# 양명학자 정제두의 인심도심설 연구

선병삼(성균관대학교)

## 1. 들어가는 말

霞谷 鄭齊斗(1649-1736)는 양명학이 조선에서 뿌리를 내리는데 결정적인 기여를 한 학자이자 당대 최고의 양명학 이론가이다. 그가 강화도에서 키운 학맥은 후에 강화학파가 되어 현대까지도 그 학맥이 이어져 내려왔다. 조선시대는 주자학 독존의 시대라고 해도 과언이 아닐 정도로 성리학이 절대적인 영향력을 발휘하였다. 심지어는 성리학과 다른 설은 이단의 설이라는 가혹한 처분을 받기도 했다. 정주이학에 맞서 육왕심학으로 대치 국면을 형성한 양명학 또한 異學으로 간주되기는 마찬가지였다.

하곡은 생전에 자신의 글을 간행하지 않았다. 이는 당시 유자들이 글을 함부로 공간하지 않는 관례를 따른 것일 수도 있겠지만, 이후 여러 정황들을 종합해 본다면 역시 양명학을 공간하는 것에 대한 부담을 가진 것으로 보인다. 하곡은 과거를 포기하고 오로지 도학에만 뜻을 두어 긴 세월 동안 은일유자로서 삶을 보냈다. 관직에 출사한 적도 있지만 극히 짧은 기간이었을 뿐이었다. 이런 여건들을 통해서 하곡은 왕성한 사색의 결과물들을 남겨놓았다.

현대 연구자들이 하곡에 주목하는 것은 그가 당대 최고의 양명학 이론가이자 강화학파의 태두라는 점일 것이다. 오직 주자학으로 채워진 것 같은 조선 사상계에서 양명학의 영토를 발견하는 작업은 신기하면서도 흥미진진하였을 것이다. 그 중에는 한 양명학자의 탄생과 그 이론의 얼개들을 사명감을 가지고 탐색하기도 하였다. 조선 패망을 목도한 제1세대 현대 하곡학 연구자들이 그들이다.

조선시대 양명학을 연구한다는 것은 곧 하곡학을 연구한다는 것과 거의 등호 관계를 형성한다. 현재까지 하곡학 자체는 물론 하곡학을 시간적으로 둘러싼 전후의 사상적 발원과 확산에 대한 연구 성과들이 다수 학계에 보고되고 있다. 하곡 철학 자체만으로 보자면 철학 연구자만이 아니라 정치, 행정, 교육 등 다양한 분야의 전공자들이 연구 성과를 발표하였다.

하곡의 학술 연원은 두 가지이다. 하나는 양명학이고 하나는 율곡학이다. 그런데 율곡학은 주자학의 조선적 전개이다. 그렇다면 하곡의 학술 안에는 주자학과 양명학이라는 두 사상 체계가 섞여 있다고 할 수 있다. 하곡 사상을 '주왕화해적'이라고 하거나 '수정주의적 양명학'이라는 평가가 근거 없는 이야기는 아니다.

인심도심은 주자가 『서경』「대우모」의 인심도심 16자를 가지고 「중용서」에서 도학의 연원 관계로 설명하면서 그 위상이 확립되었지만 이후 중국 내에서 중요 논쟁 주제로 부각되지는 않았다. 명대 양명학 진영에서도 이는 마찬가지였지만 양명과 관련하여 몇 가지 특기할 대목이 있다. 첫째는 양명이 성학→심학→인심도심의 구조를 확정했다는 것이며 둘째는 자신의 인심도심설을 제시하면서 주자의 인심도심설에 비판을 가했다는 점이다. 하곡의 인심도심설은 양명의 인심도심설과 동일하다. 한편 조선에서는 사칠 논쟁의 연속선상에서 牛溪 成渾(1535-1598)과 栗谷 李珥(1536-1584)가 인심도심에 대하여 논쟁을 전개하면서 조선시대의 대표적인 논쟁이 되었다. 하곡 또한 조선 유학의 핵심 논쟁 중 하나인 인심도심에 대한 자신의 소견을 밝히고 있다.[301]

그렇다면 하곡 인심도심설에 대한 연구 결과는 현재 하곡 연구자들의 관심 주제 중 하나인 하곡학의 성격 문제(양명학과 주자학의 영향)를 규명하는데 매우 유효한 기준을 제시할 수 있을 것이다. 이를 위하여 본 논문에서는 하곡학과 양명학의 관계성, 하곡학과 율곡학의 관계성을 염두에 두고서 논의를 진행할 것이다. 아울러 이 작업은 향후 하곡학의 독자성 및 고유성을 밝히는 연구에 하나의 토대가 될 것으로 기대한다.

## 2. 하곡 인심도심설의 출발점: 성학은 심학

중국유학사에서 중요한 두 시기를 꼽자면 아무래도 선진유학과 송명유학일 것이다. 선진유학 시대가 유학이라는 집안을 일으켰다면 송명유학(송명이학)은

[301] 논자의 조사에 의하면, 현재 한국학계에서 하곡의 인심도심설만을 특화한 연구논문은 강보승의 논문이 유일하다. 다만 상기 논문은 하곡의 인심도심설을 꼼꼼하게 잘 정리하고 있지만 구체적인 부분에서 논자의 관점과 일치하지 않는 대목이 상당수 있음을 밝혀둔다. 姜保承, 「하곡 정제두의 인심도심설 연구」, 『유교사상연구』 42집, 2010.

그 집안을 완성한 시기라고 할 수 있다.[302] 통상적으로 송명유학을 선진유학과 구별하여 새로운 유학이라는 신유학이라고도 부르는데, 그렇다면 선진유학과 구별되는 송명유학의 시대정신은 어디에 있으며 신유학의 그 새로움은 무엇일까? 그것은 기존의 무수한 연구서들이 밝힌 것처럼 학문의 목표를 成德之敎로 상정하고 聖人之學을 추구했다는 점이다.

북송 오자 중 첫 줄에 드는 濂溪 周頓頤(1017-1073)의 '성인이 될 수 있다(聖可學)'는 말[303]이나 주자학의 실질적 근원처로 평가받는 伊川 程頤(1033-1107)의 '성인이 될 수 있다(聖可學而至)'는 말[304] 등은 송학이 성인지학을 추구했음을 분명하게 보여주는 실례로 자주 인용된다. 또한 朱子(1130-1200)가 경전을 주석하는 과정에서는 엄연히 한학의 훈고학 전통을 존중했음에도 불구하고 漢代 학풍을 章句之學이라고 하여 내치고 義理之學을 전면에 내세운 데에는 역시 성학을 추구한 그의 학문관이 바탕에 깔려 있음은 굳이 자세한 설명이 필요 없을 것이다.

명대 심학의 대표자인 陽明 王守仁(1472-1528)은 송대 이학과 차별화된 명대의 이학, 곧 심학을 확립한 인물이다. 특히 그가 확립한 심학은 정주이학 대 육왕심학이라는 대결국면을 형성하면서 기나긴 세월동안 동아시아 사상계의 뜨거운 감자였다. 여기서 이학과 심학의 대결 구도에만 주목하여, 주자학의 그 엄숙주의가 철저한 道學(聖學)을 표방하였기 때문에 양명학은 성학을 표방하지 않았을 것이라는 추론이 있을 수도 있지만 사실은 이와 달리 양명학은 공리주의적 俗學을 반대하고 신유학의 본령인 聖學으로 복귀할 것을 주장하면서 출발하였다.

양명의 이와 같은 입장은 평생의 지우이자 도반이었던 甘泉 湛若水(1466-1560)에게 40세에 보낸 장문의 편지에서도 잘 드러난다.

---

[302] 송대와 명대를 병칭한 송명이학이라는 명칭은 內聖學(성덕지교)로서의 유학에 초점을 맞추었다면 수당사상사, 명청사상사라는 명칭은 사상사의 시대 구분에 착안한 것으로 보인다. 가령 미조구찌 유조(溝口雄三)는 명대와 청대를 단절시켜 보지 않고 禮敎의 틀을 동원하여 연속성에 주목한다. 물론 이와 같은 관점은 시마다 겐지(島田虔次)를 포함한 기존 중국사상사 연구를 비판하면서 제시된 것인데, 이는 『中國前近代思想の屈折と展開』(1980)라는 서명을 시마다 겐지의 『中國における近代思惟の挫折』(1970)이라는 서명과 비교해 보아도 알 수 있다.

[303] 『周子通書』: "聖可學乎？曰：'可。'曰：'有要乎？'曰：'有。''請問焉。'曰：'一爲要。一者，無欲也。'

[304] 『二程集』： 然則顔子所獨好者，何學也？學以至聖人之道也。聖可學而至歟？曰：然。……後人不達，以謂聖本生知，非學而至，而爲學之道遂失。

顔子가 돌아가신 후 성인의 학문이 사라졌습니다. 曾子는 오직 '하나에 관통한다'는 그 뜻을 맹자에게 전했습니다. 마침내 이천 여 년이 흘러 周子와 程子가 이를 계승하였습니다. 이 이후로 말은 더욱 상세해졌지만 도는 더욱 어두워졌고, 이치를 분석하는 것이 더욱 정밀할수록 학문은 더욱 지리하고 근본이 없어져서 밖에서 일삼는 것이 더욱 번잡하게 되었습니다.

孟子는 楊朱와 墨翟을 근심거리로 여겼고 周子와 程子의 때에는 불교와 노장이 극성을 이룬 때였습니다. 지금의 학자들은 모두 공자와 맹자를 정통으로 삼고 양주와 묵적을 천히 여기며 불교와 노장을 물리치니 성인의 도가 세상에 밝게 빛날 것 같습니다. 그러나 내가 이를 궁구했지만 성인의 도를 보지 못했습니다. 그들이 능히 묵씨와 같은 兼愛가 있습니까? 양씨와 같은 爲我가 있습니까? 노씨와 같은 淸淨自守가 있습니까? 석씨와 같은 性命을 궁구하는 것이 있습니까?

제가 어찌 양주와 묵적과 노장과 불교를 생각하겠습니까? 저들은 성인의 도와는 다릅니다. 그러나 오히려 자득처가 있습니다. 세상의 학자들은 장구를 조탁하여서 세상에 과만하고 마음은 없고 겉모양만으로 서로 치장하여 속이면서 성인의 도는 노력하더라도 안 되는 것이니 사람이 할 수 있는 것이 아니라고 해서 다만 말로만 논쟁할 뿐입니다. 고인들이 평생 해도 궁구하지 못한 것을 지금 우리 모두는 능히 그 대략을 말할 수 있어서 자신은 이만하면 족하다고 생각하나 성인의 학문은 마침내 닫혀버렸습니다.

지금 가장 근심되는 것은 어찌 記誦辭章의 악습이 아니겠습니까? 이 폐단의 원인을 따져보면 말이 너무 상세하고 분석한 것이 너무 정밀한 것의 잘못인 것 같습니다. 무릇 양주, 묵적, 노장, 불교는 인의를 배우고 성명을 궁구했으나 정도를 얻지 못해 치우친 바가 있지만 지금의 학자들이 인의는 배울 수 없고 성명은 무익하다고 하는 것과는 결코 같지 않습니다. 지금 세상에 인의를 배우고 성명을 궁구하며 기송사장을 외면하고 하지 않는 자가 있다면 비록 그가 양주와 묵적과 노장과 불교의 치우침에 빠졌다 할지라도 나는 오히려 현명하다고 할 것이니 저들은 마음에서 자득을 구하였기 때문입니다. 무릇 자득을 구한 이후에야 가히 함께 성인의 학문을 논할 수 있습니다.[305] (밑줄은 논자 강조)

---

[305] 『王陽明全集』 권7, 「別湛甘泉序」 : 顔子沒而聖人之學亡。曾子唯一貫之旨傳之孟軻，從又二千餘年而周、程續。自是而後，言益詳，道益晦；析理益精，學益支離無本，而事於外者益繁以難。蓋孟氏患楊、墨

양명은 성인되기를 포기한 학문은 자득을 추구한 이단(노불)만도 못하다는 평을 내린다. 그런데 우리 유학은 왜 자득을 추구하지 않는가? 왜 기송사장의 악습에 빠져버렸는가? 그것은 '요즘 학자 행세하는 자들이 한갓 문장실력을 뽐내면서 겉으로는 예의와 격식을 깍듯이 차리지만 정작 속내는 영 딴판이고, 우리가 어떻게 성인이 될 수 있겠는가 자포자기 하고는 그저 말로만 떠들기 때문이다'고 진단한다. 그리하여 '말은 상세해졌지만 정작 사도는 더욱 어두워졌고, 이치는 더욱 정밀해졌지만 학문은 지루하고 번잡해져서 핵심을 잡지 못하고 외물에 나아가 이치를 탐구하려고만 한다.'고 세태를 꼬집는다. 이러한 세태가 만연한 데에는 주자학으로 대표되는 송대 이학이 이미 세속적인 출세를 위한 科擧之學으로 전락했기 때문이기도 하지만 주자학의 핵심 공부론인 즉물궁리에 책임이 있다고 양명은 생각했다. 즉물궁리는 이론적인 지식만을 증가시킬 뿐 성인지학에는 별 도움이 되지 않으며 도리어 방해가 된다는 입장이다.

이는 양명이 만년에 37세의 용장오도를 회상한 글에서도 알 수 있다.

오랑캐 땅(龍場)에 거하는 3년 동안에 격물의 의미를 깨달았는데 바로 천하만물은 본래 窮格할 것이 없고 그 격물 공부는 자신의 心身에서 하는 것을 알았다. 분명히 성인은 누구나 될 수 있고 개인 각자에게 달렸다.[306]

양명이 용장적거 시에 심즉리를 깨달았다는 것이 바로 이것이다. 심즉리의

---

、周、程之際，釋、老大行。今世學者，皆知宗孔、孟，賤楊、墨，擯釋、老，聖人之道，若大明於世，然吾從而求之，聖人不得而見之矣。其能有若墨氏之兼愛者乎！其能有若楊氏之爲我者乎！其能有若老氏之淸淨自守，釋氏之究心性命者乎！吾何以楊、墨、老、釋之思哉？彼於聖人之道異，然猶有自得也。而世之學者，章繪句琢以誇俗，詭心色取，相飾以僞，謂聖人之道勞苦無功，非復人之所可爲，而徒取辯於言詞之間。古之人有終身不能究者，今吾皆能言其略，自以爲若是亦足矣，而聖人之學遂廢。則今之所大患者，豈非記誦辭章之習，而廢之所從來，無亦言之太詳，析之太精者之過歟？夫楊、墨、老、釋，學仁義、求性命，不得其道而偏焉，固非若今之學者以仁義爲不可學，性命之爲無益也。居今之時而有學仁義，求性命，外記誦辭章而不爲者，雖其陷於楊、墨、老、釋之偏，吾猶且以爲賢，彼其心猶求以自得也。夫求以自得，而後可與之言聖人之道。

306 『傳習錄』下卷，318조목 : 及在夷中三年，頗見得此意思乃知天下之物本無可格者。其格物之功，只在身心上做，決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。 *『전습록』조목 번호는 陳榮捷의 『傳習錄詳註集評』에 준한다. 이하 동일.

깨달음은『대학』‘치지격물’ 조목에 대한 양명식의 이해를 바탕으로 주자의 즉물궁리적 입장을 비판적으로 극복한 것이다.

애초에 朱子(1130-1200)는 ‘보망장’에서 공부가 이루어지는 두 요소로서 ‘사람의 마음의 영묘(靈妙)함에는 앎이 없을 수 없음’과 ‘천하에 모든 사물에는 이치가 없을 수 없음’을 상정하고[307] 이것을『대학혹문』에서는 ‘사람이 학문을 하는 것은 마음과 이치일 뿐이다[308](人之所以爲學, 心與理而已矣.)’라고 하여 마음과 이치를 들고 나온다. 이에 대하여 양명은 즉물궁리 공부론은 결국 심신지학을 버리게 되고[309] 성학을 방해하는 지리한 공부론이라고 비판한다.

이상의 논거에 의하자면 양명이 주자가 제시한 즉물궁리론을 반 성학적이라는 점에서 비판하고 있음을 알 수 있다. 오직 심학만이 진정한 성학이라는 주장을 하는 셈이다. 여기서 주자학 비판이 타당한지 여부는 별도로 따져야 하겠지만 최소한 양명 심학의 지향점이 어디에 있는지는 분명히 살필 수 있다.

양명은 성학을 표방하면서 성학이 곧 심학임을「상산문집」서문에서 밝히고 있다. 본 서문은 주자 당시에 주자학에 맞서 심학을 제창하고 후대에 육왕심학

---

307『大學章句』, 傳5章 : 所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。

308『大學或問』卷2, "知本"條：“然則子之爲學，不求諸心而求諸跡，不求之內而求之外。吾恐聖賢之學，不如是之淺近而支離也。” “人之所以爲學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心，初不可以內外精粗而論也。然或不知此心之靈，而無以存之，則昏昧雜擾，而無以窮眾理之妙。不知眾理之妙，而無以窮之，則偏狹固滯，而無以盡此心之全。此其理勢之相須，蓋亦有必然者。是以聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊靜一之中，以爲窮理之本，使人知有眾理之妙，而窮之於學問思辨之際，以致盡心之功。巨細相涵，動靜交養，初未嘗有內外精粗之擇，及其真積力久，而豁然貫通焉，則亦有以知其渾然一致，而果無內外精粗之可言矣。今必以是爲淺近支離，而欲藏形匿影，別爲一種幽深恍惚，艱難阻絕之論，務使學者莽然措其心於文字言語之外，而曰道必如此然後可以得之，則是近世佛學詖淫邪遁之尤者，而欲移之以亂古人明德新民之實學，其亦誤矣。” 대학혹문』의 ‘공부는 心與理일 뿐이다’에 대하여 양명은 여러 곳에서 비판을 전개하는데, 재미있게도 주자의 이 대목은 양명이 제기하는 비판류에 대한 假問의 自答 내용이다. 이에 대한 구체적인 논의는 다음 논문을 참고하길 바란다. 선병삼,「정제두『대학』관에 나타난 한국적 양명학의 탄생 고찰」,『한국한문고전연구』22집, 2011.

309『傳習錄』中卷, 129조목 : 如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處，須用添個敬字方才牽扯得向身心上來。然終是沒根源。……《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠；《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善，工夫總是一般。今說這裏補個敬字，那裏補個誠字，未免畫蛇添足。

으로 병칭되는 육상산의 문집 발간을 기려 쓴 서문이라는 점에서 심학 연구에 매우 중요한 자료이다.

성인의 학문은 心學이다. 요임금, 순임금, 우임금이 왕위를 주고받을 적에 '인심은 위태하고 도심은 은미하니 오직 정밀히 궁구하고 한결같이 지켜서 중도를 잡아라'고 한 말이 심학의 근원이다. 여기서 中은 道心으로 도심이 정밀하고 한결같은 것이 仁이고 中이다.

공맹의 학문은 인을 구하는 것으로 마음을 정밀하고 한결같이 하는 것이다. 그런데 당시에 이 인을 밖에서 구하는 폐단이 있었다. 자공이 공자가 '많이 배워서 아는 것'이라고 생각하고 '널리 백성을 구제하는 것'을 인이라고 생각하는 것에 대해서 공자는 '하나로 관통한다'고 하고 '바로 자신에게서 헤아려 가야한다'고 하여 마음에서 인을 구할 것을 가르쳐 주었다.

맹자 때에 묵씨는 인이란 백성을 위해서 분골쇄신 하는 것이라고 하고, 고자는 '인은 안에 있지만 의는 밖에 있다'고 하여 심학이 크게 훼손되었다. 이에 맹자가 '인은 사람의 마음이고 학문하는 것은 다른 것이 아니라 잃어버린 마음을 회복하는 것이다'고 하면서 '인의예지는 외부에서 주어지는 것이 아니라 자신에게 본래 있는 것인데 다만 생각하지 않았을 뿐이다'고 하여 고자의 義外說을 물리쳤다.

왕도가 사그라지고 패도가 횡행해지자 이익을 쫓는 자들은 그럴듯하게 천리로 포장하고는 정작 사욕을 채우면서 남을 속였다. 그러면서 천리는 원래 이런 것이야, 하며 떠드는데 세상에 진실한 마음을 버려두고서 어디에 천리가 있는가? 이때부터 마음과 천리를 둘로 나누어 도심인심을 논한 精一의 학문이 망해버렸다. 세유들은 본질에서 벗어나 지리하게 刑名器數의 말단을 외부에서 찾아 물리를 강구할 뿐 내 마음이 곧 물리를 가지고 있어서 본래 물리가 밖에 있지 않다는 것을 모른다. 노불은 공허한 도리를 추구하여 인륜과 사물의 常體를 버리고 내 마음을 밝히고자 하는데 상체의 물리가 본래 내 마음에 있는 것이라 버릴 수 없음을 알지 못한다.

송대의 주렴계와 정명도가 비로소 공자와 안자의 학통을 회복하여 '무극이면서 태극이다', '仁義와 中正으로 마음을 안정시키되 고요함을 주로 한다'고 하며 '마음이 발동할 때에도 안정되고 고요할 때에도 안정되어 내외가 없고 將迎이 없다'고 한 것들이 인심도심의 精一한 학문이라고 할 수 있다. 이후로 육상산이 순수하고 화평한 경지로는 주렴계와 정명도에 미치지 못하기는 하지만 간

이직절한 것이 맹자의 학통을 계승한 것은 틀림없다. 시대적으로 의론이 다르기도 하고 개인적인 차이도 있지만 마음공부라는 점에서는 동일하다. 그래서 나는 육상산의 학문이 맹자의 학문이라고 단언한다.[310] (밑줄은 논자 강조)

이 글에는 양명 심학을 이해하는 데 주목해야 할 몇 가지 주장들이 있다. 첫째, 궁극적 학문은 성학이며 성학을 추구하는 학문이 심학이다. 둘째, 심학의 원천은『서경』「대우모」 인심도심 16자이다. 셋째, 성학 도통은 공자, 안자, 맹자, 주돈이, 정명도이다.[311] 넷째, 상산학은 주돈이와 정명도에는 미치지 못하지만 확실히 맹자학을 계승하고 있다. 양명의 이와 같은 입장은 기존 명대 심학자들의 기본적인 이해를 계승한 것이자 이후 명대 심학자들의 기본적인 공리로 확대 재생산된다.

양명의 성학→심학→인심도심의 틀은 하곡에게도 동일하게 나타난다. 하곡이 32세에 죽음을 예감하고 스승인 南溪 朴世采(1631-1695)에게 보낸 서신에서 양명학에 대한 확고한 믿음을 공개하면서 본격적으로 주자학을 견지한 사우들과 변론을 전개하게 된다. 이 와중에서 박세채의 「왕양명학변」과 明谷 崔錫鼎(1646-1715)의 「변학」에 대하여 양명학을 옹호하는 입장에서 작성한 글이 「學

310『王陽明全集』권7,「象山文集序」: 聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。”此心學之源也。中也者，道心之謂也；道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。而當時之弊，固已有外求之者，故子貢致疑於多學而識，而以博施濟眾爲仁。夫子告之以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也。迨於孟氏之時，墨氏之言仁至於摩頂放踵，而告子之徒又有‘仁內義外’之說，心學大壞。孟子辟義外之說，而曰：“仁，人心也。學問之道無他，求其放心而已矣。”又曰：“仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。”蓋王道息而伯術行，功利之徒外假天理之近似以濟其私，而以欺於人.曰：天理固如是，不知既無其心矣，而尚何有所謂天理者乎？自是而後，析心與理而爲二，而精一之學亡。世儒之支離，外索於刑名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知吾心即物理，初無假於外也。佛、老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂吾心者。而不知物理即吾心，不可得而遺也。至宋周、程二子，始復追尋孔、顏之宗，而有“無極而太極”，“定之以仁義，中正而主靜”之說；“動亦定，靜亦定，無內外，無將迎”之論，庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平若不逮於二子，而簡易直截，真有以接孟子之傳。其議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心，則一而已。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。

311 원문에는 ‘至宋周程二子’라고 하여 정명도를 특별히 밝히지는 않았지만 평소 정이천을 배척한 왕양명의 입장을 고려하여 정자를 정명도로 해석하였다. 가령 ‘부채 고사’(『傳習錄』下卷, 257조목)에서 ‘정이천이라면 용납하지 않았을 것이다’는 평가는 정이천에 대한 양명의 입장을 잘 드러내 주는 실례이다.

辨」이다.

하곡이 40대에 지은 「학변」은 “昔在堯舜之相傳授, 卽曰人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中……”으로 시작하는데 심학의 입장에서 주자학의 ‘즉물궁리’를 비판하고 양명학의 ‘양지학’을 옹호하는 교판적인 성격이 다분한 글이다. 가령 요순으로부터 맹자를 거쳐 周程[312]의 도통을 제시하면서 ‘성현들이 상전한 도가 이와 같은 것을 살펴보니 성인이 성인되는 것은 이 一脈일 뿐이다.’[313]라고 전제한 후에 이어서 “……성현의 설이 이와 같이 명확한데 古今에 博通 하고 義理를 講求 하여 物則을 잡아서 이 마음을 範制하려는 학문이 있은 후로 物과 理가 서로 떨어지고 內와 外가 둘이 되어서 지엽적인 것을 우선하고 근본을 나중으로 하게 되었다. 마음을 논하면 佛徒라고 치부하고 마음에 관한 논의를 피하는 것은 무엇인가?”[314]라고 한다. 그리고 하단에서 이와 같은 원인이 주자가 제창한 즉물궁리가 마음 밖의 외물의 정리를 추구하는데 치중하였기 때문이라는 논조로 글을 전개하고 동시에 양명이 심외무물, 심외무사에 기반 하여 제창한 심즉리의 학문(致良知)이 정당하다는 것을 밝힌다.

또한 「心經集義」에서도 성학→심학→인심도심이라는 동일한 입장을 전개한다. 이 저작은 「연보」에 의하면 그의 나이 63세에 찬하고 79세에 최종적으로 수정 완성한 것으로 명실공히 만년 사상을 담고 있다고 할 수 있다. 특히 조선유학사에서 『심경』(정확히 말하자면 『심경부주』)이 차지하는 위상을 고려한다면 하곡의 「心經集義」는 세밀한 연구가 필요한 저작이다.

잘 알려진 것처럼 조선 유학사에서 『심경』이 확고한 위치를 차지한 것은 退溪 李滉(1501-1570)의 현창이며 『심경부주』에 대한 퇴계의 최종적인 평가는 「心經附註後論」에 고스란히 담겨 있다. 그런데 하곡은 40대에 쓴 또 다른 중요 저작인 「存言(上)」의 “退溪心經跋後說”에서 퇴계가 『심경부주』의 현창을 통해서 존덕성 공부를 높이기는 하지만 여전히 지행병중병행론의 구태를 벗어나지

312 본문에서 정제두는 주렴계의 「태극도설」과 정명도의 「정성서」를 언급하고 있다. 명대 심학계열 학자들은 정이천과 정명도를 구분하면서 抑小程揚大程의 경향이 보편적이며 주렴계와 정명도의 학술을 병칭하는 경향이 높다.

313 『霞谷集』 권8, 「學辨」 : 歷考聖賢相傳之道有如此者。聖人所以爲聖者，惟在此一脉而已。

314 『霞谷集』 권8, 「學辨」 : 聖賢之說若是明矣。然自有夫博古今，求義理，執物則，以範制此心之學以來，物理離而內外貳，枝條先而根本後。至於論心一途，推與佛徒，而欲諱言於心者，何哉？

못했다는 평가를 내린다.[315] 주자학의 입장에서 양명학을 비판한 퇴계지만 「심경부주후론」의 논조는 분명히 심학의 기치를 높이 들었음에도 불구하고, 이와 같은 하곡의 퇴계 비판은 존덕성 공부에 더욱 충실한 『심경』 이해를 요구한 것으로 볼 수 있다.[316]

하곡의 「심경집의」는 標題 經文을 선별하여 24장으로 구성되어 있다. 각 장의 구성은 먼저 표제 경문이 있고 한 글자 낮추어서 註文을 붙였다. 註文은 일반 주와 集義라는 두 글자를 頭記한 주로 구성되어 있는데 간혹 주문 중간과 말미에 小字註가 있다. 『심경집의』라는 제목은 아마도 여기에서 연유한 것 같다.

전체 24장은 다시 經上과 經下로 나누고 경상에 10장, 경하에 14장을 두었다. 기존 『심경』의 표제 경문 37조와 비교하면 6조를 제외한 18조는 새로운 표제 경문이다. 그렇기는 하지만 『심경』의 나머지 31조 중에서 맹자 2조(「孟子無名之指章」, 「孟子仁人心章」[317])와 「范氏心箴」, 「朱子敬齋箴」, 「朱子求放心齋銘」, 「朱子尊德性齋銘」 4조를 제외하고는 모두 註文에 인용하고 있다. 정리하면 『심경』의 37조에서 6조를 제외한 31조를 사용하고 있으며 제외한 6조 또한 다

---

315 『霞谷集』 권8, 「存言(上)」 "退溪心經跋後說" : 退溪心經跋, 孔子曰博學於文, 約之以禮; 子思曰尊德性而道問學; 孟子曰博學而詳說之, 將以反說約也。二者之相須, 如車兩輪, 如鳥兩翼, 未有廢一而可行可飛者。此實朱子之說也。……嗟呼! 信以博文約禮之禮與文, 爲兩頭物事乎! 以尊德性而道問學, 博學以反約, 爲兩般工夫乎! 夫其所博之文者, 卽其禮之文也; 所問學者, 卽以其德性也; 所博學者, 卽亦其反約之事也。非尊德性, 其所問學者何事也? 非約禮反約, 其博學者何爲也? ……夫車之兩輪, 鳥之兩翼, 木之本末, 果是兩物乎? 果作二事乎? ……但兩輪兩翼, 只是平等之體, 無本領首末, 惟木之本末, 爲譬最親切。

316 이하의 내용은 「심경집의」에 관한 논자의 최근 연구 성과를 참조 정리하였다. 선병삼, 「양명학자 정제두의 『심경』 이해: 「심경집의」의 구성 분석과 공부론 고찰을 중심으로」, 『한국사상사학』 43집, 2013.

317 정제두가 주문에 인용한 「孟子仁人之安宅也章」은 「孟子仁人心章」의 代替로 볼 수 있다.

른 주를 통해 그 의리를 밝히고 있다.[318]

하곡은 『심경』의 표제 경문을 최대한 활용하면서도 체제상의 변동을 가한 「심경집의」를 통해 수미일관되고 체계적인 『심경』을 구축하려고 하였다. 『심경』에 선별된 표제 경문들이 모두 마음공부의 핵심 내용이기는 하지만 경문들 사이의 유기적인 位階와 序次가 분명하지 않다고 판단하여 이를 보충하고자 한 것으로 보인다. 이는 앞서 인용한 '退溪心經跋後說'에서 표명한 정제두의 입장이 「심경집의」를 통해 구체적으로 실천되었다고 할 수 있다.

특히 경상 10장은[319] '全體道心之經凡二章', '全體爲仁之學凡二章', '敬怠義欲凡二章', '主敬愼致至誠凡四章'으로 나누어져 있다. 각 장들의 제목들을 보면 본체와 공부의 구조로 이루어져 있음을 알 수 있다. 그리고 본체에 해당하는 '全體道心之經'은 다시 '人心'과 '道心'으로 구분하여 경문과 주문을 배치하고 있다. 여기서도 다시 한 번 성학→심학→인심도심이라는 심학의 기본 구도가 드러난다.

## 3. 하곡 인심도심설의 성립: 양명과 율곡

[318] 기존의 연구 성과 중에는 「심경집의」가 『심경』을 해석한 것도 아니고 재편한 것도 아니라는 주장이 있다. 이 주장의 배후에는 아마도 「심경집의」 표제 경문 전체 24조목에서 『심경』의 표제 경문 6조목만(전체 37조목)을 사용하고 나머지 18조목은 정제두가 새로 첨가한 점을 고려한 것으로 사려 된다. 그러나 실상 정제두는 주문에서 『심경』의 다른 표제 경문을 거의 사용하고 있다. 그렇다면 정제두가 『심경』을 재편하고 있다는 주장이 반드시 성립하지 못할 법도 없다. 만약 이 주장이 성립한다면 정제두는 『심경』을 재편하여 '경상'과 '경하'처럼 체계적인 심학 공부론을 제출한 것이며 바로 여기에 정제두 『심경』 이해의 특징이 있다고 할 수 있다.

[319] 정제두 『심경집의』에 관한 최근 논문들(김연재, 「『심경집의』에 나타난 정제두 심학의 성격 및 그 특징」, 『양명학』 17집, 2006; 엄연석, 「『심경집의』를 통해 본 정제두 심성수양론의 특징」, 『양명학』 19집, 2007; 이상호, 「『심경부주』 해석사에서 바라본 정제두의 『심경집의』」, 『양명학』 19집, 2007)은 '경하'에 대한 분석에 치중하는 경향을 보이는 것을 보이는데 이는 주자의 즉물궁리론에 반대한 양명의 격물치지론이라는 주자학과 양명학의 기본 구도를 하곡의 『심경집의』를 분석하는 과정에서도 동일하게 적용한 것으로 보인다. 그러나 논자의 분석에 의하면 "경상"에서 제시한 내용을 근거로 접근했을 때 정제두 『심경집의』의 본 면목을 더 절실하게 살필 수 있는 것 같다.

하곡은 조선유학사의 진정한 서막을 장식한 논쟁인 사칠인심도심 논쟁을 포괄적으로 논한 「존언(상)」 “四端七情說”에서 인심과 도심에 대하여 다음과 같이 개념 정의를 내린다.

고래로 인심과 도심을 논한 설들이 무수히 많지만 역시 도심을 天理로 인심을 人僞로 설명한 것이 가장 합당한 것 같다.[320]

본래 정이천이 인심과 도심을 天理와 人欲으로 구분한 적이 있는데, 도심을 天理로 인심을 人僞로 구분한 이는 왕양명이다.

양명이 인심도심을 논한 대목이 많지 않은데 그 중에서 가장 대표적인 부분을 꼽자면 두 곳이다. 하나는 그의 나이 40대에 曰仁 徐愛(1487-1518)와 나눈 문답으로 후에 『전습록(상)』에 기록된 내용이고 다른 하나는 신호난을 평정하고 소흥에 향거하면서 강학에 몰두하던 만년에 지은 「重修山陰縣學記」(乙酉)이다. 두 기록은 시간적인 차이가 있지만 내용상으로는 수미일관된다.

(1) 서애가 물었다. “주자는 ‘도심이 항상 내 몸을 주재하고 인심은 항상 도심의 명령을 받아야 한다’고 하는데 선생이 제시한 精一의 해석에 근거하자면 이 말은 틀린 것 같습니다.”

양명이 대답했다. “그렇다. 마음은 하나이다. 人僞적인 마음이 개입되지 않으면 도심이고 개입되면 인심이다. 인심이었을지라도 도리에 합당하게 바꾸면 도심(天理)이 되고 도심이었을지라도 도리에 합당하지 않으면 인심이 된다. 정이천이 인심은 人欲이고 도심은 天理라고 했는데 인심을 인욕이라고 한 것이 다소 지나친 감이 있지만 맥락적으로는 그렇게 말해도 틀리지 않다. 주자의 ‘도심이 주재하고 인심이 그 명령을 받는다’는 말은 두 개의 마음(二心)을 인정하게 된다. 천리와 인욕이 마음에서 동시에 나올 수 없는 것인데 천리가 주재하고 인욕이 복종한다는 말이 가능한가?”[321]

---

320 『霞谷集』 권9, 「存言」 “四端七情說” : 昔之論人心、道心者, 其說雖多, 大要當以其言天理、人僞者, 爲正。

321 『傳習錄』 上卷, 10조목 : 愛問 : “‘道心常爲一身之主, 而人心每聽命。’以先生精一之訓推之, 此語似有弊。”先生曰 : “然。心一也, 未雜於人謂之道心, 雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心; 道心之失其正者即人心 : 初非有二心也。程子謂人心即人欲, 道心即天理, 語若分析而意實得之。今日道心爲主而人心聽

(2) 성학은 심학이다. 타고난 본마음을 다할 뿐이다. 요임금, 순임금, 우임금이 왕위를 주고받을 적에 '인심은 위태하고 도심은 은미하니 오직 정밀히 궁구하고 한결같이 지켜서 중도를 잡아라.'고 하였다. 도심은 본성대로 하는 率性之謂道를 지칭한다. 인위적이지 않고 소리나 냄새도 없으며 은미하면서도 환히 드러나는 것으로 진실함(誠)이 나오는 곳이다. 인심은 인간적인 생각이 개입되어 위태롭게 되는데 허위(僞)의 발단이 된다. 가령 어린아이가 우물에 빠지려고 할 적에 측은한 마음이 드는 것은 본성에서 나온 도심(率性之道)이고 아이를 구해서 그 아이 부모와 관계를 트고자 하거나 칭찬을 받고자 하는 생각을 하면 인심이 된다. 또한 배고플 적에 음식을 찾고 목마를 적에 물을 마시는 것은 본성의 자연스러운 도심(率性之道)이지만 별미만을 고집하거나 포식하는 것은 인심이다. '한결같이 한다'는 것은 도심에 한결같이 하는 것이고 '정밀하게 궁구한다'는 것은 도심을 한결같이 간직하지 못해서 인심으로 두 마음이 될 것을 막기 위해 염려하는 것이다.[322]

(1)번 인용문과 (2)번 인용문을 함께 보면 (1번) 인용문의 맥락이 분명해진다. 가령 (1)번에서 서애가 거론한 양명의 精一에 대한 해석은 (2)번 인용문에서 살필 수 있다.

이 두 인용문에서 주목할 부분은 양명이 도심과 인심을 천리와 인위로 설명하는 방식이다. 이는 주자의 설명 방식과는 사뭇 다르다. 주자는 도심과 인심을 「중용서」에서 '原於性命'과 '生於形氣'로 구분하여 설명하는데[323] 양명은 '率性'과 '雜於人'으로 구분하여 설명한다.

구체적으로 말하자면, 주자는 인간이 생리적, 물질적인 대상에 마음(욕구, 지각)을 쓰는 경우가 있고 혹은 정신적, 도덕적인 가치를 염두(욕구, 지각)에 두

---

命，是二心也。天理人欲不並立，安有天理爲主，人欲又從而聽命者？”

322 『王陽明全集』 권7, 「重修山陰縣學記」 : 夫聖人之學，心學也。學以求盡其心而已。堯、舜、禹之相授受曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。”道心者，率性之謂，而未雜於人。無聲無臭，至微而顯，誠之源也。人心，則雜於人而危矣，僞之端矣。見孺子之入井而惻隱，率性之道也；從而內交於其父母焉，要譽於鄉黨焉，則人心矣。饑而食，渴而飮，率性之道也；從而極滋味之美焉，恣口腹之饕焉，則人心矣。惟一者，一於道心也。惟精者，慮道心之不一，而或二之以人心也。

323 이 외에도 주자는 인심을 '生於血氣'로 도심을 '生於義理'로도 표현한다. 『朱子語類』 권62, 「中庸」 : 人自有人心道心，一箇生於血氣，一箇生於義理。饑寒痛癢，此人心也惻隱羞惡是非辭遜，此道心也。

는 경우가 있음을 고려하여 인심과 도심으로 구분한다. 그리하여 인심을 '耳目口鼻四肢[324]', '饑飽寒煖'[325], '知覺嗜欲'[326] 등으로 설명하고 도심을 '義理之心'[327], '四端之心'[328] 등으로 설명한다. 반면에 양명은 진심에서 우러난 순수한 마음과 의도가 깔린 인간적인 생각을 가지고 도심과 인심으로 구분한다. 그리하여 측은지심(도심)일지라도 의도가 개입되면 인심이 되고 형기지심(인심)이라도 본성의 자연스런 생리현상이라면 도심(천리)이라고 말한다.

주자의 해석 방식은『맹자』「진심(하)」의 '性命之辨'에서 耳目口鼻四肢의 性(인심)과 仁義禮智의 性(도심)을 구분한 맹자의 입장[329]을 계승한 것이라면 양명의 해석 방식은『맹자』「이루(하)」의 由仁義(도심)와 行仁義(인심)를 구분한 맹자의 입장[330]을 계승한 것이라고 할 수 있다.

양현이 인심도심을 해석하는 방식이 다르기는 하지만, 본래 주자와 양명의 인심도심설은 '存天理去人欲'이라는 이학의 기본 테제를 바탕에 깔고 있기 때문에 주자는「중용서」에서 '道心主宰而人心聽命'이라고 하고 양명은「산음현중수기」에서 '率性而一於道心'을 주장한다. 그렇다면 이 기본 테제를 양현의 인심도심설에 적용하면, 주자는 인심을 '原於形氣'라고 했기 때문에 성인도 인심이 없을 수는 없지만 필연적으로는 形氣之心을 부정적으로 간주하게 되는 경향을 갖게 되며 양명은 솔성한 마음을 도심이라고 했기 때문에 성명지심과 형기지심의 본말경중을 따지지 않는 약점을 노출하게 된다.[331]

---

[324]『朱子語類』권62,「中庸」:"先生說, 人心是'形氣之私', 形氣是口耳鼻目四肢之屬。"曰:"固是。"

[325]『朱子語類』권62,「中庸」:"或生於形氣之私"。曰:"如飢飽寒煖之類, 皆生於吾身血氣形體, 而他人無與, 所謂私也。亦未能便是不好, 但不可一向狗之耳。"

[326]『朱子語類』권62,「中庸」: 聖人以爲此人心, 有知覺嗜欲, 然無所主宰, 則流而忘反, 不可據以爲安, 故曰危。

[327]『朱子語類』권62,「中庸」: 道心則是義理之心, 可以爲人心之主宰, 而人心可據以爲準者也。

[328]『朱子語類』권62,「中庸」: 饑寒痛癢, 此人心也惻隱・羞惡・是非・辭遜, 此道心也。

[329]『孟子』「盡心(下)」: 孟子曰,"口之於味也, 目之於色也, 耳之於聲也, 鼻之於臭也, 四肢於安佚也, 性也, 有命焉, 君子不謂性也. 仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 智之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉, 君子不謂命也."

[330]『孟子』「離婁(下)」: 舜明於庶物, 察於人倫, 由仁義行, 非行仁義也.

[331] 주자와 양명의 전체 체계를 고려하면 주자가 형기지심을 부정했다고 말하는 것은 사실에 부합하지 않고 마찬가지로 양명이 성명과 형기의 경중을 가리지 않았다는 것도 사실에 부합하지는 않는다. 그러

그렇다면 하곡 인심도심설의 선하에 위치한 栗谷 李珥(1536-1584)의 인심도심설은 어떤지 살펴보자[332] 익히 잘 알려진 사실이지만 인심도심 논쟁이 조선 유학사의 핵심 과제로 상정된 것은 退溪 李滉(1501-1570)과 高峰 奇大升(1527-1572)이 토론한 사단칠정 논쟁을 牛溪 成渾(1535-1598)이 인심도심설과 연결하여 퇴계의 입장을 옹호하면서부터이다. 이는 우계가 율곡에게 보낸 편지에서 분명하게 밝히고 있다.

저는 평소 퇴계의 설이 분명하지 않다는 생각을 품고 기고봉의 변론을 읽을 적마다 분명하여 의심할 것이 없다고 생각했습니다. 그런데 얼마 전에 주자가 인심과 도심을 논한 글에서 或生或原이라는 대목을 읽고서 주자의 설명이 퇴계의 생각과 같다는 느낌을 받았습니다. 요임금과 순임금 당시 별다른 논의들이 없던 그때에 이미 이와 기가 호발한다는 설이 있으니 퇴계옹의 견해가 맞다는 확신이 들어서 이전의 견해를 버리고 퇴계옹의 견해를 취하고자 합니다. 이런 연유로 형에게 의견을 묻습니다.[333]

이 인용문에서 우계와 율곡이 전개한 인심도심논쟁의 발단은 사칠논쟁의 연속선상에 있음을 알 수 있다. 그리고 이 편지의 내용만을 근거한다면 우계의 원래 입장은 기고봉의 사칠론에 찬동하다가 후에 이퇴계가 주장한 '理發而氣隨之, 氣發而理乘之'의 견해를 찬동하게 되었는데 이 전향을 촉발시킨 결정적 계기는 주자의 '或原於性命之正, 或生於形氣之私'라는 인심도심 해석임도 알 수 있다. 즉 퇴계가 四端의 理發과 七情의 氣發이라는 理氣互發說을 주장했는데,

---

나 최소한 그들의 인심도심설에만 주목하면 그렇다는 것이다. 한편 이상의 경향들은 송대와 명대의 시대정신의 차이로 거론되는 엄숙주의(송유)와 열락주의(명유)적 특성과 교차하는 지점이 있다.

[332] 하곡의 가계는 圃隱 鄭夢周(1337-1392)의 후손으로서 조선 도학의 정맥이다. 당파로는 소론에 속하며 南溪 朴世采( 1631-1695)와 明齋 尹拯(1629-1714)을 사사했다. 현실 정치에서 소론과 노론은 서로 반목 관계를 형성하고 있었지만 율곡 학맥을 정통으로 삼는 서인계로서 퇴계를 정점으로 한 남인계와는 대립각을 명확히 세우고 있었다. 하곡이 서인계로서의 정체감을 가지고 있었음은 그가 퇴계의 학설을 비판적으로 평가하는 대목에서도 그 일단을 엿볼 수 있다.

[333] 『牛溪集』 권4, 「與栗谷論理氣第二書」: 渾於退溪之說, 常懷未瑩, 每讀高峯之辨, 以爲明白無疑也。頃日讀朱子人心道心之說, 有或生或原之論, 似與退溪之意合。故慨然以爲在虞舜無許多議論時, 已有此理氣互發之說, 則退翁之見, 不易論也, 反欲棄舊而從之, 故敢發問於高明矣。

이를 도심은 或原於性命之正이고 인심은 或生於形氣之私라고 하여 도심과 인심의 발처(或原或生)를 성명과 형기로 구분한 주자의 인심도심설을 가지고 보자면 결국 도심이 이발(성명)이고 인심이 기발(형기)이듯이 사단은 이발, 칠정은 기발이라는 주장이 가능하다는 입장이다.

이에 대해서 율곡은 우계의 주장이 성립할 수 없음을 여러 가지 근거를 들어서 주장한다. 그 중 대표적인 비판 논리는 다음과 같다.[334]

첫째, 사단칠정의 情과 인심도심의 心은 층위가 다른 개념이다: 율곡은 인심과 도심은 사단칠정과는 달리 양변으로 대설할 수 있다고 밝히고 있다. 그런데 이렇게 되면 우계의 주장에 동조하는 것으로 이해될 수 있다. 그래서 서둘러 율곡은 사단칠정의 정과 인심도심의 심은 동일한 마음의 의식작용이기는 하지만 층위가 다르다고 부언한다. 곧 정은 마음이 바로 발동한 정감이라면 심은 사려판단(計較)이 개입된 의식작용으로 사려판단 작용이 없는 정감과는 달리 인심(인욕)이 도심이 될 수도 있고 도심이 인심(인욕)이 될 수도 있는 이른바 '人心道心相爲終始'이기 때문에 인심도심을 사단칠정과 등치시켜서는 안 된다고 밝힌다.[335]

둘째, 인심과 도심은 발처에서 나뉘는 것이 아니고 지각내용이 다른 것이다: 본래 도심과 인심에 대한 주자의 해석은 '或原於性命之正, 或生於形氣之私'라고

---

[334] 율곡이 퇴계 이기호발설을 비판하는 논거는 이 외에도 '二善二情', '理發', '由中感外' 등 다양하다. 이에 대해서는 기존의 연구들을 참조하면 충분할 것이다. 한편 이에 대한 논자의 입장은 최근 연구를 통해서 밝혀 두었다. 선병삼, 「퇴계의 사칠론에 대한 율곡의 비판은 정당한가?」, 『유교사상문화연구』 55집, 2014.

[335] 『栗谷集』 권9, 「答成浩原(壬申)」 : 蓋人心、道心，兼情意而言也，不但指情也。七情，則統言人心之動有此七者，四端，則就七情中擇其善一邊而言也。固不如人心、道心之相對說下矣。且情是發出恁地，不及計較，則又不如人心、道心之相爲終始矣，烏可强就而相準耶? 今欲兩邊說下，則當遵人心、道心之說，欲說善一邊，則當遵四端之說，欲兼善惡說，則當遵七情之說，不必將柄就鑿，紛紛立論也。한편 율곡 인심도심설의 결정판으로 1582년에 선조에게 올린 「人心道心圖說」에서는 情(사단칠정)과 心(인심도심)이 갖는 외연의 차이를 가지고 사칠론과 인심도심론을 연결할 수 없음을 암암리에 주장한다(『栗谷集』 권14, 「人心道心圖說」 : 七情卽人心道心、善惡之總名也。……四端卽道心及人心之善者也) 여기서 주목할 대목은 율곡이 애초에 거론했던 심의 사려판단을 논하지 않는다는 점이다. 이는 아마도 '인심도심상위종시설'에서 도심이 인심이 된다고 할 때 인심이 인욕이 되는 논리적 약점을 간파하고 이 설을 전면에 내세우지 않으면서 굳이 언급할 필요가 없었기 때문일 것이다.

하는데 율곡은 '或爲義理, 或爲食色'[336] 또는 '爲道義而發, 爲口體而發'[337]로 풀이한다. 내용적으로 주자가 제시한 성명과 형기는 율곡이 제시한 의리와 식색, 도의와 구체의 대응쌍과 별반 차이가 없다.

그러나 여기서 주목할 부분은 바로 '原'과 '生' 대신에 '爲'를 사용한 점이다. '원'과 '생'이라는 용어는 '어디에서 근원하다', '어디에서 나오다'는 식으로 출발점을 상정하고 있다면 '위'는 '무엇에 대하여'라는 식으로 지향처를 상정하는 차이를 보여준다. 따라서 이와 같은 표현은 율곡이 호발설을 정당화하기 위해 인심도심에 주목한 우계의 입장이 성립하기 어렵다는 것을 밝히기 위하여 고심 끝에 고안해낸 표현이라는 것을 짐작할 수 있다.[338]

율곡이 이와 같이 도심과 인심을 설명하는 이유는 바로 도심과 인심의 심은 지각능력인 能知覺이 아니고 지각내용인 所知覺으로서, 인심과 도심의 차이는 능지각의 차이가 아니라 소지각의 차이이기 때문이다. 그래서 허령지각한 마음의 지각내용 중에 도심적 지각내용이 있고 인심적 지각내용이 있다는 식으로 글을 전개한 것이다. 그리고 이런 맥락 안에서만 인심과 도심의 양변설을 긍정하고 있다.[339]

셋째, 인심과 도심은 서로 전환할 수 있다: 이미 살핀 것처럼 정감과 달리 심은 사려판단의 능력을 가지고 있다. 따라서 좋은 일이라도 개인적인 영리를 도모한다면 인심이 될 수 있고 잘못된 생각을 반성하여 고치면 도심이 될 수 있다. 이처럼 도심이 인심이 될 수 있고 인심이 도심이 될 수 있다는 것이 '人心道心相爲終始說'이다.

가령 사람들의 마음이 성명의 올바른 곳에서 곧장 나왔다고 하더라도 삿된 생각이 개입되면 도심에서 시작했더라도 종국에는 인심으로 전락하게 된다. 만

336 『栗谷集』 권10, 「答成浩原」(제1서).

337 『栗谷集』 권14, 「人心道心圖說」.

338 『栗谷集』 권10, 「答成浩原」(제1서) : 朱子曰 : "心之虛靈知覺 , 一而已矣。"吾兄何從而得此理氣互發之說乎 ? 其所謂或原或生者 , 見其旣發而立論矣。其發也爲理義 , 則推究其故 , 何從而有此理義之心乎 ? 此由於性命在心 , 故有此道心也。其發也爲食色 , 則推究其故 , 何從而有此食色之念乎 ? 此由於血氣成形 , 故有此人心也云爾。非若互發之說或理發或氣發而大本不一也。

339 『栗谷集』 권10, 「答成浩原」(제1서) : 其所謂或原或生者 , 見其旣發而立論矣。……非若互發之說或理發或氣發而大本不一也。

약 형기지심일지라도 이치에 합당하면 도심이라고 할 수 있고 또한 이치에 합당하지 않을 적에 잘못된 것을 알고 바로 잡아서 사욕을 이겨낸다면 이는 처음에는 인심이었지만 종국에는 도심이 된다.[340]

여기서 율곡은 인심과 도심은 지각내용으로 보자면 양변설로 이야기 할 수 있지만 상호 전환이 가능하기 때문에 인심도심을 가지고 사단칠정 이기호발설의 兩邊對說의 논거로 삼고자 하는 우계의 주장은 타당하지 않다고 주장한다.

그런데 이 '인심도심상위종시설'은 율곡이 전혀 예상치 못한 맹점을 지니고 있다. 율곡은 '인심도심상위종시설'을 설명하기에 앞서 편지의 서두에서 주자의 인심도심 해석이 곡진하다고 하여 자신의 여타 주장들이 주자의 해석에 기반하고 있음을 암묵적으로 전제하지만 '인심도심상위종시설'은 정작 「중용서」에 밝힌 주자의 인심도심 해석과 충돌하는 지점이 있다.

구체적으로 말하면 인심이 도심이 될 수 있고 도심이 인심으로 전락할 수 있다는 말은  형기지심이 성명지심이 되고 성명지심이 형기지심이 된다는 의미는 아니다. 왜냐하면 측은수오의 사단지심과 식색기욕의 형기지심은 서로 다른 지각 내용이기 때문이다. 그렇다면 율곡이 전제한 인심과 도심의 의미는 결국 이치에 합당한 마음으로서의 도심과 이치에 합당하지 않은 마음으로서의 인심인 셈이다. 그래야 인심도심의 상호 전환이 성립 가능하게 된다. 그런데 이렇게 되면 도심은 문제가 안 되지만 인심의 경우에는 '도심이 되지 못한 마음', '실패한 도심'으로 인심을 해석할 수밖에 없게 되어 결국 인욕으로 풀어야 하는 논리적 문제에 봉착하게 된다.[341]

원래 율곡의 '인심도심상위종시설'은 우계의 논리를 타파하기 위하여 성과 심의 층차가 다름을 밝히는 과정에서 제기된 설이다. 사실 율곡의 이와 같은 설

---

[340] 『栗谷集』 권9, 「答成浩原」(壬申)」 : 今人之心，直出於性命之正，而或不能順而遂之，間之以私意，則是始以道心，而終以人心也。或出於形氣，而不咈乎正理，則固不違於道心矣。或咈乎正理，而知非制伏，不從其欲，則是始以人心，而終以道心也。

[341] 율곡의 최후 종론인 「인심도심도설」에서는 이 문제점을 자각한 것 같다. 가령 내용 중에 인심에는 천리와 인욕이 있으니 인심을 잘 통제하면 도심이 될 수 있다고 하면서도 도심이 인심이 된다는 내용은 생략한 점이라든지, 인심이 결코 인욕이 아니라고 주장하는 대목에서 살필 수 있다. 결국 율곡 인심도심설의 종론은 「인심도심도설」이고 이른바 '인심도심종시설'은 퇴계 이기호발설 반박과 밀접한 관계가 있음에 유의해야 한다.

명 방식은 양명처럼 '天理人僞'로 도심인심을 설명한다면 전혀 문제될 것이 없지만 '性命形氣'로 인심도심을 설명하는 주자의 입장에서 보자면 '성인도 없을 수 없다'는 인심을 인욕으로 처리하게 되어 논리적 정합성에 손상을 받게 된다.[342]

이제는 마지막으로 하곡의 인심도심설을 살펴볼 차례가 되었다. 기본적으로 하곡은 양명의 인심도심 이해를 받아들이면서 심화 된 논의를 전개한다. 양명이 인심도심을 논한 내용이 거의 없는 것에 비하여 하곡에게서 심화된 인심도심 논의가 등장하는 것은 조선유학사에서 전개된 사칠인심도심 논쟁의 영향일 것이다. 「존언(상)」 "四端七情說"은 사단칠정과 인심도심에 대한 하곡의 입장을 보여주는 자료이다.

칠정은 형기로 인심이라고 할 수 있다. 그런데 형기와 칠정이 도심(道)에서 발동한 것(出於道)이면 형기와 칠정을 인심이라고만 할 수 없다. 사단과 예의는 도심이라고 할 수 있다. 그런데 예의와 사단 중에 인심이 끼어들면 예의와 사단도 인심이 없다고 할 수 없다. …… 따라서 고래로 인심과 도심을 논한 설들이 무수히 많지만 역시 도심을 天理로 인심을 人僞로 설명한 것이 가장 합당한 것 같다.[343]

이글을 이해하는데 있어서 주의할 사항은 두 가지이다.

첫째는 하곡이 인심을 두 가지 방식으로 사용하고 있음에 유의해야 한다. 形氣之心으로서의 인심과 人僞로서의 인심이다. 가령 "형기와 칠정을 인심이라고만 할 수 없다", "예의와 사단 중에 인심이 끼어들면", "예의와 사단도 인심이 없다고 할 수 없다"에서 사용한 인심은 인위의 맥락에서 사용된 것이다.

---

342 錢穆은 주자가 인심도심에 대하여 초년에는 천리인욕으로 설명하다 후에 형기성명으로 전환하였음을 밝히고 있다(錢穆, 『朱子新學案』 2책, "論朱子人心與道心" 215-216쪽) 한편 陳來는 주자가 초년에 천리인욕으로 설명하는 방식은 만년 「중용서」 등에서 형기성명으로 해석하는 것보다는 논리적 정합성이 떨어진다고 평가한다(陳來, 『朱子哲學研究』, 230쪽).

343 『霞谷集』 권8, 「存言(상)」 "四端七情說" : 七情也、形氣也, 固可以謂人心, 而形氣、七情之發, 自有出於道者, 則形氣、七情, 已不可以專指爲人心也 ; 四端也、禮義也, 固可以爲道心, 而禮義、四端之中, 亦有雜乎人心者, 則禮義、四端, 又不可謂之專無人心。……是以昔之論人心、道心者, 其說雖多, 大要當以其言天理、人僞者, 爲正。

둘째는 “형기와 칠정이 도심(道)에서 발동한 것(出於道)”에서 도심에서 나온 형기와 칠정은 도심이라는 입장이다. 이는 양명의 “도심은 본성대로 하는 率性之謂道를 지칭한다(道心者 , 率性之謂)”[344]라고 한 해석과 일치한다.

결국 하곡의 인심도심 이해는 기본적으로 양명의 인심도심 이해에 바탕 한 것을 알 수 있다. 이는 “고래로 인심과 도심을 논한 설들이 무수히 많지만 역시 도심을 天理로 인심을 人僞로 설명한 것이 가장 합당한 것 같다.”는 말에서도 알 수 있다. 이 설을 주장한 이가 바로 양명이다.

아울러 하곡이 양명의 인심도심을 천리인위로 해석한 이상 율곡의 ‘천리인욕 상위종시설’은 자연스럽게 수용이 가능하다. 다만 율곡의 경우는 퇴계의 이기호발설에 기반 한 우계의 인심도심설을 반박하는 과정에서 나온 것이라면 하곡의 경우는 양명처럼 천리인위로 인심도심을 이해하기 때문일 것이다.

한편 하곡이 맹자의 호연장을 해석한 부분 중에는 양명이 『전습록』에서 주자의 인심도심설은 ‘二心說’이라고 평가한 대목에 대한 하곡의 생각을 읽을 수 있는 대목이 있다.

주자는 본래 道義와 氣를 나누고 각기 다른 것으로 인식하여 마음을 주재하는 것(主於心)과 신체를 주재 하는 것(主於身)이 같지 않다고 보았다. 그리하여 도의와 기가 서로 대립된 두 실체처럼 이해되고 해석 또한 서로 대치되는 방식으로 처리했다. 이는 인심과 도심을 해석하면서 도심이 명령하고 인심이 복종한다는 방식과 동일하다.[345]

본 인용문의 전후 맥락은 “호연장”에서 맹자는 ‘道義’와 ‘志’를 하나로 하여 主로 삼고 氣를 從으로 삼았는데 주자는 ‘氣’와 ‘志’를 하나로 삼고 ‘道義’를 별도로 뺐다고 비판하는 내용이다. 이는 志의 권위를 복권시키려는 하곡의 생각이 반영된 것으로 이 志는 곧 양명학의 良知요 인심도심의 道心임은 굳이 설명하지 않아도 알 것이다.

애초에 『전습록』의 서애와의 문답에서 양명이 주자의 인심도심설이 ‘二心論’

344 『王陽明全集』 권7, 「重修山陰縣學記」.

345 『霞谷集』 권15, 「孟子說(下)」 “浩然章解(5)” : 朱子之意, 蓋本以道義與是氣, 分而爲二物, 而有主乎心、主乎身之不同, 故有彼此對待之體, 而爲迭相爲▣▣物耳。故其所爲解, 於彼此相互者之義如此, 卽與人心、道心之釋, 相爲聽命之意, 同一意旨也。*하곡집 원문에서 확인 불능 글자를 ▣▣로 표시했다.

이라는 비판을 제기한 이유는 도심은 본성에서 우러난(率性) 마음이고 인심은 인간적인 생각이 낀(雜於人) 마음이기 때문에 우리의 마음 작용이 도심일 때가 있고 인심일 때가 있는 것이지 도심과 인심이 동시에 존재한다는 것을 상정할 수 없다는 입장에서 기인한 것이다.

그렇지만 주자가 마음은 하나라고 누차 밝히면서도 '道心主宰而人心聽命'을 주장한 이유는 앞에서 이미 언급했듯이 大體(心之思)가 小體(耳目口鼻四肢)를 통제하고 제어해야 한다는 생각에서 나온 것이다. 즉 생리적인 욕구를 충족시키는 것은 개체의 생존을 위해서 반드시 필요한 것이지만 사회적 규범 안에서 타당한 방식으로 충족되어야 한다는 의미이다.

양명은 天理人僞라는 인심도심 해석에 착안하여 '이심설'이라고 비판하지만 주자는 성명형기의 측면에서 '道心主宰而人心聽命'을 주장한 것이다. 주자가 천리인위의 해석을 받아들이지 않는 한 양명의 비판은 존립 기반이 약하다고 할 수 있다. 그런데 하곡은 형기와 성명의 상즉성에 기반 하여 형기와 성명을 대립된 두 실체요 두 대립된 공부 대상으로 삼는 '마음을 주재 하는 것'과 '신체를 주재 하는 것'의 구분을 문제 삼는다. 이는 양명의 비판에서 한 발 더 나아간 것으로 평가할 수 있다. 그리고 이와 같은 비판이 양명학의 전제에서 보자면 극히 당연한 것임을 다음 장에서 보게 될 것이다.

## 4. 하곡 인심도심설의 핵심처: 생리와 인심도심

「존언」 중편 "인심도심설"[346]은 인심도심에 대한 하곡의 견해를 종합적으로 피력한 내용이다.

생사와 수명, 추위와 휴식, 배고픔과 목마름, 이해와 호오, 성공과 실패를 따지는 마음은 본래 生身命根에 있는 것이니, 사람의 본성으로 성체의 형질(性之

[346] 현대 하곡 연구에 지대한 공헌을 한 尹南漢은 『하곡집』(민추 국역본)을 번역하면서 원래 편장이 없던 「존언」 중편을 30장으로 나누고 각 장명을 부기하였다. 제1장이 "人心道心說"이다. 「존언」은 양명학에 『전습록』이 있다면 하곡학에는 「존언」이 있다고 할 정도로 하곡학을 이해하는 첩경이다. 다만 미간행본이어서 그런지는 모르지만 개념어 사용을 혼용하거나 독특한 조어들을 사용한 경우가 많아서 하곡의 논리를 일목요연하게 이해하는 것이 쉽지 않다.

質)이다. 이러한 마음이 성체에 근본하고 도심에서 발동한다면 도리에 합당한 것이지만 만약 사욕이나 혈기가 지나치면 사악해져서 인욕이 되는 것이니 이것을 인심이라고 한다.

자애와 측달, 정의감과 염치, 외경심과 장중함, 예의와 분별하는 마음은 본래 生身命根에 있는 것이니, 성체의 덕성(性之德)이요 천리이다. 이러한 마음이 성체에 근본하고 도심에서 발동한다면 도리에 합당하지 않은 것이 없겠지만 만약에 인위적이고 성체에서 나오지 않는다면 결국 중도를 얻지 못하고 사특하고 거짓일 뿐이니 이것을 또한 인심이라고 한다.[347]

하곡은 이른바 形氣와 性理(道義)[348]의 지각 내용을 두 가지로 구분한다. 形氣之心은 생사와 수명, 추위와 휴식, 배고픔과 목마름, 이해와 호오, 성공과 실패를 따지는 성체의 형질(性之質)이라고 하고 性理之心은 자애와 측달, 정의감과 염치, 외경심과 장중함, 예의와 분별하는 성체의 덕성(性之德)이라고 한다. 거칠게 규정하자면, 형기의 지각 내용은 개체 유지를 위한 생리적 욕구와 관련되어 있고 性理의 지각 내용은 인간 본성의 도덕감과 관련되어 있다.

여기서 형기지심을 설명하면서 '성지질'이라고 하고 성리지심을 설명하면서 '성지덕'이라고 하여 형질과 덕성이 하나의 성체에서 연유한다는 것을 강조하고 있는데, 이는 인간의 생명 활동은 물질적(육체적)인 요소와 정신적(도덕적)인 요소가 동시에 작동한다는 당연한 사실에 근거한 것이기도 하지만 인간의 본성에서 정신적 요소를 배제하고 물질적 요소만으로 국한한 고자의 입장을 비판하고 반대로 물질적인 요소는 배제하고 정신적 요소에만 편중한 주자의 견해를 비판하기 위한 것임은 "인심도심설" 하단에 가면 밝혀진다.

하곡은 형기지심과 성명지심의 상관성을 논하기 위해 '生身命根'이라는 조어를 사용하여 '성지질'도 '생신명근'에 근거하고 '성지덕'도 '생신명근'에 근거

---

[347] 『霞谷集』 권9, 「存言(中)」 "人心道心說" : 死生、夭壽之心, 寒熱、勞逸之心, 飢渴、飮食之心, 利害、好惡之心, 榮枯、欣戚之心, 便自生身命根上帶來, 是亦人性, 是性之質也。是苟得其本於性體, 發於道心, 則亦無不是道者, 惟動於己私而血氣强勝, 則爲私爲惡爲人欲, 而是之謂人心。慈愛、惻怛之心, 羞惡、廉恥之心, 畏敬、嚴莊之心, 文理、辨別之心, 是本原自生身命根上主來, 是性之德也, 是乃所謂之理也。其由於性體, 發於道心, 固無非道也, 如雜以人爲, 不由於性體, 則是亦爲過不及, 爲邪爲佞卽僞而已, 是亦爲人心也。

[348] 『霞谷集』 권8, 「存言(上)」 "正說".

한다고 한다. 따라서 인간의 정상적인 생명 활동은 기본적인 생리적 욕구만을 충족하거나 본질적인 정신의 고양만으로 유지 재생산 되는 것이 아니라 이 두 가지 요소가 동시에 원만하게 충족되어야 한다는 것을 알 수 있다.

'생신명근'이라는 용어는 하곡이 만든 조어 중 하나로 「존언(상)」 "一點生理說"에서도 사용하고 있다.

한 덩어리 生氣의 元과 한 점 靈昭한 精이 결합한 生理(즉 精神·生氣가 한 몸의 生理가 된다)란 것이 마음에 깃들이고 중극혈에서 뭉치고 신장에 뿌리를 내리고 얼굴에 피어나는데 확충하면 몸에 가득차고 천지에 두루 퍼진다. ……이것이 몸을 낳는 생명의 뿌리(생신명근)로 性이다. 이 생신명근의 성을 生理(생명 탄생)적인 측면에서 말하면 이른바 명도가 말한 '生之爲性'이고 「역전」의 '天地之大德曰生'이라고 할 수 있으며 인간이 본래 갖고 있는 참마음(衷)으로 말하면 맹자가 말한 '性善'이요 「중용」의 '천명지위성, 솔성지위도'라고 할 수 있는데 실제로는 모두 하나의 生理이다.[349]

본론에 앞서 한 가지 문제를 짚고 가겠다. 본 인용문에는 논자가 이해를 돕기 위해 번역과정에서 첨가한 세 번째의 생리를 제외하면, 첫 번째(세 번째)와 두 번째의 생리는 그 외연이 다르다. 첫 번째(세 번째)는 정신과 생기를 아우르는 생리로 사용되었고 두 번째는 생기의 측면에서 사용되었다. 하곡은 이처럼 개념을 혼용하여 사용하는 경우가 상대적으로 많아서 문장을 독해할 적에 주의를 요한다.

본론으로 돌아와서, 정신과 생기가 결합하여 생명체를 이루는데 이 생명체의 생명현상을 조절하는 것이 바로 生理이다. 생명체가 정신적인 것과 물질적인 것을 결합하고 있기 때문에 생리는 이 두 영역을 모두 관장하게 되며 이 생리가 각 개체에 구체화 된 것이 生身命根이다. 인간은 누구나 '생신명근'을 가지고 있기 때문에 이를 잘 유지한다면 생물학적으로는 건강한 상태를 유지할 수

---

[349] 『霞谷集』 권8, 「存言(上)」 "一點生理說" : 一團生氣之元, 一點靈昭之精, 其一(或無一字)箇生理 (卽精神、生氣爲一身之生理)者, 宅竅於方寸, 團圓於中極, 其植根在腎, 開華在面, 而其充卽滿於一身, 彌乎天地。其靈通不測, 妙用不窮, 可以主宰萬理, 眞所謂周流六虛, 變動不居也。其爲體也, 實有粹然, 本有之衷, 莫不各有所則, 此卽爲其生身命根, 所謂性也。只以 其生理, 則曰: "生之謂性", 所謂"天地之大德曰生。" 惟以其本有之衷, 故曰: "性善。" 所謂"天命之謂性、謂道"者, 其實一也。*괄호 안은 소자쌍주. 이하동일.

있고 정신적으로는 훌륭한 인격자가 될 수 있다.[350]

물론 인간이라는 생명체는 정신활동과 생리활동을 통하여 개체를 유지하기 때문에 두 요소가 모두 충족되어야 하지만 두 요소 간에는 경중과 본말이 엄연히 존재한다. "인심도심설"에서 하곡은 이점을 분명히 밝히고 있다.

성체의 형질(성지질)은 말단이고 성체의 덕성(성지덕)은 근본이다. ……덕성이 근본이라면 형질은 말단에 해당한다. 근본은 귀하고 말단은 천하다. 따라서 성인의 도는 반드시 덕성을 귀히 여기고 높이지만 형질은 가벼이 여기고 단속하는 법이니 성인의 도는 바로 이처럼 하는 것이다.[351]

극히 당연한 이야기이지만, 성인되는 성덕지학을 하는데 있어 덕성을 배양하는 것이 근본으로 귀중하고 형질의 요구를 충족시키는 것은 말단으로 덜 중요하다는 점을 밝히고 있다. 가령 "생신명근은 이른바 '天地之大德曰生'이지만 본래 갖고 있는 참마음(衷)이 생명의 근본(命元)이기 때문에 참마음에 합당하지 않으면 삶을 구걸하지도 않고 이로운 것을 취하지도 않는다."[352]라는 말은 하곡의 이와 같은 입장을 여실히 보여준다.

종종 연구자들 중에 하곡이 형기를 인심으로 풀이한 주자의 견해를 비판하면서 형기도 도심이라고 주장한 대목에 주목하여, 하곡이 형기지심을 긍정했다는 것을 언급하곤 하는데 이때 하곡이 형기지심을 긍정했다는 의미는 생명체 유지를 위한 생리적 욕구를 충족시키는 활동이 생명체 유지라는 본래의 목적에 합당한 범위 내에서 긍정한 것이다. 양명후학의 시대정신으로 많이 거론되는 개인해방(욕망긍정)류의 긍정과는 궤를 달리한다는 점을 분명히 해야 한다. 이와 같은 평가는 하곡의 삶 전체를 통관해 보았을 때에도 사실에 가깝다.

그렇다면 하곡이 "인심도심설"에서 생리의 생신명근을 제시하며 '성지덕' 뿐만 아니라 '성지질'을 긍정한 이유가 무엇인지 살펴볼 차례가 되었다.

---

350 『霞谷集』 권8, 「存言(上)」 "一點生理說" : 人之皆可以爲堯、舜"者, 卽以此也 ; 老氏之不死, 釋氏 之不滅, 亦皆以此也

351 『霞谷集』 권8, 「存言(上)」 "一點生理說" : 性之質是末, 性之德是本……德者其本也, 質者其末也, 本者貴, 末者賤。則聖人之道, 必以是爲重, 以彼爲輕, 尊此而抑彼, 以爲道者誠爲此耳。

352 『霞谷集』 권8, 「存言(上)」 "一點生理說" : 此卽其生身命根, 所謂"天地之大德曰生。" 然惟其本有之衷, 爲之命元, 故有不則乎此也, 則生亦有所不取, 利亦有所不居。

「존언(하)」“心身事皆吾理”[353]는 하곡이 ‘心外無理’, ‘明德親民內外’, ‘先知後行’, ‘性情靜動’, ‘性心未發已發’, ‘人心道心理氣’, ‘四端七情理氣’ 등 송명이학과 조선 유학의 중요 문제들에 대하여 자문자답하는 방식으로 자신의 소견을 밝힌 자료이다.

(자문) 혹자는 사람의 지각내용(心) 중에 형기에서 생겨난 것은 인심이고 성명에서 발원한 것은 도심이니 인심은 기이고 도심은 리이며 형기지심과 성명지심은 두 가지의 마음이라고 하는데 무슨 말인가?
(자답) 형기와 성명이라는 것은 이른바 大體小體를 말한 것으로 형기와 성명은 모두 理氣를 가지고 있어서 인심 또는 도심이라고 할 수 없으며 이기로 나눌 수도 없다. 이기로 말하자면 형기야 본래 기이지만 마음의 지각활동(心知)이 기이니 (도심도 기이다.) 성명이 본래 리이기는 하지만 형기도 (생리가 발한 생신명근이니) 리가 아니라고 할 수 없다. 형기는 리가 없이 오로지 기발이라고 하거나 성명은 기가 없이 성만이 있다고 하는 것은 논리가 맞지 않은 것이니 이와 기로 두 마음을 상정할 수 있겠는가?[354]

이 압축된 답변에서 하곡의 인심도심에 대한 정리된 입장을 발견할 수 있다. 여기서 하곡은 형기와 성명을 인심과 도심으로 대응한 주자의 방식은 틀렸고, 맹자가 말한 소체와 대체에 해당된다고 말한다. 하곡은 도심과 인심을 天理와 人僞(人欲)의 관계로 풀기 때문에 형기를 인심으로 배치한 주자의 해석은 형기를 부정적으로 처리하게 된다고 본다. 형기와 성명은 마치 ‘성지질’과 ‘성지덕’의 관계처럼, 소체(耳目口鼻四肢)와 대체(心查)의 관계처럼, 志(志者氣之帥)과

[353] 본 장명 또한 윤남한이 『하곡집』(민추 국역본)을 번역하면서 부기한 것이다.

[354] 『霞谷集』 권9, 「存言(中)」“心身事皆吾理” : 有以爲人心之生於形氣者爲人心, 原於性命者爲道心, 人心氣也、道心理也, 形氣、性命之爲心二也, 何也? 曰:“夫形氣、性命者, 大體小體之謂也。(心之所在) 於二者俱有理氣, 非人心、道心之謂也, 非理氣之分也。若以理氣, 形氣固氣也, 心知亦是氣也, 性命旣理, 而形氣亦無非理也。謂形氣無理而爲氣發, 謂性命非氣而獨理在也, 是本末橫決而理氣其二心乎?”

氣(氣者身之體)의 관계처럼 경중본말의 차이가 있을 뿐이다.[355]

그런데 인심도 이기를 가지고 있고 도심도 이기를 가지고 있다는 이 당연해 보이는 주장이 왜 중요하다는 말인가? 그것은 하곡이 "心身事皆吾理" 장에서 자문한 다양한 주제들에 대한 잘못된 답들이 하나 같이 '理氣離之'와 '理氣二之'의 잘못된 전제에 근거하고 있다고 보기 때문이다.

이와 같은 (잘못된) 주장들은 모두 理는 無形이고 性은 生理가 없다고 여기고, 理는 理이고 氣는 氣이며 心과 性은 상관없이 각자 존재하고 理와 氣도 서로 다른 사항이라고 하는 데에서 연유한다. 가령 性은 단독으로 性이라고 여긴다. 그래서 性은 心과 상관없이 별도로 존재하기 때문에 靜 공부를 통해서 구해야 한다고 주장한다. 또 理는 단독으로 理라고 여긴다. 그래서 理는 心과 상관없이 외부에 존재하기 때문에 밖에서 구해야 한다고 주장한다. 이처럼 둘로 나누고 갈라보는 것은 근원처에서 애초에 이기를 나누어서 리가 기에 있다는 것을 부정한 것이다. 心卽性, 器卽道, 道卽氣라는 말은 마음 가운데에서 본체를 지적한 것이다. 이 마음에 본원처(理)가 있다는 것을 살피지 못해서 내 마음에 있는 리에 근본하지 않고 천지만물에서 리를 구하려고 한다. 리를 떠나서 리를 찾아가는 꼴이니 리에서 더욱 멀어졌다.[356]

전후 내용을 고려하면 잘못된 주장들이란 주자학을 염두에 둔 것임을 알 수 있다. 하곡의 이러한 주장을 주자학 공리에 따르면 받아들이기 어렵지만 확실

---

[355] 『霞谷集』 권8, 「存言(上)」 "正說" : 形氣與性理之別, 可以名之者, 其目只可曰"志也、氣也", 是已 ; 不可曰"人心、道心", 是相對爲兩心者也。何者? 形氣之未變於欲也, 卽一理而已, 不可謂之人欲 ; 又非心、志之主也, 不可並謂之心, 故只可謂之氣。謂之氣者, 明其本末之辨, 以要別於志焉。其目只當如此, 不可以亦一其心名焉者也。若其志之有失而變, 而爲人欲, 則是可謂之人心。所謂人心者, 蓋以此耳。不是以其凡爲形氣之屬, 則不論其邪正, 而悉可謂之人心也。故《虞書》人心之名, 其以形氣, 不可以爲人心者可知。

[356] 『霞谷集』 권9, 「存言(下)」 "心身事皆吾理" : 凡所以有此者, 以其謂理無形而性無生也, 以謂理自理、氣自氣, 心、性爲各物, 理氣爲兩事也。以其謂性自性也, 故以性爲非心而別具也, 卽求之於靜 ; 以其謂理自理也, 故以理爲非心而在外也, 必求之於外。如是離之, 如是二之, 此其原頭所分以有此故也。不復以理爲在於氣, 心卽性、器卽道、道卽器, 卽其中指其本體者, 是也。其不察此心中自有其本原處有在也, 如此。是以, 不本諸在我之理, 而求之在天地萬物者, 理離而去之, 此其所以爲遠也。 * 「존언(중)」 "仁性心知" 장에도 이와 유사한 내용이 나온다.

히 양명학에 기반 한 논리정연한 주장이다. 이 주장의 핵심은 心 한 글자를 제대로 이해하는데 있다.

하곡이 보기에, 외부에서 이치를 찾는 즉물궁리 공부론은 마음에 이치가 있다는 것을 모르는 것이다. 물론 주자학에서 마음의 본체가 性이라고 하여 마음에도 이치가 있다고는 한다. 그러나 이 성은 심과는 전혀 상관없는 추상적이고 논리적으로만 존재하는 성일 뿐이다.[357] 아울러 리는 또한 어떤가? 성과 마찬가지로 추상적이고 논리적으로만 존재할 뿐이다. 왜 이와 같은 문제가 노정되었는가? 마음을 떠난 성을 상정했기 때문이고 기를 떠난 리를 상정했기 때문이다. 바로 "이와 같은 (잘못된) 주장들은 모두 리는 無形이고 성은 生理가 없다고 여기고, 리는 리이고 기는 기이며 심과 성은 상관없이 각자 존재하고 리와 기도 서로 다른 사항이라고 하는 데에서 연유한다."는 말이다.

하곡의 이와 같은 전제를 이해했을 때 비로소 "睿照明睿說"에서 "리는 영통한 기로 精神이며 기는 기가 꽉 들어찬 것으로 形質이다. 곧 기 중에서 영통한 것이 리이고 꽉 찬 것이 기이다"[358]라고 하여 마치 一氣論으로 이해될 수 있는 이기일원적 주장의 맥락을 이해할 수 있다. 또한 "生理虛勢說"에서 '神生'과 '虛致'로 生理와 虛勢(虛理)를 구분하고 있는데 이는 양명학의 生理(良知, 心)와 주자학의 虛致(定理, 物理)를 구분한 것임도 알 수 있다.

양명이 50세 무렵에 제시한 치양지는 37세에 제시한 심즉리와 38세에 제시한 지행합일과 더불어 통상 양명학의 3대 테제로 간주된다. 그 중에서도 가장 만년에 나온 치양지는 다시 양지 본체와 치양지 공부론으로 나눌 수 있는데 양지에 대하여 양명은 시비지심이라고 하여 마음의 본체이고 性이라고도 한다.

그런데 이기성정론으로 풀었을 때 사단지심은 性인가 情인가? 주자학의 공리에 따르자면 사단지심은 情이고 사덕이 性이다. 그러니 시비지심인 양지는 성이 될 수 없는 법이다. 그러나 하곡은 묻는다. 사단지심을 배제하고 사덕이라는 것이 있는가? 사단지심 밖에 별도로 상정한 사덕이라면 이는 추상적이고 논리적으로 상정한 性일 뿐인 虛理에 지나지 않는다. 이러한 이치는 實理도 아

---

357 하곡은 "性卽理" 장에서 논리적으로 상정된 性이 야기한 문제를 좀더 폭넓게 다룬다. (『霞谷集』 권9, 「存言(중)」"性卽理" : 後之以性爲理也, 無所體而言性理也。故卽其性爲捉空而情爲氣役, 理是義襲而心是遂物。其所以爲學焉者, 專是一箇作爲仁義、意必、助氣而已爾, 不獨病支離岐貳而已之間也。)

358 『霞谷集』 권8, 「存言(상)」 "睿照明睿說" : 理者, 氣之靈通處, 神是也 ; 氣者, 氣之充實處, 質是也。一個氣而其能靈通者爲理(是爲氣之精處、明處)凡其充實處爲氣(是爲氣之粗者、質者)

니고 生理도 아니다. 이 주장을 펼치기 위해 하곡은 생리와 생신명근을 제시하면서 자신의 인심도심설을 전개하고 이기일원을 주장하였다.

명대의 유자들이 대체로 송학의 이기론 틀에 매이지 않고 학설들을 전개한 데에 비해서 조선에서는 여전히 이기론의 틀을 가지고 자설을 전개하였기 때문에 하곡 또한 이기론의 사유틀을 가지고 양명학의 핵심 테제인 심즉리, 양지를 정당화 하고자 한 것으로 생각된다. 이는 양명학자인 하곡이 여전히 주자학의 기본 틀인 이기론을 가지고 사유했다는 점에서 조선 유학의 보수적 성격을 엿볼 수도 있겠지만 심학의 테제에 대하여 이기론으로 정당화를 시도했다는 점에서 조선 양명학의 특징이라고도 할 수 있을 것이다.

## 5. 나오는 말

양명이 제시한 성학→심학→인심도심 구조는 명대 심학의 기본 근간을 이룬다. 물론 錢穆이 밝힌 것처럼 인심도심을 유학 도통의 핵심사상으로 정식화 한 사람은 주자였다.[359] 이는 남송 후기 이학 종장이자 주자 이학이 정통의 위치를 차지하는데 결정적인 기여를 한 西山 眞德秀(1178-1235)가 마음공부와 관련된 글을 뽑아 『심경』을 편집하면서 '인심도심'을 가장 첫 머리에 배치한 데서도 알 수 있다.

그렇지만 논자의 조사에 의하면 인심도심에 대해서 송.원·명.청대의 중국 유학계에서는 본격적인 토론이 발생하지 않았다. 그러나 조선의 유학자들은 인심도심을 두고 치열한 학술적 논쟁을 전개한다. 이것이 조선성리학 3대 논쟁의 첫머리를 장식하는 사칠인심도심 논쟁이다. 특히 인심도심 논쟁은 후에 서인의 두 축을 형성하는 율곡(노론)과 우계(소론) 사이에 벌어진 논쟁으로 하곡 또한 이에 대한 자신의 소견을 밝히고 있다.

하곡의 인심도심설은 두 가지 연원 관계 하에서 다루는 것이 마땅하다. 하나는 양명의 인심도심설이고 하나는 율곡의 인심도심설이다.

양명은 인심도심에 대해서 몇 가지 기록만을 남겼지만 정리하면 인심도심을 '天理人僞'로 해석한다. 천리는 이른바 '率性之謂道'로서 본성에서 즉발한 마음이고 인위는 인간적인 생각이 개입된 것이다. 한편 여기서 人僞가 人欲과 등호

[359] 錢穆, 『朱子新學案』(제2책), 「朱子論人心與道心」, 199쪽.

관계가 아니라는 점에 유념해야 한다. 만약 그렇게 되면 '人心維危'의 危와 대응되지 못한다. 危는 분명 惡(凶)이 아니기 때문이다. 양명은 이 부분에 대해서 구체적으로 설명하고 있지는 않지만 그가 상정한 人僞는 '귀한 금가루나 옥가루일지라도 눈에 들어가면 시력을 방해하는 것'[360]처럼 양지에서 즉발되지 않은 관습적 도덕, 개인의 도덕적 노력들 또한 모두 양지의 발동을 방해하는 인위로 본 것 같다.　　율곡의 인심도심설은 통상 '人心道心相爲終始說'이라고 한다. 즉 마음은 정감과 달리 사려판단 능력을 가지고 있기 때문에 좋은 일이라도 개인적인 영리를 도모한다면 인심이 될 수 있고 잘못된 생각을 반성하여 고치면 도심이 될 수 있다. 이처럼 도심이 인심이 될 수 있고 인심이 도심이 될 수 있다는 것이다. 그런데 이 설은 주자의 인심도심설과 상충 되는 점이 있다. 즉 인심이 도심이 될 수 있고 도심이 인심으로 전락할 수 있다는 말은 형기지심이 성명지심이 되고 성명지심이 형기지심이 된다는 의미가 아닌 이상 도심은 '이치에 합당한 마음'이고 인심은 '도심이 되지 못한 마음', '실패한 도심'으로 해석할 수밖에 없게 되어 결국 인욕으로 풀어야 하는 논리적 문제에 봉착하게 된다.

율곡의 '인심도심상위종시설'은 양명의 천리인위의 견해로 풀자면 문제가 되지 않지만 주자의 형기성명의 견해로 풀자면 논리적 문제를 노정하게 된다. 율곡의 최종 인심도심설인 「인심도심도설」에서는 인심이 도심 되는 경우는 언급하지만 도심이 인심되는 경우를 설명하지 않음으로써 이 문제를 해결한다. 그렇다면 '인심도심상위종시설'이 참신하기는 하지만 율곡 인심도심설은 역시 「인심도심도설」을 종론으로 삼아야 할 것이다.

하곡의 인심도심설은 양명의 천리인욕의 설을 기본으로 한다. 그리하여 율곡처럼 인심도심상위종시를 주장한다. 한편 양명은 주자의 '道心主宰而人心聽命' 견해는 二心을 인정하는 것이라는 비판을 한 적이 있다. 하곡은 형기와 성명의 상즉성에 기반 하여 주자의 인심도심설은 형기와 성명을 대립된 두 실체요 두 대립된 공부 대상으로 삼는다는 비판을 전개한다.

하곡은 이와 같은 문제가 발생한 이유는 '理氣離之'와 '理氣二之'의 잘못된 전제 때문이라고 본다. 즉 마음을 떠난 성을 상정하고 기를 떠난 리를 상정했기 때문에 심과는 전혀 상관없는 추상적이고 논리적으로만 존재하는 성을 추구

---

[360] 『王畿集』 권3, 「九龍紀誨」 : 先師云, 吾人只求日減, 不求日增, 減得盡, 便是聖人. 吾人護心如護眼, 好念頭實不好念頭, 俱著不得, 譬之泥沙與金玉之屑, 皆足以障眼.

하고 기와는 상관없는 추상적이고 논리적으로만 존재는 리를 추구하게 된다. 그리하여 마음에서 리(성)을 찾지 않고 외물에서 리(물리)를 찾는 즉물궁리론을 주장하고, 형기를 떠난 성명을 논하기 때문에 '道心主宰而人心聽命'을 주장한다고 비판한다. 사실 하곡의 이와 같은 주장의 이면에는 성즉리에 맞서서 심즉리 테제를 이기론 측면에서 정당화하려는 근본적인 문제의식이 작동하고 있음에 주의해야 한다.

마지막으로 하곡에게 보이는 理氣一元적 경향을 어떻게 이해할 것인지 생각해보고자 한다. 첫째는 하곡이 먼저 이기일원의 사유가 있어서 심즉리를 옹호한 것인지 아니면 심즉리를 정당화 하는 과정에서 이기일원에 주목한 것인지 검토가 필요가 있다. 이는 橫渠 張載(1020-1077), 花潭 徐敬德(1489-1546) 등의 기학과 하곡학의 연관성을 고려할 경우에 중요하다. 둘째는 주자가 리의 주재성을 강조하면서 기의 제한을 벗어난 리의 실체성을 주장한 논리와 하곡이 리의 주재성을 강조하면서 기와 결합한 리의 실체성을 주장한 논리의 차이를 검토할 필요가 있다. 이는 명대에 주자학자, 양명학자, 기철학자를 막론하고 나타나는 이기일원의 경향을 이해하는데 중요하며 향후 청대 기학을 연구하는 데에도 토대가 될 것이다.

<참고문헌>

『霞谷集』, 韓國文集叢刊本
『栗谷集』, 韓國文集叢刊本
『牛溪集』, 韓國文集叢刊本
『王陽明全集』, 上海: 上海古籍出版社, 1992
『周子通書』, 上海: 上海古籍出版社, 2000
『二程集』, 北京: 中華書局 , 1981
『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1983
陳榮捷,『王陽明傳習錄詳註集評』, 臺灣: 學生書局, 1998.
錢穆,『朱子新學案』, 北京: 九洲出版社 2011
陳來,『朱子哲學研究』, 上海: 華東師範大出版社, 2000
林月惠,『異曲同調 : 朱子學與朝鮮性理學』, 臺北 : 國立臺灣大學出版中心, 2010.
김윤경,『16-17세기 한국 양명학 성립과정의 공부론 연구』, 서울: 성균관대학교 박사학위논문, 2010.
姜保承,「하곡 정제두의 인심도심설 연구」,『유교사상연구』42집, 2010