성론에서는 명덕유분수를 견지하는 것이 자연스러운데 명덕 개념이 가지는 역사적 의미로 인해 남당이 부자연스러운 주장을 할 수밖에 없었다는 것이다.

하여 구별함이 없으니 ‘그 이유를 찾고자 해도 찾을 수가 없다’고 할 만합니다.理와 氣의 근원이 하나임을 참으로 안 뒤에야 비로소 사람과 물건의 偏全이 形氣에서 말미암는다는 것과 聖人과 凡人의 心體가 원래 분수가 없다는 것을 알게 될 것입니다.⁵¹⁾

그런데 호론을 주도했던 南塘 韓元震(1687~1751)은 明德無分數說을 주장하였다. 그 내용은 다음과 같다.

心과 明德은 진실로 두 가지가 아니다. 그러나 그 가운데에 나아가 분별하여 말하면, 心은 氣이니 心이라고 말하면 氣稟이 그 안에 있으므로 선악이 있는 것이요, 명덕은 이 心의 光明한 것이니 명덕이라고 말하면 心의 밝은 부분만을 가리키는 것이어서 본래 氣稟을 띠지 않고 말한 것이므로 선악을 말할 수 없는 것이다. 心은 性を 포함한 것으로도 말할 수 있고 性和 상대한 것으로도 말할 수 있으나, 明德은 다만 性を 포함한 것으로만 말할 수 있고 性和 상대한 것으로 말할 수 없다. 性和 상대한 것으로 말할 수 있기 때문에 선악이 있는 것이고 性を 포함한 것으로만 말할 수 있기 때문에 선악을 말할 수 없는 것이다. 이것이 心과 명덕의 분별이다.⁵²⁾

명덕과 心이 二物인 것은 아니지만 명덕은 心의 明處만을 가리켜 말한 것이므로 명덕에 있어서는 기품의 차이를 근거로 선악이 있고 분수가 있다고 말할 수 없다는 것이 남당의 명덕무분수설의 요지이다. 이는

50) 浦論은 南塘을 중심으로 형성된 충청도 內浦 지역의 湖論을 이른다.

51) 『梅山集』 권6, 「答老洲吳丈」, “明德卽心, 而心果是氣質, 則氣質其果無分數乎? 心之氣與氣質之氣, 雖同一氣也, 而心則氣之湛一精爽, 故至神至靈, 氣質則一身之血氣查滓, 故有清濁粹駁. 其本末之分, 自有界限, 而浦論之混合無別者, 可謂求說不得矣. 眞有見於理氣一原, 然後方知人物偏全之由乎形氣, 聖凡心體之元無分數.”

52) 『南塘集』 권30, 「明德說」, “心與明德固非二物, 就其中分別言之, 則心卽氣也, 言心則氣稟在其中, 故有善惡, 明德, 此心之光明者也, 言明德則只指心之明處, 本不拖帶氣稟而言, 故不可言善惡. 心可以包性言, 亦可以對性言, 明德只可以包性言, 而不可以對性言. 可以對性言, 故有善惡, 只可以包性言, 故不可言善惡. 此心與明德之有辨也.”

‘모든 性은 기질지성이지만 거기에서 본연의 理만 가리켜서 본연지성이 라고 말할 수 있다. 이 본연지성에는 人과 物의 차이가 없다.’라고 말하는 것과 같은 맥락이다. 이러한 맥락에서 본연지성과 명덕은 다만 설명적 개념에 불과하다. 人과 物이 같다고 하는 본연지성이나 聖과 凡이 같다고 하는 명덕은, 남당의 성리학적 체계에서, 현실적 존재는 아닌 것이다.⁵³⁾

그런데 만일 남당이 명덕을 설명적 개념이 아닌 현실적 존재로 보는 것이라면 이 역시 心과 명덕을 둘로 나누게 한다는 문제를 발생시킨다. 매산은 이를 다음과 같이 지적하였다.

南塘도 만년에 “명덕은 분수가 없다.”라고 고쳐 말하였지만 이 노인은 氣의 一原을 알지 못하였기 때문에 평생 마음을 알지 못하였으니, 그렇다면 어떤 근거로 명덕에 분수가 없다고 말할 수 있겠습니까. 心이 본래 선하기 때문에 명덕도 분수가 없는 것이니 만일 心에 선과 악이 있다면 마땅히 명덕도 분수가 있어야 할 터인데, 心을 논하면 선과 악이 있다고 하고 명덕을 논하면 분수가 없다고 하니, 장차 心과 명덕을 나누어서 둘로 만들려 한단 말입니까.⁵⁴⁾

남당은 氣의 一原을 알지 못하였으므로 心體의 本善함을 알지 못하였다. 그런데 그러면서도 명덕에 분수가 없다고 주장한다면 이는 心과 명덕을 둘로 나누는 것이 되며, 이는 인간에게 두 개의 마음이 있다고 보

53) 남당은 자신의 性三層說에 입각하여 性을 人과 物이 같은 超形氣의 性, 人과 物이 다른 因氣質의 性, 人과 人이 서로 다른 雜氣質의 性으로 구분하여 파악하였는데, 만물에 차이가 없는 본연지성은 바로 초형기의 성에 해당한다. 그러면서 性은 理가 기질 속에 떨어진 뒤어나 말해질 수 있는 것이라는 주장을 견지하여 현실적인 性은 인기질의 性 이하라고 보았으나, 따라서 이때의 본연지성은 설명적 개념에 불과하게 된다.

54) 『梅山集』 권6, 「答老洲吳丈」, “南塘晚年, 亦改爲明德無分數之云, 而此老無見於氣之一原, 故平生不識心. 然則何以曰明德無分數乎? 心本善, 故明德亦無分數, 苟有善惡則當有分數, 而論心則曰有善惡, 論明德則曰無分數, 其將分心與明德而二之乎?”

는 견해와 다를 바 없다. 결국 명덕에 분수가 없다고 주장하기 위해서는 心體에 분수가 없다는 것을 받아들여야 하는 것이다. 이렇듯 心體本善說은 明德無分數說로 자연스레 이어지는 것이다.

2. 明德主氣說

사실 18세기 이전에 있었던 명덕에 대한 논쟁은 분수의 유무 여부를 따지던 것은 아니었다. 가장 큰 화두는 ‘명덕은 과연 心·性·情 중에 무엇에 해당하는가?’라는 문제였다. 주자는 『대학장구』에서 명덕을 해석하여 “人之所得乎天而虛靈不昧(心) 以具衆理(性) 而應萬事(情)者也”라고 하였는데, 이 해석으로 보면 명덕은 心으로도 性으로도 情으로도 간주할 수 있다. 이 때문에 이 문제가 가장 큰 화두가 되었던 것이다. 대체로 명덕을 心·性·情의 총칭으로 보는 견해가 많았는데 율곡이 『大學章句大全』 小註의 玉溪盧氏(盧孝孫)의 말, “명덕은 다만 本心이다.”라는 것을 『성학집요』에 채록해 넣으면서 明德을 心으로 보는 견해가 우세해졌는 바, 農巖 金昌協은 이를 다음과 같이 정리하였다.

‘明德’ 두 글자에 대해 『대학장구』에서는 본디 心을 가지고 말하였는데, 性情도 자연히 그 속에 들어 있다. 그런데 간혹 性を 위주로 말했다고 하는 사람도 있고 心과 性を 겸하여 말했다고 하는 사람도 있으니, 그렇다면 이는 문장의 뜻과 主客 문제에 있어 다소 어긋남이 없을 수 없다.⁵⁵⁾

明德을 心으로 본다고 하더라도 性과 情을 제외하는 것은 아니다. 다만 명덕을 논함에 그 主가 되는 것은 心이기에 명덕을 心·性·情의 총칭으로 볼 수는 없다는 것이다. 매산은 주자가 虛靈不昧의 뒤 具衆理의 앞에 ‘以’ 자를 놓은 것에 정미한 뜻이 있다고 하였다. 以 자를 경계로

55) 『農巖集』 권20, 「答吳大夏」, “明德二字, 章句本以心言, 而性情自在其中矣. 或有謂主性而言, 又有謂兼心性而言, 則此於文義賓主, 不能無少差.”

하여 앞은 주체(能)가 되고 뒤는 객체(所)가 된다. 허령불매하기 때문에 具衆理 應萬事 할 수 있는 것이니, 具衆理 應萬事는 허령불매가 능히 해 내는 일이 되는 것이다. 그러나 만일 具衆理 應萬事가 없다면 이 虛靈不昧는 불교의 靈覺과 다르지 않게 된다. 그래서 心을 논함에 具衆理 應萬事까지 아울러 언급한 것이다.⁵⁶⁾

명덕을 理나 性으로 보면 안 되는 이유는 무엇인가? 『매산집』 권19 「答崔用九」에는 명덕에 대한 매산의 자세한 설명이 실려 있는데 거기에서 매산은 대부분의 지면을 ‘명덕은 心이다’라는 것을 논증하는 데에 사용하였다. 그러면서 『주자대전』, 『대학혹문』, 『주자어류』 등에 보이는 주자의 여러 언설을 길게 인용하여 ‘주자는 명덕을 논할 때에 모두 心을 위주로 하였음’을 밝혔는바, 이를 통해 보면 明德을 心으로 보아야 하는 이유가 ‘경전의 본래 뜻이 그러하기 때문’이라는 것을 알 수 있다. 그러나 이유는 이 뿐만이 아니다. 명덕을 性으로 간주하는 것은 ‘心을 性으로 오인하는 견해’이기 때문에 피해야 한다고 여긴 것이다.

陸象山은 “心이 곧 理이다.”라고 말하였고, 王陽明은 “良知가 곧 天理이다.”라고 하였으니, 이는 모두 心을 性으로 오인하고 氣를 理로 오인한 견해입니다. 지금 만약 明德을 性이라 하고 理라고 한다면 육象山, 왕양명의 설과 무엇이 다르겠습니까. 明德이 비록 理를 갖춘 氣이기는 하지만 곧장 理로 여긴다면 이는 옳지 않으며, 性을 포함한 心이기는 하지만 곧장 性으로 본다면 이는 잘못된 것

56) 『梅山集』 권19, 「答崔用九」, “『대학장구』에서 ‘허령불매’ 아래에 ‘以’ 자 한 글자를 놓은 것은 실로 정미한 뜻이 있으니, 이를 잘 들여다보면 心을 위주로 한 뜻을 더욱 분명히 깨달을 수 있습니다. 오직 그 心이 허령불매하기 때문에 이로써 이치를 갖추고 일에 응할 수 있는 것이니, 이치를 갖추고 일에 응하는 것은 곧 허령불매함이 능히 할 수 있는 일입니다. 그러나 理는 心을 떠나지 않으니, 만일 이 능히 할 수 있는 일이 없다면 또한 어찌 虛靈을 귀하게 여길 것이 있겠습니까.[章句虛靈不昧之下一以字, 實有精義, 着眼於此, 其主心之義, 又分明易曉. 惟其虛靈不昧, 故能以之具理應事也. 具理應事, 卽虛靈不昧者之能事也. 然理不離心, 苟無是能事也, 亦奚貴乎虛靈哉?]”

입니다.⁵⁷⁾

心과 性, 氣와 理를 구분하지 못하고 心을 性으로, 氣를 理로 오인하면 陸王의 心學으로 귀결하게 된다. 심학의 문제는 무엇인가? 주자학의 입장에서 보기에 심학의 폐해는 禪의 폐해와 다를 것이 없다. 주자학에서도 본체와 현상의 유기적 통일을 구상하지만 그 통일은 즉각적 일체화의 방식이 아니다. 본체와 현상은 不相離이기에 현상은 곧 본체의 실현이 되지만, 不相離이기에 현상 모두가 본체의 온전한 실현이 되지는 못한다. 心은 기질에 교섭되느냐 교섭되지 않느냐에 따라 본체를 온전하게 실현하는 주체가 될 수도 있고 그렇게 되지 못할 수도 있다. 본체와 현상의 불일치 가능성을 남겨두는 것은 ‘주체인 心이 언제나 조심스러운 태도로 性의 인도를 받아야 함’을 강조하기 위함이다. 그에 반해 심학과 禪은 본체와 현상이 相即해 있음을 강조하여 모든 작용이 性의 발현이라고 보는데, 이는 자칫하면 猖狂自恣의 방종을 불러올 수 있다. 이것이 認心爲性, 認氣爲理의 가장 큰 문제점인 것이다.

명덕을 性이라고 주장하는 이유는 무엇인가? 매산 이후, 19세기 중반 이후 활발하게 진행된 논쟁은 明德主理主氣 논쟁이었다. 매산의 문인들은 主氣를, 華西 李恒老(1792~1868)의 문인들은 主理를 주장하며 학술계를 주도해 나간 것이다. 명덕을 主理라고 주장하는 근거는 무엇인가? 여러 근거가 있겠지만, ‘밝혀야 할 대상으로서의 명덕이 心이거나 氣일 수 없다’는 것이 핵심이라고 본다. 명덕주리주기 논쟁에서 주리파의 학자들은 주기파를 ‘明氣學’이라고 비판하였다. 『대학』에 ‘明明德’이라고 하였는데 명덕을 氣로 본다면 明明德이 ‘明氣’의 의미가 된다는 것이다. 明氣學은 統體太極을 근원적이고 절대적인 본체로 상정하는 주자학의 主理論과 배치되는 것으로 보인다.

57) 『梅山集』 권19, 「答崔用九」, “象山言心卽理也, 陽明謂良知卽天理也. 此皆認心爲性, 認氣爲理之見也. 今若以明德謂性謂理, 則與陸王之說何異焉? 蓋明德雖是具理之氣, 直把作理則不可. 雖是包性之心, 而直看以性則非也.”

그러나 매산의 성리설 체계에서는 ‘明氣’라는 말이 꼭 부정적인 것이 되지는 않는다. 매산이 명덕을 심의 본체로 규정하였기 때문에, 明氣의 氣는 理와 간격이 없는 본연의 氣가 된다. 이 본연의 氣, 未發의 心을 밝힌다는 것은 그 본연의 밝고 청정함을 가려지지 않게 하는 것이고 이는 미발 함양 공부와 그 의미가 다르지 않다.⁵⁸⁾ 이 때문에 매산의 성리설에서는 명덕을 心으로 보는 것이 전혀 문제될 것이 없는 것이다.

명덕을 心으로 보는 것을 주저하는 이유는 명덕은 보편적인 것으로 보면서 心은 개별적인 것으로 보기 때문일 것이다. 즉 명덕에 대해서는 理의 초월성이나 보편성을 허여하면서 心에게는 그런 것을 허여하지 않는 것이다. 그런데 만일 心을 개별적인 것이면서도 보편적인 것, 형이하에 속한 것이지만 형이상과 형이하를 통섭하는 것으로 보면 明明德의 명덕을 心이라고 하지 못할 이유가 없게 되는 것이다.

58) 만약 明德이 心이라면, 明明德 공부는 心으로 心을 밝히는 공부가 되지 않는가? 心으로 心을 밝히는 공부는 공부의 주체와 대상이 구분되지 않는 공부이다. 이러한 공부가 성립하지 않는다는 것을 주자는 불교의 觀心說을 비판하면서 논한 바 있고, 매산은 心과 기질의 구분이 필요하다는 것을 주장할 때 논한 바 있다. 기질로 기질을 바로잡을 수 없듯이 心으로 心을 밝힐 수는 없는 것 아니겠는가. 그러나 明明德의 공부를 문자 그대로 ‘心으로 心을 밝히는 공부’라고 이해해서는 안 된다. 매산은 明明德을 어떤 공부로 보고 있는가? 매산은 이에 대한 주자의 말을 인용함으로써 자신의 견해를 입증하려 하였다. 주자의 말은 다음과 같다. “다만 이 明德이 어떠한 물건 인지를 알아서 곧바로 자신에게 절실하게 공부하여 기품과 물욕에 의해 가려짐을 제거하고 능히 자신의 허령하고 어둡지 않은 마음을 보존하여야 하니, 그러면 죽히 온갖 이치를 갖추고 만사에 응할 수 있다. 이것이 바로 자신의 明德을 밝히는 것이다.[但要識得這明德是甚物事, 便切身做工夫, 去其氣稟物欲之蔽, 能存得自家個虛靈不昧之心, 足以具衆理, 可以應萬事, 便是明得自家明德了.]”(『朱子語類』 권14, 「大學一」)

孟子的 求放心이 마음으로 마음을 찾는 공부가 아니라 다만 마음을 보존하는 공부이듯이, 明明德도 마음으로 마음을 밝히는 공부가 아니라 다만 허령불매한 마음의 본래면목을 보존하는 공부일 뿐이다. 마음은 본래 밝은 것이기 때문에 굳이 밝히려는 노력을 가할 필요가 없고 보존하기만 하면 明明德이 된다고 할 수 있는 것이다. 이러한 공부가 바로 미발 함양 공부이다.

IV. 맺음말

주자학에서 본체와 현상의 관계를 설명하는 정식은 ‘一而二 二而一’이라는 것인데, 이는 合看의 理氣不相離와 離看의 理氣不相雜으로도 제시될 수 있다. 주자는 이 사유 형식을 주로 理氣의 영역에 적용하였는데 조선의 유학자들은 이를 心性의 영역으로 확대하여 주자학에서의 심성론을 심화시켰다.

퇴계는 不相雜의 논리를 사용하여 사단의 발생적 구조를 ‘理發而氣隨之’로 설명하였는바, 이는 이발시에도 理가 기의 차별성에 교섭되지 않을 수 있음을 보인 것으로, 氣에 대한 理의 주재를 최대화한 것이다. 이는 현상에서 본체가 온전히 실현될 수 있음을 보인 것이지만 율곡이 보기에 이 심성론은 이론의 정합성을 유지하지 못하는 것이었다. 그래서 율곡은 理氣不相離의 원칙을 고수하여 모든 발생은 동일한 구조를 갖는다고 주장하였다.(氣發而理乘一途說) 율곡의 심성론에서는 이발 중의 發而中節에 해당하는 ‘사단’은 물론이거니와 미발의 지점에서도 氣의 규제력이 사라지지 않는다. 본체의 온전한 실현 여부는 理가 어떤 氣를 닦는가에 의해 결정되게 되는 것이다.

율곡의 不相離의 사유와 氣를 參差不齊한 것으로만 보는 사유가 만나면 호론의 심성론이 제창된다. 즉 人과 物의 性은 다르고 聖人과 凡人의 心體는 다르며 明德에는 分數가 있다고 주장하게 되는 것이다. 호론의 이러한 주장은 아무래도 주자학이 본래 기대하였던 본체와 현상의 통일을 이루지는 못한다. 統體太極으로서의 본연지성과 清明純粹의 心은 극소수의 聖人들에게만 가능한 것이거나 철학적 요청으로 상정되는 것일 뿐이기 때문이다.

반면 낙론은 율곡학의 종지를 계승하면서도 본체와 현상의 유기적 통일을 수립하고자 하였다. 그 방법은 氣의 본말을 구분하여 心과 기질을 분리시키는 것이었다. 매산은 황면재의 形氣神理說을 수용하여 氣를 그

精粗에 따라 形·氣·神의 세 단계로 나누었고 氣質을 氣에, 心을 神에 배속시켰다. 이로써 기질과 분리된 心은, 그 본연처에서만큼은 개별성이 아닌 보편성을 갖는 것으로 논해졌고 따라서 보편적 理의 善을 공유하게 되었다. 이것이 매산의 心體本善說이다.

매산은 明德을 心體의 다른 이름(表德)으로 보았는바, 이 때문에 명덕 역시 보편성을 갖는 것, 즉 分數가 없는 것으로 이해되었다. 또 心은 그 본연처에서 형이상과 형이하를 통섭하는 것이기 때문에 ‘明明德’의 명덕을 心으로 이해하는 것에 주저할 필요가 없었다. 心에 대한 부정적 인식은 明德是性의 주장으로 이어질 수 있는데 매산이 보기에 이것은 ‘心을 性으로 오인한 견해’에 해당하여 心學이나 禪으로 귀결될 위험이 있는 것이었다.

매산은 心體의 本善을 주장함으로써 본체가 온전히 실현될 수 있는 근거를 마련하였지만, 한편으로는 본체와 현상, 즉 性と 心을 반드시 구분해야 한다고 보았다. 心과 性, 氣와 理를 구분하여야 약한 理를 붙들고 강한 氣를 억제해서 氣가 理의 인도를 따르도록 할 수 있기 때문이다. 心體의 보편성을 논함으로써 心을 본체와 현상의 통일의 주체로 자리하게 하였고, 동시에 心과 性을 구분하고 性을 心의 準則으로 삼음으로써 理의 주체를 강조하였는바, 매산 心說 역시 離看과 合看의 사유틀을 사용하여 본체와 현상의 통일을 구성하였다고 평가할 수 있을 것이다.

<參考 文獻>

- 『論語 附諺解』, 학민문화사, 1989.
- 『周易 附諺解』, 학민문화사, 1998.
- 朱 熹, 『朱子語類』, 중문출판사, 1970.
- _____, 『朱子全書』, 상해고적출판사, 2002.
- 金昌協, 『農巖集』(한국문집총간 161~162집)
- 金平默, 『中庵集』(한국문집총간 319~320집)
- 吳熙常, 『老洲集』(한국문집총간 280집)
- 李 珥, 『栗谷全書』(한국문집총간 44~45집)
- 李 滉, 『退溪全書』(한국문집총간 29~31집)
- 任憲晦, 『鼓山集』(한국문집총간 314집)
- 韓元震, 『南塘集』(한국문집총간 201~202집)
- 洪直弼, 『梅山集』(한국문집총간 295~296집)
-
- 권오영, 「조선 후기 유학자의 『大學』이해 : 明德說을 중심으로」, 『한국문화』 48집, 서울대학교 규장각한국학연구원, 2009.
- 김근호, 「명덕설에 나타난 철학적 문제의식의 변화-18세기 호락논쟁과 19세기 심설논쟁으로 중심으로-」, 『공자학』 28집, 한국공자학회, 2015.
- 김태년, 「南塘 韓元震의 '正學' 형성에 대한 연구」, 고려대학교 박사논문, 2006.
- 문석윤, 『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서, 2006.
- 박학래, 「매산 홍직필의 성리설 연구」, 『국학연구』 26집, 한국국학진흥원, 2015.
- 박홍식, 「明德理氣論辯」, 『동양철학연구』 20집, 동양철학연구회, 1999.
- 배중호, 『한국유학사』, 연세대학교출판부, 1974.
- 신상후, 「朱熹의 未發 知覺論 연구」, 이화여자대학교 석사논문, 2014.
- 신영주, 「매산 홍직필의 儒道 존승과 警世의 시문 창작에 관한 고찰」, 『한문고전연구』 30집, 한국한문고전학회, 2015.
- 안영상, 「人物性 同論의 근대적 전개 : 미발심체론을 중심으로」, 『순천향 인문과

- 학논총』 23집, 순천향대학교, 2009.
- 유명중, 『조선후기 성리학』, 이문출판사, 1985.
- 윤사순, 『한국유학사』, 지식산업사, 2012.
- 이규성, 「程子에서의 知識과 直觀의 문제」, 『한국문화신학회 논문집』 3집, 한국문화신학회, 1999.
- 이상익, 「조선후기 明德論爭과 그 의의」, 『동양철학연구』 39집, 동양철학연구회, 2004.
- 장지연, 조수익 역, 『조선유교연원』, 솔, 1998.
- 한국사상사연구회, 『인성물성론』, 한길사, 1994.
- 한국인물유학사편찬위원회, 『한국인물유학사』, 한길사, 1996.
- 한자경, 『한국철학의 맥』, 이화여자대학교출판부, 2008.
- 현상윤, 『조선유학사』, 현암사, 1982.

Abstract

*A Study of Maesan Hong Jik-pil's theory of Heart-Mind - focusing on Simchebonsunseoul(心體本善說) and Myeongdukseoul(明德說) / Shin Sang-who**

Maesan Hong Jik-pil(梅山 洪直弼, 1776~1852) is a leading scholar of the Nangnong(洛論) academic community in the early nineteenth-century. He followed after the Nangnong school scholars, such as Kim Chang-hyeob(農巖 金昌協, 1651~1708), Kim Won-haeng(澗湖 金元行, 1702~1772) and Park Yun-won(近齋 朴胤源, 1734~1799), and had great influence on the times. Yet despite his clout and prestige in academic field, Hong Jik-pil's Seongli-seol(性理說) has not been fully evaluated. It is because Hong Jik-pil tended to evade academic arguments. Also, there has been a lack of study on the early nineteenth-century's Nangnong in the history of Joseon Confucianism. Therefore, it is required to fully appreciate his Seongli-seol in order to examine academic tendency of Nangnong in the early nineteenth-century and the History of Korean Confucianism from the eighteenth to nineteenth-centuries.

This paper, as a groundwork on Hong Jik-pil's Seongli-seol, analyzes his Heart-Mind theory(心說). The Nangnong school that Hong Jik-pil belonged venerated Lee Yi(栗谷 李珥, 1536-1584) and thus followed his core idea that 'Every occurrence has the same structure[氣發理乘一途]; Li(理) secures fundamental sameness of the substance and qi(氣) arises phenomenal differentiation.[理通氣局]' Based on it, realization of the substance is depended on qi, responsible for specific action. In other words, the fulfillment of li is possible through pure and innate qi, according to the words of Zhu Xi(朱熹) Study. In Nangnong, innate qi is regarded as Heart-Mind(心), so Heart-Mind becomes the subject of fulfillment of the substance. As Hong Jik-pil accepted the idea, Heart-Mind theory became the core point of his Seongli-seol.

According to Hong Jik-pil's argument, Heart-Mind possesses the fundamental sameness, as much as Nature(性) has. Heart-Mind(心), as an individual being, is an independent entity, at the same time, is an universals that differs from differential disposition

* Sungshin Women's Univ. / phil_33@hanmail.net

(氣質). The fundamental sameness and the universals of Heart-Mind are formalized as Simchebonsunseoul(心體本善說). The theory has been established by making a division between qi of disposition and qi of Heart-Mind. Moreover, in terms of Illuminating virtue(明德) from Great Learning(大學), he argued Myongdukjuki(明德主氣) and Myongdukmoobunsoo(明德無分數). It clarifies that 'Illuminating virtue indicates Heart-Mind[明德主氣]; Heart-Mind possesses universality[明德無分數]', also states fundamental sameness and universals of Heart-Mind. This paper attempts to analyse Hong Jik-pil's Seongli-seol from the perspective of these two theories.

【Key words】 Maesan Hong Jik-pil, theory of Heart-Mind, Nangnon, Simchebonsunseoul, Myeongdukseoul

투고일 : 5월 10일, 심사완료일 : 6월 5일, 게재확정일 : 6월 7일