

# 남송 상산학의 전개

- 양간과 원섭을 중심으로 -

李相虎\*

< 목 차 >

1. 들어가는 말
2. 心 객관관념론 철학으로서의 상산학
3. 심 주관 철학으로의 이행 - 양간
  - 1) 심 중심의 세계관 - 육구연 심학의 적극적 계승
  - 2) 毋意論에 바탕한 수양론
4. 심 객관 철학의 적극적 계승 - 원섭
  - 1) 심의 객관적 위치
  - 2) 보편심의 현실적 발현
5. 나오는 말

## 1. 들어가는 말

본 논문은 陸九淵(1139-1193)의 고제였던 楊簡과 遠變을 중심으로 남송 시기 상산학의 이론전개과정을 살펴보는 것이 목적이다.

남송 시기 상산학의 전개는 다음과 같은 이유에서 중요한 의미를 지닌다. 첫째, '심학'이라는 측면에서 陸九淵의 학문과 王守仁(1472-1528)의 학문을 같은 계열의 철학으로 보는 것은 일반적인 시각이다. 왕수인의 부정에도 불구하고 육구연의 철학과 왕수인의 철학은 밀접한 영향관계를 맺고 있다고 보는 것이다. 그리고 이것을 뒷받침하는 중요한 증거로 육구연과 왕수인이 함께 중시했던 '心即理'를 제시한다. 동일한 '심학'이라는 것이다. 이렇게 규정된 이후 실제 육구연과 왕수인의 철학은 '차별성'보다는 '동일성'의 측면이 더 많이

부각되었다. 그래서 이 둘의 철학에는 크게 '차별점'이 존재하지 않는 것처럼 인식되어 온 것이다.

그러나 상산학은 세계를 하나의 체계로 묶고 그 체계 내에서 인간을 파악하려고 시도했던 '송나라' 시기의 학문이다. 이러한 '송학'의 특징을 그대로 반영해 주고 있는 것이 바로 朱熹(1130-1200)의 '理學'이며, 그 속에는 우주와 만물을 하나의 체계로 설정하고 그 속에서 인간을 이해하려는 '객관철학'의 모습이 깊게 배어 있다. 상산학 역시 이러한 당시의 분위기로부터 완전히 동떨어진 철학이 아니었다. 송나라 시기의 학문적 특징인 '객관철학'으로부터 자유롭지 않았던 것이다. 다만 육구연은 그 전체 체계를 도덕본체인 '심'을 통해 설정하고 있을 따름이다.<sup>1)</sup> 이러한 시대적 특징과 육구연의 선택은 '객관철학'과 '심학'의 교묘한 결합을 이루어냈지만, 이후 상산학은 '객관철학'의 면모보다 '심학'적 측면만이 두드러지게 부각되었던 것이다. 그러나 상산학에 대한 정확한 이해는 이 두 측면을 면밀하게 읽어내는 것에서 출발할 수 있으며, 이러한 이해는 이후 상산학과 양명학을 '동일성'과 '차별성'이라는 두 측면에서 고르게 읽어 주는 단계로 이행될 수 있다.

남송 상산학의 전개가 중요한 의미를 가지는 것은 바로 이 때문이다. 상산학이 가진 이 두 특징이 가장 첨예하게 드러나기 시작하는 것은 육구연의 직전제자들이 상산학을 해석하고 있는 부분에서이다. 교묘하게 결합되어 있는 상산학의 두 측면이 남송 상산학의 전개과정에서 분명하게 드러나고 있는 것이다. 그러므로 우리는 남송 상산학의 전개를 살펴봄으로써 이후 상산학이 가지고 있는 '宋學적 면모'와 '주관적 심학으로 발전할 수 있는 가능성'을 좀 더 깊이 있게 확인할 수 있다. 이러한 시도는 이후 '宋學'과 '明學'의 특징을 구분할 수 있는 가능성을 여는 동시에, 주자학과 상산학, 그리고 양명학이라는 구도 속에서 각각의 학문이 가진 특징들을 보다 분명하게 규명할 수 있는 단초를 제기할 수 있을 것이다.

둘째, 한국의 퇴계학을 규명하는 과정에서 퇴계학의 특징이 주류화회론의

1) 이 점에 대해서는 이후 2장에서 상세히 논의될 것이므로, 그곳을 참조할 것.

영향선상에 있다는 논의들이 심심지 않게 제기된다.<sup>2)</sup> 그만큼 한국철학에서 '주류화회론'은 퇴계학에 영향을 주었는지 어떠한지에 대한 사실 여부를 떠나 매우 중요하게 다루어져야 할 부분이다. 그런데 원나라 시기의 주류화회론은 육구연의 학문이 그대로 이행되었다고 볼 수는 없다. 남송시기를 거치면서 주류학간의 격렬한 논쟁을 통해 이미 가공되고 변질된 모습을 통해서 비로소 주류화회론이 형성되었던 것이다. 다시 말해 주류화회론은 남송시기 상산학의 전개에 기반하고 있는 것이다. 특히 육구연의 직전제자들을 통해 이미 상산학은 왕수인의 철학으로 가는 길과 더불어, 주류화회론으로 이행될 가능성을 가진 또 다른 하나의 길이 분명하게 드러나고 있다. 따라서 이후 주류화회론과 퇴계학이라는 후대 학문을 해명하기 위해서라도 남송상산학의 전개에 관한 해명은 반드시 선결되어야 한다.

이러한 중요성에도 불구하고 육구연의 제자들에 대해 연구나 남송 상산학의 전개에 관한 연구는 거의 존재하지 않는다. 송명리학 전반을 다루는 책에서 간간히 이들에 대한 언급이 나오고는 있지만,<sup>3)</sup> 그 중요도는 매우 낮다. 특히 이후 양명학으로의 이행이나 주류화회론으로의 이행을 이해하기 위한 전단위 작업으로 육구연의 제자들을 다루고 있는 연구는 없다. 따라서 본 논문이 실제 이 부분에 대한 연구의 첫 걸음이라고 할 수 있다.

본 논문에서는 양간과 원섭을 중심으로 육구연 이후 남송 상산학의 전개를 살펴 볼 것이다. 특히 육구연 철학과의 관련성 속에서 어떤 부분을 더 발전시키거나 또는 고착화시키고 있는가 하는 점을 중점적으로 살펴봄으로써 이

2) 홍원식, 「퇴계학, 그 존재를 묻는다」·『오늘의 동양사상』 5호(서울: 예문동양사상연구원, 2001년 봄), 49쪽 참조.

3) 후의려가 주편한 『宋明 理學史』에서 육구연의 제자들에 대한 언급이 비교적 자세하게 되어 있다. 그러나 이 책에서도 육구연의 철학 가운데 어느 일면을 발전시키고 있는지에 대한 언급은 전혀 존재하지 않으며, 이후의 발전 방향에 대한 논의도 없다. 그 외에 김길락의 『상산학과 양명학』에서도 용상 사선생을 다루고 있지만, 『宋明 理學史』에서 비해서도 훨씬 소략하게 언급되고 있다. 그 외 진래의 『宋明 性理學』에서는 양간만이 다루어지고 있어서 육구연 이후 남송 상산학의 전개를 보기에는 부족하다. 자세한 것은 侯外廬, 『宋明 理學史』(北京: 人民出版社, 1987), 580쪽 이하 참조. 김길락, 『상산학과 양명학』(서울: 예문서원, 1995), 60-70쪽 참조. 진래, 『송명 성리학』, 안재호 역(서울: 예문서원, 2000), 303-314쪽 참조.

후 이행될 가능성을 점칠 수 있도록 할 것이다. 이를 위해 먼저 육구연의 철학이 가지는 특징을 '심즉리'위주로 정리하고(2장), 이를 바탕으로 3장에서는 양간의 철학을 통해 심 주관관념론 철학으로 이행되는 과정을 살펴 볼 것이며, 4장에서는 원섭의 철학을 통해 심 객관관념론 철학이 어떻게 고착화되고 그것이 사회정치철학으로 어떻게 변모되는지를 살펴 볼 것이다.

이러한 과정을 통해서 우리는 '송학'이라는 테두리를 벗어나는 쪽과 '송학'의 테두리 속에서 새로운 심학의 적용가능성을 찾는 쪽을 구분함으로써 상산학이 가진 두 갈래의 길을 찾아내려고 한다.

## 2. 心 객관관념론 철학으로서의 상산학

육구연의 철학은 일반적으로 '심학'으로 규정된다. 이것은 특히 동시대를 살았던 주희의 철학을 '리학'으로 규정할 때, 육구연의 철학은 그것과 비교하여 '심학'으로 불렸다. 이러한 규정은 이후 연구자들로 하여금 주희의 철학을 '객관적 관념론'으로, 육구연의 철학을 '주관적 관념론'으로 규정하게 하였으며,<sup>4)</sup> 나아가 육구연의 철학을 "主觀惟心主義"<sup>5)</sup> 철학으로 이해하게끔 하였다. 주희가 보편적 이치를 외부에 설정했던 반면 육구연은 그것을 心 속으로 끌어 들였다고 생각했던 것이다. 이 때문에 육구연의 철학은 모든 것이 '심'에게만 맡겨져 있어서 객관성이나 보편성이 담보되기 어려운 것으로 이해되어 왔다. '주관적 관념론'이니 '주관유심주의'니 하는 말은 이러한 인식의 반영인 것이다.

그렇다면 육구연의 철학이 실제 그렇게 '주관적'인가? 다시 말해, '심학'이라고 해서 반드시 '주관적'인가 하는 것이다. '심'이 중요한 가치의 기준이 된다고 해서, 그 '심'이 반드시 객관적이지 않거나 보편적이지 않다는 말로 이행되

4) 중국 북경대 철학과 연구실, 『중국철학사3 - 송·명·청 편』, 홍원식 역(서울: 자작아카데미, 1997), 122쪽 및 168쪽 참조.

5) 侯外廬 主編, 『宋明理學史』上(北京: 人民出版社, 1997), 563쪽.

기에는 논리적 설득력이 부족하다. '심'의 보편성을 확보해 주거나 객관성을 확보해 주는 기저가 존재할 수 있다면, 그리고 그 '심'이 순수하게 인간 개개인에게 맡겨진 것이 아니라 어떤 거대한 체계를 형성하고 있다면, 이것은 '주관적'이라고 말할 수 없기 때문이다.

육구연의 심학을 대표하는 말은 “心卽理”이다. 그는 李宰에게 주는 편지에서 다음과 같이 말한다.

하늘이 나에게 부여한 것은 바로 이 마음이다. 사람들은 모두 이 마음을 가지고 있는데, 이 마음은 리를 갖추고 있다. 따라서 마음은 그 자체로 리이다.<sup>6)</sup>

육구연의 철학을 '심학'이라고 규정하게 했던 가장 직접적인 언명이다. 그러나 이 말을 풀어보면 '하늘이 나에게 부여한 것이 마음'이고, '사람은 모두 마음을 가지고 있는데, 이 마음이 리를 갖추고 있'기 때문에, '마음은 곧 리'라는 구도가 된다. 이것은 '그릇이 물을 가지고 있'기 때문에 '그릇은 곧 물이다'라고 말하는 것과 같은 논리구조이다. 분명히 논리적으로 문제가 있는 언명임에도 불구하고, 육구연은 왜 '마음이 곧 리'라는 사실을 증명하기 위한 전제로 '부여했음'이나 '갖추고 있음'과 같은 용어를 사용하고 있는 것일까?

육구연이 보기에 사람의 심이 가진 가장 중요한 특징은 '하늘이 나에게 부여한 것'이고 또 '리를 갖추고 있는 존재'이다. 심의 존재 근거는 하늘이며, 심이 가지고 있는 내용은 '理'라는 말이다. 따라서 '부여했음'이나 '갖추고 있음'과 같은 용어는 바로 '심'의 근거가 '하늘의 이치'에 달려 있으며 '리'를 통해 비로소 심이 심으로서의 의미를 갖는다는 말임을 알 수 있다. '하늘'과 그 하늘의 특징인 '리'에 의해서 심이 담보되고 있는 것이다.

그러나 육구연은 이러한 리에 대해서 '외부로부터 스며든 것'이 아니라고 말한다. 그래서 “이 리는 하늘이 나에게 준 것으로 외부에서 스며든 것이 아니다. 이 리에 밝게 되면 이 리가 모든 것을 주재할 수 있다”<sup>7)</sup>라고 말했다. 육구

6) 陸九淵, 『陸九淵集』(北京, 中華書局, 1980), 卷11, 「與李宰」, “天之所以與我者, 卽此心也. 人皆有是心, 心皆具是理, 心卽理也.”

연은 여기에서 '리'는 하늘이 준 것이기 때문에 '외부에서 스며든 것'이 아니라고 말한다. '외부에서 스며든 것'의 반대는 결국 '하늘이 준 것'이라는 의미가 된다. 그렇다면 '외부에서 스며든 것'은 무엇을 말하는 것일까? 위 인용문을 이어서 육구연은 다음과 같이 말한다.

진실된 것을 위주로 할 수 있으면 외물이 내 마음으로 옮겨 들어오지 못하니, 나쁜 설이라도 나를 미혹할 수 없다. 그대의 잘못된 부분은 바로 이理에 밝지 못하여 마음을 주로 할 바가 없으며, 떠돌아다니는 논의나 헛된 논설에 묶여서 끝끝내 외부의 논설들을 주로 여기면서 하늘이 나에게 준 것을 도리어 썩으로 여기게 된다.<sup>8)</sup>

'외부'라는 말은 결국 당시 많은 '논의나 논설'이라는 사실을 알 수 있다. 이 말은 특히 당시 번잡하게 많은 논의를 이루었던 주자학에 대한 직접적인 비판으로, 육구연은 '하늘이 준 리' 이외의 다른 논의나 논설을 세우는 자체를 비판하고 있다. 이미 '리'로 나에게 주어져 있는 '마음'을 위주로 하면, 헛된 논설이니 외부의 논설들을 타파할 수 있다는 말이다. 그러나 이 논의가 그 자체로 '하늘의 리'는 존재하지 않은 채 모든 것을 '심'의 판단에 맡겨 버리는 것은 결코 아니다. 바로 '하늘이 준 것'의 의미는 '심'의 범위를 하늘에까지 끌어 올려, '심'을 통한 체계를 구성하려는 것이다. 그리고 그 근거는 '외부에서 스며든 것'이 아닌 '하늘이 부여한 리'로서의 '심'에 있다.

따라서 육구연이 외부의 리를 인정하지 않는다는 의미는 리가 결코 외부에 존재하지 않는다는 의미가 아니다. 다만 그 '리'가 이미 내 마음에 주어져 있으므로 외부에 존재하는 수많은 논의나 논설을 궁리할 필요가 없다는 말이다. 그러므로 이 말이 궁극인 하늘의 이치를 배울 필요가 없다는 의미로 이행되지는 않는다.

우주에 가득 찬 것은 하나의 리일 따름이니, 배우는 이들이 학문을 하는 이유는

7) 위의 책, 卷1, 「與曾宅之」, “此理本天所以與我, 非由外稜, 明得此理, 即是主宰.”

8) 위의 책, 같은 곳, “眞能爲主, 則外物不能移, 邪說不能惑. 所病於吾友者, 正謂此理不明, 內無所主, 一向繫絆於浮論虛說, 終日只依藉外說以爲主, 天之所與我者反爲客.”

이 리를 밝히려 하는 것이다. 이 리의 큼에 어찌 한계가 있겠는가? 정명도께서 이른바 천지에 감하는 것이 있다고 한 즉 천지보다 큰 것은 바로 이 리를 말하는 것이다.<sup>9)</sup>

'우주에는 가득 찬 하나의 리'는 인정되고 있으며, 상산학의 공부 목적 역시 이 리를 밝히는데 있다. 다만 그 리가 이미 나의 마음 속에 모두 부여되어 있기 때문에 외부적인 경전공부나 事事物物의 理를 공부할 필요가 없다는 말이다. 그래서 육구연은 "만물은 뻣뻣하게 方寸(마음) 속에 들어 있다. 마음에 가득 차 있으면서 발하고, 우주를 가득 채우고 있는 것 가운데 이 리 아닌 것이 없다"<sup>10)</sup>라고 말한다. 만물의 모든 이치가 뻣뻣하게 마음 속에 들어 있기 때문에 우주에 가득 차 있는 리나 내 마음 속에서 발해 나가는 리나 질적으로 동일하다는 말이다. 다만 외부에 있는 리가 이미 내 마음 속에 가득 차 있으므로 굳이 외부의 리에 의지할 필요가 없을 따름이다.

따라서 육구연의 '심즉리'는 '하늘의 리'를 통해서 '심'의 객관성과 보편성을 확보하려는 육구연의 직접적 언명으로 해석할 수 있다. 육구연 철학의 근거는 '마음'에 있지만, 그 마음은 하늘의 이치와 다르지 않은 보편성과 객관성을 가지고 있다. '심'이 없어진다고 해서 자체의 '리'가 존재하지 않거나 '하늘의 리' 역시 없어지는 것이 아니다. 결국 육구연이 말한 '심즉리'는 '하늘의 이치 체계'가 곧 심이며, 사람의 '심'은 곧 하늘의 이치로서 그 보편성을 획득한 존재라는 의미를 갖는다.

이것은 육구연의 철학이 비록 '심학'이라고는 하지만 그것이 '주관주의'로 이행하지는 않았음을 의미한다. '심'이라는 체계를 통해 세계를 이해하려고 함으로써 세계를 하나의 틀에서 이해하려고 시도했던 宋學의 특징을 간직하고 있는 것이다. 따라서 육구연의 철학은 '주관적 성향'이 강한 '심학'으로 이행되었음에도 불구하고 '심 객관관념론 철학'의 면모를 더 강하게 가지고 있다. 이러한 모습은 이후 그의 제자인 양간과 원섭을 통해 각기 다른 일면으로 해

9) 위의 책, 卷12, 「與趙嗣道」4, "塞宇宙一理耳, 學者之所以學, 欲明此理耳, 此理之大, 豈有限量? 程明道所謂有憾於天地, 則大於天地者矣, 謂此理也."

10) 위의 책, 卷34, 「語錄」, "萬物森然於方寸之間, 滿心而發, 充塞宇宙, 無非此理."

석되어 간다. 양간은 육구연의 '심즉리'라는 명제에서 '심'을 더 강조함으로써 '심 주관주의'체계로 변환시키고 있으며, 원섭은 육구연의 '심즉리'에 '리'를 더 강조함으로써 '심'을 더욱 객관적인 모습으로 해석하여 그것을 사회에 적용시켜 나가고 있다. 이러한 두 축이 육구연 이후 남송 상산학의 이론적 모습을 형성하고 있다.

### 3. 심 주관 철학으로의 이행 - 양간

楊簡(1141-1226)은 육구연의 고제로 자는 敬仲, 호는 慈湖이다. 육구연의 대표적인 제자 가운데 흔히 양간과 원섭, 서린, 심환을 포함하여 '勇上四先生'이라고 부르는데, 그 중에서도 가장 대표적인 제자라고 할 수 있다. 이들 용상 사선생은 절동 계열의 학자들로 강서지방의 '槐堂諸儒'로 불리는 육구연의 제자군과는 구분된다. 괴당제유의 학자들은 비록 사람 수는 수천을 헤아렸다고 하나 이론적 발전은 미미하였다.<sup>11)</sup> 그러나 절동계열의 학자인 용상 사선생은 뚜렷한 저작들과 더불어 육구연의 학문을 이론적으로 한 걸음 더 완성시켰던 것으로 평가된다. 이들은 모두 육구연의 철학을 계승하고는 있지만 이론상에서 분명한 차이를 보이고는 있어, 이후 남송 상산학은 이들에 의해 각기 다른 모습으로 발전해 간다. 이 가운데 양간은 원섭이나 서린, 심환과는 달리 육구연의 '심 객관관념론 철학'을 '심 주관철학'으로 이행시켜, 이후 '유심주의'철학을 형성하는 데 영향을 미친다.

#### 1) 심 중심의 세계관 - 육구연 심학의 적극적 계승

양간이 육구연을 만난 것은 부양의 주부로 있을 때였다. 그는 육구연이

11) 侯外廬 主編, 앞의 책, 581쪽 참조.

부양에 와서 “본심”에 대해서 강론하는 것을 듣고 감동하여 제자가 되었는데, 그에 관한 기록이 『송원학안』에 다음과 같이 기록되어 있다.

건도 오년에 진사가 되어, 부양의 주부로 발탁되었다. 일찍이 돌이켜 보아 천지 만물은 모두 일체로 내 마음 밖의 일이 아니라는 것을 깨달았다. 육상산이 부양에 오자, 밤에 쌍명각에 사람들이 모였다. 상산이 자주 본심이라는 두 글자를 말하자, 선생은 “무엇을 본심이라고 합니까?”라고 물었다. 그러자 상산은 “그대가 지금 쟁송이 난 것을 들었다고 하자. 저 쟁송하는 사람은 반드시 옳은 것도 있고 그른 것도 있을 것이다. 만약 누가 옳고 누가 그른 것을 알게 되면 어떤 사람이 옳고 어떤 사람이 그르다고 결정하게 되는데 그것이 본심이 아니면 무엇이겠는가?”라고 대답했다. 선생이 그 말을 듣고 홀연히 그 마음에 뚜렷하게 밝은 깨달음이 있어서 급히 “사악함과 같은 것은 어떻게 멈추게 합니까?”라고 물었다. 그러나 상산은 엄한 목소리로 “또 무엇이 있겠는가?”라고 대답했다. 선생이 물러나와 팔짱을 끼고서 밤을 세운 후 날이 밝으려고 할 때 (상산)에게 절을 한 후 마침내 제자가 되었다.<sup>12)</sup>

스승과 제자의 만남을 가능케 했던 것은 바로 ‘본심’이었다. 맹자가 말한 ‘是非之心’이 이미 우리 속에 갖추어져 있다는 육구연의 대답은 양간으로 하여금 큰 깨달음에 이르도록 만들었다. ‘천지만물은 모두 一體로, 내 마음 밖의 일이 아니다’라는 그의 생각은 육구연과 딱 맞아 떨어졌고, 이후 육구연보다 더 ‘본심’에 치중하는 성향을 보이게 된다.

주지하다시피, 육구연은 하늘의 리를 전혀 인정하지 않은 것은 아니다. 다만 마음이 이미 리를 모두 갖추고 있으므로 외부에 있는 리를 궁리할 필요가 없다는 입장이다. 오히려 ‘하늘의 이치’는 ‘심’을 확보해주는 기저이므로 육구연의 철학체계 내에서는 매우 중요한 개념으로 작용한다. 그러나 양간은 하늘의 이치나 운행 변화 등을 ‘심’ 속으로 끌어들임으로써 완전한 심 주관철학으

12) 『宋元學案』, 卷74, 「慈湖學案」, “乾道五年進士, 調富陽主簿. 嘗反觀, 覺天地萬物通爲一體, 非吾心外事. 陸象山至富陽, 夜集雙明閣, 象山數是本心二字, 先生問, “何謂本心?” 象山曰, “君今日所聽扇訟, 彼訟扇者, 必有一是, 有一非. 若見得孰是孰非, 卽決定爲某甲是, 某乙非, 非本心而何?” 先生聞之, 忽覺此心灑然清明, 亟問曰, “止如斯邪?” 象山厲聲答曰, “更有何也?” 先生退, 拱坐達旦, 質明納拜, 遂稱弟子.”

로의 이행을 시도하고 있다.

『역易』은 나에게 있는 것이지 다른 데 있는 것이 아니다. 『역』을 책이라고만 생각하고 자신이라고 생각지 않는 것은 옳지 않다. 『역』을 천지의 변화라고만 생각하고 자신의 변화라고 생각하지 않아도 옳지 않다. 천지는 나의 천지이고, 변화도 나의 변화이지 다른 사물들의 변화가 아니다. 사사로움을 그것을 찢어 버리는 것이며, 사사로움은 스스로를 작게 만드는 것이다.<sup>13)</sup>

‘천지’와 ‘하늘의 변화’를 ‘나’의 변화로 보고 있다. 육구연이 천지의 이치와 자신을 ‘슴—’시키려 했다면, 양간은 ‘심’의 ‘범주 속’에서 ‘천지’와 그 ‘변화’를 파악하고 있는 것이다. ‘천지의 변화’는 다른 어떤 이치에 의해서 이루어지는 것이 아니라, 내 자신의 변화로 본 것이다. 양간이 이렇게 주장할 수 있는 이유는 무엇인가? 그는 육구연이 말했던 ‘心卽理’에서 ‘심’을 더 강조함으로써 ‘理’를 심의 범주 속으로 끌어넣고 있다.

이 마음은 하늘이 맑고 밝은 이유이며, 땅이 넓고 두터운 이유이고, 해와 달이 밝은 이유이다. 또 이 마음은 사시가 움직여 가는 이유이고, 만물이 탄생하고 자라는 이유이며, 옛날의 성현과 지금의 성현이 같은 이유이다.<sup>14)</sup>

‘하늘이 맑고 밝은 이유’나 ‘땅이 넓고 두터운 이유’, 나아가 ‘해와 달이 밝은 이유’등에 대한 원인자를 ‘심’으로 설정하고 있다. 이 인용문에서 ‘심’이 들어간 자리를 ‘리’로 대체하면, 흡사 주자학의 ‘리’에 대한 설명을 보는 것 같다. 주자학에서는 ‘리’의 당위성을 통해 ‘심’의 당위성을 확보하고 있으나, ‘심’이 ‘리’에 의해 행동하지 않는 상태 역시 늘 존재한다. ‘리’의 관점에서 서서 ‘심’을 바라보고 있는 것이다. 이에 비해 육구연의 ‘심’은 ‘리’에 의해 그 정당성이 ‘확

13) 위의 책, 같은 곳, 『慈湖己易』, “易者, 己也, 非有他也. 以易爲書, 不以易爲己, 不可也. 以易爲天地之變化, 不以易爲己之變化, 不可也. 天也, 我之天地, 變化, 我之變化, 非他物也. 私者裂之, 私者, 自小也.”

14) 楊簡, 『慈湖遺書』(四庫全書), 卷2, 『達庵記』, “此心卽天之所以清明也, 卽地之所以博厚也, 卽日月之所以明, 四時之所以行, 萬物之所以生也, 卽古今聖賢之所以同也.”

보된 '심'이므로 '심'의 움직임은 곧 '리'의 움직임이다. '리'를 인정한 상태에서 불충분하게 '심'으로 관점을 옮겨오고 있는 것이다. 그러나 양간은 위의 인용문에서 보듯 '외부적인 리'에 의해서 '심'이 확보되는 것이 아니라, '심'에 의해서 하늘과 땅의 모든 당위성이 확보되고 있다. 다시 말해 '심'이 없으면 하늘과 땅도 없다는 말이 된다. 세상을 바라보는 관점이 '심'으로 이행된 것이다.

'심'으로 관점이 이행되면서, 양간의 철학은 강한 '주관적' 성격을 가지게 된다. 이렇게 되면 실제 외부적 리는 전혀 의미를 갖지 못하며, 외부의 리마저도 '심'에 의해서 규정되거나 '심'에 의해서 파악되는 존재가 된다. '심'이외에 별다른 리를 상정할 수 없다는 육구연의 말을 좀 더 확대시켜 해석하고 있는 것이다. 이로 인해 양간의 '심' 규정은 기본적으로 육구연의 입장을 따르면서도, 육구연에 비해 강한 주관적 성격을 가진다. 육구연의 '심즉리'에 대한 명제에 대해 '심'에 더 무게 중심을 두고 있는 것이다. 이것은 양간이 '심'을 다음과 같은 특징들로 이해했기 때문에 그러하다.

마음에 무슨 생각과 사려가 있겠는가? 마음은 텅 비어 있고 맑은 상태이면서도 체體가 없고, 넓고 크면서도 간격이 없다. 그러므로 하늘과 땅의 모든 범위가 그 속에 있으며, 사계절의 운행도 그 속에 있고, 바람불고 천둥치며 비나 이슬이 내리고 서리와 눈이 오는 것도 그 속에 흩어져 있다. 만물은 그 속에서 자라나고, 말도 그 속에서 생겨나며, 일도 그 속에서 생겨난다.<sup>15)</sup>

심의 원래 상태인 '虛明無體'함은 양간이 그의 철학을 전개하는 데 있어서 매우 중요한 요소로 작용한다. '심'의 '허명무체'한 특징은 하늘과 땅의 모든 범위 및 사계절의 행을 '심'속에 넣을 수 있다. '심'의 관점에서 세계를 바라볼 수 있는 관점을 형성하게 되는 것이다. 하늘과 땅의 범위가 '심' 속에 들어옴으로 인해 '심'이외의 하늘과 땅은 존재하지 않고, '심'이외의 만물이나 자연 현상 역시 존재하지 않게 된다. 심에 의해서 파악되는 '리'만이 전부가 되는 것이다. 결국 육구연의 리는 심과 '함께' 논의되었던 것이라면<sup>16)</sup>, 양간의 리는

15) 위의 책, 卷2, 「著庭記」, "心何思何慮。虛明無體, 廣大無際。天地範圍於其中, 四時運行於其中, 風霆雨露霜雪散於其中, 萬物發育於其中, 辭生於其中, 事生於其中."

심 '속'에서 논의되고 있는 것이다. 이러한 양간의 형이상학적 토대는 '심'에 대한 절대적 신뢰를 바탕으로 한 수양론을 가능케 한다. 즉 원래 가지고 태어난 심으로 복원시키려는 작업과 인위적인 방법을 통한 강제적인 방법론들을 철저하게 거부하는 공부론으로 이행되는 것이다.

## 2) 毋意論에 바탕한 수양론

유학에서 수양론의 목적은 '성인'됨에 있다. 문제는 어떠한 근거에 의해서 그것이 가능하며, 또 어떠한 '방법'을 통해서 성인에 이를 수 있는가 하는 것이다. 주희나 육구연은 물론이고, 양간 역시 이 점에 있어서 예외가 아니다.

세상 모든 만물을 '심'의 범주에서 해석한 양간은 성인됨의 근거 역시 '심'에 있다고 생각했다. 이미 우리는 위에서 "(마음은) 옛날의 성현과 지금의 성현이 같은 이유이다"라는 양간의 말을 살펴보았다. 옛 성현과 지금의 성현이 '성현일 수 있는' 공통점은 바로 '심'이라는 말이다. 그래서 그는 공자와 맹자의 말을 인용하여 다음과 같이 말한다.

공자께서는 "사람은 천지의 마음이다"라고 말씀하셨고, 또 "마음의 정밀하고 신묘한 부분을 일컬어 성聖이라 한다"라고 말씀하셨다. 맹자 역시 늘 性이 선하다고 말하셨고, 또 "仁함은 곧 사람의 마음이다"라고 말씀하셨으니, 크도다 이 말들이여!<sup>17)</sup>

성인의 덕목인 '仁'함은 곧 '心'이라는 말을 통해 양간은 그것을 '聖'과 동치

16) 주자학에서 '리'는 기와 병칭되어 사용되는 개념인 반면, 육구연의 '리'는 심과 병칭되어 논의되는 개념이다. 주희의 철학과 육구연의 철학에서 '리'에 대한 개념이 분명하게 구분되는 점이다. 이로 인해 주자학은 '리학'으로 상산학은 '심학'으로 전개되어 간다. 여기에 대해서 자세한 것은 이상호, 「'심'과 '리'의 개념차이에 따른 주륙학의 분기」, 『중국철학』 8집(서울: 중국철학회, 2001.2), 205쪽 이하를 참조할 것.

17) 楊簡, 앞의 책, 卷2, 「申義堂記」, "孔子曰, '人者天地之心', 又曰, '心之精神是謂聖', 孟子亦每道性善, 又曰, '仁人心', 大哉斯言!"

시켜 해석하고 있다. 태어날 때부터 인간의 본성은 선하다는 맹자의 性善說을 바탕으로 '심'은 이미 聖의 모든 조건을 갖추고 있음을 밝히고 있는 것이다. 따라서 양간의 관점에서 인간은 태어날 때부터 모두 '성인'으로 태어났다. 그래서 그는 "공자께서 말씀하시기를 '마음의 정밀하고 신묘한 것을 일컬어 성이라고 한다'라고 하셨다. 이미 성인이 되었으니 또 무엇을 기다리겠는가? 다만 그 깨끗함을 회복할 뿐이다"<sup>18)</sup>라고 말한다. 이미 사람은 유가 수양론의 목적이 되는 '성인'으로 태어났다는 말이다. 문제는 성인의 모습을 그대로 발현할 수 있는 길이 '그 어떤 무엇'에 의해 더러워져 있다는 사실이다. 따라서 '깨끗함을 회복'하기만 하면 '성인'으로 태어난 본 모습을 그대로 드러낼 수 있다. 그렇다면 양간은 무엇에 의해서 '성인'됨의 본성이 더러워졌다고 생각하는가?

사람은 누구나 선한 본성을 가지고 있어서 그 맑고 밝음이 자신에게 있지 않은 적이 없었다. 다만 구름이 해를 가려버리 듯 인욕人欲이 그것을 가렸을 뿐이다. 그러므로 배우지 않을 수 없지만, 그 배움이라는 것은 사람의 마음이 원래부터 선하다는 것 이외에서 구할 수 있는 것은 결코 아니다.<sup>19)</sup>

사람의 성인됨이 더러워진 요인을 '인욕'에서 찾고 있다. 이 부분은 육구연의 입장이 그대로 계승된 부분으로, 성인됨의 공부는 '마음이 원래부터 선한 것'에서 시작해야 한다는 것이다. 주자학적인 '경전'공부나 '도문학'공부를 통해서도 인욕을 건어 낼 수 없다는 비판적 시각이 이 말 속에 포함되어 있다. 그러나 육구연도 '인욕'의 제거를 중점으로 삼고 있으며, 주자학 역시 謁人欲, 存天理를 공부분의 대명제로 삼고 있다. 그렇다면 양간과 이들의 차별점은 무엇인가? 그리고 어떠한 근거에서 양간이 말하는 '인욕제거'가 주자학적인 '경전공부'나 '도문학'공부를 비판한 것이라고 말할 수 있는가?

양간은 자신의 철학체계 내에서 '인욕'을 '意'라는 개념으로 치환시키고 있

18) 위의 책, 卷2, 「永歌都治更堂亭名」, “孔子曰, 心之精純是謂聖, 既聖矣, 何俟乎, 復清之.”

19) 위의 책, 卷2, 「永堂記」, “人咸有良性, 清明未嘗不在躬, 人欲蔽之如雲翳日, 是故不可無學, 學非外救人心自善.”

다. 사람이 태어나면서부터 가지고 있는 마음의 영묘함을 잃게 되는 이유는 '意'가 일어나기 때문이다. "사람의 마음은 원래부터 밝고 영묘했으나, 意가 일어나 내 속에서 서게 되면서 반드시 방해되고 막히는 것이 있게 되어 그 밝음을 잃기 시작하고 그 영묘함을 잃어버리기 시작한다"<sup>20)</sup>라는 양간의 말은 이 점을 분명히 하고 있다. 양간의 '毋意論'이다.

양간의 무의론은 공자의 四毋說에서 출발한다. 공자가 끊어버려야 할 네 가지 병폐<sup>21)</sup> 가운데 가장 먼저 나오는 意를 통해 무의론을 주장하고 있다.

그러면 무엇을 意라고 하는가? 아주 작게라도 일어서기 시작하는 모든 것을 의라고 하고, 아주 작게라도 그만두려 하는 모든 것을 의라고 한다.<sup>22)</sup>

마음의 원래 상태에서 조금이라도 무엇인가 하려고 하고, 또 마음이 원래 가려는 것을 조금이라도 억지로 그만두려 하는 모든 것이 意라는 말이다. 다시 말해 마음의 자발적 활동성을 억지로 막거나, 마음의 자발성에 의하지 않고 억지로 일으키려는 모든 마음을 '의'로 규정하고 있는 것이다. 그래서 양간은 사람이 원래부터 부여받은 마음과 달리 인위적으로 어떻게 해 보려는 모든 것을 비판한다.

감통하는 것은 끝이 없어서 생각할 필요도 없고 인위적이지도 않다. 맹자는 마음을 밝힌다고 했고 공자는 의를 일으키지 말라고 했으니, 의가 없으면 이 마음은 밝아진다. 마음은 말할 필요도 없고 말할 수도 없다. 부득이하게 말을 해도 공자께서는 마음에 대해서 말하지 않고 오직 배우는 이들에게 의를 끊어버리라고 했다. 그래서 마치 "나는 말하지 않기를 바라노라"라고 했으니, 말하는 것이 병을 일으키고 의를 일으킨다는 것을 알 수 있다. 그래서 의를 없애라고 말한 것이다.<sup>23)</sup>

20) 위의 책, 卷2, 「絕四記」, "人心自明, 人心自靈, 意起我立, 必固礙塞, 始喪其明, 始失其靈"

21) 위의 책, 같은 곳, "孔子日與門弟子從容問答, 其諄諄告戒, 止絕學者之病, 大畧有四, 日意, 日必, 日固, 日我. 門弟子有一于此, 聖人必止絕之." 참조.

22) 위의 책, 같은 곳, "何謂意? 微起焉, 皆謂之意, 微止焉, 皆謂之意."

23) 위의 책, 같은 곳, "感通無窮, 匪思匪爲, 孟子明心, 孔子毋意, 意母則此心明矣, 心不必言, 亦不可言, 不得已而有言, 孔子不言心, 惟絕學者之意, 而猶曰'予欲無言', 則知言亦起病, 言亦起意, 姑曰母

결국 양간이 바라보는 '인육', 즉 '의'는 바로 '人爲'적인 것이다. 그래서 양간은 "사람의 마음은 원래 바른 것이다. 그것이 움직여서 의意가 된 이후에 어두워지므로, (의를) 일으키지 않으면 어두워지지도 않는다"<sup>24)</sup>라고 말한다. 인위적인 모든 것을 배제함으로써 궁극적으로 사람이 원래 부여받은 마음의 자발성을 인정해야 한다는 것이다. 이러한 입장에서 양간은 주자학에서 말하는 '洗心'이나 '淸心', '正心'등에 대해서마저도 인위적인 것이라고 비판한다.

'마음을 깨끗이 한다'거나 '마음을 씻는다'거나 '마음을 바르게 한다'는 등의 말이나 행동들은 마치 묘목을 자라게 하기 위해 그것을 뽑아 올리는 것과 같은 것으로, 무익할 뿐만 아니라 오히려 해롭기까지 하다.<sup>25)</sup>

이미 깨끗하고 바른 마음을 '깨끗히 한다'거나 '바르게 한다'라는 말 자체에 인위적인 의도가 들어가 있다는 말이다. 주자학의 '도문학' 공부뿐 아니라, 주자학적인 '존덕성' 공부에 대해서까지 정면에서 논박하고 있는 말이다. 이 말에 따르면 경전을 통한 공부는 물론이고, '마음을 정성스럽게 하려'는 주자학의 존덕성 공부 역시 '의'에 불과하다. 그래서 양간은 주자학의 本末論이나 體用論, 나아가 動靜論에 대해서도 모두 '意'를 통해 일어난 것으로 보아서, "의가 생겨나면서...(중략)... 體도 있고 용도 있으며, 본과 말도 있고, 이것도 있고 저것도 있으며 움직임도 있고 고요함도 있고, 지금도 있고 옛날도 있다"<sup>26)</sup>라고 비판한다.

결국 양간은 심이 가지고 있는 본연의 모습을 중시하면서 그 상태에서 의를 발생시키지 않는 공부론을 중시한다. 동시에 '의'가 발생했다면 다시 마음의 원래 상태를 회복하는 공부론을 중시하게 되는 것이다. "또 무엇을 기다리겠는가? 다만 그 깨끗함을 회복할 뿐"이라는 양간의 말은 바로 이러한 그의

---

意。聖人尚不欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心，未脫乎意。直心直意，匪合匪離，誠實無他，道心獨妙。”

24) 위의 책, 권1, 「詩解序」, “人心本正, 起而爲意以後昏, 不起不昏.”

25) 위의 책, 卷2, 「永嘉郡治更堂亭名記」, “淸心, 洗心, 正心之說行, 則播苗, 非徒無益, 而又害之.”

26) 위의 책, 卷2, 「絕四記」, “意之爲狀 …(중략)… 有體有用, 有本有末, 有此有彼, 有動有靜, 有今有古.”

공부론 전반을 한 마디로 표현한 것이라고 할 수 있다.

#### 4. 심 객관 철학의 적극적 계승 - 원섭

袁燮(1144-1224) 역시 절동계열 학자인 '용상의 네 선생' 가운데 한 명으로, 자는 和叔, 호는 絜齋이다. 38세에 진사가 된 후 거의 평생을 관리로 보내면서, 육구연의 학문뿐 아니라 문헌파와 공리파의 영향도 받은 것으로 알려져 있다.<sup>27)</sup> 관리로서의 삶이나 문헌파와 공리파의 영향을 받은 것 등으로 인해 그의 철학은 육구연을 잇고 있으면서도 양간과는 상당히 다른 일면으로 발전해 간다.

##### 1) 심의 객관적 위치

양간이 육구연의 심 객관관념론 철학을 받아 들여 심 주관관념론 철학으로 변모시키고 있다면, 원섭은 육구연의 심 객관철학을 그대로 계승하면서 그것을 사회철학의 형태로 발전시키고 있다. 우선 여기에서는 원섭이 육구연의 철학을 어떻게 계승하고 있는지를 살펴보기로 하자. 원섭은 육구연의 문집 서문을 쓰면서 다음과 같이 말한다.

이 마음과 이 리는 하나로 관통·융회하니, 아름다움은 그 가운데 있을 뿐 노력하여 밖에서 찾을 수 있는 것은 아니다. 그래서 이 책(상산전집)을 쓸 당시 배움의 요체는 본심일 따름이라고 말씀하셨다. 마음의 본체는 원래 선하지 않음이 없으니, 혹 불선함이 있는 것은 본래부터 그러한 것이 아니다.<sup>28)</sup>

원섭이 육구연의 학문을 잇고 있다는 사실을 분명히 알 수 있는 문장이다.

27) 侯外廬 主編, 앞의 책, 598-599쪽 참조.

28) 達變, 『絜齋集』(四庫全書), 卷8, 「象山先生文集序」, “此心此理貫通融會, 美在其中, 不勞外索, 揭諸當時, 曰學問之要得其本心而已. 心之本真未嘗不善, 有不善者, 非其初然也.”

마음의 본체를 선한 것으로 설정하고, 그것을 배움의 요체로 삼고 있다. '심'이 본래부터 선하고, 그것이 곧 '리'라는 사실을 인정하고 있는 점은 육구연과 양간, 그리고 원섭을 하나의 학파로 볼 수 있게 하는 중요한 근거이다.

원섭 역시 사람이 사람일 수 있는 이유를 '심'에서 찾고 있다. "사람이 하늘과 땅 사이에 태어나 다른 동물이나 사물에 비해 유독 귀한 이유는 바로 이 마음 때문이니, 이 마음은 사람의 가장 큰 근본이다"<sup>29)</sup>라는 원섭의 말은 이러한 그의 입장을 그대로 반영해 주고 있다. 그렇다면 원섭이 바라보는 '심'은 어떠한 것인가?

곧은 것은 하늘의 덕이다. 사람이 사람이 된 이유는 본 마음에 부여된 양지 때문이니, 이것은 일찍이 곧지 않은 적이 없었다.<sup>30)</sup>

'사람이 사람이 된 이유'는 하늘로부터 마음에 부여된 '양지' 때문이다. 여기에서 원섭은 하늘과 사람을 구분하여, 하늘은 양지를 '부여하는 존재'이고 사람은 양지를 '부여받은 존재'라는 사실을 분명히 한다. '곧은 것은 하늘의 덕'이지 사람의 덕은 아니다. 다만, 사람이 사람이 된 이유는 그 곧은 하늘의 덕으로부터 부여받은 '양지' 때문이다. 그러므로 하늘은 사람이 사람일 수 있는 근거가 되며, 마음은 그 근거로 인하여 선한 '리'가 되는 것이다. 이 때문에 원섭은 "오직 사람만이 또한 순수하여 잡된 것이 없으니, 그것은 하늘이 사람에게 준 것이다. 모든 선함은 바로 여기에서 나오니, 그러므로 이것을 일컬어서 '근원'이라고 한 것이다"<sup>31)</sup>라고 말한다. 하늘이 사람의 '근원'이라는 점을 분명히 하고 있는 부분이다. 동시에 원섭은 사람이나 마음이 크고 위대한 이유 역시 '하늘'에 근원하고 있기 때문으로 생각했다. 그래서 원섭은 "크도다 마음이여! 천지와 더불어 하나의 근본이니, 정밀하게 생각해서 이것을 가지고 열심히 닦아서 이것을 지키면 천지와 더불어 비슷하게 된다"<sup>32)</sup>라고 말한

29) 『宋元學案』, 卷75, 「繫齋學案·繫齋粹言」, "人生天地間, 所以超然獨貴于物者, 以是心爾. 心者, 人之大本也."

30) 위의 책, 같은 곳, "直者, 天德. 人所以生也, 本心之良."

31) 遠變, 앞의 책, 卷7, 「鄭德源字說」, "惟人亦然純粹不雜, 天之所與也. 萬善皆由是出, 故謂之源."

32) 『宋元學案』, 卷75, 「繫齋學案·繫齋粹言」, "大哉, 心乎! 與天地一本, 精思以得之, 競業以守之, 則

다. 사람이 가지고 있는 마음으로 인해 사람은 하늘이나 자연의 법칙과 같아질 수 있는 것이다.

이처럼 '심'의 근거를 하늘에 두고 있다는 말은 결국 심의 근거가 객관적으로 존재하고 있음을 천명하는 것이다. 이렇게 외부적으로 누구나 인정할 수 있는 리가 확보되면, 원섭은 여기에서 한 걸음 더 나아가 객관적으로 존재하는 '하늘의 리'와 '마음'을 질적으로 일치시켜 나가기 시작한다. 원섭은 절대불변의 '하늘'에 '마음'을 일치시켜 그 둘이 분리되지 않는다는 입장을 취함으로써 '심'의 위치를 공고히 해 간다.

사람과 하늘은 본래 하나이다. 왜 사람과 하늘이 본래 하나라고 하는가? 다만 이 마음을 통해서 보면 하늘과 사람이 차이날 것이 없으니, 하늘은 이것을 얻어서 하늘이 되었고 땅은 이것을 얻어서 땅이 되었으며 사람은 이 마음을 얻어서 사람이 된 것이다. 지금 단지 형체에 따라서 갈라지는 것이 있어서 마침내 이러한 차이가 있는 것일 뿐이다. 그러나 스스로 고요히 이것에 대해서 생각해 보면 이른바 형체라는 것이 어디에 있다는 것인가? 나의 형체를 얻은 곳이 따로 없으니, 또한 어디에서 하늘과 사람의 다름이 있겠는가?<sup>33)</sup>

사람과 하늘을 하나의 근거로 묶고 있는 이유는 바로 '마음'이다. 이것이 이미 위에서 밝혔듯이 마음은 '하늘'이 부여한 것이므로, 그 마음에 따라서 움직이게 되면 그것은 곧 하늘의 뜻과 다르지 않게 된다. 그래서 원섭은 '마음'을 통해서 보면 하늘과 사람이 차이가 날 것이 없다고 말하는 것이다.

나아가 원섭은 하늘이 하늘인 이유와 땅이 땅인 이유, 그리고 사람이 사람인 이유를 동일하게 보면서, 그것을 '심'으로 설정하고 있다. 하늘은 하늘의 마음이 있고, 땅은 땅의 마음이 있으며 사람은 사람의 마음이 있다. 그리고 그것은 근원적으로 일치되어 있으며, 사람은 그 마음을 받아서 사람이 된다. 돌이켜 설명하면, 하나의 궁극적 마음이 있으며, 모든 만물은 그 마음을 받아

與天地相似”

33) 遠燮, 『絮齋家塾書鈔』, 卷2, 「大禹謨」, “天人本一致, 何以天人本一致? 只緣此心無天人之殊, 天得此而爲天, 地得此而爲地, 人得此心而爲人. 今但爲形體所隔, 遂見有如此差別. 試靜而思之, 所謂形體者安在? 我之形體猶是無有, 而又何有天人之異乎?”

서 각각의 사물이 되는 것이다. 마치 주자학에서 궁극적 리가 있으면서 그것이 분수되어 각 사물을 형성한다는 이론을 보는 듯 하다. 리일분수가 아닌 ‘心一分殊’론인 것이다. 그래서 원섭은 “하늘이 높고 밝으며 땅이 넓고 두터운 것은 이 마음과 같으니 이 마음을 항상 보존해야 한다”<sup>34)</sup>라고 말한다. ‘天地公心’의 존재를 인정하고, 그에 따라서 각 개물의 마음이 존재하며, 사람 역시 그 마음을 가지고 있다는 말이다. 이를 통해 사람은 궁극적으로 하늘과 치환되며, 심의 관점에서 보면 하늘과 사람의 차이가 전혀 존재하지 않는 것이다. 육구연에 비해서 한 층 더 강화된 형태의 ‘심 객관관념론 철학인 것이다.

## 2) 보편심의 현실적 발현

원섭의 이러한 ‘심 객관철학’은 사회적인 ‘심’으로 표출된다. 그는 심을 도덕의 근본으로 볼뿐만 아니라, 사람의 모든 사회적 행위 역시 ‘심’에 의해서 체현된 것이라고 보았다.<sup>35)</sup> ‘심’을 개인의 도덕수양에만 그치는 것으로 보지 않고 정치 및 사회 모든 활동들을 ‘심’의 체현으로 파악했던 것이다. 그는 황제에게 올리는 글에서 정치의 근본은 ‘심’에 있다는 사실을 분명히 하고 있다.

옛날 훌륭한 임금에 되었던 것은 치도治道の 근원에 따랐기 때문이니, 그것을 한 마디로 말하면, 바로 이 마음의 정신精神일 따름이다. 마음의 정신은 모든 것을 꿰뚫고 있으면서 조금의 간격도 없으니, 온 세계와 만방을 밝히지 못하는 것이 없다.<sup>36)</sup>

훌륭했던 임금들이 행했던 治道の 원칙은 바로 ‘마음’이었다는 말이다. 마음의 정신은 모든 것을 꿰뚫고 있기 때문에 임금과 백성간에 조금의 간격도 없다. ‘심’의 이러한 기능으로 인해 심을 통해 천하를 다스리면 천하가 밝아지

34) 『繫齋集』, 卷10, 「建寧府重修學記」, “天之高明, 地之博厚, 同此心爾, 此心常存.”

35) 후외려 주편, 앞의 책, 599쪽 참조.

36) 『繫齋集』, 卷1, 「都官郎官上殿劄子」, “古者大有爲之君, 所以根源治道者, 一言以蔽之曰, 此心之精神而已. 心之精神洞徹無間, 九州四海靡所不燭.”

지 않을 이유가 없다. 이처럼 통치의 근원을 '심'으로 본 원섭은 일상적인 사람들의 삶에도 동일한 입장을 적용시키고 있다.

나는 일찍이 기술이 매우 정밀한 사람에 대해서 사람의 마음과 합치되지 않을 때가 없었던 사람이라고 말했다. 포정이 소를 잡는 것이나, 바퀴를 만드는 사람이 바퀴를 깎아 나가는 것이나 포루가 병을 치료하는 것 등도 모두 실제로 하나이다.<sup>37)</sup>

治道뿐만 아니라 일반인들의 기술 역시 모두 마음에 달려 있다고 생각했던 것이다. 이러한 모습은 실제 주자학에서는 드러나지 않으며, 육구연에게서도 드러나지 않는 모습이다. '심'을 '도덕본성'으로만 이해했지, 그 이상으로 범위를 넓히지 않았기 때문이다. 그러나 원섭은 모든 이치가 '마음' 속에 부여되어 있다면, 사람이 가질 수 있는 기술의 궁극점 역시 '심'에 달려있다고 생각했다. 육구연이 가지고 있었던 '도덕심'의 범주를 넘어서서, '객관심'의 존재를 좀 더 적극적으로 해석하고 있는 부분이다.

'도덕심'의 범주를 넘어선 원섭의 심 개념은 좀 더 적극적인 해석이 가미된다. 주지했다시피, 원섭은 '심'을 매개로 하늘과 사람의 차이가 없다는 天人無間의 입장을 제시했다. 하늘과 사람은 동일한 심을 공유하고 있다는 입장이다. 이러한 원섭의 입장은 임금과 백성들간의 관계에도 그대로 적용된다. 임금이나 백성 모두 같은 '심'을 공유하고 있으므로, 임금과 백성들 사이에는 애초부터 존귀와 비천함의 구분이 있을 수 없다고 말한다. 君民一體의 평등관을 제시하고 있는 것이다.

임금과 백성이 원래 하나라는 말에 따르는 의미는 애초부터 존귀와 비천함의 구분이 없다는 것이다. 자기를 존귀하다고 보고 백성들을 비천하게 여기는 것은 마음이 하나로 일치되지 않은 것이다. 왜 그러한가? 자기를 존귀하게 보고 백성들을 비천하게 생각되는 것은 그 마음이 거만하여 스스로를 크게 여기는 것이니, 나의 본심에는 애초부터 거만하여 스스로를 크게 여기는 것이 없다. 본심에

37) 위의 책, 卷8, 「跋林郎中巨然畫之軸」, “僕嘗論技之精者, 與人心無不契合. 庖丁之解牛, 輪扁之斲輪, 庖癘之承蜩, 其實一也.”

는 원래 그러한 것이 없었는데, 밖에서 무언가 더하여 진 것이니, 어찌 하나로 일치하는 것이라 하겠는가?<sup>38)</sup>

상하와 군신간의 구분이 분명한 주자학과는 차이가 있다. 특히 주자학에서는 리일분수의 이론을 가지고 군신간의 차별성을 강조하고 있는데 비해,<sup>39)</sup> 원섭은 '심일분수'를 통해 군신간의 일체성과 동일성을 강조하고 있는 것이다. "사람과 하늘이 본래 하나"이듯이 "임금과 백성 역시 원래 하나"라는 것이다. 특히 여기에서 진정한 의미는 '존귀와 비천함의 구분이 없다'는데 있다. 임금과 백성들 사이는 평등한 관계임을 시사하고 있는 것이다.

맹자의 사상은 성선론과 왕도정치론이라는 두 개의 축으로 이루어져 있는데, 이것이 송대 리학에 받아 들어지면서 '왕도정치론'은 거세되고 '성선론'만 받아 들여진다. 이 부분은 주자학이나 육구연에게 있어서도 마찬가지이다. 단지 위민정치의 필요성이나 중요성만을 계속해서 주장하고 있을 뿐인데, 이 부분은 실제 맹자의 왕도정치론을 받아들였다고 보기는 힘들다. 그러나 원섭에게 오면서 '왕도정치론'이 새롭게 해석되어 부각되고 있는 것이다. 맹자의 왕도정치론도 기본적으로 '성인의 정치'에 포인트가 있으며, 따라서 군주를 '성인'으로 만드는 것을 중시했다. 하늘로부터 부여 받은 '양지'로 인해 누구나 성인이 될 수 있는 길을 열어 놓고, 도덕적으로 행위하지 못하는 것은 실제 금수와 다를 것이 없다는 입장을 제기한 것이다. 그래서 패악한 군주는 임금을 몰아내는 것이 아니라 짐승을 몰아내는 것이라는 방벌론의 제기가 가능했다.

그러나 원섭은 하늘로부터 받은 '양지'를 좀 더 적극적으로 해석하여 이것으로 인해 임금과 백성들의 질적 차이는 존재하지 않는다고 말한다. 눈에 보이는 형체상에서는 구분이 있을 수 있지만, 본심의 입장으로 돌아가면 임금과 백성은 일체라는 것이다. 직능상의 차이만이 존재하고, 그 직능상의 차이 역

38) 『繫竇家塾書鈔』, 卷5, 「咸有一德」, 「君民本一體相須之義, 初無尊卑之殊. 苟見己之爲尊, 民之爲卑, 便是此心不一處, 何者? 當其見己之爲尊, 民之爲卑, 其心必侈然自大, 吾之本心初未嘗有侈然自大也, 本心未嘗有而外加益焉, 非不一乎?」

39) 오하마 아키라, 『범주로 보는 주자학』, 이형성 옮김(서울: 예문서원, 1997), 154-160쪽. 참조.

시 임금과 백성이 서로를 필요로 하는 존재로 인식함에서 출발해야 한다는 것이 원섭의 입장이다.

임금과 백성은 하나일 따름이다. 백성은 원래부터 임금이 없을 수 없고 임금 역시 백성이 없을 수 없다. 천하의 백성들이 편안히 거하면서 먹고 살 수 있고, 여유롭게 살다가 죽을 수 있는 것은 과연 누구의 힘이겠는가? 바로 임금이 하는 것이다. 또한 백성이 없으면 임금을 섬길 사람이 없으니, 백성들이 나라의 근본인 것이다. 근본이 튼튼해야 나라가 편안하므로 임금이 백성들 없이 어떻게 홀로 윗자리에 앉아 있을 수 있겠는가?40)

이런 원섭의 입장은 '심'을 통해서 하늘과 사람을 하나로 보는 것에서 출발하여, 임금과 백성을 하나로 보는 것에까지 이른 것이다. '심'에 부여된 이치가 객관적으로 존재하기 때문에 그 이치의 측면에서 보면 모든 사물이나 인간 개개인에 차이가 없다는 말이다. 다만 보이는 형태나 각각의 직능에 차이가 있을 뿐인데, 이것은 사물이나 인간 개개인에게 궁극적 차별성으로 주어져 있지는 않다는 것이다.

## 5. 나오는 말

이상 우리는 육구연과 그의 제자인 양간·원섭의 철학 사상을 위주로 육구연 이후 남송 시기 상산학이 어떻게 발전되고 변모되는지를 살펴보았다. 이러한 두 부분은 특히 이후 상산학이 전개될 수 있는 방향을 미리 예시해 주고 있다.

육구연은 '心卽理'라는 명제를 제시하면서, 주자학에 비해 심을 중시하는 심 중심철학으로 자신의 철학을 정립하고 있다. 그러나 이것이 '심이 곧 그

40) 『繫齋家塾書鈔』, 卷5, 「太甲中」, “君民一體也, 民固不可無君, 君亦不可無民. 天下之民所以安居而暇食, 優游以生死, 果誰之力? 人君之爲也. 是無民君固不能相養也, 民爲邦本, 本固邦寧, 君而無民豈能獨立於上?”

자체로 리이며, 심 이외에 하늘이나 외부에 어떠한 리도 존재하지 않는다'라는 유심주의 철학을 형성하지는 않았다. 다만 심이 하늘로부터 부여받은 '리'이기 때문에 외부에 존재하는 다른 리를 궁구할 필요없이, '본심'대로 행하기만 하면 된다는 입장이다. 따라서 '심즉리'에서 심과 리를 동일하게 인정하면서, '리'가 심 속에 부여되어 있기 때문에 심을 중요하게 보는 입장을 취하게 되었던 것이다. '리'를 통해 심을 확보하는 관점은 유지되고 있는 것이다. 이러한 상산학의 입장은 세계와 온 우주 만물을 하나의 틀 속에서 이해하려고 했던 '宋學'의 기본 범주를 넘어 서지 않은 것으로, 비록 '심'을 통한 '도덕왕국'의 실현을 꿈꾸면서도 당시의 분위기에서 자유롭지 않았음을 잘 보여준다.

이에 비해 양간은 육구연의 '본심'을 매우 중요하게 생각하면서, 관점 자체를 '심'으로 이관시켜 버린다. '심'에 더 무게 중심을 두고서 '심즉리'를 해석하고 있는 것이다. 그래서 '리'에 의해서 확보되는 심이 아니라, '심'을 통해 '리'를 인식하고 확보하는 주관관념론 철학으로 이행하고 있다. 이로 인해 무엇인가 '인위'적인 노력이 개입되는 모든 것을 배제하고 '본심'자체의 활동에 모든 것을 맡겨 버리게 된다. 이른바 '意를 일으키지 않아야 한다'는 양간의 '毋意論'은 바로 이러한 입장을 단적으로 나타내는 것이다. 이러한 모습은 상산학이 주관관념론 철학으로 해석되는 중요한 이유가 되었으며, 이후 양명학과 같은 '주관관념론 철학'에 직·간접적으로 영향을 주었던 것으로 보인다. '송학'이라는 기본 테두리 속에서도 '본심'의 중요성을 밝혀왔던 육구연의 철학을 가공하여 '심 주관철학'으로 이행함으로써 '송학'의 기본 테두리를 넘어 서고 있는 것으로 평가할 수 있다.

원섭 역시 육구연의 '본심'개념을 중요하게 받아들인다. 그러나 원섭은 육구연이 '심'의 보편적 근거를 '하늘의 리'에서 확보하고 있는 측면을 받아들여, '심즉리'에서 '리'에 무게 중심을 두고 해석한다. 이러한 그의 입장은 '심'의 범주가 개인에게 머무는 것이 아니라, 하늘의 리와 같은 궁극적 '심'이 존재하고 그에 따라서 각 사물과 사람이 생겨난다고 생각했다. 거대한 체계 내에서 각 사물의 존재 근거를 밝히고 있는 당시의 모습에 상산학을 대입시켜 좀 더 완

비된 객관관념론 철학체계를 만들어 내고 있는 것이다.

이러한 그의 철학은 주자학의 '리일분수'와 유사한 '心一分殊'의 느낌을 갖게 한다. 그러나 주자학의 '리일분수'설은 이후 군신간의 차별성을 확보하는 이론적 근거인 반면, 원섭의 철학을 '심'을 통해 하늘과 사람의 차이가 없듯 임금과 백성간의 차별성이 없다는 것을 밝히는 이론적 근거가 된다. 송명성리학에 성선설만이 받아들여지면서 거세되었던 맹자의 왕도정치론이 성리학의 옷을 입고 새롭게 해석되는 부분이다. 임금과 백성간의 귀천이 없음으로 인해, 궁극적으로 심학을 통한 대동사회의 실현이 가능한 쪽으로 이행되고 있는 것이다.

결국 남송시대의 상산학은 육구연의 보편적 '리'에 기반한 '심학'을 완전히 '심 중심주의 철학'으로 돌려 놓는 쪽과, 그 '리'까지 '보편적 심'으로 해석함으로써 심학의 '객관화'를 더욱 고착화시킨 두 방향으로 드러난다. 이러한 남송 상산학의 전개는 이후 주류화회론의 이론적 근거가 되기도 했던 반면, 주관관념론철학인 양명학으로 영향을 미치기도 한다.

### 【參考文獻】

陸九淵, 『陸九淵集』, 北京: 中華書局, 1980.

楊簡, 『慈湖遺書』

遠燮, 『絮齋集』

遠燮, 『絮齋家塾書鈔』

『宋元學案』

候外廬, 『宋明 理學史』, 北京: 人民出版社, 1987.

진래, 『송명 성리학』, 안재호 역, 서울: 예문서원, 2000.

중국 북경대 철학과 연구실, 『중국철학사』 3, 홍원식 역, 서울: 자작아카데미, 1997.

김길락, 『상산학과 양명학』, 서울: 예문서원, 1995.

오하마 아키라, 『범주론으로 보는 주자학』, 이형성 옮김, 서울: 예문서원, 1997.

홍원식, 『퇴계학, 그 존재를 묻는다』, 『오늘의 동양사상』 5호(서울: 예문동양사상연구원, 2001년 봄), 49쪽 참조.