

『철학사상』 별책 제3권 제6호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

조선 전기 심성론

김 영 우

서울대학교 철학사상연구소

2004



『철학사상』 별책 제3권 제6호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

조선 전기 심성론

김 영 우

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발 간 사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 「철학 텍스트들의
내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』 별책 제3권 제6호

조선 전기 심성론

김 영 우

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

이 책은 고려 말에서 16세기 중엽 조선 성리학의 학파 성립기까지의 심성론에 관한 다양한 논의들을 주요 개념을 중심으로 원문과 해설을 붙여 소개한 것이다. 기왕에 자료로 읽는 조선 성리학 저술이 없었던 것은 아니지만 심성론과 관련된 중요 자료를 모두 망라하여 소개함으로써 이 분야에 관심 있는 많은 연구자들에게 도움이 될 수 있도록 하였다. 그리고 이 책은 본래 철학 텍스트의 내용을 디지털 지식 자원(Digital Knowledge Resources)으로 구축하기 위한 기초 작업으로 이루어진 것이기 때문에 무엇보다 정보 소비자가 자신이 원하는 자료를 빠르고 간편하게 접근할 수 있도록 하였다.

이 책이 대상으로 한 주 텍스트는 서울대학교 동양철학연구실에서 편집한 『한국 철학 사상 연구 자료집』(Ⅰ) (Ⅱ)이다. 이 자료집은 고려 말부터 조선 전기까지의 시기에 해당하는 『한국문집총간』자료 가운데 철학사적으로 중요한 자료들을 모으고 이를 번역한 것이다.

심성론은 인간 행위의 도덕적 선악의 문제를 규명하고 나아가 도덕 실천 내지 도덕 수양의 문제를 어떻게 현실화 하느냐 하는 문제와 관련된 성리학의 핵심적 논의 가운데 하나이다. 성리학 수용 이후 조선 성리학 내부에서도 심성론에 대한 다양한 논의가 있었고 이는 16세기 중엽 이후 이황과 이이에 의해 하나의 정합적인 설명 체계를 구축하게 된다. 따라서 이 책은 성리학 수용 이후 조선에서 심성론이 학문적으로 체계화되기까지의 과정을 자료를 중심으로 해명한 것이다.

2004년 6월 10일

김 영 우

목 차

제1부 조선전기 심성론 해제	1
제2부 지식 지도	7
1. 심성론의 의미구조	7
2. 심성론의 설명체계	11
제3부 조선 전기 심성론 해설	13
1. 심성론의 의미구조	13
1.1. 심(마음)	13
1.1.1. 심의 의미	13
1.1.1.1. 지각으로서의 심	13
1.1.1.1.1. 정몽주의 마음 이해	14
1.1.1.1.2. 남효온의 마음 이해	14
1.1.1.1.3. 조식의 마음 이해	15
1.1.1.1.4. 정유일의 지각으로서의 심	16
1.1.1.1.5. 이이의 지각으로서의 심	17
1.1.1.1.6. 안민학의 지각으로서의 심	18
1.1.1.2. 주재로서의 심	19
1.1.1.2.1. 정도전의 주재로서의 심	19
1.1.1.2.2. 이첨의 주재로서의 심	20

1.1.1.2.3. 변계량의 주재로서의 심	20
1.1.1.2.4. 이목의 주재로서의 심	21
1.1.1.2.5. 이황의 주재로서의 심	22
1.1.1.2.6. 유성룡의 주재로서의 심	23
1.1.1.3. 본체로서의 심	23
1.1.1.3.1. 박팽년에서 본체로서의 심	23
1.1.1.3.2. 이황의 마음의 체용적 이해	24
1.1.1.3.3. 유성룡의 마음의 체용적 이해	25
1.1.1.3.4. 안민학의 마음의 체용적 이해	25
1.1.2. 심의 분류	26
1.1.2.1. 인심도심	26
1.1.2.1.1. 이색의 인심도심론	26
1.1.2.1.2. 권근의 인심도심론	28
1.1.2.1.3. 박팽년의 인심도심론	29
1.1.2.1.4. 이황의 인심도심론	29
1.1.2.1.5. 이황의 인심도심론	30
1.1.2.1.6. 조식의 인심도심론	32
1.1.2.1.7. 노수신의 도심인심론	33
1.1.2.1.8. 조목의 인심도심론	34
1.1.2.1.9. 송익필의 인심도심론	35
1.1.2.1.10. 이이의 인심도심론	36
1.1.2.1.11. 이이 만년의 인심도심론	37
1.1.2.1.12. 김천일의 인심도심론	39

1.1.2.1.13. 이덕홍의 인심도심론	40
1.1.2.1.14. 안민학의 인심도심론	42
1.1.2.2. 인심도심과 기질	43
1.1.2.2.1. 이이의 인심도심과 기질	43
1.1.2.3. 인심도심과 사단칠정	44
1.1.2.3.1. 이황의 인심도심과 사단칠정	44
1.1.2.3.2. 송익필의 인심도심과 사단칠정	46
1.1.2.3.3. 이이의 인심도심과 사단칠정	46
1.1.2.3. 심의 적용	46
1.1.2.3.1. 심과 정치	46
1.1.2.3.1.1. 이첨에서 심과 정치	46
1.1.2.3.1.2. 최항에서 마음과 정치	47
1.1.2.3.1.3. 성삼문에서 마음과 정치	49
1.1.2.3.1.4. 조광조의 마음과 정치	50
1.1.2.3.2. 심과 수양	51
1.1.2.3.2.1. 이첨의 심과 수양	51
1.2. 성(본성)	51
1.2.1. 성의 의미	51
1.2.1.1. 인간의 본질로서의 성	51
1.2.1.1.1. 서경덕의 본성 이해	51
1.2.1.2. 리로서의 성	52
1.2.1.2.1. 윤상의 성리설	52
1.2.1.2.2. 김시습의 성리설 1	54

1.2.1.2.3. 김시습의 성리설 2	55
1.2.1.2.4. 이이의 성리설	55
1.2.1.2.5. 이덕홍의 본성 이해	56
1.2.1.2.6. 안민학의 성즉기설	57
1.2.1.3. 선으로서의 성	57
1.2.1.3.1. 강희맹의 성선설	57
1.2.1.4. 덕으로서의 성	59
1.2.1.4.1. 이목의 본성 이해	59
1.2.1.4.2. 김정희의 본성 이해	60
1.2.1.4.3. 서경덕의 본성 이해	61
1.2.2. 성의 분류	62
1.2.2.1. 본연지성과 기질지성	62
1.2.2.1.1. 하륜의 본연지성과 기질지성	62
1.2.2.1.2. 성현의 기질변화론 1	63
1.2.2.1.3. 성현의 기질변화론 2	63
1.2.2.1.4. 박영의 기질지성	64
1.2.2.1.5. 김세필의 기질지성	65
1.2.2.1.6. 송익필의 본연지성 기질지성	66
1.2.2.1.7. 이이의 기질지성과 본연지성	66
1.2.2.1.8. 이이의 기질지성	67
1.2.2.1.9. 안민학의 기질지성	67
1.2.2.2. 인물성	68
1.2.2.2.1. 남효온의 인성물성론	68

1.3. 정(감정)	69
1.3.1. 정의 의미	69
1.3.1.1. 이이에서 정 이해 1	69
1.3.1.2. 이이의 감정 이해 2	70
1.3.1.3. 이이에서 정의 선악문제	71
1.3.1.4. 이이에서 정의 선악과 기	72
1.3.2. 정의 분류	73
1.3.2.1. 사단칠정	73
1.3.2.1.1. 권근의 사단칠정론	73
1.3.2.1.2. 유승조의 사단칠정론	75
1.3.2.1.3. 이항의 사단칠정론	75
1.3.2.1.4. 이황의 사단칠정론 1	76
1.3.2.1.5. 기대승의 사단칠정론	79
1.3.2.1.6. 이황의 사단칠정론 2	80
1.3.2.1.7. 기대승의 사단칠정총론	82
1.3.2.1.8. 정개청의 사단칠정론	83
1.3.2.1.9. 송익필의 사단칠정론 1	84
1.3.2.1.10. 송익필의 사단칠정론 2	84
1.3.2.1.11. 이이의 사단칠정론	85
1.3.2.2. 정과 의식	86
1.3.2.2.1. 이이에서 의식의 역할	86
1.3.2.2.2. 이이에서 정과 의식 1	87
1.3.2.2.3. 이이에서 정과 의식 2	88

2. 심성론의 설명체계	88
2.1. 미발이발	88
2.1.1. 미발이발의 의미	89
2.1.1.1. 서거정의 미발이발론	89
2.1.1.2. 홍인우의 미발론	90
2.1.1.3. 송익필의 미발이발론	91
2.1.1.4. 이이의 미발론 1	92
2.1.1.5. 이이의 미발론 2	93
2.1.1.6. 이덕홍의 미발론	94
2.1.2. 미발과 수양	95
2.1.2.1. 홍인우의 미발과 수양	95
2.1.2.2. 박여룡의 이발미발론	96
2.2. 심통성정	98
2.2.1. 심통성정의 의미	98
2.2.1.1. 이침의 심통성정론	98
2.2.1.2. 권근의 심통성정론	99
2.2.1.3. 유송조의 심통성정론	100
2.2.1.4. 이황의 심통성정론 1	100
2.2.1.5. 이황의 심통성정론 2	100
2.2.1.6. 송익필의 심통성정론	101
2.2.1.7. 이이의 심통성정론	102
2.2.1.8. 이덕홍의 심통성정론	102
2.2.1.9. 안민학의 성정론	103

2.2.2. 심과 성	104
2.2.2.1. 정도전의 심과 성	104
2.2.2.2. 이황의 심과 성	104
2.2.2.3. 이이의 심과 성정	105
2.2.2.4. 이이의 심과 성정	106
2.3. 심성과 이기	107
2.3.1. 이이에서 심성과 이기	107
2.4. 심성과 불교비판	107
2.4.1. 원천석의 삼교일치론	107
2.4.2. 정몽주의 심성 이해와 불교비판 1	108
2.4.3. 정몽주의 심성 이해와 불교비판 2	109
2.4.4. 정도전의 심성 이해와 불교 비판 1	110
2.4.5. 정도전의 심성 이해 불교 비판 2	112
2.4.6. 정도전의 심성 이해와 불교 비판 3	113
2.4.7. 남효온의 심성 이해와 윤희설 비판	114
2.4.8. 김인후의 마음 이해와 불교 비판	115
 부록 - 조선 전기 인물 해제	 117
 참고문헌	 173

일.러.두.기

이 연구는 주로 서울대학교 동양철학연구실에서 작업한 『한국 철학 사상 연구 자료집』(Ⅰ) (Ⅱ)을 저본으로 하였으나 수정 및 보완하여 사용하였고, 자료집에 수록되어 있지 않은 자료는 원전에서 직접 발췌 번역하였다.

인용문 하단의 출전 표시에서 『문충』은 민족문화추진회에서 간행한 『韓國文集叢刊』을 가리킨다.

제 Ⅲ 부는 각 항목아래 원문을 먼저 소개하고, 바로 이어 해설을 붙이는 방식으로 서술하였다.

제1부 조선 전기 심성론 해제

심성론은 성리학의 중심 문제의 하나인 마음〔心〕과 본성〔性〕 감정〔情〕의 세 요소로 이루어진 마음의 구조 체계에 관한 논의이다. 심성론은 물론 선진시대 공자와 맹자에서도 이미 언급된 바 있다. 공자는 “사람의 타고난 본성은 비슷하지만 습관에 의해 달라진다.”라고 하였고, 『맹자』는 “자기의 마음을 다하는 사람은 그 본성을 알 수 있고, 본성을 아는 사람은 하늘을 알 수 있다. 마음을 보존하고 본성을 기르는 것은 하늘을 섬기는 것이다”라고 하였다.

그런데 송대의 성리학자들은 공자와 맹자가 제기한 마음과 본성에 관한 논의를 재검토하면서 이를 자신들이 파악한 우주론적인 이기 문제와 연관하여 설명하고자 한다. 그리하여 성리학에서 심성론은 성리학의 형이상학적 이론의 기본 개념인 태극(太極), 음양(陰陽) 혹은 이(理), 기(氣)를 중심으로 전개되며, 본성은 이(理)로 해석되고 마음은 기(氣) 혹은 이(理)와 기(氣)의 결합으로 설명되기도 한다.

심성론을 이기론으로 해석하는 설명 방법은 다소 변색한 이론적 천착이라는 비난을 받기도 하지만, 여기에는 일상적인 경험의 영역을 넘어서 현상의 배후에 존재한다고 믿어지는 본체부터 인간 도덕의 근거를 설명하고자하는 성리학의 문제 의식이 있다. 성리학에 있어서 인간 마음의 정체성을 확보해 주는 선(善)이란 존재의 구조와 연관하여 논의되는 것이다. 존재 세계를 어떻게 이해하느냐 하는 것은 인생을 보는 방식과 실천의 방향을 달리하게 하는 것이다. 따라서 성리학에서 이기·심성의 이론적 논의는 이론을 형성해 가는 사유 과정인 동시에 윤리적인 삶을 추구하는 실천 과정이라 할 것이다.

그런데 성리학자들이 심성에 관한 논의를 하는 데 있어 이기론과 관련하여 존재론적이고 구조적인 해명만을 주로 하고 있는 것은 아니다. 심성론의 또 다른 중요한 주제 중의 하나는 도덕적 근거 못지 않게 내재하는 선한 가치를 어떻게 현실화하느냐 하는 도덕 실천 내지 도덕 수양의 문제와 관련된 논의이다. 이때 수양의 문제와 관련하여 심성론을 해명하는데 있어서는 단지 이기론의 논리로만 해명될 수 없는 문제가 있다. 예를 들어 이기론의 논리로 보면 마음은 기(氣)이고 성은 이(理)이지만 주희의 심통성정(心統性情)론에서는 기(氣)인 심이 이(理)인 성(性)을 주재하는 것으로 설명한다. 이것은 심성론이 논의되는 맥락이 다르기 때문이지만 성리학자들 사이에서 수많은 논쟁을 낳는 원인이 되기도 하였다. 다산 정약용(丁若鏞)은 이에 대해 다음과 같이 지적한다.

“요즘 사람들은 심(心), 성(性) 두 글자를 가지고 큰 송사거리를 만들고 있다. 어떤 사람은 심은 크고 성은 작다 하고, 또 어떤 사람은 성이 크고 마음이 작다고 한다. 심통성정(心統性情)으로 말하면 마음이 크다는 것이 되고 성은 이(理)이고 심은 기(氣)라고 한다면 성이 크다는 것이 된다. 마음이 크다는 것을 주장하는 사람들은 신형묘합(神形妙合)에 단지 일심(一心)이 있을 뿐이라 하고 성이 크다고 주장하는 사람들은 성(性)자를 대체(大體)로 보아 법신(法身)의 전칭(專稱)이라고 생각하기 때문이다.”

정약용은 심통성정이라고 한다면 심의 외연이 성보다 크다는 의미에서 심대설(心大說)이 되고, 성즉리, 심즉기라고 한다면 성이 심보다 더 가치적으로 우위에 있다는 점에서 성대설(性大說)이 된다는 것이다. 따라서 심성론은 마음을 중심으로 하는 논의와 본성을 중심으로 하는 논의가 다를 수밖에 없다는 것이다. 정

약용의 이와같은 평가는 성리학의 심성론에 대한 공정한 평가라고 할 수는 없지만 심성론이 단순히 이기론만으로 해명될 수 없다는 것을 의미한다.

심성론이라고 하면 마음과 본성에 관한 이론이라고 할 수 있겠지만 마음을 본성과 관련하여 논의한다는 점에서 심성론이란 성리학적 개념이라고 할 수 있다. 불교와 성리학의 결정적인 차이도 바로 마음을 어떻게 이해하느냐의 문제이며 성리학자들의 불교에 대한 비판은 심은 단지 작용이 아니라 작용의 이면에 성이 있다는 것이다.

이와 같은 성리학의 심성론은 고려말에서 조선 전기에 이르면서 이론적으로 체계화되며, 이 과정에서 각 사상가들의 심성론에 대한 다양한 이해와 해석이 나오게 된다.

고려말 성리학 수용 초기에는 불교와 유교의 조화론이 우세하여 마음에 대한 이해도 유교와 불교가 일치한다는 견해를 볼 수있다. 이것은 원천석에서 확인된다. 그리고 이색에서는 보다 발전된 성리학적인 이해가 나오며 정도전에 가서는 완전히 성리학의 심성론의 입장에서 불교의 심성론을 비판하게 된다. 그리고 이러한 고려말 조선 초의 심성론에 대한 이해는 권근에서 그 정리가 일단락된다.

조선 초에 오면 심성론의 논의는 더 이상 새롭게 발전적으로 진행되지 않으며, 오히려 심성론에 대한 논의는 성선론에서부터 새롭게 시작된다.

심성론에 대한 논의가 다시 활발하게 논의되는 것은 16세기에 들어와서이다. 이 시기에 오면 주자 중심의 성리학 전통이 세워지면서 주자를 중심으로한 심성론 이해가 본격화된다. 따라서 이 시기에는 성리학의 이론적 정합성과 관련하여 심성론의 문제가 논의되게 된다.

이러한 과정에서 퇴계와 고봉의 사단칠정논쟁과 우계와 성혼의

인심도심논쟁, 율곡의 이발설 비판 등이 있게 되며 이를 통해 조선 성리학의 심성론은 보다 심화되게 된다. 이 시기의 심성론에 대한 논의는 주자 중심으로 퇴계학과와 율곡학과라는 두개의 큰 틀로 고정화되어가는 한편, 퇴계 학파와 율곡 학파라는 주류적 흐름과는 다른 심성론에 대한 다양한 시각도 아울러 등장하였다.

주제와 관련하여 본고의 범위는 16세기 중엽까지 걸쳐있다. 따라서 본고의 토픽도 16세기에 정착화된 심성론의 개념을 가지고 분류 정리하였다. 그리하여 16세기 이전의 학자들의 심성론은 반드시 본고의 분류에 해당되지 않는 것이 있을 수 있다.

사실 심통성정이나 미발이발 인심도심 사단칠정 등의 논의는 16세기 이전에는 주자 성리학에 대한 본격적인 소개가 없었기 때문에 통일되고 집약된 형식으로 보이지 않는다. 그렇지만 조선의 성리학이 주자의 성리학을 조선에 토착화하는 역사였다고 볼 때 주자 심성론의 개념으로 분류하는 것은 의미가 있다고 생각한다.

본고에서 다루고 있는 심성론 관련 자료는 고려말에서 16세기 말까지를 대상으로 하였다. 고려말에서 조선 초기까지는 성리학의 심성론에 대한 본격적인 논의가 이루어진 시기라기보다는 주자의 심성론에 대한 초기의 이해 과정을 보여주는 시기라고 할 수 있을 것이다. 고려말에서 조선 중기에 이르기까지의 이 시기에는 이른바 성리학의 다양한 모습과 기능에 주목하여 먼저 수용의 측면에서 중국 성리학의 어떤 부분을 어떻게 이해해 갔나를 살핀 다음, 고려시대의 지배사조였던 불교적 세계관을 대체할 성리학적 세계관의 확립 과정과 조선 성리학의 형성 과정을 살펴보고, 그 과정에서 조선 전기 성리학의 심성론이 어떤 성격을 지니게 되는지, 또 어떤 역사적 기능을 행하게 되는지 밝혔다. 그리고 이후 16세기 주자 성리학을 중심으로하여 논의된 심성론의 논의를 퇴계와

율곡의 논의를 중심으로 정리 소개하였다.

전체적인 체제는 2부로 나누어 심성론의 주요 개념을 설명한 심성론의 의미구조(1부)와 개념 각각의 관계를 설명하는 심성론의 설명 체계(2부)로 구분하였다. 심성론의 의미구조에서는 심, 성, 정 각각에 대해 그 의미들이 사용되는 맥락을 분류하여 학자들 사이에서 어떻게 정의되고 있는가를 원문을 통해 보여주었다. 심성론의 설명 체계는 주희의 심성론에 관한 설명을 따라 미발이발론과 심통성정론으로 구분하여 각 사상가들의 심성론에 관한 이론을 수록하였다. 고려말과 조선 전기의 불교 비판과 관련한 심성론의 논의는 마지막에 붙였다.

제2부 지식 지도

1. 심성론의 의미구조

1.1. 심(마음)

1.1.1. 심의 의미

1.1.1.1. 지각으로서의 심

1.1.1.1.1. 정몽주의 마음 이해

1.1.1.1.2. 남효온의 마음 이해

1.1.1.1.3. 조식의 마음 이해

1.1.1.1.4. 정유일의 지각으로서의 심

1.1.1.1.5. 이이의 지각으로서의 심

1.1.1.1.6. 안민학의 지각으로서의 심

1.1.1.2. 주재로서의 심

1.1.1.2.1. 정도전의 주재로서의 심

1.1.1.2.2. 이첨의 주재로서의 심

1.1.1.2.3. 변계량의 주재로서의 심

1.1.1.2.4. 이목의 주재로서의 심

1.1.1.2.5. 이황의 주재로서의 심1

1.1.1.2.6. 유성룡의 주재로서의 심2

1.1.1.3. 본체로서의 심

1.1.1.3.1. 박팽년의 본체로서의 심 이해

1.1.1.3.2. 이황의 마음의 체용적 이해

1.1.1.3.3. 유성룡의 마음의 체용적 이해

1.1.1.3.4. 안민학의 마음의 체용적 이해

1.1.2. 심의 분류

1.1.2.1. 인심도심

1.1.2.1.1. 이색의 인심도심론

1.1.2.1.2. 권근의 인심도심론

- 1.1.2.1.3. 박팽년의 인심도심론
- 1.1.2.1.4. 이항의 인심도심론
- 1.1.2.1.5. 이황의 인심도심론
- 1.1.2.1.6. 조식의 인심도심론
- 1.1.2.1.7. 노수신의 인심도심론1
- 1.1.2.1.8. 노수신의 인심도심론2
- 1.1.2.1.9. 노수신의 도심인심체용론
- 1.1.2.1.10. 조목의 인심도심론
- 1.1.2.1.11. 송익필의 인심도심론1
 - 1.1.2.1.2.12. 송익필의 인심도심론2
 - 1.1.2.1.2.13. 이이의 인심도심론
 - 1.1.2.1.2.14. 이이의 만년인심도심론
 - 1.1.2.1.2.15. 김천일의 인심도심론
 - 1.1.2.1.2.16. 이덕홍의 인심도심론
 - 1.1.2.1.2.17. 안민학의 인심도심론
- 1.1.2.2. 인심도심과 기질
 - 1.1.2.2.1. 이이의 인심도심과 기질
- 1.1.2.3. 인심도심과 사단칠정
 - 1.1.2.3.1. 이황의 인심도심과 사단칠정
 - 1.1.2.3.2. 송익필의 인심도심과 사단칠정
 - 1.1.2.3.3. 이이의 인심도심과 사단칠정
- 1.1.2.3. 심의 적용
 - 1.1.2.3.1. 심과 정치
 - 1.1.2.3.1.1. 이침에서 심과 정치
 - 1.1.2.3.1.2. 최항에서 심과 정치
 - 1.1.2.3.1.3. 성삼문에서 심과 정치
 - 1.1.2.3.1.4. 조광조의 심과 정치
 - 1.1.2.3.2. 심과 수양
 - 1.1.2.3.2.1. 이침의 심과 수양

1.2. 성(본성)

1.2.1. 성의 의미

1.2.1.1. 인간의 본질로서의 성

1.2.1.1.1. 서경덕의 본성 이해

1.2.1.2. 리로서의 성

1.2.1.2.1. 윤상의 성리설

1.2.1.2.2. 김시습의 성리설1

1.2.1.2.3. 김시습의 성리설2

1.2.1.2.4. 이이의 성리설

1.2.1.2.5. 이덕홍의 본성 이해

1.2.1.2.6. 안민학의 성즉기설

1.2.1.3. 선으로서의 성

1.2.1.3.1. 강희맹의 성선설

1.2.1.4. 덕으로서의 성

1.2.1.4.1. 이목의 본성 이해

1.2.1.4.2. 김정희의 본성 이해

1.2.1.4.3. 서경덕의 본성 이해

1.2.2. 성의 분류

1.2.2.1. 본연지성과 기질지성

1.2.2.1.1. 하륜의 본연지성과 기질지성

1.2.2.1.2. 성현의 기질변화론1

1.2.2.1.3. 성현의 기질변화론2

1.2.2.1.4. 박영의 기질지성

1.2.2.1.5. 김세필의 기질지성

1.2.2.1.6. 송익필의 본연지성과 기질지성

1.2.2.1.7. 이이의 본연지성과 기질지성

1.2.2.1.8. 이이의 기질지성

1.2.2.1.9. 안민학의 기질지성

1.2.2.2. 인물성

1.2.2.2.1. 남효온의 인성물성론

1.2.3. 정(감정)

1.2.3.1. 정의 의미

1.2.3.1.1. 이이에서 정 이해1

1.2.3.1.2. 이이에서 정 이해2

1.2.3.1.3. 이이에서 정의 선악문제

1.2.3.1.4. 이이에서 정의 선악과 기

1.2.3.2. 정의 분류

1.2.3.2.1. 사단칠정

1.2.3.2.1.1. 권근의 사단칠정론

1.2.3.2.1.2. 유송조의 사단칠정론

1.2.3.2.1.3. 이항의 사단칠정론

1.2.3.2.1.4. 이황의 사단칠정론1

1.2.3.2.1.5. 이황의 사단칠정론2

1.2.3.2.1.6. 기대승의 사단칠정론

1.2.3.2.1.7. 이황의 사단칠정론3

1.2.3.2.1.8. 기대승의 사단칠정총론

1.2.3.2.1.9. 정개청의 사단칠정론

1.2.3.2.1.10. 송익필의 사단칠정론1

1.2.3.2.1.11. 송익필의 사단칠정론2

1.2.3.2.1.12. 이이의 사단칠정론1

1.2.3.2.1.13. 이이의 사단칠정론2

1.2.3.2.1.14. 이이의 사단칠정론3

1.2.3.2.2. 정과 의식

1.2.3.2.2.1. 이이에서 의식의 역할

1.2.3.2.2.2. 이이에서 정과 의식1

1.2.3.2.2.3. 이이에서 정과 의식2

2. 심성론의 설명체계

2.1. 미발이발

2.1.1. 미발이발의 의미

2.1.1.1. 서거정의 미발이발론

2.1.1.2. 홍인우의 미발론

2.1.1.3. 송익필의 미발이발론

2.1.1.4. 이이의 미발론1

2.1.1.5. 이이의 미발론2

2.1.1.6. 이덕홍의 미발론

2.1.1.7. 이덕홍의 미발이발론

2.1.2. 미발과 수양

2.1.2.1. 홍인우의 미발과 수양

2.1.2.2. 노수신의 미발과 수양

2.1.2.3. 박여룡의 미발이발론과 수양

2.2. 심통성정

2.2.1. 심통성정의 의미

2.2.1.1. 이첨의 심통성정론

2.2.1.2. 권근의 심통성정론

2.2.1.3. 유송조의 심통성정론

2.2.1.4. 이황의 심통성정론1

2.2.1.5. 이황의 심통성정론2

2.2.1.6. 이황의 심통성정론3

2.2.1.7. 송익필의 심통성정론

2.2.1.8. 이이의 심통성정론

2.2.1.9. 이덕홍의 심통성정론1

2.2.1.10. 이덕홍의 심통성정론2

2.2.1.11. 안민학의 성정론

2.2.2. 심과 성

2.2.2.1. 정도전의 심과 성

2.2.2.2. 이황의 심과 성

2.2.2.3. 이이의 심과 **성정1**

2.2.2.4. 이이의 심과 성정2

2.3. 심성과 이기

2.3.1. 이이에서 심성과 이기

2.4. 심성과 불교비판

2.4.1. 원천석의 삼교일치론

2.4.2. 정몽주의 심성 이해와 불교 비판1

2.4.3. 정몽주의 심성 이해와 불교 비판2

2.4.4. 정도전의 심성 이해와 불교 비판1

2.4.5. 정도전의 심성 이해와 불교 비판2

2.4.6. 정도전의 심성 이해와 불교 비판3

2.4.7. 남효온의 심성 이해와 불교비판

2.4.8. 김인후의 심성 이해와 불교비판

제3부 조선 전기 심성론 해설

1. 심성론의 의미구조

1.1. 심(마음)

1.1.1. 심의 의미

신유학에서 마음을 이해하는 틀은 크게 세 가지로 구분할 수 있다. 먼저 마음을 지각(知覺)으로 보는 입장이다. 여기서 지각이란, 외부의 대상에 대해 반응하고(知) 이 반응의 결과를 의식하는(覺) 능력이다. 체는 마음에 내재하는 측면보다는 외재화된 리로서의 의미를 갖는다. 여기서 마음의 중요한 기능은 지각과 의지이다. 두 번째는 마음을 도덕 주체로서 정립하는 입장이다. 이 입장은 주희의 심통성정론(心通性情論)이 대표적이다. 주희의 심통성정론은 마음이 본성과 감정을 주재한다는 의미로 마음의 주재적 성격이 강조된다. 세 번째는 마음을 리로 파악하는 입장이다. 양명학이 이 입장인데 본성과 마음을 통합함으로써 함양이나 거경과 같은 수양이나 궁리 등의 수양이 아니라 성의를 강조한다. 이와 같은 신유학의 마음 이론은 권근을 제외하면 조선 초기의 학자들 가운데 깊은 천착을 발견하기는 어렵다. 왜냐하면 이들 학자들에게는 주자의 철학을 전면적으로 인식해야 할 필요성이 크지 않았기 때문이다. 이는 16세기 퇴계와 율곡에 와서야 보다 깊이 있는 수준에서 논의된다

1.1.1.1. 지각으로서의 심

마음의 작용을 보다 구체적으로 설명하고 있는 것이 허령 지각

설이다. 마음의 중요한 기능은 지각이다. 그런데 이 마음의 지각은 허령 지각이라고 부른다.

1.1.1.1.1. 정몽주의 마음 이해

마음이 허령하다는 것은 본래부터 알았지만
 씻고 나니 마음이란 이미 완전하고
 깨어 있는 것임을 다시 깨닫게 되네.
 간(艮) 괘의 여섯 획을 자세히 보는 것만으로도
 화엄경을 죄다 읽는 것보다 훨씬 나으리.

(「讀易寄子安大臨兩先生有感世道故云」(二絶),

『圃隱集』2-25ㄴ ~ 26ㄱ)

불교에 유교적인 사회윤리가 없음을 비판한 시이다. 정몽주는 여기서 마음의 명덕(明德)이 규범의 실천을 가능하게 한다고 말한다. 마음이 허령하다는 것에서 ‘텅 비어있음’[虛]은 외부의 대상에 대한 수용성을, ‘환히 비춤’[靈]은 인식의 능력을 의미한다. 즉, 마음은 텅 비었으므로 어떤 사물이든 받아들여 접촉하고, 환히 비추어 보는 인식 능력이 있으므로 그 사물을 있는 그대로 파악한다. 한마디로 ‘허령’이란 격물치지(혹은 궁리)를 할 수 있는 능력이라고 할 수 있다.

1.1.1.1.2. 남효온의 마음 이해

움직이는 것은 음양과 오행의 기이다. 고요한 것은 무극의 리이다. 리가 기에 들어 있으면, 반드시 지각이 생긴다. 지각은 곧 마음이 되는 것이다. 마음은 신체 속에 있지만, 고요하면 성이라고 하며, 감응하여 발동하면 정이라고 한다. 의식이 짝트는 것을 의(意)라고 하고, 의식이 일정한 방향으로 진행하는 것을 지(志)라고 한다. 세분하면 삼 천가지 자세한 예와 삼백가지 기본 예가 되고, 합하면 소리도 없고 냄새도 없

는 형이상의 이치가 되는데, 모두 이 심(心)에서 비롯되지 않음이 없다. 이것이 심(心)이 모든 존재의 근본이 되는 이유이다.(「心論」, 『秋江集』 권 5, 25ㄱ)

성리학의 견지에서 유교의 심(心) 개념을 논하는 부분이다. 15세기 후반 성리설의 한 단면을 엿볼 수 있는 부분이다.

1.1.1.1.3. 조식의 마음 이해

[만물의 생성과 변화를 주재하는] 태일진군(太一眞君)이
 명당(明堂)에서 정사(政事)를 베푼다.
 안에서는 총재(冢宰)가 관장하고,
 밖에서는 백궐(百揆)가 살핀다.
 추밀(樞密)을 받들어 말[言語]의 출납을 맡아,
 진실되고 미답게 언어로 표현한다.
 네글자의 부절(符節)을 발부하고,
 백가지 금지(禁止)의 깃발을 세운다.
 아홉 구멍의 사악(邪惡)함도,
 세군데 핵심에서 처음으로 나타난다.
 낚새가 있자마자
 용감하게 이겨내고,
 나아가 반드시 섬멸[廝殺]토록 한다.
 임금의 뜨락에 와 승리를 보고하니,
 요순(堯舜)의 해와 달이다.
 세관문(입 눈 귀)을 닫아 두니,
 들관을 깨끗이 하여 끝없이 펼쳐 있다.
 하나에로 되돌아가니
 시동(尸童)과도 같으며 그윽하다.
 (『남명집』 권1 35ㄴ-36ㄱ)

神明(神明)은 ‘마음’을 가리키는 것으로, 『대학(大學)』 첫 구절의 주희의 주석에서 이른 바 ‘텅비고 지적이면서 어둡지 않고, 온갖 이치를 갖추고서 세상만사를 대처할 수 있는 것[虛靈不昧 以具衆理而應萬事者]’이다. 마음(神明)이 안으로는 경건함(敬), 밖으로는 악을 미워하는 마음(義)을 겸비하여 일을 처리해 나간다. 여기서 조식은 악을 미워하는 마음을 전쟁에 비교하여 설명하고 있다. ‘태일진군’은神明(神明)한 마음을 가리키는 말로, 『동강집(東岡集)』의 「천군전(天君傳)」에 나오는 천군(天君)이다.

1.1.1.1.4. 정유일의 지각으로서의 심

질문 : 이전에 박화숙(朴和叔)과 토론하였는데, 박화숙이 “심(心)에 지각이 있는 것은 어찌하여 그럴 수 있습니까?”고 말하였다. 저는 “지각은 기(氣)의 영명함이며 영명할 수 있는 근거가 되는 것은 이(理)입니다. 심 가운데 있는 기(氣)는 매우 세밀하고 맑아서 지각할 수 있습니다.”고 말하였습니다. 박화숙은 “이 또한 대강을 말한 것입니다. 사물이 접하면 심은 바로 감촉하여 움직이는데 그 기틀은 [...] 하고, 미묘한 이치는 헤아리기 힘듭니다. 세밀하게 현상을 살펴보아도 쉽게 헤아릴 수 없습니다. [...]” 고 하였습니다. 그러나 저는 대답할 수 없었는데 가르쳐 주시기 바랍니다.

대답 : 박화숙의 심(心)에 지각이 있는 것은 어떻게 그럴 수 있습니까?라고 하는 질문에 공의 답변은 대개 맞는 말입니다. 박화숙이 왜 다시 쉽게 그것을 이해할 수 없다고 하였는지 모르겠습니다. 이 원리는 주희(朱熹) 학문에서 토론한 내용이 철저합니다. 주희에게 “지각은 심의 영명함입니까? 실로 이렇습니까 아니면 기(氣)가 그렇게 하는 것입니까?”라는 질문이 있었습니다. 주희(朱熹)는 “기(氣)만은 아니고 여기에는 먼저 지각의 이(理)가 있습니다. 이(理)는 아직 지각할 수 없으나 기(氣)가 응결하여 형체를 이루어 이(理)와 기(氣)가 합한 연후에 비로소 지각할 수 있습니다. 등불에 비유한다면 이 등불은 기름을 얻음으로 해서 수많은 빛을 비출 수 있는 것입니다.”고 하였습니다. (주희는) 또 “지각하는 근거는 심(心)의 이(理)이고, 지각할 수 있는 능력

은 기(氣)의 영명함입니다.”고 하였습니다. 저는 불이 기름을 얻어 많은 빛을 비추기 때문에 등불이 어둠을 깨뜨릴 수 있고, 거울은 수을 얻어 정밀하고 맑기 때문에 아름다운 사람을 비출 수 있다고 본다면, 이(理)와 기(氣)도 합하여 심(心)이 되면 영명불측(靈明不測)한 능력을 가져 사물이 접하기만 하면 지각할 수 있습니다. (『上退溪先生問目』, 『文峯集』 권3-21)

박화숙과의 토론에서 제기된 심(心)의 지각능력의 근원에 의문을 제기하고 이 능력의 근원은 이(理)에 있음을 주장한다.

1.1.1.1.5. 이이의 지각으로서의 심

근본을 미루어 보면, 리와 기는 천지의 부모이고, 천지는 또한 사람과 사물의 부모입니다. 천지는 지극히 바르고 지극히 트인 기를 얻었으므로 정해진 성질이 있어서 변함이 없습니다. 만물은 치우치고 막힌 기를 얻었으므로 역시 정해진 성질이 있어서 변함이 없습니다. 이런 까닭에 천지와 만물은 다시 수양한다는 것이 없습니다.

오직 사람만이 바르고 트인 기를 얻었으나, 맑고 흐림과 순수하고 잡됨의 차이가 무수히 많아서, 천지가 순수하고 한결같은 것과는 다릅니다. 다만 그 마음 됨은, 텅 비어 있으나 환히 비추어 보아 꿰뚫어서 [虛靈洞澈] 온갖 이치를 갖추고 있으므로, 흐린 것을 변화시켜 맑게 만들 수 있고 잡된 것을 변화시켜 순수하게 만들 수 있습니다. 그러므로 수양의 공부는 오직 사람에게만 있으며, 수양의 극치에 “천지의 자리를 바로잡고 만물을 기르는” 경지에 이른 뒤에야 사람의 할 일을 끝맺게 되는 것입니다. (『答成浩原』(답2서), 『율곡전서』10-3ㄱ)

이이는 인간이 만물과 다른 특징 중의 하나로, 마음의 ‘텅 비어 있으나 환히 비추어 보는(虛靈)’ 능력을 든다. 이이는 이 능력 때문에 인간의 수양이 가능하다고 한다. 여기서 마음의 허령함이라는 것은 곧 지각(知覺)을 가리킨다. 이이는 마음을 지각의 측면에서 이해함으로써, 그 자신의 독특한 이론을 열어 나간다. 이이가

여기서 지각을 ‘허령’으로 규정한 것은 주희의 예를 따른 것이다. 주희는 미발의 마음을 ‘지각불매(不昧; 어둡지 않음)’라고 표현했다가, 『대학장구』에서는 이를 ‘허령불매’라고 바꾸어서 명덕(明德)과 연결짓는다. “천지의 자리를 바로잡고 만물을 기르는” 경지는 『중용장구』1에 “알맞음과 조화로움을 다 이루면, 천지의 자리를 바로잡고 만물을 기른다[致中和, 天地位焉, 萬物育焉.]”라고 한 데서 나온다.

1.1.1.1.6. 안민학의 지각으로서의 심

대개 텅 비고 영명한 지각은 심(心)의 체용이며, 보존하여 기르고 「存養」 살피고 반성하는(省察) 것은 學(배움)의 시작이며 끝이다. 이 심(心)의 지각으로 이 학(學)의 존양과 성찰을 구하면 체용(體用)이 모두 갖추어지고 시작과 끝이 다스려진다. 심과 학은 서로 겹과 속의 관계이며 잠시라도 조금의 미진한 부분이 있으면 마음 속에 참과 거짓이 섞이고, 천리의 공정함은 끝내 인간적인 사욕을 이길 수 없어, 마음의 전체대용(全體大用)을 다시 보존할 수 없다. 그러므로 군자는 심학(心學)에서 힘써 공부해야 할 것은 경(敬)이라는 한 글자에 지나지 않는다. 심에 움직임과 고요함이 있으나 경(敬)은 그것을 관통할 수 있고, 학에 존양과 성찰이 있으나 경은 존양과 성찰을 아우를 수 있다. 이것은 처음과 끝을 일관하는 공부이다.

장재는 “경(敬)이라는 글자는 성학(聖學)의 핵심적인 요소이다.”고 하였다. 심학(心學)을 다하고자 하는 사람은 경(敬)에 힘쓰기만 하면 거의 가까울 것이다. 대개 사람의 마음[心]은 이(理)와 기(氣)가 신묘하게 합하여 텅비어 있으면서도 영명하게 지각하는 주체는 하나일 따름이다. 그런데 인심과 도심의 차이가 있는 것은 이(理)를 얻은 이상 정대(正大)한 성명(性命)이 있으며, 기(氣)를 품부받은 이상 사사로운 형기가 있다. 지각이 성명에 연유하여 발현하는 것에는 본래 인의례지의 이(理)가 있기 때문에 도심(道心)이 되고, 형기로부터 발현하는 것은 이목구비(耳目口鼻)의 욕구를 면할 수 없어서 인심(人心)이 된다. 발현하는 연원에는 두가지 이름이 있지만 지각하는 것은 동일하다.

(「心學論」, 『楓厓集』 卷2-1ㄴ)

성(性)이 발현하여 정(情)이 될 때는 기쁨[喜], 분노[怒], 슬픔[哀], 즐거움[樂], 사랑[愛], 증오[惡], 욕구[欲] 등의 일곱가지 조목이 있으며, 性의 실마리로 네 가지가 있으니 놀라고 애통함[惻隱], 부끄러워하고 싫어함[羞惡], 타인에게 양보함[辭讓], 옳고 그름을 가림(是非) 등이 이것이다. 똑같이 정(情)인데 일곱가지가 있고 네가지가 있는 것은 무엇 때문인가? 성은 이(理)가 순일한 것이므로 선하지 않음이 없고 정(情)은 기(氣)를 겸하고 있기 때문에 선(善)과 악(惡)이 있다. 칠정(七情)은 인심과 도심, 선과 악을 전체적으로 일컫는 명칭이다. 사단(四端)은 그 가운데 나아가서 선한 측면만을 뽑아내어 지시하는 것이다. 칠정(七情)은 사단(四端)을 겸하지만 사단(四端)은 칠정(七情)을 겸할 수 없다. 그러므로 사단(四端)은 칠정(七情)이 온전한 것만 못한 반면, 칠정(七情)은 사단(四端)의 순일함만 못하므로 그것들이 발현되어 현상화되는 미묘함을 볼 수 있다. 정(精), 신(神), 혼(魂), 백(魄)의 네 가지로 말하면 정(精)은 기(氣)의 맑은 진수이고, 신(神)은 리기(理氣)가 합한 묘용이다. 혼(魂)은 양(陽)이 영명한 것이고, 백(魄)은 음(陰)이 영명한 것이다. 네가지는 모두 기(氣)에 속하는 것이고, 신과 혼은 양에 속하고, 백은 음에 속하며, 정은 음양에 나누어 속한다. 그 근본을 궁구하여 보면 리기(理氣)의 묘용(妙用)이 아님이 없으나 또한 이 심(心)의 묘용에서 벗어나지 않는다. (『心學論』, 『楓厓集』 卷2-3ㄱ)

심학(心學) 공부의 요체로서 경(敬)의 위상을 강조하며, 인심(人心)과 도심(道心)을 구분하면서 이들 각각에 체(體)와 용(用)이 있음을 부각시킨다. 그리고 형이상과 형이하의 차이에 따라 심성정(心性情)의 체용(體用)이 달라짐을 언급함으로써 심성정(心性情)의 체용(體用)에 관한 보다 분석적인 시각을 제시한다.

1.1.1.2. 주재로서의 심

1.1.1.2.1. 정도전의 주재로서의 심

우리 유가에서는 ‘마음은 허령불매하여 모든 이치를 갖추어 만사에 응(應)한다’고 하는데, 허령불매한 것은 마음이고, 모든 이치를 갖추었

다는 것은 성(性)이며, 만사에 응한다고 하는 것은 정(情)이다. 오직 이 마음이 모든 이치를 갖추고 있으므로 사물이 오는 것에 응하여 각각 그 마땅함을 얻지 못하는 것이 없다. 그리하여 사물의 마땅하고 마땅치 않음을 처리함에 있어서 사물이 모두 나의 명령을 듣게 되는 것이다. (『佛氏心性之辨』, 『삼봉집』9-7ㄱ, 『문충』3-450상)

마음은 몸의 주인이다. 지각만을 마음으로 여기는 것은 인식작용에 치우치게 되는 것이다. 마음은 실천 활동의 주체로서 자주적이고 능동적인 활동을 한다는 것이다. 따라서 마음은 사물에 응하되 그 사물에 부림을 받는 것이 아니라 그 사태를 주체적으로 처리할 수 있는 것이다.

1.1.1.2.2. 이침의 주체로서의 심

통치는 도에 근본하고, 도는 마음에 바탕을 두고 있다. 그 마음을 바르게 할 수 있으면, 도가 행해지고 통치가 이뤄진다. 대저 마음이란 신명이 깃드는 곳이요, 모든 이치를 오묘하게 갖추고서 만물을 주재한다. 고요하여 움직이지 않는 것은 그 본체[體]요, 감응하여 통하는 것은 그 작용[用]이다. 작게는 터럭 끝에도 들어가고, 크게는 우주를 포괄한다. (『正心論』, 『雙梅堂篋藏記』23-5ㄱ~ㄴ, 『문충』6-360~1)

마음이란 신명이 깃드는 곳이고 모든 이치를 갖추고서 만물을 주재한다는 성리학의 기본 적 정의가 설명되고 있다.

1.1.1.2.3. 변계량의 주체로서의 심

대개 못이 비유하고 있는 것은 마음이며, 샘이 비유하고 있는 것은 마음속에 구비된 이(理)이니 성을 말하는 것이다. 이미 “못에 채우는 것이다”고 하였으니 ‘물이 웅덩이에 채운 뒤에 나아가서 마침내는 반드시 바다에까지 이른다.’는 의미가 이미 말속에 들어 있다. 무릇 마음이 텅비었지만 지적이어서 천하 만물의 이(理)가 그 가운데 통섭되어

있다는 것은, 못의 물이 아주 맑을 때에 나아가서 위로는 하늘의 태양이나 아래로는 땅의 소나무 대나무 화초가 그 사이에 밝게 비추어짐과 같다. 못의 물이 넘쳐흘러 사해에까지 나아가서 만물을 적시는 것은 마음이 ‘감응하여 통하게 하니’ 모든 일을 통제하고 모든 나라를 다스려 그 효과가 ‘천지에 참여하여, 만물의 화육을 도운[『중용』22. 能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。]’ 이후에 그친다는 것을 의미한다. 마음의 본체와 작용이 진실로 이와 같다. 사욕으로 어지럽히지 않고 그 덕을 온전히 하는 것이 못에 물을 채우는 것과 같다. (1-23ㄱ, 『문충』8-26상)

못을 마음에 비유하고, 샘을 본성에 비유하고 있다. 못에 샘의 물을 채우고 있듯이 마음은 본성을 가지고 있다. 그 마음은 본성을 가지고 있으면서 모든 일을 주재한다고 하는 성리학의 기본적인 인식을 나타내고 있다.

1.1.1.2.4. 이목의 주재로서의 심

神明(神明)한 주재(主宰)를 보니,
넓은 집(廣居, 仁)의 밝고 환한 데 깃들어 있다.
현빈(玄牝)을 문으로 삼아 드나들며,
자연에 합치하는 것을 성곽으로 삼는다.
이것을 나의 빈 방이라고 하니,
마음 속에 쌓여있지만 얽매임(累)이 없구나.
진실로 방촌의 마음에 사사로움이 없으니,
천지에 고명함을 극진히 하도다.
밝은 덕을 다시 회복하니,
문득 빛을 발함에 다시 거뒀듯이 어렵네.
밝은 것이 쉬이 어두워지는 것을 두려워하여,
예의의 빛을 밝혀 어두운 곳을 비추도다.
일물(一物)이라도 와서 접함을 경계하여,
지혜의 물을 뿌려 쓸고 닦는다.

천리(天理)를 즐거워하며 천명을 아니,
 이욕(利欲)의 가리움을 없애버리네.
 아름다운 마음이 밝게 드러나,
 텅 비었다고 하나 실은 꼭 차 있다.
 텅 빈 것은 채울 수 있으나 꼭 찬 것은 비울 수 없나니,
 내 이것을 주희(朱熹)에게서 들었노라.

(「虛室生白賦 并序」, 『李評事集』1-11ㄱ~ㄴ, 『문충』18-158상

이 글은 『장자』(莊子)의 ‘허실생백’(虛室生白) 설을 원용하여 그것이 주희가 말하는 허령불매(虛靈不昧)와 같다고 파악하는 내용이다. 방과 마찬가지로 마음도 비어야만 밝을 수 있다는 점에서 서로 상통한다고 보는 것이다. 이처럼 장자를 주희와 연결시키는 데 부정적인 눈길을 의식하여 서문에서 자신은 유자의 입장이라는 점을 강조하고 있다. ‘허실생백’은 『장자(莊子)』에서 ‘심재’(心齋)에 대해 설명하면서 한 말이다. 즉 방이 텅 비어야 빛이 비취질 수 있는 것처럼 마음을 비워야 바른 상태에 이를 수 있으며, 감각의 활동을 잠재우고 사려작용을 끊어서 마음이 텅 비어 고요하지 않으면 이른바 몸은 앉아 있어도 마음을 달려나가는 ‘좌치’(坐馳)라고 한다.

1.1.1.2.5. 이황의 주재로서의 심

천(天)이 인간에게 내려준 것은 이 기(氣)가 아니면 이 이(理)가 의탁할 곳이 없으며, 이 심(心)이 아니면 이 이기(理氣)가 의탁할 곳이 없다. 그러므로 사람의 마음은 텅 빈 이(理)와 영명한 기(氣)를 의탁하게 하여 이기(理氣)의 집이 된다. 그러므로 그 이(理)는 사덕(四德)의 이(理)로서 오상(五常)이 되고, 그 기(氣)는 음양오행의 기(氣)로 기질이 된다. 이것이 인심이 갖추고 있는 것으로 모두 천(天)에 근본하는 것이다. 그러나 오상(五常)이라고 하는 것은 순선무악(純善無惡)하기 때문에 거기에서 발하는 사단(四端)도 선하지 않음이 없다. 기질이라

는 것은 본연의 성(性)이 아니다. 그러므로 거기에서 발현하는 칠정(七情)은 사악함에 흐르기 쉽다. 그러므로 성정(性情)의 이름은 하나이지만 성정의 작용은 차이가 없을 수 없다. 성이라고 하고 정이라고 하는 것이 운용을 모두 갖추고 있는 것은 이 심의 미묘한 작용에 의한 것이다. 그러므로 심(心)은 주재성을 가지고 언제나 성(性)과 정(情)을 통괄한다. 이것이 인심(人心)의 대강이다. (『天命圖說』, 『退溪集』續集 卷 8-13 第六節論人心之具)

마음의 주재성을 심통성정으로 설명하고 있다.

1.1.1.2.6. 유성룡의 주재로서의 심

『중용』에 이르기를 “중화(中和)를 이루면 천지가 제자리를 잡고 만물이 길러진다”라고 하였으니 중이란 주(主)이며 화란 재(宰)이다. 『대학』에 이르기를 “마음이 거기에 없으면 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않으며 먹어도 그 맛을 모른다.”라고 하였으니 이는 주재가 없는데서 오는 병통인 것이다. 고요할 때에는 주가 되면 적연히 움직이지 않으며, 움직일 때에는 재가 되면 감응하여 드디어 통하게 된다. 이목구비와 사지의 작용은 모두가 마음에서 명령을 들어 그 사이에 끊어짐이 없는 것이다. 총명과 예지가 모두 여기서 나오게 된다. 성인의 도는 이와 같을 뿐이다. (『西厓集』 권15 1a, ㄴ 「主宰說」.)

1.1.1.3. 본체로서의 심

1.1.1.3.1. 박팽년에서 본체로서의 심

하늘과 땅 사이에 바람과 달이 가장 맑다. 사람의 마음은 오묘함 또한 그와 다르지 않다. 다만 형기(形氣)에 구애받고 물욕의 얽매이면 이에 그 본체를 온전히 하는 자가 드물다. 연기와 구름이 사방에 퍼지면 천지는 어두워지는데 맑은 바람이 그를 쓸어내고 맑은 달이 하늘에 걸

리면 아래위가 통철(洞徹)하여 조금의 티끌도 없게된다. 그 기상은 진실로 묘사하기가 쉽지 않다. 오직 자신의 마음을 온전히 하여 업매이지 않는 자라야 그를 감당하여 스스로 즐거워 할 수 있다. 그래서 황정견(黃庭堅)은 그것을 주돈이(周惇頤)에 건주었으며, 소옹(邵雍) 또한 청야(淸夜)의 시를 지어, 그 맛을 아는 자가 적은 것을 탄식한 것이다. 지금 세상에 또한 이 즐거움을 아는 자가 있는가? (『유교』1-43ㄱ~ㄴ)(『문충』9-475)

풍월(風月)의 쇠락함과 마음 본체의 기상을 건주어 말하고 있다.

1.1.1.3.2. 이황의 마음의 체용적 이해

대개 사람의 마음은 비록 우주 간에 가득 차 있어서 드러난 것과 은미한 것에 통하고, 모든 미묘함을 꿰뚫고 있지만 그 요체는 이 두 자를 벗어나지 않습니다. 그러므로 체용(體用)이라는 명칭은 비록 선진(先秦)의 저서에 보이지 않지만 정자(程子)와 주희(朱熹) 이래 여러 유학자들이 도(道)를 논하고 심(心)을 논할 때는 모두 이것을 위주로 하였습니다. 강론하고 분석한 바가 다만 분명치 않을 뿐입니다. 그러나 진북계(陳北溪)의 심설(心說)은 그것을 더욱 극진히 말하였습니다. 어찌 일찍이 심(心)에 체용(體用)이 없다고 말한 사람이 있었겠습니까? 이제 연노(蓮老)의 말은 심(心)에 실로 체용(體用)이 있으나 그 근본을 더듬어 보면 체용(體用)이 없다고 말합니다. 나는 정자가 “마음은 같지만 체(體)를 지시하여 말하는 것 있고, 용(用)을 지시하여 말하는 것이 있다”고 들었습니다. 이제 체용(體用)이 있는 것을 지시하여 심(心)으로 삼으면, 심(心)을 말하는 것이 이미 철저합니다. 또 어찌 따로 體用이 없는 마음을 근본으로 삼아 마음의 앞에 있다고 하겠습니까? 또 “동정(動靜)이라는 것은 실제의 이(理)이고, 체용은 형식적인 이론이다”고 합니다. 도리에 본래 체용(體用)이 없으나 동정(動靜)으로 체용(體用)을 삼는다”고 하였습니다. 나는 도리에는 동(動)과 정(靜)이 있기 때문에 그 정(靜)을 지시하여 체(體)가 되고, 동(動)은 용(用)이 된다고 생각합니다. 그러므로 도리가 동정하는 내용은 곧 도리의 체용의 내용이 됩니다. 또 어찌 따로 체용(體用)이 없는 하나의 도리를 근본으로 삼아 동정(動靜)의 앞에 둘 수 있습니까? (「心無體用辯」, 『退溪集』 卷41-16ㄴ)

이황은 이 논설에서 연노(蓮老)가 심(心)에 체용(體用)이 없다고 하는 설에 대하여 비판한다. 심(心)에 체용이 있다는 것은 정자(程子)가 제시한 이론으로 도리(道理)가 동정(動靜)하는 내용이 바로 도리의 체용(體用)이라고 한다. “마음은 같지만 체(體)를 지시하여 말하는 것 있고, 용(用)을 지시하여 말하는 것이 있다”는 것은 「논도편(論道篇)」, 『이정수언(二程粹言)』에 나오는 말이다.

1.1.1.3.3. 유성룡의 마음의 체용적 이해

“허령은 체(體)가 되어 고요하고, 지각은 용(用)이 되어 움직인다”라고 운운한 것은, 고요할 때에는 다만 지각하는 이치만 있고 지각하는 작용은 없다는 것입니다. 이러한 이치는 정자(程子)가 이미 말한 것으로서, ‘이른바 아직 응하지 않은 것이 먼저가 아니고, 이미 응했다는 것이 뒤가 아니다’라는 것입니다. 보내 주신 말씀에, “체가 되면 고요하고 용이 되면 움직인다”라고 한 것은 의미가 분명하지 못한 것 같습니다. ‘마음의 체가 되고, 마음의 용이되면’ 이라고하면 어떻겠습니까? 동과 정을 이치상에서 말하면 동과 정은 하나의 이치로 애초에 분리할 수 없다. (「西厓集」 권12 .11a, ㄴ 書 答成士悅浹.)

마음의 체용을 허령과 지각으로 이해하는 것에 대한 유성룡의 평가. 마음의 허령(體)과 지각(用)을 정과 동에 각각 해당시켜 이원화하는 견해를 비판한 글이다

1.1.1.3.4. 안민학의 마음의 체용적 이해

심(心)의 체와 용을 말하면 미발(未發) 시에는 아무런 움직임이 없어 또 고요한 중에 인식능력이 밝고 모든 이(理)가 갖추어져 있어 귀신도 그 심원한 곳을 살필 수 없으니 이것이 심의 체(體)이다. 이발(已發) 후에는 외물에 자극받아 통하여 자연의 변화가 저절로 일어나 신명하여 예측할 수 없으나 각기 주관하는 것이 있으니 이것이 심(心)의 용(用)이다. 하늘이 부여한 측면에서 말하면 성(性)은 체(體)이고 심(心)과 정

(情)은 용(用)이다. 주재하는 것의 측면에서 말하면 심(心)은 체(體)이고 성(性)과 정(情)은 용(用)이다. 이(理)에 근원을 두는 것이 도심(道心)이지만 발현하여 모두 절도에 맞는 것도 도심이라고 한다. 그러므로 도심에도 체(體)와 용(用)이 있다. 기(氣)가 섞여 있는 것이 인심(人心)이지만 미발 중에 있는 것도 인심이라고 한다. 그러므로 인심에도 체와 용이 있다. 형이상(形而上)으로부터 말하면 고요하여 움직이지 않는 것이 체가 되고, 사물로 발현하는 것이 용이 된다. 형이하(形而下)로부터 말하면 사물도 체가 되고, 천리(天理)가 현상화된 것은 용이 된다. 그러므로 미발(未發)에도 미발의 체와 용이 있고, 이발(已發)에도 이발의 체와 용이 있다. 본체 중에 현상의 변화가 갖추어져 있고, 현상의 변화 중에 본체가 보존되어 있다. (「心學論」, 『楓厓集』 卷2-2ㄱ)

심학(心學) 공부의 요체로서 경(敬)의 위상을 강조하며, 인심(人心)과 도심(道心)을 구분하면서 이들 각각에 체(體)와 용(用)이 있음을 부각시킨다. 그리고 형이상과 형이하의 차이에 따라 심성정(心性情)의 체용(體用)이 달라짐을 언급함으로써 심성정(心性情)의 체용(體用)에 관한 보다 분석적인 시각을 제시한다.

1.1.2. 심의 분류

1.1.2.1. 인심도심

1.1.2.1.1. 이색의 인심도심론

인심과 도심은

다만 마음이 움직이는 곳에서 찾는 것이니

본성이 드러나는 것은 본래의 원천이고

욕구가 생겨나는 것은 갈라진 흐름이네.

다만 똑같은 물이라는 것은 분명하니

나는 이제 다시 무엇을 걱정하겠는가?

너르고 너른 기운을 길러 내면 하늘과 땅으로도 다 가둘 수 없을 것이네.

그런 맥락이 또한 자세하고 치밀하니

신중할지어다, 어긋남이 없도록.

(「自傷學之未至也，求諸日用中吟成二首，以致其力焉」, 『牧隱詩藁』

6-14ㄴ)

인심과 도심에 대해 논한 보기 드문 시이다. 『상서』(尙書) 「대우모」(大禹謨)에 “인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 미미하니, 정밀히 살피고 한결같이 지켜서 진실로 그 알맞음을 잡으라”[人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中]라고 나온다. 이에 대해 주희는 「중용장구서」(中庸章句序)에서 “마음의 허령지각함은 하나일 뿐인데, 인심과 도심의 차이가 있다고 하는 것은 그것이 개인적인 육체적인 욕구에서 생겨나기도 하고 올바른 도덕적 이성에 근원을 두기도 하여서 지각이 되는 근거가 다르기 때문이니, 그래서 위태로워서 불안하기도 하고 미묘해서 보기 어렵기도 할 뿐이다”[心之虛靈知覺，一而已矣，而以爲有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以爲知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳.； 『經書』， 成均館大 大東文化研究院， 1965, 765-766쪽]라고 하여, 도심과 인심을 각각 도덕적 이성[性命]과 육체적인 욕구[形氣]라는 발생 근거의 차이로 설명한다.

이 시에서 이색은 도심을 본성과 연결짓고 인심을 욕구와 연결짓는다. 이런 견해는 이색의 학문적 영향을 받은 권근의 인심도심론에서도 비슷하게 나타난다. 권근은 「천인심성분석지도」(天人心性分釋之圖; 『入學圖說』1-3ㄱ~ㄴ)에서 ‘본성이 감정으로 드러나는 것’[性發爲情]은 도심이며, ‘마음이 의식으로 드러나는 것’[心發爲意]은 인심이라고 설명한다. 인심과 도심이 본래 하나임을 설명하고, 호연지기를 기르라고 강조한다. ‘너르고 너른 기운을 길러 내면 하늘과 땅으로도 다 가둘 수 없을 것이네’는 『맹자』 「공손추(公孫丑) 상」2에 “나는 나의 너르고 너른 기운을 잘 기른다. […] 그 기는 지극히 크고 지극히 굳세어서, 굳게 길러 해치지 않으면

하늘과 땅 사이에 가득 찬다”(我善養吾浩然之氣. […] 其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞於天地之間)라고 나온다. 이색이 말하는 너르고 너른 기운이란, 곧 본성이 드러난 도심을 확충한 결과라고 할 수 있다.

1.1.2.1.2. 권근의 인심 도심론

마음의 본체는 하나인데, 작용은 둘이다. 부여된 본성에 근원을 가지고 발한 것이 도심(道心)이며, 정(情)에 속한다. 그것은 그 처음에 선하지 않은 것이 없으나 그 단서가 희미하여 보기 어렵다. 그래서 “도심은 희미하다”고 한 것이다. 반드시 경(敬)을 위주로 하여 확충해 나가야 한다. 형기(形氣, 형체를 이루는 기)에서 생긴 것은 인심(人心)이라고 하는 데, 의지[意]에 속한다. 나뉘어져 선(善)도 되고 악(惡)도 된다. 그 기세가 위태로워 추락하기 쉽다. 그래서 “인심은 위태롭다”고 한 것이다. 또한 더욱 반드시 경을 위주로 하여 이겨내고 다스려야 한다. 욕심이 자라나는 것을 막고 천리(天理)의 올바름을 가득 채워야 한다. 항상 도심을 주인으로 삼고, 인심이 그에게 순종하도록 한 후에야 위태로운 것은 편안해지고, 희미한 것은 분명하게 되어서, 모든 행동거지에 잘못이 없게 되며, 성현과 더불어 함께 하고 자연의 조화에 참여하여 도울 수 있게 됨이 또한 저절로 순조롭게 이르게 된다. 그렇게 하지 않으면 욕심이 날로 자라나고 천리는 날로 소멸되어 이 마음의 작용이 욕심에 따라 이익을 다투는 일에서 벗어나지 못하게 되니 사람의 모습을 가지고 있다하나 짐승이나 다름없게 될 것이다. 이 어찌 두려워 삼가야 할 일이 아닌가? (『天人心性分釋之圖』, 『入學圖說』1-3ㄱ~ㄴ)

마음의 작용을 ‘의지로 드러난 마음’[心發爲意]과 ‘감정으로 드러난 본성’[性發爲情]으로 나누고 전자를 인심(人心)이라 하고, 후자를 도심(道心)이라고 하였다. 사단칠정설이 그러했듯이, 이는 이후의 ‘인심도심설’(人心道心說)을 둘러싼 조선 성리학의 문제의식의 원형을 보여주는 것이라 할 수 있다. 이후 이론적 수준이 더욱 높아지면서 이 이론은 곧 반박되지만 ‘마음이 드러난 것’[心

發]과 ‘본성이 드러난 것’[性發]을 나누어 보는 것 자체는 심성(心性)에 대한 사색이 나름대로 깊어진 것을 보여준다.

1.1.2.1.3. 박팽년의 인심도심론

제가 생각하건대, 인심에서 바른 것에 발원한 것은 매우 미묘하며, 사사로움에서 생긴 것은 매우 위태롭습니다. 이 마음이 한 번 나감에 그것을 제어할 줄 모르면 작은 차이라도 천리의 오류를 가져오게 되는 것입니다. 하물며 임금은 지위와 부유함이 극에 이르렀으므로 그 마음이 차기 쉽습니다. 스스로 신성(神聖)한 자질이 아니라면 반드시 안일함에 빠지게 됩니다. 처음에는 삼가도 마침내는 반드시 태만해지며, 처음에는 밝아도 마침내는 반드시 어두워집니다. 이때에 간사한 신하가 그 마음을 맞추고, 요사한 자태가 그 눈을 어지럽히며, 충성된 간언은 귀에 거슬려서 마침내는 백성의 마음을 잃고 나라의 생명을 쪼먹는데 이르게 됩니다. 아아! 슬퍼할 일입니다. (『明皇戒鑑序』, 『박선생유고』1-15ㄱ~ㄴ)(『문충』9-461)

인심도심설을 원용하여 마음 공부의 중요성을 강조하였다. 특히 유혹이 많을 수밖에 없는 군주에게 더욱 필요한 것이라 역설하고 있다.

1.1.2.1.4. 이항의 인심도심론

또한 인심(人心)과 도심(道心)은 모두 이(理)와 기(氣)가 마음속에서 서로 발한 것으로, 공사(公私)가 기미(幾微) 사이에 갈리는 오묘한 작용[妙用]입니다. 요순(堯舜)과 같은 생지(生知: 나면서부터 아는)의 성인(聖人)이 아니라면, 위대한 우(禹)와 같은 상지(上智: 최상의 지자)라고 해도 거기에서의 공부를 면할 수 없습니다. 그래서 순(舜)은 그에게 “정밀하게 살피고 하나를 지키라”는 가르침을 준 것입니다. 그대는 다시 한 번 이 말을 깊이 생각해 보십시오. 이는 곧 자신의 사사로움을 극복하고 제거하여 천리(天理)에로 돌아가는 공부인 것입니다. 나흠순(羅欽順: 整菴)이 말하길 “도심은 체(體)이다. 지극히 고요한 체는 불

수 없다. 그래서 미(微)라고 했다. 인심(人心)은 용(用)이다. 지극히 변화하는 용은 헤아릴 수 없다. 그래서 위(危)라고 했다.”고 했습니다. 이것은 용을 체라고 하고, 동(動)을 정(靜)이라고 한 것으로, 진실로 가소롭습니다. 도심이라고 하는 것은 도를 아는 자가 본다면 변론할 것도 없이 그것이 이(理)의 용(用)이라는 것을 압니다. 도(道)의 글자 뜻은 모두 발동한 이(理)입니다. 자사(子思)는 “하늘이 명(命)한 것을 성(性)이라 하고, 성(性)을 따른 것이 도(道)이다.”라고 했는데, 그 때 성은 체이며, 도는 용인 것입니다. 정암이 도심을 체라고 하고 인심을 용이라고 한 것은 요·순·우가 (서로) 전도(傳道)한 심법(心法), 곧 성정(性情)의 기묘묘용(幾微妙用)하는 공부의 착수(着手) 자리를 알지 못한 것일 뿐 아니라, 도의 개념을 알지 못한 것이기도 합니다. 인심도심의 가르침은 이 도(道)의 큰 근원이며, 성학(聖學)의 원조입니다. 이 부분에 대해 깨닫지 못한다면 다른 것은 볼 필요도 없습니다. 우리 나라에서 도학의 전파에 오직 그대를 믿었는데, 그대도 또한 정암의 궤변에 미혹되어 시비를 분별치 못하고 있으니 한탄스러움을 이기지 못하겠습니다. (「與盧寡懷守愼書」, 『일재집』 15ㄱ-ㄴ)

노수신에게 보낸 편지. 인심과 도심에 대해 논함. 노수신이 나흠순을 따라 도심을 체(體)로 인심을 용(用)으로 보는 견해를 비판하였다. 도(道)를 이(理)의 용(用)으로 보고, 그것을 도심(道心)이 심(心)의 용(用)임을 입증하는 근거로 삼는 것이 특이하다. 나흠순(羅欽順·整菴)의 “도심은 체(體)이다. 지극히 고요한 체는 볼 수 없다. 그래서 미(微)라고 했다. 인심(人心)은 용(用)이다. 지극히 변화하는 용은 헤아릴 수 없다. 그래서 위(危)라고 했다.”는 구절은 『困知記』 卷上에 “道心寂然不動者也. 至精之體不可見, 故微. 人心感而遂通者也, 至變之用不可測, 故危.”라고 나온다.

1.1.2.1.5. 이황의 인심도심론

가르쳐 주신 ‘인심도심설(人心道心說)’은 아주 좋습니다. 그 말은 두 마음이 있는 것 같지만 두 마음이 아닙니다. 개인적으로 홀로 가진다

는 의미나 ‘다스리기 힘들[危]’과 ‘드러내기 어려움[微]’의 두 글자를
 판별함은 모두 선유(先儒)들의 뜻을 얻었습니다. 또 ‘인심과 도심은 체
 용으로 나눌 수 없다’거나, ‘인심은 결코 버릴 수 없다’고 하였습니다.
 이 소론(所論)은 모두 타당합니다. 그러나 이른바 ‘측은지심(惻隱之心)
 은 도(道)입니다. 그러나 눈이 보는 것은 얻어서 감응하기 쉽습니다.
 수오지심(羞惡之心)도 도(道)입니다. 그러나 ‘귀가 듣는 것은 따라서
 발하기 쉽다.’ 등의 말은 비록 산목(散木)을 바라보거나, 수금(收金)에
 귀를 기울이는 것과 같은 류에 근본하여 말하는 것입니다. 그러므로
 측은(惻隱)과 목시(目視), 수오(羞惡)와 이청(耳聽)은 서로 접촉하여 이
 렇게 말한 것이 아닙니다. 부회하고 덤으로 끌어내는 병통이 있음을
 면치 못할 것입니다. 대개 이 말은 옛 성인이 서로 이어서 전한 심법
 (心法)입니다. 그 의리(義理)는 정밀하고 깊고 미묘하여 비록 하남(河
 南)의 심학(心學)으로써 도심(道心)을 천리(天理), 인심을 인욕으로 인
 식하였습니다. 주희도 처음에 그 설을 따랐습니다. 만년에 의리가 정밀
 해지고 인(仁)이 익숙하게 되고, 본성을 극진히 하고(盡性), 천명에 이
 른(至命) 이후에 『중용(中庸) . 서(序)』를 지어 형기성명(形氣性命)의
 설로 천고에 의심을 해명하였습니다. [...] 근세 나정암(羅整菴)의
 『곤지기(困知記)』는 도심(道心)을 성(性)으로 인심(人心)을 정(情)으
 로 보았습니다. 이것은 바로 보내주신 글에서 구분한 체용(體用)의 설
 입니다. 이 설은 매우 잘못되었습니다. 그러나 노과회(盧寡悔)는 제일
 먼저 그것을 믿었습니다. 여러 사람들 중에 미혹되어 따르는 사람이
 많아 구두(口頭)와 이야기로쟁론하기 어렵습니다. 지금 그대가 체(體)
 와 용(用)으로 나눌 수 없음을 밝힌다면 저 성(性)과 정(情)을 나누는
 잘못을 깨뜨릴 수 있을 것입니다. 그러나 고인이 말하지 않았습니까?
 아는 것이 어려운 것이 아니라 행하는 것이 어렵다고요. 보내주신 서
 신의 마지막 두 조를 보면 실로 이렇게 힘 쓸 수 있다면 친구의 기대
 는 거의 잘못됨이 없을 것입니다. 그러나 나약하고 폐단이 있는 학문
 도 잘 이끌어 주어 이익을 기대함이 있습니다. 천만 간절한 마음이 지
 극하나, 다 퍼지 못하겠습니다. (『答金景純』, 『退溪集』 卷34-9ㄱ)

이 서신에서 이황은 인심도심설(人心道心說)에 관하여 논하면
 서, 사단(四端)으로서 도심(道心)을 도(道)로 보며 외적인 감각에

의존하는 것이 아니라고 말한다. 그리고 나정암(羅整菴)의 『곤지기(困知記)』에서 도심(道心)을 성(性)으로 인심(人心)을 정(情)으로 보아 체용(體用)으로 구분한 것은 매우 잘못된 학설이라고 비판한다.

1.1.2.1.6. 조식의 인심도심론

감각기관의 욕망은 사욕이다라고 한 것도 잘못이다. 감각기관의 욕망이 촉발[發]하는 것은 성인이라도 보통 사람과 다를 바가 없으니, 이는 누구에게나 똑 같은 천리이다. 그것이 선하지 않는 쪽으로 기울고 난 뒤에야 비로소 욕망이라고 할 수 있다. 다만 인심과 도심의 구별이 있는 것은 개체적인 계기[형기]와 공적인 계기[의리]의 차이가 있을 뿐이다. 그러므로 인욕이라 하지 않고, 인심이라 부르는 것이다. (『남명집』권2 37ㄱ)

인심도심론은 주희 말년에서 중요하게 생각했던 논의이다. 주희는 중년에 호남학과의 상관성 속에서 미발이발론을 정립했다. 그러나 미발론은 불교와 마찬가지로 공허한 이론으로 빠지기 쉬운 속성을 갖게 되어 있다. 현상에서 검증되지 않는 의식이전을 요청하는 것이기 때문이다. 따라서 주희는 『중용장구 서』에서 미발이발론 보다는 인심도심론을 강력하게 주장했던 것이다. 인간은 누구나 욕망을 가지고 있지만, 그 욕망을 제어해야 하는 것이 당연한 일이다. 끊임없이 두려워하는 마음[계신공구]으로, 도덕적인 주체를 완성하여, 인심을 제어해야 하는 것이다. 제어하지 못하면 동물[인욕]의 세계로 나아가는 것이다. 주희는 인심과 인욕을 동일시하였지만, 나중에 이를 비판한다.

이언적은 인심과 도심, 감각기관의 욕망과 천리라는 구분법을 통해 사유하고 있음이 드러난다. 그리고 전자[인심과 감각기관의 욕망]는 존재론적으로 부정할 수 없는 것이고, 가치론적으로는

그 자체로는 선악을 결정할 수 없는 것이다. 단지 주체의 수준에서 만약 인심이 도심의 명령을 들으면 그 결과 객관적으로 감각기관의 욕망이 천리에 부합하게 된다는 점만을 지적하고 있다. 이에 대해 조식은 이연적이 감각기관의 욕망과 발동이란 문제를 혼동하고 있다고 비판한다.

1.1.2.1.7. 노수신의 도심인심론

나는 젊었을 때, 항상 이 16자 전승 「人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執闕中」을 경건하게 암송하였다. 그러다 「[주희의] 人心은 人欲이라고 해서는 안 된다」라는 것을 보고, 스스로 의심하였다. 그리하여 말하기를 ‘일단 [형기의] 사사로움을 인심에 속하게 하고, [성명의 올바름]을 도심에 속하게 한다면 선악은 나뉘어진다. 인심이 곧 인욕이다. 그렇지 않다면, 기선악(幾善惡)이다. [주희가] 그 다음에 구구한 설명을 복잡하게 붙이는 것은 무슨 까닭인가?’ 이것은 반드시 주장이 있을 것이다. 그러나 나는 충분히 알 수 없었다. 비록 내가 의심한 적이 있지만, 오히려 의심함을 다할 수 없었다. 비록 감히 의심할 수 없었지만, 끝내 의심이 없을 수 없었다. 지리멸렬하여 스스로 해결하는 데로 나아갈 수 없었다. 우연히 주희의 이발미발에 대한 질문을 검토하였다. (주장은 『書傳集釋』에 보인다) 당시에 이것에 대해 논의가 있음을 알 수 있었다. 감히 의심할 수 없는 바도 알았지만, 의심이 없을 수 없는 것도 더욱 많았다. 『주자어류』를 두루 살펴보니 그 전체를 얻으니, 아득하여 자신감을 잃어버려, 마침내 저절로 해석할 수 있음을 바랄 수 없었고, 그만둔 것이 오래 되었다. 만년에 내 동생이 전해준 『곤지기』를 얻어 읽으니, 이것을 논하는데 이르렀다. [...] 나흠순이 원하는 것은 주희를 배우는 것이다. 그러므로 그 도를 존중하고, 그 사람을 존중하고, 또한 그 말을 존중하여, 시초점이나 거북점과 같이 믿었고, 부형과 같이 보호하였다. 누가 나흠순의 말을 천하게 여길 수 있을까? 천하게 여길 수 없을 뿐만 아니라, 실제도 또한 충신이다. 주희는 이미 두 정씨의 충신이다. 나흠순은 주희의 충신이 되기를 원치 않았는가? 아 이상선생은 진실로 주희를 독실하게 믿었다. 완전히 나흠순을 이단이라고 헐뜯었으니, 더욱 그가 주희를 존신한 것을 볼 수 있다. 바라건대 주희의 마음을 비우

고 뜻을 다하는 주장을 올리면서 말하기를 ‘저는 잠시 순서대로 그것을 기록합니다’ (「人心道心辨」 『蘇齋集』 內集 下篇)

노수신이 주희의 인심도심 이발설(已發說) 대신에, 나흠순의 도심인심 체용설(體用說)을 옹호하는 주장이다. 나흠순은 도심을 본심으로 보는데 반하여, 주희는 도심을 본심으로 보지 않는다.

1.1.2.1.8. 조목의 인심도심론

생간컨대, 『심경(心經)』을 이해하는 데 주석을 이용하지 않는다면 그 만이지만, 이용한다면 주희의 집주(集註)와 장구(章句)보다 나은 것이 없을 것입니다. 그런데 이 『심경부주(心經附注)』에 인용된 것들에는 주희의 본래 주석대로 인용하지 않은 것이 많습니다. 어떤 경우는 이용해도 지나치게 줄였는가 하면, 어떤 경우는 본래 주에 있지 않은 글을 가져왔기 때문에 부합하지 않는 말이 있습니다. 심지어 주자의 주라고 하면서도 자신의 주장을 끼워 넣어 글을 변개하는가 하면, 없는 것을 넣기도 하고, 있는 것을 빼기도 하였습니다. 정민정(程敏政) 역시 이에 대하여 의심을 나타낸 적이 있지만 함부로 개정하지 못한 것은 아마도 어떤 의도가 있어서 그랬을 것입니다. [...] 이제 주희 본래의 주석을 인용하면서, 의미해석에 긴요치 않은 부분은 생략하고, 대충 초고를 만들어 올립니다. 답장을 주어 바로잡아주시기 바랍니다. 이번 작업은 아마도 또한 알지도 못하는 주제에 망령스럽게 저작하는 꼴이 되겠습니다. 그러나 제 초고 모두 주희의 본래 주석에 의거하였으니, 비록 정민정과 정중의 의도와 어긋난다고 해도, 그 죄는 『심경부주(心經附注)』보다 덜할 것입니다. 더구나 이것이 남의 일이 아니고 모두 나의 몸과 마음이 도리에 부합하도록 하는 것이어서, 다른 사람에게 미룰 수 없는 것입니다. 따라서 이것을 가지고 조용한 가운데 내면을 반성하는 터전으로 삼고자 합니다. 어떻게 생각하시는지요? (「心經稟質」, 『月川集』 권 4, 25ㄱ)

조목이 질문하였다. “인심이 그대로 사욕이 아니라는 것은 곧 주자의 정론이다. 그러나 『심경부주(心經附注)』에서 인용한 세 조목은 인심이 모두 사욕이라고 말한 부분이다. 어떻게 된 것인가?” 이황선생이 대답

하였다. “인심이 곧 사욕이라는 관점은 이정(李靖)의 계열에서 그렇게 인식하였고, 주자도 초기에 그 입장을 따랐다. 주희의 초기 입장은 『주자대전(朱子大全)』의 편지 가운데 「하숙경(何叔京)에게 답함」과 같은 데에 보이므로 고찰할 수 있다. 인심이 곧 인욕은 아니라고 하는 이해는 주희 만년의 정론이다. 즉 『심경경부주(心經附注)』가 초기와 만년의 견해를 함께 채용하지 않았기 때문이다.” (『心經稟質』, 『月川集』 권 4, 5ㄴ)

이황이 『심경부주(心經附注)』에 대한 인식을 수정하게 되는 계기는 만년에 조목(趙穆), 황준량(黃俊良), 정구(鄭逵) 등 그이 제자들이 문제를 제기하면서다. 특히 조목은 경전해석에 탁월하여 이황의 그의 설을 많이 채용하였다. 아래 인용부분에서 조목은 『심경부주』가 주희의 견해와 다른 부분이 있음을 지적하면서 『심경』에 대하여 새롭게 주석할 것을 주장하고 있다. 조목이 새롭게 작성했다는 초본은 현재 전하지 않지만, 새로운 주석본을 만드는 작업은 정구에 의해 『심경발휘(心經發揮)』로 연속된다. 『심경부주』에 대한 재검토를 통해 조선성리학이 이론적으로 새롭게 진전시키는 부분 중 하나는 인심도심설(人心道心說)이다. 두 번째 인용부분은 이황이 조목의 질의를 받고 인심(人心)에 대한 주희(朱熹)의 초년견해와 만년견해가 서로 다름을 명확히 밝히는 대목이다.

1.1.2.1.9. 송익필의 인심도심론

서산 진씨는 “음악, 미색, 냄새, 맛 등의 욕구는 모두 기(氣)에서 발현하는 것으로 인심이라고 합니다. 인의례지(仁義禮智)의 이(理)는 모두 성(性)에 근원하므로 도심(道心)이라고 하겠습니다. 제가 생각하기에 도심은 심의 작용이고, 인의예지(仁義禮智)는 심의 본체입니다. 인의예지를 도심이라고 해서는 안됩니다. 또 ‘인의례지의 이는 성에 근원을 둔다’고 하였는데 네가지 이외에 또 따로 성이라고 할 만한 것이 있습니까? 성에 근원한다고 해서는 안됩니다. 또 인심도심의 발현을 이와 기에 나누어 배당시키는 것도 옳지 않은 듯합니다. 진씨가 이(理)자를 말한 것은

옳지 않습니다. 이자를 단(端) 자로 보아야 됩니다. 심은 이와 기가 합한 것입니다. 그러나 인심과 도심은 모두 이 심에서 발현하여 실로 이와 기로 나누어서 말해서는 안됩니다. 인심과 도심의 지각하는 곳이 다르다고 하는 만큼 또한 형기(形氣)와 성명(性命)을 나누어서 말하지 않을 수 없습니다. 서산이 하(下)자를 말한 곳에 잘못된 부분이 있습니다. 기록할 때 잘못된 것인 듯합니다. (「答希元心經問目書」, 『龜峯集』 卷4-42ㄱ)

인의예지(仁義禮智)와 도심(道心)을 심(心)의 체용(體用)으로 보며, 인심도심(人心道心)의 발현을 이(理)와 기(氣)에 배당하는 것을 옳지 않다고 하는 데 대하여, 인심과 도심은 지각하는 곳이 다른 것으로 형기(形氣)와 성명(性命)을 나누어 보아야 한다고 분석한다.

1.1.2.1.10. 이이의 인심도심론

사람이란 하늘과 땅을 이끄는 것[理]을 받아서 본성이 되었고, 하늘과 땅 사이에 가득 찬 것[氣]을 나누어 몸이 되었으므로, 우리 마음의 작용은 곧 하늘과 땅의 조화입니다. 하늘과 땅의 조화는 그 근본을 둘로 하지 않으므로, 우리 마음이 발하는 것도 두 근원이 있지 않습니다. “사람이 태어나서 고요한 것은 타고난 본성이고, 사물에 자극 받아 반응하는 것은 본성이 하려 하는 것입니다.” 자극을 받아 반응할 때에 인(仁)에 머물러 하고 의(義)를 따르려 하고 예에 돌아가려 하고 이치를 궁구하려 하고 진실되고 미덥게(忠信) 행동하려 하며, 부모에게 효도하려 하고 임금에게 충성하려 하고 가정을 바르게 하려 하고 형을 공경하려 하고 친구에게 간절히 선행을 권하려 한다면, 이런 것들은 도심이라고 말합니다. 자극을 받아 반응하는 것은 본래 육체적인 욕구(形氣)이지만 그 발함이 올바른 인의예지에서 곧바로 나와서 육체적인 욕구에 가리워지지 않았으므로, 리를 위주로 하여 이것을 도심이라고 지목하였습니다. 배가 고프면 먹으려 하고 추우면 입으려 하고 목마르면 마시려 하고 가려우면 긁으려 하고, 눈으로는 좋은 빛깔을 보려 하고 귀로는 좋은 소리를 들으려 하고 사지는 편안히 쉬려 한다면, 이런 것들을 인심이라고 말합니다. 그 근원은 비록 타고난 본성에 근본을

두었지만, 그 발함이 개인적인 눈과 귀와 사지에서 연유한 것이어서 천리의 본연이 아니므로, 기를 위주로 하여 인심이라고 지목하였습니다. 도심이 발하는 것은 마치 불이 처음 타오르기 시작하고 샘물이 처음 솟아나기 시작하는 것과 같아서 갑자기 보기 어려우므로 ‘도심은 은미하다’라고 말합니다. 인심이 발하는 것은 마치 매가 끈에서 풀려나고 말이 굴레를 벗어난 것과 같아서 날고 뛰는 것을 제어하기 어려우므로 ‘인심은 위태롭다’라고 말합니다.

인심과 도심이 비록 두 가지 이름이긴 하지만 그 근원은 다만 하나의 마음일 뿐입니다. 그 발함이 도덕률(理義)을 위한 것이기도 하고, 식욕과 성욕(食色)을 위한 것이기도 하므로, 발하는 것에 따라 그 이름을 다르게 한 것입니다. 만약 보내신 편지에서 말씀하신 대로 ‘리와 기가 서로 발한다면’, 리와 기는 두 가지 사물이어서 각기 마음 속에서 뿌리가 되어 미발의 때에도 이미 인심과 도심의 싹과 맥이 있을 것이며, 리가 발하면 도심이 되고 기가 발하면 인심이 될 것입니다. 그렇다면 우리의 마음에는 두 가지 근본이 있는 것이니, 어찌 크게 잘못된 것이 아니겠습니까? (「答成浩原」(답2서), 『율곡전서』10-3ㄴ~5ㄴ)

이황이 인심과 도심을 사단 칠정의 연장선에서 호발설로 설명하는 것에 반대하여, 인심과 도심은 모두 자극과 반응이라는 각각의 기제에 의해 형성된 동일한 현상이며, 단지 그것이 무엇을 위하여 발하였는지에 따라 둘로 구분하는 것일 뿐이라고 설명한다. 즉, 인심과 도심은 “그 원천은 비록 하나이나 그 흐름은 둘인” 한 마음의 현상이며, 의식의 작용에 의해 계산하고 비교함으로써 둘로 구분해 볼 수 있다는 것이다.

1.1.2.1.11. 이이 만년의 인심도심론

신은 이렇게 생각합니다. 천리가 사람에게 부여된 것을 본성이라고 하고, 본성과 기가 합쳐져서 한 몸의 주체가 된 것을 마음이라고 하며, 마음이 사물의 자극에 반응하여 밖으로 발한 것을 정이라고 합니다. 본성은 마음의 본체이고, 정은 바로 마음의 작용이며, 마음은 미

발과 이발을 총칭하는 이름이므로, ‘마음이 본성과 정을 통괄한다(心統性情)’라고 하는 것입니다. 본성의 조목에 다섯 가지가 있으니 인·의·예·지·신이며, 정의 조목에 일곱 가지가 있으니 기쁘고 성내고 슬프고 두렵고 아끼고 밋고 바라는 것[喜怒哀懼愛惡欲]입니다.

정이 발할 때에 도의를 위하여 발하는 경우가 있으니, 예컨대 부모에게 효도하려 하고 임금에게 충성하려 하며, 어린 아이가 우물에 빠지려는 것을 보고 측은히 여기고 옳지 않은 것을 보고 부끄럽고 미워하며, 종묘를 지나갈 때 공경하는 것과 같은 것이 이것입니다. 이를 도심이라고 말합니다. 또, 입과 몸을 위하여 발하는 경우가 있으니, 예컨대 배고프면 먹으려 하고 추우면 입으려 하고 피로하면 쉬려 하고 정력이 왕성하면 여인을 생각하는 것과 같은 것이 이것입니다. 이를 인심이라고 말합니다.

리와 기는 완전히 뒤섞여 녹아들어서 원래부터 서로 떨어지지 않습니다. 마음이 반응하여 정이 될 때, 발하는 것은 기이고 발하는 근거는 리이며, 기가 아니면 발할 수 없고 리가 아니면 발할 대상이 없으니 어찌 리가 발하고 기가 발하는 구분이 있겠습니까? 다만 도심은 비록 기를 떠나지 않으나 그것이 발할 때는 도의를 위한 것이기 때문에 도덕적 이성(性命)에 속하게 할 뿐이며, 인심은 비록 리에 근본을 둔 것이나 그것이 발할 때는 입과 몸을 위한 것이기 때문에 육체적인 욕구[形氣]에 속하게 할 뿐입니다. 가슴 속에는 처음부터 두 가지 마음이 없고 다만 발하는 곳에 두 가지 단초가 있을 뿐입니다.

그래서 도심을 발하는 것은 기이지만 도덕적 이성이 아니면 도심이 생기지 않으며, 인심이 근원을 두는 것은 리이지만 육체적인 욕구가 아니면 인심은 생기지 않으니, 이것이 바로 ‘개인적인 육체적인 욕구에서 생겨나기도 하고 사회적인 도덕적 이성에 근원을 두기도 하는 차이’가 있는 이유입니다. 도심은 순전히 천리이므로 선만 있고 악은 없지만, 인심은 천리도 있고 인욕도 있으므로, 선도 있고 악도 있습니다. [...] 이렇게 본다면, 칠정은 인심과 도심, 선과 악을 총칭한 이름입니다. 맹자는 칠정 중에서 선한 한 쪽만을 뽑아 내어 사단으로 지목했으나, 사단은 곧 도심과 인심 중의 선한 것입니다. 사단에 신(信)을 말하지 않은 것에 대해서는, 정자가 “이미 정성스런 마음을 가지고 있어서 사단이 되었으니 신(信)은 그 가운데에 있다”라고 하였습니다. 다섯 가지 본성 중에서 신(信)은 오행 중의 토(土)가 정해진 방위도 없고 전담

하는 계절도 없으나 네 계절에 모두 깃들어서 왕성한[寄旺] 것과 같기 때문입니다. (「人心道心圖說」, 『율곡전서』14-4ㄱ~5ㄴ)

이 글은 이이가 47세 때인 1582년 7월에 임금에게 올린 「인심도심도설(人心道心圖說)」이다. 인심도심설에 대한 이이의 만년의 생각을 잘 정리하고 있다. 여기에 보이는 생각 중 청년기의 그것과 특히 달라진 점은 인심도심종시설(人心道心終始說)이 보이지 않으며, 전체적으로 인심도심설을 보다 분명하게 천리 인욕론의 틀로 수렴하여 논의한다는 점이다.

1.1.2.1.12. 김천일의 인심도심론

인심도심설은 유교 가르침의 영원한 근본이요, 학문을 하는 근원입니다. 주자(朱子)께서는 못 성인(聖人)들을 이으신 정통이시고, 못 현인(賢人)들을 집대성하셨습니다. 어찌 그 진리의 오묘함을 정밀하고 남김없이 파헤쳐서 영원히 없어지지 않을 교훈을 제시하지 않았겠습니까? 보내신 편지를 보니, “주자가 정자(程子)의 구설(舊說)을 답습하여 본의 아니게 (人心道心體用說)을 언급하지 못했다”고 하였습니다. 이에 대해 저의 의혹은 더욱 깊어집니다. 주자가 이미 인심(人心)은 선악(善惡)을 겸(兼)한다고 하셨다면, 도심(道心)이 은미하다고 하는 것이 중복되게 된다고 하는 것은 배우는 자도 알 수 있는 바이니 하물며 주자가 그것을 몰랐겠습니까? 만약 이미 그런 사실을 알면서도 구설을 따르느라 영원히 전해질 진리와 관련된 주장을 고치지 않으셨다면 어찌 그가 못 현인들을 집대성했다고 할 수 있겠습니까? 그는 (『대학』의) ‘성의’(誠意) 장구에 대해서는 미진한 점이 있다고 하여 죽음에 임박해서까지 개정을 하였습니다. 하물며 이것이 학문을 하는 원두(源頭)과 큰 실마리에 해당되는 부분임에서이겠습니까.

도심(道心)은 인심(人心) 바깥에 있을 수 없지만 인심은 오히려 분수를 넘어 장황해져 올바른 길을 잃는 데로 흘러가기 쉽습니다. 그러므로 하늘이 주신 바른 본성(性命)의 원두(源頭)가 그 가운데서 그침 없이 흐르고 있음을 말하지 않을 수 없는 것입니다. 그래서 주자께서는 (『서』「대

우모』에 나오는) 순(舜)의 교훈을 근거로 해서, 인심과 도심이 마음이 막 발생하는 때(幾微發用)에 나뉘어지지 않을 수 없다고 하신 것입니다. 그러나 인심과 도심은 본래 두 가지 작용이 아니니, 인심은 도심 바깥에 있지 않습니다. 둘을 나누려고 해도 또한 나눌 수가 없습니다. 그러므로 또 인심이 선과 악을 겸한다는 설이 있게 된 것입니다. 후대의 학자들은 그 나뉘음을 알고 또 그 합함을 알아야 하며, 나뉜다고 해도 분리되기까지는 아니하고 합한다고 해도 혼잡하게 되는 것은 아니라는 것을 알아야 합니다. 그렇게 한다면 학문을 함에 무슨 장애가 있겠습니까? 그러므로 저는 반드시 다른 이론을 다시 만들어서, 후학들이 주(主)로 할 바가 없게 만드는 근심을 초래하고, 마침내 현사(賢師)들이 세우신 이론의 취지를 가볍게 만들 필요는 없다고 생각합니다. 일재(一齋) 선생께서 정암(整庵)의 이론을 비판하신 것은 실로 아름다운 뜻이 있습니다. 그런데 선생이 그것을 옳지 못하다고 하신 것에는 의혹을 이길 수 없습니다. 저는 배워 아는 것이 어두워 선생의 주장을 명확히 알지 못하겠고 그래서 의혹을 떨칠 수 없습니다. 혹시 오는 인편이 있으면 (선생이 쓰신) 「인심도심변」(人心道心辨)의 초고를 보내주시어 질의 할 수 있게 되기를 바랍니다. 혹 의논하는 자들이 시비하는 것을 꺼리시어 저희에게 보여주시지 않으신다면 그 또한 합당하지 못합니다. 굵어 살펴주시기를. (「上盧蘇齋守愼書」, 『건재집』권3:17-27)

나흠순의 견해에 따라 도심(道心)을 체(體), 인심(人心)을 용(用)으로 나누어 보는 노수신을 비판한 글이다. 이것은 주자의 입장을 고수하는 것으로 당시 일재 이항의 노수신 비판을 이은 것이기도 하다.

1.1.2.1.13. 이덕홍의 인심도심론

진건(陳建)은 심도(心圖)를 그려서 인의예지(仁義禮智)와 덕성의리(德性義理)를 도심(道心)으로, 텅비어 영명한 지각과 정신작용의 능력을 인심(人心)으로 간주하였다. 또 「우서(虞書)」와 장재(張載)의 설을 인용하여 소(疏)를 달아 성(性)은 도심이며, 지각(知覺)은 인심이라고 언급하였다. 내가 볼 때 진건의 이 도와 이 설이 주희의 『중용·서』의

설과는 다르고, 오히려 나훔순『곤지기』 도심을 체로, 인심을 용으로 보는 설과 동일한 맥락이다. [...] 주희는 인의예지는 성(性)이고, 측은 . 수오 . 사양 . 시비는 정(情)이라고 언급하였다. 그리고 또 성(性)은 심(心)의 이(理)이고 정(情)은 성(性)이 작용한 것이라고 하였다. 그는 또 미발(未發)은 성(性)이고 이발(已發)은 정(情)이라고 하였으며 또 측은 . 수오는 도심이라고 하였다. 그러므로 성(性)은 도심이 아니며, 도심이 성(性)을 지시하는 것으로 볼 수 없음을 알 수 있다. 『중용 . 서』의 설에서 심(心)의 텅비고 밝은 지각은 하나일 뿐인데 인심과 도심의 차이가 있다고 생각하는 것은 어떤 것은 사적인 형체적 기질에서 나오고, 또 어떤 것은 바른 성명(性命)에 근원하여 지각(知覺)하는 것이 같지 않기 때문이다. 그 설에 텅 비고 밝은 것은 심(心)의 체(體)이고, 지각은 심(心)의 작용이라고 말하였고, 또 지(知)는 이 일을 아는 것이고, 각(覺)은 이 이치를 깨닫는 것이다. 주희는 또 허가갈증추위·더위를 아는 것이 인심(人心)이라고 말하고, 또 인심은 기호나 욕구를 지각하는 것이라고 말하였다. 그러므로 텅 비고 영명한 것은 본래 인심이 아니고, 지각도 그것만으로 인심이라고 해서는 안되는 것이 분명하다. 왜냐하면 인의예지는 성(性)의 절목으로 도의 근본이면서 천명을 일컬어 성(性)이라 하는 것이므로 도심은 바른 성명(性命)에 근원을 두는 것이라고 한다. 그러므로 도심은 비록 성(性)에서 발현한 것이지만 본래 도심을 성(性)으로 보아서는 안되기 때문이다. 덕성(德性)은 내가 천에서 부여받은 바른 이치로서 인의예지이다. 또 순서를 나누어 네 가지를 앞에 있는 것으로 덕성을 뒤따르는 것으로 보아서는 안된다. 사물에 내재한 것이 이(理)이고, 사물에 대응하는 것이 의(義)이므로 사물에 응대하는 것은 비록 이 심(心)의 작용이지만 또 사물에 내재한 것을 똑같이 도심이라고 해서는 안된다. 저 텅비고 영명한 것은 이(理)와 기(氣)를 합한 것이다. 이(理)이므로 텅 비고 기(氣)이므로 영명하니 그래서 마음의 근본이 된다. 성(性)은 단지 그 골격이다. 이(理)이기 때문에 발현하여 도심이 되고, 기(氣)이기 때문에 발현하여 인심이 된다. 그러나 지각은 다만 발하여 인심과 도심의 명칭이 있다. 맹자가 ‘사단(四端)이라고 한 것이 도심이고, 『중용』에서 칠정(七情)이라고 한 것이 인심이다. (「陳清瀾學菴通辨心圖說辨」, 『良齋集』 卷7-2ㄴ)

진건(陳建)의 『학부통변(學菴通辨)』의 심도설(心圖說)에서 성(性)을 도심(道心)으로, 지각(知覺)을 인심(人心)으로 규정한 것이 주희(朱熹)의 『중용(中庸)』 「서(序)」의 설과 다르며, 허령지각(虛靈知覺)은 이(理)와 기(氣)가 합한 것이므로 인심도심(人心道心)을 포괄하는 명칭이 될 수 있음을 강조한다.

1.1.2.1.14. 안민학의 인심도심론

심(心)의 체와 용을 말하면 미발(未發) 시에는 아무런 움직임이 없어 도 고요한 중에 인식능력이 밝고 모든 이(理)가 갖추어져 있어 귀신도 그 심원한 곳을 살필 수 없으니 이것이 심의 체(體)이다. 이발(已發) 후에는 외물에 자극받아 통하여 자연의 변화가 저절로 일어나 신명하여 예측할 수 없으나 각기 주관하는 것이 있으니 이것이 심(心)의 용(用)이다. 하늘이 부여한 측면에서 말하면 성(性)은 체(體)이고 심(心)과 정(情)은 용(用)이다. 주재하는 것의 측면에서 말하면 심(心)은 체(體)이고 성(性)과 정(情)은 용(用)이다. 이(理)에 근원을 두는 것이 도심(道心)이지만 발현하여 모두 절도에 맞는 것도 도심이라고 한다. 그러므로 도심에도 체(體)와 용(用)이 있다. 기(氣)가 섞여 있는 것이 인심(人心)이지만 미발 중에 있는 것도 인심이라고 한다. 그러므로 인심에도 체와 용이 있다. 형이상(形而上)으로부터 말하면 고요하여 움직이지 않는 것이 체가 되고, 사물로 발현하는 것이 용이 된다. 형이하(形而下)로부터 말하면 사물도 체가 되고, 천리(天理)가 현상화된 것은 용이 된다. 그러므로 미발(未發)에도 미발의 체와 용이 있고, 이발(已發)에도 이발의 체와 용이 있다. 본체 중에 현상의 변화가 갖추어져 있고, 현상의 변화 중에 본체가 보존되어 있다. (『心學論』, 『楓厓集』 卷2-27)

심학(心學) 공부의 요체로서 경(敬)의 위상을 강조하며, 인심(人心)과 도심(道心)을 구분하면서 이들 각각에 체(體)와 용(用)이 있음을 부각시킨다. 그리고 형이상과 형이하의 차이에 따라 심성정(心性情)의 체용(體用)이 달라짐을 언급함으로써 심성정(心性情)의 체용(體用)에 관한 보다 분석적인 시각을 제시한다.

1.1.2.2. 인심도심과 기질

1.1.2.2.1. 이이의 인심도심과 기질

성인은 기질이 맑고 순수하여 본성이 그 본래의 모습을 온전히 지니고 있어서 털끝만큼도 개인적인 인욕이 없습니다. 그래서 그 발하는 것이 ‘마음이 하고 싶은 대로 따라도 법도를 넘지 않으니’ 인심도 역시 도심입니다. 비유하자면 맑고 깨끗한 그릇에 물이 담겨 있어서 한 점의 티끌이나 찌꺼기도 없으므로, 그릇이 움직이면 본래의 맑은 물이 쏟아져 나오며, 흘러가는 것이 모두 맑은 물인 경우와 같습니다.

현자(賢者)는 기질이 비록 맑고 순수하나 조금은 흐리고 불순한 것이 섞여 있음을 면치 못하므로, 반드시 수양하는 공부에 힘입은 뒤에야 그 본연지성을 회복할 수 있습니다. 그가 발하는 것은 본연지성을 그대로 이루어서 육체적인 욕구에 가려지지 않은 것도 있고, 비록 본성에서 발하기는 하지만 육체적인 욕구가 작용하는 것도 있으나, 육체적인 욕구가 비록 작용한다 하더라도 인심이 도심에게 명령을 들으므로 식욕과 성욕을 생각하는 마음[食色之心]도 역시 법도를 따릅니다. 비유하면 물을 담은 그릇이 비록 맑고 깨끗하더라도 조금은 티끌과 찌꺼기가 그 안에 들어 있음을 면치 못하므로, 반드시 맑고 깨끗하게 하는 노력을 더한 뒤에야 물이 본연의 맑음을 얻는 것과 같습니다. 그러므로 그릇이 움직이면 혹은 맑은 물이 쏟아져나오고 티끌과 찌꺼기는 움직이지 못한 경우도 있고, 혹은 맑은 물이 나오기는 하지만 티끌과 찌꺼기가 이미 움직인 경우도 있으니, 반드시 티끌과 찌꺼기를 가라앉혀서 뒤섞이지 않게 한 뒤에야 물이 흘러가는 것도 맑아질 수 있을 것입니다.

못된 사람(不肖者)은 기질이 흐림은 많고 깨끗함이 적으며 불순함은 많고 순수함이 적으니, 본성이 이미 본래의 모습을 잃어 버린데다가 또 수양의 공부도 없습니다. 그가 발하는 것은 육체적인 욕구에 부러지는 경우가 많으니 이는 인심이 위주가 된 것이며, 간혹 도심이 인심 사이에 섞여 나와도 그것을 살펴서 지킬 줄 모르므로, 한결같이 개인적인 육체적 욕구대로만 하여서 감정이 앞서고 욕망이 거세지면, 도심도 역시 인심이 되어 버립니다. 비유하면 물을 담은 그릇이 더럽고 깨끗하지 못하고 진흙과 찌꺼기가 속에 가득해서 물이 그 본래의 맑음을 잃어 버렸고 또 맑고 깨끗하게 하는 노력도 하지 않은 것과 같습니다. 그릇이 움직이면 진흙과 찌꺼기가 물에 잠긴 채로 흘러나와서 맑은 물은

볼 수 없으며, 간혹 진흙과 찌꺼기가 아직 잠기지 않았을 때 갑자기 깨끗한 물이 잠깐 나와도, 어느새 진흙과 찌꺼기가 다시 잠겨서 맑은 것은 도로 흐려지고 흘러가는 것이 모두 흐린 물입니다.

본성은 본래 선한 것이지만 기질에 얽매어 흘러서 악이 되니, 악이 본성의 본연이 아니라고 하면 옳지만, 본성에 근본을 둔 것이 아니라고 하면 옳지 않습니다. 물은 본래 맑지만 진흙과 찌꺼기가 잠겨서 드디어 탁류가 되니, 흐린 것은 물의 본연이 아니라고 하면 옳지만, 물의 흐름이 아니라고 하면 옳지 않은 것과 같습니다.

보통 사람(中人)의 본성은 현인과 못된 사람 사이에 있으니, 이를 미루어 보면 알 수 있을 것입니다. 리가 기를 떠나지 못하는 것은, 참으로 물이 그릇을 떠나지 못하는 것과 같습니다. 이제 “서로 발함이 있다”라고 말하면, 이는 혹은 그릇이 먼저 움직여서 물이 따라 움직이기도 하고 혹은 물이 먼저 움직여서 그릇이 따라 움직이기도 한다는 것이니, 천하에 어찌 이런 이치가 있겠습니까? (『答成浩原』(답4서), 『율곡전서』10-14ㄱ~15ㄴ)

이황의 호발설을 비판하면서 인간의 본성은 그릇에 담긴 물과 같다고 설명한다. 이는 리의 운동성이 애초부터 기에 제약된 것으로 보면서, 마음의 온갖 현상은 외부의 자극에 의해서만 일어나는 것으로 설명하는 지각설의 의도가 담긴 비유이다. 또 어떤 그릇에 담겼느냐 하는 기질의 차이에 따라 도심과 인심이라는 마음의 반응이 달리 나타나며, 이에 따라 도덕성을 성취하는 정도가 달라져서 인간 존재의 차이가 있게 된다고 본다. 이 같은 생각 때문에 이이의 수양론은 기질을 바로잡는 교기질론(矯氣質論)을 핵심으로 하게 된다.

1.1.2.3. 인심도심과 사단칠정

1.1.2.3.1. 이황의 인심도심과 사단칠정

지난번에 보내 주신 견해를 보면 인심(人心)과 도심(道心)은 칠정(七情)과 사단(四端)으로 말할 수 없다고 하였습니다. 그러나 지금 이덕홍

(李德弘)의 기록을 보면 “인심(人心)은 칠정(七情)이고, 도심(道心)은 사단(四端)이다.”고 합니다. 그것이 다른 이유는 무엇입니까? 인심(人心)은 칠정(七情)이고 도심(道心)은 四端이라는 것은 『중용(中庸)』 서(序)나 주희설, 그리고 동양(東陽) 허씨(許氏)설 등으로 본다면 두 가지가 칠정(七情)과 사단(四端)이 되는 것은 본래 불가하지 않습니다. 내가 이전에 이굉중(李宏仲)에게 답해서 말한 것이 이것입니다. 그러나 만약 명실(名實)을 가지고 자세히 보면 인심(人心)이란 명칭은 이미 도심(道心)과 서로 대립하는 것이어서 자신의 몸에 있어서 이미 개인적인 것에 속합니다. 그래서 ‘개인적인 것’이라고 말한 이상 이미 한쪽에 치우칩니다. 그러나 도심(道心)에 따르면 하나가 될 수 있습니다. 그러나 도심(道心)과 완전히 하나가 되는 것으로 칭할 수는 없습니다. 칠정(七情)에 있어서도 비록 기(氣)에서 발했다고는 하지만 실로 균형있고 공평한 말이며 한 쪽에 치우친 것이 아닙니다. 그래서 「악기(樂記)」나 『중용(中庸)』, 「호학론(好學論)」에서는 모두 사단(四端)을 그 속에 포함하여 혼란하게 합하여 말합니다. 그래서 자사가 희노애락(喜怒哀樂)이 미발(未發)한 때를 중(中)이라고 하고, 발하여 모두 절도에 맞는 것을 화(和)라고 하면 되지만, 만약 인심(人心)이 아직 발하지 않은 것을 ‘중(中)’이라 한다고 말하면 안됩니다. 정자(程子)가 말한 바와 같이 그 마음이 움직여서 칠정(七情)이 나온다고 하면 되지만, 마음이 움직여서 인심(人心)이 나온다고 말하면 안됩니다. 만약 저 도심(道心)과 사단(四端)이 비록 인심(人心)·칠정(七情)의 설과 같지 않더라도 도심(道心)은 심(心)으로 말한 것이어서 시종을 일관하고 유무(有無)에 통하고 있습니다. 사단(四端)은 단서로 말한 것이므로 발현된 곳에 나아가 그 단서를 지시하므로 약간의 차이가 없을 수 없습니다. 그래서 평숙(平叔)에게 답하여 운운한 것입니다. 그러나 잘 보면 또한 그것이 결국은 같게 되는데 문제가 없습니다. (「答李平叔」, 『退溪集』 卷37-27ㄱ)

이 서신에서는 인심(人心)과 도심(道心)을 사단칠정(四端七情)과 관련하여 언급한다. 여기에서 이황은 인심과 도심에 칠정과 사단을 대응시키는 것은 반드시 일대일로 대응하지 않는다고 말한다. 그 이유를 이황은 인심과 도심은 대립하지만 칠정과 사단은 발출처가 다르지만 대립하지는 않는 것으로 본다.

1.1.2.3.2. 송익필의 인심도심과 사단칠정

도심은 사단이고, 인심은 사단칠정을 전체적으로 일컫는 말이다. 칠정은 선과 악을 겸하지만 주희(朱熹)가 인심(人心)을 해석할 때 선(善)만을 말하고 악(惡)을 말하지 않은 것은 무엇 때문입니까? 주희(朱熹)는 단지 형기상에서는 성현(聖賢)이라 해도 없을 수 없는 마음을 들어 인심(人心)을 해석한 것입니다. 그러나 또 위태(危殆) 자를 붙이면 선과 악이 섞여 나옴을 알 수 있습니다. (「答希元心經問目書」, 『龜峯集』 卷4-41ㄴ)

1.1.2.3.3. 이이의 인심도심과 사단칠정

논객들 중에는 사단을 도심이라고 하고 칠정을 인심이라고 하기도 하는데, 사단은 본디 도심이라고 말할 수 있지만, 칠정을 어찌 단지 인심이라고만 말할 수 있겠습니까? 칠정 이외에 다른 정은 없는데, 만약 칠정이 치우치게 인심만을 가리키는 것이라면, 이것은 그 절반만 들추고 절반은 버린 것입니다. 자사(子思) 선생은 칠정이 발하지 않은 것을 알맞음이라고 하고 이미 발한 것을 조화로움이라고 하여, 성정의 온전한 덕을 논하면서도 단지 칠정만을 들었으니, 어찌 치우치게 인심만을 들었을 리 있겠습니까? 이것은 명확하여 의심할 것이 없습니다. (「人心道心圖說」, 『율곡전서』 14-4ㄱ ~ 5ㄴ)

1.1.2.3. 심의 적용

1.1.2.3.1. 심과 정치

1.1.2.3.1.1. 이침에서 심과 정치

통치는 도에 근본하고, 도는 마음에 바탕을 두고 있다. 그 마음을 바르게 할 수 있으면, 도가 행해지고 통치가 이뤄진다. 대저 마음이란 신명이 깃드는 곳이요, 모든 이치를 오묘하게 갖추고서 만물을 주재한다.

고요하여 움직이지 않는 것은 그 본체[體]요, 감응하여 통하는 것은 그 작용[用]이다. 작게는 터럭 끝에도 들어가고, 크게는 우주를 포괄한다. 사람이 천지와 더불어 셋이 될 수 있는 것은 이 마음의 위대함 때문이다. 마땅히 먼저 격물치지(格物致知)의 학으로 마음을 바로잡는 근본으로 삼아야 한다. 바로잡는 핵심은 그 뜻을 진실되게 하는 데 있다. 진실됨이란 내실이 있는 것이다. 뜻이란 마음이 드러난 것이다. 대상과 접하여 이 마음이 드러남에 있어 하나라도 부실함이 있으면 그 근본이 바름을 잃지 않을 수 없다. 『대학』의 8조목에 정심(正心)과 성의(誠意)가 따로 있지만, 사실은 [둘 다] 이 마음의 동정(動靜)에 나아가 보존하여 기르고 반성하여 살피는[存養省察] 노력을 행하는 것일 뿐이다. 뜻이 이미 진실해지면 반드시 이 마음에 치우침이 없게 되고, 그런 연후에 인욕이 소멸하고 천리가 밝혀지며 천하와 국가를 다스릴 수 있다. 예로부터 제왕이 이로써 서로 전하여, 요·순·우의 집중(執中)과 탕·무의 건중(建中)·건극(建極)이 다 이 마음의 오묘한 이치를 밝히는 것이었다. [그것을] 밝혀서 예악과 교화를 행하고 드러내어 전장제도와 문물을 만드니, 다스려지느냐 혼란스러워지느냐 하는 갈림[分岐]이 이 마음이 보존되느냐 상실되느냐에 데 달려있다. 보존되면 집안이 편안하고 나라가 다스려지고 천하가 평화로우며, 그렇지 않으면 그 반대가 된다. 그 기미가 나에게 있으니, 다른 데서 구할 수 없다. 마음을 바로 하여 조정을 바로잡고, 조정을 바로잡아 백관을 바르게 하고, 백관을 바르게 하여 백성을 바르게 하니, 그 순서는 어지럽힐 수 없다. (「正心論」, 『雙梅堂篋藏記』23-5ㄱ~ㄴ, 『문충』6-360~1)

마음이란 신명이 깃드는 곳이고 모든 이치를 갖추고서 만물을 주재한다는 성리학의 기본 적 정의가 설명되고 있다. 이러한 마음이 바로 통치의 근본임을 밝혔다.

1.1.2.3.1.2. 최항에서 마음과 정치

천하에 큰 길이 있으니
마음에서 경륜해야 하네
풀어놓았든 긴장하든 도가 가장 큰 것

하나라도 폐한다면 경륜이 아니지

순(舜) 임금은 양쪽 계단에서 춤을 추어 적을 제압했고
 주(周) 선왕(宣王)은 유월에 정벌을 일으켰네
 박을 물리치고 안을 닦음에 스스로 때에 맞게 하면
 삼황오제의 변영 대대로 있으리로다

백성들 인정(仁政)을 받들고
 나라는 크게 공평한 부를 의지한다네
 가혹한 호랑이는 관대함으로 제하여지며
 우는 기러기는 예(禮)로 말미암아 견고해진다네.

큰 도는 원래 텅 비어 넓은 것
 떠도는 구름은 눈앞에서 순식간에 바뀌며
 고통의 바다에 빠져 표류하다 보면
 소란 피우며 다투어 부모를 원망하기도 한다네

고요하고 고요한 기린의 모습,
 구구한 용과 호랑이의 진법이라도
 어찌 성인 중의 성인과 같으리오
 팔방에서 그 위엄과 신의를 우러른다오

엷드린 사슴 (말이라) 속일 필요가 없고
 나비의 꿈 어찌 괴이하다 하리오
 삼승(三乘)이란 또한 억지로 이름 붙인 것이요
 오온(五蘊)이란 모두 실체가 아니네

마음이 망상을 끊는 것
 그것이 참된 실재라네
 백 척의 나무 끝에서 또 한 걸음 나가시오
 삼세(三世)에 들어맞는 진리가 거기 있으니
 (「奉廣御製詩」, 『태허정집』詩集1-2ㄴ)(『문충』9-160)

조선 전기 마음에 대한 관심의 일단이 엿보인다. 사단에 대한 언급이 보이는 것도 흥미롭다. 마음의 문제를 중심으로 유교와 불교가 내면에서 대화하고 있는 것도 흥미로운 부분이다.

1.1.2.3.1.3. 성삼문에서 마음과 정치

마음은 정치의 근본이며, 법은 정치의 수단입니다. 온갖 교화가 이 마음이 아니고서는 흥기되지 않으며, 온갖 정사(政事)들도 이 마음이 아니면 실행되지 못합니다. 윗자리에 위치한 사람이 이 마음을 견지하면서 이 법을 수단으로 한다면 정치하는 데 어떤 어려움이 있겠습니까? [...] 이제(二帝)와 삼왕(三王)이 이 마음을 견지하는 것으로 정치의 근본을 삼았기 때문에 그 법이 오랫동안 유지된 후에 폐단이 생겼고, 또 폐단이 생겨도 쉽게 회복할 수 있었습니다. [...] 후세의 군주들은 이 마음을 견지하는 것이 정치의 근본임을 자각하지 못하였기 때문에, 모든 것을 법에 의존해서 정치를 하였습니다. 그 때문에 법질서가 일단 붕괴되면 다시 회복할 수 없었고 결국 혼란을 초래하여 망하는 데 이르렀습니다. [...] 국가는 한 사람(군주)을 주관자로 세우고, 군주는 한 마음을 주관자로 세웁니다. 한 사람으로서 국가와 비교해보면, 국가는 지극히 크고, 한 사람은 지극히 작아서, 그 적은 것으로 그 큰 것을 감당하지 못할 것 같습니다. 한 마음으로 국가와 비교하면, 국가가 비록 크다고 해도, 군주의 마음 또한 커서 큰 것으로 큰 것을 운영하는 것은 어렵지 않습니다. 따라서 국가와 같은 큰 것을 주관하고 있는 자가 자신의 마음을 크게 할 것을 생각하지 않을 수 있겠습니까? 마음이 발하기 전에 본성을 함양하고, 마음이 발하는 때에 그 선악의 싹을 잘 살펴서, 온갖 계기가 아무리 복잡하여도 하나하나 잘 주관하는 데 이르고, 다양한 부서가 아무리 많다고 해도 하나하나 그 조리를 획득하는 것이, 어느 것인들 군주의 마음이 하는 바가 아니겠습니까? [...] 마음은 ‘붙잡으면 보존되고, 놓으면 잃어버리는 것’이니, 마음을 존양(存養)하지 않을 수 없습니다. 그 생각을 성실하게 하고 그 앎을 다하는 것이니 마음을 성찰(省察)하지 않을 수 없습니다. 『대학』은 이 마음으로 집안과 국가를 다스리는 근본으로 삼았고, 동중서(董仲舒)는 ‘마음이 조정의 모든 관료의 근본’이라고 하였습니다. 바라건대, 전하께서 이제(二帝)·삼왕(三王)의 마음을 자신의 마음으로 삼는다면, 이제·삼왕의 정치를 재현할 수

있고, 앞의 네 가지 법도 한(漢)·당(唐)이래의 폐단을 초래하지 않을 것입니다. (『重試對策』, 『成謹甫集』, 권2, 25ㄴ ~ 31ㄱ)

이 글은 성삼문이 쓴 전시(殿試)의 답안이다. 한당(漢唐)의 역사적 사례에 근거한 정치적 문제 4 가지에 대하여 그 대안을 제시하였다. 성삼문의 입장은 어떤 정치적 딜레마이든 군주 자신이 유학이념을 지향하는 심성과 의지를 명확히 확립할 때 대처할 수 있다는 입장이다. 군주의 성학(聖學)에 대한 조선 전기 지식인의 입장을 엿볼 수 있다.

1.1.2.3.1.4. 조광조의 마음과 정치

사람은 천지에서 강유(剛柔)를 받아 형체가 되고, 건순(健順)의 덕을 받아서 본성을 이룬다. 기를 사시(四時)라면 심은 사덕(四德)에 미친다. 그러므로 기의 원대한 것은 넓고 넓어 포괄하지 않는 것이 없고, 마음의 신령함은 신묘하여 통하지 않는 것이 없다. 하물며 군주의 한 마음은 하늘의 정대(正大)함을 체현하고 있음에랴. 천지의 기와 만물의 리가 모두 내 마음의 운용하는 속에 포괄되는 것이다. 그러니 단 하루의 시간이나 한 사물의 본성이라도 내 마음을 따르지 않고, 어그러지고 사특하며 왜곡하게 할 수 있겠는가?

그러나 사람의 마음에 욕심이 있으면 영묘한 작용이 침체되고, 사사로운 감정에 질곡되어 소통하지 못하여 천리가 어두워지고 기도 또한 막혀, 뿔뿔한 도리가 무너지고 만물이 성장하지 못한다. 하물며 군주는 아름다운 음악과 미색의 유혹이 날마다 앞으로 모여들고, 위세가 높고 높으니 교만하기 쉽지 않겠는가? 임금께서는 이점을 생각하시고 두려워하기 바랍니다. (『戒心箴』, 『靜庵集』 권2 17ㄱ-18ㄴ)

마음을 천지의 기와 만물의 리가 포괄되는 것으로 그리고 있다. 따라서 한 순간이라도 마음이 왜곡되지 않도록 군주는 경계해야 함을 말하고 있다.

1.1.2.3.2. 심과 수양

1.1.2.3.2.1. 이첨의 심과 수양

천도(天道)의 운행은 근원인 사덕(四德)을 따르니,
 성현의 심학(心學)에 연원이 있다.
 삼천 명의 제자 가운데 안회와 증삼이 뛰어나고,
 순와 우는 열여섯 자를 서로 전하였다.
 횡류를 막고 흘러넘치는 것을 방지하려면
 모름지기 마음을 잡아 보존해야 한다.
 어느 누가 감정과 본성을 통어할 수 있었는가,
 제자(諸子)가 분분히 떠들어 막을 수가 없도다.
 (『心學』, 『雙梅堂篋藏集』1, 『총간』6-310)

여말 선초의 학자인 이첨의 글이다. 그는 천도(天道)의 운행에서 덕의 근원을 찾고, 심학(心學)에 의거하여 도덕적인 마음을 보존하고 본성과 감정을 제어할 수 있다고 밝히고 있다. 『상서』의 ‘정일집중(精一執中)’을 원용하여 심학을 중시하고, 안회와 증삼을 공문(孔門)의 정통으로 보고, 맹자의 조존(操存)을 인용하여 성정을 통어하는[統性情] 마음수양을 강조한다.

1.2. 성(본성)

1.2.1. 성의 의미

1.2.1.1. 인간의 본질로서의 성

1.2.1.1.1. 서경덕의 본성 이해

옛날의 성현들은 모두 일찍이 지일(至日)에 대해 유의하였다. 요(堯) 임금은 일 년과 윤달의 수를 말하였고, 공자는 천지의 마음을 논하였으며, 정이 선생과 소옹 선생도 모두 여기에 대해 논설하였다. 후세의

배우는 이들이 반드시 지일에 대해 크게 힘을 써 공부한다면 얻는 바가 대단히 넓을 것이니, 이는 한 사물의 이치를 궁구하여 하나의 앎을 이루는 것에 비할 것이 아니다. 만약 한 가지 사물에 대해서도 완전히 궁구해 내기만 한다면 역시 지극한 이치를 알 수 있을 것이다. 다만 지일은 관련되는 범위가 넓고 클 뿐이다. 지일이란 바로 천지가 비로소 되돌아와서 음양이 처음으로 변화하는 날이다. 그래서 “복에서 천지의 마음을 보도다!”라고 말한 것이다.

선배 학자들은 모두 고요함에서 천지의 마음을 보았지만 정이 선생만은 혼자서 “움직임의 발단이 바로 천지의 마음이다”라고 했고, 소옹 선생은 움직임과 고요함의 사이라고 말하였다. 정 선생과 소 선생의 설명이 다르기는 하지만, 애초부터 두 가지 견해로 갈렸던 것은 아니다. 모두 움직임과 고요함을 하나로 아우르고 음과 양을 겸한다는 점에서 말하였으니, 소 선생은 태극의 본체를 가리켰으며 정 선생은 태극의 작용을 말한 것 같다. (「復其見天地之心說」, 『花潭集』2-177)

“복(復)에서 천지의 마음을 보도다”라는 것은 『주역』의 「복(復)괘」 「단전(彖傳)」에 나오는 말이다. 복괘는 다섯 개의 음효 밑에 하나의 양효가 놓인 괘로서, 온통 음기로 덮인 추운 겨울의 절정에 양기가 막 생겨나려고 하는 동지를 상징한다. 정이와 주희 등 신유학자들은 양이 싹트기 시작하는 복괘의 상에 주목하여, 천지의 마음이란 곧 하늘과 땅 사이에 차 있는 못 생명을 살려 내는 삶의 의지를 말하며[天地生物之心], 이것이 곧 인(仁)이라고 말한다. 또한 이는 사람의 마음에서는 선한 생각의 싹이 트는 시점으로 파악되며, 따라서 인간의 행위가 도덕적으로 변화할 수 있는 계기가 된다는 점에서 중요하다.

1.2.1.2. 리로서의 성

1.2.1.2.1. 윤상의 성리설

하늘이 사람을 낳으니 이미 사물[物 존재]이 있으면, 하늘이 사람에게 부여한 것이 있으니 반드시 이 본성이 있다. 사물이 있으면 본성이

있는 것은 그 이(理)가 품수받을 때부터 갖추고 있기 때문이다. 그러므로 하늘이 이 백성을 낳는데 기로써 형체를 이루고 사물의 작용이 있으니, 이(理)도 부여된다. 마땅히 그러한 법칙이 있으니, 아 사물에 반드시 법칙이 있는 것은 그 이(理)가 원래 있기 때문이다. ‘하늘이 못 백성을 낳으니 존재가 있고 법칙이 있다.’ 내가 그 처음에 근원을 찾아서 탐구하니, 태극이 있으면 한번 움직이고 한번 고요하여 양의가 나누어지고, 음양이 있으면 변화하고 그에 따라 합하여 오행이 갖추어진 다. 양의가 서고 오행이 갖추어져 천지가 사물을 낳는 도가 갖추어지지 않음이 없다. 이 때문에 사람이 태어남에 천지의 기를 품수받아 형체(몸)를 이루니, 형체가 그 사물이다. 천지의 이(理)를 갖추어 본성을 이루니 본성이 그 법칙이다. 그러니 사물은 반드시 법칙이 있으니 법칙은 사물을 벗어나지 않아 본래 둘이 아니다. ‘형이상은 도라고 하고, 형이하를 기라고 하니,’ 정밀함과 조야함의 차이가 없을 수 없다. 그러나 이(理)는 기가 아니면 것들 곳이 없고, 기는 이(理)가 아니면 이를 수가 없으니, 어찌 한 터럭의 틈이 있겠는가? 그러므로 “사람은 천지의 마음이다”라고 말한다. 또한 ‘무극의 참됨과 음양 오행의 정기가 묘하게 합하고 영기어 사람이 태어나니,’ 사람이 태어나는데 정밀한 기(精)와 보통의 기(氣)일 뿐이다. 정밀한 기가 영기어 얼굴이 되고 보통의 기가 발동하여 말이 되니, 얼굴과 말은 내 몸의 것이 아닌가? 정밀한 기가 드러나 보게 되고 보통의 기가 갈무리하여 듣게 되니, 보는 것과 듣는 것이 또한 내 몸의 것이 아닌가? 손 발을 들고 놓고, 마음과 의지가 생각하는 것부터 군신 부자 부부 장유에 까지 어느 것이나 이른바 사물이 아니겠는가?

그러나 이 사물은 반드시 마땅히 그러한 법칙이 있다. 이 때문에 귀는 듣기를 맡았다. 듣는 기능의 분명함을 지극히하는 것이 귀의 법칙이다. 눈은 보기를 맡았다. 멀리 보는 밝음을 다하는 것이 눈의 법칙이다. 소리에서 드러나지만 말은 반드시 이(理)에 합치해야 하니, 입의 법칙이 아닌가? 몸이 거동하지만 얼굴은 반드시 공손함을 다해야 하니, 용모의 법칙이 아닌가? 부자 관계에서는 친함을 주로 해야하고, 군신 관계에서는 정당성으로 합치해야 한다. 부부는 구별에서 머물러야 하고, 장유는 차례에 머물러야 하니, 마땅히 그러한 법칙이 아님이 없다. 이른바 천명지성이다. 아! 기가 형체를 이룬 것은 사물이다. 이(理)가 본성을 이룬 것은 법칙이다. 사물은 본래 사람이 모두 함께하지만, 본성을 다하고 ‘형체의

이(理)대로 실천하는 것'은 오직 군자만이 잘한다. 또 (『시경』의) 「증민」 한편은 중산보가 제나라에 갈 때, 윤길보가 전송하는 말이기 때문에, 다른 말을 할 여가가 없어 간곡히 성명의 이(理)로써 말한 것이니, 어찌 원래 있는 것에서 얻을 것은 비록 많은 사람들이 같더라도, 빼어난 기가 모여서 그 아름다운 덕을 온전히 한 것은 오직 현명한 사람만이 홀로 할 뿐이고, 사람들이 이 아름다운 덕을 좋아하는 까닭은 그것이 또한 현명한 사람을 좋아하는 심정에서 우리나라의 것이 아니겠는가! (『天生蒸民有物有則』, 『별동집』2-20ㄴ ~ 23ㄴ, 『문충』8-284하 ~ 285하)

성리학의 기본 개념들을 서술하고 있다. 「증민」편의 내용을 『태극도설』과 연관시켜 설명한다. 특히 이(理)의 법칙적인 성격에 대해서 논하고 있다.

1.2.1.2.2. 김시습의 성리설 1

성과 리는 결코 두 가지 것일 수 없다. 선유(先儒)는 말하기를 ‘성은 곧 리이다(性卽理)’라고 했으니, 성은 하늘이 명한 바요 사람이 받은 바 실리(實理)가 내 마음에 구비된 것을 말한다. 처음부터 어떤 물건이 있었던 것은 아니고 다만 인의예지(仁義禮智)가 나에게 존재하여 지극히 선하여서 악이 있는 적이 없었던 것이다. 이것은 성인인 요·순 임금의 경우이든 보통 사람의 경우이든 처음부터 전혀 다르지 않다. 오직 기질 상으로 청탁(淸濁)과 수박(粹駁)의 차이로 인해 모두 온전할 수는 없기 때문에 인욕에 빠져 본성을 상실한 경우가 바로 보통 사람이고, 사욕에 의해 은폐됨이 없이 자기의 본성을 다 발휘한 경우가 바로 성인이다. 그러나 사실상 이 가운데에는 어떤 구별이 있는 적은 없다. 그러므로 자사(子思)는 성을 천명(天命)이라고 했고 맹자는 성은 선하다(性善)고 말했던 것이다. 따라서 성을 타고난 그대로를 지칭한다고 본 고자(告子)나, 성은 악하다고 본 순자(荀子)나, 선악이 혼재한다고 여긴 양웅(揚雄)이나, 성품에는 세 등급이 있다고 한 한유(韓愈)나, 작용이 성이라고 한 불교는 모두 기(氣)의 입장에서 리(理)를 간과한 주장들이다. (『梅月堂集』, 권17-15ㄴ)

성즉리(性卽理)’에 대해, 성은 하늘이 명한 바요 사람이 받은 바 실리(實理)가 내 마음에 구비된 것을 말한다고 설명했다. 선유란 정이천으로 그는 “성은 리이다(性卽理)”고 말했다. 주자의 설명에 따르면 성은 선하다고만 말할 수 있지, 성에 대해 악하다거나 선악이 혼재한다거나 또는 삼품(三品)이 있다고 말할 수 없다. 그러나 구체적 사람이 생래적으로 선할 수 없는 까닭은 장횡거, 정자, 주자 등 성리학자들의 설명에 따르면 오직 기질의 차이에 서 비롯된다.

1.2.1.2.3. 김시습의 성리설 2

양의(兩儀:음양)가 우리를 낳아 만가지 부류로 나누었으나
 성리(性理)의 탐구는 어렵지 않으니,
 먼저 내 몸의 이목구비를 살펴
 궁구해 보면 하늘과 땅 구름(의 조화)도 알 수 있겠네.
 제도의 계승 변혁을 살펴보아 미래의 열 세대를 예측하고,
 (음양의) 굴신(屈伸) 소장(消長) 개념으로는 천문을 논하겠네.
 이에 대한 깊은 연구 외에 기타 황당무계한 이야기들은
 오묘하게 공허한 경지에 닿은 것일지라도 귀 기울일 바가 아니라네.
 (『梅月堂集』, 권12-19ㄱ)

『성리대전』을 읽고 김시습이 성리학 사상을 시로 표현한 것이다.

1.2.1.2.4. 이이의 성리설

본성은 곧 리입니다. 리는 선하지 않음이 없으나 리는 독립할 수 없고 반드시 기에 깃든 뒤에 본성이 되는데, 기는 맑고 흐리고 순수하고 잡됨이 고르지 않습니다. 이런 까닭에 그 본연으로 말하면 본성은 선하고 정도 역시 선하지만, 기를 겸한 것으로 말하면 본성도 선함과 악함이 있는데 정이 어찌 선함과 악함이 없겠습니까? 만약 ‘정은 선하지 않음이 없다’라고 한다면, 이는 성인을 가리켜서 한 말이지 온 천하 사

람의 정을 통틀어서 논한 것이 아닙니다. 본성은 비록 선함과 악함이 있지만, ‘미발의 때’에 기미가 움직이지 않으면 네 가지 덕이 완전히 뒤섞여 있고 기가 아직 작용하지 않으므로, 『중용』에서는 이것을 ‘알맞음(中)’이라고 했으니 알맞음이란 큰 근본(大本)입니다. 반응할 때에 그 기가 맑고 밝아서 오직 리만을 좇아간다면, 바로 절도에 맞는 정이니 이것이 천하에 다 통하는 도[達道]입니다. 어찌 털끝만한 흠이라도 있겠습니까? 오직 그 기질이 고르지 않아서 반응할 때에 기가 맑지 못하여 리를 따르지 못하면, 그 발함이 절도에 맞지 않아서 길들여져서 악에 이르는 것이니, 그것은 처음 반응하면서 이미 그런 것이고, ‘처음에는 반드시 선하다가’ 그것이 흘러서 악해지는 것은 아닙니다. (「答安應休」, 『율곡전서』12-22ㄱ~24ㄱ)

이 글은 제자 안천서(安天瑞)의 질문에 답한 것인데, 이황의 이발설에 동조하는 듯한 안천서의 성리학 이해 탓에 이 글에도 이발설에 대한 비판적 기조가 깔려 있다.

1.2.1.2.5. 이덕홍의 본성 이해

대개 성(性)은 체(體)이고 도(道)는 용(用)이다. 하나의 일을 예로 들어 말하면 소리개가 날개가 있는 이유가 성(性)입니까? 날게 하는 수단이 성(性)입니까? 날개가 도(道)입니까? 날게 하는 것이 도(道)입니까? 대개 날개가 있는 것은 낚의 이치[理]로 성(性)이나 체(體)라고 하는 것입니다. 반면 나는 방법이나 수단으로 그 이치를 따르는 것은 도(道)나 용(用)이라고 하는 것입니다. 그러므로 나는 방법[道]은 날개가 있는 이유를 따르는 것입니다. 날개가 있으면서 날지 않으면 성(性)을 따르는 것이라고 하겠습니까? 나는 것은 비록 소리개가 스스로 하는 것 같지만 그 이치에 따라 저절로 날 수 있는 것입니다. 날 수 있는 것이 공부를 필요로 하는 것이겠습니까? (「答權定甫」, 『艮齋集』 卷4-13ㄱ)

성(性)과 도(道)를 각각 체(體)와 용(用)으로 규정하는 것을 술개가 나는 것에 비유하여 설명한다.

1.2.1.2.6. 안민학의 성즉기설

“성(性)은 기(氣)이고, 기(氣)는 성(性)이다.” 이것은 ‘기(器)는 도(道)이고, 도(道)는 기(器)이다’는 구절과 같다. ‘기는 도이고 도는 기이다’에 달린 주(註)는 이(理)를 위주로 하여 언급하였고, ‘성은 기이고, 기는 성이다’에 달린 주는 氣를 위주로 하여 언급하였다. 리기(理氣)가 서로 떨어지지 않는 것은 동일하다. 그러나 이(理)를 위주로 하느냐 기(氣)를 위주로 하느냐의 차이가 있다. 위 문장의 맥락이 유래한 바가 같지 않기 때문이다. (『近思錄設問』, 『楓厓集』 卷2-9ㄴ)

성(性)을 기(氣)와 관련시킬 때 이것은 기(氣)를 위주로 하는 설명이어서 이(理)를 위주로 하는 ‘도역기기역도(道亦器, 器亦道)’의 관점과 다름을 언급한다.

1.2.1.3. 선으로서의 성

1.2.1.3.1. 강희맹의 성선설

순자가 말했다. “사람의 본성이 악하고 선함은 인위적인 것이다. 이제 사람의 본성은 태어나면서 이로움을 좋아한다. 이에 따르므로 쟁탈이 생겨나고 사량이 사라진다. 태어나면서 싫어하고 미워함[疾惡]이 있다. 이에 따르므로 잔인함과 해침[殘賊]이 생겨나고 진실함과 믿음[忠信]이 없어지게 된다. 태어나면서 이목의 욕망이 있고 음란한 소리와 여색을 좋아함이 있다. 이에 따르므로 음란이 생겨나고 예의와 도리[文理]가 없어지게 된다. 그렇다면 사람의 성정을 따르면 반드시 쟁탈이 생겨나고 분수를 어기고 이치를 어지럽히게 되어 난폭함에 이르게 될 것이다. 그러므로 반드시 스승과 본보기[師法]의 교화와 예의의 도리가 있는 연후에야 사량이 나오고 도리에 합치되어 다스려짐에 이르게 된다. 이로부터 보면 사람의 본성은 악함이 분명하고 그 선함은 인위적인 것이다.” 아, 본성이 과연 악한가? 사람과 사물이 [하늘로부터] 부여받은 시초에는 악이라 부를 것이 없다. 본성이 과연 선한가? 사람과 사물이 형체를 갖춘 다음에는 선의 단서가 더러 희미하기도 하다. [이런 괴리를] 장차 어떻게 절충할 것인가? 『주역』에서는 “이어받는 것이 선

(善)이요, 이루는 것은 본성[性]이다”고 했다. 『상서』에서는 “위대한 상제께서 백성에게 [선한 본성을] 내려주셨다”고 하였다. 만일 변함없는 본성이 있어 그것을 이어받는 것이 선이고 이루는 것은 본성이라는 이치가 있[기 때문이]고 [하늘이 그] 변함없는 본성을 내려준다는 이론이 있다면, 천고의 의심을 타파하기에 족하다. 이제 겨우 웃을 줄 아는 어린애가 애초에는 이익을 좋아하고 싫어하고 미워하며 소리와 색을 좋아하는 욕망이 없으므로, 그 본성에 따르면 저절로 선하다. 장성하게 되면, 빈부의 차이를 알게 되어 이로움을 좋아하는 마음이 나와 생탈이 생겨난다. 애증이 나뉘면 미워하는 마음이 나와 해치는 일이 생겨난다. 눈과 귀에 좋은 것을 알게 되면 감각적[聲色] 욕구가 있어 음란이 생겨나게 된다. 그러므로 어린애의 마음을 따르면 다 선하고, 장성해서 여러 욕구에 가리게 되면 선의 단서가 혹 희미하게 된다. 그러므로 성인은 어린애의 마음을 잃지 않은 사람이라고 한다. 어찌 굽은 나무가 도지개를 필요로 하고 둔금(鈍金)이 숫돌을 필요로 한다고 해서, 결국 나무와 쇠가 본래 곧지 않고 날카롭지 않다고 하겠는가?

사람이 스승과 본보기[師法]에 의지하고 예의를 필요로 한다고 해서, 결국 인성이 본래 선하지 않다고 의심하는가? 인성이 악하여 스승과 본보기에 의지한 후에야 바르게 되고 예의가 있는 연후에 도리를 따르기 시작한다고 한다면, 스승이 본성 밖에 있는 모범이 될 것이니 어떻게 사람을 교정하여 바르게 할 수 있겠는가? 예의가 참으로 본성 밖에 있는 것으로서 인성에 부과되는 것인가? 인성이 본래 악하다면, 스승이 어떻게 바로잡고 예의가 어떻게 존재할 수 있는가? 선은 도대체 어디서 생겨나는가?

태극은 본래 동정이 없을 수 없으므로, 한 번 움직이고 한 번 고요해지면 음양이 생겨난다. 이에 자연의 조화와 발육[化育]이 두루 미쳐서 각기 본성과 천명을 바로 하고, 사람과 사물이 각기 태극의 이치를 구비하여 본성으로 삼는다. 그러나 어두움과 밝음, 순수함과 잡박함의 차이가 있다. 마치 빛나는 사물이 덮개 아래 감춰져 있으면 가려져서 밝히기 어려우나, 땅 위에 내놓으면 사방에 빛을 밝히는 것과 같다. 가려져 있는 것에도 틈이 있으면 빛이 이르는 것은 근본이 있기 때문이다. 정자는 말했다. “천지에 정기가 있는데, 오행의 빼어난 것을 얻으면 사람이 된다. 그 근본은 진실하고 바르며, 그 미발에 오성이 갖춰져 있다. 형체가 생겨나면 외물이 형체와 접촉하여 마음 속에서 움직임이 있게 된다. 마음속에 움직임이 있으면 칠정이 나오고, 정이 치열해지면 더욱

들끓어서, 그 본성을 왜곡하게 된다.” 연평 선생은 말했다. “움직임이 있기 이전에서 고요함을 구하면, 본성의 고요함을 알 수 있다. 거짓됨이 있기 이전에서 진실됨을 구하면 본성이 진실됨을 알 수 있다. 악이 있기 이전에서 선을 구하면 본성의 선함을 알 수 있다. 어찌 형이하의 자취로부터 멀리 형이상의 이치를 의심할 수 있겠는가?” 그래서 주자는 순자에 대해 가죽을 덮고 가려운 데를 긁는 격이라고 했다. (『性善說 - 戒浩上李歸觀』, 『私淑齋集』9-1ㄱ~2ㄴ, 『문충』12-124상~하)

순자의 성악설에 대해 일정한 타당성을 인정하면서도, 어린아이의 순수함에서 인간의 본래적인 선함을 보고 악은 후천적인 욕망에서 초래된다고 주장하는 내용이다. 예의와 스승 및 본보기[師法]에 의해 인간의 악함이 교정된다는 순자의 주장에 대해, 그렇게 교정될 수 있는 것은 인간에게 본래 선을 행할 수 있는 근거가 있기 때문이라는 논리에 의해 인간본성의 선함을 추론해 낸다. 이것은 맹자가 모든 사람이 다 갖추고 있는 바[“心之所同然者”, 『孟子』「告子上」], 그리고 사람을 짐승과 구별시켜 주는 바[“人之所以異於禽獸者”, 『孟子』「離婁下」]라는 차원에서 접근하는 것과는 다른 것 같다. 어린아이의 마음을 이상으로 삼는 것은 『노자(老子)』의 사상에서 두드러지고[“含德之厚, 比於赤子” “專氣致柔, 能嬰兒乎?” “我獨泊兮其未兆, 如嬰兒之未孩”], 후에 양명학(특히 좌파)에서도 나타난다.

1.2.1.4. 덕으로서의 성

1.2.1.4.1. 이목의 본성 이해

자연의 운행원리[天道]는 좋아하고 싫어하는 바가 없고, 화복은 사람[이 어떻게 하는가]에 따른다. 사람이 하는 일에 선악이 있으면, 하늘에서 길흉으로 대응한다. 하늘과 사람의 이치가 어찌 다르겠는가? [...] 나는 하늘이 사람의 근본이며 사람은 하늘이 명한 바라고 생각한다. 그래서 하늘이 사람을 자식으로 삼고 아래에 상을 내려주었으니,

일월성신의 천문이 그것이다. 사람이 하늘을 아버지로 삼고 위로부터 부여받았으니, 인의예지의 본성이 그것이다. 사람이 그 본성을 잃으면 하늘이 그 천문에 변괴를 일으켜 경계한다. 왜냐? 본성이 있는 곳이 바로 하늘이 있는 곳이기 때문이다. 사람이 하늘을 얻으면 하늘이 반드시 그 천문을 움직여 권면한다. 왜냐? 하늘이 있는 곳이 바로 도가 있는 곳이기 때문이다. (『策』, 『李評事集』, 『문충』18-171)

천도(天道)가 인간에게 본성으로서 주어져 있어, 그 본성을 지키고 따르는지 여부에 따라 화복이 주어진다고 주장하는 내용. 성선설(性善說)을 바탕으로 하고 거기에 천인감응론(天人感應論) 내지 재이론(災異論)적 요소를 결합시켰다.

1.2.1.4.2. 김정희의 본성 이해

천지의 위대한 능력[大德]은 만물을 낳는 것이라 합니다.(『周易』「繫辭下」1 天地之大德曰生.)” 천지가 천지다운 까닭은 다만 이 만물을 항상 낳아 기르는 이치일 뿐입니다. 이 만물을 낳아 기르는 이치는 고금에 걸쳐 쉬지 않습니다. 그것이 사람에게 있어서는 인(仁)이니, 사람의 인이 혹 잠시라도 끊기면 인도(仁道)가 거의 결핍될 것입니다. 아주 작은 일념에도 다 천지가 만물을 낳는 이치[生理]가 있으므로, 이 이치가 혹 끊어지면 천지의 이도 끊어지니, 천지가 사람에게 부여한 것이 어찌 무겁지 않겠습니까? 만물을 생육하는 이치가 잠시도 끊어지지 않게 하는 것이 곧 경(敬)이고, 본심을 간직하여 정치를 행함에 정일(精一)하여 그침이 없게 하는 것 또한 경입니다. 경이 아니면 본심을 간직하여 인(仁)하게 될 수 없습니다. 인과 경은 본디 다른 것이 아닙니다. 인하면 반드시 경하고 경하면 반드시 인하게 됩니다. 이는 하늘과 사람이 서로 만나는 지점이니 매우 조심해야 합니다. 하늘에 참되게 응답하는 것은 정보다 큰 것이 없고, 경은 혼자 있을 때를 삼가는 것보다 큰 것이 없습니다. 혼자 있을 때를 삼가서 조금도 사념(邪念)이 없고 조금도 중단됨이 없으면, 마침내 지극히 참되고 쉽니 없는 지경에 이를 것입니다. (『中宗實錄』 12년 8월 乙卯條)

천지가 만물을 낳는 이치[理]가 사람에게 부여된 것이 인(仁)

이며, 경(敬)에 의거하여 그것을 간직하여 잠시도 그침이 없게 할 수 있으며, 홀로 있을 때 삼가서[謹篤] 조금도 사념이 없게 하는 것이 경의 핵심이라고 주장하는 내용. 참찬관으로 재직할 때 경연에서 『대학연의(大學衍義)』 「문왕(文王)」 부분을 인용하여 진강(進講)한 것이다.

1.2.1.4.3. 서경덕의 본성 이해

하늘과 땅의 바름을 온전하게 받은 것이 사람입니다. 그 올바름이란 무엇을 말합니까? 의(義)와 인(仁)입니다. 인의의 근원은 지극히 선하고 지극히 참되어 파도가 일지 않은 물과도 같고 먼지가 묻지 않은 거울과도 같습니다. 그러나 감정이 일단 작용하면 그 올바름을 잃게 되는 일이 있으니, 처음에는 차이가 얼마 안 나지만 결국에는 성인과 광인으로 갈리게 됩니다. 저 광인은 생각함이 없어서 어리석게도 미물과 다투게 되나, 오직 성인만은 잘 생각하여 덕이 하늘과 나란하게 됩니다. 그러니 성인과 광인의 구분은 게으름과 경건함이라는 한 발자국의 차이일 뿐입니다. 그대는 이미 널리 글을 배우고 예로써 단속하는 일에 힘을 줄을 알고 있으니, 어찌 밝은 하늘의 명령을 돌아보지 않겠습니까? 때에 맞게 도에 따라 수양하여서 돈독히 타고난 본성을 회복하며, 사악함을 막고 성실함을 보존하면 이에 올바름이 안에 차게 됩니다. 채워 나감이 극치에 이르면 호연한 기운이 웅장해지니, 천하의 선을 다 거두어 자기 몸에 모두 간직하게 됩니다. 도는 사람과 멀지 않으니, 성인은 배워서 도달할 수 있습니다. (「朴頤正字詞」, 『花潭集』2-33ㄱㄴ)

서경덕은 심성론에 대해서는 별다른 저술을 남기지 않았다. 그러나 이 자료를 통해서 그가 생각하고 있던 심성론과 수양론의 윤곽을 짐작해 볼 수 있겠다. 이 글은 서경덕이 54세 되던 1542년에 제자인 박민현의 자를 ‘이정(頤正 : 바름을 기름)’이라고 지어 주면서, 그 뜻을 풀이한 글이다. 원론적인 표현이 두드러지는 글이기는 하지만, 仁義의 근원으로서 인간의 본성을 파도가 일지 않은 물이나 먼지가 묻지 않은 거울에 비유하고 확충을 통해 도

덕성을 완성하라는 말에서, 장재의 인성론 및 수양론과 궤를 같이하고 있는 흔적을 확인할 수 있다.

1.2.2. 성의 분류

1.2.2.1. 본연지성과 기질지성

1.2.2.1.1. 하륜의 본연지성과 기질지성

본성[性]이란 천리가 마음에 있는 것이다. 인의예지신이 그 이름이다. 하늘에 있으면 이치[理]가 되고, 사람에게 있으면 본성이 되지만, 실은 하나이다. 고요하여 움직이지 않는 것은 그 본체이고, 감응하여 마침내 통하는 것은 그 작용이다. 측은수오·사양시비는 작용이 밖으로 드러난 것이다. 밖으로 드러난 것을 보고서 그 안에 본체가 있음을 알 수 있다. 이것이 이른바 본연지성이다. 다만 하늘에서 부여받은 바가 똑같지 않으므로, 우둔하고 현명하고 강하고 약함의 차이가 있게 된다. 이것이 이른바 기질지성이다. 맹자는 본성이 선하다고 하였는데, 이는 궁극적인 본원에 대해 말한 것이고 기질지성은 언급하지 않은 것이다. 순자는 사람의 본성이 악하다고 하고, 양옹은 선악이 뒤섞여 있다고 하고, 한유는 본성에 세 등급[三品]이 있다고 하였는데, 이는 다 기질지성에 대한 말이고 본연지성은 언급하지 않은 것이다. 무릇 본연지성은 요순과 보통 사람이 똑같고, 기질지성은 천차만별이다. 그러나 학문에 힘써서 기질을 변화시키면 본연지성이 드러나게 된다. 예를 들면 밝은 구슬이 맑은 물 속에 있으면 밝고 탁한 물 속에 있으면 흐린데, [흐린 물을] 걸러서 맑게 하면 맑은 물에 있는 것과 다름이 없게 된다. 그 밝음은 밖에서 구할 수 없고 그 흐림은 고유한 것이 아니며, 단지 걸러내는 데 달렸을 뿐이다. 자연스런 본성에 따르는 것이 도이고, 이 도를 행하여 마음에 얻은 것이 덕이다. 성(性) 자의 뜻을 밝게 알 수 있으면 본성을 알 수 있고 도와 덕을 알 수 있다. 밝게 알기 때문에 바르게 행한다. 밝게 알지 못하면서 행동이 어긋나지 않은 사람은 없었다. (『性說』, 『濤亭集』2-19ㄱ~20ㄱ, 『문충』6-453상~하)

맹자와 양옹·한유 등 역대 학자들의 설을 원용하며 본연지성과

기질지성의 구분에 대해 설명하는 내용.

1.2.2.1.2. 성현의 기질변화론 1

유생(柳生)이 부휴자에게 물었다, “사람의 기호는 같지 않고, 뛰어난 것과 졸렬한 것 역시 다르다. 장점을 덜어 단점을 보충할 수 있는가?” 부휴자가 말하였다. “이것은 모두 성이다. 사람이 어찌 할 수 있는 것이 아니다. 본연의 성은 사람들 모두 가지고 있는 인의예지의 사단과 같은 것이어서 확충해서 변화시켜 선으로 나아가게 할 수 있다. 기질지성은 그 청탁수박이 태어날 때 정해져 있어서 비록 변화시킬 수 있는 사람이 있다고 해도 그 변화는 오래가는 것이 아니다……성이 졸렬한 자는 죽을 때까지 뛰어난 자의 곁에서 본받더라도 그와 비슷하지 못하며, 뛰어난 자는 가르침을 받지 않아도 자연적으로 천부적인 기교가 있게 마련이다. 이것이 어찌 배워서 능하겠는가? 역시 그것은 천성이다 ” (「雅言」 『浮休子談論』2-5ㄴ ~ 6ㄱ)

성리학에서는 본연지성과 기질지성은 본연지성을 불변하지만 기질지성을 변화시킬 수 있다고 하는데 비하여, 성현은 기질지성은 변하지 않는다고 보고 있다. 이러한 사고는 수양의 가능성을 부정할 뿐만 아니라, 현실적인 능력의 제한을 그대로 인정하는 식의 사고로 이어진다.

1.2.2.1.3. 성현의 기질변화론 2

정생이 부휴자에게 물었다. “사람이 재능은 배워서 잘 할 수 있는가?” 부휴자가 말하였다. “그렇다.”

정생이 말하였다. “그렇지 않다. 사람의 재능은 하늘로부터 품수받아 모두 한계가 있으니, 비교하여 논의할 수 없다. 글은 배우는 것뿐만이 아니다. 활을 잘 쏘는 자는 활과 화살을 지닐 때, 반드시 바르게 해야 되고, 목수가 칼을 잡는 것은 신묘함과 같아야 한다. 밖으로 사람에게 규모로써 본보기를 가리킬 수 있지만, 배우는 자로 하여금 그 기교를

언게할 수는 없다. 예를 들면 바둑과 같은 자질구레한 경우도, 비록 마음을 오로지하고 뜻을 다하여, 날마다 잘 하는 사람과 바둑을 두지만, 한계에 이르면 반드시 멈추게 되어 나아갈 수 없다.”

부휴자가 말하였다. “그대의 말과 같다면, 이것은 사람이 선을 행하는 것을 막고 나아가게 할 수 없는 것이다. 성인이 공부 영역을 정한 것은 잘하는 자로 하여금 지켜서 마름질하도록 하게 하고, 잘하지 못하는 자로 하여금 발돋움하여 따라가서, 노력하여 나태하지 않은 뒤에야, 높은 경지에 이를 수 있다. 만일 ‘사람의 재질은 등급이 있어 배워서 변하는 것이 아니고, 자포자기하여 하지 않으려고 한다면, 누가 재능과 배움에 마음을 두겠는가? 그대는 쇠를 담금질하는 경우를 보지 못했는가! 쇠물이 한 장쭈 뒹놀다가 여러 번 단련을 거친 뒤에, 그 바탕이 더욱 강해져, 마침내 좋은 기물이 된다. 하물며 사람의 재주를 격려하는데, 어찌 성취함이 없겠는가? 그대의 말이 지나치다. (『雅言』 『浮休子談論』2-13ㄴ ~ 14ㄴ)

성현은 앞의 글에서는 기질의 변화가능성을 부정하지만, 이곳에서는 공부의 가능성을 인정하고 있다. 그가 말하는 기질은 학문적인 노력과 상관이 없는 것을 가리킨다. 결국 그는 기질과 상관없는 본성을 확충 배양할 것을 주장하는 것이다.

1.2.2.1.4. 박영의 기질지성

대개 다섯 가지 이치(역자 주: 오상(五常, 즉 五倫)을 가리킨다)는 본래의 마음에서 나오는 것이고, 억지로 애쓴 이후에 할 수 있는 것이 아니다. 기질의 치우침에 얽매이고 물욕의 가리움에 빠져, 비로소 그 이치에 어두워지고, 서로 친애하지 않고 겸손하고 공순하지 않는 일이 생긴다. 이에 [요 임금] 설을 사도로 임명하여 공경스럽게 가르침을 펴게 하고 또 관대함과 너그러움으로 대하게 하였다[帝曰, “契, 百姓不親, 五品不遜, 汝作司徒, 敬敷五教在寬.”] (『書經』 「舜典」.) [그러한 가르침] 넉넉하게 스며들어 점차 [백성들의 마음 속으로] 들어가게

하면, 천성의 핵심이 자연스럽게 드러나 스스로 그칠 수가 없어서 부끄러움이 없을까 하는 염려가 없어지게 된다. 『松堂集』1-11ㄱ~ㄴ, 『문충』18-88상)

오상(五常, 五倫)의 이치가 기질의 성[氣質之性]에 의해 가려지기도 하지만, 경(敬)을 위주로 한 교육에 의해 저절로 드러난다는 내용. 「백록동규」(白鹿洞規)에 대한 해설의 일부이다. 박영의 「백록동규해」는 우리 나라에서 「백록동규」에 대한 초기의 본격적인 해설로서, 당시 「백록동규」에 대한 이해·연구의 수준을 보여주며, 이후 이황과 이이 등의 비판을 초래한 바 있다.

1.2.2.1.5. 김세필의 기질지성

혼돈이 한번 갈라지자 하늘이 위에 있고 땅은 아래에 있게 되었다. 중간에 있는 것들은 하늘에서 기(氣)를 품부받고 땅에서 질(質)을 기탁받았다. 저 땅의 솟은 것은 산이 되고 깊이 패인 것은 강하가 되어 그 넓고 두터운 [땅] 안에서 솟아있고 흐른다. 그 사이에 있는 사물은 초목과 조수와 교룡과 물고기와 자라가 다 치우친 데 의지하여 그 형질이 솟아있음과 깊숙함(즉 하늘과 땅)에 의지함을 알지 못한다. 오직 사람만이 만물의 모범이 되어 질을 기탁받았지만 질에 얽매이지 않고, 산하가 솟아있고 깊숙함에 대해 또한 흐르고 솟아있는 성질을 보고서 자신이 움직이고 고요하게 있는 능력으로 삼는다. 그러므로 산하의 기묘하고 화려하고 특이한 절경을 보고서 사랑하고 기뻐하는 것이 고급에 동일한 것이다.(「山人敬懷山水軸序」, 『十淸軒集』3-27ㄴ~28ㄴ, 『문충』18-256상~하)

사람이 자연[天地]으로부터 기질과 본성을 부여받았지만 기질에 얽매이지 않고 자연의 질서를 자신의 덕성으로 삼았으므로 고급에 걸쳐 자연에 대한 사람들의 감상이 일치할 수 있다고 주장하는 내용. 인간 도덕성의 보편성에 대한 간접적인 추론으로 볼 수 있다.

1.2.2.1.6. 송익필의 본연지성 기질지성

주희(朱熹)는 “성은 태극이요, 심은 음양이다. 음양과 태극은 두가지 사물이 아니고 모두 하나의 성을 얻은 것이니 이것은 이(理)로 말한 것이다. 기질이 천만으로 다양하다, 이것은 기(氣)로 말한 것이다. 기질과 본연은 곧 동일한 성이다. 사물은 기(氣)중에 막힌 것을 얻어서 변화의 이(理)가 없으나 사람은 기(氣) 중에 통한 것을 얻어 탁한 것은 맑게 될 수 있고, 어리석은 자는 지혜롭게 될 수 있다. 이것이 『대학』과 『소학』을 개설한 이유이다.”고 하였다. 맹자와 정이가 어찌 그 학설을 달리 하겠는가? 주자는 “본연의 성을 뽑아내어 말하였는데, 정이(程頤)는 기질을 겸하여 말하였다”고 하였으니 요컨대 분리해서는 안 된다. (『太極問』, 『龜峯集』 卷3-5ㄴ)

태극(太極)과 음양(陰陽) 간의 관계를 성(性)과 관련해 이해할 때, 본연(本然)과 기질(氣質)은 다른 성(性)이 아니라는 점을 강조한다.

1.2.2.1.7. 이이의 기질지성과 본연지성

본성이란 리와 기가 합쳐진 것입니다. 리가 기 가운데 있는 뒤에야 본성이 되니, 만약 형질 가운데 있지 않다면 당연히 리라고 말해야 하지, 본성이라고 말해서는 안 될 것이기 때문입니다. 다만 형질 가운데서 단순히 그 리만을 가리켜 말하면 본연지성이니, 본연지성에는 기를 뒤섞을 수 없습니다.

자사와 맹자는 본연지성을 말하고 정호 선생과 장재 선생은 기질지성을 말하였지만, 실제로는 하나의 본성인데 중점을 두어 말한 것이 다를 뿐입니다. 이제 그 중점을 둔 뜻을 모르고 드디어 두 가지 본성이라 여긴다면, 이치를 안다고 말할 수 있겠습니까? 본성이 이미 하나인데도 정에 이발(理發)과 기발(氣發)의 차이가 있다고 한다면, 본성을 안다고 말할 수 있겠습니까? (『答成浩原』(답5서), 『율곡전서』10-22ㄱㄴ)

본성이란 우선적으로 ‘리와 기가 합쳐진 것’으로서 기질지성을 가리키며, 본연지성은 기질지성에 깃든 리를 가리킬 뿐이라고 말한다. 이는 실질적으로는 ‘본성은 리(性卽理)’라는 주자학의 핵심

명제를 부정하는 것이다. 따라서 현실적인 인간의 본성은 기발이 승의 상태로 주어져 있다고 할 수 있다. 거꾸로 본연지성과 기질지성 사이에는 이통기국의 관계가 성립한다고 할 수 있다.

1.2.2.1.8. 이이의 기질지성

기질지성은 별개의 본성이 아닙니다. 기질이 본성을 싸고서 사람이 태어남과 함께 생겨나기 때문에 본성이라고 하는 것입니다. 기질은 그릇과 같고 본성은 물과 같습니다. 깨끗한 그릇에 물이 담긴 것은 성인이고, 그릇에 모래와 진흙이 섞인 것은 중간 쯤 되는 사람(中人)이며, 완전히 진흙 속에 물이 있는 것은 맨 밑의 사람(下等人)입니다. 짐승들은 비록 막혀 있기는 하지만 물이 없지는 않습니다. 비유하자면, 물이 섞인 진흙덩이와 같아서 끝내 맑게 할 수가 없으니, 물기가 이미 말라 버려서 맑게 할 방법도 없고 물이 있는 게 보이지도 않기 때문입니다. 그러나 또한 물이 없다고 말할 수는 없습니다. 주희 선생은 “정은 본성의 작용이고, 본성은 정의 본체이며, 마음은 본성과 정의 주체이다”라고 말하였는데, 이 말도 역시 기질을 포함하여 말한 것이니, 살피지 않으면 안 됩니다. (「論心性情」, 『율곡1. 심성론의 의미구조』)

1.2.2.1.9. 안민학의 기질지성

또 기(氣)가 맑은 것은 질(質)도 반드시 순수하고, 질(質)이 섞인 것은 기(氣)도 반드시 혼탁하다고 한다면 기질(氣質)의 맑고 순수한 것은 인식하여 온전히 할 수 있고, 기질이 혼탁하고 섞인 것은 인식하여 온전히 할 수 없다고 말하여 기질의 맑고 순수한 것을 각각 ‘인식(知)’과 ‘온전히 함(全)’에 속하는 것으로 나누어서는 안될 것이다. 또 온전히 한다고 했으면 알아서 그것을 행한 연후에 온전히 할 수 있는 것이니, ‘온전히 함’을 행에만 속하는 것으로 보아서는 안된다. 대개 지는 조리를 시작하는 일이고, 행은 사물의 조리를 마치는 일이다. 반드시 본성에 고유한 것을 알아서 행위로 실증한 연후에 비로소 그 본성에 고유한 것을 온전히 할 수 있을 것이다. 어찌 온전히 하는 것을 행에 속한다고 하겠는가? (「大學序節解」, 『楓厓集』 卷2-14ㄱ)

신안진씨가 기(氣)의 청탁(淸濁)을 인식의 여부에 질(質)의 수박(粹駁)을 행위의 온전함에 배당하여 행위가 온전한데 인식할 수 없다고 하는 것을 의문시한 데 대하여, 안민학은 한 번의 행위만으로 인식이 철저하고, 한 번의 인식만으로 행위가 철저해지는 것으로 볼 수 없다는 것으로 분석한다. 이것은 인식과 행위의 알고 깊은 것을 구분하는 것이라고 하겠다.

1.2.2.2. 인물성

1.2.2.2.1. 남효온의 인성물성론

자사(子思)는 “하늘이 명한 것을 성이다”라고 한다. 무엇을 하늘이라 하는가? 주재한다는 것을 의미한다. 명령한다는 것은 무엇을 말하는가? 부여한다는 뜻이다. 성은 무엇을 말하는가? 하늘로부터 받은 것을 의미한다. 성이 하늘의 명령에 근원하였다는 점에서 ‘본연의 성’이라고 한다. 맹자가 성에 대해 논의한 것이 바로 이 측면이다. 성이 기질에 제한을 받아 선하기도 악하기도 한다는 점에서 ‘기질의 성’이라고 한다. 이정(二程)과 장재(張載)가 성에 대하여 논의한 것이 이 측면이다. 그러나 근본의 측면에서 살펴보면 동일한 성이다. 왜 그런가? 하늘이 부여한 법칙에만 순수하게 따른 것이 성이다. 그러나 허공 중에서 작동할 수 없기 때문에 형질에 들어온 이후에 성이 성립하여 정으로 나타나게 되는 것이다. 이른바 ‘기질의 성’이라고 한 것은 기질이 성을 담고 있는 것을 해석한 것이지, 기질과 성 두 가지로 보는 것은 아니다. [...] ‘사람과 사물이 같지 않은 것은 왜인가?’ ‘기가 같지 않기 때문이다.’ ‘기가 같지 않은 것에 대하여 설명을 들 수 있는가?’ ‘양은 빠르며 음은 느리고, 해는 서쪽으로 기울며 달은 동쪽으로 운행하고, 쇠는 부러지는 성질이 있으며 나무는 부드러운 성질이 있고, 불은 상승하며 물은 하강한다. 사람은 이런 성질을 타고나서 생겨난다. 그러므로 차이가 있다.’ ‘사람과 사물이 같은 것은 왜인가?’ ‘성이 같기 때문이다.’ ‘성이 같다는 것에 대해 설명을 들 수 있는가?’ ‘무극이면서 태극으로서 한번 음이 되고 한번 양이 되는 근거인 것이 도이다. 도는 사람과 사물의 구분이 없다. 이것이 같은 이유이다.’ ‘그렇다면 사물도

다섯가지 본성을 온전하게 구비하고 있는 것인가?’ ‘성은 형체가 없는 어떤 것이다. 이것이 나뉘어서 다섯이 된다는 것이 가능한가? 사람은 본성에 밝기 때문에 자연히 다섯가지 덕이 온전하고, 사물은 본성에 어둡기 때문에 자연히 다섯가지 덕이 온전하지 못하다. 그러나 그 근본을 추론하면, 사물 또한 이 본성을 구비하고 있다. [...] 지극한 이치에 묘합하면서 마음 속에서 불변하는 것이 성이다. 그리고 형체에 담겨있기 때문에 기질이라는 명칭을 갖는 것이며, 이치에 순수하기 때문에 본연이라는 명칭을 갖는다. 이로써 성에 대한 논의가 완료된다. (『性論』, 『秋江集』 권 5, 30ㄱ~32ㄴ)

성(性)이 기질에 품수되어 차이가 생기는 것과 성 자체의 동일함을 비교 설명하면서 인간과 사물의 성이 같고 다른 점을 논의하고 있다. 이 주제는 인물성동이론(人物性同異論)의 한 주제로서 인용문은 조선 전기에도 그 선구적 논의가 있었음을 보여준다.

1.3. 정(감정)

1.3.1. 정의 의미

1.3.1.1. 이이에서 정 이해 1

가만히 이황 선생의 의도를 살펴보면, 사단은 마음속에서 발하고, 칠정은 밖에서 자극받아 발한다고 간주하는 것이니, 이것을 선입견으로 삼고서 주희 선생의 ‘리에서 발하고 기에서 발한다’는 말을 주장하고 길게 부연하여 많은 모순을 만들어 냈습니다. 매번 읽을 때마다 이것은 바른 견해 중에도 하나의 흠이라고 탄식하곤 합니다.

『주역』에서는 “고요히 움직이지 않다가 자극을 받으면 드디어 통한다”라고 하였으니, 비록 성인의 마음이라 하더라도 자극을 받지 않고서 저절로 반응할 수는 없으니, 반드시 자극함이 있어야 반응하며, 자극하는 것은 모두 바깥의 사물입니다. 어째서 이렇게 말하겠습니까? 부모에게 자극을 받으면 효성스러운 마음이 발하고, 임금에게 자극을 받으면 충성스러운 마음이 발하며, 형에게 자극을 받으면 공경하려는

마음이 발하니, 부모와 임금과 형이란 것이 어찌 마음속에 있는 리이겠습니까? 천하에 어찌 자극 받지도 않고서 마음 속에서 저절로 발하는 정이 있겠습니까? 다만 자극하는 것에 바른 것도 있고 나쁜 것도 있으며, 그 반응이 지나친 것도 있고 미치지 못하는 것도 있으니, 여기에서 선과 악의 구분이 있는 것입니다.

이제 만약 밖에서 자극하기를 기다리지 않고서도 마음 속에서 저절로 발하는 것이 사단이라고 한다면, 이는 부모가 없어도 효성스러운 마음이 발하고, 임금이 없어도 충성스러운 마음이 발하고, 형이 없어도 공경하려는 마음이 발한다는 것이니, 어찌 사람의 참된 정이겠습니까? 이제 측은히 여기는 마음을 예로 들어 말한다면, 어린아이가 우물에 빠지려 하는 것을 본 뒤에야 이런 마음이 발하니, 자극하는 것은 어린아이이며, 어린아이는 바깥의 사물이 아닙니까? 어찌 어린아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보지 않고서도 저절로 측은히 여기는 마음을 발하는 경우가 있겠습니까? 설사 그런 일이 있다 하더라도 정신병일 뿐이지, 사람의 정은 아닙니다. (『答成浩原』(답2서), 『율곡전서』10-6ㄱㄴ)

지각이란, 외부의 자극에 대해 반응하고 이 반응의 결과를 인식하는 능력이라고 할 수 있다. 여기서는 특히 외부의 자극에 대해 인간의 정서적 반응이 일어나는 과정을 상세히 설명한다. 그리고 이를 바탕으로 이황은 마음의 정서적 반응이 일어나는 경로를 둘로 분리해서 생각하고 있다고 비판한다. .

1.3.1.2. 이이의 감정 이해2

이른바 ‘기가 발하고 리는 탄다’는 말은 옳습니다. 단지 칠정이 그러할 뿐만 아니라 사단도 역시 기가 발하고 리는 타는 것입니다. 어째서 그러하겠습니까? 어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 본 뒤에야 측은히 여기는 마음을 발하는데, 이것을 보고서 측은히 여기는 것은 기이니, 이것이 이른바 ‘기가 발한다’는 것입니다. 또 측은히 여기는 마음의 근본은 인(仁)이니, 이것이 이른바 ‘리는 탄다’는 것입니다. 사람의 마음이 그러할 뿐만 아니라 천지의 조화도 기가 변화하여 리가 타

지 앎음이 없습니다. 이런 까닭에 음과 양이 움직이고 고요하고 태극은 타니, 이것은 어느 쪽이 먼저고 나중이라고 말할 것이 없습니다.

(「答成浩原」(답2서), 『율곡전서』10-5ㄴ)

자극과 반응이라는 지각의 기제에 의해 발생한 정서적 반응을, 이이는 존재론적으로는 ‘기가 발하고 리는 타는 것’이라고 설명한다. 이는 ‘어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보는’ 외부의 자극과 이에 대해 ‘측은히 여기는’ 정서적 반응 자체는 ‘기’이며, 이 반응은 근원적으로는 본성의 인(仁)에서 나온 것이므로, ‘리’가 탔다고 할 수 있다는 것이다. 여기서 이이는 ‘탔다(乘)’는 말의 의미를 ‘근본(本)이다’는 말로 설명하는데, 이것 역시 지각설의 견지에서 나온 것이라고 할 수 있다.

1.3.1.3. 이이에서 정의 선악문제

김진강이 질문했다. “정의 발함이 비록 절도에 맞지 않더라도 만약 선을 위해 발한 것이라면 선한 정이라고 말할 수 있습니까?” 선생이 대답했다. “그렇지 않다. 선과 악의 구별은 다만 절도에 맞는지[中] 아니면 절도에 지나치거나 못 미치는지[過不及] 여부에 달려 있을 뿐이다. 절도에 맞는 것에서 벗어나자마자 곧 모두 선하지 않은 정이라고 말한다.” 질문했다. “선한 정에는 얕은 것과 깊은 것이 있습니다. 얕은 것이 비록 절도에 못 미쳤다 하더라도 사실 선한 쪽의 정인데, 한테 뭉뚱그려 선하지 않은 정이라고 말하는 것은 타당하지 않은 것 같습니다.” 대답했다. “정이 발할 때에 마땅히 알아야 할 경우에는 알고 마땅히 깊어야 할 경우에는 깊어야 하니, 이것이 바로 절도에 맞는 정이다. 두터이 해야 할 곳에는 마땅히 백 퍼센트의 정을 쏟아야 하는데 만약 오륙십 퍼센트만 쏟는다면, 이것을 절도에 못 미친[不及] 정이라고 한다. 얇게 해야 할 곳에는 마땅히 오륙십 퍼센트의 정을 쏟아야 하는데, 만약 백 퍼센트를 다 쏟는다면, 이것도 역시 절도에 지나친[過] 정이다. 이것들은 다 선하지 않은 정이다. 만약 어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보고서 미친 듯이 달려가 손으로 건져 낸다면 곧 절도에 맞

는 정이지만, 다만 서서 지켜보기만 하면서 ‘가엸다’고 말할 뿐이라면, 비록 냉담한 자보다는 낫지만 역시 선하지 않은 정이라고 말할 수 있다.”(『語錄』上, 『율곡전서』31-21ㄱ)

이이가 45세 때인 1580년에 제자 김진강(金振綱)과 나눈 문답이다. 선한 정과 선하지 않은 정 of 구분은, 절도에 맞느냐의 여부에 달려 있다는 점을 명확히 밝힌다. 이 문답에서 질문자는 선한 정이 어떻게 판정되는지에 대해 이황의 입장을 은연중에 지지하고 있다는 점에서, 이이의 대답은 이황에 대한 비판으로도 읽을 수 있다.

1.3.1.4. 이이에서 정의 선악과 기

본성이 마음에 갖추어져서 발하여 정이 됩니다. 본성은 본래 선하니 정도 역시 당연히 선하지 않음이 없어야 할 텐데, 정이 선하지 않음이 있는 것은 어째서이겠습니까? 리는 본래 순전히 선하지만 기는 맑고 흐린 차이가 있는데, 기는 리를 담는 그릇입니다. 아직 발하지 않았을 때에는 기가 작용하지 않으므로 알맞음의 본체가 순전히 선하지만, 그것이 발할 때에는 선악이 비로소 나누어집니다. 선한 것은 맑은 기가 발한 것이고 악한 것은 흐린 기가 발한 것이지만, 그 근본은 다만 천리일 뿐입니다. 선한 정은 맑고 밝은[清明] 기를 타고서 천리를 따라 곧게 나와서 절도에 맞음을 잃지 않아서, 그것이 인의예지의 단서가 됨을 알 수 있기에 사단으로 지목합니다. 선하지 않은 정도 비록 리에 근본을 두긴 했지만, 이미 더럽고 흐린(汚濁) 기가 가려서 본래의 모습을 잃어 버리고 옆에서 비껴서 생겨나와 절도에 지나치기도 하고 못미치기도 하여, 인(仁)에 근본을 두었으면서도 도리어 인을 해치고, 의(義)에 근본을 두었으면서도 도리어 의를 해치고, 예(禮)에 근본을 두었으면서도 도리어 예를 해치고, 지(智)에 근본을 두었으면서도 도리어 지를 해치므로, 사단이라고 말할 수 없습니다. 주돈이 선생은 “다섯 가지 본성이 자각에 반응하여서 선과 악이 나누어진다”라고 하였고, 정호 선생은 “선과 악이 모두 천리이다”라고 하였으며, 주희 선생은 “천리로 인하여 인육이 있다”라고 하였으니 모두 이러한 뜻입니다. 오늘날 공부하는 이들은, 선과 악이 기의 맑고 흐린 차이에서 연유한 것임

을 알지 못하고, 그 이론을 찾아도 얻지 못하므로, 리가 발하는 것은 선하고 기가 발하는 것은 악(惡)하다고 하여, 리와 기가 서로 분리되는 잘못이 있게 하였으니, 이는 어리석은 논의입니다.(「人心道心圖說」, 『율곡전서』14-5ㄴ~6ㄱ)

정의 선악을 절도에 맞음 여부로 설명한 데 더하여, 여기서는 기의 맑고 흐린 차이에 의해 선악이 나뉜다고 말한다. 이것은 기질의 차이가 인간 존재의 차이를 결정한다는 생각의 연장선에 있는 것이라고 하겠다.

1.3.2. 정의 분류

1.3.2.1. 사단칠정

호굉에서는 마음과 본성만이 논의되지만 주자에서는 심의 영역에 감정이 중요한 위치를 점한다. 본성이 드러난 현실적 마음이 바로 감정이다. 이 감정에 대해서는 예기의 기원과 맹자의 사단이 다르다. 그리고 이 감정을 이기론과 결부하여 논의한 것이 바로 사단칠정논쟁이다.

1.3.2.1.1. 권근의 사단칠정론

주희(朱熹)가 이르기를 “하늘은 음양오행으로 만물을 조화 생성시켰다. 기로써 형체를 이루고, 이(理) 또한 부여하였다.”고 했다. 지금 그 말에 근거해서 이 그림을 그렸다.

이 그림은 주돈이(周惇頤, 濂溪)의 「태극도설」(太極圖說)과 주희의 『중용장구』(中庸章句)에 나오는 이론에 따라 삼가 그렸다. 사람의 마음과 본성에 나아가 그로써 이(理)와 기, 선과 악이 다르다는 것을 밝혀 배우는 자들에게 보이고자 한 것이다. 그러므로 만물이 조화 생성되는 모습은 다루지 않았다. 그런데 사람과 사물에서, 그 이(理)는 동일하지만 기에는 통달하고 막힌 것, 치우친 것과 올바른 것의 차이가

있다. 기(氣)의 올바르고 통달한 것을 얻은 것이 사람이고, 치우치고 막힌 것을 얻은 것이 사물이다. 이 그림에서 본다면 성(誠)자 동그라미에 해당하는 것이 가장 정밀하고 가장 통달한 것을 얻어 성인(聖人)이 되며, 경(敬)자 동그라미에 속한 것은 바르고 통달한 것을 얻어 일반 사람이 된다. 욕(欲)자 동그라미에 속한 것은 치우치고 막힌 것을 얻어 사물이 된다. 그 아래에, 가로로 누워서 다니는 동물이 있으며, 그보다 더 치우고 막힌 것을 얻은 것이 식물이다. 이렇게 본다면 만물이 조화 생성되는 모습도 그 속에 포함하고 있다고 할 수 있겠다. 하늘과 땅(능동적 힘으로서의 자연)의 조화는 낱고 또 낱아 다함이 없어, 가는 것이 다하면 오는 것이 잇는다. 사람과 동물과 식물은 그 모습이 천 가지 만 가지라도 각각 부여받은 본질을 갖추고 있다. 이는 모두 동일한 태극으로부터 유출된 것이다. 그러므로 만물은 각각 한 이(理)를 갖추고 있으며, 모든 이(理)는 동일하게 한 근원에서 나오는 것이다. 풀 한 포기 나무 한 그루 각각이 모두 동일한 태극을 가지며, 부여된 본질[性] 바깥에 놓인 것은 하늘아래 아무 것도 없다. 그러므로 『중용』 따르면 그 자신의 본성을 다(알고 다 실현)하는 사람은 다른 사람의 본성도 다 할 수 있으며, 사물의 본성도 다 할 수 있고, 그래서 하늘과 땅[天地, 능동적 힘으로서의 자연]이 조화 양육하는 일을 도울 수 있다. 아야! 지극하다! (天人心性合一之圖, 『入學圖說』1-1ㄱ~2ㄱ)

조선 초기의 이론적 수요에 대한 나름의 대답이 담겨 있으며, 사단칠정론의 근원이 되는 문제의식을 엿볼 수 있다. 사단(四端)을 정(情, 性發爲情에 따른 것. 분석도에 따르면 情無有不善이라 했다)에 배치하고, 칠정을 심(心)에 배치하였으며, 사단은 이(理)의 근원[理之源]에, 칠정은 기의 근원[氣之源]에 연결시키고 있다. 또한 성(誠)과 경(敬)을 구분하여 이해하고 있는 것도 흥미롭다. 그림에는 경(敬)자 동그라미에 군자(君子)를, 욕(欲)자 동그라미에 일반 사람을 배치하고 있어서 설(說)의 내용과는 조금 차이가 있다. 기(氣)에서의 차이에 대해 여기에서는 정통(正通, 바르고 통함. 사람의 경우)과 편색(偏塞, 치우치고 막힘. 사물의 경우)의 구분만을 하

였지만, 일반적으로는 청수(淸粹, 맑고 순수함. 군자의 경우)과 탁박(濁駁, 흐리고 탁함. 일반 사람을 가리킴)의 구분을 덧붙인다.

1.3.2.1.2. 유송조의 사단칠정론

감정은 본성에서 움직이니 완전히 선하여 잡박한 것이 없는 것이고, 의(意)는 마음에서 발동하니 선과 악이 나뉘는 기미이다. 리가 움직이면서 기를 낀 것[理動氣挾]은 사단의 감정이요, 기가 움직이면서 리가 따르게 되는 것[氣動理隨]은 칠정의 싹이다. 기는 몸을 채우고, 의지는 기의 통솔자이다. 의지가 전일하면 기를 움직이고, 기가 전일하면 지를 움직인다.(『眞一齋先生文集』, 39)

유송조는 사단을 리가 움직이면서 기를 낀 것, 칠정을 기가 움직이면서 리가 따르는 것이라고 해석한다. 이황의 사단칠정론과 비슷한 유형을 보이고 있다. 그리하여 김응조(金應祖:1587-1667)는 이를 주희로부터, 황간을 거쳐, 유송조, 이황으로 연결시킨다.

1.3.2.1.3. 이황의 사단칠정론

또한 사단(四端)이라는 정(情)과 칠정(七情)이라는 정(情)은 예나 지금이나 학자들이 그 차이를 분별해내기 어려워하는 문제입니다. 불쌍히 여기거나 부끄러워하는 것 등은 성(性)이 발하여 순수하게 선(善)한 것입니다. (이것이 사단입니다.) 여색을 좋아하고 음식을 탐하는 것 등은 이와 기가 함께 발(發)하여 합해진 것이어서 선한 것도 있고 악한 것도 있습니다. 이것이 칠정입니다. 보내주신 편지에서 말씀하길 “잔인하고 탐욕스러우며 여색을 좋아하고 음식을 탐하는 것은 어느 것이나 정이 아닌 것이 없습니다.”고 했습니다. 그런데 잔인하고 탐욕스러운 것은 인욕(人欲) 중 큰 것입니다. 반면에 음식과 여색은 성인(聖人)이라도 그 정을 가지지 않을 수 없습니다. 태왕(太王)이 여색을 좋아한 것이나 문왕(文王)이 창축(昌歆)을 좋아한 것에 어찌 선하지 않은 사의(私意)가

들어있었겠습니까? 이야말로 양촌(陽村) 권근(權近)이 그 미세한 차이 점을 살피지 못한 부분이며, 그대가 또한 그에 매여 말한 부분입니다. 모두 철저히 알지 못한 데 연유한 것입니다. 그렇다면 성(性)이 용(用)한 바가 넷이니, 불쌍히 여기는 것, 부끄러워하는 것, 양보하는 것, 시비를 분별하는 것이 그것입니다. 이것들은 선하지 않은 것이 없습니다. (또한) 이와 기가 발(發)해서 합해진 것이 일곱이니, 기뻐함, 분노함, 슬퍼함, 즐거워함, 사랑함, 미워함, 욕구함이 그것입니다. 이것들은 선한 것도 있고, 악한 것도 있습니다. “욕심이 발동하여, 정이 이기게 된다”고 말하는 것은 칠정이 발하는 데 인욕이 또한 그 가운데 작용[動]하여, 칠정이 중절(中節)하지 못하고 과도하게 된 것을 말합니다. 정(情)과 욕(欲)이 얼음과 불덩이 같이 함께 할 수 없다는 것은 논의의 여지가 없이 명백합니다. (『答金博士麟厚書』, 『一齋集』 6ㄴ-7ㄱ)

김인후에게 보낸 편지. 『하서전집』의 「하서연보」에 따르면 하서는 1559년 겨울 “기고봉과 사단칠정설을 논했다.”고 하고, 그 주에 “때에 고봉이 고향에 물러나 있으면서 매번 선생에게 나와 의리(義理)를 토론하고, 퇴계의 사단칠정 이기호발설에 대해 깊이 의심하여 선생에게 질문했다. 선생은 그를 위해 분석하고 논변하여 지극히 정밀하고 일관성 있게 하였다.”고 하였다. 이 글은 그 무렵 일제가 김인후의 편지에 대한 답서로서 역시 일제 역시 그 문제에 대해 그들과 자신의 의견을 교환하고 있었음을 보여준다. 일제는 사단은 성(性)이 발한 것으로 순선(純善)한 반면, 칠정은 이와 기가 함께 발하여 합하여 진 것으로 유선유악(有善有惡)이라 주장하고 있다.

1.3.2.1.4. 이황의 사단칠정론 1

성정(性情)에 대한 논변은 이전의 유학자들이 자세하게 해명하였습니다. 그러나 사단칠정(四端七情)이라고 하는 것은 모두 정(情)으로만 말하면서 아직도 이(理)와 기(氣)로 나누어 말하는 자를 보지 못했습니

다. 이전 해에 정추만(鄭秋巒) 군(君)은 도표를 그렸는데, 그 속에 ‘사단(四端)은 이(理)에서 발현하고 칠정(七情)은 기(氣)에서 발현한다.’는 설이 있었습니다. 나의 생각에는 아마도 너무 심하게 구분하여 논쟁의 소지를 주는 것이 아닌가 생각합니다. 그래서 순선(純善)·겸기(兼氣) 등의 말을 고쳐 썼습니다.

대개 서로 바탕을 삼아 해명하려는 것일 따름이며 그 말에 흠결이 없다고 하는 것은 아닙니다. 요전에 변론을 하여 잘못된 점을 지적하고 깨우쳐 주신 것이 돈독하여 더욱 깊이 깨닫는 점이 있습니다. 그러나 여전히 의혹이 없을 수 없는 부분이 있어 잠시 언급하고 질정하고자 합니다. 대개 사단(四端)은 정(情)이고 칠정(七情)도 정(情)입니다. 똑같이 정(情)인데 어찌 사단(四端)과 칠정(七情)이라는 명칭의 차이가 있습니까? 보내주신 서신에 지시하여 말한 대상이 다르다고 한 것이 이것입니다. (「答奇明彦-論四端七情第一書」, 『退溪集』 卷16-8ㄱ)

대개 이(理)와 기(氣)는 본래 상호의존적으로 체(體)가 되고 용(用)이 됩니다. 그래서 본디 이(理) 없는 기(氣)는 없으며 기(氣) 없는 이(理)도 없습니다. 그러나 지시하여 말한 대상이 같지 않으면 또한 구별이 없을 수 없는 것입니다. 옛 성인들이 두 가지를 언급한 바에 따르면 어찌 반드시 그들을 하나로 합하여 분별하지 않고 말한 적이 있습니까? 또 성(性) 한글자로 말하면 자사(子思)의 이른바 ‘하늘이 부여한 성’ 맹자가 말한 ‘성선(性善)의 성’ 등 이 두가지의 성자(性字)가 지시하여 말한 대상은 어디에 있습니까? 이(理)와 기(氣)가 결합한 대상 속에서도 이 이(理)의 본래 근원처를 지시하여 말한 것이 아니겠습니까? 그 지시한 것이 이(理)에 있고 기(氣)에 있지 않기 때문에 순선무악(純善無惡)이라고 말할 수 있는 것입니다. 만약 이(理)와 기(氣)가 서로 분리되지 않는다고 하여 기(氣)를 아울러서 말하고자 한다면 이것은 이미 본연의 성(本然之性)이 아닙니다. (「答奇明彦-論四端七情第一書」, 『退溪集』 卷16-8ㄴ)

대저 자사(子思)와 맹자(孟子)가 도(道)의 완전한 본체를 꿰뚫어 보고 이와같이 언급한 것은 하나만 알고 둘은 모르는 것이 아닙니다. 진실로 기(氣)를 섞어서 성(性)을 말하면, 성(性)이 본래 선하다는 것을 보여줄 수 없다고 생각했기 때문입니다. 후대에 장재(張載)와정이(程

頤) 등이 나온 후에 부득이하여 기질의 성(性)에 관한 이론이 생겨난 것도 좋은 것을 추구하여 색다른 이론을 세운 것이 아닙니다. 지시하여 말한 것이 품부받아 태어난 후의 것일 때는 또 순전히 변연(本然)의 성(性)으로 그것을 혼칭할 수가 없었기 때문입니다. 그러므로 나는 일찍이 정(情)에 사단(四端)과 칠정(七情)의 구분이 있는 것은 마치 성(性)에 본성과 기품의 차이가 있는 것과 같다고 생각하였습니다. 그러므로 성(性)에 있어서 이미 이(理)와 기(氣)로 나누어 말할 수 있는 이상 정(情)만 이(理)와 기(氣)로 나누어 말할 수 없겠습니까? (『答奇明彦-論四端七情第一書』, 『退溪集』 卷16-9ㄱ)

측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)는 어디에서 발현하는 것입니까? 인의예지(仁義禮智)의 성(性)에서 발현하는 것일 따름입니다. 즐거움(喜)·분노(怒)·슬픔(哀)·두려움(懼)·사랑(愛)·증오(惡)·욕구(欲)의 정(情)은 어디에서 출현하는 것입니까? 외물이 형기에 접촉하여 마음이 동요되면서 (마음이) 대상과 관계할 때 나타나는 것입니다. 사단(四端)의 발현은 맹자가 이미 마음이라고 말한 이상, 마음은 곧 이(理)와 기(氣)를 결합한 것입니다. 그러나 지시하여 말한 것이 이(理)를 위주로 한다는 것은 무엇입니까? 인의예지의 성(性)이 순수하게 그 속에 있으며 사단(四端)은 그 단서입니다. 칠정(七情)의 발현은 주희(朱熹)가 ‘본래 당연의 법칙이 있으니 이가 없는 것이 아니다’고 말한 것입니다. 그러나 지시하여 말한 것이 기(氣)에 있다고 하는 것은 무엇을 말하는 것입니까? 외물이 오면 쉽게 감응하여 먼저 움직이는 것은 형기만한 것이 없고 칠정(七情)은 그 짝입니다. 어찌 마음에 순수한 이(理)가 발현하자마자 기(氣)와 섞이며, 밖에 감응하는 것은 형기인데 발하는 것이 이(理)의 본체가 되는 일이 있겠습니까? (『答奇明彦-論四端七情第一書』, 『退溪集』 卷16-9ㄴ)

기미년(己未年:1559)에 기대승의 서신에 답한 서신으로 이후 이황과 기대승의 8년간에 걸친 사단칠정(四端七情) 논변의 시작을 알리는 서신이다. 이 서신에서 이황은 성(性)을 본연(本然)과 기질(氣稟)로 나눌 수 있음을 들어 정(情) 또한 이(理)와 기(氣)로 나눌 수 있음을 역설한다. 여기에서 이황(李滉)은 기대승(奇大升)

이 이(理)와 기(氣)가 분리되지 않음을 강조하여 사단(四端)과 칠정(七情)이 다르지 않음을 강조하는 것은 성현의 뜻에 맞지 않는 것으로 말한다. 정지운(鄭之雲)(1509-1561)은 조선 명종 때의 성리학자(性理學者)이다. 자는 정이(靜而), 호는 추만(秋巒), 본관은 경주(慶州)이다. 그는 「천명도설(天命圖說)」을 지었으며, 1554년에 이황의 교정을 받았다. 이것은 뒤에 사단칠정 논변의 발단이 되었다. 기대승의 입장은 심성론(心性論)이 위주가 되어 사단과 칠정을 중절(中節)과 부중절(不中節)의 차이에 말미암는 것으로 본다. 이에 따라 그는 이(理)와 기(氣)의 발출도 호발(互發)이 아니라 공발(共發)하는 것으로 본다. 이황(李滉)과의 사칠이기논변(四七理氣論辯)이 있는 후로는 이황(李滉)은 그의 학식을 존중하였다

1.3.2.1.5. 기대승의 사단칠정론

자사(子思)는 “희노애락이 아직 출현하지 않은 것[未發]을 중(中)이라고 하고, 발현하여 절도에 맞는 것을 화(和)라고 한다.” 하였으며, 맹자는 “측은한 마음은 인(仁)의 단서이고, 부끄러워하고 싫어하는 마음은 의(義)의 단서이며, 사양하는 마음은 예(禮)의 단서이고, 시비하는 마음은 지(智)의 단서이다.”고 하였습니다. 이는 성정(性情)에 관한 학설인데 이전의 학자들이 철저하게 해명하였습니다. 그러나 제가 일찍이 고구한 바에 따르면 자사의 말은 이른바 전체를 말한 것이고, 맹자의 언급은 이른바 뽑아내서 말한 것입니다. 대개 인심이 발현하지 않은 상태[未發]는 성(性)이라 하고, 이미 발현한 것은 정(情)이라고 합니다. 그리고 성(性)은 선하지 않음이 없고, 정(情)은 선(善)과 악(惡)이 있습니다. 이것은 이치가 진실로 그렇습니다. 그러나 자사와 맹자는 지시하여 말한 것이 같지 않습니다. 그래서 사단(四端)과 칠정(七情)의 구별이 있는 것이지 칠정(七情) 밖에 다시 사단(四端)이 있는 것이 아닙니다. 이제 만약 그것으로 사단(四端)은 이(理)에서 나와 선하지 않음이 없으며 칠정(七情)은 기(氣)에서 발현하여 선(善)과 악(惡)이 있다고 한다면 이것은 이(理)와 기(氣)를 두가지로 분명히 구분하는 것입니다

다. 곧 이것은 칠정(七情)은 성(性)에서 나오지 않고 사단(四端)은 기(氣)를 타지 않는 것입니다. 이 말의 뜻은 병통이 없을 수 없습니다. 그래서 저는 의심이 없을 수 없는 것입니다. 만약 사단(四端)이 순수하게 이(理)에서 발하여 선(善)하지 않음이 없고 칠정(七情)의 발출은 기(氣)를 겸하여 선악(善惡)의 구별이 있는 것으로 고친다면 비록 이전의 설보다는 조금 낫지만 제가 생각하기에 여전히 옳지 않은 듯합니다.

(「附奇明彦非四端七情分理氣辯」, 『退溪集』卷16-12ㄴ)

이 서신에서 기대승은 이황이 사단과 칠정을 각각 이와 기에서 발하는 것으로 구분하는 첫 번째 서신에 대하여 비판하면서 사단과 칠정은 모두 정으로서 칠정 밖에 다시 사단이 없는 것이라고 강조한다. 그는 사단과 칠정이 각각 이와 기에서 발하는 것으로 말한다면, 이는 칠정은 성(性)에서 나오지 않고 사단은 기를 타지 않는 것이어서 병통이 있는 것이라고 언급한다.

1.3.2.1.6. 이황의 사단칠정론 2

맹자가 뽑아내어 이(理)의 측면만을 위주로 할 때에는 진실로 이를 위주로 한다고 할 수 있지만, 만약 자사가 온전하게 결합한 이(理)와 기(氣)를 함께 말할 때도 기(氣)를 주로 하여 말한다고 할 수 있습니까? 이것이 실로 제가 아직도 이해할 수 없는 대목입니다. 다시 가르쳐 주시기 바랍니다. 온전하게 결합한 상태를 말한 이상 어떻게 주리(主理)와 주기(主氣)의 구분이 있겠습니까? 상대적으로 분별하여 말할 때 이런 구분이 있을 따름입니다. 또한 주자가 “성(性)은 가장 말하기 어렵습니다. 같다고 말해도 되고, 다르다고 말해도 됩니다.”고 한 말과 같고, 또 “온전하다고 말해도 되고 치우쳤다고 말해도 됩니다.”고 한 것과 같습니다. 주자는 “천지(天地)의 성(性)은 태극(太極) 본래의 신묘한 원리로서 온갖 다양한 사물의 동일한 근본이다. 기질의 성은 두기가 번갈아 운동하여 생긴 것으로 하나의 근본으로부터 나온 온갖 다양성이다.”고 하였습니다. 기질의 성은 이 이(理)가 기(氣) 가운데 떨어진 것일 따름이며 따로 하나의 성(性)이 있는 것은 아닙니다. 전에 보

내주신 서신에서 성(性)을 인용하여 언급한 것은 다만 성(性)에 있어서도 이기(理氣)를 겸하여 말할 수 있는데 정(情)을 어찌 이(理)와 기(氣)로 분리할 수 없는가 하는 뜻을 밝힌 것이며, 성(性)을 논하기 위하여 말한 것이 아닙니다. ‘이(理)가 기질(氣質)에 떨어진 이후의 일’ 이하는 진실로 그러하며 마땅히 이것에 나아가 논의해야 할 것입니다. 감히 묻자오니, 희노애락(喜怒哀樂)이 발현하여 절도에 맞는 것은 이(理)에서 나온 것입니까? 기(氣)에서 나온 것입니까? 발하여 절도에 맞아 어디에서도 선하지 않음이 없는 선은 사단(四端)의 선함과 같은 것입니까? 아니면 다른 것입니까? 비록 기에서 발하지만 이(理)가 그것을 타고 그 주인이 되므로 그 선함은 같습니다. 또 사단(四端)은 이(理)가 발현할 때 기(氣)가 따르는 것이고, 칠정(七情)은 기(氣)가 출현할 때 이(理)가 타는 것입니다. 두 구절은 또한 매우 정밀합니다. 그러나 저의 생각으로는 이 두가지 의미는 칠정(七情)은 함께 있으며, 사단(四端)은 다만 이(理)가 발하는 한 쪽에만 있는 것으로 말하고 있다는 것입니다. 저는 그것을 고쳐서 “정(情)의 발현은 혹 이(理)가 운동할 때 기(氣)가 갖추어지거나, 혹은 기(氣)가 감응할 때 이(理)가 탄다.”고 할 수 있습니다. 이렇게 말하는데 대하여 선생님의 생각은 어떠하신지 모르겠습니다. 기(氣)가 이(理)에 순응하여 발출하는 데 아무런 장애가 없으면 이는 곧 이(理)가 발현한 것입니다. 만약 이것 밖에서 다시 이의 발출을 구하고자 한다면 나는 아마 사려하고 추측하면 할수록 더욱 이해할 수 없을 것으로 생각합니다. 이것은 바로 이(理)와 기(氣)를 지나치게 나누어 말하는 폐단입니다. 이전의 글에서도 말씀드렸는데 이제 다시 말씀드립니다. 만약에 그렇지 않다고 한다면 주자의 이른바 “음양과 오행이 뒤섞여 변화하면서도 그 질서를 잃지 않는 것이 바로 이(理)이다.” 고 한 것도 따를 수 없습니다. (「答奇明彦- 論四端七情第三書」, 『退溪集』 卷17-5ㄴ)

사단칠정을 논한 세 번째 편지이다. 선생이 두 번째 편지에 답한 것에 대하여 명언이 다시 논변하는 편지를 보내왔으나, 선생께서는 다시 회답하지 않고 다만 서신 중에 몇 구절에 대해서만 비평하였다. 이제 보내온 편지는 생략하고 선생이 비평한 말을 기록해 둔다.

이 서신에서 이황은 기대승의 반론을 염두에 두고 사단과 칠정을 이와 기로 엄밀하게 구분하는 것에서 이를 수정하여 사단과 칠정이 이(理)와 기(氣)를 함께 가지고 발현함을 사단(四端)은 이가 발현할 때 기가 따르는 것이고, 칠정은 기가 출현할 때 이가 타는 것이라고 응답함으로써 기대승의 문제점 지적에 대응한다.

1.3.2.1.7. 기대승의 사단칠정총론

대개 이 마음이 있어서 사물에 감응하지 않을 수 없다고 한다면 정(情)이 이(理)와 기(氣)를 겸하는 것을 알 수 있습니다. 사물에 감촉하여 동요되어 이에 선악(善惡)이 나뉘어지면 정(情)에 선(善)과 악(惡)이 있음도 알 수 있습니다. 그러나 희노애락이 발현하여 모두 절도에 맞는 것은 이른바 이(理)이고 선(善)입니다. 발현되어 절도에 맞지 않는 것은 기품의 치우침에 따라 선하지 않음이 있는 것입니다. 만약 『맹자』의 이른바 사단(四端)이라는 것은 이기(理氣)를 겸하여 선악(善惡)이 있는 정(情)에 나아가 이(理)에서 발현한 것을 뽑아내어 선하지 않음이 없는 것으로 말한 것입니다. 대개 맹자가 성선(性善)의 이(理)를 드러내 밝혔는데 사단(四端)으로 말하면 이(理)에서 발하여 선하지 않음이 없다는 것을 또 알 수 있습니다. 주자는 또 “사단(四端)은 이(理)의 발출이고, 칠정(七情)은 기의 발현이다.” 하였습니다. 대개 사단(四端)은 이(理)에서 발하여 선(善)하지 않음이 없으니 이것이 이(理)의 발현이라고 하는 것은 의심할 수 없는 것입니다. 칠정(七情)은 이기(理氣)를 아우르고 선악(善惡)이 있으므로 그 발하는 것이 비록 기(氣)만은 아니지만 또한 기질의 섞임이 없을 수 없기 때문에 기(氣)의 발현이라고 합니다. 이것은 바로 기질지성(氣質之性)의 설과 같은 것입니다.

대개 성(性)은 본래 선하지만 기질이 섞이면 한쪽으로 치우침이 없을 수 없습니다. 그래서 기질지성(氣質之性)이라고 합니다. 칠정(七情)은 이(理)와 기(氣)를 겸하지만 이(理)가 약하고 기(氣)가 강하면 그것을 통제할 수 없어서 악에 흐르기 쉽습니다. 그러므로 기(氣)의 발현이라고 합니다. 그러나 발현하여 절도에 맞으면 이(理)에서 발하여 선하지 않음이 없는 것이니 사단(四端)과는 처음부터 다르지 않은 것입니다. 다만 사단(四端)은 이(理)의 발출이라고 한 『맹자』의 뜻은 바로 사

단(四端)으로 하여금 이를 확충하게 하고자 한 것이니, 배우는 사람이 그것을 몸소 인식하여 그것을 넓히지 않을 수 있겠습니까? 또 칠정(七情)은 이(理)와 기(氣)의 발현을 겸하고 있습니다. 그러나 이(理)가 발한 것이 때로 기(氣)를 주재할 수 없고 기(氣)의 유출이 도리어 이(理)를 덮어버릴 수 있습니다. 그러니 배우는 사람은 칠정(七情)이 발현할 때 성찰로 그것을 다스리지 않을 수 있겠습니까?

이것이 또한 사단(四端)과 칠정(七情)의 명칭이 의미하는 것으로 각각 까닭이 있습니다. 배우는 사람이 진실로 이로 말미암아 추구해 나아갈 수 있다면 또한 반은 넘어선 것이라고 하였습니다. 또 『혹문』을 보면 희노애오욕은 오히려 인의(仁義)와 가깝습니다. 주자는 “실로 서로 비슷한 점이 있다.”고 하였습니다. 그 ‘실로 비슷한 점이 있다.’고 하면서 바로 그 비슷한 것을 말하지 않은 것은 그 까닭이 있습니다. 지금 논하는 것은 대부분 희노애락을 인의예지에 배당하여 주자의 뜻이 실로 어디에 있는지 알지 못하였습니다. 대개 사단칠정설은 각각 하나의 의미를 발명하였습니다. 아마도 하나의 설로 혼합해서는 안될 것입니다. 이 또한 몰라서는 안될 것입니다.(『附奇明彦四端七情總論』, 『退溪集』 卷17-28-29ㄱ)

기대승은 이 총론에서 이황과의 사단칠정의 이기(理氣)로부터의 발생논변에서 이황이 소종래(所從來)의 관점에서 사단과 칠정을 구분한 것을 인정한다. 그러나 칠정(七情)은 이와 기를 겸하지만 악(惡)에 흐르기 쉽기 때문에 기의 발현이라고 한다고 하면서도, 발현하여 절도에 맞으면 이(理)에서 발하여 선하지 않음이 없는 것이니 사단과는 처음부터 다르지 않은 것이라고 하여 사단과 칠정이 결국 다르지 않은 것이라고 결론짓고 있다.

1.3.2.1.8. 정개청의 사단칠정론

사단과 칠정은 모두 성이 발한 것이다. 다만 사단은 사려함이 없이 문득 발한 것으로 이가 주가 된다. 칠정은 혹 헤아리고 사려함에 이끌려 발한 것으로 기가 주가 된 것이다. 이를 주로 한다는 점에서 이가 발한다고 할 수 있으며, 기를 주로한다는 점에서 기가 발한다고 할 수 있

다. 그러므로 주자가 ‘사단은 이가 발한 것이며 칠정은 기가 발한 것이지만 사단이 발함에 기가 없다고는 말할 수 없고 칠정이 발함에 이가 없다고 말할 수 없는 것이다.’라고 하였다. 섭하손이 ‘칠정도 성으로부터 발한 것이다’고 말하자 주자는 답하여 말하길 ‘충구는 성이 발한 것이지만 측은지심을 따라 발한 것이다. 칠정은 사단에서 비롯하여 형으로 관통한 것이다’라고 말했다. 이 의미를 완미하면 족히 사단과 칠정에 차이가 있음을 알게 될 것이다. (「四端七情之發」(1582), 『우득록』)

1.3.2.1.9. 송익필의 사단칠정론 1

대개 운동하기 이전[未動]은 성(性)이고 운동한 이후[已動]는 정(情)이며 운동하기 이전과 이후를 포괄하는 것은 심(心)이다. 그래서 심이 성과 정을 통괄한다. 물에 비유하면 심(心)은 물이고, 성(性)은 물이 고요한 것이며, 정(情)은 물이 움직이는 것이다. 사단(四端)은 물의 흐름만을 든 것이고, 칠정(七情)은 물 흐름의 물결까지 함께 언급한 것이다. 물에는 흐름이 없을 수 없고 물결 또한 없을 수 없다. 물결이 평지에 있어 그 결이 부드러운 것은 물결이 바름을 얻은 것이요, 물결이 사구(沙丘)나 돌을 만나 물결이 고르지 못한 것은 물결이 바름을 얻지 못한 것이다. 그렇다고 해도 어찌 부드러운 것은 물결이고 고르지 못한 것은 물결이 아니라고 할 수 있겠는가? 그러므로 정에는 선이 있고 선하지 않음이 있다. (「答叔獻書別紙」, 『龜峯集』 卷4-2.ㄴ)

사단과 칠정을 물의 흐름과 물결로 비유하여 정에 선악이 있음을 언급하였다.

1.3.2.1.10. 송익필의 사단칠정론 2

보내 주신 글 중에 사단(四端)은 리(理)에서 발현하고, 칠정(七情)은 기에서 발현한다고하는 설은 매우 타당하지 않은 듯합니다. 사단과 칠정이 어찌 리(理)와 기(氣)에서 발현하지 않음이 있겠습니까? 다만 한쪽으로만 말하면 사단이요, 전체적으로 말하면 칠정입니다. 사단(四端)은 리(理) 쪽에 중점을 두어 한 쪽으로 말한 것입니다. 칠정은 리(理)와 기(氣)를 함께 들어 전체적으로 말한 것입니다. 보내 주신 학설은 병통이 있는

듯하니 다시 살펴주시기 바랍니다. (「答公澤問」 『龜峯集』 卷4-30ㄴ)

사단(四端)과 칠정(七情)을 이(理)와 기(氣)에 나누어 분속한 것에 대하여 칠정이 포괄적으로 이와 기를 언급한 것이라면, 사단은 이 중 이(理) 쪽만을 언급한 것이라고 하여 칠정이 사단을 포함한다는 이이의 견해를 견지한다.

1.3.2.1.11. 이이의 사단칠정론

사람의 본성에는 인·의·예·지·신 다섯 가지가 있을 뿐이니, 이 다섯 가지 외에는 다른 본성이 없습니다. 정에는 기쁘고 성내고 슬프고 두렵고 아끼고 밉고 바라는[喜怒哀懼愛惡欲] 일곱 가지가 있을 뿐이니, 이 일곱 가지 외에는 다른 정이 없습니다. 사단은 단지 선한 정을 달리 이름 붙인 것일 뿐이므로, 칠정을 말하면 사단은 그 안에 있습니다. 인심과 도심을 상대적으로 이름 붙인 것과는 다릅니다. 형께서 반드시 그것과 나란히 비교하려고 하시는 것은 어째서입니까? [...] 칠정이 사단을 포함했다는 것을 형께서는 아직도 깨닫지 못하셨습니까?(「答成浩原」(답2서), 『율곡전서』10-6ㄴ~7ㄱ)

정의 선악을 절도에 맞는지의 여부로 설명하기 때문에, 이이는 이황과 달리 사단과 칠정을 본질적으로 다른 것이라고 보지 않는다. 그래서 이이는 지각에 의해 일어난 정서적 반응의 전체가 칠정이며, 이 칠정 중에 선한 정만 별도로 사단이라고 할 뿐이라고 한다. 따라서 사단은 칠정 안에 포함되는 것이다. 이는 칠정과 사단을 대립시켜 보면서 사단이라는 선한 정만 드러낼 수 있도록 수양하자는 이황의 주장을 정면에서 반박하는 것으로, 이 때문에 이이의 철학 체계에서는 사단칠정론은 그다지 의미있는 역할을 하지 못한다. 이이에게 이황의 사단칠정론에 상응하는 중요성을 갖는 것은 오히려 인심도심론이라고 할 수 있다.

1.3.2.2. 정과 의식

1.3.2.2.1. 이이에서 의식의 역할

안장(安丈)이 물었다. “정에 선과 악이 있습니까?” 선생께서 대답하셨다. “서울의 박형(朴炯)과 같은 이들은 모두 ‘정에는 선과 악이 없다’라고 하니, 이런 사람들은 분명히 기미를 살필 줄 몰라 전혀 성찰하지 않는 사람일 것이다. 만약 그 정을 성찰해 보기만 한다면 발한정이 어떻게 다 선할 수 있겠는가? 비록 안회라 하더라도 의식은 이미 선했지만 정은 선하지 않게 반응하였다. 그래서 ‘어긋났는가 싶자마자 곧바로 다시 짝터 나오지 못하게 했다’라고 하였다.”(『語錄』上, 『율곡전서』)

김진강이 물었다. “선한 정이 발하자마자 악념이 곁에서 생겨나는데 이 악념이 선정을 따라 생기는 것은 무엇 때문입니까?” 선생께서 대답하셨다. “의식은 이 정에서 연유하여 헤아려 생각하는 것이니, 헤아리는 것이 리를 좇으면 선한 정이 곧게 이루어져 악념이 생겨날 곳이 없지만, 헤아리는 것이 마땅함을 잃으면 악념이 곁에서 생겨나는 것이다.”(『語錄』上, 『율곡전서』31-6ㄴ)

김진강이 물었다. “천리와 인욕의 정이 동시에 함께 나올 수 없는데도, ‘서로 싸운다’고 말하는 것은 무엇 때문입니까?” 선생께서 대답하셨다. “악념이 처음 발하면, 의식으로 헤아려서 악을 버리고 선을 좇을 때에 ‘정실히 그 힘을 쓰지 못하기 때문에’ 선과 악이 서로 싸우게 되는 것이다.”(『語錄』上, 『율곡전서』31-7ㄴ)

구체적으로 의식이 어떤 역할을 하는지 설명한 자료를 한데 번역했다. 여기서 의식은 정을 기준에 맞춰 계산하고 비교한 다음 악한 정은 선한 의식으로 전환시킨다. 이것이 곧 성의이며 성찰이라고 할 수 있다. 안회 같은 이조차 이이에게는 의식의 작용으로서 성찰이 반드시 필요한 이로 간주되었다는 것을 알 수 있다.

1.3.2.2. 이이에서 정과 의식 1

어떤 사람이 물었습니다. “마음은 하나인데 ‘정’이라고도 하고, 의지[志]라고도 하고, 의식[意]이라고도 하고, 사념[念]이라고도 하고, 사려[慮]라고도 하고, 의사[思]라고도 하니, 어째서 그 이름이 어지럽게 한결같지 않은 것입니까?”

신이 대답하였습니다. “정이란 마음이 자극 받은 것이 있어서 반응하는 것입니다. 반응하자마자 곧 정이기 때문에 자신의 마음대로 나오지 않습니다. 평소에 함양성찰의 공부가 지극하다면 정의 발하는 것이 자연히 리에 맞고 절도에 맞지만, 만일 마음을 다스리는 힘이 없으면 절도에 맞지 않는 경우가 많이 있습니다. 의지[志]란 마음에 가는 곳이 있는 것을 말하니, 정이 이미 발하여 그 방향을 정한 것입니다. 선으로 가고 악으로 가는 것은 모두 의지입니다. 의식[意]이란 마음에 계산하고 비교함이 있는 것을 말하니, 정이 이미 발하여 헤아려 생각하고 운용하는 것입니다. 그러므로 주희 선생은 ‘정은 배나 수레[舟車]와 같고 의식은 사람이 그 배와 수레를 부리는 것과 같다’라고 하였습니다. 사념[念]·사려[慮]·의사[思] 세 가지는 모두 의식의 다른 이름이니, 의사는 비교적 무겁고 사념과 사려는 비교적 가볍습니다. 의식은 거짓으로 할 수 있지만 정은 거짓으로 할 수 없습니다. 그러므로 ‘의식을 진실하게 한다[誠意]’는 말은 있지만 ‘정을 진실하게 한다[誠情]’는 말은 없습니다.” 또 물었습니다. “의지와 의식은 어느 것이 앞이고 어느 것이 뒤입니까?” 제가 대답하였습니다. “의지는 의식이 정해진 것이고, 의식은 의지가 아직 정해지지 않은 것이니, 의지가 의식의 뒤에 있는 듯합니다. 그러나 의지가 먼저 서면 의식은 뒤따라 생각하기도 하고, 의식이 먼저 운용하여서 의지가 뒤따라 정해지기도 하니, 일률적으로 논할 수 없습니다. 정과 의지와 의식은 모두 한 마음의 작용입니다. 그 주된 것에 따라 각기 그 이름을 지은 것이지 별도로 많은 마음이 있는 것은 아닙니다.” 또 물었습니다. “인심과 도심은 정입니까, 의식입니까?” 저는 대답했습니다. “정과 의식을 통틀어서 말한 것입니다. 발하여 나오는 것은 정이고 헤아려 생각하는 것은 의식입니다. 사단은 도심만을 치우치게 가리킨 것이고 칠정은 인심과 도심을 모두 일컫는 것입니다.”(『성학집요』, 『율곡전서』20-58ㄴ ~ 59ㄴ)

의(意)는 의식으로 번역될 수 있다. 지각이 반응한 일차적 결과인 못 정서를 특정한 기준에 맞추어 계산하고 비교하여 어떻게 할지 생각하는 것이다. 즉, 정은 자신의 마음대로 나오는 것이 아니기 때문에, 이 정을 놓고 다시 선의 방향으로 나아가게 하는 것이 의식이다. 이 때 선으로 나아가기 위해서는 특정한 기준에 지나치고 못 미침이 없게 절도에 맞도록 해야 할 것은 물론이지만, 이 기준 자체가 어떤 것이냐도 중요하다. 이 기준을 도덕적 기준으로 확립하여 여기에 완전히 맞추는 것이 바로 계산 비교의 작용을 진실하게 하는 성의(誠意)라고 할 수 있다. 이 점에서 성의는 곧 성찰의 다른 이름이다. 또, 인심과 도심이란 이 같은 의식의 작용을 거치면서 갈라지는 두 가지 마음의 양상이다.

1.3.2.2.3. 이이에서 정과 의식 2

성인은 정이 절도에 맞지 않음이 없고, 군자는 정은 절도에 맞지 않기도 하나 의식은 절도에 맞지 않음이 없고, 보통 사람은 정이 절도에 맞으나 의식은 절도에 맞지 않기도 하고, 정은 절도에 맞지 않으나 의식은 절도에 맞기도 한다. 만약 정이 선하지 않음이 없는 것으로 여겨서, 정대로 내맡겨 행동한다면 어찌 일을 그르치지 않겠는가?

(「論心性情」, 『율곡전서』14-32ㄱ)

이이에 따르면 정은 사람의 뜻대로 나오는 것이 아니다. 그는 정의 발하는 것이 언제나 절도에 맞는 것을 성인의 경우로 한정한다. 따라서 이이에게는 의식을 통해 이미 발한 정을 선으로 이끄는 공부가 중요해진다.

2. 심성론의 설명체계

2.1. 미발이발

마음의 작용은 미발과 이발로 표현된다. 미발이란 사려가 일어나기 이전이며 이발이란 사려의 작용이 있을 때이다. 이 미발의 상태에서는 성이 마음의 주인이 되지만 이발에서는 절도에 맞아야 화가 된다. 이 미발과 이발의 논의는 수양론과 밀접한 관련을 갖는다.

2.1.1. 미발이발의 의미

2.1.1.1. 서거정의 미발이발론

사람이 미묘하고 보잘 것 없는 몸을 태허 가운데 처하면서, 만물을 주재하지만 요동이 없고 만물을 오묘하게 하지만 막힘이 없는 것은 다 이 마음의 텅빈 것[虛]에 근본하는 것이다. 마음이란 본래 비어있다. 비어있기 때문에 지적이다. 비어 있기 때문에 모든 이(理)를 갖추어 모든 일에 반응한다. 빈 것으로써 지극히 고요한 가운데 이(理)를 보존하고[未發], 지적인 것으로써 이미 움직인 뒤에 기다린다[已發]. 체과 용이 상호작용하고 겉과 속이 틈이 없으니, 그 효과가 천지의 위치를 바로 잡고 만물을 기르는데 이를 것이다. 하물며 사물의 이(理)에는 텅빈 것이 있으면 채움이 있다. 『주역』의 함(咸)괘 상(象)에서 “빈 것으로써 사람을 받아들인다”고 하였다. 비면 받아들일 수 있고, 받아들이면 이익이 되고, 이익이 되면 채울 수 있다. 그러니 빈 것과 채우는 것은 둘이 아니다. 선배 유학자가 말하였다. “불교의 텅빈 것은 비어 있지만 없는 것이고, 유학의 빈 것은 비어 있지만 있는 것이다.” 있음은 채움을 말한다. 없음은 어떠한 실체도 없고 고요한 것을 말한다. 이것이 유학과 불교가 나뉘는 바이다. (『虛谷記』, 『사가집 문집』1-25ㄱ, 『문충』11-202상)

유학의 허와 불교의 허가 다름을 주장한다. 유학의 허는 단순한 허가 아니라, 이(理)를 갖추고 있는 것이다. 특히 허(虛)를 미발, 영(靈)을 이발의 관계로 보고 있다. 함괘 상(象)에 “산위에 연못이 있는 것을 함이라하니, 군자가 그로써 비우고 사람을 받아들인다.”[象曰, 山上有澤, 咸, 君子以虛受人.]고 한다.

2.1.1.2. 홍인우의 미발론

요 사이 『연평답문록(延平答問錄)』을 읽고서 이런 사실을 알게 되었습니다. 주돈이는 두 정씨(二程)에게 공자와 안회(顔回)가 즐거워 한 것이 무엇이었는지를 찾게 하였고, 정이는 정좌(靜坐)하는 사람을 볼 때마다 그 사람이 학문을 잘하고 있다고 찬탄하였습니다. 그러므로 양시·나중언·이통·주희 선생이 서로 이어받은, 마음 닦는 방법(心法)이란, 모두 회노애락의 감정이 드러나기 전의 기상에서 힘쓰는 것이니, 이른바 ‘천하의 대본을 확립한다’는 것입니다. 증자(曾子)가 ‘예[唯]’라고 대답한 것과, 자사(子思)가 ‘알맞음을 이룬다(致中)’고 한 것과, 맹자가 ‘인간의 본성은 선하다[性善]’고 한 것과, 장재가 ‘이치는 하나[理一]’라고 한 것은, 모두 일관되는 말입니다. 만약 이 길을 분명히 닦지 않는다면 그 ‘나눔이 다양한 곳[分殊處]’에서는 반드시 많은 잘못을 하게 될 것입니다.(『與盧寡悔書』, 『耻齋遺稿』1-20ㄱ~ㄴ)

『연평답문』의 내용을 미발 공부에 대한 강조로 파악하고, 그 중요성에 대해 논한 글. 미발과 이발을 이일(理一)과 분수(分殊)의 관계로 명확히 하고 있다. 『연평답문(延平答問)』은 주희가 그의 스승인 이통이 평소 가르친 것과 자신에게 보내 온 편지를 연대순으로 배열한 책으로, 뒤에 후인들이 주희가 이통에 관해 평한 말을 덧붙여 수록했다. 이통은 주희에게 ‘묵묵히 앉아서 마음을 깨끗이 함으로써[默坐澄心]’ 회노애락의 감정이 드러나기 전의 기상[喜怒哀樂未發前氣象]을 체인(體認)할 것을 강조하였는데, 이에 관한 내용이 이 책의 핵심을 이루고 있다.

홍인우는 남언경을 통해 『연평답문』을 처음 보고서는, “학문의 핵심을 가리키는 나침반”이라고 극찬한다. “[癸丑七月)二十九日, 因時甫得見『延平答問』, 實後學本領底指南也.]”(『일록초(日錄鈔)』, 『耻齋遺稿』2-37ㄱ) 홍인우는 증자가 공자의 가르침의 핵심을 이해하고 있었으며, 그것이 바로 회노애락의 감정이

드러나기 전(未發)에 대한 공부로서 주정(主靜)이며 경(敬)이라고 말하려는 것이다. “알맞음을 이룬다[致中]”는 말은 『중용』 1장에 “알맞음과 어울림을 완전히 이뤄 내면 천지가 제자리를 잡고 만물이 잘 길러진다[致中和, 天地位焉, 萬物育焉]”라고 한 것이다.

홍인우는 여기서 알맞음은 미발 또는 이일(理一)로, 어울림은 이발 또는 분수(分殊)로 보고서, 미발을 강조하기 위해 원문에서 ‘어울림[和]’을 떼어 낸 채 ‘알맞음을 이룬다[致中]’라고만 한 것이다. 이일로서 미발 공부가 제대로 되지 못하면, 분수인 역할 수행 곧 예의 실천이 제대로 되지 않는다고 말하려는 것이다. 홍인우가 노수신에게 보낸 이 편지는 노수신이 유배가 있던 시절에 보낸 것이라고 한다.

2.1.1.3. 송익필의 미발이발론

이통은 이발(已發)과 미발(未發)은 인간에게서 태극(太極)의 동정합벽(動靜闔闢)을 이루는 것으로 만물의 처음부터 끝까지 단만 이 이(理)가 일관하는 것이라고 생각하는 것이다. ‘이발(已發)로 볼 수 없다’고 하는 것은 천지의 대본(大本). 달도(達道)에서 나누어 말하기 어렵기 때문이다. 대개 천지 사이에는 실리(實理)가 충만하여 잠시동안도 텅 빈 것이 없다. 형이상의 원리로부터 현상에 이르기까지 이와 같으니, 운동[動]을 발현[發]으로 본다면 고요함[靜]은 미발로 보아야 할 것이니, 이것은 필시 주희(朱熹)의 초년 설이다. 주희(朱熹)가 “한번 운동하고 한 번 고요하니 이것은 모두 천명이 실현되는 것이다.”고 하였으며, 또 “고요함은 운동이 멈춘 상태이다.”고 하였으니 이 이론이 옳다. (「太極問」, 『龜峯集』 卷3-15)

이(理)의 근원처를 이발(已發)과 미발(未發)로 나누어 볼 수 있는가를 문제삼고, 이를 나누어 보아서는 안된다는 점을 분석한다.

2.1.1.4. 이이의 미발론 1

‘미발의 본체[未發之體]’에서도 역시 선과 악을 말할 수 있다는 주장은 매우 잘못된 것입니다. 회노애락이 아직 발하지 않은 것을 알맞음(中)이라고 하고, 알맞음은 큰 근본[大本]인데, 어떻게 선과 악을 말할 수 있겠습니까? 보통 사람의 마음은 어둡지 않으면 어지럽기 마련이어서 큰 근본이 서지 못하므로, ‘알맞음’이라고 말할 수 없습니다. 어쩌다 한 순간에 ‘미발의 때[未發之時]’가 있게 되면, 이 ‘미발의 때’에 있어서 마음의 온전한 본체[全體]가 맑은 것은 성인과 차이가 없습니다. 다만 순식간에 다시 그 본체를 잃어 버리어 어둡고 어지러워지므로, 알맞음을 얻지 못할 뿐입니다. 마음이 어둡고 어지러워지는 이유는 ‘기질’에 얽매이기 때문입니다. 만약 “기질에 얽매여 큰 근본을 세울 수 없다”라고 말한다면 옳겠지만, “‘미발의 때’에도 역시 악의 싹이 있다”라고 말한다면 크게 잘못된 것입니다. 왜냐하면 마음이 어두워지거나 어지러워지는 것은, 미발이라고 부를 수 없기 때문입니다. ... 어제 주신 편지에서 “‘미발의 때’에도 역시 불선의 싹이 있다”라고 하신 것은 다시 생각해 보아도 크게 잘못된 것임을 더욱 더 알겠습니다. 형께서 큰 근본을 아시지 못하는 것은 그 오류의 뿌리가 바로 여기에 있습니다. 미발이란 본연지성이며 태극의 묘함이고, 알맞음이며 큰 근본입니다. 여기에도 역시 불선의 싹이 있다고 하면, 이것은 성인만 혼자서 큰 근본이 있고 일반 사람들은 큰 근본이 없는 것이니, 맹자의 성선설은 허공에 쌓아 올린 고원한 담론이 되며, 사람들은 요순과 같은 성인이 될 수 없을 것입니다. 자사(子思)는 무슨 이유로 “군자가 회노애락이 발하지 않은 것을 알맞음이라고 한다”라고 말하지 않고, 그냥 “회노애락이 발하지 않은 것을 알맞음이라고 한다”라고 폭넓게 말하였겠습니까? 천부당 만부당하니 마땅히 속히 고치시기를 바랍니다.(「答成浩原」(답3서), 『율곡전서』9-38ㄱ~39ㄴ)

이 글은 이이가 성혼의 미발론을 비판하면서 자신의 견해를 제시한 것이다. 성혼은 이황의 호발설을 따르면서, 그 함의를 미발까지 몰고 나간다. 즉, 사단과 칠정은 각각 선한 감정과 악의 가능성이 많은 감정으로 구분되므로, 이 감정들이 드러나기 이전인 미발에서도 이미 선과 악의 가능성이 둘로 나뉘어 존재한다고 주

장하는 것이다.

이에 대한 이이의 미발론은 다소 복잡한 양상을 띠는데, 이것은 이이가 인간의 본성은 기본적으로 본연지성인 리를 포함하고 있는 기질지성의 상태로 주어지며, 기질의 차이에 따라 인간의 도덕 실천 능력이 달라진다고 보는 것에서 연유한다. 이이는 ‘미발의 본체[未發之體]’와 ‘미발의 때[未發之時]’를 구분하고, ‘미발의 본체’는 본연지성이며 큰 근본 자체로서 성인과 보통 사람에게 모두 다 있는 반면, ‘미발의 때’는 기질지성인 인간의 본성에서 ‘미발의 본체’가 완전히 구현된 상태로서 성인에게는 있지만 보통 사람에게는 없는 경우가 많다고 설명한다. 곧 ‘미발의 본체’는 본연지성과 마찬가지로 모든 사람이 공유하는 것이지만, ‘미발의 때’는 완전히 맑고 순수한 기질을 가진 성인에게만 지속적으로 존재한다는 것이다. 따라서 이이의 함양 공부는 ‘미발의 본체’가 아닌 ‘미발의 때’를 확보하려는 것이다. 한편 이이는 이 글에서 미발을 ‘때’ 혹은 ‘순간’과 관련하여 설명함으로써, ‘미발의 때’를 말 그대로 시간적 차원에서 이해하고 있음을 보여 준다. 또, 기질이 ‘어두움’과 ‘어지러움’의 근본 원인으로서, 보통 사람들에게 ‘미발의 때’가 없는 이유라고 설명한다.

2.1.1.5. 이이의 미발론 2

또 사람이 말을 탄 것으로 비유한다면, 사람은 본성이고 말은 기질입니다. 말의 성질이 양순하기도 하고 그렇지 않기도 한 것은, 기품의 맑고 흐리고 순수하고 잡됨이 다양한 것과 같습니다. [...] 말의 성질이 이처럼 순하지 않으면 늘 날뛰어서 조금도 가만히 서 있을 때가 없으니, 이것은 마음 속이 어둡고 어지러워서 큰 근본이 서지 못한 것과 같습니다. 비록 순하지 않은 말이라도 어쩌다 가만히 서 있으면, 가만히 서 있을 때만은 양순한 말과 다름이 없습니다. 이것은 보통 사람의 마음이 어둡고 어지러워서 알맞음의 본체(中體)가 비록 서지 못했더라

도, 어쩌다 ‘미발의 때’가 있으면 이 순간만은 맑은 본체가 성인과 다르지 않은 것과 같습니다. [...] 사람은 기질지성을 타고나므로 본디 일정한 선악이 있습니다. 그래서 공자께서는 “본성은 서로 가깝지만, 습관 때문에 서로 멀어진다”라고 하였고, 또 “아주 뛰어난 사람(上智)과 아주 못난 사람(下愚)은 바꿀 수 없다”라고 했습니다. 그러나 본성이 본래 그런 것이 아니라, 어둡고 어지럽기 때문에 미발의 알맞음이라고 말할 수 없는 것입니다. 미발이란 본연지성이고, 어둡고 어지러우면 기가 이미 본성을 가린 것이기 때문에 본성의 본체라고 말할 수 없는 것입니다. (『答成浩原』(답4서), 『율곡전서』10-15ㄴ~16ㄴ)

사람과 말의 비유를 들어 미발을 설명한다. ‘미발의 때’란 미발의 알맞음이 구현된 상태로써 ‘말이 가만히 서 있을 때’와 같다고 함으로써, ‘미발의 때’를 이발 상황의 특수한 일부라고 설명한다. 이는 미발을 기질, 곧 기의 작용 양상과 관련하여 설명하려는 데에서 나온 것이다.

2.1.1.6. 이덕홍의 미발론

심학(心學)으로 토론해 보면 미발(未發)의 시기에는 사려(思慮)는 싹트지 않았지만 지각 능력은 어둡지 않고 이발(已發) 후에는 사물에 접하지만 그 절도는 어긋나지 않습니다. 대개 ‘사려가 아직 싹트지 않았다’는 것은 심(心)의 체(體)가 아주 고요한 상태의 때이며, 자연의 생성 변화에서 볼 때는 陰입니다. ‘지각능력이 어둡지 않다’는 것은 사려가 작용하는 단서이지만 고요함[靜]이 그 가운데 없는 적이 없습니다. 사물의 생성조화의 입장에서 보면 이것은 양(陽)의 뿌리이며, 복괘에서 천지의 마음을 본다’는 것입니다. 이발(已發) 이후 사물에 응대하고 난 후라는 것은 마음이 작용하여 움직인 때로 『역(易)』에서는 양(陽)입니다. 사물을 적절하게 등급지워지는 것은 고요함[靜]에서 실마리가 나오지만, 고요함[靜]은 또한 작용하는 마음속에 갇혀져 있지 않은 적이 없습니다. 이것이 『순자(荀子)』에서 ‘근심스러운 일이 닥치면 고요하게 질서지운다’는 것입니다. 이(理)는 조리에 닿게하여 어지럽지 않음을 말하는 것입니다. 정자(程子)는 불교에서는 定을 말하고, 성인은 머무름

[止]을 말했다고 하였으니, 군주는 자애[仁]에 머무르고 신하는 공경[敬]에 머무른다는 것과 같은 것입니다. 『역(易)』에서 이것은 음(陰)의 뿌리입니다. 구괘(姤卦)에서 ‘허약한 돼지가 나아가려고 꿈틀거린다’고 하는 것입니다. 그러나 『역(易)』에는 양(陽)을 돕는 반면 음(陰)을 누르는 의미가 있습니다. 그러므로 허약한 돼지를 흉(凶)한 것으로 간주하니 이것이 하나의 의미입니다. 여기에는 만들어내고 생성소멸하는 원리가 있습니다. 그래서 서로가 체용(體用)이 되어 바뀌고 번갈아 근본과 지엽이 되어 수레의 두 바퀴와 같고, 새의 두 날개와 같은 것이니 하나라도 없어서는 안됩니다. (「答權定甫」, 『艮齋集』 卷4-67)

심(心)의 체(體)와 용(用)은 결국 자연에서 동정(動靜)을 통한 음양소장(陰陽消長)에 해당하는 것으로 여기서 음양(陰陽)은 번갈아 체(體)와 용(用)이 되는 것임을 강조한다. “복괘에서 천지의 마음을 본다”는 것은 『주역(周易)』 「복괘(復卦)」 단전(彖傳)의 말이다. “허약한 돼지가 나아가려고 꿈틀거린다”는 것은 『주역전의대전(周易傳義大全)』 권16-6, 초육효사(初六爻辭)의 말이다.

2.1.2. 미발과 수양

2.1.2.1. 홍인우의 미발과 수양

마음이란 살아 움직이는 것이지만, 고요할 때에는 반드시 치우치지도 기울지도 않는 알맞음을 이루어서, 맑은 거울 같고 반듯한 저울대 같은 참된 본 모습을 갖추는다. 공자의 ‘경건함[敬]으로써 마음 안을 바르게 함’과 자사의 ‘희노애락의 감정이 드러나기 전’과 맹자의 ‘인간의 본성은 선함’이 이것입니다. 옛날 주돈이 선생께서 두 정씨에게 희노애락의 감정이 드러나기 전의 기상을 살피게 하자, 두 정씨는 평생토록 이를 받아들여 지켰으며, 그 제자 양시가 이것을 나중언에게 전했고, 나중언은 이통에게 전했으며, 이통은 주희 선생에게 전하였으니, 그들이 마음 닦는 방법을 서로 이어받은 것은 단지 이 길뿐이었습니다.

그러므로, 이통의 말에 “우리 유학이 이단(異端)과 다른 까닭은 하나

의 이치(理一)이다”라고 하였고, 주희 선생의 말에 “밤의 차분한 기운(夜氣)을 보존하면, 새벽에 사물과 아직 접촉하지 않았을 때 맑게 텅 비고 밝은 기상이 저절로 나타난다”라고 하였으니, ‘하나의 이치’와 ‘텅 비고 밝음(虛明)’이란, 바로 배우는 이가 수양할 곳입니다. 만약 이 경지에서 분명하게 찾아 들어갈 수 없다면, 그 나뉘이 다양한(分殊) 곳에서는 마침내 잘못 흐르지 않는 경우가 거의 드물 것입니다. 이런 까닭에 정(程) 선생은 “경건함[敬]이라는 한 글자가 위와 아래에 모두 통하는[徹上徹下] 공부이다”라고 하였으니, 회노애락의 감정이 아직 드러나기 전에도 이것이 아니면 불거진 채와 마른 나무 같은 잘못이 반드시 있게 되며, 회노애락의 감정이 이미 드러났을 때에도 이것이 아니면 불길이 번지고 날랜 말이 내달리는 것 같은 실수를 면하지 못합니다. 옛사람들도 역시 일찍이 이로써 서로 경계하였으니, 우리들은 서로 부지런히 권할 것이지, 또한 소홀히 할 수 있겠습니까? 그리고 그대의 글에는 일을 싫어하고 간편한 것을 찾으려는 뜻이 있는 듯합니다. 만약 마음속과 바깥 사물을 구분하고서, 바깥의 어지러운 것을 싫어하여 다 없애 버려서 마음을 안정시키려 한다면, 이는 유학자들의 ‘사물을 사물에 꼭 맞게 처리하는 방식’이 아니니, 외부 사물을 끊어서 내버리는 불교의 방식이 되는 것에 거의 가깝지 않겠습니까? (『與李剛而書』, 『耻齋遺稿』1-24ㄴ ~ 25ㄴ)

미발의 마음을 확립하는 공부로서 경의 중요성에 대해 논한 글이다. 글의 말미에서는 정호의 논점을 원용하여, 바깥 사물과 단절함으로써 마음의 안정을 맹목적으로 추구하는 주정 공부의 일반적 오류를 지적하고 있다.

“경건함(敬)으로써 마음 안을 바르게 함”은 『주역』 「곤괘 문언(坤卦文言)」에 나오는 말이다. 그리고 “우리 유학이 이단(異端)과 다른 까닭은 하나의 이치(理一)이다”라고 한 이통의 이 말은 『연평답문』이나 『주희집』, 『주자어류』 등에서 보이지 않는다. 다만 『연평답문』에서 이통은 정이의 관점을 계승하여 미발의 마음을 인(仁) 혹은 이일(理一)과 연관시켜 설명하는데, 아마도 홍인우가 이를 자기 식으로 바꾸어 표현한 듯하다.

“밤의 차분한 기운[夜氣]”은 『맹자』 「고자」 상8에 “밤의 차분한 기운을 보존하지 못하면, 짐승과 다를 게 없다[夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣.]”의 말이다. 마음의 본래 상태로서 착한 본성 또는 양심을 밤의 차분하고 고요한 기운에 비유한 것이다. 이통은 미발의 마음에 대한 공부를 ‘밤의 차분한 기운’을 기르는 것으로 보고, 이를 주희에게 자주 강조했다.(『연평답문』의 첫 번째 글, 22번째 글 등 참조)

2.1.2.2. 박여룡의 이발미발론

“신독(愼獨: 홀로 있을 때 삼간다는 것)은 이발(已發)의 상태이지만 아직 대상과 접촉하기 이전입니까? 아니면, 대상과 접촉한 상태입니까?” “이발의 상태에서 삼가는 것이 있다면, 비록 자기 몸이 대상과 접촉하지 않았더라도, 마음은 대상과 접촉하였다고 할 수 있다.” “지난 번에 함양(涵養)공부는 고요할 때의 공부라고 들었습니다.

그러나 주자는 『소학(小學)』을 함양공부라고 말합니다. 그렇다면 실천하는 것이 모두 함양의 일이 되고, 고요할 때의 공부에만 (함양공부가) 국한하는 것은 아닙니다.” “일반적으로 몸과 마음을 수렴(收斂)하는 것을 모두 함양(涵養)이라고 할 수 있다. 그러므로 움직일 때나 고요히 있을 때를 막론하고 모두 함양이라고 부른다. 실천의 측면에서 보면, 실천 가운데 함양이 있다.” “정(情)과 의(意), 지(志)가 모두 마음이 발동한 것이지만, 유독 ‘(마음이) 성(性)과 정(情)을 통섭(統攝)한다’고 한 것은 의(意)와 지(志)는 모두 정(情)이 나타난 뒤에 작용하기 때문이고, 또 정(情)이라고 말하면 의(意)와 지(志)가 모두 포함되기 때문이 아니겠습니까?” “그렇다. 서울의 선비들 가운데, ‘성(性)이 발동한 것이 정(情)이고 심(心)이 발동한 것이 의(意)이다’라고 하는 이가 많은데, 개탄스러운 일이다. 그저 보고 듣는 것만 하지 자기 마음에서 공부하는 것이 전혀 없기 때문에 이와 같이 말하는 것이다. (『石潭語錄』, 『松厓集』 권 1, 6ㄱ)

이이(李珣)가 관직에서 물러나 해주에 머물 때 제자들과 주고 받은 문답이다. 그 가운데 심성론에 관련된 일부 내용을 인용한

다. 질문자는 박여룡이고 대답한 이는 이이(李珥)이다. 수렴(收斂)이란 외물과 접촉하여 밖으로 쏠려 있고 분산된 마음을 거두어 단속하고 집중하는 것을 말한다.

2.2. 심통성정

2.2.1. 심통성정의 의미

2.2.1.1. 이침의 심통성정론

천도(天道)의 운행은 근원인 사덕(四德)을 따르니,
 성현의 심학(心學)에 연원이 있다.
 삼천 명의 제자 가운데 안회와 증삼이 뛰어나고,
 순와 우는 열여섯 자를 서로 전하였다.
 횡류를 막고 흘러넘치는 것을 방지하려면
 모름지기 마음을 잡아 보존해야 한다.
 어느 누가 감정과 본성을 통어할 수 있었는가,
 제자(諸子)가 분분히 떠들어 막을 수가 없도다.
 (「心學」, 『雙梅堂篋藏集』1, 『충간』6-310)

천도(天道)의 운행에서 덕의 근원을 찾고, 심학(心學)에 의거하여 도덕적인 마음을 보존하고 본성과 감정정을 제어할 수 있다는 내용. 『상서』의 ‘정일집중(精一執中)’을 원용하며 심학을 중시하고, 안회와 증삼을 공문(孔門)의 정통으로 보고, 맹자의 조존(操存)을 인용하여 성정을 통어하는[統性情] 마음수양을 강조한다. 사덕(四德)은 본래 천지자연의 4가지 덕인 원형이정(元亨利貞)을 뜻하기도 하지만, 여기서는 인의예지(仁義禮智)를 가리키는 것으로 보인다. 열 여섯자란 “人心惟危 道心惟微, 惟精惟一 允執厥中”(『書經』「大禹謨」)를 말한다.

2.2.1.2. 권근의 심통성정론

마음이란 사람이 하늘로부터 얻어, 몸을 주관하는 것이다. 이(理)와 기가 묘하게 합한 것이며, 텅 비고 영활(靈活)하며 맑고 투철하여神明(神明)의 집이 되어 본성과 감정을 통괄한다. 이른바 ‘명덕’(明德, 밝은 덕성)으로서 못 이(理)를 갖추고 만사에 반응하는 것이다. 부여된 기가 제한하고 욕심이 가려서 그것이 작용하여 드러남에는 때때로 어두워진다. 그러므로 배우는 자들은 반드시 경(敬)으로 자신의 내면을 올곧게 하여 그 어두움을 제거하고 그 밝음을 회복해야 한다. 그 글자의 형태가 네모난 것은 그것이 신체의 중심, 사방 한 촌의 자리에 있음을 상징한 것이다. 글자 가운데의 한 점은 성리(性理)의 근원을 상징한 것으로, 지극히 둥글고 지극히 바른 것이어서 치우치거나 이지러진 데가 없는, 마음의 본체인 것이다. 그 아래 오목한 모양의 획은 마음의 중심이 텅 빈 것을 상징한다. 오직 텅 비었으므로 못 이(理)를 갖출 수 있는 것이다. 그 획 머리의 뾰족한 부분은 기의 근원을 상징한다. 기는 (이(理)와) 묘합하여 마음을 이룬다. 그 획 꼬리의 아래에서 위로 빠진 부분은 마음이 오행(五行) 가운데 불[火]에 속하므로 불이 타오르는 모습을 상징한 것이다. 마음이 밝게 비추어 만사에 반응할 수 있는 것은 이 때문이다.(「天人心性分釋之圖」, 『入學圖說』1-3ㄱ~ㄴ)

마음의 작용을 ‘의지로 드러난 마음’[心發爲意]과 ‘감정으로 드러난 본성’[性發爲情]으로 나누고 전자를 인심(人心)이라 하고, 후자를 도심(道心)이라고 하였다. 위의 사단칠정설이 그러했듯이, 이는 이후의 ‘인심도실설’(人心道心說)을 둘러싼 조선 성리학의 문제의식의 원형을 보여주는 것이라 할 수 있다. 이후 이론적 수준이 더욱 높아지면서 이 이론은 곧 반박되지만 ‘마음이 드러난 것’[心發]과 ‘본성이 드러난 것’[性發]을 나누어 보는 것 자체는 심성(心性)에 대한 사색이 나름대로 깊어진 것을 보여준다.

2.2.1.3. 유송조의 심통성정론

‘한번 음하고 한번 양하는 것’은 본래 하나의 태극이요, ‘한번 음하고 한번 양하는 것을 이어 따른 것이 선이고 그것을 (개체 속에) 완성된 것으로 갖추는 것이 성이다’는 리와 기가 신묘하게 합한 것이다. ‘보편적인 인륜’과 ‘아름다운 덕’은 사람이 함께 얻은 것이요, ‘음양오행의 정기와 참된 무극이 영긴 것[『태극도설』, ‘無極之眞, 二五之精, 妙合而凝’]은 지적이면서도 신묘하고 텅비어 있으면서도 고요한데, 어리석다고 해서 인식하지 않고, 지혜롭다고 해서 넉넉하지 않다. 안으로 여러 리를 갖추고 밖으로 모든 일에 대응한다. 본성과 감정을 통솔하니 지적인 능력이 밝고 환하다. 감정은 본성에서 움직이니 완전히 선하여 잡박한 것이 없는 것이고, 의(意)는 마음에서 발동하니 선과 악이 나뉘는 기미이다. 리가 움직이면서 기를 낀 것[理動氣挾]은 사단의 감정이요, 기가 움직이면서 리가 따르게 되는 것[氣動理隨]은 칠정의 싹이다. 기는 몸을 채우고, 의지는 기의 통솔자이다. 의지가 전일하면 기를 움직이고, 기가 전일하면 지를 움직인다.(『眞一齋先生文集』, 39)

2.2.1.4. 이황의 심통성정론 1

이(理)와 기(氣)를 합하여 심(心)이 되면 자연히 텅 비고도 영명한 지각의 신묘한 작용이 있습니다. 고요하면서도 모든 이치를 갖추고 있는 것은 성(性)입니다. 이 성(性)을 가득 담아 싣고 있는 것은 심(心)입니다. 움직여서 모든 일에 감응하는 것은 정(情)입니다. 이 정을 베풀어 움직이게 하는 것도 심(心)입니다. 그래서 “심(心)은 성정을 통괄한다”고 합니다. (『答奇明彦 別紙』, 『退溪集』 卷18-12ㄴ)

이 서신에서 이황은 이(理)와 기(氣)가 결합하여 이루어지는 심(心)이 성(性)과 정(情)을 통괄하는 기능을 가지는 것에 대하여 언급한다.

2.2.1.5. 이황의 심통성정론 2

천(天)이 인간에게 내려준 것은 이 기(氣)가 아니면 이 이(理)가 의

탁할 곳이 없으며, 이 심(心)이 아니면 이 이기(理氣)가 의탁할 곳이 없다. 그러므로 사람의 마음은 텅 빈 이(理)와 영명한 기(氣)를 의탁하게 하여 이기(理氣)의 집이 된다. 그러므로 그 이(理)는 사덕(四德)의 이(理)로서 오상(五常)이 되고, 그 기(氣)는 음양오행의 기(氣)로 기질이 된다. 이것이 인심이 갖추고 있는 것으로 모두 천(天)에 근본하는 것이다. 그러나 오상(五常)이라고 하는 것은 순선무악(純善無惡)하기 때문에 거기에서 발하는 사단(四端)도 선하지 않음이 없다. 기질이라는 것은 본연의 성(性)이 아니다. 그러므로 거기에서 발현하는 칠정(七情)은 사악함에 흐르기 쉽다. 그러므로 성정(性情)의 이름은 하나이지만 성정의 작용은 차이가 없을 수 없다. 성이라고 하고 정이라고 하는 것이 운용을 모두 갖추고 있는 것은 이 심(心)의 미묘한 작용에 의한 것이다. 그러므로 심(心)은 주재성을 가지고 언제나 성(性)과 정(情)을 통괄한다. 이것이 인심(人心)의 대강이다. (『天命圖說』, 『退溪集』續集 卷8-13 第六節論人心之具)

마음의 주재성을 심통성정으로 설명하고 있다.

2.2.1.6. 송익필의 심통성정론

장재(張載)는 “태허(太虛)로부터 천(天)이라는 이름이 있고, 기화(氣化)로부터 도(道)라는 이름이 있으며, 허(虛)와 기(氣)가 합하여 성(性)이라는 이름이 있고, 성(性)과 지각(知覺)을 합하여 심(心)이라는 이름이 있다”고 하였습니다. 저는 위의 세 구절에 대해서는 대강 그 의미를 이해하겠는데, 아래 한 구절에 대해서는 그 뜻을 이해할 수 없습니다. 성이라고 말한 이상 지각의 운동은 모두 성에서 나오는 것일 텐데 지금 성과 지각을 합한다고 하는 것은 무슨 말입니까? 성(性)은 이(理)이고 지각(知覺)은 기(氣)입니다. 성은 고요하고[靜], 지각은 작용[動]합니다. 또 성(性)은 성(性)이고 지각은 정(情)입니다. 그래서 지각의 이(理)는 비록 성(性)에 있지만 지각할 수 있는 것은 기(氣) 때문입니다. ‘심이 성과 정을 통괄한다.’는 설을 보면 알 수 있습니다. (『答許公澤雨』 『龜峯集』卷4-33ㄴ)

성(性)과 지각(知覺)을 일관된 것으로 보는 것에 대하여 성(性)은 이(理)로, 지각은 기(氣)로 보기 때문에 장재의 언급이 있다고 분석한다.

2.2.1.7. 이이의 심통성정론

신은 이렇게 생각합니다. 천리가 사람에게 부여된 것을 본성이라고 하고, 본성과 기가 합쳐져서 한 몸의 주재가 된 것을 마음이라고 하며, 마음이 사물의 자극에 반응하여 밖으로 발한 것을 정이라고 합니다. 본성은 마음의 본체이고, 정은 바로 마음의 작용이며, 마음은 미발과 이발을 총칭하는 이름이므로, ‘마음이 본성과 정을 통괄한다[心統性情]’라고 하는 것입니다. 본성의 조목에 다섯 가지가 있으니 인·의·예·지·신이며, 정(情)의 조목에 일곱 가지가 있으니 기쁨과 성내고 슬프고 두렵고 아끼고 밉고 바라는 것[喜怒哀懼愛惡欲]입니다. (『人心道心圖說』, 『율곡전서』14-4ㄱ~5ㄴ)

2.2.1.8. 이덕홍의 심통성정론

혹자가 저에게 “‘심(心)이 성(性)과 정(情)을 통괄한다’고 하는 것은 어떻게 보아야 합니까?”하고 질문하였습니다. 저는 “심(心)을 그릇에 비유하면 성(性)은 물과 같고, 정(情)은 물의 흐름과 같습니다.”고 대답하였습니다. 맞게 말한 것인지 잘 모르겠습니다. (『溪山記善錄上』, 『艮齋集』 卷5-6ㄱ)

선생[李滉]께서 “이 말은 무방한 것 같습니다. 그러나 전체적으로 말하면 성(性)과 정(情)은 모두 심(心)이지만, 나누어 말하면 성(性)은 심(心)의 체(體)이고, 정(情)은 심(心)의 용(用)입니다. 성(性)은 심(心)이 아니면 성(性)이 될 수 없으며, 정(情)도 심(心)이 아니면 정(情)이 될 수 없습니다. 정(情)은 비록 성(性)이 발현한 것이지만 실은 심(心)에서 발한 것입니다. 반면 그릇은 물과 함께 흐를 수 없으므로 이것으로 비유한 것은 조금 타당하지 않은 것 같습니다. 차라리 주희가 심(心)은 곧 가득 담고 실어서 베풀어 퍼는 것이라고 한 말이 낫습니다.”

고 말씀하였다. 지난번에 경연(經筵)에 들어가서 질문이 여기에 이르렀을 때 나[이황]는 “심(心)은 이(理)와 기(氣)가 합한 것이지만 고요한 도(道)를 갖추고 있습니다. 그래서 고요하여 체(體)가 되면 만물이 구비되니 이것이 성(性)이고, 발현하여 작용하면 모든 변화가 여기에 응하게 되니 이것이 곧 정(情)입니다. 그러므로 장재가 ‘심(心)이 성(性)과 정(情)을 통괄한다’고 한 것은 사실이 아니겠습니까?”라고 대답하였습니다. (『溪山記善錄上』, 『艮齋集』 卷5-6ㄱ)

이덕홍이 심통성정(心統性情)에 대하여 비유를 들어서 설명한 것에 대하여 이황이 평가한 내용이다.

2.2.1.9. 안민학의 성정론

성(性)이 발현하여 정(情)이 될 때는 기쁨[喜], 분노[怒], 슬픔[哀], 즐거움[樂], 사랑[愛], 증오[惡], 욕구[欲] 등의 일곱가지 조목이 있으며, 性의 실마리로 네 가지가 있으니 놀라고 애통함[惻隱], 부끄러워하고 싫어함[羞惡], 타인에게 양보함[辭讓], 옳고 그름을 가림(是非) 등이 이것이다. 똑같이 정(情)인데 일곱가지가 있고 네가지가 있는 것은 무엇 때문인가? 성은 이(理)가 순일한 것이므로 선하지 않음이 없고 정(情)은 기(氣)를 겸하고 있기 때문에 선(善)과 악(惡)이 있다. 칠정(七情)은 인심과 도심, 선과 악을 전체적으로 일컫는 명칭이다. 사단(四端)은 그 가운데 나아가서 선한 측면만을 뽑아내어 지시하는 것이다. 칠정(七情)은 사단(四端)을 겸하지만 사단(四端)은 칠정(七情)을 겸할 수 없다. 그러므로 사단(四端)은 칠정(七情)이 온전한 것만 못한 반면, 칠정(七情)은 사단(四端)의 순일함만 못하므로 그것들이 발현되어 현상화되는 미묘함을 볼 수 있다. 정(精), 신(神), 혼(魂), 백(魄)의 네 가지로 말하면 정(精)은 기(氣)의 맑은 진수이고, 신(神)은 리기(理氣)가 합한 묘용이다. 혼(魂)은 양(陽)이 영명한 것이고, 백(魄)은 음(陰)이 영명한 것이다. 네가지는 모두 기(氣)에 속하는 것이고, 신과 혼은 양에 속하고, 백은 음에 속하며, 정은 음양에 나누어 속한다. 그 근본을 궁구하여 보면 리기(理氣)의 묘용(妙用)이 아님이 없으나 또한 이 심(心)의 묘용에서 벗어나지 않는다. (『心學論』, 『楓厓集』 卷2-3ㄱ)

2.2.2. 심과 성

2.2.2.1. 정도전의 심과 성

마음은 사람이 하늘에서 얻어 생겨난 기(氣)로 허령불매(虛靈不昧)하여 몸의 주인이 된다. 성(性)은 사람이 하늘에서 얻어 타고난 리(理)로 순수하고 지극히 선한 것으로 마음에 갖추어져 있다. 대개 마음은 지각(知覺)과 하는 바가 있지만 성(性)은 지각도 하는 바도 없다. 그러므로 ‘마음은 성(性)을 극진히 할 수 있지만, 성(性)은 마음을 검속(檢束)할 수 없다’라고 하고, 또 ‘마음은 정(情)과 성(性)을 통괄한다(心統性情)’라고 하며, 또 ‘마음이란 것은神明(神明)의 집이요, 성(性)은 그 갖추어진 바의 이치이다[『孟子集註』, 盡心上, ‘心者神明之舍, 性則其所具之理’]’라고 말하기도 한다. 이것을 보면 마음과 성이 분변되는 점을 알 수 있다.(『佛氏心性之辨』, 『삼봉집』9-6ㄱ, 『문충』3-449하)

정도전은 성(性)은 理이고 마음의 작용은 氣로 정의하였다. 따라서 작용으로서의 심과 리로서의 성을 동일하게 파악하면 행위의 당위 근거가 없게 된다고 비판하였다. 마음은 氣이지만 衆理를 갖추고 있음으로 하여 외물에 적절히 대응할 수 있다는 것이다. 이것은 주희가 “불씨는 지각 작용을 여긴다”라고 비판한 것과 맥락을 같이 한다.

2.2.2.2. 이황의 심과 성

심(心)이 먼저 움직이거나 성(性)이 먼저 움직인다는 이론은 아마도 그렇지 않은 듯합니다. 대개 심(心)이 이(理)를 갖추고 동(動)하고 정(靜)할 수 있기 때문에 성(性)과 정(情)의 명칭이 있는 것이며, 성(性)과 정(情)은 심(心)과 대립하여 별개로 존재하는 것이 아닙니다. 별개의 것이 아니라고 한 이상 심(心)의 움직임은 곧 성(性)의 소이연(所以然)에 의해서이고, 성(性)의 움직임은 곧 심(心)의 소능연(所能然)을 통해서입니다. 그렇다면 왜 선후로 나누어서는 안 됩니까? 심(心)은 성(性)이 아니면 작용할 수 있는 근거가 없게 되므로 심(心)이 먼저 움직

인다고 할 수 없습니다. 성(性)은 심(心)이 아니면 자체적으로 움직일 수 없으니 성(性)이 먼저 움직인다고도 할 수 없습니다. 그래서 맹자는 사단(四端)을 말하는 곳에서 성(性)과 정(情)을 모두 심(心)으로 일컬었습니다. 장자는 “마음은 성과 정을 통괄한다.”고 하였으며, 주희도 “움직이는 장소는 심(心)이고, 움직이는 바탕은 성(性)이다.”고 하였습니다. 움직이는 바탕이라고 하는 것은 곧 심이 움직이는 근거가 되는 것입니다. 그러므로 심(心)과는 별개로 성(性)의 운동이 있는 것이 아닙니다. ‘이(理)가 발하는데 기가 따르고, 기가 발하는데 이(理)가 올라탄다.’는 것과 같은 이론은 마음에서 이와 기를 나누어서 말하는 것입니다. 심(心)자 하나를 들면 이(理)와 기(氣) 두가지는 이 속에 함께 포괄됩니다. 보내주신 서신에서 심(心)을 성(性)과 대립하여 말한 내용과 본래 같지 않습니다. (「答金而精 別紙」, 『退溪集』 卷29-5ㄱ)

이 서신에서 이황 심(心)과 성(性)의 동정(動靜)과 그 선후에 관하여 토론하고 있다. 이황은 심(心)과 성(性)은 운동의 선후를 나눌수 없다고 단언한다. 그 이유를 이황은 심(心)과 성(性)의 운동은 각각 성(性)의 소이연(所以然)과 심(心)의 소능연(所能然)에 의존하므로 그 선후를 나눌 수 없기 때문이이라고 하였다.

2.2.2.3. 이이의 심과 성정

본성은 마음의 리이고, 정은 마음이 움직인 것이며, 정이 움직인 뒤에 정에서 연유하여 계산하고 비교하는 것이 의식(意)입니다. 만약 마음과 본성을 둘로 나눈다면 도와 기(器)를 서로 떨어뜨릴 수 있고, 정과 의식을 둘로 나눈다면 사람의 마음에 두 개의 근본이 있게 되니, 어찌 크게 어긋난 것이 아니겠습니까?

반드시 본성·마음·정·의식은 다만 하나의 길이면서도 각각 경계가 있다는 것을 안 뒤에라야 어긋나지 않는다고 말할 수 있습니다. 어째서 하나의 길이라고 하겠습니까? 마음이 아직 발하지 않으면 본성이고 이미 발하면 정이며, 발한 뒤에 재는 것이 의식이니, 이것이 하나의 길입니다. 어째서 각각 경계가 있다고 하겠습니까? 마음이 ‘고요하고 움직이지 않을’ 때는 본성의 경계이고, ‘자극을 받아 드디어 통할’ 때는 정 의 경계이며, 자극대로 반응한 것을 근거로 뽑아 내어 계산하는 것은

의식의 경계이니, 단지 하나의 마음이지만 각각 경계가 있습니다.
(「雜記」, 『율곡전서』14-33ㄴ)

이이는 마음의 전체적인 모습을, 본성·마음·정·의식이 하나의 길 위에서 연속적으로 작용하면서도, 각각 구분되는 것이라고 한다. 여기서 그가 마음의 작용은 결국 한 길임을 강조하는 것은, 이황의 호발설이 마음과 본성을 두 갈래로 나눠 본다고 생각하기 때문이다.

2.2.2.4. 이이의 심과 성정

본성은 곧 리입니다. 리는 선하지 않음이 없으나 리는 독립할 수 없고 반드시 기에 깃든 뒤에 본성이 되는데, 기는 맑고 흐리고 순수하고 잡됨이 고르지 않습니다. 이런 까닭에 그 본연으로 말하면 본성은 선하고 정도 역시 선하지만, 기를 곁한 것으로 말하면 본성도 선함과 악함이 있는데 정이 어찌 선함과 악함이 없겠습니까? 만약 ‘정은 선하지 않음이 없다’라고 한다면, 이는 성인을 가리켜서 한 말이지 온 천하 사람의 정을 통틀어서 논한 것이 아닙니다. 본성은 비록 선함과 악함이 있지만, ‘미발의 때’에 기미가 움직이지 않으면 네 가지 덕이 완전히 뒤섞여 있고 기가 아직 작용하지 않으므로, 『중용』에서는 이것을 ‘알맞음(中)’이라고 했으니 알맞음이란 큰 근본(大本)입니다. 반응할 때에 그 기가 맑고 밝아서 오직 리만을 좇아간다면, 바로 절도에 맞는 정이니 이것이 천하에 다 통하는 도(達道)입니다. 어찌 털끝만한 흠이라도 있겠습니까? 오직 그 기질이 고르지 않아서 반응할 때에 기가 맑지 못하여 리를 따르지 못하면, 그 발함이 절도에 맞지 않아서 길들여져서 악에 이르는 것이니, 그것은 처음 반응하면서 이미 그런 것이고, ‘처음에는 반드시 선하다가’ 그것이 흘러서 악해지는 것은 아닙니다. (「答安應休」, 『율곡전서』12-22ㄱ~24ㄱ)

이 글은 제자 안천서(安天瑞)의 질문에 답한 것인데, 이황의 이발설에 동조하는 듯한 안천서의 성리학 이해 탓에 이 글에도 이발설에 대한 비판적 기조가 깔려 있다.

2.3. 심성과 이기

2.3.1. 이이에서 심성과 이기

유형·유위하면서 움직임도 있고 고요함도 있는 것은 기이고, 무형·무위하면서 움직임에도 있고 고요함에도 있는 것은 리입니다. 리는 비록 무형하고 무위하지만, 기는 리가 아니면 뿌리 내릴 곳이 없습니다. 그래서 “무형·무위하면서 유형·유위한 것의 주체가 되는 것은 리이고, 유형·유위하면서 무형·무위한 것의 그릇이 되는 것은 기이다”라고 말하는 것입니다. 이런 까닭에 성은 리이고 심은 기이며, 정은 마음의 움직임을 이릅니다. 앞선 현인들이 심과 성에 대해서 합쳐서 말한 것이 있으니, 맹자가 “인(仁)은 곧 사람의 심이다”라고 한 것이 이것입니다. 나누어서 말한 것도 있으니 주자가 “성이란 심의 리이다”라고 한 것이 이것입니다. 쪼개어도 그 뜻을 얻고 합쳐도 그 뜻을 얻은 뒤에라야 리와 기를 아는 것입니다. (「答安應休」, 『율곡전서』12-20ㄴ~21ㄴ)

리와 기의 차이를 구분하고, 이 같은 차이가 각각 성(性)과 심(心)에도 해당한다고 본다. 여기서 ‘성은 리이고 심은 기’라고 봄으로써 이통기국의 구도가 마음 이론에도 적용되는 것을 볼 수 있다. 특히 ‘심은 기’라는 명제는 이후 율곡학파의 지결이 된다. 또 정은 기인 심의 움직임을 이라는 점이 강조된다. 맹자가 “인(仁)은 곧 사람의 심이다”라고 한 것은「고자 상(告子 上)」11번째 구절이며, 주자가 “성이란 심의 리이다”라고 한 것은 『주자어류』 5권 93번째 구절이다.

2.4. 심성과 불교비판

2.4.1. 원천석의 삼교일치론

여여거사의 「삼교일치론」에서 이렇게 말하였다. “세 성인이 다 같은 세상에 태어나 널리 힘쓰는 바가 있고 사람들을 모아 가르침을 바르게 폈다. 유교(儒敎)는 이치를 궁구하여 본성을 다하라고 가르치고, 불교는

마음을 분명하게 파악하여 불성을 깨달으라고 가르치며, 도교는 진원을 수련하여 본성을 단련하라고 가르친다.” 가정을 다스리고 자신을 닦아 군주를 계도하고 인민에게 혜택을 누리게 하는 것, 이는 특히 유자의 일이다. 정기를 아끼고 정신을 수련하여 신선이 되어 날아오르는 것, 이는 특히 도가의 행적이다. 가령 생사를 초월하고 자신과 타인을 이롭게 하는 것, 이는 특히 불타의 방편이다. 그 궁극적인 점에서는 애초부터 다르지 않다. 이로써 보면 세 성인의 가르침은 순전히 본성을 다스리는 것이니, 이른바 본성을 다하고[盡性] 본성을 수련하고[練性] 본성을 깨닫는[見性] 방법[道]에 다소 차이는 있지만 궁극적인 곳에서는 확연히 빛나는 데로 귀결되어 다 똑같은 본성을 말하고 있으니, 어찌 장애가 되겠는가? 다만 세 성인이 각기 문호를 열고 그 문도들이 각자 종지에 의거하여 자신은 옳고 남은 그르다는 마음으로 서로 다투며, 각자의 마음에 삼교의 본성이 분명하게 갖추져 있음을 알지 못했을 따름이다. (『三教一理并序』, 『耘谷行錄』3-14ㄱ~ㄴ, 『문충』6-174)

이 글은 여말 선초의 은사(隱士)인 윤곡(耘谷) 원천석의 글이다. 그는 이 글에서 유불도 삼교에서 말하는 인간의 본성(人性)이 조금의 차이는 있지만 궁극적으로 동일하다는 입장에서 삼교의 일치점을 주장하고 있다. 그러나 똑같이 본성이라고 하더라도 지시하는 내용과 근본 성격에 함축되어 있는 차이에 대해서는 깊이 있기 논하지 못하고 있는 점에서 아직 성리학의 본성에 대한 이해가 그렇게 깊이 않았음을 알 수 있다.

2.4.2. 정몽주의 심성 이해와 불교비판 1

1. 허튼 소리 어지럽게도 백성을 가르치니
누가 먼저 소리쳐 이들을 깨우치려나.
그대들의 집에서는
매화꽃 막 피려 한하는데
다들 어울려 마음 씻는 경전이나 다시 읽어 보세.

2. 마음이 허령하다는 것은 본래부터 알았지만
 씻고 나니 마음이란 이미 완전하고 깨어 있는 것임을 다시 깨닫게
 되네.
 간(艮) 괘의 여섯 획을 자세히 보는 것만으로도
 화엄경을 죄다 읽는 것보다 훨씬 나으리.
 (『讀易寄子安大臨兩先生有感世道故云』(二絶), 『圃隱集』2-25~26ㄱ)

이 두 연의 시는 불교에 유교적인 사회윤리가 없음을 비판한 것이다. 여기서는 마음의 명덕(明德)이 규범의 실천을 가능하게 한다고 말한다. 정몽주가 여기서 마음의 허령함을 언급한 것은 유학에는 명덕에 근거하여 규범의 의미를 따지는 격물치지의 수양이 있으므로, 불교에서 빠뜨린 윤리적 실천이 가능하다는 점을 암시하려는 것이다. 『이정유서』(二程遺書)6-19에 “화엄경을 죄다 보는 것이 간괘 하나를 보는 것보다 못하다”[看一部華嚴經, 不如看一艮卦]라는 말이 있는데 정몽주의 시와 통한다.

2.4.3. 정몽주의 심성 이해와 불교비판 2

“둥근 하늘처럼 끝없이 넓고 크며, 무엇이든 비추는 거울처럼 미묘한 데까지 환히 안다”는 말은 불교에서 진리와 마음에 비유한 것인데, 우리 유교에서도 그럴듯한 말이라고 인정하긴 하네. 그렇지만 둥글다고 해서 모든 일에 다 대응할 수 있겠으며, 비춘다고 해서 정밀한 의미를 다 탐구할 수 있겠는가? 한스럽구나, 영산의 모임에 쫓아가서 얼굴 누런 늙은이를 붙잡고 한마디 따져 물을 수 없는 것이. (『圓照卷子』, 『圃隱集』3-2ㄱ)

승려인 원조(圓照)의 이름자를 풀이하면서 불교를 비판한 글이다. 앞의 시와 마찬가지로 마음의 비춰 보는 능력인 명덕(明德)과 이에 근거한 궁리를 내세우며 유학이 불교보다 우월함을 주장한다. ‘모든 일에 다 대응하다’[應萬事]는, ‘텅 비어 있으나 환히 비

추어 보는 능력이 있다'[虛靈]는 말과 함께 주희가 명덕을 정의하면서 쓴 표현이다. 이 부분은, 불교에서 말하는 마음이 아무리 '둥근 하늘처럼 끝없이 넓고 크다' 하더라도 외부 대상의 수용에는 한계가 있을 수밖에 없으므로, 세상의 모든 일에 다 대응하려면 유학에서 말하는 '텅 빈'[虛] 마음이 더 낫다는 뜻이다. 말하자면 둥근 마음보다는 텅 빈 마음이 바깥 일을 더 잘 받아들일 수 있다는 것이다. 그리고 '정밀한 의미를 다 탐구하다'[窮精義]는 '이치를 다 탐구하다'[窮理]를 바꿔서 표현한 것이다. 이 부분은, 마음의 비취 보는 능력인 명덕이 못 이치를 갖추고 있기[具衆理] 때문에, 단순히 비취 볼 뿐인 불교의 마음과는 달리, 규범의 의미를 꼼꼼히 따지고 시비선악을 판단하여 도덕적인 세계관을 정립하는 궁리(窮理)를 할 수 있다는 뜻이다.

뒷부분에 나오는 영산이란 영취산(靈鷲山)의 준말로 인도에 있는 산으로 석가가 불·보살 들을 모아 놓고 설법한 곳이라고 전해진다. 얼굴 누런 늙은이는 '황면노자'(黃面老子)를 번역한 말로 황면노자는 황면노선(老禪)과 함께 석가모니를 가리키는 말이다. 불상의 얼굴에는 대개 황금빛 칠을 하므로 '누렇다'고 한 것이다. 또, '늙은이(老子)'란 말 그대로 늙은 사람을 가리키기도 하지만, 『도덕경』의 저자인 선진 시대의 사상가 노자가 인도에 가서 석가가 되었다고 하는 노자화호설(老子化胡說)에 따라 이렇게 부른 것이기도 하다. 따라서 이 글은 정몽주가 불교와 노자를 의식하여 쓴 글임을 확증하게 한다.

2.4.4. 정도전의 심성 이해와 불교 비판 1

아, 심원한 리(理)여! 천지보다 먼저 있는데, 기(氣)는 나로 말미암아 생기고 심(心)도 또한 나를 품수 받았다. 심만 있고 내가 없다면 이해

(利害)만을 좇을 뿐이요, 기만 있고 내가 없을 것이다. 피와 육신만 있는 몸뚱이로 꿈틀대며 살아가는 금수와 한가지로 귀결되어 그 가운데 금수와 구별되는 것이 거의 없을 것이다. 저 어린아이가 뽀약뽀약 기어 우물로 들어가는 것을 보면 측은한 감정이 생겨나는 것이 그것이다. 그러므로 유자(儒者)는 정념이 생기는 것을 두려워하지 않는다. 죽을 만하여 죽는 것은 의리가 육체보다 소중하기 때문이다. 그러므로 군자는 자신을 희생하여 인을 이룬다. 성인으로부터 멀어지길 천년이 되어 학문이 왜곡되고 말이 황당하여져 기로써 도를 삼고 마음으로 종지를 삼게되었다. 의롭지 못하면서 장수하면 거북이나 뱀 따위일 것이요, 눈감고 졸고 있으면 흙이나 나무와 같은 형해(形骸)일 뿐이다. 내가 너에 주재하고 있으면 (마음이) 형철(瑩澈)하고 허명(虛明)할 것이요, 내가 너의 기를 기르면 호연지기가 생길 것이다. 옛 성인의 가르침에 ‘도에는 존귀한 것이 둘이 아니다’라고 하였으니 심이여 기여, 공경히 이 말을 들을 지어다. (『心氣理篇』, 『삼봉집』 권10-5ㄴ~9ㄱ, 『문충』3-467상~469상)

이 글은 정도전이 지은 「심기리편」의 일부이다. 불교와 노장 및 유교의 중심개념을 각각 심, 기, 이로 규정하고 그 개념이 지니는 가치 의식의 정당성을 평가하였다. 불교의 심으로 도가적 기의 세계를 비판하는 ‘심난기’, 도가의 기로 불교적 심의 세계를 비판하는 ‘기난심’의 두 편을 먼저 제시하여 심과 기가 각각 일면에 치우친 것임을 보여주고나서 ‘리유심기’ 편에서 심과 기를 포괄하는 개념으로 리를 제시하여 유교의 우월함을 입증하고자 하였다. 정도전은 성리학에 입각한 새로운 사회 건설을 목표로 기존의 불교와 도교 사상에 대해 비판하였는데, 그는 이 비판을 철저히 행하기 위하여 단순히 불교 교단의 사회경제적 폐해, 불교 윤리의 비인륜성을 지적하는데 그치지 않고 불교의 우주관과 인성론을 성리학과 대비하여 비판하였다.

2.4.5. 정도전의 심성 이해 불교 비판 2

그런데 저 불교에서는 ‘마음을 성(性)이라’ 하고는 그 근거를 설명하지 못하자, 이에 말하기를, ‘미혹하면 마음이요, 그것을 깨달으면 성(性)이다’라고 하고, 또 ‘마음과 성(性)의 이름이 다른 것은 마치 안(眼)과 목(目)의 명칭이 다른 것과 같다’라고 하였다. [...] 우리 유가의 설에 “마음을 다하면 성(性)을 안다”라고 하였으니, 이것은 마음에 근본하여 이치를 궁구하는 것이다. 그런데 불교의 설에는 “마음을 관조(觀)하고 성(性)을 보면, 마음이 곧 성(性)이다”라고 하니, 이것은 따로 한 마음을 가지고 다른 한 마음을 본다는 것이니, 마음이 어찌 둘이 있겠는가. 저들도 스스로 그 주장이 공색한 것을 알기 때문에 둘러대기를[遁辭] “마음으로 마음을 보는 것은 마치 입으로 입을 깨무는 것과 같으니, 마땅히 관(觀)하지 않는 것으로써 관(觀)해야 한다”라고 하였으나 이것은 무슨 말인가? (『佛氏心性之辨』, 『삼봉집』9-7ㄱ, 『충』3-450상)

이 글은 유교와 불교의 심성론을 대비시켜 불교의 심성론을 비판한 글이다. 정도전은 불교의 ‘관심견성론(觀心見性論)’의 이론적 문제점을 주희를 비롯한 성리학자들의 글을 이용하여 날카롭게 지적하고 있다. 주희는 불교의 견성에 대하여 “불씨는 원래 리를 알지못하여 지각운동을 성이라고 하니, 작용을 성이라 하는 것은 고자의 ‘생지위성[生之爲性]’이라는 주장과 같다”[『주자어류』 권 126 「釋氏」 “佛氏原不曾識得這理一節, 便認知覺運動做性, 作用是性 在目曰見 在耳曰聞 在鼻嗅香在口談論 在手緝提 在足運奔 卽告子生之爲性之說”]라고 비판하였는데 정도전은 이 논리를 수용하고 있다. 그런데 불교에서 작용이 성(性)이라 할 때의 의미는 불성(佛性)은 생활(生活)을 통해서 드러나는 것이기 때문에 현 생활을 떠나서는 불성(佛性)을 구해서는 안된다는 의미가 된다. 그리고 불교에서 관심(觀心)의 의미는 일심(一心)을 산란(散亂)하지 않게 하여 광명(光明)이 자발하도록 하는 것이기 때문에 마음

을 두 개로 나눈다고 불교를 비판하는 정도전의 지적은 공정한 불교 이해에 바탕한 비판이라고 하기는 어려울 것이다.

2.4.6. 정도전의 심성 이해와 불교 비판 3

유교는 ‘마음이 모든 이치가 갖추고 있다’라고 하고 불교는 ‘마음이 만법을 낳는다’라고 한다. 이른바 ‘모든 이치를 갖추었다’고 하는 것은 마음에 원래 이러한 이치가 있어 정(靜)할 때는 지극히 고요하여 이 이치의 본체가 갖추어있고, 동(動)할 때는 감응하고 통하여 이 이치의 작용이 행해진다는 것이니, ‘고요하여 움직이지 않다가 감응함에 마침내 천하의 모든 일에 통한다[『주역』, 「계사상」 “寂然不動 感而遂通天下之故”]라는 말이 그것이다. 이른바 ‘만법을 낳는다’는 것은 마음에는 본래 이러한 법이 없으며, 외부 경계와 접촉한 후에 법이 생겨난다는 것이다. 정(靜)할 때는 이 마음이 머무르는 바 없고, 동(動)할 때에 만나는 경계를 따라 생긴다는 것이니, “감응함에 머무르는 바 없이 그 마음을 생한다”라고 하고 또 “마음이 생기면 일체의 법이 생기고 마음이 멸하면 일체의 법이 멸한다[『起信論』 “心生則一切法生, 心滅則一切法滅”]라고 한 것이 바로 그것이다. [...] 유교는 마음과 리가 하나라고 한 것이요 불교는 마음과 리가 둘이라고 본 것이고, 불교는 마음이 공허하고 리도 없다고 보았고 유교는 마음이 비록 비어있지만 만물의 이치를 모두 갖추고 있다고 본 것이다. 그러므로 우리 유가는 하나이고 석씨는 둘이며, 유가는 연속이고 석씨는 단절된 것이다. 그러나 마음은 하나이니 어찌 저들과 우리가 같고 다름이 있겠는가? 다만 사람의 보는 바가 바르고 바르지 않는 차이가 있기 때문이다. (「儒佛異同之辨」, 『삼봉집』9-18ㄴ ~ 19ㄴ, 『문충』3-455하 ~ 456상)

유교와 불교에서 공통적으로 사용되는 기본 개념들의 함의를 비교 분석하고, 내용상의 차이가 발생하게된 이유가 심(心)과 리(理)에 대한 인식의 차이에서 유래하고 있음을 밝히고 있다. 정도전은 불교의 마음 개념을 공허의 부정에 빠지거나 이질성이 충돌하는 이원론으로 잘못된 견해라고 규정하는 반면 유교의 마음 개

념은 현실적으로 실재에 기반하며 이질성이 일치하는 일원론으로 올바른 것이라 규정하여 대비시키고 있는 것이다.

2.4.7. 남효온의 심성 이해와 윤희설 비판

산림에서 자신의 선을 지키는 선비나 세상을 거들떠보지 않고 자연을 벗삼는 무리들은 세상의 후세를 걱정하지 않는다. 그러므로 행적이 그와 같지만, 그들의 주장은 충돌하고 깨지지 않는 것이 없다. 그러나 마음의 작용은 무궁하니, 도가의 설이 어찌 이 심(心)과 이 도리에서 벗어나겠는가? “그렇다면, 불교에서 이른바 몸은 죽어도 정신은 죽지 않는다는 것은 속임수가 아닙니까?” “도가에서 말하는 것은 정기(鼎器)에 남아 있어 그 말을 논하는 것이 근거를 가질 수 있다. 그러나 불교에서 말하는 것은 아무 근거없이 허무맹랑한 것이어서 더욱 준거를 가질 수 없다. 신체가 있으면 심(心)이 있으며, 신체가 없으면 심(心)도 흩어진다. 불교에서는 단지 이 윤희설을 고집하여 사람들을 유인하고 말을 늘어놓기만 할 뿐이다. 아, 심(心)이 허공 중에서 작동할 수 있다는 것인가? 심(心)은 반드시 형질에 담겨야 작동할 수 있다. 그러므로 형체가 있으면 모두 심(心)이 있다. 그러나 형기의 개별성에 제한을 받으면, 이 심(心)이 어두워진다. 공자가 이른바 ‘놓으면 잃는다’고 한 것, 맹자가 이른바 ‘끌어 당긴다’고 한 것, 『대학』에서 ‘마음이 거기에 있지 않으면’이라고 한 것 등이 그것을 가리킨다. 형기의 개별적 한계를 극복하면 마음은 명철해진다. 공자가 이른바 ‘붙잡으면 견지된다’고 한 것, 맹자가 이른바 ‘잃어버린 마음을 찾아 거두는 것’, 정자(程子)가 이른바 ‘돌이켜 회복해서 자신의 몸으로 들어오게 한다’고 한 것 등이 그것을 가리킨다. 백옥(伯鬪 역자주 : 원문은 ‘自鬪’으로 되어 있는데, 鄭汝昌의 字인 伯鬪을 가리키 것으로 생각된다.)이 이들 설명을 근거로 심(心)이 나오고 들어가는 것임을 지적하였는데, 내가 일찍이 그것을 힐난하여 말하였다. “마음이 어찌 나가고 들어온단 말인가?” 백옥은 “여기에 앉아 있지만 심(心)은 천리 밖에서 노닌다, 그러다 잠깐 사이에 몸 안에 있다. 나가고 들어오는 것이 아니겠는가?” 내가 생각건대, 온갖 이치에 포함하면서 하나가 되는 것이 심(心)인데, 형체를 벗어났다가 다시 들어 올 수 있겠는가? 만일 심(心)을 외물과 접촉하여 형체 밖으로 나간다고 하면, 그 때 속 안에 있는 것은 무엇

인가? 게다가 형기가 의지하여 유지하는 것은 심(心)이 있기 때문이다. 심(心)이 몸을 벗어나자마자 몸은 죽으니, 심(心)이 다시 들어올 이치가 없다. 공자와 맹자, 정자 등이 나가고 들어온다고 한 설명들의 경우는, 내가 생각건대, 붙잡는 다는 것으로 보존함을, 놓아버린다는 것으로 나감을 뜻한 것이다. 대개 붙잡으면 형기가 정일하고 순수하여 이 마음이 항상 밝고 항상 견지되므로 ‘들어온다’고 한 것이요, 놓으면 형기가 혼탁하고 뒤섞여 이 마음을 가려서 외부에서 유인하는 것이 주체가 되므로 이른바 ‘나간다고’고 한 것이다. 정말로 나가고 들어오고 하는 것이 아니다. [...] 죽는다는 것은 돌아가고 다한다는 것이다. 돌아가고 다하는 것이 다시 태어나는 이치는 결코 없다. (「心論」, 『秋江集』 권 5, 25ㄱ~29ㄱ)

성리학의 견지에서 유교의 심(心) 개념을 논하는 부분이다. 남효온은 여기에서 불교의 심 개념을 비판하고, 아울러 마음이 ‘나가고 들어온다[出入]’는 의미에 대하여 정여창과 논한 것을 말하고 있다. 15세기 후반 성리설의 한 단면을 엿볼 수 있는 부분이다.

2.4.8. 김인후의 마음 이해와 불교 비판

무심(無心)은 애초에 불가능한 것이요,
마음에 통달한다는 것도 어찌 감히 할 수 있겠습니까?
참된 근원은 방촌(方寸)의 마음에 모여있으니
사물의 법칙과 인간의 인륜이 그것입니다.
텅 비고 영활한 마음이 신묘한 작용을 드러내니,
고요하게 있고 외물에 반응하는 것이 모두 그 때에 맞습니다.
온갖 변화가 그 주고받는 데 있으니,
모든 일이 마땅함을 얻습니다
신체를 훼손하고 인륜을 끊어버리며,
세상에 살면서 버리는데 오로지 하는군요.
공(空)을 본들 무슨 유익이 있단 말입니까?

불꺼진 재는 다시 불붙이기 어렵습니다.
 경(敬) 공부해 보는 것이 어떻습니까?
 근본이 세워지면 지엽에까지 미칩니다.
 거두어들이면 지극히 작고,
 미루어 나가면 천지사방에 가득 찹니다.
 온갖 다른 것도 하나에서 나누어지는 것이니
 내 어찌 감히 사사로이 할 수 있겠습니까?
 동(動)에도 정(靜)에도 치우쳐서는 안되니
 거뭇한 침묵은 내가 기대하는 바가 아닙니다.
 다른 해 우리 다시 만날 때
 배척하고 비난한다 해도 그대 무슨 말 할 수 있겠습니까?
 (『贈僧』, 『河西全集』권3:16ㄱ)

‘마음’에 대한 이해를 중심으로 유교와 불교의 견해를 비교하면서 불교를 비판하고 있다.

사물의 법칙과 인간의 윤리가 마음에 있다는 표현에서 전형적인 성리학의 마음에 대한 이해가 반영되고 있음을 알 수 있다.

〈부록〉 조선 전기 인물 해제 (가나다순)

(1) 강희맹

강희맹(姜希孟: 1424(세종 6)~1483(성종 14))은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 경순(景醇)이고, 호는 사숙재(私淑齋)·국오(菊塢)·운송거사(雲松居士)·만송강(萬松岡) 등이며, 시호는 문량(文良)이다. 본관은 진주(晋州)로서, 지돈녕부사 석덕(碩德)의 아들이고, 화가였던 희안(希顔)의 아우이며, 세종의 이질이다. 1447년(세종 29) 별시문과에 18세로 장원급제한 뒤 중부시주부·예조좌랑·예조정랑·예조참의·이조참의를 거쳐, 1463년(세조 9) 중추원부사로 진헌부사가 되어 명에 다녀왔다. 이듬해 부윤으로서 어제구현재시(御製求賢才試)에서 2등, 1466년 발영시(拔英試)에서 3등, 등준시(登俊試)에서 2등으로 급제하여 세조의 총애를 받아 세자빈객이 되었고, 예조판서를 거쳐 1467년 형조판서로 특진되었다. 1468년(예종 즉위년) 남이(南怡)의 옥사를 다스린 공으로 익대공신에 책봉되고 진산군(晋山君)에 봉해졌다. 1471년(성종 2) 지춘추관사로써 신숙주(申叔舟) 등과 함께 『세조실록』, 『예종실록』의 편찬에 참여하였다. 병조판서·이조판서·우찬성 등을 역임하고, 1482년에는 좌찬성에 제수되었다. 인품이 겸손하고 치밀하여 맡은 일을 잘 처리했고, 경사와 전고에 통달한 당대의 문장가였다. 사대부로서 관료적 취향과 섬세한 감각을 가진 문인이면서도 농촌에 전승된 민요와 설화에 깊은 관심을 가져 관인문학(官人文學)의 고답적 자세를 넘어섰다. 『농구십사장(農謳十四章)』은 주변에서 채집한 농요를 모아 정리한 것으로, 농민들의 애환과 당시 농정(農政)의 실상이 잘 묘사되어 있다. 할아버지와 아버지 및 형의 시문집인 『진산세고(晋山世稿)』를 편찬하였고, 세조 때 『신찬국조보감』 『경국

대전』과 사서삼경의 언해, 성종 때 『동문선』, 『동국여지승람』, 『국조오례의』, 『국조오례의서례』의 편찬에 참여하였다. 대나무와 소나무 및 산수화를 특히 잘 그렸다. 글씨로는 원각사비(圓覺寺碑)의 액전(額篆), 아버지와 강지돈(姜知敦)의 묘표액서(墓表額書) 등이 있다. 저서로는 성종의 명에 따라 서거정(徐居正)이 편찬한 『사숙재집(私淑齋集)』(17권) 외에 『금양잡록(衿陽雜錄)』, 『촌담해이(村談解頤)』 등이 전한다.

(2) 권근

권근(權近: 1352(공민왕 1) ~ 1409(태종 9))은 여말선초의 문신·학자이다. 자는 가원(可遠)이며, 호는 양촌(陽村)이다. 본관은 안동(安東)이다. 1368년 성균시에 합격하였으며, 이듬해에 전시 병과에 합격하여, 춘추관검열에 제수되었다. 이후 성균관직강·예문관응교 등을 역임하였다. 1374년 공민왕이 죽자, 정몽주·정도전 등과 함께 위험을 무릎 쓰고 배원친명(背元親明)을 주장하였다. 1389년 6월 사신으로 북경으로 갔다가 9월 돌아왔다. 10월에 언사(言事)로 우봉(牛峰)으로 내쳐졌다. 12월 영해(寧海)으로 옮겨졌고, 1390년 2월에는 경주(慶州) 옥사에 갇혔다가, 흥해(興海)로 옮겨졌다. 4월에는 김해(金海)로 옮겨졌으나 5월에는 체포되어 청주(淸州) 옥에 갇혔다. 6월 갑작스러운 홍수로 방면되어 한양으로 돌아왔으나, 7월에 다시 익주(益州)에 유배되었다. 거기서 『입학도설(入學圖說)』을 지었다. 11월 석방되어 1391년 정월 서울에 올라가 임금에게 사은하고 3월 이후 충주 양촌(陽村)에 우거하여 『오경천견록(五經淺見錄)』을 지었다.

1393년 2월 왕의 부름을 받고 계룡산 행재소(行在所)에 달려가 새 왕조의 창업을 칭송하는 노래를 지었고, 왕명으로 정릉(定

陵, 태조의 아버지 환조(桓祖)의 능)의 비문을 지어 바쳤다. 3월 왕을 따라 서울로 올라와, 예문춘추관 태학사(太學士, 곧 대제학이다) 겸 성균관 대사성을 제수받았다. 1396년 7월 찬표사(撰表使)로 명나라에 다녀왔다. 이때 그는 문연각(文淵閣)에 머물면서 유삼오(劉三五)·허관(許觀) 등의 중국학자들과 교류하고 명 태조의 명을 받아 응제시(應製詩) 24편을 지어 문명(文名)을 중국에 떨쳤다. 왕명을 받들어 경서의 구결(口訣)을 정하고, 하륜 등과 『동국사략(東國史略)』을 편찬하였다. 또한 유학체조를 겸임하여 유생교육에 힘썼다. 이색(李穡)의 문인으로, 정몽주·김구용·박상충·이승인·정도전 등 당대 석학들과 교유하면서 성리학 연구에 정진하였다. 조선 왕조의 개창 후 새로운 왕조에 출사함으로써 출처(出處) 부분에서 이후 조선 성리학계의 도통론자(道統論者)들에게 높이 평가되지 못하였으나, 그가 남긴 『입학도설』·『오경천견록』 등의 저작은 각각 조선 성리학의 본격적인 이론적인 연구와 경학 연구에서 선구적인 역할을 담당하였다. 또한 많은 후학들을 양성하여 세종대 문화 부흥의 계기를 마련해준 것 등은 높이 평가함이 마땅하다. 정도전의 『불씨잡변』(佛氏雜辨) 등에 주석(註釋)을 하기도 했으나 자신의 아들의 훈도(訓導)를 불교 승려에게 맡길 정도로 불교에 대해 우호적인 면모를 또한 보여 주었다. 여러 가지 점에서 여말선초의 과도기적 지식인으로서 당시의 시대 정신을 충실히 구현하였다고 하겠다. 시문집으로 『양촌집(陽村集)』 40권이 있다. 문집 안에 「연보(年譜)」가 있다.

(3) 기대승

기대승(奇大升: 1527(중종 22) ~ 1572(선조 5))은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 명언(明彦)이고, 호는 고봉(高峯)·존재(存齋)

이다. 행주 사람으로, 기묘명현인 기준(奇遵)의 조카이다. 명종 9년(1554) 과거에 급제하여, 이조정랑·동부승지·대사성·공조참의를 역임하였다. 선조 23년(1590) 덕원군(德原君)에 봉해졌고, 인조 24년(1646) 문헌(文憲)이란 시호를 받았다. 김인후·이항·이황에게서 배웠지만, 스스로 발분하여 자득하는 면이 많았다. 기준의 조카로서 사림과의 본격적인 진출과 맥을 같이 한다. 김인후·이항과는 전라도에서 사단칠정과 『태극도설』 등에 관하여 논의했다. 이항과는 32세(1558)부터 관계를 맺어 1559년부터 1567년까지 사단칠정에 관한 논쟁을 하였고, 1568년에는 『성학십도』 등에 관해 의견을 교환하였다. 노수신과는 1565년에 인심도심에 관해 논쟁을 하였다.

(4) 김세필

김세필(金世弼: 1473(성종 4) ~ 1533(중종 28))은 조선 중기의 문신·학자로서, 기묘명현(己卯名賢)의 한 사람이다. 자는 공석(公碩)이고, 호는 십청헌(十淸軒)·지비옹(知非翁)이며, 시호는 문간(文簡)이다. 본관은 경주로서, 고려말 충신으로 유명한 도관찰사(都觀察使) 상촌(桑村) 김자수(金自粹)의 후손이고, 첨정 훈(薰)의 아들이다. 1495년(연산군 1) 사마시에 합격하고, 이듬해 정시문과에 급제하였다. 1498년 홍문과 정자·박사·수찬 등의 청요직을 역임하고, 1504년(연산군 10)에 사헌부 지평에 제수되었다. 이때 연산군에게 묘호를 고치는 일로 간쟁하다가 갑자사화(甲子士禍)에 연루되어 장형을 받고 청풍으로 유배되었다. 후에 다시 잡혀와 형신을 받고 홍패를 추탈당한 채 거제도도로 유배되었다. 1506년 중종반정(中宗反正)으로 풀려나 홍문관 교리·부교리를 역임하고 사가독서하였다. 이후 이조전랑·의정부검상·홍문관응교·예

문관응교·전한 등을 역임하고, 1510년(중종 5) 당상관으로 승진하여 승정원 동부승지가 되었다. 이어 최고의 청요직인 홍문관 부제학에 임명되고, 후에 우부승지·예조참의·병조참지·전라도관찰사·성균관대사성·사간원대사간 등 요직을 두루 지냈다. 1517년(중종 12) 광주목사, 1519년 장례원 판결사 겸 동지성균관사와 이조참판을 역임하고, 그 해 10월에 정조사(正朝使)로서 북경에 다녀왔다. 이듬해 3월 황해도 관찰사에 임명되었는데, 기묘사화(己卯士禍) 때 조광조(趙光祖) 등을 변호하다가 훈구파의 탄핵을 입고 국문을 받은 후 3년간 유배에 처해졌다. 유배에서 풀려난 후에는 죽을 때까지 향리에 은거하였다. 사후에 중종이 수차 그의 관작을 회복시켜주려 하였으나 반대파의 저지로 무산되었고, 1538년(중종 33)에야 비로소 지중추부사의 직함이 회복되었다. 후에 사액서원인 충주의 팔봉서원과 음성의 지천서원에 제향되었다. 1746년(영조22) 문간(文簡)이라는 시호가 하사되고 이조판서가 증직되었다. 저서에 『십청헌집(十淸軒集)』, 『십청유고(十淸遺稿)』 등이 있다. 1519년(중종 14) 조정에서 『성리대전(性理大全)』을 진강한 만한 인재 21명을 선발하였는데, 김세필도 김안국(金安國)·이자(李耆)·김정(金淨)·조광조(趙光祖)·신광한(申光漢)·김정국(金正國)·홍언필(洪彦弼)·김식(金湜)·한충(韓忠)·기준(奇遵) 등과 함께 포함되었다. 특히 김안국·김정국 형제와 절친하였으며, 이자·홍언필·김정·신광한 등과도 가까웠다. 박상(朴祥)과도 친교가 있어서 그가 곤경에 처해 있을 때 상주목사·충주목사를 지내던 박상이 많은 도움을 주었다고 한다.

(5) 김시습

김시습(金時習: 1435(세종 17)~1493(성종 24))은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 열경(悅卿)이고, 호는 매월당(梅月堂)·동봉

(東峰)·청한자(淸寒子)이며, 법호(法號)는 설잠(雪岑)이다. 이계전(李季甸)·김반(金泮)의 문인이며, 윤상(尹祥)에게서 예학과 제자학(諸子學)을 배웠다. 남효온(南孝溫)·김일손(金駟孫)·서거정(徐居正)·신숙주(申叔舟) 등과 사귀었고, 유불도(儒佛道)에 널리 통달했다. 20세 때 서울 삼각산 중흥사(重興寺)에서 공부하던 중 수양대군이 어린 조카의 왕위를 찬탈하고 성삼문·박팽년 등의 학자들을 학살했다는 소식을 듣고 책을 불사르며 통탄했고 끝내 방랑의 길을 떠났다. 이후 여러 번 세조가 불렀으나 거절하였다. 우리 나라 최초의 한문소설인 『금오신화(金鰲神話)』를 지었다. 그는 1478년 환속하여 아내를 맞기도 했으나 부인과 사별하자 다시 방랑하다가 1493년 홍산의 무량사에서 생애를 마쳤다. 김시습은 유교와 불교를 넘나들며 새로운 경지를 개척하고자 번민했다. 불교 도교에도 밝았지만, 사상적 기반은 역시 성리학이었다. 이이는 『김시습전(金時習傳)』에서 이를 “사상은 유교적이었고 겉모습만 중이었다[心儒跡佛]”라고 했다. 이황(李滉)은 그를 기인에 불과하다고 폄하했으나, 이이(李珥)는 “절의를 표방하여 윤기(倫紀)를 부지한 그의 뜻을 보건대, 해와 달과 더불어 그 빛을 다툼 만하니, 백세의 종사(宗師)라 할 만하다”라고 극찬하였다. 저술로는 『매월당전집(梅月堂全集)』이 전해진다.

(6) 김인후

김인후(金麟厚: 1510~1560)는 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 후지(厚之)이고, 호는 하서(河西)·담재(湛齋)이며, 시호는 문정(文正)이다. 본관은 울산으로, 전남 장성(長城) 출신이다. 10세 때 김안국(金安國)에게서 『소학』을 배웠다. 기준(奇遵)이 접하고 기특하게 여겼다고 한다. 1531년 사마시에 합격하고 성균관에 입

학하여 퇴계 이황 등과 교류하였다. 1543년 세자시강원설서·홍문관부수찬이 되어 세자 보도의 임무를 맡았다. 기묘사화 때 화를 당한 문신들의 신원을 위해 노력하였다. 인종이 승하하자 낙향하여 다시는 벼슬에 나아가지 않았다. 당대의 명유들인 이항·이황·기대승·노수신 등과 교류하여 서로 깊이 영향을 주고받았다. 성리학에 조예가 깊었을 뿐 아니라 천문·지리·의약·산수·율력에도 정통하였다고 하는데, 남아있는 글들은 주로 시문이어서 아쉬움이 있다. 이황은 그의 학문적 수준을 매우 높이 평가하였으며, 16세기 조선성리학이 주자학 중심으로 정립되어 가는 데 중요한 역할을 하였다. 장성의 필암서원(筆巖書院), 옥과(玉果)의 영귀서원(永歸書院)에 제향되었다. 문집으로 『하서집(河西集)』이 남아있다.

(7) 김정

김정(金淨: 1486(성종 17)~1521(중종 16))은 조선 중기의 문신·학자이자 문인화가이다. 자는 원충(元冲)이고, 호는 충암(冲菴)·고봉(孤峯)이며, 시호는 처음에는 문정(文貞)이었다가 후에 문간(文簡)으로 고쳐졌다. 본관은 경주(慶州)로서, 호조정랑(戶曹正郎)을 지낸 효정(孝貞)의 아들이다. 충남 보은 출신이다. 3세에 할머니 황씨에게 수학하기 시작하였고, 어려서부터 두뇌가 명석하여 9세 때 서당에서 『좌전』을 배우는데 하루 수십 장을 읽어내려가 한번 눈이 간 곳은 한 글자도 틀리지 않고 외워냈다고 한다. 18세 때 회덕 계족산 법천사에 들어가 공부하던 중 문장으로 참의 송여해의 칭찬을 받고, 이것이 인연이 되어 그의 질녀 송씨(쌍청당 송유(宋維)의 현손 여익의 딸)에게 장가들게 되었다. 20세 이후에는 최수성(崔壽暕, 1487~1521)·구수복(具壽福, 1491~1545) 등과 성리학의 연구에 몰두하였으며, 관료생활 중에도 학문의 정진을

게을리하지 않았다고 한다.

연산군 10년(1504)에 사마시(司馬試)에 합격하고, 중종 2년(1507)에 증광문과에 장원급제하여 성균관전직에 임명되었다. 이어 홍문관수찬·병조좌랑을 거쳐 정언(正言)에 전임되고, 다시 홍문관교리·이조정랑 등을 거쳐 중종 9년(1514) 순창군수(淳昌郡守)에 제수되었다. 순창군수로 재직하던 중 왕의 구언(求言)에 응하여 담양부사(潭陽府使) 박상(朴祥)과 함께 일찍이 중종이 왕후 신씨(愼氏)를 폐출한 처사가 명분에 어긋나는 일이라 하여 신씨를 복위시키고 아울러 신씨폐위의 주모자인 박원종(朴元宗) 등을 추죄(追罪)하라고 주장하는 소를 올렸다가 권신들의 반발을 사서 보은(報恩)으로 유배되었다. 이 때 권민수(權敏手)·이행(李荇) 등은 이들을 엄중히 치죄할 것을 주장한 반면, 영의정 유순(柳濬) 등은 치죄를 반대했고, 조광조(趙光祖)도 치죄를 주장한 대간의 파직을 주청하였다. 이 문제를 둘러싸고 대간 사이에서도 대립이 일어나게 되고, 둘 다 옳다는 설까지 제기되었다. 얼마 뒤에 박상과 함께 재등용되고 권민수와 이행이 파직되는 것으로 사태가 마무리되었는데, 이는 곧 중앙정계에서 사림파의 승리를 의미하는 것이었다. 중종 11년(1516) 풀려나와 응교(應敎)·전한(典翰) 등에 제수되었으나 부임하지 않다가, 사예(司藝)·부제학·동부승지·좌승지·이조참판·도승지·대사헌 등을 거쳐 형조판서에 임명되었다. 이러한 그의 정치적 성장은 괄목할 만한 것이었는데, 그것은 당시 사림파의 급속한 성장과 긴밀한 관계가 있었다.

1519년 기묘사화 때 극형에 처해지게 되었으나, 영의정 정광필(鄭光弼) 등의 옹호로 금산(錦山)에 유배되었다가 진도(珍島)를 거쳐 다시 제주도에 안치(安置)되었다. 그 뒤 신사무옥(辛巳誣獄)에 연루되어 사림파의 주축인 생존자 6명과 함께 다시 중죄에 처해져 사사(賜死)되었다. 1545년(인종 1)에 복관(復官)되고, 1646

년(인조 24)에 영의정이 추증되었다. 보은의 상현서원(象賢書院), 청주(淸州)의 신향서원(莘巷書院), 제주의 굴림서원(橘林書院), 금산(錦山)의 성곡서원(星谷書院) 등에 제향되었다. 시문은 물론 그림을 잘했는데, 특히 화조를 잘 그려 조선 중기에 유행한 소경수묵사의(小景水墨寫意) 화풍의 전통을 형성했다. 제자로는 김봉상(金鳳祥)·김고(金顧)·최여주(崔汝舟) 외에 조카인 천부(天富)·천우(天宇) 등이 있다. 저서로는 『충암집』, 『제주풍토록(濟州風土錄)』 등이 있다.

(8) 김천일

김천일(金千鎰 : 1537(중종 32) ~ 1593(선조 26))은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 사중(士重)이고, 호는 건재(健齋)이며, 시호는 문열(文烈)이다. 본관은 언양(彦陽)으로, 나주 출신이다. 이항(이항)의 문인이다. 임진왜란이 일어나자 의병장으로 활약하였다. 진주성(晉州城) 싸움에서 분전하였으나 성이 함락되자 아들 상건(象乾)과 함께 축석루에서 남강(南江)에 몸을 던져 순사하였다. 나주의 정열사(旌烈祠), 진주의 창렬사(彰烈祠), 순창의 화산서원(花山書院), 태인의 남고서원(南臯書院) 등에 배향되었다. 문집으로 『건재집(健齋集)』이 남아있다.

(9) 남효온

남효온(南孝溫: 1454(단종 2) ~ 1492(성종 23))은 조선 초기의 문신·학자이다. 김종직(金宗直)의 문인으로 김굉필(金宏弼)·정여창(鄭汝昌)·김시습(金時習) 등과 교류하였으며, 생육신의 한 사람으로 꼽힌다. 1478년(성종 9) 성종이 직언을 구하는 조서를 내리

자, 사치스런 혼인풍조를 바로잡을 것, 수령 관리를 엄격히 할 것, 인재등용을 신중히 할 것, 내수사(內需司)를 없앨 것, 무속과 불교의 폐단을 억지시킬 것, 학교를 일으킬 것, 풍속을 바로잡을 것, 소릉(昭陵: 문종비의 능)을 복위시킬 것 등을 골자로 하는 소(「上成宗大王書」)를 올렸다. 이는 후대에까지 직언소로 유명하다. 그러나 그의 직언이 수용되지 않자 소릉의 복위가 실현되지 않는 한 자신도 출사하지 않겠다고 다짐하여 평생 야인으로 지냈다. 그는 소를 올린 뒤 4년 후에 이정은(李貞恩)·이충(李摠) 등 일단의 비판적 지식인들과 죽림칠현(竹林七賢)을 자처하는 모임을 결성하여 저항적 방일(放逸)의 생활을 즐기다가 32세의 나이로 요절하였다. 그러나 그의 가문은 무오사화 때 장남이 죽음을 당하는 등 수난을 겪었고, 남효은 자신도 소릉의 복위를 주장하였다는 이유로 갑자사화 때 부관참시 당하였다. 1513년(중종 8) 소릉이 복위되고 나서 신원되고, 1782년(정조 6)에 이조판서로 추증되었다. 고양의 문봉서원(文峯書院), 장흥의 예양서원(溇陽書院), 함안의 서산서원(西山書院), 영월의 창절사(彰節祠), 의령의 향사(鄉祠) 등에 제향되었다. 그는 생전에 『육신전(六臣傳)』을 지어 사육신(死六臣)의 절의(節義)를 현창하였고, 『추강집(秋江集)』·『추강냉화(秋江冷話)』·『사우명행록(師友名行錄)』·『귀신론(鬼神論)』 등의 저서를 남겼다.

(10) 노수신

노수신(盧守愼: 1515(중종 10)~1590(선조 23))은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 과회(寡悔)이고, 호는 소재(蘇齋)·이재(伊齋)·암실(暗室)·여봉노인(茹峰老人)이며, 시호는 문의(文懿)였다가 후에 문간(文簡)으로 고쳐졌다. 전라도 광주 사람이다. 중종 26년

(1531) 17세에 당시 성리학자로 명망이 있었던 이연경(李延慶)의 딸과 결혼하고, 장인의 문하생이 되었다. 1541년 27세에 이언적에게 나아가 배웠다. 1543년 식년문과에 장원한 뒤로 전적 수찬을 거쳐 1544년에 시강원사서가 되고 같은 해 사가독서를 하였다. 인종 즉위초에 정언이 되어 이기(李芑)를 탄핵하여 파직시켰으나, 1545년 명종이 즉위하고 윤원형(尹元衡)이 을사사화를 일으키자 이조좌랑의 직위에서 파직, 1547년 순천으로 유배되고, 이어 양재역 벽서 사건에 연루되어 죄가 더욱 덧붙여짐으로써 진도에 이배되어 19년간 섬에서 귀양살이를 하였다. 그 동안에 이황(李滉)·김인후(金麟厚) 등과 서신으로 학문을 토론하고, 『숙흥야매잠(夙興夜寐箴)』을 주석하였다. 1565년 다시 괴산으로 이배되었다가 1567년 선조가 즉위하자 풀려 나와 즉시 교리에 기용되고, 이어 대사간·부제학·대사헌·이조판서·대제학 등을 지냈다. 1573년 우의정에 임명되고 1578년 좌의정을 거쳐 1585년에 영의정에 이르렀다. 그 뒤 1588년에 영의정을 사임하고 영중추부사가 되었다. 이듬해 10월 정여립(鄭汝立)의 모반사건으로 기축옥사가 일어나자, 과거에 정여립을 천거했기 때문에 대간의 탄핵을 받고 파직되었다. 노수신의 철학사상은 명나라 철학자 나흠순을 수용하였다. 나흠순의 리기일물론(理氣一物論)과 도심인심체용설(道心人心體用說) 등을 그대로 받아들였지만, 나흠순의 욕망긍정론에 대한 언급은 보이지 않는다. 이황·기대승 등은 나흠순을 선학(禪學)으로 규정하고 노수신도 선학의 혐의가 있다고 비판하였다.

(11) 박순

박순(朴淳: 1523(중종 18)~1589(선조 22))은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 화숙(和叔)이고, 호는 청하자(靑霞子)·사암(思菴)이며, 시호는 문충(文忠)이다. 본관은 충주(忠州)로서, 아버지

는 한성부 좌윤을 지낸 우(祐: 1476~1547, 호는 六峰)이고, 어머니는 당악 김씨(棠岳 金氏)이다. 기묘명현(己卯名賢)으로서 문장가로도 알려진 박상(朴祥)은 그의 백부이다. 박순의 집안은 11대조부터 관직에 나아가 대대로 호서에 살다가 이후 광주(光州)·나주(羅州) 등으로 처향(妻鄉)을 따라 이주하면서 호남 사람이 되었다. 박순 역시 나주에서 태어났으나, 6세에 어머니를 잃고 이후 광주에서 서모에 의해 양육되었다.

18세에 진사가 되고 이후 개성부 유수였던 아버지의 임지에서 서경덕(徐敬德)에게 나아가 수학했다. 박순은 1553년 31세에 정시(庭試) 문과에 장원 급제하여 성균관전직·공조좌랑·홍문관수찬 등을 지냈다. 1561년 홍문관응교로 있으면서 임백령(林百齡)의 시호 문제로 윤원형(尹元衡)의 미움을 사서 파면되어, 5월에 나주로 돌아가 기대승(奇大升)과 왕래하며 지냈다. 같은 해 12월에 다시 기용되어 한산군수가 되었고 이후 성균관사성·승정원좌승지·이조참의 등을 역임하였다. 1565년 정월에 성균관 대사성으로서 대사간·대사헌 등과 함께 이량(李樑)·이감(李戡)·윤백원(尹百源) 등을 탄핵하였다. 4월에 문정왕후가 죽자 승려 보우(普雨)를 처벌하라는 소를 올렸다. 5월에 대사간이 되었고, 8월에 다른 사람들과 함께 윤원형의 죄를 논하였다. 이후 대사헌·대제학·이조판서 등을 역임하였다. 1572년 이준경이 죽으면서 유차(遺劄)를 올려 봉당을 없애라고 청한 것은 박순과 그의 동료들을 지칭한 것이어서 다른 신하들이 이를 변명하기도 하였다. 이 해에 우의정이 되었고 등극사로 명나라에 다녀왔다. 1575년 좌의정으로 있으면서 여름에 서경덕의 증직과 시호를 청하여 우의정과 문간(文簡)의 시호를 받게 하고, 개성에 숭양서원(崇陽書院)을 세워 정몽주를 제사하고 서경덕을 배향하게 하였다.

동서의 봉당 대립이 본격화되는 와중에서 서인의 영수로 지목

되어 허엽(許曄)·김효원(金孝元) 등의 탄핵을 받아 관직에서 물러났다. 1576년 이이가 사직하려 하자 왕에게 그를 우대할 것을 간청하였고 이후로도 기회 있을 때마다 이이·성혼 등을 극력 추천했다. 1579년 영의정이 되었으며, 공안(貢案)의 개정, 주현(州縣)의 병합, 감사(監司)의 구임(久任) 등 폐정의 개혁을 강력히 주장했다. 1584년 이이가 죽자 증직과 포상을 주청했다. 1585년 정여립(鄭汝立)·김수(金睟)·이발(李潑) 등이 심의겸(沈義謙)·이이·성혼·박순 등을 공격하자, 벼슬을 버리고 용호(龍湖)에 은거했다가 1586년 이후로는 영평(永平)의 백운계(白雲溪)에 집을 짓고 술과 시로 세월을 보내었다. 1589년 67세로 죽었다. 부인은 제주 고씨(濟州高氏)로서 선공감 판관(膳工監判官) 몽삼(夢參)의 딸이며, 그 사이에 딸이 한 사람 있다.

박순의 문집인 『사암집(思菴集)』은 1652년(효종 3)에 6권 2책으로 처음 간행되었고, 1857년(철종 8) 7권 3책으로 중간되었다.

『사암집』에서 부록 등을 제외한 본집은 모두 4권인데, 이 중 박순이 남긴 시가 3권을 차지한다. 박순은 “문장은 반고·사마·천·한·유·유·종·원·이·백·두보를 근본으로 하되, 학문은 『소학』·『심경』·『근사록』을 바탕으로 해야 한다”라고 했다는데, 이에서 짐작할 수 있듯이 특히 당시풍(唐詩風)의 시를 짓는 데 힘썼다. 그리하여 삼당시인(三唐詩人)으로 불리는 최경창(崔慶昌)·백광훈(白光勳)·이달(李達) 등에게 큰 영향을 미침으로써, 당시의 문단에서 압도적으로 유행하던 송시풍(宋詩風)을 당시풍으로 전환하는 데에 일정한 역할을 한 것으로 평가된다.

박순의 성리학적 견지는 이이와의 논쟁에서 엿볼 수 있다. 이 논쟁은 박순이 53세, 이이가 40세였던 1575년 12월에 3회의 왕복 서신을 통해 이루어진다. 이 논쟁의 전체적인 내용으로 보아, 박순은 스승인 서경덕의 학설을 충실히 계승하고 있다. 이 점에서

이 논쟁은 화담학과와 율곡학과와의 세계관의 차이를 선명하게 드러낸다는 점에서 한국유학사에서 중요한 의미를 갖는다. 퇴계학과에 비교하면, 두 학파는 다 상대적으로 기(氣)를 중시한다는 공통점을 갖고 있다. 그럼에도 기를 중시하는 의도에는 차이가 있는데, 이는 박순과 이이의 논쟁에서 잘 나타난다. 박순이 기에 본체와 현상의 양 측면을 모두 상정하고 특히 본체로서 태허(太虛)를 강조하는 데 비해, 이이는 철저히 기를 현상의 차원에 국한시키고 대신 태극(太極)을 세계의 유일한 본체로서 강조한다. 이는 이이 자신이 세운 이통기국(理通氣局)의 세계관에 근거한 것이다. 전체적으로 보아 이들의 논쟁은 태허를 참된 세계의 본체로 인정할 수 있는가 하는 문제에 집중된다. 이 논쟁이 있었던 1575년은 동서의 당쟁이 본격화된 시기이며, 이이가 『성학집요(聖學輯要)』를 지어 선조에게 바침으로써 자신의 철학을 완전히 정립한 해이기도 하다. 그래서 이 논쟁은 이후 서인 또는 기호학파의 사상적 기반이 서경덕에게서 이이로 옮겨가게 되는 분기점이라 할 수 있다.

(12) 박여룡

박여룡(朴汝龍: 1541(중종 36) ~ 1611(광해군 3))은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 순경(舜卿)이고, 호는 송애(松厓)이다. 본관은 먼천(沔川)이다. 이이(李珥)의 문인으로, 벼슬은 공조정랑(工曹正郞)까지 지냈다. 1610년 동문계(同門契)를 조직하여 이이의 문집을 간행하였다. 문집으로 『송애집(松厓集)』이 있는데, 이이와 제자들 사이의 문답을 주고 받은 『석담어록(石潭語錄)』의 일부가 수록되어 있다.

(13) 박영

박영(朴英: 1471(성종 2)~1540(중종 35))은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 자실(子實)이고, 호는 송당(松堂)이며, 시호는 문목(文穆)이다. 본관은 밀양(密陽)으로, 이조참판 수종(壽宗)의 아들이며, 어머니는 양녕대군(讓寧大君)의 딸이다. 어릴 때부터 무예에 뛰어나 담 너머 물건을 쏘아도 반드시 맞추므로, 아버지가 기이하게 여겨 이름을 영(英)이라 하였다고 한다. 1487년(성종 18) 이세필(李世弼)의 막하에 있을 때 명나라에 다녀왔으며, 1491년 원수(元帥) 이극균(李克均)을 따라 건주위(建州衛)를 정벌하였다. 이듬해 돌아와서 검사복이 되고, 9월에 무과에 급제한 뒤 선전관이 되었다. 항상 자신이 무인으로 유식한 군자가 되지 못한 것을 한탄하였는데, 1494년 성종이 별세하자 가솔들을 거느리고 낙향하여 낙동강변에 송당(松堂)이라는 편액을 건 집을 짓고 학문에 전념하였다. 정봉(鄭鵬)·박경(朴耕) 등을 사우(師友)로 삼아 『대학』 등의 경전을 학습하였는데, 특히 격물치지에 힘써 깨닫는 바가 많았다고 한다. 1509년(중종 4) 선전관으로 임명되었으나 나아가지 않았다. 이듬해 삼포(三浦)에 왜구가 침입하자 조방장(助防將)으로 창원(昌原)에 부임하였다. 1514년 황간현감(黃澗縣監)이 되어 치적을 남겼고, 1516년 강계부사(江界府使), 1518년 의주목사(義州牧使)를 거쳐 동부승지(同副承旨)·내의원제조(內醫院提調) 등을 역임하였다. 1519년 병조참판에 제수되었으나 병을 핑계로 사직하였다. 그 해 5월에 성절사(聖節使)로 명나라에 다녀옴으로써 기묘사화에서 벗어날 수 있었다. 이듬해 김해부사(金海府使)가 되었다가 곧 사직하였는데, 유인숙(柳仁淑)의 모함으로 혹형을 받았으나 무고임을 극력 주장하여 풀려났다. 뒤에 영남좌절도사(嶺南左節度使)로 임명되었으나 곧 죽었다. 황간의 송계서원(松溪書院), 선산

의 금오서원(金烏書院)에 제향되었다. 저서로 『송당집』(松堂集)·『백록동규해(白鹿洞規解)』 등이 있고, 의술에도 해박하여 『경험방(經驗方)』·『활인신방(活人新方)』 등을 지었다.

(14) 박팽년

박팽년(朴彭年: 1417(태종 17) ~ 1456(세조 2))은 조선 초기의 문신·학자로서, 사육신(死六臣)의 한 사람이다. 자는 인수(仁叟)이고, 호는 취금헌(醉琴軒)이며, 시호는 충정(忠正)이다. 본관은 순천(順天)으로, 회덕(懷德) 출신이다. 세종 때(1434년) 알성문과에 을과로 급제하고, 1438년 삼각산 진관사(津寬寺)에서 사가독서하였다. 세종 때 신숙주·최항·유성원·이개·하위지 등과 함께 집현전 학사가 되었다. 경술(經術)과 문장과 필법에 뛰어나 집대성(集大成)이라는 칭호를 받았다. 특히 필법에 뛰어나서 남북조 시대의 종요(鍾繇)와 왕희지(王羲之)에 필적한다는 평을 받았다. 세조 즉위 후 단종 복위운동을 모의하다가 체포되어 국문 중에 죽었고, 아버지와 아들들로 모두 참형을 당했다. 1691년(숙종 17년)에 이르러 다른 이들과 함께 관작(官爵)이 회복되었다. 삼대(三代)가 화를 입은 멸문(滅門)으로 그에 대한 자세한 행장이나 문집 등이 전해지지 않고, 다만 남효온(南孝溫)의 『추강집(秋江集)』의 「사육신전(死六臣傳)」 등에 단편적인 기록이 남아있다. 묘는 서울 노량진 사육신묘역에 있다. 장릉(莊陵)의 충신단(忠臣壇)과 영월의 창절서원(彰節書院) 등에 제향되었다. 문집 『박선생유고(朴先生遺稿)』는 1658년(효종 9) 7대손 승고(崇古)가 편집하여 간행한 것이다.

(15) 변계량

변계량(卞季良: 1369(공민왕 18)~1430(세종 12))은 여말선초의 문신·학자이다. 자는 거경(巨卿)이고, 호는 춘정(春亭)이며, 시호는 문숙(文肅)이다. 밀양 사람이다. 정몽주(鄭夢周)·이색(李穡)·권근(權近)의 문하에서 배웠다. 17세에 과거에 합격하고, 1407년(태종 7)에 갑과 1인으로 발탁되어 우참찬 겸 수문전 직제학 지제고를 제수받았다. 예문관대제학·성균관대사성·의정부참찬·집현전 대제학을 지냈다. 1419년(세종 1) 왜구가 남쪽 지방에 침입하여 사람들을 죽이고 약탈하고 집들을 불질렀다. 태종과 당시 세자이던 세종이 군신을 회동하여 정벌 여부를 의논하는 자리에서 홀로 정벌책을 올린 것이 받아들여져 토벌이 이루어졌다. 그의 건의로 집현전이 설치되었고 초대 대제학이 되었다. 남아있는 그의 글은 주로 과거 답안을 위한 글들로서, 대체로 왕을 칭송하는 글이며 비판적인 내용은 보이지 않고 주자학에 대한 심도 깊은 이해도 찾아보기 어렵다.

(16) 서경덕

서경덕(徐敬德: 1489(성종 20)~1546(명종 1))은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 가구(可久)이고, 호는 복재(復齋)·화담(花潭)이며, 사후에 받은 시호는 문강(文康)이다. 관향은 당성(唐城)으로, 아버지는 수의부위(修義副尉) 호번(好蕃)이고, 어머니는 보안한씨(保安韓氏)이다. 그는 개성의 화정리(禾井里)에서 태어나서 평생 개성에서 살았으며, 태안 이씨(泰安李氏) 선교랑(宣敎郎) 계종(繼從)의 딸과 결혼해서 1남 1녀를 두었고 측실과의 사이에서도 아들 둘을 두었다.

서경덕이 살았던 시기는 조선의 4대사화가 모두 있었던 때이다. 그래서인지 그는 43세 때 생원회시에 합격했던 일을 제외하면 특별히 벼슬길에 나아가려는 의지를 보이지 않았다. 31세 때인 1519년(중종 14) 천거과(薦舉科)에 추천되었으나 사양하였으며, 1544년(중종 39)에는 후릉(厚陵) 참봉에 임명되었으나 사양하고 부임하지 않았다. 그는 원래 개성의 탁타교(橐駝橋) 가에 있던 그의 집과는 별도로 개성 동문 밖 오관산(五冠山)에 있는 연못인 화담에 서실을 짓고 여기서 학문 연구에 전념했다. 박순(朴淳)·허엽(許曄)·민순(閔純)·박지화(朴枝華)·홍인우(洪仁祐)·남언경(南彦經)·이지함(李之菡)·이구(李球) 등이 이 때 그에게 배운 제자들이며, 이들이 조선유학사에서 최초로 형성된 학파라 할 수 있는 화담학파를 형성하였다. 서경덕은 죽은 뒤 1575년(선조 8) 우의정에 추증되고, 개성의 송양서원(崧陽書院)·화곡서원(花谷書院) 등에 제향되었다.

『화담집』은 서경덕이 남긴 유일한 저술로서 시 1권, 문 1권에 부록 2권을 포함하여 4권에 불과하다. 이는 그가 저술을 그리 즐겨하지 않았기 때문이다. 서경덕은 57세에 병으로 거의 일어날 수 없게 되자, “성현의 말에 대해 이미 선유들이 주석을 한 것은 다시 상 위에 상을 포개는 식의 말을 할 필요가 없으므로, 그들이 아직 설파하지 않은 것에 대하여 저술을 하려 했다. 그런데 지금 병이 이렇게 심하니 전함이 없을 수 없다”라고 하고, 「원리기(原理氣)」·「리기설(理氣說)」·「태허설(太虛說)」·「귀신사생론(鬼神死生論)」 등 오늘날 그의 대표작으로 꼽는 4편의 짧은 글을 기초하였다고 한다. 그는 자신의 글이 문장은 줄렬할지 모르지만 못 성인이 다 전하지 못한 경지를 파헤친 것이라면서, 중국을 비롯하여 온 세상에 두루 퍼뜨려 동방에 학자가 나타났음을 알게 하라고 말하였다고 한다.

서경덕의 철학 체계는 기(氣)의 본체론과 주정(主靜)의 수양론으로 특징지을 수 있다. 서경덕의 이 체계는 송대 성리학의 여러 학설들을 독창적으로 아우르는 면모를 보이는데, 그 중에서도 근간을 이루는 것은 장재와 소옹이라고 할 수 있다. 먼저, 서경덕의 본체론은 장재의 태허(太虛)설에 소옹의 선후천(先後天)론을 결합한 것으로, 여기에 주돈이의 태극도설과 주희의 이기론 등도 부분적으로 채용되고 있다. 서경덕의 수양론 또한 장재와 소옹이라는 두 노선의 결합으로 나타난다. 그는 우선 기의 자기 제어 방식으로서 리를 따르는 길을 모색하는데, 구체적으로는 리가 인간세계에 현실화된 것이라고 할 수 있는 예를 탐구하고 실천하는 것으로 나타난다. 한편, 선천에서 결정된 변화의 시점들은 후천에서 다양한 계기로 드러나는데, 이 계기들을 포착하여 인간의 행위를 이에 맞추는 것, 곧 변화하는 후천 속에서 선천의 방식대로 사는 것, 그리하여 순간의 시간에서 영원의 시간을 간취하는 것을 서경덕은 주역의 개념을 빌어 ‘머무름(止)’이라는 말로 표현한다. 그는 예의 실천 역시 이 머무름의 범주 안에서 이해하는데, 이는 소옹의 틀 안에서 장재를 포섭하는 것을 의미한다.

서경덕은 머무름을 가능하게 해주는 수양방법을 ‘경건함을 지니고 이치를 보는 것[持敬觀理]’이라고 말한다. 서경덕이 말하는 경(敬)은 예를 실천하는 주체를 함양하려는 긴장된 의식이 아니라, 예의 실천을 포함한 나의 모든 움직임을 제어할 수 있는 고요한 평정심으로서 주정(主靜)으로 수렴된다. 이는 선천-태허의 “맑게 하나로 아울러 깨끗하고 텅 빈 기”에 상응하는 “흰히 빈 거울의 맑음[湛然當如明鑑之空]”과 같은 정신상태이다. 서경덕에 따르면, 이와 같은 고요함 속의 즐거움[靜中之樂]을 획득한 경지야말로 ‘생각도 없고 일도 없는[無思無爲]’ 성실함을 획득한 성인의 경지이다.

서경덕은 1544년 겨울부터 병으로 누웠다가 1546년(명종 1) 7월 7일에 58세를 일기로 화담의 서재에서 죽었다. 그는 이 날 병이 심해지자 주위 사람들에게 자신을 둘러메도록 하여 연못에서 목욕하고 돌아온 뒤 한 식경만에 죽음을 맞이했다. 임종에 한 제자가 “선생님, 오늘 기분이 어떠십니까?”하고 묻자, “삶과 죽음의 이치를 안 지 이미 오래이니, 편안할 뿐이다”라고 대답했다 한다.

(17) 성삼문

성삼문(成三問: 1418년(태종 18)~1456년(세조 2))은 조선 초기의 문신·학자로, 사육신의 한 사람이다. 자는 근보(謹甫)이고, 호는 매죽헌(梅竹軒)이다. 본관은 창녕이다. 1447년 문과에 장원 급제하고, 집현전학사로 관직생활을 시작하였다. 세종의 명으로 『예기대문언독(禮記大文諺讀)』을 편찬하고, 훈민정음을 만들 때 신숙주와 함께 명에 가서 음운을 비롯한 관련 분야를 연구하고 돌아오는 등 큰 역할을 하였다. 단종 복위를 계획하고 추진하다 발각되어 일족이 몰살되는 참화를 겪었다. 이후 그의 절의는 조선사회에 큰 귀감이 되었다. 그의 문집은 일부가 『성근보유고(成謹甫遺稿)』 1권으로 가전(家傳)되어 오다가, 영조 이후에 『동문선(東文選)』 등 다른 학자의 저서 속에 들어있는 작품과 성삼문에 대한 후대 학자들의 글을 모아 『성근보집(成謹甫集)』 4권 1책으로 간행되어 전해진다.

(18) 성현

성현(成僎) : 1439(세종 21)~1504(연산 10). 조선 중기의 문

신·학자이다. 자는 경숙(馨叔)이고, 호는 허백당(虛白堂), 용재(慵齋), 부휴자(浮休子), 청과거사(靑坡居士) 등이며, 시호는 문재(文載)이다. 서거정의 문인이다. 1462년(세조 8) 식년문과에, 1466년 발영시(拔英試)에 각각 3등으로 급제하여 박사로 등용된 뒤 홍문관정자를 역임하였다. 1468년(예종 즉위년) 경연관이 되고, 예문관수찬·승문원교검을 겸임하였다. 형 임(任)을 따라 북경(北京)에 갔는데, 가는 길에 지은 기행시를 엮어 『관광록(觀光錄)』이라 하였다. 1474년(성종 5)에 지평을 거쳐 성균직장이 되고, 이듬해 한명회(韓明澮)를 따라 재차 북경에 다녀와 1476년에 문과 증시에 병과로 급제하여 부제학·대사간 등을 지냈다. 1493년에 경상도관찰사로 나갔다. 그러나 음물에 정통하여 장악원제조(掌樂院提調)를 겸하였기 때문에 외직으로 나감으로써 불편이 많아지자 한달 만에 예조판서로 제수되었다. 이해 유자광(柳子光) 등과 당시의 음악을 집대성하여 『악학궤범』을 편찬하였다. 죽은 뒤에 갑자사화가 일어나 부관참시당했으나, 뒤에 신원되었다. 그의 학문적 경향은 주로 현실통치에 도움이 되는 실용적인 필요성에 집중되고 있다. 문장론이나 음악론등에서 그러한 경향성을 볼 수 있다. 유학자의 이상적인 모습보다는 실제로 통치에 필요한 것이 무엇인가에 대한 논의가 주를 이루고 있다. 저서에 『관광록(觀光錄)』·『풍소궤범(風騷軌範)』·『악학궤범(樂學軌範)』·『용재총화(慵齋叢話)』·『역대명감(歷代名鑑)』·『역대제왕시문잡저(歷代帝王詩文雜著)』·『허백당집(虛白堂集)』·『부휴자담론』(浮休子談論)이 있다. 그의 주저인 『악학궤범』은 이론적인 책일 뿐만 아니라, 음악을 연주하기 위한 실용적인 목적에서 출판되었다. 성현 자신이 실제로 연회에 참석한 경험을 활용하고 있다. 그리고 고려의 속악인 무고(舞鼓)·동동(動動)·무애(無導) 등을 가사는 적지 않고, 춤의 모습만 『악학궤범』에 실고 있다.

(19) 성혼

성혼(成渾: 1535 ~ 1598)은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 호원(浩原)이고, 호는 우계(牛溪)·묵암(墨庵)이며, 시호는 문간(文簡)이다. 본관은 창녕이다. 백인결(白仁傑)의 문인이고, 이이·정철·송익필 등과 교유하였다. 선조 1년(1568)에 유일로 천거되어 전성서 참봉이 되고, 병조참지·이조참의·동지중추부사·좌참찬 등을 역임하였다. 기묘명현인 성수침(成守琛)의 아들로 명망이 높았으나, 임진왜란 때 임금을 따라가지 않은 것과 일본과 화의를 주장한 것이 논란거리가 되었다. 서인들이 집권한 숙종 7년(1681)이 되어서야 이이와 함께 문묘에 배향되었다. 1572년부터 이이와 사단칠정 논쟁을 벌였으나, 자신의 견해를 끝까지 주장하지 않고 이이와 타협하였다. 그러나 공부론에서는 경공부를 강조하였다.

(20) 송익필

송익필(宋翼弼: 1534 ~ 1599)은 조선 중기의 학자이다. 자는 운장(雲長)이고, 호는 구봉(龜峰)이다. 본관은 여산(礪山)이다. 서출로 벼슬을 하지 못했으나, 이이(李珥)·성혼(成渾) 등과 교유하면서 성리학과 예학(禮學)을 탐구하여 조예가 깊었다. 그의 성리설은 『태극문(太極問)』에 잘 제시된다. 그는 이(理)와 기(氣)는 개별적으로 존재하는 것이 아니고 선후가 없는 것이라고 보았다. 또 사단(四端)과 칠정(七情)을 모두 정(情)으로 보아 기대승(奇大升)·이이(李珥) 계통의 사단칠정론(四端七情論)을 견지한다. 인심도심(人心道心)도 하나의 심(心)의 발현이므로 이기(理氣)에 분속할 수 없다고 하여 이이의 설과 비슷하다. 그는 후진을 양성하여 그의 문하에 김장생(金長生)·김집(金集)·정엽(鄭曄)·정홍명(鄭弘溟) 등 많은 학자를 배출하였다. 저서에 『구봉집(龜峰集)』이 있다.

(21) 안민학

안민학(安敏學: 1542~1601)은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 이습(而習)이고, 호는 풍애(楓厓)이다. 본관은 광주(廣州)이다. 박순(朴淳)의 문인이며, 이이(李珥)·성혼(成渾) 등과 교유하였다. 『심경(心經)』, 『근사록(近思錄)』을 학습하였으며 마음의 실천 문제를 중시하였다. 심성정(心性情)과 인심도심설(人心道心說)을 이기(理氣)와 관련하여 분석하였다. 심기(心氣)를 억제하고 이(理)에 정일(精一)하는 것이 심법(心法)이라고 하여, 이이(李珥)와 다른 견해를 가졌다. 그러나 사단칠정론(四端七情論)에서는 사단(四端)이 칠정(七情)의 선일변(善一邊)이라는 이이(李珥)의 설을 지지하였다. 시호는 문정(文靖)이며, 저서에는 『풍애집(楓厓集)』이 있다.

(22) 원천석

원천석(元天錫 : 1330(충숙왕 17)~?)은 여말선초의 은사(隱士)이다. 자는 자정(子正)이고, 호는 운곡(耘谷)이다. 본관은 원주이며, 여말에 정용별장을 지낸 열(悅)의 손자이고, 종부시령을 지낸 윤적(允迪)의 아들이며, 원주 원씨의 중시조이다. 어릴 때부터 재주가 뛰어나 명성이 있었고, 문장이 유려하고 학문이 해박하여 진사가 되었다. 여말에 정치가 문란함을 개탄하고 치악산에 들어가 농사를 지으며 부모를 봉양하였고, 한편으로 이색(李穡) 등과 교류하면서 시사(時事)를 비판적으로 논하였다. 일찍이 이방원을 가르친 적이 있어서, 후에 태종이 즉위하자 자주 불렀으나 나아가지 않았다. 태종이 그의 집으로 찾아갔으나, 소문을 듣고 산 속으로 피해버렸다. 현재 전해지는 몇 편의 시문과 시조를 통해 그가 치악산에 은거하면서 끝내 출사하지 않은 것은 고려왕조에 대한 충절 때문이었음을 알 수 있다. 시조로는 망한 고려왕조에 대

한 회고시 (“홍망이 유수(有數)하니, 만월대도 추초(秋草)로다. 오백년 왕업이 목직(牧笛)에 부쳤으니, 석양에 지나는 객(客)이 눈물겨워 하노라.”)와 변치 않는 충절을 읊은 절의시 (“눈 맞아 휘어진 대를 뉘라서 굽다던고. 굽을 절(節)이면 눈 속에 푸를 소냐? 아마도 세한고절(歲寒孤節)은 너뿐인가 하노라.”)가 전해진다. 특히 후자는 시류(時流)에 부동하는 무리들의 핍박에 굴하지 않고 두 왕조를 섬길 수 없다는 유학자적인 절의 내지 이미 대세가 기울어 맞서지는 못하나마 은둔하며 절개를 지키려는 고려 유신들의 정신이 잘 형상화되어 있는 것으로 평가된다. 시문들은 뒤에 『운곡시사(耘谷詩史)』라는 문집으로 모아져 전해온다. 그 문집에 실려 있는 시 중에는 고려의 쇠망을 애석하게 여기는 몇 편의 시문이 전해오는데, 우리 나라의 두 현자[二賢]를 기리는 시문에 최영(崔瑩)을 포함시키고(「전충재육도도통사최영(前冢宰六道都統使崔瑩)」), 「왕부자이위신돈자손폐위서인(王父子以爲辛旽子孫廢位庶人)」에서는 우왕과 창왕을 중 신돈(辛旽)의 자손이라 하여 폐위시켜 서인으로 만든 사실에 대해 비판하고 있다. 만년에 야사 6권을 저술하고 “이 책을 가묘에 감추어두고 잘 지키도록 하라”고 자손들에게 유언하였으나, 증손대에 이르러 국사에 저촉되는 점이 많아 화가 미칠까 염려하여 불태워버렸다고 한다. 강원도 횡성의 칠봉서원(七峯書院)에서 제향되고 있다.

(23) 유성룡

유성룡(柳成龍: 1542~1607)은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 이현(而見)이고, 호는 서애(西厓)이다. 본관은 풍산으로, 5대조 유홍은 김종직의 고모부이고, 증조부는 김계행의 사위이다. 부친과 재종숙을 통해 가학을 배우다가 21세에 이황을 찾아가 수 개

월 동안 『근사록』을 수학하였다. 1564년(명종 19) 사마시를 거쳐 1566년 별시문과에 병과로 급제하여 승문원 권지부정자가 되었다. 이듬해 예문관검열과 춘추관기사관을 겸하였고, 1569년(선조 2)에는 성절사(聖節使)의 서장관으로 명나라에 갔다가 이듬해 귀국하였다. 이어 경연검토�관 등을 지내고 수찬에 제수되어 사가독서 하였다. 이후 교리·응교 등을 거쳐, 1575년 직제학, 다음해 부제학을 지내고 상주목사(尙州牧使)를 자원하여 향리의 노모를 봉양하였다. 이어 대사간·도승지·대사헌을 거쳐, 경상도 관찰사로 나갔다. 1584년 예조판서로 경연춘추관동지사(經筵春秋館同知事)를 겸직하였고, 1588년 양관(兩館) 대제학이 되었다. 1590년 우의정에 승진, 광국공신(光國功臣) 3등으로 풍원부원군(豐原府院君)에 봉해졌다. 이듬해 좌의정·이조판서를 겸하다가, 건저(建儲) 문제로 서인 정철(鄭澈)의 처벌이 논의될 때 온건파인 남인에 속하여 강경파인 북인 이산해(李山海)와 대립하였다. 1592년 임진왜란이 일어나자 도체찰사(都體察使)로 군무를 총괄, 이순신(李舜臣)·권율(權慄) 등 명장을 등용하였다. 이어 영의정이 되어 왕을 호종하여 평양에 이르렀는데, 나라를 그르쳤다는 반대파의 탄핵을 받고 면직되었으나 의주에 이르러 평안도도체찰사가 되었다. 이듬해 중국 명나라 장수 이여송(李如松)과 함께 평양을 수복하고 그 후 충청·경상·전라 삼도도체찰사가 되어 파주까지 진격하였고, 다시 영의정이 되어 4도 도체찰사를 겸하여 군사를 총지휘하였다. 화기제조와 성곽수축 등 군비확충에 노력하는 한편, 군대양성을 역설하여 훈련도감이 설치되자 제조(提調)가 되어 『기효신서(紀效新書)』를 강해하였다. 1598년 명나라 경략(經略) 정응태(丁應泰)가 조선이 일본과 연합, 명나라를 공격하려 한다고 본국에 무고한 사건이 일어나자, 이 사건의 진상을 변명하러 가지 않는다는 북인의 탄핵을 받아 관직을 삭탈당했다. 사후 안동의 병

산서원, 여강서원 등에 제향되었다.

유성룡은 학문적 업적보다는 임진왜란과 정유재란을 수습한 경세유로서의 업적이 보다 주목되는 인물이다. 『징비록(懲毖錄)』, 『상례고징(喪禮考證)』, 『신종록(愼終錄)』, 『영모록(永慕錄)』, 『난후잡록(亂後雜錄)』 등 그의 저술에도 경세에 관한 내용이 절대적이어서 성리학자로서의 특징을 읽을 수 있는 글은 적은 편이다. 그러나 이황의 고제(高弟)로서 김성일(金誠一)과 함께 영남학파의 발전에 한 축을 이루는 사상가로서 중요한 의미를 갖는다. 유성룡은 이황의 문도로서 스승이 확립한 성리학의 기본 관점을 그대로 계승하지만, 사단칠정과 같은 성리설의 문제에 관한 특별한 논의는 보이지 않는다. 그의 학문과 관련하여 특기할 점은 육왕학(陸王學)에 관한 글을 많이 남겼다는 사실이다. 17세에 아버지를 따라 의주에 갔다가 『양명집』을 구해 보게 되었는데, 이때의 일이 인연이 되어 유성룡은 평생 양명학에 대해 관심을 갖게 되었다. 상산학과 양명학에 대한 그의 태도는 기본적으로 이황의 양명학 비판의 연장선에 있지만, 양명학의 근본정신에 대해 적극적으로 평가한다는 점에서 양명학에 대한 전면적인 비판과는 차이가 있다. 이것은 마음의 수양을 특히 강조하는 그의 학문 경향과 무관하지 않을 것이다. 리선기후(理先氣後) 및 호발설(互發說)을 확고히 지지한다는 점에서 이황의 성리설을 계승하고 있지만, 원대 허형(許衡)의 출처관에 대한 평가나 『대학』의 격물치지(格物致知)의 해석에서는 독자적인 견해를 보인다. 문인으로는 정경세(鄭經世)·이준(李垿)·김응조(金應祖) 등이 유명하다.

(24) 유송조

유송조(柳崇祖: 1452(문종 2)~1512(중종 7))는 조선 중기의

문신·학자이다. 자는 종효(宗孝)이고, 시호는 문목(文穆)이다. 일정한 스승이 없이 독학하였다. 세조 때에 사마시에 합격하여 진사가 되었으며, 1489년(성종 20) 식년문과에 병과로 급제하여 도서관정자에 발탁되고, 사유록(師儒錄)에 들었다. 그 뒤 사간원정언·홍문관부교리·사헌부장령 등을 역임하면서 관원들의 기강 확립과 국왕에 대한 간쟁에 힘썼다. 1504년(연산군 10) 국왕의 어지러운 정치를 직간하다가 미움을 사서 원주로 유배되었다. 중종반정으로 복직되면서 네 자급(資級)을 뛰어 판결사에 등용되었고, 공조참의로 전직되어 삼공(三公)들의 주청으로 경연관을 겸임하였다. 곧이어 성균관대사성·동지중추부사가 되어 성리학의 학통을 새롭게 짚은 문신들에게 전수하였고, 황해도관찰사에 임명되었으나 사장(師長)의 자리를 그가 아니면 지킬 사람이 없다는 삼공들의 의견이 받아들여져 재임되었다. 유송조는 이론적으로 특별한 주장을 내세우지 않고 단지 기존의 해석을 충실히 정리하고 있는데, 이는 그의 관학적 성리학의 경향을 대변한다고 하겠다. 정치적으로는 조광조를 중종에게 추천하는 등의 일을 하였다. 경서의 언해본인 『칠서언해(七書諺解)』를 지었는데, 이는 조선에서 경서언해의 효시이다.

(25) 윤상

윤상(尹祥: 1373(공민왕 22)~1455(단종 3))은 여말선초의 문신·학자이다. 초명은 철(哲)이고, 자는 실부(實夫)이며, 호는 별동(別洞)이다. 예천 사람이다. 선(善)의 아들이다. 1393년(태조 2)에 진사시와 계속 생원시·문과에 합격하여 선산·안동·상주·서부교수를 거쳐 성균관 직강·사예·사성·대사성 등 성균교관직을 전후 50년 동안 역임하였다. 그 동안 그는 많은 제자를 양성하였으며

1448년(세종 30)에는 예문관 제학으로서 세손(단종)의 성균관 입학례를 거행할 때 박사가 된 바 있었다. 윤상은 권근의 제자였으므로 문장을 중시하였다. 그는 일생을 교육계에서 활약하여 학통을 권근으로부터 김종직, 김굉필, 정여창에게 전했다. 그가 나이가 많아 은퇴·귀향하였을 때 문종은 그에게 음식물을 하사하였다(은퇴한 재상에게 음식물을 하사하는 제도가 이 때부터 생겼다 한다). 윤상의 영달은 오직 그의 끈기있는 노력의 결과였다. 그가 일개 아전으로서 일대의 문장대관이 되었던 것은 고려말까지 향리의 양반화를 설명해주는 좋은 사례이다. 예천 윤씨가 그 과정에서 마지막으로 양반화한 가문이고, 거기에는 윤상이 결정적인 역할을 하였다. 그의 조상 삼대의 추증은 윤상의 현달에 의한 것이었다.

(26) 이덕홍

이덕홍(李德弘: 1541 ~ 1596)은 조선 중기의 문신·학자이다. 본관은 영천(永川)이다. 자는 굉중(宏仲)이고, 호는 간재(艮齋)이다. 10여세에 이황의 문하에 들어가 학문에 열중하였으며, 특히 심성론과 역학 방면에 조예가 깊었다. 그는 33세에 조목(趙穆)과 미발이발(未發已發)의 문제에 대해 변론하였고, 42세 때에는 전해(金垓)와 『주역(周易)』을 강론하였다. 그는 주로 체용(體用)의 관점에서 심성설을 이해하여, 마음을 체와 용으로 구분하였다. 성(性)과 도(道), 도심(道心)과 인심(人心)을 각각 체와 용으로 구분하고, 수양론에서 경도 체와 용으로 나누어 이해하였다. 그는 이황과 질의를 통하여 『주역질의』를 저술하면서 역학에 대한 인식을 심화시켰다. 주요한 저술로는 『계산기선록(溪山記善錄)』(상·하)·『사서질의(四書質疑)』·『주역질의(周易質疑)』·『심경질의(心經質疑)』·『가

례주해(家禮註解)』·『주자서절요강록(朱子書節要講錄)』 등이 있다.

(27) 이목

이목(李穆: 1471(성종 2)~1498(연산군 4))은 조선 전기의 문신·학자이다. 자는 중옹(仲雍)이고, 호는 한재(寒齋)이며, 시호는 정간(貞簡)이다. 본관은 전주로서, 개국공신 백유(伯由)의 후손이고, 윤생(閔生)의 아들이다. 김종직(金宗直)에게서 수학하였다. 19세 때 진사시에 합격하여 성균관 유생이 되었는데, 왕대비가 성균관에 음사(淫祠)를 설치하여 무당을 부르자 이를 쫓아냈으며, 유생을 이끌고 윤필상(尹弼商)을 탄핵하다가 공주(公州)에 유배되었다. 1495년(연산군 1) 증광문과에 장원하고, 사가독서한 후에 전적(典籍)으로 종학사회(宗學司誨)를 겸임하였고, 이어 영안도평사(永安道評事)가 되었다. 1498년 무오사화 때 윤필상의 모함을 받아 김일손(金駟孫)·권오복(權五福) 등과 함께 사형에 처해졌다. 1504년 갑자사화(甲子士禍) 때 다시 부관참시되었다가, 뒤에 신원되어 이조판서에 추증되었다. 저술로는 『이평사집(李評事集)』이 전해진다.

(28) 이색

이색(李穡: 1328(충숙왕 15)~1396(태조 5))은 고려말의 문신·학자이다. 호는 목은(牧隱)이고, 자는 영숙(穎叔)이다. 이곡(李穀)이 아버지이다. 고려말을 대표하는 유학자 중 한 사람으로서, 당시 사상계의 흐름을 주도했던 인물이다. 이색의 학문적 성장에는 그 자신의 재능과 함께 이제현(李齊賢)의 문인이었던 아버지 이곡이 원나라에서 벼슬을 하고 있었다는 가문의 배경이 큰 영향을

미쳤다. 일찍이 14세에 불과하던 1341년 성균시에 합격하여 진사가 되면서 이름이 알려졌다. 20세에 아버지를 뵈기 위해 원나라에 들어갔다가, 다음 해 1348년에 원나라 조정 관리의 아들이라는 자격으로 국자감의 생원으로 뽑혀 3년간 수학하게 된다. 이로 인하여 이색은 신유학에 본격적으로 접하게 되었으리라고 추정된다. 1351년 이곡이 고려에서 죽자 이색은 상을 치르기 위해 귀국했다가, 1353년 향시와 정동행성의 향시에 1등으로 합격하였고, 서장관이 되어 원나라에 가서 과거에 응시하여 합격하였다. 이후 원과 고려를 오가며 벼슬을 하다가, 1356년 29세에 완전히 귀국하였다.

이색은 공민왕 재위 기간에 정치적으로 왕성한 활동을 보이며, 이는 대체로 공민왕의 개혁정치에 부응하려는 신진 사대부의 입장을 반영한다. 1352년(공민왕 1)에 아버지의 복을 입고 있었음에도 불구하고 시무에 관한 상소를 올려 토지제도의 개혁, 국방의 개선, 국학의 진흥, 불교의 억제 등을 건의하였다. 귀국 후 이색은 다시 왕에게 8개 항의 건의를 하였으며, 이 중 정방의 폐지와 인사제도의 개선책이 시행되었다. 이색은 공민왕에게 주로 외교정책과 교육정책을 자문하였고, 이때 그가 공민왕과 맺은 특별한 관계는 그의 전생애를 지배하는 것이 된다.

이 시기 그의 활동 중에서 유학과 관련하여 중요한 의미를 지니는 것으로 두 가지를 꼽을 수 있다. 첫째는, 1357년에 우간의대부로 있으면서 부모의 3년상을 실시토록 한 것이다. 둘째는, 1367년에 공민왕이 성균관을 다시 짓자 대사성이 되어 성균관을 신유학 연구의 중심으로 만든 일이다. 이 때 이색은 김구용·정몽주·박상충(朴尙衷)·박의중(朴宜中)·이숭인(李崇仁) 등 다른 교관들과 함께 경전에 대한 강의와 토론을 활발하게 벌임으로써, 정도전·하륜·권근·윤소종(尹紹宗) 등 많은 학자들이 모여들게 되었다.

『고려사』에 따르면, “정주 성리학은 이때부터 일어나기 시작했다”고 한다. 이색이 고려말 유학계의 구심점이 되었던 것은, 이때 성균관을 통해 많은 학자를 양성함으로써 가능한 일이었다.

공민왕이 죽은 후 수립된 이인임 정권 체제에서 이색은 사실상 정치적인 영향력을 상실한다. 우왕 재위기에도 그는 여러 고위 관직을 역임하긴 했으나 이전처럼 두드러진 움직임은 나타나지 않는다. 위화도 회군 뒤 이색은 공민왕 후손의 왕통을 안정시킴으로써, 이성계 일파를 견제하려 애쓴다. 이것은 공민왕과 그 사이의 특별한 인연에서 비롯된 것이었지만, 동시에 고려 왕조의 존속이 걸린 문제이기도 했다. 그는 국가의 원로로서, 창왕을 옹립하자는 의견을 밝혀 이를 실현시켰으며, 명에 사신으로 들어가 창왕의 입조(入朝)를 건의함으로써 왕의 지위를 확고히 하려는 의도를 드러낸다. 이것이 빌미가 되어 결국 그는 1390년 이후 완전히 실각, 유배와 석방을 거듭하다가 조선 태조 5년에 죽는다.

이색의 학문은 원대 신유학의 분위기 속에서 나온 것이라고 할 수 있다. 이색은 원나라에서 과거를 볼 때 시험관이었던 구양현(歐陽玄, 호는 圭齋)과 학연을 맺게 되었고, 「기사」(紀事)라는 시에서는 스스로 구양현의 ‘의발을 전수했다’고 말하기도 한다. 내용적으로 이색의 학문은 문학적 측면과 철학적 측면을 아울러 지니고 있다. 그는 여러 편의 글을 통해 나름의 도통관을 제시하고 있으며, 이때 빠지지 않고 등장하는 것은 한유·주돈이·허형의 이름이다. 이 세 사람은 각각 당·송·원을 대표하는 인물로서 모두 문학자이면서 철학자인 인물들이다. 이색은 특히 한유에 대해서는 여러 차례 ‘나의 스승’이라고 밝히고 있는데, 아마도 그는 한유의 「원도」(原道)처럼 문학과 철학이 어우러진 경지를 학문적인 이상으로 본 듯하다.

철학적인 부분에서 이색이 가장 공들여 천착했던 것은, 인간의

마음에 관한 문제였던 것으로 보인다. 그는 마음의 중요성을 누차 강조하지만, 그가 파악하는 마음은 강력한 도덕적 주체성이라기보다, 순수함 자체이다. 특히 그는 만년에 정치적인 불운을 겪으며 젊었을 때와는 달리 점차 불교를 용인하게 되면서, 불교가 추구하는 경지조차 이 순수한 마음 속에 포섭할 수 있는 것으로 본 듯하다. 그러나 이색은 마음에 대한 이 같은 생각을 토대로 독창적인 철학 체계를 구성하는 데까지 이르지 못했다. 그가 추구했던 순수한 마음이란, 고려말 같은 격변기에 지식인 사회 전체를 떠받쳐 주기에는 너무도 가녀린 것이었다. 이 때문에 이색과 직간접으로 학문적 연을 맺고 있던 정도전·하륜 등은 마음의 문제를 떨쳐 버리고 사회 제도의 개혁으로 나아간다. 그래서 이들이 이끌어 낸 조선의 건국은, 또다른 의미에서 청년기의 이색과 그 동료들이 공민왕의 개혁 정치에 바쳤던 열정의 완성이라고도 볼 수 있을 것이다. 그의 글은 『목은집』에 담겨 있으며, 이것은 『목은시고』(牧隱詩藁) 35권과 『목은문고』(牧隱文藁) 20권의 합본으로 되어 있다.

(29) 이승인

이승인(李崇仁: 1347(충목왕 3) ~ 1392(태조 1))은 여말선초의 문신·학자이다. 삼은(三隱)의 한 사람이다. 자는 자안(子安)이고, 호는 도은(陶隱)이다. 본관은 성주(星州)로서, 성산군 원구(元具)의 아들이다. 공민왕 때 문과에 급제하여 숙옹부승이 되고, 그 뒤 장흥고사 겸 진덕박사에 임명되었다. 명나라 과거에 응시할 문사를 뽑을 때 1등 하였으나 25세가 되지 않았기 때문에 보내지 않았다. 예의산랑·예문응교·문하사인을 지내고, 공민왕이 성균관을 연 뒤 정몽주(鄭夢周)·김구용(金九容)·박의중(朴宜中) 등과 함께 학관(學官)을 겸하였다. 우왕 때 전리총랑이 되어 정도전·김구용

등과 함께 북원(北元)의 사신을 돌려보내자고 주장하여 유배되기도 하였다. 해배되어 성군사성을 거쳐 우사의대부가 되어 동료들과 함께 소를 올려 국가의 시급한 대책을 논하였다. 그 뒤 밀직제학이 되어 정당문학 정몽주와 함께 실록을 편수하였다. 창왕 때 예문관 제학으로서 박천상(朴天祥)·하륜(河崙) 등과 더불어 영흥군 왕환(王環)의 진위를 밝혀 무고에 연좌되어 현사가 극형에 처하기를 청하여 피해다니다가 시중 이성계의 도움으로 다시 경연에서 시강하게 되었다. 후에 다시 탄핵을 받아 유배되었는데, 권근(權近)이 무죄를 주장하는 소를 올렸으나 간관의 무고로 우봉현으로 이배되었다. 공양왕 때 간관이 다시 논죄하여 이배되었고, 뒤에 이초(李初)의 옥사에 연루되어 이색·권근과 함께 투옥되었다가 풀려나 지밀직사사·동지춘추관사가 되었으나, 정몽주의 당이라 하여 다시 삭직당하고 유배되었다. 1392년 정몽주가 살해되자 그 일당으로 몰려 유배되었다가, 조선건국 후 정도전이 보낸 심복 황거정(黃居正)에 의해 유배지에서 살해되었다. 성리학에 조예가 깊었고, 특히 시문으로 이름을 날려 이색이 중국에서도 드문 문장가라고 칭찬하였다. 원과의 복잡한 국제관계에서 외교문서를 도맡아 썼고, 명 태조도 그가 지은 표(表)를 보고 찬탄하였으며 중국의 사대부들도 그의 저술을 보고 탄복하였다고 한다. 저서로 『도은시집(陶隱詩集)』 5권이 있다. 『도은시집』 서문에 의하면, 『관광집(觀光集)』·『봉사록(奉使錄)』·『도은재음고(陶隱齋吟藁)』 등을 지었다고 하나, 현전하지 않는다.

(30) 이언적

이언적(李彦迪: 1491~1553)은 조선 중기의 문신·학자이다. 본관은 여주이다. 자는 복고(復古)이고, 호는 회재(晦齋)·자계옹(紫

溪翁)이며, 시호는 문원(文元)이다. 처음 이름은 적(迪)이었으나, 중종의 명으로 ‘언’(彦)자를 더하여 언적이라고 하였다. 호는 주희의 호인 회암(晦菴)을 따서 스스로 ‘회재’라고 하였다. 이조판서 좌찬성 등을 역임하였다. 양재역 벽서사건에 연루되어 강계에서 죽었다. 이언적의 철학사상은 「태극론」에서 알 수 있듯이 정통 주자학자의 모습을 띤다. 특히 이황이 이언적을 평가한 것을 이것을 잘 증명한다. 그러나 『대학장구』에 대한 개정으로, 상당히 논란이 되었다. 『대학장구』본이 중국에서는 양명학적 경향과 연결이 되어 있는데 반하여, 이언적의 『대학장구』 개정본은 주자학적인 사유체계의 완결성을 표시하는 것이다. 저술에는 『대학장구 보유』, 『속혹문』, 『구인록』등이 있다.

(31) 이이

이이(李珥: 1536 ~ 1584, 중종31 ~ 선조17)는 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 숙헌(叔獻)이고, 호는 율곡(栗谷)·석담(石潭)·우재(愚齋)이며, 시호는 문성(文成)이다. 관향은 풍덕군(豐德郡) 덕수현(德水縣: 현재의 경기도 개풍군)이다. 아버지 이원수(李元秀)와 어머니 평산 신씨(平山 申氏)의 4남 3녀 중 3남으로 외가인 강릉에서 태어났다. 아버지 원수의 당숙인 이기(李芑)·이행(李荇)·이미(李薇) 형제는 당대의 실권자였다. 이이의 집안은 뒤에 동서 당쟁의 원인을 제공하게 되는 심의겸의 집안과도 연고가 있었다. 어려서는 외가인 강릉에서 지냈으며, 6세가 되어서야 어머니를 따라 한양으로 왔다. 이후 그는 한양과 파주를 오가며 살았다.

그는 13세 때에 진사 초시에 합격함으로써 일찌감치 신동으로 불렸다. 그러나 16세에 어머니의 죽음을 당하여 큰 충격을 받은 데다가, 뒤이어 아버지가 맞은 서모 때문에 가정의 불화가 잦아,

어머니의 상을 치른 후 결국 19세에 금강산에 입산하여 승려가 된다. 비록 승려로 지낸 기간은 1년 정도에 불과했지만, 이 일은 평생 그를 괴롭히는 이력으로 따라다닌다. 절에서 나온 후 이이는 1555년에 「자경문(自警文)」을 지어, 승려가 되었던 일을 반성하고 다시 과거 공부에 전념하여 벼슬길에 나아갈 것을 결심한다. 그래서 21세와 22세에는 한성시에서 연달아 장원이 되었고, 24세에는 「천도책(天道策)」으로 별시 초시에서 장원이 되었다. 그러나 정작 대과에서는 낙방하였고, 26세에는 아버지의 상을 당하기까지 한다. 3년상을 마친 뒤 1564년에 마침내 이이는 7월에는 생원과 진사에, 8월에는 명경과에 급제하여 호조좌랑을 제수받는다. 이이는 22세 되던 1557년 9월에 성주 목사 노경린(盧慶麟)의 딸과 혼인하였다. 이듬해 그는 장인의 임지인 성주에서 강릉 외가로 가는 도중, 예안 도산에 들러 당시 58세였던 이황을 방문하고 이틀 동안 강론하였다.

1565년에는 예조좌랑과 사간원정언, 1566년에는 이조좌랑, 1568년에는 사헌부 지평·홍문관부교리, 1569년에는 홍문관교리가 되었다. 1570년 10월에 관직을 그만 둔 뒤 이후 처가가 있는 해주와 파주를 오가며 지냈다. 1571년에도 벼슬에 나아가고 물러나기를 거듭하다가 6월에 청주 목사로 부임하였으며, 그는 여기서 「서원향약(西原鄉約)」을 지었다. 37세인 1572년(선조 5)에 이이는 일시 사직하고 파주로 돌아왔다. 그는 여기서 성혼과 이기·사단·칠정·인심·도심에 대해 왕복 서신으로 토론하면서, ‘기발리승(氣發理乘)’·‘리통기국(理通氣局)’·‘심시기(心是氣)’·‘성심정의일로(性心情意一路)’ 등 이기론과 심성론상의 핵심 명제를 제시한다. 1573년에 홍문관직제학·동부승지가 되었고 1574년 우부승지가 되었으며, 이 때 1월에 왕명에 따라 「만언봉사(萬言封事)」를 올렸는데, 이것은 이이의 경제론을 집약한 것이며 동시에 성혼과의 문답에

서 확립한 이기론·심성론을 기초로 궁리(窮理)·거경(居敬)·역행(力行)의 3조목을 근간으로 하는 수양론 체계를 제시한 저술이다. 계속해서 병조참지·사간·원대·사간·황해도관찰사 등을 지냈다.

1575년 동인과 서인의 대립이 점차 본격화되는 가운데, 이이는 3월에 병으로 체직하여 파주로 돌아왔다가 4월에 홍문관 부제학을 제수받았다. 9월에 신유학적 제왕학이랄 수 있는 『성학집요(聖學輯要)』를 편찬해 선조에게 올렸고, 10월에는 우의정 노수신, 대사간 정지연(鄭芝衍) 등을 옹직여, 심의겸에게는 개성유수를, 김효원에게는 부령부사를 제수하여 이들을 외직으로 나가도록 만들었다. 이 해 말에 이이는 병으로 체직되고 호군(護軍)에 제수되었다. 1576년 2월에 이이는 파주로 돌아왔으며, 이 때부터 1580년 12월에 다시 관직에 복귀하기까지 이이는 주로 파주와 해주를 오가며 지냈다. 관직에서 물러나 있는 5년 동안 이이는 주로 교육과 교화 사업에 힘썼다. 이이는 1577년 12월에 『격몽요결(擊蒙要訣)』을 완성하였고, 『해주향약(海州鄉約)』·『해주일향약속(海州一鄉約束)』·『사창계약속(社倉契約束)』 등을 의논하여 지었다. 1578년에는 해주석담(石潭)에 은병정사(隱屏精舍)를 지어 제자를 양성하였다. 또, 주자사(朱子祠)를 정사 북쪽에 세우고 조광조와 이황을 배향하려 계획하기도 했다. 1579년에는 『소학집주(小學集註)』를 완성했다.

1580년 12월 대사간을 제수받아 정치 일선에 복귀한다. 1581년에는 대사헌·호조판서 등을 지냈고, 공안 개정 등 제도 개선을 주관할 경제사(經濟司)의 설치를 주청했으며, 명종 20년(1565)부터 선조 14년(1581)까지의 일을 기록한 『경연일기』(3책)를 완성했다. 1582년에는 이조판서·형조판서·의정부우참찬·우찬성·병조판서 등을 역임하였고, 『인심도심도설』·『학교모범(學校模範)』·『극기복례설』 등을 지었으며, 「만언소」를 올렸다. 1583년 4월에는

「진시사소(陳時事疏)」를 올려, 동인들은 대부분 ‘오직 동인이나 서인이나를 가리는 데만 힘쓰고 있다’고 비난하면서, 공론을 수립 함으로써 동서간의 시비를 명확히 밝힐 것을 주장한다. 6월에 삼사의 탄핵을 받자 물러나기를 청하고 파주로 돌아갔다. 7월에 이 탄핵에 대해 성혼이 삼사의 잘못을 들어 상소하고 태학생 유공진 등 460여 명이 상소를 올려 변론하였다. 8월에 왕은 특명으로 이이를 비난한 송응개·허봉·박근원을 귀양보냈다. 이이는 9월에 이조판서에 임명되었다. 다음 해인 1584년 1월 16일 이이는 49세의 나이로 서울 대사동(大寺洞)에서 병으로 죽었다. 경기도 파주시 천현면 동문리의 자운산 기슭에 장사 지냈으며, 이 묘소 밑에 제자인 김장생이 중심이 되어 1615년에 자운서원을 설립하였다. 1623년에 ‘문성(文成)’이라는 시호를 받았고, 1682년(숙종 8)에 문묘에 배향되었다. 숙종 대의 정치적 격변 속에서 1689년에 철향되었다가, 1694년에 복향되었다.

이이의 철학은 이황 철학에 대한 비판과 극복의 도정에서 나온 것이라고 볼 수 있다. 이 도정은 애초 기대승이 시작했던 것을 이이가 이어받아 끝마친 것이다. 기대승은 이황의 주장에 대해 몇 가지 점에서 문제를 제기한 적이 있다. 즉 사단과 칠정은 서로 대립적인 관계로 볼 수 없으며, 일반적 감정이라고 할 수 있는 칠정이 도덕적 감정인 사단을 포함한다는 점, 사단이든 칠정이든 모든 정은 기본적으로 외부 사물의 자극에 의해 발한다는 점, 정의 선악은 발한 이후에 절도에 들어맞는지 여부에 따라 판정할 수 있다는 점, 악한 정이 생겨나는 근본적 원인은 기품의 차이 때문이라는 점, 칠정이 사단을 포함하는 것과 달리 인심과 도심은 서로 대립적인 것으로 볼 수 있다는 점 등이다. 기대승의 이런 논점들은 이이에게 고스란히 계승되어, 이론적으로 보다 체계로 구성된다.

이이는 미발 중심의 성격이 짙은 이황의 철학을 비판하면서 그

대안으로 그것과 정반대되는 이발 중심의 철학적 전통인 지각설에 이르게 된다. 이이는 지각설에 근거하여 이일분수(理一分殊)·이선기후(理先氣後)·성즉리(性卽理)·심통성정(心統性情)·거경궁리(居敬窮理) 등 주자학의 핵심적인 명제를 부정하고, 대신 기발리승(氣發理乘)·리통기국(理通氣局)·심시기(心是氣)·성심정의일로(心性情意一路)·거경궁리역행 등의 이론을 축으로 한 체계를 세운다. 이는 지각설의 전통과 주자학의 자산을 완전히 소화해 낸 뒤에 이이 자신의 독창적인 관점에서 재구성함으로써, 호상학 등 그 이전의 지각설 체계와 비교할 때 이론적 깊이와 폭에서 비교할 수 없을 만큼 풍부한 내용을 담고 있는 새로운 형태의 철학 체계를 수립한 것이라고 할 수 있다. 그것은 지각설의 신유학적 완성이라고 할 수 있는 종합적인 체계이다. 이 체계를 근간으로 하여 성립한 율곡학과는 이후 3백년간 지속되면서, 17세기에는 예송(禮訟) 논쟁을 벌이고, 18세기에는 호락논변을 통해 지각론(知覺論)과 미발론(未發論)의 문제에 대해 집중적으로 논의하며, 다시 19세기에는 이항로 학파를 중심으로 명덕주리주기(明德主理主氣) 논쟁을 벌인다. 이이는 이후 조선유학사의 지형을 형성하는 데 결정적인 역할을 했다고 할 수 있을 것이다.

(32) 이첨

이첨(李詹: 1345(충목왕 1)~1405(태종 5))은 여말선초의 문신·문장가이다. 자는 중숙(中叔)이고, 호는 쌍매당(雙梅堂)이며, 시호는 문안(文安)이다. 본관은 신평(新平)으로, 참찬의정부사에 추증된 희상(熙祥)의 아들이다. 1365년(공민왕 14) 감시에 2등으로 합격하였고, 1368년 문과(文科)에 급제하여 예문검열이 되었으며, 1369년 우정언(右正言)으로 승진하였다. 1375년(우왕 1)

우현납으로 있을 때 권신 이인임(李仁任)·지윤(池堧)을 탄핵하다가 오히려 10년간 유배생활을 하였다. 유배에서 풀려난 1388년 이후, 다시 관직에 나아가 내부부령·예문응교·우상시·좌대언을 역임하고 지신사(知申事)에 올라 감사를 맡아보았으나, 김진양(金震陽) 사건에 연루되어 결성(結城, 오늘날의 충남 홍성)에 다시 유배되었다.

조선조에 들어서도 계속 요직에 등용되어, 1398년(태조 7) 이조전서를 거쳐 동지중추원학사에 올랐고, 1400년(정종2) 첨서삼군부사로 전위사(傳位使)가 되어 명나라에 다녀왔으며, 1402년(태종 2) 지의정부사에 올라 하륜(河崙)과 함께 등극사(登極使)로서 명나라 황제의 등극을 축하하기 위하여 명나라에 가서 고명(誥命)과 인장(印章)을 고쳐줄 것을 주청하였다. 뒤에 그 공로를 인정받아 토지와 노비를 하사받았으며, 정헌대부에 올랐다. 그 해에 지의정부사로서 대사헌을 겸하였으며, 1403년 예문관 대제학이 되었다. 문장과 글씨에 뛰어났으며, 오랜 관직생활과 함께 학자로서의 면모도 과시해 많은 책을 남겼다. 그 중 유명한 것은 하륜 등과 함께 찬수한 『동국사략(三國史略)』과 종이를 의인화시켜 전기체로 쓴 가전체 설화소설 「저생전(楮生傳)」 등이다. 특히 후자는 저생이 역대 왕들을 섬겨 저술에 도움을 주고 문업(文業)을 일으켰으나 거리낌없이 바른말을 아뢰다가 배척을 당하기도 하지만 마침내 후손이 많아져 여러 방면에서 열심히 직무를 수행한다는 내용으로, 임금을 가까이 모시는 신하와 정치에 종사하는 사람들의 직간(直諫)을 주제로 하여 위정자들에게 올바른 정치를 권유하는 교훈이 담긴 작품으로 평가된다. 이 외에 『신증동국여지승람(新增東國輿地勝覽)』에 많은 시가 전해진다. 유저로 『쌍매당집(雙梅堂集)』이 있다.

(33) 이항

이항(李恒: 1499 ~ 1576)은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 향지(恒之)이고, 호는 일재(一齋)이다. 본관은 성주(星州)이다. 바탕이 군세고 호방하여 젊어서는 오로지 활쏘기와 말타기를 즐겨했고 유협(游俠)으로 이름이 났었다. 30세를 전후하여 백부(伯父) 판서공(判書公)의 훈도로 유학(儒學)에 입문하고, 주희(朱熹)의 「백록동강규(白鹿洞講規)」를 읽고는 더욱 분발하여 도봉산(道峯山) 망월암(望月庵) 등에서 독학하였다. 그후 태인(泰仁)으로 돌아가 어머니 봉양과 농사일에 힘썼다. 또 박영(朴英)에게 질의하여 학술을 논했다고 한다. 다시 보림산록(寶林山麓)에 복거하며, 만학의 몸으로 정력이 분산될 것이 두렵다 하여 일재(一齋)라고 편(扁)하였다. 조식(曹植)과 젊어서부터 친구 사이였으며, 기대승(奇大升)·김인후(金麟厚)·노수신(盧守愼) 등과 교유하였다. 이항(李滉)은 그를 높이 평가하였면서도, 자기만 있는 줄 알고 남이 있는 줄은 알지 못한다고 하여 그의 지나친 자신감을 비판하였다. 많은 문인들이 있었으나, 오직 김천일(金千鎰)이 절의로 드러났고, 그의 학문은 이어지지 못했다. 후에 홍직필(洪直弼)은 『매산집(梅山集)』에서 김인후·기대승·안방준(安邦俊)·박광일(朴光一)과 함께 그를 ‘호남의 다섯학자[湖南之五學]’로 높였다. 1566년 ‘경전에 밝고 수양이 잘된 선비[明經行修之士]’로 천거되어 사축(司畜)에 임명되었다. 유학에 입문할 때 『대학(大學)』을 읽고, 평생 그것을 공부의 바탕으로 삼았다. 리기설에서는 리(理)와 기(氣)의 묘합(妙合)을 체득할 것을 강조하였으며, 인심도심설·사단칠정론 등 심성설의 영역에서 당대의 학자들과 활발하게 토론함으로써 16세기 조선성리학의 형성에 선구적 기여를 하였다. 의녕고령(義盈高靈)을 거쳐 임천군수(林川郡守)를 지냈다. 1567년 병을 귀향한

뒤, 1574년에는 사헌부장령(司憲府掌令)을 거쳐 장악원정(掌樂院正)을 지냈으나 병이 악화되어 사퇴하였다. 이조판서에 추증되고, 태인(泰仁)의 남고서원(南臯書院)에 제향되었다. 문집으로 『일재집(一齋集)』이 남아있다.

(34) 이황

이황(李滉: 1501(연산군 7) ~ 1570(선조 4))은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 경호(景浩)이고, 호는 퇴계(退溪)이다. 예안(禮安) 출신이다. 본관은 진보(眞寶)이다. 12세 때 숙부 이우(李瑀)에게서 학문을 배우고, 23세때 성균관에 입학하였다. 1534년 식년문과에 급제, 부정자·박사·전직 등을 거쳐, 1539년 수찬으로 지제교, 검토�관을 거쳐 정언·승문원교리를 겸직하였다. 1547년 응교를 거쳐 단양(丹陽), 풍기(豊基) 군수를 역임하였다. 1552년에 대사성에 재임하였으며 1568년 양관대제학(兩館大提學)을 지내고 고향에 은퇴하였다. 주자(朱子)의 이기이원론(理氣二元論)을 발전시켰다. 이기호발설(理氣互發說)을 사상의 핵으로 하여 기재승(奇大升)과 8년간 사단칠정(四端七情)에 관한 논변을 벌였으며, 나아가 이우위론(理優位論)에 입각하여 이(理)의 체용설(體用說)을 주장하며 이동설(理動說)에까지 나아갔다. 이후 이이(李珥)가 나와 그의 이기호발설(理氣互發說)을 비판함에 따라 영남학파(嶺南學派)와 기호학파(畿湖學派)가 나뉘었다. 수양론(修養論)에서는 주희(朱熹)의 거경궁리론(居敬窮理論)을 계승하여 경(敬)을 더욱 중시하였다. 그는 경(敬)의 수양론적 지위를 더욱 확고히 하였다. 그리고 지행설(知行說)에서도 지행병진설(知行並進說)을 주장한다. 시호는 문순(文純)이다.

(35) 정개청

정개청(鄭介淸: 1529(중종 24) ~ 1590(선조 23))은 조선 중기의 문신·학자이다. 호는 곤재(困齋)이고, 자는 의백(義伯)이며, 본관은 고성이다. 스승으로는 서경덕과 박순이 거론되지만 분명하지는 않다. 그는 성리학 뿐 아니라 천문·지리·의약·복서 등 잡학에 능하여 당시 호남의 명유로 알려졌다. 그가 역사상 이름을 남기게 된 것은 1589년 정여립 모반사건으로 알려진 기축옥사에 연루되어 숨진 후 그를 봉사한 자산서원(紫山書院)이 정쟁에 관련된데서 비롯한다. 정개청은 1564년(명종 19) 천거로 임관, 1585년(선조 18) 교정청(校正廳)의 낭관(郎官)을 거쳐 영릉(英陵) 참봉에 이어 6품에 올랐으며, 스승 박순(朴淳)이 서인(西人)으로 영의정에서 파직되자 화(禍)가 미칠까 두려워 동인(東人) 정여립(鄭汝立)·이발(李潑) 등과 친교를 맺고 이산해(李山海)의 추천으로 곡성(谷城)현감이 되었으나 스승을 배반했다 하여 비난을 받았다. 정철이 창평에 내려와 있을 적에 정개청이 곡성현감으로 있으면서도 찾아보지도 않고 피했다 한다. 더욱이 그는 정철의 품행에 대하여 공박하는 등 서로 대립할 여지를 많이 가지고 있었다. 이러한 가운데 정여립 역모 사건이 터지고 정철과 연계된 광주·의령의 운생들이 중심이 되어 중앙의 동인과 전남 지역의 정개청을 비롯한 그의 문도들을 역모 사건에 연루시켜 처벌하기를 주장하는 상소를 올렸다. 비록 이와 같은 상소가 반대의 효과를 가져오기도 하였지만, 결국은 정여립과 관련이 있는 것으로 거론된 인물들은 모두 처벌을 받게 되었다. 정개청과 그의 문도의 핵심을 이룬 나주의 나덕명 형제들이 처벌받게 되었으며, 화순의 조대중 일가 등 여러 사람들이 화를 입게 되었다. 동인인 최영경·정여립·이발 등과 친하게 지냈기 때문에 서인으로부터 미움을 받았으며, 특히 정철에게 원한을 샀다. 기축옥사 당시에는 무혐의로 풀려났지만

일찍이 그가 지은 「東漢晉宋所尙不同說」이 문제가 되어 서인의 공격을 받고 귀양지에서 죽었다. 자산서원은 1616년 건립된 이래 1694년 까지 남인과 서인의 집권 여부에 따라 수 차례 치폐(置廢)를 반복하는 곡절을 겪었다. 이러한 과정에서 호남의 사류들이 다수 이 분쟁에 관련됨으로써 조선 후기 정치사의 전개과정에 대한 이해에 하나의 쟁점을 제공하고 있다. 특히 윤선도는 예송문제와 더불어 정개청의 신원과 자산서원의 복원 문제로 송시열·송준길 등의 노론 학자와 대립하기도 하였다.

윤선도는 홀로 정개청의 문집을 교정하여 출판하는 등 정개청의 학문과 덕행을 알리는데 결정적 기여를 하였다. 현존하는 정개청의 저술로는 『우득록』 3권과 『수수기』 9권이 있다. 『우득록』에는 그의 철학사상을 엿볼 수 있는 논문들이 다수 실려 있는데, 『우득록』을 통해 확인되는 정개청의 학문과 사상은 관심의 폭이 다양하고 풍부하면서도 성리학에 대한 깊이 있는 이론적 천착도 나타난다. 그의 학문은 뚜렷한 사승 관계없이 자득을 통해 이루어진 점에서 독자성이 있지만 「황극경세서」에 대한 남다른 관심과 理氣論에 대한 논설을 보면 그는 서경덕, 박순 등의 조선 초기 기철학의 문제 의식을 공유했던 것으로 평가할 수 있을 것이다. 다른 한편 율곡 철학에 대한 영향도 발견되는 데 이는 앞으로 연구해야할 과제이다. 종래 학계에서는 정여창(鄭汝昌)의 『일두집』(一蠹集) 「속집」에 실려있는 「리기설(理氣說)」·「선악천리론(善惡天理論)」·「입지론(立志論)」 등 3편의 철학적 글을 정여창의 것이라 여겨왔지만, 이 3편의 글이 모두 『우득록』 그대로 실려있어서 저자 문제에 대한 검토가 필요하다. 『일두집』에 비하여 『우득록』의 편집과 편찬이 앞서며 정여창은 이 세 편의 글 이외에 성리학의 이론을 다룬 글이 없다는 점을 고려하면, 정개청의 작품으로 보는 것이 타당할 것 같다.

(36) 정도전

정도전(鄭道傳: 1342(충혜왕 복위 3)~1398(태조 7))은 여말 선초의 문신·학자이다. 자는 종지(宗之)이고, 호는 삼봉(三峰)이며, 본관은 봉화(奉化)이다. 아버지인 형부상서 정운경(鄭云敬)과 이곡(李穀)의 교우관계가 인연이 되어, 이곡의 아들인 이색(李穡)의 문하에서 수학하였다. 정몽주(鄭夢周)·박상충(朴尙衷)·박의중(朴宜中)·이숭인(李崇仁)·이존오(李存吾)·김구용(金九容)·김제안(金齊顔)·윤소종(尹紹宗) 등과 교유하였다. 1360년(공민왕 9)에 성균시에 합격하고, 1370년에 성균관 박사로 있으면서 정몽주 등 교관과 매일같이 명륜당에서 성리학을 수업, 강론하였으며, 이듬해 태상 박사에 임명되고 5년간 전선(銓選)을 관장하였다. 1375년(우왕 1)에 권신 이인임(李仁任)·경복흥(慶復興) 등의 친원배명정책에 반대하여 맞서다가 전라도 나주목 회진현(會津縣) 관하의 거평부곡(居平部曲)에 유배되었다. 이때 성리학의 입장에서 불교 배척의 이론을 구상하고 체계화하여 『심천문답』, 『학자지남도』 등의 저술을 완성했다. 1383년에 9년간에 걸친 유배·유랑 생활을 청산하고, 당시 동북면 도지휘사로 있던 이성계(李成桂)를 찾아 함주 막사에 가서 그와 인연을 맺기 시작하였다. 이듬해 전교부령(典校副令)으로 성절사(聖節使) 정몽주의 서장관이 되어 명나라에 다녀왔다. 1388년 위화도 회군으로 신진 세력이 정권을 잡은 후 성균관 대사성으로 승진하여 전제개혁, 군사개혁 등을 단행하여 새 왕조 개창의 토대를 마련하였으며 송유억불 정책을 주장 유교적 이념의 사회화에 전력하였다.

조선의 건국과정에서 정도전이 수행한 업적은 크게 두 측면에서 살펴볼 수 있다. 그 하나는 『조선경국전』(1394)과 『경제문감』(1395) 등의 저술을 통해 유학 이념에 기반을 둔 경세론을 제

시한 점이다. 그가 이상으로 생각하는 정치제도는 재상을 최고실권자로 하여 권력과 직분이 분화된 합리적인 관료지배체제이며, 그 통치권이 백성을 위하여 기능할 수 있어야 한다는 민본사상을 강조하였다. 통치자가 민심을 잃었을 때에는 물리적인 힘에 의해서 교체될 수 있다는 역성혁명(易姓革命)을 긍정하였으며, 실제로 혁명이론에 입각하여 왕조교체를 수행하였다. 다른 하나는 『심기리편』(1394)·『불씨잡변』(1398) 등의 저술을 통해 불교의 사회적 폐단과 철학 이론을 비판하고 성리학을 중심으로한 유교적 정치국가의 사상적 기초를 다졌다는 점이다.

정도전은 사상가로서 적지 않은 학문적 업적을 남기고 있지만 그는 기본적으로 고려말의 모순을 개혁하고 새로운 국가의 기초를 확립하는데 일생을 바친 정치가이다. 따라서 그의 사상이나 저술은 순수 이론체계의 건설을 목적으로 한 것이 아니라 현실문제를 해결하고자하는 실천적 방안의 모색 과정에서 산출된 측면이 강하다. 그리하여 불교 비판에서 보듯 어떤 측면에서는 일방적 해석을 하기도하고, 검증되지 않은 전제에서 상대방을 부정하기도 하는 등의 문제점이 나타나기도 한다. 그러나 성리학 수용의 짧은 역사 속에서, 인간의 삶을 개선하기 위한 실천적 관심을 성리학의 포괄적 이론체계에 기반하여 전개한 최초의 인물이라는 점에서 한국철학사상사에서 정도전 사상의 남다른 의미가 있다할 것이다.

(37) 정몽주

정몽주(鄭夢周: 1337(충숙왕 복위 6)~1392(공양왕 4))는 고려말의 문신·학자이다. 자는 달가(達可)이고, 호는 포은(圃隱)이다. 공민왕 때 성균관의 교관으로서 경전 해석에 탁월한 실력을 발휘

하면서부터 학문적인 명성을 얻게 되었다. 『고려사』 「열전」에 따르면, 이 때 성균관을 책임지고 있던 이색은 정몽주를 칭찬하여 ‘우리 나라 성리학의 시조[東方理學之祖]’라고 추켜세웠다고 하는데, 이 말이 조선 시대에 정몽주를 기리는 호칭으로 굳어지게 된다. 우왕 때 정몽주는 특히 명과 일본에 외교 사절로 파견되어 눈부신 활약을 보였다. 또 이성계 휘하에서 왜구와 여진 토벌에 참여하기도 하였는데, 이 인연으로 위화도 회군 이후 정몽주는 정치적인 실력자 중 한 사람으로 부상하였다. 이 때 그는 5부학당과 향교를 세우고 『주자가례』에 따라 집집마다 사당을 만들게 하여 유학을 진흥하였으며, 새 법률을 제정하고 의창(義倉)을 세우며 수령 선발 방식을 개선하는 등 제도를 정비함으로써, 유교적 이상 정치의 실현에 애썼다. 그가 이성계를 축출하려다가 이방원에 의해 피살됨으로써 ‘두 임금을 섬기지 않는다[不事二君]’는 절의(節義)의 표상이 되었던 것은 잘 알려진 사실이다. 정몽주는 피살된 지 9년만인 1401년(태종 1)에 영의정에 추증되었으며, 익양부원군(益陽府院君)에 봉해졌다.

정몽주의 문집인 『포은집』에 성리학적 주제를 본격적으로 천착한 논저는 보이지 않는다. 그러나 그는 많은 시와 논술을 통해 일관되게 불교를 비판하고 있으며, 이 과정에서 불교에 대비되는 유학의 사상적 특징을 명확히 제시하고 있다. 이것은 송대 신유학의 학문적 목표 중 하나가 불교에 대한 대응 이론의 정립이었음을 연상케 하는 대목이다. 그래서 여기서는 이 같은 관점이 잘 드러난 글 5편을 옮겨 실었다. 3편의 시를 비롯해 모두 촌철살인의 묘미를 느끼게 하는 것들이다. 본서에 실린 것 외에 정몽주의 사상적 깊이를 가늠해 볼 수 있는 글로는, 「호중관어(湖中觀魚: 연못에서 물고기를 보다)」, 「호연권자(浩然卷子: 호연의 책에 쓰다)」, 「동지음(冬至吟)」, 「독역(讀易)」, 「척약재명(惕若齋銘)」 등이

있다.

(38) 정여창

정여창(鄭汝昌: 1450(세종32)~1504(연산군10))은 조선 전기의 문신·학자이다. 자는 백옥(伯鬪)·자옥(自鬪)이고, 호는 일두(一蠹)이며, 시호는 문헌(文獻)이다. 본관은 하동으로, 증가정대부(贈嘉靖大夫) 한성부좌윤 육을(六乙)의 아들이다. 일찍이 아버지를 여의었으나 독서에 힘썼고 김굉필과 함께 김종직의 문하에서 배웠다. 1480년(성종 11)에 성종이 성균관에 유서를 내려 경학에 밝고 행실이 바른 사람을 구하자 성균관에서 그를 제일로 천거하였다. 지관사(知館事)로 있던 서거정(徐居正)이 경연에서 진강(進講)하게 하려 하였으나 나가지 않았다. 1483년 사마시에 합격하고 성균관에 입학, 동료들이 이학(理學)으로 추천하였다. 1486년 어머니가 이질에 걸리자 극진히 간호하고, 어머니가 죽자 최복(衰服)을 벗지 않고 3년 동안 시묘하였다. 형제간에 우애가 있었고 재산을 매우 공평히 나누었다 한다. 산수(山水)를 좋아하여 진산(晉山) 악양동(岳陽洞)에 들어가 섬진(蟾津) 나루에 집을 짓고 은거하면서 학문에 힘썼다. 1490년 사정 조효동(趙孝同)과 참의 윤경(尹競)에 의해 효행과 학식으로 추천되어 소격서 참봉에 제수되었으나 사양하였다. 그 해 겨울 별시 문과에 병과로 급제하고, 예문관검열을 거쳐 시강원설서가 되어 정도(正道)로써 동궁(연산군)을 보도하였으나 동궁이 좋아하지 않았다. 1494년(성종 25) 안음현감(安陰縣監)에 임명되었다. 백성들의 고통이 부림(賦斂)에 있음을 알고 「편의수십조(便宜數十條)」를 지어 시행한 지 1년만에 정치가 맑아지고 백성들로부터 칭송을 들었다. 민사(民事)를 돌보는 여가로 고을의 총명한 자제를 뽑아 친히 교육하였

고, 춘추로 양로례(養老禮)를 행하였으며, 내외청(內外廳)을 두어 돈이 없어 시집가지 못하는 이들을 진휼하여 때를 놓치지 않도록 배려했다. 1498년 무오사화 때 종성(鍾城)에 유배되었다가 1504년 죽었다. 1610년(광해군 2) 문묘에 배향되었다. 나주의 경현서원(景賢書院), 함양의 남계서원(濫溪書院), 합천의 이연서원(伊淵書院), 거창의 도산서원(道山書院), 중성의 종산서원(鍾山書院) 등에 제향되었다. 문집으로 『일두집(一蠹集)』이 남아있다. 아래에 소개하는 자료들은 모두 정개청(鄭介淸)의 문집 『우득록(愚得錄)』에 동일한 내용이 나온다. 정황으로 보아 정여창의 글이라기 보다는 정개청의 글로 보는 것이 타당하겠지만, 통상 정여창의 글로 다루어져 왔다. 그의 행적에 대해서는 문집에 수록된, 이적(李勣)의 「행장(行狀)」을 포함한 3편의 행장을 참고할 수 있다.

(39) 정유일

정유일(鄭惟一: 1533(중종 28) ~ 1576(선조 9))은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 자중(子仲)이고, 호는 문봉(文峯)이다. 본관은 동래이며, 안동 출신이다. 1558년에 식년문과 병과에 급제하여 영천군수(榮川郡守) 등을 지냈다. 설서·정언·직강·지평·이조좌랑을 거쳐 춘추관 편수관이 되어 『명종실록』 편찬에 참여하였다. 이후 대사간·승지·이조판서 등을 지냈다. 안동의 백록리사에 제향하고 『문봉집(文峯集)』이 저서로 전한다. 그는 리(理)는 심(心)과 사물(事物)에 동시에 있다는 점을 설명하면서 북계가 심(心)을 태극(太極)이라고 한 견해의 의미를 교정하였다. 특히 그는 리(理)를 중심으로 하는 이론에 따라 서경덕의 기론(氣論)을 비판하면서 전반적으로 이황의 이론을 계승하였다.

(40) 조광조

조광조(趙光祖: 1482(성종 13)~1519(중종 14))는 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 효직(孝直)이고, 호는 정암(靜庵)이며, 본관은 한양(漢陽)이다. 14세 때 어천찰방(魚天察訪)으로 부임하는 아버지를 따라가 지내다, 17세때 무오사화로 평안도 회천(熙川)에 유배 중이던 김굉필(金宏弼)에게 수학하였다. 1510년 29세에 사마시에 장원으로 합격, 진사가 되어 성균관에 들어가 공부하였다. 성균관에서는 유송조(柳崇祖)에게 수학하였다. 유송조는 성균관의 사장(師長)으로 도학정치(道學政治)의 실현을 목표로 이론을 전개한 인물이다. 조광조가 사림의 영수로서 공적 활동을 한 것은 1515년부터 1519년까지의 만 4년 동안이었지만, 성리학을 한갓 학술사상이나 이론적 차원에서가 아니라 실제로 현실정치에 실현하고자 시도하였다는 점에서 역사적 의미를 갖는다. 일찍이 율곡은 이점을 들어 조광조를 ‘도학의 시조’로 추존하였다. 조광조의 공적 활동은 성리학에 근본한 왕도정치의 실현을 일관된 목표로 하여 이루어졌다. 먼저 조광조는 성리학의 장려와 보급을 위해 많은 노력을 기울였다. 그는 『근사록』, 『성리대전』, 『대학연의』 등 성리학 서적의 보급에 힘썼다. 1515년 11월에는 『이락연원록』, 『이정전서』, 『주문공집』, 『주자어류』, 『진서산강독기』 등을 인쇄·반포하였다. 반면 불교·도교 등의 사상과 미신에 대해서는 철저히 배척하였다. 소격서(昭格署) 폐지를 강력히 주청하여 많은 반대에도 불구하고 이를 혁파한 것이 그 대표적 예이다. 두번째로 과거제도에 폐단이 있음을 지적하고, 학문과 덕행을 갖춘 인재를 등용할 목적으로 현량과를 처음 실시하게 하였다. 세 번째로 도학을 진작시키기 위한 목적으로 정몽주·김굉필을 문묘에 종사하도록 하였으며, 반정공신에 대해서는 개정·축소를 추진하였다. 그러나 이러한 일련의 개혁정책은 기묘사화로 인하여 좌절되

었다.

(41) 조목

조목(趙穆: 1524(중종 19)~1606(선조 39))은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 사경(士敬)이며, 호는 월천(月川)이다. 본관은 횡성(橫城)이다. 이황(李滉)의 문인이다. 여러 차례 천거에 사직을 계속하다가 1576년 봉화현감에 취임하여 향교(鄕校)를 재건하였다. 1594년 군자감주부로 재직하면서 일본과의 강화를 반대하였다. 일생 동안 거의 관직에 나아가지 않고 이황의 문하에서 학문에 열중하였다. 사후 도산서원(陶山書院) 상덕사(尙德祠)에 유일하게 배향되었다. 신민(新民)보다 명덕(明德)을 우선시하는 입장에서 성리학 탐구에 전념하였으며, 이황에게 『심경부주(心經附注)』의 문제점을 지적하여 결국 「심경후론(心經後論)」을 통해 시각을 조정하는 데 영향을 미쳤다. 저서로 『월천집(月川集)』·『곤지잡록(困知雜錄)』·『사문수간(師門手簡)』 등이 있다.

(42) 조식

조식(曹植: 1501(연산군 7)~1572(선조 5))은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 건중(健中)이고, 호는 남명(南冥)·방장산인(方丈山人)이다. 본관은 창녕으로, 삼가현(三嘉縣)에 있는 외조부 이국(李菊)의 집에서 출생하였다. 부친이 문과에 급제하자 서울로 이주하였다. 서울에서 이준경(이준경)·성운(성운) 등과 교류하였다. 1520년 사마시 초시와 문과 초시에 합격했으나 그 다음해 합격에 실패하였다. 1526년 부친이 죽자 상을 마치고 의령의 산사에서 공부를 하였다. 1531년 생계가 곤란하자 김해의 처가를 찾아가

그곳에서 ‘산해정’(山海亭)이란 정자를 지어놓고 생활하였다. 1533년 향시 초시에 합격하였으나 이듬해의 회시에는 합격하지 못하였고, 1536년 다시 향시 초시에 합격하였으나 1537년의 회시에 나아가지 않았다. 1539년 유일(遺逸)로 천거되어 헌릉참봉(獻陵參奉)에 제수되었으나 나아가지 않았다. 1545년 어머니가 죽자 삼가 토동(土洞)에 계부당(鷄伏堂)과 뇌룡정(雷龍亭)을 짓고 거기서 생활하였다. 그뒤 1549년(명종 4) 전성서주부(典牲署主簿), 1552년 종부시주부(宗簿寺主簿), 1556년 단성현감(丹城縣監) 등에 특진되었으나 역시 나아가지 않았다. 1561년 지리산의 덕천동으로 옮겨 산천재(山天齋)를 짓고 강학에 전념하였다. 1567년 5월 명종이 불렀으나 나아가지 않다가 8월 재차 부르자 입조하였으나 치란에 관한 의견과 학문의 도리를 논하고는 낙향하였다. 이후에도 여러 차례 부름을 받았으나 나아가지 않고 학문에만 전념하였다. 선조 때 대사간에, 1615년(광해군 7) 영의정에 각각 추증되었다.

조식은 객관적인 세계가 아니라 개인, 즉 사람의 자아를 문제삼는다. 그는 절대적인 주체를 추구하고 하였다. 조식의 시나 명(銘)에서 보이는 글들은 이것을 단적으로 표현한다. 그는 리와 기개념에 대한 추구보다는 절대 자아를 발휘하는데 핵심이 되는 ‘경건함과 의로움’(敬義)같은 실천적인 개념을 더 중요시 한다. 이황의 경건함이 이 세계의 객관적인 법칙에 따라 자신을 가다듬는 태도인데 반해, 조식은 의로움을 실천하기 위해서 자아를 단련하는 치열한 의식인데서 차이가 난다. 그리하여 조식은 이황의 사칠논변 같은 형이상적 사변에 대해 비판적인 태도를 취한다. 이러한 경향성은 호남학적 경향이나 양명학적 경향과 거의 유사한 모습을 지닌다. 그러나 다른 한편으로는 조식은 경을 모든 생활의 좌우명으로 해서 살아갔다. 그는 때 경우 구체적 사태의 위험 예를 들면 정치

적 탄압보다는 리에 따라 살고자한 것이다. 그는 리에 따라 살려고 함으로써 구체적인 모든 사태에 자유로울 수 있었다. 이것이야말로 맹자가 말한 호연지기 정신이다. 이는 주자학적인 정신과 유사한 모습을 지닌다.

(43) 최항

최항(崔恒: 1409(태종 9)~1474(성종 5))은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 정보(貞父)이고, 호는 동량(幢梁)·태허정(太虛亭)이며, 시호는 문정(文靖)이다. 본관은 삭녕(朔寧)이다. 어려서부터 글을 잘 지어 부모의 기대가 컸다 한다. 1434년 세종 앞에서 본 성균관시험에서 수석으로 뽑혀 그 날로 집현전부수찬에 임명되었다. 세종이 사국(史局)을 열고 정인지 등에 명하여 『고려사』를 편찬하도록 하였을 때 그도 참여하였다. 문종이 세자로 있을 때 그의 보도를 맡았다. 세종이 처음 훈민정음을 창제할 때 집현전 학사들의 반대가 거세자 세종이 그와 신숙주 등에게 일을 맡겼으며, 그는 『훈민정음』과 『동국정운(東國正韻)』 등의 책을 편찬하는 데 참여하였다. 1447년 복시(覆試)에 제오명(第五名)하여 직제학을 제수받았다. 세종의 명으로 김문(金汶)·김구(金鉤) 등과 『소학』·『사서』·『오경』의 구결(口訣)을 정했다. 문종이 즉위하자 집현전 부제학으로써 『세종실록』을 찬수하였다. 마침 당직 중이다가 세조의 계유정난(癸酉靖難)에 참여하여 공신이 되었다. 문장에 뛰어나고 탐학강기(耽學強記)하여 당대의 표전(表箋)이 모두 그의 손에서 나왔다고 한다. 세조는 “우리 나라 학자들은 어음(語音)이 바르지 않고 구두(句讀)가 밝지 않다. 권근과 정몽주의 구결(口訣)이 있으나, 착오가 여전히 많아 부유(腐儒)와 속사(俗士)들이 잘못된 것을 따라 전하고 있다”고 하여, 정인지·신숙주·구종직(丘從直)·김예몽(金禮蒙)·한계희(韓繼禧)·서거정(徐居正) 등과 그에게 『오경』·『사

서』의 구결(口訣)을 정하도록 하였다. 세종의 명으로 『경국대전』을 편찬하기 시작하여, 1468년 예종 즉위 때 완성하였다. 『세조실록』, 『예종실록』, 『무정보감(武定寶鑑)』 등의 편찬에도 참여하였다. 그의 행적에 대해서는 서거정의 「최문정공비명병서(崔文靖公碑銘并序)」 등을 참고할 수 있다.

(44) 하륜

하륜(何崧: 1347(충목왕 3)~1416(태종 16))은 여말선초의 문신·학자이다. 자는 대림(大臨)이고, 호는 호정(浩亭)이며, 시호는 문충(文忠)이다. 본관은 진주로, 순흥부사 윤린(允麟)의 아들이다. 이인복(李仁復)·이색(李穡)의 문하에서 배웠다. 1360년(공민왕 9) 국자감시, 1365년(공민왕 14) 문과에 각각 합격하였다. 1367년 춘추관검열·봉공을 거쳐 감찰·규정이 되었으나, 신돈(辛旽)의 문객인 양전부사(量田副使)의 비리를 탄핵하다가 파직되었다. 그 후에 고공좌랑·판도좌랑·교주찰방·재릉서령·지평·전리정랑·전교부령·지제교·전의부령·전법총랑·보문각직제학·판도총랑·교주도안렴사·전리총랑·전교령·대사성 등을 역임하다가, 1380년(우왕 6) 모친상을 당하여 관직에서 물러났다. 상을 마치고 우부대언·우대언·전리판서·밀직제학 등을 거쳐, 1385년에는 명나라 사신 주탁(周卓) 등을 서북면에서 영접하는 일을 맡았다. 1388년 최영(崔瑩)의 요동정벌 계획을 반대하다가 양주로 유배되었으나, 위화도회군 이후 복직되었다. 그 해 가을 영흥군 왕환(王環)이 일본에서 돌아왔을 때 가짜임을 밝혔다가 오히려 유배되었으나, 윤이(尹彝)·이초(李初)의 변이 나자 의혹이 풀려 1391년(공양왕 3) 전라도 도순찰사가 되었다.

조선 건국 후 경기좌도관찰사가 되어 부역제도를 개혁하여 전

국적으로 실시하게 하였다. 1393년(태조 2) 경기도 도관찰사가 되어 계룡산 천도를 반대하고 한양 천도를 적극 주장하였다. 1394년 첨서중추원사에 임명되었으나, 이듬해 부친상을 당해 사직하였다. 1396년(태조 5) 소위 표전문(表箋文) 시비가 일어나자 명의 요구대로 정도전을 보내자고 주장하고, 한성부윤으로 계품사가 되어 스스로 명에 들어가 표전문 작성의 전말을 보고·해명하였다. 1398년 충청도 도관찰사로서 ‘제1차 왕자의 난’ 때 이방원을 도왔다. 정종이 즉위하자 정사공신 1등이 되고 정당문학으로서 진산군(晉山君)에 봉해졌다. 명 태조가 죽자 사신으로 가서 정종의 왕위계승을 승인받고 귀국하여 참찬문하부사·찬성사·판의흥·삼군부사·문하우정승을 역임하였다. 1400년(정종 2) ‘제2차 왕자의 난’ 때 이방원을 도와, 태종이 즉위하자 좌명공신 1등이 되고, 영삼사사로서 지공거가 되어 관제를 개혁하였고, 영사평부사 겸 판호조사로서 지폐[楮貨]가 유통되게 하였다. 1402년(태종 2) 좌정승으로 등극사가 되어 명에 가서 영락제[成祖]의 즉위를 축하하고, 조선왕조의 완전한 인준을 표시하는 고명인장을 받아왔다. 1405년 좌정승 세자사가 되고, 이듬해 중시권독관이 되어 변계량(卞季良) 등 10인을 뽑았고, 이첨(李詹)과 함께 『동국사략(東國史略)』을 편수하였다. 1409년 영의정부사로 군정(軍政)을 개혁하고, 영춘추관사로 『태조실록』 편찬을 지휘하였다. 1412년 좌의정을 거쳐 1416년 70세로 치사하여 진산부원군이 되었다. 태종의 우익으로 인사청탁을 많이 받고 통진의 간척지를 착복하여 대간의 탄핵을 받았으나 공신이라 하여 묵인되었다. 태종의 묘정에 봉안되었으며, 후에 한(漢)의 장자방(張子房), 송(宋)의 치규(稚圭)라고 일컬어졌다. 시문에 능하고, 음양·의술·천문·지리에도 정통하였다. 저서에 『호정집(浩亭集)』이 있다.

(45) 홍인우

홍인우(洪仁祐 : 1515(중종 10) ~ 1554(명종9))는 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 응길(應吉)이고, 호는 치재(耻齋)이다. 본관은 남양(南陽)으로, 첨지중추부사(僉知中樞府事) 덕연(德演)의 아들이며, 어머니는 용인 이씨(龍仁 李氏) 사랑(思良)의 딸이다. 서울과 여주에서 살았다. 1537년에 부친의 권유로 사마시에 응시하여 합격하였으나, 벼슬에 뜻이 없어 대과를 단념하고 학문에 전심했다. 만년에 부친이 병들자 의서를 연구하여 약의 처방을 손수 하였으며, 결국 부친의 상을 치르다가 몸을 상해 죽었다고 한다. 나중에 아들 진(進: 1541 ~ 1616, 자는 希故, 호는 訥齋·退村)이 임진왜란 때 왕을 호종하여 호성공신(扈聖功臣) 2등으로 당흥부원군(唐興府院君)에 봉해졌는데, 이 때 홍인우도 영의정에 추증되었다. 여주의 기천서원(沂川書院)에 배향되었다. 「관동일록(關東日錄)」을 지었고, 문집으로 『치재유고(耻齋遺稿)』가 전해진다. 『치재유고』 안에 수록된 「일록초(日錄鈔)」는 홍인우의 이상과 같은 학문적 여정에 대한 개인 일지이면서, 동시에 『심경부주』, 『연평답문(延平答問)』, 『전습록(傳習錄)』, 『곤지기(困知記)』 등 당시에 물밀듯이 쏟아져 들어온 새로운 이론서들에 대해 열정적으로 탐구하던 16세기 조선 지성계의 풍경을 생생히 전하고 있는 귀중한 기록이다.

홍인우의 생애를 일관하였던 철학적 문제의식은 ‘미발에 대한 수양’이라고 할 수 있으며, 이는 구체적으로는 주정(主靜)과 경(敬) 공부에 대한 관심으로 나타난다. 그의 이런 문제의식이 지속되고 변모해가는 데 가장 중요한 계기가 된 사건은 서경덕(徐敬德)과 이황(李滉)을 만난 일이다. 홍인우는 26세 되던 1540년 2월과 8월 두 차례에 걸쳐 개성을 찾아가서 서경덕에게 『태극도』, 『정몽』 등을 배웠다. 홍인우가 나중에 “동방의 호걸다운 재주를

가진 이며, 참으로 도를 아는 이”라고 평하였던 서경덕과의 만남은 그의 삶에 큰 영향을 미쳤다. 이 때의 인연이 계기가 되어 허엽(許曄)·박순(朴淳)·박민헌(朴民獻)·민순(閔純)·남언경(南彦經) 등 서경덕의 제자들과 학문적인 교류를 갖게 되었으며, 그 중 남언경은 나중에 자신의 매부가 되었다. 이들과 사귀면서 홍인우는 화담학파가 주장하던 주정(主靜)의 수양 이론에 본격적으로 접하게 되었으며, 이후 그는 허엽을 비롯 노수신(盧守愼)·허충길(許忠吉) 등 자신의 절친한 친구들과 『심경부주(心經附註)』를 토론하면서 미발 공부에 대한 문제의식을 다져나갔던 것으로 보인다. 그러나 이 시기에도 홍인우는 주정을 도덕 실천의 의지와 분리할 수 없다는 견해를 보임으로써, 이미 화담학파의 주된 경향에 대해 어느 정도 비판적인 거리를 유지하고 있었다. 그리하여 이황과의 만남을 계기로 입장을 선회하게 된다. 홍인우는 38세 때인 1552년 6월에 이황을 처음 만난다. 만남을 거듭함에 따라 점점 이황의 학문적 입장에 동조하게 되었고, 만난 지 1년만에 이황이 ‘스승으로 삼을 만한’ 인물임을 확신하게 된다. 그리하여 종래에 자신이 중시해오던 주정(主靜)이 경(敬)에 불과한 것이라고 주장하며 오랜 학문적 동료였던 남언경의 수양론을 비판함으로써 화담학파의 견지에서 벗어난다. 그러나 그는 이 같은 새로운 깨침을 자신의 독자적인 이론으로 발전시킬 충분한 시간을 갖지 못한 채 젊은 나이에 죽음을 맞이하였다.

참·고·문·헌

| 원전 |

『한국문집총간』, 민족문화추진회

| 연구서 |

- 張志淵, 『朝鮮儒敎淵源』, 마산 滙東書館 간행, 1922
- 裴宗鎬, 『韓國儒學資料集成』, 延世大學校 出版部, 1980
- 이병도, 『한국유학사략』, 서울: 아세아문화사, 1986.
- 현상윤, 『한국유학사』, 서울: 현음사, 1986.
- 배중호, 『한국유학사』, 서울: 연세대학교출판부, 1992.
- 박중홍, 『한국사상사논고』, 서울: 서문당, 1986.
- 한국철학회, 『한국철학사』(상·중·하), 서울: 동명사, 1987.
- 손영식, 『이성과 현실』, 울산대학교 출판부, 1999
- 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』, 2002, 예문서원
- Peter H. Lee, *Sourcebook of Korean civilization*, Columbia Univ. press, 1993
- AC Graham., *Disputers of the TAO : Philosophical Argument in Ancient China*.(나성역 『도의 논쟁자들』, 새물결)
- 陳來, 이종란외 옮김, 『주희의 철학』, 예문서원, 2002
- 『한국 철학 사상 연구 자료집』(Ⅰ)(Ⅱ), 서울대학교 동양철학 연구실

| 사전 |

『韓國人名大事典』, 新丘文化社, 1967

『유교대사전』, 박영사, 1997

| 인터넷 자료 |

디지털한국학

사이버유교박물관

민족문화대백과사전(동방미디어)

두산세계대백과 EnCyber

한국브리태니커

기타 관련 홈페이지의 자료들

김 영 우

세종대 교양학부 초빙교수. 『정약용의 역학사상연구』(2000 학위논문), 「다산의 주자 역학에 대한 비판적 계승」, 「유교의 가족윤리론」 등의 글을 썼고, 『다산의 경학세계』(한길사)를 공역하였다.

『철학사상』 별책 제3권 제6호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117



ISBN 89-91280-17-X