

# 『맹자(孟子)』 「호연지기(浩然之氣)」장(章)

## 주석사의 전개 양상 연구

: 조기(趙岐)와 주희(朱熹)를 중심으로\*

이해임\*\*

**주제분류** 중국철학, 성리학

**주요어** 조기, 주희, 호연지기, 양기, 도의, 제도.

### 요약문

조기와 주희는 「호연지기」장 주석사의 전개 양상에서 두 축을 형성한다. 무엇보다도 「호연지기」장의 “其爲氣也至大至剛以直養而無害”의 구두 방식은 두 사람의 차이를 극명하게 보여주는 지점이다. 조기의 구두방식[“其爲氣也, 至大至剛以直, 養而無害”]은 호연지기를 그 자체로 크고 강하고 곧은 기로 해석한다. 이 입장은 송대 이정으로부터 당대 노사광까지 광대한 영향을 미친다. 이에 의거해보면, 양기의 방법은 내면의 호연지기를 그대로 드러내는 데 있다. 이 방법은 송대 이정과 다소 차이가 있다. 그렇지만 이정 역시 호연지기를 그 자체로 완전한 기로 설정하고 있으며, 또 내면의 이치를 확인하는 것이 호연지기를 기르는 데 관건이다. 이 같은 방식은 조기와 동일한 전제를 갖고 있다. 이에 반해 주희의 구두 방식[“其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害”]은 호연지기를 그 자체로 완전한 기로 해석하지 않는다. 이 입장은 조선성리학자 이이에게 큰 영향을 미친다. 양기의 방법은 외면의 도의로써 호연지기를 완전하게 확충하는 것이다. 이이는

\* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017S1A5B8058894)

\*\* 한림대학교 태동고전연구소 연구교수

귀한 의견을 보내주신 심사위원들께 감사드립니다. 심사위원의 요구사항은 최대한 반영하려고 노력했다. 다소 미진한 부분은 후속 연구를 통해서 좀 더 면밀하게 밝히도록 하겠다.

철학탐구 제54집

이 방법을 계승하여 호연지기를 개인의 차원에서 국가 기강의 차원으로까지 확장해 나간다. 그리고 이이는 외면의 도의를 제도적 차원까지 확장해 나간다. 이 같은 논리는 주희로부터 발전된 것이라고 할 수 있다.

## 1. 서론

경전에 대한 주석은 각 시대 각 학자마다 다양한 형태로 나타난다. 왜냐하면 경전에 대한 해석에는 각 시대의 문제의식과 함께 해석자의 관점이 반영되기 때문이다. 그리고 그 관점에는 해석자의 학문적 성향이 잠재되어 있다. 또 이 성향은 마치 원류로부터 강줄기가 흘러나오는 것처럼 학문적 연원을 갖고 있다. 이는 경전 해석 문화의 다양성과 함께 공통성을 보여주는 지표라고 할 수 있다. 예컨대 「호연지기」<sup>1)</sup>장 주석은 이 지표를 잘 보여주는 텍스트라고 할 수 있다. 조기와 주희의 주석이 원류와 같다면, 이로부터 파생된 다양한 주석들이 그 지류라고 할 수 있다. 따라서 본고는 「호연지기」장 주석을 중심으로 경전 해석의 문화 다원성과 함께 그 공통성을 비판적으로 살펴보고자 한다.

맹자는 「호연지기」장에서 부동심(不動心)의 문제로부터 호연지기의 의

- 
- 1) 주희의 호연지기에 대한 다양한 연구가 존재한다. 그리고 이보다 좀 더 입체적인 연구로 이철승의 「孟자의 ‘浩然之氣’ 사상에 대한 朱熹와 王夫之의 관점 비교」가 있다. 이 연구는 호연지기에 대한 상이한 양상을 살펴볼 수 있는 자료이다. 다만 「호연지기」장 주석사의 흐름을 조망해볼 만한 연구는 거의 찾아보기 힘들다. 그간의 호연지기에 대한 주요한 선행연구는 다음과 같다. ‘금경수의 『養浩然之氣 研究』(퇴계학과 유교문화 19권, 경북대 퇴계연구소, 1991)는 용기의 함양과 지언을 중심으로 호연지기를 다루고 있다. 이석규의 「맹자 호연지기장의 텍스트언어학적 접근」(인문언어 5권, 국제언어인문학회 2003)는 보그란데의 텍스트성, 반다이크의 거시구조, 김혜정의 구성주의적 의미구성 과정의 인지모형 등을 활용하여 호연지기를 분석하고 있다. 이상호의 「맹자의 호연지기 함양에 관한 소고」(동양철학연구 41집, 2005)는 도덕성의 약화로부터 발생하는 현대 사회 문제에 대한 대안으로서 ‘호연지기’ 함양과 효과를 다루고 있다. 이상선의 「맹자의 신체개념과 浩然之氣」(동서철학연구 64집, 2012)는 마음과 기가 유기적으로 결합된 몸의 관점에서 호연지기의 논리적 구조를 분석하고 있다. 박영진의 「朱子の“浩然之氣”詮釋」(동서철학연구 56, 2010)은 맹자의 호연지기에 대해서 선행적인 리의 현실화라는 시각으로 주희의 관점을 분석하고 있다.’ 이철승, 「孟자의 ‘浩然之氣’ 사상에 대한 朱熹와 王夫之의 관점 비교」, 『教思想文化研究』 第57輯, 2014, 115쪽 참고.

미를 설명해나간다. 다만 「호연지기」장에는 난해한 구절이 많다. 그 가운데서도 가장 쟁점이 되는 문구는 “①其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害. ②其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也. ③必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.”이다. 세 구절 가운데 “其爲氣也至大至剛以直養而無害.”의 구두 방식은 「호연지기」장 주석사의 두 축과 그 전개 양상을 엿볼 수 있는 단서를 제공하는 것이다. 통상 “①其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害.”라는 구두점은 정호(程顥, 1032~1085)와 주희(朱熹, 1130~1200)의 방식으로 알려져 있다.<sup>2)</sup> 이 같은 구두점 방식은 조선성리학자 이이(李珥, 1536~1584)에게 큰 영향을 미친다.<sup>3)</sup> 이에 반해, 조기는 첫 번째 구절의 구두점을 “其爲氣也, 至大至剛以直, 養而無害.”라는 방식으로 끊는다. 조기의 구두점은 송대 정이(程頤, 1033~1107)로부터 당대 노사광(1927~2012)에 이르기까지 광범위하게 영향을 미치고 있다.<sup>4)</sup> 이로써 미루어보면, 「호연지기」장의 구두 방식은 조기와 정호로부터 연원하는 것이다.

그런데 정호는 여러 가지 정황상 「호연지기」장 주석사에서 주희보다 오히려 조기·정이와 한 지류로 묶여야 한다.<sup>5)</sup> 선행연구 가운데 ‘정호의

- 2) 『어류』, 「52:90」, “遺書以李端伯所錄最精, 故冠之篇首. 然端伯載明道所言, 以‘至大至剛’爲句, 以‘直養’二字屬下句. 及楊遵道錄伊川之言, 則曰: ‘先生無此說, 斷然以‘至大至剛以直’爲一句.’ 二說正相抵牾.” 曰: “‘至大至剛以直’, 趙臺卿如此解. ‘直養’之說, 伊川嫌其以一物養一物, 故從趙注. 舊嘗用之, 後來反覆推究, 卻是‘至大至剛’作一句, ‘以直養而無害’作一句, 爲得孟子之意. 蓋聖賢立言, 首尾必相應. 如云‘自反而縮’, 便有直養意思. 集義之說亦然. 端伯所記明道語未必不親切, 但恐伊川又自主張得別, 故有此議論. 今欲只從明道之說也.”
- 3) 채희도, 「울곡 공부론 이해의 단초로서 호연지기론 연구」, 『울곡학연구』제32집, 제32집, 2006, 25-56쪽.
- 4) 황준걸 지음, 함영대 옮김, 『이천년 맹자를 읽다-중국맹자학사』, 성균관대학교출판부, 2016, 265-337쪽.
- 5) 주희는 『어류』, 「52:90」에서 자신이 정호의 구두점을 따른다고 밝혔다. 그리고 『어류』, 「52:90」에 의거해보면, 이 주장의 근거는 『유서』, 「1-59」로 추정된다. 그런데 이 구절(『유서』, 「1-59」)의 소주(“楊遵道所錄伊川語中, 辨此一段非明道語.”)에 의하면, 해당 구절은 명도의 말이 아니다. 또 『유서』, 「19-31」에 의거해보면, 명도는 “至大至剛, 以直養而無害”라고 구두점을 찍지 않은 것이다. 이 때문에 『유서』,

구두점은 이런 방식(其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害.)을 취했다.’라는 주장이 있다.<sup>6)</sup> 정종모는 이 주장의 근거로 『주역』 곤괘 6·2 효사와 곤괘 「문언전」을 다룬 『이정집』의 구절을 제시한다. 그런데 『이정집』을 검토해보면, 『주역』 곤괘 6·2 효사와 곤괘 「문언전」을 다룬 구절은 “其爲氣也, 至大至剛以直, 養而無害.”라고 구두점을 찍는다. 더욱이 해당 구절은 대부분 정이의 말이다.<sup>7)</sup> 정호의 말 가운데 정종모의 주장에 대한 근거로 제시할 만한 가장 유력한 구절은 『유서』, 「11-7」이다.<sup>8)</sup> 하지만 이 구절은 『맹자』 원문을 직접 인용한 것이고, 구두점 또한 당대에 이루어진 것으로 재검토를 해보아야 한다. 예컨대 원문의 전체적인 맥락상, 『유서』, 「25-36」의 현행 구두점<sup>9)</sup>은 “孟子曰: 「其爲氣也, 至大至剛以直, 養而無害.»”라고 고쳐야 하는 것을 하나의 예증으로 제시할 수 있다. 이로써 보건대, “其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害.”라는 구두 방식은 정호보다 주희로부터 연원한다고 할 수 있다.

그렇다면 조기와 주희는 「호연지기」장 주석사의 두 축을 담당할 인물이라고 추정해볼 수 있다. 또한 두 사람은 동시대를 살지 않았지만, 그들이 제시한 「호연지기」장에 대한 주석은 과거로부터 현재까지, 그리고 중국과 조선에 이르기까지 엄청난 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 그리고 이

「1-59」를 통해서, 정호가 주희와 동일한 구두 방식을 취했다는 점을 입증하기 어렵다.

- 6) 정종모, 「정명도의 『주역』 해석과 그 경학사적 의의」, 『양명학』45, 2016.12, 285-287쪽.
- 7) “其爲氣也, 至大至剛以直, 養而無害.”의 구두점과 관련된 『이정집』의 구절은 총 8개이다. 『유서』: 7개, 『문집』: 1개이다. 『유서』의 해당구절은 아래와 같다. 1. 두 선생의 말(1개) : 『유서』, 「9-23」. 2. 명도의 말(1개) : 『유서』, 「11-7」. 3. 이천의 말(6개) : 『유서』, 「15-153, 181」, 「19-31」, 「22(상)-59」, 「25-36」, 『문집』, 「9-29」.
- 8) “孟子曰: 我善養吾浩然之氣. 其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞乎天地之間. 其爲氣也, 配義與道, 無是餒也. 是集義所生者, 非義襲而取之也.”
- 9) 현행본의 구두점은 아래와 같다. 『유서』, 「25-36」, 孟子曰: 「其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害.» 此蓋言浩然之氣至大至剛且直也, 能養之則無害矣.

는 각 시대, 각 학자별로 조기와 주희의 「호연지기」장 주석을 어떻게 계승하고 발전시켰는지를 추론해볼 수 있는 계기를 마련해준다. 마치 하나의 연원으로부터 다양한 지류가 형성되는 물줄기처럼, 조기와 주희의 「호연지기」장 주석은 『맹자』 경학사의 다양성과 함께 각 학자의 고유성을 탐구하는 데 출발점 역할을 하는 것이다.

조기와 주희로부터 이이, 노사광에 이르기까지 「호연지기」장의 쟁점은 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫 번째 구절(①其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害.)의 쟁점은 “호연지기 자체가 온전한 것이냐? 그렇지 않은 것이냐?”이다. 두 번째 구절(②其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也.)의 쟁점은 세 가지이다. 1. “其爲氣也”를 두 번 강조한 까닭은 무엇인가? 2. “無是”의 “是”는 기를 가리키는 것인가? 아니면 의와 도를 가리키는 것인가? 3. “配義與道”에서 “道”의 함의는 무엇인가? 세 번째 구절(③必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.)의 쟁점은 “‘有事’의 의미가 무엇인가?”이다. 본고는 이상의 쟁점을 분석함으로써, 「호연지기」장에 대한 주석의 두 축이 어떤 양상으로 전개되었는지를 살펴볼 것이다.

## 2. 「호연지기(浩然之氣)」장의 쟁점 구절 분석: 구두점 방식과 해석의 차이

### 1) ‘其爲氣也至大至剛以直養而無害’의 구두점 방식과 의미

「호연지기」장에서 가장 논란이 되는 부분 가운데 하나가 “①其爲氣也至大至剛以直養而無害”의 구두를 어떻게 끊느냐?”라는 문제이다.

“감히 묻겠습니다. 무엇을 호연지기가 합니까?” 맹자가 말했다.  
“말하기 어렵다.” ①그 기됨이 지극히 크고 지극히 강하고 정직하여서 잘 기르고 해침이 없으면, (이 호연지기가) 하늘과 땅 사이에 꼭

차게 된다.<sup>10)</sup>

조기는 ①구절에 대해서 “지극히 크고 지극히 강하고 정직한 기이다. 그러나 가늘고 미세한 것을 관통하고 신명으로 다스리므로 말하기 어렵다. 의로써 기르고 샅된 일로 그것을 해치지 않는다면 점점 자라나서 천지를 가득 채우고 덕교를 베풀어 끝이 없게 할 수 있다.”<sup>11)</sup>라고 해석한다. 조기의 주장에 의거해보면, ①구절은 “其爲氣也, 至大至剛以直, 養而無害.”라고 구두점을 찍어야 한다.

정이 또한 ‘至大, 至剛, 以直’을 병렬로 놓고 있다. 그 근거는 다음과 같다. “지극히 크고, 지극히 강하고, 곧은 것 이 세 가지는 하나라도 빠트리서는 안 된다. 하나라도 빠트리면 호연지기가 아니다. 곧에서 ‘곧고 방정하고 크다.’라고 말한 것이 이에 해당한다.”<sup>12)</sup> 이 말에 의거해보면, 정이는 호연지기를 그 자체로 곧고 방정하고 큰 것으로 규정한다.

조기와 정이의 구두 방식은 후학들에게 영향을 크게 미친다. 여조검(呂祖儉, ?~1196)<sup>13)</sup>은 이 구절의 구두 방식에 대해서 주희와 논쟁을 펼친다. 여조검은 “‘직(直)’이라는 한 글자는 마땅히 대강(大剛)으로 인해 삼덕(三德)이 되어야 하니, 곧괘의 직방(直方)과 같은 것은 바로 호기(浩氣)가 강직한 것이니, 이지러지거나 모자랄 수 있겠습니까?”<sup>14)</sup>라고 주장한다. 이는 여조검도 정이와 같이 직(直)을 지대(至大), 지강(至剛)과 같이 하나의

10) 『맹자』, 「3-2」, 敢問: 何謂浩然之氣? 曰: 難言也. 其爲氣也, 至大至剛以直, 養而無害, 則塞于天地之間.

11) 『13경주소·맹자주소』, “至大至剛正直之氣也, 然而貫洞纖微, 治於神明, 故言之難也. 養之以義, 不以邪事幹害之, 則可使滋漫塞滿天地之間, 布施德教, 無窮極也.”

12) 『유서』, 「19-31」, “至大, 至剛, 以直, 此三者不可闕一, 闕一便不是浩然之氣. 如坤所謂「直方大」是也.”

13) 남송 무주(婺州) 금화(金華) 사람으로 여조검의 동생이다. 여조검은 절동사공학과로 육구연에 대해서 만큼이나 주희로부터 경계를 받은 인물이다.

14) 『주희집』, 「48-11」, 直之一字當因大剛而爲三德 若坤之直方 卽浩氣之剛直 其可虧欠乎

덕으로서 동일한 의미를 부여하는 것이다. 그리고 호연지기는 그 자체로 완전한 것이다. 따라서 조기, 정이, 그리고 여조점은 모두 동일한 구두점 (“其爲氣也，至大至剛以直，養而無害.”)을 찍고 있을 뿐 아니라 호연지기의 완전성을 전제하고 있는 것이다.

이들과 달리, 주희는 “其爲氣也，至大至剛，以直養而無害.”라고 구두를 끊는다. 주희가 구두를 이와 같이 한 까닭은 다음의 원문을 통해서 짐작할 수 있다.

문맥상 이와 같이 말해야 한다. 만약 ‘직’자로 구절을 삼으면 마땅히 “지극히 크고 지극히 강하고 지극히 곧다.[至大至剛至直]”라고 말해야 한다. 또 이 장의 앞과 뒤가 상응한 것이 모두 이 뜻이다. 먼저 “스스로 돌이켜서 곧음”을 말했고, 나중에 “의와 도가 짝함”을 말했다. “정직으로써 길러 해침이 없다.”라고 한 것은 “스스로 돌이켜서 곧음”의 뜻이다. 대저 내가 경을 풀이하는 것은 단지 성현의 말뜻을 따라서 그 혈맥이 관통하는 부분을 보고 해석한 것이지, 감히 스스로 내 뜻대로 도리를 말한 것이 아니다.<sup>15)</sup>

이천은 ‘이직’에서 구두점을 찍었는데, 선생께서는 오히려 ‘강’자 아래에 구두점을 찍었다. 만약 ‘직’자에서 구를 끝낸다면, ‘양’자는 전혀 핵심이 없다. 오로지 “스스로 돌이켜 곧음[自反而縮]”은 “곧음으로써 길러 해침이 없는 것[以直養而無害]”일 뿐이다.<sup>16)</sup>

여기서 주희가 제기한 문제는 다음과 같다. 『맹자』의 원문이 “至大至剛至直”으로 되어있다면 정이의 방식으로 구두점을 찍는 것이 타당하다.

15) 『어류』, 「52-83」, 問: “程子以‘直’字爲句, 先生以‘以直’字屬下句.” 曰: “文勢當如此說. 若以‘直’字爲句, 當言‘至大至剛至直’. 又此章前後相應, 皆是此意. 先言‘自反而縮’, 後言‘配義與道’. 所謂‘以直養而無害’, 乃‘自反而縮’之意. 大抵某之解經, 只是順聖賢語意, 看其血脈通貫處爲之解釋, 不敢自以己意說道理也.”

16) 『어류』, 「52-86」, 黎季成問: “伊川於‘以直’處點句, 先生卻於‘剛’字下點句.” 曰: “若於‘直’字斷句, 則‘養’字全無骨肋. 只是‘自反而縮’, 是‘以直養而無害’也.”

그런데 정이의 방식으로 구두를 찍으면, 호연지기는 그 자체로 지극히 크고 지극히 강하고 지극히 곧은 것으로, 양기의 과정이 생략된다. 또한 이는 「호연지기」장의 앞뒤 문맥과 맞지 않는 것이다. 예컨대 앞 구절의 “스스로 돌이켜 곧음[自反而縮]”은 양기의 방법으로 “곧음으로써 길러 해침이 없는 것[以直養而無害]”과 호응한다. 이 때문에 주희는 ‘강’자 아래에 구두를 찍어야 한다고 주장한다.

이이는 진원지기(眞元之氣)와 호연지기의 관계를 설명함으로써 호연지가 그 자체로 지극히 크고 강하고 곧은 것이 아니라고 주장한다.

진원지기와 호연지기는 무엇입니까? 진원지기와 호연지기는 본래 두 가지 기가 아니다. 도의를 가지고 기르면 호연지기가 된다. 단지 혈기를 보양하기만 하면 진원지기가 되므로 「성학집요」의 양기장에서는 오로지 인의의 마음을 잘 기르는 것을 논하면서 호연지기를 기르는 것으로 결론을 내렸다. 대개 도의를 가지고 인의의 마음을 잘 기르면 호연지기는 자연히 생겨나고 진원지기를 기름은 또한 그 가운데 있다. 그러므로 인의의 마음을 잘 기르는 자는 진원지기를 겸하여 기르게 되지만, 단지 진원지기를 기르는 자는 결코 인의의 마음을 잘 기르지 못하게 된다.<sup>17)</sup>

여기서 진원지기는 혈기와, 호연지기는 인의의 마음과 관련되어있지만, 누군가 도의를 가지고 인의의 마음을 기르면 호연지기는 그로부터 저절로 생겨나고, 진원지기 또한 호연지기와 함께 선을 실현하게 되는 것이다.

그런데 만약 이이가 호연지기는 그 자체로 선한 것으로, 진원지기는

17) 『율곡전서』, 권32, 「어록」, 問: 眞元之氣, 浩然之氣. 曰: 眞元浩然, 本非二氣. 而以道義養之則爲浩然之氣. 只保養血氣則爲眞元之氣也. 故輯要養氣章, 專論善養仁義之心, 而終之以養浩然之氣矣. 蓋以道義善養仁義之心, 則浩然之氣自生, 而眞元之保養, 亦在其中矣. 故善養仁義之心者, 兼養眞元之氣. 只養眞元之氣者, 未必善養仁義之心也.

혈기와 관련된 것으로 분리한다면 호연지기는 도의를 가지고 기르지 않더라도 선한 것이 되고, 양기의 과정은 진원지기[혈기]를 다루는 문제로 귀결될 것이다. 이이의 논의에서 이 같은 점은 전혀 찾아볼 수 없다. 따라서 이이 또한 주희와 같이 “其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害.”라고 구두점을 찍었을 것이라고 추정할 수 있다.

2) ‘其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也.’의 의미<sup>18)</sup>

주희는 “②其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也.”의 의미를 풀이함으로써 자신의 구두점이 정당함을 재차 강조한다. 여기서 논란이 될 만한 문제는 세 가지이다. 첫째, 맹자가 “其爲氣也”를 두 번 강조한 까닭은 무엇인가? 둘째, “無是”의 “是”는 기를 가리키는 것인가? 아니면 의와 도를 가리키는 것인가? 셋째, “配義與道”에서 “道”의 함의는 무엇인가?<sup>19)</sup>

②그 기됨이 의와 도에 배합되니, 이것이 없으면 굶주리게 된다.

이 호연지기는 의리를 많이 축적하여 생겨나는 것이다. 의가 하루아침에 갑자기 엄습하여 취해지는 것은 아니니, 행하고서 마음에 부족하게 여기는 바가 있으면 굶주리게 된다. 내가 그러므로 ‘고자가 의를 알지 못했다.’라고 말한 것이니, 이는 의를 밖이라고 여기기 때문이다.<sup>20)</sup>

18) ‘이 부분의 전체적인 논지가 주희를 의외설로 보는 것이 아니냐?’라는 심사자의 의중을 대략 알 수 있을 것 같다. 다만 심사자와 직접 토론하지 않는 이상, 내가 심사자의 의중을 함부로 재단해서 답변을 해서는 안 될 것 같다. 다만 주희는 도의에 대해서 내면의 차원뿐만 아니라 만물의 이치도 포괄해서 논의하고 있다. 또 주희는 지언·양기를 격물치지와 연결해서 논하고 있다. 이는 주자가 의외설을 주장한다기보다 내외의 리가 둘이 아니라는 입장에 있음을 보여주는 것이다.

19) 둘째, 셋째 문제에 대한 논의는 “황준걸 지음, 함영대 옮김, 『이천년 맹자를 읽다-중국맹자학사』, 성균관대학교출판부, 2016, 280-285쪽.”을 참조.

20) 『맹자』, 「3-2」, 其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也. 是集義所生者, 非義襲而取之也, 行有不慊於心, 則餒矣. 我故曰: 告子未嘗知義, 以其外之也.

첫 번째 문제부터 살펴보자. 주희는 맹자가 “其爲氣也”를 두 번 강조한 까닭에 대해서 “두 군데의 ‘그 기됨’이라는 구절에서, 앞의 것은 기의 모습이 이와 같음을 말하고, 뒤의 것은 이 기가 이와 같이 쓰일 수 있을 것임을 말한다.”<sup>21)</sup>라고 주장한다. 이 말에 의거해보면, 앞의 것은 기의 본래 모습이 그렇다는 것이고, 뒤의 것은 의와 도에 배합해야 비로소 본연의 쓰임을 이룰 수 있다는 것이다. 그리고 본연의 쓰임은 지언으로부터 양기까지 일련의 과정을 거쳐야만 이루어지는 것이다.

조기는 “②其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也.”의 의미를 주희만큼 치밀하게 분석하고 있지 않은 것 같다.

‘그 기됨은 의·도와 짝을 이루어 함께 작용하니, 이것이 없으면 굶주린다.’ 이 기를 거듭 설명했다. 여기서 기는 도·의와 서로 짝을 이루어 함께 작용하는 것이고, 의는 인의로 덕을 세우는 근본이고, 도는 음양의 큰 도로 형체가 없으면서 형체가 있는 것을 낳고, 퍼면 육합에 이르고 말면 손아귀에 있으며, 하늘과 땅을 둘러싸고 생물에 품수된 것이다. (이 구절은) 도기를 길러서 의리를 행하면 항상 오장을 충만하게 할 수 있음을 말하니, 만약 이것이 없다면 배와 장은 주리고 허기져 사람이 주린 것과 같다.<sup>22)</sup>

여기서 조기는 의를 인의의 차원에서 다루고 있다. 그리고 그는 도를 만물의 근원이자 현상 그 자체로 묘사한다. 조기는 의를 인간의 영역에 배속시키고, 도를 만물의 영역에 배치시킨다. 표면적으로 볼 때, 이는 주희가 인간과 자연에 대한 도덕형이상학을 구축하려고 했던 구조와 유사

21) 『어류』, 「52-81」, 兩箇“其爲氣也”, 前箇是說氣之體段如此, 後箇是說這氣可將如此用.

22) 『맹자주소』, 권3상, “其爲氣也, 配義與道, 無是餒也”, 重說是氣, 言此氣與道義相配偶俱行, 義謂仁義, 可以立德之本也. 道謂陰陽大道, 無形而生有形, 舒之彌六合, 卷之不盈握, 包絡天地, 稟授羣生者也. 言能養道氣而行義理常以充滿五臟, 若其無此, 則腹腸飢虛, 若人之餓餓也.

하다. 그런데 조기는 주희와 달리 욕구의 차원에서 도와 의를 다루고 있다. 조기는 “도기를 길러서 의리를 행하는” 목적을 오장을 충만하게 하는 데 두었다. 이로써 보건대, 조기의 호연지기는 욕구를 충족한 상태에서 행위덕목을 실천하거나 사회질서를 유지하는 것이라고 할 수 있다. 이는 도를 형이상학적 차원에서 다루려는 것이 아니라 형이하, 즉 현상의 차원으로 설정하려는 것이다. 이 같은 구도는 여조점의 논의 속에서 좀 더 정밀하게 나타난다.

여조점은 맹자가 “其爲氣也”를 두 번 강조한 까닭에 대해서 기의 발현이 바로 도의가 됨을 강조하는 데 있다고 주장한다.

아래에서는 이 기가 의와 도가 합하여 이루어짐을 말한 것이니, 혈기는 궤도를 따라 도는 것인데, 여기에 이르면 혈기는 곧 의와 도인 것입니다. 기를 기른 후에 또 이것을 기다려 도움이 된다는 것이 아닙니다. ‘그 기 됨은 의, 도와 더불어 짝한다.’라고 거듭 말한 까닭은 대개 이 기의 발현은 본래가 의와 도임을 깊이 밝힌 것이니, 만약 이 기의 본연을 안다면 기를 바를 알아 그 움직임은 혈기가 아닌 것입니다.<sup>23)</sup>

여조점은 기를 혈기로 풀이하고 있다. 그렇다면 호연지기 또한 본질적으로 혈기이다. 호연지기가 혈기라면 이는 욕구의 차원에 머물 수 있다. 또한 욕구가 그 자체로 선한 것이라고 단정할 수 없다는 측면에서 보면, 여조점의 논의도 주희와 같이 지언으로부터 양기로 이어질 수 있다.

그런데 여조점은 ‘혈기가 궤철을 따르기만 하면 도의가 된다.’라고 주장한다. 그리고 ‘이 기, 즉 혈기의 발현이 본래 의와 도이다.’라고 말한다. 이 같은 논의에 의거해보면, 여조점의 요지는 도의를 따로 상정하지

23) 『주희집』, 「48-19」, 下言此氣合義與道而成, 而血氣循乎軌轍, 到此則血氣便是義道矣. 非是養氣之後, 又待此而爲助也. 所以再言「其爲氣也, 配義與道」, 蓋深明夫此氣之發見本是義道, 若識得此氣之本然, 則知所養而其動非血氣矣.

않더라도 기의 본연이 잘 드러나기만 하면 도의가 되는 데 있다.<sup>24)</sup> 따라서 “자반이축”이나 “집의”와 같은 양기의 과정을 필요로 하지 않는다.

두 번째 문제는 “‘無是’의 ‘是’가 기이냐? 아니면 의와 도이냐?”이다. 주희는 ‘이것이 없으면’에서 ‘이것’을 ‘기’라고 주장한다. 주희는 『어류』에서 분명하게 자신의 입장을 밝힌다.

“이것이 없으면 굶주린다.”라는 것은 의를 가리키는 것입니까? 기를 가리키는 것입니까? 이것은 기를 말한다. 아래에서는 왜 “의를 모아 생기는 것”이라고 말했습니까? 위에서는 반드시 이 기를 길러야 한다고 말했고, 아래에서는 다시 이 기를 생기게 하는 까닭을 말했다. 매일 하나의 일을 의에 합치되게 해나가야, 곧 이 기를 만들 수 있다. 이 기를 만들면 저절로 도의를 행할 수 있다. 이천이 말했다. “이미 이 기를 얻으면, 그 본체는 도와 더불어 합치되고, 그 작용은 의가 아님이 없다. 쇠로 그릇을 만드는 것에 비유해보면, 그 그릇이 완성되면 이것을 쇠그릇이라고 명명하는 것과 같다.” ‘생’자는 ‘취’자와 상대되는 말이니, ‘생’이라는 것은 안에서부터 나오는 것이고 ‘취’는 밖에서부터 취득하는 것이다. 또 예컨대 지금 사람이 기백이 있다면 마땅히 해야 할 일을 해나가지만, 만약 기백이 없다면 마땅히 해야 할 일을 보더라도 오히려 하지 못한다. 기는 몸속의 기일 뿐이고, 도의는 일반 사람들의 공공의 것이다. 하늘과 땅의 호연지기를 사람이 얻음에 이르면 본래 완전하지 못함이 있으므로 반드시 도리를 따라서 길러야 호연한 경지에 이르게 된다.<sup>25)</sup>

24) 채희도, 「율곡 공부론 이해의 단초로서 호연지기론 연구」, 『율곡학연구』제32집, 제32집, 2006, 33-36쪽.

25) 『어류』, 「52-124」, 李問: “‘無是, 餒也’, 是指義, 是指氣?” 曰: “這是說氣。” 曰: “下面如何便說‘集義所生’?” 曰: “上截說須養這氣, 下再起說所以生此氣. 每一件事做得合義, 便會生這氣; 生得這氣, 便自會行這義. 伊川云: ‘既生得此氣, 語其體, 則與道合; 語其用, 則莫不是義. 譬之以金爲器, 及其器成, 方命得此是金器. ’生’字與‘取’字相對說, 生是自裏面生出, 取是自外面取來. 且如今人有氣魄, 合做事, 便做得去. 若無氣魄, 雖自見得合做事, 卻做不去. 氣只是身中底氣, 道義是衆人公共底. 天地浩然之氣, 到人得之, 便自有不全了, 所以須著將道理養到浩然處.” 賀孫.

주희는 “이 기가 없다면 몸에 충만하지 않아 주리게 된다.”<sup>26)</sup>라고 주장한다. 여기서 기는 바로 호연지기이다. 이는 『맹자집주』에서 “만일 이 호연지기가 없으면 그 한 때의 하는 바가 비록 반드시 도의에서 나오지 않는 것은 아니나, 그 몸이 충만하지 못한 바가 있으면 또한 의구심을 면치 못해서 훌륭한 일을 할 수 없음을 말씀한 것이다.”<sup>27)</sup>라고 말한 데서 확인할 수 있다. 주희는 분명 호연지기가 사람의 내면에서 자연히 생겨나는 것임을 주장한다.

다만 그 기는 도의와 본질적으로 동일한 것은 아니다. 주희는, 호연지기가 일시적으로 도의에서 나올 수 있지만 그 항구성(恒久性)에 대해서 의문을 가지고 있다. 이는 주희의 이기관(理氣觀)을 보여주는 것으로, 리는 선이고 기는 선악의 가능성이다. 기가 선한 방향으로 드러나지 못하는 것은 아니다. 그렇지만 이는 일시적인 것으로, 기는 리에 의거해서 끊임없이 선을 지향해야 하는 것이다. 그리고 리는 기로 인해서 본연의 모습을 드러내는 것이다. 따라서 주희는 ‘호연지기는 선의 가능성으로서 부여받은 것이지만 완전하지 못하므로 도의에 따라서 길러야만 완전하게 된다.’라고 주장한다.

이이는 주희와 같이 ‘無是’의 ‘是’를 호연지기로 풀고 있다. 이이는 호연지기와 도의를 명확하게 구별함으로써 도의가 호연지기를 기르는 데 기준이 된다는 것을 명확하게 밝히고 있다.

‘이것이 없으면 주리다.’를 물었다. ‘이것이 없다.’의 ‘이것’은 호연지기를 가리킨다. 뇌는 한 몸의 기가 몸속에 가득하지 않다는 것이다. 만약 호연지기가 없다면 비록 도의를 행하려고 하더라도 한 몸의 기가 없어서 주리고 곤핍함과 같다고 말하는 것이다. 만약 도의라고

26) 『주희집』, 「48-11」, 且其上既言“其爲氣也”以發語, 而其下復言“無是餒也”以承之, 則所謂‘是’者, 固指此氣而言. 若無此氣, 則體有不充而餒然矣.

27) 『맹자』, 「3-2」, 集註: “若無此氣, 則其一時所爲, 雖未必不出於道義, 然其體有所不充, 則亦不免於疑懼, 而不足以有爲矣.”

한다면 본래 갖고 있는 것이니 어찌 주리고 곤핍한 때가 있겠는가?<sup>28)</sup>

이 부분은 이이가 주희의 주석을 따르는지 여부를 가리는 데 중요한 단서가 된다. 왜냐하면 정약용은 ‘이이의 「호연지기」장 주석이 여조검을 따르고 있다.’<sup>29)</sup>고 주장하기 때문이다. 여조검은 주희와 「호연지기」장을 토론하면서 ‘無是’의 ‘是’를 도의로 규정한다. 이는 비단 정약용의 오판을 지적하는 것에 그치는 것이 아니라 이이가 확실히 주희의 주석과 입장을 같이 한다는 사실을 입증하는 중요한 대목이다. 이어지는 논의를 통해서, 이 같은 사실이 좀 더 분명하게 밝혀질 것이다.

여조검은 주희, 이이와 입장을 달리한다. 그는 ‘이것이 없으면’에서 ‘이것’을 ‘도의’라고 주장한다.

‘(여조검)도의를 본래 혈기에 있다. 다만 도의가 없으면 이 기는 주리고 단지 혈기의 사사로움이 된다. 그러므로 반드시 도의와 짝한 이후에야 호연하고 주리지 않을 수 있다.’라고 말했는가?<sup>30)</sup>

여기서 여조검은 ‘도의는 본래 혈기에 존재한다.’라고 주장한다. 그렇다면 그는 주희와 같이 도의로써 호연지기의 선을 확보하려고 하는 것이다. 이는 특별한 주장은 아니다. 왜냐하면 도의가 선임을 부정하는 유학자는 없기 때문이다. 다만 여조검은 ‘도의가 없으면 이 기는 주리고 단지 혈기의 사사로움이 된다.’라고 말한다. 이 주장에 따르면, 혈기에 존재하

28) 『울곡전서』, 권32, 「어록」, 問無是餒也。曰：無是之是，指浩然之氣也。餒，一身之氣不充體也。如云若無浩然之氣，則雖欲行道義，一身無氣如飢乏然也。若道義則是本有之物，豈有飢乏之時乎。

29) 『여유당전서』, 권16, 「자찬묘지명」, 曰是氣也，配義與道，無義與道，則氣餒焉，此呂子約，李叔獻之遺義也。

30) 『주희집』, 「48-11」, ‘曰：道義本存乎血氣，但無道義，則此氣便餒而止爲血氣之私，故必配義與道，然後能浩然而無餒’乎?

는 도의[理]가 잘 드러나도록 해야만 비로소 호연지기를 완성하게 되는 것이다. 그리고 외부에 존재하는 도의 혹은 혈기 외에 다른 것으로부터 호연지기를 기를 수 없다. 오히려 자신의 혈기가 적절하게 작용할 수 있도록 하면 호연지기가 저절로 길러지는 것이다. 이로써 미루어보면, 여조검은 기와 도의[理]를 명확하게 구별하는 것 같지 않다.

세 번째 문제는 “‘配義與道’에서 ‘道’의 함의는 무엇인가?”이다. 주희는 『맹자집주』에서 “배는 배합되어서 도움이 있다는 뜻이다. 의는 인심의 재제이고, 도는 천리의 자연이다.”<sup>31)</sup>라고 하였다. 주희는 의와 도에 대해서 “의는 인심의 재제이고, 도는 천리의 자연이다.”라고 정의한다. 여기서 도는 천리, 즉 사물과 사람이 공히 부여받은 이치를 뜻하는 것이다. 도에 비해서 의는 인심, 즉 사람의 마음속에 존재하는 덕목을 나타내는 것이다. 『어류』를 통해서, 주희가 도와 의를 어떻게 규정하는지에 대해서 좀 더 면밀하게 살펴보자.

기의 배합된 바는 넓은데, 무슨 까닭으로 의와 도만을 말하십니까?  
도는 본체이고 의는 작용이다. 정자가 말했다. “사물에 있는 것은 이치이고, 사물에 따라 대처하는 것은 의다.” 도는 사물과 나에게 있는 공공의 자연스러운 이치이다. 의는 내 마음이 판단하고 제재하는 것으로, 작용한 바로써 이 이치를 처리하는 것이다.<sup>32)</sup>

여기서 질문자가 “기의 배합된 바는 넓은데”라고 묻는다. 이는 기가 꼭 의·도와 같이 도덕적인 것뿐 아니라 가치중립적인 것까지도 포함한다는 뜻을 함축한다. 예컨대 말이 달리고, 새가 날고, 먼지가 날리는 것

31) 『맹자』, 「3-2」, 集註: 配者, 合而有助之意. 義者, 人心之裁制. 道者, 天理之自然. 餒, 飢乏而氣不充體也.

32) 『어류』, 「52-113」, 問: “氣之所配者廣矣, 何故只說義與道?” 曰: “道是體, 義是用. 程子曰: ‘在物爲理, 處物爲義.’ 道則是物我公共自然之理; 義則吾心之能斷制者, 所用以處此理者也.” 廣.

등도 모두 기의 배합이라고 할 수 있다. 다만 주희는 모든 자연현상에 대해서 도라는 본체와 의라는 작용으로 설명하려고 한다. 만물이 질서를 갖고 움직이는 것은 사물과 사람에게 모두 리가 존재하기 때문이다. 그리고 그 리는 만물이 어떻게 대처하느냐에 따라서 의의 형태로 드러나는 것이다. 예를 들어서 말의 달림은 달림의 리가 존재하기 때문이다. 다른 사물도 모두 동일한 원리가 적용된다. 그리고 사람이 판단하고 제재하는 것 또한 이 같은 리가 존재하기 때문이다. 따라서 주희의 관점에서 보면 도는 기라는 현상 속에서 각각의 이치로 존재하는 것이다.

그렇다면 주희는 기와 도·의의 관계 속에서 호연지기를 어떻게 기르는가? 그는 ‘호연지기는 의와 도에 배합한다.’고 주장한다. 그리고 그는 ‘의는 인심을 절제하는 데 쓰고, 도는 인사의 당연한 이치이다.’라고 말한다. 이로써 보건대, 호연지기는 마음과 도·의의 관계 속에서 다루어져야 한다.

“그 기뻐이 의와 도에 배합하니, 이것이 없으면 굶주린다.”라는 구절에서 ‘배(配)’는 합하는 것이다. 의는 인심을 절제하는 쓰임이고, 도는 인사의 당연한 이치다. ‘餒(餓)’는 배부르지 않은 것이다. 기는 도의에서 연유하고, 도의는 다시 기를 타고서 행하니, 근본이 다르지 않다. 그 기르다면 기와 도의는 애초에 서로 분리되어 있지 않기 때문에, 도의를 실행함이 확연하여 의심하고 꺼릴 것이 사라진다. 만약 기가 없다면 먹어도 배부르지 않은 것과 같으니, 비록 도의에 힘쓴다 하더라도 역시 행할 방도가 없다. 기는 도의가 바탕을 이룬 것이므로, 반드시 의를 모아야 생길 수 있다. 의를 모음은 “선을 쌓는다.”라고 말하는 것과 같다.<sup>33)</sup>

33) 『어류』, 「52-121」, “其爲氣也, 配義與道, 無是, 餒也.” 配, 合也. 義者, 人心節制之用; 道者, 人事當然之理. 餒, 不飽也. 氣由道義而有, 而道義復乘氣以行, 無異體也. 得其所養, 則氣與道義初不相離, 而道義之行, 得以沛然無所疑憚者. 若其無此, 則如食之不飽, 雖欲勉於道義, 而亦無以行矣. 氣者, 道義之成質, 故必集義乃能生之. 集義, 猶言“積善”. 端蒙.

주희는 ‘기는 도의에서 연유하고, 도의는 기를 타고 행한다.’라고 주장한다. 이는 기와 도의의 관계에 대해 논한 것으로, 기와 도의는 애초에 분리된 적이 없었던 것이다. ‘도이가 기를 탄다.’라고 설정하면 도의는 아무런 작용을 하지 않는 것으로 어떤 기를 만나느냐에 따라서 자신의 모습이 드러날 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 그렇다고 해서 도의가 기에 종속되어있음을 뜻하는 것은 아니다. 기는 도의에 연유해야만 올바른 방향으로 나아갈 수 있는 것이다. 주희는 기가 올바른 방향으로 나아가는 방법에 대해서 집의라고 말한다. 집의해야만 선을 쌓을 수 있는 것이다. 이로써 미루어보자면, 집의는 바로 선을 쌓는 일이라고 할 수 있다. 그리고 집의의 의미는 “必有事焉”의 해석 문제와 밀접한 관련이 있다.

3) ‘必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.’의 의미

앞선 구절만큼 ③‘必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.’는 굉장히 난해한 문구이다. 이로 인해서 이 구절에 대한 다양한 해석이 존재한다.

조기는 “有事”에서 “事”를 ‘福’으로 풀이한다. 이 해석은 꽤 큰 영향력을 행사한다. 청대 적호(翟灝, 1736~1788), 유월(俞樾, 1821~1906)로부터 당대 노사광(勞思光)에 이르기까지 이 해석을 지지한다.<sup>34)</sup> 조기는 ③“必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.”에 대해서 다음과 같이 풀이한다.

“반드시 일삼음이 있되 기필하지 말고, 마음에 잊지 말고, 조장하지 말라.” 이 구절은 ‘사람이 인의의 일을 행하면 반드시 복이 그 가운데 있다. 그런데 그것을 복이라고 여기지 않으므로 인의를 행하는 것이다. 그것이 복됨을 잊지 말되, 또한 급급하게 그 복을 조장하지 말라. 급급하면 송나라 사람과 같다.’라고 말한 것이다.<sup>35)</sup>

34) 황준걸 지음, 함영대 옮김, 『이천년 맹자를 읽다-중국맹자학사』, 성균관대학교출판부, 2016, 285-289쪽.

35) 『맹자주소』, 권3상, “必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.” 言人行仁義之事, 必有福

조기는 ‘인의를 행하면 반드시 복이 있을 것이다.’라고 말한다. 인의의 실천과 복 가운데 근본이 되는 것은 인의의 실천이다. 그리고 복은 인의를 실천하는 가운데 자연스럽게 따르는 결과이다. 조기는 인의의 실천과 복의 인과관계를 전복시키는 것에 대해서 주장이라고 규정한다. 가령 어떤 사람이 복을 바라고 인의를 행한다면 그 사람에게는 복이 따르지 않는다는 것이다. 이로써 보자면, 조기의 호연지기는 사심을 버리고 겸허히 인의를 실천하는 것이다. 그리고 이는 지(知)보다 행(行)을 앞세우는 구조라고 할 수 있다. 조기는 호연지기의 의미를 현상의 차원에서 일관되게 다루고 있다.

정호와 정이는 호연지기를 실천의 차원에만 국한시키지 않는다. 사람의 내면에 인(仁)이 존재하고 있기 때문에, 공경하여서 내면을 곧게 하는데 중점을 두고 있다. 이어지는 논의를 통해서, 두 사람의 논의가 공통적으로 지향하는 점과 차이를 살펴보겠다.

(明道)맹자가 “인(仁)이란 사람다움(人)이다. 합해서 말하면 도(道)이다.”라고 말했는데, 『중용』에서 말한 ‘솔성지위도(率性之謂道)’가 이에 해당한다. 인(仁)이란 사람다움인 것이다. “공경하여서 내면을 곧게 하고 의로워서 외면을 방정하게 한다.”가 인(仁)이다. 만약 공경으로 내면을 곧게 한다면 곧은 것이 아니다. 인의를 실천하는 데 어찌 곧음이 있겠는가? “반드시 일삼음이 있되 의도하지 말라.”는 곧음이다. “무릇 공경하여서 내면을 곧게 하고 의로워서 외면을 방정하게 할 수 있다면” 외물과 하나가 될 것이다. 그러므로 “공경과 의로움이 확립되면 덕은 외롭지 않다.”라고 말했으니, 이는 인이란 대대함이 없기 때문에 동해에 두어도 표준이 되고 서해에 두어도 표준이 되고 남해에 두어도 표준이 되고 북해에 두어도 표준이 된다는 것이다. 의가(醫家)가 말한 ‘사체(四體)가 인하지 않다.’는 인을 가장 잘 체인한 명칭이다.<sup>36)</sup>

---

在其中，而勿正但以為福，故為仁義也，但心勿忘其為福，而亦勿汲汲助長其福也，汲汲則似宋人也。

(明道)맹자가 말한 “반드시 일삼음이 있되 집착하지 말고 잊지 말고 조장하지 말라.”에서 정(正)은 의도를 갖는 것이다. 잊으면 아무것도 없다.<sup>37)</sup>

여기서 명도는 “必有事焉而勿正”의 ‘正’을 의도를 갖는 것으로 풀이하고, 또 의도를 갖지 않음이 곧음이라고 한다. 곧음은 내면에 존재하는 덕목으로 인을 상징하는 것이다. 그리고 사람의 내면에 이미 인이 존재하기 때문에, 공경과 의로움으로 내면과 외면을 곧고 방정하게 할 수 있다. 그리고 인은 모든 만물이 갖고 있는 것으로, 내가 인하면 만물과 하나가 된다. 하나가 됨은 어디로 가든 표준이 될 수 있음을 함축한다. 사람의 경우를 생각해 보면, 모든 언행의 표준이 되는 성인의 경지라고 할 수 있다. 명도는 분명 사람의 내심, 즉 경(敬)에 방점을 두고 실천으로 나아간다. 이에 반해 이천은 내심의 경과 함께, 덕목의 소이연을 인식하는 데까지 나아간다.

정이는 ‘敬을 쓸 줄만 알고 集義를 모른다면 도리어 모두 일삼음이 없는 것이다.’라고 말한다. 이는 “必有事焉而勿正”을 경, 즉 涵養에서 ‘集義’의 차원으로 확장해 나간 것이다. 이어지는 논의를 통해서, 이천이 말한 집의는 무엇이고, 정호와 어떤 차이가 있는지에 대해서 알아보겠다.

물었다. “‘반드시 일삼음이 있다.’는 마땅히 경을 써야 합니까?”  
(伊川)대답했다. “경은 다만 함양의 일이다. ‘반드시 일삼음이 있다.’는 반드시 집의해야 하는 것이다. 단지 경을 쓸 줄만 알고 집의를

36) 『유서』, 「11-41」, 孟子曰:「仁也者, 人也, 合而言之道也。」中庸所謂「率性之謂道」是也. 仁者, 人此者也. 「敬以直內, 義以方外」, 仁也. 若以敬直內, 則便不直矣. 行仁義豈有直乎? 「必有事焉而勿正」則直也. 「夫能敬以直內, 義以方外」則與物同矣. 故曰: 「敬義立而德不孤」是以仁者無對, 放之東海而準, 放之西海而準, 放之南海而準, 放之北海而準. 醫家言四體不仁, 最能體仁之名也. <一本醫字下, 別爲一章>

37) 『유서』, 「11-168」, 孟子謂「必有事焉, 而勿正, 心勿忘, 勿助長」, 正是著意, 忘則無物.

모른다면 도리어 모두 일삼음이 없는 것이다.” 또 물었다. “의는 이치에 들어맞음입니까?” (이천)대답했다. “이치에 들어맞음은 일에 있고, 의는 마음속에 있다. 만약 의를 주인으로 삼지 않는다면 호연지기는 어디로부터 생겨나겠는가? 이치는 다만 드러나서 밖에 나타나는 것이다. 공경을 예로 들어보자면, 폐물이 아직 가지 않았을 때의 공경은 비록 폐물과 예식으로 인하여 밖으로 드러나지만, 이 공경이 마음에 있는 연후에만 드러나게 된다. 만약 마음속에 공경이 없다면 어찌 드러날 수 있겠는가? 이른바 덕은 얻음[得]으로 반드시 자기가 얻은 연후에야 덕이라고 한다.”(폐물이 아직 오지 않았을 때 이미 공경이 있는 것이지 폐물로 인한 연후에 공경이 있는 것은 아니다.) 물었다. “공경과 의로움은 어떻게 구별됩니까?” (이천)대답했다. “공경은 단지 자기를 지키는 방법이고, 의로움은 옳음과 그름을 아는 것이다. 이치를 따라서 행함은 의로움이 없음이다. 만약 단지 경 하나만 지킬 줄 알고 집의를 알지 못한다면, 이는 도리어 아무 일도 없는 것이다. 만약 효를 행하고자 한다면 단지 효라는 한 글자만 지켜서야 되겠는가? 반드시 효가 도인 까닭을 알고 봉양은 마땅히 어떻게 해야 하고, 축고 더울 때 마땅히 어떻게 해야 할지를 안 연후에야 효의 도리를 다할 수 있다. 또 물었다. “의는 단지 일에 있다고 하는데 어떻게 생각하십니까?” (이천)말했다. “안과 밖의 이치는 하나이니, 어찌 단지 일의 차원에서 의에 합하길 구하겠는가?”<sup>38)</sup>

정이는 集義의 義를 일의 차원에서 논하지 않고 마음속에 있는 것으로 규정한다. 그러면서 일에 있는 것은 이치[理]라고 말한다. 이는, 의가 단순히 예법을 나타내는 것이 아니라 예법을 실천하는 사람의 마음속에 존

38) 『유서』, 「18-101」, 問: 「必有事焉, 當用敬否?」 曰: 「敬只是涵養一事. 必有事焉, 須當集義. 只知用敬, 不知集義, 却是都無事也. 又問: 「義莫是中理否?」 曰: 「中理在事, 義在心內. 苟不主義, 浩然之氣, 從何而生? 理只是發而見於外者. 且如恭敬, 幣之未將也恭敬, 雖因幣帛威儀而後發見於外, 然須心有此恭敬, 然後著見. 若心無恭敬, 何以能爾? 所謂德者得也, 須是得於己, 然後謂之德也.」<幣之未將之時, 已有恭敬, 非因幣帛而後有恭敬也.> 問: 「敬義何別?」 曰: 「敬只是持己之道, 義便知有是有非. 順理而行, 是無義也. 若只守一箇敬, 不知集義, 却是都無事也. 且如欲爲孝, 不成只守著一箇孝字? 須是知所以爲孝之道, 所以侍奉當如何? 溫清當如何, 然後能盡孝道也.」 又問: 「義只在事上, 如何?」 曰: 「內外一理, 豈特事上求合義也?」

재하는 덕목이라고 주장하는 것이다. 또 의가 마음속에 존재해야만, 예법의 실천이 단순한 매뉴얼 이행이 아니라 덕의 실현이 될 수 있음을 나타내려는 것이다. 이 같은 점은, 정이가 공경과 폐물의 예법을 선후관계로 설명한 데서 잘 드러난다. 공경과 의가 모두 마음속에 존재하고 있기 때문에, 집의는 외부사태와 관련된 것이 아니라 내면의 문제로 귀결되는 것이다. 다시 말해서 집의는 내가 마땅히 해야만 하는 일의 소이연을 인식하는 문제로 치환되는 것이다.

이 같은 논의에 의거해보면, 정호는 경의 차원에서 집의를 논의한 것이다. 마음이 공경하기만 하면 도덕 실천은 자연스럽게 이루어지는 것이다. 도덕 실천이 안 되는 까닭은 경 공부가 제대로 되지 못한 것이다. 이에 반해 정이는 경의 차원에서 머무는 것이 아니라 내가 왜 경해야만 하는지를 인식해야만 하는 것이다. 이천은 집의에 대해서 실천보다 인식에 방점을 두고 있다.

주희는 ③ ‘必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.’에 대해서 다음과 같이 말한다. 그는 정이의 논의처럼 “有事”의 ‘事’를 ‘集義’로 풀이한다. 여기서 ‘집의’는 의로운 일을 축적하는 것이다.<sup>39)</sup> 언뜻 보기에 의로운 일의 축적은 행위에 좀 더 가까울 것 같다.

그렇다면 주희는 조기와 같이 실천의 맥락에서 호연지기를 논하는 것인가? 『어류』에서 주희는 집의에 대한 논의를 좀 더 자세하게 다루고 있다.

집의는 단지 사사건건 마땅함에 합치되도록 하는 것이니 자연히 많이 쌓을 수 있다.<sup>40)</sup>

혹자가 집의를 물었다. 일마다 도리에 합치되도록 하는 것이니 조금이라도 도리에 합치되지 않는 것이 있으면 마음 씀이 옳지 못하게 된다. 일마다 도리에 합치되면 우러러보아 부끄럽지 않고, 내려 보아

39) 『맹자』, 「3-2」, 集註: 此言養氣者必以集義爲事, 而勿預期其效, 其或未充, 則但當勿忘其所有事, 而不可作爲以助其長, 乃集義養氣之節度也.

40) 『어류』, 「52-129」, 或問‘集義’. 曰: “集義, 只是件事要合宜, 自然積得多.”

도 부끄럽지 않다.<sup>41)</sup>

주희는 ‘집의를 일마다 마땅함에 합치하도록 하는 것이다.’라고 주장한다. 주지하듯이, 주희는 도와 의를 본체와 작용의 관계로 풀었다. 공공의 이치가 도이고, 사물마다 갖고 있는 이치가 의이다. 이 때문에 일마다의 마땅함은 사물마다 갖고 있는 이치이다. 그리고 사람의 마음은 사물마다 갖고 있는 이치를 찾아서 합당하게 처리해야 한다. 그렇게 해야만 사람은 마음을 제대로 써서 도의를 실천하고, 이로부터 부끄럽지 않은 당당함을 느끼게 되는 것이다.

이로써 미루어볼 때, 정이의 집의가 내면의 의를 인식하는 데 방점을 두었다면, 주희의 집의는 일의 차원에서 지식을 습득하거나 도덕 판단을 함으로써 실천을 하는 데까지 나아간다. 그리고 주희의 논의에 의거해보면, 지식이나 판단은 단박에 이루어지는 것도 아니고 또한 내면의 의에 대한 인식보다 오히려 선행되어야 하는 것이다. 그렇지 않으면 호연지기를 기르는 일은 제대로 이루어지기 어렵다. 정이와 주희는 공히 행위보다 앎을 우선하고 있다. 여기서 행위는 도덕적 실천과 함께 호연지기를 기르는 일까지 함축하는 것이다. 따라서 정이든 주희든 「호연지기」장에서 지언과 양기의 관계를 따져보는 것은 매우 중요한 주제라고 할 수 있다.

### 3. 지언(知言)과 양기(養氣)의 관계

앞서 살펴보았듯이, 조기는 “必有事焉”의 ‘事’를 ‘福’으로 풀이하고 있다. 그리고 복은 도덕적 실천을 하면 자연스럽게 따라오는 결과이다. 이로써 보건대, 조기는 정이나 주희와 같이 ‘事’를 ‘集義’, 즉 知의 측면으로 해석하지 않는다. 이로 인해서 조기는 양기를 욕망, 즉 마음의 급급함

41) 『어류』, 「52-130」, 或問“集義”. 曰: “事事都要合道理, 才有些子不合道理, 心下便不足. 才事事合道理, 便仰不愧, 俯不作.”

을 다스리는 문제로 규정하지 타인의 말속에 담긴 맹점을 파악하는 지언과 결부시키지 않는다.<sup>42)</sup>

정이는 지언과 양기의 관계를 설명하기에 앞서, 호연지기의 모습이 지극히 크고 지극히 강하고 지극히 곧다고 말한다. 또한 그는 이 모습을 길러서 완성해야 하는 것으로 설정하고 있다. 정이는 이 기를 기르는 방법으로 지언을 언급함으로써 지언과 양기의 관계를 설명해나간다.

주백은이 물었다. “지극히 크고, 지극히 강하고, 지극히 곧음”이 세 가지로 호연지기를 기를 수 있습니까? 이천이 대답했다. 그렇지 않다. 기의 모습이 이와 같은 것이다. 물었다. 기를 길러서 의롭게 됩니까? 이천이 대답했다. 그렇다. 또 물었다. “의와 도에 배합된다.”는 무슨 뜻입니까? 이천이 대답했다. 도에 배합함은 본체를 말하고, 의에 배합함은 작용을 말한다. 또 물었다. “나는 말을 알고, 나는 호연지기를 잘 기른다.”는 무슨 뜻입니까? 이천이 대답했다. “말을 알아야, 연후에 호연지기를 기를 수 있다. 말을 알지 못하면 도를 앎이 없다. 이는 공손추가 ‘선생님의 장점은 어디에 있습니까?’라고 물어서 답한 것이니, 나는 도를 안다고 말하지 않으려고 했으므로 말을 안다와 기를 기르는 것으로 대답했다.”<sup>43)</sup>

정이는 ‘말을 알아야 호연지기를 기를 수 있다.’라고 주장한다. 이는 지언과 양기의 선후 관계를 보여주는 것이다. 또 그는 ‘말을 알지 못하면 도를 앎이 없다.’라고 말한다. 여기서 말을 앎은 다른 사람의 말속에 담긴 윤리적이거나 못하거나 논리적이거나 못한 요소를 파악하는 것이다. 그렇

42) 『맹자주소』, 권3상, “必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長也.” 言人行仁義之事, 必有福在其中, 而勿正但以為福, 故為仁義也, 但心勿忘其為福, 而亦勿汲汲助長其福也, 汲汲則似宋人也.

43) 『유서』, 「22상-59」, 周伯溫問: 「至大」「至剛」「以直」, 以此三者養氣否? 曰: 不然. 是氣之體如此. 又問: 養氣以義否? 曰: 然. 又問: 「配義與道」如何? 曰: 配道言其體, 配義言其用. 又問: 「我知言, 我善養吾浩然之氣」, 如何? 曰: 知言然後可以養氣. 蓋不知言, 無以知道也. 此是答公孫丑「夫子烏乎長」之問, 不欲言我知道, 故以知言養氣答之.

다면 도는 윤리나 논리의 법도라고 규정할 수 있다. 그리고 의는 이 법도로부터 파생된 구체적인 윤리나 논리 법칙이라고 정리할 수 있다. 이 같은 논의에 의거해볼 때, 사람은 다른 사람의 말속에 담긴 비윤리성과 비논리성을 파악함으로써 자신의 호연지기를 기를 수 있다.

그런데 정이는 지언의 근거를 다른 사람에게서 찾지 않고 자신에게서 찾는다.

말의 선악(善惡)과 시비(是非)를 알면 비로소 사람됨을 알 수 있으니, 맹자가 말한 ‘지언(知言)’이 이에 해당한다. 반드시 자기에게 있는 연후에야 말(의 선악과 시비)을 알게 된다. (나에게 말의 선악과 시비에 대한 판단 근거가 있음을)알면 사물에 나아가 이치를 궁구할 수 있다.<sup>44)</sup>

사람됨은 그 사람의 언행의 선악과 시비로부터 말미암는다. 이 때문에 우리는 그 사람의 언행을 통해서 누가 좋은 사람이고 그렇지 않은 사람 인지를 알 수 있다. 여기서 판단 대상은 다른 사람에게 있지만, 그 판단이 어떻게 가능한 것인지를 묻는다면 우리 안에 그 말의 선악과 시비에 대한 판단 근거가 있어야만 하는 것이다. 그리고 이 판단 근거는 나와 타자에게 동일하게 주어져 있어야만, 나는 사물에 나아가 그 이치를 궁구할 수 있게 되는 것이다. 그리고 사람은 끊임없는 자기반성을 통해서 호연지기를 길러나갈 수 있게 된다. 이로써 보건대, 정이의 지언과 양기는 선후 관계를 형성하고 있지만, 결국 자신의 문제로 환원되는 것이다. 이 같은 도식은 정이가 정호로부터 영향을 받은 것이라고 추정해볼 수 있다.

정호 또한 지언과 궁리의 상호 연관성을 다음과 같이 설명하고 있다.

44) 『외서』, 「6-132」, 知言之善惡是非, 乃可以知人, 孟子所謂「知言」, 是也. 必有諸已, 然後知言. 知之則能格物而窮理.<伊川>

‘그 행실을 살핀다.’는 하는 것이고, ‘그 이유를 관찰한다.’는 따르는 것이고, ‘그 평안히 하는 바를 살핀다.’는 처신하는 것이다. 그 처신하는 바를 살피면 그 마음이 보존하는 것을 알게 된다. 자신에게 있는 것으로 다른 사람의 말을 살피고 이치를 궁리할 수 있다면 이로써 다른 사람 살피길 성인과 같이 할 수 있다.<sup>45)</sup>

여기서 지언은 행실, 이유, 그리고 처신과 같은 그 사람의 됴됨이를 살피는 것이다. 이는 단순히 다른 사람을 평가하는 데 목적이 있는 것이 아니다. 오히려 타인의 판단 기준이 나와 다르지 않음을 인정하고, 판단의 주체인 나 자신을 먼저 돌아볼 것을 강조하고 있다. 정호는, 자신의 내면에 존재하는 기준에 입각해야만 모든 언행이 성인과 같아질 수 있다고 주장한다. 이 같은 논의에 의거해보면, 정호와 정이는 지언과 양기의 관계를 선후로 파악하고 있을 뿐 아니라 격물궁리 또한 내면의 판단 기준을 인식하는 논리를 갖고 있다.

주희 또한 지언과 양기를 선후 관계로 파악하고 있다. 이는 분명 이정으로부터 영향을 받은 것이라고 할 수 있다. 다만 여기서 주목할 점은, 주희가 이정을 계승했다는 점보다 그들과 어떤 차이점을 갖고 있는지에 있다.

주희는 ‘지언이 근본이고 양기는 보조적이다.’라고 주장한다. 또한 그는, 지언의 주체는 마음으로 장수와 같고 기는 졸병이라고 말한다.

대개 지언이 근본이고 양기는 보조적이다. 삼자가 행군을 할 것 같으면 지언이 그 선봉이 되니 허실을 알기 때문이다. 마음은 장수와 같고 기는 졸병이다. ... 집의 공부는 바로 지언의 다음이다. 지언을 할 수 없다면 집의를 할 수 없다.<sup>46)</sup>

45) 『외서』, 「6-25」, 「視其所以」, 所爲也, 「觀其所由」, 所從也, 「察其所安」, 所處也. 察其所處則見其心之所存. 在己者, 能知言窮理, 則能以此察人, 如聖人也. <明道>

46) 『어류』, 「52-24」, 蓋知言本也, 養氣助也. 三者恰如行軍, 知言則其先鋒, 知虛識實者, 心恰如主帥, 氣則卒徒也. 孟子則前有引導, 後有推助, 自然無恐懼紛擾, 而有以自勝.

마음이 장수이고 기가 졸병이라면, 마음은 호연지기를 기르는 데 중요한 역할을 하는 것이다. 여기서 마음의 주요한 기능은 지언을 하는 것이다. 지언이 제대로 이루어져야만 비로소 집의를 할 수 있게 된다. 그리고 집의가 잘 쌓여야만 호연지기가 온전하게 이루어지는 것이다. 따라서 「호연지기」장에서 가장 중요한 개념 가운데 하나는 분명 지언일 것이다.

그런데 「호연지기」장의 지언에 대한 문답만으로 그 의미를 알기에는 부족한 점이 있다. 맹자는 ‘지언’에 대해서 다음과 같이 정의한다.

무엇을 지언(知言)이라 합니까? 맹자가 말했다. 편벽된 말에 그 가리운 바를 알며, 방당한 말에 빠져 있는 바를 알며, 부정한 말에 괴리된 바를 알며, 도피하는 말에 (논리가) 공함을 알 수 있다.<sup>47)</sup>

여기서 지언은 말 그대로 상대방의 말 가운데 비윤리적이거나 비논리적인 부분을 찾아내는 것이다. 그렇다면 지언은 일종의 도덕적 판단내지는 비판적 사고 정도로 정의할 수 있다. 그러나 일상의 차원에서 따져보면, 도덕적 판단이든 비판적 사고이든 모든 사람들은 동일한 능력을 갖고 있지 않다. 그리고 사람의 마음은 어떤 상황에 직면해야만 그에 대한 판단을 내리게 된다. 따라서 마음은 상황 속에 존재하는 이치와 별개의 것으로 존재하는 것이다.

그렇다면 마음은 상황 혹은 대상에 나아가 이치를 궁구해야 한다. 주희는 이 같은 맥락에서 지언의 의미를 규정한다.

지언은 이치를 아는 것이다.<sup>48)</sup>

---

告子則前後無引助，只恁孤立硬做去，所以與孟子不動心異也。“不得於言”以下，但作如此看，則此一章血脈貫通，而於知言養氣，諛·淫·邪·遁之辭，方爲有下落也。至於集義工夫，乃在知言之後。不能知言，則亦不能集義。

47) 『맹자』, 「3-2」, 何謂知言? 曰: 諛辭, 知其所蔽, 淫辭, 知其所蔽, 邪辭, 知其所離, 遁辭, 知其所窮。

지언은 바로 격물과 치지이다. 만약 지언을 하지 않는다면 천하의 수많은 음란하고, 사특하고, 방탕하고, 도망가는 말들을 분별할 수 없을 것이다. 장차 인을 하는 것으로 그 인이 아니라는 것을 알지 못하고, 의를 하면서도 의가 아니라는 것을 알지 못한다면 장차 어떻게 집의해서 호연지기를 생기게 할 수 있겠는가?<sup>49)</sup>

여기서 주희는 지언을 격물치지로 규정하고 있다. 격물치지는 사물에 나아가 그 속에 존재하는 이치를 온전하게 파악하는 것이다. 가령 어떤 상황에 직면했을 때, 무엇이 인이고 의인지를 알아야만 집의해서 호연지기를 기를 수 있는 것이다.

지언이 앎의 문제라면 이치는 마음 밖에 지식의 형태로 존재하는 것인가? 그리고 지언은 외부지식에 대한 학습을 가리키는 것인가? 다음의 구절은 이 물음에 대해서 어느 정도 해답을 제시한다.

지언이란, 마음을 다하고 성을 알아서 모든 천하의 말에 그 이치를 궁구하고 지극히 하여, 그 시비득실의 소이연을 알지 못함이 없는 것이다.<sup>50)</sup>

주희는 지언의 대상이 밖에 존재하고 그 이치를 궁구해야 한다고 주장한다. 그렇지만 지언은 누구든 자신의 마음을 다하고 성을 아는 것으로부터 출발한다. 이는 모든 판단의 기준이 나에게 갖추어져 있음을 의미하는 것이다. 이 때문에 이치는 단순히 지식만을 나타내는 것이 아니며, 또한 지언은 학습의 차원에 머무는 것이 아니라 시비득실의 소이연까지 파악할 수 있는 마음의 인식능력까지 함축하고 있는 것이다.

48) 『어류』, 「52-47」, 知言, 知理也.

49) 『어류』, 「52-140」, 知言正是格物·致知. 苟不知言, 則不能辨天下許多淫·邪·詖·遁. 將以爲仁, 不知其非仁; 將以爲義, 不知其非義, 則將何以集義而生此浩然之氣.

50) 『맹자』, 「3-2」, 集註 : 知言者, 盡心知性, 於凡天下之言, 無不有以究極其理而識其是非得失之所以然也.

주희는 지언과 양기를 선후의 문제로 파악하고 있을 뿐 아니라 궁리와 집의로써 지언과 양기를 관통하고 있다. 다음의 인용문은 이를 명확하게 보여주는 근거라고 할 수 있다.

나는 맹자의 학문은 대개 궁리와 집의로 시작하여 부동심의 효과를 보았다고 생각합니다. 대개 오직 궁리가 지언을 가능하게 하고, 오직 집의가 호연지기를 잘 기르게 합니다. 이치가 밝아지면 의심할 것이 없고, 기가 충만하면 두려울 것이 없습니다. 그러므로 능히 중대한 업무를 맡아도 부동심할 수 있습니다. 본장을 살펴보면 그 차례를 볼 수 있습니다.<sup>51)</sup>

여기서 주희는 「호연지기」장을 해석하는 기본입장을 잘 보여준다. 주희는 궁리와 집의하는 인식주체로서 마음을 규정한다. 그리고 마음은 외부대상의 이치를 파악함으로써 의심을 제거한다. 의심은 타자가 어떤 존재인지 혹은 타인의 언행이 진실한 것인지에 대해서 확신하지 못하는 것이다. 그리고 이 의심이 나와 타자의 (이해든 윤리든)관계형성과 관련이 되면 대상에 대한 두려움으로 전환된다. 두려움은 사람을 끊임없이 움츠러들게 한다. 이런 상황에서는 호연지기를 기를 수 없다. 이 때문에 급선무는 외부대상에 대해서 정확하게 파악하는 것이다. 그리고 이를 위해서는 정확한 정보 습득이든 판단 능력 향상이든 일종의 부단한 노력이 필요하다. 무엇보다도 이 부단한 노력이 점점 쌓여서 어느 순간 외부대상의 이치에 대한 정확한 인식이 가능해지면 자기 확신과 함께 외부대상에 대한 두려움까지도 사라지게 될 것이다. 그리고 그 사람은 어떤 것에도 마음이 흔들리지 않을 뿐만 아니라 자신감 또한 충만한 상태에 도달하게 될 것이다. 이 경지가 바로 주희의 호연지기가 천지에 충만한 상태이다.

51) 『주희집』, 「37-28」, 熹竊謂孟子之學, 蓋以窮理集義爲始, 不動心爲效. 蓋唯窮理爲能知言, 唯集義爲能養其浩然之氣. 理明而無所疑, 氣充而無所懼, 故能當大任而不動心. 考於本章, 次第可見矣.

이이는 「호연지기」장에 대해서 궁리와 집의로써 지인과 양기를 관통하는 논의를 전개하지 않는다. 다만 주희가 호연지기에 대해서 궁리와 집의의 과정, 즉 정확한 인식으로부터 자신감을 충만하게 하는 것으로 해석하듯이, 이이는 같은 맥락에서 호연지기를 경세의 측면으로 확장해나간다.

“기강이 국가에 있는 것은 마치 호연지기(浩然之氣)가 몸에 있는 것과 같습니다. 호연지기는 곧 의로운 행동을 한 결과로 생기는 것으로서 한 가지 일이 우연히 의리에 합치된다 하여 갑자기 갖게 되는 것은 아닙니다. 반드시 오늘 하나의 의리를 행하고 내일 또 하나의 의리를 행하여 하늘을 쳐다보아도 부끄러움이 없고, 땅을 굽어보아도 부끄러움이 없게 된 다음에야 호연지기가 온 몸에 충만하여 유행하는 것입니다. 기강도 그와 마찬가지로 하루아침에 갑자기 발분한다고 하여 세워지는 것이 아닙니다. 반드시 공평 정대한 마음을 가지고 정사에 시행하여 오늘 하나의 선정을 행하고 내일 또 하나의 선정을 행하여, 곧은 자는 반드시 들어서 쓰고 부정한 자는 반드시 폐기하며, 공이 있으면 반드시 상을 주고 죄가 있으면 반드시 벌을 준다면 기강이 저절로 수립될 것입니다.”<sup>52)</sup>

여기서 이이는 「호연지기」장 해석을 개인의 수양에만 국한하지 않고 국가기강 확립의 차원으로 확장해나간다. 이는 주희의 궁리와 집의를 통한 자신감 획득을 국가적 안정의 차원으로 넓혀나간 것이다. 그리고 국가적 안정은 군주 일인의 감정에 머무는 것이 아니라 정확한 신상필벌로 윤리적 시시비비를 정확히 가려내고 적재적소에 인재를 배치하는 것까지 함축하고 있는 것이다. 이로써 보건대, 이이는 주희의 「호연지기」장 주석을 개인의 수양으로부터 경세적 차원으로까지 확장했다고 할 수 있다.

52) 『율곡전서』, 권35, 「부록」, 紀綱在國家, 若浩然之氣在一身. 浩然之氣, 是集義所生, 非一事偶合於義而可襲取之也. 須是今日行一義, 明日行一義, 義積於身, 仰不愧俯不作, 然後浩然之氣, 充滿流行矣. 紀綱亦然, 非一朝發憤而可立也. 須以公平正大之心, 施之政事, 今日行一善政, 明日行一善政, 直必舉枉必錯, 功必賞罪必刑, 紀綱立矣.

이 같은 양상이 주희와 차별화된 이이 「호연지기」장 주석의 고유성을 보여주는 것이라고 하겠다.

#### 4. 결론

「호연지기」장은 상당히 난해하고 복잡하다. 「호연지기」장에는 구두 방식부터 글자의 의미, 그리고 각 개념들의 관계 등 쉽지 않은 문제들이 장애물처럼 늘어져 있다. 그럼에도 불구하고 많은 학자들이 「호연지기」장을 명쾌하게 풀어내려고 시도했다.

본고에서는 주로 조기와 주희의 해석을 중심으로 「호연지기」장을 살펴 보았다. 이들은 「호연지기」장 주석사의 두 축을 형성함으로써 현재까지 상당한 영향을 끼치고 있다. 조기가 한 축이고, 주희가 다른 한 축이다. 이 때문에 이들의 「호연지기」장 주석에 대한 연구는 상당한 가치가 있다.

나는 이들의 의의를 아래와 같이 정리하는 것으로 본고를 마무리 짓고자 한다.

1. 조기의 구두점과 해석은 송대 정호, 정이뿐만 아니라 당대 노사광에 이르기까지 큰 영향을 미치고 있다. 조기는 도덕실천과 복의 인과관계를 설정함으로써 지식인뿐만 아니라 일반 대중까지도 호연지기를 쉽게 이해할 수 있는 계기를 마련해주었다. 그는 아주 대중적인 원리를 만들었다. 이는 ‘아무런 의도를 갖지 않고 하루하루 성실하게 살아가면 누구든 반드시 복을 받게 되어있다.’라는 행위 원리로 정리할 수 있다. 왜냐하면 우리는 원래 지극히 크고 지극히 강하고 정직한 기를 받아서 태어난 존재이기 때문이다. 조기는 맹자의 성선을 대중적인 언어로 소화하는 데 성공한 것이다.<sup>53)</sup>

53) 심사자가 ‘본론에서 충분히 논의되지 않은 부분을 다루었다.’라고 지적한 것도 일견 타당하다. 다만 결론은 본론의 내용을 정리하기보다 전체 논문의 의의를 서술하는 데 방점을 두었다. 그리고 조기나 노사광의 주장에 의거해보면, 호연지기

2. 정호와 정이는 기본적으로 조기의 구두점을 따르고 있다. 그렇지만 「호연지기」장에 대한 해석은 대중성보다 전문성을 택한 것이다. 조기와 같은 구두 방식에 입각해서, 이정은 호연지기에 대해서 지극히 크고 지극히 강하고 정직한 모습으로 규정한다. 다만 이는 성인의 경우에만 해당하는 것이다. 더욱이 이정은 조기처럼 복이라는 대중적 언어로 도덕을 설명하지 않는다. 이들은 『주역』 곤괘의 6.2 효사와 「문언전」을 가지고 호연지기를 풀어낸다. 그리고 이정은 성인과 현인을 대비시킴으로써 호연지기 실현 가능성을 대중이 아닌 지식인 계층으로 한정한다. 그리고 이들은 호연지기 실현의 책임을 철저히 개인의 자기성찰에 돌리고 있다.

3. 주희는 세 사람의 구두점을 따르지 않는다. 정호의 구두점이 논란거리이지만, 나는 이 문제에 대해서 앞서 충분히 논증했다고 생각한다. 주희는 「호연지기」장에 대한 이정의 논의를 자기 나름대로 계승해서 발전시켰다. 이정은 개인과 타자의 관계를 중심으로 「호연지기」장의 의미를 풀어내었다. 주희는 이정의 이 같은 설정을 따른다. 그리고 주희는, 정이가 호연지기를 개인의 내면 문제로 설정하는 것에 동의한다. 다만 주희는 호연지기 실현을 이정처럼 자기 완전성을 확인하는 작업으로 생각하지 않는다. 그는 호연지기 실현을 외부대상에 존재하는 이치를 파악함으로써 자기 내면의 불확실성을 제거하고 자신감을 충만하게 만드는 과정으로 풀어낸다. 이는 격물치지를 단순히 자신의 도덕적 완전성 확인과 같은 윤리적 차원으로 해석하는 데 머무는 것이 아니라 불완전한 판단 기준이나 체계를 완전하게 만들어나가는 것이다. 주희는 「호연지기」장 주석을 통해서 도덕형이상학의 이론체계를 확립하고, 이에 입각해서 살아가려고 한 것이다.

4. 이이는 기본적으로 주희의 구두 방식과 해석을 따르고 있다. 다만

---

는 욕심을 갖지 않고 실천을 한다는 측면에서 고도의 수양이나 지적탐구를 요구하는 것은 아니다. 이 때문에 조기나 노사광의 호연지기에 대한 논의가 이정에 비해 대중적이라고 한 것이다.

주희의 주석에 비해서 쟁점이 되었던 각 구절에 대한 세밀한 논의를 찾아보기 어렵다. 이에 대한 여러 가지 이유가 있을 것이다. 송대 성리학자들과 비교해볼 때, 조선중기 성리학자들 특히 이황은 「호연지기」장에 대해서 그다지 관심을 보이지 않고 있다. 그의 문집에서 「호연지기」장을 다루는 문장을 찾아보기 어렵다. 이로 인해서 조선중기 성리학자들 사이에 「호연지기」장에 대한 논쟁이 거의 없었던 것 같다. 그렇다고 하더라도 이이는 주희의 주석을 계승하고 발전시켜 나갔다. 무엇보다도 이이는 「호연지기」장을 개인의 수양 차원을 넘어서 국가 기강의 확립으로까지 확장해나갔다. 주희의 「호연지기」장 주석에서는 공리를 통한 올바른 인식 주체가 되는 것을 지향했다면, 이이의 「호연지기」장 주석에서는 신상필벌과 같은 제도를 엄정하게 시행함으로써 군주는 누구에게도 부끄럽지 않은 존재가 되는 데 궁극적 의미를 부여하였다.

## 참고문헌

### 원전

- 『孟子注疏』(四庫全書 전자파일)  
『四書集注』, 台北 : 學海出版社, 民國63(1984).  
『呂氏春秋』, 上海 : 上海書店出版社, 1986.  
『二程集』, 北京 : 中華書局, 2004.  
『朱子語類』, 北京 : 中華書局, 1994.  
『朱熹集』, 四川 : 上海古籍出版社, 1996.  
『율곡전서』(韓國文集叢刊. 44-45), 서울 : 民族文化推進會, 1989.  
『여유당전서』, 서울 : 다산학술문화재단, 2004.

### 이차문헌

- 이철승, 「孟子的 ‘浩然之氣’ 사상에 대한 朱熹와 王夫之의 관점 비교」, 『敎  
思想文化研究』 第57輯, 2014.  
정중모, 「정명도의 『주역』 해석과 그 경학사적 의의」, 『양명학』 45, 2016.12.  
채희도, 「율곡 공부론 이해의 단초로서 호연지기론 연구」, 『율곡학연구』 제  
32집, 제32집, 2006.  
황준걸 지음, 함영대 옮김, 『이천년 맹자를 읽다-중국맹자학사』, 성균관대학  
교출판부, 2016.

**The Study on the development of the commentaries  
on the Vast-Flowing Material Force Chapter in Mencius  
: focused on Zhao-qi and Zhu-xi**

Lee, Hae-Im (Hallym Uni.)

Zhao-qi and Zhu-xi form two axes in the development of the commentaries on the *Vast-Flowing Material Force Chapter* in *Mencius*. Importantly, the way of reading this chapter serves as a point that clearly shows the differences between Zhao-qi and Zhu-xi's thoughts. Zhao-qi's reading method is that he interprets vast-flowing material force as force which is large, strong and straight. Zhao's interpretation has been having enormous impact from the Song dynasty on the two Cheng brothers, until today on Professor Lao Sze-kwang. According to Zhao's interpretation, the way of raising material force is then to reveal the inner material force as it is. Although this method is somewhat different from the two Cheng brothers' one, the two Cheng brothers also set vast-flowing material force as perfect force in itself. Moreover, for them, confirming the inner principle is the key to raise vast-flowing material force. This method starts with the same premise as Zhao's method does. On the other hand, Zhu-xi's reading method is that he does not view vast-flowing material force as something complete in itself. His standpoint had great influence on Yi-yi in the Chosun period. Under this viewpoint, the method of raising material force is then to completely expand the force by external norms. Neo-Confucianism in the Chosun period followed this method and extended the concept of vast-flowing material force from individual level to the level of national

system. Furthermore, Yi-yi extends external norms to institutional level. It is believed that this kind of logic was developed from Zhu-xi's thoughts.

Key words: Zhao-qi, Zhu-xi, vast-flowing material force, the way of raising material force, external norms, institution

이해임 E-mail: yihacim@gmail.com

투 고 일	2019.4.10
심 사 일	2019.5.3
게재확정	2019.5.10