

## 서경덕과 그 학파의 先天 이론<sup>1)</sup>

정 원재

→ 목 차 ←	
1. 들어가는 말 2. 서경덕 우주론의 구조 1) 先天 2) 後天 3) 본체의 확보와 誠 3. 선천 이론의 문제점 4. 선천의 절대화 1) 박순과 천지미생지전	ㄱ. 박순과 이이의 논변이 가지는 성격 ㄴ. 박순에서 본체의 절대화 ㄷ. 이이의 박순 비판 2) 이구와 심무체용 ㄱ. 이기론의 입장 ㄴ. 심무체용설 5. 맷음말

### 1. 들어가는 말

이 글은 徐敬德(1489~1546)의 철학을 도덕성의 문제와 관련지어 고찰하려는 의도로 쓰여지는 것이다. 이 고찰이 성공적으로 수행되기 위해서는 필자의 이 글이 다음의 두 가지 질문에 대답할 수 있어야 한다고 생각한다.

그 첫번째는 “서경덕의 우주론은 도덕적 우주론인가?”하는 것이다. 이 질문은 기존의 서경덕 연구에 대한 반성을 토대로 하고 있다. 80년대에 들어 서경덕의 윤리설에 주목하는 연구가 나타나긴 했지만,<sup>2)</sup> 그의 우주론은 여전히 ‘순수한 형이상학적 관심의 산물’로 남아 있다고 할 수 있다.<sup>3)</sup> 그러나 필자는, 신유학자들의 우주론에서 본체의 추구란 결국 도덕성의 근거를 확보하려는 노력임을 고려할 때, 서경덕의 우주론 역시 도덕적 우주론의 구조로

1) 이 글은 필자의 석사학위 논문 〈徐敬德과 그 학파의 先天 학설(1990.2)〉의 일부를 옮긴 것이다.

2) 한형조, 花潭哲學의 氣와 倫理, 自由, 83년 12월호(통권 130호), 自由社. 李楠永, 徐敬德의 哲學思想, 韓國哲學史 中, 韓國哲學會編, 東明社.

3) 우주론에서 나타나는 초월적 본체의 설정과 인욕론 사이의 상관관계를 구명하려 시도한 劉明種의 논문(氣哲學의二種類型, 韓國學報 5期, 1985)은 예외적인 경우라고 할 수 있다. 그러나 이 논문은 氣哲學 일반의 유형화에 치중하고 있기 때문에 서경덕에 관한 구체적인 분석에는 이르지 않고 있다.

해석될 수 있으며, 이 같은 해석 위에서만 서경덕 철학을 신유학사의 맥락에서 정당하게 평가할 수 있다고 생각한다.

이 글이 대답해야 하는 두번째 질문은, “그럼에도 불구하고 왜 서경덕과 그의 제자들은, 李滉·李珥 등의 격렬한 비판에 부딪히며 심지어는 異端的 경향으로 간주되기까지 하는가?”하는 것이다. 이 질문은, 첫번째 질문에 대해 필자가 잠정적으로 내린 결론과는 상반된 상황을 암시하고 있다. 그것은 서경덕의 철학이 도덕성의 실현을 위한 나름의 논리 구조를 갖고 있다고 하더라도, 적어도 그의 비판자들에게는 그것이 논리적으로 불완전하거나 혹은 실천 이론으로서는 위험스러운 것으로 간주되었으리라는 점이다. 그렇다면 서경덕의 비판자들이 지목하는 서경덕 철학의 취약점이 무엇인지를 문제 된다.

결국 위의 두 질문은 “도덕성의 실현이라는 측면에서 볼 때 서경덕 철학의 궁극적 계기와 부정적 계기는 어떤 것인가?”로 압축된다. 이 질문에 대답하기 위해서 필자는 다음의 세 방면에 대한 논의를 진행하기로 한다.

- ① 서경덕 철학의 논리 구조
- ② 서경덕 제자들의 사상적 경향
- ③ 이황과 이이의 비판

②에 대한 검토를 통해서 ①이 가지고 있는 합의들이 보다 명확히 드러나리라고 본다. 그리고 ③에 대한 검토를 통해서 서경덕과 그 제자들이 하나의 학파로서 공유하고 있는 철학적 입장이 이황·이이의 그것과 대비되어 나타날 것을 기대한다.

따라서 본래 서경덕을 도덕성의 측면에서 고찰하려는 의도로 출발한 이 연구는, 서경덕 철학의 문제들이 이론적으로 심화되는 경로를 죄아 자연스럽게 그의 제자들에 이르게 된다. 그리고 여기서 ‘학파’의 개념이 성립한다. 그러나 필자는 서경덕의 제자들 사이에서 드러날 수 있는 문제 의식의 다양성 내지 이질성보다는 그들 사이의 공통 분모에 더 유의하려고 하며, 이 공통 분모 속에서 그들 사유의 원천적 제공자인 서경덕 면모를 추출해내려 한다. 그러므로, 이 글에서 서경덕의 제자들에 관한 논의는 어떤 경우에나 서경덕 혹은 서경덕 ‘학파’라는 계약 위에서 이루어짐을 밝혀 둔다.

서경덕 학파의 철학은 本體論과 工夫論으로 그 문제영역을 구분해 볼 수 있는데, 이 글에서는 지면의 제약때문에 일단 ‘氣’를 중심으로 한 본체론의 사유만을 논의의 대상으로 한정한다. 따라서 이황·이이의 서경덕 학파 비판도 자연히 ‘理’<sup>4)</sup>의 견지에 따른 ‘氣’의 비판이라는 성격을 띠게 될 것이다. 이 비판에서 필자가 특히 주목하는 것은 이이의 다음과 같은 진술이다.

“리는 ‘변화’가 없으나 기는 변화한다. 元氣는 놓고 놓아 끊임이 없다. 가는 것은 지나가고 오는 것은 이어진다. 그러나 이미 지나간 기는 존재하지 않는다. 그런데 화담은 一氣가 영원히 존재한다.[一氣長存]고 생각하여, 가는 것은 지나가지 않고 오는 것은 이어지지 않는다고 한다. 이것은 서경덕의 ‘氣’를 리로 간주한 오류[認氣爲理]<sup>5)</sup>이다.”

이이는 ‘변화’의 유무를 기준으로 기와 리로 구분한다. 그는 서경덕이 변화하지 않는 [長

4) 이하 이 글에서는 편의상 ‘理’를 ‘리’로 적는다.

5) 栗谷全書 10~38a 成均館大 大東文化研究院, 1958.

存] 一氣의 존재를 상정함으로써, 변화하는 기에 변화하지 않는 리의 성격을 부여했다고 비판하는 것이다. 이 글의 본론에서는 이이의 이러한 진술이 갖는 구체적인 의미가 무엇인지에 대해, 특히 서경덕 학파에서 나타나 '본체의 절대화'에 초점을 맞추어 살펴보게 될 것이다.

## 2. 서경덕 우주론의 구조

### 1) 先天<sup>6)</sup>

서경덕의 우주는 선천과 후천으로 구성된다. 후천이 개별적 존재자가 끊임없이 생성·변화·소멸하는 현상 세계라면, 선천은 현상 세계의 배후에서 '그 변화를 가능하게 하는 궁극적 근거'로서 위치한다. 이것들은 각각 본체와 현상의 관계에 있다.

서경덕은 기의 본체[氣之體]·기의 근원[氣之源·氣之淵]등 여러가지로 선천 혹은 태허의 본체적 의미를 지시하고 있다.<sup>7)</sup> 따라서 선천은 일반적으로 본체가 보유하는 궁극적 특성을 지닌 것으로 이해된다. 우선 선천과 기가 지니는 성격은 淡然無形·淡然虛靜·淡一清虛 등으로 묘사된다.<sup>8)</sup> 여기서 實·動·濁 등보다 虛·靜·清 등을 더 근원적이라고 가치 있는 것으로 보는 사고가 전제되어 있다.<sup>9)</sup> 선천의 기가 담연히 정한 기의 본래성을 항상되게 유지하고 있는데 비해, 그 用으로서의 후천의 기는 끊임없는 聚散의 변화 속에 있다.<sup>10)</sup>

선천은 無形이며, 감각적 인식으로는 포착되지 않는다.<sup>11)</sup> 그러나 그것은 기로 충만된 실재이다.<sup>12)</sup> 따라서 그것의 실재성은 사유에 의해서 확인될 수밖에 없을 것이다. 또한 선천은 불생불멸하며<sup>13)</sup> 무한인 까닭에<sup>14)</sup> 시공의 제약을 벗어나 있다. 그것은 오직 하나뿐인 전체적 일자이다.<sup>15)</sup>

이상과 같은 선천의 본체적 특성은, 대체로 장재의 태허에서도 유사하게 나타난다. 서경덕의 선천이론이 장재와 다른 독특한 점은 선천을 태극이 내재된 태허로 본다는 점이다.

6) 서경덕은 張載의 太虛와 邵雍의 先天을 동일시한다.(太虛 淡然 無形, 號之曰先天, 原理氣, p.334).

이것은 장재에 있어서 太虛-萬物의 구분을 先天-後天의 구분으로 대체함으로써, 본체와 현상의 이원적 구조를 보다 명확히 하려는 의도에서 나온 것이다. 상세한 것은 1)의 글 pp.6~16 참조.

7) 虛靜即氣之體. (太虛說, p.340) 其淡然虛靜, 氣之原也. (原理氣, p.334)

氣之源, 其初一也. (理氣說, p.339) 虛者, 氣之淵也. (原理氣, p.337)

8) 太虛淡然無形, 號之曰先天, ……其淡然虛靜, 氣之原也. (原理氣, p.334)

氣之淡一清虛者, 彌漫無外之虛. (鬼神死生論, p.342)

9) Ⅲ장 3절 參照.

10) 虛靜即氣之體, 聚散其用也. 太虛說, p.340.

11) 太虛淡然無形, 號之曰先天, ……然挹之則虛, 執之則無, 原理氣, p.334.

12) 彌滿無外之遠, 逼塞充實, 無有空闊, ……然而却實, 不得謂之無也. 같은 면.

13) ……號之曰先天, 其大無外, 其先無始, 其來不可究. 原理氣, p.334.

氣無始也無生也, 既無始何所終, 既無生何所滅. 太虛說, p.341.

氣之淡一清虛者, 既無其始, 又無其終. 鬼神死生論, p.343.

14) 無外曰太虛. (理氣說, p.339) 虛無窮無外, (太虛說, p.340).

이것은 서경덕이 理를 氣와 독립된 실재로 인정하지 않는 데에서 연유한다.<sup>16)</sup> 理가 氣로부터 분리되지 않으므로, 氣의 시간적 영원성을 理도 획득하게 된다.<sup>17)</sup> 따라서 理로서의 태극은 선천에서 이미 기의 전체성으로서의 태허 속에 내재된 것으로 파악된다. 서경덕의 제자 박준은 “太虛澹一之氣는 고요히 아무 움직임도 없고 아득하게 어떤 조짐도 없는데 태극이 그 속에 있다.”<sup>18)</sup>고 하여 선천의 이 같은 구조를 보다 분명히 지적하고 있다.

태허와 태극은 다시 一氣 및 太一<sup>19)</sup>과 동일한 것으로 간주된다.

“그 담연한 본체를 일기라 하고, 그 混然한 전체를 태일이라 한다. 周惇頤는 여기서 어찌 하짐 못하고 다만 ‘無極이면시 太極이다.’라고 말했을 뿐이다. 이것이 바로 선천이다.”<sup>20)</sup>

태허·태극을 특히 일기·태일로 부르는 이유는, 그것들이 ‘전체적 일자’ 나아가 ‘본체’의 맥락에 놓인 개념임을 강조하기 위해서이다. 따라서 서경덕은 “一은 단순한 數詞가 아닌 數의 본체”<sup>21)</sup>라고 말한다. 선천의 본체성을 드래내기 위해 숫자에 상징적 의미를 부여하고 있음을 알 수 있다. 또 태허-일기와 태극-태일은 각각 주돈이 「太極圖說」의 無極 및 太極에 대응한다.<sup>22)</sup>

이렇게 본다면, 선천에 대한 서경덕의 사유에는 실로 과중하리만큼 많은 존재론적 장치들이 동원되고 있음을 알 수 있다. 태허·태극·일기·태일 등 다양한 궁극적 실재 개념들, 數의 상징, 「태극도설」의 체계 등은, 선천의 본체적 성격을 형성하는 데에 각각 일정한 역

15) 知太虛爲一, 則知餘皆非一, 原理氣, p.338.

16) 氣外無理. 理氣說, p.339.

17) 氣無始, 理固無始, 같은 곳.

18) 太虛澹一之氣, 寂然不動, 只是沖漠無朕, 而太極在其中, 答李叔獻書, 思菴集(花潭及門諸賢集 소재), 麗江出版社, 1985, 6. 4-12a.

19) 서경덕이 태극과 태일을 동일시하는 예는 註20)의 인용 외에도 다음의 것들이 있다.

① 又曰, 易者, 陰陽之變, 陰陽二氣也. 一陰一陽者, 太一也. 二故化, 一故妙, 非化之外別有所謂妙者, 二氣之所以能生生化化而不已者, 即其太極之妙, 若外化而語妙, 非知易者也. (理氣說, p.340)

서경덕에서 리는 기의 작용상의 법칙 혹은 條理로 간주된다 註1)의 글 pp.27~35 참조.

이 인용에서는 태극과 태일을 二氣의 작용을 가능하게 하는 妙로서 동일시하고 있다. 태일이 기의 운동과 관련된다는 것은 다음의 인용에서도 알 수 있다.

② 太一幹動靜(天機, p.279)

繫辭上11의 ‘是故易有太極, 是生兩儀’에 대한 十三經注疏本의 孔穎達疏에서도 태극과 태일을 결합시키고 있다. 여기서는 태극의 일자적인 측면을 태일로 부르고 있다.

正義曰, 太極謂天地未分之前, 元氣混而孝一, 郎足太初太一也.(藝文閣本 0156P.)

邵雍도 태극과 태일을 궁극적 실재의 다양한 이칭들로 이해하고 있다. 그가 태일을 數의 시초라는 의미로 이해하는 것은 서경덕과 근본적으로 같은 맥락에 있다.

太極道之極也, 太玄道之玄也, 太素色之本也, 太一數之始也, 太初事之初也, 其成功則一也. (觀物外篇下, 12-23b)

20) 語其淡然之體曰一氣, 語其混然之周曰太一, 廉溪於此不奈何, 只消下語曰 無極而太極, 是則先天, 原理氣, p.335.

21) 一, 非數也, 數之體也, 같은 글, p.337.

22) 「태극도설」의 ‘無極而太極’을 朱熹는 ‘無形而有理’로 해석한다. 이것은 太極 혹은 理에 중점을 둔 해석이다. 그러나 서경덕에 있어서 理는 氣의 조리라는 제한된 역할만을 수행하기 때문에, 그는 理가 아닌 氣 혹은 太虛에 중점을 두어 「태극도설」을 이해한다. 즉 서경덕은 ‘無極而太極’을 ‘太虛而太極’으로 해석하는 것이다. 보다 자세한 것은 註1)의 글 pp.16~19 참조.

할을 하고 있으며, 선천이란 결국 이것들의 통합된 전체일 것이다.

## 2) 後天

후천은 선천일기의 운동, 변화에 의해 전개되는 현상세계를 말한다. 일기의 운동은 '스스로 그렇게 할 수 있는 것', '스스로 그렇게 되지 않을 수 없는 것'<sup>23)</sup> 혹은 '기틀이 스스로 그러한 것'<sup>24)</sup>으로 설명된다. 이것은 운동의 근거를 기 자체의 속성으로 포함하고 있다는 의미이다. 이렇게 기의 운동인을 기 자체에서 구하는 것은 기론의 전통적 설명방식이기도 하다.<sup>25)</sup>

후천에 관한 서경덕의 설명은 기본적으로는 소옹의 '일기가 나뉘어 음과 양이 구분되고, 양이 많은 것은 하늘이 되며, 음이 많은 것은 땅이 된다'<sup>26)</sup>는 기술을 토대로 하고 있다. 그 밖에 「正蒙」의 '달은 음기의 淸이며……해는 양기의 清이다.'<sup>27)</sup> 이와 같은 설명 방식도 참조하고 있는 것으로 보인다.

서경덕에 의하면 현상 세계의 전개는 일기가 음·양으로 분화되는 것에서 비롯된다.<sup>28)</sup> 음·양은 곧 生克·動靜의 운동이며 또한 물과 불을 상징하는 坎·離의 원질이기도 하다.<sup>29)</sup> 이 음양의 작용에 의해 개별적인 존재자들이 형성된다.

"양은 지극히 鼓動하여 하늘이 되고, 음은 지극히 웅취하여 땅이 된다. 양이 고동하는 極에서 그 清이 결합된 것이 해가 되고, 음이 웅취하는 극에서 그 정이 결합된 것이 달이 된다. 남은 정은 흩어져

23) 候爾躍, 忽爾闢, 執使之乎? 自能爾也, 亦自不得不爾, 是謂理之時也. 原理氣, p.335.

24) 不能無動靜, 無闢闢, 其何故哉? 機自爾也. 같은 곳.

機自爾의 전거에 관한 연구자들의 견해는 다음과 같다.

① 朱熹의 「太極圖說解」에 나오는 '太極者, 本然之妙也. 動靜者, 所乘之機也' (性理大全 1~15b)에 주목하는 설(李丙熹, 徐花潭及李蓮坊에 對한 小考, 震擅學報 4, 1936, 진단학회, p.115.)

② 「莊子」 天運篇의 '意者其有機, 縱而不得已邪'의 귀결과 이에대한 郭象의 주석 '自爾故不可知也'에 주목하는 설(金教植, 徐花潭의 氣哲學에 대한 考察, 東洋哲學研究會, pp.25~26.)

이상의 견해에 덧붙여 필자는 장재가 이미 機 개념을 사용하고 있다는 점에 주목하고자 한다. 그 용례는 다음과 같다.

③ 此虛實動靜之機, 陰陽剛柔之始. 正蒙 太和篇 5-4a.

凡圓轉之物, 動必有機, 既謂之機, 則動非自外也. 正蒙 參兩篇 5-9b.

25) 장재는 이를 다음과 같이 설명한다.

太虛不能無氣, 氣不能不聚而爲萬物, 萬物不能不散而爲太號, 循是出入, 是皆不得已而然也. 正蒙 太和篇, 5-3a.

倏而生, 忽而成, 不容有毫髮之間, 其神矣夫. 같은 글, 5-8a.

26) 一氣分而陰陽判, 得陽之多者爲天, 得陰之多者爲地, 觀物外篇上, 11-18a.

27) 月陰精, …… 日爲陽精. 參兩篇, 5-9a.

28) 一氣之分爲陰陽. 原理氣, p.336.

29) 一不得不生二, 二自能生克, ……二者何謂也, 陰陽也, 動靜也, 亦曰坎離也. 原理氣, p.335~336.坎離가 '變化·作用'을 상징하는 폐임을 참고할 수 있다.坎離를 특히 '변화·작용'의 폐로 보는 것은易學史의 오랜 전통이다. 「周易參同契」에서 이는 '坎離者乾坤二用' '坎離無位' 등의 명제로 나타난다.今井宇三郎, 宋代易學の研究, 明治圖書出版株式會社, 1955, pp.247~249 참조.

서 星辰이 되며, 그것이 땅에서는 물과 불로 된다.”<sup>30)</sup>

이렇게 해서 생성된 현상 세계의 존재자들은 기가 흩어짐으로써 소멸하지만, 흩어진 기는 태허 혹은 선천으로 돌아간다.<sup>31)</sup> 이로써 선천은 후천 세계의 생성과 복귀의 근원으로 간주된다.

### 3) 본체의 확보와 誠

신유학자들의 우주론이 도덕적 우주론을 지향하는 한, 그들의 우주론적 탐구에 있어서 일차적인 목표는 본체의 세계를 확보하는 일일 것이다. 그 본체의 세계를 도덕성과 연관지음으로써 그들의 우주론은 완성된다. 서경덕의 우주론 또한 그같은 일반적 경로에 따라 이루어진다. 서경덕에서 본체는 담연허정한 기의 본래성인 선천이다. 이 본체로서의 선천을 전체성의 맥락에서 ‘一’이라는 숫자로 표상할 수 있다면 음양二氣가 작용하는 후천 세계는 ‘二’로 표상할 수 있다.<sup>32)</sup> 본체로서의 선천의 기는 본질적으로 ‘神’의 상태에 있다고 간주된다.

“기의 담연무형한 묘를 神이라 한다.”<sup>33)</sup>

“그 묘한 까닭을 神이라고 한다.”<sup>34)</sup>

선천의 기가 ‘신’의 상태에 있다는 것은, 음양에 의한 끊임없는 존재의 생성 소멸이 이어지는 후천이 ‘化’의 상태에 있다는 것과 대비된다.<sup>35)</sup> 그리고 다시 본체로서의 선천에는 誠이라는, 현상세계인 후천에는 道라고 규범적 가치가 부여된다.

그 自然眞實함을 가리켜 성이라고 하고, 그것이 약동하여 流行함을 가리켜 도라고 한다.<sup>36)</sup>

따라서 서경덕은 그의 우주론을 요약한 “原理氣”에서 「中庸」의 “誠은 스스로 이루며 도는 스스로 이끌어 나간다”는 귀절을 인용하고, 성 부분을 선천에, 도 부분을 후천에 분속시

30) 陽極其鼓而爲天, 陰極其聚而爲地, 陽鼓之極, 結其精者爲日, 陰聚之克, 結其精者爲月, 餘精之散爲星辰, 其在地爲水火焉. 原理氣, p.336.

31) 人之散也, 形魄散耳. 聚之淡一清虛者, 終亦不散, 散於太虛淡一之中, 同一氣也. 鬼神死生論, p.342.  
爲指遷家是先天. 挽人, p.310.

32) 一未開來無混有, 二能交處坎生離. 권1 觀易偶得首尾吟以示學易輩諸賢, p.282. 그 밖에 “既曰一氣一自含二 既曰太一 一便涵二(原理氣 p.335)” 같은 귀절에서도 서경덕이 一과 二를 대비시키고 있음을 알 수 있다.

33) 氣之淡然無形之妙曰神. 原理氣, p.337.

34) 語其所以妙曰神. 原理氣, p.337.

35) 二故化, 一故妙. 理氣說, p.340.

장재는 ‘一故神, 兩故化’라고 말한다. 正蒙 太和篇, 성리대전 5-8b.

36) 語其自然眞實者曰誠 語其能躍以流曰道. 原理氣, p.337.

선·후천의 체용 관계가 성과 도 사이에도 성립한다고 생각할 수 있다. 즉, 성이 ‘도덕적 完成’의 이념을 의미한다면, 도는 그것의 구체화된 실현이라고 보는 것이다. 이것은 理一과 分殊理 사이의 관계와 흡사하다.

켜 자신의 이론에 대한 경전적 전거로 삼는다.<sup>37)</sup>

이렇게 해서 서경덕의 우주론 역시 도덕적 우주론을 지향하고 있음이 확인된다. 본체로서의 선천이 갖고 있는 '성'의 의미를 서경덕은 '자연진실'로 파악하는데 이것은 주희의 '眞實無妄'<sup>38)</sup> 혹은 '實理自然'<sup>39)</sup>이란 해석과 근본적으로 동일한 것이다. 여기서 성을 '저절로 그려함[自然]'이라고 할 수 있는 이유는 성이 '실천원리와 실천하는 주관의 일치'<sup>40)</sup>를 의디하기 때문이다. 이 점을 「중용」에서는 성의 담지자인 天 혹은 聖人과, 성에 이르려고 노력하는 인간의 대비를 통해서 밝히고 있다.<sup>41)</sup> 인간의 행위는 언제나 도덕적 정당성을 획득하지는 못하며, 설사 어느 순간 도덕적 정당성을 획득했다 하더라도 그것은 지속되지는 못한다. 이것은 도덕적 실천 원리와 인간 사이에 깊은 간극이 놓여 있음을 의미한다. 따라서 인간은 그 간극을 극복하기 위해 '善을 택해서 철저히 준수하려는'<sup>42)</sup> 부단한 노력을 계속해야만 한다. 그러나 天은 인간과는 달리 장애를 극복하려는 의식적인 노력 없이도 자신의 본질을 완전하게 실현하고 있다고 간주된다. 이것이 天道의 본질인 성을 '저절로 그려함[自然]'으로 파악하게 하는 이유이다. 곧 천 혹은 성인에서는 실천 원리와의 분열이 완전히 배제되어 있다. 따라서 성의 담지자인 천 혹은 성인의 생위는 '생각하지 않아도 터득하고[不思而得]<sup>43)</sup> '억지로 하지 않아도 이루어진다[無爲而成]<sup>44)</sup>' 그리고 이것이 바로 서경덕의 工夫論이 목표로 하고 있는 '無思無爲'이다.<sup>45)</sup> 결국 서경덕에서 본체론의 성, 공부론의 무 사무위는 공통적으로 천 혹은 성인의 경지를 의미하며, 이것이 서경덕 철학의 궁극적 목표일 것이다.

### 3. 선천 이론의 문제점

서경덕이 비록 자신의 철학 체계에서 리를 배제하지는 않고 있지만, 그 리는 본체성을 부여받지 못하며 도덕성의 담지자로 간주되지도 않는다.<sup>46)</sup> 따라서 그의 체계 또한 장재와 같은 기론의 영역에 남게된다. 이 때문에 서경덕이 설정하는 선천의 본체는, 장재의 태허가 안고 있는 문제점을 그대로 물려받게 된다.

서경덕의 선천이나 장재의 태허 이론의 문제점은 이들의 본체가 動보다 静, 實보다는 虛,

37) 摶聖賢之語, 沢而原之, 易所謂寂然不動, 廉所謂誠者自成, 語其淡然之體曰一氣 … 終爾躍, 忽爾闡 執使之乎, 自能爾也, 亦自不得不爾, 是謂理之時也, 易所謂感而遂通, 廉所謂道自道, 原理氣 p.335. 「중용」의 인용귀절은 25章.

38) 誠者, 眞實無妄之謂, 中庸 16章 夫微之顯, 誠之不可掩?, 如此夫의 朱熹註, 至 中庸 20章 誠者天之道也의 註.

39) 주희는 '誠是實理自然' 혹은 '自然底實'이라고 말한다. 通書解, 性理大全 2-2b, 細注,

40) 孫英植, 程伊川哲學에 있어서 理와 그 實踐, 서울대 석사논문, 1982, p.62.

41) 誠者天之道也, 誠之者人之道也, 誠者, 不勉而中, 不思而得, 從容中道, 聖人也, 誠之者, 擇善而固執之者也. 中庸 20章.

42, 43) 註41) 참조.

44) 中庸 26章

45) 서경덕과 그 학파의 공부론에 대해서는 註1)의 글 pp.63~78 참조.

46) 리의 역할에 관해서는 註1)의 글 pp.27~35 참조.

濁보다는 淸에 치우쳐 있다는 데에 있다. 이것은 장재에서는 ‘太虛’라는 명칭 또는 ‘태허는 淸하니, 淸하면 막힘이 없고, 막힘이 없으므로 신묘하다’<sup>47)</sup>는 진술에서, 서경덕에서는 선천의 氣를 ‘淡然虛靜’ ‘淡一清虛’로 묘사하는 데서 잘 나타난다. 현상계의 궁극적 근거가 되는 본체가 현상계의 제특성을 포괄하지 못한다면, 결국 현상계의 많은 부분을 설명하지 못하는 불완전한 본체가 되고 만다. 이 점을 程子가 말하는 ‘清虛一大’는 장재의 ‘태극’을 가리킨다.<sup>48)</sup>

“장재가 청허일대를 세워 만물의 근원으로 삼았지만, 완전치는 못한 것 같다. 반드시 清濁과 虛實을 겸해야만 신묘한 본체라고 말할 수 있다. 道는 모든 사물에 빠짐없이 스며들어 본체가 되지만, (그 자체는) 방위와 장소가 없는 것이기 때문이다.”<sup>49)</sup>

현상의 전체를 포괄하지 못한 채, 현상의 한 쪽 특성만을 대변함으로써, 본체는 오히려 현상적 차원으로 떨어지고 만다. 형이상자이어야 할 본체가 ‘방위와 장소’라는 공간적 제약에 놓인 형이하자로 국한되는 것이다.

보다 심각한 문제는 선천 혹은 태허가 단순히 우주론상의 본체만이 아니라 도덕성 실현의 근거라는 점에 있다. 선천·태허가 현상의 일부밖에 설명하지 못한다면, 본체가 남지하고 있는 도덕적 선도 현실적인 악과 대립되는 상대적 선이 될 수밖에 없다. 인간의 도덕적 실천은, 상대적인 선악을 넘어서는 절대선으로서의 본체의 의해 그 당위성의 근거가 확보된다. 그런데 현상 세계 배후의 본체가 단지 상대적 선의 담지자일 뿐이라면, ‘왜 악을 행하지 않고 선을 행해야만 하는가’라는 질문에는 대답할 수 없게 된다.

서경덕과 장재의 본체론이 안고 있는 이 같은 문제점은, 근본적으로는 그들이 도덕 법칙의 존재론적 근거를 기에 정초하려한 데 원인이 있다. 기는 원래 현상 사물의 생성과 운동을 설명하는 질료적인 개념이라고 할 수 있다. 끊임없이 운동 변화하는 기에, 객관성과 보편성, 그리고 불변성이 요청되는 도덕 규범을 정초하려는 시도는 애초부터 많은 무리가 뒤따를 수밖에 없다. 따라서 서경덕과 장재가 기를 형이상자의 본체로 끌어올리려 하더라도, 그들은 기가 본래적으로 가지고 있는 현상의 특성을 완전히 소거할 수는 없었다.<sup>50)</sup> 그들이 기를 본체화하려 할 때 선택할 수 있는 방법은, 상대적인 현상증의 어는 한 쪽을 보다 우월한 것으로 간주하고 여기에 본래성을 부여하는 것이었다. 곧 도덕 규범의 객관성과 불변성을 확보하기 위해 상대적인 현상적 특성중 보다 덜 변화하는 것 혹은 덜 유동적인 쪽에

47) 太虛爲清, 淸則無礙, 無礙故神. 正蒙 太和篇, 5-5a.

48) 장재가 원래는 ‘清虛一大’를 본체 개념으로 사용한 것 같다. 뒤에 程氏 형제의 비판을 받고 나서 보다 종립적인 개념인 ‘태허’로 바꾸었을 것으로 생각된다. ‘청허일대’에서 ‘一大’는 불교의 地水火風 四大說과 대비하여 사용한 용어이다. 이것은 장재 철학의 주요한 의도중 하나가 불교 비판에 있음을 말해 준다. 즉 장재는 불교에서 세계 구성을 네 가지 요소로 火·물·불·바람을 내세운 데 대하여 ‘맑고 텁빈 하나의 것’을 세계의 근원적 실재로 제시한 것이다.

49) 立清虛一大, 爲萬物之源, 恐未安, 須兼清濁虛實乃可言神. 道體物不遺, 不應有方所. 河南程氏遺書 2 上-61, 二程集, 中華書局, 1984.

50) 서경덕의 선천에 관한 기술에서, 본체성을 드러내기 위해 ‘과중한’ 존재론적 장치가 동원되고 있음을 앞에서 지적했다. 이것은 서경덕이 기의 본체가 가지는 약점을 의식하고 있었기 때문이라고 볼 수도 있다.

다른 한 쪽보다 가치론적 우위를 두는 것이다. 이것이 그들로 하여금 動·實·濁보다는 靜·虛·清을 더 근원적인 것으로 간주하게 한다. 그들의 본체론이란 정·허·청한 기를 가능한 한 최대로 추상화시켜 형이상자의 위치로 격상시키려는 노력이라고 할 수 있다. 서경덕의 본체 개념이 본래 현상의 일부를 특수화시킨 데에서 출발했다는 것은, 그들이 본체로서의 태허·선천을 현상세계의 공간과 혼동해서 사용하기도 하는 예에서 잘 알 수 있다.<sup>51)</sup> 본체로서의 태허는 기의 전체성에 의해 상정되는 관념적 일자라고 할 수 있다. 따라서 태허는 감각적 인식에 포착되는 현상적 존재와는 차원을 달리하는 것이다. 그런데, 현상계의 공간을 이루는 기가 허정한 기의 본래성을 드러내고 있다고 해서, 공간을 태허라고 부르는 것은 개념상의 혼란이라고 할 수밖에 없다. 이러한 태허개념의 굴절은<sup>52)</sup> 그들의 태허에 관한 근본적인 착상이, 비어있는 공간과 같이 허정한 기에 본체적 성격을 부여하는 데서 비롯한 것임을 말해 준다. 이 점에관해 주희는 태허 개념의 논리적 구조를 다음과 같이 설명한다.

“그(장재)는 한 쪽에 치우쳐 있다. 도리는 본래 공평하고 바른 것이어서, 清에도 이 리가 있고, 濁에도 이 리가 있으며, 虛에도 이 리가 있고, 實에도 있는 것이다. 모두 이 리의 기능인 것이다. 그런데 그는 한 쪽에는 도리가 있지만 다른 한 쪽에는 도리가 없는 것으로 간주하여, 한 쪽을 가지고 다른 한 쪽을 주제하게 하려는 것이다.”<sup>53)</sup>

주희가 보는 장재의 태허 이론은, 현상을 양분하고 그중 하나를 본체화하여 다른 한쪽의 현상을 주제하게 하는 데 불과하다. 따라서 서경덕과 장재가 현상 세계 배후에 담일 청허한 기의 본체를 설정하더라도, 그 본체의 성격은 ‘현상적 특성중 좋은 것만을 가려낸 것’<sup>54)</sup>이기 때문에, 현상의 전체를 포괄하지 못하는 불완전한 본체일 수밖에 없으며, 본체 자체도 현상적 차원에서 완전히 벗어나지 못한다. 그래서 주희는 “장재는 본래 形而上者를 말하려는 의도였으나, 도리어 形而下者가 되고 말았다”<sup>55)</sup>고 비판한다.

이같은 비판에 대해 우선 가능한 반론은 청과 허가 단순한 청·허가 아니라 탁·실을 겸한 청·허라고 주장하는 것이다.<sup>56)</sup> 이것은 청·허의 특성을 유지하면서도 본체로서의 포괄성을 확보하려는 것이다. 그러나 이러한 대답으로도 여전히 본체가 청·허에 치우쳐 있다는 비판을 면할 수는 없으며, 본체가 현상적 규정으로부터 완전히 풀려난 것도 아니다. 따라서 리가 아닌 기를 도덕규범의 존재론적 근거로 택하는 한, 기본자들은 본체로서의 기에

51) 이것은 서경덕의 다음과 같은 진술에서 잘 나타난다.

當風息，太虛靜冷冷地，不見野馬塵埃之起，然扇才揮，風便鼓。（謝金相國惠扇 二首, pp.277~278）여기서 서경덕은 바람이 불지 않을 때의 티끌 한 점 없는 大氣 혹은 공간을 태허라 부르고 있다.

52) 장재에서 나타나는 태허 개념의 굴절은, 安點植, 張載의 氣哲學에 있어서 「天人合一」의 構造, pp. 45~49 참조. 필자의 입론은 많은 부분 위 글에 힘입은 바 크다.

53) 他都向一邊了。這道理本平正，清也有是理，濁也有是理，虛也有是理，實也有是理，皆此理之所爲也。他說成這一邊有，那一邊無，要將這一邊去管那一邊。朱子語類, 99-41.

54) 橫渠說道，止於形器中揀擣好底說耳。謂清爲道，則濁之中果非道乎？朱子語類 99-9.

55) 渠初云‘清虛一大’，爲伊川詰難，乃云‘清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小’。渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明。朱子語類 99-37.

56) 註 55)와 같음.

서 현상적 특성을 소거하고 이를 완전한 형이상의 세계로 끌어올리는 일을 숙제로 떠맡게 된다. 이것은 근본적으로 현상적 존재인 기가 비현상적 존재임을 주장하는 것이므로, 그들의 논리는 흔히 부정화법을 빌게 된다. 그 결과 그들의 본체는 현상의 상대적 차원을 벗어나 絶對化하게 된다. 기론의 논리적인 세련화라고 할 수도 있는 이러한 본체의 절대화는 서경덕의 제자들인 朴淳·李球에게서 잘 드러난다.

그러나 본체의 절대화는 또 다른 문제점을 낳는다. 본체가 절대화 됨으로써 본체와 현상의 연관은 약화되고 만다. 이것은 본체의 절대화가 '상대적인 현상의 부정'이라는 방식을 빌고 있기 때문이다. 이 같은 부정의 논리를 극한까지 밀고나가면 결국 현실 세계의 거부와 초월적 세계로의 도피로 나타나게 된다. 이구에 대한 이황의 비판은 바로 이점을 경계하는 것이다.

#### 4. 선천의 절대화

본체의 기에서 현상적 특성을 소거함으로써 본체를 절대화하려는 시도는, 부분적으로는 서경덕에게도 이미 나타나고 있었다. 이 점과 관련하여, 서경덕의 본체인 선천·태허가 '神'의 상태로 간주되고 있는 점에 보다 유의할 필요가 있다. 서경덕은 '신'을 이렇게 설명한다.

"기의 담연무형한 묘를 神이라고 한다. 이미 그것을 '기'라고 말했으니 곧 거친것「粗」이 있어 흔적「迹」을 남겨야 하겠지만, 신은 거친흔적에 매이지 않으니 어디에서 형체로 나타나겠으며, 어디에서 헤아릴 수 있겠는가?"<sup>57)</sup>

신은 서경덕의 우주론에서 빈번하게 등장하는 '妙'의 어법의 영역권에 있다. 서경덕은 그의 우주론의 기술 대상이 되는 갖가지 사태를 자주 '묘'로 간주하곤 하는데,<sup>58)</sup> '묘'란 결국 언어적 장치로는 표현 불가능하다는 의미에 다름아니며, 특정 사태에 관한 한 언어라는 가장 보편화된 매개를 통한 인식을 거부하려는 서경덕 자신의 의지의 표출이기도 하다. 이런 의미에서 '묘'로써 기술되는 사태는, 적어도 서경덕의 사유영역에서는, 인간 인식의 한계점에 있는 사태임을 뜻한다. 따라서 '묘'의 기술 대상이 대체로 '궁금적인 것'의 의미를 함유하고 있다는 것은 당연한 일이다.

'神'이란 본체의 기를 인식의 한계점에서 포착하는 것이다. 현상의 기가 본질적으로 유형적인 것임「粗·迹」에 비해 본체로서의 기는 무형으로 간주된다. 이 무형성이 단순한 '형체

57) 氣之淡然無形之妙曰神，既曰氣，便有粗，涉於迹，神不囿於粗迹，果何所方哉？何所測哉？原理氣，p. 337.

58) ① 是則先天，不其奇乎？奇乎奇，不其妙乎？妙乎妙。原利氣，p.335.)

② 理之一其虛，氣之一其粗，合之則妙乎妙。原理氣，p.337.

③ 語其所以妙曰神。같은 곳.

④ 易者陰陽之變，陰陽二氣也，一陰一陽 太一也。二故化，一故妙，非化之外別有所謂妙者，二其之所以能生生化化而不已者，即其太極之妙，若外化而語妙，非知易也。理氣說，p.340.

⑤ 氣之淡一清虛者，既無其始，又無其終，此理氣所以極妙底。鬼神死生論，p.343.

'없음'의 기술로써 설명될 수 없는 하나의 '묘'로써 파악될 때, 본체의 기는 '신'으로서 나타난다. 그리고 이로부터, 현상의 기가 끊임없이 음양으로 변화하는 상대성 속에 놓여 있음에 반해, 본체로서의 기는 그와 다른 차원의 존재 양식을 갖는 것으로서 신비화·절대화할 소지가 발생한다. 그러나 서경덕에서는 아직 본체의 절대화가 본격화되지는 않고 있다. 이것이 구체적인 양상으로 전개되는 것은, 그의 제자인 朴淳·李球에서이다.

### 1) 박순과 天地未生之前

#### ㄱ. 박순과 이이의 논변이 가지는 성격

박순(1523~1589:字는 和叔, 號는 思菴)의 성리학적 견지는 李珥(1536~1584)와의 논변에서 잘 나타난다. 이 논변은 박순 53세, 이이 40세인 1575년에 3회의 왕복 서신을 통해 이루어진다.<sup>59)</sup> 이 논변은 서경덕의 학문적 입장을 충실히 계승하고 있는 박순을 통해 서경덕과 이이 두 철학자가 견지하고 있는 세계관의 대립이 극명하게 드러나고 있다는 점에서 한국 유학사상 중요한 의미를 갖는 논변이다. 혼이 李滉의 主理的 학풍과 대비해서, 상대적으로 기를 중시하는 이이를 主氣論者라고 부른다. 기를 중시한다는 점에서 이이는 氣論者인 서경덕과 유사하지만, 그들이 기를 중시하는 의도에는 근본적인 차이가 있다. 이 차이점이 서경덕의 제자인 박순과 이이의 논변에서 잘 나타난다.

박순과 이이 두 사람의 논변은 애초에 「태극도설」의 이해를 둘러싸고 일어난 것으로 보인다.<sup>60)</sup> 이 논변에서 논의의 초점이 디는 귀절은, '무극이면서 태극이다[無極而太極]'와 '태극이 움직여서 양을 낳는다[太極動而生陽]'는 두 귀절이다. 박순은 그의 스승인 서경덕과 마찬가지로 '태극이 움직여서 양을 낳는다'를 현상세계로 보고, 이 현상세계의 근거로서 '무극이면서 태극인' 본체의 세계를 상정한다. 그는 이를 태극이 내재된 태허의 澄一虛靜之氣로 파악한다. 서경덕에서의 선천과 후천의 구분을, 박순은 天地未生之前과 天地已生之後의 구분으로 대체한다. 그가 이이와의 논변에서 가장 힘을 쏟는 것은 본체의 세계인 천지미생지전에 대한 기술이다. 천지미생지전에 대한 반복되는 주장을 통해 그가 증명하려는 것은 현상세계 배후에 본체의 세계가 실재한다는 그 자신의 형이상학적 신념이다.

박순이 주로 '무극이면서 태극이다'에 해당하는 본체의 세계에 관심을 기울이는 반면, 이이가 관심을 두는 「태극도설」의 귀절은 '태극이 움직여서 양을 낳는다'인 듯하다. 이이는 '태극이 움직여서 양을 낳는다'는 귀절고 동일한 의미를 담고 있는 계사의 '태극이 음양을 낳는다[太極生兩儀]'에서 '낳는다[生]'의 의미를 해명하는데 치중한다. 그의 계사의 이 귀절이 '태극은 음양의 근본이다'라는 의미이지, 태극이 음양을 발생시켰다는 의미는 아니라

59) 이 서신들의 소재는 다음과 같다.

朴淳, 答李叔獻書, 思菴集 4-10b~12b, 花潭及門諸賢集 上, pp.314~315. 李珥, 答朴和叔, 栗谷全集 9-17a~20a, 成均館大 大東文化研究院, 1958, pp.183~185.

이 서신 교환을 1575년의 일로 보는 것은 〈答朴和叔〉에 乙亥로 年記가 표시된 것에 따른 것이다.

한편 박순의 제1서가 '承悉來諭, 但此非倉卒所辨'으로 시작되고 있는 점으로 미루어, 현재 남아있는 편지 이전에 두 사람 간의 의견 교환이 있었던 것으로 생각된다.

60) 孝宗3년(1652) 간본의 「思菴集」(奎 1629, 5053)에는 박순의 편지가 〈答栗谷論太極圖說書〉로 수록되어 있다. 이것이 哲宗8년(1857) 간본에서는 〈答李叔獻書〉로 이름이 바뀌어 실린다.

「화담급문체현집」의 「사암집」은 철종8년 간본이다.

고 한다. 이같은 ‘낳는다[生]’의 해석을 통해서, 그는 태극이 음양의 배후에 있는 초월적인 본체가 아닌 음양의 운동 법칙에 불과함을 증명하려 한다. 이이는 오직 끊임없이 음양으로 변화하는 현상 세계의 존재만을 인정하고 현상 세계 배후에 따로 본체의 세계를 상정하지 않는다. 따라서 박순이 주로 ‘기’에 대해서 말한다면 그는 ‘음양’의 개념을 즐겨 상용한다. 박순과 이이 두 사람의 논변은 결국 본질주의와의 현상주의의 대립이라는 양상으로 나타난다.

### ㄴ. 박순에서 본체의 절대화

박순은 자신의 우주론을 다음과 같이 제시한다. 여기서 그는 천지미생지전과 천지이생지후를 각각 본체와 현상의 관계로 설명한다.

“천지가 드러나기 이전에 太氣는 濡一虛靜하고 無窮無外하지만 태극은 그 가운데 있다. 움직여서 양이 되고 고요해져서 음이 됨에 [動而生陽, 靜而生陰] 이르러, 천지가 구분되고 만물이 드러나며 四時가 운행된다.”<sup>61)</sup>

“천지는 유한하지만, 태극은 무궁무외하다. 천지미생지전에는 太虛濁一之氣는 고요히 움직이지 않고 [寂然不動] 아득하여 아무 조짐도 없을 뿐이니 [沖漠無朕] 태극은 그 가운데 있다. 천지이생지후에 만물이 형체를 가진 때와는 다른 것이다.”<sup>62)</sup>

인용에서 드러나는 것은 천지미생지전과 천지이생지후라는 세계의 이원적 구조이다. 그러나 그는 3편의 편지 속에서 천지이생지후의 현상 세계 자체에 대해서는 거의 설명하지 않고 있다. “움직여서 양이 되고 고요해져서 음이 됨에 이르러, 천지가 구분되고 만물이 드러나며 사시가 운행된다” 또는 “천지이생지후에 만물이 형체를 가진 때”라는 막연한 언급이 현상 세계에 대한 그의 설명의 전부이다. 이것은 박순의 우주론이, 현상 세계의 다양한 전개 과정을 합리적으로 설명하려는 발생론적 관심에서 출발한 것이 아님을 말해 준다. 3편의 편지 속에서 오히려 박순의 진술이 구체성을 획득하고 있는 부분은 천지미생지전에 관한 것이다. 이 천지미생지전에 관한 박순의 설명은 대체로 서경덕의 선천에 관한 설명과 유사하다. 태극이 내재된 태허라는 서경덕 특유의 본체관념이 박순의 천지미생지전에서도 이어지고 있다. 서경덕에서 ‘淡然虛靜’ 혹은 ‘淡一清虛’로 표현되었던 본체로서의 기가 박순에서는 ‘濡一虛靜’ ‘濡一虛明’ 혹은 ‘清虛濁一’<sup>63)</sup> 등으로 나타난다. 박순의 본체에서도 虛·靜·清 등의 기조를 유지하고 있음을 알 수 있다. 박순에게서 특이한 점은 태허의 기를 ‘아득하여 아무 조짐도 없다[沖漠無朕]’고 묘사하고 점이다. 본래 ‘아득하여 아무 조짐도 없음’은 程頤와 주희에 의해 리 혹은 태극을 지칭하는 술어로 사용된 것이다.<sup>64)</sup> 그런데 박순은 이를 담밀허정지기의 본체성을 드러내려는 의도로 사용한다. 이 때문에 그는 이의 반

61) 天地未生之先, 太氣濡一虛靜, 無窮無外, 太極在其中. 及動而生陽靜而生陰, 天地分, 而萬物形, 四時運. 答李叔獻書 4-11b.

62) 天地有限, 而太虛無窮無外. 天地未生之前, 太虛濁一之氣, 寂然不動, 只是沖漠無朕, 太極在其中, 非如天地已生之後, 萬物有形之時也. 같은 글, 4-12a.

63) 一氣未聚, 都是清虛濁一, 捱之無捉, 見之未覩, 安得謂之有象乎? 같은 곳.

64) 沖漠無朕, 萬象森然已具, 未應不是先, 已應不是後. 河南程氏遺書 15-78.

問‘沖漠無朕’一段, 曰此只是說‘無極而太極’. 朱子語類 95-81.

론에 부딪히게 된다. 그 밖에도 박순은, 태허의 기에 리가 내재되어 있다는 점에서 이를 곧 ‘道와 器’로 부를 수 있다고 하는 등<sup>65)</sup>의 새로운 규정을 시도하고 있다. 이상과 같은 설명을 통해 박순은 천시미생지전을 현상계 배후의 본체의 세계로 확립되어 애쓴다. 그것은 시공적인 무제약성[無窮無外]으로 파악되고, 태허와 태극이 통합된 전체적 일자이며, 아무런 형상도 없는<sup>66)</sup> 충막무침의 세계이다. 따라서 박순은 본체로서의 담일허정지기의 실재성을 부정하는 이이에 대해, 리기가 분리되지 않으므로 선후가 있을 수 없다는, 서경덕 학파에 공통된 리기관을 논거로 반박한다.

“어찌 태허담일지기가 있으리오”라고 말한다면, 태극은 허공에 매달려 따로 떨어져서 음양을 낳는 것인가? 이기는 본래 선후가 없다.<sup>67)</sup>”

박순이 여기서 지적하는 것은, 이이의 주장대로라면 결국 주자학적 세계관을 시인하는 결과가 된다는 점이다. 즉 태극이 내재된 태허의 본체에서 이이의 주장대로 태허의 존재를 부정해 버리면 태극만이 남게 된다. 이 경우 남은 태극이 음양 생성의 근원으로 간주되면 서[太極動而生陽] 본체의 위치를 차지하게 된다. 이것은 곧 주자학적 세계관으로의 전회를 의미한다. 따라서 박순은 리기가 선후가 없다는 사실을 들어, 태극이 음양에 앞서 존재하여 음양의 생성자가 될 수 있는 가능성 자체를 부인하면서, 이로부터 이이의 주장을 비판한다. 이것은 결국 태극이 아닌 태허, 리가 아닌 기를 본체로 정립하려는 의도에서 나온 것이다.

그러나 기에 본체성을 부여하려는 박순의 의도는 이이의 강력한 비판에 부딪힌다. 이이는 박순이 말하는 본체의 기가 음과 양 어느 쪽인지 묻는다.<sup>68)</sup> 이 질문은 어떤 기든 기는 결국은 음과 양이라는 현상의 두 양태중 하나이며, 따라서 본질적으로 현상의 존재인 음양의 기에 본체성을 부여할 수 없음을 전제하고 있다. 그리고 이점에서 이이의 질문은 기론의 근본적인 문제점을 지적한 것이라 할 수 있다. 박순에서 본체의 절대화는, 이이의 이 난문에 대답하기 위해 전개된다.

우선 박순은 경전에서 음양을 논하는 경우들이 천지가 형성된 이후로 국한되어 있고, 천지 이전 본체의 세계에까지는 미치지 못했기 때문에<sup>69)</sup>, 이이와 같은 질문이 있게 된다고 설명한다. 박순은 현상적 차원을 넘어선 본체로서의 기를 논의하는 예로써 장재의 ‘청허일대설’을 들고, 이것이야말로 근원을 궁구하고 근본을 들이킨 것이니[窮源反本] 前聖이 밝히지 못한 점이라고 말한다. 그리고 자신의 스승인 서경덕이 장재의 미진한 점을 철저히 밝혀서 ‘고명을 다했다[極高明]’고<sup>70)</sup> 평가함으로써<sup>71)</sup> 박순 자신의 입론이 장재와 서경덕을 이어 현상적인 기가 아닌 본체의 기를 겨냥하고 있음을 시사한다.

65) 濡一虛明之氣, 理亦在其中。雖無形象之可指, 旣日理氣, 則便是道與器。

何必待具形象, 然後始謂之道器乎? 答李叔獻書 4-10b.

66) 註63, 64) 참조, 특히 註63)은 본체의 기가 감각적 인식으로는 포착되지 않음을 지적하고 있다.

67) 若曰安有太虛澹一之氣, 則太極無空獨立, 而生陰陽乎? 理氣本無先後也. 答李叔獻書 4-11b.

68) 註85) 참조

69) 凡經傳所論陰陽, 皆從天地已生而言之, 未嘗及天地之先也. 答李叔獻書 4-11a

70) 極高明而道中庸. 中庸27章.

71) 張子所論‘清虛一大’此窮源反本, 前聖所未發也, 花潭又推張子之未盡言者, 極言竭論, 可謂‘極高明’也. 答李叔獻書 4-11a.

박순은 일단 “천지미생지전은 음이라고 말할 수는 있지만 양이라고 할 수는 없다”<sup>72)</sup>고 대답한다 이것은 動보다는 靜을 더 근원적인 것으로 보는 것과 같은 백락에서 양아닌 음을 본체의 기로 놓으려는 것이다. 그러나 본체의 기를 음으로 규정해 버리면, 그것은 양과 상대되는 현상의 일부가 되어 버린다. 그래서 이이도 “이미 음이라고 했으면 이것은 또한 현상적인 것[象]인데 어떻게 총막무침하다고 할 수 있는가?”<sup>73)</sup>라고 재차 의문을 제기한다. 물론 여기서 박순이 본체를 음이라고 규정할 때, 그가 현상의 양과 상대되는 음을 염두에 두고 있는 것은 아니다. 그는 본체가 음양의 현상 전체를 포섭할 수 있어야 한다는 점을 분명히 의식하고 있었다. 그래서 그는 자신이 말하는 음이 단순한 현상적 차원의 음이 아니라라는 것을 다음과 같이 밝힌다.

“邵雍이 ‘無極의 前에는 음이 양을 포함하고 있다.’<sup>74)</sup>고 했으니 이미 진리에 접근한 것이다. 그러나 아직 태허의 담일한 본질을 드러낸 것은 아니다.”<sup>75)</sup>

박순이 천지미생지전을 음으로 파악한 전거가 소옹의 말에 있음이 여기서 밝혀진다. 따라서 이 음은, 양과 대립되어 반복 순환함으로써 현상을 결과하는 것이라기보다는 그러한 현상의 궁극적 차원[無極之前]에서 그 자체로서 양을 내포하고 있는 특수성으로 간주된다. 그러나 박순은 소옹의 말로도 태허의 본질을 드러내기에는 미흡하다고 한다. 양을 포함하고 있는 음기로써 현상의 전체를 포괄하는 데는 어느 정도 성공했지만, 본체의 기에서 현상적인 특성을 완전히 소거하지는 못했다고 보는 것이다. 그래서 그는 이이의 질문에 대한 최종적인 대답을 다음과 같이 제시한다.

“이것은 또한 一陰一陽이면서 非陰非陽이다.”<sup>76)</sup>

‘一陰一陽’이란 본체의 기가 현상의 음양 두 측면을 모두 포괄하고 있음을 의미하는 것이다. ‘비음비양’이란 현상의 두 측면에 대한 부정을 통해 본체의 기를 현상의 기와 다른 차원으로 절대화시키려는 것이다.

이렇게 해서 박순은, 현상의 포섭과 현상으로부터의 분리라는 기의 본체가 안고 있는 두 가지 부담을 모두 해결하려고 한다. 그러나 그가 문제의 해결을 위해 택한 방법은 모순적인 진술이 되고 말았다. 그가 이 같은 모순적인 진술 양식을 선택할 수밖에 없었던 것은, 본체의 절대화가 안고 있는 위험성을 인식하고 있었기 때문이다.

‘비음비양’에 의해 본체는 현상의 상대성과 구분되는 절대성으로 파악되지만, 이렇게 되면 본체의 현상과의 연관성은 상대적으로 약화되고 만다. 따라서 그는 ‘일음일양’에 의해 현상과의 연관을 본체 안에 확보하고자 한다. 결국 ‘일음일양’과 ‘비음비양’의 병치는 본체와 현상, 본래성과 현실성 사이에서의 균형을 모색하는 박순의 고심의 혼적이기도 하다. 그

72) 天地未生之前，可謂之陰，而不可謂之陽也。같은 글 4-11b.

73) 89) 참조

74) 無極之前，陰含陽也。有象之後，陽分陰也。皇極經世書 觀物外篇上，性理大全 11-19a.

75) 邵子曰‘無極之前，陰含陽’，此言已到，亦未形言太虛澹一之體也。答李叔獻書 4-12a.

76) 然則此亦一陰一陽，非陰非陽也。같은 글 4-11b.

러나 박순은, 자신의 의도를 논리적인 정합성 위에서 관철할 수 있는 새로운 이론을 창출하는 데에까지 나아가지는 못했다. 박순은 여전히, 본질적으로 현상적인 존재인 기를 가지고 본체의 세계를 설명하려 하며, 이 때문에 모순에 부딪히고 만다. 그러므로 박순의 모순은 곧 기론자의 한계이기도 하다. 이 한계 밖에 서서 박순과 같은 기론자를 비판하는 사람들이, 이를 도덕 규범의 근거로 설정하는 이황·이이와 같은 신유학자들일 것이다.

#### ㄷ. 이이의 박순 비판

이이는 ‘動靜은 끝이 없고 음양은 시작이 없다’<sup>77)</sup>는 程頤의 말을 철학적 출발점으로 삼고 있다.<sup>78)</sup> 그는 정이의 말을 토대로 태극과 음양의 관계를 다음과 같이 설명한다.

“음양은 처음도 끝도 없고 바깥도 없으며 일찌기 不動·不靜의 때도 없었다. 한 번 움직이고 한 번 고요해지고 한 번 음이 되었다 한 번 양이 되었다 함이 리가 있지 않음이 없다.”<sup>79)</sup>

“대개 음양의 양단은 끊임없이 순환하여 본래 그 시초하는 것이 없다. 음이 다하면 양이 생기고 양이 다하면 음이 생기어 한번은 음이 되었다가 한번은 양이 되었다가 하지만, 태극이 거기에 있지 않은 때가 없다. 이것이 태극이 모든 변화의 핵심이요, 만물의 근거가 되는 까닭이다.”<sup>80)</sup>

이이는 끊임없이 음양으로 변화하는 현상 세계의 존재만을 인정하고 현상 세계의 배후에 따로 본체의 세계를 상정하지 않는다. 그는 태극이 음양의 樞紐根抵라고 말하지만, 그것은 음양과 분리되지 않는 까닭에<sup>81)</sup> 주자학적인 초월성을 상실하고 음양의 운동법칙으로서만 존재 의의를 인정받게 된다. 여기서 이이는 ‘태극이 음양을 낳았다’는 계사의 귀절을 놓고 고심하게 된다. 계사의 이 귀절을 문자 그대로 이해하면, 태극은 음양의 생성자가 되고, 나아가 음양의 현상세계를 주재하는 궁극적 본체라는 의미를 획득하게 되기 때문이다. 따라서 그는 계사의 귀절 자체가 불충분한 것이라고 주장한다.

“성현의 말도 과연 미진한 곳이 있다. 이것은 다만, ‘태극이 음양을 낳았다’고만 말하고 ‘음양은 본래부터 있으며, 처음 생긴 때가 있는 것이 아니다’라고 말하지 않았기 때문이다.”<sup>82)</sup>

한 걸음 나아가 이이는 ‘태극이 음양을 낳았다’라는 귀절을 태극과 음양의 관계를 의미하는 것으로 해석한다. 즉 계사의 이 귀절은 단지 태극이 음양의 근본이 된다는 의미일 뿐이며, 음양 없이 태극만이 홀로 존립한 때는 없었다는 것이다.<sup>83)</sup> 이렇게 해서 그는 ‘萬化의

77) 動靜無端, 陰陽無始, 非知道者, 誰能識之? 近思錄 1-16, 원출전은 伊川經說 易經繫辭傳.

78) 〈答朴和叔〉의 제3서에서, 이이는 박순에게 정이의 말을 음미하라고 권고한다.

程子曰‘動靜無端, 陰陽無始, 非知道者, 誰能識之’伏望於此語三致焉. 答朴和叔 9-20a.

79) 陰陽無始也無終也無外也, 未嘗有不動不靜之時, 一動一靜, 一陰一陽, 而理無不在. 같은 글 9-18 ab

80) 大抵陰陽兩端, 循環不已, 本無其始. 陰盡則陽生, 一陰一陽而太極 無不在焉. 此太極所以爲萬化之極紐萬品之根抵也. 같은 글 4-19a.

81) ① 以此知所謂沖漠無朕者, 只是單指太極, 而實無沖漠無陰陽之時也. 같은 글 4-17 b~18 a.

② 言雖如此, 實無理獨立而沖漠無陰陽之時也. 같은 글 4-17 b.

82) 聖賢之說, 果有未盡處, 以但言‘太極生兩儀’, 而不言‘陰陽本有, 非有始生之時’故也. 같은 글 4-18 b~19 a. ‘太極生兩儀’는 繫辭上11의 ‘是故易有太極, 是生兩儀’를 가리킨다.

근본은 一陰陽輩이다<sup>84)</sup>라는 현상 중시적인 입장을 고수한다.

이의 박순에 대한 비판은 이 같은 현상 중시적인 입장에서 비롯한 것이다. 이 비판을 통해서 그는 현상 세계 배후에 본체의 세계가 있을 수 없다는 점을 증명하려 한다. 이이가 박순을 비판하기 위해 우선 내세우는 논거는 기는 어떤 것이든 결국 음양의 현상이므로 기의 본체란 있을 수 없다는 것이다. 그래서 그는 이렇게 말한다.

“① 보내온 편지에서 말한 담일허명지기란 음을 말한 것인가, 양을 말한 것인가? 만약 음이라면 음의 前에는 또 양이요, 만약 양이라면 양의 전에는 음이니, 어찌 기의 시초가 될 수 있겠는가? ② 만약 음도 아니고 양도 아닌 기가 따로 있어서 음양의 기를 주관한다고 한다면, 이같은 기괴한 말은 일찌기 경전에서 본 일이 없다.”<sup>85)</sup>

여기서 이이는 두 가지 측면에서 담일허명지기의 실재 가능성에 부정하고 있다. ①에서 는 발생론적 시원으로서의 담일허명지기가 존재할 수 없음을 주장한다. 만약 박순이 말하는 담일허명지기가 현상세계의 시초를 의미한다면, 그것은 음과 양이라는 현상의 두 양태 중 어느 한쪽일 것이다. 그러나 현상으로서의 음양의 기는 끝없이 반복운동을 하고 있으므로, 음양의 기가 없는 상태를 가정해야만 하는 발생론적 시원이란 없다는 것이다. ②는 본 체로서의 담일허명지기가, 현상세계의 배후에서 현상과는 다른 존재양식을 갖고 [非陰非陽] 현상을 주관한다는 가능성에 대한 부정이다. 이이는 음양이 아닌 기는 ‘경전에서 본 일이 없다’면서 경전의 권위에 호소한다.<sup>86)</sup>

따라서 이이는, 박순이 담일허명지기의 본체성을 드러내는데 사용한 ‘아득하여 아무런 조짐도 없음’이란 술어도 리를 가리키는 것이므로<sup>87)</sup> 본질적으로 현상적 존재인 기에는 사용할 수 없다고 말한다. 그러나 ‘아득하여 아무런 조짐도 없다’고 해서 리가 음양과 분리되어 독립적으로 존재하는 것은 아니라고 하여<sup>88)</sup> 현상중시적인 입장을 견지한다.

이이는 박순의 주장중 천지미생지전이 음이라는 부분만 받아 들인다. 그리고 이를 오히려 박순에 대한 반박 논거로 이용한다. 즉 이이는 천지미생지전의 음을 현상적 차원에서 양과 상대되는 것으로 보고 충막무짐의 본체성을 부인해 버린다.<sup>89)</sup> 따라서 그는 천지미생지전의 음이 천지가 연속적으로 생성·소멸하는 순환 과정에서 前 天地가 소멸하고 아직 양이 생겨나기 전의 상태에 불과한 것이지, 특별한 의미를 지닌 것은 아니라고 한다.

“보낸 편지에 또 ‘그렇다면 태극은 허공에 매달려 따로 떨어져 있는 것인가’고 했는데 이것은 그렇

83) 故聖賢極本窮源之論, 不過以太極爲陰陽之本, 而其實本無陰陽未生太極獨立之時也. 같은 글 4-18b.

84) 萬化之本, 一陰陽而已. 天道策 14-55 a.

85) 台教所謂澹一虛明之氣, 是陰耶陽耶, 若是陰, 則陰前又是陽, 若是陽, 則陽前又是陰, 安得爲氣之始乎? 若曰別有非陰非陽之氣, 管夫陰陽, 則如此怪語, 不會見乎經傳也. 答朴和叔 9-17a.

86) 이것은 한편으로는 ‘비음비양’이라는 현상 부정의 논리가 유가적 사고의 틀에서 벗어난 것임을 지적하는 것이기도 하다.

87) 且所謂冲漠無朕者, 指理而言, 같은 글 같은 곳.

88) 81)의 ② 참조.

89) 天地未生之前, 謂之陰者, 此甚當理, 雖聖人不可得而易也, 但既是陰, 則是亦象也, 安得謂之冲漠無朕乎? 答朴和叔 9-17b.

지 않다. 前 天地가 이미 소멸한 뒤에 태허가 적연하여 다만 음일 뿐일 때에는 태극이 음에 있으며 후 천지가 장차 개벽하려고 하여 일양이 처음 생겨날 때에는 태극이 양에 있으니, 비록 허공에 매달려 있으려 해도 그렇게 될 수 있겠는가?”<sup>90)</sup>

이렇게 해서 박순에 있어서 천지미생지전과 이생지후를 이이는 단순히 시간적인 선후 관계의 번복으로 환치시켜 버린다. 따라서 천지미생지전이 갖는 본체성은 부정되고 현상의 전개과정 중 한 부분으로 의미가 축소되어 버린다.

이상에서 이이가 박순을 비판하는 근본적인 이유는 박순이 본체의 세계가 실재한다고 보는 본질주의자인 까닭이다 그리고 이 점에서 박순은 주리론자와 마찬가지라고 이이는 말한다. 즉 음양의 현상 밖에서 음양을 주재하는 태극의 존재를 주장하는 주리론의 경우나 음양의 본체로서 담일허정한 기를 상정하는 박순과 같은 기론의 경우는, 초월적인 세계를 전제한다는 점에서 모두 오류를 범하고 있다는 것이다.<sup>91)</sup> 이이의 이러한 음양위주의 사고가 당대의 현실문제에 대한 깊은 관심으로 나타난다. 반면에 그는 초월적인 세계를 상정하지 않고 도덕 규범의 객관성을 확보하는 일을 숙제로 안게 된다.

## 2) 李球와 心無體用

### ㄱ. 리기론의 입장

李球(?~1573; 호는 蓮坊)에 관해서는 李滉(1501-1570)의 저술 속에서 간접적으로 그의 사상을 확인할 수 있다. 그의 리기론에 대한 입장은, 대체로 기를 중시하는 견지에서 리기 합일론적인 면모를 나타내고 있다고 생각된다. 리기론에 대한 그의 견해는 두 개의 도설로 알 수 있다. 그림 A는 원의 程復心의 것이고, B는 이구 자신의 것이다. A는 禽性傳이 이황의 문하에 있을 때 이를 보고 의심스로운 곳을 許曠에게 묻자, 허엽이 역시 이를 이구에게 물어봄으로써 이구가 평을 하게 된 것이다. 우성전은 이구의 설명에 의심을 품고 B의 도설과 함께 그의 스승인 이황에게 질문을 하게 된다.

그림 A가 논란이 되는 것은, 이것이 태극도의 일부를 변형시킨 것이기 때문이다. 즉 중앙에 있는 ‘氣’子를 제외하면, 이 그림은 태극도의 둘째 층에 있는 ‘태극이 움직여 양을 낳고…고요하여 음을 낳는다’에 해당하는 그림이 된다. 이 때 그림의 원쪽은 양이고, 오른쪽은 음이며, 중앙의 원은 본체로서의 태극으로 해석된다. 그런데 정복심은 중앙의 원(태극)에 ‘氣’子를 써놓음으로써 음양의 주재자인 태극의 위상을 모호하게 만든 것이다.

A의 그림에 대해서는 이구는 이렇게 말한다.

90) 台諭又曰‘然則太極懸空獨立’，此又不然。前天地既滅之後，太極寂然，只陰而已，則太極在陰，後天地將闢，一陽肇生，則太極在陽，雖欲懸空，其可得乎？같은 글 9-18a.

91) 是故緣文生解者，乃曰氣之未生也，只有理而已，此固一病也，又有一種議論，曰太虛滯一清虛，乃生陰陽，此亦落於一邊，不知陰陽之本有也，같은 글 9-18a.

“이 그림은 매우 좋다. 대개 하늘과 땅이 갈라진 이후에는 모두 기요, 음양·동정도 이것일 뿐이니, 기 위에서 그 리를 미루어 찾을 수 있다. 文王의 卦★에서는 ‘乾은 元亨利貞이다’<sup>92)</sup>라고 했으니, 이것은 먼저 기를 말한 것이고, 공자가 ‘易에 태극이 있다[易有太極]<sup>93)</sup>’라고 했으니 또한 기를 먼저 말한 것이며, 자사는 ‘술개가 날아서 하늘에 이르고 고기는 못에서 뛰는다’<sup>94)</sup>고 했으니 이것도 먼저 기를 말한 것이다. 만일 기가 아니면 성인이라도 이를 말하기 어려울 것이다. 정자·주자의 논한 것도 이 그림의 뜻과 변차이가 없을 것이다.”<sup>95)</sup>

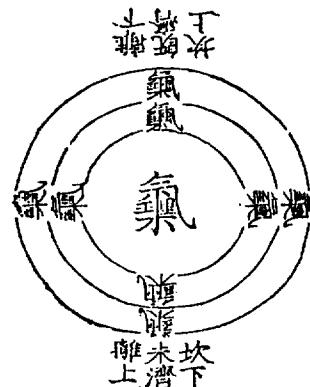


이 진술에서는 대체로 기를 중시하는 입장이 드러나고 있다. 이구는 경전의 귀절들이 리가 표상하는 법칙의 세계보다, 기가 표상하는 구체적인 현상을 더 강조했다고 본다. 즉 원형이정이라는 사물의 생성에서 완성에 이르는 네 단계, 기의 움직임인 큰 변화[易], 솔개가 날고 물고기가 노는 것 등은 모두 현상적인 측면이라는 것이다. 이에 대해 이황은 이구가 리를 보는 것이 분명하지 못하고 기를 주장하는 것이 너무 지나쳐서 이런 잘못이 있게 되었다면서, 원형이정은 이기를 겸한 것이며, 솔개가 날고 물고기가 노는 것도 기 속에 나아가 리를 가리킨 것이지 모두 기를 먼저 말한 것은 아니라고 반박한다.<sup>96)</sup>

이황의 이 말은 이구가 제시한 경전 귀절은 주리적인 입장에서 재해석한 것이다. 원형이정의 변화에는 기와 함께 그 변화의 주재자로서 리가 있으며, 솔개와 물고기의 활발한 움직임 속에서 그것들이 가진 生意로서 인 혹은 리를 발견할 수 있다는 것이다.

또 다른 그림 B에 관해서 이구는 이렇게 설명한다.

“주역의 도는 다만 既濟卦·未濟卦이요, 坎離(水火)는 다만 기이다. 기는 리의 盛 것이요, 리라는 것은 기의 妙이니, 리가 아니면 體가 서지 못하고, 기가 아니면 用이 행해지지 못한다. ‘仁이 나타나는 것’은 기요, ‘用에 감추어지는 것’은 리이다.”<sup>97)</sup>



이 진술에서 우선 눈에 띄는 것은, 리는 體이며 기는 用이라는 설명 방식을 원용하고 있다는 점이다. 이것은 일단 당시 성리학계의 주자학적 분위기에서 영향 받은 것이라 생각될 수 있다. 주의할 것은, 리가 체이므로 더 근본적이라거나 더 중요하다는 식으로 설명하지는 않는다는 점이다. 오히려 문맥을 보면 리와 기가 체나 용이라는 각각의 역할이 있으므로 어느 한

92) 乾, 元亨利貞, 周易 乾卦.

93) 診云 82) 參照.

94) 詩云 ‘鳶飛戾天, 魚躍于淵’, 言其上下察也. 中庸12章, 원출전은 詩經 大雅 旱麓篇.

95) 此圖極好, 夫天地判都是氣, 陰陽動靜只是氣, 氣下可推尋其理耳. 文王卦辭曰‘乾, 元亨利貞’, 是先言氣也. 孔子曰‘易有太極’, 亦先言氣也. 子思曰‘鳶飛戾天, 魚躍于淵’, 此亦先言氣也. 若非氣, 聖人難言理也. 恐程朱所論, 亦不大過於此圖意思也. 退溪文集 32~9b, 答禹景善問目.

96) 蓬坊見理不分明, 主張其太甚, 有此失, 無足怪也. …‘元亨利貞’, 兼理氣, 不可言先言氣, ‘鳶魚’, 就氣中指出理, 非先言氣也. 같은 글 32-10b~11a.

97) 顯諸仁, 藏諸用. 易繫辭上 5章.

쪽도 없어서는 안된다는 의미가 강조된다. 그리고 이것이 리와 기가 묘와 성으로서 서로 대등한 위치에 있다는 표현으로 나타난다. 전체적으로 이구의 진술은 리와 기가 상호 요청되는 상보적인 관계라는 점을 강조함으로써 리와 기의 합일 관념을 시사하고 있는 것으로 보인다. 아마도 이런 점 때문에 이황은 〈非理氣一物辨證〉에서 서경덕과 함께 이구를 리기 일물론자라고 비판하였을 것이다.<sup>99)</sup> 여기서 리기합일론자라고 하더라도 그것이 기를 중시하는 견지에서임은 말할 필요가 없다. 이것은 ‘완성’을 상징하는 기제과와 ‘未完’을 상징하는 미제과 사이의 끝없는 변화로서<sup>100)</sup> 주역의 의미를 파악하고, 기제와 미제를 구성하는 坎離라는 ‘변화·작용’의 패를<sup>101)</sup> 강조하는 진술로 드러난다. 그래서 이구의 그림 B는 큰 ‘기’字 속에 ‘리’가 포함된 형태를 취하고 있는 것이다.

상징하는 미제과 사이의 끝없는 변화로서<sup>100)</sup> 주역의 의미를 파악하고, 기제와 미제를 구성하는 坎離라는 ‘변화·작용’의 패를<sup>101)</sup> 강조하는 진술로 드러난다. 그래서 이구의 그림 B는 큰 ‘기’字 속에 ‘리’가 포함된 형태를 취하고 있는 것이다.

#### ㄴ. 心無體用說

이구의 이론중 가장 특색있는 것은 그의 심무체용설이다. 기존의 연구에서도 이구의 심무체용설이 매우 독특한 이론이라는 점에 주목하고 있긴 하지만<sup>102)</sup> 이것의 의미가 정확히 무엇인지를 해명하지는 못하고 있다. 이구의 심무체용설은 박순에게서 드러나는 본체의 절대화 경향이 심의 절대화란 형태로 나타난 것이라고 생각된다. 이것은 우주론의 본체가 곧 심의 본체이기도 하다는 점을 생각하면 쉽게 이해될 수 있다. 이구가 자신의 이론을 전개하는 데 소옹을 인증하고 있는 점을 고려한다면<sup>103)</sup> 그의 심무체용설은 소옹의 “先天學은 心이다. 後天學은 形적이다.”<sup>104)</sup>와 같은 귀절에 대한 기론자로서의 반응이라고도 생각될 수 있다. 즉 우주의 본체로서 선천을 현상 이전의 세계로 끌어올리려는 노력과 마찬가지로 심의 본체를 형이상의 세계에 두려는 시도가 이구의 심무체용설로 나타났다고 보는 것이다. 이구의 이론은 현재 완전한 형태로 전해진 것은 없으며, 이황의 〈심무체용변〉에서 인용된 단편으로 남아 있다. 이하에서는 이 단편을 심의 절대화라는 맥락에서 검토하기로 한다.

이구는 ‘마음에는 체와 용이 없다’고 한다. 이구의 이 주장을 이해하기 위해서 우선 고려되어야 할 점은, 그의 이론이 현실적으로 존재하는 마음의 양상을 기술하기 위한 것이 아니라는 사실이다. 그는 이렇게 말한다.

98) 易道，只是既濟未濟，坎離只是氣，氣者理之盛也，理者氣之妙也。非理體不立，非氣用不行，‘顯諸仁’者氣也，‘藏諸用’者理也。答禹景善問目 32-11b.

99) 退溪文集 41-20b~23a.

100) 이 점에 관해서, 未濟卦의 程傳 귀절을 참고로 적어 둔다. 既濟矣，物之窮也。物窮而不變，則牙不已之理，易者，變易而不窮也。故既濟之後，受之以未濟而終焉，未濟則未窮也。未窮則有生生之義。

101) 註 29) 參照。

102) 李丙燾，徐花潭及李蓮坊에 對한 小考，震壇學報4(1936)，震壇學會，pp.112~126 참조。

103) 又引邵子本無體之說，曰‘無體則無用可知’，心無體用辨，退溪文集 41-17b.

여기서 이구가 인용하고 있는 소옹의 귀절은 ‘易雖有體，體者象也。假象以見體，而本無體也’(觀物外篇 12-15b)를 가리킨다.

104) 先天之學心也，後天之學迹也。觀物外篇 12-10b.

“마음에 체와 용이 있기는 하나, 그 근본을 찾아 보면 체와 용이 없다.”<sup>105)</sup>

이구는 마음을 물로 구분하고 있다. 하나는 체와 용이 있는 현실적인 마음이며, 다른 하나는 체용을 떠난 근본적인 마음, 본래적인 마음이다. 여기서 그의 심무체용설은 본체로서의 마음을 추구하기 위한 이론임을 알 수 있다. 이것은 이구 자신이 지향하는 정신 세계가 체용을 떠나있다는 의미이기도 하다. 그렇다면 이구가 생각하는 체용의 개념이 무엇인지가 문제가 된다. 그의 체용 이해는 다음의 진술에서 드러난다.

“動과 靜이란 實한 이치요, 體와 用이란 虛한 말이다. 도리는 본래 體와 用이 없고, 동과 정으로 체용을 삼는다.”<sup>106)</sup>

이 진술대로라면 이구는 체용을 동정과 동일시 하고 있다.<sup>107)</sup> 그리고 사실상 이 점을 그가 본체로서의 마음, 본래적인 도리에 대해 체용의 개념들로 이해하기를 거부하는 가장 중요한 이유라고 생각된다. 즉 이구는 본체로서의 마음을 보다 완전한 것으로 만들기 위해 현상의 상대성으로 이해되는 동정을 떠난 세계에 그것을 위치시키려고 한다. 이것은 이구의 다음 진술로 보다 명확하게 확인된다.

“체라는 글자는 象위에서 일어나고, 용이라는 글자는 動위에서 일어난 것이니, 動에 앞서서 어찌 용이 있었으며, 象에 앞서서 어찌 체가 있었는가?”<sup>108)</sup>

‘象’에 의해서 이구가 말하는 체용·동정의 참된 의미가 드러난다. 이구는 체용과 동정을 모두 현상적 차원[象]에 귀속시키고 있다. 이 때문에 그는 체도 없고 용도 없다. 혹은 동도 없고 정도 없다는 부정을 통해서 본체로서의 심에서 현상적 특성을 소거하려는 것이다. 곧 ‘심무체용’의 주장은 ‘심의 본체는 동정이라는 현상의 상대적 차원을 넘어서고 있다’는 의미인 것이다. 이것이 박순이 ‘비음비양’이라는 표현으로, 음양의 현상을 초월한 형이상의 세계에 본체를 정초하려 했던 것과 동일한 맥락에 있다. 이렇게 본체의 현상 이전의 세계에 놓음으로써 그것은 현상의 다양한 변화에 동요되지 않고 그 자체로 완전한 절대선의 근거가 될 수 있다. 반면에 현상의 다양한 변화에 ‘동요되지 않는다’는 것은 본체가 현상과의 연관을 상실할 수도 있음을 의미한다. 이구에 대한 이황의 비판은 이 점을 문제 삼는다.

이황은 이구의 이론이 마음을 고묘하게 말하려다가 체용을 현상적 차원으로 간주하고 심성을 도리어 아득하고 어두운 지경으로 몰아넣었으므로 斯文에 폐를 끼치게 될 것이라고 평한다.<sup>109)</sup> 이황의 이 비평에서 핵심이 되는 것은 ‘사문에 폐가 된다’는 말이다. 이황의 이

105) 心固有體用, 而探其本, 則無體用也. 같은 글 41-17a.

106) 動靜者實理也. 體用者虛說也. 道理本無體用, 而動靜爲體用也. 같은 글 같은 곳.

107) 여기서 이구가 體用을 動靜과 동일시하는 것은, 특히 주자학의 마음 이론에서 性情·靜動·寂感·體用 등이 긴밀히 연관 관계를 갖고 동의어처럼 쓰이는 점을 겨냥한 것이라고 생각된다. 이 때 문에 현상의 상대적 차원을 넘어선 심의 본체를 확보하려는 이구의 의도가 ‘心無動靜’이 아닌 ‘心無體用’으로 나타난다고 할 수 있다.

108) 體字起於象上, 用字起於動上, 動之前何嘗有體耶? 같은 글 41-17b.

말은 이구의 이론이 이단으로 빠질 수 있음을 지적하려는 것이다. 이구처럼 동정·체용이라는 현상의 상대성을 부정하고 현상 이전의 ‘無對’의 세계로 나가면, 상대성의 본질인 현상 세계를 거부하고 역시 ‘無對’인 無名이나 空을 주장하는 道·佛의 논리에 접근하게 된다. 이것은 본체의 절대화가 본체를 형이상의 차원으로 끌어올리기 위해 단순하게 ‘현상의 부정’을 택한 뿐, 현상과의 연관을 확보하지 못하기 때문이다. 그래서 이황은 이구와 비슷한 병통에 빠진 예로 楊龜山·胡五峰 등을 들고 이들은 결국 莊子·列子·告子의 학설로 떨어진 것이라고 비판한다.<sup>110)</sup> 이황은 특히 ‘동정 이외에 따로 동정에 상대가 되지 않는 정과 동이 있다’는 胡廣仲의 설이 ‘무대’를 지향한다는 점에서 이구와 ‘말은 다르나 뜻은 같은 것’이라고 잘라 말한다.<sup>111)</sup>

따라서 이황은 현상세계와 분리되지 않으며 그것과 근원을 같이 하는 본체 [顯微無間·體用一源]의 이념을 새삼 강조한다.<sup>112)</sup> 이황에 따르면 이것이 바로 이구가 내버린 태극이라는 것이다.<sup>113)</sup> 곧, 이황은 기가 아닌 이로서의 태극만이 ‘아득하여 아무 조짐도 없는 [冲漠無]’ 본체성을 잊지 않으면서도 ‘萬象이 빽빽하게 갖추어진 [萬象森然已具]’ 현상과의 연관을 확보하고 있기 때문에 현상세계를 포함하여 그것들의 본질을 실현시킬 수 있다고 본다.<sup>114)</sup>

## 5. 맷 음 말

1) 본론에서 필자는 서경덕 학파에서 나타나는 ‘본체의 절대화’가 어떤 논리적 약점때문에 일어나게 된 현상인지 구명하려 하였다. 또한 이에 대한 이황·이이의 비판이 ‘리’를 매개로 하여 수행되고 있음을 밝히려 했다. 아래에 본론의 내용을 요약 서술하는 맷은말을 대신하려 한다.

2) 서경덕에 있어서 본체는 淡然虛靜한 先天의 氣이다. 그러나 기는 본래 현상 사물의 생성과 운동을 설명하는 개념이므로, 이를 도덕 법칙의 존재론적 근거로 설정하는 데에는 많은 무리가 뒤따른다. 즉, 끊임없이 운동 변화하는 기의 성질과, 도덕 법칙에서 요청되는

109) 今此所論，本欲極其高妙而言心，而乃反滯體用於形器，歸心性於茫昧，非但於自己學問有害，使後生相倣效一例，學爲虛談，其流弊斯文不少。 같은 글 41-19b.

110) 諸聞昔賢有議論過高者，亦未免此等病痛，如楊龜山極言道之高妙，而謂‘仁義不足以盡道’，此即莊列小仁義，而以道爲窮冥昏默之說也。胡五峰極言性之高妙，而謂‘善不足以言性’，此慮善之卑近累性，而反墮於告子湍水東西之說也。 같은 글 41-19b~20a.

111) 胡廣仲極言動靜之妙，而謂‘動靜之外，別有不與動對之靜，不與靜對之動’，此與今所論‘象之前何嘗有體，動之前何嘗有用’之說，言雖異而意則同，蓋一則以動靜爲粗淺，故指其前無對者，以爲動靜之妙，一則以體用爲粗淺，故指其前無體用者，以爲道之妙，亦以爲之妙，… 같은 글 41-20a.

胡廣仲의 학설에 대해서는 「朱子大全」 권 42 <與胡廣仲書> 참조.

112) 故程先生，既說體用一源，而又必有顯微無間之云也。 같은 글 41-18b.

113) 以此觀之，蓮老所謂‘體起於象，用起於動’，…實遺却形而上沖漠無朕體用一源之妙矣。 같은 글 41-18a.

114) 嘴乎，沖漠無朕者，在乾坤，則爲無極太極之體，而萬象已具，在人心，則爲至虛至靜之體，而萬用畢備，其在事物也，則却爲發見流行之用，而隨時隨處無不在。 같은 글 41-18b.

객관성과 보편성, 불변성 사이에는 근본적인 간극이 있었다. 여기서 서경덕은 도덕 규범의 객관성과 불변성을 확보하려는 시도로서, 기의 상대적인 현상적 특성 중 보다 덜 변화하는 것, 혹은 덜 유동적인 쪽에 다른 한 쪽보다 가치가 우위를 부여한다. 따라서 서경덕은 動·實·濁보다는 靜·虛·清을 더 근원적인 것으로 보고 이를 본체의 기가 갖는 특성으로 설명한다. 그러나 이렇게 되면 본체는 한 쪽에 치우친 성질만을 갖게 되어 현상의 다른 한 쪽(動·實·濁)은 잘 설명하지 못하게 된다. 또한 현상의 배후에서 현상의 궁극적 근거가되어야 할 본체가, 현상적 특성의 일부로 설명됨으로써 본체 자체도 현상의 차원에서 벗어나지 못하게 된다. 즉, 서경덕이 세우는 기의 본체가 지녀야 할 포괄성과 초월성을 보유하지 못한 불완전한 본체가 되는 것이다.

이를 극복하기 위해 서경덕의 제자들은 기의 본체를 絶對化함으로써 본체를 완전한 形而上の 차원으로 끌어올리려 한다. 그는 방법으로 그들은 현상의 상대적 특성들을 모두 부정하는 것으로 본체를 설명한다. 이것이 朴淳의 ‘非陰非陽’ 그리고 李球의 (아마도 ‘心無動靜’에서 변형된 것으로 보이는) ‘心無體用’이라는 본체에 대한 규정으로 나타난다. 그러나 본체의 절대화는 또 다른 문제점을 낳는다. 그것은 본체의 절대화가 ‘상대적인 현상의 부정’이라는 방식으로 이루어지기 때문이다. 이 같은 부정의 논리를 밀고 나가면, 결국 ‘對待’라는 상대성을 본질로 하고 있는 현실 세계의 거부와 초월적 세계로의 도피로 이어지게 된다. 이 점에서 그들이 본체의 절대화에 사용하는 부정의 논리는, 현상의 상대성을 초월한 [無對] ‘無名’ ‘空’을 주장하는 道·佛에 접근하는 것이라고 할 수 있다. 따라서 그들은 이황·이이 등으로부터 異端의 사고에 빠졌다는 비판을 받게 된다. 곧 현상적 특성을 부정함으로써 본체를 절대화하는 것으로 본체의 초월성을 확보할 수 있다 하더라도, 본체가 담지하고 있는 절대선을 실현해야 할 현상 세계와의 연관은 상실하게 되는 것이다. 물론 박순은 현상과의 연관을 확보하려는 의도로 ‘一陰一陽이면서 非陰非陽’이라고 본체를 규정하지만 이것은 그 자체 모순적인 진술이 되고 만다.

서경덕 학파의 본체론이 안고 있는 이상의 문제점은 그들이 도덕 법칙의 존재론적 근거로서 기의 본체를 세운 데 원인이 있다. 그들은 기가 지닌 ‘현상적 존재’라는 제약에서 벗어나지 못하기 때문에, 불완전한 본체를 설정하게 되며, 완전한 본체성을 확보하려는 경우에는 현상 세계를 부정해야 하거나 모순에 부딪히고 만다.

3) 서경덕 학파는 조선 유학사의 초기에 형성되었던 가장 독특한 학파임에 틀림 없다. 그러나 그들의 철학이 안고 있는, 도덕성 실현에 있어서의 상대적인 약점들 때문에 그들의 철학은 그 이후 다시는 조선 유학사의 전면에 나타나지 못한다. 이것은 서경덕 학파 이후의 조선 유학이 본격적인 리 중심의 성리학으로 전개되어 감을 의미한다.

4) 따라서 서경덕 학파는 기가 아닌 리에 도덕 법칙의 의미를 부여하는 이황·이이등에 의해 비판·극복된다.