

『철학사상』 별책 제3권 제4호

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

조선 전기 이기론

허 남 진

서울대학교 철학사상연구소

2004



『철학사상』 별책 제3권 제4호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

조선 전기 이기론

허 남 진

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 제4호

조선 전기 이기론

허 남 진

서울대학교 철학사상연구소

2004

머 리 말

정보의 저장과 전달방식이 바뀔에 따라 정보의 성격과 입력방식에도 변화가 있어야한다는 것은 이제 상식이다. 디지털시대의 지식기반 사회에서는 새로운 정보와 지식을 어떻게 얼마나 생산하는가도 중요하지만 그 못지않게 중요한 과제는 생산된 지식을 효율적으로 조직하고 전달하는 것이다. 말하자면 기존의 문서를 디지털 시대의 새로운 텍스트로 변환시켜야 하는 일종의 지식 리노베이션 작업이다. 한국학술진흥재단의 2002년도 기초학문육성인문사회분야 지원사업의 하나로 서울대학교 철학사상연구소에서 수행한 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>는 바로 이 작업의 일환이라고 생각한다. 과거의 유산으로 전해져오는 철학적 텍스트를 재해석하고 흥미함으로써 새로운 영역을 구축해 나가는 철학이라는 학문의 수행도 새로운 문서형태의 등장으로 크게 변화하고 있다. 이 변화를 유행으로만 치부할 것이 아니라 새로운 철학적 작업을 위한 발판으로 만들기 위해서는 철학문헌을 디지털 지식 자원(Digital Knowledge Resources)화 하여야 한다. 이러한 작업 자체가 철학적 작업은 아닐지 모르지만 새 시대의 철학을 위한 기초작업이자 선행작업인 만큼 미룰 수 있는 일은 아니라고 생각한다.

철학문헌의 디지털화라는 연구과제는 이제 시작하는 단계이므로 이번의 연구결과가 유용한 자료가 되리라고 기대하지는 않는다. 개별적인 철학 텍스트의 내용을 주요 개념(topics)을 중심으로 재구성하고, 그 주요 개념에 대해 철학적인 해설을 덧붙이고, 거기에 해당하는 텍스트 원문을 소개하는 방식이 단순한 작업이

기도 하지만 철학에 나름대로의 해석을 바탕으로 지행되어야 하기 때문에 결코 쉬운 작업은 아니다. 그런데 한국철학의 경우 잘 조직된 원 텍스트가 드물기도 하지만 만흥 텍스트를 한꺼번에 처리하는 것이 보다 유용하다고 판단해 하나의 철학 텍스트를 대상으로 하지 않고, 조선 전기의 유학사상을 각기 이기론·심성론·수양론 및 경세론과 불교 비판으로 분류하고 그 중에서 이기론관에 해당하는 원전 자료를 추출하여 작업을 수행하였기 때문에 어려움을 자초하게 되었다.

우선, 하나의 원전을 대상으로 하지 않았기 때문에 저자와 책에 대한 소개를 자세하게 하지 못하였고 해설과 개념의 조직도 동양철학 전체의 구도하에서 하기 어려웠다. 개별 텍스트의 개념지도가 잘 마련된 다음에야 동양철학 전체의 개념지도를 만들 수 있겠다는 귀중한 교훈을 얻었다. 아쉬운대로 여기서는 개별 텍스트에 대한 소개는 생략하고 필요한 경우에 해설에서 간략하게 언급하였으며 저자들에 대한 해제는 한 데 모아서 권말에 부록으로 실었다. 그리고 토픽맵에 적합한 철학 지식지도를 구축하는 데 있어서도 하나의 일정한 체계를 이루기보다는 다양한 토픽들을 내용별로 분류하여 나열하는 데 그쳤다.

이 연구의 구체적 내용은 조선 전기 유학자들의 이기론에 관한 원자료를 소개하고 그에 대하여 해설하는 정도이다. 조선의 성리학 특히 성리학 이해단계인 조선 전기의 성리학은 중국 성리학과 밀접한 관계를 맺고 있어 이 자료만으로는 조선 성리학의 개념지도를 그리는 것은 불가능하지만 일단 시험해 본다는 마음으로 한정된 자료를 가지고 개념분류를 해 보았다. 여기서 발생한 여러 가지 문제들은 앞으로 보다 완벽한 개념지도를 만드는데 중요한 참고가 될 것이다.

그리고 이 작업의 저본이 된 것은 <1999년도 한국학 지원 결

과 보고서>로서 서울대학교 동양철학연구실에서 작업하여 묶어 낸 『한국 철학 사상 연구 자료집』(Ⅰ)(Ⅱ)이다. 여기에는 조선 전기의 각 문집에서 사상과 관련된 내용이 망라되어 있고 해설도 있어 전체의 내용을 일별하고 구체적인 내용을 뽑는데 크게 도움이 되었다. 처음 욕심을 너무 크게 내는 바람에 개인이 도저히 수행할 수 없는 연구계획이 되어 버렸는데 그래도 계획에 엇비슷하게나마 결과가 나오게 된 것은 본 연구를 같이 맡은 박지현, 정소이 두 사람의 공이다. 원 자료를 뽑고 그 내용을 검토한 수 비슷한 주제를 모아 하나의 개념체계안에 묶는 작업은 많은 시간을 들인다고 되는 일이 아니다. 두 사람의 조선 성리학에 대한 식견과 노력이 혼자서는 불가능한 이 작업을 가능하게 했다. 깊은 감사의 마음을 전하고 싶다.

2004년 6월 1일

필자를 대표하여 허남진 씀

목 차

제1부 조선 전기 이기론 해제	1
------------------------	---

제2부 지식 지도	23
-----------------	----

1. 태극(太極)	23
1.1 태극의 의미	23
1.2 태극도설	23
1.3 태극의 관계	23
2. 이(理)	23
2.1 이의 의미	23
2.2 이일분수	23
2.3 이의 관계	23
3. 기(氣)	24
3.1 기의 의미	24
3.2 기의 역할	24
3.3 기의 관계	24
4. 이기 (理氣)	24
4.1 이기론의 의미	24
4.2 이기의 관계	24
4.3 이기와 공부	24

제3부 조선 전기 이기론 해설	25
I. 태극	25
1. 태극의 의미	25
(1) 이기를 겸한 태극	25
1) 송익필의 태극론	26
2) 이색의 태극론	27
(2) 이로서의 태극	28
1) 기대승의 태극론	30
2) 안민학의 태극론	32
3) 이언적의 태극론	32
2. 태극도설	33
(1) “무극이태극”의 의미	33
1) 김시습의 무극태극론	33
2) 이황의 무극태극론	35
(2) 태극도설과 이단비판	37
1) 박상의 태극도설과 이단비판	37
2) 김안국의 태극도설과 이단비판	38
3) 이언적의 태극도설과 이단비판	38
4) 송익필의 태극도설과 공	39
3. 태극의 관계	40
(1) 태극과 음양	40
1) 이황의 태극과 음양	40

2) 이항의 태극과 음양	41
(2) 태극과 만물	43
1) 김수온의 태극과 만물	43
II. 이	44
1. 이의 의미	44
(1) 조리로서의 이	44
1) 윤상의 이 개념	45
2) 남수문의 이 개념	46
(2) 천리로서의 이	47
1) 김수온의 이 개념	49
2) 최립의 이 개념	50
2. 이일분수	51
(1) 이일분수의 의미	51
1) 김굉필의 이일분수	52
2) 이황의 이일분수	53
(2) 이일분수의 세계관	56
1) 이색의 이일분수와 천리론	56
(3) 이일분수와 이단비판	57
1) 정몽주의 이일분수와 불교비판	57
3. 이의 관계	58
(1) 이와 허, 실	58

1) 정공권의 이와 형체의 관계	58
2) 박홍생의 이와 음양의 관계	59
3) 서거정의 이와 허의 관계	60
(2) 이와 심, 사	60
1) 이황의 이와 심, 사의 관계	60
2) 정유일의 이와 심, 사의 관계	62
(3) 이와 수양	63
1) 김경의 이와 인, 경의 관계	63
(4) 이와 이단비판	64
1) 정도전의 이와 이단비판	64
2) 권근의 이와 이단비판	66
III. 기	68
1. 기의 의미	68
(1) 이색의 기 개념	74
(2) 윤상의 기 개념	74
(3) 김수온의 기 개념	75
(4) 최항의 기 개념	75
(5) 박팽년의 기 개념	75
(6) 김시습의 기 개념	76
(7) 김정국의 기 개념	77
(8) 김정의 기 개념	77
2. 기의 역할	78

(1) 세계의 근원으로서의 기	78
1) 서경덕의 만물의 근원으로서의 기	78
2) 서경덕의 기에 대한 사색	79
3) 서경덕의 자연운행의 기틀	80
4) 서경덕의 세계의 구조	81
5) 서경덕의 기중심의 세계상	83
(2) 본체로서의 기	84
1) 박순의 기 개념	84
2) 박순의 본체로서의 태허	85
3) 박순의 본체로서의 기	87
(2) 현상으로서의 기	88
1) 이이의 기 개념	88
2) 이이의 본체로써의 기에 대한 반박	89
3) 이이의 본체와 현상의 이원적 구도	91
3. 기의 관계	94
(1) 기와 이단비판	94
1) 정도전의 기와 이단	94
2) 서경덕의 기와 태허	95
(2) 기와 기질	96
1) 이세응의 기와 기질	96
IV. 이기	97
1. 이기론의 의미	97

(1) 이색의 이기론	100
(2) 윤상의 이기론	101
(3) 남효온의 이기론	102
(4) 이황의 이기론 : 이의 허와 실	102
(5) 이황의 이기론 : 이의 동정	103
(6) 정유일의 이의 관점에서 기 비판	105
(7) 김인후의 이기론	108
(8) 정개청의 이기론	109
2. 이기의 상호관계	110
(1) 이황의 이기관계	110
1) 이도설(理到說)	110
2) 이의 동정(動靜)	112
(2) 이이의 이기(理氣)관계	112
1) 이기무선후(理氣無先後)	112
2) 이기이원의 이통기국(理通氣局)	114
3) 이기지묘(理氣之妙)	117
4) 기발리승일도설(氣發理乘一途說) : 기는 발하고 이는 탄다 ..	118
5) 기발리승론의 실천적 함의	119
6) 이통기국의 첫 번째 의미	121
7) 이통기국론의 두 번째 의미	122
8) 이통기국론에 의한 이일분수의 재해석	124
(3) 이기의 불리불잡(不離不雜)	127
1) 이황의 이기불잡론	127

2) 이항의 이기구별	128
3) 이항의 이기불상잡론(理氣不相雜論)	129
3. 이기와 심성수양	130
(1) 이기와 심성	130
1) 정도전의 이와 기와 그리고 마음	130
2) 하륜의 이기와 마음	131
3) 김시습의 이와 성(性)의 합일	132
4) 권근의 이기와 심성의 합일	133
5) 권근의 이기와 심성의 분석	134
6) 유송조의 이기심성론	136
7) 이세웅의 이기심성론	138
8) 정유일의 이기심성론	139
9) 이이의 이기심성론	141
(2) 이기와 수양	141
1) 김수온의 이기와 공부	141
2) 이항의 이기와 궁리	142

부록 - 조선 전기 인물 해제	143
------------------------	-----

참고문헌	189
------------	-----

일.러.두.기

이 연구는 주로 서울대학교 동양철학연구실에서 작업한 『한국 철학 사상 연구 자료집』(Ⅰ)(Ⅱ)을 저본으로 하였으나 수정을 가하여 사용하였고, 거기에 수록되어 있지 않은 일부 자료는 원전에서 직접 발췌 번역하여 사용하였다.

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

제Ⅱ부 지식 지도에서 해당 토궍명의 ‘/’ 뒤에 있는 괄호쳐진 번호는 인용문의 위치를 가리킨다.

제1부 조선 전기 이기론 해제

I.

이기론은 성리학 중에서도 본체론, 우주론 및 형이상학의 중심 주제인 이(理)와 기(氣), 그리고 태극에 관한 이론이다. 이는 본래 선진 유학에서 행위의 준칙 또는 조리, 혹은 인간이 도덕적으로 선한 근거, 보편적인 원리의 의미로 사용되었는데, 송대 소강절, 장횡거 등을 거치면서 자연을 지배하는 궁극적인 원리, 만물이 본질로서 가지고 있는 이치로 그 존재론적, 형이상학적 의미가 심화된다. 기 역시 운기, 음양, 또는 정기의 의미에서 형이하의 존재 및 운동 변화를 포괄적으로 설명하는 형이상학적인 개념으로 탈바꿈한다.

성리학적인 이기의 의미를 확립한 이는 정호(程顥) 정이(程頤) 형제로, “천리라고 하는 저 도리에 무슨 한계가 있겠는가? 천리는 선인 때문에 생기거나 악인 때문에 없어지는 것이 아니다. 천리에 대해 어떻게 존망과 가감을 논할 수 있겠는가? 그것은 조금도 부족함이 없이 온갖 이가 그 안에 구비되어 있다,” “천리라 함은 온갖 이가 구비되어 있고 원래 조금도 부족함이 없기 때문에 자신을 성찰하면 참되어 진다는 말이다,” “이는 세계에 오직 하나의 이인 만큼 이는 온 세계에 적용하면 준칙이 된다,” “세계의 사물은 모두 이를 통해 이해할 수 있다. 사물이 있으면 반드시 이가 있으니, 하나의 사물에는 반드시 하나의 이가 있다,”고 주장하였다. 즉 정자가 말한 이는 영원한 존재이자 늘지도 않고 줄지도 않는 천리로, 사람의 인식에 기대지 않고 불변하다. 이런 이가 우리의 마음, 더 나아가 사물 각각에 구비되어 있기 때문에 도덕 수

양의 이론적, 존재론적, 형이상학적 근거가 된다. 그리하여 기는 구체적인 모든 사물로서 형이하자(形而下者)이지만, 이는 형이상자(形而上者)가 된다.

이기론 체계는 북송 성리학의 집대성자인 주희에 의해 정립된다. 그는 먼저 정자의 이와 천리에 대한 사상을 대폭 수용하여 이에 관한 논리 체계, 즉 유가적 윤리 규범의 절대화를 위한 인식론적 개념에 국한되었던 이의 의미를 벗어난, 만물의 존재론적 기반으로서의 이 중심의 형이상학을 완성하였다. 또 주돈이(周敦頤, 1017-73)의 ‘태극은 이이고 음양오행은 기’라는 기본 구조를 수용하여 태극을 이의 다른 이름이라 생각하고, 음양의 기는 태극이 낳은 것이므로 태극이 우주 만물의 제일원인임을 강조하였다.

주자는 이와 기의 존재를 동시에 인정하면서도 이를 보다 근원적인 존재로 보고 있다. 그는 인식의 목적인 이에 존재의 성격을 부여했기 때문에 이의 존재론적 위상은 모호할 수밖에 없었다. 주희가 이를 보다 근원적인 존재로 상정하고 인간과 자연을 꿰뚫는 이의 인식과 체득을 공부의 목적으로 삼는 이 중심 철학을 전개하기는 했지만, 자연 철학에 있어서는 장재의 기론을 거의 그대로 이어받고 있다. 장재가 태허일기의 보편성을 강조하고 있는데 비해, 주희는 일기의 보편성을 인정하지 않으며, 현상계의 다양한 사물이 지니는 차별성이 생기는 과정을 보다 중시한다는 점이 다를 뿐이다. 그래서 모든 사물이 하나의 기에 근원하고 있다는 의미에서 기라는 단어를 쓰는 것이 아니라, 하나의 기에서 다양한 개별자에 이르는 기의 단계 중 음양의 범주로 묶을 수 있는 것을 기라고 하고 구체적인 사물의 성질을 가지는 오행의 단계를 질이라고 한다. 즉 현상계에 존재하는 것은 음양의 기와 오행의 질 그리고 음양 오행의 일곱 가지가 섞여 합쳐진 사물이라고 할 수 있다.

왜 주희는 기의 법칙 내지는 존재의 원리 정도로 간주하면 별 문제가 없을 이에 존재의 성격을 부여하여 문제를 복잡하게 만들었는가. 그것은 주희가 단순한 자연철학자가 아니라 유학자, 즉 윤리사상가이고 경세가였기 때문이다. 주희의 학문하는 목적은 자연의 질서를 밝히는 것이 아니라 유교적 윤리 규범의 절대성을 밝히고 그것을 스스로 체현하는 것이었다. 문제는 인간의 자연스러운 삶에서 그것이 도출되지 않는다는 데 있다. 자연 세계의 사물은 존재하기만 하면 예외 없이 그것의 법칙을 따라 운동하지만 인간은 그렇지 않을 뿐 아니라 오히려 그 반대의 양상을 보이기에 까지 한다. 따라서 인간의 자연 상태 즉 기의 차원에서는 인간이 사회를 구성하고 영위하는 데 필수적이고 또 주희의 입장에서는 너무나 당연한 것인 삶의 법칙인 윤리 규범이 확보될 수 없었다. 여기서 이는 기의 조리로서의 이가 아닌 성즉리의 이가 되고, 소이연의 이와 더불어 소당연의 이가 되는 것이다. 주희는 유가의 전통적 인간관에 바탕하여 인간의 기질에서 발현되는 본성이 아닌 인의예지라는 사회적 규범을 성으로 삼고 이것을 확보함으로써 모든 문제를 해결하고자 했다. 그러다 보니 이는 자연히 기로부터 독립된, 더 나아가서는 기-인간의 개인적, 육체적 존재-를 제어하는 보다 상위의 존재가 되지 않으면 안 되었다. 바로 이러한 주희의 목적의식 때문에 주희의 이는 인의예지이면서 동시에 태극이 되는 것이다. 법칙이면서 존재이고 윤리적 규범이면서 기의 조리라는 이중성을 지닌 주희의 이 개념은 강조점에 따라 다양한 해석의 여지를 남기게 된다. 그렇지만 한편 여기에서 이기론이 다른 성리학의 이론들, 즉 심성론, 수양론, 경세론과 불가분적으로 얽혀 있되, 그 독립적인 위치를 확보해야 하는 이유를 찾을 수 있다.

II.

실제 조선은 성리학을 통치 이념으로 삼았지만 주자중심의 성리학, 그리고 이기의 형이상학적 논의로 학문의 주된 관심이 모이는 데는 개국 후 1세기 이상이 지난 16세기 중반에 가서이다. 조선조 건국 초기의 집권층—특히 정도전—은 불교 배척의 준거 이론으로 성리학을 발전시키기 위해 이론적인 연구를 진전시키는 한편 현실의 정치·경제제도를 성리학적 틀로 정착시키려 하는 등 이론과 실제 양면에서 성리학은 대단히 중시되었다. 그러나 왕위 계승을 둘러싼 거둬들인 정변으로 인하여 왕실과 집권 훈구 세력이 성리학적 명분을 잃게 되고 또 외교 문서 작성 등에 필요한 문장 능력과 관료로서의 실무에 필요한 작문 능력이 더 필수적이었기 때문에 철학적이고 이념적인 성리학 연구보다 작문 능력을 배양하는 시문, 사장 공부(詞章工夫)가 더 중시되었고 그 때문에 조선전기의 유학을 성리학이 아닌 한당 유학·훈고학·사장학으로 규정짓기도 한다.

이런 면에서 보면 조선 전기의 성리학은 반드시 주자학이어야 할 필요성도 없었고 그럴 수도 없었기 때문에, 주자학 일변도로 성리학이 고착되는 조선 중기보다 다양한 모습을 보여준다 하겠다. 조선전기는 성리학 이해의 폭과 깊이를 차츰 더해가던 시기였으며 성리학의 다양한 역사적 기능을 하나하나 실현해 나가던 시기였다. 수용의 측면에서 보면 중국 성리학의 어떤 부분들을 선별적으로 이해 해 가던 시기였고 이념적 면에서 보면 고려 시대의 지배사조였던 불교적 세계관을 대체할 성리학적 세계관을 확립하고 성리학적 윤리 규범을 보편화해 갔던 시기였다.

이 때 정도전은 유교(성리학)와 불교의 근본적인 차이를 공(空)에 입각한 허무의 세계관과 이기(理氣)에 입각한 실재의 세계관의 차이로 보고 다른 모든 차이는 이로부터 파생된다고 보았다.

그는 기의 모임과 흠어짐으로 사물과 인간의 생성 소멸을 설명하는 성리학의 기론을 바탕으로 불교의 현세 부정적 세계관과 윤회설·영혼 불멸설을 비판하고 이(理)의 실재를 받아들여 세계와 인간의 본질이 공이라는 불교적 세계관을 부정한다. 이렇게 이기론에 입각하여 불교와 유교가 근본적으로 다른 세계관에 서 있음을 분명히 한 후 그 전에는 비판되지 않고 유교의 인(仁)과 일맥상통하는 것으로 인정되었던 자비의 개념과 권선을 위한 것으로 생각되었던 인과론을 불교의 현실적 폐해의 원인으로 비판한다. 성리학에서 표방하는 도덕 형이상학 자체가 그러하지만 정도전에 의하면 선한 행동은 그것이 선하기 때문에, 즉 이이기 때문에 하는 것이지 복을 구하기 위해서가 아니며 현실에서의 차이도 과거의 업보 때문이 아니라 기를 그렇게 타고났기 때문이라고 한다. 그리고 자비가 측은과 더불어 인의 드러난 모습이기는 하지만 무차별적으로 평등하게 적용되는 것은 아니다. 정도전은 유교의 인이 대상에 따라 차이를 두는 신분 사회의 질서임을 분명히 하고 있다. 이러한 정도전의 불교 비판에 의하여 조선초 부활의 기미가 있던 승불론이나 유불 절충론은 이론적으로 극복되고 이후 권근 등에 의한 성리학의 본격적인 이해와 체계화가 이루어질 수 있었다고 추론해 볼 수 있다. 조선 전기 성리학의 가장 중요한 사회적 기능은 불교 비판을 통하여 고려 귀족 사회의 잔재를 청산하는 것이었으며, 이와 동시에 성리학을 기준으로 한 새로운 사회 질서를 정착시키는 것이었다.

III.

고려의 성리학은 성리학적 명분을 고수한 정몽주 등이 제거되고, 조선조가 성립한 후 왕위 계승 문제를 둘러싸고 벌어진 정변으로 인하여 정도전 일파가 제거됨으로 해서 완전히 일시 단절되

는 듯했으나 권근(權近) 등이 명맥을 이어 성리학을 조선의 관학으로 정립하였다. 권근의 성리학은 관학으로 정립된 조선성리학의 규모를 제시하는 것으로 이후 조선 성리학에서 다루어지는 대부분의 문제를 포괄하고 있다. 권근의 이기론을 알 수 있는 대표적인 저술인 「입학도설」은 그가 귀양살이하면서 초학자들에게 대학과 중용을 지도하다가 이해를 돕기 위하여 지은 것으로 이, 기 개념을 위시한 성리학의 주요 개념을 도표로 그려 해설하고 있는데 성리학적 세계관 전체를 도표로 형상한 것이다. 여기서 권근은 이의 보편성을 강조하고 기의 품수에 따라 사람과 사물, 사람과 사람간에 이의 구현이 차이지고 여기서 개별자의 구분이 발생한다는 전형적인 성리학설을 전개하고 있다. 이는 곧 우주론적으로는 태극이며 하늘이고, 인간에게서는 어진 성품이고 본성인데 그 본질은 같은 것이다. 인간이 그 본질을 온전히 발휘하지 못하는 것은 기품에 구애되거나 물욕에 은폐되기 때문이다. 따라서 인간의 마음(心)은 성(性)과 정(情), 사단(四端)과 칠정(七情), 인심(人心)과 도심(道心)으로 구분되며 이를 잘 구분하여 이라는 보편성을 실현하고 천인합일을 이루기 위해서는 성실함과 공경의 자세로 수양하여야 한다고 말한다. 이외에 기의 모임과 흩어짐으로 삶과 죽음을 설명하고 기의 감응설로 제사의 의미를 설명하는 등 후에 조선 성리학의 주요한 주제가 되는 이기 성정론·사단 칠정론·지경설 등을 거의 망라하고 있어 권근의 성리학은 조선조의 통치 이념인 성리학에 의한 사상 통제의 범위를 거의 포괄하고 있다고 말할 수 있겠다. 여기서 한 가지 유의해야 할 사실은 권근의 성리학이 주자 성리학의 일반론을 대체로 따르고 있으며, 따라서 당시의 봉건적 사회 규범을 추상화한 이를 전반적으로 강조하고 있어 주리적이라고 말할 수도 있지만 이기성정(理氣性情)의 관계가 조선 중기 성리학에서 볼 수 있는 것처럼 명확하지 않고,

또 주자를 따르지 않는 부분도 있음을 볼 때 권근의 성리학을 주자 성리학이라고 규정짓는 것은 곤란하고 성리학의 개략을 소개한 것으로 보는 것이 타당하지 않을까 한다.

이러한 권근의 성리학의 전 체계에 대한 포괄적 이해는 바로 전승되어 조선 초기 성리학 이해의 심화로 이어지지 못하고 성리학적 세계관의 본격적인 확립은 종종 이후에야 가능해지는데, 그 이유로 우선 들 수 있는 것은 조선 초기라는 당시의 사회가 성리학의 형이상학적인 이론 정립보다도 유교적 문물 정리와 성리학적인 윤리 규범의 보급을 더 필요로 했다는 점이며, 또 조선 전기의 역사적 상황이 성리학적 명분론에 상반된 방향으로 흘러갔다는 점을 들 수 있겠다. 건국 초기의 왕자의 난에서부터 유교적 명분론은 제대로 실현되지 못했지만 세조의 계유정난에 이르러서는 성리학이라는 건국의 이념은 완전히 방기되어 버린다. 이 때문에 당시의 집권 사대부들은 성리학적 실천을 요구하는 성리학 연구보다는 실무에 도움이 되는 사장에 보다 힘을 쓰게 되었고 더 나아가서는 당시까지도 인습적으로 지속되어 오던 불교·도교·무격 등의 비성리학적 요소들이 부각되기도 하였다.

이러한 당시 성리학의 사정을 가장 여실히 보여주는 학자가 김시습(金時習)이다. 김시습의 사상은 승려이면서 유학자였던 그의 삶의 궤적과 관련되어 유불 조화론 혹은 유불도 삼교 조화론으로 해석되기도 하지만 그의 문집만을 놓고 본다면 유교와 불교의 일치 내지 조화보다도 조선초 성리학의 계승과 불교 비판이 오히려 주조를 이루고 있다. 김시습의 이기론은 「태극설」에서 태극과 음양을 동일시켰고, 「사생설」과 「귀신설」에서 생사와 귀신을 기의 모임과 흩어짐으로 설명했기 때문에 기일원적 형이상학으로 볼 수 있는 소지가 많은 것은 사실이다. 그렇지만 그가 기로써 세계를 설명하는 이유는 공적(空寂)에 빠짐을 염려하는 「태극설」의 마

지막 구절이나 제반 성리설을 동원하여 불교의 관심견성설(觀心見性說)을 비판하고 있음을 볼 때 그가 적극적인 배불론자는 아니지만 불교적 세계관의 극복과 성리학적 세계관의 확립이 그의 주된 관심사이자 기일원론 자체가 그의 성리학의 목적이 아님을 알 수 있다. 실제 그의 문집의 다른 부분에서는 태극과 성을 동일시하고, 성즉리(性卽理)를 주장하고 인을 천지가 만물을 생성하는 마음으로 보는 등의 이학적인 측면도 발견되고 있다.

마음은 유학자인데 행적은 승려[心儒跡佛]로 묘사되는 김시습의 이러한 성리학에 대해서는 조선 중기 퇴계와 율곡의 엇갈린 평가부터 시작해서 다양한 평가가 내려지고 있다. 다른 면은 일단 치지 도외하고, 정도전·권근의 주리론·이기 이원론에 반대하는 주기 철학 혹은 기일원론으로 이해되는 김시습의 성리학은 당시의 소외된 계층을 대변하는 면모를 보이고 있다. 조선 전기의 성리학을 성리학의 수용 과정으로서가 아닌 완성된 철학 체계로 보면 이렇게 파악할 수도 있겠으나 앞서서도 간단히 언급했듯이 여말선초에서부터 종종 이전까지는 성리학적 문물 제도를 정비하고 유교적 가치관을 확립해 가는 과정기였다. 그러므로 정도전·권근의 성리학도 뚜렷이 주리를 표방하고 있다고는 볼 수 없으며 앞에서 살펴보았지만 김시습의 성리학을 주기론 기일원론이라고 규정할 수도 없다. 정도전에서 김시습에 이르는 조선 전기의 이기론 및 성리학 전반에 대해 말하자면 성리학적 세계관의 확립과정, 즉 송·명 성리학의 이해를 심화해 가는 과정중의 한 부분들이다. 김시습의 성리학에 관한 글만을 검토해 보면 그의 성리학연구는 정도전·권근의 성리학에 대립되어 있는 것이 아니라, 오히려 여말선초의 성리학 전통을 이어받고 있으며 승려로 일생을 보냈음에도 불구하고 오히려 불교를 비롯한 당시의 비유교적 요소들과 대립하여 그의 기에 입각한 세계관·인간관을 전개하고 있음을 알 수 있다.

IV.

앞에서 대략 살펴보았듯이 태조에서 성종대에 이르기까지의 조선전기 성리학은 통치 이념으로 채택되어 건국초 문물과 국가의례를 유교적으로 정비하고 유교적 가치관에 입각한 국가 질서의 정립에 큰 역할을 했으나 집권 훈구파의 거듭된 명분 상실로 인해 이기론을 비롯한 유교적 이념 자체는 그리 활발히 연구되지도 실현되지도 못했다 하겠다.

성종대 김종직을 필두로 하여 중앙에 진출한 영남 사림은 김굉필(金宏弼)·정여창(鄭汝昌)·조위(曹偉)·김일손(金駟孫)·김맹성(金孟性)·유호인(兪好仁)·김흔(金訢)·박한주(朴漢柱)·표연수(表沿洙)·강백진(康伯珍)·이종준(李宗準)·곽승화(郭承華)·손중돈(孫仲墩) 등을 들 수 있는데, 이들의 학맥을 거슬러 올라가 보면 망국의 한을 품고 절의를 지켜 영남 금오산 밑에서 후진을 지도한 길재에 이르게 된다. 여말 중립적인 입장을 취했던 길재는 조선 왕조에 협력할 것을 요청받았을 때 다음과 같이 말하고 현실과 명분 사이의 중용을 택한다. 고려의 멸망과 조선조의 등장이라는 현실을 부정하지 못하면서도 성리학적 명분을 저버리지 않을 수 있는 길은 은거하여 후진을 양성하는 것뿐이었을 것이다. 길재의 학맥은 김숙자(金叔滋)·김종직(金宗直)·김굉필(金宏弼)·조광조(趙光祖, 1482-1512)로 이어지는데 이들은 여말 노재학의 영향 아래 실천적 성리학풍을 형성한 정몽주·이색 등의 여말 성리학을 계승했다고도 할 수 있겠다. 따라서 이들 초기 사림들의 성리학에 대한 관심은 세종·성종대를 거치면서 형성된 성리학적 세계관의 이해를 위한 이론적 탐구보다는 소학을 통해 익힌 성리학적 규범의 실천을 통한 유교적-성리학적-가치관의 보편화, 성리학적 명분론의 현실적 실현에 있었다.

정여창(鄭汝昌, 1450-1504)에 이르러 유교적 명분의 철학적

기초로서 이기론이 문제되기 시작했고 이기(理氣)와 선악을 관련 설명하기 시작하였다고 한다. 그러나 그 근거가 되는 정여창의 「理氣說」 「善惡天理論」 「立志論」 등의 성리학관계 저술이 정개청(鄭介淸, 1529-1590)의 『우득록』에 그대로 실려있고 『일두집』에 비해 『우득록』의 편찬이 앞서고, 이 세 편의 글이외에는 다른 성리학에 관한 글이 없음을 미루어 볼 때 정여창의 글이라고 보기 어렵고 따라서 정여창에 대한 기존의 설들은 수정되어야 한다고 생각한다.

초기사립을 잇는 중종대 사립에 가장 큰 영향을 미친 유학자는 김굉필(金宏弼, 1454-1504)인데 그는 소학동자(小學童子)로 자칭할 만큼 소학을 중시한 것으로 유명하다. 소학에서 시작하여 대학에 이르는 학문 방법은 주자가 제시한 것인데 소학의 강조는 성리학적 도덕 규범의 개인 차원에서의 실천을 특히 강조하는 것이라고 볼 수 있다. 소학은 성종·연산대의 초기 사립에 의해 가치가 인식되기 시작하여 그 문인대인 중종대 사립에서 소학의 체득으로 자기를 수양하는 학풍이 조성되었는데 중종대의 사립인 조광조·김안국(金安國)·이장길(李長吉)·이장곤(李長坤)·이적(李績)·최충성(崔忠成)·윤신(尹信) 등은 모두 김굉필의 문인이었으므로 여말 성리학 수용기에 노재학의 영향으로 소학이 강조된 이후 소학의 중시는 김굉필에서 다시 시작되었다 해도 과언이 아니다. 초기 사립들은 그들의 이상을 유교적 도덕 윤리의 함양을 통해 달성시키고자 했고 그 과정에서 유교적 명분에 어긋난 현실의 권력을 유교적 사회 질서를 교란시키는 세력으로 비판했고 구체적이고 현실적인 노력으로서는 이른바 사립과 계열에 의한 15세기 말엽의 향사례(鄉射禮)·향음주례(鄉飲酒禮) 보급 운동과 16세기 초반의 향약(鄉約) 보급운동을 들 수 있다. 이러한 비판과 세력 확충은 무오사화와 갑자사화를 야기했고 그로 말미암아 사립의

이상은 현실에서 좌절되었으나 이후 중종대의 기묘사림(己卯士林)에 의해 보다 심화된 성리학 이해와 보다 보편화된 성리학적 가치관을 배경으로 다시 한 번 현실의 시험대에 올려진다.

기묘사림들에 의해서 주도된 중종대의 성리학은 이후 조선 성리학이 심학화(心學化)하고 주자 중심의 성리학 변모하는데 결정적인 영향을 미치게 된다. 기묘사림의 대표자로는 조광조를 꼽을 수 있고 조광조는 김굉필의 문인이었으므로 김종직·김굉필로 이어지는 영남 사림의 실천적 학풍을 잇고 있지만, 이들의 성리학 이해는 성종대 18년간이나 성균관 유생으로 있으면서 학업하였으며 중종 2년(1507)부터 5년간 성균관 대사성으로 있으면서 조광조를 비롯한 신진 사림들을 교육한 유송조(柳崇祖, 1452-1512)의 성리학에 힘입는 바가 크다.

유송조의 대표적인 저술로는 「대학삼강팔목잡(大學三綱八目箴)」과 「성리연원촬요(性理淵源撮要)」를 들 수 있는데 이는 성종대의 학문을 종합한 업적이라고 할 수 있다. 유순(柳洵)이 대학잡의 발문에서 권근 이후 최초의 불만한 성리서라고 높이 평가하고 있는 것처럼 유송조는 당시의 성리학 수준을 소학의 실천에서 대학의 연구로 한 단계 높였다고 할 수 있겠다. 유송조는 『대학』의 명명덕조(明明德條)를 해석하면서, 수기의 근거로 심·성·정·의·사단·칠정을 이기 개념과 연관지워 설명하고 있다. 여기서 그는 ‘사단은 이가 움직이는데 기가 끼어들고 칠정은 기가 움직이는데 이가 따른다.’(理動氣挾 氣動理隨)고 설명하고 있는 점은 후일 ‘이가 드러나는데 기가 따르고 기가 움직이는데 이가 탄다’(理發氣隨 氣發理乘)고 설명하고 있는 퇴계의 결론과 유사하다는데 주목할 필요가 있겠다. 그리고 수양의 구체적 방법과 대상에 관해서는 설명한 「격물치지잡(格物致知箴)」에서 ‘마음 밖에 이가 없고 이외에 물이 없다’고 하여 점차 기의 운동에 의한 세계의 설명보다도 이

에 근거한 도덕성의 규명에 당시 성리학의 초점이 있음을 보여주고 있다. 이러한 유송조의 성리학을 보면 조선 성리학의 심성론화는 퇴계 이전 유송조에서부터 이미 시작되었고 이는 중종대 실천적 성리학의 결과로 보아도 무방할 것이다.

유송조의 성리학이 당시 실천적 성리학의 이론적 근거를 밝히는데 주력했음에도 불구하고 유송조의 이론적 작업은 어디까지나 이론에 불과한 것으로 간주되어 당시 수기 그 자체를 중시한 사림들에게 비판을 받게 된다. 후일 조광조는 유송조가 학술이 있다고는 하지만 사람됨이 조박하고 유자의 도리를 알지 못했다고 비판했으며, 또 기준(奇峻)은 유송조의 학문은 장구를 따지는 학문일 뿐 수양을 하는 학문[治身之學]은 아니라고 했다. 요컨대 아는 것이 많다고는 하나 마음으로 얻은 것이 아니어서 근본 도리에는 오히려 어둡다는 것이다. 수기를 중시했던 사람들에게는 경전에 박통할 뿐 아니라 천문력상을 비롯한 잡학에까지 정통했던 유송조의 학문이 별 가치 없는 것으로 여겨졌던 것이었다. 그러나 유송조·김응기·유순 등 성종대의 학풍을 이어받은 성리학에 밝은 성균관 출신의 성리학자들에 대하여 영남 지역의 신진 사림들은 수기를 위주로 하지 않고 박학하기만 하다고 비난하기는 하였으나 그들의 성리학적 수양과 명분을 체계화하고 이론적으로 발전시키는 데에는 이들의 영향력이 지대하였음을 부인할 수는 없을 것이다.

V.

중종대 기묘사림의 성리학 진작에 힘입어 성리학이 이론적 차원에서 정리되기 시작한 것은 회재 이언적과 화담 서경덕에 와서이다. 이들은 여러 면에서 대비되는데, 학문적인 면에서만 말한다

면 회재가 영남 학파의 조종인 퇴계의 성리학에 영향을 미쳤다는 점이다. 따라서 회재와 화담에 대한 퇴계와 율곡의 평가도 어긋나게 된다. 퇴계가 화담에 대해서 “(이의 의미를 알지 못했기 때문에) 견해가 정밀하지 못하고 그 학설에 병통이 없는 부분이 없다”고 하며 주자학적 입장에서 화담의 기일원론적 성리학을 폄하한 반면 율곡은 화담의 학설에 병통이 있기는 하나 스스로 탐구한 독창적인 학설로 이기불상잡(理氣不相離)라는 성리학의 묘처를 터득한 것이라고 높이 평가하고 있다. 그런데 회재에 대해서는 율곡이 출처에 의심할 점이 있다 하며 문묘 배향을 반대한 반면 퇴계는 회재가 이단의 사설을 물리치고 유학의 본원을 천명한 입언수후(入言垂後)의 공이 있다고 칭송하고 회재를 김굉필·정여창·조광조와 더불어 동방 사현에 넣고 있다. 이러한 퇴계와 율곡의 서로 상반된 평가만 보더라도 회재와 화담이 조선 성리학에서 차지하고 있는 비중의 크기와 소위 주리, 주기로 일컫는 조선성리학의 양대 조류가 전승되어간 경로를 대충은 짐작할 수 있겠다.

화담 서경덕은 정도전, 김시습이래 조선 전기 성리학에서 주로 불교 비판을 위해 연구되었던 기론을 정리하여 성리학적 우주론의 체계를 일단락지은 중기 성리학의 선구자이다. 화담은 벼슬에 나아가지 않고 처사로 지내면서 개성 화담에 은거하여 독서와 사색으로 일생을 보냈다. 특별한 사승 관계는 없었고 학문적인 영향은 저술을 통하여 장횡거와 소강절을 사숙한 정도이다. 그래서 화담은 장횡거의 일기장존설에 소강절의 선천설을 융합하여 나뭇대로의 우주론 체계를 세웠다. 담일허정(湛一淸虛), 담연허정(淡然虛靜)한 근원적 일기가 존재하는 모든 것의 근원이며 현상 세계의 생성 변화는 기의 취산, 승강, 부침, 동정(이 모든 운동은 결국 음양의 운동에 귀착된다)에 불과하다는 점에서 화담은 대체로 장횡거의 설을 취하고 있다. 여기서부터 화담의 독창적인 학설이

전개되는데 우선 화답은 본체로서의 기와 현상에서의 기를 선천과 후천으로 나누고 선천을 태극이 내재된 태허의 기라고 했다. 선천의 기는 사물의 본체인 동시에 만상에 일관해 있는 실제로 이 선천일기의 운동 변화에 의해 후천의 현상 세계가 전개되는데, 이 때 다른 어떤 원리나 실재가 작용하는 것이 아니라 선천일기에 내재된 힘에 의해 스스로 움직이므로 ‘저절로 운행하는 틀’(機自爾)이라고 할 수밖에 없다고 한다. 따라서 화답에 있어서의 이는 기가 스스로 움직일 때 그 바름을 잃지 않는 것, 즉 기에 내재된 기의 조리에 불과하게 된다. 이렇게 해서 생성된 현상세계의 존재자들은 기가 흩어짐으로 소멸되지만 흩어진 기는 다시 태허 즉 선천으로 돌아간다. 이로써 선천은 후천 세계의 생성과 복귀의 근원으로 간주되는데 화답은 이 과정을 역의 원리와 부합시켜 설명하고 있다. 우주론에 있어서만이 아니라 인간의 삶과 죽음, 사후의 존재에 관해서도 기의 취산굴신으로 설명함으로써 도교의 무와 불교의 영혼 불멸론을 극복했다고 자임하고 있다. 이러한 화답의 우주론과 인간관은 기의 운동으로 일관되게 설명되고 있어 그 자체만 보면 가치가 배제된 기계론적 우주론이 되겠지만 화답은 선천일기의 성격에 도덕성을 부여함으로써 다른 성리학자들과 마찬가지로 도덕적 우주론을 지향한다. 화답은 “그 자연 진실함을 성(誠)이라 하고 그것이 약동하여 유행함을 도(道)라고 한다”라고 하여 선천에 성, 후천에 도라는 유가의 전통적 덕목을 부과하고 있다. 이렇게 선천의 기에 가치를 부과함으로써 수기의 형이상학적 근거를 마련하기는 했으나 기에 선과 악의 근거가 동시에 주어지는 이론적 난점과 선천의 본래성인 허정에 복귀함으로써 인간의 내면에 도덕성을 확보한다는 수기론은 정적주의로 흐를 가능성을 지니게 된다.

이러한 경향은 화답의 학설을 이어받은 이구·남언경·박순에

서 두드러지는데, 이들은 본체를 절대화함으로써 기의 현상적 성격을 제거하고 도덕의 근거를 확보하고자 했다. 화담 학파의 학설이 지닌 이러한 이론적 실천적 약점으로 인하여 일상에서의 도덕적 실천을 중시하여 경을 내세우고 이(理)를 별개의 존재로 상정하여 도덕적 근거를 확보하는 퇴계 등에 의하여 비판받게 되고 이후 조선 성리학의 주류에서 제외되었다.

거의 독학으로 나름대로의 독자적 세계관을 구축했던 화담과는 달리 회재 이언적은 기묘사림의 학문적 성과를 직접 계승하여 성리학 연구의 차원을 『소학』에서 『대학』으로 높이고 성리학의 현실적 과제가 도덕성의 이론적 확보라는 점을 직시하여 이를 근본으로 하는 성리학 체계를 제시함으로써 이후 조선 성리학의 나아가 갈 방향을 제시했다 하겠다. 회재가 활동을 시작할 무렵이던 중종대에는 기묘사림들에 의해 『소학』, 『성리대전』과 더불어 『근사록』이 중시되었는데 특히 그 첫머리에 있는 「태극도설」은 천지 만물의 이치와 도덕의 근본이 구비된 것으로 중시되어 많은 학자들이 이에 대해 논하고 있다. 이러한 분위기 속에서 회재도 망재 손숙돈과 망기당 조한보 사이의 무극 태극 논변에 개입하여 망재의 설은 육상산의 설에서 나온 것이고 망기당의 설은 비록 주립계에 근거하고 있지만 상달(上達)과 돈오를 중시하고 있다는 점에서 선학의 영향이 많다고 비판하고 이에 입각한 성리설을 본격적으로 천명하고 있다. 회재는 무극적멸과 존심상달(存心上達)을 표방한 망기당설에 대하여 “이 주장은 전적으로 기화(氣化)를 가지고 이의 유무를 설명한 것으로 잘못이다. [...] 지극히 없는[至無] 중에 지극히 있음[至有]이 있으므로 ‘무극이태극’이라고 설명했고 이가 있는 후에 기가 있으므로 ‘태극생양의’라고 했다. 그러므로 비록 이가 기를 떠나지는 못하나 실체는 기와 섞이지는 않는다”고 하여 무극의 본체에 중점을 두고 「태극도설」을 해석한

망기당의 설을 비판하였다. 그리고 “유가의 허(虛)는 비었으나 유(有)이고 이단의 허는 비었으며 무(無)이다. 유가의 적(寂)은 고요하되 감응(感)하나 이단의 적은 고요하되 멸망(滅)한다. 그러므로 비고 고요함은 같으나 그 귀착점은 전혀 다른 것이다. [...] 인사를 하학(下學)하면 자연히 천리에 상달(上達)할 수 있으나 하학공부를 하지 않고 상달하려는 것은 불교의 돈오설이다. [...] 사람의 형이 있으면 반드시 사람된 근거로서의 이가 있다. 형기를 버리고 도만을 구한다면 도가 있을 수 없다. 적멸의 가르침은 공허한 이론이므로 하늘을 거스르고 이치를 없애버리는[違天滅理] 잘못을 범한다”고 하여 돈오상달을 주장하는 망기당의 수양론을 비판하고 있다. 이와 같은 회재의 망기당 비판을 통한 이학의 천명은 조선 성리학 초유의 철학적 논쟁이라는 점에서 의미를 지닐 뿐 아니라 조선 학자들의 성리학에 대한 이해가 성숙되었음을 알리는 신호이기도 하다는 점에서 의의를 갖는다.

VI.

이러한 화담과 회재의 성리학 이해를 바탕으로 해서 조선 성리학의 독자적 체계를 세운 학자는 퇴계와 율곡이다. 퇴계와 율곡 모두가 주자학에 근본하고 있으면서도 그 해석에서 미묘한 차이를 보이는 것은 앞서 살펴본 회재에 대한 퇴계와 율곡의 평가가 엇갈리고 있는 점과 무관하지 않을 것이다.

퇴계는 주자를 깊이 연구하고 신봉하여 주자학을 조선 성리학의 기준으로 삼고자 했다. 그래서 주자의 설에서 조금이라도 어긋난다고 생각되는 것에 대해서는 이단 사설이라고 가차 없는 비판을 가했다. 기를 본원으로 삼고 이가 기에 내재되어 있다고 한 서경덕과 명나라의 나흠순에 대해서는 「비리기위일물변증」(非理

氣爲一物辨證)을 지어 그들의 학문이 결국에는 선학의 정적주의에 귀착됨을 비판했고 명의 왕양명에 대해서도 「양명전습록변」을 지어 양명학의 심즐리설(心卽理說)과 지행 합일설이 불교의 설과 같음을 비판하고 있다. 성리학 내의 불교적 요소, 즉 비주자학적 요소를 비판하고 있다는 점에서 퇴계의 이단 비판은 차원을 달리 하고 있으며 동시에 퇴계 당시 주자 중심의 성리학이 조선 사회에서 이미 보편적 사상으로서의 지위를 획득해 가고 있었음을 짐작케 한다. 태극이 이이며 이가 기에 앞선다고 하는 점에서는 퇴계는 대체로 주자의 설을 따르지만 도덕성의 근원이기도 한 이가 단순한 관념적 존재 혹은 원리에 불과한 것이 아니라 운동성, 자발성을 지니고 있다고 주장하는 점에서 퇴계의 주자 해석은 나름대로의 특징과 독자성을 지닌다 하겠다. 주자가 “기는 능히 응결하고 조작하나 이는 정감, 의념(情意) 그리고 조작이 없다”고 한 데 반해, 퇴계는 “태극에 동정이 있는 것은 태극이 스스로 동정하는 것이고 천명이 유행하는 것은 천명이 스스로 유행하는 것이니 어찌 다시 그렇게 시키는 것이 있겠는가” 하여 태극, 즉 이의 운동성이 없으면 태극을 움직이는 보다 근원적 존재가 필요하게 되는 논리적 모순이 생김을 지적하고 “정의와 조작이 없는 것은 이의 본연한 체이고 경우에 따라 발현하지 않음이 없는 것은 이의 지극히 신묘한 용이다”고 하여 체용론으로 이의 운동성을 설명하고 있다. 퇴계가 이렇게 이의 자발성, 이의 독자성을 강조하는 것은 기묘사화 이후 무너진 성리학적 공도를 확고히 하여야만 유교적 이상정치를 실현할 수 있다는 당시의 시대적 과제를 이론적으로 실현하고자 했기 때문이다. 그래서 퇴계는 우주론보다는 도덕수양의 이론적 근거가 되는 심성론의 정립에 더욱 심혈을 기울였는데 이기론에서 이기불상잡, 이기이물, 이선기후를 강조하는 것도 결국은 심성론에서 도덕의 절대성을 확보하기 위한 것이

었다. 존재론에서 이기불상잡, 이기이물을 강조한 퇴계의 주자 해석은 심성론에도 그대로 적용된다. 퇴계도 주자학의 일반론에 따라 인간의 마음(心)을 본성(性)과 성의 현실적 구현인 정으로 나누고 다시 심의 체인 성을 본연지성과 기질지성으로, 심의 용인 정을 사단과 칠정으로 나누어 본연지성과 사단은 이에서 근원하고 기질지성과 칠정은 기에서 근원한다는 이기 호발설을 내세워 도덕적 본성의 절대성과 독자성을 강조하는 심성론 체계를 수립하여 이기론에서의 이동설과 더불어 일관된 특징을 보여주고 있다.

이러한 퇴계의 이기론-심성론의 체계는 고봉 기대승의 호발설에 대한 의문제기로 야기된 고봉과의 7년에 걸친 사단 칠정 논변을 통해 더욱 정밀한 체계를 갖추게 되었다. 퇴계와 고봉간의 사단칠정논변은 퇴계가 모재 김안국의 문인 추만 정지운이 지은 천명도 중의 ‘사단은 이에서 발하고 칠정은 기에서 발한다’[四端發於理 七情發於氣]라는 구절이 이기의 능동성을 보여주지 못한다고 하여 ‘사단은 이가 움직인 결과이고 칠정은 기가 움직인 결과이다’[四端理之發 七情氣之發]로 고친 데서 발단된다. 고봉은 이러한 퇴계의 견해가 이기, 사단칠정의 본래 개념규정과 어긋난다고 보고 「비사단칠정분리기변」(非四端七情分理氣辯)을 지어 첫째, 사단과 칠정은 모두 정에 속하므로 칠정 외에 별도의 사단이 있을 수 없고 둘째, 사단과 칠정을 각각 이기에 분속시키면 이기가 분리된 두 실체가 되므로 이는 이기불상리라는 성리학의 근본 원리에 위배되는 견해가 아닌가 하고 질의했다. 이러한 고봉의 의문에 대하여 퇴계는 첫째, 이기가 떨어져 있는 것은 아니나 구분이 없을 수는 없으니 『주자어류』에도 “사단은 이의 발현이며, 칠정은 기의 발현이다”[四端是理之發 七情是氣之發]란 문구가 있음을 지적하고 둘째, 사단과 칠정이 모두 정의 범주에 들지만 성을

본연과 기품으로 구분하여 말할 수 있다면 정도 그 연유하는 바의 비중에 따라 이기로 나누어 설명할 수 있는 것이 아닌가 하고 답하여 자신의 이기호발설이 성리학의 근본 원리에 어긋나지 않는다고 말하고 있다. 이후 몇 차례의 논변 끝에 고봉이 자신의 견해에 미흡한 점이 있었다는 점을 인정함으로써 결론을 지었으나 고봉이 완전히 설복한 것은 아니었다. 퇴계 역시 후에 “사단은 이가 발하여 기가 따르는 것이고 칠정은 기가 발하여 이가 타는 것이다”[四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之]라고 하여 자신의 설을 약간 수정하기는 했으나 사단칠정이 이기호발이라는 점에서는 변함이 없었다. 퇴계는 이러한 이기 심성론이 단순히 이론으로 끝나는 것이 아니라 경의 마음가짐과 도덕적 실천을 통해 체득함으로써 비로소 완성된다고 하고 자신은 수기의 방법과 방향을 제시했을 뿐이라고 하여 당시의 사회에서 자신의 성리학 체계가 지니는 의미를 분명히 하고 있다.

퇴계와 더불어 조선에 성리학을 확고히 정착시킨 또 한 명의 학자는 율곡 이이(1536~1584)이다. 율곡은 퇴계의 학문하는 태도를 존중하기는 하였지만 퇴계의 학설을 그대로 따르지는 않았다. 율곡은 퇴계의 성리설이 주자에 지나치게 의지하고 있고 또 퇴계의 주자 해석은 근본적인 문제점을 내포하고 있다고 나름대로 진단한 후 명의 나정암과 화담의 성리설이 지닌 독창성을 상대적으로 높이 평가하였다. 이러한 평가는 그의 이기론 및 성리설 전개에 그대로 반영되었다. 율곡의 성리학이 주자학에 근본하고 있고 또 화담의 선천일기설이나 정암의 이기일물설을 비판하고 이의 기에 대한 선차성을 인정하고 있다는 점에서는 퇴계와 비슷하지만 몇 가지 점에서 퇴계의 성리학과 미묘하고도 중대한 차이를 보이고 있는데, 이는 율곡이 화담과 정암의 영향을 일부 받은 결과일 것이다. 아마 율곡은 나름대로 화담·퇴계·고봉 등

의 조선성리학의 성과와 나정암 등 당시 중국성리학의 새로운 경향을 절충하여 집대성하려 한 것이 아닌가 한다. 율곡의 성리설은 퇴계의 입장을 옹호하는 그의 지우 우계 성혼과의 왕복 서간에 잘 드러나 있다. 여기서 율곡은 정암의 성리설이 이기를 하나로 보는 병통이 있고 화담의 선천일기설은 기를 이로 본 잘못이 있다고 비판하면서 자신의 성리설을 전개하였다. 율곡은 “이란 기의 주재요 기는 이의 타는 것이니 이가 아니면 기가 근저할 수 없고 기가 아니면 이가 의착할 수 없는 것이다. 일물(一物)이 아닌 까닭에 하나이자 둘이요, 이물(二物)이 아닌 까닭에 둘이자 하나이다”라고 하여 이기불상잡의 측면보다 불상리의 측면을 더욱 강조하고 있다. 율곡에 있어서의 이는 곧 태극으로 모든 존재의 근원이 되지만 철저히 형이상, 무위, 무변으로 규정되고 있어 이발(理發)이란 있을 수 없고 형이하, 유위, 유변으로 규정된 기가 운동하는 까닭으로서만 성립될 수 있을 뿐이다. 따라서 율곡의 성리설에서는 이 즉 태극의 운동이란 있을 수 없고 “음이 정하고 양이 동하는 것이 기가 스스로 그러한 것일 뿐이다”라는 화담의 영향을 느끼게 하는 말을 할 수밖에 없는 것이다. 이러한 이기관계를 율곡은 불교의 영향이 느껴지는 ‘이통기국’이라는 말로 표현하여 理는 사물의 보편성을 가능하게 하는 관념적 존재 혹은 원리이고 기는 구체적 사물로 드러나는 질료적 존재로 규정짓는다. 이동을 부정하고 이통기국을 내세우는 율곡의 이기설은 심성론에도 그대로 이어진다. 율곡은 “천지간에 만일 기화자(氣化者), 이화자(理化者)가 있다면 내 마음에도 마땅히 이발자, 기발자가 있겠지만 천지에 이미 이화, 기화의 구분이 없거늘 내 마음에 어찌 이발 기발의 차이가 있겠는가”라고 말하여 퇴계의 호발설이 지닌 논리적 모순을 지적하고 고봉의 “철정이 사단을 포함한다”는 견해에 대해 “논리가 분명 똑바로 자른 듯(直截)하여 대를 쪼개는

것 같다”고 찬사를 보내며 전적인 동감을 표시한다. 율곡은 본연지성, 사단, 도심과 기질지성, 칠정, 인심을 각기 이기에 분속하는 것은 우리의 마음이 둘이라고 하는 것과 같으므로 옳지 않다고 보고 그의 이기론에 따라 본연지성과 사단이 별도로 있는 것이 아니라 본연지성은 기질지성 가운데 이만을 지칭하는 개념일 뿐이고 사단은 칠정 가운데 순수히 선한 감정만을 지칭하는 것이라 하여 본연지성은 기질지성에 포함시키고 칠정은 사단에 포함시켜 버린다. 이렇게 본연지성과 사단의 독자성이 부정됨으로써 심성론에서 이발기수는 인정되지 않고 기발리승일도만 인정되며 여기서 비로소 심성정의일로(心性情意一路)가 설명될 수 있다고 보았다. 이러한 율곡의 이기론과 심성론은 퇴계의 이기심성론을 논리적으로 보완한 것으로 이후 율곡 학파의 학자들에게 전승되어 퇴계의 성리학과 더불어 조선 성리학의 양대 산맥을 이루게 된다.

백

제2부 지식 지도

1. 태극(太極)

1.1. 태극의 의미 (1-1)

1.1.1. 이기를 겸한 태극 (1-1-1-1)(1-1-1-2)

1.1.2. 이로서의 태극 (1-1-2-1)(1-1-2-2)(1-1-2-3)

1.2. 태극도설 (1-2)

1.2.1. 무극이태극 (1-2-1-1)(1-2-1-2)

1.2.2. 태극도설과 이단 비판
(1-2-2-1)(1-2-2-2)(1-2-2-3)(1-2-2-4)

1.3. 태극의 관계 (1-3)

1.3.1. 태극과 음양 (1-3-1-1)(1-3-1-2)

1.3.2. 태극과 만물 (1-3-2-1)

2. 이(理)

2.1. 이의 의미 (2-1)(4-1-4)(4-1-5)(4-2-1-1)(4-2-1-2)

2.1.1. 조리 (2-1-1-1)(2-1-1-2)

2.1.2. 천리 (2-1-2-1)(2-1-2-2)

2.2. 이일분수 (2-2-1-1)(2-2-1-2)

2.2.1. 이일분수와 천리 (2-2-2-1)

2.2.2. 이일분수와 이단 비판 (2-2-3-1)

2.3. 이의 관계 (2-3)

2.3.1. 이와 허, 실 (2-3-1-1)(2-3-1-2)(2-3-1-3)

2.3.2. 이와 심, 사 (2-3-2-1)(2-3-2-2)

2.3.3. 이와 수양 (2-3-3-1)

2.3.4. 이와 이단 비판 (2-3-4-1)(2-3-4-2)

3. 기(氣)

3.1. 기의 의미
(3-1-1)(3-1-2)(3-1-3)(3-1-4)(3-1-5)(3-1-6)(3-1-7)
(3-1-8)

3.2. 기의 역할 (3-2)

3.2.1. 세계의 근원 (3-2-1-1)(3-2-1-2)(3-2-1-3)(3-2-1-4)
(3-2-1-5)

3.2.2. 본체기 (3-2-2-1)(3-2-2-2)(3-2-2-3)

3.2.3. 현상기 (3-2-3-1)(3-2-3-2)(3-2-3-3)

3.3. 기의 관계

3.3.1. 기와 이단 비판 (3-3-1-1)(3-3-1-2)

3.3.2. 기와 기질 (3-3-2-1)

4. 이기 (理氣)

4.1. 이기론의 의미
(4-1-1)(4-1-2)(4-1-3)(4-1-6)(4-1-7)(4-1-8)

4.2. 이기의 관계 (4-2-2-1)(4-2-2-3)

4.2.1. 이통기국
(4-2-2-2)(4-2-2-6)(4-2-2-7)(4-2-2-8)(4-2-2-9)

4.2.2. 기발이승 (4-2-2-4)(4-2-2-5)

4.2.3. 불리불잡 (4-2-3-1)(4-2-3-2)(4-2-3-3)

4.3. 이기와 공부

4.3.1. 이기와 심성 (4-3-1-1)(4-3-1-2)(4-3-1-3)(4-3-1-4)
(4-3-1-5)(4-3-1-6)(4-3-1-7)(4-3-1-8)(4-3

-1-9)

4.3.2. 이기와 수양 (4-3-2-1)(4-3-2-2)

제3부 조선 전기 이기론 해설

I. 태극

1. 태극의 의미

(1) 이기를 겸한 태극

태극(太極)이라는 개념이 최초로 나온 곳은 『주역』이다. 즉 “역에는 태극이 있으니 그것이 양의(兩儀)를 낳고 양의는 사상(四象)을 낳고 사상이 팔괘를 낳는다”(「계사상」)는 구절이 그것이다. 즉 태극·양의·사상·팔괘를 우주 생성론적 분화 단계로 설정하고 태극을 가장 궁극적 존재로 제시하였다. 이 태극 개념은 『주역』을 관통하고 있는 음양 이원론적 우주론을 일원론적 시각에서 사유할 수 있는 계기를 제공하고 있다. 다만 『주역』에는 그것의 성격에 대한 구체적 언급은 없다. 공영달(孔穎達)은 소(疏)에서 “태극은 천지가 개벽되기 이전 원기(元氣)가 하나로 합쳐져 있는 것을 일컫는 것으로 즉 태초(太初) 태일(太一)과 같은 것이다”라고 설명했다. 즉 태극원기(太極元氣)의 설에 따라 태극을 천지가 아직 분화되지 않았을 때 원기가 응결되어 있는 상태로 이해함으로써, 태극을 기(氣)로 보고 본원의 의미에서 일원기(一元氣)로 파악하였다.

『장자』 「대중사」에는 “도(道)는 실재가 있고 증표가 있지만 무위(無爲)하고 무형(無形)하니, 전해질 수는 있지만 받을 수 없고, 획득될 수는 있지만 보여질 수 없다. 그것은 스스로 자체적으로 존재한다[自本自根]. 천지가 생기기 전 예전부터 있었고, 귀신도 신령스럽게 만들고 상제도 신령스럽게 만들고, 하늘과 땅을 생겨나게 했다. 태극 위에 있지만 높은 것이 아니고, 육극(六極:天底)

아래에 있지만 낮은 것이 아니다”라고 하였다. 즉 『장자』에서는 태극이 하늘 끝 혹은 가장 높은 곳의 의미로 쓰이고 있으며, 설령 어떤 존재론적 개념이라고 하더라도 명백히 도의 하위 개념에 불과하다는 것을 알 수 있다. 그러므로 이후 철학사에서 주류를 차지하게 된 태극 사상의 태극 개념은 바로 『역』 「계사전」에 제시된 태극에 근거하게 된다.

아무튼 태극은 북송 시대 이전에 이미 ‘가장 원시적인 혼돈의 기’의 의미로서, 태극이 운동하여 음양을 분화시키고 음양으로부터 사계절의 변화가 생겨나고 그로부터 각종 자연 현상이 출현하게 되는 우주 만물의 근원으로 여겨졌던 것은 명백하다.

1) 송익필의 태극론

질문 : 노자는 무(無)에서 나와 유(有)로 들어가고, 장자도 무(無)로부터 유(有)로 나아가며, 불교가 공(空)을 논설한 것은 각기 같지 않다. 그러나 이전의 학자들이 모두 그것을 옳지 않다고 한 것은 무엇 때문인가? 유종원(柳宗元)의 무극(無極)의 극(極)이나, 소옹(邵雍)의 무극(無極)의 이전, 그리고 주돈이(周敦頤)의 무극(無極)이면서 태극(太極)이라고 한 것 등이 만약 다름이 없다면, 오히려 같지 않다고 생각하는 것은 무엇 때문인가?

대답 : 소옹은 기(氣)를 말하고 주돈이(周敦頤)는 이(理)를 말했으며, 노자·장자·불교·유종원은 모두 기(氣)를 말하였다. 그러나 소옹은 이(理)를 알면서 기(氣)를 말하였다. (「太極問」, 『龜峯集』 卷3-1ㄱ)

이전 학자들의 태극(太極)에 대한 이해를 성리학(性理學)의 관점에서 이(理)로 보는 학자와 그 이외의 학자들을 구분하여 평가하였다. 이는 도교, 불교를 심(心), 또는 기(氣)를 언급한 것으로 본 정도전의 이단(異端) 비판적인 관점을 계승하는 것이라고 하겠다.

2) 이색의 태극론

우리 유학자들이 복희씨 이래 줄곧 지켜 오면서 전해 왔던 것 또한 적연함일 뿐이다. 나같이 못난 사람도 이를 잃어버리지 않는다는 태극은 적연함의 근본이니, 한번 움직이고 그쳐서 만물이 자라난다. 사람의 마음은 적연함이 머무는 곳이니, 한번 자극을 받으면 곧 반응하여 온갖 선이 흘러나온다. 그래서 『대학』의 핵심은 고요함과 안정됨에 있으니, 이것은 적연함을 말하는 것이 아닌가? 『중용』의 요체는 경계하고 두려워함에 있으니, 이것도 적연함을 말하는 것이 아닌가? 경계하고 두려워함이란 경(敬)이다. 고요함과 안정됨도 역시 경이다. 경이란 하나에 집중하여 다른 데로 가지 않는 것일 뿐이다. 하나에 집중함이란 지킴이 있는 것이며, 다른 데로 가지 않음이란 옮기는 일이 없는 것이다. 지킴이 있고 옮김이 없다면, 적연함이라고 말하지 않으면 안 된다. 나라가 다스려지고 천하가 안정되는 것은 정치가 잘 이뤄진 결과이며 하늘과 땅이 제자리를 잡고 만물이 길러지는 것은 도와 덕의 큰 효험이다. 그대 스님의 적연함 또한 중생을 널리 이롭게 하는 근원이 아닌가? 만약 몸뚱이를 마른 나뭇가지처럼 하고 마음은 차디찬 재처럼 하여서 적연함 자체에 빠져 버린다면, 우리 유학에서 말하는 ‘새나 짐승과 한 무리로 사는 사람’과 무엇이 다르겠는가? 우리 유학에서 비난하는 ‘사물과 접촉을 끊고 사는’ 일은 부처에게도 역시 죄인일 것이다. 나와 적암 스님 그대는 마땅히 스스로 잘 처신해서 치우친 한쪽으로 흐르지 말아야 할 것이다.(「寂菴記」, 『牧隱文藁』6-10ㄴ ~ 11ㄱ)

적연함[寂]을 성리학의 근본 개념인 태극의 속성으로 해석하고 경, 고요함, 안정됨과 관련시키고 있다. 그렇게 유학적으로 해석하면서 적연함 그 자체를 추구하는 듯이 보이는 불교를 비판하고 있다. 이색은 경원(景元)이라는 승려의 암자 이름인 ‘적연함’을 놓고 유학의 견지에서 풀이하면서, 한편으로는 불교의 출세간적인 경향을 비판하고 있다.

(2) 이로서의 태극

태극이 기가 아닌 이로 이해되어 이의 총체 혹은 이 중의 이, 즉 형이상학의 궁극적 실재로 규정된 것은 송대에 들어와서였다. 이러한 태극 개념 정립에 결정적 계기를 만든 인물이 바로 “「태극도」를 지어 천리(天理)의 근원을 밝히고 만물의 시종을 궁구했다”는 평가를 받는 주렴계(周濂溪, 1017~73)였다. 그는 「태극도설」(太極圖說)에서 이렇게 말했다. “무극(無極)이면서 태극(太極)이다. 태극은 운동하여 양을 낳고 운동이 극에 달하면 고요에 이르고 고요함으로써 음을 낳는다. 고요가 극에 달하면 다시 운동한다. 한번 운동하고 한번 고요하니 서로 각각의 근원이 되며, 음으로 갈리고 양으로 갈리니 음양의 양의(兩儀)가 수립된다. 양과 음이 변하고 합하여 수, 화, 목, 금, 토[오행]를 낳고, 이 5기(氣)가 순리롭게 펼쳐지면서 사계절이 운행된다. 오행은 하나의 음양이고, 음양은 하나의 태극이며, 태극은 본래 무극이다. 오행은 생겨날 때 각기 하나의 성(性)을 가진다. 무극의 참됨과 음양오행의 정수가 오묘하게 합하여 응축되면, 건도(乾道)는 남성(남성적인 것)이 되고 곤도(坤道)는 여성(여성적인 것)이 되어, 이 두 기가 서로 감응하여 만물을 변화 생성시킨다. 이리하여 만물은 낳고 낳아 변화가 무궁하다.”

한편 소강절은 태극을 모든 주체와 존재의 근거로서 수용하면서 “마음이 곧 태극이다”라고 하여 심과 태극을 동일시하는 견해도 제시하였으나 그 구체적 의미는 명확하지 않다.

이러한 태극 개념을 성리학적 체계 내에 확고히 정립시킨 인물은 바로 주자였다. 그는 먼저 “무극이면서 태극이다”[無極而太極]는 주렴계의 명제를 설명하여 “무극이면서 태극이다 함은 무슨 물건처럼 그곳에서 찬란하게 빛나고 있다는 뜻이 아니라, 당초 거기에는 그 어떤 사물도 없고 단지 이만 있었을 뿐이라는 뜻이다”라

고 하였다. 즉 “무극이태극”을 “형체가 없고 이만 있다는 말일 따름이다”는 의미로 풀이했다. 또 태극을 ‘동(動)하여 양(陽)이 되고 정(靜)하여 음(陰)이 되는 그 소이(所以)’의 본체로 규정하였다.

주자는 생각하기를, 천지가 개벽되기 전에 사물은 아직 존재하지 않으나 그 이는 모두 존재했고, 천지가 천만년 사물을 낳고 있으나 예나 지금이나 온갖 사물은 없어지지 않으니, 이에 있는 것들은 존재할 수 있고 이에 없는 것들은 존재할 수 없다고 하였는데, 이러한 사상의 배경에는 『주역』 「계사전」 이래로 만물 존재의 근원으로 상정되어온 태극 개념이 자리잡고 있다고 할 수 있다.

그는 또 태극을 설명하여, “모든 사물은 저마다 그 극(極)이 있는데 도리의 정점을 지칭한다”, “각 사물의 극이란, 예컨대 임금의 경우는 인(仁), 신하의 경우는 공경[敬]이 그것이다”, “태극은 최고 훌륭하고[極好] 지극히 선한[至善] 도리이다”(『어류』)라고 하였다. 이처럼 태극은 천지 만물의 최고 기준이 되니 말하자면 플라톤이 말한 선[好]의 이데아 같은 것이다. 물론 태극은 이이므로 또한 공간 안에 있지 않다. 즉 “태극은 방향과 장소도 없고 형체도 없으며 놓인 지점도 없다.”(『어류』)

또 태극은 천지 만물의 이의 총화이므로 태극 안에는 모든 이가 다 구비되어 있다고 설명한다. “태극은 형이상의 도이며, 음양은 형이하의 기(器)이다. 드러난 현상에서 보면, 동정(動靜)은 동시에 병존하지 않고 음양은 같은 장소에 병존하지 않지만 태극은 그 어느 경우에도 존재한다. 보이지 않는 면에서 보면 태극은 공허하고 고요하여 아무 조짐이 없지만 동정 음양의 이가 모두 그 안에 구비되어 있다.”(『어류』) 즉 주자의 설명에 따르면, 각 사물에는 그 사물이 그러한 까닭으로서의 이가 구비되어 있을 뿐더러 태극의 전체도 구비되어 있다. 그는 “사람마다 하나의 태극이 들어있고 사물마다 하나의 태극이 들어있다”고 말한다. 이처럼 개

개의 사물은 모두 그 극(極)이 존재한다. 그러므로 이로부터 통체 일태극(統體一太極)과 각구일태극(各具一太極)의 설명이 나오기도 한다. 전자는 모든 사물의 공통된 근거로서의 태극이며, 후자는 개개 사물에 내재하는 태극이다.

요컨대 주자는 북송 제유(諸儒)의 학설을 집대성하여 태극을 이로 단정하였다. 주자에 의해서 자연과 인간의 근거로서의 이는 태극과 동일시되었고, 태극을 기로 파악하는 견해는 배척되었다. 또한 태극은 우주의 본체일 뿐만 아니라 인간 존재의 본체이기도 하다. 즉 태극은 인륜도덕의 형이상적 근거이기도 한 것이다. 태극은 인간에게 내재화된 인간의 고유한 본성[性]의 의미도 지닌다.

이와 같이 태극은 인간과 사물을 포함한 모든 존재의 궁극적 본체로 정립되었다. 이런 견해는 후대의 정주학자 모두에게 공통된 것이었고, 조선 성리학자들의 경우도 예외가 아니었다. 이언적은 태극을 초월과 실재의 양면을 지닌 존재로 보아 그 초월성은 지극히 사실적인 실재에 있다고 보았다. 특히 주돈이의 무극이태극(無極而太極)은 도의 극지(極至)·시원(始源)으로서 만물의 기틀이며, 결코 노장 철학에서 말하는 허무(虛無)의 의미가 아니라고 설명했다. 이퇴계는 태극 천리 관념을 근간으로 해서 태극을 극존무대(極尊無對)한 것으로 본 반면에 이율곡은 태극이 모든 변화의 근본 원인이라 여기면서도 태극은 독립 존재가 아니라 변화 속에 있다는 점을 강조하였다. 요컨대 태극은 조선 성리학의 본체론에서도 핵심적 요소가 되었다.

1) 기대승의 태극론

(1-1)

태극은 이기를 겸하여 말한 것이라고 한 것은 선생의 뜻이고, 저의 의견은 천지 만물의 이를 들어 태극이라고 말한 것이라고 보니, 이른바 태극이란 이일 뿐이고 기에 간섭받지 않는 것이라고 하였습니다.

[...] 보내주신 글에 “태극도중에 위의 원은 오로지 이만을 말하고, 기를 말하지 않은 것이며, 아래 원은 이기를 겸하여 말한 것이다”고 말한 것은 모두 옳지 않습니다.

(1-2 대표인용)

지금 그림의 모습을 보면, 맨 위 동그라미는 바로 이른바 태극이고, 아래 원은 이른바 음양 동정이며, 그 속의 작은 원은 바로 태극의 본체이니, 이것이 이른바 음양에 나아가서 그 본체를 가리킨 것이요, 음양에 섞여서 말한 것은 아닙니다. 음의 고요함은 바로 태극의 체가 서는 까닭이고, 양의 움직임은 바로 태극의 용이 행해지는 까닭입니다. 그러나 태극이 음양으로 체용을 삼는 것은 아니고, 다만 태극의 체용이 음양을 통하여 드러나는 것일 뿐입니다. 왜냐하면 태극은 형상이 없고, 음양은 기가 있기 때문에, 유행하는 사이에 이와 같지 않을 수 없는 것일 뿐입니다. 또 그 다음은 양이 변하고 음이 그에 따라 합치하여 수 화 목 금 토를 내는데, 오행이 각각 하나의 권으로 되어 있는 것은 이른바 각각 하나의 성을 가졌다는 것입니다. 각각 하나의 성을 가졌다면, 뒤섞인 태극의 전체가 각각 하나 속에 갖추어져 있지 않음이 없습니다. 그 밑의 작은 원은 이른바 무극으로써, 음양오행이 신묘하게 합치하여 엉겼다는 것이며, 또 그 다음 하나의 원은 이른바 ‘하늘(건)의 도가 남성을 이루고, 땅(곤)의 도가 여성을 이루는’ 것으로, ‘기의 변화’를 말하니, 각각 하나의 태극입니다. 가장 밑의 원은 이른바 ‘만물이 변화 생성하는 것’으로 ‘형체의 변화’를 말하니, 만물이 각각 하나의 태극입니다. 이것은 도상이 설에 이미 분명히 나와 있지만, 그 이치를 조용히 깨닫게 하는 것은 사람에게 달렸습니다.

(1-3)

[...] 주희가 “태극은 하나의 이일 뿐이다”하고, 또 “이른바 이와 기는 결단코 둘이다. 그러나 사물의 측면에서 본다면 둘이 뒤섞여 나눌 수 없어 서로 한 곳에 있으나, 둘이 각각 하나가 된다해도 해가 되지 않는다. 반면에 이의 면에서 본다면, 비록 사물이 있지 않아도, 이미 사물의 이는 있고, 다만 이만이 있고, 실제로 이 사물이 있지 않은 경우는 없다”고 하였습니다. 이 말을 깊이 음미하여 마음에 정협하면, 피차의 주장을 역시 터득할 수 있을 것입니다.(『고봉집 양선생왕복서』, 권 1, 24b-27b, 答一齋書)

이항이 태극을 이기를 겸한 것으로 간주하고 있는 것에 대해서, 기대승은 태극을 이로 간주한다.

2) 안민학의 태극론

동정(動靜)의 이(理)인 태극(太極)은 운동하여 양(陽)을 낳는데 운동하게 하는 주체는 태극이며, 고요하여 음을 낳는데 고요하게 하는 주체도 태극이다. 이것이 양의(兩儀)라는 것이다. 운동한 후에도 운동한 가운데의 고요함이 있고, 고요한 연후에도 고요한 가운데 운동이 있다. 운동의 측면에서 볼 때 태양(太陽) 가운데는 소음(少陰)이 있고, 고요한 쪽에서 볼 때 태음(太陰) 중에 소양(少陽)이 있다. 이것이 이른바 사상(四象)이다. 태양(太陽)은 건(乾)과 태(兌)로 나뉘어진다. 그러므로 건태(乾兌)는 태양(太陽)이며 건(乾)은 양(陽)이고, 태(兌)는 음(陰)이다. 태음(太陰)은 곤간(坤艮)으로 나뉘어지므로 곤간은 태음이며 곤은 음이고 간은 양이다. 소음(少陰)은 이(離)와 진(震)으로 나뉘어진다. 소양이 감(坎)과 손(巽)으로 나뉘어지는 것 또한 그렇다. 이것을 미루면 16으로 나뉘고, 16은 32로 나뉘며, 32는 64로 나뉜다. 소옹이 “일(一)을 나누어 이(二)로 하고, 이(二)를 나누어 사(四)로 한다”고 한 것이 이것이다. (『河圖洛書說』, 「雜著」, 『楓厓集』 卷2-7ㄱ)

태극(太極)의 동정을 통해 양의(兩儀) . 사상(四象) . 팔괘(八卦) 그리고 육십사괘(六十四卦)를 낳는 과정을 소옹의 가배법(加倍法)을 통하여 설명한다.

3) 이언적의 태극론

(3-1 대표인용)

지금 당신이 보내신 글에서 말한 대로라면, 없음은 없는 것이 아니고, 신령스런 근원이 홀로 서 있고, 있음은 있는 것이 아니고, 돌아가 점차로 다하는 것이니, 이것은 오로지 기이 변화로 이의 있고 없음을 이야기하는 것이니, 어찌 도를 안다고 하겠습니까? 이른바 신령스런 근원이란 기입니다. 지극한 없음 가운데 지극한 있음이 있습니다. 그러므로 “무극이면서 태극이다”라고 말합니다. 이가 있는 뒤에 기가 있습

니다. 그러므로 “태극이 양의를 낳는다”고 말합니다. 그렇다면 이는 비록 기와 떠나 있지 않지만, 실제로는 기와 섞이지 않음을 가지고 말하는 것이니, 어찌 반드시 신령스런 근원이 홀로 선 것을 본 뒤에야 비로소 이 이가 없지 않음을 말할 수 있다는 말입니까?

(3-2)

만약 “마음을 참된 무극에서 노닐어, 텅 비고 신령스런 본체로 하여금 내 마음의 주인이 되게 한다”고 말한다면, 이것은 사람들로 하여금 비근한 것을 생각하는 학문을 하지 않게 하고, 허황된 것에 마음을 달리게 하니, 그 해로움은 이루다 말할 수 없습니다! 또한 하물며 텅 비고 신령스러움은 본래 내 마음의 본체이고, 참된 무극은 본래 텅 비고 신령스런 가운데 갖추어진 것입니다. 다만 그것을 보존하는 공부를 하여, 사사로운 인욕으로 가리지 말아서, 넓고 크고 높고 밝은 본체를 다 하게 하는 것이 좋습니다.

손숙돈(孫叔墩)과 조한보(曹漢輔)의 태극에 관한 편지를 보고서, 이언적이 1517년 「서망재망기당 무극태극설후」(書忘齋忘機堂無極太極說後)를 썼다. 이것을 본 조한보가 그것에 답변하는 글을 쓰고, 다시 이언적이 그것에 답하는 글이다. 조한보의 입장은 대체로 태극을 기로 보는 입장이고, 경을 통하여 마음의 순수성을 확보하고자 한다. 이러한 경향은 대체로 서경덕의 입장과 비슷하다. 정통 주자학과 다른 경향성을 갖는다. 반면에 이언적은 태극을 이로 보고 있고, 경을 통하여 주체성을 확보하고자 한다.

2. 태극도설

(1) “무극이태극”의 의미

1) 김시습의 무극태극론

(1-1 대표인용)

태극이란 무극(無極)이다. 태극은 본래 무극이기 때문이다. 태극은

음양이고 음양은 태극이다. 태극에 따로 극이 있다고 하면 그것은 극이 아니다. 태극의 극은 지극(至極)의 의미가 있다. 이치가 지극하여 더 이상 덧붙일 수 없다는 뜻이다. 태(太)란 포용의 의미이다. 도는 지극히 커서 그것에 필적할 수 있는 것은 없다는 뜻이다. 음양 바깥에 따로 태극이 있다면 음양은 음양일 수 없고, 태극 안에 따로 음양이 있다면 태극은 태극이라고 할 수 없다. 음이 되었다가 양이 되고 양이 되었다가 음이 되며 운동하다가 정지하고 정지하다가 운동하는 그 이치는 한이 없기[無極] 때문에 태극인 것이다. 그 기(氣)는 운동과 정지에 따라 열리고 닫혀서 음과 양이 되고, 그 성(性)은 원형(元亨)과 이정(利貞)이고, 그 정(情)은 음은 울적하고 양은 활발하다. 그 작용의 경우 천지는 그것에 의해 둥글거나 모가 나게 되고 원기(元氣)는 그것에 의해 발육하고 만물은 그것에 의해 본성을 이루는데 각각의 본성이 바르게 되는 것은 태극이 곧 음양으로 되기 때문이다.

(1-2)

[...] 거짓 없이 진실한 것이 참됨(誠)이고 참됨은 잠시도 쉽다. 잠시도 쉬지 않기 때문에 돌이 아니고 돌이 아니기 때문에 헤아릴 수 없다. 해가 지면 달이 뜨는데 해와 달이 교대로 비추어서 낮과 밤이 형성된다. 추위가 가면 더위가 오는데 추위와 더위가 서로 교대하면서 한 해의 작용이 이루어지는 것이다. 하늘이 무슨 말을 하더냐? 사계절을 운행하고 만물을 생성하는 것은 오직 태극일 뿐이다. 솔개는 하늘에서 날고 물고기는 연못에서 뛰노는 따위의 모든 이치는 부부에서 발단되거나 사람의 도리는 보이지도 들리지도 않지만 모든 사물 안에 내재해 있고 모든 때에 주관하고 있는 것은 일관(一貫)일 뿐이다. 따라서 태극의 도는 음양일 따름이고 일관의 도는 충서(忠恕)일 따름이다. (「太極說」, 『梅月堂集』, 권20, 22ㄴ ~ 23ㄴ)

김시습이 쓴 「태극설」(太極說)의 한 부분으로 당시의 성리학이 해 수준을 잘 보여주고 있다. 김시습은 태극은 음양이요 음양은 태극이라 하여 태극과 음양, 나아가 이와 기를 일원적으로 해석했다. 즉 만물의 생성을 태극의 작용(功能)으로 인정하면서도 동시에 태극의 도는 음양일 뿐이라고 하였다. 이 세계의 근원적 실

재를 태극이라고 하더라도 태극이 따로 존재하는 것이 아니라 동시에 음양이면서 동시에 만물이라는 일원론적 세계관을 잘 보여준다.

2) 이황의 무극태극론

(2-1 대표인용)

무극(無極)이면서 태극(太極)이다. 태극은 운동하여 양을 낳고, 운동이 다하면 정지하게 된다. 정지하면 음을 낳고 정지한 상태가 다하면 다시 운동한다. 한 번은 운동하고 한 번은 정지하는 것이 번갈아 그 뿌리가 된다. 음으로 나뉘고 양으로 나뉘어 음양의 두 짝[兩儀]이 세워진다. 양이 변하고 음이 합하여 수 . 화 . 목 . 금 . 토를 낳는다. 이 오행의 기가 순조롭게 펼쳐지면서 네 계절이 운행된다. 오행은 하나의 음양이고, 음양은 하나의 태극이다. 태극은 본래 무극이다. 오행이 생기면 그들은 각각 하나의 본성(本性)을 지닌다. 무극의 참된 근원[眞]과 음양 오행의 정기[精]가 신묘하게 합하여 영길 때 건도(乾道)는 남성적인 요소를 이루고, 곤도(坤道)는 여성적인 요소를 이룬다. 음양(陰陽)의 두 기는 서로 교감하면서 만물을 변화생성시킨다. 만물은 생성되고 생성되면서 변화가 끝이 없다.(「聖學十圖」第1圖, 『退溪集』 卷7-10ㄴ)

(2-2)

유독 사람만이 오행 중에 빼어난 기(氣)를 얻어 가장 영명(靈明)하다. 형체가 생기자 정신은 인식활동을 한다. 다섯 가지 본성이 교감하여 움직이면 선악(善惡)이 나뉘어지고 만사가 출현한다. 성인은 이들을 중정인의(中正仁義)로 안정시키고, 고요함을 마음의 주인으로 삼아 인간의 도덕적 표준을 세운다. 그래서 성인은 천지와 그 덕을 합하고, 일월과 그 밝음을 함께 하며, 네 계절의 운행과 그 순서를 합하고, 귀신과 그 길흉을 함께 한다. 군자는 이것을 닦으므로 길하고 소인은 그것을 어기므로 흉하다. 그러므로 천(天)의 도를 세워 음(陰)과 양(陽)이라고 하고, 땅[地]의 도를 세워 유(柔)와 강(剛)이라고 하며, 사람의 도를 세워 인(仁)과 의(義)라고 말한다. 또 “시원을 더듬어 끝으로 돌아가기 때문에 나고 죽는 도리를 안다”고 한다. 위대하구나. 역이여! 이 점이 극진한 것이다.(「聖學十圖」第1圖, 『退溪集』 卷7-10ㄴ)

(2-3)

주희는 “도설(圖說)은 서두에서 음양이 변화하는 근원을 먼저 말하고 다음에 바로 인간이 품수받은 것을 밝혔다. ‘사람만이 가장 빼어난 것을 얻어 가장 영명하다’는 것은 순수하고 지선(至善)한 본성이니 이것이 이른바 태극(太極)이다. ‘형체가 생기자 정신이 인식활동을 한다’고 하는 것은 양이 움직이고 음이 고요한 것이 행하는 것이다. ‘다섯가지 본성이 교감하여 움직인다’는 것은 ‘양이 변하고 음이 합하여 수화·목·금·토를 낳는다’는 것이다. ‘선과 악이 나뉘어진다’는 것은 남자가 되고 여자가 되는 상(象)을 이룬다. ‘만사가 출현한다’는 것은 만물이 변화하여 생성하는 상이다. ‘성인이 중정인의(中正仁義)로 안정시키고, 고요함을 마음의 주인으로 삼아 인간의 궁극적 도덕표준을 세운다’는 데 이르면, 다시 태극의 전체를 얻어 천지(天地)와 합하여 틈이 없게 될 것이다. 그러므로 아래 글은 또 천지·일월·사시·귀신 등 네가지와 합하지 않음이 없다고 말한다”고 말한다.

주희는 또 “성인은 실천수양하지 않아도 자연스럽다. 이런 경지에 이르지 못하여 수양하기 때문에 군자는 길(吉)하게 된다. 이를 모르고 어기므로 소인은 흉(凶)하다. 닦고 여기는 것의 차이는 경건한가 멋대로 하는가에 달려 있을 따름이다. 경건[敬]하면 욕심이 적어지고 이치가 밝아진다. 줄이고 또 줄여서 없어지게 되면 고요할 때는 비고 움직일 때는 곧게 되어 성인을 배울 수가 있다”고 하였다.(『退溪集』 卷7-11ㄱ)

(2-4)

위의 것은 주렴계가 스스로 지은 도표와 해설이다. 평암섭씨(平巖葉氏)는 “이 도표는 「계사」(繫辭)에서 ‘역에 태극이 있어 이것이 양의를 낳고, 양의는 사상을 낳는다’는 뜻을 미루어 밝힌 것이다. 다만 『역』은 괘효(卦爻)로 말했으나, 이 도표는 조화로 설명하였다”고 하였다. 주자는 “이것은 도리에 가장 핵심이 되는 곳이다”고 하였으며 또 “백세동안의 도리(道理)의 근원이다”고 생각하였다. 이제 이 도를 첫머리에 드러내는 것은 『근사록』에서 이 도설을 첫머리에 둔 뜻과 같은 것이다. 대개 성인을 배우고자 하는 사람은 여기에서 그 단서를 찾아서 『소학』, 『대학』과 같은 것에 힘쓰고, 그 효과를 얻는 날에 이르러 하나의 근원에까지 다 소급하면, 이것이 이른바 “사물의 이치를 궁구하여 본성을 극진히 하고, 천명(天命)에 인른다”는 것이며, 또 이른바 “신묘한 변화를 궁구하여 조화를 알면 덕이 성대한 것이다.”는 것이다.(「聖學十圖」第1圖, 『退溪集』 卷7-11ㄴ)

「태극도설」은 태극도와 함께 주돈이(周敦頤, 1017~1073)가 지은 것이다. 이 도와 도설에 대한 설명은 『성리대전』(性理大全)에 상세하며 『근사록』(近思錄) 1권 「도체」(道體)편에도 있다. 성리학의 우주론과 존재론을 잘 설명한 작품이다.

(2) 태극도설과 이단 비판

1) 박상의 태극도설과 이단 비판

불교에서 말하는 무(無)는 우리 유교에서 말하는 본성이다. 천지가 분화되기 전의 태초에는 형체가 없었다. 형체가 없으므로 한 덩어리 무극(無極)이었다. 그러므로 ‘무극이태극’(無極而太極)이다. 태극이 움직여 양이 생겨나고 고요해져서 음이 생겨난다. 음과 양이 나뉘어 양의가 성립된다. 사람이 이에 천지의 기를 받아 형체로 삼고 천지의 이치를 받아 본성으로 삼는다. 형체와 본성은 그 시초를 따져보면 실로 무에서 생겨난다. 그리고 본성이 형체 안에 깃들여 있으므로, 오온(五蘊)과 육진(六塵)이 다 형체에서 시작되는 것이 아니겠는가? 형체가 본성을 해치는 것이 이처럼 많으니, 그 보존되는 것이 얼마나 형체가 있기 전의 자연으로 돌아갈 수 있겠는가? 우리의 이목이 없고 수족이 없고 마침내 듣지 않고 보지 않고 움직이지 않는 데에 이르러서 전체 육신을 다 무(無)로 돌리려 하니, 그것은 하나의 무극이다. 귀로는 소리 없는 데서 들을 수 있고 눈으로는 형체 없는 데서 볼 수 있으니, 밝음이 일월과 합치되고 신령함이 귀신과 합치된다. 어찌 위대하지 않은가! (『送解空上人還無等山序』, 『訥齋集』3ㄴ~4ㄱ, 문충』19-66)

무를 무극으로 봄으로써 단순히 없는 것이 아니라 형체를 초월한 것으로 해석하고 허무적멸을 추구하는 불교를 비판하고 있다. 유교는 보이지 않고 들리지 않는 가운데서도 이치 내지 도리를 파악하여 천지 자연과 조화를 이룰 수 있는 위대한 학문이라고 칭송하는 내용. 불교에서 감각의 작용과 육체적 활동을 없애고 나아가 육신 자체를 무(無)로 돌리려 하는 것[즉 불교의 이른바 ‘적멸’(寂滅)]을 천지가 분화되기 이전의 상태, 즉 주돈이의 「태극

도설』에서 말하는 무극(無極)이라 파악하여, 그것이 인간 사회에 적절하지 않음을 암시한다. 짧지만 유교와 대비시켜 불교의 문제점을 적시하는 글이다. 아마 불교에 대한 이런 이해를 바탕으로 『전습록』을 보고서 바로 ‘선학(禪學)’이라 비판하는 것이 가능하였을 것이다.

2) 김안국의 태극도설과 이단 비판

있다고 말하고 없다고 말하는 것 둘 다 공(空)에 떨어지니
음양이 열리고 닫히는 것을 누가 궁구할 수 있겠는가?
만약 둥근 원속의 신묘한 이치를 이해하려면
모름지기 당시 『태극도설』을 지은 사람을 불러와야 하리.
지극한 이(理)를 밝게 이해함은 오로지 성실함에 달려 있으니
앉아서 모든 변화가 저절로 이루어짐을 보네
지금 앞선 현인들의 뜻을 비로소 아니
홀로 책을 펼쳐놓고 밤을 지새네.
(「讀太極圖說」, 『모재집』3-1ㄱ, 『문충』20-48상)

태극도설을 읊은 시로, 주렴계가 지은 『태극도설』에서 태극이 유와 무를 초월하면서, 내재하는 의미를 밝히고 있다. ‘공에 떨어지는’것은 오로지 성실하게 이치를 궁구함으로써만 방지할 수 있다고 읊으면서 불교의 공(空)사상을 간접적으로 비판함을 볼 수 있다.

3) 이언적의 태극도설과 이단 비판

(3-1 대표인용)

“허무가 적멸이고, 적멸이 허무이다”라고 말한다면, 이것은 유학자의 말을 빌어서 이단의 주장을 문식한 것을 면하지 못한 것입니다. 저는 의혹이 더욱 깊습니다. 선배 유학자는 이 네 글자에 대하여 일찍이 분석하여 말하기를 “유학의 텅 빔은 텅 비었지만 있는 것이고, 불교의

허는 텅 비면서 없는 것입니다. 유학의 고요함은 고요하지만 감응하는 것이고, 불교의 고요함은 고요하면서 없애는 것입니다. 그렇다면 유학과 불교의 텅 빔과 고요함이란 글자는 같지만, 그 귀결점은 절대로 다르니, 진실로 분별하지 않을 수 없습니다. 무극이라고 일컫는 경우 다만 이 이의 신묘하여 그림자 소리 냄새가 없음을 형용하였을 뿐이지, 불교의 이른바 ‘무’와 같지 않습니다.

(3-2)

당신이 보내 주신 글에서 또한 “세상사람들이 헛된 형체를 단단한 알맹이라고 집착하는 것을 깨뜨리기 위하여 적멸이라고 말했다”라고 하였습니다. 이 말은 또한 말이 되지 않습니다. 왜냐하면 사람에게 이 형체가 있는 것은 하늘이 부여하여 지극한 이가 있지 않음이 없습니다. 이 때문에 성인의 가르침은 매번 용모 형색에서 공부를 하여, 하늘이 나에게 부여한 법칙을 다하고, 허령한 명덕의 본체를 지키고자 하였으니, 어찌 인심의 위태로운 지경에게까지 흐르겠습니까?

이것은 이언적이 조한보와 “무극이태극”의 구절에 대하여 논쟁한 편지 중 일부를 발췌한 것이다. 편지에서 조한보는 없는 듯하면서도 신령스러운 무극의 본체를 말한다면, 허무가 적멸이며 적멸이 허무라고 말한다. 이에 대해 이언적은 이러한 주장은 유가의 학설을 빌려 이단의 주장을 말하는 것이라고 비판한다. 또 조한보는 적멸이라고 말한 것은 사람들이 헛된 환상을 참된 현실로 알고 있기 때문에 이런 잘못된 생각을 깨뜨리기 위해서 쓴 것이라고 한다. 이에 대해 이언적은 형체를 떠난 이가 있는 것이 아니며 형기를 떠난 진리가 있는 것이 아니라고 한다.

4) 송익필의 태극도설과 공

질문 : 태극이 외부로 볼 수 있는 동과 정이 없는 이상 텅 빈 것인데 오히려 불교에서 성을 말한 것과 같지 않다고 하는 것은 무엇 때문인가? 주자는 “불교에서 성을 말한 것은 단지 껍질만을 말하였으며 군

신부자(君臣父子)의 인륜을 허망한 것으로 보았다.”고 하였다. 그러면 군신부자라고 하는 것은 이(理)인가? 기(氣)인가?

대답 : 태극에는 음양오행의 이(理)가 있으며 공허한 것이 아니다. 만약 공허한 것이라면 불교가 성(性)을 말한 것과 무엇이 다르겠는가? 불교가 인사(人事)를 처리하는 것을 폐기하고, 노자가 깨끗하고(淸) 텅 빈(虛) 마음으로 인사를 회피하여 인사가 천리임을 모르는 것은 이들을 모두 차원 낮은 조잡한 것으로 보는 것이다. 이것은 정이(程頤)가 ‘도는 기이고, 기는 도이다.’고 한 것에서 도리를 사물의 높고 현묘한 원리가 됨을 모르는 것이다. 이것이 신흠과 태극이 다른 것으로 결국 군신부자의 윤리를 기(氣)로 간주하는 것이다. 처음에 이(理)를 모르면 결국에는 기(氣)도 모르게 된다. (「太極問」, 『龜峯集』 卷3-10ㄱ)

이(理)가 충만한 태극(太極)의 본질을 불교의 공(空)과 대비하여 언급하였다. 군신부자의 인륜은 시시각각 변하거나 한쪽으로 치우칠 수 있어 일시적으로나마 조절과 비움의 대상이 되는 기가 될 수 없으며, 인간의 일상생활 그 현상적인 면에서 그칠 수 없다는 것을 통하여 불교의 사리정신(捨離精神)을 비판하고 있다.

3. 태극의 관계

(1) 태극과 음양

1) 이황의 태극과 음양

(1-1)

서신에서 말씀하신 형이상하(形而上下)에 관한 이론은 견해에 별다른 단서가 없고 말한 것도 아직 분명하지 않습니다. 개괄해서 말해보겠습니다. 대개 형체와 형질을 가지고 우주에 가득찬 것은 모두가 형기(形器)이고 그것이 갖추고 있는 이(理)는 도(道)입니다. 도(道)는 기(器)와 분리되지 않지만, 지시할 만한 형상(形象)이 없으므로 형이상이라고 말합니다. 기(器)도 도(道)와 떨어지지 않지만 이렇다 할 형상이 있기 때문에 형이하(形而下)라고 합니다. 태극은 음양 중에 있으면서

도 음양과 섞이지 않기 때문에 ‘상(上)’이라고 했을 뿐 그들을 초월하여 위에 있는 것이 아닙니다. 음양 또한 태극을 벗어나 있지 않지만 여전히 형질이기 때문에 ‘하(下)’라고 했을 뿐이며, 그것이 아래에 있는 것을 말하는 것은 아닙니다.

(1-2 대표인용)

그러나 조화(造化)에 나아가 보면 태극은 형이상이고, 음양은 형이하입니다. 규범과 윤리에 나아가서 보면 부자·군신은 형이하이고, 인(仁)과 의(義)는 형이상입니다. 일상 사물에 나아가서 보면 사물은 형이하이고, 갖추고 있는 이(理)는 형이상입니다. 대개 없는 사물이 없고 그렇지 않은 곳이 없습니다. 대개 형이상은 모두 태극의 이(理)이고 형이하는 모두 음양의 기(氣)입니다. 지금 반드시 사물을 낳는 근거를 형이상의 도(道)로 보고, 사물을 낳는 재료를 형이하의 기(器)로 본다면 막혀서 통하지 않는 듯합니다. 나누어지기 전과 나누어진 후를 가지고 말한다면 견해가 더욱 잘못될 것입니다. 더욱 연구하여 깊이 음미하고 고요한 마음으로 침잠하면 오래된 이후에는 분명하게 보아 의심스러운 곳이 없게 될 것입니다.(「答李宏仲」, 『退溪集』 卷35-24ㄴ)

이 서신에서 이황은 태극(太極)과 음양(陰陽)이 형이상(形而上)과 형이하(形而下)로 언급되는 의미를 고찰하고 있다. 태극과 음양이 형이상자와 형이하자로 분리되어 언급하는 데 대한 별다른 근거가 없다는 논의에 대하여 이황은 형상의 있음과 없음을 들어 태극과 음양을 각각 형이상과 형이하의 차원에 배치시키고, 아울러 그들이 서로 불가분의 관계에 있음을 논한다.

2) 이황의 태극과 음양

(2-1)

최근에 김종룡(金從龍, 하서 김인후의 아들)군이 우리 집에 들러서 “기정자(奇正字, 기대승)가 ‘태극이란 음양을 섞지 않고 말한 것이다. 또한 『역』(易)에 ‘태극(太極)이 양의(兩儀, 陰陽)를 낳았다’고 하였는데, 거기에서도 태극이 음양을 섞지 않은 것임을 알 수 있다”고 말했습니다.

나는 말합니다. 「태극도」에서, 이른바 “음양을 섞지 않는다”라고 한 것은 그 맨 위의 동그라미에서 태극 본체를 도출시켜 말한 것으로, 이는 오로지 이(理)만을 말하고 기(氣)는 말하지 않은 것입니다. 그래서 그것을 주석한 이[주희]는 “음양에 즉(卽)해서 그 본체를 지적하여, 음양을 섞지 않고 말한 것이다.”라고 말했습니다. 아래의 동그라미는 이와 기를 겸하여 말한 것으로 이는 태극의 전체대용(全體大用)을 모두 갖춘 것입니다. 그래서 그것을 주석한 이는 “음양은 태극과 하나이니, 정밀한 것과 조잡한 것, 근본적인 것과 지엽적인 것 모두가 구별이 없다.”라고 했습니다.

(2-2 대표인용)

그대는 위의 동그라미의 이(理)와 아래 동그라미의 도(道)를 구별하지 않고 통틀어 ‘태극은 음양을 섞지 않고 말한 것이다’라고 하였으니, 얼마나 잘못된 것입니까. 또 『역』에서 “태극이 양의를 낳았다”고 한 것에 대해 말해보겠습니다. 양의가 아직 생겨나기 전에 양의는 어디에 있었겠습니까? 양의가 생겨난 후에 태극의 이는 또한 어디에 있었습니까? 이로부터 깊이 생각하고 밝히 분별하면, 이와 기가 혼연히 하나의 것임을 거의 알 수 있을 것입니다. 저는 태극이 양의를 낳기 전에 양의는 처음부터 태극 내부에 존재했으며, 태극이 양의를 낳은 후에는 태극의 이가 또한 양의 속에 존재한다고 생각합니다. 그렇다면 양의가 생겼든 아직 생기지 않았든 원래부터 태극에서 분리되지 않는 것입니다. 만약 서로 분리된다면 사물은 존재할 수 없습니다.

(2-3)

더욱 정밀하게 체인(體認)해야 합니다. 그대는 그런데 일찍이 내게, “‘형이상자는 도(道)이며, 형이하자는 기(器)’이니, 태극과 음양이 일체라고 할 수 없다”라고 말한 적이 있습니다. 도(道)와 기(器)는 비록 상하(上下)의 구분이 있으나 태극과 음양은 상하정조(上下精粗)가 원융하여 일체가 됩니다. 담재(湛齋) 김인후 또한 그에 매여 형이상의 도(道)와 형이하의 기(器)를 별개의 것으로 말하고 있으니 개탄할 일입니다. 정자(程子)는 “박식(博識)은 외물(外物)에 얽매어 뜻을 잃어버리게 한다”고 했습니다. 잠시 여러 책을 박람하는 것을 중지하고 거경궁리(居敬窮理, 정에 거하고 이를 탐구함), 묵사자득(默思自得, 조용히 생각하여 스스로 깨달음)하여 존성함양(存性涵養, 본성을 보존하여 기를 함양)

는 공부를 오래도록 한다면, 이와 기가 별 개의 것으로 보여도 그것이 혼연하여 하나의 것임을 자연히 알 수 있게 될 것입니다.(『贈奇正字大升書』, 『一齋集』 7ㄴ-8ㄴ)

이것은 이황이 기대승에게 보낸 편지이다. 「하서연보」에 따르면 1558년 겨울, 하서 김인후는 고봉 기대승과 「태극도설」을 강론했으며, 그 강론하는 과정에서 고봉은 일재를 방문하여 토론하고 그 내용을 다시 하서와 토론하였다. 1559년에 하서는 일재에게 편지를 써서 태극과 음양이 하나라는 것이 잘못되었음을 논했고, 일재는 고봉에게 편지를 써서 태극과 음양이 혼연히 하나의 것임을 극론했었는데, 그것이 바로 이 편지다.

(2) 태극과 만물

1) 김수온의 태극과 만물

음양(陰陽)이 그렇게 시킨 것도 아니요, 조화(造化)의 작용도 아니며, 또한 인간이 잘 가꾸어서 그렇게 된 것도 아니다. 매화 스스로 꽃을 피운 것이다. [...] 『역』에서 말하지 않았던가? “만물은 태극과 하나이다.”고. …… 옛날 소강절 선생이 매화에 큰 『역』의 취지를 담은 적이 있다. …… 논자는 그가 수(數, 자연의 변화법칙)는 알았으나, 이(理)는 빠뜨렸다고 했다.(『李頴敦寧賞梅序』, 『식우집』보유)(『문충』9-139쪽 상~하)

만물과 태극이 하나라는 이 말은 『역』(易)이 아니라 주돈이의 「태극도설」에 나오는 말이다. 통상 「태극도설」은 『역』에 기초한 것이라고 한다. 『역』(易)「계사상(繫辭上)」에 “그러므로 역에 태극이 있으며, 이것이 양의를 낳고, 양의는 사상을 낳으며, 사상은 팔괘를 낳는다. 팔괘는 길흉을 정하며, 길흉은 대업을 낳는다”[是故易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦. 八卦定吉凶, 吉凶生大業]라고 했다. 만물과 태극의 관계를 보여주는 글이다.

II. 이

1. 이의 의미

(1) 조리로서의 이

이(理)는 본래 선진유학에서 행위의 준칙 또는 조리, 혹은 인간이 도덕적으로 선택한 근거, 보편적인 원리의 의미로 사용되었다.

『관자』(管子) 「사시편」(四時篇)에서는 “음양은 천지의 큰 이치(大理)이다”라고 하였다. 또 맹자는 말하기를 “사람마다 입은 맛에 대해 동일한 기호를 가졌고, 귀는 음악에 대해 동일한 청각을 가졌고, 눈은 미색에 대해 동일한 아름다움을 느낀다. 심의 경우에 있어서만 유독 동일한 점이 없겠는가? 모든 사람의 심에 동일한 것은 무엇인가? 그것은 바로 이(理)요 의(義)이다. 성인은 나보다 앞서 내 마음과 동일한 것을 터득했던 것이다. 그런즉 이와 의가 내 마음을 흡족시키는 것은 마치 고기 요리가 내 입을 즐겁게 하는 것과 같다”(『맹자』11:7)고 하였다.

또 한비자는 “도란 만물이 그러한 바[萬物之所然]이요, 만가지 이의 원천[萬理之所稽]이다. 이란 사물을 구성하는 형식(文, 결, 무늬)이요, 도란 만물의 생성 원리이다. 따라서 도는 만물에 이를 부여하는 존재이다. 사물마다 각각의 이가 존재하므로, 상호 침범할 수 없는 것이다. 만물은 각각 다른 이가 있고, 도는 만물의 이의 총체이다”(『한비자』 「해노(解老)」)고 말하였다.

또 『장자』 「양생주」(養生主)에서는 “천리에 의거한다[依乎天理]”고 하여 이를 자연스러운 원리로 파악했고, 「추수」(秋水)에서는 대리(大理)를 언급하고 있다. 대리는 『순자』 「해폐편」에서도 언급하고 있다. 즉 “모든 인간의 비극은 한 부분에 가리고 막혀서 대리에 몽매한 데 있다. 잘 다스리면 다시금 바른 길[經]을 회복하지만, 양자 사이에서 혼란을 일으키면 미혹에 빠진다. 천하에

는 두 가지 도가 있을 수 없고, 성인에게는 두 마음이 있을 수 없다. 오늘날 제후는 각기 다른 정치노선을 추구하고, 백가는 저마다 상이한 학설을 제창하는 바, 시비와 치란의 척도가 없어졌다. 국가를 혼란시킨 임금이든 학파를 혼란시킨 사람이든, 언제나 참된 마음으로 정도를 추구하여 스스로 실현하고자 하지 않은 사람은 아무도 없었을 것이겠으나, 일단 한 가지 도에 잘못 빠져들면 각기 취향에 맞는 쪽으로 유혹을 받게 되고, 차츰 자기 선입견만 편애하므로 행여 그것이 비판받을까 두려워하고, 자신의 편견에 기울어져 다른 도술을 대하면 행여 그것들의 장점을 보지나 않을까 두려워한다. 그래서 그들은 정도에서 점점 멀어졌는데도 여전히 스스로 옳다고 여겨 고칠 줄 모르게 되는 것이다. 어찌 한 부분에 가리고 막혀 올바른 목표를 상실한 경우가 아니겠는가?”라고 하였다. 그러므로 여기서 대리(大理)는 모든 것을 포용하는 보편적인 원리의 뜻이다.

또 『주역』의 「계사전」에서는 “이를 궁구하고 본성을 다 발휘한다”(窮理盡性)는 것을 말하고 있는데, 여기서 이는 ‘사물의 규율’을 가리키고 있다.

1) 윤상의 이 개념

(1-1 대표인용)

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.’ [...] 그러나 이 사물은 반드시 마땅히 그러한 법칙이 있다. 이 때문에 귀는 듣기를 맡았다. 듣는 기능의 분명함을 지극히하는 것이 귀의 법칙이다. 눈은 보기를 맡았다. 멀

리 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.

(1-2)

사물은 본래 사람이 모두 함께하지만, 본성을 다하고 ‘형체의 이(理)대로 실천하는 것’은 오직 군자만이 잘한다. 또 (『시경』의) 「증민」 한 편은 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 우러나온 것이 아니겠는가! (『天生烝民有物有則』, 『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. 주희의 집주에 있는 “양시가 말하였다. ‘하늘이 못 백성을 낳으니 사물이 있고 법칙이 있다. 사물이란 것은 형(形)과 색(色)이고, 법칙이란 것은 본성이니, 각각 그 법칙을 다하면 곧 형(形)을 실천할 수 있다’”[楊氏曰, 天生烝民, 有物有則. 物者, 形色也. 則者, 性也. 各盡其則, 則可以踐形矣]고 한 구절을 부연해서 설명한 구절이다.

2) 남수문의 이 개념

그대[林侯]는 말하여 ‘사마광이 즐거워 한 바는 이(理)이지만 내가 즐거워하는 바는 사물[物]이라’고 했지만, 내가 듣기로는 이(理) 바깥에는

사물이 없고, 사물 바깥에는 또 이(理)가 없다고 하였습니다. 하늘과 땅이 높고 깊은 까닭이나 산이 우뚝 서고 강이 흘러가는 까닭, 솔개가 날고 물고기가 노니는 까닭, 풀과 나무가 자라고 시드는 까닭, 그리고 보고 듣는 대상이 되는 어느 하나라도 지극한 이(理)의 드러남이 아님이 있겠습니까. (『獨樂亭記』, 『경재유고』 권1-13ㄴ ~ 14ㄴ) (『문충』9-47)

이(理)가 따로 있는 것이 아니라 사물과 함께하고 있음을 말하고 있다. 이는 모든 만물의 존재와 운행의 까닭이며, 지각이 미치는 모든 것이 이의 현현임을 역설한다.

(2) 천리로서의 이

조리로서의 이 개념은 송대(宋代)에 이르면 새로운 국면을 맞이하게 된다. 이에 대해 소강절(邵康節, 1011 ~ 77)은 『황극경세서』(皇極經世書)에서 “이라고 하는 것은 사물에 내재한 이치를 의미하고 본성이라고 하는 것은 자연으로부터 부여받은 성을 말한다. 그리고 명은 이와 사람의 본성에 따라야 하는 것을 의미한다. 이와 본성에 따르는 것은 도를 통해서가 아니면 무엇으로 하겠는가? 이것으로부터 우리는 도는 천지의 근본이며, 천지는 만물의 근본임을 안다”[所以謂之理者, 物之理也. 所以謂之性者, 天之性也. 所以謂之命者, 處理性者也. 所以能處理性者, 非道而何. 是知道爲天地之本, 天地爲萬物之本]라고 하였다. 자연을 지배하는 궁극적인 원리가 있고, 만물은 모두 그 속에 이를 가지고 있다는 것이다. 그는 주장하기를, 자연의 작용 또는 변화는 신(神)에 근거하며, 신은 수(數)를 낳고 수는 상(象)을 낳으며, 상은 구체적인 사물을 낳는데, 이런 전체 과정은 이(理)에 따라 이루어지며 법칙적이라고 하였다.

또 장횡거(張橫渠, 1020 ~ 77)는 『정몽』(正蒙)에서 “천지의 기의 취산공취(聚散攻取)는 백가지로 다르지만, 그 이는 순조롭고 망령됨이 없다”고 말했다.

그러나 이들 학자들이 이를 언급하기는 했지만 성리학적인 이의 의미를 확립한 이는 정호(程顥) 정이(程頤) 형제였다. 그들은 이 혹은 천리(天理)에 대해 많은 논의를 하였는데, 예컨대 다음과 같다. “천리라고 하는 저 도리에 무슨 한계가 있겠는가? 천리는 선인 때문에 생기거나 악인 때문에 없어지는 것이 아니다. 천리에 대해 어떻게 존망과 가감을 논할 수 있겠는가? 그것은 조금도 부족함이 없이 온갖 이가 그 안에 구비되어 있다.” “천리라 함은 온갖 이가 구비되어 있고 원래 조금도 부족함이 없기 때문에 자신을 성찰하면 참되어 진다는 말이다.” “이는 세계에 오직 하나의 이인 만큼 이는 온 세계에 적용하면 준칙이 된다. 천지에 물어 보고 삼왕에 자문하더라도 영원불변한 것이 이이다.” “고요하여 움직임이 없으나 감응하면 모든 것에 통하는 까닭[寂然不動, 感而遂通]은 천리가 구비되어 있고 원래 조금도 부족함이 없기 때문이다. 천리는 선인 때문에 생기거나 악인 때문에 없어지는 것이 아니다.” “세계의 사물은 모두 이를 통해 이해할 수 있다. 사물이 있으면 반드시 이가 있으니, 하나의 사물에는 반드시 하나의 이가 있다.” “하늘이 낳은 사물은 긴 것도 있고 짧은 것도 있고 큰 것도 있고 작은 것도 있다. 군자는 그 중에 큰 것을 타고난 사람이니 어찌 작은 것을 크게 할 수 있겠는가? 천리란 그와 같으니 어찌 거역할 수 있겠는가?” “소는 짐을 끌고 말은 타는데 이는 그들의 본성에 따른 이용이다. 왜 소를 타고 말에게 짐을 끌게 하지 않는가? 이에 합당치 않기 때문이다.”

즉 정자가 말한 이는 영원한 존재이고 늘지도 않고 줄지도 않는다. 사람이 이를 인식하거나 인식하지 않는 것은 이의 존재와는 무관하다. 이는 불변적인 것이므로 “이는 세계에 오직 하나의 이인 만큼 이는 온 세계에 적용하면 준칙이 된다.” 이런 모든 이가 우리의 마음 가운데 구비되어 있기 때문에 “온갖 이가 구비되

어 있고 원래 조금도 부족함이 없기 때문에 자신을 성찰하면 참되어 진다”는 것이다. “만물이 모두 나에게 구비되어 있다”는 선진시대 맹자의 말은 이제 정자에 이르면 만물의 이가 “모두 나에게 구비되어 있다”는 말이 된다. 오직 사람만 만물의 이를 구비하고 있는 것이 아니라 사물 역시 그러하다. 사람은 그것을 응용할 수 있지만 사물은 그것을 응용할 수 없을 뿐이다. 이는 늘거나 줄지도 않으며 변하거나 동요하지도 않는다. 이것이 이른바 ‘적연부동’이다. 사람의 마음이 온갖 이를 구비하고 만사에 응하는 것이 바로 “적연부동이면서 감이수통함”이다. 정자의 말 가운데서도 명도의 경우는 이가 사물을 떠난 독립 존재라고 언명하지 않았으나, 이천의 경우는 바로 그 점을 매우 강조하고 있다. 그리하여 기는 구체적인 모든 사물로서 형이하자(形而下者)이지만, 이는 형이상자(形而上者)가 된다.

성리학의 본체론에서 천리는 자연지리(自然之理)·자연지도(自然之道)·생(生)·역(易) 등과 상통하는 개념이다. 『역』 「계사상」에 나오는 “일음일양지위도”[一陰一陽之謂道]에 대하여 정명도는 그것을 자연지도라고 여기고, 여기서의 소이연(所以然)을 언급하지 않았지만, 정이천은 이를 우주 만물의 궁극적인 본체로 보아 기(氣)의 소이연(所以然)으로 해석하였다. 그리하여 근본적이며 유일한 이 속에 일체의 사물의 이와 인간사의 이가 포함되고 자연의 이와 도덕의 이도 겸비되어 있기 때문에 이는 음양의 소이연으로 되는 것이다. 따라서 정이천은 이를 형상계의 소이연이자 생생불이(生生不已)의 본체로 여겨, 이가 사물의 원형임을 강조했다.

1) 김수온의 이 개념

그렇다면 사물에는 크고 작은 것이 있으나, 이(理)에는 크고 작은 것이 없다. 사물에는 동물과 식물의 다름이 있으나, 이(理)에는 동물과

식물의 다름이 없다. 만물이 비록 많으나 함께 하나의 태극으로부터 나왔다. 온갖 종류의 사물이 비록 다양하나 각각 하나의 태극을 갖추고 있다. [...] 다른 사람의 이(理)가 곧 나의 이(理)이다. [...] 사물의 이(理)가 곧 사람의 이(理)이다. [...] 이(理)가 있는 곳이 곧 내가 벗으로 삼는 바의 것이다. 또한 어찌 동물과 식물, 사물과 자아 사이의 간격이 있겠는가? [...] 옛날 주돈이 선생은 우뚝하니 스스로 서서, 수사(洙泗, 孔孟의 유학)의 전해지지 못한 실마리를 이었다. 일찍이 「태극도설」(太極圖說)을 지어 이정(二程)에게 전해주었다.(「友蓮堂記」, 『식우집』권2)(『문충』9-82쪽하~83쪽상)

이(理)의 보편성에 관하여 설명하고 있는 글. 조선 초기의 이(理)에 대한 인식의 일단을 보여준다. 주돈이의 「태극도설」(太極圖說)에 대한 언급이 보인다. 김수온에게 이(理)는 불교와 유교의 구별을 넘는 동일성의 원리이다.

2) 최립의 이 개념

(2-1)

이(理)라고 하는 것은 ‘스스로 그러하면서[自然] 마땅히 그래야 한다[當然]’는 것을 가리키는 용어로서, 곧 이른바 “무극이태극”(無極而太極)이다. 이 말의 의미는 ‘표준[準極]이 없는 듯 하지만 지극한 표준이 된다’는 것이다. 그런데 그 체(體)는 지극히 희미하여 보고 듣는 것을 허용하지 않으나, 그 용(用)은 지극히 오묘하여 동정(動靜)이 없을 수 없다. 이에 기(氣)가 있어 동정(動靜)이 타는 기틀[機]이 되며, 천지 만물이 그것으로 생성하게 됨에 천지만물은 각각 이 이(理)를 얻어 성정(性情)으로 삼지 않는 것이 없다.

(2-2 대표인용)

그런데 이(理)의 전체(全體)는 주인[主]으로 삼아 그 대용(大用)을 신묘[神]하게 하는 바의 것이 없을 수 없으니, 곧 천(天)에 갇드는 것이다. 천(天)은 물론 이(理) 속의 한 사물로서 기(氣)를 기다려 이루어진 것이다. 그러나 그 사물 됨이 지극히 커서 만물에 앞서 존재하는 것이기에

이(理)가 주인으로 삼을 수 있다. 땅[地]의 사물 됨도 크기는 하다. 그러나 그 바깥을 싸고 있는 것이 천(天)이며, 그 속을 채우고 있는 것도 천(天)이다. 서로 대립하는 짝을 이루는 것으로 보이지만 본래 다른 것이 아니다. 그러므로 통합하여 이(理)를 말하는 경우 ‘천지지리’(天地之理)라고는 말할 수 없고 다만 ‘천리’(天理)라고 말할 수 있다. (『서경』에) “크신 상제께서 덕성을 백성에게 내리셨다”고 할 때의 상제(上帝)는 주재(主宰)를 가리키는 말이다. 천(天)의 주재는 이(理)가 아니고 무엇인가? (『중용』에) “천(天)이 명하신 것을 성(性)이라고 한다”고 했고, “도(道)의 큰 근원이 천(天)에서 나온다”고 했는데, 이들은 모두 천(天)을 이(理)의 주인으로 삼은 것이다. 그렇다면 이(理)는 곧 천(天)이며, 천(天)은 곧 이(理)이다. (『評諸生說理書』, 『簡易集』권1:69ㄱ-70ㄴ)

이순형(李純馨), 유행훤(柳荇萱)이 이(理)에 대해 논한 것을 평한 글로서, 이(理)에 대한 자신의 이해가 피력되었다. 특히 “무극이태극”(無極而太極), 이(理)와 천(天)의 관계 등에 대해 흥미 있는 내용이 담겨 있다.

2. 이일분수

(1) 이일분수의 의미

이일분수(理一分殊)는 주자학의 핵심 명제로서, “이치는 하나이지만 그 나뉘는 다양하다”라고 풀이할 수 있다. 이는 공자의 정명론(正名論)에 대한 신유학적 변안이라고 할 수 있다. 정명론에 따르면, 인간의 삶이란 무수한 역할의 연속이다. 한 개인은 아버지를 만나면 아들의 역할을 하고, 임금을 만나면 신하의 역할을 해야 하며, 아내를 만나면 남편의 역할을 해야 한다. 공자는 이를 “임금 노릇을 임금답게, 신하 노릇을 신하답게, 아버지 노릇을 아버지답게, 아들 노릇을 아들답게 하라(君君, 臣臣, 父父, 子子; 『논어』 「안연」(顔淵)11)!”는 말로 표현한다. 주자학에서는, 정

명론에서처럼 인간이 이렇게 수많은 역할을 수행할 수 있는 것은 인간의 본성에 그 모든 역할의 이치(理一)가 부여되어 있기 때문이라고 본다. 역할의 총체가 이치로서 자신 안에 들어 있으므로, 누구를 만나든 어떤 상황에 부딪치든 그 상대와 상황에 맞게 각각 다른 역할(分殊)을 해 낼 수 있다는 것이다. 이것이 “이치는 하나이지만 그 나뉘는 다양하다”는 점에서 이일분수가 지니는 의미이다. 주희 이후 이일분수는 특히 현상 속에 드러나는 이의 자기 전개 양상을 효과적으로 표현한 명제라는 점에서 형이상학적 논의의 주된 주제가 된다.

1) 김굉필의 이일분수

(1-1 대표인용)

나는 아노라 천하의 사물에는 이치[理]가 있고 그 나뉘[分]이 있으니, 이치는 만 가지가 모여 하나가 되지만 나뉘는 만 가지로 달라도 어지럽지 않네.

저 자잘한 작은 지혜들은 다만 사물만을 보고 이치는 빠뜨리는지라, 눈금 하나도 쪼개 보고 ‘너’와 ‘자네’ 사이의 얇고 깊음까지 계산하여서, 어지러이 길고 짧은 걸 비교하며 서로 지껄이기를 그치지 않네.

다행히 이 사람이 홀로 깨달아서 한 치 차이 헤아리는 것을 비웃으며 손바닥을 가리키듯 한마디로 지적하고 못 사람의 어리석음을 깨뜨리며 밝은 얹으로 나아갔네.

말하기를, 하나에서 둘이 생긴 후에 사물은 만 가지로 다르게 되었지만 그러나 그 근거[所以]를 따져 보면 결국은 도도히 같은 근본이 되리니, 터럭 끝이 비록 작긴 하지만 태극을 갖추었으며 태산이 비록 크긴 하지만 하늘이 만든 것이네.

(1-2)

그렇다면 형이상의 관점에서 보면 하늘과 땅도 하나의 사물이고, 형이하의 관점에서 보면 모든 사물은 다 무극(無極)이네.

어찌하여 세상 사람들은 근본을 버리고 말단을 쫓아서 천 갈래 만 갈래로 나누고 쪼갠까?

대롱으로 하늘의 넓이를 엿보려고도 하고 송곳으로 땅의 두께를 재 보려고도 하네.

이것이 크니 저것이 작으니 다투며 옳으니 그르니 시끄러운데,
이런 기발한 말이 나오지 않았다면 누가 우리에게 일러주었으랴?
아아 많기도 해라, 무리를 뛰어넘고 동류를 벗어나네.

비록 그렇기는 하지만 사물이 가지런하지 않은 것은 사물의 실상이네.
서로 두 배 다섯 배가 되기도 하고 서로 열 배 백 배가 되기도 하지만
정연하고 분명하여 뒤섞이는 법이 없네.

자줏빛이 어찌 붉은 빛을 어지럽힐 수 있겠는가? 피가 좋은 곡식과
섞일 수는 없네.

이것을 뒤섞어서 하나로 만든다면 인륜을 어지럽히고 풍속을 어지
럽히는 것이네.

애석하여라, 그 실마리를 찾지도 않고 그 꼬트머리를 묻지도 않으니
말은 크지만 마땅한 얘기는 없어서 그림자를 매달고 바람을 붙잡으
려는 것과 같네.

(「秋毫可並於泰山賦」, 『景賢錄』上-12ㄱ~13ㄱ)

이일분수를 노래한 시이다. 만물은 각기 자신의 본성을 구현하
고 있으나 그 근본은 하나의 이치에서 유래하고 있음을 이일분수
(理一分殊)의 논리로 풀어가고 있다.

2) 이황의 이일분수

(1-1 대표인용)

말씀하신 ‘확 트여 크게 공정하고 사물을 대하면 순조롭게 응한다’
고 하는 것은 그렇지 않은 것 같습니다. 왜냐하면 일반적으로 말하여
천하의 사물 것이 어디 있습니까? 「정성서」(定性書)는 바로 외물을 밖
에 있는 것으로 여기는 잘못을 충분히 언급하였습니다. ‘반드시 안과
밖을 모두 잇는 후에야 비로소 성을 안정시킬 수 있다.’고 하는 것은
왜 그렇습니까? 사물은 만가지로 달라지지만 ‘이’(理)는 한가지입니다.
이(理)가 하나이므로 본성에는 안과 밖의 구별이 없습니다. 군자의 마
음이 확 트여서 크게 공정한 것은 본성을 온전히 유지하여 안과 밖이
없을 수 있기 때문입니다. 사물을 대하여 순조롭게 응할 수 있는 것은

한결같이 ‘이’(理)를 따라 저것과 이것의 구별이 없기 때문입니다. 만약 사물이 밖에 있다는 것만 알고, ‘이’(理)에 이것과 저것의 차이가 없음을 모른다면 이것은 ‘이’(理)와 ‘사’(事)를 다른 것으로 여기는 것이니 안될 일입니다. 만약 사물을 밖에 있지 않은 것으로 보아 ‘이’(理)를 표준으로 삼지 않으면 이것은 마음에 주인이 없이 사물에 마음을 빼앗기는 일이니 또한 안됩니다.(『答李達李天機』, 『退溪集』 卷13-16ㄱ)

(1-2)

군자만이 성(性)에 내외가 없음을 알아 사물에 응할 때 ‘이’(理)에 한결갈을 수 있습니다. 그래서 날마다 외물에 접해도 사물이 그에게 해가 될 수 없으며 고요하게 아무 일 없이 성(性)은 안정되는 것입니다. 그래서 마지막 장에 “화가날 때 잠시 그 분노를 잊고 ‘이’(理)의 옳고 그름을 보라”고 말한 데서 ‘잠시 그 분노를 잊는다’는 것은 외물을 잊는 것을 말하는 것이며, ‘이’(理)의 시비를 살펴보는 것은 한결같이 ‘이’(理)를 따르는 것을 말합니다. 「정성서」(定性書)는 반드시 이런 의미로 읽어야 그 취지를 이해하게 됩니다. 만약 말한바와 같이 배고프면 먹을 것을 생각하고 목마르면 마실 것을 생각하는 것은 바로 사물이 밖에 있는 것이 아니라고 생각하고, ‘이’(理)를 준칙으로 삼지 않는 병통이니, 아마도 본래 취지와는 더욱 먼 것 같습니다. 어떻게 생각하십니까? (『答李達李天機』, 『退溪集』 卷13-16ㄴ)

(1-3)

태극(太極)에 운동과 정지가 있으니, 이는 천명이 유행하는 것입니다. [...] ‘이’(理)가 주인이 되어 그것을 유행하게 하는 것입니까?

태극이 운동하고 정지하는 것은 태극이 스스로 운동하고 정지하는 것입니다. 천명이 유행하는 것은 천명이 스스로 유행하는 것입니다. 어찌 다시 그렇게 하는 명령자가 있겠습니까? 그러나 무극(無極) . 음양(陰陽) . 오행(五行)이 신묘하게 결합하여 응취하여 만물을 생성시키는 관점에서 보면 마치 주재하고 운용하면서 이렇게 시키는 자가 있는 듯합니다. 곧 『서경』(書經)에서 이른바 ‘위대한 상제(上帝)가 백성들에게 선한 본성을 내렸다’라든가 정자(程子)가 이른바 ‘주재로 말하면 제(帝)라고 한다.’는 것이 이것입니다. 대개 이(理)와 기(氣)가 결합하여 사물에 부여되면 그 신묘한 작용은 저절로 이렇게 될 따름이어서 천명이 유행

행하여 따로 그렇게 시키는 것이 있다고 말할 수는 없습니다. 이 이(理)는 아주 존귀하여 대립물이 없으며 사물에 명령하지만 사물의 명령을 따르지는 않기 때문입니다.(「答李達李天機」, 『退溪集』 卷13-16ㄴ)

(1-4)

이(理)가 기(氣)를 이깁니까? 기(氣)가 이(理)를 이깁니까? 이(理)가 기(氣)를 이길 때 기(氣)는 왜 약화되며, 기(氣)가 이(理)를 이길 때 이(理)는 왜 약화되니까?

이는 본래 존귀하여 대립물이 없어 사물에 명령하지만 사물의 명령을 받지 않으니 기(氣)가 이길 바가 아닙니다. 그러나 기(氣)가 형체를 이룬 후에는 오히려 기(氣)는 이(理)의 토대 또는 재질이 됩니다. 그래서 이(理)가 작용하여 응대할 때는 대개 기(氣)가 작용합니다. 기(氣)가 이(理)를 따를 때, 이(理)가 스스로 드러나는 것은 기(氣)가 약해서가 아니라 순조롭게 따르는 것입니다. 기(氣)가 만약 이(理)에 대항하면 이(理)는 반대로 숨는데 이것은 이(理)가 약한 것이 아니라 세가 그러하기 때문입니다. 비유하면 왕은 본래 존귀하여 대항할 사람이 없습니다. 그러나 강포한 신하가 기세를 부리면서 오히려 왕과 대항하는 것은 신하의 죄입니다. 그러나 왕은 그것을 어찌할 수 없습니다. 그러므로 군자가 학문을 할 때는 기질이 치우친 것을 바로잡으며, 물욕을 막고 덕성을 높여서 크게 중정(中正)한 도리를 회복하기 위한 것입니다. (「答李達李天機」, 『退溪集』 卷13-17ㄴ)

무진년(戊震年, 1568)에 보낸 서신으로 「정성서」(定性書)에 나오는 정성(定性)의 방법을 이일분수설(理一分殊說)과 관련하여 언급한다. 또 태극(太極)의 동정(動靜)과 그 주재성 여부를 언급하고 이기(理氣) 관계와 그 교감에 대하여 언급한다.

이일분수론(理一分殊論)은 정이(程頤)가 양시(楊時)가 「서명」에 대하여 답한 글에서 명시적으로 제시하였다. 이 편지글에서 양시가 장재의 「서명」의 내용들이 묵자의 겸애론과 유사한 것으로 비판하는 것에 대해 정이는 「서명」에 언급된 내용은 유가적인 인(仁)의 원리를 차별애에 따라 실천하는 내용으로 되어 있다고 한다.

(2) 이일분수의 세계관

1) 이색의 이일분수와 천리론

(1-1)

크구나, 질문이! 거기엔 알맞음이 있을 뿐이다. 부모를 잘 섬기는 것을 효도라 하고 이를 임금에게 옮겨 놓은 것을 충성이라 한다. 이름은 비록 다르지만 그 이치는 하나이니, 이 하나인 이치가 곧 알맞음이다. 어째서 그러한가?

사람이 태어날 때는, 하늘의 굳건함과 땅의 유순함, 그리고 모든 규범을 실천할 수 있는 능력을 갖추게 되니, 이것이 본성이다. 여기에 어찌 충성과 효도라는 세목이 있었겠는가? 고요하게 움직이지 않아서 깨끗한 거울이나 평평한 저울대 같은 것이 본성의 본모습[體]이니, 이것을 알맞음이라고 부른다. 사물에 자극받아 드디어 통하면 구름이 떠나고 물이 흘러가듯 하는 것이 본성의 움직임[用]이니, 이것을 어울림이라고 부른다. 알맞음이라는 본모습이 서면 하늘과 땅이 제자리를 잡고, 어울림이라는 움직임이 이뤄지면 만물이 길러진다. 성인이 이에 참여하여 돕는 오묘함에 힘입어 덕성이 높아지고 인륜이 퍼지니, 하늘의 질서가 찬란하고 분명하다. 충성과 효도와 알맞음과 어울림의 의미가 어찌 서로 다르겠는가?

(1-2 대표인용)

그러므로, 임금을 섬기는 것과 부모를 섬기는 것과 자신에게 행하는 것과 사물에 응하는 것은 모두 알맞음과 어울림일 뿐이다. 알맞음과 어울림을 완전히 이뤄 내려면 경계하고 삼감에서 시작해야 한다. 경계하고 두려워함이란 무엇인가? 천리(天理)를 보존하는 것이다. 딴 생각을 삼감이란 무엇인가? 인욕(人欲)을 막는 것이다. 천리를 보존하고 인욕을 막음이 모두 완벽하게 이뤄지면 성인이 되는 학문은 여기서 끝나는 것이다.(「伯中說贈李狀元別」, 『牧隱文藁』10-14ㄴ~15ㄴ)

천리가 하나이지만 각 상황에 따라 다른 규범이 적용되는 것을 이일분수로 설명하고 있다. 즉 “이치는 하나이지만 그 나뉘는 다 양하다.”[理一分殊]는 주자학의 명제를 나타낸 것이다. 공자의 정

명론(正名論)에 따르면, 인간의 삶이란 무수한 역할의 연속이다. 주자학에서 인간이 이렇게 수많은 역할을 수행할 수 있는 것은 인간의 본성에 그 모든 역할의 이치[理一]가 부여되어 있기 때문이라고 본다. 역할의 총체가 이치로서 자신 안에 들어 있으므로, 누구를 만나든 어떤 상황에 부딪치든 그 상대와 상황에 맞게 각각 다른 역할[分殊]을 해 낼 수 있다는 것이다. 이것이 “이치는 하나이지만 그 나뉘은 다양하다.”는 말의 의미이다.

이일분수설(理一分殊說)에 따라 효도와 충성의 이치는 하나이며, 이 하나의 이치가 알맞음[中]이라고 설명한다. 알맞음과 어울림[和]의 관계를 본성의 본모습과 움직임으로 풀이하면서, 이를 이루려면 천리를 보존하고 인욕을 막아야 한다고 강조한다. 미발과 이발을 축으로 하는 주자학의 마음 이론을 충실히 따르고 있다고 볼 수 있다.

(3) 이일분수와 이단비판

1) 정몽주의 이일분수와 불교비판

크고 작음이 어지러이 만 갈래로 다르지만
찬란하게 빛나는 이치가 있으니
머무는 바가 지극함에 이룬다면
사물과 나 사이에 안팎이 없으리라.
불교는 이와 달라서
허공에 매달아 놓고 묘한 뜻을 말하니
모든 것을 허깨비처럼 덧없는 것으로 보는 탓에
임금과 아버지가 마땅히 머무를 곳도 잃게 했네.
하염없이 세월이 지나는 동안
벌떼처럼 논란이 이는구려.
그대 훌륭한 스님께선 마음을 비우신 분이니
함께 바른 길을 찾기 바라오.
(「幻庵卷子」, 『圃隱集』2-19ㄱ)

이일분수를 설명하면서 불교의 반(反)윤리성 비판한 시. “이치는 하나이지만 그 나뉘는 다양하다.”[理一分殊]는 주자학의 명제를 나타낸 것으로 정몽주는 시의 첫머리에 이 명제를 제시함으로써, 유교의 ‘머무름’이 가능한 이론적 근거가 여기에 있음을 시사하고 있다. 내 본성 속에 부여된 이치에 근거하여 그때그때 필요한 역할을 완벽하게 수행한다면, 늘 부딪치는 새로운 사물과 상황이 나의 짐이 되거나 장애가 되지 않으므로, ‘나 따로 일 따로’ 같은 경우는 없다는 말이다.

아울러 정몽주는 환암의 이름자에 들어 있는 ‘환’(幻)의 뜻을 풀이하면서 불교를 비판하고 있는데 불교는 현실 세계를 모두 허깨비같이 보기 때문에, ‘인간이 마땅히 머무를 곳’으로서 충효와 같은 윤리적 규범을 무시한다고 말한다. 또, 불교와 달리 유교에서 이 같은 윤리적 규범을 성공적으로 수행할 수 있는 것은 인간의 본성 안에 ‘찬란하게 빛나는 이치’(理一)가 부여되어 있기 때문임을 밝힌다.

3. 이의 관계

(1) 이와 허, 실

1) 정공권의 이와 형체의 관계

‘무형자’(無形子)란 형체가 없는 것에서 생겨난다는 점에서, 본관이 청주인 정공권씨가 스스로 호로 삼고서 집에 ‘원재’(圓齋)라고 편액을 걸었다. 어떤 사람이 이에 찬을 지어 말했다. “하늘은 그 모양이 둥글기 때문에 돌고 돌아 쉬지 않고 사물을 낳으며, 해는 그 모양이 둥글기 때문에 가고 가서 끝없이 연년을 이루니, ‘원’(圓, 둥글)의 뜻이 크도다!” 무형자가 웃으면서 말했다. “그대는 나에게 아첨하려는 것인가? 사물이란 형체가 없는 것에서 생겨나 형체에 얽매이며, 형체에 얽매이면 변화

하기 어려워지고, 변화하기 어려워지면 빠뜨린 이치가 있게 된다. 나는 형체 없음을 위주로 하여 그 변화를 숭상하는 사람이다. 그래서 이른바 ‘원’(圓, 완전함)이란 막히지도 않고 빠뜨리지도 않는 점이 귀한 것이다. 그대가 말한 형체란 어찌 숭상할 만한 것이겠는가? 비록 그렇기는 하지만 이 형체가 있으면 이 이치가 있으니, 만약 나누어 둘로 여기고서 반드시 형체를 버리고 그 이치를 구한다면, 어찌 원이 될 수 있겠는가. (『圓齋銘<并序>』, 『圓齋稟』下-1ㄴ~2ㄱ, 『문충』5-211)

정공권(鄭公權)은 형체가 이치를 파악하는데 방해가 되므로 무형이 이치를 가장 잘 보여준다고 하면서도 형체가 없으면 이치도 없으니 무형과 형체를 둘로 나눌 것이 아니라 형체속에서 무형의 이치를 파악하여야 한다.

2) 박홍생의 이와 음양의 관계

음양에 관한 책은 적지 않다. 그러나 그윽하여 그 깊은 뜻을 다 알 수 없고, 뒤섞여서 그 단서를 알 수 없고, 이리저리 어긋나고, 꺼리는 것이 여러 가지여서 책들마다 다르다. 따라서 선택해서 쓰고 난 다음에 화가 끊임없이 이어진다. 오직 두려워하고 꺼리는 줄만을 알 지, 그 까닭을 알 지 못한다. 아! 음양 신술(神術)이 과연 이와 같은 것인가? 대개 천도는 하나의 음양이고, 음양은 이(理)일 뿐이다. 그러므로 이(理)에 어긋나지 않으면 음양에도 해가 되지 않는다. 하도 낙서가 나타나, 8괘가 비로소 만들어지고, 10간 12지가 궤에 따라 배치되고, 대저 두기 사이에 포함되어 있다. 낳고 성장하고 시들고 떨어지고, 온갖 변화가 운용하는 것이 모두 다 두 기 밖을 벗어나지 않는다. 그것을 따르면 길하고, 그것을 거스르면 흉하다. 이(理)는 매우 빛나서, 속일 수 없다. (『撮要書下編跋』 『菊堂遺稿』2- 8ㄴ, 『문충』8-344하)

음양술이 이에 근거해야지만 올바르게 된다고 말하고 있다. 모든 변화가 음양의 변화 밖을 벗어나지 않으며, 음양은 이에 어긋나지 않으므로 이에 따라야 한다고 말한다.

3) 서거정의 이와 허의 관계

사람이 미묘하고 보잘 것 없는 몸을 태허 가운데 처하면서, 만물을 주재하지만 요동이 없고 만물을 오묘하게 하지만 막힘이 없는 것은 다 이(理)의 텅빈 것[虛]에 근본하는 것이다. 마음이란 본래 비어있다. 비어 있기 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 상호 작용하고 겉과 속이 틈이 없으니, 그 효과가 천지의 위치를 바로 잡고 만물을 기르는데 이를 것이다. 하물며 사물의 이(理)에는 텅빈 것이 있으면 채움이 있다. 주역의 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 다를 것을 주장한다. 유학의 허는 단순한 허가 아니라, 이(理)를 갖추고 있는 것이다. 특히 허(虛)를 미발, 영(靈)을 이발의 관계로 보고 있다.

(2) 이와 심, 사

1) 이황의 이와 심, 사의 관계

(1-1)

마음이 태극(太極)이라고 하는 것은 이른바 인극(人極)이라는 것입니다. 이 이(理)에는 대상과 자아, 안과 밖이 없고, 나뉘어짐과 모양이 없습니다. 그것이 고요할 때는 온전히 갖추어져서 하나의 근본이 되니, 실로 ‘심에 있고’ ‘물에 있다’고 하는 구분이 없습니다. 그것이 작용하기 시작하면 사물에 감촉하여 모든 사물의 이치는 곧 바로 내 마음이 본래 갖추고 있는 이(理)입니다. 그러나 심(心)은 주체가 되는 것이니,

어찌 내 마음으로부터 미루어 나아간 이후에 사물의 이(理)가 되겠습니까? 북계(北溪)는 주희(朱熹)의 문하에 궁리에 가장 정밀한 자이니 어찌 이것을 모르고 말했겠습니까? 다만 이 밀의 하나의 출자(出字)에는 보내주신 서신에서 의심하는 혐의는 없는 것 같습니다. 말이 조금 하자가 있으니 잘 읽어서 마음으로 뜻을 받아들이면 저절로 막히는 것이 없을 것입니다. 아마도 본래 마음에 있어서 조각조각으로 나누어 나온다고 해서는 안될 것 같습니다.

(1-2 대표인용)

또 보내주신 서신에서 심(心)에 있고 사(事)에 있는 것은 단지 하나의 이(理)라고 할 수 있습니다. 그러나 또 하나의 근본이라고 하는 것은 이(理)의 총체적인 부분을 지시하는 것이며 마음에 있는 것을 지시하지 않습니다. 대개 일리(一理)라고만 말하면 이(理)의 총체는 심(心)에 있지 않으면 어디에 있겠습니까? 다만 심(心)에 있고 사물에 있는 것이 본래 다른 것이 아님을 분명하게 이해한 연후에 비로소 참된 인식[眞知]이 됨을 알아야 합니다. 실로 그렇지 않고 일리(一理)만을 말하면 아마도 일분만수(一分萬殊)라고 하는 곳에서 이해되지 않는 부분이 있게 될 것입니다. 이것이 내가 이전에는 이자(理字)를 알기 어렵다고 했던 부분입니다. 어떻게 생각합니까? (「答鄭子中」, 『退溪集』 卷24-2ㄴ)

이 서신은 정유일이 북계가 심을 태극이라고 언급한 것과 관련하여 질문한 것에 대해 이황은 이(理)가 심(心)과 사물(事物)에 동시에 있으며 이 두 가지는 결국 동일한 이(理)로서 아무런 차이도 없는 것을 알 때 비로소 참된 인식에 도달할 것이라고 한다. 이황은 여기에서 이(理)의 존재론적 지위와 특성에 관하여 논한다.

여기서 북계(北溪)는 진순(陳淳)의 호이다. 진순(1159~1223)은 남송의 성리학자로 주희 만년에 주희의 고제가 되었다. 주희를 추송하는 반면 육구연(陸九淵)의 심학을 배격하였다. 주희의 성론을 계승하여 ‘성즉리’(性卽理)를 주장하고, 주경(主敬)공부를 특히 강조하였다. 저서에는 『사서성리자의』(四書性理字義)와 『북계전집』(北溪全集)이 있다.

2) 정유일의 이와 심, 사의 관계

(2-1)

이전의 서신에서 개진한 내용을 지금 생각해 보니 실로 잘못된 부분이 있습니다. 이미 ‘심(心)에 있는 것과 사(事)에 있는 것은 동일하다’고 하고 다시 ‘근본이 하나라고 하는 것은 다만 이(理)의 전체의 부분을 지시하여 말한 것일 뿐 심에 있는 것을 지시한 것이 아니다’고 말하였는데, 이 말은 매우 잘못되었습니다. 만약 이렇다면 이것은 심(心)의 외부에 따로 하나의 물(物)이 있어 전체로 삼는 것입니다. 선생께서 답하신 서신 중에 “마음이 고요할 때는 혼연히 모두 갖추어져서 실로 심에 있고 사에 있다는 구분이 없지만, 마음이 작용하여 사물에 접하면 사물 속에 있는 모든 이(理)는 곧 나의 마음에 본래 갖추어져 있는 이(理)입니다.”고 말씀하였습니다.

(2-2 대표인용)

제 생각에는 마음이 고요할 때는 사물에 있는 이(理)를 거두어 마음에 구비하는 것이 아니고, 이 심(心)이 가지고 있는 이(理)가 바로 사물에 내재한 이(理)입니다. 그리고 마음이 움직일 때 심(心)의 이(理)가 유출되어 나가는 것이 아니고 사물에 있는 이(理)가 곧 마음에 있는 이(理)입니다. 답해주신 서신의 의미도 이와 같은 것입니다. 변론하신 북계(北溪)의 설은 매우 순정한 것을 보여줍니다. 이전에도 이(理)자를 가르쳐 주실 때마다 어려웠었는데 당시에 그 사실을 깊이 알지 못했습니다. 지금 그것을 생각해도 역시 쉽지 않습니다. 반드시 이삼십년의 노력을 들여 겨우 한 두 가지를 이해할 수 있을 것이니, 만약 이(理)가 하나라는 점을 멋대로 말하면서도 참되게 알지 못한다면 실로 무익할 것입니다.(「上先生問目」, 『文峯集』 권3-6ㄴ)

답하여 말하면, 이(理)가 마음에 있고 사물에 있다는 것에 관하여 제시한 이론은 이해한 것이 분명합니다. 이것을 알게 되면 이(理)에 대해 알기 어려운 부분도 점차 충분히 이해할 수 있을 것입니다.(「上先生問目」, 『文峯集』 卷3-7ㄱ)

사물 또는 심에 있는 이(理)가 다른 것이 아니라 하나의 이가 사물과 심에 공통적으로 있는 것임을 강조한다.

‘이전의 서신에서 개진한 내용’은 「상퇴계선생문목」(上退溪先生問目), 『문봉집』(文峯集) 권3-4ㄱ에 있고, “마음이 고요할 때는 혼연히 모두 갖추어져서 실로 심에 있고 사에 있다는 구분이 없지만, 마음이 작용하여 사물에 접하면 사물 속에 있는 모든 이(理)는 곧 나의 마음에 본래 갖추어져 있는 이(理)입니다.”라는 말은 문봉집』(文峯集) 권3-5ㄱ의 「답정자중」(答鄭子中), 『퇴계집』(退溪集) 권24-2ㄴ에 있다. 또 “이것을 알게 되면 이(理)에 대해 알기 어려운 부분도 점차 충분히 이해할 수 있을 것입니다.”라는 말은 「답정자중별지」(答鄭子中別紙), 『퇴계집』(退溪集) 권24-6ㄱ에 있다.

(3) 이와 수양

1) 김경의 이와 인, 경의 관계

“천지의 위대한 능력[大德]은 만물을 낳는 것이라 합니다.” 천지가 천지다운 까닭은 다만 이 만물을 항상 낳아 기르는 이치일 뿐입니다. 이 만물을 낳아 기르는 이치는 고금에 걸쳐 쉬지 않습니다. 그것이 사람에게 있어서는 어짐(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 경보다 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 쉽
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 경
 연에서 『대학연의』(大學衍義) 「문왕(文王) 부분을 인용하여 진강
 (進講)한 것이다.

(4) 이와 이단 비판

1) 정도전의 이와 이단 비판

(1-1)

선대 학자가 이르기를 “유교와 불교의 가르침은 구절은 같지만 내
 용은 다르다.”고 하였다. 이제 또 이 말로 인하여 미루어 넓혀보면, 유
 교에서 허(虛)를 말하고 불교에서도 허를 말하며 유교에서 적(寂)을 말
 하고 불교에서도 적(寂)을 말한다. 그러나 유교가 말하는 허는 허하되
 있는 것이며, 불교의 허는 허하기만 하고 없는 것이다. 유교의 적은 고
 요하지만 감응하는 것이나 불교의 적은 고요하기만 하여 멸(滅)한 것
 이다. 유교는 지(知)와 행(行)을 말하고 불교는 오(悟)와 수(修)를 말한
 다. 유교의 지는 만물의 이(理)가 내 마음에 갖추어 있음을 아는 것이
 나 저들의 오는 내 마음이 본래 공(空)하여 한 물건도 없는 것을 깨닫
 는 것이고, 유교의 행은 만물의 이에 따라 행하여 어긋나거나 잃는 바
 가 없게 하는 것이며 불교의 수란 만물을 끊어 버리려 내 마음에 얽매
 이지 않게 하는 것이다.

(1-2)

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’는 주역 계사전의 말이 그것이다. 이른바 ‘만법을 낳는다’는 것은 마음에는 본래 이러한 법이 없으며, 외부 경계와 접촉한 후에 법이 생겨난 다는 것이다. 정(靜)할 때는 이 마음이 머무르는 바가 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 멀하면 일체의 법이 멀한다.”는 『기신론』의 말이 바로 그것이다. 유교는 이가 본래 존재하는 것이라고 하고 불교는 법은 인연에 따라 생기는 것이라고 하니, 어찌 이처럼 그 말은 같지만 내용은 다른 것인가?

(1-3)

유교는 ‘수 만가지 변화에 대응한다’고 하는데, 저들은 ‘모든 사태에 따르고 순응한다’라고 하니 그 말이 같은 것 같다. 그러나 이른바 ‘수 만가지 변화에 대응한다’는 것은 사물이 올 때 이 마음이 그것에 응하여 각각 그 마땅한 법칙에 따라 제어하고 처하여 그 올바름을 잃지 않고자 하는 것이다.

만약 여기에 아들된 사람이 있으면 반드시 효를 하게 하고 해치지 못하게 하며, 여기에 신하된 사람이 있으면 충성을 하게 하고 난을 일으키지 않도록 한다. 동물에 대해서도 소는 밭을 갈게 하고 사람을 들이받지 못하게 하며, 말은 물건을 싣도록 하고 사람을 물지는 못하게 하며 호랑이와 이리는 함정을 만들어서 사람을 물지 못하게 하여야 한다. 대개 또한 그 각각이 지니고 있는 이치에 따라 처하게 하는 것이다. 불교의 ‘모든 사태에 순응한다’는 것은 아들된 자가 효자인 경우는 스스로 효자이고 적자인 사람은 스스로 적자이며 신하된 자가 충성을 하는 것은 스스로 충성을 하는 것이고 어지럽히는 자는 스스로 어지럽히는 것이다. 소나 말이 밭갈고 짐을 싣고 하는 것도 스스로 갈고 싣는 것이며, 사람을 치받고 물고하는 것도 스스로 치받고 물고 하는 것이어서 스스로 그들이 하는 바를 들어 줄 뿐 그 사이에서 마음을 용납하지 않는다.

불교의 학문이 이와 같은데도 그들 스스로는 물(物)을 부리지만 물에 의해 부림을 받지는 않는다고 생각한다. 이것은 돈 한 푼을 주었으

나 그것을 어떻게 할 줄 모르는 것과 같다. 그러니 그 일이 이상하지 않은가? 그렇다면 하늘이 이 사람을 낳아 만물의 영장이 되게 하고 재성보상(財成輔相)의 직분을 준 이유가 과연 어디에 있겠는가?

(1-4 대표인용)

설명이 반복되어 두서가 없는 것 같지만 요약하자면, 유교는 마음과 리가 하나라고 한 것이요 불교는 마음과 리가 둘이라고 본 것이고, 불교는 마음이 공허하고 이도 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 불교의 동이(異同)에 관한 변. 유교와 불교에서 공통적으로 사용되는 기본 개념들의 함의를 비교 분석하고, 내용상의 차이가 발생하게 된 이유가 심(心)과 리(理)에 대한 인식의 차이에서 유래하고 있음을 밝히고 있다.

2) 권근의 이와 이단 비판

(2-1)

줄재는 다음과 같이 말했다. “공(空)은 큰 깨달음에서 나오니, 바다에서 생기는 한 물거품과 같다. 깨달음의 본체는 두루 미치지 못하는 곳이 없으며, 그래서 공성(空性) 또한 있지 않은 곳이 없다. 모든 존재들, 모든 현상들, 천 가지 만 가지의 차별이 모두 한 깨달음 중에 나타나는 것이다. 마치 하나의 달이 하늘에 떠 있어서 모든 강이 두루 비추이며, 하나의 달이 강에 비추이며, 모든 배가 그 빛을 나누어 가지는 것과 같다. 하나는 하늘에 있고, 하나는 물에 있어 위아래가 하나의 빛으로 혼용하여 빈틈이 없는 것이다. 남쪽으로 가는 배는 달이 남쪽으로 가는 것을 보고 북쪽으로 가는 배는 달이 북쪽으로 가는 것을 본다. 그러나 하나의 달의 본체는 남과 북이 없다. 남과 북으로 나뉜 것을

달이 아니라고 해서 안 되며, 그렇다고 그것이 진짜 달이라고 해서 안 된다. 나누어 비취는 그 각각의 그림자에 나아가 거기에서 그 나누이지 않는 본체를 구한다면, 참된 달은 나누어 비추이는 가운데 즉(卽)하여 있으니 서로 다른 두 개의 달이 있는 것이 아니다. [...] 회수(淮水)는 (북쪽의 황화와 남쪽의 양자강의) 중간에 있으니, [...] 회월(淮月)이라 한 것은 또한 하나의 달이 중간에 있으면서 남과 북을 나누어 비추는 것을 말한 것이다. 이것이 내 집을 그렇게 명명한 의도이다. 그대가 이를 글로 써 줄 수 있겠는가?”

(2-2)

이에 대해 나는 다음과 같이 말했다. “심하도다! 물과 달에 틈이 없음이여. 하나는 하늘에 있고 하나는 땅에 있어, 서로 아득하게 멀리 떨어져 있으니 서로 끊어져 합하지 않는 것이 마땅하다. 그런데 물이 맑고 달이 환함에 아래위로 틈이 없구나. 만물은 기로 되어 있으니, 그 기가 종류에 따라 서로 자극하고 반응한다. 그것을 우리는 물과 달의 상호관계에서 매우 잘 볼 수 있다. 달은 태음(太陰)이며, 물 또한 태음이다. 달은 차고 이지러지는 데, 조수는 그에 따라 차고 빠진다. 이런 데서 우리는 달과 물이 그 기의 종류에서 동일하다는 것을 알 수 있다. 그러나 이 경우 여전히 두 물체이다. (그런데) ‘명수(明水, 제사에 쓰는 물)를 달에서 취한다’고 하는 말에서 본다면, 물이 달에서 나오는 것이니 본래는 별개의 것이 아닌 것이다. 사실 하늘과 땅을 가득 채우고 있는 것은 모두 하나의 기가 나누어 진 것이요, 거기에는 하나의 이가 관통하고 있다. 크게는 하늘과 땅도 예외가 아니며, 작게는 털 끝 만한 것도 그에서 벗어나지 않는다. 저승의 보이지 않는 귀신과 이승의 다 헤아릴 수 없는 인간과 자연 사물들, 위로는 하늘에서 빛나는 해와 별들, 아래로는 땅에서 자라는 풀과 나무에 이르기까지 모두 그러하며, 안으로는 우리 몸의 근본을 이루고, 밖으로는 사태와 사물에 두루 미쳐, 있지 않은 곳이 없으며, 그렇지 않은 때가 없다. 그런데 그 전체는 모두 내 마음에 모여 있다. 그러므로 내 마음의 작용이 사태와 사물의 이(理)에 통달하여 빈틈이 없는 것이 물과 달의 관계보다 더욱 그러할 수 있는 것이다. 그런데 물에 비친 달은 그림자일 뿐 진짜 달은 아니다. 그리고 여전히 달이며 물이라고 하는 구별이 있는 것이다. 그렇지만 사태와 사물에 관통하고 있는 이(理)는 진짜 이(理)가 아닌 곳이 없다. 그러므로 마음이 외부 사물에 반응할 때 또한 참되지 않은 바가

없이 하나로 전체를 관통하여, 위와 아래, 안과 밖, 크고 작음, 정밀하고 조잡함의 차이가 없을 수 있는 것이다. 그래서 맹자는 ‘온갖 것이 모두 나에게 갖추어져 있으니, 자신을 돌이켜보아 성실하게 한다면 그 보다 큰 즐거움은 없다.’고 한 것이다.

(2-3 대표인용)

[...] 나는 승려들이 바깥 사물에의 집착을 풀어버리고 윤리(倫理)를 꿰는다고 들었다. 이는 마음과 사물의 이(理)를 두 갈래의 것으로 가르치는 것이다. 이렇게 되면 우리 마음의 본체가 치우쳐지며, 그 작용이 이 지러지지 않겠는가? 나누어 비추는 각각의 그림자들을 떠나서는 진짜 달을 얻을 수 없다. 사태와 사물의 이(理)를 버려 두고서 마음의 전체를 얻을 수 있겠는가? 안과 밖을 서로 수양하고, 근본과 지엽을 두루 갖추는 것, 성학(聖學)은 이를 통해 온전해 질 수 있다. 요약해서 말하면 ‘물에 비친 달은 그림자이지만, 사물의 이(理)는 모두 진짜이다.’ 스님께서는 진실로 이에 대해 생각해보시오.”(「淮月軒記」, 『양촌집』 11-17ㄱ~19ㄱ)(『문충』7-130~131)

이와 공을 비교 설명하면서 불교에 대한 비판적인 견해를 펴고 있다. 불교의 각(覺, 깨달음)과 공(空)을 중심으로 한 만물일체론(萬物一體論)에 대해 기(氣), 심(心), 이(理)의 입장에서 유교의 만물일체론을 펴고 있다. 불교가 마음과 사물을 나누는데 반해 유학은 사물의 이를 마음에서 실현한다고 주장한다.

III. 기

1. 기의 의미

고래로 기(氣)의 의미는 매우 다양했다. 『설문해자』(說文解字)는 ‘기를 운기(雲氣)라고 여겼고’, 『춘추좌전』(春秋左傳)에는 “누각에 올라 운기를 바라본다.”라고 표현했으니 기는 곧 구름을 가리켰다. 이런 측면에서 『열자』(列子)에서는 “하늘은 기가 쌓인 것

일 뿐이다.”라고 말하고 있다.

또 『회남자』(淮南子) 등의 내용에 근거하면, 밝고 동적이고 높은 강한 것을 상징하는 양기(陽氣)와 어둡고 정적(靜的)임, 낮음, 약함 등으로 상징되는 음기(陰氣)로 구분된다. 또 만물 생성 변화의 근원으로 원기(元氣)가 설정되기도 한다.

도덕 철학적 관점에서 기를 논한 철학자는 맹자였다. 즉 그가 논한 야기(夜氣)와 호연지기(浩然之氣) 개념이 그것이다. 맹자는 성선설을 변호하면서 “누구이든 어찌 인의의 마음[仁義之心]이 없겠는가? 사람이 그러한 양심을 상실해 버린 경우는, 마치 산림의 나무를 날마다 도끼로 베어낸 것과 같은 것으로서 어찌 아름답다고 할 수 있겠는가? 사람은 누구나 평단지기(平坦之氣)를 날마다 호흡하고 있건만, 누가 만약 호오(好惡)의 성향이 남과 비슷한 데가 거의 없을 정도로 변해 버렸다면, 그것은 바로 그의 낮 동안의 행위가 평단지기를 어지럽혀 망쳐 버렸기 때문이다. 이렇듯 어지럽히는 일이 반복되면 야기(夜氣)가 보존될 수 없고, 야기가 보존될 수 없으면 금수와 다름없게 된다. 이제 그런 금수와 같은 모습을 대하고 애초부터 그에게는 선한 바탕(才)이 없었다고 여긴다면, 그것이 어찌 인간의 참모습이겠는가?”라고 말하고 있다. 여기서 평단지기는 낮 동안의 이기적인 일에 빠져들기 이전의 새벽의 청명한 기운을 지칭하고, 야기 또한 비슷한 의미로서 밤 동안에 생겨난 선심, 즉 사람의 ‘인의의 마음’이 아직 완전 손상받지는 않은 것을 지칭한다. 맹자는 또 그 유명한 호연지기를 논하면서 “나는 호연지기(浩然之氣)를 잘 함양한다. 호연지기는 지극히 위대하고 지극히 굳세다. 아무런 방해 없이 바르게 함양될 수 있으면 온 천지를 충만시키게 된다. 그 기는 바로 의·도와 짝을 이루는 것이다. 그것들이 없으면 그 기는 이내 위축된다. 호연지기는 의로운 행위를 축적하여 생기는 것이지 단 한번의 의로

운 행위으로써 기습 탈취하여 취해지는 것이 아니다. 어떤 행동에 있어서 심중에 흡족치 못한 점이 남아 있으면 그 기는 위축된다”고 말하였다.

한대 말기의 『백호통의』(白虎通義)에서는 『건작도』(乾鑿度)를 인용하여 “태초(太初)는 기의 시작이며 태시(太始)는 형(形)의 시작이며 태소(太素)는 질(質)의 시작이다.”라고 하여, 기 개념이 우주생성론을 설명하는 이론으로 자리잡기 시작하였다.

불교의 영향과 도교의 생성론적 사상의 영향 속에서 성립된 송대의 성리학은 기 개념의 이해에 있어서도 새로운 변화를 낳았다. 성리학에서 기가 이와 더불어 중심적 위치를 차지하게 된 것이다. 기는 우주에 가득 찬 것일 뿐 아니라 우주 속에 존재하는 모든 것들을 지칭한다. 또 기는 생명력과 운동성을 갖는 것으로 이해된다. 그리하여 생성 발전 변화의 원천 혹은 생성 발전 변화 과정 그 자체가 곧 기이다.

성리학을 비롯한 전통학문에 종사한 사람들의 문헌을 보면 오늘날 우리가 겪고 있는 개념적 혼란이 그들에게는 생각보다 그리 크지 않았던 것 같다. 그런데 오늘날의 학자들은 이, 기, 성, 정, 체, 용 등의 동양철학 개념을 일상적 혹은 철학적 의미로 번역 설명하는 데 큰 애로를 겪고 있다. 특히 기 개념의 경우 한의학이나 기공에서는 여전히 살아 있는 개념이기 때문에 문제가 더 복잡해진다. 한의학자나 기공사들이 말하는 ‘기’에 대응되는 신비한 실체가 있음이 분명히 밝혀지면 논의가 한결 수월하겠으나 그러한 존재 또한 임상이나 수행을 통해 나타나는 특수한 효과나 경지를 설명하기 위한 하나의 전제일 뿐 보편적인 인식 기준을 만족시키면서 입증될 수 있는 존재는 아니기에 기 개념에 대한 혼란만 더 가중시키고 있다.

한의학과 기공에서 말하는 특수한 기는 차치하고라도, ‘감기’, ‘기가 차다’, ‘기가 막힌다’, ‘기를 모은다’, ‘기가 세다’, ‘기합을 넣다’ 등 현재의 우리 일상어에서 ‘기’라는 단어를 무수히 쓰면서도 ‘기’가 의미하는 바를 잘 파악할 수 없는 이유는 다음 두 가지로 나누어 생각할 수 있겠다. 첫째는 중국사상의 체계 내에서 의미있는 범주를 확보한 기 개념을 전혀 다른 체계 속에서 의미를 지닌 서양 철학의 개념으로 환원하여 이해하려고 했기 때문이다. 일반적으로 기는 물질-관념, 육체-정신, 물리적-정신적, 질료-형상, 악-선과 같은 대립항에서 물질, 육체, 물리적, 질료, 악과 같은 항으로 놓고 해석하는 경향이 있다. 성리학의 두 중심 개념인 이와 기를 서양 철학의 구도와 동일시한 결과일 것이다. 기를 물질 내지 질료와 동일시하지는 않더라도 관련이 있는 것으로 해석하는 것은 동양의 학자들에게도 일반적이었다. 기가 물질과 관계가 없는 것은 아니지만 문제는 기가 서양철학의 개념으로는 양립하기 힘든 비물질적, 정신적 요소까지도 한꺼번에 포함한다는 것이다. 서구에서는 당연한 것처럼 여겨지고 있는 서양 철학의 범주와 구분이 중국의 전통 사상가들에게는 오히려 이상한 것이었을지 모르겠고, 그들에게는 이러한 측면들이 분리되지 않고 단일한 전체를 형성했으며 기는 항상 그것들 모두를 동시에 뜻했다. 이러한 인식을 반영한 기에 대한 최근의 설명은 대개 다음과 같은 형태를 띠게 된다. 그리하여 산정용(山井湧)은 “기는 물을 구성하는 물질적 근원이다. 공기와 같은 기체상의 것이라고 생각하고 있었던 것으로 보이지만 그 기가 응집 응결하여 물질이 형성된다고 생각했다. 기는 그와 같이 물질의 근원이지만 동시에 생명력 활동력의 근원이기도 하다. 그렇게 말하기보다는 기가 활동력과 생명력을 갖추고 있다고 생각했다.”고 말하고 있다.

따라서 기의 영어 번역도 ‘Matter’, ‘Matter-Energy’, ‘Ether’,

‘Material Force’, ‘Ultimate Reality’, ‘Vital force’, ‘Ether of matlialization’ 등의 단순 번역 및 의역이 있으나 결국은 단순한 음역인 ‘Ch'i’가 보편적으로 쓰이는 것을 보면 서로 다른 사상 체계간의 번역 불가능성을 보여주는 한 예가 아닌가 한다. 이렇게 기가 현대 한국의 철학 용어나 서양의 철학 개념으로 정확한 번역과 설명이 안 되는 데에는 여러 가지 이유가 있을 수 있으나, 근본적인 이유는 기라는 개념이 플라톤이래 형성되어 온 서구의 이분법적인 사고 방식과는 다른 사유 체계의 산물이기 때문이라고 할 것이다. 기는 대립되는 두 면에서 어느 한 면에만 해당되는 것이 아니라 어떤 경우에는 양면을 다 포괄하는 형이상학적 개념이므로, 이와 기의 대비를 정신과 육체 내지 물질과 관념의 대비와 등치로 놓으면 잘 들어맞지 않는다. 음양의 상생상극을 모순, 변증법 등으로 설명할 수 없는 것과 마찬가지로 하겠다. 이런 의미에서 서양 학자인 메츠거의 다음과 같은 말은 기를 설명하는 데 있어 많은 시사점을 준다.

“정말로 기학자의 사상 속에는 유물론과 아주 유사한 요소가 포함되어 있다. 그리고 그들은 실재로 모든 존재들을 구체적이고 물질적인 실재로 환원시켰다. 그러나 만약 우리가 그들이 말하는 이와 같은 구체적 실재를 찬찬히 따져보면 우리는 이것이 신유학의 존재론을 망라하는 형이상학적이고 실존적인 의미들로 가득차 있음을 발견하게 된다. 서구의 유물론자들이 객관적으로 존재하는 우주를 물질과 에너지로 환원시킬 때 그러한 우주로부터 신을 제거하는데 반해 청대의 기학자들은 모든 존재들을 하나의 구체적 실재로 환원시키는데 이 구체적 실재에는 초월적 의미가 목적론적으로 주입되어 있다.”

기의 의미를 분명히 하기 어려운 두 번째 이유는 기 개념이 이 천 수백 년간의 역사에서 너무나 다양하게 쓰였다는 데 있다. 소

야택정일(小野澤精一)은 『기의 사상』 서문에서 “기의 사상 개념은 전체로서는 인간과 자연을 성립시키고 있는 생명과 물질을 이루는 동적 에너지라고 볼 수 있는데 시대에 따라 분야에 따라 그 나타나는 방식이나 수행하는 역할이 꼭 같다고 할 수는 없으며 각각에 따라 다른 것을 볼 수 있다.”라고 지적인 바와 같이, 기는 역사적으로 형성된 의미와 더불어 각 철학 체계 내에서 기 개념이 어떤 역할을 하고 있나를 살펴봄으로써 부분적으로밖에 그 의미를 규정짓지 못하는 것이 아닌가 하는 생각도 든다. 이러한 입장의 여러 연구서를 종합하여 장립문(張立文)은 기의 개념사를 다음과 같이 정리하고 있다. 1)은에서 춘추시대까지는 운기, 음양의 기였다. 2)전국시기에는 호연지기, 정기였다. 3)진한시대에는 원기, 자연의 기였다. 4)위진남북조시대에는 유무의 기였다. 5)수당시기에는 불교, 도교의 기였다. 6)송대의 기는 이의 기였다. 7)명대의 기는 양지류행의 기였다. 8)명청교체기에는 인온의 본체, 또는 실체였다. 9)근대에는 빛, 전기, 질점(質點)이다. 물론 이러한 구분이 절대적은 아니며 각 시기의 기 개념이 이 구분처럼 비연속적인 것도 아니다. 그렇지만 기가 이렇게 다양한 의미를 지니고 있고 여러 이질적인 철학 체계와 더불어 역사적인 변천을 거듭해 왔다는 것을 보여 주는 것만으로도 의미가 있다고 생각한다. 그는 또 이를 종합하여 기는 자연 만물의 근원 또는 본체이며 객관적으로 존재하는 질료 혹은 원소이며 스스로 움직일 수 있는(動態功能) 객관 실체이고 우주에 가득찬 물질 매개 또는 매체이며 인간의 성명이다라고 하고, 서양의 물질이라는 개념이 연장성, 불가입성, 관성의 성질을 갖는데 비해 기 개념은 가입성, 포용성, 삼투성의 성질을 가지고 있다고 한다.

이렇게 다양한 기 개념들이 포괄적인 의미를 띠고 하나의 존재론을 형성하게 되는 것은 송대에 들어와서 시작된다고 보아야 할

것이다. 송대에 들어서면 기는 도교의 수양론이나 의학에서 언급되는 특수하고 구체적인 기의 범위를 넘어서 형이하의 존재를 포괄적으로 설명하는 형이상학적인 개념으로 정립된다. 이러한 다양한 기 개념들은 조선 성리학자들의 논의에도 그대로 반영되고 있다.

(1) 이색의 기 개념

바람은 방향도 없이 불어오고 달은 자취도 없이 떠 가니, 끝 간데를 알 수 없이 넓도다. 도는 태허(太虛)에서는 본래 아무런 모양도 없으니, 이를 모양으로 나타내는 일은 오직 기가 그렇게 하는 것이다. 그래서 큰 것은 하늘과 땅이 되고 밝은 것은 해와 달이 되고 흩어지면 바람과 비와 서리와 이슬이 되고 우뚝 솟아서는 산과 산맥이 되고 흘러서서 내와 강이 된다. 가지런히 임금과 신하와 아버지와 자식 사이의 인륜이 되고 찬란하게 예의와 음악과 형벌과 정치라는 도구가 된다. 세상사도 기가 맑고 밝으면 다스려지고, 더럽고 흐리면 어지러워진다. 기가 나타내는 것을 보면, 하늘과 사람 사이가 틈이 없이 이어져 있어서 서로 감응하는 것이 어긋나지 않는다. 그러므로 윤리 도덕이 바로 서고 정치와 교육이 잘 이뤄지면, 해와 달이 제 자리를 벗어나지 않고 바람과 비가 제 때 와서 행운의 별이나 상서로운 구름이나 단맛 나는 샘물이나 붉은 풀 같은 좋은 조짐이 생긴다. 반대로 윤리 도덕이 땅에 떨어지고 정치와 교육이 엉망이 되면, 해와 달이 흉한 일을 알리고 바람과 비는 재앙으로 바뀌어 살벌이 날아 흐르고 산이 무너지며 가뭄이 드는 변괴가 일어난다. 그러니 세상이 잘 다스려질지 어지러워질지 여부는 사람들이 하는 일을 잘 살펴보면 알 수 있고, 세상이 잘 다스려지고 있는지 어지러워지고 있는지는 바람과 달로 확인해 보면 충분하다.(『西京風月樓記』, 『牧隱文藁』1-11ㄱ)

도(道)를 현상화하는 것은 기의 일임을 설명하고, 천인 감응설의 중요성을 강조하고 있다.

(2) 윤상의 기 개념

또한 ‘무극의 참됨과 음양 오행의 정기가 묘하게 합하고 엉기어 사람

이 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 장유에까지 어느 것이나 이른바 사물이 아니겠는가? (『天生蒸民有物有則』, 『별동집』2-20ㄴ ~ 23ㄴ, 『문충』8-284하 ~ 285하)

천지만물과 내가 모두 기로 이루어져 있음을 말하고 있다.

(3) 김수온의 기 개념

생각하건대, 천지 사이에는 일기(一氣)가 있을 뿐이다. 그것을 나누어 둘로 한다면 곧 음(陰)과 양(陽)이다. [...] 주돈이의 「태극도설」로 추론해보면 음 가운데 양이 있고 양 가운데 음이 있어서 한 번 움직이고 한 번 고요한 가운데 서로 뿌리가 되(어 상대를 낳는)다.(『菊齋記』, 『식우집』 권2)(『문충』9-93쪽상 ~ 하)

태극도설에 입각하여 일기가 음양으로 오행으로 만물로 분화되어 가는 과정을 설명하고 있다.

(4) 최항의 기 개념

일원(一元)의 기(氣)가 하늘에서 운행[運]하는 데, 사람이 그를 얻어 신체를 이룹니다. 일원(一元)의 기(氣)가 하늘에서 운행[行]하는 데, 사람이 그를 얻어 인(仁)으로 삼습니다. [...] 한 마음의 성실이 아니라면 어떻게 일기(一氣)의 어그러짐을 회복하여 이처럼 신묘하게 하겠습니까? 지극히 성실하다면 천지를 움직일 수 있으며, 귀신을 감동시킬 수 있다고 하는 것이 이것입니다.(『御製屯亨詩序』, 『태허정집』文集 1-10ㄴ ~ 11s)(『문충』9-186 ~ 187)

일기가 변하여 몸을 이룬다는 일반적인 기론과 더불어 기의 운

행에서 인을 얻는다는 다소 독특한 주장을 하고 있다.

(5) 박팽년의 기 개념

하늘과 땅 사이에 일기(一氣)가 있을 따름이다. 사람이 이 기(氣)를 얻어서 발하여 말이 된다. 시(詩)는 또한 그 말의 정화이다. 그 때문에 사람들의 시가(詩歌)를 보면 천지 기운의 성쇠(盛衰)를 살필 수 있다. (『八家詩選序』, 『박선생유고』1-16ㄱ~ㄴ)(『문충』9-461)

일기의 운행이 한 시대를 이루고 이 시대를 이루는 기를 얻어 받으면 말이 되고 그 말의 정화가 시가 되니 시는 기의 정화이고 어떤 기를 드러내는가에 성패가 달려있다고 한다. 다시 말하자면 시대의 성패와 문학의 관계를 논하고 있다. 일반적으로 문학은 시대의 소산이지만 진정한 문학가는 시대를 뛰어 넘는다고 주장하고 있다. 문학은 기의 운행으로 말미암아 가능하고 따라서 시를 통해 그 시대를 알 수 있지만 탁월한 문학가는 시대를 뛰어 넘는다는 것이다.

(6) 김시습의 기 개념

(6-1)

어떤 사람이 청한자(淸寒子, 김시습)에게 물었다.

“하늘이 형체가 있습니까?”

“형체가 있다.”

“어떤 것이 그 형체입니까?”

“둥글기는 하나 보거나 만질 수 없는 것이다.”

“(하늘에) 기(氣)는 있습니까?”

“기도 있다.”

(6-2 대표인용)

“무엇이 기입니까?”

“해, 달, 별들이 교대로 돌아가는 것과 추위, 더위, 낮과 밤이 오고

가는 것이 그것이다.”

“하늘이 형체가 있고 기가 있다면 마치 세상에서 둥근 물체가 공중에 떠 있는 경우와 같으니 결국 떨어질 것이 아닙니까? 만약 떨어진다면 기우(杞憂)의 이야기가 웃을 일이 아닙니다. 기가 있고 형체가 있다면 그 안에는 물체도 있을 것이므로 불교에서 말한 28천(天)과 도가에서 말한 36천(天) 또한 황당한 말이 아니게 됩니다. 정말로 사람과 만물이 그 안에 살면서 움직이며 왕래하고 있을 것이고 정원과 정자 등도 뻑뻑이 놓여져 있을 것입니다. 그렇다면 이 세상과 다를 것이 없을 진대 어떻게 ‘하늘’이라고 말할 수 있겠습니까?”

“하늘이란 꼭대기이니 높아서 그 위가 없고, 맑고 맑아서 끝이 없으며, 기가 둥글게 회전하며 굳건히 운행하여 중단함이 없다. 해와 달과 별들은 다만 빛을 내면서 거기에 매달려 있을 뿐이고 깃발처럼 매달려 있는 것이 아니다. 바람 비 서리 이슬은 기가 변화하여 떨어진 것일 뿐이고 어떤 조작도 있지 않다. 지극히 맑고 지극히 단단하여 더 이상 끝이 없으며 지극히 강하고 지극히 굳건하여 더 이상 멈춤이 없다. 대지와 산천이 회전하는 가운데 우뚝하게 떠 있고 초목과 인물은 타고난 성명(性命) 안에서 웅기종기 약동하고 있는 것, 이것이 바로 하늘의 형체인 것이다.”(『梅月堂集』, 권17-1ㄱㄴ)

하늘의 본 모습을 기와 관련해서 설명하고 있다. 즉, 기의 운행에는 중단함이 없고, 기의 변화에는 조작이 없다고 주장하면서 하늘의 형체를 기의 긍정적 측면에서 그려내고 있다.

(7) 김정국의 기 개념

천지의 기(氣)를 받아 끝없이 생겨나는 것이 ‘생’(生)이다. 천지의 변화를 따라 끝없이 변화하는 것이 ‘화’(化)이다. 따라서 기가 와서 모여 생겨나고 그럼으로써 형체가 있는 만물[有]이 있게 된다. 기가 이미 흩어져 화하면 만물이 없게 된다. 만물이 있는 것이 ‘신’(神)이고, 만물이 없는 것이 ‘귀’(鬼)이다. 신은 형체가 있고, 귀는 자취가 없다.(『莊周胡蝶辨』, 『思齋集』3-22ㄴ, 『문충』23-53하)

기론(氣論)에 입각한 생성변화론을 전개하고 있다. 기(氣)의 취산(聚散)이라는 관점에서 생성변화와 귀(鬼)·신(神)을 설명하는 내용. 이런 관점에서 특히 『장자』(莊子)의 ‘호접몽(胡蝶夢)’을 비판하고 있다.

(8) 김정의 기 개념

(8-1)

천지는 어떻게 생기는가? 형체와 기[形氣]에서 이뤄진다. 그 형체는 모양이 없고, 그 기는 끝이 없으니, 우리가 어떻게 이름붙일 수 있겠는가? 푸른 하늘 위에 일월성신이 달려있고, 유장한 모습 아래 산악과 하해가 실려있다. 아득하게 운행하여 만물의 생성 변화가 풀무와 같은데, 우리가 어찌 이름붙이지 않을 수 있겠는가? 이름붙일 수 있는 것은 때로 결여되기도 하고, 결여될 수 있는 것은 때로 보충할 수 있다.

(8-2 대표인용)

기라는 것은 단일하고 잡스럽지 않으며 형체는 여러 가지로 다르다. 잡스럽지 않은 것은 다른 기로 뒤섞을 수 없고, 다른 것은 다른 형체로 같게 할 수 없다. 그러므로 형체와 기가 한번 이뤄지면, 이뤄진 것이 다시 허물어진다. 존재가 무로 돌아가는 것은 도의 정상적인 발현이다. 무너진 것을 보완하고 잡스런 것으로 [그 본래 모습에서] 떠나가게 하는 것은 도의 정상적인 발현이 아니다. 그래서 본성이 긴 것은 짧게 할 수 없고 본성이 짧은 것은 이어서 길게 할 수 없다. 학의 다리를 잘라 오리의 다리를 이을 수 없고 소를 말로 만들 수는 없다. 그래서 [본래] 결여된 것은 온전하게 할 수 없고 무거운 것은 가볍게 할 수 없으며 추악한 것은 아름답게 할 수 없고 작은 것은 크게 할 수 없다.(『女媧氏鍊石補天辨』, 『冲菴集』4-40ㄴ ~ 41ㄱ, 『문충』23-190하 ~ 191상)

기가 형질로 되면서 각 사물을 나름대로의 본성을 지니게 된다는 것을 설명하고 각각 품수 받은 기의 성질에 따라 형성되는 본성은 바뀔 수 없음을 말하고 있다.

2. 기의 역할

(1) 세계의 근원으로서의 기

1) 서경덕의 만물의 근원으로서의 기

(1-1)

만물은 오고 또 와도 다 오지 못하니
다 왔는가 싶으면 또 다시 오네.
오고 또 와도 본래부터 오는 것은 시작이 없으니
그대에게 묻노라, 처음에 어디에서 온 것인가?

(1-2)

만물은 돌아가고 또 돌아가도 다 돌아가지 못하니
다 돌아갔는가 싶으면 아직 다 돌아가지 않았네.
돌아가고 또 돌아가서 끝까지 이르러도 돌아가는 것은 마침이 없으니
그대에게 묻노라, 마지막에 어디로 돌아갈 것인가?
(「有物」, 『花潭集』 1-5ㄴ, 『韓國文集叢刊』24)

서경덕의 문제 의식 한 자락을 보여 주는 유명한 철학시이다. 만물의 변화가 끊임없이 이어짐을 노래하면서 그 근원을 캐묻는 데에서, 이미 기(氣)의 세계관이 전제되어 있음을 어느 정도 예상케 한다.

2) 서경덕의 기에 대한 사색

(2-1)

묻는다. “부채를 휘두르면 바람이 생겨나는데, 바람은 어디에서 나오는가? 만약 ‘부채에서 나온다’라고 한다면, 부채 속에 어떻게 바람이 있었겠는가? 만약 ‘부채에서 나오지 않는다’라고 한다면, 대체 바람은 어디에서 나오는 것인가? ‘부채에서 나온다’고 해도 말이 안 되며, ‘부채에서 나오지 않는다’고 해도 역시 말이 안 된다. 만약 ‘허공[虛]에서

나온다’라고 한다면, 부채를 떠나서 허공이 어떻게 스스로 바람을 만들어 낼 수 있단 말인가?” 내 생각에는 이렇게 얘기할 필요가 없다.

(2-2 대표인용)

부채는 바람을 고동시키는 것이지, 부채가 바람을 만들어 내는 것은 아니다. 바람이 그쳤을 때는, 태허(太虛)가 고요하고 맑디맑아서 아지랑이나 티끌이 일어나는 것조차 보이지 않는다. 그러나 부채를 휘두르자마자 곧 바람을 고동시킨다. 바람이란 기(氣)인 것이다. 기가 하늘과 땅 사이에 가득한 것은 마치 물이 골짜기에 가득 찬 것과 같아서, 빈틈이 없다. 바람이 고요하여 잠잠한 때에는, 단지 그것이 모이고 흩어지는 모습을 보지 못할 뿐이다. 기가 어떻게 공중을 떠날 수 있겠는가? 노자가 말한 “비었으나 다함이 없고 움직일수록 더욱 나온다”는 것이 바로 이것이다. 부채를 휘둘러 몰아서 부딪쳐 가자마자, 기는 곧 일렁이며 바람이 되는 것이다.(『謝金相國惠扇(序)』, 『花潭集』 1-2ㄱㄴ)

김안국이 부채를 보내 준 것에 감사하는 시를 써 보내면서, 그 앞에 붙인 문답 형식의 서문이다. 부채에서 바람이 나오는 것은 기의 존재 때문이라는 설명에서, 만물의 변화와 그 근원에 대한 서경덕의 사유가 기를 중심으로 한 세계관에 도달하였음을 명확히 알 수 있다. 특히 이 짧은 글에서 적절히 인용하고 있는 『노자』와 『장자』, 장재(張載)의 구절들은, 서경덕의 사유가 기철학의 핵심 계보를 정확히 관통하고 있음을 보여 준다.

3) 서경덕의 자연 운행의 기틀

벽 위에 마도(馬圖)를 붙여 놓고

삼 년 동안 회장을 친 채 글을 읽었네.

하늘과 땅조차 아직 나뉘지 않은 그 때로 거슬러 올라가 살펴보니
음양과 오행을 누가 드러내었을까?

오직 서로 주고받는 가까운 곳에서

훤히 자연이 변화하는 기틀을 보아야 할 것이로다.

태일(太一)이 움직임과 고요함을 주관하며
만 가지 변화가 선기(璇璣)를 따라 함께 도네.
음과 양의 풀무는 숨을 불어 내고
하늘과 땅의 문이 열렸다 닫혔다 하네.
해와 달은 번갈아 오가고
바람과 비는 엇갈리며 흐렸다 개었다 하네.
굳셈(剛)과 부드러움(柔)은 뻑뻑이 서로 일렁이고
떠도는 기(氣)가 어지러이 날리네.
온갖 물건이 각기 제 모양새를 갖추어
흩어져 천지의 틈에 가득 하네.
꽃과 풀은 절로 푸르고 붉고
날짐승과 길짐승은 절로 날고 뛰네.
누가 그리 시켰는지를 알 수가 없으니
신비한 주재는 기미를 보기 어렵네.
(「天機」, 『花潭集』 1-37)

음양의 자율적 작용에 의해 생겨나고 움직여 가는 세계의 모습을 설명하고 있으며, 서경덕의 다른 글 「원리기(原理氣)」의 내용 중 특히 후천 세계의 모습을 압축하여 표현한 것이라고 할 수 있겠다. 여기서는 원문의 앞부분만을 번역하였다.

중국의 신화 시대 복희(伏羲)씨가 세상을 다스릴 때 황하에서 용마(龍馬)가 지고 나왔다는 그림이다. 하도(河圖)라고도 한다. 『주역』 8괘의 기원이 된 것으로 알려져 있다.

마지막 구절은 “기틀이 스스로 그러할 뿐이다”(機自爾也)라는, 기 운동의 자율성을 나타낸 서경덕의 유명한 말과 같은 생각을 담고 있다.

4) 서경덕의 세계의 구조

(4-1 대표인용)

태허(太虛)가 맑게 아무런 형체도 없는 것을 ‘선천’(先天)이라고 부

른다. 그 크기는 바깥이 없고, 그 처음은 시작이 없으며, 그것이 온 곳을 알 수가 없다. 그 맑고 비었으며 고요한 것이 기(氣)의 원형이다. 바깥이 없는 멀리까지 퍼져 팍 차 있어서 비거나 빠진 데가 없으므로, 털끝 하나도 놓을 틈이 없다. 그러나 손으로 떠보면 텅 비었고, 잡아 보면 아무것도 없다. 그러나 외려 차 있는 것이어서 ‘없다’고 말할 수는 없다.

이 경지에 이르면 들을 수 있는 소리도 없으며 말할 수 있는 냄새도 없으니, 못 성인들도 표현할 수 없었고, 주돈이(周敦頤)와 장재(張載)도 ‘활을 당기기만 하고 쏘지는 않았으며’, 소옹(邵雍) 늙은이는 단 한 글자도 못 써 낸 곳이다. 성현들의 말씀을 주워 모아 거슬러 올라가서 살펴보면, 『주역』에서 말한 “고요하고 움직이지 않는다”는 것과 『중용』에서 말한 “성실함은 스스로 이룬다”는 것이다. 그 맑은 본 모습을 ‘일기’(一氣)라 하고, 아직 나뉘지 않고 섞여 있는 전체를 ‘태일’(太一)이라 한다. 주돈이도 이에 대해서는 어찌할 수가 없어서, 단지 “무극(無極)이면서 태극(太極)이다”라고 말했을 뿐이다. 이렇다면 선천은 기이하지 않은가? 기이하고도 기이하다. 묘하지 않은가? 묘하고도 묘하다.

(4-2)

갑자기 뛰어오르고 홀연히 열렸으니, 누가 그렇게 되도록 시켰는가? 스스로 그렇게 할 수 있으며, 또한 스스로 그렇게 되지 않을 수가 없으니, 이것을 이(理)의 때라고 한다. 『주역』에서 말한 “자극을 받아서 마침내 통한다”는 것과 『중용』에서 말한 “도(道)는 스스로 행한다”는 것과 주돈이가 말한 “태극이 움직여 양을 낳는다”는 것이다.

움직이고 고요함이 없을 수 없고, 단히고 열림이 없을 수 없으니, 그것은 무슨 까닭인가? 기틀이 스스로 그러한 것이다. 이미 ‘일기’(一氣)라고 하였으니 하나는 절로 둘을 머금고 있으며 이미 ‘태일’(太一)이라 하였으니 하나는 곧 둘을 담고 있다. 하나는 둘을 낳지 않을 수가 없으며, 둘이면 스스로 낳고 이길(生克) 수 있다. 낳으면 이기고 이기면 낳으니, 기가 미세할 때부터 고동하여 일렁일 때까지 모두 낳고 이김이 그렇게 만드는 것이다. 하나는 둘을 낳으니, 둘이란 무엇을 말하는가? 음과 양이며, 움직임과 고요함이고, 또한 ‘감(坎)과 이(離)’라고 한다. 하나란 무엇을 말하는가? 음과 양의 시작이며, 감과 이의 본

체이고, 맑게 하나가 된 것이다.

(4-3)

일기가 나뉘어 음과 양이 되고, 양이 극도로 고통하여 하늘이 되었으며, 음이 극도로 모여서 땅이 되었다. 양이 극도로 고통할 때 그 정기가 맺힌 것이 해가 되고, 음이 극도로 모일 때 그 정기가 맺힌 것이 달이 되고, 나머지 정기가 흩어져 별들이 되었으며, 그것이 땅에서는 물과 불이 된 것이다. 이것을 후천(後天)이라 부르니, 곧 움직이고 작용하는 것이다.

하늘은 그 기를 운행하면서, 한결같이 움직임을 위주로 하여 쉬지 않고 빙빙 돌고, 땅은 그 형체를 엉기게 하여 한결같이 고요함을 위주로 하여 중간에 가로 놓여 있다. 기의 성질은 움직이는 것이니 위로 올라가는 것이며, 형체의 성질은 무거우니 아래로 떨어지는 것이다. 기는 형체 바깥을 싸고 있고 형체는 기 가운데 실려 있어서, 위로 올라가려는 것과 아래로 떨어지려는 것이 서로 멈추게 한다. 이렇다면 태허 가운데 매달려서 올라가지도 않고 내려가지도 않으며 좌우로 빙빙 돌면서 옛날부터 지금까지 떨어지지 않는 것이다. 소옹이 말한 “하늘은 형체에 의지하고 땅은 기에 붙어서 저절로 서로 의지하고 붙어 있는” 것이니, 의지하고 붙어 있는 기들이야말로 정말 묘하다! (바람이나, 하늘을 나는 새들의 깃이 형체를 싣는 것도 모두 이 이치이다.) (『原理氣』, 『花潭集』2-11ㄱ~13ㄱ)

서경덕의 형이상학 체계를 대표하는 논문이다. 장재의 태허-만물이라는 공간상의 이원적 구조에 소옹의 선천-후천이라는 시간상의 이원적 구조를 결합한 독특한 세계상을 제시한다. 여기에는 주돈이의 『태극도설』과 역학적 사유의 전통이 스며 있고, 부분적으로는 주희의 이기론도 끼여 있다. 그 예로, ‘선천’은 소옹 철학의 핵심 개념인데, 이는 원래 『주역』 「건괘(乾卦)」 「문언(文言)」에 나오는 “하늘[자연]에 앞서면 하늘이 어기지 않고, 하늘에 뒤지면 천시를 따른다”[先天而天弗違, 後天而奉天時.]는 말에 전거를 두고 있다. 소옹은, 자신의 시집인 『이천격양집』(伊川擊壤集)에서

변화의 시점에 초점을 두고 변화가 일어나기 이전과 이후라는 의미로 ‘선천’과 ‘후천’이라는 말을 사용한다. 그리고 변화가 전개된 후에 천시를 따르는 후천의 방법보다는, 변화가 일어나기 전에 하늘의 뜻을 파악하여 이에 대응하는 선천의 방법을 보다 완전한 실천 방법으로 간주한다.

5) 서경덕의 기중심의 세계상

바깥이 없는 것을 태허라 하고, 시작이 없는 것을 기라고 하는데, 허(虛)는 곧 기이다. 허는 본래 끝남이 없으니 기도 역시 끝남이 없다. 기의 근원은 처음에는 하나이다. 이미 기라고 했으니 하나는 곧 둘을 담고 있으며, 태허도 하나이니 그 속에 둘을 담고 있다. 이미 둘이니 여기에 열리고 닫힘이 없을 수가 없고, 움직이고 고요함이 없을 수가 없으며, 낱고 이감이 없을 수가 없다.

그것이 열리고 닫히며, 움직이고 고요하며, 낱고 이길 수 있는 까닭을 밝혀서, 이를 붙이기를 태극(太極)이라 한다. 기 바깥에는 리가 없으니, 리는 기의 주재이다. 이른바 ‘주재’라는 것은 밖에서 와서 주재하는 것이 아니라, 그 기의 작용이 그렇게 되는 까닭의 바른 것을 잃지 않을 수 있는 것을 가리켜 ‘주재’라고 말하는 것이다.

이는 기보다 앞서지 않으니, 기가 시작이 없으므로 이는 본디 시작이 없다. 만약 “이가 기보다 앞선다”라고 한다면, 기는 시작이 있게 될 것이다. 노자는 “허는 기를 낳을 수 있다”라고 하였는데, 이렇다면 기는 시작이 있고 한계가 있게 되는 것이다.(『理氣說』, 『花潭集』 2-147)

「원리기」에서 논한 세계의 구조를 전제로 하여, 이와 기의 관계를 보충 설명한 글이다. 음양의 분화를 축으로 하는 기 운동의 자율성에 근거하여, 이란 결국 기의 자기 제어 방식에 불과한 것이라고 주장함으로써, 이와 기를 이원적으로 분리하려는 주자학의 견해를 비판한다. 또, 태허의 기가 시공간적 제약을 넘어선 무궁무한한 것임을 주요한 논거로 삼아, 주희의 ‘이가 기보다 앞선다’

는 주장과 노자의 설을 비판한다. 서경덕은 이 같은 이와 기의 관계 설정을 통해, 전체적으로 이가 아닌 기 중심의 세계상을 명확히 하려는 것이다.

(2) 본체로서의 기

1) 박순의 기 개념

‘고요하게 하나로 아우른 텅 비고 밝은 기’에는 이 또한 그 속에 있습니다. 비록 딱 꼬집어 지목할 수 있는 모양새는 없지만, 이미 이와 기라고 했으니 이는 곧 [『주역』에서 말하는] ‘도와 기(器)’인 것입니다. 어찌 반드시 모양을 갖추기를 기다린 뒤에야 ‘도와 기’라고 할 수 있단 말입니까? ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’는 것은 이와 기이고, ‘움직여서 양(陽)이 되고 고요해져서 음이 된다’는 것 [역시] 이와 기입니다. 아득하여 아무런 조짐도 없는 이기가 하늘과 땅, 만물을 이루는 이기이니, 본래 하나인 것입니다. 여기에 무슨 의심할 거리가 있겠습니까? (『答李叔獻書』, 『思菴集』4-10ㄴ ~ 11ㄱ)

박순은 이이와 서로 세 차례의 왕복 서신을 주고 받으면서 본체로서의 기를 주장하고 있다. 이이는 이러한 박순의 주장에 대해 반박하면서 기를 현상의 차원에 국한시키고 본체는 이에 허여하고 있다. ‘고요하게 하나로 아우른 텅 비고 밝은 기(氣)’는 이(理)를 포함하고 있으며, ‘아득하여 아무런 조짐도 없는’ 본체라는 것, 그리고 이 본체가 하늘과 땅, 만물을 이루는 근원이라는 것을 주장한다. 박순이 여기서 말하는 ‘고요하게 하나로 아우른 텅 비고 밝은 기’란 두 번째 편지부터 등장하는 ‘태허’와 같은 것이다.

「답이숙헌서」라는 이 편지 제목은 중간본 『사암집』의 경우로, 본 자료집이 대본으로 하고 있는 한국문집중간이 중간본을 영인하여 실은 것에 따른 것이다. 한편, 『사암집』의 초간본에는 박순의 이 편지가 「답울곡논태극도설서」(答栗谷論太極圖說書, 주돈이

의 「태극도설」에 대해 토론하며 이이에게 답한 편지)라는 이름으로 수록되어 있는데, 이는 박순과 이이의 논쟁 과정에서 「태극도설」의 구절이 주요한 논거로 등장하기 때문이다.

2) 박순의 본체로서의 태허

(2-1)

경서와 주석서에서 음양을 다룬 것을 보면, 모두 하늘과 땅이 이미 있음을 전제하고 논의를 전개하며, 하늘과 땅이 생겨나기 이전에 대해서는 말하지 않았습니다. 장재(張載, 1020~1078, 호는 橫渠) 선생이 세운 ‘맑고 텅 빈 하나의 것(淸虛一大)’이란 학설은 근원을 파헤쳐 근본을 드러냈으니, 과거의 성인들이 밝히지 못한 것입니다. 서경덕 선생께서 다시 장재가 충분히 말하지 못한 것을 밀고 나가 철저하게 말하고 남김없이 다 논의했으니, 정말 ‘높고 밝은 경지를 다했다’고 할 만합니다. 그러나 장재 선생이 [기의 본체를] ‘맑고 텅 빈 하나의 것’이라고 이름 지은 탓에 후배 학자들이 그의 학설을 오해하여 폐단이 생기는 경우가 없지 않았습니다. 그래서 주희가 [그 학설이] ‘한쪽으로 떨어졌다’고 본 것이지, 장재의 학설 자체가 근거 없다고 여긴 것은 아니었습니다.

(2-2 대표인용)

하늘과 땅이 아직 생겨나기 전에는, 태허의 기가 고요하게 하나로 아우른 채 텅 비어 아무런 움직임도 없어서 [시간적으로] 끝도 없고 [공간적으로] 바깥도 없는데, 태극이 그 가운데 있었습니다. ‘움직여서 양을 낳고 고요해져서 음을 낳을’ 때에 이르러, 하늘과 땅이 나뉘고 만물이 나타나며 사계절이 순환하였습니다. 하늘과 땅이 이미 생겨난 뒤를 놓고 말한다면, ‘한 번 음(陰)이 되었다가 한 번 양(陽)이 되는’ 것은 작은 여단 음입니다. 하늘과 땅이 아직 생겨나기 전을 놓고 말한다면, 태허가 아득하여 아무런 조짐도 없다가 [드디어] 움직이는 것은 하늘과 땅이 크게 열렸다 단히는 것입니다.

하늘과 땅이 생겨나기 전을 음이라고 할 수는 있지만 양이라고 할 수는 없습니다. 그러니 이것은 또한 한 번 음이 되었다 한 번 양이 되는

것이면서 음도 아니고 양도 아닙니다. 바야흐로 태허는 고요하고 태극은 움직이지 않을 때에, 이는 본래 아득하고 기도 딱 꼬집어 지목할 수 있는 모양새가 없습니다. 고요하게 하나로 아우른 채 텅 비어 아무런 움직임도 없는 이 상태를 어찌하여 ‘아득하다’고 말할 수 없단 말입니까? 만약 “어떻게 태허의 고요하게 하나로 아우른 기가 있겠는가?”라고 말씀하신다면, 태극은 허공에 매달려 홀로 우뚝 서서 음양을 낳는 것입니까? 이와 기는 본래 선후가 없습니다.(「答李叔獻書」, 『思菴集』4-11ㄱㄴ)

경서와 주석서에서 본체의 성격을 갖는 기를 언급한 것을 본 적이 없다는 이이의 비판에 대해, 그것은 경서와 주석서에서는 ‘하늘과 땅이 이미 있는’ 현상 세계에 대해서 논의할 뿐, 현상 세계가 형성되기 이전의 본체에 대해서는 말하지 않기 때문이라고 설명한다. 그리고서 장재와 서경덕이 본체 차원의 기를 논의했음을 상기시키면서, 자신의 주장이 두 사람에게서 연원한 것임을 밝힌다. 박순은 두 번째 편지부터는 ‘고요하게 하나로 아우른 텅 비고 밝은 기(氣)’란 표현 대신 장재의 ‘태허’ 개념을 직접 사용하여, 태허와 만물 또는 하늘과 땅이 아직 생겨나기 전과 생겨난 뒤로 크게 구분되는 세계의 이원적 구조를 기를 중심으로 명확히 제시한다. 그래서 본체인 태허에 대해 ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’고 말할 수 있음을 거듭 주장한다.

3) 박순의 본체로서의 기

(3-1)

경서와 주석서의 글에서는 단지 ‘태극이 음양을 낳았다’라고만 했을 뿐, 그 의미를 충분히 설명한 적이 없으니, 이것은 ‘활을 당기기만 하고 쏘지는 않는’ 것과 같습니다. 소옹(邵雍, 1011~1077, 시호는 康節) 선생이 “무극(無極) 이전에는 음이 양을 포함하고 있다.”라고 했으니, 이 말이면 이미 진리에 접근한 것입니다. 그러나 아직 태허의 고요하게 하나로 아우른 참 모습을 드러낸 것은 아닙니다.

(3-2 대표인용)

하늘과 땅은 유한하지만, 태허는 끝도 없고 바깥도 없습니다. 하늘과 땅이 아직 생겨나기 이전에는, 태허의 고요하게 하나로 아우른 기가 아무 소리도 없이 움직이지 않고 단지 아득하여 아무런 조짐도 없을 뿐이니 태극은 그 가운데 있습니다. 하늘과 땅이 이미 생겨난 후에 만물이 형체를 가진 때와는 다른 것입니다. 전체로서의 기가 아직 모이지 않아 [구체적인 사물이 형성되지 않았으므로] 온통 맑고 텅 비고 고요하게 하나로 아울렀으니, 잡아도 잡히지 않고 보아도 보이지 않는데, 어떻게 ‘모양새가 있다’고 말할 수 있습니까? 지금 눈앞의 풍경으로 예를 든다면, 공중에는 기가 있지 않은 적이 없었지만, 무슨 모양새를 볼 수 있습니까? 바람이나 구름, 서리나 이슬처럼 이미 기가 모여서 이뤄진 것과는 본래부터 다릅니다. (『答李叔獻書』, 『思菴集』4-12ㄱㄴ)

공자와 주돈이의 말을 근거로 세계의 참된 본체는 태극이라고 주장하는 이이에 대해, 박순은 다시 소옹의 말을 들어 ‘음이 양을 포함하는’ 기의 본체가 ‘무극 이전의’ 더 궁극적인 본체이며, 이것이 곧 태허라고 반박한다. 또, ‘음’의 기는 ‘모양새(象)’가 있는 것이므로 ‘아득하여 아무런 조짐도 없는’ 본체의 성격을 부여할 수 없다는 이이의 주장에 대해서도, 태허의 기는 ‘잡아도 잡히지 않고 보아도 보이지 않아’ 감각으로 포착할 수 없으므로 ‘모양새가 있다’고 말할 수 없으며 따라서 본체가 되기에 충분하다고 대답한다.

박순의 세 번째 편지에는 원문의 앞부분에 없어진 곳이 있다. 누락된 부분에 뒤이어 박순이 “선배 학자들이 이 점을 충분히 밝혔으나, 여전히 의심스러운 점이 있습니다. 그러나 이는 한두 마디 언설로 다할 수 있는 것이 아니니 어찌하겠습니까?”[先儒極言其處，尙以爲疑，此非毫墨所盡，奈何奈何?]

라고 한 점으로 비추어, 뭔가 이이의 반박에 대해 답했던 것으로 보이나, 그 내용을 확인할 수는 없다.

(2) 현상으로서의 기

1) 이이의 기 개념

보내 온 편지에서 말씀하신 ‘고요하게 하나로 아우른 텅 비고 밝은 기’란 음을 말한 것입니까? 양을 말한 것입니까? 만약 음이라면 음의 전에는 또 양이요, 만약 양이라면 양의 전에는 또 음이니, 어찌 기의 시작이 될 수 있겠습니까? 만약 “음도 아니고 양도 아닌 기가 따로 있어서 음·양을 주관한다.”라고 한다면, 이 같은 기괴한 말은 일찍이 [성인과 현인들이 지은] 경서와 주석서에서 본 일이 없습니다. 또, ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’는 것은 이를 가리켜서 말한 것이니, 이에 나아가 기를 찾는 것은 ‘아득하여 아무런 조짐도 없는데 온갖 것이 뻘뻘하다’는 말이며, 기에 나아가 이를 찾는 것은 ‘한 번 음이 되었다가 한 번 양이 되는 것을 도(道)라고 한다’는 말입니다. 표현상으로는 비록 이렇게 말하지만, 실제로는 이만이 독립하여서 음양이 없이 아득한 때란 없습니다. 이 부분은 가장 잘 살펴보고 깊이 음미하여야 할 곳입니다. (『答朴和叔』, 『栗谷全書』9-17ㄱ)

기의 본체를 설정하는 박순과 달리, 이이는 기를 철저하게 현상의 차원에 국한시킨다. 그래서 이이는 박순이 말하는 ‘고요하게 하나로 아우른 텅 비고 밝은 기’가 음인지 양인지 묻는다. 이는 박순이 주장하는 본체의 기를 부정하려는 것이다. 즉, 기는 어떤 것이든 결국 음양의 현상이므로, 기의 본체란 있을 수 없다는 주장이다. 나아가 이이는 현상과 다른 존재 양식을 갖는 ‘음도 아니고 양도 아닌’ 기란 경서와 주석서에서 본 적이 없다고 하여 성현의 권위에 호소함으로써, 기를 현상이 아닌 본체의 차원에서 논의할 수 있는 가능성을 애초에 봉쇄하려 한다. 또, 이이는 박순이 ‘고요하게 하나로 아우른 텅 비고 밝은 기’가 갖는 본체의 성격을 드러내기 위해 사용한 ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’는 표현도 이를 가리키는 것이므로, 본질적으로 현상적 존재인 기에는 사용할 수 없다고 말한다.

2) 이이의 본체로써의 기에 대한 반박

(2-1)

보내 주신 편지에서 “경서와 주석서에서는, 하늘과 땅이 생겨나기 이전에 대해서는 말하지 않았습니다.”라고 말씀하신 것이 가장 이상합니다. 공자께서는 “위대한 변화에 태극이 있으니, 이것이 음과 양을 낳는다.”라고 하셨고, 주돈이(周敦頤, 1017~1073, 호는 濂溪) 선생은 “무극(無極)이면서 태극이다.”라고 하였습니다. 알지 못하겠습디만, 합하(閣下)께서는 이런 말들을 모두 하늘과 땅이 생겨난 이후로 보시렵니까?

‘작은 여단음’과 ‘하늘과 땅이 크게 열렸다 닫히는 것’에 관해 말씀하신 것은 진실로 옳습니다. “하늘과 땅이 생기기 전을 음이라고 한다.”고 하신 것은 매우 이치에 합당하니, 비록 성인이라 하더라도 바꿀 수 없을 것입니다. 그러나 이미 음이라고 했으면 이것도 또한 모양새(象)이니, 어찌 ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’라고 말할 수 있겠습니까? 이로써 이른바 ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’는 말은, 다만 태극을 단순히 지시한 것일 뿐이며, ‘음양이 없이 아득한 때’란 실제로는 없음을 알 수 있습니다.

합하께서는 또 천지가 단지 하나뿐이라고 말씀하시는 것입니까? 아니면 과거에 무한히 천지가 있었다고 말씀하시는 것입니까? 만약 ‘천지는 단지 하나뿐이다’라고 말씀하신다면 제가 다시 무슨 말씀을 더 드리겠습니까? 그러나 만약 ‘천지는 무궁하게 생겨났다 사라진다’라고 말씀하신다면, 지금의 이 천지가 아직 생겨나기 전에 음이 양을 포함하고 있었다는 것은, 바로 이전의 천지가 이미 사라지고 남은 나머집니다. 어찌 이것을 가지고 ‘근본을 다하고 근원을 파헤치는’ 논의로 삼을 수 있겠습니까?

(2-2)

보내신 편지에서는 또 “그렇다면 태극은 허공에 매달려 홀로 우뚝 선 것이다.”라고 하셨는데, 이것도 또한 그렇지 않습니다. 이전의 천지가 이미 사라진 뒤에 태허가 고요하여 다만 음일 뿐일 때에는 태극이 음에 있고, 그 뒤의 천지가 장차 열리려고 하여 하나의 양이 처음 생겨날 때에는 태극이 양에 있으니, 아무리 허공에 매달려 있으려고 해도 그렇게 될 수가 있겠습니까? 장재 선생의 학설은 본래 말에 병폐가

있어 한 쪽에만 치우쳤고, 서경덕 선생은 너무 지나치게 주장하여서 음양 변화의 중심축이 되는 묘함이 태극에 있다는 것을 모르고서, 하나의 양이 아직 생겨나기 전에 기(氣)가 음한 것을 가지고서 바로 음양의 근본이라고 하였으니, 성현의 뜻에 어긋남이 없겠습니까?

(2-3 대표인용)

아! 음양은 [시간적으로] 처음도 없고, 끝도 없고, [공간적으로] 바깥도 없으며, 움직였다가 고요해졌다가 하지 않은 때도 일찍이 없었습니다. 한번 움직였다가 한번 고요해지고 한번 음이 되었다가 한번 양이 되는데, 이가 있지 않음이 없기 때문에, 성현의 ‘근본을 다하고 근원을 파헤치는’ 논의도 단지 태극을 음양의 근본으로 여긴 것에 불과하며, 실제로는 본래부터 ‘음양은 아직 생겨나지도 않았는데 태극만이 홀로 우뚝 선 때’란 없었습니다. 이제 ‘근본을 다하고 근원을 파헤치면서’ 도리어 음기으로써 음양의 근원을 삼는 것은, 이 음이 이전 양의 다음이라는 사실을 전혀 모르는 것입니다. 단지 금년 봄은 작년 겨울이 뿌리였다는 것만 알고서, 작년 겨울은 또한 작년 봄이 시작이었다는 것을 모른다면, 명확히 알지 못한 점이 없겠습니까?(「答朴和叔」, 『栗谷全書』9-17ㄴ ~ 18ㄴ)

경서와 주석서에서는 ‘하늘과 땅이 생겨나기 이전의’ 본체에 대해서는 말하지 않기 때문에 본체로서의 기에 대한 언급이 없다는 박순의 주장에 대해, 공자와 주돈이가 본체에 대해 논하고 있으며, 이는 모두 태허가 아닌 태극을 본체로 파악하는 것이라고 반박한다. 그리고, 음양의 변화가 끝이 없이 계속된다는 사실을 근거로, 박순이 기대고 있는 장재와 서경덕의 태허 이론은, 천지가 사라지고 다시 생겨나기 직전인 음의 상태만을 떼어내어 본체로 잘못 간주한 것이라고 비판한다. 또, ‘음’의 기는 ‘모양새(象)’가 있는 것이므로 ‘아득하여 아무런 조짐도 없는’ 본체의 성격을 부여할 수 없다고 다시 비판한다.

3) 이이의 본체와 현상의 이원적 구조

(3-1)

성현의 말씀도 과연 미진한 곳이 있습니다. 이것은 단지 ‘태극이 음양을 낳았다.’라고만 말하고 ‘음양은 본래부터 있는 것이며, 처음 생긴 때가 있는 것이 아니다’라고 말하지 않았기 때문입니다. 이 때문에 글귀에 얽매어 뜻을 풀이하는 사람은, 바로 “기가 생기지 않았을 때는 다만 이만 있었을 뿐이다.”라고 말하니, 이는 진실로 하나의 잘못입니다. 또 다른 논의에서는 “태허는 고요하게 하나로 아울러 맑고 텅 비었다가 음양을 낳는다.”라고 하니, 이것 또한 한 쪽으로 떨어져서 음양이 본래부터 있는 줄을 모르는 것이므로, 역시 하나의 잘못입니다.

음양이라는 양 극단은 끊임없이 순환하므로 본래 ‘시작’이 없습니다. 음이 다하면 양이 생기고 양이 다하면 음이 생겨나서, 한 번은 음이 되었다가 한 번은 양이 되었다가 하는데, 태극이 있지 않음이 없습니다. 이것이 태극이 온갖 변화의 중심축이며 모든 사물의 뿌리가 되는 까닭입니다. 이제 만약 “고요하게 하나로 아울러 아무것도 드러나지 않은 기가 음양을 낳는다.”라고 한다면, 이는 음양이 시작이 있다는 것이니, 시작이 있으면 끝도 있을 것입니다. 그렇다면 음양이 움직이는 기들이 멈춘 지도 오래 되었을 것이니, 과연 맞는 말이겠습니까?

(3-2 대표인용)

또 고요하게 하나로 아우른 기란 음양입니까? 합하께서는 지난번에 음이라고 지목하셨습니다. 그렇다면 태극이 뿌리가 아니라, 음기가 바로 뿌리가 됩니다. 다만 음을 양의 어미로만 여길 뿐, 양이 음의 아버지가 된다는 것은 모르니 과연 맞는 말이겠습니까? 또 소옹 선생이 “무극 이전에는 음이 양을 포함하고 있다.”라고 한 말도, 역시 하나의 양이 움직이기 이전을 끊어서 말하였을 뿐이며, ‘근본을 다하고 근원을 파헤쳐 보니’ 실제로 음양의 시작이 있었다고 말한 것은 아닙니다.

그리고 태극은 음양의 뿌리로서 음이건 양이건 두 경우에 다 존재하여 그 작용을 해야될 수가 없습니다. 그러므로 ‘신묘한 작용은 매이는 곳이 없고, 위대한 변화는 고정된 모양이 없다’라고 하였습니다. 이제 만약 “음기가 음양의 뿌리가 된다.”고 한다면, 이는 신묘한 작용이 매이는 곳이 있고 위대한 변화가 고정된 모양이 있게 되는 것이므로, 더욱 더 옳지 않습니다.

(3-3)

또 ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’라고 하는 것은 이를 가리켜 말한 것입니다. 만약 ‘기를 가리킨 것이다’라고 한다면, 음이 아니면 양일 것이므로 ‘조짐이 없다’고 말할 수 없습니다. 어찌 나타난 형체가 없다고 해서 곧바로 조짐이 없다고 할 수 있겠습니까? 이제 공중에는 모두 다 기인데, 비록 보이지는 않는다고 해도 어찌 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’라고 말할 수 있겠습니까? 그러므로 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’라고 지칭하는 것은, 마치 기에 나아가 본연지성(本然之性)을 가리키는 것과 같습니다. 비록 ‘본연지성’이라고 말은 하더라도, 실제로 본연지성이 기를 떠난 때는 없습니다. 이는 비록 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’라고 말은 하지만 실제로 ‘아득하여 아무런 조짐이 없는’ 때란 없는 것과 같습니다. 만약 “실제로 ‘아득하여 아무런 조짐이 없는’ 때가 있어서 음양을 낳았다.”라고 한다면, 이것도 역시 음양에 시작이 있는 것입니다. 이 점을 반드시 완벽하게 이해해야만 하며 대충 지나쳐서는 안 됩니다.

(3-4)

서경덕 선생의 공부가 깊지 않은 것은 아니지만, 다만 지나치게 생각하여서 도리어 기를 음양의 근본이라고 여겼습니다. 그리하여 끝내는 한 쪽에 치우치게 되어, 이와 기를 뒤섞어서 구분하지 않아 성현의 뜻에 묘하게 부합할 수 없었으니, 어찌 애석하지 않겠습니까? 정이(程頤) 선생은 “움직이고 고요함(動靜)은 끝이 없고, 음양은 시작이 없다. 도를 아는 이가 아니라면 누가 이를 알 수 있겠는가?”라고 하였습니다. 부디 이 말을 거듭 음미해 주시기를 엊드려 바랍니다. (「答朴和叔」, 『栗谷全書』9-18ㄴ ~ 20ㄱ)

이이는 박순이 여전히 태허를 참된 본체로 고집하는 것은, 태극과 음양의 관계를 이해하지 못하기 때문이라고 보고, 이에 대한 자신의 견해를 제시한다. 이이는 음양의 변화는 끊임없이 순환하여 ‘시작’이 없는 것이며, 태극은 음과 양의 두 경우에 모두 존재한다고 함으로써, 태극과 음양, 이와 기가 엄격하게 이원적으로 분리되면서도 어느 한쪽이 다른 한쪽에 종속됨이 없이 대등하

게 병렬되는 이통기국의 세계관을 주장한다. 그는 이에 근거하여 태극이 음양을 낳는다고 보는 이황 류의 주장이나 태허가 음양을 낳는다고 보는 서경덕 류의 주장이 모두 현상 세계를 본체에 종속시켜 파악하는 오류를 범하고 있다고 비판한다. 또 그는 박순의 주장처럼 공중의 기가 ‘보이지는 않는다’고 해도 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’는 표현을 쓸 수는 없다고 함으로써, 감각으로 포착할 수 없다고 해서 형이상의 본체가 되기에는 충분하지 않으며, ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’고 할 수 있는 본체는 오직 이 일 뿐임을 거듭 강조한다.

3. 기의 관계

(1) 기와 이단 비판

1) 정도전의 기와 이단

(1-1 대표인용)

나는 위에서 사람과 물이 끊임없이 낳는 이치를 자세히 논하였으니, 이것을 안다면 윤회설은 자연히 밝혀질 것이다. 윤회설이 밝혀진다면 인과응보설은 분변하지 않더라도 자명할 것이다. 그러나 이미 그대의 물음이 있으니 내 어찌 근본에 미루어 거듭 말하지 않겠는가. 대저 이른바 음양오행이란 교차하면서 번갈아 운행하기 때문에 어긋나 일정하지가 않다. 그러므로 그 기는 통함[通]과 막힘[塞], 치우침[偏]과 바름[正], 맑음[淸]과 탁함[濁], 두터움[厚]과 얇음[薄], 높음과 낮음, 길고 짧음의 차이가 있게 된다. 사람과 물이 생겨남에 때를 잘 맞추어 바름과 통함을 얻은 것은 사람이 되고, 치우치고 막힘을 얻은 것은 물(物)이 되니 사람과 물의 귀하고 천함은 여기에서 나뉘어지는 것이다. 또 사람에게 있어서도 그 기의 맑은 것을 얻은 사람은 지혜롭고 또 어질며, 탁한 것을 얻은 사람은 어리석고 불초하며, 두터운 것을 얻은 사람은 부자가 되고 얇은 것을 얻은 사람은 가난뱅이가 되고, 높은 것을 얻은 사람은 귀하게 되고 낮은 것을 얻은 사람은 천하게 되며, 긴 것을 얻은 사람은 장수하고 짧은 것을 얻은 사람은 요절하게 되는 법이

니, 이것이 그 대략이다.

(1-2)

[...] 오늘날 의술과 점복은 조그만 술수이다. 점치는 사람은 사람의 화복을 판단할 때 반드시 오행의 쇠퇴하고 왕성함에 근거한다. ‘이 사람은 목(木)의 명(命)이니 봄에는 왕성하고 가을에는 쇠퇴하며 용모는 푸르고 길죽하며 마음은 인자하다’라고 하거나, ‘이 사람은 금(金)의 명(命)이니 가을에는 길하지만 여름에는 흉하고 용모는 희고 반듯하며 마음은 강하고 밝다’라고까지 말한다. 수(水)니 화(火)니 하여 그렇지 않은 경우가 없다. 용모가 추하고 비루한 것과 마음이 어리석고 사나운 것은 모두 본래 오행이 품부될 때 치우침에 근거한다는 것이다. 의원이 사람의 병을 진단할 때에도 또한 반드시 오행이 서로 감응하는 것에 근거한다. 이에 ‘어떤 이의 병은 한(寒)하니 신장 즉 수기의 증세이고 어떤 이는 병이 온(溫)하니 심장 즉 화기의 증세이다’라고 말하는 것이 그러한 유이다. 그러므로 약을 지을 때 그 성질의 온량한열(溫涼寒熱)과 그 맛의 신 것(辛)과 짠 것(鹹)과 단 것(甘)과 쓴 것(苦)을 음양오행에 분속하여 조제하면 부합되지 않는 것이 없는 것이다. 이것은 유가의 설에서 사람과 물이 생겨남에 음양오행의 기를 얻었다는 것이 분명한 증거가 있는 것으로 의심할 수 없다.

참으로 불교의 설과 같다면 사람의 화복과 질병이 음양 오행과는 관계없이 모두 인과응보에서 나오는 것일 터인데, 어찌하여 한 사람도 유가(儒家)의 음양 오행설을 버리고 불교의 인과응보설로써 사람의 화복을 정하거나 질병을 진단하지 않는가? 인과응보의 설이 황당하고 어그르쳐 취하여 믿을 수 없는 것이 이와 같거늘 그대는 오히려 그 설에 미혹되려는가”(『佛氏因果應報之辨』, 『삼봉집』9-3ㄴ ~ 5ㄱ, 『문충』 3-448상 ~ 449상)

기개념으로 불교의 인과응보설 비판하고 있다. 인간의 화복길흉을 행위에 대한 과보(果報)로 설명하는 불교의 주장에 대해, 그것은 음양 오행의 자연적 작용이 낳은 결과라고 비판한다. 정도전은 당시 의원과 점술가들이 인과응보설이 아니라 음양오행설에 근거하여 병을 치료하거나 점을 친다는 사례를 들어 음양오행설

의 타당성을 증명하고 있다. 정도전의 불교비판의 수준을 가늠할 수 있는 한 예이다.

2) 서경덕의 기와 태허

태허는 비었으나 비어있지 않으니, 허는 곧 기이기 때문이다. 허는 끝남이 없고 바깥이 없으므로, 기도 역시 끝남이 없고 바깥이 없다. 이미 ‘허’라고 했는데 어떻게 이를 다시 기라고 말할 수 있는가? 대답하자면, “텅 비고 고요함[虛靜]은 곧 기의 본 모습이고 모이고 흩어짐[聚散]은 기의 작용이기 때문이다.” 허가 빈 것이 아님을 안다면 ‘무(無)’라고 말할 수 없다. 노자는 “유는 무에서 나온다”라고 하였으니, 이는 허가 곧 기임을 모른 것이다.

노자는 또 말하기를 “허는 기를 낳을 수 있다”라고 했으니, 그릇된 것이다. 만약 “허가 기를 낳는다”라고 한다면, 기가 아직 생기지 않았을 때에는 기가 없었을 것이므로, 허는 죽은 것이 된다. 이미 기가 없는데 어디서 생겨난단 말인가? 기는 시작도 없고 생겨남도 없다. 이미 시작이 없는데 어디서 끝날 것이며, 이미 생겨남이 없는데 어디서 사라질 것인가? 노자는 허무(虛無)를 말하고 부처는 적멸(寂滅)을 말하는데, 이것은 이기의 근원을 알지 못한 데에서 나온 것이니, 그들이 어떻게 도를 알 수 있겠는가? (『太虛說』, 『花潭集』 2-14ㄴ ~ 15ㄱ)

태허는 기로 충만해 있으며, 그 기는 시간적으로 영원하다는 두 가지 사실을 들어, 노자와 불교를 비판한다.

“텅 비고 고요함(虛靜)은 곧 기의 본 모습이고 모이고 흩어짐(聚散)은 기의 작용이기 때문이다. 허가 빈 것이 아님을 안다면 ‘무(無)’라고 말할 수 없다.”라는 구절은 『정몽』 「태화」8에 “기가 태허에서 모이고 흩어지는 것은 물 속에서 얼음이 엉겼다가 풀리는 것과 같으니, 태화가 곧 기인 줄을 안다면, ‘무’는 없다.”[氣之聚散於太虛，猶氷凝釋於水，知太和卽氣則無無.]라고 한 것에서

나왔다. “유는 무에서 나온다”[有生於無]는 말은 『노자』 제 40장에 나온다.

(2) 기와 기질

1) 이세웅의 기와 기질

아아! 사람이 이 세상에 태어날 때 하늘로부터는 기를 품부받지만 기에는 맑고 흐림의 차이가 있으며, 땅에서는 질(質, 형질)을 부여받지만 질에는 순수함과 잡박함의 차이가 있다. 이것이 기의 변화이다. 아버지를 건이라 일컬고 어머니를 곤이라 일컬어, 아버로부터 기를 받고 어머니로부터 형체를 받으니, 이것은 형체의 변화[形化]이다. 기질을 맑고 순수하게 하면 성인이 되는 반면, 기질을 흐리고 잡박하게 하면 일반인이 된다. 이것이 아이를 가질 초기에 『예기』 「월령」에서 이른바 우레와 폭우가 치는 밤에는 도리에 맞지 않는 행동거지를 조심하고 부부관계에서 예의를 지키는 것은 태교보다 앞서는 것이라는 취지를 기록한 이유이다. 그 가운데 형기의 욕구로서 식욕이나 성욕은 가장 제어하기 어려운 것이다. 그래서 민중들 중에는 요절하는 사람이 많고 짐승에 가까운 사람도 때로 있다. 그래서 옛부터 성현들은 모두 여기에서부터 유의하여 공부를 하였다. 예를 들면 우임금은 거친 음식을 먹고, 탕임금은 교태로운 소리와 미색을 가까이 하지 않으면서 공경하고 조심할 것을 알아 그것을 금하고 신중히 하였다. (『韓國經學資料集成·易經』卷1, 『安齋易說序論』)

기가 형체를 이룰 때 기질을 형성하게 되는데 순수하고 단일한 본래의 기와는 달리 맑고 흐림, 순수 잡박, 강건 유약 등의 차이를 지니게 된다. 이 차이가 인간의 윤리적 성취를 결정하게 되니 기질을 깨끗이 간직하는데 힘써야 한다는 내용이다.

IV. 이기

1. 이기론의 의미

이·기 두 개념은 성리학에서 중요한 지위를 점한다. 주돈이(周敦頤, 1017~73)는 「통서(通書)」에서 태극은 이이고 음양오행은 기이라는 구조를 제시하고 있다. 주희의 체계적인 이기론 구조는 주돈이에 의해 그 실마리가 제시되었다고 할 수 있다. 주희의 이기론은 조선 성리학자들의 이기개념에 막대한 영향을 끼쳤을 뿐 아니라, 절대적 권위이자 표준이었기 때문에, 주희의 이기론 형성 과정과 구조에 대해서는 정확하게 짚고 넘어갈 필요가 있다.

주희는 먼저 정자의 이와 천리에 대한 사상을 대폭 수용하여 이에 관한 논리체계를 완성하였다. 또 주돈이의 사상을 수용하여 태극을 이의 다른 이름이라 생각하고, 음양의 기는 태극이 낳은 것이므로 태극이 우주 만물의 제일원인임 강조하였다.

장재의 철학 체계는 기 개념 하나를 중심축으로 삼아 구축되고 있는데 반해 주자의 철학 체계는 기 개념과 더불어 이 개념을 또 하나의 축으로 세우고 있다. 유가적 윤리규범의 절대화를 위해 본래 인식론적 개념이었던 이에 존재론적인 기반을 구축함으로써, 주자의 철학은 자연히 이원론적인 경향을 띠게 되었고 이 때문에 이기 관계 등에서 여러 문제가 제기되었다.

주자는 이와 기의 존재를 동시에 인정하면서도 이를 보다 근원적인 존재로 보고 있다. 그는 인식의 목적인 이에 존재의 성격을 부여했기 때문에 이의 존재론적 위상은 모호할 수밖에 없었다. 주희가 이를 보다 근원적인 존재로 상정하고 인간과 자연을 꿰뚫는 이의 인식과 체득을 공부의 목적으로 삼는 이의 철학을 전개하기는 했지만, 자연철학에 있어서는 장재의 기론을 거의 그대로 이어받고 있다.

장재가 태허일기의 보편성을 강조하고 있는데 비해, 주희는 일기에서 현상계의 다양한 사물이 지니는 차별성이 생기는 과정을 보

다 중시한다. 그래서 모든 사물이 하나의 기에 근원하고 있다는 의미에서 기라는 단어를 쓰는 것이 아니라, 하나의 기에서 다양한 개별자에 이르는 기의 단계 중 음양의 범주로 묶을 수 있는 것을 기라고 하고 구체적인 사물의 성질을 가지는 오행의 단계를 질이라고 한다. 즉 현상계에 존재하는 것은 음양의 기와 오행의 질 그리고 음양 오행의 일곱 가지가 섞여 합쳐진 사물이라고 할 수 있다.

주희는 생물의 발생, 인간의 정신 작용도 기의 작용으로 설명한다. 그의 생물 발생론에 있어서 특기할 점은 기화와 형화를 구별하여 종의 다양성과 차이를 설명하고 있다는 점이다. 그에 따르면 인간을 포함한 종의 최초의 형성은 기화 즉 음양오행의 기에서 바로 생기지만, 그 이후의 생물들은 형화 즉 생식 작용에 의하여 생긴다. 후일 홍대용은 이러한 주자의 생물 발생론을 원용하여 인간이 도덕적인 순수성을 잃어 가는 이유를 설명하기도 한다.

요컨대 자연 세계의 설명에서 주희의 기론은 장재의 틀을 거의 벗어나지 않고 있다. 단지 장재가 태허일기의 영원성과 보편성을 강조하는데 비해 주희는 일기의 보편성을 인정하지 않는 점이 다를 뿐이다. 또 주희는 정이천의 “사물이 흩어지면 그 기는 그대로 없어지는 것이지 그 본원으로 돌아가는 이치는 없다”는 말에 따라 태허 - 만물 - 태허라는 기의 순환을 인정하지 않고 기가 큰 본원 속에서 끊임없이 생성 소멸하는 것으로 본다. 특히 인간 형체의 생성과 소멸은 불교의 윤회 문제와 관련이 있기 때문에 그러한 기의 순환을 더더욱 인정할 수 없었다.

왜 주희는 기의 법칙 내지는 존재의 원리 정도로 간주하면 별 문제가 없을 이에 존재의 성격을 부여하여 문제를 복잡하게 만들었을까. 그것은 주희가 단순한 자연 철학자가 아니라 유학자, 즉 윤리사상가이고 경세가였기 때문이다. 주희의 학문하는 목적은 자연의 질서를 밝히는 것이 아니라 유교적 윤리규범의 절대성을

밝히고 그것을 스스로 체현하는 것이었다. 문제는 인간의 자연스러운 삶에서 그것이 도출되지 않는다는 데 있다. 자연 세계의 사물은 존재하기만 하면 예외 없이 그것의 법칙을 따라 운동하지만 인간은 그렇지 않을 뿐 아니라 오히려 그 반대의 양상을 보이기에 까지 한다. 따라서 인간의 자연 상태 즉 기의 차원에서는 인간이 사회를 구성하고 영위하는 데 필수적이고 또 주희의 입장에서는 너무나 당연한 것인 삶의 법칙인 윤리 규범이 확보될 수 없었다. 여기서 이는 기의 조리로서의 이가 아닌 성즉리의 이가 되고, 소이연의 이와 더불어 소당연의 이가 되는 것이다. 주희는 유가의 전통적 인간관에 바탕하여 인간의 기질에서 발현되는 본성이 아닌 인의예지라는 사회적 규범을 성으로 삼고 이것을 확보함으로써 모든 문제를 해결하고자 했다. 그러다 보니 이는 자연히 기로부터 독립된, 더 나아가서는 기-인간의 개인적, 육체적 존재-를 제어하는 보다 상위의 존재가 되지 않으면 안되었다. 바로 이러한 주희의 목적의식 때문에 주희의 이는 인의예지이면서 동시에 태극이 되는 것이다. 법칙이면서 존재이고 윤리적 규범이면서 기의 조리라는 이중성을 지닌 주희의 이 개념은 강조점에 따라 다양한 해석의 여지를 남기게 된다.

(1) 이색의 이기론

천지는 상제의 크나큰 용광로
 녹여 부어 만물을 만들기 한결같았으니 무슨 힘이 들었을까.
 이(理)로써 주재를 삼고
 기(氣)로써 부류를 나누었으니,
 수가 적은 것은 기린 뿔처럼 드물겠지만
 수가 많은 것은 소털보다도 흔하리.
 사랑과 정의가 맛있는 음식이라면
 예의와 법도는 격식을 차린 정장 같아서,

찬란하게 온 세상을 덮고 있으니
우리네 인간이 어찌 벗어날 수 있겠는가.
(「有感」, 『牧隱詩藁』22-17ㄴ)

이색(李穡, 1328 ~ 1396)은 고려말 최대의 유학자로서 당시 사상계의 흐름을 주도하던 인물이다. 그는 14세에 성균시에 합격하여 21세 되던 해부터 3년간 원나라에서 수학하면서 성리학적 수련을 쌓았다. 이색은 공민왕의 개혁 정치에 부응하여 신진 사대부의 입장을 반영하는 정책을 펼쳤다.

우주만물 삼라만상의 온갖 현상과 설명하기 힘든 온갖 이치를 이와 기라는 단 두 개의 성리학적 기본 개념으로 수렴하고 있다. 그 내면에는 온갖 복잡한 것들도 단 두 개의 개념으로 수렴된다. 는 진이에 대한 발견의 기쁨도 들어 있다. 후반부에서는 우주현상으로부터 인간 세계에 관심을 돌려, 사랑과 예절의 관계에 근거하여 국가 질서의 기초가 가족 질서에 있음을 강조하고 있다.

(2) 윤상의 리기론

내가 그 처음에 근원을 찾아서 탐구하니, 태극이 있으면 한번 움직이고 한번 고요하여 양의가 나누어지고, 음양이 있으면 변화하고 그에 따라 합하여 오행이 갖추어진다. 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. ‘형이상(상)은 도라고 하고, 형이하를 기라고 하니,’ 정밀함과 조야함의 차이가 없을 수 없다. 그러나 이(理)는 기가 아니면 갖들 곳이 없고, 기는 이(理)가 아니면 이를 수가 없으니, 어찌 한 터럭의 틈이 있겠는가? 그러므로 “사람은 천지의 마음이다”라고 말한다.

윤상(尹祥, 1373~1455)은 성균교관직을 50年 동안 역임하면서 많은 제자를 양성하였다. 그는 권근의 제자로서 그의 학통을 김종직, 김굉필, 정여창에게 전했다. 그의 영달은 오직 그의 끈기 있는 노력의 결과였으며 그가 일개 아전으로서 일대의 문장대관이 되었던 것은 고려말까지의 향이의 양반화를 설명해 주는 좋은 경우이다.

이 글에서 윤상은 『시경』 「증민」편의 내용을 바탕으로 성리학의 기본 개념들을 서술하고 있다. 주희는 『맹자집주』에서 양시의 말을 인용하여 “하늘이 못 백성을 낳으니 사물이 있고 법칙이 있다. 사물이란 것은 형(形)과 색(色)이고, 법칙이란 것은 본성이니, 각각 그 법칙을 다하면 곧 형(形)을 실천할 수 있다”[天生烝民, 有物有則. 物者, 形色也. 則者, 性也. 各盡其則, 則可以踐形矣]고 말했는데, 윤상은 특히 「증민」편의 내용을 『태극도설』과 연관시켜 이(理)의 법칙적인 성격에 대해서 논하고 있다.

(3) 남효온의 이기론

정여창은 주희의 『중용장구』 가운데 ‘하늘이 음양과 오행으로써 변화하여 만물을 생성하였다’고 한 부분은 받아들인 반면, ‘기로서 형태를 이루면, 이도 또한 거기에 부여된다’고 한 부분은 인정하지 않으면서, ‘어떻게 기보다 뒤에 오는 이가 있겠는가?’라고 하였다. 내가 듣고서 매우 높은 식견이라고 여겼다. 그러나 이 말 역시 헛점이 없을 수 없다. 이른바 ‘이가 기보다 앞선다’는 것은 이의 본체를 가리키는 것이고, 이른바 ‘기가 이보다 앞선다’는 것은 이의 작용을 가리키는 것이다. 가령 사람들은 인의예지를 총괄해서 성이라고 한다. 그런데 인의예지의 단서로 발한 것을 구분하여 그것은 성이라고 말하지 않을 수 있겠는가? (『冷話』, 『秋江集』 권 7, 17ㄴ~18ㄷ)

남효온과 정여창(鄭汝昌)의 이기(理氣)에 대한 논의이다. 이(理)와 기(氣)의 관계에 대한 정여창의 의문에 대한 남효온 나름

의 해명이다. 이기론에 대한 정여창의 견해가 전해지지 않는 현재로서는 당시의 관심사를 구체적으로 읽을 수 있는 단편적 사례라고 할 수 있다.

(4) 이황의 이기론 : 이의 허와 실

명언(明彦)이 언급한 「천명도설」(天命圖說)은 이(理)와 기(氣)로써 허령처(虛靈處)를 나누었는데 그 이론은 득과 실이 있습니다. 대개 이기(理氣) 두 글자를 허령(虛靈) 두 글자로 주석한 것은 옳지 않은 것 같습니다. 왜냐하면 영명한 것은 기(氣)입니다. 그러나 기(氣)가 어찌 스스로 영명할 수 있겠습니까? 이(理)와 합하기 때문에 영명할 수 있는 것입니다. 이것은 명언(明彦)이 나누어 주석할 수 없음을 극력 주장한 것입니다. 그 이론이 타당하기 때문에 그 글에 나아가 이 두 글자의 주석을 제거했습니다. 이 의미는 반드시 정이(靜而)에게 알려져 알아야 할 것입니다. 그러나 명언은 또 이(理)는 허(虛)로서 말할 수 없다고 하는데 선유(先儒)가 이(理)를 허(虛)로 말한 부분이 많은 지금 어찌 나누어 주석한 잘못을 공격하면서 이(理)는 본래 충실하여 허(虛)로 말할 수 없다고 힘있게 말할 수 있겠습니까? 대개 진실무망(眞實無妄)으로부터 말하면 천하에 이(理)보다 알맹이 있는 것은 없고, 소리가 없고 냄새가 없는 측면에서 말하면 천하에 이(理)보다 더 비어있는 것은 없습니다. ‘무극(無極)이면서 태극(太極)이라’는 한 구절을 보면 알 수 있습니다. 명언은 한 쪽에 근거하여 본래부터 나뉘어 평소에 전해진 설을 비판할 수 있습니까? 명언은 또 이(理)는 허(虛)이므로 대립이 없고, 대립이 없으므로 더하고 덜만한 잘못이 없다고 합니다. 이것은 이(理)를 극히 정밀하게 본 연후에 심(心)이 자득한 신묘함이며, 언어로 형용할 수 있는 것이 아니니 어찌 그와 더불어 시비를 쟁론하겠습니까? (「與鄭子中別紙」, 『退溪集』 卷25-22ㄴ)

이 서신에서 이황은 「천명도설」(天命圖說)에서 이(理)와 기(氣)를 허(虛)와 령(靈)으로 나누어 주석한 것과 기대승이 나누어 주석할 수 없다고 한 것에 대하여 모두 비판하며, 이(理)에 허(虛)

와 실(實)의 양 측면이 모두 있음을 강조한다.

(5) 이황의 이기론 : 이의 동정

(5-1)

‘동하여 양(陽)을 낳는 것은 이(理)일 따름이니 이발(已發)로 볼 수 없다’고 한 구절의 언급은 보내주신 서신의 의미가 맞습니다. 그러나 구절 중에는 어구상의 허점이 없지 않습니다. 예컨대 ‘만물의 이(理)가 비록 천지의 이(理)이지만 만약 사물을 낳는 이(理)가 없으면 만물은 어디서부터 이 이(理)를 가지고 있겠습니까?’라고 한 것은 천지(天地)의 이(理)와 생물(生物)의 이(理)를 마치 두 가지 이(理)로 보는 듯합니다. 또 ‘이 사물을 낳는 이(理)가 없기 때문에 이 사물이 있을 수 없다.’고 하였으나, 어떤 사물도 천지의 이(理)가 아님이 없는 것은 이는 본래 그렇습니다. 그러니 다시 이를 통해 연평이 말하는 이(理)를 해명하고자 하는 것은 자세하지 못한 듯하며 불필요하게 쓰인 말일 따름입니다. 그리고 또 ‘인심(人心)의 동정(動靜)을 말하면서 이것을 가지고 이(理)로 간주한 것은 아니며, 대본(大本)과 달도(達道)에 있어서 비로소 이(理)를 말했을 따름이다.’고 하였습니다. 이 단락은 더욱 타당하지 않습니다. ‘인심(人心)의 동정(動靜)이라고만 말한 것은 천지의 이(理)를 가지고 동정을 말한 것이 아닙니다.’고 고쳤으면 합니다. 그러나 인심의 동정의 이(理)는 천지의 동정의 이(理)로서 두 가지가 있는 것이 아닙니다. 그러므로 대본(大本) . 달도(達道)를 보는데 있어서도 또 단지 ‘이(理)일 따름이다’ 라고 동일시하였습니다. 이동(李侗)은 주희(朱熹)에게 ‘복괘(復卦)에서 천지의 마음을 볼 수 있으니, 이것은 곧 동하여 양을 낳는 이(理)입니다.’고 대답하였습니다. 주자가 일찌기 말한 것을 살펴보면 ‘이(理)에 동(動)과 정(靜)이 있으므로 기(氣)에 동(動)과 정(靜)이 있다. 만약 이(理)에 동과 정이 없다면 기(氣)는 어떻게 스스로 동정할 수 있겠는가?’라고 하였습니다.(「答鄭子中別紙」, 『退溪集』 卷25-34ㄱ)

(5-2 대표인용)

대개 이(理)가 동하면 기(氣)는 그에 따라 발생하고, 기(氣)가 동하면 이(理)는 그에 따라 나타난다고 하였습니다. 주돈이는 ‘태극이 동하

여 양을 낳는다.’고 하였습니다. 이것은 이(理)가 동하여 기(氣)가 그에 따라 생기는 것입니다. 『역』(易)의 ‘복괘에서 천지의 마음을 볼 수 있다’고 하였으니 이것은 기(氣)가 동(動)하여 이(理)가 드러나기 때문에 볼 수 있는 것입니다. - 대개 심(心)을 말한 것은 모두 이(理)와 기(氣)를 포괄하여 본 것입니다.

두 가지는 모두 조화에 속하며 두 가지로 구분되는 것이 아닙니다. 그래서 연평은 복괘에서 볼 수 있는 천지지심(天地之心)을 통하여 양(陽)을 낳는 이(理)로 삼은 것입니다. 말은 간략하나 의미는 철저합니다. 만약 주자가 인용한 “희노애락(喜怒哀樂)의 미발(未發)과 이발(已發)은 비록 이(理)와 기(氣)를 합하여 말한 것이지만, 다만 인심(人心)의 동(動)과 정(靜)을 말한 것일 뿐이며, 조화를 말한 곳과 역지로 결합해서 말할 수는 없는 것입니다. 그래서 연평은 그렇게 여기지 않았을 뿐입니다. -이것은 주자의 초년의 견해이며, 후에는 이런 말들이 없습니다.

지금 ‘주자는 동하여 양(陽)을 낳는 것을 오직 기(氣)로 보았기 때문에 이발(已發)로 생각한 듯합니다.’라고 하였는데, 이는 반드시 그런 것은 아닐 것입니다. 또 ‘양(陽) 하나가 생긴다고 하는 것은 오직 기(氣)를 지시하여 말하는 것이니, 그 아래에 천지의 마음[天地之心]을 본다는 것을 붙인 연후에 이(理)만을 말하는 것입니다’고 하였는데 또한 지나치게 나누어 보는 것 같습니다. (「答鄭子中別紙」, 『退溪集』 卷25-35 ㄱ)

이 서신에서 이황은 정유일의 서신에 보인 내용의 타당하지 않은 점에 대하여 구체적으로 거론하며 그 잘못된 점을 언급한다. 여기에서 이황은 천지(天地)의 이(理)와 생물(生物)의 이(理)를 하나로 보며, 그리고 동(動)하는 것에는 항상 이(理)와 기(氣)가 합하여 있는 것이라는 점을 강조하여 이(理)의 동정(動靜) 문제를 논한다.

“천지의 마음[天地之心]을 본다”는 말은 『주역(周易)』 「복괘(復卦)」의 단(象)에 보인다.

(6) 정유일의 이의 관점에서 기 비판

(6-1 대표인용)

서경덕은 당세에 가장 이해하기 힘든 이론가이지만 저희 학과 사람들 중에서도 그를 받들어 높이는 자가 적지 않습니다. 그의 학문의 시비(是非)는 후학들이 감히 의논할 것이 아니지만, 그의 이론을 보면 의혹이 없을 수 없는 것 같습니다. 「원리기(原理氣)」, 「귀신사생론(鬼神死生論)」, 「이기설(理氣說)」과 같은 몇 편은 충분하고 상세히 고찰하면 심원한 이치가 충만하여 그 깊이를 알기 힘듭니다. 이제 잠시 가장 이해하기 힘든 몇 부분을 들어서 아뢰오니 해명해 주시기 바랍니다. 「원리기」에 “태허(太虛)는 고요하여 형체가 없다. [...] 소옹(邵雍)이라도 한자도 덧붙일 수 없는 곳입니다.” 하였으니, 모두 기(氣)를 말하는 것 같습니다. 그 아래 이어서 “『역(易)』에서 ‘고요하여 움직임이 없다’고 하고, 『중용』에서 ‘성(誠)이라는 것은 스스로 이룬다’고 하였다.”고 하였는데 이것은 이(理)를 말한 것이며, ‘고요한 본체’와 ‘온전한 작용’을 말하였는데 이것은 기(氣)를 지시한 것 같습니다. 또 “주돈이(周敦頤)는 여기에 대하여 어찌할 수 없어 다만 ‘무극(無極)이면서 동시에 태극(太極)이다.’고 언급했을 따름이다.”고 하였으니, 이것은 기(氣)를 이(理)로 간주한 것 같습니다. 왜 이렇게 언급했는지 모르겠습니다. (「上退溪先生講目稟質 辛酉」, 『文峯集』 卷3-16ㄴ)

(6-2)

「귀신사생론」에는 “모이고 흩어지는 바는 있으나 유(有)와 무(無)가 없는 것은 기(氣)의 본체(本體)가 그러한 것이다.”고 하였는데 이 설은 매우 정밀합니다. 그 아래 또 “초목과 같은 하찮은 존재도 그 기(氣)는 끝내 흩어지지 않는다”고 하였으니, 이것은 오히려 불교의 이론과 유사합니다. 이 「귀신사생론」은 편 전체가 오로지 모두 이런 의미입니다. 아니면 따로 소견을 가지고 말한 것이 있습니까? 제가 생각하기에 사람과 사물의 기(氣)는 본래 동일한 기로서 생겨날 때는 기가 모여 형체가 있게 되지만, 그것이 사멸할 때는 소진하여 무(無)로 들어갑니다. 무가 되면 모두 흩어져 존재가 없어집니다. 어찌 모이고 합하여 흩어지지 않는 이치가 있겠습니까? 궁극적으로 말하면 그 기가 흩어져서 천지의 기(氣)와 섞여 틈이 없어지면 실은 완전히 소멸하여 존

재가 없어지는 것입니다. 예컨대 향불과 등(燈)의 기(氣)는 흩어지면 무(無)가 되니, 어찌 한 곳에 응결하여 모일 수 있겠습니까? (『上退溪先生講目稟質 辛酉』, 『文峯集』 卷3-17ㄱ)

(6-3)

제사에서 서로 감응하는 것은 자손의 기(氣)가 곧 조상의 기(氣)이기 때문입니다. 자손이 살아 있으면 조상의 기(氣)도 죽지 않습니다. 그러므로 자손의 기(氣)가 전일하면 서로 감응하여 흠향을 하는 것은 혹 그 이(理)가 있는 것이지 실제로 이미 흩어진 조상의 기가 한 곳에 엉켜 있다가 천지사이에 돌아다니면서 자손들이 공경함을 다하면 와서 흠향하는 것이 아닙니다. 이 설은 어떤지 모르겠습니다. (『上退溪先生講目稟質 辛酉』, 『文峯集』 卷3-17ㄱ)

(6-4)

「이기설」에는 “닫고 열수 있고, 움직이고 고요할 수 있으며, 낳고 이길 수 있는 근원을 추구해 보면 그것을 ‘태극’이라고 할 수 있다. 기 밖에 이가 없으며, 이(理)는 기(氣)의 자체적인 작용이다.”고 하였으니, 이론이 매우 정밀합니다. 그리고 또 “이(理)는 기(氣)보다 앞서지 않습니다. 만약 이(理)가 기(氣)보다 앞에 존재한다고 하면 이것은 기에 시작이 있음을 말하는 것입니다.”고 하였습니다. 대개 이(理)와 기(氣)는 선후를 나눌 수 없습니다. 그러나 근원상으로 말하면 반드시 먼저 이(理)가 있는 후에 이 기(氣)가 있습니다. 만약 이 기(氣)를 형성하는 이(理)가 없다면 이 기(氣)는 어디에서 생기겠습니까? 다만 먼저 저것이 있고 나서 이것이 있다고 하여 이렇게 지나치게 구분해서 말해서는 안 될 것입니다. 만약 실로 徐敬德의 설을 옳다고 한다면 주희(朱熹)의 설은 잘못된 것입니까? (『上退溪先生講目稟質 辛酉』, 『文峯集』 권3-17ㄴ)

(6-5)

대답 : 서경덕의 견해는 정밀하지 못하면서도, 그가 저술한 여러 학설을 보면 한편도 병통이 없는 것이 없습니다. 보내 주신 서신에서 거론한 것뿐만이 아닙니다. 그러면서도 여러 문인들이 높이 받드는 것은 크게 실정에 가깝지 않은 것입니다. 지난해 남시보(南時甫)의 글에서

허태휘(許太輝)는 서경덕이 백사(白沙)에 비할만하다고 했다고 한 언급을 보았는데 이 말은 어떻습니까? 황(滉)이 답한 것을 지금 상세히 기억할 수는 없으나 대개 백사는 비록 선학(禪學)에 빠졌지만 그 인품이 매우 높으나, 서경덕의 학문은 허황되고 조잡하므로 백사에 미치지 못하는 것으로 말한 것 같습니다. 남시보가 황(滉)의 글을 태휘에게 보여주자, 태휘는 서신을 보내와 함께 비판하면서 도리어 지난날 백사에 비유하였던 설은 꺼려하면서도 서경덕의 학문을 성대하게 언급하였습니다. (「上退溪先生講目稟質 辛酉」, 『文峯集』 卷3-18ㄴ)

(6-6)

공(公)이 변론한 몇 조목을 나의 소견으로 말하면 대부분 조리를 얻었으며 종종 여러 부분에서 얻는 바가 있어서 좋습니다. 다만 ‘서경덕이 모이고 흩어지는 것은 있지만 유와 무는 없다고 한 것을 매우 정밀하다’고 하고, 또 ‘스스로 기가 흩어져서 천지의 기와 혼합하여 틈이 없어진다’고 말하였는데, 이 몇 곳은 의문점이 있습니다. 대개 이(理)에는 본래 유무(有無)가 없으나 유무로써 언급할 수 있는 것이 있습니다. 기(氣)라는 것은 모여서 펴고 형체로 응취되면 유(有)가 되고, 되돌아가고 흩어져서 소멸하면 무가 됩니다. 어찌 유무(有無)가 없다고 하겠습니까? - 언젠가 따로 전거를 생각해 둔 것이 있었는데 내가 아직 기록하지 못하였습니다. - 기(氣)가 흩어지면 자연히 소진되어 없어지므로 천지의 기와 혼합하여 틈이 없어지기를 기다릴 필요도 없습니다. 보내 주신 서신에 제가 그 이론의 시비를 변론하기를 바란다는 등의 언급을 하셨는데, 저는 지금 당하에 중인(衆人) 가운데 있는 상황에서 어찌 다른 사람의 시비를 변론하겠습니까? 더구나 예전에 황중거(黃仲舉)와 학문을 논할 때 우연히 송당(松堂)의 「백록동규해(白鹿洞規解)」에 변론이 미쳐 그 잘못된 곳을 지적하게 되었는데, 그의 문인 중 토론을 듣던 사람들이 불평을 많이 했습니다. 만약 지금도 이런 우(愚)를 범한다면 적대적인 사람들이 더욱 많아질 것입니다. 그것을 어찌하겠습니까? 어찌하겠습니까? (「上退溪先生講目稟質 辛酉」, 『文峯集』 卷3-19ㄴ)

정유일은 서경덕의 이론이 기론(氣論)에 근거하고 있음에 대하여 「귀신사생론(鬼神死生論)」, 「원리기(原理氣)」, 「이기설(理氣說)」

등 문장의 논거를 들어 제시하고, 이에 대하여 이(理)의 관점에서 기(氣)를 비판한다.

(7) 김인후의 이기론

기대승에게 보내신 편지에 대해서는 제가 감히 뭐라고 말할 수는 없습니다. 이와 기가 혼합하니, 천지 사이를 채우고 있는 모든 것이 그로부터 나오지 않은 것이 없으며 그 둘을 모두 갖추고 있지 않은 것이 없기 때문입니다. 그러므로 태극이 음양으로부터 분리되어 있다고 말할 수 없습니다. 그러나 도(道)와 기(器) 사이에 계한(界限)이 없을 수는 없으니, 태극과 음양을 일물(一物)이라고 할 수도 없을 것 같습니다. 주희는 “태극이 음양을 타는 것은 사람이 말을 타는 것과 같으니, 결코 사람을 곧 말이라고 할 수는 없다.”라고 했습니다. 병이 심하여 자세히 변론치 못합니다. (『與一齋書』, 『河西全集』권11:35ㄱ)

일제 이항에게 보낸 편지. 이와 기가 결코 일물(一物)이 아님을 역설하고 있다. 이는 퇴계의 노선과 일치한다.

(8) 정개청의 이기론

대개 태극이 양의를 생하나, 양의는 본래 태극이니 아득하게 아무런 조짐이 없으면서도 만상이 이미 갖추어져 있고, 만물이 흩어져 서로 다르지만 하나로 관통되어 있어서 본래 하나로 할 수도 없고 또한 둘이라 할 수도 없다. 그러므로 이와 기를 혼합해서 하나로 보게 되면, 각기 자기 임의대로 하게 되어 점차로 ‘작용(作用)을 성(性)으로 보는 폐단’에 빠지게 된다. (한편) 이와 기를 아주 나누어 둘로 본다면 묘한 진리를 구하려다가 마침내는 경험되는 자연 현상들을 헛된 것으로 보게 된다. (그러므로) 어느 한 쪽에 치우칠 수 없는 것은 마찬가지이다. 배우는 자는 반드시 그것이 하나인 것의 실상과 동시에 그것이 둘이라는 의미를 반드시 알아야 한다. (『理氣說』(1577), 『우득록』)

‘작용(作用)을 성(性)으로 보는 폐단’에 대해서는 여러 의견이 있는데, 주희는 불교의 견성에 대하여 “ 불씨는 원래 이를 알지 못하여 지각운동을 성이라고 하니, 작용을 성이라 하는 것은 고자의 ‘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 在鼻齋香在口談論 在手緝提 在足運奔 卽告子生之爲性之說”]고 비판하였다.

“이와 기를 아주 나누어 둘로 본다면 묘한 진리를 구하려다가 마침내는 경험되는 자연 현상들을 헛된 것으로 보게 된다”라고 함은 理를 현실 자연과는 관계없이 초월적인 데서 구한다는 것으로, 이는 곧 앞의 ‘작용시성’(作用是性)과 마찬가지로 불교를 염두에 둔 것이라 볼 수도 있다. 이 글은 「이기설理氣說」뿐만 아니라 『일두집』, 「續集」 권1, 5a에도 실려있다.

2. 이기의 상호관계

(1) 이황의 이기관계

1) 이도설(理到說)

(1-1)

사물이 탐구되는 것과 사물의 이치의 극치(極處)가 모두 이른다고 하는 것에 관한 학설에 대해서는 들은 적이 있습니다. 이전에 내가 잘못된 학설을 고집한 것은 다만 주자의 이(理)에는 정의(情意), 계탁(計度), 조작(造作)이 없다는 설만을 지켜 내가 사물의 이치의 극진한 부분을 탐구할 수 있을지언정 이(理)가 어찌 스스로 극진한 경지에 이를 수 있을 것인가 생각했습니다. 그래서 억지로 ‘물격’(物格)의 격(格)이나 ‘이르지 않음이 없다’ 할 때의 도(到)는 모두 내가 궁구하고 내가 이르는 것으로 보았습니다. 지난번 서울에 있을 때 비록 이(理)가 이른다는 설을 들은 이후 일찍이 반복하여 상세히 생각해 보았지만 여전히 의혹을 풀지 못하였습니다. 근래에 김이정(金而精)이 주변에서 생각해

넌 주선생의 말과 이(理)가 이른다고 한 서너 조목을 전해준 연후에 비로소 나의 견해에 오류가 있지 않을까 생각했습니다. 이에 옛날의 견해를 모두 씻어 내고 마음을 비우고 세심하게 사려하여 먼저 이(理)가 스스로 이를 수 있는 까닭이 무엇인가를 찾아보았습니다.

(1-2)

대개 선생의 설은 「보망장」(補忘章)과 『혹문』(或問) 속에 보이는데 이 의를 천명하여 밝힌 것이 해와 별처럼 분명합니다. 도리어 내가 비록 그 말을 음미하고 있으면서도 이것에 통할 수 없었을 따름입니다. 그 설에는 “사람이 학문을 하는 것은 심(心)과 이(理)에 있을 따름입니다. 마음은 몸을 주재하지만 그 체는 텅 비고 영명해서 천하의 이(理)를 헤아릴 수 있습니다. 이(理)가 만물에 퍼져 있지만 그 작용의 미묘함은 실로 한사람의 마음을 벗어나는 것이 아닙니다. 처음부터 내외정조(內外精粗)로 논할 수 없습니다”고 하였습니다. 그 「소주」(小註), 『혹문』(或問)에서 작용의 신묘함은 심(心)의 용(用)이 아닙니까? 주자가 “이(理)에 반드시 작용이 있다”고 한 것은 어찌 반드시 심(心)의 용(用)을 말하는 것이겠습니까? (『答奇明彦 別紙』, 『退溪集』 卷18-30)

(1-3 대표인용)

마음의 체는 이치를 갖추고 있으며 이(理)는 신지 않는 것이 없어 이(理)가 없는 사물은 하나도 없습니다. 그러나 그 작용은 인심을 벗어나지 않습니다. 대개 이(理)가 사물에 있다고 해도 그 작용을 실로 심(心)에 있습니다. “이(理)는 만물에 있으나 그 작용은 실로 한사람의 심(心)에서 벗어나지 않는다”고 하면 마치 이(理)가 스스로 작용할 수 없고 반드시 인심을 기다려야 하기 때문에 스스로 이르는 것[自到]으로 말할 수 없을 것 같습니다. 그러나 또 “이(理)에 반드시 작용이 있다”고 한다면 어찌하여 또 심(心)의 작용을 말합니까? 그 작용이 심(心)을 벗어나지 않지만, 그것이 작용하게 하는 신묘함은 실로 이(理)가 발현하는 것입니다. 인심이 이르는데 따라서 이르지 않는 곳이 없고 다하지 않는 곳이 없습니다. 다만 내가 사물을 탐구함이 철저하지 못할까 걱정이지 이(理)가 스스로 이를 수 없는 것을 걱정하지 않습니다. 그러므로 사물을 궁구한다고 말하면 이것은 본래 내가 사물의 이치의 극진한 경지를 궁구하여 이르는 것을 말하는 것이고, 사물이 탐구된다고 하는 것은 어찌 사물의 극진한 이치가 궁구하는 바에 따라

이르지 않음이 없는 것을 말하는 것이 아니겠습니까? 이것으로 정의(情意) . 조작(造作)이 없는 것은 이(理)의 본연의 체(體)이고, 그것이 발현함에 따라 이르지 않는 곳이 없는 것은 이 이(理)의 지극히 신묘한 작용입니다. 지난번에는 다만 본체의 무위함만을 보고 묘용(妙用)의 드러난 현상을 알지 못했습니다. 만약 이(理)를 죽은 사물로 본다면 도(道)로부터 떨어진 것이 매우 멀지 않겠습니까? 이제 그대께서 제시하신 이론에 따라 잘못된 견해를 버리고 새로운 뜻을 얻어 새로운 격물론(格物論)을 이룰 수 있어 매우 다행입니다.(「答奇明彦 別紙」, 『退溪集』 卷18-31ㄱ)

이 서신에서 이황은 이(理)의 본성과 이(理)의 체용(體用)에 관하여 언급하는 동시에 이와 관련하여 이자도(理自到)에 관하여 언급한다. 또 이(理)가 스스로 드러나는데 매개가 되는 것으로서 심(心)은 작용을 하지만, 그 작용은 실로 이(理)가 드러남에 따르는 것이라고 언급한다.

2) 이의 동정(動靜)

주희는 “이(理)에 움직임과 고요함이 있기 때문에 기에도 동정(動靜)이 있다. 만약 이(理)에 동정이 없으면 기(氣)는 어떻게 동정이 있겠는가?”라고 말하였습니다. 이것을 알면 이런 의심이 없을 것입니다. 대개 ‘정의가 없다’[無情意]고 하는 등등의 말은 본연의 체(體)이고, 발하고 생기는 것은 지극히 미묘한 작용입니다. 면재(勉齋)설도 반드시 이와 같을 필요는 없습니다. 왜냐하면 이에 스스로 용이 있기 때문에 자연히 음을 낳고, 양을 낳는 것입니다. (「答李公浩-問目」, 『退溪集』 卷39-28ㄴ)

이 서신에서는 이(理)의 동정(動靜)에 관하여 논한다. 이황은 이(理)에 조작이 없다고 할 때, 이것은 이(理)의 체(體)이고 발출하고 생(生)하는 것이 이(理)의 용(用)이라고 한다.

(2) 이이의 이기(理氣)관계

1) 이기무선후(理氣無先後)

(1-1 대표인용)

이와 기는 시작이 없으니 실로 선후를 말할 수 없습니다. 다만 그것이 그러한 까닭을 근본까지 미루어 보면, 이는 중심이고 뿌리이므로 이가 먼저라고 여기지 않을 수 없습니다. 성현의 말이 비록 천 마디만 마디로 쌓여 있지만 그 큰 요체는 이와 같은 것에 지나지 않습니다. 만약 사물의 차원에서 보면, 분명히 먼저 이가 있고 뒤에 기가 있습니다. 왜냐하면 천지가 아직 생기기 전이라도 천지의 이가 없다고 할 수는 없기 때문입니다. 이것을 미루어 본다면 사물 사물마다 다 그러합니다. 지금 형계서는 도리어 본원을 궁구해 보면 선후가 있고 사물의 차원에서 보면 선후가 없다고 간주해서서, 모순되고 들어맞지 않은 것이 이 지경에 이르렀으니 서로 의견이 합치하리라고는 감히 바랄 수가 없겠습니다.

그러나 정이 선생의 말에 “음양은 시작이 없다”라고 하였으니, 이 말이 다른 것에 빗대어 비유한 말이라고 하시겠습니까? 아니면 분명하게 직접적으로 말한 것이라고 하시겠습니까? 이 말이 만약 빗대어 비유한 말이라고 한다면 형의 주장이 옳을 것입니다만, 만약 그렇지 않다면 어찌 음양이 시작이 있다고 할 수 있겠습니까?

(1-2)

형께서 주장하시는 것은 내용이 다 다릅니다만, 대체로 “태일(太一)의 처음이 있다”라고 말씀하신 것이 바로 모든 이론의 근본입니다. 그러니 이 말에 잘못이 없다면 저의 설이 틀린 것일 것입니다.

이와 기는 본래부터 뒤섞여 합쳐져서 모두 본래 있는 것이지, 처음에 생겨난 때가 있지 않습니다. 그래서 선배 학자들도 그 시작을 미루어 찾긴 했으나, 일원(一元)의 처음을 시작이라고 하거나 또는 한 해의 처음을 시작이라고 한 것에 지나지 않았으니, 형의 주장처럼 본원을 궁구하여 반드시 “태일의 처음이 있다”라고 하는 경우는 들어 보지 못했습니다. 또 형계서는 ‘선후가 있다’는 말을 실제로 그렇다고 여기시고 제가 잘못 아는 것이라고 비웃으시니, 알지 못하겠습니다만 형계서는 또한 ‘선후가 없다’는 말도 빗대어 한 말이라고 생각하십니까?

옛날 노자의 말에 “유(有)는 무(無)에서 나온다”라고 하였고, 장자의 말에는 “유가 있으면, 이 유가 있기 전에 있는 무가 있다. 또 이 무 앞에는 이 ‘무가 있지 않았던 때의 존재’가 있고, 이 ‘무(無)가 있지 않았던 때의 존재 자체도 아예 있지 않았던 때의 존재’가 있다고 하겠다”라고 하였으니, 이러한 것들이 모두 ‘태일의 처음’과 같은 류의 말입니다.

(1-3)

모든 사물은 시작이 있으면 반드시 마침이 있으니, 천지는 지극히 크지만 그것도 시작이 있기 때문에 변화하고 소멸함을 면치 못합니다. 만일 이 기의 근원에 실제로 시작이 있다면 반드시 변화하여 소멸하여기가 없어질 때가 있을 것이니, 그 모습은 어떤 것입니까? 시작이 없기 때문에 또 마침도 없고, 시작도 없고 마침도 없기 때문에 다함이 없고 바깥이 없는 것입니다.

일찍이 형과 함께 “태극이 움직여 양이 생긴다”는 것을 논의하면서, 제가 “이것은 태극이 세상의 중심이고 뿌리가 된다는 말이지, 음양이 무에서 생겨난다는 말이 아닙니다”라고 하자, 형께서도 역시 곧바로 옳다고 하시기에 제 마음으로는 스스로 다행스럽게 여겼습니다. 뜻밖에도 지금은 형께서 ‘태일의 처음’ 같은 주장을 내어 음양이 무에서 생겨난 것이라고 보셔서 노장의 이론을 면치 못하니, 사람을 매우 놀라고 탄식하게 하여 먹고 자는 것조차 편안하지 못합니다. 도리란 쉽게 말할 수 없는 것이니, 오래도록 사색해 보시기를 간절히 바랍니다.

(「與成浩原」(답9서), 『율곡전서』10-38ㄴ ~ 39ㄴ)

이이와 성혼이 벌인 인심도심 논쟁의 마지막 9번째 편지로서, 이와 기가 선후가 없음을 주장한다. 이이가 여기서 특히 강조하는 것은 기가 이에서 생겨난 것이 아니라는 점이다. 그는 기의 근원에 시작이 있어서, 기가 다른 존재에서 생겨난 것이라고 한다면, 이는 현상 사물의 생성 근거를 무(無)라는 일자에 귀속시키는 노장의 주장과 같은 것이라고 공격한다. 이렇게 기가 이와 마찬가지로 시작도 마침도 없으며 따라서 선후를 따질 수도 없는 대

등한 존재임을 역설하는 것은, 이통기국론이 표방하는 엄격한 이원적 세계관의 논리적 귀결이라고 할 수 있다.

2) 이기이원의 이통기국(理通氣局)

(2-1)

성현의 말씀도 과연 미진한 곳이 있습니다. 이것은 단지 ‘태극이 음양을 낳았다’라고만 말하고 ‘음양은 본래부터 있는 것이며, 처음 생긴 때가 있는 것이 아니다’라고 말하지 않았기 때문입니다. 이 때문에 글귀에 얽매어 뜻을 풀이하는 사람은, 바로 “기가 생기지 않았을 때는 다만 이만 있었을 뿐이다”라고 말하니, 이는 진실로 하나의 잘못입니다. 또 다른 논의에서는 “태허는 고요하게 하나로 아울러 맑고 텅 비었다가 음양을 낳는다”라고 하니, 이것 또한 한 쪽으로 떨어져서 음양이 본래부터 있는 줄을 모르는 것이므로, 역시 하나의 잘못입니다.

(2-2)

음양이라는 양 극단은 끊임없이 순환하므로 본래 ‘시작’이 없습니다. 음이 다하면 양이 생기고 양이 다하면 음이 생겨나서, 한 번은 음이 되었다가 한 번은 양이 되었다가 하는데, 태극이 있지 않음이 없습니다. 이것이 태극이 온갖 변화의 중심축이며 모든 사물의 뿌리가 되는 까닭입니다. 이제 만약 “고요하게 하나로 아울러 아무것도 드러나지 않은 기가 음양을 낳는다”라고 한다면, 이는 음양이 시작이 있다는 것이니, 시작이 있으면 끝도 있을 것입니다. 그렇다면 음양이 움직이는 기틀이 멈춘 지도 오래 되었을 것이니, 과연 맞는 말이겠습니까?

(2-3 대표인용)

또 고요하게 하나로 아우른 기란 음양입니까? 합하게서는 지난번에 음이라고 지목하셨습니다. 그렇다면 태극이 뿌리가 아니라, 음기가 바로 뿌리가 됩니다. 다만 음을 양의 어미로만 여길 뿐, 양이 음의 아버지가 된다는 것은 모르니 과연 맞는 말이겠습니까? 또 소옹 선생이 “무극 이전에는 음이 양을 포함하고 있다”라고 한 말도, 역시 하나의 양이 움직이기 이전을 끊어서 말하였을 뿐이며, ‘근본을 다하고 근원을

파해쳐 보나’ 실제로 음양의 시작이 있었다고 말한 것은 아닙니다.

그리고 태극은 음양의 뿌리로서 음이건 양이건 두 경우에 다 존재하여 그 작용을 해야될 수가 없습니다. 그러므로 ‘신묘한 작용은 매이는 곳이 없고, 위대한 변화는 고정된 모양이 없다’라고 하였습니다. 이제 만약 “음기가 음양의 뿌리가 된다”고 한다면, 이는 신묘한 작용이 매이는 곳이 있고 위대한 변화가 고정된 모양이 있게 되는 것이므로, 더욱 더 옳지 않습니다.

(2-4)

또 ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’라고 하는 것은 이를 가리켜 말한 것입니다. 만약 ‘기를 가리킨 것이다’라고 한다면, 음이 아니면 양일 것이므로 ‘조짐이 없다’고 말할 수 없습니다. 어찌 나타난 형체가 없다고 해서 곧바로 조짐이 없다고 할 수 있겠습니까? 이제 공중에는 모두 다 기인데, 비록 보이지는 않는다고 해도 어찌 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’라고 말할 수 있겠습니까? 그러므로 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’라고 지칭하는 것은, 마치 기에 나아가 본연지성(本然之性)을 가리키는 것과 같습니다. 비록 ‘본연지성’이라고 말은 하더라도, 실제로 본연지성이 기를 떠난 때는 없습니다. 이는 비록 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’라고 말은 하지만 실제로 ‘아득하여 아무런 조짐이 없는’ 때란 없는 것과 같습니다. 만약 “실제로 ‘아득하여 아무런 조짐이 없는’ 때가 있어서 음양을 낳았다”라고 한다면, 이것도 역시 음양에 시작이 있는 것입니다. 이 점을 반드시 완벽하게 이해해야만 하며 대충 지나쳐서는 안 됩니다.

(2-5)

서경덕 선생의 공부가 깊지 않은 것은 아니지만, 다만 지나치게 생각하여서 도리어 기를 음양의 근본이라고 여겼습니다. 그리하여 끝내는 한 쪽에 치우치게 되어, 이와 기를 뒤섞어서 구분하지 않아 성현의 뜻에 묘하게 부합할 수 없었으니, 어찌 애석하지 않겠습니까? 정이(程頤) 선생은 “움직이고 고요함(動靜)은 끝이 없고, 음양은 시작이 없다. 도를 아는 이가 아니라면 누가 이를 알 수 있겠는가?”라고 하였습니다. 부디 이 말을 거듭 음미해 주시기를 엊드려 바랍니다.(『答朴和叔』, 『栗谷全書』9-18ㄴ~20ㄱ)

이이는 박순이 여전히 태허를 참된 본체로 고집하는 것은, 태극과 음양의 관계를 이해하지 못하기 때문이라고 보고, 이에 대한 자신의 견해를 제시한다. 이이는 음양의 변화는 끊임없이 순환하여 ‘시작’이 없는 것이며, 태극은 음과 양의 두 경우에 모두 존재한다고 함으로써, 태극과 음양, 이와 기가 엄격하게 이원적으로 분리되면서도 어느 한쪽이 다른 한쪽에 종속됨이 없이 대등하게 병렬되는 이통기국의 세계관을 주장한다. 그는 이에 근거하여 태극이 음양을 낳는다고 보는 이황 류의 주장이나 태허가 음양을 낳는다고 보는 서경덕 류의 주장이 모두 현상 세계를 본체에 종속시켜 파악하는 오류를 범하고 있다고 비판한다. 또 그는 박순의 주장처럼 공중의 기가 ‘보이지는 않는다’고 해도 ‘아득하여 아무런 조짐이 없다’는 표현을 쓸 수는 없다고 함으로써, 감각으로 포착할 수 없다고 해서 형이상의 본체가 되기에는 충분하지 않으며, ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’고 할 수 있는 본체는 오직 이 일 뿐임을 거듭 강조한다.

3) 이기지묘(理氣之妙)

(3-1)

어떤 사람이 신에게 물었습니다. “이(理)와 기(氣)는 하나입니까, 둘입니까?” 신은 대답하였습니다. “앞사람들의 가르침을 살펴본다면, 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나인 것입니다. 이와 기는 완전히 뒤섞여 간격이 없어서 원래부터 서로 떨어지지 않으니 둘이라고 지목할 수 없습니다. 그래서 정호(程顥) 선생은 ‘현상 사물이 또한 도(道)이고 도가 또한 현상 사물이다’라고 말하였습니다. 비록 서로 떨어지지 않더라도 완전히 뒤섞인 가운데에서도 실로 서로 섞이지 않으니 하나라고 지목할 수 없습니다. 그래서 주희 선생은 ‘이는 다만 이이고 기는 다만 기여서 서로 섞이지 않는다’라고 말하였습니다. 두 이론을 합쳐서 음미하고 사색한다면 이기의 묘함을 거의 알 수 있을 것입니다.

(3-2 대표인용)

대략적인 개요를 논한다면, 이는 무형(無形)이고 기는 유형(有形)이기 때문에 이통기국(理通氣局)입니다. <‘이통’이란 천지 만물이 하나의 이를 같이 한다는 것이며(同一理), ‘기국’이란 천지 만물이 낱낱의 기를 각각으로 한다는 것입니다(各一氣). 이일분수(理一分殊)란 것은, 이는 본래 하나인데(理一) 기가 고르지 않으므로 말미암아 붙여 있는 기에 따라 각각 낱낱의 개별적인 이가 되니, 이것이 나뉘어 다른(分殊) 이유이며 이가 본래 하나가 아니란 것은 아닙니다.> .

이는 무위(無爲)인데 기는 유위(有爲)이기 때문에 기가 발(發)하고 이는 탐니다. <이이의 주, 음양이 움직이고 멈출 때 태극이 이것을 타니, 발하는 것은 기이며 기의 움직임(機)에 타는 것은 이입니다. 그러므로 ‘사람의 마음에는 지각(覺)이 있고 도의 본 모습(道體)은 무위입니다’ 공자께서는 ‘사람은 도를 넓힐 수 있으나, 도는 사람을 넓힐 수 없다’라고 말씀하셨습니다.> .

무형·무위이면서 유형·유위의 주체가 되는 것은 이이고, 유형·유위이면서 무형·무위의 그릇(器)이 되는 것은 기이다. 이것은 이기를 연구하는 큰 실마리이다.” (『聖學輯要』, 『栗谷全書』20-59ㄴ ~ 60ㄱ)

이 글은 『성학집요』에서 이와 기의 관계를 간략히 요약하고 있는 대목이다. 이기지묘, 이통기국, 기발리승 등 이이가 제기한 주요한 명제들의 논리적 맥락을 설명하고 있다.

4) 기발리승일도설(氣發理乘一途說): 기는 발하고 이는 탄다

(4-1 대표인용)

‘기가 발하고 이는 탄다’는 것은 무엇을 말하겠습니까? 음은 고요하고 양은 움직이는 것은 기틀이 스스로 그러한 것이지, 그렇게 되도록 시키는 것이 있는 것이 아닙니다. 양이 움직이면 이가 움직임에 타는 것이지 이가 움직이는 것이 아니며, 음이 고요하면 이가 고요함에 타

는 것이지 이가 고요한 것이 아닙니다. 그래서 주희 선생은 “태극이란 본연의 묘함이며, 움직이고 고요함이란 이것이 타는 기틀이다”라고 말하였습니다. 음이 고요하고 양이 움직이는 그 까닭이 이입니다. 그래서 주돈이 선생은 “태극이 움직여 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다”라고 말하였습니다. ‘움직여 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다’는 말은 아직 그렇게 되지 않은 것(未然)에 근원하여 말한 것이며, ‘움직이고 고요함이란 이것이 타는 기틀이다’는 말은 이미 그렇게 된 것(已然)을 보고서 말한 것입니다. ‘움직이고 고요함은 끝이 없고 음양은 시작이 없으니’, 이기의 유행은 모두 ‘이미 그러한’ 것뿐이지 어찌 ‘아직 그렇지 않은’ 때가 있었습니까? 이런 까닭에 천지의 조화와 우리 마음의 발함이 모두 기가 발하고 이는 타지 않는 경우가 없습니다. 이른바 ‘기가 발하고 이는 탄다’라는 것은 기가 이에 앞선다는 뜻이 아닙니다. 기는 유위이고 이는 무위이므로, 그 말이 그렇지 않을 수 없습니다.

(4-2)

이에는 한 글자도 더할 수 없고 한 터럭의 수양의 노력도 더할 수 없습니다. 이는 본래부터 선하니 어떻게 수양할 수 있었습니까? 성현의 천마디 만마디 수많은 말은 단지 사람들로 하여금 그 기를 검속하여 기의 본연을 회복하게 할 뿐입니다. 기의 본연이란 ‘호연지기’입니다. 호연지기가 천지에 가득차면 본래부터 선한 이가 조금도 가리워짐이 없게 됩니다. 이것이 맹자의 ‘기를 기르는 이론(養氣論)’이 성인의 문호에 공이 있는 이유인 것입니다. 만약 기가 발하고 이는 타는 한 길이 아니라 이도 역시 별도로 작용함이 있다면, 이가 무위라고 말할 수 없습니다. 공자께서는 어찌서 “사람은 도를 넓힐 수 있으나, 도는 사람을 넓힐 수 없다”라고 하셨겠습니까? 이렇게 본다면 기가 발하고 이는 타는 한 길이 명백하고 평탄합니다. (「答成浩原」(답6서), 『율곡전서』10-26ㄴ ~ 27ㄴ)

기발리승일도설에 대한 개괄적 설명이다. 천지의 조화와 인간의 마음을 비롯한 세계의 모든 현상은 이가 아닌 기의 주도에 의해 성립하는 것임을 주장하면서, 따라서 현상 세계에 살고 있는 인간의 수양도 이에 근거해야 하는 것임을 암시한다.

5) 기발리승론의 실천적 함의

(5-1 대표인용)

유기에 나가서 물을 치면서 하신 생각은, 사물을 보고서 도를 생각했다고 말할 수 있겠습니까만 오히려 미진한 점이 있습니다. 물이 아래로 내려가는 것은 이이고, 부딪쳐서 손에 튀어오르는 것도 역시 이입니다. 만일 물이 한결같이 아래로 흘러 내려가기만 하고 부딪쳐도 튀어오르지 않는다면, 이가 없는 것입니다. 부딪쳐서 손에 튀어오르는 것은 비록 기이지만, 부딪쳐서 손에 튀어오르는 소이(所以)는 이이니, 어찌 기가 혼자 작용한다고 말할 수 있겠습니까? 물이 아래로 내려가는 것은 본연의 이(本然之理)이고, 부딪쳐서 손에 튀어오르는 것은 기를 탄 이(乘氣之理)입니다. 기를 탄 이의 밖에서 본연의 이를 찾는 것은 본디 옳지 않습니다만, 만일 기를 타고서 정상에 어긋나는 것을 본연이라고 말한다면 역시 옳지 않으며, 만일 정상에 어긋나는 것을 보고서, 마침내 기가 혼자 작용하니 이가 있는 곳은 아니라고 여긴다면 역시 옳지 않습니다.

(5-2)

아무개가 창문 아래에서 제 명대로 살다가 늙어 죽은 것은 진실로 정상에 어긋나지만, 다만 나라를 다스리는 도가 폐지지 않아서 상과 벌이 제대로 시행되지 못하면, 악한 이가 뜻을 얻고 착한 이는 곤궁해지는 것도 본디 그 이입니다. 맹자는 “작은 사람은 큰 사람에게 부러지고 약한 사람은 강한 사람에게 부러지니 이 두 가지는 하늘이다”라고 하였으니, 덕의 크고 작은 것을 따지지 않고서, 오직 크고 작고 강하고 약한 것만 가지고 승부를 결정짓는 것이 어찌 하늘의 본연이겠습니까? 단지 형세를 가지고 말한 것일 뿐이니, 형세가 이미 그러하다면 이도 역시 그러하므로, 이것을 하늘이라고 한 것입니다. 그렇다면 아무개가 목숨을 보전할 수 있었던 것을 이의 본연이 아니라고 하면 옳지만, 기가 혼자 그렇게 한 것이니 이는 없다고 하면 옳지 않습니다. 천하에 어찌 이 바깥에 있는 기가 있겠습니까 <이 부분은 가장 깊이 연구해야 하니, 여기에서 깨침이 있으면 이기가 서로 떠나지 않는 묘함을 알 수 있을 것입니다.>

(5-3)

이와 기의 묘함은 알기도 어렵고 말하기도 어렵습니다. 이의 근원은 하나일 뿐이며 기의 근원도 역시 하나일 뿐입니다. 기가 유행하여 들쭉날쭉 고르지 못하면 이도 역시 유행하여 들쭉날쭉 고르지 못하니, 기는 이를 떠나지 못하고 이는 기를 떠나지 못합니다. 이와 같다면 이 와 기는 하나이니 어디에서 서로 차이가 남을 보겠습니까? 이른바 “이는 다만 이이고 기는 다만 기이다”라는 것은, 어디에서 “이는 다만 이이고 기는 다만 기”인 것을 보겠습니까? (『答成浩原』(답4서), 『율곡전서』10-17ㄱ~18ㄱ)

이 글은 이이와 성혼이 논쟁을 벌이면서 주고받은 서신 중, 각각 네 번째에 해당하는 성혼의 질문에 대한 이이의 응답편지이다.

성혼의 질문에 대해 이이는 물이 아래로 내려가는 것은 본연의 이이고, 부딪쳐서 손에 튀어오르는 것은 기를 탄 이[乘氣之理]라고 하여, 두 경우를 모두 이라고 설명한다. 특히 “형세가 이미 그러하다면 이도 역시 그러하다”라고 함으로써, 현실에서는 도덕률보다 형세라는 힘의 요소가 더 강력한 것임을 인정하면서, 이 같은 현실적 법칙으로서 기를 탄 이를 수용하려는 의사를 드러낸다.

현상적 세계를 주도하는 것이 이가 아닌 기라는 기발리승론의 인식은, 현실 세계를 실제로 움직이는 법칙이 도덕 법칙은 아니라는 점을 시사한다. 맹자가 고자와 논변하면서 물에 내려가는 성질이 있음을 들어 성선의 존재를 입증하려 했던 것과는 달리, 이이는 성혼의 비슷한 질문에 대해, 물이 내려가지 못하고 튀어오르게 하는 형세 역시 기를 탄 이라고 함으로써, 현실 세계의 원동력은 크고 작고 강하고 약함 등과 같은 힘의 요소임을 인정하고 이를 새로운 이의 형태로 받아들인다. 이 같은 생각은 다시 이이가 정호의 “이에는 선악이 있다”는 명제를 문자 그대로의 의미로 해석하는 것으로 나타난다. 이는 본래 맹자의 성선설을 이(理)로써 포착한 ‘성즉리’(性卽理)의 이론에서 출발했던 정주학의 문제의식에

서 벗어나 보다 현실을 지향하는 새로운 길로 나아간 것이다.

6) 이통기국의 첫 번째 의미

(6-1)

‘이통기국’(理通氣局) 네 글자는 제가 알아 낸 것이라고 생각합니다만, 혹시 제가 책을 많이 읽지 않아서 벌써 이런 말이 있는데도 미처 보지 못하였나 싶기도 합니다. 비록 성현의 뜻이기는 하나 아직 문자로는 나타나지 않았습시다.

(6-2 대표인용)

‘이가 통한다’는 것은 무엇을 말하는 것이겠습니까? 이는 본말(本末)도 없고 선후(先後)도 없습니다. 본말도 없고 선후도 없으므로 ‘아직 감응하지 아니 하였을 때에도 먼저인 것이 아니며 이미 감응하였을 때에도 뒤인 것이 아닙니다’ 그러므로 기를 타고 유행하여 천태만상으로 고르지 아니하나 그 본연의 묘함은 없는 데가 없습니다. 기가 치우치면 이도 역시 치우치게 되나 그 치우친 것은 이가 아니라 기이며, 기가 온전하면 이도 역시 온전하나 온전한 것은 이가 아니라 기입니다. 맑고 탁하고 순수하고 잡박한 것과 찌꺼기·재·거름·오물 가운데도 이가 있지 않은 곳이 없어 각각 그 본성이 되지만 그 본연의 묘함은 손상되지 않고 그대로입니다. 이것을 ‘이는 통한다’고 하는 것입니다.

‘기는 국한된다(局)’는 것은 무엇을 말하는 것이겠습니까? 기는 이미 형적에 관계되기 때문에 본말이 있고 선후가 있습니다. 기의 본체는 맑게 하나로 아울러 깨끗하고 텅비어(湛一淸虛) 있을 뿐이니 어찌 일찍이 찌꺼기·재·거름·오물 등의 기가 있겠습니까만, 오직 그것이 오르락 내리락 날리고 들리어서 조금도 쉬지 않으므로 들쭉날쭉 고르지 않아 만가지 변화가 생깁니다. 이에 기가 유행할 때에 그 본연을 잃지 않는 것도 있고 그 본연을 잃어 버리는 것도 있으니, 이미 그 본연을 잃어 버리면 기의 본연은 이미 있는 데가 없습니다. 치우친 것은 치우친 기이고 온전한 기가 아니며, 맑은 것은 맑은 기이고 탁한 기가 아니며, 찌꺼기·재는 찌꺼기·재의 기이고 맑게 하나로 아울러 깨끗하고 텅빈 기가 아니니, 이는 이가 만물 가운데에서 그 본연의 묘함이 어디서나 그대로 있지 않

은 것이 없는 것과 같지 않으므로, 이것이 이른바 ‘기는 국한된다’란 것입니다.(「答成浩原」(답6서), 『율곡전서』10-25ㄱ~26ㄴ)

기발리승론의 문제의식을 본체와 현상이라는 세계 전체의 차원으로 확장한 것이 이통기국론이다. 이는 다시 크게 보아 두 가지 의미를 담고 있는데, 여기서는 이는 시공간적 제약을 넘어서는 형이상자인 반면, 기는 쉬지 않고 운동함으로써 본연의 모습을 잃는 형이하자라는 점을 이의 ‘통함’과 기의 ‘국한됨’의 차이로 설명한다. 이는 이통기국론의 첫 번째 의미라고 할 수 있다.

7) 이통기국론의 두 번째 의미

(7-1)

마른 나무에는 마른 나무의 기가 있고, 식은 재에는 식은 재의 기가 있으니 천하에 어찌 형체만 있고 기는 없는 사물이 있겠습니까? 다만 이미 마른 나무와 식은 재의 기가 되었다면 다시는 산 나무와 산 불의 기는 아니니, 생기(生氣)가 이미 끊어져 유행할 수 없기 때문입니다. 이가 기를 탄 것으로 말하면, 이가 마른 나무와 식은 재에 있는 것은 본디 기에 국한되어 각각 한 개체의 이가 되는 것이나, 이의 본체로서 말하면, 비록 마른 나무와 식은 재에 있어도 그 본체의 완전히 뒤섞인 모습은 본래 그대로입니다. 그러므로 마른 나무와 식은 재의 기는 산 나무와 산 불의 기가 아니나, 마른 나무와 식은 재의 이는 곧 산 나무와 산 불의 이입니다.

(7-2 대표인용)

오직 그 이가 기를 타서 하나의 개별 사물에 국한되기 때문에 주자는 “이는 절대로 같지 않다”라고 하였으며, 오직 그 이가 비록 기에 국한되었다 하더라도 본체는 스스로 같기 때문에 주자는 “이는 이대로 기는 그대로 서로 뒤섞이지 않는다”라고 하였습니다. 사물에 국한된 것은 기가 국한하는 것[氣局]이며, ‘이는 이대로 기와 서로 뒤섞이지 않는 것’은 이가 통하는 것[理通]입니다. 이제 형은 다만 이의 자잘한 것이 기에 국한되어 각각 한 개체의 이가 된 것만 보고, 완전히 뒤섞

여 하나가 된 이는 비록 기에 있더라도 통하지 않는 데가 없음을 보지 못하였으니, 그것이 일관하는 의미에 대해서는 어찌 겹겹으로 닫힌 문과 첩첩으로 놓인 재를 사이에 둔 것처럼 막혀 있지 않겠습니까?

(7-3)

순자(荀子)와 양웅(揚雄)은 다만 자잘한 이가 각각 한 개체에 있는 것만 보고 본체를 보지 못하였기 때문에 ‘본성이 악하다’든가 ‘본성은 선악이 혼재한다’는 이론을 내놓게 되었고, 맹자는 단지 본체만 들고 (본체의 이가) 기를 타는 이론은 언급하지 않았기 때문에 고자(告子)를 굴복시키지 못하였습니다. 그러므로 정호(程顥) 선생은 “본성만 논하고 기를 논하지 않으면 다 갖추지 못한 것이며, 기만 논하고 본성을 논하지 않으면 명확하지 않으므로, 이것을 둘로 갈라 놓으면 옳지 않다”라고 하였습니다. 지금 형의 견해는 단지 기만 논하고 본성을 논하지 않아서 순자와 양웅에게 빠져 있습니다. 명확하지 않은 것보다는 차라리 다 갖추지 못한 것이 더 낫지 않겠습니까? (『答成浩原』(답7서), 『율곡전서』10-33ㄱ~34ㄱ)

이 글은 이이가 성혼과 인심도심 논쟁을 벌이면서 7번째로 보낸 편지로서, 이통기국론의 의미에 대해 집중적으로 설명하고 있다. 그런데 여기서 이이는 특히 기의 ‘국한’[局]을 앞의 자료와는 조금 달리 쓰고 있다. 앞의 자료에서 ‘국한’은 기의 형이하자로서의 특징을 드러내는 것으로서, 마치 기 자체의 고유한 속성에 대한 규정인 것처럼 제시되었다. 곧 기는 ‘국한된’ 것이었다. 그런데 여기서는 ‘국한된’ 것은 기가 아니라 ‘이’이며 이 이를 ‘국한하는’ 것이 기라는 점을 강조한다. 그래서 ‘기국’(氣局)은 ‘기는 국한된다’에서 ‘기가 (이를) 국한한다’로 번역된다. 그 결과 ‘기국’의 의미도 기의 속성에 대한 규정이라기보다는, 기와 이의 관계, 더 정확히는 ‘기의 이에 대한 역할’에 관한 규정이 된다. 즉 기는 이를 국한함(氣局)으로써 개별 사물의 이를 있게 만든다. 거꾸로 개별 사물의 이는 이렇게 ‘기에 국한되어’ 있지만, 그럼에도 불구하고

본체의 이는 본래의 모습을 유지하면서 기와 뒤섞이지 않는다[理通]. 이것은 이통기국론의 두 번째 의미라고 할 수 있으며, 이가 우선되는 본체의 세계와 기의 제한이 앞서는 현상의 세계가 엄격히 이원적으로 구분되는 독특한 형이상학 체계를 보여 주는 것이라고 할 수 있다.

8) 이통기국론에 의한 이일분수의 재해석

(8-1 대표인용)

정호 선생은 “사람이 태어나 기를 품부받으면 이에선 악이 있다”라고 하였습니다. 이것은 매우 절실하게 사람들을 깨우친 명료하게 해명한 곳입니다. 그가 말한 ‘이’라는 것은 기를 타고 유행(流行)하는 이를 가리킨 것이며, 이의 본연을 가리킨 것은 아닙니다. 본연의 이는 본래 순선하지만, 기를 타고 유행할 때에 그 나뉘이 만 갈래로 다르고 기를 받은 것에 선악이 있으므로, 이도 역시 선악이 있습니다. 이의 본연은 순선하나 이미 기를 탈 즈음에는 고르지 못하고 가지런하지 않습니다. 맑고 깨끗하며 지극히 귀한 것이나 지저분하고 더러우며 지극히 천한 곳에도 이가 있지 않은 데가 없습니다. 그런데 맑고 깨끗한 것에 있으면 이도 역시 맑고 깨끗하며, 지저분하고 더러운 곳에 있으면 이도 역시 지저분하고 더러워집니다. 만약 지저분하고 더러운 것을 이의 본연이 아니라고 한다면 옳지만, 지저분하고 더러운 것에는 이가 없다고 한다면 옳지 않습니다. 본연이란 것은 ‘이일(理一)’이고, 유행이란 것은 ‘분수(分殊)’입니다. 유행의 이를 버리고서 따로 본연의 이를 구한다면 진실로 옳지 않습니다만, 만약 선악이 있는 이를 이의 본연이라 여긴다면 역시 옳지 않습니다.

(8-2)

‘이일분수’라는 네 글자는 가장 잘 연구해야 합니다. 다만 ‘이일’만 알고 ‘분수’를 알지 못한다면, 불교에서 작용을 본성으로 생각하여 미친 듯이 멋대로 하는 것이 이런 경우입니다. 다만 ‘분수’만 알고 ‘이일’을 알지 못한다면, 순자와 양옹이 본성이 악하다거나 선악이 혼재한다고 여기는 것이 이런 경우입니다. (『答成浩原』(답3서), 『율곡전서』9-39)

ㄴ)

개별 사물의 이가 ‘기에 국한되어’ 있다는 점에서 이통기국론에 근거하여 정이와 주희의 이일분수론을 재해석한 글이다. 기에 국한됨으로써 이는 이 본래의 순선을 잃고 더럽고 악한 것으로 떨어지고 만다. 이이는 이 같은 이의 본래성과 현실태 사이의 차이를 ‘본연과 유행’이란 말로 설명한다. 그리고 이일과 분수는 곧 이의 본연과 유행이라고 말한다. 이 연장선상에서 정호의 “이에 선악이 있다”는 말이 주희와는 달리 문자 그대로 이에도 선악이 있음을 인정하는 말로 받아들여진다. 이렇게 현상 사물의 이는 기의 제약 아래 놓여 있고 따라서 현실적으로 악의 모습으로 나타나기도 한다는 점에서, 이통기국론은 일종의 ‘이일기분수’(理一氣分殊)의 구조를 지녔다고 할 수 있다.

9) 이이의 이통기국론과 이황의 이동설(理動說)

(9-1)

이에 본체와 작용이 있다는 것은 본디 그러합니다. 근본을 하나로 하는(一本) 이는 이의 본체이며 만 가지로 다른(萬殊) 이는 이의 작용입니다. 이가 어떻게 만 가지로 달라지겠습니까? 기가 고르지 못하므로 기를 타고 유행하면 곧 만 가지로 달라지는 것입니다. 이가 어떻게 유행하겠습니까? 기가 유행할 때에 이가 그 기를 타고 타기 때문입니다. 그래서 주희 선생은 “태극이란 본연의 묘함이고 움직이고 고요함이란 그것이 타는 기틀이다”라고 하였으니, 이는 본래 무위(無爲)이나 기를 타고 유행하여 만 가지로 변화하며, 비록 유행하여 변화하지만 그 무위(無爲)의 본체는 본래 그대로 있습니다.

이런 곳을 대충 이해해서는 안 됩니다. 벗겨서 이 이가 기를 타고 유행하여 무수히 변화하는 것을 보시고, 이가 움직임도 있고 작위함도 있다(有爲)고 여기시니, 이는 이와 기를 알지 못하는 이유입니다.

(9-2 대표인용)

주희 선생이 말한 “천도가 유행한다”라는 것은 이가 기를 탄 것을 가리킨 것이니, 또한 무엇을 의심하겠습니까? 그래서 장재 선생은 “기의 변화로 말미암아 도라는 이름이 있다”라고 하였으니, 기의 변화가 도가 아니라 이가 기의 변화에 탄 것을 도라고 하기 때문에 도라는 이름이 있는 것입니다. ‘하늘이 명한(天命) 본성’은 리가 사람에게 있는 것이니 사람은 기가 아닙니까? ‘본성을 따르는[率性] 도’는 리가 사물에 있는 것이니 사물은 기가 아닙니까? ‘천하에 통용되는 도[達道]’의 도는 리가 감정에 있는 것이니, 감정은 기가 아닙니까? 이런 까닭에 감정이 조화로움[和]이 아니라 감정의 덕이 바로 조화로움이니, 감정의 덕이란 바로 리가 감정에 있는 것입니다. 만약 감정을 조화로움이라고 여긴다면, 감정과 욕망이 이끄는 대로 행동해서 못하는 일이 없을 것이니, 과연 옳겠습니까? 사람의 회노애락은 하늘의 춘하추동과 같으니, 춘하추동은 바로 기가 유행하는 것이고, 이 기를 운행하는 소이(所以)가 바로 리입니다. 회노애락 역시 기가 발동한 것이고, 이 기의 기를 탄 것이 바로 리입니다. (「答安應休」, 『율곡전서』12-19ㄴ ~ 20ㄴ)

이 글은 본래 이이의 제자인 안천서(安天瑞)의 질문에 답한 것이다. 안천서는 리에 움직임이 있다고 생각하여 이황의 리동설(理動說)과 비슷한 견해를 가졌던 것으로 보인다. 이를 리통기국론의 견지에서 반박하고 있는 것이 이 글의 주된 내용이다. 이황은 ‘리는 움직인다’[理動]고 주장하면서 이것이 ‘리의 작용’[用]이라고 말한다. 그는 리에 운동 능력을 부여함으로써, 리가 상징하는 도덕적 이념이 스스로 ‘움직여’ 현실 세계에 개입함으로써 현실을 도덕적인 공간으로 바꾸어 놓기를 회구한다. 이는 현상에 드러나는 리의 자기 전개 양상을 휘황한 인드라마의 이미지로 포착하는 이일분수설의 발상을 적극적으로 밀고 나간 것이다. 이이의 리통기국론은 이 같은 이황의 리동설에 대한 강력한 반명제가 된다. 이와 기, 본체와 현상을 엄격하게 이원적으로 분리하는 이통기국의 구도에서는, ‘이가 움직여’ 현실에 개입하는 것이 근본적으로 불가능하기 때문이다. 이 점에서 이이의 이통기국론은, 이념에 대한 현실의 대등한 고려를 요청하는 것으로서, 이황의 세

계관에 비하면 상대적으로 훨씬 강한 현실 지향적 성격을 갖는 것이라고 할 수 있다.

(3) 이기의 불리불잡(不離不雜)

1) 이항의 이기불잡론

주희는 「유숙문(劉叔文)에게 답하는 서신」에서 “이(理)와 기(氣)는 분명히 두 가지 사물입니다. 그러나 사물에서 보면 두 가지는 혼란히 결합되어 따로 독립된 것으로 나눌 수 없습니다. 그러나 두 가지가 각각 하나의 사물이 되는 데 지장이 없습니다. 만약 이(理)에서 보면 아직 사물이 없어도 사물의 이(理)는 있습니다. 그러나 이(理)가 있다고 해서 이 사물이 있는 것은 아닙니다.”고 말합니다. 또 “이 기(氣)가 없을 때 먼저 이 성(性)이 있음을 알아야 합니다. 기(氣)가 없어도 성은 항상 있습니다. 비록 그것이 기(氣)에 있을 때라도 기(氣)는 기(氣)이고, 성(性)은 성(性)일 뿐입니다. 또한 스스로 서로 섞이지 않습니다. 그것이 사물에 편만해 있어 없는 곳이 없음을 논하는 데에서는 또 기(氣)의 精粗를 논하지 않는데도 이 이(理)가 없는 곳이 없습니다.”고 합니다. 지금 생각컨대 이(理)는 사물에 국한되지 않음을 보기 때문에 없는 사물이 없습니다. 또 “기(氣)의 精을 성(性)이라고 하고, 성(性)의 粗를 기(氣)라고 해서는 안됩니다.”고 하였습니다. 성(性)은 이(理)입니다. 그러므로 인용하여 증거로 삼았습니다. (「非理氣爲一物辯證」, 『退溪集』 卷41-21ㄴ)

이항은 이 논변에서 이(理)와 기(氣)는 하나로 섞인 것이 아니라는 것은 강조한다. 곧 이(理)와 기(氣), 성(性)과 기(氣)는 각각 섞이지 않는 독립성을 가지는 것이라고 한다.

2) 이항의 이기구별

(2-1 대표인용)

태극론에 대해 재삼 힘써 논했습니다. 이는 제가 이기기를 좋아하기 때문이 아니라 깊이 근심하는 바가 있어서입니다. 우리 호남에서 우

뚝 서서 도학(道學)을 하는 자는 그대와 기군(奇君, 기대승)입니다. 그런데 두 사람 모두 이처럼 말하니 저는 학자들이 그에 휩쓸려 쫓아가 다시 생각지 못할까 걱정입니다. 보내주신 편지에서 “도(道)와 기(器) 사이에는 계한(界限)이 없을 수 없으므로, 태극과 음양은 하나의 사물이라고 할 수 없다.”고 했습니다. 그러나 이(理)와 기(氣) 사이에 비록 계분(界分)은 있으나 둘은 혼연(渾然)히 하나의 사물입니다. 계분(界分)으로 말하면 이와 기만이 아니라 태극의 이(理) 내부에서도 계분이 있습니다. 태극의 도는 다른 사물의 이[物理]가 아니니, 곧 원형이정(元亨利貞)이 그것입니다. 원(元)의 이가 있고, 형(亨)의 이가 있으며, 이(利)의 이가 있고, 정(貞)의 이가 있으니, 이 네 덕(德)에는 또한 계분이 있습니다. 그러나 이를 서로 다른 것이라 할 수 있습니까? 그렇다고 한다면 이와 기 사이에 계분이 있다고 해도 또한 서로 다른 것이라고 할 수 있겠습니까? 그래서 저는 “이와 기 사이에 비록 계분이 있으나 혼연히 하나의 사물이다.”고 한 것입니다.

그대가 말하는 계한(界限)이라는 말은 또한 이(理)를 밝힘에 미진한 점이 있습니다. 그것을 계분이라고 하는 것은 좋지만 계한이라고 해서 는 안됩니다. 이와 기 사이에는 계분은 있으나 원래 계한은 없습니다.

(2-2)

[...] 보내주신 편지에서 또 “주자는 ‘태극이 음양을 타는 것은 사람이 말을 타는 것과 같으니, 결코 사람[태극]을 말[음양]이라고 할 수는 없다.’고 했다”고 했습니다. 그런데 이는 주자가 사물을 빌려서 이가 기를 타는 사실을 형용한 것일 뿐 진짜로 (이와 기의 관계가) 사람과 말의 관계와 같다는 것은 아닙니다. 사람과 말은 혹 탈 때도 있고, 떨어져 있을 때도 있으니, 말을 얻으면 타고 얻지 못하면 그냥 가는 것입니다. 그런데 이와 기 또한 그와 같이 혹 탈 때도 있고 떨어져 있을 때도 있습니까? 이가 기를 얻으면 타고, 얻지 못하면 그냥 가는 것입니까? 그렇지 않습니다. [...] 이것이 이른바 “『서경』에 기록된 사실을 모두 그대로 믿는다면 이는 『서경』이 없는 것만 못하다.”고 하는 것에 해당합니다. 이와 기는 정(靜)하면 함께 정(靜)하고, 동(動)하면 함께 동(動)합니다. 그 체(體)와 그 용(用)은 짧은 순간이라도 떨어질 때가 없습니다. 옛 학자들이 구분해서 말해도 그 체(體)는 하나입니다. 구분해서 말하면 둘이며, 합해서 말하면 하나입니다. 그래서 하나이나 둘이며, 둘이나 하나인 것입니다. 옛 사람이 말하기를 “음양은 태

극과 하나이니, 정밀한 것과 조잡한 것, 근본적인 것과 지엽적인 것 모두가 구별이 없다.”고 했습니다. 이 말을 한 사람은 태극의 도를 아는 사람일진저! (『答湛齋書』, 『一齋集』 9ㄴ-10ㄴ)

김인후에게 보낸 편지. 이와 기 사이에는 계분(界分)은 있지만 계한(界限)은 없다고 한다. 구별은 되지만 분리되지는 않는다는 주장이다.

3) 이항의 이기불상잡론(理氣不相雜論)

주자는 “이(理)는 음양에 섞이지 않는다.”고 했고, 또 “음양에서 분리되지 않는다.”고도 했다. 분리되지 않는다는 말이 옳다면 섞이지 않는다고 하는 말은 틀렸고, 섞이지 않는다는 말이 옳다면 분리되지 않는다는 말은 틀렸다. 고금의 학자들은 어느 말을 쫓아야 할 줄 알지 못하여 시비가 그치지 않았다. 어떻게 (모순되는 두 명제를) 절충하겠는가? 음양은 소멸하기도 하고 성장하기도 하지만 이(理)는 그렇지 않다. 이(理)는 음양 속에 그와 밀접히 결합하여 있으나, 기(氣)의 청탁(淸濁)에 따라 밝거나 어둡게 되지 않으며, 기의 성장과 소멸에 따라 덜어지거나 더하여지지 않는다. 혼일하고 원만하며 널리 퍼져[渾圓旁薄], 만고에 걸쳐 있으나 변함이 없다. 그러므로 주자가 “음양에 섞이지 않는다.”고 한 것이다. 그러나 이와 기가 서로 분리되어서 섞이지 않는다는 것은 아니다. 그러므로 주자는 또한 “음양에서 분리되지 않는다.”고 한 것이다. 여기에서 우리는 이와 기는 언제나 분리되지 않으나 또한 섞이지도 않는다는 사실을 알 수 있다. 한 글자를 바꾸어 이와 기의 구분이 명확해지는 동시에 또한 하나를 이룬 것이다. 지극하다 이 말이며, 도를 아는 자가 아니라면 누가 그것을 알 수 있겠는가? (『理氣說』, 『一齋集』 19ㄴ-20ㄴ)

주희 이래 전통적으로 주장되는 이와 기 사이의 불상리, 불상잡 관계 주장 사이의 외견적 모순에 대해 나름대로 해명을 하고 있다. 주희가 “이(理)는 음양에 섞이지 않는다.”고 했고, 또 “음양에

서 분리되지 않는다.”고도 한 것은 그의 「태극도설해」에 보인다.

3. 이기와 심성수양

(1) 이기와 심성

1) 정도전의 이와 기와 그리고 마음

아, 심원한 이(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 쫓을 뿐이요, 기만있고 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 중지를 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)

三教에 대한 인식과 불교, 도교 비판하고 있다. 「심기리편」은 심난기(心難氣), 기난심(氣難心), 이유심기(理論心氣)의 세 부분으로 이루어졌다. 불교와 노장 및 유교의 중심개념을 각각 심, 기, 이로 규정하고 그 개념이 지니는 가치의식의 정당성을 평가한다. 4언체의 운문 형식의 글이다. 불교의 심으로 도가적 기의 세계를 비판하는 ‘심난기’, 도가의 기로 불교적 심의 세계를 비판하는 ‘기

난심'의 두편을 먼저 제시하여 심과 기가 각각 일면에 치우친 것임을 보여주고나서 '이유심기' 편에서 심과 기를 포괄하는 개념으로 이를 제시하여 유교의 우월함을 입증하고자 하였다.

2) 하륜의 이기와 마음

(2-1 대표인용)

마음(心)이란 이(理)와 기(氣)가 합쳐진 것이다. 천지보다 앞서 있어서 시작이 없고 천지보다 뒤에 있으면서 끝이 없는 것이 이와 기이다. 태극은 이이고, 그 동정은 기이다. 이것은 천지만물이 마음으로 삼는 바이다. 그래서 '무극이태극'(無極而太極)이 천지의 마음이다. 만물이 각기 갖추고 있는 하나의 태극이 만물의 마음이다. 사람은 만물 중에서 기의 바르고 통하는 것을 얻은 존재이므로, 그 기에 갖든 이가 온전하다. 일반 사물은 치우치고 막힌 기를 얻어서, 그 기에 갖들어 있는 이가 온전할 수 없다. 이것이 사람과 사물이 나뉘는 까닭이다. 그러나 바르고 통하는 것도 맑고 혼탁하고 순수하고 잡박함[淸濁粹駁]의 차이가 없을 수 없어서, 똑똑하고 우둔하고 현명하고 어리석음[智愚賢不肖]의 다름이 있게 된다. 치우치고 막힌 것도 한 줄기 양지(良知)가 없을 수 없으므로 부자관계와 군신관계, 그리고 조상에 감사하고[報本] 남녀 간[의 역할]에 구별이 있는 윤리에 가까운 바가 있다. 이로부터 사람과 사물의 마음이 다 이와 기가 합쳐진 것임을 알 수 있다. 순전히 기로만 말하면 오장(五臟)의 하나이고, 순전히 이로만 말하면 희(喜)·노(怒)·욕(欲)·구(懼)·우(憂)의 다섯 가지 성정(性情)의 총칭이다. 오직 이와 기가 합해진 것을 마음이라 한다. 이와 기가 떨어지면 이는 이이고 기는 기이어서 마음이라고 할 수 없다.

(2-2)

순임금이 우임금에게 “인심은 위태롭고 도심은 희미하다”고 말한 것은, 이와 기가 마음속에 섞여있는 것을 나누어 말하여, 정밀하게 살피고 오로지 하여 중도를 취하라는 경계가 있으니, 이는 만세에 걸쳐 심학의 연원이다. 수천년 후에 주돈이의 「태극도설」이 있고, 이정[程子]과 주희가 부연하여, 이기(理氣)에 관한 이론이 명확하게 완비되었으니, 이는 오늘날 배우는 이들의 다행이다. 이것을 알면 생사의 이치

를 알고, 살아서 순리에 따르고 죽어서 편안할 수 있을 것이다.
(「心說」, 『浩亭集』2-18ㄱ~19ㄱ, 『문충』6-452하~453상)

심(心)과 이기(理氣)의 관계를 논한 글이다. 이기불상잡(理氣不相離)의 측면에서 마음이 이(理)와 기(氣)의 합이라는 관점을 강조하는 내용이며. 한편 인심·도심의 설이 주돈이를 거쳐 정주에 이르러 이기론으로 완성되었다고 하여, 정주학을 정통으로 보는 입장을 드러낸다.

3) 김시습의 이와 성(性)의 합일

성과 이는 결코 두 가지 것일 수 없다. 선유(先儒)는 말하기를 ‘성은 곧 이이다’(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 인육에 빠져 본성을 상실한 경우가 바로 보통 사람이고, 사육에 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 이(理)를 간과한 주장들이다. (『梅月堂集』, 권17-15ㄱㄴ)

「성리(性理)」(부분) 정이천은 “성은 이이다”(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 차이에서 비롯된다. 김시습은 ‘성즉리’에 대해, 성은 하늘이 명한 바요 사람이 받은 바 실리(實理)가 내 마음에 구비된 것을 말한다고 설명하고 있다.

여러 학자들의 성론에 대해 김시습은 이기에 대한 그의 이해를 바탕으로 “모두 기의 입장에서 이를 간과한 주장들이다”라고 개괄하고 있는 것이 특징이다.

4) 권근의 이기와 심성의 합일

(4-1 대표인용)

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.

(4-2)

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 속

에 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」에 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. 아아! 지극하다!

(「天人心性合一之圖」, 『入學圖說』1-1ㄱ~2ㄱ)

하늘과 사람, 마음과 본성, 그 상호 관계에 대하여 논한 글이다. 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.

5) 권근의 이기와 심성의 분석

(5-1 대표인용)

마음이란 사람이 하늘로부터 얻어, 몸을 주관하는 것이다. 이(理)와 기가 묘하게 합한 것이며, 텅 비고 영활(靈活)하며 밝고 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 옹골케 하여 그 어두움을 제거하고 그 밝음을 회복해야 한다. 그 글자의 형태

가 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.

(5-2)

그 아래 오목한 모양의 획은 마음의 중심이 텅 빈 것을 상징한다. 오직 텅 비었으므로 못 이(理)를 갇출 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. 글자 오른 편의 내리찍은 한 점은 본성이 발하여 감정이 되는 것을 상징한 것으로 마음의 작용이다. 글자 왼 편의 한 점은 마음이 발하여 의지[意]가 되는 것을 상징한다. 이 또한 마음의 작용이다. 마음은 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. 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.

6) 유송조의 이기심성론

(6-1 대표인용)

‘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 이와 기가 신묘하게 합한 것이다. ‘보편적인 인륜’과 ‘아름다운 덕’은 사람이 함께 얻은 것이요, ‘음양오행의 정기와 참된 무극이 영긴 것’은 지적이면서도 신묘하고 텅비어 있으면서도 고요한데, 어리석다고 해서 인식하지 않고, 지혜롭다고 해서 넉넉하지 않다. 안으로 여러 이를 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. 이가 움직이면서 기를 낀 것(理動氣挾)은 사단의 감정이요, 기가 움직이면서 이가 따르게 되는 것(氣動理隨)은 칠정의 짝이다.

(6-2)

기는 몸을 채우고, 의지는 기의 통솔자이다. 의지가 전일하면 기를 움직이고, 기가 전일하면 지를 움직인다. 의지(志)가 먼저이고 의식(意)이 뒤라고 하는 것은 주희의 말이고, 의식이 의지보다 먼저라고 하는 것은 진순의 주장이다. 의지는 마음이 가는 바이고, 의식은 헤아리는 것이다. 마음이 가는 바가 있으면 의식은 반드시 사유하고, 의식과

생각이 정해짐이 있으면 의지 또한 확립된다. 두 사람의 뜻은 하나이니, 그 주장이 서로 그 뜻을 밝혀 준다. 자질[才]은 사람의 능력으로, 어리석고 밝고 강하고 약함의 차이가 있으니, 정이는 품수받은 기질로 말했고, 맹자는 본성이 발동한 것이라고 지적하였다. 사리를 살펴보니 정이의 주장이 엄밀한다.

(6-3)

기질을 품수받는데, 통하고 막히고 맑고 탁함이 있다. 질(質)은 형체와 색을 갖추고, 기는 움직이고 멈춘다. 오는 것은 알고 가는 것을 갈무리하니, 기는 혼이고 질은 백이다. 하늘과 땅이 사람에게 부여하는 것은 기질의 근원이다. 음과 양으로 나뉘어 동정이 서로 뿌리가 된다. 듣고 보는 것을 주관하니, 귀와 눈의 밝은 의식이다. 기가 운행할 수 있으니 질은 소속된 바가 있다. 기는 처음 품수받을 때 구애되고, 형체와 관계하면서 사물에 따라 변화하고, 티끌이 밝은 거울을 더럽히니, 어리석고 깜깜하다. 본체의 밝음은 명석 판명하여 그 작용이 멈추지 않으니, 타고난 앎과 타고난 능력은 저절로 그러한 본성이다. 어린아이가 자라며 사랑과 공경은 가르치지 않아도 저절로 아니, 본성이 자극에 따라 반응을 하여, 저절로 발동한다. 어린아이가 우물에 빠지면 덜컥하는 마음을 가지지 않음이 없다. 그러한 마음을 모두 확충할 줄 아니, 삼가고 두려워하여[兢業] 사욕을 극복하여 예로 돌아간다. 인의에 지신 오성의 덕은 연원이 넓고 넓다. 온 세상의 밝은 덕은 이루 다 쓸 수 없다. 그칠 바에서 그치는 이는 공경하고 밝은 요임금[欽明]과 깊고 명철한 순임금[濬哲]이다. 성인은 삼가 존양하고, 현인은 삼가 성찰한다. 고요함과 움직임의 덕을 온전히 하여, 마음이 고요할 때는 전일하게 하고 움직일 때는 곧게 한다. 동정의 이를 갖추지만, 움직임에서 그 이를 잃어버리기 쉽다.

(6-4)

[...] 이와 기를 구별하지 말라. ‘기를 논하되 본성을 논하지 않고, 본성을 논하되 기를 논하지 않는 것’은, 갈래가 나뉘는 한쪽에만 집착하여 ‘명확하지 않고 완전하지 않다.’ 정자와 장재가 분석하여 기와 이를 명확히 하였다. 기는 품수받은 형체에서 달라지고, 이는 천지에서 하나이다. 기는 이를 벗어나지 않으니, 이는 기 속에서 만난다. 이는

기와 떨어지지 않으니 온통 하나이고, 기는 이와 섞이지 않으니, 분명 하여 뒤섞이지 않는다. 앞섬도 없고 뒤섬도 없고 끝도 없고 시작도 없다. 처음 사물에 부여될 때, 이는 하나이고 기는 둘이다. 사물에 부여 되고 난 뒤 기는 같지만 이는 다르다. (『眞一齋先生文集』, 39-43)

유송조(柳崇祖, 1452~1512)는 중종조에 성균관 대사상으로 있으면서 조광조를 비롯한 신진사림들을 교육했다. 유송조는 「대학삼강팔목잡」(大學三綱八目箴)과 「성리연원촬요」(性理淵源撮要)를 지었는 이는 성종대의 학문을 종합한 업적이라고 할 수 있다. 그는 당시의 성리학 수준을 소학의 실천에서 대학의 연구로 한 단계 높였다고 할 수 있다. 유송조에 와서 『대학』이 철학적으로 해석되기 시작한 것은 성리학적 이념의 실현이 본격적으로 진행되고 있음을 뜻한다 하겠다.

위 글은 「명명덕잡」 전문의 내용이다. 이 글은 크게 세부분은 나뉘어져 있다. 처음부분은 태극, 음양, 성, 정, 의(意), 지(志), 재(才)등의 개념을 설명하면서, 기존 해석에서 대조가 되는 점을 살피고 있다. 유송조는 사단을 이가 움직이면서 기를 낀 것. 칠정을 기가 움직이면서 이가 따르는 것이라고 해석한다. 이황의 사단칠정론과 비슷한 유형을 보이고 있다. 다음 부분은 이단비판이고, 그 다음부분은 이기론이다.

7) 이세웅의 이기심성론

삼가 한번 말해보자면, 무극이면서 태극이니, 이와 기는 하나로 결합되어 있지만 이는 언제나 기의 주인이 된다. 이(理)로 말하면 천지의 성이고, 기로 말하면 기질의 성이다. 천지의 성은 순수하게 선하여 악이 없으나, 기질의 성은 악하기는 쉽지만 선하기는 어렵다. 사람이 형기의 욕구로써 그 악함을 따르면서 그 선함을 잃어버려 몸을 망치고 본성을 상실하는 데까지 이르는 것을 흔히 볼 수가 있다.

그래서 성인은 그러한 사실에 밝아 인욕을 막고 천리를 보존하는 방법을 생각한다. 기가 혼탁한 사람은 그것을 맑고 깨끗하게 하고, 형

질이 잡박한 사람은 다스려서 순수하게 한다. 그 기질을 변화시키면서 형기의 욕망에 대하여 조심할 줄 알게 되면 그 처음의 상태를 회복한다. 그러니 중인들로서 모두 요순과 같이 될 수 있는 것은 오직 배움을 그치지 않는 데 있을 따름이다. (『韓國經學資料集成·易經』 卷1, 『安齋易說·序論』)

이세응(李世應, 1473~1528)의 기와 기질에 대한 논의이다. 그 논의의 시작은 “무극이면서 태극이다”는 명제로부터 시작되는데, 이것은 주돈이 「태극도설」의 제일원리이다. 주희는 주돈이의 이 명제에서 무극은 형체가 없는 것을 의미하고, 태극은 이치가 있는 것을 의하는 것(無形而有理)으로 해석하였다. 그리고 그는 “자연의 운행법칙은 감각을 초월해 있으나, 실로 모든 변화의 중추이고, 만물의 근본이다. 그래서 무극이면서 태극이라고 하였으니, 태극이외에 다시 무극이 있는 것이 아니다”고 하였다. 이 무극과 태극에 관한 논의는 주희와 육구연이 논변하였던 문제이며, 조선 전기에 이언적과 조한보 또한 논변하였던 문제였다.

8) 정유일의 이기심성론

(8-1 대표인용)

진북계(陳北溪)가 심(心)이 태극(太極)이라고 한 것은 다만 온갖 이치가 나의 마음에 모두 모이는 것을 언급한 것입니다. 이 마음은 혼연히 합하여 하나의 이(理)일 따름입니다. 다만 이 도리가 유행해 나와서 사물에 응대하고 접하는데, 온갖 갈래의 단서가 각기 그 이(理)의 당연함을 얻게 되면 이 또한 각기 하나의 태극(太極)입니다. 이렇게 말하면 이는 마음에 있는 이(理)를 이끌어 내어 사물에 응대하는 것으로 사물에는 본래 이 이(理)가 없게 되는 것이니 불가하지 않습니까? 제가 [...] 일은 다만 일리(一理)입니다. 하나의 일이 있으면 곧 일사(一事)의 이(理)가 있게 됩니다. 다만 그 재량하는 장소는 이 심(心)일 뿐입니다. 마치 [...] 말 뜻은 심(心)에 있는 것은 일본(一本)이고 일에 있는 것은 만수(萬殊)라고 말하는 듯 합니다. 대개 일본(一本)이라는 것

은 단지 이(理)가 모두 모이는 핵심처를 지시하는 것이지 심(心)에 있는 것을 지시하는 것이 아닙니다. 어찌 사물의 이(理)가 모두 스스로 심(心)에 있어서 조각조각 나뉘어 나오겠습니까?

만약 이렇다면 이(理)는 형체 있는 사물이 되어 만물의 근원이 될 수 없습니다. 망녕되이 억측하여 선현(先賢)의 이론을 비판하고 허물 하니 참람함이 더욱 심합니다. 엇드려 가르침을 내려 주기를 바랍니다. (「上退溪先生問目」, 『文峯集』 卷3-3ㄴ)

(8-2)

주희는 “사람과 사물은 체(體)에 치우침과 바름의 차이가 있다. 그러므로 그 性에 있어서 밝고 어두운 차이가 없을 수 없다. 이것으로 말하면 사람과 사물의 성(性)은 본래 같지 않은 적이 없다. 인의예지는 사람만이 그것을 품수받고 사물이 품수받은 것은 인의예지 이외에 별 개의 성(性)이 있는 것이 아니다. 사람의 기(氣)는 통하여 막히지 않고, 사물의 기는 막혀서 통하지 않는다. 그래서 사람은 미루어 추론할 수 있지만, 사물은 미룰 수 없다. 여기에서 얻은 바의 이(理)는 치우치고 온전한 차이가 없을 수 없다. 이른바 사람과 사물이 다른 것이 드물다는 것이 이것이다. 사람이 비록 이 이(理)를 온전히 얻었지만 미루어서 알거나, 반성하여 행할 수 없다면 비록 사람의 형체를 갖추고 있다고 해도 실은 금수와 같은 것입니다. 이 이론이 어떻습니까?

(「上退溪先生問目」, 『文峯集』 卷3-4ㄴ)

이 서신에서 정유일은 이황에게 심(心)이 태극(太極)이라고 언급한 것의 의미를 설명하면서, 그 의미와 함께 이(理)가 치우침이 생기는 데 따라 나타나는 현상에 대한 문제를 질문하고 있다.

9) 이이의 이기심성론

유형·유위하면서 움직임도 있고 고요함도 있는 것은 기이고, 무형·무위하면서 움직임에도 있고 고요함에도 있는 것은 이입니다. 이는 비록 무형하고 무위하지만, 기는 이가 아니면 뿌리 내릴 곳이 없습니다. 그래서 “무형·무위하면서 유형·유위한 것의 주체가 되는 것은 이이고, 유

형·유위하면서 무형·무위한 것의 그릇이 되는 것은 기이다”라고 말하는 것입니다. 이런 까닭에 성은 이이고 심은 기이며, 정은 마음의 움직임입니다. 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 이이다”라고 한 것이 이것입니다. 쪼개어도 그 뜻을 얻고 합쳐도 그 뜻을 얻은 뒤에라야 이와 기를 아는 것입니다. (『答安應休』, 『율곡전서』12-20ㄴ~21ㄴ)

이와 기의 차이를 구분하고, 이 같은 차이가 각각 성(性)과 심(心)에도 해당한다고 본다. 여기서 ‘성은 이이고 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 움직임이라는 점이 강조된다.

(2) 이기와 수양

1) 김수온의 이기와 공부

제가 생각하건대, 상지(上智, 최고의 자질을 가진 자)의 공부[功]는 이(理)가 먼저 가고 기가 다음에 온다. 그러나 하우(下愚, 가장 낮은 자질을 가진 자)의 공부[學]는 반드시 기(氣)를 위주로 하고 이(理)가 그를 쫓아간다. (『乞骸箋』, 『식우집』보유)(문충9권145쪽하)

『논어』에 공자는 말하기를 “오직 상지와 하우의 인물만은 변이 될 가능성이 없다”는 말을 한 바 있다. 이 구절에서 설정된 상지와 하우에 대하여 김수온은 성리학의 이와 기 개념을 빌어 재미 있는 설명을 하고 있다. 기 공부에 대한 이(理) 공부의 우월성을 주장한 것이, 이와 기에 대한 흥미로운 대비이다.

2) 이항의 이기와 공리

대체적으로 말해 이(理)는 정밀하고 기(氣)는 조잡하여, 이(理)는 무궁(無窮)하고 기는 유한합니다. 그러므로 이에 대한 공부가 절실하고 깊어지면 기의 운행법칙은 애쓰지 않아도 밝아집니다. 그래서 정자(程子)가 소옹(邵雍)에 불만을 품어 평소에 기의 운행법칙에 관해 말하지 않은 것은 바로 이 때문이었습니다. 그대는 다시 진실함과 공경함[誠敬]을 더하고 널리 문헌을 섭렵하고 실천과 관련된 핵심을 요약하는 [博文約禮] 공부를 다하여 마음으로 의리(義理)에 통달하기 바랍니다. 그러면 기의 운행법칙에 관한 이론은 따로 논구할 필요가 없게 될 것입니다. (「答盧子膺(禎)書」, 『一齋集』5ㄴ-6ㄱ)

노진에게 보낸 편지. 일재는 여기에서 기(氣)의 운행법칙에 관한 경험적 혹은 추상적 이론보다는 이(理)에 대한 절실한 이해가 더욱 중요한 문제라고 말한다. 이는 조선에서의 이학(理學)과 기학(氣學)의 발전과 관련하여 흥미 있는 대목이다.

<부록> 조선 전기 인물 해제 (가나다순)

(1) 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 무릅 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 태조

의 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 유학제조를 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.

(2) 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·이항에게서 배웠지만, 스스로 발분하여 자득하는 면이 많았다. 기준의 조

카로서 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.

(3) 김굉필

김굉필[金宏弼, 1454(단종 2)~1504(연산군 10)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 대유(大猷)이며, 호는 사옹(叢翁)·한훤당(寒暄堂)이고, 시호는 문경(文敬)이다. 본관은 서흥(瑞興)이다. 서울의 정릉동에서 태어났으나 주로 경상도의 함천·현풍 등에서 살았다. 1475년(성종 5)에 당시 함양군수로 있던 김종직을 찾아가 『소학』을 배웠다. 이후 평생토록 『소학』의 가르침을 굳게 믿고 실천하는 데에 힘써, 나이 서른이 넘어서야 비로소 다른 책을 읽었다고 한다. 1480년(성종 11) 생원시에 합격하였으며, 이 때 성균관 생원으로서 불교를 배척할 것을 주장하는 소를 올리기도 했다. 그 뒤 학문을 수련하고 후학을 양성하며 지내다가, 1494년(성종 25) 경상도관찰사 이극균(李克均)이 유일(遺逸)로 천거하여 남부참봉을 제수받았고, 이후 군자감주부·사헌부감찰·형조좌랑 등을 역임하였다. 1498년(연산군 4)에 무오사화가 일어나자 평안도 회천에 유배되었고 2년 뒤에 다시 순천으로 옮겨졌으며, 1504년에 갑자사화로 극형에 처해졌다. 중종 반정 후에 신원되었으며, 1610년(광해군 2)에는 정여창·조광조·이언적·이항 등과 함께 다섯 명의 현인[五賢]으로 문묘에 종사되었다. 아산의 인산서원(仁山書院), 서흥의 화곡서원(花谷書院), 회천의 상현서원(象賢書院),

순천의 옥천서원(玉川書院), 달성의 도동서원(道東書院) 등에 제향되었다. 시문 약간과 행적에 관한 자료, 관련 기록 등을 모아 놓은 『경현록』(景賢錄)이 전한다.

흔히 사림의 종장으로 여겨지는 김종직과 그의 제자들 대부분이 실제 저술과 활동에서 나타나는 면모는 문장가에 가까웠던 데 비해, 김굉필은 『소학』으로 집약되는, 도덕성에 기반한 일상의 장악이라는 기치를 분명히 함으로써 사림의 성격을 확고히 정립한다. 그는 자신의 생각을 스스로 앞장서 실천하는 한편 교육을 통해 뒷 세대에 전파했다. 그가 유배지 회천에서 가르친 조광조를 비롯해 김식(金湜)·김안국(金安國)·김정국(金正國)·유우(柳藕)·이장길(李長吉)·이장곤(李長坤)·이적(李績)·성세창(成世昌)·이현손(李賢孫)·최충성(崔忠成)·박한삼(朴漢參)·윤신(尹信)·안우(安瑀)·정응상(鄭應祥)·민귀손(閔龜孫) 등이 그들이다. 이 제자 중 많은 수는 스승의 생각을 이어받아, 중종 대에 중앙정계에 진출하여 본격적으로 그들의 이상을 실현하려 애썼으며, 이는 한국사상사의 지형을 바꿔놓는 거센 흐름이 되었다.

(4) 김수온

김수온[金守溫, 1409(태종 9)~1481(성종 12)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 문량(文良)이고, 호는 괴애(乖崖)·식우(拭疣)등이고, 시호(諡號)는 문평(文平)이다. 본관은 영동(永東)이다. 세종 때 집현전 학사를 지내면서 『치평요람』(治平要覽)을 편찬하였다. 책을 한 장씩 뜯어서 들고 다니며 외우다가 다 외우면 버리는 버릇이 있었다 한다. 신숙주의 『고문선』(古文選)을 빌려서는 한 장씩 뜯어 벽에 발랐다는 일화가 있다. 승려 신미(信眉)가 그의 형이고, 그 자신도 선학(禪學)에 탐닉하여 불교에 빠졌다는 비

판을 많이 들었다. 저서로 『식우집』(拭疣集)이 남아있다. 성종(成宗)이 특별히 교서관(校書館)에 명해서 그 문집의 간행했을 때는 24권에 이르렀지만, 화재로 소실되어 권2(卷二)와 권4(卷四) 두 권만이 남았다. 현행 판본에는 여기에 후손이 수집한 필사본 보유(補遺)가 덧붙여져 있다. 그의 행적은 김우준(金禹濬)의 「식우집제발」(拭疣集題跋)을 참고할 수 있다.

(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(李珣)는 “절의를 표방하여 윤기(倫紀)를 부

지한 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) 김안국

김안국[金安國, 1478(성종 9)~1543(중종 38)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 국경(國卿)이고, 호는 모재(慕齋)이며, 시호는 문경(文敬)이다. 조광조(趙光朝)·기운(奇遵) 등과 함께 김굉필(金宏弼)의 문인으로, 도학에 통달하여 사림파의 선도자가 되었다. 1501년(연산군 7) 진사과에 합격하고 1503년에 별시문과에 을과로 합격하여 승문원에 등용되었으며, 이어 박사·부수찬·부교리 등을 역임하였다. 1507년(중종 2)에는 문과중시에 병과로 급제하고, 사헌부지평·장령·예조참의·대사간·공조판서 등을 지냈다. 1517년 경상도 관찰사로 파견되어, 각 향교에 소학을 권하고, 『농서언해』(農書諺解)·『잠서언해』(蠶書諺解)·『이운행실도언해』(二倫行實圖諺解)·『여씨향약언해』(呂氏鄉約諺解)·『정속언해』(正俗諺解) 등의 언해서와 『벽온방』(辟溫方)·『창진방』(瘡疹方) 등의 의학서적을 간행하여 널리 보급하였으며, 향약을 시행하도록 하여 교화사업에 힘썼다. 1519년 다시 서울로 올라와 참찬이 되었으나, 같은 해에 기묘사화가 일어나 조광조 일파의 소장파 명신들이 죽음을 당할 때 겨우 화를 면하고 파직되어 경기도 이천에 내려가서 후진들을 가르치며 한가히 지냈다. 1523년에 다시 등용되어 예조판서·대사헌·병조판서·좌참찬·대제학·찬성·판중추부사·세자이사 등을 역임하였다. 1541년 병조판서 재직시에 천문·역법·병법 등에 관한 서적의 구입을 건의하고, 물이끼와 닻을 화합시켜 태지(台紙)를 만들어 왕에게 바치고 이의 보급을 주

청하였다. 사대부 출신 관료로서 성리학적 이념에 따른 통치에 힘썼으며, 중국문화를 이해·수용하기 위한 노력에 평생 심혈을 기울였다. 아울러 일본, 대마도 등과의 우호관계에도 역점을 두었다. 시문으로도 명성이 있었다. 기묘사화 후 사림과 지식인들의 여망을 받았으며, 특히 그와의 친분관계를 강조하는 내용이 16세기 학자들의 글에 많이 보인다. 그는 조광조의 급진적인 주장에 찬성하지 않았고, 사화를 겪으면서 정치적 처신을 잘 하여 피해를 모면할 수 있었다. 아울러 사림과들의 『소학』 보급운동에 적극적으로 힘썼다. 소학보급은 이미 태종 7년, 중종 4년에도 이루어졌으나, 그의 노력에 의해 적극적으로 실현되기에 이르렀다. 저서로는 『모재집』(慕齋集)·『모재가훈』(慕齋家訓) 등이 있다.

(7) 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 입학하여 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 이황·이황·기대승·노수신 등과 교유하여 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.

(8) 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 송유의 현손 여익의 딸)에게 장가들게 되었다. 20세 이후에는 최수성(崔壽暱, 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 신씨

를 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(柳洵) 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, 1646년(인조 24)에 영의정이 추증되었다. 보은의 상현서원(象賢書院), 청주(淸州)의 신허서원(莘巷書院), 제주의 굴림서원(橋林書院), 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.

(9) 김정국

김정국[金正國, 1485(성종 16)~1541(중종 36)]은 조선 중기의 문신·학자로서, 고양팔현(高陽八賢)의 한 사람으로 꼽힌다. 자는 국필(國弼)이고, 호는 사재(思齋)·팔여거사(八餘居士)이며, 시호는 문목(文穆)이다. 본관은 의성이고, 부사로 이조판서에 증직된 익령(益齡)의 손자이며, 예빈시참봉으로 우찬성에 증직된 련(璉)의 아들이자, 대제학 안국(安國)의 아우이다. 어머니는 양천허씨(陽川 許氏)로서 군수 지(芝)의 딸이다. 10세, 12세에 부모를 차례로 여의고, 이모부인 예빈시정 조유형(趙有亨)에게서 양육되었다. 김굉필(金宏弼)의 문인으로 조광조·이장곤(李長坤) 등과 교유하였다.

1507년 소과에 합격하고, 1509년(중종40) 별시문과에 장원하여 홍문관부수찬·승문원교검을 거쳐 홍문관수찬으로 지제교를 겸하였다가 사간원정언에 제수되었다. 1510년 이조좌랑으로 선임되어 문관의 인사행정을 담당하고, 1512년 홍문관부교리로 옮겼다가 이듬해 교리로 승진하였다. 곧이어 사간원헌납에 임명되었고, 1514년에 사가독서를 하였다. 그해 이조·공조·호조의 정랑을 거쳐 승문원교리로 전직되었다가, 1515년 다시 이조정랑에 선임되었다. 1516년 의정부검사를 거쳐 이듬해 의정부사인으로 승진하고, 사간원사간·군기시부정·성균관사성 등의 청요직을 역임하였다. 1518년 직제학에 제수되었다가 승정원동부승지로 승진하였고, 11월 현량과(賢良科) 설치 문제에 대해 조정의 논의가 분분할 때 현량과 설치에는 반대하지 않았지만 과거가 폐지되는 폐단에 대하여 우려하는 견해를 피력하였다. 그해 우승지로 승진하여 연산군을 위해 후사를 세울[立後] 것을 청하였다. 황해도관찰사로 재임 중이던 1519년 백성을 교화시키기 위해 『경민편(警民

編)』을 편찬하는 등 선정을 베풀었다. 조광조를 비롯한 사림과의 향약장려운동에 호응하여 향약의 보급을 통한 향촌 교화에 많은 관심을 기울였다.

1519년 기묘사화가 발생하자, 조광조 등 젊은 사림과 학자들의 무고함을 호소하는 소장을 만들어 올리려고 하였으나, 뒤이어 사태가 너무 급박하게 전개되므로 소를 올려도 아무런 소용이 없으며 잘못하다가는 화만 자초하게 될 것이라는 판단을 내려 중지하였다. 나중에 이 일이 대간에 알려져서 조광조 등의 사림파를 옹호한다는 죄목으로 형 안국과 함께 파직되는 사유가 되었다. 파직 후 고양에 은거하면서 학문을 닦고 저술과 후진 교육에 전심하여 많은 선비들이 문하에 모여들었다.

야인으로 지낸 20년 만인 1537년에 사직되어 이듬해 전라도관찰사에 임명되었다. 이 시기에 백성을 편안하게 하고 각종 폐단을 제거하자(便民去蔽)는 수십 조의 시정책을 건의하여 국정에 반영하게 하였으며, 시골 백성들의 병을 치유하기 위하여 쉽게 이용할 수 있는 약방문을 수집하여 『촌가구급방』(村家救急方)을 간행하였다. 1539년에 병조참의·공조참의 등을 역임하고 경상도 관찰사로 나가 선정을 베풀었다. 1540년 병으로 사퇴하였다. 나중에 예조·병조·형조의 참판을 지냈다. 사후에 좌찬성이 추증되었고, 용강의 오산서원(鰲山書鏡), 고양의 문봉서원(文峰書院), 장단의 임강서원(臨江書院)에 제향되었다.

일찍부터 시와 문장에 뛰어나 당대에 널리 알려졌으며, 김굉필 문하에서는 문장과 학술이 형과 대등하고 정사에서는 형보다 뛰어나다는 칭송을 받았다. 또한 김안국·정광필 등과 함께 조광조의 지치주의(至治主義)를 지지하였으나, 급격한 개혁에는 반대하는 온건한 입장을 취하였다. 성리학과 역사·의학 등에 밝았으며, 문인으로는 정지운(鄭之雲) 등이 있다. 저서에는 『성리대전절요』(性

理大全節要)·『역대수승통지도』(歷代授受承統之圖)·『촌가구급방』(村家救急方)·『사재척언』(思齋摭言)·『경민편』(警民編)·『사재집』(思齋集)·『기묘훈적』(己卯黨籍) 등이 있다.

(10) 남수문

남수문[南秀文, 1408(태종 8)~1442(세종 24)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 경질(景質)이었는데 후에 경소(景素)로 고쳤으며, 호는 경재(敬齋)이다. 본관은 고성(固城)이고, 아버지는 병조판서를 지낸 남금(南琴)이다. 어려서부터 자질이 뛰어나 당시 사람들이 그의 용모는 선인(仙人)에 비할 만하고 기상은 추옹(秋鷹)에 비할 만하고 효행과 호학(好學)은 안회(顔回)와 증삼(曾參)에 비할 만하다고 칭찬하였다. 세종 때(1426년) 사마시(司馬試)와 정시(庭試)에 2등으로 합격하였고, 1435년 중시(重試)에서는 수석으로 합격하였다. 관직은 집현전 직제학에 이르렀다. 세종의 배려로 호당(湖堂)에 사가독서하였다. 문장에 뛰어났다. 성리서(性理書)에 근본하고 경사자집(經史子集)에 통달하여, 학문으로는 당대의 독보적인 인물로 꼽혔다. 신석조(辛碩祖)·권채(權採)·유의손(柳義孫) 등과 함께 집현전 학사에 뽑혀 이름을 나란히 했다. 『고려사절요』의 초초(初草)를 비롯해 수많은 글을 남겼다. 서거정(徐居正)은 그를 극찬하여, “태산백두의 자질에 소강절의 학문으로, 그 조예와 실천은 옛날의 대 현인에 양보하지 않는다”[山斗之材, 康節之學, 造詣實踐, 不讓古大賢]라고 하였다. 또한 이자(李耜)도 “남수문은 뛰어난 군자로서, 그 글을 말하면 성당의 수준에 이르러 만당을 넘어섰고, 그 도를 말한다면 여동래와 장남현이 그보다 조금 낮지만 황간이나 채원정이 그에 미치지 못하는 것이다. 그에게 몇 해가 더 허락되었다면 그 진보를 헤아리기 어려웠

을 것이다.”[南敬齋, 賢君子也. 語文, 盛唐而非晚, 語道, 東萊南軒稍右, 而黃蔡不及也. 倘假數年, 其進不可量矣.]라고 높이 평가하였다. 애석하게 요절하였다. 윤회(尹淮)와 더불어 술을 좋아하여 세종이 세 잔으로 제한할 것을 경계한 에피소드가 있다. 고향인 옥천(沃川)에서 활동하였다. 호계사(虎溪祠)에 제향되었다. 그의 행적은 「가장」(家狀), 송명흠(宋明欽)의 「묘갈명병서」(墓碣銘并序) 등을 참고할 수 있다.

(11) 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 내리자, 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, 남효온 자신도 소릉의 복위를 주장하였다는 이유로 갑자사화 때 부관참시 당하였다. 1513년(종종 8) 소

릉이 복위되고 나서 신원되고, 1782년(정조 6)에 이조판서로 추증되었다. 고양의 문봉서원(文峯書院), 장흥의 예양서원(汭陽書院), 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.

(12) 박상

박상[朴祥, 1474(성종 5)~1530(중종 25)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 세창(世昌)이고, 호는 눌재(訥齋)이며, 시호는 문간(文簡)이다. 본관은 충주(忠州)로, 진사 지흥(智興)의 아들이며, 어머니는 생원 서종하(徐宗夏)의 딸이다. 1496년(연산군 2) 진사에 합격하고, 1501년 식년문과에 급제하여 교서관정자에 임명되었다. 박사를 거쳐 승문원교검·시강원사서·병조좌랑을 역임하고, 1505년 외직으로 전라도사를 지내다가 1506년 사가독서하였다. 1506년 중종 초기 사간원헌납이 되어 종친의 중용(重用)에 반대하다가 왕의 노여움을 사서 하옥되었으나, 태학생과 재신들의 상소로 풀려났다. 그러나 1년 동안 쟁론이 그치지 않으므로 전관(銓官)에게 미움을 사서 한산군수로 좌천되었다. 사헌부가 대간(臺諫)을 마음대로 외직에 보임하는 것이 불가하다고 논핵하자 곧 종묘서령·소격서령으로 옮겨졌으나, 부모의 봉양을 위해 임피현령(臨陂縣令)으로 나아갔다. 3년의 임기가 끝나자 사직하고 광산으로 돌아가 글을 읽으며 지냈다. 1511년(중종 6) 수찬·응교를 거쳐 담양부사로 나아갔는데, 1515년 순창군수 김정(金淨)과 함께 중종반정으로 폐위된 단경왕후 신씨(端敬王后愼氏)의 복위를 주장하고 또한 박원종(朴元宗) 등 3훈신(勳臣)이 임금을 협박하

여 국모를 내쫓은 죄를 바로잡기를 청하는 소를 올려, 권신의 격렬한 반발을 야기하여 남평에 유배되었다. 1516년 방면되어, 의빈부도사·장악첨정을 역임하고, 이듬해 순천부사가 되었으나, 그해 겨울 어머니의 상으로 사직하였다. 1519년 선공감정 등을 지냈다. 1521년 상주와 충주의 목사를 지내고, 만기가 되자 사도시 부정이 되었다. 1526년 문과증시에 장원하고 이듬해 작은 죄목으로 나주목사로 좌천되었으나, 당국자의 미움을 사서 1529년 병으로 사직하고 고향으로 돌아왔다.

평생 강직하고 바른 처신으로 일관하여 권귀(權貴)의 배척을 받았으나, 기묘사화 때에는 복상중이라서 참화를 면하고 피해를 입은 사람들을 구휼했다. 청백리(淸白吏)에 수록되었으며, 시문에 뛰어나 성현(成俔)·신광한(申光漢)·황정욱(黃廷彧) 등과 함께 서거정(徐居正) 이후 4가(四家)로 칭송된다. 정조는 박상의 시에 대해 “청아·고고하고 담박하여 저절로 한없는 맛이 있다”(淸高淡泊, 自有無限趣味), “그 고아하고 강건한 곳은 후인이 미칠 수 있는 바가 아니다”(其古健處, 非後人所能及), “구성이 치밀하다(結構緻密)”라는 등의 평가와 함께 권필(權鵬, 1569~1612), 이안눌(李安訥, 1571~1637), 박은(朴聞, 1479~1504), 최립(崔崱, 1539~1612) 등 당대의 뛰어난 시인들의 장점을 다 갖춘 최고의 시인이라 칭송한 바 있다. 광주(光州)의 월봉서원(月峰書院)에 제향되었으며, 1688년(숙종 14) 이조판서에 추증되었다. 저서로는 『눌재집』(訥齋集)이 있다. 박상의 『눌재집』(訥齋集)(12권)과 박순(朴淳)의 『사암집』(思庵集)(7권 3책) 목각판은 광주의 송호영당(松湖影堂)에 광주시 유형문화재 제16호·제17호로서 보존되고 있다.

(13) 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, 아버지는 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 성균관전적·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(遺箚)를 올려 봉당을 없애라고 청한 것은 박순과 그의 동료들을 지칭한 것이어서 다른 신하들이 이를 변명하기도 하였다. 이 해에 우의정이 되었

고 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 지목되어 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)·이아·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 관관(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·사마천·한유·유종원·이백·두보를 근본으로 하되, 학문은 『소학』·『심경』·『근사록』을 바탕으로 해야 한다”라고 했었는데, 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 일정

한 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 율곡학과와 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 기호학과와 사상적 기반이 서경덕에게서 이이로 옮겨가게 되는 분기점이라 할 수 있다.

(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 중요(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 숭고(崇古)가 편집하여 간행한 것이다.

(15) 박흥생

박흥생[朴興生, 1374(공민왕 23)~1446(세종 28)]은 여말선초의 문신·학자이다. 자는 경부(敬夫)이고, 호는 국당(菊堂)·국은(菊隱)·춘곡(春谷)이다. 본관은 밀양이다. 김자수(金自粹)의 문인이며, 김훈(金訓)·서호(徐皐)·박율(朴堧) 등과 교유하였다. 1386년(우왕 12)에 진사시에 합격하고, 공양왕 2년 생원시에 합격하여 여흥 춘천의 교관과 창평(昌平) 현령을 지냈다. 세종 때 부친상을 당하여 벼슬을 그만두고 영동으로 돌아와 죽었다. 후에 송시열이 묘표를 지었다.

(16) 서거정

서거정[徐居正, 1420(세종 2)~1488(성종 19)]은 조선 초기의 문신·학자이다. 자는 강중(剛中)이고, 호는 사가정(四佳亭)·정정정(亭亭亭)이다. 본관은 달성(達成)으로, 호조전서(戶曹典書) 의(義)의 증손이고, 목사(牧使) 미성(彌性)의 아들이며, 어머니는 권근(權近)의 딸이고, 최항(崔恒)이 그의 자형(姉兄)이다. 1438년(세종 20) 생원·진사 양시에 합격하고, 1444년 식년문과에 을과로 급제하여 사재감 직장에 제수되었다. 그 뒤 집현전박사·경연사경(經筵司經)이 되고, 1447년 부수찬으로 지제교 겸 세자우정자로 승진하였으며, 1451년(문종 1) 부교리에 올랐다. 다음해 수양대군을 따라 명나라에 종사관으로 다녀왔다. 1457년 문과중시에 병과로 급제하여 우사간·지제교에 초수(招授)되었다. 1458년 정시(庭試)에서 우등하여 공조참의·지제교에 올랐다가 곧이어 예조참의로 옮겼다. 1460년 이조참의로 옮기고, 사은사로 중국에 갔다왔다. 1465년 예문관제학·중추부동지사를 거쳐, 다음해 발영시(拔英試)에 합격하여 예조참판이 되고, 이어 등준시(登俊試)에 3등으로 합격하여 행동지중추부사(行同知中樞府事)가 특별히 보태졌으며, 1467년 형조판서로서 예문관대제학·성균관지사를 겸하여 문형(文衡)을 관장하였다. 1471년 순성명량좌리공신(純誠明亮佐理功臣) 3등에 녹훈되고 달성군(達城君)에 봉하여졌다. 서거정은 홍문관과 예문관의 대제학을 23년간이나 지낼 만큼 문장과 학식이 뛰어났고, 『경국대전』·『동국여지승람』 등의 편찬에 책임자가 되었다. 또한 수양대군뿐만 아니라 김시습 등과도 두루 좋은 관계를 지녔다. 그의 문학은 규범에 얽매이지 않는 모습을 보여주지만, 성리학설은 대체로 경전의 의미를 강조하는 정통적인 인식을 보여주고 있다. 저서로 『사가집』(四佳集)·『동국통감』·『여

지승람』, 『역대연표』, 『동인시화』, 『태평한화』, 『필원잡기』 등이 있다.

(17) 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(宣敎郞) 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.

『화답집』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 설과하지 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 서

경덕은 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 대답했다고 한다.

(18) 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 교우하면서 성리학과 예학(禮學)을 탐구하여 조예가 깊었다. 그의 성리설

은 『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.

(19) 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.

(20) 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. 일

정한 스승이 없이 독학하였다. 세조 때에 사마시에 합격하여 진사가 되었으며, 1489년(성종 20) 식년문과에 병과로 급제하여 교서관정자에 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 젊은 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 경서 언해의 효시이다.

(21) 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 입

학례를 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. 예컨대 윤씨가 그 과정에서 마지막으로 양반화한 가문이고, 거기에는 윤상이 결정적인 역할을 하였다. 그의 조상 삼대의 추증은 윤상의 현달에 의한 것이었다.

(22) 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 합격하

였고, 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 안정시킴

으로써, 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 추

구했던 순수한 마음이란, 고려말 같은 격변기에 지식인 사회 전체를 떠받쳐 주기에는 너무도 가너린 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.

(23) 이세응

이세응[李世應, 1473(성종4) ~ 1528(중종23)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 반정공신이다. 본관은 함안이고, 자는 공보(公輔)이며, 호는 안재(安齋)이고, 시호는 양간(襄簡)이다. 1496년에 사마시에 합격한 이후 이조 병조정랑 겸 춘추관기주관을 역임하였다. 1506년 중종반정시에 이에 가담하여 정국공신이 되어 내자시부정(內資寺副正)으로 승진하였다. 이듬해 사간원의 사간이 되자 유자광을 탄핵하여 귀양보내고, 1510년에 통정대부에 올라 병조참지가 되었다. 이후 밀양부사로 부임했을 때는 토호들의 작폐를 일소하여 칭송을 받았다. 이후 병조참의, 우부승지를 거쳐 충청도 관찰사로 봉해졌다. 이 때 세곡의 집산지인 충주에 창고가 없음을 알고 김안국과 의논하여 가흥창(可興倉)을 지었다. 효성이 뛰어나고 청렴결백하였다. 저술에는 『안재역설』(安齋易說)이 있다. 이 책은 의리역학과 상수역학을 종합하는 입장에서 『주역』 각각의 괘효사에 대하여 비교적 자세하게 주석하고 있다는 점에 특징이 있다.

(24) 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 『대학장구보유』, 『속혹문』, 『구인록』등이 있다.

(25) 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 이를 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 돌아갔다. 그는 여기서 성혼과 이기·사단칠정·인심도심에 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 문답에서 확립한 이기론·심성론을 기초로 궁리(窮理)·거경(居敬)·역행(力行)의 3조목을 근간으로 하는 수양론 체계를 제시한 저술이다. 계속해서 병조참지·사간원대사간·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 움직여, 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 완

성했다. 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 서인이냐를 가리는 데만 힘쓰고 있다’고 비난하면서, 공론을 수립함으로써 동서간의 시비를 명확히 밝힐 것을 주장한다. 6월에 삼사의 탄핵을 받아 물러나기를 청하고 파주로 돌아갔다. 7월에 이 탄핵에 대해 성혼이 삼사의 잘못을 들어 상소하고 대학생 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 것

으로 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 율곡학파는 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.

(26) 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 즐겨

했고 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. 이황(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(義盈庫令)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.

(27) 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, 검토관을 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(李珣)가 나와 그의 이기호발설(理氣互發說)을 비판함에 따라 영남학과(嶺南學派)와 기호학과(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.

(28) 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 문인들이 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 「東漢晉宋所尚不同說」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 전개과정

에 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 이기론(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 연구해야 할 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.

(29) 정공권

정공권[鄭公權, 1333(충숙왕 복위 2)~1382(우왕 8)]은 고려 말의 문신·학자이다. 초명은 추(樞)이고, 자는 공권(公權)인데, 뒷

날 자를 이름으로 썼다. 호는 원재(圓齋)이고, 시호는 문간(文簡)이다. 본관은 청주로서, 좌사의대부 보(溥)의 아들이다. 1353년(공민왕 2) 문과에 급제하였고 예문검열을 거쳐 좌사의대부에 올랐다. 1366년 이존오(李存吾)와 함께 신돈(辛旽)을 탄핵하다가 처형당할 위기에 처하였으나, 이색(李穡)의 구원으로 동래현령으로 좌천되는 것으로 마무리되었다. 1371년 신돈이 제거된 뒤 좌간의대부로 다시 발탁되었다. 성균관대사성을 거쳐 우왕 즉위 후 좌대언·첨서밀직사사가 되었는데, 1376년(우왕 2) 태(胎)를 예안현(禮安縣)에 안장하는 임무를 맡았다. 그 뒤 정당문학을 제수받고, 수성익조공신(輸誠翊祚功臣)에 올랐다. 성품이 공감하고 근후하여 관직에 있을 때 항상 정도를 행하였다. 당시 가묘제도(家廟制度)가 폐지되었으나, 제기를 별실에 간직하여두고 제삿날을 당하면 반드시 손수 씻어서 제사에 쓰도록 하였다. 나라의 일이 권신의 손에 좌우되는 것을 한탄하다가 병사하였다. 저서로는 『원재집』(圓齋集)이 있다.

(30) 정도전

정도전[鄭道傳, 1342(충혜왕 복위 3)~1398(태조 7)]은 여말선초의 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 제시한 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 기초

를 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.

(31) 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 발휘하면서부터 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, 유교

적 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.

(32) 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 태

극(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.

(33) 최립

최립[崔崱, 1539(중종 34)~1612(광해군 4)]은 조선 중기의 문신·학자이다. 자는 입지(立之)이고, 호는 간이(簡易)·동고(東皐)이다. 본관은 통천(通川)이다. 1561년 식년문과에 장원으로 급제하였다. 1577년 주청사(奏請使)의 질정관(質正官)으로 명나라에 다녀왔으며, 그 후 몇 차례 더 명나라에 다녀왔다. 1581년 채령군수로 기민(饑民)을 구제하는 데 힘썼으며, 만년에는 평양에 은거하였다. 그는 당대 일류문장가로 인정을 받아 중국과의 외교문서를 많이 작성하였다. 그가 중국에 갔을 때 당대의 문장가 왕세정(王世貞)을 만나 교류하였고, 중국 학자들로부터 명문장가로 격찬을 받았다. 역학(易學)에도 조예가 있어 『주역본의구결부설(周易本義口訣附說)』 등 2권의 저서가 있다. 그의 문(文)과 차천로(車天輅)의 시(詩), 한호(韓濩)의 서(書)가 송도삼절(松都三絶)이라 일컬어졌다. 글씨에도 뛰어나 송설체(宋雪體)에 일가를 이루었다. 문집으로 『간이집』(簡易集)이 있고, 저작에 『한사열전초』(漢史列傳抄)가 있으며, 시학서(詩學書)로 『십가근체시』(十家近體詩)가 있다.

(34) 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 글

을 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 뛰어 나고 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』·『사서』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.

(35) 하륜

하륜[何崙, 1347(충목왕 3)~1416(태종 16)]은 여말선초의 문

신·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·전리판사·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(尹彛)·이초(李初)의 변이 나자 의혹이 풀려 1391년(공양왕 3) 전라도 도순찰사가 되었다.

조선 건국 후 경기좌도관찰사가 되어 부역제도를 개혁하여 전국적으로 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 정

종의 왕위계승을 승인받고 귀국하여 참찬문하부사·찬성사·관의흥
삼군부사·문하·우정승을 역임하였다. 1400년(정종 2) ‘제2차 왕자
의 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) 좌
정승으로 등극사가 되어 명에 가서 영락제[成祖]의 즉위를 축하
하고, 조선왕조의 완전한 인준을 표시하는 고명인장을 받아왔다.
1405년 좌정승 세자사가 되고, 이듬해 중시권독관이 되어 변계
량(卞季良) 등 10인을 뽑았고, 이첨(李詹)과 함께 『동국사략』(東
國史略)을 편수하였다. 1409년 영의정부사로 군정(軍政)을 개혁
하고, 영춘추관사로 『태조실록』 편찬을 지휘하였다. 1412년 좌
의정을 거쳐 1416년 70세로 치사하여 진산부원군이 되었다. 태
종의 우익으로 인사청탁을 많이 받고 통진의 간척지를 착복하여
대간의 탄핵을 받았으나 공신이라 하여 묵인되었다. 태종의 묘정
에 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.

참·고·문·헌

여기에 제시하는 참고문헌은 위의 ‘해설’에 이용한 자료, 특히 통사와 개론서를 중심으로 소개하고, 본래 인터넷에서 구현하기 위해 그 선행 단계로 수행된 작업인 만큼 일부 인터넷 자료도 포함시켰다.

| 통사 |

- 이병도, 『한국유학사략』, 서울: 아세아문화사, 1986.
- 현상윤, 『한국유학사』, 서울: 현음사, 1986.
- 배종호, 『한국유학사』, 서울: 연세대학교출판부, 1992.
- 박종홍, 『한국사상사논고』, 서울: 서문당, 1986.
- 한국철학회, 『한국철학사』(상·중·하), 서울: 동명사, 1987.
- 유명중, 『한국사상사』, 대구: 이문출판사, 1985.
- 주홍성 외, 『한국철학사상사』, 서울: 예문서원, 1993.
- 풍우란, 박성규 옮김, 『중국철학사』(상·하), 서울: 까치, 1999.
- 한국사특강편찬위원회, 『한국사특강』, 서울: 서울대학교출판부, 1990.
- 한국역사연구회, 『한국역사』, 서울: 역사비평사, 1992.
- 최영성, 『한국유학사상사Ⅱ: 조선전기편』, 서울: 아세아문화사, 1995.
- 이성무, 『조선시대당쟁사1』, 서울: 동방미디어, 2002.
- 길희성, 『인도철학사』, 서울: 민음사, 1984.
- 불교신문사, 『한국불교인물사상사』, 서울: 민족사, 1990.

심재룡 편저, 『중국불교철학사』, 서울: 철학과현실사, 1994.

김영태, 『한국불교사』, 서울: 경서원, 1997.

이이화, 『역사 속의 한국불교』, 서울: 역사비평사, 2002.

겸전무웅, 신현숙 옮김, 『한국불교사』, 서울: 민족사, 2004.

한우근 외, 『한국문화사: 조선전기편』, 서울: 일지사, 1996.

| 개론서 및 연구서 |

한영우, 『조선 전기 사회사상 연구』, 서울: 지식산업사, 1983.

_____, 『정도전사상의 연구』, 서울: 서울대학교출판부, 1983.

배중호, 『한국유학의 철학적 전개』, 서울: 연세대학교출판부, 1985.

우노 세이이찌, 김진옥 옮김, 『중국의 사상』, 서울: 열음사, 1986.

H. G. 크릴, 이동준 외 역, 『중국사상의 이해』, 서울: 경문사, 1986.

이태진, 『한국 사회사 연구』, 서울: 지식산업사, 1986.

안병주, 『유교의 근본사상』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1987.

윤사순 외, 『한국의 사상』, 서울: 열음사, 1987.

조명기 외, 『한국사상의 심층연구』, 서울: 우석, 1988.

변동명, 『고려 후기 성리학 수용 연구』, 서울: 일조각, 1995.

한국철학사상연구회, 『강좌 한국철학』, 서울: 예문서원, 1996.

최봉영, 『조선시대 유교문화』, 서울: 사계절, 1997.

김 돈, 『조선전기 군신권력관계 연구』, 서울: 서울대학교출판부, 1997.

이병휴, 『조선전기 사림파의 현실인식과 대응』, 서울: 일조각,

1999.

신천식, 『조선전기 교육제도사 연구』, 서울: 경인문화사, 1999.

_____, 『조선전기 교육개혁과 과거운영』, 서울: 경인문화사, 1999.

이애희, 『조선전기 성리학 연구』, 서울: 경인문화사, 2002.

이종영, 『조선전기 사회경제사 연구』, 서울: 혜안, 2003.

신천식, 『여말선초 성리학의 수용과 학맥』, 서울: 경인문화사, 2004.

금장태, 『조선 전기의 유학사상』, 서울: 서울대학교출판부, 1997.

우정상, 『조선전기 불교사상 연구』, 서울: 동국대학교출판부, 1985.

고익진, 『한국의 불교사상』, 서울: 동국대학교출판부, 1987.

| 인터넷 자료 |

디지털한국학

사이버유교박물관

민족문화대백과사전(동방미디어)

두산세계대백과 EnCyber

한국브리태니커

기타 관련 홈페이지의 자료들

『철학사상』 별책 제3권 제4호

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