

호굉의 마음이론과 공부론*

강 연 희
(서울대 철학과 대학원)

I. 서론

이 글은 胡宏(1105~1161, 字는 仁仲)의 철학을 性體心用論을 중심으로 고찰하려는 것이다. 호굉은 湖湘學의 이론적 체계를 정립한 이로서, 朱熹(1130~1200)철학의 형성에도 지대한 영향을 미친 학자라고 할 수 있다. 주희가 張栻(1133~1180)과 벌인 中和論辯은 사실상 호굉의 性體心用論과 대결하면서 이를 心統性情論로써 극복해 나간 과정이라고 요약할 수 있기 때문이다.

그럼에도 불구하고 지금까지 이뤄진 신유학 연구에서는 주희의 엄청난 영향력에 가려져 호굉과 호상학과에 대한 관심은 지극히 미미한 수준이었으며, 단지 주희 철학 연구자들에 의해 中和論辯과 관련해서 부분적으로 언급되는 정도에 불과했다. 이에 따라 호굉에 관한 본격적인 연구는 세계적으로도 몇 편에 불과하며 더구나 국내의 연구는 사실상 전무한 형편이다.

호굉에 관한 기존의 연구 성과는 공통적으로 다음과 같은 두 가지 문제점을 안고 있다. 첫째, 호굉의 성체심용론이 도덕 실천의 이론적 전제로서 갖는 의미를 명확히 설명하는 데 실패하고 있다. 중국 대륙의 연구들은 性本論이라는 규정 때문에 주로 性體에 대한 호굉의 설명에 주목하곤 한다. 그렇지만 도덕 실천과 관련하여 호굉에서 보다 중요한 영역은 오히려 心用의 부분이라고 할 수 있으며 이는 성체심용론이 성과 심을 엄격하게 구분하는 데서 기인한 결과이다. 이에 비

* 이 글은 2000년 2월에 발표한 필자의 석사학위논문 “호굉의 성체심용론”의 일부를 다듬어 실은 것이다.

해 모종삼은 호굉이 심과 성을 구분하면서 심이 성을 드러내는 적극적인 의의를 가진다고 설명함으로써, 대륙의 연구자들보다는 심의 역할에 더 주목한다고 할 수 있다. 그러나 그가 심의 역할에 주목하는 이유는 성으로 회귀하는데 심이 매개적인 역할을 맡고있다고 해석하기 때문이다. 그리고 이러한 이유 때문에 모종삼은 호굉의 수양론을 체험(‘內證的體證’)의 이론으로서만 규정한다. 그렇지만 실제로 호굉의 수양론에서는 체험보다는 오히려 禮의 학습과 실행이 강조된다. 따라서 모종삼은, 호굉의 심성론에서는 성과 심의 구분에서 기인하는 단절의 의식이 실천의 원동력으로 작용한다는 점을 놓치게 된다.

둘째, 성체심용론이 시사하는 마음과 본성의 단절은 강력한 도덕적 실천을 지향하는 체계이다. 그러나 기존의 연구에서는 성체심용론의 실천적 의미를 명확히 하지 못한 까닭에 정작 수양론에 대해서는 전혀 설명하지 않거나 지나치게 소략하게 서술하고 있다. 그 결과 호굉이 ‘性體心用’에 상응하는 수양론상의 근본 명제로서 제시한 ‘仁體義用’에는 아무도 주목하지 않았다. 대부분의 연구자들은 호굉을 독자적인 수양론 체계를 갖추고 있는 사상가로 평가하지 않은 것으로 보인다.

따라서 필자는 이 글에서 심성론의 ‘性體心用’, 수양론의 ‘仁體義用’이라는 두 명제를 축으로 본체와 공부 사이의 일관된 맥락을 복구함으로써 호굉의 철학을 그 자체 완결된 체계로 재구성하고자 한다. 필자는 이 같은 방식의 재구성이 그동안 호굉을 정당하게 이해하는 데에 최대의 걸림돌로 작용해 온 주희식의 독해법을 극복하는 효과적인 방법이라고 생각한다. 주희는 ‘思慮紛擾’라는 표현을 사용하여 호굉의 성체심용론을 일종의 자아분열적 현상으로 간주한다. 이러한 해석 방식을 따르게 되면 호굉은 마치 ‘내면의 감옥’에 갇힌 죄수처럼 그려지게 된다. 그 결과 강력한 도덕적 주체와 이에 기반한 실천이라는 호굉의 본래 의도는 거의 드러나지 못한다. 게다가 자칫하면 호굉의 이론을 개인의 내면적 수련에 침잠하는 불교나 도가적 경향의 이론으로 오해하게 된다

II. 호굉의 본성과 마음 이론

호굉의 철학은 심성론의 ‘性體心用’과 수양론의 ‘仁體義用’이라는 두 핵심 명제를 축으로 구성된 체계이다. 그의 이러한 체계는 당대 불교와 도가의 이론을 비판하면서 이루어졌다.¹⁾ 불교와 도가는 用이 없는 體를 논하며,²⁾ 그나마 그 체가 담고 있는 내용도 ‘개개인의 마음’이나 대상 세계를 떠난 ‘無’라고 규정한다. 그래서 현실 세계에 있어서 仁義라는 도덕적 가치를 부정하게 된다. 따라서 호굉은 각 개체가 어떻게 천지 자연의 본성을 실현하여 강력한 도덕 실천의 주체를 건립할 수 있는지를 근본적으로 문제삼는다. 그의 출발점은 바로 用의 세계인 끊임없이 변화하는 현실이라고 할 수 있다. 그는 개체의 행위가 시작되는 개체의 마음에 주목한다. 신유학의 주요 과제가 마음의 기능과 위상을 정립하고 이를 기반으로 하여 성인이 되는 수양론을 세움에 있었던 것은 잘 알려진 사실이다. 호굉 역시 마음과 본성에 대한 개념을 정립하여 그 둘의 관계와 역할을 조명하고 그것을 통해 도덕실천의 이론적 토대를 구성한다.

1. 선악으로 규정할 수 없는 본성

전통적으로 본성에 대한 규정으로는 性善說과 性惡說 그리고 善惡混在說이 있었다. 이러한 정의와 달리 호굉은 ‘본성을 善惡으로 말할 수 없다’고 주장한다.³⁾ 즉 본성은 현상의 善惡, 是非로 규정하는 것이 불가능하다는 것이다.

1) 호굉은 송조가 금에 패배한 원인이 불교와 도가의 이론에 현혹된 당시 유자들에게 있다고 보고 이단 비판을 통해 자신의 철학 체계의 기반을 형성해 나간다. 특히 이단 비판의 핵심인 체에 대한 용의 역할을 강조한 사고는 그의 성체심용론의 기저에 일관되게 깔려있다. 자세한 내용은 본 논문 pp.10-15를 참고할 것.

2) 學聖人之道, 得其體, 必得其用, 有體而無用, 與異端何辨? (『胡宏集』, 『與張敬夫』, p.131).

3) 호굉의 본성에 관한 견해는 그의 아버지 호인국의 영향을 받은 것이다. 자세한 내용은 본 논문 pp.9-10을 참고할 것.

성이라는 것은 천지귀신의 오묘한 이치이므로 선으로 말하기 부족한데 하물며 악으로 말할 수 있는가?⁴⁾

이렇게 본성을 선악으로 규정할 수 없다고 보기 때문에, 호굉은 孟子의 '性善'을 '본성은 선하다'라고 풀이하지 않고 '본성은 훌륭한 것이다!'라는 감탄의 의미로 해석한다.⁵⁾ '본성을 선하다'고 규정하면 그 본성 안에 도덕성이 본래적인 것으로 존재하는 것이 되므로, 도덕적인 행동을 할 수 있는 근거가 확보된다. 그러나 호굉은 도덕이 본성에 본질로서 내재한다는 것을 긍정하지 않는다. 본성은 선, 악 등의 도덕적인 가치 판단을 내릴 수 없는 것이다. 선악, 시비와 같은 개념은 반드시 서로가 짝을 이루어 사용되므로 언제나 상대적일 수밖에 없다. 이와 달리 본성은 현상의 상대적인 언어나 가치 판단을 넘어선 것이다. 그래서 현상 세계에 사는 우리는 본성을 판단할 수 없다. 이는 근본적으로는, 본성이 천하의 대본이며 만가지 이치가 총체적으로 갖추어진 것이기 때문이다.⁶⁾

한 사람의 본성에는 만물이 갖추어져 있다. 그 본체를 논하면 천지에 섞이고 만물에 두루 미치니 비록 성인이라도 얻어서 이름을 붙일 수는 없다. 인간이 태어남을 논하면 흩어져서 만 가지로 다르고, 선악 길흉의 백가지 행위가 다 실려 있어 가리거나 막을 수 없다. 논하는 것이 여기에 이르면, 사물에는 정해진 성질이 있지만 본성에는 정해진 체가 없다는 것을 알 수 있다.⁷⁾

본성은 天命이며 다양한 사물을 통일하고 종합하는 본체가 된다. 이 본성은 인간과 자연 사회에서 천차만별로 다르게 드러난다. 또한

4) 性也者, 天地鬼神之奧也, 善不足以言之, 況惡乎? (知言疑義-5).

5) 孟子道性善云者, 歎美之辭也, 不與惡對 (知言疑義-5).

6) 大哉性乎! 萬里具焉, 天地由此而立矣. 世儒之言性者, 類指一理而言之爾, 未有見天命之全體者也 (一氣-7).

7) 一人之性, 萬物備之矣. 論其體, 則渾淪乎天地, 博浹於萬物, 雖聖人, 無得而名焉. 論其生, 則散而萬殊, 善惡吉凶百行俱載, 不可掩遏. 論至於是, 則知物有定性, 而性無定體矣. (『胡宏集』, 「釋疑孟」, 辨 p.319).

선악 길흉의 온갖 행위가 그물처럼 짜여져 나타난다. 그래서 선악 길흉이 갖가지로 규정되는 사물에는 정해진 본성(성질)이 있지만, 그 사물들의 근원인 본성은 고정된 體가 없다. 그러므로 선악, 길흉 등은 현상 사물에 대해서만 유효한 규정일 뿐이다. 호평에 따르면, 결국 선악이란 이러한 본성이 현상으로 드러난 여러 가지 모습 중 하나에 지나지 않는다. 따라서 본성은 선악이라는 현상적 규정을 넘어선 영역이다. 그리고 바로 이런 점에서 본성은, 각각의 특수한 속성에 국한되어 있는 현상 사물의 규정을 넘어선 ‘진정한 형이상자’이다.⁸⁾

이와 같이 본성에 도덕적인 가치가 근원적으로 내재한다는 것을 부정하기 때문에, 호평은 각 개체의 본성을 사실적인 측면에서 파악한다. 그것은 일종의 심리적인 경향성으로 본성을 이해한 것이다.

좋아하고 싫어함이 본성이다. 소인은 자기 자신을 기준으로 좋아하고 싫어하며 군자는 도를 기준으로 좋아하고 싫어한다.⁹⁾

인간의 본성은 어떤 것을 좋아하고 싫어하는 것으로 나타난다. 이러한 본성은 도덕이라는 법칙이나 기준을 담고 있는 것이 아니다. 여기서 好惡라는 것은 대상 세계와 접촉할 때 일어나는 심리적인 반응¹⁰⁾ 혹은 태도이다. 그런데 중요한 것은 이런 자연스런 반응이 도덕적 기준에 맞느냐¹¹⁾의 여부에 있다. 호평이 본성이라고 간주한 好惡란 도덕 법칙이나 기준을 가지고 있는 것이 아니므로, 결국 가치 판단의 기준을 본성 밖에서 설정할 수밖에 없다. 그래서 호평에게 도덕적 기준으로서 도는 인간의 본성 밖에 있는 외재적인 것이 되고 만다.¹²⁾

8) 形而在上者謂之性, 形而在下者謂之物 (『胡宏集』, 「釋疑孟」, 辨 p.319).

9) 好惡, 性也. 小人好惡以己, 君子好惡以道. 察乎此, 則天理人欲可知 (知言疑義-3).

10) 이 점에서 본성을 호오로 규정하는 것은 지각설에 근거한 것이라고 할 수 있다. II-4를 참고할 것.

11) 호평은 호오에도 올바름과 그릇됨이 있고 취사에도 시비가 있다고 말한다. 好惡有邪正, 取舍有是非 (往來-8).

그러므로 君子와 小人의 차이는 다음과 같은 것이 된다. 道를 가지고 호오하면 君子가 되고 사사로운 욕구를 가지고 호오하면 小인이 된다. 이렇기 때문에 각 개체는 끊임없이 사사로운 욕구가 아닌, 도에 들어맞게 호오해야만 하는 긴장된 상황 속에 놓이게 된다. 따라서 이러한 구도에서는 도덕에 대한 정향을 놓지 않고 매 상황마다 자신의 의지와 결단을 요구하는 강력한 윤리적 주체를 요구할 수밖에 없다.

또한 어떤 것을 좋아하고 싫어하는 심리적인 경향성은 道라는 외부적 기준에 맞추어 선과 악으로 구분되므로, 호굉에게 선악은 中節의 문제가 된다.

성인은 감정이 드러나 절도에 맞고 보통 사람들은 절도에 맞지 않는다. 절도에 맞으면 옳고 절도에 맞지 않으면 그르다. 옳은 것을 끼고 행동하면 바른 것이 되고 그른 것을 끼고 행동하면 사악한 것이 된다. 바른 것은 선이 되고 사악한 것은 악이 된다. 그런데 세상의 유자들은 도리어 선악으로 본성을 말하니 여덟기도 해라!¹³⁾

도에 맞게 행동하면 선이 되고 어긋나게 행동하면 악이 되기 때문에 성인과 보통 사람들의 차이는 절도에 맞느냐의 여부에 달려있다. 모든 인간은 본성 자체로는 차이가 나지 않는다. 단지 절도에 맞게 행동하느냐 아니냐에 따라 달라질 뿐이다. 이러한 점 때문에 호굉은 情感이나 欲을 긍정하는 태도를 보인다.¹⁴⁾ 정감이나 욕은 그 자체로 부정할 대상이 아니라 過不及의 상태가 됨으로써 문제가 되기 때문이다.

이와 같이 본성을 好惡로 정의할 때, 道라는 것은 그 사회 전체가

12) 이를 주희는 다음과 같이 지적한다. ‘君子好惡以道’, 是性外有道也 (知言疑義-3).

13) 聖人發而中節, 而衆人不中節也, 中節者爲是, 不中節者爲非. 挾是而行則爲正, 挾非而行則爲邪. 正者爲善, 邪者爲惡. 而世儒乃以善惡言性, 邈乎遠哉! (知言疑義-6).

14) 人以情爲有累也, 聖人不去情 (知言疑義-6).

지향하는 목표점을 의미하게 된다. 그것은 바로 도덕 문화이며 궁극적으로 성인이 제정한 禮를 가리킨다. 유가 철학에서 각 개체는 윤리 규범을 담지한 사회 속에서 관계를 형성해 나간다. 그런데 본성을 선악으로 말할 수 없다는 호굉의 주장을 따르면, 개체들은 살얼음을 밟듯이 항상 선악에 대해 긴장하게 된다. 그것은 도덕에 대해 민감한 주체를 상정하는 것이며 개개인의 도덕적 행위를 중시하는 강한 실천성을 요구하는 것이다.

이런 본성의 모델은 호굉의 철학적 출발점과 관계가 있다. 호굉은 선악이 혼재하고 있는 현실 세계를 인정하고 정면으로 현실에 부딪쳐 문제를 해결하고자 했다. 그의 출발점은 우리가 밟을 밧고 있는 현실 세계이다. 이 현실 세계는 선악이 끊임없이 대립하고 싸우는 전쟁터이다. 그래서 호굉은 인간의 본성을 실제적인 측면에서 접근하고 이 심리적인 경향성을 도덕의 방향으로 몰아갈 수 있는 강한 주체를 형성하고자 하였다. 각 개체는 유동하는 현실 세계에서 도덕적 가치에 민감하게 깨어 있고 결단과 실천을 통해 도덕을 완성(成己, 成物)하는 주체로서 역할을 하게 된다.

2. 호굉의 본성 개념에 대한 주희의 비판

호굉은 好惡로써 본성을 규정한다. 그렇기 때문에 본성은 어떤 심리적인 경향성일 뿐이다. 그는 본성 안에 보편적인 법칙이 내재한다는 것을 부정한다. 즉 善이라는 것이 실체로서 본성에 존재하는 것은 아니며 선악은 중절의 문제이다. 그에게 道는 마음 밖에 있게 된다. 이러한 점 때문에 朱熹는 호굉의 본성론이 告子の '湍水說'과 같은 종류라고 비난한다.¹⁵⁾ 주희의 경우 본성에 도덕 법칙을 전제하기 때문에, 도덕 법칙이 본성과 분리되는 것은 도덕 실천의 가능성을 외부에서 구하는 것으로 생각했다. 그래서 그는 호굉의 본성론을 이렇게 비판한다.

15) 知言固有好處，然亦大有差失，如論性，却曰“不可以善惡辨，不可以是非分”既無善惡，又無是非，則是告子‘湍水’之說爾（『朱子語類』卷7, p.2588).

好惡는 본래 성에 있는 바이다. 그러나 직접 성이라고 말해서는 옳지 않다. 왜냐하면 호오는 物이고 선을 좋아하고 악을 미워하는 것은 物의 법칙이기 때문이다. 物이 있으면 반드시 법칙이 있으니 이것이 '형색은 천성이다'라는 것이다. 지금 본성을 말하고자 하면서 物은 들고 법칙을 버리니 아마도 해로움이 있을 듯하다.¹⁶⁾

朱熹는 好惡가 본성의 측면이라는 것을 인정한다. 그러나 그는 호오가 바로 본성이라고 하는 것은 반대한다. 호오는 도덕 법칙이 아니다. 어떤 것을 좋아하고 미워하는 것은 심리적인 반응에 지나지 않는다. 선을 좋아하고 악을 미워하는 것이야말로 법칙이며 기준이다. 주희는 호핑과 같이 선악을 비본질적인 것으로 파악하여 본성 안에 법칙이나 기준이 없으면, 도덕 실천에 대한 내면의 자발성을 획득할 수 없게 되며 그 결과 마음이 '편안히 머무를 곳(安頓處)'이 없어 이리 저리 흔들리는 상황 속에 내던져진다고 생각했다. 그는 본성에 모든 이치가 담겨져 있어야, 대상 세계와 접하면 사태 사태에 알맞게 일을 처리할 수 있다고 보았다.

호핑은 또한 천리와 인욕의 본체는 같은 것이라고 주장한다.

천리와 인욕은 본체가 같지만 작용이 다르고 움직임은 같지만 실정은 다르다.¹⁷⁾

호핑은 심리적인 경향성을 본성으로 보고 있기 때문에 본성 차원에서 天理와 人欲을 구분하고 나누지 않는다. 따라서 천리와 인욕 사이에 절대적인 분별이란 없게 되며, 선과 악도 중절의 문제가 될 뿐이다. 또 도의 중절 여부에 따라 선악이 구분되므로, 결국 선과 악이란 현상 세계로 드러난 양태일 뿐 실체가 아니다.

이에 대해, 주희는 호핑이 천리와 인욕을 섞어서 하나로 생각한다고 비판한다.¹⁸⁾ 이것은 호핑이 천리와 인욕을 동일한 원천에서 발생

16) 熹謂好惡固性之所有，然直謂之性則不可。蓋好惡，物也，好善而惡惡，物之則也。有物必有則，是所謂形色天性也。今欲語性，乃舉物而遺則，恐未得爲無害也（知言疑義-3）。

17) 天理人欲同體而異用，同行而異情（知言疑義-2）。

하는 것으로 간주한다는 점을 지적한 것이다. 주희는 호굉과 달리 천리와 인욕은 오히려 그 본원에서부터 구별되는 것이라고 말한다.

천리와 인욕이 같지 않은 원인을 살펴보면, 그 본원은 본래부터 다르니 어찌 用을 기다릴 필요가 있겠는가?¹⁹⁾

질문: “이른바 ‘체가 같고 용이 다르다’는 것은 섞어서 구별이 없는데 빠지는 것이 아닙니까?”

대답: “본원처에서부터 분별하지 않아서 모두 같은 것으로 간주하였고, 그래서 바로 ‘체가 같다’라고 말하는 것이다. 그는 도리를 정미하게 보긴 했지만, 어찌해야 할 줄은 모르고서 大本에서는 오히려 구별을 없애 버렸구나!”²⁰⁾

주희가 이렇게 천리와 인욕은 본원처에서부터 본래 다른 것이라고 하는 이유는, 본성을 선악으로 규정하지 않는 호굉과는 달리 주희가 성선설의 교의를 견지하고 있기 때문이다. 주희는 호굉처럼 외적 기준에 따라 선악이 나뉜다고 생각하지 않는다. 주희에게 있어 선한 행위란 개개인의 본성에서 말미암는 것이지만 악한 행위는 개개인의 본성에서 말미암는 것이 아니기 때문이다. 그래서 그는 성선에 근거하여 도덕 실천으로 나아가려 하기 때문에, 선한 본성을 기르는 수양론으로서 未發 涵養 공부를 적극적으로 인정하게 된다.

3. 심리적 현실로서의 마음

호굉은 未發의 본체를 본성으로 已發의 작용을 마음으로 놓는 性體心用論을 제시한다.

성인은 그 본체를 가리켜 본성이라고 말하고 그 작용을 가리켜

18) 今以天理人欲混爲一區，恐未允當。(知言疑義-2).

19) 觀天理人欲所以不同者，其本原元自不同，何待用也! (『朱子語類』卷7, p.2592).

20) 問, “… 若所謂‘同體而異用’, 則失之混而無別否?” 曰, “… 本原處無分別, 都把做一般, 所以便謂之‘同體’. 他看道理儘精微, 不知如何, 只一箇大本無別了!” (『朱子語類』卷7, p.2592).

마음이라고 말한다.²¹⁾

미발은 단지 성을 말하고 이발은 심을 말한다.²²⁾

호굉은 마음을 ‘드러나 반응하는 것’으로²³⁾ 본성을 ‘드러나지 않아 반응하지 않은 것’으로 파악한다. 그렇다면 마음은 언제나 대상 세계와 접하며 반응하는 심리적인 현실이라고 할 수 있다. 이와 달리 본성은 언젠가 드러날 가능성에 지나지 않기 때문에 직접적으로 경험할 수 없다. 호굉은 본성의 직접적인 실현 계기를 상정하지 않는다. 우리에게 주어진 것은 오로지 심리적인 현실로서의 마음뿐이다. 마음에 대한 이 같은 이해는, 주희의 경우와 비교해 보면 그 특징이 보다 분명해진다.

주희의 마음 이론인 心統性情論은 性體情用의 구도를 전제하고 있다. 즉, 미발의 마음인 성은 체이며, 이발의 마음인 정은 용이 되는 것이다. 그런데 이와 달리 호굉의 성체심용론은 미발의 체를 性으로, 이발의 용을 心으로 놓음으로써 ‘心은 이발입’을 주장하게 된다. 그 결과 성체심용론에서는 심통성정론과는 달리 체와 용이 단절되고 만다. 주희의 마음 이론에서는 心이 體인 性과 用인 情을 아우르면서 동시에 이를 주재하는 기능을 한다. 그런데 이 심이 호굉에서는 이발로 규정됨으로써, 미발과 이발을 연결할 고리가 나타나지 않는 것이다.²⁴⁾ 즉 성체심용론은 주희의 심통성정론에 비교할 때, 마음에 대한 보다 엄격한 이원적 구조를 상정하고 있다고 말할 수 있다.

호굉은 마음의 이 같은 이원적 구조를 일관되게 ‘단절’의 의미로 제시한다. 즉, 그는 性은 ‘天’으로 心은 ‘人’으로 영역을 구분함으로써²⁵⁾ 그 둘 사이에 넘어설 수 없는 간극을 설정한다. 그에게서 철학

21) 聖人指明其體曰性, 指明其用曰心 (知言疑義-8).

22) 竊謂未發只可言性, 已發乃可言心. (『胡宏集』, 『與僧吉甫書三首』 p.115).

23) 마음을 이발로 규정한 것은 정이의 초기 관점을 계승한 것이다. 伊川初嘗曰 “凡言心者皆指已發而言.” 後復曰 “此說未當.” 五峯卻守其舊說, 以心爲已發, 性爲未發. 將心性二字對說. 『知言』中如此處甚多. (『朱子語類』卷101).

24) 대신 호굉에서는 情의 위상이 불분명하게 된다.

25) 天命爲性 (天命-23) 理也者, 天下之大體也, 義也者, 天下之大用也 … 夫理, 天

적인 출발점은 用의 세계이다. 그러나 그 用의 세계에 발 딛고 선 인간은 體의 세계로 곧바로 진입하는 길이 끊겨 있는 것이다.²⁶⁾

성체심용론이 전제하고 있는 이상과 같은 마음의 엄격한 이원적 구도는, 강한 현실 지향적 성격을 갖는 것이라고 할 수 있다. 이러한 성격은 ‘마음은 已發이다’라는 주장에서 단적으로 드러난다. 인간이 일상에서 경험하는 현실은 불완전하며 악의 힘이 압도적인 곳이다. 즉, 體가 절대적이고 至善이라면 用은 상대적이며 악에 가깝다. 그렇다고 해서 인간이 불교나 도가에서처럼 體의 세계로 도피할 수는 없다. 왜냐하면 心用에서 性體로 초월하는 길은 ‘단절’되어 있기 때문이다. 따라서 우리에게 남은 길은 끊임없이 변화하는 用의 세계가 비록 더럽고 불완전할지라도, 굳건히 이 세계에 발 딛고 서서 완전한 지선의 세계인 體의 세계의 수준으로 用의 세계를 상승시키는 방법밖에 없다. 인간의 마음에 대한 이 같은 이해는 결국 수양론상의 강력한 도덕 실천으로 나아갈 수 있는 이론적 근거가 된다고 할 수 있다. 호평은 性과 心의 구분에서 기인하는 단절의 의식을 오히려 실천의 원동력으로 간주한 것이다.

그래서 호평이 설정하는 이상적인 인간형은 현실로서의 이 마음을 다하는 사람(盡心者)이다. 그는 요, 순, 우, 탕, 문왕, 공자와 같은 유가의 전통적 성인들이 바로 이 진심자라고 말한다. 그리고 ‘盡心’을 하면 본성을 완성할 수 있다고 말한다(盡心成性).²⁷⁾

그런데 문제는 어떻게 해서 이 ‘마음’을 다할 수 있는가 하는 점이다. 왜냐하면, 심리적인 현실로서의 마음은 끊임없이 살아 움직이는 것이기 때문이다. 따라서 이러한 상태의 마음으로는, 일정한 방향을 가지고 대상 세계에 대해 능동적으로 대처하기 어렵다.

命也, 義, 人心也. (義理-5).

- 26) 이렇게 마음을 이원적으로 구분하면서 그 차이와 단절을 강조하는 것은, 장제가 마음을 ‘태허의 측면인 큰 본성’과 ‘개인적 경험으로 가득찬 작은 마음’으로 나누는 방식(心小性大)을 발전시킨 것이라고 할 수 있다. 손영식, 『이성과 현실』, 울산대출판부, 1999, pp.127-137 참조.
- 27) 天命之謂性. 性, 天下之大本也. 堯, 舜, 禹, 湯, 文王, 仲尼六君子先後相詔, 必曰心, 而不曰性, 何也? 曰 心也者, 知天地, 宰萬物, 以成性者也. 六君子, 盡心者也. 故能立天下之大本. (知言疑義-1).

마음이라는 기관은 아득하여 어디를 향해 갈지 알 수 없으니 어떻게 그 본체를 알 수 있겠습니까? 살피지 못하면 알지 못합니다. 또, 사려하는 것이 있고 두려워하는 것이 있으면, 비록 알고 살피는 양심이 있더라도 또한 말류에 휩쓸려 들어가 점점 소멸해 가면서도 스스로 알지 못하니, 이것이 신(臣)이 크게 걱정하는 일입니다.²⁸⁾

마음은 외부의 조건이나 제약에 의해서 쉼 없이 흔들리며 불안정한 상태로 표류한다. 이렇게 끊임없이 움직이는 마음을 가지고 도덕 실천으로 나아가는 것은 마치 ‘배가 물결을 거슬러 올라가는’²⁹⁾ 것과 같은 것이다. 이 어려움을 극복하고 마음을 다하여 본성을 완성할 수 있는 가능성을, 호굉은 마음이 지닌 知覺의 능력에서 찾는다.

4. 知覺의 역할-도덕적 의식 형성의 매개

호굉은 마음에는 지각이 갖춰져 있다고 말한다.³⁰⁾ 지각은 외부 대상에 대해 반응하고 의식하는 능력이다. 호굉은 지각의 활동이 이루어지는 과정을 이렇게 설명한다.

사람이 천지에 있어 감(感)하는 것이 있으면 반드시 응(應)하게 되는 것은, 마치 마음이 몸에 있어서 아프면 반드시 지각하는 것과 같다.³¹⁾

여기서 호굉은 知覺을 전통적인 感應의 관계로 설명한다. 그는 외부적 대상이 와서 어떤 자극을 주었을 때[感], 어떤 반응이 일어난다, 즉 마음에 있어서는 의식이 발생한다[應]³²⁾는 구도로 지각을 이해하

28) 心官茫茫, 莫知其鄉, 若爲知其體乎? 有所不察, 則不知矣. 有所顧慮, 有所畏懼, 則雖有能知能察之良心, 亦淪沒于末流, 浸消浸亡而不自知, 此臣之所大憂也. (『胡宏集』, 「上光堯皇帝書」 p.83).

29) 事物之情, 以成則難, 以毀則易, 足之行也亦然, 升高難, 就卑易. 舟之行也亦然, 汭流難, 順流易. (事物-1).

30) 有是心則有知. (好惡-9).

31) 人之於天地, 有感必應, 猶心之於身, 疾痛必知焉. (紛華-6).

고 있는 것이다. 본성과 마음 사이의 단절을 상정하여 의식 발생의 내부적 기원을 인정하지 않는 호굉의 입장을 감안해 볼 때, 이런 식의 감응 구조란 의식이 항상 외부적 원인에 의해서만, 즉 외부적 사물이 다가오는 경우에만 발생한다는³²⁾ 점을 시사한다.

이렇게 지각의 활동이 성립하기 위해서는 외부적 자극이 필요하며 외부적 자극은 눈과 귀와 같은 감각기관을 경유해서 전달된다.³⁴⁾ 전달된 자극은 마음에서 갖가지 심리적 반응을 산출한다. 그리고 이때 마음에서 생겨나는 반응은 좋아하고 싫어함[好惡]이라는 형식으로 산출된다.³⁵⁾

그리고 이것이 구체화되면 희노애락의 감정으로 드러난다.³⁶⁾ “마음이 본성과 감정의 덕을 묘하게 한다”³⁷⁾는 명제는 바로 이렇게 마음이 지닌 지각의 능력이 다양한 심리적 반응을 만들어낸다는 것을 의미한다.

여기서 문제가 되는 것은 지각이 만들어내는 다양한 심리적 반응들이 반드시 도덕적인 것은 아니라는 점이다. 바꾸어 말하면 마음에서 일어나는 반응, 즉 지각은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 식으로 드러나기도 하지만, 반대로 악을 좋아하고 선을 싫어하는 식으로 드러날 수 있다는 것이다. 그래서 호굉은 지각의 능력과 도덕 규범 사이의 이 같은 간극을 다음과 같이 지적한다.

마음이 온갖 사물에 반응하는 것은 마치 물이 온갖 모양을 비추는 것과 같다. (그렇지만) 사물에 반응하는 것에도 참된 것과 거짓된 것이 있다.³⁸⁾

32) 其知皆緣事物而知。緣事物而知 (『胡宏集』, 『復齋記』).

33) 夫人非生而知之, 則其知皆緣事物而知. (『胡宏集』, 『復齋記』 p.152); 自觀我者而言, 事至而知起. (好惡-17).

34) 이런 의미에서 호굉은 눈과 귀는 마음의 통로라고 말한다. “夫耳目者, 心之所以流通也.” (『胡宏集』, 『與吳元忠四首』 pp.107-108).

35) 호굉이 “좋아하고 싫어함이 본성이다(好惡, 性也.)”라고 말한 것은 이런 맥락에서일 것이다. 이에 대해서는 II-1을 참조.

36) 夫心宰萬物, 順之則喜, 逆之則怒, 感於死則哀, 動於生則樂. 欲之所起, 情亦隨之 (知言疑義-5).

37) 心妙性情之德. (事物-3).

좋아하고 싫어함에도 올바름과 그릇됨이 있다.³⁹⁾

그렇다면 어떻게 해야 인간의 마음을 도덕적인 마음으로 전환할 수 있을까? 호굉에 있어 사물에 대해 마음이 어떻게 반응하느냐는 말은 결국 어떤 기준에 따라 지각하느냐라는 말과 동일하다.

소인은 자기 자신을 기준으로 좋아하고 싫어하며 군자는 도를 기준으로 좋아하고 싫어한다.⁴⁰⁾

따라서 인간의 지각을 도덕적 지각으로 전환하는 길은 도덕 기준이 내재해 있지 않은 지각에 도덕 기준을 도입하는 일이 관건이 된다. 여기서 도덕 기준을 도입하는 것 또한 인간에게 갖추어진 지각의 능력을 발휘함으로써 가능해진다. 이를 호굉은 독서를 통해 예를 탐구하고 수용하는 明理의 공부로 정식화한다. 명리를 비롯한 수양의 공부를 거쳐 지각이 도덕적 지각으로 전환되면 지각은 단순히 의식의 근원에 머무르지 않고 모든 윤리적 행위의 근원이 된다.

Ⅲ. 호굉의 수양 이론

호굉철학은 심성론에 있어서는 ‘性體心用’이고 수양론에 있어서는 그에 상응하는 ‘仁體義用’이라 할 수 있다. 앞에서 살펴본 바와 같이 성체심용론은 본성과 마음의 단절을 상정하고 있다. 즉 마음은 심리적인 현실을 의미하고, 본성은 아직 드러나지 않는 것으로 일종의 가능성에 지나지 않는다. 그런데 호굉은 본성의 직접적인 실현 계기를 인정하지 않는다. 따라서 우리에서 주어진 것은 마음뿐이므로, 우리의 출발점도 用의 세계인 마음일 수밖에 없다. 호굉은 이 마음을 다하여 본성을 완성하고자 한다(盡心成性). 마음을 다하는 것이란 구체

38) 人心應萬物，如水照萬象。應物有誠妄。(大學-12).

39) 好惡有邪正，取舍有是非(往來-8).

40) 小人好惡以己，君子好惡以道。(知言疑義-3).

적으로는 仁을 體로 하고 義를 用으로 하여(仁體義用) 致知와 力行을 실행하는 것이다.

호굉의 문제 의식은 구체적인 현실 세계에서 도덕 문화를 적극적으로 실현하는 윤리적 주체를 확보하는 데 있었다. 이러한 이유 때문에 그는 개별자의 마음에 주목한 것이다. 그의 性體心用論에 따르면, 마음은 살아 움직이는 심리적 현실로 그 안에 가치 판단의 기준이 없다. 그러나 마음의 知覺 기능을 확장하여 도덕적 기준을 알고 이를 통해 도덕적 의식을 형성하면 도덕적 행동이 이루어질 수 있다. 따라서 각 개체들은 항상 움직이고 있는 마음에 기준을 확보하고, 그 기준에 따라 저울질하여 도덕적 방향으로 자신을 몰고 나가야 한다. 이를 위해서는 개체는 항상 깨어있는 의식을 가져야 하며, 깨어있는 의식에 바탕하여 외부적 사태가 다가오는 때 순간마다 윤리적 결단을 내려야만 한다. 이러한 점에서 볼 때, 호굉은 그 당시 새로운 사회를 이끌어 나갈 담당자인 사대부들에게, 강고한 의지를 가지고 현실의 문제에 정면으로 맞서서 부단히 실천하기를 요구했다고 볼 수 있다.

1. 致知, 居敬, 力行

호굉은 전통적인 의미에서의 성선론을 거부하며 未發의 본성에서 도덕 원리를 찾지 않는다. 대신 인간이 가지고 있는 知覺 능력에 주목한다. 마음은 원래 도덕적인 판단 기준을 가지고 있지 않지만, 지각을 통해 가치 판단의 기준을 획득할 수 있다. 즉 마음은 지각을 통해 도덕적 기준을 획득하고, 그 획득한 기준에 따라 선악을 판별한다. 이러한 점에서 호굉은 지각 능력을 수양의 발판으로 삼는다. 그래서 그는 수양론에서 致知를 가장 먼저 내세운다.⁴¹⁾

(1) 明理와 察識

호굉은 致知를 두 단계로 나눈다. 하나는 明理(窮理)이고 다른 하나는 察識이다. 명리는 지각 능력에 근거하여 외부에 있는 도를 획득

41) 故務聖人之道者, 必先致知. (大學-9); 天下萬事, 莫先乎知矣. 是以君子必先致其知. (漢文-21); 是故學爲君子者, 莫大於致知. (大學-1).

하는 것이다. 그리고 찰식은 이 지각의 결과물을 도에 따라 자세히 살펴 도덕적 의식으로 전환하는 것이다.

명리는 문자 그대로는 ‘道를 밝히는’ 것이다. 그런데 도를 밝히는 공부에 ‘明道’가 아니라 ‘明理’인 것은 호굉이 도를 理의 총체로 파악하기 때문이다.⁴²⁾ 명리 공부를 통해 理를 남김없이 다 밝혀 하나로 관통함으로써 우리는 도를 획득할 수 있게 된다.⁴³⁾ 그런데 호굉의 경우 도덕 원칙이 본성에 내재한다는 것을 부정하기 때문에 명리 공부는 내면 성찰이 아니라 성인이 남긴 글과 말을 통해 이루어질 수밖에 없다.⁴⁴⁾ 즉, 명리 공부에서 가장 중요한 절목은 독서라고 할 수 있다. 이 경우 명리 공부는 실제적으로는 성인이 제정하고 글로 기록해 놓은 규범의 체계 즉, 禮를 무조건적으로 수용하는 것이 된다.

천명은 지극히 은미하고 인심은 쉽게 움직인다. 미미하면 알기 어렵고 움직이면 혼란스러워지기 쉽다. 그 미미함을 드러내고 움직임을 고요하게 하고자 한다면 배우는 것보다 더한 것이 없다. 학문의 도는 孔子·孟子가 남긴 글을 풀어내는 것보다 더 나은 것은 없다. 공자는 『詩』·『書』를 산정(刪定)하고, 『易』에 계사전을 달고 『春秋』를 지었으니 구구하게 무슨 빈 말을 했겠는가?⁴⁵⁾

天道는 은미하고 人心은 쉽 없이 움직인다. 움직이는 마음은 미혹되기 쉽다. 왜냐하면 그 마음에는 천도와 같은 기준이 없기 때문이다. 그래서 마음이 천도와 일치하려면 먼저 그 기준을 확보해야 한다. 그런데 이러한 기준은 공자와 맹자와 같은 성인들이 남긴 말과 글로서, 구체적으로는 禮를 의미한다. 이렇게 마음에 도덕 원칙을 확보하는 과정이 바로 明理이다. 다시 말하면 호굉의 명리(明理)는 성인이 남긴 경전을 통해, 특히 예를 탐구하고 수용하는 작업이 된다.

42) 天道有消息, 故人理有始終。(修身-3); 陰陽升降有道, 剛柔屈伸有理。(義理-8).

43) 萬物不同理, 死生不同狀, 必窮理, 然後能一貫也。(義理-13).

44) 去聖既遠, 天下無人師, 學者必因書記語言以知理義之精微。(紛華-15).

45) 惟天命至微, 惟人心好動. 微則難知, 動則易亂. 欲著其微, 欲靜其動, 則莫過乎學. 學之道, 則莫過乎繹孔子, 孟軻之遺文. 孔子定書, 刪詩, 繫易, 作春秋, 何區區於空言?(義理-5).

이렇게 명리의 대상은 성인이 남긴 글과 말이기 때문에, 호굉에서는 스승이나 동료들과의 학습을 통해 획득하는 후천적인 앎이 중시된다.

사람들은 모두 사람이 태어나면서부터 앎이 있다고 말한다. [내 생각에는] 사람들은 모두 태어나서는 앎이 없어 스승을 가까이 하고 벗을 취한 후에야 앎이 있다.⁴⁶⁾

명리 공부를 통해 도라는 기준을 확보함으로써 인간은 비로소 행동할 수 있게 된다.⁴⁷⁾ 그러나 정말로 도덕적 행동으로 나아가려면 명리를 통해 얻은 앎과 도덕적 행위 사이에 간격을 메우는 공부가 필요하다. 그것이 바로 충만한 도덕적 의식을 형성하는 공부인 찰식이다.

이제 치지의 또 다른 단계인 察識에 대해 논의해 보자. 지각의 결과물들은 선한 것도 있고 악한 것도 있다. 따라서 도덕적인 방향성이 확보되지 않은 지각을 도덕적 지각으로 전환하는 과정이 필요하다. 그리고 이러한 과정이 바로 찰식이다. 찰식의 구체적인 과정은 다음과 같다: 의식을 관찰하여 선한 의식의 싹을 찾아낸다; 그리고 그 싹을 확충해 나가 도덕적 의식을 형성한다.

제선왕이 소를 보고 차마 죽이지 못한 것은 이 양심의 싹이 利欲의 사이에서 드러났기 때문입니다. 한번 이것이 드러났을 때 붙잡아 보존하고, 보존하여 기르며, 기르고 꼭 채워서 크게 하고, 크게 하는 일이 그치지 않는다면 천지와 같아질 것입니다. 이 마음이 사람에게 있어서 그 드러나는 단서가 같지 않으니 요점은 그것을 알아차리는 데 있을 뿐입니다.⁴⁸⁾

46) 人皆謂人生則有知者也。夫人皆生而無知。(漢文-21).

47) 不知天道，是冥行也。冥行者，不能處己，烏能處物？(一氣-10).

48) 齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天地同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。(知言疑義-7).

호평은 제선왕의 고사를 인용하여, 일상적인 마음의 의식 활동을 살펴 양심의 싹이 드러나면 그 싹을 붙잡고 보존하여 도덕적인 의식으로 확충해야 한다고 말한다. 그런데 마음이 대상에 대해 반응하는 지각의 결과물은 선한 의식도 있고 악한 의식도 있기 때문에, 찰식을 통해 악한 싹은 제거하고 선한 싹은 키워나가야 한다. 그래서 察識은 수양론에 있어서 중요한 단계가 된다. 이러한 공부를 통해 선한 싹을 확충해나가면 양심으로 가득찬 마음이 되어 천도와 일체가 된다.⁴⁹⁾ 이것은 인의 단서를 살피고 확충해 나갔을 때, 개개인은 양심으로 가득찬 도덕적 의식을 가지게 된다는 것을 의미한다.

인간의 모든 행동의 뿌리는 인간의 의식에 있기 때문에 찰식의 과정을 통해 의식을 뿌리에서부터 장악하면 행동과 일이 잘못되지 않도록 미리 대처할 수 있다.

정감이 한 번 흐르면 막기가 어렵다. 기가 한 번 움직이면 평탄하게 하기가 어렵다. 흐른 후에 막고 움직인 후에 평탄하게 하는 것은 어렵다. 흐르기 전에 살펴서(察) 기르면(養) 애써 막으려 하는 데에 이르지 않을 것이다. 움직이기 전에 살펴 기르면 애써 평탄하게 하는데 이르지 않을 것이다. 그러므로 평소에 살피면 사물과 관계를 맺어도 의혹되지 않는다. 평소에 기르면 사물에 부딪쳐도 어긋나지 않는다.⁵⁰⁾

마음은 쉽 없이 흘러가기 때문에 대상과 접하여 물욕이나 사욕에 휩쓸리기 쉽다. 그래서 이미 물욕이나 사욕에 빠져 버린 의식을 다시 도덕적 의식으로 변환시키는 일은 어렵다. 그러므로 평소에 그 마음을 살펴 선악에 대해 민감하게 반응하면 대상과 접할 경우 의혹되지 않고 도덕적인 방향으로 몰고 나갈 수 있게 된다.

이처럼 마음을 살펴 악한 싹은 제거하고 선한 싹을 붙잡고 확충하여 도덕적 의식을 형성하기 위해서는 마음이 항상 도덕에 대해 민감

49) 이런 상태는 맹자가 호연지기를 길러 마음이 확장된 상태와 같다.

50) 情一流則難遏，氣一動則難平。流而後遏，動而後平，是以難也。察而養之於未流，則不至於用遏矣，察而養之於未動，則不至於用平矣。是故察之有素，則雖嬰於物而不惑，養之有素，則雖激於物而不悖。(一氣-9).

하게 깨어 있어야만 한다. 마음을 항상 이러한 상태에 두기 위해서는 敬이 필요하다.⁵¹⁾ 敬은 마음의 도덕적 지각 상태를 유지하게 해 준다. 그래서 특정한 사태가 닥치면 이 깨어있는 의식으로써 찰식할 수 있게 된다.⁵²⁾

그런데 이러한 깨어있는 의식이란 달리는 마음에서 악을 몰아내고자 하는 강한 의지이다. 이런 의미에서 깨어있는 의식이란 사자와 같은 기상으로 연결된다.⁵³⁾ 왜냐하면 마음이 악한 의식을 몰아내기 위해서는 거대한 힘이 있어야 하기 때문이다. 그 힘은 선악에 대한 자각에서 나오며 한 순간에라도 악을 용인할 수 없다는 일종의 결벽증과도 같다.⁵⁴⁾ 이와 같이 호평은 현실적인 마음의 상태를 언제나 도덕에 대해 민감하게 깨어있는 의식으로 전환하여 윤리적 주체가 강고한 도덕에 대한 의지를 획득하고자 했다.

(2)立志와 居敬 그리고 力行

호평은 수양론에 있어서 致知의 단계가 가장 먼저 이루어져야 한다고 생각했다. 그러나 치지보다도 먼저 필요한 공부가 바로 立志이다. 호평의 심성론에서 道 혹은 理는 내 밖에 있는 기준이기 때문에 자발적으로 도덕 실천을 끌어낼 기제가 없다. 이러한 이유에서 수양 공부를 하겠다는 최초의 계기가 필요한데 그것이 바로 立志이다.

저 일은 만가지 단서로 변하고 사물이 사람에게 자극을 주는 것은 끝이 없다. 그것을 궁구하는 방법은 반드시 뜻을 세워서 근본을 정하고 경건함에 머물러서 그 뜻을 지속하는 것이다. 뜻을 사물의 곁에서 세우고 경건함을 사물의 안에서 행하면 얹어 정밀

51) 이 점에서 찰식에는 거경 공부의 성격도 있다. 그렇지만 찰식은 기본적으로는 치지에 속하는 공부이다. 명리와 찰식을 거친 앞의 완성이 치지이기 때문이다. 이에 반해 명리(또는 공리)는 독서를 통해서 천도, 구체적으로는 예를 무조건 수용하는 것을 의미한다.

52) 胡子曰敬者，聖門用功之妙道也…譬如將適一所，而路有多岐，莫知所適，則敬不得施，內無主矣。內無主而應事物，則未有能審事物之輕重者也。(大學-9).

53) 손영식, 『이성과 현실-송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구』 pp.255-259.

54) 손영식, 「남명 조식의 주체성 확립 이론과 사람의 정신」 p.183.

해질 것이다.⁵⁵⁾

먼저 성인이 되겠다는 목표를 세워야 다음 단계의 공부로 나갈 수 있다. 왜냐하면 성인이 될 수 있는 필연적인 계기가 내 안에 선형적으로 존재하지 않기 때문이다. 현실의 이 마음은 양심보다는 사욕에 가리워져 있기 때문에 내 마음을 도덕이 완성된 상태로 만들기 위해서는 입지에서 시작해야 하는 것이다.⁵⁶⁾ 이렇게 유한자로서의 인간이 성인이 되겠다는 뜻을 세우는 것이 치지의 첫 관문이다.立志가 사사물물에 접하기 이전 공부라면 居敬은 사사물물을 처리하는 과정에서 요청되는 공부이다. 경건함이란 의식을 깨어있게 하는 것이다. 쉼 없이 움직이고 있는 마음에서 지각을 유지하는 것이 바로 경이다.

나의 인을 행하는 것을 惓이라고 말한다. 나의 마음을 잡는 것을 敬이라고 말한다. 경으로써 나의 仁을 기른다.⁵⁷⁾

마음이 도덕에 대해 항상 민감하게 깨어있도록 하는 것이 敬이다. 즉, 경이란 도덕적 의식을 지속적으로 유지시켜주는 성격을 가지고 있다. 敬에 대한 이 같은 호평의 견해는, '항상 마음이 깨어있는 것(常惺惺)⁵⁸⁾으로 경을 정의한 謝良佐를 계승한 것이다. 이러한 경은 행동이 종결될 때까지 계속 유지되어야 한다.⁵⁹⁾ 이런 의미에서 敬이란 致知에서 力行에 이르는 전 과정에 요구되는 개념이다. 호평을 이를 다시 경계하고 삼가고, 두려워하는 戒謹恐懼 공부로 풀이한다.

양주와 목적과 같은 현자들은 금수의 얽매임이 있음에도 도리어 이목과 형기에 편안해 하니 알고 깨닫지 못함이 지나쳤다. 군

55) 夫事變萬端, 而物之感人無窮. 格之之道, 必立志以定其本, 而居敬以持其志. 志立于事物之表, 敬行乎事物之內, 而知乃可精. (『胡宏集』, 『復齋記』 p.152).

56) 察天理, 莫如屏欲, 存良心, 莫如立志. (『胡宏集』, 『上光堯皇帝書』 p.83).

57) 行吾仁, 謂之恕. 操吾心, 謂之敬. 敬以養吾仁. (事物-5).

58) 敬是常惺惺法. (『宋元學案』, 『上蔡學案』 p.925).

59) 胡子曰敬者, 聖門用功之妙道也, 然坤卦之義, 與乾相蒙, 敬以直內, 終之以方也. (大學-9).

자는 안일한 곳에 발을 딛게 되고 안일한 때를 만나도 경계하고 삼가고 두려워하며 감히 잠시라도 대만히 하지 않는 것은 이것 때문이다.⁶⁰⁾

사람은 형기의 유혹을 없애기 어려워서 안일하게 처신하면 물욕이나 사욕으로 흐르기 쉽다. 그것은 마음이 항상 도덕에 대해 생생한 의식을 가지기 힘들다는 말과 같다. 그렇기 때문에 항상 戒謹恐懼하는 태도로 마음의 상태를 경계해야 한다.

한편, 치지의 공부는 다시 力行으로 연결된다.⁶¹⁾ 호굉에게 道나 理는 마음 밖에 있는 원리로, 실제로는 구체적인 도덕률로서 禮를 지시한다.⁶²⁾ 따라서 致知란 예를 수용하고 예를 실천하려는 마음으로 충만해지는 과정이다. 그래서 치지는 곧바로 力行이라는 구체적인 실천, 즉 예의 엄격한 준수로 이어질 수 있는 것이다.

學이라는 것은 행동하는 것이다. 예가 아니면 보고 듣고 말하고 움직이지 말라는 것은 학이요 행이다. 행하고 행하고 또 행하여 익히는 것을 그치지 않으면 理와 神이 합치되니 기쁘지 않을 수 있겠는가?⁶³⁾

예를 알고 예를 실천하려는 마음이 가득차게 되면 곧바로 예에 따라 실천이 가능하다. 그래서 視聽言動의 모든 것을 禮에 맞게 행하게 된다. 치지해서 파악한 理(禮)로 시청언동의 작용과 접하면 이치에 맞지 않는 것은 반드시 알게 되고, 이치에 맞지 않는 것은 다시 되풀이해서 행하지 않게 된다. 호굉은 이것이 바로 顏回的 克己復禮라고 설명한다.⁶⁴⁾ 따라서 禮와 관련해서 생각해보면 호굉의 수양 공부

60) 楊朱，墨翟之賢而有禽獸之累，惟安於耳目形器，不知覺之過也。君子履安佚之地，當安佚之時，戒謹恐懼，不敢須臾怠者以此（往來-10）。

61) 務聖人之道者，必先致知，及超然有所見，方力行以終之。（大學-9）。

62) 爲天下者，必本於理義，理也者，天下之大體也，義也者，天下之大用也。理不可以不明，義不可以不精。理明，然後綱紀可正，義精，然後權衡可平。綱紀正，權衡平，則萬事治，百姓服，四海同。夫理，天命也，義，人心也（義理-5）。

63) 學則行也，非禮，勿視聽言動，學也，行之也，行之行之而又行之。習之不已，理與神會，能無悅乎！（中原-10）。

론은 致知를 통해 예의 체계를 인식하고 예를 실천하려는 마음으로 충만한 상태에 이르러, 力行으로 각고의 노력을 기울여 예를 실천하는 과정이기도 하다.⁶⁵⁾

2. 예의 인식과 실행 : 仁體義用

호굉의 수양론은 치지를 통해 완성된 仁을 體로 삼고, 禮를 실천하는 義를 用으로 하는 仁體義用論이라고 요약할 수 있다. 호굉은 인과 의를 體用관계로 파악하고⁶⁶⁾ 성인의 학문은 인으로써 마음을 보존하고 의로써 각 사물을 처리한다고 주장한다.⁶⁷⁾ 그리고 체용 관계에 있는 인과 의를 저울(權)의 비유를 들어 설명한다. 즉, 어떤 특정한 상황에서 어떤 식으로 대응한다는 것은, 정확한 저울을 확보하고 이 저울의 눈금에 따라 정확하게 수평을 맞추는 것이다.

의라는 것은 저울질해 보는 것이다. 인은 저울을 명확히 살피는 것이구나!⁶⁸⁾

인이란 이 저울의 눈금을 분명히 아는 것이며, 의는 이 앎을 바탕으로 저울추를 정확히 맞춤으로써 수평을 맞추는 것이다. 이것은 치지를 통해서 인한 마음, 즉 도덕적이고자 하는 마음을 이루고 구체적

64) 目流于形色, 則志自反, 而以理視. 耳流于音聲, 則知自反, 而以理聽. 口流于唱和, 則知自反, 而以理言. 身流于行止, 則知自反, 而以理動. 有不中理未嘗不知, 知之未嘗復行, 此顏子所以克己復禮. 不遠復而庶幾聖人者也 (『胡宏集』, 「復齋記」 pp.152-153).

65) 호굉의 경우 마음 안에 도덕성을 배제하기 때문에 오히려 기존의 예나 제도를 그대로 받아들이고 따르는 입장을 견지하게 된다. 이 때문에 그는 당시 사회의 혼란을 극복하는 길 역시, 삼대의 제도인 정전제와 봉건제를 있는 그대로 시행하는 것이라고 본다. 곧 성인이 남긴 삼강 오륜의 윤리 규범을 언제나 그대로 준수해야 하는 것처럼, 고대에 시행되었다고 전해지는 정전제와 봉건제도 영원토록 변하지 않는 예의 범주에서 파악하고 이를 당대의 현실에 그대로 적용할 것을 주장한 것이다.

66) 道者, 體用之總名. 仁, 其體. 義, 其用. 合體與用, 斯爲道矣. (陰陽-16).

67) 聖人仁以爲體, 義以爲用, 與時變化, 無施不可. 學聖人者, 以仁存心, 以義處物, 相時而動, 亦豈必於進退哉! (『胡宏集』, 「上光堯皇帝書」 p.82).

68) 義者, 權之行也. 仁, 其審權者乎! (天命-14).

인 절목이 명시된 예를 실천함으로써 의를 실행하는 것이다.

仁이란 천지의 마음이며 천지의 기틀과 요체를 닮는 방법이다.⁶⁹⁾ 인은 치지를 통해 도덕적 의식이 완성된 것을 의미한다. 그리고 이러한 인의 상태가 바로 마음을 다한 상태이다(盡心). 그런데 마음이 도덕적 의식을 가지고 있지만 해서는 구체적인 실천을 하기에 부족하다. 그래서 예나 법을 실천하여 의를 실행한다.

義는 정해진 본체가 있고 仁은 정해진 작용이 없다.⁷⁰⁾

義는 인을 실현하는 것이라는 의미에서 본체가 있는 것이며, 仁은 구체적 절목(禮나 도덕 규범)이 없기 때문에 정해진 작용이 없다. 따라서 구체적 작용이 없으므로 의를 통해서만 실현된다. 호평은 예의 실천을 통해 달성한 의가 정이가 말한 ‘사물을 그 사물에 가장 알맞은 방식으로 대접하는 것(物各付物)’이라고 말한다.

시청언동이 모두 지극한 이치로부터 나오면 형색과 음성, 노래를 주고받는 것과 행동거지가 신묘한 작용이 아님이 없다. 일은 그 일에 적합한 방식으로 처리하고 사물은 그 사물에 적합한 방식으로 대접하여 나와 남, 안과 밖이 관통하여 하나가 되니, 사물에 반응하는 것은 化하고 내 몸에 있는 것은 神이 된다.⁷¹⁾

치지를 통해 인한 마음을 확보하고 역행을 통해 義를 실현하면, 시청언동이 모두 리에 따라 이루어지기 때문에 각 상황 상황을 가장 적합한 방식으로 처리할 수 있다. 다시 말해 明理와 居敬을 통해 仁體를 확립하고 義를 통해 구체적인 실천을 불러일으키는 것이다. 그래서 仁者가 붙잡는 것은 모두 禮이고 실행하는 것이 모두 義이다.⁷²⁾

그런데 이와 같이 인의를 체용으로 파악하는 논점은 이미 정호가

69) 仁者, 人所以肖天地之機要也。(紛華-5).

70) 義有定體, 仁無定用(修身-8).

71) 視聽言動, 皆由至理, 形色音聲, 唱和行止, 無非妙用. 事各付事, 物各付物, 人我內外, 貫而爲一, 應物者化, 在躬者神(『胡宏集』, 「復齋記」 p.153).

72) 惟仁者爲能所執無非禮, 所行無非義(仲尼-8).

제시한 것이다. 정호는, 공자와 달리 맹자가 인과 의를 반드시 짝지어 얘기하는 것은, 인의가 체용이 되기 때문이라고 설명한다.⁷³⁾ 정호의 이 논점을 계승하여 정이는 「答楊時論西銘書」에서 인과 의의 관계를 理一分殊(이치는 하나이나 그 나뉘는 다르다)로 정식화한다.⁷⁴⁾ 그리고 이는 뒤에 주희 철학의 핵심 명제 중 하나로 자리잡게 된다. 즉, 정이-주희는 정호의 인체의용론을 이일분수라는 '理'의 형이상학으로 발전시킨다. 반면에 호굉은 앞에서 보았듯이, 정호의 인체의용론을 지각설에 기반하여 변안한다. 이렇게 인의의 체용 관계를 해석하면서 동원된 '理'와 '知覺'이라는 상이한 준거점은 곧 정주학과 호상학의 차이를 단적으로 드러내는 것이기도 하다.

IV. 결 론

이상에서 보듯이, 호굉의 이론은 역사가인 그의 아버지 胡安國의 현실에 대한 관심에서 출발하여, 주돈이, 장재, 정호, 정이, 사랑좌 등 북송 신유학의 제이론을 집대성한 체계라고 할 수 있다. 마음의 본체와 공부라는 양 측면에서 자기 완결적인 체계를 갖춘 호굉의 이론은 실제로 주희 당시까지도 대단한 영향력을 가지고 있었다. 이것은 특히 호굉의 실천 지향적인 이론 체계가, 우주론과 수양론의 차원에 머물렀던 북송대 신유학과는 달리 성체심용이라는 견고한 심성론적 기초를 확보하고 있었기 때문이다. 주희 자신도 인정하듯이 주희는 청년기에는 호굉을 계승한 호상학의 입장을 그대로 수용하고 있었다. 그리고 그가 자신의 독자적인 철학적 입장을 수립하는 과정은 호상학의 입장에서 벗어나는 과정이기도 했다. 주희가 張栻과 별인 中和論辨은 사실상 호굉의 性體心用論과 대결하면서 이를 心統性情說로

73) 仲尼言仁, 未嘗兼義, 獨於易曰, 立人之道, 曰仁與義. 而孟子言仁, 必以義配. 蓋仁者體也, 義者用也. (『遺書』 4-36).

74) 西銘明理一而分殊, 墨氏則二本而無分. 分殊之蔽, 私勝而失仁, 無分之罪, 兼愛而無義. 分立而推理一, 以止私勝之流, 仁之方也. 無別而迷兼愛, 至於無父之極, 義之賊也. (『伊川文集』 5, 「答楊時論西銘書」).

써 극복해 나간 과정이라고 요약할 수 있기 때문이다. 그런데 張栻이 『知言疑義』에서 스승인 호굉을 비판하면서 주희의 입장에 동조하는 상징적인 사건에서 잘 드러나듯이, 주자학이 성립한 이후에 호굉의 호상학은 급격히 영향력을 상실하면서 마침내 완전히 맥이 끊기고 만다. 한 시대를 풍미했던 호굉의 철학이 어째서 그토록 쉽게 사라져 버린 것일까?

호굉의 이론은 단순히 주희 철학이 융성했기 때문에 역사의 저편으로 사라진 것은 아니다. 호굉의 철학이 호굉 당시의 영향력에 비해 너무나 쉽게 사라졌던 이유는 오히려 호굉 철학의 내부에서 찾을 수 있다. 그의 이론은 어떤 의미에서는 극히 단순하다 할 정도로 선명한 이론 체계이며, 이 선명함이 현실에서는 강력한 도덕적 실천으로 이어진다. 이 변화 무쌍하고 악이 넘쳐 나는 세상에 정면으로 맞서 강고한 의지와 이에 기반한 부단한 실천을 요구하는 그의 이론은 평범한 보통 사람들로서는 실행하기 힘든 체계였다. 주희가 중화구설 당시에 호굉의 이론이 급박하여 여유가 없다든가 혹은 편안히 머무름 곳(安頓處)이 없다고 호소했던 것은 이 같은 사정 때문이었다. 이는 호굉이 세운 호상학의 이론 체계는 강인한 정신력의 소유자들만이 실행 가능한 이론이라는 점을 시사하고 있다. 이 때문에 필연적으로 호굉의 이론은 극소수의 사람들끼리만 공유하는 이론으로 남기 쉽다. 이는 애초에 호굉이 당대의 현실을 비상하고 급박한 상황으로 인식한 데에서 연유한 것이다. 결국 당대 현실에 대한 호굉의 인식에 동의할 수 없던 사람들에게 그의 이론은 이해하기는 쉬우나 실천하기는 어려운 이론으로 여겨질 수밖에 없었던 것이다.

참고 문헌

1. 原典

- 胡宏, 『胡宏集』, 北京, 中華書局, 1987.
 ———, 『胡子知言』, 寶歷 6년(1756)판, 日本 江戶.
 ———, 『胡子知言』, 奧雅堂叢書, 臺北藝文印書館百部叢書初編, 中華書局, 1991.
 朱熹, 『朱熹集』, 郭齊 尹波 點校, 四川教育出版社, 1996.
 ———, 『朱子語類』, 王星賢 點校, 北京, 中華書局, 1994.
 黃宗羲, 『宋元學案』, 陳金生, 梁運華 點校, 華世出版社, 1987.

2. 단행본

- 손영식, 『이성과 현실』, 울산 : 울산대 출판부, 1999.
 梁承武, 「胡五峯의心性論」, 『宋代心性論』, 아르케, 1999.
 陳來, 『宋明理學』(遼寧출판사, 1992/안재호 옮김), 『송명 성리학』, 서울: 예문서원, 1997.
 侯外廬 외, 『宋明理學史』上, 下(北京 人民出版社, 1984/박완식 옮김), 『송명 이학사』 1, 2, 서울 : 이론과 실천, 1993.
 牟宗三, 『心體與性體』, 臺北, 正中書局, 1991.
 束景南, 『朱子大傳』, 福建, 福建教育出版社, 1992.
 王開府, 『胡五峯의心學』, 臺灣, 學生書局, 1979.
 王立新, 『胡宏』, 東大圖書公司, 1985.
 錢穆, 『朱子新學案』, 臺北, 三民書局, 1971.
 朱漢民, 陳谷嘉, 『胡湘學派源流』, 湖南教育出版社, 1992.
 向世陵, 『善惡之上』, 北京, 中國廣播電視出版社, 2000.

<논문류>

- 손영식, 「남명 조식의 주체성 확립 이론과 사림의 정신(II)」, 『南冥學研究論叢』 7, 南冥學研究院出版部, 1999.
 梁承武, 「胡五峯의 知言大義」, 『孔子學』 창간호, 1995.
 李在哲, 「胡五峯思想研究」, 臺灣大學中文研究所, 석사학위논문, 1973.
 陳祺助, 「胡五峯之心性論研究」, 高雄師範學院國文研究所, 석사학위논문, 1975.