

鹿門 任聖周의 氣哲學

金 洛 必
(원강대 전임강사)

（目 次）

- | | |
|-----------------|----------------------|
| 1. 이끄는 말 | ② 氣의 内在法則으로서의 理 |
| 2. 鹿門의 初期思想 | ③ 氣一分殊의 論理 |
| 가. 陶庵 李緯 思想의 영향 | 다. 人性論 |
| 나. 良能概念의 獨創性 | ① 氣를 通한 心性概念의 정립 |
| 다. 初期의 人性論 | ② 氣의 善을 통한 性善의 확보 |
| 3. 氣--元의 後期思想 | ③ 本然之性과 氣質之性 |
| 가. 思想形成의 契機 | ④ 湖洛論爭에 대한 批判 |
| 나. 宇宙論 | 라. 鹿門 氣哲學에 대한 後人의 批判 |
| ① 根源의 一氣의 存在 | 4. 맺는 말 |

1. 이끄는 말

鹿門 任聖周 (1711~1788 숙종 37년~정조 12년, 字; 仲思) 가 활동했던 朝鮮朝의 숙종~정조의 시대는 안으로는 性理學의 문제의 토론이 활발하고 밖으로는 外來文化가 점진적으로 밀려오는 시기였다. 이에 따라 지식층이었던 儒學者들의 學風은 크게 두가지로 나뉘어졌다. 첫째는 전통적 성리학의 사상을 이어받아 성리학의 연구를 주된 과제로 삼는 경향이었으며 둘째는 실학적 경향으로서 외래문화의 영향과 내부적 반성을 통해 학문의 연구 대상을 현실세계의 개혁에까지 넓힌 경향이었다. 물론 이 구별은 경향성에 의한 구별이며 한 흐름이 다른 흐름을 전적으로 거부한다는 의미는 아니다.

녹문의 학풍은 첫째에 속한다고 생각된다. 그의 학문적 관심이 주로 전통적 성리학의 문제에 국한되어 있는 이유는 분명하게 알기 어려우나 그의 스승 陶庵 李緯 (1680~1746)의 영향이 커다고 추측된다. 도암의 사상과 생애는 전형적인 성리학자의 형태였기 때문이다.

시대적으로 보아 磻溪 柳馨遠 (1622~1746), 星湖 李瀞 (1687~1764)보다 더 후대의 인물인 녹문에게서는 오히려 새로운 사조에 대한 언급이 거의 나타나지 않는다. 여기서 새로운 사조란 실학외에도 清代의 考證學 및 氣學의 경향과 천주교 사상을 뜻한다. 녹문의

문집에 나타난 철학적 문제의식과 탐구대상의 범위는 중국의 宋·明시대까지의 儒學과 우리나라의 성리학에 집중되어 있다.

녹문이 접했던 당시의 朝鮮 性理學에서는 이론바 湖洛論爭이라는 토론활동이 활발하게 전개되었다.

호락논쟁의 쟁점은 인간의 본성과 사물의 본성사이의 관계문제였다. 서로 같다고 주장한 낙론이나 다르다고 본 호론은 모두 인간의 위치가 우주내에서 가장 귀하다고 본 견해에서는 일치하였기 때문에 기본적으로 인간성을 긍정하는 입장에 서있었다. 따라서 이들의 견해차이는 그 근거를 만물과의 보편성 속에서 찾는가 인간의 독자성에서 찾는가에 있었다.

녹문은 초기에는 낙론을 지지하였던 스승 陶庵의 영향을 입어 낙론에 심취하였다. 그러나 理氣論에서는 良能이라는 개념을 중시하고 이 개념을 중심으로 사고를 전개하는 독자성을 보였다.

30代 후반부터 녹문은 낙론에 의심을 품게 되었다. 그리하여 문제의식이 확대됨에 따라 드디어는 호락논쟁의 기본이었던 栗谷 李珥(1536~1584)의 입장을 지양하고 氣一元的 사상으로 발전하게 되었다. 이때 녹문은 橫渠 張載(1020~1077)의 氣思想, 明道 程顥(1032~1085)의 道器一體思想 및 멀리는 孟子(B.C. 372~289)의 浩然之氣思想과 性論의 영향을 입었다. 그외에도 明의 整菴 羅欽順(1465~1547)의 영향도 무시할 수 없으며 전통적 선리학의 범주를 염두에 둔것은 말할 것도 없다. 녹문은 氣一元的 사상을 통하여 호락논쟁을 검토한 후 전통적 성리학의 중요한 두 분야인 우주론적 理氣論의 문제와 人性論의 여러 개념을 재조명하였다. 녹문은 이때 根源的一氣에 形氣라는 성격뿐이 아니고 생명성과 윤리적 善의 성격을 부여하고 우주의 생성작용은 一氣의 변화로 간주하였다. 이때 理는 氣의 自然處 즉 氣의 법칙성을 뜻하게 된다. 녹문은 나아가 인간의 心과 性의 개념을 氣를 통해 정립하고 性善의 근거를 氣에서 찾음으로써 일관된 氣哲學을 보여주었다.

이러한 氣一元的 사상은 크게 세 가지 방향에서 그 성격이 파악된다. 첫째 녹문 사상은 전통적 性理學의 범위내에서의 主氣的 경향에 속한다는 견해,⁽¹⁾ 둘째 伊川一朱子一退溪의 흐름을 主理的으로 明道—整菴—栗谷의 흐름을 主氣的으로 이해하고 녹문은 主氣的 흐름에 속한다는 견해⁽²⁾ 세째 宋代 이후의 儒學을 理學(宋) 心學(明) 氣學(清)으로 구분하고 이중 清代의 氣學이라는 독립된 학문에 녹문이 속해있다는 견해⁽³⁾의 세 가지이다.

註 1) 玄相允 「朝鮮儒學史」와 裴宗鎮教授의 「韓國儒學史」의 견해가 이에 해당한다고 생각된다. 특히 沈在龍教授는 「鹿門 任聖周의 氣哲學」(成大 大東文化研究 東洋文化 國際學術會議論文集 第二輯 1980. 11)에서 이 견해를 강력히 표명하고 鹿門의 사상을 唯氣論이라고 부르는 것에 대해서도 개념을 분명히 규정하여 사용할 것을 제시한다.

註 2) 鄭明鍾 「任鹿門의 唯氣說과 羅整菴의 氣哲學」(哲學研究 17輯, 1973. 12) 및 同教授의 「羅整菴 氣哲學의 影響」(哲學研究 20輯 1975. 5)에서 이 견해가 제시되었다.

註 3) 鄭仁在 教授의 「任鹿門의 氣學」(韓國思想 17집 1980. 2)에서는 鹿門思想을 性理學의 데두리 내

이 세 가지 이해의 방향은 녹문사상의 파악에서만 나타나는 차이가 아니고 전반적인 중국 및 한국유학사의 이해에서 나타나는 것이므로 어느 입장이 타당한가를 결정하기는 어려운 문제이다. 본고찰에서는 적어도 녹문사상에 대해서는 첫째의 입장이 가장 적절하다는 입장에 서 있다. 왜냐하면 녹문은 학문에 뜻을 둔 소년기에서부터 만년에 이르도록 학문의 목표를 朱子의 뜻을 바르게 이해하고 실천하는데 두었기 때문이다. 사상형성 과정에서 녹문이 伊川보다는 明道의 영향을 더 크게 받은 것을 부인할 수 없으나 녹문은 明道와 伊川의 견해가 일치한다고 생각하였던 것이다.⁽⁴⁾ 이러한 녹문의 생각은 녹문사상의 성격을 결정하는 전체적인 충분조건은 될 수 없지만 적어도 필요조건은 된다고 생각된다.

그리고 더 중요한 것은 녹문사상의 구조가 기본적으로 朱子의 틀을 벗어나지 않았다는 사실이다.

녹문의 사상을 흔히 唯氣論이라고 부르고 있으나 이 개념이 理를 배제한다는 것을 뜻하는 것이라면 적절한 용어가 되지 못한다. 녹문은 만년에 이르기까지 主氣의 痘을 경계하고 있었으며 이것은 그가 氣에 상대적으로 강점을 더 두는데도 불구하고 기본적으로 理와 氣의 사고범주를 벗어나지 않았음을 의미한다. 人性論에서도 그는 朱子의 기본틀인 本然之性과 氣質之性속에서 사고하였고 人性이 본래 善하나 氣質의 작용으로 惡의 가능성성이 발생한다고 보았으며 人慾을 지양하고(滅人慾) 天理를 實現한다는 朱子의 실천의 개념에서 벗어난 적이 없었다. 녹문의 새로운 관점은 이러한 틀내에서 기본개념인 氣와 理에 대해 새로운 규정을 하고 이를 인식론에 연결하는 논리에서 나타난다.

어떠한 사상이 형성되는 데는 그 이전의 사상이 밀거름이 되는 동시에 그 사상의 제약 조건이 된다. 녹문의 경우 그 제약조건은 멀리는 朱子의 사상이었고 가까이는 退溪, 栗谷의 사상이었다. 그러나 녹문은 같은 사고범주내에서 사고를 하였지만 개념규정과 개념의 연결에서 독창성을 보여준다. 필자는 녹문의 사상이 朱子學의 범위를 벗어나지 않았다고 해서 사상적 가치가 감소된다고 생각하지 않는다. 오히려 그의 사상의 제약 조건과 독창성을 정확히 이해하는데서 그의 사상적 위치를 정확하게 판단하는 계기가 형성된다고 보면, 본 고찰의 목적도 여기에 있다. 논문의 성격상 인식론과 실천론의 내용도 포함시켜야 하겠지만 이 측면에 대해서는 이후의 연구과제로 미루었음을 밝힌다.

에서 다루고 있는데 대해 그것은 잘못이라고 지적하고 氣學이라는 전혀 다른 학문의 성격을 통해 파악해야 한다고 본다. 이런 측면에서 불배는 花潭 徐教德(1489~1546)이 鹿門 氣學의 선구로 간주되어 栗谷 李珥(1536~1584)의 사상은 理學의 태두리 안에서 다루어진다고 한다.

註 4) 鹿門이 보기에는 程伊川과 程明道의 사상이 크게 다르게 비치지 않고 동일한 내용의 견해를 어떤 측면에서 강조하느냐에서 달라진다. 예를 들면 理의 개념에 있어 伊川이 所以를 부가한 것은 明道의 道器一體의 사상에 어긋나지 않는다고 본다. 「伊川易說釋 一陰一陽之謂道…… 不待著所以字 見意已明 奧伯子說合 語錄中所以字 特就氣上指言其理 意在分別 故不得已著此二字 讀者默而識之可也」 鹿門集 卷 19 鹿隱雜識.

2. 鹿門의 初期思想

녹문의 초기사상이라 함은 그가 孟子 生之謂性章에 나타난 性의 개념을 새로운 관점에서 파악하게 된 30代 후반 이전의 사상을 뜻한다. 초기의 녹문사상은 주로 스승 陶庵 李緯의 영향을 받았다고 생각해 볼때 크게는 栗谷의 사상체계에 속하고 좁혀서 볼때는 洛論의 입장에 서 있다고 규정할 수 있다. 그러나 녹문이 「良能」이라는 개념에 독자적인 성격 규정을 내리고 이 개념을 통해 理氣論의 체계를 수립한 것은 그가 도암사상에 머물지 않았음을 뜻한다. 이런 뜻에서 녹문의 초기사상을 「良能」 개념이 제시된 26~27세 전후를 기점으로 다시 구분하는 것도 가능할 것이다. 그러나 실제로 녹문집에 나타나는 내용의 자료는 후기의 氣哲學에 비교해 볼때 상대적으로 그 일관성이 부족한 상태이므로 본고찰에서는 편의상 陶庵思想의 성격을 살펴보는 것으로써 「良能」의 개념이 제시되기 이전의 녹문사상에 대치하고 있어서 「良能」 개념을 통한 사상의 성격을 파악하는 방법을택하였다.

가. 陶庵 李緯思想의 영향

陶庵 李緯는 農巖 金昌協의 門人으로서 크게 보면 栗谷계통에 속하는 학자이다. 陶庵은 屏溪 尹鳳九 (1683~1767)와의 토론에서 당시의 湖洛論爭의 주요 쟁점이던 人性問題를 검토하였다. 이때 그는 洛論의 입장에서 人性과 物性이 근본적으로 동일함을 주장하였다. 이것을 주장하게 된 사상적 바탕은 이른바 「理가 氣의 主가 되어야 한다」(理爲氣主)는 입장이었다.

① 理爲氣主

도암은 전통적으로 문제되던 理와 氣의 관계에 대해서 먼저 서로 떠날 수 없는 관계임을 밝힌다. 즉 「理와 氣는 본래 스스로 妙合하여 빈틈이 없다」⁽¹⁾고 보았으며 따라서 「理를 떠나 氣를 논할 수 없고 氣를 떠나 理를 논할 수 없다고 생각하였다. 그리고 理는 스스로 움직이는 능력이 없는데 비해 氣에 운동능력이 있다고 보았다.⁽²⁾이러한 견해는 곧 栗谷의 견해를 이어받은 것임을 쉽게 알 수 있다.

理와 氣의 관계가 서로 떠날 수 없다는 생각은 理와 氣의 개념체계를 구성한 程伊川과 朱子에게서 이미 나타나있는 생각이었다.⁽³⁾朱子에게서는 동시에 理와 氣는 결단코 구별된다. (決是二物)는 견해가 첨부되었다.⁽⁴⁾그리하여 「전혀 다른」 관계를 강조하는가 「떠날수

(1) 「理氣本自妙合無間」 陶庵集 卷 10 答沈信甫問目, 別紙

(2) 「理不能自爲運用 出入者乘氣機者也」 同上

(3) 「至微者理也 至顯者象也 体用一原 顯微無間」 程伊川易傳序

(4) 「所謂理與氣 決是二物」 朱子大全 卷 46 答劉叔文

없는 관계를」 강조하는가에 따라 主理와 主氣의 경향이 나누어지게 된다. 그러나 主理的 경향이라고 하여 「떠날 수 없는 관계」를 부정하는 것이 아님은 물론이며 主氣的 경향 역시 개념상의 구분을 부정하는 것은 아니다.

도암의 경우는 「떠날 수 없는 관계」를 강조하며 동시에 理가 氣의 主가 된다는 생각을 표명한 데에 특징이 있다. 도암은 「天地」의 안에는 理와 氣가 있어, 서로 떠나지 아니하지만 서로 섞일 수도 없다. 氣가 勝하면 理가 어지러워지며 理가 勝하면 氣는 다스려진다. 성현의 수많은 말은 모두 理가 氣의 主가 된다는 「理爲氣主」를 벗어나지 않는다.⁽⁵⁾고 말한다. 여기서 우리는 도암이 「理爲氣主」의 내용으로 설명한 「氣가 勝하면 理가 어지러워지고 理가 勝하면 氣가 다스려진다」는 내용이 형이상학적 의미보다는 윤리적 당위성의 의미를 지니는 것에 주목할 필요가 있다. 일반적으로 主理의 사고에서는 사회적 현실에서 요청되는 天理의 당연함을 근거로 理를 강조하는 경향을 보이고 있는데 陶庵도 예외는 아니었다.

② 人物性同論

理爲氣主의 사상이 인성론으로 전개되면 理의 보편성과 純善을 강조하게 된다. 도암은 역시 人性의 본질과 事物의 본성이 근본적으로 동일하다는 견해를 택하였다. 도암은 屏溪 와의 왕복서신에서 이 문제에 대해 「理는 단지 하나일 수 밖에 없는데 사물에 理가 부여될 때 어찌 나누어지겠는가… 사람과 사물이 다른 것은 사람은 粹然한 기운을 받았다는 데에 있다」⁽⁶⁾고 하였다. 사람과 사물의 차이는 「받은」데에 있다기 보다는 氣運의 차이로 인하여 「간직하지」 못하는 것 또는 발휘하지 못하는데 있다고 보는 것이다.

이러한 견해는 마음이 발생하기 이전의 상태는 성인이나 일반인이나 똑같다는 견해 즉 聖凡心同論(또는 未發心體純善)으로 이어진다. 이것은 人間의 본성이 善하다는 근거를 理에서 찾는 것을 뜻하는 것으로서 녹문의 후기사상과 좋은 대조가 된다. 왜냐하면 후기의 녹문은 性善의 근거를 근원적 一氣에서 찾기 때문이다.

③ 一氣의 사상

일반적으로 主理의 사고에서는 理의 보편성을 강조하게 됨에 따라 氣는 차별의 원리로만 간주되고 따라서 氣의 보편성을 인정하지 않는 경향을 보인다. 비교적 氣를 중시한 栗谷도 根源的一氣의 개념을 설정하기는 했지만 一氣의 보편적 존재성에 대해서는 회의를 표명하였다. 그런데 도암은 理와 氣가 떠날 수 없다는 관점에서 一氣의 사상을 언급하였다. 「만물에게 주어진 바가 清濁粹駁의 차이가 있다 하더라도 그 속에는 본체의 깨끗함이

(5) 「天地之間 有理有氣 雖不相離 亦不相雜 而氣勝理則亂 理勝氣則治 要之聖賢千言萬語 都不外於理爲氣主四者矣」 陶庵集 卷 10 答尹瑞齋辨問

(6) 「理只是一箇理 賦與之際 豈有碎作四片各付一物之理…… 故粹然者 物與人異也」 同上 卷 17 答慎可象問目

없지 않다.⁽⁷⁾는 것이다. 도암은 이 一氣를 橫渠의 용어를 빌어 漶一之氣라고 불렀다. 이러한 사상은 녹문의 후기사상에서 볼때 중요한 의미를 지닌다.

이상과 같은 도암사상에 대해 녹문이 어느 정도 수용하였는가는 분명치 않지만 녹문 스스로가 「心性說」에서는 南塘(1682~1751)의 견해보다 魏峴(1677~1727)의 견해에 심취하였다.⁽⁸⁾고 한 것을 보면 魏峴의 견해를 陶庵이 계승하였으므로 心性論의 분야에서는 도암의 견해를 받아들인 것이 확실하다. 그런데 心性論과 理氣論은 밀접한 관련을 지니기 때문에 理氣論에 대해서도 도암의 견해와 상통한다고 추측할 수 있는 것이다.

나. 良能概念의 獨創性

도암은 理의 主宰能力을 인정했지만 運動能力은 부정하였다. 그런데 녹문은 26~27세 경에 理 대신에 만물의 생성작용을 주재하는 원리로 「良能」의 개념을 제시하였다. 녹문의 良能에 대한 정의는 다음과 같다.

「一氣의 근원을 주재하고 만물가운데 보편적으로 들어있다(體). 마음 가운데서 밝게 드러나며 일상생활에서 流行한다. 清濁偏正의 氣속에 의지하고 있지만 清濁偏正도 없는 외면을 超脫해 있다.」⁽⁹⁾

여기에 나타난 녹문의 정의에서 녹문이 이미 「一氣의 근원」이라는 개념에 도달한 것인 드러나며 이 一氣를 주재하고 객관적으로는 만물중에서 주관적으로는 마음속에서 「良能」이 작용한다는 것과 良能은 차별적 만물현상에 내재해 있으면서 이를 초월한 존재임을 알 수 있다.

良能을 이렇게 氣와 관계지워 사고했던 학자는 橫渠이다. 그는 그의 주저인 正蒙에서 「鬼神은 二氣의 良能」⁽¹⁰⁾이라고 말하였다. 횡거는 陰陽二氣가 변화하는 무한한 다양성 자체를 鬼神이라고 보고 이 鬼神은 二氣에 속한 고유의 능력이라는 의미로 孟子의 良能概念을 빌어 표현한 것이다. 朱子는 正蒙의 주식에서 良能을 自然이라고 해석하였는데⁽¹¹⁾ 녹문은 양능의 개념을 主宰의 의미로 사용한 것이다.

이러한 良能概念이 확립되기 전에 鹿門은 「中庸」의 16장 鬼神章에 대해 연구하던 중 鬼神이 형이하적(氣的) 존재인가 형이상적(理的) 존재인가에 대해 의문을 품고 이를 검토하게 되었다. 이 검토에서 녹문은 鬼神은 단순히 형이하적인 존재에 그치는 것이 아니라 형이상적인 理의 성격을 포함한 존재라고 믿게 되었다.⁽¹²⁾鬼神을 良能으로 대치해서 생각

(7) 「然氣之爲物 雖有清濁粹駁之不同 其本則湛一而已矣」同上 卷10 答尹瑞膺辨問

(8) 鹿門集 卷3 答金幼道

(9) 「主宰乎一氣之原 而遍體乎萬物之中 昭著乎方寸之內 而流行乎日月之間 因依乎有清濁偏正之裏 而超脫乎無清濁偏正之表者」卷2 答漢湖金公

(10) 「鬼神者 二氣之良能也」張載 正蒙 太和篇

(11) 「問良能之義 曰只是二氣之自然者」同上

(12) 鹿門集 卷13 雜著 中庸

하면 良能은 곧 氣와 理의 두 가지 성격을 포함하는 것으로 이해될 수 있다. 이것을 계기로 하여 良能의 개념을 확대해석하게 된 것으로 추측된다. 녹문이 良能을 줄여서 能이라고도 하며 이것을 다시 「神」으로 표현하는 것도 이러한 추측을 뒷받침해 준다.

그러면 良能과 전통적인 理와 氣는 어떤 면에서 구별되는 것인가, 녹문의 답은 이러하다. 「理라고 하면 理는 無爲이나 能은 有爲이며 氣라고 하면 氣는 迹이 있지만 能은 迹이 없으며 理도 아니고 氣도 아니라고 해도 理氣외에 따로 能이 있는 것이 아니다.…… 能은 氣의 신령함과 理의 妙함이라고 할 수 밖에 없다.」⁽¹³⁾

여기서 有爲는 능동성을 뜻하는 것으로서 朱子의 能造作의 개념으로 이해할 수 있다. 迹이라 함은 시간 공간상으로 흔적이 나타나는 것 즉 有形의 개념으로 이해된다. 결국 녹문은 栗谷이 理에 부여했던 형이상적 성격과 氣에 부여했던 능동의 성격을 융합하여 良能에 부여하는 것이다. 그는 또 우주의 생성을 파악하는데 있어서 理와 氣를 통한 것으로는 불충분하고 能을 통해야만 생성의 완전한 파악이 가능하다고 본다. 그리하여 能을 「生生造化之機」라고 부르고 「理에 이것이 없으면 理는 空虛하여 쓸모가 없으며 氣에 이것이 없으면 氣는 積然히 死物이다.」⁽¹⁴⁾라고 말함으로써 能의 작용이 理氣에 활력을 불어 넣는다고 생각한다. 그러나 能은 理氣를 떠나 따로 존재하는 것이 아니라고 보아 이를 「氣之靈而理之妙」라는 한 개념으로 정의한다. 그렇다면 能과 理氣의 관계는 어떻게 이해되어야 하는가가 문제된다.

녹문은 良能의 원래 의미가 氣의 변화 자체를 의미하였던 만큼 良能과 氣의 구별에 특별한 관심을 지닌다. 그리하여 良能을 生物之機 氣를 生物之材라고 구별한다.⁽¹⁵⁾ 이를 바꾸어 말하면 良能은 能生者이며 氣는 所生者라고 할 수 있다. 이때 能生者로서의 良能의 성격은 通으로 氣의 성격은 不通이라고 녹문은 생각한다. 通은 보편성을 뜻하며 栗谷의 理通氣局의 개념에서의 通과 일치되는 개념이다.⁽¹⁶⁾ 그런데 良能은 氣를 떠나 따로 존재하는 것 이 아니므로 氣之靈이라는 것이다.

녹문은 이 良能의 존재양태를 객관세계의 대표인 天에 있어서는 神으로서 인간의 내면 세계에서는 心으로 존재한다고 본다. 인간의 경우에는 喜怒哀樂 자체는 氣이며 능히 喜怒哀樂할 수 있는 존재가 바로 心이다. 天에 있어서는 生, 長, 收, 藏이라는 자연의 변화자체는 氣의 움직임이나 능히 生長收藏케 하는 존재는 神이다는 것이다.⁽¹⁷⁾

이러한 설명에서 녹문이 良能과 氣를 개념상으로는 구별했으나 존재상에서는 구별하지 않

(13) 「謂之理耶則 理無爲而能有爲也 謂之氣耶則氣有迹而能無迹也 謂之非理非氣耶則 理氣之外未別有物也 然則所謂能者果何物也 不過曰 氣之靈而理之妙也」同上 卷2 答漢湖金公

(14) 「理而無此則所謂理者玄虛無用矣 氣而無此則所謂氣者頑然死物矣」 同上

(15) 「氣者 生物之材也 能者生物之機也」 同上

(16) 同上

(17) 「在天曰 神 在人曰心 其實一箇能而已 故以天言之則 生長收藏者氣也 而能生能長能收能藏者則神也 以人言之則 喜怒哀樂者氣也 而能喜能怒能哀能樂者則心也」 同上

았음을 알 수 있다. 그러나 理와의 구별은 氣와의 관계처럼 명확하지 않다. 녹문은 理와 良能을 有爲와 無爲로 구별하고 있으나 理의 개념에 능동성을 인정하는 학자도 있기 때문이다.

사실상 녹문의 良能概念의 성격은 理에 주재와 능동성을 인정한 寒洲 李震相(1811~1878)이나 道溪의 理의 개념과 별로 차이가 없다. 녹문 스스로도 良能과 理를 개념적으로 구별하면서도 결국 理와 하나라고 인정하고 있다.⁽¹⁸⁾ 그러나 理로만 환원되기 어려운 측면이 있는 것도 간과할 수 없다. 이것은 良能의 개념이 처음부터 氣 자체의 고유능력으로 이해되었다는 것과 녹문이 「氣之靈」이라고 정의하는 사실에서 그 이유를 찾을 수 있다. 이상과 같은 良能과 理氣의 관계에 대한 설명은 良能이 개념적으로는 理氣와 구별되었지만 理氣外의 독립된 존재가 아니고 理와 氣의 靈妙한活力를 지칭하는 것을 보여준다. 따라서 양능을 독립된 존재개념으로 이해하는 것은 녹문의 본의가 아니라고 본다. 그렇다면 良能의 개념을 제시한 의미는 뜨엇인가가 문제된다. 필자는 主宰의 성격이 理에서 氣로 옮아간다는 의미로 이해할 수 있다고 생각한다. 주재라는 개념은 전통적으로 理에 속한 능력으로 생각되었다. 그러므로 녹문의 良能concept이 理와 비슷한 성격을 지닌다고 하더라도 理외에 따로 良能이라는 개념에 주재의 능력을 부여한 것은 중요한 의미를 지닌다. 녹문이 전통적인 사고에 만족했다면 이러한 시도를 행할 필요가 없기 때문이다. 良能이 원래 氣에 고유한 능력을 의미했던 것을 고려해보면 녹문의 良能concept은 그가 氣를 중심한 사고로 전환하게 된 계기를 의미한다고 생각되는 것이다.

녹문의 후기사상에서는 良能의 개념은 氣之能 또는 神이라는 말로 계속 사용되지만 개념이 내포하는 뜻은 독립된 개념이라기보다는 氣의 속성으로서 사용된다. 氣의 운동능력은 氣의 속성으로 포함되고 주재의 측면은 약화된 의미를 지닌채 理에 부여된다. 良能의 개념이 이렇게 변화된 이유는 순수 자연철학적 사고가 깊어진데 원인이 있다고 본다. 灵處 또는 主宰의 개념은 人間의 心의 현상을 설명하는데는 적합할지 모르지만 자연현상의 설명에는 어려움이 뒤따르기 때문에 氣와 이원적으로 구별되기 쉬운 경향을 보이기 때문이다.

다. 初期의 人性論

良能이란 인간에게서는 心으로 나타난다고 녹문은 생각한다. 이러한 의미에서 心은 氣에만 속하거나 理에만 속하지도 아니하며 두 가지 측면이 다 포함되어 있다.⁽¹⁹⁾ 이것을 잘 나타낸 것이 大學의 明德에 대한 朱子의 註이다. 즉 「虛靈하여 어둡지 않고 모든 이치를 갖추었다」⁽²⁰⁾는 것이 心에 대한 적절한 표현이라는 것이다.

(18) 「所謂能者畢竟歸宿 便與沖漠無朕之理 仁義禮智之性混然無間矣」同上

(19) 同上

(20) 「虛靈不昧 以具衆理」 大學章句

그에 의하면 良能의 발현은 氣의 성격의 차이에 따라 다르게 나타난다. 예를 들면 天地는 形氣가 正通의 성격을 지녔기 때문에 良能의 전체가 발현된다. 생물중에서는 인간이 正通의 氣를 받았기 때문에 良能의 전체가 간직되어 있다.⁽²¹⁾ 여기서의 正通이라는 개념은 전체라는 의미로 해석할 수 있다. 사람이 正通의 氣를 받았다는 생각은 전통적인 性理學者등의 공통된 견해였으며 녹문의 후기사상도 이것을 자명한 원리로 받아들이고 있다.

그런데 녹문은 良能의 본래의 초월성외에도 내재적인 성격으로 인해 明德은 氣質에 따라 그 발현이 달라지게 된다는 견해를 인간내에서의 차이에 적용하여 善惡의 차별을 설명한다.⁽²²⁾ 이러한 설명 또한 전통적 설명과 실질적으로는 차이가 없다. 鹿門은 良能이라는 개념을 통하여 心性論을 설명하는 점이 다를 뿐이다.

그리고 녹문은 당시의 湖洛論爭에 대하여 이렇게 비판한다.

「무릇 인간과 만물 및 貴와 賤, 巨와 細, 精과 粗, 모두가 같지 않음이 없는 것이 本然之性이요, 通과 塞, 偏과 全, 清과 濁, 粹와 駭이 분분히 다른 것이 氣質之性이다. 그러므로 本然之性의 측면에서 말하면 인간의 본성이 곧 동물의 본성이며 동물의 본성이 곧 초목의 본성으로서 처음부터 조금도 차이가 없다. 氣質之性의 측면에서 보면 인간의 본성과 동물 및 초목의 본성은 각각 다르다.」⁽²³⁾

이어서 녹문은 中庸章句에서 朱子가 「인간과 만물이 生할 때 각기 받은 바의 理를 健順五常의 德으로 삼는다.」⁽²⁴⁾고 말한 것은 本然之性을 가리킴이요 孟子集註에서 朱子가 「仁義禮智의 성품을 만물이 어떻게 얻어 온전히 간직할 수 있는가」⁽²⁵⁾라고 한 것은 氣質之性을 가리킨다고 말한다. 그러므로 中庸을 위주로 하여 만물도 五常의 德을 지녔다고 주장하는 것이나 孟子를 위주로 하여 五常의 全体를 生의 전으로 이루어놓고 생후에는 전체가 갖추어지지 않았다고 보는 것은 잘못이라고 말한다.⁽²⁶⁾ 전자는 洛論의 비판을 뜻하고 후자는 湖論의 비판을 뜻하는데 비판의 논점이 분명하지 않다. 그는 中庸章句의 性의 개념이 本然之性이라고 말하면서 이것에 의지하여 洛論을 비판하고 있다. 녹문의 본연지성의 개념에는 인간과 사물의 본성이 같다고 규정되어 있으므로 洛論에 대한 비판은 옳지 않은 것이다. 그리고 湖論에서 生後에 五常의 全体가 간직되어 있지 않다고 주장한 것이 아닌 만큼 湖論에 대한 비판도 타당하지 않다고 생각된다. 녹문의 뜻은 본연지성과 기질지성의 어느 한편에 집착되어 다른 한편을 보지 못하는 것을 지적한 것이라고 생각되나 좀더 엄

(21) 「惟人也 得天地正通之氣 以爲形……故良能全體 於是乎呈露昭著無所不通」鹿門集, 卷 2 答漢湖金公

(22) 同上

(23) 「蓋人物貴賤 巨細精粗 無少不同者 本然之性也 通塞偏全清濁粹駭紛不一者 氣質之性也 故自本然之性而言之則人之性即禽獸之性 禽獸之性即草木之性也 未如有毫髮之參差焉 自氣質之性而言之則人之性非禽獸之性 禽獸之性 非草木之性也」同上, 卷 13 雜著 中庸

(24) 「人物之生 因各得其所賦之理 以爲健順五常之德」朱子 中庸章句

(25) 「仁義禮智之裏 嶽物之所從而全哉」朱子 孟子集註 告子上

(26) 鹿門集, 卷 13 雜著 中庸

밀한 논증을 전개하지 못했던 것이다.

녹문의 人心과 道心에 대한 견해는 栗谷의 견해와 일치한다. 이것은 理氣互發을 주장하는 退溪와 氣發만을 주장하는 栗谷의 견해 중에서 栗谷의 입장을 찬동하였음을 뜻한다.

녹문은 四端을 道心에 七情을 人心에 배당하는 것을 반대하고 四端을 七情에 포함시킨다. 그리고 人心은 七情中에서 形氣로부터 發하는 것으로 규정하고 道心은 七情中에서 義理로부터 發하는 것으로 간주한다. 그런데 녹문은 道心이 純善이고 人心이 善惡의 가능성 을 지닌다는 견해를 반대하고 人心이 道心이건 發함에 있어 中節을 유지하는 것은 善이고 過不及이 있는 것은 惡이라고 생각한다. 예를 들어 독서를 좋아하는 것은 道心이나 지나치면 惡이라는 것이다.⁽²⁷⁾ 그러나 이러한 주장은 지나친다고 생각된다. 왜냐하면 道라는 개념은 中과 상통된 개념이라고 보기 때문이다. 녹문 자신도 후에는 다시 道心은 純善이나 人心은 善惡이 있다는 견해로 수정하였다.⁽²⁸⁾

대체적으로 볼 때 녹문의 초기 인성론은 후기의 경우처럼 체계적인 성격이나 독창적 요소가 보이지 않는다. 良能의 개념을 통해 心性의 개념을 세우긴 했으나 洛論의 입장은 벗어나지 않고 있으며 거슬러 올라가면 栗谷의 틀 속에 머물러 있었다.

3. 氣一元的 後期思想

가. 思想形成의 契機

녹문은 사상적 변천의 계기에 대해 다음과 같이 말한다. 「心性說에 있어서 韓元震, 李東二公의 王복서신을 보고 李公의 학설에 느낀 바가 있었다. 십수년전에 孟子生之謂性章과 明道가 理氣의 근원처에서 性說을 논한 것에 묵묵히 깨달은 바 있었다. 비로소 李公의 心說에는 모순이 없으나 性說에는 心說과 모순됨이 많음을 알았다.」⁽¹⁾ 이 말에서 우리는 녹문이 처음에는 洛論의 心性說에 찬동하였으나 孟子와 明道의 영향으로 未發心體本善說은 여전히 지지하였지만 人物性皆同說은 반대하게 되었음을 알 수 있다.⁽²⁾

그런데 心性論은 理氣論과 밀접한 관련을 지니기 때문에 녹문은 心性說의 근원인 理氣說의 재검토에 도달하게 되었다. 원래 湖洛論爭의 근원은 栗谷의 理通氣局思想이었다. 栗谷은 理에 보편성을 부여하고 氣에 차별성을 부여하면서 이 두 가지를 결합한 理通氣局의 논리로서 만물의 보편성과 차별성을 설명하려고 하였다.⁽³⁾ 여기에서 보편성을 보다 강조한 사상이 洛論이었으며 차별성을 강조한 경향이 湖論이었다.⁽⁴⁾

(27) 同上, 卷 13 雜著 心經

(28) 同上, 卷 15 雜著 尚書

(1) 鹿門集, 卷 3 答金幼道

(2) 本論文 「湖洛論爭에 대한 批判」 參照

(3) 表宗鑄 韓國儒學史 p.110~p.114

(4) 上揭書 p.228~240 參照

栗谷의 理氣說의 문제의식은 退溪가 설정한 理發 氣發의 互發說에 대해서 發生하고 이 중 氣發의 측면만을 취하는 방향으로 그 해결이 모색되었다.⁽⁵⁾ 그러나 栗谷은 理의 주재성과 윤리의 근원으로서의 성질을 부정하지 아니하였다. 栗谷은 理와 氣의 불가분성을 退溪 보다 강조하고 氣에 운동능력을 인정하는⁽⁶⁾ 수준에서 理爲主의 退溪의 방향에서 멀어지는 한계를 설정하였다. 따라서 엄밀히 말하면 栗谷의 사상을 主氣의이라고 보는 것은 타당한 표현이라고 볼 수 없다.

녹문이 湖洛論爭의 비판을 계기로 전개된 理氣論의 재검토는 退栗에 까지 소급된다. 녹문은 湖洛論爭의 기초가 되는 栗谷의 理通氣局의 논리가 理의 보편성만 인정하고 氣의 보편성을 인정하지 않는데 기인한 문제점을 발견하고 氣의 보편성에 착안한다. 氣의 보편성에 착안한 녹문은 이 개념을 根源的一氣의 개념으로 발전시키는 동시에 理의 개념을 이에 따라 새롭게 규정한다. 이것은 다시 退溪에의 복귀가 아니라 더욱 退溪로부터 멀어지는 방향이었다.

이러한 사상적 전환을 가능케 한 사상적 연원은 橫渠의 氣哲學과 明道의 理氣一體觀 및 人性論이었으며 녹문은 이들의 사상이 멀리는 孟子에게서 이미 드러났다고 간주한다. 녹문은 특히 橫渠의 濟一之氣와 孟子의 浩然之氣의 사상에 심취하였다.⁽⁷⁾ 이들의 표현은 氣를 천시하는 主理的 경향으로부터 氣의 윤리적 지선의 성격을 보장받는 표현이었기 때문이다. 이러한 과정에서 退溪의 理氣互發로부터 애써 확보한 栗谷의 氣發一途의 사상은 우주전체가 一氣의 작용의 소산이라는 큰 구조속에 용해되어 버렸다.⁽⁸⁾

明의 整菴의 사상 역시 鹿門에게 적지 않은 영향을 끼쳤다. 그러나 或者의, 녹문을 整菴思想의 祖述家라고 보는 견해는⁽⁹⁾ 지나치다고 본다. 왜냐하면 녹문은 整菴思想을 비판적으로 수용하였기 때문이다. 橫渠의 氣哲學과 明道의 道器(理氣)一體思想등의 구체적 내용은 녹문의 견해를 검토하면서 살펴보기로 한다.

나. 宇宙論

① 根源의 一氣의 존재

녹문의 후기사상을 집약한 「鹿廬雜識」에서 녹문은 「우주의 상하 좌우 시종을 통하여 우주에 가득차 허다한 조화를 행하고 인간과 만물을 生하는 것은 一氣이다」⁽¹⁰⁾라고 말한다.

(5) 李楠永 「退·栗의 理氣四七論辨과 湖·洛의 人物性同異論爭의 問題」 月刊朝鮮 1981. 6. p.93

(6) 이에 비해 退溪는 理와 氣가 개념적으로 다른 측면을 강조하고 理의 '능동성을 언급한바 있다.'

(7) 이들의 영향에 대해서는 구체적 문제의 견토에서 언급될 것이다. 本論文中 宇宙論, 人性論의 内容 參照.

(8) 녹문은 理發, 氣發을 문제 삼지 않는다. 그의 사상이 氣發을 인정하는 것이 자명하기 때문이다.

(9) 老洲등의 批判, 本論文中 「鹿門思想에 대한 批判」 參照

(10) 「宇宙之間 直上直下 無內無外 無始無終 充塞彌漫做出許多造化 生得許多人物者 只是一箇氣耳」 鹿門集 卷19 雜著 鹿廬雜識

이 一氣의 사상이 장횡거의 氣一元論의 영향을 받아 형성된 것은 녹문 스스로도 인정하고 있다. 그리하여 그 명칭도 장횡거의 용어를 따라 太虛, 太和, 漶一之氣 등으로 표현한다.⁽¹¹⁾

횡거에 의하면 우주의 모든 현상은 氣의 聚散에 의해 生滅한다. 이 氣의 본체는 太虛라고 부르는데 萬物은 이 太虛에서 나와 太虛로 돌아간다고 한다.⁽¹²⁾ 太虛에서 氣가 나와 氣가 聚散變化하는 모습을 장횡거는 易의 綱緼의 개념으로 표현한다.⁽¹³⁾ 그리고 구체적인 사물은 氣가 잠깐 모여있는 상태이므로 客形이라고 불리워진다.⁽¹⁴⁾

一氣속에 陰陽의 二性이 있으며 陰陽이 모이고 흩어지는 데는 일정한 법칙이 있다. 횡거는 이것을 書經의 天序, 天秩의 표현을 ⁽¹⁵⁾빌어 나타내었다. 이것은 후의 理의 개념의 성격을 지닌 것이었다. 太虛의 一氣는 陰陽의 두 원리가 모여 조화를 이루고 있다는 의미에서 횡거는 이를 太和라고도 불렀으며 動의 경우의 攻取에 대하여 漶一之氣라고도 칭하였다.⁽¹⁶⁾

녹문은 이러한 횡거의 사상을 그대로 받아들이는 한편 여기에 새로운 의미를 첨가하였다. 녹문은 氣의 성격을 다음과 같이 밝힌다.

「그렇게 시킨 바도 없는데 그러하여 저절로 한개의 虛圓하고 큰 물건이 생겼는데 끝없이 넓고 아득하여 內外와 나뉜 조각이 없고 테두리도 없고 시종도 없으며 전체가 밝고 융통한 것이 모두 이 生意가 流行하여 그침이 없고 만물을 生함이 측량할 수 없는 바의 그 것이다. 그 본체를 天, 元氣, 浩氣, 太虛라고 하며 生意를 德, 元, 天地之心이라고 한다. 그 流行하여 그침이 없는 것을 道, 乾이라고 하며 측량할 수 없음을 神이라 한다. 그 시키지 않아도 그러한 것을 命, 帝, 太極이라고 하는데 모두 이 虛圓하고 큰 물건을 나누어 이름을 붙혔으나 실제로는 하나이다」⁽¹⁷⁾

녹문의 이러한 설명에서 몇 가지 내용을 간추릴 수 있다.

우선 앞에서 말한 바와 같이 우주는 一氣에 의해 생성된다는 것이다. 이 一氣는 根源的 實在라는 것으로서 바꾸어 말하면 우주전체가 한 氣임을 뜻한다. 녹문은 추상적 법칙에 앞서 구체적 존재를 우선적으로 파악한 것이다. 전통적인 性理學에서는 먼저 太極을 생각하고 太極을 理의 존재로 규정하는 한편 구체적인 만물은 分化(시간적 선후관계의 의미는

(11) 同上

(12) 「太虛不能無氣 氣不能不聚爲萬物 萬物不能不散而太虛 循是出入 是皆不得已而然也」張載 正蒙 太和篇

(13) 「太虛升降飛揚 未嘗止息 易所謂 綱緼」同上

綱緼은 서로 얹히는 모습을 뜻한다. 「天地綱緼 萬物化醇…」易 繫辭下

(14) 「太虛無形 氣之本體 其聚其散 變化之客形爾」同上

(15) 書經 皋陶謨 書經에는 序대신에 紂자가 사용되었다.

(16) 「生有先後 所以爲天序 小大高下相並而相形焉 是謂天秩」張載 正蒙 動物篇

(17) 「湛一氣之本 政取氣之欲」張載 正蒙 誠明篇

(18) 「莫之然而然 自有一箇虛圓盛大底物事 埃然浩然無內外無分段 無邊際無始終 而全体昭融 都是生意流行 不息生物不測 其體則曰天曰元氣曰浩氣曰太虛 其生意則曰德曰元曰天地之心 其流行不息則曰道曰乾 其不測則曰神 其莫之然而然則曰命曰帝曰太極 要之皆就 這虛圓盛大物事上分別立命 其實一也」鹿門集, 卷19 鹿庵雜識

물론 아니다) 과정에서 파악하였다. 그러나 녹문은 먼저 구체적 우주가 氣라고 파악한다. 이것은 또한 橫渠, 花潭의 입장이었다. 이때의 氣는 유형한 물질성만을 의미하는 것이 아니며 무형적 생명적 성격도 내포한다. 녹문은 우주만물에 나타난 존재의 계층을 엄격히 구별하지 않고 氣라는 포괄적 개념에 귀속시킨다. 氣의 성격에 대한 녹문의 견해는 다음의 몇 가지로 요약된다.

첫째 氣는 끊임없이 流行한다는 常動의 성격이다. 이것은 氣를 존재의 측면에서 보다는 생성의 측면으로 파악하는 것을 뜻한다. 횡거는 「游氣가 어지럽게 움직여 質을 이루어 인간과 만물의 차별을 이룬다」¹⁹고 변화의 원리를 밝힌 바 있었는데 朱子는 이에 대해 游氣 紛擾는 査滓의 조잡하고 탁한 것을 뜻하며 游는 流行의 뜻을 지니고 紛擾는 천차만별의 뜻이다²⁰고 해석하였다. 녹문은 朱子의 용어를 빌려 一氣가 動하면 査滓가 발생하여 만물의 차별이 발생되며 이것은 氣의 성격이 動인 이상 菲연이라고 말한다.²¹

그러므로 만물은 一氣의 다양한 존재양태로 귀착된다. 왜냐하면 査滓 역시 漢一의 양태로서 査滓에도 漢一이 相即해 있다고 보기 때문이다. 그러므로 녹문의 氣의 개념 속에는 형체로부터 氣(형체에 상대적으로 사용할 경우) 및 根源的 太虛의 상태까지 포함되어 있다. 그런데 氣를 常動이라고 한다면 太虛의 一氣는 어떤 의미를 지니는가가 문제된다. 녹문은 이러한 미묘한 靜에서부터 動으로 바뀌는 계기에 대해 상세히 설명하지 않는다. 다만 인성론에서 전술한 바와 같이 漢一과 査滓를 통해 惡이 발생하는 과정을 설명하는데 그 실마리를 보여줄 뿐이다. 엄밀히 생각해보면 氣를 常動이라고 하고 다시 靜의 상태의 氣를 생각하는 것은 일관성 있는 논리는 아니다.

橫渠은 만물로 변화되기 이전의 상태를 太虛라하고 이를 좁은 의미의 氣와 구별하는 등 太虛와 氣의 논리적 설명에 힘을 기울였다.²² 花潭의 氣論에서도 太虛의 氣의 본체를 先天이라하고 氣의 작용 세계인 後天과 구별하여²³ 미묘한 動의 계기를 설명하려고 노력하였다. 그런데 정암은 氣를 太虛와 구별하는 태도를 이원적이라고 부르고 이렇게 되면 太虛의 초월성을 인정하게 된다고 경계하였다.²⁴

녹문의 경우는 상세한 설명은 없으나 太虛와 이에 상대되는 游氣 또는 査滓의 개념을 사용하는 것에서 볼 때 횡거의 견해를 인정한 것으로 간주된다. 이것은 「陰陽二氣 밖에 一氣가 따로 있는 것은 아니라 一氣는 陰陽二氣에 의해 국한을 받지 않는다」²⁵고 한데서도

(19) 「游氣紛擾 合而成質者 生人物之萬殊」張載 正蒙 太和篇

(20) 同上 朱子註

(21) 鹿門集, 卷4 答李伯訥

(22) 「太虛不能無氣 氣不能不聚爲萬物 萬物不能不散而太極」張載 正蒙太和篇 또 漢然과 浩然의 상태를 구별하기도 하였다. 同上 神化篇

(23) 「太極漢然無形 號之曰先天」 또는 「一氣之分爲陰陽…是之謂後天 乃用事者也」花潭集 卷2 原理氣

(24) 例권에 「無極之真 二五之精 妙合而凝之言 未免析理氣爲二物」 困知記 繼補 太極述, 이외에 困知記 下에서도 이 같은 견해가 나타난다.

(25) 「漢一清虛者 非於陰陽五氣之外 別有是氣也」鹿門集, 卷19 鹿廬雜識

알 수 있다. 一氣는 내재적 성격과 동시에 초월적 성격을 지닌다고 녹문은 보는 것이다. 그런데 여기서 주목할 사항은 녹문이 太虛와 游氣를 구별하면서 후자를 비본질적 비실재적으로 간주하는 경향을 보이는 사실이다. 査津는 人性論에서 惡의 발생원인으로 간주되는데 어쨌든 이러한 사고는 이원적 논리로 이끌어짐을 부정할 수 없게 된다.

둘째 녹문은 氣를 生意로 파악한다는 측면이다. 易 乾卦에서 朱子는 元亨利貞의 四德을 설명하면서 「이 四德의 사이에 生氣가 流行하여 처음부터 단절이 없는 것은 元이 四德을 포함했기 때문이다」⁽²⁶⁾고 하였는데 녹문은 이 구절에서 生氣라는 개념을 포착한다.⁽²⁷⁾ 직접적으로生意라는 표현을 염은 계기는 程明道가 易의 「天地의 大德을 生이라 한다」⁽²⁸⁾는 귀절을 해석하면서 「만물의生意야말로 가히 살펴볼만하다」⁽²⁹⁾라고 한 내용에 근거했다고 판단된다.

보편적生意는 객관적으로는 天地之心으로 주관적으로는 慎隱之心으로 나타난다. 따라서 인간의 마음은 측은지심으로 관통되어 있으며 이것이 仁義禮智의 四德을 仁이 포함하는 이유라고 녹문은 생각한다. 「인간의 慎隱之心은 바로 天地의 生物之心이다. 따라서 천지에 가득찬 것이 生物之心이 아님이 없으며 몸속에 가득찬 것이 慎隱之心이 아님이 없다. 生物之心이 아님이 없기 때문에 元이 亨이 되고 利, 貞으로生生함이 무궁하며生生之意가 쉬는 바가 없다. 慎隱之心이 아님이 없기 때문에 羞惡, 辭讓, 是非의 마음이 끊임없이 작용하되 慎隱之心이 관통하지 않음이 없다」⁽³⁰⁾

이러한 사상은 녹문의 우주관이 우주를 일종의 생명적 활동으로 보는 유기적 관점에 도달하였음을 보여준다.⁽³¹⁾ 장횡거나 나정암 및 서화담등도 氣의 개념에 생생약동하는 성격을 부여하였다. 그러나 그들은 氣에 직접적으로生意라는 표현을 사용하지는 않았다. 氣를生意로 표현하고 이를 慎隱之心으로 연결시키는 것은 退溪가 四端을 理에서 發하는 것으로 보는 입장과 좋은 대조가 된다.

우주를生意에 가득찬 것으로 볼때 단순한 물질로 보는 입장보다도 윤리적 접근이 수월해진다. 그리하여 인간과 우주전체의 생명이 윤리적 지선의 방향으로 지향하는 세계관이 열리게 된다. 녹문이 氣에서 善의 근거를 구하는 것은 이러한 방향에서 이해할 수 있다.

세째 氣의 작용이 헤아리기 어려운 변화를 내포하고 있다는 측면을 녹문은 氣之能 또는神이라고 불렀다. 이 能의 개념은 초기사상에서는 良能의 개념으로서 理와 氣의 가능근거

(26)「四者之間 生氣流行 初無間斷 此元之所以包四德而 統天也」周易本義 乾卦象傳

(27)鹿門集, 卷19 鹿廬雜識

(28)「天地之大德曰生」易 繫辭下

(29)「萬物之生意最可觀 此元者善之長也 斯所謂仁也」二程全書 卷11

(30)「人之慎隱之心 即天之生物之心也 故滿兩間者 無非生物之心也 滿腔者 無非慎隱之心也 無非生物之心 故 元而亨 亨而利 利而貞 生生無窮而生生之意未嘗止息 無非慎隱之心故 羞惡也 辭讓也 是非也 迭相爲用而慎隱之心 無不周通」鹿門集 卷12 雜著「心經」이상은 이미 초기부터 확립된 견해였다.

(31)鄭仁在「任鹿門의 氣學」에서는 살아있는 宇宙로 表現한다.

로서 시도된 개념이었으나 후기사상에서는 氣의 신묘한 성격을 뜻하게 되었다. 氣之能이라는 말에는 두 가지 의미가 포함되어 있다. 첫째는 能의 뜻이 良能이고 良能은 본래의 고유한 능력이라는 의미이기 때문에 氣之能이라는 말은 氣의 작용원인이 다른 곳에서 나오지 않고 스스로에 갖추어져 있다는 의미로 이해할 수 있다. 氣의 성격은 動인데 이 원동력은 不動의 動者와 같은 성격의 존재가 아니고 動하는 氣에 내재한 능력이라는 의미이다.

이러한 견해는 명백히 화담이나 율곡의 機自爾의 사상과 일치되는 입장이다.⁽³²⁾ 그들도 氣의 운동능력은 바로 氣에 있다고 생각했던 것이다. 녹문이 一氣를 元氣라고 표현하는 것도 이러한 의미로 이해된다. 元氣는 伊川의 眞元之氣⁽³³⁾나 明道의 乾元一氣⁽³⁴⁾와 같은 의미로서 그 자체에 생성능력이 있다는 의미로 사용된 개념이다.

둘째는 녹문이 이러한 能의 양태를 天에 있어서는 神, 地에서는 示, 人間에서는 心, 사당에서는 鬼神이라고 말하고 어떤 영묘한 성격으로 설명한다는 측면이다.⁽³⁵⁾ 神, 示, 心, 鬼神등의 양태는 횡거의 견해⁽³⁶⁾를 계승한 것으로서 예를들면 제사의 흠향, 卜筮의 감응, 약의 효험등이 모두 能의 작용이라고 본다. 그리하여 「상제가 너에게 임하였으니 마음을 그릇되게 하지 말라」(上帝臨汝 無貳爾心)⁽³⁷⁾이라는 詩는 이러한 能의 무소부재한 권능을 나타내는 말로 이해한다.⁽³⁸⁾

녹문의 이러한 견해는 제사지내는 것이 시적인 의미라고 보는 견해와 맞지 않는다.⁽³⁹⁾ 녹문의 견해에 의하면 제사에는 실제로 감응이 있다. 인간의 마음이 氣之能의 한 양태라고 한다면 이것을 천지에 놓고 생각할 때 녹문의 견해를 전적으로 비약이라고 볼수는 없다. 성리학에서는 天과 人은 언제나 같은 속성을 지닌 것으로 취급되기 때문이다.

녹문의 氣는 다양한 속성을 포함하고 있다. 원래 伊川과 朱子가 理와 氣를 구별할 때 理는 형이상자, 氣는 형이하자로 구별되었다. 그후 특히 主理의 사고에서는 氣에게 形字를 부과하거나 質을 합하여 形氣 氣質등의 표현을 사용하여 주로 유형한 물질적 존재라고 생각하였다.⁽⁴⁰⁾ 그러나 녹문의 氣의 내용에는 유형한 물질에서부터 生意, 神등의 생명적, 정신적 속성까지 포함된다. 따라서 이 개념의 다의성에 유의해야만 혼란이 적게 된다.

넷째 根源的一氣에는 윤리적 지선의 성격이 포함되어 있다. 여기서 根源的一氣는 惡의 근거로서의 査津가 아니라는 의미로 사용된 개념이다. 氣를 生意라고 할때에도 이미 윤리의 지평이 열릴 가능성성이 보였는데 이 가능성은 浩然之氣라는 표현을 통해 드러나게 된다.

(32) 理의 能動性을 통해 動하지 않고 氣 스스로 動한다는 의미이다.

(33) 二程全書 卷15 「眞元之氣氣之所由生…但眞元自能生氣」

(34) 宇野哲人「支那哲學史講話」p.289에서는 明道가 乾元一氣를 종국의 원리로 인정했다고 본다.

(35) 庾門集 卷19 麗蘆雜識

(36) 「鬼神往來屈伸之義 故天曰神 地曰示 人曰鬼」張載 正蒙 神化篇

(37) 詩傳 卷16 大明八章

(38) 庾門集 卷19 麗蘆雜識

(39) 清友蘭, 中國哲學史 鄭仁在譯 p.91

(40) 裴宗鎮 韓國儒學史 p.91

녹문은 孟子의 浩然之氣 章을 대단히 중시하고 性善을 말한 내용과 핵심하여 우주론과 인성론의 문제에 대한 적절한 해답이라고 밀었다.

孟子는 浩然之氣에 대하여 「지극히 크고 지극히 강하여 바름으로 질러 해침이 없으면 천지의 안에 가득차며, 그 기의 됨됨은 道와 義를 짹하였다.」⁽⁴¹⁾고 말하였다. 孟子의 浩然之氣는 우주의 균원적 존재의 의미로 사용된것 같지는 않으며 실천적 노력끝에 얻어지는 의로운 기상을 뜻하였다고 생각되는데 녹문은 이를 확대해석하여 균원적 一氣로 파악한다. 여기서 道는 天理의 自然을 義는 인간의 仁義를 뜻하는 것으로 이해되므로⁽⁴²⁾ 浩然之氣가 하늘의 正則과 인간의 義則과 상통하는 것을 뜻한다. 녹문은 氣가 道와 義의 성격을 내포하는 것을 중시하여 이것은 一氣의 윤리적 지선의 성격을 나타낸다고 생각한다.⁽⁴³⁾ 主理의 경향에서 일반적으로 理善氣惡의 가치판단을 表明하는 것과 대조적으로 녹문은 氣를 惡에의 가능성의 측면에서가 아니라 본래적 善의 근거로 간주하는 것이다. 그러나 녹문은 惡의 가능성은 포함한 氣를 부정한 것은 아니었다. 그러한 氣는 앞에서 언급했듯이 査滓이며 根源的 一氣는 아니다.

녹문은 이 견해에 바탕하여 易의 「天下의 動은 바름일 뿐이다」⁽⁴⁴⁾라는 말을 바름(貞)은 천지의 全德이 위에서 내려온 것으로서 하늘과 인간을 관통하고 만사를 포함한다.⁽⁴⁵⁾고 해석한다. 또 易의 「各正性命 保合大和」⁽⁴⁶⁾에 대해서는 性命을 道義로 大和를 元氣로 해석한다.⁽⁴⁷⁾이에 따라 해석해보면 「각기 道義를 바르게 하여 元氣를 잔직한다」로 된다. 즉 元氣를 기르는 방법은 道義의 실천이라는 것이다. 이어서 元氣에 대해서는 다시 「大正」이라고 해석하여 氣를 그대로 正으로 본다.⁽⁴⁸⁾

횡거가 漛一之氣라고 표현할 때에도 윤리적 善의 의미가 내포되어 있었다. 그러나 「깨끗하다」는 자연적 표현으로서는 氣의 윤리적 성격이 완전히 드러나지 않았으나 浩然之氣의 표현에서 분명히 드러나게 된것이다. 녹문이 漉一과 浩然의 두 표현을 균원적 一氣의 가장 적절한 명칭으로 본것도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다.

결국 根源의 一氣를 인간과의 관계에서 볼 때 인간은 형체뿐 아니라 생명력, 정신성 및 윤리적 근거 등 모든 면을 氣로부터 제공받는다고 볼 수 있다. 특히 윤리적 지선의 성격은 녹문의 氣哲學을 다른 사상과 구별하는 중요한 특성이라고 생각된다.

(4) 「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道。」孟子 公孫丑上

(42) 「義謂仁義 可以立德之本也 道謂陰陽大道」同上 趙注

(43) 鹿門集 卷5 與李伯訥

(44)「天下之動 貞夫一字也」易 繫辭下

(45)「乃天地全德，自上面下來者……貞夫一字也。以明貫天人包萬事」鹿門集卷4 答李伯訥

(46) 易 乾卦象傳

(47) 鹿門集 卷 5 答李伯訥

(48) 同上，答 李伯訥

② 氣의 内在法則으로서의 理

녹문의 理에 대한 개념수립은 明道의 道器一體의 사상을 바탕으로 이루어졌다. 명도는 「形이상은 道가 되고 형이하는 器가 된다고 말한 것은 뜻이 명백한 말이니 器가 또한 道와 器가 또한 道이다.」⁽⁴⁹⁾라고 器와 道의 관계를 밝혔다. 이때 器를 氣로 道를 理로 바꾸어 놓고 생각하면 理氣가 一體라는 견해임을 알 수 있다.

이러한 명도의 견해에 明의 정암은 찬동한다. 그리하여 伊川이 道를 所以로 해석한 것은 비판한다. 즉 「所以의 두글자는 형이 상자를 가리킨 것인데 理氣를 둘로 만드는 형의를 면할 수 없다. 明道가 말한 원래 이 道일 뿐이다(元來只此是道)라는 말에 의해서 보면 스스로 혼연한 묘를 보아 所以란 말을 첨가할 필요가 없는 것 같다.」⁽⁵⁰⁾고 말하였다. 그리고 「道와 器는 서로 나누어질 수 없다.」⁽⁵¹⁾고 생각하였다. 녹문은 이러한 정암의 견해에 찬동한다. 그리하여 理를 氣의 별개의 존재로 보지 않을 것을 강조한다. 그는 中庸에서 「天은 道이다.」⁽⁵²⁾라고 한 것도 이러한 뜻으로서 푸른 하늘 외에 다시 一物을 所以然之理로 삼으려는 것은 잘못이라고 본다.⁽⁵³⁾ 그러나 정암이 明道와 伊川의 견해가 다르다고 본것에 반대하고 伊川이 所以의 개념을 理에 포함시킨 것은 개념상의 구별을 위한 부득이한 조치였다고 생각한다.⁽⁵⁴⁾

理와 氣가 한 존재라고 하면 理의 성격은 무엇인가, 녹문은 自然處라는 개념을 제시한다. 녹문은 이렇게 말한다.

「理의 뜻은 自然의 두글자에서 다 드러난다. 當然과 所以然은 모두 自然에 귀착된다. 무릇 아들의 효도, 부모의 자애, 임금의 仁, 신하의 공경은 모두 當然으로서 천명과 인심의 自然으로서 억제할 수 없는 데서 나온다. 이것이 바로 所以然의 근거이다.」⁽⁵⁵⁾

그리고 녹문에 의하면 우주에 가득차 수많은 조화를 행하고 인간과 만물을 생하는 것은 氣로서 理의 위치를 정할 틈이 없으나 氣의 能이 이와같이 크게 작용하는 것은 自然의 작용이라고 할 수 있다. 이 自然處를 성인은 道 또는 理라고 불렀다는 것이다.

나아가 녹문은 自然과 當然의 개념을 분석하고 然字는 氣를 뜻하지만 自字와 當字는 虛辭라고 본다. 즉 理는 氣의 모습을 형용한데 불과하다.⁽⁵⁶⁾

정암도 理를 自然으로 해석하였다. 그는 「天의 道는 自然이요 人의 道는 當然이다. 그

(49) 「形而上爲道 形而下爲器 須著如此說 器亦道 道亦器」 二程遺書 卷一項

(50) 「所以二字 固指言形而上者 然未免微有二物之嫌 以伯子元來只此是道之語觀之 自見渾然之妙 似不須更着所以字也」 困知記上 11章

(51) 「蓋道器自不容分」 困知記四續

(52) 「天也者道也」 中庸 29장

(53) 녹문집 卷19 鹿廬雜識

(54) 同上

(55) 「理字之義 須自然二字乃盡 如當然所以然 要其歸皆自然也 盖子孝父慈君仁臣敬 是所謂當然而 此皆出於天命人心自然而然者 是即所謂所以然之故也」 同上

(56) 同上

러나 그 當然한 바의 것은 自然을 어길 수 없는 것이다.⁽⁵⁷⁾고 하였다. 이것을 근거로 녹문이 정암으로부터 理의 개념을 얻었다고 보는 견해가 있으나⁽⁵⁸⁾自然의 개념은 이미 明道가 제시한바 있으므로 明道로부터 직접 취한 것으로 생각된다. 明道는 「天의 自然한 바를 天道라 한다」⁽⁵⁹⁾고 하고 또 「一陰一陽을 道라고 하는 것은 自然의 道이다」⁽⁶⁰⁾라고 말하였다.

녹문이 理를 自然으로 규정하는 것은 먼저 윤리적 당위개념의 근거를 자연적 존재질서에서 찾는 것을 뜻한다.⁽⁶¹⁾원래 理의 개념에는 當然과 所以然의 두 가지 뜻이 함께 내포되어 있었으며 전통적으로 當然에 강점을 둔것이 사실이었다. 즉 윤리적 당연의 요청이 자연질서의 필연보다 앞서서 요구되었다고도 말할 수 있다. 그러나 녹문은 윤리적 당연을 자연적 질서를 통해 비추어 본다. 이것은 녹문의 사색이 自然으로부터 출발하여 인간으로 나오는 방향임을 암시한다고 생각된다. 그러나 녹문은 天理와 人慾을 구별하고 天理를 실현한다는 至上의 요청은 버리지 않는다. 이점이 그의 한계인 동시에 특징이었다.

둘째 일반적으로 이해되듯 理를 氣의 내재적 필연법칙으로 생각하는 것을 뜻한다.⁽⁶²⁾伊川이 理에 所以의 개념을 부여한 것은 理의 주재성을 강조한 것으로 이해되었다. 그러므로 所以의 개념을 理에서 버리면 자연히 氣의 독자성이 드러나고 理의 위치는 격하되기 마련이다. 따라서 정암은 理를 所以로 해석하는 것을 반대하였던 것이다. 녹문은 伊川의 所以를 개념구별상 부득이한 것으로 인정하고 이것때문에 理氣를 이원적으로 보아서는 안 된다고 본다. 이렇게 볼때 그는 理를 氣의 내재적 필연법칙으로 간주한 것이 분명하다. 그러나 녹문은 自然處와 理에 대한 질문에 답할 때 이와 다른 입장을 표명한다. 그는 먼저 「시키지 않아도 그러한 것은 主宰이며 生生하여 그침이 없는 것은 性情이다. 主宰와 性情이 理가 아니고 무엇인가」⁽⁶³⁾라 한다. 전에는 「氣의 能이 작용하는 自然處를 理라고 규정하였는데 여기서는 「生生하여 그침이 없는」 氣의 性情을 理라고 본다. 性情이란 속성을 뜻한다고 생각되는 개념이다. 먼저 주재에 대한 견해의 의미를 검토해 보기로 한다.

녹문은 理가 自然處라는 뜻을 곧 理의 주재처를 뜻한다고 해석한다. 明道는 주재의 뜻을 書經의 序와 秩의 뜻으로 이해 한 바 있었다.⁽⁶⁴⁾이것을 고려해 보면 녹문이 自然을 主宰로 해석한 것은 특별한 의미가 없는 것처럼 보인다. 그러나 정암은 所以의 개념이 主宰의 뜻으로 이해되기 때문에 所以를 배격하고 自然이란 개념을 대신 제기하였다. 즉 主宰의 뜻은 自然과 일치하지 않는다고 생각한 것이다. 이러한 나정암의 견해가 녹문의 주재개념

(57) 「天之道莫非自然 人之道皆是當然 凡其當然者 皆其自然之不可違者也」[困知記上]

(58) 例컨데 老洲의 見解, 本論文中「鹿門氣哲學에 대한 批判」参照

(59) 「謂天地自然者 謂之天道」二程全書 卷11

(60) 「…陰一陽之謂道 自然之道也」同上 卷12

(61) 劉明鍾 「任鹿門의 唯氣說과 羅整庵의 氣哲學」에서는 「道德의식을 存在論의 입장에서 기초지 옮겨고 했다」고 表現하였다. 哲學研究 17집 p.70

(62) 裴宗鏞, 韓國儒學史 p.241

(63) 「莫之然而然 是主宰 生生不息是性情 主宰性情非理而何」鹿門集 卷6

(64) 劉明鍾 「宋明哲學」p.92

보다 일반적임이 명백하므로 이런 면에서 보면 녹문이 主宰와 自然을 동일시하는 것은 문제를 내포한다. 만일 主宰가 自然의 의미로 사용된 것이라면 主宰의 개념은 불필요하다고 생각되기 때문이다.

이렇게 문제되는 것으로 보이는 녹문의 견해를 이해하기 위해서는 노년의 견해를 살펴 볼 필요가 있다. 녹문은 理와 氣의 관계에 대해 이렇게 말한다.

「理의 측면에서 말한다면 理가 본래 純하기 때문에 氣도 純하여 氣의 측면에서 말하면 氣의 純함이 곧 理의 純함이다.」⁶⁶

그리고 이것을 「그 未然의 근원에서 말한다면 生生純一之理가 있는 연후에 生生純一의 氣가 있으며 已然의 후에서 말한다면 氣의 純一生生함에 나아가 理의 生生純一함이 行해 진다. 그러한 것 (其然者)은 理요 그러한 까닭(所以然)은 理이다」⁶⁷라고 해석한다. 즉 근원적인 면에서 보면 理가 앞서지만 실연적인 면에서 보면 氣가 앞선다는 것이다. 이것은 그가 理의 존재가 氣의 내재적 법칙으로 환원될 수 없음을 밝힌 것으로 생각된다. 계속해서 녹문은 主氣의 병을 경계시킨다. 첫째는 작용을 모두 性으로 간주하는 禪家의 견해, 둘째는 氣質만을 心이라고 하여 性惡說에 떨어지는 것의 두가지가 主氣의 병이라는 것이다.⁶⁸

여기서 주목할 사항은 녹문이 主氣의 痘을 경계한다는 사실이다. 녹문이 지적하는 主氣의 예는 새삼스러운 내용이 아니고 전통적으로 공통된 기피대상이었으나 문제는 스스로의 사상을 主氣의라고 평가하지 않았다는데 있다. 이것을 앞에서 살펴본 녹문의 논리적인 일관성부족의 측면과 종합하여 고찰해보면 그 원인은 다음의 두가지로 요약할 수 있다.

첫째 녹문은 氣一元的 사상을 전개하려 하였지만 伊川 朱子가 理를 강조한 본뜻을 완전히 버릴 수가 없었다는 것이다. 그리하여 理를 自然處라고 해석하면서 동시에 主宰나 所以의 성격을 부여하고 있는 것이다.

둘째 녹문은 理와 氣의 완전한 일치를 생각하였다. 녹문 스스로도 원리를 확실히 알면 理와 氣는 교환하여 사용할 수 있다고 밝힌 바 있었다.⁶⁹ 그리하여 理氣一致를 말하면서도 구별을 문란하게 할 수 없다고 본 나정암의 견해와 다른 입장에 서있었던 것이다. 이 두 가지를 고려하면 主宰와 自然의 두가지 개념으로 표현한 녹문의 고심을 이해할 수 있다고 생각한다.

녹문은 또 理를 氣의 性情이라고 하였으며 인성론의 경우는 性을 氣의 德이라고 表現하였다.⁷⁰ 예를 들면 天의 健, 地의 順이 天의 理 및 地의 理라는 것이다. 물을 예로 들면 내

66) 「自理而言則 理本純故氣自純 從氣而言則 氣之純即理之純」鹿門集 卷 5 答 李伯訥

67) 「極其未然之原而言之則 有此生生純一之理然後方有此生生純一之氣矣 自其已然之後而言之則 即是氣之 生生純一 而是理之生生純一者行焉 其然者氣也 所以然者理也」同上

68) 「所病於主氣者 或作用爲性 墓乎禪家本心之說也 或氣質當心 陷於荀楊性惡之論也」同上

69) 上同 卷 19 鹿廬雜議

70) 本論文 중 「氣를 通한 心性概念의 확립」 참조

려가는 성질이 물의 理이다.⁽⁷⁰⁾ 이것을 自然處와 결합하여 생각하면 물이 自然히 내려가는 것이 물의 理이며 나아가 當然히 내려가야 하는 것이 理로 이해된다. 이것은 理가 氣의 속성임을 의미한다고 생각된다. 이렇게 생각할 때 理와 氣의 분리는 의미가 없게 된다. 인성론에서 이러한 경향은 특히 두드러진다. 이러한 의미에서도 녹문이 理의 自然處를 主宰라고 표현하는 것은 실질적으로 의미가 적다고 생각한다. 후술하겠지만 녹문의 사상을 비판했던 老洲 吳熙常도 自然의 개념은 理의 主宰의 성격을 무시한 개념이라고 지적하고 氣의 작용이 아무리 신묘하다 해도 理와는 구별된다고 보았던 것이다.⁽⁷¹⁾ 그러므로 녹문의 理의 개념은 自然處에서 그 중심된 내용을 찾을 수 있으며 主宰의 내용은 전통적 개념을 전적으로 배제하기 어려웠던 입장을 반영한다고 결론을 내릴 수 있다.

③ 氣一分殊의 論理

一氣가 流行하여 만물의 차별현상을 이루어가는 과정을 앞에서 游氣粉擾의 표현을 통해 언급한 바 있었다. 이것을 다른 용어로 표현한 것이 氣一分殊이다. 氣一分殊를 다시 살펴보는 것은 녹문이 이 개념에 의해 율곡의 理通氣局의 논리를 비판하였기 때문이다. 즉 氣一分殊의 논리는 율곡과 녹문의 氣에 대한 견해의 차이를 잘 보여주는 것이다. 녹문은 氣一分殊의 내용의 단서를 다음과 같이 말한다.

「萬理는 萬象이며 五常은 五行이다. 健順은 兩儀이며 太極은 元氣로서 모두 氣의 측면에서 정한 이름이다. 요사이 理一分殊를 理同氣異로 생각하는데 이것은 理의 一이 氣의 一에서 나타나는 것을 모르는 것이다. 氣의 一이 아니면 어디에서 理가 반드시 一임을 알겠는가. 理一分殊는 理를 주로 하여 말한 것이며 分字도 理에 속한다. 만일 氣를 주로 하여 말한다면 氣一分殊라고 해도 좋다.」⁽⁷²⁾

여기서는 첫째 理一分殊는 理同氣異를 뜻하지 않는다는 것과 둘째 理一分殊는 氣一分殊의 근거를 통해 성립되는 개념이다는 것을 주장하고 있다.

理一分殊의 논리는 伊川이 최초로 제기하였다. 그는 보편적인 一理와 만물에 나타나는 개별적 理를 구분하고 一理가 개별적 理로 나누어지는 分殊의 측면과 分殊의 理로부터 一理로 통합되는 理一의 측면을 모두 인식해야 한다고 강조하였다.⁽⁷³⁾ 朱子는 理一分殊를 「理는 같으나 氣는 다르다」는 理同氣異와 「氣는 오히려 서로 가까우나 理는 절대로 같지 않다」는 두 가지 명제를 합한 것으로 이해하였다.⁽⁷⁴⁾ 전자는 理는 보편성이 있으나 氣는 그렇

(70) 鹿門集 卷 19 鹿廬雜識

(71) 本論文中 「鹿門氣哲學에 대한 後人의 批判」 참조

(72) 「萬理萬象也 五常五行也 健順兩儀也 太極元氣也 皆即氣而名之也 今人每理一分殊 認作理同氣異 殊不知理之一即夫氣之一而見焉 荷非氣之一 從何而知其理之必一乎 理一分殊者 主理而言 分字亦當屬理 若主氣而言則 曰氣一分殊亦無不可矣」 鹿門集 卷 19 鹿廬雜識

(73) 二程遺書 卷 18

(74) 「論萬物之一原則理同而氣異 觀萬物之異體則氣猶相近而理絕不同」 朱子大全 卷 46 答 黃商伯

지 못하다는 것으로 一理의 측면을 언급한 것이고 후자는 개별화된 理는 서로 다르나 그 질료인 氣는 오히려 비슷하다는 것이었다.

녹문이 理一分殊를 理同氣異로 이해하는 것을 잘못이라고 보는 것은 理의 보편성만 알고 氣의 보편성을 모르는 것을 지적한 것이다. 朱子는 氣가 서로 가깝다는 측면을 언급했으나 녹문은 한결음 나아가 氣가 보편성을 지닌다고 본다. 그리하여 氣의 보편성이 理의 보편성의 근거라고 보는 것이다. 그러나 녹문이 理一分殊의 논리를 부정하는 것은 아니다.

栗谷의 理通氣局의 논리는 理는 보편성을 지니지만 氣는 차별성을 지닌다는 견해로서⁽⁷⁵⁾ 朱子의 理同氣異의 측면을 밝힌 내용이다. 이 논리에 의할 때는 보편적 一氣의 관념은 생각할 수 없으므로 율곡은 화담의 一氣長存說을 비판하였다.⁽⁷⁶⁾ 녹문은 다시 율곡의 견해를 비판한다.

「율곡이 일찌기 湛一清虛之氣가 없는 경우가 많다고 말했는데 내 생각으로서는 그렇지 않다. 무릇 치우치고 탁한 氣에도 이 湛一한 氣는 없는 곳이 없다. 단지 形氣에 국한을 받아 드러나지 않을 뿐이다.」⁽⁷⁷⁾고 하였고 또 「通局의 二字는 반드시 理氣에 해당시킬 것이 아니다. 그 一原處에서 말하면 理도 하나일뿐 아니라 氣도 하나이며 萬殊處에서 말하면 氣뿐이 아니라 理도 만가지로 다르다.」⁽⁷⁸⁾고 한 것이 이것이다.

그러나 녹문은 理通氣局의 뜻을 理通은 一原處에서 말한 것이며 氣局은 分殊處에서 말한 표현이라고 이해하면 가능한 표현이라고도 말한다. 또 湛一清虛之氣가 없는 곳이 많다는 말에 대해서도 氣가 모여 사물을 이룬 측면을 강조한 표현이라고 이해할 것을 권한다.⁽⁷⁹⁾ 그러나 이러한 견해는 栗谷의 理通氣局의 내용에 맞지 않는다고 생각된다. 따라서 氣一分殊의 입장에서 理通氣局의 논리를 비판한 견해가 오히려 율곡의 견해를 정당하게 이해하는 입장이라고 본다.

근원적 一氣와 차별현상으로 나타나는 氣사이의 관계는 앞에서 살펴본 바와 같으며 一理와 分殊의 理의 관계를 녹문은 신중하게 검토한다. 녹문은 太極을 元氣라고도 하였지만 보편적 一理의 개념으로도 사용하였다. 이때 朱子가 말한 各具一太極⁽⁸⁰⁾의 내용은 어떻게 되는가. 녹문은 各具一太極을 萬物이 모두 統體一太極을 가지는 것으로 이해하면 안된다고 본다.⁽⁸¹⁾ 그러나 이것은 査津속에도 一氣가 되어 있다는 견해와 비교해 볼 때 논리적으로 일

(75) 「人之性非物之性者 氣之局也 氣之理則物之理者 理之通也」栗谷全書 卷 10 與成浩原

(76) 「花潭則以爲一氣長存 往者不過 來考不續 此花潭所以認氣爲理之病也」同上 卷 10 與成浩原

(77) 「栗谷先生嘗云 湛一清虛之氣 多有不在 痴恐未然 盖雖偏惡濁處 此氣則無不透 特被形氣所局塞 不能呈露而顯行焉爾」鹿門集 卷 19 鹿廬雜識

(78) 「通局二字 不必分屬理氣 盖自其一原處言之 則不但理之一 氣亦一也 一則通矣 自其萬殊處言之 則不但氣之萬 理亦萬也 萬則局矣」同上

(79) 同上

(80) 朱子 太極圖說註에서 萬物에 内在한 理를 萬物속의 太極이란 뜻으로 各具一太極이라 부르고 宇宙全體를 主宰하는 理를 統體一太極이라 불렀다.

(81) 鹿門集 卷 20 一原分殊圖

관성이 유지되지 않았다고 생각된다. 理는 氣의 德이기 때문에 理와 氣는 그 외연이 일치해야 하기 때문이다.

다. 人 性 論

① 氣體 通한 心性概念의 정립

녹문의 전기사상에서는 心의 뜻을 넓은 의미와 좁은 의미로 구별하였다. 넓은 의미의 心은 理와 氣의 요소를 합한 明德全体로서 性과 情을 합한 개념이었으며 좁은 의미의 心은 性과 구별되는 心 즉 情에 가까운 개념이었다.⁽¹⁾

후기사상에서는 心性의 뜻은 氣를 통해 규정된다. 녹문은 「氣밖에 따로 心이 있지 않으며 心밖에 따로 性이 있지 않다」고 말하고 心은 氣之神으로 性은 氣之德으로 구별하였다.⁽²⁾ 氣之神이라고 할때는 心과 氣를 구별할 경우의 표현이며 구별하지 않는 경우는 心은 氣에 포함된다고 말할 수 있다. 氣, 心, 性을 우주론상의 天과 관계시켜 본다면 天은 氣에 心은 主宰에 性은 性情(즉 乾)에 해당한다는 것이 녹문의 견해이다.⁽³⁾

그러므로 氣를 떠나 心을 논하거나 心을 떠나 性을 논하면 안된다고 본다. 특히 후자에 대해서는 偏心全性 惡心善性의 개념으로 이끌어질 가능성이 많다고 경계한다. 이것은 특히 洛論에서 性은 인간과 만물이 같으나 心이 다르다고 한것을 지적한 것으로서 녹문은 이를 특히 心小性大라고도 부른다.⁽⁴⁾만일 查滓에 의해 心이 영향을 받으면 性도 영향을 받는다. 心만 영향을 받고 性은 받지 않는 경우는 있을 수 없다는 것이다.⁽⁵⁾

녹문은 心을 氣之靈이라고 할때의 心과 氣의 관계를 설명하기에 고심하였다. 心과 氣는 일치하여 존재하기 때문에 氣밖에 따로 心이 없으나 靈處라는 의미에서 靈處아닌 氣質과 心은 구별된다고 보았다. 따라서 心과 구별될 때의 氣는 좁은 의미의 氣質임을 알 수 있다. 性을 氣之德으로 정의하는 것은 氣即性, 性即氣의 관점으로 연결되었다. 나정암 역시 心性의 일치를 언급하였으나⁽⁶⁾ 性을 氣之德이라고는 언급하지는 않았다. 녹문의 性即氣의 논리는 明道의 견해를 계승한 것이었다. 明道는 「生을 性이라 한다. 性은 곧 氣요 氣는 곧 性이며 이것을 生이라 한다.」⁽⁷⁾라고 하여 인간이 생명을 얻을 때의 氣의 獉賦가 性을 결정한다는 의미로 性을 해석하였다. 녹문의 性即氣의 개념도 程明道의 견해와 일치한다. 그러나 녹문은 性即理의 개념을 부인하는 것은 아니다. 性即理의 근거가 性即氣라는 것이

(1) 鹿門集 卷 2 輿漢湖金公

(2) 「虛空即氣 氣之神是心 德是性 其實一氣而已矣 非氣外別有心 而彼純而此駁 心外復有性而 一局一通也。」
鹿門集 卷 26 詩

(3) 「天氣也 乾性也 帝與神則心也」同上

(4) 同上

(5) 「查滓作用則 漢一受累 漢一受累則心與性亦皆受累」同上

(6) 困知記下 52章

(7) 「生之謂性 性即氣 氣即性 生之謂也」二程全書 卷一

다.(8)왜냐하면 氣가 존재해야 理를 논할 수 있다고 생각하기 때문이다.

전통적으로 本然之性의 純善함의 근원은 理라고 이해되었다. 녹문은 이 견해를 부인하지 않고 다시 理의 근원을 묻는다. 理一分殊를 부정하지 않고 그 근거를 氣一分殊라고 한 논리와 똑같이 性即理의 근거를 性即氣에서 찾는 것이다. 이러한 생각에 대해서는 本然之性과 氣質之性을 논하면서 다시 살펴볼 것이다.

② 氣의 善을 통한 性善의 확보

전통적인 性即理의 개념에서는 理의 純善이 전제되어 있으므로 人間性이 善하다는 性善의 근거는 자동적으로 확보된다. 역으로 性善의 근거를 확보하기 위해서 理의 純善이 가정된다고 말할 수 있다. 그런데 性即氣라고 말할 경우는 性善의 근거를 어디서 찾을 수 있는가가 문제된다. 녹문은 性即理라 할 경우와 똑같이 氣의 純善을 전제한다. 이때의 氣는 물론 근원적 一氣를 뜻한다. 근원적 一氣는 즉 浩然之氣로서 윤리적 지선의 성격을 포함한다는 것은 전에 살펴본 바와 같다. 그러나 浩然之氣가 있다고 해도 이를 받을 때 전체를 받지 못하면 역시 純善이라고 할 수 없게 된다.

그리하여 녹문은 인간은 浩然之氣의 正通을 받았다고 생각한다. 이에 대해 物은 偏塞의 氣를 받았다고 본다.(9)여기서 正이라 함은 전체의 의미이고 通이라 함은 清 또는 純의 뜻으로 이해된다. 浩然之氣의 전체의 清純함을 받았다는 것은 氣即性이기 때문에 浩然之氣의 全德을 받았다는 것을 뜻한다. 이때의 全德을 인간적 표현으로 仁義禮智信의 五常이라고 말한다.

인간이 正通의 기운을 받았다는 근거는 어디에 있는가. 이에 대해 녹문은 언급하지 않고 있는 것으로 보아 자명한 것으로 간주하고 있는 것 같다. 즉 일종의 신념인 것이다. 이러한 녹문의 견해에서 볼때 우주만물은 인간을 절대적 정점으로 한 가치체계라고 볼 수 있다.

浩然之氣의 성격이 지선이기 때문에 인간의 본성이 善하다는 것을 녹문은 이렇게 표현 한다.

「人性의 善은 氣質의 善이다. 氣質外에 따로 善한 性이 없다.」⁽¹⁰⁾

이 말은 일반적으로 이해하듯 녹문이 本然之性을 부정하고 氣質之性만 인정했다는 것을 의미하지 않는다.(11)녹문은 本然之性을 인정하였다. 이 문제는 다음 장에서 살펴 보겠지만 어쨌든 녹문의 말은 氣의 善이 人性의 善함의 근거가 된다는 의미로 이해되어야 한다고

(8) 「無此氣則心與性之名亦無自以立矣」鹿門集 卷 16 大學 또는 「性者即氣而名其所稟之理 隨其氣而自爲一性者也」同上, 卷 20 一原分殊圖

(9) 同上 卷 5 與李伯訥 明道도 이 같은 견해를 밝힌바 있다. 「人爲至靈白家心便是草木鳥獸之心也 但人受天地之中以生焉」二程遺書 卷 1

(10) 「人性之善·乃其氣質善耳·非氣質之外別有善底性也」同上 卷 19 鹿廬雜識

(11) 대부분의 鹿門思想에 관한 論文이 이러한 견해를 말한다.

본다. 이에 대한 녹문 자신의 설명은 다음과 같다.

「湛一이 뭉쳐 正通이 된다. 正은 質에 속하고 通은 氣에 속한다. 소위 五行의 秀氣란 표현은 氣와 質을 합하여 가리킨 말이다. 正通하기 때문에 각 개인은 善하지 않음이 없다. 正通이 아니면 湛一이 있는 바가 물의 내려가는 성질이나 불의 올라가는 성질에 불과한 것 아니 어찌 인간이 善하다고 하겠는가」⁽¹²⁾

즉 물이나 불은 正通의 氣를 받지 못했기 때문에 부분적 성질만 지니고 있으나 사람은 전체의 氣를 받았기 때문에 善하다는 것이다. 이러한 입장에서 녹문은 氣質은 비록 惡하나 性은 善하다고 보는 견해 (氣惡而性善)는 理氣를 이원적으로 보는 견해라고 비판한다.⁽¹³⁾ 만일 그렇다면 性의 善은 참다운 의미의 善이 아니라는 것이다. 즉 추상성을 면하지 못한다는 의미이다.

그리하여 녹문은 孟子의 性善說은 浩然之氣章과 合해야 그뜻이 완전히 드러난다고 본다.⁽¹⁴⁾ 氣의 본체에 惡이 있다고 하면 性善의 근거가 확보될 수 없기 때문이다⁽¹⁵⁾

그런데 正通의 의미는 전체이며 전체는 다르게 표현하면 陰陽이 조화된 상태 즉 太和의 성격으로도 표현된다. 이런 의미에서 녹문은 太和의 氣를 직접 받은 것을 降衷이라고 보고 이 것을 다시 中으로 해석하였다. 正道대신에 中으로 설명하였으나 내용은 변함이 없다.⁽¹⁶⁾

그러나 녹문이 惡의 근거로서의 氣를 淤滯라고 표현한 것은 앞에서 언급한 바와 같다. 이 氣는 본연의 一氣가 아니라 차별의 원동력으로서의 氣이다. 이러한 성격의 氣가 惡의 가능성을 지니는 것에 대해서는 녹문이나 退溪, 栗谷의 견해는 모두 일치한다. 이들의 견해차이는 純善의 근거가 어디에 있느냐 하는 문제에 있었다. 退溪는 四端의 근거가 理라고 보았고⁽¹⁷⁾ 栗谷은 四端이 氣의 精爽한 것에서 발한다는 견해를 표명하였다.⁽¹⁸⁾ 退溪와 녹문의 견해차이는 쉽게 알 수 있으나 栗谷과 녹문의 견해차이는 어디에 있는가가 문제이다. 栗谷은 전에 살펴본 바와 같이 湛一之氣의 존재를 보편적이라고 보지는 않았으며 氣發의 一途를 주장했지만 根源的一氣가 純善의 근거라고 까지는 언급하지 않았다. 그러나 栗谷이 本然之性을 理의 측면에서만 칠하는 것으로서 純善이라고 말한 것은 氣質之性中의 추상적 純善의 측면만 언급한 것으로 이해되기 때문에 退溪와 같이 理에서 직접 善이 發한다는 의미는 아니다. 그러므로 栗谷 역시 善의 근거를 실질적으로 氣에서 찾았다고 볼 수 있다. 다만 보편적 一氣의 개념을 통하여 녹문과 같은 논리를 전개하지 않았을 뿐이었다.

(12) 「湛一凝而爲正通 正屬質通屬氣 正通故爲人人無有不善 正以其氣質之正通也 若夫惡則只是正通中查滯耳……非正則 湛一之所存 不過如水之潤下 火之炎上而已 烏得爲人之善乎」同上 卷 5 答 金伯高

(13) 同上 卷 19 鹿廬雜識

(14) 「浩氣性善二章 實相表裏 非浩氣則性善不明」同上 卷 26 詩

(15) 同上

(16) 鹿門集 卷 15 尚書

(17) 「四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之」退溪集 卷 16 答 奇高峰二書

(18) 이것을 本然之氣라고 울곡은 불렀다. 「理乘其本然之氣而道心焉」栗谷全書 卷 10 答成浩原 그러나 이에 대한 栗谷의 설명은 명백하지 않다.

③ 本然之性과 氣質之性

녹문은 만물의 차별적 분화현상을 세 단계로 구분한다. 첫째는 一原으로서 인간과 동물 등에 아직 차별이 나타나지 않는 보편적 理一의 단계요 둘째는 分殊로서 인간과 동물등이 각기 種으로 구별되는 단계요 셋째는 分殊之分殊로서 같은 種內에서의 차별의 단계이다. 이중 둘째 단계의 種의 個性을 녹문은 本然之性이라 부르고 세째 단계의 각각의 個性을 氣質之性이라고 부른다.¹⁹

이러한 녹문의 구도는 南塘의 三層性의 구도와一致한다. 南塘은 性을 三層으로 구분하고 上層性을 인간과 만물의 性이 같은 性, 中層性을 인간과 인간이 같은 性, 下層性을 인간과 인간 사이에 나타나는 차별성으로 규정하였다.²⁰ 그런데 남당에 의하면 上層性은 一理라고는 할 수 있어도 엄밀한 의미의 性은 아니다. 왜냐하면 南塘은 性의 개념을 生과 결부시켜, 즉 氣質을 받아 生을 얻게되는 이후에 적용되는 것으로 간주하였기 때문이다. 바꾸어 말하면 氣質을 통하여 말하지 않는 性 즉 순수한 理에만 판계되는 性은 개념상으로 존재할뿐 실제적인 性은 바로 氣質에 들어있는 理라고 보았다.²¹ 남당의 三層性說은 그의 스승 遂庵 權尚夏(1641~1721)에게서 나온 것으로서 녹문이 남당과 일치하는 견해를 보이는 것도 이때문이었다.²² 遂庵의 구도는 一原, 分殊, 分殊之分殊의 구도였으며 녹문은 명칭까지 遂庵의 것을 빌렸던 것이다.

녹문 역시 一原 즉 보편적 一理는 性이라고 할 수 없다고 생각한다. 즉 「만약 形氣를 붙이지 아니하고 다만 혼돈한 理만을 말한다면 理라고는 할 수 있어도 性이라고는 할 수 없다」²³는 것이다. 엄밀한 의미의 性에는 分殊의 性 즉 本然之性부터 해당된다. 本然之性은 남당의 견해와 같이 인간이면 인간, 소이면 소라는 種의 個性을 뜻한다. 예를들면 人間의 本然之性이 仁義禮智信이라면 개의 본연지성은 지키는 것이다.²⁴ 이러한 사상은 녹문의 性의 개념이 소박한 인간중심의 사고에서 이루어지고 있으며 자연적본성이라기 보다는 가치지향적임을 보여준다.

녹문은 孟子의 性에 대한 사상중 「天下에서 말하는 性은 故일뿐이다」²⁵라는 말과 「形色은 天性이다」²⁶라는 두가지 규정을 性에 대한 적절한 사상으로 간주한다. 우선 전자에 대해 朱子는 「性은 人間과 萬物이 얻어서 生한 바의 理이다. 故라는 것은 已然之跡이다」²⁷

(19) 鹿門集 卷 20 一原分殊圖

(20) 「元震疑以爲性有三層之異 有人與物皆同之性 有人與物不同而人則皆同之性 有入人皆不同之性」 南塘集 卷 7

(21) 同上 卷 11에서 남당은 유품의 견해라 하여 다음과 같이 말한다. 「性者理氣之合 理在氣中然後爲性 若不在氣中則當謂之理 不當謂之性」

(22) 表宗稿「韓國儒學史」 p. 211

(23) 「若不親貼形氣 只泛然說渾淪底理則是當喚做理不當喚做性也」 鹿門集 卷 20 一原分殊圖

(24) 同上

(25) 「天下之言性則故而已矣」 孟子 離樓下

(26) 「形色天性也」 孟子 盡心上

(27) 「性者 人物所得以生之理也 故者其已然之跡」 朱子 孟子集註 離樓下

라고 해석하였다. 이러한 朱子의 해석에 근거하여 녹문은 性의 개념은 유형적으로 나타나는 자연스러운 사태를 통해 알 수 있다고 생각한다. 예를 들면 물이 흘러내리는 것은 곧 물의 본성이 흘러내림이라는 것의 증거이다. 「形色이 天性이다.」는 말은 形氣가 性을 결정한다는 의미이다. 이상의 두 말은 性이 氣質을 얻어 生한 후에 결정된다는 뜻이다.⁽²⁸⁾ 예컨데 인간의 性은 인간이라는 형체를 받음으로써 결정된다. 인간이라는 형체를 통해 얻어지는, 인간이란 種의 個性 이것이 人間의 本然之性이라는 것이다.

氣質之性은 本然之性中에서 剛柔, 善惡 등이 같지 않은 것을 지칭한다고 녹문은 말한다.⁽²⁹⁾ 그런데 氣質之性은 마음이 발하기 이전에 해당되는 것이 아니고 발한 후의 상태를 가리킨다고 말한다. 다시 말하면 性의 발현을 가리킨 것이요 性의 体는 아니라고 한다. 그런데 性의 발현은 전통적으로 情이라고 한바 있었으므로 녹문은 이것을 설명하기 위해 性의 개념에는 情까지 포함한 넓은 개념도 있는데 氣質之性이라고 하는 경우의 性의 개념은 情을 포함한 또는 情을 가리킨 개념이라는 것이다. 만일 未發時에도 氣質之性이 해당된다면 이것은 未發時에도 惡이 있다는 의미이기 때문에 性善이라는 대전제가 무너지며 性惡說과 다름이 없게 된다는 것이다.⁽³⁰⁾

녹문은 그 근거로서 栗谷의 견해를 들고 있다. 栗谷은 「聖學輯要」에서 「未發時에는 善하나 發하면 善惡이 있게된다」는 朱子의 말을 인거한바 있었다. 이 말에 앞서 朱子는 「氣質之性은 善惡이 같지 않다」고 하였으므로⁽³¹⁾ 朱子의 두 견해를 연결하면 氣質之性은 發後의 상태에 해당한다는 것이다. 그러나 이러한 설명은 栗谷의 本然之性과 스스로의 本然之性의 개념이 다름을 인식하지 못한데서 기인한다. 녹문의 本然之性은 栗谷의 분류에서는 氣質之性에 속하는 개념이다. 왜냐하면 栗谷은 理만 가리켜서 말할 경우를 本然之性이라고 했기 때문이었다.⁽³²⁾ 栗谷의 本然之性은 녹문의 견해에서는 理일뿐 性일수는 없다. 그러므로 栗谷의 개념으로서 녹문의 입장의 근거로 삼는 것은 개념의 혼동을 일으키는 일이었다.

어쨌든 녹문은 未發時의 善을 확보하려고 노력한다. 그렇다면 氣質之性의 차이 또는 惡의 起源은 어디에 있는가. 그에 의하면 未發時에는 漢一의 氣가 유지되지만 일단 發하게 되면 査滓의 영향을 받아 惡의 가능성성이 있게 된다. 査滓가 나오는 것은 氣가 必然的으로 動할 수 밖에 없다는데 이유가 있다. 그러나 漢一을 떠나 査滓가 따로 있는 것은 아니라는 것이다.⁽³³⁾ 이러한 설명은 완전하다고는 볼 수 없으나 본래 惡의 기원문제는 해결되기

(28) 鹿門集 卷 19 녹려집식

(29) 同上 卷 20 —原分殊圖

(30) 同上 卷 26 詩

(31) 栗谷全書 卷 24 聖學輯要

(32) 「本然之性則不兼氣質而言也」同上 卷 9 答成浩原第一書

(33) 鹿門集 卷 5 答李伯訥

어려운 문제이므로 이러한 설명의 의도에 주목하고자 한다. 녹문은 惡이 비본질적인 존재임을 말하고 그것이 극복될 수 있다는 것을 강조하려고 의도한 것이다. 이것은 녹문만의 설명방식이 아니고 성리학의 공통된 방식이었다. 이런 의미에서 볼때 녹문이 氣質之性을 發한 후의 상태라고 고집하는 것은 惡이 비본질적 존재로서 극복될 수 있다는 신념을 정당화한 논리라고 이해된다.

④ 湖洛論爭에 대한 批判

湖洛論爭은 南塘과 鏤巖 사이에 일어났던 主로 인성론 중심의 논쟁이었다. 湖洛論爭의 공통적 기반이었던 理通氣局에 대한 비판은 앞에서 살펴본바 있었으므로 인성론상의 비판을 살펴보기로 한다.

鼈巖을 중심으로한 洛論에서는 中庸 天命之謂性에 대한 朱子의 註에 「인간과 만물이 생함에 각각 그 부여한 바의 理를 얻음으로 인하여 健順 五常의 德이 되나니 이른바 性이라」³⁴⁾ 한 말을 근거로 인간뿐아니라 만물은 仁義禮智信의 五常을 지니고 있다고 보았다. 인간과 만물의 차이는 氣質의 차이로 인한 氣質之性의 차이일뿐 本然之性은 같다는 것이다. 洛論은 太極과 五常을 동일시하고 인간과 만물에 공통된다고 보았기 때문이다. 이러한 입장에서 心의 体로서의 性은 本然之性이므로 발하기 이전의 마음은 純善이라고 洛論은 주장하였다.³⁵⁾

녹문은 洛論의 未發心體本善說을 찬동하지만 인간과 만물의 본성이 같다는 견해는 반대한다. 그러나 未發의 心이 善하다고 본 입각지는 서로 차이가 있다. 洛論이 생각한 未發心體는 인간과 만물에 공통된 本然之性이었으나 녹문의 未發心體는 인간만의 本然之性이다.

녹문은 「孟子」生之謂性 章에 나오는 性의 개념이 氣質之性이 아니고 本然之性을 뜻한다고 해석하는 데서 인간과 사물의 본성이 다르다는 견해를 확립하였다. 이 근거는 전철에서 살펴보았듯이 性의 개념은 氣를 받은 후에 정해진다는 생각이었다. 즉 녹문의 洛論批判의 근거는 性의 개념의 차이였다. 녹문이 보기야 洛論이 생각하는 本然之性은 엄밀한 의미의 性이 아니라, 다만 理일뿐이다. 따라서 洛論이 性即理라 할때와 녹문의 性即理는 개념이 다르다. 洛論의 性即理는 문자 그대로 氣가 개입되지 않은 개념이었으므로 인간과 만물의 본성이 같다는 근거로 사용되었다. 그러나 녹문의 性即理의 개념은 性即氣의 개념을 통하여 형성된 말이기 때문에 인간과 만물의 본성이 다르다는 근거로도 사용될 수 있었다.³⁶⁾ 녹문의 性即理가 동일성의 근거로 사용될 때는 인간이란 種내에서의 동일성의 경우였다.

³⁴⁾ 「人物之生 因各得其所賦之理 以爲健順五常之德 所謂性也」 朱子 中庸 首章 章句

³⁵⁾ 表宗錄 「韓國儒學史」 p.214~218

³⁶⁾ 「所謂性即理者 何獨爲同之証而不可爲異之証也」 鹿門集, 卷 19 鹿廬雜議

이러한 견지에서 녹문은 朱子가 말한 「各具一太極」은 「統體一太極」과 같은 내용일 수 없다고 본다. 만일 그렇게 보면 佛教에서 한 티끌이 수미산을 포함한다는 사상과 다를 바가 없다는 것이다.³⁷⁾ 그렇다면 統體一太極의 내용 즉 一理는 무엇인가, 녹문은 이에 대한 자세한 설명을 하지 않고 있으나 各具一太極 즉 만물속의 각각 다른 理의 공통된 제약조건으로 이해하는 것으로 보인다.

南塘을 비롯한 湖論에서는 「孟子」生之謂性章에서 朱子가 「理로 말하면 仁義禮智의 氣賦를 어찌 만물이 온전하게 받을 수 있겠는가」³⁸⁾라고 한 말을 근거로 만물은 氣를 부분적으로 받았기 때문에 받은바의 理 즉 性도 인간과 다르다고 주장하였다. 湖論은 太極과 五常을 구분하고 太極은 균원적 一理를 말한 것이며 性은 아니나 五常은 인간이 받은 性이라고 보았다. 그리고 氣質을 받은 바가 곧 性을 결정한다고 볼때 인간의 마음이 발하기 이전 상태에 惡이 있다고 가정한다. 善이 있다고 생각하는 것은 물론 전제되어 있다.³⁹⁾

녹문은 인간과 만물의 본성이 다르다는 것은 찬동하며 그 근거는 洛論의 비판에서 살펴본 바와 같다. 그러나 녹문은 太極과 五常을 구별하는 것에는 반대한다. 이것은 용어의 사용에 관한 것으로서 녹문은 예를들면 물이 내려가는 성질도 五常과 마찬가지로 물의 太極이라고 부른다.⁴⁰⁾ 五常은 인간속의 太極이라는 것이 녹문의 湖論批判의 요지였으나 물의 太極과 인간의 太極은 내용이 다르다고 인정하였으므로 전체의 대의에는 관계가 없다.

녹문이 주의 깊게 비판하는 내용은 마음이 발하기 이전 상태에 惡이 함께 들어있다는 견해였다. 전철에서 이미 氣質之性을 발한 후의 상태를 규정하려는 녹문의 노력을 언급한 바와같이 녹문은 未發時의 心體가 本善하다고 생각한다. 만일 湖論의 주장이 옳다면 천하의 大本이 혼들린다는 것이다.⁴¹⁾ 大本은 中庸의 개념⁴²⁾으로서 윤리의 표준을 뜻한다. 이에 대해 남당은 마음속에 大本과 惡이 같이 포함되어 있다고 해도 별다른 문제가 없다고 생각하였다.⁴³⁾

필자의 견해는 性을 氣質에 포함된 理라고 규정하고 氣質은 천차만별로 다를 수 있다는 견해를 인정하는 이상 湖論의 견해가 논리적 일관성을 유지한다는 입장이다. 그러나 녹문의 논리에는 氣를 濁一과 澈滓로 구별하고 전자를 未發狀態로 규정하는 견해가 준비되어 있다. 이 견해는 인간의 성품이 善하다는 신념을 정당화한 것으로 간주할 수 있다. 그러나 氣를 이원적으로 구별하는 결과를 가져오는 것은 피할 수 없었다. 어쨌든 녹문은 性

³⁷⁾ 同上

³⁸⁾ 「以理言之 則仁義禮智之稟 岂物之所得而全哉」 朱子 朱子集註, 朱子上

³⁹⁾ 表宗錄 韓國儒學史 p.210~214

⁴⁰⁾ 鹿門集 卷 19 鹿庵雜識

⁴¹⁾ 「吾儒家只聞子思子中也者天下之大本一句語 未聞兼善惡者亦爲天下之大本也」 同上 卷 5 答 李伯訥

⁴²⁾ 「中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也」 中庸 首章

⁴³⁾ 「其未發虛明而中 則謂之大本之性 兼其氣稟不齊而言 則謂之氣質之性 如此言性 何害於性善 何疑於二本 又何悖於聖賢之說乎」 南塘集 卷 11 擬答 李公麟附未發五常辨

善을 확보하기 위해서 또는 윤리의 大本을 찾기 위해서 남당의 견해를 비판한다. 이것이 그의 특징인 동시에 한계였다.

라. 鹿門의 氣哲學에 대한 後人的 批判

녹문의 氣哲學에 대해 비판한 녹문 이후의 학자로는 老洲 吳熙常(1763~1833) 梅山 洪直弼(1766~1852) 寒洲 李震相(1811~1878) 등이 있다. 이들중 老洲의 비판이 가장 치밀하므로 老洲의 비판을 중심으로 살펴보기로 한다.

가) 老洲는 녹문의 방법이 먼저 氣의 근원처를 세우고 오로지 氣로부터 理로 나아가는 (從氣推理) 사고를 하였다고 비판한다. 그리하여 氣 가운데 있는 불변하는 体로서 氣의 근본이 되는 理를 보지 못하였다고 본다. 이러한 면에서 정암과 녹문은 유사한 논리를 사용하였다고 말한다.

「정암과 녹문은 從氣推理하여 합일의 理를 본것이 얼핏 보기에도 高妙한듯 하나 자세히 살펴보면 모두 主氣에 귀착된다. 정암은 그래도 理의 뜻을 포착한바 있었으나 녹문의 뜻은 氣로써 천하의 理를 넘고 理가 된 까닭을 추구하지 않았다. 녹문의 견해는 실제로 정암에 근거하였으나 氣를 주장한 것은 너무 지나쳤다.」⁽⁴⁴⁾

老洲는 녹문이 氣를 통해 理의 개념을 정하는 것을 적절히 지적하고 있으나 理를 보지 못하였다고 말한 것은 지나친 견해였다. 녹문 스스로가 主氣의 痘을 경계하고 있었기 때문이다. 그러나 老洲의 理는 氣를 실질적으로 주재해야 하는 개념이기 때문에 老洲가 그렇게 느낀 것은 당연하였다.

나) 老洲가 힘들여 비판한 내용은 理의 개념이다. 노주에 의하면 氣의 가장 영묘한 부분은 神이라고 볼 수 있는데 理는 神과도 구별된다. 전반적으로 볼때 녹문의 理의 개념은 초기의 良能 개념의 혼적을 벗어나지 못하였으며 能과 理는 구별되어야 한다는 것이다.⁽⁴⁵⁾ 이때의 理의 특성은 곧 主宰라고 본다.

그리하여 노주는 理를 氣의 自然處라고 보는 것은 정암의 견해를 계승한 것인데 이렇게 되면 理는 虛辭에 불과하게 된다고 말한다. 氣는 결코 道의 大原이 될 수 없다는 것이며, 우주의 조화는 理의 측면에서 보면 理의 主宰에 의한 것이므로 理가 道의 大本이 되어야 한다는 것이다.⁽⁴⁶⁾ 그리고 녹문이 理의 내용인 當然, 自然이 氣로부터 붙여진 이름이라고 보고 然은 氣를, 自와 當은 虛辭를 뜻한다고 말하는데 대해 다음과 같이 수정한다.

(44) 「整庵鹿門 皆從氣推理 看得合一之妙者 驟見非常高妙 然其究也 皆歸於主氣而 整庵則猶有每每提掇此理之理 鹿門直以一氣字盡冒天下之理 更不求理之所以爲理 鹿門之見實本於整庵 而其主張氣字則殆過之耳」
老洲集 卷 24

(45) 老洲集 卷 25 雜識引 到處에서 이런 言及을 한다. 예를들면 「若求氣之本善處 莫過於神 而終不能不與理有間者 理則一定而不移 神則萬變而不測」

(46) 「即此自然處 聖人名之曰道曰理 此亦祖述整庵 天之道莫非自然之語而 推說之過太無稱停耳…… 從理觀氣則 氣之循軌亦莫非理之爲宰也……然則 道之大原 其將由氣而出 由氣而立乎 痴恐其淪於差毫而謬千也」
老洲集 卷 24

「然은 이와같다(如是)는 뜻에 지나지 않으며 주안점은 自와 當에 있다. 그리하여 스스로 이와같고 마땅히 이와같다는 뜻이 되며 理로부터 말한 이름이다.」⁽⁴⁷⁾

그리고 理의 개념에 能然, 必然, 當然, 自然의 네 가지가 포함되어 있는데 이 중 當然이라는 뜻이 가장 중요하다고 말한다.⁽⁴⁸⁾ 이와같은 老洲의 理의 개념에서는 ① 主宰가 理의 중요한 특성이며 ② 當然이 핵심적 내용임을 알 수 있다. 따라서 간접적으로 녹문의 理의 개념의 성격을 잘 말해주는 동시에 그 개념의 근거를 적절히 지적한 비판이었다.

다) 老洲는 녹문이 말한 理氣의 관계가 理氣合一之妙를 밝히려는데 의도가 있었으나 氣의 작용을 理로 간주하는 결과를 가져왔다고 본다. 그리고 明道의 道器一體思想을 나타내는 「道亦器 器亦道」의 명제에서의 亦의 개념을 卽으로 오인했다고 말한다.⁽⁴⁹⁾ 明道가 清虛一大의 天을 道로 본 構渠의 견해를 비판한 것⁽⁵⁰⁾에 의하여 보면 그가 道器를 개념적으로 구분한 것은 확실하다. 따라서 녹문이 개념상의 구별까지 거부했다면 老洲의 비판이 정당할 것이다. 그러나 전술했듯이 녹문은 계속해서 理를 의식하였던만큼 개념상의 구별을 거부한 것은 아니었으며 단지 불가분의 관계를 상대적으로 강조했을 뿐이었다.

라) 나아가 老洲는 녹문이 性善의 근거를 氣에서 찾는 것을 비판하였다. 이렇게 되면 氣가 主가 되고 理는 客이 된다는 것이다.⁽⁵¹⁾

마) 녹문이 인간과 만물의 본성이 다르다고 본 것은 分殊處에서 본것이요 一原處에는 어두웠다고 본다. 그리하여 太極의 전체가 각각의 사물에 갖추어지지 않았다는 녹문의 견해가 잘못이라고 보고 각각의 사물속에는 太極의 전체가 갖추어 있다고 주장하였다.⁽⁵²⁾ 라) 마)의 비판은 그가 主理的 입장임을 잘 보여주며, 역으로 녹문사상의 성격을 잘 드러내준다.

이외에 老洲는 氣質之性이 마음이 發한 후의 상태라는 견해는 지지하는 등 부분적인 견해에 찬동하기도 하였으나⁽⁵³⁾ 전반적으로는 녹문이 理를 소홀히 하였다는 비판을 반복하였다.

梅山의 비판도 이 범위를 넘어서지 않았다.

「天地의 안에는 理와 氣가 있어 서로 떠날 수 없지만 섞이지도 않는다. 理는 약하고 氣는 강하기 때문에 氣가 항상 理를 가리어도 理는 어찌할 수 없다. 人間에 있어서는 善이 적고 惡이 많으며 世上에는 평화보다 어지러운 시대가 많다. 따라서 예로부터 성현들은 약함을 복돋아주고 강함을 억제하였으며 모든 말이 理爲氣主에서 벗어나지 않았다. 녹문은 氣를 주장함이 지나쳐… 氣로서 主를 삼았으니… 主와 客을 바꾸고 內와 外를 바꾼 격

(47) 「然字不過如是之意 而精神固在自字當字 盖自如是當如是者 卽指理而言也」同上

(48) 「四然字中 當然最爲親切於至善正當不偏不易之体」同上 p.11

(49) 「如鹿門之見 當曰器即道道即器」同上 卷 25

(50) 二程遺書 卷 11 「以清虛一大爲天道 則乃以器言 非言道也」

(51) 「苟如是推去 則性善之旨 氣乃爲主 而理反爲客」同上 卷 24

(52) 「鹿門此說則 所謂太極 將隨物分段 可以粗跡求也 豈足以萬化之源者哉」同上 卷 26

(53) 同上 卷 24

이 되었다. 이것은 心을 性으로 인정하고 氣를 理로 인정하는 (認氣爲理) 것이 아니고 무엇인가」⁵⁴⁾

梅山은 理를 주장한 뜻이 사회윤리면의 필요성에 기인한 것임을 밝히고 녹문은 이뜻을 어겼다고 보는 것이다. 그리고 매산은 노주와 같이 녹문이 分殊는 절실하게 추구했으나 一原處는 소홀히 했다고 비판하였다.⁵⁵⁾

寒洲의 비판 역시 理爲氣主의 근거에서 전개된다. 그는 主氣의 병이 異端으로 빠질 가능성이 많다고 한 老洲나 梅山과 달리 佛教나 陽明學과 같은 범주에 主氣의 견해를 포함시켜 異端이라고 비판하는 점이 특이할 뿐이다.⁵⁶⁾

전체적으로 이들의 비판은 녹문이 理를 소홀히 취급했다는데 있었다. 그런데 그들의 논거는 논리적인 것보다는 사회적 필요라는 요청에 바탕한 것이었다. 그리하여 그들은 논리적인 비판과 윤리적 필요성에 의한 비판을 혼용하여 전개하였기 때문에 때때로 혼란을 일으켰다.

이들의 비판중에서 논리적인 내용을 추려본다면 첫째 氣를 理로 인정했다는 것과 둘째 氣로부터 理로 나아가는 사고를 했다는 것으로 요약된다.

첫째의 비판이 뜻하는 바는 ① 理를 氣의 속성으로 간주하여 理의 위치를 상대적으로 격하시켰다는 것과 ② 극단적으로는 理의 개념이 소멸되었다는 의미로 구별할 수 있다. ①의 명제를 뜻한다면 적절한 비판이라고 볼 수 있으나 ②의 명제로 해석하여 寒洲와 같이 佛教의 「작용하는 것이 모두 性이다」는 명제와 같은 의미로 이해하면 녹문의 뜻을 정확히 이해했다고 볼 수 없다. 녹문은 天理와 人慾을 구별하여 天理의 실현을 지상 명제로 생각하였기 때문이다.

둘째의 비판은 녹문의 사고에 대한 적절한 지적이라고 생각된다. 從氣推理의 의미는 자연현상에 대한 사고로부터 추상적 사고로 전개한다는 뜻으로 이해된다. 녹문이 性의 개념을 나타난 자취(已然之跡) 또는 形色을 통해 정립할 때, 또는 氣를 통해서 理의 개념을 세울 때 이러한 사고를 하였던 것이다. 그러나 녹문이 이 방향의 사고를 일관성있게 전개한 것은 아니었다. 인간이 하늘의 正通의 氣를 받았다고 생각한 것은 추상적 善의 개념을 설정하고 그 근거를 자연에서 구한 것으로 생각되기 때문이다. 그러나 이러한 논리의 비약으로 인해 녹문을 비난할 수는 없다고 생각된다. 왜냐하면 이러한 비약이 없이 인간의 性善을 보장하기는 어려운 문제라고 보기 때문이다. 그렇지만 이러한 요청은 동시에 녹문의 從氣推理의 한계였다. 당연의 근거를 자연에서 찾을 때 그 자연은 이미 당연에 물든 개념일 수밖에 없기 때문이다.

(54) 「天地之間 有理有氣 固不相離 亦不相雜 而理弱而氣強 故氣常掩理 理不勝氣 以人則善者寡而惡者衆 以世則治日少而亂日多 以故從上聖賢咸扶弱而抑強 千言萬語抵是理爲氣主四字」 梅山集 卷5

(55) 「斯翁微病 專在於看形氣太重常切切乎人物分殊 而不知有傷於萬物一原」 同上

(56) 寒洲集 卷33 理學綜要

4. 맷는 말

녹문사상은 스승 陶庵의 洛論의 사상을 계승하는 것으로 출발한다. 이때의 과제는 인간성의 善을 만물에 보편적인 理를 통해 확보하는 것이었다. 그러한 과정에서 녹문은 良能이라는 새로운 개념을 통해 사고하는 탐구자세를 보여준다. 良能의 개념은 원래의 氣之能이라는 뜻으로 다시 환원되었지만 그의 독자적 사고체계 형성의 능력은 충분히 드러났다고 볼 수 있다.

理를 통해 인간의 性善을 보장받는 것은 첫째 理라는 추상적 이념이 현실을 지배해야 한다는 이상주의적 관점과, 둘째 天理와 人慾을 구별하고 天理를 실현하는 것을 엄격히 요청하는 경향의 두 가지 측면에서 그 의미를 살펴볼 수 있다. 이 두 가지 측면은 주로 인간의 현실 문제를 과제로 삼는 경향을 뜻하며 자연을 보는 시각도 어디까지나 인간을 통하여 형성된다는 제약으로 연결된다.⁽¹⁾ 그리하여 理氣論이나 人性論에 있어서 善과 惡, 理와 氣라는 이 원적 구조를 강조하는 경향을 보인다. 녹문의 초기사상도 이러한 성격을 통해 파악할 수 있다.

녹문사상의 전환계기는 孟子 生之謂性章에 나타난 性의 개념에 대한 해석의 차이에서 이루어졌다. 인간과 동물의 性이 다르다고 할 때 초기에는 이것이 氣質之性으로 해석되었으나 후기에는 本然之性으로 해석된다. 이것은 인간을 만물과의 보편성의 측면에서 보는 것보다 인간이라는 독자적 개성을 존중한다는 의미로 이해할 수 있다. 인간의 개성을 강조하는 것은 전통적으로 개별화의 원리로 이해되었던 氣에 대한 관심이 깊어지는 것으로 이어져 녹문은 氣 자체에 대한 탐구를 행하게 된다.

그리하여 녹문은 氣를 우주생성의 근본적 존재로 보고 理의 개념도 氣를 통해 규정하였으며 이에 근거하여 人性論의 개념을 재조명한다. 이것은 이원적 사고에서 일원적 사고로의 전환을 윤리적 당위성에 앞서 자연질서를 탐구하는 것을 뜻한다.

그런데 이러한 사상은 主理的 사고(例컨데 老洲)에서 볼 때는 당위성을 중심한 理의 개념에 위협이 되고 윤리의 근본이 혼들리는 것으로 보였다. 녹문은 다른 방법을 통해 윤리적 당위성의 근거를 확보한다. 氣를 濡一과 査滓로 구별하고 濡一에 純善의 성격을 부여함으로써 윤리의 근거로 삼은 것이다.

人性論에 있어서도 녹문이 性의 개념을 구체적 形氣를 근거로 수립한다고 할 때 인간적 욕구를 전적으로 긍정하는 방향으로 나아가는 것처럼⁽²⁾ 보였으나 濡一의 氣를 받은 純善

(1) 裴宗鎮 「韓國儒學史」 72에서는 인간을 중심으로 하여 자연을 보는가 자연을 중심으로 하여 인간을 보는가에 따라 主理 主氣의 경향이 달라진다고 말한다.

(2) 清代의 氣哲學에서는 天理와 人慾의 엄격한 구분을 반대한다.

의 本然之性을 말함으로써 전통적인 天理와 人慾의 구별을 버리지 않는다. 그는 인간성의 善의 근거를 氣에서 찾는 방법으로 윤리적 善의 근거를 확보하려고 한 것이다. 이러한 녹문의 사고체계는 理氣二元的이면서 理善氣惡의 견해를 보이는 主理의 사고와 결과적으로는 차이가 없게 되었다. 濟一과 査渢의 구별, 濟一純善 査渢惡의 사고는 내용은 다르지만 틀은 理氣二元的 사고와 유사하기 때문이다.

이러한 녹문의 사고는 어떠한 의미를 지니는 것인가, 우선 녹문은 존재자체에 대한 사색을 중시하였다고 말할 수 있다. 그는 理의 개념을 통한 사색에 앞서 氣자체의 사고를 중시했기 때문이다. 그런데 그 方法은 경험적이라기 보다는 주로 직관적이었으며 윤리적 개념을 완전히 버리지 못한 상태에서 행하여졌다. 그가 인간의 善을 물어 흘러내리는 것처럼 지극히 자연스러운 현상이라고 말했을 때 이것은 경험적 탐구의 결과가 아니라 직관적으로 자명한 진리로 파악했음을 듯하다. 그리고 氣의 성격과 내용의 설명도 직관적 통찰에 의해 연역적으로 전개되었음을 쉽게 알 수 있다. 자연상태의 氣를 濟一과 査渢로 구별하고 이것을 다시 善惡에 배당하는 것은 그가 윤리적 당위의 요청을 버리지 못했음을 뜻한다.

그러나 이러한 성격으로 인해 녹문의 존재자체에 대한 사고의 의미를 과소평가할 수는 없다고 생각된다. 왜냐하면 존재의 탐구에는 경험적 탐구뿐이 아니고 직관적 통찰이 필요하다고 보기 때문이다며 존재와 당위를 구별하는 것이 전적으로 옳다고는 생각되지 않기 때문이다. 또한 이러한 한계를 벗어나 그의 사상을 과대평가하는 것도 옳지 않다고 생각된다. 사고의 한계의 인식과 한계내에서의 충분한 평가의 두 가지는 똑같이 중요하기 때문이다.

앞에서 녹문사상이 朱子學의 틀안에서 이루어진 산물이라고 말한 바 있는데 녹문사상의 한계는, 또는 제약조건은 바로 이 朱子學의 틀이었다. 그런데 이 틀안에서의 개념의 규정이나 개념사이의 관계가 朱子나 退溪, 栗谷 등과 전적으로 다르다면 문제는 달라진다. 그러나 녹문의 氣, 理의 개념은 氣, 理라는 넘어설 수 없는 性理學의 범주를⁽³⁾ 넘어설 정도로 크지 않았다. 녹문은 氣의 개념을 정할 때 理를 끝까지 의식하였으며 主氣의 痘을 경계하였다. 단지 그는 理氣의 불가분성을 굳게 믿었기 때문에 理를 소홀히 한 것으로 보였을 뿐이었다. 녹문은 退溪와 栗谷처럼 일정한 한계내에서 자유로운 사색을 하였던 것이다.⁽⁴⁾

특히 人性論에 있어서는 本然之性과 氣質之性의 틀을 계승하고 本然之性이 純善이라는 견해를 고수한다. 性의 개념을 氣를 받은 이후에서 찾은 것은 栗谷의 견해를 계승한 것이다.⁽⁵⁾ 그리고 본연지성의 개념자체는 退溪나 栗谷과 달랐으나 내용은 변함없이 仁義禮智

(3) 李楠永 「退溪의 理氣四七論辨과 湖洛의 人物性同異論의 문제」 月刊朝鮮 1981. 6. p.100

(4) 李楠永 同論文 p.100에서는 退溪와 栗谷이 性理學의 태두리아에서 개성이 넘치는 철학적 논변을 전개하였다고 본다.

(5) 栗谷의 本然之性의 개념은 氣質之性中의 理만을 가리키는 추상적 개념에 불과하다. 그러므로 栗谷

信의 五常이었으며 실천윤리면에서도 天理를 실현하고 人慾을 멀한다는 입장을 유지하였다.

그러나 필자는 녹문사상을 性理學의 배두리안으로 국한시키는 것을 고집하고 싶지는 않으며 다른 방향의 연구도 가능하다고 생각한다. 이런 의미에서 본고찰은 性理學의 입장에서 본 녹문사상의 연구라고 볼 수 있다. 다른 방향의 연구는 明代의 羅整菴思想 및 清代의 氣哲學과 관련된 연구를 뜻하며⁽⁶⁾ 이것을 차후의 과제로 남겨둘을 밝힌다. 그리고 당시에 활발하게 대두되었던 實學과의 관련성의 문제도 필요한 연구과제라고 생각된다.

참 고 문 헌

1. 經 書 : 四書三經

2. 門 集 類

- | | |
|------|-----------------------|
| 鹿門集 | 景文社 1980. 6 (영인본) |
| 梅山集 | 高宗 3년刊 |
| 寒洲集 | 高宗 32년刊 |
| 老洲集 | 朝鮮朝末期刊 |
| 退溪全書 | 大東文化研究院 1978. 8 (영인본) |
| 栗谷全書 | 栗谷思想研究院 1978. 8 (") |
| 張子全書 | 臺灣中華書局 發行 民國 55 |
| 二程全書 | 서울 同文社 1975 (영인본) |
| 性理大全 | 趙龍承 發行 1978. 1 (") |
| 朱子大全 | 서울 景文社 1976 (") |
| 朱子語類 | 서울 景文社 1977 (") |
| 南塘集 | 雅成文化社 1976. 6 (") |
| 陶庵集 | 純祖~哲宗 年間 刊 |
| 困知記 | 羅欽順著(明) |

에 있어서 참다운 의미의 性은 氣質之性이다. 南塘은 이러한 栗谷의 견해를 계승하였으며 녹문 역시 이 견해를 이어 氣를 받은 후에 비로소 性을 논할 수 있다고 보았다. 그리고 栗谷파는 나르케正通한 氣를 받은 자체를 本然之性이라고 불렀다.

(6) 鄭仁在, 劉明鍾 두 教授의 논문이 이전 시도로서 평가된다.

3. 單行本

- 馮友蘭 中國哲學史 上海 商務印書館 1934
 宇野哲人 支那哲學史講話 大同館書店 昭和 17 年
 唐君毅 中國哲學原論 原教篇 新亞研究所出版
 玄相允 朝鮮儒學史 民衆書館 1977. 11
 李丙燾 資料朝鮮儒學史草稿 1959. 11
 裴宗鎬 韓國儒學史 延世大出版部 1978. 10
 " 韓國儒學의 課題와 展望 I, II 汎學社 1980. 3
 朴鍾鴻 韓國思想史論攷(儒學篇) 瑞文堂 1977. 4
 劉明鍾 宋明哲學 離雪出版社 1976. 7
 小野擇一等 共著 氣の思想 東京大出版會 1978. 6
 韓國哲學會編 韓國哲學研究 1978. 9
 尹絲淳 韓國儒學論究 玄岩社 1980. 9
 臺灣商務中書館編 中國歷代思想家(五卷~八卷)

4. 論文

- 李楠永 「退栗의 理氣四七論辨과 湖洛의 人物性同異論爭의 문제」
 月刊朝鮮 1981. 6
 沈在龍 「鹿門 任聖周의 氣哲學序說」成大 大東文化研究院 東洋文化 國際學術會議論文集 1980. 11
 劉明鍾 「任鹿門의 唯氣說과 羅整菴의 氣哲學」哲學研究 17집, 1973. 12
 「羅整菴 氣哲學의 영향」哲學研究 20집, 1975. 5
 鄭仁在 「任鹿門의 氣學」韓國思想 17집, 1980. 2
 金永達 「徐敬德의 氣一元論과 李滉의 理一元論과의 比較研究」
 哲學研究 15집, 1972. 12