

【논문】

## 장재(張載) 수양론에 대한 이정(二程)의 비판

이 현 선\*

【주제분류】 동양철학, 유가철학, 신유학

【주요어】 수양론, 장재, 이정 형제, 정호, 정이, 허(虛), 경(敬)

【요약문】 이정(二程, 程顥: 1032~1087, 程頤: 1033~1107)의 철학은 장재(張載: 1020~1077)의 철학이 성립된 후 이에 대한 비판을 통해 그 주요한 철학적 관념이 형성된다. 장재에 대한 비판에 있어 이정은 공통된 기초를 유지하고 있으며, 이는 그들이 다룬 거의 모든 철학적 주제들을 관통하는 것이다. 장재와 이정간의 철학적 대립은 심성[心性]에 대한 관점 차이에서 비롯된 수양론의 문제에서 집중되어 있다.

장재와 이정의 수양론은 모두 ‘마음의 안정’과 도덕적 실천을 목표로 한다. 이를 위해 장재는 ‘허(虛)’의 세계적 본성[性]을 성취 또는 회복하는 수양론을 제시하고, 이정은 이를 비판하면서 내면의 도덕적 본성을 함양하는 ‘경(敬)’의 수양을 제시한다. 장재에게 있어 ‘허’의 수양은 ‘태허의 본성을 성취[成性]’함으로써 큰 마음[大心]에 도달하기 위한 것이다. 여기에서 관건은 인간의 현실적인 기질을 변화[氣質變化]시키는 것이다. 이를 위해 장재는 외부와의 접촉에서 발생하는 감각적 지각을 제어하는 한편 태허의 본성이 구체화된 ‘예’에 대한 학습을 강조한다. 이와 달리 이정의 ‘경’ 수양은 내면의 도덕적 본성[仁]에 근거한 도덕적 의지[志]의 확립을 강조하며, 이를 통한 안정된 마음의 도덕적 주체의 형성을 통해 자연스러운 도덕적 실천이 이루어진다고 본다.

\* 서울대 철학과 박사수료/전 서울시립대 강사

이러한 수양의 차이는 마음을 외부의 자극에 따라 움직이는 기(氣)에 국한된 것으로 볼 것인가, 아니면 본성[性]의 발현으로서 자체로 도덕성을 내재한 것으로 볼 것인가라는 심성에 대한 관점 차이에서 비롯된 것이다. 장재에게 있어 마음은 외부 대상의 자극에 따라 그 상태[虛/實, 靜/動]가 달라지는 것이다. 이 경우 대상에 의해 마음이 움직이는 수동적 상태를 면할 수 없다. 반면 이정은 마음을 인간에 내재한 도덕적 본성이 자연스럽게 발현되는 역동적인 흐름으로 본다. 이 경우 ‘경’수양을 통해 대상의 자극과는 상관없이 마음의 안정된 흐름을 유지할 수 있고, 대상에 따라 각기 그 적절함을 실현하는 능동성[物各付物]을 발휘할 수 있게 된다.

## I. 들어가는 말

이정(二程, 程顥: 1032~1087, 程頤: 1033~1107)과 장재(張載: 1020~1077)의 사상적 관계에 대한 기존 연구의 주된 관점은 양자의 철학 사상은 상호 영향 속에서 경쟁적이면서도 상보적 관계를 가진다는 것이다.<sup>1)</sup> 그러나 그들의 사상 형성에 있어 본격적인 학술 활동을 전개한 시기나 저술 속에 나타난 양자 간의 관계<sup>2)</sup>를 살펴보면, 이들의 관계는 상호적이라기보다는 장재의 철학에 대한 일관된 이정의 비판<sup>3)</sup>이 두드러진다. 그리고 이러한 비판 속에 이정 철학의 주요

1) A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers*, London, 1978. pp.176~177. 姜國株, 「“關學”與“洛學”」, p.62

2) 시기적으로 장재가 횡거현(橫渠縣)으로 돌아와 『정몽』, 『서명』 등의 대표적인 문장들을 저술하는 주요 활동은 1070~1077년에 이루어지고, 이정의 학술은 장재 사후 부구현(扶溝縣)의 학교에서 함께 강학을 시작한 1079년 이후야 본격화된다. 또 저작 속에 나타난 장재의 이정에 대한 언급은 인품과 기상에 대한 평가에 국한되며(『理窟』, 「學大原上」 7-12 및 『遺書』, 卷10 「洛陽議論」), 철학적 내용은 나타나지 않는다.

3) 장재 사후 이정은 장재의 제자들과의 교류 속에서 장재 철학의 주요 관념에 대해 비판한다. 특히 『遺書』 卷2, 15, 18, 24, 25는 장재 제자들과의 철

개념들이 망라되고 있다는 사실은 이정 철학의 핵심적 내용이 장재에 대한 비판 속에서 형성된 것임을 의미한다. 그러므로 신유학 형성에 있어 막대한 영향을 끼친 이들의 사상을 제대로 규명하기 위해서는, 이정과 장재의 철학적 사유를 상호 참조함으로써 그 대립적인 사유 방식을 확인하는 연구가 필수적이다.

이러한 연구에 있어, 필자는 기존의 이정 철학 관련 연구가 대부분 이정간의 차이에만 주목하여 이들을 다른 사상 체계를 가진 학자로 이해하는 관점<sup>4)</sup>을 지양하고자 한다. 정호와 정이는 우주론, 심성론, 수양론의 핵심적인 쟁점들에 대해 장재식의 논의를 비판하고 있으며, 여기에서 양자 간의 차이는 두드러지지 않는다. 만약 기존 연구와 같이 이정 간의 차이가 그들의 철학에 접근하는 주요 방법이라면, 장재 철학에 대해 그들의 공통된 비판과는 독립된, 이정 상호간의 대립적인 전제들이 규명되어야 하며, 이로 인한 사상적 충돌이 일관되고 구체적인 형태로 드러나야 유효할 것이다. 그러나 필자는 장재 철학에 대한 이정의 비판은 그들 철학의 주요 관념들을 성립시키는 핵심 고리로서 이들의 철학을 일관된 연속성 속에서 바라볼 수 있도록 하는 주요 계기를 제공한다고 본다. 이러한 관점에서 이정의 철학은 용어상의 세세한 차이에도 불구하고, 그들이 공유한 근본적인 공통 지반 위에서 논의해야 할 것이다.<sup>5)</sup>

장재와 이정간의 철학적 대립은 무엇보다 심성론의 차이에서 비롯된 수양의 문제에서 집중되어 있다. 이는 정호의 「정성서(定性書)」에

학적 논의가 대부분이며, 이정의 비판적 관점이 주를 이룬다.

- 4) 이정 간의 차별성을 강조하는 대표적인 학자는 馮友蘭과 牟宗三이며, 이후 A.C. Graham을 위시한 대부분의 이정 연구자들은 이 둘의 관점에서 이정의 철학을 논의하고 있다. 馮友蘭, 『中國哲學史』, 中華書局, 1992, p.876과 牟宗三, 『心體與性體』 第1冊, 正中書局, 1982, p.61. 및 A.C. Graham, 앞의 책, PART II 3. “Monism and Dualism” 참조.
- 5) 「伊川先生年譜」, “先生嘗謂張繹曰: 「我昔狀明道先生之行, 我之道蓋與明道同.” 이는 정이가 죽음에 임박해서 한 말이다. 그는 죽기 전까지 자신의 철학이 정호와 차별된다고 생각하지 않았다.

나타난 장재에 대한 비판 속에 그 단초가 암시된 것이기도 하다.<sup>6)</sup> 본 논문에서는 이정이 장재의 수양론을 비판하는 맥락을 살펴보기 위해, 먼저 장재 수양론에 나타난 주요 개념들을 살펴보고, 이와 관련한 이정의 비판적 관점을 드러냄으로써 양자 간의 철학적 대립의 성격과 의의를 논하도록 하겠다.

## II. 장재 수양론의 주요 개념

### 1. 장재의 본성[性]과 마음[心]에 대한 이해

장재의 수양론은 그의 본성[性]과 마음[心]에 대한 논의 속에서 도출된다. 장재 심성론의 특징은 본성과 마음을 모두 그의 우주론의 기본 구도인 ‘태허(太虛)’와 ‘객형(客形)’의 이분법적 구도 속에서 설명한다는 점이다. 그는 본성[性]을 ‘허(虛)와 기(氣)의 결합’<sup>7)</sup>으로 파악하여, 태허와 객형의 측면을 본성에 있어 각각 ‘천지지성(天地之性)’과 ‘기질지성(氣質之性)’의 구분을 가진다고 본다. 여기에서 중요한 것은 장재의 우주론에서 객형은 비본래적인 것으로서 궁극적으로 ‘태허’의 상태로 돌아가야 하는 것과 마찬가지로, 기질(氣質) 역시 ‘허’의 본래성을 담지한 천지지성으로 ‘돌이켜야 할 것[反之]’으로 본다는 점이다.<sup>8)</sup> 장재의 수양론은 이러한 기질지성을 돌이켜 천지지성을 회복하려는 공부에서 성립된다. 그는 이 천지지성을 회복하는 공부를 ‘본성을 성취함/이룸[成性]’이라고 설명하고 있다.

6) 『정성서』와 관련된 정호의 장재 비판에 대해서는 손영식, 『이성과 현실』, UUP, pp.164~174를 참조할 것.

7) 『正蒙』 「太和」 1-11(원전 인용에 있어 ‘1-11’과 같은 표기는 권1의 11번째 구절을 가리킨다.) 合虛與氣, 有性之名.

8) 『正蒙』 「誠明」 06-22 形而後有氣質之性, 善反之則天地之性存焉. 故氣質之性, 君子有弗性者焉.

“사람이 그 기를 길러 본원으로 돌이켜 치우치지 않는 것이 본성 [性]을 다하여 하늘[天]과 같아지는 것이다. 본성이 이루어지지 않았을 때엔 선·악이 뒤섞여있다. 따라서 부지런히 선을 이어받아야만 이에 선하게 된다. 악을 모두 없애버리면 선은 그에 따라 이루어진다. 그래서 [性에 대해] 곧바로 선이라 말하지 않고, ‘이루는 것을 본성이라 한다’[成之者性]고 하였다.”<sup>9)</sup>

이러한 장재의 관점은 본성을 인간에게 주어진 본래적인 도덕적 능력[德]으로 보는 것이 아니라, 수양의 노력을 통해 성취해야할 것 [成性]으로 보는 것이다. 즉 그에게서 본성은 자체로 ‘선’이라고 할 수 없으며, ‘부지런히 선을 이어받는’ 공부, 즉 본래적 본성을 성취하려는 노력이 있을 후에야 선한 것이 된다. 이는 본성을 도덕적 실천의 근거이자 출발점이 아니라, 지난한 도덕적 수양을 거친 후에야 도달할 수 있는 목표로 삼는 것이다.

다른 한편 장재는 마음[心]에 대해서도 그것을 ‘본성[性]과 지각(知覺)의 결합’<sup>10)</sup>이라고 하여, 본성의 경우와 마찬가지로 이분법적으로 파악하고 있다. 여기에서 ‘본성’은 태허 본체의 속성을 의미하며, 이와 구별되는 ‘지각’은 외부 대상에 대한 감각적 지각을 통해 형성된 인간 의식의 영역을 가리킨다. 이러한 의식은 인간이 외부 사물과 접하는 과정에서 그것을 ‘보고 듣는[聞見]’ 감각적 지각에 의존하는 일시적 의식[客感]<sup>11)</sup>이며, 이는 ‘나[我]’라는 개체 의식을 성립시킨다. 장재는 인간이 ‘나’라는 개체 의식을 가지는 한 하늘[天]의 능력을 온전히 발휘할 수 없는 존재<sup>12)</sup>라고 본다. 이에 따라 그는 ‘지각’을 종종 ‘性’ 또는 ‘天’과 대비되는 부정적인 것으로 서술하고 있다.

“지각[知]하거나 인식[識]하지 않고 상제의 법칙을 따른다.”(『詩經』,

9) 『正蒙』 「誠明」 06-23 養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡混，故塵齷而繼善者斯爲善矣。惡盡去則善因以成，故畧曰善而曰「成之者性」.

10) 『正蒙』 「太和」 01-11 合性與知覺，有心之名.

11) 『正蒙』 「太和」 01-02 有識有知，物交之客感爾.

12) 『正蒙』 「誠明」 06-14 天良能本吾良能，顧爲有所喪爾.

「大雅」, <皇矣> 사려와 인식·지각이 있으면 그 하늘[天]로부터 받은 것을 잃는다. 군자가 본성(性)으로 삼는 것은 천지와 흐름을 같이하면서 행위 방식만 다를 뿐이다.<sup>13)</sup>

장재에게 있어 ‘知’, ‘識’, ‘聞見’으로 표현되는 ‘지각’ 작용은, 기질 지성과 마찬가지로 ‘마음’의 본래적 의의를 가지지 못하며 궁극적으로 지양되어야 할 것으로 여겨진다. 지각작용을 일으키는 외물의 자극[感]이란 사물의 본래성인 ‘허(虛)’에서 비롯된 것이 아니라, 일시적·우연적인 기의 결합[客形]으로 나타난 외부 사물에 의한 것이다. 따라서 그 자극이 일시적이고 우연적인 것이기 때문에 그로 인해 형성된 지각·인식 역시 항상적[常]일 수 없다.<sup>14)</sup> 이러한 지각은 항상된 세계의 본질인 ‘허’에 대한 인식에 장애를 가져온다.<sup>15)</sup> 이러한 관점에서 장재는 외물의 감각적 자극을 통해 형성된 마음[心] 역시 부정적인 것으로 보고 있다.

만약 보고 듣는 지각작용[聞見]을 마음[心]이라 여긴다면 그것은 단지 보고 듣는 대상에 자극받은 것일 뿐이다. 또한 보고 듣지 않았는데 저절로 고요한 속에서 자극이 일어나는 것은, 또한 과거에 보고 들은 것 때문이다. 아무 일이 없도록 하거나[勿事], 외부 자극을 비워버림[空感]이 없기 때문이다.<sup>16)</sup>

이러한 논의는 장재가 외물에 의해 자극 받지 않는 마음 상태를 지향하고 있으며, 이를 위해 마음속에 아무 일이 없고, 외적 자극을 비워버리는 공부를 요청하고 있음을 보여준다. 이러한 마음의 상태에

13) 『正蒙』 「誠明」 06-28 「不識不知，順帝之則」，有思慮識知，則喪其天矣。君子所性，與天地同流異行而已焉。

14) 「張子語錄」中 24 萬物生死成壞，均爲有知。

15) 『正蒙』 「大心」 07-06 成吾身者，天之神也。不知以性成身而自謂因身發智，貪天功爲己力，吾不知其知也。民何知哉？因物同異相形，萬變相感，耳目內外之合，貪天功而自謂己知爾。

16) 「張子語錄」上 61 若以聞見爲心，則止是感得所聞見。亦有不聞不見自然靜生感者，亦緣自昔聞見，無有勿事空感者。

이르는 것을 그는 ‘마음을 크게 함[大心]’의 수양이라고 한다.<sup>17)</sup> 그는 이를 통해 지각으로 제한된 마음을 벗어나 세계 및 인간의 본성인 ‘허’를 체득할 것과 지각에 의해 형성된 개체의식[我]을 극복하여 천하의 사물을 모두 ‘나’로 여기는 우주적 합일을 요청한다.

이러한 장재의 본성과 마음에 대한 이해는 ‘태허’의 본래성의 영역에 해당하는 ‘허(虛)’와 ‘성(性)’의 측면에 가치적 우위를 두고, 이에 반하는 ‘기(氣)’와 ‘지각(知覺)’을 제어함으로써 천지와 합일되는 본래성의 영역에 도달할 수 있다고 본다. 장재는 이를 ‘본성을 성취함’[成性]과 ‘마음을 크게 함’[大心]이라는 수양의 목표로 제시한다. 그리고 이러한 수양은 결국 세계의 본래적 본성인 ‘허(虛)’의 체득 혹은 회복이 그 초점이 된다.

## 2. 기질의 변화[變化氣質]와 마음의 비움[虛心]

장재는 이러한 수양의 목표를 달성하기 위해 ‘기질의 변화’[變化氣質]와 ‘마음의 비움’[虛心]이라는 수양의 과제를 제시한다. 장재에게서 기질의 변화는 ‘기질지성을 잘 돌이켜[反之] 천지지성을 보존함’으로써 ‘본성을 성취[成性]’하기 위한 수양의 방법이다. 이러한 관점은 선한 본성[性善]은 기질지성이 아니라 천지지성의 차원에서 논할 수 있는 것이며, 인간의 선/불선은 ‘잘 돌이키는가’의 여부에 달려있다는 것을 의미한다.<sup>18)</sup> 장재는 ‘잘 돌이키는’ 기질 변화의 수양으로 ‘자기 자신을 이김[克己]’을 제시하고 있다.

기와 질은 하나이며, 초목과 같은 생물에도 기질을 말할 수 있다.  
오직 극기(克己)할 수 있다면 그것을 변화시킬 수 있고, 습속의 기질

17) 『正蒙』 「大心」 07-01 大其心，則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人心之，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。

18) 『正蒙』 「誠明」 06-21 性於人無不善，繫其善反不善反而已，

적 경향성을 물리쳐, 습속의 기를 제어할 수 있다. 호연지기(浩然之氣)를 기르는 방법은 ‘의(義)를 모아 생겨난다’고 하는 것이다. 의를 모은다[集義]는 것은 선을 쌓는다는 말과 같다. 의는 모름지기 항상 모아야 하는 것으로 쉽기 있어서는 안 된다. 그렇게 해야 호연한 도덕의 기가 생겨날 수 있다. 나의 경우 예전에는 기를 부리는 일이 많았는데, 나중에는 상당히 줄어들었고, 다시 1년이 지나자 거의 없어졌다. 그래서 마치 태화(太和) 속에 만물이 용납되듯이 그 자연스러움에 맡길 수 있게 되었다.<sup>19)</sup>

여기에서 장재는 ‘극기(克己)’의 수양이 ‘습속의 기를 물리쳐’ 기질을 변화시키는 과정이라고 한다. 그에게 있어 ‘습속의 기’는 기질의 치우침과 이를 방지하며 자라게 하는 환경적 요인들을 가리키며, 이러한 습속의 병통이 인간에게 남아있는 것을 그는 ‘마음을 비우지 못했기[不虛心] 때문’이라고 한다.<sup>20)</sup>

다른 한편, 장재는 ‘극기’를 ‘집의(集義)’의 과정이라고 하면서, ‘선을 쌓는 것’과 같은 것으로 본다. 이는 앞에서 ‘부지런히 선을 이어 받음’으로써 본성을 성취[成性]하는 과정과 동일한 맥락이라고 할 수 있다. 따라서 의를 모아 생겨나는 ‘호연지기’란 그에게 있어 이 선을 쌓아 ‘본성을 성취함’과 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 그런데 인간의 ‘본성’을 자체로 선한 것으로 보지 않는 장재의 관점은 ‘집의’의 과정을 내면의 도덕성으로서 ‘의’를 함양하는 것으로 보지 않는다.

배우는 자[學者]는 우선 예(禮)를 보아야 한다. 왜냐하면 예란 사람의 덕성(德性)을 길러주기 때문이다. 그것은 또 사람에게 일정한 과업[業]이 있도록 하여 안정되게 지킬 수 있도록 한다. [예는] 또한 그것을 배울 수 있으면 곧바로 행할 수 있고, 또 의를 모을 수 있게 한다.

- 
- 19) 『理窟』 「學大原上」 7-22 氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。惟其能克己則爲能變化，卻習俗之氣性，制得習俗之氣。所以養浩然之氣是集義所生者，集義猶言積善也，義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣。某舊多使氣，後來殊減，更期一年庶幾無之，如太和中容萬物，任其自然。
- 20) 『理窟』 「學大原下」 8-27 其病常在。謂之病者，爲其不虛心也。又病在所居而長，至死只依舊。[...] 也只爲病根不去，隨所居所接而長。人須一事事消了病則常勝，故要克己。



호연지기를 기르는 데 반드시 의를 모아야 한다. 의를 모은 이후에 호연지기를 얻을 수 있다. 그것은 엄격하고, 올바르며, 강하고, 큰 것으로서 반드시 예를 터득하여 위·아래로 통달해야 하는 것이다. 의란 자신을 이기는 것[克己]이다.<sup>21)</sup>

‘극기’의 수양을 ‘집의’의 과정과 관련짓는 장재의 관점은 극기가 ‘예를 회복함’[復禮]으로 이어진다는 『논어』의 맥락<sup>22)</sup>과 연관된 것이다. 위에서 그는 ‘집의’의 과정을 예(禮)에 대한 터득으로 이해하고 있으며, 예가 의를 실천하는 방법<sup>23)</sup>이라고 보고 있다. 따라서 장재에게 있어 선을 쌓는 도덕성의 확보는 ‘집의’, 즉 예를 터득함으로써 이루어지는 것이다. 이는 그가 현실적인 인간의 도덕적 근거를 본성이 아닌 ‘예’에서 찾고 있다는 것을 의미한다.

이러한 관점은 습속의 기질이 남아있는 보통의 인간에게 있어 그 도덕적 실천의 가능성을 과거 성인이 제정하고 존중한 ‘예’에 입각해서만 논의할 수 있음을 암시하는 것이다. 장재는 경전의 의미(經義)와 과거 성현의 행적(前言往行)을 살피는 것이 도덕(德)을 이루는 방식<sup>24)</sup>이라고 보며, 이를 위해 예에 대한 학습[學]을 강조한다. 따라서 장재에게 있어 수양, 즉 기질변화를 위한 ‘극기’ 및 집의를 통한 호연지기의 배양은 ‘예에 대한 학습’이 그 출발점이 된다.

내가 배우는 자에게 가장 먼저 예(禮)를 배우도록 하는 것은 예를 배우면 곧 세속의 습속으로 익숙해진 얽매임과 어지러움을 한 번에 베어버려 제거할 수 있기 때문이다. 비유하자면 이리저리 뻗어 나간 엉클의 얽매임과 어지러움을 풀어버리면, 그 줄기를 따라 갈 수 있고, 그것을 따라가 보면 그 조리가 분명해진다. 또 무엇을 구하겠는가! 진

21) 『理窟』 「學大原上」 7-1 學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必須得禮上下達。義者，克己也。

22) 『論語』 「顏淵」 12-1

23) 『張子語錄』 下 05 蓋禮者理也，須是學窮理，禮則所以行其義。

24) 『理窟』 「義理」 6-38 且滋養其明，明則求經義將自見矣。又不可徒養，有觀他前言往行便畜得已德，若要成德，須是速行之。

실로 세속의 습속을 한 번 베어버리면 자연히 벗어나 깨끗해질 것[脫灑]이다. 또한 예를 배우면 안정되게 지킬 수 있다.<sup>25)</sup>

예에 대한 학습을 통해 장재는 ‘벗어나 깨끗해지고[脫灑]’, ‘안정되게 지키는’ 마음 상태에 도달할 수 있다고 본다. 이러한 마음 상태가 곧 ‘허심(虛心)’이다. 따라서 장재에게 있어 ‘기질 변화’의 수양은 습속의 기질을 가진 현상적 인간의 입장에서 우선 도덕 기준[義禮]을 배우고 준수함으로써 ‘비어진 마음[虛心]’에 도달하기 위한 것이다. 그는 또 ‘기질 변화’와 ‘마음 비움’을 표리 관계라고 보는데<sup>26)</sup>, 이는 ‘기질 변화’의 과정을 거친 현상적 마음이 곧 ‘허(虛)’의 상태에 도달한 마음으로 나타남을 지적한 것이다. 결국 장재 수양의 실제적 내용은 ‘기질 변화’에 있으며, ‘마음 비움’은 그러한 수양의 결과로 나타나는 마음의 상태를 가리킨다. 이에 따라 ‘마음 비움[虛心]’의 수양에 대한 장재의 설명은 기질 변화의 수양과 본질적인 내용의 차이를 드러내는 것이라기보다는 기질과 지각에 의해 왜곡된 ‘현상적인 마음’이 어떻게 극복되어 ‘본래적인 마음’으로 전화되는가를 보여주는 데 초점이 있다.

장재는 기질과 지각을 통해 형성된 개별 의식[固·必·意·我]이 ‘마음[心]’의 본래적 의의를 가지지 못한다는 것을 지적하면서 ‘마음 비움’의 수양을 강조한다.<sup>27)</sup> 그리고 이를 통해 외부 대상에 의해 영향 받지 않는 마음을 지향하고 있다.<sup>28)</sup> 이렇게 마음을 비움으로써 외부의 자극에 대한 얽매임이 없어진 마음은 곧 ‘나’라는 개체 의식의 소멸[無我]을 의미하며, 이는 곧 이 세계 전체를 ‘나’로 보게 되는 큰 마

25) 「張子語錄」 下 15 某所以使學者先學禮者，只爲學禮則便除去了世俗一副當習熟纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞即上去，上去即是理明矣，又何求！苟能除去了，一副當世習，便自然脫灑也。又學禮則可以守得定。

26) 『理窟』 「義理」 6-29 故學者先須變化氣質，變化氣質與虛心相表裏。

27) 『理窟』 「義理」 6-10 今人自強自是，樂己之同，惡己之異，便是有固·必·意·我，無由得虛。學者理會到此虛心處。

28) 「張子語錄」 中 62 虛心則無外以爲累。

음[大心]을 이루는 것이다.<sup>29)</sup> 그리고 이 ‘큰 마음’은 곧 이 세계 전체 및 성인과 합치된 마음<sup>30)</sup>으로서 마음의 본래적 상태이자 지극히 선한 세계의 본성인 ‘허’의 마음이 된다.<sup>31)</sup>

장재에게서 이렇게 ‘큰 마음’은 개별의식을 낳는 지각작용[聞見]에 얽매이지 않고 천지의 사물을 모두 체득한 마음이다. 이러한 마음은 외부로 가지지 않는다. 여기에는 또 다른 수양의 과정이 내포되어 있다. 그것은 ‘보고 들음’에 의한 얽매임 없이 모든 사물을 체득해나감으로써 외부로 가지지 않는 마음을 성취하는 것이다.<sup>32)</sup> 장재는 이를 ‘마음을 다하는 수양[盡心]’이라고 하며, ‘마음 비움’ 이후의 수양으로 보고 있다.<sup>33)</sup>

하늘의 밝음은 해보다 큰 것이 없다. 그래서 눈으로 그것을 접하더라도 그것이 몇 만리나 높은 곳에 있는지 알지 못한다. 하늘의 소리는 우레보다 큰 것이 없다. 그래서 귀로 그것을 접하더라도 그것이 몇 만리나 먼 곳에서 온 것은 알지 못한다. 하늘의 한정 없음은 太虛보다 큰 것이 없다. 그래서 반드시 그것을 한정지어 알려고 하여도 그 끝을 다할 수 없다. 사람들의 병통은 눈과 귀로 보고 들은 것을 가지고 자신의 마음을 얽어매고, 그 마음을 다하는데[盡心] 힘쓰지 않는 것이다. 그러므로 그 마음을 다하고자[盡心] 생각하는 사람이라면 반드시 마음이 어디로부터 왔는가를 안 이후에야 그렇게 할 수 있다.<sup>34)</sup>

29) 『正蒙』 「神化」 04-15 無我而後大.

30) 『正蒙』 「至當」 09-28 大則天地合德

31) 「張子語錄」 中 69 天地以虛爲德, 至善者虛也.

32) 『正蒙』 「大心」 07-01 大其心, 則能體天下之物, 物有未體, 則心爲有外. 世人心之心, 止於聞見之狹; 聖人盡性, 不以見聞梏其心, 其視天下, 無一物非我, 孟子謂盡心則知性知天以此. 天大無外, 故有外之心, 不足以合天心. 見聞之知, 乃物交而知, 非德性所知; 德性所知, 不萌於見聞.

33) 「張子語錄」 中 60 虛心然後能盡心.

34) 『正蒙』 「大心」 07-04 天之明莫大於日, 故有目接之, 不知其幾萬里之高也; 天之聲莫大於雷霆, 故有耳屬之, 莫知其幾萬里之遠也; 天之不禦莫大於太虛, 故必知廓之, 莫窮其極也. 人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心, 故思盡其心者, 必知心所從來而後能.

‘진심(盡心)’은 천지와 같은 ‘큰 마음[大心]’을 이루기 위한 과정에서 요청되는 것이다. 이 ‘큰 마음’은 모든 사물을 체득함으로써 세계 전체를 ‘나’로 보는 마음이다. 그런데 세계는 무한하며 그 안의 사물들 또한 무한하다. 따라서 ‘보고 듣는’ 인간의 유한한 감각적 지각으로는 이 무한한 사물을 체득할 수도 세계 전체를 ‘나’로 여길 수 없다. 따라서 만약 이 유한한 지각을 자신의 마음으로 생각하고 이로부터 무한한 세계와 그 안의 사물들을 다하고자[盡物] 한다면, 여기에는 반드시 포착할 수 없는 사물들이 있게 된다. 이러한 유한한 지각에 사로잡힌 마음이 곧 ‘외부가 있는 마음[有外之心]’이며, 그것은 세계 전체를 포괄하는 마음이 될 수 없다[不足以合天心]. 따라서 세계 전체를 ‘나’로 여기는 ‘큰 마음’을 다하기 위해서는 우선 세계를 감각적 지각을 통해 파악하려는 태도를 버려야 한다. 이런 맥락에서 장재의 ‘진심’은 무한한 세계를 포착하기 위한 마음의 무한성을 체득하는 수양이다. 그는 이를 ‘궁리[窮理]’의 과정과 동일시하고 있다.

‘천하의 사물을 다한다는 것[盡物]’은 아직 궁리(窮理)라고 말해서는 안 된다. 사람은 평소에 들은 것에 의거해서 마음을 얽매고 국한시키고 줄여버린다. 그러고는 이것을 마음이라고 여긴다. 이와 같다면 눈과 귀만으로 어떻게 천하의 사물을 다할 수 있겠는가? 눈과 귀의 자질을 다 발휘한다고 할지라도 이룰 뿐이다. 반드시 눈과 귀 이외에 어떤 것이 있음을 알고, 사물을 다해야 비로소 궁리해나갈 수 있고, 마음을 다할 수 있다[盡心]. 본성은 마음보다 큰 것이다[性又大於心]. 본성을 알았다[知性]고 해서 곧바로 본성을 다했다고 말할 수 없다. 모름지기 순서가 있으니, 본성을 아는 데서 시작해야 한다. 본성[性]은 곧 하늘[天]이다.<sup>35)</sup>

장재가 보기에 유한한 지각 능력에 의존하는 앎[見聞之知]은 무한한 세계에 대한 앎이 될 수 없다. 이러한 세계의 무한함은 감각적 지

35) 「張子語錄」上 43 盡天下之物，且未須道窮理，只是人尋常據所聞，有拘管局殺心，便以此爲心，如此則耳目安能盡天下之物？盡耳目之才，如是而已。須知耳目外更有物，盡得物方去窮理，盡心了。性又大於心，方知得性便未說盡性，須有次第，便去知得性，性卽天也。

각을 초월한 본체에 대한 인식을 통해서만 파악되는 것이다. 이 때문에 장재는 ‘진심’ 및 ‘공리’에 있어 감각 작용을 초월한 어떤 것에 대한 인식을 요구하며, 이것이 그 수양에 있어 관건이라는 점을 분명히 하고 있다. 이것은 곧 세계의 본체이자 마음의 본래적 상태로서 ‘본성[性]’에 대한 인식을 요구하는 것이다.<sup>36)</sup> 장재에게 있어 이러한 본성은 곧 ‘허’이다. 그리고 ‘허’의 본성[性]은 당연히 유한한 지각의 마음보다 큰 것이다. 결국 장재에게 있어 ‘마음을 다하는 수양’[盡心] 역시 기질변화의 수양과 마찬가지로 ‘허’에 대한 인식과 체득으로 귀결되는 것이다.

### 3. 예(禮)의 실현과 본성의 성취[成性]

장재의 수양은 결국 ‘허(虛)’라는 세계의 본성을 성취하는 것[成性]으로 귀결된다. 장재는 이러한 본성의 성취가 ‘예(禮)’를 매개로 가능하다고 본다. 장재에게서 ‘예’는 사회적 질서나 제도, 행위 규범만을 의미하지 않는다. 그것은 천지의 덕(德)<sup>37)</sup>으로서, ‘자연의 본체이며 마음인 태허의 알맞음[中], 올바름[正]과 같은 형이상학적 덕목들을 구체화·현실화시킨 결과’<sup>38)</sup>이다. 따라서 예는 그 근원에 있어 인간의 도덕성 유무와는 별개의 우주적 질서이다.

예(禮)에는 결코 변할 수 없는 것이 있다. 하늘의 차례와 질서[天敍天秩]가 어찌 변할 수 있는 것이겠는가! 그러므로 예가 모두 인간에게서 나온 것이라고 여길 필요는 없다. 인간이 없다고 하더라도 천지의 예는 저절로 있을 것이니 어찌 인간에 의존하겠는가? 하늘이 사물을 낳으면 높고 낮음, 크고 작음의 모습들이 있어 인간은 그것에 순조롭게 따를 뿐이다. 이것이 예의 근원이다.<sup>39)</sup>

36) 이러한 맥락에서 장재는 ‘盡心-知性-知天’(『孟子』 13-1)의 순서를 따르고 있다. 『正蒙』 「大心」 07-01 참조.

37) 『理窟』 「禮樂」 4-17 禮卽天地之德也.

38) 손영식, 『이성과 현실』, UUP. p.139.

39) 『理窟』 「禮樂」 4-20 禮亦有不須變者, 如天敍天秩, 如何可變! 禮不必皆出於

이러한 장재의 예는 습속의 기질과 유한한 지각을 ‘마음’으로 삼는 현상적 인간에게 있어서는 ‘결코 변할 수 없는’ 절대적이고 객관적인 법칙으로서 자기 외부에 있는 도덕적 기준일 수밖에 없다. 장재는 기질 변화의 수양에서 ‘잘 돌이킴으로써 본성을 보존할 것’을 요구하는데, 그는 예를 이 세계의 본성을 보존하는 방법으로 제시하면서, 예를 지키는 것이 본성을 잘 돌이키기 위한 방법이 된다는 점을 명확히 하고 있다.

예는 본성[性]을 지키는 방법이다. 그것은 본래 본성에서 나온 것이기 때문이다. 본성을 지키는 것은 근본을 돌이키는 것[反本]이다. 아직 본성을 성취하지[成性] 못했다면, 반드시 예로써 그것을 지켜야 한다. 예를 준수할 수 있으면 이미 도를 벗어나지 않는 것이다.<sup>40)</sup>

장재가 예를 ‘본성에서 나온 것’이라고 한 것은 인간의 내적 도덕 능력으로서 본성의 발현을 의미하는 것이 아니다. 그에게서 본성은 하늘의 능력이자 인간적 능력이 아니며<sup>41)</sup>, 태허와 마찬가지로 본체로 인정되는 것이다.<sup>42)</sup> 따라서 장재에게 있어 예는 태허의 우주적 본성[性]과 동일한 층위를 가지는 것이다.

현상의 모든 기(氣)로 이루어진 존재자들이 본질적으로 태허 본체와 한 몸<sup>43)</sup>이라고 보는 장재의 관점에서, 개체들은 저마다의 고유한 본성을 따로 가지고 있는 것이 아니라 태허 본체의 통일적 본성[虛]만이 자신의 진정한 본성으로 인정된다.<sup>44)</sup> 이러한 의미에서 장재에게

---

人，至如無人，天地之禮自然而有，何假於人？天之生物便有尊卑大小之象，人順之而已，此所以爲禮也。

40) 『理窟』 「禮樂」 4-16 禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣。

41) 『正蒙』 「誠明」 06-08 天能謂性，人謀謂能。大人盡性，不以天能爲能而以人謀爲能，故曰「天地設位，聖人成能」。

42) 『正蒙』 「誠明」 06-10 未嘗無之謂體，體之謂性。

43) 『正蒙』 「太和」 01-04 聚亦吾體，散亦吾體，知死之不忘者，可與言性矣。

44) 『正蒙』 「誠明」 06-13 天性在人，正猶水性之在水，凝釋雖異，爲物一也。

“본성[性]이란 분명히 바깥에 있는 것이며, 인간이 품부한 기질[氣]은 그것의 하나일 뿐이다.”<sup>45)</sup> 마찬가지로 ‘예’ 역시 인간의 고유한 도덕적 능력의 발현으로 나타나는 것이 아니라, 세계의 통일적 질서로서 인간 바깥에 있는 도덕적 기준으로 작동하는 것이다.

다른 한편, 예는 세계의 덕(德)이 실현된 것이므로 유한한 지각 능력을 통해 알 수 있는 것이 아니라, 마음을 다함[盡心]으로써 얻어지는 세계의 본성인 ‘허’에 대한 인식[德性之知]을 통해 드러나는 것이다. 이러한 인식을 통해 세계 전체를 ‘나’로 여기는 ‘큰 마음[大心]’에 도달했을 때, 예는 비로소 그 마음에 근원한 도덕 질서로 실현된다. 그리고 이러한 예의 실현은 세계의 본성을 성취한 과거 성인에 의해 현상 세계의 도덕적 기준으로서 제시된다.<sup>46)</sup>

이러한 장재 수양론의 특징은 현상적 인간의 마음을 기질과 지각의 한계를 가진 비본래적인 것으로 이해하고 있다는 점이다. 이러한 이해는 마음의 도덕적 역량보다 우주적 본성으로서 세계에 실현된 객관적 질서인 ‘예’를 도덕실천의 근거로 본다. 따라서 장재에게 있어 수양은 마음의 능동적 발현 보다 ‘예’라는 객관적 도덕 질서를 적극적으로 수용하려는 의식이 중시되며, 이를 위해 수용의 능력이 극대화된 마음 상태[虛心]가 강조된다.

### III. 장재 수양론에 대한 이정의 비판

#### 1. 양기(養氣)의 문제; 氣에서 志로

장재의 수양론은 ‘기질[氣]’에 초점이 맞추어진 것이며, 이에 따라 ‘기를 어떻게 변화시킬 것인가?’가 그 주된 문제의식이 된다. 그리고 기질의 변화를 통해 ‘마음의 비움[虛心]’과 ‘본성의 성취[成性]’를 이

45) 『張子語錄』 下 15 性則分明在外，故曰氣其一物爾。

46) 『理窟』 「禮樂」 4-18 蓋禮之原在心。禮者聖人之成法也。

끌어 내고자 한다. 이러한 수양론의 구조는 ‘기질(氣)’의 변화가 ‘본성과 마음’의 변화로 이어진다는 것을 암시한다. 장재의 이러한 관점은 이정과 충돌한다.

장재가 이정에게 말했다: “일찍 일어나 일을 하면, 참으로 사람의 기가 맑아짐에 따라 부지런할 수 있다. [그러므로 이것을] 그만 두어서는 안 된다.” 정이가 말했다: “옳지 않다. 이와 같다면 오로지 기에 부림을 당하는 것이다.” 장재가 말했다: “이것은 자연스러운 것이다.” 정호가 말했다: “비록 자연스럽기는 하지만, 먼저 모든 일에 전혀 근심하지 않아 편안히 수양할 수 있어야 좋은 것이다.” 장재가 말했다: “그것은 배움[學]에 달려있는 문제이다.”<sup>47)</sup>

장재가 ‘일찍 일어나 일하는 것’을 기가 맑아지도록 하는 수양이라고 한 것에 대해, 정이는 그것은 ‘기에 의해 부림을 당하는 것’으로, 정호는 ‘일이나 사물에 대한 마음의 근심을 완전히 없애지 못한 채 수양하는 것’으로 각각 비판하고 있다. 이러한 이정의 비판은 장재의 수양 방식이 기에 의해 수동적으로 이루어진다는 점, 마음의 안정이 선행되지 않는다는 점을 지적하는 것이다. 이는 결국 수양의 대상을 마음[心]이 아닌 기로 설정한 것에 대한 비판으로, 이를 뒤집어 보면 이정의 수양은 기에 의한 수동적 방식이 아니라 마음의 능동적 발현이 중시되며, 그것은 마음의 안정이 선행되어야 하는 것임을 추론할 수 있다.

장재에게 있어 수용 능력이 극대화된 마음[虛心]이 수양의 목표이자 마음의 본래적인 상태인 한, ‘마음의 능동성’은 적극적으로 인정하기 어려운 것이다. 또 그에게 있어 ‘마음의 안정’은 기질의 변화를 통해 도달해야 할 ‘비어있는 마음[虛心]’에 다름 아니다. 위에서 장재가 ‘마음의 안정’을 ‘배움[學]’에 달려 있다고 본 것 역시 기질 변화를 통해 ‘마음 비움’을 위한 예에 대한 학습을 염두에 두었기 때문이

47) 『遺書』 10-01 子厚謂程卿: 「夙興幹事, 良由人氣清則勤, 閑不得。」 正叔謂: 「不可, 若此, 則是專爲氣所使。」 子厚謂: 「此則自然也。」 伯淳言: 「雖自然, 且欲凡事皆不恤以恬養則好。」 子厚謂: 「此則在學者也。」



다. 따라서 이러한 장재의 ‘마음의 안정’은 수양의 결과이지 수양의 선행 조건일 수 없다. 이후 이정과 교류한 장재의 제자들의 수양 태도 역시 이러한 장재의 수양관을 그대로 이어받아 ‘양기(養氣)가 양심(養心)의 도움이 된다’<sup>48)</sup>는 인식을 드러낸다. 이에 대해 이정은 다음과 같이 비판하고 있다.

기를 기르는 것[養氣]은 이차적인 일이다. 반드시 마음을 주된 것으로 삼아야 한다. [양기를 통해] 그 마음이 사랑하고 비우고 고요하고 자 하기 때문에 道에 있어 도움이 있다고 여기는 데, 그 또한 옳지 않다. 맹자가 말한 호연지기는 이와 같은 것이 아니다. 지금 그대들은 ‘마음을 보존하여 기를 기른다[存心養氣]’고 말하면서, 다만 오로지 이 기에만 힘쓰는데, 그것은 또 힘쓰는 바가 작은 것이다. 큰 것을 버리고 작은 데에 힘쓰며, 근본은 버리고 말단을 쫓으니 무슨 일이 되겠는가! 지금 도에 도움이 있다고 말하는 것은 마음을 어찌하지 못하기 때문이다. 그래서 고요하고 맑게[寂湛] 하려 할 따름이다.<sup>49)</sup>

장재의 제자들이 ‘양기’의 수양을 강조하는 것은 이를 통해 ‘사려분요’의 문제를 해결하고자 한 것이다. 이는 장재에게 있어 기질과 지각의 문제였고, 마음을 비고 고요하게 함[虛靜]으로써 해결되는 것이었다. 그러나 이정은 이렇게 기를 주된 수양의 대상으로 삼아 마음을 비고 고요하게 하려하는 것은 작은 것과 말단을 쫓는 것일 뿐이라고 비판하면서 ‘마음’을 수양의 주된 근거로 삼아야한다고 본다. 이를 위해 이정은 우선 의지[志]를 강조한다.

‘배움[學]’을 이와 같이 논한다면 대단히 잡스러운 것이다. 또한 ‘다만 눈을 감고 정좌하는 것으로 마음을 기를 수 있다[養心]’고 말해

48) 『遺書』 02上-215 呂與叔以氣不足而養之，此猶只是自養求無疾，如道家修養亦何傷，若須要存想飛昇，此則不可. 및 『遺書』 02上-93, 94, 『粹言』 卷2, 「心性篇」 29, 59째 구절 참조.

49) 『遺書』 02下-03 雖謂養氣猶是第二節事，亦須以心爲主，其心欲慈惠虛靜，故於道爲有助，亦不然. 孟子說浩然之氣，又不如此. 今若言存心養氣，只是專爲此氣，又所爲者小. 捨大務小，捨本趨末，又濟甚事! 今言有助於道者，只爲奈何心不下，故要得寂湛而已.

서도 안 된다. ‘앉아있음을 시동(尸童)과 같이 하고, 서있음을 재계하듯이 한다.’는 것은 그 **의지[志]를 기르려고 하는 것**이지, 어찌 단지 이 기를 기르려는 것이겠는가?<sup>50)</sup>

이정은 ‘양기’중심의 장재 학파의 수양에 대한 비판적 맥락에서 우선 『맹자』에 충실하게 기에 대한 ‘의지[志]’의 우위를 강조한다.<sup>51)</sup> 이들은 장재가 수양의 관건으로 제기한 기질과 습속의 병통에 대해서도 그것은 ‘의지’의 책임<sup>52)</sup>이라고 본다. 따라서 이정은 ‘기’가 아니라 ‘의지[志]’를 주된 수양의 요소로 삼아야 할 것을 주장한다.

의지[志]는 氣의 장수이다. 만약 호연지기[浩然之氣]에 대해 논한다면 무엇이 의지[志]이겠는가? **의지는 주인이 되는 것이며**, 그렇게 되어야 호연지기가 생겨날 수 있다. 의지가 지극해지면 氣는 그것에 따르는 것으로 본래 선후의 차례가 있다.<sup>53)</sup>

이러한 관점은 확고한 도덕적 의지의 확립이 호연지기를 기르는 ‘양기’의 전제 조건임을 나타내며, ‘양기’에 있어 의지[志]의 주도적 작용<sup>54)</sup>을 강조하는 것이다. 이는 수양에 있어 ‘도덕적 의지’가 기질적 한계 보다 우선적 고려 대상이며, 이러한 의지가 확립되어 주도적 지위를 차지하면 그 기질에 따른 제약은 부차적인 문제가 됨을 나타내는 것이다. 따라서 ‘의지[志]란 마음이 가는 것[志者, 心之所之也.]’(『外書』 2-39)이라고 할 때, 이정은 장재와 같이 마음을 기질[氣]에

50) 『遺書』 02下-03 論學若如是, 則大段雜也. 亦不須得道, 只閉目靜坐爲可以養心. 「坐如尸, 立如齊」, 只是要養其志, 豈只待爲養這些氣來, 又不如是也.

51) 이정의 ‘氣’에 대한 ‘志’의 우위는 『遺書』 01-60, 11-80, 15-01등을 참조할 것. ‘志’의 우위에 대한 강조는 장재를 겨냥한 것으로, 장재는 ‘志’를 氣에 의해 변화될 수 있는 것으로 본다. 이에 대해서는 『理窟』 「氣質」 5-2 및 『理窟』 「學大原上」 7-8을 참조할 것.

52) 『遺書』 15-96 學者爲氣所勝·習所奪, 只可責志.

53) 『遺書』 15-139 志, 氣之帥. 若論浩然之氣, 則何者爲志? 志爲之主, 乃能生浩然之氣. 志至焉, 氣次焉, 自有先後.

54) 『遺書』 21下-10 或曰養心, 或曰養氣, 何也? 曰: 「養心則勿害而已, 養氣則志有所帥也.」

의해 좌우되는 소극적인 것으로 보지 않고, 마음이 의지[志]의 확립을 통해 적극적으로 氣를 제어할 수 있는 것으로 강조하고 있다.

배우는 자의 급선무는 본래 마음의 의지[心志]에 있다. 어떤 이는 보고 듣고 알고 생각하는 것[聞見知思]을 막고 제거하고자 하는데, 이는 곧 노자(老子)가 말하는 ‘총명함을 끊고 지혜를 버린다(絕聖棄智)’는 것이다. 어떤 이는 사려를 막고 제거하려 하나 도리어 그것이 어지럽게 끊는 것을 근심하여, 반드시 [불교처럼] 좌선입정(坐禪入定)하려 한다. 하지만 예컨대 밝은 거울이 여기 있으면 만물은 반드시 비칠 것이다. 이것은 거울의 항상됨이므로 그것이 사물을 비추지 않도록 하기는 어렵다. [마찬가지로] 사람의 마음은 만물과 접촉하여 감응하니, 그 또한 사려하지 않도록 하기는 어려운 것이다.<sup>55)</sup> <정이>

정이는 확고한 도덕적 의지를 가지고 있다면, 마음의 지각 작용은 장재와 같이 배척해야 할 것이 아니라 오히려 자연스러운 것으로서 마치 거울이 모든 사물을 비추는 것과 같다고 본다. 이렇게 확고한 도덕적 의지에 바탕을 둔 마음은 어떠한 외물과의 접촉 속에서도 그 마음의 안정을 잃지 않는다. 이는 정호가 「정성서」에서 ‘마음의 안정’[定性]이란 움직임과 고요함의 구분 없이 안정된 것으로 보고, 밝은 지각[明覺]의 발휘를 강조한 것<sup>56)</sup>과 상통한다. 이와 같이 이정이 ‘의지’의 확립을 통해 마음의 안정을 강조하는 것은 이들에게 있어 도덕적 의지의 확립이야말로 그 수양의 근간이 됨을 암시하는 것이다. 이는 기질적 한계를 의지의 차원에서 극복하는 강한 도덕적 주체의 형성을 의미한다.

55) 『遺書』 15-177 學者先務，固在心志。有謂欲屏去聞見知思，則是「絕聖棄智」。有欲屏去思慮，患其紛亂，則是須坐禪入定。如明鑑在此，萬物畢照，是鑑之常。難爲使之不照。人心不能不交感萬物，亦難爲使之不思慮。

56) 『文集』 2-1 「答橫渠張子厚先生書」，所謂定者，動亦定，靜亦定。[...] 定則明，明則尚何應物之爲累哉？

## 2. 도덕적 주체의 형성

이정에게 있어 ‘양기’, 즉 호연지기의 배양은 장재와 같이 기질의 변화를 위한 수양이 아니라 도덕적 의지[志]의 확립을 통해 기질적 요소를 제어해나가는 수양이 된다. 이는 도덕적 본성[性善]에 대한 깨달음을 바탕으로 이를 구체적인 사태에서 실현해나가는 데 있어 도덕적 의지[志]가 필수적임을 드러낸다. 이정은 이러한 도덕적 의지를 양성하는 방법으로 ‘敬’의 내용인 ‘내면을 올곧게 함[直內]’을 제시한다.<sup>57)</sup> 이것은 내면에 올곧은 도덕적 주체의 형성을 의미하는 것으로, 구체적 사태에 있어 도덕적 실천은 강한 도덕적 주체의 확립이 전제되어야 한다고 보는 것이다. 이러한 도덕적 주체의 형성은 ‘극기(克己)’의 수양과 관련된 것이다.

장재는 ‘극기’를 기질 변화의 수양으로 제시하며, 예에 대한 학습과 ‘마음을 비움’[虛心]을 통해 만물을 용납하는 고요한 수동적 주체<sup>58)</sup>의 형성을 주장하고 있다. 이와는 달리 이정에게 있어 ‘극기’의 수양은 우선 기질 변화의 맥락에서가 아니라 개별성[私]의 극복 차원에서 제기된다. 그들은 ‘극기복례(克己復禮)’에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

‘나를 이기면[克己]’ 개별적 마음[私心]이 없어져 저절로 예를 회복할 수 있다.<정호>

물었다: “극기복례가 어떻게 인(仁)이 됩니까?” 답했다: “예가 아닌 것은 곧 개별적인 생각[私意]이다. 개별적인 생각으로 어떻게 仁을 얻을 수 있겠는가? 모름지기 사람이 자기의 개별성[私]을 완전히 이긴 후에는 다만 禮가 있을 뿐이며, 이것이 비로소 仁이다.”<정이><sup>59)</sup>

57) 『遺書』 15-65 率氣者在志, 養志者在直內.

58) 손영식, 『이성과 현실』, UUP. pp.139~140 여기에서 손영식은 비고 고요한 마음의 성인을 이상적 인격으로 묘사하는 장재의 관점을 ‘수동적 정적주의’라고 표현하고 있다.

59) 『遺書』 02上-41 克己則私心去, 自然能復禮. / 『遺書』 22上-48 問: 「克己復

정호는 「정성서」에서 ‘개별화된 나[自私]’를 비판하면서 천지나 성인과 같은 보편적인 관점[大公]과 ‘인의 체득[識仁]’을 강조한다.<sup>60)</sup> 정이 또한 이러한 보편적 관점[公]이 확립되어야 ‘인’을 실현할 수 있다고 하면서 이를 통해 ‘나와 남을 함께 고려할 것[物我兼照]’을 강조하고 있다.<sup>61)</sup> 따라서 이정에 있어 ‘극기’는 인간이 스스로를 개별적 존재로 인식하는 것이 아니라, 천지나 성인과 같은 보편적 의식을 획득함을 의미하며, 이는 궁극적으로 ‘인’을 실현하는 것으로 나타난다.

‘극기’의 수양과 관련해서, 장재가 ‘예’를 강조하는 입장에 서 있다면 이정은 ‘인’을 강조하는 입장에 선다. 장재에게 있어 ‘예’가 우주적 본성이자 세계의 통일적 질서인 것과 마찬가지로 이정의 ‘인’ 역시 이와 동일한 지위를 가진다. 하지만 장재의 ‘예’가 세계의 본성인 ‘허’에 근거한 것으로서 현상적 인간의 입장에서 자기 외부의 도덕적 기준으로 나타나는 것이라면, 이정의 ‘인’은 세계의 모든 사물이 공유한 ‘生’의 원리[理]로서 현상의 모든 존재자들이 자기 내면의 본성으로 갖추고 있는 것이다. 따라서 장재의 ‘예’가 외적인 기준 또는 질서로 나타난다면, 이정의 ‘인’은 내적인 원리 또는 본성으로 이해되는 것이다. 이정에 있어 ‘인’은 바로 인간의 ‘본성[性]’이며, 동시에 세계의 모든 존재들과 공유하고 있는 보편적인 리[理]이다. 따라서 인간이 이 내적 도덕성을 자각하고 실천함으로써 개별성을 극복하고 보편적 관점에서 사물과 관계할 수 있다. 그리고 이는 예의 실현으로 이어진다.

결국 이정에 있어 ‘극기’는 외부와 관계하는 ‘기’에 대한 것이 아니라 내면의 마음 수양[養心]에 초점이 맞춰져 있으며, 예의 회복[復禮]은 이러한 마음 수양의 결과로 나타난다. 이러한 내면의 마음

---

禮, 如何是仁?’ 曰: 「非禮處便是私意. 既是私意, 如何得仁? 凡人須是克盡己私後, 只有禮, 始是仁處。」

60) 『文集』 2-1 「答橫渠張子厚先生書」 및 『遺書』 02上-28을 참조할 것.

61) 『遺書』 15-84 公而以人體之, 故爲仁. 只爲公, 則物我兼照.

수양은 ‘경[敬]’ 공부로 요약할 수 있는 것으로, 정이는 “경[敬]하면 곧 예가 실현되며, 이겨야 할 ‘나’가 없어진다.”<sup>62)</sup>고 한다.

다른 한편 ‘호연지기의 배양’을 위한 ‘집의(集義)’와 관련해서, 장재가 ‘선을 쌓아나가는 것’이라고 하여 도덕적 기준의 준수를 중시한 것과는 달리, 이정은 그것을 내면의 수양을 통해 형성된 도덕적 주체가 외부의 구체적인 도덕적 사태[事]에 나가 자신의 도덕성을 실천하는 과정으로 바라본다. 따라서 ‘의’의 도덕적 실천은 내면 수양을 위한 ‘경’과 함께 수양에 있어 불가분의 관계라고 할 수 있다.<sup>63)</sup> 그러나 장재와 달리, 이정에게 있어 ‘의’는 내면의 도덕적 능력[德]으로서 함의를 가진다.

의[義]는 마음속에 있는 것이다. 만약 의가 주인이 되지 못하면 호연지기가 어디에서 생겨나겠는가? 리는 단지 드러나 밖으로 나타난 것이다. 예를 들어 공경(恭敬)은 폐백을 아직 실행하지 않았을 때에도 공경하는 것이다. 그것은 비록 폐백의 위(威儀)가 갖추진 이후에 밖으로 드러나는 것이지만, 반드시 마음에 이 공경이 있던 연후에야 드러날 수 있다. 만약 마음에 공경이 없다면 어떻게 그렇게 할 수 있겠는가? 이른바 덕(德)이란 얻은 것[得]이다. 반드시 자기에게 얻은 것이 있던 연후에 ‘덕’이라고 말할 수 있다.<sup>64)</sup> <정이>

‘의를 마음속에 있는 것’으로 보는 정이의 관점에서 ‘집의’는 외적으로 드러난 도덕적 행위만을 의미하는 것이 아니라, 내적인 도덕성의 함양을 포괄하는 것이다. 이 때문에 그는 ‘의가 [마음의] 주인이 되어야 호연지기가 생겨난다’고 말하고 있으며, 폐백에 있어 공경의 태도가 외적 행위 속에서만이 아니라 이미 내적인 함양 속에 포함되

62) 『遺書』 15-05 敬即便是禮，無己可克.

63) 『遺書』 05-30 敬義夾持，直上達天德自此. 『遺書』 11-18 「敬以直內，義以方外」，合內外之道也.

64) 『遺書』 18-101 義在心內. 苟不主義，浩然之氣從何而生? 理只是發而見於外者. 且如恭敬，幣之未將也恭敬，雖因幣帛威儀而後發見於外，然須心有此恭敬然後著見. 若心無恭敬，何以能爾? 所謂德者得也，須是得於己，然後謂之德也.

어 있어야만 함을 강조하고 있다. 이러한 관점은 도덕적 능력[義/恭敬]이 일견 외적인 행위 속에 나타나는 것으로 보이지만, 그것은 본래 내면의 도덕성에 근거를 둔 것이며, 이를 [마음의] 주인으로 삼으면 그 도덕적 능력은 저절로 외적 행위 속에 나타난다는 것이다. 이러한 맥락에서 이정은 ‘경’의 함양이 곧 ‘의’의 실천으로 이어진다고 본다.

‘敬함으로 안을 올곧게 하는 것’이 곧 ‘義로 밖을 바로잡는 것’이다.<정호>

“마음속에 있는 것은 반드시 밖으로 드러난다. 오직 안을 곧게 하지 못함을 염려할 따름이다. 안이 곧으면 밖은 반드시 바르게 된다.”<정이><sup>65)</sup>

따라서 ‘집의’의 수양에서 경과 의가 비록 불가분의 관계라 할 수 있을지라도, ‘경’하면 곧 ‘의’가 이루어지기 때문에, ‘의’가 호연지기의 근거될 수 있다면 ‘경’을 통해서도 마찬가지로 호연지기를 기를 수 있다.<sup>66)</sup>

이정은 호연지기를 배양하는 ‘양기’에 대해 「맹자」의 “반드시 일삼음이 있으나 미리 기대하지 말고, 마음으로 잊지 말며 조장하지 말라”는 것이 그 주된 내용이라고 본다.<sup>67)</sup> 이에 대한 해석은 ‘반드시 실제적인 일[事]을 하는 과정에서 집착하거나 의도적인 마음[心]을 가지지 말라’<sup>68)</sup>는 것으로 정리할 수 있다. 여기에서 이정은 이러한 실제적인 일[事]을 수행하는 마음은 ‘경’이 유지되는 것이어야 함을 강조한다.<sup>69)</sup> 이는 실제적인 일 수행에 있어 ‘경’을 통한 ‘마음의 안

65) 『遺書』 11-112 「敬以直內」, 則「義以方外」 / 『遺書』 18-11 曰: 「有諸中者, 必形諸外. 惟恐不直內, 內直則外必方。」

66) 『遺書』 15-04 主一無適, 敬以直內, 便有浩然之氣.

67) 『遺書』 11-79 「必有事焉而勿正, 心勿忘勿助長」, 養氣之道當如此.

68) 이에 대한 해석은 『遺書』 01-62, 11-168, 15-55를 참조할 것.

69) 『遺書』 11-41 若以敬直內, 則便不直矣. [...] 「必有事焉而勿正」, 則直也. 『遺書』 15-186 「必有事焉」, 謂必有所事, 是敬也. 『遺書』 15-49 「必有事焉」, 須

정'이 전제되어야 하며, 동시에 그 일의 수행 속에 '경'의 내면 수양이 유지·관철되어야 함을 의미한다.

### 3. 이정의 敬중심 수양론

이정은 수양에 있어 '경'을 가장 중요하고 근본이 되는 것이라고 본다.<sup>70)</sup> 그것은 내적으로는 도덕적 본성에 대한 자각과 이에 근거한 도덕적 의지의 확립을 통해 강한 도덕적 주체의 형성을 위한 것이고, 외적으로는 실제적인 사태에 나아가 내적으로 충만하게 된 도덕적 능력을 실천적으로 발휘하는 과정까지 포함하는 것이다.

이러한 이정의 '경'수양은 장재 수양론에 대한 비판의 맥락에서 제기된 것<sup>71)</sup>으로, 장재와 대비되는 심성에 대한 이해에 근거한 것이다. 이정은 사려분요를 피하기 위해 마음의 '비고 고요함[虛靜]'을 목표로 하는 장재식의 수양에 대해 다음과 같이 비판한다.

[虛靜하려는 수양의] 극단에 이르면 마른 나무와 죽은 재[槁木死灰]가 되고자 할 것이니 도리어 옳지 않다. 인간은 살아 있는 존재[活物]이다. 그러니 어찌 마른 나무나 죽은 재처럼 될 수 있겠는가? 살아있다면 동작이 있어야 하고 사려가 있어야 한다. 반드시 마른 나무나 죽은 재처럼 되고자 한다면 단지 죽어야 할 뿐이다.<sup>72)</sup>

여기에서 이정은 마음의 '허정(虛靜)'을 추구하는 수양은 인간이 생명을 가진 존재로서 한 순간도 움직임과 사려를 멈춘 적이 없는 존재임을 간과하고 있다고 비판한다. 이는 이정이 인간의 마음이란

---

把敬來做件事著.

70) 『遺書』 15-45 學者須是將敬以直內, 涵養此意. 直內是本. / 『遺書』 15-76 切要之道, 無如「敬以直內」.

71) 『遺書』 02上-138 橫渠教人, 本只是謂世學膠固, 故說一箇清虛一大, 只圖得人稍損得沒去就道理來, 然而人又更別處走. 今日且只道敬.

72) 『遺書』 02上-93 其極欲得如槁木死灰, 又却不是, 蓋人, 活物也, 又安得爲槁木死灰? 既活, 則須有動作, 須有思慮. 必欲爲槁木死灰, 除是死也.



본래 ‘살아있음’[活/生]의 역동적 흐름이라고 이해하고 있음을 드러내는 것이다.<sup>73)</sup> 따라서 이러한 마음의 역동적 흐름 속에서 자연스럽게 나타나는 지각과 사려를 제어하려는 시도는 ‘살아있음’을 포기하지 않는 한, 성공적일 수 없다고 본다.

요즘 도에 대해 말하면 반드시 적멸·담정하고자 하여 형체는 곧 마른 나무[槁木]와 같고, 마음은 곧 죽은 재[死灰]와 같아지고자 한다. 어찌 장벽·목석과 같이 되는 것을 도라고 할 수 있겠는가? **귀하게 여기는 바가 “얕이 천지만물을 두루 하면서 빠뜨리지 않는다.”는 것인데, 언제 죽은 재와 같아지려 할 것인가? 귀하게 여기는 바가 “일상의 행동거지가 예에 들어맞는다.”는 것인데, 언제 마른 나무와 같아지려 할 것인가?** 마음을 쓰는 방법[心術]은 맹자만한 이가 없는데, 그 또한 단지 “반드시 일삼음이 있다[必有事焉]”고 말했을 뿐이다. 지금 마른 나무나 죽은 재와 같아지려 한다면, 어느 곳에서 일삼음이 있겠는가?<sup>74)</sup>

다른 한편, 이정의 관점에서 장재와 같은 마음의 ‘비고 고요함’의 추구는 천지만물에 두루 대응하기 위한 얕의 형성과 예의 실천과 같은 실제적인 일을 소홀히 함으로써 도덕적 실천을 등한시하는 것이다. 이러한 장재식의 수양에 대해 이정, 특히 정이는 그것이 마음[心]에 대한 잘못된 관점에서 비롯된 것으로 파악하고 있다. 그는 사려분요의 극복에 어려움을 토로하는 여대립에게 다음과 같이 말한다.

이는 바로 무너진 집에서 도적을 막는 것과 같다. 동쪽에서 한 도적이 와서 아직 쫓아내지 못했는데, 서쪽에서 또 한 사람이 오는 것이다. 오른쪽왼쪽, 앞뒤로 쫓기에 여념이 없게 된다. 이는 그 사방이 허술하고 엉성하여 도적이 쉽게 들어올 수 있는 것이다. [...] **마음속에 주인이 있으면 가득 차게 되고, 가득 차게 된다면 외부의 근심이**

73) 『遺書』 21下-12 心生道也, 有是心, 斯具是形以生. 惻隱之心, 人之生道也.

74) 『遺書』 02上-100 今語道, 則須待要寂滅湛靜, 形便如槁木, 心便如死灰. 豈有直做牆壁木石而謂之道? 所貴乎「智周天地萬物而不遺」, 又幾時要如死灰? 所貴乎「動容周旋中禮」, 又幾時要如槁木? 論心術, 無如孟子, 也只謂「必有事焉」. 今既如槁木死灰, 則却於何處有事?

들어올 수 없으니, 자연히 아무 일도 없게 된다.<sup>75)</sup>

‘마음속의 주인’은 확고한 도덕적 주체의 형성을 의미하는 것으로, 정이는 이를 통해 외부 대상과 사태[事/物]로 인한 얽매임, 즉 사려분요의 근심을 극복할 수 있음을 역설하고 있다. 이는 ‘마음의 안정[定性]’이 외부 대상의 유혹을 제거하는 것으로 성취되지 않는다는 정호의 관점과 상통한다.<sup>76)</sup> 이정에게 있어 마음은 제멋대로 드나드는 도적과 같이 제어할 수 없는 것이 아니라, 붙잡으면[操] 본래의 안정된 흐름이 보존되는 것이다.<sup>77)</sup> 다시 말해 도덕적 자각을 통해 주체가 확립되면 마음은 자연히 안정되며, 외부 대상과 사태에 의해 얽매이는 사려분요를 일으키지 않는다. ‘敬’의 수양은 이렇게 마음을 붙잡는 것<sup>78)</sup>이며, 이는 곧 ‘마음을 주인으로 삼음’을 의미한다.

도에 입문하는 데에는 ‘敬’만한 것이 없다. 앎을 다하면서 敬하지 않은 사람은 없다. 오늘날 사람들이 마음을 주인으로 삼아 안정하지 못하는 것은 마음을 도적처럼 보고 제어할 수 없는 것으로 여기서 때문이다. 이것은 일[事]이 마음을 얽어매는 것이 아니라, 마음이 일을 얽어매고 있는 것이다. 천하의 어떤 하나의 사물도 [하늘로부터] 적게 얻은 것이 없으며, 싫어할만한 것이 없음을 알아야 한다.<sup>79)</sup> <정이>

‘마음을 주인으로 삼는다[主心]’는 것은 내면의 도덕적 근거가 마

75) 『遺書』 01-41 呂與叔嘗言，患思慮多，不能驅除。曰：「此正如破屋中禦寇，東面一人來未逐得，西面又一人至矣，左右前後，驅逐不暇。蓋其四面空疎，盜固易入，無緣作得主定。[…] 蓋中有主則實，實則外患不能入，自然無事。」

76) 『文集』 2-1 앞의 글, 苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。

77) 이러한 관점에서 정호는 『孟子』의 ‘出入無時，莫知其鄉’이라는 마음에 대한 설명에서 ‘出/入’을 ‘操/捨’의 의미로 풀이하고 있다. 『遺書』 15-61, 18-105, 22上-97 참조.

78) 『遺書』 15-61 操之道，敬以直內也。

79) 『遺書』 03-98 入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。今人主心不定，視心如寇賊而不可制，不是事累心，乃是心累事。當知天下無一物是合少得者，不可惡也。

음의 흐름을 주도하는 주인으로 길러지는 것을 의미하며, ‘경’은 이러한 내면의 도덕적 근거를 길러나가는 수양[涵養]이 된다. 또한 ‘경’은 이러한 함양을 통해 주인으로 확립된 마음의 안정을 유지하는 것이며, 이러한 때 내면의 도덕성이 외부 사태에서 자연스럽게 발휘된다. 이러한 도덕 능력의 발현, 즉 도덕적 실천은 외부 대상과 사태를 주관적 욕망에 의해서가 아니라 그 대상 또는 사태가 가진 마땅함[理]에 따라 대응하는 것이다. 정이를 이를 ‘일에 머무름[止於事]’으로 표현하고 있다.

사람이 많은 생각으로 스스로 편안할 수 없는 것은 그 마음을 주인으로 삼아 안정하지 못하기 때문이다. **마음을 주인으로 삼아 안정하고자 한다면, 오직 일에 머물러야[止於事] 한다.** 임금이 되어서는 仁에 머무르는 것과 같은 종류이다. 예를 들어 순임금이 사흉(四凶)을 죽였는데, 사흉이 악을 저질러 순임금이 그에 따라 죽인 것이지 순임금 자신과 무슨 상관이 있겠는가? 사람이 일에 머무르지 못하는 것은 다른 일을 잡고 있기 때문이며, 그래서 사물을 각각 그 합당하게 대우하지 못한다. 사물을 각각 합당하게 대우하는 것[物各付物]은 사물을 능동적으로 부리는 것[役物]이다. 사물 때문에 일하게 되면 사물에 의해 수동적으로 부림을 당하는 것[役於物]이다. 사물이 있으면 반드시 그 법칙이 있으므로, 반드시 일에 머물러야 한다.<sup>80)</sup>

‘일에 머무름’은 외물에 이끌리는 수동적 대응이 아니다. 그것은 한편으로 내면의 본래적인 도덕적 능력에 기반해서 외부 사물에 능동적으로 대응하는 것이며, 다른 한편으로 외부 사물 혹은 사태에 내재한 법칙, 즉 ‘리’를 지각함으로써 그에 합당하게 대응하는 것이다. 이는 내적인 도덕적 능력이 외부 사물 혹은 사태의 ‘리’에 ‘머물러’ 그 적절함[中]을 실현하는 것을 의미한다. 이러한 적절함의 실현은 ‘경’을 통해 마음이 주인으로 확립되어 그 도덕적 능력이 안정되게

80) 『遺書』 15-16 人多思慮不能自寧，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止於事，爲人君止於仁之類。如舜之誅四凶，四凶已作惡，舜從而誅之，舜何與焉？人不止於事，只是攬他事，不能使物各付物。物各付物，則是役物。爲物所役，則是役於物。有物必有則，須是止於事。

유지되기 때문이다.

이정에게 있어 ‘안정된 마음’은 종종 거울과 고요한 물로 비유<sup>81)</sup>된다. 거울은 항상 비추는 ‘일’을 그치지 않으며[必有事焉], 사물이 오면 그 사물의 실상을 있는 그대로 비춘다. 물도 마찬가지로 항상 흘러가는 ‘일’을 그치지 않으며, 만나는 대상에 따라 잔잔한 물결 또는 세찬 파도를 일으킨다. 정이는 이러한 비유를 통해 마음은 외부 대상과의 접촉 유무와는 관계없이 하나의 일관된 흐름[心, 一也]임을 드러낸다. 그리고 그 흐름의 본성[性]은 고요하지만 모든 사태에 그 적절함[中]을 실현할 수 있는, 도덕적 능력을 담지한 본체[體]이며, 외부 사태 또는 사물을 만나면 그에 따른 적절한 감정[情]을 현실화[用]시킨다고 본다.<sup>82)</sup>

이러한 마음의 흐름은, 물의 흐름과 마찬가지로 ‘끊임없는 움직임 속의 고요함’<sup>83)</sup>으로 이해할 수 있다. ‘마음의 안정’은 그러한 흐름과 단절된 또 다른 상태[虛·靜]가 아니라 항상 흐르고 있는 마음 자체에 내재한 것이다. 물과 거울이 대상을 만나 그에 적절한 반응을 하듯이, 안정된 마음의 흐름 역시 사물을 만나면 그에 따른 적절한 대응을 자연스럽게 수행하며, 대상이 지나가면 이내 다시 고요한 흐름을 지속한다. 이정의 ‘본성[性]’은 이렇게 일어나 대상을 만나면 그 일과 대상에 머물러 적절한 반응을 이끌어내고, 일어나 대상이 없을 때에는 본연의 고요한 흐름을 이어나가는 ‘안정된 마음’의 자연스러운 도덕 능력이다.

81) 『文集』 2-1 「答橫渠張子厚先生書」 및 『遺書』 18-114와 18-91을 참조할 것.

82) 『文集』 9-19 「與呂大臨論中書」, 心一也, 有指體而言者, [寂然不動是也.] 有指用而言者, [感而遂通天下之故是也.] 惟觀其所見如何耳.

83) 『遺書』 18-83 或曰: 「莫是於動上求靜否?」 曰: 「固是, 然最難。」

## IV. 나가는 말

이상에서 논의한 장재 수양론에 대한 이정의 비판은 결국 장재의 ‘허(虛)’로 귀결되는 수양에 대해 이정이 ‘경(敬)’의 수양을 제시하는 것으로 요약할 수 있다. 장재의 ‘허’와 이정의 ‘경’은 모두 ‘마음의 안정’과 관련된 것으로 수양의 목표로 제시된 것이다.

장재는 ‘허’의 수양을 통해 ‘태허의 본성을 성취[成性]’함으로써 큰 마음[大心]에 도달하고자 한다. 여기에서 관건은 인간의 현실적인 기질을 변화[氣質變化]시키는 것이다. 이를 위해 장재는 외부와의 접촉에서 발생하는 감각적 지각을 제어하는 한편 태허의 본성이 현상적으로 구체화된 ‘예’에 대한 학습을 강조한다. 이와는 달리 이정은 기질의 문제를 외부와의 접촉에서가 아니라, 내면의 도덕적 의지[志]의 확립과 이를 통한 도덕적 주체의 형성을 통해 해결할 수 있다고 본다. 이러한 도덕적 주체의 형성이 곧 마음을 주인으로 삼아 안정되는 ‘경’수양의 내용이 된다. 이는 도덕적 본성을 내재한 마음을 안정되게 유지·보존하는 수양이자 이 안정된 마음의 흐름을 통해 외부의 실제적 사태에 자연스럽게 대응하는 도덕적 실천으로 이끄는 것이다.

이러한 장재와 이정 수양론의 차이는 마음을 외부의 자극에 따라 움직이는 기(氣)에 국한된 것으로 볼 것인가, 아니면 본성[性]의 발현으로서 자체로 도덕성을 내재한 것으로 볼 것인가라는 심성에 대한 근본적인 관점 차이에서 비롯된 것이다. 전자의 경우, 마음은 대상에 의해 움직이는 수동적 상태를 면할 수 없고, 이로 인해 마음의 안정과 도덕적 실천은 마음 바깥의 세계의 본성[性]이자 객관적 질서인 ‘예’를 매개로 이루어진다. 후자의 경우, 마음은 인간에 내재한 도덕적 본성[性·仁]이 자연스럽게 발현되는 역동적인 흐름으로 이해된다. 이 경우 대상의 자극 여부와는 상관없이 마음이 도덕적 실천의 주체로 확립되어 그 안정된 흐름을 유지할 수 있다면, 오히려 대상에 따

라 각기 그 적절함을 실현하는 능동성[物各付物]을 발휘할 수 있게 된다. 이러한 차이는 이후 신유학의 전개에 있어 철학적 대립을 낳는 주요 원인이 된다.<sup>84)</sup>

### 참고문헌

- 程顥·程頤, 『二程集』, 中華書局.
- 張載, 『張載集』, 章錫琛 點校, 北京, 中華書局, 1978.
- 朱熹, 『朱子語類』, 黎靖德 編, 王星賢 點校, 中華書局, 1994.
- 馮友蘭, 『中國哲學史』, 中華書局, 1992.
- 牟宗三, 『心體與性體』, 正中書局, 1982.
- 龐萬里, 『二程哲學體系』, 北京航空航天大學出版社, 1992.
- 李錦全, 「從洛學與關學的比較看二程思想的地位」, 『哲學研究』 1988年 第12期.
- 姜國株, 「“關學”與“洛學”」 『哲學研究』 1982年 第09期.
- 손영식, 『이성과 현실』, 울산대출판부(UUP), 1999.
- 정원재, 「지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珣) 철학의 해석」, 서울대 박사, 2001.
- 장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구」, 서울대 박사, 1998.
- A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers*, London, Lund Humphries, 1978.
- Wing-Tsit Chan ed; *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (CHNC), Univ. of Hawaii Press, Honolulu, 1986.
- A.C. Graham, “What Was New in the Ch’eng-Chu Theory of

---

84) 이와 관련하여 정원재는 신유학 내부의 철학적 대립이 ‘지각’ 개념을 중심으로 한, 내적 도덕성의 인정 여부에 따라 이뤄진다고 본다. 여기에서 그는 장재의 관점이 ‘호상학’으로, 이정의 관점이 ‘주자학’으로 이어진다는 견해를 내비치고 있다(정원재, 「지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珣) 철학의 해석」, 서울대 박사, 2001. pp.17~21 및 36~38을 참조할 것).

Human Nature?”. CHNC.

Hsu, Fu-kuan, “A Comparative Study of Chu Hsi and Ch'eng Brothers.” CHNC.

## ABSTRACT

## Cheng Brothers' Criticism Against Zhang Zai's Cultivation Theory

Lee, Hyun-Sun

Major philosophical notions of Cheng brothers(二程, 程顥: 1032~1087, 程頤: 1033~1107) were established via their criticism against Zhang Zai (張載: 1020~1077)'s philosophical system that was constructed ahead of time. In their criticism, Cheng brothers maintain the common ground upon which almost all the topics they have dealt were built. The disputation between Zhang and the brothers is mostly centered around the topics of self-cultivation, which revealed disparity emerged out of different perspectives on the theories of mind and nature (心性).

Both Zhang and the brothers hold in theories of cultivation “tranquility of mind” and moral practice as the primary goal. In so doing, Zhang suggests theory that renders one to realize or to restore the original nature which is universal nature of Void (虛). In disapproval, Cheng brothers propose the theory of Composure (敬) that urges one to foster the inner moral nature. The theory of cultivating Void for Zhang is to attain the Greater Mind (大心) by realizing the original nature of Great Void. The crux in such theory is to change human's existent temperament [氣質變化]. In order to achieve such a change, he stresses on the one hand restraint of sensory perception stimulated by a contact with outer things, and



rigorous learning of rites and rituals which are embodiment of the original nature of Great Void.

In contrast, the theory of Composure cultivation by Cheng brothers claims moral actions are to be practiced naturally by moral subjects whose tranquil flow of mind is achieved through strong establishment of moral will, which is firmly rooted in one's inner original nature of morality.

Such difference in the theories of self-cultivation is developed out of conflicting perspectives: One sees the mind as limited by Ether (氣) that moves only according to the outer stimulus, and the other sees the mind as an issuance of original nature, which is in itself comprised of morality. For Zhang, according to outer stimulus the state of mind is changed from void to filled, from still to moving. In such cases, mind cannot escape from the passive status on which it cannot but to follow the object at issue. On the contrary, Cheng brothers understand the mind as a rather dynamic flow that enables the inner moral nature to manifest naturally. In this case, given that one maintains the stable flow of mind that is achieved through Composure cultivation, being free from outer stimulus in serving and controlling the mind, one can play an active role in realizing appropriateness of the object in question. (物各付物)

**Keywords:** theory of cultivation, Zhang Zai, Cheng brothers, Cheng Hao, Cheng Yi, Void(虛), Composure(敬)

