

南塘 韓元震의 「題寒泉詩後」에 대한 泉門의 대응 (1)

- 崔祐의 『泉門俟百錄』을 중심으로 -

문 석 윤*

1. 머리말
2. 「寒泉詩」와 「題寒泉詩後」에 나타난 논점들
 - 1) 李緯의 韓元震 비판: 「寒泉詩」
 - 2) 韓元震의 대응: 「題寒泉詩後」와 「又書」
3. 崔祐의 韓元震 비판: 「書南塘跋文後」
4. 맺음말

1. 머리말

그간 축적된 연구 성과에 기초해 볼 때 湖洛論爭은 대체로 3기 혹은 4기의 전개 과정을 거쳐 형성되고 전개되어 간 것으로 볼 수 있다.¹⁾ 제1기는 기본적인 쟁점들이 산발적으로 논의되던 시기, 제2기는 그러한 쟁점들에 대한 논변들을 통해 충청지역과 서울지역에서 湖學과 洛學이 각각 자신의 기본 성격을 형성한

* 경희대학교 철학과 교수.

1) 호락논쟁의 시기 구분에 대해서는 문석윤, 2006 『湖洛論爭 성립과 전개』, 동과서, 295-298면 참조. 거기에서는 3기로 구분하여 서술되어 있으나, 그에 더하여 제4기를 설정할 수 있을 것이다. 제4기는 20세기를 앞두고 양 학파의 견해 모두를 비판적으로 종합한 견해들이 나온 시기라는 점에서 독자적인 의의를 지니고 있다. 제4기와 관련해서 최근에 나온 연구 성과로서 신상후, 2018 『조선조 洛學의 未發心論 연구』, 이화여대 철학과 박사학위논문; 홍정근, 2020 『호락논변의 전개와 현대적 가치』, 學古房, 제5장과 제7장 등이 있다.

시기, 그리고 제3기는 본격적으로 양 학파 사이의 논쟁이 성립한 시기, 마지막으로 제4기는 양 학파 내부에서 각각 논쟁의 성과를 통합하고 정리한 시기라고 할 수 있다.

호락논쟁을 그 명칭에 부합하게, 人物性同異論과 未發心體論, 聖凡心同異論 등 관련 주제들에 대한 논쟁이 아니라 학파 간의 대립에 초점을 맞춘다면 호락논쟁은 제3기에 국한하여 말할 수 있을 것이다. 하지만 호락논쟁에 관한 초기연구들은 대체로 제2기, 특히 濬菴 權尙夏(1641-1721) 문하의 巍巖 李柬(1677-1727)과 南塘 韓元震(1682-1751) 사이 대립에 집중되었다. 이는 호락논쟁의 주요 쟁점들이 두 사람 사이의 일련의 논변을 통해 매우 포괄적이고 심도 있게 논의되었다는 점에 그 원인이 있을 수 있다.²⁾ 하지만 그 결과 호락논쟁의 대체적인 학술적 내용과 의의는 어느 정도 해명이 되었지만, 호락논쟁의 역사적 실재와 의의를 규명하는 데에는 한계가 있었다. 그러한 한계는 당연히 논쟁의 학술적 내용의 범위 및 그 세밀한 전개와 의의를 해명하는 데에도 제약을 가져 왔다.³⁾ 근래의 연구 성과들을 통해 그러한 문제는 상당히 해소되었다고 하겠지만 아직 충분하다고 할 수는 없다.⁴⁾ 제3기 논쟁의 주역은 洛學 측에서는 陶菴 李緯(1680-1746)와 그의 문인들이었으며, 湖學 측에서는 한원진과 屏溪 尹鳳九(1681-1767)와 그들의 문인들이었다. 그들 각각에 관한 연구는 아직 많이 부족한 상황이다.⁵⁾

2) 李愛熙, 1990 『朝鮮後期 人性과 物性에 대한 論爭의 研究』, 고려대학교 박사학위논문; 全仁植, 1999 『李柬과 韓元震의 未發·五常論辨 研究』, 한국정신문화연구원(현 한국학중앙연구원) 박사학위논문 등 참조.

3) 그와 관련된 문제는 문석윤, 앞의 책, 15-19면 참조.

4) 文錫胤, 1995 『朝鮮後期 湖洛論辨의 成立史 研究』, 서울대학교 박사학위논문; 李炯丘, 1996 『金昌翁의 學風과 湖洛論爭』 『韓國史論』 36; 1998 『영조~순조 연간의 湖洛論爭의 展開』 『韓國學報』 93; 권오영, 2003 『조선 후기 유림의 사상과 활동』, 돌베개; 趙成山, 2003 『朝鮮後期 洛論系 學風의 形成과 經世論 研究』, 고려대학교 박사학위논문 등의 연구 이래로 다수의 연구 성과들이 발표되었다. 최근에 출간된 이경구, 2018 『조선, 철학의 왕국: 호락논쟁湖洛論爭 이야기』, 푸른역사는 교양서의 외양을 가지고 있지만 호락논쟁의 발생과 전개 전 과정을 흥미진진하게 서술하고 있다.

5) 이와 관련한 기초적 연구로서, 崔誠桓, 2001 『朝鮮後期 李緯의 學問과 寒泉精舍의 門人教育』 『歷史教育』 77; 趙峻皓, 2004 『朝鮮 肅宗~英祖代 近畿地域 老論學脈 研究』, 國民大學校 박사학위논문; 이천승, 2020 『도암 이재와 그 문인들의 낙학(洛學)적 사유』 『한국철학논집』 64; 유지웅, 2021 『18세기 중반 기호 낙론계 심론: 심기에 대한 논의를 중심으로』

한원진은 이간 등과의 논쟁을 통해 호학 내부에서 제2기에 주도적 역할을 했을 뿐 아니라 제3기에 있어서도 호학의 중심적인 인물이었다. 반면 낙학 측의 이재는 제2기에는 거의 기여한 바가 없이 뒤늦게 제3기에 이르러 낙학 측의 중심적 인물로 등장하였다. 하지만 사실 이재는 윤봉구와는 서신을 교환하면서 의견을 나눈 바 있었지만⁶⁾ 한원진과는 직접 만나거나 편지를 주고받은 일이 없었다. 호락논쟁의 제3기가 이재와 한원진 사이의 대립으로 이해된 것은 이재의 문인인 崔祐의 역할이 컸다.

崔祐(1714-?)은 30대의 소장 학자로서 한원진의 성리설에 대한 낙학 측의 우려와 의심을 가슴에 안고 양자 간의 차이를 해결 혹은 해소[歸一]한다고 하는 다소 힘에 겨운 목표를 가지고 1746년 8월 3일과 25일, 두 차례에 걸쳐 韓元震을 방문하였다.⁷⁾ 그는 그에 앞서 자신의 스승 李緯를 방문하여 조언을 구하였고, 귀로에 다시 들러 방문 시 있었던 일들, 논의되었던 것들에 대해 상세하게 보고하였다. 이재는 최석의 처신에 대한 불안한 마음과 한원진의 심성설에 대한 자신의 우려를 1746년 9월 「寒泉詩」를 통해 표명하였다.⁸⁾ 그 후 그것이 한원진

『儒學研究』 55 등 참조.

- 6) 李緯, 『陶菴集』 권10, 「答尹瑞膺(鳳九)心說辨問」(1735년): 같은 책, 권10, 「答尹瑞膺辨問」(1736년) 등 참조.
- 7) 崔祐의 이 방문과 관련된 기초적인 기록들은 崔祐 자신이 편찬한 『泉門俟百錄』, 韓元震의 『南塘集』 권32, 「題寒泉詩後」와 「又書」, 그리고 『不易言』 「尊聞錄」에 실려 있는 謙齋 朴聖源의 「韓南塘詩跋辨說」 등에서 발견된다. 朴聖源의 「韓南塘詩跋辨說」은 『十二辨』에도 부록(「附韓南塘所作寒泉詩跋辨」)으로 수록되어 있다. 『十二辨』에는 이어서 崔祐의 「請見韓南塘書」, 「寒泉語錄」, 「南塘問答錄」(뒷 부분 缺落) 등이 또한 실려 있다. 『泉門俟百錄』은 현재 한국학중앙연구원의 한국학디지털 아카이브에 등록되어 이미지가 제공되고 있다. 필사본 1책, 51장이다. 책의 表題는 '湖洛辨'이며, 內題가 '泉門俟百錄'이다. 內題 바로 아래에 '寒泉門人崔祐叔固撰'이라 小註로 기록되어 있다. 叔固는 崔祐의 자이다. 고려대학교 도서관에도 이재와 한원진 공저의 『泉門俟百錄』 1책이 소장되어 있는데, 동일한 책으로 추정된다. 그 서지 정보에 의하면 그 책의 表題는 '湖洛相辨'으로 되어 있다. 『不易言』과 『十二辨』은 모두 서울대학교 규장각에 소장되어 있다. 崔祐의 韓元震 방문 사실과 그들 사이의 기본 논점들에 대해서는 권오영이 이미 어느 정도 상세하게 다룬 바 있다. 권오영, 앞의 책, 46-52면 참조. 『十二辨』 「附韓南塘所作寒泉詩跋辨」에는 崔祐이 아마 한원진을 방문한 당일인 丙寅年(1746년) 8월 3일, 뱃기를 청하면서 보낸 편지인 「請見韓南塘書」가 실려 있다. 崔祐은 그 첫머리에서 자신을 "完山崔祐"이라 하고, "小生年今三十有三矣"라고 했다. 그를 통해 崔祐의 본관이 完山이고, 1714년생임을 알 수 있다.

에게 전해졌고⁹⁾ 한원진은 그에 대해 즉각 반응하여 1747년 2월 『題寒泉詩後』를 지었다.¹⁰⁾

한원진이 『題寒泉詩後』를 짓기 전, 1746년 10월 이재가 돌연 사망하였기 때문에 둘 사이의 본격적인 논쟁은 이루어지지 않았다.¹¹⁾ 하지만 한원진의 『題寒泉詩後』에 담긴 다소 과격한 내용들, 곧 ‘죽음에 임박하여 한 말이 이러하니, 그가 끝내 깨우치지 못하고 이에 이르렀음을 애석히 여긴다.’라고 한 것이나, ‘泉門의 독서가 거칠고 엉성하며 이치를 보는 것이 매우 성겨서 불교의 견해에 빠지고 말았다.’라는 등의 언급들은 이제 泉門 곧 이재의 제자들¹²⁾로 하여금 적극적으로 나서서 선생을 변호하고 한원진과 더 나아가 호학의 심성설 전체를 비판하지 않을 수 없게 만들었다.

먼저, 그러한 충돌의 계기를 만들었던 최석 자신이 『泉門俟百錄』을 지어, 자신의 한원진 방문 사실과 『寒泉詩』, 『題寒泉詩後』, 『又書』 등을 소개하고, 『書南塘跋文後』에서 한원진의 2편의 글에 대해 조목조목 비판하였다.¹³⁾ 또한 이재의 제자로서 최석의 선배라고 할 수 있는 謙齋 朴聖源(1697-1757)¹⁴⁾은 『韓南塘詩跋

8) 朴聖源, 『陶菴先生年譜』 丙寅7月條.

9) 朴聖源은 『寒泉詩』를 한원진에게 전달한 이로 崔祐를 지목하였다. 朴聖源, 『韓南塘詩跋辨說』(『不易言』), “先師以憂歎之意作此詩, 而亦非贈祐也,……(祐)不知其寓貶戒, 而反以爲蒙獎許, 又欲誇己屈人, 謄出傳示, 以致此跋出, 而凌藉我先生者, 無復餘地矣.”

10) 『泉門俟百錄』에는 제목이 『南塘跋』로 되어있고 저작 시점도 1747년 3월로 되어있다. 『不易言』에는 제목이 『南塘題寒泉先生詩跋』로 되어있고, 『十二辨』에는 『題寒泉詩跋』로 되어있다. 그 내용에 의하면 한원진은 『寒泉詩』를 접한 바로 다음 날 즉시 그에 대한 발문을 지었다.

11) 朴聖源, 『陶菴先生年譜』 丙寅10月條.

12) 李緯는 주로 寒泉精舍에 강학 활동을 하였으므로 그의 제자들을 ‘泉門’이라 칭하였다. 이는 黃江에서 강학 활동을 한 권상하의 제자들이 ‘江門’으로 칭하는 것과 같은 예라고 할 수 있다.

13) 『泉門俟百錄』에는 이 논문에서 직접 다룬 『書南塘跋文後』 외에도 『本然之心氣質之心證辨』, 『氣質偏全之性證辨』, 『南塘跋文後論』, 『性即在氣之理辨』, 『朱書同異考後論』, 『心即氣質之辨』, 『心純善辨後論』, 『南塘與宋士能(能相)書辨』, 『南塘心性辨』, 『湖學辨』, 『湖學辨後論』, 『答尹屏溪(鳳九)書』 2편, 『書韓氏(南塘弟啓震)心善惡辨證後』 등이 실려 있다. 또한 자료로서 한원진의 『寒水齋行狀總論』과 『寒泉語錄』을 실어 두었다. 한원진의 심성설에 대한 전면적이고 본격적인 비판을 시도한 것이라고 할 수 있다.

辨說」을 지었다. 그는 한편으로 최석이 경솔하게 행동하여 스승에게 누를 끼치는 결과를 초래했다고 비판하는 동시에 다음과 같이 한원진을 비판하였다.

“한장령(*한원진)은 나이가 많고 학식이 높아 江門의 호걸로 불린다. 그런데, 지금 이 일을 보면 진실로 놀라움과 탄식을 이기지 못하겠다. 兩家의 의론의 같지 않음은 그 내력이 오래되었는데, 만약 자신의 견해를 옳다고 하고 다른 사람의 말을 다투어 이기고자 하였다면 선생이 살아계실 때 한 번 可否를 왕복하였다면 진실로 불가할 것이 없겠고 강론 중에 비록 극도로 꾸짖는 말이 있다고 해도 어찌 괴이하다고 하겠는가? 평시에는 그렇게 할 수 없었으면서 이제 선생이 별세하신 후에 사사로이 지은 詩 한 수에 노를 발하여 마음대로 글을 써서 사람들에게 보인 것은 이 무슨 도리인가? 또한 그 말한 바의 내용에서 의리상 득실이 어떠한가는 잠시 제쳐두더라도 辭氣와 말투가 결코 독서 함양한 사람의 말이 아니다. 무릇 義理는 천하의 지극히 公的인 것이어서 편곡된 견해로서 그 시비를 단정해서는 안 된다. 선생의 詩 중에 ‘옛것을 씻어버리고 새것을 맞이하자’라는 말을 그는 마땅히 스스로를 반성하는 바탕으로 삼아야 했다. 비록 어떤 선입견을 가지고 스스로를 믿어 의심이 없었다고 해도 우리 師門의 道學은 세상의 儒宗이니 도리를 논함에 있어 마땅히 경홀히 하지 말아야 하는데, 말을 함에 조금도 겸손함이나 거리낌이 없이 곧바로 말하여 ‘죽음에 임박하여 한 말이 이려하니, 그가 끝내 깨우치지 못하고 이에 이르렀음을 애석히 여긴다.’고 하고, 또 말하기를 ‘泉門의 독서가 거칠고 영성하며 이치를 보는 것이 매우 성겨서 불교의 견해에 빠지고 말았다.’고 하였다. 거칠 것 없이 단정하여 말하여, 오만하게 스스로 도를 깨닫고 이치를 알아 사악한 것을 막고 이단을 물리친 聖賢임을 자부하였다. 아아, 그는 자신의 분수를 알지 못한 것이다. 그는 祐에게, 남들은 나만 못하다는 생각을 가져서는 안 된다고 경계하였다지만 어찌 남을 책망하는 데만 밝은 것인가?”¹⁵⁾

14) 朴聖源의 생애와 활동에 대해서는 김윤정, 2013 「謙齋 朴聖源의 禮學과 『禮疑類輯』의 성격」 『한국문화』 61, 105-109면 참조.

15) 朴聖源, 「韓南塘詩跋辨說」(『不易言』), “韓掌令年老學久, 稱爲江門傑, 然而今觀此事, 誠有不勝駭歎者, 兩家議論之不同, 其來已久, 如欲自是己見, 角勝人言, 則及先生在世之日, 一與之往復可否, 固無不可, 而講論之間, 雖極加譏評, 亦何足爲怪? 在平時, 既不能然, 而今於先生既沒之後, 發怒於私作一詩, 肆爲文字, 播之耳目者, 是甚道理? 且其所言, 姑無論義理得失之如何, 辭氣話頭, 決非讀書涵養人口氣. 夫義理, 天下之至公, 不可以偏曲之見, 斷其是非. 先生詩中‘濯舊來新’之語, 在彼宜爲反省之資, 雖其先入爲主, 自信無疑, 而吾師門道學, 爲世儒宗, 則其在道理, 不宜輕忽, 而遺辭之間, 無一分推遜顧藉之意, 直曰‘臨終之說如是, 則惜乎其終不悟而至於此也’, 又曰‘泉門讀書鹵莽, 見理太疎, 陷於釋氏之見’, 一筆句斷, 而傲然自居以悟道明理閑邪闢異之聖賢. 嗚呼, 多見其不知量也. 其戒祐以不可有謂人莫己若底意思者, 何其徒明於責人也.”

조금 늦게 입문하였지만 이재의 문인 중 호남지역을 대표하는 白水 楊應秀 (1700-1767)¹⁶⁾ 또한 1763년 「韓南塘題陶庵詩跋辨〈示朴士洙·兪士精二友〉」을 지었다. 이러한 과정을 통해 그간 각 학파 내에서, 그리고 학파 사이에 간헐적이고 산발적으로 대립하던 논점들이 명확히 정리되면서 뚜렷이 대립하는 두 학파 사이의 논쟁으로 정리될 수 있는 계기를 얻었던 것이다.

이 논문에서는 일단 먼저 崔祐의 『泉門俟百錄』을 중심으로, 제3기 호락논쟁이 어떻게 분명한 모습을 가지게 되어 갔는지, 그 시기 실제적 쟁점은 무엇이었는지 하는 것에 대해 간략하게나마 규명하여 보고자 한다.

2. 「寒泉詩」와 「題寒泉詩後」에 나타난 논점들

1) 李緯의 韓元震 비판: 「寒泉詩」

이재가 한원진의 심성설을 최석을 통해 처음으로 접한 것은 아니었다. 그는 이미 한원진을 대표로 한 湖中の 심성설에 대해 깊은 우려를 가지고 있었으며 윤봉구와의 서신 왕래를 통해 비판적 의견을 교환한 바 있었다. 하지만 남당과 직접적인 접촉은 없었으며, 정치적-학술적 학맥 상 같은 당파에 속한 湖中の 학자들과 쓸데없는 언쟁에 빠져 분란이 야기되는 것을 경계하는 입장이었다.¹⁷⁾ 그러던 차에 최석의 방문을 계기로 湖學의 대표격인 한원진의 심성설에 대한 의견을 표명할 기회를 얻은 것이라고 할 것이다. 이재가 시의 형식을 통해 자신의 의견을 표한 것은 그러한 이중적인 심사가 반영된 것이었다. 그의 시 중 핵심적인 부분은 다음과 같다.

“듣건대, 心과 性에 대한 이해에서 氣의 비중을 지나치게 높여서, 偏全을 本然으로 삼고 氣質을 心體에 배당하였다.”¹⁸⁾

16) 楊應秀에 대해서는 유지웅, 2021 「18세기 중반 기호 낙론계 심론: 심기에 대한 논의를 중심으로」 『儒學研究』 55; 조성산, 2017 「18세기 노론 지식인 양응수의 화담학 인식」 『민족문화연구』 77 등을 참조.

17) 朴聖源, 「韓南塘詩跋辨說」(『不易言』), “近來湖中心性之說, 大故錯誤, 先生蓋深憂之, 而亦未嘗先自立說往復以惹葛藤. 或有以書來問, 則爲之辨答而已.”

먼저 한원진이 性에 대한 이해에서 本然의 性에 氣의 偏全의 맥락을 개입시킴으로써 偏全의 기질지성을 본연지성으로 보는 잘못을 범하였다는 것이다. 이는 잘 알려진 바와 같이 한원진이 人物性論에서 人性과 物性の 차이를 本然之性의 차이로 보았기 때문이다. 人性과 物性の 차이는 氣의 偏全의 차이에 말미암고 따라서 氣質之性 차원의 것인데 한원진은 그것을 본연지성의 차이이라고 규정했다는 것이다.

이재에 의하면 本然은 아직 기가 개입되기 이전의 理의 차원의 것이므로 모든 존재에 보편적으로 동일한 것이다. 인간 도덕실천의 보편적이고 객관적인 근거로서의 性善은 바로 그러한 의미에서 기질에 영향을 받지 않는 理 차원의 명제이다. 그런데 바로 그 본연에 기질을 개입시키는 것은 性善을 위협하는 것이 된다. 그런 점에서 이재는 洛論의 人物性同論의 입장을 취하며, 그 입장에서 한원진을 비판한 것이다.

이재에 의하면, 한원진은 또한 心에 대한 이해에서는 心體에 氣質의 맥락을 관련시키는 잘못을 범하였다. 이는 역시 잘 알려진 바와 같이 한원진이 心의 未發에도 기질의 맥락을 인정해야 한다는 주장을 펼쳤기 때문이다. 한원진은 미발의 때에는 氣가 적극적인 작용[用事]을 하지 않기 때문에 善할 수 있지만 그때에도 氣質 자체는 배제되지 않는다고 보았다.

心은 꼭 호학파의 입장만이 아니더라도 율곡학과 내부에서, 더 나아가 주자학의 범위 내에서는 기본적으로 氣에 속한 것으로 인정된다. 한원진은 性을 氣 속에서의 理로 보는 입장에서, 性과 기(혹은 기질)의 본질적 연관성을 강조하였다고 한다면, 心 혹은 心體에서도 그러한 기본 논지를 유지하는 것이라고 볼 수 있다.

그에 대해, 이재는 심을 기라고 보는 기본적인 입장을 유지하되, 심 혹은 심체에 기질의 맥락을 가져오는 것에 대해 우려를 표한 것이다. 그것은 낙학 측의 기본 입장 곧, 心氣와 形氣(혹은 氣質)을 구분하여 보는 입장을 전제한다.¹⁹⁾ 心

18) 李縉, 「寒泉詩」, “蓋聞心性間, 過占氣分界, 偏全作本然, 氣質當心體.” 李縉의 「寒泉詩」는 앞의 주석 7번에 언급된 자료들에도 모두 수록되어 있다. 李縉의 문집 『陶菴集』에는 권4에 「崔生(祐)叔固歸自南塘, 盛道講說, 聽之有作」이라는 다소 긴 제목으로 실려 있다.

19) 이와 관련해서는 문석운, 앞의 책, 298-306면; 1995 「南塘과 巍巖의 未發論辯」 『泰東古典研究』 11 참조.

혹은 心體는 우리 도덕실천의 주관적인 근거 혹은 기초로서, 객관적 근거라고 볼 수 있는 性과는 구분된다. 性이 理라면, 心은 어디까지나 氣인 것이다. 하지만 심은 인간 도덕실천의 주체인 동시에 性을 온전히 실현해 낼 수 있는 매체로서 기질의 맥락을 또한 넘어서 있는 것, 理에 준하는 어떤 것으로 이해된다. 이 부분은 낙학이 안고 있는 이론적인 난점이자 또한 낙학의 특색이 발휘되는 부분이라고 할 수 있다. 한원진은 心體의 善함과 心氣의 독특성을 부정하지는 않지만 그것이 기질과 완전히 다른 기라고 생각하지는 않았다. 그러한 점들은 이제 이재에게서 다시 명확히 쟁점으로 부각되고 있는 것이다. 한원진이 심체에 기질의 맥락을 개입시키는 것은 결국 도덕 주체로서의 인간이면 누구나 수양의 노력을 통해 聖人이 될 수 있다는 보편적 실천 가능성을 위협하는 결과를 가져올 수 있다는 것이다.

이재의 지적은 짧은 구절 내에 남당의 심성설에 대한 핵심적이고 심각한 비판을 담아낸 것이라고 할 수 있다. 그것은 또한 그 이면에 유교 혹은 성리학의 핵심에 대한 자신의 견해를 표명한 것이라고 할 수 있다. 즉, 그에 의하면 유교 혹은 성리학적 진리의 핵심은 기질의 맥락, 그 우연성과 특수성을 넘어서 인간 본성의 순수함과 인간적 주체라고 할 수 있는 심체의 순수함, 혹은 純善에 있다. 性善이 유교의 보편적 명제라고 한다면 심체의 순수성 혹은 순선을 주장하는 것은 이재 혹은 낙학 사유의 독특성을 보여주는 것이라고 할 수 있을 것이다.

이재의 비판은 그간 양 진영에서 논의되어온 심성론상의 제 논의를 성과 심에 대한 이해를 중심으로 단순명료하게 정식화하였다고 평가할 수 있겠다. 한편, 이재는 시의 끝부분에서 栗谷-尤菴-遂菴으로 이어지는 도통의 전수를 이야기하고 남당의 심성설이 그의 전수를 자부하지만, 오히려 그것을 오도하고 해를 끼치는 점이 있다고 지적하였다.²⁰⁾ 율곡 학맥 내의 정통성 계승 문제가 명확하게 쟁점으로 대두된 것이다.

20) 李緯, 『寒泉詩』, “況聞狀師德, 以是爲關板. 蓋於本說外, 推演謂善繼. 尤菴及遂翁, 傳授有次第. 自誤還小事, 貽累豈不大. 吾道本衰敗, 論議又不齊. 客去私自識, 蓋亦憂衰世.” 朴聖源은 이 시에 대한 해설 말미에서 다음과 같이 부언하고 있다. 朴聖源, 『韓南塘詩跋辨說』(『不易言』), “又深憂韓掌令所見之迷謬, 至於貽累老先生, 深致憂慨於篇中也.”

2) 韓元震의 대응: 「題寒泉詩後」와 「又書」

1747년 2월경 한원진은 이재의 「寒泉詩」를 접하였으며 지체하지 않고 즉시 「題寒泉詩後」를 지어 한편으로 자신의 견해에 대해 변명하고 다른 한편으로 상대 견해가 성리학적 진리의 본령을 제대로 포착하지 못하고 있음을 비판하였다. 그 핵심적인 내용은 다음과 같다.

“그러나 그가 논한 心性の 설을 보면 사람의 性이 善함이 禽獸와는 다름을, 그리고 聖人の 心이 衆人和 같지 않음을 알지 못하고 있다. 또한 유교와 불교의 구별은 오직 心과 性에서의 구별에 달려 있음을 알지 못하고 있다.”²¹⁾

한원진은 자신의 입장이 결코 性善을 부인하는 것이 아니며 오히려 이재가 性善의 핵심을 잘못 이해하고 있음을 지적하는 것이다. 인간의 性善은 동물의 性과 다름을 통해 더욱 분명히 확인될 수 있다. 性은 理 자체가 아니라 氣에 부여된 理이므로, 본연의 성은 그러한 수준에서도 말할 수 있으며 그렇게 할 때 더욱 실제적인 의미를 갖출 수 있다는 것이다. 이와 관련해서는 아래에 다시 언급될 것이다.

한원진은 또한 聖人の 마음과 일반 대중의 마음의 같지 않음을 분별하지 않으면 안 된다고 주장한다. 그 차이를 가르는 것은 氣 혹은 氣質이 될 것이다. 心體 혹은 心의 未發 상태에서 기질은 用事하지 않으므로 실제적인 의미를 지니지 않지만, 已發 상태의 심은 결국 미발에서의 기질의 내용이 결정하는 면이 많다는 점에서 미발 상태의 기질에 대해서도 고려하지 않을 수 없다는 것이다.

한원진은 더 나아가 불교와 유교의 차이가 바로 性과 心에서의 그러한 분별을 잘하는가 하지 못하는가에 달려 있다고 주장하여, 이재의 견해가 곧 불교에 가

21) 韓元震, 『南塘集』 권32, 「題寒泉詩後」, “然觀其所論心性之說, 則蓋不知人之性善與禽獸不同, 聖人之心與衆人之心不同,〈朱子曰: ‘惟皇上帝, 降衷于下民, 人之秉彝, 這便是異處. 君子存之, 須是存得這異處, 方能自別於禽獸.’ 又曰: ‘人雖得形氣之正, 其清濁厚薄之稟, 不能不異, 惟聖人之心, 清明純粹, 天理渾然.’〉而又不知儒釋之辨, 專在於心性之辨也. 〈釋氏曰: ‘蠢動含靈, 皆有佛性.’ 又曰: ‘人心至善, 不用辛苦修行.’〉” < >속의 小注는 번역하지 않았다. 韓元震의 「題寒泉詩後」와 「又書」는 앞의 주석 7번에 언급된 자료들에도 모두 수록되어 있다.

까운 이단적 견해를 지적하였다. 그는 자신의 주장의 정당성을 한편으로는 긍정적 지지로서 朱子의 글을 인용하고, 다른 한편으로는 부정적 반증으로서 불교의 설을 인용하여 정당화하였다.²²⁾ 즉, 자신 곧 湖學의 입장이야말로 주자의 정통을 이은 것이고, 불교와 차별화된 주장이라는 것이다. 역으로 말한다면 그에 반하는 이재 혹은 낙학의 입장은 주자의 설과 일치하지 않는 것이고 더 나아가 불교에 가까운 이단적 주장이라는 것이다.

그는 끝으로, 이재가 시에서 율곡-우암-수암으로 이어지는 도통의 전수에 대해 이야기한 것에 대해 불편한 감정을 표시하고 오히려 자신의 설이야말로 그러한 율곡 학맥을 제대로 전수한 것임을 은근히 자부하였다.²³⁾ 또한 서로 만날 기회가 있었는데도 그렇게 하지 못한 채 이재가 고인이 됨으로써 양자 사이의 이견을 조율할 수 있는 기회를 얻지 못한 데 대한 아쉬움을 표현하면서 글을 마쳤다.

한원진은 한편 그와 별도로 『又書』를 써서 최석과의 만남에 대한 좀 더 자세한 기록과 토론한 논점에 대해 자신의 견해를 남겼다.²⁴⁾ 그에 의하면, 최석의 핵심 논점은 尤庵이 이미 孟子의 犬·牛·人 不同의 性을 氣質之性으로 확정해 두었으며 이는 낙학 측의 견해를 지지한다는 것이다. 사실 한원진은 이간과의 논변 등에서 맹자의 犬·牛·人 不同의 性에 대해 본연지성으로 이해하고, 그것을 자신의 人物性不同의 주요한 전거로 사용한 바 있다.²⁵⁾ 그런데 최석이 이재 우암이 『看書雜錄』에서 한 다음과 같은 발언을 근거로 한원진의 견해가 우암의 견해로부터 이탈된 것임을 지적한 것이다.

“本然之性和 氣質之性의 두 가지 이름은 程子와 張子에서 시작되었으나, 孔子의 ‘性은 서로 가깝다.’(性相近)의 세 글자는 이미 本然과 氣質을 겸하여 말한 것이다.

22) 위의 21번 주석 원문의 < >속의 小注(原注)가 그에 해당하는 내용이다.

23) 위의 책, “詩中又舉栗谷·尤菴·遂菴三先生爲言者, 三先生文集俱在, 讀者自知之, 此不必深辨也.”

24) 『南塘集』 권32에 수록된 『題寒泉詩後<又書>』는 내용 일부가 節略되어 있으므로, 여기에서 『又書』 인용은 『十二辨』에 수록된 것을 기준으로 하였다.

25) 이것은 韓元震, 李柬, 玄尙璧, 蔡之洪, 尹鳳九 등 遂菴 權尙夏의 문하 곧 江門 내에서 활발하게 논의된 문제였다.

맹자는 입만 열면 '性善'을 말했는데, 이는 모두 本然을 말한 것이다. 그러나 그가 소[牛]의 性과 말[馬]의 性을 말한 경우에는 또한 氣質을 가지고 말한 것이다.”²⁶⁾

우암의 이 발언은 명확히 犬·牛·人 不同의 性을 기질지성으로 보는 것으로 해석될 수 있다.²⁷⁾ 따라서 이것은 앞에서 울곡에서 우암으로 이어지는 학맥의 계승과 관련된 다툼에서 한원진에게 불리하게 작용할 수 있는 것이었다. 한원진은 아마 해당 구절을 알지 못했던 것으로 보인다.²⁸⁾ 하지만 그는 곧 그것이 우암설에 대한 오독임을 역설하고 자신의 해석을 제시하였다. 그는 우암의 발언 중 “맹자는 입만 열면 '성선(性善)'을 말했는데 이는 모두 본연을 말한 것이다.”라고 한 부분에 주목하고, 그것이 곧 『맹자』에서 맹자의 전체적 입장이 性善을 주장하는 것이며 따라서 犬·牛·人 不同의 性 또한 性善의 性일 수밖에 없다고 하였다. 그리고 그렇다면 그때의 性 또한 본연지성일 수밖에 없으니, 만약 그것이 기질지성이라고 한다면 告子の '認氣爲性'을 비판하면서 氣質之性을 말한 셈이니, '같이 벗고 목욕하는 주제에 상대가 벗은 것을 꾸짖는 것'(同浴而譏裸程)이 되고 말 것이기 때문이다. 즉 그것은 자가당착적인 것으로서 결코 그럴 리 없다는 것이다. 그는 程子 또한 맹자가 性만 말하고 氣에 대해서는 말하지 않았으므로 '不備'라고 말하지 않았던가? 라고 반문한다.²⁹⁾

그러나 한원진의 해석대로라면 뒷부분의 “그러나 그가 소[牛]의 성과 말[馬]

26) 宋時烈, 『宋子大全』 권131, 『看書雜錄』, “本然之性·氣質之性, 此二名雖始於程張, 然孔子 '性相近'三字已是兼本然氣質而言也. 孟子開口便說性善, 是皆說本然, 然其曰牛之性馬之性, 則亦以氣質而言也.”

27) 崔祐에 의하면 屏溪 尹鳳九도 그렇게 해석했다. 崔祐, 『泉門俟百錄』, 9b, “屏溪再三見之曰: '此則尤翁果以氣質之性, 斷孟子犬牛人性之殊, 而如高明之見, 誠可疑也.'”

28) 韓元震, 『又書』(『十二辨』), “崔生先以尤翁說錄置袖中, 欲出示之, 余曰: '勿出也, ……然尤翁說則決不如此也.' 崔生既去, 即取見尤翁說, 則其說曰…….” 『南塘集』에는 이 부분이 節略되어 있다. 崔祐에 의하면 尹鳳九도 그렇게 추측했다. 崔祐, 앞의 책, 9b “屏溪答曰: '南塘未見本文, 故所答如是矣.'”

29) 韓元震, 『又書』(『十二辨』), “其說曰: '孟子開口便說性善, 是皆說本然.' 開口二字, 便見此章亦在其中, 而性善之外, 無它說也. 此章乃是告子迷謬之根本, 孟子開示(*)之切要者, 而乃以孟子之言爲氣質之性, 則是七篇之指, 更無言性善處, 而以此而辨告子之說, 不幾於同浴而譏裸程乎? 程子亦何以孟子爲'論性不論氣, 不備'乎?” 『泉門俟百錄』에는 '示'가 '口'로 되어있다.

의 성을 말한 경우에는 또한 기질을 가지고 말한 것이다.”라고 하는 말은 어떻게 이해할 수 있는 것일까? 한원진은 그에 대해, 그것이 최석이 자신의 주장의 핵심적인 논거로 든 부분이지만, 우암의 취지는 “(程자가 맹자에 대해 ‘論性不論氣, 不備’라고 말한 바와 같이) 맹자는 비록 기질을 말하지 않았지만, 그가 犬·牛·人의 不同을 말함에는 또한 氣質으로써 말한 것이 된다고 한 것이니, 대개 그로써 맹자 ‘不備’의 뜻을 追補한 것이지 犬·牛·人의 성이 모두 本然이 아니라고 말한 것은 아니다.”라고 반론하였다.³⁰⁾ 기질에 대한 고려가 있다는 것이 그것의 곧 犬·牛·人 不同의 性이 氣質之性임을 말한 것은 아니라는 것이다.

한원진은 더 나아가 本然에 一原과 異體 두 차원이 있다고 하면서 자신의 입장을 다음과 같이 정당화하였다.

“本然에는 一原上에 나아가 말한 것이 있고 異體上에 나아가 말한 것이 있다. 一原으로 말하면 만물이 함께 갖춘 太極이 本然이다. 異體로 말하면 개와 개, 소와 소, 인간과 인간이 동일한 것이 本然이며, 개와 개, 소와 소, 인간과 인간의 다름이 氣質이다. 맹자가 性善을 말한 것은 또한 異體에 나아가 말한 것이다. 그러므로 사람에서는 동일하지만, 동물과 더불어 말하면 동일하지 않다.”³¹⁾

인성과 물성은 일원의 본연에서는 동일하지만 이체의 본연에서는 동일하지 않는 것이다. 그리고 性善의 성은 일원의 본연이 아니라 이체의 본연이라는 것이다. 그렇다면 낙학 측의 인물성동론은 일원상에서는 맞다고 할 수 있지만, 이체의 본연지성의 측면에서는 틀린 것이며, 性善의 명제를 정확히 주장하지도 못하는 것이 된다.

한원진은 더 나아가 『맹자』에서 ‘庶民은 제거하고 君子는 보존하는, 禽獸와는 다른 얼마 안 되는 그것’이라고 한 것과 『대학혹문』에서 ‘사람이 금수와는 다르

30) 위의 책, “尤翁說下段言‘犬牛之性, 亦以氣質言也.’ 崔生所抵賴者, 專在於此一句, 而全不識尤翁之意, 尤翁之意, 以爲孟子雖不言氣質, 其言犬牛人不同處, 亦以氣質言也. 蓋以追補孟子不備之意也, 非謂犬牛人之性皆非本然也.”

31) 위의 책, “蓋本然二字, 有就一原上言者, 有就異體上言者. 以一原言之, 則萬物同具太極, 是本然也, 而萬物各一其性者氣質也; 以異體言之, 則犬與犬同, 牛與牛同, 人與人同, 是本然也, 而犬與犬不同, 牛與牛不同, 人與人不同者, 氣質也. 孟子之言性善, 亦只就異體而言, 故在人則同, 而并禽獸而言則不同也.”

게 正通한 氣를 얻어서 明德에 갖추게 된 가장 귀한 性'이라고 한 것이 본연지성이 아니고 무엇인가? 라고 반문한다.³²⁾

그는 또한 마지막으로 주자가 “理와 氣는 마땅히 離合看을 해야 한다.”라고 한 것을 인용하고 이것이 理氣를 궁구하는 요결이라 지적하면서 다음과 같이 말한다.

“(理와 氣를) 분리해서 본다면[離看] 理의 皆同을 본다.<一原> 합해서 본다면[合看] 理의 不同을 본다.<異體> 합해서 보는 곳에서 또 분리해서 보고<이 경우 人과 物은 같지 않으나 人性은 모두 善하다>, 분리해서 보는 곳에서 또 합해서 보면<이 경우 人性은 모두 善하나 (각 사람의) 기질은 같지 않다>, 같음 중에 그 다름을 보고 다름 중에 또 같음을 보는 것이 되어, 性을 논하고 氣를 논함이 환하게 뚫려서 막힘이 없게 될 것이다. 泉門에서는 이를 알지 못하므로 무릇 人性이 禽獸와 다른 것을 모두 氣質이라 하고 本然이라 하지 않으니, 이것은 人獸의 구별을 알지 못하여 釋氏의 견해에 빠진 것이다. 작은 잘못이 아니므로 또한 그것을 말하였다.”³³⁾

한원진은 理氣(의 관계)에 대한 이해에서 離看과 合看을 적절하게 구사하여야 참된 인식에 이를 수 있다고 주장한다. 그에 의하면, 이제와 그의 제자들은 두 관점을 일원과 이체에 단순하게 고정적으로 적용함으로써 異體의 本然에 대한 인식에 도달하는 데 실패하였고, 그것은 人性과 物性の 다름을 本然之性의 차원에서 이해하지 못하게 만들었으며, 결국 불교에서 모든 것을 동일하게 바라보는 것과 같은 견해에 빠지고 말았다는 것이다.

32) 위의 책, “非獨此章之指爲然. 其曰‘人之所以異於禽獸者幾希. 庶民去之, 君子存之’, 君子所存者, 果是氣質而非本然也耶? 『大學或問』曰‘惟人之生, 乃得其氣之正通者而其性爲最貴, 故其方寸之間, 虛靈洞澈, 萬理咸備, 蓋其所以異於禽獸者在此’, 明德所具最貴之性, 果亦氣質而非本然耶?”

33) 위의 책, “離看則見理之皆同<一原>, 合看則見理之不同<異體>. 合看處又離看<人物不同而人性皆善>, 離看處又合看<人性皆善而氣質不同>, 則同中見其異, 異中見其同, 而論性論氣, 玲瓏穿穴, 無有窒礙矣. 泉門不知此意, 故凡言人性之異於禽獸者, 皆以爲氣質而非本然, 則是不知人獸之別, 而陷於釋氏之見矣. 非細誤也, 故又言之.”

3. 崔祐의 韓元震 비판: 「書南塘跋文後」

崔祐은 『泉門俟百錄』³⁴⁾에서, 한원진의 「제한천시후」와 「우서」를 인용하고 이어서 「書南塘跋文後」라는 글에서 그에 대한 비판을 전개하였다. 그는 먼저 한원진의 견해에 대해 ‘학문은 오류를 범하였고, 마음 씀은 거칠다(學之誤, 心之麤)’라는 다소 과격한 총평을 하였다.³⁵⁾ 또한 우암이 「간서잡록」에서 맹자의 犬·牛·人之 性의 다름에 대해 氣質이라 말한 것은 명백히 그것을 기질지성으로 본 것이며, 한원진이 그것을 본연(지성)의 不同으로 보는 것은 흰 것을 가리켜 검은 색이라고 말하는 것과 같다고 하였다. 그리고 이어서 한원진의 오류를 11조목으로 나누어 하나하나 비판하였다.³⁶⁾ 그의 비판의 주요 논점을 요약하면 다음과 같이 정리할 수 있다.

- 1) 李縉는 人性과 禽獸의 性, 聖人의 心과 衆人의 心 사이를 분별하지 않는 무분별의 심성설을 주장하였는가?

한원진이 이재의 「한천시」가 무분별의 심성설을 주장한 것이라 비판한 데 대해, 최석은 그렇지 않다고 반론한다. 즉, 이재가 말하고자 한 것은, 人性과 금수의 성, 곧 物性の 차이는 氣質偏全之性의 차이이지 본연지성의 차이가 아니며, 또한 聖人과 凡人의 心의 차이는 氣質有數之心의 차이이지 심의 本體의 차이가

34) ‘泉門’이란 앞에서 이미 언급한 바와 같이 陶菴 李縉의 문하라는 의미이다. ‘俟百’이란 『中庸』에 “故君子之道, 本諸身, 徵諸庶民, 考諸三王而不繆, 建諸天地而不悖, 質諸鬼神而無疑, 百世以俟聖人而不惑.”이라는 데서 온 말로 백세 후 聖人의 판단을 기다린다는 의미이다. 黃胤錫은 이러한 책 제목이 다소 과도하다는 지적이 있다고 하였다. 黃胤錫, 『頤齋遺藁』卷12, 「題崔叔固〈祐〉俟百錄後」, “嚶嚶公亦不以其言不可, 顧以後生而自稱俟百不遜, 乃改號是錄曰泉門辨說. 此亦後輩不可不知者, 并及之.” 여기에서 嚶嚶公은 嚶嚶齋 金用謙(1702-1789)을 가리킨다.

35) 崔祐, 『泉門俟百錄』 「書南塘跋文後」 4a, “南塘所作寒泉詩跋, 自寫其學之誤其心之麤, 而所見差失, 所存淺深, 盡露無餘.”

36) 위의 책, 5a, “尤翁『看書雜錄』, 定論以氣質而言斷孟子之犬牛人性者, 明白丁寧. 南塘乃以此爲本然不同之言也. 是何異於白亦喚做黑, 而況其差有在於毫釐之間者, 又將誰使折其衷而能不謬也. 跋文中多有誤認孟子之說, 故別有條辨.”

아니라는 것이다. 우리는 본연지성과 기질지성을 구별해야 하며, 또한 本然之心과 氣質之心을 구별해야 한다는 것이다.³⁷⁾

이것은 결국 본연지성과 기질지성, 본연지심과 기질지심 사이의 관계에 대해 어떻게 볼 것인가 하는 문제로 전개되어 가겠는데, 그와 관련해서는 이미 제2기 호학 내부에서 많은 토론이 있었던 것이며, 사실 전체 논쟁의 발단이 되는 문제라고 할 수도 있다.³⁸⁾ 특히 李紱가 힘써 주장한 心의 純善 혹은 本善은 本然之心의 측면에서 이해할 수 있는 것으로서, 이재의 주장은 그 본연지심에서는 聖人和 凡人을 막론하고 모든 인간에게 동일하다고 할 수 있다는 것이다. 최석은 그런 맥락에서 이재의 心本善論은 맹자의 性善의 공에 필적한다고 주장하였다. 그는 또한 스스로 本然之心과 氣質之心의 구별을 立論하여 「本然之心氣質之心證辨」을 지었고, 「氣質偏全之性證辨」을 지어 한원진의 설을 비판하였다.³⁹⁾

2) 孟子에서 犬·牛·人 不同的 性은 本然之性인가? 우암의 해석은 그것을 氣質之性으로 본 것이 아닌가?

앞에서 이미 지적한 바와 같이, 최석은 우암이 「간서잡록」에서 이 문제에 대해 발언한 내용을 자신의 핵심적 논거로 삼아 한원진을 공격하였으며,⁴⁰⁾ 그에 대해 한원진은 그것은 우암설에 대한 오독으로서 우암설을 그렇게 볼 수 없다고 주장한 바 있다. 맹자에 나오는 犬·牛·人 不同的 性은 또한 性善의 性이며, 본연지성일 수밖에 없다는 것이다.

37) 위의 책, 5b, “夫人之性與禽獸不同者, 是氣質偏全之性, 人物不同, 而元非本然之性有人物之異也. 聖人之心與中{衆}人不同者, 是朱子所謂氣質有數之心, 聖凡不同, 而元非心之本體有聖凡之異也.”

38) 이에 대해서는 全仁植, 앞의 논문, 96-105면, 참조.

39) 崔祐, 앞의 책, 6a, “愚嘗發揮心本善之論, 而上配於孟氏性善之功, 而明其爲堯舜相傳之心法, 又以本然之心氣質之心立論, 以辨彼說之陷於諸子之不明, 觀於「本然之心氣質之心證辨」, 可知矣. 又觀「氣質偏全之性證辨」, 則可知彼說之誤也.” 「本然之心氣質之心證辨」과 「氣質偏全之性證辨」은 『泉門俟百錄』에 또한 수록되어 있다.

40) 위의 책, 9a, “余初見南塘講論心說又論性說, 以尤翁「看書雜錄」定論與答農巖人物性之說, 證以辨之. ……至於「看書雜錄」, 分明以氣質二字, 斷孟子犬牛人性, 今以爲本然不同之意, 則是何異於白亦換做黑, 而甘亦換做苦也.”

최석은 우암이 맹자에 나오는 犬·牛·人 不同의 性을 기질지성으로 본 것은 이론의 여지가 없다고 주장하고, 더 나아가 맹자의 고자 비판에 未盡한 점이 있다는 주자의 설을 인용하여 자신의 논거를 보강하였다.⁴¹⁾ 그는 주자가 그렇게 지적한 것은 맹자가 다만 고자가 犬·牛·人의 性을 동일한 것으로 본 것을 비판하는 데 그치고 더 나아가 生을 性으로 보는 것이 성에 대한 바른 견해가 아닌 것을 적극적으로 지적하지 않았기 때문이라고 하였다. 즉, 맹자가 犬·牛·人의 기질지성에서의 不同을 주장하는 데 그치고, 犬·牛·人 곧 人·物에 동일한 본연지성의 차원이 있음을 제시하지 않았다는 것이다. 만약 맹자가 고자의 주장에 대해, ‘그대가 말하는 것은 기질지성에 불과한 것으로 기질지성에서는 人과 物이 다르다. 人과 物이 동일한 본연지성의 차원이 있으며 그것이 참된 性이다’라고 명확히 반론했었다면 미진하다는 지적을 받지 않았을 것이며, 그에 근거하여 한원진처럼 犬·牛·人 不同의 性을 본연지성으로 보려는 잘못된 시도도 없었을 것이라는 것이다.⁴²⁾

3) 本然에 두 차원을 두는 것은 합당한가?

한원진은 앞에서 本然에 一原 상에 나아가 말한 것과 異體 상에 나아가 말한 것 두 차원이 있다고 하고, 犬·牛·人 不同의 性은 異體 상의 本然에 해당하는 것으로서 엄연히 본연지성이라고 주장하였다. 그에 대해 최석은 한원진의 이론을 本然二層論⁴³⁾이라 명명하고 그 부당함을 비판한다.

41) 위의 책, 11b, “朱子曰: ‘孟子辨生之性, 語終患未盡.’ 又曰: ‘孟子辨生之性, 亦是說氣質之性.’ 然則以孟子此章爲氣質之性者, 不但尤翁之說, 而朱子已有定論也.”

42) 위의 책, 12a, “蓋朱子以孟子之辨爲未盡者, 何也? 告子曰生之謂性, 則是以知覺運動爲性, 而認氣爲性, 此一誤也. 告子又以凡生之性爲皆同, 而人物之所同, 則是以氣質之性爲人物之所同, 此二誤也. 而孟子只辨生之性人物皆同之誤, 而未辨其生之性誤, 故孟子之言, 亦爲氣質之性. 此只辨其一, 而未辨其二也. 此所以起朱子未盡之歎, 而亦不無後人同浴譏裸程之疑也. 孟子若曰‘天命之謂性’·‘性卽理也’, 爾所謂生之謂性, 是氣質之性, 而又以凡生之性謂人物之所同, 則爾不但不識性, 而又不識生之性之不同也云爾, 則其言詳盡而無以起朱子未盡之歎也. 世人不知朱子所謂孟子語未盡之意, 故乃以犬牛人性之殊, 而爲本然之不同也.”

43) 性三層說이라는 용어는 이미 많이 사용되었으나 本然二層論이라는 용어는 崔祐이 처음 사용한 것으로 보인다.

“남당(*한원진)은 一原의 理同을 본연지성이라 하고, 또한 異體의 理不同도 본연지성이라고 한다. 이것은 本然二層의 이론을 발의한 것으로서, 天命의 性を 偏全의 數와 異體의 理不同으로 보는 것이다. 이는 朱子の 異體의 의미를 모르는 것이요 또한 性의 의미에 대해서도 모르는 것이다. 대개 一原의 理同은 本然之性이고, 異體의 理不同은 氣質之性이기 때문이다. …… 대개 子思의 立言은 一原에 나아가 말한 것이고 孟子의 辨論은 異體에 나아가 논한 것이니, 자사와 맹자의 가리킨 바가 서로 같지 않아서 각각 해당하는 바가 있었던 것이다. …… 朱子가 ‘만물의 일원을 논하면 理는 같고 氣는 다르다’고 한 것은 聖·凡, 賢·愚, 人·物의 일원을 논하여 그렇게 말한 것이다. 주자가 ‘만물의 이체를 보면’이라고 한 것은 賢·愚의 淸濁과 人·物의 偏全을 通論한 것이다. 지금 만약 人·物 偏全의 性만을 유독 異體의 理不同이라고 하면, 이는 賢·愚 淸濁의 性은 異體의 理不同이 되지 않으니 천하에 어찌 聖·凡과 賢·愚만 유독 만물 중에 들어가지 않음이 있겠는가? 지금 만약 異體의 理不同을 본연지성이라고 한다면, 偏全의 性이 본연이 될 뿐 아니라 또한 장차 淸濁의 性을 본연으로 삼게 될 것이다. 그것이 옳겠는가? …… 대개 이른바 ‘一原의 理同’이라고 한 것은, 본연이 일원이고 두 층이 없음의 명확한 증거이다. 이른바 ‘異體의 不同’이라고 한 것은, 기질이 異體이고 본연이 아님의 명확한 증거이다.”⁴⁴⁾

한원진이 일원의 본연에서는 인간과 동물, 인간과 인간이 모두 동일하고 이체의 본연에서는 인간과 동물은 다르지만 인간과 인간은 같다고 주장하였다면, 최석은 일원은 본연지성이고 이체는 기질지성이며, 일원의 차원에서는 인간과 동물 사이만이 아니라 인간(聖人)과 인간(凡人) 사이도 동일하지만 이체의 차원에서는 인간과 동물만이 아니라 인간들 사이에도 차이가 난다고 주장하는 것이다.

최석에 의하면 한원진의 주장은 일원과 이체를 비일관적으로 사용하는 것이 된다. 즉, 만약 한원진이 주장하는 대로 인간과 동물의 차이를 異體의 本然의 차

44) 崔祐, 앞의 책, 14a-15b, “夫南塘既以一原之理同爲本然之性, 又以異體之理不同, 亦爲本然之性, 此所以發本然二層之論, 而乃以天命之性, 爲偏全之殊而異體之理不同, 是不但不識朱子異體之意, 而亦不識性也. 蓋一原之理同者, 是本然之性, 而異體之理不同者, 是氣質之性也. …… 蓋子思立言, 就一原而言之, 孟子辨論, 就異體而論之, 思孟之所指不同, 而各有攸當矣. …… 朱子曰‘論萬物之一原, 理同而氣異’, 此論聖凡賢愚人物之一原, 理同而氣異也. 朱子曰‘觀萬物之異體’者, 通論賢愚淸濁人物偏全而言也. 今若以人物偏全之性, 獨爲異體之理不同, 而乃以賢愚淸濁之性, 不爲異體之理不同, 則天下豈有聖凡賢愚, 獨不入於萬物之中歟? 今若以異體之理不同, 爲本然之性, 則不但以偏全之性爲本然, 而亦將以淸濁之性爲本然也. 其可乎? …… 蓋所謂一原之理同者, 是本然一原而無二層之明證也. 所謂異體之不同者, 是氣質二{異}體而非本然之明證也.”

이라고 한다면, 성인과 일반인의 차이는 어째서 이체의 본연의 차이가 아니겠는가? 라고 반문하는 것이다. 최석은 『大學或問』 ‘格致條’와 尤菴이 農巖에게 답한 편지⁴⁵⁾를 인용하면서, 한원진의 주장이 朱子 그리고 더 나아가 尤菴의 一原異體論 및 人物性論과 다르다고 비판한다.⁴⁶⁾ 그것은 결국 인간과 만물을 본연에서 분리시켜 본연의 본연 됨을 훼손하고, 성인과 일반인을 그 심 본체에서 분리함으로써 일반인의 기질 변화를 위한 공부의 근거를 훼손하는 이론이 되고 만다는 것이다.

사실 이러한 논점은 이미 호학 내부에서 李柬 등에 의해 충분히 논의된 사항이어서 새로운 것은 없다.⁴⁷⁾ 다만 여기에서 최석은 한원진에 대해 ‘二本’이라고 비판함으로써 다소 새로운 논점을 제시하였다.⁴⁸⁾ 그는 다음과 같이 말한다.

“天이 만물을 생성함에 一本으로 하였기에 천하 만물은 一本이면서 萬殊인 것이다. 지금 (한원진이) 일원을 본연으로 삼고 또 이체로 본연을 삼아서 본연을 二層으로 만드는 것은 그가 本을 둘로 하는 때문이다.”⁴⁹⁾

45) 『宋子大全』 권93, 『答金仲和<戊午十二月二十九日>』

46) 위의 책, 15a-b, “『大學或問』格致條曰: ‘子思所謂天命之性, 張子所謂萬物之一原, 但其氣質有清濁偏全之殊, 人之與物, 賢之與愚, 相與懸截而不同耳.’ 以此觀之, 賢愚清濁之性, 與人物偏全之性, 同爲異體之理絕不同, 明矣. 尤翁答農巖人物性偏全之別曰: ‘人與物既有別, 則堯與桀更無別乎.’ 以此觀之, 尤翁亦以人物偏全之別, 與堯桀清濁之別, 同爲異體之理不同也.”

47) 一原과 異體에 대한 이해를 둘러싼 韓元震과 李柬 사이의 논란에 대해서는 문석윤, 2002 『巍巖 李柬과 南塘 韓元震의 人物性同異論辨에 관한 연구』 『東方學志』 118, 213-226면 참조.

48) 李柬은 韓元震의 未發心論과 관련하여 二本이라 비판한 바 있다. 李柬, 『巍巖遺稿』 권12, 『未發辨<甲午>』, “如德昭說, 心惡而性善, 則是二本矣, 而人心道心, 各有苗脉於未發, 無乃誤乎.” 하지만, 그 맥락이 여기와는 다르다. 최석과 유사한 비판은 宋德相에게서 발견된다. 宋德相, 『果菴集』 권4, 『答李九卿』, “愚之以爲二者者, 蓋謂本則一, 一則同也, 今日本然而又謂之不同則是二也. 天下又安有本而爲二者耶? 是以愚則以爲語其氣質, 則不惟人與物不同, 人人物物無不異矣; 語其本然, 則不惟聖狂皆不異, 人與物及枯槁生活無不同矣.” 한편 반대로 한원진도 이간의 주장에 대해 二本이라 비판한다. 韓元震, 『南塘集』 권18, 『答金子靜<壬戌十一月>』, “謂未發無氣質之性者, 是以本然氣質判爲二性, 而二性則二本也; 謂心之氣質純善者, 是既有性善, 又有心善而善有二本矣. 況人心有覺, 道體無爲, 則心善之爲本, 又有大於性善矣. 二本固誤, 而心之爲大本尤誤.”

49) 崔祐, 앞의 책, 15b, “天之生物, 使之 一本, 故天下之物, 一本而萬殊, 今以一原爲本然, 又以

二本이라는 비판은 원래 墨家에 대한 맹자의 비판에 연원을 둔 것으로서, 목가의 兼愛가 보편적 인류애와 가족애를 분리해서 보는 것에 대한 비판이었다.⁵⁰⁾ 최석의 비판은 한원진의 本然二層論이 결국 인간과 만물, 성인과 일반인의 분열을 가져오는 이론으로 본 것이라고 하겠다. 이것은 한원진이 이재의 심성설에 대해 ‘같은데 집착하여 차이를 보지 못한 것’이라 비판하는 것에 대해 꼭 정반대로 대응한 것이라고 할 수 있다.

4) 사람과 禽獸의 차이는 性이 아니라 心의 차이이다.

한원진은 『맹자』에서 ‘군자가 보존하는, 사람이 禽獸와는 다른 얼마 안 되는 그것’이라 한 것과 『대학혹문』에서 ‘사람이 동물과는 다르게 얻은 가장 귀한 성’이라고 한 것은 결국 본연지성일 수밖에 없다고 함으로써 人物性異의 性이 본연지성임을 정당화하고자 하였다. 그곳들에서 그것이 교정의 대상이 아니라 보존의 대상으로 언급되고 있는 것은 그것이 기질지성이 아니라 본연지성임을 분명히 보여준다는 것이다.⁵¹⁾

그에 대해 최석은 『맹자』에서 ‘군자가 보존하는, 사람이 禽獸와는 다른 얼마 안 되는 그것’이라고 한 것은 本然之性이 아니라 心을 가리키는 것이며, 또한 『大學或問』 인용의 뒷부분에서 “方寸의 공간에 虛靈洞徹하여 萬理가 갖추어져 있으니, 대개 그 禽獸와 다른 근거는 바로 여기에 있다.”라고 한 것도 또한 사람과 금수 사이의 차이를 心에 둔 것이라 주장하였다. 그에 의하면, 栗谷 또한 『맹자』의 이 장을 『聖學輯要』의 ‘心統性情章’과 ‘盡其心章’의 사이에 편입해 두어 그것이 심에 관련된 것임을 보여주었고, 朱子說을 인용하여 “인과 物이 같은 것은 理이고, 같지 않은 것은 心이다.”라고 말한 바 있다. 결국 한원진이 그것을 본연지성이라고 주장하는 것은 性도 알지 못하고 心도 알지 못하고 있음을 보여주는

異體爲本然, 而以本然爲二層, 則是南塘二本故也.”

50) 『孟子』「滕文公上」, “且天之生物也, 使之一本, 而夷子二本故也.”

51) 韓元震, 「題寒泉詩後」, “非獨此章之指爲然, 其曰‘人之所以異於禽獸者幾希, 庶民去之, 君子存之’, 君子所存者, 果是氣質而非本然也耶? 『大學或問』曰‘惟人之生, 乃得其氣之正通者而其性爲最貴, 故其方寸之間, 虛靈洞澈, 萬理咸備, 蓋其所以異於禽獸者在此’, 明德所具最貴之性, 果亦氣質而非本然耶?”

것이다.⁵²⁾

최석의 이러한 주장은 낙학 내부의 주요 관심이 결국 心에 있었음을 잘 보여 주는 것이기도 하다. 한원진이 호학 내부에서의 치열한 논쟁을 통해 주자학의 전통 내부에서 성에 관한 이해를 분석하고 심화시켜 간 것이라고 한다면 農巖 이래로 낙학 측에서는 심에 관한 이해를 고도로 발전시켜 간 것이라고 할 수 있을 것이다.

5) 離看과 合看의 방법은 本然二層論을 정당화할 수 있는가?

한원진의 離合看論은 결국 자신의 本然二層論, 곧 異體에서도 본연(지성)을 이야기할 수 있다는 자신의 주장을 理氣에 대한 주관적 인식 방법의 방면에서 정당화하고자 한 시도라고 할 수 있다. 당연히 최석은 이에 대해서도 비판한다. 최석은 한원진이 주자를 인용해 離合看이 세계에 대한 理氣論的 이해를 위한 요결이라 한 부분에 대해 동의하지만, 그 구체적인 내용에서 이 부분 만큼 견해차가 심한 부분이 없다고 하였다.⁵³⁾ 최석은 다음과 같이 말한다.

“대개 離看하면 理의 皆同을 보니 이것은 理를 單言한 것으로 本然之性이다. 合看하면 理의 不同을 보니 이것은 氣를 兼言한 것으로 氣質之性이다. 本然은 비록 동일해도 氣稟에는 다름이 있으니 이것은 이른바 같음 중에 그 다름이 보는 것이다. 氣質은 비록 달라도 本然은 실제로 동일하니 이것은 이른바 다름 중에 그 같음을 보는 것이다. 천하에 동일한 바는 理이며 동일하지 않은 것은 氣이다. 그러므로 같은 것은 그 본연지성이며, 같지 않은 것은 기질지성이다. 주자가 ‘理氣는 마땅히 離合看해야 한다.’라고 한 것은 그 의미가 실로 이와 같은 것이다. 그가 徐元聘에게 답한 편지에

52) 崔祐, 앞의 책, 16a-b, “夫人之所以異於禽獸者, 是謂人之心異於禽獸, 而非謂本然之性也. 故君子所存者, 存此心也; 庶民去之者, 去此心也. 『大學或問』明德條曰: ‘方寸之間, 虛靈洞澈, 萬理咸備, 蓋其所以異於禽獸者, 正在於此也. 以此觀之, 人之所以異於禽獸者, 在於方寸之間, 虛靈洞澈也. 豈非人之心異於禽獸乎?’ 以故栗谷先生以『孟子』此章, 編入於『聖學輯要』‘心統性情章’與‘盡其心章’之間, 又取入朱子說曰: ‘人物之所同者, 理也; 不同者, 心也.’ 此豈非明白丁寧乎? 南塘乃以此章人之所以異於禽獸者, 爲本然之性人物不同之證, 此不但不識性, 而亦不識心也. 其亦不思之甚矣.”

53) 위의 책, 18a, “朱子曰: ‘理氣當離合看, 此固窮理氣之要訣矣.’ 鄙見之同於南塘者, 未有甚於此段, 而其所異者, 亦未有甚於此段.”

서 ‘理同氣異 네 글자는 무한한 도리 담고 있다.’라고 한 것은 이 진리를 명백하게 말해 놓은 것이다.”⁵⁴⁾

최석은 먼저 주자의 離合看에 대한 기본적인 이해를 제시하였다. 合看은 이와 기를 합하여 보는 관점이고, 離看은 이와 기를 분리하여 이만을 떼어내어 보는 관점이다. 性은 合看의 관점에서는 기질지성이고, 離看의 관점에서 본연지성이 다. 人과 物의 性은 離看의 관점에서는 동일하지만 合看의 관점에서는 다르다. 최석은 朱子가 徐元聘에게 답한 편지에서 말한 ‘理同氣異 네 글자는 무한한 도리 담고 있다’고 한 것이 명확한 진리라고 말한다.⁵⁵⁾

최석은 이어서 한원진의 견해에 대해 다음과 같이 비판하였다.

“무릇 이미 離看하였으면 결코 合看이 아니며, 이미 合看하였으면 또한 離看이 아닌 것이다. 이런 離看과 合看 두 가지 이외에 다시 다른, 離看도 아니고 合看도 아닌 이치는 없다. 한원진이 ‘離看한 곳에서 다시 合看하고, 合看한 곳에서 다시 離看한다’고 한 것은 이미 離看도 성립되지 않고 또한 合看도 성립되지 않는다. 이 부분은 나의 견해가 한원진과 다른 곳이다. 이것은 주자의 말이 아니고 한원진의 설이며, 주자의 뜻이 아니고 한원진의 뜻이다. …… 이것은 그로써 本然二層論 발현하고자 하는 것이니, 이미 一原理同을 본연지성으로 삼고 나서 또 異體不同을 本然偏全之性으로 삼으려 하는 것이며, 氣質을 본 곳에서 또 本然을 보는 것이다.”⁵⁶⁾

54) 위의 책, 18a-b, “蓋離看則見理之皆同, 此單言理而本然之性; 合看則見理之不同, 此兼言氣而氣質之性也. 本然雖同, 而氣稟有異, 此所謂同中見其異也; 氣質雖異, 而本然實同, 此所謂異中見其同也. 天下之所同者, 理也; 所不同者, 氣也. 故同者, 其本然之性, 而不同者, 卽氣質之性也. 朱子所謂‘理氣當離合看’者, 其意實如此也. 其答徐元聘書, ‘理同氣異四字, 包含無限道理’者, 是八字打開也.”

55) 원래 朱子가 徐元聘에게 보낸 편지에는 ‘理同氣異’가 아니라 ‘性同氣異’로 되어 있다. 韓元震은 朱子가 徐元聘에게 보낸 편지(『朱子大全』 권39, 『答徐元聘』)에서 말한 ‘性同氣異’가 주자의 初年說임을 증명한 바 있다. 韓元震, 『朱子言論同異考』 권1, 『人物之性』 참조. 최석은 『朱書同異攷後論』을 지어 한원진의 입장에 대한 간략한 반론을 펴기도 하였다. 崔祐, 『泉門侯百錄』 28a-29b.

56) 崔祐, 앞의 책, 18b-19a, “夫既離看, 則自非合看也; 若既合看, 則又非離看也. 唯此離看合看兩般之外, 更無他不離看不合看之理也. 南塘所謂‘離看處又合看, 而合看處又離看’者, 既不成離看, 又不成合看, 而此鄙見之異於南塘也. 此非朱子之言, 乃南塘之說也, 亦非朱子之旨, 乃南塘之意也. ……此所以發本然二層之論, 而既以一原理同, 爲本然之性, 又以異體不同, 亦爲本然偏全之性, 看氣質處, 又看本然也.”

한원진의 離合看論은 자신의 본연이층론을 정당화하려고 하는 것이지만, 습看 속에서 다시 離看을 논하거나 離看 속에서 다시 습看하는 것은 결국 습看이거나 離看일 뿐이지 그와 다른 차원의 관점일 수 없다는 것이다.

최석은 최종적으로 다음과 같이 정리한다.

“그렇다면 무릇 人性이 禽獸와 다르다고 말하는 것은 모두 氣質로써 하는 것이고 本然으로 하는 것이 아님은 실로 朱子の 설이며, 泉門이 고수한 바이다.”⁵⁷⁾

4. 맺음말

崔祐은 30대의 신진 학자로서 泉門을 대표할 만한 위치에 있지 않았다. 하지만 그는 감히 우암 문하의 양 진영의 이견을 조정하여 하나로 귀일한다는 것을 표방하면서 湖學의 豪傑之士이자 年老學久한 韓元震을 방문하여 토론을 시도하였고, 자신의 방문 결과를 정리하면서 다소 과도할 수 있는 『泉門俟百錄』이라는 제목을 붙였다.

최석의 이러한 행보는 이미 스승인 이재의 우려를 사기도 했지만, 그것은 결국 호학과 낙학 사이의 잠재하던 정치적-학술적 분쟁의 소지를 심성설의 수준에서 명확하게 정리하는 계기를 만들었다. 朴聖源은 같은 이재 문하의 선배 학자로서 한편으로 최석의 경박한 자기 과시욕이 결국 쟁변을 일으켜 스승에게 누를 끼치게 되었다고 비판하였지만⁵⁸⁾ 다른 한 편으로는 자신도 한원진의 『題寒泉詩後』의 내용에 대해서 조목조목 비판하는 글을 남기지 않을 수 없었다.

최석의 한원진 방문을 통해 이재와 한원진은 상대에 대한 자신의 견해를 제시할 수 있는 기회를 얻었으며, 결과적으로 애초의 방문 의도와는 정반대로 양 진영 사이의 첨예한 대립이 더욱 분명하게 되었다. 뒤에 星湖 李瀾의 후학으로 알

57) 위의 책, 20a, “然則凡言人性之異於禽獸者, 皆以氣質而非本然者, 實朱子之說, 而泉門之所守矣.”

58) 朴聖源, 『韓南塘詩跋辨說』, “噫, 始之歸告於丈席, 終之傳示於湖中, 只欲矜己術能, 自陷虛妄, 畢竟又沾得無限辱語, 上貽於平日父事之地, 誠可痛愧.”

려진 無名子 尹愔(1741-1826)가 쓴 『書湖洛心性辨後』는 바로 이 『천문사변록』을 읽고 쓴 것으로서,⁵⁹⁾ 老論 내부를 넘어서 호락논쟁이 조선 유학계에서 분명히 인식되는 데에도 최석의 역할이 컸음을 알 수 있다.

최석이 처음에 『맹자』의 犬·牛·人性에 대한 해석과 관련하여 尤菴의 『看書雜錄』을 핵심적인 논거로 제시하였고 또한 이후 한원진에 대한 비판에서 계속 우암을 인용하는 것, 그리고 이제와 한원진 사이에서 율곡-우암-수암으로 이어지는 학통이 문제가 된 것 등은 곧 이 시기 양 진영의 논쟁의 초점이 우암 학통의 정통성 계승이라는 데 있었음을, 혹은 적어도 그 문제와 관련하여 격화되었음을 보여준다. 그것은 한원진이 쓴 수암 권상하의 『行狀』을 둘러싼 논란과 그 궤를 같이 하는 것으로서,⁶⁰⁾ 호락논쟁이 단순히 학술적 논쟁 이상의 의미를 지닌 것이었음을 다시 한 번 확인하게 한다.

하지만 역시 그 중심에는 心性說에 대한 견해 차이, 곧 본성에서의 인간과 자연의 관계에 대한 이해, 그리고 인간의 도덕적 주체로서의 성격에 대한 이견이 있었다. 栗谷學派를 主氣派로 보는 견해가 있을 만큼, 氣의 맥락을 중시하는 것은 栗谷 이래 그의 계승을 표방한 율곡학파에게는 공통적인 것이었다. 여기에서 중요한 것은 ‘지나치게’라는 데 있다. 율곡의 理通氣局 명제가 보여주는 것처럼, 현실의 맥락에서 氣는 결정적 중요성을 지니지만 그 근저에 있는 理-本體의 보

59) 尹愔, 『無名子集』 「文藁」 제5책, 『書湖洛心性辨後』. “蓋陶庵門人崔祐, 往見南塘講論, 而歸告陶菴. 陶菴作詩以譏南塘, 南塘乃作跋文以詆斥之. 崔祐又書於跋文之後, 遂條辨破, 及與屏溪書, 摠謂之湖學辨大要.” 여기에서 ‘湖學辨大要’라고 한 것은 바로 『泉門俟百錄』을 가리킨 것으로 추정된다.

60) 한원진이 권상하의 행장을 지은 것은 1736년 1월이었다(『南塘集』 권34, 『寒水齋權先生行狀』 참조). 그는 행장 말미에 정통 성리설, 곧 道統의 전승을 특기하면서 “蓋朱子歿而吾道東矣, 其任傳道之責者, 惟栗谷尤菴二先生爲著, ……而使二先生之道不墜於地者, 亦惟先生一人而已矣.”라고 하여 栗谷-尤菴-遂菴으로 이어지는 전승을 제시하였다. 여기에서 沙齋 金長生과 禮學 관련 언급을 누락시킨 것이 문제가 되었다. 이는 특히 湖學 내부의 분란을 야기시켜 沙齋의 후손이었던 果齋 金正默(1739-1799)이 『南塘集筭辨』(『過齋遺稿』 권6-권8)을 지어 한원진을 비판하는 계기가 되었다. 『泉門俟百錄』에는 韓元震의 『寒水齋行狀』 중 道統을 논한 부분만을 떼 내어 『寒水齋行狀總論』이라는 이름으로 실어 두었다. 정통성 논쟁을 둘러싼 노론 내부의 분열에 대해서는 권오영, 앞의 책, 37-39면과 55-89면; 趙峻皓, 앞의 논문, 154-162면 참조.

편적 편재성 또한 놓쳐서는 안 된다는 것이 율곡과 율곡학파의 기본적인 입장이었다.⁶¹⁾ 이제에 의하면 한원진의 견해는 氣를 지나치게 강조함으로써 理의 보편적 편재성의 측면을 놓쳤다는 것이다.

결국, 이제가 理의 보편적 편재성, 그리고 그에 따른 性의 보편적 동일성과 心주체에서의 인간 사이의 동일성의 관점을 취하고, 그 입장에서 한원진의 견해가 지나치게 차이에 초점을 두어 氣를 과도하게 강조함으로써 인간의 도덕적 실천의 객관적 근거와 주관적 가능성 모두에서 장애를 가져온다고 비판하였다고 한다면, 한원진은 이제의 그러한 관점이 결국 인간과 동물, 성인과 일반인 사이의 차이와 구별을 무시함으로써 도덕실천의 현실적 지평을 제대로 확보하지 못하고 말았다고 비판하였다고 할 수 있다. 그것은 결국 도덕실천의 객관적 근거를 공허하게 만들고 만다는 것이다.⁶²⁾

이재의 문인들은 한원진의 이재 비판에 대응해서 스승의 견해를 변호하고 한원진의 심성설을 비판함으로써 농암 김창협 이래 자신들의 학문적 전통을 재확인하고 분명히 정립하는 과제를 물려받게 되었다. 최석의 『천문사백록』은 그 과제의 해결을 위한 최초의 시도라는 의의를 지닌다. 최석은 性論에서 한원진의 異體本然論을 本然二層論으로 규정하고 二本의 논리라 비판하면서 그것이 주자와 우암 이래의 定論에 위배된 것임을 논증하였다. 또한 心論에서는 인간과 동물의 차이가 性이 아니라 心에 있다고 하고, 本然之心과 氣質之心을 구별하였으며 그 본연지심의 측면에서는 聖凡을 막론하고 모든 인간이 동일함을 주장하였다. 그는 그런 맥락에서 이재의 心純善論을 맹자의 性善의 명제에 비견할 수 있는 것으로 顯揚하였다.

최석의 시도는 비교적 정확하게 낙학의 전통을 祖述한 것이라고 평가할 수 있지만 또한 그리 세밀하게 다듬어진 것은 아니었으므로 박성원, 양응수 등 이재의 문인들 내부에서 한편으로 수용되고 또 한편으로 비판되었다.⁶³⁾ 泉門의 이러

61) 이런 측면에서 栗谷을 단순히 主氣派로 규정하거나, 율곡학파 내에서 理를 중시하는 洛學 측의 입장을 折衷派로 치부하는 것은 적절하지 않다.

62) 이러한 대비는 이미 李柬이 韓元震을 ‘懸空說理’라고 비판하고, 韓元震이 李柬을 ‘懸空說性’이라 비판한 데서 전형적으로 나타난 바 있다. 이와 관련해서는 文錫胤, 1995 앞의 논문, 250-254면; 2002 앞의 논문, 226-232면 참조.

한 대응은 또한 역으로 호학 측에서도 靜坐窩 沈潮(1694-1756)⁶⁴ 등 한원진 계의 인물들, 그리고 한원진 사후에도 여전히 존재해 있었던 尹鳳九⁶⁵와 密庵 金砥行(1716-1774)⁶⁶ 등 윤봉구의 문인들에 의한 대응을 유도하였다. 이 글에서는 그러한 전개까지는 서술하지 못했다. 그에 대해서는 차후의 과제로 남기고자 한다.

주제어 : 湖洛論爭, 李緯, 泉門, 韓元震, 崔祐, 寒泉詩, 題寒泉詩後, 泉門俟百錄

투고일(2021. 10. 12), 심사시작일(2021. 10. 19), 심사완료일(2021. 11. 2)

63) 예를 들어 朴聖源은 崔祐이 心의 本體에 대해 정밀하게 이해하지 못하고 있음을 지적하였다. 朴聖源, 「又辨說」(『不易言』) 참조. 泉門에서의 이러한 반응에 대해서 黃胤錫이 또한 다음과 같이 언급한 바 있다. 黃胤錫, 『頤齋亂藁』 庚寅年(1770년) 9월 18일 辛酉, “余觀其言, 條理分明, 不可以其年少而略之, 而朴諭善聖源, 與楊白水丈, 又相與私明泉翁心性之說, 乃專斥叔固, 何哉?”

64) 『靜坐窩集』 권5, 「答金浩元〈庚午正月〉」 등에 관련 내용이 있다. 沈潮와 관련된 최근의 연구로서 李君善, 2014 「靜坐窩 沈潮의 生涯와 『幽居述懷』」 『東方漢文學』 61; 이종우, 2020 「『정조실록』에서 호락의 미발논쟁연구: 김창흡·이재 대 한원진·심조의 논쟁 및 이간과 비교를 중심으로」 『栗谷學研究』 42를 참조.

65) 『泉門俟百錄』에는 최석이 윤봉구에게 보낸 편지 2통이 실려 있고, 윤봉구의 문집 『屏溪集』 권37에 崔祐에게 보낸 편지가 1통 실려 있다.

66) 崔祐에게 보낸 편지가 金砥行의 문집 『密菴集』 권6에 다수 수록되어 있다.

* 세심하게 심사서를 작성하여 주신 학회지 심사위원들에게 감사드립니다. 지적된 내용들을 다 반영하여 원고를 수정하지 못한 점 양해를 구한다. 부족한 점들은 추후의 연구를 통해 보완하도록 노력하겠다는 말씀을 드립니다.

〈Abstract〉

Cheonmun(泉門)'s response to 'JeHancheonsihu(題寒泉詩後)' by Namdang(南塘) Han Won-jin(韓元震) focusing on the 'Cheonmunsabaekrok(泉門俟百錄)' by Choi Seok(崔祐)

Moon Suk-yoon*

Ho-Rak Controversy(湖洛論爭) can be considered to have been formed and developed through four stages. The Controversy as a debate between the Hohak(湖學) school and Rakhak(洛學) school, rather than as a debate about related topics such as the uniqueness of Human Nature contrasting Animal Nature, and the uniqueness of the sages' mind-heart contrasting the commoners, can be seen to have actually started in the 3rd period.

In the 3rd period, the main protagonists of the debate were Doam(陶菴) Yi Jae(李緯: 1680-1746) and his disciples on the one side of Rakhak, and Namdang(南塘) Han Won-jin(韓元震: 1682-1751) and Byunggye(屏溪) Yun Bong-gu(尹鳳九: 1681-1767) and their disciples on the other side of Ho-hak. Especially Choi Seok(崔祐: 1714-?) played a major role in the start of the 3rd period. As a disciple of Li Jae, he visited Han Won-jin in 1746 with the goal of reconciling the differences between the two camps and returning to unification.

After his visit he reported to his master Yi Jae and Yi wrote the poem, Hancheonsi(寒泉詩), and responding to it Han Wrote the epilogue of it, JeHancheonsihu(題寒泉詩後) and a letter Useo(又書) to criticize the views of Yi and Choi. When Han Won-jin wrote the articles, Yi Jae had already passed away, and the response to it became an task of his disciples, that is, Cheonmun(泉門). And In the process of it, the Ho-Rak Controversy developed in earnest as a confrontation between Hohak school and Nakhak school. It has had the character of competition over an academic orthodoxy and at the same time of a political hegemony struggle within the Roron(老論) Party.

* Professor, Department of Philosophy, KyungHee University.

This thesis summarizes the facts related to Choi Seok's visit to Han Won-jin and fundamentally analyzes the Cheonsabaekrok(泉門俟百錄) by Choi, which developed a critical response of Han Won-jin's criticism against Yi Jae.

Key Words : Ho-Rak Controversy(湖洛論爭), Yi Jae(李緯), Cheonmun(泉門), Han Won-jin(韓元震), Choi Seok(崔祐), Hancheonsi(寒泉詩), JeHancheonsihu(題寒泉詩後), Cheonmunsabaekrok(泉門俟百錄)