洛學派가 본 南塘 韓元震과 湖學 認識

- 巍巖 李柬이 본 南塘 韓元震을 中心으로 -

단윤진(성균관 대학교)

<목차>

1. 들어가는 말
2. '本然之性'을 어떻게 규정할 것인가?
3. '未發의 中'은 모든 사람에게 가능한가?
4. 巍巖 李柬이 본 南塘 韓元震
5. 나오는 말

1. 들어가는 말

조선 후기의 호락논쟁은 조선 전기의 사단칠정논쟁과 함께 중국의 주자학을 조선의 성리학으로 토착화 시키고 유학 사상을 한 단계 발전 심화 시키는데 크게 기여한 것으로 평가 되고 있다.[1] 호락논쟁은 조선성리학이 심화되는 과정에서 발생 되었으며 중국이나 일본에서 찾아 볼 수 없는 조선성리학만의 특성을 함유하고 있다. 주요 주제들은 약 200년간 지속적으로 논의 되어왔다.[2] 이 논

1) 최영진 <다산 인성물성론의 사상적 위상>, <<철학 68집>>, 2001, 10쪽
2) 홍정근 <호락논쟁의 연구성과와 전망>, <<한국유학연구의 성찰과 현대인문학과의 소통>>,

쟁은 율곡의 학통을 계승한 기호학파 내부에서 발생한 것으로 18세기 조선학계에서 낙학파와 호학파로 대표되는 학파간의 사상 논쟁이다. 낙론으로 알려진 외암 이간(1677~1737)과 호론인 남당 한원진(1682~1751) 사이의 논변 이후 호락논쟁은 본격적으로 시작되었다. 남당이 호론을 대표하는 논객이라는 점에서는 이견이 없다. 그러나 그 논적인 외암을 낙론자로 규정하는 기존의 학설에 대해서는 비판이 제기되고 있다. 그 비판의 논거는 외암이 남당과 같이 호서지역에 거주하고 있었으며 호론의 지도적 인물인 수암 권상하(1641~1721)의 문하생들이었기 때문이다. '湖'는 충청지역, '洛'은 서울 경기 지역을 말한다. 그러나 지역이 학파를 구분하는 절대적 기준이 될 수는 없다. 중요한 것은 이론의 내용이다. 호락논쟁의 내용을 정밀하게 분석하고 치열한 논쟁을 거쳐 대립적인 낙론과 호론을 정립한 학자가 외암과 남당이다. 외암이 낙학파의 학자들 속에 속하지 않았다 하더라도 그의 학설은 낙론으로 보지 않을 수 없다.[3)]

호락논쟁에서의 쟁점은 "인물성의 '本然之性'을 어떻게 규정할 것인가?"의 문제가 주의 깊게 다루어 지고 있다. 또 "미발처의 심과 성을 어떻게 규정하고 설명할 것인가?", "'未發의 中'은 모든 사람에게 가능한가? 아닌가?" 등의 문제들이다. 그 외에 '聖凡心同異論', '知覺論'등으로 구성된다.

이 논문에서는 '본연지성'과 '미발의 중'의 문제를 주요쟁점으로 다루며 다른 문제들은 다음 연구과제로 남긴다. 그리고 호락논쟁의 핵심인물인 외암과 남당의 이론을 분석하고, '외암 입장에서 본 남당'과 그에 대한 고찰을 하고자 한다.

호락논쟁에서 남당과 외암의 비교는 이미 학계에서 많은 연구가 이루어졌다. 그러나 이 논문은 단순 비교가 아니라 문제의식을 중심으로 접근 하여 호락논쟁의 의미를 재확인 하고 특히 외암이 남당을 어떻게 비판 하는지에 중점을 두고 살펴보고자 한다. 외암의 남당 비판에 대한 근거는 주요 텍스트 <<외암유고>> 12권으로 <이통기국변>, <미발유선악변>, <미발변>, <오상변>등을 참조하였다.

호락논쟁의 쟁점들은 많지만 이 논문에서는 다음과 같은 문제들를 다룬다.

1. '본연지성'을 어떻게 규정할 것인가?
2. '미발의 중'은 모든 사람에게 가능한가?

한국유교학회 국제학술회의, 2011

3) 최영진 <<한국성리학의 발전과 심학적 실학적 변용>>, 도서출판문사철, 2017, 214쪽

3. 위의 문제에 직면해서 남당과 외암의 견해는 무엇인가?
4. 외암은 어떻게 남당의 견해를 비판하였는가?

이와 같은 문제의식을 가지고 이 논문을 전개 하고자 한다.

2. '本然之性'을 어떻게 규정 할 것인가?

성리학에서 본연지성은 매우 중요한 개념이다. 호락논쟁의 주요 핵심논제 중 하나는 '본연지성을 어떻게 규정하느냐?'이다. 주자는 본연지성에 대해서 다음과 같이 말한다.

> 대개 본연지성은 다만 지극히 선 할 뿐이어서 기질을 가지고 그것을 말하지 않으면 어두움과 밝음, 열려 있음과 닫혀 있음, 단단함과 부드러움, 강함과 약함의 차이가 있다는 것을 알지 못함으로 완비되지 않은 부분이 있다. 단지 기질지성만을 가지고 논하면서 그것을 본원의 측면에서부터 말하지 않으면 비록 어두움과 밝음, 열려있음과 닫혀있음, 단단함과 부드러움, 강함과 약함의 차이가 있다는 것은 알겠지만 지극히 선한 근원에는 차이가 없다는 사실을 알지 못하므로 밝지 않은 부분이 있다고 하겠다.[4)]

주자에 의하면 본연지성은 순수한 지선이며 보편적이고 본질적인 본원의 성이다. 기질지성은 어두움과 밝음, 열려있음과 닫혀있음, 단단함과 부드러움, 강함과 약함의 차이가 있다. 그 기질지성만을 논하면 그 본원의 측면을 알지 못한다.

남당과 외암은 모두 본연지성의 근거를 주자의 理一分殊(理通氣局)에서 찾는다. 본연지성의 '人과 物의 性이 같으냐? 다르냐?의' 문제는 '理一(理通)의 측면에서 보느냐 아니면 分殊(氣局)의 측면에서 보느냐'하는 관점의 차이로 발생한다. 그에 따라서 인물성동과 인물성이가 나뉘어 진다. 인물성동이의 논쟁은 기질지성 처리의 문제에 관련된 본연지성 同異論爭이다. 그러나 인물성동론자이

4) 주희 <<주자어류>> 권 95; 蓋本然之性 只是至善 然不以氣質而論之 則莫知其有昏明開塞剛柔善惡 故有所不備 徒論氣質之性 而不自本原言之 則雖知其有昏明開塞剛柔强弱之不同 而不知至善之源未嘗有異 故其論有所不明

건 인물성이론자이건 서로 각자의 측면을 고려하지 않는 것은 아니다. 다만 이들이 어느 측면의 성을 '實事의 본연지성'으로 보느냐에 따라서 달라지는 것이다.

2-1. 인/물의 본연지성은 같다.(人物性同)

<<중용>>에서는 "하늘이 명한 것을 성이라 한다."[5]고 하여 天, 命, 性 이 서로 일관된 연관성을 갖고 있음을 시사한다. 주자는 그 구절을 <<중용장구>>에서 다음과 같이 주석하였다.

> 하늘이 음양오행으로 만물을 화생함에 기로써 형체를 이루고 리 또한 부여하니 명령함과 같다. 이에 사람과 사물이 태어남에 각각 부여 받은 리를 얻음으로 인하여 건순오상의 덕을 삼으니 이른바 성이라는 것이다.[6]

주자는 '性'을 하늘에서 부여받은 '理'라고 정의하였다. 이것을 근거로 한다면 만물도 '리'를 부여받아 오상을 갖추고 있는 것으로 이해된다. 그 뿐만 아니라 오상의 근거인 리가 보편성을 그 특징으로 할 때 人과 物의 본성은 동일하다는 인물성동론이 성립된다.

외암은 <<중용>>의 '천명지위성'장과 그에 대한 주자의 해석을 자신의 이론적 근거로 삼는다. 외암은 천명, 오상, 태극, 본연 등은 비록 명칭은 달라도 리의 가리킴에 따라 명칭을 달리할 뿐 실은 같은 것이란 입장을 취한다. 따라서 그는 인과 물의 성은 편/전, 대/소의 차이가 있는 것이 아니라 '본연지성은 같다'는 인물성동론을 주장한다.

> 천명 오상 태극 본연등의 명칭이 많지만 이것들은 리의 가라킴에 따라서 이름을 달리하고 있는 것에 불과하니 처음부터 피차 본말 편전 대소의 다름이 있는 것이 아니다.[7]

> 일원으로써 말을 하면 천명과 오상 모두 형기를 초월한 것이어서 인물 편전에 다름이 없다. 이것이 이른바 본연지성이다.[8]

---

5) <<중용>> 1장; 天命之謂性 率性之謂道 修道之謂敎

6) 朱熹, <<중용장구>> 1장; 天以陰陽五行 化生萬物 氣以成形而理亦賦焉 猶命令也 於是人物之生 因各得所賦之理 以爲健順五常之德 所謂性也

7) 李柬, <<巍巖遺稿>> 권4, <上遂菴先生別紙> 44면; 天命五常太極本然 各目雖多 不過此理 之隨指異名 而初非有彼此本末偏全大小之異也

외암은 一原의 관점에서 본연지성을 논하고 있다. 一原의 관점에서 본연지성을 논하면 형기를 초월한 측면에서 말하여지므로 人/物의 기질이 치우쳐지고 온전함에 제약을 받는 것이 아니다. 따라서 인물동의 본연지성이 성립된다. 외암은 인물동의 본연지성을 주장하면서 그 근거를 율곡의 理通과 주자의 理同의 관점에서 찾는다. 그러나 바르거나 치우침, 통하거나 막힌 것으로 나뉘어지거나 어둡고나 밝음, 강하거나 약함등의 차이는 천지만물이 제각각 하나의 체를 가지기 때문이다.

예로부터 일원의 리와 본연지성을 말한 자들이 성/명을 분리하거나 인/물을 두 가지로 나눈 적이 있었는가? 이것이 자사가 이른바 '하늘이 명한 성'이라는 것이고 … 주자가 이른바 '리는 같다[리동]'라는 것이고 율곡의 이른바 '리는 통한다[리통]'라는 것이다. 그러나 정/편, 통/색으로 나뉘거나 혼/명, 강/약으로 차이가 날 적에는 천지만물이 제각기 하나의 체를 가지게 된다.[9]

'이통기국' 네 글자는 율곡선생이 큰 근원을 꿰뚫어 보시고 常情을 크게 넘은 단서이다. 그 설은 원래 편지글에 다 들어 있는데 '리와 기는 원래 서로 분리되지 않는다.' 는 한 구절이 그 핵심이다. 원래 서로 분리 되지 않는 가운데 無形이어서 본말이 없고 선후가 없는 것은 '리의 통함'이며, 유형이어서 선후가 있는 것은 '기의 국한됨'이니 이것이 그 핵심에서 명명백백하게 드러나는 것이다.[10]

그러나 외암이 인물성동론을 주장 한다고 해서 그가 기질에의 차이에 다른 인물성이의 측면을 무시하는 것은 아니다. 외암은 一原의 측면에서 보면 인물 모두 五常을 동일하게 갖추고 있으나 異體의 측면에서 보면 편색한 기질을 타고난 물은 오상이 치우쳐 있고, 정통한 기질을 타고난 인간은 오상 또한 온전하다고 보았다. 그럼에도 불구하고 외암은 일원의 관점에서의 인물성을 말하고 인물동의 성을 實事에서의 참된 본연지성이라고 규정하고 있다. 외암의 인물성동론의 근거는 오상은 천명이고 곧 리이며 리가 곧 성이라는 구도를 자기 논점

---

8) 李柬, <<巍巖遺稿>> 권7, <미발영>; 以一原言。則天命五常。俱可超形器。而人與物無偏全之殊。是所謂本然之性也。

9) 아간, <<외암유고>> 권12, <오상변> ; 自古言一原之理。本然之性者。曷嘗以性命而判之。人物而二之哉。此子思所謂天命之性。朱子曰。天命之性。仁義禮智而已。只此一句公案。可了百塲聚訟。 朱子所謂理同。栗谷所謂理通者也。若其正偏通塞之分。昏明强弱之殊。則天地萬物。各一其體也。

10) 이간, <<외암유고>> 권12 <이통기국변> ; 理通氣局四字。此栗谷先生洞見大原。迥出常情之大端也。其說具在原書。而理氣元不相離一句。卽其頭腦也。元不相離中。無形而無本末無先後。理之通也。有形而有本末有先後。氣之局也。此卽其頭腦上八字打開者也

의 중심에 두고 있기 때문이다.

2-2. 인/물의 본연지성은 다르다.(人物性異)

주자는 <<맹자집주>>에서 성에 대해서 다음과 같이 말한다.

性이란 하늘에서 사람이 얻은 바의 리이며, 生이란 사람이 하늘에서 얻은 바의 기이니 성은 형이상이며 기는 형이하이다. 인물이 태어날 때 이 성을 가지고 있지 않은 바가 없으며 또한 이 기를 가지고 있지 않은 자가 없다. 그러나 기로써 말한다면 지각 운동은 사람과 동물이 다르지 않은 듯하나 리로써 말하면 인의예지의 본성을 받음이 어찌 동물이 얻어 온전히 할 수 있겠는가?[11]

위의 인용문을 보자면 사람의 성과 동물의 성은 같지 않다. 남당은 <<맹자집주>>를 근거로 자신의 성론을 전개한다. 그는 자신만의 독특한 방식으로 성을 일분수의 관점에서 세 측면으로 나누어 분석 하였는데 이것이 유명한 남당의 性三層說이다.

리는 본래 하나인데 초형기하여 말하는 것이 있고, 인기질하여 말하는 것이 있고 잡기질하여 말하는 것이 있다. 초형기하여 말하면 태극이라 칭함이니 이것이 만물의 리가 모두 같은 것이며, 인기질이라 이름하면 건순오상의 명칭이 이것이니 인물의 성이 다르며, 잡기질하여 말하면 선악의 성이 이것이니 인인물물의 성이 모두 다르다.[12]

첫째, 超形氣의 性이다. 이것은 사람과 사물이 모두 같다는 人物皆同의 성으로 태극의 명칭이다.

둘째, 因氣質의 性이다. 이것은 사람과 사물은 같지 않지만 사람끼리는 서로 같고 사물끼리는 서로 같다는 人物不同 人人同 物物同의 성으로 건순오상의 명칭이다.

셋째, 雜氣質의 性이다. 이것은 사람과 사람도 서로 같지 않고 사물끼리도 서

11) 주희 <<맹자집주>>, <고자> 上, 생지위성장; 性者 人之所得於天之理也 生者 人之所得於天之氣也 性形而上者也 氣形而下者也 人物之生 莫不有是性 亦莫不有是氣 然以氣言之 則知覺運動人與物 莫不異也 以理言之 則仁義禮智之稟 豈物之所得而全哉

12) 한원진 <<남당집>> 권11, <의답이공거> 9면; 理本一也 而有以超形氣而言者 有以因氣質而名者 有以雜氣質而言者 超形氣而言則太極之稱是也 而萬物之理皆同也 因氣質而名則健順五常之名是也 而人物之性不同矣 雜氣質而言則善惡之性是也 而人人物物又不同矣

로 같지 않다는 人人物物不同의 성으로 선악의 성이다.

여기서 중요한 것은 인기질의 성이다. 왜냐하면 남당은 본연지성을 초형기의 리와 인기질의 리로 보기 때문이다. 초형기의 리를 본연지성으로 보는데는 이견이 없다. 그러나 인기질의 리는 그렇지 않다. 인기질은 속성으로 인해 선악을 동시에 내포 할 수있기 때문이다. 그러나 남당이 인기질을 본연지성으로 보는 근거는 선악이 있는 기질과 리를 부잡의 관계로 설정함으로써 가능하게 했다. 인물의 본연지성이 다르다고 할 때의 쟁점은 선악에 있는 것이 아니다. 성리학 입장에서 본연지성은 어차피 모두 선한 것이므로 "본연지성이 善 한가? 善하지 않은가?"를 가지고 논하는 것은 의미가 없다. 남당이 인물의 본연지성을 구분하는 것은 "본연지성이 온전한 것이냐? 치우친 것이냐?"에 있다. 인기질의 성은 인물의 기질의 편전에 따라 차이가 있게 되는 성이다.

인물의 본성이 같지 않다는 것에 대해서는 그 편전을 가지고 논쟁해야지 그 善, 不善에 대해서 논쟁해서는 안 된다.[13)]

남당에게 있어 기질지성과 본연지성은 두 개의 성이 아니다. 기질에서 리만을 가리키면[單指] 본연지성이라 하고 리기를 합하여 부를 땐[兼指]기질지성이라 한다. 또 성은 본래 한 가지인데 보는 관점에 따라 세 가지 층이 있을 뿐이라고 강조한다. 그러나 이러한 남당의 삼분법적 사유는 기존의 성리학적 사유에서는 보기 어려운 것이다. 따라서 그의 논적들에게 비판의 요소를 제공한 계기가 될 수 밖에 없었다.

외암과 남당의 인물성론을 간단히 비교하면 다음 표와 같다.

외암	남당
인물성동론(일원, 이통, 이동)	인물성이론(분수, 기국, 기이)
태극=건순=오상=천명=본연=리; 본연지성	1. 超形氣의 性; 사람과 사물이 모두 같다

13) 한원진 <<경의기문록>> 권6, <맹자생지위성장설>; 人物本性之不同 只箏其偏全 不當箏其善不善

기질지성	는 人物皆同의 성 - 태극; 본연지성 2. 因氣質의 性; 사람과 사물은 같지 않지만 사람끼리는 서로 같고 사물끼리는 서로 같다는 人物不同 人人同 物物同의 성 - 건순오상; 본연지성 3. 雜氣質의 性; 사람과 사람도 서로 같지 않고 사물끼리도 서로 같지 않다는 人人物物不同의 성 - 선악의 성; 기질지성

표1

3. '未發의 中'은 모든 사람에게 가능한가?

이미 잘 알려진 바와 같이, '未發'이라는 용어는 <<中庸>> 1장의 '喜怒哀樂이 아직 發하지 않은 것을 中이라 이르고, 그것이 發하여 절도에 맞는 것을 和라고 한다.'[14]라는 문장에 나타난다. 이 문장에서 '未發'의 주체는 喜·怒·哀·樂이라는 정감이다. 喜·怒·哀·樂이 아직 발동하기 이전에는 이 네 가지 정감 가운데 어느 한편으로 편벽되거나 치우치지 않고 지나침과 모자람이 없기 때문에 '中'이라고 할 수 있다.

<<주자어류>>에는 이 '미발의 중'을 '일반 대중도 가지고 있는가?, 아니면 성인에게만 있는가?'라는 문제에 대한 문답이 기록되어 있다.

> 희노애락 미발의 中은 성인을 논한 것이 아니라 단지 대중들도 모두 이것을 가지고 있어서 성인과 모두 동일하다는 것을 일반적으로 논한 것이다. 혹자가 말했다. "아마도 대중들의 미발은 성인과 다르지 않을까요?" 미발은 단지 미발한 것이다. 그렇지 않으면 대본이 없어지고 도리가 단절된다. "아마 대중들은 미발에 어둡지 않을까요?" 여기에 어두움과 밝음이 없어야 모름지기 그것이 미발이 된다. 만약 原頭를 논한다면 미발은 모두 동일하다.[15]

미발은 성인과 보통사람의 구분을 넘어서 있기 때문에 일반 대중의 미발과 성인의 미발은 다를 수 없다. 이것은 昏/明의 상대적 국면을 넘어선 原頭處이기 때문이다. 주자는 <<중용장구>>에서 '미발의 중'에 대하여 다음과 같이 설명한

14) <<中庸>> 第1章; 喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和

15) 주희, <<朱子語類>>, 62-115, 北京, 中華書局, 1994; 喜怒哀樂之未發之中 未是論聖人 只是泛論衆人亦有此 與聖人一般 或曰 恐衆人於未發昏了否 曰 這裏未有昏明 須是還他做未發 亦論本原都一般

다.

> 기쁨·노함·슬픔·즐거움은 情이요, 이것이 發하지 않은 것은 性이다. 편벽되고 치우친 바가 없으므로 中이라 한다. 發하여 모두 절도에 맞는 것은 情의 올바름이며, 事理에 어그러져 穩當하지 않음이 없으므로 和라고 이른다. 大本은 하늘이 명한 性이니 天下의 이치가 모두 이로 말미암아 나오며, 道의 體이다. 達道는 性을 따름을 말하며, 세상 古今으로 공통으로 말미암는 바로서 道의 用이다. 이는 性情의 德을 말하며, 道가 떠날 수 없다는 뜻을 밝힌 것이다.[16]

朱子는 여기서 未發을 '性'으로 규정한다. 기쁨·노함·슬픔·즐거움의 情이 아직 발동하지 않은 상태는 性인데, 그것이 편벽되고 치우침이 없기 때문에 '中'이라고 말한 것이다. 中은 천하의 대본인데, 주자는 大本을 天命의 性이라고 규정한다. 大本으로부터 천하의 이치가 비롯되기 때문에 이것이 道의 본체가 된다는 것이다. 이 주석에 의거한다면, '미발의 중'이란 단순히 마음이 아직 발동하지 않은 어떤 경험적 심리상태를 의미하는 것이 아니다. 그것은 도의 본체이며 천명지성인데, 성은 곧 '리'이기 때문에[17] '미발의 중'은 '리'라는 형이상학적 본체로 자리매김된다. 그러므로 희노애락의 '미발의 중'은 성인이나 일반 대중을 막론하고 절대적 보편성을 갖는다.

그러나 주자가 성인과 대중의 현실적인 차이를 간과한 것은 아니다.

> 이 대본은 성범이 모두 같다. 다만 보통사람은 어둡고 성인은 담연하다.[18]

형이상학적으로 보면 대본으로서의 '중'은 성인과 일반인이 동일하지만 실질적으로는 맑고 어두운 차이가 존재한다. 그러므로 주자는 <<中庸章句>>에서 중을 이루기 위하여 戒愼恐懼하는 함양 공부가 필요하다고 주장하였던 것이다.[19] 주자는 존재론적 측면에서 '미발의 중'을 말한다. '미발의 중'은 대본이며 대본은 천명지성이다. 천명의 성은 모든 사람이 하늘에서 품부 받은 '성'이기에 모두 같다. 그러므로 '미발의 중'도 모두 같다.

3-1. '미발의 중'은 모든 사람에게 가능하다.(聖凡心同)

16) 朱熹, <<中庸章句>> 第一章; 喜怒哀樂情也 其未發則性也 無所偏倚故謂之中 發皆中節 情之正也 無所乖戾故謂之和 大本者 天命之性 天下之理 皆由此出 道之體也 達道者 循性之謂 天下古今之所共由 道之用也 此言性情之德 以明道不可離之意

17) 朱熹 <<中庸章句>> 제1장 ; 性卽理也

18) <<朱子語類>>, 62-138, 北京, 中華書局, 1994; 此大本雖庸聖皆同 但庸則憒憒 聖則湛然

19) 朱熹 <<中庸章句>> 제1장; 自戒懼而約之 以至於至靜之中無所偏倚而其守不失 則極其中而天地位矣.

외암은 주자의 미발론을 수용하면서 더 나아가 주자의 미발에 관한 언급에 대해서 세 단계의 구분이 있다고 분석하였다.

대체로 미발에 대하여 주자는 범인이 사물을 접하지 않았을 때만 가지고 얕게 말한 경우[천언지]가 있고, 근원에 나아가 일률적으로 깊이 말한 경우[심언지]가 있는가 하면, 심의 보존과 상실을 가지고 얕고 깊음을 통틀어 아울러 말한 경우[비언지]가 있다.[20)]

첫째, '천언지[淺言之]', 얕게 언급한 것의 경우는 단순히 사물을 응접하지 않은 상태의 얕은 차원에서 말하는 것으로 이 경우 범인은 기질이 혼탁하고 혼란스럽다. 이것을 중하지 못한 미발이라 한다.[不中低未發]

'희로애락이 미발인데도 중에 들어 맞지 않는 것은 무엇 때문인가?'라고 하니 "이것은 기질이 혼탁하여 미발의 시점에서 한 덩어리의 완고한 돌처럼 쪼개려 해도 벌어지지 않는다."고 하였다. 또 말하기를 "범인은 비록 이 심을 갖추고 있더라도 미발의 시점에서 이미 혼란되어 있는데 감응되어 발한 데에 이르러 어떻게 성인처럼 절도에 들어 맞을 수 있겠는가?"라고 하였다. 위의 한 대목은 얕게 말한 것이다.[21)]

둘째, '심언지[深言之]', 깊게 언급한 것의 경우는 原頭에 나아가 일률적으로 깊은 차원에서 말하는 것으로 성인과 범인이 동일하다. 이것은 외부 사물이 감응하기 이전 지극히 허하고 고요하여 거울처럼 비어있고 저울처럼 평형을 이루고 있는 본체이니 비록 귀신이라도 그 경지를 엿 볼 수 없다. 이것이 대본의 미발이다.[大本低未發]

'희로애락이 발했을 때 중은 보통사람이나 성인이나 모두 같다.'라 하였다. 어떤 사람이 물었다. "보통사람의 미발과 성인의 미발은 다른 것인가?" 대답하였다. "미발은 단지 미발로 간주해야 한다. 그렇지 않으면 대본이 없어서 도리가 끊어진다." 어떤 사람이 물었다. "보통 사람은 미발의 때에 어두운가?" 대답하였다. "그 시점에는 어두운 것이나 밝은 것이 없으니 반드시 미발로 간주한다. 만약 근원을 논하면 미발은 모두 같다." 도 말하였다. "미발의 때에는 요순으로부터 일반 사람에게 이르기까지 동일하다." 위의 한 대목은 깊이 말한 것이다.[22)]

---

20) 이간 <<외암유고>> 권12, <미발유선악변>; 大抵未發 朱子有只以衆人之不接事物淺言之者 有就原頭上一齊深言之者 又有以此心存亡通淺深而備言之者

21) 이간, <<외암유고>> 권12, <미발유선악변> ; 喜怒哀樂未發而不中者。何。曰。此是氣質昏濁。其未發時。只是塊然如頑石相似。劈斫不開。又曰。衆人雖具此心。未發時已自汨亂了。至感發處。如何會得如聖人中節。右一段。淺言之者。

22) 이간, <<외암유고>> 권12, <미발유선악변> ; 喜怒哀樂未發之中。衆人與聖人都一般。或曰。

셋째, ‘겸언지[備言之]’, 둘을 같이 말한 것으로 마음의 보존과 망실, 얕은 차원과 깊은 차원을 통합하여 말하는 것이다.

이 마음이 보존되면 적연한 때에는 모두 미발의 중이 되고, 감통한 대에는 모두 중절의 화가 된다. 마음이 보존되지 않으면 적연함이 목석일 뿐 이어서 대본이 정립되는 바가 없고 감통이 질주할 뿐이어서 달도가 해해지믄 바가 없다. 위의 한 대목은 겸비하여 말한 것이다.[23)]

외암은 미발일 때에도 불구하고 혼란한 상태에 빠지는 중인들의 마음을 설명하기 위해 ‘부중저미발’을 설정했다. 중인의 기질은 미발시에도 혼탁한 상태에 처해 있고 그 미발심이 사물이 접하지 않아 미발 이라고 할 수는 있지만 성인의 혼란이 없는 미발심과는 구분하였다. 외암은 주자를 인용하면서 부중저미발과 대본저미발에 대해서 자신의 논지를 피력한다.

주자가 말하였다. 희로애락이 아직 발하지 않았는데도 부중한 것은 기질이 덩어리져 단단한 돌처럼 되었기 때문이다. 또 말하기를 중인은 미발시에 스스로 혼란에 빠져 있으니 감응하여 발하는 곳에 이르러 어찌 성인의 중절함과 같을 수있겠는가. 이러한 여러 가지 말들은 다만 중인이 사물에 접하지 않은 것으로써 얕게 말한 것이다. 사물을 접하지 않은 것에 의거 하였기 때문에 거칠게 미발이라고 한 것이며 정의 작용에 속하지 않기 때문에 성이라고 하지만 그 성은 조잡해서 의지 할 바가 될 수 없기 때문에 군자는 그것을 성으로 여기지 않는다. 공자가 말한 ‘서로 유사한 성[相近之性]’ 이하로 부터 퇴계와 율곡이 말한 ‘性亦有善惡’에 이르기까지 모두 이것을 가리키는 것이다. 그거므로 주자는 “악한 것은 진실로 바른 것이 아니고 선한 것 역시 반드시 중이되는 것은 아니다.[惡者。固爲非正。而善者。亦未必中也]” 하였으니 이것이 부중저미발로 저절로 하나의 경계를 이룬다.[24)]

恐衆人未發與聖人異否。曰。未發只做得未發。不然。是無大本。道理絶了。或曰。恐衆人於未發。昏了否。曰。這裏未有昏明。須是還他做未發。若論原頭。未發都一般。又曰。未發之時。自堯舜至於塗人。一也. 右一段。深言之者。

23) 이간, <<외암유고>> 권12, <미발유선악변> ; 此心存則寂然時。皆未發之中。感通時。皆中節之和。心有不存。則寂然木石而已。大本有所不立也。感通馳騖而已。達道有所不行也. 右一段。備言之者。

24) 이간 <<외암유고>> 권12, <미발변> ; 朱子曰。喜怒哀樂未發而不中者。是氣質塊然。如頑石相似。又曰。衆人。未發已自汩亂。至感發處。如何會如聖人中節。此數說者。則盖只以衆人之不接事物而淺言之。據其不接事物故粗謂之未發。不屬情用。故亦謂之性。而實則其性麤。在靠不得。故君子有不性焉。自孔子相近之性以下。至退，栗性亦有善惡者。皆指此也。故朱子曰。惡者。固爲非正。而善者。亦未必中也。此不中底未發。自是一界分也

또 주자가 말하길 “사람의 일심은 담연허명하여 거울이 빈 것 같고 저울이 수평을 이룬 것과 같으니 일신의 주재가 되는 것이 본디 진체의 본연이다. 그러므로 아직 감응하지 않았을 때에 지극히 비어있고 지극히 고요하여 귀신이라도 그 틈을 들여다 볼 수 없다.”고 하였다. 또 말하기를 “희로애락이 아직 발하지 않았을 때의 중은 衆人 聖人이 모두 같다.”고도 하였다. 이러한 여러 가지 말들은 대체로 성인과 범인을 통틀어 그 본래의 밝은 본체를 기리켜 깊게 말한 것이니 그 본래 밝은 본체에 의거하기 때문에 성과 심의 근본이 둘이 아니다. ….. 자사가 미발이라는 한 마디는 실로 수 많은 성인이 밝히지 못한 것을 밝힌 것이니 그 이치가 지극히 정미하다. 주자는 “이 마음으로써 만물의 변화에 응대 한다면 나아가 중이 아님이 없다.”라고 말하였다. 이것이 대본저미발이니 참되게 세워진 자리이다.[25)]

‘대본저미발’은 모든 사람이 가지고 있는 ‘中’한 미발이다. ‘심언지’상의 미발로 근원으로부터 논한 것으로 성인과 중인의 차이 없이 모두 동일한 상태인 것이다. ‘부중저미발’은 기질의 차이를 고려하여 논하여지는 異體상의 衆人의 미발이고, ‘대본저미발’은 기질의 차이를 고려하지 않고 논하여지는 一原상의 성범동의 미발이라 할 수 있다. 외암의 미발은 대본저미발에 중점을 두고 있다. 왜냐하면 외암은 자사가 중용에서 말하는 미발의 본지는 대본저미발이라고 파악한다. 외암은 미발을 ‘기가 아직 작용하지 않은 상태, 시점’으로 보고 이 시점에서는 기가 아무런 작용도 하지 않기 때문에 순수하게 선하다. 이 때의 기를 담연순일하여 선 할 뿐 임을 강조한다.

외암은 ‘부중저미발’ 상태의 심과 ‘대본저미발’ 상태의 심을 각각 기질지심과 본연지심으로 나누고 기질지심에는 기질지성을 연결짓고 본연지심에는 본연지성을 연결지어 논의 하였다. 그러나 남당은 외암이 미발을 두 층으로 나누는 논의는 ‘대본저미발’의 본연지심, 본연지성과 ‘부중저미발’의 기질지심, 기질지성을 나누는 것은 ‘二心二性’의 논리로 이어지는 그릇된 논의로 보았다. 왜냐하면 외암처럼 미발을 둘로 나누면 성인의 경우는 부중저미발이 없다는 것이며 이는 곧 성인은 기질지성이 없다는 것으로 이어지게 된다고 비판하였다.

---

25) 이간 <<외암유고>> 권12, <미발변> ; 又朱子曰。人之一心。湛然虛明。如鑑之空。如衡之平。以爲一身之主者。固其眞體之本然。故其未感之時。至虛至靜。所謂鑑空衡平之體。雖鬼神。有

不得窺其際者。又曰。喜怒哀樂未發之中。衆人與聖人。都一般。此數說者。則盖通聖凡。指其本明之體而深言之。據其本明之體。故聖凡無異致。理氣之原。故心性無二本。… 此子思未發一言。實發千聖所未發。而其理盖極精矣。故朱子曰。以此心而應萬物之變。無往而非中矣。此大本底未發。眞箇是築底處也。德昭於是二者。盖未嘗勘究。故其言或認淺作深。或援精說粗。極其辯給。終不成說話。無乃可笑乎

3-2. ‘미발의 중’은 모든 사람에게 가능하지 않다.(聖凡心不同)

남당은 미발을 ‘심시기’의 입장에서 담연허명하고 청탁수박한 기품의 두 측면으로 나누어 본다. 담연허명한 측면에서 보자면 ‘미발의 중’은 가능하며 모두 같다. 그러나 청탁수박한 측면에서 보자면 미발은 중이 될 수 없다. 다만 기가 용사하지 않아 드러나지 않을 뿐이지만 담연허명과 청탁수박을 모두 아우르고 있으므로 청탁수박이 있는 한 미발은 중이 될 수 없다. 따라서 성인과 청탁수박한 일반 대중의 미발심은 동일할 수가 없다. 남당의 미발론을 검토해 볼 때에 다음 구절이 주목된다.

> 만약에 단지 희로애락으로써 말한다면 보이지 않고 들리지 않는다는 것은 본디 희로애락이 아직 발하지 않은 것이지만, 만약에 혼매하고 산란한 것으로써 말한다면 보이지 않고 들리지 않는 때에도 혼매하고 산란한 잘못이 있을 수가 있다. 성현에게 있어서는 희로애락의 미발이 본디 미발의 중이 되지만, 衆人에게 있어서는 비록 희로애락이 발하지 않더라도 또한 혼매하고 산란한 잘못이 없을 수 없으니 미발이 될 수 없다. 대개 인심·천리·본연의 바름으로써 말하면 보이지 않고 들리지 않는 것은 본디 희로애락의 미발이 되고, 희로애락의 미발은 본디 중이 되기 때문에, 자사는 희로애락의 미발로써 중을 삼았다. 그러나 주자는 보이지 않고 들리지 않는 것으로써 희로애락의 미발을 삼았으니 이것은 단지 본래 바른 사람으로써 말한 것일 뿐, 일반사람에게 있어서는 반드시 그럴 수 있는 것이 아니다.[26]

일반사람들은 희노애락이 발하지 않더라도 혼매하고 산란한 잘못이 있다. 따라서 그들에게는 희노애락의 미발이 곧 바로 중이 될 수 없다. 단지 성인에게만 희노애락의 미발이 중이 될 수 있는 것이다. 주자는 미발을 본래적이고 원론적인 차원에서 말한 것으로서 남당에 의하면 그러한 미발은 현실적인 일반인들에게 해당되지 않는다는 것이다. 그 이유는 무엇일까?

<<경의기문록**>>**, **<**중용**>**의 다음 문장을 검토해 보자.

> 비록 미발의 시점에선 기가 한 결 같이 허명(虛明)하지만, 허명한 가운데에서도 사

---

26) 韓元震, **<<**經義記聞錄**>>** 卷 2, **<**中庸**>**, 小註 44쪽b~45쪽a; 若只以喜怒哀樂言，則不睹不聞固是喜怒哀樂未發處，若以昏昧散亂者言，則不睹不聞之時亦容有昏昧散亂之失矣。在聖賢則喜怒哀樂未發，固是爲未發之中，而在衆人則雖無喜怒哀樂之發，亦不能無昏昧散亂之失，而不得爲未發矣。盖以人心·天理·本然之正言之，則不睹不聞，固爲喜怒哀樂之未發，而喜怒哀樂之未發固爲中，故子思以喜怒哀樂之未發爲中。朱子以不睹不聞爲喜怒哀樂之未發，此姑以本正者而言耳，在常人則未必能然矣。

람의 기품에 따라 또한 편전(偏全)·미악(美惡)의 고르지 않은 바가 없지 않을 수 없기 때문에 또 반드시 리만 단지해야 중이 된다는 것을 알게 된다.27)

그가 이른바 '미발의 시점에는 기질이 순전히 선하다'고 한 것은 미발의 즈음에 허명담적한 묘만 보고, 허명담적한 가운데 편전(偏全)·강약(强弱)이 고르지 않은 바가 있다는 것은 알지 못한 것이다. 즉 허명담적한 측면에 나아가 리만 단지할 경우에는 대본의 성이라 이르고 편전 강약이 불균등한 측면에 나아가 이·기를 겸지할 경우에는 기질지성이라고 이른다.28)

위의 인용문에 나타나는 바와 같이 미발의 시점에는 기가 허명 하지만 기품에 따라 편/전 미/악의 차이가 없을 수 없다. 남당은 미발에서도 기질지성은 존재한다고 하였다. 그는 '리기불리'의 원칙과 '리가 기에 내재 되어야 비로소 성이 된다.'는 주자학의 기본 이론에 근거하여 이론을 전개한다. '性'이라는 개념에는 기가 전제된다. 미발에서도 그 기는 존재하기 때문에 기를 겸지하면 기질지성이 되고 리만을 단지하면 본연지성이 된다.29) 그러므로 주자와 같이 희로애락의 미발을 곧바로 '성'이라고 규정할 수 없다. 미발심에서 리만을 單指할 때에 비로서 대본의 성이 된다.

그는 미발심을 담연허명한 본체와 고르지 않은 기품의 두 측면으로 분리하여 보았다.30) 전자는 맑고 허명한 기로 이루어진 것으로서 모든 사람이 동일하게 가지고 있는 것이다.31) 후자는 청탁수박(淸濁粹駁)한 것으로서 모든 사람이 각기 다르게 가지고 있는 것이었다.32) 그러나 이 두 가지는 별개의 것이 아니라 한 마음의 두 가지 측면이라고 할 수 있다.33) 남당의 허령·기품론은 '성범심이론(聖凡心異論)'으로 이어진다.

사람에게 있어서, 그 허령만을 가리켜 말하면 모두 같지만, 품부 받은 기를 아울러

---

27) 韓元震, <<經義記聞錄>> 卷 2, <中庸>, 15쪽b~16쪽a; 雖在未發之際，氣一於虛明，而虛明之中，隨人氣稟，亦不能無偏全美惡之不齊者，故又必單指理而後，見其爲中也。

28) 韓元震, <<經義記聞錄>> 卷 2, <中庸>, 17쪽b; 彼所謂'未發氣質純善'者，盖有見乎未發之際虛明湛寂之妙，而不知其虛明湛寂之中，煞有偏全强弱之不齊者也。卽其虛明湛寂之中，而單指其理，則謂大本之性，以其偏全·强弱之不齊，而兼指理·氣，則謂氣質之性，

29) 최영진, <남당/외암 미발논변의 재검토- 퇴계/고봉의 사단칠정론쟁과 대비하여>, 韓國東洋哲學會, <<東洋哲學>> 제29집, 2008, 55쪽

30) 한원진, <<南塘集>> 卷18, <答金子靜> 20쪽 ; "湛然虛明 氣稟不齊 皆以氣言 而湛然虛明 是言未發氣 也" 홍정근, <호락논쟁의 성립과 남당 한원진. 외암 이간의 심성론>, <<한국철학사>>, 새문사, 2010, 205쪽 참조.

31) 한원진, <<南塘集>> 卷 15, <與沈信夫> 19쪽; "夫氣之精爽 聚於人而爲虛靈 虛靈卽此心之本體也 此則人人所同也"

32) 같은 책, 卷15, <與沈信夫> 19쪽 : "從虛靈而言 則人人皆同 從氣稟而言 則人人不同"

33) 한원진, <<南塘集>> 卷11, <附未發五常辨>, 22쪽 : "虛明氣稟 又非二物 … 心無二心也". .『南塘集』卷15,「與沈信夫」, 19쪽: "虛靈則氣稟之虛靈 氣稟則虛靈之氣稟 非有二物也 … 虛靈氣稟 元只一物者"

가리켜 말하면 같지 않다.[34]

이 때의 인인동(人人同)·인인이(人人異)는 성범동(聖凡同)·성범이(聖凡異)로 대체될 수 있다. 위의 심의 본체의 측면인 허령만을 가리켜 말하면 성범동(聖凡同)이지만, 허령과 기품을 아울러 보면 성범이(聖凡異)가 되는것이다.[35] 이것이 그가 미발성체 '성범부동론'을 내세우는 이유이다.[36] 여기에서 우리는 남당과 외암의 차이점을 찾아 볼 수 있다.

외암 남당의 미발에 대한 차이를 도표화 시키면 다음과 같다.

외암	남당
미발의 중은 모두 같다(대본저미발) 미발의 중은 모두 같지 않다(부중저미발)	미발의 중은 모두 같지 않다(미발시에도 기질지성은 존재한다)
심언지;중(대본)=본연지성=본연지심 천언지; 부중=기질지성=기질지심 비언지; 성+심=중+부중=본연지성+기질지성=본연지심+기질지심	미발은 심(유선유악) 선의 측면(담연허명)- 중 악의 측면(청탁수박)-부중
성인과 일반 대중의 성과 심은 모두 같다.(성범심동)	성인과 일반 대중의 마음은 모두 같지 않다.(성범심부동)
존재론적 입장	현실적 입장

표2

4. 외암 이간이 본 남당 한원진

4-1. 남당의 인물성이론에 대한 비판

<<외암유고>>에서 <오상변>은 다음과 같이 시작한다.

34) 한원진, <<朱子言論同異攷>> 卷 1, <心> 23쪽 : "其在人者 只指其虛靈而言則皆同 而幷指其所稟之氣而言則不同"
35) 최영진 외, <<한국철학사>>, 새문사, 2010, 207쪽.
36) 이승환, <남당 미발론과 공부론의 현실적 함의>, 고려대학교 철학연구소, <<철학연구>> 제40집, 2010. 9, 83쪽

어떤 사람이 물었다. “덕소는 오상을 전혀 모르는데 그의 견해가 어떤 것에 가리워져 있는가?” 대답하였다. “그것은 애당초 이기를 모르기 때문이다.”[37)]

외암은 처음부터 남당은 오상을 전혀 모른다는 전제를 하고 그것은 남당이 이기를 모르기 때문이라고 말한다. 외암은 남당이 인/물을 나누어 성이 다르다고 한 이론에 대하여 비판한다.

예로 부터 일원의 리와 본연지성을 말한 자들이 성/명을 나누거나 인/물을 두 가지로 한 적이 있는가? [38)]

위 에서 언급하였지만 남당은 성을 세 층으로 나누어 말했다. 초형기의 인물개동의 성, 인기질의 인물부동의 성, 잡기질의 인인물물부동의 성으로 정의했다. 남당에 의하면 천명은 초형기의 명칭이고 오상은 인기질의 명칭이다. 사물은 천명의 전체는 얻었지만 오상은 전덕을 얻지 못하였다. 오상은 본연으로 일원이 될 수 없다. 외암은 남당의 이러한 논리는 기국/이체의 리이므로 이통이 될 수 없다고 한다. 초형기는 일원이긴 하지만 오상을 벗어나서 초형기만을 말하는 것은 공허하고 까마득하여 실체가 없다. 인기질이란 세 글자도 본래 이체의 설 일 뿐이다. 특히 남당이 오상을 인기질의 리로 본연지성으로 본 것은 매우 큰 오류라고 비판을 가한다. 외암에게 있어 그것은 본연지성이 아니라 이체로 보게 되는 기질지성이기 때문이다.

아! 초형기 세 글자는 바로 내가 말한 일원의 설로 그 말이 본래 하자가 없다. 그런데 덕소의 의향에는 반드시 오상의 실체를 벗어나서 그것을 말하려고 하니 그것은 공허하고 까마득하여 실체가 없는 존재들이다. 어찌 천명이 될 수 있겠는가?[39)]

외암은 오상이 본래 단지한 리이지만 겸지하여 말할수 있기 대문에 인기질이란 이름이 성립되지 않는 것은 아니지만 그것은 기국/이체의 리이다. 즉 기질지성이지 본연지성이라 말 할 수는 없다.

---

37) 이간, <<외암유고>> 권 12, <오상변> ; 或曰。德昭全不識五常。其所蔽何在。曰。此政坐合下不識理氣故也

38) 이간, <<외암유고>> 권 12, <오상변> ; 自古言一原之理。本然之性者。曷嘗以性命而判之。人物而二之哉。

39) 이간, <<외암유고>> 권 12, <오상변> ; 噫。超形器三字。卽愚一原之說也。語本無病。而但德昭之意。必外五常之實體而言之。則此不過空虛渺茫無實之物也。豈天命哉。

오상은 본래 단지한 리이지만 또한 겸지하여 말할 수 있기 때문에 주자가 “기질이 다르면 리가 서로 통하지 않으므로 인이 의가 될 수 없고 의가 인이 될 수 없다.”고 하고 또 “사물이 어떻게 인의예지를 온전히 얻어 타고 날 수 있겠는가?”라고 한 것이다. 덕소가 이른바 인기질 세 글자를 만약 이렇게만 말한다면 바로 내가 말한 異體의 설이 되므로 본래 서로 지장이 없는데 다만 그가 죽도록 변론하여 본래 오상으로 본연을 삼는다라고 말하였는데 그 설이 이와 같으니 어찌 천하에 기국의 본연이 있겠는가?[40]

외암은 남당이 오상인 인기질의 리를 본연으로 삼는 것에 대하여 혹독하게 비판한다.

하물며 원래 이기선후면 리가 있고 기가 있으며 명실선후를 논하면 실상이 있고 명칭이 있다. 그러므로 오상의 리가 있고 그 오행의 기가 있으며 오상의 실상이 있고 그 오행의 명칭이 있으니 이는 바뀔 수 없는 형세이다. 그런데 지금 그가 ‘리의 실상에 인하여 리라는 명칭이 있게 되었다.’하니 이게 무슨 말인가? 이른바 오상이란 ‘기질에 인한 명칭’이란 말은 그가 스스로 터득한 견해이지만 실은 억지로 꿰맞추다가 갈 수록 굳어버린 관건이 여기에 있다. 이 한 구절에 대해 초연히 견해를 바꾸지 않을 경우에는 비록 한 평생을 다 보낸다 하더라도 결코 운신할 길이 없을 것이니 어찌 딱하지 않겠는가![41]

본연이란 천명의 전체로 온전한 덕이다. 외암은 본연지성을 남당처럼 이체/기국의 리로 여기면 안된다고 비판한다.

또 천명의 전체로써 본연의 온전한 덕을 삼지 않는다면 이른바 본연이란 것은 무엇이며 또 본연지성을 氣局/異體 의 리로 여기면 이른바 기질지성이란 또 무엇인까? 태극에 동정이 있는 것이 천명의 유행이다. ‘일음일양의 도’, ‘계지자선’, ‘성지자성’의 덕은 천명의 전체인데 덕소는 단지 일양으로 천명을 삼으니 그 명이 어찌 그 온전함이 있겠는가! 원형이정의 도, 인의예지의 성 이는 인심의 온전한 덕인데 덕소는 단연코 치우친 것으로써 지목하였으니 인성이 무엇으로 온전하겠는가! <<중용>>을 열면 첫 구절이자 자사가 입을 열자 처음 한 말이 ‘하늘이 명한 것을 일러 성이라 한다.’에 불과하고 주자는 이것을 해석하여 ‘하늘이 명한 성은 인의예지 뿐이다.’라고 하였다. 이 두 가지 설을 자세히 살펴보면 성을 벗어난 명이 없고 명을 벗어난 성이 없다는 것이 또한 분명하다.[42]

---

40) 이간, <<외암유고>> 권 12, <오상변> ; 五常。本單指之理。而亦可兼指言。故朱子曰。氣質異則理不相通。仁作義不得。義作仁不得。又曰。仁義禮智。豈物之所得以全哉。德昭所謂因氣質三字。若只作如此說。則卽愚異體之說也。本亦未妨。而但渠抵死自辨。本以五常作本然云。而其說如此。則天下豈有氣局之本然哉。

41) 이간, <<외암유고>> 권 12, <오상변> ; 況原理氣先後。則有理而有氣。論名實先後。則有實而有名矣。故有五常之理而斯有五行之氣。有五常之實而斯有五常之名。此不易之勢也。今謂因氣之實而有理之名者。此甚說話乎。所謂五常者。因氣質之名。此一句八字。卽渠自得之見。而實則其鑿孔生穴。宛轉膠漆之頭腦在此矣。不於此一句脫然改觀。則雖沒世窮年。而斷無轉身之路矣。可不憫哉

지금 덕소는 하나는 생겨나기 이전에 배속하고 하나는 이미 생겨난 뒤에 배속하였으니 생겨난 것과 생겨나지 않은 것은 고금의 존재이다. 하나는 온전히 얻은 것에 배속하고 하나는 치우쳐 상실한 것에 배속하니 편전득실이 선악이 되어버린 것이다. 이른바 명이나 성이 무엇이 이처럼 분리되고 어긋나고 동떨어져 이 지경에 이르렀는가! 이치를 설명하고 논리를 세우는 것이 이처럼 착오가 되었는데 혼미하여 살필 줄 모르고 말하면서도 부끄러워 하지 않으니 아! 매우 어렵다고 하겠다.[43]

외암은 율곡의 '이통'의 입장을 취하며 태극과 오상은 다 같은 리 라고 말한다. 그리고 '기국'은 그 후에 있는 것이다. 남당이 기국의 입장을 취하여 인물성이를 논하는 것은 그 핵심을 잘못 이해하는 것이라 비판한다.
결론적으로 외암은 남당이 오상을 잘 모르고 그 이유는 이기를 모르기 때문이라고 비판한다.

4-2. 남당의 미발론에 대한 비판

주자는 미발을 성으로 보며 따라서 모든 사람의 미발의 중은 같다고 말한다. 외암은 주자의 이론을 계승하면서 미발을 깊은 차원의 '대본저미발'과 얕은 차원의 '부중저미발' 그리고 그 두 가지를 겸비해 보는 것으로 나누는데 외암에게 있어 실제로 중요한 것은 '대본저미발'이다. 그는 대본저미발의 심을 본연지심이라고 보며 그 본연지심은 본연지성과 같다고 보았다. 그리고 거기서 '심성일치'라는 이론이 도출된다. 그리고 역시 '미발의 중'은 모든 사람이 같다고 한다. 그러나 남당은 미발을 심으로 보고 있다. 따라서 미발의 심은 성인의 마음과 일반 대중의 마음이 차이가 날 수밖에 없다. 그에 대해서 외암은 남당이 미발에 대해서 알지 못하며 그이유는 본심을 모르기 때문이라고 비판한다.
<<외암유고>>의 <미발변>은 시작이 이러하다.

---

42) 이간, <<외암유고>> 권 12, <오상변> ; 且以天命之全體而不得爲本然之全德。則所謂本然者。是何物歟。而又以本然之性而作氣局異體之理。則所謂氣質之性者。又何物歟。太極之有動靜。是天命之流行也。一陰一陽之道。繼善成性之德。是天命之全體也。而德昭只以一陽作天命。其命惡在其全乎。元亨利貞之道。仁義禮智之性。是人心之全德也。而德昭斷然目之以偏物。人性何以則全乎。中庸開卷第一句。子思開口第一言。不過曰天命之謂性。朱子釋之曰天命之性。仁義禮智而已。詳此兩說。則性外無命。命外無性。亦較然矣。
43) 이간, <<외암유고>> 권 12, <오상변> ; 今德昭一屬之未生。一屬之已生。生與未生。是古今之物也。一屬之全且得。一屬之偏且失。偏全得失。是善惡之物也。所謂命。所謂性者。何若是其分張乖隔。不倫之至此也。說理立論。如是謬誤。而迷不知省言而不怍。吁其難矣哉。

어떤 사람이 물었다. “덕소는 미발에 대해 전혀 알지 못하는데 그 가려진 바가 어디에 있는가?” 답하였다. “이것은 애당초 그가 본심을 알지 못하기 때문이다.”[44)]

외암은 남당이 미발을 말하지만 사실은 미발을 전혀 알지 못하며 그 이유는 본심을 모르기 때문이라고 한다. 본심의 본체는 성인과 범인이 동일하게 얻었는데 남당은 이 사실을 알지 못하고 혼명미악의 가지런하지 않음에 근거하여 성을 찾았다. 이 가지런하지 않은 성에 나아가 성을 말한다면 그것은 양웅의 혼재한 성과 차이가 없다고 외암은 남당을 비판한다.

대체로 덕소는 입을 열면 곧 미발을 말하였는데 실제로는 본심의 본체에 대해서 성인과 범인이 동일하게 얻은 것을 전혀 알지 못하였다. 그러므로 그 실지로 안 것이 곧바로 고르지 않은 혼명미악의 가지런하지 않음에 근거하였으니 성을 찾아야 한다고 주장하였지만 애당초 미발에 대해서는 여전히 한 겹의 막이 가로 막혀 있다. 그러한 즉 이 가지런하지 못한 것에 나아가 성을 말하였으니 양웅의 선악의 혼재한 성과 거의 차이가 없을 것이다. [45)]

또한 외암은 남당이 본심만 모르는 것이 아니라 기품도 모른다고 말한다. 따라서 미발에 대해서 모든 것이 분명하지 않고 오류를 범하고 있다.

배우는 자가 이미 이른바 본심을 알고 또한 이른바 기품을 알았다면 무릇 이른바 치우치지 않고 기울어지지 않는 중과 천하의 대본이란 것이 장차 그 본래 밝은 본체에 나아가 끝내 혼매한 것으로써 말하여질 수 없겠는가? 또한 그 기품이 구애된 바에 나아가 청탁수박이 가지런하지 않은 것으로 말하겠는가? 덕소는 여기에 대해서 전혀 알지 못하였기에 다만 본심을 알지 못했을 뿐 아니라 실제로 역시 기품까지도 알지 못하였으니 미발에 대한 것이 모두 한결같이 분명하지 못한 것이 당연하다.[46)]

---

44) 이간, <<외암유고>> 권12, <미발변> ; 或曰。德昭全不識未發。其所蔽何在。曰。此正坐合下不識本心故也

45) 이간, <<외암유고>> 권12, <미발유선악변> ; 大抵德昭開口。便說未發。而實則於本心之體聖凡之所同得者。全未有見矣。故據其實見。直於昏明美惡之不齊者。索性主張。而原頭未發。則依舊隔一重膜子也。然卽此不齊而說性。與揚氏善惡混之性。殆無以有辨矣。又幸以得單指二字於前言。而後始復開口。便說單指而奴叱揚氏。唯諾聖賢。此其實見之本末也。然單指二字。亦愚之所未嘗廢者也。而但論大本。則必就夫本心之體而單指焉。論達道。則又必就本心之用而單指焉。盖單指。似本無涉於其器。而必待夫理氣同實。心性一致處言之者。或慮理然而氣不然。性然而心不然。則畢竟不成爲大本達道。不成爲中和之德故也。惟物則不然。本無可以大本達道言者。故單指之善。自不干涉於其器之善惡矣。此豈難見之物。可易之理哉。

46) 이간, <<외암유고>> 권 12, <미발변> ; 學者於此。旣知所謂本心。又知所謂氣稟。則夫所謂不偏不倚之中。天下之大本者。將就其本明之體。終不可得以昧者言之乎。抑就其氣稟所拘。淸

외암에 의하면 명덕의 본체는 성인과 범인이 같다. 단지 혈기의 맑고 탁함에 따라 다르게 되는 것이다. 그는 그 비유를 천군과 혈기를 들어서 말한다. 명덕은 천군이며 혈기는 기질이다. 천군이 주재하는 미발은 자사가 말하는 미발이지만, 남당이 말하는 미발은 혈기가 주재하는 미발이다. 따라서 어느 것이 옳은지 보는 자가 잘 살펴 볼 것이다.

그러므로 나는 명덕의 본체는 성인과 범인이 동일하게 얻은 것이고 혈기의 맑고 탁함은 성인과 범인이 다르게 부여받은 것이라고 말한다. 명덕은 천군이며 혈기는 기질이다. 천군이 주재하면 혈기는 백체에 물러나 듣고 마음은 텅 비어 밝으니 이것이 대본이 있는 바이며 자사가 이른바의 미발이다. 천군이 주재하지 못하면 혈기가 마음에서 작용하여 맑고 탁함이 가지런하지 않으니 이는 선악이 섞여있는 바이며 덕소가 이른바의 미발이다. 피차 강령과 본말이 이와 같을 뿐이니 득실과 그런가 그렇지 않은가는 보는 자가 스스로 마땅히 살펴보아야 한다. 피차간의 강령과 본말이 이와 같을 뿐이니 그 득실과 가부는 보는 사람이 스스로 마땅히 상세히 살펴야 할 것이다.[47)]

외암에 의하면 명덕은 성인이나 범인이 똑같이 얻은 것이다. 대체로 타고난 기질에 구애되거나 인욕에 엄폐될 경우에는 그 어둡고 밝은 정도가 정말 수 만 가지로 다르지만 허령불매의 본체에 있어서는 성인이나 범인이 애당초부터 차이가 없다. 그렇다면 미발의 본체를 기질에 구애되고 인욕에 엄폐되어 가끔 어두워진 시점에서 논해야 되겠는가? 여기서 한 번 더 나아가 말하면 미발의 진정한 경계에는 당연히 바꿀 수 없는 소재가 있을 것이다.[48)] 외암은 남당이 미발의 본지를 잘 알지 못하고 기질에 구애되고 인욕에 엄폐되어진 진체의 본연을 상실한 측면을 미발이라 생각하였다고 비판한다. 외암은 남당이 '미발시에도 기질지성이 존재한다'는 것에 대해 비판한것이다. 외암에게 그것은 '부중저미발'이다. 부중저미발은 천하의 대본이아니며 마음이 담연하고 허명하여 거울처럼 비

濁粹駁之不齊者言之乎。德昭於此。盖全未有見。故不惟不識本心。實亦並與氣稟而不識焉。其於未發。宜乎一向未瑩矣。

47) 이간, <<외암유고>> 12, <미발변> ; 故愚謂明德本體。則聖凡同得。而血氣淸濁。則聖凡異稟。明德卽天君也。血氣卽氣質也。天君主宰。則血氣退聽於百體而方寸虛明。此大本所在。而子思所謂未發也。天君不宰。則血氣用事於方寸。而淸濁不齊。此善惡所混。而德昭所謂未發也。彼此綱領本末。如斯而已。其得失可否。則觀者自當詳之矣。

48) 이간, <<외암유고>> 12, <미발유선악변> ; 按。明德。是聖凡之所同得者也。夫氣稟所拘。人欲所蔽。其昏明固有萬不齊矣。獨其虛靈不昧之本體。則聖凡初何間然也。然則未發之體。當論於所拘所蔽。有時而昏者乎。抑當論於本體之明。有未嘗息者乎。於此有一轉語。則未發眞境界。當有不易之所在矣。

어있고 저울처럼 평평한 진체의 본연이 아니다. 남당은 그 사실을 모른다. 외암은 남당이 미발을 제대로 알지 못하고 혼명미악의 가지런 하지 않음에 근거하였다고 말한다. 그것은 부중저미발이다. 남당의 성은 양웅이 말한 선악 혼설의 성과 다름이 없다. 즉 남당은 성을 제대로 이해하지 못한다는 것이다. 외암에 의하면 미발은 성인과 범인이 동일하게 얻은 본심의 본체이다. 남당은 그 본심을 알지 못했으니 미발에 대해 알 수가 없다. 외암은 남당의 미발론은 '천언지'의 부중저미발에 해당 된다고 비판하였다. 남당이 말하는 본연지성은 실사의 본연지성이 아니며 '부중저미발'의 기질지심 상태에서 언급되어지는 기질지성에 불과하다는 것이다.

덕소는 "인심이 미발할 때에 그 심체의 어둡고 밝음, 아름답고 추악함이 자재 하지만 단지한 리는 치우치지 않고 기울어지지 않는 중, 천하의 대본이 되는 것에 방해가 되지 않는다."하였는데 진실로 그 설과 같으면 나는 모르겠으나 저 혼명미악의 마음이 역시 만물의 변화에 응하여 과연 가는 곳마다 중이 아닌 곳이 없겠는가? 아니면 또 그 심의 작용이 편파적이고 혼악함이 비록 자재하나 단자한 리는 역시 무과불급지 화, 천하의 달도가 되는데 방해가 없겠는가? 이에 단적으로 말하면 이치가 닿는 말을 어찌 감히 따르지 않겠는가![49]

외암은 미발과 이발은 각각 영역이 있어서 반드시 '미발' 두 글자에 나아가 얕고 깊음과 정밀하고 조잡함이 각각 영역이 구분된다는 것을 헤아려 탐구한 후에야 비로소 미발의 본지를 알 수 있다고 한다. 그런데 지금 남당은 고집스럽게 주장하는 것이 구태의연하게 주자의 이른바 부중저미발에 있기 때문에 본원에 대하여 극진하게 궁구하는 논의가 '사람이 타고난 기질은 처음 태어났을 때 얻어서 비록 미발 이전 이라도 미악이 자재한다'고 하는 것에 불과하다.[50]

외암은 남당이 오직 심의 미발과 이발이 대대하여 영역이 된다는 것은 대충 알았지만 미발 가운데에 이렇게 얕고 깊은 영역이 있다는 것은 살피지 못하였다고 보았다. 남당은 단지하면 대본지성이 된다는 것을 대충 알았지만 유독 단지하는 곳에서 진실로 본심의 바름이 없다면 마침내 대본을 이룰 수 없다는 것은 살피지 못하였다. 심을 말하고 성을 말함에 이와 같이 소략하고 잘못되게 해 놓고 한 편으로는 '예로부터 논한 바가 이와 같을 뿐이다.'라고 하며 한 편으로는 '수 많은 성인이 이어서 전달하는 불변의 가르침이다.'하니 외암은 남당

49) 이간, <<외암유고>> 12, <미발변> ; 德昭謂人心未發時。其心體之昏明美惡自在。而單指之理。則自不害爲不偏不倚之中。天下之大本也。信如其說。則愚未知以此昏明美惡之心。亦能應萬物之變。果無往而非中乎。抑又其心用之偏陂昏惡。則雖自在。而單指之理。亦不害爲無過不及之和。天下之達道乎 於此端的道破。則理到之言。安敢不從也

50) 이간, <<외암유고>> 12, <미발변> ; 未發已發。各有境界。此亦大綱說也。必就未發二字。勘究其淺深精粗。又各有境界而後。方可見未發本旨也。今渠之索性主張底依然在。朱子所謂不中底未發。故其極本窮源之論。不過曰人生氣質得於有生之初。雖未發之前。美惡自在。

이 여기에서 잘못을 면치 못하였다고 생각했다.[51]

(덕소의 설과 같이 심이 악하고 성이 선한 것이라면 이것은 근본이 둘이며 인심과 도심이 미발에 제각기 다른 싹과 줄기를 가지게 될 것이니 어찌 그릇된 것이 아니겠는가?) 그러나 실제로는 심이 사방 팔방으로 정당하기 때문에 그 성이 치우치지 않고 기울어지지 않는 것이다. 자사가 미발이라는 한 마디는 실로 수 많은 성인이 밝히지 못한 것을 밝힌 것이니 그 이치가 지극히 정미하다. 주자는 "이 마음으로써 만물의 변화에 응대 한다면 나아가 중이 아님이 없다." 라고 말하였다. 이것이 대본저미발이니 참되게 세워진 자리이다. 덕소가 이 두 가지를 대개 깊이 연구하지 못했기 때문에 그는 얕은 것을 깊다고 여겨서 말하거나 정미한 것을 취하여 조잡하다고 말하니 극도로 변론 하였지만 결국에는 말이 되지 않았다, 가소롭지 않은가?[52]

결론적으로 외암은 남당이 미발에 대해서 잘 알지 못했고 그 이유는 남당이 본심을 모르기 때문이라고 비판한다.

5. 나오는 말

외암도 남당도 성론의 기반은 주자의 이일분수와 율곡의 이통기국이다. 외암은 이일(이통)의 입장에서 성론을 전개하고 남당은 분수(기국)의 입장에서 성론을 전개한다. 이일(이통)의 측면에서 보면 인과 물의 성은 같지만 분수(기국)의 측면에서 보면 인과 물의 성은 다르다. 외암은 남당이 성을 세 가지로 나누고 특히 오상을 인기질의 리로써 본연지성으로 본 것에 대해 비판한다. 남당은 오상을 잘 알지 못했으며 그 이유는 이기를 모르기 때문이라고 말한다. 또 미발에 대해서도 잘 알지 못했는데 그것은 본심을 모르기 때문이다. 남당은 미발시에도 청탁수박은 존재하며 기질지성은 존재한다고 했다. 외암은 남당의 그러한

51) 이간, <<외암유고>> 12, <미발변> ; 由是言之。大家德昭粗識心之未發與已發對待爲境界矣。而獨未察乎未發之中煞有此淺深底境界也。粗識理之單指。爲大本之性矣。而獨未察乎單指之處。苟無本心之正。則畢竟不成爲大本也。說心說性。如是踈謬。而一則曰從古所論。如斯而已。一則曰千聖相傳不易之指也。愚以爲德昭於此。又不免過矣

52) 이간 <<외암유고>> 권12, <미발변>; (如德昭說心惡而性善。則是二本矣。而人心道心。各有苗脉於未發。無乃誤乎) 而實則其心四亭八當。故其性不偏不倚。> 此子思未發一言。實發千聖所未發。而其理盖極精矣。故朱子曰。以此心而應萬物之變。無往而非中矣。此大本底未發。眞箇是築底處也。德昭於是二者。盖未嘗勘究。故其言或認淺作深。或援精說粗。極其辯給。終不成說話。無乃可笑乎

미발은 얕은 차원 부중저미발로 진정한 미발이라 할 수 없다고 말한다.

남당과 외암의 견해가 이와 같이 첨예하게 대립되는 요인은 무엇일까? 그것은 주자 이기론의 이중성에 기인한다. 주자는 형이상학적 입장에서는 리가 기의 존재근거이며 기 운동의 주재자로 설정한다. 또한 리는 가치의 근거 이기도 하다. 하지만 현실세계에서는 오히려 리가 기에 의하여 규제를 받는다. 이것을 '理弱氣强'이라고 한다. 이 두 가지 대립적인 성격을 동시에 갖고 있기 때문에 주자 이기론은 문제점을 태생적으로 갖고 있는 것이다.[53)]

주자는 미발을 '성'으로 보며 따라서 모든 사람의 미발의 중은 같다고 말한다. 외암은 미발을 대본저미발과 부중저미발로 나눈다. 외암에게 있어 실제로 중요한 것은 대본저미발인데 바로 그것이 자사가 말한 미발이다. 또 대본저미발의 심을 본연지심이라고 보며 그 본연지심은 본연지성과 같다. 거기서 '심성일치'라는 이론이 도출된다. 그리고 역시 미발의 중은 모든 사람이 같다고 한다. 따라서 성인과 범인의 마음도 같다. 그러나 남당은 미발을 '심'으로 보고 따라서 성인의 마음과 일반 대중의 마음은 차이가 날 수밖에 없다고 생각한다. 외암의 입장에서 말하자면 남당이 말하는 미발은 부중저미발이다. 외암은 남당이 미발은 제대로 알지 못했다고 비판한다. 외암과 남당의 이론을 연구하다보면 그들이 비록 주자를 존중하였지만 그대로 답습한 것은 아니라는 사실을 알 수 있다. 외암과 남당의 성리설의 개념은 기본적으로 주자학에 바탕을 두고 있으나 그 요지는 주자와 차이가 있다는 사실을 확인할 수 있다.

조선 후기의 호락논쟁은 외형적으로는 외암과 남당 사이에서 우연하게 발생한 것이지만 내부적으로는 사단칠정 논쟁과 같은 조선전기의 독특한 학술논변들이 기반이 되어 이루어진 것이라 할 수 있다.[54)] 외암과 남당으로부터 시작된 호락논쟁은 조선 성리학을 중국의 성리학과 차별화 된 한국만의 독창적이고 독특한 학술논쟁을 창출하였다는데 이견이 없을 것이다.

- 참고문헌 -

원전류

<<중용>>

53) 최영진 <<한국성리학의 발전과 심학적 실학적 변용>>, 도서출판 문사철, 2017, 232쪽
54) 최영진 외, <<한국철학사>>, 새문사, 2009. 홍정근 <호락논쟁의 성립과 남당 한원진 외암 이간의 심성론>, 211~212쪽

주희, <<중용장구>> <<주자어류>> <<맹자집주>>
이간, <<외암유고>>, <이통기국변> <미발유선악변> <미발변> <오상변> <한덕소에게 보내는 답서의 별지> <미발영>
한원진, <<남당집>> <<경의기문록>> <<주자언롱이고>>

저서

최영진, <<조선조 유학사상사의 양상>>, 성균관 대학교 출판부, 2005
문석윤, <<호락논쟁 형성과정>>, 연세국학총서71. 도서출판 동과서, 2006
홍정근 <<호락논쟁의 본질과 임성주의 철학사상>>, 한국연구원, 2007
황준연 외 역주, <<역주 호락논쟁>>, 학고방, 2009
최영진 외, <<한국철학사>>, 새문사, 2009
최영진, <<한국성리학의 발전과 심학적 실학적 변용>>, 도서출판 문사철, 2017

논문

배재성, <호락논쟁에서의 쟁점화 연구 - 외암 이간의 심과 기질의 분변을 중심으로>, 한국철학사연구회, <<한국철학논집>> 제54집, 2017
이승환, <남당 미발론과 공부론의 현실적 함의>, 고려대학교 철학연구소 <<철학연구>> 제40집, 2010.
최영진, <남당/외암 미발논변의 재검토- 퇴계/고봉의 사단칠정론쟁과 대비하여>, 韓國東洋哲學會, <<東洋哲學>> 제29집, 2008

그 외 자료

<<한국유학연구의 성찰과 현대인문학과의 소통>>, 한국유교학회 국제학술회의, 2011

<<역주 외암/남당 호락논쟁 관련 자료집>>, 유학사상연구소, 성균관대학교 출판부