

# 개신유학 각론

이을호 저 | 다산학연구원 편 〈현암 이을호 전서〉는 이을호(1910~1998) 선생의 학문적 업적을 집대성한 책이다. 선생은 한말韓末 격동기에 출생하여, 일제의 지배를 당하던 환경에서 민족자강운동을 일으켰다. 이 사건으로 옥중에서 〈여유당전서與猶堂全書〉를 접하고, 다산茶山의 지혜로 시대를 구하고자 정약용 연구를 시작했다. 한국 문화와 고유한 사상에서 형성된 지혜를 체계적으로 탐구하여 우리 민족이 가야 할 새로운 이정표를 세웠으니 〈현암 이을호 전서〉 27책이 그것이다. 이는 단순한 저서가 아니라 한국 문화의 고유성과 독자성을 밝힌 새로운 보고寶庫로, 현대 문화의 다양성 속에서 올바른 미래 문화의 모델을 갈구하는 뜻있는 이들에게 더할 수 없는 지혜를 제공해 줄 것이다.



OLJE CLASSICS

# 개신유학 각론

\*본 문서에 대한 저작권은 사단법인 올제에 있으며, 이 문서의 전체 또는 일부에 대하여 상업적 이익을 목적으로 하는 무단 복제 및 배포를 금합니다.

copyright © 2012 Olje All Rights Reserved

## 올재의 꿈

올재는 지혜 나눔을 위해 2011년 9월 설립된 비영리 사단법인입니다. 예술과 문화 속에 담긴 지식과 교양을 널리 소개하고 향유함으로써, 격변하는 세상의 지향점을 찾고, 올바르게 창의적인 교육의 기틀을 마련하는 것이 올재의 꿈입니다. 특히 올재는 인문 고전이나 문화 예술을 접할 기회가 많지 않은 소외 계층과 저소득층 청소년들을 위해 다양한 지혜 나눔의 계기를 마련하고자 합니다.

올재의 첫 번째 지혜 나눔은 인문 고전입니다. <올재 클래식스>는 최고 수준의 번역본을 부담 없는 가격에 보급합니다. 각 종당 5천 원을 발행하며 4천 원은 교보문고에서 6개월간 한정 판매합니다. 미판매된 도서와 발행 부수의 20%는 복지시설, 교정 기관, 저소득층 등에 무료 기증합니다. 출간한 번역본은 일정 기간 후 올재 인터넷 홈페이지([www.olje.or.kr](http://www.olje.or.kr))에 게시합니다.

Share the wisdom. Change the world.



## 올재의 벗

〈올재 클래식스〉와 〈현암 이을호 전서〉 무료 전자책 발행에 소요되는 제반 비용 상당액은 올재의 지혜 나눔 취지에 적극 공감한 후원자 여러분의 도움으로 마련됐습니다.

국내 최대의 서점 교보문고는 도서 유통에 큰 도움을 주셨습니다. 특히, 귀한 번역본을 올재에서 펴낼 수 있도록 허락해 주신 이원태 님께 감사드립니다.

〈올재 클래식스〉 출간이 전국 곳곳에 인문 고전 나눔으로 뜨겁게 이어지길 바랍니다. 올재의 첫 번째 지혜 나눔 〈올재 클래식스〉 출간에 많은 격려와 박수를 보내 주신 벗들께 다시 한번 감사를 전합니다.

정기 후원과 일반 후원으로 올재의 지혜 나눔에 참여하세요.

올재의 벗들이 심은 작은 흙씨가 전국 곳곳에 인문 고전의 꽃으로 피어납니다.

올재 후원함 | 예금주 사단법인 올재

국민은행 023501-04-184681

농협은행 301-0100-8607-71

신한은행 100-027-966986

우리은행 1005-401-996902

하나은행 162-910013-46904



올재 후원하러 가기

후원 문의처 | 올재 사무국

☎ 02)720-8278 🌐 [www.olje.or.kr](http://www.olje.or.kr) ✉ [oljeclassics@olje.or.kr](mailto:oljeclassics@olje.or.kr)

📱 @oljeclassics 📘 [www.facebook.com/oljeclassics](https://www.facebook.com/oljeclassics)

지혜 나눔을 함께한 벗들



개신유헌각론



# 개신유학각론

13

이  
을  
호  
지  
음  
·  
다  
산  
학  
연  
구  
원  
편





## 간행사

선생이 1998년 88세를 일기로 서세하신 후, 2000년 11월 <이을호 전서> 9책 24권이 출판되었고, 2010년 탄생 100주년을 기념하여 『현암 이을호 연구』가 간행되었다. 그리고 10여 년 사이에 몇 가지 학계의 여망을 수렴해야 할 필요성이 대두되었다. 초간본에서 빠트린 글들을 보완해야 할 필요성이 제기되었고, 현대의 독자들을 감안해서 원문 인용문 등도 쉽게 풀이하는 것이 좋겠다는 요청이 있었다. 그 가운데 가장 중요한 것은 선생의 저술들이 가지는 학술적 가치를 고려할 때 몇몇 주요 저술들을 단행본으로 손쉽게 접할 수 있도록 보완해달라는 것이었다. 이로 인해 <이을호 전서>를 <현암 이을호 전서>로 개명하고, 9책 24권 체제를 각권 27책 체제로 확대 개편하는 수정 증보판을 내놓게 되었다.

일반적으로 선생을 가리켜 다산학 연구의 개척자라 하기도 하고, 현대 한국학의 태두라 하기도 하지만, 이는 그 일면을 지적하는 것일 뿐, 그 깊이와 내용을 올바로 판단한 것은 아니다. 선생의 학술적 탐구가 갖는 다양한 면모와 깊이는 전체적으로 고찰하기가 어렵기

때문이다.

선생의 학문 여정을 돌아볼 때 고보 시절에 이제마(李濟馬, 1838~1900)의 문인으로부터 『동의수세보원』을 익힘으로써, 인간의 근원에 대한 이해, 곧 그때까지 유행하고 있었던 주자의 성리설(性理說)로부터 고경(古經)의 성명론(性命論)으로 전환하는 계기가 되었다. 또한 경성약전을 졸업하고 중앙의 일간지에 「종합의학 수립의 전제」 등 여러 논설을 게재하고 『동양의학 논문집』 등의 창간을 주도하면서 ‘동서양 의학의 융합’을 주장하였던 것은 일제하에 허덕이고 있었던 민생을 구하고자 하였던 구세의식의 발로(發露)였다.

27세 때, 민족자강운동을 펴다가 일경에게 체포되어 영어의 몸으로서 『여유당전서』를 탐구하였던 것은 다산이 멸망하는 조선조의 운명을, 새로운 이념으로 광정(匡正)하고자 하였던 그 지혜를 배워서, 선생이 당면하였던 그 시대를 구하고자 한 것이었다. 광복과 함께 학교를 열었던 것은 평소에 꿈꾸었던 국가의 부흥을 교육입국을 통하여 현실에 실현시키고자 함이었다.

학술적으로 첫 업적이라고 할 수 있는 국역 『수은(睡隱) 간양록(看羊錄)』은 우리의 자존심으로서, 일제에 대응하고자 하였던 존엄의식의 발로였다. 마침내 다산의 경학연구로 학문적 토대를 쌓아, 육경사서(六經四書)에 대한 논문과 번역 등 『다산경학사상연구』를 비롯한 많은 저술을 남긴 것은 조선조 500년을 지배한 주자학의 굴레로부터, 학문적 자주성과 개방성으로서 새로운 시대의 올바른 문화를 열고자 하는 열망을 학술적 차원에서 이룬 것이었다.

선생의 학문은 난국의 시대에 국가의 앞날을 우려하여, 우리의 의식으로서 새로운 사상적 전환을 이룩하고, 한국학의 독자성을 밝혀,

현대문화의 새로운 방향을 제시한 것이라 할 수 있다. 선생의 학문은 깊고 원대한 이상에서 성장해 결실을 맺은 것임을 알 수 있으니, 그 학문세계를 쉽게 말할 수 없다는 소리가 바로 여기에 있다.

선생이 가신 지 어언 15년의 세월이 흘렀음에도 선생의 저술에 대한 기대가 학계에 여전한 것은 오롯이 선생의 가르침과 학술로 거둔 성과다. 문인으로서 한결같이 바라는 것은 선생의 학술이 그 빛을 더하고 남기신 글들이 더욱 널리 퍼지는 것이다. 이 새로운 전집의 간행을 계기로, 선생의 학문이 더욱 널리 알려지고, 그 자체의 독자성이 심도 있게 탐구되어 대한민국의 학술사에서 선생의 위상이 새롭게 정립된다면, 이것이야말로 이 전서의 상재(上梓)에 참여한 문인들의 둘도 없는 소망이다.

2013년 납월(臘月)

문인 오종일 삼가 씀

## 일러두기

- 이 책은 1979년 박영사에서 간행한 『한국개신유학사시론』의 각론에 해당하는 글과 그 후 저자가 발표한 ‘개신유학’에 관한 논문들을 보완하여 『개신유학각론』이라 이름한 것이다.
- 모든 글들은 ‘개신유학’의 사상적 흐름에 따라 편차를 이루도록 하였으므로, 발표 시기나 게재지 등은 분별하지 않았다.
- 저자가 인용한 원문이나 어려운 한자들은 모두 국역하고, 괄호 또는 각주로 처리하였다. 따라서 문장의 번역 과정에 나타난 오류가 있다면 이는 교열자의 책임이며 저자와는 상관없음을 밝힌다.
- 이 책은 본래 2000년에 간행한 <이을호 전서> 5권에 등재된 것이다.
- 이 책의 인용문 번역과 교열자는 서영이다.



## 현암 이을호 전서

- 1책 『다산경학사상연구』
- 2책 『다산역학연구 I』
- 3책 『다산역학연구 II』
- 4책 『다산의 생애와 사상』
- 5책 『다산학 입문』
- 6책 『다산학 각론』
- 7책 『다산학 강의』
- 8책 『다산학 제요』
- 9책 『목민심서』
- 10책 『한국실학사상연구』
- 11책 『한사상총론』
- 12책 『한국철학사총설』
- 13책 『개신유학각론』
- 14책 『한글 중용·대학』
- 15책 『한글 논어』
- 16책 『한글 맹자』
- 17책 『논어고금주 연구』
- 18책 『사상의학원론』
- 19책 『의학론』
- 20책 『생명론』
- 21책 『한국문화의 인식』
- 22책 『한국전통문화와 호남』
- 23책 『국역 간양록』
- 24책 『다산학 소론과 비평』
- 25책 『현암 수상록』
- 26책 『인간 이을호』
- 27책 『현암 이을호 연구』

# 개신유학각론 목 차

간행사 _	5
일러두기 _	8

## 제1편 고봉사상 연원소고 \_ 19

1. 서언 _	21
2. 생애와 시대 _	24
3. 경세택민론 _	34
4. 성리학 변론 _	44
5. 후론—연원과 그의 여신(餘燼) _	74

## 제2편 고봉의 경학사상 \_ 87

1. 서언 _	89
2. 경학의 성립 _	90
3. 경학의 발달 _	94
4. 순정유학의 정맥 _	97
5. 퇴고 양현의 분기점 _	100
6. 이이일(二而一)의 묘합 _	102
7. 수기지학(修己之學)—인성론(人性論) _	104
8. 치인지학(治人之學)—논사록(論思錄) _	113
9. 결어 _	129

### 제3편 일이이(一而二)의 구조적 성격 \_ 133

### 제4편 윤희 인성론 연구 \_ 179

1. 서언 \_ 181
2. 인성론 집필의 경위 \_ 184
3. 사칠승기순리설(四七乘氣循理說) \_ 188
4. 선유 이기설 비판 \_ 206
5. 인심도심 일심설 \_ 216
6. 제명강충설(帝命降衷說) \_ 227
7. 정일지성지학(精一至誠之學) \_ 235
8. 인심도심삼도설(人心道心三圖說) \_ 241
9. 결어 \_ 249



## 제5편 박세당의 경학 \_ 255

1. 기구한 삼자 기연 \_ 257
2. 왜 우암과 맞섰나 \_ 259
3. 현실적인 대청유화론 \_ 262
4. 각고 끝에 나온 『사변록』 \_ 265
5. 다산에 이어진 서계경학 \_ 269
6. 후기실학의 기초, ‘수기치인’ \_ 274

## 제6편 정다산의 효제관 소고 \_ 279

## 제7편 추사와 고증학 \_ 307

## 제8편 동무사상설의 경학적 기조 \_ 323

1. 서언 \_ 325
2. 동무학의 저술년대 \_ 327
3. 사상구조 속에 묻힌 경학 \_ 330
4. 『논어』의 영향 \_ 352
5. 역리(易理)의 한계(限界) \_ 354
6. 사상론적 어휘의 문제 \_ 360
7. 동무학의 경학사적 위치 \_ 364

## 해제 1. 토정비결 \_ 369

1. 선미(仙味) 풍기는 기인행찬 \_ 371
2. 세시민속(歲時民俗)의 서민적 예언서 \_ 374
3. 난세에 성행한 술서(術書) \_ 386

## 해제 2. 백호전서 \_ 389

1. 간행의 경위 \_ 391
2. 백호의 생애와 인물 \_ 393
3. 전서(全書)의 구성내용 \_ 396
4. 백호(白湖)의 학풍 \_ 398
5. 백호의 경학사상 \_ 401
6. 결어 \_ 406

## 해제 3. 공재 윤두서 행장 \_ 411

- 소인(小引) \_ 413  
후기(後記) \_ 439

## 해제 4. 경세유표 \_ 445

1. 저술의 경위 \_ 447
2. 『경세유표』의 규모 \_ 451

3. 불가역론(不可易論) \_ 454
4. 육조(六曹)편제 속의 신지견(新知見) \_ 457
5. 개혁론의 개략 \_ 466
6. 충설 \_ 481

## 해제 5. 명선록 \_ 487

1. 저술의 경위 \_ 489
2. 저술의 배경 \_ 498
3. 반송학적(反宋學的) 논거 \_ 502
4. 운암학의 과제 \_ 516

발문 \_ 518

편집 후기 \_ 521

『현암 이을호 전서』 27책 개요 \_ 523

제1 편

# 고봉사상 연원소고



## 1. 서언

기암(畸菴) 정홍명(鄭弘溟: 1592~1650)은 그의 「고봉행장(高峯行狀)」에서,

선생은 타고난 자질이 뛰어나서 일찍 배움에 뜻을 두었다. 궁벽한 시골구석에 거처하여 스승으로 받들 만한 분이 없었음에도 스스로 분발하여 경적(經籍)에 침잠하여 깊고 오묘한 뜻을 연구하고 찾되 항상 거기에 급급하여 터득하지 못하면 그 의미를 그만두지 않고서 고금의 일에 널리 통달하였고 전고(典故)에도 매우 밝았다.<sup>1)</sup>

라 하여, 적어도 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)에게는 사승을 댈 스승이 없었음을 밝힌 바 있지만 그렇다고 해서 한 사람의 사상이 성숙됨에 있어서 어찌 아무런 연원이나 맥락이 없이 이루어질 수 있을 것인가. 그런 의미에서 기대승은 비록 독학의 각고 속에서 엮을망정 그의 사상이 도출된 연원은 기필코 있게 마련일 것이다.

---

\* 본 논문은 1973년 3월 30일 『아세아연구』 16권 1호(고려대학교 아세아문제연구소)에 수록된 것이다.

1) 『高峯集』, 「附錄」 卷1, 「行狀」, 5쪽. “先生天資超卓 早志於學 僻處鄉曲 無所師承 而能自奮發 沈潛經籍 探蹟徵奧 常汲汲有不得 不措置之意 博通古今 精練典故”

그러면 여기서 왜 새삼 고봉사상의 원류를 따져 보려는 것일까. 굳이 그 이유를 들어본다면,

첫째, 고봉사상의 유학사적 재평가를 위해서임을 지적하고자 한다. 왜 재평가가 요구되는 것일까. 적어도 퇴계 이황·고봉 기대승 양현의 사칠논변은 “체계화된 성리학의 첫 이론적 전개”<sup>2)</sup>라는 점에서 이황은 그의 이기호발설(理氣互發說)을 여기서 굳히었고, 고봉사상도 이때에 이미 뚜렷이 성숙되었건만 이 논변의 후설에서 “전일의 설에 상고한 것이 자세하지 못하고 살핀 것이 극진하지 못함이 있음을 알았다”<sup>3)</sup>라 하였기 때문에 마치 기대승의 사칠론은 이황의 호발설에 좌단해 버린 듯 하여 그의 사상적 근거가 흐려지지 않나 자못 저어되는 바가 없지 않기 때문이다. 오히려 고봉사상은 논변과정에서 성장되었을 뿐만이 아니라 “후일 율곡이 고봉의 설을 응원함에 미쳐 그 파문은 더욱 커졌다”<sup>4)</sup>고 했듯이 논변 후의 영향에도 더욱 큰 비중을 두고 그의 사상적 본질을 고찰해야 할 것이다.

둘째, 기대승의 인성론-사칠론-은 그의 형성과정에 있어서 이황과의 논변은 물론이거니와 일재(一齋) 이항(李恒: 1499~1576)과의 태극도설에 관한 논란이라거나 하서(河西) 김인후(金麟厚: 1510~1560)에 대한 수시 문학에서 어떠한 영향을 받았을 것으로 짐작되기는 하지만 기대승에게 과연 집지(執摯)의 예(禮)를 드린 스승이 있었는지 아니면 그저 문의 또는 토론의 대상자로서의 선배만이 존재하였는지의 여부는 오늘에 이르기까지 일대 의안(疑案)으로서 존속되어 오고

2) 宋兢燮, 「奇高峯의 己未文書考察」, 『哲學研究』 제13집.

3) 『高峯全書』『兩先生四七理氣往復書』 下篇 「四端七情後說」 23쪽. “乃知前日之說 考之有未祥 而察之有未盡也”

4) 玄相允, 『朝鮮儒學史』, 제5장 제7절 李滉, 98쪽.



있음을 본다. 이러한 의심스런 사실에 대한 평가름은 또한 그의 사상적 연원을 더듬어 봄으로써 비로소 가려내질 것이기 때문이다.

셋째, 고봉사상은 결코 사칠논변이라는 인성론 논쟁의 제한된 테두리 안에서만 문제되는 것이 아니다. 유학이란 본시 성리학과는 달리 경세치용의 실천군자학으로서의 일면이 있는 만큼 그의 지치주의적(至治主義的) 경세사상의 측면도 살펴보아야 할 것이다. 어쩌면 그의 사칠설도 실천군자학의 철학적 근거에 지나지 않을는지 모른다.

어쨌든 지금까지 이항 절에서 부수적으로 다루어지거나<sup>5)</sup> 아니면 퇴계학연구의 종속적 위치에서 문제 삼아지던<sup>6)</sup> 고봉사상을 그의 독자적 입장에서 고찰해 보자는 것이다. 그렇게 함으로써 비로소 고봉사상의 본질이 제대로 부각되겠기 때문이다.

---

5) 같은 책, ‘李滉’ 및 ‘奇大升’절 참조.

6) 『退溪學研究』(서울: 퇴계선생 400주기 기념사업회, 1972) 참조.

## 2. 생애와 시대

한 인물의 사상은 그 시대라는 토양에서 생산된다는 점에서 고봉이 처한 시대적 배경을 살펴보기로 한다. 1519년 기묘사화를 고비로 하여 소위 사류(士類)들은 정치에 싫증이 난 듯 뿔뿔이 향리로 돌아가 서원(書院)을 사설(私設)하고 선현들을 추모 봉사하며 후진들을 위한 강학의 길을 트는 풍조가 일어나게 되었다는 점에 있어서는 이미 사가(史家)들의 의견이 일치하는 점이다. 이로써 경세택민(經世澤民)의 실천유학은 이제 성리학적 이론철학으로 기울게 되는 계기가 마련된 셈이다. 다시 말하면 정치와 학문이 상호분화되는 과도기적 시기에 해당된다고 할 수 있을 것이다. 그러므로 기대승은 이러한 과도기에 처하여 퇴계(退溪) 이황(李滉)과 정암(靜庵) 조광조(趙光祖)의 사이를 넘나들었음을 볼 수 있다. 당시에 있어 이황은 이미 퇴장의 뜻을 굳힌 후 향리 안동으로 돌아가 학문에 전념하였으니 이론철학에의 길 이 여기서 트였고, 기대승이 그를 존송한 것은 이러한 그의 학자적 면모 때문이었음은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 기대승은 또한 기묘명현의 후예로서<sup>1)</sup> 어찌 조광조를 잊을 수 있을 것인가. 경세택민을 위한 정열의 피가 그의 혈관 속에서 맥맥이 흐르고 있었을 것임

은 상상하고도 남음이 있을 것이다. 이러한 양면을 배경으로 한 기대승이야말로 시대상에 가장 민감했던 학도였던 것 같다. 기묘사화(1519)는 그가 태어나기 8년 전의 일이지만 이미 그의 집안이 솔궤남하(率眷南下)한 계기가 되었던 만큼 어쩌면 그의 태교의 핏줄과도 이어진 사건이었을 것ियो, 당쟁기로 이어지는 마지막 사화인 을사사화(1545)는 그의 나이 19세 때의 일이다. 어린 소년 기대승에게는 실로 배전(倍前)의 충격적인 사건이었으나 그는 음식도 끊고 눈물로 지새우며 두문불출 「자경설(自警說)」을 지어 스스로 경계하였다.<sup>2)</sup> 이러한 19세 소년의 자성은 사화의 물결을 정시(正視)하면서 스스로의 분발의 의지를 과시한 것이라 할 수 있으니 이는 기대승 생애의 첫 풍운이 아닐 수 없다. 그 후 6년 만에 기대승의 알성시(謁聖試) 급제를 을사사화의 장본인인 윤원형(尹元衡: ?~1565)이 고의로 낙방을 시킨 일이 생겼다.<sup>3)</sup> 윤원형은 소윤(小尹)으로서 을사사화를 승리로 이끈 후 그의 전횡은 방약무인(傍若無人)이었으니, 왜 기대승의 등제를 꺼렸을까. 성적이 높음을 꺼렸다고 하지만<sup>4)</sup> 을묘명현의 후예임을 두려워 했는지의 여부는 확인하기 어려우나 기대승의 생애에 처음으로 만난 첫 시련이 아닐 수 없다. 과거의 폐단은 이러한 세도가들의 전단에서 비롯함을 기대승은 통감했을 것임에 틀림이 없다. 그러나 그가 출세하여 입조하게 되자 윤원형의 정적인 이량(李樑: 1519~1582)과의 사이에 틈이 생겨<sup>5)</sup> 하마터면 화를 당할 수 있었으니,

1) 奇遵(1492~1521)은 그의 바로 季父다.

2) 『高峯年譜』(2) 2쪽. “乙巳……及聞士林禍作 廢食垂立 杜門不出 著自警說以戒之”

3) 『高峯年譜』(2) 3쪽. “明宗六年 赴謁聖試 將上第 尹元衡忌其名下 考落”

4) 『高峯集』附錄 卷1 「諡狀」 8쪽. “尹元衡忌之 認其卷在高等 故黜之”

5) 李樑은 효령대군(補)의 5대손으로서 소윤의 세력을 꺾기 위하여 명종이 등용했던 권신이다. “先

때에 이량이 정사를 쥐고 있었는데 선생과는 뜻이 맞지 않아 사감(私感)이 깊었다. 사헌부를 사주(使嗾)하여 선생과 박소립(朴素立: 1514~1582) · 윤두수(尹斗壽: 1533~1601) · 윤근수(尹根壽: 1537~1516) · 이문형(李文馨: 1510~1582) · 허엽(許曄: 1517~1580) 등을 공박하게 하되 선생을 우두머리로 여겨 관작을 삭탈하고 문외로 내쫓았다. 이제 바야흐로 진신(摺紳)의 화(禍)가 일어나려는 참이었는데 때마침 선생의 종형인 판윤-기대항(奇大恒: 1519~1564)-이 옥당에 있었기로 이량 등의 죄목을 상소하여 그들을 방축하니 미구(未久)에 다시 복직하게 되었다.<sup>6)</sup>

이렇듯 이량의 화를 면하기는 하였지만 그가 당로 후 겪은 아슬아슬한 시련이 아닐 수 없다. 이때에 그는 아마도 다음과 같은 그의 선조의 교훈을 상기했을지도 모른다.

벼슬길의 풍파는 두렵고도 두려운 것이다. 뜻을 이루기도 전에 화가 먼저 그 뒤를 따를 것이니, 오직 밀려갔다 밀려오는 것으로 만족하되 높이 누어 있느니만 못하니라.<sup>7)</sup>

실로 선한 사람들[善類]이 항상 악인들에 의하여 쫓기는 시절이었기 때문에 많은 선비들은 산림 속에 묻히기를 좋아하였던 것이니 결국 추만(秋巒) 정지운(鄭之雲: 1509~1561)의 「천명도설(天命圖說)」의 저술도 이러한 시대사조의 부산물임을 단적으로 대변하는 것이라 하지 않을 수 없다.

이제 바야흐로 점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直: 1431~1492) · 한훤당

---

是尹元衡當國亂政 明廟末年 欲挫其勢 進用李樸以適之 樸復依姻戚 據權媚諂(『高峯集』 附錄 卷1, 「諡狀」, 8쪽)

6) 『高峯年譜』(2) 6쪽.

7) 『高峯續集』 卷2, 「過庭記訓」 10쪽.

(寒暄堂) 김굉필(金宏弼: 1454~1504) · 일두(一蠹) 정여창(鄭汝昌: 1450~1504) · 정암(靜庵) 조광조(趙光祖: 1482~1519) 등의 학통에 의하여 이루어진 지치주의적(至治主義的) 경세유학이 퇴색하게 되자 기묘사화를 고비로 하여 화담(花潭) 서경덕(徐敬德: 1489~1546) · 회재(晦齋) 이언적(李彦迪: 1491~1545) · 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570) · 남명(南冥) 조식(曹植: 1501~1572) · 일재(一齋) 이항(李恒: 1499~1576) · 하서(河西) 김인후(金麟厚: 1510~1560) 등의 성리학자들이 배출되던 시절에 기대승은 전기 정지운의 「천명도설」로써 학계에 출신하는 계기를 얻게 되었다고 보아야 할 것이다.

이러한 시대 전환의 조류 속에서 관료로서의 기대승의 생애는 그다지 순조로웠다고 볼 수 없을 것이다. 그의 사상적 편린이 또한 그의 생애를 통하여 점철되고 있으므로 이를 잠깐 살펴보기로 하겠다.

그의 출사 14년 동안에 종9품에서 정3품의 당상관이 된 기대승이 건만 항상 남귀(南歸)의 뜻에<sup>8)</sup> 연착(戀着)했던 까닭은 어디에 있었을까.<sup>9)</sup> 실로 그의 벼슬자리는 남귀의 뜻으로 얼룩진 불안정된 길이었고 그의 보람은 명종 · 선조 양조의 경연강론(經筵講論)을 통하여 그의 경세론의 전개에 있었을 따름이라고 보이는 것이다.<sup>10)</sup>

8) 그의 고향인 광주로 돌아가고픈 뜻.

9) 명종 13년 무오 32세 10월에 급제한 후 임시직으로 부정자의 첫 벼슬을 얻고 11월에 乞暇南歸하였다. 이듬해 3월부터 퇴계와의 왕복서가 교환되기 시작하였는데 정작 벼슬은 그로부터 4년 후인 17년 36세 5월에 藝文館檢閱 兼春秋館 記事官이 되었으나 즉시 請告南歸하였다. 그러나 12월에 다시 소명을 받고 올라왔으나 이듬해 8월에는 이량사건으로 이제야 본의 아닌 타의의 被劾南歸인 強制南歸의 길에 올랐던 것이다. 그러나 종형 기대항의 상소로 다시 복귀되었고, 20년 39세 11월에 또다시 乞暇南歸하였다. 선조조에 들어와서는 2년 43세 6월에 大司憲 金鑑와의 불화로 南歸의 뜻을 굳히었다가 이듬해 3년 44세 2월에 決行南歸하였다. 이때에 그의 麗馬山下 樂菴이 이루어졌다. 4년 46세 4월에는 弘文館副提學 兼經筵修撰官 藝文館直提學으로 소명하였으나 上章乞解하였고, 이 달에 또다시 命召促行하였으나 거듭 上事辭不赴하였다. 마지막 해인 5년 46세 2월에는 成均館大司成을 배하고 27일에 宗系辨別正秦請使로 소명하자 부득이 赴朝하여 大司諫 工曹參議를 거치는 途程에서 급기야 10월 초3일에 解官西歸하였던 것이니, 이 길이 그의 마지막 南歸의 길이 될 줄이야 뉘 알았으랴!

불우했던 그의 관료와는 달리 학자로서의 기대승의 면모는 어떠한가. 때마침 서울에서 급제하자 곧장 이항을 만났고 또 정지운을 만났으니, 약룡(躍龍)인 듯<sup>11)</sup> 그의 평소의 온축이 때를 만나 발양하게 된 것이다. 상경 직전에 김인후를 만났고 상경 도중에 이항을 만나 태극도설을 논했다는 것은 이미 문학의 경지를 넘어선 토론이었고<sup>12)</sup> 이항과의 사칠논변(四七論辯)도 또한 대등한 학술토론이었던 만큼<sup>13)</sup> 이는 기대승이 그의 사상을 체계화하여 이를 정립한 절호의 기회였다고 보아야 할 것이다.

기미년(己未年: 1559) 33세에 시작하여 병인년(丙寅年: 1566)에 끝난 것으로 되어 있는 그의 사칠논변의 기간 동안은 그런 대로 그에게 있어서는 학자적 보람을 느꼈을 것이지만 논변이 매듭을 지은 병인년 이후로는 이렇다 할 학문적 업적은 없으나 그런 대로 경연강론이나 문소전의(文昭殿議) 등에서 약간의 활기를 엿볼 수 있다. 그러나 그 보다는 그는 오히려 매화시(梅花詩)의 화답으로 시름을 달랬고<sup>14)</sup> 낙암(樂庵)이나 귀전암(歸全菴)에<sup>15)</sup> 머물면서 우울한 정회를 풀려고 했던 것이다.

유가란 본시 학자이면서 동시에 관인이어야 한다고 한다. 그럼에도 불구하고 유가의 이 두 면이 조화를 이루지 못한 때는 거기에 심각한 갈등이 일게 마련일 것이다. 그런 의미에서 기대승은 그의 학

10) 『論思錄』 上・下 참조

11) 『周易』, 「艮卦」: “九四或躍在淵無咎 或躍在淵進無咎”

12) 참고, 『退溪學研究』, 「退溪先生과 奇高峯」, 1972.

13) 李弘植, 『國史大事典』(서울: 知文閣, 1962), ‘奇大升條’ 참조

14) 참고, 같은 글, ‘梅花詩序’, 319쪽.

15) 『高峯年譜』(2) 11~12쪽, “宣祖三年……五月 樂菴成……四年……二月 行時祀于家廟日晩往貴歸全菴……”

자적 양식과 정치현실의 부조리를 어떻게 처리하였을까. 어쨌든 학문과 정치의 분리라고 할까. 이상과 현실의 괴리라고 할까. 선과 악의 투쟁이라고 할까. 이러한 시대적 상황 속에서 기대승은 그의 활동기를 어떻게 처신하였을까. 그의 사상적 바탕을 이해하는 데 도움이 될까 하여 몇 가지 살펴보자면 그는 선조 원년 11월 19일 석강에서,

선인군자(善人君子)가 조정에 모여서 기맥이 성장하면 사(邪)와 정(正)이 소장(消長)하는 기미가 판결 날 것입니다. 만일 정사(正邪)가 혼동하여 있으면 군자는 반드시 물러나고 소인은 반드시 이길 것이니, 이는 자고(自古)로 그런 것입니다. 선왕 시절의 초년에는 가위 군자가 많았다고 할 수 있을 것입니다. 윤원형은 외척의 간괴(奸魁)로서 공의(公儀)의 빈척(摯斥)을 받게 됨을 스스로 알고 있었기 때문에 이파(李芭)·정순명(鄭順明)·임백령(林百齡)의 무리와 한 당을 꾸며 가지고 대화(大禍)를 빚어냄으로써 사류(士類)들을 모조리 헤아릴 수 없을 지경 속으로 떨어뜨렸던 것입니다. 근래에 있어서 이보다 더 큰 화는 없을 것입니다.<sup>16)</sup>

라고 한 데에서, 그의 윤리적 올바름[正]·사특함[邪]와 군자소인관이 뚜렷이 나타나 있음을 볼 수 있다. 그러므로 그의 처세 또는 활동반경은 이미 비관적인 방향으로 기울고 있었다고 볼 수 있을 것이다. 그가 소위 선인 군자란 조광조·이황 등을 가리킨 것이요, 소인이란 윤원형을 위시로 한 이량(李樑)·김개(金鑑) 등을 가리킨 것임에 틀림이 없다.

선조 정묘 11월 초 4일 조강에서 조광조의 인물을 논하기를,

---

16) 『論思錄』 卷上, 19쪽.

앞서 조광조 같은 현사로서 죄인이 된 경로를 논한 바 있습니다. 광조는 범상한 현사가 아니니, 대체로 그의 자질은 수미하고 학업은 순정(純正)하니 진실로 불출세의 대유(大儒)였던 것입니다. 이미 장원 등과했을 때 현사들은 다 영수로 삼았으며, 재상의 지위에 발탁되자 광조는 스스로 성명(聖明)한 왕을 만났으니 도술(道術)을 밝히고 인심(人心)을 맑게 하여, 그로써 세상은 당우(唐虞)시절로 만들고 군왕은 요순(堯舜)을 만들 마음을 먹었던 것입니다. 불행히 소인으로 인연하여 참소 이간되니, 필경 큰 죄인이 되어 버렸던 것입니다.<sup>17)</sup>

라고 하여, 조광조를 올바르게 평가하였고, 동 17일에는

한때 현자들이야 한두 사람이 아니지만, 이황이야말로 더욱 그 중에서도 뛰어난(발췌자) 인물입니다.<sup>18)</sup>

라고 하여, 마치 유약(有若)이 그의 스승 공자를 평하듯<sup>19)</sup> 이황을 높이 평가하였음을 보더라도, 기대승의 정신적 지주는 조광조와 이황이었으니, 그의 처신과 진퇴는 오로지 이 두 사람을 척도로 삼았음은 의심의 여지가 없다. 그러므로 그는 을사사화의 장본인인 윤원형을 소인의 원흉으로 삼았고, 이량은 비록 윤원형의 정적이기는 하지만 그의 전횡을 미워하지 않을 수 없었던 것이다. 더욱이 김개는 기묘명현들을 혈뜬으니 어찌 그대로 좌시할 수 있었을 것인가. 이에 기대승은 스스로 강론을 통하여 지적한 바와 같이 “군자 소인이 혼처(混處)하면 군자는 필퇴(必退)하고 소인은 필승한다”는 원칙에 따라

17) 『論思錄』 卷上, 8쪽.

18) 『論思錄』 卷上, 23쪽.

19) 『孟子』, 「公孫丑 上」, “有若曰……聖人之於民亦類也, 出於其類拔乎其萃, 自生民以來未有盛於孔子也”



항시 남귀의 뜻을 버리지 못한 채, 그의 생애는 불안정된 벼슬길을 걷지 않을 수 없었던 소이를 알 수 있을 것이다.

그는 46세라는 아까운 나이에 요절하였지만, 이황이 선조의 물음에 오직 기대승만을 통유(通儒)라 천거하리만큼<sup>20)</sup> 유자로서의 기대승의 평가는 대단한 것이었다고 하지 않을 수 없다. 이는 마치 공자가 그의 수제자인 안회를 가리킨 것과도<sup>21)</sup> 비슷한 정경을 보는 듯하다. 이황이 공자라면 기대승은 안회에 비견할 것이니, 그 후 고봉도 “불행하게도 단명하여 죽었으니[不幸短命死矣]”, 이 또한 천명의 소치인가. 기이한 인연이 아닐 수 없다.

이제 그의 죽음을 앞두고 마지막으로 그의 인물됨을 살펴보아야 할 것 같다. 죽음 앞에서라야 비로소 한 인간의 참 모습을 알게 되기 때문이다. 기대승의 인물됨을 많은 사람들이 평하고 있지만 그의 재기(才氣)의 뛰어남을 말하고 있거니와 지나친 재기가 그로 하여금 촉수(促壽)의 원인이 되게 했던 것은 아닐까. 아니나 다를까 그의 기개는 죽음을 극한으로 하였으니, 마지막 길이었던 임신년 46세 10월 초 3일 해관남귀(解官南歸)의 전별 때에 있었던 어느 사람과의 문답에서 그의 사생관은 뚜렷이 나타나고 있다.

어느 사람이 ‘사대부의 입조행기(立朝行己)함에 있어서 종시(終始) 지수(持守)할 것이 무엇인가’ 한즉, 고봉은 대답하기를 ‘기(幾) 세(勢) 사(死)’ 세 글자면 넉넉할 것이오, 그 뜻을 말하자면 군자가 출처할 때는 마땅히 그 기미를 살펴 의(義)에 어긋남이 없어야 하고, 또다시 시세를 알아서 구차스런 환난을

20) 『高峯集』, 「高峯先生集序」(張維 撰).

21) 『論語』, 「雍也」, “哀公問 弟子孰爲好學 孔子對曰有顏回者好學 不遷怒不貳過 不幸短命死 今也則無 未聞好學者也”

당하지 않아야 하고, 마지막에는 죽음으로써 좋은 도리를 지키도록 할 따름이오.<sup>22)</sup>

라 하였으니, 실로 기대승은 요절하였을 망정 그는 죽음을 도리와 연결시키었고 “끝내 좋은 도리를 지키도록 할 따름이오[終以守死善道爲期而已]”라 한 것은 공자의 살신성인(殺身成仁)이나 맹자의 사생취의(捨生取義)의 다른 표현이 아닐 수 없다. 그러므로 생사를 달관한 그는 죽음에 임하여,

길고 짧은 것은 명(命)이요, 죽고 사는 것은 하늘의 뜻입니다. 모름지기 관념(關念)할 바 아닙니다. 단 어려서부터 문한(文翰)에 힘을 썼고 드디어 성현의 학에 치의(致意)하였는데, 중년 이래로 비록 얻은 바 있으나 공부가 독실하지 못하여 항상 소지(素地)에 부응하지 못할까 두려웠기 때문에 스스로 날마다 두려움 속에서 살았습니다.……만일 몇 해만 더 임하(林下)에서 우유(優遊)하면서 학자들과 함께 학문을 강구하는 것으로 지새웠더라면, 이도 또한 일행(一幸)이었을 것인데 병이 이에 이르니 어찌할까.<sup>23)</sup>

사생(死生)·요수(壽夭)는 천명이라 체념하였지만 오직 강학에 대한 미련만이 그의 죽음 앞에 놓여 있었음을 볼 수 있다. 여기서 비로소 죽음 앞에선 기대승의 학구(學究)로서의 진실한 면모를 살필 수 있는 것이다.

뿐만 아니라 그의 생애는 청빈으로 일관하였으니, 그는 임종에서 “척박한 전답 몇 마지가 있으니 자손들이 각자 생활하기에 마땅하니

22) 『高峯年譜』(2) ‘壬申條’ 12~13쪽 참조.

23) 『高峯年譜』(2) ‘辛未條’ 12쪽.

다”<sup>24)</sup>라고 하였음을 보더라도 짐작할 수 있거니와 그의 부음에 접한 간원에서 올린 상계에서도 “가세가 청한(淸寒)하여 장사를 치를 수가 없으니, 관청에서 상례와 장례를 도와주도록 하여 국가가 선비를 높이고 도를 중히 여기는 뜻을 보이소서”<sup>25)</sup>라 할 정도로 장비마저도 국가의 지원을 기다릴 수밖에 없었음을 말하고 있다. 그러므로 이로써 기대승은 실로 재기발랄하고도 강직한 청유(淸儒)이었음을 알 수 있으니, 이러한 그의 인물됨이 그의 사상면에서는 어떻게 발로되었을까. 다음 항을 달리하여 이를 살펴보기로 하겠다.

24) 『高峯年譜』(2) ‘辛未條’ 12쪽. “有薄田數頃 子孫自當生活”

25) 『高峯集』附錄 卷1, 「諡狀」 12쪽. “家勢淸寒 無以爲葬 請官庇喪葬 以示國家崇儒重道之意”

### 3. 경세택민론

#### 1) 거현론(舉賢論)

유학의 본령은 성리학적이라기보다는 차라리 경국제세(經國濟世)에 있다고 해야 할는지 모른다. 고려조에서 이조로 접어들 무렵부터 이미 성리학이 유생들에 의하여 강론되기는 하였지만 경세학으로서의 유학사상은 면면히 전승되어 왔고, 그것이 급기야 조광조의 지치주의로 승화되었음은 다시 말할 나위도 없다. 그것이 비록 기묘사화로 인하여 인멸의 위기를 맞고 사람들의 사기 또한 은일(隱逸)의 풍(風)을 조성하기에 이르렀지만, 그의 근본정신은 결코 아주 사라질 수 없는 것이다. 그 정신은 드디어 기대승의 경연강의에서 재생되었으니, 이는 정조의 「치제문(致祭文)」<sup>1)</sup>과 「전교(傳敎)」<sup>2)</sup>에 의하여 실증된 바와 같다. 이에 의하면 정조는 밤이 깊어 가는 줄도 모르고 기대

1) 『論思錄』 卷上, 「致祭文」 1쪽, “正祖大王戊午四月十一日 遺臣禮曹佐郎朴興福 論祭于故承旨奇大升之靈 明宣盛際衆賢蔚興 維退暨栗于于就微 卿於是時 名德司升 天姿絕人 英氣蓋世 源流理氣 常變典禮 劈析明快 先輩所畏 正色立朝 戚畹屏息 際遇明明 行止綽綽 卷以南歸 名節逾卓 予讀遺書 其名論思”

2) 『論思錄』 卷上, 「傳敎」 1쪽, “今見論思錄 卽故承旨奇大升筵席奏啓之語也……今因耽看是書 不覺夜已闌而欲燭屢跋”

승의 『논사록(論思錄)』을 탐독했던 것이다. 유가의 경세는 덕치(德治)와 예치(禮治)를 그의 근본으로 삼거니와 그에 선행되어야 하는 것은 거현(擧賢)<sup>3)</sup>이 아닐 수 없다. 그러므로 고봉은 멀리 기묘명현들을 회고하면서 당대의 현인을 구하는 데 급급하였다.

중종이 즉위하자 정성을 다하여 좋은 정치를 바라더니, 현사(賢士)를 등용하자 여러 현인들이 기꺼이 쓰이기를 바랐고, 때마침 당우삼대(唐虞三代)의 성대(聖代)를 기약할 수 있던 중조광조가 크게 물망에 올랐고 더욱 사람들의 추중(推重)을 받았을 뿐 아니라 위에서도 진심으로 신임하더니, 소인배들이 참소이간(譖訴離間)하고자 할 즈음에 광조 등이 정국공신추삭(靖國功臣追削)의 장계를 올리자, 이에 남곤(南袞)·심정(沈貞) 등이 불궤(不軌)의 역모죄를 구성하기에 이르렀다. …… 이언적(李彦迪)은 강계로 귀양가서 죽고 송인수(宋麟壽)도 필경 대죄를 받고, 노수신(盧守愼)·유희춘(柳希春)·정황(丁煥) 등도 죄를 받으니……<sup>4)</sup>

에서 현인들의 진출과 아울러 그들의 수난을 이야기하고 있다. 이는 기대승이 바로 기묘명현의 집안에서 태어났기 때문만이 아니라 이는 유가의 기본정신인 존현사상 때문인 것이다.

그러나 존현의 반면은 소인배를 그만큼 미워하게 된다는 사실도 상기할 필요가 있다.<sup>5)</sup> 그가 기묘사류(己卯士類)들을 비방한 김개(金鑑)와 결이 나서<sup>6)</sup> 남귀(南歸)의 뜻을 굳힌 것이나, 이량의 독선과 싸

3) 『中庸』, 「第20章」, “其人存則其政舉 其人亡則其政息”

4) 『論思錄』 卷上, 2~3쪽.

5) 『論語』, 「里仁」, “子曰 惟仁者能好人能惡人”

6) 金鑑(1504~1568)의 자는 邦寶요 호는 獨松亭인데 1650년 급제하여 벼슬은 호조판서에 이르렀다. 청백리로 유명하지만 조광조 문제로 고봉과 의견을 달리하다가 삭탈관직 당하고 시흥에서 憤死하였다.

우다가 피박남귀(被駁南歸)하게 된 것은 다 소위 소인배들과의 부조화의 결과인 것이다. 그러나 현자는 언제나 화를 입게 마련인가. 그것은 다음과 같이 말하고 있다.

현자를 등용하고자 한다면 먼저 시비를 분명히 하여 인심을 열복(悅服)시킨 연후에야 현자가 일어날 수 있을 것이다. 우리나라의 풍기는 혼후(渾厚)하지 못하기 때문에 조금이라도 재주나 학식이 있으면 화를 입지 않은 자가 없다. 고려말에 정몽주(鄭夢周)는 충절대절(忠孝大節)이 있더니 처음에 정주학(程朱學)으로 ‘동방리학(東方理學)의 으뜸[祖]’이 되었고 불행히도 때마침 국가장망(國家將亡)에 살신성인하였다. 이조로 접어들자 몽주를 전습(傳習)한 자는 김종직(金宗直)이다. 학(學)은 연원이 있고 행(行)은 또한 단방(端方)하여 후학을 회유(誨諭)하더니, 그의 지성(至誠)을 사서 성종은 그를 판서로 발탁하였으나 유속(流俗)과 합하지 않았다. 연산조 때 사화(史禍: 戊午)가 일어나 선한 무리들[善類]이 죄를 입었는데 화가 그의-김종직-문도 중에서 일어났기 때문에 죄가 그에게까지 미치었다. 김굉필(金宏弼)은 종직의 제자인데 종직은 대체로 숭문(崇文)하였지만, 굉필은 역행지인(力行之人)이다. 성종은 그를 중용하여 좌랑(佐郎)을 삼았건만 종직의 문도라 하여 피적(被謫)되고 갑자사화 때 마침내 대죄를 받고 죽었다. 조광조는 또 굉필의 제자다.<sup>7)</sup>

이렇듯 줄줄이 화를 입은 현자들의 맥락을 정몽주-김종직-김굉필-조광조로 대놓고 소인배들의 양상을 그렸다.

이파·윤원형 등이 용권(用權)하자 뜻을 얻은 자[得志者]는 모조리 그들의 응견(鷹犬)인지라 탐오(貪汚)가 바람을 이루었기에 모두가 다 그러하니, 요즈음 소위 엄근(廉謹)하다는 자들로

7) 『論思錄』 卷上, 3쪽.

조종조(祖宗朝) 때와 비교한다면 다 탐오한 자임을 면치 못할 것이다.<sup>8)</sup>

현자들이 화를 입으면 소인들이 득세하여 탐오지풍(貪汚之風)이 도도하게 뒹을 개탄한 것이다. 그럴수록 현자의 출사는 더욱 절실한 요청이 되지 않을 수 없으므로 그가 제1차로 문제삼은 당대의 구체적 인물이 다름 아닌 퇴계 이황이었음은 너무도 당연하다.

중종 초년에서 중현(衆賢)이 국사에 진념(盡念)터니 소인 무리[小人之徒]의 망극의 참소[罔極之讒]로 제현이 유찬(誘竄)되자 조야(朝野)의 간에 뜻 있는 선비의 말문이 막히고 말았다. 위에서 지성으로 용현(用賢)하면 참언이 새어들 틈도 없으려니와 일국신민(一國臣民)의 복이 되는 것이다. 요즈음 이황·이항·조식 등이 상래(上來)해야 하는 일은 비록 선왕의 뜻이기는 하지만 이를 계술(繼述)하기 때문에 더욱 아름다운 일이다.<sup>9)</sup>

라 하여, 선조로 하여금 이들의 출사를 종용토록 한 것은 기대승의 뜻이 언제나 현자의 등용에 있었기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 현자 천거(擧賢)는 바로 양민(養民)하기 위한 첩경이기 때문인 것이다.

## 2) 이재양민론(理財養民論)

현인이 현자다운 제1요건은 청렴결백에 있고 소인이 소인됨은 그의 탐려(貪戾)함에 있는 것이다. 그러므로 『대학』에서 “군자는 의로움

---

8) 『論思錄』 卷上, 3~4쪽.

9) 『論思錄』 卷上, 22쪽.

을 이롭게 여기고 소인은 이로움을 이롭게 여긴다[君子以義爲利 小人以利爲利]"고 한 것이다. 이에 기대승은 ‘이로움을 이롭게 여긴다’고 하는 『대학』의 ‘취렴지신(聚斂之臣)’을 다음과 같이 설명하고 있다.

우리나라 호조의 벼슬[戶曹之官]처럼 국용(國用)을 풍부하게 하기 위하여 즐겨 취렴하면서 민생을 엄두에 두지 않는다면 재용은 비록 모여지지만 민심은 흩어져서 나라를 다스릴 수 없게 될 것이다. ……취렴의 해로움[害]을 이처럼 혼계하였는데도 후세 인군들은 사치에 한도가 없었으므로 절검하지를 못했던 것이다. 재물이란 천지의 소생으로 저절로 일정한 수량이 있는 법인데 그것이 민생들에게 있지 않는다면 위에 있게 마련이니 지나친 사치와 사욕으로 절제없이 과용한다면 눈앞에 있는 궤짝이 텅 비게 되기 때문에 할 수 없이 취렴하는 신하를 등용하게 되는 것이다.<sup>10)</sup>

라 하여 사치와 사욕은 소인배들이 취렴하지 않을 수 없는 원인이 되고 취렴은 곧 일정한 재화의 약탈이니, 민생을 괴롭히고 그 때문에 민심이 이산(離散)하게 되는 요인이 됨을 지적한 것이다. 절용(節用)이야말로 애민(愛民)의 근본요체(體)임을 그는 잘 알고 있었기 때문이다.

인군이 그저 정치한답시고 애민하는 마음이 없다면 이는 근본이 없는 셈이다. 그저 마음만 간직할 뿐 고루 민생을 돌보는 정치를 하지 않는다면 혜택이 아래에까지 이르지 못할 것이다. 『대학』에서 혈구(絜矩)를 위주로 하고 재용에 관한 이야기를 많이 한 것은 민생이 날마다 쓰는 것에 없을 수 없는 것은 재화이기 때문이다. 인군은 재용을 선처(善處)－이재(理財)－하여 민생들로 하여금 고루 그의 혜택을 입게 하는 것이 좋을 것이다.<sup>11)</sup>

10) 『論思錄』 卷上, 28~29쪽.

11) 『論語』, 「學而」. “子曰……節用而愛人 使民以時”



이재(理財)는 곧 민생들의 일용생활-양민(養民)-과 직결되어 있음을 지적하고

덕(德)은 근본[本]이요 재물[財]는 말엽[末]이지만 재물은 인간이 살아나게-양민-하는 것이기 때문에 성인도 이를 중히 여긴 것이다. 고인은 “백성에게는 음식[食]이 바로 천(天)인 것이다”라 하였고, 『주역』에서 이르기를 “어떻게 하면 인민들이 취합(聚合)하는가 한즉, 재물이니라” 하였다. 대체로 인민의 생리는 반드시 음식에 의지하기 때문에 하루도 없어서는 안 될 것이 재화다. 단 재화를 위주로 하면 이욕(利欲)이 생겨 쟁론이 일어난다. 그러므로 ‘덕은 근본이요, 재물은 말엽이다’라 하는 것이다.<sup>12)</sup>

라 하여, 비록 이재양민(理財養民)이 정치의 요체이기는 하지만 정치는 어디까지나 덕을 근본으로 삼는 것이라는 것을 잊어서는 안 된다. 그러므로 공자도 ‘정치는 덕으로 한다[爲政以德]’라 했던 것이니<sup>13)</sup> 이는 공자교의 기본 정신이기도 한 것이다. 이제 존현(尊賢)·이재(理財)는 덕치의 두 기둥인 만큼 이의 제도적 실천이 다름 아닌 예(禮)이기 때문에 다음에 문제가 되는 것은 바로 숭례(崇禮)가 아닐 수 없다.

### 3) 숭예론(崇禮論)

원시유가는 바로 은(殷)나라 유민(遺民)의 예법가(禮法家)에서 나왔기 때문에 유교는 숭례를 그의 근본으로 삼지 않을 수 없다. 『예기』

12) 『論思錄』 卷上, 30~31쪽.

13) 『論語』, 「爲政」. “子曰 爲政以德 譬如北辰 居其所 以衆星共之”

를 다룬 경연강의에서 기대승은 다음과 같이 ‘예(禮)’의 일반론을 서술하고 있다.

예란 천리(天理)의 절문(節文)이요 인사의 의칙(儀則)이다. 예는 천명(天命)의 성(性)에서 나왔는데 범인(凡人)은 이를 알지 못하고 성인(聖人)만이 이를 안다. 그리하여 예법을 만들어 한 세상을 교화하는 것이다. 그 조문(條文)들은 책 속에 있으니, 필부(匹夫)로서 위례(違禮)하면 사생영욕(死生榮辱)에 관계되는데, 하물며 위정자로서 비례(非禮)하면 억조창생(億兆蒼生)들을 어떻게 통괄할 것인가. 한번 실례(失禮)하면 만사가 다 그르치는 것이다. 그러므로 옛 성인들은 예를 중히 여겼던 것이다. 후세에 이르러서는 예에 밝지 못하여 정(情)에 끌려서 행하니, 일이 모두 구차하게 되는 것이다. 반드시 예를 신중히 다루게 된 연후라야 수유(垂裕)－복(福)－가 무강(無疆)할 것이다.<sup>14)</sup>

이는 비록 예의 일반론이기는 하지만 이로써 기대승의 숭례론(崇禮論) 이해의 깊이를 짐작할 수 있다. 그가 「논문소전차(論文昭殿筵)」<sup>15)</sup>를 지어 문소전의(文昭殿議)에 간여한 후 이항과 더불어 일가견을 세운 것이라거나,<sup>16)</sup> 「주제설(主祭說)」이라거나,<sup>17)</sup> 「형제상계상위복급후부인복의(兄弟相繼相爲服及后夫人服議)」<sup>18)</sup>를 논한 것이라거나 다 그의 숭례정신의 일단을 보여 주는 것이라 할 수 있을 것이다. 그러나 예란 이러한 의례(儀禮)의 소절(小節)에만 국한될 수는 없는 것이다. 안연의 “극기복례(克己復禮)”<sup>19)</sup>나 공자의 “사군진례(事君盡禮)”<sup>20)</sup> 따위

14) 『論思錄』 卷上, 9~10쪽.

15) 『高峯集』 卷2, 「論文昭殿筵」 39~41쪽.

16) 줄고, 같은 글, 324쪽.

17) 『兩先生往復書』 卷2, 「主祭說」 3~5쪽. 【참고】 필자는 ‘家婦主祭說’이라 했으나 제목은 「主祭說」이므로 수정하였다. 그리고 원문은 ‘冢婦主祭說’로 시작한다.

18) 『兩先生往復書』 卷2, 「兄弟相繼相爲服及后夫人服議」, 49~54쪽.

의 예교(禮敎) 정신을 깊이 이해하여야 한다. 기대승은 그 때문에 “신하를 예로써 부린다[使臣以禮]”의 정신을 그 누구보다도 절실하게 강조하고 있는 것이다.

옛 성현들이 어찌 감히 하루인들 천하를 잇을 것인가. 이천(伊川: 程頤)이 서경국자감(西京國子監)이 되자 그때 사퇴의 뜻을 표하는 글에서 이르기를 ‘어찌 왕을 버리리까. 충련(忠戀)의 성(誠)이 비록 지극하지만 부득이 하기 때문입니다. 거취의 의리상 당연합니다’라 하였고, 또 ‘의리상 마땅히 떠나기를 강요하니 스스로 피할 길이 없습니다’라 하였으니, 성현의 마음이 어찌 하루인들 군자를 잇을 것인가. 대체로 현자는 반드시 인군이 치경진례(致敬盡禮)해주기를 기다리는 것이니, 이는 스스로 존대(尊大)하고자 하기 때문이 아니다. 존덕낙의(尊德樂義)하기를 이와 같이 하지 않는다면 함께 일할 수가 없기 때문이다.<sup>21)</sup> 세상에 호 함퇴(恬退)하여 사관(仕官)의 길을 즐기지 않는 자도 있고, 호 군왕의 지우(知遇)를 얻더라도 소인의 질투로 용납되지 못하는 자도 있고, 호 군왕을 만나지 못하여 퇴거하는 자도 있으니, 인군이 만일 지성으로 현인(賢人)을 구하면 어느 시대인들 현자가 없을 것인가. 대저 현자가 자중하지 못하면 비록 등용되더라도 국가에 무슨 이익이 있을 것인가. 인군이 진실로 지성으로 신임하지 않는다면 현자 또한 어떻게 쓰일 것인가. 이는 군신의 계합(契合)이 자고로 어려운 소치(所致)이니, 오직 인군의 어진이를 등용하려는 성의(誠意)－진례(盡禮)－가 있느냐 없느냐에 있을 따름이다.<sup>22)</sup>

라 한 것을 보면 기대승의 승례는 신충(臣忠)의 일방적 진례에서 군

19) 『論語』, 「顔淵」.

20) 『論語』, 「八佾」.

21) 『孟子』, 「公孫丑下」. “將大有爲之君 必有所不召之臣 欲有謀焉則就之 其尊德樂道不如是 不足與有爲也”

22) 『論思錄』 卷上, 20~21쪽.

의(君義)의 지성진례(至誠盡禮)로 된 것이다. 전자를 상향의 치경(致敬)이라면 후자는 하향의 숭례라고 해야 할 것이다. 이는 한 걸음 더 나아가면 어진이 등용의 방법으로서의 진례인 것이다. 이 예는 신하보다도 군왕에게 요구하는 예다. 이 예는 현자에 대한 인격적 대우 곧 인격적 예우가 아닐 수 없다. 그렇게 함으로써 비로소 소인의 참소가 끼어들지 못하기 때문이다. 이제 기대승은 치경진례(致敬盡禮)에 금이 갔기 때문에 조광조는 쫓겨났고 치경진례를 의심하기 때문에 이항과 같은 은일의 선비[隱逸之士]를 낳게 되었다고 여겼는지도 모른다. 그러나 기대승이 예로서 현자를 찾는 절실한 욕구는 민생을 대변해 주는 현자의 언로(言路)를 찾기 위한 것으로 풀이해야 할 것이다.

#### 4) 언로통색론(言路通塞論)

현자의 언로는 그것이 바로 민생의 활로인 것이다. 그러므로 기대승은 명종 갑자년 그의 첫 경연강의에서 ‘언로통색(言路通塞)’부터 역설했던 것이다.

언로는 국가에 있어서 대사(大事)인 것이다. 언로가 열리면 국가는 안정되고 언로가 막히면 국가는 위태롭다. 이제 언로가 휘하게 열렸는지는 모르겠다. 앞서 천변(天變)으로 인하여 구언(求言)한지 오삭(五朔)에 이른 연후에 비로소 상소하는 자가 있었는데 이제 또다시 언근(言根)을 궁핍(窮詰)하려 하니, 이로부터 더욱 진언(進言)하는 자가 없을까 두렵다.<sup>23)</sup>

23) 『論思錄』 卷上, 1~2쪽.

라 하여 언론자유의 길이 막힐 것을 가장 두렵게 여겼던 것이다.

천하의 일은 시비(是非)가 없을 수 없으니, 시비가 분명한 연후에 인심이 열복(悅服)하고 정령(政令)이 순조로울 것이다. 대체로 시비란 다만 인심에서 나오는 것이 아니라 사실은 천리에서 나오는 것이니, 한때 비록 가려지기도 하고 잘리기도 하지만 그 시비의 본심은 끝내 민멸(泯滅)하지 않는 것이다.<sup>24)</sup>

라 하였으니, 언론이란 시비를 가리어 소인의 참소를 막는 길임을 의미한다.

현자를 등용하고자-거현(舉賢)-하는 자는 반드시 먼저 시비를 밝혀-소인을 밝혀-인심을 열복시킨 연후라야 현자가 일어날 수 있을 것이다.<sup>25)</sup>

라 한 것은, 모름지기 현자의 사진(仕進)도 언론의 통색(通塞) 여하에 달려 있음을 밝힌 것이니, 언론의 개방이야말로 고금을 통하여 지치(至治)의 요체임을 기대승은 강조하고 있는 것이다. 이로써 기대승의 경세론은 맹자의 존현사상을 윤색한 것으로서 언론-비판 진언-의 자유를 향유함으로써 민생의 활로를 개척해야 한다는 현대적 의의도 구유(具有)했다고 보아야 할 것이다.

---

24) 『論思錄』 卷上, 2쪽.

25) 『論思錄』 卷上, 3쪽.

## 4. 성리학 변론

### 1) 사칠론(四七論)의 근거

소위 「천명도설」이 퇴계사상의 결정체라 한다면<sup>1)</sup> 이 「천명도설」이 꼬투리가 되어 이루어진 퇴계 이황과 고봉 기대승 양현의 사칠논변은 퇴계사상뿐만 아니라 고봉사상의 결정체라고 이를 수 있을 것이다. 애초 추만 정지운의 「천명도설」이 이황의 손길을 거쳐 이에 완성을 본 것은 가정갑인(嘉靖甲寅: 1554) 정월(正月)이니<sup>2)</sup> 정지운이 기대승에게 「천명도」의 원본을 보여준 것은 그로부터 4년 후인 무오년(戊午年: 1558) 가을이다. 이 사이에 이황 스스로 말했듯이<sup>3)</sup> 사우(士友)들 간에 널리 전문되어 논란(論難)되었기로 이때 기대승도 이 전문자(傳聞者) 중의 한 사람이었는지 아닌지는 분명하지 않으나, 기대승이 앞서 밝힌 바와 같이 무오년 가을에 정지운에게서 「천명도」를

1) 李相殷 「退溪의 學問과 思想」, 『退溪學研究』, 76쪽.

2) 『兩先生四七理氣往復書』 附錄, 「附撰陞秋巒天命圖說序」 2쪽. “嘉靖甲寅正月朔朔秋巒居士鄭之雲序”

3) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪與高峯書(節略)」 1쪽. “又因士友間傳聞所論四端七情之說……”

받아보기까지의 사이에 이황은 정지운의 원고 중에서 ‘사단은 리에서 발하고 칠정은 기에서 발한다[四端發於理 七情發於氣]’를 ‘사단은 리의 발이고 칠정은 기의 발이다[四端理之發 七情氣之發]’라고 정했으나 사우간(士友間)의 변박(辨駁)이 심했기 때문에 스스로의 병폐를 자인하면서<sup>4)</sup> 또 다시 ‘사단의 발은 순수한 리이기 때문에 선하지 않음이 없고 칠정의 발은 기를 겸했기 때문에 선과 악이 있다[四端之發純理故無不善 七情之發兼氣故有善惡]’라고 수정 보완하였고, 이를 근거로 하여 ‘퇴고사칠논변(退高四七論辯)’은 시작되었던 것이다.

그러나 사칠논변의 진전은 갑작스런 것이 아니라, 퇴계 이황·고봉 기대승 양현의 평소의 온축이 사칠문제를 놓고 발현되었으리라 짐작되기 때문에 우리는 우선 사칠논변 이전에 이미 그들이 지니고 있었던 사상적 근거라고 할까. 학문적 연원 같은 것을 살펴봄으로써 비로소 사칠논변에 임하는 그들의 기본적 입장을 이해하는 데 도움이 되지 않을까 한다. 먼저 고봉은 평소에 사단칠정의 이해를 위하여 겪었던 그의 고심담(苦心談)을 다음과 같이 털어놓고 있다.

나는 어려서 비록 독서 작문하였다 하더라도 다 과거를 위한 것일 따름이었지 성현의 학은 몰랐던 것이다. 20세가 지나서야 다행히 손위 선생님들의 뒤를 좇아 다니면서 그 설을 얻어 듣고 조금씩 이에 뜻을 두기 시작하였다. 그러나 몹시 거칠어서 가닥을 추리지 못하였다. 항상 성정의 설[性情之說]에 의심을 품고 누구에게나 물으면 거의 다 호씨의 설[胡氏之說]을 내세워 이에 대답하여 준다. 나는 마음속으로 의심나는 점을 들어서 묻기를 ‘정(情)이란 선하지 않음이 없으니 사단이란 본시

4) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 『退溪與高峯書(節略)』 1쪽. “鄙意亦自病其下語之未穩 逮得砭駁益知疎繆 卽改之云”

그렇거니와 칠정 같은 것에는 어찌하여 선하지 않은 것이 있게 되는가’ 한즉, 대답하기를 ‘칠정은 이에 기에서 발하기 때문이다’라고 한다. 나는 더욱 의심이 되어 또다시 다른 사람에게 물었으나 그 대답은 마찬가지다. 묻는대로 대답하되 그 이상 다른 대목은 없다. 그렇다면(그들의 설은) 믿을직스런 것이 되어야 하겠지만 내 마음에는 얼른 그렇게 생각할 수 없었던 것이다. 때때로 성현의 책을 읽으면서 그의 설을 찾아보더라도 역시 합치되지 않는 대목이 있다. 『성리대전』 중 심성정(心性情)을 논한 대목과 『중용』의 제설(諸說)을 반복 참고한즉, 내 마음에 그럴듯하게 여겨지는 점이 있어서 이전에 들은 것들이 더욱 그렇지 않음을 깨닫게 되었다. 지난해에 정장(鄭丈)－추만 정지운－과 이 설－사칠설(四七說)－을 논할 때도 정장은 또 호씨설을 위주로 인용하였는데 나는 그렇게 생각할 수 없어서 『중용』의 제설을 인용하여 이를 증명한즉, 정장이 분별하여 말한 것은 매우 분명하지만 혼륜(渾淪)하여 말한 점은 아무래도 똑똑하지 못하였다. 이에 이 사칠설은 과연 호씨에게서 나왔고, 근세 여러 사람들의 논은 다 이 한 줄을 답습한 것임을 알게 되었던 것이다.<sup>5)</sup>

라 하여, 정지운의 설은 호씨설에서 나왔고 기대승 자신은 이에 대하여 회의적 태도를 갖게 됨과 동시에 따로 스스로 자득한 바 있음을 말하고, 이어

대저 성정의 설은 『중용장구』·『혹문』·연평설(延平說)·「정자호학론(程子好學論)」·「주자성도동정설(朱子性圖動靜說)」·「답이호설(答二胡說)」을 위주로 하고 『주자어류』의 설을 참고로 한다면 대소가 분명히 자각될 것인데 선생－퇴계－께서는 분별의 설을 주장하고자 함에 있어서 제설을 위주로 하지 않고 드디어 『주자어류』의 설을 정설로 하려고 하니…….<sup>6)</sup>

5) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「俚俗相傳之語非出於胡氏」 18~19쪽.

6) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「俚俗相傳之語非出於胡氏」 20쪽.



라 하여, 이황은 오히려 『주자어류』에 근거한 사칠론<sup>7)</sup>에 지나치게 의존하고 있는 것은 아닌가 하여 좀 더 넓게 많은 학설들을 참고하기를 기대하고 있는 것이다. 이로써 이황, 정지운의 사칠론은 『주자어류』와 운봉(雲峰) 호씨설(胡氏說)<sup>8)</sup>을 위주로 하였고, 기대승은 이 밖에 제설을<sup>9)</sup> 위주로 한 입장임을 알 수 있다. 이황이 사칠설의 근거로 삼은 『주자어류』란 고작해야 ‘사단은 리의 발이고 칠정은 기의 발이다[四端是理之發, 七情是氣之發]’의 일구임은 다시 말할 나위도 없다. 그런데 정지운이 자설의 근거로 삼은 운봉 호씨설이란 어떤 것일까. 기대승은 이를 다음과 같이 논하고 있다.

근세 성정을 논하는 자의 병근(病根)은 대개 운봉호씨에게서 나오고 있다. 『대학』 「경1장」 제4절의 주에서 호씨는 말하기를 ‘성(性)이 발하여 정(情)이 되니, 처음에는 불선(不善)이란 있을 수 없고, 심(心)이 발하여 의(意)가 되니, 문득 선(善)도 있고 불선(不善)도 있느니라’ 하였다. 이 여러 구는 본래 장구의 소발(所發) 두 자를 해석한 것인데, 그 말의 폐단은 드디어 학자들로 하여금 다른 의견을 내놓게 하였다. 정이란 불선이 없다고 생각하여 이를 사단에 해당시킨다면 소위 칠정은 해당시킬 데가 없고, 그중에는 또한 불선한 것도 있음직한 것이 마치 사단과는 상반된 것 같으므로 칠정은 기(氣)에서 발한다고 이를 갈라서 말한 것이다. 어찌하여 그 성을 안다면 선하지 않은 이란 없는데 성이 겨우 발하여 정이 되었는데 선이 있고 불선이 있을 것인가.<sup>10)</sup>

7) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 6쪽. “近因朱子語類論孟子四端處末一條 正論此事 其說云四端是理之發七情是氣之發 古人不云乎 不敢自信而信其師 朱子吾所師也 亦天下古今之所宗師也 得是說 然後方信愚見不至於大謬 而當初廢說 亦自爲無病 似不須改也”

8) 元の 주자학과, 이름은 炳文, 자는 仲虎, 호는 雲峰, 『周易本義通釋』 12권의 저술이 있다.

9) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「俚俗相傳之語非出於胡氏」 20쪽. “中庸章句 或問 延平說 及程子好學論 朱子性圖諸解脫 答二胡書……”

10) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪四端七情書」 <第十二節> 24쪽. 【참고】 밑줄 친 곳은

라 하여, 성과 정은 미발(未發)과 이발(已發)의 다름이 있을 따름인데, 성이 발하여 정이 되었다고 해서 거기에 불선이 끼인다는 것은 성과 정을 분기시킨 것이니, 소위 호씨의 설은 이처럼 성과 정을 분기시킨 시초를 이루는 것임을 지적한 것이다.

그러나 기대승은 자설(自說)의 근거를 다음과 같이 제시하고 있다. 먼저 기대승은 같은 정주의 설이라 하더라도 그 취의에 있어서 차이가 생긴다는 것을<sup>11)</sup> 전제하고서 몇 가지 사례를 들고 있다. 곧 같은 『주자어류』 중에서도,

성이 겨우 발하면 문득 그것이 정이니 정에는 선악이 있고 성이란 오로지 선하다. 심이란 또 이것은 한 날개로서 성정을 전부 감싸고 있다.

성·정·심은 오직 맹자와 횡거설(橫渠說)이 좋은 것 같다. 인(仁)은 그것이 성이요 측은(惻隱)은 그것이 정이다. 모름지기 심을 따라서 생겨나는 것이니, 심이란 성정을 통괄하는 것이다. 성이란 단지 그것이 이와 같이 합해져 있을 따름이다. 다만 이 리만은 이런 따위의 물사(物事)를<sup>12)</sup> 갖고 있지 않다. 만일 이러한 물사를 가지고 있다면 이미 선이 있으니 또한 반드시 악도 있을 것이다. 오직 그것은 이러한 물사가 없고 오직 그것이 리일 따름인 까닭에 선하지 않음이 없는 것이다.

성이란 선하지 않음이 없고 심이 발한 데서 정이 되니 혹 불선이 있는 것이다. 불선을 말하면 그것은 심이 아니오, 또한 얻지도 못할 것이니, 도리어 심의 본체는 본래 불선이란 없고, 그것이 흘러서 불선이 되는 것은 정이 물에 옮겨진 까닭인 것

본래 필자가 글자 바로 위에다 ‘ㅇ’ 표시 한 것을 바꾸었음을 밝힌다. 이하 동일.

11) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪四端七情書」 <第十節> 7쪽. “朱子曰心性情之分自程子張子 合下見得定了 便都不差 如程子諸門人 傳得他師見成說 却一齊差却 夫以程子門人 傳得師囑 尚不免差却 況後之學者乎 竊詳今之所辨 於其大綱上 雖若不至有碍 而其曲折之際 亦多有所未安 政恐不能無毫釐之差也”

12) ‘心·性·情’을 가리킨 듯.

이다. 성이란 그것이 리의 총명이요, 인의예지는 다 성중 일리(一理)의 이름이요, 측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)는 그것이 정이 발한 것의 이름이니, 이는 정이 성에서 나온 선한 것인 것이다.<sup>13)</sup>

라고 한 세 가지 조목[三條]은, 다 심통성정(心統性情)하여, 심·성·정이 한결같이 불가분의 관계에 있음을 설파한 좋은 예증이 되는 구절이다. 또다시 『중용장구』주에서 연평(延平)이씨(李氏)<sup>14)</sup>는 말하기를

바야흐로 미발(未發)이면 그것이 소위 중(中)이요 성(性)이다. 그것이 발하게 되어 절도[節]에 들어맞으면 그것을 일러 화(和)라 하고 그것이 절도에 들어맞지 못하면 불화(不和)가 될 것이다. ‘화’나 ‘불화’나의 차이는 다 그것이 이미 발한 후라야 그것을 볼 수 있는 것이니, 그것이 정인 것이요, 성이 아닌 것이다. 맹자는 그런 까닭에 ‘성은 선하다’ 하였고, 또 ‘정은 선할 수 있다’ 하였으니 그의 설은 대체로 자사(子思)에게서 나온 것이다.<sup>15)</sup>

라 하였으니, 성은 미발이요 정은 이발로서 불가분의 표리관계에 있음을 설파한 좋은 예가 아닐 수 없다.

정이(程頤, 伊川)의 「안자호학론(顔子好學論)」<sup>16)</sup>에 의하면,

‘외물이 그 형기에 접촉되어 중에서 움직인다[外物觸其形而動於中]’의 일구(一句)는 호학론(好學論)에서 나왔으니, 그 본문

13) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪論四端七情書」 <第一節> 7~8쪽.

14) 李侗(1088~1158)의 字는 愿中, 학자들은 그를 延平先生이라 부른다. 羅從彦과도 동향이요, 朱子의 父인 松과도 동문으로서 朱子에게 깊은 영향을 끼친 스승으로서 朱子의 편찬에 의한 「延平問答」이 있다. 그의 사상이 담긴 문헌이다.

15) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪論四端七情書」 <第六節> 15쪽.

16) 【참고】 기대승의 문집에 쓰인 ‘伊川顔子好學論’은 伊川 程頤가 지은 ‘顔子好學論’이란 뜻이다. 그런데 ‘顔子好學論’은 ‘顔子所好何學論’이란 程頤의 글을 줄여 한 말이다.

을 상고해 보면 형기[形氣]가 이미 생성되면 외물이 그 형기에 닿아 중심에서 동(動)할 것이다-‘동어중(動於中)’-그 중(中)이 움직이면-‘기중동(其中動)’-칠정이 거기서 나온다. 그가 ‘동어중’이라 하고 또 ‘기중동’이라 이른 것은 곧 심이 느낀 것이다. 심이 느끼면 성의 욕(欲)이 나오게 마련이니, 그것이 바로 소위 정인 것이다. 그렇다면 정이 밖에서 나타나면 비록 경계를 인연하여 나오는 것 같지만, 사실인즉 중심으로 말미암아 나오는 것이다.……분변하여 말하자면 “사단의 발이라는 그 단(端)은 서(緒)인 것이다” 하였으나 내가 사단칠정은 심에서 나오지 않은 것이 없기에 심은 이내 리와 기 합한 것이라 하였은즉, 정이란 본래 리와 기를 겸한 것이지 따로 하나의 정이 있는 것이 아니다. 단 리에서 나와 가지고 기를 겸하지 않았다는 것이다.<sup>17)</sup>

라 하였으니 ‘동어중’과 ‘기중동’이 다 심감(心感)이요 심감은 성의 욕(欲)이 되고 그것이 정출(情出)인 것이니, 이도 또한 심성정일치론(心性情一致論)인 점에서 고봉설의 근거가 되는 것이라 하지 않을 수 없다. 또다시 주자(朱子)의 「악기동정설(樂記動靜說)」에 의하여 상고해 본다면,

『악기(樂記)』에 이르기를 “사람이 태어나서 정(靜)한 것은 하늘의 성이다. 외물[物]에 느껴 동(動)함은 성의 욕(欲)인 것이다.” 주자는 말하기를 ‘성의 욕’이란 바로 소위 정이다. 그런즉 정이 외물에 느껴 움직이는 것은 자연의 이치인 것이다.’<sup>18)</sup>

라 하였으니, ‘성의 욕’이 정이라면 성정(性情)은 표리일체일 따름이다. 주자가 두 호씨에게 답한 「답이호서(答二胡書)」를 상고해 본다면

17) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪論四端七情書」 <第六節> 15~16쪽.

18) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪論四端七情書」 <第六節> 15쪽.

나는 우연히 『주자대전』을 읽다가 그중에 이 뜻을 분명히 나타낸 것을 찾아냈는데, 주자가 호광중(胡廣仲)에게 답하는 서간문(書簡文)에 이르기를 “이천 선생이 말하기를, 천지가 정기[精]를 저축(儲畜)하여 오행(五行) 중 준수함을 얻으면 사람이 된다. 그의 근본은 진실하고도 고요한 것이다. 그것이 미발(未發)했을 때는 오성(五性)을 구비하는 것이니, 인의예지신이라 이르는 것이다. 형기[形]가 이미 생성되면 외물이 그 형기를 닮아 중심에서 움직일 것이다. 그 중(中)이 움직이면—기중동(其中動)—칠정이 거기서 나오는 것이니, 희로애락애오욕(喜怒哀樂愛惡欲)이라 이르는 것이다. 정이 이미 불타서 더욱 퍼지면 그 성은 구멍이 뚫릴 것이라” 하였는데 내가—주자—이 몇 마디 말을 자세히 음미해본즉 「악기」의 설이 가리킨 뜻과 다르지 않다. 소위 ‘고요한[靜]’ 것은 또한 아직 느끼지 아니한 때를 가리켜서 말했을 따름이다. 마침 이때로 말하면 심이 존재한 곳이란 온통 그것이 천리요, 아직 인육의 거짓이 끼어 있지 않기 때문에 천(天)의 성이라 이르는 것이다. 그것이 외물에 느껴 움직이게 되면 시(是)와 비(非), 진(眞)과 망(妄)이 이로부터 나누어질 것이다. 그러나 성이 아니라면 발하여 나올 데가 없을 것이기 때문에 성의 욕(欲)이라 이르는 것이다. 동(動)자는 『중용』의 발(發)자와 다른 데가 없고, 그 시와 비, 진과 망은 특히 유절(有節)과 무절(無節), 중절(中節)과 부중절(不中節) 사이에서 결정될 따름인 것이라 하고…… 호백봉(胡伯逢)에게 답하는 서간문에서 이르기를 ‘대개 맹자의 소위 성선(性善)이라 한 것은 그의 본체를 가지고 말했기 때문이니, 인의예지의 미발(未發)한 것이 그것이다. 대개 성이 정과 비록 미발·이발의 다른 바가 있기는 하지만 그들이 소위 선하다는 것에 있어서는 혈맥이 관통한 듯 애초부터 다른 데가 있는 것은 아니다. 자주(自註)에서 정자는 말하기를, “희로애락이 미발하면 어찌 일찍이 선하지 않을 것이며 발하여 중절하면 어디에서나 선하지 않음이 없을 것이다”라 한 것이 이것이다.’<sup>19)</sup>

라 하였으니, 이처럼 긴 구절을 인용한 것은 기대승의 성정설을 더

19) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪論四端七情書」 <第十二節> 22~23쪽.

욱 뒷받침해주고 있기 때문이다. 이들은 다 한결같이 이황의 사칠론에 대응하게 되는 기대승의 사칠성정론(四七性情論)의 학문적 근거가 되는 것들이다. 기대승도 이황과 마찬가지로 결코 정주학의 세계에서 벗어난 것은 아니다. 다만 그들이 근거하는 바가 서로 다를 따름이다. 그러므로 이황이 기대승에게 준 「사단칠정분리기변(四端七情分理氣辨)」의 제일 서신[第一信]에서,

『주자어류』에 의하면, 맹자 사단을 논한 곳의 끝 조목에서 바로 이를 논했는데 그 설에 이르기를 “사단은 리의 발이고 칠정은 기의 발이다[四端是理之發 七情是氣之發]”라고 하였다. 옛 사람이 이르지 않았던가. “감히 자신하기 못하거든 네 스승을 믿으라”라고. 주자는 내가 스승으로 섬기는 분이다. 또한 천하고금이 스승으로 받드는 분이다. 이 설을 얻은 연후에 바야흐로 내 우견이 큰 잘못에 이르지 않았음을 믿게 되었다.<sup>20)</sup>

라고 한 데에 대하여, 기대승은 이황에게 답하는 글에서,

주자는 본래 천하고금이 스승으로 받드는 분이니, 학자는 마땅히 삼가 그의 말을 지키는 것이 옳을 것이다. 그러나 그의 이동처(異同處)가 있다면 불가불 자세하고도 소상히 밝혀야 할 것이다.<sup>21)</sup>

라 하여, 이황이 주자설 중에도 ‘이동처’가 있음을 모르고 자설을 뒷받침하는 구절만을 원용하고 있음을 못내 못마땅히 여기는 말투인 것이다.<sup>22)</sup>

20) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 6쪽.

21) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪論四端七情書」 <第十二節> 21~22쪽.

이로써 이황이 의거한 주자설과 기대승이 의거한 송대제유설(宋代諸儒說)과는 그들의 근본적 입장을 달리함을 알게 되었으니, 이렇듯 나누어진 입장에서 그들의 인성론은 어떻게 전개되는가. 다음에 잠시 이를 살펴보기로 하자.

## 2) 성정론과 리기설

똑같이 정주학에 의거하면서도 그의 근거하는 바를 달리하고 있는 이황과 기대승은 논쟁의 막바지에 이르러서는 급기야 상호 접근했음을 보여주고 있기는 하지만 우리는 그러한 결과보다도 차라리 논변과정에서 나타났던 그들의 상반된 논점에 대하여 더욱 주목해야 할는지 모른다. 왜냐하면 거기서 비로소 두 사람의 사상적 특이성을 찾아내게 될 뿐만이 아니라 그것은 또한 일치 이전의 영원한 문제점으로 잔존하기 때문이다.

사실상 퇴고사칠논변은 송대 성리학을 모태로 하였다는 점에서는 이론의 여지가 없지만 급기야 이를 받아들이는 태도에 있어서는 반드시 동일하다고 할 수 없을진대 그 다른 점은 어디에 있는 것일까.

본시 송대 성리학은 이천(伊川) 정이(程頤)의 “성은 리이다. 이른바 리는 성이라고 하는 것이 이것이다”<sup>22)</sup>의 성리일체설(性理一體說)을 주자가 그대로 받아들인 데서 비롯하였거니와 그들이 발명한 소위 천리와 천명지위성(天命之謂性: 하늘이 명한 것을 성이라 한다)과는

22) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「高峯答退溪再論四端七情書」 <末條> 13쪽. “大升前日之書 引朱子與湖海編者公書云云者 正欲發明學者不可偏執一語之意耳 固無未滿朱子所說之意 亦無指斥記者之語”

23) 『二程遺書』 卷22上, 「伊川語錄」. “性卽理也 所謂理性是也”

서로 일치한다는 절대적 요건이 그들의 성리학의 근간을 이루고 있는 것이다. 그리하여 성리의 절대적 경지는 천지지성(天地之性)－본연지성(本然之性)으로 표현되고 이에 대한 상대적 요청에 의하여 문제 삼아진 것이 다름 아닌 기질지성(氣質之性)인 것이다.

여기에 결들여서 횡거(橫渠) 장재(張載)의 “심은 성과 정을 통섭한 것이다[心統性情者也]”의 설을 주자가 계승하여 “성은 심의 리이고 정은 심의 용이다[性者心之理情者心之用]”의 심성정설로 확립하였고, “미발의 리는 성이고 이발의 용은 정이다[未發之理性也已發之用情也]”의 미발이발설(未發已發說)로 확충함에 이르러 심성론이 또한 성리학의 중요한 과제가 된 것이다. 뿐만 아니라 염계(濂溪) 주돈이(周敦頤)의 「태극도설」은 송대 성리학의 철학적 배경이 되어 거기에 깃들여진 “무극이면서 태극이다[無極而太極]” 사상을 비롯하여 음양오행의 동정에 의한 만유생성론(萬有生成論)과 중정인의(中正仁義)의 윤리설이 또한 성리학의 형성에 지대한 영향을 끼치고 있는 것이다.

이로 인하여 그들의 ‘주일무적(主一無適)·성경주정(誠敬主靜)·거경궁리(居敬窮理)·허령불매(虛靈不昧)’ 등 특색 있는 사상이 튼튼히 나오기에 이르렀다. 그리고 거기에는 ‘이기론(理氣論)·심성정론(心性情論)·태극음양설(太極陰陽說)·미발이발설(未發已發說)’ 등이 성리학의 과제로 점철되어 있음을 발견하게 될 것이다. 이를 또다시 간추린다면 이기의 우주론과 성정의 인성론과 이발미발의 선악 곧 윤리설이 서로 얹혀 있음을 알게 될 것이다.

이러한 송학적 배경을 엮고서 이황의 사칠론은 어떠한 과정을 밟았는가. 고봉설의 간접적 이해를 위하여 이를 먼저 살펴본다면 애초에 정지운의 「천명도」에 “사단은 리에서 발하고 칠정은 기에서 발한



다[四端發於理 七情發於氣]”라고 하였는데, 이황은 이를 “사단은 리의 발이고 칠정은 리의 발이다[四端理之發七情氣之發]”라고 수정한 후 다시 “사단의 발은 순리이기 때문에 선하지 않음이 없고 칠정의 발은 기를 겸하기 때문에 선과 악이 있다[四端之發純理故無不善 七情之發兼氣故有善惡]”라고 보완했던 것이다.<sup>24)</sup> 이러한 수정 보완의 변화 과정에서 손쉽게 발견할 수 있는 하나의 사실은 사단·칠정이란 두 개의 두서보다도 그들의 말미가 변화했다는 사실이다. 다시 말하면 ‘○○發於理’-‘○○理之發’-‘○○之發純理故無不善’이 사단시오, ‘○○發於氣’-‘○○氣之發’-‘○○之發兼氣故有善惡’이 칠정이란 것이다. 이는 변화의 중심이 사단칠정에 있는 것이 아니라 사단칠정은 엄존한 채 이기만의 변화를 엿볼 수 있다. 그의 두드러진 변화가 ‘발(發)’을 놓고 볼 때 ‘○於理’-‘○於氣’가 ‘理之○’-‘氣之○’로 되었으니, ‘어(於)’는 위치를 가리키는 전치사인지라 전자의 경우는 ‘장소’ 곧 ‘기초’로서의 이기요, ‘소종래(所從來)’의 원천으로서의 이기이기도 하지만 ‘지(之)’는 지시의 조사인지라 후자는 ‘주체(主體)’로서의 이기요, ‘원인’으로서의 이기이기도 한 것이다.

이에 또다시 이황은 사단칠정을 ‘순리(純理)’와 ‘겸기(兼氣)’로 구분함과 동시에 거기에 ‘무불선(無不善)’·‘유선악(有善惡)’의 윤리적 규정을 결들였던 것이다. 따라서 이러한 변화과정에서 이황의 이기는 근원자에서 주체자로 또 다시 윤리적 주체자로 이행 정립된 것이다. 이러한 변화는 송학에 있어서 본연·기질 양성론의 순선(純善)·유청탁수박설(有淸濁粹駁說)을 방불하게 하거니와, 어쨌든 사단칠정을

24) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 <第二節> 10쪽.

이기론적으로 풀이한 것임에는 이론의 여지가 없을 것이다. 그러므로 이황의 사칠론은 우주론적 이기설에 근거를 두고 있다고 해야 할 것이다.

그러나 기대승의 사칠론은 성정의 심성론적 설명에 역점을 두고 있는 것이다. 그가 ‘대승위성정지설(大升謂性情之說)’<sup>25)</sup>이라 하고, 이황도 ‘성정지변(性情之辯)’<sup>26)</sup>이라 지칭한 것은 다 같이 사칠론을 이기보다도 성정에 보다 더 큰 비중을 둔 말이라고 할 수 있다. 이러한 관점에서 기대승의 사칠론의 전개를 살펴본다면 기대승은 논변의 서두에서,

자사는 말하기를 “희로애락의 미발을 일러 중(中)이라 하고, 발하여 다 중절(中節)하면 일러 화(和)라 한다” 하였고, 맹자는 말하기를 “측은히 여기는 마음은 인(仁)의 단(端)이요, 수오하는 마음은 의(義)의 단이요, 사양하는 마음은 예(禮)의 단이요, 시비를 가리는 마음은 지(智)의 단이다” 하였으니 이는 성정의 설이다.……이를 논구해 보면 자사의 말은 소위 그 전체를 말한 것이요, 맹자의 논(論)은 출래(出來)하는 것을 척발(剔撥)해 낸 것인 것이다. 대개 인심이 아직 발하지 아니한즉 이를 성이라 이르고 이미 발한즉 이를 정이라 이르는데, 성인 즉 선하지 않음이 없고 정인즉 선악이 있으니, 이는 진실로 그러한 이치인 것이다. 단 자사·맹자는 좇아 말하는 핵심이 서로 다른 까닭에 사단·칠정이 나누어졌을 따름이다. 칠정 밖에 따로 사단이 있는 것이 아니다.<sup>27)</sup>

라 하여, 성정이란 인심의 미발-내재자(內在者)·이발-표출자(表出者)를 가리킨 것으로서 인심의 표리에 지나지 않고, 미발의 성은 선

25) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 <第一節> 7쪽.

26) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 3쪽.

27) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯上退溪四端七情說」 1쪽.

하지 않음이 없고 이발의 정은 선과 악의 구별이 있을 따름이다. 이는 이황의 이기의 ‘선하지 않음이 없음[無不善]’, ‘선과 악이 있다는 설[有善惡說]’에 상대되는 성정의 ‘선하지 않음이 없음’, ‘선과 악이 있다는 설’임은 얼른 알 수 있을 것이다.

이에 기대승은 이러한 성정론의 입장에서 사단칠정을 논하되 자사의 희로애락-칠정-은 그 전체를 논하였으니 선악을 겸유(兼有)한 것이요, 맹자의 측은·수오·사양·시비 등의 사단은 그중에서 순전한 것만을 척발(剔撥)하였으니 선하지 않음이 없다는 것이다. 다시 말하면 사단은 칠정 중에서도 순전한 것을 가리킨 것에 지나지 않으니, “칠정 밖에 따로 사단이란 있을 수 없다”는 결론이 나올 수 밖에 없다. 그러므로 기대승은 일보를 전진하여

성이 문득 발할 때 기는 용사(用事)하지 않고 본연의 선이 직수(直遂)하여 얻어진 것이 바로 맹자의 사단이다. 이는 본래 순수한 천리의 소발(所發)이나, 그러나 칠정 밖에서 나오게 될 수 있는 것이 아니라 칠정 중에서 발하여 중절(中節)하는 것의 묘맥인 것이다(같은 책).

라 하여, 성발(性發)-이발(理發)이 아니다-의 본연지선직수자(本然之善直遂者: 본연의 선이 곧바로 이루어진 것)가 사단이라 할지라도 그것은 어디까지나 칠정 중에서 나온 발이중절자(發而中節者: 발하여 절도에 들어맞은 것)라는 점에서 사단칠정은 혼용일체가 아닐 수 없다. 그러므로 기대승이 이황이 사단칠정을 순리(純理), 겸기(兼氣)라는 이기설적 입장에서 분리하여 대거호언(對舉互言)함<sup>28)</sup>에 반대하지

28) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽. “然則以四端七情對舉互言而謂之

않을 수 없는 것이다. 그러므로 기대승은 주자의 사단칠정설도 그것이 대설(對說)이 아니요, 인설(因說)임을 다음과 같이 강변하기에 이르렀다.<sup>29)</sup>

주자는 말하기를 ‘사단은 그것이 리의 발이요 칠정은 그것이 기의 발이다’라 한 것은 대설이 아니요, 인설인 것이다. 대개 대설이라는 것은 좌우를 설한 것이라 대대관계(對待關係)인 것이요, 인설이란 상하를 설한 것이라 인잉관계(因仍關係)인 것이니, 성현의 언어에는 저절로 대설과 인설이 있으므로 불가불 통찰해야 할 것이다.<sup>30)</sup>

라 하였으니, 이는 사단이 칠정 중의 사단인 것처럼－인설적(因說的)－본연지성으로서의 순리도 겸기인 기질지성 중의 것임을 의미한다. 이러한 기대승의 인설적 강변은 어디까지나 성정론 곧 심성론적 입장에서 이기설을 문제 삼기 때문이요, 이황이 사단칠정을 이기소발(理氣所發)로 분리한 것은 어디까지나 이기설의 입장에서 문제 삼았기 때문이니, 전자는 인성론에서 우주론을 관조하려 하였고 후자는 우주론으로 인성론을 부감(俯瞰)하려고 하였기 때문이라고 보아야 할 것이다.

### 3) 리약기강설(理弱氣強說)

“사단과 칠정은 모두 정이다[四端七情 均是情也]”<sup>31)</sup>라는 기본적인 입

---

純理兼氣可乎”

29) 李相殷, 같은 글, 114쪽.

30) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「高峯答退溪再論四端七情書」 <首條第二條> 8쪽.

장에서 이기설을 관조한다면 결코 사단칠정을 따로따로 리·기에 분속시킬 수 없음은 기대승으로서는 어찌 할 수 없는 그의 논리적 귀결이 아닐 수 없다. 그러나 기대승에게 있어서도 사단칠정이 ‘모두 정이기는[均是情]’ 하지만 그렇다고 해서 사단칠정의 구분마저 없는 것은 아니다. 그리하여 그는 사단칠정을 대설적(對說的)으로 설명하지 않고 이를 인설적(因說的)으로 설명했다는 것은 이미 전절에서 논급한 바와 같거니와 이러한 그의 기본적 입장은 이기론에까지도 적용되지 않을 수 없는 것이다. 그리하여 우선 그는 인설적 입장에서 역시 이기불가분리론(理氣不可分離論)을 강조하기에 이른 것이다. 그것은 퇴계도 말했듯이

대개 리와 기는 본래 소중하게 여김으로써 체(體)가 되고 서로 기다려 줌으로써 용(用)이 되니, 본래 리 없는 기가 없고 기 없는 리란 없는 것이다.<sup>32)</sup>

라는 입장은 이황·기대승 양인이 다 같이 시인하지만, 그 후가 결국 문제인 것이다. 이황은 이기라는 두 거점을 고수하기 때문에 기대승의 ‘이기불가분리론’은 마치 “혼합하여 하나의 물건으로 여긴다[滾合爲一物]”<sup>33)</sup>는 설로 봄으로써 그것은 결국 정암(整菴) 나흠순(羅欽順)<sup>34)</sup>의 ‘이기비이물설(理氣非二物說)’과 비슷한 것이 아니냐는 화살을 던지기에 이른 것이다.<sup>35)</sup> 온후한 이황으로서 이러한 노골적인 정

31) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪論四端七情書」 11쪽.

32) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 3쪽.

33) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 3쪽.

34) 羅欽順(1465~1547)은 明代 유학자인데 字는 允升, 호는 整菴, 『困知記』의 저자이다.

35) 『四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 6쪽. “近世羅整菴倡爲理氣非二物之說

면 공박의 화살을 던졌으니 문제는 심각하지 않을 수 없다. 기대승의 설이 나씨(羅氏)의 설과 비슷하다는 논박에서 기대승은 자설을 수호하지 않을 수 없게 된 것이다. 그러므로 이에 대하여 기대승은 다음과 같이 설명하고 있다.

나정암(羅整菴)의 소론(所論)은 일찍이 얻어 본 일이 없으므로 어떤 것인지는 모르겠지만, 이 일구(一句)만으로도 그의 잘못은 이만저만한 것이 아니다. 대승(大升)으로 말하더라도 본래 이기를 일물(一物)로 여기지도 않았으려니와 또한 이기가 이물(異物)이 아니라 이르지도 않았다. 저의 설[鄙說]은 처음부터 이런 뜻이 없었고 이렇게 말한 일도 없는데 진정 선생-퇴계 이황-께서는 저의 설에 불합한 대목이 있는 것을 보고 드디어 취할 바 없다고 여긴 나머지 다시 더 살피려 하지 않은 것은 아니었는지 그렇지 않다면 어찌하여 이런-극단적인-말을 하셨을까.<sup>36)</sup>

라 하여, 자못 서운한 뜻을 피력하면서 자기의 설은 결코 나씨의 설과는 같지 않음을 역설하였다. 그리고 자기의 설을 다음과 같이 피력하고 있다.

리는 기의 주재자요 기는 리의 재료인 것이다. 이 둘은 본래 나누어져 있는 것이지만 그것이 사물에 존재할 때는 본래 혼란되어 분개할 수 없고, 단 리는 약하며 기는 강하고[理弱氣強], 리는 조짐이 없으나 기는 흔적이 있으므로 그것이 유행 발견될 때 과불급의 차가 없을 수 없는 것이다. 이는 칠정이 발할 때 혹 선하기도 하며 혹 악하기도 하고[或善或惡] 성의 본체도 혹 완전할 수 없게 되는 소이인 것이다.<sup>37)</sup>

至以朱子說爲非是混尋常未達其指不謂來喻之意亦似之也”

36) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪四端七情書」 <第十節> 21쪽.

라 하여, 소위 이약기강설(理弱氣強說)을 내세웠다. 이를 정리하면 리는 주재자이면서도 조짐이 없는[無朕] 약자요, 기는 재료이면서는 흔적 있는[有跡] 강자인 것이다. 그러나 이러한 기대승의 이약기강설은 이기비일물설(理氣非一物說)의 입장을 강조하기 위한 것이라는 데에서 이를 주목하지 않을 수 없다. 다시 말하면 이기불가분리론(理氣不可分離論)의 근거가 되는 것이기 때문이다.

그러나 많은 논변이 거듭된 후 중국에 가서는 급기야 사단칠정을 이기에 분속시키어 이를 소위 대거호언(對舉互言)하는 소론(所論)에 대응하기 위하여 내세운 기대승의 이기불가분리론으로서의 이약기강설을 이황은 받아들임으로써 다음과 같이 그의 이기호발설을 정립하였던 것이다.

대개 혼란하여 이를 말한다면 칠정이 이기를 겸했다는 것은 긴 말 할 것도 없이 분명한 사실일 것이다. 만일 칠정을 사단과 상대시킨 후 이를 각각 나누어서 말한다면 칠정이 기에 관계되는 것은 마치 사단이 리에 관계되는 것과 같은 것이다. 그들이 발함에 있어서는 각각 혈맥이 있고 그들의 명목에 있어서는 각각 가리키는 바가 있으므로 그들이 각각 주로 삼는 데에 따라서 이를 분속시킬 따름인 것이다. 비록 황(滉)도 또한 칠정이 리에 간여하지 않고 외물이 우연히 서로 주저(湊著)하여 감동하는 것이라고 이르지는 않는다. 또한 사단이 외물에 느껴 움직이는 것은 본래 칠정에 있어서와 다르지 않다. 단 사단은 리가 발하고 기는 그를 따르며 칠정은 기가 발하고 리는 그를 타는 것이다.<sup>37)</sup>

37) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽.

38) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯非四端七情分理氣辨第二書」 40쪽.

라 하여, 이황은 기대승의 칠정겸이기설(七情兼理氣說)을 시인하면서도 자기의 이기호발설을 정립하였는데 이에 대하여 기대승의 입장에서 본다면 이황은 그의 대설적(對說的) 이기설(理氣說)에서 일보도 후퇴하지 않았고 오히려 이를 더욱 굳힌 것이라 하지 않을 수 없다. 그러므로 기대승은 이에 대하여,

“사단은 리가 발하고 기는 그를 따르며 칠정은 기가 발하고 리는 그를 타는 것이다[四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之]”라는 두 구는 또한 지극히 정밀하나, 그러나 저의 뜻은 이를 두 개의 의사로 생각하는데 칠정인즉 겸유(兼有)하지만 사단인즉 오직 이발(理發)의 일변이 있을 따름이다. 대승(大升)은 이를 다음과 같이 고치고자 한다. “정이 발하자 혹 리가 동(動)하면서 기가 갖추어지기도 하고, 혹 기가 감(感)하면서 리가 타기도 한다”라고<sup>39)</sup>

이처럼 기대승이 내세운 마지막 수정설의 특이한 점은 아마도 그의 ‘정이 발하자[情之發也]’라는 정발설(情發說)에 있고, 거기에 이동(理動)·기감(氣感)을 양각으로 분기시킨 데 있을 것이다. 이는 어디까지나 이황은 이기를 우선하였고 기대승은 성정(性情)을 위수(爲首)로 하는 입장에서 조금도 달라지지 않았음을 단적으로 보여주고 있는 것이다.

이황의 이기호발설에 가름하는 기대승의 정발이동기감설(情發理動氣感說)은 그대로 상호 문제점을 안고 있지만 그동안에 비록 이약기강설이 상호논쟁의 권외로 되어 버렸다고 하더라도 그의 의의는 우주론적 이기설이나 인성론적 성정설에서보다는 차라리 선악의 윤리

39) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「高峯答退溪再論四端七情書」 <第五條……> 10쪽.



적 측면에서 이를 찾아보아야 할 것 같다. 기대승은 그의 「사단칠정  
총론(四端七情總論)」에서,

대개 성은 비록 선하지만 기질에 떨어지면 편승(偏勝)한 바 없  
지 않는 까닭에 기질지성이라 이르고, 칠정은 비록 이기를 겸  
했지만 이약기강하여 두 가지 다른 일을 겸할 수 없어서 쉽게  
악으로 흐르는 까닭에 기의 발이라 이르는 것이다. 그러나 그  
가 발하여 중절(中節)한 것은 이에 리에서 발하여 선하지 않은  
바 없으니 사단과는 애초부터 다르지 않은 것이다.<sup>40)</sup>

라 하여, 리의 주재력은 칠정-겸리기(兼理氣)-에 있어서 “리에서  
발하여 선하지 않음이 없는[發於理而無不善]” 본연의 선을 발휘하지  
못하리 만큼 약하기 때문에 “악으로 흐르기 쉽고[易流於惡]”, 그것을  
일러 기의 발(氣之發)-기강(氣強)-이라 하는 것으로 설명되고 있는  
것이다. 이것이 바로 이약기강설의 윤리적 측면인 것이다.

송대 성리학에서의 이기는 마치 본연·기질이 대설적(對說的)이면  
서 그것이 또한 인심도심설(人心道心說)을 유도하여 냄으로써 선악이  
대칭되었는데, 기대승은 이기가 선악의 대칭으로 소론될 것이 아니  
라 칠정이 마치 이기를 점유한 것처럼 기질지성 중에는 선악이 공존  
하나, 단 이약기강하므로 선하지 않음이 없는 리의 주재력이 약하여  
악으로 흐르기 쉽게 되므로 결과적으로 기강(氣強)이 된다는 것이다.  
그러므로 기대승의 리는 조짐이 없는 주재자이기는 하지만 윤리적  
으로 약하고 기는 유적한 형질이기는 하지만 악으로 흐르기 쉽다는  
점에서 윤리적일 따름이다.

40) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「四端七情總論」 26쪽.

그러므로 기대승은 그의 사철론에서 이약기강의 윤리적 해설로 인하여 이황의 이기이원론에 반대하는 마지막 태도를 밝혔다고 보아야 할 것이다. 최종적으로 기대승은 비록 이황의 이기설에 굴한 것처럼 되었지만<sup>41)</sup> 그의 근간이 되는바 우주론·인성론·윤리설의 세 측면에서 고찰해 본다면 어느 일면도 합치하기 어려운 문제점들이 그대로 잔존해 있음은 어찌할 수 없는 양자의 특이성 때문이라고 하지 않을 수 없다.

#### 4) 태극설

기대승이 무오년(1558) 7월에 응시(應試)차 상경 도중에 태인현(泰仁縣)을 지나면서 이항(李恒)<sup>42)</sup>을 만나 「태극도설(太極圖說)」을 논하였고, 그 후 그해 11월에는 남귀(南歸) 도중 또다시 이항을 만나 같은 문제를 재론하였으나 결론은 얻지 못하였다. 그러나 우리는 이 논쟁을 통하여 그의 사상을 헤아릴 수 있음을 다행으로 여길 수밖에 없다.

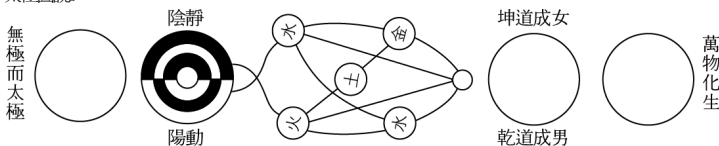
논쟁의 발단은 염계(濂溪) 주돈이(周敦頤)의 「태극도설」로서<sup>43)</sup> 기대승은 두 견해의 상이점을 다음과 같이 지적하고 있다.

당시에 있어서 서로 강구한 것은 각각 자기의 설을 말한 것인

41) 『四七理氣往復書』 下篇, 『四端七情後說』 23쪽 “……然以朱子所謂四端是理之發 七情是氣之發者 參究反覆 終覺有未合者 因復思之 乃知前日之說 考之有未詳 而察之有未盡也”

42) 李恒(1499~1576)의 자는 恒之, 호는 一齋, 일찍이 뜻을 무과에 두었는데 만학으로 1566년 經明行修의 선비로 장원하였다. 수차 소명에도 稱病辭退하고 泰仁에서 病歿하니, 理氣一物論者로 알려졌다.

43) 「太極圖說」.



데, ‘태극’이 이기를 겸하고 있는 것으로 말한 것은 선생－일재 이항－의 취지요, 대승의 뜻으로 말하면 천지만물의 리를 들어서 이를 ‘태극’이라 명명한 것으로 생각하였으니, 소위 태극이란 단지 그것이 리일 따름이요 기와는 상관이 없는 것이니, 비록 종일토록 논쟁하더라도 그 대요는 여기서 벗어나지 않는 것이다.<sup>44)</sup>

라 하였으니, 이항은 태극이 이기를 겸유했다 하였고, 기대승은 리 곧 태극이요 기는 거기에 무관하다는 것이다. 그러나 이항은 기대승의 설을 비판하면서 다음과 같이 말하고 있으니, 고봉설의 이해를 위하여 이를 기록하면

요즈음 김종룡(金從龍: 하서의 아들, 일재의 사위)이 내게 와서 말하기를 “기정자(奇正字)－고봉 기대승－가 이르기를 태극은 음양에 섞이지 않는다고 말했고, 또 『역(易)』에서는 태극이 양의를 낳는다고 하였는데 여기서도 또한 태극은 음양에 섞이지 않음을 보여준 것이다”라 하였다고 하지만, 나는 이르기를 「태극도」 중에서 소위 음양에 섞이지 않는다는 것은 그것은 위의 일권(一圈)이 태극의 본체를 도출시켜 놓고서, 이는 오로지 리를 말하고 기를 말하지 않는 것을 말한 까닭에, 이를 해석하여 말하기를 “음양에 즉하여 그의 본체가 음양에 섞이지 않았음을 지적하여 말한 것이다”라 한 것이오, 아래의 일권은 이기가 겸해 있어서 이는 태극의 전체대용(全體大用)이 구비하지 않음이 없음을 말한 까닭에, 이를 해석하여 말하기를 “음양이 한 태극이니 정추본말(精粗本末)에 피차가 없는 것이다”라 한 것이다. 군(君)은 위 일권의 리와 아래 일권의 도를 분변하지도 못하고 통틀어서, “태극은 음양에 섞이지 않는다”고 말하니, 왜 그러럼 잘못을 범하는가.

44) 『兩先生往復書』 卷1, 「答一齋書」 24~25쪽.

라 하여, 이항은 아래 일권에 의거하고 기대승은 위 일권에 치중했음을 지적하고 이어서,

또 『역』에서 말하기를 “태극이 양의를 낳는다” 하였는데, 대개 양의가 아직 생성되기 전에 양의는 어디에 존재하며, 양의가 이미 생성된 후에 태극의 리는 또한 어디에 존재하는가. 이러한 면을 깊이 생각하고 분명하게 분변한다면 아마도 이기란 혼연한 일물(一物)임을 깨달을 것이다. 나는 “그 까닭에 태극이 아직 양의를 생성하기 전에는 양의는 본래 태극의 도수(度數) 안에 존재하고, 태극이 이미 양의를 생성한 후에는 태극의 리는 또한 양의 중에 존재할 것이다”라고 말하는 것이다. 그러므로 양의가 아직 생성되기 전이나 이미 생성된 후나 본래 태극은 떨어지지 않는 것이다. 만일 서로 떨어진다면 사물은 없을 것이다. 슬프도다. 지도자(知道者)가 아니면 뉘라서 이를 알 것인가. 내가 소위 “상리즉무물(相離則無物: 서로 분리되면 사물이 없다)”이라 하는 이 다섯 자는 행여라도 범상히 보아 넘기지 말아야 할 것이다.<sup>45)</sup>

라 하여, 이항은 태극음양이 혼연일체로서 태극은 음양 중에 존재하고 음양은 태극 중에 존재하는 것이니, 이기도 또한 혼연한 일물이 되어 존재한다고 하였음을 알 수 있다. 그러나 기대승은 끝내 이에 동의하지 않는다.

보내준 글에서 “태극도 중 위의 일권은 오로지 리를 말하고 기는 말하지 않았고, 아래의 일권은 리기를 겹쳤다”고 말한 것들은 다 잘못이다. 이제 도체(道體)를 가지고 이를 관찰한다면 최상 일권은 바로 소위 태극이다. 다음 아래 일권은 소위 양동음정(陽動陰靜)한 것이다. 그중의 소권(小圈)은 이에 태극의

45) 『兩先生往復書』 卷1, 「贈奇正字書」 21쪽.

본체인 것이다. 이는 소위 음양에 즉하여 그의 본체가 음양에 섞이지 않았음을 말한 것이다. 음(陰)의 고요함[靜]이란 이는 태극의 체가 서는 소이요, 양(陽)의 움직임[動]이란 이는 태극의 용이 행하는 소이인 것이다. 그러나 태극은 음양을 체용으로 여기지 않고, 특히 태극의 체용은 음양으로 말미암은 후에야 나타날 따름이다. 대개 태극은 상(象)이 없고 음양에는 기가 있으므로 그가 유행할 즈음에 부득불 이와 같을 따름이다.<sup>46)</sup>

라 하여, 태극과 음양은 결코 서로 섞일 수 없는 별개의 것임을 강조하고 있다.

또 그다음은 양변음합(陽變陰合)하여 수화금목토(水火金木土)를 생성하는 것이니, 오행(五行)이 각각 일권씩인 것은 소위 각기 그 성은 하나씩이라는 것이다. 각일기성(各一其性)이면 혼연히 태극의 전체가 각각 일물 중에 구비하지 않음이 없는 것이다. 그 아래 소권은 소위 무극이오(無極二五)가 모함하여 응집한 것이다. 또 그다음의 일권은 소위 건도성남(乾道成男)하고 곤도성녀(坤道成女)하는 것이니, 기화(氣化)하는 자를 가지고 말하여 남녀가 각각 동일한 태극인 것이다. 최하(最下)의 일권은 소위 만물이 화생하는 것이니, 형화(形化)를 가지고 말하여 만물이 각각 동일한 태극인 것이다. 이는 도상(圖象)을 놓고 설명하였으니 또한 분명하지 않은가.<sup>47)</sup>

라 하여 위 일권은은 정태극(正太極)이요, 다음 아래는 양동음정(陽動陰靜) 중에 따로 존재하는 태극 본체요, 그 다음은 성 중에 존재하는 각일태극(各一太極)이요, 그 아래는 남녀태극(男女太極)이요, 가장 아래는 만물의 각일태극이라 하였으니, 기대승의 태극은 어디까지나

46) 『兩先生往復書』 卷1, 「答一齋書」 25쪽.

47) 『兩先生往復書』 卷1, 「答一齋書」 26쪽.

태극 그 자체로서 존재할 따름이다. 그것은 리란 리 자체로서 존재하는 것과도 같으므로 앞서 지적한 바와 같이 ‘천지는 만물의 리[天地萬物之理]’요 ‘태극이란 다만 리[太極者只是理]’<sup>48)</sup>일 따름인 것이다. 여기서 우리는 기대승의 이기설을 상기해 볼 필요가 있다. 그는

대체로 리는 기의 주재요, 기는 리의 재료인 것이다.<sup>49)</sup>

라 하였으니. 그의 태극의 리[太極之理]는 주재자요, 음양의 기는 재료가 아닐 수 없다. 그가 태극설에서 “태극이 상이 없고 음양에는 기가 있다[太極無象而陰陽有氣]”라 한 것은 이약기강설(理弱氣強說)에서 “리는 조짐이 없고 기에는 흔적이 있다[理無朕而氣有跡]”의 다른 표현이라고 할 수도 있다. 어쨌든 기대승의 태극은 주재자로서의 태극이라는 점에서 음양의 기를 주재하는 자로서 존재하므로 흔적이 있는[有跡] 음양의 기는 조짐이 없는[無朕] 태극과 섞일 수 없음은 너무도 당연한 논리적 귀결이 아닐 수 없다.

그 반면에 이항의 태극은 음양을 겸했기 때문에 조짐 없음과 흔적 있음이 겸유한 셈이다. 기대승의 이기설에 의해서는 결코 용납될 수 없음이 이 까닭이다.<sup>50)</sup> 그러면 이항의 태극은 어떻게 설명되어야 할

48) 『兩先生往復書』 卷1, 「答一齋書」 24~25쪽 참조.

49) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽, “夫理氣之主宰也 氣理之材料也”【참고】 논문은 이 인용문에 대해 아래 각주의 『兩先生往復書』 卷1, 「答示論太極書書」(38쪽)의 원문을 달았으나 이는 아마도 편집부의 잘못일 것이다.

50) 『兩先生往復書』 卷1, 「答示論太極書書」 38쪽, “所謂理字難知者 非略知之爲難 眞知必解到十分爲難耳 若能窮究衆理 到得十分透徹 洞見得此箇物事 至虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 潔然淨淨也 一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本 而不囿於陰陽五行萬物萬事之中 安有雜氣而認爲一體 看作一物耶”【참고】 논문에서는 “대체로 리는 기의 주재요, 기는 리의 재료인 것이다”라고 하고 「答示論太極書書」의 원문을 인용하였으나, 이는 잘못된 편집일 것이다. 그리하여 위의 본문과 본 원문이 일치하는 면이 있어 여기에 각주를 달았음을 밝힌다.

것인가. 그것은 주재자가 아니라 포괄자라고 해야 할지 모른다. 음양검유의 태극이므로 그것은 곧 음양의 기[陰陽之氣]의 포괄자일 수밖에 없다. 주재자로서의 태극과 포괄자로서의 태극은 영원한 평행선을 그을 수밖에 없는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

## 5) 물격리도설(物格理到說)

기대승은 그의 사칠론에 있어서는 이기보다도 성정에 치중하여 문제를 다루었지만 그의 태극설에 이르러서는 기보다도 리의 초연한 존재를 인정하고 있다. 이는 “리는 주재자요 기는 재료요,” “리는 조짐이 없고 기는 흔적이 있다”는 기본 상념에 기인하는 것이지만, 이는 이황의 소위 만물의 근원으로서의 리가 주재자로서의 인격화를 의미하는 것인지도 모른다. 여기에 이황의 이격이도설(已格已到說)과 고봉의 물격리도설(物格理到說)과의 차가 있는 것이다.<sup>51)</sup> 그러나 후에 이황은 기대승의 이도설(理到說)에 찬성하고<sup>52)</sup> 다음과 같은 긴 서한을 보내 왔다.

물격(物格)과 물리지극처무불도(物理之極處無不到)의 설에 대하여 진작 들은 바 있으나 앞서 나는—퇴계 이황—굳이 내 그릇된 설을 고집한 이유는 다만 주자의 “리는 정이가 없고 계탁이 없고 조작이 없다[理無情意 無計度 無造作]”는 설만을 지킬 줄만 알고 궁도물리지극처(窮到物理之極處)라면 리가 어찌 스스로 극처에 이를 수 있을 것인가 여겼기 때문에 물격(物格)의 격(格)이나 무불도(無不到)의 도(到)를 다 이격이도(已格已到)

51) 『大學章句』朱子補亡章에 대한 양인의 주해.

52) 줄고, 같은 글, 328쪽.

라 굳이 간주하였던 것이다.

앞서 서울에서 비록 리도설(理到說)－고봉설－을 듣고 반복하여 생각했지만 의혹이 풀리지 않던 차 주자의 말이 리도처(理到處)에 미친 것 삼사조(三四條)를 보고서 비로소 앞서의 생각을 깨끗이 버리고 리가 자도(自到)할 수 있는 소이를 찾게 되었다. 주선생의 의견은 보망장(補亡章)이나 『대학혹문(大學或問)』에 뚜렷한데, 항상 이를 보면서도 미처 깨닫지 못했을 따름이다.

그 설에 이르기를 ‘사람이 배우게 된다는 것은 심(心)과 리(理) 때문인 것이다. 심이 비록 일신(一身)을 주재한다 하더라도 그의 본체가 허령하여 족히 천하의 리를 관장할 수 있을 것이니, 리가 비록 만물 안에 산재하더라도 그의 작용의 미묘한은 사실상 일인(一人)의 심밖에 있지 않는다. 애초에 내의 정조(精粗)로 논함은 불가한 것이다’라 하였고, 그의 소주(小註)에서 어떤 이가 “미묘한 용(用)이란 그것이 심의 용인가 아닌가”라고 물으니, 주자는 말하기를 “리에는 반드시 용이 있는데 하필 또 그 심의 용을 따지는가. 심의 본체는 이 리에 구체로 되어 있으니, 리에는 갖추어 있지 않은 것이라고는 없을 뿐 아니라, 어느 사물에도 존재하지 않은 데가 없다. 그러나 그의 용(用)은 사실상 인심(人心)밖에 있지 않는다. 대개 리는 비록 사물에 있지만 용은 실상 심에 있는 것이다”라 하였던 것이다. 그가 “리가 만물에 있으나 그 용은 실로 한 사람의 심에서 벗어나지 않는다[理在萬物而其用實不外一人之心]”라고 하였으니, 리란 자용(自用)할 능력이 없고 반드시 인심을 기다려야 하니 자도(自到)하지 못하는 것처럼 말한 것 같지만, 또 “리에는 반드시 용이 있는데 하필 또 이 심의 용을 말하겠는가[理必有用何必又說是心之用乎]”라 하였으니, 그가 미묘한 용이 되는 소이는 사실상 리가 발견되는 것은 인심을 따라 이르는 곳에 이르지 않은 바가 없고 다하지 않은 바가 없는 것이요, 단 나의 격물(格物)이 이르지 못할까 두렵지 리가 스스로 이를 수 없을 까는 걱정이 아닌 것이다.

그런즉 바야흐로 물격이라고 하는 것은 본시 내가 궁구하여 물리의 극처에 이른다는 것을 말한 것인데, 물격이라고 말했다고 해서 어찌 물리의 극처는 내가 궁구함에 따라서 이르지 않



음이 없다[無不到]고 말해서는 안 될 것인가. 이제 정의가 없고 조작이 없다는 것은 이는 리의 본연의 체요, 그가 갖는 것에 따라서 나타나 이르지 않음이 없다는 것은 리의 지신(至神)한 용인 것이다. 전에는 다만 그의 본체가 무위(無爲)한 점만 보고서 그의 용의 능이 현행(顯行)함은 몰랐기 때문에 거의 리를 사물(死物)처럼 인식했으니, 이 아니 도(道)에서 멀리 떨어져 있는 것인가.<sup>53)</sup>

라 하였으니, 무상념(無想念)·무조작(無造作)의 리가 어떻게 지극히 신묘함[至神]의 용(用)으로서 인격화하여 스스로 이를[自到] 수 있을 것인가. 그것은 곧 심의 용(用) 안에서 이루어지기 때문이라는 것이다. 이를 단적으로 말한다면 기대승의 리도설은 리의 체용설(體用說)로서 체(體)는 비록 무상념할지라도 용(用)은 심의 용에 의하여 스스로 이를 수 있다는 것이다. 그러므로 기대승의 리는 체에서 이황의 리의 본체를 방불하게 하지만 그의 용에 있어서는 심내존재자(心內存在者)로서 지극히 신묘함의 용이 되는 것이다. 여기에 기대승의 리의 주재자로서의 묘용(妙用)이 있는 것이다. 결국 기대승의 리의 주재는 심의 주재[主宰]가 아닐 수 없다.

기대승은 일찍이 송유들의 심통성정설을 그대로 받아들였고<sup>54)</sup> 이황의 “사단의 발은 맹자가 이미 심이라 말하였다면 심은 진실로 리와 기의 혼합이다[四端之發孟子既謂之心則心固理氣之合也]”<sup>55)</sup>에 대한 답서에서

53) 『兩先生往復書』卷3, 「明彥令前拜白 奇承旨宅」 47~49쪽.

54) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪四端七情書」 <第一節> 7~8쪽. “按語類中一條曰……心又是一箇包總性潛底……又一條曰……心統性情者也。又一條曰心所發爲情……此三條則心性情字可以思過半矣”

55) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 4쪽.

사단칠정은 심에서 나오지 않는 것이 없을 것인데, 심은 이에  
리와 기의 혼합[理氣之合]이라 하니, 정도 본래 리기를 겸했을  
것이다.<sup>56)</sup>

라 하였으니, 심이란 본래 이기론적으로는 이기의 겸섭자요 성정론  
적으로는 성정의 근원자인 것이다. 그러므로 기대승에게 있어서의  
심은 그것이 성정이요 이기인 것이다. 따라서 심의 체용인들 어찌  
성정이나 이기밖에 있을 것인가. 이에 심의 용[心之用]이 리의 용[理  
之用]으로서 심의 용이 이르지 않음이 없다면[無不到] 리의 용[理之用]  
도 이르지 않음이 없다할 수밖에 없는 것이다. 그러므로 기대승은  
“정이 발할 적에 혹 리가 동(動)하면서 기가 갖추어지기도 하고, 혹  
기가 감(感)하면서 리가 타기도 한다[情之發也或理動而氣俱 或氣感而理  
乘]”<sup>57)</sup>라고 하여 이동설(理動說)을 내놓은 것이니, 그의 근거는 이용  
(理用)=심용(心用)이라는 공식에 있는 것이다. 그러면 좀 더 나아가  
기대승은 심을 어떻게 이해하고 있는 것일까.

천(天)이다 인(人)이다 하는 것은 다 같은 리요 다 같은 기다.  
사람에게 심이 있으니 리기를 갖추었다. 리가 기를 타고 동  
(動)하면 칠정이 나오는 것이다. 일심(一心)이 은미(隱微)한  
중에서 동(動)하여 천지의 사이에 참여하면 선악이 그 류(類)  
에 따라 응(應)한다.<sup>58)</sup>

라 하였으니 심이란 리기를 갖추었지만 심 중에서 리가 기를 타는  
[乘] 현상이 바로 리동(理動)이요 정발(情發)임을 알 수 있다. 기대승

56) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪四端七情書」 <第一節> 16쪽.

57) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇, 「高峯答退溪再論四端七情書」 <第五條...> 10쪽.

58) 『高峯集』 卷2, 「周宣遇早論」 44쪽.

의 심성론은 송유의 주정설적(主靜說的)이라기보다는 차라리 주동설적(主動說的)이라고 보아야 할지 모른다. 이 점은 그의 「이심법설(移心法說)」에서 더욱 뚜렷이 나타나 있다.

심이란 옮길 수 있는가 ‘그렇다’ 어떻게 이를 옮기는가. ‘경(敬)이다.’ 심이란 과연 어떤 물건[物]이며 경이란 과연 어떤 사물[事]인가. 심이란 것은 일신을 주재하고 만물에 명영한다. 온축(蘊蓄)하면 성이 되고 발로(發露)하면 정이 된다. 원외규중(圓外竅中)한 것은 심의 체(體)요, 신명불측(神明不測)한 것은 심의 용이다.……경이란 것은 일(一)을 주로 함이다. ‘일’이란 무엇인가. 무적(無適)함이다. ‘무적’하면……심이 동(動)하더라도 외물[物]에 잡히지 않고 성을 따르게 될 것이다.……심은 배와 같고 경은 키와 같아서 배가 파도를 탈 때 키로써 이를 움직이고 심이 물속에 있을 때 경이 선으로 옮기게 해 준다.<sup>59)</sup>

라 하였으니, 심은 주재자요, 명령자이기는 하지만 경으로써 주일무적(主一無適)하지 않는 한 키가 없는 배처럼 방향을 갖지 못하는 것이다. 리-태극-심으로 이어지는 주재자도 경이 아니고서는 방향-도(道)-을 잃게 마련이란 점에서 급기야 고봉사상은 송학적 주경설(主敬說)로 이어졌고, 그들이 주장하는 주일무적의 수양설로 매듭을 짓게 된 것이다. 그렇다면 철학이건 윤리건 다 같이 한 인간의 ‘경심(敬心)’을 일깨우는 노력인지도 모른다. 그러므로서 우리는 여기서 기대승도 이황과 다름없이 한 주경론자(主敬論者)임을 발견하게 된다.<sup>60)</sup>

59) 『高峯集』 卷2, 「移心法說」 24~25쪽.

60) 李東俊, 「退溪 敬思想의 哲學的 考察」, 『退溪學研究』, 473쪽.

## 5. 후론－연원과 그의 여신(餘燼)

고봉사상을 낳게 한 외적 여건들은 유학의 전승과정에서 성숙되었겠지만 이를 이제 두 가지 면에서 갈라본다면 동방이학(東方理學)－성리학－의 학문적 연원과 소위 신진사류들이 부르짖던 지치주의적 경세유학의 원류가 문제될 것이다. 먼저 기대승 자신이 이해하고 있던 유학의 연원을 들어보면 다음과 같다.

우리나라 학문이 기자 때는 가고(可考)할 만한 서적이 없고, 삼국 때는 천자는 비록 수미하나 아직 학문의 공은 없었고, 고려에 이르러 다소 이 학문을 알았으나 주로 사장(詞章)에 전념하였고, 여말에 우탁·정몽주가 비로소 성리학이 위기지학(爲己之學)임을 알았고, 이조 세종조 때에는 예악문물이 환연히 일신하여 명유(名儒)가 잇달아 나오고, 학술이 비로소 뚜렷하여졌다. 동방학문이 상전된 서차를 말한다면 정몽주는 ‘동방이학의 으뜸[祖]’이 되고, 길재는 몽주에게서 배웠고, 김숙자는 길재에게서 배웠고, 김종직은 숙자에게서 배웠고, 김굉필은 종직에게서 배웠고, 조광조는 또 굉필에게서 배우니……그의 연원의 정통을 잇고 명성의 실을 얻어 울연(蔚然)히 무성하였다.<sup>1)</sup>

---

1) 『論思錄』 卷下, 32쪽.

라 하여, 정몽주-길재-김숙자-김종직-김굉필-조광조로서 상전(相傳)의 서통(緒統)으로 삼고, 기묘명현(己卯名賢)의 뒤에 자신의 위치를 설정하고 있음을 본다. 이러한 기대승의 유학사적 위치는 명선조(明宣祖) 시대를 고비로 하여 성리학과 경세술이 분기됨에 따라 이를 두 갈래로 나누어 보지 않을 수 없다.

멀리 정몽주는 이학(理學)의 으뜸이자 동시에 순절의 의사였기에 살신성인의 전인적 인격을 갖추었지만 기대승 시절에 있어서는 성리학자로서 화담 서경덕, 회재 이언적, 퇴계 이황, 하서 김인후, 일재 이항 등이 배출된 반면 경세사류(經世士類)들은 무오·갑자·기묘·을사사화를 거치는 동안에 형극의 길을 걸었던 것이다. 이는 이학과 의절(義節)이 분리되는 현상으로서 한 ‘인격’ 안에서는 하나의 갈등의 요인이 될 수밖에 없다. 이황은 이를 은일로 처리하였지만 기대승은 이러한 외적 요인에 의한 내적 갈등을 따로따로 처리하고 있음을 본다.

성리학자로서의 기대승은 이황과의 사찰론을 통하여 자설(自說)을 정립하였음에 의심의 여지가 없다. 그러나 그에게 있어서는 일정한 스승이 있었던 것으로 볼 수 있는 아무런 근거나 시사도 없다. 그가 비록 독학으로 자설을 굳히었지만 그의 주변에서 맴돌던 선배에 일재 이항·퇴계 이황·하서 김인후·소재 노수신 등이 있는데, 이들이 과연 기대승의 사찰론의 형성에 어떠한 영향을 미치었는가 하는 것은 자못 흥미 있는 문제임에 틀림이 없다. 먼저 이황과의 관계는 너무도 명백하기 때문에 다시 더 말할 나위도 없지만<sup>2)</sup> 김인후와의

2) 退溪와 高峯과의 際遇는 四七論辨과 기타의 서찰을 통하여 이루어졌기 때문에-직접 際會는 서울에서 戊午 十月과 戊辰 七月에서 己巳 三月까지였음-束脩의 禮를 갖춘 사제간이라기보다는 차라리

관계에 있어서는 다소 미묘한 바가 있다. 현석(玄石) 박세채(朴世采: 1631~1695)는 그의 「하서행장(河西行狀)」에서 매양 기대승은 사철론에 대하여 김인후에게 나아가 질문한 후 자신을 얻었다 했고,<sup>3)</sup> 우암(尤庵) 송시열(宋時烈: 1607~1689)의 「신도비명(神道碑銘)」에서 이를 원용하자<sup>4)</sup> 일설로 굳어졌다. 그러나 이에 대하여 겸재(謙齋) 기학경(奇學敬: 1741~1809)<sup>5)</sup>은 그의 변에서

삼가 생각하건대 고봉 선생과 일재 선생이 태극도에 대하여 논하였으나 불합하였고, 하서 선생이 일재서(一齋書)를 보고서 논변한 바 있다. 사철이기설에 이르러서는 무오년에 선생—고봉—이 서울에 있을 때 정추만이 찾아와서 천명도설을 강하자 선생은 축조해가면서 그의 잘못된 점을 지적하였다. 퇴계 선생이 이 소식을 듣고 서신을 보내 왔는데, 선생은 곧장 답서를 냈다. 어느 틈에 하서에게 달려가 질문하고 그의 뜻을 전술할 수 있었겠는가. 『하서집』중에는 이미 사철논집(四七論集)에 관한 글이 없고, 『고봉집』중에도 하서와 더불어 논란한 글이 없고, 하서의 여서(女婿)인 고암(鼓嶽) 양자징(梁子徵: 1523~1594)이 「하서가장(河西家狀)」을 찬했건만 거기에도 사철설은 없으며, 『하서부집(河西附集)』에 나오는 많은 글 중에도 사철설은 보이지 않는데, 하서 몰후 거의 200년이나 되어서 박현석이 「하서행장」을 찬함에 비로소 고봉이 퇴계호발지설(退溪互發之說)을 듣고서 깊이 이를 의심하여 하서에게 묻고 많이 그의—하서—설을 인용하였다고 하였으니, 현석은 어디에 의거하여 가장에도 없는 말을 첨입하였는지 알 수 없다.<sup>6)</sup>

학덕을 경모하는 입장에서 스승이었다고 보는 것이 좋을 것이다(줄고, 같은 글 참조).

3) 『河西集』附錄 卷1, 「行狀」(1672년찬) 17쪽, “……及退溪先生四端七情理氣互發之論 高峯深疑之 每就先生 質問肯綮 得蒙印證 然後沛然自信 先生纔歿 而高峯乃克貽書往復 多用其說”

4) 『河西集』附錄 卷1, 「神道碑銘」 25쪽, “至於退溪李先生有四端七情理氣互發之論 高峯奇先生深疑之 質問於先生 沛然無所疑滯 遂以論辨於李先生 殆數萬言 世所傳退高往復書者是也”

5) 高峯의 七世孫

6) 『謙齋集』卷4, 「退高兩先生四七理氣顛末」 7쪽.

라 하여, 박세채의 설이 무근(無根)함을 변론하였다. 이러한 시비는 김인후를 위해서나 기대승을 위해서나 그리 달갑지 않은 일이기애 누구나 이러한 시비충중(是非叢中)에 뛰어들기를 꺼리겠지만, 어쨌든 400년 후의 후학들에게는 숨김없이 분명히 해둘 문제임에는 틀림이 없다. 기대승이 사칠론을 ‘김인후에게 질문했다[問于河西]’고 해서 기대승이 격하되고 김인후가 높여질 리도 없으려니와, ‘김인후에게 질문했다’는 사실이 없는데도 불구하고 기대승에게 이를 강요할 아무런 이유도 없는 것이다. 어쨌든 이러한 시비는 박세채 이전으로 돌릴 때는 ‘김인후에게 질문했다’는 사실 무근이요, 박세채 이후에야 비로소 ‘김인후에게 질문했다’가 철안화(鐵案化)한 셈이다. 그러나 박세채가 만일 기학경의 변에 대답이 없다면 후학의 입장에서는 박세채 이전으로 돌아갈 수밖에 없을 것이다.

그러나 「태극도설」을 논함에 있어서는 김인후는 이항과 더불어 가장 가까웠던 선배의 한 사람이었고, 김인후가 세상을 떠나자 이항에게 알리는 서한에서 “매양 사색하다가 의심이 있는데 당하여서는 아될 곳이 없다[每當思索有疑無處告訴]”<sup>7)</sup>라 할 정도의 깊은 정(情)을 기울인 사이임을 알 수 있다.

이항과의 관계는 이미 「태극도설」의 논란에서 서로의 견해를 달리하였음이 뚜렷하거니와, 기대승은 그의 인물됨을 다음과 같이 서술한 것을 보면 피차 사승의 관계에 있지 않음을 자명하다.

이항은 당초에 업무망행(業武妄行)의 사람이더니 후에 깨닫고 학문을 알게 되자 폐문독서(閉門讀書)하여 덕기(德器)가 이루

7) 『兩先生往復書』 卷1, 「答上退溪先生座前」 17쪽.

어졌다. 엄연한 그의 용기는 고인과 다름이 없고 다만 만학한 까닭에 소견이 해박할 수가 없다.<sup>8)</sup>

그러므로 고봉은 고려말 삼은<sup>9)</sup> 이후 정통이학(正統理學)의 맥락을 따라서 독학으로 우뚝 홀립(屹立)하기에 이르렀기 때문에 그는 어느 누구의 직제자도 아닌 독창적 창의로 그의 사상체계를 확립한 것이다. 그가 정주학의 신봉자임에는 의심의 여지가 없지만 결코 비판 없이 받아들이지 않았다는 데에<sup>10)</sup> 그의 독자성이 있으니, 이는 율곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584)가 이른바 그의 분명직절한<sup>11)</sup> 창 의성의 소치라 해야 할 것이다.

이처럼 창 의에 넘친 기대승의 사상은 후인들에게 어떻게 이어졌으며 어떠한 영향을 끼치었는가 하는 문제는 자못 미묘하고도 흥미로운 일면이 아닐 수 없다. 그의 사칠론은 이황의 대설적(對說的) 리기론에 대하여 이약기강(理弱氣強)이라 하였으니, 기강(氣強)－주기설적(主氣說的)이라 해야 할는지 모르지만 이를 깊이 상고한다면 오히려 태극리설(太極理說)에 의하여 주리설적(主理說的)이라 할 수도 있는 것이다. 그러나 기대승의 사상은 인성론적 주정설(主情說)이기 때문에 아마도 주기(主氣)·주리(主理) 등 용어로는 처리되기 어려운 면이 있다고 해야 할지 모른다. 그의 사칠론은 주정적(主情的)이라는 소이가 여기에 있을 것이다. 그런데 그의 사상적 특질은 사라지는

8) 『論思錄』 卷上, 23쪽.

9) 고봉은 牧隱 李穡에 관해서도 다음과 같이 서술하고 있다. “前朝恭愍時李穡聚士教之故 忠臣義士多出其門 鄭夢周非全學於李穡而亦以獎勵興起而成矣”(『論思錄』 卷下, 31쪽)

10) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯答退溪四端七情書」 <第十節> 21~22쪽. “朱子固天下古今所宗師……然其有異同處亦不可不仔細審詳也”

11) 『栗谷全書』, 「答成浩原(壬申)」 6쪽. “退溪與奇明彥論四七之說 無慮萬餘言 明彥之論 則分明直截 勢如破竹”



불씨처럼 퇴계사상 속에 묻혀 버렸을까. 만일 찾아지지 않은 불씨가 있다면 그것은 아마도 이이와의 관계에서 이를 문제 삼지 않을 수 없을 것이다.<sup>12)</sup>

이이의 사상은 이황의 이기호발설에 대한 반론에서<sup>13)</sup> 정립되었지만, 우선 고봉설과의 대비를 위하여 이이의 다음과 같은 일구를 적출해 본다.

대저 리(理)는 기(氣)의 주재(主宰)이고 기는 리가 타는 것이니, 리가 아니면 기가 근거할 데가 없고 기가 아니면 리가 의지할 데가 없다. 리와 기는 이미 두 물건이 아니요 또 한 물건도 아니다. 한 물건이 아니기 때문에 하나이면서 둘인 것이요 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하나인 것이다.<sup>14)</sup>

라 하였는데, 여기에는 두 가지 문제점이 있다.

첫째, 기대승은 이미 “대저 리는 기의 주재요 기는 리의 재료이다 [夫理氣之主宰也 氣理之材料也]”<sup>15)</sup>라고 하였거늘 이이에게서는 ‘리의 재료이다[理之材料]’가 ‘리가 타는 바이다[理之所乘]’로 되었을 따름이다. 그러나 이황의 기발이승(氣發理乘)이나 기대승의 기감이승(氣感理乘)이나 다 같이 기를 리의 타는 바[理之所乘]로 본 것이기 때문에 이이의 소승설(所乘說)은 새로운 것이 없고, 리의 주재설(主宰說)의 선

12) 玄相允, 『朝鮮詳儒學史』, 98쪽. “이 退高四七論辨은 조선유학계에 자극과 영향을 준 것이 크다. 이 兩論은 一時 표면상으로는 의견의 일치를 본듯하였으나……후일 율곡이 고봉의 說을 應接함에 미쳐 그 파문은 더욱 커졌다.”

13) 율곡은 퇴계뿐만이 아니라 주자의 說이라도 이는 잘못이라고 강변하고 있다. “若朱子真以爲理氣互有發用 相對各出 則是朱子亦誤矣 何以爲朱子乎”(『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」 12쪽)

14) 『栗谷全書』, 「答成浩原(壬申)」 2쪽. “夫理者氣之主宰也 氣者理之所乘也 非理則氣無所根抵 非氣則理無所依著 既非二物又非一物故一而二 非二物故二而一也”

15) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽.

하(先河)는 역시 기대승에게 일보를 양보할 수밖에 없지 않을까 한다.

둘째, 이이의 ‘리와 기는 하나도 아니고 둘도 아니라는 설[理氣非一非二說]’은 기대승도 “두 가지는 구분이 있지만 그 사물에서는 진실로 혼란하여 분개할 수 없다[二者固有分矣而其事物也則固 混淪而不可分開]”<sup>16)</sup>라고 하였으니, 이도 또한 리와 기는 이이일(二而一)임을 설파한 것이 아니겠는가. 그러면 다시금 기대승의 이약기강설에 의거하여 거꾸로 이이의 이통기국설(理通氣局說)을 본다면 먼저 기대승은 그의 이약기강설을 다음과 같이 설명하고 있다.

리는 조짐이 없고 기는 흔적이 있기 때문에 그 유행발현의 즈음에 과와 불급의 차이가 없을 수 없다.<sup>17)</sup>

라 하였는데, 이이는 그의 이통기국설을 설명하면서

대개를 논하자면 리는 형체가 없고 기는 형체가 있기 때문에 리는 통하고 기는 막혔다는 것이다. 리는 무위(無爲)이고, 기는 유위(有爲)이다. 그러므로 기가 발하고 이가 타는 것[氣發理乘]이다. 무형(無形)·무위(無爲)이면서 유형(有形)·유위(有爲)의 주재가 되는 것이 리이고, 유형·유위이면서 무형·무위의 기(器)가 되는 것이 기이다. 이것은 리와 기를 궁구하는 큰 실마리이다.<sup>18)</sup>

16) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽.

17) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽. “理無朕而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差”

18) 『栗谷全書』 卷20 『聖學輯要』 「窮理章第四」 59~60쪽. “苟論其大槩 則理無形而氣有形 故理通而氣局 理無爲而氣有爲 故氣發而理乘 無形無爲 而爲有形有爲之主者理也 有形有爲 而爲無形無爲之器者氣也 此是窮理氣之大端也”

라 하여, 리는 형체가 없고 기는 형체가 있는 까닭에 이통기국(理通氣局)한 것이라 하였으니, 이는 기대승의 리는 조짐이 없고 기는 흔적이 있는 까닭에 ‘리가 약하고 기가 강하다[理弱氣強]’는 것과 대(對)를 이룸으로써 전자는 존재론적 이기설(理氣說)의 형태를 갖추고 후자는 윤리설적 이기설로 전용(轉用)된 점이 다를 따름이다. 어쩌면 기대승의 윤리론적 이기설이 이이에 이르러 형이상적 의미를 갖추기에 이르렀다고도 볼 수 있을 것 같다.

다음은 각일기성론(各一其性論)을 놓고 기대승과 이이의 설을 대비하면 너무나도 흡사함에 놀라지 않을 수 없다. 먼저 이이의 설을 보면,

천지와 인간과 만물이 비록 각각 그 리가 있으나 천지의 리가 바로 만물의 리이고 만물의 리가 바로 인간의 리이니 이것이 이른바 ‘통체일태극(統體一太極)’이다. 비록 하나의 리이지만 사람의 성이 만물의 성이 아니며, 개의 성이 소의 성이 아니니 이것이 이른바 ‘각일기성(各一其性)’이다.<sup>19)</sup>

라 하여, 리는 통체일태극으로서 천지만물이 각각 일리(一理)를 갖추었으나, 그것은 일태극(一太極)으로서의 리이니 이는 기대승이 이미 이항과의 논쟁에서 “태극은 리일 뿐이다[太極者只是理]”<sup>20)</sup>라고 설파한 점을 상기할 필요가 있다. 뿐만 아니라 이이의 각일기성에 대하여는 기대승은 이미 「태극도설」의 설명에서,

19) 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原(壬申)」 3쪽. “天地人物 雖各有其理 而天地之理 卽萬物之理 萬物之理 卽吾人之理也 此所謂統體一太極也 雖曰一理 而人之性 非物之性 犬之性 非牛之性 此所謂各一其性也”

20) 『兩先生往復書』 卷1, 「答一齋書」 24쪽.

오행이 각각 하나의 그 권(圈)으로 한 것은 이른바 각일기성이  
다. 각각 하나의 그 성이라면 혼연한 태극의 전체가 각각 한  
물건 가운데 구비하고 있지 않음이 없다.……기화(氣化)로 말  
하면 남녀가 각각 하나의 태극이다.……형화(形化)로 말하면  
만물이 각각 하나의 태극이다.<sup>21)</sup>

라 하여, 송학의 근본이념을 설파하고 있다. 그러므로 이이의 각일  
기성론(各一其性論)은 역시 기대승의 후광을 받고 있는 것은 아닌지,  
이 점도 또한 주목하지 않을 수 없다. 이이의 심성정론은 그것도 또  
한 기대승의 설에 접근하고 있다. 이이는 그의 『성학집요』에서,

대저 심의 체는 성이고 심의 용은 정이니 성정의 밖에 다시 다  
른 심이 없다.<sup>22)</sup>

라 하였는데, 기대승은 이미 송유들의 심성론을 그대로 받아들임으  
로써<sup>23)</sup> 사단칠정이 다 심에서 나오며<sup>24)</sup> 심 외에 성정이 따로 없다는  
점에서 이이의 그것과 동일한 것이다. 이이는 그의 『성학집요』에서  
또다시

맹자의 칠정 가운데에서 그 선정(善情)만 가려내어 사단으로 지  
목한 것이요, 칠정 밖에 별도로 사단이 있는 것이 아니다. 정의  
선·악이 그 어느 것인들 성에서 발하지 않는 것이 있겠는가.<sup>25)</sup>

21) 『兩先生往復書』 卷1, 「答一齋書」 26쪽. “五行各一其圈者 所謂各一其性也 各一其性 則渾然太極之全體 無不各具於一物之中也……以氣化者言 而男女各一太極也……以形化者言 而萬物各一太極也”

22) 『栗谷全書』 卷20 『聖學輯要』 「窮理章第四」 56쪽. “夫心之體是性 心之用是情 性情之外 更無他心”

23) 주 106) 참조.

24) 주 108) 참조.

25) 『栗谷全書』 卷20 『聖學輯要』 「窮理章第四」 56쪽. “孟子於七情之中 剔出其善情 目爲四端 非七情之外 別有四端也 情之善惡 夫孰非發於性者乎”

라 하였는데, 기대승은 이황에게

다만 자사와 맹자가 가리켜 말한 것이 같지 않았기 때문에 사단과 칠정의 구별이 있을 뿐이지 칠정 밖에 다시 사단이 있는 것은 아니다. 이제 만약 “사단은 리에서 발하기 때문에 선하지 않음이 없고, 칠정은 기에서 발하기 때문에 선과 악이 있다”라고 한다면, 이는 리와 기가 갈라져서 두 가지 물건이 되는 것이고 칠정은 성에서 나오지 않고 사단은 기를 타지 않는 것이 된다.<sup>26)</sup>

라 하였으니, 기대승의 설과 이이의 설의 다른 점을 찾아낼 수 없는 것이다. 이처럼 기대승과 이이는 많은 면에서 피차의 공통된 사상적 근사치를 지니고 있으면서도 이이는 그의 기발설(氣發說)에서<sup>27)</sup> 형이상적 변이를 가져왔으니, 그것은 그가 심시기설(心是氣說)을 주장함으로써 비롯한 것이다. 이이는 호원(浩原) 성혼(成渾)에게 주는 다섯 번째 서간문[第五答書]에서

주자는, “마음의 허령지각(虛靈知覺)은 하나일 뿐인데 성명(性命)의 올바름에서 근원을 두기도 하고, 형기(形氣)의 사사로움에서 나오기도 한다” 하여 먼저 심 자 하나를 앞에 놓았으니, 심은 기이다. 혹원혹생(或原或生: 성명의 올바름에서 근원하기도 하고 형기의 사사로움에서 나옴)하면 심에서 발하지 않음이 없으니, 어찌 기발(氣發)이 아니겠는가.<sup>28)</sup>

26) 『兩先生四七理氣往復書』 上篇 「高峯上退溪四端七情說」 1쪽. “但子思孟子所就以言之者不同 故有四端七情之別耳 非七情之外復有四端也 今若以爲四端發於理而無不善 七情發於氣而有善惡 則是理與氣 判而爲兩物也 是七情不出於性而四端不乘於氣也”

27) 退溪의 理氣互發說에서 氣發說만을 취한 栗谷의 理氣說

28) 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」 28쪽. “朱子曰 心之虛靈知覺 一而已矣 或原於性命之正 或生於形氣之私 先下一心字在前 則心是氣也 或原或生而無非心之發 則豈非氣發邪”

라 하여, 기발(氣發)은 그것이 바로 심발(心發)이므로 ‘심시기(心是氣)’라는 것이다. 그리하여 이이의 기는 성정을 통할(統轄)하는 심 그 자체이기도 한 것이다. 이이는 한 걸음 더 나아가 기대승의 정발론(情發論)에까지 기를 관여시키고 있다. 그는 『성학집요』에서

대체로 정이 발할 적에 발하는 것이 기요 발하는 까닭이 리다.  
기가 아니면 발할 수 없고 리가 아니면 발할 바가 없다.<sup>29)</sup>

라 하였으니, 고봉은 “정이 발할 적에……기가 감(感)하면서 리가 타기도 한다[情之發也……氣感而理乘]”<sup>30)</sup>라고 하여 ‘정발(情發)’에 따르는 ‘기감(氣感)’일 따름인 것을 이이는 ‘정발’의 원동력으로서의 기발(氣發)을 주장함으로써 ‘정발’은 그것이 바로 ‘기발’이 되는 데에서 알 수 있듯이 이이의 기는 형이상적으로 승화된 것이다. 그런 의미에서 이이의 기는 본연의 기[本然之氣]로서<sup>31)</sup> 본연의 리[本然之理]와 상대되는 것이기 때문에 기대승의 감응기(感應氣)에 비하여 형이상적인 것이다. 그러므로 이이는 기대승의 주정론(主情論)을 주기론(主氣論)으로 바꾸어 놓은 분이라고 할 수도 있을 것이다. 이는 기대승은 ‘정발’을 주장하고 이이는 ‘기발’을 역설했다는 점에서 이르는 말이다.<sup>32)</sup>

29) 『栗谷全書』 卷20 『聖學輯要』 「窮理章第四」 57쪽. “凡情之發也 發之者氣也 所以發者理也 非氣則不能發 非理則無所發”

30) 『兩先生四七理氣往復書』 下篇 「高峯答退溪再論四端七情書」 <第五條……> 10쪽.

31) 『栗谷全書』 卷10, 「答成浩原」 27쪽. “氣之本然者 浩然之氣也, 浩然之氣 充塞天地 則本然之理 無少掩蔽”

32) 栗谷을 主氣論이라고 하는데 대하여는 현상윤도 “엄정한 의미에서 보면 이것을 주기설이라고 호칭함은 불가하나, 그러나 영남학파들이 그렇게 뒤집어씌워서 호칭한다”(『朝鮮儒學史』, 98쪽) 하였고, 蔡茂松도 “율곡의 氣發理乘으로써 율곡을 주기론이라 한다면 이는 미흡한 견해다”(『退栗性理學의 比較研究』, 149쪽)라 하였다. 그러나 玄氏도 일반론을 따라서 “후자는 주로 기호 학파가 되어 주기설을 주장하는 자가 많게 되었다”(같은 책) 했듯이 여기서도 일반론을 따른 것이다.

제 2 편

# 고봉의 경학사상





## 1. 서언

본 논문은 작년 겨울(1990. 11.)에 열린 고봉사상학술대회에서 「고봉의 경학」이라는 제목으로 발표한 요지를 근거로 하여 이를 좀 더 자세하게 재정리하자는 데 그 목적이 있다. 그러므로 그 내용에 있어서는 크게 다를 바 없지만 그의 보충적인 설명에 있어서는 다소 이동이 없을 수 없음은 다시 말할 나위도 없다. 나아가 경학 그 자체 보다는 거기서 한 걸음 나아가 경학이 지니고 있는 사상적인 본질을 깊이 캐보고 싶은 뜻에서 이를 경학사상이라고 제목을 고친 것이다. 뿐만 아니라 전기 학술대회 발표과정에서 안병주 교수의 논평에 대하여서도 필자로서는 한 마디 응답이 없을 수 없다. 그러므로 본 논고는 설령 그 줄거리에 있어서는 전자의 발표요지와 별로 다를 바 없다 하더라도 이를 처음부터 다시 쓰는 기분으로 이를 엮어 나가지 않을 수 없음을 여기에 밝혀 두는 바이다.

---

\* 본 논문은 1991년 11월 30일 『(향토문화의 탐구 조선명현연구Ⅱ) 고봉의 철학과 사상(Ⅱ)』(광주직할시 향토문화개발협의회)에 수록된 것이나, 본래 논문은 1990년 11월 고봉사상학술대회에서 발표한 「고봉의 경학」을 추가 보완한 것이다.

## 2. 경학의 성립

경학의 일반적 의미는 ‘경서를 통하여 유학을 연구하는 학문’을 가리킨 것이지만 사실상 경학의 대두는 한나라 때 이후의 일이라는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 한나라 때(B.C. 207) 비롯된 경학의 대두는 진시황(秦始皇)을 분수령으로 하여 소위 선진 춘추전국시대와 상대적으로 크게 대조를 이룬다. 왜냐하면 이미 널리 알려진 바와 같이 춘추전국시대는 학문적으로는 제자백가 또는 자학시대(子學時代)라 부르는 만큼 학문의 자유를 만끽하던 시절인 데 반하여, 진시황이 천하를 통일하자 승상 이사(李斯) 상주로 분서갱유라는 일찍이 그 유래가 없는 전대미문의 참화를 겪게 됨으로써 하루아침에 모든 학문이 그 자취를 감추어 버리게 되었으니 유술(儒術)도 제자백가와 더불어 그 화를 함께 입게 된 것은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 겨우 2대째에 패망하고만 진시황(B.C. 256~B.C. 210)의 뒤를 이은 한고조(漢高祖)는 비록 천하통일 대업을 성취하기는 하였지만 금기로 되어 있던 문운을 소생시키기에는 역부족이었다. 불학무식(不學無識)한 것으로 이름난 그가 비록 마상에서 천하를 얻었지만 그의 무단정치(武斷政治)는 대를 거듭함으로써 점차로 문치로 바뀌어

지기 시작하였고, 이러한 새로운 시운을 타고 산암옥벽(山巖屋壁)에 감추어져 있던 경적(經籍)들이 사방에서 다시금 제 모습을 나타내기 시작하자 비로소 학술진흥의 기풍이 되살아났던 것이다.

이렇듯 학술진흥의 초기에 있어서는 유술뿐만 아니라 오히려 도가의 학설이 성행하여 국가를 다스리는 도리에 이르기까지 크게 영향을 미치었던 것이다. 그러나 문(文)·경(景) 양제시대를 거쳐 무제가 집권하자 유학을 숭상하는 학풍이 고조되기 시작하면서 동중서(董仲舒)가 출현함으로써 그의 현량대책(賢良對策)은 실로 한 시대를 굿는 결정적인 계기를 마련하기에 이르렀던 것이다. 이에 이르기를

이제 스승들은 도(道)를 달리하고 사람마다 소론(所論)이 다르며 백가 또한 모두 다르니 지의(指意)가 같을 수 없습니다. 이로써 위로는 통일을 보장할 수가 없으므로 법제가 자주 변하며 아래에서는 무엇을 지켜야 할 바를 모르게 되었습니다. 신(臣)의 생각으로는 모든 육예(六藝)의 과(科)에 있어서 공자의 유술(儒術)이 아닌 것은 모조리 그 도(道)를 단절하고 아울러 출세의 길을 막는다면 사벽(邪辟)의 설은 사그라질 것이니 그런 연후에야 비로소 인민이 복종하게 될 것입니다.

라 하였으니 한무제는 이 대책을 가납하여 오경박사(五經博士)를 설치하자(B.C. 136) 공자의 유술만 독행(獨行)하게 되고 기타의 학술은 모조리 전멸하기에 이르렀던 것이다.

이로써 소위 경학시대의 막이 열리게 되었던 것이니 이렇듯 획기적인 대업을 이끌어 낸 동중서란 과연 어떠한 인물이며 동시에 그의 사상은 어떠한 특색을 지니고 있는 것일까. 이를 약술하면 다음과 같다.

동중서는 광천인(廣川人)으로서 어려서 춘추공양학(春秋公羊學)에 정통하였고, 효(孝)·경(景) 때 박사가 되었으며 무제 때 그의 현량대책이 가납되자 그의 학(學)은 경학사상 일대 신기원을 획(劃)하기에 이르렀다. 사람됨은 엄직(廉直)하여 당시의 공경(公卿) 공손홍(公孫弘)과는 서로 용납되지 않았기 때문에 중용되지 못하였다. 만년에는 집안에 묻혀 저술을 업으로 삼았으며 조정에 대의(大議)가 있을 적에는 매양 사자(使者)를 보내어 그의 의견을 청문하였다고 한다.

이상으로 그의 학문과 인물됨을 대강 짐작하게 하거니와 그의 『춘추번로(春秋繁露)』에 근거하여 좀 더 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 천인상응설(天人相應說)에 따른 인간소우주론(人間小宇宙論)이라고 할 수 있다. 인간은 우주의 축소판으로서 천지만물의 상(象)을 빠짐없이 구유(俱有)함으로써 인간은 만물 중의 가장 존귀한 존재인 것이다. 인간의 이목(耳目)은 하늘의 일월(日月)이요, 인간의 형체골육(形體骨肉)은 땅의 산천(山川)이요, 심성(心性)의 희로애락(喜怒哀樂)도 춘하추동의 사기(四氣)에 비견한다. 여기서 한 걸음 더 나아가 소우주의 인간은 대우주인 천지에 감응하여 재이(災異)나 상서(祥瑞)나 다 천의(天意)에 의하여 좌우된다고 보았다. 그러므로 그의 재이설(災異說)은 많은 비과학적 미신을 낳기에 이르렀으나 후대인의 영향 또한 적지 않았다.

둘째, 한대에 있어서의 음양오행설의 정착을 들 수가 있다. 인간이란 본래 소우주로서 천의를 따르게 되어 있는 만큼 천의의 소재를 알아야 한다. 천의의 소재는 음양에 의하여 밝혀진다. 양(陽)은 덕(德)이요 생(生)인 데 반하여 음(陰)은 형(刑)이요 살(殺)인 것이다. 그러므로 왕자(王者)는 덕본형말(德本刑末) 언제나 존양억음(尊陽抑陰)함으로

씨 천의에 순응하여야 한다. 오행에 있어서도 금목토수화(金木土火水)의 상극법칙을 따르지 않고 목화토금수(木火土金水)의 상생원리를 따르며 이를 인의예지신(仁義禮智信)의 오상(五常)에 배합하여 왕자의도(道)로 삼았다.

이렇듯 그의 재이음양설은 다소 건강부회한 점이 없지 않으나 주자도 “한유(漢儒) 동중서는 순수하고 그의 학이 매우 올바르다”<sup>1)</sup>라고 한 것을 보면 그의 학이 유학의 도덕성 계발에 공이 있었기 때문이 아닌가 싶은 것이다.

---

1) “漢儒董仲舒純粹 其學甚正”

### 3. 경학의 발달

오경박사 제도가 확립된 후로 『역』·『서』·『시』·『예』·『춘추』 등 각각의 경마다 박사를 두어 이를 전담하게 하였다. 일박사일경주의(一博士一經主義)로서 타경(他經)의 겸습(兼習)을 불허하였다. 그러므로 그것은 가법을 중하게 여기게 되었고 사제수수(師弟授受)의 풍(風)이 정착하여 경학의 발달에 기여하였다.

경학은 후한시대로 접어들면서 정현(鄭玄)·마융(馬融) 등의 출현으로 훈고학(訓詁學)의 발달과 더불어 경학의 발전에도 일기를 획기기에 이르렀다.

이때에 『역』·『서』·『시』·삼례(三禮: 『주례』·『의례』·『예기』)·삼춘추(三春秋: 『좌씨』·『공양』·『곡량』) 등 구경(九經) 외에 『논어』·『맹자』·『소학』·『이아』 등도 훈고학의 대상이 됨으로써 소위 13경학의 성립을 보게 된 것은 경학발달의 한 징후로 평가하지 않을 수 없다.

이렇듯 5경학이 13경학으로 발전하였음에도 불구하고 송대에 이르러서는 도리어 칠서학(七書學)에 의하여 경학의 범위는 축소되었다. 칠서(七書)란 사서삼경학(四書三經學)으로서 ‘서(書)’는 『논어』·

『맹자』·『중용』·『대학』으로서 『중용』·『대학』은 『예기』 중의 하나의 편명(篇名)에 지나지 않고 삼경은 『역』·『시』·『서』로서 5경에서 삼례·삼춘추가 제외된 것이다. 이러한 현상에 대하여 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)은 그의 「십삼경책(十三經策)」에서 다음과 같이 비판하고 있다.

지금의 학자들은 칠서대전(七書大全)이 있는 줄만 알지, 십삼경주소(十三經注疏)가 있는 줄은 알지 못하고 있다. 『춘추(春秋)』와 삼례(三禮) 등의 천지에 빛나도 칠서(七書)의 목록에 배열되지 않았다 해서 그것을 폐기하여 강론하지 않으며, 도외시하여 들여놓지도 않고 있으니 이는 참으로 사문(斯文)의 큰 근심이고 세교(世敎)에 시급한 문제이다.<sup>1)</sup>

라 하여 칠서만을 알고 13경이 있음을 모르는 현실을 통렬히 비판하고 그의 폐단을 그의 「맹자책」에서는 다음과 같이 말하고 있다.

대저 칠서대전(七書大全)만이 유행함으로부터 이 세상에 태어난 사람들은 어린이에서 늙은이에 이르기까지 50권의 테두리에서 벗어나지 못하여 반 점이나 한 획도 마치 하늘이 만들어 낸 것으로 여기고 한 글자나 한 구절도 철칙으로 간주하여 스스로의 영명(靈明)한 지혜를 폐쇄하고, 감히 생각하거나 의논하지 못하니 선유들의 주(注)와 소(疏)가 이미 기벽(奇僻)한 글로 되어버리고 후세 선비들의 논변이 모두 사문난적(斯文亂賊)으로 몰렸다. 더욱 가소로운 것은 3년마다 치르는 대비과(大比科)에 명경과(明經科)에 선발된 자는 참으로 어떠한 사람인가?<sup>2)</sup>

1) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第八卷, 「十三經策」. 今之學者 徒知有七書大全 不知有十三經注疏 雖以春秋三禮之照耀天地 而不列乎七書之目 則廢之而不講 外之而不內 此誠斯文之大患 世敎之急務也

2) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第八卷, 「孟子策」. 自夫七書大全之單行 生斯世者 童習白粉 不出於五十

이러한 송대경학의 맥을 이은 조선조 후기 영정시대에 다산경학이 출현하였으니 이르되 육경사서학이다.

정약용의 육경사서학은 소위 주자의 칠서학에 『예』·『춘추』·『악』 등 삼경을 보완하여 한대 13경학에로의 복원을 시도한 것으로 간주할 수가 있다. 그러나 정약용은 비록 형식적으로는 송대경학에서 한대경학에로의 복귀를 시도하였지만 그 내용인즉 한대의 재이설적(災異說的) 참위사설(讖緯邪說)에서 탈피하여 선진유학의 순정성예의 회귀를 시도했다는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다.

---

卷圈套之中 一點半畫 認爲天造 雙字片句 看作鐵案 自鎖靈明 不敢思議 先儒主疏 已成奇僻 後儒講義 咸驅亂賊 尤可笑者 三年大比之科 其所選拔於明經之科者 誠何人哉…….



## 4. 순정유학의 정맥

필자가 순정유학(醇正儒學)이라는 단어를 최초로 사용한 것은 필자의 「한국유학사상 최충(崔冲)의 위치」라는 논문의 다음과 같은 결론의 말미에서였다.

한국유학사는 송대 성리학이 도래한 후 마치 이를 성리학사로 대체하여 버렸다. 수사학적(洙泗學的) 순정유학의 명맥은 단절 인멸되어버린 듯 잘못 인식하고 있다. 그러나 우리는 그러한 잘못을 반성하고 새로운 입장에서 수사학적 순정유학사의 명맥을 간추려내야 할지 모른다. 그러한 의미에서 최충은 한국순정유학사의 유종으로 받들지 않을 수 없다.

여기서 우리는 수사학적 순정유학이란 송대 성리학에도 물들지 않았을 뿐 아니라 한대의 재이설(災異說)에도 젖지 않은 순수한 공맹학의 진수를 의미하는 것으로 받아들이지 않을 수 없다. 이러한 입장에서 생각해 볼 때 최충(984~1068)은 비록 한국순정유학사의 유종(儒宗)으로 떠받들 수 있다 하더라도 그에게 있어서는 오경(五經)이니 칠서(七書)니 하는 경전학은 찾아볼 수가 없다. 그러나 일찍이 필

자의 『다산경학사상연구』는 모름지기 육경사서라는 경학을 통하여 수사학적 순정유학의 진면목을 밝혀냈다는 점에서 학계의 관심을 이끌어 냈던 것이다. 이 점에 관하여 적어도 다산경학에 있어서는 다음과 같은 두 가지 사상을 천명하고 있다.

첫째, 한대의 훈고학적 천착과 참위사설의 늪에서 벗어나기 위하여 수기치인(修己治人)의 인간학적 원리를 확립하기에 이르렀던 것이다. 공맹유학의 원형은 인(仁)의 인간학에 지나지 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 한대 훈고학은 주충석어(注蟲釋魚) 자구(字句)의 분석에 급급하였고 학통만을 존중하는 가학(家學)으로 전락하였다. 그러한 장막 속에서 재이설적 천인상응의 술수학이 성행하였으니 인간학적 순정유학은 그 행방을 감추기에 이르렀던 것이다. 정약용은 이에 수기치인의 인간학적 원형을 복원하여 다시금 수사학적 순정유학의 길을 열어 놓게 이르렀던 것이다.

둘째, 정약용은 송대 성리학의 관념론적 세계관의 늪에서 벗어나 실천윤리학적 인간학에로의 회귀를 시도하였다. 인간이란 이성적 존재 이전에 감성적 생명체인 것이다. 정약용이 성리학의 세계에서 탈출하여 성기호설(性嗜好說)의 감성론에 좌단한 소이를 우리는 여기서 깊이 되새겨 보아야 할 것이다. 이를 우리는 정약용의 활성론적(活性論的) 인간학이라 이른다. 이상에서 보아온 바와 같이 다산경학에서는 문헌적 자구의 해석학이 아니라 사상적 이념의 학임을 알 수가 있다. 그러므로 우리는 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)의 경학을 문제 삼음에 있어서도 전자의 문헌학적 경학보다는 아무래도 후자인 사상적 이념의 경학으로서의 고봉경학사상을 문제 삼지 않을 수 없다. 이 점이 이른바 기대승의 수사학적 순정유학으로서의 경학적 측면이

아닐 수 없다. 이러한 경학사상사적 배경하에서 퇴계 이황·고봉 기  
대승 양현의 사칠논변(四七論辯)을 살펴보도록 하자.

## 5. 퇴고 양현의 분기점

이황과 기대승 양현의 사철논변은 그것이 비록 추만(秋巘) 정지운(鄭之雲: 1509~1561)의 「천명도설(天命圖說)」에 따른 시비가 도화선이 되었고 마지막 서한에서는 비록 기대승이 이황의 설에 승복한 양매듭지어졌다 하더라도 이 논변과정을 통하여 역력히 드러난 양현의 견해차는 결코 좁힐 수 없는 근본적 분기점을 우리들 앞에 보여주고 있는 것이다.

이 양현의 근본적 분기점은 사실상 따지고 보면 이미 정주학 자체 안에서 그 소지가 양성되어 있다는 사실을 우리는 흔히 간과하기가 쉽다. 그 쟁점이 다른 아닌 ‘결시이물(決是二物)’과 ‘불가분개(不可分開)’라 할 수 있다. 실로 기이하게도 이 양자를 공유하면서 후학들을 어리둥절하게 만들어 놓았던 것이다. 이 점에 대하여 배종호 교수는 그의 「성리학의 기고봉」이라는 논문에서 다음과 같이 지적하고 있다.

……주자의 이른바 “소위리여기 결시이물(所謂理與氣 決是二物)”이라 한 리(理)와 기(氣)에 대한 개념 규정은 명확해진다. 그리고 현상물은 이기합성적(理氣合成的) 존재이므로 주자는 ……“다만 사물상에서 보면 두 개의 물건이 혼란하여 분개할

수 없고 각각 한 곳에 있으나 두 물건이 각각 하나의 물건이 됨에 해롭지 않다[但在物上看則二物渾淪 不可分開 各在一處 然 不害二物之各爲一物]”라 하였다. 그런데 주자의 이기설명을 기저로 한국유학에 있어서 사단과 칠정을 논함에 고봉은 ‘불가분개’의 입장을 취하고 퇴계는 반대로 ‘결시이물’의 입장을 견지하였다.

라 한 것은 실로 천금에 해당하는 명쾌한 지적이라 이르지 않을 수 없다. 이로써 이황과 기대승 양현의 철학은 누가 무어라 하든 실로 돌이킬 수 없는 두 개의 철학으로 분기되어 버린 사실을 인정해야 할 것이다.

‘결시이물’이라는 이원론적 양립의 입장과 ‘불가분개’라는 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)의 입장은 이황과 기대승 양현의 철학을 분기해 놓은 데 그친 것이 아니라 한국철학의 중요한 의미를 내포하게 한 요인으로 작용하였고, 나아가서는 인류문화사적 입장에서조차 중요한 문제를 우리들 앞에 던져주고 있다. 그러므로 항을 달리하여 이를 살펴보기로 하자.

## 6. 이이일(二而一)의 묘합

인류문화의 발전과정을 엄밀하게 살펴본다면 인간의 사유양식에 있어서 크게 두 가지 형태로 나눌 수 있음을 알 수가 있다. 그 하나는 상극적 이원론이요, 다른 하나는 상보적 묘합론이라 이를 수 있을 것이다. 여기서 상극적 이원론이란 ‘결시이물’로서 절대적 일원론은 상대적 이원론으로 발전한다. 독음(獨陰: 一元) 독양(獨陽: 一元) 불허의 원칙은 급기야 음양이원론을 생성하게 마련이다. 형상과 질료의 관계는 이원적 존재로 이해되며 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)도 이원적 존재가 아닐 수 없다. 그런 의미에서 이기(理氣)도 이원적 ‘결시이물’인 것이다.

그러나 상보적 묘합론은 포괄적 일원론으로서 이이일원론(二而一元論)이라 표기할 수도 있다. 정약용이 “신(神)과 형(形)이 묘합하여야 이에 사람이 되는 것[神形妙合 乃成爲人]”이라고 한 ‘신형묘합(神形妙合)’의 인간론도 따지고 보면 영육일치(靈肉一致)의 이이일적 상보적 묘합론이 아닐 수 없다. 정약용은 이에 그치지 않고 “본성을 따르는 것이 천명을 따름이다[率性者循天命]”라고 하여 성명일여론(性命一如論)을 확립하였고, 음과 양의 대립을 옥극(屋極)으로 이해함으로써 태

극의 ‘태일지형(太一之形)’을 정립하였다.

이렇듯 서로 넘나들 수 없는 상반된 상극적 이원론과 상보적 묘합의 양편에 이황과 기대승은 서로 갈라서게 되었으며, 이황은 전자의 아성을 구축하였고, 기대승은 후자의 보루를 조성하여 상호 간에 일보도 물러서지 않았던 것이다.

이와 관련된 문제에 인설(因說)과 대설(對說)이 있으니 여기서 이른바 ‘인설’은 ‘불가분개’의 상보적 묘합론이요, ‘대설’이란 ‘결시이물’로서 상대적 이원론임은 다시 말할 나위도 없다.

## 7. 수기지학(修己之學)－인성론(人性論)

‘대설’과 ‘인설’은 사단과 칠정과의 관계에 있어서 결정적인 의미를 부여해 주고 있다. 정지운의 「천명도설」에서 이른바 “사단은 리에서 발하고 칠정은 기에서 발한다[四端發於理 七情發於氣]”를 이황은 이를 “사단은 리의 발이고 칠정은 기의 발이다[四端理之發 七情氣之發]”라고 수정하였지만 사단과 칠정이 이원적 ‘대설’ 관계를 유지하고 있기 때문에 그것이 포괄적 묘함으로 이해될 수는 없다. 이러한 기본적인 입장은 7년이란 긴긴 세월의 흐름에도 불구하고 저 이기결시이물(理氣決是二物)이라는 경지에서 일보도 벗어나지 못하였다. 그리하여 마지막에 도달한 것이 바로 “사단은 리가 발함에 기가 따르고 칠정은 기가 발함에 리가 타는 것이다[四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之]”라는 이기호발설(理氣互發說)이었으니 이렇듯 사단과 칠정이 쌍두마차처럼 앞장서서 사대칠(四對七)이라는 ‘대설’ 관계를 견지하고 있음을 우리는 퇴계학(退溪學)에서 지워버릴 수가 없다.

앞서 보아온 바와 같이 주자학에 있어서는 비록 ‘결시이물’과 ‘불가분개’가 혼재해 있다손 치더라도 송학의 전개과정을 엄밀하게 따져본다면 아무래도 ‘불가분개’보다는 ‘결시이물’ 쪽으로 기울고 있



음을 볼 수가 있다. 이기개념이 우주론적 원리로 설정됨에 따라 리와 기는 더욱 ‘결시이물’이 되었고 이에 근거한 본연지성[理]과 기질지성[氣]도 상호이원적 입장을 굳혀놓고 있다. 뿐만 아니라 “인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 은미하여[人心惟危 道心惟微]” 인심과 도심 또한 분명한 두 개의 개념으로 분기하였음을 볼 때 송학의 정통을 계승하려는 이황이 이 점을 간과했을 리가 없다. 송학에 충실하고자 한 이황의 이기호발설은 그런 대로 이해하지 않을 수 없다. 그러나 기대승의 입장에서는 사정이 다르다 이르지 않을 수 없다. 왜냐하면 순정유학의 입장에서 새롭게 인성을 직시한 기대승의 심상(心象)에는 칠대사(七對四)라는 이원적 구조는 구조적 형식에 지나지 않을 뿐 아니라 거기에는 인간의 생동적 감성이 깃들여 있음이 똑똑히 비치기 시작하였다. 정지운이 그의 「천명도설」에서 사단칠정이 ‘발어리기(發於理氣)’냐 아니면 ‘이기지발(理氣之發)’이냐의 문제보다 차라리 사단과 칠정을 이원적 구조로 분기해놓은 그 자체에 문제가 있음을 간파하였던 것이다. 그리하여 기대승은 사칠론변 벽두에서 “이른바 사단과 칠정은 애초 두 개의 뜻이 아니다”<sup>1)</sup>라 하고 왜 사단과 칠정의 구별이 있는 것인가에 대하여는 또 다음과 같이 이르고 있다.

자사(子思)가 “희(喜)·노(怒)·애(哀)·락(樂)이 발하지 않은 것을 중(中)이라 하고, 발하여 절도에 맞는 것을 화(和)라 한다” 한 것과, 맹자(孟子)가 “측은(惻隱)한 마음은 인(仁)의 단서이고, 수오(羞惡)의 마음은 의(義)의 단서이고, 사양(辭讓)의 마음은 예(禮)의 단서이고, 시비(是非)의 마음은 지(智)의

1) (「高峰上退溪四端七情說」), “所謂四端七情者 初非二義也”

단서이다”라고 한 것이 바로 성정(性情)의 설이다. 선유들이 드러내 밝힌 것이 극진하다. 그러나 일찍이 상고해 보건대, 자사의 말은 이른바 그 전체를 말한 것이고, 맹자의 논은 이른바 그 일부를 뽑아낸 것이다. 대개 사람의 마음이 아직 발하지 않았을 적에는 성이라 하고 이미 발한 뒤에는 정이라 하니, 성에는 선하지 않음이 없지만 정에는 선·악이 있는 것은 본래 그러한 이치이다. 다만 자사와 맹자가 가리켜 말한 것이 같지 않았기 때문에 사단과 칠정의 구별이 있을 뿐이니, 칠정 밖에 다시 사단이 있는 것은 아니다. 지금 만약 “사단은 리에서 발하기에 선하지 않음이 없고, 칠정은 기에서 발하기에 선·악이 있다”라고 한다면, 이는 리와 기가 갈라져서 두 가지 물건이 되는 것이고 칠정은 성에서 나오지 않고 사단은 기를 타지 않는 것이 된다. 이는 어의(語意)에 병통이 없을 수 없어 후학이 의심이 없을 수 없다.……2)

라 하여 정지운의 “사단은 리에서 발하고 칠정은 기에서 발한다”는 “리와 기가 갈라져 두 개의 물건이 된다[是理與氣判而爲兩物也]”라는 절대적 이원론의 입장이기 때문에 기대승은 스스로 “칠정의 밖에 다시 사단이 있지 않다[非七情之外復有四端也]”라는 자신의 입장을 명시하고 있다. 「퇴계답고봉제일서개본(退溪答高峰第一書改本)」<sup>3)</sup> 가운데 이항은 기대승의 설을 다음과 같이 이해하고 있음도 이 까닭인 것이다.

사단도 정이고 칠정도 정이라면 똑같은 정이니 어떻게 사단과

2) 『四七理氣往復書』 上篇 卷1, 「高峰上退溪四端七情論」 1~2쪽. “子思曰 喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和 孟子曰 惻隱之心仁之端也 羞惡之心義之端也 辭讓之心禮之端也 是非之心智之端也 此性情之說也 而先儒發明盡矣 竊嘗欣之 子思之言 所謂道其全者 而孟子之論 所謂辨發出來者也 蓋人心未發 則謂之性 已發則謂之情 而性則無不善 情則有善惡 此乃固然之理也 但子思孟子所就以言之者不同 故有四端七情之別耳 非七情之外 復有四端也 今若以爲四端發於理而無不善七情發於氣而有善惡 則是理與氣判而爲兩物也 是七情不出於性 而四端不乘於氣也 此語意之不能無病 而後學之不能無疑也……”

3) 『四七理氣往復書』의 편명으로는 「退溪答高峰四端七情分理氣辨」이다.

칠정이란 다른 명칭이 있는 것인가?<sup>4)</sup>

우리들이 기대승의 인성론을 주정설(主情說)이라 칭하는 소이가 여기에 있다. 추만설과 고봉설과의 차이는 이황이 비록 “만일 또 사단의 발함은 순수한 리이기 때문에 불선이 없고 칠정의 발함은 기를 겸하였기 때문에 선악이 있다”<sup>5)</sup>라고 고쳤다고 하더라도 그들의 기본입장은 조금도 달라지지 않는다.

이러한 입장에서 송유의 리기론을 기대승의 사칠론으로 풀이하면 다음과 같이 될 것이다.

대개 성이 비로소 발할 때에는 기가 용사(用事)하지 않으므로 본연의 선이 곧바로 완수할 수 있는 것이니, 이것이 바로 맹자의 이른바 사단이란 것이다. 이것은 진실로 순전히 천리(天理)가 발하는 것이다. 그러나 칠정 밖에서 나오는 것이 아니고 바로 칠정 속에 발하여 절도에 맞는 것의 묘맥(苗脈)이다. 그렇다면 사단·칠정을 대(對)로 들고 서로 말하면 순리가 기를 겸한다고 말하는 것이 옳겠는가?<sup>6)</sup>

에서 ‘대로 들고 서로 말하여[對舉互言]’ 후일 이기호발설의 근거가 된 정지운-이황의 설을 스스로의 칠정포사단설(七情包四端說)로 이를 반박하고 있음을 알 수 있다. 그러나 기대승은 그의 이기론을 따로 다음과 같이 정리해 놓았다.

4) 『四七理氣往復書』 上篇 卷1, 「退溪答高峯四端七情分理氣辨」 3쪽. “夫四端諸情 七情亦情也 均是情也 何以有四七之異名耶”

5) 『四七理氣往復書』 上篇 卷1, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽. “若又四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有善惡”

6) 『四七理氣往復書』 上篇 卷1, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽. “蓋性之乍發 氣不用事 本然之善 得以直達者 正孟子所謂四端者也 此固純是天理所發 然非能出於七情之外也 乃七情中發而中節者之苗脈也 然則以四端七情 對舉互言 而謂之純理兼氣可乎”

대저 리는 기의 주재(主宰)이고 기는 리의 재료(材料)이니, 두 가지에는 진실로 구분이 있을 것이다. 그런데 그것들이 사물에 있어서는 진실로 혼륜(渾淪)하여 나누어 놓을 수가 없다. 다만 리는 약하고 기는 강하며, 리는 조짐이 없고 기는 형적이 있기 때문에 발현(發現)과 유행(流行)하는 즈음에 과(過)·불급(不及)의 차이가 없을 수 없으니, 이것이 바로 칠정의 발현이 혹 선하기도 하고 악하기도 하여, 성의 본체도 혹 온전하지 못한 바가 있게 되는 까닭이다. 그러나 그 선한 것은 바로 천명(天命)의 본연이고 악한 것은 바로 기품(氣稟)의 과·불급이니, 이른바 사단·칠정은 애당초 두 가지 뜻이 있는 것이 아니다.<sup>7)</sup>

이렇듯 기대승에 있어서의 이기설은 선악이 고정된 이기가 아니라 칠정도 선이 있고 악이 있는 대신 성(性: 四端)의 본체도 온전하지 못한 바 있으리만큼 가변적이며 유동적인 것이다. 이들 양현은 지칠 줄 모르는 긴 논변을 통하여 사단도 이기를 겸유하고 칠정도 이기를 공유하였다는 점에서 서로 접근을 시도하였으나 급기야 이황은 ‘결시이물’의 한계점에 부딪쳐 결국 다음과 같이 그의 호발설을 정리하기에 이르렀다.

대개 혼합하여 말하면 칠정이 리와 기를 겸하였다는 것은 많은 말을 기다리지 않아도 분명하지만, 만일 칠정을 사단과 대거(對擧)하여 각각 구분하여 말하면 칠정과 기의 관계가 사단과 리의 관계와 같아, 그 발하는 데 각각 혈맥이 있고, 그 이름에 모두 가리키는 바가 있다. 그러므로 그 주된 바에 따라 리와 기에 분속할 수 있다. 비록 황(滉)도 칠정이 리와 관계없이 외물이 우연히 서로 모여 감동하는 것이라고는 생각지 않는다. 또 사단이 외물에 감응

7) 『四七理氣往復書』 上篇 卷1, 「高峯上退溪四端七情篇」 2쪽. “夫理 氣之主宰也 氣 理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固混淪而不可分開 但理弱氣強 理無朕而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差 此所以七情之發 或善或惡 而性之本體 或有所不能全也 然其善者 乃天命之本然 惡者 乃氣稟之過不及也 則所謂四端七情者 初非二義也”

하여 움직이는 것은 진실로 칠정과 다르지 않지만, 사단은 리가 발하여 기가 따르고 칠정은 기가 발하여 리가 타는 것이다.<sup>8)</sup>

라 한 것을 보면 이황도 기대승의 사칠이기혼륜설(四七理氣渾淪說)에 접근을 시도하기는 하였지만 급기야는 “그 발하는 데 각각 혈맥이 있고 그 이름에 모두 가리키는 바가 있는[其發各有血脈 其名皆有所指]” 까닭에 사단은 리의 발이고 칠정은 기가 발하는 것으로 낙착을 짓고 말았다.

그러나 기대승은 끝내 여기에 승복하지 않고 이의를 달았으니

또 “사단은 리가 발하여 기가 따르고 칠정은 기가 발하여 리가 탄다”는 두 글귀가 매우 정밀하지만, 저의 생각에는 이 두 구절의 뜻이 칠정은 리와 기를 아울러 있고 사단은 리가 발한 한쪽만이 있을 뿐이라고 생각한다. 이 두 글귀는 대승(大升)이고치려 하오니, 그것은 “정이 발할 적에 혹 리가 움직여 기가 함께하기도 하고, 혹 기가 감응하여 리가 타기도 한다”는 것이니, 이와 같이 말을 만드는 것이 또 선생의 생각에 어머할지 알지 못하겠다.<sup>9)</sup>

자설(自說)을 피력한 후 조심스럽게 이황의 진의를 살피고 있다. 이렇듯 ‘정이 발할 적에는[情之發也]’으로 시작되는 그의 주장설(主情說)은 논변초기에 있어서의 “사단과 칠정이 모두 정이다[四七均是情

8) 『四七理氣往復書』, 40쪽. “蓋渾淪而言 則七情兼理氣 不待多言而明矣 若以七情挹四端 而各以其分言之 七情之於氣 猶四端之於理也 其發各有血脈 其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳 雖是亦非謂七情不干於理 外物偶相奏著而感動也 且四端感物而動 固不異於七情 但四端理發而氣隨之 七則氣發而理乘之耳”

9) 『四七理氣往復書』 下篇 卷2, 「高峯答退溪再論四端七情書」, 10쪽. “且四端理發而氣隨之 七則氣發而理乘之兩句 亦甚精密 然鄙意以爲此二箇意思 七情則兼有 而四端則只有理發一邊爾 抑此兩句大升欲改之曰 情之發也 或理動而氣俱 或氣感而理乘 如此下語 又未知於先生意如何”

也]”에서 일보도 후퇴하지 않은 그의 확고한 입장이 아닐 수 없다. 그러므로 그에게 있어서 이발(理發)과 기발(氣發)이 따로 있을 수 없기 때문에

기가 리를 따라 발할 적에 조금의 막힘도 없다면 이것은 이가 발한 것이다. 만약 이것을 도외시하고 다시 이가 발하는 것을 찾는다면 저는 아마도 헤아리고 모색하는 것이 더욱 심할수록 더욱 찾을 수 없을 것이다.<sup>10)</sup>

라 하여 이발도 따지고 보면 기발순리자(氣發順理者)에 지나지 않는다는 것이다. 이로써 이황의 이기의 대거호언(對舉互言)이 무색하게 되었음은 다시 말할 나위도 없다.

여기서 우리는 단적으로 말해서 이황과 기대승의 사칠논변(四七論辯)의 결과는 이기호발설(理氣互發說)과 정발설(情發說)의 대결로 일단 막이 내려진 것으로 결론짓지 않을 수 없다. 이 과제는 비록 400년 전에 이미 퇴고사칠논변(退高四七論辯)이라는 이름으로 일단 결론이 지어졌다손 치더라도 거기에 담겨진 문제점들은 두고두고 한국유학사에 있어서는 미해결의 장으로 남아 있다 이르지 않을 수 없다. 그러나 이 미해결의 장은 과연 누구에게 의하여 풀 수 있는 것일까? 그것은 어쩌면 영원한 대결로 남는 것은 아닐까? 하지만 우리는 그 미해결의 대결에 담겨진 몇 가지 문제들이나마 지적해 보지 않을 수 없다.

첫째, 성리설(性理說)과性情설(性情說)의 대결을 지적하지 않을 수

---

10) 『四七理氣往復書』 下篇 卷2, 「高峯答退溪再論四端七情書」, 10쪽. “氣之順理而發 無一毫有碍者 便是理之發矣 若欲外此而更求理之發 則吾恐其揣摩摸索愈甚 而愈不可得矣”

없다. 이황은 사칠(四七)을 이기지발(理氣之發)로 간주함으로써 송학의 성리설을 그 기초에 깔고 있지만 기대승은 사칠균시정(四七均是情)으로서 이기는 제2차적인 지위로 밀려나고 말았다. 그러므로 기대승에 있어서의 성(性)은 리와는 아랑곳없는 정(情)일 따름이다. 이는 마치 정약용에 있어서의 성이 기호(嗜好)로서 천리(天理)와는 무관한 입장을 취하고 있는 것과 그 궤를 같이하는 것이 아닐 수 없다.

둘째, “정은 성의 움직임이다[情者性之動也]”로서 정이란 성을 기반으로 하는 것이기는 하지만 기대승에 있어서 성은 언제나 정의 형태로만 존재하는 것으로 이해된다. 기대승에 있어서의 성은 이론적으로 존재하는 선형적 존재일 따름이요, 인성론적 입장에서는 일상적 존재로서의 정일 따름이다. 이는 정약용의 활성론적 배경과도 일맥 상통하는 것이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 인성이란 주일무적(主一無適)한 정적(靜的) 존재가 아니라, 항시 인심과 도심이 내부에서 각자 다툼[人心道心內自訟]을 일삼는 활활발발(活活潑潑)한 성이라는 이 양자-기대승과 정약용-는 상통한다 이르지 않을 수 없다.

셋째, 이러한 ‘정이 발할 적에는[情之發也]’으로 표현되는 주정설적(主情說的) 고봉설은 맹자의 성설(性說)에서 이를 “이에 그 정과 같다면 선하다고 할 수 있다”<sup>11)</sup>라 이른바 성정론과도 일치하고 있다는 점을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 이는 주정설에 있어서는 이미 맹자가 저 멀리 선진유학으로서 기대승의 선하를 이루고 있을 뿐 아니라 이는 바로 기대승의 수사학적 순정유학의 일면을 웅변해 주는 자가 아닐 수 없다.

11) 『孟子』「告子(上)」＜第六章＞. “乃若其情 則可以爲善矣”

넷째, 기대승의 정발설(情發說)에 있어서는 이미 그 안에 이발(理發)과 기발(氣發)이 이이일(二而一)의 형태로 융섭되어 있음을 알 수가 있다. 뿐만 아니라 사칠(四七)은 이미 균시정(均是情)이니 따질 것도 없이 그 안에 잠적해 있다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 정발의 양각에서 비로소 이동기구(理動氣俱)가 제 모습을 나타낸다. 이로써 기대승에 있어서의 이기는 송유들의 그것에 비하여서는 이동기감(理動氣感)이라는 제한된 기능에 머물고 만 감이 짙다. 뿐만 아니라 리·기의 독존을 막기 위하여 기대승은 정발의 양각을 이동기구 기감이승(理動氣俱 氣感理乘)이라 하였는데 이는 퇴계호발설의 양각인 이발기승 기발이승(理發氣乘 氣發理乘)과 어떻게 구분해야 할 것인가. 모름지기 후학들에게 있어서는 실로 난제의 유산이라 이르지 않을 수 없다. 어쨌든 선진유학의 순정성을 보유했던 기대승의 인성론은 감성적인 동시에 생명론적이라는 점에서 정약용의 그것과 같이 생(生)의 철학에 가깝다 이르지 않을 수 없다. 이는 그가 한날 수기(修己)의 학으로서의 인성론자에 머물지 않고 당대의 정치와 시무에 민감한 관심을 기울인 것도 결코 그의 실천철학과 무관하지 않다고 이르지 않을 수 없다.



## 8. 치인지학(治人之學)－논사록(論思錄)

이에 필자는 여기서 지금까지의 고봉사상 연구에 있어서 간과했던 중요한 문제점의 하나를 지적하고 넘어가지 않을 수 없다. 그것은 어쩌면 고봉사상이라는 좁은 의미에서뿐만이 아니라, 지금까지의 한국유학사 그 자체가 지니고 있는 중요한 문제점의 하나라 일러야 할지 모른다. 우리들이 다산경학 연구에서 경험했듯이 다산학은 수기(修己)의 학으로서의 경학과 치인(治人)의 학으로서의 경세학과 크게 둘로 나누어져 있음을 보아왔다. 소위 순정유학의 본령은 결국 경학과 경세학이 그의 표리본말을 형성하고 있는 데에서 찾아볼 수 있는 것이다. 그러한 의미에서 고봉학의 본령을 정립하자면 수기의 학으로서의 사칠논변에 국한하지 않고 그의 지치주의적 실천학으로서의 그의 경세학에도 깊은 관심을 기울여야 했다. 그럼에도 불구하고 지금까지 기대승의 경세학에 대하여 얼마만큼이나 관심을 기울이고 있는 것일까.

1973년도 『아세아연구』(제16집, 제1호) 고봉사상연구집에 실린 8편의 논문 중 경세학에 대해 언급한 논문은 2편에 불과하였고, 1990년도 광주시 주최 고봉사상학술대회발표논문 6편 중 경세학에 해당된

논문은 겨우 단 1편에 지나지 않았다는 사실을 발견하였다. 이는 무엇을 의미하는 것일까. 두말할 것도 없이 고봉사상 연구에 있어서 지나치게 사철논변에 비중을 둔 나머지 그의 경세사상의 비중을 경시한 까닭이 아닐까? 경시까지의 지나친 표현이라 한다면 어쨌든 기대승의 경세사상에 대한 관심이 그만큼 부족하였다는 사실은 부인하지 못할 것이다. 정약용도 지적한 바 있듯이 “군자의 도는 수신이 절반이고 그 절반은 목민(牧民)이다”<sup>1)</sup>라고 한 만큼 군자의 학으로서의 고봉학에 있어서도 적어도 그의 경세학의 비중은 그 반은 차지해야 함은 다시 말할 나위도 없다. 각설하고 필자는 이 점에 관하여 몇 가지 문제를 제시하고자 한다. 먼저 기대승의 경세사상의 배경을 들지 않을 수 없다. 이미 잘 알려진 바와 같이 기대승은 기묘명현 복재공(服齋公) 기준(奇遵: 1492~1521)의 조카(奇進의 아들)로서 복재공준이 피화되자 아버지 진(進)과 더불어 기대승은 광주로 낙향하여 여기에 세거(世居)하게 되었다. 이러한 짙막한 그의 배경은 우리들에게 무엇을 시사해주는 것일까. 그것은 두말할 것도 없이 비록 표면상으로는 정암(靜庵) 조광조(趙光祖: 1482~1519)의 일파가 몰락하였지만 그들의 지치주의적 유학정신은 그들의 후예들에 의하여 맥맥이 이어졌다는 사실을 상기하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 고봉경세사상의 맥락은 조광조의 그것에 이어짐으로써 거기서 우리는 역사적 생동감을 간취하게 될 것이다.

이렇듯 기묘명현(己卯名賢)의 정맥을 계승한 기대승의 경세사상은 적어도 두 가지 측면에선 접근할 필요가 있을 것이다. 하나는 기대

---

1) 다산도 지적한 바 있듯이 “君子之道 修身爲半 其半牧民也”

승 자신의 출사에 따른 왕도의 실천이요, 다른 하나는 그의 『논사록(論思錄)』에서 보여주는 바와 같은 경세이론을 들 수가 있다. 적어도 전자의 경우는 남귀(南歸)의 뜻으로 얼룩진 실패작이라 한다면 후자의 경우는 명(明)·선(宣) 양조와의 경연강론(經筵講論)을 통하여 이루어진 경세론은 성공작이라 일러도 좋을 것이다. 그러한 의미에서 필자는 여기서 그의 『논사록』의 심도 있는 연구는 후일을 기대한다 하더라도 여기에 담긴 몇 가지 중요한 논조를 다음에 간추려보고자 한다.

첫째, 수사학적 순정유학의 입장에서 본다면 하더라도 기대승의 경세사상은 조광조의 지치주의를 계승하여 맹자의 왕도론에 깊이 뿌리를 내리고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 맹자의 왕도론을 한마디로 요약한다면 현인군주(賢人君主)의 위민론(爲民論)이라 해야 할지 모른다.

현인론에 있어서는 협의와 광의의 두 가지 측면이 있다. 협의의 현인은 현주(賢主)·현군(賢君)으로서 군왕으로서의 현인을 가리키고 광의의 현인은 현주·현신론으로서 『중용』의 임현사능(任賢使能)이 곧 그것이 아닐 수 없다. 이를 일러 우리는 맹자의 존현사상이라 이른다. 기대승은 이러한 존현사상에 기초하여 경연강론을 펼 적에 군왕으로 하여금 현주가 되도록 할 뿐만이 아니라 현신을 등용하여 당 우삼대(唐虞三代)의 성세(聖世)를 기약하도록 역설하였다. 그러나 현실정치는 꼭 이러한 이상론에 좌단하지만은 않는다. 소인 무리의 암약(暗躍)은 언제나 현인의 진로를 가로막는 것이 현실정치의 실상임은 다시 말할 나위도 없다. 이는 여말 정몽주(鄭夢周)를 위시로 한 김종직(金宗直), 김굉필(金宏弼), 조광조로 이어지는 역사적 현실이 아닐 수 없다.

둘째, 그의 언로통색론(言路通塞論)을 들지 않을 수 없다. 그는 『논

사록』의 서두에서 다음과 같이 이르고 있다.

언로는 국가에 있어서 중요합니다. 언로가 열리면 국가가 편안해지고 언로가 막히면 국가가 위태로워집니다. 그러나 지금 언로가 크게 열려 있는지는 알 수 없습니다. 지난번 하늘의 변고로 인하여 직언을 구하였을 때 5개월이 지나서야 비로소 상소하는 자가 있었는데, 이제 또 상계서 그 말의 근원을 끝까지 힐문하고 있습니다. 신은 이 뒤로부터 더욱 진언(進言)하는 자가 없을까 두렵습니다.<sup>2)</sup>

라 하여 언로가 막힐 것을 못내 걱정하는 모습이 역력하다. 왜 언로가 막히면 안 되는 것일까? 다시 말하면 왜 언로가 열려야만 하는 것일까? 그것은 시비를 가리어 현인과 소인을 구별해야 하기 때문이다.

천하의 일은 옳고 그름이 없을 수 없으니, 옳고 그름이 분명해진 뒤에야 인심이 복종하여 정사가 순조로워집니다. 옳고 그름은 인심에서 나올 뿐만 아니라 실로 천리(天理)에서 나오는 것입니다. 그러므로 일시적으로는 비록 엄폐하고 처형하여 입을 막을 수 있다 할지라도 그 시비의 본심은 끝내 없앨 수 없는 것입니다.<sup>3)</sup>

라 하고 시비가 분명하지 아니하여 현인들이 피화한 사실을 열거한 후 현인 이황의 등용을 종용하는 미담을 남기기도 하였다.

지난날 이황에게 글을 내려 올라오게 하셨습니다. 그 사람은 어려서부터 독서하였으나 당초에 착한 사람들이 죄를 받는 것

2) 『論事錄』 卷上 1쪽. “言路於國家大矣 言路開則國家安 言路塞則國家危 方今言路洞開 則未知也 頃者 自上因天變求言 至於五朔 然後始有上疏者 今又自上竊詰言根 臣恐自此益無進言者也”

3) 같은 책, 2쪽. “天下之事不可無是非 是非明然後 人心服而政事順矣 是非不但出於人心 而出於天理也 故一時雖有蒙蔽斬伐 而其是非之本心 則終不泯滅也”

을 보았기 때문에 물러갔으니, 이제는 그의 나이가 이미 칠십이고 또 질병이 많습니다. 대체로 그 옳고 그름이 밝혀지지 못함을 보고 벼슬아치들의 뒤만 따라다니는 것을 부끄러워하여, 차라리 초야에 물러나 거처하려 했던 것입니다. 정사를 새로이 할 적에 어진 이를 초빙함은 가장 훌륭한 거조입니다. 그러나 어진 자를 등용하려고 한다면 부득이 옳고 그름을 분명하도록 해야 합니다.<sup>4)</sup>

라 하고 끝에서 다음과 같이 매듭짓고 있다.

지금까지 조정에서는 옳고 그름을 밝히지 못하고 있으니, 부득이 옳은 것을 옳다 하고 그른 것을 그르다고 한 뒤에야 인심이 기뻐 감복할 것입니다. 이언적은 이미 사면을 받았으니 죄가 없을 뿐만 아니라 또 그의 학문과 조행은 근대에 없습니다. (……) 조광조와 이언적을 만약 표창하여 추중하고 존송한다면 거의 인심을 흥기시킬 수 있을 것입니다.<sup>5)</sup>

라 하여 언론란 시비를 가리는 일이요, 시비를 가리자는 것은 소인의 참소를 막고 현인의 진로를 열어줌으로써 인심을 열복(悅服)하게 하자는 데 그 목적이 있음은 다시 말할 나위도 없다. 이렇듯 기대승의 시시비비론을 요즈음 말로 표현한다면 철저한 비판정신이라 이르

4) 같은 책, 4쪽. “頃日 下書于李滉 使之上來 其人滉自少讀書 當初見善人受罪 故退居 今則年已七十 且多疾病 大概則見其是非不明 而耻其隨行逐隊 新政召賢 最善學也 然欲用賢者 則不得已使是非分明也.” 【참고】 필자의 인용문과 『논사록』에 있는 글은 다르므로, 그 필자가 인용한 원문을 제시하는 바이다. “頃日 下書于李滉 使之上來 其人滉自少讀書窮理 志在兼濟 乙巳季 見善人受罪 故退居守志 今則季已七十矣 大概見其是非不明 而耻其隨行逐隊 如是堅臥不起 新政召賢 甚盛學也 然欲用賢者 則必先明其是非以悅人心 然後賢者可起也”

5) 같은 책, 5쪽. “至今 朝廷之上 不能明知是非 不得已是其是而非其非 然後人心悅服矣 李彥迪 既蒙赦矣 但非徒無罪 且其學行 近代無之 (……) 趙光祖李彥迪 若表而追尊之 則庶乎其興起人心矣” 【참고】 필자의 인용문과 『논사록』에 있는 글은 다르므로, 그 필자가 인용한 원문을 제시하는 바이다. “至今 朝廷之上 不能明其是非 必是其是而非其非 然後人心悅服矣 李彥迪 非徒無罪 其學行 實近代所無 趙光祖李彥迪 若一體表章之 則是非於是乎分明 而人心於是乎興起矣”

지 않을 수 없다. 게다가 그것이 개언로(開言路), 곧 언론자유를의 기저를 이루고 있다는 사실을 감안한다면 그것은 근대정신과 조금도 다르지 않음을 알 수가 있다. 뿐만 아니라 시비주의는 한대의 실사구시 정신과도 일맥상통하는 것으로 간주한다면 우리는 여기서 조선조 실학정신의 묘맥이 여기에 깃들어 있음을 지적해 두지 않을 수 없다.

셋째, 경세택민(經世澤民)의 요체는 용인이재(用人理財)에 있다고 한다면 이미 기대승은 거현용인(擧賢用人)의 필요성에 관하여 역설한 바 있거니와 이재절용(理財節用)이 곧 애민의 도(道)임을 기대승은 간과했을 리가 없다. 모름지기 현신(賢臣)은 청렴결백해야 함은 물론이거니와 그러므로 기대승은 『대학』에 있어서의 도신(盜臣)에 관하여 다음과 같이 설명한다.

‘도신’이란 국가의 소유물을 도둑질하는 자요, ‘염신(斂臣)’이란 백성의 먹고살 것을 모아 국가의 수입으로 삼는 자입니다. 국가의 재물을 훔치는 자는 민심을 잃게 하는데 이르지 않기에 “차라리 도둑질하는 신하를 두는 것이 낫다”라고 한 것이니, 이것은 취렴하는 신하를 두어서는 안 된다는 것을 심히 강조하여 말한 것입니다.<sup>6)</sup>

라 하여 가렴주구(苛斂誅求)하는 신하의 출현을 막는 길은 사치를 금하고 검약을 존중하는 길밖에 없음을 다음과 같이 설파하고 있다.

군주가 만일 취렴하는 신하를 기르지 않으려고 한다면 마땅히 검약을 근본으로 삼아야 할 것입니다. 이후백(李後白)이 아뢰

6) 같은 책, 28쪽. “夫盜臣者 盜國之有者也 斂臣者 斂民食而入之國也 盜國財者 不至於失民心 故曰寧有盜臣 所以甚言斂臣之不可畜也”

기를 검약하면 용도가 저절로 번다하지 않게 됩니다. 만약 군주가 조금이라도 국가를 부유하게 하려는 뜻을 가지면 취렴하는 신하가 먼저 자신이 사사로운 마음을 가지니, 자기를 이롭게 하지 않고 성심으로 국가를 부유하게 하려는 자가 또한 몇 명이겠습니까? 국가를 소유한 자는 부족함을 염려하지 말고 민심을 잃을까 염려하여야 합니다. 만일 취렴하는 신하를 등용한다면, 재물을 얻는 것은 얼마 안 되고 백성을 잃는 것은 매우 많습니다.<sup>7)</sup>

그러므로 취렴하는 신하를 등용한다면 그것은 결국 백성을 잃어버리는 결과를 낳게 함으로써 나아가서 나라를 잃어버리게 됨을 알아야 할 것이다. 그러므로 기대승은 공리주의가 아닌 덕치주의적 이재론(理財論)이야말로 경세애민(經世愛民)의 도임을 다음과 같이 역설한다.

상이 이르기를 (……) “덕은 근본이요, 재물은 말단이다”라고 하였으니, 재물을 굳이 말할 것이 없는데도 말한 이유는 무엇인가 하니, 선생이 아뢰기를, “재물이란 사람들의 생계 수단이니, 까닭에 성인들이 중하게 여긴 것입니다. 옛사람의 말에 ‘먹는 것이 백성의 하늘이 된다’ 하였고, 『주역』에서는 ‘무엇으로 백성을 모으는가 하면 재물이다’ 하였습니다. 사람의 생리는 반드시 음식을 먹어야 살 수 있는 것이니, 하루도 재물이 없어서는 안 됩니다. 다만 재물을 위주로 하면 이욕의 마음이 생겨서 분쟁이 일어나게 됩니다. 그러므로 ‘덕은 근본이요, 재물은 말단이다’라고 한 것입니다. 백성이 편안한 뒤에야 국가가 다스려지는 것이니, 백성이 풍족하다면 군주가 누구와 함께 풍족하지 못하겠습니까. 의복과 식량이 족히 위로는 부모를 섬기고 아래로는 처자를 기를 수 있게 된 뒤에야 더불어 선을 할

7) 같은 책, 29쪽. “人君如欲不畜斂臣 當以儉約爲根本也 李後白啓曰 儉約則用度自不煩矣 若爲人君者一有富國之意 則斂臣例先自私 不利其己而圖誠心富國者 亦幾人哉 有國者 不患不足 而患失民心 如用斂臣 則得財無幾 而失民甚多矣”

수 있는 것이니, 기한(飢寒)이 몸에 절박하면 염치를 돌아보지 않게 됩니다. 맹자 역시 농사철을 빼앗지 않는 것을 왕도정치의 근본으로 삼았으니, 이는 천지자연의 재물을 바탕으로 하여 절제하여 백성의 의복과 식량이 풍족해진 뒤에야 예절을 차릴 수 있기 때문에 정치에 반드시 재물을 말한 것입니다. 그러나 재물을 위주로 한다면 폐해가 있으므로 먼저 덕을 말한 것이니, 군주는 이익을 독점하지 말고 반드시 백성과 이익을 함께해야 하는 것입니다.”<sup>8)</sup>

이렇듯 그의 덕치주의적 입장은 선진(先秦) 순정유학의 기본적인 입장은 다시 말할 나위도 없다.

넷째, 『논사록』에 담겨진 경의(經義)의 천명(闡明)을 거론하지 않을 수 없다. 이는 기대승의 경세론의 근거는 모름지기 경학에 뿌리를 내리고 있음을 분명히 하기 위함임은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 이 글에서는 이를 전반적으로 분석 검토할 겨를이 없다. 그러므로 다음에 그 사례를 적기하여 그 실상의 일단을 예시하고자 한다.<sup>9)</sup>

# 1. 정묘(丁卯: 1567) 10월 23일 선종조(宣宗祖). 임금의 사정전(思政殿)에서 행한 조강(朝講)에 남시어 『대학』을 진강(進

8) 같은 책, 30~31쪽. “上曰(……)德者本也 財者末也 財不必言而言之何耶 先生啓曰 財者人之所以生養者 故聖人重之 古人有言食爲民天 易曰 何以聚民 曰財 生理必賴飲食 不可一日而無財 但以財爲主 則利欲之心生 而爭訟起矣 故曰德者本也 財者末也 民安然後國治 百姓足 君誰與不足 衣食足以仰事俯育 然後可與爲善 飢寒切身 則不顧廉耻 孟子亦以不奪農時 爲王政之本 因天地自然之財而導節之 民之衣食既足 然後可以治禮節 故必言財 然以財爲主則有害 故先言德 人君不可專利而必與百姓同其利可也” 【참고】 필자의 인용문과 『논사록』에 있는 글은 다르므로, 그 필자가 인용한 원문을 제시하는 바이다. “上曰德者本也 財者末也 財不必言而言之何耶 大先對曰 財者人之所以生養者 故聖人重之 古人有言食爲民天 易曰 何以聚民 曰財 生理必賴飲食 不可一日而無財 但以財爲主 則利欲之心生 而爭訟起矣 故曰德者本也 財者末也 民安然後國治 百姓足 君誰與不足 大凡衣食足以仰事俯育 然後可與爲善 飢寒切身 則不顧廉耻 孟子亦以不奪農時 爲王政之本 因天地自然之財而導節之 民之衣食既足 則可以治禮節 故必言財 然以財爲主則有害 故先言德 人君不可專利而必與百姓同其利可也”

9) 아래 필자가 인용한 글은 『논사록』 원문과 다소 차이가 있다. 필자가 인용한 원문은 ‘참고’의 형식을 빌려 그대로 수록하였음을 밝힌다.



講)하였다. 선생이 집의(執義)로 입시하여 아뢰기를 “천하의 일이란 시비가 없을 수 없으니, 시비가 분명해진 뒤에야 인심이 복종하여 정사가 순조로워집니다”라고 하였다.<sup>10)</sup>

2. 11월 초 3일. 임금이 사정전에서 행한 주강에 납시어 『대학』의 “소인은 한가히 있을 때”부터 “너무도 두려운 일이다”까지 진강하였다. 선생이 글을 임하여 아뢰기를 『대학』에서 “성(誠)은 실(實)이다” 하였고 『중용』에서 “성(誠)이라는 것은 진실무망(眞實無妄)을 이른다”고 하였으니, 성은 곧 천도요 성인의 지극한 공효이며, 진실무망하려고 하는 것은 성지(誠之)라는 것입니다. 이 장에서 말한 ‘성기의(誠其意)’는 뜻을 성실하게 한다는 것으로 곧 『중용』의 ‘성지’입니다. (……) ‘이른바 “아름다운 여색을 좋아하듯이 하고, 악취를 싫어하듯이 한다”는 것 (……) 혈기(血氣)라는 것은 품수하여 소유한 것입니다. 그러므로 색을 좋아하는 인욕이 가장 으뜸이 됩니다. (……) 남을 위함이 아니라, 그 마음이 진실하여 좋아하는 것입니다.<sup>11)</sup>

3. 초 4일. 상이 사정전에서 행한 조강에 납시어 『대학』의 “부유함은 집을 윤택하게 하고”부터 “공부를 빠뜨릴 수 없음이 이와 같다”까지 진강하였다. 선생이 그 글을 임하여 아뢰기를 “옛사람들은 먼저 『소학(小學)』을 읽어 본원(本源)을 함양하였습니다. 그러므로 『대학』에서 먼저 격물과 치지를 말한 것입니다. 후세에는 『소학』을 읽지 않기 때문에 학문에 근본이 없어 격물과 치지의 공부를 알 수 없는 것입니다. 『소학』은 나이가 적은 사람만 읽는 것이 아니라 장성한 사람도 읽어야 합니다.<sup>12)</sup>

10) 『論思錄』 上卷, 2쪽. “丁卯十月二十三日 宣宗祖 上御南講于思政殿 進講大學 先生以執義入侍 進啓曰 天下之事不可無是非 是非明 然後人心服而政令順矣”【참고】“宣祖大王丁卯十月二十三日朝講 講大學 執義奇大升啓 曰天下之事不可無是非 是非明 然後人心服而政令順矣”

11) 같은 책, 5~6쪽. “十一月初三日 上御書講于思政殿 進講大學 自小人閑居 止可畏之甚也 先生臨文啓曰 大學曰誠實也 中庸曰 誠者眞實無妄之謂 誠即天道也 聖人之至功也 欲其眞實無妄者 即誠之也 此章誠其意 即誠之也 (……) 所謂如好好色如惡惡臭者 (……) 血氣者 稟受之所有 故好色之慾爲最 (……) 非爲人也 其心眞實好之也”【참고】“十一月初三日書講 講大學 自小人閑居 止可畏之甚也 執義奇大升啓曰 中庸曰 誠者眞實無妄之謂 誠即天道也 欲其眞實無妄者 誠之也 此章誠其意 即誠之也 所謂如好好色如惡惡臭者 血氣稟受之所有 故好色之慾爲最 好色者 非爲人也 其心眞實好之也”

12) 같은 책, 7쪽. “初四日 上御南講于思政殿 講大學 自富潤屋 止功不可闕如此云 先生臨文啓曰 古

4. 임금이 석강(夕講)에 납시어 『예기』 「간전(間傳)」을 진강하였다. 선생이 아뢰었다. “예(禮)라는 것은 옛사람이 정의하기를 ‘천리(天理)의 절문(節文)이요, 인사(人事)의 의칙(儀則)이다’라고 했으니, 예는 천명지성(天命之性)에서 나온 것입니다. 그러므로 보통 사람들은 알지 못하고 성인만이 이것을 알아 예법을 만들어서 한 세상을 가르쳤는데, 그 가르친 것이 책에 나와 있습니다. 필부도 예를 어기면 오히려 죽음과 욕이 있거니와 국가를 다스리는 자는 예가 아니면 억조 백성을 통솔할 수 없습니다.”<sup>13)</sup>
5. 11월 16일. 임금이 사정전에서 행한 석강에 납시어 『예기』 「상복사제(喪服四制)」를 진강하였다. 선생이 나아가 아뢰었다. “당초 『예기』를 부표(付標)하여 삽입한 것은 상중에는 상례가 절실하였기 때문입니다. 다만 『예기』는 절문(節文)과 도수(度數)에 상세하기 때문에 대체로 번거롭고 혼란스러운 곳이 있습니다. 옛사람의 말에 ‘얼핏 읽으면 이해하기 어렵다’고 하였으니, 성상께서 유의하여 보시고 온당하지 못한 곳을 하문하신다면 신들이 강구하여 아뢰겠습니다. ....”<sup>14)</sup>
6. 17일. 임금이 비현각(丕顯閣)에서 소대(召對)하고 『대학』의 “요순이 천하를 인으로 통솔하다”부터 “통틀어 윗글을 결론한 것이다”까지 강하였다. 선생이 글을 대하여 아뢰기를, “인군이 되어서는 인(仁)에 그치니, 인이라는 글자는 인군에게 가장 관계가 큼니다. 인(仁) · 의(義) · 예(禮) · 지(智)는 성(性)의 네 가지 덕(德)인데, 인은 네 가지 덕 중에 예

人先讀小學 涵養本源 故大學先言格物致知 後世則不讀小學 故學無根本 不能知格致之功 小學非但年少人所讀 長成之人 亦可讀也”【참고】“初四日朝講 講大學 執義奇大升啓曰 古人先讀小學 函養本源 故大學先言格物致知 後世則不讀小學 故學無根本 不能知格致之功 小學非但年少人所讀 長成之人亦可讀也”

- 13) 같은 책, 9~10쪽. “上御夕講 進講禮記間傳 先生進啓曰 禮者 古人釋之曰天理之節文 人事之儀則 禮出於天命之性 故常人不知 而惟聖人知之 作爲禮法 以教一世 其所教者文布在方策 匹夫而達於禮 尚有死生榮辱 爲國者 非禮則不可統億兆也”【참고】“夕講 講禮記 執義奇大升啓曰 禮者 天理之節文 人事之儀則 禮出於天命之性 故凡人不知 而惟聖人知之 作爲禮法以教一世 其文布在方策 匹夫而達於禮 尚有死生榮辱 況爲國者非禮 則何以統億兆乎”
- 14) 같은 책, 12쪽. “十一月十六日 上御夕講于思政殿 進講禮記喪服四制 先生進啓曰 當初以禮記付標而入 以喪中喪禮爲切故也 但詳於節文度數 故多有煩亂之處 古人曰 乍讀難曉 自上用意覽之 未穩處下問 則自下等當講究以達……”【참고】“十六日 夕講 講禮記喪服四制 執義奇大升啓曰 當初以禮記付標而入 以喪中喪禮爲切故也 但詳於節文度數 故多有煩亂處 古人曰 乍讀難曉 上著意覽之 未穩處下問 則臣等當講究以達矣……”

뜸입니다. 옛사람이 말하기를 ‘인이라는 것은 마음의 덕이요, 사랑의 이치이다’라고 하였으니 인은 바로 본성이요, 인이 발하여 측은지심(惻隱之心)이 되니 이것이 정(情)입니다. 천지는 만물을 살리는 것으로 마음을 삼아 기화(氣化)가 운행하여 끊어짐이 없어서 만물이 각기 성명(性命)을 바꾸고 있으니, 이른바 인이라는 것입니다.”<sup>15)</sup>

7. 19일. 임금이 사정전에서 행한 석강에 납시어 『예기』 「간전(間傳)」을 강하였다. 선생이 글을 임하여 아뢰기를, “고종(高宗)이 양암(諒陰: 居喪)에 있는 3년 동안 말하지 않은 것을 제왕의 훌륭한 일로 여겼기 때문에 고종이라고 존칭하였습니다. 그 뒤에 또 부열(傳說)을 얻어 이에 재상으로 세워 학문의 도를 이룩하였습니다. 이것은 모두 효가 백행의 근원이 된다는 것에서 말미암은 것이다. 그러므로 고종은 어진 보필을 얻어서 훌륭한 정치를 이룩한 것입니다. 그러나 그 당시 백관들이 자기의 직책을 모두 총재인 재상에 게 결재를 받았기 때문에 군주가 3년 동안이나 말하지 않을 수 있었던 것입니다. 후세에 이르러서는 시대가 달라지고 일이 달라져서 부득이 명령을 내리게 되어, 상례 한 조목은 옛 도를 행할 수 없게 되었습니다.”<sup>16)</sup>
8. 12월 초 9일. 상이 비현각(丕顯閣)에서 소대(召對)하였다. 상이 하문하기를, “『대학』에 나오는 벌빙지가(伐木之家)의 ‘벌빙’은 무슨 말인가?” 하니, 선생이 아뢰기를, “혹자는 ‘얼음을 베어 온다’ 하고, 혹자는 ‘얼음을 캐어 온다’ 하니, 경대부(卿大夫) 이상으로서 얼음을 보관하고 있다가 초상

15) 같은 책, 14쪽. “十七日 上召對于丕顯閣 講大學 自堯舜帥天下以仁 止通結上文 先生臨文啓曰 爲人君止於仁 仁字於仁君最大 夫仁義禮智 性之四德 而仁爲四德之元 古人曰 仁者心之德愛之理 仁是性也 發而爲惻隱 是情也 天地以生物爲心 氣化運行 無所間斷 萬物各正性命 所謂仁也” 【참고】 “十七日 上召對于丕顯閣 講大學 自堯舜帥天下以仁 止通結上文 執義奇大升臨文啓曰 爲人君止於仁 仁字於仁君最大 夫仁義禮智 性之四德 而仁爲四德之元 古人曰 仁者心之德愛之理 仁是性也 發而爲惻隱 是情也 天地以生物爲心 氣化運行 無所間斷 萬物各正性命 所謂仁也”

16) 같은 책, 24쪽. “十九日 上御夕講于思政殿 講禮記間傳 先生臨文啓曰 高宗諒陰三年不信 以爲帝王之盛節 故號稱高宗 又得傳說 爰立作相 齊以學問之道 皆由孝爲百行之源 故能得賢弼 以成治化 然其時百官總已 以聽於冢宰 故君得以三年不言 至於後世 時異事殊 不得已命令教戒 喪禮一節 不得行古之道矣” 【참고】 “十九日夕講 講禮記 執義奇大升臨文啓曰 高宗諒陰三年不信 以爲帝王之盛節 故號稱高宗 又得傳說 爰立作相 齊以學問之道 皆由於孝爲百行之源 故 能得賢弼 以成治化 然其時百官總已 以聽於冢宰 故君得以三年不言 至於後世 時異事殊 不得已命令教戒 而喪禮一節 不得行古之道矣”

이나 제사에 사용하는 것을 말합니다. ……”<sup>17)</sup>

9. 무진년 정월 12일. 임금이 사정전에서 행한 조강에 납시어 『논어』 「학이」 편을 강하였다. 선생이 나아가 아뢰기를 “예로부터 군주는 구중궁궐 안에 거처하였으니, 총명을 어찌 넓힐 수 있겠습니까. 총명을 넓힐 수 없으면 국가의 일을 미처 알 수 없는 것이 많을 것입니다. (……) 대간(臺諫)이 규찰하여 바로잡고 대신(大臣)이 좋은 것을 올리고 나쁜 것을 버리는 일은 예로부터 지금까지 제왕의 법입니다. ……”<sup>18)</sup>
10. 임금이 사정전에서 행한 주강에 납시어 『논어』를 진강하였다. 선생이 아뢰기를, “예로부터 성명한 제왕들이 태평성대의 정치를 이룩하고자 할 적에는 수신(修身)을 우선할 뿐만 아니라, 인재를 불러 모으는 것을 급선무로 여겼습니다. 국가의 만 가지 기틀은 부득이 현자와 함께 다스려야 하니, (……) 보통 사람들이 집을 짓고자 한다면 먼저 재목을 준비한 뒤에야 집을 완성할 수 있는 것입니다.”<sup>19)</sup>
11. 3월 25일. 임금이 사정전에서 행한 석강에 납시어 『소학』(小學)을 진강하였다. 선생이 나아가 아뢰기를 “(……) 반맹견(班孟堅)이 지은 『한서(漢書)』 역사책은 『소학』과 『대학』 규모의 대략을 말하였으나, 또한 그 사이 상절목(節目)의 자세한 것이 보이지 않습니다. ……”<sup>20)</sup>
12. 4월 초 3일. 임금이 사정전에서 행한 석강에 납시어 『소학』을 진강하였다. 선생이 나아가 아뢰기를 “조광조(趙光祖)

17) 같은 책, 27쪽. “十二月初九日 上召對于丕顯閣 上問伐氷之家 伐氷者何謂也 先生啓曰 或云斬氷 或云鑿氷 卿大夫以上 藏氷而用於喪祭……” 【참고】 “十二月初九日 上召對于丕顯閣 上問伐氷之家 伐氷者何謂也 執義奇大升對曰 或云斬氷 或云鑿氷 卿大夫以上 藏氷而用於喪祭……”

18) 같은 책, 40쪽. “戊辰正月十二日 上御講于思政殿 講論語學而篇 先生進啓曰 自古人主居九重之內 聰明豈能廣乎 聰明不能廣 則國家之事 不及知者多矣 (……) 大臣獻替 臺諫糾正 自古及今 帝王之法也……” 【참고】 “戊辰正月十二日 朝講 講論語 直學奇大升啓曰 人主居九重之內 聰明不能四達 是故政令之間 用舍黜陟 或有差誤 則大臣獻替 臺諫糾正 自古及今 帝王之法也……”

19) 같은 책, 42쪽. “上御書講于思政殿 進講論語 先生進啓曰 自古聖帝明王 欲興大平之治 不但先修吾身而已 聚集人材爲急急 國事萬機 不得已與賢者共治 (……) 常人欲作室 則先備材木 然後得以成之” 【참고】 “書講 講論語 直學奇大升啓曰 自古帝王 欲興至治 必以修身爲本 而且以聚集人材爲急務 國家萬機 不可獨運 當與賢者共之 凡人欲作室 則先備材木 然後得以成之 況於爲國乎”

20) 같은 책, 46쪽. “三月二十五日 上御夕講于思政殿 講小學 先生進啓曰 (……) 班孟堅漢史 雖說小學大學規模大略 然亦不見其間節目之詳也……” 【참고】 “三月二十五日 夕講 講小學 承旨奇大升啓曰 班孟堅漢史 雖說小學大學規模大略 然亦不見其間節目之詳也……”

를 증직(贈職)하는 일은 온 나라 사람들 마음이 똑같이 원하는 바입니다.”<sup>21)</sup>

13. 12월 2일. 임금이 문정전(文政殿)에서 행한 주장에 남시어 『논어』 「선진」편을 강하였다. 선생이 나아가 아뢰기를, “근래에 재변(災變)이 범상치 않은 것이 많으니, 듣고 보기에 지극히 놀랍습니다. 상계서도 또한 이것을 살피고 유념하셔야 할 것입니다. (……) 성상께서 즉위하신 이래로 재변이 연이어 출현하고 있는데, 이것이 비록 천심의 인애이나 임금께서 천심의 인애로 믿고 경계하고 삼가지 않으신다면 몸을 닦고 돌이켜 보는 마음이 적어질 것입니다. ……”라고 하였다.<sup>22)</sup>
14. 초 6일. 임금이 야대(夜對)에 남시어 『논어』 「선진」편을 강하였다. 선생이 나아가 아뢰기를 “학문의 도는 옛 성현들이 극진히 논하였습니다. 후세에 이르러 의논이 완비되었으나 도리어 지리멸렬하여 요령을 알기 어렵습니다. 요(堯)·순(舜)·우(禹)·탕(湯)의 학문은 『서진』에 나오는데, 그 말이 중요하면서도 간략하여 존심(存心)과 수신(修身)을 위주로 하였습니다. 존심과 수신의 곡절은 공자와 맹자가 말하고 정자와 주자가 발명하였습니다”라고 하였다.<sup>23)</sup>
15. 19일. 상이 문정전(文政殿)에서 행한 주장에 남시어 『논어』 「선진」편을 강하였다. 선생이 나아가 아뢰기를 “전교에 ‘백성들을 핍박하여 굶어모으는 것은 해서는 안 된다’고 하였으니, 이 말씀이 지극히 감격스럽습니다. 백성들에게 후하게 세금을 거두면 국가의 근본이 먼저 손상되니, 이것은

21) 같은 책, 32쪽. “四月初三日 多講于思政殿 進講小學 先生進啓曰 趙光祖贈職事 一國人心之所同然也”【참고】“四月初三日 多講 講小學 承旨奇大升啓曰 趙光祖贈職事 一國人心之所同然也”

22) 같은 책, 50쪽. “十二月初二日 上御書講于文政殿 講論語先進篇 先生進啓曰 近來災變非常多矣 聞見爲駭愕 自上亦應省念矣 (….) 臨御以後 災變連出 是雖天心之仁愛 然自上事以天心之仁愛 而不爲戒謹 則修省之念少矣……”【참고】“十二月初二日 書講 講論語 承旨奇大升啓曰 近來災變甚多 聞見可駭 自上亦應省念矣 臨御以後 非常災變連出 是雖天心之仁愛 然其天心之仁愛 而不爲戒謹 則不可矣……”

23) 같은 책, 52~53쪽. “初六日 上御夜對 講論語先進篇 先生進啓曰 學問之道 古之聖賢 論之至矣 至于後世 議論完備 反爲支離 難於領要 蓋堯舜禹湯學問 出於書傳 其言要而約 以存心修身爲主 存心修身曲折 孔孟言之 程朱發明焉”【참고】“初六日 夜對 講論語 承旨奇大升啓曰 學問之道 古之聖賢 論之至矣 後世議論 反爲支離 難於領要 蓋堯舜禹湯 其言要而約 以存心修身爲主 存修之道 孔孟言之 而程朱發明焉”

해서는 안 될 일입니다”라고 하였다.<sup>24)</sup>

16. 4월 5일. 임금이 문정전에서 행한 조강에 납시어 『논어』 「현문」편을 강하였다. 선생이 나아가 아뢰기를, “중외(中外)가 지난번의 전교를 보고 놀라움과 걱정을 금치 못하였습니다. 그 후 승정원에서 말씀을 아뢰었고 옥당에서 차자(笏子)로 논하였는데도 임금께서 석연치 않게 여기시니, 더욱 안타깝고 답답합니다.”<sup>25)</sup>
17. 29일. 임금이 문정전에서 행한 조강에 납시어 『논어』 「위령공(衛靈公)」편을 강하였다. 선생이 글에 임하여 아뢰기를 “옛사람의 말은 비록 한쪽을 가리켰으나 진실로 여러 가지 사안들에 견주어 보아야 합니다. 성인의 말씀처럼 여기면 위와 아래가 모두 통합니다”라고 하였다.<sup>26)</sup>

이상으로서 『논사록』 상의 강론 내용이 『대학』·『논어』·『예기』에 집중되어 있고 그것이 시사(時事)와도 깊이 관계되어 있음을 볼 수가 있다. 이제 『논사록』 하편에 대하여서는 다음에 그의 항목만을 예시함에 그치고자 한다.

1. 임금이 문정전에서 행한 조강에 납시어 『논어』 「위령공(衛靈公)」편을 강하였다. 대사헌 박응남(朴應男), 헌남 민덕봉(閔德鳳), 경연관 신응시(辛應時)·정탁(鄭琢) 등이 각기 진주(晉州) 유생의 옥사를 아뢰었다.<sup>27)</sup>

24) 같은 책, 57~58쪽. “十九日 上御書講于文政殿 講論語先進篇 先生進啓曰 傳教有曰 刻民聚斂不可爲也 此言至爲感動 厚斂於民 則國家之根本 先已斲喪 至不可爲也”【참고】“十九日書講 講論語 承旨奇大升啓曰 傳教有曰 刻民聚斂不可爲也 此言至爲感激 厚斂於民 則國家之根本 先已斲喪 不可爲也”

25) 같은 책, 68쪽. “四月初五日 朝講于文政殿 講論語憲問篇 先生進啓曰 中外聞頃日傳教 不勝驚駭憂懼 其後政院啓辭 玉堂論劄 而自上不爲釋然 尤爲悶鬱”【참고】“四月初五日朝講 講論語 承旨奇大升啓曰 頃日傳教 不勝驚駭憂懼 政院啓辭 玉堂論劄 而自上不爲釋然 豈不悶鬱乎”

26) 같은 책, 75쪽. “二十九日 上御書講于文政殿 講論語衛靈公篇 先生臨文啓曰 古人之言 雖指一偏 固當比類而觀 若聖人之言 則上下皆通矣”【참고】“二十九日 朝講 講論語衛靈公篇 承旨奇大升臨文啓曰 古人之言 雖指一偏 固當比類而觀 若聖人之言 則上下皆通矣”

27) 『論事錄』 卷下, 1~2쪽. “己巳五月二十一日 上御書講于文政殿 講論語衛靈公篇 大司憲朴應男

2. 임금이 문정전에서 행한 석강에 납시어 『근사록(近思錄)』의 “양중립(楊中立)이 「서명(西銘)」에서 체(體)를 말하고 용(用)은 말하지 않은 점을 물었다”부터 “편우(砒愚)를 동명(東銘)이라 하였다”까지 진강하였다. 임금이 이르기를 “유작(游酢)이 「서명」을 구하여 읽고 즉시 의심이 풀려 마음에 거슬리는 것이 없어 말하기를 ‘이것이 『중용』의 이치이다’고 하였으니, 지견이 있다고 할 수 있다. 그런데 양중립은 몰랐으니, 이로 보면 양시(楊時)가 유작만 못한 듯하다. 두 사람 중에 누가 더 나은가?”라고 하였다.<sup>28)</sup>
3. 20일. 임금이 문정전에서 행한 석강에 납시어 『근사록』을 진강하였다.<sup>29)</sup>
4. 24일. 임금이 문정전에서 행한 주강에 납시어 『논어』 「양화(陽貨)」편을 강하였다.<sup>30)</sup>
5. 임금이 선정전(宣政殿)에서 행한 조강에 납시어 『서전(書傳)』 「순전(舜典)」을 강하였다.<sup>31)</sup>

이상으로서 『논사록』 상·하편을 통하여 『대학』 4, 『예기』 3, 『논어』 9, 『소학』 2, 『근사록』 2, 『서전』 1, 총 21회 설강한 것으로 되어 있으나, ‘기대승계왈(奇大升啓曰)’로 이어지는 내용인즉 역사적 사실이나 국가대사에 관한 논란으로 점철되어 있음을 알 수가 있다. 그러므로 기대승의 『논사록』이야말로 기대승의 경세정신이 여기에 충일해 있다고 이르지 않을 수 없다. 정조의 전교는 이를 단적으로

獻納對德鳳 經筵官辛應時 鄭琢等 各陳晉州儒生獄事”【참고】“己巳五月二十一日朝講 講論語衛靈公篇 大司憲朴應男 獻納對德鳳 經筵官辛應時 鄭琢等 各陳晉州儒生獄事”

28) 같은 책, 6쪽. “上御夕講于文政殿 進講近思錄 自楊中立問曰西銘言體而不言用 止砒愚曰東銘 上曰游酢得西銘讀之 卽煥然不逆於心曰 此中庸之理也 可謂知見 而楊中立則不知 以此觀之 楊時不如游酢矣 二人孰優”【참고】“夕講 講近思錄 自楊中立問曰西銘言體而不言用 止砒愚曰東銘 上曰游酢得西銘讀之 則煥然不逆於心 曰此中庸之理也 可謂有見 楊中立則不知 以此觀之 楊時不如游酢矣 二人孰優”

29) 같은 책, 33쪽. “二十日 上御夕講于文政殿 進講近思錄”【참고】“二十日夕講 講近思錄”

30) 같은 책, 59쪽. “二十四日 上御晝講于文政殿 講論語陽貨篇”【참고】“二十四日晝講 講論語”

31) 같은 책, 64쪽. “壬申五月初一日 上御朝講于宣政殿 講書傳堯典”【참고】“壬申五月初一日朝講 講書傳”

설명해 주고 있다.

전교는 다음과 같다. 이제 『논사록』을 보니 바로 고(故) 승지기대승이 경연에서 아뢴 말이다. 서문과 발문을 보면 근래 처음 중간된 것임을 알 수 있다. 좋은 말을 아뢰고 착한 선비들을 보호한 공로에 대해 책을 어루만지며 세 번 반복해 보니 어찌 공정하고 탄상하는 마음을 금할 수 있겠는가? 살아서는 성스럽고 명철한 임금을 만나 자신의 소회를 다 말하였고, 죽어서는 임금이 사관에게 명하여 아뢴 말을 모아 기록하는데 이르렀으니, 성대하도다. 지금 이 책을 즐겨 보느라 밤이 이미 깊어 촛불을 여러 번 바꾸어 켜는지도 몰랐으니, 열 번의 야대(夜對)하는 것보다 훨씬 낫다. 또 연전(年前)에 사칠왕복원류(四七往復源流)를 수초(手抄)하여 「사칠속편(四七續編)」이라 명명하고, 때때로 이 책을 펴 읽어 보았는데, 유익함이 적지 않았다. 하물며 이 책은 더욱 정치의 요체에 관계함이 있어서야? 그 밝게 감동되는 뜻이 존재하니 어찌 뜻을 드러내는 거조가 없겠는가? 예관을 보내어 본가에 치제(致祭)하게 하고 그 봉사손(奉祀孫)은 이름을 물어 초사(初仕)에 조용(調用)하라고 해당 관서에 분부하라.”<sup>32)</sup>

이로써 기대승의 『논사록』이야말로 그의 사칠론과 더불어 수사학적 치인의 학의 진수라 이르지 않을 수 없다. 사칠논변과 더불어 후학들의 깊은 연찬에 기대하는 마음 간절할 따름이다.

32) 「高峯先生論事錄重刊後」 <傳教>, 1쪽. “傳曰 今見論思錄 卽故承旨奇大升筵席奏啓之語也 觀於序跋 可知近始重刊 其敷陳昌言 扶護善類之功 撫卷三復 豈勝欽賞 生而禮遇聖朝 展盡所蘊 歿以至命史官 褒錄啓語 盛矣盛矣 今因耽看是書 不覺夜已闌而燭屢跋 大勝於夜對十度 且於年前 手抄四七往復源流 命名曰四七續編 有時披閱 爲益不少 況是書之尤有關於治體者乎 其在曠惑之意 豈無示意之舉 遣禮官致祭於本家 其奉祀孫 問名初仕調用事 分付該曹”



## 9. 결어

필자는 이 글을 끝맺으려 함에 있어서 많은 미정리된 상념이 두서없이 떠오른다. 애당초 이 글은 경학개념이라는 난제를 안고 출범했기 때문에 끝내는 미완으로 끝맺어야 할 숙명을 안고 있었는지도 모른다. 그러한 의미에서 필자는 여기에 고봉학이 안고 있는 과제들을 차례 없이 생각나는 대로 적어봄으로써 결어에 대신할까 한다.

첫째, 경학을 훈고학적 소개념과 수사학적 순정경학이라는 대개념으로 나눌 때, 고봉경학은 후자에 속한다는 점에 있어서 논평자 안병주 교수의 동의를 얻은 사실에 만족한다. 그러한 의미에서 우리는 고봉학을 정립함에 있어서 사칠논변이라는 수기(修己)의 학으로서의 인성론에 그치지 않고, 보다 더 시야를 넓혀 수기치인(修己治人)의 학으로서 고봉학의 면모를 살피도록 해야 할 것이다.

둘째, 본 논문의 전개과정에서 치인(治人)의 학으로서 『논사록』의 비중을 높이 산 점은 하나의 새로운 수확이라 이르지 않을 수 없다. 왜냐하면 『논사록』은 형식상 경연강론이라는 제한된 논술에 지나지 않는다고 해야 할지 모르지만 우리가 주목하고자 하는 것은 그러한 형식에 있는 것이 아니라 『논사록』에 담겨진 내용에 있는 것이다. 『

논사록』의 강론은 『대학』·『논어』·『예기』 등을 중심으로 하여 시작되었지만 거의가 왕과의 대화를 통하여 시무를 논하고 있다. 이렇듯 왕과의 대화를 통하여 당대의 역사적 사실들을 생동감 있게 파악할 수 있는 동시에 기대승 자신의 시국관을 통하여 그의 경제사상의 일단을 엿볼 수가 있다. 거듭 말하거니와 기대승의 『논사록』은 그의 사철론과 쌍벽을 이루는 저술이라는 사실을 우리는 명기해야 할 것이다.

셋째, 앞으로 고봉학이 수기치인의 순정유학으로 정리된다면 적어도 두 가지 측면에서 그의 위상이 정립되어야 할 것이다. 하나는 유학사적 입장이고, 또 다른 하나는 사상사적 입장이 아닐 수 없다. 적어도 한국유학사적 입장에서는 그의 주장설적(主情說的) 입장이 주정설적(主靜說的) 송학과의 대결에서 새로운 위상이 마련되지 않으면 안 될 것이다. 그것은 실천윤리학적 다산경학의 선하를 이룸과 동시에 지치주의적 왕도론의 정맥을 계승하였기 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

우리나라 유학사에 있어서 하나의 크나큰 흠결이 있다면 그것은 다름이 아니라 성리학적 이론유학만이 지나칠 정도로 크게 부각된 면에 실천유학적 학행에 관하여서는 그의 맥락의 간추림이 너무도 미미하다는 사실이다. 그것은 아마도 조선조에 들어서면서 수많은 사화가 일어남으로써 그 안에 묻어버렸기 때문이 아닌 가도 싶다. 그러한 의미에서 기대승은 그의 『논사록』에서 부호선류(扶護善類)의 공(功)을 세웠듯이 학행으로의 실천유학의 사적 맥락이 간추려져야 하며 그것이 순정유학의 정맥과도 상통되어야 함은 다시 말할 나위도 없다.

넷째로 문제 삼지 않을 수 없는 중요한 과제의 하나는 고봉학의

한국사상사, 나아가서는 한국철학사의 입장에서의 위상의 정립을 거론하지 않을 수 없다. 이미 ‘결시이물(決是二物)’과 ‘불가분개(不可分開)’의 대답에서 결연히 ‘불가분개’의 입장을 고수한 기대승은 ‘인설(因說)’과 ‘대설(對說)’과의 관계에 있어서도 ‘대설’보다는 인설적(因說的) 입장에 좌단하였음은 다시 말할 나위도 없다.

그리고 본즉 인성마저도 성정이 둘이 아니라 사단[性]·칠정[情]도 모름지기 균시정(均是情)이 아닐 수 없다. 여기에 기대승의 이약기강(理弱氣強)의 설이 군허짐으로써 주기론적(主氣論的) 입장이 마련된 것이다. 그러나 필자는 여기서 안병주 교수의 논평의 일절을 상기하고자 한다.

그러면서 주기설(主氣說)의 민권자각 민권창달과 연관되는 사상사적 의의와 주리설(主理說)이 지향하는 윤리사상체계와 공동체윤리 확립의 의지가 무리 없이 통일적으로 공존할 수 있는 타협의 철학의 탄생은 불가능한 것일까 하는 생각을 해본 일이 있다. 이박사의 고견도 경청하고 싶다.

이에 대한 필자의 대답은 고봉학이 지향하는바 ‘불가분개 이이일적(不可分開 二而一的)’ 묘합의 원리에 입각하여 이해하는 한 결코 불가능하다고 보지 않는다. 흑백논리의 지양에서 얻어진 리(理)·기(氣) 공존의 위상은 그것이 바로 한국철학의 위상인 동시에 고봉철학의 위상임을 알아야 할 것이다.



제 3편

# 일이이(一而二)의 구조적 성격

－ 율곡사상의 중심과제로서 －



## 일이이의 구조적 성격

### — 율곡사상의 중심과제로서 —

#### 1)

율곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1576)는 우계(牛溪) 성혼(成渾: 1535~1598)에게 보낸 제삼답서(第三答書)에서 다음과 같이 말한 바 있다.

대저 리(理)는 기(氣)의 주재(主宰)이고 기는 리가 타는 것이니, 리가 아니면 기가 근거할 데가 없고 기가 아니면 리가 의지할 데가 없다. 리와 기는 이미 두 물건이 아니요 또 한 물건도 아니다. 한 물건이 아니기 때문에 하나이면서 둘인 것이요 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하나인 것이다. 한 물건이 아니라는 것은 무엇을 말하는가. 리와 기가 비록 서로 분리될 수 없다 하더라도 묘합(妙合)한 가운데 리는 스스로 리이고 기는 스스로 기여서 서로 뒤섞이지 않으므로 한 물건이 아니라고 한 것입니다. 그리고 두 물건이 아니라는 것은 무엇을 말하는가. 비록 리는 스스로 리이고 기는 스스로 기라 하더라도 혼륜(渾淪)하여 간격이 없어서 선후(先後)가 없고 이합(離合)이 없어 두 물건이 됨을 볼 수 없기 때문에 두 물건이 아니라고 한 것이다. 그러므로 동(動)과 정(靜)이 끝이 없고 음(陰)과 양

---

\* 본 논문은 출처를 밝히지 못하였음을 밝힌다.

(陽)이 처음이 없는 것이니, 리가 처음이 없기 때문에 기 또한 처음이 없는 것입니다.<sup>1)</sup>

이 글에서 필자가 문제 삼고자 하는 ‘하나이면서 둘이다[一而二]’이니 ‘둘이면서 하나이다[二而一]’이니 하는 술어는 율곡에 의하여 보다 더 체계적으로 정립되기는 하였지만 그보다도 수십 년 앞서 일재(一齋) 이항(李恒: 1499~1576)은 하서(河西) 김인후(金麟厚: 1510~1560)에의 답서에서

대개 리와 기는 고요하면 함께 고요하고 움직이면 함께 움직이니 그 체(體)와 용(用)은 본래 잠시라도 분리되는 것이 없다. 옛사람 가운데 배우는 사람은 분리하여 말하더라도 그 체는 하나이다. 나누어 말하면 두 개가 되고 합하여 말하면 하나가 된다. 대개 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나인 것이다. 옛사람은 음양은 하나의 태극이고 정추(精粗)와 본말은 피차가 없는 것이다. 이 말을 하는 자는 아마도 태극의 도를 알 것이다.<sup>2)</sup>

라 하여 그의 태극론의 일환으로 ‘하나이면서 둘이다’, ‘둘이면서 하나이다’를 논하였고 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)에게 보낸 글에서도 거의 같은 뜻의 말을<sup>3)</sup> 되풀이하고 있다. 이로써 ‘하나이면

1) 『國譯栗谷集』(I) 639쪽. “夫理者 氣之主宰也 氣者 理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依著 既非二物 又非一物 故一而二 非二物 故二而一也 非一物者 何謂也 理氣雖相離不得 而妙合之中 理自理 氣自氣 不相夾雜 故非一 物也 非二物者 何謂也 雖曰 理自理 氣自氣 而論無間 無先後 無離合 不見其爲二物 故非二物也 是故動靜無端 陰陽無始 理無始 故氣亦無始也” 『國譯栗谷集』은 『古典國譯叢書(22)』(서울: 민족문화추진회, 1968)에 수록된 것을 저본으로 함.

2) 『一齋先生遺集』 「答湛齋書」 426쪽. “蓋理氣靜則俱靜 動則俱動 其體其用 自無頃刻之離矣 古人爲學者 離分而言之 其體則一也 分言之則爲二 合言之則爲一 蓋一而二 二而一者也 古人云 陰陽一太極 精粗本末 無彼此也 爲斯說者 其知太極之道乎” 『一齋先生遺集』은 『李朝初葉名賢集選』(서울: 成均館大學校 大同文化研究院, 1959)에 수록된 것을 저본으로 함.

3) 위의 책, 「答奇正字書」 427쪽. “太極之論 古人云 雖專言理而氣在其中 雖專言氣而理在其中 理氣雖二物 而其體則一也 蓋一而二 二而一者也”



서 둘이다’라는 술어의 시원은 일재에게로 거슬러 올라가야 하지만 그것이 이이에 이르러 적어도 이황·기대승·성혼·율곡의 사현(四賢)에 의하여 조선조 초기 성리학이 이기지학(理氣之學)으로서의 기틀이 확립된 무렵에 율곡사상의 중심과제가 되어 그의 사상의 구조적 본질이 되었다는 사실을 주목하고자 하는 것이다. 이이의 ‘하나이면서 둘이다’ 논의는 특히 이황의 이기호발설(理氣互發說)을 염두에 두고 내세운 자임은 다시 말할 나위도 없거니와 어쨌든 이러한 율곡사상을 최초로 주목하여, 그의 『조선유학사』의 이이(李珥) 절 서두에 내세운 이는 현상윤이다. 이를 현대적 개념으로 풀이하여 다음과 같이 논하고 있다.

율곡은 퇴계와 같이 우주의 본체는 역시 이기이원(理氣二元)의 개념으로 구성된다고 생각하였다. 그러나 율곡은 먼저 입론초두에 있어서 이 이기는 공간적으로 서로 분리하거나 합하는 것이 없다는 것을 굳게 주장하였다. 따라서 이 이기는 시간적으로 선하며 후하는 것이 없다고 생각하였다. 그러나 이기는 결코 일물(一物)이 아니다. 그리하여 리(理)는 조리(條理) 곧 당연의 법칙이니 우주의 체(體)요 기(氣)는 그 조리(條理)를 구체화하는 활동 또는 형질이니 우주의 용(用)이 된다고 생각하였다. 그리하여 그 활동과 작위는 오직 기(氣)에 국한된 속성이라고 하였다. 그러나 그렇다고 해서 이 이기는 또한 서로 분별되고 격리되어 있는 따로 떨어져 있는 개개의 이물(二物)도 아니다. 그러므로 이기는 이(二)면서 일(一)이요 일(一)이면서 이(二)인 것이다. 그리하여 이기는 최초부터 동시에 존재하고 또 영원 무궁하게 상리(相離)치 않는 것이다<sup>4)</sup>

이러한 현씨의 현대적 해석의 뒤를 이어 이이의 ‘하나이면서 둘이다’ 논에 대하여 이병도 박사는 그의 『율곡의 생애와 사상』<sup>5)</sup>에서 다

4) 玄相允 『朝鮮儒學史』 제5장 제12절 李珥, 114쪽.

음과 같이 말하고 있다.

율곡은 이른바 리와 기를 판연히 이체이물(二體二物)로 규정하는 주자 및 퇴계의 순수이원론에는 반대의 입장을 취하였다<sup>6)</sup>

라 하여 이이의 일이이적(一而二的) 이원론(二元論)과 퇴계의 순수이원론(純粹二元論)과를 구별하였고, 나아가

율곡의 이기일원론적(理氣一元論的) 이원관(二元觀)은 실상 불교철학에서 유지된 바가 많다고 할 수 있다.<sup>7)</sup>

고 까지 비약적인 해석을 내리고 있다. 불교철학과의 관계 여부는 잠시 차치하고라도 이씨의 일원론적(一元論的) 이원론(二元論)이라는 새로운 표현은 이제 이이의 일이이론(一而二論)을 설명하는 현대적 술어로 받아들이는 것이 사학의 한 통례로 되어 있는 것이다.

그러나 우리는 잠시 서론적인 몇 가지 문제를 살펴보고 넘어가야 할 것 같다. 여기서 소위 일원론이니 이원론이니 하는 단어는 본시 서양철학에서의 Monism 또는 Dualism의 직역으로서 그들은 서로 넘나들 수 없는 각자 독자적 입장을 갖는다.<sup>8)</sup> 그것은 마치 동양철학에서의 오행설(五行說)처럼 오행은 각각 서로 넘나들 수 없는 것과 비길 수 있을지 모른다.<sup>9)</sup> 그것은 후에 논의될 태극음양설(太極陰陽說)

---

5) 李丙巖 『栗谷의 生涯와 思想』(서울: 瑞文堂, 1972).

6) 위의 책, 63쪽.

7) 위의 책, 67쪽.

8) 일원론은 세계를 하나의 궁극적인 것으로 설명하려고 한다. 그러므로 두 개의 궁극존재(원리)를 내세우는 이원론이나 多數한 존재를 내세우는 다원론은 대를 이룬다. 따라서 Monism과 Dualism 등은 결코 공립할 수 없는 것이다.

과는 완전히 구별되는 자인 것이다.

그런데 이제 이이의 일이이론(一而二論)을 일원론도 이원론도 아니면서 일원론이기도 하고 이원론이기도 한 일원론적 이원론이라는 비논리적 개념으로 설명하려고 한다. 그렇다면 과연 서양철학적 통념에 의한 일원론이니 이원론이니 하는 개념으로 율곡사상의 중심 과제인 ‘하나이면서 둘이다’라는 숫자적 부호가<sup>9)</sup> 설명될 것인가. 다시 말하면 존재론적인 서양철학적 일원론 또는 이원론의 개념으로 상수학적(象數學的)인 동양철학적 ‘하나이면서 둘이다’라는 수리론(數理論)이 이해될 수 있을 것인가. 자못 의심스럽지 않을 수 없다. 그러므로 잠시 서양철학적 세계관의 측면에서보다도 동양 특히 중국 고대에 있어서의 상징적 수리에 관해서 일별하여 볼 필요가 있지 않나 싶다. 왜냐하면 이이의 ‘하나이면서 둘이다’라는 사고의 수리적 표상은 그의 근저에 이미 선유들의 수리사상이 깔려 있으리라 여겨지기 때문이다. 그러므로 우리는 ‘하나이면서 둘이다’의 구조적 성안을 따지기에 앞서 그의 연원을 먼저 살펴보는 것이 선행되어야 할 것이다

## 2)

중국 고대의 수리사상은 한대에 이르러 음양오행설을 근간으로

---

9) 金土水火木의 오행은 곧 오원론이 된다. 이 오원은 결코 일원이나 이원 등으로 탈바꿈할 수 없으니 서로 넘나들 수 없는 품이 서양철학의 그것과 다를 바 없다.

10) 율곡의 一而二는 수자가 지닌 부호인 것이다. 원초적으로는 二는 理와 氣를 상징하였고, 一은 二의 時空的 不相離를 상징했을 따름이다. 동시에 而는 一과 二를 연결시켜 주는 자로 이해되는 구조적 연결사인 것이다.

하는 참위재이설(讖緯災異說)이 대두하여 하나의 상수학과(象數學派)가 형성되기에 이르렀거니와 이러한 술수학적 수리사상은 그것이 비록 후대에 깊은 영향을 미치고 있다 하더라도 그것은 한낱 하도낙서(河圖洛書), 분괘직일(分卦直日) 등에 의하여 수학적 개념세계를 개척함에 기여하고 있을 따름이요, 우리가 이이의 ‘하나이면서 둘이다’를 이해하기 위해서는 그러한 변쇄한 수리보다도 오히려 순수한 일(一)·이(二)·삼(三)의 단수에 의하여 만물의 존립 생성을 설명했던 고대의 수리사상을 음미해 보아야 할 것으로 여겨진다. 그것의 단적인 사례를 잠시 노자(老子)의 『도덕경(道德經)』과 『주역(周易)』의 「계사전(繫辭傳)」에서 찾아보기로 한다.

노자는 그의 『도덕경』에서 우리들에게 많은 시사를 주는 글을 남겼다.

도는 ‘일(一)’을 낳고 ‘일’은 ‘이(二)’를 낳고 ‘이’는 ‘삼(三)’을 낳고 ‘삼’은 만물을 낳는다. 만물은 ‘음(陰)’을 지고 ‘양(陽)’을 품으며 충기(沖氣)로 조화를 한다.<sup>11)</sup>

이는 노자의 말이기기는 하지만 후일 음양설적 유가(儒家) 역리(易理)의 선하(先河)를 이룬 것이라는 점에서 이를 주목하고자 한다. 여기서 이미 노자는 수학적 모순을 범하고 있다. ‘일생이(一生二)’란 ‘일(一)’+‘일(一)’이어야 ‘이(二)’를 생할 것이 아닌가. ‘일’에 +‘일’하지 않아도 ‘이’를 생할 수 있다는 비논리적 사고는 이미 여기에 배태하고 있음을 본다. 어쨌든 대체로 이 구절에 대한 주석가들의 주해는

11) 『道德經』 42장. “道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物負陰而抱陽 沖氣以爲和”

구구하다 하겠으나 일반론적 해석을 보면 다음과 같다.

ㄱ. 태극이다[太極也].    ㄴ. 음양이다[陰陽也].    ㄷ. 천지인(天地人)<sup>12)</sup>

여기서 ‘ㄴ’을 음양이기(陰陽二氣)라 함은 본문의 구절에서 노자 자신이 이미 “만물은 음을 지고 양을 품는다[萬物負陰而抱陽]”라 하였으니 이론의 여지가 없을 것이다. 여기에 이미 역리에서의 음양양의사상(陰陽兩儀思想)의 편린이 엿보이는 것이다. 그러나 ‘일’을 태극이라 함은 어디에 근거한 것일까? 너무 성급하게 역(易)과 결부시킨 것은 아닐까?

노자는 ‘도생일(道生一)’이라 하였고, 그리고 또 ‘일생이(一生二)’라 하였으니 이는 도(道)를 시원으로 하여 ‘삼생만물(三生萬物)’하는 생성과정에 있어서 ‘일’은 이(二: 陰陽)를 낳는 매개체로 간주되고 있다. 그러나 그것이 곧 태극이라는 보장은 적어도 노자에게는 없다. 그것이 태극이라면 노자는 ‘도생태극(道生太極)’이라 했어야 한다. 그러나 역(易)에서 비로소 “역유태극 시생양의(易有太極 是生兩儀)”라 하였으니 ‘시(是)’는 태극인지라 ‘시생양의(是生兩儀)’는 곧 태극생양의(太極生兩儀)가 아닌가? 그러므로 ‘일생이(一生二)’의 노자의 ‘이’는 음양이므로 노자의 ‘일’은 역에서 비로소 태극으로 전화(轉訛)되었음을 알게 된다. 그러므로 우리는 여기서 노자는 도를 시원으로 했고 역은 태극을 시원으로 한 차이만이 있을 따름임을 알게 된다. 그런데 노자의 도는 무위자연의 천도(天道)요, 역의 도도 일월상추(日月相推)하

12) 長島萬里, 『老子神髓』, 265쪽 頭註.

는 천도에 근거하고 있다는 점에서 다 같이 음양양의(陰陽兩儀)의 도와 연결되어 있다. 그런 의미에서 노자의 ‘일’에는 원초적으로 태극 사상이 깃들이게 될 가능성이 있다는 점에서 ‘일태극(一太極)’설은 일단 긍정적으로 받아들여도 좋으리라 여겨지는 것이다.

그러나 ‘삼천지인(三天地人)’론에 있어서는 자못 얼른 수궁이 가지 않는다. 왜냐하면 이생삼(二生三)에서 ‘이’는 이미 음양이기(陰陽二氣)이니 ‘이생삼’이라면 음양생천지인(陰陽生天地人)이 되고 삼생만물(三生萬物)이라면 천지인생만물(天地人生萬物)이 된다. 그러므로 천지인 삼재(三才)가 음양에서 만물이 생성되는 중간자가 된다. 그렇다면 삼재란 과연 어떠한 의미를 지니는 것일까? 다산은 그의 『소학주관(小學珠串)』에서

‘삼재’는 만물의 시초인데, 재(才)는 바탕이다. 천도(天道)는 음과 양이라 하고 지도(地道)는 유(柔)와 강(剛)이라 하며 인도(人道)는 인(仁)과 의(義)라 하니 이것을 삼재라 한다.<sup>13)</sup>

여기서 우리는 삼재가 만물의 시초이기는 하지만 만물을 생성하는 음양의 천도도 삼재론에 있어서는 천지인(天地人) 삼재의 일부[三分之一]에 지나지 않음을 본다. 그러므로 노자의 ‘삼’은 ‘이’와 ‘만(萬)’과의 중간자로서 결코 천지인 삼재라는 복잡한 재질을 가진 자가 아니라 음양이기와의 상관관계 안에서 만물을 생성하는 기능적 본질의 상징적 숫자로 보아야 할 것이다.

그런 의미에서 그의 뜻을 달리 구한다면 음양이기에 충기(沖氣)의

13) 『與猶堂全書』 第1集 雜錄集 第25卷 『小學珠串』 「三之類六十條」 <三才>: “三才者 萬物之初也 才質也 天道曰陰陽 地道曰柔剛 人道曰仁義 此之謂三才也”

일기(一氣)를 더한 삼기설(三氣說)은 여기서 음미함즉 한 것이다. 왜냐하면 노자 스스로 밝힌 바 있듯이 ‘충기’는 “충기로 조화를 한다[沖氣以爲和]”는 ‘충화의 기’인 것이다. 무엇을 ‘충화’하는가. 음양이 기(陰陽二氣)를 충화하는 것임은 다시 말할 나위도 없다. 다시 말하면 『중용』에서의 중화(中和)를 방불하게 하는 것으로서 이미 『중용』에서 “중과 화를 지극히 하면 천지가 자리잡고 만물이 육성한다”<sup>14)</sup>라 하였으니 ‘중화’는 곧 만물이 육성하는 근원으로 만물을 생성하는 원천임에 의심의 여지가 없는 것이다.

노자의 생각으로는 음양이기는 상대적 양극을<sup>15)</sup> 형성하고 있기 때문에 거기에 ‘충화의 기’가 결들이지 않는 한 만물을 화생(化生)하는 것은 불가능하리라고 보았던 것이다. 그러므로 노자는 ‘이(二)’에 ‘일(一)’을 더한 그 ‘일’을 더욱 중요하게 여겨 “둘이 만물을 낳는다[二生萬物]”라 하지 않고 ‘이’에 ‘일’을 더한 ‘삼’이 만물을 낳는다[三生萬物]”라 하였으니 이는 전자의 ‘도생일(道生一)’의 ‘일’과<sup>16)</sup> 구별하기 위해서이기도 하려니와 후자의 이가일(二加一)의 ‘일’은 기필코 ‘이’와 더불어 ‘삼’으로써 공존하는 ‘일’임을 분명히 하기 위함이라 할 수도 있을 것이다. 어쨌든 이 후자의 ‘일’로서의 ‘충화의 기’는 노자사상에 있어서는 가장 중요한 의미를 갖고 있다는 사실에 우리는 유의할 필요가 있다.

노자의 ‘충화의 기’는 곧 충허(沖虛)의 기인 것이다. 노자의 도는 허무(虛無)를 존중하므로 충(沖)도 충허(中虛)로 이해해야 함은 다시

14) 『中庸』, “致中和 天地位焉 萬物育焉”

15) 易에서는 이를 상징적으로 兩儀라 한다. 儀는 儀象인 것이다.

16) 주석가들은 이 一은 太極으로 보고 三 중 一은 沖和로 보고자 한다.

말할 나위가 없다. 그러므로 노자는 충허의 기를 다음과 같이 설명하고 있는 것이다.

도는 비어서 쓰니 혹 가득하지 않은 듯하고 깊숙함이 만물의 으뜸과 같다.<sup>17)</sup>

‘충기(沖氣)’는 곧 만물의 으뜸[萬物之宗]이니 “삼이 만물을 낳는다”에 어찌 충기가 없을 수 있겠는가?

그러므로 우리는 여기서 ‘삼생만물(三生萬物)’의 ‘삼’은 ‘삼’이라기 보다는 이(二: 陰陽)에 일(一: 沖虛)을 더한 삼기(三氣)임을 확인하고 넘어가야 하는 것이다. 따라서 충허(沖虛, 또는 沖和)의 일기(一氣)는 음양이기(陰陽二氣)로 하여금 만물을 화생할 수 있게 하는 근원으로서의 일기요, 만물의 조종(祖宗)으로서의 충허의 기임을 알아야 할 것이다.

여기서 우리는 또다시 다음과 같은 사실을 확인하게 된다. 그것은 다름 아니라 노자에게는 비록 ‘일(一)’ · ‘이(二)’ · ‘삼(三)’의 숫자적 상징이 있지만 ‘삼’이란 결국 이가일(二加一)의 ‘삼’이라는 사실이 밝혀졌으므로 결과적으로는 ‘일’ · ‘이’의 둘로 집약된다고 해야 할 것이다. 이러한 ‘일’ · ‘이’로 집약된 상징적 숫자가 역리에서는 어떻게 현현되었을까. 이제 이를 살펴볼 차례에 이른 것 같다.

『주역』 「계사전상」에서는 다음과 같은 구절이 있다.

역에 태극이 있으니 이것이 양의(兩儀)를 낳는다. 양의는 사상(四象)을 낳고 사상은 팔괘(八卦)를 낳고 팔괘는 길흉(吉凶)을 정한다.<sup>18)</sup>

17) 『道德經』 4장: “道沖而用之 或不盈 淵兮似萬物之宗”



이를 노자식 수리로 바꾸어 표현한다면

역에는 태극이 있으니 이것이 둘을 생성하고 둘은 넷을 생성하고  
넷은 여덟을 생성하고 여덟은 길흉을 정한다[易有太極 是生  
二 二生四 四生八 八定吉凶].

라 해야 할 것이다. 여기서 만일 노자의 수리와의 이동(異同)을 가린다면 “역유태극 시생이(易有太極 是生二)”는 노자의 “도생일 일생이(道生一 一生二)”로서 도(道)는 역도(易道)요 일(一)과 태극은 서로 맞먹는다. 그러나 노자의 “이생삼 삼생만물(二生三 三生萬物)”이 역에서는 “이생사 사생팔 팔정길흉(二生四 四生八 八定吉凶)”으로 전개되었다. 이를 좀 더 줄인다면 ‘이생삼(二生三)’이 『주역』에서는 ‘이생사·팔(二生四·八)’이 되는 셈이다.

노자의 ‘삼’은 이미 위에서 보아온 바와 같이 그저 ‘삼’이 아니라 ‘이가일(二加一)’의 ‘삼’이었던 것이다. 그러나 역의 ‘사(四)’·‘팔(八)’은 ‘이(二)’의 배수로서 거기에는 ‘가일(加一)’이 허용되지 않고 있다. 이는 무엇을 의미하는가. 역의 생성은 오직 ‘이’의 배수로 이루어질 따름이므로 거기에는 음양이기가 기초를 이루고 있음을 알 수 있다. 그러므로 거기에는 노자의 충화(沖和)의 기는 존재하지 않음을 의미한다. 그러므로 역에서는 사상도 음양이기의 배수이므로 음양의 사상이요 팔괘도 이기의 배사수(倍蓰數)이므로 음양의 팔괘일 수밖에 없다. 오직 일태극은 음양 위에 존재하며 음양생성의 상징적 표상이 되어 있을 따름인 것이다.

18) 『周易』, 『繫辭上傳』. “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶”

이렇듯 노자의 충허(冲虛)의 기는 역에서는 배제되고 있기는 하지만 그들이 다 같이 ‘일’·‘이’로써 우주생성의 원리를 설명하고 있다는 점에 있어서는 공통된 입장을 취하고 있음은 인정해도 좋을 것이다. 그러나 우리는 여기서 고전적 수리사상을 이해하기 위한 몇 가지 문제를 더 살펴보고 넘어가야 할 것 같다. 그것은 다른 아닌 역의 ‘삼천양지설(參天兩地說)과 오행설(五行說)인 것이다.

역의 「설괘전(說卦傳)」에는 다음과 같은 글이 있다.

옛날에 성인이 역을 지을 적에 그윽히 신명을 도와 시초를 생성하고 천(天)을 셋으로 하고 지(地)를 둘로 하는데 수(數)에 의거하였다.<sup>19)</sup>

이를 우리는 ‘삼천양지설(三天兩地說)’이라 하거니와 여기서 비로소 ‘삼(參)’의 천수(天數)와 ‘양(兩: 二)’의 지수(地數)를 얻음으로써 음양수의 개념에 새로운 상징적 의미를 갖는다. 다시 말하면 건천(乾天)의 양(陽)은 삼[三數: 參數]이요 곤지(坤地)의 음(陰)은 이[二數: 兩數]인 것이다. 이를 단적으로 말한다면 ‘양’의 삼수(三數)는 ‘음’의 이수(二數)에 ‘일’을 더한 것이다. 다시 말하면 노자의 ‘이가일(二加一)’의 삼수(三數)처럼 역의 삼천(參天)도 ‘이가일(二加一: 兩加一)’의 ‘삼’이 아닐 수 없다. 그러나 우리는 여기서 주의 깊게 이해하고 넘어가야 할 문제점이 있다. 그것은 다름이 아니라 노자에 있어서의 ‘이가일(二加一)’의 ‘일(一)’은 충허(冲虛)의 기로서의 ‘일’이지만 역에 있어서

19) 『周易』, 「說卦傳」, “昔者 聖人之作易也 幽贊於神明而生蓍 參天兩地而倚數”

의 ‘이가일’의 삼천수(參天數)는 순양(純陽)이기에 모두 삼실수(三實數)인 것이다. 오히려 양지(兩地)의 ‘이(二)’는 순양(純陽)의 삼실수에서 ‘일’을 덜어낸 중허(中虛: 一)의 상(象)임을 알아야 할 것이다.

여기서 비로소 우리는 ‘허(虛)’를 존중하는 노자의 삼수(三數)와 ‘실(實)’을 존중하는 유가의 삼천수(參天數)와의 다른 점을 발견하게 된 것이다. 다시 말하면 똑같은 일수(一數)라도 노자에 있어서는 충허(沖虛)이지만 역에 있어서는 삼천양지(參天兩地)의 실상(實像) 속에서 파악된다는 점이 서로 다르다고 보아야 할 것이다. 이렇듯 노자와 역리는 서로 양립되어 있으면서도 ‘일생이(一生二)’라는 기본적인 입장에 있어서는 서로 다를 바 없어 보인다.

그러나 『서경(書經)』 「홍범(洪範)」에서 기원한 오행설은 조심스럽게 이를 다루지 않을 수 없다. 거기에는 다음과 같이 쓰여 있다.

첫 번째 오행은 첫째 수(水)이고 둘째 화(火)이고 셋째 목(木)이고 넷째 금(金)이고 다섯째 토(土)이다. ‘수’는 윤하(潤下)이고 ‘화’는 염상(炎上)이고 ‘목’은 곡직(曲直)이고 ‘금’은 종혁(從革)이고 ‘토’는 이에 가색(稼穡)을 한다. ‘윤하’는 짙 것이 되고 ‘염상’은 쓴 것이 되고 ‘곡직’은 신 것이 되고 ‘종혁’은 매운 것이 되고 ‘가색’은 단 것이 된다.<sup>20)</sup>

이렇듯 민생의 기본요소로 열거된 오행이 한·송대에 이르는 동안 보다 더 복잡한 과정을 거쳐 상생상극(相生相剋)의 순환법칙으로 설명되는 오원론적 오행설의 형성을 보게 된 것이다. 거기에는 ‘일생이(一生二)’라는 수리의 논리적 모순도 없고 음양양의 대립도 없

20) 『書經』 卷6, 「周書」 <洪範>: “一五行 一曰水 二曰火 三曰木 四曰金 五曰土 水曰潤下 火曰炎上 木曰曲直 金曰從革 土爰稼穡 潤下作鹹 炎上作苦 曲直作酸 從革作辛 稼穡作甘”

다. 오행설은 마치 다원론적 세계관의 한 양상으로 파악됨으로써 역리에서 보여주는 ‘일’ 또는 ‘이’의 무형무질(無形無質)한 상징적 수리론과는 구별된다고 해야 할 것이다.

그러나 후대에 와서 오행설은 서로 이질적인 음양설과 결부하게 되었으니 주렴계(周濂溪)는 그의 「태극도설(太極圖說)」에서 다음과 같이 말하고 있다.

양(陽)이 움직이고 음(陰)이 고요하여 ‘수’·‘화’·‘목’·‘금’·‘토’를 생성하여 오기(五氣)가 순서대로 펼쳐지자 사시(四時)가 유행하게 된다. 오행은 하나의 음양이고 음양은 하나의 태극이며 태극은 본래 무극(無極)이다.<sup>21)</sup>

이렇듯 이(二: 음양)·오(五: 오행)가 이오(二五)의 정기[精]로 밀착되어 한·송 이후의 후대 유가사상으로 굳어져 있음을 본다.

그러므로 우리는 여기서 선유들의 수리사상을 간추린다면

- ㄱ. 고전적(古典的) ‘일생이(一生二)’의 태극음양사상
- ㄴ. 후유(後儒)의 음양오행설적 술수사상(術數思想)

으로 나눌 수 있을 것이다 이러한 시대적 배경 하에서 이이는 그의 이기관을 정립하기 위하여 “하나이면서 둘이다”라는 수리를 과연 어떠한 의미로 쓰게 되었을까……. 아무튼 거기에는 후유의 음양오행설적 수리보다도 고전적 수개념이 “하나이면서 둘이다”의 구조적 골격을 형성하고 있는 것으로 간주되기는 하지만 이제 우리는 본문

21) 『性理大全』 卷1, 「太極圖說」. “陽動陰靜 而生水火木金土 五氣順布 四時行焉 五行一陰陽也 陰陽一太極也 太極本無極也”

으로 들어가 좀 더 깊숙이 그 뒤를 추적해 보지 않을 수 없다.

### 3)

이이의 ‘하나이면서 둘이다[一而二]’ 논을 알자면 다시금 이 글의 머리글에서 인용한 우계예의 제삼답서(第三答書)를 읽어보지 않을 수 없다. 거기서는 분명히 “리는 스스로 리이고 기는 스스로 기이다[理自理 氣自氣]”로서의 이기에서 ‘이(二)’의 수리개념을 추출해내고 있다. 이기 두 대립개념에 의하여 “하나이면서 둘이다” 또는 “둘이면서 하나이다[二而一]”의 ‘이’의 수개념을 얻어낸 것은 동양사상의 음양론적 통념으로 보아서 결코 무리한 것은 아니다. 동양사상에는 이기의 두 대립개념뿐만이 아니라 그러한 사례는 얼마든지 있다 인심(人心)·도심(道心)이 그렇고, 성(性)·정(情)이 그렇고, 천리(天理)·인욕(人欲)이 그렇고, 지(知)·행(行)이 그렇다. 이러한 상례에 의하여 이기를 대립된 두 개의 개념으로 나눈다는 것은 퇴계·율곡뿐만이 아니라 모든 성리학자들이 다 같이 받아들이는 똑같은 입장이 아닐 수 없다.

그러므로 이이에 있어서 문제가 되는 것은 ‘일이이(一而二)’의 ‘이(二)’가 아니라 오히려 ‘일(一)’에 있고 ‘일’에 있음에 그치는 것이 아니라 ‘이이(一而)’이라는 그 ‘이(而)’의 접속사로서의 구실 여하에 있을지도 모른다.

그러나 이러한 이이의 기본 입장을 다루기에 앞서 ‘이(二)’의 개념에 대한 일반적 통념을 잠시 살펴보고 넘어가야 할 것 같다. 왜냐하면 이이에 있어서도 그의 특징적인 ‘일이(一而)’도 ‘이(二)’라는 일반적인 대립개념 위에서 이루어진 자이기 때문이다. 그러므로 ‘이(二)’에

대한 일반적 개념을 간추려 본다면 대체로 다음과 같은 것들이 아닌가 한다.

- ㄱ. 상호 대립적이다. 이는 ‘일(一)’이 통일을 의미하는 것과는 달리 상대적 개념으로 이해된다고 볼 수 있다. 이는 동서사상이 다 같다고 할 수 있다. 동양에 있어서의 음양설이나 서양에 있어서의 이원론적 사상의 발전은 이를 단적으로 설명해 주는 것이 아닐 수 없다.
- ㄴ. 존재론적 실재다. 이는 두 개의 독립된 원리이거나 실재에 의하여 우주와 인생을 설명하려는 것으로서 철학적 또는 종교적 이원론의 입장인데 퇴계의 이기호발설 따위는 이에 속하는 것으로 여겨진다.
- ㄷ. 현상론적 관계상황이다. 이는 원리이거나 실재이거나 간에 그것을 원리나 실재로서가 아니라 그것들의 관계상황에서 나타나는 현황으로 파악하는 것이다. 서양철학에서의 현상학적 입장에서라기보다는 차라리 역학에서의 음양설적 관계상황을 두고 이른 말이다. 역이란 단적으로 말해서 상(象)의 학(學)이요<sup>22)</sup> 음양의 상호소장(相互消長: 關係)의 학이기 때문이다.

위와 같은 ‘이(二)’의 개념에 대한 세 가지 통념에 비추어 이이의 입장을 논한다면 “리는 스스로 리이고 기는 스스로 기이기[理自理 氣自氣]” 때문에 이는 이황의 ‘이발기발(理發氣發)’의 이원적(二元的)<sup>23)</sup>

---

22) 『周易』, 「繫辭傳上」, “聖人設卦 觀象繫辭焉” 같은 곳. “聖人有以 見天下之賾 而擬諸其形容 象其物宜 是故謂之象”

기본 입장과 조금도 다르지 않다고 할 수 있다. 그러므로 이이 자신도 리와 기는 “서로 섞이지 않기 때문에 하나의 물건이 아니다[不相挾雜 故非一物也]”라 한 것이다. 그렇다면 어찌하여 이이는 이황과 더불어 그의 기본적 입장을 같이하면서도 끝내 이황과 뜻을 같이할 수 없었던가. 그것은 이이에 앞선 기대승의 이기관을 살펴보는 데에서 단서를 얻게 될 것이다.

이에 기대승의 입장을 잠시 살펴본다면 기대승은 이기의 개념마저도 나누어 보기를 꺼린 것 같다.

배우는 사람은 모름지기 리가 기에서 벗어나지 않고 기가 지나치거나 부족함[過不及]이 없이 자연히 발현한 것이 바로 리의 본체가 그러한 것이다. ....<sup>24)</sup>

라 하였으니, 리는 기 외에 어느 것도 아니요, 기로서 과불급(過不及)이 없는 것은 그것이 바로 리의 본체라 하였던 것이다. 이는 곧 이기일여(理氣一如)의 사상이라 하지 않을 수 없다. 이러한 기대승의 사상은 그의 사단칠정론에도 그대로 반영되고 있는 것이다.

칠정 밖에 다시 사단이 있는 것이 아니다.<sup>25)</sup>

라 한 것은 바로 칠정과 사단이 결코 이물(二物)이 아님을 의미하는 것

23) 退·高·牛·栗은 二元이란 술어를 사용하지 않고 “可以理氣分言之”[「退溪答高峯四端七情理氣辨」] 『四七理氣往復書』(上) 『高峯文集』]이라 하였으니, 二元이라기보다는 二分이라 해야 할는지 모른다.

24) 『高峯文集』 『四七理氣往復書』(上) 卷1, 「高峯上退溪四端七情說」 2쪽. “學者 須知理之不外於氣而氣之無過不及 自然發見者 乃理之本體然也……”

25) 위의 책, 같은 곳, 1쪽. “非七情之外復有四端也”

이다. 그러면서 그는 이황의 양분설(兩分說)을 다음과 같이 비판한다.

이제 만약 “사단은 리에서 발함으로 불선(不善)이 없고 칠정은 기에서 발함으로 선악이 있다”고 한다면, 리와 기가 갈라져서 두 가지 물건이 되는 것이고, 칠정이 성에서 나오지 않고 사단이 기에 타지 않는 것이다. 이는 어의(語意)에 병통이 없을 수 없어 후학에게 의심이 없을 수 없다.<sup>26)</sup>

라 하여, 이황의 이기양분설(理氣兩分說)에 대하여 회의적 태도를 취한 것이다. 이러한 양분설에 대한 회의적 태도는 후에 이이로 하여금 이기의 절대적 이분설(二分說)에 대하여 비판적 태도를 갖게 한 중요한 요인의 하나가 된 것이다.

동시에 기대승은 그의 이기설을 다음과 같이 정리하고 있는 것이다.

대저 리는 기의 주재이고 기는 이의 재료(材料)이니, 두 가지에는 진실로 구분이 있을 것이다. 그것이 사물에 있어서는 진실로 혼륜(混淪)하여 분개(分開)할 수 없다. 다만 리는 약하고 기는 강하며, 리는 조짐이 없고 기는 형적(形跡)이 있기 때문에 그 유행·발현하는 즈음에 과(過)·불급(不及)의 차이가 없을 수 없으니, 이것이 칠정의 발현이 혹 선하기도 하고 악하기도 하여, 성의 본체도 혹 온전하지 못한 바가 있게 되는 까닭이다. 그러나 선한 것은 바로 천명(天命)의 본연이고 악한 것은 바로 기품(氣稟)의 과·불급이니, 이른바 사단과 칠정이란 것은 애초에 두 가지 뜻이 있는 것은 아니다.<sup>27)</sup>

26) 위의 책, 같은 곳, 1~2쪽. “今若以爲四端發於理而無不善 七情發於氣而有善惡 則是理與氣 判而爲兩物也 是七情不出於性 而四端不乘於氣也 此語意之不能無病 而後學之不能無疑也”

27) 위의 책, 같은 곳, 2쪽. “夫理 氣之主宰也 氣 理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固混淪而不可分開 但理弱氣強 理無朕而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差 此所以七情之發或善或惡 而性之本體 或有所不能全也 然其善者 乃天命之本然 惡者 乃氣稟之過不及也 則所謂四端七情者 初非有二義也”



기대승은 이미 “리가 기에서 벗어나지 않는다[理之不外於氣]”라 하며 이기일물설(理氣一物說)을 내세우고 이로써 “사단과 칠정이란 것은 애초에 두 가지 뜻이 있는 것은 아니다[四端七情者 初非有二義也]”라 하며 사단칠정도 도시 두 물건이 아님을 분명히 하였지만 그도 끝내는 리와 기는 서로 다른 개념으로 이해하지 않을 수 없음을 시인한 것을 여기서 보게 된다. “리는 기를 주재하며 기는 리의 재료[夫理 氣之主宰也 氣 理之材料也]”란 바로 이기 개념의 새로운 정립이라 일러도 좋을 것이다. 다시 말하면 기대승도 여기서 “두 가지에는 진실로 구분이 있을 것이다[二者 固有分矣]”라 한 것은 이황의 양분설과도 같은 입장이기는 하지만 다시금 “진실로 혼란하여 분개할 수 없다[混淪而不可分開]”로서 끝내 이기의 완전분개(完全分開)는 허용하고 있지 않다는 사실은 이황의 그것과 크게 다른 점이라 하지 않을 수 없다. 기대승에게 부하된 논리적 모순의 첫 시련이 아닐 수 없다.

여기서 기대승의 이황에 대한 이기관을 살피는 것은 이들의 사칠논변은 이이와 성혼 사이에 이루어진 이기논쟁의 선하를 이루고 있기 때문이다. 기대승은 적어도 여기서 이기일자(理氣一者)의 입장을 취하였고 그것은 ‘진실로 혼란하여 분개나 할 수 없다’이기는 하지만 그렇다고 해서 이기의 구분이 전혀 없는 것은 아니라는 비논리적 자가당착에 빠지고 있는 것이다. 겨우 “두 가지에는 진실로 구분이 있을 것이다”로서 그들의 구분을 허용하면서 ‘리주재기재료(理主宰氣材料)’설로서 이를 둘로 나누어 이해하고 있는 것이 기대승의 이기관의 개략이다.

이러한 기대승은 그의 이황에 대한 사칠논변(四七論辨)의 종말에 이르러 이황의 이기호발설을<sup>28)</sup> 승복한 것으로 되어 있기는 하지만

이 논쟁의 과정에 있어서 이황은 적어도 순수 이기이원론적 세계에서 일보도 벗어나지 못하였지만 기대승의 비이(非二)·비일(非一)의 입장은 문제를 안은 채 후인들의 새로운 논변의 여지를 남겨 놓았던 것이다.<sup>29)</sup> 그것이 다름 아닌 우울논쟁(牛栗論爭)으로서 성혼이 그의 최초의 태도를 바꾸어 이황을 변호하였기 때문에 이이는 급기야 고봉설로의 접근이 불가피하게 되었을 것으로 여겨지는 것이다.

어쨌든 기대승의 이기관은 이이의 이기관과의 비교에 있어서 우리들에게 많은 시사를 안겨주고 있다.

- ① 기대승의 이기일체관(理氣一體觀)은 “두 가지에는 진실로 구분이 있을 것이다[二者固有分矣]”에 의하여 이기의 고유성을 약간 인정하기는 하였다. 그러나 그는 이기를 이황에서처럼 이원론적 원리로 보는 데까지는 이르지 못하였다. 그러므로 그는 이기를 일체로 보는 일원론자라 이를 수 있을는지 모른다.
- ② 그러나 이이는 처음부터 이기이원론에 입각하여 출발한 점에 있어서는 이황의 순수이원론의 출발점과 다르지 않다. 그러나 그의 이기관은 고봉설의 수정으로 여겨진다. 그것을 표시하면 다음과 같다.

	理	氣
高峯	氣之主宰	理之材料
栗谷	氣之主宰	理之所乘

28) “四端 理發而氣隨之 七情 氣發而理乘之”

29) 참고, 「高峯思想淵源小考」『亞細亞研究』49호, 92쪽.

표에 의하면 리를 기지주재(氣之主宰)로 간주한 것은 서로 다르지 않으나 기에 있어서는 이지재료(理之材料)가 이지소승(理之所乘)으로 되어 있다. 여기서 ‘재료(材料)’와 ‘소승(所乘)’의 의미를 따질 겨를이 없거니와 다못 이이의 소승설(所乘說)은 퇴계의 호발설에서의 ‘칠즉기발이리승지(七則氣發而理乘之)’와 기대승의 ‘기감리승’설(氣感理乘說)<sup>30)</sup>의 영향이라고 보아야 할 것이다. 그러므로 이이의 이기관은 기대승의 그것에서 유래한 것으로서 이황의 이기관과 상대를 이루고 있는 것이다.<sup>31)</sup> 그러므로 “하나이면서 둘이다[一而二]”의 구조적 입장에서 볼 때 기대승의 이기는 ‘일(一)’ 속에 ‘이(二: 分岐)’를 내포했을 따름이지만 이이에 있어서는 ‘이(二: 理氣의 對立)’에서 ‘일자(一者: 非二物)’에로 지향하는 “둘이면서 하나이다[二而一]”의 구조적 성격을 갖추었다고 보아야 할 것이다. 그러나 기대승이나 이이는 ‘이’에서 ‘일’을 보았고 ‘일’에서 ‘이’를 생각한 점에서 다 같이 “하나이면서 둘이다” 또는 “둘이면서 하나이다”의 구조적 성격을 이해하고 있었을 것으로 여겨지지만 이황은 그러한 구조적 성격보다도 ‘이(二)’의 상대적 개념 속에 깊이 머물러 있음으로써 ‘이’의 상호관계에서 얻어진 총체로서의 ‘일자(一者)’에 대한 이해는 결여되었다고 보아야 할 것이다. 이는 이원론자들의 기본적 입장이기도 한 것이다.

30) 『四七理氣往復書』 下, 10쪽. “四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之 兩句亦甚精密然 鄙意以爲二箇意思 七則則兼有 而四端則只有理發一邊爾 抑此兩句 大升欲改之曰 情之發也 或理動而氣俱 或氣感而理乘”

31) 단적으로 말해서 이황의 이기관은 송학적-정주학적-인 자로서 理는 천리요, 氣는 陰陽五行之氣인 것이다.

#### 4)

지금까지의 이기론에 있어서 만일 이황과 이이의 차를 논하라 한다면

- ① 이황은 이원적 세계관을 고수함으로써 송학적 세계에서 벗어나지 못한 반면
- ② 이이는 기대승과 더불어 독창적인 새로운 “하나이면서 둘이다 [一而二]”의 세계관을 정립하는 데 기여한 것으로 보인다.

이 후자는 적어도 기대승에 있어서는 일이이관(一而二觀)의 맹아에 지나지 않았지만 이이에 이르러서는 “성인이 다시 나타난다 하더라도 내말은 바꾸지 못하리라”는 자신을 가지고 자설을 확립한 것이니 이는 곧 송학적 세계에서의 탈출이라는 점에서 우리는 여기에 깊은 관심을 기울이지 않을 수 없는 것이다. 왜 그런가. 그것은 결론에서 다시 논의되어야 하겠지만 적어도 이이의 이러한 탈출은 바로 ‘우리 것’에의 접근이 가능한 새로운 계기로 받아들여지게 되기 때문이다.

좀 더 이러한 관점에서 이이의 사상을 추적한다면 이제 그의 ‘이통기국’설을 음미하지 않을 수 없다. 그는 다음과 같이 설명하고 있다.

“리는 통하고 기는 국한된다”는 것은 요컨대 본체상에서 말해야 하는 것이고 또한 본체를 떠나서 따로 유행을 구할 수 없다는 것이다. 사람의 성(性)이 물(物)의 성이 아니다는 것은 기의 국한된 것이요, 사람의 리가 곧 사물의 리라는 것은 리의 통한 것이다. 모나고 둥근 그릇은 같지 않으나 그릇 속의 물은

동일하고 크고 작은 병은 같지 않으나 병 속의 빈 공간은 동일하다. 기가 하나의 근본인 것은 리가 통하기 때문이요, 리가 만 가지로 나누어진 것은 기가 국한되기 때문이다. 본체의 가운데 유행이 구비되고 유행의 가운데 본체가 존재한다. 이것으로 미루어 보면 “리는 통하고 기는 국한된다”는 설이 과연 한 쪽으로 떨어지겠는가?<sup>32)</sup>

이이의 이통기국설은 이기이원론적 입장에서 바야흐로 ‘이일(而一)’의 구조에의 발돋움으로 간주하고자 한다. 왜냐하면 위의 인용문에서 “본체의 가운데 유행이 구비됨[本體之中 流行具焉]”이라거나 “유행의 가운데 본체가 존재함[流行之中 本體存焉]”은 본체와 유행이 혼연일체가 되어 있음을 의미한다. 우리는 여기서 이통기국의 의미를 깨자는 것이 아니요 ‘이통(理通)’과 ‘기국(氣局)’의 구조적 관계를 알아자는 것이다. ‘지중……구언(之中……具焉)’하고 ‘지중……존언(之中……存焉)’함은 이황이 이른바 ‘이지발 기지발(理之發 氣之發)’이라거나 ‘발어리 발어기(發於理 發於氣)’하는 절대적 대립 또는 쌍립 관계와는 대조적인 것이다.

이통기국의 상관관계는 이황의 이자대립관(二者對立觀)에서 지양된 ‘이일(而一)’에의 지향으로 간주한다는 것은 ‘이(二)’를 대립된 두 개의 존재로서가 아니라 현상으로서의 관계상황으로 이해해야 하는 문제를 안고 있는 것이다. 다시 말하면 이통·기국은 두 가지[二者]이면서도 그들은 이미 ‘이일(而一)’에 의한 하나[一者]로 존재하고 있는 것이다.

32) 국역 『栗谷集』(1) 卷10, 「答成浩原」 659쪽. “理通氣局 要自本體上說出 亦不可離了本體 別求流行也 人之性非物之性者 氣之局也 人之理即物之理者 理之通也 方圓之器不同 而器中之水一也 大小之瓶不同 而瓶中之空一也 氣之一本者 理之通故也 理之萬殊者 氣之局故也 本體之中 流行具焉 流行之中 本體存焉 由是推之 理通氣局之說 果落一邊乎”

하나[一耑]의 세계 안에서 벗어나지 못한 기대승에 있어서도 그의 이약기강설(理弱氣強說)은<sup>33)</sup> 도리어 평행선처럼 서로 ‘일(一)’일 수가 없다. 왜냐하면 강약이란 대소·고저·좌우·상하는 서로 일치될 수 없는 양극인 것이다. 그러므로 강약이란 결코 ‘이일(而一)’에의 지양이 불가능한 개념이라 하지 않을 수 없다. 설령 기대승은 이기일여(理氣一如)라 하였지만 “리는 약하고 기는 강하다[理弱氣強]” 또는 “리는 조짐이 없고 기는 형적이 있다[理無朕而氣有跡]”에서는 결코 ‘이일(而一)’에의 혼연일체는 유도할 수 없다는 점에서 이이의 이통기국의 ‘하나이면서 둘이다[一而二]’다운 구조적 성격과는 구별되어야 할는지 모른다. 울곡도

리와 기는 원래 서로 분리하지 않아 한 물건인 것 같으나 그 다른 까닭은 리는 무형(無形)이고 기는 유형(有形)이며, 리는 무위(無爲)이고 기는 유위(有爲)이기 때문이다. 무형과 무위이면서 유형과 유위의 주(主)가 되는 것은 리이고, 유형과 유위이면서 무형과 무위의 기(器)가 되는 것은 기이다.<sup>34)</sup>

라 하였으니 이는 기대승의 이기일여(理氣一如)에서 리무짐(理無朕: 無形質)·기유적(氣有跡: 有形質)이라 한 입장과 다르지 않다. 그러나 이이는 이어서

리는 형체가 없고 기는 형체가 있기 때문에 리는 통하고 기는 국한된다.<sup>35)</sup>

33) 『四七理氣往復書』 上, 2쪽. “但理弱氣強 理無朕而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差 此所以七情之發 或善或惡 而性之本體 或有所不能全也”

34) 『(國朝)栗谷集』(I) 卷10, 「答成浩原」 651쪽. “理氣元不相離 似是一物 而其所以異者 理無形也 氣有形也 理無爲也 氣有爲也 無形無爲而有形有爲之主者 理也 有形有爲而爲無形無爲之器者 氣也”

라 하여 이통기국으로써 그의 ‘이일(而一)’에의 새로운 길잡이를 마련한 것이다. 여기서 잠시 ‘이(而)’자의 의미를 살펴볼 필요가 있다. 위에서도 지적한 바 있듯이 ‘이(而)’는 접속사에 지나지 않는다. 그러나 접속사로서의 ‘이(而)’가 지닌 의미는 ‘하나이면서 둘이다[一而二] 구절에서 결코 그대로 넘겨 지나쳐 버릴 수가 없다.

접속사란 본시 A와 B를 이어 주는 자이다. 그것은 A와 B라는 이 질성의 접속도 있지만 때에 따라서는 A와 A'의 동질성의 접속도 있다. 그러나 여기 ‘일이이(一而二)’의 ‘이(而)’는 A와 B라는 상호이질적 관계의 접속인 것이다.

그런데 여기서 우리가 지적하고자 하는 것은 A와 B가 ‘이(而)’에 의하여 동시동소성(同時同所性)을 지니게 된다는 것이다. 그러한 동시동소성에 의하여 A와 B가 ‘일(一)’에의 지향이 가능하게 되는 것이다. 거기에 만일 ‘이(而)’에 의한 동시동소성이 결여된다면 A와 B는 영원히 평행선을 이룬 채 그의 이원성에서 결코 탈피할 수 없을 것임은 다시 말할 나위도 없다. 이러한 입장에서 몇 가지 구체적 사실을 예거해 보기로 하면 다음과 같다.

- ① 기대승의 이기관에는 A와 B의 동시동소성이 없다. 왜냐하면 이기가 이미 일자(一者)이기 때문이다. 이약기강설에도 강약의 상대적 개념이 있을 뿐 이기의 시공성은 문제되지 않고 있다. 그러한 기대승의 일자관(一者觀)은 사단칠정론에서도 그렇게 나타나고 있는 것이다. 그러므로 기대승에서는 ‘이(二)’에서

35) 위의 책, 같은 곳. “理無形而氣有形 故理通而氣局”

‘이일(而一)’이거나 ‘일(一)’에서 ‘이이(而二)’의 비논리적 동시 동소성은 찾아볼 수 없는 것으로 간주되는 것이다.

- ② 이황의 이기관은 애초에는 철저한 이원적 이기설이었으나 기대승의 집요한 추격에 의하여 수정한 것이 이기호발설이다. 그러나 이기호발설이 비록 ‘기수지(氣隨之)’·‘이승지(理乘之)’의 동시 또는 동소적(同所的)인 수정을 가한 듯이 보이지만 ‘이발(理發)’·‘기발(氣發)’의 이원적 기반은 추호도 흔들리지 않고 있음을 본다. 따라서 이러한 기형적 수정은 후일 이이의 맹렬한 비판 대상이 되었지만 설령 이이의 비판이 아니라 하더라도 ‘수지(隨之)’·‘승지(乘之)’의 동소성(同所性) 또한 ‘이일(而一)’에의 길이 너무도 갈팡질팡함을 보게 되는 것이다. 왜냐하면 ‘수지(隨之)’는 선후관계요, ‘승지(乘之)’는 상하관계이기 때문이다. 후일 이이가 상하의 ‘승지(乘之)’로 이기의 동시동소성을 파악한 직절명백(直截明白)한 입장에 비하여 선후·상하로 이기의 상호관계를 파악한 것은 그의 이기관이 이원론적 입장에 집착하여 ‘이일(而一)’에의 길이 트이지 않았기 때문이 아닌가 여겨지기도 하는 것이다. 그러므로 퇴계에 있어서도 “하나 이면서 둘이다[一而二]” 또는 “둘이면서 하나이다[二而一]”의 비논리적 구조는 이해되지 못한다고 보지 않을 수 없다.

- ③ 이이의 이기관은 기대승의 이기일여관(理氣一如觀)도 아니요, 퇴계의 이기이원관도 아니다. 이이의 이기는 기대승에서처럼 A와 A가 아니라 A와 B인 점에 있어서는 이황에 가깝다. 그러나 그는 이황에서처럼 A와 B, B와 A의 쌍두마차를 타지 않고 오직 B와 A의 인마(人馬)만을 타고 있는 것이다. 그것이 바로



율곡의 기발이이승지(氣發而理乘之)이니 이는 이황 호발설이 지닌 대립적인 세계관을 타파하고 단일적인 “둘이면서 하나이다” 또는 “하나이면서 둘이다”의 세계에로의 회귀를 의미할 따름이다.

그러므로 기대승·이황·이이 이 삼자의 이기관을 단적으로 표현한다면 기대승은 집일(執一)하였고, 이황은 집이(執二)한 반면에, 이이는 집중(執中)하여 “하나이면서 둘이다” 또는 “둘이면서 하나이다”라고 하여 새로운 그의 세계관을 정립하였다고 해야 할 것이다.

## 5)

이이는 이기의 ‘이일(而一)’의 경지를 인마(人馬)에 비유하여 다음과 같이 서술하고 있다.

대개 사람은 말이 아니면 출입하지 못하고 말은 사람이 아니면 궤도(軌途)를 잃게 되니, 사람과 말이 서로 의지하여 서로 떨어질 수 없다. 그렇다면 사람과 말이 문을 나설 적에 반드시 사람이 가고자 하여야 말이 사람을 태우는 것이니, 이는 바로 리가 기의 주재가 되고 기가 리를 태우는 것과 같다. 그리고 문을 나설 즈음에 사람과 말이 궤도를 따라가는 것은 기가 리에 순종하여 발하는 것이요, 사람이 비록 말을 탔으나 말이 제멋대로 달려 궤도를 따르지 않는 것은 기가 함부로 날뛰어서 과(過)하기도 하고 불급(不及)하기도 한 것이다.<sup>36)</sup>

36) 『國朝勸業集』(I) 卷10, 「答成浩原」 648쪽. “蓋人非馬不出入 馬非人失軌途 人馬相須 不相離也 然則人馬之出門 必人欲之而馬載之也 正如理爲氣之主宰 而理乘其氣也 及其出門之際 人馬由軌途者 氣之順理而發者也 人雖乘馬 而馬之橫驚 不由其軌者 氣之翻騰決驟 而或過或不及者也”

이는 인마(人馬) 관계에 비유하여 이기의 상호 ‘혼륜무간(渾淪無間)’ · ‘무선후(無先後)’ · ‘무이합(無離合)’함을 보여 준 자로서

사람이 말의 말을 믿고 말은 사람의 의도를 따르는 것은 모두 단서가 없다.<sup>37)</sup>

하여 ‘이일(而一)’에의 지양을 가리킨 자가 아닐 수 없다. 이러한 경지는 실로 미묘하여 말로는 표현하기가 극히 어려운 상태인 것을 읊곡은 잘 알고 있었던 양하다.

리와 기의 오묘함은 알기도 어렵고 말하기도 어렵다. 대저 리의 근원은 하나일 뿐이요, 기의 근원도 하나일 뿐이다. 기가 유행하여 고르지 못하면 리 또한 유행하여 고르지 못하니, 기는 리를 떠날 수 없고 리도 기를 떠날 수 없다. 이와 같다면 리와 기는 하나이니, 어느 곳에서 그 차이 있음을 보겠는가.<sup>38)</sup>

실로 ‘일(一)’에서 ‘이이(而二)’를 이해한다거나 ‘이(二)’에서 ‘이일(而一)’을 이해한다는 것은 이이 자신의 말을 빌린다 하더라도 말하기 어려운 경지에 속하는 것이다. 그러나 우리는 그의 “리는 스스로 리이고 기는 스스로 기이다”가 ‘일’자(一者)로 그것도 ‘이일(而一)’이라는 관계상황 속에서 이 ‘일자(一者)’로 이해되는 그 ‘일(一)’이 무엇인가를 좀 더 알아보아야 할 것이다.

이이는 이의 ‘일(一)’을

37) 위의 책, 같은 곳, 646쪽. “人信馬足 馬從人意 俱無端倪”

38) 위의 책, 같은 곳, 647쪽. “理氣之妙 難見亦難說 夫理之源 一而已矣 氣之源 亦一而已矣 氣流行而參差不齊 理亦流行而參差不齊 氣不離理 理不離氣 夫如是則理氣一也 何處見其有異耶”

리와 기는 원래 서로 분리하지 않아 한 물건인 것 같으나 그 다른 까닭은 리는 무형(無形)이고 기는 유형(有形)이며, 리는 무위(無爲)이고 기는 유위(有爲)이기 때문이다.<sup>39)</sup>

‘서로 분리되지 않음[不相離]’이라는 상황에서 이해하려고 하였다. 이는

만약 주자가 참으로 리와 기가 서로 발용함이 있어 상대하여 각각 나온다고 하였다면 이는 주자도 잘못이니 어찌 주자라고 하겠는가?<sup>40)</sup>

그가 이기호발설, 다시 말하면 이기가 “서로 발용함이 있어 상대하여 각각 나온다[互有發用 相對各出]”는 주자 및 이황설에 대한 기본적인 반대입장이 아닐 수 없다.

그러나 이이의 이 ‘이일(而一)’의 ‘일(一)’은 과연 어떠한 ‘일’일 것인가? 여기에 필자가 관심을 갖고 있는 마지막 문제가 있다. 거기에는 얼추 두 가지 입장이 있지 않나 여겨진다. 하나는 존재론적 ‘일’이요 다른 하나는 현상론적 ‘일’이 아닌가 한다.

먼저 고전적 ‘일(一)’론을 살펴본다면 노자의 ‘도생일(道生一)’에서 얻어진 ‘일(一)’과 ‘이생삼(二生三)’에서 얻어진 ‘충화의 기[沖和之氣]’로서의 ‘일(一)’이 있거니와 전자는 후일 역의 ‘태극’으로 바뀌어졌다고 보임으로써 음양양의를 생성하는 것으로서의 상징적 일태극(一太極)이요, 후자는 그것이 비록 허무(虛無)를 바탕으로 하는 ‘충허의 기[沖虛之氣]’이기는 하지만 음양이기와 더불어 존재하는 또 다른 일

39) 위의 책, 같은 곳, 651쪽. “理氣元不相離 似是一物 而其所以異者 理無形也 氣有形也 理無爲也 氣有爲也 無形無爲而有形有爲之主者 理也 有形有爲而爲無形無爲之器者 氣也”

40) 위의 책, 같은 곳, 644쪽. “若朱子真以爲理氣互有發用 相對各出 則是朱子亦誤也 何以爲朱子乎”

기(一氣)라 하지 않을 수 없다. 그러므로 지나치게 성급한 판단이라 할는지 모르지만 적어도 고전적 입장에서 논한다면 일태극으로서의 ‘일’은 현상론적이지요 ‘충화의 기’로서의 ‘일’은 존재론적이라 하지 않을 수 없다.<sup>41)</sup> 그러나 이러한 상반된 양자가 송학에 와서 어떠한 변화를 가져왔을까를 우리는 좀 더 살펴보지 않을 수 없다.

송학에 이르러 음양의 상징적 일태극(一太極: 易道로서)은 주렴계에 의하여 무극으로서의 태극과 정주에 의하여 천리(理)로서의 태극이라는 두 가지 의미를 갖게 되었다. 이러한 송학적 태극론은 그대로 고스란히 조선조 성리학의 주류를 형성했음은 다시 말할 나위도 없거니와 더욱이 태극리설(太極理說)은 고전적 일태극설의 상징적 태극으로 하여금 “태극은 리이다”라는 존재론적 태극에로의 개념 전이의 계기를 마련해 주었다고 볼 수 있는 것이다. 그러므로 고전적 태극개념은 송학에 의하여 현상론적 입장에서 존재론적 입장으로 바꾸어졌기 때문에 이이는 그의 ‘일(一)’의 개념을 추출함에 있어서 어떻게 대처하였는가는 문제로 남는 것이다. 이제 이러한 태극 개념의 전이를 전제로 하고 율곡의 ‘일’을 추적해 보기로 한다

먼저 이이의 이통기국설이 기대승의 이약기강설의 대립개념의 지양에서 얻어진 통체로서의 ‘일(一)’의 개념으로 이해됨을 지적한 바 있거니와 이이는 소위 태극설과 관련하여 이 ‘이일(而一)’의 ‘일(一)’을 어떻게 이해하고 있는 것일까. 여기서 필자는 세 가지 가설을 내

41) 易有太極으로서의 태극은 易道로서의 태극이니만큼 형이상자요, 음양은 태극이 생성한 자로서(是生兩儀)의 陰陽之氣이니 형이하자다. 沖和之氣도 陰陽之氣와 그 궤를 같이한다는 점에 형이하자인 것이다. 이를 형상·형하로 나누어 현상론적이지 존재론적이지 하는 데는 물론 문제가 없지 않다. 그러나 易道는 본시 象의 학이다. 그러므로 易道의 다른 표현인 태극은 형이상자로서 현상론적(本체가 아니라는 의미에서)이라 이르는 것이요, 陰陽之氣(沖和之氣와 함께)는 만물(질료)의 생성자라는 점에 존재론적(森羅萬象으로서의 구체적 존재라는 의미에서)이라는 것이다. 현상론이니 존재론이니 하는 서양철학적 술어의 차용에 의한 서양철학적 개념과의 지나친 혼란은 여기서 피해야 할 것이다.

세우고자 한다.

ㄱ. 태극리설(太極理說). ㄴ. 심시기설(心是氣說). ㄷ. 제삼X설(第三X說)

첫째, 이이는 송학 이래 전통적 태극리설을 승계한 이황과는 달  
리<sup>42)</sup> 태극의 리[太極之理]를 다음과 같이 말하고 있다.

“‘역에 태극이 있다’고 할 때의 ‘역’ 자는 리를 가리켜 말한 것  
입니까, 기를 가리켜 말한 것입니까”라 물었다. 대답하기를,  
“기의 변역(變易)을 가리켜 말한 것이다. 여기서도 리와 기가  
분리할 수 없다는 것을 볼 수 있다. 그 해석은 ‘음양이 변역하  
는 가운데 태극의 리가 있으니, 이것이 양의(兩儀)를 낳는  
다’라고 해야 한다.”<sup>43)</sup>

이이는 태극음양을 혼연일체로 본 일재 이황의 설에 반대한 기대  
승의 태극리설과 방불한 바 있으니, 그는 말하기를

태극이란 다만 리일 뿐이고 기에 간섭되지 않는 것이다.<sup>44)</sup>

라 하여 기(氣: 음양)와는 따로 ‘태극의 리’를 설정한 점이 기대승과  
동일한 것이다. 그러나 이들은 어디까지나 기와의 상대적 태극리설  
로서 이는 이황의 천리로서 동정을 갖춘 절대적 태극리설과는 구별

42) 이황에 있어서는 理動·氣動이 양립하기 때문에 太極理의 理도 動하므로 태극에도 동정이 있  
다고 다음과 같이 논한 바 있다. “太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復  
有使之者乎”(『退溪集』卷13)

43) 『國朝勅諭谷集』(I) 卷31, 「語錄」 784쪽. “易有太極 易字指理而言乎 指氣而言乎 曰指氣之變易而  
言 於此亦可見理氣之不可岐也 其釋當曰於邵筮變易之中 有太極之理 是生兩儀云爾”

44) 『兩先生往復書』 卷1, 「答一齋書」 24~25쪽. “太極者 只是理而不涉乎氣者也”

되는 것이 아닐 수 없다. 그렇다면 이러한 이기의 상대적 태극이 과연 ‘이일(而一)’ 또는 ‘일이(一而)’의 ‘일자(一者)’가 될 수 있는지의 문제인 것이다. 여기서 이이는 “음양의 변역의 가운데 태극의 리가 있다”<sup>45)</sup>라 하였으니 “음양이기 가운데 태극의 리가 있다[陰陽二氣中有太極之理]”로서 “이기의 가운데 하나의 태극이 있음[二氣之中 有一太極]”이기는 하지만 그것은 결코 “둘이면서 하나이다[二而一]”로서의 일태극일 수는 없다. 왜냐하면 이이에 있어서의 일태극은 태극의 리로서의 일태극이기 때문에 음양의 기와 상대적 일태극에 지나지 않기 때문이다. 그러므로 이이의 태극의 리는 고전적 일태극으로 간주할 수 없기 때문에 ‘일이(一而)’ ‘이일(而一)’의 ‘일(一)’일 수는 없다고 보아야 할 것이다.

둘째, 이이에 있어서의 심(心)은 ‘일(一)’이다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.

심은 하나인데 어찌 두 개가 있겠는가? 다만 주로 하여 발하는 것으로 두 개의 이름이 있을 뿐이다.<sup>46)</sup>

그러므로 도심이니 인심이니 하는 것도 다 같은 하나의 심의 다른 양상에 지나지 않는다. 그리하여 그의 일심론(一心論)은 ‘심시기(心是氣)’설로까지 발전하였다.

주자가 “심의 허령(虛靈)하고 지각하는 것은 하나일 따름이나, 혹 성명의 올바름에서 근원하고 혹 형기의 사사로움에서 생긴

45) 『(國譯)栗谷集』(I) 卷31, 「語錄」 784쪽. “陰陽變易之中 有太極之理”

46) 『栗谷全書』 卷20 『聖學輯要』 「修己第二上」. “心 一也 豈有二乎 特以所主而發者 有二名耳”

다”고 하여, 먼저 하나의 심이란 글자를 앞에 놓았으니 심은 기이다. 혹 근원하기도 하고 혹 생기기도 하여 심의 발현이 아닌 것이 없으니, 어찌 ‘기발’이 아니겠는가? 심 가운데 있는 리가 바로 성이니, 심이 발현하는데 성이 발현하지 않을 리가 있지 않으니, 어찌 리가 탄 것이 아니겠는가?<sup>47)</sup>

이이에 있어서의 이 ‘심시기’는 호연지기로서 천지에 충색(充塞)한 것이다.

성현의 천언만어(千言萬語)가 다만 사람들로 하여금 그 기를 단속하여 기의 본연을 회복하게 할 뿐이다. 기의 본연이란 호연지기이다. 호연지기가 천지에 충색하면 본래 선한 리가 조금도 엄폐되는 것이 없으니, 이것은 맹자의 양기론(養氣論)이 성인의 문하에 공훈이 있는 것이다.<sup>48)</sup>

이렇듯 태극의 리와는 상대적 의미로서의 ‘심시기’에서 ‘일(一)’의 개념을 얻어볼까 하였지만 도시 그것은 불가능함이 자명하다 하지 않을 수 없다. 어쨌든 이이에 있어서는 이기 그 어느 것도 일방적인 ‘일(一)’로서 통할(統轄)할 수는 없는 것이다. 그러므로 고전적 의미로서의 태극의 리나 음양의 기나 다 같이 이이의 ‘이일(而一)’이나 ‘일이(一而)’의 ‘일(一)’일 수 없다는 것으로 귀결지을 수밖에 없다. 그렇다면 이이의 ‘일(一)’은 어떻게 이해되어야 할 것인가. 여기에 셋째로 제삼설(第三說)을 내세워 보는 까닭이 있는 것이다.

47) 위의 책, 卷10, 「答成浩原」 28쪽. “朱子曰 心之虛靈知覺 一而已矣 或原於性命之正 或生於汙氣之私 先下一心字在前 則心是氣也 或原或生 而無非心之發 則豈非氣發耶 心中所有之理 乃性也 未有心發而性不發之理 則豈非理乘乎”

48) 위의 책, 같은 곳, 27쪽. “聖賢之千言萬語 只使人檢束其氣 使復其氣之本然而已 氣之本然者 浩然之氣也 浩然之氣 充塞天地 則本善之理 無少掩蔽 此孟子養氣之論 所以有功於聖門也”

6)

위에서 보아온 바와 같이 ‘이일(而一)’ 또는 ‘일이(一而)’의 ‘일(一)’은 우주론적 입장에서 볼 때 ‘태극생양의(太極生兩儀)’의 태극을 ‘태극의 리’라 하여 음양이기(陰陽二氣)와 대립적 위치에 놓았기 때문에 ‘이일(而一)’ 또는 ‘일이(一而)’의 구조적 ‘일’일 수는 없으며 인성론적 입장에서 볼 때에도 ‘심시기’의 일심(一心)이 비록 호연지기로서 의 본연지기(本然之氣)이기는 하지만 ‘본래 선한 리[本善之理]’와의 대립적 한계를 벗어나지 못했기 때문에 ‘이일(而一)’ 또는 ‘일이(一而)’의 구조적 ‘일’로 간주할 수는 없으리라 여겨지는 것이다. 그러므로 ‘이일(而一)’ 또는 ‘일이(一而)’의 ‘일’은 결국 이기의 대립개념에서 초연히 벗어난 차원에서 이를 구하지 않을 수 없는 것이다.

이이는 그의 「답성호원(答成浩原)」서한에서 다음과 같이 말하고 있다.

리와 기의 오묘함은 알기도 어렵고 말하기도 어렵다. 대저 리의 근원은 하나일 뿐이요, 기의 근원도 하나일 뿐이다.<sup>49)</sup>

이기의 미묘함은 볼 수도, 말할 수도 어렵다 하였음을 본다면 이이 자신도 이미 그것을 단순히 태극음양이나 일심성정(一心性情)으로 설명할 수 없음을 시인한 것으로 풀이되기도 한다. 다못 여기서 그는 이기가 이(二: 異)가 아니요, 일(一)임을 단순히 불상리(不相離)의 관계에서 얻으려 하고 있음을 본다. 이는 그의 다음과 같은 말에도

49) 위의 책, 같은 곳, 17쪽. “理氣之妙 難見亦難說 夫理之源 一而已矣 氣之源 亦一而已矣”



역력히 나타나고 있다.

리는 형이상이고 기는 형이하이다. 두 가지는 서로 분리할 수 없다. 이미 서로 분리할 수 없다면 그 발용은 하나이니 “서로 발용함이 있다”고 말할 수 없다.<sup>50)</sup>

이기는 서로 떨어질 수 없기 때문에 ‘하나’일 수 있다는 그 ‘하나’는 곧 위에서도 이미 지적한 바 있는 동시성[時]과 동소성[空]의 일치를 의미하는 것이 아닐 수 없다. 이러한 시공일여(時空一如)의 상황 속에서 이기는 공존하고 있는 것이다. 그것이 다름 아닌 이이의 ‘이일(而一)’ 또는 ‘일이(一而)’의 ‘일(一)’의 이해가 아닐까. 일단 그렇게 전제해 본다.

다산은 그의 『대학공의(大學公議)』에서

몸과 마음은 묘합하였으니 구분하여 말할 수 없다. 마음을 바르게 하는 것은 곧 몸을 바르게 하는 까닭이므로 두 층의 공부 가 없는 것이다.<sup>51)</sup>

라 하였다. 여기에 ‘몸과 마음은 묘합함[身心妙合]’은 곧 서로 분리되지 않은 묘합이 아닐 수 없다. 거기에는 오직 시공일여(時空一如)의 경지가 있을 뿐 다른 그 어떤 제삼의 요소도 개재해 있지 않다. 다시 말하면 서두에서 살펴본 바 있는 노자의 소위 충화(沖和)의 기도 여기에는 개입할 틈이 없는 것이다. 그러므로 정약용은 다음과 같기도

50) 위의 책, 같은 곳, 12쪽. “理 形而上者也 氣 形而下者也 二者不能相離 既不能相離 則其發用一也 不可謂互有發用也”

51) 『與猶堂全書』第2集 經集 第1卷 『大學公議』 <所謂修身在正其心者……> 29쪽. “身心妙合 不可分言 正心卽所以正身 無二層工夫也”

말하고 있다.

신(神)과 형(形)이 모함하여야 바로 사람이 되는 것이다. 그러므로 고경(古經)에서는 총괄하여 ‘신(身)’이라 이름하기도 하고 또한 ‘기(己)’라고 이름하기도 한다.<sup>52)</sup>

라 하여 인간도 신(神: 精神)·형(形: 肉體)의 이원적 대립개념의 모함(妙合: 而一)의 ‘일(一)’로 파악하고 있는 것이다. 이이의 이기불상리의 모함개념도 정약용의 신형모함(神形妙合) 개념과 그 궤를 같이한다고 볼 수는 없을까. 왜냐하면 그는 ‘리는 형이상[理 形而上者也]’(神)·‘기는 형이하[氣 形而下者也]’(形)인데 ‘두 가지는 서로 분리되지 않는[二者不相離](妙合)’ 까닭에 ‘그 발용함이 하나[其發用一也]’(一身)라고 했기 때문이다.

요컨대 “하나이면서 둘이다”의 구조적 성격을 지닌 이이의 이기관은 어떠한 사상적 또는 철학적 근거 위에 성립되어 있는 것일까 하는 문제를 풀어야만 본론의 결론이 이끌어내질 것이다. 그런 의미에서 필자는 두 가지 입장에서 이를 관찰해 보고자 한다. 하나는 불교의 측면에서요 다른 하나는 본래적 유교의 측면에서이니 이것이 바로 ‘제삼X설’의 모색인 것이다.

첫째, 불교적 측면에서는 이병도 박사의 다음과 같은 견해를 들어 보아야 할는지 모른다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.

율곡의 이기일원적 이원관(二元觀)은 실상 불교철학에서 유치

52) 『與猶堂全書』 第2集 經集 第2卷 『心經密驗』 「心性總義」 25쪽, “神形妙合 乃成爲人 故其在古經 總名曰身 亦名曰己”

된 바가 많다고 할 수도 있다. 율곡의 유명한 ‘이통기국’설을 보면 더욱 그러함을 느끼지 않을 수 없다.<sup>53)</sup>

여기서 말한 불교철학이란 곧 화엄철학을 가리킬 것이니 이박사는 말하기를 “율곡의 ‘이통기국’설은, 즉 불교의 화엄철학의 이사(理事)와 통국(通局)을 연상케 하여준다”<sup>54)</sup>한 것은 그의 견해를 단적으로 표현한 것이 아닐 수 없다. 이러한 그의 견해에는 결코 무리는 없다. 그러나 한편 송학—성리학—과 불교—특히 화엄종—와의 관계는 전적으로 불가분의 관련을 맺고 있다는 것은 근래 학계의 일반화된 통념이므로 여기서 구구한 논술은 피하고자 하거니와 그러한 의미에 있어서 이이를 볼 때 그의 이기설이 불교철학의 권내에서 완전히 벗어날 수 없음은 너무도 당연한 이유가 아닐 수 없다. 다못 우리가 주목하고자 하는 것은 퇴계사상—송학적 정주학의 정통—과의 대결에 있어서 그들의 이원론적 이기관의 보루를 벗어나 이기일체관을 구축한 그의 사상적 근거에 있는 것이다. 거기서 구축된 것이 바로 “둘이면서 하나이다[二而一]”, “하나이면서 둘이다[一而二]”라는 사상적 구조인 것이니 그러한 구조적 성격이 과연 화엄의 ‘진공묘유(眞空妙有)’로써 설명될 수 있을 것인지. 문제는 이 점에 있는 것이다.

거기에는 물론 외형적인 유사를 결코 부인하거나 배제할 수는 없다. 그의 이사관(理事觀)에는 불교의 공관(空觀)에 나타나는 ‘서로 분리되지 않는 하는 묘유(妙有)’와 구조적 유사성이 없지 않은 것이다. 그러나 우리는 그러한 외형적 유사성보다도 사상적 내용이 더욱 중

53) 李丙巖, 『栗谷의 生涯와 思想』, 67쪽.

54) 같은 책, 68쪽.

요한 것이다. 다시 말하면 그의 사상의 본질이 문제인 것이다. 여기에 다시금 유교적 측면을 엿보고자 하는 까닭이 있으니 그것이 다름 아닌 실유(實有)에 근원한 본래적 유교사상의 근간을 이루고 있는 중(中)의 사상이라고 할 수 있다.

유교의 “중이란 편벽되지 않고 치우치지 않으며 지나치거나 부족함이 없는 명칭”<sup>55)</sup>으로 정의되어 있다. 필자는 여기서 ‘중’의 윤리적 의의를 캐보자는 것은 아니다. 도리어 그의 구조적 성격이 무엇을 의미하는가를 더듬어 보자는 데 있다. ‘중’이란 언제나 양극(兩極: 二)의 ‘중(中: 一)’인 것이다. 양극이 없는 ‘중’은 ‘중’이 아니라 일점(一點)일 수밖에 없다. 그러므로 “하나이면서 둘이다” 또는 “둘이면서 하나이다”의 이(二: 兩極)는 바로 이일(而一: 中)의 전제가 아닐 수 없다.

그렇다면 ‘중’으로서의 ‘이일(而一)’은 그것이 곧 역의 태극이 아니겠는가 하는 문제가 있다. 그러나 역의 태극은 태극생양의(太極生兩儀)로서의 생성원리에 입각한 것이라 한다면 편벽되지 않고 치우치지 않은 한 ‘중’은 생성원리라기보다는 시공적(時空的) 실유(實有)의 구조적 상(象)이라 해야 할는지 모른다. 그런 의미에서 ‘이(二)’라는 실유의 구조적 ‘중’이 다름 아닌 “둘이면서 하나이다”의 ‘일자(一者)’가 아닌가 한다. 그런 의미에서 생성원리로서의 ‘태극의 리’와 ‘중’과는 구별되어야 할 것이다.

사실상 이이는 그의 이기관(理機關)의 정립과정에 있어서 이황의 호발설과 맞서고 있음은 다시 말할 나위도 없거니와 그런 중에서 그는 “하나이면서 둘이다[一而二]”라는 비논리적 표현방법으로 그의 사상체

55) 『中庸章句』註 “中者 不偏不倚無過不及之名”

계를 구축하였다. 그러나 그 이상의 설명은 여기에 더 보태지 않았다. “하나이면서 둘이다”의 구조적 성격에 대한 우리의 추적은 태극 설이나 불교의 화엄철학으로서는 하나의 통념적 이해에는 접근할 수 있을런지 모르지만 “하나이면서 둘이다”의 진실된 모습은 탐색해 낼 길이 없다. 그리하여 마지막으로 찾아낸 것이 다름 아닌 양극(兩極: 二)의 정중(正中: 一)으로서의 “둘이면서 하나이다[二而一]”라는 구조적 성격이었던 것이다.

## 7)

율곡사상의 중심과제로 간주되는 “하나이면서 둘이다[一而二]”의 구조적 성격을 유교적 정중(正中)의 상(象)에서 찾아보려는 필자의 의도는 논리적 비약이라는 혐의를 면치 못할는지 모른다. 그러나 그것이 비록 이이는 자신의 의표에 속할는지도 모르지만 적어도 그의 이기관은 송학적 이원관의 세계에서는 초탈하여 ‘일(一)’의 세계에로의 몰입만은 부인할 수 없을 것이다. 요는 그 ‘일’이 문제가 되는 것이다. 그 ‘일’은 이이에게서만 문제가 되는 것이 아니라 ‘우리들’에게도 문제가 되기 때문이다.

여기서 ‘우리들’이란 ‘한국적인 것들’이란 의미로 쓴 것이다. 우리들은 이것을 ‘한’이라 불러왔으며 ‘한’이란 바로 우리들의 것으로서 그야말로 많은 의미를 함축하고 있지만 이를 단적으로 말한다면 ‘일’에 지나지 않는다. ‘일’은 곧 오랜 전통 속에선 우리들의 상징적 숫자가 되었던 것이 아닌가.

이 ‘일(一)’은 우리의 ‘하나’로서 그것은 중국의 ‘이(二)’와 대조를

이론다는 사실을 우리는 간과할 수가 없다. 일례를 들면 음양설에 있어서도 그들은 태극보다도 음양이기의 동정에 보다 많은 관심을 기울이고 있음을 본다. 역학은 음양의 학이지 태극의 학은 아니다. 태극은 음양생성의 원인일지언정 현실적 존재는 아니다. 현실적 존재는 오로지 음양변화의 세계인 것이다.

그것을 일태극(一太極)이라 이룰 수 없는 한국의 ‘일(一)’은 ‘이(二)’에 의하여 이루어진 총체적 세계인 것이다. ‘이’의 대립은 ‘일’에 의하여 해소되는 것이 아니라 ‘일’에 의하여 더욱더 그의 존재의의가 뚜렷해진다. 그러므로 그 ‘일’은 ‘이’에 의한 ‘일’이라는 점에서 그 ‘일’은 숫자적 단위로서의 ‘일’이 아니라 ‘정중(正中)’으로서의 ‘일’이라는 것이다.

이러한 우리의 ‘일’이 만일 ‘정중’으로 표현된다면 그것은 단순한 ‘일’이 아니라 “하나이면서 둘이다[一而二]” 또는 “둘이면서 하나이다[二而一]”로서밖에 표현할 길이 없다는 데에 문제가 있는 것이다. 그러므로 “하나이면서 둘이다” 또는 “둘이면서 하나이다”가 다른 아닌 ‘정중’의 숫자적 표현에 지나지 않는다고 할 때 율곡이 이러한 사실을 의식하였거나 의식하지 못했거나 그것은 그다지 크게 문제가 되지 않는다. 도리어 설령 그가 그것을 의식하지 못했다 하더라도 우리는 율곡사상 그 자체는 이 “하나이면서 둘이다”라는 한국적 ‘정중’의 상(象)이 결국 그의 사상의 중심이 되어 있다고 단정하고 싶다는 것이다. 그렇다면 문제는 율곡사상 자체의 구조적 성격이 밝혀졌음에 그치는 것이 아니라 그의 사상의 한국적 상(象)은 곧 중국적 사고의 이원성에서의 전이라는 사실이 더욱 큰 의미를 지니고 있는 것으로 풀이할 수밖에 없다. 이항도 사실상 “하나이면서 둘이다”

라 하기는 했지만 그는 이기일여(理氣一如)의 절대적 일원론에 근거한 점이 이이와는 다르다. 이이의 “하나이면서 둘이다”는 명실공히 절대적 이기이원론의 일원론적 총화인 것이다. 여기에 ‘중(中)’으로서의 한국적 ‘한’과 상통하는 점이 서려 있는 것이다.

그러므로 이이의 사상은 누구보다도 한국적이라 할 수 있다. 중국적 이원관이 도도하던 시절에 그는 자기의 철학을 한국적 ‘한’ 위에서 전개하였던 것이다. 그렇기에 그는 “주자도 자기처럼 생각하지 않는다면 주자도 잘못이다” 하였고 “성인이 다시 나타난다 하더라도 내 말은 바꾸지 못하리라”는 자신을 토로했던 것이다.

어쨌든 이러한 ‘한’의 사상은 물론 한국적인 것에 국한되었거나 또는 한국적 사고의 전유에 속하는 것은 아니다. 모든 사물을 총체적으로 파악하고 전체적으로 이해하려는 태도에 있어서는 이렇듯 ‘이일(而一)’에의 집약이 불가피하리라 여겨질 것임은 물론이다. 그렇다 치더라도 율곡사상에 의하여 송학적인 대립관을 총체적으로 파악할 수 있는 길이 열렸다는 사실을 또한 우리는 주목하고자 하는 것이다. 그러한 사고의 구조적 양상이 훨씬 후인 개신유학자들에게 산발적이기는 하지만 나타나고 있음은 흥미로운 일이 아닐 수 없다.

정약용은 그의 『중용자잠(中庸自箴)』에서

‘성을 따른다’란 것은 천명(天命)을 따르는 것이다.<sup>56)</sup>

라 하였다. 이는 A(率性)는 B(循天命)임을 의미한다. 이를 도식화하면

56) 『與猶堂全書』第2集 經集 第3卷 『中庸自箴』卷1 <天命之謂性……> 3쪽. “率性者 循天命也”

$$A(\text{率性})=B(\text{循天命})$$

가 된다. 분명히 논리적 모순이 아닐 수 없다. 이러한 정약용의 사고방식은 이이의 그것과 조금도 다르지 않다. 정약용은 자신이 “둘이면서 하나이다” 또는 “하나이면서 둘이다”라 하지 않았을 따름이요 술성(率性)과 순천명(循天命)은 이자(二者)이지만 B=B이기에 ‘이일(而一)’인 것이다.

그때(다산 당시) 송학자들은 인성은 천리라 하였고 천명은 명부(命賦)라 하였으니 천리와 명부와의 관계는 영원한 이자(二者)로써 “둘이면서 하나이다”일 수는 없는 것이다. 정약용의 이러한 “둘이면서 하나이다”의 구조적 사고형태는 그의 목자상(牧者像)에서 더욱 뚜렷이 나타나고 있다. 그는 그의 『목민심서(牧民心書)』 「자서(自序)」에서 다음과 같이 말하고 있다.

성현의 가르침에는 원래 두 개의 길이 있다. 사도(司徒)는 모든 백성을 가르쳐 각각 몸을 닦도록 하고, 태학(大學)에서는 국자(國子)를 가르쳐 각각 몸을 닦고 백성을 다스리게 하였으니, 백성을 다스리는 것은 백성을 기르는 것이다. 몸을 닦는 것이 반절이 되고 그 반절은 백성을 기르는 것이다.<sup>57)</sup>

라 하였으니 군자로서의 목자의 전인적 인격은 수신(修己)의 반(半)과 치인(治人)의 반이 ‘일(一)’자를 형성하여 이루어짐을 밝힌 것이다. 수기란 구심적 자기수성(自己修省)이요, 치인이란 원심적 경국제민(經國濟民)이니 이 양자(兩者: 二)는 둘로 분기되는 것이지만 정약용은 이를

57) 『與猶堂全書』 第1集 詩文集 『文集』 「牧民心書序」. “聖賢之教 原有二途 司徒教萬民 使各修身 大學教國子 使各修身而治民 治民者牧民也 然則君子之學 修身爲半 其半牧民也”



수기치인의 일자상(一者象)으로 파악한 것이다. 여기에 ‘둘[二: 修己治人]’ ‘이면서 하나이다[而一: 牧畜]’는 상(象)이 존재하고 있음을 본다.

여기에 모든 차별상을 ‘하나’로 조화하려는 기본적 입장이 있다. 송인(宋人)들도 물론 ‘이일분수(理一分殊)’설을 내세워 일자상(一者象)을 말하고 있으나 ‘이일(理一)’의 ‘일(一)’은 분수의 원천적 ‘일’일 따름이요, 결코 차별상을 총체로 관조하려는 ‘일자’와는 구분되는 것이 아닐 수 없다.

“둘이면서 하나이다”의 일자(一者)는 ‘하나’이면서 ‘전부’인 것이다. 전부는 곧 완전이요, 완전은 조화인 것이다. 이어는 그의 “둘이면서 하나이다” 또는 “하나이면서 둘이다”의 ‘일(一)’에서 총체를 보았고 전체적 조화를 읽은 것이다. 그것은 곧 면면히 흐르고 있는 전통적 한국사상의 ‘하나’와도 서로 통하는 자가 아닐 수 없다.



제 4 편

# 윤휴 인성론 연구



## 1. 서언

일찍이 당쟁사상 일대파문을 일으켜<sup>1)</sup> 급기야 귀양길에 사사된 바 있는 백호(白湖) 윤휴(尹鑄: 1617~1689)<sup>2)</sup>의 경학은 비록 우암(尤庵) 송시열(宋時烈: 1607~1689)<sup>3)</sup>과의 숙명적인 당색차로 사문난적이라<sup>4)</sup> 일방적 낙인이 찍혔음에도 불구하고 도리어 그의 창의적 독자성 때문에 후학들의 많은 관심을 불러일으켰던 것으로 알려지고 있다. 그러나 이를 밑받침하는 그의 경전주해서(經傳註解書)의 구독은 거의 불가능에 가까우리만큼 어려운 일이었고, 더러 몇몇 저술에는 그의 내용이 단편적으로 소개되어 있기는 하지만<sup>5)</sup> 최근에 간행으로

---

\* 본 글은 1978년 10월 14일 『한국학』 제18집(서울: 영신아카데미한국학연구소)에 수록된 것이다.

- 1) 李丙燕, 『韓國儒學史草稿』 제3편, 173쪽. “當時畿下南人學者中 有與眉叟同爲清南派之領袖 對坑於西人 以起一大波紋於朝鮮儒林黨爭史上者 卽尹鑄是也”
- 2) 字는 希仲 호는 白湖 본관은 南原. 대사헌 孝壽의 손자. 현종 초 효종의 喪中에 인조의 繼妃 趙氏(莊烈王后)의 복제문제로 宋時烈의 禮論과 맞섰고, 庚申大黜陟(1608) 때 귀양갔다가 許篈의 옥사에 연좌된 혐의로 賜死되었다.
- 3) 字는 英甫 호는 尤菴. 시호는 文正. 본관은 恩津. 睡翁 甲祚의 셋째아들. 沙溪 金長生의 제자. 李朝 中期의 執權 重臣이었으나 肅宗 때 왕세자 책봉문제로 숙종의 노여움을 사 濟州로 유배되었다가 귀로에 邑에서 賜藥을 받았다.
- 4) 張志淵, 『朝鮮儒教淵源』 卷2, 94쪽. “又作論語註解宋子源安針……諸經傳註解與朱子說頗有異同故宋尤菴斥之以漸文亂賊”
- 5) 李丙燕, 『韓國儒學史草稿』·張志淵, 『朝鮮儒教淵源』·玄相允, 『朝鮮儒學史』 등 참조.

알려진 『백호집(白湖集)』에도 이렇다 할 경학의 대문자(大文字)는 실려 있지 않은 것으로 나타나 있는 것이다.<sup>6)</sup> 한우근 교수의 「백호 윤후 연구」<sup>7)</sup>가 쓰여질 무렵만 하더라도 사정은 결코 개선되지 않았음이 짐작되는 것이다. 왜냐하면 장장 3회에 걸쳐 발표된 장편의 역작이었지만 경학에 관하여는 일언의 언급도 없었던 것으로 미루어 저간의 소식을 짐작하게 하는 것이다. 그로부터 2년 후에 한교수의 윤후 추적은 경세론에 그치지 않고 「백호 윤후 사단칠정인심도심설」<sup>8)</sup>을 펴냄으로써 비로소 윤후 경학연구의 효시를 이루었던 것으로 알려지고 있다. 그 후 송궁섭 교수도 전기 윤후의 사단칠정인심도심설을 근거로 하여 「백호 윤후 이기철학서설」이라는<sup>9)</sup> 일문(一文)을 발표함으로써 자못 윤후 경학연구에 새로운 길잡이가 되어준 감이 짙다.

그러나 이들은 윤후 경학의 입장에서 볼 때에는 빙산의 일각을 건드린 것에 지나지 않는다고 보아야 할는지 모른다. 이는 결코 이상 두 교수의 논문을 경시해서가 아니라 윤후 경학이 지니고 있으리라 여겨지는 많은 문제점들의 부피와의 비교에서 이르는 말일 따름이다. 더욱이 근자에 『백호전서(白湖全書)』 상·중·하 3권이 간행되어 그의 전모가 백일하에 나타남으로써 더욱 그러함을 절감하게 한다.<sup>10)</sup> 이제는 ‘백호경전주석(白湖經傳註釋)’을 사문난적이라 이를 사람도 없다. 인생은 무상하여 윤후의 뒤를 이어 그의 정적 송시열이

6) 李丙熹, 「朴西溪와 反朱子學的 思想」, 『大東文化研究』 제3집, 1966, 1쪽. “『白湖集』과 『讀書記』에는—나의 調査한 바로는—그다지 반주자학적인 大文字는 발견하지 못하였다.”

7) 『歷史學報』 제15·16(서울: 東亞出版社, 1961)·19집(서울: 東亞出版社, 1962).

8) 『李相佰博士回甲紀念論叢』(李相佰博士回甲紀念論叢編輯委員會, 1964).

9) 『哲學研究』 제11집, 1970.

10) 白湖文集刊行會, 『白湖全書』(대구: 경북대출판부, 1974).

사사된 지도<sup>11)</sup> 머지않아 300년을 헤아리게 될 날이 윤희의 그날과 함께 다가오고 있는 것이다. 이에 윤희 서거 300주년(1979)의 현시점에 있어서는 더욱이 그의 경세론에 이어 그의 경학이 연구 보완되어야 하지 않을까 여겨지기도 한다. 그러한 의미에서 필자는 이미 한·송 두 교수에 의하여 논술된 바 있기는 하지만 필자 나름대로 윤희 경학연구를 위한 이정표의 일환으로 그의 인성론의 일단을 정리해 보고자 할 따름이다. 이어서 언젠가는 『중용』과 『대학』을 위시로 한 그의 제경학(諸經學)이 연구 정리되어야 함은 다시 말할 나위도 없다.

---

11) 自湖가 賜死된 지(1680) 9년 만에 尤菴도 賜死되었던 것이니(1689) 운명의 부침으로서는 너무도 아 이러니하다.

## 2. 인성론 집필의 경위

윤휴 인성론의 중심이 되는 「사단칠정인심도심설」은 그의 나이 22세 처녀작품(處女作品)이다. 이는 울곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584)의 23세 때의 초기작품인 「천도책(天道策)」과도 대비되는 것으로서 이미 이이의 사상체계도 이때에 방향이 설정된 것으로 보이거니와 윤휴의 이 사칠론도－이이의 「천도책」이 약 3,000자인 데 비하여 거의 4배에 가까운 12,000자에 육박하는 저작으로서－이이의 그것처럼 윤휴의 인성론적 사상체계도 얼추 여기서 이미 그의 방향이 설정된 것으로 여겨지는 것이다. 그렇다면 그는 이 작품을 어떠한 연유로 쓰게 되었는가를 살펴봄으로써 이 글의 내용을 이해하는 데 간접적으로나마 다소 도움을 얻어보고자 한다.

그의 연보에 의하면 22세 때 그는 어머니를 모시고 공주(公州) 유천(柳川)으로 이사하였는데 그때에 「사단칠정인심도심설」을 저술하였다고 기록되어 있다.<sup>1)</sup> 연보의 저술기록으로서는 처녀작임이 분명한데 이를 쓰게 된 경위는 대체로 다음과 같이 추리할 수가 있다.

---

1) 『白湖全書』 下, 附錄 5, 「年譜」, 2135쪽.



그가 21세(1637) 때는 호병(胡兵)을 피하여 대부인(大夫人)을 모시고 삼산(三山) 외가댁에 있다가 강화도가 함락되고 남한산성의 적병 포위가 풀렸다는 소식을 듣고서는 이를 통탄한 나머지 다시금 과거에 응할 것을 단념하고 두문불출 독서에만 전념하였다는 것이다.<sup>2)</sup> 그리하여 그는 대부인을 모시고 그 이듬해에 공주 유천으로 이사했던 것이니 이때에 그는 집안에 들어앉아 학문에 전력하되 『효경』·『소학』·『대학』·『논어』·『맹자』로부터 순환반복하였다.<sup>3)</sup> 그러한 그의 새로운 학문적 태도—과거지학(科擧之學)에서 경학(經學)으로의 전환—로 그의 사칠론(四七論)의 저작은 이루어진 것이요, 병자호란의 패전은 그의 생활태도에도 새로운 전기를 마련해 준 것으로 풀이되는 것이다. 그러므로 사유(士儒)들의 학문적 업적은 영달의 시절보다도 도리어 그들의 환란시절에 이루어진다는 사례는 그에 있어서도 예외일 수 없다는 사실을 우리에게 보여주고 있는 것이다.

이때에 있어서의 그의 주변상황을 살펴본다면 전란을 피하여 모두 은둔을 일삼던 시절이지만 선생의 명성을 듣고 명유(名儒)들이 모두 잇달아 선생께 청교(請交)하였다 하니<sup>4)</sup> 이때(22세)에 이미 그의 학문은 모름지기 일가를 이루었기 때문임이 짐작되는 것이다. 이 시절에 있어서 교유관계를 더듬어 본다면 휴재(休齋) 권사성(權思誠)·석호(石湖) 윤여망(尹汝望)·미촌(美村) 윤길보(尹吉甫)·월천(月川) 권수부(權秀夫) 등이 모두 막역한 사이이었고, 송시열(宋時烈)과도 흠이 없

2) 같은 책, 같은 곳. “正月 江都失守……先生與 李就規 憫遇 時烈 於福川寺前 始聞出城之報 握手痛哭而還 自後不復應舉 杜門讀書”

3) 같은 책, 같은 곳. “先生 端居屏處 益肆力於問學 自孝經小大學孟中庸 以至詩書三禮大易春秋 循環反復 體之於心 驗之於身 參之以先儒所發揮 考信以古今治亂 早夜思繹至忘寢食”

4) 같은 책, 같은 곳. “時新經喪亂 諸名士多遯荒焉 先生榮華發外 嘉聞維馨 一時名儒皆踵門而請交”

는 사이였음은 물론 송준길(宋浚吉: 1606~1672)·이유태(李惟泰: 1607~1684)·유계(兪燾: 1607~1664) 등과도 널리 사귀었던 것이다. 이처럼 그의 교유의 폭이 넓은 것은 성망(聲望)의 도수(度數)와도 정비례하는 것으로서 다음과 같은 송시열의 말 한 마디가 이를 생생하게 밝혀주고 있는 것이다.

윤휴는 병자년(丙子年: 21세)에도 전쟁을 피하여 삼산 외가택에 있었던 일이 있는데 이때에 송시열은 10년 연상임에도 불구하고 윤휴의 성예(聲譽)를 듣고 몸소 교유를 청하고자 송준길에게 서한을 보내어 말하기를

내(송시열)가 삼산에 이르러 윤모(윤휴)를 만나보고 그와 함께 3일 동안 학문을 논하였는데 우리들이 30년 동안 독서한 것은 참으로 가소로운 것이었다.<sup>5)</sup>

라 하여 윤휴의 앞에서는 그의 30년 독서도 가소로운 것으로 자탄한 것만 보아도 윤휴의 학문은 그의 나이 20을 전후로 하여 이미 성숙되었음을 짐작하게 하는 것이다.

그가 붓을 들고 사칠론을 쓴 무인년(1638) 봄은 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~70)·고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~72)·우계(牛溪) 성혼(成渾: 1535~98)·율곡(栗谷) 이이(李珣: 1536~84) 등 사현(四賢)이 죽은 후로 거의 20여 년 내지 50년에 이르는 반세기의 세월이 지나서였다. 그 사이 사현의 사칠논변은 순수한 학문적 논란의 단계를 지나 학계는 이미 당인들의 손에 의하여 주리(主理)·주기(主氣)의 양

5) 『白湖全書』附錄5, 「年譜」 “吾至三山 見尹某 與之論學三日 吾輩三十年讀書 誠可笑也” 【참고】 연보에 의하면, 이 글은 송시열이 송준길에 보낸 서한임을 밝히고 있다.

파<sup>6)</sup>로 갈라진 시기였다고 보이는 것이다. 이렇듯 당색과 학문이 서로 뒤섞여 있었기 때문에 자칫하면 혼미상태에 빠지기 쉬운 시절에 그는 사칠논변을 위하여 붓을 들었던 것이다. 여기에 그의 학자적 양식의 첫 시련이 도사리고 있었던 것으로 짐작이 간다. 그러나 그는 그의 사칠론의 서두에서 이황·기대승·성혼·이이의 설을 골로루 요약한 후 비로소 자신의 변론을 시작한다는 엄정한 태도를 잊지 않았다.<sup>7)</sup> 이는 그의 논문작성을 위한 문제제기의 당연한 한 방법이었다고 한다면 그만이었지만 윤희로서는 사현(四賢)－사군자(四君子)－의 어느 한편의 설에도 기울지 않는 공정한 입장을 분명히 보여준 자라 할 수도 있을 것이다. 그렇게 함으로써 그는 사현의 설을 취사선택 비판을 거듭하면서 자설(自說)을 추출해 냈던 것이니, 그러는 동안에 그는 자유스런 자기의 입장을 견지하였고 이러한 공정한 태도는 그의 긴 학력(學歷)을 통하여 발휘된 그의 창의적 독자성의 단초가 되는 자로 이해되는 것이다. 따라서 그의 「사단칠정인심도심설」의 집필은 그의 학문의 기본방향을 제시한 단서가 되었다는 점에서도 주목해야 할 것이다.

6) 裴宗鎬, 「退溪以後의 主理 主氣 및 折衷派」, 『韓國儒學史』(서울: 延大出版部, 1974), 117쪽. “율곡이 理氣互發說을 반대하며 경기지방에서는 율곡에 風靡되어 서인학자들이 모두 퇴계설을 비난하게 되자 이제 영남지방에서도 퇴계설을 옹호변명하여 율곡설을 반대하기에 이르러 여기서 理發과 氣發의 시비가 벌어져 主理主氣의 문제가 등장한 것이다.”

7) 『白湖全書』 中, 「四端七情人心道心說」, 1023~1024쪽. “或有難乎余曰 嘗聞先賢四端七情之說乎……退陶從而難之曰 四端純理也 七情兼氣也 奇明彥辨之曰 子思之論七情也 道其全者也 孟子之論四端也 剔發出來者也 非七情之外復有四端也……退陶辨之曰 四端理發而氣隨之故純善也 七情氣發而理乘之 故易流於惡也及夫石潭告源之論 而又異乎退陶 而合乎明彥之初說歟後浩源……談棄舊說而從之曰人心道心主理主氣之不同 在唐虞許多議論時已有此說 則理與氣互發 乃爲天下之正理……石潭辨之曰人心道心以私意 正理之相爲終始者而言也 七情則統言人心之動也 四端則指七情中 擇善一遇而言者也 烏可強就而相準耶……此四君子說之大畧也”

### 3. 사칠승기순리설(四七乘氣循理說)

소위 인성론은 송유들의 기본과제로서 이를 다루는 방법에 대체로 두 갈래의 길이 있다고 할 수 있다. 하나는 이기론적(理氣論的) 방법 이요, 다른 하나는 성정론적(性情論的) 방법이다. 그러나 이 양자는 손의 앞뒤처럼 서로 불가분리의 관계에 있음은 다시 말할 나위도 없다.

앞서 소개한 한교수의 「백호 윤희 사단칠정인심도심설」은 대체로 사칠과 심성을 나누어서 풀이하는 방법에 의거하였고<sup>1)</sup> 송교수의 「백호윤희 이기철학연구」는 대체로 이기론 중심으로 관찰한 논문임을 알 수 있다.<sup>2)</sup>

그러므로 송교수는 ‘윤희의 승기순리설(乘氣循理說)’의 일절로서 윤희 이기철학 연구의 소임을 다 하려고 한 것이다. 그러나 이러한 한·송 두 교수의 업적이 있기는 하지만 이에 필자는 이를 보완하는 입장에서 다음과 같이 몇 가지 문제를 지적해 보고자 한다.

---

1) ‘백호의 四端七情說’節은 이기론의 문제요 ‘백호의 人心道心說’節은 심성설의 문제를 다루었다. 백호의 원전이 또한 分節의 형식은 취하지 않았지만 사단칠정론과 인심도심설로 전후 구분되어 있다는 사실도 알아두어야 할 것이다.

2) 송교수에게서는 심성론적 인심도심설의 입장에서 백호 인성론을 관찰할 수 있는 일면이 결여되었다는 점에서 못내 아쉬움을 느낀다. 그러나 본시 이기철학이라는 대전제하에서 그렇게 다루지 않을 수 없었던 것으로 이해되지 않는 바는 아니다.

윤희는 그의 ‘승기순리설’을 다음과 같이 설명하고 있다.

인의예지는 성이고 칠정은 성이 기를 타고 발하는 것이다. 희로애락은 정이고, 사단은 정이 리를 따라 움직이는 것이다.<sup>3)</sup>

이를 알기 쉽게 풀어보면 다음과 같이 될 것이다.

- ① 인의예지[四端]는 성이지만 기를 타고 발하면 희로애락[七情]이 된다.
- ② 희로애락[七情]은 정이지만 리를 따라 움직이면 인의예지[四端]가 된다.
- ③ 성이 기를 타면 정이 되니 사단도 기를 타면 칠정이 되고, 정이 리를 따르면 성이 되니 칠정도 리를 타면 사단이 된다.
- ④ 이렇듯 인의예지와 희로애락은 사단과 칠정과의 관계요 성과 정의 관계로 상호일체가 되지만, 그들은 승기(乘氣)·순리(循理)라는 작용에 의하여 상호전이할 수 있는 관계인 것이다.

여기서 우리는 윤희의 사단칠정론은 리와 기, 성과 정이 제각기 일체설적(一體說的) 관계로 성립된 것임을 알 수 있다. 이러한 그의 기본적 입장은 기대승이나 이이 등에 있어서도 똑같이 문제가 되지 않는 바 아니지만 어쨌든 윤희는 여기서 그의 기본적 입장에 입각하여 ‘성지승기(性之乘氣)’와 ‘정지순리(情之循理)’를 쌍거대언(雙舉對言)함으로써 그의 성정이기설(性情理氣說)을 확립하였으니 이제 우리는

3) 『白湖全書』(中) 卷25, 「四端七情人心道心說」 1024쪽, “仁義禮智性也 七情者 性之乘氣而發者也 喜怒哀樂情也 四端者 情之循理而動者也”

그가 말하는 ‘승기순리(乘氣循理)’란 과연 무엇을 의미하며 ‘승기(乘氣)’의 ‘기(氣)’와 ‘순리(循理)’의 ‘리(理)’는 적어도 윤희에 있어서는 어떻게 이해되어야 하는가를 알아보지 않으면 안 될 것이다. 그러기 위하여 이제 좀 더 그의 말을 들어보기로 하자.

그는 이어서 다음과 같이 말한다.

칠정은 정이고 사단도 정이다. 그저 사단만이 칠정이 움직일 적에 그 올바름을 잃지 않은 것일 뿐이다.<sup>4)</sup>

여기서 윤희의 사칠론은 성정일원(性情一源) 또는 성정일체관(性情一體觀)에서 다시금 ‘사단칠정균시정설(四端七情均是情說)’로 정립되고 있음을 알 수 있다.<sup>5)</sup> 앞 구절의 논리로 따진다면, ‘모두 성이다[均是性也]’라 할 수도 있지만 ‘모두 정이다[均是情也]’의 입장을 취하였다 는 사실을 우리는 윤희의 인성론에서 주목해야 할 것이다. 그 이유는 다음과 같다.

① 송유들의 성리학은 성을 근간으로 한 주정설(主靜說)을 취하고 있다. 그러므로 그들은 인성은 적연부동(寂然不動)한 것으로서 명경지수와 같은 본연지성을 천리로 파악하고 있는 것이다. 따라서 정(情)이란 ‘성의 움직임[性之動]’으로서의 성의 동적 상태 일 따름이다.

② 윤희는 여기서 송유들의 주정설을 취하지 않고 주동설적(主動

4) 위의 책, 같은 곳. “七情靜也 四端亦情也 特四端者 七情之動 而不失其正者耳”

5) 고봉도 퇴계와의 왕복서에서 “四端七情 固均是情也 而其立名有異者 豈非所就而言之不同乎”(『四理氣往復書』上, 11쪽)한 것과 상응한다.

說的) 주정설(主情說)을 취하였으니 이는 그의 인성론에서 사단 칠정의 ‘승기이발(乘氣而發)’이나 ‘순리이동(循理而動)’은 주동설적 입장을 취하지 않고서는 설명할 길이 없기 때문인 것이다.

③ 그러므로 그의 사칠론은 주정설(主情說)이라 이를 수밖에 없다. 그러므로 송교수는 위에서 소개한 그의 논문의 결론에서 윤희의 사칠론은 ‘사단칠정’이라 하지 말고 ‘칠정사단’이라 하여 칠정을 앞세울 것을 주장하고 있다.

이상과 같은 윤희의 주동(主動) 및 주정설적(主情說的) 주장은 인성의 활성론적(活性論的) 파악으로서 송유들의 설에 반한다는 점에서 주목할 만한 의미를 갖고 있다 해야 할 것이다. 그렇다면 성과 정의 구별은 ‘그 바름을 잃지 않음[不失其正]’의 정(正)·부정(不正)에 있으니 그 ‘정’이란 어떻게 얻어지는 것일까. 그는 이를 다음과 같이 설명한다.

‘정’은 자사(子思)의 이른바 희로애락이 그 절도에 들어맞음이라는 것이다.<sup>6)</sup>

‘정’을 절도에 들어맞음[中節者]으로 파악한 것은 미발시(未發時)가 아니요 이발시(已發時)의 ‘정’임을 의미한다. 『중용』에 “희로애락이 발현하지 않을 적을 중(中)이라 하고 발현하여 모두 들어맞은 것을 화(和)라 한다”<sup>7)</sup>라 하였으니, 절도에 들어맞음이라는 것은 발현하여

6) 『白湖全書』(中) 卷25, 「四端七情人心道心說」 1024쪽. “正 子思所謂喜怒哀樂之中其節者也”

7) 『中庸』 第1章. “喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節者 謂之和”

절도에 들어맞음[發而中節]이므로 이미 발현한 중절[已發之中節者]인 것이다. 그러므로 아직 발현하지 않은 정중(正中)은 불편불의(不偏不倚)한 상태로서의 ‘정(正)’이지만 이미 발현한 정중[已發之正中]은 과불급이 없는 결과로서의 ‘정’이다. ‘중절(中節)’의 ‘중(中)’은 동사로서의 ‘중’이므로 그것은 이미 ‘칠정의 움직임’이라는 전제하에서의 ‘중절(中節)’임을 알아야 할 것이다. 그러므로 이처럼 ‘중절’의 결과로서 얻어지는 정중(正中)의 사단일진대 그것은 결코 선형적 존재로서의 ‘정중’이 아님은 너무도 자명한 자가 아닐 수 없다.

용안(鑄案): 인·의·예·지의 이름은 일을 행한 뒤에 이루어지는 것이다. 그러므로 사람을 사랑한 뒤에 ‘인’이라고 하니, 사람을 사랑하기 이전에는 ‘인’이라는 이름은 성립되지 않는다. 나를 착하게 한 뒤에 이것을 ‘의’라고 하니, 나를 착하게 하기 이전에는 ‘의’라는 이름은 성립되지 않는다. 손님과 주인이 절하고 읊한 뒤에 ‘예’의 이름은 성립되는 것이다. 사물이 분변되고 명료해진 뒤에 ‘지’의 이름은 성립되는 것이다. 어찌 인·의·예·지의 네 알맹이가 뚜렷하여 복숭아씨와 살구씨처럼 사람 마음속에 덩어리로 잠재해 있는 것이겠는가?<sup>8)</sup>

이렇듯 중절(中節)의 결과[時中]로서 얻어지는 인의예지의 사덕은 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836) 같은 논술과 상응함은—약 200년 후에—실로 흥미로운 일이 아닐 수 없다.

여기서 정약용은 인의예지[四端]라는 이름은 다 같이 행사 후에 성립되는 것으로서 행사 이전에는 그러한 이름은 있을 수 없다는 것이

8) 『與猶堂全書』第2集 經集 第5卷 『孟子要義』「公孫丑第二」 <人皆有不忍人之心章> 22쪽. “鑄案 仁義禮智之名 成於行事之後 故愛人而後謂之仁 愛人之先 仁之名未立也 善我而後謂之義 善我之先 義之名未立也 賓主拜賄而後 禮之名立焉 事物辨明而後 智之名立焉 豈有仁義禮智四顆 磊磊落落 如桃仁杏仁 伏於人心之中者乎”



다. 이러한 정약용의 실천윤리학적 결과론은 윤희의 사단중절론(四端中節論)에 귀일함을 확인할 수 있으며 이는 주자의 존재론적 선천설과는<sup>9)</sup> 반대편에 서게 된다는 사실을 우리는 주목해야 할 것이다.

그렇다면 도대체 ‘칠정’의 정(情)과 ‘사단’의 단(端)은 어떠한가 알아보기로 하자.

‘정’이라고 하는 것은 인심이 느껴 중에서 발현한 것이고, ‘단’이라고 하는 것은 천명의 성이면서 밖으로 나온 것이다.<sup>10)</sup>

여기서는 인심의 발현과 천명의 성이 상대를 이루면서 ‘정’과 ‘단’이 구별되며 동시에 ‘정’은 오히려 중에서 발현하고[發乎中] ‘단’은 오히려 밖으로 나온다[出之外]는 사실을 지적하고 있다. 통념에 의하면 정(情)은 감정(感情)으로서 밖으로 나오고 단(端)은 성명(性命)으로써 내재적(內在的) 중(中)이 됨 직함에도 불구하고 칠정이란 기를 타고 발현하되 그 부위는 외부가 아니라 중(中: 內)으로서 발호중(發乎中: 內)하므로 내재적(內在的) 질(質)이 되며 사단(四端)이란 리를 따라 움직이되 그 부위는 내(內)가 아니라 그것이 밖으로 나오므로 외현(外現)하는 용(用)이 된다고 하여 소위 칠질사용설(七質四用說)을 윤희는 다음과 같이 주장한다.

칠정이란 것은 사단의 질이 되고 사단이라는 것은 칠정의 용이 되

9) 주자는 ‘四端節’의 주에서 ‘惻隱 羞惡 辭讓 是非 情也 仁義禮智 性也 心 統性情者也 因其情之發 而性之本然 可得而見 猶有物在中 而緒見於外也’라 하였으니 有物在中의 物은 四端在中의 四端에 응하는 자로서 存在論者가 아닐 수 없다.

10) 『白湖全書』(中) 卷25, 「四端七情人心道心說」 1024쪽. “謂之情者 人心之感而發乎中也 謂之端者 天命之性而出之外也”

는 것이니 대체로 나아가 말하는 것이 동일하지 않을 따름이다.<sup>11)</sup>

여기서 윤희는 칠질사용설을 내세우고 있는데 칠정은 내재적 질(質)이요 사단은 외현적(外現的) 용(用)이라 하였으니 이는 마치 송유의 체용설(體用說)을 질용설(質用說)로 변형한 것처럼 보이기도 한다. 이는 종래 ‘정’이란 성(性)의 움직임으로서 외현적이요 ‘단’이란 서(緒)로서 내재적이라는 주자의 설과는 상반된 것임은 다시 말할 나위도 없다.<sup>12)</sup> 그러기 때문에 송시열도 이 점에 대하여 약간의 이의를 달고 있다.

송영보(宋英甫: 송시열)가 말하기를 “퇴계는 리와 기를 곧바로 선과 후를 구분하였는데, 희중(希仲: 윤희)은 사단을 리로 여기고 칠정을 기로 여겨 사질칠용(四質七用)이라고 하였으니 대개 모든 사물은 반드시 먼저 질(質)이 있고 뒤에 용(用)이 있는 것이라면 또한 선후의 설은 믿는 것이 동일하지 않을 따름이다”라고 하였다.<sup>13)</sup>

송시열은 여기서 주장하기를 윤희도 사리칠기설(四理七氣說)을 말하였으니 이황의 이선기후설(理先氣後說)에 근거한다면 선질(先質: 理) 후용(後用: 氣)이기 때문에 사질칠용(四質七用)이어야 할 것이 아니냐는 것이다. 그러나 윤희는 그러한 송시열의 반론에도 아랑곳없이 칠질사용설(七質四用說)을 내세운 것은 어디까지나 칠정을 본질[本體]로

11) 같은 책, 같은 곳. “七情也者 四端之爲質也 四端也者 七情之爲用也 蓋所就而言之不同而已矣”

12) 다산이 그의 『孟子要義』에서—본문에서 인용한 바 있다—“豈有仁義禮智四顆 磊磊落落 如桃仁杏仁 伏於人心之中乎”라 한 것은 주자의 四端內在說을 두고 이른 말임은 다시 말할 나위도 없다.

13) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」小註 1024쪽. “宋英甫曰 退溪則以理氣直分先後 希仲則以四爲理 以七爲氣 而曰四質七用 蓋凡物必先有質而後有用 則亦先後之說 所信之不同耳”

삼고 사단을 행사에서 이루어지는[成於行事] 용(用)으로 삼으려는 주정설적(主情說的) 입장 때문이었음은 짐작하고도 남음이 있다.

윤희는 사철의 질용설(質用說)에 이어서 사단칠정의 관계를 다음과 같이 논하고 있다.

하나이면서 둘이고 둘이면서 하나인 것이니, 합하여 같게 하더라도 사단과 칠정의 나누어지는 것은 분별하지 않을 수 없고, 나누어 분리하더라도 사단과 칠정의 근본은 둘이 있을 수 없는 것이다. 그러나 칠정은 기를 타는 것이기 때문에 선해질 수도 있고 악해질 수도 있는 것이다. ....<sup>14)</sup>

여기서 윤희는 사단칠정의 묘합관계를 “하나이면서 둘이다” 또는 “둘이면서 하나이다”라는 비논리적 상념에 의하여 직관적 총체로 이를 파악하도록 하고 있다. 이러한 태극[一]음양[二]설적 사고형태는 이미 이이 등에서도 나타난 바 있기는 하지만 묘합의 형태만을 닮았지 그 내용은 같지 않음에 유의해야 할 것이다. 그러므로 윤희의 사철론의 특색은 대체로 다음과 같이 지적할 수가 있다.

- ① “하나이면서 둘이고” 또는 “둘이면서 하나이다”의 묘합관계의 내용을 이이의 리기론적 일이이론(一而二論)에 반하여 사단칠정의 묘합으로 이해한 것은 주리·주기 등 이기론적 입장에 대한 부정적 태도임을 의미한다. 그러므로 윤희에 있어서의 이기는 부가적 개념으로 다루어질 따름이다.

14) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」. 1024쪽. “一而二 二而一者也 合而同之 四與七之分 不容無辨也 離而析之 四與七之原 不容有二也 然而 七情乘氣者也 故能善能惡……”

- ② 따라서 윤희에 있어서의 이기는 사단칠정이 ‘기’를 타고 발하거나 ‘리’를 따라 움직이기 위한 매개적 도구이지 형이상학적 이념이 아닌 것이다. 그러므로 윤희의 이기개념은 따로 고구되어야 할 것이다(後論).

이상과 같은 입장에서 윤희는 이황·이이 양현의 설을 다음과 같이 비판함으로써 자설을 굳힌다.

“인심을 통합한 것은 두 근본이 없다”는 말은 율곡의 논설이 명확한 것이다. 그러나 “사단이 바로 칠정이고 칠정이 바로 사단이다”라고 한 것은 너무 혼동하여 구별이 없는 것이 아니겠는가.<sup>15)</sup>

이는 사단칠정을 하나의 근본[一本]으로 보는 율곡설의 지나친 총괄설을 비판한 자로서 사단칠정은 근원적으로는 다르지만 서로 전이할 수 있는 자설과는 다른 것임을 명백히 하였다.

‘주리’와 ‘주기’의 설은 퇴도의 견해가 바른 것이다. 그러나 ‘기가 따르고 리가 탄다’고 한 것은 이 또한 너무 분석하여 갈래가 있는 것이 아니겠는가.<sup>16)</sup>

이는 이황의 이원론적 이기설을 비판한 것으로서 이기호발설의 지나친 분석은 이기이원(理氣二元)의 묘합관계를 이해하지 못했기 때

---

15) 같은 책, 1024~1025쪽. “統人心無二本之說 石潭之論確矣 然曰四端起於情 七情起於四端 則是無乃太混同而無別乎”

16) 같은 책, 1025쪽. “主理主氣之說 退陶之見正矣 然曰氣隨理乘 則是不亦太分析而有岐乎”

문임을 지적인 자라 할 수 있을 것이다. 그러므로 윤희의 사칠승기  
순리설(四七乘氣循理說)이야말로 지나친 혼동도 지나친 분석도 아닌  
묘합의 논리로서<sup>17)</sup> 이해되는 것임을 이황·이이의 설을 비판하면서  
재확인했다고 보아야 할 것이다.

이상으로서 윤희의 사칠승기순리설의 총체적 면모를 살펴보았거니  
와 거기에 부연하여 그의 이기관에 대하여 좀 더 알아보기로 하겠다.

사람이 태어나 고요함은 하늘의 성인데 희(喜)·노(怒)·애  
(哀)·락(樂)의 리가 갖추어져 있다.<sup>18)</sup>

이를 풀어보면 다음과 같이 될 것이다.

- ① ‘하늘의 성’이란 하늘이 준 천부(天賦)의 성으로서 본시 발동  
이전의 원초적 정(靜)의 상태에 놓여 있을 때를 가리킨 것이다.
- ② 그러나 거기에는 희·로·애·락의 리[七情之理]가 갖추어져  
내포되고 있는 것이다. 이 칠정의 리는 천성의 리가 아니라 외  
물에 느껴 움직일 수 있는 정리(情理)임에 주목해야 할 것이니  
이는 송유들이 ‘이구중리(以具衆理: 여러 리를 구비하다)’라 한(『大  
學章句』) 여러 외물의 리나 ‘리역부언(理亦賦焉: 리 또한 부여되  
다)’이라 한(『中庸章句』) 천리의 리와는 구별되는 것이 아닐 수  
없다.
- ③ 칠정의 리란 오직 희·로·애·락이 외물에 느껴 생동할 수 있

17) 묘합의 논리는 음양설적 논리인 동시에 中의 논리라 이를 수도 있을 것이다. 변증법적이기는 하지  
만 그것과도 구별되는 이자묘합(一)의 총체적 일자상의 논리라 해야 할는지 모른다.

18) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1025쪽. “人生而靜 天之性也 喜怒哀樂之理具焉”

는 가능적 리일 따름이다.

그러므로 여기서는 ‘성은 리이다’라 한 송유들의 천리설은 아예 그의 잔영조차도 찾아볼 수가 없다. 그렇다면 선악이라는 윤리적 가치기준을 천리 없이 어디에서 끌어오는 것일까. 윤희의 논술은 다음과 같이 계속된다.

외물에 느껴 움직이는 것은 성의 욕망인데 희·로·애·락이  
여기에서 발하는 것이니 이것은 ‘성이 기를 탄다’는 것이다.<sup>19)</sup>

‘하늘의 성’은 정(靜)하지만 외물에 느껴 움직이면 ‘성의 욕망’이 된다.<sup>20)</sup> 칠정도 이러한 천성의 욕망에 의하여 발한다고 본다. 그러므로 윤희의 성지승기자(性之乘氣者: 성이 기를 탄 것)로서의 칠정은 어쩌면 성이 외물에 느껴 움직인 것이기 때문에 성의 욕망에서 발한 것이라 해야 할는지 모른다. 여기서 볼 수 있는 성의 욕망은 송유들이 천리와 인욕으로 구분하는 선악의 상대적 의미로서의 인욕과는 구별되는 것으로서 이는 선악 이전의 욕망이 아닐 수 없다. 그러므로 이는 기를 타고 발하려는 발현현상을 일러 욕동(欲動)이라 하며 어쩌면 정동(情動)이라 하고 또는 정욕(情欲)이라 해야 할는지 모른다. 그러나 선악이라는 윤리적 가치기준은 결코 본래적인 인성내존재자(人性內存在者)로서의 인욕에 있는 것이 아니라 후천적 선택에 의한 결과임을 다음에 지적한다.

19) 같은 책, 같은 곳. “感於物而動 性之欲也 喜怒哀樂 於是乎發焉 此之謂性之乘氣者然也”

20) 송유들은 ‘存天理 遏人欲’이라 하여 천리에 절대적 가치를 부여하고 있다. 이처럼 存天理하여 그의 윤리적 근원을 천리에 두는 동기론적 입장과는 달리 결과론적(후천적) 실천윤리설과의 대립을 여기서 엿볼 수가 있다. 이는 후에 적약용 등 개신유학자들과 맥락이 서로 상통함을 발견하게 될 것이다.

이러한 것이 선한 데에서 발하면 달도(達道)가 행하여지게 되고, 이러한 것이 바르지 않은 데에서 나오면 인욕이 성에 어긋나게 되는 것이다.<sup>21)</sup>

윤희에 있어서는 정발(情發)이나 승기(乘氣)에는 선악의 개념은 없다. 그것이 외물에 느낄 때 감응의 대상이 되는 ‘외물이 선하냐 불선하냐 아니면 올바르냐 올바르지 않는냐에 따라서 달도’가 행해지느냐 인욕이 천성에 어긋나느냐가 갈린다는 것이다. 이로써 윤희는 여기서 인욕을 송유들처럼 천리와 대(對)로 쓰지 않고 달도(達道: 『中庸』의 五達道는 인간윤리의 당위기준이다)와 대를 이루었으니 여기서 이미 소위 ‘천리’는 제외되었고 인욕도 바르지 않은 데에서 나옴[出之以不正]에 의해서만이 비로소 성에 어긋나게 된다는 점에서 송유들의 개념에서 벗어나 있는 것이다. 다시 말하면 그가 천리 대신에 달도를 내세운 것은 그는 천리라는 형이상학적 개념보다는 윤리적 실천에서 선기(善幾)를 구하자는 것이요, 그가 내세운 인욕도 악의 요인으로서의 인욕이 아니라 겨우 패성(悖性)의 가능성을 지닌 자로서 바르지 않음이라는 외적 요건만 없다면 도리어 선기도 잡을 수 있는 인욕으로 이해하고 있는 것이다. 그러므로 윤희에 있어서의 선악의 기미는 선형적 근거에 의존해 있는 것이 아니라 외물에 대한 감응의 정 부정(正不正)에 의하여 후천적 실천의 결과 속에 깃들여 있음이 여기서도 재확인된다고 할 수 있다. 그러나 그는 송유들의 술어를 빌려다가 다음과 같이 그의 논술을 잇고 있다.

21) 같은 책, 같은 곳. “以是而發之乎善 則達道之所以行也 以是而出之不以正 則人欲之所以悖乎性也”

이것이 인심의 정성(情性)이 동하고 정하는 기미이고 천리와 인욕이 구분되는 것이며, 또한 이른바 “리를 따르고 리를 어긴다”는 설도 여기에서 징험할 수 있는 것이다. 이것은 진실로 사람에게서 멀리 떨어지지 않고서 구할 수 있는 것이다.<sup>22)</sup>

여기서 윤희는 비록 송유들이 즐겨 쓰던 천리인욕도 그의 행동윤리학적 입장에서 쓴 점을 주의 깊게 음미해야 할 것이다. 그가 사용한 순리(循理)니 패리(悖理)니 하는 ‘리’는 송유들의 천·리(理)가 아니라 『중용』에서 “도불원인(道不遠人: 도가 사람에게서 멀지 않음)”하는 인간학적 리이기 때문에 달도로서의 윤리적 리(理: 人間の 道理)인 것이다. 그가 설령 송유들처럼 “천리와 인욕이 구분되는 것[天理人欲之所以分]”이라 하였지만 그는 곧이어서 “사람에게서 멀리 떨어지지 않고서 구할 수 있는 것이다[非遠乎人而求之者]”라고 하여 이를 인간학적 경지로 끌어들임으로써 송학에서의 탈출을 시도했다는 점을 깊이 살피고 넘어가야 할 것이다.

그렇다면 과연 윤희의 ‘순리’니 ‘패리’니 하는 것은 어떻게 이해되어야 할 것인가. 그는 ‘순리’를 다음과 같이 설명한다.

지금 어린아이를 보고 사랑할 줄 아는 것은 측은히 여기는 마음이고, 비리를 보고 미워할 줄 아는 것은 미워하는 마음이고, 대인을 보고 두려워할 줄 아는 것은 공경하는 마음이고, 선악을 선택하여 하고자 할 만한 것을 아는 것은 옳고 그르게 여기는 마음이다.<sup>23)</sup>

22) 같은 책, 같은 곳. “是則人心情生動靜之幾 天理人欲之所以分也 而所謂循理悖理之說 亦可即此而徵矣 是固非遠乎人而求之者也”

23) 같은 책, 같은 곳. “今天儒子而知愛 則惻隱之心也 非理而知惡 則羞惡之心也 大人而知懼 則恭敬之心也 擇善惡而知可欲 則是非之心也”



여기에 나타난 사단의 심은 ‘순리’로서의 사단의 심이니만큼 송유들의 존천리(存天理)의 천리에 해당한다. 그러나 윤희의 순리는 여기서 순천리(循天理)가 아니라 사단을 따르는 마음이요, 그것은 실제로는 달도를 따르는 것이다. 그러므로 그는 ‘패리’를 다음과 같이 설명한다.

대저 사랑이 사사로운 데에서 나와 천륜(天倫)을 업신여길 경우에는 이것은 잔인한 것이고 이른바 측은이 아니다. 미움이 리를 따르는 데에서 나왔더라도 제멋대로 악한 짓을 행할 경우에는 이것은 방자한 것이고 이른바 수오가 아니다. 두려움이 화복(禍福)에서 나왔더라도 현인을 높이는 데 있어 오만하며 게을리 할 경우에는 이것은 태만한 것이고 이른바 공경이 아니다. 이해를 선택하면서 선악을 모를 경우에는 이것은 혼혹(昏惑)인 것이고 이른바 시비가 아니다.<sup>24)</sup>

이는 순리의 반(反)인 패리로서 사단을 반대한 마음[反四端之心]이 아닐 수 없다. 이렇듯 순리와 패리는 정반(正反) 관계로서 선악 기미의 양면이 아닐 수 없다.

송유들이 이른바 ‘존천리알인욕(存天理遏人欲)’은 순리 곧 사단을 따르는 마음을 위한 방편이요, 극기(克己)를 위한 수단이 될지도 모른다. 그러나 윤희의 순리는 사단에 따르는 마음이요, 철정에 따르는 리라 해야 할는지 모른다. 송유들이 이른바 ‘순인욕(循人欲)’은 극기로서 그것이 알인성지욕(遏人性之欲: 인성의 욕망을 막음)이어서는 안 된다. 윤희에 있어서의 인성의 욕망은 외물에 느껴 움직이는

24) 같은 책, 같은 곳. “若夫愛發乎所私 而蔑然乎天屬 則是殘忍也 非所謂惻隱也 惡發乎循理 而自肆乎行惡 則是縱恣也 非所謂羞惡也 懼發乎禍福 而敖怠乎尊賢 則是憎慢也 非所謂恭敬也 擇利害而矇善惡 則是昏惑也 非所謂是非也”

것으로서 어찌면 칠정 바로 그것에 해당한다고 할 수도 있다. 소위 송유들의 본질적 악으로서의 인육—소위 극기의 대상이 되는 탐욕—은 윤후에 있어서의 인성의 욕망으로서의 인간 당유(當有)의 욕망과는 하늘과 땅과의 차이를 논해야 할 욕망이 아닐 수 없을 것이다. 여기에 송유들에게서는 찾아볼 수 없는 윤후의 행동주의적 윤리사상이 깃들여 있음을 알아야 할 것이다. 위에서 이미 윤후의 사칠론은 칠질사용설(七質四用說)에 의하여 상호일체불리(相互一體不離)의 관계를 맺고 있음을 지적한 바 있거니와 이들은 또한 “하나이면서 둘이다”라는 총체적 표상으로 파악된다는 사실을 강조하기 위하여 자연현상의 천지음양설적(天地陰陽說的) 각도에서 설명을 시도하고 있다. 이는 그의 천인일여(天人一如)의 사상으로서 어찌면 여기에 윤후의 자연주의적 기론(氣論)이 잠재해 있는지도 모른다. 그렇다면 그것은 송유들의 형이상학적 기의 개념과는 반대되는 자가 아닐 수 없다.

천지에 대해서 논한다면 칠정은 하늘의 풍(風)·우(雨)·음(陰)·양(陽)과 같은 것이고, 사단은 하늘의 춘(春)·하(夏)·추(秋)·동(冬)과 같은 것이다. 그러므로 풍·우·음·양이 그 질서를 얻으면 사시(四時)가 순조로워 만물이 육성하게 되고, 희·노·애·락이 그 절도에 맞으면 사단이 두루 미쳐 만사가 다스려진다. 그러나 춘·추는 시절이고 풍·우는 기화(氣化)이다. 둘로 나누어 논하는 것은 실로 옳지 않은 것이다. 그러나 풍·우를 춘·추라고 말한다면 또한 어찌 명칭과 사리의 합당함이겠는가. 대체로 천과 인은 같은 것인데 어찌 둘이 있겠는가.<sup>25)</sup>

25) 같은 책, 1026쪽. “在天地而論之 則七情者 猶天之風雨陰陽也 四端者 猶天之春夏秋冬也 故風雨陰陽得其序 則四時順而萬化成矣 喜怒哀樂中其節 則四端達而萬事治矣 然春秋時也 風雨氣化也 二而論之固不可也 然指風雨而爲春秋 則亦豈名理之當者乎 蓋天人一也 豈有二哉”

여기서 윤희는 분명히 음양을 풍우라는 자연현상과 일치되는 것으로 간주하였고 그것이 인간에게 있어서는 칠정과 같다고 본 것이다. ‘풍·우·음·양이 그 질서를 얻음’은 ‘희·노·애·락이 그 절도에 맞음[喜怒哀樂中其節]’과 대(對)를 이루고 있기 때문이다. 여기서 희·노·애·락의 칠정이란 것은 사단이 기를 타고 발한 것이니 이 ‘승기(乘氣)’는 풍우음양의 기와 다른 바 없는 것이다.

그러므로 여기서 일보전진하여 주목하고자 하는 것은 그의 천인합일관이다. 그는 풍우음양[天]과 희로애락의 칠정[人]과를 동일하게 보았고 춘하추동과 인의예지의 사단을 일체로 봄으로써 천인일여관(天人一如觀)을 추출해낸 것이다. 그리하여 그는 그의 천인합일관의 철학적 기초까지도 다져놓고 있는 것이다.

대개 원(元)·형(亨)·이(利)·정(貞)은 천도이고, 춘·하·추·동은 천도의 운행이며, 풍·우·음·양은 기화(氣化)의 흔적이고, 변화(變化)와 굴신(屈伸)은 귀신(鬼神)의 공인 것이다. 인·의·예·지는 사람의 성이고, 애(愛)·공(恭)·의(宜)·별(別)은 성의 단(端)이며, 희·노·애·락은 정(情)의 용(用)이고,神明(神明)과 주재(主宰)는 심(心)의 체(體)인 것이다. 그러므로 원·형·이·정의 도가 운행하여 춘·하·추·동의 시(時)가 되고, 풍·우·음·양이 그 사이에 번갈아 운행하게 되는 것은 귀신의 행위인 것으로서 천도가 다하는 것이다. 인·의·예·지의 성이 발하여 애·공·의·별의 정이 되고 희·노·애·락이 그 사이에 번갈아 작용하게 되는 것은 마음의 행위인 것으로서 인사가 구비하는 것이다. 나는 듣건대, ‘하늘이 사람에게서 벗어나지 않고 도의 근본이 마음에 있다’고 하였는데, 이 말을 고집하여 천도에서 헤아려 보며 인심에서 징험해 보면 사단·칠정과 성정(性情)에 관한 설에 대해서 어찌 명백히 증험할 수 있는 것이 있지 않겠는가.<sup>26)</sup>

이를 간추려서 하나의 표를 만들면 다음과 같다.

天	元亨利貞 天之道	春夏秋冬 道之運	風雨陰陽 氣化之迹	變化掘伸 鬼神
人	仁義禮智 人之性	愛敬宜別 性之端	喜怒哀樂 情之用	神明主宰 心體然

이 표에 의하여 몇 가지 사실을 지적하면 다음과 같다.

- ① 윤희는 송유의 리기관의 형이상학적 입장을 따르지 않고 자연주의적 입장을 취하고 있다. 그러므로 그에 있어서의 리(理: 天理)는 천도의 원형이정과 춘하추동의 현상으로서 천시의 운행으로 요약되며 기는 풍우음양의 기화와 변화굴신의 공적(功迹)으로 현현되는 것인 것이다.
- ② 그러므로 인성에 있어서의 인의예지 사단은 마치 춘하추동 사시의 운행을 따르는[循理] 것으로 이해되며 희로애락 칠정온 풍우음양 기화의 공적을 타는[乘氣] 것으로 이해되는 것이다. 여기에 윤희의 천인합일관에 의한 사칠승기순리설(四七乘氣循理說)이 송유들의 형이상학적 세계에서 탈출하여 음양설적 자연현상으로 다루어진 독자성이 깃들여 있는 것이다.
- ③ 그리고 윤희는 여기서 중요한 일언을 남기었다. 그것은 “하늘이 사람에게서 벗어나지 않고 도의 근본은 마음에 있다”의 한

26) 같은 책, 1026~1027쪽. “蓋元亨利貞 天之道也 春夏秋冬 道之運也 風雨陰陽 氣化之迹 而變化掘伸 則鬼神之功也 仁義禮智 人之性也 愛敬宜別 性之端也 喜怒哀樂 情之用也 而神明主宰者 心之體然也 故元亨利貞之道運而爲春夏秋冬之時 而風雨陰陽爲之錯行於其間者 鬼神之爲也 而天道盡矣 仁義禮智之性發 而爲愛敬宜別之情 而喜怒哀樂爲之迭用於其際者 心之爲也 而人事備矣 聞之天不外人 道本在心 執斯而揆之天驗之心 則四七性情之說 豈匪有明白可徵者乎”

구절로서 이는 천도를 인심내(人心內)에서 파악하려는 것으로서 송유들의 천리는 절대적 존재자와 좋은 대조를 이루는 자가 아닐 수 없다. 이는 후일 정약용의 ‘천명이 도심에 깃들어 있음’<sup>27)</sup>—천명재심설(天命在心說)—과도 상응하는 자로서 주목해야 할 것이다.

---

27) 졸지, 『茶山經學思想研究』, 79쪽.

## 4. 선유 이기설 비판

윤희의 승기순리설(乘氣循理說)은 이미 송유들의 이기설에 근거하지 않았음을 대강 살펴보았거니와 이제 그의 주장을 좀 더 뚜렷하게 하기 위하여 그가 선유들의 이기설을 어떻게 비판하였는가를 밝혀 보기로 한다. 때에 따라 상충하기도 하고 때에 따라 상통하기도 한 점을 분명히 함으로써 비로소 그의 ‘승기순리설’의 성격이 더욱 똑똑하게 밝혀질 것이다.

윤희는 이황의 이기호발설과 이에 따른 이이의 설에 대하여 먼저 다음과 같이 비판한다.

호발로 선후를 나눈 것은 퇴계의 설로 진실로 아직 깨닫지 못한 것이 있는데, 율곡이 “선후도 없고 이합(離合)도 없다”고 한 것은 참으로 변경할 수 없는 것이다. 그러나 기화(氣化)의 설을 고집하고 이동(理動)의 설을 빠뜨렸으니 율곡도 한 가지만을 안 사람임을 면치 못한 것이다.<sup>1)</sup>

---

1) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1028쪽. “以互發而分先後 則退陶之說 誠有所未曉者 石潭之所謂無先後無離合者 誠不可易矣 然執氣化之說 而遺理動之說 是亦未免得其一者也”

이황의 리발·기발이라는 이원적 호발설을 윤희로서는 받아들일 수 없음은 너무도 자명하다. 그러므로 이이의 무선후(無先後: 時間性), 무이합(無離合: 空間性)의 설에 좌단할 수밖에 없다. 그러나 이이가 기발일도설로서 이동설(理動說)을 부인한 것은 잘못으로서 그는 하나만 알지 둘은 모르기 때문이라고 하지 않을 수 없다는 것이다. 여기서 우리는 윤희의 위치를 짐작할 수 있다. 그는 이황과 이이의 중간에 서서 이기의 공시공소성(共時共所性)을 긍정하면서도[율곡설] 또 한편 리동리발설(理動理發說)을 긍정하려는[퇴계설] 입장을 취하고 있는 것이다. 그렇다면 그의 승기순리설(乘氣循理說)과 이황의 이승기수설(理乘氣隨說)과의 차이는 어디에 있는 것일까. 그의 대답은 다음과 같다.

정이 동할 수 있는 것은 성이 근본이 되기 때문이고, 성이 발할 수 있는 것은 정이 용이 되기 때문이다. 칠정은 정이고 기이다. 그러나 칠정이 될 수 있는 소이는 본래 천명의 본연에 근본한 것이기 때문에 “성이 기를 타는 것이다”라고 한 것이다. 사단도 또한 정이 동하는 것이고 기가 발하는 것이다. 그러나 사단이 될 수 있는 소이는 본래 사덕(四德)을 따라 발하는 것이기 때문에 “정이 리를 따른다”고 한 것이다. 어찌 리를 따른다, 기를 겸한다, 리가 먼저 발한다, 기가 먼저 발한다고 말하겠는가.<sup>2)</sup>

이황의 호발설을 비판하는 윤희의 승기순리설도 이쯤 되면 주로 승기설(乘氣說)로 요약해야 할는지 모른다. 왜냐하면 사단칠정이 다 같이 정동기발(情動氣發)에 의한 것이지만 사단이 사단된 소이는 오

2) 같은 책, 1027쪽. “情之能動 性之爲本也 性之能發 情之爲用也 七情 情也氣也 然所以爲七情者 固原乎天命之本然也 故曰性之乘氣者也 四端亦情之動而氣之發也 然所以爲四端者 固循四德而發也 故曰情之循理者也 豈曰循理乘氣 理先發氣先發云乎”

로지 사단을 따른다-순리(循理)-함이 칠정과 다를 따름이었기 때문이다. 그러므로 윤희의 승기순리설은 주기(主氣)-주정(主情)-적 성격이 짙다고 지적하는 까닭이 여기에 있는 것이다. 그러므로 리를 주로 하는 순리승기설이나 이선발(理先發) 기선발(氣先發)하는 이기호발설은 있을 수 없다고 부정함은 너무도 당연하다 하지 않을 수 없다. 그러므로 윤희가 설령 이이가 이동설(理動說)을 빠뜨렸다고 말했지만 그의 사단을 따른다는-순리-설을 곧장 이동설로 이해할 수 있을 것인가. 그의 주정-주기-설적 입장에서는 하나의 강변이 아닐까 좀 더 그의 말을 들어보기로 하자.

대체로 오직 리를 따르는 것이기 때문에 리의 발이라 하고, 오직 기를 타는 것이기 때문에 기의 발이라고 하는 것이니, 이것이 어찌 명칭과 사리에 온당한 것이 아니겠는가. 진실로 이것을 살핀다면 이를 구분하는 데에 무슨 어려움이 있겠는가라고 하였다. 그가 말하기를 “그렇다면 이는 어떤 사람이 ‘리에서 발하고 기(氣)에서 발한다’라고 한 것과 다르지 않을 수 있는 것인가”라고 하니, 내가 말하기를, “다른 것이다. ‘리의 발이고 기의 발이다’라는 것은 발하는 것에 따라 추측하여 말한 것이고, ‘리에서 발하고 기에서 발한다’는 것은 근본한 데에 나아가 분리하여 말한 것인데 어떻게 동일하다고 말할 수 있겠는가. 퇴계가 이른바 ‘말하는 데에 털끝만치 차이가 있는 것이다’라고 한 것이 진실로 명칭과 사리에 맞는 격언인 것이다.”<sup>3)</sup>

라 하여 이황의 이발기발설의 입장이 자기의 승기순리(乘氣循理)의 입장과 동일하므로 이기의 발은 “발하는 것에 따라 추측하여 말한

3) 같은 책, 같은 곳. “蓋唯其循理也 故謂之理之發 唯其乘氣也 故謂之氣之發 斯豈非名理之當者乎 誠審乎此 則於辨是也何有 曰然則此與或者發於理發於氣無以異也 曰異理之發氣之發云者 從所發而推言之也 發於理發於氣云者 就所原而分言之也 豈可同道而語哉 退陶所謂名言之際 毫忽有差者 眞明理之格言也”



것이다[從所發而推言之]”고 한 것으로서 다른 점이 있다면 리기의 발이 이황에 있어서는 호발이요, 윤희에 있어서는 공시공소발(共時公所發)의 다름이 있을 따름인 것이다. 그러나 과연 리의 발과 순리가 다 같이 이동(理動)으로 간주할 수 있는지의 여부는 자못 좀 더 깊은 관찰이 필요할 것 같다. 윤희의 승기순리설을 깊이 살펴보면 승기와 순리가 순환무애(循環無礙)하여 일체를 이룸으로써 승기를 주로 하는 이동이 있을 수 있지만 순리만으로서 과연 이동의 개념을 얻을 수 있을 것인가는 자못 일고의 여지가 없지 않기 때문이다.<sup>4)</sup> 윤희는 이를 인마설(人馬說)에 비유하여 다음과 같이 설명한다.

지금 사람이 나갈 적에 말을 몰고 간다면 장차 말이 가자 사람이 나가는 것이라고 말하겠는가, 아니면 장차 사람이 나가자 말이 가는 것이라고 말하겠는가? 사람이 생각을 갖고서 말을 모는 것이라면 진실로 마땅히 사람이 나가자 말이 가는 것이라고 말해야 할 것이다. 말이 갈 적에 사람을 태운다면 장차 사람이 타자 말이 가는 것이라고 말하겠는가, 아니면 말이 가자 사람이 타는 것이라고 말하겠는가? 말이 능동적으로 가는데 사람이 타고 있는 것이라면 진실로 마땅히 말이 가면서 사람을 태우는 것이라고 말해야 할 것이다. 말이 사람이 아니면 나갈 수 없는 것이라면 아직 문을 나가지 않았는데 사람이 말보다 먼저인 것을 알 수 있고, 사람이 말이 아니면 갈 수 없는 것이라면 이미 길을 갔을 적에는 말이 사람을 태우고 가는 것을 알 수 있다. 이것이 이른바 ‘리가 동하자 기가 따르고, 기가 화하자 리가 탄다’는 말이 아니겠는가.<sup>5)</sup>

4) 白湖는 “四德 純乎理而言也”(같은 책, 1027쪽)라 하였기 때문이다.

5) 같은 책, 1028~1029쪽. “今夫人出而制馬 則謂馬行而人出乎 抑謂人出而馬行乎 人有意而制馬 則固當謂人出而馬行矣 馬行而載人 則謂人乘而馬行乎 抑謂馬行而人乘乎 馬能行而人載 則固當謂馬行而人載矣 馬非人不出 則未出門而人之先馬 可知矣 人非馬不行 則既行路而馬之載人 可知矣 是非所謂理動氣 氣化理乘之說然乎”

이러한 이기인마설(理氣人馬說)은<sup>6)</sup> “리가 동하자 기가 따른다[理動氣隨]”는 것과 “기가 화하자 리가 탄다”는 두 설을 합리화하려는 저의에서 쓰인 자이지만 그것이 곧장 그의 승기순리설(乘氣循理說)을 설명한 것이 아님은 그의 문맥상으로 보아 짐작할 수 있다. 그러므로 이는 이이의 기화일도설(氣化一途說)을 탓하기 위한 것이라면 모르지만 그의 승기순리설에 “리가 동하자 기가 따른다”의 일면이 있음을 증명하려 했다면 그것은 이러한 인마(人馬)의 비유만으로는 불충분하지 않을까 한다. 어쨌든 그의 승기순리설은 정동기승설(情動氣乘說)에 의한 순리설(循理說)이므로 거기에 반드시 이동설(理動說)이 개입되어야만 할 이유는 없는 것으로 여겨지기 때문이다. 더욱이 승기순리설에서는 승기(乘氣)와 순리(循理)의 양분이 허용되지 않은 채 일체로 되어 있으므로 이러한 ‘말이 사람이 아니면 나가지 못함’이라거나 ‘사람은 말이 아니면 나가지 못함[人非馬不行]’이라는 인마불리(人馬分離)라거나 또는 ‘사람과 말이 서로 만나지 못함[人馬不相逢]’의 경우는 상상할 수조차 없기 때문이다. 그러므로 윤희의 승기순리설은 결국 이황의 호발설이나 율곡의 기화설과는 근본적으로 다른 독자성 위에서 성립된 자임을 다시 한번 확인하게 된다. 다시 말하면 그는 이황의 이원론적 호발설을 반대하면서도—거기에는 시간적 선후와 공간적 이합(離合)이 있기 때문이다—이이의 기화일도설에 찬성하지 않고 시간적 묘합(妙合: 二而一)에 의한 승기순리설을 펴냈던 것으로 이해하여야 할 것이다.

다음으로 윤희는 기대승을 다음과 같이 논변한다.

6) 牛・栗의 이기논변에서도 人馬說이 있다. 그들도 다 같이 理人氣馬說을 펴고 있음을 볼 수 있다.

그의 말에 “사단은 칠정 중에서 절도에 맞는 것이다”고 한 것은 진실로 매우 옳은 말이다. 그러나 또 말하기를 “칠정의 선한 것이 사단과 다르지 않다”고 한 것은 이전의 말을 바꾼 것으로서 또한 이미 분리시킨 병통이 있는 것이다. 그러나 그는 리·기가 합일한 것에 대해서 견해가 확고하기 때문에 그의 이후의 설은 퇴계의 “칠정은 기에 속하고 사단은 리에 속한다”는 말을 따랐으나, 사실은 ‘기가 따르고 리가 탄다’는 설과는 달랐던 것이다. 그러나 칠정을 기에 속하게 함으로써 “리가 약하고 기가 강하다”고 한 것은 본의를 잃었을 뿐만 아니라, 또 리·기의 작용하는 원리까지 잃어버린 것이니 그의 잘못은 또한 심할 것이다.<sup>7)</sup>

이 글을 전후 둘로 나누어 본다면 전반은 긍정적이며 후반은 부정적이다. 전반부는 윤희도 “사단은 칠정이 움직여 그 올바름을 잃어버렸을 뿐이다”<sup>8)</sup>라 하였으니 기대승이 이른바 “사단은 칠정 중에서 절도에 맞는 것이다”와 조금도 다르지 않다. ‘그 올바름을 잃지 않음’은 곧 절도에 들어맞았기 때문이다. 그리하여 그는 기대승의 사단칠정동원설(四端七情同源說)에 동조하고 있지만 그의 이약기강설(理弱氣強說)에 대하여는 크게 반대하고 있다. 굳이 그 이유에 대한 설명은 없으나 이기의 상호작용의 원리를 잃어버렸다는 말은 아마도 강약의 개념으로 이기관계를 설명하려고 한 점을 반대한 것으로 풀이해야 할는지 모른다.

어쨌든 여기서 좀 더 윤희와 기대승과의 관계를 정리하고 넘어가야 할 것 같다. 먼저 윤희가 반대한 기대승의 이약기강설을 보면 다음과 같다.

7) 『白湖全書』, 1030쪽. “其曰 四端七情中之中節者也 則固甚得之矣 又曰 七情之善與四端無異者 又變乎前說 而亦毫髮涉乎分析之病矣 然於理氣合一者 其見也確 故其後說 雖從退陶屬氣屬理之說 而實異乎其氣隨理氣之說也 然以七情屬之氣 而曰理弱氣強 非徒失本意 又失乎理氣作用之理矣 其失抑又甚矣乎”

8) 『白湖全書』 中, 「四端七情人心道心說」, 1024쪽. “四端者 七情之動而不失其正者耳”

대저 리는 기의 주재이고 기는 이의 재료(材料)이니, 두 가지에는 진실로 구분이 있을 것이다. 그것이 사물에 있어서는 진실로 혼륜(混淪)하여 분개(分開)할 수 없다. 다만 리는 약하고 기는 강하며, 리는 조짐이 없고 기는 형적(形跡)이 있기 때문에 그 유행·발현하는 즈음에 과(過)·불급(不及)의 차이가 없을 수 없으니, 이것이 칠정의 발현이 혹 선하기도 하고 악하기도 하여, 성의 본체도 혹 온전하지 못한 바가 있게 되는 까닭입니다. 그러나 선한 것은 바로 천명(天命)의 본연이고 악한 것은 바로 기품(氣稟)의 과·불급이니, 이른바 사단과 칠정이란 것은 애초에 두 가지 뜻이 있는 것은 아니다.<sup>9)</sup>

### 이러한 기대승의 이약기강설의 기본 입장은

- ① 리는 주재자요 기는 그의 재료다.
- ② 리는 조짐이 없으며 기는 흔적이 있다.
- ③ 리기는 혼륜되어 있으므로 서로 분개할 수 없다.

는 데 근거하고 있다. 이 점은 이이나 윤희에 있어서도 다 같이 시인되는 이이일적(二而一的) 세계관에 근거한 이기론인 것이다. 그러한 입장에서 기대승은 이약기강이라 하였고 윤희는 승기순리(乘氣循理)라 했을 따름이다. 다시 말하면 기대승의 이약기강설은 어디까지나 윤리적 관점에서 혹 선하기도 하고 혹 악하기도 하다고 할 때 순성한 성의 본체도 온전할 수 없고 칠정도 혹 선하기도 하고 혹 악하기도 하여 선악이 정해지지 않은 근거가 되는 것이다. 왜냐하면 기대승은 인성이란 악에의 편향성이 강한 것으로—송유들의 소위 기질지성이 강

9) 『四七理氣往復書』上, 2쪽. “夫理 氣之主宰也 氣 理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固混淪而不可分開 但理弱氣強 理無跡而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差 此 所以七情之發 或善或惡 而性之本體 或有所不能全也 然其善者 乃天命之本然 惡者 乃氣稟之過不及也 則所謂四端七情者 初非有二義也”

한 것으로 -보기 때문에 이를 기강(氣強)이라 했고 상대적으로 이약(理弱)이 된 것으로 간주되는 것이다. 그러므로 기대승의 이약기강설을 윤리적 이약기강설이라 하는 까닭은 바로 여기에 있는 것이다.

한편 윤희는 “칠정은 기를 타는 것이기 때문에 선택될 수도 있고 약해질 수도 있는 것이며, 사단은 리를 따르는 것이기 때문에 선택한 것도 있고 약한 것은 없다”<sup>10)</sup>라 하여 윤리적 입장에서는 선의지의 근거를 결코 약하게 -리를 약하게 -보지 않았다는 점에서 기대승과의 차이를 발견하게 되는 것이다. 다시 말하면 선의지의 근거로서의 리를 기대승은 기와의 상대적 입장에서 약하게 보았고 윤희는 약하게 보지 않았다는 데에 차이가 있음을 의미한다.

그러나 우리는 여기서 기대승의 다음과 같은 일언을 음미하고 넘어가야 할 것 같다.

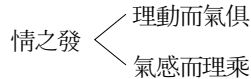
제가 이 두 글귀는 고치려 하오니, 그것은 “정이 발할 적에 혹 리가 움직여 기가 함께하기도 하고, 혹 기가 감응하여 리가 타기도 한다”는 것이니, 이와 같이 말을 만드는 것이 또 선생의 생각에 어찌할지 알지 못하겠다.<sup>11)</sup>

이는 기대승의 성정론에 있어서 중요한 의미를 가지는 제언(提言)으로서 여기서 ‘욕개지(欲改之)’의 ‘지(之)’는 이황이 앞서 서간에서 “사단은 리가 발함에 기가 따르고, 칠정은 기가 발함에 리가 탄다”라고 한 그의 이기호발설에 대한 대답으로 보이는 것이다. 이렇듯 사칠이 분개된 이원론에 대하여는 기대승이나 이이나 윤희나 다 같이 반

10) 『白湖全書』中, 「四端七情人心遊心說」. 1024쪽 “七情 乘氣者也 故能善能惡 四端 循理者也 故有善無惡”

11) 『四七理氣往復書』下, 10쪽. “大升欲改之曰 情之發也 或理動而氣俱 或氣感而理乘 如此下語 又未知於先生意如何”

대하고 있지만 기대승은 이발설을 철저하게 부인하고 기발일도설의 주장을 굳히었거니와 기대승은 주정설(主情說)을 앞세워 이를 이동기감설(理動氣感說)로 절충했던 것이다. 이를 표시하면 다음과 같다.



이는 분명히 정발설(情發說)로서 이동기감(理動氣感)으로 이황의 이발기발을 수정 절충한 것이다. 여기서 잠깐 아쉽게 여기는 것은 윤희는 어찌하여 기대승의 이약기강설만을 비판하고 그의 정발설에 부수된 이동기감설에 대하여는 일언의 언급도 없는가 하는 점이다. 이이는 윤희가 지적했듯이 이동설(理動說)을 빠뜨렸지만 기대승은 정발(情發)에 따르는 이동설을 주장했던 것이다. 더욱이 “칠정이 정이고 사단도 정이다”로서<sup>12)</sup> 사단칠정이 온통 정이니 기대승도 이른바 “사단과 칠정이 진실로 모두 정이다”<sup>13)</sup>라 한 것과 여합부절(如合符節)한 것이다.

그런 의미에서 기대승과 윤희를 한 마디로 간추린다면 주정설적(主情說的) 이기론자라 해야 할는지 모른다. 그들은 이기에 앞서 정(情)을 보다 더 일차적인 요소로 평가하고 정을 주로 하느니 만큼 리기는 정의 뒤를 따르며 사단칠정을 설명해 주는 도구로서의 역할을 맡은 것에 지나지 않는 것으로 간주하고 있다 해야 할는지 모른다. 그런 의미에 이황·이이는 다 같이 그들의 학설은 서로 다르다고 하

12) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1024쪽.

13) 『四七理氣往復書』上, 11쪽.

더라도 그들은 다 같이 이기설을 그들의 성리학의 제일차적 중핵으로 삼았다는 점에 있어서는 조금도 다르지 않은 것이다. 그러므로 여기서 이렇게 말할 수 있다.

‘이황·이이의 인성론은 이기론적이라 한다면, 기대승·윤휴의 인성론은 성정론적’이다. 전자는 전적으로 송학—주자학—적이지만, 후자는 송학의 세계에서 탈피하고 새로이 성정론적 인성론을 개척했음을 의미한다.

이는 동시에 철학적 인성론에서 윤리학적 인성론으로의 전이를 의미하기도 하는 것이다. 이러한 그의 독자적 학풍을 윤선거(尹宣舉: 1610~1669)는 다음과 같이 지적하였다.

희중(希仲: 윤휴)은 소년 시절에 스스로 깨우쳐 학문에 뜻을 두어 마음을 세우고 행실을 닦을 적에는 고인에 집착하지 않고, 글을 읽고 뜻을 강론할 적에는 주설(注說)에 구애하지 않았으며, 언론과 식견이 진실로 다른 사람보다 뛰어났다. 공(公: 윤선거)은 장점과 단점을 서로 보완하는 데는 절대로 세속의 유자가 아니라고 하여 깊이 사귀었다. ....<sup>14)</sup>

여기서 그는 “고인에 집착하지 않고……주설에 구애하지 않았음”을 강조한 데 의의가 있다고 본다. 그것은 기대승에게서도 느껴지는 일면이 아닐 수 없으며 그것은 바로 신학풍 진작의 원동력이 됨을 의미한다. 이러한 학풍은 멀리 조선조 후기 개신유학자들에게서도 엿볼 수 있음은 흥미 있는 일이 아닐 수 없다.<sup>15)</sup>

14) 『宋子大全』 卷78 「答韓汝碩(戊辰七月)」 <別紙>. “希仲妙年自悟 有志於學 立心制行 不泥古人 讀書講義 不拘瑣說 而言論見識 實有超詣過人者 公以爲短長相補 要非世俗之儒 深與之……”

15) 西溪 朴世堂, 茶山 丁若鏞 등에게서 이러한 경향이 두드러지게 엿보인다.

## 5. 인심도심 일심설

윤휴는 그의 승기순리설에 이어 인심도심설을 전개함에 있어서는 자못 전자에 있어서의 반주자학적 태도와는 달리 정주설을 중심으로 하여 긍정적 이론을 전개하려 하였고 동시에 거기에 충실하고자 하였으나 우리는 윤휴의 그러한 논술 속에서도 그의 독자성의 소재를 밝혀 보도록 해야 할 것이다.

윤휴는 주자의 『중용』 서문<sup>1)</sup>에 근거하여 자기의 설을 다음과 같이 펴고 있다.

대개 일찍이 그옥이 부자의 뜻을 상고하건대, 대개 인심과 도심이 그 심이 되는 소이는 또한 하나일 따름이다.<sup>2)</sup>

라 한 그의 인심도심일심설(人心道心一心說)은 외형상 주자의 일심설

---

1) “蓋嘗論之 心之虛靈知覺 一而已矣 而以爲有人心異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以或危始而不安 或微妙而難見 然人莫不有是形 故上智不能無人心 亦莫不有是性 故下愚不能無道心 二者雜於方寸之間 而不知所以治之 則危者愈危 微者愈微 而天理之公 卒無以勝夫人欲之私矣 精則察夫二者之間而不雜也 一之則守 其本心之正而不離也 從事於斯無少間斷 必使道心 常爲一身之主 而人心每聽命焉 則危者安微者著 而動靜云爲 自無過不及之差矣……”

2) 『白湖全書』 中, 「四端七情人心道心說」 1036쪽. “蓋嘗竊考夫子之意 蓋曰人心道心 其所以爲心者 亦一而已”



(一心說: 心之虛靈知覺 一而已矣)과 비슷하지만 내심은 전혀 다르다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 주자의 소위 일심은 허령지각(虛靈知覺)의 일자(一者)이지만 윤희의 일심은 인심 도심이 합일된 일자인 것이다. 이러한 이이일(二而一)의 논리는 윤희 사상의 기초를 이루는 자로서 사단과 칠정은 분개할 수 없다는 합일적 일자사상과 그 궤를 같이하는 자가 아닐 수 없다. 그렇다면 인심과 도심이 다른 점은 어디에 있는 것일까. 앞서 글에 이어서 다음과 같이 계속한다.

이를 표로 만들면 다음과 같다.

여기서 도심과 인심은 이원적인 분개가 아니라 일심에 의하여 일심의 양면상을 잇는 자에 지나지 않다는 사실을 알 수가 있다. 일상은 어떻게 하여 얻어지는 것일까. 그것은 곧 바름[中]에 의하여 이루어지는 것이다.

聲色臭味之發一合乎仁義智之正

道心之爲  
人心之得其正者

그러므로 성색취미는 이목구비의 정으로서 주자의 소위 형기의 사사로움에 해당되지만 주자에서처럼 물욕이나 불의[惡]의 근원이 아니라 그 자체는 윤리적으로는 무색투명한 자가 아닐 수 없다. 다 못 그것이 인의예지의 바름을 얻느냐 못 얻느냐에 따라서 선악의 기미가 갈리고 도심과 인심이 나누어질 따름이다. 따라서 근원적인 면에서 본다면 도심은 ‘하늘’에서 나오고 인심은 ‘사람’에 관계한 차이가 있지만 이들은 행(行)의 과정에서 ‘바름’에 의하여 서로 일심으로 귀일하고 마는 것이다. 이러한 양자의 관계를 좀 더 살펴보면 다음과 같다.

인심은 욕심이고 도심은 천리이며, 인심은 사물이고 도심은 법칙이다. 욕심은 위태로워 악에 빠지기 쉽고 천리는 은미하여 볼 수 없는 것인데 욕심으로써 리를 망각하면 위태로운 것이 더욱 위태롭고 은미한 것이 더욱 은미하여 인욕이 우세해지고, 사물에 따라 법칙에 맞게 하면 위태로운 것이 편안하게 되고 은미한 것이 드러나서 천리를 얻게 되는 것이다.<sup>4)</sup>

이를 표로 만들면 다음과 같다.

白湖 < 人心一欲. 物一危者易流  
道心一理. 則一微而難見

4) 같은 책, 같은 곳: “人心欲也. 道心理也. 人心物也. 道心則也. 欲危而易流. 理微而難見. 以欲而忘理. 則危者愈危. 微者愈微. 而人欲勝矣. 因物而制則. 則危者安. 微者著. 而天理得矣.”

이에 대한 주자설은 다음과 같다.

朱子  $\begin{cases} \text{人心} - \text{生於形氣之私} \\ \text{道心} - \text{原於性命之正} \end{cases}$

주자에 있어서는 인심은 형기의 사사로움에서 생하고 도심은 성명의 바름에 원한다 하였지만 윤희에 있어서는 인심은 욕(欲)과 물(物)이요 도심은 리(理)와 칙(則)인 것이다. 그러므로 윤희에 있어서의 인심은 물욕이요 도심은 이칙(理則)인 셈이다. 따라서 외물로 리를 망각함[以物忘理]이 바로 인심으로 도심을 망각함[以人心忘道心]이요 사물에 따라 법칙을 맞게 함[因物制則]도 인심으로 도심을 맞게 함[以人心制道心]이 되는 것이다.

그러나 우리는 여기서 주의 깊게 윤희의 설을 관찰하지 않으면 안 될 것이다. 왜냐하면 ‘욕망으로 리를 망각함’과 ‘사물에 따라 법칙에 맞게 함’의 이해에 있어서 ‘욕망으로 리를 망각함’을 경계함은 옳거니와 ‘사물에 따라 법칙을 맞게 함’이 어찌하여 ‘위태로운 것이 편안해지고 은미한 것이 드러나 천리를 얻을’ 수 있을 것인가 의문이 들기 때문이다. 오히려 ‘욕망으로 리를 망각함’에서처럼 ‘위태로운 것이 편안하게 됨’이 아니라 ‘위태로운 것이 더욱 위태롭게 되거나’ ‘은미한 것이 드러남’이 아니라 ‘은미한 것이 더욱 은미해야’ 하지 않을 것인가. 이는 주자가 소위 인심은 “형기의 사사로움에서 생긴다”라 했고 도심은 “성명의 바름에서 근원한다”라고 하여 인심과 도심을 선악으로 양분하였기 때문에 그러한 인심·도심의 개념을 윤희의 인심이 물욕이고 도심은 이칙(理則)이라는 설에서 그대로 승습

(承襲)한다면 윤희의 설은 더욱 이해할 수 없게 됨은 너무도 당연한 것이다. 그러나 윤희에 있어서의 인심·도심은 각각 ‘위(危)’·‘미(微)’할 수 있는 가능성을 지니고 있기 때문에 그것들이 바로 선악으로 되는 것은 아니다. 다시 말하면 윤희에 있어서의 인심은 ‘욕망(欲)’이요 ‘외물(物)’일 따름이지 그 이상도 그 이하도 아니다. 그러므로 윤희의 인심은 주자에서처럼 형기의 사사로움에서 생겨바르지 않음[惡]에 빠진 것이 아니요 도심도 ‘리(理)’요 법칙일 따름이지 그 이상도 그 이하도 아니다. 그러므로 윤희의 도심은 그것이 바름[中]을 얻지 못하는 한 순선일 수는 없다는 것이다.

그러므로 여기서 윤희에 있어서의 물칙(物則)에 대한 개념을 확실히 해 둘 필요가 있을 것 같다. 인심의 ‘물’과 도심의 ‘칙’은 『시경』에서 이른바 “사물이 있으면 법칙이 있다”의<sup>5)</sup> ‘물(物)’과 ‘칙(則)’으로 간주할 때 ‘물’ ‘칙’을 반드시 선악으로만 측정할 수 없음은 너무도 당연하다. 더욱이 ‘물’이란 현세적－일용사물로서－인사(人事)를 의미하고 ‘칙’이란 윤리적 법도를 의미하는 것이고 보면 윤희의 ‘사물에 따라 법칙을 맞게 함’의 원리를 이해할 수 있을 것이다. 다시 말하면 ‘사물에 따라 법칙을 맞게 함’이란 현세적 인사를 기초로 하여 [因物] 윤리적 법도－도덕률－를 제정해야 함을 의미한다. 그것은 곧 인사에 근거한 법도[人道]이어야 함을 의미하는 것이다. 따라서 주자 설에서처럼 인심(人心)－형기의 사사로움－물욕(物慾)－부정(不正)으로 이어지는 악의 개념을 윤희의 욕물설(欲物說)에서는 찾아볼 수 없으며 그것은 어디까지나 이칙(理則)과의 상대적 개념으로 이해될 따

5) 『詩經』, 「大雅·蕩·蒸民」. “天生蒸民 有物有則 民之秉夷 好是懿德”

름인 것이다. 이로써 윤희와 주자의 인심설에 있어서는 호리(毫釐)가 천리(千里)의 상거(相距)를 가져오고 있음을 지적하지 않을 수 없다. 이를 다짐하기 위하여 우리는 윤희의 말을 더 들어보아야 할 것이다.

귀가 소리를 들으려고 하는 것과 눈이 색을 보려고 하는 것과  
코가 냄새를 맡으려고 하는 것과 입이 좋은 맛을 탐내려 함과  
같은 것은 바로 이른바 인심이다.<sup>6)</sup>

줄여서 말한다면 이목비구체(耳目鼻口體)의 욕망[欲]은 성색취감미(聲色臭甘美)인데 성색취감미는 곧 인심인 것이다. 그러므로 이러한 인심에 어찌 미리 선악이 있겠는가. 그것이 어찌 주자설에서처럼 형기의 사사로움으로서 천리의 공정함과 대립되는 물욕으로만 규정해 버릴 수 있겠는가. 그러므로 윤희는 다음과 같이 동등한 위치에서 도심과 대를 이루는 자로 파악하고 있는 것이다.

부자 사이의 인(仁), 군신 사이의 의(義), 빈주(賓主) 사이의 예(禮), 현부(賢否) 분간의 지(智) 등은 바로 이른바 도심이다.<sup>7)</sup>

줄여서 말한다면 부자·군신·빈주·현부[愚]의 인륜관계에 있어서는 인의예지가 문제되는데 그 자체는 윤리적 선이다. 그러므로 이 점에 있어서 서로 선악 미정(未定)으로 되어 있는 인심과는 다르다고 할 수 있다. 그러나 윤희의 다음과 같은 말은 주의 깊게 음미해야 할 것이다.

6) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」 1036쪽. “若耳之於欲聲也 目之於欲色也 鼻之於欲臭也 口體之於欲甘美也 卽所謂人心也”

7) 같은 책, 같은 곳. “仁之於父子也 義之於君臣也 禮之於賓主也 智之於賢否也 卽所謂道心者也”

소리와 색이 그 바름을 얻고 냄새와 맛이 그 옳음에 합당하면  
바로 인심이 발함에 도심이 제제하고 명령하는 것일 뿐이다.<sup>8)</sup>

그러므로 소리·색·냄새·맛으로 나타나는 인심에는 ‘바름·바르지 않음’ 또는 ‘옳음·옳지 않음’이 있을 수 있는 가능성이 있을 따름이기 때문에 소리·색·냄새·맛 자체는 인심의 물욕이기는 하지만 ‘바름·바르지 않음’이거나 ‘옳음·옳지 않음’인 것이 아니다. 이는 맹자도 이른바 “이에 그 정이라면 선하다고 할 수 있느니라”<sup>9)</sup> 하여 그의 성선설(性善說)이 성선가능설(性善可能說)인 것처럼 윤희의 인심설도 선불선가능설(善不善可能說)임을 알 수 있다.<sup>10)</sup> 그러므로 그는 그의 말을 다음과 같이 잇는다.

대개 이른바 ‘인심도 또한 도심이 된다는 것이 그러하다’고 한 것이다. 그러므로 그(주자)의 말에 ‘어떻게 좋지 못한 것이 아님이 없을 수 있겠는가’라고 한 것은 대개 형기의 정도 성인이 없을 수 없는 것을 말한 것이고, 기가 주가 된다는 것은 석담(石潭: 율곡)의 말과 같은 것이 아니다.<sup>11)</sup>

여기서 비로소 윤희의 인심설은 분명해진 것이다. 다시 말하면 “인심도 또한 도심이 된다는 것이 그러하다” 함으로써 인심도 도심처럼 될 수 있는 가능성에 언급하고 있는 것이다. “어떻게 좋지 못한 것이 아님이 없을 수 있겠는가”란 주자설에서처럼 인심이 어찌

8) 같은 책, 같은 곳. “聲色之得其正 臭味之當其可 則即人心之發 而道心之所制命者耳”

9) 『孟子』, 「告子 上」.

10) 이러한 立論은 『孟子』에 근거한다. 맹자는 ‘形色天性也 惟聖人然後 可以踐形’(진심 상)이라 하였으니 주자처럼 形氣之私가 아니라 形色은 天性으로서 聖인에 의하여 踐形致倫理化한다는 것이다.

11) 『白湖全書』 中, 「四端七情人心道心說」 1036쪽. “蓋所謂人心亦爲道心者然也 故其曰豈能無非不好者 蓋謂形氣之情 亦聖人之所不能無也 非曰氣之爲主 如石潭之說也”

형기의 사사로움으로서 불호자(不好者: 좋지 못한 것) 아님이 없다고 하겠는가 반문하고 형기의 정(情)－형기의 사사로움이라 하지 않고 있다－은 인심으로서 그것은 성인에게도 없을 수 없다는 것이니 형기의 정이라고 해서 어찌 좋지 못한 것이라는 낙인을 찍을 수[朱子說 처럼] 있겠는가 반문하고 있는 것이다.

이처럼 인심의 정은 성인도 지니고 있음을 시인하고 있는 윤희로서도 인심과 도심을 언제나 동질자로서만 지목할 수는 없다. 이들은 이이일(二而一)으로써 일심(一心)의 분기자(分岐者)로 파악되기는 하지만 선악의 기미는 실로 미묘하여 인심과 도심의 입장은 서로 다른 것이다.

인심이 위태롭다는 것은 형기가 사사로워 〈바르지 않음으로〉 빠지게 쉽다는 것이고, 도심이 은미하다는 것은 성명이 올바르게 밝아지기 어렵다는 것이다. 악에 빠지기 쉽지만 억제하지 않으면 위태로운 것이 빠져들어 인욕이 성하게 되고, 밝아지기 어렵지만 살피지 않으면 은미한 것이 사라져서 천리가 없어지게 되는 것이다.<sup>12)</sup>

라 하였으니, 이는 주자의 『중용』 서문을 원용한 해석이기는 하지만 윤희는 주자처럼 인심은 형기의 사사로움에서 생긴 것이 아니라 인심은 오직 위태로워 올바르게 않음에 이류할 수 있는 가능성을 지니었고 도심도 성명의 올바름에 근원한 것이 아니라 도심은 오직 은미하여 정중(正中)을 지니는 데 밝아지기 어려울 우려가 있으니 인심의 이류(易流)는 이를 막아 제어해야 하고 도심의 밝아지기 어려움은 부장(鄒障)을 걷어 통찰력이 회생하도록 해야만 비로소 선악의 기미는

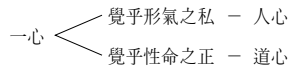
12) 같은 책, 1037쪽, “人心之危者 形氣之私而易流也 道心之微者 性命之正而難明也 易流而不制則危者陷 而人欲熾矣 難明而不察 則微者滅 而天理泯矣”

바로 잡힐 것이다.

따라서 윤희는 인심과 도심을 형기의 사사로움과 성명의 올바름으로 나누는 주자설을 정정하여 이를 일심설로서 파악하고 있다.

대체로 마음이란 사람의 신명(神命)이 한 몸을 주재(主宰)하고 만사에 응하는 것이다. 이 마음으로 형기의 사사로운 데에서 깨닫게 하면 인심이라 이르는 것이고 이 마음으로 성명의 바른 데에서 깨닫게 하면 도심이라 이르는 것으로서 애초에 두 가지 마음이 있어서 그러한 것이 아니다.<sup>13)</sup>

이를 표시하면 다음과 같다.



인심도심이 합하여 일심(一心)이 된 것이 아니라 거꾸로 일심이 분기되어 인심도심이 되었기에 인심 도심은 근원적으로 본래 이심(二心)이 아니라 일심인 것이다. 오직 그의 각(覺)한 곳이 형기의 사사로움이나 성명의 올바름이냐에 따라서 인심도심으로 나누어질 따름이라는 것이다. 그렇다면 형기란 어떠한가.

왜 형기라고 하는 것인가? 이·목·구·비의 욕심이 발하여 소리·색·냄새·맛의 정이 되기 때문이다.<sup>14)</sup>

13) 같은 책, 1030쪽. “蓋心者人之神明 主一身應萬事者也 以是心而覺乎形氣之私 則謂之人心 以是心而覺乎性命之正 則謂之道心 初非有二心而然也”

14) 같은 책, 같은 곳. “何以謂之形氣也 耳目鼻口之欲發而爲聲色臭味之情也”



라 하였으니 이는 형기의 정을 이름이다. 그러면 성명이란 어떠한가.

왜 성명(性命)이라고 하는 것인가? 인·의·예·지의 덕이 발하여 충(忠)·효(孝)·경(敬)·양(讓)의 도(道)가 되기 때문이다.<sup>15)</sup>

라 하였으니 사단의 덕인 것이다. 그러므로 형기는 그의 이류성(易流性)에 문제가 있고 성명은 그의 난명성(難明性)에 문제가 있는 것이다. 그러므로 인심의 각(覺)은 이류성을 제어해야 하며 도심의 각은 난명성을 통찰해야 할 것이니 이는 일심의 양면상으로 나타나는 것이다. 여기에는 일심의 자율적 선택의 길이 트여 있으니 인심도심에 따른 정일(精一)의 공부는 바로 이 점을 단적으로 설명해 주는 자가 아닐 수 없다.

정밀하게 하는 것은 천리와 인욕의 기미를 살피는 것이고 전일하게 하는 것은 천리를 지켜 인욕에 혼잡되게 하지 않는 것이다. 정밀하게 살피고 전일하게 지키면 이른바 인욕이 사라지고 없어져서 용납될 곳이 없게 되고, 이른바 천리가 밝아지고 충만되어 가리어지지 않게 되는 것이다. 이와 같다면 악에 빠지기 쉬운 것이 안정되고 밝아지기 어려운 것이 드러나게 되어 이른바 마음이 기품과 물욕에서 비로소 벗어나 본연의 정칙(定則)이 바야흐로 실제로 얻게 되어 치우치거나 빠지는 걱정이 없게 되는 것이다.<sup>16)</sup>

이로써 주자가 이른바 존천리알인욕(存天理遏人欲)에 의하지 않고

15) 같은 책, 1030~1031쪽. “何以謂之性命也 仁義禮智之德發而爲忠孝敬讓之道也”

16) 같은 책, 1037~1038쪽. “精也者 所以察天理人欲之幾者矣 一也者 所以守天理而不雜乎人欲者也 精以察之 一以守之 則所謂人欲者 潛消剝落 而無所容矣 所謂天理者 昭晰充達 而無所蔽矣 若是則易流者定 難明者著 所謂心者 始超然於氣稟物欲之上 而本然之定 則方實得而無偏陷之慮矣”

천리인욕의 기미를 분명하게 살피 이류난명(易流難明)의 기미를 정밀하게 살피 천리가 인욕에 혼잡되지 않도록 수일(守一)함으로써 주자설에서 이른바 알인욕(遏人欲)이라는 절대적 금욕이란 있을 수 없음을 명백히 한 것이다. 그러므로 윤후에 있어서의 인욕은 알절(遏絕)해야 하는 것이 아니라 성인에게도 없을 수 없는 것이기 때문에 그의 이류성(易流性)만을—부정(不正)에 향한—막아내도록 한 것이다. 그러므로 일심은 기품과 물욕의 측면에서 초연히 있게 되어<sup>17)</sup> 비로소 본연의 정칙(定則)을 실득(實得)하게 될 것이니<sup>18)</sup> 여기에 윤후 일심설의 독자성이 깃들여 있음을 알아야 할 것이다.<sup>19)</sup>

---

17) 주자의 ‘遏人欲’에 갈음하는 자이다.

18) 주자의 ‘存天理’에 해당되는 자이다.

19) 精一之功에 대하여는 節을 달리하여 좀 더 검토해 보기로 한다(6절 참조).

## 6. 제명강충설(帝命降衷說)

주자학에 있어서 혹생혹원(或生或原)이라는 이원설로 파악하면 인심도심설을 일심양면설(一心兩面說)로 수정한 윤희의 인성론에서는 다시금 제명설(帝命說)에 의한 생명론적 활성론(活性論)의 전개를 볼 수 있다. 그는 심성의 이중성을 일단 다음과 같이 설명한다.

대개 듣건대 천하의 도는 두 가지일 따름이니, 타고난 성품이 상제가 명한 충(衷)을 얻은 것은 참으로 천리의 자연을 지닌 것이고, 태어나면서 기질의 변화에 국한되면 또한 인육의 혼잡이 없을 수 없는 것이다. 일상 생활의 즈음에 이 두 가지가 병행하여 마음속에서 번갈아 승부를 다투는 것인데 대체로 한 사람의 시비 길흉과 천하의 치란(治亂)과 안위(安危)는 그 기미가 여기에서 움직여 득실이 다투는 것이다.<sup>20)</sup>

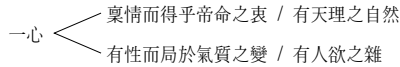
라 하였으니 여기서 우리는 다음과 같은 점을 지적할 수 있다.

### ① 인심도심의 이중성은 송학과 다름이 없지만 그 내용은 전연 다

20) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1038쪽. “蓋聞天下之道二端而已 稟性而得乎帝命之衷<sup>1)</sup> 則固有天理之自然矣 有生而局於氣質之變 則亦不能無人欲之雜矣 日用之際 二者并行 迭爲勝負 於方寸之間 而凡一身之是非吉凶 天下之治亂安危 機動乎此 而得失爭矣”

르다.

- ② 다른 점을 표기하면 다음과 같다.



일심의 양면상(兩面相: 二端)을 설명하면서도 굳이 인심도심이 라는 단어를 사용하지 않고 있다. 인심도심이 지닌 본유개념에 대한 선입견의 구속을 받지 않기 위함인 듯하다.

- ③ 상제가 명한 충[帝命之衷]이나 기질의 변화[氣質之變]에는 인심도심에서처럼 여기에도 결정론적 윤리적 의미는 없다.
- ④ 그들 두 가지는 마음 속에서 승부를 결정하는 것이니 이를 일러 우리는 활성적이라 이른다. 활성이란 곧 생명의 윤리적 양상인 것이다. 이로써 한 몸의 시비길흉이 결정되며 천하의 치란안부(治亂安否)도 판가름 난다.
- ⑤ 이를 일러 우리는 인심도심의 상송(相訟)의 학이라 한다. 이는 멀리 정약용의 ‘상송의 학’과도<sup>1)</sup> 상응하는 것으로서 송유들의 결정론적 기질지성의 청탁수박설(淸濁粹駁說)과는 상반된 주장이라는 점에서 주목하지 않을 수 없다.
- ⑥ 이렇듯 ‘상송의 학’으로서의 인성론은 성범(聖凡)이 일여(一如)인 것이다. 윤희는 성광(聖狂)도 일념(一念)의 변화에 지나지 않

1) 『孟子要義』, II~6, 41~42쪽(4-574). “人恒有二志相反 而一時並發者 此乃人鬼之關 善惡之幾 人心道心之交戰 義勝欲勝之判決 人能於是乎猛省而力克之 則近道矣”  
『論語古今註』 卷8, II~8, 44쪽(4-197). “訟者公庭之對辯也 天命人欲交戰乎內 克己而克訟 然自見其過 令二者 對辯于內 必能見其是非 而知所以改過矣”(줄지, 『茶山經學思想研究』, 81쪽 참조)

음을 다음과 같이 지적한다.

대체로 비록 성인의 마음도 그 잡으면 존재하고 버려두면 없어지는 기미가 털끝도 용납할 수 없는 것으로서 털끝만치에서 어긋나고 잠시 동안에 잃어버리며 한 생각이 변하는 데 따라서 성인과 광인이 나누어지는 것이니, 조심하고 두려워하여 도모하지 않을 수 없는 것이다.<sup>2)</sup>

그러므로 윤후에 있어서의 성인은 천리의 자연 그대로인 도심과 인욕이 섞이지 않은 인심을 간직한 것이요, 광범(狂凡)은 천리의 자연으로서의 도심을 잃었거나 인욕이 섞인 인심을 지니고 있는 것일 따름이다. 그러므로 성인·광범(狂凡) 간에 어느 것이든지 다 같이 먼 데 있는 것이 아니라 내 한 몸 속에 들어 있는 것이다. 결국 이 두 가지[聖狂]의 어느 한 가지를 택하느냐는 내 자신의 자율적 조존(操存)·망사(亡捨) 여하에 달려 있음이 분명하다.<sup>3)</sup> 그러므로 윤후는 또 다음과 같이 말하고 있다.

이제삼왕(二帝三王)이 두려워하고 조심하며 대개 이에 종사했던 것이다. 하물며 형기에서 발하는 것은 사사롭기 쉽고 공정하기가 어려운 것이라면 인욕을 염려하지 않을 수 없고, 성명에 근본한 것은 밝아지기 어렵고 어두워지기 쉬운 것이라면 천리를 살피지 않을 수 없는 것이다. 한 마음이 동함에 이 두 마음이 오르고 내리는 형세가 없을 수 없다면 또한 경중을 살펴 저울질하지 않을 수 없는 것이다.<sup>4)</sup>

2) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1038쪽. “蓋雖聖人之心 其存亡操舍之幾 間不容髮 差之毫忽 失之須臾 一念之變 聖狂攸分 不可不兢兢而圖之也”

3) 다산도 “生知之聖 末嘗不小心翼翼 恐懼修省”[『論語古今註』卷9, Ⅱ~15, 19쪽(6-121)]·줄지, 같은 책, 166쪽.

4) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1038쪽. “二帝三王之皇皇翼翼 蓋以從事乎此也 況乎發於

라 하였는데 먼저 주자의 「중용장구서」를 보면

반드시 도심이 하여금 항상 한 몸의 주재가 되어 인심이 매  
양 명령을 듣게 한다[必使道心 常爲一身之主 而人心每聽命焉].

라 하여 도심이 주재하고 인심이 명령을 듣는 주종관계로 파악  
하고 있으나 윤희는 일심(一心)의 움직임[非人非道]에 의하여 형  
기의 사사로움과 성명의 리가 대거상언(對舉雙言)되는 것이다.  
그러므로 인심의 이류(易流)와 도심의 난명(難明)은 일심의 움  
짐[一心之動]에 의하여 염려[慮: 人心] 살핍[察: 道心]으로써 바로  
잡게 되는 것이다. 따라서 인심의 이류는 억제해야 하며 도심의  
난명은 통색(通塞)하도록 해야 할는지 모른다.

- ⑦ 주자설에 반하여 인심이 한 몸의 주재가 되는 경우를 규정한다  
면 인심은 사사롭기 쉽고 공정하기 어려우므로 한 마음의 움  
짐으로 지공지정(至公至正)하도록 조치하면 될 것이니 주자설  
처럼 도심이 한 몸의 주재가 된다 하더라도 도심은 밝아지기 어  
렵고 어둡기 쉬움으로 회색(晦塞)된 도심에 의하여 인심이라고  
해서 청명(聽命)만 할 수는 없을 것이다. 오히려 도심에 대하여  
는 인심의 청명을 종용하기에 앞서 도심 자체의 회색을 하도록  
명찰(明察)함이 우선해야 할는지 모른다. 여기에 윤희가 이른바  
“한 마음이 동함에 이 두 마음이 오르 내리는 형세가 없을 수  
없다면 또한 가볍고 무거움을 살피 저울질하지 않을 수 없는  
것이다[一心之動 而惟此二心者 亦不可無低仰之勢 則又不可不輕重而

---

形氣者 易私而難公 則人欲之不可不慮也 原平性命者 難明而易晦 則天理之不可不察也 一心之動  
而惟此二心者 亦不可無低仰之勢 則又不可不審輕重而斟酌之權也”

措之權也]”의 뜻이 깃들여 있다고 해야 할 것이다.

- ⑧ 이러한 일심론적(一心論的) 이심설(二心說)의 전개 과정에서 윤후는 천리라는 송학적 이념 대신에 상제가 명한 충(衷)으로서의 천명을 내세우고 있다. 주자는 『중용』 주에서 ‘명(命)’은 명령일 뿐 그것이 상제의 명이라 분명히 지적하지는 않았다. 왜냐하면 「중용장구서」에서의 인심청명설(人心聽命說)의 ‘명’도 상제의 명이 아니라 도심의 명에 그치고 있기 때문이다. —그것은 비인격적인 무신론의 입장이다— 그러나 윤후의 ‘명’은 상제의 명으로서 상제천[人格神]의 명령이 아닐 수 없다. 이러한 관점은 그의 『중용』 주해에서도 그대로 나타난다.

1장은 중용을 말한 것이니 천명의 성을 논하였다. 『서경』에 이르기를 “하늘이 하민(下民)에게 충(衷)을 내려 이에 뜻뻔한 성이 있다”고 했으니 이것이 중용의 설이고 곧 천명이 정미(精微)한 본체가 그러한 것이다.<sup>5)</sup>

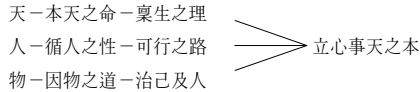
라 하였으니 이는 하늘이 하민(下民: 人間)에게 충정(衷情: 恒性)을 넣어주었다[賦與]는 소위 강충사상(降衷思想)으로서 송유들의 음양화생설(陰陽化生說)<sup>6)</sup>에 갈음하는 것인 것이다. 이는 송유들의 천리(天理)를 천명(天命)으로 바꾸어 놓은 것이 아닐 수 없다. 윤후는 그의 명성도교(命性道教)의 주석에서도 다음과 같이 논하고 있다.

5) 『白湖全書』 下, 「讀書記」, 1457쪽. “一曰中庸 論天命之性也 書云天降衷于下民 若有恒性 此中庸之說 而即天命精微之本體然也”

6) 『中庸章句』 1장. “天以陰陽五行 化生萬物 氣以成形而理亦賦焉”

하늘의 명에 근본하여 나면서부터 받는 리가 있고, 사람의 성을 따름에 행해야 하는 길이 있고, 만물의 도에 따라 군자가 자신을 다스리고 남을 다스리는 일이 있는 것이다. 이 세 가지가 하늘은 하늘이 되는 소이고, 사람은 사람이 되는 소이고, 만물은 저마다 법칙이 있게 되는 소이로서, 군자가 마음을 세우고 하늘을 섬기는 소이의 대본이다.<sup>7)</sup>

여기서 비로소 윤희의 인성론은 입심사천(立心事天)의 학임을 확인하게 된다.<sup>8)</sup> 그것은 또 다음과 같은 표에 의하여



중용의 대본은 마음을 세우고 하늘을 섬김에 있음을 알 수 있다. 이는 송유들이 주장하는 건순오상(健順五常: 仁義禮智信)의 덕을 근간으로 하는 성리학과는 크게 구별되는 것으로 이해하지 않을 수 없다. 그러므로 윤희는 그의 학용(學庸)의 신독(愼獨) 주에서는 사천론(事天論)을 외천론(畏天論)으로까지 전개시키고 있는 것이다.

도를 떠날 수 없는 것은 하늘의 명이기 때문이다. 잠깐 눈 깜빡할 사이나 아무리 작은 일에도 하늘의 명이 있지 않음이 없으니 잠시도 떠날 수 없는 까닭이다. 오직 군자는 그 떠날 수 없는

7) 『白湖全書』 下, 「讀書記」, 1462쪽. “本天之命 而有稟生之理 循人之性 而有可行之路 因物之道 而君子有治己及人之事 此三者天之所以爲天 人之所以爲人 物之所以有則 而君子所以立心事天之大本也”

8) 다산은 그의 事天論을 다음과 같이 展開함으로써 멀리 白湖의 事天論과 相應한다.  
『中庸講義』, Ⅱ~4, 213쪽(4-277). “古人實心事天 實心事神 一動一靜 一念之萌 或誠或僞 或善或惡 戒之日日監在茲 故 業戒 愼恐懼 愼獨之功 真切篤實 以達天德”



것임을 알고 닦으니 하늘을 섬기는 까닭이다. 계신(戒愼)과 공구(恐懼)는 군자가 하늘을 두려워하는 마음이고 도를 닦는 일이니, 이른바 교(敎)이다. 부도(不睹)와 불문(不聞)은 보고 듣는 것이 미치지 못한다는 것이니 천명(天命)이 있는 곳이다.<sup>9)</sup>

라 하여 신독사상(愼獨思想)을 외천지학(畏天之學)으로 파악하였으니 이는 송유들이 신독사상을 세세하고 작은 일이라<sup>10)</sup> 한 것과는 아주 대조적으로 그 입장을 달리하는 자로서 다산경학(茶山經學)에서처럼<sup>11)</sup> 상제천(上帝天)의 학으로 전개되는 기초로서 주목해야 할 것이다.<sup>12)</sup>

이렇듯 일심론의 기초로서 윤희는 제명강충설(帝命降衷說)을 확립하여 송유들의 천리설과 대체한 후 그는 그의 『중용』 주석에서 다음과 같이 정립하였던 것이다.

하늘의 명을 두려워하여 늘 보존하는 것과 하늘의 명인 줄도 모르고 두려워하지 않는 것에서 이 또 군자와 소인이 구분되는 소이다. 대제 순(舜)의 지(知)는 이것을 안 것이고, 안연(顔淵)의 인(仁)은 이것을 행한 것이며, 자로(子路)의 용(勇)은 이것을 노력한 것이며, 부자(夫子)의 성(誠)은 또 이것을 진실로 체득한 것이다. 대개 하늘이 내려준 천성은 물론 순수하고 정밀한 것이지만 기질의 변화는 다 같을 수가 없으니, 이 군자가

9) 『白湖全書』 下, 「讀書記」, 1463쪽. “道之所以不可離者 天命也 暫於瞬息 微於毫忽 莫不有天命焉 所以不可須臾離也 唯君子知其不可離而修之 所以事天也 戒愼恐懼 君子畏天之心 修道之事 所謂教也 不睹不聞視聽之所不及 天命之所在也”

10) 『中庸章句』 註. “獨者 人所不知而已所獨知之地也 言 幽暗之中 細微之事 跡雖未形而幾則已動 人雖不知而 己獨知之……”

11) 『中庸自註』, Ⅱ~3, 5쪽(4-183). “君子處幽室之中 戰戰栗栗 不敢爲惡 知其有上帝也”

12) “道心之所做告 皇天之所命戒也 人所不聞而已獨聽聽”[『中庸自註』, Ⅱ~3, 3쪽(4-180)]이라 하여 다산은 上帝의 誠命을 獨聽하는 單獨者로 파악한 것이다.

반드시 도를 닦고 천성을 밝히고 극기복례(克己復禮)하여 천명의 바름을 잃지 않는 것이다.<sup>13)</sup>

여기서 윤희는 이미 천리보다는 도리어 외천(畏天)의 대상인 천명의 바름만을 지적하고 있다. 이로써도 이제 그는 송학의 세계에서는 초연히 탈출하여 있음을 알 수 있다. 그리하여 그의 제명강충설(帝命降衷說)은 후일 조선후기 개신유학자의 한 사람인 정약용의 경학에서 이루어진 상제설적(上帝說的: 有神論)－성리학은 무신론적이다－인성론의 선하를 이루고 있다는 점에서 우리의 관심을 불러일으키기에 넉넉한 자라 해도 좋을 것이다.

---

13) 『白湖全書』 下, 『讀書記』, 1458쪽. “畏天命而時保之 弗知天命而不畏也 此又君子小人之所以分也 夫舜之知 所以知此也 顏淵之仁 所以行此也 子路之勇 所以強此也 夫子之誠 又所以實體乎此者也 蓋降衷秉彝 固純粹精也 而氣質之變有不能齊者 此君子所以必修道明性克己復禮 以不失乎天命之正也”

## 7. 정일지성지학(精一至誠之學)

지금까지 우리는 심성론이 지닌 특성을 주자의 그것과 비교하기도 하고 더러는 후대의 개신유학과의 상응관계를 살펴보기도 하였지만 그의 심성론이 지닌 또 하나의 특성으로서 실천유학—지성지학(至誠之學)—적인 측면이 있음을 간과할 수가 없다. 이 점에 있어서는 주자학에 있어서도 ‘거경궁리(居敬窮理)’의 ‘거경’이나 ‘선지후행(先知後行)’의 ‘후행’에서 그의 행동주의적 실천이 강조되지 않은 바 아니지만 주자의 본령은 오히려 ‘궁리’라거나 ‘선지’라 이르는 주지주의적 측면이 있다고 해야 할는지 모른다. 그러므로 윤희는 여기서 누구보다도 활성론적(活性論的) 정일(精一)의 공부에 의한 실천윤리학적 지성(至誠)의 학으로 승화시키려고 했던 자취를 엿볼 수가 있다. 이를 다짐하기 위하여 그의 말을 들어보기로 하자.

하물며 이른바 인심은 본래 하늘에 근원하여 본연의 중(中)이 있는 것인데 인심이라 말한 것은 다만 형기(形氣)의 사사로움이고 사욕의 경계를 말한 것이다. 위태롭다는 것은 바르지만 쉽게 치우치는 것을 말한 것일 뿐인데 정밀하게 하면 가리어지지 않고 전일하게 하면 물욕에 빠지지 않는 것을 말한 것이다.

이른바 도심은 본래 또한 외물에 접하여 사물의 느낌에 응하는 것인데, 도심이라 말한 것은 또한 천명의 공정한 것이고 성품이 선하다는 가르침을 말한 것이다. 오직 발하는 것이 은미하여 알기 어려운 것이다. 그러므로 반드시 정밀하게 하고 전일하게 해야 한다고 한 것은 천하의 일을 통달하고 천하의 경륜을 다스려 그 본체를 회복하게 하려고 한 것이다.<sup>1)</sup>

이는 『서경』에 있는 심성론<sup>2)</sup>의 구체적 설명으로서 정일의 공부에 의한 집중(執中: 行動主義的 時中)을 의미한다. 여기서는 인심도 하늘에 근원하여 본연의 중(中)을 지니고 있으며 외물에 접하여 사물의 느낌을 응하는 도심과 상대를 이루는 자로서 인심과 도심은 상호 동격 위에 있는 것이다. 그들의 차이는 인심은 바르지만 치우치기 쉽고 도심은 은미하지만 나타나기가 어렵다는 점에서 질적 차등이 있을 따름이다. 이를 본연의 인심과 도심으로 바로잡기 위한 행동이 정밀하게 하고, 전일하게 하는 것이라고 윤희는 주장한다.

정밀하게 함[精之]·전일하게 함[一之]의 개념에 대하여도 윤희는 주자와 그 견해를 달리하고 있음을 발견할 수 있다. 윤희는 다음과 같이 정일의 공부를 설명한다.

정밀하게 한다는 것은 이 두 가지의 사이를 살펴 위태롭고 미묘한 것의 구별을 아는 것이고, 전일하게 하는 것은 저 도심의 공정한 것을 지키고 인욕의 흐름을 제제하는 것이다.<sup>3)</sup>

1) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1042쪽. “況所謂人心者 固源乎天 而有本然之中矣 所以謂之人心者 特曰形氣之私爾 有己之戒爾 危也者 言正而易偏耳 精之則不蔽 一之則不陷也已 所謂道心者 固亦接乎外 而應事物之感者 所以謂之道心者 亦曰天命之公爾 性善之教爾 唯其發之微而難見也 故必也精之一之者 欲其有以通天下之故 制天下之經綸 而光復其體爾”

2) 『書經』, 「大禹謨」, “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中”

3) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」, 1036쪽. “精之者 所以察夫二者之間 而審危微之別也 一之者 所以守夫道心之正 而制人欲之流也”

라 하였으니, 정(精)이란 주자는 “두 가지의 사이를 살피 혼잡되지 않게 하는 것이다”<sup>4)</sup>라 했듯이 그의 인심도심의 혼잡되지 않음 만을 살피는 데 그치는 것이 아니라 윤희는 인심의 위태로움과 도심의 은미함을 나누어서 각자 그들이 지닌 약점[危微]을 가려냄으로써 본연의 중을 간직하도록 하며, 일(一)이란 주자는 “그 본심의 바름을 지켜 떠나지 않게 하는 것이다”<sup>5)</sup>라고 했듯이 그의 인심도심이 떠나지 않게 하도록 함에 그치는 것이 아니라, 윤희는 도심의 올바름을 지키고 인육의 이류(易流)를 제어하여 이들도 각각 일심의 본연의 중(中)에 귀일하도록 함에 있는 것이다. 이러한 그의 적극적 정일의 공부는 다음과 같은 결과를 가져온다.

인심인데 흐르지 않는 것은 도심의 드러남이고, 도심인데 민멸되지 않는 것은 인심의 안정됨이니, 그렇다면 이 두 가지는 또 서로 돕고 서로 이루어 주어 정정평평(正正平平)한 극치에 모이지 않은 적이 없게 되는 것이다.<sup>6)</sup>

라 하였으니 실로 ‘정정평평의 극치’에서는 인심과 도심의 구별이 없이 오직 일심일 따름인 것이다. 왜냐하면 인심과 도심은 일심의 양극으로써 서로 돕고 이루어 주면서 ‘정정평평의 중(中)’에서 만나기[會極] 때문이다. 이를 태극음양설에 비유하면 일심은 태극이요, 인심도심은 음양인양 태극의 양의으로써 존재함과 같다. 음양 양의에 의하여 태극이 존재하는 것과 같이 인(人)·도(道) 이심(二心)에 의하

4) 『中庸章句』 주.

5) 같은 책, 같은 곳.

6) 『白湖全書』中, 『四端七情人心道心說』, 1041쪽. “人心而不流者 道心之著也 道心之不泯者 人心之定也 則是二者又未嘗不相資相濟 以會於正正平平之極也”

여 일심은 존재하는 것이다. 그러므로 주자에서처럼 두 가지의 ‘혼잡 되지 않게 함’·‘떠나지 않게 함’을 ‘심찰(審察)’·‘수일(守一)’하는 데 그치는 것이 아니라, 두 가지의 위(危)·미(微)를 ‘심찰’·‘수일’하여 정정평평한 각자의 극치에로의 회귀를 중용하는 것이 바로 윤희의 정일의 공부야 아닐 수 없다. 그러므로 ‘알인욕(遏人欲)’하여 인욕이 금알(禁遏)되는 것이 아니라 이류성(易流性)만이 제어된 인심은 엄존하며 존천리(存天理)하여 도심은 무조건 간직하기만 하는 것이 아니라 그의 난명성(難明性)의 극복을 도심에게서 기대하지 않는 한 도심도 제구실을 하지 못한다는 것이다. 따라서 그는 주자의 정일설(精一說)에 대하여 회의적 의견을 다음과 같이 피력한다.

또 저 두 가지의 위태롭고 은미한 것이 어찌 단지 두 가지가 서로 혼잡된 소치이며, 안정되고 드러나는 소이가 어찌 전일만을 지키는 공부로 인한 것이겠는가.<sup>7)</sup>

라 한 것을 보면 인심의 위태로움이나 도심의 은미함은 인심도심 그 자체의 본질적 속성이므로 그들의 위태롭고 또 은미함은 그들이 서로 혼잡되었기 때문이 아닌 것이다[주자설의 부정]. 인심의 편안함이나 도심의 드러남도 그저 수일(守一)함에서 그리되는 것[주자설]이 아니라 앞서 지적한 바 있듯이 인심도심이 서로 돕고 이루어 주는 결과로서 얻어지는 것이다. 그러므로 똑같은 정일의 공부라 하더라도 그들을 심찰(審察)하고 수일(守一)함에 그치는 것이 아니라 심찰하면서 제어한다거나 폐부(蔽蔕)를 제거하면서 난명(難明)을 회복하게

7) 같은 책, 같은 곳. “且夫二者之危且微者 豈特相難之致 其所以安且著者 豈專守一之功也”

하는 적극적 행동이 기대되는 것이다. 여기에 정일의 공부(至誠)의 학문으로까지 전개되는 전기가 잠재해 있다. 그러므로 그는 정일의 공부를 보다 더 구체적으로 다음과 같이 설명한다.

사람이 태어남에 기질에 가리어진 마음으로 사물의 무궁한 변화에 접응하는 데 있어서 취(臭)·미(味)·성(聲)·색(色)의 해로움을 또한 어떻게 다 말할 수 있겠는가. 두 가지가 서로 연관되어 여러 번 반복되어 고질이 될 경우 이 덕(德)의 밝은 것을 스스로 온전히 할 수 없게 될 것이다. 이러하기 때문에 성인(聖人)의 가르침에 있어 격물(格物)치지(致知)의 말을 먼저 말한 것은 사람들에게 덕을 밝히는 단서를 깨우쳐 주기 위해서이고 성의(誠意) 정심(正心)을 잇달아 말한 것은 또한 밝히는 실상을 다하도록 한 것이다. 따라서 밝히는 단서를 알고 또 밝히는 실상을 다할 경우 우리가 하늘로부터 얻은 덕이 어찌 기질과 물욕의 누가 없게 되어 본체의 온전한 것을 다시 얻게 되지 않을 것이겠는가.<sup>8)</sup>

여기서 윤희는 주자의 기질의 설에서 오는 폐해에서 벗어나기 위해서는 『대학』의 격물치지(格物致知)와 성의정심(誠意正心)의 실천이 뒤따라야 함을 강조하고 있는 것이다. 주자의 「대학보전(大學補傳)」에서처럼 “힘쓰기를 오래하여 하루 아침에 활연히 관통함에 이른다”는 것이 아니라 성의정심(誠意正心)하는 수기의 공부로 기질의 폐해를 극복해야 한다는 것이다. 이는 주자에게서처럼 선정적(禪定的) 오도(悟道)가 아니라 ‘부지런히 선을 행하는 성정의 공부[至誠]’에 의하여 쟁취되는 경지인 것이다. 여기에 행동주의적 윤희 사상이 약여(躍

8) 같은 책, 같은 곳. “人之生也 以氣質有蔽之心 接乎事物無窮之變 則其臭味聲色之害 又豈可勝言也哉 二者相因 反覆沈痼 則此德之明 將無以自全矣 是以聖人之教也 必先之以格致之說者 所以啓其明之之端也 繼之以誠正之目 則又使之致其明之之實也 既有以啓其明之之端 又有以致其明之之實 則吾之所得於天者 豈不超然無有氣質物欲之累 而復得其本體之全哉”

如)함을 엿볼 수 있다.

『대학』은 성정(誠正)의 수기와 치평(治平)의 도(道)라는 수기치인(修己治人)의 실천윤리학의 정수인 것이다. 그러므로 윤희의 인성론은 송유들의 성리학적 이론철학의 경지에 머물러 있는 것이 아니라 격치성정(格致誠正)이라는 지성의 학예로의 회귀를 시도하고 있음을 지적하지 않을 수 없다.

『중용』에서는 상제가 명한 충(衷)을 자각하고[知] 『대학』에서는 지성(至誠)으로 실천하여[行] 지행일여(知行一如)의 경지를 구축한 것이 다름 아닌 윤희의 인성론이라 할 수 있다. 그러므로 윤희의 인성론은 철학적이라기보다는 차라리 실천윤리학적이라 이르는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.



## 8. 인심도심삼도설(人心道心三圖說)

윤휴는 「제순인심도심도(帝舜人心道心圖)」 상·중·하<sup>1)</sup> 3표를 작성하여 그의 심성론의 일단을 표시한 바 있는데 이제 그의 심성론을 다시 한번 다짐하는 뜻에서 이를 살펴보고자 한다. 몇 구절 추려보면 다음과 같다.

이욕(理欲)과 공사(公私)가 서로 번갈아 소장하고 안위(安危)와 미저(微著)가 마음에서 혼잡되었으니, 진실로 억양조사(抑揚操舍)의 도로 다스림이 없다면 천리는 어둡고 인욕은 성하며, 공정한 것은 은미해지고 사사로운 것은 기세부린다.<sup>2)</sup>

이욕·공사·안위·미저·천리·인욕 등이 물리적 이원관계[주자설]로 파악되지 않고 유기적 상호관계[백호설]로 파악되고 있음을 알 수 있다. 여기서 물리적이란 평행선처럼 서로 상대적 관계만을 지니고 있음을 의미하며 유기적이란 상호 부즉불리(不即不離)의 밀착

1) 『白湖全書』 中, 卷35, 1428~1430쪽.

2) 『白湖全書』 中, 「帝舜人心道心之圖」, 1428쪽. “理欲公私 迭爲消長 安危微著 雜於方寸 苟無抑揚操舍之道以治之 則天理晦而人欲熾 公者微而私者勝”

된 관계를 의미한다. 그것은 그가 이욕·공사를 일소일장(一消一長)의 질위소장(迭爲消長) 관계로 파악했으며 안위·미저도 일억일양(一抑一揚)의 도로 이해했으며 천리·인욕도 일면 회색(晦塞) 일면 치성(熾盛)의 현상으로 보았으나 공정함의 미소(微小)는 사사로움의 승리를 가져온다는 것이 그의 일례인 것이다. 이는 선유들의 이원적 리기설과는 구별되는 자로서 윤희의 태극음양설적(太極陰陽說的·一二說的: 一而二) 새로운 사상체계임을 짐작하게 한다.

윤희는 또한 인심과 도심은 억제와 확충의 관계로 파악함을 특색으로 하고 있다. 인심은 형기에서 발하는 것이지만 사사롭기 쉽지만 유지하기 어려우므로 이를 절억(節抑)해야 하며<sup>3)</sup> 도심은 도의를 근본으로 하는 것이지만 밝히기가 어렵고 어둡기 쉬우므로 이를 확충해야 한다<sup>4)</sup>는 것이다. 이처럼 인심과 도심은 일억일확(一抑一擴)의 관계요 일이일난(一易一難)의 관계로써 음양설적 일소일장(一消一長)의 관계와도 비슷한 것이다. 이는 음양관계처럼 서로 대등한 관계이면서도 불가분리의 관계가 아닐 수 없다.

그렇다면 윤희는 그의 실천윤리학적 지행은 어떻게 이해하고 있는 것일까.

인심과 도심이 이미 발함의 즈음에 어느 것이 천리이고 어느 것이 인욕인지를 살피 분명하게 구변하는 것이 이른바 격치(格致)이고 이른바 택선(擇善)이다.<sup>5)</sup>

3) 같은 책, 같은 곳: “……人心 形氣之所發也 聲色臭味之心 出於形氣 易私而難持 故曰危 危者欲其節抑之也”

4) 같은 책, 같은 곳: “……道心 道義之攸本也 忠信敬讓之心 本乎天性 難明而易晦 故曰微 微者欲其擴充之也”

5) 같은 책, 같은 곳: “於人心道心 既發之際 而察其孰爲天理孰爲人欲 而明辨之 所謂格致也 所謂擇善也”

이는 『대학』의 ‘격치’와 『중용』의 ‘택선’에 의한 지(知)요.

인심과 도심이 유행의 때에 참으로 천리의 올바름을 지키고 인욕의 사사로움에 빠지지 않은 것이 이른바 성정(誠正)이고 이른바 고집(固執)이다.<sup>6)</sup>

이는 『대학』의 ‘성정’과 『중용』의 ‘고집’에 의한 행(行)이다. 그러므로 윤휘의 다음과 같은 말의 의미를 분명히 이해할 수 있을 것이다.

정밀하게 함과 전일하게 함이 지극함에 인심과 도심이 각각 그 법칙을 따라 위태로운 것이 빠지지 않고 은미한 것이 어둡지 않아 대중지정(大中至正)의 도에 나오게 하면 『서경』의 이른바 ‘건중우민(建中于民)’, 『대학』의 이른바 ‘지어지선(止於至善)’이니 모두 윤집(允執)을 말하는 것이다.<sup>7)</sup>

결국 인심도심은 각각 제가 지닌 법칙에 따름으로써 인심은 위태로움에서 벗어나며 도심은 은미함에서 벗어나되 각기 도달하는 곳은 다 같이 대중지정의 도인 것이다. 그곳을 일러 ‘지어지선’이라 하기도 하고 ‘윤집궐중(允執厥中)’이라고도 하는 것이니 결국 인심도심은 지선(至善)과 궐중(厥中)의 정상에서 급기야 만나게 됨을 의미한다.<sup>8)</sup> 그렇다면 인심도심이 도달해야 하는 대중지정의 도는 어떠한 도일 것인가.

6) 같은 책, 같은 곳. “於人心道心 流行之時 而固守天理之正 不陷於人欲之邪 所謂誠正也 所謂固執也”

7) 같은 책, 같은 곳. “精一之至 人心道心 各循其則 使危者不陷 微者不昧 而出乎大中至正之道 書所謂達中于民 大學所謂止於至善 皆允執之謂也”

8) 주자는 『中庸章句』에서 ‘必使道心 當爲一身之主 而人心每聽命焉’이라 하여 人心道心을 主從 관계로 설명하고 있다. 이는 백호의 ‘人心道心 各循其則’의 주장과 크게 다른 점이라 하지 않을 수 없다.

“문득 자네의 말을 고찰하면 또한 순자(荀子)의 악하다는 성을 바로잡아야 한다는 말과 왕양명(王陽明)의 마음만을 다스리는 학문에 가까운 것이 아니겠는가” 하였다. 내가 말하기를 “아니다. 이것은 성인(聖人)이 사물에 따라서 말한 것이다. 우(禹)의 학문이 성인의 경지에 들어갔으나 넉넉하지 못하다면 위태롭고 은미한 기미와 정밀하게 살피고 전일하게 지키는 공부에 있어 살피지 않을 수 없는 것이다. 순(舜)의 경우에 있어서 ‘중(中)을 잡으라’는 말에 인심과 도심의 말에 자뢰(資賴)하지 않은 것이고, 위대하면서 또 화(化)한다면 위의(威儀)의 법칙과 언동(言動)의 절도에 있어서 스스로 억지로 하지 않는 것이다. 성탕(成湯)에 있어서는 일을 처리하는 가르침이 진실로 마음을 다스리는 말보다 우선인 것이다. 안자(顏子)의 인(仁)도 3개월 뒤에 어기지 않을 수 없는 것이 있고, 증자(曾子)의 경계도 반드시 언동(言動)의 사이에 돌아보고 돌아보았다. 이로 미루어 본다면 성학의 대중지정의 도와 그 체용본말(體用本末)의 소재는 참으로 묵묵히 터득할 수 있는 것이다”라고 하였다.<sup>9)</sup>

라 하여 순임금·우임금·탕임금·안자·증자 등의 성학 대중지정의 도는 지행이 불편불의(不偏不倚)한 곳에 있음을 밝히고 있다. 그러므로 순자의 교악(矯惡)이니 양명의 전심(專心)은

악을 바로잡는 것은 도가 잡박하여 대본(大本)이 상실한 것이고, 마음만을 오로지한다는 것은 배움이 한쪽에 치우쳐 전체가 상실된 것이다.<sup>10)</sup>

라 하여 결국 중(中)을 상실하여 올바르지 않은 것이라는 것이다. 따

9) 『白湖全書』 中, 「四端七情人心道心說」, 1043~1044쪽. “抑究吾子之說 則不亦有近乎荀子矯惡之說陽明專心之學乎 曰非也 此則聖人因物之教也 禹之學也 入聖域而不優 則危微之幾 精一之功 不可以不審也 在帝舜則執中之傳 不資於人道之說也 能大之而且化 則威儀之則 言動之節 自不需於有勉也 在成湯則制事之訓 固先乎制心之說矣 此顏子之仁 不能不違於三月之後 而曾子之戒 必眷眷於言動之間也 由是推之 聖學大中至正之道 其體用本末之所在 固可默而得之矣”

10) 같은 책, 1044쪽. “矯惡者 道之駁 而大本失矣 專心者 學之偏 而全體喪矣”

라서 대중지정의 도는 이미 일심 중에 소재해야 하는 것이다.

인심이 어찌 명령을 정하는 법칙이 없고 도심이 어찌 외물에 응하는 용(用)이 아니겠는가. 어떻게 “반드시 명령을 한 뒤에 법칙을 얻게 된다”고 하고, 또 어떻게 “명령을 내려 스스로 편안하게 된다”고 할 수 있겠는가. ‘도심’이라 말한 것은 인심도 본래 마음이고 도심도 또한 마음인 것이며, ‘집중(執中)’이라 말한 것은 이른바 중(中)은 인심에 본래 있는 것인데 또한 정밀하게 하고 전일하게 하여야 잃지 않을 수 있다고 말한 것이니, 성인의 뜻을 진실로 여기에서 볼 수 있는 것이다.<sup>11)</sup>

‘중’이란 본시 인심 중에 소재하는 것으로서 정약용도 그의 『중용자잠』에서

‘중’과 양단(兩端)은 모두 이미 순임금 자기의 마음 내에서 먼저하고 이것을 저울질하는 것이다.<sup>12)</sup>

라 한 의미와도 상응하는 것이라고 할 수 있다. 그러므로 우리는 여기서 윤희의 인심도심설은 ‘중’의 ‘도’에 깊이 의지하고 있음을 알아야 할 것이다.

두 번째 도표에서는 다음과 같이 기록하고 있다.

명(明)나라 정암 나흠순이 인심과 도심을 이발(已發)과 미발(未發)로 삼았는데 지금 그 뜻을 생각하면서 이 그림을 작성하

11) 같은 책, 1042쪽. “人心豈無定命之則 道心孰非應用之用 奚必曰命之 然後得其則 又豈曰制命而自安也已哉 謂之道心者 人心固心也 道心亦心也 謂之執中者 所謂中者 在人心固已有之矣 亦曰緇青一而方可不失云爾 聖人之意 固已可見乎斯乎”

12) 『與猶堂全書』 第2集 經集 第3卷 『中庸自箴』 「自一章至九章」 <子曰舜其大知也與……> “中與兩端 皆已先在舜自己心內 以之爲權衡尺度”

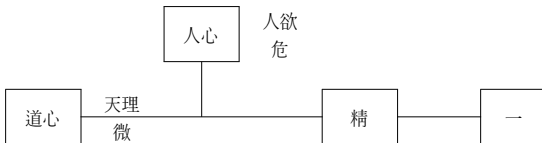
는 것이지만 이것이 과연 전인의 취지에 부합하는지 아닌지 알 수 없는 일이다. 『주자어류(朱子語類)』에 칠정(七情)을 인심(人心)으로 사덕(四德)을 도심(道心)으로 삼기도 했는데 뜻도 이와 맞을 것이다.<sup>13)</sup>

라 하여 송·명유의 설을 도식화하였다는 것이다. 윤희설과의 비교에 따른 반론의 여지가 없지 않으나 이미 윤희의 설은 전도(前圖)에서 상설한 바 있으므로 여기서는 언급을 생략하기로 한다.

그러나 그의 세 번째 도표를 상고한다면 서산(西山) 진덕수(眞德秀)의 설을 근거로 하여 다음과 같은 일말이 첨가되어 있음을 볼 수 있다.

인심의 발함이 사나운 말과 같고 달리는 수레와 같아 발하기 쉽고 제어하기가 어렵기 때문에 위태롭다고 하였고, 도심의 발함이 샘물이 솟는 듯하고 불이 타는 듯하여 흐려지기 쉽고 밝아지기가 어렵기 때문에 희미하다고 한 것이다. 정(精)이란 세밀하게 살피고자 하는 것이고, 일(一)이란 굳게 지키고자 하는 것이다.<sup>14)</sup>

라 하고서 다음과 같은 일표를 제시하고 있다

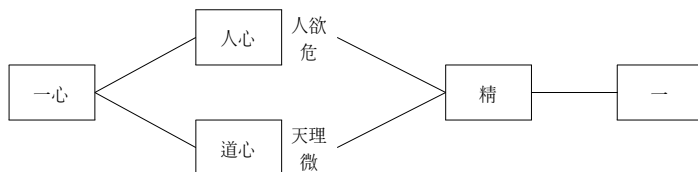


이와 같은 도표는 윤희 인심도심설을 이해하는 데에는 미흡한 점

13) 『白湖全書』中, 「人心道心圖(中)」, 1429쪽. “皇明羅整菴欽順 以人心道心爲已發未發 今竊惟其意作是圖 未知果合前人之旨否也 朱子語類有以七情爲人心四德爲道心者 意亦契此”

14) 『白湖全書』中, 「人心道心圖(下)」, 1430쪽. “人心之發 如悍馬如奔車 易發而難制 故曰危 道心之發 如泉達如火燃 易晦而難明 故曰微 精者欲其審察也 一者欲其固守也”

이 없지 않으므로 필자는 윤희설에 의거하여 다음과 같이 이를 수정해 보려고 한다.



전도(前圖)에서는 도심은 뛰어나고 인심은 열등한의 위치이던 것을[道心上 人心下로 되어 있기 때문이요 精一도 도심에 국한되어 있기 때문이다] 여기서 인심도심이 상호대거(相互對舉)된 위치에서 일심에 귀일시키고 정일의 공부도 인심도심에 다 함께 관여되는 것으로 만듭으로써 윤희설의 진면목이 그대로 표현되도록 한 것이다. 그러나 끝으로 부연하고자 하는 것은 그는 끝내 주자설이 자기의 설과 계합(契合)됨을 강조하기 위하여 구구한 설명을 그의 ‘사단칠정인심도심설(四端七情人心道心說)’의 말미에서 다음과 같이 논하고 있다. 그가 끝내 사문난적으로 물리기는 하였지만 후학으로서는 그의 뜻을 받드는 의미에서 다음에 이를 적기(摘記)하지 않을 수 없다.

내가 이미 이 설을 짓고 훗날 『맹자(孟子)』를 읽다가 명이 있고 성(性)이 있는 말을 논한 것을 보았고,<sup>15)</sup> 또한 주자의 말에 “인심은 너무 지나치지 않게 하려는 것이고 도심(道心)은 늘

15) 「帝舜人心道心之圖」(「白湖全書」中, 1428쪽)에서 다음과 같이 말하고 있다. “口之於味也 耳之於聲也 目之於色也 四支之於安逸也 性也有命焉 君子不謂性也(孟子說) 所以謂之人心 形氣之所發也” “仁之於父子也 義之於君也 禮之於賓主也 聖人之於天道也 命也有性焉(孟子說) 所以謂之道心 道義之攸本也”

미치지 못하는 것이 없게 하려는 것이다”라고 한 것을 얻고서 ‘인심’이라 하고 ‘도심’이라고 명명한 뜻과 ‘정일(精一)’과 ‘집중(執中)’하는 억양의 도’에 대해 모두 마음속에 부합되는 것이 있는 듯하였다. 이에 마침내 드디어 그옥이 성현의 마음이 참으로 부절이 서로 맞는 것 같고 천하의 이치가 대개 하나로 관통한 것이라 여겨, 드디어 이 말을 아울러 기록하여 스스로 살펴보려고 하였다. 오호라. 이 어찌 감히 선현(先賢)들보다 더 훌륭한 체하여 스스로 망언(妄言)한 죄에 빠지려고 한 것이겠으며, 또한 어떻게 감히 나의 마음에 스스로 단정할 수 있었던 것이겠는가.<sup>16)</sup>

여기서 윤희는 자기의 주장이 선진의 맹자설이나 송대의 주자설 과도 계합됨을 과시하고 있다. 그는 결코 스스로 자신의 마음에서 단정하는 과오를 범하지 않으려고 하여 멀리는 선진유(先秦儒)의 논설을 숙독하고 송유의 언설을 상고하여 그들의 영역에서 이탈하려는 생각은 추호도 없었음에도 불구하고 끝내 그는 송유의 세계에서 스스로 편안하지 못하고 그의 독자적인 길을 개척한 데에 그의 경학사적 공적이 깃들여 있다고 해야 할 것이다.

16) 『白湖全書』中, 「四端七情人心道心說」 1044쪽. “鑑旣爲此說 後讀孟子書 見所論有命有性之言<sup>1)</sup> 又得朱子說 有謂人心欲其不過 道心欲其無不及云者 其於人心道心命名之義 精一執中抑揚之道 皆若有所默契焉者 於是遂竊欲以爲聖賢之心 信若合符節 而天下之理 蓋一以貫之也 遂并記之以自考 嗚呼 是豈敢求多乎先正 以自陷妄言之罪 又豈敢自斷於吾心哉”



## 9. 결어

윤희는 숙종 15년(1689)－그의 사후 9년째요, 송시열이 사사되던 해 3월에 그의 아들 하제(夏濟)의 신원에 의하여 의정부 영의정으로 추증되기는 하였지만 그의 학문적 신원의 길은 아직도 요원하기만 하다. 최근에 간행된 『한국유학사』(배종호 저)는 그의 내용이 거의 성리학사를 근간으로 하였건만 윤희에 대하여는 아예 일언의 언급도 없다. 경제적 측면이라면 모를까 경학적 측면에 있어서는 거의 알려진 바 없는 윤희에 대하여는 배교수로서는 어찌할 수 없었을 것으로 이해되는 것이다.

그러나 그것이 비록 일방적이기는 하지만 사문난적이라 부를 수 있었던 그의 경전주석이 있었다고 한다면 비록 역설적이기는 하지만 어떠한 형태로건 간에 색다른 내용이 갖추어져 있지 않았을 리가 없다. 그것은 이미 그와 동류인 서계(西溪) 박세당(朴世堂: 1629~1703)에게서 분명해지고 있다. 윤희와 함께 사문난적으로 몰렸던 박세당의 『사변록(思辨錄)』이 근자에 널리 연구되고 있는 실정에 비추어 볼 때 윤희 경학에 대한 우리의 노력은 지금까지 너무도 뒤늦은 느낌조차 없지 않은 것이다.

이제 우리는 윤희의 학문적 신원이라는 소송적 입장에서보다도 그의 정확이 지닌 유학사상사적 공적을 밝혀내고 확인해야 할 일이 더 시급하고도 중요하지 않을까 여겨진다. 그러기 위해서는 윤희 경학에 관한 많은 연구업적이 나오기를 기대해야 하겠지만 필자는 이 글을 끝맺음에 있어서 다음과 같이 그의 인성론의 총괄적 특징을 요약해 보고자 한다.

- ① 윤희의 인성론은 그의 사단칠정론에 있어서는 이기론 중심이라기보다는 성정론(性情論) 중심임을 지적하고자 한다. 성정론적이면서도 주정설적(主情說的) 경향이 짙다고 하는 것이 더 온당할는지 모른다. 그러므로 그의 사단칠정론이 비록 승기순리(乘氣循理)라는 이기설적 개념을 근간으로 하여 설명되기는 하지만 그것은 결코 전통적인 주리·주기 또는 이기이원 등으로 분류할 수 있는 성질의 것이 아니라 그의 기저에는 도리어 성정론적 사상이 본질적으로 깔려 있으므로 만일 주정론자(主情論者)의 일파가 성립될 수 있다면—이는 아직은 하나의 가설이다—윤희의 사단칠정론은 그러한 계열에 속해야 할는지 모른다.<sup>1)</sup>

정이란 성을 동적 상태에서 파악하는 자라는 점에서는 활성(活性)의 다른 명목(名目)이라 해야 할는지 모른다. 인성의 활성적 파악은 송유들의 주정설적(主靜說的) 성설(性說)과는 대척적(對蹠的)이다. 그러므로 윤희에 있어서는 성즉리라는 송유들의 개념에서 벗어나 오히

1) 奇高峰의 人性論도 그러한 主情論의 특징을 갖추고 있는 것으로 여겨진다. 그의 情發說은 이를 단적으로 설명해 주는 자가 아닐 수 없다.

려 ‘성정즉사단 정즉칠정(性情卽四端 情卽七情)’이라는 새로운 주장을 전개하고 있는 것이다.

그러나 그에게서도 순리(循理)라는 개념에 의하여 소위 천리라는 송학적 이념이 전적으로 배제되지 않았다는 사실은 그의 송학적 배경의 일면을 시사해주는 자인지도 모른다.

그러므로 그는 송학을 전적으로 배격했다느니보다는 차라리 송학적 배경하에서 새로운 주정설적(主情說的) 경지를 개척했다고 보는 것이 그의 사단칠정설의 이해에 있어서 온당한 평가가 될는지 모른다.

- ② 윤희는 그의 인심도심설을 일심양면설(一心兩面說)로 정리하였으니 이는 그가 그의 사단칠정설을 일정설(一情說)로 정리한 것과 그 궤를 같이하는 자가 아닐 수 없다. 그는 심통성정(心統性情)이라거나 심시기(心是氣)라거나 하는 따위의 관념론적 해석은 내리지 않고 인간심성의 본질을 직시하고 이를 일심양면(一心兩面)으로 파악한 것이다. 이는 그가 이기라는 형이상학적 이념세계에서 벗어나 인간 성정을 직시하면서 그의 생동적 심성을 파악하려는 그의 기본적 입장과 일맥상통하는 자가 아닐 수 없다.

이렇듯 활심적(活心的)인 것은 그것이 바로 활성적(活性的)인 것이라 일러야 할는지 모른다. 그러나 인심도심은 일심의 양면상으로 상호대거(相互對舉)되는 것이지만 성정은 반드시 대립되는 것으로 나타나는 것은 아니다. 사단칠정은 성정에 의하여 상호전이할 수 있는 자이지만 인심도심에는 그러한 전이는 불가능하다는 점에서 그들은

서로 다르다고 해야 할 것이다.

③ 윤희의 인성론은 이황·기대승·성혼·이이 등 어느 설에도 기울지 않았음은 이미 위에서 지적한 사실만으로도 짐작할 수 있을 것이다. 그렇다고 해서 전래되는 전통적 송학의 세계에서 전적으로 벗어나 있지도 않다는 사실도 이미 위에서 지적한 바 있다. 그러나 그의 인성론은 전통유학의 핵심이 되어 있는 성리학에 있어서는 하나의 생신(生新)한 묘맥이 아닐 수 없다는 사실을 우리는 주목해야 할 것이다. 그러한 그의 묘맥은 윤희 자신에 그치는 것이 아니라 그 후 지하수처럼 하나의 맥락을 이루었더라면 하는 아쉬움이 없지 않다. 그러나 이러한 맥락은 우리들의 연구업적이 더 진전됨에 따라 하나의 광맥처럼 뻗어나가지 않았으리라는 법도 없을 것이다. 우리가 이조 후기 개신유학자들의 경학사상을 주목하는 소이가 여기에 있는 것이다.

④ 우리는 윤희가 한때 박세당과 더불어 사문난적으로 몰렸다 하더라도 앞서 지적한 바와 같이 그의 학문이 전적으로 반주자학적으로 일관되어 있으리라는 속단을 삼가야 할 것이다. 그러나 그가 주자학에 대하여는 엄격한 의미에서 비판적이었다는 사실만은 긍정해야 할 것이다.

비판이 없는 곳에 발전은 있을 수 없다고 한다면 학문의 세계에 있어서는 더욱 그러할는지 모른다. 윤희는 오직 학문하는 자의 양식에 따라 비판적 태도로 임했을 따름이다. 공자도 “생각하고 배우지

않으면 얻음이 없고, 배우기만 하고 생각하지 않으면 위태롭다”<sup>2)</sup>라고 하였으니 여기서 생각은 사변으로서 비판인 것이다. 윤희는 공자의 충도(忠徒)이기를 기약했을 따름이지 어찌 의도적으로 반주자학을 일삼아 사문난적을 자초했을 것인가. 만일 그의 잘못이 있다면 그의 경전주석의 내용에 있지 그의 주석태도에 있지 않음은 너무도 자명한 일이 아닐 수 없다. 윤희의 학문적 신원이 절실하게 요청됨에 거듭 언급함은 이 까닭인 것이다.

- ⑤ 진정 본 소론은 윤희 경학의 서설적(序說的) 일초석(一礎石)에 지나지 않는다. 앞으로 그의 경학연구가 『중용』·『대학』을 위시로 한 제경주석(諸經註釋)에 의하여 계속 이루어질 때 비로소 그의 유학사상사적 위치는 분명해지리라 믿으며 후일을 기약할 따름이다.

---

2) 『論語』, 「爲政」. “思而不學則罔 學而不思則殆”



제 5편

# 박세당의 경학





## 1. 기구한 삼자 기연

서계(西溪) 박세당(朴世堂: 1629~1703)을 알자면 우암(尤庵) 송시열(宋時烈: 1607~1689)을 알아야 하고, 우암을 알자면 백호(白湖) 윤희(尹鑄: 1617~1680)를 들추지 않을 수 없다. 이들은 조선조 중기 당쟁시대의 고비를 넘긴 유자들로서 삼자의 기이한 인연은 기구하게 밀착되어 있다.

나이를 따지자면 송시열이 맏이요, 10년 수하에 윤희가 있고, 윤희의 12년 수하에 서계가 있으니 송시열은 박세당의 22년 위가 되는 셈이다.

윤희와 박세당은 송시열 또는 그의 문인들에 의하여 ‘사문난적(斯文亂賊)’으로 몰리기는 하였지만 윤희는 남인(南人)인 데다가 서계는 서인(西人)으로서 송시열과 서로 같은 당에 속했기 때문에—소론(少論)이기는 하지만—정치적으로는 윤희와 박세당은 서로 넘나들 수 없었다는 것도 기이한 것이다. 그러나 학문적으로는 이 둘은 사문(斯文)의 동지라는 점에서 송시열 홀로 고립되는 것이다.

---

\* 본 논문은 출처를 밝히지 못하였음을 밝힌다.

그러나 죽음의 신은 그들에게 공평했던 것 같다. 윤후가 1680년 허견(許堅)의 옥사에 연좌되어 마침내 사사되자 9년 만에 송시열이 또한 한 장 상소문의 잘못으로 사사되니 그들은 죽음에서도 막상막하였던 것 같다. 그후 5년 만에 박세당마저 경전문제로 귀향은 면했으나 울울불락(鬱鬱不樂) 세상을 떠나니 삼자의 기연은 일단 이로써 끝이 난 셈이다.

이 중에서도 박세당만은 송시열·윤후의 그늘에 묻혀 아무도 돌보는 이 없더니 이병도(李丙燾)의 『조선유학사초고(朝鮮儒學史草稿)』에서 일단 관심을 나타냄으로써 비로소 세인의 주목을 끌게 되어 독자적 논문으로 이병도의 「박서계와 반주자학적 사상」(1966)과 윤사순의 「박세당의 실학사상에 관한 연구」(1972)가 발표된 후로 박세당은 오랜만에 그의 해원(解冤)의 길이 트인 셈이라 하겠다.

## 2. 왜 우암과 맞섰나

성미가 괘괄한 것으로 알려진 박세당이 왜 나이로 따져도 20여 년 선배요 당으로도 같은 서인이었음에도 불구하고 하필이면 송시열과 맞서서 마침내 송시열 일파에 의하여 사문난적으로 몰리게 되었는가. 거기에는 정녕 몇 가지 이유가 있었을 것이다.

직접적인 원인은 널리 알려진 바와 같이 ‘이경석비문(李景奭碑文)’<sup>1)</sup> 사건을 들어야 할 것이다. 박세당은 그가 찬한 이 비문에서

거짓 짓을 하면서 잘못을 따르나니 세상에는 그런 사람도 있다. 올빼미와 봉황은 다르거늘 성내며 꾸짖도다.[行僞順非 世有其人 梟鳳殊類 載怒載嗔].

라 하였는데, ‘세상에는 그런 사람’이란 송시열을 풍자한 것이라 하여 물의를 일으켰던 것이다. 이 비문의 저작은 숙종 28년(1702)이니 송시열이 세상을 떠난 후(1689)의 일이라는 하지만 노론 김창흡(金昌翕)이 박세당의 문인 이덕수(李德壽)에게 글을 보내어 이 비문과 『사

---

1) 李景奭의 호는 自軒

변록(思辨錄)』을 비난하고 이어 성균관 유생 홍계적(洪啓迪) 등 180명으로 하여금 상소를 올려 박세당을 규탄하니 이에 숙종도 친히 이를 일람한 후 우선 박세당의 벼슬을 삭탈하고 책자는 비문과 함께 불태워 버리게 하였다. 이것이 박세당이 세상을 떠나기 1년 전의 일이었다.

간접적인 원인은 아무래도 비문과 함께 물의의 대상이 된 『사변록』이라 하지 않을 수 없다. 이는 사서주설(四書註說)로서 거의 완벽에 가까운 반주자학적 경전이다. 그 내용에 대하여는 뒤에 논하겠거니와 이미 윤희에 의하여 이설(異說)이 개진되고 그로 인하여 휴적(鑄敵)이라는 극단적 풍조가 이미 당대를 풍미하던 시절이라 그 뒤를 이어 박세당의 『사변록』이 어찌 송시열일파에 의하여 온전하기를 기대할 수 있었겠는가. 결국 “위로는 주자를 모멸하고 아래로는 송시열을 욕되게 하였다”는 것이 죄목이 되어 축조비판(逐條批判), 이를 불태워 버리는 난을 당하였던 것이다. 이때에 축조비판의 책임을 맡은 사람은 송시열의 문인 권상유(權尙游: 1656~1724)이었던 것이다. 그러나 그 글의 내용은 주자를 옹호하며 반대를 위한 반대도 많았으니 크게 문제되는 글은 아니다.

박세당은 벼슬살기 시작할 무렵부터 이미 송시열을 싫어했다고도 하거니와 거꾸로 송시열도 팔팔하고 뻗뻗한 박세당의 반골기질을 좋아하지 않았을 것이라는 사실로 미루어 그들의 인간관계까지 더듬어 올라가야 할는지 모른다. 이를 뒷받침하는 내용의 글이 『숙종실록』 29년 4월 계묘조(癸卯條)에 사신(史臣)의 논평으로 실려 있는데 즉 “세당이 어릴 적에 국구(國舅) 김우명(金佑明)의 연회석상에서 춤을 추었다고 해서 그를 낮게 보아 전랑(銓郎)에 대한 추천을 가로막

있고 그 후 전랑의 배명(拜命)을 받았으나 공의(公議)가 좋지 못하였다는 것으로서 세당은 이를 가로막은 논의가 송시열에게서 나온 것으로 의심하고 시열을 몹시 원망하여 드디어 벼슬을 버리고 전리(田里)로 물러나 벼슬에 나아가지 않았다”<sup>2)</sup>는 것이다. 이러한 양극적 인간관계야말로 숙명적이었던 것이 아닌가 여겨지기도 한다.

---

2) 『朝鮮王朝實錄』 『肅宗實錄』 卷38 <29年 4月 28日(癸卯)> 참조.

### 3. 현실적인 대청유화론

그러나 보다 더 근본적인 입장은 그들의 대청관(對淸觀)에 대한 견해의 차이에서 찾아보아야 하지 않을까 한다. 이를 알기 위하여 위에서 논한 바 있는 이경석비문에 대하여 좀 더 깊이 살펴보기에 앞서 송시열의 입장을 먼저 알아보기로 한다.

송시열은 본시 호란 때 볼모로 잡혀갔던 봉림대군(鳳林大君: 후일 효종이 되었다)의 사부였던 인연으로 벼슬에 중용되었으니, 송시열의 대청(對淸) 감정은 효종과 함께 좋았을 리가 없다. 그것은 김자점(金自點) 일파가 효종과 우암을 청나라에 무고하여 대청 항거를 계획한다 한 것으로 보더라도 송시열의 청나라에 대한 정치적 입장을 짐작하게 하며 그로 인하여 송시열은 벼슬을 사임하지 않을 수 없었던 것이다. 그에 앞서 호란 때 송시열은 남한산성의 묘의에서 화의가 성립되자 고향으로 돌아가 나오지 않았던 것도 그의 대청 입장을 짐작하게 하는 일의 하나가 아닐 수 없다. 이때의 백헌(白軒) 이경석(李景奭: 1595~1671)은 부제학(副提學)으로 있으면서 삼전도비문(三田渡碑文)－청조(淸朝)의 공덕(功德)을 칭송하는 비－을 초했던 것이다.

또 이경석은 세자시강원문관(世子侍講院文官)으로 심양에 건너간

인연으로 효종(봉림대군)의 신임을 한 몸에 받았으며, 이때에 송시열(宋時烈)·송준길(宋浚吉) 등을 등용하니 송시열의 출세도 이때에 비롯하였다. 이러한 이경석과 송시열과의 인연관계가 있음에도 불구하고 송시열은 이경석을 헐뜯었다고 박세당은 이경석의 비문에서도 지적하고 있으니 그것은 주로 기해복제(己亥服制) 문제에 대한 의견의 차이가 주원인이기는 하지만 이경석 집안과의 청혼거부에 따른 사감도 끼어 있음을 말하고 있다.

그러나 이경석은 송시열의 그러한 태도에 조금도 개의하지 않았다고 하니 그의 인물됨의 차이는 곧 올빼미와 봉황과의 차이에 비교한 것이 전기 박세당의 백헌비문(白軒碑文)의 한 구절이었던 것이다.

송시열의 멸청(蔑淸) 태도는 곧 숭명(崇明)의 반면인 만큼 송시열 중심의 숭명멸청론(崇明蔑淸論)에 대한 시국관에 맞서 이경석과 함께 유화론(有和論)의 입장에 섰던 것이 당시에 있어서의 박세당의 시국관으로 이해되지 않을 수 없는 상황인 것이다.

이 시기는 삼전도비문 이후니 만큼 호란은 이미 지나간 옛 이야기다. 그러므로 이때의 송시열의 숭명론은 이상론이라 할 수 있고 이경석계인 박세당의 온건한 유화론은 현실론이라 할 수 있다. 기정사실 위에서 사물을 관찰하는 입장과 지나간 과거의 사실에 집착하는 입장과의 차이인 것이다. 그러한 의미에서 박세당의 반송시열은 곧 현실론의 입장에서 분석할 때 후일 북학파의 입장에 대한 연원적 의미를 가지는 것이 아닌가도 여겨지는 것이다.

이로써 왜 박세당이 송시열에 맞섰나 하는 이유를 대강 간추려본 셈이지만 그의 반송시열은 곧 보수에 대한 반보수 곧 진취적인 사상으로도 통하는 것이다. 그것은 어쩌면 송시열일파의 숭명사상의 극

복을 의미하는 것이요 승명사상을 한낱 개국은의(開國恩誼)에 대한 사대사상의 잔재라 한다면 이를 사대사상의 극복이라 이를 수도 있을 것이다.

아울러 여기서 따지고 넘어가야 할 다른 문제 하나가 있다. 그것은 다름 아니라 반송시열은 곧 반주자로 보았던 사실이다. 당시에 180인 상소문에 “세당은 위로 주자를 멸시하고 아래로 시열을 욕되게 하였다”의 구절이 있었으니 주자와 송시열은 멸욕(蔑辱)할 수 없다는 사상이 송시열 일파의 의식구조로 굳어져 있었던 시절이었음이 분명한데 이때의 반송시열하던 박세당의 사상이 어찌 반송시열에만 그쳤을 것인가. 박세당의 눈에 비친 주자는 한낱 송인에 지나지 않았을 것이니 송시열이 윤희에게 묻기를 “공은 이제 오히려 『중용』의 주자주를 그르다 하며 공이 지은 것이 옳다고 하는가” 한즉 윤희는 유쾌하지 않은 어조로 대답하기를 “공은 자사의 뜻하는 바를 주자만 혼자 알고 나는 모를 것이라 생각하는가” 하던 그 입장과 같이 박세당도 반송시열에서 일보 전진하여 반주자에의 기반을 굳게 세웠던 것이다.

여기에 이미 윤희와 더불어 박세당은 주자를 대륙에서 난 한 사람 학자로 다루었을 뿐 송시열처럼 절대시하지 않았던 것임을 알 수 있다. 여기에 윤희 및 서계의 학문적 사대주의의 극복이 있는 것이다. 여기에 이조중기에 있어서 반주자학의 선구자로서의 영예를 그들에게 돌리는 소이가 있는 것이다.



## 4. 각고 끝에 나온 『사변록』

일명 ‘통설(通說)’이라고도 이르는 이 『사변록』의 저술은 그의 52~65세에 이르는 14년간의 작품으로서 그의 내용은 널리 알려진 바와 같이 『대학』·『중용』·『논어』·『맹자』 등 사서(四書)로 꾸며져 있다. 이 밖에도 그에게는 『상서(尙書)』·『모시(毛詩)』(미완) 등이 있고 따로 『노자(老子)』·『장자(莊子)』의 주해서도 내고 있음이 알려져 있다.

왜 그는 이 저술을 쓰게 되었던가. 여기서 그의 관료생활과 가정 사정을 늘어놓을 필요는 없지만 그가 누차의 소명에도 불구하고 염퇴정고(恬退情苦)를 감수해 오다가 그의 52세에 석천(石泉)으로 돌아오던 때부터 이 『사변록』의 저술은 시작되었던 것이요, 숙종 20년 그가 66세 되던 해에 인현왕후의 복위와 더불어 서인이 대거 득세하게 되자 박세당도 다시 영직(榮職)을 두루 거치게 되었으니 그 사이 14년은 서계에게 있어서는 오히려 각고의 시절이었다고 보아야 할 것이다.

실로 천운에는 거짓이 없음을 간간히 우리는 보아오고 있거니와 서계에 있어서는 그의 14년간의 석천(石泉) 칩거(蟄居)는 오히려 오늘날 우리에게 『사변록』이라는 주옥과 같은 선물을 남겨 놓게 되었으

니 하늘은 박세당을 버리지 않았음에 그치는 것이 아니라 이 강토의 문운(文運)을 또한 끊기게 하지 않았음을 알 수 있는 것이다. 이는 그 후 다산(茶山)으로 하여금 18년간의 강진 적거(謫居) 시절에 그의 대문자를 저술, 정리하게 한 것과도 비슷함을 느끼게 하는 것이다.

박세당의 학은 사서의 『사변록』 외에도 『상서』·『모시』와 아울러 『노자』·『장자』가 있기는 하지만 그것이 주로 경학으로서 문제되는 것은 사서라 할 수 있다. 왜냐하면 사서란 본시 송대에 이르러 정주학파에 의하여 소중히 여겨졌으며 그중에서도 『중용』과 『대학』은 정주학의 기초를 이룬다는 점에서 특히 여기서 문제 삼아 보고자 한다.

#### 가. 대학

먼저 주자의 삼강령설(三綱領說)을 부인하여 말하기를 “주자주에서는 명덕(明德)·신민(新民)·지선(至善)의 셋을 이 책의 강령으로 삼았는데 진실로 그렇다면 명덕이 한 가지 일이 되고, 신민이 한 가지 일이 되며, 지선이 또 한 가지 일이 될 것이다. 이제 명덕·신민은 이미 한 가지 일이 되겠지만 지선도 또 한 가지 일이 될 수 있을 것인가. 주자주에서는 명덕·신민은 다 같이 마땅히 지선에 머물러야 한다고 하였지만, 명덕·신민을 버리고서 따로 소위 일단의 지선이란 자를 볼 수는 없을 것이다. 또한 강(綱)에는 반드시 목(目)이 있게 마련이니 목이 없이 강이 있는 일은 없을 것이다. 강이란 목을 달아 맨 것인데 목이 없다면 강이 어떻게 만들어질 것인가. 그러므로 이 책에서는 명덕의 목이 5요 또 신민의 목이 3이라 지지선(止至善)의 목은 구한다 하더라도 끝내 구할 수 없을 것이니 이로써 이 책에서 강이 되는 것은 둘뿐임을 알 수 있다. 저 “지지선이란 명덕·신민의

공효에 이르게 하는 것이니 그것을 따로 분리해서 일강(一綱)을 만들 수 없다는 것은 분명한 것이다”라 하였으니 좀 지루한 인용이 되었지만 이로써 박세당이 주자주를 다루는 첫 태도를 알기에 넉넉할 것이다. 주자에 있어서의 삼강령팔조목설(三綱領八條目說)은 『대학장구』를 해독하는 방편으로서 중요한 의미를 지니는 것으로서 주자학파들의 금과옥조의 하나인데도 불구하고 『대학』의 서두에서 이를 부정하고 들어가는 서계의 만만치 않은 태도를 간취할 수가 있다.

이러한 삼강령설의 부인은 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)으로 이어졌다. 그러나 그 내용에 있어서는 전연 다르다는 점이 특색이다. 정약용은 “대학에는 삼강령이 있는데 삼강령은 각각 삼조목을 영유하고 있으니 그것은 모두 효·제·자인 것이다”(『大學公議』에서) 하여 삼강령의 팔조목영유설(八條目領有說)을 전적으로 부인한 것이다. 이처럼 주자의 삼강령팔조목설은 서계의 일격(一擊)에 의하여 삼강령이 무너지고, 정약용의 재격(再擊)에 의하여 팔조목설이 깨지고 말았다고 할 수 있을 것이다.

다음은 이어서 ‘물유본말 사유종시(物有本末 事有終始)’ 구절에 대한 서계의 해석을 들어보면 “물(物)이란 아랫 글에서 천하(天下)·국가(國)·집(家)·몸(身)·마음(心)·뜻(意)·앎(知)·사물(物)이라 한 것과 같은 것이요, 사(事)란 평화롭게 한다[平]·다스린다[治]·가치런히 한다[齊]·닦는다[脩]·올바르게 한다[正]·성실하게 한다[誠]·이룬다[致]·궁구한다[格]라 한 것과 같은 것이니……‘물’과 ‘사’는 본래 마땅히 분별(分辨)되어 서로 혼합이 용인되지 않는 것인지라 천하·국·가와 같은 것은 그것이 ‘물’은 될지언정 ‘사’는 될 수가 없고 평·치·제는 그것이 ‘사’는 될지언정 ‘물’은 될 수가 없는 것이

다” 하였다.

이는 주자의 ‘물유사야(物猶事也)’라는 사물일체론에 대한 반박으로서 이는 정약용이 이른바 “물(物)이란 유물유칙(有物有則)의 ‘물’과 같은 것으로서 ‘의(意)’·‘심(心)’·‘신(身)’·‘가(家)’·‘국(國)’·‘천하(天下)’인 것이요, ‘사’란 ‘성(誠)’·‘정(正)’·‘수(修)’·‘제(齊)’·‘치(治)’·‘평(平)’인 것이다”라 한 것과 여합부절(如合符節)한 것이다. 그러나 다른 점이 있다면 서계의 팔조목 사물론에 대하여 정약용은 육조목 사물론으로서 여기서 제외된 격물·치지의 이조목은 정약용에 있어서는 “글은 비록 팔전(八轉)하지만 ‘사’는 오직 육조(六條)뿐으로서 격물(格物)·치지(致知)를 그들의 구절에 끼어 팔(八)로 만드는 것은 부당한 것이다. 이름하여 격치육조(格致六條)라 하는 것이 아마도 명실(名實)이 서로 맞는 것이 될 것이다” 하였으니, 정약용의 ‘격치육조설(格致六條說)’은 서계의 ‘사물론’을 다시 정리한 것이라 하지 않을 수 없다.

## 5. 다산에로 이어진 서계경학

또다시 이어 주자주에서 “명덕이 근본[本]이 되면 신민은 말엽[末]이 된다”는 설에 대하여 박세당은 “그렇다면 명덕·신민이 한데 섞여서 물이 됨을 면치 못할 것이니 이는 경(經)의 본뜻이 아닐 것이다. 대체로 명덕·신민에 있어서는 덕(德)과 민(民)은 물(物)이 되고 명(明)과 신(新)은 사(事)가 될 것이니 이치로 따져서 서로 섞여서 하나가 될 수 없는 것이다. 아래 글에서 비록 모두 수신으로써 근본으로 삼는다 하였지만 명덕과 분별할 수 없을 것 같다”고 하여 주자의 본말설에 회의적 태도를 보인 데 대하여, 다산은 ‘의(意)’·‘심(心)’·‘신(身)’은 근본이요, ‘가(家)’·‘국(國)’·‘천하(天下)’는 말엽이다. 그러나 수신은 성의로써 근본으로 삼고 평천하는 제가로써 근본으로 삼으니 근본과 말엽 중에 또 각각 근본과 말엽이 있는 것이다” 하여 ‘육조본말설(六條本末說)’을 정립하여 서계의 회의론에서 한 걸음 다가섰던 것이다.

이상과 같이 자구(字句)의 이동(異同)을 밝히는 것도 중요하지만 끝으로 서계의 ‘인간수양론’을 한번 들어보기로 하자. “대체로 『대학』이란 본래 학자들로 하여금 사물에 따라 격치(格致)의 공을 세우게

하여 나의 지(知)로 하여금 이 사물에 대하여 그가 처응할 바를 살피게 하고자 함이니 그렇게 하면 그 사이에 나타나는 뜻 치고 성실하게 되지 않는 것이라고는 없을 것이다. 그런데 주부자(朱夫子)가 격치(格致)의 뜻을 취한 소이는 이와는 다른 것 같다. 참론(僭論)임을 꺼리지 않고 망녕된 죄를 뒤집어쓰는 이유가 여기에 있다”고 하면서 주자의 격물론을 비판한 것은 다음과 같은 이유에서다.

“주자주에서 ‘물격(物格)이란 물리의 지극한 곳에 도달하지 않음이 없는 것이요 지지(知至)란 내 마음이 아는 바를 극진히 하지 않음이 없는 것이니 지(知)가 이미 극진하게 되면 뜻은 성실하게 될 것이요 뜻이 성실하면 마음이 바르게 될 것이다’라고 하였다. 만일 이렇게 된다면 저 소위 성(誠)이란 것은 진성진물(盡性盡物)하여 화육(化育)에 협찬(協贊)하여 천지와 더불어 이에 참여하게 될 것이다.……이는 성인(聖人)의 지극한 공적으로서 학자의 일은 다 끝이 난 셈이다. 이에 또 무슨 정심이니 수신이니 제가니 치국이니를 논할 필요가 있겠는가.……하물며 『대학』이란 초학입문서(初學入門書)인데 입만 열면 말하기를 성인의 지극한 공적을 말하니 어찌할 것인가”라 하였다. 서계가 보는 『대학』의 인간관은 공자가 이른바 하학이상달(下學而上達)하는 것이지 위에서 장황하게 인용한 바와 같이 주자가 이른바 활연대오(豁然大悟)를 요구하는 성인의 극공(極功)이 아닌 것이다. 다산이 대학의 도를 ‘효’·‘제’·‘자’의 비근한 인간도로 파악한 사실은 멀리 박세당의 인간관과 상응하는 자라는 점에서도 우리의 주목을 끌기에 족하리라 여겨지는 것이다.

## 나. 중용

앞서 『대학』에서 박세당은 이미 다산경학에 선도적 위치를 굳게 다지고 있음을 보았거니와 『중용』에 있어서도 이를 뒷받침하는 몇 가지 사실을 밝혀 보고자 한다.

첫째, 『중용』에 대한 서계의 설을 보면 “용(庸)이란 항(恒)이다. 이를 ‘용’이라 하는 것은 이미 일에 중(中)을 얻고자 한다면 더욱 항상 이를 간직하며 잠시라도 이를 잃지 않도록 하고자 함이다”라 하였으니, 이는 정약용이 ‘용’을 설명하되 “상(常)에는 세 가지 뜻이 있으니 항상(恒常)·경상(經常)·평상(平常)이 그것이다.……그러나 평상이 어찌 지덕(至德)이 될 수 있을 것인가” 하여 주자의 ‘용자평상야(庸者平常也)’의 설을 부정하고 박세당의 항상설(恒常說)을 취하였으니 이병도 박사의 “특히 ‘용’을 평상(恒常)·항구(恒久)의 뜻으로 보아 ‘중(中)’을 항지(恒持)한다는 것으로 해석한 것은 후일 정약용의 설(『중용자잠』)과 다름이 없다. 자세치는 않으나 정약용의 설을 서계의 영향이 아니었던가 의심한다”는 말은 이를 두고 이른 말이다.

뿐만 아니라 여기서 중요한 문제 하나를 지적하고자 한다. 그것은 다름 아니라 송대철학 곧 성리학의 주정설적(主靜說的) 입장에서 능동적인 활성론(活性論)의 입장으로의 전환을 의미한다. 정주학과들은 적연부동(寂然不動)의 상태에서 명경지수(明鏡止水)와 같은 인성(人性)의 경지를 추구하였으니 그것은 곧 불가에서의 선정(禪定)의 경지를 방불케 하는 것이다. 그러나 『중용』에서의 신독(愼獨)의 경지는 항상 계신(戒愼)·공구(恐懼)하며 항상 ‘전전궁궁 여리박빙(戰戰兢兢 如履薄氷)’ 곧 ‘조심조심하면서 얇은 얼음장을 딛는 것’과 같은 상태인 것이다. 어느 곳 어느 때나 항상 ‘고요’할 수만은 없는 것이 우리 인간

인 것이요, 곧 인성이라고 박세당은 주장한다.

여기에 박세당의 『중용』이란 말의 긴 원문을 인용하는 번잡을 피하고자 하거니와 이러한 박세당의 입장은 고스란히 정약용에게 이어졌다는 사실은 경학사상 극히 중요한 의미를 갖는다. 정약용은 “고요히 움직이지 않다가 느끼면 마침내 세상의 모든 일에 통한다’란 것은 시괘(蓍卦)의 됴됨을 말하는 것으로서……이는 우리 인간이 심체(心體: 性)와는 원래 같은 유(類)가 아니다”라 하였고, 또 “미발이란 희로애락(喜怒哀樂)의 미발일 따름이지 어찌 마침내 마른나무나 불씨 잔 잿더미처럼 생각도 걱정도 없이 선가의 입정(入定) 같은 것일 것인가”라기도 하였고 “명경지수설(明鏡止水說)은 불가에서 나온 것이니……공자 같은 분을 어찌 명경지수에 비교할 수 있을 것인가”라 한 것들을 종합하여 볼 때 박세당에서 정약용에의 길은 이로써 굳게 이어져 있음을 발견하게 하는 것이다.

#### 다. 논어

『논어』의 주에서는 일례만을 들고자 한다. “이인위미(里仁爲美)”의 ‘이인(里仁)’을 박세당은 “이 장의 뜻은 아마도 맹자의 설로써 단정을 내려야 할 것이다”라 하여 맹자의 택인설(擇仁說)을 취하고 주자의 택인리설(擇仁里說)에 반대하였으니 이 점에서도 정약용은 “‘이(里)’란 사람이 사는 곳이다. 사람이 사는 곳은 오직 인(仁)함을 아름답게 여기나니 맹자가 소위 ‘인(仁)’이란 사람이 편안히 쉬는 곳이란 그것이다. 사는 곳을 선택하여 인(仁)함에 처하지 않으면 어찌 슬기롭다 하겠나” 하여 마을이 아니라 인(仁)이라는 곳에 산다는 뜻이니 이는 박세당의 뜻을 그대로 이어받은 것이 아닐 수 없다.



라. 맹자

여기서도 성론(性論)에서 그의 일단을 엿보고자 한다. 『맹자』 「고자(告子)」편 1장에서 박세당은 “고자의 이 논(論)은 곧 선(善)함도 없고 선하지 않음도 없다는 설이다. 대개 기류(杞柳)의 성이라 하는 것은 본래 선·불선의 구분이 없다. 그것이 휘어잡혀 대바구니로 만들어진 연후에야 그릇으로 쓸 수 있게 됨으로 선하다 이를 수 있는 것이니 사람이 인의(仁義)를 행하는 것도 또한 그러한 것이다”라 하여 인의라는 것은 주자의 생각처럼 선천적 존재가 아니라는 것이다. 이러한 입장은 정약용이 이 장에서 “……위인(爲仁)이란 행인(行仁)이요 위의(爲義)란 행의(行義)인 것이다. 행위를 거친 연후에야 인의라는 이름이 성립되는 것인데 만일 인성 중에 본래 인의가 존재한다고 한다면 두 개의 위(爲) 자는 이해할 수가 없다”라 한 뜻과 조금도 다르지 않다. 정약용이 실천의 결과로서 비로소 얻을 수 있다는 후천설을 주장한 것은 얼핏 보기에 고자의 그것과 같은 동시에 이를 시인한 서계의 입장 바로 그것이기도 한 것이다. 이는 주자의 형이상적(形而上的) 주리주의(主理主義)의 입장에서 행동주의적 실천윤리로서의 전이를 의미한다고 보아야 할 것이다.

## 6. 후기실학의 기초, ‘수기치인’

이상으로서 영성하게나마 박세당의 면모를 살펴보았지만 아직도 박세당의 전모를 알기 위해서는 미진한 것이 한두 가지가 아니다. 그의 이기설(理氣說)은 그의 철학적 깊이와 입장을 알기 위하여 꼭 다루어야 했고 그의 노장관(老莊觀)도 뺄 수 없는 과제의 하나였던 것이다. 뿐만 아니라 만일 박세당이 실학의 대열에 낄다는 것을 전제로 한다면 그의 경세론에도 잠깐 거들떠보지 않아서는 안 되었을는지 모른다. 그럼에도 불구하고 왜 겨우 『사변록』 중심의 경학만을 지루하게 논하다가 그치고 말았는가.

그러나 필자는 필자 나름으로 계산(목적)이 있어서였던 것이다. 그것은 다름 아니라 박세당은 송시열과의 대결에서 사문난적의 낙인이 찍힌 것은 바로 반주자의 입장이 굳혀졌다는 것을 의미하는 것이요 반주자학의 사상적 근거는 『사변록』에서 구해야 했기 때문이다. 그러나 이 글에서 우리는 박세당은 결코 사문난적이 아니라 사문의 선구자였음을 알게 될 때 실로 역사의 작희(作戲)는 역설적임을 깨닫게 되는 것이다.

필자가 근자에 와서 박세당에 대하여 관심을 갖게 된 것은 오랜

동안 다산경학에 침잠되어 있다가 우연히 박세당이야말로 다산경학의 연원적 위치에 놓음직한 사실을 알아냈기 때문인 것이다. 그것은 곧 박세당이야말로 정약용의 선구자라는 위치를 확보하고 있음을 의미하는 것이요 나아가서는 사학(斯學)의 선구자로서의 영예를 그에게 돌려주어야 함을 의미하기 때문이다.

이제 바야흐로 이조 후기실학은 지금까지 경세적 측면에서 크게 문제 삼아 왔던 것을 다시금 경학적 측면에서도 이를 문제 삼아야 한다는 소리가 일기 시작하고 있다. 전자는 주로 역사적인 측면이 될 것이요 후자는 물론 철학적 측면이라 해야 할 것이다. 그러므로 우리가 실학개념을 파악하기 위하여는 어쩌면 이 양자가 합일된 다시 말하면 경세학과 경학이 표리를 이루는 곳에서 이해되어야 하지 않을까 여겨지는 것이다. 그렇다면 경학이란 바로 경세학의 본질적 기초를 이루는 것이라는 점에서 이를 주목해야 함은 물론이다.

이러한 의미에서 다산실학—그렇게 부를 수 있다면—은 실로 경학과 경세학이 손의 앞뒤처럼 하나를 이루고 있음을 알게 될 것이다. 그러나 필자는 다른 글에서도 누차 지적한 바 있듯이 다산경학은 주자학적 세계에서의 초탈을 제일의적인 조건으로 간주한다. 그러한 다산경학의 선구자로서의 서계경학은 저절로 후기실학과도 직결되는 경학임은 다시 말할 나위도 없다.

요즈음 우리는 흔히 ‘반주자학’이란 말을 많이 사용하고 있다. 그러나 ‘반주자학’의 입장에 선 자라고 해서 모두가 다 같이 후기실학과 직결될 수는 없다는 사실을 상기할 필요가 있다. 그의 극단적인 사례로서는 ‘양명학(陽明學)’을 들 수가 있다. 왕학(王學)이야말로 송명대뿐만 아니라 그 이후로도 줄곧 반주자적임은 다시 말할 나위도

없지만 그것이 바로 후기 실학의 기초가 되는 경학의 본질을 형성했다고 볼 수 없음은 너무도 당연한 이야기다. 설령 왕학이 아니라 하더라도 그것이 반주자학적이라고 해서 곧장 후기실학의 기초학으로서의 경학인가 아닌가는 또 다른 하나의 기준이 우리에게 요구되는 것이다.

도대체 그 기준은 어디서 찾아야 할 것인가. 그것은 다름 아닌 수사학의 원리로서 ‘수기치인(修己治人)’의 원리라 하지 않을 수 없다. 다산경학이란 곧 수사학적(洙泗學的) 원리인 ‘수기치인’의 원리를 기초로 한 것에 지나지 않는다. 그것은 소박한 필시 유교로서의 사문의 원리이기도 하기 때문이다.

그렇다면 서계경학도 다산경학처럼 수사학적 경학으로서의 면모를 갖춘 것일 것인가. 이는 앞으로 우리에게 주어진 중요한 과제가 되겠거니와 적어도 우리는 다음과 같이 이야기할 수는 있을 것이다.

서계경학이 다산경학의 선구적 구실을 하고 있다는 사실만으로도 그의 경학이 수사학에 접근하고 있음을 의미한다. 그러나 그의 경학이 다산경학에서처럼 ‘수기치인’이라는 완벽한 체계를 이루고 있는가의 여부는 후학들의 보다 더 깊은 논구를 기다릴 수밖에 없다고 해야 할 것이다.

제 6편

# 정다산의 효제관 소고



## 정다산의 효제관 소고

### 1)

조선조 500년을 일관하여 윤리적 성전으로 간주되었던 『오륜행실도(五倫行實圖)』는 그것이 비록 정조의 왕명에 의하여(1797) 편찬된 것(李秉模 등에 의하여)이라 하더라도 그의 저본이 된 『삼강행실도(三綱行實圖)』는 이미 세종 13년(1431)에 집현전 부제학 설순(僣循) 등에 의하여 왕명으로 서술된 것이요, 여기에 합본된 『이륜행실도(二倫行實圖)』는 그 후 중종의 경연시강(經筵侍講) 때 김안국(金安國: 1478~1543)이 지은 것으로 알려지고 있다. 그리하여 『오륜행실도』의 사례는 이조시대 유교윤리의 절대적 규범이 되었고, 민중 교화의 유일한 원천이 되었던 것이다. 더욱이 여기서 추출된 충(忠)·효(孝)·열(烈) 사상은 근세에 이르기까지 전통적 권위를 유지하며 오늘에 이르고 있는 것이다. 그러나 『오륜행실도』가 편술된 1797년은 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)이 아직도 정조의 충애를 받고 있던

---

\* 본 논문은 1977년 9월 10일 발간한 『한국사상』 제15집(『한국사상총서 VI』-한국사상사의 주류 II)에 수록된 것이다.

시절이었던 만큼(1801년에 강진으로 유배됨) 정조의 왕명으로 편술된 『오륜행실도』에 대하여 정약용은 어떠한 견해를 가지고 있던가에 우리는 관심을 갖고 있는 것이다. 이러한 입장에서 필자는 몇 가지 사실을 주의 깊게 관찰해 보고자 한다.

## 2)

필자는 효와 관련된 정약용의 윤리사상을 알아보기에 앞서 그가 『오륜행실도』 중에서도 특히 삼강사상에 대하여 어떠한 견해를 가지고 있었던가를 알아보고자 한다.

먼저 『목민심서』 「예전(禮典)」 교민조(敎民條)에 의하면

효자·열녀·충신·절사(節士)의 숨은 공적을 찾아내어 정표(旌表)를 하는 것도 또한 목민의 직분이다.<sup>1)</sup>

라 하여 충·효·열의 정표를 민목(民牧)에게 권장하며 거기에 절의 있는 선비를 추가한 점을 주목하고자 한다. 이는 이미 그의 생각은 충·효·열이라는 삼강적 울안에 머물러 있지 않고, 그 밖의 절의 있는 선비의 세계에까지 미치고 있음을 의미한다. 그의 사례로 이수이(李壽頤)가 금천현감(衿川縣監)이 되자 성삼문(成三問: 1418~1456) 등 육신묘(六臣墓)가 노량진 서쪽에 있으므로 비(碑)를 세워 수총이호(守塚二戶)를 두었다는 사실을 들고 있다는 것이다.<sup>2)</sup> 이는 『삼강행실도』

1) 『與猶堂全書』 第5集 政法集 第22卷 『牧民心書』 卷7 「禮典六條」 <敎民> 53쪽. “孝子烈女忠臣 節士 開發幽光 以圖旌表 亦民牧之職也”

2) 위의 책, 같은 곳, 53쪽.



에서 보여준 모난순사형(冒難殉死型)과는 구별되는 자가 아닐 수 없다.

뿐만 아니라 정약용은 『삼강행실도』의 사례에 대한 비판적 견해를 다음과 같이 피력하고 있다.

군세고 과격한 행동이나 편협한 의리와 같은 것이 마땅히 숭상되고 장려되어 유폐(流弊)를 열어 주지 않는 것은 그 의리가 정밀하다.<sup>3)</sup>

여기에서 그가 교격의 행동이나 편협의 의리라고 한 것은 바로 『삼강행실도』를 상정하고 한 말임은 다시 말할 나위도 없다. 왜냐하면 정약용은 『경세유표』 「지관수제교민지법(地官修制教民之法)」을 설하면서 다음과 같이 논하고 있음을 보면 알 수 있다.

효자·열녀에 대한 정포(旌褒)의 법은 나라의 큰 정사이다. 그러나 인(仁)에도 또한 방향이 있으니, 그 방향에 어둡고 그 인을 구하면 적중하는 것이 적다. (부모가 병들어 치료하기 어렵자 자식이) 손가락을 끊고 허벅지살을 베는 것은 비록 지극한 성품에서 나왔다 하겠지만, 위대한 순(舜)과 증삼(曾參)은 행하지 않았으며, 주공(周公)과 공자도 권하지 않았으니, 성인에게 질정한 것과는 마침내 간격이 있는 것이다. 하물며 얼음 속에서 잉어가 뛰어나오고 추운 겨울날 꿩이 날아들었다는 기이한 상서를 집에서 행장에 구비하고 마을에서 비석을 세우려는 진실로 털끝만 한 거짓말이 그 사이에 섞여 있다면, 그 선(善)에 힘쓰도록 하는 것이 도리어 지나친 악(惡)으로 돌아가게 하는 것이 아니겠는가?<sup>4)</sup>

3) 위의 책, 같은 곳, 54쪽. “若夫矯激之行 褊狹之義 不宜崇獎 以啓流弊 其義精也”

4) 위의 책, 第13卷『經世遺表』卷13, 「地官修制教民之法」 24쪽. “孝烈旌褒之典 有國之大政也 然仁亦有方 昧其方而求其仁 鮮有中者 斷指刳股 雖發於至性 大舜曾參 未之行焉 周公孔子 未之勸焉 與質諸聖人者 終有間焉 況氷魚凍雉 奇祥異端 家具一狀 里建一碣 苟有一毫虛假之辭 參錯其間 則其所以助於善者 無或反歸於過惡乎”

라 하였음을 보면 여기에서 말한 판지(判指)·규고(割股)·빙어(氷魚)·동치류(凍雉類)의 기상이서(奇祥異瑞)는 다 같이 『삼강행실도』 사례의 일단을 보여 준 자가 아닐 수 없다. 정약용은 이미 이러한 사례에 대하여는 회의적 태도를 보이면서 오히려 사회교화의 입장에서는 ‘반귀어과오(反歸於過惡)’가 되거나 앓을까 걱정하고 있는 것이다.

그러므로 그는 그의 효자·열부·충신의 삼론(三論)에서 보다 더 구체적으로 이를 분석 설명하고 있다. 그의 「효자론」을 대략 기술하면 다음과 같다.

관청에 신고하는 어떤 사람이 “우리 조부는 효자이다”고 하자, 그것을 물으니 “그 조부의 아버님이 병을 깊이 앓자 손가락을 잘라 피를 내어 입에 흘려 넣었는데 약간의 날을 연명하였습니다”고 하였다. .... “그 어머님이 병을 깊이 앓자 넓적다리의 살을 베어 구워서 드렸는데 약간의 날을 연명하였습니다”라고 하였다. .... “할아버지가 병을 깊이 앓자 항상 똥을 맛보고 이 먹고 목욕제계하고 복두칠성에 기도하고 90일 동안 정성을 드려 약간의 해를 연명하였습니다”라고 하였다. .... “할머니가 병을 깊이 앓자 한겨울에 죽순을 드시고 싶다 하자 눈물을 흘리며 대밭 사이를 헤매다가 새로 돌아난 죽순을 몇 개를 얻어 드렸습니다”라고 하였다. .... “꿩이 처마 안으로 날아 들어왔으므로 잡아 드렸습니다”라고 하였다. .... “얼음이 언 연못에서 잉어가 튀어오르자 꿩미에 꿩어 집으로 돌아가 드렸습니다”라고 하였다. .... “자라가 엉금엉금 기어 부엌으로 들어왔습니다”라고 하였다. .... “노루가 어슬렁어슬렁 걸어 무너진 울타리 사이로 들어왔습니다”라고 하였다. .... “꿈에 어떤 노인이 그 곳을 가르쳐주자 그가 말한 곳에서 아름다운 과일을 획득하여 그것을 집으로 가지고 돌아왔습니다”라고 하였다. .... “.....여모살이하면서 항상 홀로 주무셨는데 어떤 소만 한 호랑이가 여막 앞에 와서 꿰어앉아 머리를 숙이고 꼬리를 흔들면서 예를 드리는 것처럼 하였습니다. 때로 집으로 내려올 적이

면 호랑이가 앞서서 길을 인도하고 그 때문에 이르러 그만두고, 개를 보고서도 잡아먹지 않았습니다. 우리 할아버지가 나오시기를 기다렸다가 다시 여막에 갈 적에 그를 위해 앞서거니 뒤서거니 하였습니다”라고 하였다. ……“……(조부모가) 함께 돌아가시자 수질(首經) 두 개를 두르고 허리에는 요질(腰經)을 두 개 띠었습니다. 밖에 나갈 적에는 왼손으로는 대나무 지팡이를 짚었고 오른손으로는 오동나무 지팡이를 짚었습니다”라고 하였다. ……“……(조부모가) 함께 돌아가시자 이미 3년을 지내고 또 3년이 지나자 그 날수대로 한 다음 상복을 벗었습니다”라고 하였다.<sup>5)</sup>

이상과 같이 세칭(『삼강행실도』에 나타난) 효의 사례를 열거한 후 이를 한마디로 단언하기를

예가 아니다. 이는 백성들에게 부모를 빙자하여 명예를 팔고 부역을 피하게 하고 간사한 말을 꾸며서 임금에 속이게 하는 것이니 선왕의 지극한 이치가 아니다.<sup>6)</sup>

라 하여 단호히 이들을 부정한 것이다. 위에서 본 비례적(非禮的) 효행을 『삼강행실도』 중에서 간추려 본다면

- ① 석진단지(石珍斷指), ② 맹종읍죽(孟宗泣竹), ③ 왕상부빙(王祥剖冰), ④ 왕연어약(王延躍魚), ⑤ 검루상분(黔婁嘗糞), ⑥ 숙

5) 『與猶堂全書』第1集 詩文集 第11卷 『文集』, 「孝子論」, 32~33쪽. “有申于官者 曰吾祖孝子也 問之曰其父病斷指出血而灌之 得延若干日……曰其母病刲股膺其肌 燔而進之 得延若干日……父病常嘗糞 既已沐浴禱北斗七星 三三九拜以致誠 得延若干年……曰其母病冬月思竹笋 涕泣竹竹田間 得新笋幾個以進之……曰雉飛入于欄 捉而進之……曰澤鰲堅鯉躍而出 穿而歸以進之……曰鼈匍匐行人于廚……曰輦檠散行 廢于藩落之間……曰夢有一老父指其處 如其言得美果蓏以歸……曰……處于墓 常獨宿 有虎大如牛 跪于前 屈首掉其尾 若致禮然者 時反于室 虎爲之鄉導 至其門而止 見狗不搏 伺吾祖之出而爲之先後焉……曰……竝有喪 首二經要四帶 其行也左手執直杖 右手執桐杖……曰……並有喪 既祥 又三年 如其日數而后除焉”

6) 위의 책, 같은 곳, 33쪽. “曰非禮也 此教民藉父母以沽名逃役 飾奸言以欺君 非先王之至理也”

겸방약(叔謙方藥), ⑦ 오이면화(吳二免禍), ⑧ 자강복총(自強伏塚)

등을 들 수 있다. 이러한 기행이 유교적 효행으로서 권장된다는 것은 실로 기이한 일이라 하지 않을 수 없다. 그러므로 이러한 효행은 선진유가에서는 언급된 바 없는 것이다. 그러므로

위나라와 진나라 이후로 손가락을 자르고 넓적다리 살을 베었던 효자는 사서(史書)에서 계속 기록하였다.<sup>7)</sup>

라 한 것을 보면 진유(秦儒) 이후의 일로 간주되는 것이다. 소위 삼강사상만 하더라도

삼강(三綱)의 명칭은 『백호통(白虎通)』에서 나왔다.<sup>8)</sup>

라 했듯이 『백호통』은 한대 반고(班固)의 저작이고 보면 시대적으로 보아서 삼강사상이 단지규고(斷指刳股)의 효로 윤색되었다 하더라도 그것은 결코 우연한 일이 아님을 짐작하게 한다. 왜냐하면 한대에 조성된 삼강사상이야말로 선진유가에서 이탈된 비유가적 종속윤리로서 거기에 한대의 술수학적 재이설(災異說)마저 가미되어 있는 일면이 없지 않기 때문이다. 이러한 비합리적 효행을 비판한 다산은 열부나 충신론에 있어서도 그대로 간과했을 리가 없다. 거기에도 잠시 귀를 기울여 보기로 하자.

7) 위의 책, 같은 곳. “魏晉以降 凡斷指刳股之孝 史不絕書”

8) 위의 책, 雜纂集 第25卷 『小學珠串』, 「三之類六十條」 <三綱> 3쪽. “三綱之名 出自虎通”

### 3)

『삼강행실도』의 열녀상은 35명 중 26명이 죽음으로써 정절을 지켰는데 여기에는 마치 ‘죽음’이란 충신의 모난순사(冒難殉死)처럼 절대적 요건인 것처럼 후세에 전해지고 있다. 그들의 죽음이 형태나 방법의 여하를 불문하고 부군의 뒤를 따른 부인의 죽음은 열녀의 표상으로 간주되는 것이 상례로 되어 있었던 것이다. 그러나 정약용은 이에 대하여도 비판적이다. 다시 말하면 부군의 뒤를 따른 죽음이라 하더라도 이유 없는 죽음은 열녀일 수 없다는 것이다. 그의 「열녀론(烈女論)」의 일절을 적기(摘記)하면 다음과 같다.

남편이 죽자 아내가 따라 죽는 것을 열(烈)이라 한다.……“열부가 아니라 소견이 좁은 것이다. 유사(有司)가 살피지 못했을 뿐이다”고 하였다.……이는 그 성격이 편협하여 사리에 통달하지 못했다 하더라도 혹 별도로 한(恨)이 속마음에 있는 것이다.……천하에 죽기보다 더 어려운 것이 없는데 저 보잘것 없는 여인이 그 자신을 죽여 스스로 목숨을 끊었다면 반드시 열부가 아니라고 하는 것은 무엇 때문인가? “대저 천하의 일 가운데 흉한 것은 그 몸을 죽이는 것보다 더 심한 것이 있지 않다. 그 몸을 죽이는 데서 무엇을 취할 것인가? 오직 그 몸을 죽이는 것이 의(義)에 합당한 것을 도모하는 것이다”라고 하였다.<sup>9)</sup>

라 한 데서 ‘의’란 합리적 이유를 의미하며 정약용은 거기에 이어서 합리적 죽음의 예를 열거하고(인용문 생략) 있다. 그러므로 부군의

9) 위의 책, 詩文集 第11卷 『文集』, 「烈女論」 34쪽. “夫卒妻從而死 謂之烈……曰匪烈也 隘也 是有司者不察耳……是其性偏狹不通 或別有恨在中也……天下莫難乎死 彼少小殺其身以自死 則必謂之匪烈也何哉 夫天下之事之凶 未有甚於殺其身者也 殺其身奚取焉 唯殺其身當於義是圖也”

뒤를 따르는 죽음이 결코 일시적 감정의 소치이거나 편협한 성격에 의하여 이루어진 것이어서는 안 된다는 것이다. 여기에서도 효행에 서처럼 시의(時宜)에 맞지 않는 행동은 결코 바람직하지 않음을 지적한 자란 할 수 있다. 정약용은 그의 『중용자잠(中庸自箴)』에서 시중군자(時中君子)의 경계할 점을 말하면서

군세고 과격한 행동, 편벽되고 치우친 감정, 오직 저지를까 두려워하고, 오직 싹들까 두려워한다.<sup>10)</sup>

라고 한 것은 이러한 비합리적 효열론(孝烈論) 따위를 상기하면서 기술한 것인지도 모른다. 그러한 견지에서 『삼강행실도』의 열녀상 몇 예를 추려보면 다음과 같은 결론이 얻어진다.

백희(伯姬)가 불길로 들어가 죽은 것은 미생고(尾生高)의 기둥을 안고 죽은 것처럼 지나치게 완고한 편협에 의한 죽음이 아닌가 여겨진다. 『논어』에서 공자는 “약속이 의리에 가까우면 그 말을 실천할 수 있다”<sup>11)</sup>라 하였는데 시의에 맞으면 언약쯤은 바꾸어도 된다 하였음을 보면 극한적인 죽음은 피했어야 했을는지 모른다. 왕씨가 목매어 죽음도 절망적 분사(憤死)로 간주해야 할 것 같다. 고행(高行)이 코를 벤것이나 영녀(令女)가 귀를 자른것이나 임씨가 발을 절단한 것이나 다 같이 그 동기는 가상하다 해야 할는지 모르나, 그의 훼손행위(毀傷行爲)는 결코 추송할 바 못될 것 같다. 이렇듯 정약용은 『삼강행실도』를 결코 금과옥조로 여기지 않고 어디까지나 이의 합리성 여부

10) 『與猶堂全書』第2集 經集 第3卷 『中庸自箴』卷1, 「喜怒哀樂之未發……天下之達道」6쪽. “矯激之行 偏倚之情 惟恐有犯 惟恐有萌”

11) 『論語』卷1, 「學而」 <제13장>. “信近於義 言可復也”

를 비판하고 있음을 주목해야 할 것이다.

정약용의 충신론도 그의 기본이념에 있어서는 열녀론과 조금도 다르지 않다. 『행실도』의 충신상은 35명 중 34명이 모난순사형(冒難殉死型)으로 나타나니 죽지 않고서는 충신이 될 수 없다는 역설이 성립될 수밖에 없다. 그러므로 정약용은 이 점을 비판하여 말하기를

그 힘써 싸우다가 죽은 사람은 가엾게 여겨 구휼해 주면 되는 것이다. 몸이 아둔하고 힘도 약하여 적에게 사로잡혀 죽은 사람과 같은 경우에는 또 무엇을 취하겠는가?<sup>12)</sup>

라 하여 냉철한 판단을 내리고 있는 것이다.

이상과 같은 사실들을 근거로 하여 이조시대의 전통적 삼강사상에 대한 정약용의 태도를 간추린다면 대충 다음과 같이 간추릴 수 있을 것이다.

- ① 삼강사상은 선진유가의 이념에 근거하지 않고 위진(魏晉) 이후의 사례에 의존하고 있다.
- ② 신비주의적 효과나 편협한 자해행위는 배제되어야 한다.
- ③ 충·효·열은 진실한 인정(人情: 인간성)의 발로이어야 한다.

#### 4)

이상에서 우리는 정약용이 전통적 윤리관에 대하여 그것이 『삼강

---

12) 『與猶堂全書』第1集 詩文集 第11卷 『文集』, 「忠臣論」 36쪽, “其力戰而死者 慰恤焉可矣 若夫身鈍力弱 爲賊所得而死者 又奚取焉”

행실도』에 의거한 한 비판적이었고, 그의 효율에 있어서도 회의적 태도를 취하고 있음을 보아왔다. 이러한 그 태도는 그의 유학적 이해의 근거가 이미 선진유학에 뿌리박고 있기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 위에서도 인용한 바 있는 글귀를 다시 재인용하면

효자·열녀에 대한 정포의 법은 나라의 큰 정사이다. 그러나 인에도 또한 방향이 있으니, 그 방향에 어두우면서 그 인을 구하면 적중하는 것이 적다.<sup>13)</sup>

라 하였는데 이 글을 잘 음미하면 효열은 곧 인(仁)의 한 방법이라는 사실을 이해할 수 있을 것이다. 그것은 『논어』에서 유약(有若)이 말하기를

‘효’와 ‘제’라는 것은 그 인을 행하는 근본이다.<sup>14)</sup>

라 하였거니와 이상 정약용의 글귀를 이에 준하여 고쳐본다면

효와 열이란 것은 그 인을 행하는 방법이다.

라 함 적하며 거기에 충을 더한다면

충·효·열이란 것은 그 인을 행하는 근본이다.

---

13) 『與猶堂全書』 第5集 政法集 第13卷 『經世遺表』 卷13, 「地官修制教民之法」 24쪽. “孝烈旌褒之典 有國之大政也 然仁亦有方 味其方而求其仁 鮮有中者”

14) 『論語』 卷1, 「學而」 <제2장>. “孝弟也者 其爲仁之本與”



라 해도 좋을 것이다. 다시 말하면 인은 충·효·열을 총괄한 자로서 인의 구체적 실천이 다른 아닌 충·효·열로서 이해되는 것이다. 여기에 정약용의 선진유학-곧 수사학-적 윤리사상의 입장이 굳혀 있다고 보아야 할 것이다. 그러므로 그는

대저 손가락을 자르고 허벅지살을 베는 것은 순임금이나 증삼(曾參)이 행동한 것이 아니고, 주공(周公)과 공자가 말한 것이 아니며, 구경(九經)이 남긴 글에서도 고증할 것이 없는 것이다. 군자는 이것에 대해 진실로 조심스러워 말하기가 어려운 것이다.<sup>15)</sup>

라 하여 진한 이후의 비정적(非情的) 효는 선진유가의 전적(典籍)에서 찾아볼 길이 없음을 분명히 하고 있다. 그렇다면 진정한 효는 어떠한 자이어야 할 것인가.

효란 인륜의 지극한 것이다. 그러나 그 평소 온순한 모습과 부드러운 얼굴빛으로 부모의 뜻을 받들 것을 생각하여 그 부모의 마음을 봉양하는 것은 한 고을에 드러낼 수 없다.<sup>16)</sup>

라 하여 한 고을에 표현하기에는 부족한 평범한 평상시의 일거일동(一舉一動)에 있다는 것이다. 그것은 바로 『논어』에서 산견(散見)되는 효자상임을 알 수 있다.

다산은 『논어고금주』에서

15) 『與猶堂全書』 第5集 政法集 第22卷 『牧民心書』 卷7, 「禮典六條」 <教民> 54쪽. “大抵斷指割股 非大舜曾參之所行 非周公孔子之所言 九經遺文 無所考焉 君子於此 誠兢兢然難言也”

16) 위의 책, 같은 곳. “孝者 人倫之至也 然其平日婉容柔色 先意承志 以養其父母之心者 不足以表見一鄉”

자식이 부모를 섬길 적에는 마땅히 떳떳한 예 외에 별도로 온  
순한 모습과 기쁜 얼굴빛이 있어야 한다.<sup>17)</sup>

라 한 데에서 평상시 부모에 대한 부드러운 태도가 효의 요건(要件)  
이 됨을 알 수 있고, 또한 효란 양구체(養口體)보다도 양지(養志)에 있  
음은 『논어』나 『맹자』 등의 선진유가의 경전에서는 흔하게 지적되  
고 있다. 그러한 예를 일일이 여기서 열거할 겨를이 없거니와 다못  
몇 가지 통설과 다른 점만 지적하고 넘어갈까 한다.

그는 부모의 뜻이라 하더라도 무조건 승순(承順)만을 일삼는 것을  
결코 효도라 여기지 않는다. 『논어』의 기간장(幾諫章)의 다산설을 적  
기하면 다음과 같다.

(포함이 말하기를, “부모가 조금이라도 자기의 간(諫)하는 말  
을 따르지 않는 얼굴빛이 있음을 보았다면 또 마땅히 공경하  
여, 감히 부모의 뜻을 어기지 않으면서 자기의 간하는 것을 이  
루어야 한다”고 하였다.)……한 번 간하여 아버지가 따르지 않  
는다고 해서 마침내 아버지의 명에 순종한다면 아버지를 악에  
빠뜨리게 되는 것이니 간하는 의미가 어디에 있겠는가? 공자  
의 뜻은 아마도 한편으로는 자신의 뜻이 아버지의 뜻을 따르지  
않음을 조금이라도 보이고, 한편으로는 잠시 아버지의 명에 순  
종하면서 어기지 않으면, 거의 부모께서 자신의 뜻을 알고 분  
명하게 깨달아 스스로 그 일을 중지하게 됨을 말한 것이다. 그  
원만하고 곡진한 정성과 공순하고 애달픈 감정이 모두 이 두  
구절에 있는 것이다. 이 두 구절은 곧 ‘기간(幾諫)’하는 방법이  
다. 만일 포함의 말과 같다면, 부모의 뜻이 나의 간언(諫言)을  
따르지 않음을 보고는 마침내 곧바로 그 뜻을 받들어 허물을  
짓도록 내버려두는 것이니, 이는 아버지의 뜻을 염탐하여 어버

17) 『與猶堂全書』 第2集 經集 第7卷 『論語古今註』 卷1, 「爲政」 27쪽, “子事父母 當於恒體之外 別有婉容愉色”

이의 악에 영합하는 것이다. 천하에 이와 같이 간(諫)하는 법이 있겠는가? 한편으로 따르지 않고 한편으로 어기지 않음은 지극히 괴로운 것이자 지극히 원만한 일이다. 이와 같이 하는데 깨우치지 못할 부모가 있겠는가? 성스럽도다, ‘기간(幾諫)’의 방법이며!<sup>18)</sup>

라 하였으니 포씨(包氏)의 ‘기간’은 끝내 부모의 그릇된 명이라도 어기지 않게 되지만 정약용의 기간주(幾諫註)는 부모가 잘못을 깨닫도록 끝까지 완곡히 간함에 있는 것이다. 이는 바로 승순(承順)만을 효로 여기지 않는 공자 ‘기간설(幾諫說)’의 올바른 해석으로 받아들여야 할 것이다. 이를 뒷받침하는 다음의 일설도 그대로 간과할 수가 없다.

공자는

아버지가 살아계실 적에는 그 뜻을 보고 아버지가 돌아가셨을 적에는 그 행동을 보는 것이니 3년을 아버지의 도를 고치는 것이 없어야 효라 이를 수 있을 것이다.<sup>19)</sup>

라 하였는데 정약용은 여기서 ‘3년’이라는 숫자를 고지식하게 해석하지 않았다.

천자 제후에게 선군(先君)의 잘못된 정사가 있어 온 천하에 화기치고 종묘를 위태롭게 한다면, 고치는데 마땅히 불길을 잡고

18) 위의 책, 第8卷 『論語古今註』 卷2, 「里仁」 122쪽. “(包曰 見父母 微有不從己 諫之色 則又當恭敬 不敢違父母意 而遂己之諫)……一諫不從 遂順親命 陷溺於惡 安在其諫也 孔子之意 蓋云一邊微示己志之不從 一邊姑且順命而不違 庶幾父母察己之志 犖然覺悟 自止其事也 其宛轉委曲之誠 恭順附恒之情 都在於此二句 此二句 卽幾諫之法也 若如包氏之說 見父母之志 不從我諫 遂卽奉承 任其作過 則是探親之志而逢親之惡也 天下有如是諫法乎 一邊不從 一邊不違 此是極勞苦處極宛轉也 如是而有不悟之父母乎 聖哉幾諫之法也”

19) 『論語』 卷1, 「學而」 <제11장>. “子曰 父在觀其志 父沒觀其行 三年無改於父之道 可謂孝矣”

물에 빠진 이를 구제하듯 하니 어떻게 감히 효도하는 생각 때  
문에 인순(因循)할 수 있겠는가?<sup>20)</sup>

라 한 것은 도(道)란 선군집정시(先君執政時)의 정령시조(政令施措)로서  
그것이 만일 천하와 종묘사직을 위태롭게 하는 자라면 3년을 기다릴  
필요가 없이 곧장 변개(變改)하도록 해야 한다는 것이다. 이는 시의(時  
義)라는 가치기준의 여하에 따라서는 형식은 변화할 수 있음을 의미  
한다. 그렇듯 정약용이 본 공자의 고전적 효개념에 있어서는 결코 승  
순맹종(承順盲從)만을 미덕으로 삼지 않는 것으로 이해되고 있음을 알  
수 있다. 그러므로 효란 어느 형식에 구속된 종속윤리가 아니요, 인  
간관계로 성립되는바 ‘효는 인륜의 지극함이다’라고 한 것이다.

## 5)

인륜의 지극함으로서 이해되는 효의 개념은 정약용에 있어서는  
인(仁)과의 관계하에서만 비로소 성립된다는 사실을 추적해 보기  
로 하겠다.

정약용은

인이란 두 사람이 서로 함께하는 것이다.<sup>21)</sup>

20) 『與猶堂全書』 第2集 經集 第7卷 『論語古今註』 卷1, 「學而」 16쪽. “天子諸侯有先君之弊政 禍天下而危宗廟 改之當如救焚拯溺 豈敢以孝思因循乎”

21) 위의 책, 같은 곳, 9쪽. “仁者 二人相與也”

라 하였으니 ‘두 사람이 서로 함께하는 것’이란 곧 그것이 인륜인 것이다. 그러므로 그는 이어서

아버이를 섬기되 효도로 하는 것이 인이니 아버지와 자식 두 사람이다.<sup>22)</sup>

라 하여 효란 사친(事親)이라는 조건하에서의 윤리적 행위를 가리킨 자로서 그것이 다른 아닌 자효(子孝)로서의 인(仁)인 것이다. 다시 말하면 효란 부자간이라는 인륜적 존재상황에 있어서의 자식의 ‘인’인 것이다. 그러므로 사친효라는 실천적 행위가 아니고서는 자식의 ‘인’이란 성립될 수 없다.

정약용은 ‘인’을 또한 다음과 같이 이해하기도 한다.

인이란 인륜의 완성된 덕이다.<sup>23)</sup>

‘인’이란 인륜이라는 두 사람 간에서 이루어진 덕이다. 그렇다면 정약용은 덕을 어떻게 이해하고 있는가, 그는 『대학공의(大學公議)』에서

명덕이란 효(孝)·제(弟)·자(慈)이다.<sup>24)</sup>

라 하기도 하고

---

22) 위의 책, 같은 곳, 9쪽. “事親孝爲仁 父與子二人也”

23) 위의 책, 「八佾(中)」, 43쪽. “仁者 人倫之成德”

24) 위의 책, 第1卷 「大學公議」 <在明明德>. “明德也 孝弟慈”

인륜을 밝힌다는 것은 ‘효’와 ‘제’를 밝힌다는 것이 아니겠는가?<sup>25)</sup>

라기도 한다. 덕의 구체적 내용은 ‘효’·‘제’·‘자’ 등 윤리적 행위인 것이다. 그러므로 그에 있어서의 덕은 심덕(心德)이 아니라 덕행(德行)이요, 따라서 효도·효심이라기보다는 효행이어야 한다. 다시 말하면 행위의 결과로서 얻어진 성과에서 효는 얻어진다. 정약용은 효인(孝仁)뿐만이 아니라

인·의·예·지라는 이름은 일을 실행한 후에 성립되는 것이다. 그러므로 사람을 사랑한 후에 이를 인이라 이르니, 사람을 사랑하기에 앞서 인이라는 이름은 성립되지 못한다. 나를 선하게 한 후에 이를 의라 이르니, 나를 선하게 하기 전에 의라는 이름은 성립되지 못한다. 손님과 주인이 공손하게 절을 한 후에 예라는 이름이 성립될 것이다. 사물이 분명히 가려진 후에 지라는 이름은 성립될 것이다. 어찌 인·의·예·지라는 네 개의 덩이가 도인(桃仁)·행인(杏仁)처럼 태연히 인심 속에 엮여 있을 것인가.<sup>26)</sup>

라 했듯이 인·의·예·지 사덕이 다 같이 ‘일을 행한 데서 이루어질’ 이후에 얻어지는 이름임을 강조하고 있다. 이는 정약용의 윤리 사상에 있어서 중요한 의미를 가진다. 다시 말하면 관념적 인·의·예·지라는 형체가 인심 속에 존재한다는 설을 부인하고 인·의·예·지의 사덕은 실천윤리의 성과임을 분명히 하고 있다. 그러므로

25) 위의 책, 같은 곳. “明人倫 非明孝弟乎”

26) 위의 책, 第5卷 『孟子要義』 「公孫丑第二」 <人皆有不忍人之心章> 107. “仁義禮智之名 成於行事之後 故愛人而後謂之仁 愛人之先 仁之名未立也 善我而後 謂之義 善我之先 義之名未立也 賓主拜揖而後 禮之名立焉 事物辨明而後 智之名立焉 豈有仁義禮智四類 磊磊落落 如桃仁杏仁 伏於人心之中者乎”

덕행의 하나인 효도 정약용에 있어서는 효행이지 천경지의(天經地義: 『孝經』의 말)로서의 가공적(架空的: 관념적) 효일 수 없는 것이다. 정약용은 또 다음과 같이도 말하고 있다.

인이란 인륜의 사랑이다. 천하의 일이 인륜에서 벗어남이 있는가? 부자·형제·군신·붕우로부터 천하의 만민에 이르기까지 모두가 인륜의 부류다.<sup>27)</sup>

적어도 정약용에 있어서는 인간이란 윤리적 존재인 것이다. 이것은 고전적 유가의 기본이념이기도 하다. 공자의 ‘인’이 이미 그러하기 때문이다. 그러므로 효는 부자간의 지극한 인애(仁愛)의 일면에 지나지 않는다. 부자간의 윤리를 떠나서 효는 존립할 수 없음은 너무도 자명하다. 그러므로 고전적 효개념에는 적어도 다음과 같은 두 가지 제한된 속성이 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

- ① 효는 부자간이라는 혈연적 윤리관계를 직결시키는 직접적 덕행이다.
- ② 부자간의 인간적 친애관계 밖에 효는 존재하지 않는다.

이러한 효의 속성을 놓고 생각할 때 『효경』의 효는 지나치게 그 개념이 확대된 것이라는 점에서 정약용은 육경사서와 13경과 『소학』을 다루면서도 『효경』에 대해서는 아무런 관심도 표명하지 않았다는 사실은 무엇을 의미하는 것일까. 여기서 우리의 지나친 천착은

27) 위의 책, 第7卷 『論語古今註』 卷6, 『顏淵第十二』 269쪽, “仁者 人倫之愛也 天下之事 有外於人倫者乎 父子兄弟君臣朋友 以至天下萬民 皆倫類也”

피해야 하겠지만 정약용의 『효경』에 대한 침묵은 적어도 ‘표장(表章)’할 필요를 느끼지 않았다는 부정적 결론을 내릴 수밖에 없지 않나 싶은 것이다. 더욱이 이를 뒷받침하는 것으로서 그는 『효경』을 불문에 붙여놓고 『제경(弟經)』(『與猶堂全書』補遺二)이라는 새로운 책을 편술하여 독자적 효제론을 전개했다는 사실을 우리는 주목해야 할 것이다.

## 6)

이제 『제경』을 풀이함에 앞서서 정약용의 저술 태도에 대하여 한마디 전제를 내세우지 않을 수 없다. 이처럼 짧은 논문으로서는 긴 설명과 예시는 생략할 수밖에 없으므로 단도직입 그 요점만을 말한다면 선현들의 학문에 대하여 정약용은 직접 반박하는 방법 외에 간접 부정의 태도를 취한다는 두 가지 양극적 태도가 있다는 사실이다. 그런 의미에서 『제경』의 편술은 적어도 『효경』에 대한 간접 부정의 입장에서 이루어진 자라는 사실을 전제로 하고 이를 살펴보지 않을 수 없다. 왜냐하면 그것은 바로 『제경』의 편술 내용에서 역력히 나타나고 있기 때문이다.

첫째로 『제경』은 창작이 아니라 편저로서 그 내용은 『예기』 중에서 적기한 것임을 지적하고자 한다. 그러나 『예기』 49편 중에서도 겨우 「곡례(曲禮)」·「옥조(玉藻)」·「소의(少儀)」·「내칙(內則)」의 4편 중에서 뽑아서 엮어 놓았다. 이는 무엇을 의미하는 것일까. 「곡례」·「소의」·「내칙」 등은 주로 사친경장(事親敬長)의 의칙(儀則)이 담겨 있는 글이라는 사실을 주목해야 할 것이다. 그러므로 『제경』은 『예기』 중



에서 정약용이 그의 효제관에 입각하여 필요한 구절을 뽑아서 편술한 것이라 해야 할 것이다.

둘째로 『제경』은 주자의 『소학』 중에서도 애친경장(愛親敬長)의 설을 취하여 『예기』에서 적출한 자에 있어서는 중복을 면치 못하고 있으나 여기서도 또한 정약용은 그의 효제관에 입각하여 선택 적기한 자라는 점에 있어서는 위에서 이미 지적한 바와 조금도 다르지 않다.

셋째로 『제경』의 내용을 엄밀하게 따진다면 『효제경』이라 이르는 것이 옳을는지 모른다. 왜냐하면 그 내용이 경장(敬長)·경형(敬兄)의 도(道: 弟)뿐만이 아니라 애친의 도(道: 孝)까지를 겸하여 말하고 있기 때문이다. 어쩌면 효제보다도 효도가 더 우선하다고 해도 좋을는지 모른다. 그러나 왜 이를 『효경』 또는 『효제경』이라 하지 않고 『제경』이라 했을까. 여기에는 정약용의 미의(微意)가 깃들어 있는 대목이기도 하거니와 그렇다면 그 의미란 어떻게 설명해야 할 것인가. 총괄적인 의미의 경장(敬長)의 도는 제도(弟道)라 일러야 하겠지만 애친의 도[효]도 따지고 보면 혈연적 경장의 도가 아닐 수 없다. 다시 말하면 효란 제의 혈연적 부자지도(父子之道)의 구체화된 일면이 아닐 수 없다. 그러므로 제도(弟道)는 효까지를 포함한 애친경장(愛親敬長)의 도의 근본이 아닐 수 없다. 『효제경』이라 이르지 않고 약하여 『제경』이라 이른 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

이제 좀 더 『제경』의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

## 7)

첫 절은 다음과 같이 시작된다.

대저 사람 자식 된 이의 예는 겨울에는 따뜻하게 해 드리고 여름에는 시원하게 해 드리며 저녁에는 잠자리를 보아 드리고 새벽에는 안부를 살피며 동류와 평교 사이에서 다투지 않는다.<sup>28)</sup>

라 하였는데, 1년을 통하여 부모님을 보살피며[冬溫而夏淸] 매일처럼 안후(安俟)를 살피며[昏定而晨省] 사회생활도 원만해야 함[醜夷不爭]을 말하고 있다.

이를 『효경』의 첫 절과 비교하면 다음과 같다.

신체(身體)와 모발(毛髮)과 살은 부모에게서 받았으므로 감히 훼손(毀傷)하지 않는 것이 효의 시작이요, 몸을 세우고 도를 행하여 후세에 이름을 드날려 부모를 드러나게 하는 것이 효의 마지막이다. 대저 효(孝)는 부모를 섬김에서 시작되고, 임금을 섬김에서 중간이 되고, 몸을 세움에서 마친다.<sup>29)</sup>

라 하였는데, 이는 모두 간접적 효론이지 직접적 효는 아니다. 감히 훼손하지 않는 효도 양구체(養口體)·양지(養志) 중 간접적 양지(養志: 不憂)의 효요 몸을 세우고 이름을 드날리는 효도 물론 간접적 양지의 효이지 동온하청(冬溫夏淸)을 보살피며 혼정신성(昏定晨省)으로 사친(事親)하는 적극적 효행은 여기에서는 찾아볼 수 없는 것이다. 동시에 정약용의 『제경』에서는 “임금을 섬김에서 중간이 되고, 몸을 세움에서 마친다”는 천자·제후·경대부 등의 효라거나 “효는 군주를 섬기는 것이다”<sup>30)</sup>는 충효일체의 개념은 일절 찾아볼 길이 없다. 이

28) 『弟經』 “凡爲人子之禮 冬溫而夏淸 昏定而晨省 在醜夷不爭” 【참고】 『禮記』, 「曲禮」.

29) 『孝經』, 「開宗明義章」 第二. “身體髮膚 受之父母 不敢毀傷 孝之始也 立身行道 揚名於後世 以顯父母 孝之終也 夫孝始於事親 中於事君 終於立身”

30) 『大學章句』, 「傳九章」. “孝者所以事君也”

는 곧 효란 직접적인 사친의 일상생활 속에서의 효행으로 실천되는  
것이어야 함을 의미한다. 그러므로 『제경』에서는 일절 관념적 효는  
배제되고 있음을 지적하고자 하는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

『소학(小學)』에서는 「소학제사(小學題辭)」에서

원(元)·형(亨)·이(利)·정(貞)은 천도(天道)의 떳떳함이요,  
인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)는 인성(人性)의 벼리이다. 무  
릇 이는 그 처음이 선(善)하지 않음이 없어 성대히 네 가지 실  
마리가 느낌에 따라 나타난다. 어버이를 사랑하고 형을 공경함  
과 임금에게 충성하고 어른에게 공손함이 이것을 마음에 간직  
한 떳떳함이라 한다. 그대로 따름이 있고 억지로 함은 없다.<sup>31)</sup>

라 하였고, 「입교(立教)」편에서는

자사자(子思子)가 말하기를 “하늘이 명령해 준 것을 성(性)이  
라 하고, 성을 따르는 것을 도라 하고 도를 닦는 것을 교(教)  
라 한다”고 하였다. 하늘의 밝은 명령을 본받고 성인(聖人)의  
법(法)을 따라 이 책을 지어 스승된 자가 가르칠 바를 알게 하  
고 제자가 배울 바를 알게 하노라.<sup>32)</sup>

라 하였고, 「명륜(明倫)」의 첫 절에서는

「내칙(內則)」에서 “자식이 부모를 섬길 적에는 답이 처음 올거  
든 모두 세수하고 양치질하며, 머리 빗고 치포건을 쓰며 비녀  
꽂고 상투를 하며, 모(髦)에 먼지를 털며 갓 쓰고, 갓끈을 드

31) 『小學』, 「小學題辭」, “元亨利貞 天道之常 仁義禮智 人性之綱 凡此厥初 無有不善 蕩然四端 隨感  
而見 愛親敬兄 忠君弟長 是曰秉彝 有順無彊”

32) 『弟經』, 「立教」, “子思子曰 天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教 則天明 遵聖法 述此篇 俾爲師者  
知所以教 而弟子知所以學”

리우며 늘어뜨리며, 현단복(玄端服)을 입고 무릎덮개를 차고 큰 띠를 매며 홀을 쏘으며, 좌우에 소용품을 차고 행전 매며 신 신고 신끈을 맨다”고 하였다.<sup>33)</sup>

로부터 시작된다. 전자는 지나치게 근원적이요, 후자는 지나치게 지엽적이다. 그러므로 정약용의 동온하청(冬溫夏淸)이나 혼정신성(昏定晨省)하는 일상적 효가 얼마나 실감이 나는 효행인가를 느끼게 한다. 더욱이 주자는 그의 『소학』에서 「곡례」의 전자의 글을 인용하되

「곡례」에서 “무릇 사람의 자식된 예(禮)는 겨울에는 따뜻하게 해드리고 여름에는 시원하게 해드리며 어두우면 이부자리 정해드리고 새벽에는 안부를 살핀다”고 하였다.<sup>34)</sup>

라 하고, ‘추이부쟁’의 구절을 절단해 버린 것이다. 왜 그랬을까는 추정이기 때문에 속단은 삼가야 하겠지만 ‘추이부쟁’의 뜻을 과소평가해서임은 아마도 의심할 나위가 없을 것이다. 그러므로 그와는 상대적 입장에서 정약용은 이 구절을 『예기』에서 뽑아낼 때 그의 뜻을 높이 평가했고, 더구나 그의 『제경』의 수장(首章)으로 삼았으며 ‘추이부쟁’ 구절까지를 되살려 낸 데에서 정약용의 효제관의 편모(片貌)를 통찰할 수 있으리라 여겨지는 것이다. 정약용은 ‘입신양명’보다는 ‘추이부쟁’하는 봉우의 도(道)를 더욱 높이 평가하고 있는 것으로 풀이되는 것이다.

다음에 다시 또 하나의 예를 들어 주자의 『소학』과 정약용의 『제

33) 『弟經』, 「明倫」. “內則曰 子事父母 雞初鳴 咸盥漱 櫛 縱笄總 拂髦冠 綏纓 端褕紳 撝笏 左右佩用 偁履著綦”

34) 『小學』, 「明倫」 <明父子之親>. “曲禮曰 凡爲人子之禮 冬溫而夏淸 昏定而晨省”

경』의 다른 점을 살펴보기로 한다.

『예기』 「곡례」(상)에서는 원문으로서

「곡례」에서 “어린 자식에게는 항상 속임이 없는 것을 보여주며, 동자는 갓옷과 치마를 입지 않으며, 설 때에는 반드시 방향을 바르게 하며 귀를 기울여 듣지 않도록 한다”고 하였다.<sup>35)</sup>

라 하였는데 주자는 그의 『소학』에서

「곡례」에서 “어린 자식에게는 항상 속임이 없는 것을 보여주며, 설 때에는 반드시 방향을 바르게 하며 귀를 기울여 듣지 않도록 한다”고 하였다.<sup>36)</sup>

라 하여 ‘동자는 갓옷과 치마를 입지 않으며’를 빼버렸고, 정약용은 그의 『제경』에서

동자는 갓옷과 치마를 입지 않으며, 설 때에는 반드시 방향을 바르게 하며 귀를 기울여 듣지 않도록 한다.<sup>37)</sup>

라 하여 ‘어린 자식에게는 항상 속임이 없는 것을 보여주며’를 빼버린 것이다. 여기서 우리는 누가 옳고 누가 그른지를 가리자는 것이 아니라 주자와 정약용과의 상이점을 가려내기만 하면 된다.

여기서 물론 ‘설 때에는 반드시 방향을 바르게 하며 귀를 기울여 듣지 않도록 한다’의 구절은 양자가 공통되므로 문제 삼을 필요가

35) 『禮記』, 「曲禮」(上). “幼子常視毋誑 童子不衣裘裳 立必正方 不傾聽”

36) 『小學』, 「立教」. “幼子常視毋誑 立必正方 不傾聽”

37) 『禮記』, 「曲禮」(上). “幼子常視毋誑 童子不衣裘裳 立必正方 不傾聽”

없다. 그러나 전자의 두 글 구절만은 일단 그의 의미를 살펴볼 필요가 있으니 ‘상시무광(常視毋誑)’은 ‘항상 속이지 말라’는 뜻이요, ‘불의구상(不衣裘裳)’은 ‘가죽옷을 입히지 말라’는 뜻이다. 전자는 정신교육의 일면이요, 후자는 신체단련의 일면이다. 그런데 주자는 왜 신체단련의 구를 빼버렸으며, 정약용은 왜 정신교육의 구를 빼버렸을까. 굳이 여기서 그 까닭을 논하자면 정약용이 지녔던 그의 『제경』 편술에 있어서의 일관된 입장은 ‘위인자(爲人子: 사람의 자식 되다)’<sup>38)</sup> · ‘종어선생(從於先生: 선생을 따라가다)’<sup>39)</sup>의 입장이기 때문에 부모 또는 장자의 입장에서 논한 ‘상시무광’을 빼고 ‘불의구상’ 구절을 살리지 않았나 추리해 보는 것이다. 효제는 어디까지나 효자 자신의 행실이 문제되기 때문이다.

어쨌든 우리는 정약용의 『제경』을 더 이상 고찰할 지면의 여유를 갖지 못했기 때문에 우선 여기서 끝을 맺고자 하거니와 만일 한마디로 정약용의 효제관을 잘라서 말하라 한다면 다음과 같이 말할 수 있다. “정약용의 효행은 직접적 효로서 실천을 통하여 양지(養志) · 양구체(養口體)하는 자이다.”

그러므로 그에 있어서 소위 간접적인 대효(大孝=立身揚名 · 以天下養) 따위는 부정될 수밖에 없는 소이가 여기에 있는 것이다. 그런 의미에 있어서 그의 『제경』은 『효제경』으로서 비록 간략한 소책자일망정 『소학』이나 『효경』에 갈음하여 수사학적 원시유가의 현대적 구현을 위하여 막중한 의미를 지니고 있는 것이라 하지 않을 수 없다.

38) 앞에서 인용한 『小學』 「明倫」 <明父子之親>의 “曲禮曰 凡爲人子之禮”를 두고 한 말이나, ‘爲人子’ 어구는 『예기』에 많이 나온다.

39) 『小學』, 「明倫」 <明長幼之序>. “從於先生 不越路而與人言……” 참조.

제 7편

## 추사와 고증학





## 추사와 고증학

추사(秋史, 阮堂) 김정희(金正喜: 1786~1856)의 스승이었던 초정(楚亭) 박제가(朴齊家: 1750~1815?)가 제3차 입연(入燕) 길에서 돌아왔을 때 김정희의 나이는 16세였었고<sup>1)</sup> 박제가는 당년 52세의 원숙한 초로의 학자이었다. 박제가가 김정희에게 준 「답김대아(答金大雅)」<sup>2)</sup> 서한은 적어도 그로부터 몇 해 후로 치더라도 완당에게 있어서는 20 전후의 가장 감수성이 예민한 시절이었을 것임에는 의심의 여지가 없다. 그런 의미에서 이 글은 김정희에게 가장 깊은 영향을 끼쳤을 것으로 추측이 되기에 이에 몇 구절을 음미해 보고자 한다. 전문에 걸쳐서 많은 문제들이 있지만 우선 다음 세 가지 점만을 추려내 보고자 한다.

첫째 『대학』에 대하여 박제가는

『대학』은 먼저 고본(古本)을 숙독하고 다음에 『대학장구』를 살

---

\* 본 글은 1978년 10월 14일 『한국학』 제18집(서울: 영신아카데미한국학연구소)에 수록된 것이다.

1) 藤家邨, 『清朝文化東傳の研究』 燕行篇, 77쪽.

2) 『貞莢集』 卷4, 「答金大雅」 371쪽. 【참고】 『貞莢集』은 『韓國史料叢書』 제12(서울: 국사편찬위원회, 1955)에 수록된 것이다. 이하 동일.

펴보아야 한다. 주자가 주석한 뜻을 모조리 통달한 뒤에야 바야흐로 물음이 있을 수 있다. 그렇지 않으면 물음을 할 수 없을 뿐만 아니라 비록 답변한다 하더라도 반드시 통달하지 못한다.<sup>3)</sup>

라 하여 주자 주석의 의미를 모조리 통달하도록 권하고 있으면서도 어디까지나 고본대학(古本大學)을 먼저 숙독한 연후에 주자장구는 다음으로 보도록 권할 것을 잊지 않고 있다.

이처럼 『대학』에 대한 고본 존중의 태도는 백호(白湖) 윤휴(尹鑣: 1617~1680)나 서계(西溪) 박세당(朴世堂: 1629~1703)이나 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)에 있어서처럼<sup>4)</sup> 주자학(朱子學)에 대하여 비판적이었던 이조후기 경학자들의 공통점이기도 한 것이다. 그러므로 다음 두 번째 인용문을 음미해 보면

무릇 생각은 사물에 연유하여 일어나는 것이 있고 사물을 초월하여 지나치는 것이 있다. 훈고(訓詁)하는 것도 그러하니, 마음에서 곧바로 이해하는 것이 있고 남의 학설로 인해 반대하는 것이 있다. 주자가 말을 할 적에는 반드시 고주(古注)를 부족하다고 생각하여 반대하는 것이 있다. 후인들은 주자설(朱子說)로 인하여 또 초월하여 지나쳐 버리니 어찌 도리어 고주와 부합하지 않는 줄을 알겠는가? 그래서 논쟁을 하는 것이다. 그러나 논쟁을 들은 자들에게도 옛것을 옳다고 여기는 자가 있고 지금의 것을 옳다고 여기는 자가 있다. 그렇다면 논쟁을 들은 자는 또 논쟁할 것이다. 그러므로 경전을 논하는 자는 말하는 것이 분명하지 않음을 근심하는 것이 아니라 당심(黨心)이 없어지지 않음을 근심한다. 만일 동쪽도 좋고 서쪽도 좋게 여

3) 『貞莢集』 卷4, 「答問·答」 373쪽. “大學須先熟讀古本 次看章句 盡通朱子注意 然後方可有問 不然 則非但無以爲問 雖答亦必不通矣”

4) 白湖의 「讀書記」, 西溪의 『思齋錄』, 茶山의 『大學公議』를 참조하라.

기는 자라면 의논할 필요가 없는데, 그것에 크게 관계한 사람은 또한 반드시 겸손하여 변론하고 지당(至當)한 데로 돌아갈 것을 힘써야 하는데, 조금이라도 자기를 내세우는 것이 있으면 볼 만한 것이 없을 것이다. 그러므로 모서하(毛西河: 毛奇齡) 같은 사람은 분명한 분변은 있지만 독실한 행동은 없다고 말하는 것이다.<sup>5)</sup>

에서 이미 주자에 대한 박제가의 객관적 태도는 분명히 나타난다. 고주를 마음에서 곧바로 이해하는 자라 한다면 주자신주(朱子新注)는 남의 학설로 인하여 반대하는 자로서 후인들은 그런 줄도 모르고 주자설로 인하여 또 초월하여 지나쳐 버릴 따름임을 지적하고 있다.

이러한 박제가의 교시를 받은 어린 김정희는 안력(眼力)과 심력(心力)이 새로 열리었을 것으로<sup>6)</sup> 미루어 짐작할 수 있다. 뿐만 아니라 박제가가 어린 제자 김정희에게 교시해 준 다음과 같은 일언은 후일 완당학의 진로를 폭넓게 열어준 자라 하지 않을 수 없다.

옛사람들이 어찌 이치를 궁구하지 않았겠는가마는 이학(理學)의 명칭은 송나라에서 시작하였다. 대개 성의(誠意)하기 이전부터 이미 사물의 이치를 궁구하고, 처음 배우는 후생들조차도 성명(性命)을 거리낌없이 담론하니, 진나라 시절 청담(淸談)과 나란히 일컬어지는 조롱이 있게 되었다. 대저 노장(老莊)의 현묘한 말이 어찌 지극한 이치가 아니리오마는 다만 실용에 급하지 않았을 뿐이다. 그러나 한 마디 말로 알기도 하고 한 마디 말로 알지 못하기도 한다면, 오히려 그 말에 나아가서 그 조예

5) 『貞葵集』 卷4, 「答問·又」 376쪽. “凡思有緣物而起者 有超物而過者 訓詁亦然 有從心直解者 有因他語而反之者 朱子之爲說也 必以古注爲不足 而有反之者矣 後人因朱子說 而又超而適之 安知不反與古注合也 所以爲訟也 然聽訟者 亦有是古者 亦有是今者 則聽訟者 又訟矣 故論經者 不患說之不明 患黨心之未祛 若其可東可西者 則不必論 其有大關係者 亦必異以辨之 務歸至當 稽涉於已便不足觀 故曰如毛西河 有明辨而無篤行者也”

6) 위의 책, 같은 곳, 376쪽. “經說須眼心力筆力俱到始得 三者皆學也”

(造詣)를 알 수 있다. 성명과 같은 설은 왕왕 간웅(奸雄)을 조장해주고 당(黨)의 사사로움마저도 숨겨준다. 대개 도학(道學)의 명칭은 어떤 사람도 감히 공격하지 못하지만, 자기 의견과 다른 사람은 배척하고 배신의 무리로 여겨 칼자루가 쉽게 바뀌니, 문호(門戶)의 견해나 알력의 습관이 일어났다. 이 또 주자 문하의 죄인이다.<sup>7)</sup>

다른 긴 말은 그만두고라도, 박제가는 “대저 노장의 현묘한 말이 어찌 지극한 이치가 아니겠는가”라 하여 노장학에 대한 긍정적 태도는 소년 김정희에게 극히 고무적이었을 것임에는 의심의 여지가 없다. 이도 또한 『대학』에 대한 태도에서처럼 이조후기 경학자로서 박세당의 노자주(老子注)와 정약용의 「여유당기(與猶堂記)」에 나타난 노자의 이해와 그 궤를 같이하는 것이 아닐 수 없다.

이로써 젊은 김정희의 정열은 보다 더 넓은 세계으로 발돋움했을 것임이 분명하며 입연(入燕)의 꿈에 더욱 불을 붙였을 것임은 다시 말할 나위도 없다.

그의 첫 입연은 순조 9년(1809) 10월 동지사 겸 사은부사(冬至使兼謝恩副使)였던 그의 부친 김노경(金魯敬)의 수행으로 실현되었던 것이니 그때 그의 나이는 24세였다.

이 시기는 김정희에게 있어서는 여러 가지 각도에서 절호의 기회를 맞이했던 것이다.

명청교체(明清交替) 이후 국내 정계는 물론 학계전반에 걸쳐서 숭명멸청사조(崇明蔑淸思潮)가 팽배하여 좀처럼 가실 기미를 보이지 않

7) 위의 책, 같은 곳, 375~376쪽. “古人何嘗不窮理 而理學之名 起於宋 蓋自誠意之前 已窮物理 初學後生 高談性命 至有與晉世清談 并稱之譏 夫老莊玄言 何嘗非至理 但不急於實用耳 然一言以爲知 一言以爲不知 則猶可以卽其言而知其造詣 若性命之說 則往往長奸雄而匿黨私 蓋道學之名 人所不敢攻 而異己者斥之 爲叛徒穢柄甚易 門戶之見傾軋之習起矣 此又朱門之罪人也”

던 차 담헌(湛軒) 홍대용(洪大容: 1731~1783)의 중국 연경에 들어감(1765~1766)을 전후로 하여 점차 안개가 걷히기 시작한 것으로 본다.

『담헌연기(湛軒燕記)』<sup>8)</sup>는 건륭 30년에서 동31년의 견문기로서 강희(康熙)·옹정(雍正) 시대를 거쳐 건륭(乾隆) 시대로 접어들자 청조문물도 점차 터가 잡힘에 따라 입연사(入燕使)들을 통한 이해의 도가 높아지던 시기였던 것이다.

그 후 끊이지 않고 계속 아정(雅亭) 이덕무(李德懋: 1741~1793), 연암(燕岩) 박지원(朴趾源: 1737~1805), 서호수(徐浩修: 1736~1799), 혜풍(惠風) 유득공(柳得恭: 1741~?), 초정(楚亭) 박제가(朴齊家: 1750~1815?) 등이 입연(入燕) 귀국(歸國)함으로써 청조문물에 대한 인식은 날로 새로워지는 데 가세하였다.

‘학호중국(學乎中國)’ 곧 ‘학호청조(學乎清朝)’를 의미하는 박제가의 『북학의(北學議)』가 쓰일 풍토에서 추사는 북행입연(北行入燕)하였던 것이다.

박제가의 『북학의』가 쓰이기까지의 연경에서는 이미 앞서 열거한 우리나라 많은 학자들과 중국의 학자들 사이에 두터운 교의가 맺어졌었다. 더욱이 당시로 말하면 건륭학술문화의 전성기로서 전국의 학자들이 연경으로 집결되었던 시절이었다는 사실도 후일 김정희의 입연을 위해서는 다시없는 행운의 풍토가 아닐 수 없었다.

김정희는 입연전에 이미 박제가·유득공 등과 교유했던 연경의 명사들에 관한 많은 이야기들을 귀담아 듣고 있었으니 실로 김정희의 설레는 마음은 하루 속히 그들과 만나보는 일이었다.

8) 『燕行錄選集』 上(서울: 成均館大 大東文化研究院, 1960), 231~430쪽.

가장 김정희에게 깊은 영향을 끼치었던 몇 분의 청초학자를 추려 본다면

첫째, 옹방강(翁方綱)을 들어야 할 것이다. 그의 호는 담계(覃溪)요  
옹정 11년(1733)에 태어났으니 김정희보다 53년 수상이다. 그러므로  
김정희 입연시(入燕時) 노사(老師)의 수(壽)는 78세의 고령이었음에도  
불구하고 이방(異邦)의 일재(逸才) 김정희에게 혼연 교도를 아끼지 않  
았다. 그것은 그에 앞선 박제가와의 지우(知遇)에서 빛은 후광의 소  
치도 결들여졌을는지도 모른다.

각설하고 옹담계(翁覃溪)의 경학이 어떠한가를 알아보면 먼저 그  
의 절충적 입장을 지적하지 않을 수 없다.

당시 청초학풍은 한학(漢學)이 일세를 풍미하여 송학(宋學)을 돌보  
는 이 없이 부진상태(不振狀態)에 빠져 있던 시절인데도 옹방강만은  
‘넉리 마옹과 정현을 모으고 정자와 주희를 배반하지 말라[博綜馬鄭  
勿畔程朱]’를 신조로 삼았던 것을 알 수 있다. 김정희가 옹방강을 두  
고 읊은 시에

한학을 헤아리면서 송학을 아우르고, 높고 깊어 원래 봉우리  
끝을 드러내지 않는다네[漢學商量兼宋學 崇深元不露鋒尖]<sup>9)</sup>

라 했음을 보아도 짐작이 간다. 그러한 의미에서 김정희의 경학적  
태도는 그의 「실사구시설(實事求是說)」의 말미에 나타난 일언(一言)으  
로 살필 수 있을 것이니, 그의 노 스승 담계 옹방강의 태도를 그대로  
 옮겨 놓은 것과 같음을 알 수 있다.

---

9) 藤塚氏, 같은 책, 99쪽.

학문하는 도는 반드시 한나라·송나라의 한계를 구분하지 않는 것이며, 반드시 정현(鄭玄)·왕숙(王肅)과 정자·주희의 장단점을 비교하지 않는 것이며, 반드시 주희·육구연(陸九淵)과 설선(薛瑄)·왕수인(王守仁)의 문호를 다투지 않는 것이다. 다만 마음을 평정하고 기를 정밀히 하며 널리 배우고 독실히 실천하면서 오로지 ‘실사구시’ 한 마디 말만을 주장하여 그것을 실행하는 것이 옳은 것이다.<sup>10)</sup>

그가 한나라·송나라의 한계도 나눌 필요가 없으며 정현·왕숙과 정자·주희의 단장(短長)도 비교할 필요가 없다고 결론지은 것은 연경의 노스승 옹방강의 경학적 태도에 연유한 자로서 한나라·송나라 경학의 분계를 분명히 한 정약용의 경학사상과는<sup>11)</sup> 구별되는 입장이 아닐 수 없다.

우리는 여기서 김정희가 뜻하는바 실사구시의 의미를 좀 더 음미하고 넘어가는 것이 좋을 것 같다. 그는

한나라 유자들이 경전의 훈고(訓詁)에 대해서 모두 스승에게서 가르침을 받는 것이 있어 정밀하고 참됨을 지극히 갖추었다. 성(性)·도(道)·인(仁)·의(義) 등의 일에 이르러서는 그때 사람들이 모두 다 알고 있어, 깊이 논할 필요가 없었기 때문에 더하여 미루어 밝히지 않았다. 그러나 우연히 주석을 함에 있어서는 실사구시가 아닌 적이 없었다.<sup>12)</sup>

라 하여 한유의 훈고학은 정밀하고 참됨이 갖추어져 실사구시에 알맞

10) 『阮堂先生全集』 卷1, 「實事求是說」 25쪽. “爲學之道 不必分漢宋之界 不必較鄭王程朱之短長 不必爭朱陸薛王之門戶 但平心靜氣 博學篤行 專主實事求是 一語行之 可矣”

11) 『與猶堂全書』 第2集 經集 第7卷 『論語古今註』 卷1, 「爲政」 <子曰學而不思……> 30쪽. “漢儒注經 以考古爲法而明辨不足……後儒說經 以窮理爲主而考據或流……”

12) 『阮堂先生全集』 卷1, 「實事求是說」 25쪽. “漢儒于經傳訓詁 皆有師承 備極精實 至于性道仁義等事 因爾時 人人皆知 無庸深論 故不多加推明 然偶有注釋 未嘗不實事求是也”

는 것이지만 그 후 노장학과 불도가 성행하여 실사구시의 학문이 공소(空疏)한 학문으로 일변하였음을 논한 후 송학을 평하여 말하기를

북송과 남송의 유자들은 도학(道學)을 천명하여, 성리 등의 일에 대해서 정밀히 말하였으니, 실로 옛 사람이 발명하지 못한 것을 발명한 것이다. 오직 육구연과 왕수인 등의 학파가 또 공허한 것을 밝고서 유학을 이끌어 불교로 들어갔는데 이는 불교를 이끌어 유교로 들어간 것보다 더 심한 것이었다.<sup>13)</sup>

라 하여 정주·육왕을 구별하여 공허한 학문의 책임을 육왕에게 돌리고 있으니 그의 결론에서 ‘반드시 주희·육구연과 설선·왕수인의 문호를 다투지 않는 태도와는 다소 엇나가는 것이 아닐 수 없으며 정약용에 이르러 송유들은 온통 정주 육왕을 가릴 것 없이 불학(佛學)에 젖어 있음을 논하는<sup>14)</sup> 태도와도 구별된다. 여기서 김정희는 지나치게 정주를 비호하고 육왕만을 일방적으로 폄(貶)하지 않았나 하는 혐의마저 없지 않다.

그러나 김정희가 지목하는 실사구시는 두 가지 의미를 가지는 듯하다.

하나는 한유 등의 훈고학적 실사구시요 다른 하나는 선진유의 실천궁행으로서의 실사구시인 것이다.

배우는 이들은 한나라 유학자를 존송하여 훈고를 정밀히 연구하였으니 이는 옳은 일이다.<sup>15)</sup>

13) 위의 책, 같은 곳. “兩宋儒者 闡明道學 于性理等事 精而言之 實發古人所未發 惟陸王等派 又蹈空虛 引儒入釋 更甚于引釋入儒矣”

14) 茶山의 明鏡止水說・本然之說・舊染說 등은 그의 『中庸自箴』에서 散見되므로 여기서 일일이 摘記하지 않는다.

15) 『阮堂先生全集』 卷1, 「實事求是說」 25쪽. “學者尊漢儒 精求訓詁 此誠是也”



는 전자에 속하고

학문하는 도는 이미 요임금·순임금·우임금·탕임금·문왕·무왕·주공을 귀의처로 삼았으니, 마땅히 ‘실사구시’로 하는 것이지, 아마도 헛된 의론을 가지고 그른 데에 빠져서는 안 될 것이다.<sup>16)</sup>

는 후자에 속하는 자로서 여기서의 ‘헛된 의론[虛論]’이란 노불(老佛)만이 아니라 육왕설(陸王說)까지도 포함한 것임은 다시 말할 나위도 없다. 그가 그의 「실사구시설」의 말미에서

다만 마음을 평정하고 기를 정밀히 하며 널리 배우고 독실히 실천하면서 오로지 ‘실사구시’ 한 마디 말만을 주장하여 그것을 실행하는 것이 옳은 것이다.<sup>17)</sup>

라 한 것은 후자의 입장을 재확인하면서도 송유의 ‘마음을 평정하고 기를 정밀히 함[平心精氣]’과 선진유의 박학독행(博學篤行)을 혼효(混淆)하여 실사구시를 설명해 놓은 점은 한유의 훈고학을 제외한 듯하여 어딘지 개운치 않은 감마저 없지 않다.

과연 김정희의 실사구시란 한유의 것이냐 선진유의 것이냐 아니면 정주의 것이냐가 불분명하다는 사실은 한송절충론(漢宋折衷論)의 하나의 약점의 노정이 아닐 수 없다.

김정희에게 깊은 영향을 끼친 청나라 유자로서로 윤대(芸臺) 완원

---

16) 같은 책, 같은 곳. “學問之道 既以堯舜禹湯文武周孔爲歸 則當以實事求是 其不可以虛論遁于非也”

17) 위의 책, 같은 곳. “但平心靜氣 博學篤行 專主實事求是 一語行之 可矣”

(阮元)을 빼놓을 수가 없다. 그는 건륭(乾隆)·가경(嘉慶)·도광(道光) 세 시대에 걸친 청초의 거유로서 김정희가 처음 만난 것은 완원이 47세 때였다. 일견 김정희의 비범함을 간취한 그는 이후 깊은 인연을 맺기에 이르는 것이다.

곧장 그의 연경 태도를 보면 그는 「의유림전(擬儒林傳)」 서문에서

성인(聖人)의 도는 비유컨대 궁장(宮牆)과 같은 자로서 문자훈고(文字訓誥)는 그의 문경(門逕)이다. 문경을 그르치면 규보(跬步)마다 분기(分岐)된다. 어떻게 승당입실(升堂入室)할 수 있을 것인가. 학인(學人)이 구도태고(求道太高)하여 장구(章句)를 비시(卑視)하는 것은 비유컨대 천제(天際)를 비상(飛翔)하면서 풍옥(豐屋)의 위로 나와버린 것과 같으니 높기는 높지만 호오지간(戶奧之間)은 미처 실지(實地)로 규찰(窺察)하고 있지는 못하고 있는 것이다. 혹자는 오직 명물(名物)만을 구하여 성도(聖道)를 논하기도 하지만 이는 또 종신토록 문무지간(門廡之間)에서 침궤(寢饋)하는 것과 같아서 당실(堂室)이 있음을 알지 못하고 있는 것이다.<sup>18)</sup>

라 하였음을 보면 송유의 ‘헛되이 불학에 빠져 고상하게 성명을 담론하는[空流佛學 高談性命]<sup>19)</sup> 태도를 경계하였을 뿐만이 아니라 한유의 명물도수(名物度數)의 말절에 몰두하여 성도(聖道)를 밝히지 않는 태도도 개연(慨然)하고 있는 것이다. 이는 한송의 절충이라기보다는 한송에서도 초연한 객관적 입장의 개진이 아닐 수 없다.

이에 김정희의 「실사구시설」의 일절을 음미하면 다음과 같다.

18) 藤家氏, 같은 책, 115쪽에서 引用된 日文의 重譯이다. 【참고】 이에 대한 원문은 다음과 같다. 『清史稿』 卷480, 「列傳二百六十七」, “聖人之道 譬若宮牆 文字訓誥 其門徑也 門徑苟誤 跬步皆歧 安能昇堂入室 學人求道太高 卑視章句 譬猶天際之翔 出於豐屋之上 高則高矣 戶奧之間 未實窺也 或者但求名物 不論聖道 又若終年寢饋於門廡之間 無復知有堂室矣”

19) 【참고】 논문에는 ‘不’로 되었으나 ‘佛’로 수정하였음을 밝힌다.

다만 성현의 도는 비유하자면 마치 넓고 큰 집과 같으니, 주인이 거처하는 곳은 항상 당실에 있는데, 그 당실은 ‘문경(門逕: 문 앞의 좁은 길)’이 아니면 들어갈 수가 없다. 훈고는 바로 ‘문경’이다. 일생 동안을 문경 사이에서만 분주하면서 당(堂)에 올라 방에 들어가기로 구하지 않는다면, 이것은 하인이 될 것이다. 그러므로 학문을 할 적엔 반드시 훈고를 정밀히 연구하는 것은 당실에 들어가는 데 잘못되지 않도록 하는 것이고, 훈고하면 모두 일이 된다고 말하는 것이 아니다. 한나라의 사람들이 당실을 심히 논하지 않았던 것은 그때에는 ‘문경’이 잘못되지 않았고 당실도 본래 잘못되지 않았기 때문이었다.<sup>20)</sup>

라 하고, 이어

진나라·송나라 이후로 학자들이 고원한 것을 가지고 공자를 높이기를 힘써 ‘성현의 도가 이와 같이 비천하지 않다’고 하며, 이에 ‘문경’을 싫어하여 이를 버리고 별도로 초묘(超妙)하고 고원한 곳에서 찾게 되었다. 이에 허공을 딛고 올라가 용마루 위에 왕래하면서 창문의 빛과 다락의 그림자를 생각하고 의논하는 순간 헤아리고 깊숙한 방이나 방구석을 탐구하지만 이를 친히 보지 못하였다.<sup>21)</sup>

라 하고 다시 이어 제삼론(第三論)을 다음과 같이 펴고 있다.

혹은 옛것을 버리고 새것을 좋아하여 큰 집에 들어가는 것을 가지고 ‘이와 같이 얇고 쉽다’고 여기는 것은, 별도로 문경을 열어 서로 다투어 들어가기 때문이다. 이쪽에서는 집 가

20) 『阮堂先生全集』 卷1, 「實事求是說」 25쪽. “但聖賢之道 譬若甲第大宅 主者所居 恒在堂室 堂室非門逕不能入也 訓詁者門逕也 一生奔走于門逕之間 不求升堂入室 是厮僕矣 故爲學必精求訓詁者 爲其不誤于堂室 非謂訓詁畢乃事也 漢人不甚論堂室者 因彼時門逕不誤 堂室自不誤也”

21) 같은 책, 같은 곳. “晉宋以後 學者務以高遠 尊孔子 以爲聖賢之道 不若是之淺近也 乃厭門逕而奔之 別于超妙高遠處求之 于是乎躡空騰虛 往來于堂脊之上 窓光樓影 測度于思議之間 究之奧戶屋漏 未之親見也”

운데 기둥이 몇 개라는 것을 말하고, 저쪽에서는 당상에 용마루가 몇 개라는 것을 변론하는데, 설새없이 비교논란하다가, 자신의 말한 것이 이미 서쪽 이웃의 작은 집으로 들어가는 줄도 모른다.<sup>22)</sup>

라 하여 한유 그리고 제삼의 신유론(新儒論)을 비판하고 있다.

여기서는 장황하게 완원의 설과 일일이 따져가면서 비교해 볼 겨를이 없거니와 문장의 외형상 흐름만 보더라도 김정희의 승당입실론(升堂入室論)은 완원의 승당입실설 그대로의 변형임은 알 수 있다. 다만 제삼의 신론(新論)만은 김정희의 창의적 견해라는 점만을 지적하고자 한다.

이렇듯 김정희의 「실사구시설」은 대체로 옹방강의 한송절충론과 완원의 승당입실설에 의하여 이루어진 것으로서 거기에 김정희의 창의를 깃들여 있다면 그의 제삼론인 ‘오입을제(誤入乙第)’설이라 이를 수 있을 것이다.

김정희가 정약용에게 준 「與丁茶山」書에 다음과 같은 일구가 있음을 본다.

……설사 옛사람과 암암리 부합하는 것이 있어도 스스로 자기의 견해를 세우고 스스로 자기의 말을 만들어내는 것은 경(經)을 말하는 입장에서는 감히 못할 것이다. 다만 점점 갈등만을 더하여 후인의 안목을 어지럽힐 따름이다. 경전에는 도움이 없을 것이다.<sup>23)</sup>

22) 같은 책, 같은 곳. “又或棄故喜新 以入甲第爲不若是之淺且易 因別開門逕而爭入之 此言室中機杼 彼辨堂上幾棟 校論不休 而不知其所說 已誤入西隣之乙第矣”

23) 『阮堂先生全集』 卷4, 「與丁茶山」 2쪽. “……設有暗合古人 自立己見 自創己說 說經之所不敢也 適足以轉添葛藤 贅亂後人眼目而已 於經無補矣”

라 한 것은 그의 제삼론에 의한 비판으로서 다산경학에 대한 김정희의 견해를 단적으로 짐작하게 한다.

그러나 김정희에게는 윤희의 『독서기』나 박세당의 『사변록』이나 정약용의 육경사서학과 같은 경학의 업적이 보이지 않는다. 다못 단편적인 경설은 있지만 체계적인 경학이 없는 것이다.

이러한 사실들은 적어도 경학에 관한 한 고증학자로서의 업적이 너무도 요요(寥寥)할 뿐 아니라 그의 「실사구시설」마저도 청유의 그것을 그대로 옮겨 놓은 것과 같은 글이라는 점에서 우리는 경학가로서의 김정희의 진면목을 어디에서 찾아보아야 할 것인지 묘연한 느낌을 금할 길이 없다.

그러나 우리는 여기서 실망해서는 안 되리라고 생각한다. 왜냐하면 금석고증학의 제일인자로서의 김정희의 존재는 엄연하기 때문이다.<sup>24)</sup>

---

24) 徐堦, 「金阮堂의 學藝와 存古精神」, 『考證性과 金石學 節』 참조, 『韓國學報』 11집(서울: 일지사, 1978).



제 8편

# 동무사상설의 경학적 기초





## 1. 서언

이 글은 필자가 동무(東武) 이제마(李濟馬: 1837~1900)의 사상설(四象說)을 이해하고자 하는 두 번째의 시도다. 필자의 생각으로는 이제마 사상설에의 접근방법에는 적어도 두 갈래 길이 있지 않나 여겨진다. 하나는 형태학적-구조적-방법이요, 다른 하나는 경학적(經學的) 방법이다. 이는 마치 형식과 본질과의 관계와도 같다.

그런 의미에서 필자는 앞서 사원구조적(四元構造的) 통일이라는 개념으로 그의 구조적 양상을 이해하려고 시도한 바 있다.<sup>1)</sup> 동무학(東武學)에 있어서 사상(四象)이라는 단어는 마치 달걀의 노른자위 속의 흰 눈인 양 핵심의 핵을 이루고 있는 자로서, 그것은 비록 역학적(易學的) 단어이기는 하지만 동무학의 전체를 구성하고 있는 골격이라는 점에서 그에 대한 형태학적 이해가 무엇보다도 선행되어야 함은 다시 말할 나위도 없다. 필자는 지난번 글에서 사원구조적 통일체의 기능 안에는 진화론적 사차원세계관이 복위체(伏位體)로 존재해 있음을 지적한 바 있거니와<sup>2)</sup> 이러한 일면은 결국 물리적 구조 속에 복재

---

\* 본 논문은 1977년 3월 5일 발간한 『한국학보』 제6집 3권 1호(서울: 일지사)에 수록된 것이다.

1) 참고, 「李東武 四象說 論攷」, 『哲學研究』 제7집(철학연구회), 1972.

(伏在)한 역학적 현상처럼 이해되는 자라 할 수 있을 것이다. 이러한 그의 사상은 여문체(麗文體)라는 고전적 문체를 구사하면서 그의 창의 넘치는 새로운 학문세계의 전개에 기여하고 있는 것이다.

그러나 이러한 형태학적 방법만으로는 결국 동무학 이해의 일면에 지나지 않는다. 사실상 그의 사상설의 이해는 형태에 결들여 그의 근원적이요 본질적인 요소가 무엇인가 하는 질문에 대한 대답 없이는 결국 그의 조강(糟糠)을 씹는 데 그칠 우려가 없지 않은 것이다. 그렇기 때문에 우리는 이제 동무학에의 경학적 접근을 시도하기에 이른 것이다.

흔히 말하기를 이제마 사상설은 그것이 한낱 사상의학설에 지나지 않다고 하기 때문에 이를 ‘유(儒)’의 경학과는 분리하여 생각하려는 경향이 없지 않다. 사실상 그의 학은 사승을 댈 길이 없을 이만큼 독창적이기는 하지만 결코 평지돌출한 자가 아니라 시종일관 ‘유’의 경학적 세계에서 일보도 벗어나 있지 않음을 알아야 할 것이다. 그의 학이 비록 사상의학으로 승화된 자이기는 하지만 그의 기저지층에는 사상설적 경학이 맥맥히 도사리고 있음을 잊어서는 안 된다. 여기에 경학과 의학이 서로 혼용일체가 되어 있는 동무학의 경학적 기초를 살펴보고자 하는 소이가 있는 것이다.

---

2) 같은 글.

## 2. 동무학의 저술년대

이제마에게는 통례적(通例的)인 문집은 없다. 통례적이란 소위 시문·잡저를 의미한다. 오직 『동의수세보원(東醫壽世保元)』과 『격치고(格致藁)』가 현존할 따름이다. 전자는 사상의학서요, 후자는 경학서로 알려져 있다. 우리는 이 두 권의 저술을 통하여 일관된 동무학의 전모를 살필 수 있을 것이다.

그런데 여기서 우리는 동무학의 형성과정은 이 두 저술의 저작년대를 추적함으로써 비로소 이해할 수 있다는 사실에 유의할 필요가 있다. 일절을 세워 이를 문제 삼는 소이가 여기에 있다.

『격치고』는 세 개의 각각 내용을 달리하는 독립된 작품의 합본인데 그의 저술 연대는 다음과 같다.

① 儒略<sup>1)</sup>……庚寅(1890) 11月 28日 畢書于轟城水門內村廬

② 反誠箴<sup>2)</sup>……自壬辰(1892) 閏6月9日 至2月初4日 又自癸巳(1893)正月17日 至2月25日 改草

1) 事物, 觀仁, 志貌, 天下, 四戒, 天勢, 天下索我, 我止, 土垠, 遊世箴, 大風箴.

2) 乾箴, 乾箴下載, 兌箴, 兌箴下載, 坤箴, 艮箴, 長箴下載, 離箴, 離箴下載, 震箴, 坎箴, 巽箴, 太極

③ 獨行篇……壬午年(1882)

여기서 우리는 「독행편」이 「유략」과 「반성잡」보다도 10년이 앞서 있음을 알 수 있다. 그러므로 「독행편」은 그의 초기작품으로서 아직 초술(草率)한 일면이 없지 않다. 그 반면에 부록인 「제중신편(濟衆新編)」<sup>3)</sup>은 정유년(1897)이요 「유고초(遺藁抄)」는 을미년(1895)으로서 훨씬 후기작품에 속한 만큼 「독행편」에 비하여 훨씬 정리된 흔적이 엿보인다.

그런 의미에서 『동의수세보원』<sup>4)</sup>의 저술년대를 보면 갑오년(1894) 4월 13일이니 이는 『격치고』 3편의 탈고 후요, 「제중신편」의 앞이라 는 점에서 『동의수세보원』 특히 그의 총론이라 할 수 있는 전편(前編)은 『격치고』에서 엮어진 동무학이 신인간학으로 정리된바 그의 학의 진수라 불러 무방하리라 여겨진다. 그러므로 동무학에의 경학적 접근에 있어서는 「유략」과 「반성잡」을 근간으로 삼고 『동의수세보원』 전편에서 그의 결실을 구해야 하는지 모른다. 오히려 「독행편」은 동무학 형성 초기의 미정리된 참고 자료로 삼는 것이 좋을 것이요 「제중신편」은 동무학과 보완으로, 그야말로 원숙기의 작품으로 간주해야 할 것이다.

동무학의 추적을 위한 작품론을 간단히 살펴보았거니와 그러면 우리는 이제 이제마가 그의 사상설의 경학적 연원을 어디서 이끌어왔을까 하는 문제를 다룰 차례에 이른 것 같다. 이 점은 본론에서 자

3) 五福論, 勸懲論, 知行論.

4) 두 부분으로 나누어 보아야 한다. 권1인 「性命論」·「四端論」·「擴充論」·「臟腑論」과 卷末의 「廣濟說」을 묶어서 前編(假稱)이라 이르고 太少陰陽人病證論을 묶어서 後編이라 이룬다면 본 논문에서 필요한 부분은 前編인 것이다.

세히 살펴보고자 하거니와 대충 말하자면 우리는 그가 사상이라는 구조 속에 오로지 『논어』·『맹자』·『중용』·『대학』의 사서(四書)와 역학(易學)을 담았을 따름이요 소위 주리(主理)·주기(主氣)를 일삼던 송학의 그림자는 아예 찾아볼 수 없다는 사실을 주목해야 할 것이다. 그러므로 이를 한마디로 잘라 말한다면, 동무학도 또한 조선조 후기 개신유학자(改新儒學者)들처럼<sup>5)</sup> 선진유학 곧 수사학(洙泗學)에 근원을 두고 있다 해야 할 것이다. 본 소론에서 그의 경학적 기초를 살펴보려는 까닭은 바로 여기에 있다.

---

5) 참고, 「李朝後期 改新儒學의 經學思想史的 研究」, 『哲學』 제8집(한국철학회), 1974.

### 3. 사상구조 속에 묻힌 경학

지금까지 경학을 다루는 방법에는 두 가지가 있다. 하나는 한유(漢儒)들의 훈고위주(訓詁爲主)의 방법이고 다른 하나는 송유(宋儒)들의 궁리위주(窮理爲主)의 방법이다. 그 어느 방법이건 간에 일장일단이 있기는 하지만<sup>1)</sup> 다 같이 원전의 축조주석(逐條註釋)의 태도를 취하고 있다는 점에서는 그 궤를 같이하고 있는 것이다. 한유에 오경박사가 있어서 5경의 원전에 충실했다는 사실과 송명유들이 『대학』 일권의 착간설로 크게 시비를 논했던 점만으로도 이를 짐작하게 한다. 더욱이 송유들의 사서표장(四書表章)은 이를 단적으로 설명해 주는 자가 아닐 수 없다.<sup>2)</sup>

그러나 이제마의 태도는 이러한 전통적 방법에서는 완전히 벗어나 있는 것이다. 벗어났다는 것은 곧 고고(考古)의 방법도 아니고 궁리의 방법도 아닌 제3의 방법으로서 그것은 곧 사상설적(四象說的) 방법이라고나 할까. 대강 말하자면 그는 사서원전<sup>3)</sup>의 자료를 가져다

1) 다산은 이들의 長點을 다음과 같이 지적하고 있다. ‘漢儒注經以考古爲法而明辨不足故……此學而不思之弊也 後儒經以窮理爲主故……此思而不學之咎也’[『論語古今註』卷3, II~7, 30쪽(5-62)]

2) 주자의 七書大全, 박세당의 『思齋錄』, 정약용의 六經四書도 다 같이 한 범주 안에 든다.

3) 四書뿐만 아니라 易理의 원용도 여기에 포함된다.

가 사상유형(四象類型)이라는 형태로 이를 재구성하고 있는 것이다. 그렇다고 해서 원전의 원의에 충실하고자 한 점에 있어서는 결코 한유의 그것에 뒤떨어지지 않는다는 사실에 우리는 유의해야 할 것이다. 그러므로 동무학에 있어서의 경의는 사상유형 속에 묻혀 있을 뿐 그의 빛은 결코 감소되었거나 소멸되었거나 아니면 변색되지 않았음을 의미한다. 그것은 어쩌면 사상구조에 의하여 절차탁마된 새로운 수사학적 태양의 광원을 되살려냈다고 이르는 것이 옳을는지 모른다.

#### 1) 대학경설(大學經說)의 전이(轉移)

『대학』에 대하여 이제마는 그의 「반성잠」의 서두에서

이 잠의 이름과 뜻은 『주역』의 상(象)을 모방하였는데 건잠(乾箴)·태잠(兌箴)은 도(道)를 따른 것이 『중용』이고 곤잠(坤箴)·간잠(艮箴)은 덕(德)을 존경한 것이 『대학』이다.<sup>4)</sup>

라 하였거니와 그는 그 말미 ‘태극’절에서

만물이 대지의 위에 다 같이 지내고 『대학』의 덕이 대지의 위에 행해지니 곤간(坤艮)의 부위가 아래에서 드러나는 것이다.<sup>5)</sup>

라 하여 『대학』은 팔괘 중 곤간의 부위에 속했으니 곤간의 덕은 대지의 덕으로서 호천(昊天)의 덕—『중용』의 덕—과 대(對)를 이루는

4) 『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 29쪽 앞. “此箴名義 依倣易象 而乾兌箴 尊道中庸 坤艮箴 欽德大學”

5) 위의 책, 「反誠箴」 <太極> 56쪽 앞뒤. “萬物同胞於大地之上 而大學之德行於大地之上 坤艮部位 所以形於下也”

자로 분류되고 있다. 이는 형상하좌우(形上下左右)의 사상 중에서 형하(形下)에 속한다. 그러므로 『중용』이 하학상달(下學上達)하는 수기군자(修己君子)의 도<sup>6)</sup>라면 『대학』은 위정이덕(爲政以德)하는 군자치인(君子治人)의 도<sup>7)</sup>임이 여기선 분명해진다.

이제 여기서 격치성정(格致誠正)의 수기(修己)와 수제치평(修齊治平)의 치인(治人)으로 양분되는 『대학』의 팔조목(八條目)을 상기해 보자. 이를 다시 사분한다면 격치(格致)·성정(誠正)·수제(修齊)·치평(治平)이 된다. 이제마는 이를 다음과 같이 논하고 있다.

다스리고 평화롭게 하는 것은 큰 것이고, 궁구하고 이루는 것은 작은 것이다. 진실하게 하고 올바르게 하는 것은 가까운 것이고 닦고 다스리는 것은 먼 것이다.<sup>8)</sup>

로서 대소원근(大小遠近)의 대칭으로 정리된 것은 음양설적(陰陽說的)이다. 이에 앞서 이제마는

만 가지 일은 큰 것이고, 하나의 마음은 작은 것이다. 한 몸은 가까운 것이고 만 가지 사물은 먼 것이다.<sup>9)</sup>

라 하였으니 만사는 대(大)로서 치평(治平)이요 일심(一心)은 소(小)로서 격치(格致)이다. 일신(一身)은 근(近)으로서 성정(誠正)이요 만물은 원(遠)으로서 수제(修齊)이니

6) 철학·종교·윤리의 道.

7) 정치·경제·사회의 道.

8) 『格致藁』 卷1, 「儒略」 <死物> 1쪽 앞. “治平大也 格致小也 誠正近也 修齊遠也”

9) 위의 책, 같은 곳, 1쪽 뒤. “萬事大也 一心小也 一身近也 萬物遠也”



태극은 마음이고 양의(兩儀)은 마음과 몸이며 사상(四象)은 일 · 마음 · 몸 · 사물이다.<sup>10)</sup>

라 한 이제마의 사상을 상기할 때 『대학』의 팔조목도 결국 사심신물(事心身物)이라는 동무사상의 다른 일면에 지나지 않는 것이다. 그러므로 이제마는 그의 ‘사물’절의 서두를 다음과 같이 시작하고 있는 것이다.

사물은 몸에 깃든 것이고 몸은 마음에 깃든 것이며 마음은 사물에 깃든 것이다.<sup>11)</sup>

이로써 우리는 이제마의 「유락」편은 그 첫 절부터 대학의 팔조목에서 전이된 자라 하지 않을 수 없다.

여기서 우리는 전통적인 『대학』의 사물론—사물에는 근본과 말엽이 있고 일에는 끝과 시작이 있다[物有本末 事有終始]—에 두 가지 주석이 있음을 본다. 하나는 정주의 설로서 일반론적 사물관이요,<sup>12)</sup> 다른 하나는 서계(西溪) 박세당(朴世堂: 1629~1703)과 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)에 의하여 발설된 특수론적 사물관이다.<sup>13)</sup> 그러나 이제마는 이 양설에 구애됨이 없이 그의 사상설적 사물관을 전개하고 있는 것이다.

10) 위의 책, 卷2, 「反誠箴」 <太極> 56쪽 뒤. “太極心也 兩儀心身也 四象 事心身物也”

11) 위의 책, 卷1, 「儒略」 <事物> 1쪽 앞. “物宅身也 身宅心也 心宅事也”

12) 『與猶堂全書』 第2集 經集 第1卷 『大學公議一』 <物有本末……> “物者 自立成象之名也 事者 有所作爲之名也”【참고】 필자는 원문 말미에 ‘朱子’ 或問이라 하였는바 이는 『여유당전서』에서 원용한 것이다.

13) 박세당은 物知意心身家國天下는 物이요 格致誠正修齊治平은 事라 하였고(『思齋錄』), 정약용은 이를 格致六條目說로 다시 정리하였다(『大學公議』).

그 나라를 다스리고 천하를 평화롭게 하는 성실은 배워 얻은 것이다. 그러므로 그 자신이 얻은 것을 사사로이 하는 인색한 것은 가릴 수 없다. 그 몸을 닦고 가정을 다스리는 근면은 분별하여 얻은 것이다. 그러므로 다른 사람이 소유한 것을 욕심내는 거짓은 방해할 수 없다. 그 사물을 궁구하고 앎을 이루는 지혜는 질문하여 얻은 것이다. 그러므로 그 방종을 좋아하는 사치에 빠질 수 없다. 그 뜻을 성실하게 하고 마음을 올바르게 하는 능력은 생각하여 얻은 것이다. 그러므로 그 안일을 원하는 게으름에 미혹될 수 없다.<sup>14)</sup>

여기서 우리는 적어도 다음과 같은 몇 가지 사실을 지적할 수 있다.

① 철저한 사상설적 대칭구조에 빈틈이 없다.

㉠ 치평지성(治平之誠)－사기득지색(私己得之蓄). 격치지혜(格致之慧)－방종호지치(放縱好之侈). 성정지능(誠正之能)－안일원지나(安逸願之懶). 수제지근(修齊之勤)－욕인유지사(欲人有之詐). (縱的).

㉡ 치평(治平)과 수제(修齊)는 사기득(私己得)과 욕인유(欲人有)에 의하여 상대가 되고, 격치(格致)와 성정(誠正)은 방종호(放縱好)와 안일원(安逸願)에 의하여 상대가 된다(橫的).

② 새 개념의 도입에 있어서도 사상설적(四象說的)이다.

14) 『格致藁』 卷1, 「儒略」 <事物> 3쪽. “以其治國平天下之誠 爲學所得之也 故其私己得之蓄 莫之蔽也 以其修身齊家之勤 爲辨所得之也 故其欲人有之詐 莫之礙也 以其格物致知之慧 爲問所得之也 故其放縱好之侈 莫之陷也 以其誠意正心之能 爲思所得之也 故其安逸願之懶 莫之迷也” 이를 整理하면 다음과 같은 表가 된다.

事	治平之誠	學	私己得之蓄	蔽
心	格致之慧	問	放縱好之侈	陷
身	誠正之能	思	安逸願之懶	迷
物	修齊之勤	辨	欲人有之詐	礙

㉠ 성근혜능(誠勤慧能)과 색사치나(齎詐侈懶). 학변문사(學辨問思)와 폐애함미(蔽礙陷迷).

㉡ ‘학변문사’는 『중용』의 오불조(五弗措)에서 행(行)을 제외함으로써 사상개념화(四象概念化)한 것이다.

㉢ 윤리적 선악개념이 심부지층(深部地層)을 형성하고 있다.

㉠ ‘치평지성’은 선이요 ‘사기득지색’은 악이다[餘皆倣此].

㉡ ‘학문사변’은 선이요 ‘폐함미애’는 악이다.

이로써 이제마의 사물론의 사상설적 전개를 살펴보았거니와 그의 사물론(事物論)의 전개는 이에 그치지 않는다.

그 뜻을 성실하게 하지 않으면 다른 사람의 뜻을 극진히 할 수 없다. 그 마음을 올바르게 하지 않으면 다른 사람의 생각을 극진히 할 수 없다. 그 몸을 닦지 않으면 다른 사람의 마음을 극진히 할 수 없다. 그 힘을 한결같이 않으면 다른 사람의 뜻을 극진히 할 수 없다.<sup>15)</sup>

여기서 그는 특히 성의·정심·수신에 일력(一力)을 더한 사원구조를 설정하여 대학경설의 또 다른 전이를 시도하고 있다. 의(意)·려(慮)·담(膽)·지(志)는 의지의 사상으로서 의려(意慮)는 마음에서 나누어졌고 담지(膽志)는 몸에서 나누어진 자니 이들은 결국 심신의 사상인 것이다.

이제마는 또 명덕설(明德說)과 신민설(新民說)을 어떻게 풀고 있나 잠시 살펴보자.

15) 위의 책, 『儒略』, <天時> 16쪽 뒤. “不誠其意 莫盡人意 不正其心 莫盡人慮 不修其身 莫盡人膽 不一其力 莫盡人志”

알기 쉬운 마음을 아는 것은 명덕이고, 알기 어려운 마음을 아는 것은 신민이다.<sup>16)</sup>

그리고 이를 다음과 같이 설명한다.

한 사람의 마음에는 군자의 마음도 있고 소인의 마음도 있다. 군자의 마음은 알기 쉽고 소인의 마음을 알기 어렵다. 알기 쉬운 마음이 많고 알기 어려운 마음이 적은 것을 이름하여 군자라 하고, 알기 어려운 마음은 많고 알기 쉬운 마음이 적은 것을 이름하여 소인이라 한다.<sup>17)</sup>

그러므로 이제마의 명덕은 알기 쉬운 군자의 마음에 근거하였고 신민은 알기 어려운 소인의 마음에 근거한 자인 것이다. 이는 송유들의 석의(釋義)를<sup>18)</sup> 완전히 도외시킨 새로운 의미를 갖는다. 그러므로 적어도 이제마는 정주의 세계에서는 완전히 벗어나 있음을 알 수 있다. 그렇다고 해서 그것이 바로 수사(洙泗)의 고의(古義)에 맞는 자이나 아니냐 하는 문제에 대하여는 견해에 따라서 다소 논변의 여지가 없지는 않지만 적어도 그것이 곧장 수사의 고의에서 부연된 차이기를 스스로 기약하고 있는 것이 바로 이제마의 입장이기도 한 것이다.

비루한 사람의 마음에 항상 분노하는 마음이 있는 것은 항상 하고자 하는 것을 얻지 못하기 때문이다. 나약한 사람의 마음에 항상 좋아하는 마음이 있는 것은 항상 하고자 하는 것을 얻

16) 위의 책, 卷2, 「反誠箴」 <兌箴> 36쪽 앞. “易知之心 知之 則明德也. 難知之心 知之 則新民也”

17) 위의 책, 같은 곳, 35쪽 뒤. “以一人之心 而有君子之心焉 有小人之心焉 君子之心 易知 小人之 心 難知 易知之心多 而難知之心少者 名曰君子 難知之心多 而易知之心少者 名曰小人”

18) 朱子は “明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理 而應萬事者也”라 하고 또 “新者 革其舊也 言既自明其明德 又當推以及人 使之亦有以去其舊染之污也”라고 함(『大學章句』註).

었기 때문이다. 가난한 사람의 마음에 항상 두려워하는 마음이 있는 것은 다른 사람에게 취한 것이 많지 않아서가 아니라 항상 계속되지 않기 때문이다. 경박한 사람의 마음에 항상 우환이 있는 것은 자기에 있는 것을 아끼는 것이 치밀하지 않아서가 아니라 항상 부족하기 때문이다.<sup>19)</sup>

여기서 이제마는 소인의 마음을 비박탐나(鄙薄貪懦)의 사상(四象)으로 분류하고 거기에 대학의 사심(四心)을<sup>20)</sup> 배분한 것이다. ‘비박탐나’의 사상은 『맹자』에서 연유하였거니와<sup>21)</sup> 이제마는 이를 다시금 다음과 같이 정리하고 있다.

한 하늘 아래에서는 같은 형제인데 덕을 좋아하는 사람은 조력자가 많고 이익을 좋아하는 사람은 조력자가 적으니, 경박한 사람의 마음은 항상 근심한다. 만물이 무리지어 사는데 근후(謹厚)한 사람은 반드시 일어나고 잔인하고 각박한 사람은 반드시 망하니, 완고한 사람은 항상 두려워한다. 사방으로 회통하는데 주밀(周密)한 사람은 성공할 수 있고 대적하며 사나운 사람은 편입하지 못하니 나약한 사람의 마음은 항상 성낸다. 모든 기술자의 이익을 조화롭게 하는데 염치가 있는 사람은 일을 맡을 수 있고, 질투하고 게으른 사람은 실행하지 못하니, 비루한 사람의 마음은 항상 좋아한다.<sup>22)</sup>

19) 『格致藁』 卷3, 「獨行篇」 65쪽 뒤. “鄙者之心 恒有憤懣之心者 恒不得所欲之故也 懦者之心 恒有好樂之心者 恒欲得所欲之故也 貪者之心 恒有恐懼之心者 取於人者 不爲不多 而恒不繼之故也 薄者之心 恒有憂患之心者 吝於己者 不爲不密 而恒不足之故也”

20) 『大學』, “所謂修身在正其心者 身有所念懼則不得其正 有所恐懼則不得其正 有所好樂則不得其正 有所憂患則不得其正”

21) 孟자의 “聞伯夷之風者 頑夫廉 懦夫有立志 聞柳下惠之風者 薄夫敦 鄙夫寬” 참조『孟子』 卷14 「盡心下」 <제15장>).

22) 『格致藁』 卷1, 「儒略」 <事物> 2쪽 앞. “一天之同胞 好德者多助 嗜利者寡助 薄夫之心 常憂患也 萬物之群居 謹厚者必興 殘刻者必亡 頑夫之心 常恐懼也 四方之會通 周密者能成 格戾者不入 懦夫之心 常忿懣也 百工之和利 有恥者能任 偷惰者不行 鄙夫之心 常好樂也”

여기서 비로소 우리는 대학정설뿐만 아니라 공자가 『논어』에서 역설하고 있는 군자소인론의 사상설적 전개도 아울러 확인하게 된다.

君子之心	好德	謹厚	周密	有耻
小人之心	嗜利	殘刻	格戾	偷惰

그러므로 이제마는 『동의수세보원(東醫壽世保元)』에서 인추심욕(人趨心欲)을 결과적으로 다음과 같이 정리하였다.

예(禮)를 버리고 방종하게 구는 사람을 비루한 사람[鄙人]이라 하고, 의(義)를 버리고 안일을 꾀하는 사람을 게으른 사람[懦人]이라고 하고, 지(智)를 버리고 사사로움으로 남을 속이려 드는 사람을 경박한 사람[薄人]이라 하고, 인(仁)을 버리고 지극한 욕심을 부리는 사람을 탐욕스러운 사람[貪人]이라 한다.<sup>23)</sup>

그러므로 비박탐나(鄙薄貪懦)의 소인은 비단 『대학』의 사심(四心)만을 갖고 있을 뿐만 아니라 『맹자』의 사단지심(四端之心)도 저버리고 방종(放縱)·투일(偷逸)·식사(飾私)·극욕(極慾)을 일삼는 자로 규정한 것이다.

이에 대학정설의 사상설적 전이는 『대학』에만 국한되지 않고 공자의 군자소인론과 맹자의 사단론과도 깊숙이 관련을 맺어가면서 독자적이요 창의적인 동무학에로의 확산이 이룩되고 있음을 엿보게 한다.

이로써 우리는 대학의 격치사물설(格致事物說)은 사상설적 사심신

23) 『東醫壽世保元』, 「四端論」. “棄禮而放縱者 名曰鄙人 棄義而偷逸者 名曰懦人 棄智而飾私者 名曰薄人 棄仁而極慾者 名曰貪人”

물(事心身物)의 근거가 되고 『대학』의 사심론(四心論)은 사상설적 ‘비박탐나’하는 사람의 단서가 되고 있음을 본다. 전자는 존재론적 측면이요 후자는 인성론적 입장으로서는 이는 곧 이제마 사상설의 경학적 기초의 일단을 보여 주는 자가 아닐 수 없다.

## 2) 중용경설(中庸經說)의 전화(轉化)

이제마의 사상설에 있어서의 『중용』은 건태부위(乾兌部位)로서 『대학』의 곤간부위(坤艮部位)와 대(對)를 이루고 있음은 이미 상술한 바 있거니와<sup>24)</sup> 이어 이제마는 다음과 같이 설파하고 있다.

한 몸이 하늘 아래에서 성실을 세우고, 『중용(中庸)』의 도가 하늘 아래에서 유행하므로 건태부위가 위에서 드러나는 것이다.<sup>25)</sup>

이를 『대학』의 덕(德)과 비교한다면

中庸 - 一身立誠之道 - 昊天之道  
大學 - 萬物同胞之德 - 大地上之德

으로서 도와 덕의 상대적 개념으로 나누어진다. 그러므로 도로서의 『중용』의 도는 원리(도)로서의 철학이요 덕으로서의 『대학』의 덕은 인격(덕)으로서의 윤리라 할 수 있다. 그런데 이제마는 『중용』의 도를 대강 다음 세 가지 각도에서 이를 이해하고 있다.

24) 주 11) 참조

25) 『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 <太極> 56쪽 앞. “一身立誠於昊天之下 而中庸之道 行於昊天之下 乾兌部位 所以形於上也”

첫째, 『중용』에 있어서의 천명이 이제마에 와서 어떻게 받아들여졌을까 하는 문제를 추적해 보지 않을 수 없다. 이는 정주(程朱)의 송학에 있어서나 개신유학으로서의 다산학(茶山學)에 있어서나 한결같이 가장 중요한 과제에 속해 있기 때문이다.

이제마는 그가 애용하는 사언구(四言句)를 쓰지 않고 줄글로 다음과 같이 논하고 있다.

천하의 억조(億兆)가 되는 생명은 그 처음 생겨날 적에 각각 하늘에서 밝은 명(命)을 받지 않음이 없는데, 그 끝을 마칠 적에도 또한 하늘에서 이룬 명을 바치지 않음이 없다. 높고 높음이 위에 있다는 것을 말하지 말라. 보려 해도 보이지 않고 들으려 해도 들리지 않으며 사물에 구체화되어 잃어버릴 수 없다.<sup>26)</sup>

여기서 천부철명(天賦哲命)으로 집약되는 이제마의 천명은 송유들의 이법천(理法天)과는<sup>27)</sup> 대조를 이루는 자로서 오히려 다산설(茶山說)에<sup>28)</sup> 가깝다. 그러나 정약용의 성명일여론(性命一如論)에<sup>29)</sup> 비하여 이제마 성명론(性命論)은 성(性)과 명(命)이 대칭을 이루고 있음이 주목된다. 그러므로 이제마에 있어서는 천명(天命)의 도(道)와 인성(人性)의 덕(德)은 마치 『중용』의 도와 『대학』의 덕이 형상·형하의 대(對)를 이루듯 대칭관계로 파악되고 있는 것이다.<sup>30)</sup>

26) 위의 책, 「反誠箴」 <良箴> 42쪽 앞. “天下億兆之命 在厥初生 莫不各受哲命於天 而考其終也 亦莫不各供成命於天也 無曰高高在上 視之而不見 聽之而不聞 體物而不可遺”

27) 『中庸章句』註 “命猶令也 性卽理也 天以陰陽五行化生萬物 氣以成形而理亦賦焉”

28) 『中庸自箴』 Ⅱ~3, 2쪽(4-178). “人之胚胎既成 天則賦之 以靈明無形之體 而其爲物也 樂善而惡惡 好德而禱祐 斯之謂性也 此之謂成善也”

29) 『中庸自箴』 Ⅱ~3, 3쪽(4-180). “率性者 循天命也”

30) 『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 <乾箴(下截)> 32쪽 앞. “道也者 天命之道也 天命之道 孰可須臾離於斯乎 德也者 人性之德也 人性之德 何不顧而 必於是乎 是故 君子 必戒慎乎其所不睹而慎獨致知



그러면 이제마는 그의 천명관의 형성과정에 있어서 천(天)을 어떻게 이해하고 있는가를 알아볼 차례에 이른 것 같다.

그는 먼저 사상(四象)의 일상(一象)인 천지의 상으로 파악함과 동시에<sup>31)</sup> 전통적인 개념에서<sup>32)</sup> 조금도 벗어나지 않았음을 본다. 그러나 이러한 형체적인 천에서 비형체적인 천으로 옮김에 있어서 문제가 되는 것이 상제천(上帝天)이다. 그는 신독(愼獨)의 대상이 되는 인간 내 존재자로서 천의 이해에 있어서는 상제천의 존재를 부인하지 않은 것으로 여겨진다. 그가 ‘무왈(無曰)……불견(不見)……불문(不聞)’<sup>33)</sup>하라 한 것은 ‘불견·불문’하다고 하여 이를 부정하지 말라는 의미로 받아들일 때에는 긍정이 되기 때문이다. 그러나 이 점에 대하여 가장 신중히 다뤄야 할 것이다. 그는 그의 『격치고』의 말미에서

군자가 다른 사람과 크게 다른 것은 단지 그 홀로를 삼가면서  
도 사람들이 보지 않는 데에 있지 않은가? 오직 군자만이 옥  
루(屋漏: 방의 네 귀퉁이)에도 부끄럽지 않은 것이다. 일반 사  
람들이 그렇게 하여도 어찌 그렇게 하겠는가?<sup>34)</sup>

라 하였는데 ‘사람이 볼 수 없는 곳’으로서의 옥루(屋漏)는 곧 상제가 내려 굽어보시는 곳이다. 어쩌면 그것은 인간 내 존재자로서의 다른 사람이 보지 않는 곳인지도 모른다. 여기서 우리는 『중용』에 나오는 전통적인 수사학적 상제천 이해의 일단을 엿볼 수 있거니와

---

恐懼乎其所不聞而愼獨致知<sup>35)</sup>

31) 위의 책, 「反誠箴」 <乾箴> 29쪽 뒤. “戴天料往 履地譯來……”

32) 위의 책, 같은 곳, 29쪽 뒤. “戴天悠遠 履地博厚……”

33) 주 33) 참조

34) 『格致藁』 卷3, 「獨行編」 72쪽 앞. “君子之所以大過人者 顧不在於愼其獨 而人之所不見乎 惟君子不愧于屋漏 衆人則其然 豈其然乎”

다시금 우리는 다음의 한 구절에서 그의 상천관(上天觀)의 일면을 재  
확인해야 한다.

만족을 알고 머물 것을 알아 편안한 집에 머물면, 소리 없고  
냄새 없는 상천(上天)의 소리를 들을 것이다. 만족을 알고 머  
물 것을 알아 그 화순함을 따르면 소리 없고 냄새 없는 그 정  
대함을 얻을 것이다.<sup>35)</sup>

라 한 소리 없고 냄새 없는[無聲無臭] 비형체적인 상제천의 속성이거  
니와 일면 민시(民視)·민청(民聽)이 곧 천시(天視)·천청(天聽)임을 다  
음과 같이 설파하고 있으니

사방 백 리 네 경계 안에서 많은 사람들의 이목과 눈의 헤아림  
이 신령스러우면서 밝고 특이하면서 떼뻗하니 이를 천시이고  
천청이라 한다.<sup>36)</sup>

이는 『서경(書經)』의 “하늘의 봄이 우리 백성의 봄에서 시작하며  
하늘의 들음이 우리 백성의 들음에서 시작한다”<sup>37)</sup>는 사상을 그대로  
 옮겨놓은 느낌[感]이다. 어쨌든 상천의 소리를 들어야[聽于上天] 하는  
상천은 천명을 일삼는 상제천으로 이해하고 있음은 의심의 여지가  
없는 것이다. 이를 어찌 송유(宋儒)들의 이른바 청시(聽視)가 불가능  
한 역리천(易理天)과 비견할 수 있을 것인가.

그러나 우리는 여기서 이제마의 천은 끝내 사상설적 천으로 정리

35) 위의 책, 卷2, 「反誠箴」 <艮箴(下載)> 44쪽 뒤. “知足知止 止于安宅 無聲無臭 聽于上天 知足  
知止 從其和順 無聲無臭 得其正大”

36) 위의 책, 같은 곳, 44쪽 뒤. “方百里 四境之內 衆人耳目心量 神明異常 此之謂天視天聽”

37) 『書經』 卷6, 「周書」 <泰誓中> “天視自我民視 天聽自我民聽”

된 사실을 잊어서는 안 될 것이다. 사상설적 천은 결국 천세(天勢)요 천기(天機)요<sup>38)</sup> 천시(天時)인 것이다.<sup>39)</sup> 이를 포괄한 대동자(大同者)로서의 천(天)은<sup>40)</sup> 또한 각입자(各立者)로서의 인(人)과 상대를 이루는 천으로 정리된 것이다. 그리고 그의 천은 또한 어디까지나 초월자로서의 천이 아니라 이목구비에 의하여 기능적으로 인간과 밀착된 천임을<sup>41)</sup> 잊어서는 안 될 것이다.

둘째, 이제마의 인성론을 살펴본다면 그는 희로애락이 인성임을 다음과 같이 논하고 있다.

가는 데는 반드시 슬픔이 있고, 오는 데는 반드시 즐거움이 있으며, 임하는 데는 반드시 성냄이 있고, 세우는 데는 반드시 기쁨이 있다. 기쁨·성냄·슬픔·즐거움은 사람의 본성이고, 감·움·섬·임함[往來立臨]은 하늘의 명이다. 하늘의 명으로서 사람의 본성에 주어진 것은 천명(天命)의 본성이다. 사람의 성으로서 천명을 따르는 것은 솔성(率性)의 도이다. 기쁨·성냄·슬픔·즐거움이 발현하지 않았음은 앎을 이루고 홀로를 삼가는 것이다. 앎을 이루고 홀로를 삼감은 곧 경계하고 삼가고 두려워하고 무서워하는 것이다. 앎을 이루고 홀로를 삼감이 끊임없이 오래하면 수도(修道)의 가르침이다.<sup>42)</sup>

이는 『중용』 수장(首章)의 “하늘이 명(命)한 것을 성(性)이라 하고

38) 『格致藁』卷1, 「儒略」 <天勢> 11쪽 뒤. “天勢浩瀚 世會紛競 人倫蕃殖 地方曠邐”; 같은 책, 같은 곳 11쪽 뒤. “天機恒轉 世途恒盪 人身恒眞 地址恒固”

39) 위의 책, 「儒略」 <天時> 15쪽 앞. “天有天時 世有世財 人有人才 地有地利”

40) 『東醫壽世保元』, 「性命論」. “大同者 天也 各立者 人也”

41) 위의 책, 같은 곳. “耳目鼻口 觀於天也”

42) 『格致藁』卷2, 「反誠箴」 <乾箴(下截)> 32쪽 앞. “往必有哀 來必有樂 臨必有怒 立必有喜 喜怒哀樂 人性也 往來立臨 天命也 以天命而授人性者 天命之性也 以人性而順天命者 率性之道也 喜怒哀樂之未發 卽致知眞獨也 致知眞獨 卽戒慎恐懼也 致知眞獨 不息而久 則修道之教也”

성을 따르는 것을 도(道)라고 하고 도를 닦는 것을 교(敎)라 한다”<sup>43)</sup>를 해설한 자로서 그에게 있어서는 이미 ‘명’과 ‘성’은 상대를 이루는 자이기는 하지만 여기서는 천명은 인성을 수여하고 인성은 천명에 순응해야 하는 자로 이해되고 있다. 이는 송유들의 ‘화생만물(化生萬物)’<sup>44)</sup>과는 달리 다산설과 방불하다.

뿐만 아니라, 이제마의 인성론은 송유들의 그것과는 근원적으로 입장을 달리하고 있는 자임을 발견하게 된다. 그것은 그의 희로애락 이발미발설(喜怒哀樂已發未發說)로서<sup>45)</sup> 송유들의 성정론과는<sup>46)</sup> 전적으로 입장을 달리하는 신지견(新知見)이 아닐 수 없다. 오히려 정약용의 신독군자론(愼獨君子論)에<sup>47)</sup> 접근하고 있음을 알 수 있다. 그는 정약용보다도 더욱 철저하다. 정약용은 군자신독(君子愼獨)의 경지에서는 미발시(未發時)에도 중(中)이 가능하고 그러한 미발시의 ‘중’이 이발시(已發時)에 중절(中節)할 수 있다는 것이다. 그러나 이제마는 여기서 일보 전진하여 성인중론(聖人中論)을 주장함으로써<sup>48)</sup> 이 미발시 ‘중’의 경지는 비록 현자(賢者)도 미치지 못하며 오직 지천(知天)

43) 『中庸』. “天命之謂性 率性之謂道 修道之謂敎”

44) 『中庸章句』註.

45) 『格致藁』卷2, 「反誠箴」 <乾箴(下截)> 32쪽 앞뒤. “既有來往立臨之命 則亦自有不來往不立臨之命也 既有喜怒哀樂已發之性 則亦自有喜怒哀樂未發之性也 不來往不立臨之命 豈非處獨之命乎 獨之所性 孰如戒愼恐懼漸次以中乎 是故喜怒哀樂者 來往立臨之間 與人相接之性 而有節不節也 戒愼恐懼者 不來往不立臨之時 自己獨得之性 而有中不中也 自己獨得之性盡於內 則與人相接之性盡於外也 性之德也 合內外之道也 時措之宜也”

46) “喜怒哀樂 情也 其未發則 性也”(『中庸章句』註)로서 이는 未發時에는 中不中이 있을 수 없다는 주장이다. 왜냐하면 未發則性이니 性は 天理인데 어찌 不中이 있을 수 있겠는가.

47) 『中庸自箴』, II~3, 6쪽(4-185~186).

48) 『格致藁』卷2, 「反誠箴」 <乾箴(下截)> 32쪽 뒤. “知天 然後喜怒哀樂已發而節也 知人 然後喜怒哀樂未發而中也 知天知人 聖之所能也 抑其次者 雖賢也 能之乎 是故君子必恒常戒愼恐懼於閑居獨處之時 則往來立臨之間 自然寡過 而閑居獨處之所得 亦終至於悠遠博厚高明矣 高明 則知天知人矣 其次致曲 曲能有誠 擇善而固執 誠之者人之道也 皆謂此也”

지인하는 성자(聖者)만이 도달할 수 있는 극치의 경지라는 것이다. 이는 성지군자(誠之君子)에게는 항계(恒戒)의 목표이기도 한 것이다. 이 점에 있어서도 이제마의 미발지중(未發之中)은 후기 개신유학자인 정약용의 중론(中論)과도 상통한다는 사실은 무척 흥미 있는 일면이 아닐 수 없다.

그러나 이제마의 성론(性論)은 전통적인 이발미발(已發未發)의 경지에 머물러 있지 않고 보다 더 새로운 경지를 개척한 사실은 주목하지 않을 수 없다. 그것은 다름이 아니라, 이제마에 있어서는 성(性)은 순조롭게 움직이는 기[順動之氣]요 정(情)은 거슬려 움직이는 기[逆動之氣]로서 다 같이 동적인 기의 양면상에 지나지 않는 것이다.<sup>49)</sup> 그러므로 기쁨·성냄·슬픔·즐거움의 기의 순역(順逆)에 의하여 성과 정은 분기(分岐)되며 그는 또한 인품장리(人稟臟理)의 형성에도 결정적인 요인이 된다는 데에서 이제마의 인생론은 인체장부론의 영역에까지<sup>50)</sup> 침투하기에 이르는 것이다. 그러므로 우리는 전통적 유학의 인성론은 윤리적 영역에 머물러 있는 데 반하여 이제마의 인성론은 생리적 영역에까지 침투된 사실을 주목해야 할 것이다.

셋째, 『중용』을 성리학적 입장이 아닌 성실[誠]의 학으로 파악한 사실을 들 수 있다. 그는 그의 「반성잠(反誠箴)」의 서두에서 ‘성실로 돌아감[反於誠]’으로 스스로 경계한다 하였고<sup>51)</sup> ‘반성(反誠)’이 곧 학문이라 하였으며<sup>52)</sup> 「독행편(獨行篇)」의 서두에서도 천하지성(天下至誠)의

49) 참고, 「李東武 四象說 論攷」 참조.

50) 『東醫壽世保元』, 「四端論」, ‘太湯人哀性遠散’節 참조.

51) 『格致蒙』 卷2, 「反誠箴」 29쪽 앞. “篇名反誠 何謂耶 東武 自幼至老 千思萬思 詐心無窮 行詐則箇箇狼狽 愈困愈屈 不得已 反於誠而自警也”

52) 위의 책, 같은 곳, 29쪽 앞. “詐心便發 未及行詐而反誠 則學問也”

요순을 논하고<sup>53)</sup> 반드시 입성(立誠)해야 함을 논함으로써<sup>54)</sup> 동무학에 있어서 성실의 학이 차지하는 비중은 절대적이라는 사실을 짐작하게 된다. 이제마는 성실을 『중용』의 후반에서처럼 성인의 표상으로 삼았을 뿐만 아니라 자기의 경각심을 일깨우는 원동력으로 삼았다. 그는 또한 『중용』의 오불조절(五弗措節)을 다음과 같이 되새기고 있다.

배우지 않음이 있을지언정 배운다면, 인색함과 성실에서 어느 것이 많겠는가? 분별하지 않음이 있을지언정 분별한다면, 거짖과 근변에서 어느 것이 많겠는가? 질문하지 않음이 있을지언정 질문한다면, 사치와 지혜에서 어느 것이 많겠는가? 생각하지 않음이 있을지언정 생각한다면, 게으름과 능력에서 어느 것이 많겠는가?<sup>55)</sup>

오불조(五弗措)는 곧 성실[誠]의 별칭이다. 이제마가 『중용』을 성실의 학으로 이해했다는 사실은 선진유학의 진면목이기는 하지만 정약용이 『중용』의 도를 성중원리(誠中原理)의 학으로 이해했다는 점과 비교할 때 비록 그 체계적인 면에 있어서는 미치지 못한 점이 없지 않다 하더라도, 이제마는 동무대로 창의적인 면에 있어서 성실의 학을 적출한 사실은 송학의 주경설(主敬說)과 견줄 때 이제마의 수사학적 입장을 더욱 굳히는 데 있어서 크게 의미를 갖는 자라 하지 않을 수 없다.<sup>56)</sup>

53) 위의 책, 卷3, 「獨行篇」 57쪽 앞. “惟天下至誠不僞 能盡其性者 然後可以悉人之誠僞 如此者 堯舜也 孔孟也 衆聖也”

54) 위의 책, 같은 곳, 57쪽 앞뒤. “雖則察人 必也立誠 不見其晝 則不知其夜 不見其夏 則不知其冬 不見其是 則不知其非 不見其誠 則不知其僞 是故欲知人者 雖竭智千百 而若己誠不立 則終莫能知人之僞 而悉其情也”

55) 위의 책, 卷1 「儒略」 <事物> 3쪽 앞. “有弗學 學之 蒿與誠 孰多乎 有弗辨 辨之 詐與勤 孰多乎 有弗問 問之 侈與慧 孰多乎 有弗思 思之 懶與能 孰多乎”

### 3) 맹자설(孟子說)의 원용(援用)

동무학에 있어서 맹자설의 원용은 『논어』에 비하여 보다 더 큰 비중을 차지한다. 이를 그의 사단론(四端論)과 성선설(性善說)을 통하여 살펴보기로 한다.

이제마는 그의 「반성잠」의 서두에서

이잠(離箴)과 진잠(震箴)은 유하혜(柳下惠)에게서 취하여 본받고  
감잠(坎箴)과 손잠(巽箴)은 백이(伯夷)에게서 취하고 본받는다.<sup>57)</sup>

라 하였으니, 맹자는 특히 유하혜와 백이를 추숭(追崇)하였는데 이는 이제마의 비박탐나(鄙薄貪懦)의 개념 추출의 연원을 이루었음은 이미 위에서 지적한 바 있거니와<sup>58)</sup> 맹자의 사단론은 동무학에 윤리적 의미를 부여하는 데 크게 작용하고 있음을 발견하게 된다.

이제마는 그의 사물론(事物論)의 전개에 있어서

○모든 사물은 거처하고, 모든 몸은 무리지으며, 모든 마음은 모이고 모든 일은 흠어진다. ○인(仁)으로 거처하고 의(義)로 무리지으며 예(禮)로 모이고 지(智)로 흠어진다<sup>59)</sup>

라 하였으니 이를 합절(合節)한다면

56) 東武는 誠과 敬을 並稱하여 다음과 같이 논한다. “身有兩用 誠身敬身也……諦身敬身者 身之前後也 誠於乾而敬於坤也”(『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 <太極> 56쪽 뒤). 그러므로 誠은 形而上學의 이요 敬은 形而下的인 것으로 파악하고 있음을 알 수 있다.

57) 『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 29쪽 앞 “離震箴 取則柳下惠 坎巽箴 取則伯夷”

58) 주 28) 참조

59) 『格致藁』 卷1, 「儒略」 <事物> 1쪽 앞. “○萬物居也 萬身群也 萬心聚也 萬事散也 ○仁以居也 義以群也 禮以聚也 智以散也”

모든 사물은 인으로 거처하고 모든 몸은 의로 무리지으며 모든 마음은 예로 모이고 모든 일은 지로 흩어진다[萬物仁以居也 萬身義以群也 萬心禮以聚也 萬事智以散也].

라 할 수 있다. 이는 곧 이제마의 물신심사(物身心事)의 사물론이 인의예지(仁義禮智)에 의하여 윤리화되었음을 뜻한다.

이제마는 또다시 『대학』의 사심(四心)과 사단과의 관계를 다음과 같이 논한다.

‘지’가 아니면 도움이 없어 근심하고 걱정한다. ‘인’이 아니면 서지 못하여 두려워하고 무서워한다. ‘예’가 없으면 대적하고 사나우면서도 분노하고 성낸다. ‘의’가 없으면 질투하고 게으르면서도 좋아하고 즐거워한다. 이를 감당할 수 있겠는가? 슬프다.<sup>60)</sup>

라 하였으니, 이는 사단에서 빚나갔을 때의 결과가 곧 『대학』의 사심(四心)이 됨을 지적하고 있다. 그러므로 이제마에 있어서의 정심은 바로 인의예지 사단지심(四端之心)이 아닐 수 없다. 따라서 이제마는 ‘사단지심’을 윤리적 최고 고지인 성(聖)의 자리에 올려놓고<sup>61)</sup> 이는 성성낙천(成性樂天)의 경지이며<sup>62)</sup> 상성(上聖)인 주공(周公)·공자(孔子)로 표상된다고<sup>63)</sup> 하였다.

60) 위의 책, 「儒略」 <事物> 2쪽 뒤 “不智 則無助而憂患 不仁 則不立而恐懼 無禮 則格戾而忿懣 無義 則偷惰而好樂 是可堪乎 可哀也已”

61) 위의 책, 「儒略」 <天勢> 14쪽 앞. “仁義禮智 聖之性也 英雄豪傑 天之民也 點巧潔便 世之人也 意心身形 衆之秉也”

62) 위의 책, 같은 곳, 14쪽 앞. “仁義禮智之心 成性樂天也 英雄豪傑之心 格物治平也 滔滔一世之願 富貴顯達也 億兆公同之戒 貧賤困窮也”

63) 위의 책, 같은 곳, 14쪽 뒤. “周公孔子 仁義禮智之上聖也 伊尹太公 英雄豪傑之次聖也 龍逢比干 點巧潔便之魁傑也 鐵中錚錚 億兆愚民之魁傑也”



그러나 맹자는 사람마다 다 요순(堯舜)같이 될 수 있다고 주장한다. 그렇지만 요순같이 되지 못하고 있는 것이 중인(衆人)인 것이다. 이 점에 대하여 송유들은 기질지성(氣質之性)의 청탁수박설(淸濁粹駁說)로 설명한다. 그러나 이제마는 이에 아랑곳없이 송유들과는 달리 인간의 생리적 기관인 이목비구(耳目鼻口)와 폐비간신(肺脾肝腎)이 지닌 그들의 생리적 기능과 아울러 동시에 윤리적 능력까지를 구유하고 그것은 성인이나 보통사람이 하나임을 설파하고 있음을 본다.<sup>64)</sup> 이러한 이제마의 입장은 어디로부터 연원하였을까. 이 점을 밝히기 위하여 우리는 『맹자』의 다음과 같은 구절을 상기해 본다.

군자의 성은 인의예지가 마음에서 뿌리하여 그 얼굴빛에 생기는 것이 수연(粹然)히 얼굴에 나타나며 등에 가득하고 사체(四體)에 베풀어져서 사체가 말하지 않아도 깨닫는다.<sup>65)</sup>

인의예지의 마음은 생리적 현상으로 수연히 사체-육체-에 나타남을 말하고 있다. 또다시 그는

균등하게 사람이로되, 어떤 사람은 대체(大體)를 따르며 어떤 사람은 소체(小體)를 따르는 것은 무엇 때문인가? 이목(耳目)의 기능은 생각하지 못하여 사물에 가리워지니, 사물이 사물과 사귀면 그것에 끌려갈 따름이요, 마음의 기능은 생각하는 것이니, 생각하면 얻고 생각하지 못하면 얻지 못한다.<sup>66)</sup>

64) 위의 책, 卷3 「獨行篇」 71쪽 앞. “孟子道性善 言必稱堯舜 又曰人皆可以爲堯舜 衆人之賢知 萬不如堯舜 而其性之與堯舜同者 何耶 曰堯舜有耳目口鼻 而衆人亦有耳目口鼻 堯舜有肺脾肝腎 而衆人亦有肺脾肝腎耳能聽 目能視 肺能學 脾能問 此衆人之性 不與堯舜同乎 曰然則其所以異者 何耶 曰堯舜之耳目口鼻 不蔽於私 而善於聽視言貌 衆人之耳目口鼻 蔽於私 而不善於聽視言貌 堯舜之肺脾肝腎 不蔽於慾而善於學問思辨 衆人之肺脾肝腎 蔽於慾 而不善於學問思辨 此所以異也”

65) 『孟子』 卷13, 「盡心(上)」 <제21장>. “君子所性 仁義禮智根於心 其生色也 粹然見於面 盎於背 施於四體 四體不言而喻”

인간을 대체와 소체로 구분하고 대체는 마음의 기능[心之官]이요 소체는 이목의 기능[耳目之官]으로써 전자는 지각, 후자는 물욕의 원천으로 구별하고 있다. 이는 생리적 기능과 윤리적 재능과의 유기적 관계를 시사한 점에서 이제마의 선하(先河)를 이룬 자라 함직한 것이다. 이러한 관점에서 이제마는

이목비구(耳目鼻口)는 하늘에서 관찰하게 되고 폐비간신(肺脾肝腎)은 사람에게서 바로 서며, 함억제복(頤臆臍腹)은 그의 지혜를 실천에 옮기고, 두견요둔(頭肩腰臀)은 그의 행업(行業)을 실행한다.<sup>67)</sup>

‘이목비구’·‘폐비간신’·‘함억제복’·‘두견요둔’ 등 사상설적 인체의 사원구조가 하늘·사람·지혜·행업의 윤리적 재능을 담당하고 있음을 설파함으로써 맹자설을 사상설적으로 재정리했음을 보여주고 있는 것이다.

이러한 입장은 대강 정약용의 성기호설(性嗜好說)을 방불하게 하는 자로서 정약용은 생리적 성의 기호가 곧 윤리적 성의 기호의 연원이 됨을 밝힌 바 있기 때문이다.<sup>68)</sup>

이제마의 성설은 위에서 누차 언급한 바와 같이 생리적 성과 윤리적 성이 일자를 형성한 자이거니와 이는 맹자의 정통을 이어받아 성선설적이면서도 선-호선오악(好善惡惡)-과 악-사심태행(邪心怠行)-

66) 위의 책, 卷11 「告子(上)」 <제15장>. “鈞是人也 或從其大體 或從其小體 何也 曰耳目之官 不思而蔽於物 物交物 則引之而已矣 心之官 則思 思則得之 不思則不得也”

67) 『東醫壽世保元』, 「性命論」. “耳目鼻口 觀於天也 肺脾朝肝腎 立於人也 頤臆臍腹 行其知也 頭肩腰臀 行其行也”

68) 출처, 『茶山經學思想研究』, 75쪽.

은 음양설적 상대를 이루고 있다.<sup>69)</sup> 그러므로 그는 오히려 성(性)과 욕(慾)을 인성의 양면으로 파악하려고 한다.<sup>70)</sup> 그리하여 이러한 선악의 음양설적 대대관계는 그의 사상설적 전개 of 기초를 이루는 자가 되는 것이다. 그러므로 천하의 이의(理義)는 절반의 양(陽)이요 천하의 욕리(慾利)는 절반의 음(陰)으로서 이의에 자부(自附)하는 자는 자기(自棄)하는 자요 욕리에 자함(自陷)하는 자는 자포(自暴)하는 자라 한다.<sup>71)</sup>

여기 자포자기는 『맹자』에서 연유하여<sup>72)</sup> 자기자(自棄者)는 인의(仁義)를 버리고 행하지 않는 자이지만 이제마에 있어서는 자기(自棄)한 후 타의(他意)에 의하여 선을 따르는 또는 악을 따르는 자요, 자포자(自暴者)는 예의와 더불어 논할 수 없는 자이지만 이제마에 있어서는 그도 역시 자포(自暴)한 후 타력(他力)에 의하여 선을 따르는 또는 악을 따르는 자라 하였다. 이러한 점에서 이도 또한 맹자설에서의 원용이기는 하지만 자포자기의 상위(上位)에 타의나 타력자로서 천하를 통솔하는 요순(堯舜)과 결주(桀紂)의 존재를 중요시한 것은 『대학』에 나오는 요순·결주의 솔천하사상(帥天下思想)에서 연유되었다고 할 수도 있기는 하지만<sup>73)</sup> 이는 맹자의 제왕학적 왕도론이 그의 기초에 스며 있는 것으로 보아야 할 것이다.

69) 『東醫壽世保元』, 「性命論」: “人之耳目鼻口 好善無雙也 人之肺脾肝腎 惡惡無雙也 人之頤頰齒唇 邪心無雙也 人之頭肩腰腎 怠行無雙也”

70) 『格致叢』 卷3, 「獨行篇」 69쪽 앞. “人性善也 人欲惡也 性者慾之白 慾者性之黑 摘發其慾 則其性益白 虛偽其性 則其慾益黑”

71) 위의 책, 같은 곳, 68쪽 뒤~69쪽 앞. “天下之理義 一半之陽也 故天下之自附於理義者 據天下之半也 天下之慾利 一半之陰也 故天下之自陷於慾利者 亦據天下之半也 自附者即自棄者也 自陷者即自暴者也 是故堯舜帥天下 則天下之自棄者 羽翼之而從善 自暴者亦畏義而不敢不從善 桀紂帥天下 則天下之自暴者 羽翼之而從惡 自棄者 亦計利而不能不從惡”

72) 『孟子』 卷7, 「離婁上」 <제10장>. “自暴者 不可與有言也 自棄者 不可與有爲也 言非禮義 謂之自暴也 吾身不能居仁由義 謂之自棄也 仁 人之安宅也 義 人之正路也 曠安宅而弗居 舍正路而不由 哀哉”

73) 『大學』. “堯舜 帥天下以仁 而民從之 桀紂 帥天下以暴 而民從之”

## 4. 『논어』의 영향

동무학이 「유략」 편에서 비롯한 유(儒)의 기반 위에서 성립된 자 이기는 하지만 『논어』는 『대학』·『중용』·『맹자』 등에 비하여 논리적이라기보다는 차라리 설화적이기 때문에 이제마의 저술에서 산견 되는 『논어』의 영향은 단편적임을 면하지 못하고 있다. 그러나 그의 사상적 영향은 깊숙이 스며 있음을 알아야 할 것이다.

번지(樊遲)가 仁을 물은즉 공자는 애인(愛人)이라 하였는데<sup>1)</sup> 이제마는 이에

사람을 사랑한다는 것은 사람을 사랑하면서 서는 것을 이루어 주는 것이다. 사람을 사랑하면서 서는 것을 이루어준다는 것은 사람들마다 사랑하면서 모두 서는 것을 이루어주고자 하는 것이다. 사람들마다 사랑하면서 모두 서는 것을 이루어주고자 한다는 것은 용맹이 믿고 날뛰는 듯하여도 사랑하고 비겁함이 구걸하는 듯하여도 사랑하는 것이다.<sup>2)</sup>

1) 『論語』 卷12, 「顔淵」 <제22장> 참조.

2) 『格致藺』 卷2, 「反誠箴」 <藺箴> 46쪽 뒤. “愛人也者 愛人而成立之也 愛人而成立之也者 愛人人而皆欲成立之也 愛人人而皆欲成立之也者 勇如信布亦愛之 怯如丐乞亦愛之”

철저한 애인(愛人)의 이행(履行)을 강조하고 이어 그의 절대적인 성과를 다음과 같이 추상화하고 있다

이와 같으면 약속하지 않아도 믿고 도모하지 않아도 〈일이〉 이루어지고 바로잡지 않아도 평화롭게 되고 고요하지 않아도 안정된다.<sup>3)</sup>

이러한 실천윤리학적 인애론(仁愛論)은 정약용의 향인지애(嚮人之愛)에 가깝고 주자의 애지리(愛之理)와는 상반되는 자가 아닐 수 없다. 보다 더 적극적인 점에 있어서는 정약용의 그것보다도 일보 더 전진한 감이 없지 않으니 이제마에 있어서의 인애(仁愛)는 자강불식(自彊不息)하는 천하의 지성(至誠)이 아니고서는 도달할 수 없는 경지로 간주되고 있는 것이다.

『논어』에 “정직으로 원한을 갚고 덕으로 덕을 갚는다”<sup>4)</sup>라고 하였는데, 이제마는 이에 대하여 덕은 덕으로 갚되 원한은 원한으로 갚으라 하였다.<sup>5)</sup> 왜냐하면 원한을 갚지 않으면 악인이 횡행할 것이니 그것은 어질지 못하다 이를 것이요 덕을 갚지 않으면 선인이 잔미(殘微)할 것이니 그것은 의롭지 못하다 이를 것이다.<sup>6)</sup> 그러므로 보덕보원(報德報怨)은 곧 호선오악(好善惡惡)의 다른 일면이요 동시에 그것은 공자사상이면서도 맹자의 인의사상과 이어짐을 볼 수 있다. 여기서도 이제마의 공맹학적 기초의 일단을 엿볼 수 있는 것이다.

3) 위의 책, 같은 곳, 46쪽 뒤. “如此者 不約而信 不謀而成 不匡而平 不請而定”

4) 『論語』 卷14, 「憲問」 <제36장>. “以直報怨 以德報德”

5) 『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 <異箴> 55쪽 앞. “以德報德 以怨報怨 德若能報 是謂善善 怨若能報 是謂除惡”

6) 위의 책, 같은 곳, 55쪽 앞. “怨若不報 惡人橫行 德若不報 善人殘微 惡人橫行 可謂不仁 善人殘微 可謂不義”

## 5. 역리(易理)의 한계(限界)

동무학은 철두철미 음양설적이다. 그것이 비록 사상으로 표상되고 더러는 팔괘로 분상(分象)된다 하더라도 그것은 음양양의의 사상이요 음양양의의 팔괘일 따름이다.

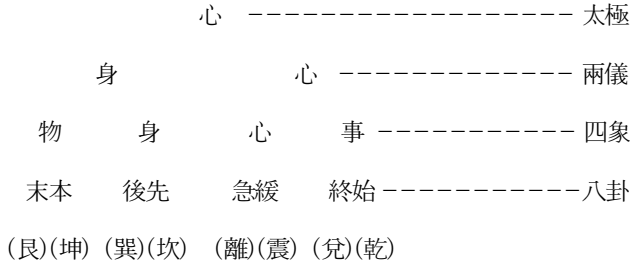
다음 글은 이를 단적으로 설명해 준다.

『주역』에서 “역에는 태극이 있으니 이것이 양의(兩儀)을 생성하고 양의는 사상(四象)을 생성하고 사상은 팔괘(八卦)를 생성하고, 팔괘는 길흉을 정하고 길흉은 대업을 생성한다”고 하였다. 태극은 마음이고 양의는 마음과 몸이고 사상은 일·마음·몸·사물이고 팔괘는 일에는 일의 끝과 시작이 있으며 사물에는 사물의 근본과 말엽이 있으며 마음에는 마음의 느림과 급함이 있으며 몸에는 몸의 앞과 뒤가 있다. 건(乾)은 일의 시작이고 태(兌)는 일의 마침이며, 곤(坤)은 사물의 근본이고 간(艮)은 사물의 말엽이며, 이(離)는 마음의 급한 모습이고 진(震)은 마음의 느린 모습이며, 감(坎)은 몸의 앞서 착수함이고 손(巽)은 몸의 뒤에서 착수함이다.<sup>1)</sup>

---

1) 위의 책, 「反誠箴」 <太極> 56쪽 뒤. “易曰易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業 太極 心也 兩儀 心身也 四象 事心身物也 八卦 事有事之終始 物有物之本末 心有心之緩急 身有身之先後 乾 事之始也 兌 事之終也 坤 物之本也 艮 物之末也 離 心之急圖也 震 心之緩圖也 坎 身之先着也 巽 身之後着也”

이를 표시하면 다음과 같다.



동무학은 사(事)·심(心)·신(身)·물(物)의 사상(四象)을 근간으로 삼는 자이기는 하지만 ‘심’에는 태극지심(太極之心)·양의지심(兩儀之心)·사상지심(四象之心)의 셋이 있고, ‘신’에도 양의지신(兩儀之身)·사상지신(四象之身)의 둘이 있다. 그러므로 우리는 여기서 이제마의 심신관(心身觀)을 따지고 넘어가야 그의 ‘사’·‘심’·‘신’·‘물’ 사상을 이해할 수 있을 것이다.

전통적인 경학에 있어서는 『대학』에서 “몸을 닦는 것을 근본으로 삼는다”이라 하고 “몸에는 성내는 것이 있다 운운[身有所忿懣云云]” 하였으며 『논어』에서도 “몸을 닦아 백성을 편안하게 한다” 또는 ‘극기복례(克己復禮)’라 하였음을 보더라도 하나의 몸이 위주가 되는 사상이었음을 알 수 있다. 그러나 이제마에 있어서의 ‘마음[心]’·‘몸[身]’의 관계는 ‘몸’이 ‘마음’으로 전도된 것으로 간주된다. 그것은 곧 태극지심(太極之心)에 의하여 설명된다.

오장(五臟)의 심(心)은 중양의 태극이요, 오장의 폐비간신(肺

脾肝腎)은 사유(四維)의 사상(四象)이다.<sup>2)</sup>

‘태극지심’은 오장의 심으로 구체화되기는 하였지만 그것은 중앙의 태극으로 상징화된 것이다. 그러므로 ‘태극지심’은 사유(四維)의 네 장기(四臟)를 통괄하는 중심이기도 한 것이다.

그는 그의 「장부론」의 말미에서

‘심’은 한 몸의 주재자(主宰者)가 되어 네 귀퉁이와 마음을 등에 지고 앞가슴의 중앙을 올바로 향하면…….<sup>3)</sup>

이라 하여 ‘심’은 한 몸의 주재자로서의 ‘태극지심’인 것이다. 그러나 ‘네 귀퉁이와 마음을 등에 지고’의 ‘심’은 ‘부우(負隅=四維) 배심(背心, 背=身)’의 ‘양의지심’으로 이해되어야 한다.

그러면 우리는 다시금 풀어야 할 하나의 문제에 부딪힌다. 그것은 태극·양의·사상의 삼심(三心)이-양의·사상의 이신(二身)도 마찬가지다-동일자냐 아니면 각각 다른 것이냐[各異者] 하는 문제인 것이다.

이에 대하여 이제마는

『주역』 「계사전」의 건곤은 양의의 건곤으로 말한 것이다. 팔괘의 건곤은 팔괘의 건곤으로 말한 것이다. 64괘의 건곤은 64괘의 건곤으로 말한 것이다. 중앙의 심, 양의의 심, 사상의 심도 이와 유사하다. 통괄해서 말하면 64괘가 모두 태극이다. 64괘에서 32괘가 모두 건이고 팔괘가 모두 심이니, 반드시 하

2) 『東醫壽世保元』, 「四端論」. “五臟之心 中央之太極也 五臟之肺脾肝腎 四維之四象也”

3) 위의 책, 「臟腑論」. “心爲一身之主宰 負隅背心 正向膻中……”



나를 고집해서 의심할 필요는 없는 것이다.<sup>4)</sup>

양 의의 건곤이나 팔괘의 건곤이나 다 같은 건곤이므로 이는 일자 삼상(一者三象)에 지나지 않는다. 중앙의 심·양 의의 심·사상의 심 뿐만 아니라 팔괘가 모두 심이라 하니 일자인 태극의 심[一者太極之心]이 팔괘(八卦)의 심뿐만 아니라 64괘의 태극처럼 64괘의 심으로까지 분화될 여지를 남겨 두고 있다. 이는 어쩌면 송유들의 이일분수설(理一萬殊說)을 방불하게 하는 일면이 없지 않다.

그러나 우리는 여기서 이를 냉철하게 따지고 넘어가야 할 것이다. 왜냐하면 송유들은 “태극이 곧 리이다”라 하였다. 그러나 동무에 있어서의 태극은 일자상(一者象)에 지나지 않는다. 그러므로 동무에 있어서의 ‘태극지심’은 ‘만상지심(萬象之心)’을 일자(一者)로 상징화한 자인 것이다. 그러므로 일자상으로서의 ‘태극지심’은 ‘만상지심’으로 만상 중에 존재한다 하더라도 그것은 그의 분화와정[是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦……]에 있어서 언제나 음양양의의 사상 또는 팔괘의 심 등으로 현상됨을 알아야 할 것이다. 이 점이 바로 송유들의 이일분수설과의 다른 일면이 아닐 수 없다.<sup>5)</sup>

이제 다음으로는 양 의-마음과 몸-의 심을 일별해 보자.

몸에는 두 가지 쓰임이 있으니 성실한 몸과 경건한 몸이다. 마

4) 『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 <太極> 57쪽 앞. “易繫辭之乾坤 以兩儀之乾坤言之也 八卦之乾坤 以八卦之乾坤言之也 六十四卦之乾坤 以六十四卦之乾坤言之也 中央之心 兩儀之心 四象之心 亦類此也 統而言之 則六十四卦 皆太極也 六十四卦之三十二卦 皆乾也 八卦 皆心也 不必執一 而置疑也”

5) 그렇기 때문에 송유들은 순환론적-非對峙對待的-오행설을 채택하였지만 이제마는 다산처럼 오행설을 取하지 않은 것이다. 그러므로 이제마는 일절 오행설에 대하여는 언급이 없고 정약옹은 부정적 언론을 편 바 있는 것이다.

음에는 두 가지 쓰임이 있으니 의리의 마음과 이익의 마음이다. 성실한 몸과 경건한 몸은 몸의 앞과 뒤로, 건괘에서 성실하고 곤괘에서 경건한 것이다. 의리의 마음과 이익의 마음은 마음의 좌우로 이괘에서 의리로 여기고 감괘에서 이익으로 여기는 것이다. 의리를 선택한 것이 정밀하지 않으면 의리가 또한 이익이 되고, 이익을 선택한 것이 올바름을 얻지 못하면 이익이 또한 의리가 되는 것이다.<sup>6)</sup>

이를 표시하면 다음과 같다.

	心	身	
離	理	誠	乾
坎	利	敬	坤

‘신’에는 성실·경건의 두 몸이 있고, ‘심’에는 의리·이익의 두 마음이 있는데 이는 건·곤·감·이의 사정괘(四正卦)에 배분된다. 정약용은 ‘심’과 ‘신’은 두 가지로되 묘합하여 분리하여 말할 수 없다[妙合不可分言]라고 하였지만<sup>7)</sup> 오히려 동무에 있어서는 네 가지로 구분한 한 체계를 이루고 있다.

여기서 이제마는 송유들이 즐겨쓰던 ‘리(理)’자를 쓰고 있다. 그러나 이 ‘리’는 ‘이(利)’와 겹들여서 쓸 따름이요 천리의 ‘리’로 쓰고 있지 않음은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 이제마는 또 다른 글에서 성(性)과 심(心)을 리(理)와 욕(欲)으로 대칭 설명하고 있음을 본다.

6) 『格致藁』卷2, 「反誠箴」 <太極> 56쪽 뒤. “身有兩用 誠身敬身也 心有兩用 理心利心也 誠身敬身者 身之前後也 誠於乾而敬於坤也 理心利心者 心之左右也 理於離而利於坎也 擇理未精 則理亦利也 擇利得正 則利亦理也”

7) 『大學公議』, II~1, 29쪽(4-60).

성은 순선한 것이니, 성인과 군자·소인이 한 가지로 같다. 심은 선할 수 있고 악할 수 있으니, 성인과 군자·소인이 만 가지로 다르다. 성은 리이고 미래이니, 성인과 군자·소인이 미래에는 한 가지로 동일한 리이다. 심은 욕이고 현재이니, 성인과 군자·소인이 현재에는 만 가지로 다른 욕이다. 한 가지로 같은 것은 선이다. 한 가지로 같기 때문에 알기 쉽다. 만 가지로 다른 것은 악이다. 만 가지로 다르기 때문에 알기 어렵다.<sup>8)</sup>

이를 표시하면 다음과 같다.

性	理	一同	未來
心	欲	萬殊	見在

여기서 우리는 이제마가 혹시나 송학에의 접근을 시도하지나 않았나 여겨지기도 하지만 성리(性理)·심욕(心欲)의 대칭은 오직 그의 음양설적 대칭의 범위를 벗어나지 않은 자로서 송유들의 천리인욕설(天理人欲說)과는 그의 근원적인 점에서 이미 그들의 입장을 서로 달리하고 있음을 알아야 할 것이다. 그러므로 이제마에 있어서의 역리(易理)는 복서학(卜筮學)에로의 한계를 넘어서는 일이 없이 오직 음양설적(陰陽說的)이라는 까닭이 여기에 있는 것이다.

8) 『格致藁』 卷2, 「反誠箴」 <兌箴>, 35쪽 뒤. “性純善也 聖人與君子小人 一同也 心可以善惡也 聖人與君子小人 萬殊也 性理也未來也 聖人與君子小人 一同理於未來也 心欲也見在也 聖人與君子小人 萬殊欲於見在也 一同者善也 一同故易知也 萬殊者惡也 萬殊故難知也”

## 6. 사상론적 어휘의 문제

위에서 우리는 동무학은 사상설적 유학-이는 신인간학으로 설명되어야 한다-이라는 사실을 그의 경학적 기초를 통하여 살펴보았거니와 여기서 파생되는바 문제가 있다면 그것은 그가 선용(選用)하는 어휘들의 개념문제임을 상기하고자 한다. 왜냐하면 동무학에 있어서는 그가 골라 쓰는 모든 어휘가 일차적으로는 사상구조에 의하여 나열되고 그것들은 또 사상구조의 상호관계에 의하여 의미지어 지도록 되어 있기 때문이다.

이를 예시하여 보면 다음과 같다. 그는 그의 「유략」편 사물절(事物節)에서

사물은 몸에 깃들고 몸은 마음에 깃들며 마음은 일에 깃든다.<sup>1)</sup>

라 하여 사물[物]·몸[身]·마음[心]·일[事]의 사상(四象)을 추출한 후 다음과 같은 글이 이어진다.

원문은 약하고 이를 표로 만들면 다음과 같다

---

1) 위의 책, 卷1 「儒略」 <事物> 1쪽 앞. “物宅身也 身宅心也 心宅事也”

	一	二	三	四
	物	身	心	事
1	一物止*	一身行*	一心覺*	一事決*
2	勤*以止	能*以行	慧*以覺	誠*以決
3	萬物居*	萬身群*	萬心聚*	萬事散*
4	仁*以居	義*以群	禮*以聚	智*以散
5	物 萬*	身 一*	心 一*	事 萬*
6	萬事大*	一心小*	一身近*	萬物遠*
7	治平大*	格致小*	誠正近*	修齊遠*
8	貌言視聽	辨思問學	屈放收伸	志膽慮意
	事	心	身	物
	I	II	III	IV

\* 표가 문제의 어휘들이다.

### 【一物止】

- ① 본래적인 뜻은 그대로 가진다.
- ② 사상(四象: 止行覺決) 중에서 그 ‘위치’와 ‘관계’가 지닌 의미가 있다. 물신(物身)은 음(陰)이요 사심(事心)은 양(陽)이니 지(止)는 음중음(陰中陰)으로서 양중양(陽中陽)인 결(決)과 상대를 이루며 (관계) 가장 질중(質重)하다. (위치)
- ③ 근이지(勤以止)이므로 일물지(一物止)는 일물근이지(一物勤以止)이니 지(止)할 수 있는 소이(所以: 以)로서 근(勤)의 개념이 첨가된다.
- ④ 하나의 사물이 만 가지 사물로 복수화(複數化)하자 지(止)는 거(居)로 전이한다.

# 【萬事大】

- ① 치평대(治平大)와 동일하므로 만사는 곧 치평(治平)을 의미한다.
- ② 만사지이산(萬事智以散: 3·4의 四)이니 치평지이산(治平智以散)도 된다.

## 【8~ I · II · III · IV】

			一		十		
			物	身	心	事	
8	I	事	貌	言	視	聽	十
	II	心	辨	思	問	學	
	III	身	屈	放	收	伸	一
	IV	物	志	膽	慮	意	

- ① 뜻[志]은 사물의 사물[物之物]이요 들음[聽]은 일의 일[事之事]이니 하학상달(下學上達)의 입장에서 입지는 시작의 시작[始之始]이요 천명을 들음[聽天命]은 마침의 마침[終之終]이다. 공자는 “15세에 학문에 뜻을 두고 60세에 귀가 순하였다. (관계)
- ② 질문[問]은 배움[學]에의 발돋움이요(向陽) 음(陰: 思)의 변양(變陽: 問)이다. 질문[問: 陽]은 거둠[收: 陰]의 반(反)이요 문견(聞見: 視)에의 길이다.
- ③ 생각[思]은 분변[辨]에서 출래(出來)하니 분변은 생각의 작용이요 말[言]은 생각[思]의 logos화한 것이다. 놓음[放: 陽]은 생각[思: 陰]의 반(反)이요 질문[問: 陽]은 생각[思: 陰]의 표출(表出: 陽化)이다.

이상은 사상설적 어휘의 개념정립을 위한 방법의 일단을 시론해 본 것에 지나지 않는다. 필자는 이제마 『격치고』의 「유략」과 「반성잠」에서 사상설적 어휘를 카드로 정리한 것만 하더라도 약 50장-한장 평균 8쌍-이니 무려 400쌍 내외를 추려놓은 것이다. 이 카드에 의하여 체계적인 정리를 시도한다면 어떠한 새로운 사상설적 법칙이 나올지 모르지만 어쨌든 여기에는 전통을 벗어난 문제가 잔존한 것만은 의심의 여지가 없다.

적어도 이제마의 사상설에 있어서의 어휘들은 언어학적 의미에 그치지 않고 거기에는 사상설적 의미가 첨가됨으로써 얼추 말하자면 사상설적 부호화한 것으로 간주된다. 일차적으로 부호화된 어휘들은 또다시 그들의 위치와 상호관계에 의하여 그들이 지닌 의미는 더욱 확산되게 마련인 것이다.<sup>2)</sup>

---

2) 이 문제만으로도 적잖은 시간과 노력이 요구된다. 얼마만큼의 지면이 필요한지조차도 측량하기 어렵다. 문제만을 제시하고 다음 문제는 후일로 미루는 까닭이 여기에 있다.

## 7. 동무학의 경학사적 위치

필자는 본 소론에서 주로 『격치고』의 경학적 분석을 시도했다. 그가 『대학』·『중용』·『맹자』·『논어』·역리(易理) 등을 자가낭중(自家囊中)에 넣고서 어떻게 이를 소화하여 자기의 사상설로 이를 양성해 냈는가를 보아 온 것이다. 분명 경학이라는 재료로 사상이라는 술을 만들어 낸 것이다. 그렇다면 그의 학은 과연 어디에 속할 것인가 단적으로 말하여 유(儒)나 비유(非儒)나 하는 것이다.

그의 생년대는 조선조 말기인 19세기 후반의 격변기에 처하여 1900년에 종언을 고했으면서도 유학사상 주리(主理)·주기(主氣)의 그 어느 편에도 경도되지 않은 탓으로 어느 누구도 그의 학을 돌보는 이 없이<sup>1)</sup> 한낱 사상의학자로서 처우(處遇)되고 있는 것이다.<sup>2)</sup> 그는 분명 사상의학설의 창시자임에 의심의 여지는 없다. 그러나 이제 마는 진정 한낱 의학자일 따름일 것인가.

흔히 우리는 그의 사상의학설이 의학이라는 과학의 일부야라는

---

1) 장지연의 『조선유교연원』, 현상윤의 『조선유학사』, 배종호의 『한국유학사』 등에서는 소외되었고 홍이섭의 『조선과학사』에서는 의학자로 수록되었을 따름이다.

2) 이는 이제마의 『東醫壽世保元』만이 널리 읽혀지고 있기 때문이다.



점에서 그를 사상의학이라는 울안에 가두어두려고 하지만 사실상 사상의학설 그 자체는 사상설이라는 경학적 기초 위에서 성립된 자에 지나지 않음을 간과하고 있는 것이다. 그러므로 사상의학설은 결국 사상설의 응용학이라는 점에서 기초학으로서의 동무학의 사상설의 재검토가 요청되는 것이다.

그런 의미에 본 소론이 시도한 『격치고』의 경학적 분석은 이제마 사상의학설에 철학적 기초를 부여해 주었다고 해야 할 것이다. 결국 동무학에 있어서는 철학과 의학이 나누어질 수가 없다. 그것은 하나의 인간학의 양면일 따름인 것이다.

본시 공자의 인(仁)에서 연유한 수사학적 유학은 인의 윤리적 인간학에 지나지 않는다. 그것은 공자에 의하여 군자로 표상되고 맹자에 의하여 현인으로 표출된다. 그러나 그러한 윤리적 인간보다도 생리적 기호와 윤리적 호오(好惡)에 겸전(兼全)한 전인적 새 인간상을 추구한 것이다. 그것이 바로 그가 추출해 낸 사상인(四象人)이라고 할 수 있다.

그렇다면 여기에 남은 문제는 이제마의 사상인이 전통적 유(儒)의 인간상과 어떠한 관계가 있을 것인가 하는 것이다. 다른 이야기는 다 치지(置之)하고 여기에 『동의수세보원(東醫壽世保元)』 「광제설(廣濟說)」의 끝 절을 인용해 보기로 한다.

천하의 악(惡)은 투현질능(妬賢嫉能)보다도 더 많은 것이 없  
것이요, 천하의 선(善)은 호현락선(好賢樂善)보다도 더 큰  
것이 없을 것이다. ‘투현질능’이 아닌데도 악이라 한다면 악이라  
하더라도 그리 많지는 않을 것이요, ‘호현락선’이 아닌데도 선  
이라 한다면 선이라 하더라도 그리 크지는 않을 것이다. 더듬

어서 생각해 본다면 천하의 병에 걸린다는 것은 모두 ‘투현질능’에서 나오는 것이요, 천하의 병을 구원한다는 것은 모두 ‘호현락선’에서 나오는 것이다. 그러므로 ‘투현질능’은 천하에서도 가장 많은 병이요, ‘호현락선’은 천하에서도 아주 큰 약이 되는 것이다.<sup>3)</sup>

## 『논어』에서 공자는

오직 어진 사람만이 사람을 좋아할 수 있고 사람을 미워할 수 있다.<sup>4)</sup>

라 하였는데 여기서의 호인(好人)은 호선인(好善人) 또는 호현인(好賢人)이니 이 어찌 ‘호현락선’이 아니겠는가. ‘호현락선’은 공자 이래 전통적인 유교의 기본 정신인 것이다. 이 정신이 이제마에 있어서는 사상의학의 기초를 이룬 정신이 된 것이다. 그렇다면 이제마의 사상의학은 유학적 의학이라 해야 할는지 모른다. 달리 표현하자면 윤리적 의학이라 해야 할는지 모른다.

진정 동무학은 선진 수사학에서 연원한 신인간학임에도 불구하고 경학사가(經學史家)들에 의하여 소외되어 있음은 무슨 까닭일까. 이제마뿐만 아니라 소위 조선조에 있어서의 비정주학(非程朱學) 또는 개신유학-실학-이 전통유학에서 소외되고 있기 때문이 아닐까.<sup>5)</sup>

그런 의미에서 동무학은 소위 전통적 송학-신유학-의 장에서는

3) 『東醫壽世保元』, 「廣濟說」, “天下之惡 莫多於妬賢嫉能 天下之善 莫大於好賢樂善 不妬賢嫉能而爲惡 則惡必不多也 不好賢樂善而爲善 則善必不大也 歷稽往牒 天下之受病 都出於妬賢嫉能 天下之救病 都出於好賢樂善 故曰妬賢嫉能 天下之多病也 好賢樂善 天下之大藥也”

4) 『論語』 卷4, 「里仁」 <제3장>. “子曰 惟仁者 能好人 能惡人”

5) 참고, 「李朝後期 改新儒學의 經學思想的 研究」, 『哲學』 제8집, 1974 참조.

다를 수 없음은 당연하다 하더라도 그가 유학의 경학사에서 소외됨은 결코 옳다 여길 수 없다. 그를 위하여 윤리적 의학-신인간학-이라는 새로운 장을 개설하여 조선유학사의 종장으로 삼도록 해야 할 것이다. 그것은 어쩌면 후기 개신유학의 종장이 되기도 할 것이다.



해제1

# 토정비결



## 1. 선미(仙味) 풍기는 기인행찬

토정(土亭) 이지함(李之菡: 1517~1578)은 선조 때 사람으로서 고려말 목은(牧隱) 이색(李穡)의 후손이다. 자는 형중(馨仲)이요 본관은 한산(韓山)이다. 시호는 문강(文康)인데 숙종 39년(1713)에 이조판서에 추증되었다. 벼슬은 선조 6년(1573)에 그의 탁행(卓行)으로 추진되어 포천 현감을 거쳐 아산 현감을 지내다가 죽었다.

그러나 그는 벼슬아치로서보다는 차라리 이인(異人)으로서 이름이 높다. 또 그의 형인 지번(之蕃)에게서 글을 익혔고, 화담(花潭) 서경덕(徐敬德: 1489~1546)에게서도 배웠고, 울곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584)와도 친하여 성리학(性理學)을 배우라는 권고도 받았으나 그러한 깊이 있는 학문보다는 차라리 제가잡술(諸家雜術)에 통달하였다. 그리하여 그는 오히려 『토정비결(土亭秘訣)』의 저자로서 이름을 후세에 남기게 되었던 것이다. 그는 어려서부터 괴이한 행동을 많이 했다고 전해지고 있다. 그런 것들 중에는 사실도 있겠지만 흔히 있을 수 있는 후세의 가탁도 없지 않을 것이며, 다만 기록에 의하여 몇 가지 이

---

\* 본 글은 1992년 11월 1일에 발행된 『遞信』 통권406호(서울: 체성화)에 수록된 것이다.

야깃거리를 더듬어 보면 다음과 같다.

그가 자라서 모산수(毛山守)인 이정랑(李呈琅)의 사위가 되었는데, 초례를 치른 이튿날 나가서는 저물어서 돌아왔다. 집안 사람들이 그가 입던 두툼한 도포가 없어진 것을 깨닫고 그 연유를 물은즉, 홍제교(弘濟橋)를 지나는데 앓고 있는 거지가 눈에 띄기에 찢어서 그들 세 놈에게 입혀 주었다는 것이었다.

배를 잘 조종하여 바다를 평지처럼 다녔으며, 노 없는 한 조각배를 타고 제주에 세 번이나 들어갔으나 한 번도 풍파를 만난 일이 없었다는 이야기도 기록에 있으나 구체적인 확증은 잡을 길이 없다. 그가 토정(土亭)이란 호를 갖게 된 것은 경강(京江: 한강) 기슭에 높이 수십 척의 흙담을 쌓고 토실(土室)을 만들었는데, 밤에는 그 실내에서 쉬고 낮에는 토실 위로 올라갔다는 데에서 그를 ‘토정’이라 불렀다는 것이다. 또한 재떨이로 만든 관을 쓰고 다니면서 그것을 벗어서는 밥 짓는 솥으로 사용하고, 식사가 끝난 후에는 씻어서 관으로 썼다는 기이한 행동의 인물이기도 했던 것이다. 앞서 이야기한 바 있는 것과 같이 그는 아산 현감으로 있을 때에도 유민들이 폐의 걸식(敝衣乞食)하는 것을 애처롭게 생각한 끝에 마치 회관과 같은 큰 집을 지어 놓고 거기서 살게 하였고, 손재주의 직업을 갖도록 깨우쳐 주기도 하였으며, 그것도 저것도 못하는 자들에게는 짚신이라도 삼도록 하여 그들의 생계를 꾸려 가도록 했다는 것이다.

김계휘(金繼輝)가 율곡 이이에게 묻기를, “형중을 제갈양에게 비기면 어떠할까요” 한즉 율곡은 대답하기를, “토정은 적당히 쓸 수 없는 인물이야. 그를 만물에 비긴다면 기화이초(奇花異草)요, 진금괴석(珍禽怪石)이니 그는 평범한 포백숙숙(布帛菽粟)은 아닐 것이요”라 하



였다. 이지함은 이 말을 듣고 웃으면서 말하기를, “나는 그야 속속 같은 것은 아니지만, 역시 도토리나 밤쫄은 될 거야. 이런 도토리라고 해서 어찌 쓸 곳조차 없기야 할까”라고 하였다는 이야기도 있다.

하루는 그의 형에게 이르기를, “내가 부문(婦門)을 보아 하니 길기(吉氣)가 없습니다. 떠나가지 않으면 화가 장차 내게 닥쳐올 것 같습니다” 하고 서쪽으로 떠났는데, 이듬해에 과연 화가 있었다지만 어떠한 종류의 화인지는 분명하지 않고, 오직 그가 앞을 본다는 것을 나타낸 이야기인지도 모르는 것이다.

그는 성품이 토정 속에서만 잠을 자는 그런 위인에 그치는 것이 아니라, 국내 산천을 어디나 빠짐없이 두루 다녔고 추운 때나 더운 때나 어디에 가 있는지조차도 모르는 때가 많았다는 것이다. 꾸준히 한 군데 있을 때에는 언제나 여색을 경계하라는 그의 말은 어딘가 도학자의 풍이 풍기기도 하지만, 며칠을 굶어 가면서도 화식(火食)도 하지 않고 무더운 여름에도 물을 마시지 않았다는 일화와 함께 그의 금욕생활에서 오는바 차라리 선미(仙味)를 풍기는 언행의 한 토막이라고 해도 좋을 것이다.

그의 시문집인 『토정유고(土亭遺稿)』 2권 1책은 숙종 때 그의 현손 이정익(李楨翊)이 경주 부윤으로 있을 때 간행하였다. 내용은 시(詩)·사(辭)·설(說)·소(疏) 등이요, 부록에 유사(遺事)와 명사들의 제문(祭文)·묘갈명(墓碣銘)·시장(諡狀) 등이 실려 있다.

## 2. 세시민속(歲時民俗)의 서민적 예언서

이지함의 저술이라 전해 오는 이 『토정비결(土亭秘訣)』은 소위 도참학(圖讖學)에 속하는 것으로서, 육경사서(六經四書)를 경학(經學)이라 하는 대신에 이러한 것들은 모두 위서(緯書)—유교에 입각하여 화복(禍福)·길흉(吉凶)·부서(符書) 등을 설명한 전한말(前漢末)의 책—라 하기도 하는 것이다. 이 학문은 비록 잡학에 속하기는 하지만 그 연원은 저 멀리 중국에서 한나라 때 성행하던 재이설(災異說)에 근거한 술수학(術數學)에서 찾게 되는 것이다. 이런 것들은 모두 음양오행설(陰陽五行說)에서 나온 예언서의 성격을 띠고 있다.

우리나라에서는 신라 말엽에 도선(道詵)이라는 국사가 풍수지리설과 함께 이러한 길흉화복설을 퍼뜨렸다고 전해지고 있으나, 이러한 것들은 모두 저속한 민중들을 현혹시키는 것이기 때문에 확실한 기록으로 남겨진 것은 거의 찾아보기 어렵다. 그러나 이러한 풍조는 그 이후로도 줄곧 하나의 풍습이 되어 내려왔으며 또한 중국에서 건너온 저자 미상의 술서(術書)들이 민간에 유포되어 왔었던 것이다. 여기서 우리가 하나 생각할 것은, 그러한 술서들은 흔히 빛나는 현인 또는 이인(異人)의 이름을 가탁하는 수가 많으므로 『토정비결』이

곧 마의태자의 이름에 가탁한 『마의상서(麻衣相書)』와 같이 그의 친필 저술인지 또는 그의 이름을 가탁한 것인지, 백보를 양보한다 하더라도 그가 민간에 유포된 여러 가지 술수를 가지고 이리저리 엮어 놓은 책인지의 여부에 대해서는 사뭇 의심스런 바가 없지 않다. 그러나 한 가지 분명한 것은 그가 지나온 행적과 언행으로 보아서 능히 이러한 위서를 즐겼을 것임은 의심할 나위가 없을 것 같다는 점이다. 더욱이 『동국세시기(東國歲時記)』나 『경도잡기(京都雜記)』 등에는 ‘오행점(五行占)’으로 새해 신수를 본다고 적혀 있으니, 그로 보아 『토정비결』이 정조 때에는 없었던 것으로 추측되는 점은 주목할 만하다. 『토정비결』은 태세(太歲)·월건(月建)·일진(日辰)을 수자적으로 따지고 그의 내용은 『주역』의 음양설에 기초를 둔 것이기 때문에 오행과는 아무런 관계가 없다는 사실을 여기서 지적하지 않을 수 없다. 음양설과 오행설은 본래 근본적으로 다른 설이기 때문이다. 그러므로 왜 정조 이후에야 『토정비결』을 보는 것이 하나의 세속으로 되었느냐 하는 문제는 아마도 하나의 수수께끼일 수밖에 없을는지 모른다. 그러면 이제 그의 내용을 잠시 더듬어 보기로 하자.

#### 1) 『주역』의 근본과 다른 궤

내용으로 들어가기 전에 한 가지 알아 둘 것은 『토정비결』의 궤(卦)는 『주역』에 기본을 두었다는 사실이다. 다시 말하면, 그것이 『주역』에 근거했기 때문에 『주역』과 비교하여 설명함으로써 비로소 그 내용의 성격이 분명해질 것이다.

그러한 의미에서 괘상(卦象)을 얻는 방법에 있어서는 『주역』과 어떻게 다른 것일까.

『토정비결』은 해와 달과 날의 세 요건이 기본이 되고 있다. 이는 흔히 연(年)·월(月)·일(日)·시(時)를 사주(四柱)라 하는데, 거기서 ‘시’만이 제외된 셈이다. 보는 법은,

먼저 나이의 수를 놓고, 거기에 다시 당년의 태세수(太歲數)를 놓아 8로 제하여 남은 수로 상괘(上卦)를 만든다. 다음엔 당년 생월수를 놓되 달이 크면 30이요, 달이 작으면 29를 놓고, 거기에 다시 생활의 월건수(月建數)를 놓고 6으로 제하여 남은 수로 중괘(中卦)를 만든다. 그다음엔 생일 수를 놓되 초하루면 1을 놓고, 30일이면 30을 놓고, 거기에 다시 생일의 일진수(日辰數)를 놓고 3으로 제하여 남은 수로 하괘(下卦)를 만든다. 위의 상·중·하 세 괘를 합하여 한 괘상(卦象)이 생기니 144괘가 된다.

라고 하였는데, 이러한 작괘법(作卦法)의 옳고 그름은 잠시 논외로 하더라도 여기서 상·중·하 괘라 하는 그 괘는 괘가 아니라 획(劃)인 것이다. 획이 합하여 괘가 되는 것이므로, 획에는 음양의 두 가지 획이 있을 따름이요, 이러한 획 세 개를 합하면 8괘가 되고, 여섯 개가 합해지면 64괘가 되는 것이다.

그런데 어떠한 근거로 하여 8이나 6이나 3으로 제하는지는 알 수 없으나, 그러한 결과로 얻어진 남은 숫자는 그것이 하나의 숫자이지 음양 획은 아니므로 이를 또한 괘라 부를 수도 없음은 물론이다. 그러므로 이상의 연·월·일에 의하여 얻어진 것은 엄밀히 따진다면 백 단위의 144개의 숫자를 얻는 방법이지 그것이 어떠한 괘상과 직결되는 방법이라고 할 수는 없다. 그것은 『주역』에서 괘를 얻는 방법을 잠깐 살펴보면 알 수 있을 것이다.

『주역』에서 괘를 얻는 방법은 그의 시괘전(蓍卦傳)에 명기되어 있다. 여기서는 이를 장황하게 설명할 겨를이 없거니와, 요컨대 천지·일월과 사시의 변화를 상징하고, 숫자와 기수(奇數)는 양(陽)이요, 우수(偶數)는 음(陰)일 따름이다. 그러므로 6과 8은 음이요, 3은 양이 되는 것이다. 이렇게 보면 『토정비결』에서의 8 또는 6의 숫자로 제하는 것은 음수로 제하는 것이 되고, 3으로 제하는 것은 양수로 제하는 것이 되는 셈이다.

뿐만 아니라 『주역』에서는 64괘가 기본이 되어 그를 본괘(本卦)로 하고 이에 따른 변화에 의하여 지괘(之卦)가 형성되면 360괘가 되고, 게다가 불변상의 64괘를 합하면 424괘의 상(象)이 문제가 되는데, 『토정비결』에서는 오직 144괘만이 문제가 되는 것이다. 벌써 약 3분의 1 정도로 줄어든 괘상이 되어 버린 셈이다.

『주역』에 있는 시괘전의 기록에 의하면 1획을 얻는 데 있어서도 삼변법(三變法)을 사용하고 있으니, 3획의 괘는 9변을 하고 6획의 괘는 18변을 해야 얻어지는 것이다. 그런 중에서 다시 지괘를 추려내게 되는 과정에 천지·일월과 사시·음양을 상징하는 역리(易理)가 깃들여 있는데, 이 『토정비결』에서는 백 단위의 숫자를 얻어 가지고 이를 ‘괘’니 또는 ‘괘상’이니 하는 것은 아무래도 『주역』의 근본원리와는 크나큰 차이를 보여주고 있다고 하지 않을 수 없다.

다시 그의 본문을 살펴보자면 111이 ‘건지구(乾之姤)’가 되고, 112가 ‘건지동인(乾之同人)’이 되고, 113이 ‘건지리(乾之履)’가 되었음을 볼 수 있다. 이러한 식으로 하여 863의 마지막 숫자가 ‘사지승(師之升)’으로 되어 있다. 이렇듯 『주역』의 424괘의 상에서 144의 상(象)만을 추려서 사용하게 된 것은 오직  $8 \cdot 6 \cdot 3$ 이다. 이것은 연·월·

일을 제(除)하게 된 결과 얻어진 우연의 숫자 때문인데, 그러한 결과를 가지고 어떠한 근거로 가령 111이 ‘건지구’의 상이 되었는지에 대해서는 아무런 설명이나 시사가 없다. 다만 64괘 중에서 『토정비결』이 추려 쓴 상(象)의 상황을 살피기 위하여 다음에 간략한 표를 만들어 본다(표 참조).

괘명	乾	坎	屯	蒙	需	訟	師	比	小畜	履	泰	否	同人	大有	謙	豫
토정비결	111 112 123		641 642 643	761 762 763	611 612 613	161 162 163	861 862 863		511 512 513	121 122 123	811 812 813		131 132 133	311 312 313		
괘명	隨	蠱	臨	觀	噬嗑	賁	剝	復	无妄	大畜	頤	大過	坎	離	咸	恒
토정비결	241 242 243	751 752 753	821 822 823		241 242 243	731 732 733		841 842 843	141 142 143	711 712 713	741 742 743	251 252 253	661 662 663	331 332 333		451 452 453
괘명	遯	大壯	晉	明夷	家人	睽	蹇	解	損	益	夬	姤	升	萃	困	井
토정비결		411 412 413		831 832 833	531 532 533	321 322 323		461 462 463	721 722 723	541 542 543	211 212 213	151 152 153		851 852 853	261 252 263	651 652 653
괘명	革	鼎	震	艮	漸	歸妹	豐	旅	巽	兌	渙	節	中孚	小過	既濟	未濟
토정비결	231 232 233	351 352 353	441 442 443			421 422 423	431 432 433		551 552 553	221 222 223	561 562 563	621 622 623	521 522 523		631 632 636	361 362 363

이 표에 의하면 『주역』의 64괘 중에서도 다만 48괘만 추려 쓰고 16괘는 그대로 버린 것을 알 수 있고, 앞서 말한 바와 같이 『주역』에서는 한 괘에서 본상 1, 변상 6, 도합 7상을 말하고 있는데 『토정비결』에서는 추려 쓴 48괘 중에서 골고루 3상만을 추려 쓴 것을 알 수 있다.

## 2) 길흉화복의 圖識學

다시 또 본론으로 들어가자면 『토정비결』에서의 괘상(卦象)은 비록 『주역』에서 연유하였다고 하더라도 이를 다루는 데 있어서 독자적인 입장을 취하고 있음은 물론이다. 그중의 몇 개를 뽑아서 비교해 보면 대개의 상황을 짐작할 수 있을 것이다.

111 ‘건지구’䷪→䷩는 괘상(卦象)이 “동풍에 얼음이 풀리니 마른 나무가 봄을 만나도다[東風解凍 枯木逢春]”, “작게 가고 크게 오니 작은 것으로 큰 것을 이룬다[小往大來 積小成大]”, “재앙이 사라지고 복이 오니 마음이 편안하다[災消福來 心神自安]”라 하였다.

그리고 괘사(卦辭)는 “달이 중천에 밝으니 친지가 명랑하다[月明中天 天地明朗]”, “봄이 고국에 돌아오니 백초가 회생하다[回春故國 百草回生]”, “이월 달에는 반드시 귀자를 낳는다[卯月之中 必生貴子]”, “큰 일을 꾀하고자 하는데 어찌 의심과 염려를 하랴[君謀大事 何必疑慮]”, “만일 귀인을 만나면 몸은 영화롭고 집은 편안하다[若逢貴人 身榮家安]”, “봄에 재수가 조금 통하나 노력이 항상 크다[春雖小通 勞力恒大]” 등이다.

이를 원 『주역』에서 보면 “초구(初九)는 잠룡(潛龍)이니 쓰지 말라” 하고, “잠룡물용(潛龍勿用)은 양(陽)이 아래에 있음이다” 하기도 했다. 초구에 ‘잠룡물용’이란 무슨 말인가. 공자는 말하기를 “용덕(龍德)을 가지고도 숨어 있는 자이다. 세상 때문에 자기의 뜻을 바꾸지도 않고, 이름을 이룩하려 하지도 않고, 세상을 숨어 지내되 괴로워하지도 않고, 옳다고 여겨주지 않아도 화내지도 않고, 즐거우면 행하되 근심스러우면 그만두면서 확고한 태도로 굳게 뿌리박힌 것이 바로 잠룡인 것이다”라고도 하고, “‘잠룡물용’은 아래로 내려 있으며, ‘잠룡물용’

은 양기(陽氣)가 잠기고 감추어져 있음이요, 군자는 성덕(成德)을 실행하는 것이니, 날마다 볼 수 있는 것을 실행하는 것이나 잠(潛)이라고 말한 까닭은 숨어서 나타나지 않음이요, 행하되 성공하지 못하는 것이니, 그러므로 군자는 쓰지 않는 것이다”라고도 하였다.

『가의신서(賈誼新書)』에서는 “잠룡이 들어가서 나올 수가 없으므로 역에서는 쓰지 마라” 하였고, 다산 정약용은 그의 『주역사전(周易四箋)』에서 “군자의 도는 나타나고자 하며 실행하고자 하는 것이다. 숨어서 실행하지 않는 것은 그의 소원은 아닐 것이요, 오직 때를 못 만난 때문인 것이다”라고 하였다.

이에 똑같은 ‘건지구’를 놓고도 위서인 『토정비결』과 경서인 『주역』과는 이렇듯 다른 것임을 볼 수 있다. 전자는 그것이 길흉화복을 논하는 도참학(圖讖學)이요, 후자는 그것이 인간의 수덕(修德)을 논하는 군자학(君子學)인 것이다.

잠깐 『토정비결』의 과상 세 구를 놓고 역학적 입장에서 한 마디 한다면 “동풍에 얼음이 풀리니 마른나무가 봄을 만나도다[東風解凍 枯木逢春]”의 상은 구괘(姤卦)에서 볼 수 있다. 구괘의 초획은 진(震)이니 동방(東方)이요, 하손(下巽)은 풍(風)이니 동풍이다. 손괘(巽卦)는 건괘(乾卦)에서 변한 것이요, 또 본상이 ‘건지구’인지라 건(乾)은 빙(氷)이요, 손괘에서 해빙된 셈이다. 그러므로, ‘동풍해동’의 상을 볼 수 있다. 건은 강(剛)이며 고(枯)인데, 초획이 유변(柔變)하니 거기에 ‘고목봉춘(枯木逢春)’의 상(象)이 있다. 그러나 구괘는 초획이 음획이니 소(小)인지라 소왕대래(小往大來)가 아니라 대왕소래(大往小來)요, 구괘는 음장지상(陰長之象)이라 적소성대(積小成大)할는지 적소소멸(積小消滅)할는지 전혀 예측할 수 없기도 하다.



### 3) 일년 신수 점친 사언삼구(四言三句)

이렇게 따지고 들어가면 한이 없는데, 이제 또 다른 꽤 하나를 아무데서나 끌어다가 『주역』의 본문과 비교해 보기로 하자. 361의 ‘미제지궤(未濟之睽)䷥’인데, 괘상은 “간사한 토끼가 죽었으니 달리는 개를 어찌 삶을꼬[狡兔既死 走狗何烹]”, “금년의 수는 반드시 곤함이 있다[今年之數 必是有困]”, “비록 명리는 있으나 간간이 구설이 있다[雖有名利 間間口舌]”라 한다.

『주역』 미제괘(未濟卦)에서는 “초육(初六)은 유기미(濡其尾)니 인(吝)하니라” 하였다.

‘미제지궤’는 초획이 변한 자이니, ‘태변위감(兌變爲坎)䷜’이라, 태는 귀가 큰 토끼가 함정인 감에 들어갔으니, ‘교토기사(狡兔既死)’의 상이 있다. ‘미제(未濟)’나 ‘궤(睽)’가 간구(艮狗)의 상(象)이 없으니 주구하괘이다. ‘태변위감’에서 태는 열(悅)이요 감은 곤(困)이니 “금년 지수 필시유곤(今年之數 必是有困)”도 그럴듯하다. ‘미제’나 ‘궤’나 상괘는 이(離)이니 ‘수유명리(雖有名利)’나 음획으로 간간 점철되었으니 ‘간간구설(間間口舌)’도 있음직하다.

그러면 『토정비결』에 있어서의 괘사는 어떠한가? 이는 『주역』에 있어서의 상사(象辭) 또는 효사(爻辭)를 방불하게 하는 것으로서 물론 괘상을 해설한 것이라 할 수 있다. 괘상은 모두 사언삼구(四言三句)인데 괘사는 모두 사언육구(四言六句)로 되어 있다. 그리하여 이는 그해 운수의 총론이 되는 셈이다.

그런데 그보다도 『토정비결』에 있어서의 특색은 정월에서 비롯하여 십이 월에 끝이 나는 소위 12개월을 사언삼구로 풀이한 데에 있다. 그러므로, 정월이면 『토정비결』을 펴놓고 그해 일년의 운수를

보자는 것이다.

이러한 12개월에 관한 것으로서 본 『주역』에 있어서는 소위 십이 벽괘(十二辟卦)라는 것이 있다. 일양생(一陽生)한 복괘(復卦)䷗를 자월괘(子月卦) 또는 11월괘라 하고, 그 다음은 차례로 임(臨)䷒, 태(泰)䷊, 대장(大壯)䷡, 괘(夬)䷪, 건(乾)䷀, 구(姤)䷫, 돈(遯)䷠, 비(否)䷋, 관(觀)䷓, 박(剝)䷖, 곤(坤)䷁에서 12월괘가 되는 것이다. 이를 일러 12벽괘 진퇴소장(進退消長), 주이부시(周而復始), 사시추이(四時推移)라 하는 것이니, 이는 절후의 변화를 음양론적으로 해설한 것이라 할 수 있다.

그러면, 이러한 입장에서 볼 때 『토정비결』의 12월의 길흉화복은 어디에서 논의된 것일까.

121의 ‘이지송(履之訟)’ ䷉ → ䷅에서 살펴볼 때, 그의 3월조를 보면 “3월의 운수는 밖은 웃고 안은 근심하도다[辰月之數 外笑內愁]”, “시비를 가까이 하지 마라, 관재가 두렵도다[是非莫近 官災可畏]”, “이 달의 운수는 흉함은 많고 길함은 적다[此月之數 凶多吉少]”라 하였는데, 3월을 진월(辰月)이라 한 것을 보면, 본 『주역』에서 쓰는 인정월론(寅正月論)을 그대로 따른 것임을 알 수 있다. 그러면 그의 괘상은 또한 본괘(本卦)의 초획을 자월(子月) 곧 11월로 보고, 지괘(之卦)의 초획을 5월로 보고 차례차례 괘상을 더듬은 것이 분명하다. 그러면 ‘이지송’의 3월은 이괘(履卦)의 5획이 아닐 수 없다.

이(履)䷉의 본상은 본래 괘(夬)䷪에서 왔기 때문에 괘는 상태(上兌)라 외열(外悅)인데 이로 변하면 하태(下兌)라 내열(內悅)이 되었으니 오히려 외소내수(外笑內愁)가 아니라 외우내소(外憂內笑)의 상이라 할 수 있다. 5획은 오위(五位)에 있으니 양승양(陽乘陽)인 데다가 만일 효변

(爻變)하여 양변음(陽變陰)이 되면 345획이 호감(互坎)이 되므로 난고(難苦)의 상이 있는데 외소(外笑)의 상이 어디로부터 왔는지 알 수 없다.

다음 123의 ‘이지무망(履之无妄)’䷉ → ䷆ 3월을 보면 “운수가 대길하니 일이 있어 성취한다[運數大吉 事有成就]”, “집안 사람의 마음이 같으니 집안이 화평하다[家入同心 一家和平]”, “동방과 남방에서 마침내 길함이 있다[東南之方 終來有吉]”라 하였으니, 121의 ‘이지송’과는 아주 다르다. 그야 ‘이지송’에서는 송괘(訟卦)의 하감(下坎)이 곤궁(困窮)의 상이지만 ‘이지무망’에서는 무망(无妄)의 하진(下震)이 탄탄대로로 전진하는 상이 있는 데다가 이괘(履卦)의 상호(上互)가 손(巽)이니 ‘일가화평(一家和平)’인지도 모르겠다. 역시 본상에서 손이 동남인데 이(履)의 하괘가 태열이라 동남 지방에 ‘종래유길(終來有吉)’인지도 모르겠다.

#### 4) 근거 모호한 방법론

이상에서 본보기로 더듬어 본 몇 가지 예를 가지고 볼 때, 때로는 『주역』의 역리(易理)에서 끌어온 것도 있지만 때로는 견강부회하여 그의 근거를 알 수 없는 부분도 많은 것이다. 그러나 여기서 다음의 몇 가지 사실만은 지적할 수가 있을 것 같다. 첫째, 『토정비결』에서 그의 일 년 신수를 보기 위하여 얻어진 패상은 그의 방법론적인 면에서 볼 때 그 근거가 모호하다는 것이다.

기왕 연·월·일을 근거로 했다면 왜 시(時)는 무시하였는가. 해는 8로 달은 6으로 날은 3으로 제하였는데 그것은 무엇을 근거로 한 것인가. 그렇게 제(除)하여 남은 숫자를 상·중·하의 괘라 불렀으나 숫자를 괘라 부르는 법은 자고로 없는 것이다.

둘째, 이상과 같은 방법으로 얻어진 순위 백 단위의 숫자의 수는 자동적으로 144개가 되게 마련인 것이다. 그러나, 이 숫자는 하나의 숫자이지 그것이 일(一)괘도 아닌 효상(爻象)이 될 수는 더욱 없는 기상천외의 비약이 아닐 수 없다. 『주역』에서의 호변원리(互變原理)란 실로 심오한 묘리를 내포하고 있는 것이다. 간단히 말해서 111의 ‘건지구(乾之姤)’를 놓고 볼 때 건(乾)은 본괘(本卦)라 하고 구(姤)는 지괘(之卦)라 하는데, ‘건’의 초구는 양획(陽劃)이지만 『주역』에서는 본래 변화의 상을 존중하기 때문에 양변음(陽變陰)의 상(象)을 취해야 한다는 데에서 그러한 획을 효(爻)로 부른다. 이 효가 곧 음변양(陰變陽)·양변음(陽變陰)을 의미하기에 이른 것이다. 그러므로 ‘건지구’는 호변원리에 입각한 것인데, 어찌하여 백 단위의 숫자가 그렇게까지 비약할 수 있는지 알 수 없는 일이다.

셋째, 그것은 그렇다 하더라도 『주역』에는 적어도 호변원리에 의한 자가 360이 있는데, 그중에서 144개만을 추렸다 함은 위에서도 지적한 바 있거니와, 그것도 지괘(之卦)의 하괘(下卦)에서만 취하고 상괘(上卦)는 전혀 고려하지 않고 있다. 또 64괘 중에서도 16괘는 완전히 제외하고 오직 46괘에서만 취했으니, 그것은 도대체 어디에서 근거한 것인지 자못 알 수 없는 일이다.

넷째, 『토정비결』은 이를 12개월로 나누어 길흉화복을 논하는 것이 그의 본령이고 보면 이를 12로 나눈 것은 자연의 절후를 따른 것이라 하더라도 그의 내용은 ‘괘’의 어디에서 ‘상’을 취한 것일까. 다시 말하면 호변의 원리에는 오직 그것의 전체에서 일점(一占)만이 있을 수 있지, 그 획에 의해 배분된 12개월의 점은 억지에 지나지 않는 것이다. 다시 말하면, 111의 ‘건지구’를 예로 든다면 ‘건지구’라

는 건괘(乾卦) 초구의 호변만이 문제될 따름이지, 그 밖의 것은 ‘건지구’라는 호변과는 아무런 관계가 없다는 것이 『주역』 본연의 원리인 것이다. 그러므로, 『토정비결』에서는 본상(本象)을 그러한 호변 원리에다 두고 12개월의 상을 거기서 추출한 것처럼 보이지만 이처럼 그의 근거는 희박한 것이다.

다섯째, 끝으로 괘상(卦象)·괘사(卦辭) 및 월별·길흉을 말한 총 6,480글귀 중에서 이의 내용을 정리하면 거의 부귀·화복·구설·여색·이해·가정 등 일개인의 길흉을 관념적으로 표현했을 따름이요, 거기에는 아무런 구체적 표현이 들어 있지 않다는 사실이다. 다시 말하면, 이러한 글귀는 모두 개연성의 글귀일 따름이므로, 길이라 해도 어떠한 길인지 흉이라 해도 어떠한 흉인지 막연한 어귀만 기록되어 있을 따름이다.

그러므로, 『토정비결』은 『주역』에서 파생된 것처럼 가장되었으나 『주역』의 원리에서는 멀리 동떨어진 것이라 하지 않을 수 없는 것이다.

### 3. 난세에 성행한 술서(術書)

『토정비결』이 영정시대 이후에 비로소 성행하게 되었다는 사실을 사뭇 주목할 만한 일이라 함은 이미 위에서도 지적한 바 있다. 『토정비결』은 그의 본문에서 비록 『주역』의 패상을 가장하였지만 그의 내용은 공허한 길흉화복설로 충만해 있는 것이다. 『주역』을 위장한 저속물인 이 책이 왜 이조 말엽에야 민간에서 사용하기에 이른 것일까. 이러한 저속한 술서는 난세이거나 그렇지 않으면 민생고가 우심하여 행방을 간추리기 어려운 때일수록 그와 비례하여 성행하게 되는 것이다. 그러므로 영정시대를 고비로 하여 임진·병자의 두 군란을 치르고 난 민생들의 곤궁은 그의 절정에 이르렀고, 그로 인하여 일신(一身)·일가(一家)의 화복은 실로 그들의 생명 그 자체를 의미하기도 하는 것이었다. 따라서 오행점(五行占)이니 또는 문복신수(問卜身數: 몸의 운수를 점침) 정도만으로 만족하지 않고 좀 더 세분된 예언을 목마르게 갈구하기에 이른 그 시점을 맞추어 이 『토정비결』은 정초만 되면 고개를 들고 나오게 되었는지도 모른다.

이것이 성행하게 된 그 원인이 바로 시대의 요청에 의한 것이라 하더라도 다른 하나는 누구나 다 각자가 풀어볼 수도 있으려니와,

그것의 내용이 자세하게 체계적으로 분류되어 있기 때문이기도 한 것이다. 그리하여 오늘에 이르기까지 하나의 세시풍습으로 되고 만 것이다. 이미 본론에서 『토정비결』 그 자체의 성립 근거가 박약함을 논술한 바 있거니와 이러한 면은 학자의 입장에서의 비판이지만 어리석은 사람들일수록 아무런 비판도 없이 맹신하는 데에 또한 문제가 있는 것이다. 『토정비결』을 펴놓고 보면 6,480개의 글귀가 정연하게 늘어서 있고, 그것이 또 144개의 괘로 분류되었는데 이처럼 융통성이 없고, 판에 박은 듯이 기록된 글귀는 온 인류의 일 년 신수를 144개의 유형 속에다 억지로 뜯어 맞춘다는 자체 모순에 빠지고 말 것이다. 오히려 그것이 융화변통(融和變通)의 길을 가로막는 썸이 되어 버렸고, 그로 인하여 내실(內實)이 없는 길흉의 글자 속에서, 그 해 일 년간은 관념의 포로가 되게 마련인 것이다.

『토정비결』은 이제 학문적인 면에 있어서도 아무런 가치를 찾아볼 수 없을 뿐만이 아니라, 어리석은 백성들의 일년지계(一年之計)를 위해서도 아무런 예언자일 수도 없는 것이다. 그렇다고 한다면 이 『토정비결』은 길흉의 예정설(豫定說)을 맹신하는 어리석은 인간들을 위해서도 백해무익한 책이란 점에서 적어도 자신을 위하고 가족을 위하고 사회를 위하고 국가를 위해서 굳세게 살아가고 있는 사람들에게는 이러한 『토정비결』이 아무런 흥밋거리가 되지 않을 것임은 명확한 사실인 것이다.

현대적인 면에서의 가치란 이상과 같은 의미에서 볼 때 일고의 여지조차도 찾아볼 수 없는 것임은 물론이나 가장 깊이 뿌리박힌 우리나라의 전근대적 사고방식과宿命론적 토착신앙을 사회심리학적으로 연구하는 데 더할 나위 없이 귀중한 자료임을 여기서 명백히 해두지 않을 수 없다.





해제2

# 백호전서



## 1. 간행의 경위

이번(1974)에 간행된 『백호전서(白湖全書)』 상중하 3권은 그의 서거 3백주년(1979)을 앞둔 학계의 쾌사가 아닐 수 없다. 왜냐하면 그것은 기구했던 그의 일생과도 같이 거의 3백 년 가까운 세월을 그의 자손들에 의하여 깊숙이 감추어졌던 자료들이라는 사실 때문이기도 하다. 이는 그의 9대 직손인 수경(壽慶)씨의 비전본(秘傳本)을 기반(基幹)으로 하여 거기에 약간의 수집분(蒐集分)을 첨부한 자료라는 사실에서 저간의 소식을 짐작하게 하는 것이다.

이 이전에 있어서의 『백호집(白湖集)』은 기록에 의하면 “오늘날 백호의 유저(遺著)로 전하는 것은 그 후손가에 고본(稿本: 寫本)으로 전하는 『하헌집(夏軒集)』과 최근세에 간행된 『백호집』(木板本) 및 『독서기(讀書記)』라는 것이 있는데……”(李丙壽 「朴西溪와 反朱子學的 思想」 대동문화연구 제3집)에서 보는 바와 같이 후손가 소장본 외에 목판본 『백호집』이 있지만 그 안에는 사문난적(斯文亂畝)으로 지칭받던 경전문자(經傳文字)는 실려 있지 않다. 소위 윤씨가(尹氏家) 비장(秘藏)

---

\* 본 글은 1977년 9월 17일에 발행된 『국회도서관보』 제14권 5호(124호, 서울: 대한민국 국회도서관)에 게재된 것이다.

으로 전해 오는 문집은 한우근 교수의 기록에 의하면 “윤씨가 가장(家藏)으로는 『백호선생문집』(手寫本 全 41卷) 부록(輓詞) 1책을 합하여 30책이 남아 있고, 『남원윤씨족보』(南原尹氏族譜)(1책), 『백호선생유장』(白湖先生遺狀)』(行狀 3권), 『백호선생유묵』(白湖先生遺墨)』(2권)이 있으며……”(「白湖尹鐫研究(1)」 역사학보 제15집)에서 그의 가장본의 내용의 일단을 짐작할 수 있다. 이러한 사실들을 토대로 하여 본서가 최근에 이르러서 간행되게 된 것은 그의 경학부문에 있어서의 문제점의 노출을 금했던 오랜 전통 때문에다가 아마도 학술적 문적 간행에 따른 경비염출의 애로가 겹친 탓이 아니었던가 싶다. 그러나 용하게도 3백 년이라는 긴 세월의 풍파 속에서도 이를 고이 간직하였다가 오늘에 이르러 우리들 앞에 내놓은 이 보옥 같은 백호(白湖) 윤휴(尹鐫: 1617~1680)의 경전문자(經傳文字)의 출현은 우리 학계의 일대 경사가 아닐 수 없다. 이제 그 내용을 살피기에 앞서 윤휴의 일생과 그의 인물됨을 간단히 약기하고 넘어가는 것이 좋을 것 같다.

## 2. 백호의 생애와 인물

윤희는 이조 중기(광해군~숙종)의 학자로서 자는 희중(希仲)이오, 본관은 남원(南原)이다. 남인의 거두로서 경신대출척(庚申大黜陟) 때 (1680) 귀양 갔다가 허견(許堅)의 옥사(獄事)에 연좌된 혐의로 사사(賜死)되기까지의 파란 많은 그의 일생을 약술하면 대강 다음과 같다.

어려서(3세) 아버지를 여의게 되어 어머니를 모시고 호란(胡亂)을 피하여 삼산(三山: 報恩) 외가와 공주(公州)·유천(柳川) 등지로 옮겨다니던 때가 20세 전후였다. 그는 강화가 함락되고 남한산성의 국치를 당하자 다시금 과거에 응하지 않고 두문불출, 학문에 전념하였다. 이때에(22세) 쓴 논문이 저 유명한 「사단칠정인심도심설(四端七情人心道心說)」로서 울곡(栗谷) 이이(李珥: 1536~1584)의 「천도책(天道策)」(23세)에 비견할 만큼의 역작이다. 부피는 얼추 그의 3배인 만수천자(萬數千字)에 이른다.

그 후 「홍범설(洪範說)」(26세), 「주례설(周禮說)」(27세)을 짓고 어머니를 모시고 여주(驪州)로 돌아와 백호(白湖)에 복거(卜居)하자 또 「중용설(中庸說)」(28세)을 지었다. 이때에 휴재(休齋) 권사성(權思誠)·석호(石湖) 윤여망(尹汝望)·미촌(美村) 윤길보(尹吉甫)·월천(月川) 권수

부(權秀夫) 등은 모두 그와 막역한 사이였고, 송시열(宋時烈)·송준길(宋浚吉)·이유태(李惟泰)·유계(兪槩) 등과도 교유가 있었다. 이러한 시절은 그에 있어서는 학문에 전념하던 시절이었다고 보아야 할 것이다. 그러나 그가 당색에 휘말려 남인의 거장이 되기까지에는 실로 어처구니없는 사건들이 그의 뒤를 따랐다.

그의 43세 때의 기해예송(己亥禮訟, 1659)은 그의 앞날을 좌우하는 하나의 계기가 된 셈이다. 서인 송시열의 기년복설(耑年服說)에 반대하는 삼년복설(三年服說)을 최초로 발설한 장본인이 바로 윤휴였던 것이다. 이로 인하여 궁지에 몰렸던 서인은 경신환국(庚申換局) 때 도리어 그를 몰아 사문난적으로 다스렸으니 여기서 윤휴의 300년 천추의 한이 서릴 줄이야 그 누가 알았으랴.

그는 오랫동안 재야에 묻혔다가 57세의 노구(老耄)를 이끌고 숙종 원년 정월에 성균관 사업(司業, 정 4품)으로 입조하였으니 이는 갑인예송(甲寅禮訟, 1674)에 승리한 남인의 집권에 힘입은 바이기는 하지만 사실은 그의 오랜 정청론(征淸論)의 실현을 위해서인 것이었다. 그리하여 그는 누진(累進)을 거듭하여 짧은 시일 안에 서인의 영수인 송시열과 나란히 어깨를 겨루는 의정부(議政府) 우찬성(右贊成, 종 1품)에 제수되었던 것이다.

그러나 끝내 64세를 일기로 비운의 일생을 끝내니 “주자와 우리 선정의 허물을 들추어 냈다[吹索朱子 我東先正]”는 얼토당토않은 죄명을 쓰고 사사되었던 것이다. 그의 정적 송시열도 10년 후에 정읍(井邑)에서 사약을 받고 세상을 떠났고, 윤휴는 신원(伸冤)되어 영의정으로 추증되니 인생의 무상함이 여기에도 있다. 비록 그의 일신상의 신원은 10년도 채 못되어 풀렸지만 그의 학문적 신원은 3백 년이

라는 긴 악몽 속에 묻힌 채 풀리지 않던 차, 이번 『백호전서』의 간행은 오랜 숙원이 풀렸다는 점에서도 학계의 지대한 관심을 불러일으키기에 족한 것이다.

### 3. 전서(全書)의 구성내용

본서는 상·중·하 3책으로서 46권 부록 4권으로 구성되어 있다.

상책은 권1에서 권17까지인데 부(賦), 시(詩), 장(狀), 소차(疏劄), 경연강론(經筵講論), 계사(啓事), 서(書)로 되어 있고, 중책은 권18에서 권35까지인데 고유문(告由文), 제문(祭文), 묘비명(墓碑銘), 묘갈명(墓碣銘), 행장(行狀), 시장(諡狀), 사실(事實), 서(序), 기(記), 발(跋), 잠(箴), 명(銘), 잡저(雜著)로 되어 있다. 그런데 이 잡저의 항은 하책 권46에 이르기까지 줄곧 계속되고 있으니 이 잡저의 내용은 과연 무엇일까. 사실상 따지고 보면 이 잡저에 수록된 다양한 내용이 바로 백호경학(白湖經學)의 온상이라 해도 무방하리라 여겨진다.

대강 그 내용을 간추려 보면 권25의 「사단칠정인심도심설」을 필두로 하여 「전례사의(典禮私議)」에서 「독춘추초세자상신사(讀春秋楚世子商臣事)」에 이르는 16개의 논문은 예론(禮論)으로서 예송(禮訟) 때의 주장이요, 「칠정육부서(七政六符書)」에서 「주관성토구주십유이차(周官星土九州十有二次)」에 이르는 4개의 논문은 『서경(書經)』 「요전(堯典)」에 근거한 천문설(天文說)이다. 권27 「만필(漫筆)」 상·중·하는 중국 역대의 정치고사에 대한 평론이고, 권28에서 30에 이르는 「공고직



장도설(公孤職掌圖說)」 상·중·하는 『주례(周禮)』 총재제(冢宰制)에 의한 삼공육경제(三公六卿制)의 부활론이다. 권31과 32의 묘(廟)·관(冠)·혼(婚)·제례(祭禮)·향약(鄉約) 등은 자신의 예론에 근거한 것들이고, 「백록동규석의(白鹿洞規釋義)」는 주자의 「백록동학규(白鹿洞學規)」를 해설하여 만세학문(萬世學問)의 준칙으로 삼은 것이다. 권33의 「경진일록(庚辰日錄)」은 공주·유천의 독서시절의 일기요, 권34의 「풍악록(楓岳錄)」은 56세 때의 금강산 기행문이다. 권35의 「제순인심도심지도(帝舜人心道心之圖)」 등 10도는 성학(聖學)의 도해주설(圖解註說)로서 그의 경설(經說)의 이해를 돕는 문자가 담겨 있고, 권36에서 46에 이르는 십수권의 『독서기(讀書記)』는 그의 경학의 핵심을 이루는 『중용』·『대학』·『효경』·『시경』·『상서』·『춘추』·『논어』·『맹자』·『이아(爾雅)』 등의 경전을 주석한 것으로서 후학들의 지대한 관심을 끌기에 족한 주옥의 문자들이다.

마지막 부분의 부록은 그의 사후에 관한 기록과 그의 행장 및 연보로 채워져 있다.

## 4. 백호(白湖)의 학풍

본 전서가 간행되기 전에는 경학의 대문자는 거의 비장된 채 얻어볼 길이 없었고, 『독서기』의 목판본이 희귀본으로 나와 있기는 하지만 그의 전질은 아니었던 것이다. 그러므로 윤희 연구를 개척한 한우근 교수의 「백호 윤희 연구」도 『역사학보』 15·16·19집의 3회에 걸친 장편의 논문이었지만 그의 내용은 경세론 중심으로 그쳤으며, 그 후에 「사단칠정인심도심설」의 비장본(秘藏本)(아직 간행 전)에 의하여 한교수의 「백호 윤희의 사단칠정인심도심설」(『李相伯博士回甲紀念論叢』, 1964)과 송궁섭(宋競燮) 교수의 「백호 윤희의 이기철학연구」(『철학연구』 11집, 1969)가 발표된 바 있기는 하지만 아직도 백호경학의 본격적 연구의 단계에는 미흡한 감이 없지 않다.

본 전서의 말미에 부기(附記)된 한영국(韓永國)·이태진(李泰鎭) 양씨에 의하여 쓰인 해제 또한 윤희 이해의 귀중한 자료로 삼는 데 인색해서는 안 될 것이다. 그러므로 필자는 이미 발표된 이상의 논문들과 한 편의 해제와의 중복을 가급적이면 피해가면서 백호학(白湖學)의 일면을 규찰해 보고자 한다. 그러기에 앞서 그의 학풍의 일단을 자신의 입장(주관적)과 남이 본 입장(객관적)과의 두 면에서 살펴

보고 넘어가려고 한다. 먼저 자신은 그의 『독서기』 「중용서」에서(『전서』 권36 하권, 1447쪽)

옛날에 정숙자(程叔子)는 일찍이 『중용해(中庸解)』를 저술하고 이미 스스로 만족하게 생각하지 않으면 이를 태워 버렸다. 옛 사람은 스스로 만족하지 않으면 경솔하게 도를 논하지 않기를 이와 같이 하였다. 이 점이 내가 옛사람에게 부끄럽게 여기는 것이다. 대체로 회옹(晦翁: 朱子)이 여러 경서를 해석함에 있어서 이미 중설(衆說)을 모아 이를 절충하면 일설(一說)을 얻게 된다. 그러나 오히려 매양 문인들과 더불어 강학하고 자신이 이를 체험하며 혹 그의 설에 투견(透見)하지 못하거나 아직 얻지 못한 데가 있으면 반드시 그것을 토론하여 다시 결정하였으니 머물지 않고 고쳐나가되 죽기 직전까지 그치지 않았다. 항상 말하기를 “이것은 벗들의 변론과 질문으로 인하여 나의 전설(前說)이 온전하지 못한 것을 비로소 깨달았노라” 하였는데, 이렇게 말하기를 한두 번이 아니었다. 그가 선(善)을 취하고 시(是)를 구하여 〈선시(善是)로〉 옮겨가기를 꺼리지 않는 품이 이와 같으니 나는 이를 본받아 부지런히 다듬고자 생각한다.

한 것을 요약하면 주자의 면학태도를 본받아 항상 고치고 다듬기를 게을리 하지 않기로 했다는 것이다. 그러므로 그의 새로운 경설도 그러한 입장에서 쓰인 것일 따름이요, 결코 선정(先正: 주자 또는 이황·이 등)들의 설에 거역하려는 의도는 전혀 없었던 것이 자명하다. 오로지 그의 학문적 독자성은 그의 구선구시(求善求是)하려는 열정의 소치에 지나지 않는 것이다. 그러나 이는 그의 주관적 입장이요, 반대로 송시열의 소략(疏略)에서는 다음과 같이 평하고 있다(『明齋先生年譜』 後錄 卷一 附 宋時烈疏略, 丁卯).

우리나라에서는 문충공(文忠公) 정몽주(鄭夢周)가 주자학을 존신(尊信)하여 이조에 이르자 유현(儒賢)을 배출하였으되 흠승복습(欽崇服習)하지 않는 자 없더니 문순공(文純公) 이항(李滉)과 문성공(文成公) 이이(李珥)에 이르러 더욱 특이하였다. 얹이 분명하고 미더움이 돈독함이 진실로 70제자가 공자에게 심복(心服)함 같았다. 불행히도 윤희란 자가 있어 여기(戾氣)가 뒤따라 때에 응하여 생하되 처음에는 황(滉)·이(珥)의 설을 기척(譏斥)하고 문간공(文簡公) 성혼(成渾) 따위는 수에 넣지도 않았다. 이에 주자를 무패(誣悖)하되 거리낌이 없었다. 이미 주자주설(朱子註說)이 옳지 않다 여기면 반드시 자기 의견으로 이를 고치고 『중용』에 이르러서는 장구(章句)를 찢어버린 후 스스로 신설(新說)을 만들어 그의 문도(門徒)에게 전수하되 또한 그의 끝장에서는 스스로 자기를 공자에 견주고 염구(冉求)를 주자에 처하도록 저설(著說)해 놓았다. 그의 종시(終始) 패류(悖謬)한 품이 이와 같았다.<sup>1)</sup>

라 하여 극구 매도한 것이다. 이 이후의 일은 사실(史實)에 명료하므로 다시 재론하지 않거니와 우리는 이렇듯 송시열에 의하여 배격된 윤희의 경학이 과연 그러한 내용의 것인지 본 해제에서 그의 일단을 살펴보지 않을 수 없다(윤희의 경세론은 한교수의 전기 논문과 본 전서 해제에 상세하므로 지면 관계상 여기서는 일체 생략한다).

1) 『宋子大全』 卷19, 「論大義仍陳尹拯事疏(丁卯正月二十八日)」 참조.

## 5. 백호의 경학사상

필자는 여기서 그의 경학사상을 자세히 다룰 여유를 갖지 못하고 있다. 그러므로 그의 요점만을 간단히 간추려 보는 데 그치고자 한다.

송유들과의 대조적 입장에서 첫째, 주정설적(主情說的) 승기순리설(乘氣循理說)을 지적할 수 있다.

인의예지는 성이고 칠정은 성이 기를 타고 발하는 것이다. 희로애락은 정이고, 사단은 정이 리를 따라 움직이는 것이다.<sup>1)</sup>

이를 풀어서 설명한다면 “인의예지(仁義禮智: 사단)는 성(性)이지만 기를 타고 발하면 칠정(七情: 喜怒哀樂愛惡慾)이 되고 희로애락애오욕(喜怒哀樂愛惡慾: 칠정)은 정이지만 리를 따라 움직이면 사단(仁義禮智)이 된다”는 것이다. 이는 사단과 칠정은 승기순리(乘氣循理)함에 의하여 서로 전이(轉移)할 수 있음을 의미한다. 이러한 입장은 퇴계(退溪) 이황이나 주자 등의 이발기발(理發氣發)의 이원적 입장이라거나 내지 이이의 기발일도설(氣發一途說)과도 다른 독자성을 지닌 일설(一

1) 『白湖全書』(中) 卷25, 「四端七情人心道心說」 1024쪽, “仁義禮智性也 七情者 性之乘氣而發者也 喜怒哀樂愛惡慾也 四端者 情之循理而動者也”

說)이 아닐 수 없다. 뿐만 아니라 우리는 다음과 같은 그의 주장을 주목해야 할 것이다.

칠정은 정이고 사단도 정이다. 그저 사단만이 칠정이 움직일 적에 그 올바름을 잃지 않은 것일 뿐이다.<sup>2)</sup>

라 한 것은 그가 사단칠정을 다 같이 정으로 파악한 것을 의미한다. 흔히 정은 ‘성의 움직임’이라 하는 통념상 그의 인성 파악은 동적인 것이다. 인성의 동적 파악을 우리는 활성적(活性的: 情的)이라 이를 수 있으며 그것은 송유들의 주정설적 인성론과는 상치되는 것이 아닐 수 없다.

또 하나 지적하고 넘어서야 할 점이 있다면 그것은 다름 아니라 윤희의 인성론은 송유들처럼 이기(理氣)를 주로 삼지 않고 성정(性情)을 주로 삼고 있다는 사실이다. 윤희는 송유들의 이기를 겨우 그의 성정론 이해의 도구로 삼았을 따름이지 그것을 주리(主理)·주기(主氣) 또는 이기호발(理氣互發)이라는 형이상학적 이기개념으로까지 확산하지 않았다는 것이다. 그러므로 윤희에 있어서는 ‘성정’이 주(主)요, ‘이기’는 부차적이다. 이는 송유들의 주리적(主理的: 성리학적) 입장을 근본적으로(혹은 간접적으로) 흔들어 놓은 것이 아닐 수 없다.

둘째, 일심설적(一心說的) 인심도심설(人心道心說)을 들 수가 있다.

인심과 도심이 그 심이 되는 것은 하나일 따름이다. 그런데 그 가운데 인·의·예·지의 성이 하늘에서 나온 것을 도심이라고 하고 성(聲)·색(色)·취(息)·미(味)의 정이 사람과 관계하는

2) 위의 책, 같은 곳. “七情靜也 四端亦情也 特四端者 七情之動 而不失其正者耳”

것을 인심이라 한다. 비록 성·색·취·미가 발하였지만 인·의·예·지의 바름에 부합하였다면 또한 도심의 행위이면서 인심이 그 바름을 얻었을 뿐이다.<sup>3)</sup>

라 하였으니 인심과 도심은 하나의 심(心)의 양면인 양하여 어느 일방만을 떼어서 생각할 수가 없다. 그러므로 윤희는

그 성·색이 그 바름을 얻고 취·미가 그 옳음에 마땅하면 곧 바로 인심이 발할 적에 도심이 제제하고 명한 것이니, 대개 이른바 ‘인심도 도심이 된다’고 하는 것이다.<sup>4)</sup>

라 하여, 인심의 발함[人心之發]도 도심의 제제와 명령[制命]을 받으면 도심과 같이 된다는 것이다. 송유들처럼 ‘존천리(存天理)’·‘알인욕(遏人慾)’을 이원적으로 파악하는 것이 아니라 도심이 인심을 제제하고 명령하는 것은 그것이 바로 인심과 도심이 일여(一如)로 됨을 의미한다. 여기에 윤희의 ‘하나이면서 둘이 됨’의 사상이 깃들여 있다. 이이는 이기의 ‘하나이면서 둘이 됨’을 논하였지만 윤희는 일심(一心)의 인심도심을 ‘하나이면서 둘이 됨’으로 파악한 것이다.

셋째, 제명강충설(帝命降衷說)을 들 수가 있다.

대개 듣건대, 천하의 도는 두 가지 단서일 뿐이다. 성품[情]을 품부받았는데 상제가 명한 충(衷)을 얻으면 진실로 천리의 자연스러움을 지닌 것이고, 태어나면서 기질(氣質)의 변화에 국

3) 위의 책, 같은 곳, 1036쪽. “人心道心 其所以爲心者 亦一而已 抑其中仁義禮智之性出乎天者 謂之道心 聲色臭味之情係乎人者 則謂之人心 雖聲色臭味之發 而合乎仁義禮智之正 則亦道心之爲 而人心之得其正者耳”

4) 위의 책, 같은 곳. “其聲色之得其正 臭味之當其可 則即人心之發 而道心之所制命者耳 蓋所謂人心亦爲道心者然也”

한하면 인욕의 혼잡이 없을 수 없는 것이다. 일용의 사이에 두 가지는 병행하여 서로 방촌(方寸: 마음)의 사이에서 승부를 겨루는데 무릇 한 몸의 시비나 길흉, 천하의 치란이나 안위의 기미가 여기서 움직이는 것이다. ....<sup>5)</sup>

라 하였는데 여기서 ‘상제가 명한 충을 얻음[得乎帝命之衷]’이라 한 그 제명(帝命)은 어떻게 해석해야 할 것인가. 그의 『중용』 주석에는 다음과 같은 구절이 열거되어 있다.

『서경』에서 “하늘이 천하 백성들에게 충(衷)을 내려 뿔뿔한 성이 있게 되었다”고 했으니, 이것이 『중용』의 말이면서 천명의 정미(精微)한 본체가 그러한 것이다.<sup>6)</sup>

하늘의 명(命)에 근본하여 품부받아 태어나는 리(理)가 있고, 사람의 성(性)을 따라가야 하는 길이 있고, 사물의 도를 인하여 군자가 자기를 다스리고 사람에게 미치는 일이 있는 것이다. 이 세 가지는 하늘은 하늘이 되는 까닭이고 사람은 사람이 되는 까닭이며 사물은 법칙이 있는 까닭이면서 군자가 마음을 세우고 하늘을 섬기는 대본이 되는 까닭이다.<sup>7)</sup>

도를 떠날 수 없는 소이는 천명이기 때문이다. 눈깜박하고 숨쉬는 잠깐 사이, 터럭만큼 아주 작은 것에도 천명이 있지 않음이 없으니, 잠시도 떠날 수 없다는 것이다. 군자만이 그 떠날 수 없음을 알고 닦으니, 하늘을 섬기는 것이다. 계신공구(戒愼怨懼)는 군자가 하늘을 외경하는 마음이고 도를 닦는 일이니

5) 위의 책, 같은 곳, 1038쪽. “蓋聞天下之道 二端而已 稟育而得乎帝命之衷 則固有天理之自然矣 有生而局於氣質之變 則不能無人欲之雜矣 日用之際 二者并行 迭爲勝負於方寸之間 而凡一身之是非吉凶 天下之治亂安危 機動乎此……”

6) 『白湖全書』(下) 卷36 『讀書記』 「中庸」 1457쪽. “書云天降衷于下民 若有恒性 此中庸之說而即天命精微之本體然也”

7) 위의 책, 같은 곳, 1462쪽. “本天之命 而有稟生之理 循人之性 而有可行之路 因物之道 而君子有治己及人之事 此三者天之所以爲天 人之所以爲人 物之所以有則 而君子所以立心事天之大本也”



이른바 가르침[敎]이다. ....<sup>8)</sup>

이러한 글들을 깊이 음미하면 인격신적(人格神的) 상제천(上帝天)의 모습이 나타난다. 제충(帝衷)이란 상제천의 충정(衷情)으로 그것의 품부가 곧 인성이다. 그러므로 인정은 천리로서보다는 ‘제충’으로 파악되며 ‘제충’에 순응하는 것이 다름 아닌 ‘마음을 세우고 하늘을 섬김[立心事天]’이요 군자가 하늘을 외경하는 마음[君子畏天之心]인 것이다.

여기서 우리는 윤희가 천명을 천리로서가 아니라 천명(天命: 帝命) 그대로 인식하고 있음을 본다. 이는 송유들의 이법천(理法天)에서 상제천에로의 전이의 계기가 마련되었다는 점에서 중요한 의미를 갖는 주장이 아닐 수 없다.

---

8) 위의 책, 같은 곳, 1463쪽. “道之所以不可離者 天命也 暫於瞬息 微於毫忽 莫不有天命焉 所以不可須臾離也 唯君子知其不可離而修之 所以事天也 戒慎恐懼 君子畏天之心 修道之事 所謂敎也 .....”

## 6. 결어

본 전서의 약 3분의 1에 해당하는 부분은 잡저로서 그의 정치·경학사상이 담겨 있고, 그중에서도 『독서기』는 그가 유천에 복거(卜居)한 이래 17년간 경학에 전념했을 때의 문자이고 보면 한국유학사의 일절은 그에게 할애해도 좋을 것이다. 그럼에도 불구하고 지금까지 윤희에 대한 사적(史的) 채우는, ① 남인의 거장으로서 송시열과 결이 났던 인물, ② 아니면 경전주석의 잘못으로 사문난적이 되었다고 했거나, ③ 아니면 아예 그에 대한 언급 없이 묵살해 버릴 정도였다. 그러한 이유로는 양극적인 입장이 있을 수 있으니, 하나는 부정적 입장으로서는 그의 반주자학적 학설의 말살을 꾀하는 입장이 주자학 일색의 세계에서는 지배적이었겠지만 다른 하나는 정치와 학문은 분리되어야 하므로 그의 학문의 순수성을 아끼는 의미에서 그를 재평가해야 한다는 긍정적 입장이 있을 수 있을 것이다. 그러나 후자의 경우라도 여지껏 그에 대한 문헌을 얻지 못한 아쉬움 속에서 앞서 말한 바 있듯이 300년의 세월이 흘러간 것이다.

이제 필자는 그의 전서의 해제를 다루게 되는 인연으로 그의 전서의 일각이나마 더듬는 동안 과연 송시열이 “윤희는 사문의 난적이

다”라 한 후,

대저 양주(揚朱)와 묵적(墨翟)은 인과 의를 배웠지만 어긋났으니, 어찌 일찍이 사사로운 마음이 있었겠는가? 그러나 털끝만 큼의 어긋남이 천리의 잘못됨이 되었다. 그러므로 맹자가 그들을 무부무군(無父無君)의 무리라고 배척하고 심지어는 사람들이 장차 서로 잡아먹을 것이라고까지 말하였다. 더구나 윤희는 성인을 모독하고 자신을 내세우는 데 꺼리는 것이 없으니 어찌 다만 양주와 묵적일 따름이겠는가?<sup>1)</sup>

라 한 정도로 그의 학이 과격하여 양주와 묵적 이상의 해독을 끼칠 독소 같은 것이었을까. 여기서 파생된 송시열과 윤희의 견해차(그렇게 볼 수밖에 없다)는 이제는 누군가의 손에 의하여 밝혀내야 할 시점에 이르른 것이다. 그러한 일방적 게임에 의한 판결은 정치적으로 겨우 9년 후에 신원되었지만 학문적으로는 아직 아무도 심판대에서 판결을 내리지 않고 있다. 윤희는 「제순인심도심지도(帝舜人心道心之圖)」에서 다음과 같이 말하고 있다.

천리와 인욕, 공정함과 사사로움이 번갈아 소장(消長)하고 안전과 위태로움, 은미함과 현저함이 마음 속에서 섞여 진실로 억양조사(抑揚操舍)의 도로 다스리지 않으면 천리가 어둡고 인욕이 성하며 공정한 것은 은미하고 사사로움이 기세를 부린다.<sup>2)</sup>

라 하였다. 인심도심의 소장(消長)·억양(抑揚)의 도는 방촌지간에서

1) 『宋子大全』 卷53, 「與金起之(甲子八月十日)」 575쪽. “夫楊墨學仁義而差 則曷嘗有私心哉 然毫釐之差 千里之謬 故孟子斥之以無父無君 至曰人將相食 況鑄侮聖矜己而無所忌憚 則豈特楊墨而已哉”

2) 『白湖全書』(中) 卷35, 「帝舜人心道心之圖」 1428쪽. “理欲公私 迭爲消長 安危微著 雜於方寸 苟無抑揚操舍之道以治之 則天理晦而人欲熾 公者微而私者勝”

잠시도 쉴 사이 없이 번갈아 서로 싸우는 것이다. 인심을 제어하고 도심을 저명하게 함으로써 비로소 대중지정(大中至正)의 도로 나아갈 수 있으니 그것은 정일(精一)의 공부가 아니고서는 안 된다. 그러므로 윤희는

정일(精一)이 지극하여 인심과 도심은 각각 그 법칙을 따라, 위태로운 것은 빠지지 않고 은미한 것은 어둡지 않아 대중지정의 도에서 나오면 『서경』의 이른바 ‘건중호민(建中乎民)’, 『대학』의 이른바 ‘지어지선(止於至善)’이 모두 윤표(允厥)을 말하는 것이다.<sup>3)</sup>

라 하여 정중(正中)의 도로 나아감으로써 비로소 인심도심은 본연의 모습을 되찾으리라 하였다.

이는 유학의 정도요, 공성(孔聖)의 지훈(至訓)이 아닐 수 없다. 어찌 윤희더러 ‘성인을 모독하고 자신을 내세우는[侮聖矜己]’ 자라 할 수 있겠는가. 어쩌다가 주자와 뜻을 같이하지 않은 점이 있다 하더라도 그것은 모성(侮聖) 아닌 모성(慕聖)의 지극한 충정 때문이었지 그 이상의 뜻이 윤희에게 있었을 리가 없는 것이다.

윤희는 21세에 과거에 나아가지 않을 것을 결심하고 줄곧 벼슬에 나아가지 않다가 숙종 원년에 사업(司業)으로(5911) 출사할 때까지도 그에게는 정치적 야심이라고는 없었던 것으로 기록된다. 그의 교우 관계만 하더라도 당색을 초월한 폭넓은 것이었음이 지적되고 있는 것으로도 짐작이 가는 것이다. 그가 말년에 초년에는 오히려 “내(송

3) 위의 책, 같은 곳. “精一之至 人心道心 各循其則 使危者不陷 微者不昧 而出乎大中至正之道 書所謂建中乎民 大學所謂止於至善 皆允厥之謂也”

시열)가 삼산에 이르러 윤모(윤휴)를 만나보고 그와 함께 3일 동안 학문을 논하였는데 우리들이 30년 동안 독서한 것은 참으로 가소로운 것이었다”<sup>4)</sup>라 하여 극찬을 아끼지 않던 10년 연상인 송시열에 의하여 죽음에까지 이른 사실은 아무래도 역사적 숙명으로 돌릴 수 밖에 없다.

이제 좀 더 윤휴를 위하여 시간을 기다려 보자. 앞으로는 그를 위하여 보다 많은 관심과 아울러 시간을 쓰도록 해야 할는지 모른다. 그리하여 그의 한국유학사에서의 올바른 위치를 찾도록 해주는 우리의 정성을 그를 위하여 바쳐야 할 것이다.

---

4) 『白湖全書』附錄5, 「年譜」. “吾至三山 見尹某 與之論學三日 吾輩三十年讀書 誠可笑也”【참고】 연보에 의하면, 이 글은 송시열이 송준길에 보낸 서한임을 밝히고 있다.



해제3

# 공재 윤두서 행장





## 소인(小引)

지난 7월(1970) 서화조사(書畵調査)의 임무를 띠고 필자는 최순우(崔淳雨)·정양모(鄭良謨) 양씨와 함께 공재공(恭齋公) 윤두서(尹斗緒: 1668~1715)의 해남구제(海南舊第)인 연동(蓮洞)에 들렀던바 종손 윤영선씨소장(尹永善氏所藏) 중에 공재공 및 「낙서행장(駱西行狀)」이 들어 있음을 찾아냈다. 후자는 잠시 뒤로 미루고 우선 전자인 「공재공행장(恭齋公行狀)」을 보면 백지 3반절(半切) 14장으로 된 소책자로서 얼른 보기에 허술한 품이 용이하게도 약 200여 년의 세월을 지탱해 온 것으로 보인다. 윤씨가문의 전통적인 보존벽이 아니었다면 이미 휴지 처분의 액(厄)을 면하지 못했을 것으로 짐작되는 만큼 이 소책자의 발견은 실로 공재공을 위해서나 우리 동호인들을 위해서나 다행한 일이 아닐 수 없다.

크기는 세로 25cm 가로 13cm로서 표지에는 그저 『가장(家狀)』이라고만 쓰여 있기 때문에 겉만 보아서는 누구의 행장인지 알 수 없으나 표지 한 장을 넘기면 「공재행장(恭齋行狀)」이라 서두에 쓰여 있음

---

\* 본 글은 1970년 12월 1일에 발행된 『미술자료』 제14호(서울: 국립중앙박물관)에 수록된 것이다.

을 보게 된다. 그리고 “선부군성윤씨휘두서(先府君姓尹氏諱斗緒)……”로 분명히 행장의 필자는 그의 아들 낙서(駱西) 윤덕희(尹德熙: 1685~ 1776)임을 의심할 나위 없다.

그런데 이 행장에 앞서 쓰인 『공재공가장초(恭齋公家狀草)』라는 8장 소책자 한 권이 동시에 발견되었음을 소개하지 않을 수 없다. 이 책자는 표지에 ‘신유제석(辛酉除夕)’이라 했으니 윤덕희 생존시의 ‘신유’는 윤두서 몰후 26년 만인 영조(英祖) 신유로서 1741년이다. 그러므로 「공재공행장」은 이 초본을 저본으로 하여 정리된 만큼 적어도 1741년 이후 윤덕희 졸년인 1766년 이전에 쓰인 것으로 추정할 수 밖에 없을 것이다.

지금까지 윤두서의 인물됨에 관한 기록으로는 『연려실기술(燃黎室記述)』·『창암집(倉岩集)』·『서화징(書畫徵)』의 범위를 벗어나지 않기 때문에 그의 졸년대마저도 미상인 채 극히 조락함을 면치 못하고 있다. 이제 여기에 나타난 정본과 이에 곁들여 초본까지를 참고해가면서 몇 가지 사실을 밝혀보려고 한다. 우선 정본을 다음에 소개하고 이에 대한 주해의 형식으로 이를 서술해 보겠다.

先府君姓尹氏諱斗緒字孝彥號<sup>1)</sup>恭齋 海南縣人 有諱孝貞號漁樵隱有德行文章 舉成均進士 贈戶曹參判 棄舉業 隱居教誨尹氏之業實基於此 生諱衢 號橘亭 文科校理 學行文章著於世 當中宗朝 與趙靜菴諸君子出人經輟 及已卯禍作 竄黜歸田 後贈吏曹判書 有二子諱弘中 文科禮曹正郎 後贈禮曹判書 諱毅中 文

1) 草本에는 ‘又號鍾崖’라 했는데 여기에는 빠져 있다. 韓國書畫人名典에는 ‘鍾崖’라 했고 國史大事典에 서도 ‘鍾崖’라 했는데 厓·崖는 通用하는 字이지만 草本의 기록에 의하여 厓보다는 崖로 쓰는 것이 좋지 않을까 한다.

科禮曹判書左參贊 以文學爲宣廟朝名卿 正郎公無嗣 以參贊公次子諱唯幾爲後 文科江原道觀察使 亦無嗣 以伯公禮賓寺副正諱唯深次子諱善道爲後 是爲孤山先生 登文科 官至禮曹參議 道義文章爲一世偉 自在韋布 慷慨言時事 累被譴謫 及孝廟昇遐 論時烈誤禮之失 幾陷大禍 特以 先王師傅竄三水 又遷光陽 肅宗即位 特贈吏曹判書諡忠憲 有三子 長諱仁美 文科 坐公故廢錮 肅廟初特贈司諫院獻納 生諱爾錫 宗親府典簿 仲諱義美 成均進士 出爲伯父學生諱善言之後 上承參贊公祀 有二子 次子諱爾厚 文科司憲府持平 出爲季父道德郎諱禮美之後 配令人全義李氏 禮賓寺參奉諱四亮之女 高麗大師掉之後相禮 贈吏曹參判 廣州李公必行之外孫 於東皐相公爲五世孫也 寔生公於海南白蓮洞舊第 卽<sup>2)</sup>純文王九年戊申五月二十日 公於兄弟爲第四也 出爲典簿公後 承大宗祀 所後妣淑人青松沈氏典簿 贈吏曹參判諱光泗之女 吏曹判書青松君諡懿憲諱諮之孫 兵曹參判 贈領議政全義李公諱命俊之外孫也 初典簿公無嗣 忠憲公於公兄弟始生 必筮之 公最吉 遂命典簿公子之 沈淑人卽受以襁褓 殷勤顧復 至于成立 慈愛殆踰己出 公及長 所後及私親之稱 口不曾斥言 雖他人言之 亦不欲聞之 凡所以忠養之方 靡不用極 尤以承順爲主 自在髫齡 文藝早成 筆法尤高 五六歲已能作大字草聖 見者嘖嘖稱賞 年十五有室 頎然有長人器度 人不敢以年少慢之 時典簿公已老 且多病 公左右就養無方 又能體幹蠱之義 奉蒸嘗以 誠遇宗族賓客各以其道 御奴僕 不威嚴 德容所接 人皆愛而敬之 年益壯 學隨而漸進 日勉爲文詞 出入場屋 儕類皆推讓焉 果中省解<sup>3)</sup>癸酉始登上庠 人恨其晚 甲戌丁簿公憂 丙子服闋 時公在京城 丁丑爲覲私親<sup>4)</sup>支菴公 往南鄉沈淑人命徵鄉庄宿債 公既南下 見債券所錄 其數夥然 不啻數千 而負者多貧

2) 顯宗九年으로서 顯宗의 시호는 元文인데 純文은 元文의 잘못이 아닐까?

3) 숙종 19년(1693)으로서 그의 나이 25세. 그 후 벼슬 한 경력은 없다.

4) 그의 養父로서 이름은 爾錫 『支庵日記』 3책(未發表)이 있다.

窮不能償 公憫之 取其券而焚之 聞者皆曰此仁人也 一時恰然稱誦 聲聞益藹  
 蔚 先是雖以親命治公車業 非其樂也 典簿公既下世 而黨禍又益熾<sup>5)</sup> 乃於是年  
 駭機至及於同氣 自是益無當世念 家務大小亦置而不問 益肆力於墳籍經傳子  
 史既皆該貫而究極焉 其外無書不讀 至於百家衆技之流 皆有以窮其志趣 如象  
 緯則既遍考諸方 而夜必行觀 以視其推步占驗之術 等數則按圖等 以驗夫量天  
 尺地之法 劉壽錫之所不能難也 兵流則凡世上所傳韜鈴之書 無一不經於眼 變  
 化闔闢之機 默運於方寸 而車甲兵刃之制 戰陣攻守之具 皆有所考證 嘗作正  
 義一篇<sup>6)</sup> 備論爲將之道 蓋公於諸家書 不但講說文字爲口耳之資而已 必務精  
 究研覈 得古人立言之意 體之身而驗之事 故所學皆有實得<sup>7)</sup>也 與<sup>8)</sup>玉洞李先  
 生早托金蘭之契 所居不遠 遇從無虛日 每相見 則討論經旨之餘 開懷劇談 上  
 自天人性命之源 皇天帝伯之道 元會運世之紀 禮樂度數之詳 以及歷代廢興 人  
 物高下 當世事務 家庭日用之微 莫不傾困倒廩 毫分縷析 夜以繼日 疊疊不知  
 止 其或間閤積久 則書疏往復不嫌煩復 蓋其相許相期之深 有非他人所可窺測  
 亦不欲苟且雷同 麗澤之益蓋可想也 自此以後 學問日益廣博 知識日益高明 理  
 無所不講 無所不解矣 少而學書 固已取法於鍾王 又傍及唐宋以下諸名公 及我  
 東諸家之法 亦皆試學而驗其長短焉 既又與李先生講求永字八法 深得古人不  
 傳之意 盡棄前日之所習 不泥於古法 自成一家之體 大而堂額屏障之題 小而尺  
 牘寸簡豆粒麻子之細 隨所遇而咸盡其宜 於是乎世之以筆名家 瞠乎風斯下矣  
 又以爲古篆八分之法 近世以來 益蔑裂無足觀者 遂廣搜秦漢以來金石遺文之  
 刊行者 潛究默玩 超然自得 凡於運筆作字之規 一洗東方千古之陋習 並與大

5) 甲戌獄事(1694)로서 少論 金春澤 등이 肅宗의 폐비 閔氏의 복위운동을 일으키자 이를 계기로 南人 閔黯 등이 少論一派를 제거하려다 실패하고 화를 당한 사건.

6) 失傳.

7) 經傳뿐만 아니라 術數學·數理學·兵家書 등 그의 독서범위를 짐작할 수 있다.

8) 未詳 要參考注記.

小印章篆刻之法 而曲盡其妙 士大夫之好古博雅者 不敢措一辭瑕議 而得其點墨 則藏弄而爲寶焉<sup>9)</sup> 至於繪事 公固不屑 而時於翰墨之暇 隨意揮灑 不惟肖物之爲主 精神意態宛轉活動 曠韻高致 有非積學之力所可及<sup>10)</sup> 論者 以爲自麗羅至于本朝 數千百年之間 未有能臻其域者也 好賢樂善之心 自少時已然 雖至微賤之人苟有一藝一能之可取 則必愛惜而眷待焉 是以貴賤賢愚咸得其歡心 知者仰其德而敬服焉 不知者見其才而慕悅焉 賓客絡繹 戶外之屨常滿 或有人所共知之世嫌 苟其人可交 則擺脫畦畛 親厚無間 淺見之士或多疑謗 而亦不以介意也 蓋其取人之道 不以門地色目爲之區別 而權衡在心 人所輕忍而或有所取 衆所推翻而或有所不取 若夫婚取之道 則不慕貴勢 不論貧富 惟觀其家法性行之如何而取捨焉 又常私語家人曰某人心志如此 是乃善人也 某人志趣如此 是乃不吉人也 將來成敗亦當如此如此及後考之 則一如公言 如合符節 而累經世變 故家大族或多不免於禍網 獨公連姻之家 無一染污者 人始服公之先見 果不爾也 自忠憲公以來 世守家法 固有異於流俗 而又與李先生研究禮儀 考古而驗今 四禮之外居家凡百儀節無不講明 又遣諸子就學於其門 而必先授小學 熟讀成誦然後次及他經 使於執業請益之餘 必以步移唯諾 起居拜揖之節 晨夕講習焉 其在父兄之側 整衣冠跪坐 無敢喧嘩戲謔 晨起盥櫛 拜見寢所 夕而凡就寢亦如之 無取畜蒲博之具 市井鄙俚之語無敢出口 不欲治舉業者 亦不强之 其言辭動止 不問可知爲某家子弟也 左道不經之說 一并斥絕 如談命說相之類 非惟不之問 亦未嘗及於言議 巫覡祈禱之術禁抑尤嚴 東俗畏痘 痘家例設床卓 而多供肴羞 朝夕虔禱 公常憫其愚迷不曉 作<sup>11)</sup>痘神論以警之 及其家有痘 則必令撤去床卓 婢僕皆爲之駭且懼焉 而痘亦無他 公家遂以爲法 至今遵行焉 祭祀之

9) 繪事보다도 書藝에 더욱 정진했음을 알 수 있다.

10) 여기 論者는 洪得龜(1653~)로서 李觀中葉 畫家. 호는 蒼谷. 燃黎室記述에 의하면 “洪得龜 見其畫館與馬驚曰恭愍以後無此作由是終名焉”이라 했다.

11) 失傳

節 則一遵忠憲公遺法 雖有一二古今之異宜者 未嘗輕改 家力雖或窮匱 亦必盡其豐潔 必誠必敬 或有私屠之肉 則戒不得買用 曰享先之用豈可以禁物薦之乎 沈淑人壽躋大耋 奉養之道益致其誠 便身之具 適口之味 無所不備 凡所意欲 竭力奉承 雖或己所不欲 曲意從之 又或以琴歌娛樂之務 以順適其意 自奉之節 則豐儉之間元無留意而營爲者 衣服則不喜溫厚 所着極爲單薄 雖當大寒之日 寢室不設屏簇出入不着毛物 飲食則不取膏粱滋味 而惟嗜恬淡 朝晡兩時之外 雖春夏不進午飯 少時酒戶頗寬 雖連舉大爵 未見有洒氣 典簿公嘗戒之 其後一不沾唇 晚年雖飲之而適性而止 未嘗至醉 素有馬癖 恒畜駿駒 而子弟出入雖或郊外遠地多令步行 嘗有所往而適無騎 借乘於人 至中路問之 則乃驛馬也 卽還其馬而步歸 蓋不欲濫騎也<sup>12)</sup> 自上世世業頗裕 人稱有素封之樂 至于曾無尺寸調度 而子姪漸益衆盛 用度漸益浩穰 又好施與 周人之急 恤人之困 如恐不及 親知之貧者 或遇寒無衣 則雖身上所着新衣脫而與之 無所留難 以是財穀每患不足 而公處之泰然 廣州人朴泰亨濟南之裔也 早喪父母 孤乃無依 公聞而憐之 且見其人多有可取 遂取而養之 視遇一如家人 既長 爲之娶婦 婦行見舅之禮於公 而夫婦事之如父母 及公之卒 爲行三年之制 其子孫亦體厥考之心 遇公忌辰 必送助祭之需 常常來見 如天屬之親無異 聞者莫不多公之義 而又歎朴生之能不負德也 李河濟者宗室桂林君之子也 慷慨好義氣 人無知者 公延置家中 其人雖貧賤 見齷齪之人 欲唾罵之 獨於公心悅誠服 其他慕義聞風 出入門下者不可殫記 然公不喜交遊 恬靜自守 吊喪問疾之外足不出門 非客來之時則手不釋卷 雖巨編大帙不終日而盡閱首尾 乃至稗官小說 無不涉獵 以爲多識之助 中國輿圖及<sup>13)</sup>我國地理 皆所領略 而我國則山川去來 道里遠近 城

12) 그의 馬癖은 駿馬를 기르는 데 있지 함부로 타는 데 있지 않았음을 알 수 있다.

13) 정약용은 그의 「跋恭齋朝陽郡圖障子」에서 鄭附錄의 朝陽郡圖와 비교하여 “右朝陽郡圖一幅 余外祖尹恭齋之所作也 鄭氏本鴨綠江西南至義州義州視白頭山北極出地幾差三四度 今此本鴨綠曲流而微南 白頭與義州不甚南北 此其有異於鄭本者也 然於三南島嶼洋密不遺而鄭本並略之 此鄭本之

郭要衡 詳悉無遺 既爲之圖 又爲之記 與涉歷者開卷而驗之 歷歷如指掌 凡諸工匠技巧 亦皆曉解 善惡工拙莫遁於鑑別之中 執藝而役於公家 一經指揮 則手法必長一層 得國手之稱焉 中華琴瑟之制我國之人未有者 公嘗遍考古書 參以己意 刳造七絃之琴 乃以掌樂所藏唐琴校之 體樣制式不差寸分 又作手中小弩及望海圖 不特此也 凡冠服器皿之古有而無者 亦皆講究 而論說可以意造 亦富如此琴也 公雖謙虛自居 聲譽益彰 婦孺輿僮 皆能言之 年非老耄 人以長老待之 身在韋布 世以公輔期之 適有時宰之當路者 以名薦聞於朝 繼有掌西銓者將擬於洗馬之窠 公聞之 因所親人 多般諭止 事遂寢焉 我國朋黨之禍已成鋼弊 用捨臧否 隨其好惡而低昂焉 世無是非 固已久矣 忠憲公以孤忠直道 積被時人之齟齬 後嗣之爲世標榜 在所難免 公獨心無適莫 東西二字口未嘗言 亦不肯枉己循人 求媚於世 而推轂之言乃出於時宰 公論之不可誣 斯亦可見矣<sup>14)</sup> 壬辰丁沈淑人憂 送終之具 營辦有素 棺槨衣衾之美 無缺於情文 自卿士大夫以至于醫譯吏胥爭來赴吊 填街咽巷 致客之盛雖卿宰之家未或過之云矣 遂祔葬于典簿公墓 自遭大喪 家道益滂落 百口濟活無策 不得已爲就食之計 癸巳春 遂舉室捲下于南鄉<sup>15)</sup>有蓮蒲<sup>16)</sup>二庄 皆有田宅庄戶 而白蒲卽地臨大海 風氣尤

疵也 又鄭本於諸山作峯巒高下之形 竝從紙面令峯向上 故山之向背不明 而其脈絡散漫斷續 此本於山脈只作樞屈狀 至名山碑曾蒼茂竝無峯巒上下 有若自天俯視者 然此於畫法自然 恭肅畫藝絕世 此所以得其法也”라 하여 우열을 논한 바 있다.

14) 黨禍에 휩쓸리지 않고 세속에 초연했던 그의 기개를 엿볼 수 있다.

15) 恭肅는 肅宗三十八年 壬辰년(1712)에 養母喪을 치르고 生計가 막연하여 그의 나이 44세 때 그의 출생지인 해남으로 귀향한 후 얼마 되지 않아 48세의 아쉬운 나이로 세상을 떠났지만 거기에는 이 행장에 기록되지 않은 깊은 사연이 있다. 우선 燃藜室記述의 節을 읽어보도록 하자. “肅廟末年將模御容 苟以畫名無論朝士章布皆隸于廳役 時斗緒適居憂 上欲起復召之議大臣 南九萬議曰禮曰君子 不奪人之親亦不可奪親 惟金革之事無避 今御容摹寫 事體雖極重 似與金革之急有異 上之使之是謂奪人之親 下之承命是謂奪親 決非盛世之所宜有也 至於金革之事公羊傳猶以爲君使之非也 臣行之體也 而况非金革而可以使之乎 國之維持在於禮防之嚴 不可輕有所變壞 且命下之後當之者終不承命 則徒損國體無益於事 此亦不可不慮 斗緒耻之太歸海南 仍絕筆不作未幾沒”이라 하였으니, 공재의 낙향은 생계의 문제보다도 숙종의 영정에 관련하여 南九萬의 반대에 부딪치자 우울한 심경으로 서울을 떠나게 된 데에서 이루어졌음을 알 수 있다. 남구만(1629~1711)은 당시 소론의 거두로서 남인 尹孤山의 후예인 공재를 좋아했을 리 없고 이상의 반대 이유는 하나의 구실이었다고 보기 않을 수 없다. 어쨌든 결과는 공재에게 한 사람을 안겨 주었고 그 때

不佳 故雖或往來兩庄 而多在白蓮 旣歸鄉園 親戚奴僕歡欣愛戴 而南土之俗 頑貴巧猾 不可教率 雖官令或不畏戢 而一聞公言 無敢違忤 其在平居 雖僮指之最幼且賤者 未嘗斥呼爲此漢彼漢 必以名呼之 或有過誤亦不輕加呵叱 一言之教嚴於斧鉞 其或有不可原恕者 雖施重刑 不可懷冤 自少至老 雖當急遽倉卒之際 不見其有疾言遽色 談笑諧謔之際亦不至絕倒哄堂 容貌辭氣之驗於外 重厚尊嚴 自然使人有起敬者 歲適大浸 沿海列邑皆成赤地 白蒲以臨海之故 被災特甚 人心皇皇 莫保朝夕 官家雖有調賑之政 而亦無實惠 蒲庄四山禁養歲久 樹木頗茂 公命村人合刀斫伐 以爲煮鹽資生之道 一村數百戶人民賴此全活 不至流散死亡之境 至今傳以爲美談 甲午春聞伯氏學生公訃 蓋公之在世 昆弟只有伯仲二公 公於南下之日 約以遲待數年 家力稍蘇 則捲以北歸 卜得畿內靜地 兄弟團聚 以爲晚年湛樂之地矣 年事大歉 計未及就 而區忽至 慟裂之外 重念孤姪輩無依 不忍遠離 寄書使之奉几筵南下 其餘在京諸從子亦隨而下來 同止于玉泉庄舍<sup>17)</sup>即支菴公舊居也 距白蓮二十里 公馳往握手相慟 彼此源源來往 眷念撫教 有加平昔 公自三十許歲 已見二毛 及此苦塊之中 繼遭重憾 雖能抑情節哀 鬢髮迨過班白 精力非復前日之比矣 兼之以不服水土 數年之內 寧日常少 榮衛之損傷固已多矣 乙未冬偶感寒疾 遂以十一月二十六易貨于白蓮舊第 享年四十八<sup>18)</sup> 遠近聞者知與不知齋咨流涕 如喪親戚 有一野老謂同儕

문에 絶筆不作의 失意로 未幾沒의 슬픔을 갖게 했던 것이다.

그러나 그로부터 약 23년이 지난 영조 11년 을묘(1735)에 永祿殿 影殯 移墓의 계획이 있다. 공재의 아들 駱西가 이에 밝힌 바 되었다. 이때에 낙서공은 그의 아들 靑臯가 쓴 낙서행장에 의하면 (未發表) 「以年老眼昏謝之」라 하였으나 그 후 또다시 戊辰年(1748, 英祖二四)에 肅廟御容 改墓 때는 英祖는 특히 趙榮祐와 함께 낙서를 소명하였던 것이다. 이때도 전처럼 사퇴하였으나 영조는 “此吾家大事也木可委之於無識書員輩欲得在傍監董隨事指揮而已”라 하여 그의 사퇴를 받아들이지 않았다. 이번만큼은 감히 사퇴하지 못하고 왕의 곁에서 이 일을 마치었다. 영조는 課試를 치르지 않고 그에게 六品職인 司饔院主簿의 벼슬을 持命으로 주었던 것이다.

숙종 영정 때문에 공재는 怏怏不樂하였는데 그의 아들 낙서는 이 때문에 6품직의 벼슬까지 하게 되었으니 그 사이 36년밖에 되지 않지만 세월이란 아마도 잣곳은 장난꾸러기인 것도 같다.

16) 蓮蒲는 白蓮 白蒲로서 다 해남군 내에 있다. 백포는 사망의 縣山面.

17) 海南郡 玉泉面.



曰公今至此 斯民無福 山僧聞之 歎曰如可贖也 何惜吾身 訃聞 漢師士友相吊  
 有廢食而哭者 玉洞李先生作哀詞曰欽君姿善信 敬子志公平 海濶知模範 春和  
 見性情 常懷充國智 竊慕令公誠 絕藝還妨德 無端掩重名 又於戊戌遷窆時 操  
 文而哭之 其略曰 嗚呼 天未欲安斯世耶 何奪公之速也 天既賦公以宰相之器  
 又畀公以禦敵之才 仁厚寬弘之德 公平正直之志 周通敏達之智 宏博之識 絕  
 額之藝 不可復見於今世云云 公之平生大略不待他言 惟此一篇 足以傳信於百  
 代也 公平日不以詞翰自任 所著詩文 具眼者皆以爲非俗儒所可及也 有私稿二  
 卷 又嘗以先世行蹟多泯沒不傳 採拾家庭聞見及故老所傳 又考據文籍之可信  
 者 作爲家乘 且哀集遺文 別爲一書 將謀鋟梓 以壽其傳矣 書未成而公已卒矣  
 若乃補其闕漏而續成之 是子孫之責 而京鄉遷移之際 文籍多散亡 遺稿一卷及  
 家乘皆遺失 痛矣痛矣<sup>19)</sup> 明年春 權厝于康津白道面幹頭里橘亭公墓下 戊戌移  
 窆于嘉平朝宗面圓通山下 蓋公遺意 不欲久滯南土 故諸孤子不敢負之 有此新  
 卜 其後堪輿家 多言其不吉 以己酉夏改葬于金蒲江邊龜伏亭 又有毀者 丙寅遂  
 遷奉坡州新屬面牛尾曙已坐亥向之原 壬申宗家大歸南土千里外 香火未能及時  
 禁伐不得其宜 且多有毀之者 故諸孫共議 壬寅春移奉于康津坡之大面德井里  
 冬族人興毫商來東都輩以其私墓至有撥之變 癸卯春 改窆于蓮洞漁樵隱公墓下  
 甲坐之原 又爲堪輿所短 甲辰初夏移葬于靈巖王泉面竹川道林亭甲坐庚向之地  
 前妣祔左 繼妣祔右 皆同穴 前妣全州李氏 承旨諱○○之女 左議政諱○○之  
 孫 判書諱○○之曾孫 安原君權○○之外孫 丁未生 乙巳十月初三日卒 舉二男  
 一女 以其早世行蹟無傳焉 初葬南陽 後與公墓累遷皆同穴 繼妣完山李氏 義  
 禁府都事諱○○之女 進士 贈參判諱○○之孫 縣令 贈承旨諱○○之曾孫 僉

18) 乙未冬은 속중 41년(1715)이다.

19) 『恭齋文集』으로서 2권이 있었는데 1권은 잃어버리고 1권만은 남아 있다(海南尹永善氏所藏). 내용은 거의 詩文이다.

樞金○○之外孫 甲寅生 稟賦清淑 性度貞閑 救父屏窩李參判諱群徵養爲己女  
 教訓有方 克成淑哲 必期擇耦而歸之 及見公德器出凡 仍延館 遂歸于尹氏之  
 門 奉養舅姑 克其誠孝 承事君子 盡其敬禮 尤於前妣二胤 篤加哀矜慈愛 以他  
 人視之 不知其非己出也 訓子女以義方 接賓親以敬禮 至於僕御 莫不得其歡心  
 一門之內和秉霽靄然也 親戚鄉黨咸嗟賞之 曰信乎君子之賢偶也 逮公卒之翌  
 年丙申五月二十七日卒 前後妣同窆公墓 舉七男二女

### 【번역문】

선부군(先府君)의 성은 윤씨(尹氏)이고 휘(諱)는 두서(斗緒), 자는 효  
 언(孝彦), 호는 공재(恭齋)이며 본관은 해남이다. 휘 효정(孝貞)이란 분  
 이 있는데 호는 어초은(漁樵隱)으로 덕행과 문장이 있고 성균관지로  
 천거되었으며, 호조참판을 증직받았다. 과거 공부를 포기하고 숨어  
 지내며 후학을 가르치니, 윤씨의 가업은 사실 이분에게서 기초하였  
 다. 휘 구(衢)를 낳으니 호는 굴정(橋亭)이다. 문과교리로 학행과 문장  
 이 세상에 드러났다. 중종조에 정암(靜庵) 조광조(趙光祖) 등 여러 군  
 자들과 함께 경악(經幄)에 출입했다. 기묘사화가 일어나자 쫓겨나 시  
 골로 돌아갔다. 뒤에 이조판서를 증직받았다.

두 아들이 있으니 휘 홍중(弘中)은 문과에 급제하여 예조정랑인데  
 뒤에 예조판서를 증직받았고, 휘 의중(毅中)도 문과에 급제하여 예조  
 판서와 좌참찬을 지냈다. 문학으로 선조조의 명경(名卿)이 되었다.  
 정랑공(正郎公)은 아들이 없어, 참찬공의 둘째 아들 휘 유기(唯幾)로  
 후사를 삼으니, 문과에 급제하여 강원도 관찰사를 지냈으나 또한 아  
 들이 없어 백씨 예빈시(禮賓寺) 부정(副正) 휘 유심(唯深)의 둘째 아들  
 인 휘 선도(善道)로 후사를 삼으니, 이분이 고산(孤山) 선생이다.

문과에 급제하여 벼슬이 예조참의에 이르고, 도의와 문장이 한 세상의 우뚝함이 되었다. 유생으로 있을 적에 강개한 마음으로 시사를 말해 여러 차례 유배되었으며, 효종이 승하하자 송시열(宋時烈)의 오례(誤禮)의 잘못을 말했다가 거의 큰 화를 당할 듯하였다. 특별히 선왕의 스승이라 하여 삼수로 귀양 갔다가 다시 광양으로 옮겨졌다. 숙종이 즉위하여 특별히 이조참서를 증직받았고, 충헌이란 시호를 받았다.

세 아들이 있으니, 장자는 휘 인미(仁美)인데 문과에 급제하였으나 아버지의 연고에 연좌되어 자격이 박탈당했다. 숙종 초기에 특별히 사간원(司諫院)의 헌납(獻納)을 증직받았다. 휘 이석(爾錫)을 낳으니 종친부(宗親府) 전부(典簿)를 지냈다. 둘째 아들은 휘 의미(義美)로 성균관 진사를 지냈다. 출적(出籍)하여 백부 학생 휘 선언(善言)의 후사가 되어 위로 참찬공의 제사를 받들었다.

두 아들이 있으니 둘째아들 휘 이후(爾厚)는 문과에 급제하여 사헌부 지평을 지냈는데 출적하여 계부 도덕랑(道德郎) 휘 예미(禮美)의 후사가 되었다. 모부인[配令人]은 전의 이씨(全義李氏) 예빈시(禮賓寺) 참봉 휘 사랑(四亮)의 딸이고, <사랑은> 고려 태사 도(掉)의 후손으로 벼슬이 상례(相禮)이며 이조참판을 증직받았다. 광주(廣州) 이필행(李必行)의 외손으로 재상 동고(東皐: 李浚慶)의 5대손이다. 이분이 공을 해남 백련동 옛집에서 낳으시니 곧 순문공(純文王) 9년 무신 6월 20일로 공은 형제 가운데 넷째이다. 출적하여 전부공의 후사가 되어 대종사를 받들었다. 전부공의 부인은 숙인(淑人) 청송심씨(靑松沈氏) 전부(典簿) 증 이조참판 휘 광사(光泗)의 딸이며 이조판서 청송군 시호 의헌(懿憲) 휘 액(詒)의 손자이며, 병조판서 증 영의정 전의이씨

휘 명준(命俊)의 외손이다. 처음 전부공에게 후사가 없자 충헌공(忠憲公)이 공의 형제보다 처음 태어나 반드시 점을 쳐보니 공재공이 가장 길하여 전부공을 아들을 삼게 했다. 숙인 심씨가 곧바로 강보로 받아가지고서 은근히 보살피 성장하기에 이르자 자애가 자기의 소생보다 더했다. 공이 성장하여 양부모니 친부모니 하는 칭송을 일찍이 물리치며 말한 적이 없고 비록 다른 사람이 말하여도 또한 듣고자 아니하였다. 충양(忠養)하는 방법을 다하지 않음이 없고 더욱이 승순(承順)을 위주로 하였다.

여러서부터 문예가 일찍 이루어졌는데 필법(筆法)이 더욱 고상하였다. 5~6세에 이미 대자(大字)와 초서를 잘 쓰니 보는 사람들이 소리쳐 칭찬하였다. 나이 15세에 결혼하여 헌걸차게 장인기도(長人器度)가 있어 사람들이 감히 어린 나이로 함부로 하지 않았다. 당시 전부공이 이미 늙고 또 병이 많아 공재공은 좌우에서 백방으로 보살피고 또 능체(能體) 간고(幹蠱)의 의로움을 몸소 했다. 공재공은 정성으로 제사[蒸嘗]를 받들고 종족과 빈객을 대접할 적에는 각각 그 도로 하였고, 노복을 부릴 적에는 위엄으로 하지 않고 덕용(德容)으로 접대하고 사람들은 모두 사랑하고 존경하였다.

나이가 더욱 들어 학문이 수반되어 점점 진보했으며 날로 문사에 힘쓰고, 과거 시험장에 출입할 적 추양(推讓)하였다. 과연 성시(省試)에 합격하여 1663년 비로소 상상(上庠)에 오르니 사람들은 그 늦음을 한탄했다. 갑술년(1694)에 전부공의 상을 당하시어 공재공은 병자년(1696)까지 복을 마쳤다. 당시 공재공은 서울에 있었다. 정축년(1697)에 친아버지 지암공(支菴公)을 뵈러 남쪽으로 내렸다. 숙인 심씨께서 향장(鄉庄)의 묵은 빛을 받아 오라 명하였다. 공이 남하하여

채권에 기록한 것을 보니 그 액수가 많아 수천일 뿐만 아니라 빚진 사람들이 대체로 빈궁하여 갚을 수 없어 공재공은 가엽게 여기고 그 채권을 취하여 불태워버렸다. 들은 사람들이 모두 이 어진 사람이라고 하니, 일시에 흡연(怡然)히 칭송하여 성문이 더욱 떨쳤다. 이보다 앞서 비록 아버지의 명으로 과거 공부를 하였지만 그렇게 즐겁지 않았다. 전부공은 이미 세상을 떠나시고 당화는 또 더욱 치열하여, 이해에 놀라운 기미가 동기간에 이르니, 이로부터 더욱 세상에 마음이 없어져 집안의 크고 작은 일도 내버려두고 묻지 않았다. 더욱 분적(墳籍)·경전(經傳)·자서(子史)에 힘써 이미 모두 널리 꿰뚫고 그 극치를 탐구하였다. 그 외로 책이라면 읽지 않은 것이 없고 백가(百家)와 중기(衆技)의 종류에 이르기까지 모두 그 지취를 궁구하였다. 상위(象緯)와 같은 것은 이미 여러 지방을 두루 고찰하며 밤이면 반드시 돌아다녔으며, 그 추보점험(推步占驗)의 기술을 보고 등수(等數)에서 도등(圖等)을 안찰하여 양천척지(量天尺地)의 법을 증험했으니 이는 유수석(劉壽錫)도 어려워한 것이다. 병류(兵流)는 무릇 세상에 전해오는 도검(韜鈴)의 서적 가운데 그 어느 하나도 눈에 거치지 않은 것이 없어, 변화합벽(變化閭闕)의 기미가 묵묵히 방촌에서 운전하며 거갑(車甲)·병인(兵刃)의 제도와 전진(戰陣)·공수(攻守)의 도구도 모두 고증한 것이 있어, 일찍이 『정의』 1편을 짓고, 장수가 되는 도리를 자세히 의논하였다. 대개 공재공은 제가서에서는 다만 문자를 강설하여 구이의 자료로 삼았을 따름이 아니다. 반드시 정밀하게 연구하고 조사하는 데 힘써 고인입언(古人立言)의 뜻을 터득하여 몸으로 체득하고 일에 징험하였기 때문에 배운 것은 모두 실득(實得)이 있었다. 옥동(玉洞) 이선생과 일찍 금란(金蘭)의 계를 맺었는데 거처하는

곳이 멀지 않아 만나 공유하는 것이 헛된 날이 없었다. 매일 서로 보면 경전의 뜻을 토론하고 희극적 말로 회포를 풀었다.

위로 천인성명(天人性命)의 근원, 황왕제백(皇王帝伯)의 도(道), 원회운세(元會運世)의 기(紀), 예악도수(禮樂度數)의 자세함으로부터 역대의 폐흥(廢興), 인물의 고하, 당세의 세무, 가정일용의 적은 일까지 마음을 숨김없이 드러내 세밀하게 분석하였는데 밤이 낮을 이어가며 열심히 하여 그만 둘줄을 알지 못하였다. 혹 소원함이 오래 쌓이면 편지 왕복을 번거롭게 여기지 않았다. 대개 서로의 허락과 기대가 깊어 타인이 엿보아 헤아릴 수 있는 바가 아니고 또한 구차하게 뇌동하고자 아니하였으니 이택(麗澤)의 이익을 상상할 수 있었다. 이로부터 학문이 날로 더욱 넓어지고 지식이 날로 더욱 고명하게 되어 이치가 강마되지 않음이 없고 이해되지 않음이 없었다. 어려서 글씨를 배웠는데 진실로 이미 종왕(鍾王)에게서 법을 취하고, 또 한편으로 당송 이하 여러 명공(名公)과 우리나라 제가의 법도 또한 모두 시험삼아 배우고 그 장단을 증험했다. 이윽고 또 이선생과 영자팔법(永字八法)을 강고하여 옛사람이 전하지 않은 뜻을 깊이 터득하고 전일의 익힌 것을 모두 버리고 고법에 매이지 않고 스스로 일가의 체를 이루어 크게는 당액(堂額)·병장(屏障)의 제(題)와 적게는 척독(尺牘)·춘간(寸簡)·두립마자(豆粒麻子)와 같은 작은 것까지도 경우에 따라서 그 마땅함을 모두 얻었다. 이에 세상에서 필명가로서 눈을 부릅뜨고 바라보았다. 또 고전(古篆)과 팔분(八分)의 법이 근세이래로 더욱 쇠멸하여 볼 만한 것이 없었으므로 공은 진한(秦漢) 이래 간행된 금석유문(金石遺文)을 널리 수집하여 침잠하여 고구하고 묵묵히 완상하여 초연(超然)히 자득하였다. 무릇 운필작자(運筆作字)의 규모는 동방천

고(東方千古)의 더러운 습관을 한번에 씻어버렸고, 아울러 대도인장(大小印章)과 전각(篆刻)은 그 오묘함을 곡진하였다. 사대부 가운데 호고박아(好古博雅)하는 사람들은 감히 한 마디도 흠잡지 못하고 그의 한 점의 글씨를 얻으면 장롱(藏弄)하며 보물로 여겼다. 회사(繪事)에 이르러서는 공재공은 본래 조출하게 여기지 않고 때로 한묵(翰墨)의 여가에 내키는 대로 그림을 그렸다. 초물(肖物)을 위주로 하였을 뿐만 아니라, 정신과 의태(意態)는 완전히 생동하였고, 광운(曠韻)과 고치(高致)는 적학(積學)의 노력으로 의논할 수 있는 것이 아니었으니, 고구려와 신라 이래 본조(本朝)에 이르는 수천백 년간 그 영역에 이를 수 있는 자가 있지 않다고 하였다.

어진 사람을 좋아하고 선을 즐겨하는 마음은 소년시절부터 이미 그러하였다. 비록 지극히 미천한 사람이라도 진실로 취할 만한 한 가지 예능(藝能)이 있다면 반드시 사랑하고 아끼며 다정하게 대하였다. 그래서 귀천현우(貴賤賢愚)들이 모두 그 환심을 얻었다. 아는 사람은 그 덕을 우러르며 경복하고 알지 못하는 사람은 그 재주를 보고 모열(慕悅)했다. 빈객이 계속 이어지고 방문 밖의 섬돌에는 신들이 항상 가득하였다. 혹 남들이 함께 아는 선대의 혐오가 있어도 진실로 교류할 만한 사람이라면 차별을 하지 벗어던지고 간격 없이 친하고 후하게 지냈다. 천견한 선비가 혹 의심하고 비방해도 또한 개의치 않았다. 대개 사람을 취하는 도는 문벌, 지역, 당파로 구별하지 않고 권형(權衡)이 마음에 있어 사람들이 가볍게 여기고 잔인하게 여겨도 혹 취하는 바가 있고, 많은 사람들이 추번(推翻)하여도 취하지 않는 바가 있었다. 만약 혼취(婚取)의 도는 귀세(貴勢)를 사모하지 않고 빈부를 거론하지 않는다. 오직 그 집안의 법과 성품과 행동이 어

떠한가를 보고 취사하였다. 또 항상 사사로이 집안 사람에게 말하기를 “모인의 심지가 이와 같으니 이러한 분이 착한 사람이며 모인의 지취가 이와 같으니 이러한 사람이 바로 불길한 사람이다. 장래의 성패가 또한 마땅히 이와 같아야 한다”고 했다. 뒤에 조사해 보니 한 사람은 공이 말한 것처럼 여합부절하여 여러 차례 세번을 꺾어 고가(故家)와 대족(大族)이 혹 화망을 면하지 못함이 많았다. 유독 공과 혼인한 집안은 하나도 연루된 사람이 없어 사람들이 비로소 공재공의 선견이 과연 틀리지 않았음에 감복하였다.

충헌공(忠憲公) 이후로부터 대대로 가법을 지켜 진실로 세속과 다름이 있었고, 또 이선생과 예의를 연구하고 고법을 상고하고 현실에 징침하여 사례(四禮) 외에 집안의 일상생활에서 여러 의절(儀節)이 강명되지 않음이 없었다. 또 여러 아들에게 그 문하에 취학하도록 하였는데 반드시 먼저 『소학』을 읽고 숙독하여 암송한 연후에 다른 경전을 미치게 하였다. 집업청익(執業請益)의 나머지에 있어서는 반드시 발걸음을 옮기고 부름에 답하는 것과 기거하고 배움(拜揖)하는 절차를 아침저녁으로 강습하도록 하였다. 부형의 곁에 있을 적에는 의관을 바르게 하고 무릎을 꿇고 앉아 있었으며 감히 시끄럽고 상스러운 말을 하지 못하게 하였다. 새벽에 일어나 세수하고 부모님의 침소에 나아가 문안드리고 저녁에 잠자리에 나아가서도 또한 이와 같았다. 내기하는 도구를 모으지 않았으며 시정배들이 하는 상스러운 말은 감히 하지 못하게 하였으며 과거공부를 하고자 않는 자는 또한 억지로 시키지 않았으며, 그 언사나 행동거지를 보면 묻지 않고도 누구 집안의 자제인지를 알았다. 도에 어긋난 올바르지 않은 말은 아울러 배척하고 끊어버렸다. 운명을 말하고 관상을 말하는 유와 같



은 것은 묻지 않았을 뿐만 아니라 또한 어의(言議)에 미친 적이 없다. 무당들이 기도(祈禱)하는 방술을 금하는 것이 더욱 엄격하였다. 우리나라 풍속에 천연두를 두려워하였다. 천연두를 앓는 이의 집에는 상탁을 마련하고 안주와 음식을 많이 제공해주고 아침저녁으로 경건히 빌었다. 공재공은 항상 그 우미(愚迷)하여 밝지 못한 이를 마음 아프게 여겨 「두신론(痘神論)」을 지어 경계시키고, 그 집에 천연두 환자가 있으면 반드시 상탁을 철거시키도록 하니 노비들이 모두 그것을 놀라고 두려워했지만 또한 천연두로 앓는 다른 사람이 없었다. 공재공의 집에서는 마침내 이것을 법으로 삼아 지금까지도 준행하고 있다. 제사의 절차는 한결같이 충헌공의 유법을 준수하니, 비록 하나둘 고금의 다르고 마땅한 것이 있더라도 일찍이 가벼이 고치지 않았다. 집안의 가세가 비록 혹 궁핍하여도 반드시 그 풍성하고 깨끗함을 극진히 하는데 반드시 성과 경으로 하니, 혹 사도(私廬)의 고기가 있으면 사서 쓰지 못하도록 경계하면서 “조상에게 제사 지내는 용품을 어떻게 금물(禁物)로 바칠 수 있겠는가”라고 하였다.

숙인 심씨께서는 수가 대노(大耋: 80세)에 이르렀는데, 봉양(奉養)의 도는 더욱 그 정성을 다하고 몸에 편한 도구와 입에 맞는 맛은 구비하지 않음이 없었다. 무릇 뜻하고 원하는 것이라면 힘을 다해 받들었고 비록 자기가 하고 싶지 않은 것이라도 뜻을 다해 따랐으며, 또 혹 금가(琴歌)나 오락(娛樂)의 임무로써 어머니의 뜻을 순순히 맞추었다. 자신을 받드는 절차는 풍검(豐儉)의 사이에는 원래 염두해 두어 영위하지 않았고, 의복은 온후(溫厚)한 것을 기뻐하지 않고 입는 것은 지극히 홉옷만을 입었다. 비록 혹한의 날이라도 침실에 병풍을 설치하지 않고 출입할 적에는 털옷을 입지 않았다. 음식은 기

름진 고기와 맛있는 음식을 취하지 않고 오직 염담(恬淡)만을 즐기고 아침저녁 두 끼니 외에는 비록 봄과 여름이라도 점심 밥을 먹지 않았다. 젊었을 적에는 주량이 자못 대단하여 비록 큰 술잔으로 연거푸 마셔도 주기(酒氣)가 있는 것을 보지 못하였다. 전부공이 일찍이 경계하자 그 뒤로 한번도 입에 대지 않으셨다. 만년에는 비록 술을 마셔도 기호에 맞추면서 그만두고 취하는 데 이르지 않았다. 평소 마벽(馬癖)이 있어 항상 뛰어난 망아지를 길렀는데 자제들이 출입할 때는 비록 먼 지방이라도 대부분 걸어가도록 하였다. 일찍이 멀리 갈 곳이 있었는데 마침 탈 말이 없자 사람에게 말을 빌려서 타고 갔다. 중간에 이르러 묻고서야 바로 역마(驛馬)였음을 알았다. 곧바로 그 말을 돌려보내고 걸어서 돌아왔다. 이것은 대개 함부로 말타려 하지 않은 것이다.

조상으로부터 대대로 가업이 자못 넉넉하여 사람들이 소봉(素封)의 즐거움이 있다고 일컬었는데 조금도 재산을 불리는 것이 없는데 이르렀지만 자질(子姪)들이 점점 더욱 많아질수록 용도(用度)가 점점 더욱 넓어졌고, 또 베풀어 주기를 좋아하여 남의 급함을 보살펴주고 남의 곤궁함을 불쌍하게 여기면서 미치지 못할까 두려워했다. 친지 가운데 가난한 사람이 옷 없이 추위를 만나면 비록 자신이 새옷을 입었더라도 벗어서 주는 데 주저하거나 어려워하지 않았다. 그래서 재물이나 곡식이 매양 부족함을 걱정했으나 공재공은 태연하게 처신하였다.

광주(廣州) 사람 박태형(朴泰亨)은 반남(潘南)의 후예인데, 일찍이 부모를 잃고 고아가 되어 의지할 곳이 없었다. 공재공이 듣고 가업게 여기고 또 그 사람됨에 취할 만한 것이 많이 있음을 보고 마침내

취하여 길렀다. 대우하는 것이 한결같이 집안 사람과 같이 하였다. 성장하자 장가보냈다. 부인은 공재공에게 시아버지를 뵈는 예로 행동하고 부부가 부모처럼 섬겼다. 공재공이 졸하자 삼 년 동안 상제를 행하였다. 그 자손들 역시 그 아버지의 마음을 체득하여 공재공의 기일이 되면 반드시 제수를 보내왔으며 항상 찾아왔다. 마치 하늘이 맺어준 친족이나 다름이 없었다. 듣는 사람들이 공의 의로움이 많지 않음이 없다 하고 또 박생(朴生)이 덕을 저버리지 않았다고 감탄했다. 이하제(李河濟)란 사람은 종실(宗室) 계림군(桂林君)의 아들인데, 강개하여 의기를 좋아했으나 알아주는 사람이 없었다. 공재공이 맞이하여 집안에 모셨다. 그 사람이 비록 빈천하지만 재물에 악착스런 사람을 보면 침을 뱉으며 꾸짖으려 하였다. 유독 공재공에게는 성심으로 기뻐하고 복종하였다. 기타 의를 사모하고 풍모를 듣고 문하에 출입한 것은 모두 기록할 수 없도다. 그러나 공재공이 교유를 즐겨하지 않으며 조용히 지내며 자수(自守)하였다. 문상이나 문병 이외는 문밖을 나가지 않았고 손님이 방문하지 않았을 때에는 손에서 책을 놓지 않았다. 비록 거편(巨編)이나 대질(大帙)이라도 하루를 마치지 않아도 처음부터 끝까지 두루 열람하고, 그리고 패관소설(稗官小說)에 이르러서도 섭렵하지 않음이 없어 지식을 많이 쌓는 데 도움이 되었다. 중국 여도(輿圖) 및 우리나라 지리(地理)도 모두 알았다. 그런데 우리나라에 대해서는 산천의 추세와 길[道里]의 원근, 성곽의 요충지도 하나도 빠짐없이 자세하였다. 이미 지도를 만들고 기록을 하였으며, 다녀보고 겪어본 사람과 함께 책을 펴놓고 증험하는데 손바닥을 가리키듯 역력하였다. 대범 여러 공장(工匠)과 기교(技巧)를 모두 알고 이해하여 선악공拙(善惡工拙)이 감별(鑑別)한 가운데에서

벗어나지 않았고, 예능을 갖고 공재공의 집안에서 일하며 한번 지도를 받으면 수법(手法)이 반드시 한층 성장하여 국수(國手)의 칭송을 얻었다.

중국[中華] 금슬(琴瑟)의 제도를 우리나라 사람에게는 아직 있지 않았는데, 공재공은 일찍이 옛 서적을 두루 열람하여 자신의 뜻으로 참고하고 칠현의 거문고를 만들었고 이에 장악원(掌樂院)에 소장된 당금(唐琴)으로 비교하니 체제와 양식이 조금도 어긋나지 않았고 또 손으로 만든 중소노(中小弩) 및 망해도(望海圖)는 만들었는데 이뿐만 아니었다. 무릇 관복(冠服)이나 기명(器皿)이 옛날에 있었지만 없는 것은 또한 모두 강구하여 내용을 논설하니 또한 넉넉함이 이 칠현의 거문고와 같았다. 공은 비록 겸허함으로 스스로 거하였지만 명성과 명예가 날로 드러나 부녀자나 종들까지도 모두 말했다. 나이는 늙은 노인이 아니나 장로(長老)로 대접하였으며 몸은 서민이나 세상에서는 공보(公輔)로 기대하였다. 마침 당시 요직에 있는 재상이 이름을 조정에 천거하고 계속해서 병조를 맡고 있는 사람이 장차 세마(洗馬) 벼슬에 임명하려 하였다. 공재공이 듣고서 친한 사람을 통해 여러 가지로 설득하여 중지시키니 일이 마침내 잠잠하였다.

우리나라 봉당의 화는 이미 고질적 폐단이 되어 선한 사람을 등용하고 나쁜 사람을 버리는데 그 호오(好惡)에 따라 낮추기도 하고 높이기도 하니, 세상에 시비가 없는지 진실로 이미 오래되었다. 중헌공이 고충직도(孤忠直道)로써 하니 당시 사람들의 미움을 받았다. 후손들이 세상에 표방하는 데 모면하기 어려운 것이 있었다. 공재공은 유독 마음에 맞지 않고 구애하지 않고 동서(東西) 두 자를 입에 오르내리지 않았고 또한 자신을 굽혀 남을 따라 세상에 아첨을 구하지 않았

는데, 추곡(推穀)하는 말은 바로 당시 재상에서 나왔으니 공론을 속일 수 없음을 여기서 볼 수 있을 것이다.

임진년(1712)에 숙인 심씨가 돌아가시자, 송종(送終)하는 예의 도구를 미리 준비하였는데 관곽(棺槨)과 의금(衣衾)의 아름다움은 정문(情文)에 결함이 없었다. 경(卿)과 사대부로부터 의관·역관·서리에 이르기까지 앞을 다투어 조문하여 그 행렬이 시골거리를 가득 메웠다. 조문객이 많자 비록 재상의 집이라도 혹 이보다 더할 수 없다고 하였다. 마침내 전부공 묘에 합장하였다. 숙인의 대상을 마친 뒤로는 가도(家道)가 점점 기울어져 많은 식구들을 거느리고 먹여 살릴 방책이 없어 부득이 먹고 살 계획을 위해 계사년(1713) 봄에 마침내 온 식구가 남쪽 고향(해남)으로 내려갔다. 연동(蓮洞)과 백포(白蒲) 두 장에는 모두 전택(田宅)과 장호(庄戶)가 있었는데, 백포는 땅이 큰 바다에 닿아 있어 풍기가 매우 좋지 않았다. 그러므로 비록 혹 두 곳의 장을 왕래하기는 하였으나 대부분 백연동에서 지냈다. 이미 고향 전원으로 돌아오니 친척들과 노복들이 기뻐하며 떠받들었는데 남쪽의 풍속이 완고하고 교활하여 가르쳐 거느릴 수 없었으니 비록 관리의 명령이라도 혹 두려워하지 않고 한번 공재공의 말을 들으면 감히 어기는 것이 없었다. 그 평상시 거처할 적에 비록 종들 가운데 가장 어리고 천한 종이라도 일찍이 이놈 저놈 하고 부른 적이 없고 반드시 이름을 불렀다. 혹 노비 중에 과오가 있어도 함부로 꾸짖지 않았으니 한 마디의 가르침이 부월(斧鉞)보다 엄했다. 그 혹 용서할 수 없는 자는 비록 중형을 시행하더라도 원한을 품지 않았다.

젊어서부터 연로할 때까지 비록 긴급하고 창졸간에 어떤 일을 당해도 그 빠른 말과 서두르는 얼굴빛을 보이지 않았고, 담소하고 해

학하는 즈음에도 또한 집이 떠나갈 정도로 포복절도에 이르지 않으니, 용모와 사기가 밖으로 증험되는 것이 중후하고 존엄하여 자연히 사람으로 하여금 공경을 일으키게 하는 것이 있었다. 그해 마치 크게 침수되어 연해의 여러 고을들이 모두 적지가 되었고, 백포도 바다에 닿아 있기 때문에 그 재해가 특별히 심했다. 인심이 흉흉하게 되어 아침저녁으로 몸을 보존할 수 없는 지경이었다. 관가가 비록 조진(調賑)의 정책이 있지만 또한 실질적 혜택이 없었다. 백포의 장(庄)에 이르는 사방의 산은 금양(禁養)한 세월이 오래되어 수목이 자못 무성하였다. 공재공은 마을 사람들에게 명하여 힘을 합해 벌목하여 소금을 구워 자생(資生)의 도를 마련하도록 하니 한 마을 수백호의 주민들이 이에 힘입어 온전히 생활하게 되어 유랑하거나 흩어져 사망하는 지경에 이르지 않았다. 지금까지도 미담으로 전하고 있다.

갑오년(1714) 봄에 공재공은 백씨 학생공의 부음을 들었다. 대개 공재공이 세상에 있을 적에 형제로는 단지 백씨와 중씨 두 분뿐이었다. 공재공이 남하하는 날에 몇 년을 참고 기다려서 가세가 조금 회복되면 가솔을 거느리고 북쪽으로 돌아가 경기도 내 조용한 땅을 점지하여 형제가 모여 만년에 담락(湛樂)의 땅을 마련하겠다고 약속했었다. 당년 농사가 크게 흉년들어 계획이 성취되지 못하고 있었는데 구음(區音)이 갑자기 이르니, 슬프고 가슴이 찢어지는 듯한 아픔 외에 거둬 부모 잃은 조카들이 의지할 데 없음이 염려되어 차마 멀리 떠날 수 없었다. 편지를 보내와 궤연(几筵)을 받들고 남하하도록 하였다. 그 밖에 서울에 있는 여러 조카들도 모두 따라 내려와서 함께 옥천(玉泉)에 있는 장사(庄舍)에서 지내니 바로 지암공(支菴公)의 옛날 거주한 곳이다. 백련과 거리가 20리이다. 공재공은 그곳으로 달려

가서 조카들의 손을 부여잡고 통곡하였다. 피차가 끊임없이 오고 가면서 돌봐주는 것이 지난날보다 더함이 있었다.

공재공이 30여 세부터 이미 희끗희끗한 머리털이 보였고, 모친의 상중에 연이어 형님마저 여의게 되니 비록 감정을 억제하고 슬픔을 조절하였지만 귀밑머리나 머리털이 반백이 되었고, 정력도 다시 전일에 비할 것이 안되었다. 아울러 수질이나 풍토가 몸에 맞지 않아 몇 년 동안 편안한 날이 항상 적었고, 영위(榮衛)의 손상이 진실로 이미 많았다. 을미년(1715) 겨울 감기를 앓다가 마침내 11월 26일 백련동 옛 집에서 돌아가시니 향년 48세였다.

원근에서 들은 사람들 가운데 아는 이나 알지 모르는 사람들이 탄식하며 눈물을 흘리는 것이 마치 친척이 돌아가신 듯이 했다. 한 야노(野老)가 친구에게 “공이 이제 이렇게 가신 것은 우리들이 복이 없는 것이로세”라고 하였다. 산승도 듣고서 탄식하며 “만일 속죄할 수 있다면 어찌 내 몸을 아끼겠는가”라고 하였다. 부음이 전해지자 서울에 있는 사우들은 서로 조상하며 밥을 먹지 않고 통곡하는 자가 있었다.

옥동 이선생은 「애사(哀詞)」를 지었는데 “그대의 선하고 믿음직한 모습을 흠모하였고 그대의 공평한 뜻을 존경하였네. 넓은 바다에서 그의 모범을 알았고 화창한 봄 날씨에서 성정을 보았네. 항상 충국(充國)의 지혜를 품었고 그옥이 영공(令公)의 정성을 사모했네. 뛰어난 예능이 도리어 덕을 방해하였고 까닭 없이 중대한 명을 가리었네”라고 하였다. 또 무술년(1718)에 묘를 이장할 때 제문을 지어 통곡하였는데 그 대략은 “오호라. 하늘은 이 세상을 편안하게 하고 싶지 않으려 하는가. 왜 이리 빨리 공을 앗아갔나. 하늘은 이미 공에게

재상의 그릇을 주었고 또 적을 막는 재주까지 주었네. 인후(仁厚)하고 관홍(寬弘)한 덕, 공평하고 정직한 뜻, 주통(周通)하고 민달(敏達)한 지혜, 넓고 넓은 지식, 매우 뛰어난 예능을 이 세상에서 다시는 볼 수 없다”고 운운하였다. 공재공의 평생 대략이 다른 말을 기다리지 않고서도 오직 이 한 편이 족히 백대까지 전할 수 있으리라.

공재공은 평소 사한(詞翰)으로 자임하지 않았으며, 지었던 시문은 안목을 가진 자들 모두가 속유들은 미칠 수 있는 바가 아니라고 했다. 사고(私稿) 2권이 있고 또 일찍이 선대의 행적이 대체로 없어져 전하지 않기 때문에 가정에서 듣고 본 것과 고노들이 전하는 것을 채집하고 또 믿을 만한 문적을 조사하고 의거하여 『가승(家乘)』을 만들었다. 또 유문(遺文)을 수집하여 한 권의 책을 따로 만들어 장차 인쇄하여 오래도록 세상에 전하고자 하였다. 책이 완성을 보지 못하고 공은 이미 돌아가셨다. 만약 바로 그 빠진 것을 보충하여 계속 완성하는 것은 이 자손의 책임이었는데, 경향(京鄕)으로 옮겨가는 즈음에 문적이 대부분 산망(散亡)되었고, 유고(遺稿) 1권 및 『가승』도 모두 유실되어 가슴 아프고 가슴 아프다. 이듬해 봄에 강진(康津) 백도면(白道面) 간두리(幹頭里)에 있는 울정공(橋亭公) 묘 아래에 임시로 장사지냈다. 무술년(1718)에 가평(嘉平) 조종면(朝宗面) 원통산(圓通山) 아래로 이장했다. 대개 공재공의 유의(遺意)가 남부지방에서 오래 머물고자 하지 않으셨다. 그러므로 여러 아들들이 감히 그 유의를 저버리지 못하여 이처럼 새로 마련함이 있었다. 그 후 풍수가들이 대부분 그 불길함을 말하자 기유년(1729) 여름 김포(金蒲) 강변 구복정(龜伏亭)으로 이장하였고, 또 훼손하는 자들이 있어 병인년(1746)에 파주(坡州) 신속면(新屬面) 우미서(牛尾曙) 사좌해향(巳坐亥向)의 곳으로



옮겼다.

임신년(1752)에 종가 대부분 남부지방 1천 리 밖으로 이사했다. 제사를 제때에 하지 못하고 벌초를 금하여 그 마땅함을 얻지 못하고 또 훼손하는 자가 많았다. 그래서 여러 자손이 함께 의논하여 임인년(1782)에 봄 강진 고개의 대면(大面) 덕정리(德井里)로 옮겼다. 겨울에 죽인(族人) 흥호(興毫)·상래(商來)·동도(東都) 등이 그 자신들의 묘에 손을 댔다는 항의가 있자 계묘년(1783) 봄에 연동(蓮洞)에 있는 어초은공(漁樵隱公) 묘 아래 갑좌(甲坐)의 자리에 이장하였다. 또 풍수에 좋지 않은 바가 되어 갑진년(1784) 초여름에 영암(靈巖) 옥천면(玉泉面) 죽천(竹川) 도림정(道林亭) 갑좌경향(甲坐庚向)의 자리로 이장하였다. 첫째 부인은 왼쪽에 부좌하여 둘째 부인은 오른쪽에 부좌하니 모두 같은 무덤이다.

첫째 부인은 전주이씨 승지 휘 ○○의 딸이고 좌의정 휘 ○○의 손녀이며 판서 휘 ○○의 증손이고 안원군(安原君) 권○(權○)의 외손으로, 정미년(1667) 태에 을사년(1689) 10월 3일에 출하였다. 2남 1녀를 두셨는데 조세(早世)하였기에 행적은 전하지 않는다. 처음에는 남양(南陽)에 장사 지냈다. 뒤에 공재공의 묘와 함께 여러 차례 옮겼는데 모두 같은 무덤이었다.

둘째 부인은 완산이씨(完山李氏) 의금부 도사 휘 ○○의 딸이고, 진사 증 참판 휘 ○○의 손녀이며, 현령 증 승지 휘 ○○의 증손이고, 첨주 김○○의 외손으로 갑인년(1674)에 태어났다. 품부받은 성정이 청숙(淸淑)하고 성도(性度)가 정한(貞閑)하여 숙부(敎父) 병와(屏窩) 이참판 휘 군징(群徵)이 양녀로 삼았다. 교훈(敎訓)에는 방도가 있어 능히 숙철(淑哲)을 이루니 반드시 좋은 짝을 택해 시집보낼 것을

기약하였다. 공재공의 덕기가 출중함을 보고서 이에 사위로 삼고 마침내 윤씨의 집안으로 시집보냈다. 시부모를 봉양하는 데 그 효성을 다하고 남편을 받들고 섬기는 데 그 존경과 예의를 다했다. 더욱이 첫째 부인이 낳은 두 아들에게도 애궁(哀矜)과 자애(慈愛)를 더욱 독실히 하고 다른 사람이 보기에 그 자기가 낳은 아들이 아닌 줄을 알지 못하였다. 자녀를 의방(義方)으로 가르치고 빈친(賓親)을 존경과 예의로 접대하고 노복에게까지도 그 환심을 얻지 못함이 없었으니 한 집안에는 화기애애하였다. 친척과 향당(鄉黨)에서 모두 탄식하며 칭찬하기를 “참으로 군자의 어진 짝이로다”라고 하였다. 공재공이 별세하신 익년 1716년 5월 27일에 졸하였다. 첫째, 둘째 부인은 공의 묘에 합장하였다. 7남 2녀를 두었다.

尹衢 — 弘中 — 唯幾 — 善道 — 仁美 — 爾錫 — 斗緒

(生父毅中)(生父唯深) (生父爾厚)

禮美 爾厚

(生父義美)

毅中 — 唯深 — 善言 — 義美

(生父善道)

## 후기(後記)

이 행장을 통하여 공재 윤두서의 일생은 물론이거니와 그의 인물과 학식과 거조(舉措)까지 한눈에 들어오게 된 셈이다. 그러므로 그에 따른 몇 가지 부설(浮說)도 깨끗이 정리될 것으로 믿어진다.

윤두서는 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)의 외조부로서 ① 다산실학이 윤두서로부터 연유했다는 설과 ② 강진 다산초당의 장서(藏書)가 정약용의 서도행위(書盜行爲)로 인하여 해남 연동(蓮洞)에서 옮겨졌다는 설이 해남 연동 윤두서 후손들의 입을 통하여 구전되어 오고 있는 것이다. (日人들의 기록은 이에 연유하였다.)

전설(前說)은 『공재유고(恭齋遺稿)』나 정약용의 『여유당전서(與猶堂全書)』의 어디에도 이를 증거할 만한 재료가 없다. 윤두서는 서예(書藝)·회화(繪畫)·인장(印章)·전각(篆刻) 등에 능하고 그의 독서 범위는 경사류(經史類)는 물론 패관소설(卑官小說)에 이르기까지 탐독하지 않은 것이 없고 특히 금석학(金石學)·병가서(兵家書)에 대하여도 일가견을 지녔다고 한다. 그러나 윤두서의 학문이 체계를 이루어져 있는 것이 아니기 때문에 다산실학에 전승되었다고 보기는 어렵다. 또한 정약용은 윤두서 몰후(1715) 근 50년만이 1762년생이니 직접 외

조에게 사사했을 리도 없고, 또 윤두서의 사권(私稿) 2권 중 1권은 낙향 시 분실되고 이제 남은 1권은 그의 시문(詩文) 산고(散稿)에 지나지 않으니 아무리 연계를 대보자고 해도 할 길이 없다.

후설(後說)은 더욱 희미(稀微)한 이야기다. 정약용이 강진 다산초당에서 그의 외가인 연동을 내왕하기는 1801~18년 사이인데 윤두서가 해남 연동으로 하향(下鄉)하던 계사년(1713)은 그에 앞서기 거의 100년이 된다. 이때에 그의 행장에 의하면 “경향으로 옮기는 즈음 문적이 많이 흩어져 없어졌고 유고 1권 및 가승이 모두 유실되었으니 마음 아프도다[京鄉遷移之際文籍多散亡遺稿一卷及家乘皆遺失病矣病矣]”라 했듯이 문적들은 거의 산망(散亡)했는데 정약용이 그의 「자찬 묘지명(自撰墓誌銘)」에서 “무진년(1808, 순조 8) 봄에 다산으로 옮겨 대(臺)를 쌓고 못을 파서 화목(花木)을 벌여 심고 물을 끌어들여 비류 폭포(飛流瀑布)를 만들었다. 그리고 동암(東庵)과 서암(西庵) 두 암자를 수리해 1천여 권이나 장서하고 글을 지으면서 스스로 즐겼다”<sup>1)</sup>라 한 그 유유자적한 태도로 어느 겨를에 장서(藏書) 천여권의 서도(書盜)를 할 수 있으며 산망된 서고에서 천여 권의 문적을 어찌 추려낼 수 있을까……. 혹시 필요한 서책이 눈에 띄어 외가에서 몇 권의 책을 가져갔다면 그것은 있을 수 있는 일이지만 ‘서도’의 일컬음을 그의 외손인 정약용에게 씌우는 것은 어불성설이라 하지 않을 수 없다.

다산은 그의 「발취우첩(跋翠羽帖)」에서 “윤씨 집안은 공재로부터 그림으로 알려졌다. 공재의 아들은 낙서이고, 낙서의 아들이 군열인데, 3대에 이르러 그 기예가 더욱 정밀해졌으니, 예술은 갑작스레 이

1) 『與猶堂全書』第1集 詩文集 第16卷, 「自撰墓誌銘集中本」. “戊辰春 從居茶山 築臺穿池 列植花木 引水爲飛流瀑布 治東西二庵 藏書千餘卷 著書以自娛”

루어질 수가 없는 것이다. 공재는 나의 외조부이기 때문에 그의 유묵이 우리 집에 많은데, 대체로 인물화(人物畵)에 더욱 뛰어나다”<sup>2)</sup>라 한 것을 보면 정약용 집안에는 윤두서의 유묵(遺墨)이 많이 소장되어 있음을 알 수 있고 기타의 문적이 정약용 집안으로 옮겨온 것은 아닌 것이다. 윤두서 낙향[下鄕] 전에는 서울에서 살고 있었기 때문에 이런 이야기는 물론 서울 중심의 일인 것이다. 정약용의 집에 소장되었던 윤두서 작품이 지금은 어디에 있을까 궁금하다.

윤두서는 학식과 기예는 출중하였지만 이재(理財)에는 조략(粗略)했던 것 같다. 양모(養母) 심씨(沈氏)가 향장(鄕庄)의 묵은 빚(宿債)을 징수하라 한즉 도리어 “빚진 사람들이 대체로 빈궁하여 갚을 수 없어 공재공은 가엽게 여기고 그 채권을 취하여 불태워버렸다[負者多貧窮 不能償 公憫之 敢其券而焚之]”의 인정(人情)을 써 버리었고, “집안 일의 크고 작은 일도 내버려두고 묻지 않았다[家務大小亦置而不問]”고 한 관계로 “조금도 재산을 불리는 것이 없음에 이르렀지만……그래서 재물이나 곡식이 매양 부족함을 걱정했으나 공재공은 태연하게 처신하였다[至于公曾無尺寸調度而……以是財穀 每患不足 而公處之泰然]” 하였으니 그의 말년의 곤궁을 짐작할 수 있다. 그러므로 윤덕희의 기록에 “가도(家道)가 점점 기울어져 많은 식구들을 거느리고 먹여 살릴 방책이 없어 부득이 먹고 살 계획을 위해 계사년(1713) 봄에 마침내 온 식구가 남쪽 고향(해남)으로 내려갔다[家道盆滂落百口濟活無策不得已爲就食之計癸巳輿遂舉室捲下于南鄕]”라고 한 것이다. 각주 15번에서 숙종

2) 『與猶堂全書』 第1集 詩文集 第14卷, 「跋翠羽帖」. “尹氏自恭齋以畵名 恭齋之子曰駱西(諱 德熙) 駱西之子曰尹悅 凡三世而其藝益精 藝不可驟以成也 恭齋於余爲外祖之父 故其遺墨多在余家 蓋於人物尤長”

영정 사건을 기록하였지만 이는 윤두서에게는 얹힌 데 덮친 격이 아니었던가 싶다. 이재의 능력이 없는 것은 선비 또는 예능인들의 특질 이랄 수 있지만 그것이 48세의 연부역강(年富力強)한 윤두서의 수를 재촉한 것이 되었다면 실로 적료(寂寥)한 그의 말년을 안타깝게 생각하지 않을 수 없다. 윤두서의 일생은 한 마디로 말해서 세속에 젖지 않은 청아한 일생이었던 것 같다. 비록 진사가 되었지만 벼슬살지 않았고 오직 학(學)과 예(藝)로 일생을 수놓았기 때문이다.

해제4

# 경세유표





## 1. 저술의 경위

500여 권의 방대한 편질(篇秩)을 남긴 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)의 모든 저술을 크게 분류하면 대강 다음과 같이 세 가지 부문으로 나눌 수 있을 것이다.

- ① 육경사서(六經四書): 철학 · 종교 · 윤리
- ② 일표이서(一表二書): 정치 · 경제 · 법률
- ③ 시(詩) · 문(文) · 잡저(雜著)

『경세유표(經世遺表)』는 일표이서 중의 하나로서 강진 적거생활(1801~1818)의 마지막 전해(1817)에 저술하였다. 『경세유표』 자체는 추관(秋官)과 동관(冬官) 편이 결여된 미완본이기는 하지만 그 ‘결(缺)’은 이듬해에 저술한 『목민심서(牧民心書)』나 그 후 간행된 『흙흙신서(欽欽新書)』에서 간접적으로 보완된 것으로 보는 견해도 있다.

이 『경세유표』의 본명은 『방례초본(邦禮艸本)』으로서 흔히 일명 『방

---

\* 본 글은 1977년 12월 31일에 발행된 『민족문화』 제3집(서울: 민족문화추진회)에 게재된 것이다.

『방례초본』이라 함은 잘못이다. 도리어 본명이 『방례초본』이요, 일명 『경세유표』라 함이 옳을 줄 안다. 왜냐하면 그의 서문을 읽으면 『방례초본』이라는 책명에 의하여 일관된 맥락으로 쓰였기 때문이다. 언제부터 『경세유표』로 책제가 바뀌었는지는 미상이나 그의 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」에,

『경세유표』 48권은 아직 작업을 마치지 못하였다.<sup>1)</sup>

라고 하였으니, 이때 이상으로 소급할 수는 없으며, ‘유표’라는 단어의 의미가 신하가 죽을 때에 임금에게 올리는 글이라는 뜻을 가지고 있는 것으로 보아, 그의 만년의 심회가 깃들인 책제이고 보면 묘지명 저작과 거의 때를 같이한다고 보는 것이 무난할 것도 같다.

잡저를 집합해 놓은 서(序) 편에서조차도 여전히 「방례초본서(邦禮艸本序)」로 되어 있고 이를 ‘경세유표서(經世遺表序)’라 고치지 않은 점은 저간의 소식을 짐작하게 하는 일면이기도 한 것 같다. 그렇다면 그의 「자찬묘지명」(집중본)의 저작은 어느 때이었을까? 그의 경서 중에서 가장 늦게 된 것이 『상서고훈』으로서 1834년 갑오인데, 이는 그의 몰세 2년 전이다. 그러한 『상서고훈』이 묘지명에,

『매씨상서평(梅氏尙書平)』 9권, 『상서고훈(尙書吉訓)』 6권, 『상서지원록(尙書知遠錄)』 7권<sup>2)</sup>

이라 기록된 것으로 보아, 『방례초본』이 『경세유표』로 개제된 것은

1) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十六卷, 「自撰墓誌銘(集中本)」, 經世遺表四十八卷未卒業

2) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十六卷, 「自撰墓誌銘(集中本)」, 梅氏尙書平九卷 尙書吉訓六卷 尙書知遠錄七卷

그가 세상을 떠나기 바로 직전이라 추정하더라도 결코 무리는 아닐 것이다. 여기서 지적하고 넘어가야 할 재미있는 사실의 하나는 그의 육경사서는 평생을 두고 쓴 저작이지만 일표이서는 그의 해배(解配)를 전후한 3년간에 정리되었다는 사실이다.

1817: 『경세유표』

1818(解配): 『목민심서』

1819: 『흙흙신서』

그리고 『경세유표』는 비록 ‘미졸업본(未卒業本)’이기는 하지만 삼서 중에서도 첫 번째로 쓰였고 『목민심서』와 『흙흙신서』는 그 후의 저술인 데다가 앞서 지적한 바 있듯이 『경세유표』의 보유적(補遺的) 성격마저 띠고 있다는 사실은, 아마도 일표이서는 그의 경세서의 삼서일체적 일권서(一卷書)로 간주해도 무방하리라는 충분한 이유가 있다고 보아도 좋을 것이다.

그렇다면 일표이서는 3년간에 하늘에서 떨어졌거나 땅에서 불끈 솟았거나 했던 말인가? 그것은 결코 그렇지 않다. 왜냐하면 일표이서의 저술 이전에 이미 그에 있어서는 수다한 경세론적 단편들이 쓰여 있기 때문이다. 이를 『여유당전서(與猶堂全書)』에 의하여 차례대로 대충 기록하더라도 다음과 같다.

「전선책(戰船策)」 「조운책(漕運策)」 「황정책(荒政策)」 「염책(鹽策)」 「농책(農策)」 「호적의(戶籍議)」 「신포의(身布議)」 「환향의(還餉議)」 「고적의(考績議)」 「원정(原政)」 「원사(原赦)」 「원목(原牧)」 「거관사설(居官四說)」 「전론(田論)」 「직관론(職官論)」 「군

기론(軍器論)」「기예론(技藝論)」「향리론(鄉吏論)」「탕론(湯論)」「환상론(還上論)」「간리론(奸吏論)」「감사론(監司論)」「국결변(國結辨)」

이들을 그는 일표이서로 묶을 수 있었기 때문에 그의 묘지명에서 다음과 같이 결국(結局)을 맺을 수 있었던 것이다.

육경사서 그것으로 몸을 닦고 일표이서 그것으로 천하국가를 다스리는 것이 본말을 구비하는 것이다.<sup>3)</sup>

여기서 ‘위천하국가(爲天下國家)’는 치인(治人)이니, 수기치인(修己治人)으로 그의 학의 본말을 구비케 하였음이 짐작된다. 그러므로 『경세유표』야말로 그의 경세치인지학(經世治人之學)의 주축을 이루는 것임을 알 수 있을 것이다.

---

3) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十六卷 「自撰墓誌銘(集中本)」. “六經四書以之修己 一表二書以之爲天下國家 所以備本末也”

## 2. 『경세유표』의 규모

본시 『방례초본』이라 했던 『경세유표』의 규모가 『주례(周禮)』 육관(六官)의 규모를 그대로 본뜬 것만은 다시 말할 나위도 없다. 방례란 『주례』와 대(對)를 이루는 것으로서 주공(周公)의 『주례』도 주공의 입장에서는 주(周)의 방례(邦禮)이었던 것이다.

『주례』의 육관은 육전(六典) 또는 육조(六曹)로도 나누어지거니와 이를 대조하면 다음과 같다.

周禮六官	遺表六曹	心書六典
天官冢宰治官	天官吏曹	吏典
地官司徒教官	地官戶曹	戶典
春官宗伯禮官	春官禮曹	禮典
夏官司馬政官	夏官兵曹	兵典
秋官司寇刑官	秋官刑曹	刑典
冬官考工記	冬官工曹	工典

육관·육조·육전의 규모는 다 같으면서도 경세육조(經世六曹)만은 왜 미완으로 끝내고 『목민심서』와 『흙흙신서』로 보완했을까? 어쨌든 우선 경세육조의 기술 속에 담긴 정약용의 수제론(修制論=改革

論)의 목차만이라도 예시하면 다음과 같다.

一. 天官修制

東班官階 西班官階 宗親勳戚 外命婦 外官之品 三班官制 郡縣  
分隸 郡縣 分等 考績之法

一. 地官修制

田制一(井田論一一三)~五 田制考六(邦田議) 田制七~八 田制  
九~十二

(井田議一~四) 田制別考一(結負考辨 諸路量田考 步畝考 方田  
始末) 田制別考二(魚鱗圖說) 上全三(上全) 賦貢制一(九賦論) 上  
全二~五 上全六(雜稅力役之征 弛舍之例) 上全七(邦賦考) 倉廩  
之信者一~四 常平倉條例 戶籍法 教民之法 均役事目追議一(海稅  
魚稅 藿稅 鹽稅 高麗鹽法論) 上全二(船稅總論 戰船使用議)

一. 春官修制

料舉之規一 選科舉之規二 治選額

一. 夏官修制

武科 鎮堡之制

一. 秋官(缺)

一. 冬官(缺)

이상과 같은 『경세유표』의 규모에서 누구나 느낄 수 있는 것은  
『경세유표』가 비록 『주례』 육관제의 명칭을 습용(襲用)하여 편술되  
었다 하더라도 주로 천관이조(天官吏曹)와 지관호조(地官戶曹)에 편중  
된 데다가 춘관예조(春官禮曹)와 하관병조(夏官兵曹)에 관한 서술이  
약간 가미되었고, 그중에서도 대부분의 중량(重量)이 지관호조 쪽에  
실려 있는 저술임을 알 수 있다. 지관호조는 『주례』의 사도직(司徒職)  
으로서 교육을 담당하던 직책인데, 여기 호조는 주로 공부세제(貢賦  
稅制)의 재정을 관장하는 것으로 되어 있다. 『경세유표』의 권1~2 육  
조는 조직론이요, 권3~4가 천관이조인데 5·6·7·8·9·10·11·

12·13의 9권이 지관호조로서 권14의 1권이 춘관예조와 하관병조가 차지한 것만으로도 지관호조의 비중이 얼마나 큰가를 짐작할 수 있다.

그렇다면 정약용은 호조의 일방적 비대(肥大) 속에서 무엇을 의미했으며 또 결여된 부분의 보완은 어떻게 된 것일까를 잠시 살펴보아야 할 것 같다.

### 3. 불가역론(不可易論)

『경세유표』를 애초에 『방례초본』이라 한 이유를 정약용은 그 서문에서,

초본(艸本)이라 한 것은 무엇 때문인가. 초(艸)라 한 것은 수정과 윤색을 기다리는 것이다. 식견이 얇고 지혜가 짧으며, 경력이 적고 문견이 고루하며, 거처가 궁벽하고 서적이 부족하니 비록 성인이 택술(擇述)하였더라도 글을 잘하는 사람에게 수정하고 윤색하도록 하지 않을 수가 없을 것이다. 수정하고 윤색하지 않을 수가 없으니, 어찌 초가 아닌가.<sup>1)</sup>

라 하여, 초본이므로 수정과 윤색[修潤]의 가능성이 있음을 논하면서 도 절대로 바꿀 수 없는 결칙(缺則) 15조를 앞 글에 이어서 다음과 같이 열거하고 있다.

- ① 관직을 120으로 제한하고 6조에서 각각 20관서를 거느리도록 함.

---

1) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十二卷 「邦體艸本序」. “其謂之艸本者何也 艸之也者 有待乎修潤定也 識淺焉智短焉 踐歷少焉 聞見陋焉 居處僻焉 書籍闕焉 雖聖人擇焉 不能不使善者修潤之也 不能不修潤之者 豈非艸乎”



- ② 관계를 9품으로 정하고 정과 종이라는 구별은 없었는데 오직 1품과 2품에만 정과 종이 있도록 함.
- ③ 호조를 교관으로 하고 6부를 6경으로 삼아 향 3물을 두어 만민을 가르친다는 면목.
- ④ 고적(考績)하는 법을 엄하게 하고 고적하는 조목을 자세하게 하여 당우(唐虞)의 옛법을 회복함.
- ⑤ 3관과 3천의 법을 혁파하여 신진은 귀천을 구분하지 않도록 함.
- ⑥ 능을 시키는 벼슬을 처음 벼슬하는 자에게 맡기지 말아 요행으로 벼슬길에 들어서는 문을 막음.
- ⑦ 대과와 소과를 합하여 하나로 만들고 급제자 36명을 선발하는데 3년 만에 대비하여 증광(增廣)·정시(庭試)·절제(節製) 따위의 법을 없애서 사람 뽑는 데에 제한하도록 함.
- ⑧ 문과와 무과에 정원을 서로 같게 하고 과거에 급제한 자들은 모두 관직을 보임하도록 함.
- ⑨ 전지 10결에 1결을 취하여 공전으로 삼고 농부에게 조력하도록 하고 세금을 받지 않음.
- ⑩ 군포(軍布)의 법을 없애고 9부(賦)의 제도를 정리하여 백성의 노역을 균등하게 함.
- ⑪ 둔전(屯田)의 법을 세우고 경성(京城) 수십 리 안쪽은 모두 3군(軍)의 전지로 삼아 왕도를 호위하고 경비를 줄이며 읍성 몇 리 안쪽은 모두 아병(牙兵)의 전지로 삼아 군현을 호위하도록 함.
- ⑫ 사창(社倉)의 한도를 정하고 상평(常平)의 법을 세워서 간사함과 제멋대로 하는 일을 막음.
- ⑬ 중전(中錢)과 대전(大錢)을 주조하고 은전(銀錢)과 금전(金錢)을 주조하여 구부환법(九府圜法)의 등급을 분별하여 중국으로 빠져나가는 길을 막음.
- ⑭ 향리의 정원을 제한하고 세습하는 법을 금하여 그 간사함과 교할함을 막음.
- ⑮ 이용감을 개설하고 북학(北學)할 법을 의논하여 부국강병을 도모함.<sup>2)</sup>

2) 『與猶堂全書』 第一集 詩文集 第十二卷, 「邦國體本序」, “限官於一百二十 使六曹各領二十 (……)”

이상 15조는 이조와 호조에 따른 정치 및 경제정책으로서 시대성을 초월한 불변(不變: 不可易)의 정강이어야 하기는 하지만,

만약 소소한 조례와 자잘한 명수(名數)에 간혹 구애되어 통하기 어려운 것이라면, 어찌 감히 내 소견을 고집하여 한 글자도 번역할 수 없다 하겠는가.<sup>3)</sup>

라 하여, 시대적 변화의 가능성에 대해서도 여유를 가져야 한다는 점을 또한 잊지 않고 있다. 그러므로 그는 이번 『방례초본』의 저술에 있어서도, “반계(磻溪) 유형원(柳馨遠: 1622~1673)은 정법(政法)을 논의했어도 죄받음이 없었다”<sup>4)</sup>라 하였음을 감안해서였든지 어쨌든 『주례』에 따른 불변의 경륜을 그의 시대에 적응하게 하려는 의도에서 마련한 것이다.

그렇다면 이제 그의 개혁안의 대강을 좀 더 구체적으로 알아보기로 하자.

---

定官於九品 無正從之別 唯一品二品 乃有正從 (……) 以戶曹爲敎官 以六部爲六卿 以存鄉三物敎萬民之面目 (……) 嚴考績之法 詳考績之條 以復唐虞之舊 (……) 革三館三薦之法 使新進勿分貴賤 (……) 守陵之官 勿爲初任 以塞倖倖之門 (……) 合大小科以爲一 取及第三十六人 三年大比 罷增廣庭試節製之法 使取人有限 (……) 文科武科 其額相同 使登科者 悉得補官 (……) 於田十結 取一結以爲公田 使農夫助而不脫 (……) 罷軍布之法 修九賦之制 使民役大均 (……) 立屯田之法 使京城數十里之內 皆作三軍之田 以衛王都 以減經費 使邑城數里之內 皆作牙兵之田 以護郡縣 (……) 定社倉之限 立常平之法 以杜奸濫 (……) 鑄中錢大錢 鑄銀錢金錢 辨九圓之等 以塞走燕之路 (……) 定鄉吏之額 禁世襲之法 以杜其奸猾 (……) 開利用之監 議北學之法 以圖其富國強兵”

3) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十二卷, 「邦禮本序」. “若夫小小條例 瑣瑣名數 其或有掣碍而難通者 顧何敢膠守己見 謂不可易其一字乎”

4) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』 「邦禮本引」. “磻溪柳馨遠 議政法而無罪”

## 4. 육조(六曹)편제 속의 신지견(新知見)

육조의 편제가 『주례』를 따랐음은 다시 말할 나위도 없거니와 이 안에서 몇 가지 신지견(新知見)을 정약용은 다음과 같이 논하고 있다.

### 제1 천관리조(天官吏曹)

#### 1) 한관론(限官論)

이는 그의 불가역론(不可易論)의 제1조로서 『주례』 3백60수의 3분의 1인 1백20을 육조로 6분하여 각 조가 20수를 차지하되 이는 ‘영원히 변치 않게 되는 헌장’이 되어야 한다는 것이다. 이는 천지도수지상(天地度數之象)으로서 설령 수의 가감(加減)이 필요하다 하더라도 그것은

마땅히 20이라는 숫자 안에서 혹 나누어 둘로 하여 그 하나를 줄이거나 혹 합하여 하나로 하여 그 하나를 받는다. 오직 그 대략의 수는 가감할 수 없다.<sup>1)</sup>

1) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』 卷1 「天官吏曹第一」 <前言>. “宜於二十之內或分而二之 以黜其一 或合而一之 以受其一 唯其大數不得加減”

고 하라는 것이다. 이는 국가 제도의 편제란 왕평방국(王平邦國)하는 대경대법(大經大法)이므로 임기응변(臨機應變) 조령모개(朝令暮改)할 수 없음을 깊이 경계한 것이라 해야 할 것이다.

## 2) 위계론(位階論)

관계는 9품으로 하되 정(正)·종(從)의 구별은 1·2품에만 한하라는 것이다(不可易論 제2조). 종래의 위계는 9품까지 정·종의 구별이 있으므로 지나치게 번다한 것을 간소화한 것이다. 그리고 그는 ‘귀소천다(貴少賤多) 존소비다(尊少卑多)’의 원칙에 의하여 정원제를 책정하되 이다예소(吏多隸少)는 천지상경(天地常經)의 정리에 어긋나므로 이소예다(吏少隸多)하여야 한다고 지적하고 있다. 정원사정원칙(定員査定原則)으로 받아들임 즉한 새로운 견해로 간주되어야 할 것이다.

## 3) 매약불징반대론(賣藥不徵反對論)

그는 의료행위에 대한 세제혜택에 대하여 반대의견을 피력한다. 그 이유를 다음과 같이 펴고 있다.

지금 온갖 가게나 좌판에서 장사하는 사람들이 모두 부역(賦役)이 있는데, 유독 약재를 매매하는 시장에는 부세(賦稅)를 징수하지 않으니, 이 또한 균등하지 못한 행정이다. 비록 그 직업이 초출하고 아담하나, 장사하는 일은 동일하니 어찌 징수할 수 없는가?<sup>2)</sup>

2) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』卷1 「天官吏曹第一」 <典醫監>. “今百肆坐市之民 皆有賦役 唯獨賣藥之市 不徵其賦 斯亦不均之政也 雖其操業清雅 其爲商賈則一也 烏得無徵”

그의 세제균부론(稅制均賦論)의 일환으로 받아들여야 할 것이다.

## 제2 지관호조(地官戶曹)

### 1) 호조교관론(戶曹教官論)

『주례』 대사도(大司徒)의 직책은 교인(敎人)을 전장(專掌)하였으니, 소위 향삼물(鄉三物: 六德·六行·六藝)로 만민을 교도하였는데, 후세 호부는 재부(財賦)를 전장하여 오직 취렴(聚斂)만을 일삼으니, 이에 백관이 별처럼 널려 있으나 교인을 맡은 직책은 1인도 없다. 이에 윤상(倫常)이 두절(敦絶)하고 풍속이 괴패(壞敗)되었기 때문에 도사(都事)를 교관(敎官)이라 고친 것이다.

5부제를 6부제로 고친 것도, “옛날 왕국(王國)의 제도에 그 나라를 아홉으로 나누었는데 정전(井田)의 모양과 같았다”<sup>3)</sup> 하여, 좌우 육향(六鄉)의 구역을 획한 선왕의 법을 준수하기 위한 것이다. 『주례』의 고의(古義)를 존송하는 정약용의 입장이 역력히 엿보인다.

### 2) 상평평천부(常平平賤賦)

소위 상평(常平)이란 옛날 하·은·주(夏殷周) 3대의 경법(經法)으로서 이는 3년 비축으로 풍흉을 조절하며 곡가의 평준화를 기하자는 것이다. 오늘날과 같이 복잡한 물화시대에 있어서는 물가조절의 기능을 의미하는 것인지도 모른다.

평부(平賦)란 부과(賦課)의 공평을 의미하되 부법(賦法)에는 구부(九

3) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』 卷1 「地官戶曹第二」 <六部(五部)>. “古者 王國之制 九分其國 如井田之形”

賦)가 있으니, 그것은 요순(堯舜)·삼왕(三王)의 법으로서 후세 취렴지신(聚斂之臣)이 자창(自刳)한 것은 아니다. 그런데 우리나라는 본래 부법이 없어서 소위 전세(田稅)도 맥법(貲法: 輕稅)에 가까운지라 국용(國用)이나 관용(官用)이 부족하여 도리어 이름 없는 부세가 날로 증가하고 달로 불어나 오히려 걸법(桀法: 重稅)이 되고 말았다. 모름지기 정전구일세법(井田九一稅法)에 의하여 세제를 정비함이 바람직하지 않나 여겨진다.

### 제3 하관병조(夏官兵曹)

#### 1) 무비간관론(無非諫官論)

정약용은 『주례』에 있어서의 사간(司諫)의 직책을 간관(諫官)이 아니라 만민을 규합하여 그들의 덕행도예(德行道藝)를 살피게 한 자요, 또 보씨(保氏)의 직책은 왕의 나쁜 점을 간하나 이도 또한 국자(國子)를 교육하는 직책이지 간관은 아니라는 것이다. 그렇다면 고대에는 간관이 없었던 말인가?

자문자답을 다음과 같이 한다. 즉,

간관이 없었던 것이 아니라 사람마다 간관 아닌 사람이 없었다. 삼공(三公)도 간관이고, 삼고(三孤)도 간관이며, 육관(六官)의 경·대부(卿大夫)도 모두 간관이었고 좌우에 시어(侍御)하는 신하도 모두 간관이었다.<sup>4)</sup>

4) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』卷1 「春官禮曹第三」 <司諫院>. “非無諫官 無人而非諫官也 三公諫官也 三孤諫官也 六官之卿大夫 皆諫官也 左右僕御之臣 皆諫官也”

라 하여 관인은 온통 간관이니, 간관이 따로 있지 않다는 것이다. 또,

그 별도로 한 관청을 설치하여 전적으로 간쟁(諫諍)을 관장하도록 한 것은 한나라 때부터 시작되었다. 이것은 언로를 여는 것이 아니고, 바로 언로를 막아서 좁게 한 것이었다.<sup>5)</sup>

라 하여 따로 간관을 둔다면 이는 도리어 언로를 막는 결과가 된다는 것이다. 언로를 넓히기 위한 합리적 제안이라 함 직하다.

## 2) 혁파과거론(革罷科擧論)

과거제도에 대하여는 조선조 후기에 내려오면서 많은 학자들에 의하여 비판을 받아왔지만 더욱이 그가 사숙한 성호(星湖) 이익(李瀾)은 과거의 폐단을 삼열(三藥)의 하나로 간주하였다.

이러한 시류 속에서 정약용도 과거제도에 대해 극단적인 비판 태도를 취한 것은 너무도 당연할는지 모른다.

과거의 법도가 없음이 우리나라에 이르러 극심하고, 과거의 큰 어지러움도 오늘에 이르러 극심하다.<sup>6)</sup>

라 한 것은 이를 단적으로 설명해 주는 것이 아닐 수 없다. 그리하여 그는 선거하는 법으로는 고요(皐陶)의 구덕(九德)을 기준으로 하여야 하지만 덕행(德行)이란 본시 형적이 없으므로 이러한 제도를 복구하

5) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』 卷1 「春官禮曹第三」 <司諫院>. “其別設一官使之專掌諫議者 自漢而始 此非開言路 乃塞言路而狹之也”

6) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』 卷1 「春官禮曹第三」 <貢擧院新立之>. “科學之無法 至吾東而極矣 科學之大亂 至今日而極矣”

기란 어려운 일이 아닐 수 없다. 그러므로 차선택이 바로 과거제도 개혁론이라 할 수 있다. 구체적인 것은 「과거지규(科擧之規)」(권15)에 자세하다.

#### 제4 하관병조(夏官兵曹)

##### 1) 물분귀천론(勿分貴賤論)

당시에 있어서는 문과에 등과하면 36인 전원이 3분되어 승문원(承文院)·국자원(國子院)·교서원(敎書院)에 청족(淸族)·서북(西北)·중서인(中庶人)의 별(別)로 입사하게 되지만 무과에 등과하면 36인이 아니라 많으면 천여 인을 뽑으니 조정에는 자리가 없으므로 천거되었어도 벼슬하지 못하는 자와 백수(白首)로 건몰(乾沒)하는 자가 10 중 8~9이었다. 설과(設科)하여 인재를 취함은 장차 직책을 주기 위함인데, 그들에게 직책을 주지 않는다면 과(科)는 왜 만들었는지 알 수가 없다. 더욱이 족벌의 청탁을 가리는 것은 결코 권현(勸賢)·육재(育材)하는 길이 아님을 강조하고 있는 것이다. 여기에 다산사상이 현대로 통하는 길이 열려 있다고 해야 할 것이다.

##### 2) 병농일치론(兵農一致論)

정약용은 말하기를,

양병(養兵)하는 법은 정전(井田)이 첫째이고 둔전(屯田)이 다음이며, 구부(口賦)가 그다음이다.<sup>7)</sup>

7) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第二卷, 『經世遺表』 卷2 「夏官兵曹第四」 <都統營(卽訓鍊都監)>.



라 하였으니, 이는 농경국가의 입장에서는 당연한 논리이다. 그러므로,

기내(畿內) 군민(軍民) 가운데 군세고 건강하면서 전지 없는 자를 모집하여, 한 사내마다 전지 50부(負)를 주어 경종(耕種)하면서 군역에 응하도록 한다. 번(番)을 마치면 농사를 지어서 먹을 것을 자급하고, 농한기에는 조련(操鍊)하기를 법대로 한다면, 삼대(三代) 때 병농(兵農)의 제도가 거의 오늘날에 다시 보게 될 것이다.<sup>8)</sup>

라 하였다. 그러나 현대 공업국가 또는 농공을 겸진(兼進)하는 국가에서는 받아들이기 어려운 병제(兵制)가 아닐 수 없다. 그러나 평화시절에 있어서의 조련하는 남은 틈을 이용하여 병으로 하여금 어떻게 국가건설에 기여할 것인가는 영국자(營國者)의 영원한 숙제의 하나가 아닐 수 없다.

## 제5 추관형조(秋官刑曹)

### 1) 해도정책론(海島政策論)

정약용의 다도해정책론(多島海政策論)은 경청할 만하다.

먼 지역 사람을 편안히 하는 것은 왕자의 큰 정사이다. 우리나라는 땅이 편소하여 북쪽은 2천여 리에 불과하고 남쪽은 1천 리에 불과하다. 그런데 북방은 모두 대륙과 연속된 지역이어서, 폐사군(廢四郡) 밖에는 왕의 덕화(德化)가 일찍이 이르지 못했

---

“養兵之法 井田爲上 屯田次之 口賦次之”

8) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第二卷 『經世遺表』 卷2 「夏官兵曹第四」 <都統營(即訓練都監)>.  
“募畿內軍民之驍健而無田者 每一夫授田五十負 使之耕墾 以應卒伍之役 休番作農 以自給食 以其農隙 操鍊如法 則三代兵農之制 庶幾復見於今日矣”

다. 오직 서남쪽 바다 여러 섬으로, 그 큰 것은 둘레가 100리나 되고 작은 것도 40~50리가 된다. 별처럼 나열되고 바둑알처럼 펼쳐져 작고 큰 것이 서로 끼여 있어 수효가 무려 1천여 개이니, 이것이 국가의 바깥 울타리이다.<sup>9)</sup>

라 하여, 북방에 지지 않는 중요한 바깥 울타리임을 주장한다. 그는 다도해야말로 우리나라의 숨은 보고로서 잘 경리(經理)를 하면 이름 없는 보물들이 샘솟듯 솟아날 것이라고 하였다. 그의 해도개발을 위한 남진정책의 타건을 여기서 본다.

## 제6 동관공조(冬官工曹)

### 1) 리용후생론(利用厚生論)

정약용의 이용후생론은 농경부문을 제외한 중공정책적(重工政策的) 색채가 짙으며 그를 위한 이용감(利用監)의 일서(一署)를 독립시킨 데 특색이 있는 것으로 여겨진다. 그는 고전의 ‘백공(百工)을 권면한다는 구절’을 인용하여,

이른바 온갖 공장을 오도록 하면 재용(財用)이 풍족하게 될 것이다. 그러나 온갖 공장의 교묘한 것은 모두 수리(數理)에 근본한 것이다.<sup>10)</sup>

9) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第二卷, 『經世遺表』 卷2 「秋官刑曹第五」 <綏遠司(新立之)>. “綏遠人者 王者之大政也 吾東地偏小 北不過二千餘里 南不過千里 然北方皆連陸之地 廢四郡之外 王靈未嘗不到 唯西南海諸島 其大者闊過百里 小者四五十里 星羅棋布 小大相間 其數無慮千餘區 此國家之外藩也”

10) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第二卷, 『經世遺表』 卷2 「冬官工曹第六」 <利用監(新立之)>. “所謂來百工 則財用足也 然百工之巧 皆本之於數理”

라 하여 『기기도설(奇器圖說)』이나 중국 기용지제(器用之制)를 중시하며,

지금의 급선무는 북쪽으로 가서 중국을 배우는 데 있다.<sup>11)</sup>

는 것을 주장하는 것은 오로지 근대 과학의 도입이 시급함을 자각한 데에서 온 이용후생론이 아닐 수 없다. 그러므로 정약용의 ‘북학중국(北學中國: 북쪽으로 가서 중국을 배움)에 의한 이용후생론은 오로지 중공정책에 의하여 근대화된 부국론이라 하지 않을 수 없다.

마땅히 이용감에서 북쪽으로 가서 중국을 배워 좋은 방법을 본국(本局)에 알려야 한다. 〈본국에서는〉 공인(工人)을 모집하여 직조(織造)해서 내용(內用)에 공급하며, 이에 그 방법을 여러 도에 반포해서 모든 백성을 가르친다. 이렇게 하면 비단과, 무늬 비단은 모두 국내에서 가져다 쓰게 되어, 금은이 나오는 여러 산에도 슬픈 얼굴빛이 없어질 것이니, 이 또한 국가 계획 가운데 지극히 중대한 것이다.<sup>12)</sup>

에서 그의 북학중공업(北學重工業: 북쪽으로 가서 중공업을 배움)의 일단을 엿볼 수가 있다.

그의 주전론(鑄錢論)·조선조차론(造船造車論)·도시계획론(都市計劃論) 등도 다 같이 근대화에의 지름길을 개도해 준 그의 이용후생론의 일단이 아닐 수 없다.

11) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第二卷, 『經世遺表』 卷2 「冬官工曹第六」 <利用監(新立之)>. “今之急務 在於北學中原”

12) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第二卷, 『經世遺表』 卷2 「冬官工曹第六」 <織染局(卽濟用監)>. “宜自利用監 北學中國 以基良法 頒于本局 募工織造 以供內用 乃以其法 頒于諸路 以教萬民 於是錦繡綾段 皆取用於國中 而金銀諸山 可無懷輸之色 斯亦國計之至深者也”

## 5. 개혁론의 개략

### 제1 천관리조편(天官吏曹編)

#### 1) 관계질서론(官階秩序論)

육조편제 한관론에서도 언급한 바 있지만 여기서는 그의 관계론(官階論)의 몇 가지 특색을 대충 추려 보기로 한다.

첫째, 칭호의 엄격한 구별이 존중되어야 한다. 대부(大夫)·장군(將軍)·대군(大君)·부인(夫人) 등의 칭호가 문란하여 관계(官階) 질서가 흐트러지면 안 된다.

둘째, 신진(新進)은 반드시 3년을 지난 후에 승천(陞遷)이 허락되어야 한다. 실무 경험이 부족한 까닭이다. 그 후의 승천은 개인의 공능에 따르고 연한에 구애하지 않는다.

셋째, 문·무과 공히 서류(庶流)도 그 선발에 있어서는 마땅히 귀족과 차별되어서는 안 된다.

넷째, 과거와 남행(南行: 蔭職)은 3년마다 공평하게 취인(取人)되어야 한다.

다섯째, 정원의 증감으로 인한 대전대법(大典大法)의 문란이 생기

지 않도록 해야 한다.

전체적으로는 『주례』에서처럼 왕조의 기반을 굳히는 관계조직이기는 하지만 그 안에 내포된 국가 경륜의 대법은 현대의 맥락과도 연계를 맺을 수 있다는 점을 주목해야 할 것이다.

## 2) 군현분예론(郡縣分隸論)

이는 지방행정론의 일부로서 시군분할론이라 할 수 있다. 따라서 시군 분할의 원칙은 대체로 다음의 몇 가지 사항에 의거한 듯하다.

첫째, 획야(劃野)·분주(分州)는 명산·대천을 한계로 삼는 것이 좋을 것이다.

둘째, 어구(禦寇: 國防)를 위한 관방(關防: 邊防의 방비를 위해 설치하는 요새)과 요충(要衝) 지역의 경영이 특히 고려되어야 한다. 북방에 있어서는 폐사군(廢四郡)의 복원이 주장되고, 남방에 있어서는 왜구의 방어를 위한 도서 관할의 중요성이 역설되고 있음은 이 까닭인 것이다.

셋째, 민생의 고락이 고려되어야 한다. 행정 중심지와 소속 촌락(또는 군소 도서)과의 거리는 민생의 일상생활에 크게 영향을 미친다. 그러므로 시군의 관할구역의 책정에 있어서는 민정의 기미도 통찰해야 할 것이다.

넷째, 군현(郡縣: 시군)의 등급은 민호(民戶)의 다소(多小: 인구)와 전결(田結)의 광협(廣狹: 농경지)에 의하여 결정하되, 인구의 다소가 농지의 광협에 우선한다.

### 3) 고적론(考績論)

행정의 요체는 온통 고적(考績)에 있으므로 정약용은,

요순(堯舜)이 요순의 다스림을 하는 까닭은 고적(考績)하는 한 가지 일에서 벗어나지 않는다.<sup>13)</sup>

라고 말한다. 그럼에도 불구하고 당요지전(唐堯之典)을 무위이치(無爲而治)라 한 것은 잘못이다. 오히려

당우(唐虞) 시대가 지극한 다스림을 이룬 까닭은 그 오묘함은 오로지 공적을 아뢰도록 하는 고적(考績)에 있었다.<sup>14)</sup>

하므로 당요지전은 후세보다 엄하다라고 지적한다.

정약용이 그의 『고적의(考績議)』에서 지적한 고적의 강목은 6강 4목인 데 비하여<sup>15)</sup> 『경세유표』에서는 9강 6목으로 확충되었다. 전자(고적의)는 다음과 같다.

- ① 農……耕織 畜牧 種植 堤墾
- ② 貨……賦稅 還餉 市糴 賑恤
- ③ 教……孝弟 禮俗 文學 婚取
- ④ 刑……刑罰 詞訟 鬪毆 武斷
- ⑤ 兵……教鍊 兵器 城濠 盜賊
- ⑥ 工……礦採 工匠 館廨 道路

13) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第四卷, 『經世遺表』卷4 「天官修制」 <考績之法>.“堯舜之所以爲堯舜之治 不外乎考績一事”

14) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第四卷, 『經世遺表』卷4 「天官修制」 <考績之法>.“唐虞之所以做至治者 其妙專在於奏績考績”

15) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第九卷, 「考績議」 참조.

그러나 후자(『경세유표』)의 9장 6목은 크게 일신되어 있다(단 守令 考績).

- ① 律已……飭躬 礪行 觴政 色戒 減飡 屏客
- ② 奉公……瞻賀 宣布 報聞 貢納 禮祭 往役
- ③ 愛民……養老 慈幼 振窮 哀喪 寬疾 救災
- ④ 吏典……舉賢 貢士 束吏 用人 文牒 賞罰
- ⑤ 戶典……教民 田政 賦役 市糶 農政 振恤
- ⑥ 禮興……祭祀 賓客 禮制 禮俗 興學 敷文
- ⑦ 兵典……養兵 勸武 修兵 牧馬 調丁 備患
- ⑧ 刑典……聽訟 斷獄 慎刑 禁制 量衡 除害
- ⑨ 工典……山林 川澤 廨宇 城郭 道路 舟車

이렇듯 고적을 목적으로 하는 그의 행정세목은 다음 『목민심서』에서 그대로 구현되고 있음을 본다.

- ① 赴任……除拜 治裝 辭朝 啓行 上官 莅事
- ② 律已……飾躬 清心 齋家 屏客 節用 樂施
- ③ 奉公……宣化 守法 禮際 文報 貢納 往役
- ④ 愛民……養老 慈幼 振窮 哀喪 寬疾 救災
- ⑤ 吏典……束吏 馭衆 用人 舉賢 祭物 考功
- ⑥ 戶典……田政 稅法 穀簿 戶籍 平賦 勸農
- ⑦ 禮典……祭祀 賓客 教民 興學 辨等 課藝
- ⑧ 兵典……簽丁 練卒 修兵 勸武 應變 禦寇
- ⑨ 刑典……聽訟 斷獄 慎刑 恤囚 禁暴 除害
- ⑩ 工典……出林 川澤 繕廨 修城 道路 匠作
- ⑪ 賑荒……備資 勸分 規模 設施 補力 竣事
- ⑫ 解官……遞代 歸裝 願留 乞宥 隱卒 遺愛

여기서 우리가 정약용의 정치사상의 발전과정을 살펴본다면 『고적의』는 서론이요, 『경세유표』의 수령고적(守令考績)은 총론이요, 『목민

심서』는 각론이라 이를 수 있을 것이다. 그러므로 『목민심서』야말로 그의 오랜 사색의 결실이라 이름 직한 것이다.

특히 정약용은 고적고공(考績考功)이란 수령과 서리(庶吏)에 한한 것이 아니라, “삼공이 비록 높으나 고적할 수 없다”<sup>16)</sup>라 하여 경관(京官)·외자(外者)를 막론하고 고적의 대상이 되어야 함을 역설한다. 그것은 바로 민생의 휴척(休戚)과 직결되어 있기 때문이다.

## 제2 지관호조편(地官戶曹編)

### 1) 전제론(田制論)

정약용의 전론(田論)을 한 마디로 말한다면 여전론(閭田論)이다. 그러나 『유표』에서는 현실적 전제론만을 논하고 있을 뿐 여전론에 대하여는 언급이 없다. 그러나 그의 「전론(田論: 雜著)」에서는 체계적으로 이론을 전개하고 있다.

그는 고대 정전제를 그대로 당대에 재현시킬 수는 없다고 주장하면서도 정전제에서 오는 몇 가지 장점은 이어받도록 하고 있다. 그는 그의 「전론」에서 다음과 같이 말하고 있다.<sup>17)</sup>

- ① 토지의 균산(均產)이 이루어져야 한다. 그것은 “부자의 재산을 털어 가난한 사람에 더하여 그 재산을 균등하게 마름하는 것[損富益貧 以均制其產]”으로 이루어진다.
- ② 정전제나 균전제나 다같이 시행될 수 없다. 이들은 다 같이 농사를 짓지 않는 자로 하여금 전답을 얻게 해야만 하는 제

16) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第四卷, 『經世遺表』卷4 「天官修制」 <考績之法>: “三公雖尊 不可不考績也”

17) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷, 「田論」 참조. 「전론」은 1에서 7까지 있다.



도상의 모순을 내포하고 있기 때문이다.

- ③ “농사 짓는 자가 전답을 얻게 하고 농사 짓지 않는 자는 얻지 못하게 한다[使農者得田 不爲農者不得之]”는 원칙에 의하자면 여전제를 실시하여야 한다.
- ④ 여전제는 30가호가 공히 일여(一閭)를 형성하여 공동경작 집단경영하는 제도다.
- ⑤ 농사짓지 않는 자는 상공업에 참여하여 “공장은 그 기구로 바꾸고 장사꾼은 그 재화로 바꾼다[工以其器易 商以其貨易]”는 방법으로 식량을 얻게 된다. 사인(士人)도 사인으로서의 구실을 못할 때는 귀농(歸農)하거나 상공업에 나아가야 한다. 유민은 방지되어야 하기 때문이다.
- ⑥ 전세(田稅)는 11세법(稅法)을 초과해도 안 되고 미급해도 안 된다.
- ⑦ 병농합일제(兵農合一制)의 기초가 된다.

이상이 정약용 전론의 개략인데 『경세유표』에서는 정전론과 「정전의(井田議)」에 의하여 토지제도에 따른 문제들을 분석하고 있다.<sup>18)</sup> 그의 정전론에 의하면

- ① 정전(井田)이란 성인(聖人)의 경법(經法)이다.
- ② 정전이란 구부(九賦)의 모해(模楷)다.
- ③ 정전이란 농부의 진법(陳法)이다.

그러므로 정약용은 이에 11세법과 병농합일제를 채택했던 것이다. 그리고 여기서 그는 “전답을 얻는 자는 농부일 따름이다”의 원칙을 굳히기도 하였다.

---

18) 「井田議」는 『경세유표』 권7과 권8에 수록되었다.

## 2) 부공제론(賦貢制論)

농경국가 체제하에 있어서의 세법에 관한 것으로서 전세(田稅)와 부세(賦稅)와의 구별을 바로잡기 위하여 천언만어(千言萬語)를 토로하고 있다. 왜냐하면 전세의 세원(稅源)은 물론 경지소득(耕地所得: 井田九一制)이지만 부세의 세원은 전지(田地)가 아님에도 불구하고 용전이부(用田而賦: 전답을 사용하여 세금을 부가함)하는 그릇된 폐풍 때문에 “징수하고 거두어들임이 방식이 없어 모든 백성에게 해독을 끼침[徵斂無藝 流毒萬姓]”에 이르고 있기 때문이다. 다시 말하면 전세·부세를 막론하고 전지를 세원으로 한다면 중세의 질곡에서 농민은 헤어날 길이 없기 때문인 것이다. 정약용은,

전(田)이란 9분의 1로 하는 조속(耒粟)이고, 부(賦)란 9부를 징수하고 거둬이다.<sup>19)</sup>

라 하고 소위 ‘구부’란 다음과 같다고 한다.

『주례』에 천관총재(天官冢宰)가 9부로써 재회(財賄)를 징수하였다. 첫째는 방중지부(邦中之賦), 둘째는 사교지부(四郊之賦), 셋째는 방현지부(邦甸之賦), 넷째는 가삭지부(家削之賦), 다섯째는 방현지부(邦縣之賦), 여섯째는 방도지부(邦都之賦), 일곱째는 관시지부(關市之賦), 여덟째는 산택지부(山澤之賦), 아홉째는 폐여지부(幣餘之賦)이다.<sup>20)</sup>

19) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第十卷, 『經世遺表』 卷10 「地官修制賦貢制一」 <書經禹貢>. “田者 九一之耒粟也 賦者 九賦之徵斂也”

20) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第十卷, 『經世遺表』 卷10 「地官修制賦貢制一」 <周禮天官冢宰>. “周禮天官冢宰 以九賦斂財賄 一曰邦中之賦 二曰四郊之賦 三曰邦甸之賦 四曰家削之賦 五曰邦縣之賦 六曰邦都之賦 七曰關市之賦 八曰山澤之賦 九曰幣餘之賦”

고전적(古典的: 『周禮』) 9부의 내용을 여기서 되풀이하여 설명할 필요는 없다. 정약용이 전세와 더불어 일전일부(一田一賦)를 정립시켜 서술한 것은 세원(稅源)의 다양성을 다시 찾아내자는 데 있음을 알면 된다. 합리적인 세원의 다양성은 부세의 균등 부담을 위해서 바람직한 원칙이 아닐 수 없다. 여기서 정약용은 “국가의 계획은 부세를 균평하게 하는 것[平賦]보다 급한 것이 없다”<sup>21)</sup>라 하였으니, ‘평부(平賦)’란 곧 부세의 균등인 것이다. 정약용의 ‘불가역론(不可易論)’의 제10조인 “군포(軍布)의 법을 없애고 9부(賦)의 제도를 정리하여 백성의 노역을 균등하게 함”<sup>22)</sup>은 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

### 3) 양곡관리론(糧穀管理論)

삼정문란의 하나인 환곡(還穀)에 대해서 정약용은 깊은 관심을 기울이고 있다. 왜냐하면 국가의 재용의 절반을 환상(還上: 일반은 賦稅)에 의존하고 있으며, 그로 인한 아전들의 농간으로 민박(民瘼)의 처참이 이만저만이 아니었기 때문이다. 그는 「환향의(還餉議)」에서 다음 일곱 가지 사항의 개선책을 건의하고 있다.

- ① 곡식의 이름을 정하는 것이다. 우리나라의 곡식은 오직 벼·기장·콩·보리·팥 등의 다섯 가지가 그 크고 요긴한 것이다.
- ② 아문(衙門)의 명칭을 없애는 것이다. 아문의 명칭이 많으면 곡식을 적은 문서가 번잡할 것이니, 곡식 문서가 번잡하게 되면 간단한 부정이 생기는 원인이 될 것이다.

21) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第十卷, 『經世遺表』卷10 「地官修制賦貢制」 <九賦論>. “國計莫急於平賦”

22) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第一卷, 『經世遺表』卷1 「引」. “罷軍布之法 修九賦之制 使民役大均”

- ③ 곡식의 섬 수를 정하는 것이다. 이제 곡식 문서의 추이는 마치 구름과 놀이 변하고 모래가 바람을 따라 쌓이는 것과 같다.
- ④ 모곡(耗穀)을 받는 법을 정하는 것이다. 모곡은 10분의 1을 거두어 공용(公用)하면 이는 그것을 이끌어 부정을 하도록 할 것이다.
- ⑤ 여러 번 나누어주는 법을 없애는 것이다. 여러 번 나누어 양곡을 내주는 법을 여러 번 나누어준다.
- ⑥ 나누어주는 것과 남겨두는 것을 구별하는 것이다. 창고에 남겨두는 곡식은 많게 할 수 없다.
- ⑦ 양곡 수매와 방출을 확립하는 것이다.<sup>23)</sup>

이상이 양곡관리의 기본 원칙이기는 하지만 실로 수령·서리의 작간은 그 방법이 다양하므로 이 점은 곡부절(穀簿節)에서 자세히 서술되고 있으니 상조(相照)함 직하다. 서정(庶政) 문란의 원천적 요소는 고금을 막론하고 어디에나 잔존하고 있는 것 같다.

#### 4) 호적정비론(戶籍整備論)

정약용은 그의 「호적의(戶籍議)」에서 이렇게 말하였다.

호적은 온갖 사무의 근본이 된다. 대개 이는 호적의 법이 분명하지 못하면 토지를 분배하고 살림을 내주는 것을 할 수 없으며, 부세를 공평히 하고 부역을 고르게 하는 것을 할 수 없으며, 군정(軍丁)의 실수(實數)를 정하는 것을 할 수 없으며, 선거의 정원을 할 수 없으며, 백성을 일정한 거주지에 살게 하여 소란을 그치게 하는 것을 할 수 없으며, 명분(名分)을 바루는 것을 할 수 없다.<sup>24)</sup>

23) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第九卷, 「還餉議」. “一日定穀名 我國之穀 唯稻梁菽麥豆五者 其大而要者也……二日去衙名 衙門之名多而穀簿煩 穀簿之煩 奸所由生也……三日定石數 今穀簿之推移也 如雲霧之變幻 風沙之堆積……四日定耗法 耗之收什一而公用之 是導之使爲奸也……五日除巡法 分巡放糧之法……六日別分留 留庫之穀 不可多也……七日立糶糴”

이러한 입장에서 호적법에 대한 문제점들이 여기서 검토된다. 여기서 그는 호적상의 의무에 있어서는 귀천의 구별이 없음을 강조한다.

임금이 그 백성에게 고하기를 너희들은 천한 족이니 이 요부(徭賦)를 지공하라 하면 백성은 원망하지 않는 자가 없을 것이니 인정이 그러한 것이다. 이미 그 재물을 내고 또 천한 명목을 덮어쓰게 되니, 원통한 것은 무엇이 이보다 심하겠는가?<sup>25)</sup>

그리하여 백방으로 모면을 도모하더라도 막을 수 없으며, 온 나라가 다 귀족의 무리[貴流]가 된다면 뉘라서 친민이 될까 걱정도 이만저만이 아니다. 여기서도 정약용의 평등사상이 깃들어 있음을 본다.

#### 5) 교민지법(敎民之法)

교민(敎民)의 근본은 덕(德)·행(行)·도(道)·예(藝)에 있으므로 선민(選民)의 종류는 비록 문선(文選)·무선(武選)·치선(治選)·예선(藝選)·서선(胥選) 등 5선이 있다 하더라도 그 근본은 다 같은 것이다. 이는 전국민이 각급 학교를 통하여 국민윤리의 수업을 받아야 한다는 입장과 다르지 않다고 할 수 있을 것이다. 여기서 그는 덕행(德行)의 하나로서 효열사상(孝烈思想)에 관하여서 주목할 만한 견해를 피력하고 있다.

孝烈旌褒之典 有國之大政也 然……斷指刳股 雖發於至性 大舜曾參 未之行焉……烈女之守貞 不嫁遇盜而殉者 法當旋褒……況偏

24) 『與猶堂全書』 第一集 詩文集 第九卷, 「戶籍議」. “戶籍爲百務之根本 蓋以戶籍法不明 則分田制產 不可爲也 平賦均庸 不可爲也 定軍實 不可爲也 定選舉之額 不可爲也 域民以息亂 不可爲也 正名分 不可爲也”

25) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第十三卷, 『經世遺表』 卷13, 「地官修制戶籍法」 <梁武帝時……>. “皇詔厥民 曰汝是賤族 共茲徭賦 民罔不懟 人情然也 旣出其財 又冒賤名 冤孰甚焉”

狹之性 以寡爲羞 一言觸心 勃然判死者……豈皆可褒耶……<sup>26)</sup>

전통적인 효열사상에 대하여 새로운 비판을 내리고 있다. 근대사상의 접근을 여기서도 엿볼 수 있다.

#### 6) 연해관리론(沿海管理論)

지금까지 전세와 부세에 의한 내륙세(內陸稅)에 관한 논의를 살펴 보았거니와 우리나라는 3면이 바다로 둘러싸여 있으므로 거기에서 얻어지는 어염(魚鹽)의 이익은 막대한 것이 아닐 수 없다. 이에 따른 세원(稅源)만 해도 다음과 같다.

##### 1) 해세(海稅)

① 어세(魚稅)……고기잡이의 방법에는 네 가지가 있다.

ㄱ. 어흥(魚簋)……연해에 밀책(密柵)을 세워 궁어(窮魚)를 잡는다.

ㄴ. 어수(魚隧)……어군(魚群)의 길목에 그물을 쳐놓고 고기를 잡는다.

ㄷ. 어장(魚場)……어족이 모여 있는 곳에서 대소 어선들이 그물로 고기를 건진다.

ㄹ. 어중(魚舩)……지세가 편호(便好)하여 종선(宗船)이 좌우(左右) 중선(衆船)을 거느리고 포어(捕魚)한다.

이러한 구별에 의하여 세율을 정한다.

##### ② 괵세(藿稅)

26) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第十三卷, 『經世遺表』 卷13, 「地官修制教民之法」 <其亡隸下賤善惡賞罰之法……>. “孝烈旌褒之典 有國之大政也 然……斷指刳股 雖發於至性 大舜曾參 未之行焉……烈女之守貞 不嫁遇盜而殉者 法當旌褒……況偏狹之性 以寡爲羞 一言觸心 勃然判死者……豈皆可褒耶……”

- ③ 염세(鹽稅)……산염(産鹽)의 조건이 다양하므로 등급이 세분  
되어야 한다. 9등급과 양분의 두 극단론이 있으나, 7등분하  
여 상하 각 3의 가운데에 1을 더하거나 5등분하여 상하 각  
1의 가운데에 3분을 더하거나 하는 방법이 좋을 것이다.

## ② 선세(船稅)

선제(船制)는 만부동(萬不同)하여 기준을 세우기가 지극히 어렵다.  
그러므로 선체에 의하여 대소선(大小船)을 각각 9등급으로 하되 소정  
(小艇)은 3분하고 게다가 임재력(任載力)의 다과(多寡)로 그 품급을 정  
하는 방법이 합리적인 것이다.

여기서 한 마디 언급하고자 하는 것은 정약용의 전선론(戰船論)이  
다. 당시에 있어서 소위 평화시의 조선(漕船)을 전선(戰船)으로 개조  
해 쓸 수 있는 소극적 미봉책을 말하는 이도 있었지만 정약용은 그  
의 「전선책(戰船策)」에서 적극적인 전선의 정비를 역설하고 있다. 이  
는 독립된 해군건설론에 해당한다고 보아야 할 것이다

## 제3 춘관예조편(春官禮曹編)

### 1) 과거제론(科擧制論)

과거의 근본문제에 대하여는 「오학론사(五學論四)」의,

이 세상을 주관하면서 천하를 배우(俳優)가 연극하는 것으로  
통솔하는 것이 과거(科擧)의 학문이다.<sup>27)</sup>

27) 『與猶堂全書』第一集 詩文集 第十一卷 「五學論四」. “主斯世而帥天下以倡優演戲之技者 科擧之學也”

라는 일언에서 짐작되듯 원칙적 문제점을 안고 있기는 하지만 현실적으로는 그 제도상의 모순을 또한 혁정(革正)해야 할 필요성에 직면하고 있는 것이다. 몇 가지 요점을 적기하면 다음과 같다.

- ① 정원제를 실시해야 한다. “과거 규정은 오직 먼저 과거의 정원을 정하는 것이다. 과거 정원이 정해지면 온갖 폐단을 떨쳐버릴 것이다”<sup>28)</sup>란 모든 폐단의 제거는 정원제에서 비롯함을 가리키고 있다.
- ② 전담자를 두어야 한다.
- ③ 대소과는 합하여 하나로 해야 한다. 강경(講經)·제술(製述)이 나누어짐으로써 부박기사(浮薄奇邪: 경박하여 성리에서 벗어나 그릇됨)한 사람의 등장이 가능하기 때문이다.
- ④ 3년 대비제(大比制)는 고수되어야 한다.
- ⑤ 전시(殿試) 후에도 조고(朝考)를 거치는 것이 좋다. ‘조고’란 다음 날 삼관학사(三館學士)가 조당(朝堂)에 모여 새로 급제한 40인을 소집한 후 경사(經史)를 토론하며 그들의 학업 정도를 탐고(探叩)하는 것을 의미한다.

#### 제4 하관병로편(夏官兵曹編)

##### 1) 무과론(武科論)

무과의 독립은 홍무(洪武: 明太祖의 연호) 연간에 비롯된 것으로서 고대에 있어서는 공문제자(孔門弟子)들이 육예(六藝)를 겸한 자 72인이었던 점으로 보더라도[射御를 포함한 六藝] 문무겸전(文武兼全)을 존중했던 것이다. 그러나 점차 변하여 송대(宋代)에는 유풍은 대진(大振)하였으나 무력은 전멸하였고 무신은 지략만을 숭상하여 덕행은 불문

28) 『與猶堂全書』 第五集 政法集 第十五卷, 『經世遺表』 卷15, 「春官修制」 <科舉之規一>. “科舉之規 唯先定舉額 舉額定而百弊可祛矣”



하게 된 것이다. 무과에서도 덕행이 반드시 존중되어야 할 것이다.

보다 더 한심한 것은 그 폐단이 날로 달로 증가하여 한 사람의 조궁자(操弓者)도 없는 무과출신이 나오게 된 사실이다. 이는 문과의 폐단과도 거의 맞먹는 것이 아닐 수 없다.

그 폐단의 원천적 요인으로 격축(擊逐)·공로(空老)·징포(徵布)·만과(萬科)·무액(無額)의 다섯 조항을 들고 있다. 그리고 그는 말하기를, “다섯 가지 어지러움이 그치지 않는다면 수령이 비록 입술이 타고 혀가 닳도록 백성에게 무예 익히기를 권하더라도 익히는 자를 얻을 수 없을 것이다”<sup>29)</sup>라 한 것은 당연한 논리적 귀결이 아닐 수 없다.

## 2) 진보제론(鎭堡制論)

이 외에 정약용에게는 『민보의(民堡義)』·『아방비어고(我邦備禦考)』·「수인산축성의(修因山築城議)」·「성설(城說)」 등이 있다. 모두 병제(兵制)의 일환으로서 민방론(民防論)이 되는 것이다. 그는 진보(鎭堡)의 제도를 다음과 같이 다섯으로 나누었다.<sup>30)</sup>

- ① 위(衛)……강방(江防: 滿水 滌水之防戍)
- ② 채(塞)……해방(海防: 三面 繞海之防戍)
- ③ 보(堡)……관방(關防: 內地 要害之防守)
- ④ 성(城)……산보(山堡)
- ⑤ 협위(夾衛)……협서군지좌우(夾西郡之左右: 浪水 禿水之防)

29) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第十五卷, 『經世遺表』卷15, 「夏官修制」 <武科>. “五亂不止 則守令雖焦唇敝舌 勸民習武 而習者不可得矣”

30) 『與猶堂全書』第五集 政法集 第十五卷, 『經世遺表』卷15, 「夏官修制」 <鎭堡之制>. 참조.

이 밖에 추관형조(秋官刑曹)는 『흙흙신서』와 『목민심서』의 형전이 이를 갈음할 수 있고 동관공조(冬官工曹)는 『목민심서』의 공전(工典) 외에도 군기론(軍器論)·기예론(技藝論) 등에 의하여 보완되고 있다. 그리하여 『경세유표』는 외형상 비록 미완본이기는 하지만 실제로는 일표이서(一表二書)로서 하나의 체계를 이루어 완성된 것으로 간주해도 좋을 것이다.

## 6. 총설

이로써 『경세유표』의 전반에 걸친 화점식(花點式) 해제는 대강 끝났지만 언제나 이러한 분석적 방법은 전체를 이해하고 이를 총람하는 데에는 미흡하다 하지 않을 수 없다. 그러므로 이제 총체적 입장에서 몇 가지 사실을 지적하고자 한다.

첫째, 정부기구 개편에 따른 국가 재정의 확립을 시도하였다. 소위 조선조의 『경국대전(經國大典)』은 역대 제왕의 ‘대경대법(大經大法)’으로서 경솔하게 개편함이 허용되지 않았음에도 불구하고 정약용은 시의에 맞는 개편의 절실한 요청에 부응하기 위하여 이 저술에 착수했던 것이다. 당시에 있어서의 국가 재정은 임진·병자의 양난을 겪은 후 소위 삼정(三政: 田政·軍政·還穀)의 문란이 그 극에 달했던 시절이었음은 잘 알려진 사실이다. 그러므로 본 『경세유표』는 『목민심서』와 더불어 서정(庶政) 일신의 새로운 하나의 시도였다고 보지 않을 수 없다.

둘째, 개편의 기본정신은 주공(周公)의 『주례』에 근거하고 있는 만큼 본래적 유교정신의 현실적 재현이었다고 보아야 할 것이다. 그것은 유교가 지닌 경제적 측면에 있어서의 이용후생(利用厚生)의 구현

이었던 것이다. 그러므로 본 『경세유표』는 『목민심서』와 더불어 표리를 이루는 것으로서, 『경세유표』가 경제학이라면 『목민심서』는 경제를 위한 목자(牧者·修己)의 학(學)이라 이름 직한 소이가 여기에 있는 것이다.

셋째, 『경세유표』는 자아의식(주체의식)의 각성에 의한 자강책(自強策)의 일환으로 저술된 것임을 지적하지 않을 수 없다. 전정(田政)이나 세정(稅政)이나 할 것 없이 우리 강토 안에서의 문제점들이 구체적으로 분석 검토되고 있는 데에서 얼른 알 수가 있다. 군정(軍政)에 관해서도 아방방어(我邦防禦)를 위한 진보책(鎭堡策)이 제시되고 있는 것이다.

넷째, 근대 정신에의 접근이 뚜렷이 엿보인다. 그의 서정일신(庶政一新)의 정신은 보수적 정체성에 대한 일신을 의미한다. 그러므로 모든 부문에 있어서의 불합리한 요소는 제거되어야 한다고 주장한다. 그러므로 그의 합리적 대응책은 그것이 바로 근대정신에의 통로가 되고 문호가 됨은 다시 말할 나위도 없다.

다섯째, 마지막으로 한 마디 지적하고자 하는 것은 정약용의 현실 파악의 진지한 태도이다. 그는 『경세유표』에서의 자료를(『목민심서』에서도 나타난다) 그의 유적지(流謫地) 인근의 농민생활에서 얻어내고 있다. 이는 곧 그의 삶과 더불어 정치는 존재한다고 절감했음을 의미한다. 그러한 자신의 현실을 그는 그대로 묵과하지 않았다. 그러기에 그는 직접 정치에 참여할 수 없는 처지(유배된 죄인)이기 때문에 글로 남기려 했던 것이다. 그것이 곧 이 『경세유표』인 것이다.

그러나 『경세유표』는 이제 우리에게 있어서는 1세기 반이 훨씬 지난 고전이 되고 있다. 지금 우리의 현실은 정약용의 그것과 아주

다른 현실이 되고 말았다. 그렇다면 우리는 이 『경세유표』에서 무엇을 배울 것인가. 그 대답은 뻔하다. 우리는 『경세유표』의 형식을 배울 것이 아니라 거기에 담긴 정신을 배워 오늘의 우리의 피와 살이 되게 해야 될 것이다.

### 부기(附記)

다산 정약용은 1762년(英宗 壬午) 6월 16일에 경기도 광주군 와부면(臥阜面) 능내대(陵內臺) 마현초천(馬峴草川)에서 태어났고, 1836년 2월 22일에 향리에서 조용히 세상을 떠났다. 그의 벼슬길은 그다지 험악하지는 않았으나 정조의 권우가 지극하였다 하며, 1801~1818년(40~58세) 사이에 있었던 강진 유적생활(流謫生活)은 그의 일생의 운명을 좌우한 시기이었다.

그의 저술이 방대하여 거의 5백 권을 헤아린다 하니 대강 적기하면 다음과 같다. 『모시강의(毛詩講義)』 12권, 『강의보(講義補)』 3권, 『매씨상서평(梅氏尙書平)』 9권, 『상서고훈(尙書古訓)』 6권, 『상서지원록(尙書知遠錄)』 7권, 『상례사전(喪禮四箋)』 50권, 『상례외편(喪禮外篇)』 12권, 『사례가식(四禮家式)』 9권, 『악서고존(樂書孤存)』 12권, 『주역사전(周易四箋)』 24권, 『역서서언(易學緒言)』 12권, 『춘추고징(春秋考徵)』 12권, 『논어고금주(論語古今註)』 40권, 『맹자요의(孟子要義)』 9권, 『중용자箴(中庸自箴)』 3권, 『중용강의보(中庸講義補)』 6권, 『대학공의(大學公議)』 3권, 『희정당대학강록(熙政堂大學講錄)』 1권, 『소학보전(小學補箋)』 1권, 『심경밀험(心經密驗)』 1권, 『시문집(詩文集)』 70권, 『경세유표(經世遺表)』 32권, 『목민심서(牧民心書)』 48권, 『흠흠신서(欽欽新書)』 30권, 『아방비어고(我邦備禦考)』 30권, 『역고(域考)』 10권, 『전례고(典

禮考』 2권, 『대동수경(大東水經)』 2권, 『소학주관(小學珠串)』 3권, 『아언각비(雅言覺非)』 3권, 『마과회통(麻科會通)』 12권, 『강의학요감(彊醫學要鑑)』, 『물명고(物名考)』 등이 『여유당전서(與猶堂全書)』 76책으로 집약 간행되었고(1935), 해방 후에 『여유당전서보유(與猶堂全書補遺)』 5권이 간행된 바 있다. 아직도 미발표된 그의 유고(遺稿: 『大東禪教考』 『茶信契節日』 書札・筆帖 등)는 여기 저기 산재해 있는 것으로 추정된다. 언젠가는 누구의 손에 의해서이건 간에 발표되어야 할 것이다.

해제5

# 명선록





## 1. 저술의 경위

본서는 운암(芸菴) 한석지(韓錫地: 1709~1803)<sup>1)</sup>의 가전본(家傳本)으로서 1940년에 비로소 그의 향리(鄉里)인 함흥(咸興)에서 간행되었다. 이 책은 당시만 하더라도 문외불출(門外不出)하던 희귀본으로서 동무(東武) 이제마(李濟馬: 1837~1900)의 『격치고(格致藁)』와 함께 출판되자 비로소 세인의 관심을 끌게 되었던 것이다.

그러나 이제마는 『격치고』보다도 그의 『동의수세보원』의 저자로서 널리 알려지게 되었지만 한석지는 아무도 돌보는 이 없이 오늘에 이르고 있는 것이다. 사실상 한석지의 팔십평생은 영흥(永興)을 중심으로 하여 백리(百里) 밖을 나가 본 적이 없을 뿐만 아니라 벼슬 산 흔적도 없기 때문에 누구 하나 그를 챙길 사람도 없고 그가 남긴 유일본(唯一本)으로서의 이 『명선록(明善錄)』도 삼팔선이 가로막혀 이남에서의 잔유본(殘留本)은 거의 영(零)에 가까우리만큼 흔하지 않은 것 같다.

필자는 간행 당시에는 소위 이제마의 사상의학(四象醫學)에 심취했

---

\* 본 글은 1986년 12월 15일 『명선록』이 영인·간행될 때 원문 앞에 수록된 것이다.

1) 물년을 1790년으로 하였으나 여러 연구서를 참조하여 1803년으로 수정하였음을 밝힌다.

던 시절이어서 『격치고』와 함께 이 『명선록』을 구득(購得)하여 오늘에 이르렀는데 그때 한석지의 학은 이제마에게 깊은 영향을 끼쳤다는 이야기가 구전되어 왔기 때문에 은연중 필자는 언젠가는 이제마의 『격치고』와 더불어 한석지의 『명선록』도 익히 섭렵해야겠다고 마음속으로 버리고 있었지만 아쉽게도 필자에게는 그런 기회가 주어지지 않은 채 오늘에 이르렀다.

그러나 모든 일에는 때가 있는지도 모른다. 이미 『명선록』이 간직하고 있는 희귀본으로서의 명성(?)을 알고 있는 몇몇 교수들에 의하여 이 책의 재판을 바라는 소리가 높아지자 이제 필자의 소장본을 저본으로 하여 다시금 이 책의 재간을 서두르게 되었고 필자로 하여금 해제를 쓰도록 촉구해 왔다.

갑작스런 일이 되어서 소위 해제를 쓸 것같지 않기에 굳이 사양하려 하였으나 아마도 이번이야말로 통독할 수 있는 기회인가 싶어서 이를 준비하기 위하여 대강대강 일독(一讀)하는 데도 적잖은 시간이 걸렸지만 직장생활의 틈틈을 이용했기 때문에 어찌 이를 속독완미(熟讀玩味)할 수야 있겠는가. 결국 수박 겉 핥기였지만 이십여만자(二十餘萬字)의 숲 속을 두루두루 거치는 동안에 『명선록』의 새로운 모습에 젖게 되어 흠궤(欽快)한 마음을 금할 길이 없다.

실로 한석지는 이 『명선록』 한 권을 후학들에게 남겨주기 위하여 이 세상에 낳다가 떠난 것 같다. 그러나 그의 뒤를 이어 이제마의 학이 꽃필 줄이야 어찌 꿈속에서일망정 생각이나 했었겠는가.

각설하고 도대체 한석지는 어떠한 인물이며 왜 우리는 그의 학문을 이제 와서 문제로 삼으려 하고 있는 것일까. 한석지는 스스로 다음과 같이 술회하고 있다.

아! 나는 의지할 사람이 없었다. 어려서 부모를 잃고서 위로 스승이 없고 가운데로 벗도 없으며 아래로는 따르는 무리조차도 없어 홀로 깊은 산 인적이 끊어진 곳에 칩거하였으니 누가 분발시켜 경계하며 깨우쳐 주었겠는가.<sup>2)</sup>

여기서 우리는 한석지의 고고한 모습을 볼 수가 있다. 어쩌면 사우(師友)간에 그와 더불어 뜻을 같이하는 자가 없는 고독한 일생이었다고 해야 할는지 모른다. 그렇기 때문에 그의 학(學)은 위로 아무와도 사승을 댈 길이 없는 것이다. 그러므로 그의 학이야말로 독창적인 경지를 개척한 자라 이를 수밖에 없는지도 모른다.

그러나 우리는 여기서 잠시 그의 일생을 살펴볼 필요가 있을 것 같다. 그의 「자서부(自敘賦)」(卷末)와 「동인록(動忍錄)」(附錄)을 보면 그의 일생은 실로 고난의 화신 바로 그것이었던 것이다.

평생 농사를 지은 적이 없어 힘을 쓸 수 없었다. 해마다 반년분의 식량을 저축한 적이 없었고, 한 명의 하인을 거느릴 수 없고 한 필의 소나 말을 기를 수 없었다. 정묘년(丁卯年: 1747) 이전 문천(文川) 서쪽 본토에 있었을 때 다섯 가족이 곧바로 다섯으로 갈라지고 계속해서 전도되는 환란을 만났다. 한번 피난 간 뒤로 혈혈단신이고 외로운 처지여서 그 누구와도 이야기를 나눌 자가 없으니, 다만 ‘명(命)으로 의(義)에 처하고 의로 명을 편안히 여기니 명이란 무엇인가’라는 몇 구만을 기록하였을 뿐이다. 기한(飢寒)이 더욱 심함이 오래되었네. 나의 동인(動忍)이다.<sup>3)</sup>

2) 『明善錄』(下) 「辨謬第三」 43쪽. “噫 我無依者 孤露餘生 上無師 中無友 下無徒 而獨窮蹙乎深山絕迹之境 孰提起而孰警惕邪”

3) 『明善錄』 符錄 「動忍錄」(末). “平生未曾作農力不能也 未嘗蓄得半年糧 未能率一僮僕畜一牛馬 丁卯年以前在川西本土時 五搆慕旋五破 緣顛倒患難之致 一自播越之後 子子孤蹤 無與共談者 只記以命處義 以義安命 命也奈何 數句而已 飢寒尤甚久矣哉 吾之動忍也”

이러한 극심한 가난과 고독뿐만 아니라 적잖은 병고도 치르었었으니 생후 얼마 되지 않아서 두창(頭瘡)과 설리(泄痢)로 삼 년을 끝었는가 하면 9세 이후에는 독려(毒癘)를 7차에 걸쳐서 앓았다는 기록을 「동인록」에서 서술하고 있다.

그에게는 자식복마저 전무했던 것 같다.

기유년(己酉年: 1729)에 태어난 자식이 행년 14세에, 임술년(壬戌年: 1742)에 그 아우 4세가 모두 요절하였다. 그 전에 또 한 아들을 낳았는데 몇 개월 만에 요절하였다.<sup>4)</sup>

여기서 우리는 삼생삼요(三生三夭)라는 처절한 기록을 읽게 되며 이어 “영흥에서 이사하여 살았다. 정유년(丁酉年: 1777)에 늦게 얻은 독자마저 잃었었다. <독자는> 정묘년(丁卯年: 1747)에 태어났다”<sup>5)</sup>를 읽을 때는 30세까지 키운 독자마저 잃게 된 한석지의 슬픔은 오직 하였을까.

맹자는 ‘늙어서 자식 없음’을 ‘독(獨)’이라 하였는데 늙어서 자식 없는 한석지의 노부부는 의지할 곳 없이 이리저리 옮겨 살다가

곧바로 집안이 파산되어 서쪽 변방 어느 마장(馬場: 말 기르는 곳)의 땅으로 옮겨 살았다. 갑진년(甲辰年: 1784)에 아내를 잃고 이해에 질병을 얻었다.<sup>6)</sup>

늙은 아내마저 그를 버리고 먼저 떠난지라 독(獨)에 환(鰥)마저 겹

4) 위의 책, 같은 곳: “己酉生子 行年十四歲 壬戌與其弟四歲 皆夭折 其前又生一子 數月而夭”

5) 위의 책, 같은 곳: “自永興來居 丁酉喪晚得獨子 丁卯生”

6) 위의 책, 같은 곳: “卽破家 移寓西邊一馬場之地 甲辰 遭妻喪 是年冬遺疾……”

친 한석지[芸翁]의 고행은 헤아릴 길이 없다. 그때 나이 75세로서 ‘시년동구질(是年冬遘疾: 이해에 질병을 얻었다)’이라 병마저 얻게 된 그의 만년의 간난은 그지없었던 것이다. 그의 일생 중 한때 희망적인 시절이 있었다면 그것은

을묘년(乙卯年: 1735) 27세에 다행히 사마시(司馬試)에 합격하였으나 흉년으로 영부(營府)에서 유가(遊街)를 금지하였다. 그 해 겨울 상경하여 태학(大學: 성균관)에 들어갔으나 몇 개월 만에 동료들과 지내는 것이 기쁘지 않아 그만두고 돌아갔다.<sup>7)</sup>

라고나 할까. 그것도 겨우 사마시에 합격하였을 뿐 대과를 치를 기회도 갖지 못하고 말았던 것이다.

그럼에도 불구하고 그는 어떻게 하여 주옥같은 『명선록』의 대작을 남기게 되었을까. 그의 저력은 어디에서 용솟음쳤을까.

고난 일색으로 점철된 그의 80평생이기는 하지만 맹자의 지훈(至訓)에 근거한 그의 인생관은 마냥 그 간난을 열락(悅樂)으로 바꿀 수 있는 길을 터득하고 있음을 알 수가 있다.

하늘은 사람에게 돈독하게 낳지 않음이 없는데 그 스스로 돈독함이 어떠한가를 보고 밝음을 명명하지 않음이 없는데 스스로 밝음이 어떠한가를 보니, 스스로 돈독하고 스스로 밝음의 실상이 항상 근심하고 근심하는 데서 드러난다. 그러므로 사람의 옥같은 덕이 완성하는 것은 반드시 간난(艱難)에 있는 것이고 연안(宴安)에 있지 않은 것이다. 그래서 하늘이 밝음을 명명한 것이고, 또한 안일(安逸)에 있지 않고 간둔(艱屯)에 있는 것이

7) 위의 책, 같은 곳. “乙卯年二十七歲 幸中司馬 而以年凶 營府 並力禁遊街 其冬上京入大學 數月與同伴不悅 下來”

다. 그러므로 맹자의 가르침은 이미 사람을 깨우침에 지극히 간절하였는데 또 ‘우환에서 생긴다’고 하고 또 ‘사람에게 덕혜술지(德慧術智)가 있는 것은 항상 어려움에 있다’고 한 것이다.<sup>8)</sup>

이는 자기의 인생고난을 극복하려는 스스로의 뜻을 대변하는 자로 이해할 수도 있다. 그러므로 그의 『명선록』이야말로 그의 인생의 옥성(玉成)을 위한 고난극복의 산 작품이었던 것이다.

기이하게도 그의 개오(開悟)의 시기와 유리전전(遊離轉轉)하게 된 고난의 시발(始發)과 맞먹는다.

그의 「자서부(自叙賦)」에 의하면 그가 성학(聖學)의 본지(本旨)를 각득(覺得)하게 된 것은 계해년(1743)으로서 그의 나이 34세 때의 일이다.

계해년(癸亥年: 1743)의 초겨울에 이르러 뜻하지 않게 정신이 열리게 되어 생각이 이회(理會)하는데 지혜가 생겨 오랜 의심을 분명하게 해석하는 데에서 깨뜨려졌다. 이에 두루 통하고 널리 꿰뚫어져 3년에 걸쳐서 융철(融徹)되어 이미 원류를 모두 탐구하여 거의 본말에 미혹되지 않게 되어……<sup>9)</sup>

그 후 수시수록(隨時隨錄)한 『명선록』의 필서(畢書)는 무신(1788) 12월로 기록되어 있으니 본서의 적공(積功)은 실로 45년이라는 세월과 더불어 이루어졌으니 애오라지 한석지의 전 인생이 여기에 담겨 있다고 해도 결코 과언이 아님을 알 수 있을 것이다.

이렇듯 그는 계해년 초겨울에 문득 경의(經義)를 오득(悟得)하게 되

8) 『明善錄』(下) 「辨義第五」 95쪽. “天之於人 無不篤生而視其自篤之如何 無不命哲而視其自哲之如何 自篤自哲之實 恒於憂患而著 故人之玉成 必在於艱難而不在於宴安矣 所以天之命哲也 亦不在於安逸而在於艱屯故 孟子之訓 既至切於曉人而又曰生於憂患 又曰人之有德慧術智者 恒存乎疾疢”

9) 위의 책, 「自叙賦」 97쪽. “迨癸亥之孟冬 偶神精之開發 思有睿於理會 破久疑於昭釋 爰旁通而博達 迄三年而融徹 既源流之悉探 庶不迷於本末……”

었지만 그의 고난의 생활도 아이러니하게도 이 계해년에서 비롯하였으니 그의 「동인록」에서 이 시절의 정황을 다음과 같이 기록하고 있다.

계해년(癸亥年: 1743)에 계모의 상을 당하고, 정묘년(丁卯年: 1747)에 아버지 상을 당하였으며, 무진년(戊辰年: 1748) 봄에 살림이 곤궁하여 스스로 살아가지 못하는 이유로 문천(文川) 운림산(雲林山) 속으로 유랑하게 되었다. 계유년(癸酉年)에 영흥에서 임시로 거처하는 곳을 떠나 기묘년(己卯年: 1759)에 다시 운림산 속 덕산(德山)으로 들어가 선덕(宣德)의 서호(西湖)에 집 한 칸 마련하여 영흥에서 이사하여 살았다. 정유년(丁酉年: 1777)에 늦게 얻은 독자마저 잃었다. <독자는> 정묘년(丁卯年: 1747)에 태어났다…….<sup>10)</sup>

오득(悟得)과 고난이 평행선을 이루고 있는 한석지의 일생을 여기서 우리는 읽을 수가 있다.

이를 일러 우리는 한석지의 고난극복의 오득이라 이르지 않을 수 없다.

우리는 여기서 공자가 그의 애제자이었던 안회를 두고 이른 다음의 글을 상기하지 않을 수 없다.

공자가 말하기를 “어질도다, 안회여! 한 그릇의 밥과 한 표주박의 마심으로 누추한 마을에 있는 것을 사람들은 그 근심을 견디지 못하거늘 안회는 그 즐거움을 고치지 않으니, 어질도다, 안회여!”라고 하였다.<sup>11)</sup>

10) 『明善錄』 符錄 「動忍錄」(末). “癸亥遭繼母喪 丁卯丁外艱 戊辰春以窮不自存之故 流離於文川雲林山中 癸酉出僑永興 己卯復入雲林中德山 癸未作室宣德西湖 自永興來居 丁酉喪晚得獨子丁卯生……”

이를 필자는 다음과 같이 고쳐 읽고 싶다.

위대하도다, 운암이여! 늙어 자식 없고 늙어 아내 없으며, 굶주림과 추위가 이 한 몸 핍박하는 것을 사람들은 그 고통을 감당하지 못하거늘, 운암은 〈홀로〉 터득하는 대로 기록하며 그 즐거움을 고치지 않으니, 위대하도다! 운암이여! [偉哉 芸也 老而無子 老而無妻 飢寒逼身 人不堪其苦 芸也 隨得隨錄 不改其樂 偉哉 芸也]〈筆者〉

실로 한석지는 청빈낙도(淸貧樂道)한 안연의 풍(風)을 이어받고 있으면서도 보다 더 한 걸음 나아가 저술을 통하여 증자·자사·맹자의 공덕을 쌓았으니 한석지의 위대한 점이 여기에 있다고 보아야 할는지 모른다. 그러한 의미에서도 한석지의 다음과 같은 일언은 음미할 직하다고 여겨진다.

문기를 “안자가 성인의 은둔으로써 큰 일을 감당할 수 있다면, 그대는 증자와 자사 다음에 두는 것은 무엇 때문인가”라고 하였다. 대답하기를, “증자나 자사는 형통하여 그 도가 만세까지 이르고 안자는 비록 스스로 형통하였으나 불행하게도 그 도가 이르지 못하였다면 증자나 자사보다 다음이 될 것이다. 대개 은둔하여 형통하면 크게 한 가지이지만 큰 일이라면 등급이 있으니, 맹자는 부자 다음이고 증자나 자사는 부자 다음이며 증자나 자사는 맹자 다음이고 안자는 증자나 자사보다 다음이 된다는 것이 분명하여 의심이 없을 것이다.”<sup>12)</sup>

11) 『論語』 卷6 「雍也」 <제9장>. “子曰賢哉 回也 一簞食 一瓢飲 在陋巷 人不堪其憂 回也 不改其樂 賢哉 回也”

12) 『明善錄』(下) 「辨謬第五」 74쪽. “問顏子 以聖人之遜 能當大事則子之爲次於曾思何也 曰曾思亨通而達其道於萬世 顏子雖自亨通而不幸未達其道則所以次於曾思也 蓋遜亨則大同而大事則有等 孟子次於夫子 曾思次於孟子 顏子次於曾思 昭然無疑也”



라고 한 것을 보면 공덕의 등급을 저술의 유무로 측정한 것으로 짐작하게 한다. 한석지가 간난 중에서도 증자·자사·맹자가 쌓은 저술의 공덕을 따르고자 한 것은 실로 그의 미래를 향한 달관과 ‘그 즐거움을 고치지 않는’ 그의 신념의 소치라 이르지 않을 수 없다.

## 2. 저술의 배경

본서의 문체는 산문체로 일관되어 있지만 규모는 「치지(致知)」·「천오(闡奧)」·「변무(辨繆)」 등 3편으로 정리되었고 각 편마다 각각 5절씩 도합 15절로 나누어져 있다. 그러나 저자는 다음과 같이 말하고 있다.

비록 3편으로 구분하였으나 그러나 3편은 선을 밝히지 않음이 없으니 뜻은 하나일 따름이다.<sup>1)</sup>

「치지」 등 3편으로 나눈 데에는 별로 깊은 뜻이 있는 것은 아니라는 것이다. 그러나 마지막 하편명(下篇名)을 「변무」라 한 데에는 자못 그럴 만한 이유가 없지도 않다.

위의 2편은 또 중간에 잘못을 변론한 것이 많지만 오로지 하지 않았다. 이 편은 오로지 잘못을 변론한 것이다. 때문에 편으로 이름한 것이다.<sup>2)</sup>

---

1) 『明善錄』(上) 「致知第一」 1주. “雖分爲三篇 然三篇 莫非明善 義則一而已矣”

2) 『明善錄』(下) 「辨繆第一」 1주. “上二篇 亦間多辨繆而不專 此篇則全是辨繆 故以名篇”

그러므로 한석지는 「변무」를 위하여 저술의 태반을 할애하고 있음을 알 수가 있다. 그렇다면 그의 「변무」의 대상은 어디에 두고 있는 것일까. 그의 「변무」의 대상은 송인(宋人: 程朱學者)으로서 그는 놀랍게도 그들과 정면 대결하고 있는 것이다.

잘못은 진실로 문이 많다. 그러나 송나라 사람의 잘못은 경서의 깊은 뜻을 잘못 다스려 크게 성학을 잘못되게 하였으니, 변론할 만한 것을 어떻게 한계할 것인가마는 한 마디 말을 변론해 물리쳐도 문득 수백 마디 말에 이를 것이니, 번거롭게 다할 수 없을 것이다. 오직 대략 그 허물만을 거론하지만 성명이기(性命理氣)와 같은 잘못에 이르러서는 진실로 우리 학문이 오장육부까지 병들었을 뿐이다.<sup>3)</sup>

이로써 『명선록』에 있어서의 비판의 대상은 전적으로 정주학(程朱學)에 집중되어 있음을 알 수가 있다. 그렇다면 그의 「변무」의 근거는 어디에 두고 있는 것일까. 다시 말하면 그의 「변무」의 척도는 무엇으로 이를 어떻게 재고 있는 것일까. 단도직입적으로 말한다면 한석지의 척도는 맹자학(孟子學)에 근거하고 있다는 사실을 우리는 그의 서문에서 알른 알아차릴 수가 있다.

‘명선(明善)’이란 그 성의 본래 선한 것을 밝힌 것이다. 대개 그요기 일찍이 추부자(鄒夫子: 맹자)의 ‘성이 선하다’는 가르침을 소술(紹述)할 적에 사설(邪說)을 물리치고 음사(淫辭)를 몰아내면서 터득하는 대로 기록한 것이다. 그러므로 하나의 무리인데 흩어져 나오는 것이 많고, 하나의 뜻인데 누누이 펼쳐지는 것이 많았어도 각각 밝힌 것이 있으니, 성명(性命)에 연

3) 위의 책, 같은 곳. “綴固多門 然宋人之綴 綴亂經書之奧義而大綴聖學 可辨者何限而辨却一言 有輒至數百言者 繁不可悉也 惟略舉其尤者而至若性命理氣之綴謬者 實斯文臟腑之病爾”

유한 이치가 은미하고 심오하여 측량하기가 어려웠고 그 도는  
광대하고 끝이 없어 헤아리기가 어렵기 때문이었다. 3편에서  
변무(辨繆)의 중중복복(重重複複)과 같음에 이르러서 번다함을  
꺼리지 않은 것은 ‘분명하지 않으면 놓지 않는다’는 뜻일 뿐만  
아니라 탄식이나 슬픔을 이기지 못하여 그러한 것이니, 더욱  
자세히 연역해야 했던 것이다.<sup>4)</sup>

여기서 우리는 한석지의 학은 분명히 맹자 성선설에 근거하고 있  
음을 알 수가 있다. 뿐만 아니라 맹자의 벽사방음(辟邪放淫)의 태도  
마저도 본받고 있는 것이다. 한석지의 「변무」는 바로 맹자의 ‘벽사  
방음’ 그것이라고 할 수 있다. 맹자는

내가 또한 사람의 마음을 바로잡아 사설(邪說)을 종식시키며  
피행(誡行)을 막으며 음사(淫辭)를 추방하여 세 성인을 이으려  
고 한 것이니, 어찌 변론을 좋아하겠는가? 내가 부득이해서이  
다. 양묵(楊墨)을 막을 수 있는 사람은 성인의 무리이다.<sup>5)</sup>

그런데 맹자와 한석지와 다른 점은 어디에 있을까. 맹자는 거양묵  
(距楊墨)한 대신에 한석지는 거송인(距宋人)했던 것이다. 그러므로 한  
석지는 맹자의 전언(前言)을 받아 다음과 같이 말했는지 모른다.

내가 정학을 바로잡아 사설을 종식시키며 피행을 막으며 음사  
를 추방하여 공자·맹자·증자·자사 네 성인을 이으려고 한  
것이니, 어찌 변론을 많이 했겠는가? 내가 부득이해서이다.

4) 『明善錄』(上) 「致知第一」 1쪽. “明善者 明其性之本善也 蓋竊嘗紹述鄒夫子性善之訓而辟邪說放淫辭 隨得而隨錄 故一葉而散出者 多矣 一義而屢申者 多矣而各有所明 由性命之理 微奧淵深而難測 其道廣大無窮而難量故也 至若辨繆之重重複複於三篇而不憚煩者 非但不明不措之意已 有不勝歎悼而然矣 尤宜詳釋也”

5) 『孟子』, 「滕文公下」 <제9장>. “我亦欲正人心 息邪說 距誡行 放淫辭 以承三聖者 豈好辯哉 予不得已也 能言距楊墨者 聖人之徒也”

송나라 사람을 막을 수 있는 자는 성현의 무리이다.[我欲正聖  
學 辟邪說 放淫辭 以承孔孟曾思四聖者 豈多辯哉 予不得已也  
能言距宋人者 聖賢之徒也]〈筆者〉

그러므로 본 저술의 배경을 한 마디로 말하라 한다면 공자·맹자·  
증자·자사의 원시유학을 근거로 하여 반주자학적 변론을 선명하게  
펴낸 데 있다고 해야 할는지 모른다. 다시 말하면 한석지의 학은 반  
주자학적 하나의 거점으로서 가장 뚜렷한 위치를 점유한 자로 평가  
해야 할는지 모른다.

### 3. 반송학적(反宋學的) 논거

본서는 ‘터득한 대로 기록한’ 산문집이요 ‘하나의 무리인데 흠어져 나오는 것이 많고’ ‘하나의 뜻인데 누누이 펼쳐진 것이 많지만’ 그 안에는 일관된 반송학적 논거가 정연하게 깔려 있으니 그중 몇 가지만 여기에 간추려 보기로 하자.

#### 1) 지성지도(至誠之道)

한석지는 「치지」 편의 편수(篇首)에서 다음과 같이 선언하고 있다. 이는 그의 학의 대강령임에 틀림이 없다.

무릇 성인이 되고 현인이 되는 것은 오로지 배움에 있는 것이다. 성인의 배움은 지극한 학은 지극히 성실함이고 현인의 학은 성실함을 생각하는 것이다. 생각하지도 않고 배우지도 않으면 이것은 바로 마음의 생각을 속이는 것이다. 나는 그러므로 성이 비록 본래 모두 선하나 배우기를 좋아하는 이는 오직 성인과 현인뿐이라고 하는 것이다.<sup>1)</sup>

---

1) 『明善錄』(上) 「致知第一」 1쪽. “夫作聖作賢 專在於學矣 聖人之學 至誠也 賢人之學 思誠也 不思不學 則是乃罔念者也 吾故曰性雖本皆善 好學 惟聖賢”

여기에는 성현과 지성(至誠)과 유선(惟善)과 호학이라는 개념이 하나로 일관하여 성현은 만들어지는 것으로서 후천적 소산이라는 개념이 바닥에 깔려 있다. 이를 거꾸로 이야기한다면 성현은 결코 선천적 품부에 의하여 특출하는 자가 아니라 지성(至誠)에 의하여 형성되는 인격이라는 사실을 우리들에게 일깨워주고 있는 것이다.

뿐만 아니라 동시에 여기에는 ‘아래에서 배워 위로 통달해 가는’<sup>2)</sup> 공자의 상(象)이 배경을 이루고 있다. 공자는 ‘배우고 때때로 익히고’<sup>3)</sup> ‘배우고 싫어하지 않던’<sup>4)</sup> 호학군자(好學君子)이었기 때문에 ‘열다섯에 학문에 뜻을 둔다’에서 출발하여 ‘일흔에 마음이 하고자 하는 바를 따라 하여도 법도를 넘지 않았다’<sup>5)</sup>는 성역(聖域)에 상달(上達)할 수 있었던 것이다. ‘성인이 되고 현인이 되는 것은 오로지 배움에 있다’는 것이요 ‘성인의 도는 지극히 성실함이요’ ‘배우기를 좋아하는 이는 오직 성인과 현인일 뿐이다’란 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

그러므로 한석지는

성인은 일반 사람과 같은 것이다.<sup>6)</sup>

라고도 하였으니 이는

2) 『論語』 卷14 「憲問」 <제14장>. “下學而上達”

3) 『論語』 卷1 「學而」 <제1장>. “子曰 學而時習之 不亦說乎”

4) 『論語』 卷7 「述而」 <제2장>. “子曰 默而識之 學而不厭 誨人不倦 何有於我哉”

5) 『論語』 卷2 「爲政」 <제2장>. “子曰 吾十有五而志於學……七十而從心所欲 不踰矩”

6) 『明善錄』(上) 「致知第一」 3쪽. “聖人 與人同矣”

안연(顔淵)이 말하기를 순임금은 어떤 사람이고 나는 어떤 사람인가? 좋은 행위가 있는 자는 또한 이 순임금과 같다.<sup>7)</sup>

의 사상을 계승한 자로 이해되기도 한다. 이는 인간이란 누구나 다 요순같은 성현의 영역에 도달할 수 있다는 가능성을 제시해준 자로서 후일 이제마는 그의 사상설을 전개하는 과정에서

이목비구(耳目鼻口)는 사람마다 다 요(堯)·순(舜)이 될 수 있고, 함억제복(頤臆臍腹)은 사람마다 다 자기 스스로 요·순이 되지 못한다. 폐비간신(肺脾肝腎)은 사람마다 다 요·순이 될 수 있고, 두견요둔(頭肩腰臀)은 사람마다 다 자기 스스로 요·순이 되지 못한다.<sup>8)</sup>

여기서 우리는 ‘가이위(可以爲)’의 가능성과 ‘자불위(自不爲)’의 자율성을 구분해 볼 수가 있다. 한석지와 이제마는 여기서 호흡을 같이하고 있음을 느끼게 한다.

이렇듯 성현이란 가능적 존재요 자율적 영역이기 때문에 소위 성현의 속성으로 간주되는 생이지지(生而知之)의 의미도 저절로 달라질 수밖에 없다.

태어나면서 안다는 것은 태어나면서 명덕(明德)이 나에게 있는 줄을 알아 스스로 어진 명(命)을 지녀 스스로 명덕을 드러내보인다. 그러므로 태어나면서 배우기를 좋아하니, 배우기를 좋아하는 것은 편안히 여겨 행동하는 것이다.<sup>9)</sup>

7) 『孟子』 卷5 「滕文公(上)」, <제1장>. “顔淵曰 舜何人也 予何人也 有爲者 亦若是”

8) 『東醫壽世保元』 「性命論」. “耳目鼻口 人皆可以爲堯舜 頤臆臍腹 人皆自不爲堯舜 肺脾肝腎 人皆可以爲堯舜 頭肩腰臀 人皆自不爲堯舜”

9) 『明善錄』(上) 「致知第一」 1~2쪽. “生而知之者 生知明德之在我而自貽哲命 自昭明德 故生而好學



여기서 우리는 ‘생이지지’란 ‘노력하지 않아도 앎’을 의미하는 것이 아니라 그것은 ‘태어나면서 배우기를 좋아함’을 의미하는 것으로 받아들이지 않을 수 없다. 그러므로

성인이 배우기를 좋아한다. 그러므로 천지와 그 덕을 부합한다. 현인은 배우기를 좋아한다. 그러므로 성인과 그 도를 함께 한다. 성심으로 배우기를 좋아하는 것은 하늘을 알고 명을 아는 성현이 아니면 할 수 없는 것이다. 그다음은 독학(篤學)이고 그다음은 근학(勤學)이니, 부지런하고 독실하게 하여 오래도록 그만두지 않고 배반하지 않으면 어찌 하늘을 즐기고 명을 아는 경지[堂室]에 들어가지 않겠는가?<sup>10)</sup>

이로써 성심호학(誠心好學)만이 성현(聖賢)의 길임을 분명히 해 주고 있는 것이다.

그럼에도 불구하고 한석지의 눈에 비친 송학(宋學)은 어떠한 것이었는가.

아아! 도가 어두워진 이래로 배우지 않고 생각하지 않는 이가 넘쳐나고, 마음의 생각을 속이고 행동하지 않는 이가 넘쳐나는구나! 넘쳐나는 모든 이들이 성품에다 핑계하고서 스스로 편안히 여긴다. 스스로 편안히 여기는 이는 포기한 어리석은 사람이다. 송나라 사람은 어리석음으로 이끌려 들어가면서 스스로 공적이 된다고 여기고 사람들도 공적이 된다고 여기니, 이상하도다, 말할 수가 없구나!<sup>11)</sup>

---

好學 是安行也”

10) 위의 책, 같은 곳, 2쪽. “聖人好學 故與天地合其德 賢人好學 故與聖人同其道 誠心好學 非知天知命之聖賢 不能也 其次篤學 其次勤學 勤篤焉悠久不息而不畔 則安知不入於樂天知命之堂室乎”

11) 위의 책, 같은 곳, 3쪽. “噫 道晦以來 不學不思者滔滔 罔念不爲者滔滔 滔滔皆是 諉以性稟而自安 自安者暴棄之下愚也 宋人導入於下愚 自以爲功 而人亦以爲功 異哉不可說也”

송학은 성품-선천적 기질-을 핑계 삼아 자포자기로 인도하는 학으로 간주하고 있다. 학에는 비록 천심(淺深)과 정추(精粗)의 차로 상중하의 등급이 있을 수 있지만 성심불이(誠心不已)하면 상달(上達)할 수 있음에도 불구하고 송인은 그의 원인을 다음과 같이 선천적 기질로 돌리고 있는 것이다.

배움의 천심정추는 상중하가 있다. 그러므로 하학(下學)이 그 만두지 않으면 중상(中上)에 이를 수 있거늘, 송나라 사람은 기품의 청탁과 기질의 고르지 않음이라고 여겼다.<sup>12)</sup>

그러나 한석지는 그것은 자질 탓이 아니라 ‘배움이 밝지 않고 정성이 미치지 못함’의 소치라 이르고 있다.

사람의 덕을 이루는 것은 자질에 있지 않고 단지 학문에 있는 것이다. 배움의 밝음과 밝지 않음은 단지 성실과 불성실에 있을 따름이다.<sup>13)</sup>

란 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다. 그러므로 한석지의 학은 저절로 지성(至誠)의 학으로 이어짐은 너무도 당연한 귀결이라 이르지 않을 수 없다. 따라서 송인의 학은 불성(不誠)의 소치라 이르지 않을 수 없는 것이다.

송나라 사람이 불성실의 학문으로 귀착시켰으니, 기품이 이미 배반된 것을 알 수 있다.<sup>14)</sup>

12) 위의 책, 같은 곳. “學之淺深精粗 有上中下 故下學之不已 則可至於中上 而宋人則以爲氣稟清濁 氣質不齊焉”

13) 위의 책, 같은 곳, 6쪽. “人之成德 不在資質 只在學問 學之明不明 只在誠不誠已”

란 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다. 그러므로 성학(誠學)은 독서보  
다도 체행(體行)의 실(實)을 거두어야 할 것이니

배움을 하면서 끝이 있는데 까지 놓지 않을 수 있는 자는 오직  
충신(忠信)의 사람이다. 충신하기 때문에 진실하고 진실하기  
때문에 중도에 그만두고 스스로 한계 짓지 않는 것이다.<sup>15)</sup>

라 하였고 또

만약 그저 박학만을 힘쓰고 정밀하고 익숙하지 않고 비록 독송에  
정밀하고 익숙하지만 뜻이 체행(體行)에 독실하지 않으면 ‘성실  
하지 않으면 사물이 없다’는 데로 동귀(同歸)할 것이다.<sup>16)</sup>

라고 하기도 하였고

세속에서의 이른바 학(學)과 군자의 진실한 학[實學]은 천양지  
차와 같다.<sup>17)</sup>

라 하여 한석지는 스스로의 학을 성현의 실학으로 자처했던 것이다.

## 2) 외유내불론(外儒內佛論)

속학(俗學)으로 단정한 송학의 성격을 한석지는 한마디로 다음과  
같이 규정짓고 있다.

14) 위의 책, 같은 곳, 2쪽. “宋人以不誠之學歸之 氣稟可知其已畔矣”

15) 위의 책, 같은 곳, 4쪽. “爲學而能不措有終者 惟是忠信之人也 忠信故實矣 實故不中廢自盡也”

16) 위의 책, 같은 곳. “若徒博之務而不精熟 雖精熟於誦誦 而志不篤於體行 則同歸於不誠而無物也”

17) 위의 책, 같은 곳, 2쪽. “俗所謂學 與君子之實學 如霄壤也”

송나라 사람은 성선(性善)과 도일(道一)을 알지 못하고 또 공자와 맹자의 가르침을 믿지 않았다. 그래서 방자하게 사설을 하면서도 꺼리는 것이 없었다.<sup>18)</sup>

라 하였고 송인이 자행(恣行)한 사설은

불교는 맨발로 서서 땅을 보지 못하였고, 송나라 사람은 약을 사용해도 명현(冥眩)하지 않으니, 마침내 길으로 불교를 배척하면서 속으로 불교를 으뜸으로 여기는 데로 이르는 것이다.<sup>19)</sup>

함으로써 종불지학(宗佛之學)임을 분명히 하고 있으며 아울러

독실하게 믿는 것은 다른 것이 없다. 독실하게 믿는 이는 성현이다. 배우기를 좋아하는 것은 다른 것이 없다. 배우기를 좋아하는 이는 성현이다. 그러므로 비록 도를 듣지 않았으나 스스로 도리어 해로울 것이다. 송나라 사람은 공자와 맹자의 가르침을 독실하게 믿지 않았다. 그러므로 노불(老佛)에게 무너진 것이다.<sup>20)</sup>

라 하여 ‘재불외유(內佛外儒)의 무리’<sup>21)</sup>로 둔 까닭은 어디에 있는 것일까.

첫째, 송유의 무극설에 대한 비판을 들 수 있다.

무극이 참되다는 설은 놀라고 웃지 않을 수 없다. 천지의 사이에 어찌 이치 없는 참됨이 있겠는가? 불교는 공공무대천(空空

18) 위의 책, 같은 곳, 7쪽. “宋人不知性善道一 而又不信孔孟之訓 故恣爲邪說而無忌憚”

19) 위의 책, 같은 곳, 6쪽. “佛則跣不視地 宋人藥不瞑眩 所以卒至於陽斥佛而陰宗佛也”

20) 위의 책, 같은 곳. “篤信者無他 篤信聖賢也 好學者無他 好學聖賢也 故雖未聞道 而自無反害矣 宋人不篤信孔孟之訓 故敗於老佛”

21) 위의 책, 같은 곳. “況內佛外儒之輩乎”

無大天)으로 견성(見性)으로 여기고 송나라 사람은 무극무내외(無極無內外)로 견도(見道)로 여겼으니 그 뜻은 하나이다. 나는 그러므로 오히려 머리와 얼굴을 바꾸지 않으면 속마음은 예전 그대로라고 말하겠다.<sup>22)</sup>

이는 소위 주자(周子)의 ‘무극이태극(無極而太極)’설을 비판한 자로서 한석지는 또 다음과 같이 지적하기도 하였다.

부자가 종신토록 선을 행하여도 한마디 말에 무너진다고 하였으니 송나라 사람을 말하는 것이다. 송나라 사람은 모두 스스로 종신토록 선을 행하여도 무극이란 한마디 말로 도리어 성명을 무너뜨려 끝없는 구덩이로 떨어졌다.<sup>23)</sup>

라 한 것도 불자(佛者)의 무사상(無思想)을 비판한 자라 하지 않을 수 없다. 왜 한석지는 송유의 ‘무사상’을 비판하는 것일까. 그것은 공맹의 지성지학(至誠之學)에 반대되는 자이기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 한석지는 송유들은

공자와 맹자의 가르침을 업신여기고 공자와 맹자의 도를 배반한 사람은 송나라 사람보다 심한 것이 없었는데, 다만 서적을 밖으로 하면서 공적에 힘써 명리를 도모하였다.<sup>24)</sup>

라 하였다.

22) 위의 책, 같은 곳, 13쪽. “無極眞之說 不勝可駭可笑 天地間安有無理之眞哉 佛者以空空無大天爲見性 宋人以無極無內外爲見道 其意一也 吾故曰猶未能改頭換面而剜腹心如舊也”

23) 위의 책, 같은 곳. “夫子曰終身行善 一言則敗 宋人之謂也 宋人皆自以爲終身行善者而無極一言反敗性命而陷無底坑也”

24) 위의 책, 같은 곳, 12~13쪽. “侮孔孟之訓 而反孔孟之道者 莫甚於宋人 而但外藉務功以圖名利”

둘째, 송유의 주정설(主靜說)을 비판하고 있다. 이 사상도 불가의 ‘무사상’과 무관하지 않기 때문이다.

일을 하는데 정(靜)을 주로 하여 생각도 행위도 하지 않은 사람이 있었는데, “나는 욕망을 막을 수 있어서 세상일에 생각을 끊고 본원(本原)을 길러서 크게 한다.”고 하였다. 내가 “그대가 본원에서 기른다고 한 것은 무엇인가?” 물었더니, 허정(虛靜) 무위(無爲)라고 말했다. 〈나는〉 “이는 송대 사람들이 말한 무극(無極), 무위(無爲)로 정(靜)을 주로 한 것이다. 그대는 어찌하여 빨리 죽지 않고 더욱 본원을 길러 크게 하는 것인가? 태극이 사람에 있어 성명(性命)이라면 무극(無極)은 성명이 없는 것이니 성명의 술(術)이 없이는 〈삶이〉 죽음보다 좋을 수 없다.”라고 하였다.<sup>25)</sup>

한석지의 성(誠)은 활성적이며 주동적인 것이다. 그러므로 그의 사상은 결코 역도(易道)와 무관하지 않음을 알 수가 있다.

천지가 자리를 마련하여도 역이 그 가운데 유행하니 천지가 제 자리에 위치하는 것이다. 무극이 아니다. 그러므로 이치가 있으면 사물이 있고 역이 유행하는 것이다. 주정(主靜)이 아니다. 그러므로 변화가 있으면 생성이 있으니, 무극이란 천지에 없는 것이고 주정이란 것은 역도에 없는 것이다.<sup>26)</sup>

라 하여 변화의 도(道)를 설파하고 있다. 역도야말로 천지화생(天地化生)의 근본이 된다는 주장인 것이다. 그러므로 한석지는 다음과 같이 말하고 있다.

25) 위의 책, 같은 곳, 14쪽. “有人 從事主靜 不慮不爲者 曰吾能遏欲 念絕世務 而養得本原爲大 余日子所養得於本原者何 曰虛靜無爲也 曰此宋人所謂無極無爲主靜者也 子胡不溫死 尤大其養本原也 太極在人爲性命 則無極者無性命也 無性命之術 莫善於死也”

26) 위의 책, 같은 곳. “天地設位 而易行於其中 天地位矣 非無極也 故有理有物 易行矣 非主靜也 故有化有生 無極者 無天地者也 主靜者 無易道者也”

무릇 동정은 태극심성의 작용이니, 그 체(體)는 동정이 없는 것이다. 오직 활(活) 한 글자는 진실로 체용이 겸하고 총괄한다는 오묘함을 얻었으니 ‘활’자는 동(動)이라 할 수 없고 정(靜)이라 할 수 없다.<sup>27)</sup>

이로써 우리는 한석지의 활성론적 새로운 개념을 여기서 엿볼 수가 있다. 이는 멀리 다산(茶山) 정약용(丁若鏞: 1762~1836)의 활성론과 이 제마의 활성론과도 상응하고 있음을 알 수가 있다. 이 점에 대하여는 따로 논구해야 할 중요한 과제의 하나임을 지적해 두고자 한다.

### 3) 이이일적(二而一的) 묘합의 원리

한석지는 한 마디로 말해서 송학의 잘못된 점을 다음과 같이 이해하고 있는 것 같다.

송나라 사람의 이른바 천명지성(天命之性)은 기가 없는 성이고, 기질지성(氣質之性)은 리가 없는 성이다. 도심의 정은 기가 없는 정이고, 인심의 정은 성이 없는 정이다. 간혹 리가 있지만 기가 없고 기가 있지만 리가 없다. 간혹 성이 있지만 정이 없고 정이 있지만 성이 없다. 간혹 체가 있지만 용이 없고 용이 있지만 체가 없다. 또 기에는 청탁의 다름이 있고, 정은 선악의 기미가 있으며, 또 필경 무(無)로 근본을 삼는다. 쇠약한 주나라 이후 사설(邪說)이 비록 많지만 이와 같이 심한 것이 있지 않았다. 그 뜻은 천명지성이 순수한 리이므로 기가 없기 때문에 순수한 선이므로 악이 없고 기질지성(氣質之性)은 기가 주체가 되어 리가 혹 타기 때문에 청탁이 섞였다 한다. 그 만 가지 단서의 잘못을 근원하면 모두 무극을 근본으로 여기고 리기를 두 개로 여기는 데서 나오는 것이다. 괴상할 만하

27) 『明善錄』(中) 「關奧第二」 21쪽. “夫動靜者 太極心性之用也 其體則無動靜矣 惟活之一字 真得體用兼總之妙 活字不可謂之動 不可謂之靜”

면서도 슬퍼할 만하다.<sup>28)</sup>

이는 송유의 이원론적 사유양식을 남김 없이 지적한 자라 이르지 않을 수 없다. 다시 말하면 송유의 학은 무극과 이원론의 혼성에 의하여 이루어진 자로 이해하고 있음을 의미한다. 그렇다면 한석지의 학은 이러한 무극설과 이원론적 사유의 극복에서 출발하지 않을 수 없었음이 분명한 것이다.

이러한 한석지의 자기사상 전개 방향은 마치 율곡의 이이일적(二而一的) 이기론의 전개가 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)의 이기이원론의 극복 과정에서 이루어지고 정약용의 묘합의 원리가 정주학의 이원론적 사유양식의 극복에 의하여 이루어진 사실을 상기하게 한다.

한석지는

심은 여러 가지 오묘함의 근본이다.<sup>29)</sup>

라 하고

인심과 도심이 일체임을 알고 정밀히 하고 한결같이 한다면 이것이 그 하나의 도의 실행을 아는 것이다.<sup>30)</sup>

---

28) 『明善錄』(上) 「致知第一」 14쪽. “宋人所謂天命之性 無氣之性 而氣質之性 無理之性也 道心之情 無氣之情 而人心之情 無性之情也 或理有而氣無 氣有而理無 或性有而情無 情有而性無 或體有而用無 用有而體無 又氣則有清濁之殊 情則有善惡之幾 又畢竟以無爲本 衰周以後 邪說雖多 而未有若茲之甚者也 其意以爲天命之性 純理而無氣 故純善而無惡 氣質之性 氣爲主而理或乘之 故清濁雜糅 原其萬端之繆 皆出於以無極爲本 理氣爲二也 可怪而亦可哀也”

29) 위의 책, 같은 곳, 7쪽. “心者 衆妙之本”

30) 위의 책, 「致知第二」 30쪽. “知人心道心之一體而精一之 此知其一道之行也”



라 하기도 하고

무릇 선한 것을 착한 것을 좋게 여기고 나쁜 것을 미워하는 마음은 하늘이나 사람이 같은 것이다. 이 마음이 아직 발현하지 않아 고요해 움직이지 않는 것이 성과 이치이고, 이미 발현하여 화복을 주고 상벌을 주는 것은 정기(精氣)이다. 기는 이 이치의 발현이고 리는 이 기운의 온축이다. 태극의 발현은 음양이 아니고 음양의 온축이 태극이 아니겠는가?<sup>31)</sup>

라 하여 천인·이기·음양은 불가리(不可離)의 관계임을 논하고

무릇 고요해 움직이지 않는 것은 마음의 성이고, 느껴 드디어 통하는 것은 마음의 정이다. 인심과 도심이 모두 적연미발(寂然未發)의 체(體)에서 근원하여 감통(感通)의 용(用)이 되는 것은 바로 사단과 칠정이 하나의 체를 한 가지로 하여 그 느낌을 달리하는 것이다. 성명에 근원하면 인심이 함께 그러한 것이고 느껴 통하면 도심이 함께 그러한 것이다. 애초 어찌 일찍이 성명에서 구분되어 곧바로 형기로부터 발생하겠는가? 하물며 형기는 성명의 물건이 아니므로 도심도 형기의 가운데 있지 않겠는가?<sup>32)</sup>

라 하여 성정과 사단칠정도 결코 이원적으로 분리할 수 없음을 강조하고 있다. 이는 분명히 주자 『중용장구』 서문 중

심의 허령지각(虛靈知覺)은 하나일 따름인데, 인심(人心)과 도심(道心)의 차이가 있다고 한 것은 그 혹 형기(形氣)의 사사로

31) 위의 책, 「致知第三」 44쪽. “夫善善惡惡之心 天人之所同也 此心未發而寂然不動者性理也 已發而禍福之賞罰之者精氣也 氣是是理之發也 理是是氣之蘊也 太極之發 非鄒陽而鄒陽之蘊 非太極邪”

32) 위의 책, 「致知第四」 58쪽. “夫寂然不動者心性也 感而遂通者心情也 人心道心俱原於寂然未發之體而爲感通之用者 乃是四端七情之一體而殊其感者也 原於性命人心同然 感之而通 道心同然 初何嘗分於性命而直自形氣而生也 況形氣不是性命之物而道心 亦不在形氣之中邪”

움에서 생기고 혹 성명(性命)의 올바름에서 근원하여 지각을 하는 것이 동일하지 않기 때문이다. ....<sup>33)</sup>

글귀에 대한 반론인 것이다.

그러나 한석지는 이기·성정뿐만 아니라 의리(義利)·이욕(理欲)도 둘이 아니요 하나라는 사실을 다음과 같이 지적하고 있다.

무릇 의로움과 이로움, 이치와 욕망은 사물에 있는 것이 아니고 단지 나의 마음에 있는 것이다. 선을 선택하고 선을 얻는 것도 사물에 있는 것이 아니고 단지 나의 마음에 있는 것이다. 선택하고 얻는 것이 지극히 선하면 의로움이 이로움이고 이로움이 의로움이며, 이치가 욕망이고 욕망이 이치이다. 이것을 알맞음의 중용이라 하는 것이다.<sup>34)</sup>

그러므로

마음은 본래 살아 있어 움직이면 움직이고 고요하면 고요하니 태극도 그러하고 심도 그러하다. 이것이 바로 혼연(渾然)과 찬연(燦然)이 회통한 것이다. 그래서 리와 기를 통합하고 체와 용을 오로지하고 비(費)와 은(隱)을 겸하고 큼과 적음을 포괄할 것은 하늘의 태극과 사람의 마음이다. 그러므로 태극과 심체는 ‘살아 있다’고 할 수 있지만 동정이라 할 수 없다.<sup>35)</sup>

33) 『中庸章句』 「中庸章句序」 “心之虛靈知覺 一而已矣 而以為有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以為知覺者不同……”

34) 『明善錄』(上) 「致知第四」 64쪽. “夫義利理欲 非在事物 只在我心 擇善得善 亦非在事物 只在我心 擇得至善 則義亦利也 利亦義也 理亦欲也 欲亦理也 此之謂恰好之中庸也”

35) 『明善錄』(中) 「闡奧第二」 20쪽. “心本活 而可以動則動靜俱靜 太極亦然 心也太極也 乃是渾然燦然會通者也 所以統理氣全體用兼費隱包大小者 天之太極與人之心也 故太極與心體 可謂之活而不可謂之動靜也”

라 하여 이원적 대치관계가 하나로 혼연회통하고 있음을 설파하고 있다.

무극과 이원론에 의하여 불성지학(不誠之學)으로 타락한 송학에 대하여 한석지는 묘합지진(妙合之眞)으로서의 지성지학(至誠之學)을 정립하였으니 권수(卷首)에 도시(圖示)된 그의 온고찬도(溫故贊圖)는 그의 묘합의 원리의 진수라 이르지 않을 수 없다.

불은 본래 나무에서 생기니 나무와는 본래 사이가 없다. 나무가 없으면 불이 없으니 불은 나무로 근본을 삼는다. 불과 나무가 만나 서로 통하면 숲을 형성한다. 이렇기 때문에 숲도 나무이고 이렇기 때문에 불도 숲이다. 불은 스스로 불인 적이 없고 반드시 나무를 기다려 존재하는 것이다. ....<sup>36)</sup>

마음은 본래 이치에서 생기니 리와는 본래 사이가 없다. 이치가 없으면 마음이 없다. 마음과 이치가 만나 서로 통하면 문채를 이룬다. 이렇기 때문에 문채도 이치이고 이렇기 때문에 마음도 문채이다. 마음이 스스로 마음인 적이 없고 반드시 이치를 기다려 존재하는 것이다. ....<sup>37)</sup>

이로써 우리는 한석지의 학은 이이일(二而一) 내지는 삼이일적(三而一的) 묘합(妙合)의 원리 위에서 형성되고 있음을 짐작하게 한다. 불·나무·숲 세 가지가 혼연일체로 이해되는 것과 같이 마음·이치·문채가 또한 세 가지가 혼연묘합의 일체로 이해되는 것이다. 전자는 형이하적(形而下的) 현상(現象: 器)이요 후자는 형이상적(形而上的) 이념(理念: 道)인 것이다.

36) 『明善錄』「原本文」, “火本生於木 與木固無間 無木則無火 火以木爲本 火與木遇 相通成炭 是故炭亦木 是故火亦炭 未有火自火 必待木而存……”

37) 위의 책, 같은 곳, “心本生於理 與理固無間 無理則無心 心以理爲本 心與理遇 相通成文 是故文亦理 是故心亦文 未有心自心 必待理而存……”

## 4. 운암학의 과제

그의 『명선록』에 의하여 발표된 운암학의 정리를 위해서는 적어도 다음과 같은 몇 가지 사실에 유의해야 할 것이다.

첫째, 운암학은 산문체로 되어 있지만 그것은 전적으로 사서삼경의 원전에 근거하고 있다는 사실을 유념해야 할 것이다. 그러므로 적어도 사서삼경의 원전의 이해없이 『명선록』에의 입문은 마치 등불 없이 밤길을 걷는 것과 같을 것이다. 그러므로 우리는 한석지의 다음과 같은 권고에 귀를 기울여야 할 것이다.

배움에 뜻있는 자는 사서나 삼경을 반드시 익히고 반복하며 입에 녹듯 암송하여 조금도 의심하거나 모르는 것 없이 항상 생각하여 연역하고 항상 이회하여 궁구하고 서로 증거하는 것이 옳다.<sup>1)</sup>

둘째, 산문체를 경서별로 그 내용을 재정리하는 작업이 이루어진다면 운암학의 이해에 크게 도움이 될 것이다. 여기에는 똑같은 뜻

---

1) 『明善錄』(下) 「辨謬第一」 1쪽. “有志於學者 四書三經 必熟復融誦 少無疑礙而常常思繹 常常理會 參究交證 可也”

이 거듭 중복되기도 하고 때에 따라서는 표현을 달리하고 있는 자가 많기 때문이다. 이러한 정리과정에서 비로소 운암학의 핵심이 분명하게 들추어질 수 있을 것이다.

셋째, 운암학의 반주자학적 태도는 서계(西溪) 박세당(朴世堂: 1629~1703)·백호(白湖) 윤휴(尹鑄: 1617~1680)·정약용·이제마 등에 비하여 훨씬 농도 짙은 일면을 보여주고 있다. 동시에 그것의 근거를 공자·맹자·증자·자사의 학문에 두고 있으며 그중에서도 맹자 성선설에 더욱 그의 초점을 맞추어 놓고 있는 것으로 이해된다.

이러한 입장에서 운암학은 한국유학사에 있어서 어떠한 위치에 놓여야 할 것인가를 밝혀놓아야 할 것이다.

넷째, 묘합의 원리는 한국사상사에 있어서도 크게 문제가 되고 있으며 그것은 또 고봉(高峯) 기대승(奇大升: 1527~1572)－이이－윤휴－정약용－이제마로 이어지고 있는 것이다. 그러므로 한석지의 묘합의 원리도 이러한 한국사상사상 ‘한’사상의 맥락과도 이어질 수 있는지의 여부는 우리의 관심사의 하나로서도 결코 빼놓을 수 없는 것이다.

다섯째, 한석지는 언언구구(言言句句) 송인(宋人)을 지칭하면서 스스로의 학을 전개하였지만 이제마는 스스로의 학을 정립하면서도 송인을 지칭한 일은 한 구절도 없다. 그럼에도 불구하고 한석지－이제마의 학은 어떠한 점에서 선후의 학으로 간주할 수 있을 것인가. 우리의 학적 관심은 이점에 대해서도 결코 소홀해서는 안 되리라는 사실을 여기에 지적해 두지 않을 수 없다.

## 발문

이 책을 발행하게 된 것은 <이을호 전서> 초간본이 품절되어 찾는 독자들이 많았고, 전서의 증보와 보완이 있었으면 좋겠다는 여망에 따른 것입니다. 전서가 발행된 이후에도 특히 번역본에 대한 일반 독자의 수요가 많아서 『간양록』을 출간하였으며, 『한글 사서』(한글 중용·대학, 한글 맹자, 한글 논어)는 비영리 출판사 ‘올재 클래식스’가 고전 읽기 운동의 교재로 보급하였고, 인터넷에서도 공개하고 있습니다. 『한글 논어』는 교수신문에서 ‘최고의 고전번역’으로 선정되기도 하였습니다.

그간 선친의 학문에 대한 관심의 고조와 함께 생전의 행적을 기리는 몇 가지 사업들이 있었습니다. 서세(逝世) 이듬해에 ‘건국포장’이 추서되었습니다. 선친께서는 생전에 자신의 항일활동을 굳이 내세우려 하지 않으셨기 때문에, 일제강점기에 임시정부를 지원하고 영광만세운동과 관련하여 옥고를 치렀던 일들을 사후에 추증한 것입니다.

향리 영광군에서도 현창사업이 있었습니다. 생애와 업적을 기리는 사적비(事績碑)가 영광읍 우산공원에 세워졌습니다. 그러나 금석(金石)의 기록 또한 바라지 않으신 것을 알기에 영광군에서 주관한 사적비의 건립 역시 조심스러웠습니다.

서세 5주년 때는 ‘선각자 현암 이을호 선생의 내면세계’를 주제로 한 학술심포지엄이 영광문화원 주최로 영광군에서 열렸습니다. 그의 학문이 “한국의 사상과 역사를 새롭게 연구하고, 우리 문화의 미래적 방향을 제시한 것”이었음이 알려지자, ‘한국문화원연합회 전남지회’에서는 『현암 이을호』라는 책을 간행하여 여러 곳에 보급하기도 하였습니다. 이후 영광군에서는 전국 도로명주소 전환 사업 시 고택(故宅) 앞 길을 ‘현암길’로 명명하였습니다.

학계에서는 전남대학교가 ‘이을호 기념 강의실’을 옛 문리대 건물에 개설하여 그곳에 저서를 전시하고, 동양학을 주제로 하는 강의와 학술모임을 하고 있습니다. 선친의 학문 활동은 일제시대 중앙일간지와 『동양의학』 논문지 등에 기고한 논설들이 그 효시라 할 수 있지만, 그 이후 학문의 천착은 일생 동안 몸담으셨던 전남대학교에서 이루어졌음을 기린 것입니다. 지금은 생전에 많은 정성을 기울이셨던 ‘호남의 문화와 사상’에 대한 연구도 뿌리를 내리게 되어 ‘호남학’을 정립하려는 노력들이 활발하게 이루어지고 있습니다. 또한 한국공자학회에서 논문집 『현암 이을호 연구』를 간행하였고, 최근 출간한 윤사순 교수의 『한국유학사』에서 그 학문적 특징을 ‘한국문화의 새로운 방향을 제시한 업적’으로 평가하였습니다.

이제 하나의 소망이 있다면, 그 학문이 하나의 논리와 체계를 갖춘 ‘현암학’으로 발전하는 것입니다. 이 출간이 ‘책을 통하여 그 학

문과 삶이 남기'를 소망하셨던 선친의 뜻에 다소나마 보답이 되었으면 합니다. 덧붙여서 이 전집이 간행되기까지 원문의 번역과 교열에 힘써 준 편집위원 제위와 이 책을 출간하여준 한국학술정보(주)에도 사의를 드립니다.

2014년 첫 봄  
장자 원태 삼가 씀



## 편집 후기

2000년에 간행된 <이을호 전서>는 선생의 학문과 사상을 체계적으로 이해하도록 편찬하였었다. 따라서 다산의 경학을 출발로, 그 외연으로서 다산학 그리고 실학과 한국 사상을 차례로 하고, 실학적 관점으로 서술된 한국 철학과 국역 『다산사서(茶山四書)』, 『다산학제요』 등을 실었던 것은, 다산학을 중심으로 형성된 한국적 사유의 특징을 이해하도록 한 것이었으며, 그 밖의 『사상의학』과 『생명론』은, 선생이 한때 몸담았던 의학에 관계된 저술이었다.

지금은 초간본이 간행된 지 14년의 세월이 흘러, 젊은 세대들은 원전을 이해하지 못하는 사람들이 늘어나고, 그 논문의 서술방식 또한 많이 바뀌어 가고 있다.

이러한 상황의 변화에 따라 새로운 전집의 간행이 이루어졌으면 하는 의견들이 많아 이번에 <현암 이을호 전서>를 복간하게 된 것이다.

이 책의 편찬은 대체적으로 선생의 학문적 흐름을 쉽게 이해할 수 있다는 점에서 이미 간행되었던 <이을호 전서>의 큰 틀은 그대로 유지하면서도 각 책을 따로 독립시켜 각자의 특색이 드러나도록 하

였다. 특히 관심을 기울인 것은 원문의 번역과 문장의 교열을 통하여 그 내용을 쉽게 이해할 수 있도록 한 것이다.

그 과정에서 가장 중점을 둔 것은 원문의 국역이었다. 저자는 문장의 서술과정에서 그 논증의 근거를 모두 원문으로 인용하였다. 그러나 이번에 인용문은 모두 국역하고 원문은 각주로 처리하였다. 또한 그 글의 출처와 인명들도 모두 검색하여 부기함으로써 독자들의 이해를 돕도록 한 것이다.

또한 이전의 책은 그 주제에 따라 분책(分冊)하였기 때문에 같은 주제에 해당하는 내용은 모두 한 책으로 엮었으나 이번 새로 간행된 전집은 다채로운 사상들이 모두 그 특색을 나타내도록 분리한 것이다. 이는 사상적 이해뿐 아니라 독자들의 이용에 편의를 제공하고자 하는 뜻도 있다.

또 한 가지는 서세 후에 발견된 여러 글들을 보완하고 추모의 글도 함께 실어서 그 학문세계뿐 아니라 선생에 대한 이해의 폭을 더욱 넓히는 데 참고가 되도록 하였다.

이제 이와 같이 번역·증보·교열된 <현암 이을호 전서>는 선생의 학문이 한국사상연구의 현대적 기반과 앞으로 새롭게 전개될 한국 문화의 미래적 방향을 제시하는 새로운 이정표로서 손색이 없기를 간절히 기대한다.

갑오년(甲午年) 맹춘(孟春)

증보·교열 <현암 이을호 전서>복간위원회

안진오 오종일 최대우 백은기 류근성 장복동 이향준 조우진  
김경훈 박해장 서영이 최영희 정상엽 노평규 이형성 배옥영

## 『현암 이을호 전서』 27책 개요

### 1. 『다산 경학사상 연구』

처음으로 다산 정약용의 철학을 체계적으로 연구한 저서이다. 공자 사상의 연원을 밝히고 유학의 근본정신이 어디에서 발원하였는가 하는 것을 구명한 내용으로서, 유학의 본령에 접근할 수 있는 지침서이다(신국판 346쪽).

### 2. 『다산 역학 연구』(上)

### 3. 『다산 역학 연구』(下)

다산의 역학을 체계적으로 연구한 책으로서 다산이 밝힌 역학의 성립과 발전적 특징을 시대적으로 제시하고 다산이 인용한 모든 내용을 국역하였다(신국판 上, 下 632쪽).

### 4. 『다산의 생애와 사상』

다산 사상을 그 학문적 특징에 따라서 현대적 감각에 맞도록 정

치, 경제, 사회, 문화 등 각 방면의 사상으로 재해석한 책이다(신국판 260쪽).

#### 5. 『다산학 입문』

다산의 시대 배경과 저술의 특징을 밝히고, 다산의 『사서오경(四書五經)』에 대한 해석이 그 이전의 학문, 특히 정주학(程朱學)과 어떻게 다른가 하는 것을 주제별로 서술하여 일표이서(一表: 經世遺表 / 二書: 牧民心書, 欽欽新書)의 정신으로 결실되기까지의 과정을 서술한 책이다(신국판 259쪽).

#### 6. 『다산학 각론』

다산학의 구조와 경학적 특징, 그리고 그 철학 사상이 현대정신과 어떤 연관성이 있는가에 대해 상세하게 논한 저서이다(신국판 691쪽).

#### 7. 『다산학 강의』

다산학의 세계를 목민론, 경학론, 인간론, 정경학(政經學), 『목민심서』 등으로 분류하여 다채롭게 조명하여 설명한 책이다(신국판 274쪽).

#### 8. 『다산학 제요』

『대학(大學)』, 『중용(中庸)』, 『논어(論語)』, 『맹자(孟子)』의 사서(四書)는 물론 『주역』, 『시경』, 『악경』 등 모든 경서에 대한 다산의 이해를 그 특징에 따라 주제별로 해석하고 그에 대한 특징을 서술한 방대한 책이다(신국판 660쪽).

### 9. 『목민심서』

다산의 『목민심서』를 현대정신에 맞도록 해석하고, 그 가르침을 현대인들이 어떻게 수용하여야 할 것인가 하는 것을 재구성한 책이다(신국판 340쪽).

### 10. 『한국 실학사상 연구』

조선조 실학의 특징을, 실학의 개념, 실학사상에 나타난 경학(經學)에 대한 이해, 조선조 실학사상의 발전에 따른 그 인물과 사상 등의 차례로 서술한 것이다.(신국판 392쪽)

### 11. 『한 사상 총론』

단군 사상에 나타난 ‘한’ 사상을 연구한 것이다. 단군사상으로부터 ‘한’ 사상의 내용과 발전과정을 서술하고, 근대 민족종교의 특성에 나타난 ‘한’의 정신까지, 민족 사상을 근원적으로 밝힌 책이다(신국판 546쪽).

### 12. 『한국철학사 총설』

중국의 사상이 아닌 한국의 정신적 특징을 중심으로, 한국철학의 형성과 발전과정을 서술한 것이다. 이 책은 한국의 정신, 특히 조선조 실학사상에 나타난 자주정신을 중심으로 서술한 것으로서 이는 중국의 의식이 아닌 우리의 철학 사상의 특징을 밝혔다(신국판 611쪽).

### 13. 『개신유학 각론』

조선조 실학자들의 사상적 특징, 즉 윤희, 박세당, 정약용, 김정희

등의 사상을 서술하고 실학자들의 저서에 대한 해제 등을 모은 책이다(신국판 517쪽).

#### 14. 『한글 중용·대학』

『중용』과 『대학』을 다산의 해석에 따라 국역한 것이며, 그 번역 또한 한글의 해석만으로서 깊은 내용까지 알 수 있도록 완벽한 책이다(신국판 148쪽).

#### 15. 『한글 논어』

다산이 주석한 『논어고금주』의 내용을 중심으로 『논어』를 한글화한 책이며 해방 후 가장 잘된 번역서로 선정된바 있다(신국판 264쪽).

#### 16. 『한글 맹자』

『맹자』를 다산의 『맹자요의』에 나타난 주석으로서 한글화하여 번역한 책이다(신국판 357쪽).

#### 17. 『논어고금주 연구』

『여유당전서』에 있는 『논어고금주』의 전체 내용을 모두 국역하고, 그 사상적 특징을 보충 설명한 것이다. 각 원문에 나오는 내용과 용어들을 한(漢)나라로부터 모든 옛 주석에 따라 소개하고 다산 자신의 견해를 모두 국역하여, 『논어』에 대한 사상적 본질을 쉽게 알 수 있도록 정리한 책이다(신국판 665쪽).

#### 18. 『사상의학 원론』

동무(東武) 이제마(李濟馬, 1838~1900)가 쓴 『동의수세보원』의 원문과 번역, 그리고 그 사상에 대한 본의를 밝힌 것으로서 『동의수세보원』의 번역과 그 내용을 원론적으로 서술한 책이다(신국판 548쪽).

#### 19. 『의학론』

저자가 경성약학전문학교를 졸업한 후 당시의 질병과 그 처방에 대한 자신의 견해를 밝힌 의학에 대한 서술이다(신국판 261쪽).

#### 20. 『생명론』

저자가 만년에 우주에 대한 사색을 통하여 모든 생명의 근원이 하나의 유기체적 관계로서 형성되고 소멸된다는 사상을 밝힌 수상록이다(신국판 207쪽).

#### 21. 『한국문화의 인식』

한국의 전통문화에 나타난 특징들을 각 주제에 따라서 선정하고 그것들이 지니는 의미를 서술하였으며 또한, 우리 문화를 서술한 문헌들에 대한 해제를 곁들인 책이다(신국판 435쪽).

#### 22. 『한국 전통문화와 호남』

호남에 나타난 여러 가지 특징들을 지리 풍속 의식과 저술들을 주제별로 논한 것이다(신국판 415쪽).

23. 『국역 간양록』

정유재란 때 왜군에게 포로로 잡혀갔다가 그들의 스승이 되어 일본의 근대 문화를 열게 한 강항(姜沆)의 저서 『간양록』을 번역한 것이다(신국판 217쪽).

24. 『다산학 소론과 비평』

다산의 사상을 논한 내용으로서, 논문이 아닌 조그마한 주제들로 서 서술한 내용과 그 밖의 평론들을 모은 책이다(신국판 341쪽).

25. 『현암 수상록』

저자가 일생 동안 여러 일간지 및 잡지에 발표한 수상문을 가려 모은 것이다(신국판 427쪽).

26. 『인간 이을호』

저자에 대한 인품과 그 학문을 다른 사람들이 소개하여 여러 책에 실린 글들을 모은 책이다(신국판 354쪽).

27. 『현암 이을호 연구』

현암 이을호 탄생 100주년을 기념하는 논문집으로서 그 학문과 사상을 종합적으로 연구하고 그 업적이 앞으로 한국사상을 연구하는 기반을 닦았다는 것을 밝힌 책이다(신국판 579쪽).



지은이 소개 | 현암玄庵 이을호李乙浩(1910~1998)

전남 영광에서 출생했다. 중앙고보 시절에 동무東武 이제마李濟馬(1837~1900)의 제자, 해초海初 최승달崔承達로부터 사상의학四象醫學을 전수받고 경성약학전문학교를 졸업한 후 <동의수세보원>을 번역하여 사상의학의 현대적 개척자가 됐다. 영광에서 약국을 경영하면서 민족자강운동에 앞장섰다가 체포되어 옥중에서 <여유당전서>를 접하고, 출옥 후 한국 사상과 문화에 대한 논문을 발표했다. 광복과 함께 사재를 염출하여 영광민립중학교를 세우고 교육 운동에 진력했다. 전남대 철학과 교수로 부임해 다산 경학 사상 연구를 기초로 조선조 사상을 탐구하고, 민족 고유의 정신으로 한국 문화의 자주성을 발견하여 한국학의 개척자가 됐다. 이러한 업적으로 “한국 사상 연구의 현대적 기반을 닦았다”는 평가를 받았다. 선생의 학문은 <현암 이을호 연구>를 비롯, 많은 학자들에 의해 계속 연구되고 있으며 <현암 이을호 전서> 27책은 광복 후 개인 문집 중 가장 많은 양과 깊이를 인정받고 있다.

## 개신유학 각론

©사단법인 올재

초판 발행 | 2018년 10월 31일

지은이 | 이을호

펴낸이 | 홍정욱

펴낸곳 | 사단법인 올재

출판등록 | 2011년 11월 4일 제300-2011-188호

주소 | 서울시 용산구 후암로 4길 10

전화 | 02-720-8278

팩스 | 02-773-0250

홈페이지 | [www.olje.or.kr](http://www.olje.or.kr)

ISBN | 979-11-5993-078-2 05150