

최명길(崔鳴吉)과 조익(趙翼)의 경전 해석 경향과 그 의의:

『사문록』, 「맹자기의(孟子記疑)」를 중심으로*

이 해 임**

주제분류 조선양명학

주요어 17세기 조선 경학, 맹자기의, 주자학, 양명학, 조익, 최명길

요약문

이 논문은 17세기 조선 경학의 다양성을 조망하는 데 목적이 있다. 17세기 노론의 집권으로, 조선 경학은 주자학 심화의 길로 접어들고 있었다. 이로 인해서 17세기 조선에서는 그 누구도 주자학에 반하는 의견을 제시하기 힘들었다. 『사문록』이 문중 필사본으로만 전해졌다는 사실이 바로 그 정황 증거이다. 그런데 역설적이게도 『사문록』의 비전(秘傳)은 조선 경학의 다양성을 보여준다. 그 근거 자료가 바로 『사문록』, 「맹자기의」이다. 이는 다른 편들과 달리 최명길과 조익의 문답 형식으로 구성되어있다. 그리고 두 사람은 각각 양명학과 주자학의 입장에서 「맹자」를 이해한다. 「맹자기의」의 문답에 의거해보면, 최명길은 양명학과 견해를 같이 한다. 이에 반해 조익은 주자학의 관점에 서있다. 그리고 최명길은 50세를 전후해서 왕양명과 다소 다른 자신의 견해를 제시한다. 이 같은 점에 의거해보면, 근래 논란이 되었던 ‘17세기 조선 양명학의 거두는 조익인가? 아니면 최명길인가?’라는 문제에 해답을 찾을 수 있다. 또한 「맹자기의」는 17세기 조선 경학이 주자학 심화로만 나아간 것이 아니라 그 이면에 양명학의 수용과 극복이라는 문제의식이 있었음을 보여주는 문헌이라고 할 수 있다.

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

** 전주 상산고등학교

1. 들어가는 글

17세기 조선 경학은 한편으로 주자학(朱子學)이 심화되면서도 다른 한편으로는 양명학(陽明學)의 요소를 가미한 경전 해석 경향이 출현하는 특징을 갖고 있다. 예컨대 송시열(宋時烈, 1607-1689)을 위시한 노론(老論)은 주자학 심화의 선봉에 서 있었고, 이에 반해 최명길(崔鳴吉, 1586-1647)은 양명학으로부터 영향을 받아 주자학을 비판하기 시작했다.

당시는 임병양란(壬丙兩亂)을 겪은 후로, 조정이나 산림의 유학자들은 대부분 주자학 심화를 통해서 조선을 재조(再造)하려고 했다. 이런 상황에서 주자학과 반하는 경전 해석은 자신의 목숨을 내놓는 것과 다름없는 것이었다.¹⁾ 이 때문에 최명길의 『사문록(思問錄)』은 당시 누구에게도 알려지지 않고 문중 필사본으로만 전해지고 있었다.²⁾

『사문록』은 「논어기의(論語記疑)」, 「맹자기의(孟子記疑)」, 「대학기의(大學記疑)」, 「대학관견(大學管見)」, 「중용관견(中庸管見)」, 「잡록(雜錄)」으로 구성되어있다. 이는 주로 주희(朱熹, 1130-1200)의 주석에 대한 의문과 함께 자신의 견해를 수록하는 형식으로 구성되어있다. 그리고 경전 해석 방법은 한당대 주석을 두루 참고하는 훈고학을 취하였다.³⁾

이 가운데 특히 주목할 만한 부분은 「맹자기의」이다. 「맹자기의」는 다른 부분과 달리 문답 상대가 있다. 최명길이 『맹자집주』에 대한 의문을 제기하면, 이에 대해서 조익(趙翼, 1579-1655)이 답변한다. 이는 ‘17세기 조선 양명학’에 대한 연구에서 끊임없이 쟁론을 일으켰던 조익의 사상사

1) 한명기, 「“재조지은(再造之恩)”과 조선후기 정치사-임진왜란~정조대 시기를 중심으로」, 『대동문화연구』 59권, 성균관대학교 대동문화연구원, 2007, 191-230쪽.

2) 『사문록』은 문중 필사본으로 2001년 최명길의 유집을 정리하면서 발굴되었다. 『중보역주 지천선생집』, 1권, 도서출판 선비, 2008, 21쪽.

3) 김윤경, 「지천 최명길의 『사문록』에 나타난 사서해석 경향과 사상적 특징(I)－「논어기의」를 중심으로－」, 『한국철학논집』 47, 한국철학사연구회, 2015, 11-12쪽.

적 지위를 규명하는 데 주요한 근거자료가 된다.⁴⁾ 조익은 「맹자기의」에서 철저히 『집주』의 관점에서 답변을 하기 때문이다. 이 같은 조익의 입장은 『맹자천설』 해당구절에서도 그대로 드러난다.

또한 최명길은 「맹자기의」에서 ‘진심(盡心)’과 ‘지성(知性)’의 선후관계를 논한다. 이는 그가 왕양명과 사상사적으로 어떤 연관성을 갖고 있는지를 탐색해볼 수 있는 부분이다. 주희는 진심보다 지성을 앞세운다. 그는 「진심지성」장을 선지후행(先知後行)의 논리로 해석한다. 이에 반해 최명길은 지성보다 진심을 앞세울 뿐 아니라 지성이든 진심이든 모두 행(行)에 속하는 것이라고 주장한다. 또 그는 진심하기만 하면 지성은 자연스럽게 이루어진다고 말한다. 이는 행에 방점을 두면서도 지와 행을 하나로 보는 것이다. 이로써 보건대, 최명길은 왕양명과 동일한 시각에서 「진심지성」장을 해석한다고 추정해볼 수 있다.

다만 최명길은 50세를 전후로 특별한 체험을 한다. 이로부터 그는 양명학의 공부 방법에 대한 비판의식을 갖게 된다. 그리고 이 비판의식은 진심의 방법이나 내용 측면에서 양명학과 다소 차이를 보인다.⁵⁾ 이것이 바로 최명길의 경학 해석 경향을 탐색할 수 있는 지점이다.

최명길의 『사문록』에 대한 선행 연구는 태부족하다.⁶⁾ 특히 「맹자기의」

4) 한정길, 「포저(蒲渚) 조익(趙翼)과 양명학의 연관성 주장에 대한 타당성 검토」, 『한국실학연구』 14권, 한국실학학회, 2007, 97-103쪽.

5) 한정길, 「조선조 관료지식인의 양명학관 연구(3)－지천 최명길의 양명학관을 중심으로－」, 『한국사상사학』 52, 한국사상사학회, 2016, 236-242쪽.

6) 김윤경, 「지천 최명길의 『사문록』에 나타난 사서해석 경향과 사상적 특징(I)－「논어기의」를 중심으로－」, 『한국철학논집』 47, 한국철학사연구회, 2015; 김윤경, 「최명길의 『사문록』에 나타난 사서해석 경향과 사상적 특징(II)－「대학기의」, 「대학관견」을 중심으로－」, 『유학연구』 35, 충남대학교 유학연구소, 2016; 한정길, 「조선조 관료지식인의 양명학관 연구(3)－지천 최명길의 양명학관을 중심으로－」, 『한국사상사학』 52, 한국사상사학회, 2016; 한정길, 「지천 최명길의 『대학』관－주희의 『대학』 해석에 대한 반성의 한 양상－」, 『대동철학』 83, 대동철학회, 2018; 조정은, 「최명길의 경전 독법 연구: 「논어기의(論語記疑)」를 대상으로」, 『한국학연구』 제56집, 인하대학교 한국학연구소, 2020.02, 465-491쪽.

에 대한 연구는 전무하다고 할 수 있다. 앞선 논의에 의거해보면, 「맹자기의」 연구는 두 가지 측면에서 굉장히 중요하다. 첫째, 17세기 조선 양명학의 거두는 조익인가? 최명길인가? 둘째, 최명길의 경전 해석은 양명학과 무엇이 다른가?

17세기 전후로 조선 양명학자로 거론되는 사람들은 더러 있다.⁷⁾ 특히 남언경(南彦經)의 아들 남격(南格)은 최명길과 장유(張維, 1587-1638)에게 양명학을 전수한 인물로 꼽힌다. 다만 ‘최명길은 남격을 만나기 전부터 양명학에 대한 상당한 조예가 있었던 듯하다.’⁸⁾ 무엇보다도 최명길은 『사문록』과 같은 저작을 남김으로써 경학사에 큰 족적을 남겼다. 이는 어떤 사람을 학자로서 평가하는 데 중요한 근거자료가 된다. 또한 ‘조익이 과연 양명학자로 분류될 수 있는가?’⁹⁾라는 이전 연구들에 대한 해답을 「맹자기의」에서 찾을 수 있다. 그리고 「맹자기의」 가운데 주요한 문제의식이 무엇인지를 탐구함으로써 최명길의 경전 해석이 갖는 양명학과의 차별성을 살펴볼 수 있다.

- 7) 한정길은 ‘많은 선행연구를 토대로 양명학이 조선에 전래된 시기를 16세기로 규정한다. 아울러 화담학과 가운데 남언경, 이요, 박순 등이 조선 양명학 형성에 활력을 불어넣었을 뿐 아니라 선조 또한 양명학에 긍정적인 평가를 했다.’고 주장한다. 한정길, 「조선조 관료 지식인의 양명학과 연구-양명학의 전래와 그 수용양태를 중심으로-」, 『태동고전연구』제35집, 2015.12, 205-233쪽. 다만 16세기 조선의 양명학자 가운데 최명길의 『사문록』에 비견할 만한 저작을 남긴 인물은 없는 것 같다.
- 8) 한정길, 「조선조 관료지식인의 양명학관 연구(3)-지친 최명길의 양명학관을 중심으로-」, 『한국사상사학』 52, 한국사상사학회, 2016, 234-236쪽.
- 9) 이 문제는 『효종실록』, 효종6년 3월10일 기사와 송시열이 찬한 조익의 신도비명 내용으로부터 기원한다고 할 수 있다. 전자는 ‘조익이 주자학과 길을 달리한다.’라는 평가를 담고 있다. 이에 반해 송시열은 ‘조익이 주자학과 거리가 있다.’라는 평가에 대해 온당하지 않다고 주장한다. 이 같은 상반된 관점은 현대 연구자들에 가까지도 이어진다. 한정길, 「포저(蒲渚) 조익(趙翼)과 양명학의 연관성 주장에 대한 타당성 검토」, 『한국실학연구』14권, 한국실학학회, 2007, 95-96쪽 참조. 『사문록』, 「맹자기의」는 이 같은 논란을 객관적으로 평가하는 데 중요한 근거자료로 활용할 수 있다.

2. 「맹자기의」의 구조와 내용

「맹자기의」는 최명길이 조익과 나눈 문답을 정리한 것이다. 해당구절은 1) 『맹자』, 「11-6」, 집주, 2) 『맹자』, 「13-1」, 집주, 3) 『맹자』, 「14-24」, 집주이다. 『맹자기의』의 구성은 이 구절들에 대한 최명길의 문제 제기과 함께 그 논거를 전반부에 배치하고, 이에 대한 조익의 답변이 후반부에 제시되어있다.

최명길이 제기한 의문은 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫 번째 문제 제기는 『맹자』, 「11-6」, 집주에 관한 것이다. 최명길은 정자와 장자 이래로 성리학자들이 성을 본연지성과 기질지성으로 나누어 말한 것에 대해서 의문을 제기한다. 요지는 정자와 장자의 주장이 맹자의 본의와 어긋난다는 것이다. 즉 맹자는 성의 선함만을 말했지 성의 불선함을 논하지 않았다는 것이다. 그러면서 최명길은 ‘기질지성이 바로 본연지성으로, 성은 하나이다.’라고 주장한다. 그리고 그는 이 주장의 근거로 『맹자』, 「11-7」, 「11-8」을 제시한다. 두 구절은 모두 본성에 대해서 기를 곁해서 말하고 있다. 이는 기를 곁한 성 또한 선할 수밖에 없다는 것이다. 또 최명길은 『이정유서』, 「19-37」에서 ‘양준도가 이정에게 재질 또한 선한 것이 아니냐?’라고 질문한 구절이 『맹자』의 본의를 잘 파악한 것이라고 주장한다.

두 번째 문제 제기는 『맹자』, 「13-1」, 집주와 관련된 것이다. 이는 세 가지 질문으로 구성되어있다. 첫째, “하늘은 또 리가 나온 본원이다.”라고 한다면 하늘과 리가 둘로 나뉜다고 묻는다. 하늘이 바로 리인데, 『집주』의 논의대로 라면 하늘이 리 위에 존재하게 된다. 이는 이치에 맞지 않는 것이다. 둘째, “요수불이(夭壽不貳)”와 “수신이사(修身以俟)”를 각각 ‘진심지성(盡心知性)’과 ‘존심양성(存心養性)’으로 나누고, 다시 이 구절들

을 지(知)와 행(行)으로 분속시키는 것에 대해서 의문을 제기한다. 셋째, 공부의 측면에서 지성(知性)을 진심(盡心)보다 앞세우는 주희의 주장에 대해서 의문을 제기한다. 아울러 그는 ‘정자가 진심을 지성보다 앞세운 것이 옳지 않나?’라고 반문한다.

세 번째 문제 제기는 『맹자』, 「14-24」 집주와 관련된 것이다. 요지는 정자가 인의예지에 대해서 기품의 차원으로 얘기하는 것은 납득할 만하지만, 천도(天道)와 명(命)은 기품으로 논할 수 없다는 것이다.

조익은 최명길의 의견에 대해서 다음과 같이 답변한다. 조익은 첫 번째 문제 제기에 대해서 일정 부분 동의하면서도 잘못된 부분을 지적한다. 예컨대 조익은 ‘맹자가 성선만을 말한 것은 사실이다. 그렇지만 맹자는 사람들이 선을 행하는 데 도움을 주려고 성선을 말한 것이지 기질이 선함을 주장하지 않았다. 기질이 선하다고 하면 성인(聖人)과 범인(凡人)이 동일한 존재가 되어버린다.’라고 말한다. 그리고 그는 ‘양준도의 주장 또한 맹자와 정자가 말한 재질의 의미가 다름을 알지 못한 소치이다.’라고 주장한다.

두 번째 문제 제기 가운데 첫 번째 질문에 대해서, 조익은 해당 주의 전체적인 맥락을 설명하면서 주희의 본래 의도는 성은 마음속에 갖추어진 리임을 밝히는 데 있다고 답변한다. 두 번째, 세 번째 질문에 대해서도 조익은 주자의 생각이 옳다고 주장한다. “요수불이”는 뜻[意]에 해당되는 것으로 지에 속하고, “수신이사”는 일에 해당되는 것으로 행에 속하는 것이다. 그리고 마지막 절은 지와 행을 합한 것으로 공부의 우선순위를 밝히는 데 있다고 답변한다. 정자의 진심 논의 또한 지식을 우선한 것이라고 주장한다.

조익은 세 번째 문제 제기에 대해서 충분히 타당하다고 말한다. 그러면서도 그는 정자가 말한 것도 잘 미루어보면 그 뜻을 짐작할 수 있다고 답변한다.

3. 최명길의 『맹자집주』에 대한 문제 제기와 조익의 대응

1) 『맹자』, 「11-6」 집주 : 본성은 하나인가 둘인가의 문제

최명길은 『맹자(孟子)』, 「11-6(性善章)」의 집주(集註)를 인용한다. 그리고 나서 그는 완곡하게 『맹자집주』의 본연지성과 기질지성 구도에 대한 의문을 제기한다.

(최명길) 『맹자』, 「11-6」 집주에서 “맹자는 오로지 성으로부터 발한 것만 가리켜 말했으므로 재질에는 선하지 않음이 없다고 여겼다. 정자는 기에서 받은 것을 곁해서 가리켜 말했으니, 사람의 재질에는 본래 우매함과 총명함, 강함과 약함의 다름이 있다. 두 가지 주장은 비록 다르지만, 각각 마땅한 바가 있습니다.”¹⁰⁾ 제가 생각건대, 리와 기는 묘하게 합하여 틈이 없으니 아마도 성에서 발한 것과 기에서 받은 것을 구별할 수 없을 것 같은데, 어떤지 모르겠습니다. 또 정자와 장자 이후 여러 유학자들이 성을 논한 것을 살펴보건대, 대체로 ‘본연지성은 선하지 않음이 없는데, 맹자가 말한 “성선”이 이에 해당하고, 기질지성은 선이 있고 선하지 않음이 있는데, 공자가 말한 “성은 서로 가깝다.”¹¹⁾가 이에 해당한다.’라고 생각합니다. 이는 바로 선배 유학자들의 정론이니, 후학들은 다만 준수해야 할 것입니다. 그러나 무릇 성현의 글을 보면 반드시 그들이 사색한 것을 풀어내고, 벗들과 토론하여 자기 확신이 있는 연후에야 비로소 보탬이 있을 것입니다. 지금 이 장을 가지고 논의하고, 또 선배 유학자들의 이야기를 반복해서 참조하고 징험해보았으나 끝내 의심이 없을 수 없었습니다.¹²⁾

10) 『맹자』, 「11-6」, 集註: “蓋孟子專指其發於性者言之, 故以爲才無不善, 程子兼指其稟於氣者言之, 則人之才, 固有昏明強弱之不同矣.”

11) 『논어』, 「17-2」, 子曰: “性相近也, 習相遠也.”

12) 『사문록』, 「맹자기외」, “孟子性善章註, ‘孟子專指其發於性者言之, 故以爲才無不善, 程子兼指其稟於氣者言之, 則人之才固有昏明強弱之不同. 二說, 雖殊, 各有所當.’ 愚意理氣妙合無間, 恐不容有發於性, 稟於氣之別, 未知如何. 且觀程張以後諸儒論性,

정자의 관점에서 보면, 성은 리로 선하다. 그렇지만 재질은 기에서 받은 것으로 선도 있고 선하지 않음도 있다. 이는 정자와 장자 이래로 성을 본연지성과 기질지성으로 구별하는 이론적 근거가 되었다. 최명길은 『맹자』를 읽고 또 읽어도 『집주』에 대한 의문이 사라지지 않는다고 토로한다. 그는 ‘리와 기가 묘하게 합해져 있으며 틈이 없기 때문에, 성에서 발한 것과 기에서 받은 것을 구별할 수 없다.’라고 주장한다. 이로써 보건대, 최명길은 ‘리이든 기이든 모두 선에 중점을 두고 있는 것이고, 또 성을 본연지성과 기질지성으로 구별하는 것에 대해 반대한다.’라고 추정해볼 수 있다.

실제 최명길은 ‘성은 하나일 뿐이니, 기질지성이 바로 본연지성이다.’라고 주장한다. 이는 분명 최명길이 『집주』에 대한 반감을 보여주는 것이다.

(최명길) 대개 성은 하나일 뿐입니다. 기질지성이 바로 본연지성입니다. 어찌 두 가지 성이 있을 수 있겠습니까? 제가 살펴보건대, 이장에서 공도자가 “요를 군주로 삼았지만 상이 있었다. 고수를 아버지로 삼았지만 순이 있었다.”라고 묻자, 맹자가 “그 정으로 말하면 선하다고 할 수 있다.”¹³⁾라고 대답했는데, 이는 비록 상과 고수가 어리석고 사납지만 그 정을 논하면 선한 단서의 맹아가 없던 적이 없다고 볼 것입니다. 이로써 살펴보자면, 맹자가 말한 성선은 기를 받은 것을 겸하여 말하지 않은 적이 없습니다. 아래 장(「11-7」)에서 또 말했습니다. “하늘이 재질을 내림이 이와 같이 다른 것이 아니라, 그 마음을 빠뜨리는 것이 그렇게 만든 것이다.”¹⁴⁾ 이는 전적으로 몰육

大略以爲本然之性無不善，孟子所謂‘性善’，是也。氣質之性有善有不善，孔子所謂‘性相近’，是也。此乃先儒定論，後學但當遵守而已。然凡看聖賢文字，須研其思索，論諸朋友，有以自信，然後方爲有益。今以此章論議，并將先儒說話反覆參驗，終不能無疑。”

13) 『맹자』, 「11-6」, “或曰：有性善，有性不善，是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子啓、王子比干。… 孟子曰：乃若其情則可以爲善矣，乃所謂善也。”

이 해가 됨을 말한 것이지, 또 기를 받은 것에 불선이 있음을 말한 적이 없습니다. 「11-8」에서 말했다. “밤낮으로 자라나는 바와 새벽의 맑은 기에 그 좋아하고 미워함이 남들과 서로 가까운 것이 얼마 되지 않는다.”¹⁵⁾ 이는 또한 분명 기를 겸해서 말을 한 것인데, 정자와 장자의 논의가 이와 같은 것은 어째서입니까?¹⁶⁾

여기서 요와 상, 고수와 순을 대비한다. 이들은 겉으로 드러난 기질이 완전히 다르다. 그리고 이들의 행위 양상은 마치 기질의 차이로부터 발생하는 것 같다. 그렇지만 최명길의 관점에서 보면, 기질이 다른 것 같은 요와 상, 고수와 순은 모두 사단이라는 선의 맹아를 갖고 있다. 그리고 사단은 기질로부터 아무런 영향을 받지 않을 뿐 아니라 기를 겸하고 있는 본성이다. 사단이 바로 기를 겸한 순성한 본성이다.

그렇다면 선하지 않음은 어디로부터 발생하는가? 최명길은, 선하지 않음이 재질로부터 발생하는 것이 아니라고 생각한다. 선하지 않음의 원인은 내부에 있는 것이 아니라 외부대상이 그렇게 만드는 것이다. 선하지 않음은 외부대상에게 나의 마음을 잠깐 빼앗기는 것이지 나의 타고난 재질이 나빠서 발생하는 것이 아니다. 이로써 보건대, 최명길은 재질이 어떠한 사람도 누구나 동일한 마음을 갖고 있으며, 또 이 마음이 바로 선한 본성과 같다고 주장하는 것이다.

-
- 14) 『맹자』, 「11-7」, “孟子曰: 富歲, 子弟多賴, 凶歲, 子弟多暴, 非天之降才爾殊也. 其所以陷溺其心者然也.”
- 15) 『맹자』, 「11-8」, “孟子曰: 牛山之木, 嘗美矣, 以其郊於大國也. 斧斤伐之, 可以爲美乎. 是其日夜之所息, 雨露之所潤, 非無萌蘖之生焉, 牛羊又從而牧之. 是以若彼濯濯也, 人見其濯濯也, 以爲未嘗有材焉, 此豈山之性也哉.”
- 16) 『사문록』, 「맹자기의」, “蓋性一而已矣. 氣質之性, 便是本然之性, 豈容有二性. 竊詳此章, 公都子問: ‘以堯爲君而有象, 以瞽瞍爲父而有舜.’ 孟子答曰: ‘乃若其情, 則可以爲善.’ 是以爲雖以象與瞽瞍之頑戾, 論其情, 則未嘗無善端之萌也. 以此觀之, 孟子所謂性善, 未嘗不兼氣稟而言也. 下章又曰: ‘非天之降才爾殊, 其所以陷溺其心者, 然也.’ 是專言物欲之爲害, 而亦未嘗言氣稟之有不善也. 夜氣章曰: ‘日夜之所息, 平旦之氣, 其好惡, 與人相近也, 幾希.’ 此則又分明挾氣而爲言, 而程張之論, 如是何也.”

최명길은 ‘사람이 모두 바른 리와 함께 오행의 온전한 기를 품수했다.’라고 주장한다. 그러면서 그는 ‘오행의 온전한 기 가운데 청탁수박의 차이가 있다.’라고 주장한다. 이로써 보자면, 최명길은 사람의 보편성을 리에서 찾는 듯하다. 그런데 최명길은 ‘사람은 모두 담일청허한 본체를 갖고 있다.’라고 주장한다. 이는 리뿐만 아니라 기에서도 사람의 보편성을 확보하려고 하는 것이다. 그렇다면 최명길은 담일청허한 본체로서의 기를 무엇이라고 규정하는가? 또 그는 리와 기의 관계를 어떻게 설정하는가?

(최명길) 제가 생각건대, 사람은 태어나면서 하늘과 땅의 바른 리 [正理]를 받고, 오행의 온전한 기를 품수해서 만물과 같지 않습니다. 그 사이에 비록 맑고 탁하고 순수하고 잡박함의 차이가 없지 않지만, 그 담일하고 청허한 본체는 완전히 잃어버린 적이 없습니다. 그러므로 사람에게 양심이 있다는 점은 지혜로운 자와 어리석은 자 사이에 차이가 없으니, 비록 하우(下愚)라고 하더라도, 선은 좋아할 만하고 악은 싫어할 만함을 알지 못함이 없습니다. 예컨대 상이 순임금 궁에 들어가자마자 부끄러운 낫빛을 띤 데서 양심이 사라지지 않음을 알 수 있습니다. 상이 이 마음을 확충하지 못하고, 끝내 의롭지 못한 데 빠진 것은 욕망이 그것을 가린 것이지 부여받은 본성의 선하지 않음에 허물을 돌려서는 안 될 것 같습니다. 만약 성은 본래 선한데 기질에는 선이 있고 악이 있다고 말하면, 이는 리와 기가 본래 서로 사이가 막혀서 두 가지 물건으로 나누어지는 것 같습니다. 하늘과 땅이 만물을 낳는 이치는 응당 이와 같지 않으니, 또 어찌 성인이 가르침을 세운 본의에 방해되지 않겠습니까? 저는 이에 대해 의심이 없을 수 없습니다. 『이정유서』에서 양준도(楊遵道)가 질문한 것은 소견이 있는 것 같은데, 정자의 답변은 그다지 분명하지 않아서 저의 의혹을 풀어주지 못합니다. 양준도의 주장을 지금 함께 기록해서 보내니, 헤아려보시고 가르쳐 주시길 바랍니다.¹⁷⁾

17) 『사문록』, 「맹자의의」, “愚意人之爲生, 受天地之正理, 稟五行之全氣, 與萬物不同. 其間雖不無清濁粹駁之不齊, 而其湛一清虛之本體, 未嘗全喪, 故良心之在人, 無間智愚. 雖以下愚, 亦無不知善之可好, 惡之可惡, 如象往入舜宮, 便有忸怩之色, 可見良心之未泯. 其不能擴充是心, 卒陷於不義者, 慾蔽之耳. 恐不可歸咎於稟性之不善也.”

우선 최명길은 담일청허한 본체로서의 기를 양심이라고 규정한다. 양심은 지혜로운 자이든 어리석은 자이든 혹은 상지이든 하우이든 전혀 차이가 없는 것으로 선을 좋아하고 악을 싫어하는 마음이다. 그리고 선을 좋아하고 악을 싫어하는 마음이 제대로 작동하지 않는 까닭은 기능의 차이에 있는 것이 아니라 외부대상에 사로잡힌 욕망이 ‘내가 양심을 갖고 있다.’라는 사실을 망각하게 만드는 데 있다.

만약 최명길이 양심의 기능 차이를 상정한다면 이는 개개인의 도덕성에 차이를 인정하는 것이니 궁극적으로 그 원인은 기질에서 찾을 수밖에 없을 것이다. 또 최명길이 양심과 별개로 존재하는 사람의 도덕적 보편성을 설정했다면 이는 리에서 그 보편성을 찾아야 할 것이다. 그런데 그는 『집주』에서 주장하는 기질의 차이를 인정하지 않을 뿐 아니라 양심 외에 별도로 존재하는 리를 주장하지도 않는다. 그는 리와 기를 양심이라는 체제 아래 하나로 통합하고 있다. 이로써 보건대, 최명길은 『집주』와 같이 이기심성(理氣心性)의 구도로 『맹자』를 독해하지 않는다. 이는 정자에게 반론을 제기한 양준도의 입장을 옹호하는 지점에서 재차 확인할 수 있다.¹⁸⁾

조익은 최명길의 주장에 대해서 일정 부분 인정한다. 예컨대 그는 맹자와 정자의 주장이 각각 가리키는 대상이 다르다고 주장한다. 이는 최명길의 『맹자』 독해를 전적으로 부정한다기보다 어느 정도 타당성을 갖고 있음을 수긍하는 지점이다. 다만 그는 ‘최명길이 『집주』에 대해서 곡해한다.’라고 꼬집어서 말한다. 이는 조익의 『맹자』 이해를 보여주는 부

若曰性本善而氣質有善有惡，則是理氣自相隔斷。有若分爲二物。天地生物之理，不應如此。亦豈不有妨於聖人立教之本意乎。愚於此不能無疑。程書楊遵道所問似有所見，而程子所答未甚分曉，不能解愚見之惑。楊說今並錄去。幸商量見教。”

18) 최명길은 『이정유서』, 「19-37」 가운데 양준도의 주장을 부분 발췌하여 자신의 논거로 활용한다. 양준도는 ‘『맹자』 원문에 의거해보면 성(性), 정(情), 재(才) 모두 재질과 관련되어있을 뿐 아니라 선하지 않음이 없다.’고 주장하면서 정이천이 선악의 가능성을 재질에서 찾는 것에 대해서 반박한다.

분일 뿐 아니라 최명길과 조익의 차이를 확인할 수 있는 중요한 부분이다.

(조익)맹자와 정자의 말은 가리키는 대상이 각각 다르므로 그 말이 다르지 않을 수 없지만, 그 말은 모두 옳습니다. 맹자는 아마도 사람은 성이 본래 선함을 알지 못하기 때문에 각각 자신의 편한 마음을 따라서 선을 행하길 힘쓰지 않으므로 오로지 성선만을 말해서 사람들에게 성의 선함을 알게 하고자 한 것입니다. 무릇 성의 본원은 선할 뿐입니다. 그래서 성인과 보통 사람은 그 본성이 동일합니다. 맹자가 가리킨 바가 바로 이것입니다. 성은 비록 본래 동일하지만 품수한 기에는 다름이 있습니다. 대개 성은 본래 하나의 리입니다. 리에 어찌 같지 않음이 있겠습니까? 기와 합하여 사람이 되고 동물이 되는 데 이르면, 그 기는 맑고 탁하고 순수하고 잡박하여 만 가지로 같지 않음이 있습니다. 그 합한 기가 같지 않음으로 말미암기 때문에 성 또한 다르지 않을 수 없습니다. 정자가 말한 기질지성이 이것입니다. …… 맹자는 또한 말하길, ‘비록 같지 않음이 있지만, 같지 않음에는 땅의 비옥함과 척박함이 있고, 비와 이슬의 기름이 있고, 사람의 노력에는 차이가 있다.’라고 했습니다. 무릇 땅의 비옥함과 척박함은 기질의 맑음과 탁함과 같고, 비와 이슬의 기름은 세상에 대한 가르침이 밝혀짐과 어두워짐과 같고, 사람의 노력에는 차이가 있음은 배움과 배우지 않음, 닦음과 닦지 않음과 같습니다. 그렇다면 맹자 또한 기질이 모두 같다고 여긴 것은 아닙니다. 대감께서는 사람이 악을 짓는 것은 다만 물욕의 해가 있을 뿐이요, 기질의 구속됨이 없다고 생각하신 것입니다. 이와 같다면 성인과 범인은 그 기가 동일합니다. 이는 결단코 그렇지 않습니다. 양준도의 물음은 절실한 질문이라고 말할 수 있습니다. 그러나 맹자와 정자가 말한 ‘재’자가 지시하는 바가 본래 동일하지 않음을 모른 것입니다. 맹자가 말한 재는 사단이 선을 행할 수 있음을 가리킨 것입니다. 이른바 ‘그 정으로 말하면 선하다고 할 수 있다. 이것이 이른바 선이다. 재질의 죄가 아니다.’¹⁹⁾ 라는 것입니다. 그 재를 다할 수 없는 것은 모두 사단을 말합니다. 정자가 말한 재는 바로 보통 사람이 발휘하고 행하게 하는 것을 말

19) 『맹자』, 「11-6」, “孟子曰, 乃若其情則可以爲善矣, 乃所謂善也. 若夫爲不善, 非才之罪也.”

합니다. 그러므로 선함도 있고 선하지 않음도 있습니다. 보통 사람이 행하는 것은 바로 기질에 의한 것입니다. 기질의 다름으로 말미암아 선함과 악함이 달라집니다.²⁰⁾

조익은 성과 마음을 구별한다. 성은 선하지만, 마음은 꼭 선을 행하길 힘쓰려고 하지 않는다. 성인과 보통 사람의 동일성은 성에 있지 마음에 있지 않다. 성인과 보통 사람의 본성이 동일한 까닭은 본성이 바로 리이기 때문이다. 그리고 성인과 보통 사람의 마음이 동일하지 않은 까닭은 품수한 기가 다르기 때문이다. 또 품수한 기의 차이로 말미암아 사람과 사람, 사람과 동물의 차이도 발생하게 된다. 따라서 성인이든 보통 사람이든 사람의 동일한 본성은 본연지성이다. 그리고 품수한 기질로부터 발생하는 사람과 사람의 차이를 기질지성이라고 명명하는 것이다.

그렇다면 조익은 선하지 않음의 원인을 기질에서 찾은 것이다. 이는 외부대상을 쫓아가는 욕망이 선한 마음을 망각하게 만든다는 최명길의 구도와 확연히 다른 것이다. 최명길의 시각에서 보면, 선함은 나를 변화시키는 문제라기보다 ‘양심에 대한 각성’ 혹은 ‘외부대상을 쫓는 욕망을 끊어냄’의 문제와 깊은 관련이 있다. 이에 반해 조익의 선함은 나의 기질

20) 『사문록』, 「맹자기의」, “孟子程子之言, 所指各殊, 故其言不得不異也. 然其言皆是也. 孟子蓋爲人不知性之本善, 各徇其意之所便, 而不務爲善, 故專言性善, 欲使人知性之善也. 夫性之本, 則善而已. 聖人與衆人, 其本性, 則一也. 孟子之所指即此也. 性雖本同, 氣稟有異. 蓋性本一理也. 理豈有不同哉. 至合於氣而爲人爲物, 則其氣清濁粹駁, 有萬不同, 由其所合之氣不同, 故性亦不能不異. 程子所謂氣質之性, 是也. …… 孟子亦云, 雖有不同, 則地有肥磽, 雨露之養, 人事之不齊也. 夫地之肥磽, 如氣質之清濁, 雨露之養, 如世教之明晦, 人事之不齊, 如學與不學, 修與不修也. 然則孟子亦不謂氣質皆同也. 台意, 謂人之爲惡, 但有物欲之害而已. 氣質爲累, 則無之. 如是, 則聖人與凡人, 其氣一也. 此決不然也. 楊遵道之問, 可謂切問也. 然不知孟子程子所言才字所指, 自不同也. 孟子所謂才者, 指四端之能爲善也. 所謂‘乃若其情, 則善矣. 非才之罪也.’ 不能盡其才也, 皆謂四端也. 程子所謂才, 則乃指凡人所以發用作爲者而言也, 故謂有善有不善. 凡人所以作爲者, 乃氣質之爲也. 由其氣質之殊, 而善惡不同也.”

을 변화시킴에 달려 있는 것이다. 그리고 이 변화는 양심에 대한 각성이라는 간이한 방법보다 학습과 함께 이루어지는 부단한 자기 노력의 결과물이다. 예컨대 땅의 비옥함과 척박함은 자신의 기질과 관련된 것이고, 비와 이슬의 기쁨은 세상의 가르침과 연결된 문제이다. 이는 본성[理]과 마음[氣]을 분리해서 생각하는 것이다. 그리고 마음은 리를 학습함으로써 기질 변화를 이룰 수 있다.

이 같은 도식에 의거해보면, 성인과 보통 사람의 마음은 결코 같을 수 없다. 다만 성인이든 보통 사람이든 동일한 본성을 부여받았을 뿐 아니라 이를 실현할 수 있는 배움의 이치 또한 같은 것이다. 따라서 조익의 『맹자』 경학사상은 『집주』의 권위를 충실히 따라가는 것이다. 그리고 재질 또한 맹자가 주장한 사단을 뜻하는 것이 아니라 사람마다 달리 타고난 기질을 나타내는 것이다.

2) 『맹자』, 「13-1」 집주 : 하늘과 리의 관계 및 존심양성과 진심 지성의 문제

최명길은 ‘하늘과 리는 동일한 것으로 분별할 수 없다.’라고 주장한다. 이는 『집주』에서 주희가 ‘하늘은 또 리가 나온 근원이다.’라고 말한 것에 대한 비판이다.

(최명길) 「13-1(盡心章)」 집주에서 ‘하늘은 또 리가 나온 근원이다.’²¹⁾라고 했는데, 이 말은 의심하지 않을 수 없습니다. 하늘이 곧 리이니, (하늘과 리를)분별할 수 없습니다. 만약 ‘리’자를 ‘성’자로 바꾸면 온당할 것 같습니다. 성은 사람이 부여받은 것을 가지고 말한 것이고, 리는 공용공통의 총 명칭이기 때문에, 그 명명(命名)한 의미가 조금 다른 것 같습니다.²²⁾

21) 『맹자』, 「13-1」, “心者, 人之神明, 所以具衆理而應萬事者也. 性則心之所具之理, 而天又理之所從以出者也.”

22) 『맹자기역』, “「盡心章」註: ‘天又理之所從出.’ 此語不能無疑. 天卽理也, 不容有分別.

여기서 최명길은 ‘성은 사람이 부여받은 것이고, 리는 공용공통의 총 명칭이다.’라고 주장한다. 이 말은 주희의 관점과 미묘한 차이가 있다. 만약 주희가 최명길과 함께 대화를 나눈다면, 주희는 분명 ‘성은 사람이 부여받은 것이고’를 ‘사람이 부여받은 리를 가리켜 성이다.’로 고쳐줄 것이다. 또 그는 ‘리는 공용공통의 총 명칭이다.’를 ‘리는 태극으로 만물이 부여받은 성의 본원이다.’로 바로잡을 것이다.²³⁾ 이 같은 논조는 조익의 답변 속에서도 엿보인다.

조익은, 최명길이 ‘주희가 하늘과 리를 분리했다.’라고 비판한 것에 대해서 반론을 제기한다.

(조익) 리의 본원은 태극이 이에 해당합니다. 이 리가 음양 가운데 있으면 음양의 리가 되고, 오행에 있으면 오행의 리가 되고, 만물에 있으면 만물의 리가 됩니다. 만물에 있는 것은 또 리라고 하지 리의 본원이 아닙니다. 이 주에서 처음에 ‘마음의 신명은 못 이치를 갖추고 있다.’라고 하고, 또 ‘성이란 마음에 갖추어진 리이다.’라고 하고, ‘하늘은 또 리가 나오는 근원이다.’라고 했습니다. 여기서 ‘리’자는 바로 성을 가리켜 말한 것입니다. 그래서 이는 위의 문장에서 ‘성은 마음에 갖추어진 리를 가지고 말한 것이다.’라고 했지 ‘리의 근원이다.’라고 말하지 않았으니, 아마도 해가 되지 않을 것 같습니다.²⁴⁾

여기서 조익은 ‘리의 본원은 태극이다.’라고 주장한다. 하늘의 관점에

若以性字易理字，恐或穩帖。蓋性者以人所稟受而言，理則是公共之總名。其命名之意，似稍不同也。”

- 23) 『어류』, 「94:25」, 問: “先生說太極‘有是性則有陰陽五行’云云, 此說性是如何?” 曰: “想是某舊說, 近思量又不然。此‘性’字爲稟於天者言。若太極, 只當說理, 自是移易不得。易言‘一陰一陽之謂道’, 繼之者則謂之‘善’, 至於成之者方謂之‘性’。此謂天所賦於人物, 人物所受於天者也。” 寓(61이후).
- 24) 『사문록』, 「맹자기의」, “理之本原, 則太極, 是也。此理在陰陽中, 則爲陰陽之理。在五行, 則爲五行之理。在萬物, 則爲萬物之理。在萬物者, 亦謂之理而非理之本也。此註, 初云: 心之神明, 具衆理。又云: 性者, 心所具之理, 故云天又理之所從出。此理字, 乃指性言也。因上文言‘性者所具之理’而言也。非謂理之本也, 恐不爲害也。”

서 보면, 리는 태극으로 만물의 본원을 나타내는 것이다. 만물의 관점에서 보면, 리는 각 개체에 부여된 본성을 뜻하는 것이다.²⁵⁾ 이는 리를 형이상과 형이하의 차원으로 나누는 것이다. 즉 형이상의 차원에서 하늘은 리의 본원이고, 형이하의 차원에서 리는 만물에 부여된 것으로 본성이다. 그리고 사람의 차원에서 보면, 성은 마음속에 갖추어진 리가 되는 것이다. 즉 사람의 성은 리[性即理]이지 리의 본원이라고 하지 않는다. 따라서 조익은 『집주』의 논리를 충실히 따른다고 할 수 있다. 그리고 존심양성(存心養性)과 진심지성(盡心知性)에 대한 논의 속에서도 두 사람이 『집주』에 대해서 상반된 견해를 제시하는 것을 볼 수 있다.

최명길은 ‘존심양성(存心養性) 아래 두 장은 모두 행위의 차원에 속하는 것이다.’라고 주장한다.

(최명길) 이 장 말단의 집주에서 ‘하늘을 알아서 요절과 장수로 자기 마음이 흔들리지 않는 것이 지(智)를 다함이다. 하늘을 섬겨서 자신을 닦아 죽음을 기다릴 수 있는 것이 인(仁)의 지극함이다.’라고 말했다. 제가 생각건대, ‘존심양성(存心養性)’ 아래 두 장은 모두 행위의 차원에서 하나로 뒤섞어 말한 것입니다. 지금 ‘요절과 장수로 마음이 흔들리지 않는다.’라는 것을 지에 소속시켜서 ‘진심지성(盡心知性)’과 서로 대응시키고, ‘자신을 닦아서 죽음을 기다린다.’라는 것을 행에 소속시켜서 ‘존심양성(存心養性)’과 서로 대응시킨 것은, 제 생각에는 너무 지나치게 분석한 것 같습니다. 맹자가 말한 본래 뜻이 아마도 이와 같지 않을 것 같습니다. 어떨지 모르겠습니다.²⁶⁾

25) 『어류』, 「18:28」, 德元問: “萬物各具一理, 而萬理同出一原.” 曰: “萬物皆有此理, 理皆同出一原. 但所居之位不同, 則其理之用不一. 如爲君須仁, 爲臣須敬, 爲子須孝, 爲父須慈. 物物各具此理, 而物物各異其用, 然莫非一理之流行也. 聖人所以窮理盡性而至於命’, 凡世間所有之物, 莫不窮極其理, 所以處置得物物各得其所, 無一事一物不得其宜. 除是無此物, 方無此理; 既有此物, 聖人無有不盡其理者. 所謂‘惟至誠贊天地之化育, 則可與天地參者也.’” 備(69이후).

26) 『사문록』, 「맹자기의」, “此章末端圓註: ‘知天而不以夭壽貳其心, 智之盡也. 事天而能修身以俟死, 仁之至也.’ 愚意, ‘存心’、‘養性’以下二章, 皆就行上作一滾說話. 今以‘夭壽不貳’屬之知, 而與‘盡心’、‘知性’相應, 以‘修身以俟’屬之行, 而與‘存心’、‘養

이 말의 요지는 『집주』에서 요수불이(夭壽不貳)와 수신이사(修身以俟)를 각각 진심지성(盡心知性)과 존심양성(存心養性)으로 나누고, 이 구절들을 다시 지(知)와 행(行)으로 분속시키는 것이 지나치다.’는 것이다. 최명길의 관점에서 보면, 요절과 장수로 마음이 흔들리지 않는 것이든 자신을 닦아서 죽음을 기다리는 것이든 모두 행위의 차원에 속하는 것이다. 게다가 『맹자』에서 본성과 마음을 명확하게 구별하고 있지 않음에도 불구하고, 『집주』에서 이 구절들을 지와 행으로 분속하는 것은 맹자의 본래 취지와 맞지 않는 것이다.

조익은 ‘최명길의 문제 제기가 납득되지 않는다.’라고 주장한다. 그러면서 그는 『집주』의 논리적 타당성을 논증한다.

(조익) 이 장의 첫 번째, 두 번째 양절은 분명 지와 행을 나누어 말했습니다. 마지막 절은 위의 두 절을 총괄하였기 때문에 주에서 분속하였으니 무슨 의심이 있겠습니까? 대개 ‘요절과 장수로 마음이 흔들리지 않는다.’는 뜻이지 일이 아니니, 행에 속하지 않습니다. ‘자신을 닦음’은 일이니, 행에 속합니다. ‘성을 알고 하늘을 아는’ 사람이 아니라면 어찌 요절과 장수로 마음이 흔들리지 않을 수 있겠습니까? 그러므로 ‘요절과 장수로 마음이 흔들리지 않는다.’는 ‘성을 알고 하늘을 안’ 공효로 ‘지의 극진함’이라고 말할 수 있습니다. ‘자신을 닦아서 죽음을 기다린다.’는 바로 ‘마음을 보존하고 성을 기르고 하늘을 섬긴다.’는 일입니다. 그러므로 마지막 절은 위의 양절을 합하여 총괄적으로 설명한 것입니다. 무릇 옛날이나 지금이나 의리를 행하는 고상함은 반드시 그 지식(智識)의 밝음으로 말미암기 때문에 옛 사람들의 학문하는 방법은 반드시 ‘앎을 지극히 한다.’를 우선으로 삼습니다.²⁷⁾

性’相應，則竊恐過於分劈。孟子立言本意或不如此，未知如何。”

- 27) 『사문록』, 『맹자지의』, “此章第一、第二兩節，分明分知行言，末節總括上兩節，故註分屬之，有何疑也。蓋‘夭壽不貳’乃意也，非事也，不屬於行。修身乃事也，屬於行。非‘知性，知天’者，安能不貳於夭壽乎。故‘夭壽不貳’，‘知性，知天’之效也，而可謂智之盡也。‘修身，俟死’，卽是‘存養，事天’之事也，故此節卽合上兩節而總說之也。凡古今

우선 조익은 ‘요절과 장수로 마음이 흔들리지 않는다.[夭壽不貳]’가 행의 차원에 속하지 않음을 입증한다. 그는, 마음이 흔들리지 않음은 뜻과 관련된 것이라고 주장한다. 이는 뜻을 아직 행위로 드러나지 않은 내면의 심리상태로 보는 것이다. 그리고 그는 ‘자신을 닦아서 죽음을 기다린다.[修身以俟]’가 행위와 관련된 것이라고 말한다. 이는 내면의 심리적 안정으로부터 발생한 결과라고 할 수 있다.

조익의 관점에서 볼 때, 장수와 요절로 인해서 마음이 흔들리지 않는 사람은 운명을 받아들일 줄 안다. 이는 성과 하늘의 이치를 꿰뚫고 있기 때문에 가능한 것이다. 그리고 자신을 닦음은 수양과 관련된 것이다. 수양은 마음을 보존하고 성을 기르는 것이다. 이는 하늘로부터 마음속에 부여받은 본성, 즉 리를 기르는 것이다. 따라서 자신을 닦아서 죽음을 기다림[修身以俟]은 ‘하늘을 섬기는 데[事天]’까지 이어지는 것이다. 그리고 조익이 ‘예나 지금이나 의리를 행하는 데 가장 우선이 앓을 지극히 하는 것이다.’라고 주장한 것에 의거해보면, 이 같은 도식은 주희의 선지후행을 충실히 따르는 것이라고 할 수 있다.

최명길은 주희의 논리를 따르지 않는다. 그는 이에 대한 근거로 정자(程子), 장자(張子) 등의 주장을 제시한다.

(최명길) 이 장에서 정자²⁸⁾, 장자²⁹⁾, 여러 현인들의 논의는 오로지 지에만 소속시키지 않고 ‘지성지천’을 ‘진심’의 공부 효과[功效]로 삼았습니다. 그런데 주자는 (‘마음을 다하다.’를) ‘사물이 궁구되다.’와 ‘그칠 데를 알다.’의 공부 효과로 삼아서 ‘성을 알다.’를 ‘마음을 다

行義之高, 必由其智識之明, 故古人學問之道, 必先乎‘致知.’”

- 28) 『유서』, 「25-45」, “孟子曰: ‘盡其心者, 知其性也. 知其性則知天矣.’ 心也, 性也, 天也, 非有異也.”
- 29) 『장자어록』, 「2-55」, 子夏未盡反身處可更求之<題不動心章>. 告子所止到已言所不及處孟子所止到已所難名處然則告子所見所言與孟子所守所見可知矣. 不知命<同上>則大無信故命立而後心誠<題盡心章>誠則實也. 太虛者天之實也. 萬物取足於太虛人亦出於太虛太虛者心之實也.

하다.’의 앞에 두었습니다. 이는 더욱 의심할 만합니다. 왜냐하면 학문의 핵심은 ‘마음을 다하다.’라는 데 있기 때문입니다. ‘넓게 배우다.’와 ‘상세하게 말하다.’³⁰⁾는 것은 이 마음을 밝히려는 것이고, ‘사단을 확충하다.’는 이 마음을 다하길 구하기 위한 것입니다. 성실함이 확립되고 밝음이 통하여 본체가 밝아지는 데 이르면 성과 하늘은 이를 벗어나지 않습니다. 이것이 이른바 ‘아래로 사람의 일을 배워서 위로 천리에 통달한다.’³¹⁾는 것이고, 증자가 학문을 쌓은 후에 재빨리 ‘예[唯]³²⁾’라고 대답한 까닭입니다. 아직 마음을 다할 수 없는데, 먼저 성과 하늘의 오묘함을 일삼으려고 한다면 넓고 망망하여 전혀 착수할 곳이 없게 되니, 거의 공부의 순서가 바뀐 것이 아니겠습니까? 제 생각에는 정자의 주장을 따르는 것이 옳을 것 같은데, 어떤지 모르겠습니다.³³⁾

주희는 앎을 가장 소중한 공부 방법이라고 생각한다. 이 때문에 그는 ‘성을 알다.[知性]’를 ‘마음을 다하다.[盡心]’보다 앞세운다. 최명길의 시각에서 보면, 이는 여러 현인들의 주장과 다를 뿐 아니라 『맹자』의 원래 취지와도 어긋나는 것이다. 공부는 모두 자신의 마음을 확립하는 것과 관련되어있다. 자신의 마음이 확립되면 본체가 밝혀진다. 그리고 본체가 밝혀지면 성을 알고 하늘을 아는 것은 이를 벗어나지 않게 된다. 예컨대 아래로 사람의 일을 배우고 위로 하늘의 이치에 통달하는 것과 같다. 쇄소응대(灑掃應對)와 같은 소소한 일상공부로부터 시작하지 않으면 그 마

30) 『맹자』, 「8-15」, “孟子曰, 博學而詳說之, 將以反說約也.”

31) 『논어』, 「14-37」, “子貢曰, 何爲其莫知子也, 子曰, 不怨天, 不尤人, 下學而上達, 知我者, 其天乎.”

원문의 맥락상, 하학은 진심(盡心)을 상달은 지천(知天)을 나타내는 것 같다.

32) 『논어』, 「4-15」, “子曰, 參乎, 吾道, 一以貫之, 曾子曰, 唯.”

33) 『사문록』, 「맹자기의」, “此章程張諸賢之論, 不專屬知, 而以‘知性’、‘知天’爲‘盡心’之效. 朱子以爲‘物格’、‘知止’之效而以‘知性’居‘盡心’之前. 此尤可疑. 蓋學問緊要, 專在‘盡心’上. ‘博學’、‘詳說’, 所以求明乎此心也. ‘擴充四端’, 所以求盡乎此心也. 至於誠立明通本體瑩然, 則性與天不外是矣. 此所謂‘下學而上達’, 曾子所以一唯於積學之後者也. 未能盡心而先欲從事於性與天之妙, 則浩浩茫茫都無下手處, 不幾於工夫倒置乎. 愚意從程說爲是, 未知如何.”

음이 고원한 데로 흘러가서 공부에 착수조차 하지 못하게 되는 것이다. 이로써 보건대, 이 구절은 주희의 공부 방법을 비판하는 것일 뿐 아니라, 또 주희가 『맹자』를 오독하는 것이라고 꼬집는 것이다.

조익은 주희의 공부방법을 충실히 따른다. 그는 ‘마음을 다한다.[盡心]’을 앎의 측면으로 해석한다.

(조익) ‘마음을 다한다.’라는 글자를 범범하게 말하면 오직 이 마음의 이치를 다한다는 것이 이것이니, ‘성을 다하다.’라는 글자와 비슷합니다. 정자의 말이 바로 이런 의미입니다. 세속에서 말하는 ‘마음을 다한다.’는 것은 모든 일에서 그 성실한 마음을 다하여 행하는 것을 의미합니다. 이는 ‘마음을 보존하여 성을 기른다.’는 것과 상대적으로 말한 것으로 지의 측면에서 말한 것이 분명합니다. 이것이 주자가 오로지 지의 측면에서 말한 까닭입니다. 주자의 의도는 ‘심(心)’자를 마음의 지식으로 생각하여 마땅히 알아야 할 것을 반드시 다 알고자한 것이고, 앎을 다하지 않음이 없다는 것을 바로 ‘마음을 다한다.’는 것이라고 말한 것입니다. 오직 이와 같으므로 ‘성을 알다.’가 ‘마음을 다한다.’ 앞에 있다고 여긴 것입니다. 성의 리를 아는 것을 그 앎을 다한다고 생각했기 때문에 ‘마음을 다한다.’를 ‘앎이 지극하다.’는 것으로 여기고, ‘성을 알다.’를 ‘사물의 이치를 궁구하다.’는 것으로 생각하는 것입니다.³⁴⁾

최명길이 마음을 본체로 이해했다면, 조익은 본체로서 마음보다 지식의 측면에서 마음을 이해한다. 조익은 ‘심(心)’자를 마음의 지식으로 이해한다. 그리고 그는 이에 대해서 주희의 의도를 반영한 것이라고 주장한다. 여기서 마음의 지식은 마땅히 알아야 할 것이다. 또 ‘마음을 다한다.

34) 『사문록』, 「맹자기의」, “‘盡心’字泛然言之, 則惟盡得此心之理者, 是也, 與‘盡性’字相似. 程子之言, 乃此意也. 世俗所謂‘盡心’, 則謂凡事盡其誠心而爲之也. 此則與‘存心, 養性’對言, 分明以知言也. 此, 朱子所以專以知言也. 蓋朱子之意, 以心字爲心之知識, 必盡知其所當知, 其知無不盡者, 乃謂之‘盡心’也. 惟如是, 故謂‘知性’在‘盡心’之前, 蓋謂知其性之理, 其知乃盡也, 故以‘盡心’爲‘知至’, ‘知性’爲‘格物’也.”

[盡心]’는 지식을 다 알아서 빠짐이 없는 것을 나타낸다. 이 같은 구도에서 마음의 지식을 다 알지 못하면 ‘마음을 다한다.’라는 말이 성립될 수 없다. 그리고 마음의 지식은 심리상태가 아니라 사물의 이치이다. 따라서 ‘마음을 다한다.’는 ‘성을 알다.[知性]’, 즉 사물의 이치를 궁구하는 것을 우선으로 하는 것이다. 또 이는 조익이 『맹자』, 「13-1」의 『집주』와 경학 해석 경향이 일치함을 보여주는 것이다.

3) 『맹자』, 「14-24」 집주 : 명은 운명인가 품수인가의 문제

최명길은 『맹자』, 「14-24」 구절에 대한 『집주』의 관점을 비판한다. 그 요지는 명(命)에 대한 『집주』의 해석을 받아들일 수 없다는 것이다.

(최명길) ‘인이 부자에 대한 것, 의가 군신에 대한 것, 예가 빈주에 대한 것, 지가 현자와 그렇지 않은 자에 대한 것, 성인이 천도에 대한 것은 명(命)이 있으나 성(性)에 있다. 군자는 명이라고 하지 않는다.’³⁵⁾ 정자가 ‘사람에게 있는 인의예지와 천도는 천명에서 부여한 것인데, 품수한 것에는 맑고 탁하고 두텁고 박함이 있다. 그러나 성선은 배워서 다할 수 있으므로 명이라고 하지 않는다.’³⁶⁾라고 했습니다. 주자 또한 이 주장을 따랐습니다. 제가 생각건대, 인의예지는 진정 이와 같이 말할 수 있습니다. ‘성인과 천도’ 한 단락을 끝내 걸리는 것이 있는 듯합니다. 성인을 어찌 기품의 청탁으로 말할 수 있겠습니까? 반복해서 생각해보더라도 말한 바를 모르겠습니다. 이른바 제 생각에 맹자의 본래 뜻은 기품을 가리켜 말한 것이 아니라 그 만나는 바의 행(幸)·불행(不幸)이 있음을 말한 것일 뿐입니다. 위대한 순의 효성으로도 고수와 같은 아버지가 있었고, 세 사람의 어진 신하의 충성스러움에도 상나라 주와 같은 군주가 있었다. 이는 인륜의 매우 특수한 상황입니다. 요와 탕은 홍수와 기품을 만났고, 공자는 진

35) 『맹자』, 「14-24」, “仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 智之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉, 君子不謂命也.”

36) 『이정유서』, 「19-59」, “口目耳鼻四支之欲, 性也, 然有分焉, 不可謂我須要得, 是有命也. 仁義禮智天道在人, 賦於命有厚薄, 是命也, 然有性焉, 可以學, 故君子不謂命.”

나라와 채나라 사이에서 곤란을 당했습니다. 이는 천도의 특수한 상황입니다. 그러나 모두 만난 바의 불행을 운명으로 돌리지 않고, 각자 성의 당연함을 다했습니다. 이는 이른바 군자가 명이라고 하지 않는다는 것입니다. 이와 같이 말하면 조금 통할 수 있을 것 같은데, 어떤지 모르겠습니다.³⁷⁾

이 구절을 『집주』의 관점으로 해석하면, 인의예지를 논한 부분은 납득할 만하다. 그렇지만 성인과 천도의 관계는 이해하기 어렵다. 예컨대 사람은 하늘로부터 인의예지를 품수했다는 측면에서 명(命)을 논할 수 있고, 또 인의예지의 실현여부는 각기 품수한 기질의 차이로 인해서 결과가 달라질 수 있다. 다만 해당구절의 구조상, 인의예지에 대한 해석 방법은 성인과 천도의 관계에도 적용되어야 한다. 이 같은 도식을 해당구절에 적용하면, 성인 또한 기품의 청탁으로 논의되어야 한다. 이 지점이 바로 최명길이 정자나 『집주』의 관점을 받아들일 수 없는 까닭이다.

최명길은 ‘명(命)’을 품수의 의미로 해석하지 않는다. 예컨대 순과 같은 성인이라고 하더라도, 고수나 상과 같은 선하지 않은 사람과 인륜관계를 형성할 수 있다. 이는 순이 성인이라는 사실과 전혀 무관한 것이다. 최명길은 성인의 곤란한 상황을 행(幸)과 불행(不幸)의 구도로 해석한다. 그리고 그는 ‘어떤 누구도 이 상황을 피할 수 없기 때문에, 이를 운명[命]이다.’라고 주장한다.

그렇다면 불행한 운명에 처한 사람은 어떻게 해야 하는가? 아무것도

37) 『사문록』, 「맹자기의」, “仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 知之於賢否也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉. 君子不謂命也.” 程子曰: “仁義禮智天道在人, 則賦於命者, 所稟有清濁厚薄. 然而性善可學而盡, 故不謂之命也.” 朱子亦從此說. 愚按仁義禮智固可如此說. 聖人天道一段, 終覺有碍. 聖人豈可以氣稟清濁言之耶? 反覆思量未曉所謂, 竊疑孟子本意, 非指氣稟而言, 乃言其所遇之有幸不幸耳. 孝如大舜而父有瞽瞍, 忠如三仁而君有商紂, 此人倫之變也. 堯湯遭水旱, 孔子厄陳蔡, 此天道之變也. 然皆不以所遇之不幸委之於命, 而各盡其所性之當然. 此則所謂君子不謂命者也. 如是爲言, 似稍可通, 未知如何.

하지 말아야 하는가? 만약 아무것도 하지 않는다면 그 사람은 윤리적 책임을 피할 수 있는가? 최명길은 명을 어찌할 수 없는 외부조건으로 본 것이다. 그리고 그는, 설령 불행한 운명에 처했다고 하더라도 사람은 마땅히 할 일을 해야 한다고 주장한다. 최명길은 사람의 윤리적 당위성을 인의예지, 즉 본성에 두었다. 이로써 보건대, 최명길은 명을 운명으로 해석함으로써 해당구절 해석의 논리적 일관성을 유지하려고 했다.

조익은 ‘인의예지에 대한 구절이 성인과 천도의 관계를 언급한 것과 논리적으로 통하지 않는 점이 있는 것 같다.’라고 말한다. 이는 조익이 최명길의 주장에 일정 부분 동의하는 것 같은 인상을 준다.

(조익) ‘지(智)가 현자(賢者)와 그렇지 않은 자에 대한 것’까지 네 구절의 의미는 분명합니다. ‘성인이 천도에 대한 것’, 이 한 구절은 과연 막히는 것이 있는 듯합니다. 이 구절은 위의 네 구절과 함께 말한 것으로 그 의미는 응당 위의 문장과 다르지 않습니다. 옛 사람의 말은 혹 두루 갖추어져 있지 않지만 그 의미를 추론해서 알 수 있는 경우가 있습니다. 위의 뜻으로 미루어보면 성인은 천도와 꼭 들어맞지만, 성인보다 못한 이들은 그렇지 못함을 말하여 ‘이것은 명이 다.’고 말했습니다. 보내오신 편지의 내용도 괜찮은 것 같습니다.³⁸⁾

그런데 조익이 ‘옛 사람의 말은 혹 두루 갖추어져 있지 않지만 그 의미를 추론해보면 알 수 있다.’라고 말한 것에 의거해보면, 그는 명에 대해서 여전히 정자의 해석 방법을 따른다고 할 수 있다. 즉 조익은 명을 품수의 의미로 받아들인다. 성인과 보통 사람이 천도와 꼭 들어맞는지 여부가 바로 온전한 기질의 품수여부로 나뉘기 때문이다. 보통 사람의 기질은 온전하지 않다. 이 때문에 보통 사람은 인의예지를 실현하는 데

38) 『사문록』, 「맹자기의」, “智之於賢否也”以上四句, 其意分明. “聖人之於天道”一句, 果似有碍然. 此句與上四者並言, 則其意應是與上文不異. 古人之言, 或有辭語不周足, 而其意可推而知者, 以上意推之, 則恐是言聖人於天道脗合, 而下聖人者, 不能然, 此命也云爾. 而如來諭者, 亦恐爲可也

힘써야 한다. 이에 반해 성인의 기질은 온전하다. 따라서 성인은 언제나 천도와 부합한다. 이는 조익이 주희의 논리를 충실히 따르는 것이라고 할 수 있다.³⁹⁾

4. 「맹자기의」의 경학사적 의의

최명길은 통상 양명학에 대해서 우호적 입장을 갖고 있는 학자로 분류된다. 조익 또한 그러하다. 그런데 두 사람이 「맹자기의」에서 문답한 것을 보면, 최명길은 양명학자로 분류될 만 하지만 조익은 오히려 주자학자로 명명해야 할 것 같다. 「맹자기의」의 여러 구절 가운데 특히 ‘진심(盡心), 지성(知性), 지천(知天)’의 관계에 대한 구절은 두 사람의 경학사적 분류에 대한 주요한 논거로 제시할 수 있다.

우선 주희와 조익의 계승 관계를 살펴보도록 하겠다. 주희는 ‘마음을 다함[盡心]’을 지적인 문제와 연결한다.

(주희) ‘마음을 다함[盡心]’은 사물의 이치를 모두 알아서 다하지 않음이 없음이다. ‘본성을 앎[知性]’은 군신, 부자, 형제, 부부, 붕우 관계에서 각각의 이치를 따르는 것이다. ‘하늘을 앎[知天]’은 이 이치의 자연스러움을 아는 것이다.⁴⁰⁾

여기서 주희는 ‘마음을 다함’에 대해서 사물의 이치를 모두 아는 것이

39) 『어류』, 「61:20」, “仁之於父子, 義之於君臣, 禮之於賓主, 智之於賢者, 聖人之於天道, 命也; 有性焉, 君子不謂命也.” 此“命”字有兩說, 一以所稟言之, 一以所值言之. 集注之說是以所稟言之. 清而厚, 則仁之於父子也至, 若鼓瞶之於舜, 則薄於仁矣; 義之於君臣也盡, 若桀紂之於逢干, 則薄於義矣. 禮薄而至於賓主之失其歡, 智薄而至於賢者之不能盡知其極. 至於聖人之天道, 有“性之·反之”之不同. 如堯舜之盛德固備於天道, 若“禹入聖域而不優”, 則亦其稟之有未純處, 是皆所謂命也. 人傑(51이후).

40) 『어류』, 「60:25」, 盡心, 謂事物之理皆知之而無不盡; 知性, 謂知君臣·父子·兄弟·夫婦·朋友各循其理; 知天, 則知此理之自然. 人傑(51이후).

라고 정의한다. 그리고 ‘본성을 앎’과 ‘하늘을 앎’ 또한 이치를 아는 문제로 환원한다. 이는 선지후행의 구도를 적용한 경전 해석 방법이다.

주희는 마음을 다함보다 본성을 앎을 앞세운다. 여기서 본성의 앎은 마음속에 존재하는 참된 이치를 파악하는 것이다.

황경지가 “마음을 다함·본성을 앎”에 대해 물었다. 주희가 대답했다. “본성은 내 마음의 참된 이치이니, 만약 [이 이치를] 알 수 없다면 또 무엇을 다할 수 있는가?” 또 물었다. “본성을 알면 하늘을 아는 것입니까?” 주희가 대답했다. <예록에서 말했다. “하늘을 앎은 본원처를 아는 것이다.”> “성은 내가 부여받은 본분을 가지고 말한 것이다. 하늘은 공공의 도리<예록에서 말했다. “공공의 본원이다.”>를 가지고 말한 것이다. 하늘은 주형으로 하나의 큰 사람이다. 사람은 하나의 작은 하늘이다. 나의 인의예지가 곧 하늘의 원형이정이다. 무릇 내가 갖고 있는 것은 모두 하늘로부터 온 것이다. 그러므로 나의 본성을 알면 자연히 하늘을 알게 된다.”<예록에서는 이 아래에 다음과 같은 내용이 있다. “또 물었다. ‘존심양성’은 무엇입니까? 대답했다. ‘부자의 마음을 보존하길 다해야 비로소 인의 본성을 기를 수 있다. 군신의 마음을 보존하길 다해야 비로소 의의 본성을 기를 수 있다.’”>41)

주희는 ‘본성, 즉 리를 알지 못하면 마음을 다할 수 없다.’라고 주장한다. 주희의 관점에서 보면, 사람이 리를 알지 못하면 애초에 마음을 다하는 것은 불가능하다. 그리고 내 마음의 본성과 하늘의 이치는 동일하다. 왜냐하면 내 마음의 본성은 하늘의 이치를 받은 것이기 때문이다. 따라서 나의 본성을 알면 마음을 다할 수 있고, 또 하늘을 알 수 있다. 이

41) 『어류』60:27 黃敬之問“盡心·知性”. 曰: “性是吾心之實理, 若不知得, 卻盡箇甚麼?” 又問“知其性則知天矣”. 曰: <倪錄云: “知天是知源頭來處.”> “性, 以賦於我之分而言; 天, 以公共道理<倪錄作“公共之本原”> 而言. 天便脫模是一箇大底人, 人便是一箇小底天. 吾之仁義禮智, 卽天之元亨利貞. 凡吾之所有者, 皆自彼而來也. 故知吾性, 則自然知天矣.” <倪錄此下云: “又問‘存心養性’. 曰: ‘存得父子之心盡, 方養得仁之性; 存得君臣之心盡, 方養得義之性.’”> 時舉(64이후).

같은 도식이 가능한 까닭은 주희가 하늘을 하나의 큰 사람으로 규정하고 사람을 하나의 작은 하늘로 규정하기 때문이다. 주희의 시각에서 보면, 하늘과 사람은 본질적으로 동일한 이치를 갖고 있는 존재이다. 따라서 누군가 도덕 본성을 실현하고자 한다면, 그는 자기 마음속에 있는 리를 깨우쳐야 한다.

조익은 진심(盡心)과 지성(知性)의 선후관계 문제에서 정자보다 주희의 입장에 동의한다고 말한다. 그는 ‘진심에 대해서 지식을 다하는 문제로 해석하며, 또 주희가 『맹자』의 진심을 『대학』의 격물치지(格物致知)와 연결하는 것에 대해서 아무런 잘못이 없다.’라고 주장한다. 그러면서도 조익은 ‘진(盡)자를 지력을 다하는 것으로 해석해도 괜찮다.’라는 자신의 입장을 내세운다.

(조익) 정자가 이른바 ‘마음을 다한 후에 성을 안다.’ 이는 집주와 다르다. 문세로 보자면 정자의 주장이 평탄하고 순조로운 것 같다. 또 집주는 지식을 가지고 마음이란 글자를 설명했으니, 진심을 지식을 다하는 것이라고 여겼다. 『대학』의 앎을 지극히 한다는 것을 인용해서 이에 해당시켰는데, 이는 참으로 잘못된 것이 없다. 그러나 내가 생각건대 이 ‘진’자를 지력을 다하는 것으로 해석하는 것 또한 괜찮다. 예컨대 『사기』에서 “우경은 참으로 진나라 병력이 여기에 도착할 것을 다 알았다.”라고 말한 것 또한 지력을 다하는 것이다. 대개 마음에는 성, 정, 리, 욕이라는 본연의 동일한 것이 있고, 기품의 차이, 지혜와 어리석음, 선과 악의 만 가지로 다름이 있다. ‘다함’은 이를 통투하게 아는 것을 말하니, 예컨대 맹자가 말한 사람은 모두 차마하지 못하는 마음이 있는 것과 같다. 성인이 우리 마음의 동일하게 본래 그러한 것이 있으니 ‘인은 사람의 마음이다’ 등의 말은 모두 이 마음을 통투하게 아는 것을 말한다. 이 마음의 이치를 통투하게 알면 자연히 본성을 안다. 그 마음을 알므로 그 마음을 보존하고, 그 성을 알므로 그 성을 기를 수 있다. 하늘을 알므로 하늘을 섬길 수 있다. 그 앎이 우선이기 때문에 실천을 뒤에 두는 것이다.⁴²⁾

42) 『맹자전설』, 程子謂盡心然後知性, 此與集註異, 以文勢觀之, 程子之說, 似平順, 且

조익은 ‘마음에는 성, 정, 리, 욕이라는 본연의 동일한 것이 있다.’라고 주장한다. 여기서 본연의 동일함은 ‘마음은 동일한 조건 속에서 동일한 반응을 산출하는 기제(機制)를 갖고 있다.’라는 뜻이다. 그런데 조익은 ‘기품의 차이로 말미암아 사람의 모습이든지 마음의 반응 양상이 달라질 수 있다.’라고 주장한다. 이 다름은 지적 도덕적 역량의 차이를 나타내는 것이다. 이 때문에 조익은 ‘먼저 측은지심(惻隱之心)과 같은 마음의 본래 그러한 이치를 알아야 한다.’라고 주장한다. 이 마음의 이치는 보편적인 것으로, 누구든 마음의 이치를 알면 본성을 자연스럽게 알게 된다. 이런 연후에 누구든 마음을 보존하고 본성을 기를 수 있다. 이로써 보건대 조익은 주희와 같이 선지후행의 논리를 따르고 있다.

왕양명은 「진심지성(盡心知性)」장을 선지후행의 논리로 보지 않는다. 그는 「진심지성」장을 도덕적 행위의 역량 문제로 파악한다. 왕양명은 「진심지성」장을 온전히 행의 문제로 주목했다고 할 수 있다.

도덕적 행위 역량은 세 단계로 나뉜다. ‘마음을 다하여 본성을 앎[盡心知性]’이 최상 단계이다. ‘마음을 보존하여 하늘을 섬김[存心事天]’이 중간 단계이다. ‘일찍 죽고 오래 사는 것으로 마음이 흔들리지 않고 몸을 닦아 명을 기다림[夭壽以俟]’이 최하 단계이다.

왕양명이 도덕적 행위 역량을 세 단계로 구별하고 있지만, 이 역량의 본질적 차이는 전혀 없다. 마치 아기가 처음 걸음마를 배우다가 성장과 함께 뛰고 달리는 것과 같다. 걸음마를 했던 아이는 달음질하는 건장한 청년과 동일한 인격체이고, 또 걸음마를 할 수 있는 아이는 본래 달음질할 수 있는 능력을 타고난 존재이다. 이 능력은 성장 단계에 맞춘 훈련

集註以知識說心字，以盡心為盡其知識之謂，引大學知至以當之，此固無不可，然竊恐此盡字以知之盡解之，亦可，如史記云，虞卿誠能盡秦力之所至乎此，亦謂知之盡也。蓋心有性，有情，有理，有欲，有卒然之同，有氣稟之異，智愚善惡千萬不同，盡者謂洞知乎此也，如孟子所云，人皆有不忍人之心，聖人先得我心之所同然，仁，人心也等語，皆是洞知此心之言也，洞知此心之理，則自知其性矣，知其心，故存其心，知其性，故養其性，知天，故事天，由其知之在先，故踐之在後也。

방법을 전제하고 있다.

(왕양명) 길을 가는 데 비유하면, ‘마음을 다하여 본성을 안다.’는 것은 젊고 건장한 사람이 수천 리 사이를 빨리 달려서 오갈 수 있는 것과 같습니다. ‘마음을 보존하여 하늘을 섬긴다.’는 것은 어린아이에게 뜰에서 걷고 달리는 것을 배우고 익히게 하는 것과 같습니다. ‘일찍 죽고 오래 사는 것 때문에 마음이 흔들리지 않고 몸을 닦아 명을 기다린다.’는 것은 강보에 싸인 아이에게 이제 막 담을 붙잡고 벽에 기대어 일어나 걸음을 옮기는 것을 차츰차츰 배우게 하는 것과 같습니다. 이미 수천 리 사이를 빨리 달려서 오갈 수 있는 사람은 다시 뜰에서 걷고 달리는 것을 배우지 않더라도 뜰에서 걷고 달리는 것을 저절로 해낼 수 있습니다. 이미 뜰에서 걷고 달릴 수 있으면 다시 담을 붙잡고 벽에 기대어 일어나 걸음을 옮기는 것을 배우지 않더라도 일어서고 걸음을 옮기는 것을 저절로 해낼 수 있습니다. 그리고 일어서고 걸음을 옮기는 것을 배우는 일은 바로 뜰에서 걷고 달리는 것을 배우는 시작이며, 뜰에서 걷고 달리는 것을 배우는 일은 바로 수천 리를 빨리 달려서 오갈 수 있는 것을 배우는 기초이니, 본래 두 가지 일이 있는 것은 아닙니다. 다만 그 공부가 쉽고 어려운 점에서는 서로 차이가 매우 현격합니다. 마음과 본성과 하늘은 하나입니다. 그러므로 그것을 알게 되고 공부를 이루는 데 이르러서는 동일합니다. 그러나 세 사람의 인품과 역량에는 저절로 단계가 있기에 등급을 건너뛰어서는 불가능합니다.⁴³⁾

43) 『전습록-192』, “蓋盡心、知性、知天者，不必說存心、養性，事天不必說殞壽不貳、修身以俟，而存心、養性與修身以俟之功已在其中矣：存心、養性、事天者，雖未到得盡心、知天的地位，然已是在那裏做箇求到盡心、知天的工夫，更不必說殞壽不貳、修身以俟，而殞壽不貳，修身已俟之功已在其中矣。譬之行路，盡心、知天者，如年力壯健之人，既能奔走往來於數千里之間者也：存心、事天者，如童穉之年，使之學習步趨於庭除之間者也。殞壽不貳、修身以俟者，如襁褓之孩，方便之扶牆傍壁，而漸學起立移步者也。既已能奔走往來於數千里之間者，則不必更使之於庭除之間而學步趨，而步趨於庭除之間，自無弗能矣。既已能步趨於庭除之間，則不必更使之扶牆傍壁而學起立移步，而起立移步自無弗能矣。然學起立移步，便是學步趨庭除之始，學步趨庭除，便是學奔走往來於數千里之基，固非有二事，但其工夫之難易則相去懸絕矣。心也，性也，天也，一也。故及其知之成功則一。然而三者人品力量，自有階級，不可躐等而能也。

그렇다고 해서 왕양명이 그 훈련 방법에 대한 매뉴얼 숙지를 최우선으로 하지 않는다. 만약 매뉴얼 숙지를 최우선으로 한다면 이는 주희의 선지후행과 별반 다를 것이 없어진다. 왕양명이 도덕적 행위 역량 강화를 걸음걸이에 비유한 것이 마치 현대인들이 자전거를 배우는 방법과 거의 일치한다. 누군가 자전거를 타려고 한다면, 우선 다른 사람이 자전거를 뒤에서 잡아주어야 한다. 이 단계를 거친 사람은 혼자 자전거 바퀴를 굴릴 수 있는 능력을 끌어올리게 된다. 그리고 좀 더 연습을 하면 한 손을 놓을 수도 있고 두 손을 놓을 수도 있게 된다. 이는 매뉴얼 숙지로 가능한 것이 아니다. 자신이 몸으로 익혀야 한다. 몸으로 익힌 자전거 타기 실력은 곧장 다른 사람에게 노출된다. 여기서 누군가 자전거를 잘 타서 다른 사람이 절로 그 사람의 실력을 인정하게 되면 이는 ‘마음을 보존하여 하늘을 섬김[存心事天]’의 단계이다. 또한 바람이 세계 불거나 다른 사람이 옆으로 다가오는 것을 무서워하며 자전거의 균형을 애써 잡으려는 마음을 먹는다면 이는 ‘일찍 죽고 오래 사는 것으로 마음이 흔들리지 않고 몸을 닦아 명을 기다림[夭壽以俟]’의 단계이다. 오로지 내 몸이 자전거와 하나가 되어서 둘을 구별할 필요가 없는 마음 상태가 바로 최고 단계인 ‘마음을 다하여 본성을 앎[盡心知性]’이다. 왕양명은 「진심지성」장에 대해서 행을 우선할 뿐 아니라, 또 자전거 타기나 걷고 달리기라는 결과의 측면에서 보면 행과 지가 합일된 상태로 풀이하고 있다.

최명길은 「진심지성」장에 대한 주희의 입장에 반대한다. 그는 주희의 선지후행 구도를 따르지 않는다.

(최명길) 이 장에서 정자⁴⁴⁾, 장자⁴⁵⁾, 여러 현인들의 논의는 오로지

44) 『이정유서』, 「25-45」, 孟子曰: “盡其心者, 知其性也. 知其性則知天矣.” 心也, 性也, 天也, 非有異也.

45) 『장자어록』, 「2-55」, 子夏未盡反身處可更求之<題不動心章>. 告子所止到已言所不及處孟子所止到已所難名處然則告子所見所言與孟子所守所見可知矣. 不知命<同上>則

지에만 소속시키지 않고 ‘지성지천’을 ‘진심’ 공부의 효과[功效]로 삼았습니다. 그런데 주자는 (‘마음을 다하다.’를) ‘사물이 궁구되다.’와 ‘그칠 데를 알다.’의 공부의 효과로 삼아서 ‘성을 알다.’를 ‘마음을 다하다.’의 앞에 두었습니다. 이는 더욱 의심할 만합니다. 왜냐하면 학문의 핵심은 ‘마음을 다하다.’라는 데 있기 때문입니다. ‘넓게 배우다.’와 ‘상세하게 말하다.’⁴⁶⁾는 것은 이 마음을 밝히려는 것이고, ‘사단을 확충한다.’는 이 마음을 다하길 구하기 위한 것입니다. 성실함이 확립되고 밝음이 통하여 본체가 밝아지는 데 이르면 성과 하늘은 이를 벗어나지 않습니다. …… 정자가 ‘마음은 하늘의 덕을 갖추고 있는데, 마음에 다하지 못함이 있다면 이는 하늘의 덕을 다하지 못함이 있는 것이니, 어떻게 성을 알고 하늘을 알겠는가? 자기 마음을 다하면 다른 사람의 성을 다 발휘하게 할 수 있고 사물의 성을 다 발휘할 수 있게 한다. 하늘·땅과 함께 참여하여 화육을 도울 수 있으니,⁴⁷⁾ 곧게 기를 수 있다.’⁴⁸⁾라고 했다.⁴⁹⁾

大無信故命立而後心誠<題盡心章>誠則實也. 太虛者天之實也. 萬物取足於太虛人亦出於太虛太虛者心之實也.

- 46) 『맹자』, 「8-15」, 孟子曰, 博學而詳說之, 將以反說約也.
- 47) 『중용-22』, 惟天下至誠, 爲能盡其性, 能盡其性, 則能盡人之性, 能盡人之性, 則能盡物之性, 能盡物之性, 則可以贊天地之化育, 可以贊天地之化育, 則可以與天地參矣.
『이정유서』, 「18-2」, 道問曰: 人有言盡人道謂之仁道天道謂之聖此語何如曰: 此語固無病然措意未是安有知人道而不知天道者乎道一也. 豈人道自是人道天道自是天道中庸言盡己之性則能盡人之性則能盡物之性能盡物之性則可以贊天地之化育此言可見矣.
- 48) 『이정유서』, 「5-27」, “心具天德, 心有不盡處, 便是天德處未能盡, 何緣知性知天? 盡己心, 則能盡人盡物, 與天地參, 贊化育. 贊<一本無贊字>. 則直養之而已.”
- 49) 『사문록』, 「맹자기의」, 此章程張諸賢之論, 不專屬知, 而以“知性”、“知天”爲“盡心”之效. 朱子以爲“物格”、“知止”之效而以“知性”居“盡心”之前. 此尤可疑. 蓋學問緊要, 專在“盡心”上. “博學”、“詳說”, 所以求明乎此心也. “擴充四端”, 所以求盡乎此心也. 至於誠立明通本體瑩然, 則性與天不外是矣. 此所謂“下學而上達”, 曾子所以一唯於積學之後者也. 未能盡心而先欲從事於性與天之妙, 則浩浩茫茫都無下手處, 不幾於工夫倒置乎. 愚意從程說爲是, 未知如何. …… 程子曰: “心具天德, 心有不盡, 則便是天德處, 有未盡, 何緣知性知天? 盡己心, 則能盡人盡物, 與天地參, 贊化育, 則直養之而已.”

주희의 논의는 정자, 장자, 여러 현인들의 논의와 다르다. 선배 유학자들은 진심 공부의 효과로 지성지천(知性知天)을 품고 있기 때문이다. 그리고 주희의 주장은 『맹자』의 본래 의도와도 어긋난다. 『맹자』에서 ‘넓게 배우다.’와 ‘상세하게 말하다.’는 모두 마음을 밝히려는 것이다. 마음을 밝힘은 외부에 존재하는 이치나 경전의 의미를 파악하는 것이 아니라 나의 선한 마음[四端]을 확충하는 것이다. 내 마음의 사단이 확충되면 성도 하늘도 이를 벗어나지 못하게 된다. 다른 사람의 성, 사물의 성, 그리고 하늘의 덕도 결국 나의 마음과 본질적으로 동일한 것이다. 이 때문에 내 마음의 본체가 확립되기만 하면 나는 다른 모든 것들과 조화를 이룰 수 있다. 이 경지는 왕양명이 말한 진심지성의 최상 단계와 본질적으로 다르지 않다.

다만 최명길은 「진심지성」장에 대해서 왕양명과 같은 단계적 과정을 설정하고 있지 않다. 이는 최명길이 정자의 논의에 대해서 주희와 전혀 다른 해석을 하기 때문이다. 그리고 이 지점은 왕양명보다 좀 더 적극적으로 마음의 도덕적 역량을 강조한 것이라고 할 수 있다. 왕양명이 「진심지성」장에 대해서 도덕적 역량을 잠재적 가능성으로 해석했다면, 이에 반해 최명길은 어떤 상황에서든 도덕적 역량은 어떤 상황에서든 확충하기만 하면 되는 것이다. 이는 최명길이 진심의 심을 사단으로 보았기 때문이다. 그는 분명 ‘사단의 확충은 곧 이 마음을 다하는 것이다.’라고 주장한다. 이 같은 논의에 의거해보면, 어린아이의 사단이나 어른의 사단이나 차이가 없는 것이다. 이와 달리 왕양명의 비유를 놓고 보면, 어린아이의 사단은 분명 어른의 사단과 다르다고 추정해볼 수 있다. 이는 최명길이 왕양명과 다른 지점을 보여주는 것이기도 하지만, 다른 한편으로는 『집주』의 선지후행의 논의를 강하게 비판하면서 자연스럽게 형성된 자신의 고유한 『맹자』 해석 경향이라고 할 수 있다.⁵⁰⁾

50) 심사위원의 지적처럼, 이 부분은 좀 더 세밀한 논의와 함께 그 근거를 보충할 필요가 있다. 예컨대 최명길이 성장 모델로 존심사천, 요수불이, 진심지성을 풀이

5. 마치는 글

17세기 조선 경학사에서 『사문록』은 굉장히 중요한 문헌이라고 할 수 있다. 당시 조선은 노론의 득세로 주자학 심화의 길로 접어들고 있었다. 심지어 주자학에 반하는 학자들에 대한 강한 탄압이 있었음을 미루어 짐작할 수 있다. 『사문록』 비공개가 이러한 시대적 상황을 잘 보여주는 것이라고 할 수 있다. 그 가운데서도 「맹자기의」는 17세기 주자학적 경전 해석 경향을 비판하는 데 최명길의 최선봉에 있었음을 논증할 수 있는 근거자료이다. 또 이는 근자에 한국 양명학계의 치열한 논쟁거리인 ‘17세기 조선 양명학의 거두는 조익이나? 아니면 최명길이나?’의 문제에 어느 정도 해답을 제시할 만한 귀한 문헌이다.

「맹자기의」에 의거해보면, 조익은 철저히 『집주』의 입장을 고수했다. 이에 반해 최명길은 주희를 철저히 비판하고 있다. 비판의 대상은 『맹자』, 「11-6」 집주, 「13-1」 집주, 「14-24」 집주이다. 여기서 최명길은 주희의 이기심성론을 비판하는 것이다. 특히 그는 ‘성을 리로, 심을 기로 구별하는 주희의 입장’에 대해서 전혀 찬동하지 않았다. 맹자는 애초에 성과 심을 구별하지 않았으며, 심지어 성과 심은 한 가지일 뿐 아니라 순선한 것이다. 그리고 여기서 순선함은 마음과 분리된 리에 있지 않다. 성과 심 모두 기의 차원에서 논의하고 있다. 이 때문에 사람이 도덕적 존재가 되는 데에 가장 중요한 요소는 내 자신의 선한 마음, 즉 사단을 확충하는 데 달려 있는 것이지 외부에 존재하는 리를 파악하는 것과 전혀 무관하다.

하고 있지 않다고 해서, 그 사실이 곧장 최명길이 사단을 도덕적 역량의 완전성으로 여김을 보증하는 것은 아니다. 다만 「맹자기의」의 논의에 근거해서 추론해보면, 최명길은 존심사천, 요수불이, 진심지성을 왕양명과 같이 성장의 모델로 해석하지 않는다. 그는 ‘어떤 상황에서든 본체, 즉 마음을 다하기만 하면 성과 하늘의 이치가 이를 벗어나지 않는다.’고 말한다. 이로써 보자면, 이 구절에 한해서 최명길은 왕양명에 비해 좀 더 간이한 공부 방법을 제시했다고 할 수 있다.

최명길의 사단 확충은 「진심지성」장을 해석하는 데 왕양명과 다소 차이를 보이는 요인으로 작용한다. 사단은 어린아이든 어른이든 동일한 것이다. 최명길의 관점에 의거하면, 어린아이가 부모를 만나서 생기는 사랑의 마음은 어른이 아이를 보면서 느끼는 감정과 본질적으로 동일한 것이다. 그리고 어린아이든 어른이든 이 마음을 잘 보존하여 확충하면 선한 존재가 되는 것이다. 그런데 왕양명의 시각에 의거해보면, 어린아이가 어른을 만나서 생기는 마음은 분명 선한 것이지만 이 마음은 어린아이의 성장과 함께 좀 더 큰 영향력을 발휘해야 한다. 물론 왕양명 또한 사단은 분명 선한 마음이다. 다만 왕양명이 사단을 성장의 모델로 해석했다면, 최명길은 사단 그 자체를 완전한 것으로 이해하고 있다. 이는 최명길이 왕양명의 구도를 따르면서도 자신의 고유한 경전 해석 경향을 보여주는 특징이라고 할 수 있다. 또한 최명길의 경전 해석 경향은 주자학 일변도 혹은 심화라는 조선 경학사에 새로운 길을 열어준 선구적 모습이라고 할 수 있다.

참고문헌

1. 원전류

- 『經書:大學·論語·孟子·中庸』, 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 1968.
- 최명길 저/최병직·정양완·심경호 역주, 『(증보역주) 지천선생집』, 서울: 선비, 2008.
- 『二程集』, 北京: 中華書局, 2004.
- 『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1994.
- 趙翼, 『孟子淺說』(전자판 <http://koco.skku.edu/>)
- 왕양명 지음; 정인재, 한정길(공)역주, 『전습록』, 서울: 청계, 2004.

2. 논문류

- 김윤경, 「지천 최명길의 『사문록』에 나타난 사서해석 경향과 사상적 특징 (I)－「논어기의」를 중심으로－」, 『한국철학논집』 47, 한국철학사연구회, 2015.
- 김윤경, 「최명길의 『사문록』에 나타난 사서해석 경향과 사상적 특징(II)－「대학기의」, 「대학관견」을 중심으로－」, 『유학연구』 35, 충남대학교 유학연구소, 2016.
- 조정은, 「최명길의 경전 독법 연구: 「논어기의(論語記疑)」를 대상으로」, 『한국학연구』 제56집, 인하대학교 한국학연구소, 2020.02.
- 한명기, 「“재조지은(再造之恩)”과 조선후기 정치사-임진왜란~정조대 시기를 중심으로」, 『대동문화연구』 59권, 성균관대학교 대동문화연구원, 2007.
- 한정길, 「포저(蒲渚) 조익(趙翼)과 양명학의 연관성 주장에 대한 타당성 검토」, 『한국실학연구』 14권, 한국실학학회, 2007.
- 한정길, 「조선조 관료 지식인의 양명학과 연구-양명학의 전래와 그 수용양태를 중심으로-」, 『태동고전연구』 제35집, 2015.12.
- 한정길, 「조선조 관료지식인의 양명학관 연구(3)－지천 최명길의 양명학관을

중심으로-」, 『한국사상사학』 52, 한국사상사학회, 2016.

한정길, 「지천 최명길의 『대학』관-주희의 『대학』 해석에 대한 반성의 한양상-」, 『대동철학』 83, 대동철학회, 2018.

Tendency in Choe Myung-gil and Jo Ik's Interpretation of Confucian Classics and Its Significance:

Focused on “Samunlog, Maengjagiui”

Lee, Hae-im (Sangsan Highschool)

This paper aims at looking into the diversity of the 17th century Joseon's Confucian Classics thoughts. With Noron exercising its authority in the 17th century, Joseon's Confucian Classics thoughts were entering following the path to intensifying the Zhuzixue. This made people at that time difficult to oppose the Zhuzixue. This is proved by the fact that “Samunlog” was handed down from generation to generation only as a copy of the Choe's family's manuscript. Paradoxically, the esoterica inside the book shows the diversity of Joseon's Confucian Classics thoughts. A chapter called 'Maengjagiui' inside the book serves as an evidence. Unlike other chapters, 'Maengjagiui' is composed of a series of questions and answers from Choe Myung-gil and Jo Ik. Moreover, concerning the way to understand “Mencius”, one of them understood from the perspective of Yangmingxue, while the other stood from the viewpoint of Zhuxixue. Base on those questions and answers in 'Maengjagiui', Choe Myung-gil had the same viewpoints as Yangmingxue, while Jo-ik stood at Zhuzixue's side. Furthermore, Choe Myung-gil, at his age of 50, expressed opinions which were somewhat different from Yangming's. Base on this examination, we can conclude that the prominent figure of Yangmingxue in the 17th century Joseon was Choe Myung-gil, but not Jo Ik. In addition, we can say that 'Maengjagiui' is a classic which

shows that the 17th century Joseon Confucian Classics thoughts did not only develop into a more intensified Zhuzixue, but also included scholars' awareness of problems about the acceptance and overcoming of Yangmingxue.

Key words: 17th century Joseon's Confucian Classics thoughts, Maengjagiui, Zhuzixue, Yangmingxue, Jo Ik, Choe Myung-gil.

이해임 : yihacim@gmail.com

투 고 일	2020년 04월 15일
심 사 일	2020년 04월 24일
게재확정	2020년 05월 14일