

# 羅欽順에 있어서 보편적 원리의 문제\*

조 남 호

● 목	차 ●
I. 序 論	III. 心性論
1. 問題提起	1. 陽明學 비판
2. 時代的 배경	2. 朱子學 비판과 그 한계
3. 思想的 배경	IV. 理一分殊
II. 理氣論	1. 存在論的 규정
1. 理先氣後에 대한 비판	2. 社會的 의미
2. 氣先理後에 대한 비판	V. 맺음말
3. 理氣一物論	

## I. 序 論

### 1. 問題提起

본 논문은 羅欽順(1465~1547, 호는 整菴, 자는 允升)의 理氣論 및 이와 관계되는 문제점을 중심으로 그의 철학체계를 살펴보려 한다.

나훤은 理를 초월적 실재가 아니라 氣의 운동의 법칙으로 파악하였다. 이는 朱子哲學의 두 가지 범주개념 즉 理氣가운데, 朱熹가 理를 氣보다 근원적이며 궁극적으로 보는 것에 대하여, 氣의 변화 속에서 理를 파악하는 것이다.

그런데 理를 氣의 법칙으로서 파악하는 사고<sup>1)</sup>는 나훤의 동시대인들에게 공통적으로 나타나는 현상이다. 특히 王陽明(1472~1528) 湛若水<sup>2)</sup>(1466~1560, 호는 甘泉)는 그 대표적인 인물이다. 이들은 모두 宋代 程顥(1032~1085, 호는 明道)의 학설을 따르고 있다. 이는 그들의 세계관이 정호의 세계관에 근거하고 있기 때문이다. 이점은 철학사적으로도 程顥(1033~1107, 호는 伊川)에서 朱熹(1130~1200)에로 이어지는 계보에 대한 반론으로

\* 이 논문은 1988년 2월에 제출된 석사학위논문을 요약한 것임.

註1) 山井湧은 이를 明清시대의 독자적인 철학으로 간주하여 '氣哲學'이라고 부른다. 明清思想史의 研究, 149-198 쪽 참조.

2) 담약수에 관한 논의는 본 요지에서는 생략하겠다. 담약수의 사상은 왕양명과 나훤의 절충적인 것으로 평가되기 때문이다.

서 더욱 큰 의의를 지닌다. 그러나 이들은 이러한 공통적인 사유기반을 가지면서도 각각 다른체계를 수립한다.

왕양명이나 담약수가 心學에 입각한 데 비하여, 나훤은 理를 중심으로 하는 철학체계를 구성한다. 특히 心即理를 비판하고 性即理를 주장한다. 여기서 나훤의 철학은 주자학을 비판하면서, 동시에 기본이념을 고수하고 있음을 볼 수 있다.

이러한 상반된 태도는 黃宗羲(1610~1695, 호는 梨洲)의 지적 이래 기존의 학자들에 의해 나훤연구의 중심된 논제로 등장하였다. 그리하여 나훤이 朱子學者인가, 反朱子學者<sup>3)</sup>인가 하는 규정이 문제시 되었다.

대체로 나훤을 반주자학자로 규정하는 이론<sup>4)</sup>은 理氣論에 초점을 두는 데 비하여 주자학자로 규정하는 쪽<sup>5)</sup>에서는 그가 心을 중시하는 陽明學을 비판하고 性을 부각시킨점을 들고 있다. 이러한 상반된 주장들은 부분적인 면에 치우쳐 그의 체계를 전체적으로 일관되게 설명하지 못한다.

이러한 문제점을 보완하여 理氣論과 心性論을 전체적으로 일관되게 설명하는 학설이 제시되었다.<sup>6)</sup> 여기서는 나훤의 理氣論은 理氣一體를 뜻하고, 心性論은 心性一體인 것으로 설명되었다. 이는 나훤을 주자학자라든가, 반주자학자로 규정하기보다는 明代哲學史 속에서 양명학과의 영향관계를 통해 나타난 독자적인 철학체계로 설명하려는 것이다. 그러나 이 이론은 理氣論과 心性論을 단순히 논리적인 정합성위에서만 다루고 있다. 왜 理氣論에서는 반주자학적인 태도를 지니다가 心性論에서는 주자학을 따르는가에 대한 설명은 제시되고 있지 않다.

이에 대한 또 다른 연구는 心性論까지도 주자학과 다르다는 이론을 제시하였다.<sup>7)</sup> 여기서는 理를 자연적인 추세 내지 경향으로 규정하여, 性을 본래적인 품이나 순수성이 아니라 개체의 자발적이고 역동적인 경향성으로 설명하였다. 그리하여 개별성을 갖는 氣개념에 주목하여 理氣論에서도 理氣一體論보다는 氣一元論으로 해석하였다. 이는 그의 철학체계를 경험주의적, 자연주의적인 것으로 규정하려는 것이다. 그러나 필자가 볼 때 이 이론은 氣개념이 가지는 개별성의 의미를 지나치게 확대해석하여, 理를 氣에서 파생된 것으로 규정하기 때문에, 하나의 범주개념으로서 理가 가지는 규범성을 경시하고 있다. 그리고 性에 대한 규정을 다르게 해석한다고 해서 그것이 반주자학과 어떤 관계를 지니는가에 대해 설명하고 있지 못하다.

따라서 필자는 理氣論에서 理의 초월적 실재를 부정하는 것과 心性論에서 心보다 性을 중시하는 태도가 어떤 의미를 지니는가, 그리고 어떻게 일관성을 지니는가를 구명하는 데에

註 3) 여기서 반주자학이란 넓은 의미의 주자학 즉, 내면적 수양을 통한 治者(士大夫)의 윤리확립, 도덕적 교화에 의한 정의사회(公道) 건설을 반대하는 것이 아니라 주희의 기본적 학설에 대한 반론임.

4) 山井湧, “明清時代における氣の哲學”, 明清思想史の研究.

5) 客肇祖, 明代思想史.

6) 山下龍二, “羅欽順と氣の哲學”, 陽明學の研究.

7) Bloom, Irene Tilenis, 박사학위논문과 山本命, “羅整菴の新朱子學的儒學”, 明時代儒學的倫理學的研究.

추점을 두고자 한다. 그리고 이 이론이 주자학과 어떠한 관계에 있고, 그 한계점이 무엇인가 지적하고, 다음으로 대안으로 제시된 이론(理一分殊)이 어떠한 문제점을 가지고 있는가를 살펴보고, 끝으로 그러한 이론이 어떻게 실현되는가를 구명할 것이다.

## 2. 時代的 배경

나훤순이 생존한 기간은 明 憲宗 원년(1465)에서 世宗 嘉靖 26년(1547)까지이다. 이 시기는 明나라의 정치·경제 등 모든 분야에 걸쳐 모순이 드러나던 때이다.

우선 정치적인 문제를 살펴보자. 몽고족의 원나라를 몰아내고 새로운 왕조를 세운 明太祖 朱元璋은, 재상의 권한을 약화시키고 모든 국가 권력을 그 혼자만이 독점하는 專制君主 체제를 만들어 냈다. 그러나 이 체제는 황제가 강인한 心身을 갖고 있지 않으면 유지가 불가능하다. 그런데 英宗(1435~1449) 이후 대부분의 명대 황제들은 나약하고 무능력한 인물들이었다.<sup>8)</sup> 이러한 때 황제 측근에 있던 宦官들이 득세하는 것은 중국역사의 보편적인 추세였다.

특히 재상의 권한이 축소된 상황 속에서의 환관의 전횡은 明의 歷史를 宋·元·淸과 구별짓는 것이었다.<sup>9)</sup> 나훤순이 살았던 正德年間(1505~1521)에는 劉瑾을 위시한 8명의 환관(八虎)들이 더욱 세력을 떨쳤다. 이들은 국가권력을 완전히 장악하고, 이를 자신들의 사리사욕에 이용하였다. 환관에 의한 정권의 농단은 관료의 인사권까지 마음대로 좌우하기에 이르렀다. 뇌물을 통한 관료의 등용<sup>10)</sup>과, 동향인의 고위직 채용은 관리들의 기강과 질서를 무너뜨렸다.<sup>11)</sup> 또한 이들의 大土地 겸병은 많은 농민들이 토지를 빼앗기고 流民으로 전락하게 하는 계기가 되었다. 특히 正德年間에 일어난 劉六·劉七의 亂은 온 나라를 휩쓸고 北京을 위협할 정도로 큰 농민반란이었다.<sup>12)</sup>

한편 明太祖는 강력한 전제정치를 바탕으로 里甲制라는 조세징수를 위한 향촌조직을 만들었다. 里甲制는 향촌농민을 甲과 里로 편성하고 그들에게 徭役을 부과시키는 제도이다.

이 제도는 자영농민을 기초로 형성된 것이었지만 地主의 특권을 인정함으로써 인하여 해체되지 않을 수 없었다. 결국 明 조정이 토지소유 문제를 간섭하지 않음으로써 토지소유의 집중화는 필연적인 결과였다.<sup>13)</sup> 明 중기 이후 요역의 부담이 가중되면서, 鄉村의 士大夫(鄉紳)들은 자신들의 특권을 이용하여 요역과 세금을 면제받았기 때문에 그만큼의 부담이 자작농에게 넘겨졌다. 그리하여 자작농민들이 파산하는 경우가 속출하였다. 이는 곧 조세수입의 감소를 의미하고, 따라서 국가재정을 파탄지경에 이르게 하였다.<sup>14)</sup> 또한 土地集中化에 따른 流民의 발생도 농민반란을 부채질하는 요인이 되었다.

註 8) 宮崎市定, 中國史, 조병한 편역, 340쪽 참조.

9) 찰즈 허커, 中國文化史, 박지훈·박은화·이명화 공역, 318쪽 참조.

10) 阪倉篤秀, “武宗朝における八虎打倒計画について”, 明清時代の政治と社會, 53-56쪽 참조.

11) 整菴存稿, 卷 4, 贈侍御楊君奏續序.

12) 困知記, 續補, 整菴履歷記, 正德七年秋七條.

13) 찰즈 허커, 앞의 책, 340쪽 참조.

14) 整菴存稿, 卷 16, 大卿徐公傳에 따르면 향신들의 세금포탈과 富民들의 발호에 따른 폐단이 있음을 지적하고 있다.

里甲制은 경제적인 조직일 뿐만이 아니라 사회질서를 유지하는 향촌자치 기구였다. 朱元璋은 朱子學의 이념을 받아들여, 여섯가지 가르침(六諭)<sup>15)</sup>을 통하여 향촌질서의 안정을 꾀하였다. 이 조직은 원래 家老에 의해서 운영되었지만, 士大夫의 세력이 증대해 감에 따라 이들에 의해서 유교의 가치관 주입이나 법령의 포고가 이루어졌다.<sup>16)</sup>

그런데 이들이 자신의 지위를 이용하여 세금을 면제받고 土地를 집중시키는 행위는 지도층으로서의 책임을 망각하는 것이었다. 이는 곧 士大夫와 民, 혹은 지배자와 피지배자간에 상호협조적인 관계가 무너지는 것을 의미한다. 따라서 향촌질서체제는 무너지게 되고 그것은 곧 국가질서의 붕괴를 결과하게 되었다.

이상에서 본 것처럼, 明代에 있어 사회질서 유지의 두 기본적 장치였던 전제군주체제와 里甲制가 이 시기에 이르러 그 구조적 모순을 드러내고 있었기 때문에 혼란은 필연적일 수밖에 없었다.

나흠순은 이러한 상황 속에서 고담준론만 일삼는 당시의 학자들을 비판하고 현실에 눈을 돌릴 것을 주장한다.

“농사와 독서는 모두 우리들 직분의 일이니 한쪽에 치우친 것을 용납할 수 없다.”<sup>17)</sup>

그의 사회문제에 대한 관심은 당시의 法이나 制度에 대한 개혁으로 이어진다. 그는 당시의 재정이 궁핍하고 풍속이 피폐해진 것은 制度가 무너졌기 때문이라고 보고 새로운 法을 세워야 한다고 주장한다.<sup>18)</sup>

그는 土地制度에 있어서 平賦(均賦)法을 제시한다. 孟子이래 儒家의 이상인 井田制나 限田制는 현실성이 없다고 보고 있다.<sup>19)</sup> 대신에 移民政策을 실시할 것을 주장한다. 土地소유를 균등하게 하는 것이 이상적이지만 이는 현실적으로 불가능하기 때문에, 인구가 많은 지역(양자강, 浙江省일대)에서 적은 지역(西北지역)으로 분산시키는 방법을 제시한 것이다.<sup>20)</sup> 또한 토지소유에 따라 부역을 분담시키는 조세의 균등화(공정화)를 주장한다.<sup>21)</sup> 그리하여 농민의 부담을 줄이고 재정을 증가시키는 효과를 얻으려 했다.

한편, 나흠순은 이러한 사회제도의 개혁을 人間性함양과 연결시킨다. 이는 社會·經濟의 인 모순이 법이나 제도의 개혁에 의해서만 해결될 수 없다는 것을 뜻한다. 내면적인 수양을 통해서 人格을 완성한 사람에 의해서 그 變法이 추진될 때 확실하게 사회를 안정시킬 수 있

註 15) 孝順父母, 尊敬長上, 和睦鄉里, 教訓子孫, 各安生理, 田作非爲. 明實錄, 太朝傳, 洪武 24 年, 教民榜文, 第 19 條.

16) 찰즈 허커, 앞의 책, 308 쪽 참조.

17) 整菴存稿, 續稿, 卷 1, 中整記 耕讀皆吾儒分內事, 有不容以偏廢者.

18) 困知記, 1a-52 制度立, 然後可以阜俗而豐財. 今天下財用日窘, 風俗日敝, 皆由制度廢壞而然也. 여기서 1a-52는 卷上 52 번째 구절을 말한다. 이하 困知記의 인용은 이 방식을 따른다. 예컨대 2a-20은 續卷上 20 번째 구절을 뜻한다.

19) 困知記, 1a-53 井田勢不可復, 限田勢未易行. 天下之田雖未能盡均, 然亦當求所以處之之術.

20) 같은 책, 같은 곳, 이민의 상황에 대한 자세한 논의는 吳金成, 中國近世社會經濟史研究, 108-124 쪽 참조.

21) 整菴存稿, 卷 5, 送太守程君之任衢州序.

다고 주장하는 것이다.<sup>22)</sup> 제도와 도덕성의 문제를 아울러 고찰하는 점에서 그의 현실에 입각한 사고를 볼 수 있다. 그러나 제도보다는 도덕성에 강조점을 두는 점에서 그는 여전히 傳統儒家的 이념을 계승하고 있다.

따라서 나흠순은 變法을 이끌 수 있는 人材의 도덕성에 초점을 둔다.

“진실로 우리들로 하여금 부끄러운 마음을 살피어 부귀를 영위하고자 하는 마음을 이기게 한다면 夏殷周 三代의 이상사회를 회복하지 못할 것이 없다.”<sup>23)</sup>

이는 곧 관리 혹은 士大夫계층이 자신의 위치를 망각하고 자기자신만의, 혹은 자기 가족만의 이익을 도모하려는 태도를 비판하고, 봉건적인 질서체계 내에서 자신의 위치를 자각시키는 데 목적이 있다고 하겠다. 그리하여 社會의 구성원들이 각각 자신이 맡은 바를 실천함으로써 국가의 질서와 안정을 꾀할 수 있게 하려는 것이다. 이러한 점이 어떻게 그의 이론적 체계 내에서 수용되고 완성되는가는 本論에서 검토해 보겠다.

### 3. 思想的 배경

나흠순이 현실사회의 문제에 주목하고 도덕성의 함양을 통하여 문제를 해결하고자 하는데 있어서 비판의 대상이 되는 것은 朱子學과 佛敎이다.

원이후 과거를 위한 공인 학문이 되었던 朱子學은 明代에 이르러 官學化되었다. 成祖대 (四書大全), (五經大全), (性理大全)의 편찬은 朱子學을 고착화시켰다. 과거에서 이것을 모범답안으로 채택하였기 때문에 새로운 해석을 할 필요도 없었고, 해서도 안 되었다. 또한 八股文이 제정되어 내용적인 面보다는 외형적인 격식에 중점이 두어져 학문의 발달을 방해하였다. 이같이 朱子學은 절대화되고 그 이론은 고정적으로 받아들여지게 되었다.<sup>24)</sup>

“朱子이후로 이 道(儒道)가 크게 밝았으니 번잡하게 著作하지 말고 오로지 힘써 실천해야 한다.”<sup>25)</sup>

고 한 朱子學者 薛瑄(1389~1464, 호는 文清)의 말은 당시의 상황을 잘 대변한 것이다.

또한 朱子學者 胡居仁(1434~1484, 호는 敬齋)은 ‘理先氣後說’만을 취함으로써 朱子學을 教條적으로 해석하였다. 이는 氣가 없어도 理는 항상 존재한다고 하는 것을 의미한다. 따라서 氣의 변화에 상관없이 理만을 중시하는 이론체계가 등장한다. 그것은 곧 도덕규범을 형식화하게 된다. 그리하여 규범을 지킬 수 있는 것은 士大夫들만이라고 하는 논리를 내세운다.

“道는 어디에나 있지 않음이 없다. 반드시 義理에 합하면서 사사로운 욕심이 없어야 道라고 할 수 있다. 어찌 나무를 운반하는 자(하층민)들이 할 수 있을 것인가! 가령

註 22) 困知記, 1a-48 欲變法, 須是得人, 誠使知道者多, 尙德者衆, 無彼無己, 惟善是從. 則於法之當變也, 相與議之, 必精既變也. 相與守之, 必固.

23) 같은 책, 4-12 誠使吾人顧惜廉恥之心, 勝于營求富貴之念, 三代之盛未有不可復者.

24) 狩野直喜, 中國哲學史, 451-452 쪽 참조.

25) 明史, 自考亭以還, 斯道已大明, 無煩著作, 直須躬行耳.

할 수 있다 하더라도 이는 儒者(士大夫)들의 일이다”<sup>26)</sup>

라고 함으로써, 하층민들의 행동이 道에 맞는지 여부를 살피지 않고서도 그들이 道를 실천할 수 없다고 하는 태도는 理先氣後가 강조되는 맥락과 관계가 있다.

나흠순은 주자학의 理氣論이 理와 氣를 二元的으로 구분하여, 理가 氣에 앞서서 존재하는 것으로 나타나고, 그것도 곧 도덕원리만을 강조함으로써 현실을 무시하는 결과로 귀결된다고 비판한다. 따라서 현실에 입각한 理氣論, 즉 理는 氣의 理라고 하는 이론이 대두된다.

주자학이 도덕규범의 체계를 인정하는 데 비하여 佛敎는 이것을 무시하는 점에서 나흠순이 짚고 넘어가야 할 대상이었다. 당시 佛敎는 황제들의 지원으로 敎勢가 점차로 확장되어 武宗 2年(1506)에 북경에서는 僧侶의 수가 三萬명이나 될 정도였다.<sup>27)</sup> 또한 당시의 많은 학자들이 佛敎의 이론에 심취하고 있었다.<sup>28)</sup>

나흠순 자신도 젊었을 때 佛敎에 관심을 가졌었다. 그는 26세 때 북경에 벼슬하러 올라가다가 길에서 老僧을 만나서 禪問答을 주고 받는다. 그가 어떻게 成佛할 수 있는가를 묻자 그 老僧이 부처는 정원의 잣나무에 있다고 대답한다. 그는 이 뜻을 알지 못한 채 옷을 잡고 일어서다가 갑자기 깨닫게 된다. 그 후로 이것이 최고의 가르침인 줄 알다가 39세 때 南京의 國子監 司業으로 부임하여, 儒家經典을 보면서 점차로 그 전에 깨달은 것이 마음의 텅비고 환한 작용이지 본성의 이치는 아니었다고 하는 것을 알게 되었다고 그는 술회한다.<sup>29)</sup>

여기서 잣나무는 객관적 대상을 의미하는 것이 아니라 主體와 客體를 포괄하는 마음을 뜻하며 그것이 곧 부처라는 것이다. 따라서 佛敎 특히 禪은 이 하나의 마음을 체득하고 발현하는 것에 중점을 둔다. 이러한 점은 ‘물길고 뺄나무를 하는 것(運水搬柴)’이 부처가 행하는 것이라고 하는 데서도 잘 나타난다. 이는 일상적인 행위 그대로가 佛性이 드러난 것이라는 뜻이다. 羅欽順은 이러한 태도는 그것이 올바른지—뺄나무를 하는 것이 法에 맞는지—여부를 묻지 않고 그대로 道라고 인정하는 것에 지나지 않는다고 비판한다.<sup>30)</sup>

따라서 나흠순이 볼 때 禪이란 마음내키는 대로 행동하는 것이 곧 깨달음이 되는 것이었고, 그것이 상황적합성을 가진다 하더라도 객관적인 기준을 가질 수 없는 것이었다. 따라서 佛敎가 말하는 깨달음은 주관적인 마음의 작용에 지나지 않고 그에 따른 행동은, 仁義라고 하는 객관적 규범을 무시하게 된다.

나흠순은 당시의 많은 학자들 특히 왕양명이나 담약수가 이러한 이론에 경도된 것을 보고 이들을 극력 禪이라 배척한다. 이는 王學左派가 禪으로 간주되는 것을 앞서서 지적한 것이다. 그것은 곧 혼란된 질서를 부채질하는 것으로밖에 인식되지 않았다. 따라서 나흠순은 心이 아니라 性에 자신의 이론을 정초시킨다.

註 26) 困知記, 1b-53 道固無所不在, 必其合乎義理而無私, 乃可爲道. 豈搬木者所能! 設使能之, 亦是儒者事矣.

27) 閻野潛龍, 明代文化史研究, 491 쪽.

28) 困知記, 1a-5.

29) 같은 책, 1b-41.

30) 같은 책, 1b-53 禪家所言, ‘運水搬柴無非妙用’. 盖但以能搬能運者即爲至道. 初不問其得法與否, 此其所以與吾儒異也. 여기서 運水搬柴에 관한 말은 龐居士가 한 것임.

## II. 理氣論

### 1. 理先氣後에 대한 비판

나흠순은 朱熹가 理와 氣의 관계를 不相離·不相雜으로 규정하는 것은 理와 氣를 둘(二元)로 보는 것이라고 비판한다.<sup>31)</sup> 이는 원리의 세계가 현상세계보다 먼저 존재한다고 하는 것을 비판하는 것이다.<sup>32)</sup> 理氣概念을 사용하여 원리의 세계와 현상세계를 구분하는 것은 程頤에서부터 비롯된다.

“한번은 음이 되고 한번은 양이 되는 (운동의) 까닭을 道라 한다(所以陰陽者道).”<sup>33)</sup>

여기서 ‘까닭(所以)’은 음양의 세계배후에 본체의 세계를 가정한다. 이러한 사고가 朱熹에 계승되어 현상계 배후에 본체의 세계를 설정하고, 理와 氣를 서로 다른 차원에 분속시킨다.

나흠순은 주희의 이러한 세계관이 <太極圖說>에 근거하여 있다고 본다. ‘無極之眞과 二五之精은 妙合而凝이다’라는 구절에서, 이미 습이란 글자 자체에 두 존재(無極, 陰陽五行)를 가정하고 있다는 것이다.<sup>34)</sup> 이는 陰陽五行의 배후에 太極(無極)의 세계가 있다고 하는 것을 의미한다.

그런데 이러한 비판은 현상세계가 본체의 세계로부터 어떻게 발생되었나 하는 우주발생론의 문제에서 나아가, 본체의 세계가 현상세계와 어떻게 관계하는가 하는 가치체계의 문제를 제기하게 된다. 본체의 세계와 현상세계의 분리에 따라 본체의 세계에 우위가 부여되고 현상세계는 그에 부속된 것으로 이해된다. 그것은 더 나아가 본체의 세계가 현상세계의 상황에 관계없이 독자적으로 존재한다는 이론을 성립시킨다.

이러한 경향은 明代의 주자학자인 胡居仁과 余祐(1465~1528, 호는 子積) 등에서 잘 나타난다. 호거인은 理先氣後를 적극적으로 긍정하여 본체의 세계가 현상세계를 규정한다고 주장한다.<sup>35)</sup> 여우는 理와 氣를 二元的으로 파악하고, 理가 중심이 되고 氣는 그것을 보조하여 서로 협조적인 관계를 이룬다고 말한다.<sup>36)</sup> 이것이 더욱 극단화될 때 氣의 세계가 理로부터 발생한다고 하는 이론까지도 등장한다.

이에 대해 나흠순은 현상세계를 道가 낳는 것으로 생각하는 것은 현상세계 밖에 본체의 세계가 있다는 것으로 간주한다.<sup>37)</sup> 결국 구체적이고 현실적인 세계(器)와 관련이 없는 원

註 31) 困知記, 附錄, 答林次崖僉憲 理不離乎氣, 亦不雜乎氣, 乃其說之最精者, 但質之明道之言. 여기서 明道의 말은 정호의 一元的 세계관을 의미한다.

32) 朱熹는 현상의 세계에서는 理氣無先後, 우주의 근원적 사고에 있어서는 理先氣後를 주장한다. 전자는 不相離를 의미하고 후자는 不相雜을 뜻한다.

33) 河南程氏遺書, 15-124.

34) 困知記, 1b-19.

35) 같은 책, 1b-51 氣乃理之所爲, 又云, 人之道乃仁義之所考. 又云, 所以爲是太和者道也. 又云, 有理而後有氣.

36) 같은 책, 같은 곳, 性書有云, 氣嘗能輔理之美矣. 理豈不救氣之衰乎?……余偶着一語云, 不謂理氣交相爲場如此.

37) 困知記, 附錄, 答林次崖僉憲 以發育萬物, 禮儀三百, 威儀三千爲道之所生……是器外有道矣.

리만이 강조될 뿐이다. 따라서 도덕적 원리원칙만이 강조되고 구체적 현실세계를 등한시한다.

이와는 대조적으로 理氣不相離의 관점에서 있던 사람으로 薛瑄을 들 수 있다. 그러나 그는 “氣에는 聚散이 있고 理에는 聚散이 없다”고 한 점에서 理·氣를 둘로 보는 점에는 변함이 없다고 나흠순은 비판한다.<sup>38)</sup> 즉 현상계(氣의 운동: 聚散)와 상관없이 존재하는 理를 주장하고 있는 점에서, 理先氣後가 자랑하는 理의 절대성을 공통의 기반으로 하고 있다.

理氣不相離·不相雜은 모두 理의 절대성을 목표로 한다. 그것은 곧 원리(理)가 현상세계를 주재하는 것으로 되고, 궁극적으로는 이 원리를 신격화한다. 주희는 太極의 주재성을,

“造化의 핵심이고 모든 존재의 근거이다(造化之樞紐, 品彙之根柢)”

라고 표현한다. 그런데 太極(理)이 현상계를 주재하는 것이라면, 현상세계 속에서 惡은 존재하지 않아야 된다. 朱熹는 현상세계의 惡을 形體, 性·情, 君子·小人, 治·不治, 禍·不禍 등의 우연적인 산물로 설명한다.<sup>40)</sup> 이에 대해 나흠순은 이러한 표현은 太極의 절대성과 부합하지 않는다고 비판한다.<sup>41)</sup>

나흠순은 理氣二元論이 理先氣後를 의미하고, 그것은 본체와 현상을 분리하여, 현상세계와 관련이 없는 원리만을 강조한다고 비판한다. 이는 현실세계를 무시하고 또한 현실에 있어서 惡의 문제를 설명하지 못하는 결과를 낳는다.

## 2. 氣先理後에 대한 비판

張載은 氣를 중심으로 세계를 설명하였다. 太極一氣가 구체적인 陰陽二氣의 運動 및 變化로서 자신을 전개한 것이 現象世界이다. 즉 氣가 모여서 萬物을 이루며, 흩어져서 太虛가 된다. 그런데 현상세계는 氣가 응취된 상태로서 막히고 탁한 상태(濁壅)에 있는 것이라 할 때, 이는 本來 虛한 상태의 氣(太虛)와는 다른 存在양식을 갖게 된다. 현상세계를 이루는 氣가 흩어져서 太虛로 돌아간다고 함은 本來的인 모습으로 돌아가는 것을 의미한다.<sup>42)</sup> 결국 현상세계는 일시적인 현상(客形)에 지나지 않게 된다.<sup>43)</sup> 太虛와 萬物이 동일한 氣로써 구성되었지만 太虛는 현실의 天地萬物을 넘어서서 本體의 성격을 가지게 된다. 따라서 太虛는 形而上者인 理에 가까운 존재양식이 된다.

나흠순은 이러한 太虛와 萬物의 관계가 바로 理와 氣를 구분하는 것과 비슷하다고 비판한다. 장재가 〈正蒙〉에서,

“虛와 氣를 합하여 性이란 이름이 있다”<sup>44)</sup>

註 38) 같은 책, 같은 곳, ‘氣有聚散, 理無聚散’之說, 愚則不能無疑, 夫一有一無其爲縫隙也. 蓋文清之於理氣, 亦始終認爲二物, 故未免時有空礙也.

39) 朱子, 太極圖解.

40) 朱子語類, 4-64.

41) 困知記, 附錄, 答林正郎貞孚.

42) 正蒙, 太和篇 太虛不能無氣, 氣不能不聚而爲萬物. 萬物不能不散而爲太虛.

43) 正蒙, 太和篇 其聚其散, 變化之客形.

44) 正蒙, 太和篇 合虛與氣, 有性之名.



라고 한 데 대하여 나흠순은,

“(이 말은) 역시 理와 氣를 두 가지 存在로 본 것이다”<sup>45)</sup>

라고 주장한다. 〈太極圖說〉의 비관에서 지적한 것과 같이 “合虛與氣”의 ‘合’이란 글자는 이미 두 가지 존재를 상징하고 있다. 太虛가 가지는 先驗的 성격으로 인하여 理의 존재양식을 갖는다고 할 때, “合虛與氣”는 “合理與氣”로 된다. 이는 주희의 理先氣後로 나타난 본체의 세계와 현상세계의 분리와 다를 바가 없게 된다.

결국 장재의 氣哲學까지도 太虛를 본체의 세계로 간주함으로써, 본체의 세계와 현상세계를 분리하는 주희의 理先氣後와 같은 관점을 가진다. 따라서 장재의 氣哲學이 정이나 주희의 理中心의인 사고체계와 다르지 않다는 것은 결코 우연이 아니다.<sup>46)</sup>

### 3. 理氣一物論

주희와 그 뒤의 明代 주자학자, 그리고 장재의 氣哲學까지도 理와 氣를 二元化하여 본체의 세계를 현상세계에 우선시켰다. 나흠순은 이러한 인식체계를 비판하고 理와 氣의 관계를 새롭게 정의한다.

“처음부터 따로 하나의 존재(理)가 있어 氣에 의지하여 서거나 氣에 붙어서 움직이는 것은 아니다”<sup>47)</sup>

고 함으로써 理가 氣를 떠나서 존재하는 것이 아님을 주장한다. 또한 理와 氣가 떨어져 있다가 하나의 존재로 합쳐지는 것이 아님을 주장한다. 이는 주희의 理先氣後論뿐만 아니라, 理氣無先後論까지도 二元的인 경향을 띄고 있음을 비판하는 것이다.

나흠순은 “理는 氣의 理”<sup>48)</sup>라고 함으로써, 理氣가 하나임(一物)을 주장한다. 理를 氣의 理로서 파악하는 것은 理를 초월적인 것으로 보는 것이 아니라 내재적인 것으로 봄을 뜻한다. 그것은 곧 氣의 운동법칙이 理임을 말하는 것이다.

“天地古今을 통하여 一氣 아닌 것이 없다. 氣는 본래 하나이다. 그러나 (둘로 갈라져서) 一動一靜, 一往一來, 一闢一闢, 一升一降하여 끊임없이 순환한다. 은미한 것이 쌓여서 명백하게 드러나게 되고, 명백하게 드러난 것이 다시 은미하게 된다. (그리하여) 사계절의 따듯하고 시원하고 춥고 더운과, 萬物의 낳고 기르고 거두고 저장함과, 人間이 지켜야 할 일상의 인륜과, 인간사의 성공·실패·얻음·잃음이 된다. 천가닥 만갈래로 어지럽게 변화하더라도 마침내는 혼란스럽지 않게 된다. 그것이 왜 그런지조차 알지

註45) 困知記, 1b-22 張子正蒙, 由太虛有天之名, 數語亦是將理氣爲二物.

46) 張載의 氣哲學과 理學의 관계에 대해서는 安點植, 張載의 氣哲學에 있어서 天人合一의 구조, 81-85쪽 참조.

47) 困知記, 1a-11 初非別有一物, 依於氣而立, 附於氣以行也.

48) 같은 책, 2a-48 理是氣之理.

못하더라도 그러한 것이 있으니, 곧 이른바 理이다.”<sup>49)</sup>

理를 氣의 運動·感應의 법칙으로 파악하여 理와 氣를 一物로 규정하는 것은 理와 氣를 동일시하는 것은 아니다.

“理는 모름지기 氣에서 인식해야 한다. 그러나 氣를 理라고 간주하는 것은 옳지 않다.”<sup>50)</sup>

따라서 理와 氣를 一物로 규정하는 것은 현상계에 동시에 一物에 존재한다는 것을 의미한다.<sup>51)</sup>

그런데 앞서 언급한 一氣에서 陰陽 → 萬物로 이루어지는 과정을 發生論으로 파악하려는 경향이 있다.<sup>52)</sup>

이러한 학설은 一氣를 萬物을 생성하는 근원자로 파악함으로써, 그의 이론을 氣一元論으로 규정한다. 氣一元論에서는 理를 氣에서부터 파생된 것으로 본다. 즉 理를 氣의 속성으로 설명하고자 한다. 그러나 우주의 생성을 一氣의 운동으로 파악하고자 하는 것은 一氣를 실체화하게 되고, 그것은 張載가 말하는 太虛와 다를 바가 없다. 一氣는 萬物을 생성하는 실체가 아니라 하나의 전체를 의미하고, 이를 두 측면에서 규정한 것이 陰陽이다. 또한 理는 氣의 속성이 아니며, 氣와 구분되는 독자적인 의미를 갖는다. 따라서 나훤순을 氣一元論者로 규정하는 것은 옳지 못하다.

나훤순이 理氣를 一物로 파악하려는 참 의도는 氣가 지시하는 世界, 즉 구체적이고 현실적인 세계 속에서 理를 찾고자 하는 것이다. 理先氣後가 지향하는 氣의 世界와 관련이 없는 理의 絕對性을 비판하는 것이다. 理의 絕對性은 현실을 고려하지 않는 도덕원리의 강조로 나타난다. 따라서 그러한 사고는 추상적이고 공허한 이론만을 제시할 뿐이다. 理의 초월성을 부정하고 내재성을 인정한다고 하는 것은 氣의 世界, 즉 인간사의 成敗得失이 일어나는 현실세계에 주목한다는 것이다.

그는 이러한 의도에 따라 본체의 世界와 현상세계를 분리하지 않는다. 나훤순은 이러한 사고를 정호어로 연결시킨다.<sup>53)</sup> 이는 주희가 정이에 보다 사상적 근원을 두고 있는 것과 대조가 된다.

나훤순에 있어서 形而上者·道·太極이 모두 形而下者·器·陰陽과 ‘분리’되어 존재하는 것은 아니다. 그렇다고 해서 形而上과 形而下를 ‘구분’하지 않는 것은 아니다. 이때 形而上

註 49) 같은 책, 1a-11 盖通天地, 亙古今, 無非一氣而已. 氣本一也, 而一動一靜, 一往一來, 一闢一闢, 一升一降, 循環無已. 積微而著, 由著復微. 爲四時之溫涼寒暑, 爲萬物之生長收藏, 爲斯民之日用彝倫, 爲人事之成敗得失. 千條萬緒, 紛紜膠鬲, 而卒不可亂, 有莫知其所以然而然, 是即所謂理也.

50) 같은 책, 1b-35 理須就氣上認取, 然認氣爲理, 便不是.

51) 앞서 理氣의 不相離, 不相雜을 인정하지 않다가 여기서는 인정하는 모순이 발생한다. 이는 理氣라는 범주를 그대로 사용하는 데서 오는 문제로 볼 수 있다. 그는 理氣先後라는 주장만 빼고 사실상 理氣不相離, 不相雜, 理氣無先後를 받아들이고 있다. 다만 理氣一物이라는 차원에서 논의하고 있는 점이 다르다. 이러한 측면은 氣哲學者에게 공통적으로 드러난다.

52) 中國 학자들과, Irene Bloom, 山本命·유명종 등이 나훤순을 氣一元論者로 규정한다.

53) 困知記, 1a-11.

이란 本體를 의미하는 것이 아니라, 감각기관을 통하여 지각되지 않는(無形無臭)<sup>54)</sup> 무형의 법칙 또는 원리를 의미한다.

나흠순이 理와 氣, 太極과 陰陽, 道와 器 등을 분리시키지 않으면서도 구분하는 것은 理와 氣가 가지는 성격 때문이다. 자연계에 있어서 법칙(理)은 일반화 되지만(예를 들면 四時의 운행), 人間世界에 있어서는 氣의 잡다성과 다양성(예를 들면 욕망과 감정) 때문에 규범(理)은 일반화되지 못한다. 그러나 人間의 도덕규범은 氣의 變化와 관계없이 일정한 것이 되어야만 사회를 유지시킬 수 있다. 이는 그의 일정한 理(定理)라는 개념에서 잘 나타난다.<sup>55)</sup>

그렇다면 氣의 잡다성과 다양성을 定理와 어떻게 연관시키는가가 중요한 문제로 부각된다.

나흠순은 理先氣後가 지향하는 理(太極)의 絕對性を 부정하는 데서 출발하였다. 그리하여 太極의 주재성을 부인하고, 현상세계에 내재한 “모든 법칙의 총칭(衆理之總名)”<sup>56)</sup>만을 인정한다.

그러나 氣의 잡다성과 다양성을 조절하기 위해서는, 理의 주재성을 인정하지 않을 수 없다.<sup>57)</sup> 그리하여 그는 주재성을 부정하였다가 결국은 인정하게 되는 모순을 범하게 된다. 이러한 모순을 나흠순은 “不宰之宰”<sup>58)</sup>라는 표현으로 해소하려 한다. 그런데 理(太極)의 주재성을 인정한다 하더라도, 이것이 도덕규범의 확립을 보장하지는 못한다. 왜냐하면 각각의 개인에게 내재한 太極(各具太極)의 주재성을 인정한다 하더라도, 각각의 개인이 그 자신의 기준이 있다고 멋대로 행동한다면 가치질서의 혼란은 필연적이기 때문이다.

나흠순은 朱熹의 二元的인 사고방식이 理先氣後로 이어지고 그것이 현실과 관계가 없는 理의 絕對性으로 이어짐을 비판하고, 氣와의 관계, 즉 현실세계 속에서 理를 파악할 것을 주장한다. 이러한 의도하에서 理와 氣를 一物로 규정한다. 그러나 氣가 가지는 현실성에도 불구하고 잡다성과 다양성으로 인하여 규범적인 理의 성격이 흔들리게 되었다. 이 때문에 理의 絕對性·主宰性부정으로 인한 통제원리의 붕괴와 맞물려 가치질서의 혼란을 막을 수 없었다. 이러한 점이 氣哲學자체가 지니는 한계로 지적될 수 있겠다.

### Ⅲ. 心性論

#### 1. 陽明學 비판

나흠순이 理를 氣의 운동법칙으로 파악하던 방식은 왕양명에 있어서도 잘 나타난다. 그는,

註 54) 困知記, 附錄, 答林次崖僉憲.

55) 같은 책, 2a-38 理無往而不定, 不定即非所以爲理. …… 要添一毫亦不得, 減一毫亦不得, 要擡高一分亦不得, 放下一分亦不得. 以此見理, 無往而不定也.

56) 같은 책, 1a-11 이는 朱子語類 卷 94 에서도 공통으로 보인다.

57) 같은 책, 附錄, 答歐陽少司成崇一(父), 蓋此理在天地, 則宰天地, 在萬物則宰萬物, 在吾心則宰吾身.

58) 같은 책, 1a-11 이는 理의 성격을 자연성(莫知所以然而然)에 기초하여 인위적인 조작이나 변경이 불가능하게 규정한 것이다.

“理는 氣의 條理이다. 氣는 理의 運用(작용)이다”<sup>59)</sup>

라고 함으로써 理를 초월적인 실재로 보지 않는다. 그런데 이러한 세계관은, 나흠순과 같이 객관적 존재(理)로부터 출발한 것이라기 보다는 마음(心)에 비중을 두는 데서 출발한 것이다. 즉 마음의 확립을 통해서 理氣가 하나로 된다는 의미이다.<sup>60)</sup> 그런데 존재의 세계가 마음에 의해서 의미가 부여될 때 그것은 주관성을 면하기 어렵다. 왜냐하면 현상적으로 각자의 마음은 다양한 모습을 지니기 때문에 객관성 내지 보편성을 획득하기 어렵다. 그는 이러한 문제에 직면하여, 보편적·절대적 기준(至善·極則)<sup>61)</sup>을 마음에 부여한다. 그것이 곧 良知이다. 따라서 良知의 인식능력이 바로 마음의 본래모습(心之本體)<sup>62)</sup>이고 그것이 곧 天理이다. 왕양명이 말하는 天理는, 주자학에서와 같이 마음에 앞서서 존재하며 마음을 주재하는 것이 아니라, 구체적인 행위 속에서 是非善惡을 명확히 하는 것이다. 그리하여 理가 창출되는 것이다. 이것이 곧 致良知이다.

이에 대해 나흠순은, 良知란 마음의 지각<sup>63)</sup>작용에 지나지 않고 그것을 天理로 인정하는 것<sup>64)</sup>은 佛敎의 “作用이 곧 性이다”고 한 것과 다름이 없다고 비판한다. 왕양명이 사람의 마음은 볼 수 있고, 들을 수 있고, 움직일 수 있는 것으로 이것이 곧 性이고 天理라고 한 것은<sup>65)</sup> 마음의 작용이 곧 佛性的의 발현이라고 본 佛敎의 태도와 같다고 비판하는 것이다.<sup>66)</sup> 그런데 왕양명이 사용한 良知라는 개념은 단순히 감각적인 마음의 작용뿐만 아니라, 善惡과 是非를 가르는 선천적인 능력까지 갖고 있다. 이 두 가지를 왕양명은 명확히 구분하고 있지 않다. 이는 인간의 감각적인 기능까지 포괄하는 살아 움직이는 개념으로 良知를 파악하고자 했던 것이다.

두 개념의 관계에 대한 論議는 王陽明과는 직접 이루어지지 않고 그의 제자인 歐陽德(1496~1554, 호는 南野)과의 편지교환을 통해 이루어진다.

구양덕은 나흠순이 왕양명의 良知即天理說이 佛敎의 ‘作用是性’과 다름이 없다고 한 것에 대해, 良知와 知覺은 이름은 같은 것이지만 實質은 다른 것이라고(同名異實)<sup>67)</sup> 주장한다.

“대개 ‘天性的 참됨’은 ‘환히 깨달아 스스로 그러하니’ 자극에 따라 통하여 자연히 조리가 있는 것이다. …… 天理란 良知의 조리이고, 良知는 天理의 환히 알아 꿰뚫음이다.”<sup>68)</sup>

註 59) 傳習錄, 153 理者氣之條理, 氣者理之運用.

60) 바꾸어 말하면, 理氣論의 문제를 마음으로 환원시켰다는 뜻이다.

61) 陽明全書, 卷 26, 大學問.

62) 傳習錄, 8.

63) 知覺이란 대체로 의식(Consciousness)을 의미한다.

64) 困知記, 2a-10 “傳習錄有云, 吾心之良知 即所謂天理也”. ……以知覺爲性之明驗也.

65) 困知記, 3-21.

66) 나흠순은 이러한 禪家의 방법론이 謝良佐 → 陸象山 → 王陽明으로 이어지는 것으로 규정한다.

67) 歐陽南野先生文集抄, 答羅整菴先生寄困知記一, 某嘗聞: 知覺與良知名同而異實. 이하 歐陽南野의 文集은 陽明學大系 卷5에서 인용.

68) 같은 책, 같은 犬, 蓋天性之眞, 明覺自然, 隨感而通, 自有條理者也 …… 天理者良知之條理, 良知者天理之靈明.

라고 한다. 따라서 良知는 天理의 조리를 갖추고 있기 때문에 69) 視·聽·言·動의 감각적인 지각과 다르고 그리하여 佛敎와는 구별되어야 할 것이라고 반박한다.

이에 나훤순은 良知가 “思慮를 기다리지 않는 것”<sup>70)</sup>이라 하더라도 그것은 ‘안다’고 하는 ‘작용’이라고 한다. 그는 선진 儒家의 문헌을 고증함으로써, 良知의 知가 모두 ‘안다’고 하는 작용임을 주장한다.<sup>71)</sup> 따라서 그는 天理와 良知를 本來性(體)과 현실적으로 드러난 작용(用)으로 구분한다. 그는,

“참다운 본성’은 마음의 본래의 모습(本體)이고, ‘환히 깨달아 스스로 그러함’은 마음의 신묘한 작용이다”<sup>72)</sup>

라고 규정한다. 그리하여 心의 작용인 良知를 그대로 天理(본성)로 인정하는 것을 비판한다. 따라서 良知는 마음의 본래성(天理·性)이 아니라, 마음의 작용으로 되어 다른 감각기능을 가진 지각과 다를 바가 없게 된다. 더 나아가 良知와 知覺은 둘이 아니라 하나라고, 그는 주장한다.

즉 옳고 그름이라고 하는 것이 입으로부터 나온다고 할 때, 良知는 말(言)과 결합하고, 공손하고 경건해야 할 때는 용모로 드러난다고 할 때 良知는 움직임(動)과 결합한다. 따라서 말하고 움직이는 것을 아는 知覺 가운데 이미 四端을 아는 良知가 움직이고 있다. 그리하여 良知와 知覺은 하나로 합치된다.<sup>73)</sup>

四端(도덕적인 감정, 良知)과 보통의 감각(知覺)을 구별하지 않는 나훤순의 태도는 현상 세계를 중시하는 그의 세계관과 일치한다. 오히려 현상세계 속에서 본래성(天理·性)의 확립에 중점이 두어져 그 나머지는 모두 마음의 작용으로 동일시하는 것이다.

결국 왕양명은 보편적인 가치기준을 良知에 두고, 이 良知가 마음의 본래적인 모습이라고 주장한다. 그러나 나훤순이 볼 때 良知는 경험적인 마음의 지각작용에 불과하다. 따라서 良知를 도덕의 근거로 간주할 때는 개인적인 이해나 관심에 따라 도덕규범이 자의적으로 규정되는 것으로 사회적인 혼란과 무질서를 초래하게 된다. 특히 이러한 비판은 禪佛敎와 陽明左派에서 나타나는 방약무인한 태도를 잘 지적한 것이다.

이상과 같이 나훤순은 心과 性을 구별함으로써 주관에 치우친 陽明學을 비판하였다. 그리하여 규범의 객관성을 性(理)에서 구하였다. 이러한 측면이 그를 주자학자로 간주하게 한다.

註 69) 그의 이러한 사고방식은 陽明左派와는 다른 점을 보여준다. 良知의 道德性에 초점을 두기 때문에 致良知란 곧 窮理를 의미한다. 자연스럽게 그는 朱子學으로 기울어지게 된다. 岡田武彦 王陽明と明末の儒學, 167-168쪽 참조.

70) 孟子, 書心上15 所不慮而知者, 其良知也.

71) 困知記, 附錄, 答歐陽少司成崇一 孔子嘗言, ‘知道知德’矣. 曾子嘗言, ‘知止’矣. 子思嘗言, ‘知天知人’矣. 孟子嘗言, ‘知性知天’矣. 凡知字皆虛, 下一字皆實, 虛實既判, 體用自別, 以用爲體, 未之前聞也. 여기서 孔子의 말은 孟子 告子上6 과 論語 衛靈公4 에서, 曾子의 말은 大學經2 에서, 子思의 말은 中庸29 에서, 孟子의 말은 孟子 盡心上1 에서 나온다.

72) 같은 책, 같은 곳, 蓋‘天性之眞’, 乃其本體. ‘明覺自然’, 乃其妙用矣.

73) 같은 책, 같은 곳.

2. 朱子學 비판과 그 한계

왕양명은 윤리의 기준을 마음에 두었다. 따라서 마음과 본성(性)을 동일시한다. 그러나 나훤순은 이러한 주장을 마음과 본성을 구분하지 못한다고 비판한다. 하지만 본성을 초월적 실재로 파악하지 않는다. 그는 朱熹가 本然之性과 氣質之性의 관계를,

“氣質之性是 太極이 氣質 가운데 떨어진(墮) 것이다”<sup>74)</sup>

라고 하는 데 대하여, 이미 ‘墮’라는 단어 자체에 理氣를 둘로 보는 것과 같은 경향이 있다고 비판한다.<sup>75)</sup>

理先氣後를 인정하지 않는 나훤순에 있어서 사람이 태어나기 이전에 완전한 형태로 있다는 本然之性은 배격되어야 하는 것이었다. 그는 사람이 태어나면서 완전한 이치를 갖추었다(生之謂性)<sup>76)</sup>고 한다. 그리하여 “사람이 태어나서 고요한 상태 以上은 말할 수 없다”고 하는 것에서 “以上”의 의미는 사람이 태어나기 이전이 아니라, 마음이 움직이기 이전(未發)이고,<sup>77)</sup> 그런 상태는 언어로 규정할 수 없기 때문에 “말할 수 없다”고 주장한다.<sup>78)</sup>

그런데 사람이 태어나서 가지는 본성(氣質之性)은 각 개인마다 가지는 기질의 차이로 인하여 보편성을 획득할 수 없다. 그리하여 나훤순은 이 문제를 마음의 차원에서 해결하고자 한다. 이때 心은 性과 서로 떨어져 있지도 않으면서 서로 혼동될 수 없다.<sup>79)</sup>

현상적으로 드러난 마음(已發)은 고정되어 있지 않기 때문에 대상과 접촉하기 이전의 고요한 상태(未發之中)에 초점을 맞출 수 밖에 없다. 나훤순은 고요한 마음의 상태가 道心이고 이것이 드러난 것은 人心이라고 규정한다. 이는 도덕적인 마음을 未發로 규정한 것으로, 주희가 已發로 규정한 것과 구별된다. 주희는 道心과 人心은 모두 마음이 발하였을 때(已發), 도덕적인 의무감(性命之正)과 개인적인 욕망(形氣之私) 가운데 어느 것을 지향하느냐에 따라서 구분된다고 보고 있다.<sup>80)</sup>

道心を 未發에 두는가, 已發에 두는가의 차이는 人心을 어떻게 규정하는가에 따라 차이가 난다. 주자학에서는 人心과 道心を 각각 人欲과 天理로 구분하여 전자는 惡으로, 후자는 善으로 규정한다. 이는 주희의 이원적인 사고와 맥락을 같이하여 人欲의 억제를 통한 天理의 절대적 확립(存天理 去人欲)이라는 것에 수양의 목적을 둔 것이다. 여기서 사람의 마음은 도덕적인 의무감(天理)과 인간적인 욕망(人欲)이 갈등을 이루는데 이 때 마음은 둘 사이에서 선택을 할 수 밖에 없다. 이는 人欲을 惡으로 규정하는 데서, 善의 선택이 강조되고, 따라서 道心은 已發에서 天理를 의식하는 것으로 규정된다.

註 74 ) 朱子文集, 卷 61 答嚴時享.

75 ) 困知記, 1a-15.

76 ) 河南程氏遺書, 1-56.

77 ) 困知記, 1a-65 以上二字, 止是分截動靜之界, 由動而言, 則‘靜’爲‘以上’.

78 ) 같은 책, 같은 곳, 盖人生而靜, 即未發之中, 一性之眞, 湛然而已, 更着言語形容不得, 故曰“不容說”.

79 ) 같은 책, 1a-52.

80 ) 尚書, 虞書, 大禹謨, 蔡沈注.

그러나 나흠순은 氣質之性의 차원에 서있기 때문에 감정과 욕망을 性과 대립적으로 파악하지 않는다. 따라서 그는 욕망을 자연스런 우리의 본성에서 나온 것이라고 보고 必然性과 當然性을 강조한다.<sup>81)</sup> 이는 주자학이 법칙내지 원리를 강조함으로써 나타나는 현실무시적인 사고를 비판하고 감정과 욕망을 가진 인간을 보다 긍정하는 태도이다. 이러한 인식에서는 마음이 드러난 모든 감정은 본성에 의거한 것이기 때문에 도덕적인 감정(四端)까지도 보통의 감정(七情)과 질적인 차이가 인정되지 않는다.<sup>82)</sup> 그런데 욕망과 감정은 사람마다 차이가 있다. 따라서 人心은 보편적인 기준을 가질 수 없다. 나흠순은 이 문제를 해결하기 위해 道心을 未發인 性으로 요청한다.

“道心은 곧 〈禮記〉樂記篇의 ‘사람이 태어나서 고요함은 자연의 본성이다’와 〈中庸〉의 ‘未發의 中은 天下의 큰 근본이다.’ 그리하여 결코 已發로 볼 수 없다. 만약 道心을 已發로 생각한다면 장차 무엇을 大本으로 삼을 것인가?”<sup>83)</sup>

道心은 성인이나 보통사람 모두 가지고 있다. 그리고 사물도 가지고 있다. 따라서 모든 존재가 가지는 마음의 고요한 상태, 곧 道德인 마음은 天下의 大本이 된다.<sup>84)</sup> 따라서 모든 존재에 가능한 윤리도덕의 기준이 道心에 세워지게 된다. 그것이 곧 모든 존재가 갖추고 있는 太極(各具太極)이고, 理의 총칭(理一)이다.<sup>85)</sup>

太極의 초월성(本體)에 대한 부정으로 나타나는 개체의 독립과 그로 인한 도덕규범과 가치기준의 혼란은 心속의 理(性), 곧 道心에 의하여 극복될 수 있다. 이러한 道心の 주체성은 현실적인 人間의 마음 속에서 구하여지는데, 여기에서 당시 陽明學과의 연관관계를 추정할 수 있다.

나흠순은 人心의 기준으로서 道心을 요청하였다. 따라서 이러한 보편적인 원리에 따라 실천하는 것이 문제가 된다. 그는,

“좋이 되고 惡이 되는 것은 節度에 맞느냐 맞지 않느냐에 달렸다.”<sup>86)</sup>

라고 하여 절도를 기준으로 삼고 있다. 절도있는 상태란,

“理一이 分殊가운데 있는 것”<sup>87)</sup>

이라고 규정한다. 이는 개체가 처한 상황 속에서 理의 전체를 그 상황에 맞게 절도있게 실현하는 것이다. 즉 未發의 본성이 실현되면 그의 행동은 善으로 규정되며, 자신이 처한 상

註 81) 困知記, Ib-14.

82) 같은 책, 2a-20 이러한 사상은 조선조 성리학자, 특히 奇大升·李珥 등에게 영향을 끼쳤다.

83) 같은 책, 2b-13 道心即樂記所謂‘人生而靜 天之性也’, 即中庸所謂‘未發之中, 天下之大本也’. 決不可作已發看, 若認道心爲已發, 則何者以爲大本乎.

84) 같은 책, 1a-35 未發之中, 非惟人人有之, 乃至物物有之, 蓋中爲天下之大本, 人與物不容有二.

85) 같은 책, 附錄, 答陳靜齋都憲 道心常定, 惟是一理.

86) 같은 책, 1a-17 其爲善爲惡, 係於有節與無節爾.

87) 같은 책, 1a-16 節也者, 理一之在分殊中也.

조 남 호

항 속에서 전체의 원리를 깨닫지 못하고 자기 자신만에 머무를 때에는 惡으로 규정되는 것이다.

나훤은 현실적인 人間 위에서 욕망을 긍정하는 방향으로 도덕윤리의 기준을 설정하였지만, 오히려 당연의 법칙(所當然之則)에 초점을 맞추으로써 마음의 자발성을 제약한다. 이는 능동적인 마음이 가지는 주체적인 자각과 결단을 결여한다. 결국 욕망의 긍정으로부터 개인의 독립을 산출하는(陽明左派에서 보이는) 人間觀과 구별된다. 결국 나훤의 인간관은 人欲을 긍정하는 방식으로 나아갔지만 어디까지나 '도덕원리(봉건적 질서관념)가 인간의 본성이다(性即理).'라고 하는 朱子學의 한계를 벗어나지 못하였다.

#### IV. 理一分殊

##### 1. 存在論的 규정

나훤은 사람의 마음이 사물과 접촉하기 이전의 고요한 未發의 상태에 보편적인 원리를 둔다. 이 보편적인 원리는 사람과 사물에 모두 공통되는 것(理一)이고, 그것이 곧 天下의 大本이라고 주장한다. 그러면 보편적인 원리가 우리의 본성이라고 하는 주장은 어떤 근거에서 나온 것인가? 이를 나훤은 “天命”을 통하여 설명한다. 즉 하늘이 명한 원리가 우리에게 주어진 性이고, 이는 모든 존재에 일관하는 원리(理一)가 되는 것이다.<sup>88)</sup>

그러나 현상적으로는 모든 존재가 보편적인 性을 갖추었다고 볼 수 없다. 동물과 식물은 제외하고라도, 사람에서조차 다양한 개성이 나타난다. 그는 이러한 문제를 “주어진 본성에 따라 그것을 실현해 나가는 길(率性之謂道)이 다르다”고 하는 것으로 개체성을 설명한다.<sup>89)</sup> 즉 모든 존재는 도덕적 본성을 갖추고 있지만, 지각능력 내지 사유능력의 제약으로 인하여 그것을 깨닫지 못한다. 그런데 이러한 지각 또는 사유능력은 사람이나 사물(동물) 모두 태어나서 감각기관이나 이성이 갖추어진 뒤에야 발휘되는 것이다. 그렇다면 한다면 보편적인 원리(理一)는 태어나기 전에 성립하게 된다. 그것은 곧 本然之性을 의미하게 되고, 따라서 理와 氣를 二元化하게 된다.

羅欽順에 있어서 性은 氣質之性을 뜻한다. 그는 이러한 문제를 해결하기 위하여 氣와 形質을 구분한다.

“사람과 사물이 氣를 품수받은 처음에는 그 理는 오직 하나이지만 形質을 이룬 이후에는 그 分은 다르다.”<sup>90)</sup>

理一을 초월적 실재로 간주하는 것을 피하기 위하여, 氣를 품수받아 사람과 사물이 태어나기는 했으나(生), 아직 형체가 이루어지기 전의 상태로 理一을 규정한 점에서 그의 고심한 흔적이 역력히 나타난다. 한편 그는 分殊를 형체가 성립한 이후로 본다. 그리고 이를 각각 “天命之謂性”, “率性之謂道”에 배당한다.<sup>91)</sup> 그리하여 “性은 命으로 인하여 하나가 되고,

註 88) 같은 책, 1a-15 天命之謂性, 理之一也.

89) 같은 책, 같은 곳, 率性之謂道, 分之殊也.

90) 같은 책, 1a-14 蓋人物之生; 受氣之初, 其理惟一. 成形之後, 其分則殊.

91) 같은 책, 1a-20 天命之謂性, 自其受氣之初言也. 率性之謂道, 自其成形之後言也.



그 본성을 실현하는 방식(道)은 형질로 인하여 다르다”<sup>92)</sup>고 주장한다. 그리하여 그는 本然之性和 氣質之性이라는 두 이름이 없어도 理一分殊를 가지고 존재의 世界를 하나로 설명할 수 있다고 한다.<sup>93)</sup>

이는 또한 人物性同異의 문제와 연결된다. 주희는 本然之性의 차원에서는 人物性의 차이가 없음을 주장하지만 氣質之性의 차원에서는 人物性이 氣稟에 의하여 구별된다고 한다.<sup>94)</sup> 그러나 이러한 주장은 本然之性을 氣質之性과 구분하여, 초월화시킴으로써 가능하다. 나흠순에 있어서 性이란 태어난 이후(生之謂性)를 말하기 때문에 本然之性을 실제로 인정할 수 없다. 그러나 氣質을 그대로 性으로 인정하기 어렵다. 나흠순은 이를 앞의 해결방식에 따라서 人物性이 같은 本然之性을 형질이 이루어지기 전의 상태에 정초시킨다.

“氣를 품수받은 처음에는 개, 소와 사람이, 그 본성이 하나가 아닌 적은 없지만, 형질을 이룬 이후에는 개, 소와 사람이, 그 본성이 자연히 다르다.”<sup>95)</sup>

이와 같이 人物性, 本然·氣質의 문제를 해결하기 위해 理一分殊를 존재론적으로 설명하려는 시도는 새로운 문제를 제기한다. 나흠순은 형체가 성립되기 이전을 理一로 간주하는데, 그렇게 되면 본성이 신체 내지 마음보다 앞서서 존재한다고 하는 결과가 발생한다. 그것은 곧 氣에 앞선 理를 부정하는 존재론과 어긋나게 된다. 黃宗羲는 이를 근거로 나흠순의 心性論과 理氣論이 일치하지 못함을 설명한다.

“先生(羅欽順)은 天性은 태어난 처음부터 바르고, 의식(明覺)은 이미 태어난 후에 드러나므로 의식은 心이지 性은 아니라고 한다. 만약 그렇다면 性은 體이고, 心은 用이다. 性은 사람이 태어나면서 고요함(靜)이고, 心은 사물과 접촉하여 움직임(動)이다. 性은 天地萬物의 理이니 모두에게 공통된 것이다(公). 心은 개인적으로 소유하는 것이니, 자신에게만 국한된 것이다(私). 명백히 이것은 먼저 性을 세워서, 이 마음의 주인으로 생각하는 것이니, 理가 氣를 낳는다는 학설과 다름이 없다. 先生이 理氣에 대해서 論한 것과 모순되지 않는가!”<sup>96)</sup>

그러나 나흠순은 心을 用으로 규정한 적이 없다. 心の 性을 體로 하고, 情을 用으로 규정하였다. 따라서 황종희의 비판은 타당하지 못하다. 다만 理一分殊를 존재론적으로 정초 지우기 위해서 性을 心보다 앞세우는 경향을 지니게 된다.

결국 理一分殊이론을 존재론적으로 정초하는 데에는 일관된 논리가 결여되어 있다. 이는

註 92) 같은 책, 2a-60 大抵性以命同, 道以形異.

93) 같은 책, 1a-19 持此(理一分殊)以論性, 自不須立天命氣質兩名.

94) 朱子語類, 卷 5 人物之生, 天賦之以此理, 未曾不問. 但人物之稟受, 自有異耳.

95) 困知記, 1a-66 受氣之初, 犬牛與人, 其性未嘗不一. 成形之後, 犬牛與人, 其性自是不同. 人物性이 다르다고 하는 것을 엄밀히 말하면 본성을 실현하는 방식이 다르다고 해야된다. 理一分殊를 통한 人物性의 同異를 논하는 시도는 조선조 湖洛論爭과 연결된다.

96) 明儒學案, 卷 47 先生以爲天性正於受生之初, 明覺發於既生之後. 明覺是心而非性, 信如斯言, 則性體也, 心用也. 性是人生而靜以上靜也. 心是感物而動也. 性是天地萬物之理, 公也. 心是一己所有, 私也. 明先立一性以爲此心之主, 與理能生氣之說無異. 於先生理氣之論, 無乃大悖乎!.

그가 보편적이고, 객관적인 윤리나 도덕을 내세우려고 하는 데서 발생하는 문제이다. 따라서 理一分殊은 마음의 두 계기(未發, 已發)를 통해서 개인과 사회를 연결하는 이론으로 보아야 한다.

2. 社會的 의미

羅欽順은 사람의 마음이 사물과 접촉하기 이전의 고요한 상태(未發)에 보편적 원리를 둔다. 이 보편적인 원리는 사람과 사물에 공통되는 것으로 하나의 理로 통일된다(理一). 그러나 마음이 대상과 접촉하여 움직이면 항상 끊임없이 變化한다. 따라서 대상과의 관계 속에서(分殊), 상황에 맞게 행동하는 것이 필요하다.

관계 내지 상황이라고 하는 것은 독자적인 개인을 상정하지 않는다. 적어도 두 사람 이상이 필요하다. 羅欽順이 현상세계를 陰陽의 관계로 파악하는 것은 이를 뒷받침한다.

“天地에는 단지 하나의 感(작용)과 應(반응)이 있을 뿐이다.”<sup>97)</sup>

그러한 관계가 인간세계에서는 父子·君臣·夫婦 등으로 나타난다. 이를 각자의 상황에 맞게 적절하게 실현하는 것이 관계를 올바르게 정립하는 것이다. 따라서 인간의 사회적 관계를 질서지우는 것은 “마땅히 어떻게 해야만 한다(所當然)”는 형식을 띄게 된다. 곧 사람은, 한 나라의 신하로서는 임금을 공경하고, 한 집의 아버지로서는 아들에게 자애스럽게 대해야 된다.

이 덕목들은 서로 떨어져 있는 것이 아니라 하나에 의해서 통일되어 있다. 그것이 理一으로서의 사랑(仁)이고, 각각의 마음에 본성으로 갖추어져 있다(各具太極). 이것이 곧 당위 규범을 정당화하는 적당한 이유(所以然之故)인 것이다.<sup>99)</sup>

이 사랑(仁)이 각각의 개인에게 갖추어져 타자나 대상의 관계에 따라 다르게 나타난다.

“아버지에게는 어버이로 대접하고, 백성들에게는 어질게 대한다. 백성들에게 어질게 대하면서 사물들에게는 애정을 가지고 대한다.”<sup>100)</sup>

즉 親과 民, 그리고 物에 따라 다르게 대접한다. 이것이 곧 사물을 사물 그대로(혹은, 그 사물답게) 대접(物各付物)<sup>101)</sup> 하는 것이다. 이를 일률적으로 적용할 때 墨家의 兼愛主義에 빠지게 된다. 그러한 태도는 理一만을 중요시하고 分殊가 없는 경우이다.<sup>102)</sup> 나훤순은 이

註 97) 河南程氏遺書, 15-69 天地間只有一個感應而已.

98) 困知記, 2a-48.

99) 같은 책, 1a-75 天之道, 莫非自然. 人之道, 皆是當然. 凡其所當然者, 其自然之不可違者也. 나훤순은 所以概念이 초월적 실재를 의미하고 그것은 곧 주재성을 갖기 때문에 배격하고, 대신에 자연성을 제기한다. 따라서 보편적인 원리는 자연성에 기초한 것이 되고, 이는 인위적인 조작이 불가능함을 의미한다.

100) 孟子, 盡心上 45. 困知記, 1a-43 人物之生, 本同一氣, 側隱之心, 無所不通, 故親親而仁民, 仁民而愛物. 이상과 같은 점에서 氣一分殊도 가능하다. 氣一分殊은 理一分殊과 떨어져 생각할 수 없다.

(若論一則不從理一而氣亦一也. 若論萬則不從氣萬而理亦萬也: 1a-51)

101) 河南程氏遺書, 19-94, 15-16.

102) 伊川文集, 卷 5, 答揚時論西銘書 無分之罪, 兼愛而無義.

러한 태도가 佛敎에서 막연히 아무런 내용없는 空을 추구하는 것과 같다고 비판한다. 103) 그렇지만 分殊에만 치우쳐 전체의 원리를 이해하지 못한다면, 편협한 자신에만 머물러,

“자신의 어버이만을 어버이로 대접하고 자신의 어른만을 어른으로 대접한다.” 104)

이러한 태도는 分殊만을 주장하여 個人主義에 빠진 楊朱의 무리와 동일하다. 105) 그것은 곧 사사로운 자기만을 강조하는 것이라고 나흠순은 비판한다. 106)

따라서 자신의 分을 세워서 전체의 원리까지 확장하는 것이 요구된다. 107) 이른바,

“老耆者하여 以及人之老, 幼吾幼하여 以及人之幼하는” 108)

즉 推己及人하는 恕를 실천하는 것이다. 그러므로 모든 개인은 자연과 사회의 일관하는 법칙(理一)을 부여받고 있음을 자각하고 자신이 처한 역할(分殊) 위에서 그 자신에게 理의 전체를 그 상황에 맞게 실천해야 한다. 개인과 사회가 이같이 유기적으로 통합된 때가 바로 儒家의 이상인 正義(公)가 이루어지는 사회이고, 그것이 곧 “萬物과 한 몸이 되는” 109) 사회인 것이다.

## V. 맺 음 말

이상과 같은 理一分殊論은 당시의 상황과 연결지어 어떠한 문제해결방식으로 나타나는가? 당시의 鄉村이라는 공동체는 농민반란 및 사대부와 관리계층(鄉紳)의 사리사욕에 의하여 그 질서체계가 무너지는 상황이었다. 이는 구조적인 모순으로 피할 수 없는 것이었다. 나흠순은 이러한 상황이 도덕의 붕괴로부터 발생한 것으로 파악하고, 사회구성원 각자가 도덕성을 자각하여, 그에 따라 행동함으로써 문제상황을 해결할 수 있다고 생각하였다. 이는 각각 자신의 역할에 따라 자신의 직분을 벗어나지 않는 것이다. 110) 그것은 사대부계층과 다른 계층(農工商) 사이의 지배와 피지배 관계를 정당화하는 것이다. 그러나 사대부계층에 의한 일방적인 지배를 승인하는 것은 아니다. 사대부는 도덕적인 사명감을 가지고 있기 때문에 民生의 안정이라는 책임이 부여되어 있다. 111) 그러므로 토지를 과도하게 집중시켜, 향촌구성원의 기본적인 생활조차도 영위할 수 없게 하는 것은 사대부계층이 그 책임을 망각한 것이

註 103) 困知記, 1b-59 未嘗理會分殊, 而先已得此綱柄, 愚恐其未免於籠統瞞肝……未頑空者爾, 於分殊之義, 初無干涉也.

104) 같은 책, 附錄, 答林正郎貞孚 各親其親, 各長其長, 便是各私其身之說.

105) 伊川文集, 卷 5, 答楊時論西銘書 分殊之蔽, 私勝而失仁.

106) 困知記, 1a-6 分殊, 故各私其身.

107) 伊川文集, 卷 5, 答楊時論西銘書 分立而推一, 以止私勝之流, 仁之方也.

108) 孟子, 梁惠王上 7.

109) 困知記, 1a-29. 이상과 같은 사회구조는 王陽明에게서도 나타난다. 왕양명에 있어서 良知는 질서구성 원리이기 때문에 良知에 의거하여 사회가 성립된다. 이에 대한 자세한 논의는 김성태, 王陽明致良知의 構造, 115-136 쪽 참조.

110) 整菴存稿, 卷 4, 送太宰少卿李公考績時序.

111) 같은 책, 卷 4, 送太宰曹君之仕臨江序.

조 남 호

다.112) 따라서 나흠순은 사대부들이 내면적 수양을 함으로써, 도덕성을 회복하고 나아가 적극적으로 현실사회를 이끌어 가기를 기도하였다. 그는 이것을 鄉約을 통해 실현하고자 하였다.

나흠순은 직접 그 고을의 사대부들과 회동하여 향약을 논의하고 그 규약을 정하였다.113) 이것이 곧 “雲亭鄉約”이다. 그는 향약이라는 자치공동체 속에서 사대부들이 지도적 역할을 함으로써, 공동체질서의 확립을 꾀하고자 하였다. 그리하여 이러한 질서체계가 확장되어 전체의 질서를 확립함으로써,114) 당시의 문제를 해결하고자 한 것 같다. 그러나 이러한 방식으로는 필연적인 사회구조의 해체를 막을 수 없었다. 이는 무엇보다도 그의 현실인식이 철저하지 못했기 때문이다. 그는 당시의 제반모순이 발생할 수 밖에 없는 필연성과 그 근원적 원인에 대해서는 간과한 채, 그 결과로서의 도덕질서 붕괴만을 문제시하였다. 따라서 그가 제시한 理一分殊를 통한 도덕질서의 확립은 기존의 질서를 회복하려는 것에 그칠 뿐이다. 이는 나흠순 뿐만 아니라 후대 氣哲學者가 가지는 - 비록 그들이 현실에 대한 관심에서 출발했다 하더라도 - 근본적 한계라고 할 수 있다.

註 112 ) 같은 책, 卷 3, 送太守人歐陽君序.

113 ) 같은 책, 卷 7, 雲亭鄉約序.

114 ) 같은 책, 같은 곳, 一人倡之, 衆人輒從而和之. 一家行之, 一鄉輒從而效之. 俗之變而歸於厚也.

參 考 文 獻

I. 原 典

1. 原 典

- 困知記, 中國子學名著集成(明嘉靖間刊本).
- 整菴存稿, 四庫全書, 臺灣商務印書館.
- 明儒學案, 四部備要, 臺灣中華書局.
- 張子全書, " "
- 二程全書, " "
- 象山全書, " "
- 陽明全書, " "
- 朱子語類, 嶺營藏板, 景文社, 影印本.
- 朱子大全, " "
- 明史, 景仁文化社

2. 參考한 古典

- 四書, 富山房, 漢文大系本, 1972.
- 周易折中, 四庫全書, 臺灣商務印書館.

II. 哲 學 史

1. 馮友蘭, 中國哲學史, 中文出版社.
2. 任繼愈, 中國哲學史, 人民出版社, 1979.
3. 金谷治外, 중국사상사, 조성을 역, 이론과 실천, 1986.
4. 狩野直喜, 中國哲學史, 吳二煥 역, 을유문화사, 1986.
5. Wing tsit-Chan, A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton University Press, 1969.

III. 史的 배경에 관한 文獻

1. 宮崎市定, 中國史, 曹秉漢 譯, 역민사, 1983.
2. 찰즈 허커, 中國文化史, 박지훈·박은화·이명화 共譯, 중국총서2, 한길사, 1985.
3. 間野潛龍, 明代文化史研究, 同明舍, 1979.
4. 小野和子編, 明清時代の政治と社會, 京都大學人文科學研究所, 1983.
5. 吳金成, 中國近世社會經濟史研究, 一潮閣, 1986.

IV. 관계 著書

1. 柳仁熙, 朱子哲學과 中國哲學, 汎學社, 1980.
2. 錢穆, 朱子新學案, 三民書局, 1971.
3. ———, 中國學術思想史論叢, 東大圖書, 1976-1984.

## 조남호

4. 黃公偉, 宋明清理學體系論史, 幼獅文化事業公司, 1971.
5. 容肇祖, 明代思想史, 開明書局, 1982.
6. 楊天石, 朱熹及其哲學, 中華書局, 1982.
7. 常盤大定, 支那における佛敎と儒敎道敎, 東洋文庫, 1966.
8. 阿部吉雄, 日本朱子學と朝鮮, 東京大學出版會, 1976.
9. 山下龍二, 陽明學の研究, 現代情報社, 1971.
10. 山井湧, 明清思想史の研究, 東京大學出版會, 1980.
11. 岡田武彦, 中國思想における理想と現實, 木耳社, 1973.
12. ———, 宋明哲學の本質, 木耳社, 1984.
13. 楠本正繼, 宋明時代儒學思想の研究, 廣池學園事業部, 1972.
14. 友枝龍太郎, 朱子の思想形成, 春秋社, 1969.
15. 市川安司, 朱子哲學論考, 汲古書院, 1985.
16. 荒木見悟, 佛敎と儒敎, 平樂寺書店, 1972.
17. ———, 明代思想研究, 創文社, 1978.
18. ———, 佛敎と陽明學, 第三文明社, 1979.
19. 朱子學大系, 第10卷, 朱子の後繼(上), 明德出版社, 1973.
20. 陽明學大系, 第四卷, 陸象山, 明德出版社, 1973.
21. ———, 第五卷, 陽明門下(上), 明德出版社, 1973.
22. 島田虔次, 朱子學과 陽明學, 김석근, 이근우 역, 까치, 1986.
23. 山本命, 明時代儒學의 倫理學的研究, 理想社, 1974.

## V. 관계 論文

1. 劉明鍾, 羅整菴의 氣哲學과 李朝儒學, 人文科學 3.4, 1973 - 1974.
2. ———, 任鹿門의 唯氣說과 羅整菴의 氣哲學, 哲學研究, 第17輯, 1973.
3. ———, 吳老洲의 理氣說 - 羅整菴의 影響과 任鹿門에 대한 비판, 哲學研究, 第19輯, 1974.
4. ———, 羅整菴 氣哲學의 影響, 哲學研究, 第20輯, 1975.
5. ———, 錢穆의 羅整菴思想評, 哲學研究, 第22輯, 1976.
6. ———, 粟谷哲學과 羅整菴의 氣哲學, 한국철학연구, 해동철학회, 1975.
7. 琴章泰, 困知記, 中國의 古典 100選, 東亞日報社, 1980.
8. 李楠永, 爭點으로 本 韓國性理學의 深層, 韓國思想의 深層研究, 宇石, 1982.
9. 許南進, 粟谷性理學의 形成과정과 基本構造, 서울대 석사학위論文, 1981.
10. 孫英植, 程伊川哲學에 있어서 理와 그 실천, 서울대 석사학위論文, 1982.
11. 安點植, 張載의 氣哲學에 있어서 天人合一의 構造, 서울대 석사학위論文, 1986.
12. 金聖泰, 王陽明 致良知의 構造, 서울대 석사학위論文, 1987.
13. 丁健生, 羅欽順, 中國古代著名哲學家評傳, 續編 4, 齊魯書社, 1982.
14. 林繼平, 論羅整菴哲學慧境(上, 下), 東方雜誌, 第17卷 7期, 1984.

15. 山下龍二, 明代思想研究史, 名古屋大學文學研究論集, 哲學 33, 1987.
16. 友枝龍太郎, 朱子の格物窮理と陽明の致良知, 東洋學術研究(16-4).
17. 溝口雄三, 中國における公私概念の展開, 史學, 第49卷 第四號.
18. 福島仁, 朱子心性論の成立過程, 日本中國學會報, 第三十三集,
19. 荒木見悟, 陽明學評價的問題, 中國哲學史研究, 第24期, 1986.
20. Wing tsit-Chan, Chan Jo-Shui's Influence or Wang Yang ming, Philosophy East and West, Vol XXIII, No.1:2, 1973.
21. Jig-Chuen Lee, Wang Yang-ming, Chu Hsi, and the investigation of things, Philosophy East and West, Vol 37, No1, 1987.
22. Bloom, Irene Tilenis, Notes or Knowledge Painfully Acquired, A Translation and Analysis of the K'uh-chi Chi by Lo chin-Shun, Columbia University Ph. D thesis, 1976.
23. \_\_\_\_\_, Some Concrete evidence from the Philosophy of Lo chin-Shun, Principle and Practicality, Columbia University Press, 1979.