creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

문학석사 학위논문

김창흡의 지각 개념 연구

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학전공

이 한 석

김창흡의 지각 개념 연구

지도교수 정 원 재

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2023년 2월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학전공
이 한 석

이한석의 석사 학위논문을 인준함
2023년 2월

위 원 장 장 원 태 (인)

부위원장 정 원 재 (인)

위 원 이 현 선 (인)

국문초록

본 논문은 김창흡(金昌翕, 1653~1722)의 지각(知覺) 개념을 분석함으로써 낙학(洛學)의 선구에 해당하는 김창협(金昌協, 1651~1708) 형제가 공유한 철학적 입장을 구명하는 연구이다. 지금까지 두 형제의 지각 개념에 대한 선행연구는 이들이 본성을 지각 외부의 규범으로 이해하면서도 본성의 유위(有爲)를 인정했다는 점, 본성과 단절된 지각이 도덕 실천을 주재하는 역할을 수행할 수 있다고 보았던 점 등을 적절히 설명해내지 못했다. 이에 본 논문에서는 김창흡이 「논지자설(論智字說)」에서 제시한 마음의 지각과 본성의 지각 개념을 분석함으로써 이러한 문제를 해명하고 두 형제의 입장을 철학사적으로 평가해보았다.

본 논문에서는 먼저 율곡학파의 지각 이론을 살펴본 뒤에 두 형제의 이론이 이와 분기되는 지점을 살펴보는 방법을 취했다. 지각을 본성에 근거한 기능이자 마음의 기능으로 규정했던 주희와 달리 율곡학파에서는 지각을 마음의 기능으로만 한정한다. 마음의 지각이 가지는 텅 비어 있다는 특징[虛]은 그것이 본성과 단절되어 있어서 도덕적으로 불완전함을 의미한다는 것이다. 이에 율곡학파에서는 지각 외부에 위치한 규범을 의미하는 본성을 수용함으로써 마음의 지각이 도덕적 성격을 가진 본성에 근거한 지각으로 변화할 필요가 있다고 주장한다.

김창협 형제는 기본적으로 마음의 지각이 본성과 단절되어 있으며 본성이 지각 외부의 사회 규범을 의미한다는 율곡학파의 기본 관점을 받아들인다. 하지만 두 형제가 마음과 본성을 이해하는 구체적인 방식은 율곡학파와 다르다. 먼저 도덕 감정의 산출을 위해 본성과 마음의 역할이 모두 필요하다고 본 율곡학파에서와 달

리 이들은 마음의 역할 없이도 본성이 직접 감정을 산출할 수 있다고 본다. 누구든 일단 규범을 습득한 뒤에는 주어진 상황에서 사회가 요구하는 바를 동일하게 판단할 수 있다는 것이다. 이러한 도덕적 판단 기능은 개개인의 자질과 무관하게 이루어진다는 점에서 두 형제는 이를 사실상 사회 규범이 직접 수행한 것이라 이해하고 이러한 도덕적 지각을 본성의 범주에서 규정한 것이다.

또한 마음의 지각이 자연상태에서 텅 비어 있어서 도덕적으로 불완전하다고 본 율곡학파에서와 달리 김창협 형제는 오히려 이러한 자연상태를 보존해야 한다고 주장한다. 이들은 마음의 지각이 가진 텅 비어 있다는 특징을 자유로운 수용성으로 재해석하고 이를 바탕으로 마음의 지각이 어떤 대상도 그대로 받아들여 모방할 수 있지만 어떤 대상에도 얽매이지 않는다고 설명한다. 이에 두 형제는 텅 비어 있다는 특징을 잘 보존함으로써 마음의 지각이 그 자체로는 도덕적이지 않으면서도 본성의 지각을 그대로 수용하여 도덕 실천을 주재할 수 있다고 본다.

나아가 김창흡은 마음의 지각이 도덕적 근거뿐만 아니라 감각적 근거까지도 결여한다고 이해함으로써 욕구와 규범 사이의 관계를 율곡학파와는 다른 관점에서 바라보려고 한다. 그에 따르면 본성의 지각과 유사하게 감각적 욕구를 반영하는 반응도 마음의 지각 외부에 위치한 천기(天機)에 근거를 둔다. 또한 천기에 근거한 감각적 욕구란 본래 도덕 규범과 상충하지 않는 소박한 수준에서 나타날 뿐이며 이러한 욕구는 효(孝)를 가능케 한다는 점에서 그 자체로 도덕적 의의를 가진다고까지 주장한다. 이에 그는 욕구를 통제하려고 애쓸 필요 없이 마음의 지각이 감각적 욕구를 본래 모습대로 받아들이기만 하면 된다고 낙관할 수 있게 된다.

이처럼 김창협 형제의 철학적 입장은 지각을 마음의 기능으로 한정한 율곡학파의 기본 관점을 받아들였지만 본성과 단절되어 있

다는 점을 오히려 긍정적으로 조명했다는 점에서 율곡학파의 변형으로 평가해볼 수 있다. 두 형제의 지각 이론은 마음의 지각에 주어진 조건을 극복하려고 했던 율곡학파와 달리 이를 보존할 것을 주장함으로써 자연스럽고 유연한 도덕 실천의 가능성을 확보하고 나아가 감각적 욕구를 긍정적으로 바라볼 수 있게 해주었다는 점에서 의의를 가진다고 할 수 있다. 하지만 이들은 마음의 지각이 본성과 단절되어 있다는 점을 관철하여 마음이 도덕적 성격을 가져야 한다는 필요성을 부정함으로써 신유학의 본령인 인격 수양의 이념을 사실상 포기하고 위선과 허위를 허용할 가능성이 높아졌다는 한계를 가지기도 한다.

주요어 : 김창흡, 지각, 논지자설, 김창협, 낙학, 마음, 본성, 천기
학 번 : 2016-20077

목 차

제 1 장 서론 ····· 1

제 2 장 지각에 대한 두 관점 ····· 11
제 1 절 주희의 지각: 마음의 기능이자 본성에 근거한 기능 ·· 11
제 2 절 이이의 지각: 마음의 기능에서 본성에 근거한 기능으로 ·· 20

제 3 장 마음의 지각에 대한 두 관점 ····· 34
제 1 절 김창협의 호병문 비판: 리와 무관한 마음의 지각 긍정 ·· 34
제 2 절 김간의 김창협 비판: 리에 근거한 마음의 지각 긍정 ·· 45

제 4 장 김창흡의 지각 구분 ····· 59
제 1 절 본성의 지각: 사회에 의한 도덕적 판단 ····· 60
제 2 절 마음의 지각 ····· 82
제 1 항 본성과 감정의 주재 ····· 82
제 2 항 자유로운 수용과 모방 ····· 93
제 3 항 도덕과 욕구의 병행 ····· 106

제 5 장 결론 ····· 125

참고문헌 ····· 130
Abstract ····· 135

제 1 장 서론

본고는 「논지자설(論智字說)」에서 김창흡(金昌翕, 1653～1722)이 제시한 지각(知覺) 개념을 분석하여 낙학(洛學)의 선구에 해당하는 김창협(金昌協, 1651～1708) 형제가 공유한 철학적 입장을 구명하는 연구이다. 김창흡의 철학적 견해에 대한 본격적인 연구는 드물며 대체로 그의 둘째 형인 김창협의 철학을 다루는 과정에서 부분적으로 조명된 경우가 많다. 이에 본고는 지각에 대한 김창흡의 견해가 김창협의 철학적 견해를 발전시킨 결과에 해당한다는 점을 보임으로써 두 형제를 포함한 낙학의 철학적 입장을 상세히 이해할 수 있는 실마리를 확보하려고 한다.

지금까지 김창협 형제의 철학에 대한 연구는 크게 사단칠정논쟁(四端七情論爭)에 대한 그의 입장을 분석한 연구와 智와 지각 논변에서 그의 입장을 분석한 연구로 나누어 볼 수 있다. 전자는 지각 개념을 직접적으로 다루지는 않지만 지각과 관련된 개념인 감정을 대상으로 한 연구로 이해할 수 있다는 점에서 간략히 살펴볼 필요가 있다. 다카하시 도루(高橋亨)[1] 이래 「사단칠정설(四端七情說)」이라는 김창협의 논문에 초점을 맞추어 연구를 수행한 많은 연구자는 그가 이이 철학의 기본 전제를 유지하는 가운데 이황의 주장을 일부 수용했다는 점을 지적한다.[2] 김창협

---

1) 다카하시 도루, 조남호 역(1999), 「조선 유학사에서 주리파·주기파의 발달」, 『조선의 유학』, 소나무, 171～187면.

2) 현상윤, 이형성 교주(2003), 『풀어 옮긴 조선유학사』, 현음사, 594면; 배종호(1992), 『韓國儒學史』, 연세대학교 출판부, 191～208면; 유명종(1991), 「折衷派의 鼻祖 牛溪의 成渾의 理氣哲學과 그 展開」, 『우계학보』4, 21～23면; 이동희(2004), 「牛溪 成渾의 性理說과 조선후기 '折衷派'」, 『동양철학연구』36, 149～174면; 이천승(2006), 『농암 김창협의 철학사상연구』, 한국학술정보㈜, 65～108면; 김태년(2007), 「17～18세기 율곡학파의 사단칠정론」, 『동양철학』28, 31～63면; 이영자(2008), 「기호학파에 있어서 농암의 퇴율절충론」, 『한국동양철학회』29, 23～47면; 이상익(2011), 「農巖 金昌協 學脈의 退栗折衷論과 그 의의」, 『율곡사상연구』23, 128～140면; 박정원(2013), 「김창협 감정론 연구」, 『도덕교육연구』25-3, 211～240면; 최영성(2015), 「17세기 이후 율곡학의 계승 양상과 절충파 등장의 意義－성리설을 중심으로－」, 『율곡학연구』30.

은 기본적으로 이이와 마찬가지로 리는 도덕적 표준으로서 무위(無爲)하며 기는 이를 실현할 수 있는 주체로서 유위(有爲)하다는 점을 인정하기도 했지만 이황과 유사하게 4단과 7정을 주리와 주기로 구분할 수 있어서 7정이 4단을 포함할 수 없으며 기의 속성과 무관하게 리가 직접 선한 감정으로 드러날 수 있다고도 보았다. 이에 따라 이러한 연구에서는 공통적으로 김창협의 입장을 이른바 '퇴율절충론'으로 규정한다.

이러한 연구의 가장 큰 문제는 최천식이 지적했듯이[3] 서로 모순된 두 이론을 절충하는 것이 어떻게 가능한지를 보이기 어렵다는 것이다. 예컨대 김태년은 김창협이 7정에 4단을 포함시킬 수 없다고 말했으면서도 중절한 7정과 4단의 연관성을 인정했다는 점을 문제시한다.[4] 또 이상익은 그가 기인 마음과 리인 본성을 구분하는 맥락에서는 리무위(理無爲)라는 이이 철학의 기본 전제를 유지했지만 리가 직접 4단으로 드러날 수 있다고 주장하며 리의 유위를 인정했으므로 모순을 범했다고 평가하기도 한다.[5] 하지만 이러한 견해가 한 개인 철학자의 특수한 주장이 아니라 18세기 중반 이후부터는 조선 신유학계에서 지배적인 견해가 된다는 점을 고려할 필요가 있다. 김창협을 위시한 낙학의 견해를 단순히 모순으로 치부하기보다도 최소한 이들이 이러한 주장을 어떠한 논리로 정당화하고 있는지를 면밀히 살펴볼 필요가 있는 것이다.

한편 이상익은 퇴율절충론의 의의를 기에 대한 분석적 논의라는 측면에서 모색하기도 했다. 이황의 기는 신체적 욕구를 의미하며 이이의 기는 리를 실현하는 마음의 지각을 의미하므로 김창협 형제가 기의 의미를 둘로 나누어 봄으로써 양자의 모순을 해소하려고 했다는 것이다.[6] 하지만 이러한 견해 역시 김창협 이론의 독특한 성격을 충분히 해명해주지 못한다. 권상하 이래 호학(湖學)에서도 기를 욕구의 기와 마음의 기로 나누어 보았지만 여전히 이황을 인정하지 않으며 이이의 인심도심론(人心道心論)을 추종했기[7] 때문이다.[8]

---

3) 최천식(2016), 「김창협 철학 연구－지각론(知覺論)을 중심으로－」, 서울대 박사논문, 2~4면.
4) 김태년(2007), 앞의 논문, 46~47면.
5) 이상익(2011), 앞의 논문, 160면.
6) 위의 논문, 160~163면.

조남호의 일련의 연구는 다카하시 이래 사단칠정론에 치중한 연구 경향에서 벗어나 처음으로 지각 이론의 중요성을 포착했다는 의의를 가진다.[9] 그는 김창협 철학의 핵심이 智와 지각 논변을 통해 드러난다는 점을 지적하여 이후 연구자들이 이 주제에 주목하게 되는 계기를 마련했다. 그의 연구에서 김창협은 기인 마음의 지각을 리인 智와 구분하여 그것이 본질적으로 도덕적이지 않다는 점을 강조하였으며[10] 이에 따라 리에 속하는 도덕적 지각과 기에 속하는 감각적 지각의 차이를 중시했다고[11] 보았다. 한편 마음의 지각에 대해 김창협은 본성과 도덕적 감정을 매개하는 역할을 수행한다고 설명하기도 했다.[12] 이러한 일련의 연구는 이후 연구자들이 김창협 형제의 지각 이론을 이해하는 방식에 영향을 미치게 된다.

이 연장선상에서 문석윤은 김창협의 지각 이론이 낙학의 연원이 되었다는 점을 보임으로써 기존에 한원진과 이간의 대립에서 출발한 것으로 알려진 호락논쟁(湖洛論爭)을 새로운 관점에서 이해할 수 있는 계기를 제공했다.[13] 그에 따르면 김창협의 이론은 智와 지각을 리와 기의 범주로 엄격하게 구분하는 초기 지각론으로부터 리의 운동을 인정하게 되는 후기 미발론(未發論)으로 발전한다고 보았으며, 그 결과 미발(未發)의 영역에서는 본성의 운동에 의해 리가 마음으로 드러나고[14] 이발(已發)의

---

7) 호학을 대표하는 철학자인 한원진은 形氣를 心上氣를 구분하여 이황이 양자를 혼동했다고 비판한다. 『南塘集』30-1 「人心道心說」 "竊詳朱子之言, 則其旨本亦如是, 而後之學者未究乎朱子之本旨, 而只牽於名目之不一, 皆以人心道心分屬理氣, 而遂謂朱子之旨本如是, 轉相襲謬, 可勝歎哉! 竊究其分屬之由, 則亦不過以形氣二字, 認作心上氣看故也. 旣以此形氣認作心上氣, 則不得不以人心屬之氣發而道心屬之理發也, 其所以誤認者, 亦只爲氣之一字所纏縛而動不得也, 殊不知氣者形之始也."

8) 논자 역시 김창협 형제의 기에 대한 자신의 분석이 그 자체로는 권상하와 유사하다는 점을 인지하고 있었던 듯하다. 이상익, 앞의 논문, 162면.

9) 조남호(1993), 「김창협학파의 양명학 비판－智와 知覺의 문제를 중심으로」, 『철학』39, 198～223면; 조남호(1999), 「나흠순의 철학과 조선학자들의 논변」, 서울대 박사논문, 77～108면; 조남호(2009), 「조선후기 유학에서 허령지각과 지의 논변－송시열, 김창협, 한원진을 중심으로－」, 『철학사상』34, 3～34면.

10) 조남호(1999), 앞의 논문, 95면.

11) 위의 논문, 102～107면. 조남호(2009), 앞의 논문, 20면에서는 양자의 차이를 시비의 분별과 주재라는 역할의 차이로 설명하기도 한다.

12) 조남호(1999), 앞의 논문, 101면; 조남호(2009), 앞의 논문, 19면.

13) 문석윤(2006), 『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서, 120～204면.

영역에서는 마음의 지각이 수행하는 매개적 역할에 의해 리가 감정으로 드러난다고 이해했다.[15] 이에 따라 김창협을 계승한 낙학에서는 본성이나 감정으로 환원되지 않는 마음의 독자성과 역동성을 강조했다고 평가한다.[16]

조호현의 연구 역시 智와 지각 논변을 이해하는 데에 중요한 실마리를 제공했다.[17] 그는 소론에 속하는 김재해와 김창협의 대립을 통해 김창협의 지각 이론에 접근했다. 이에 따라 智와 지각 논변이 율곡학파의 중절론(中節論)의 맥락과 밀접하게 관련된다는 점을 지적했다.[18] 한편 김창협의 미발에 대한 문석윤의 설명에 반대하여 그의 미발에서는 마음과 본성이 존재론적으로 단절된 가운데 공존하고 있을 뿐이므로 마음과 본성이 존재론적으로 합일될 수 있다고 보는 기존의 율곡학파의 입장과 대립할 수밖에 없다는 중요한 특징을 밝히기도 했다.[19]

이선열과 최천식은 이상의 연구 성과를 수용하면서도 김창협의 지각 이론에 접근할 수 있는 다양한 가능성을 보여주었다. 이선열은 김창협의 지각 이론을 민이승·김재해 등 소론이나 한원진과 같은 후대 인물이 아닌 동시대 노론에 속하는 김간과의 대립을 통해 조명했다.[20] 최천식은 김창협의 지각 이론이 마음을 기로 이해하는 율곡학파의 관점을 계승하면서도 율곡학파의 기질변화론(氣質變化論)을 부정했다는 점을 보임으로써 그의 지각 이론이 이이 철학의 변형이라고 주장했다.[21]

智와 지각 논변에 초점을 맞추어 진행된 이상의 연구들은 김창협의 지각 이론이 18세기 이후 조선에서 지배적인 영향력을 행사했던 낙학의 연원이 된다는 점을 밝혀 그의 철학사적 위상을 재고하게 했다는 의의가 있다고 평가할 수 있다.[22] 하지만 이러한 연구들 역시 한계를 가지고 있

---

14) 위의 책, 178~180면.
15) 위의 책, 189~190면.
16) 위의 책, 317면.
17) 조호현(2000), 「農巖 金昌協과 叔涵 金載海의 사상적 대립 연구－知覺論과 未發論을 중심으로－」, 서울대 석사논문.
18) 위의 논문, 6~11면.
19) 위의 논문, 32~60면.
20) 이선열(2015), 『17세기 조선, 마음의 철학』, 글항아리, 211~278면.
21) 최천식(2016), 앞의 논문.

다. 이는 단적으로 김창협의 지각 이론을 어떤 철학적 전통과 관련된 것으로 조명할지의 문제에 대해 연구자들이 견해를 달리한다는 점을 통해 드러난다. 지금까지 그의 지각 이론은 주희 철학의 계승,[23] 이이 철학의 계승,[24] 제3의 이론으로서 퇴율절충론,[25] 혹은 이이 철학의 변형[26] 등 연구자마다 서로 다른 방식으로 이해되었던 것이다.

이렇게 김창협 철학에 대해 일관된 평가가 이루어지지 못했던 까닭은 먼저 앞서 퇴율절충론의 관점에서 진행되었던 연구들과 마찬가지로 김창협이 말하는 리의 성격이 명확히 밝혀지지 않았다는 점 때문이라 할 수 있다. 김창협의 주장 중에서도 리의 유위에 주목한 연구자들은 자연히 이황 철학 및 주희 철학의 연장선상에서 그의 철학을 이해했으며 리무위에 주목한 연구자들은 이이 철학의 연장선상에서 그의 철학을 이해했던 것이다.[27] 주지하다시피 김창협은 이이와 마찬가지로 리를 지각 바깥의 준칙으로 규정했는데,[28] 이러한 리가 어떻게 4단과 같은 도덕적 감정으로 직접 드러날 수 있는지에 대해 아직 논구된 적이 없으므로 이러한 혼

---

22) 역사학계에서는 이러한 시각에서 김창협 형제의 정치적·사회문화적 영향력을 고찰해왔다. 이경구(1996), 「金昌翕의 學風과 湖洛論爭」, 『한국사론』36, 103~152면; 이경구(2006), 「湖洛論爭을 통해 본 철학논쟁의 사회정치적 의미」, 『한국사상사학』26, 201~232면; 조성산(2007), 『낙론계 학풍의 형성과 전개』, 지식산업사 참조.

23) 문석윤(2006), 앞의 책, 319면; 이천승(2006), 앞의 책, 193~228면; 이창규(2017), 「주희 지각론과의 비교를 통해 본 김창협 지각론의 특징」, 『한국철학논집』52, 334~337면.

24) 이선열(2015), 앞의 책, 230~232면; 이종우(2020), 「호락에서 심 또는 智의 작용으로서 지각에 관한 논쟁－김창협·이현익 대 이희조·권상하·한원진의 논쟁－」『동양철학』54, 8~17면.

25) 조남호(2009), 앞의 논문, 222면; 김영훈·전선숙·신창호(2012), 「농암 김창협의 학문 수용과 지각론」, 『동양문화연구』11, 18면; 김우형(2014), 「김창협의 지각론과 퇴율절충론의 관계에 대한 일고찰－知覺과 智의 분리에 따른 도덕심리학적 견해－」, 『한국철학논집』40, 89~90면.

26) 조호현(2000), 앞의 논문, 50~52면; 최천식(2016), 앞의 논문, 175~179면.

27) 이러한 문제를 피하기 위해 문석윤(2006), 앞의 책, 136면에서는 리무위를 강조하던 지각론이 리유위를 인정하는 미발론으로 변화했다고 주장하기도 한다. 그러나 조호현(2000), 앞의 논문, 44면에서는 김창협의 지각론과 미발론 사이에 시기적 간극이 없다는 점 등을 이유로 들어 이러한 관점을 부정한다. 이에 최천식(2016), 앞의 논문, 153면에서는 김창협이 본성이 직접 지각한다는 점을 인정하지 않았다고까지 주장하기도 한다.

28) 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] “智乃人心是非之理, 確然而有準則者也; 知覺則此心虛靈之用, 神妙而不可測者也.”

선이 빚어진 것이라 평가할 수 있을 것이다.

한편 이들이 공통적으로 기의 범주에서 규정되는 마음의 역할을 도덕적 맥락에서 이해하고 있다는 점도 문제가 된다. 조남호 이래 거의 모든 논자들은 김창협이 말하는 마음의 지각이 본성을 감정으로 실현하는 도덕적 주재 역할을 수행한다고 보았다.[29] 그러나 김창협이 말하는 기인 마음은 리인 본성과 존재론적으로 단절되어 있다는 조호현의 지적에[30] 주의를 기울일 필요가 있다. 논리적으로 '리 없는 기'[31]란 감각적 욕구나 우연적인 도덕 실천만을 설명해줄 수 있을 뿐 도덕적 역할을 충분히 설명해줄 수는 없기 때문이다. 곧 김창협의 지각 이론을 구명하기 위해서는 무엇보다도 본성과 단절된 마음의 지각이 어떤 방식으로 도덕적 주재 역할을 수행할 수 있는지 설명할 필요가 있는 것이다.

한편 김창흡의 철학적 입장을 집중적으로 분석한 연구는 아직 확인되지 않는다. 그의 철학적 견해는 지금까지의 연구에서 대체로 김창협 철학을 다루는 과정에서 부분적으로 조명되거나 김창협의 견해와 동이(同異)를 비교하는 수준에서 다루어졌을 뿐이다.[32] 사단칠정론에 대한 연구 및 지각 이론에 대한 연구 모두 기본적으로는 김창흡의 견해를 김창협 이론의 연장선에서 이해할 수 있다고 보는 데에는 동의하는 듯하다.[33]

---

29) 논자에 따라 설명방식이 약간씩 다르기는 하지만 마음의 지각이 도덕적 반응이나 판단을 산출한다고 보았다는 점에서는 일치한다. 조남호(1999), 앞의 논문, 101면; 문석윤(2006), 앞의 책, 192~193면; 김우형(2014), 앞의 논문, 82~85면; 이선열(2015), 앞의 책, 245면; 최천식(2016), 앞의 논문, 168면; 이창규(2017), 앞의 논문, 327면; 이종우(2020), 앞의 논문, 17면.

30) 조호현(2000), 앞의 논문, 43~54면. 그는 본성과 단절된 지각의 기능을 본성에 대한 인식으로 설명하는데 이것이 구체적으로 무엇을 의미하는지는 명확하지 않다.

31) 위의 논문, 26~27면. 이창규(2017), 앞의 논문, 335면에서도 이를 확인할 수 있다.

32) 이종우의 일련의 연구는 김창흡의 입장이 낙학에 속하며 표면적으로 김창협과 다른 형태를 취한다는 점을 지적하기는 했으나 그 철학적 의미를 구체적으로 밝히지는 않았다. 이종우(2019),「김창흡과 한원진의 인물성 논쟁 및 이간과의 비교」,『한국학논집』75, 203~230면; 이종우(2020),「『정조실록』에서 호락의 미발논쟁 연구－김창흡·이재 대 한원진－심조의 논쟁 및 이간과 비교를 중심으로」,『율곡학연구』42, 193~211면; 이종우(2021),「김창흡과 이현익의 미발과 미발공부의 유무에 관한 논쟁 및 김창협과 비교」,『양명학』63, 109~133면.

33) 현상윤, 이형성 교주(2003), 앞의 책, 595~600면; 배종호(1992), 앞의 책, 200~

하지만 많은 논자는 두 형제의 입장이 구분될 수 있다는 점에 초점을 맞추어 이해하는 경향을 보인다. 이러한 경향은 김창흡의 주요 철학 논문인 「논지자설」에 대한 연구자들의 평가를 통해 확인할 수 있다. 조남호는 김창흡이 「논지자설」에서 지각을 직관적 지각과 이성적 지각으로 구분했으며 이는 김창협이 감각적 지각과 도덕적 지각으로 구분한 것과 유사하게 이해할 수는 있지만 이현익과 심조의 비판을 근거로 이러한 구분이 김창협의 구분과는 다르다고 보았던 듯하다.[34] 또 조남호를 제외한 연구자들은 대체로 「논지자설」의 지각 구분에 대해 지각 기능과 지각 결과를 구분한 것으로 이해한다.[35] 그런데 문석윤의 경우에는 이러한 지각 구분이 김창협의 논리를 정교하게 가다듬은 결과라는 점을 인정하면서도 여전히 리의 운동을 인정하는 김창협의 지각 이론과는 일치하지 않는다고 평가했다.[36]

하지만 「논지자설」에 대한 선행연구자들의 평가는 두 가지 측면에서 재고의 여지가 있다. 먼저 조남호를 제외한 대부분의 논자들의 이해와 달리 김창협 형제가 지각을 지각 기능과 그 기능이 산출한 결과로 구분했다는 점은 문헌적으로 뒷받침되기 어렵다는 점을 들 수 있다. 이러한 구분은 오히려 김창협의 제자인 어유봉이 제안한 지각 구분과 가깝다고 할 수 있는데 기실 김창협은 어유봉의 지각 구분이 자신의 견해와는 다르다며 거리를 두었기 때문이다.[37]

또한 김창흡에 대한 김창협 그룹 및 낙학의 평가 역시 두 형제가 견지한 철학적 입장 사이의 관계를 다른 방식으로 이해할 필요를 시사한다. 김창협 자신이 이미 「논지자설」에 나타난 김창흡의 입장을 인정했을 뿐만 아니라 김창협 생전에 그의 제자와 주변인들이 「논지자설」에 나타난 지각 구분을 공유하고 있었다는 정황도 확인된다. 한편 김창협을 비

201면; 김태년(2007), 앞의 논문, 47면; 이영자(2008), 앞의 논문, 26면; 이상익(2011), 앞의 논문, 140~145면; 조남호(1999), 앞의 논문, 104~106면; 문석윤(2006), 앞의 책, 136~143면; 최천식(2016), 앞의 논문, 58면과 101~102면.

34) 조남호(1993), 앞의 논문, 220~221면; 조남호(1999), 앞의 논문, 104~106면.

35) 문석윤(2006), 앞의 책, 140면; 최천식(2016), 앞의 논문, 97~103면.

36) 문석윤(2006), 앞의 책, 136~143면.

37) 김창협 형제와 어유봉의 지각 구분 간의 차이에 대해서는 제4장 제1절에서 상술한다.

판했던 김간 역시 「논지자설」의 지각 구분을 김창협의 입장으로 이해했다는 점도 언급해둘 필요가 있다.[38] 또한 19세기 낙학의 중심으로 평가되는 홍직필은 김창흡의 「논지자설」이 김창협의 지각 이론에 대한 충실한 부연이라 평가하기도 했다.[39] 이렇게 낙학 그룹에서 김창흡이 가지는 영향력은 김창흡의 입장이 김창협 이론의 부연 혹은 이를 정교하게 발전시킨 결과일 가능성을 보여준다.[40]

이렇듯 낙학 내에서 김창흡의 영향력이 아직 충분히 평가되지 못했다는 점은 그의 지각 이론을 연구해야 할 필요성을 보여준다. 나아가 김창흡의 논설은 앞서 살펴본 김창협 철학에 대한 일련의 연구가 가진 공통적인 문제점과 연관된다는 점에서도 주목할 필요가 있을 것이다. 그의 철학적 입장을 담은 논문인 「논지자설」의 내용은 주지하다시피 지각을 크게 리의 범주에서 규정되는 본성의 지각과 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각으로 구분한 것을 핵심으로 한다. 곧 전자와 후자에 대한 설명은 각각 아직 해명되지 못했던 바 김창협 이론에서 리유위와 마음의 역할의 의미를 이해할 수 있는 실마리를 제공할 것으로 기대해볼 수 있는 것이다. 그렇다면 거꾸로 지금까지 「논지자설」에 나타난 지각 구분에 충분히 주의를 기울이지 않았기 때문에 김창협의 철학에 대한 이해까지도 미진했다고 평가해볼 수도 있을 듯하다.

이에 본고는 「논지자설」을 분석하여 김창흡의 지각 이론이 김창협의 입장을 논리적으로 발전시킨 결과라는 점을 구명하려고 한다. 이러한 분

---

38) 이상의 사실에 대해서는 제4장 제1절에서 상술한다. 문석윤(2006), 앞의 책, 295~296면에 따르면 김창협 사후 김창흡이 낙학의 중심이 되었다고 한다. 역사학계의 연구에서도 김창흡이 당시 낙학의 중심인물이었다는 사실이 확인된다. 이경구(1996), 앞의 논문, 141~150면; 조준호(2004), 「김창흡의 정치기반과 활동」, 『한국인물사연구』2, 137~141면.

39) 『梅山集』24-16 「答任憲晦(丁未四月)」[1847]; 『農巖別集』4-3 「諸家記述雜錄」 [『梅山集』] "三淵又作《智字說》, 闡揚農巖餘意. 其言通達奇偉, 不襲前言. 愚於兩先生立論, 所嘗篤信, 無容贊一辭於其間也."

40) 본고의 범위를 넘어서는 문제이지만, 김창흡의 미발론 역시 김창협 미발론의 연장선상에 위치한 것으로 이해할 수 있다. 후대의 오희상은 김창흡의 미발론을 김창협의 사단칠정설에 비견할 정도로 높이 평가했다. 『老洲集』24 「雜識(二)」; 『農巖別集』4-3 「諸家記述雜錄」 [『老洲雜識』] "農巖之四七說. 三淵之未發說, 後來儒者, 鮮有臻斯理者. 庶可謂發前人未發也乎!"

석은 한편으로는 김창협이 인정한 리유위가 사회적 규범을 습득함에 따라 개개인의 자질과 무관하게 누구든 주어진 상황에서 사회가 무엇을 하도록 요구하는지를 알아차릴 수 있게 된다는 의미임을 보이며, 다른 한편으로는 본성과 단절된 마음이 본성과 감정을 일시적으로 수용·모방하는 방식으로 주재 역할을 수행할 수 있다는 점을 밝힘으로써 김창협의 지각 이론을 이해하는 데에 기여할 수 있을 것이다. 나아가 이러한 연구는 김창협 형제의 입장이 표면적으로는 리유위를 인정했다는 점에서 주희·이황의 입장과 유사하게 보임에도 불구하고 실제로는 마음을 기로 이해하고 본성을 마음 밖의 준칙으로 이해한 이이 철학의 기본 전제를 끝까지 관철하고 있다는 점을 밝힘으로써 그들의 철학을 이이 철학의 변형으로 평가할 수 있게 해줄 수 있을 것으로 전망한다.

이러한 연구 목표를 달성하기 위해 본고에서는 먼저 율곡학파의 지각에 대한 견해가 가지는 특징을 살펴볼 필요가 있을 것이다. 지금까지 김창협 형제의 입장에 대한 철학사적 평가가 일관되지 못했던 주요한 이유 중의 하나는 주희와 율곡학파의 지각에 대한 견해를 연구자마다 서로 다른 방식으로 이해했기 때문이었다고도 할 수 있다. 이에 본고는 제2장에서 지각에 대한 주희와 율곡학파의 견해를 절을 나누어 살펴보고 양자를 비교하여 그 차이를 밝힘으로써 김창협 형제가 율곡학파의 지각에 대한 기본 전제를 받아들이고 있다는 점을 분명하게 드러낼 것이다.

또한 「논지자설」이 구체적으로는 김간과 김창협의 대립을 배경으로 등장했다는 점 역시 해당 글을 이해하는 데에 중요한 실마리가 될 것이다. 두 사람의 대립을 학계에 소개한 이선열은 김간의 비판에 김창협 측에서 대응하지 않았다고 설명했지만[41] 이는 정확한 서술이라 보기 어렵다. 김창협 자신이 직접 김간에 대응하지는 않았지만, 김창흡, 박필주 등 김창협 생전에 이미 김창협 그룹에서 김간에 대한 반론이 제출되었으며[42] 이러한 정황을 김창협 자신도 인지하고 있었음을 확인할 수 있기 때문이다. 곧 「논지자설」은 김창협 형제가 김간의 비판에 대응하는 논리

41) 이선열(2015), 앞의 책, 278면.
42) 「논지자설」이 김간의 비판으로부터 김창협을 옹호하기 위한 목적에서 작성되었다는 사실은 이미 조남호(1999), 앞의 논문, 104면에서 지적되었다.

를 담고 있다고도 할 수 있는 것이다.

이에 본고는 제3장에서 절을 나누어 각 절에서 김창협의 주장과 김간의 주장을 비교함으로써 두 사람이 대립하게 되었던 쟁점을 확인할 것이다. 이는 김창협의 입장을 율곡학파의 연장선상에서 이해한 일부 선행연구의 분석과 달리 김창협을 비판한 김간이 오히려 율곡학파의 관점을 고수하고 있다는 점을 보여줄 수 있을 것이다. 또한 제4장에서는 김창흡이 김간의 비판으로부터 김창협의 주장을 옹호하고 발전시켜나가는 맥락을 확인하는 방식으로 「논지자설」을 분석할 것이다. 「논지자설」의 지각 구분에 따라 김창흡이 제시한 두 종류의 지각을 절을 나누어 살펴봄으로써 지각에 대한 김창흡의 견해가 김창협이 논점들을 발전시킨 결과라는 점을 보여줄 것으로 기대한다.

제 2 장 지각에 대한 두 관점

본 장에서는 조선에서 벌어진 지각 논쟁을 이해하기에 앞서 지각을 이해하는 서로 다른 두 관점을 간략히 살펴보려고 한다. 지각이란 외부 자극을 수용하여 반응을 산출하고 이렇게 산출된 반응을 어떻게 처리할지 판단하는 기능이다.[43] 지각은 복합적인 기능인 만큼 다양한 방식으로 구분하여 이해해볼 수 있다. 먼저 인심과 도심의 구분처럼 신체적 욕구에 따라 반응하고 판단하는지, 도덕적으로 반응하고 판단하는지에 따라 감각적 지각과 도덕적 지각으로 구분해볼 수 있다. 또 자극과의 거리를 기준으로 자극에 대해 곧바로 호오(好惡)와 같은 감정적 반응을 산출하는 1차적 기능과 이렇게 산출된 반응을 의식하고 이를 어떻게 처리할지 판단하는 2차적 기능으로 나누어 이해해볼 수도 있다.[44] 아래에서는 이러한 지각 개념을 주희와 율곡학파에서 어떻게 다르게 규정했는지를 절을 나누어 살펴볼 것이다.

제 1 절 주희의 지각: 마음의 기능이자 본성에 근거한 기능

일반적으로 주희의 지각은 만년의 저술인 「중용장구서(中庸章句序)」로 인해 마음의 기능으로 잘 알려져 있지만, 주희는 오히려 이러한 지각이 리인 본성에 근거를 두고 있다는 점에 무게중심을 두어 설명하는 모습을

43) 정원재(2001), 「지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珥) 철학의 해석」, 서울대 박사논문, 17~18면; 정원재(2013), 「유학에서 보는 마음: 거울과 저울 또는 사랑과 앎의 변주곡」, 『마음과 철학 유학편』, 서울대학교 철학사상연구소 편, 서울대학교출판문화원, x~xxxiii면. '知' 혹은 '知覺'의 의미가 단순히 인지·인식·판단 등의 지적인 기능에 국한되지 않는다는 점은 장원태(2010), 「주희의 지각 개념의 연원－지 개념과 관련된 논의를 중심으로－」, 『철학사상』35, 29~61면 참조.

44) 예컨대 이이의 감정과 의식의 구분을 들 수 있다. 이에 대해서는 제2장 제2절에서 설명한다.

보여준다. 이는 그가 말하는 지각이 본질적으로 도덕적 성격을 가진다는 점을 시사한다. 이는 다음과 같은 문답을 통해서도 확인할 수 있다.[45]

> 문: "지각은 마음의 반응 능력[靈]이 본래 이러한 것입니까, 아니면 기가 하는 것입니까?"
>
> 답: "[지각은] 오로지 기가 하는 것이 아니라 먼저 지각의 리가 있는 것이다. 리는 아직 지각하지 못하지만 기가 모여 형체를 이루어 리가 기와 결합하면 지각할 수 있게 된다. 비유하자면 이 촛불이 이 기름을 얻게 되면 수많은 불꽃을 내는 것과 같다."
>
> 문: "마음이 드러난 곳은 기입니까?"
>
> 답: "이 역시 다만 지각일 뿐이다."[46]

위의 인용문에서 제자는 마음과 마음의 핵심 기능인 지각이 기의 범주에서 이해될 수 있는지를 묻는다. 만약 이러한 물음과 같이 지각이 기의 범주에서 규정된다면 지각이 본질적으로 도덕적 성격을 띤다고는 말할 수 없을 것이다. 이에 주희는 지각을 기로 규정하는 견해를 부정하며 지각을 리를 중심으로 설명하는 모습을 보여준다. 비록 형이상자인 리가 직접 지각하는 것은 아니지만 마치 불이 기름을 매개로 불꽃을 일으키듯 리에 간직된 지각의 잠재적 기능이 기라는 매개를 통해 실현될 뿐이라는 것이다. 이러한 답변은 지각을 기의 범주에서 이해하려는 관점을 부정하고 지각을 리에 근거한 것으로 이해하려는 주희의 견해를 보여준다고 할 수 있다.[47]

지각이 리인 본성에 근거한다는 말은 본성을 가진 사람은 누구나 주어진 상황에서 필연적으로 4단과 같은 도덕적 반응이나 판단을 보일 수

---

45) 이 문답에 대한 설명은 정원재(2001), 앞의 논문, 75면을 참조했다.

46) 『朱子語類』5-24 "問: '知覺是心之靈固如此, 抑氣之爲邪?' 曰: '不專是氣, 是先有知覺之理. 理未知覺, 氣聚成形, 理與氣合, 便能知覺. 譬如這燭火, 是因得這脂膏, 便有許多光燄.' 問: '心之發處是氣否?' 曰: '也只是知覺.' (淳)"

47) 김태년(2002), 「지각: 세계를 인식하는 맑고 밝은 마음」, 『조선유학의 개념들』, 한국사상사연구회, 예문서원, 310면에서는 주희가 말하는 지각의 근거로서 리가 智를 가리킨다고 보았다. 그러나 아래에서 상술하듯 주희는 지각의 근거를 인으로 보았다는 점을 고려하여 본고는 이를 따르지 않았다.

밖에 없음을 의미한다. 리·본성은 그것이 직접 지각 기능을 발휘하는 것이 아니라 다만 지각의 근거로서 역할을 할 뿐이라는 점에서 리와 지각을 논리적으로 구분해야 한다는 점을 인정하면서도[48] 여전히 지각과 리는 항상 연결되어 있으므로 억지로 연결시키려고 애쓸 필요가 없다[49]거나 지각과 리가 서로 떨어질 수 없다[50]고 말한 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 주희는 본성이 있으면 필연적으로 도덕적 반응이나 판단이 나타날 수밖에 없다는 점에[51] 근거하여 리와 지각을 연속선상에서 이해할 수 있다고 본 것이다.[52]

주희는 본성에 근거한 도덕적 지각의 1차적 기능과 2차적 기능을 모두 인정하지만 그 가운데 1차적 기능에 무게중심을 두었던 것으로 보인다. 이러한 그의 입장은 호상학의 지각 개념을 비판하는 과정에서 확인된다. 호상학에서는[53] 지각 기능 중에서도 2차적 기능인 판단 기능만을 도덕적으로 유의미하다고 이해한다.[54] 1차적 수준에서 나타나는 반응을

48) 『朱子語類』5-27 “所覺者, 心之理也; 能覺者, 氣之靈也. (節)”; 『朱子語類』16-51 “心與性自有分別. 靈底是心, 實底是性. 靈便是那知覺底. 如向父母則有那孝出來, 向君則有那忠出來, 這便是性. 如知道事親要孝, 事君要忠, 這便是心.” 주희는 리를 지각의 근거로 이해했다는 점을 고려하여 본고에서는 ‘所覺’ 혹은 ‘所知覺’을 ‘지각하는 근거[所以(知)覺]’라는 의미로 이해했다.

49) 『朱子語類』5-26 “問: ‘心是知覺, 性是理. 心與理如何得貫通爲一?’ 曰: ‘不須去著貫通, 本來貫通.’ ‘如何本來貫通?’ 曰: ‘理無心, 則無著處.’ (節)”

50) 『朱子語類』5-25 “所知覺者是理. 理不離知覺, 知覺不離理. (節)”

51) 『朱子語類』25-23 “又問: ‘仁是合知覺與理而爲之與? 捨知覺而爲之與?’ 曰: ‘仁自是知覺.’”

52) 『朱子語類』5-66 “‘合性與知覺, 有心之名’, 則恐不能無病, 便似性外別有一箇知覺了!” 여기서 ‘合性與知覺, 有心之名’은 장재의 『正蒙』「太和」11에 나오는 말이다.

53) 호상학의 지각 개념과 도덕 실천의 구조에 대해서는 다음을 참조했다. 김수길(1999), 「朱熹의 仁說 연구」, 서울대 석사논문, 13~17면과 32~35면; 강연희(2000), 「胡宏의 性體心用論」, 서울대 석사논문, 22~34면; 정원재(2001), 앞의 논문, 18~21면; 진종원(2018), 「호굉의 본성과 삼강」, 서울대 석사논문, 26~69면.

54) 이러한 이유로 「仁說」과 같이 호상학을 비판하는 주희의 언술에서 ‘知覺’이라는 표현은 도덕적 판단 기능이라는 좁은 의미로 쓰이게 된다. 예컨대 다음과 같은 사례를 들 수 있다. 『朱子語類』6-114 “以名義言之, 仁自是愛之體, 覺自是智之用, 本不相同. 但仁包四德. 苟仁矣, 安有不覺者乎! (道夫)” 주희는 여기서 ‘覺’을 智의 작용, 즉 도덕적 판단 기능에 국한시켜 이해함으로써 仁에 근거한 도덕적 반응 기능인 사랑[愛]과 대립적으로 이해한다. 그러나 사랑이 지각의 1차적 기능이라는 점은 분명하다. 주희는 인을 규정하는 ‘心之德’이 지각을 의미한다고 설명하기도 했다. 『朱子語類』20-96 “知覺便是心之德. (端蒙)”

도덕적으로 신뢰하기 어렵다고 보기 때문이다.[55] 이에 따라 호상학에서는 자신의 반응이 규범에 부합하는지를 판단하고 판단에 따라 실천할 수 있는 2차적 기능에서 도덕 실천이 출발한다고 이해한다. 감각적 욕구를 충족시키기 위해 제멋대로 나타나는 자신의 반응을 사회적 규범을 기준으로 판단해 봄으로써 규범에 어긋나는 행위를 차단할 수 있을 것이기 때문이다.

이렇듯 도덕적 판단 기능을 중시하는 호상학에 대해 주희는 "덕이 있는 사람은 반드시 좋은 말을 하지만 좋은 말을 한 사람이 꼭 덕이 있는 것은 아니다."[56]라는 공자의 논리에 의거하여 비판을 가한다.[57] 애초에 도덕적으로 잘 반응할 수 있는 사람은 자신의 도덕적 감정에 근거하여 도덕적 판단까지 성공적으로 해낼 것이라 기대할 수 있지만 역으로 도덕적 판단을 잘 해낸다고 해서 그가 도덕 실천을 잘 해낼 수 있으리라 장담하기는 어렵다는 말이다. 이렇듯 주어진 규범이나 기준을 따르는 2차적 기능을 도덕 실천의 충분조건으로 인정하지 않았던 배경으로는 다음과 같은 경우를 고려해볼 수 있다. 먼저 규범이나 기준 자체가 도덕적·

---

55) 김태년(2002), 앞의 글, 303~305면에서는 호상학의 도덕적 지각을 4단과 같은 도덕적 반응 기능으로 이해했다. 그러나 이러한 관점은 주희의 다음과 같은 비판을 설명해주지 못한다. 『朱子語類』20-128 "問: '謝氏曰: 「試察吾事親從兄之時, 此心如之何, 知此心則知仁.」 何也?' 曰: '便是這些話心煩人, 二先生卻不如此說.' 問: '謝氏曰: 「人心之不僞者, 莫如事親·從兄.」 如何?' 曰: '人心本無僞, 如何只道事親從兄是不僞?' 曰: '恐只以孝弟是人之誠心否?' 曰: '也不然. 人心那箇是不誠底? 皆是誠. 如四端不言信, 蓋四端皆是誠實底.'" 이 문답에 따르면 주희는 호상학에서 2차적 기능을 활용한 것을 못마땅하게 여겼고 호상학에서 도덕적 반응을 신뢰했다는 점을 문제시한 것이 아니라 호상학에서 신뢰하는 도덕적 반응이 너무 좁다고 비판했던 것이다. 실제로 강연희(2000), 앞의 논문, 27면에서는 호굉이 지각 반응을 도덕적으로 신뢰하지 않았음을 지적했다.

56) 『論語』 「憲問」5 "子曰: '有德者, 必有言; 有言者, 不必有德. 仁者, 必有勇; 勇者, 不必有仁.'"

57) 『晦庵集』32-14 「又論仁說」45[1172] "故謂仁者心有知覺則可, 謂心有知覺謂之仁則不可"; 『晦庵集』42-16 「答吳晦叔」[1172] "若夫知覺, 則智之用而仁者之所兼也. 元者四德之長, 故兼亨利貞; 仁者五常之長, 故兼義禮智信. 此仁者所以必有知覺而不可便以知覺名仁也"; 『晦庵集』45-3 「答游誠之(九言)」[1173] "若以名義言之, 則仁自是愛之體, 覺自是知之用, 界分脈絡, 自不相關. 但仁統四德, 故人仁則無不覺耳"; 『朱子語類』6-114 "以名義言之, 仁自是愛之體, 覺自是智之用, 本不相同. 但仁包四德. 苟仁矣, 安有不覺者乎! (道夫)"; 『朱子語類』6-116 "仁者固能覺, 謂覺爲仁, 不可; 仁者固能與萬物爲一, 謂萬物爲一爲仁, 亦不可."

보편적이지 않은 경우가 있다는 점이 문제가 될 수 있다. 예컨대 남녀가 손을 맞잡아서는 안 된다는 규범에 얽매이면 위험에 처한 사람의 손을 잡아주는 방식으로 성별이 다른 상대를 구제하는 행위를 할 수 없게 될 것이다. 또한 규범이나 기준을 준수하는 일이 도덕적 동기까지 보장해주지 못한다는 문제도 있다.[58] 예컨대 위험에 처한 사람으로부터 일정한 대가를 얻으려는 속셈으로 그를 구제해준다면 이러한 행위는 규범에 부합하더라도 여전히 도덕 실천이라 평가하기는 어려울 것이다.[59]

이러한 비판은 주희가 본성에 근거하여 드러나는 도덕적 지각을 智에 근거한 판단 기능이 아니라 인에 근거한 반응 기능으로 이해했음을 보여준다. 도덕 실천은 도덕적 판단에서 출발하는 것이 아니라 사랑과 같은 도덕적 반응에서 출발한다는 것이다. 물론 주희 역시 도덕적 판단 기능의 필요성을 부정하지는 않는다. 복잡한 상황에 처한 경우에는 4단의 감정을 구체적으로 어떤 방식으로 구체화할 수 있으며 그렇게 해야 하는 근거가 무엇인지를 따져보아야 도덕 실천이 가능할 것이기 때문이다. 하지만 주희가 보기에 이러한 2차적 기능은 어디까지나 주어진 도덕적 반응을 적절히 구체화하기 위한 보조적 기능에 불과하다.[60] 도덕적 반응이 전제되어 있을 때라야 비로소 도덕적 판단 역시 건전하게 발휘될 수 있다고 보기 때문이다. 그가 智에 근거한 분별이 인에 근거한 측은에 관통된다고 설명한 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.[61] 요컨대

---

58) 이와 관련하여『論語』「公冶長」18에 대한 주희의 설명을 참조할 수 있다.『論語集註』5-18 “文子潔身去亂, 可謂淸矣. 然未知其心果見義理之當然. 而能脫然無所累乎, 抑不得已於利害之私, 而猶未免於怨悔也. 故夫子特許其淸, 而不許其仁.”

59) 실제로 주희는 도덕적 판단 기능에 초점을 맞춘 호상학의 지각 개념은 오히려 인욕을 천리로 오해하게 만들 수 있다는 한계를 가진다고 지적하기도 했다.『晦庵集』67-23「仁說」“專言知覺者, 使人張皇迫躁而無沉潛之味, 其弊或至於認欲爲理者有之矣.”

60)『朱子語類』14-82 “如適來說惻隱·羞惡·辭遜·是非等, 此是心中元有此等物. 發而爲惻隱, 這便是仁; 發而爲羞惡, 這便是義; 發而爲辭遜·是非, 便是禮·智. 看來這个亦不是甚味, 但恐於義理差互處有似是而非者, 未能分別耳. 且如冬溫夏淸爲孝, 人能冬溫夏淸, 這便是孝. 至如子從父之令, 本似孝, 孔子卻以爲不孝. 與其得罪於鄕閭, 不若且諫父之過, 使不陷於不義, 這處方是孝. 恐似此處, 未能大故分別得出, 方昧.”

61)『晦庵集』67-23「仁說」“故人之爲心, 其德亦有四, 曰仁義禮智, 而仁無不包. 其發用焉, 則爲愛恭宜別之情, 而惻隱之心無所不貫”;『朱子語類』20-128 “程先生《易傳》說: ‘四德之元, 猶五常之仁, 專言則包四者, 偏言之則主一事.’ 如‘仁者必有勇’, 便義也

주희는 본성에 근거한 지각을 智에 근거한 도덕적 판단 기능이 아니라 인에 근거한 도덕적 반응 기능으로 이해했다고 할 수 있다.

이렇듯 주희는 지각이 본성, 그중에서도 인에 근거한 도덕적 반응 기능이라고 보았다. 그런데 주희는 주지하다시피 지각을 마음의 기능으로도 규정했다. 두 규정 사이의 관계는 주희가 『맹자』「진심상」 1장에서 언급된 마음을 규정한 내용과 『대학장구』 경1장에서 명덕(明德)을 규정한 내용을 통해 확인해볼 수 있다.

> 마음은 사람의 神明이 뭇 리를 갖추고 온갖 일에 반응하는 것이다.[62]

> 명덕은 사람이 하늘에서 얻은 것으로 텅 비고 잘 반응할 수 있으며 어둡지 않아서 뭇 리를 갖추고 온갖 일에 반응하는 것이다.[63]

첫 번째 인용문은 맹자가 말한 '마음을 다하다[盡心]'를 설명하는 과정에서 주희가 마음을 설명한 내용이며 두 번째 인용문은 『대학』의 '명덕' 개념을 풀이한 내용이다. 두 규정의 서술부에는 공통적으로 "뭇 리를 갖추고 온갖 일에 반응하는 것[具衆理而應萬事]"이라는 말이 있다. 리를 갖추었다는 말은 리에 근거하여 도덕적으로 반응할 수 있는 기능을 가졌다는 의미로 이해할 수 있으며 온갖 일에 반응한다는 말은 이러한 기능을 실제로 발휘하는 모습으로 이해할 수 있다. 곧 이 구절은 앞서 살펴본 것처럼 리에 근거한 지각의 도덕적 반응 기능과 그 기능을 실제로 발휘한 모습을 지시한다고 할 수 있다.

명덕에 대한 규정에 나타난 "텅 비고 잘 반응할 수 있으며 어둡지 않음[虛靈不昧]"이라는 표현 역시 지각을 가리킨다. '텅 비고 잘 반응할 수 있음'이 지각 기능을 지시한다는 점은 연구자들에 의해 이미 지적된 바 있으며[64] '어둡지 않음'은 명덕의 '명(明)'자에 대한 훈고의 성격을 겸하

在裏面; '知覺謂之仁', 便智也在裏面. … 纔有私欲, 則義禮智都是私, 愛也是私愛."

62) 『孟子集註』13-1 "心者, 人之神明所以具衆理而應萬事者也."

63) 『大學章句』 經1章 "在明明德"에 대한 주석: "明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也."

64) 정원재(2001), 앞의 논문, 73~74면; 전현희(2007), 「주희(朱熹) 인심도심설(人心

여 지각의 도덕성을 강조하는 말로 이해해볼 수 있다.[65] 곧 두 번째 인용문은 주희가 명덕을 일종의 도덕적 지각으로 이해했다는 점을 보여준다. 요컨대 두 인용문의 서술부는 모두 지각을 지시한다고 할 수 있다.

그런데 첫 번째 인용문에서 주희는 이러한 지각을 본성에 근거한 것으로만 설명하지 않고 마음에 귀속시켜 설명한다는 특징을 보여준다. 명덕과 관련된 논의에서도 주희는 같은 태도를 취한다. 주희는 도덕적 지각으로서 명덕이 한편으로는 하늘에서 부여받은 본성에 근거한 기능이라는 점을 인정하면서도[66] 동시에 마음이 발휘하는 기능이라고 이해해도 된다고 보았다.[67]

이렇듯 주희가 본성에 근거한 지각 혹은 명덕을 마음의 기능으로도 이해했다는 점은 두 가지 의미를 가진다. 먼저 본성이 마음 안에 있다는 점을 고려한다면 이는 본성에 근거하여 드러난 도덕적 반응은 마음에서 드러난 것이기도 하다는 점을 의미한다.[68] 마치 여러 신체 기관이 자연스럽게 감각 기능을 발휘하는 것처럼 마음도 자연스럽게 본성에 근거하여 도덕적 지각 기능을 발휘하게 된다는 것이다.[69]

道心說)의 성립 과정」, 『동서철학연구』45, 61면; 박길수(2012), 「주희 인심도심론의 심성론적 함의－인심도심은 이발인가?－」, 『철학연구』46, 9～11면.

65) 주희는 명덕이 항상 작동하고 있어서 악한 사람의 경우에조차 선한 반응이 나타난다는 점을 강조한다. 『大學或問』0-2 “然而本明之體, 得之於天, 終有不可得而昧者, 是以雖其昏蔽之極, 而介然之頃一有覺焉, 則卽此空隙之中, 而其本體已洞然矣”; 『朱子語類』14-74 “鏡猶磨而後明. 若人之明德, 則未嘗不明. 雖其昏蔽之極, 而其善端之發, 終不可絶”; 『朱子語類』14-78 “明德未嘗息, 時時發見於日用之間. 如見非義而羞惡, 見孺子入井而惻隱, 見尊賢而恭敬, 見善事而歎慕, 皆明德之發見也. 如此推之, 極多. 但當因其所發而推廣之”; 『朱子語類』14-83 “然而其德本是至明物事, 終是遮不得, 必有時發見. 便教至惡之人, 亦時乎有善念之發.”

66) 『朱子語類』14-65 “或問: ‘明德便是仁義禮智之性否?’ 曰: ‘便是.’”

67) 『大學或問』0-2 “唯人之生乃得其氣之正且通者, 而其性爲最貴, 故其方寸之間, 虛靈洞徹, 萬理咸備, 蓋其所以異於禽獸者正在於此, 而其所以可爲堯舜而能參天地以贊化育者, 亦不外焉, 是則所謂明德者也”; 『朱子語類』14-86 “問: ‘《大學》注言: 「其體虛靈而不昧; 其用鑒照而不遺.」 此二句是說心, 說德?’ 曰: ‘心·德皆在其中, 更子細看.’ 又問: ‘德是心中之理否?’ 曰: ‘便是心中許多道理, 光明鑒照, 毫髮不差.’ (寓) (按: 注是舊本.)”

68) 『朱子語類』5-32 “心與理一, 不是理在前面爲一物. 理便在心之中, 心包蓄不住, 隨事而發”; 『朱子語類』5-68 “惻隱·羞惡·辭遜·是非, 是情之所發之名, 此情之出於性而善者也. 其端所發甚微, 皆從此心出, 故曰: ‘心, 統性情者也.’”

69) 『朱子語類』31-19 “先生曰: ‘如何是心? 如何是仁?’ 曰: ‘心是知覺底, 仁是理.’ 曰:

나아가 지각이 마음의 기능이라는 점은 이러한 도덕적 반응을 마음이 의식적으로 산출한다는 점을 의미하기도 한다. 본성이 있으면 자연히 도덕적 반응이 드러날 수밖에 없지만 여전히 이 과정에 마음이 일정한 방식으로 개입하고 있어서 기계적으로 일어나는 것이 아니라는 점은 분명하다. 예컨대 어린아이가 우물로 들어가려는 상황을 마주하더라도 아이를 구했을 때의 이익을 계산하는 데에 몰두하거나 아이가 현재 위험에 처했으며 누군가의 도움 없이 아이가 스스로 위험에서 벗어날 수 없다는 점을 이해하지 못한다면 아이를 측은히 여기는 감정이 드러날 수 없을 것이기 때문이다. 곧 마음은 감각적 욕구에 휘둘리지 않고 도덕적으로 깨어 있는 상태를 유지하는 거경, 주어진 상황의 도덕적 맥락을 충분히 이해하는 궁리 등의 방법을 통해 본성이 감정으로 잘 드러날 수 있도록 유도하는 역할을 수행한다고 말할 수 있는 것이다. 이렇듯 마음이 주재로서의 역할을 잘 수행할 때라야 비로소 본성에 근거한 지각이 잘 발휘될 수 있는 것이다.[70]

이에 따라 주희는 마음과 본성을 같다고 보는 관점을 인정하는 동시에 구분하는 관점도 인정할 수 있게 된다.[71] 앞서 지각과 리가 이미 관통되어 있다고 한 것과 마찬가지로 본성에 근거하여 나타나는 도덕적 반응은 마음을 통해 나타나는 것이므로 마음과 리인 본성이 다르지 않다고 말할 수 있다.[72] 그러나 마음은 본성이 도덕적 반응으로 잘 드러날 수 있도록 주재 역할을 수행할 수 있다는 점에서 지각의 근거가 되는 본성 자체와는 구분된다고도 말할 수도 있는 것이다.[73] 이러한 두 관점은 모순 관계에 놓이지는 않는다. 마음과 본성을 구분하더라도 여전히 이러한

'耳無有不聰, 目無有不明, 心無有不仁. 然耳有時不聰, 目有時不明, 心有時不仁.' 問: '莫是心與理合而爲一?' 曰: '不是合, 心自是仁. 然私欲一動, 便不仁了. 所以「仁, 人心也」. 學, 理會甚麽事? 只是理會這些子.'"

70) 『朱子語類』5-68 "性不是別有一物在心裏. 心具此性情. 心失其主, 卻有時不善."

71) 『朱子語類』5-43 "性猶太極也, 心猶陰陽也. 太極只在陰陽之中, 非能離陰陽也. 然至論太極, 自是太極; 陰陽自是陰陽. 惟性與心亦然. 所謂一而二, 二而一也."

72) 『朱子語類』5-32 "心與理一, 不是理在前面爲一物. 理便在心之中, 心包蓄不住, 隨事而發."

73) 『朱子語類』5-72 "心, 主宰之謂也. 動靜皆主宰, 非是靜時無所用, 及至動時方有主宰也. 言主宰, 則混然體統自在其中. 心統攝性情, 非儱侗與性情爲一物而不分別也. (端蒙)"

마음의 역할은 본성에 갖춰진 도덕적 반응 기능을 보조하고 향상시키는 일이라는 점에서 마음의 지각 역시 여전히 도덕적 지향을 가졌다고 볼 수 있기 때문이다.

「중용장구서」 등 만년의 진술에서 나타나는 인심도심론은 마음의 기능으로서 지각이 가진 이러한 도덕적 성격을 욕구에 대처하는 과정에서도 이어가고 있는 모습을 보여준다. 주희 만년의 인심도심설은 크게 두 가지 특징을 가진다고 지적된 바 있다.[74] 먼저 그는 감각적 지각인 인심과 도덕적 지각인 도심을 지각의 근거가 본성인지 신체인지에 따라 구분했다는 점을 들 수 있다.[75] 여기서 도심이 본성에 근거한다는 설명은 그가 마음의 기능으로 규정한 지각이[76] 본성에 근거하여 도덕적 반응을 산출하는 방식으로 작동한다는 점을 보여준다.[77]

다음으로 그가 도심과 인심 사이의 조화를 마음의 주재를 통해 달성할 수 있다고 본 것도 특징적이다. 주희는 마음이 도심과 인심 사이에 중립적으로 위치하여 어느 한쪽을 선택하고 다른 한쪽을 부정하는 역할을 수행한다고 설명하지 않는다.[78] 오히려 그는 이미 나타난 도심에 근거하여 도덕과 무관해 보이는 인심이 도심을 따르도록 제어할 수 있다고 설명한다.[79] 곧 인심을 그 자체로 부정하거나 긍정하지 않고 도심을 바

---

74) 주희의 인심도심론에 대해서는 정원재(2001), 앞의 논문, 116~120면; 장원태(2008), 「군자와 소인, 대체와 소체, 인심과 도심」, 『철학연구』81, 12~19면 참조. 인심과 도심을 지각 근거로 구분할 수 있다는 점은 박길수(2012), 앞의 논문, 15~16면에서도 확인된다.

75) 『晦庵集』76-20; 『中庸章句』 「中庸章句序」 "而以爲有人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同."

76) 『晦庵集』76-20; 『中庸章句』 「中庸章句序」 "心之虛靈知覺, 一而已矣."

77) 앞서 살펴본 명덕과 마찬가지로 주희는 매우 어리석은 사람이나 소인에게서도 도심이 드러나지 않을 수 없다는 점을 강조한다. 『晦庵集』76-20; 『中庸章句』 「中庸章句序」 "亦莫不有是性, 故雖下愚, 不能無道心"; 『朱子語類』78-195 "雖小人不能無道心, 如惻隱之心是."

78) 주희는 신체를 가진 이상 성인이라도 인심이 없을 수 없다고 본다. 『晦庵集』76-20; 『中庸章句』 「中庸章句序」 "然人莫不有是形, 故雖上智, 不能無人心"; 『朱子語類』78-195 "道心是義理上發出來底, 人心是人身上發出來底. 雖聖人不能無人心, 如饑食渴飮之類."

79) 『晦庵集』76-20; 『中庸章句』 「中庸章句序」 "必使道心常爲一身之主, 而人心每聽命焉. 則危者安, 微者著, 而動靜云爲, 自無過不及之差矣" 『朱子語類』7-196 "問: '人心可以無否?' 曰: '如何無得! 但以道心爲主, 而人心每聽命焉耳.'"

탕으로 하는 주재가 이루어졌다는 전제 하에서만 인심을 긍정할 수 있다고 본 것이다.[80] 그렇게 할 때라야 감각적 욕구를 충족시키면서도 도덕적 지향에서 이탈하지 않을 수 있을 것이기 때문이다.[81] 이러한 설명은 결국 마음의 역할이란 어디까지나 본성에 근거한 도덕적 반응이 잘 나타나도록 주재하는 일이라는 점을 감각적 요구에 대처하는 과정을 통해 구체적으로 보여준 것이라 할 수 있다.

정리하자면 주희의 지각은 본성에 근거한 도덕적 기능이자 동시에 마음의 기능이라는 말로 요약될 수 있다. 그는 먼저 지각이란 기본적으로 리인 본성에 근거한 기능이며 본성 중에서도 智가 아니라 인에 근거한다고 보았다. 이는 주희의 지각이 도덕적 반응을 산출하는 기능이라는 점을 의미한다. 그는 또한 이러한 도덕적 지각을 마음의 기능으로도 인정한다. 이는 마음이 실제로 도덕적 반응을 산출하며 나아가 본성에 근거한 도덕적 반응 기능이 마음에 의해 주재됨으로써 효과적으로 발휘될 수 있음을 의미한다.

제 2 절 이이의 지각: 마음의 기능에서 본성에 근거한 기능으로

지각을 마음의 범주에서 이해할 수도 있고 동시에 본성의 범주에서도 이해할 수 있다고 본 주희와 달리 이이는 지각을 기본적으로 마음의 범주에 국한시켜 이해하는 관점을 취한다. 지각이 본성과 연속된 것으로

---

80) 『朱子語類』78-198 “且如人知饑渴寒煖, 此人心也; 惻隱羞惡, 道心也. 只是一箇心, 卻有兩樣. 須將道心去用那人心, 方得.” 주희는 도심에 근거한 주재가 없다면 성인의 인심이라도 긍정할 수 없다고 본다. 『朱子語類』78-192 “又問: ‘聖人亦有人心, 不知亦危否?’ 曰: ‘聖人全是道心主宰, 故其人心自是不危. 若只是人心, 也危. 故曰: 「惟聖罔念作狂.」’”

81) 이렇게 도덕적 지향을 잃지 않은 채로 욕구를 충족시키는 상태에 대해 주희는 마치 인심과 도심이 하나가 되어 인심이 없어진 것 같다고 설명한다. 『朱子語類』78-199 “饑欲食, 渴欲飮者, 人心也; 得飮食之正者, 道心也. 須是一心只在道上, 少間那人心自降伏得不見了. 人心與道心爲一, 恰似無了那人心相似. 只是要得道心純一, 道心都發見在那人心上.”

주어진다는 견해를 부정했다는 점은 이이가 주희와 달리 지각을 리보다도 기의 범주에서 우선적으로 설명한다는 점을 통해 확인할 수 있다.[82] 이이는 신체를 구성하는 혈기(血氣)와 관련된 지각이 공평함과 대립하는 성격을 가지고 있다고 설명하는데,[83] 이는 결국 그가 지각을 사적이고 감각적인 성격을 가진 것으로, 즉 개인의 신체적 욕구를 반영하는 반응과 판단을 산출하는 기능으로 이해했다는 점을 보여주는 것이다. 이에 따라 이이는 자연상태에서 지각이 도덕적으로 작동하리라 기대할 수 없게 된다.[84]

이러한 지각에 대한 이이의 견해가 이후로 율곡학파의 정체성을 규정하는 핵심적인 역할을 한다는 점은 17세기 율곡학파의 중심 인물로 활동했던 송시열이 주희의 제자인 진순을 비판하는 모습을 통해서 확인할 수 있다.

> [정찬휘가] 보내준 서신에서 "이 리가 반드시 이 기와 서로 결합한 뒤에야 虛靈이 생겨난다."라고 한 것은 매우 잘못되었다. 만일 고쳐서 "리와 기가 결합하는데 그중 虛靈은 마음이고 虛靈에 갖춰진 것은 본성이다."라고 한다면 그나마 좀 괜찮다고 할 수도 있을 것이다. 그러나 이제 보내준 서신에서는 "리가 기와 결합한 뒤에야 虛靈이 생겨난다."라고 했으니, 이는 虛靈을 본성으로 여긴 것이다. 그러니 이것이 어찌 불교에서 작용[지각]을 본성으로 여긴 것과 다르겠는가?[85]

위의 인용문은 지각에 대한 진순의 견해[86]를 따라 지각 기능에 해당

82) 『栗谷全書』31 「金振綱所錄」 "問: '心之所存者性, 故爲虛靈也. 若無性則心爲空器, 而生理絶矣.' 曰: '心之虛靈, 不特有性而然也. 至通至正之氣, 凝而爲心. 故虛靈也.'"

83) 『栗谷全書』31 「金振綱所錄」 "曰: '然則天無知覺之心耶?' 曰: '有血氣之身, 然後有知覺之心也.' 先生曰: '天地是一大器, 包得許多萬物, 以其無血氣知覺. 故能覆載公平. 不然則是亦一物, 安得包得許多?'"

84) 이상의 내용은 정원재(2001), 앞의 논문, 74~78면 참조.

85) 『宋子大全』101-5 「答鄭景由(丁巳二月二十三日)」[1677] "來諭'這理必與這氣相合, 然後生虛靈'者甚誤. 如改曰: '理與氣合, 而其虛靈者心也, 其虛靈中所具者性也.' 如此則庶或近之矣. 今來敎則'理與氣合, 然後生虛靈.' 是以虛靈爲性也. 是何異於釋氏以作用爲性耶?"

86) 『大學大全』 "在明明德"에 대한 소주: "北溪陳氏曰: '人生得天地之理, 又得天地之氣. 理與氣合, 所以虛靈.'"

하는 허령(虛靈)이 리와 기의 결합에서 생겨난다고 이해하는 정찬휘에 대한 송시열의 반박을 보여준다. 이미 이이와 김장생이 잇달아 진순의 견해를 비판했음에도[87] 정찬휘는 진순을 따라 지각을 리와 기의 결합으로 이해하는 것이 적절하다고 본다. 그는 그 근거로 앞 절에서 이미 살펴보았던 예문을 든다. 주희가 이미 리를 중심으로 지각을 규정하면서 리에 갖춰진 지각의 잠재력이 기라는 매개를 얻어 지각으로 나타난다고 설명했으므로 지각을 리와 기의 결합으로 설명할 수 있다는 것이다.[88] 곧 정찬휘는 진순의 견해를 옹호함으로써 주희와 마찬가지로 지각을 리에 근거한 것으로 이해할 수 있다고 보았던 것이다.

그러나 송시열은 이이의 관점을 따라 허령, 즉 지각 기능을 기의 범주에서 이해하므로[89] 정찬휘나 진순처럼 지각을 설명할 때 리를 개입시켜서는 안 된다고 답한다. 송시열이 보기에 진순은 기에서 드러난다고 설명해야 할 지각 작용을 본성에서 드러난다고 보고 있으므로 그는 진순이 기인 허령과 리인 본성을 혼동했다고 비판한다.[90] 나아가 정찬휘나 진순은 지각이 본래 가진 도덕적 성격을 신뢰하여 1차적 반응을 그대로 실천으로 옮기려 할 것이므로 송시열로서는 이들이 규범을 무시하는 선불교로 빠져들게 될 것이라고도 비판할 수 있게 된다. 이러한 비판은 지각이 본성에 근거한 기능이라는 점을 부정했다는 점에서 실제로는 진순의 스승인 주희의 지각 개념을 겨냥한 것이라 해석할 수 있을 것이다.

---

87) 『栗谷全書』14「記大學小註疑義」“在明明德小註: ‘….’ 理氣元不相離, 非有合也”; 『沙溪全書』11「經書辨疑○大學」“張持國曰: ‘栗谷之語精. 北溪本意, 雖非謂先得理而次得氣, 然有病.’”

88) 『宋子大全』101-5 「答鄭景由(丁巳二月二十三日)」[1677] “[정찬휘:] 北溪陳氏曰: “理與氣合, 所以虛靈.” ○此段栗沙兩先生皆深斥之, 其說詳於《經書辨疑》中矣. 然嘗考《語類》, 有“問: ‘知覺是心之靈? 抑氣之爲耶?’ 朱子曰: ‘不專是氣, 是先有知覺之理. 理未知覺, 氣聚成形, 理與氣合, 便能知覺’”云. 夫知覺雖與虛靈有體用之別, 而其理則決無異同. 鄭愚伏所謂“北溪之說, 卽朱子之說”者, 眞得其旨. 而沙溪何以謂“不深考”也? 嘗仍是思之, 理比則燈火也, 氣比則膏脂也. 這燈火必與這膏脂相合, 然後生光焰; 這理必與這氣相合, 然後生虛靈.” 주희의 말은 『朱子語類』5-24에서 확인할 수 있다.

89) 『宋子大全附錄』15「金幹錄」“幹問: ‘心之虛靈, 只是氣歟? 抑以理氣合故歟?’ 先生曰: ‘是氣.’ … 幹曰: ‘然則心之虛靈, 分明是氣歟?’ 先生曰: ‘分明是氣也.’”

90) 『宋子大全』104-8 「答金直卿(丙辰)」[1676] “虛故具此理, 而直以虛爲理, 此陳氏之病.”

이렇게 본성과 지각의 연속성을 부정함에 따라 율곡학파의 리는 자연상태의 지각에 간섭할 수 없고 지각 외부에 위치할 뿐이라는 점에서 무위로 규정된다[理無爲].[91] 리인 본성은 본래 지각 외부에 있으며 자연상태의 감각적 지각에 간섭할 수 없는 도덕적 준칙, 즉 개인의 반응이나 판단에 내적으로는 간섭할 수 없는 사회적 규범에 불과하다는 것이다. 본래 주희는 형이상의 리와 이를 실현하는 매개인 기를 구분하기 위해 리를 형체가 없는 것[無形]으로 규정했을 뿐인데,[92] 이이가 이러한 발언을 가져와 리가 지각에 간섭할 수 없다고 주장했던 데에는 이러한 배경이 있었던 것이다.[93]

율곡학파의 핵심 주장으로서 마음을 기의 범주에서 이해해야 한다는 주장[心是氣] 역시 이러한 지각에 대한 견해에 근거해 있음을 알 수 있다.[94] 율곡학파에서 지각은 마음의 핵심적인 기능이며 엄격하게 기의 범주에서만 규정된다. 본성은 자연상태에서 지각 외부의 준칙일 뿐이므로 지각의 감각적 성격을 바꾸어 놓지는 못한다. 따라서 마음은 자연상태에서 본성과 무관하게 감각적 반응과 판단을 산출할 수 있을 뿐이다. 요컨대 리무위, 심시기 등 타 학파와 변별되는 율곡학파의 특징적 주장들은 모두 지각을 기로 규정하는 관점 위에서 성립한다고 설명할 수 있는 것이다.

지각에 대한 이러한 견해가 이이나 송시열 개인의 관점에 불과한 것이 아니라는 점은, 이이의 철학적 노선을 발전시킨 후대의 호학과 낙학 양측의 지각에 대한 견해를 살펴봄으로써 확인할 수도 있다. 예컨대 호학의 종장이 되는 한원진은 지각과 본성을 범주를 달리하여 이해했으

---

91) 『栗谷全書』10-2 「答成浩原」[1572] “但理無爲而氣有爲.” 송시열은 이이의 설명이 담긴 서신에 대해 정확하다고 평가한다. 『宋子大全』21-1 「擬兩賢辨誣疏(辛卯爲太學生等)」[1651] “此乃珥灼見精微, 迥出常情, 不顧傍人是非, 不計自己利害, 勇往直前說出人不敢說底道理, 令後之學者, 曉然見得理氣不相離之妙也.”

92) 『朱子語類』5-20 “然理無形, 而氣卻有跡”

93) 이이는 리의 無形과 無爲를 나란히 언급한다. 『栗谷全書』10-4 「答成浩原」[1572] “理氣元不相離, 似是一物, 而其所以異者: 理無形也, 氣有形也; 理無爲也, 氣有爲也. 無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也; 有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也. 理無形而氣有形, 故理通而氣局.”

94) 『宋子大全』21-1「擬兩賢辨誣疏(辛卯爲太學生等)」[1651] “知聖賢論心以知覺爲主, 而知覺卽氣, 則知珥心是氣也之說, 說得明快, 妙契于聖訓, 而有功於後學也.”

며,[95] 후대에 낙학의 선구가 되는 김창협 형제 역시 마음의 지각을 기로 규정하여 리인 본성과 구별할 것을 강조했던 것이다.[96] 이처럼 이이의 영향력에서 자유롭지 못한 철학자들은 서로 대립하면서도 여전히 주희와 달리 지각을 기의 범주에서 이해하는 이이의 관점을 공유하는 모습을 보여준다.

율곡학파의 지각이 자연상태에서 도덕적 반응이나 판단을 산출할 수 없다는 점은 허령에 대한 송시열의 설명을 통해서 구체적으로 확인해볼 수 있다. 지각이 본성에 근거한다고 이해한 주희는 자연히 '허령'이라는 표현도 긍정적으로 활용하기 때문에[97] 송시열 역시 허령의 도덕적 성격을 인정하는 경우도 있다. 그러나 지각의 도덕적 성격에 대한 송시열의 인정은 어디까지나 성인이 지닌 이상적인 지각 혹은 격물, 치지, 성의 등의 수양을 마친 뒤에 확보되는 빼어난 지각에 대해서만 이루어질 뿐이다.[98] 허령에 대한 송시열의 대부분의 설명은 오히려 다음과 같은 형태

---

95) 『南塘集』7-7「上師門」"元震按: 虛靈, 氣也; 四性, 理也. 理氣, 二物."

96) 『農巖集』16-5 "朱子則只以虛靈屬氣. 觀《大全》林德久問答, 可見也"; 『三淵集』25-16「論智字說」"然其實則心乃氣之精爽, 尋其爲何氣則又屬諸火. 此其所以光明發散, 靡不照燭, 而五性之流行, 待是而顯焉."

97) 『朱子語類』16-100 "人須是埽去氣稟私欲, 使胸次虛靈洞徹"; 『朱子語類』140-109 "寤則虛靈知覺之體燁然呈露, 如一陽復而萬物生意皆可見; 寐則虛靈知覺之體隱然潛伏, 如純坤月而萬物生性不可窺"; 『大學或問』7 "人之一心, 湛然虛明, 如鑑之空, 如衡之平, 以爲一身之主者, 固其眞體之本然, 而喜怒憂懼, 隨感而應, 妍蚩俯仰, 因物賦形者, 亦其用之所不能無者也. 故其未感之時, 至虛至靜, 所謂鑑空衡平之體, 雖鬼神有不得窺其際者, 固無得失之可議; 及其感物之際, 而所應者, 又皆中節, 則其鑑空衡平之用, 流行不滯, 正大光明, 是乃所以爲天下之達道, 亦何不得其正之法哉?"

98) 『宋子大全拾遺』7-1「幄對說話」[1659] "若所謂'正心'云者, 則又使心體湛然虛明, 無有偏倚紛擾之謂也. 夫人之心體旣明於格致之後, 好惡旣判於誠意之後, 然心不能湛然虛明, 則易爲物擾, 仍爲所昏. 故反失其好惡之正, 而偏側叢脞, 將無所不至矣. 此所以格致誠意之後, 猶有此正心一段工夫也";『宋子大全』109-20「答鄭士昻(齊斗○丙辰三月)」[1676] "[문:] '曰:「寂然不動, 感而遂通天下之故」, 曰:「廓然大公, 物來順應」, 皆言其心本虛靜, 隨事物而應之也. 朱子亦曰:「心不可有一物. 聖人之心, 瑩然虛明, 無纖毫形迹, 事物之來, 莫不隨物隨應, 此心元不曾有這箇物事. ….' [답:] '此段所引諸說, 皆得之.'" 덧붙여 말하자면, 정제두와의 문답은 '虛'를 '寂然不動'으로 풀이할 수 있다는 노효손의 설명(『大學大全』 소주: "玉溪盧氏曰: 明德只是本心. 虛者心之寂, 靈者心之感. 心猶鑑也, 虛猶鑑之空, 明猶鑑之照, 不昧申言其明也.")에 대한 송시열의 인정이 明德 혹은 성인의 마음을 설명하는 맥락에 한정하여 이루어진 것임을 짐작하게 해준다. 송시열이 『心經釋疑』에서 虛靈에 대한 규정으로 노효손의 것보다 자신의 규정을 앞세운 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 『宋子大全』

로 나타난다.

> ‘虛’는 받아들일 수 있는 까닭이고 ‘靈’은 반응할 수 있는 까닭이다.[99]

> 텅 비었기 때문에 이 리를 갖추는 것인데 [진순은] 곧장 텅 빈 것을 리로 여겼으니, 이것이 진순의 문제이다.[100]

첫 번째 인용문은 이세필의 질문에 대한 송시열의 답변인데, 이는 최종적으로 『심경부주석의(心經附註釋疑)』에서 마음의 지각을 설명하기 위해 수록한 내용이기도 하다는 점에서[101] 지각에 대한 그의 기본적인 시각을 확인할 수 있게 해준다. 여기에서 그는 지각을 의미하는 허령을 텅 비었다는 의미를 가진 ‘虛’와 잘 반응한다는 의미를 가진 ‘靈’으로 구분하여 이해할 수 있다고 본다. 여기서 일반적으로 자극을 받아들여 반응을 산출하는 지각 기능에 해당하는 설명이 ‘靈’자에 집중되어 있고 ‘虛’자는 이와 구분되는 기능으로 설명된다는 점에 주목할 필요가 있다. 이와 관련하여 이봉규와 이선열은 ‘虛’가 대상 사물을 받아들일 수 있는 능력을 의미한다고 이해하여 ‘虛’와 ‘靈’을 각각 자극을 수용하는 기능과 반응을 산출하는 기능으로 해석했던 듯하지만[102] 이는 송시열의 의도와 어긋난다. 다른 곳에서 송시열은 ‘虛’를 그대로 수용 기능으로 설명하면서도 ‘靈’을 자극을 받아들이는 기능[感]으로 설명하는 경우도 있기 때문이다.[103] 따라서 ‘靈’은 자극을 받아들여 반응을 산출하는 지각 기능에 해당하며 ‘虛’는 이와 구분되는 별도의 수용 기능을 의미한다고 보아야 할

104-14「答李君輔」“[문:] ‘虛靈知覺. ○校本從釋疑舊本而曰:「虛靈心之體, 知覺心之用. 虛者心之寂, 靈者心之感.」….’ [답:] ‘…. 《釋疑》初本是全用退溪說矣, 其後微覺其未安. 已追改之, 通於玉堂諸賢矣.’”

99) 『宋子大全』104-14「答李君輔」“虛者, 所以能受; 靈者, 所以能應.”

100) 『宋子大全』104-8「答金直卿(丙辰)」[1676] “虛故具此理, 而直以虛爲理. 此陳氏之病.”

101) 『心經附註釋疑』(국립중앙도서관소장본)1, 21면.

102) 이봉규(1996), 「宋時烈의 性理學說 硏究」, 서울대 박사논문, 164면; 이선열(2015), 앞의 책, 76면.

103) 『宋子大全』101-8「答鄭景由(庚申八月二十五日)」[1680] “蓋虛是能受底, 靈是能感底.”

것이다.

지각의 수용 대상이 무엇인지는 구체적으로 두 번째 인용문을 통해 확인할 수 있다. 그는 자연상태에서 사람의 마음에 주어진 기의 형상이 텅 비어있다고 설명하며,[104] 기의 범주에서 규정되는 지각의 이러한 특징이 원인이 되어 리를 갖추게 되는 결과로 이어진다고 보았다. 이를 고려한다면 첫 번째 인용문에서 그가 밝힌 수용의 대상이 지각 외부에 위치한 리라는 사실을 알 수 있다. 요컨대 송시열은 '虛'는 리를 수용하는 기능을 의미하며 '靈'은 자극을 받아들여 반응을 산출하는 지각 기능을 의미한다고 본 것이다.

또한 진순에 대한 송시열의 비판은 구체적으로 이 텅 비어 있음이 지각의 어떤 특징에 해당하는지를 보여준다. 앞서 살펴보았다시피 진순은 주희와 마찬가지로 지각을 리에 근거한다고 보았다. 그러나 송시열은 진순의 규정에 대해 앞서 살펴본 정찬휘와의 문답에서와 마찬가지로 지각의 텅 비어 있다는 특징을 리와 혼동한 결과라고 지적한다. 이는 결국 텅 비어 있다는 것이 구체적으로는 지각이 도덕적 근거를 결여하고 있다는 의미임을 드러낸다. 자연상태의 지각은 철저히 기의 범주에서 규정되므로 그 자체로는 도덕적 근거를 가지지 못했다는 뜻이다.

그런데 두 번째 인용문에서 도덕적 근거의 결여를 의미하는 텅 비어 있다는 특징이 리를 지각 근거로 갖추게 되는 원인으로 제시된다는 점에 주목할 필요가 있다. 자연상태의 지각이 도덕적이지 않다는 사실은 그것을 그냥 내버려두어도 괜찮다는 의미가 아니라 자연상태를 벗어나 도덕적 지각 근거를 갖추기 위해 주체가 노력을 기울여야 하는 이유가 된다고 보는 것이다. 실제로 송시열은 텅 비어 있다는 특징으로 인해 쉽게 도덕에서 이탈되기 쉬우므로 도덕에서 이탈하지 않으려고 노력해야 한다는 말을 반복하기도 하는데,[105] 이는 그가 이러한 지각의 도덕적 불완전

104) 『宋子大全』104-8 「答金直卿(丙辰)」[1676] "蓋人得氣之正且通者而爲人, 故其形體背陰向陽, 端直平正, 而其爲心也最居一體之中, 中空通虛. 以其中空通虛, 故便具此衆理矣."

105) 『宋子大全』80-30 "人心至虛, 若無所以維持者, 則雖欲不撓於外事, 不可得也. 須勇猛著力"; 『宋子大全』109-40 「答朱棐(乙卯)」[1675] "心是一箇虛靈底物事, 故舍之則亡去"

성을 주재의 필요성으로 해석하고 있다는 점을 드러낸다. 요컨대 지각이 텅 비어 있다는 것은 자연상태의 지각이 가지는 도덕적 불완전성, 리를 지각 근거로 받아들여야 하는 필연성을 의미하는 것이다.[106]

이렇듯 지각이 외부의 리를 받아들여 도덕적인 것으로 거듭나야 한다는 관점은 도덕적 지각에 해당하는 명덕에 대한 송시열의 설명을 통해서도 확인할 수 있다.

> 그러나 굳이 세밀히 구분하려고 한다면 '텅 비고 잘 반응할 수 있으며 어둡지 않음[虛靈不昧]'은 ['명덕'의] '明'자를 가리키고 '뭇 리를 갖추고 온갖 일에 반응하는 것'은 '德'자를 가리킨다. 이는 이 마음의 밝음[明]으로 이 리의 실질을 얻은[得] 뒤라야 '명덕'이라 말할 수 있다는 뜻이다. 그러므로 손님과 주인의 관계를 논하자면 마음이 주인이고 리가 손님이며, 텅 빈 것[虛]과 실질[實]의 관계를 논하자면 리가 실질이고 마음이 텅 빈 것이다. 이러하다면 또한 오직 마음을 주인으로 여기기만 하여 가벼움과 무거움을 지나치게 구분해서는 안 될 것이다.[107]

위의 인용문에서 송시열은 마음의 허령이 리를 수용한 뒤에야 명덕이 성립한다고 설명한다. 그가 마음과 본성을 텅 빈 것과 실질로 이해하는 것, 마음과 본성을 주인과 손님의 관계로 설명한 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 마음의 지각은 도덕적 근거를 결여하여 텅 비어 있고 도덕적으로 불완전한 상태로 주어진다. 이에 따라 마음의 지각은 지각 외부에 있는 본성을 지각 근거로 받아들임으로써 도덕적으로 완전한 지각인 명덕으로 거듭날 수 있어야 한다.

---

106) 이러한 송시열의 설명 방식은, 인간에게 주어진 본성에는 예의가 없으므로 예의를 갖기 위해 노력해야 한다고 주장하는 순자 및 호굉의 본성론과 구조적으로 유사하다. 순자의 본성과 예의의 관계에 대해서는 장원태(2010), 「『상서』에 제시된 훌륭한 왕이 되는 길에 대한 두 가지 번안: 맹자와 순자를 중심으로」, 『철학연구』88, 2010, 73~77면 참조, 호굉의 본성과 예법의 관계에 대해서는 진종원(2018), 앞의 논문, 48~69면 참조.

107) 『宋子大全』104-10 「答金仲固(丙辰)」[1676] "然必欲細分, 則'虛靈不昧', 指明字; '具衆理應萬事', 指德字. 蓋以此心之明, 得此理之實, 然後可謂之明德也. 故論其賓主, 則心爲主而理爲賓; 論其虛實, 則理爲實而心爲虛. 如此則亦不可專以心爲主, 而太分其輕重也."

이에 따라 그는 도덕적 성격을 가진 명덕을 설명하는 방식이 앞서 살펴본 지각을 설명하는 방식과 구분될 필요가 있다고 설명한다. 앞서 자연상태에서 주어진 지각은 본성과 엄격히 구분되어 철저히 기인 마음의 범주에서 이해될 필요가 있다고 설명되었다. 그러나 명덕은 자연상태의 지각과 달리 본성을 근거로 한 도덕적 지각에 해당하므로 명덕을 설명할 때는 반드시 리인 본성을 함께 언급할 필요가 있다. 자연상태의 지각과 달리 도덕적 성격을 가진 명덕을 설명하기 위해서는 본성을 거론하지 않을 수 없다는 것이다.

그렇다면 율곡학파에서 도덕 실천을 위해 요청하는 마음의 주재 역할은 자연히 이러한 지각 외부의 본성을 자신의 근거로 받아들이는 측면에서 설명될 수밖에 없다. 이는 율곡학파에서 주희와 달리 궁리를 수양의 첫 단계로 설정했다는 점을 통해서 확인할 수 있다.[108] 율곡학파에서는 자연상태의 지각이 리인 본성과 단절되어 있다고 보므로 도덕 실천을 위해서는 우선 도덕적 지각의 근거인 본성을 외부에서 수용할 필요가 발생한다. 이에 따라 이들은 외부의 사회 규범을 지각의 근거로 수용하는 궁리를 중심으로 마음의 역할을 이해할 수밖에 없는 것이다.

마음의 지각을 기의 범주에서 이해하는 데에서 출발한 율곡학파에서는 최종적으로 마음의 지각이 본성을 수용함으로써 자연상태를 벗어나 명덕과 같은 도덕적 지각으로 거듭나야 한다고 주장한다. 이러한 수양의 구도는 지각을 그 성격에 따라 두 가지로 구분하여 이해할 수 있게 해준다. 지각은 수양의 출발점에서는 도덕적 성격을 결여하지만 수양의 종착점에서는 도덕적 성격을 가지게 될 것이라고 말할 수 있는 것이다. 이러한 지각 구분은 송시열의 「간서잡록(看書雜錄)」에 수록된 두 조목을 통해 확인할 수 있다.

> 지각을 마음에 소속시킨 것은 주희가 평생에 걸쳐 설명한 것인데 다른 곳에서는 지각을 智에 소속시키기도 했으니, 이곳을 자세히 분별해야 한다. 내 생각은 이러하다. 앞에서 이른바 지각이란 마음이 텅 비고 밝아 어둡지 않음을 대체로 말한 것이며 뒤에서 이른바 지각이란 바로 『맹자집주』에서

108) 정원재(2001), 앞의 논문, 114면·153면·157~158면.

이른바 “그 일의 소당연을 알아차리고 그 리의 소이연을 알아차리다.”라는 뜻이다. 그러므로 마음에 소속시킨 것과 智에 소속시킨 것의 차이가 있는 것이다. (이는 『주자대전』의 「答潘謙之」에 상세히 보인다.)[109]

지각을 마음에 소속시킨 것은 주희가 평생에 걸쳐 설명한 것인데 「答吳晦叔」에서는 지각을 智의 작용으로 여겼다. 그러나 이는 앞뒤로 말을 달리한 것이 아니다. 지각에는 두 가지가 있다. 텅 비고 잘 반응하고 운용하며 배고픔과 배부름, 추위와 더위를 알아차리는 것은 마음의 작용이니, 이는 주돈이와 정자가 이른바 지각이라고 한 것이다. “일의 소당연을 알고 리의 소이연을 알아차리다.”라는 것은 智의 작용이니, 이는 이윤이 이른바 지각이라고 한 것이다. 두 가지는 각기 가리키는 뜻이 있으니, 뭉뚱그려서 말하면 안 된다. 마음은 기이며 智는 본성이고 본성은 리이니, 기와 리 두 가지는 서로 떨어질 수도 없고 서로 섞일 수도 없기 때문이다.[110]

두 조목에서 모두 송시열은 율곡학파의 기본 관점에 따라 지각을 마음의 기능으로 이해한다. 이는 앞서 살펴본 것과 마찬가지로 식욕이나 추위·더위에 반응하는 사례와 같이 기의 범주에서 규정되는 자연상태의 지각이 기본적으로 감각적 성격을 가진다는 것을 의미한다. 그런데 송시열은 지각을 智와 같은 본성에 근거한 기능이라는 점도 인정한다. 그가 본성에 근거한 지각의 사례로 드는 것은 『맹자』에서 언급된 이윤의 말[111]에 대한 주희의 주석이다.[112] 이 주석에서 주희는 지각을 소당연(所當然)과 소이연(所以然)을 탐구하는 궁리와 관련된 기능으로 설명한다.

---

109) 『宋子大全』131-1 「看書雜錄」9 “以知覺屬心, 此朱子一生說, 而一處又以知覺屬智. 此處不可不仔細分辨. 竊謂前所謂知覺, 是泛言心之虛明不昧; 後所謂知覺, 是《孟子》註所謂‘識其事之所當然, 悟其理之所以然’者. 故有屬心屬智之異也. (詳見《大全》《答潘謙之》.)”

110) 『宋子大全』131-1 「看書雜錄」17 “以知覺屬心, 此朱子一生訓說也. 其《答吳晦叔》書則乃以知覺爲智之用. 此非前後異說也. 夫知覺有二: 其虛靈運用, 識飢飽寒煖者, 心之用也, 此周程所謂知覺也; 識事之所當然, 悟理之所以然者, 智之用也, 此伊尹所謂知覺也. 二者各有所指, 不可混淪說也. 蓋心, 氣也; 智, 性也, 性則理也. 氣與理二者, 不可離, 而亦不可雜也.”

111) 『孟子』 「萬章上」7 “天之生此民也, 使先知, 覺後知, 使先覺, 覺後覺也. 予, 天民之先覺者也. 予將以斯道, 覺斯民也. 非予覺之, 而誰也?”

112) 『孟子集註』9-7 “此亦伊尹之言也. 知, 謂識其事之所當然; 覺, 謂悟其理之所以然. 覺後知·後覺, 如呼寐者而使之寤也. 言天使者, 天理當然, 若使之也.”

앞서 언급했다시피 율곡학파의 궁리는 도덕적 근거를 외부에서 수용하는 과정이었다는 점을 고려한다면 본성에 근거한 기능은 결국 명덕과 마찬가지로 마음이 외부에서 리를 수용하는 주재 역할을 수행함으로써 도달한 이상적 결과에 해당한다고 말할 수 있을 것이다.

그가 본성에 근거한 지각을 굳이 智에 근거한 지각으로 이해한 것은 율곡학파의 주재가 구체적으로는 외부의 사회 규범을 습득하고 이를 기준으로 시비를 판단하는 지적인 기능에 달려있기 때문이라고 설명할 수 있다. 앞절에서 살펴보았듯 주희는 지적인 기능이 어디까지나 1차적으로 나타난 도덕적 반응을 이어가기 위해 요청될 뿐이라고 보았지만 율곡학파에서는 1차적으로 나타난 도덕적 반응을 신뢰하지 못한다는 점에서 지적인 판단 기능이 도덕 실천에서 차지하는 역할이 커질 수밖에 없다.

인보다도 智에 무게 중심을 두는 율곡학파의 관점은 이이가 도덕 실천을 감정에 대한 의식의 판단으로 설명하는 점을 통해서도 확인할 수 있다. 그는 감정을 대체로 규범에 부합하지 않는 즉각적인 반응으로 이해하며 의식을 이러한 감정을 일정한 기준에 따라 판단하는 기능으로 이해한다.[113] 곧 지각의 1차적 반응의 결과로 감정이 산출된다면 이러한 감정을 판단하여 확충하거나 절제하는 2차적 기능이 바로 의식이라는 것이다. 이러한 감정과 의식의 관계에서 도덕 실천의 목표가 도덕적 판단을 수행하는 의식에 의해 성취된다는 점은 분명하다.[114] 이렇듯 율곡학파에서는 도덕적 실천이 2차적 수준에서 이루어지는 도덕적 판단에 의해 성립한다고 간주한다는 점에서 도덕적 지각을 智의 범주에서 규정하는 것이다.

송시열이 「답오회숙(答吳晦叔)」 등 주희가 호상학을 비판한 글을 근거로 거론한 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 주희는 본래 지각을

113) 『栗谷全書』20 「聖學輯要·修己第二上」 “情者, 心有所感而動者也. 纔動便是情. 有不得自由者. 平居涵養省察之功至, 則情之發, 自然中理中節; 若無治心之力, 則多有不中者矣. … 意者, 心有計較之謂也. 情旣發而商量運用者也. 故朱子曰: ‘情如舟車, 意如人使那舟車一般.’”

114) 실제로 이이는 자신의 감정이 규범에 부합하는지 여부를 판단하는 기능을 智의 범주에서 설명하기도 한다. 『栗谷全書』10-1 「答成浩原(壬申)」 “當喜怒哀懼之際, 知其所當喜·所當怒·所當哀·所當懼, (此屬是.) 又知其所不當喜·所不當怒·所不當哀·所不當懼者, (此屬非. 此合七情而知其是非之情也.) 智之端也.”

智가 아닌 인에 근거한 기능으로 이해했으며, 다만 호상학의 지각 개념을 비판하기 위한 맥락 속에서는 호상학이 강조하는 지각의 판단 기능이 智에 근거할 뿐이라고 지적했다는 점은 앞 절에서 살펴본 바 있다. 그러나 송시열은 이러한 맥락의 특수성을 고려하지 않고 도덕적 지각이 일반적으로 智에 근거한다고 설명한다. 이는 송시열이 지각을 인에 근거한 반응 기능으로 이해한 주희의 견해를 부정하고 주희가 비판했던 호상학의 지각 개념으로 되돌아갔다는 점을 드러낸다.

이에 따라 송시열의 지각 구분은 지각의 성격을 기준으로 이루어졌다고 말할 수도 있다. 마음의 지각은 수양의 출발점에 위치한 자연상태의 지각으로서 다만 감각적 성격을 가지고 있을 뿐이지만 본성에 근거한 지각은 이러한 마음의 지각이 리를 자신의 근거로 수용함에 따라 도덕적 성격을 확보할 수 있기 때문이다. 주희와 달리 애초에 지각을 본성에 근거한 기능으로 인정하지 않았기 때문에 수양의 출발점에 위치한 지각과 수양의 종착지에 위치한 지각은 그 성격이 대립하는 것으로 서술될 수밖에 없는 것이다. 두 번째 인용문에서 그가 두 지각을 뭉뚱그려 이해하는 것을 경계하며 마음과 본성이 서로 떨어질 수도 없고 서로 뒤섞여서도 안 된다는 점을 강조하는 것은 이렇게 마음의 지각과 본성에 근거한 지각이 감각적 성격과 도덕적 성격으로 구분된다는 점을 의식한 결과라고 이해해볼 수 있다.

이렇게 율곡학파의 지각이 기의 범주에서 규정되는 마음의 기능에서 출발하여 리의 범주에서 규정되는 본성에 근거한 기능으로 이행해야 하는 것이라면 수양의 과정을 자연스러운 일로 이해하기 어렵다는 한계를 가지게 된다. 도덕적 지각으로 변모하기 위해서는 지각에 주어진 고유한 감각적 성격을 부정하고 외부의 요구를 따라야 하기 때문이다. 이러한 도덕 실천은 자신이 본래 바라던 일을 하지 않도록 억누르고 자신이 본래 하고 싶지 않았던 일을 애써서 수행하는 부자연스러운 일로 이해될 가능성이 높다.

한편 지각이 외부의 리를 받아들였다고 해서 이를 송시열처럼 본성에 근거한 기능으로 이해하는 것이 정당한지에 대해서도 재고의 여지가 있

다. 비록 사회 규범을 받아들였다고는 해도 지각은 본래 신체적 욕구와 밀접한 관련을 가진다는 점에서 언제든 다시 감각적 성격을 띨 가능성이 있기 때문이다.[115] 특히 욕구의 추구와 도덕 실천이 상충하지 않는 경우에 이러한 점이 문제가 될 수 있다. 예컨대 위험에 처한 사람을 구제하면서 그가 부유하다는 사실을 알고 그에게서 대가를 받아낼 것을 계산하는 경우 이는 표면적으로는 이는 사회 규범에 들어맞는 도덕적 행위이지만 실제로는 사적 이익을 추구하는 행위에 불과할 수도 있다는 점에서 정당한 도덕 실천으로 평가하기 어렵다. 겉으로는 외부의 규범을 따르더라도 실제로는 위선이나 허위·자기기만에 불과할 수도 있는 것이다. 이처럼 지각이 본질적으로 도덕과 무관하다는 점은 욕구와 규범이 상충하는 경우에는 도덕 실천을 부자연스러운 것으로 이해하게 만들 수 있으며 양자가 상충하지 않는 경우에는 위선이나 허위로 전락할 수 있다는 문제를 낳을 수도 있다.

이러한 한계 중에서도 후자에 초점을 맞춘다면 송시열의 지각 구분을 다른 방식으로 해석할 수 있는 여지도 발생한다. 위의 인용문에서 그는 다만 지각을 마음의 기능과 본성에 근거한 기능의 둘로 구분해야 한다는 점을 강조했을 뿐 어느 한쪽을 부정하고 다른 한쪽을 추구해야 한다는 점을 직접적으로 표명하지는 않았기 때문이다. 예컨대 대가를 바라고 인명을 구제하는 행위는 마음의 지각과 본성에 근거한 지각이 공존하는 상태라고 할 수 있다. 그것은 대가를 바라는 일이라는 점에서 감각적 욕구를 충족시키려는 반응·판단인 동시에 위험에 처한 사람을 구했다는 점에서 사회 규범에 들어맞는 반응·판단이기 때문이다. 곧 수양에 대한 율곡학파의 관점을 전제하지 않는다면 송시열의 지각 구분은 마음에 본성이 갖춰져 있더라도 마음의 기능이 사라지지 않고 본성에 근거한 기능과 함께 공존할 것이라는 의미로도 해석될 수 있는 것이다.[116]

---

115) 이는 그가 의식이 도덕적 판단 기준을 유지하도록 하는 誠意를 강조했다는 점을 통해서도 확인된다. 『栗谷全書』20 「聖學輯要·修己第二上」 "意可以僞爲, 情不可以僞爲. 故有曰誠意, 而無曰誠情." 이와 관련하여 정원재(2001), 앞의 논문, 136~137면 참조.

116) 아래에서 상술할 김창협 형제의 입장은 이러한 해석 가능성과 관련지어 이해해 볼 가능성이 있다. 이는 제3장 제1절과 제4장 제2절에서 상술한다.

이상에서는 율곡학파에서 주희와 다른 방식으로 지각을 이해했다는 점을 살펴보았다. 지각을 마음의 기능이면서도 본성에 근거한 기능이라고 규정했던 주희와 달리 율곡학파에서는 지각을 마음의 기능에 한정한다. 자연상태의 지각은 기의 범주에서 규정되므로 리인 본성과는 단절되어 있다는 것이다. 이에 율곡학파에서는 마음의 지각이 도덕적 근거를 결여하고 감각적 반응과 판단만을 보일 수 있을 뿐이므로 도덕적으로 불완전하다고 평가하며 지각 외부의 리를 지각의 근거로 수용함으로써 도덕적 성격을 가진 본성에 근거한 기능으로 거듭날 필요가 있다고 주장하게 된다.

제 3 장 마음의 지각에 대한 두 관점

앞장에서는 주희와 달리 율곡학파에서 지각이 기의 범주에서 규정되는 기능에서 리의 범주에서 규정되는 기능으로 이행한다는 점을 살펴보았다. 그러나 17세기 후반 김창협은 이이와 마찬가지로 지각을 기의 범주에서 규정하면서도 이러한 이행의 필요성을 부정하는 발언을 남김으로써 기존 율곡학파의 관점을 고수하던 인물들과 논쟁을 벌이게 된다. 곧 김창협은 지각을 기의 범주에서 규정하는 율곡학파의 핵심 전제를 수용하면서도 율곡학파와 다른 방식으로 지각을 이해했던 것이다. 그런데 여러 선행연구에서는 오히려 김창협의 지각 개념을 율곡학파의 연장선상에서 이해하려고 했던 시도가 발견된다.[117] 이에 본 장에서는 김창협과 김간의 대립을 살펴봄으로써 지각에 대한 김창협의 견해가 율곡학파의 견해와는 구분되며 김창협을 비판한 김간의 입장이 오히려 율곡학파의 연장선상에서 이해될 수 있다는 점을 보일 것이다.

제 1 절 김창협의 호병문 비판: 리와 무관한 마음의 지각 긍정

지각을 이해하는 관점을 둘러싸고 김창협을 중심으로 벌어진 논쟁은 표면적으로는 호병문의 智에 대한 규정에 대한 비판과 옹호의 형태로 나

117) 대표적으로 조남호, 이선열, 이종우 등을 들 수 있다. 조남호(2009), 앞의 논문, 14면에서는 김창협의 입장을 율곡학파와 구분하면서도 송시열이 이론적으로 설명하지 못한 智와 지각의 차이를 분명히 드러내었다는 점을 근거로 율곡학파와의 연속성을 확인할 수 있다고 보았고 이는 이종우(2020), 앞의 논문, 10~11면의 설명과 동일하다. 이선열(2015), 앞의 책, 232면에서는 김창협의 호병문 비판이 노론 학계에서 호학과 낙학을 가리지 않고 받아들여졌다는 점을 근거로 들어 김창협의 입장을 율곡학파의 연속선상에서 파악했다. 송시열을 위시한 율곡학파와 김창협의 지각에 대한 견해가 구분된다는 점은 본장의 제1절과 제4장 제2절에서, 김창협과 호학의 호병문 비판의 함축이 다르다는 점은 본장의 제2절에서 상술한다.

타난다. 이에 김창협의 입장을 살펴보기 전에 먼저 호병문의 智 규정을 간략히 살펴보도록 하겠다. 논란이 되었던 호병문의 발언은 『대학대전』에 수록된 주석에서 확인된다.

> 智는 마음의 神明이 뭇 리를 오묘하게 운용하고 온갖 일을 주재하는 근거[所以]이다.[118]

본성의 한 덕목인 智에 대한 규정에서 서술부는 지각에 대한 주희의 규정을 참고한 것으로 이해할 수 있다. 주희는 『대학혹문』에서 지각을 지극히 한다는 의미를 가진 치지(致知)의 '知'자를 "마음의 신명이 뭇 리를 오묘하게 운용하고 온갖 일을 주재하는 것[心之神明妙衆理而宰萬物]"이라는 표현으로 규정했던 것이다.[119] 이러한 규정은 앞장에서 살펴본 마음에 대한 규정인 "뭇 리를 갖추고 온갖 일에 반응하는 것[具衆理而應萬事]"과 유사하다. 이렇게 양자를 유사하지만 구분되는 술어로 규정했던 까닭은 아마도 앞장에서 살펴보았다시피 본성에 근거한 기능이자 마음의 기능이기 때문이었을 것이다.[120] 곧 '오묘하게 운용하다[妙]'라는 술어는 본성의 도덕성을 그대로 반응과 판단으로 드러내는 지각의 도덕적 기능을 가리키며,[121] '갖추다[具]'라는 술어는 이러한 기능이 마음에서 자

---

118) 『大學大全』「大學章句序」의 "蓋自天降生民, 則旣莫不與之以仁義禮智之性矣."에 대한 호병문의 주석: "朱子四書, 釋仁曰: '心之德、愛之理', 義曰: '心之制、事之宜', 禮曰: '天理之節文、人事之儀則', 皆兼體用, 獨智字未有明釋. 嘗欲竊取朱子之意以補之曰: '智則心之神明所以妙衆理而宰萬物者也.'" 호병문의 이 규정을 독해하거나 번역하는 상이한 방식에 대해서는 제2절에서 다룬다.

119) 『大學或問』0-6 "若夫知則心之神明妙衆理而宰萬物者也."

120) 실제로 주희는 '具衆理'와 '妙衆理'를 바꾸어 쓸 수 없다고 보았다. 『朱子語類』17-42 "又問: '《孟子集注》言: 「心者, 具衆理而應萬事.」 此言「妙衆理而宰萬物」, 如何?" 曰: '妙字便稍精彩, 但只是不甚穩當, 具字便平穩." (履孫)"

121) 주희는 '妙'에 운용의 의미가 있음을 인정하면서도 본성에 갖춰진 도리가 그대로 지각으로 나타난다는 의미이므로 '運用'이라 하지 않고 '妙'자를 썼다고 설명한다. 『朱子語類』17-40 "德元問: '何謂「妙衆理」?' 曰: '大凡道理皆是我自有之物, 非從外得. 所謂知者, (或錄此下云: 便只是理, 才知得.) 便只是知得我底道理, 非是以我之知去知彼道理也. 道理固本有, 用知, 方發得出來. 若無知, 道理何從而見! (或錄云: 才知得底, 便是自家先有之道理也. 只是無知, 則道無安頓處. 故須知, 然後道理有所湊泊也. 如夏熱冬寒, 君仁臣敬, 非知, 如何知得!) 所以謂之「妙衆理」, 猶言能運用衆理也. 運用字有病, 故只下得妙字.' (或錄云: 蓋知得此理也.)" 이 때문에 이황은 '妙

연스럽게 드러난다는 의미와 함께 주어진 도덕적 기능이 잘 발휘되도록 마음이 주재할 수 있다는 의미까지 함축하는 것이다.

호병문의 智 규정은 이러한 주희의 지각 규정에 '근거[所以]'라는 말을 덧보탠 형식으로 되어 있다. 이에 따라 이 규정은 智가 바로 이러한 도덕적 지각의 근거라는 뜻으로 해석될 수 있다.[122] 그렇다면 이 규정은 도덕적 지각이 인에 근거한다고 본 주희의 견해와 달리 도덕적 지각이 智에 근거한다고 본 율곡학파의 입장과 상통한다고 이해할 수 있다. 실제로 윤증은 바로 이러한 논리에 따라 호병문의 규정을 받아들일 수 있다고 보기도 했다.[123]

그러나 김창협은 두 가지 이유를 들어 호병문의 智 규정을 비판함으로써 민이승, 김재해, 김간, 이희조 등 율곡학파의 관점에서 이 규정을 수용할 수 있다고 본 인물들과 각을 세운다. 그의 비판은 1697년 여름 이전에 메모 형식으로 처음 이루어졌던 것으로 추정되는데, 그 비판의 내용은 그가 처음으로 민이승과 지각에 대해 논쟁한 서신에 다음과 같이 인용되어 있다.

> 내[김창협] 생각은 다음과 같다. 위의 [호병문과 심귀보의] 두 설명은 다만 마음의 지각을 설명한 것일 뿐 '智'자와는 상관이 없다. 智는 사람 마음의 옳거나 그르다고 여기는 리이며 확고하게 준칙이 있는 것이다. 지각은 이 마음의 텅 비고 잘 반응하는 기능[虛靈]의 작용이며 신묘하여 헤아릴 수 없는 것이다. 지각을 가지고 智의 작용이라 여기더라도 옳지 않을 것인데, 하물며 곧장 智라고 말한다면 옳겠는가. 또 智는 리인데 [호병문처럼] "뭇 리를 오

衆理'에는 지각이 리와 저절로 합일한다는 의미가 있으므로 리를 지각의 대상으로 이해해서는 안 된다고 설명하기도 한다. 『退溪集』32-5 「答禹景善問目」 "[문:] '《大學序》小註「妙衆理」, 妙字久不得明釋. 今聞花潭嘗解云: 「猶弄得之意.」此言似善名狀, 如何?' [답:] '妙字有自然合一運用不測之意. 花潭說也未盡.'"

122) 『大學大全』에 소주의 형태로 수록된 해당 규정은 호병문의 주저인 현전하는 『四書通』 판본에서는 발견되지 않는다. 따라서 실제로 호병문이 이러한 의도로 智를 규정했는지 단정하기는 어려울 듯하다. 여기서는 호병문의 智 규정이 이런 방식으로 해석될 가능성이 있다는 점만을 지적한다.

123) 『明齋遺稿』25-6 「答鄭萬陽葵陽(丙戌臘月六日)」[1706] "《大學或問》釋致知之知字曰: '知者, 心之神明妙衆理而宰萬物者也.' 此知字, 乃智之用, 而非智之體. 故雲峯引此而加所以二字於其上, 以補智之體. 若妙宰二字, 則朱子固已屬之於用矣."

묘하게 운용한다."라고 말하거나 [심귀보처럼] "천리를 머금다."라고 말하면 이는 리로써 리를 오묘하게 운용하거나 리로써 리를 머금는 격이 되므로 더욱 타당하지 않은 듯하다.[124]

김창협이 호병문의 규정을 거부하는 첫 번째 이유는 지각은 智와 등치될 수 없다는 점이며 두 번째 이유는 智는 지각의 근거이자 대상이 될 수 없다는 점이다. 그의 智가 마음의 신명과 등치될 수 없음을 지적하는 첫 번째 논점은 우선 그가 호병문의 智 규정을 '마음의 신명이다.'와 '뭇 리를 오묘하게 운용하고 온갖 일을 주재하는 근거이다.'라는 두 개의 서술절이 결합한 복합 문장으로 오독하고 있음을 드러낸다. 본래 호병문의 입장을 비판하기 위해서라면 다만 智가 도덕적 지각의 근거가 아님을 보이기만 하면 되었겠지만 김창협은 호병문의 규정을 두 문장의 결합으로 이해했기 때문에 굳이 智가 마음의 신명이 아니라는 점까지 비판했던 것이다.[125]

그는 지각에 해당하는 마음의 신명과 智가 등치될 수 없는 근거로 자신의 지각에 대한 견해를 제시한다. 그는 지각을 마음의 기능으로 이해하며 리와 단절된 것으로 이해하는데, 이는 율곡학파에서 지각을 설명하는 방식과 유사하다고 말할 수 있다. 앞장에서 살펴보았듯 율곡학파에서도 기본적으로 지각을 기의 범주에서 규정하며 리인 본성은 지각 외부에 위치하여 지각에 간섭할 수 없는 것으로 규정하기 때문이다. 곧 그의 첫 번째 논점은 이이와 마찬가지로 자연상태의 지각을 기의 범주에서 규정하고 리와 단절된 것으로 이해한다는 점을 알 수 있게 해준다.

다음으로 김창협이 제기한 두 번째 논점에서 우선적으로 확인할 수 있는 것은 '오묘하게 운용하다[妙].'라는 술어를 그가 주희와 다른 방식으로 이해하고 있다는 점이다. 앞서 언급했다시피 이 술어는 지각이 리에 근거하여 리의 도덕성을 드러내는 기능을 가리킨다. 도덕적 지각은 리의

---

124) 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] "竊謂兩說, 只說得心之知覺, 與智字不相干涉. 智乃人心是非之理, 確然而有準則者也; 知覺則此心虛靈之用, 神妙而不可測者也. 夫以知覺, 專爲智之用, 猶不可, 況直以言智可乎! 且智則理也, 而謂之"妙衆理", 謂之"涵天理", 則是以理妙理, 以理涵理, 恐尤未安也."

125) 김창협이 호병문의 규정을 오독했다는 점에 대해서는 다음절에서 상술한다.

도덕성을 드러내지만 이는 지각이 리에 근거해 있기 때문에 가능하다는 것이다. 그러나 김창협은 리가 지각의 근거가 되는[以理] 동시에 '妙'라는 기능의 대상이 될 수 없음을 지적한다. 이는 김창협이 주희 본래 의도와 달리 '妙'라는 기능이 리를 외부 대상으로서 가진다고 이해했음을 드러낸다. 호병문의 이 규정은 리가 지각의 근거로서 지각 내부에 위치하는 동시에 지각의 대상으로서 지각 외부에도 위치한다고 보았으므로 오류라는 것이다.

여기서 '妙'가 본래 도덕 실천에 기여하는 긍정적인 지각 기능에 해당한다는 점에 주목할 필요가 있다. 이는 곧 김창협이 리를 긍정적으로 평가되는 지각의 근거로만 이해했는지, 지각의 대상으로만 이해했는지에 따라서 그의 입장과 율곡학파의 관계가 결정된다는 점을 의미한다. 만약 김창협의 입장이 전자에 해당한다면 그의 지각 개념이 율곡학파의 지각 개념과 유사하다고 말할 수 있을 것이다. 송시열이 도덕적 지각을 智에 근거한 지각으로 규정하였듯이 율곡학파에서도 자연상태의 지각과 달리 외부의 리를 받아들인 도덕적 지각이 본성에 근거한다는 점은 인정할 것이기 때문이다.

다만 위의 인용문에서는 구체적으로 그가 어떤 입장을 취하고 있는지가 분명하지 않다. 김창협이 구체적으로 어떠한 입장에 서 있었는지는 「잡지(雜識)」에서 그가 『주자어류(朱子語類)』에 수록된 주희의 발언[126]을 부연하는 대목을 살펴봄으로써 확인해볼 수 있다.

> 주희는 "所覺은 마음의 리이며 能覺은 기의 좋은 반응 능력이다."라고 했는데, 이 말을 자세히 보아야 한다. "能覺은 기의 좋은 반응 능력이다."라는 것은 진실로 이해하기 어렵지 않다. 오직 "所覺은 마음의 리이다."라는 말은 사람들이 쉽게 착각한다. … 사람들은 '所覺'을 '覺의 근거가 되는 리[所以覺之理]'로 여기는데, 이는 주희의 뜻이 아니다. 기억하기로 『퇴계집』에서도 이렇게 말한 곳이 있었는데 이 [이황이] 역시 살피지 않았기 때문인 듯하다. 주희는 또 "所知覺은 리이다. 리는 지각과 떨어질 수 없고 지각은 리와 떨어질 수 없다."라고도 말했는데, 이것도 그러한 뜻이다. 지각과 리는 能所의 구

126) 『朱子語類』5-27 "所覺者, 心之理也; 能覺者, 氣之靈也. (節)"

분이 있다. 그러나 지각이 아니면 리가 어떻게 드러날 곳이 있겠으며 리가 아니면 무엇을 지각하겠는가. 이는 리와 지각이 不相離라서 그러한 것이다.[127]

먼저 그가 인용한 주희의 발언을 살펴볼 필요가 있다. 주희는 본래 지각을 리에 근거한 반응 기능으로 이해했기 때문에 지각에 대한 리의 역할에 해당하는 '所覺'이라는 표현을 이황은 '지각의 근거가 되는 리'라는 뜻으로 이해할 필요가 있다고 보았다.[128] 그런데 이는 비단 이황만 그러했던 것은 아니다. 율곡학파에서도 지각은 궁극적으로 본성에 근거할 필요가 있다고 보았으므로 리를 지각의 근거로 이해할 것이기 때문이다. 실제로 송시열 역시 주희의 다른 발언에 대한 부연을 통해 마음의 지각이 반응을 산출하는 근거가 바로 본성이라는 점을 분명히 설명하기도 했다.[129] 요컨대 인용문에서 김창협이 이황의 지각에 대한 이해를 비판한 것은 실제로는 율곡학파의 리와 지각의 관계에 대한 관점까지 아울러 비판한 것이라 할 수 있다.

그렇다면 그가 호병문에 대한 두 번째 비판에서 어떤 입장을 취하고 있는지 분명해진다. 위의 인용문에서 그는 분명하게 리가 지각 기능[能]의 대상[所]밖에 될 수 없다고 한정했기 때문이다. 곧 첫 번째 논점에서

127) 『農巖集』32 「雜識·內篇二」9 朱子云: "所覺者, 心之理; 能覺者, 氣之靈." 此言須子細看. "能覺者, 氣之靈." 固不難曉. 唯"所覺者, 心之理." 人易錯會. 今且以孟子良知之說明之. 孩提及長而莫不知者, 是能覺也; 愛親敬長底道理, 是所覺也. 此箇道理, 乃心中所固有者. 故曰"心之理"也. 人多以"所覺"爲所以覺之理, 則非朱子之旨. 記得《退溪集》中亦有如此說處, 恐亦未察爾. 朱子又言: "所知覺者是理. 理未離知覺, 知覺不離理." 亦是此意. 知覺與理, 蓋有能所之分. 然非知覺, 則理何所發見; 非理則知覺箇甚底. 此理與知覺不相離者然也.

128) 이황은 주희의 이 발언과 지각을 리를 위주로 설명하는 『朱子語類』5-24의 촛불 비유를 같은 맥락에서 설명한다. 『退溪集』25-17 "有問於朱先生曰: '知覺是心之靈固如此? 抑氣爲之耶?' 曰: '不專是氣, 是先有知覺之理. 理未知覺, 氣聚成形, 理與氣合, 便能知覺. 譬如這燭火, 是因得這脂膏, 便有許多光焰.' 又曰: '所覺者, 心之理也; 能覺者, 氣之靈也.' 滉因謂火得脂膏, 而有許多光焰, 故能燭破幽闇; 鑑得水銀, 而有如許精明, 故能照見妍媸. 理氣合而爲心, 有如許虛靈不測, 故事物纔來, 便能知覺."

129) 『宋子大全』90-12 「與李汝九(壬子正月二十九日)」[1672] "朱子所謂'動處是心, 動底是性', 處底二字, 是當時兩下辨說之語勢也. 蓋曰: '動者是心, 所以能動之物是性.'" 송시열이 설명한 주희의 말은 『朱子語類』5-49에 해당한다.

지각과 본성을 기와 리의 범주에서 구분했던 입장을 그대로 밀고 나가서 두 번째 논점에서 김창협은 리가 지각의 대상이 될 수 있을 뿐 결코 근거가 될 수 없다고까지 주장한 것이다.[130]

리는 지각의 근거가 될 수 없으며 다만 외부 대상에 불과하다는 김창협의 입장을 고려한다면 그의 두 번째 논점이 율곡학파에서 벗어난다는 점이 분명하다. 율곡학파에서도 마음의 지각, 즉 자연상태의 지각에 대해서는 이러한 관계가 성립할 수 있지만 이는 어디까지나 수양 이전의 자연상태에서 그렇다는 뜻이지 수양 이후에도 그러한 관계가 성립한다고 보았던 것은 아니다. 반면 김창협은 '妙'라는 표현을 통해 지시되는 긍정적인 지각 기능조차 리에 근거하지 않는다고 보았다. 곧 두 번째 논점은 율곡학파에서 마음의 지각을 본성에 근거한 지각으로 변화시켜야 한다는 주장을 부정하는 함축을 가진 것이다.

김창협의 이러한 관점은 명덕에 대한 그의 입장을 통해서도 짐작해볼 수 있다. 앞장에서 살펴보았던 것처럼 송시열은 명덕을 마음의 지각을 위주로 설명하면서도 마음의 지각은 도덕적 근거를 결여하고 있기 때문에 명덕을 설명하려면 반드시 지각의 근거가 되는 본성을 함께 언급해주어야 한다고 보았다. 명덕은 도덕적 지각이므로 자연상태의 마음이 수양을 통해 본성을 지각 근거로서 받아들인 결과로 성립하게 된다는 것이다. 그런데 김창협은 오히려 명덕을 마음의 지각을 위주로 설명하면서 굳이 본성을 포함시켜 설명할 필요가 없다고 이해한다.[131] 도덕적 근거가 갖추어지지 않은 마음의 기능 그 자체만으로도 충분히 명덕이 성립할 수 있다는 것이다. 이렇게 명덕을 굳이 본성에 근거한 지각으로 규정할

130) 김창협이 지각과 본성을 주체와 대상의 관계로 이해했다는 점은 이창규(2017), 앞의 논문, 328~335면에서도 지적된 바 있다.

131) 『農巖集』14-5 「答閔彦暉」[1697] "明德之說, 不曾思量及此. 然《章句》固云:'具衆理應萬事'. 蓋亦包性情在其中矣. 然詳味者也二字, 則謂此是能具衆理能應萬事底物事耳, 似非直指應萬事地頭言之"; 『農巖集』16-5 「答李顯益(庚辰)」[1700] "明德本指心, 而性情在其中. 細玩《章句》, 可見. 今云'兼心性情', 似不察賓主之分矣"; 『農巖集』20-38 「答吳大夏(辛巳)」[1701] "且如明德二字, 《章句》本以心言, 而性情自在其中矣. 或有謂主性而言, 又有謂兼心性而言. 則此於文義賓主, 不能無少差"; 『厚齋集』21 「箚記○大學·大學章句」 "或者曰: '所謂「虛靈不昧具衆理應萬事」, 不是明德也. 只虛靈不昧是明德, 而具衆理應萬事是明德之體用也." 『厚齋集』에 인용된 설명이 김창협의 입장과 부합한다는 점은 이선열(2015), 앞의 책, 343면을 참조.

필요가 없다는 김창협의 주장은 마음의 지각이 본성을 받아들여 변화해야 한다는 율곡학파의 관점을 부정한 것이나 다름없다고 할 수 있다.[132]

이는 최종적으로 김창협이 호병문의 규정을 오독했음에도 호병문의 본래 주장까지 비판하고 있다는 점을 드러낸다고 할 수 있다. 호병문의 본래 주장은 '妙'와 같이 긍정적으로 평가될 수 있는 지각 기능이 智라는 본성에 근거한다는 것이었다. 그런데 김창협은 마음의 지각이 자연상태에서 본성에 근거하지 않을 뿐만 아니라 본성에 근거하는 것으로 거듭날 필요조차 없다고 주장함으로써 호병문의 본의까지 비판할 수 있게 되는 것이다. 곧 호병문의 규정을 굳이 오독하지 않더라도 김창협은 이를 받아들이지 않았으리라 예상해볼 수 있다.[133]

그러나 김창협의 설명에는 몇 가지 한계가 있다. 먼저 형식적 측면에서 자신의 입장을 명확하게 밝히지 않았다는 점을 들 수 있다. 예컨대 그가 민이승과의 논쟁을 시작하며 처음으로 지각에 대한 자신의 입장을 내세웠을 때 그는 자신의 입장을 체계적으로 서술하지 않고 모호하게만 드러낼 뿐이다.

> 호병문이 '智'자를 풀이한 것은 그 의도가 [주희의 설명을] 상세하고 완전

---

132) 이 때문에 조호현(2000), 앞의 논문, 26~27면에서는 김창협이 말하는 마음의 지각을 사실상 '리 없는 기'로 해석해야 한다고 보았다.

133) 그렇다면 왜 굳이 김창협이 호병문의 규정을 오독했는지 그 의도를 따져볼 필요가 있을 듯하다. 이 문제에 직접 대답하기는 쉽지 않지만 본고에서는 두 가지 이유에서 그가 율곡학파의 직접적인 반론을 피하기 위해 이러한 오독을 수행했을 것으로 추정한다. 첫 번째 이유는 그가 자신의 입장이 율곡학파와 구분되는 지점을 명확하게 보이려고 하지 않는다는 점 때문이다. 앞서 언급했다시피 '리는 지각의 근거이자 대상이 될 수 없다,'라는 두 번째 논점은 그것이 '리는 지각의 근거일 뿐이다.'라는 의미로 해석된다면 첫 번째 논점과 마찬가지로 율곡학파의 기존 입장과 상통하는 것으로 이해될 수 있다. 민이승과의 논쟁에서도 그가 자신의 입장을 명확하게 제시하지 않았다는 점은 이어지는 서술에서 부연할 것이다. 두 번째 이유는 실제로 이러한 오독이 그를 비판한 김간뿐만 아니라 이후 율곡학파를 계승한 호학에서 일반적으로 받아들여졌다는 점을 들 수 있다. 한원진이나 심조와 같은 후대 호학 진영의 철학자들은 지각에 대한 김창협의 견해를 비판하면서도 호병문을 옹호하기보다는 김창협과 마찬가지로 호병문을 비판했던 것이다. 이는 김창협의 비판이 표면적으로는 율곡학파의 관점에서도 그럴듯하게 받아들여질 수 있다는 점을 시사한다. 호병문의 규정에 대한 호학의 비판적 태도에 대해서는 본장의 제2절에서 다룬다.

하게 하려는 데에 있었음을 저도 모르는 것이 아닙니다. 그럼에도 감히 그를 의심하는 것은, 아마도 그가 마음과 본성의 구분에 대해 분명하지 않은 듯하기 때문일 뿐입니다. 본성은 마음이 갖춘 리이고 마음은 본성이 깃든 그릇입니다. 인의예지는 이른바 본성인데 그 본체는 지극히 정미하여 볼 수가 없습니다. 텅 비고 잘 반응하며 지각하는 것은 이른바 마음인데 그 작용은 지극히 오묘하여 헤아릴 수가 없습니다. 본성이 아니면 마음이 표준으로 삼을 것이 없으며 마음이 아니면 본성을 운용할 수 없습니다. 이것이 마음과 본성의 구분입니다. …

… 제 견해로는, 智는 시비의 리이고 다섯 본성의 하나에 해당하며 지각은 靈覺의 오묘함이고 온 마음의 작용을 주관합니다. 시비의 리는 본래 지각의 작용에 드러나는 것이니, [시비의 리와 지각의 작용을] 뭉뚱그려서 하나로 여겨서는 안 될 것입니다. 지금 [호병문은] 저것[知]에 대한 [주희의] 풀이를 가지고 이것[智]에 대한 훈고로 삼고 있으니, 어찌 옳겠습니까?

… 이제 우선 보내주신 편지에서 가설한 비유를 가지고 말씀드리겠습니다. 智와 시비의 관계는 본래 거울과 미추의 관계와 같습니다. 미추는 비록 사물에 있지만 대상이 아름다운 경우에는 그것이 아름다움을 비추고 못난 경우에는 그것이 못남을 비추는 것은 거울의 분별 작용이 아니라면 무엇이겠습니까? 智와 분별 작용의 관계도 바로 이러합니다. 그대는 智를 논할 때 진실로 “사리의 옳고 그름을 모두 안다.”라고 하면서도 유독 ‘別’자를 말하기를 꺼리니, 이 어찌 거울이 아름다움과 추함을 비추는데도 그것이 사물을 분별할 수 있음을 인정하지 않는 것과 다르겠습니까?[134]

위의 인용문은 1697년 초여름에[135] 소론의 민이승과 서신으로 논쟁할

---

134) 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] “雲峰之訓釋智字, 意在詳備, 愚非不知也. 而敢有疑焉者, 疑其於心性之辨未明耳. 蓋聞之, 性者, 心所具之理; 心者, 性所寓之器. 仁義禮智, 所謂性也, 其體至精而不可見; 虛靈知覺, 所謂心也, 其用至妙而不可測. 非性則心無所準則, 非心則性不能運用. 此心性之辨也. … 如愚之見, 則智者, 是非之理而居五性之一; 知者, 靈覺之妙而專一心之用. 是非之理, 固發見於靈覺之用, 而要不可渾而一之也. 今也以彼之釋, 爲此之訓, 烏乎可也? … 今且以來諭所設譬者言之. 智之於是非, 固猶鑑之於妍媸, 妍媸雖在物, 而妍者照其爲妍, 媸者照其爲媸, 此非鑑之分別而何? 智之爲別, 正亦如此. 高明之論智也, 固曰: “事理是非, 皆知之.” 而獨諱言別字, 何異於見鑑之照妍媸而不許其能別物耶?“

135) 민이승과 관련된 정보는 어떤 이유에서인지 착오가 많다. 예컨대 『農巖集』에 수록된 연보에 따르면 민이승에 대한 김창협의 반론이 1697년 8월에 이루어졌다고 되어 있다. 『農巖集』36 「年譜」下 丁丑조 “八月. … 答閔彦暉(以升)書.” 그러나

당시 김창협이 자신의 입장을 옹호하기 위해 작성한 첫 번째 서신인데, 이 글에서 그의 입장이 명확하게 드러나지 않는다는 점을 확인할 수 있다. 가장 먼저 눈에 띄는 내용은 호병문을 비판한 첫 번째 논점과 마찬가지로 본성과 지각을 리와 기의 범주에서 구분하여 이해할 것을 강조하는 점이다. 첫 번째와 두 번째 단락에서 智는 옳음과 그름을 구분하는 기준으로서 지각 외부에 위치하는 사회 규범이며 지각은 이를 실현하는 허령의 기능을 가리킨다.

그런데 첫 번째 단락에서 김창협은 본성을 본체의 측면에서 설명하고 마음을 작용의 측면에서 설명한다. 또 두 번째 단락에서는 리인 智가 지각의 작용을 통해 드러나는 것처럼 설명한다. 이러한 설명은 율곡학파와 마찬가지로 김창협도 지각이 본성에 근거한다는 점을 인정한 것처럼 보일 여지를 남긴다.[136]

인용문의 세 번째 단락 역시 이러한 오해를 강화한다. 이 단락의 설명은 본성인 智를 거울에 비유했다는 점에서 특이함을 보인다. 유학 전통에서 거울에 외부 대상의 상이 맺히는 현상은 일반적으로 마음의 지각이 외부 자극에 대해 도덕적인 반응과 판단을 산출하는 일에 비유된다.[137] 그런데 김창협은 본성을 거울에 비유하여 본성 자체가 반응을 산출할 수 있다는 것처럼 설명했던 것이다.[138] 일단 이러한 비유의 특이함을 차치

본고에서는 양자의 토론이 시작된 시기를 동년 초여름(윤3월~4월)으로 추정한다. 그 근거로는 먼저 김창협 자신이 작성한 민이승에 대한 제문에서 두 사람의 토론이 여름에 시작되었다고 술회하는 내용을 확인할 수 있다. 『農巖集』29-33「祭閔彦暉文」[1698] "前夏書來, 辭義有燦. 所論伊何, 惟智體段." 또 가을에 토론이 이루어졌다면 이 토론에 대한 김간의 논평이 4월에 작성될 수 없었을 것이다. 『厚齋年譜』1 丁丑, 先生五十二歲조 "四月. 題農巖金公仲和(昌協)與閔彦暉往復智知說後." 임홍태(2008), 앞의 논문, 185면에서는 이 시기를 윤3월로 확정했는데 그 근거가 확인되지 않는다.

136) 이 때문에 김창흡의 제자인 박필주는 김창협의 입장에 동의하면서도 그의 이러한 서술을 불만스럽게 여겼다. 『黎湖集』10-4「與金厚齋」[1704] "金丈之論, 儘皆精當. 但心自是該貫體用底物事, 體用又是一源. 其起頭以心性對作體用, 似以心全爲用, 以用全爲氣. 此恐或爲語病, 未知門下以爲如何."

137) 대표적으로 주희는 마음을 거울과 저울에 비유한다. 『大學或問』7 "人之一心, 湛然虛明, 如鑑之空, 如衡之平, 以爲一身之主者, 固其眞體之本然, 而喜怒憂懼, 隨感而應, 妍蚩俯仰, 因物賦形者, 亦其用之所不能無者也. 故其未感之時, 至虛至靜, 所謂鑑空衡平之體, 雖鬼神有不得窺其際者, 固無得失之可議; 及其感物之際, 而所應者, 又皆中節, 則其鑑空衡平之用, 流行不滯, 正大光明, 是乃所以爲天下之達道."

한다면, 이 단락의 설명은 智와 도덕적 감정을 산출하는 도덕적 판단 기능 사이의 연속성을 인정한 것처럼 보일 수 있다.

대부분의 선행연구에서 김창협의 지각이 본성과 도덕적 감정을 매개하는 기능을 수행할 수 있다고 보았던 것은 이러한 모호한 서술 때문이라 할 수 있다. 호병문을 비판하는 메모에서부터 민이승과의 논쟁 및 이희조와의 논쟁에서 김창협은 줄곧 기존 율곡학파의 관점으로 오해할 수도 있을 법한 표현을 활용하여 자신의 입장을 제시하였고, 이에 따라 현대 연구자들은 김창협의 입장이 율곡학파의 관점을 이어받은 것이라 해석할 수 있었던 것이다.

그러나 김창협의 호병문 비판이 기실 율곡학파의 관점을 겨냥한 것으로 이해될 필요가 있다는 점은 앞서 지적한 바와 같다. 그는 리가 지각의 근거가 될 수 없다고 보고는 일반적으로 도덕적 지각으로 간주되는 명덕까지도 마음의 지각을 위주로 규정할 필요가 있다고 보았기 때문이다. 곧 김창협은 자연상태에서 주어진 마음의 지각이 본성에 근거한 기능으로 이행할 필요가 없다고 주장함으로써 율곡학파의 수양의 필요성을 부정한 것이다.

김창협의 이러한 주장은 형식적 측면에서 율곡학파와의 변별점을 명확히 드러내지 않는 애매한 방식으로 진술되었다는 한계뿐만 아니라 그 내용적 측면에서도 한계를 가질 수밖에 없다. 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각이 본성에 근거할 수 없으며 그럴 필요도 없다고 주장한다면, 다음과 같은 문제를 맞닥뜨릴 것이기 때문이다. 먼저 신유학 전통에서는 일반적으로 본성에 갖춰진 도덕성을 지각의 반응과 판단으로 실현하여 도덕 실천을 이루려고 한다는 점에서 지각의 근거가 되지 못하는 본성이 도덕 실천에 어떻게 기여할 수 있는지 해명할 필요가 있다. 또 기는 단순히 리를 실현하는 매개일 뿐만 아니라 감각적 욕구의 근거인 신체를 의미하기도 한다. 이에 따라 김창협의 입장에서는 철저하게 기의 범주에서만 규정되는 마음의 지각이 어떻게 도덕 실천에 기여할 수 있는지를 해명할 필요가 있는 것이다. 송시열의 제자인 김간은 실제로 이러

138) 이 비유의 의미에 대해서는 제4장 제1절에서 상술한다.

한 맥락에서 김창협을 비판하는데, 그 비판의 구체적인 내용은 절을 바꾸어 살펴보겠다.

제 2 절 김간의 김창협 비판: 리에 근거한 마음의 지각 긍정

율곡학파에서와 마찬가지로 본성에 근거하여야 마음의 지각이 비로소 도덕적 기능을 수행할 수 있다고 본 것은 김창협을 비판한 김간의 입장에 해당한다. 김창협과 민이승 사이에 제1차 서신 왕래가 이루어진 직후로 추정되는 1697년 4월에 김간은 「제김중화민언휘왕복서후(題金仲和閔彦暉往復書後)」(이하 '「제왕복서후」'로 약칭)를 지어[139] 민이승이 충분히 해명하지 못한 율곡학파의 입장을 정리하고 김창협이 본성과 지각을 리와 기의 범주로 구분하는 데에 지나치게 치중한 것으로 이해하여 이를 비판한다.

김간은 지각을 기본적으로 기의 범주에서 이해하는 율곡학파의 관점에 선다.[140] 따라서 김창협 비판의 핵심이 수양 이후의 마음까지 본성에 근거하지 않는다는 데에 있다는 점을 이해하고는 이 점을 비판하는 것으로 논의를 시작한다. 김간으로서는 리가 수양 이후에 확보되는 도덕적 지각과도 무관하다면 끝내 무위로 남아 있는 리의 역할이 무엇인지 물을 수밖에 없기 때문이다.

> 智란 다섯 본성 중의 하나이고 그 특징은 머금어 간직하고[含藏] 비추어 지각[鑑識]하는 것이다. 그것이 주관하는 곳을 가지고 말하자면 지각[知]을 주관한다. 智가 지각을 주관하는 것은 仁이 사랑을 주관하며 義가 마땅함을 주관하는 것과 같다. … 다섯 본성에는 각기 주관하는 곳이 있는데 (仁은 사

139) 『厚齋年譜』1 丁丑, 先生五十二歲조 "四月. 題農巖金公仲和(昌協)與閔彦暉往復智知說後."

140) 『宋子大全附錄』15-1 「金榦錄」 "榦曰: '然則心之虛靈, 分明是氣歟?' 先生曰: '分明是氣也.'" 『厚齋集』21 「箚記○大學·大學章句」 "蓋心是氣之精爽處, 故其爲物, 自然虛靈知覺."

랑을 주관하고 義는 마땅함을 주관하고 禮는 구별을 주관하고 智는 지각을 주관하고 信은 성실함을 주관한다.) 다섯 본성 중 智는 지각을 주관한다. 만약 智와 지각을 나누어 두 가지로 여긴다면 智가 주관하는 일이 과연 무슨 일인지 알지 못하겠다.[141]

위의 인용문에서는 먼저 김간이 말하는 지각이 자연상태의 지각이 아니라 도덕적 성격을 가진 지각이라는 점을 알 수 있다. 그는 지각을 신체적 욕구와 관련된 맥락에서 규정하지 않고 사랑하거나 일을 마땅하게 처리하거나 귀천을 구분하는 등의 도덕적 기능과 동궤에서 규정하고 있는 것이다. 이러한 도덕적 지각은 구체적으로 智에 근거하여 시비를 분별하는 도덕적 판단 기능으로 설명된다. 송시열이 율곡학파의 전통에 따라 도덕적 판단 기능에 초점을 맞추었기 때문에 도덕적 지각을 본성 중에서도 智에 근거한 것으로 이해했다는 점은 이미 앞 장에서 이미 살펴본 바 있다. 곧 김간은 율곡학파의 기본 관점에 충실하게 도덕적 성격을 가진 지각을 智의 범주에서 규정할 수 있다고 본 것이다.

김간이 智와 도덕적 판단 기능의 관계를 '주관하다[主]'라는 술어를 통해 표현한 것에는 이렇듯 도덕적 지각에서 리인 본성의 역할을 중시하고 있음을 드러낸다. 도덕적 판단은 자연상태에서 주어진 마음의 지각이 독자적으로 수행할 수 있는 기능이 아니라 오직 智에 근거할 때라야 비로소 드러나는 기능이라는 것이다. 이는 앞 장에서 송시열이 명덕이라는 도덕적 지각 기능을 설명할 때 리인 본성을 빠뜨려서는 안 된다고 강조한 것과 동궤를 이룬다고 할 수 있다. 곧 김간은 율곡학파의 관점을 따라 도덕적 판단 기능이 발휘되기 위해서는 지각이 본성에 근거할 필요가 있다고 보았던 것이다.

이러한 관점에서 그는 김창협의 智에는 아무런 역할이 없다고 비판한다. 김간이 보기에 김창협은 명덕과 같은 도덕적 지각조차도 본성과 무관하다고 주장했다. 그는 지각을 판단 기능을 중심으로 이해하므로 김창

141) 『厚齋集』40-19 「題金仲和(昌協)閔彦暉往復書後」[1697] "蓋智者五性之一, 而其爲物, 含藏鑑識. 以其所主者言之, 卽主乎知. 智之主知, 猶仁之主乎愛, 義之主乎宜也. … 五性各有所主, 而(仁主愛, 義主宜, 禮主別, 智主知, 信主實.)五性之中, 智則主知. 若以智與知, 判而二之, 未知智之所主者, 果何事耶."

협이 말하는 도덕적 지각을 도덕적 판단 기능으로 이해했을 것이다. 곧 그는 김창협의 주장을, 智라는 본성에 근거하지 않고도 도덕적 판단이 가능하다는 의미로 해석한 것이다.[142] 이에 따라 그는 도덕적 판단이 판단 근거가 되는 본성 없이도 이루어질 수 있다면 맹자 이래 유학 전통에서 도덕적 근거를 의미하는 핵심 개념인 본성이 애초에 필요하지 않을 것이라는 식으로 김창협을 비판할 수 있게 된다.

> 옳고 그름을 가리는 리는 智이다. 옳고 그름을 변별하여 옳거나 그르다고 여기는 것은 智의 지각이다. 이 智를 포괄하고 쌓아서 이 지각을 운용하는 것은 마음이다. 이 때문에 마음의 측면에서 총괄하여 말하자면 이른바 '지각'은 전체적으로 마음에 속하며 (사랑, 마땅함, 구별, 성실함이 모두 마음에 속하는 것과 같다.) 본성의 측면에서 나누어 말하자면 이른바 '智'는 오로지 지각만을 주관한다. (仁이 오롯이 사랑을 주관하고 義가 오롯이 마땅함을 주관하고 禮가 오롯이 구별을 주관하고 信이 오롯이 성실함을 주관하는 것과 같다.) 위주로 하는 점에 따라 저절로 서로 장애가 되지 않는다. 이는 명칭과 뜻의 경계에 털끝만큼도 어긋날 수 없는 점이 있는 것이다. 그러니 어찌 전체적으로 속하는 것을 가지고 오롯이 주관하는 것을 의심하여 "마음과 본성의 구분에 밝지 않다."라고 하겠는가?[143]

이어지는 글에서 김간은 마음의 지각이 본성에 근거한다는 점을 분명히 밝힌다. 그는 마음의 지각은 사랑하거나 일을 마땅하게 처리하거나 시비를 분별하거나 진실하게 하는 등의 모든 도덕적 기능을 수행할 수 있는 가능성을 가지고 있다고 본다. 이 중에 어떤 도덕적 기능이 실현되는가는 마음의 지각이 구체적으로 어떤 본성을 자신의 근거로 삼는가에 달려 있다. 마음은 그 자체로는 텅 비어 있을 뿐이어서 무엇을 근거로

---

142) 이러한 해석이 실제 김창협 형제의 실제 입장과는 다르다는 점은 제4장에서 상술한다.

143) 『厚齋集』40-19 「題金仲和(昌協)閔彦暉往復書後」[1697] "大抵是非之理, 卽智也; 辨是非而是非之者, 卽智之知也; 其所以該貯此智, 運用此知者, 卽心也. 是以就心上摠言之, 則所謂知者, 統屬於心(如愛宜別實, 皆屬於心); 就性上分言之, 則所謂智者, 專主乎知(如仁專主乎愛, 義專主乎宜, 禮專主乎別, 信專主乎實). 隨其所主, 自不相礙. 此於名義界分之際, 有不可以毫釐差者. 何可以其統屬者, 疑其專主者, 而乃曰'不明於心性之辨'乎?"

삼는가에 따라 서로 다른 반응이나 판단을 드러낼 수 있을 뿐인 것이다. 예컨대 지각이 인을 근거로 삼아 기능할 때 사랑의 기능이 실현되며 의를 근거로 삼아 기능할 때 일을 마땅하게 처리하는 기능이 실현되듯이 智를 근거를 삼아 기능할 때 주어진 일의 도덕적 시비를 분별하는 도덕적 판단 기능이 실현된다는 것이다.

이는 그가 율곡학파의 관점을 옹호하고 있음을 보여준다. 마음의 지각은 그 자체로 도덕적으로 기능할 수 있는 것이 아니라 일정한 수양의 과정을 통해 도덕적 본성에 근거를 두게 될 때라야 비로소 고정된 도덕적 성격을 가질 수 있다고 보는 것이기 때문이다. 이에 따라 그는 율곡학파에서 마음과 본성을 구분하지 못했다는 김창협의 비판에 반론할 수 있게 된다. 율곡학파에서는 수양을 통해 리인 본성을 마음이 수용하는 것은 사실이지만 어디까지나 지각의 근거로 받아들일 뿐이라는 것이다. 본성이 그 자체로 마음의 지각인 것은 아니며 본성은 다만 지각의 근거로서 지각에 도덕적 성격을 부여하는 역할을 할 뿐이므로 양자를 구분하지 못했다는 김창협의 비판은 지나치다는 의미이다.

다음으로 「제왕복서후」에서는 이러한 김창협의 핵심적 주장의 근거인 지각과 리의 관계를 다룬다.

> 仁의 일은 하나의 단서가 아니며 義의 일도 하나의 단서가 아니다. (禮와 信도 그렇다.) 그러나 智가 아니라면 모두 지각할 수 없다. … 그렇다면 仁과 義도 智를 기다린 뒤에야 지각하는 것이다. 智는 리이고 仁과 義도 리이다. 이제 '智로써 仁과 義를 지각한다.'라고 한다면 이는 리로써 리를 지각하는 것과 비슷한 점이 있다. 그러나 예로부터 성현들이 모두 이렇게 말한 것은 智라는 본성이 본래 지각을 주관하기 때문이었다. 만일 맹자, 정자, 주희의 말이 智로써 리를 지각하는 것과 어긋나지 않는다면 호병문이 이른바 "뭇 리를 오묘하게 운용한다."라고 하는 것도 智로써 리를 오묘하게 운용하는 것에 무슨 문제가 있겠는가?[144]

144) 『厚齋集』40-19 「題金仲和(昌協)閔彦暉往復書後」[1697] "仁之事非一端, 義之事亦非一端. 然(禮信亦然)非智則皆無以知之. … 然則仁義亦待智而後知也. 夫智, 理也; 仁義, 亦理也. 今曰: "以智知仁義", 則此有似於以理知理. 而然從古聖賢皆如此說者, 蓋以智之爲性, 本爲主知也. 苟知孟子程朱之說不害於以智知理, 則胡氏所謂妙衆理者,

「제왕복서후」의 뒷부분에서 김간은 智에 근거한 지각을 앞에서와는 다른 방식으로 규정한다. 앞에서 그는 도덕적 판단 기능에 해당하는 지각을 인에 근거한 사랑하는 기능, 의에 근거한 일을 마땅하게 처리하는 기능과 대등한 것으로 설명했다. 그러나 위의 단락에서는 인, 의 등 다른 본성의 작용이 오로지 智에 근거한 지각을 통해서만 확보될 수 있다고 설명한다. 이러한 설명은 그가 지각의 2차적 기능에 해당하는 의식을 도덕 실천의 핵심적 계기로 이해했기 때문으로 추정해볼 수 있다. 곧 율곡학파에서와 마찬가지로 김간 역시 무엇이 도덕적인 것인지 판단하는 기능을 활용하지 않고는 최종적으로 인이나 의에 근거한 선한 반응을 이끌어낼 수 없다고 보았기 때문에 여타 덕목들이 도덕적 지각의 형태로 드러나기 위해서는 智가 필요하다고 설명했던 것이다.[145]

지각의 2차적 기능이 智에 근거하여 도덕적 판단을 산출함으로써 도덕 실천을 이끌어낼 수 있다고 보는 관점은 그가 김창협의 두 번째 비판에 대응할 수 있게 하는 실마리를 제공한다. 김창협과 달리 율곡학파의 관점에 서 있는 김간은 지각의 판단 기능이 智에 근거하여 이루어진다고 앞서 설명했으므로 지각이 리에 근거한다는 점은 이미 분명하다. 그리고 이렇게 사회 규범을 수용할 때 비로소 마음의 지각은 인, 의와 같은 본성을 주재하여 실현할 수 있는 지각으로 거듭나게 된다. 곧 지각 외부의 본성을 받아들이는 일이 '리에 근거함[以理]'에 해당한다면 그렇게 함으로써 마음의 지각이 본성을 주재하여 운용하는 것이 '리를 오묘하게 운용함[妙理]'에 해당한다는 것이다.

又何病於以智妙理乎?"

145) 2차적 기능으로 서술되는 智의 작용과 1차적 기능으로 서술되는 智의 작용은 본래 구분할 필요가 있다. 1차적 기능으로서 智의 작용은 외부 자극에 즉각적으로 반응하는 기능이므로 외부 대상을 대상으로 하는 판단을 의미하지만 2차적 기능으로서 智의 작용은 자기 자신의 1차적 반응을 대상으로 하는 판단을 의미하기 때문이다. 그러나 2차적 판단 기능을 중시하는 율곡학파에서는 양자를 구별하지 않는 경향이 있다. 앞장에서 설명했다시피 이미 이이 자신이 1차적 반응에 해당하는 4단으로서 智의 작용을 2차적 기능의 형태로 설명한 바 있다. 『栗谷全書』10-1 「答成浩原(壬申)」[1572] "當喜怒哀懼之際, 知其所當喜所當怒所當哀所當懼, (此屬是.) 又知其所不當喜所不當怒所不當哀所不當懼者, (此屬非. 此合七情而知其是非之情也.) 智之端也."

이러한 설명은 김간이 김창협과 달리 '妙'라는 기능의 의미를 단순히 주체와 객체의 관계로 이해하지 않고 있음을 보여준다. 실제로 「제왕복서후」에서는 이 표현을 이해할 때 '운용'이라는 의미에 집착하여 리를 지각 외부의 대상으로 한정해서는 안 된다고 설명한다. 예컨대 주희는 신(信)에 근거하여 나머지 본성을 진실하게 할 수 있다고 말하기도 했는데, 이러한 표현에서도 표면적으로는 리인 본성이 지각의 근거와 대상이 되는 것처럼 보이기 때문이다.[146] 곧 김간은 리에 대한 지각의 역할을 설명하는 '妙'가 율곡학파에서 말하는 주재로 이해될 필요가 있다고 본 것이다. 이에 따라 그는 외부에 위치하던 리를 지각의 근거로 받아들이는 일[以理]과 본성을 주재하는 일[妙理]은 상충하는 사태가 아니라고 주장할 수 있게 된다.[147]

이렇게 호병문을 옹호하는 김간의 논리가 율곡학파에서 말하는 마음의 지각에서 본성에 근거한 지각으로의 이행을 전제한다는 점은 김간 이후로 김창협의 낙학과 대립한 호학 진영의 학자들의 주장을 통해서도 확인할 수 있다. 먼저 마음의 지각이 본성에 근거할 수 있다는 논점은 후대 호학 진영에서 김창협의 지각 개념을 비판하는 핵심 논리로 그대로 이어진다. 예컨대 한원진은 주희가 지각을 마음의 기능으로 설명하기도 하며 본성에 근거한 기능으로 설명하기도 하는데 이러한 두 설명이 동시에 성립할 수 있는 것으로 본다.[148] 지각은 기본적으로 도덕성을 결여한 기인 마음의 기능이긴 하지만 일단 도덕적 지각으로 거듭나고 난 뒤에는

146) 『厚齋集』40-19 「題金仲和(昌協)閔彦暉往復書後」[1697] "朱子曰: '運用字有病, 故只下得妙字.' 五性之中, 信又主實. 仁義禮智, 非信則不實. 故朱子曰: '信者, 誠實此四者.' 苟如今日之疑, 則信之實此四者, 亦可謂以理實理, 而指爲之病乎?" 김간이 인용한 주희의 말은 『朱子語類』6-46에 나온다.

147) 이러한 맥락에서 김간은 나아가 김창협이 오독한 '智는 마음의 신명이다.'라는 명제까지도 얼마간 옹호할 수 있다고 본다. 『厚齋集』40-19 「題金仲和(昌協)閔彦暉往復書後」[1697] "惟神明二字, 果似專說心之體段. 然此亦不無可諉者. 今以一身言之, 心爲一身之神明; 而以一心言之, 智又爲一心之神明. (新安陳氏曰: '心本神明之物, 知又心之所以神明者. 惟神明, 所以妙也.') 此猶康節邵氏以心爲太極之例也. 故古人於智, 指其神通處謂之神智, 指其明哲處謂之明智. 以此求之, 所謂神明者, 恐又不可以苛詆也."

148) 『朱子言論同異攷』(규장각소장본), 57~58면 "《答胡廣仲》曰: '知覺, 心之用.' 其下又曰: '智之事.' 《答潘謙之》曰: '心之知覺, 所以具此理而行此情.' 其下又以知之理爲智. 是皆以知覺旣屬心又屬智, 而一時幷說. 又非有前後之不同者也."

智에 근거하여 기능할 수 있다고 보는 것이다.

마음의 지각이 근거한 본성을 굳이 智의 측면에서 규정한 것은 같은 시기에 김창협을 비판했던 소론인 김재해의 설명에서도 확인할 수 있다. 그는 김간이 설명했듯 인, 의, 예 등의 다른 덕목이 모두 智에 의해 비로소 드러날 수 있다는 점을 강조했다.[149] 후대의 한원진은 이러한 점에 착안하여 智를 주희의 인과 마찬가지로 본성 전체를 포괄할 수 있는 덕목으로까지 이해한다.[150] 이는 규범에 들어맞는 반응은 모두 智에 근거한 2차적 기능이 작용한 결과라고 보는 율곡학파의 관점을 잘 드러낸다. 모든 도덕적 반응은 즉각적으로 발현되는 것이 아니라 오직 2차적 기능의 판단을 거친 뒤에야 비로소 발현될 수 있을 뿐이라고 보므로 智가 모든 덕목을 포괄할 수 있다고 보는 것이다.

이렇듯 「제왕복서후」는 기본적으로 지각을 기의 범주에서 이해하면서도 지각이 본성인 智에 근거하여 판단 기능을 발휘함으로써 도덕 실천을 주도하게 된다는 율곡학파의 관점에서 김창협의 비판에 대응한 것이라 볼 수 있다. 이는 당연히 송시열의 지각 구분을 이행의 맥락에서 이해한 것이라고 할 수 있다. 마음의 지각은 그 자체로는 도덕적으로 공허하므로 리를 받아들여 본성, 그 중에서도 智에 근거한 지각으로 이행할 필요가 있다고 보았기 때문에 김간은 본성과 도덕적 지각의 연관성을 인정할 수밖에 없었던 것이다.

마지막으로 김간이 기존의 율곡학파를 대변하며 이러한 관점이 후대의 호학으로 이어진다는 주장과 관련하여 호병문의 智 규정을 독해하거나 번역하는 방식을 검토할 필요가 있다. 김간과 호학이 모두 율곡학파의 지각 개념을 고수했지만 김간과 달리 호학에서는 호병문의 智 규정을 배척했다는 점에서 구분된다고 볼 수도 있기 때문이다. 이선열은 호병문

149) 조호현(2000), 앞의 논문, 10~11면.

150) 『南塘集』7-7 「上師門(庚寅閏七月)」[1710] “夫心之虛靈氣也, 是必有所以然之理. 而其理備言之, 則仁義禮智信皆是也. 統言之則謂之仁可也, 謂之信可也, 謂之智亦可也. 何者? 仁智信, 皆能包五性故也”; 『朱子言論同異攷』(규장각소장본) 58면 “蓋知覺, 心也; 而智包四德. 故未發而知覺不昧者, 心之體也, 而其理專言之則智也; 已發而知覺運用者, 心之用也, 而其理之發見在知覺上者專言之, 則皆智之發也. 故知覺從心言則屬之心, 從性言則屬之智, 而未嘗有兩知覺也.”

의 규정이 다음과 같이 두 가지로 번역된다는 점을 지적했다.[151]

> 호병문의 규정: 智則心之神明所以妙衆理而宰萬物者也
> ① (기존) 智는 ⑴마음의 신명으로, ⑵뭇 리를 오묘하게 운용하고 온갖 일을 주재하는 근거이다.
> ② (본고) 智는 마음의 신명이 뭇 리를 오묘하게 운용하고 온갖 일을 주재하는 근거이다.

두 문장은 해당 규정의 서술부가 몇 개인지, 주어인 智가 구체적으로 무엇에 해당하는지에 대해 다른 시각을 취한다는 점에서 구분해볼 수 있다. 먼저 ①의 번역은 두 개의 서술부를 가지므로 이는 호병문의 규정을 두 문장 ①-⑴'智는 마음의 신명이다.'와 ①-⑵'智는 도덕적 기능[妙宰]의 근거이다.'가 결합한 복합 문장으로 이해한 것이다. 따라서 ①에 동의하기 위해서는 두 문장 ①-⑴과 ①-⑵에 모두 동의해야 한다. 반면 ②는 하나의 서술부를 가진다. 이에 따르면 호병문은 智가 도덕적 지각 기능의 근거[所以]에 해당한다고 주장한 것이다. 따라서 ②에 동의하기 위해서는 다만 智가 도덕적 기능의 근거라는 점에 동의하기만 하면 된다.

앞절에서 언급했다시피 본고에서는 호병문이 주희의 지각 규정을 가져와 智를 규정했다는 점에 착안하여 ②의 번역을 따랐으며, 호병문의 규정을 ①과 같이 이해한 김창협의 독해를 오독으로 설명했다. 그러나 지금까지 모든 선행연구자들은 ①의 번역을 따랐다.[152] 대부분의 선행연구자들은 이러한 번역의 근거를 제시하지 않았으나 이선열은 ②의 가능성을 인정하면서도 조선 유학자들이 ①과 같은 방식으로 호병문의 규정을 받아들였다는 점을 근거로 사상사적 고찰을 위해 ①의 번역을 따른다

---

151) 이선열(2010), 「宋時烈과 우암학단의 心論 연구」, 서울대 박사논문, 156면. 이 내용은 해당 논문을 수정·보완하여 출판한 이선열(2015), 앞의 책에는 수록되어 있지 않다.

152) 조호현(2000), 앞의 논문, 24면; 김태년(2002), 앞의 글, 312면; 이천승(2003), 앞의 논문, 149면; 안영길(2004), 「초기 湖洛論爭의 發芽에 관한 一考察: 金昌協의 知覺論을 중심으로」, 『양명학』12, 81면; 문석윤(2006), 앞의 책, 124면; 임홍태(2008), 앞의 논문, 205면; 김영훈·전선숙·신창호(2012), 앞의 논문, 21면; 이선열(2015), 앞의 책, 219면; 최천식(2016), 앞의 논문, 52면.

는 점을 밝혔다.[153]

그러나 본고에서는 세 가지 이유를 근거로 현대 연구자들이 취한 ①과 같은 독법을 따르지 않았다. 먼저 ①-(1)에서처럼 형이상의 본성인 智를 곧장 신명으로 규정하는 문장은 명백히 범주 착오에 해당하기 때문이다. 형이상자를 근거[所以]로 이해하는 것은 정이 이래 일반적으로 신유학에서 받아들일 수 있는 견해이지만[154] 형이상자를 신명으로[155] 곧장 등치시키는 문장은 추가적인 부연 설명이 없다면 그 자체로는 전혀 논리적이지 않다. 어떤 철학적 주장을 따질 때 해당 주장을 논리적으로 이해할 수 있는 방식이 있음에도 불구하고 굳이 비논리적이거나 그 자체로는 불완전한 문장으로 해석하려는 시도는 정당하지 못하다는 점에서 본고에서는 ①과 같은 독법을 취하는 것을 반대한다.

다음으로 이선열의 지적과는 달리 조선 유학자들 역시 대부분 ②와 같은 방식으로 호병문의 규정을 받아들였다는 점도 근거로 들 수 있다. ①과 같은 방식으로 해당 규정을 이해한다면 당연히 가장 먼저 智와 신명의 등치 가능성을 따져볼 필요가 있을 것이지만 김창협과 권상하 이전의 어떤 조선의 유학자도 이러한 점을 문제시하지 않았으며 이는 중국에서도 마찬가지이다. 이황은 호병문의 규정을 수용할 수 있다고 긍정적으로 평가했으며[156] 율곡학파의 송시열 역시 호병문의 규정 자체를 특별히 문제삼지는 않았다.[157] 또 앞서 언급했다시피 윤증은 호병문이 智를 도덕적 지각의 근거[所以]에 해당한다는 점에 착안하여 호병문을 옹호할

153) 이선열(2010), 앞의 논문, 156면.

154) 『二程遺書』3-105 "'一陰一陽之謂道.' 道非陰陽也; 所以一陰一陽, 道也, 如'一闔一闢謂之變'."

155) 주희는 '마음의 신명'을 뛰어난 지각 기능으로 설명한다. 『朱子語類』17-39 "問: '《或問》「心之神明妙衆理而宰萬物」.' 曰: '神是恁地精彩, 明是恁地光明.' 又曰: '心無事時, 都不見; 到得應事接物, 便在這裏; 應事了, 又不見: 恁地神出鬼沒!'"

156) 『退溪集』35-23 「答李宏仲問目」[1561]; 『艮齋集』3-2 「上退溪先生」 "胡說'妙衆理', 卽沈說'涵天理動靜之機'; 胡說'宰萬物', 卽沈說'具人事是非之鑑'. 皆兼體用而言, 辭異而旨同. 然此等處, 若看未透徹, 不宜强求速通, 但時時拈起, 研思玩味, 久久不置, 自然有融釋曉解時耳."

157) 『宋子大全』105-3 「答沈明仲(戊午九月)」[1678] "[문:] 小註: '心之神明(止)宰萬物' ○知與智當分體用. 然則'妙衆理宰萬物'者知也, '所以妙衆理宰萬物'者智耶? [답:] 來書以'妙衆理宰萬物'爲知爲用, 以'所以妙衆理宰萬物'爲智爲體者, 恐未然. 妙衆理者, 智之體也; 宰萬物者, 智之用也."

수 있다는 점을 구체적으로 보여주기까지 했다.[158] 한편 명·청교체기를 살았던 왕부지 역시 호병문의 이 견해를 비판했지만 어디까지나 이 규정에서 언급하는 도덕적 기능의 근거가 智가 아니라 예와 의라는 이유로 이 견해를 배척했을 뿐이다.[159] 예와 의 역시 智와 마찬가지로 본성이라는 점에서 왕부지도 호병문의 규정을 ②와 같은 방식으로 이해했다는 점은 분명하다. 이러한 사례들은 모두 이선열의 지적과 달리 조선, 명·청의 학자들이 호병문의 규정을 ②와 같은 방식으로 이해했음을 드러낸다.

마지막으로 사상사적으로 낙학 대 호학의 대립을 이해하는 데에는 ②와 같은 독해가 더욱 적절하다는 점을 들 수 있겠다. ①은 ①-(1)이 가지는 논리적 한계로 인해 학파를 불문하고 모두 비판할 가능성이 높다. 그러나 ②는 그 자체로 논리적 문제를 가지고 있지 않을 뿐만 아니라 두 학파의 관점을 비교하기에도 적절하다는 장점을 가지고 있다. 앞절에서 살펴보았듯 비록 김창협은 ①의 독법을 택했으나 ①에 대한 그의 비판은 ②에 대한 비판을 포함한다. 기실 그의 호병문 비판의 요지는 지각이 리에 근거하지 않음을 보이는 데에 있었으므로 김창협의 본의는 오히려 ②를 비판하는 데에 있다고도 말할 수 있을 것이다. 반면 율곡학파와 호학에서는 리가 도덕적 지각의 근거라고 보므로 ②의 독법을 취하는 경우 호병문을 받아들일 가능성이 높아진다. 곧 김창협과 낙학, 율곡학파와 호학의 대립은 양자가 ②에 동의하는지 여부로 구분될 수 있는 것이다.

이에 따라 호병문에 대한 호학 진영의 비판을 살펴볼 때 이들이 취하는 독법이 무엇인지 감안할 필요가 있다. 어떤 독법을 취하는가에 따라 이들이 표면적으로 취하는 태도와 실질적으로 취하는 태도가 다르게 이해될 수도 있기 때문이다. 이는 다음과 같은 심조의 비평을 통해 확인해 볼 수 있다.

---

158) 『明齋遺稿』25-6 「答鄭萬陽葵陽(丙戌臘月六日)」[1706] “《大學或問》釋致知之知字曰: ‘知者, 心之神明妙衆理而宰萬物者也.’ 此知字, 乃智之用, 而非智之體. 故雲峯引此而加所以二字於其上, 以補智之體. 若妙宰二字, 則朱子固已屬之於用矣.”

159) 『讀四書大全說』1 「大學序」 “凡仁義禮智兼說處, 言性之四德, 知字大端在是非上說. 人有人之是非, 事有事之是非, 而人與事之是非, 心裏直下分明, 只此是智. 胡雲峰据朱子解致知知字, ‘心之神明所以妙衆理宰萬物’, 釋此智字大妄. 知字帶用說到, 才上方有此智字, 則是性體. ‘妙衆理宰萬物’, 在性體卻是義禮上發底. 朱子釋義曰: ‘心之制, 事之宜.’ 豈非以宰萬物者乎? 釋禮曰: ‘天理之節文.’ 豈非以妙衆理者乎?”

[호병문의 규정에 대한] 한원진의 반박: “여기에는 기를 리로 여긴 문제와 리로써 리를 오묘하게 운용한다는 문제가 있다. 智는 리이며 마음은 신명한 기이다. 그런데 이제 ‘智는 마음의 신명이다.’라고 한다면 진실로 마음의 신명을 智에 해당시킨 것과 같을 것이다. 이것이 이른바 기를 리로 여긴 것이다. 智도 뭇 리 가운데 하나의 리인데 이제 智가 妙衆理한다고 여겼다. 그러니 또 智가 衆理의 너머에 있어서 衆理를 운용한다는 것이 된다. 이것이 이른바 리로써 리를 오묘하게 운용한다는 것이다.”

김근행의 비판: “호병문의 취지는 이러한 것이 아닌 듯하다. 마음은 衆理를 오묘하게 운용하고 만물을 주재하는 것이다. 그것이 이렇게 할 수 있는 근거는 智를 가지고 있기 때문이다. 그러므로 [호병문은] ‘….’라고 한 것이다. 이렇게 본다면 [호병문의 규정에] 어찌 기를 리로 여기는 문제가 있겠으며 또 어찌 리로 리를 오묘하게 운용한다는 문제가 있겠는가?”

심관: “김근행의 말은 옳지 않은 듯하다. 만일 [호병문의 의도가] 그렇다면 智를 풀이한 것이 그럴듯한지 여부와는 상관없이 ‘마음이 衆理를 오묘하게 운용하며 만물을 주재하는 근거가 智이다.’라고 썼어야지 ‘智는 마음의…’라고 해서는 안 된다. 여기에서 호병문의 취지가 김근행의 취지와 같지 않음을 알 수 있으니, 기를 리로 여기고 리로 리를 오묘하게 운용한다고 한 문제를 벗어나기 어려울 듯하다.”

내[심조] 생각은 이렇다. 한원진의 말이 끝내 확실한 설명이고 심관도 견해가 정밀하고 절실하다. 김근행의 말은 비록 의미가 없는 것은 아니지만 반드시 그러한지는 모르겠다. 주희는 “마음은 사람의 신명이다.”라고 했고 호병문은 “智는 마음의 신명이다.”라고 했으니, 말투가 똑같다. 마음은 본래 사람의 신명인데 智도 마음의 신명이라는 것인가? 글쓰기를 이렇게 했다면 비록 그 취지가 그렇지 않더라도 누가 믿어주겠는가? …160)

---

160) 『靜坐窩集』10-9 「雲峰智字說卞(丁巳)」[1737] “南塘駁之曰: ‘此有認氣爲理以理妙理之失. 蓋智則理也, 心之神明氣也, 而今曰「智則心之神明」云爾, 則眞若以心之神明當智字. 此所謂認氣爲理也. 智亦衆理中一理也, 而今以智爲妙衆理, 則又有似智超在衆理之外而運用其衆理也. 此所謂以理妙理也.’ 金常夫難之曰: ‘雲峰之意, 恐不如是. 蓋心者妙衆理而宰萬物者也, 其所以如此者以其有智也, 故曰:「智則心之神明所以妙衆理而宰萬物者也.」 如是看則豈有認氣爲理之病? 又豈有以理妙理之失也?’ 沈聖游曰: ‘常夫之言恐不然. 果如是則勿論訓智之襯不襯, 下語當曰「心之所以妙衆理而宰萬物者智也」, 必不曰「智則心之神明所以妙衆理而宰萬物者也」. 此可見雲峰之意不如常夫之意, 而恐難免認氣爲理以理妙理之失矣.’ 愚謂: 南塘之說終是確論, 而聖游亦看得精切, 常夫之言則雖不無意思而未知其必然也. 朱子曰: 「心者, 人之神明」云云, 胡氏曰: 「智

위의 인용문은 당시 한원진의 『경의기문록』에 수록된[161] 글을 둘러싸고 심조의 문인인 김근행과 심관이 논쟁한 뒤에 이에 대해 심조가 비평한 내용을 담고 있다. 먼저 논쟁의 발단이 되었던 한원진의 글에서 한원진이 호병문의 규정을 김창협과 동일하게 오독하고 있음을 확인할 수 있다. ①-⑴의 '神明'과 ①-⑵의 '妙'가 '智'라는 주어의 서로 다른 술어에 해당한다고 보았기 때문이다.

이러한 한원진의 독법을 둘러싼 심조 문인들의 논쟁은 호병문 규정을 이해하는 상이한 방식의 문제를 구체적으로 보여준다. 김근행은 해당 규정을 대략 김창협 이전의 유학자들과 마찬가지로 ②와 같은 방식으로 이해할 필요가 있다고 보고는 한원진의 비판이 부절적하다고 주장한다. 곧 호병문의 규정은 다만 智가 도덕적 지각 기능의 근거[所以]라 주장했을 뿐이므로 받아들일 수 있다는 것이다. 그런데 심관은 김근행과 달리 한원진의 독해를 지지한다. 두 사람의 스승인 심조 역시 한원진과 심관을 따라 해당 규정을 ①과 같은 방식으로 이해해야 한다고 본다. 그는 김근행이 제시한 ②와 같은 독법은 얼마간 유의미하다고 보지만[162] 그럼에도

則心之神明」, 語勢則同. 心固人之神明, 智亦心之神明乎? 下語如此, 則雖曰其意不然, 其誰信之? ….”

161) 『靜坐窩集』10-9 「雲峰智字說卞(丁巳)」[1737] “丁巳五月, 偶與聖游通讀≪記聞錄≫, 到此處劇論而記其說如此. 未知常夫見之, 更以爲如何.” 현재 전하는 『經義記聞錄』에는 이 내용이 간략하게 요약되어 있을 뿐이다. 『經義記聞錄』(장서각소장본) 天-4a “此於智字義, 未有所明, 而反有認氣爲理以理妙理之失矣.”

162) 한원진과 심조는 김근행처럼 '所以'를 강조하는 해석을 ②로 받아들이지 않고 ①-⑵에 해당하는 것으로 이해한다. 이에 따라 이들은 호병문의 규정에서 '妙'의 주어가 '智'가 될 수 없다는 점을 들어 호병문의 규정을 부정한다. 『靜坐窩集』 10-9 「雲峰智字說卞(丁巳)」[1737] “設如常夫之意, 眞以爲心之妙衆理, 以其有智, 而智之爲理, 則亦自如氣固妙理, 理亦妙其理乎?”; 『經義記聞錄』天-4a～b “或者擧所以字爲難, 則洲老不能破其說. 豈偶未察耶? 胡氏雖加所以字, 實承神明而言. 則所謂所以者卽神明也. 神明卽氣也. 何救於認氣爲理之失也? 旣以神明爲智, 而又以爲妙衆理, 則以理妙理又如何諱得? 《孟子·盡心》註曰: '心者, 人之神明所以具衆理而應萬事者也.' 此所以字, 亦可作理字看耶? 胡氏所加所以字, 亦不過爲此例耳. 雖以所以字作理字看, 其爲以理妙理, 反有甚矣. 蓋所謂'妙衆理'卽吾心所具之理, 而妙之而還用者在神明. 今以智爲所以妙者, 則智亦吾心所具之理也. 安得反自妙之耶? 所以字貼神明看, 則爲認氣爲理; 作智字看, 則爲以理妙理, 而乃以此謂取朱子之說而補之, 則其於朱子訓性之意, 不亦左乎? 洲老於此, 似未看破, 所辨恨未快, 故略辨之.” 호학에서 이러한 논리를 동원해가면서까지 굳이 호병문의 규정을 배척한 까닭에 대해서는 추

불구하고 해당 규정을 굳이 ①과 같이 이해함으로써 호병문의 규정을 비논리적인 것으로 약화시켜 이해하는 쪽을 택한다.

이러한 논쟁은 일차적으로는 ①과 같은 방식으로 호병문의 규정을 이해하는 관점이 1730년대 당시에 일반화되었다는 점을 짐작할 수 있게 해준다. 또 김근행과 같이 ②와 같은 독법을 취한다면 호병문의 규정이 율곡학파 혹은 호학에서도 긍정적으로 받아들여질 가능성이 있다는 점도 보여준다. 이에 따라 호병문의 규정에 대한 비판을 검토할 때 우선 호병문의 규정을 이해하는 방식을 확인할 필요가 있다는 점이 분명해진다. 한원진과 심조는 비록 ①과 같은 독법을 취하여 호병문의 규정을 배척하긴 했지만 이들은 모두 지각이 리에 근거함으로써 도덕적 성격을 확보할 수 있다고 보았다는 점에서 ②와 같은 의미를 받아들였다고 볼 수도 있는 것이다. 곧 표면적으로 나타나는 호병문 배척과 달리 이들이 실제로 취하고 있는 견해는 호병문을 옹호하고 있는 김간과 다르지 않다는 것이다.

이렇듯 김창협과 호학이 모두 호병문의 규정을 비판적으로 이해했지만 표면적으로 나타나는 이들의 유사성을 문면 그대로 받아들여서는 안 됨을 알 수 있다. 김창협의 호병문 비판은 ②에 대한 배척을 의미하지만 호학의 호병문 비판은 ②에 대한 인정을 의미하기 때문이다. 이에 따라 표면적으로 유사해 보이는 두 진영의 호병문 비판을 근거로 김창협 형제의 입장을 율곡학파의 연장선상에서 이해하려 해서는[163] 안 될 것이다.

이상의 두 절에서는 호병문의 智 규정을 둘러싼 김창협과 김간의 대립이 실제로는 리와 지각의 관계에 대한 김창협과 율곡학파의 대립이었다는 점을 살펴보았다. 호병문의 규정은 智를 도덕적 지각의 근거로 설명했다는 점에서 율곡학파의 입장과 통한다고 이해될 수 있다. 율곡학파에서도 기의 범주에서 규정된 마음의 지각이 지각 근거로서 외부의 리를 받아들여야 한다고 보았으며 나아가 판단 기능을 중심으로 도덕적 지각을 이해한 만큼 도덕적 지각이 본성 중에서도 智에 근거한다고 보았기

가적인 논의가 필요할 듯하다.

163) 예컨대 이선열(2015), 앞의 책, 229~232면에서는 호병문의 智 규정에 대한 김창협의 비판과 권상하 계열의 비판을 동궤로 이해했다.

때문이다. 김간은 이러한 맥락에서 호병문을 옹호했지만 김창협은 마음의 지각을 기로 이해하는 율곡학파의 전제를 받아들이면서도 율곡학파와 구분되는 견해를 바탕으로 호병문을 비판한다. 김창협은 마음의 지각이 리에 근거해야 한다는 점을 부정하고 마음의 지각이 그 자체만으로도 도덕 실천에 기여하는 역할을 충분히 해낼 수 있다고 본 것이다. 이에 따라 그는 마음의 지각과 무관한 리가 어떤 역할을 할 수 있는지, 철저히 기의 범주에서 규정된 마음의 지각이 어떻게 도덕 실천에 기여하는 역할을 수행할 수 있는지 해명해야 하는 과제를 안게 된다.

제 4 장 김창흡의 지각 구분

김간을 김창협에 대한 주요한 비판자로 조명했던 이선열은 김간의 비판에 김창협이 대응하지 않았다고 보고했다.[164] 이는 표면적으로는 사실이다. 실제 김창협은 김간의 비판에 대응하는 글을 남기지 않았기 때문이다. 그러나 김창협은 당시에 자신의 아우가 대신 반론을 준비하고 있다는 점을 들어 자신이 굳이 반론할 필요가 없다는 뜻을 보였으며,[165] 이후에는 김창흡의 글을 자신의 입장의 연장선상에서 이해할 수 있다고 인정하는 발언을 남기기도 했다.[166] 이는 김간에 대한 김창흡의 반론이 사실상 김창협의 대응에 해당한다고 볼 수 있음을 드러낸다.

김창흡은 김간이 김창협을 비판한 직후인 1697년 여름과 가을 사이에 「논지자설」을 지어[167] 김간의 비판으로부터 김창협의 주장을 옹호한다. 이 글에서 김창흡은 김간의 비판에 맞서 호병문에 대한 김창협의 두 비판의 의미를 발전시킨다. 그는 김창협이 본성과 마음을 리와 기로 구분한 점을 지각의 측면에까지 밀고 나가서 본성의 지각과 마음의 지각을 리와 기로 구분한다. 이에 따라 본성이 마음의 개입 없이 직접 지각할 수 있으며 동시에 마음 역시 본성에 근거하지 않은 채로 본성의 지각을 주재할 수 있다고 주장하게 된다. 본 장에서는 절을 나누어 「논지자설」의 이러한 지각 구분이 가지는 의미를 상세히 살펴보겠다.

---

164) 이선열(2015), 앞의 책, 278면.

165) 『農巖集』19-13 「答道以」[1697] “金直卿文字, 數昨子益送示. 其所言者, 大抵皆魏徵昭陵之說. 就其說言之, 性情體用, 亦欠分別, 要皆不難辨. 而子益似欲作一說以破, 此不須架疊. 然智與知覺之辨, 不可不一番立說, 以解人惑. 前此蓋已商量得到, 近更推究, 益覺了了, 胸中已自有成說, 而但未及屬筆耳.”

166) 『農巖集』19-26 「答道以(甲申)」[1704] “至於知覺之義, 本極精微, 其辨有在於毫釐間者, 不宜輕易立說. 而子益所論, 其端實出於我. 蓋於往年在洞陰時, 偶看得如此, 自是潛玩默究, 似益了了, 而猶不敢自信, 及後見朱先生說, 似有可以爲證者, 遂意其無甚悖謬.”

167) 『三淵集拾遺』(국립중앙도서관소장본)17 「年譜」 丁丑(先生四十五歲)조 “著《智字說》: 農巖公辨知智二字, 以救雲峰之失. 學者或認以知不管智. 先生作是說, □明之. 畧曰: ‘….’”

제 1 절 본성의 지각: 사회에 의한 도덕적 판단

김창흡은 먼저 표면적으로는 김간의 비판을 받아들여 智와 시비를 분별하는 도덕적 지각의 관련성을 다음과 같이 인정한다.

> 智의 리는 드러나 시비가 되는데 시비는 覺[168]이 아니면 나타날 수 없고 覺은 시비가 아니니, 이는 다섯 본성의 작용이 하나의 覺을 탄 것이 측은에서 시비에 이른 것이다. 그런데 옳은 것을 知하고 그른 것을 知하는 것도 '知'라 일컫는다. 知[智의 작용]가 知[覺]에 타기 때문에 쉽게 [두 지각을] 혼동하여 비슷하게 여기는 것은 형세상 어쩔 수 없는 일이다. 그러나 [두 지각이] 한 덩어리로 결합한 가운데에도 각기 돌아갈 곳이 있다. 환하여[炳然] 잘 반응하고 오묘하게 운용하는[靈妙] 것은 마음의 작용으로 돌아가며 분명하여[判然] 곧고 굳은[貞固] 것은 智의 작용으로 돌아간다. 마음과 본성·감정이 나뉘고 합쳐지는 오묘함은 바로 여기에 있는 것이다.[169]

위의 인용문은 김창흡이 도덕적 지각을 리에 근거한 작용으로 이해했다는 점을 보여준다. 첫 번째 문장에서 그는 智라는 본성에서 시비를 분별하는 도덕적 감정이 드러난다는 점을 인정한다. 단적으로 '다섯 본성의 작용[五性之用]'이라는 표현은 그가 인·의·예·智의 본성과 측은·수오·사양·시비의 도덕적 감정 사이의 연관성을 인정했다는 점을 드러낸다. 그는 아울러 김창협도 애초에 智와 분별의 상관성을 부정하지 않았다는 점을 언급하기도 한다.[170]

---

168) 이하에서 김창흡은 지각 중에서도 '知'와 '覺'의 의미를 구분하는 경우가 있으므로 필요한 경우 번역문에서 한자 원문을 그대로 노출하여 구분한다.

169) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "智之理, 發而爲是非, 是非非覺則不能, 而覺非是非也. 蓋五性之用, 乘乎一覺者, 自惻隱以至是非. 而知是知非, 其稱亦知. 則以知乘知, 易爲混併者勢也. 然其渾融之中, 各有所還. 炳然靈妙者, 還於心之用; 判然貞固者, 還於智之用. 心性情分合之妙, 正在於此."

170) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "農巖亦嘗說'智者別之理.' 別之於知, 十與二五之間耳. 曷嘗有智不管知之意乎?"

이렇게 표면적으로는 김간이 제시한 도덕적 지각을 인정하면서도 김창흡은 김간에 대한 반대 기조를 유지한다. 그 까닭은 본성을 드러내는 도덕적 지각만이 지각의 전부가 아니라고 보기 때문이다. 그가 별도의 지각을 설정할 필요가 있다고 보는 근거는 그가 제시한 도덕 실천의 구조에 있다. 인용문의 첫 번째 문장에 따르면 김창흡은 김간이 제시한 도덕적 지각인 본성의 작용만으로는 도덕 실천을 완수할 수 없으며, 도덕 실천을 완수하기 위해서는 본성의 작용과 구분되는 '覺'이라고 불리는 별도의 지각 기능이 발휘될 필요가 있다고 본다.[171] 본성의 작용이 覺에 올라탐[乘]으로써 비로소 도덕 실천이 완수될 수 있다는 것이다. 그는 두 지각이 결합하여 드러날 뿐만 아니라 일반적으로 양자를 모두 '지각[知]'이라는 같은 명칭으로 지칭하기 때문에 양자를 구분하기가 쉽지 않다고 설명한다.

그는 두 지각에 각각 '병연(炳然, 환한 것)'과 '판연(判然, 분명한 것)'이라는 이름을 붙인다. 판연은 앞서 설명했듯 본성으로부터 감정을 산출하는 도덕적 지각, 그중에서도 智의 작용인 도덕적 시비 분별 기능에 해당한다고 볼 수 있다. 병연은 이와 구분되는 '覺'을 지칭한다고 할 수 있다. 김창흡은 이러한 병연을 '靈妙'라는 표현으로 설명하는데, 앞장에서 김창협이 기인 지각의 성격을 '虛靈'과 '神妙'라는 표현으로 규정하여 리인 본성과 구분했다는 점을[172] 고려한다면, 김창흡이 말한 병연은 바로 김창협이 말한 지각에 해당한다고 할 수 있다.[173]

김창협 형제가 율곡학파에서와 마찬가지로 마음의 지각을 기의 범주에서 규정했다는 점을 고려할 때, 「논지자설」의 이러한 지각 구분은 결국 지각을 리의 범주에서 규정되는 본성의 지각과 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각으로 나누어볼 수 있다는 점을 의미한다. 판연이 리인 본성의 작용에 해당하는 지각으로서 도덕적 감정을 산출하는 기능이라면 병연은 기인 마음의 기능에 해당한다는 것이다.

이러한 지각 구분은 앞장에서 살펴본대로 김창협이 민이승과의 논쟁

171) 그가 이러한 지각 기능을 '覺'으로 지칭한 까닭은 제2절에서 상술한다.
172) 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] "知覺則此心虛靈之用, 神妙而不可測者也."
173) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "若農巖所謂知者, 可知其非所謂判然也."

에서 애매모호하게 설명했던 문제를 해결해준다. 먼저 이는 본성과 마음을 각각 본체의 측면에서 설명하고 작용의 측면에서 설명한 대목을[174] 해명해준다. 그러한 설명은 본성이 마음의 본체이며 마음이 본성의 작용으로 역할을 할 수 있다는 의미가 아니라, 본성은 판연의 본체이며 병연은 마음의 작용이라는 의미라고 이해될 수 있기 때문이다. 곧 리인 본성의 체용과 기인 마음의 체용이 별도로 있는데 본성은 전자의 본체에 해당하고 그가 말한 '마음'이란 후자의 작용으로서 병연에 해당한다는 것이다.[175]

한편 그가 민이승과의 논쟁에서 智를 거울에 비유하여 분별이라는 도덕적 지각과 연속성을 이루는 것으로 설명한 대목도[176] 해명될 수 있다. 그가 언급한 智의 작용인 분별 기능이란 김창흡이 말한 판연에 해당하므로 이는 리가 드러난 것이라고 말해도 되기 때문이다. 김창협이 호병문을 비판할 때 지각을 병연의 측면에서 이해하긴 했지만, 그렇다고 그가 본성에서 나온 도덕적 지각으로서 판연을 인정하지 않았던 것은 아니라는 말이다.[177]

앞장에서도 언급했다시피 민이승과의 논쟁 과정에서 김창협이 전통적으로 마음의 지각에 해당하는 거울을 智에 대한 비유로 활용했다는 점을 눈여겨볼 필요가 있다. 김창협의 비유는 마치 본성 자체가 마음처럼 스스로 외부 자극에 반응을 산출할 수 있다는 것으로 이해될 수 있기 때문이다. 이는 위의 설명과도 조응하는 측면이 있다. 「논지자설」에서도 본성

174) 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] "如愚之見, 則智者, 是非之理而居五性之一; 知者, 靈覺之妙而專一心之用."

175) 김창흡은 마음과 본성, 병연과 판연이 서로 다른 체용을 형성한다고 설명한다. 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "《易大傳》所謂'著之德, 圓而神; 卦之德, 方以知', 吾欲以取譬心智二用. 周子所謂'無極之眞', '發知之神', 吾欲以取釋心性二體." 덧붙여 말하자면 『주역』「계사상」과 『태극도설』의 구절로 마음과 본성을 구분하는 모습은 김창협에게서도 똑같이 나타난다. 『農巖集』13-39 「與李同甫(丙戌)」[1706] "知覺, 如蓍之德, 圓而神; 智, 如卦之德, 方而知."

176) 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] "智之於是非, 固猶鑑之於妍媸, 妍媸雖在物, 而妍者照其爲妍, 媸者照其爲媸, 此非鑑之分別而何? 智之爲別, 正亦如此."

177) 이에 따라 김창흡은 김창협이 말한 '知'를 판연이 아니라 병연에 국한하여 이해할 필요가 있다고 본다. 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "若農巖所謂知者, 可知其非所謂判然也. 對其爲神明妙宰之說者曰: '是乃一心之用.' 語勢則然. 彼昭昭靈靈者, 雖已還諸心矣, 智之直緖, 自有亭亭當當者存焉. 知在乎斯, 不至憂智無所管也."

의 작용과 마음의 지각인 覺이 독립적으로 작용하는 것처럼 설명하고 있기 때문이다. 이는 무위의 리가 마음의 지각을 통해서만 감정으로 드러날 수 있다고 본 율곡학파의 기본 입장과 달리 두 형제는 마음의 개입 없이 본성이 스스로 지각하여 드러날 수 있다고 보았다는 점을 암시한다.

이들이 율곡학파와 달리 리, 본성, 본연지성이 직접 작용하여 반응과 판단을 산출할 수 있다는 점을 인정했다는 사실은 김창협의 「농암잡지·내편」의 두 조목을 통해 분명히 확인할 수 있다.

> 세상에서 말하는 리와 기가 다른 것이라는 말은 애초에 분명하게 리의 본체를 보았다고 단언할 수는 없는 것이다. 이들은 다만 선배 유학자들이 기에는 형체가 있지만 리에는 형체가 없다고 말한 것을 보고는 마침내 기 바깥에 진실로 하나의 사물이 있어서 허공에 매달려 스스로 운용한다고 이해할 뿐이다. 이는 입으로는 비록 [리에] 형체가 없다고 말하면서도 마음속의 견해는 실로 형체가 있는 사물과 구별하지 못하는 것이다. 그러나 귀로 들은 것이 습관이 되고 입으로 말하는 것이 익숙해졌기 때문에 리가 리인 까닭은 다만 이러할 뿐이라고 말하면서 실상에 대해서는 가만히 탐구하여 형체는 없지만 작위가 있으며[有爲] 기를 의지하지만[卽氣] 기는 아닌 오묘함을 진실하게 보지 못한 것이다. ….178)

> 리라는 명칭은 본래 사물로 인해 성립했다. 사물이 저절로 그러하며[自然] 당연히 그렇게 되는 것[當然]이 곧 리이기 때문이다. 이제 우선 물을 가리켜 말해보자면 이것이 흘러서 아래로 내려가는 것이 리이며 거슬러 가는 것은 리가 아니다. 이는 다만 물의 측면에서 그것이 저절로 그러하며 당연히 그렇게 되는 도리가 이러함을 논한 것이니, 어찌 [물과] 별도의 사물을 가리켜서 리라고 하겠는가? 물을 보지 않았을 때도 그 리가 이러하다고 말할 수 있으므로 마치 리가 사물보다 앞서있는 듯하지만 이는 끝내 물에서 떨어지

178) 『農巖集』32 「雜識·內篇二」[1706]30 “世言理氣二物者, 初未必灼見理體. 只見先儒說‘氣有形而理無形’, 遂認於氣外眞有一物, 懸空自運爾. 是則口中雖說無形, 而心裏所見, 實無以別於有形之物矣. 但以從來耳聞得慣, 口說得熟, 故便謂‘理之所以爲理, 不過如此.’ 而不曾於實體處, 潛玩默究, 眞見其無形有爲卽氣非氣之妙. 大抵此是義理至精微處, 要須做題目入思議, 積一二十年體認之功而得之, 決非一時承襲見聞之所能及也.”

지 않은 것이다. 또 [앞문장에서] '그 리가 이러하다.'라고 말한 것도 다만 말이 그렇다는 것일 뿐 진실로 기 밖에 준칙으로 삼을 만한 사물이 따로 있다는 말이 아니다.[179]

첫 번째 인용문은 이황에 대한 비판으로 추정해볼 수 있다. 저자는 이이를 따라서 이황의 입장을, 리가 기와 무관하게 스스로를 운용하여 4단으로 드러날 수 있다는 주장으로 이해한다. 이때 그가 이이처럼 이황의 견해가 리의 무위에 위배된다고 비판하지[180] 않고 리의 무형(無形)을 간과했다고 비판한 점에 주목할 필요가 있다. 이러한 비판은 이황의 견해가 비록 리를 기와 별도로 존재하는 사물로 이해했다는 점에서는 한계를 가지지만, 다른 한편으로 리가 스스로를 운용한다는 점에 대해서만큼은 바르게 이해했다고 인정할 수 있는 여지를 남기기 때문이다. 실제로 이어지는 문장에서 저자는 리가 비록 기와 결합해 있지만 기의 작용과는 구분되는 별도의 작용이 있다는 점[有爲]을 인정한다.[181] 이는 결국 김창협이 이이가 견지한 핵심 명제 중 하나인 리무위를 부정하고 있음을 드러낸다.

두 번째 인용문에서는 이이의 리 개념을 비판한다. 율곡학파에서 리는 도덕적 준칙인 본연의 리와 기의 성격을 반영하는 기를 탄 리로 구분된다.[182] 곧 리는 기와 무관한 무위의 도덕 규범이거나 기의 운동에 의해

179) 『農巖集』32 「雜識·內篇二」[1706]32 "理之名, 本因事物而立. 蓋事物之自然當然者, 卽是理故耳. 今且指夫水而言曰: 此流而趨下者, 理也; 若逆行則非理. 此特就水上論其自然當然底道理如此, 曷嘗別有一箇物事可指名爲理哉? 若其未見水之前, 亦可言其理如此, 則是似理在物先, 然此亦終不離乎水. 且所云其理如此者, 亦只是說耳, 非眞有一箇物事在氣外可標指也."

180) 『栗谷全書』10-1 「答成浩原(壬申)」[1572] "今若以不待外感由中自發者爲四端, 則是無父而孝發, 無君而忠發, 無兄而敬發矣, 豈人之眞情乎!"

181) 이에 김창협은 이황의 4단에 대한 견해를 얼마간 인정한다. 『農巖續集』下-4 「四端七情說」[1701] "四端則直指其道理之著見者耳, 不干氣事. 所謂'不干氣事'者, 非謂四端無氣自動也, 言其說時, 不夾帶此氣耳. 觀四者名目, 便見當初立言之意, 自與《中庸》《樂記》不同. 惻隱羞惡, 尙與愛惡無甚異同, 而若辭讓是非, 則直就道理說, 何曾干涉於氣? 以此推之, 四端之異於七情, 可見矣."

182) 『栗谷全書』10-2 「答成浩原」[1572] "夫水之就下, 理也; 激之則在手者, 此亦理也. 水若一於就下, 雖激而不上, 則爲無理也. 遡之而在手者雖氣, 而所以激之而在手者, 理也. 烏可謂氣獨作用乎? 水之就下, 本然之理也; 激而在手, 乘氣之理也. 求本然於乘氣之外, 固不可; 若以乘氣而反常者, 謂之本然, 亦不可. 若見其反常, 而遂以爲氣獨

얼마든지 좌우되고 왜곡될 수 있는 것이다. 그러나 김창협은 본연의 리와 기를 탄 리 양자 모두를 비판한다. 그는 『맹자』의 비유를 가져와서[183] 물이 아래로 가는 것만이 리이며 거슬러 오르는 것을 리라고 인정할 수 없다고 말한다. 이는 튀어오르는 물에도 리가 있다고 인정한 이이의 입장에[184] 대한 직접적인 반박이라 할 수 있다. 이이는 기의 작용에 따라 도덕에 위배되는 리가 있음을 인정했지만 김창협은 이러한 리는 그것이 도덕에 위배된다는 점에서 리의 범주로 인정할 수 없다고 보는 것이다. 이는 결국 김창협이 본연의 리를 중심으로 기를 탄 리를 제한적으로만 인정하고 있음을 의미한다.[185]

한편 그가 말하는 리는 이이의 본연의 리와도 같지 않다. 이이의 본연의 리는 기 밖에 위치하는 준칙이라 할 수 있는데, 김창협은 마지막 문장에서 리를 단순히 기와 무관한 외부 준칙으로 보아서는 안 된다고 말하고 있기 때문이다. 이는 앞 단락에서 살펴보았던 것처럼 그가 리의 유위, 즉 리가 항상 작용으로 드러난다는 점을 인정했기 때문이다. 그는 물의 사례에서 아래로 내려가려는 성향이 물과 떨어지지 않아 항상 물에서 이러한 성향이 나타난다는 점을 지적한다. 이러한 설명은 이이와 달리 김창협의 리 혹은 본연지성이 항상 구체적인 현상으로 나타나려는 성향을 가지고 있음을 보여준다.

그가 리의 의미를 저절로 그러하다는 자연(自然)과 당연히 그렇게 된다는 당연(當然)에서 찾는다는 점 역시 이이의 리 개념에 반대하는 김창협의 입장을 설명해준다. 이 두 의미는 「답진안경(答陳安卿)」에서 진순이 제시한 리의 의미로서 주희가 이를 옳다고 인정한 적이 있는 내용이다.[186] 자연은 인위적으로 노력할 필요 없이도 도덕적 현상이 자연스럽

作用, 而非理所在, 亦不可也."

183) 『孟子』「告子上」2 "孟子曰: '水信無分於東西, 無分於上下乎? 人性之善也, 猶水之就下也. 人無有不善, 水無有不下. 今夫水, 搏而躍之, 可使過顙; 激而行之, 可使在山. 是豈水之性哉? 其勢則然也. 人之可使爲不善, 其性亦猶是也.'"

184) 『栗谷全書』10-2「答成浩原」[1572] 앞의 각주 참조.

185) 김창협 형제가 율곡학파의 氣發理乘一途說을 재해석하여 받아들인다는 점은 제2절에서 상술한다.

186) 『晦庵集』57-11「答陳安卿」[1191] "[문:] 理有能然, 有必然, 有當然, 有自然處, 皆須兼之, 方於理字訓義爲備否? … 又如赤子入井, 則合當爲之惻隱. 蓋人與人類, 其待

게 나타난다는 점을 의미한다는 점에서 리무위를 비판할 수 있게 해준다. 기의 인위적 노력에 의해서만 도덕적 현상이 나타나는 것이 아니라 그러한 노력 없이도 도덕적 현상이 자연스럽게 나타날 수 있다고 보기 때문이다. 당연은 그렇게 하지 않을 수가 없다는 내적인 필연성을 의미한다는 점에서 리를 현상과 무관한 것으로 이해하는 관점을 비판할 수 있게 해준다.[187] 리가 단순히 외부에서 주어지는 당위적 명령에 불과한 것만은 아니라는 것이다. 이러한 이해는 김창흡도 공유하고 있다. 김창흡은 소당연을 육식을 좋아하는 매가 꿩을 잡아먹는 일로 설명하기도 하는데,[188] 이는 두 형제가 모두 당연의 의미를 외적 규범이 아니라 자연스럽게 드러날 수밖에 없는 내적 필연성으로 이해하고 있음을 보여준다.[189]

이렇듯 두 형제는 본성인 智가 마음의 개입 없이도 스스로 작용하여 도덕적 감정을 산출할 수 있다고 보았다. 서론에서 살펴보았다시피 이들의 이러한 입장에 주목한 연구자들은 김창협의 입장을 이황과 이이의 절충으로 이해하기도 한다.[190] 위의 인용문을 살펴보더라도 김창협은 이황과 마찬가지로 리에 작용이 있다는 점을 인정하는 것처럼 보이기 때문이다.

하지만 김창협 형제가 말하는 본성의 지각이 마음의 지각 외부에 위치함을 고려한다면 이들의 입장을 이황과 이이의 절충이라 부르기는 어려울 것이다. 주희와 이황은[191] 리인 본성이 마음의 지각의 근거로서 역

之理當如此, 而不容以不如此也. 不然則是爲悖天理而非人類矣. 此當然處也. … 又如所以入井而惻隱者, 皆天理之眞, 流行發見, 自然而然, 非有一毫人爲, 預乎其間. 此自然處也. … [답:] 此意甚備. ….”

187) 이상돈(2013),『주자의 수양론』, 도서출판 문사철, 62~63면.

188)『三淵集』33-1「雜錄」“思所當然與所以然之妙, 而未能融徹. 忽見鷹在架上, 乃思鷹之捉雉而食, 是乃當然, 而其所以必捉雉而食者, 則以其稟得肅殺之氣, 故不能甘柔淡之物. 若究其稟得殺氣之故, 則五行中偏得金氣故也.”

189) 그렇다고 리가 자연스럽게 드러난다는 점만 믿고 공부의 필요성을 인정하지 않은 것은 아니다. 김창협 형제가 말하는 기의 역할에 대해서는 다음절에서 상술한다.

190) 예컨대 조남호(2009), 앞의 논문, 31면은 김창협이 마음의 虛靈知覺을 智의 지각인 是非와 구분했다고 보고는 이것이 이황의 리발설과 상통한다고 보았다.

191) 이황은 마음의 지각이 리에 근거를 두고 있다고 설명하는『朱子語類』5-24를 그대로 인정한다.『退溪集』25-17「答鄭子中別紙」[1561] “有問於朱先生曰: ‘知覺是

할을 하고 있다고 보았지만 김창협 형제는 본성을 마음의 지각 외부의 사회 규범 혹은 도덕적 준칙으로 규정했기 때문이다. 따라서 양측에서 모두 자연스러운 도덕적 반응을 인정한다 해도 주희와 이황이 이를 마음의 측면에서 이해할 수 있는 것과 달리 김창협 형제는 이를 마음의 측면에서 이해할 수 없는 것이다.

이렇듯 마음의 지각 외부에 위치한 사회 규범으로서의 리가 자연스러운 도덕적 반응으로 드러날 수 있다는 주장의 의미는 「논지자설」에서 판연에 대한 설명을 살펴봄으로써 구체적으로 확인할 수 있다.

> 눈을 뜨고 사물을 살필 때 솔개가 하늘에서 노닐고 물고기가 연못에서 뛰노는 것을 우연히 만나면 [이러한 광경이] 별안간 [氣의] 기틀을 자극하여 마음이 밝게 드러나 아득히 밝게 알아차리게[朗悟] 된다. 이것을 일러 "서두르지 않으면서도 빠르고 가지 않는데도 이른다."라고 하는 것이다. 시비를 분별하는 일에 쓰이는 마음의 재질이 잘 반응하면서도[靈] 오묘하게 운용하는[妙] 것이 이와 같다.
>
> 위와 아래의 위치와 날고 뛰노는 사물은 대상에서 또렷한데, 나에 의해 [하늘을] 위라 하고 [연못을] 아래라 하며 [솔개를] 나는 것이라 하고 [물고기를] 뛰노는 것이라 하며, 또 위와 아래를 구분하고 나는 것과 뛰노는 것을 구분하며, 또 위는 아래가 아니고 나는 것은 뛰노는 것이 아니게 되며, 또 위와 아래는 따로 위와 아래고 나는 것과 뛰노는 것은 따로 나는 것과 뛰노는 것이 된다. 잠깐 사이에 분명하게[判然] 된 갖가지 구분이 저절로 머리를 구부리고 우러르며 눈으로 흑과 백을 내게 하여 섞이거나 바뀜을 용납지 못하게 하니, 이것은 자연스러운[天] 시비분별이며 확고하게 진실한 것이다. 길이 갈래갈래 펼쳐짐으로 인해 智의 본체가 드러남을 자세히 본다면 여기에서 곧장 내려가는 단서를 거의 볼 수 있을 것이다.[192]

心之靈固如此? 抑氣爲之耶?' 曰: '不專是氣, 是先有知覺之理. 理未知覺, 氣聚成形, 理與氣合, 便能知覺. 譬如這燭火, 是因得這脂膏, 便有許多光焰.' 又曰: '所覺者, 心之理也; 能覺者, 氣之靈也.' 滉因謂火得脂膏, 而有許多光焰, 故能燭破幽闇; 鑑得水銀, 而有如許精明, 故能照見妍媸. 理氣合而爲心, 有如許虛靈不測, 故事物纔來, 便能知覺."

192) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "若在開眼察物之際, 邂逅鳶天游而魚淵躍, 瞥然觸機, 心影炯發, 恍乎其朗悟, 此之謂"不疾而速, 不行而至." 而心之爲才, 可用於是非者, 靈且妙如此. 至於上下之位, 飛躍之品, 在物其歷歷. 而自我而上之下之, 飛之躍

위의 인용문은 먼저 솔개가 날고 물고기가 뛰는 광경으로 인해 마음의 지각과 본성의 지각이 서로 다른 방식으로 기능하는 모습을 보여준다. 전반부에서 설명하는 지각은 마음과 관련되며 '靈'과 '妙'라는 표현으로 설명된다는 점에서 마음의 지각인 병연에 해당한다고 할 수 있다. 반면 후반부에서 설명하는 지각은 智를 드러낸다고 설명된다는 점에서 본성의 작용인 판연에 해당한다고 할 수 있다.

병연에 대해서는 그것이 순식간에 밝게 작동한다는 점을 설명할 뿐 그 지각의 구체적인 내용을 설명하지 않고 있으므로 여기서는 일단 智의 작용인 판연에 대해 살펴볼 것이다.[193] 앞서 설명한 대로 판연은 도덕적 기준에 따라 판단하여 옳음과 그름을 분별하는 기능에 해당한다. 그런데 저자는 시비와 선악을 분별하는 도덕적 판단 기능을, 하늘과 연못의 위치를 위와 아래로 구분하고 솔개와 물고기의 움직임을 나는 것과 뛰노는 것으로 구분하는 등 외부 세계의 광경을 구성하는 다양한 사물들을 분류하는 일에 비유할 수 있다고 본다. 도덕적 판단과 사물의 분류는 모두 잠깐 사이에 즉각적으로 이루어지며 판단 결과에 대한 변화를 허용하지 않는다는 점에서 유사하다고 본 것이다.

양자의 공통점 가운데 불변성을 먼저 살펴보자면, 이는 옳음과 그름의 구분 및 위치의 범주와 동작의 범주의 구분, 그리고 다시 각각의 범주 안에서 위와 아래, 나는 동작과 뛰노는 동작 등의 구분을 임의로 조작할 수 없다는 점을 의미한다. 이는 일차적으로 판단 기준이 고정되어 있음을 의미한다고 이해할 수 있다. 과학적 분류 체계나 언어적 규약에 따라 하늘의 위치인 위와 땅의 위치인 아래를 자의적으로 바꿀 수 없듯이 옳음과 그름 역시 고정된 도덕적 기준이 있어서 자의적으로 바꿀 수 없다는 말이기 때문이다. 이는 앞서 살펴보았던 김창협과 마찬가지로[194] 김

之; 又上下而飛躍之; 又上不是下, 飛不是躍; 又上下自是上下, 飛躍自是飛躍. 種種差別, 判然於指顧間者, 自令頭有俯仰, 眼出皁白, 有不容混且易焉. 此則是非之天, 確乎其眞者也. 因其路陌分張, 宛見智體呈露, 庶幾於此覷著其直下端緖乎!"

193) 병연의 지각 내용이 상세히 설명될 수 없는 까닭에 대해서는 다음절에서 상술한다.

194) 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] "智乃人心是非之理, 確然而有準則者也;

창흡 역시 리를 도덕적 판단의 유일한 준칙으로 인정하고 있음을 의미한다.[195] 요컨대 불변성은 도덕 판단이 리라는 외부의 고정된 기준을 가지고 이루어진다는 점을 뜻한다고 할 수 있다.

이렇게 판단의 기준이 고정되어 있다면 판단을 수행하는 과정에 개인적 특성이 개입할 여지가 사라진다. 해당 사물이 위에 있는지 아래에 있는지를 알기 위해서는 다만 실제 사물을 확인해보고 그 사물의 위치가 어떻게 규정되는지를 따져보기만 하면 된다. 마찬가지로 일단 일이 주어졌다면 그것이 옳은지 그른지를 알기 위해서 다만 그 일에 대한 도덕적 기준을 불러오기만 하면 될 뿐이다. 판단자의 지적 수준, 개인적 기호, 경험 등의 주관적 요소는 판단 과정에 개입할 여지가 없어지고 대상을 판단하는 일은 얼마든지 기계적으로 작동할 수 있게 되는 것이다. 인용문에서 판연의 성격을 확고하게 진실하다[確乎其眞]고 규정하는 것은 이러한 관점에서 당연하게 도달하게 되는 귀결이다.

이는 김창흡이 말하는 도덕적 판단이 상당히 체계적인 사회 규범을 전제로 이루어진다는 점을 시사한다. 어떤 사물의 동작에 대해서도 모든 개인이 동일한 방식으로 이름을 붙일 수 있다면 이는 해당 인식 체계에서 이미 충분히 많은 사물의 이름을 규정해두었기 때문일 것이다. 마찬가지로 다양한 상황에서 어떤 반응이 사회적 규범에 들어맞는지를 그 사회에 속한 누구나 올바르게 판단할 수 있다면, 이는 해당 사회의 도덕 규범이 이미 충분히 다양한 상황의 행동방침을 세세하게 규정하고 있기 때문일 것이다. 곧 김창흡은 당시 개개인의 일상 대부분까지 사회적으로 합의된 도덕 규범이 지배하고 있다는 점을 전제로 이러한 비유를 활용했던 것이라 할 수 있다.

이렇게 모든 종류의 도덕적 판단이 기실 사회적으로 선행되어 있다면, 도덕적 판단은 개인이 주체가 되어 수행하는 판단이라 말하기도 어렵다. 하늘의 위치를 분류하는 일은 표면적으로 개인이 수행하는 일이긴 하지만 개인이 자의적으로 수행할 수 있는 일이 아니다. 분류자는 다만 위치에 대한 보편적 규약에 순응하기만 하면 될 뿐이기 때문이다. 위의 인용

知覺則此心虛靈之用, 神妙而不可測者也."

195) 『三淵集』19-43 「答時淨問目」 "心者, 神明者也; 理則有準則條理."

문에서 머리를 움직이고 눈을 놀려 사물의 분류를 수행하는 일을 수동적인 방식으로 설명한 까닭은 이러한 맥락에서 설명될 수 있다. 옳음과 그름을 분별하는 일은 표면적으로 개인이 수행하는 일이기는 하지만 지각 외부에 위치하는 리에 근거한 기계적인 분별에 불과하다는 점에서 실제로는 지각 외부의 리가 직접 판단을 수행하는 것이라고도 할 수 있는 것이다. 개인의 지각은 다만 사회 규범인 리가 자신을 구현하는 통로이자 수단에 불과하게 되는 것이다.

나아가 그는 이러한 비유가 즉각성의 측면에서도 성립할 수 있다고 보았다. 특정한 동작을 보고 그에 해당하는 단어를 떠올리려고 노력하거나 다른 동작과 비교해가며 분류하려고 노력할 필요 없이 즉각적으로 이름을 붙이고 분류할 수 있는 것은, 해당 분류 체계가 화자에게 습득되어 마치 제2의 본성처럼 작동하기 때문이다. 그가 도덕적 판단을 자연스러운 시비 분별[是非之天]로 이해하는 것은 이렇게 도덕적 판단 역시 언어 체계나 사물의 분류체계처럼 일단 습득된 뒤에는 거의 선천적 자질처럼 자연스럽게 활용할 수 있다는 점을 지칭한다고 볼 수 있다. 리를 마음 밖의 준칙으로 규정했음에도 리의 작용을 본성의 작용이라 말할 수 있었던 것, 본성 자체를 거울에 비유할 수 있었던 것 등은 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 준칙 자체는 지각 바깥에 존재하지만 일단 개인이 이에 익숙해지고 나면 마치 준칙 자체가 지각을 가진 것처럼 작용할 수 있게 된다는 것이다.

위의 인용문은 결국 도덕적 판단 기능이 표면적으로는 개인에 의해 발휘되지만 실제로는 체계적으로 짜인 사회적 규범 체계가 개인에게 습득됨으로써 개인을 수단으로 삼아 드러난 기능에 불과하다는 점을 보여준다고 할 수 있다. 리는 지각 외부의 준칙이지만 이러한 준칙이 지각을 수단으로 삼아 얼마든지 스스로 자신을 실현할 수 있다는 것이다. 이렇게 마치 준칙 자체가 항상 참인 판단을 자연스럽게 나타나도록 하는 것 같다는 점에서 김창흡은 판연을 리의 범주에서 규정할 수 있었던 것이다.

이에 따라 김창협 형제는 리의 작용 과정에서 기질의 문제를 완전히

무시할 수 있게 된다. 설명했다시피 판연의 기능에 개인적 자질이 미치는 영향이 전무하기 때문이다. 이이가 감각적 지각과 도덕적 지각을 기의 성격[淸濁]으로 구분한 것을 김창협이 부정했던 것도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.[196] 이이는 리의 실현 여부는 기에 의해 좌우되므로 기의 성격이 중요한 문제가 된다고 보았다. 그러나 김창협은 도덕적 지각을 확보하기 위해 기의 성격에 기댈 필요가 줄어든다. 무엇이 옳은지가 이미 사회 규범의 형식으로 결정되어 있고 모두에게 익숙하게 알려져 있으므로 어떤 사회 구성원이라도 규범에 따라 옳음과 그름을 분간할 수 있을 것이기 때문이다. 두 형제가 탁한 기를 가진 사람에게서도 4단과 같이 본성에 근거한 도덕적 감정이 얼마든지 나타날 수 있다고 말하는 것은 이 때문이다.

도덕적 판단을 위해서 개인은 다만 사회 규범을 수용하여 주어진 상황에서 사회가 지정한 답안을 기계적으로 상기하면 될 뿐이다. 만일 개인이 사회가 지정해둔 것과 다른 방식의 도덕적 추론을 시도하고 이를 정당화하려고 한다면 이들의 관점에서는 심각한 문제가 야기될 수밖에 없다. 도덕적 판단의 순수성과 절대성은 기의 범주에서 규정되는 개인적 자질이 그 판단 과정에 전혀 개입할 수 없기 때문에 비로소 유지될 수 있는 것이기 때문이다. 곧 김창협 형제와 같은 관점을 유지한다면 사회 규범을 변경하거나 새로운 규범을 정당화하려는 시도는 개인에서 유리된 상태에서라야 비로소 보장될 수 있는 도덕적 순수성과 절대성을 훼손하는 일로 간주할 가능성이 높은 것이다.

낙학 그룹에서 기존의 율곡학파 못지 않게 강경한 보수성을 나타낼 수 있다는 점은 이러한 맥락에서 설명될 수 있다. 기존의 사회적 규범 체계에 대한 수정은 도덕적 순수성을 훼손하는 시도로 간주될 가능성이 높기 때문이다.[197] 김창협 형제가 봉건제와 정전제를 부정하는 형태로

196) 『三淵集』33-2 「日錄(己亥)·三月」[1719] “如所謂‘乍見赤子之入井’是已. 當其時, 凡聖慈暴一色, 善情之發, 目擊而顙泚, 何淸濁之可拘哉? 仲氏之言曰: ‘氣至淸者, 絶無惡情之發, 此見性之本無惡, 而惡只是氣之爲也; 氣至濁者, 容有善情之發, 此見善之根於性, 氣終有不能蔽也.’ 可謂篤論.”

197) 나종현의 일련의 연구는 기존에 호학과 낙학을 ‘보수’와 ‘개방’의 도식으로 이해하는 관점에 반대하여 낙학에서 호학 못지 않은 보수성을 보인다는 점을 보여주

이러한 수구적 성격을 드러냈다는 점을 확인할 수 있다.[198] 이러한 비판은 실제로는 유형원 이래 봉건제와 정전제를 근거로 조선의 토지제도를 개혁하려는 시도[199]를 겨냥한 것이라고 볼 수도 있기 때문이다. 사회적 제도를 개혁하려는 노력은 현재 주어진 제도의 순수성과 절대성을 침해하는 행위라는 점에서 도덕적으로 받아들여지기 어렵다는 것이다.

요컨대 판연은 모든 상황에 대한 도덕적 판단을 선점한 사회적 규범에 순응하는 기능으로서 개인의 특수성이 판단 내용에 전혀 간섭하지 못하므로 김창흡은 이러한 판단을 리의 범주에서 규정할 수 있었던 것이다. 따라서 김창협 형제가 말하는 본성의 발현은 주희나 이황이 말하는 본성의 발현과는 그 의미가 다르며, 이들은 여전히 리를 마음 외부에 위치한 것으로 인정한다는 점에서 이러한 입장은 어디까지나 이이 철학의 변형으로 이해될 필요가 있을 것이다. 판연이 이황이 말하는 리발보다도 율곡학파에서 말하는 智에 근거한 지각과 유사하다는 점은 이어지는 「논지자설」의 대목을 통해서도 확인할 수 있다.

> 환한 것의 오묘함은 비춤[照]을 기능으로 삼기 때문에 그것을 일컬어 '밝음[明]'이라 한다. 분명한 것의 실상은 고정됨[定]을 준칙으로 삼기 때문에 그것을 일컬어 '곧음[貞]'이라 한다. 곧음은 智의 본질[本色]이다. 일이 오면 知하고 일이 지나가면 간직하며[藏] 오늘 간직한 것이 다시 내일의 知가 된다. 仁을 知하고 禮를 知하고 義를 知하는 것은 바로 그것[智]이 간직한 것

었다. 나종현(2019), 「巍巖 李柬의 정치적 입장과 호락논쟁」, 『온지논총』60, 91~116면; 나종현(2019), 「한원진 경세론의 성격 재검토－철학사상과 신분관을 중심으로－」, 『진단학보』133, 103~124면; 나종현(2020), 「도암 이재와 호락논쟁－성리설과 정치사상을 중심으로－」, 『동양학』79, 93~108면.

198) 『農巖集』32 「雜識·內篇二」44 "夫以封建爲公者, 謂不以天下爲私於一人而與衆諸侯共之耳. 然與其以衆諸侯共之而不私於一人, 孰若與天下賢者共之而不私於一家之爲公哉? 郡縣者, 固所以與天下賢者共之, 而不私於一家者也"; 『三淵集』36 「漫錄(庚子)」[1720] "胡氏兄弟每論治道, 必以封建井田爲上策, 大攻柳子厚之論, 所以爲說者, 未免太偏. 朱子於此, 似亦無所適莫, 而終有取於《唐鑑》在得人之論, 其不從胡氏微意可見. 亦嘗曰: '封建難行, 使膏粱子弟不學而居士民上, 其爲害豈有涯哉?' 又言程子初以封建爲是, 而終改其說, 便是閱事之久, 知難强行也. 然則胡氏之所嘗感慨者, 恐未曾參商古今以究其利病也."

199) 최윤오(2013), 「반계 유형원의 봉건,군현론과 공전제」, 『동방학지』161, 245~286면.

의 넓음이다. 이 때문에 세 가지 단서[측은·수오·사양]가 드러날 때 智가 가장 앞자리가 되지 않은 적이 없으니, 일은 이[智]를 의지하여 준칙을 확정하고 일은 이를 얻어 뼈대를 이룬다. 이러하므로 [智를] "곧고 굳다[貞固]."라고 일컬은 것이다. 오려는 일을 知하고 지나가버린 일을 간직한다. 이러하므로 그것[智]에 "만물을 끝마치고 시작하는 모습이 있다."라고 일컬은 것이다.200)

위의 인용문에서 병연과 판연의 성격은 비춤[照]과 고정성[定]의 대비로 설명된다. 여기서 판연을 규정하는 고정성이란 판연의 근거가 지각 외부의 리로 고정되어 있다는 점을 의미한다고 볼 수 있다. 판연은 사회 규범이 개인을 수단으로 삼아 자신을 실현하는 기능이므로 율곡학파에서 말하는 智에 근거한 지각과 마찬가지로 고정된 지각 근거를 가지고 있어서 항상 불변의 도덕적 판단을 산출할 수 있다는 것이다.

이어지는 문장에서는 그가 본성의 지각을 본성의 여러 덕목 중에서도 智를 위주로 이해하고 있다는 점을 보여준다. 그는 본성의 지각의 특징을 두 가지 드는데, 하나는 智가 모든 일을 시작하고 끝마치는 역할을 수행한다는 점이고 다른 하나는 智가 다른 덕목들을 간직하고 있다는 점이다. 이는 본래 주희가 智를 규정한 방식으로, 주희는 봄의 기운이 겨울의 기운에서 이어서 생겨난다는 점에 착안하여 智가 仁을 비롯한 덕목을 간직하고 있다고 보았으며, 옳음을 향한 일방적인 지향만을 가진 인·의·예와는 다르게 智가 옳음을 분별하고 그름을 분별하는 양면성을 가졌다는 점에서 모든 일을 끝내고 시작하는 역할을 할 수 있다고 보았던 것이다.201)

---

200) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "蓋炳然之妙, 以照爲能, 故稱之則曰明; 判然之實, 以定爲則, 故稱之則曰貞. 貞者智之本色也. 物至而知, 事過而藏, 今日之藏, 又爲明日之知. 知仁知禮知義, 乃其所藏之該者也. 是以三端之發, 智未嘗不爲之先焉, 物待是而定準, 事得是而成幹. 若是而稱其貞固. 知其方來, 藏其旣往. 若是而稱其有終始萬物之象焉."

201) 『晦庵集』58-37 「答陳器之(問玉山講義)」[1195] "仁包四端, 而智居四端之末者, 蓋冬者藏也, 所以始萬物而終萬物者也. 智有藏之義焉, 有終始之義焉, 則惻隱·羞惡·恭敬是三者, 皆有可爲之事, 而智則無事可爲, 但分別其爲是爲非爾, 是以謂之藏也. 又惻隱·羞惡·恭敬, 皆是一面底道理, 而是非則有兩面. 旣別其所是, 又則其所非, 是終始萬物之象. 故仁爲四端之首, 而智則能成始, 能成終. 猶元氣雖四德之長, 然元

김창흡은 주희의 이러한 설명을 활용하여 자신이 말하는 판연의 특징을 부연한다. 그는 먼저 앞서 살펴본 김간, 김재해, 한원진과 마찬가지로 智가 인·의·예 등 여타 덕목을 포괄하는 역할을 수행한다고 본다. 이는 모든 도덕 실천이 근본적으로 도덕적 판단에서 출발한다는 점을 의미한다. 김창흡 역시 주희와 달리 리가 마음의 지각 외부에 위치한다고 이해하므로 일단 지각 외부의 리를 수용하여 무엇이 옳은 일이고 무엇이 그른 일인지 판단하는 데에서 도덕 실천이 시작할 수 있다고 보기 때문이다. 곧 우리가 도덕적 판단 기준으로서 사회 규범을 습득할 것을 우선적으로 강조했다는 점에서만큼은 김창흡도 율곡학파와 유사한 측면을 보인다고 말할 수 있다.[202]

실제로 두 형제 역시 자연상태의 지각에 주어지지 않은 다양한 사회 규범을 습득하여 받아들이는 궁리를 도덕 실천의 핵심적 조목의 하나로 간주한다. 김창협은 궁리가 본성을 알아가는 과정이라고 설명했으며[203] 김창흡은 리를 준칙으로 확보하는 궁리가 이루어지지 않는다면 일을 법도에 맞게 처리할 수 없을 것이라고 보았다.[204] 또한 두 사람은 외부의 리를 얻는 궁리를 등한시하고 마음의 지각만을 기르려 했던 육구연·왕수인을 비판하기도 했다.[205] 궁리는 도덕적 지각 기능을 수행할 수 있는

不生於元而生於貞. 蓋由天地之化, 不翕聚則不能發散, 理固然也." 조호현(2000)은 智에 대한 이러한 주희의 이론을 '智藏說'이라는 명칭으로 불렀다. 智藏說은 17세기 에도시대 유학자인 山崎闇齋와 그 후학들이 주목했던 것으로 알려져 있다. 이와 관련하여 朴洋子(1986), 「「天命圖」に見る退溪の智藏說について」, 『퇴계학보』 52, 30~40면; 難波征男(2005), 「天命図說と智藏說」, 『퇴계학논총』11, 211~230면; 關 幹雄(2017), 「山崎闇齋學派における智藏說受容に關する一考察」 『퇴계학논총』 30, 115~129면 참조.

202) 한원진은 김창흡을 부정하면서도 智가 4단을 포괄한다고 주장한 점만큼은 김창협보다 낫다고 평가하기도 한다. 『南塘集拾遺』3-6 「答沈信夫別紙(癸丑八月)」 [1733] "農巖以智爲不能全一心之德, 而淵老以爲包四端·貫始終. 此其'不盡同'也. 而此則淵老之言皆是也, 然其栎心與情, 認覺爲性, 其失反有甚焉."

203) 『農巖別集』3 「語錄·魚有鳳錄」 "故儒者之學, 所以汲汲於窮格者, 必欲知此性也. 知此性然後, 應事處物, 各有成法, 無毫釐差."

204) 『三淵集』19-43 「答時淨問目」 "心者, 神明者也; 理則有準則條理. … 徒養其虛圓之神而不能以理爲準則, 雖能炳煥四達, 超忽無礙, 而其所處事裁物, 終欠著落. 以其能照而不能入, 能虛而不能實故也."

205) 『農巖集』32 「雜識·內篇二」55 "若陸氏則儒者也. 其言雖不以理爲障, 而其學實亦以心爲主. 蓋其所謂卽心卽理者, 亦只是認靈覺爲天性, 故其所自爲而敎人者, 惟在屛絶

본성을 확보하는 과정인 만큼 두 형제 역시 중요한 과정으로 평가할 수 밖에 없었던 것이다.

이에 따라 智의 지각인 판연이 일이 있을 때 일에 대한 도덕적 판단을 산출하고 일이 없어지면 판단을 산출하는 일도 그만두고 본성의 형태로 돌아가는 특징은 개인이 도덕 실천을 수행할 수 있게끔 해준다고도 할 수 있다. 앞서 살펴보았듯 본성에는 모든 상황에 도덕적으로 대처하는 방식이 담겨 있다고도 할 수 있으므로, 모든 도덕적 반응은 기실 판연에 의해 지배된다고도 할 수 있다. 도덕적으로 행동해야 할 때 도덕적으로 무엇이 옳은 행동인지를 지시하는 판연의 기능에 대해 김창흡이 도덕적 행위를 시작하고 끝마친다는 의의를 부여한 것은 당연한 일이라고도 할 수 있다.

이렇듯 도덕적 지각이 도덕적 행위 지침을 제공하며, 이것이 여타의 덕목보다도 智에 근거하여 이루어진다고 보았다는 점은 김창흡이 말하는 판연이 사실상 율곡학파에서 말하는 智에 근거한 지각과 상당히 유사하다는 점을 암시한다. 율곡학파에서도 수양을 통해 최종적으로 도달해야 할 지각의 모습은 사회의 규범에 순응하여 사회가 제시한 그대로의 행위를 수행하는 것으로 나타나기 때문이다.

다만 차이가 있다면 율곡학파에서 이러한 도덕적 지각을 여전히 마음의 범주에서 이해할 수 있다고 본 것과 달리 김창협 형제는 이를 마음의 지각 바깥에서 본성이 직접 수행하는 기능으로 이해했다는 점이다. 율곡학파에서는 지각이 도덕적 근거에서 이탈하려는 움직임을 막는 역할을 마음이 수행한다고 보고 있기 때문에 도덕적 지각이 있기 위해서는 마음이 개입할 필요가 있다고 보았다. 그러나 김창흡은 사회 규범을 습득한 모든 사회 구성원은 설령 규범과 어긋나는 행위를 할지라도 여전히 무엇

外誘, 克去物慾, 以存此心之本體, 而凡讀書窮格之所得, 一切目爲義外之學而揮斥之, 惟恐其溺心害道”; 『三淵集』19-45 「答時淨問目[三答]」 “理氣雖混淪無間, 而終是二物. 故一眞一靈, 不容不分別. 自夫天道而然, 其在人稟賦也, 或得其方實, 或得其靈慧. 因其所偏而學習有異. 如陸王之爲人, 得於靈妙者爲多, 而未得其方實. 故意偏而學差, 蓋有以也.” 왕수인이 궁리의 대상인 定理를 비판한 것으로 잘 알려져 있다는 점에 착안하여 김창흡은 왕수인이 비판한 定理를 본성의 범주에서 이해할 수 있다고 본다. 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] “定理與明覺, 經緯有別, 而又復渾而一之, 畢竟以覺爲性.”

이 도덕적인지를 판단할 수 있다고 본다는 점에서 마음의 개입 없이 도덕적 지각이 나타날 수 있다고 본 것이다. 이러한 차이는 「논지자설」에 대한 김간과 호학의 대응을 통해서도 확인할 수 있다.

> 문: "智가 知하는 것은 본래 옳다. 그러나 智의 知는 마음의 지각과 구별되는 듯하다." (조형기와 김창협의 입장이 이러하다.)
>
> 답: "그렇지 않다. … 다만 智가 운용할 수 없고 마음이 운용할 수 있기 때문에 마음의 운용이 아니면 智가 스스로 드러날 수 없는 것이다. 이 때문에 맥락을 찾아서 살펴보자면 지각[知]은 본래 智를 따라 나오는 것이며 운용하는 곳에서 살펴보자면 지각은 마음으로부터 드러나는 것이다. 그렇다면 이 마음의 운용인 지각이 곧 智를 따라 나온 지각인 것이니, 智가 하나의 영역이 되며 마음이 또 다른 영역이 되어 각자 따로 지각이 되는 것이 아니다. 그러니 어찌 智의 지각 밖에 별도로 이른바 마음의 지각이라는 것이 있겠는가?"[206]

위의 인용문은 김간의 「대학차기」의 일부인데, 이는 자신이 지은 「제왕복서후」를 요약하고 그 뒤에 「제왕복서후」에서 다루지 않은 논점을 덧붙여놓은 형식으로 구성되어 있다. 이러한 형식으로 미루어보건대 이는 「제왕복서후」가 작성된 1697년 이후에 작성된 것으로 추정해볼 수 있다.[207] 여기서 그는 본성의 지각과 마음의 지각을 구분하는 관점을 조형

---

206) 『厚齋集』21-1 「箚記○大學·章句序」 "或曰: '智之能知固是矣. 但智之知, 與心之知覺, 似有別矣.' (趙長卿金仲和之說如此.) 曰: '不然.… 但智不能運用而心能運用, 故非心之運用則智不能自發. 是以尋其脈絡而看, 則知本從智上出來; 從其運用處看, 則知便自心而發見. 然則此心運用之知, 卽是從智出來之知, 不是智爲一箇地頭, 心爲一箇地頭, 而各自爲知. 則豈智之知外, 別有所謂心之知者哉?'"

207) 『厚齋年譜』를 근거로 이선열(2015), 앞의 책, 248면에서는 이 기록이 1680년에 이루어졌다고 보았던 듯하다. 그러나 지각에 대한 김창협의 새로운 관점이 1689년 이후에 정립되었으며 「題往復書後」가 1697년에 작성되었다는 점을 고려하여 본고는 이를 따르지 않는다. 1704년 박필주가 김간에게 보낸 서신(『黎湖集』10-4 「與金厚齋」)에서 언급된 내용이 담겨있는 것으로 보아 이 기록은 1704년 이후 보충된 것으로 추정해볼 수 있다. 김창협은 스스로 자신의 지각에 대한 견해가 1689년 이후에 이루어진 것이라 술회했다. 『農巖集』13-39 「與李同甫(丙戌)」[1706] "蓋愚於昔歲居憂永峽也, 偶思此義: 以爲知覺非惟不可以爲智, 亦不可以爲智之用." 최천식(2016), 앞의 논문, 52면에서는 김창협의 지각 이론이 구체화된 시기를 1695~1697년으로 추정했다.

기와 김창협의 것으로 돌렸는데, 이는 먼저 김창협을 비판한 김간조차도 「논지자설」에 나타난 김창흡의 주장을 김창협의 입장에 해당한다고 보았음을 드러낸다.

인용문의 핵심적인 내용은 본성이 스스로 드러날 수 없으므로 智에 근거한 도덕적 지각을 마음의 범주에서 이해할 필요가 있다는 뜻으로 요약될 수 있다. 도덕적 지각은 智에 근거를 두고 있지만, 이는 智가 스스로 드러나는 것이 아니라 마음의 주재 역할에 의해서 나타나는 현상이라는 것이다. 김간은 수양을 통해 확보한 도덕적 지각이 본성의 범주에서 이해될 수 있을 뿐만 아니라 마음의 범주에서도 이해될 수 있다는 율곡학파의 입장을 유지함으로써 양자를 구분하여 이해하려는 김창협 형제를 비판한 것이다. 이렇게 도덕적 지각을 마음의 범주에서 이해할 것을 주장하며 마음의 지각과 본성의 지각을 구분하는 김창흡을 비판하는 관점은 후대의 한원진에게서 더욱 구체적으로 나타난다.

> 그런데 이제 [김창흡은] 지각에 병연과 판연의 차이가 있어서 하나는 마음이고 다른 하나는 감정이어서 각기 마음과 본성의 작용이 된다고 말하니, 그 말이 갖가지로 의심스럽습니다. 지각에는 두 길이 있어서 마음과 본성이 달리 작용한다고 한 것이 의심스럽습니다. 본성이 스스로 지각할 수 있어서 리에 작용이 있다고 한 것이 의심스럽습니다. 마음이 드러난 것이 감정인데 [마음과 감정을] 분석하여 다르다고 여긴 것이 의심스럽습니다. 감정은 기의 기틀의 움직임인데도 오로지 리라고 여긴 것이 의심스럽습니다.
>
> [김창흡은] 본성을 지각이 있는 것으로 여기어 지각이 있는 마음과 상대시켰을 뿐만 아니라 감정을 본성에만 속하게 하여 작용이 있는 마음과 상대시켰습니다. 그렇다면 '지각'이나 '감정'이라고 하면서 그가 본성을 말한 근거란 또한 '覺'이라는 한 글자를 벗어나지 않습니다. 그가 鳶飛魚躍을 인용한 한 단락은 바로 마음과 智의 구분을 제멋대로 말한 것인데 그가 覺을 본성으로 여겼음을 잘 알 수 있습니다. (그의 말은 이렇습니다. "…" ○이른바 "잠깐 사이에 분명하게 된 갖가지 구분[차이]"이라고 한 것이 바로 智의 본체를 말한 것입니다. 그가 갖가지 차이를 智라 여겼다고 한다면 차이는 사물이므로 智라 여길 수 없습니다. 그가 차이를 구별하여 이해하는 것을 智라 여겼다면 구별하여 이해하는 것은 또 다만 이 마음의 신묘한 지각[神識]일

뿐이니, 이것을 智라고 여긴다면 어찌 覺을 본성으로 여긴 것이 아니겠습니까?)[208]

첫 번째 문단에서 한원진은 리가 무위하다는 점을 전제로 본성이 직접 작용을 산출할 수 있다는 김창흡의 견해를 비판한다. 그는 「논지자설」이 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각과 리의 범주에서 규정되는 본성의 지각이 독립적으로 작용한다고 주장했다는 점을 지적한 뒤에, 김창흡이 리인 본성의 작용을 인정했다고 비판하는 것이다. 율곡학파에서 도덕적 감정은 마음의 주재를 전제로 할 때라야 산출될 수 있다는 점에서 본성의 범주에서뿐만 아니라 마음의 범주에서도 설명될 수 있어야 하는데, 김창흡은 마음의 지각 기능과 무관하게 본성에서 곧바로 감정이 나타날 수 있다고 주장했기 때문이다.

이에 따라 한원진은 김창협 형제의 지각 이론을 마치 송시열이 주희 계열의 지각 이론을 비판할 때와 동일한 방식으로 비판을 전개할 수 있게 된다. 제2장에서 살펴보았듯 송시열은 주희의 제자인 진순이 지각이 리에 근거한다고 규정했다는 점을 비판하며 진순은 허령과 본성을 혼동했다고 평가했음을 살펴보았다. 그런데 김창흡은 본성의 지각인 판연이 리에 근거한다고 보았다. 따라서 송시열이 진순을 비판한 것과 마찬가지로 한원진 역시 허령과 본성을 혼동했다고 김창흡을 비판할 수 있는 것이다.

앞서 살펴본 연비어약에 대한 김창흡의 설명을 비판하는 대목에서도 이를 구체적으로 확인할 수 있다. 여기서 한원진은 김창흡의 입장을 정확하게 포착하고 있다. 그는 김창흡이 말하는 도덕적 판단이 주어진 일 자체와 이에 적용되어야 하는 사회적 규범 체계라는 두 근거에 의해 성

208) 『南塘集拾遺』3-6 「答沈信夫別紙(癸丑八月)」[1733] “今謂知有炳然判然之異, 而一心一情, 各爲心性之用者, 其說種種可疑. 知有兩道, 心性二用, 可疑也. 性自知覺, 理有作用, 可疑也. 心之發者是情, 而柝以爲二, 可疑也. 情是氣機之動, 而專以爲理, 可疑也. 夫旣以性爲有知, 而對心之有知, 又以情專屬性, 而對心之有用. 則曰知曰情, 其所以言性者, 盖亦不出於覺之一字矣. 其引鳶魚一段, 政是極意說出心智之辨也, 而尤見其認覺爲性. (其說曰: ‘….’ ○所謂‘種種差別判然指顧’者, 正是說道智體. 而以差別者爲智, 則差別者物也, 不可以是爲智也; 以辨認其差別者爲智, 則辨認者, 又只是此心之神識也. 以是爲智, 豈不是認覺爲性乎?)”

립한다고 추정한 뒤에 일 자체를 본성으로 이해할 수는 없을 것이라 본다. 이는 앞서 살펴보았듯 김창흡은 일단 상황만 주어진다면 이에 적용되어야 하는 사회적 규범 체계가 본성으로서 직접 도덕 판단을 수행할 수 있다고 본 것과 일치한다. 그러나 사회적 규범 체계를 도덕적 판단의 유일한 근거로 지목한다면 이는 한원진의 관점에서 사회적 규범 체계를 지각의 근거로 고정하는 마음의 주재 역할을 무시했다는 문제가 발생한다. 김창흡과 달리 본성이 직접 감정을 산출할 수 있음을 인정하지 않는 한원진으로서는 이러한 분별의 주체가 어디까지나 마음이 되어야 한다고 보는 것이다. 이렇듯 호학 계열에서는 율곡학파의 관점을 고수하여 본성이 마음을 매개하지 않고는 직접 드러날 수 없다고 봄으로써 김창협 형제의 입장과 대립하게 된다.

호학의 종장인 한원진의 비판이 「논지자설」을 겨냥하고 있다는 점은 「논지자설」에 나타나는 지각 구분이 김창협 형제의 제자들에게서도 그대로 나타날 것이라는 점을 암시한다. 실제로 당시 김창협의 고제인 김시좌를 비롯하여 이덕수, 김기하 등 김창협 형제와 가깝게 지냈던 인물들이 지각을 마음의 지각과 본성의 지각으로, 즉 병연과 판연으로 구분할 것을 주장하고 있었다는 점을 박광일의 보고를 통해 확인할 수 있다.[209] 이들의 이러한 주장을 반대하는 박광일의 입장이 권상하의 입장과 상통한다는 점은[210] 이후 이 문제가 호학과 갈등을 빚게 되는 주요 쟁점으로 발전하게 된다는 점을 암시한다고도 할 수 있다. 한편 낙학에 해당하지

---

209) 『遜齋集』4-10 「與金道而(時佐○庚辰)」[1700] “蘗溪所謂‘心知智知, 有兩箇面貌’云者, 則又似分心性爲二用. 而高明與用九之說, 亦皆有兩箇意思. 此愚之所不能無惑者也.” ‘蘗溪’는 李德壽의 호이며 ‘用九’는 金器夏의 자이다. 이덕수는 박세당의 문인이지만 1703년 이전까지 김창협 형제와 가깝게 지냈던 것으로 알려져 있다. 이승수(2002), 「西堂 李德壽의 師友 관계」, 『한국고전연구』9, 36~37면. 김기하 역시 김창협 형제와 가깝게 지냈던 것으로 알려져 있다. 『陶谷集』13-18 「厚陵參奉金公墓碣銘(幷序)」 “最與文谷諸胤厚善, 而農巖·三淵二公尤所深契. 公沒, 三淵爲之加麻哭奠, 夢窩·圃陰二公, 俱以文誄, 稱道甚盛.”

210) 『遜齋集』3-20 「與遂菴」[1699] “近有心知智知兩箇面貌之說, 而曰: ‘心之知則知覺者是, 而智之知則別其是非者是也.’ 若如此說則心性異歧, 而各自主張, 有兩用矣. 寧有此理? 愚以爲性中有智, 故心有智[知]覺而別其是非. 未知如何”; 『寒水齋集』10-5 「答朴士元(己卯十月)」[1699] “所示心知智知兩箇面貌之說, 令人不能解聽. 不知何人刱出此見也. ‘性中有智, 故心有知覺而別其是非’云者, 深歎高見之的當也.”

는 않지만 한원진과 논쟁을 벌인 것으로 유명한 이간의 경우에도 본성의 발현과 기인 지각을 구분하고 있다는 점은 동일하게 나타난다. 이간은 지각은 기의 범주에서 규정하지만 본성과 본성에서 드러난 4단을 모두 리의 범주에서 규정했던 것이다.[211] 이간의 이러한 입장은 4단을 기인 마음이 산출한 것으로 이해하여 마음의 지각으로 설명할 수 있다고 보는 한원진의 입장과 대립하게 된다.[212]

다만 김창협 그룹 내에서도 어유봉의 지각 구분만큼은 유의하여 살펴볼 필요가 있다. 선행연구자들은 대체로 김창흡의 지각 구분을 지각 기능 자체와 지각 기능이 발휘된 결과의 구분으로 이해하곤 했는데, 이는 기실 어유봉의 지각 구분에 해당한다고 볼 수 있기 때문이다.

> 오직 智만이 知와 그 일이 가장 비슷하여 그 작용이 일치하는 데로 귀결된다. 분별하고 시비를 가리는 것은 智의 작용이고 분별이 확정되지 않았을 때 주선하며 오묘하게 운용하고 주재[妙宰]하여 옳음과 그름의 소재를 찾아서 智의 리를 드러낼 수 있는 것이 이 知이다. 분별이 분명해지고 나서 밝고 정확하여 시비의 귀결을 따라 智의 작용을 간직할 수 있는 것도 이 知이다. 이 때문에 知와 분별은 그 사이에 터럭도 들이지 못한다.[213]

어유봉은 「논지자설」이 지어진 것과 같은 해 12월에 김창협의 지각 이론을 옹호하고자 「지여지각변(智與知覺辨)」을 짓는다.[214] 어유봉은 여기에서 김창흡과 달리 智의 작용을 확정된 시비 분별로 이해하며 이 분별을 산출한 뒤에 간직하는 기능을 마음의 작용으로 보았다. 나아가 지각 결과인 분별은 지각 기능에 의해 산출되며 지각 결과가 축적되어 지각의 기능이 심화될 수 있다고 보아 양자의 결합의 필요성을 인정하기도

---

211) 『巍巖遺稿』8-2 「與尹晦甫」[1709] “虛靈知覺, 氣也; 四性四端, 卽所盛所乘之理也. 虛靈之具四性, 知覺之運四端, 此心之全體大用也. 鄙說宗旨, 不過如此.”

212) 『南塘集』9-4 「與李公擧(柬)別紙(辛卯六月)」[1711]; 『南塘集』7-7 「上師門(庚寅閏七月)」[1710].

213) 『杞園集』22-4 「智與知覺辨」[1697] “惟智之於智[知], 則其事最近, 而其用攸於一致. 盖分別是非, 智之用也. 而方其別之未定也, 周旋妙宰, 求是非之所在, 而有以著乎智之理, 此知也. 及其別之旣判也, 昭徹的確, 隨是非之所攸, 而有以含乎智之用者, 亦此知也. 是故知而別之, 其間不可容毫.”

214) 『杞園先生年譜』1 丁丑[1697](先生二十六歲)조 “十二月. … 作《智與知覺辨》.”

했다.[215] 이는 선행연구자들이 김창흡의 지각을 이해한 방식과 매우 유사하다.

그러나 김창협이 어유봉의 이 글에 유보적인 태도를 취했다는 점을 고려할 필요가 있다. 김창협은 어유봉의 지각에 대한 견해가 자신이 속한 그룹의 견해와 구분된다고 평가했던 것이다.[216] 그가 이러한 평가의 근거를 명확히 제시하지는 않았지만, 김창흡과 어유봉의 비교를 통해 이를 짐작해볼 수 있을 것이다. 어유봉은 비록 마음의 지각과 본성의 지각을 구분하기는 했지만, 마음의 지각을 어디까지나 도덕적 판단을 산출하고 산출된 판단을 간직하는 기능으로 이해했다. 그런데 이는 김창흡이 판연의 기능으로 설명한 것에 해당한다. 앞서 살펴보았듯 「논지자설」에서는 일이 오면 도덕적 판단을 산출하고 일이 지나가면 판단을 거두어들이는 기능이 智에 근거한다고 설명되었기 때문이다. 요컨대 김창협은 마음과 무관하게 본연지성이 직접 발현될 수 있다고 말하지 않고 마음의 기능을 매개로 도덕적 판단이 확보될 수 있다고 보았다는 점으로 인해 어유봉의 견해를 물리친 것이라 추정해볼 수 있겠다.

이상의 논의를 요약하자면 다음과 같다. 김창흡은 먼저 김창협이 본성과 마음을 리와 기로 구분한 것을 지각의 측면에까지 밀고 나가 본성의 지각인 판연과 마음의 지각인 병연으로 구분할 수 있다고 보았다. 그는 판연은 병연의 개입 없이도 스스로 도덕적 감정을 산출할 수 있다고 보았는데, 이는 율곡학파에서와 달리 본성이 직접 지각할 수 있다고 보았음을 의미한다. 김창흡은 리를 지각 외부의 준칙으로 이해했지만, 체계적인 사회 규범이 모든 사회 구성원들에게 습득된다면 주어진 일에 대해 누구든 자연스럽게 항상 참인 도덕적 판단을 내릴 수 있다는 점에서 리의 지각을 인정했던 것이다.

---

215) 『杞園集』22-4 「智與知覺辨」[1697] “若果无此心之知, 則智之理, 果何所應? 而別之用, 果何所發乎? 旣言別, 則其知之而有所別, 別之而知益深. 其理固然, 又何足爲疑乎?”

216) 『農巖集』19-10 「答道以」[1697] “舜瑞送示辨知說, 文字儘好. 但其旨意, 似與吾輩所見少不同, 却自爲一說. 不妨參互發明耳”; 『農巖集』20-7 「答魚有鳳」[1697] “《知字辨》, 細究旨義, 似與鄙意少異. 然文字儘好, 却可備一說. 當轉示子益.” 김창협의 이러한 비평은 『杞園先生年譜』1 丁丑[1697](先生二十六歲)조에도 일부 요약되어 있다.

제 2 절 마음의 지각

앞절에서는 본성의 지각인 판연에 대해 살펴보았으므로 본 절에서는 판연과 달리 철저하게 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각인 병연의 역할과 기능에 대해서 항을 나누어 세부적으로 살펴볼 것이다. 다만 「논지자설」에는 병연과 관련한 정보가 충분히 제시된다고 평가할 수 없는 만큼 본 절에서는 「논지자설」 외 김창흡의 다양한 저술을 적극적으로 참고하여 병연에 대한 그의 견해를 추정해볼 것이다.

제 1 항 본성과 감정의 주재

그는 먼저 병연의 역할을 도덕 감정의 산출 기능과 엄격하게 구분한다. 앞서 살펴보았듯 도덕 감정은 마음의 지각이 개입하지 않더라도 본성의 지각을 통해 자연스럽게 형성될 수 있을 것으로 전망하기 때문이다. 이에 김창흡은 이러한 맥락에서 마음과 감정을 가로와 세로의 관계로 설명한다.

> 마음에 미발과 이발이 있음에 따라 본성과 감정이 나뉘며 知에 환한 것[炳然]과 분명한 것[判然]이 있음에 따라 마음과 감정이 나뉜다. 본성과 감정의 나뉨은 그 형세가 하나로 꿴 듯하지만 마음과 감정의 나뉨은 형세에 세로와 가로가 있다. 그렇다면 본성과 감정의 경계는 위와 아래이지 세로와 가로가 아니며 마음과 감정의 경계는 세로와 가로이지 위와 아래가 아니다. 본성과 감정의 나뉨은 말하기에 쉬운 듯하나 마음과 감정의 나뉨은 살피기가 비교적 어렵다. 오직 주희만이 분명하게 구분하여 “시비하는 근거가 본성이고 시비를 知하여 그것을 시비하는 것이 감정이고 그것이 시비가 됨을 覺하는 것이 마음이다.”라고 한 것이다. 시비를 知하여 그것을 시비하는 것[감정]

은 시비하는 근거가 그대로 이어진 것[仍]이니, 그 말이 곧아 조리의 뜻이 보존되어 있다. 그것이 시비가 됨을 覺하는 것[마음]은 시비하는 근거가 의지한 것[卽]이니, 그 말이 급하여 민첩하고 오묘한 맛이 드러난다. 이 두 가지 상대하는 설명에 나아간다면, 세로와 가로의 형세가 아마 남김없이 명백해질 것이다.217)

첫 번째 문장에서는 우선 마음의 지각인 병연과 본성의 지각인 판연의 구분을 마음과 감정의 구분으로 이어갈 수 있다는 점을 지적한다. 감정은 앞절에서 살펴보았듯 기인 마음의 개입 없이도 판연에 의해 본성에서 곧장 드러나므로 본성과 마찬가지로 리의 범주에서 이해될 수 있다. 이에 저자는 리와 감정을 위 아래의 관계로 설명한다. 이는 형이하의 감정은 형이상의 리인 본성이 가진 도덕성이 스스로 실현된 결과라는 뜻으로 이해될 수 있다.

한편 마음의 지각은 감정이 리로 규정되는 것과 달리 철저하게 기의 범주에서 규정된다. 마음은 감정과 마찬가지로 형이하의 영역에 위치하지만 감정과 본질적으로 다른 방식으로 작동한다는 것이다. 그가 감정과 마음의 관게를 세로와 가로의 관계로 설명하는 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 양자는 모두 형이하의 차원에서 포착되므로 동시에 함께 기능할 수는 있지만 각각 리와 기의 범주에서 규정되어 독립된 방식으로 작동한다는 것이다.

저자는 본성과 감정, 감정과 마음의 두 관계를 이렇게 설정하기 위해 주희의 「답반겸지(答潘謙之)」를 근거로 이용한다.218) 이 서신에서 주희는 감정과 마음의 지각을 서술할 때 각각 '知'와 '覺'이라는 구분된 표현을

217) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "蓋由心之有未發已發而性情分焉, 卽知之有炳然判然而心情析焉. 性情之分也則其勢一串, 心情之判也則勢有橫直. 然則性情之界, 上下也, 非經緯也; 心情之際, 經緯也, 非上下也. 性情之分, 言之似易; 而心情之析, 勘得較難. 惟朱子分明劈畫曰: '所以是非者性也, 知是非而是非之者情也, 覺其爲是非者心也.' 夫知是非而是非之者, 所以是非者之仍也, 其辭則直而條理之意存焉; 覺其爲是非者, 所以是非者之卽也, 其辭則急而敏妙之味形焉. 卽此兩下對說, 而經緯之勢, 幾乎八字打開矣!"

218) 『晦庵集』55-1 「答潘謙之(柄)」[1183] "性只是理, 情是流出運用處, 心之知覺, 卽所以具此理而行此情者也. 以智言之, 所以知是非之理, 則智也性也. 所以知是非而是非之者, 情也. 具此理而覺其爲是非者, 心也."

쓰는데, 김창흡은 이것이 자신의 감정과 마음의 구분을 정당화하는 근거가 된다고 이해한 것이다.[219] 「답반겸지」를 해석하며 그는 먼저 본성과 감정의 관계를 '그대로 이어져 있는 것[仍]'으로 설명한 뒤에 감정을 '곧고[直] 조리(條理)가 보존된 것'이라 설명한다. 그대로 이어져 있다는 점과 곧다는 것은 본성의 도덕성이 기질의 방해 없이 곧장 지각으로 드러난 것이 감정이라는 점을 설명한 것이다. 한편 조리는 개별 사물의 리를 의미한다.[220] 본성이 보편적인 도덕적 준칙인 것과 달리 감정은 구체적인 상황에 이 준칙을 적용하여 산출한 개별적 판단이므로 감정에 조리의 뜻이 보존되어 있다고 말할 수 있는 것이다. 곧 이러한 설명은 감정이 본성과 달리 구체적인 사물에 자극을 받아 드러난 결과라는 점을 드러낸다. 이렇듯 감정은 본성이 직접 작용한 결과로서 본성의 도덕성을 형이하의 영역에서 구현하고 있다는 점에서 본성과 세로의 관계를 맺고 있다고 할 수 있다.

한편 김창흡은 본성과 마음의 관계를 '의지한 것[卽]'으로 설명한 뒤에 마음을 '급하고[急] 민첩하고 오묘한[敏妙] 것'이라 설명한다.[221] '卽'은 김창협 형제가 리와 기가 서로 떨어지지 않는 관계[不相離]를 맺고 있음을 설명할 때 활용하곤 하는 표현이다.[222] 그러나 율곡학파에서와 달리 '卽'이라는 말을 사용하는 까닭은, 이들이 율곡학파에서 말하는 불상리의 함

---

219) 그가 「答潘謙之」를 근거로 활용한 배경은 다음항에서 상술한다.

220) 주희는 리가 한 덩어리로 되어 있으면서도 자극을 받으면 구체적인 조목으로 나타날 수 있다고 설명했다. 『晦庵集』58-37 「答陳器之(問玉山講義)」 "蓋四端之未發也, 雖寂然不動, 而其中自有條理, 自有間架, 不是儱侗都無一物. 所以外邊纔感, 中間便應. … 蓋由其中間衆理渾具, 各各分明, 故外邊所遇隨感而應, 所以四端之發各有面貌之不同. 是以孟子析而爲四, 以示學者, 使知渾然全體之中而粲然有條若此, 則性之善可知矣." '條理'의 의미에 대해서는 김한나(2018), 「대진 철학의 리(理)」, 서울대 석사논문, 47~69면 참조.

221) 병연을 '急', '敏妙' 등의 표현으로 상술하게 된 배경은 제2항과 제3항에서 상술한다.

222) 『農巖集』32 「雜識·內篇二」[1706] "但以從來耳聞得慣, 口說得熟, 故便謂'理之所以爲理, 不過如此.' 而不曾於實體處, 潛玩默究, 眞見其無形有爲卽氣非氣之妙"; 『三淵集』18-1 「答拙修齋趙公」 "大抵理之與氣, 難言先後, 難可分開. 而截斷而上之, 挑出而外之者, 所以明爲本體也, 爲統體也. 此之謂不雜形氣之太極. 及其流行在物, 則卽陰陽而爲不離陰陽之太極, 卽五行而爲不離五行之太極, 以至卽氣化卽形化, 無不皆然."

축을 그대로 인정하지는 않기 때문으로 추정해볼 수 있다. 율곡학파에서 불상리는 무위의 리가 그대로 드러나지 못하고 도덕적 감정으로 드러나기 위해 기인 지각 혹은 마음의 작용을 필요로 한다는 의미를 함축한다.[223] 하지만 김창협 형제가 말하는 불상리는 그 맥락이 조금 다르다. 앞절에서 살펴보았듯 이들은 리무위를 부정하기 때문에 본성이 도덕적 감정으로 드러나기 위해 마음의 주재가 필요하다고 보지 않는다. 병연은 다만 판연의 감정 산출 기능과는 별도의 방식으로 도덕 실천에 기여할 뿐이다. 곧 여기서의 '卽'은 병연이 본성의 지각과 항상 함께 작용하면서도 그 자신은 리와 단절되어 있음을 의미한다고 볼 수 있다.[224]

마음의 지각을 본성의 지각과 엄격히 구분하여 이해하는 태도는 기실 김창협에게서도 똑같이 발견된다. 그는 「잡지」에서 본성의 지각에 해당하는 도덕적 판단 기능을 마음의 지각 기능과 구분하여 이해할 필요가 있다고 말한 바 있다.[225] 또 김창협이 간여했다고 알려져 있는[226] 『주자대전차의(朱子大全箚疑)』 편집과정을 통해서도 이러한 태도를 확인할 수 있다. 그는 김창흡과 마찬가지로 「답반겸지」를 근거로 마음의 지각을 智와 같은 본성과 구분하여 이해하는 것이 주희의 만년설에 해당한다고 주장하기까지 했던 것이다.[227] 요컨대 김창협 형제는 모두 마음의 지각 기

---

223) 『栗谷全書』10-2 「答成浩原」 "理, 形而上者也; 氣, 形而下者也. 二者不能相離. 旣不能相離, 則其發用一也, 不可謂互有發用也. … 但理無爲而氣有爲. 故以情之出乎本然之性, 而不揜於形氣者, 屬之理; 當初雖出於本然, 而形氣揜之者, 屬之氣. 此亦不得已之論也. 人性之本善者, 理也, 而非氣則理不發. 人心道心, 夫孰非原於理乎?"

224) 김창협은 지각이 리에 근거하지 않고 독립적으로 작용하더라도 불상리에 위배되지 않는다고 본다. 『農巖集』19-19 「答道以」[1699] "心者, 無他, 氣而已矣. 專言則聚五行之精英, 偏言則屬乎火. 屬乎火, 故能光明不昧而照燭萬物. 聚五行之精英, 故能變化無窮, 不滯於一方. 心之所以虛靈, 其理只如此而已. 知虛靈之如此, 則知覺者, 亦可知矣. 天下顧安有無理之氣哉? 而亦何必切切然强屬於仁義禮智, 然後方免爲性外之物哉?"

225) 『農巖集』32 「雜識·內篇二」23 "知覺: 若泛言, 則如察識辨別, 亦可謂知覺. 以此而屬之智, 固無不可. 而若其正訓, 須以神妙靈明者爲言. 此則終不可作智之用說矣."

226) 강문식(2013), 「金昌協의 朱子書 연구와 『朱子大全箚疑問目』」, 『한국사연구』 160, 86~91면; 최천식(2016), 앞의 논문, 36~42면 참조.

227) 『芝村集』13-38 「答金道以兼示三洲黃江」[1704] "且考《大全箚疑》《潘謙之書》下曰: '按先生以知覺爲知[智]之用者多矣. 旣有心之知覺, 又有知[智]之知覺. 是有二知覺矣. 於此始以知覺屬心, 以辨是非屬知[智]. 此恐是晩年所定, 當以此爲正.' 此似以先生前日所論, 爲有二知覺之疑, 而欲以此書爲定論, 卽亦農兄之意也." 이희조가

능을 본성과는 본질적으로 구분된다고 이해했던 것이다.

그렇다면 김창흡이 본성과 무관한 병연이 도덕 실천에 어떻게 기여할 수 있다고 보았는지를 따져보아야 할 것이다. 앞절의 인용문에서 김창흡 자신이 이미 설명했듯이 智에 근거한 판연이 도덕적 행위를 시작하고 끝맺는 전 과정을 담당할 수 있다면,[228] 다시말해 판연이 율곡학파의 智에 근거한 지각과 유사하다면 판연만으로도 이미 도덕 실천을 완수할 수 있을 것처럼 보이기 때문이다. 김창흡이 염두에 두었던 병연의 필요성은 김간이 제시한 智에 근거한 지각을 비판하는 「논지자설」의 논리를 통해 짐작해볼 수 있다.

> [호병문처럼] 神明과 오묘한 운용 및 주재까지 모두 智에 귀속시키고 나면 智라는 것은 범주는 텅 비고 작용은 꽉 차게 될 것이니, 이른바 마음이라는 것은 또한 자기 기능을 [본성에] 미루어서 다시 담당할 일이 없게 된다. 그렇다면 [김간이] 이른바 "[마음이] 이 智를 포괄하고 저장하며 이 知를 운용한다."라는 말은 그저 한갓 굳어진 문장을 거론한 것일 뿐이니, 어찌 실제 근거가 있겠는가? 이는 처음에는 智가 담당하는 일이 없을까 염려하다가 끝에 가서는 마음이 도리어 담당하는 일을 잃게 만든 것이다.[229]

인용문에서는 호병문의 입장을 옹호하는 김간 및 율곡학파에 대한 김창흡의 비판적 시선이 담겨 있다. 그는 김간처럼 도덕 실천을 모두 智에

인용한 설명은 『朱子大全箚疑』 간행본(보경문화사본, 규장각소장본)에는 수록되어 있지 않다. 이는 『朱子大全箚疑』의 간행이 김창협 사후 1716년에 김창협과 입장을 달리 하는 권상하에 의해 주도되었다는 점과 관련되었을 것으로 추정해볼 수 있다. 실제로 김창협의 관점을 계승한 낙학에서 편집한 『朱子大全箚疑問目』(규장각소장본), 『朱子大全箚疑問目標補』(규장각소장본)에는 해당 설명이 그대로 수록되어 있다. 이에 본고에서는 이희조의 추정에 따라 해당 주석이 송시열의 입장보다는 김창협의 입장이 반영되었을 것으로 본다.

228) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "貞者智之本色也. 物至而知, 事過而藏, 今日之藏, 又爲明日之知. 知仁知禮知義, 乃其所藏之該者也. 是以三端之發, 智未嘗不爲之先焉, 物待是而定準, 事得是而成幹. 若是而稱其貞固. 知其方來, 藏其旣往. 若是而稱其有終始萬物之象焉."

229) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "夫旣以神明妙宰, 擧歸之智, 則智之爲物, 間架則虛而作用甚實. 所謂心者, 亦讓其伎倆, 無復有管矣. 然則所謂'該貯此智, 運用此知', 只是徒擧成文耳, 豈有實著落乎? 始憂於智無所主, 終令心也反失其所管."

근거한 지각만으로 설명할 때의 문제를 智가 마음의 기능까지 대신하게 되는 것으로 든다. 이러한 비판은 일차적으로는 김창흡이 율곡학파와 다른 방식으로 智의 지각을 규정하기 때문에 가능했다고 평가할 수 있다. 율곡학파에서는 智에 근거한 지각이란 마음의 지각이 외부의 리를 자신의 근거로 받아들이는 주재를 통해서 확보된다고 이해하므로 마음의 지각이 수행하는 '오묘한 운용 및 주재'까지 智에 귀속시키는 것이 당연하다. 그러나 김창흡은 앞절에서 살펴보았듯 마음의 주재 없이도 智가 스스로 도덕적 지각으로 드러날 수 있다고 보았으므로 김간의 이러한 이해에 반대할 수밖에 없는 것이다.

그런데 그가 제기한 논점에 주목할 필요가 있다. 그는 율곡학파에서 말하는 智의 지각이 "범주는 텅 비고[虛] 작용은 꽉 차다[實]."라는 표현으로 규정된다는 점을 문제로 간주하는 것이다. 여기서 텅 비었다는 말과 꽉 찼다는 말이 앞서 살펴보았듯이 율곡학파에서 마음과 본성을 상대적으로 이해하는 전형적인 표현이라는 점에 유의할 필요가 있다. 율곡학파에서 마음은 텅 비어서 무엇을 근거로 삼는가에 따라서 서로 다른 반응을 드러낼 수 있는 기능을 가지고 있으며 본성은 특정한 도덕적 규정을 가지고 있으므로 그러한 규정을 실현하는 반응의 근거로서만 기능할 수 있다는 것이다. 김창흡 역시 마음과 본성을 텅 빈 것과 꽉 찬 것으로 상대적으로 설명하곤 했다는 점을 고려한다면,[230] 김창흡이 문제 삼고 있는 것은 결국 智의 지각이 마음의 지각이 가지는 텅 비어 있다는 특징까지 아우른 것을 겨냥하고 있다고 볼 수 있다.

이러한 텅 비어 있다는 특징은 아마도 오묘한 운용 및 주재와 관련된다고 추정해볼 수 있을 것이다. 율곡학파의 智의 지각이 마음의 기능을 무시한다는 비판은 김창협 형제와 입장을 같이했던 박필주의 글에서도 동일하게 나타나는데, 이러한 추정은 이를 통해서 좀더 분명해진다.

> 만약 과연 [「제왕복서후」에서] 말씀하신 내용대로라면 또 智에서 비롯한

230) 『三淵集』35-2 「漫錄」 "性則以無方所無形體而謂之虛. 雖則無方所無形體, 而萬理森然, 各有定體, 則亦可謂之實矣. 心乃氣之精爽, 感動有迹. 其體似實而妙用圓活, 不住其所, 則雖謂之虛可矣."

知가 이 마음의 크게 온전한 것을 다하여 남은 것이 없어질 것이니, 비록 다만 본성과 감정만을 말하기만 해도 충분할 것이어서 이른바 마음이란 있다고 해도 좋고 없다고 해도 좋습니다. … 그러나 제 생각에도 智의 知와 마음의 知를 나누어 둘로 여긴 것은 아니며 다만 거느리는 기능과 거느릴 대상의 차이가 있음을 말한 것일 뿐입니다. 마음이 거느릴 수 있는 것은 어째서입니까? 지각의 반응 능력이 있기 때문입니다. 마음에 지각이 있는 것은 이른바 智의 知가 막 드러나 나타난 것입니다. 그렇다면 마음의 지각은 智의 知를 운용하는 것이며 智의 知는 마음의 지각에 운용되는 知입니다.231)

위의 인용문은 김간의 「제왕복서후」에 대해 1704년에 박필주가 적어 보낸 반론인데, 여기서 박필주가 전적으로 김창협 형제의 관점에서 김간을 비판하고 있는 모습을 확인할 수 있다. 앞장에서 살펴보았듯 김간은 마음의 역할을 통해 본성과 도덕적 감정이 매개될 수 있다고 보았다. 그러나 박필주는 김창흡과 마찬가지로 본성이 직접 지각 작용하여 감정을 산출한다고 보기 때문에 「논지자설」과 마찬가지로 마음의 기능을 도덕적 감정의 산출의 측면에서만 규정하려는 김간이 오히려 마음의 역할을 무시했다고 비판할 수 있게 된다.

박필주는 김창협 형제가 智의 지각과 구분되는 마음의 지각을 요청하게 된 취지를 구체적으로는 '거느림[統]', 즉 주재 역할에서 찾는다. 그는 본성의 지각인 판연은 주재의 대상[所統]이며 마음의 지각인 병연은 판연을 주재하는 역할을 수행한다는 점에서 구분할 수 있다고 본 것이다.232) 요컨대 박필주는 주어진 상황에서 어떻게 행동하는 것이 도덕적

231) 『黎湖集』10-4 「與金厚齋」[1704] "且若果如盛論, 又以知之由乎智者盡盖此心之大全而無餘. 則是雖只言性情二字已足矣, 而所謂心者則有亦可無亦可. 張子何以有合之云? 而朱子又何以特地發揮, 出靈與精爽來示人也? 此皆愚見之所不能無疑者也. 然愚見亦非分智知心知而二之, 但謂其有統與所統之別耳. 盖心之能統者, 何也? 以其有知覺之靈故也. 心有知覺, 所謂智之知者, 方發出來. 然則心之知覺, 卽運智之知者也. 智之知, 卽心之知覺所運之知也."

232) 이러한 맥락에서 김창흡은 '心統性情'이라는 표현 자체가 이미 기인 마음과 리인 본성 및 감정을 구분하여 말한 것이라 이해하기도 한다. 마음은 거느림의 주체이며 본성과 감정은 그 대상에 해당하기 때문에 양자를 '統'이라는 글자를 기준으로 나누어 배치했다고 말할 수 있기 때문이다. 『三淵集』19-42 「答時淨問目」 "心統性情, 自張橫渠始發之, 朱子極稱其明快. 蓋二程時未能如此分說矣."

인지를 즉각적이고 자연스럽게 알아차리는 도덕적 반응만으로는 도덕 실천을 완수하기에 부족하며, 이러한 도덕적 지각을 주재할 수 있을 때라야 비로소 도덕 실천이 이루어진다고 본 것이다.

박필주의 이러한 설명은 다음의 글을 살펴본다면 실제로 김창흡의 입장과도 상통한다고 볼 수 있다.

> 이이가 이른바 "선은 맑은 기가 드러난 것이고 악은 탁한 기가 드러난 것이다."라고 한 말은 다만 주재[主張]가 기에 달려 있다는 점만 알았을 뿐 본성이 선하다는 점을 중요하게 여기지 않았으니, 이는 역시 맹자의 입장과는 다른 것이다. 또 '드러나다'라는 말은 느닷없이 나타난다는 뜻이다. 예컨대 이른바 "갑자기 갓난아이가 우물에 기어들어가는 것을 본다."는 경우에 이때 보통 사람이나 성인이나 사랑하고 급히 여기는 마음은 똑같다. 선한 감정이 드러날 때 눈으로 마주치면 이마에 땀이 흐르니, 어찌 [기의] 맑고 흐린 차이에 구애받겠는가? … 이이의 잘못은 끝내 선한 감정이 오로지 맑은 기에서 나온다고 여긴 데에 있다. 예컨대 "선한 감정이 드러나는 것은 탁한 기에 거부될 수 있는 것이 아니다. 덕행이 이루어진 경우에는 이는 맑은 기가 도운 것이다."라고 말한다면 괜찮을 것이다. [선한 감정이] 드러나는 것은 처음의 측면에서 말한 것이며 [덕행이] 성취되는 것은 그 끝의 측면을 거론한 것이다.[233]

인용문에서 김창흡은 주재 역할이 본성과 구분되는 기에 달려있다고 설명하는데, 이는 결국 기의 범주에서 규정되는 병연이 판연을 대상으로 주재 역할을 수행할 수 있다는 점을 의미한다. 이 주재가 구체적으로 감정과의 관계에서 어떤 역할을 의미하는지 역시 인용문을 통해 확인할 수 있다. 인용문의 전반부에서는 앞절에서 설명했던 것처럼 본성의 작용인 판연에 기질이 간섭할 수 없다는 점을 근거로 이이를 비판한다. 김창흡이 인용했듯 이이는 「인심도심설」에서 감정의 선악이 기질의 성격에 의

---

233) 『三淵集』33-2 「日錄(己亥)·三月」[1719] "栗谷所謂"善者淸氣之發, 惡者濁氣之發." 徒知主張者在氣, 而不以性善爲重, 亦異乎孟子矣. 且發之爲言, 驀然發出之謂也. 如所謂'乍見赤子之入井'是已. 當其時, 凡聖慈暴一色, 善情之發, 目擊而顙泚, 何淸濁之可拘哉? … 栗谷之失, 終在於以善情爲專出於淸氣. 如曰: "善情之發, 非濁氣所拒, 而至其德行成就, 乃淸氣攸助." 則可矣. 發者從初而言也, 成就者擧其終也."

해 좌우된다고 보았지만[234] 두 형제가 보기에 맑은 기질을 타고난 사람이든 탁한 기질을 타고난 사람이든 사회적 규범 체계에 익숙해짐으로써 4단과 같은 규범적 반응을 성인과 똑같이 산출할 수 있다는 것이다.

하지만 모든 사람이 성인처럼 이러한 감정을 밀고나가서 덕스러운 행실[德行]을 성취하지는 못한다. 인용문의 후반부에서 감정의 산출과 덕행의 성취를 구분하여 설명하는 것은, 결국 병연의 주재 역할이란 도덕 감정을 실천으로 이행하는 역할이라는 점을 의미한다. 판연을 바탕으로 본성과 감정 사이의 연속성을 자연스러운 것으로 인정한 만큼 김창흡으로서는 오히려 감정과 실천 사이의 불연속을 해결할 필요가 있는데, 마음의 지각은 바로 이러한 불연속을 해결하는 역할을 수행할 수 있다는 것이다.[235]

지금까지 많은 선행연구자들이 김창협 형제가 마음의 주재 역할 혹은 본성·감정과 구분되는 마음의 독자적인 영역을 강조했다는 점에 주목했던 까닭은 바로 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.[236] 그러나 대부분의 선행연구자들은 마음의 주재 역할을 도덕적 감정의 산출로 이해했는데, 이는 분명 오류라고 할 수 있다. 두 형제는 마음의 주재가 도덕적 감정 산출을 위해 필요한 것이 아니라 이와 완전히 구분되는 맥락, 즉 마음의 개입 없이 산출된 도덕적 감정을 실천으로 이행하기 위해 필요하다고 보았기 때문이다.[237]

이렇게 마음의 지각이 도덕 감정의 산출과는 별도로 주재 역할을 수행한다는 점은 마음의 지각 기능을 향상시키는 방법 역시 본성의 지각 기능을 향상시키는 방법과 별도로 제시될 수밖에 없다. 앞절에서 살펴보

---

234) 『栗谷全書』14-2 「人心道心說」.

235) 김창흡은 이에 마음이 개입하기 이전의 본성 및 감정과 마음이 개입하여 실현된 덕행을 리와 도덕적 일처리[事]의 관계로 설명한다. 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] “蓋道器不別, 則有精爽與無聲臭雜矣; 體用不別, 則有運用與無造作亂矣; 理事不別, 則論德行與論性情累矣.“

236) 문석윤(2006), 앞의 책, 192~193면과 317면; 이천승(2006), 앞의 책, 223면; 조남호(2009), 앞의 논문, 20면; 이상익(2011), 앞의 논문, 129~130면; 이선열(2015), 앞의 책, 242~248면; 이창규(2017), 앞의 논문, 321~329면.

237) 물론 여기서 말하는 주재는 본성에 대한 주재가 아닌 감정에 대한 주재에 해당한다. 마음의 주재 역할은 다음 항에서 보충하여 상술한다.

았듯 판연의 기능이 격물 혹은 궁리의 방법을 통해 향상될 수 있었다면, 김창흡은 병연의 기능이 이와는 엄격히 구분되는 거경 혹은 함양의 방법을 통해 향상될 수 있다고 본다.[238]

> 문: … 마음이 싣고 있는 것은 리이며 리는 神明의 실질[骨子]입니다. 그러니 [김창흡의 말처럼] 궁리하지 않는다면 한갓 텅 비고 막힘 없으며 빛나고 밝은 본체[마음]만을 기르게 될 것이므로 저절로 귀착할 곳이 없게 되는 처지를 면치 못하게 될 것입니다. 이는 그 형세가 그런 것입니다. 궁리는 곧 이 실질을 얻는 것이므로 [궁리한다면] 마음이 밝아지길 기다리지 않아도 저절로 밝아질 것입니다. 이것도 형세가 그런 것입니다. 이렇게 보면 어떤지 모르겠습니다.
>
> 답: 실질에 대한 설명은 진실로 그렇기는 하다. 내가 "[리를 결여하면 성인의 경지에] 들어갈 수 없고 [도덕성을] 채울 수 없다."라고 한 말은 본래 실질[리]을 얻지 못한다는 뜻이었다. 그러나 [김시정이] 그저 "핵심을 얻으면 밝아지길 기다리지 않아도 저절로 밝아진다."라고만 말한 것은 또 敬을 위주로 하여 근본을 세우는 일을 치워 둔 듯하다. 예컨대 莊敬涵養하여 맑고 환한 본체를 완전히 하는 일에는 [궁리와 달리] 따로 많은 공부가 있다. 『대학』의 격물치지는 비록 처음부터 궁리를 시작으로 삼는 듯하지만 莊敬涵養하여 일찍이 소학에서부터 근본을 세웠기 때문에 안과 밖이 서로 보탬이 되어 마음과 리 어느 한쪽에 치우침이 없게 된 것이다.[239]

위의 인용문에서 질문자인 김시정은 김창흡이 리를 얻는 궁리 공부를 강조한 것에 근거하여[240] 궁리를 통해 리를 확보하기만 하면 마음의 지

---

238) 김창협이 율곡학파에서와 달리 함양을 적극적으로 받아들였다는 점은 정원재(2001), 앞의 논문, 158~159면 참조.

239) 『三淵集』19-44 「答時淨問目[再答]」 "[문:] '心之所載者, 理也; 理爲神明之骨子. 而不爲之窮, 而徒養其虛圓光明之體, 故自不免爲脫空之歸. 其勢則然. 而窮理者卽得其骨子, 故心不待明而自明. 亦勢之然也. 未知如此看亦何如.' [답:] '骨子之說誠然. 所云"不能入·不能實"者, 固謂其不得其骨子. 而然只曰"得其骨子則不待明而自明"矣, 則又似偏了主敬以立本. 如莊敬涵養, 以完其湛然瑩然之體者, 自有多少工夫. 《大學》之格物致知, 雖似劈頭以窮理爲始, 而然其莊敬涵養, 早自小學時而立本, 故內外相資, 無心與理之偏矣.'"

240) 『三淵集』19-43 「答時淨問目」 "徒養其虛圓之神而不能以理爲準則, 雖能炳煥四達, 超忽無礙, 而其所處事裁物, 終欠著落. 以其能照而不能入, 能虛而不能實故也."

각 기능도 자연히 향상될 수 있을 것으로 기대한다. 이는 율곡학파의 수양을 염두에 둔 것이라고도 할 수 있다. 율곡학파에서도 궁리를 통해 외부의 리를 지각의 근거로 받아들인다면 마음의 지각이 본성에 근거한 지각으로 거듭날 수 있을 것이라 전망했기 때문이다. 이에 따라 김창흡은 김시정의 견해를 그대로 받아들이지만은 않는다. 물론 김창흡의 관점에서도 궁리가 필요한 것은 인정될 수 있다. 지각 외부의 리를 확보하는 일은 자연히 판연의 기능을 향상시킬 것이기 때문이다. 그러나 그렇다고 해서 김시정이 말한 것처럼 궁리를 통해 마음의 지각인 병연의 기능까지 향상될 것이라고 말할 수는 없다. 병연이 수행하는 주재는 본성에 근거하여 감정을 산출하는 과정과는 무관하기 때문이다.

그가 리를 확보하는 궁리와 별도로 거경 혹은 함양의 수양이 필요하다고 말하는 것, 거경과 궁리를 각각 안과 밖, 마음과 리의 수양으로 구분할 수 있다고 말하는 것은 모두 이러한 지각 구분을 염두에 둔 것이라 할 수 있다. 궁리는 마음 외부에 위치한 본성의 지각인 판연의 기능을 향상시키는 과정이라는 점에서 리와 관련된 수양이라 할 수 있다. 반면 거경은 마음 내부에 해당하는 병연의 기능을 향상시키는 공부라는 점에서 기와 관련된 수양이라 할 수 있는 것이다. 그는 본성을 기르는 일과 마음을 기르는 일을 완전히 독립적인 일로 이해한 것이다.[241]

실제로 김창흡은 율곡학파에서 궁리를 거경에 앞세운 것과 달리 거경을 궁리에 앞세움으로써 기존 주희의 수양 구조를 그대로 따르는 모습을 보여주기도 한다.[242] 물론 그가 말한 거경과 궁리가 주희와 달리 독립된 범주의 수양라는 점에 유의할 필요가 있다. 주희는 거경과 궁리가 모두 하나의 지각, 즉 마음의 기능이자 본성에 근거한 기능을 향상시키는 과정이므로 양자가 서로에게 긍정적인 영향을 미칠 수 있을 것으로 전망했

241) 『三淵集』19-45 「答時淨問目[三答]」 "[문:] '… 然念理與氣不可判然相離, 則養其氣, 宜乎得其理, 而今不能然, 其故何哉? 豈理氣元是二物故然耶?' [답:] '理氣雖混淪無間, 而終是二物. 故一眞一靈, 不容不分別. 自夫天道而然, 其在人稟賦也, 或得其方實, 或得其靈慧. 因其所偏而學習有異. 如陸王之爲人, 得於靈妙者爲多, 而未得其方實. 故意偏而學差, 蓋有以也. …'"

242) 『三淵集拾遺』31 「語錄」 "居敬·窮理·力行三者, 不可偏廢. 然三者之工夫各異, 不可不幷用力也."

다.[243] 그러나 위의 인용문에서처럼 김창협 형제의 거경과 궁리는 각각 기와 리라는 독립된 범주의 지각 기능을 향상시키는 것이므로 두 수양은 독립적으로 이루어질 뿐 상호 간에 영향을 미치는 것이 불가능하다. 그렇다면 실제로는 거경과 궁리에는 순서가 없다고도 말할 수 있을 것이다.

그럼에도 불구하고 두 형제가 모두 거경을 궁리에 앞세웠던 이유에 대해서는 그 이유를 몇 가지 추측해볼 수 있다. 가장 먼저 두 수양의 순서가 바로 율곡학파와 주희의 핵심적인 차이에 해당한다는 점을 고려할 필요가 있다. 자신들의 입장이 주희와 부합한다고 주장하며 율곡학파를 비판해야 하는 입장에서는 주희처럼 거경을 궁리에 앞세울 수 있다면 율곡학파를 효과적으로 비판할 수 있게 될 것이기 때문이다.

그러나 실제로 이들이 거경을 궁리보다 중시했던 것은 먼저 이들의 거경이 주희 이래 지각의 핵심적인 역할인 주재 역할과 관련되어 있기 때문이라 할 수 있다. 아울러 김창협 형제에게 병연의 역할이 판연의 역할보다 실제로 더 중요하기 때문이라는 점도 들 수 있을 것이다. 두 형제는 모두 앞서 살펴보았다시피 도덕 감정이 산출되는 과정 자체는 크게 어려움이 없으며 다만 이렇게 산출된 감정을 실천으로 이행하는 과정에서 문제가 발생한다고 이해했다. 곧 이들은 감정의 산출보다도 덕행의 성취를 더욱 중요한 문제로 간주했기 때문에 자연히 이러한 문제를 해결하는 방법인 거경을 우선시할 수밖에 없었을 것이다.

제 2 항 자유로운 수용과 모방

그렇다면 이어서 김창협 형제가 염두에 두고 있었던 병연의 특징이 구체적으로 어떤 기능을 지시하며 그러한 기능이 어떻게 주재 역할로 이

243) 『朱子語類』9-18 “學者工夫, 唯在居敬·窮理二事. 此二事互相發. 能窮理, 則居敬工夫日益進; 能居敬, 則窮理工夫日益密. 譬如人之兩足, 左足行, 則右足止; 右足行, 則左足止. 又如一物懸空中, 右抑則左昂, 左抑則右昂, 其實只是一事. (廣)”; 『朱子語類』9-21 “持敬是窮理之本; 窮得理明, 又是養心之助. (夔孫)”

어질 수 있는지 살펴볼 필요가 있을 것이다. 김창협은 텅 비어 있다는 특징이 형상이 없고 자취가 없다는 의미로 풀이했다.[244] 김창흡 역시 마음의 지각이 가지는 텅 비어 있다는 특징을 강조하는데, 그의 설명을 살펴본다면 두 형제가 중요하게 생각하는 '자취 없음'이라는 특징의 의미를 확인할 수 있다.

> 귀와 눈이 보고 듣는 일은 모두 마음이 작용한 것이지만 마음이 작용한 것은 또 보고 듣는 일 너머에 있는 것이 있으니, 그 자취가 흔적이 없어 살펴볼 수가 없다. 이것이 주희가 이른바 "마음의 虛靈에 어찌 사물이 있겠는가."라는 말의 의미이다. 홀연히 과거로 가고 현재로 오며 홀연히 위로 올라가고 아래로 내려가고 사방으로 가며 홀연히 슬퍼하다 홀연히 즐거워하니, 신묘하구나![245]

> 마음은 기의 혼백[精爽]이다. 자극을 받아 반응하면 자취가 있으므로 그 본체가 꽉 찬 듯하다. 그러나 오묘하게 작용하고[妙用] 막힘 없이 움직여[圓活] 제 자리에 머무르지 않으므로 비록 '虛'라고 해도 옳을 것이다.[246]

위의 인용문은 모두 김창흡이 마음의 지각을 형용하는 '텅 비어 있음' 혹은 '자취 없음'이라는 표현을 어떤 의미로 활용하는지를 보여준다. 두 인용문은 모두 『주자어류』[247]에 보이는 주희의 발언에 대한 김창흡의 재해석이라 할 수 있다. 그는 첫 번째 인용문에서 감각 작용은 마음의 기

---

244) 『農巖集』19-30 「答道以(丁亥)」[1707] "竊嘗謂: 心之爲物, 本無體質方所, 而又自神明不測. 此虛靈二字之所以立, 而初非有動靜體用之殊者也. 今也但見其體之在中者, 無形可見, 而不知其用之應物者, 未始有跡. (《視箴》云: '應物無跡.') 則其看得虛字, 已粗矣. 況靈字之義, 不止於靜一邊, 尤明白易見者! 今不察此, 而並以爲此心未發之體, 此豈爲識虛靈之妙者哉!"

245) 『三淵集』35-2 「漫錄」 "耳目之所視聽, 皆心之爲用, 而心之爲用, 又有在視聽之外者. 其迹泯然, 莫可窺覘. 此朱子所謂'心之虛靈, 何嘗有物'者也. 忽而往古來今, 忽而上下四方, 忽而哀忽而樂, 其神矣哉!

246) 『三淵集』35-2 「漫錄」 "心乃氣之精爽, 感動有迹, 其體似實, 而妙用圓活, 不住其所. 則雖謂之虛可矣."

247) 『朱子語類』5-39 "虛靈自是心之本體, 非我所能虛也. 耳目之視聽, 所以視聽者卽其心也, 豈有形象. 然有耳目以視聽之, 則猶有形象也. 若心之虛靈, 何嘗有物! (人傑)"; 『朱子語類』5-45 "性雖虛, 都是實理. 心雖是一物, 卻虛, 故能包含萬理."

능을 전제로 이루어지지만 감각기관의 기능과 마음의 기능 자체는 구분될 수 있다고 설명한다.

그는 이러한 마음의 기능을 구체적으로는 과거와 현재, 상하와 사방, 슬픔과 즐거움 등 무엇에도 얽매이지 않는다고 설명하며 이를 두 번째 인용문에서는 구체적으로 제 자리에 머무르지 않는다는 특징으로 요약하여 제시한다. 곧 마음은 어느 한 가지에 고정되어 있지 않고 끊임없이 살아 움직이기 때문에 자취가 없다는 것이다. 첫 번째 인용문에서 그가 마음의 기능을 감각기관의 기능과 구분할 수 있었던 것도 마음이 특정한 감각 정보에 얽매이지 않고 새로운 감각 정보를 계속해서 받아들일 수 있다는 점 때문이었다고 할 수 있다. 그렇다면 김창협 형제는 마음이 가진 '텅 비어 있음' 혹은 '자취 없음'을 무규정성 혹은 자유로운 변화 가능성[248]으로 이해하고 있다고도 할 수 있다. 마음의 지각은 고정된 규정을 가지고 있지 않으므로 어떤 방식으로도 반응하고 판단할 수 있으며 자신이 산출한 어떤 반응과 판단에도 얽매이지 않고 계속해서 변화할 수 있다는 말이다.

주목해야 할 점은, 바로 이러한 무규정성을 송시열처럼 도덕적 불완전성으로 이해하지는 않는 것처럼 보인다는 점이다. 그는 두 번째 인용문에서 마음의 이러한 무규정성을 오히려 신묘하다고 평가할 수 있는 이유로 제시하고 있기 때문이다. 김창흡이 송시열과 달리 텅 비어 있는 마음의 특징에 긍정적 태도를 취하고 있다는 점은 텅 비어 있다는 특징과 지각 기능 사이의 관계에 대한 다음의 진술들을 통해서도 확인할 수 있다.

> 문: [주희의 명덕 규정에서] '虛靈'은 기이며 '衆理'는 본성입니다. '具'는 '虛'가 [리를] 수용한 것이며 '應'은 '靈'이 자극을 받은 것입니다. 마음과 본성과 감정의 세 가지가 세 마디 말에서 분명합니다. ….
>
> 답: 이렇게 배열한다면 세 가지가 분명하다는 것을 알지 못한 것이다. ….[249]

248) 이에 김창협은 마음의 지각이 무한히 변화하여 어디에도 막힘이 없다고 설명하기도 한다. 『農巖集』9-19 「答道以」[1699] "心者, 無他, 氣而已矣. 專言則聚五行之精英, 偏言則屬乎火. 屬乎火, 故能光明不昧而照燭萬物. 聚五行之精英, 故能變化無窮, 不滯於一方. 心之所以虛靈, 其理只如此而已."

"虛 때문에 靈하다."라는 것은 옳다.[250]

'明'자 같은 것도 리를 말할 수 없다. 예컨대 자신의 밝음을 통해서 리를 본다고 하면 괜찮지만 리가 본래 밝다고 한다면 리의 무슨 형상이 밝을 수 있겠는가? 내가 전에 『대학』의 명덕은 리를 그 안에 감싸고 있는 것이며 또한 명덕을 바로 리라 해서는 안 되며 다만 리를 갖추게 되는 까닭일 뿐이라고 말한 적이 있었는데, 그것도 이와 같다.[251]

첫 번째로 인용한 문답에서 질문자는 제2장에서 살펴보았던 송시열의 설명과 같은 방식으로 허령과 명덕을 이해한다. 질문자는 '虛'가 리를 지각 근거로 수용할 수 있게 되는 바탕에 해당하며 이는 다시 자극에 대해 반응과 판단을 산출하는 지각 기능을 의미하는 '靈'과는 구분된다고 이해한다. 또한 외부의 리를 지각 근거로 받아들인 것을 '具'에 해당한다고 이해함으로써 최종적으로는 이러한 표현으로 규정된 명덕을 마음의 지각이 리를 지각 근거로서 받아들인 결과로 이해하기도 한다. 그러나 김창흡은 이러한 이해를 단박에 부정한다.

송시열의 지각 규정을 부정한 명확한 근거가 해당 문답에서는 명확하게 드러나지 않지만 나머지 두 인용문을 통해 그 까닭을 추정해볼 수 있을 것이다. 먼저 두 번째 인용문에서 확인할 수 있듯이 그는 텅 비어 있음이 지각 기능의 바탕이 된다고 이해했다는 점을 들 수 있다. 곧 송시열이 '虛'를 지각 기능에 해당하는 '靈'과 구분하여 이해한 것과 달리 김창흡은 '虛' 역시 지각 기능과 관련된 특징으로 이해한 것이다.

또 세 번째 인용문에서 확인할 수 있듯이 김창협과 마찬가지로 명덕을 리와 구분하여 철저하게 기의 범주에서 규정되는 마음의 기능으로 이해했다는 점도 들 수 있다. 송시열은 텅 비어 있는 마음의 지각이 외부

249) 『三淵集拾遺』18-11 「答安重謙」[1703] "[문:] '虛靈, 氣也; 衆理, 性也. 具者, 虛之所受; 應者, 靈之所感. 心性情三者, 燦然於三言.' [답:] '如是排布, 未見其三者燦然.'"
250) 『三淵集拾遺』22-2 「答明行(年條未詳)」 "'虛故靈'則是矣."
251) 『三淵集拾遺』30 「太極問答(門人鄭彦煥錄)」23 "如明字亦說理不得, 如謂因己之明而見理則可, 若謂理本明則理何形象而乃能明乎? 吾嘗謂《大學》明德, 便包理在內, 而亦不可以明德直謂理, 但能所以具理者耳. 他亦倣此."

의 리를 지각 근거로 받아들임으로써 명덕과 같은 도덕적 지각이 성립한다고 보았지만 김창흡은 텅 비어 있어서 리를 갖출 수 있는 마음의 특징 자체가 명덕이라고 보았던 것이다. 요컨대 김창흡은 '虛'를 지각 기능과 관련된 특징이자 그 자체로 긍정적으로 평가될 수 있는 특징이라고 보았다는 점에서 송시열의 견해를 부정했다고 추정해볼 수 있을 것이다.

덧붙여 김창협 형제가 명덕을 리와 무관하게 병연으로만 이해했다는 점은 이들이 주희의 「답반겸지」를 중요한 문헌적 근거로 강조했던 배경을 짐작할 수 있게 해준다. 김창협과 김창흡은 모두 이 글이 마음을 감정과 구분했다는 점에서 중요한 근거가 된다고 보았다.[252] 「답반겸지」에는 명덕을 규정하는 표현인 "뭇 리를 갖추고 온갖 일에 반응하는 것[具衆理而應萬事]."와 유사한 "이 리를 갖추고 이 감정을 실천하는 것[具此理而行此情]."이라는 표현이 등장한다.[253] 그런데 이 글에서 이 표현은 마음의 지각의 역할로 귀속된다. 이에 따라 이들은 이 문헌을 근거로 명덕 역시 마음의 지각과 다르지 않다고 이해할 수 있게 되는 것이다. 「답반겸지」를 강조함으로써 이들은 명덕을 본성에 근거한 마음으로 이해한 율곡학파의 견해를 부정하려고 했던 셈이다.

김창협 형제가 실제로 텅 비어 있는 마음의 지각을 긍정적으로 평가한다는 점은 성인에 대한 이들의 설명을 통해서도 확인할 수 있다. 이들은 마음의 본 모습을 텅 비고 고요한 것으로 이해하는데, 성인과 보통 사람은 각각 이러한 본 모습을 잘 간직한 사람과 텅 빈 상태를 간직하지 못하고 사사로운 욕구로써 훼손한 사람으로 구분하여 평가할 수 있다고 본다.[254] 이에 따라 김창흡은 병연의 기능을 향상시키는 거경 수양의 실

---

252) 『農巖集』13-39 「與李同甫(丙戌)」[1706] "心性雖有理氣之分, 然古人說心, 固有合理氣而言者, 亦有兼性情而言者. 若從其合理氣者, 則言心而性亦擧矣; 若從其兼性情者, 則言心而性情俱擧矣. 不然而但曰心而已, 則又何以別於性情? 而人將疑性情之外更有何物爲心矣. 竊想謙之之所聽瑩, 正在於此. 故先生分別言之如此, 以明心之所以爲心者, 惟此知覺而已"; 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "性情之分, 言之似易; 而心情之析, 勘得較難. 惟朱子分明劈畫曰: '所以是非者性也, 知是非而是非之者情也, 覺其爲是非者心也.' … 卽此兩下對說, 而經緯之勢, 幾乎八字打開矣!"

253) 『晦庵集』55-1 「答潘謙之(柄)」[1183] "性只是理, 情是流出運用處, 心之知覺, 卽所以具此理而行此情者也. 以智言之, 所以知是非之理, 則智也性也. 所以知是非而是非之者, 情也. 具此理而覺其爲是非者, 心也."

254) 『農巖集』19-12 「答道以」[1697] "常人之心, 私欲爲主. 故雖其未與物接, 而方寸常

제가 마음을 텅 비워 고요하게 하여 마음의 지각이 가진 본래 모습에 도달하는 주정(主靜)에 해당한다고 설명하기도 한다.[255]

김창협 형제가 텅 비어 있다는 특징을 구체적으로 어떤 기능으로 이해했는지는 다음의 예시를 통해 확인해볼 수 있다.

> 고종이 부열의 꿈을 꾼 일에서 이렇게 될 수 있었던 이치를 깊이 따져봐야 한다. 꿈 속에 본 이미지를 그림으로 옮길 때 고종이 분명히 스스로 밑그림을 그렸으므로 똑같을 수 있었던 것이다. [정이가] "마음을 전일하게 하지 않으면 곧장 완수할 수 없다."라고 했으니, 여러 해 동안 오래도록 못처럼 묵묵히[淵默] 있어야 드러날 때 틀림없이 힘이 있게 되는 것이다. "고요할 때는 텅 비었다가 움직이면 곧다."라는 [주돈이의] 말은 이를 가리킨 것이다. 부열은 실제로 있는 사람이고 고종은 그저 마음이 텅 비어 있었을[虛] 뿐인데 실제[實] 있는 사람으로 虛靈한 마음에 의탁하자 가는 듯하지만 가지 않고 오는 듯하지만 오지 않게 되어 마치 거울이 여기에 있으면서 일에 따라 드러나는 것과 같았으니, 오묘하고도 오묘하도다.[256]

위의 인용문은 은나라 고종이 꿈에 현자인 부열의 모습을 보고 이를 그대로 그림으로 그려 그를 찾아낼 수 있었다는 『상서』「열명상」의 유명한 일화[257]에 대한 김창흡의 설명을 보여준다. 그는 고종이 상기(喪期)가 지났는데도 명령을 내리지 않았기[258] 때문에 꿈에 본 실제 인물의 모습

自昏擾, 絶少虛靜時節. 惟聖人不然, 方其事物未至, 此心固寂然, 未嘗妄動, 雖鬼神亦有不得窺其際者矣. 及事至物來, 以理順應, 無少流失, 無少滯累, 則其本體之虛靜者, 又未嘗不自若也. 聖人之所以異於衆人, 衆人之所以不及聖人, 其分正在於此."

255) 『三淵集拾遺』30「太極問答(門人鄭彦煥錄)」29-3 "盖人若有一分人慾, 則便不得靜虛. 而必無人慾, 然後可以靜矣. 然靜是未發時體段, 故纔有情欲之動, 已不是未發時體段. 必至虛至靜渾然全體, 無一毫心之所向, 然後方可名曰靜. 若但無人慾而已, 而情欲之紛紜尙爾, 則烏得爲靜乎!" 여기서 언급되는 '情欲'과 '人慾'의 구분에 대해서는 다음항에서 상술한다.

256) 『三淵集』34-1「日錄(庚子)·二月」11-1[1720] "高宗夢傅說, 此理當深思. 以夢中所見之象, 移諸繪畵, 高宗須自起草, 可以髣髴. '不專一則不直遂.' 積年淵默之久, 發必有力. '靜虛動直', 此之謂也. 傅說是實有之人, 高宗則只是心虛, 以實有之人, 赴虛靈之心, 若往不往, 若來不來, 如明鏡在此, 隨業發現, 妙哉! 妙哉!"

257) 『尙書』「說命上」2~3 "王庸作書以誥曰: '以台正于四方, 台恐德弗類, 茲故弗言, 恭默思道. 夢, 帝賚予良弼, 其代予言.' 乃審厥象, 俾以形, 旁求于天下. 說, 築傅巖之野, 惟肖."

을 그대로 그릴 수 있었다고 평가한다. 그는 고종의 이러한 태도를 '못처럼 묵묵함[淵默]'이라는 표현으로 묘사하고 이를 다시 마음의 '고요함[靜]', '텅 비어 있음[虛]', '허령' 등의 표현으로 규정한다는 점에 주목할 필요가 있다. 김창흡은 부열의 이미지를 핍진하게 그려낸 고종의 그림이 바로 텅 비어 있는 마음의 특징을 잘 보존한 결과에 해당한다고 이해한 것이다.

위의 인용문에서는 고종이 마음을 이상적으로 활용한 모습을 거울의 비춤에 비유하고 있다. 이 비유에서 주목해야 할 것은, 마음의 지각과 거울 사이의 유사성을 대상을 핍진하게 모방하는 기능에서 찾는다는 점이다. "가는 듯하지만 가지 않고 오는 듯하지만 오지 않는다."라는 표현은 거울의 이미지가 대상의 모습과 똑같지만 대상과는 구분되는 복제품이라는 점에 초점을 두고 있음을 보여준다. 고종이 대상의 이미지를 있는 그대로 모방하여 그림의 형태로 복제할 수 있었던 것을 훌륭한 마음의 기능으로 설명한 것은 이러한 관점에서 도출해낼 수 있는 당연한 귀결이라고 할 수 있다.

이러한 설명은 마음의 지각에 대한 김창흡의 독특한 이해를 드러낸다. 일반적으로 신유학에서 지각을 설명할 때 활용되는 비유물인 거울은 단순히 대상의 복제 혹은 모방 기능에 초점을 두기보다는 대상에 따라 적절한 도덕적 반응을 산출하는 기능에 초점이 놓인다. 앞절에서 살펴보았던대로 김창협이 智의 판연을 설명할 때 활용한 거울 비유도 대상을 그대로 모방하는 기능이 아니라 대상의 시비를 파악하는 도덕적 판단 기능에 초점에 맞춰졌다. 그러나 이곳에서 김창흡은 마음의 지각을 거울에 비유하면서도 비추는 대상인 부열을 도덕적으로 판단하거나 그에 대한 도덕적 반응을 산출하는 것과는 무관한 방식으로 지각의 기능을 설명한다. 그는 다만 거울이 대상의 이미지를 그대로 포착할 수 있다고 말할 뿐 도덕적 성격과는 무관하게 작동한다고 보는 것이다.

그가 이러한 거울과 대상의 관계를 마음과 본성의 관계에 대한 비유로 이해하고 있다는 점은 분명하다. 그는 대상이 되는 부열의 모습과 이

258) 『尙書』「說命上」1 "王宅憂亮陰三祀, 旣免喪, 其惟弗言."

를 모방하는 마음의 특징을 실상[實]과 텅 빈 것[虛]으로 상대하여 설명하고 있는데, 이것이 전통적으로 본성과 마음을 상대적으로 이해하는 전형적인 표현이라는 점은 앞서 살펴본 바 있다. 이러한 맥락을 고려한다면 마음의 지각이 텅 비어 있음으로써 발휘할 수 있게 되는 모방 기능이란 결국 본성의 지각인 판연을 대상으로 이루어지는 것이라는 점을 알 수 있게 된다.

이에 따라 텅 비어 있다는 지각의 특징이 구체적으로 어떤 기능을 의미하는지가 분명해진다. 텅 비어 있음은 마음의 지각이 가지는 무규정의 특징이지만, 이 무규정은 송시열이 말하듯 도덕적 불완전성을 의미하는 것이 아니라 거울과 같이 무엇이든 받아들일 수 있는, 무한히 자유로운 수용 가능성을 의미하는 것이다. 그리고 이러한 자유로운 수용성이 훌륭한 모방 기능의 바탕이 될 수 있다는 점은 분명하다. 그 자체로는 아무 이미지도 가지지 않은 맑은 거울이야말로 어떤 대상이든 수용하여 그에 상응하는 이미지를 모방해낼 것이기 때문이다. 김창흡은 마음의 지각 역시 그 자체로 텅 비어 있을 때라야 비로소 본성의 지각을 수용하여 모방해낼 수 있다고 보기 때문에 텅 비어 있는 지각을 그 자체로 긍정할 수 있다고 본 것이다.

이러한 허령, 즉 자유로운 수용성을 바탕으로 한 핍진한 모방 기능은 김창협 형제가 병연을 기의 범주에서 규정하면서도 도덕 실천을 주재하는 역할을 수행할 수 있다고 보는 이유가 된다. 기의 범주에서 규정된 병연은 혼자서는 도덕 실천에 기여할 수 있을 것으로 기대할 수 없다. 이는 거울이 혼자서 아무런 상을 형성하지 못하는 것과 마찬가지이다. 그러나 병연 외부에 판연이 있다면 상황이 달라진다. 병연은 판연을 똑같이 모방함으로써 그 자체로는 도덕적 기능을 수행하지 않으면서도 여전히 도덕 실천에는 기여하게 된다고 말할 수 있기 때문이다. 병연은 그 자체로는 도덕적이지 않지만 주어진 상황에서 사회가 요구하는 적절한 반응 혹은 성인의 반응을 그대로 모방함으로써 도덕 실천을 주도할 수 있게 되는 것이다.

김창협 형제가 텅 비어 있다는 특징을 '靈' 혹은 명덕과 같은 빼어난

지각 기능의 바탕으로 이해하거나 '신묘하다[神].'는 표현을 활용하여 긍정적으로 규정한 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 또 앞절에서 어약연비의 광경을 대하는 병연과 판연의 차이를 설명할 때 병연의 구체적인 내용을 구체적으로 서술할 수 없었던 것 역시 이러한 맥락에서 설명될 수 있다. 병연은 다만 아직 아무런 대상도 수용하지 않았지만 어떤 대상도 모방해낼 수 있는 무한한 가능성일 뿐 그 자체로 어떤 내용을 가진 것이라고 할 수 없기 때문이다. 또 병연과 판연의 성격을 비춤[照]과 고정성[定]의 대립으로 설정했던 까닭도 분명하다. 판연은 도덕적 성격이 고정되어 있어서 특정한 상황이 주어지면 정해진 결과만을 산출할 뿐이지만 병연은 텅 비어 있으므로 어떤 것도 수용하여 비추어낼 수 있는 것이기 때문이다.

> 마음이란 본성과 감정을 오묘하게 운용하는 것을 말한다. 고요할 때 다섯 본성을 갖추고 있다가 자극을 받아 잘 반응할 때 네 단서를 운용하여 내는 것은 모두 마음이 하는 일인 것이다. 그런데 그[마음의] 지각의 오묘한 기능은 텅 비어 막힘이 없고 자취가 없으므로[虛圓無迹] 이에 [지각을] 본성이라 의심하게 되면서 마음과 본성의 구분이 어려워진 지가 오래되었다.259)

김창협 형제가 마음의 자유로운 수용성과 이를 바탕으로 발휘하는 모방 기능에 초점을 맞추었다는 점을 염두에 둔다면 「논지자설」에서 김창흡이 마음의 지각을 위의 인용문에서와 같이 설명한 것도 이해된다. 그는 인용문의 뒷부분에서 마음의 지각인 병연의 기능을 "텅 비고 막힘이 없어 자취가 없음"으로 규정한다. 이 중에서도 핵심이 되는 것은 텅 비어 있다는 특징일 것이다. 이는 마음이 본래 어떤 규정도 주어지지 않아 자유로움을 의미한다. 따라서 이러한 마음은 필요에 따라 혹은 상황에 따라 어떤 규정도 수용할 수 있다. 막힘이 없다는 특징[圓]은 이러한 텅 비어 있다는 특징에서 따라나오는 특징이라 할 수 있다.260) 거울이 그

---

259) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "心也者, 妙性情而爲言者也. 寂然而含具五性, 感通而運出四端, 皆心之爲也. 而其知覺之妙, 虛圓無迹, 乃疑於性, 心性之難分也久矣."

260) 이 때문에 김창흡은 '圓'을 살아 있음을 의미하는 '活'과 함께 사용하는 경향을

자체로 아무런 이미지를 가지고 있지 않기 때문에 모든 대상의 이미지를 일시적으로 가질 수 있는 것처럼 병연 역시 그 자체로는 어떤 규정도 가지고 있지 않지만 바로 이러한 점 때문에 필요에 따라 어떤 규정도 거리낌 없이 수용할 수 있다는 것이다. 이러한 특징이 마음과 본성을 혼동하게끔 유도할 수도 있음을 그가 인정하는 것은 당연하다. 병연은 다만 판연을 모방할 뿐이므로 판연을 모방하여 판연과 흡사해진 병연에만 초점을 맞춘다면 마치 거울의 이미지를 보고 그것을 실제 대상으로 착각하듯 병연을 보고 판연으로 오인할 수도 있다는 것이다.[261]

하지만 병연이 판연을 모방하는 순간에도 병연과 판연은 기와 리의 범주로 구분되며 거울과 대상의 거리를 유지한다. 이러한 특징은 인용문의 '자취가 없음'이라는 말과 관련된다. 앞서 살펴보았듯 마음의 자취 없음은 수용과 모방이 어디까지나 일시적이며 병연의 텅 비어 있음에 전혀 영향을 주지 못한다는 점을 의미하기 때문이다. 따라서 김창흡의 이론에서 지각은 본성을 갖추지만 이는 송시열처럼 도덕적 근거의 획득으로 이어진다고는 말할 수 없고 다만 주어진 상황에서 지각이 수용할 필요가 있는 대상이 본성이라는 점을 뜻할 뿐이다. 거울이 끝내 대상이 될 수 없듯이 병연은 판연을 그대로 수용하고 모방하지만 그 필요성이 사라진다면 언제든지 판연의 흔적을 말끔히 씻어낼 수 있다는 점에서 판연과 달리 자유롭다.[262]

인용문의 앞부분에서 제시되듯이 이러한 병연의 수용성과 모방 기능이 본성을 갖추고 감정을 운용하는 주재 역할로 이어지는 것은 당연하다. 김창흡의 이론에서 마음이 본성에 대한 주재 역할을 한다는 것은 마

보여준다. 『三淵集』19-32 「與李喜之」 "且左右所愛著有二途, 圓活與朴實也. 圓活一邊, 旣用心爛熟矣. 更須於朴實頭理會, 出滋味如何?"; 『三淵集』35-2 「漫錄」 "心乃氣之精爽, 感動有迹, 其體似實, 而妙用圓活, 不住其所, 則雖謂之虛可矣."

261) 같은 맥락에서 마음에 나아가 본성을 가리킬 수 있지만 마음을 본성으로 오인해서는 안 된다는 김창협의 말을 이해할 수 있다. 『農巖集』14-1 「答閔彦暉(丁丑)」[1697] "是故語心性者, 卽心而指性則可, 認心以爲性則不可. 儒者之學所當精覈而明辨者, 莫先於此. 於此或差, 則墮於釋氏之見矣."

262) 이에 김창흡은 양자의 관계를 하나이자 둘의 관계로 설명하기도 한다. 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "合而觀之, 一知而已矣; 析之精, 而詳正其名, 合之該, 而通論其事, 亦不妨爲一而二二而一也."

음이 본성의 도덕적 성격을 자신의 근거로 수용한다는 것이 아니라, 다만 본성을 수용해야 할 상황이 주어졌음을 알아차리는 것에 불과하다. 주어진 상황이 지나간다면 본성을 수용할 필요도 사라질 것이라는 점에서 본성을 수용하는 일이 지각의 성격을 바꾸어놓지는 못한다. 마음이 감정에 대한 주재 역할을 한다는 것은 마음이 도덕적 감정을 산출한다는 것이 아니라, 다만 본성에서 나타난 감정을 그대로 모방하여 실천함으로써 도덕 실천을 성취한다는 것을 의미한다. 도덕 실천을 주재하는 순간에조차 마음과 감정 사이에는 일정한 거리가 유지되고 있으므로 여전히 마음이 본질적으로 도덕적이라고 말할 수는 없게 된다.

앞서 김창흡이 마음의 지각을 재빠른 것, 급하고 민첩한 것으로 설명한 것[263]도 이러한 맥락에서 이해해볼 수 있다. 마음의 지각은 주어진 상황에 적절하게 반응하도록 해줄 수 있는 규범이라면 곧장 받아들여서 모방해낼 수 있다는 점에서 급하다고 할 수 있다. 마치 거울이 있으면 대상이 나타나자마자 상이 맺히듯 병연은 금세 판연을 모방할 수 있다는 것이다. 하지만 이러한 규범에 얽매이지 않고 새로운 상황이 등장하면 그에 상응하는 규범으로 금세 교체하여 새로운 모습을 보여줄 수도 있다는 점에서 민첩하다고도 할 수 있는 것이다.

마음의 지각에 대한 김창흡의 이러한 설명이 김창협이 호병문을 비판한 두 번째 논점의 함축을 발전시킨 것이라는 점은 분명하다. 앞장에서 살펴보았듯 김창협은 리가 지각의 대상이 될 수 있을 뿐 지각의 근거가 될 수 없다고 보았다. 이는 병연이 수용한 리가 병연의 근거가 될 수 없음을 의미한다고도 볼 수 있다. 지각은 리를 수용하더라도 여전히 텅 비어 있는 것으로 남아 리로부터 자유로운 정체성을 유지할 수 있다는 것이다.

병연의 역할에 대한 이러한 설명은 두 형제가 모두 텅 비어 있다는 특징을 강조하게 된 취지를 짐작할 수 있게 해준다. 이들은 주어진 상황에 적절히 반응할 수 있게 해주는 규범을 받아들여야 한다는 점은 인정하지만, 이러한 규범을 자신의 정체성으로 삼아 얽매이게 된다면 오히려

263) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] “覺其爲是非者, 所以是非者之卽也, 其辭則急而敏妙之味形焉.”

새로운 상황에서 적절한 반응을 산출하지 못하게 될 수도 있다고 생각했던 것이다. 이들의 관점에서 송시열이 말하는 이상적 지각이란 마치 거울에 미리 고정된 이미지를 새겨 넣음으로써 다가오는 대상의 이미지를 제대로 모방하지 못하게 되듯이 기존의 규범에 얽매여 새로운 규범에 따른 반응을 보이지 못하는 것에 불과하다.[264]

이에 따라 김창협 형제는 율곡학파의 도덕 실천을 부자연스러운 것이라 비판할 수 있게 된다. 율곡학파에서 수양이란 결국 자연상태에서 주어진 지각의 고유성을 부정하는 일이기 때문에 도덕 실천이 필연적으로 부자연러운 형태가 될 수밖에 없다는 점은 제2장에서 살펴보았다. 이와 달리 김창협 형제는 자연상태에서 주어진 지각의 텅 빈 모습이 그 자체로 도덕 실천을 주재하는 역할을 수행한다고 주장할 수 있다. 도덕 실천은 오히려 지각의 고유한 성격을 그대로 보존하여 발휘하는 일이므로 김창협 형제는 율곡학파의 도덕 실천을 부자연스러운 것이라 비판할 수 있게 되는 것이다.

이러한 「논지자설」의 지각 구분을 송시열의 지각 구분에 대한 재해석으로 이해해볼 수도 있을 것이다. 기존 율곡학파에서는 마음의 지각과 본성의 지각을 이행의 관점에서 이해하였다. 곧 마음의 지각에 주어진 도덕적 불완전성의 문제를 본성의 지각으로 이행하려는 노력을 통해 해결할 수 있다고 보았던 것이다. 그러나 김창협 형제는 마음의 지각에 주어진 무규정성을 그 자체로 긍정할 수 있는 가능성을 열어보임으로써 이행을 요청하기보다도 본성의 지각과 공존하는 관계가 가능하다고 보았던 것이다. 지각의 자연상태와 수양 이후로 확보되는 이상적 상태를 구분하려고 했던 기존 율곡학파의 관점과는 달리 김창협은 송시열의 지각 구분을 애초부터 두 종류의 지각이 독립적으로 존재한다는 뜻으로 재해석했던 것이다.

---

264) 이러한 문제는 김창협 형제가 활동하던 시기가 명의 몰락과 청의 부상, 숙종의 환국, 경종의 즉위 등 국내와 국외에서 모두 집권세력과 그 이념이 계속해서 변화하던 시기였다는 점과 관련하여 이해해볼 수도 있을 것이다. 실제로 김창협은 기사환국으로 부친을 잃은 1689년 이후에 자신의 새로운 지각 이론에 착안하게 되었다고 술회하기도 한다. 『農巖集』13-39 「與李同甫(丙戌)」[1706] “蓋愚於昔歲居憂永峽也, 偶思此義: 以爲知覺非惟不可以爲智, 亦不可以爲智之用.”

결과적으로 김창협 형제와 율곡학파는 모두 마음의 지각을 기의 범주에서 규정하고 텅 빈 지각이 리를 수용해야 한다는 점을 공히 인정했으면서도 이러한 수용의 의미를 다르게 이해함으로써 도덕 실천을 다른 방식으로 이해하게 되었다고도 평가해볼 수 있다. 율곡학파에서는 수용성이란 그 자체로 도덕적 규정을 결여한 불완전한 상태를 의미하며 따라서 수용이란 최선의 규정을 받아들임으로써 완결되는 기능으로 이해된다. 반면 김창협 형제는 수용성이 필요에 따라 어떤 것이든 받아들일 수 있는 자유로움을 의미한다고 보았다. 곧 수용이란 어떠한 규정에도 얽매이지 않음으로써 언제든 필요에 따라 자유롭게 다양한 규정을 받아들였다가 폐기할 수 있는 기능이라는 것이다.

그러나 마음의 수용성을 그 자체로 긍정적으로 평가하려는 이들의 견해는 신유학의 본령이라고 할 수 있는 도덕적 인격 수양의 범주를[265] 거의 벗어나게 된다는 한계를 가진다고도 할 수 있다. 언급했다시피 김창흡은 도덕 실천의 순간에조차도 마음의 지각은 본성의 지각과 주체와 객체의 거리를 유지한다고 이해한다. 거울은 대상의 이미지를 똑같이 복제할 수 있을 뿐 거울과 대상은 하나가 될 수는 없듯이 병연은 판연을 수용할 수 있을 뿐 판연이 될 수 없다는 것이다. 이는 결국 주체인 개인의 마음이 사회가 요구하는 대로 도덕적 행위를 보여줄 수 있다는 점을 인정한 것일뿐 주체 자신이 끝내 도덕적 인격을 가질 수는 없다는 점을 의미한다. 이들은 개인의 정체성을 끝내 텅 빈 것으로 남겨 두며 특정한 것으로 고정되는 순간 오히려 상황의 변화에 유연하게 대처할 능력을 상실하게 된다고 보았다는 점에서 도덕적 인격 형성의 가능성을 사실상 부정했다고도 평가할 수 있는 것이다.

이상에서 논의한 내용을 요약하자면 다음과 같다. 율곡학파에서와 달리 김창흡은 마음의 지각이 수행하는 주재 역할을 도덕적 감정의 산출 과정과는 별도의 맥락에서 규정한다. 그는 본성의 지각이 도덕적 감정을

265) 손영식은 장재와 이정의 이론이 제도의 개혁을 통해 국가를 경영할 것을 추구한 왕안석에 대항하여 도덕적 인격을 갖출 것을 강조했다는 점을 지적했다. 손영식(2011), 『이성과 현실: 송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구』, UPP, 82~94면과 211~212면.

산출할 수는 있지만 이를 실천으로 이끌어내지는 못한다고 보고는 본성의 지각과 실천 사이의 간극을 마음의 지각이 메워줄 수 있을 것으로 기대한다. 이를 위해 그는 자연상태의 마음의 지각이 가진 텅 비어 있다는 특징을 율곡학파에서와 달리 무한히 자유로운 수용과 모방 기능으로 해석한다. 기의 범주에서 규정되는 병연은 그 자체로는 도덕과 무관하지만 판연을 그대로 수용하고 모방함으로써 도덕적 감정을 실천으로 이행하는 주재 역할을 수행할 수 있다는 것이다.

제 3 항 도덕과 욕구의 병행

그러나 병연이 단순히 본성과 감정을 그대로 수용하여 모방할 수 있다는 것만으로 율곡학파의 지각 이론 대한 비판이 완결되지는 않는다. 율곡학파에서 자연상태의 마음의 지각을 도덕적으로 불완전한 것으로 규정했던 것은 그것이 기의 범주에서 규정된다는 점, 즉 감각적 욕구를 반영하는 방식으로 작동한다고 보았기 때문이다. 김창협 형제가 마음의 지각을 그 자체로 긍정적인 것으로 재조명하기 위해서는 병연과 욕구의 관계에 대해서도 해명할 필요가 있는 것이다. 이에 마지막으로 김창흡이 병연과 감각적 욕구 사이의 관계를 설정하는 방식을 따져봄으로써 김창흡이 주희나 율곡학파와 다른 방식으로 욕구의 문제를 대하고 있음을 확인할 것이다.

앞서 살펴보았듯 판연은 도덕적으로 그 성격이 고정되어 있는 반면 병연은 도덕적 규정을 결여하여 무엇이든 수용할 수 있으므로 그 성격이 유동적이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 대조는 오히려 양자가 함께 작동함으로써 상보적 관계를 맺을 수 있는 가능성으로 이어진다. 도덕 실천을 위해서는 병연과 판연이 모두 갖춰질 필요가 있다는 것이다.

> 하나[판연]는 타고 하나[병연]는 운용하여 빈틈없이 맞물려 있어도 구별할 수 있는 모습이 있어서 비교해보면 서로 드러나는 것이 이와 같으니, [두 지각이] 서로 주선하는 것도 볼 수 있을 것이다. 분명한 것은 본래 잠시도

환한 것을 풀어두지 못하지만 환한 것의 유행은 더러 그 법도대로 다하지 못하는 경우도 있으니, 이는 [병연이] 지나치게 신령하기 때문이다.[266]

위의 인용문은 김창흡이 도덕 실천을 위해 양자를 모두 요청한다는 점을 잘 보여준다. 그는 두 지각을 나란히 함께 운용한다면 도덕성과 유연성을 모두 성취할 수 있다고 보는데, 이는 구체적으로는 판연이 병연에 타며 병연이 판연을 운용함으로써 이루어질 수 있다고 본다. '타다[乘]'라는 술어는 판연이 병연에 수용됨으로써 비로소 실천으로 드러날 수 있음을 의미한다. '운용하다[運]'라는 술어는 병연이 주어진 상황에 대처하기 위해 판연을 수용하여 다양한 상황에 유연하게 대응하는 주재 역할을 할 수 있다는 점을 의미한다.

이러한 설명은 김창흡이 율곡학파의 기발리승(氣發理乘)의 이론을 재해석하여 받아들이고 있다는 점을 보여준다. 기발리승은 본래 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각이 감정을 산출한다고 설명하는 이론이었지만[267] 앞절에서 살펴보았듯이 김창협 형제는 리무위를 인정하지 않으며 마음의 역할 없이도 본성이 직접 감정을 산출할 수 있다고 이해하므로 기발리승을 감정 산출의 이론으로 받아들이지는 않는다. 하지만 이들은 여전히 마음의 지각이 주재 역할을 수행해야 본성의 지각이 비로소 실천으로 이행될 수 있다고 본다. 곧 감정 산출의 맥락에서 본성은 유위이지만 실천의 맥락에서 본성 혹은 판연은 여전히 무위라고 말할 수도 있는 것이다. 이에 따라 김창협 형제는 본성의 지각을 인정했음에도 감정의 산출과는 별도의 맥락에서, 즉 판연이 병연의 주재를 통해서만 실천으로 이행될 수 있다는 맥락에서 기발리승의 이론을 받아들이게 된다. 이이가 감정의 산출 과정을 설명하기 위해 고안했던 이론을 김창흡은 감정이 실천으로 이행되는 과정을 설명하기 위해 활용하고 있는 것이다.[268]

---

266) 『三淵集』25-16「論智字說」[1697] "是其一乘一運, 泯然無際, 而猶有體段之可別者, 形比而互見如此, 亦觀其相爲周旋也. 判然者固不能暫卸炳然, 而炳然之行, 或不能盡如其矩, 以其太靈也."

267) 『栗谷全書』12-21「答安應休」"情是心之動也: 氣機動而爲情, 乘其機者, 乃理也."

268) 김창협이 理無爲를 인정하기도 한 것은 이러한 맥락에서 이해해볼 수 있을 것이다. 『農巖集』13-39「與李同甫(丙戌)」[1706] "蓋理無爲而氣有爲."

그런데 이 인용문에서 주목해야 할 점은, 김창흡이 병연이 가지는 무규정성을 부정적인 태도에서 서술하지 않는다는 점이다. 그는 병연의 기능이 항상 도덕적 준칙을 따르지 못한다는 점을 인정하면서 그 원인을 병연의 지각이 가지는 빼어난 반응 능력[靈], 즉 모방 기능에서 찾는다. 모방 기능은 그 자체로는 도덕적으로 중립적이고 무한히 자유롭기 때문에 얼마든지 판연이 아닌 대상을 모방하는 경우도 발생한다는 것이다. 이러한 설명은 일차적으로는 앞절에서 살펴보았던 것처럼 지각의 수용성 자체를 긍정적으로 이해한 김창협 형제의 관점을 드러낸다고 할 수 있다.

그러나 병연이 규범에 부합하지 않는 대상을 반영하는 문제를 구체적으로 따져볼 필요가 있다. 제2장에서 살펴보았듯 애초에 율곡학파에서 마음의 지각을 도덕적으로 불완전하다고 평가할 수 있었던 것은 바로 자연상태의 마음의 지각이 신체적 욕구를 반영하는 반응만을 산출할 뿐이기 때문이었다. 만약 병연이 욕구의 문제에서 자유롭지 않다면 판연을 있는 그대로 모방할 수 있다는 설명이 성립하지 않게 될 것이다. 이처럼 김창협 형제가 율곡학파와 달리 자연상태에서 주어진 마음의 지각을 그 자체로 긍정적으로 조명하기 위해서는 병연에서 발생하거나 혹은 병연이 반영할 수도 있는 욕구의 문제를 해결할 필요가 있는 것이다.

김창흡은 먼저 텅 비어 있는 마음의 특징을 감각적 욕구와 범주적으로 구분하는 방식으로 이 문제에 접근하는 듯하다. 양자는 모두 똑같이 기의 범주에서 규정되지만 신체적 욕구 혹은 개인적 호오는 텅 빈 마음에 간섭하지 못한다고 보는 것이다.[269] 이러한 관점은 김창협 형제가 말하는 텅 비어 있음이 단순히 율곡학파에서처럼 도덕적 성격을 결여하고 있는 것이 아니라 감각적 성격을 포함한 어떤 성격도 가지지 않은 것이

269) 『三淵集』21-12 「答李顯益」 "[어유봉:] '氣質與心, 雖同是氣也, 而氣質者, 通一身形質查滓而名之也; 心則是氣之精爽所聚也. 其昭昭靈靈至神至妙之體, 自堯舜至塗人一也. 衆人稟氣多濁, 故不能無所蔽而有時而昏. 然其本體之虛靈, 初未嘗有所加損也. 幸而有霎然未發之界, 則氣機一息, 萬念俱寂, 心之本體, 卓然呈露, 而鑑空衡平之妙, 鬼神不得窺其際. 則聖人之所以爲聖人, 亦不過此. 當此之時, 所謂氣質之不善者, 非化而無也, 只是氣不用事. 故雖有之而自不干於此心之本體耳. ….' [답:] '如是說爲當.'"

라는 점을 짐작할 수 있게 해준다.[270] 이는 김창흡이 감각적 욕구가 병연에서 발생하는 것이 아니라 병연 외부에서 발생한다고 보았음을 시사한다.

이에 따라 감각적 욕구 역시 판연과 마찬가지로 병연이 주재 역할을 수행해야 할 대상으로, 즉 병연이 수용할 수 있는 대상으로 성립하게 된다. 그렇다면 감각적 지각인 인심과 도덕적 지각인 도심을 병연의 수용 대상을 기준으로 구분해볼 수 있는 가능성이 열린다. 그 자체로 어떠한 성향도 가지지 않고 다만 상황에 따라 대상을 수용할 수 있을 뿐인 병연이 욕구를 수용하면 인심이 되고 사회 규범을 수용하면 도심이 된다고 볼 수 있기 때문이다. 이러한 이해는 실제로 김창흡의 손아래 형제인 김창즙이 인심과 도심을 설명한 글에서도 확인된다.

> 성명[도심]과 형기[인심]의 차이는 다만 자극하는 대상[所感]에 있을 뿐이므로 그저 자극을 받아들이는 기능[能感]에서만 [차이를] 구한다면 이해하지 못하는 것이 당연하다. … 자극을 받아들이는 기능의 기는 靈覺을 의미한다. 자극하는 대상의 기는 形氣를 의미한다. 그러므로 인심은 靈覺의 기가 形氣의 기로 말미암아 움직인 것이며 도심은 靈覺의 기가 形氣의 기를 기다리지 않고 움직인 것이다. 그러므로 비록 靈覺의 기라는 점에서 두 마음이 다르지 않은 점이 있지만 도심은 인심과 비교하여 형기의 기에 관계하지 않았으므로 특별히 성명의 동족이 되는 것이다. 이것이 두 마음에 성명과 형기의 구분이 있게 되는 까닭이다.[271]

김창즙은 인심과 도심이 모두 잘 반응하는 지각 기능[靈覺]이라는 점

---

270) 이 때문에 김창흡은 마음의 지각의 본래 모습인 미발에는 인욕뿐만 아니라 어떤 종류의 감각적 욕구도 없다고 설명한다. 『三淵集拾遺』30 「太極問答(門人鄭彦煥錄)」29-3 “盖人若有一分人慾, 則便不得靜虛. 而必無人慾, 然後可以靜矣. 然靜是未發時體段, 故纔有情欲之動, 已不是未發時體段. 必至虛至靜渾然全體, 無一毫心之所向, 然後方可名曰靜. 若但無人慾而已, 而情欲之紛紜尙爾, 則烏得爲靜乎!” 여기서 언급되는 ‘情欲’과 ‘人慾’에 대해서는 아래에서 상술한다.

271) 『圃陰集』5-4 「人心道心辨」 “性命形氣之分, 只在乎所感. 若徒求之能感, 則宜其不見也. … 能感之氣, 靈覺之謂也; 所感之氣, 形氣之謂也. 故人心者, 靈覺之氣, 由乎形氣之氣而動也; 道心則靈覺之氣, 不待形氣之氣而動也. 故雖於靈覺之氣, 二心有不得不同, 而道心較之人心, 則不繫乎形氣之氣. 故特爲性命之宗. 此二心所以有性命形氣之辨者也.”

에서 차이가 없다고 이해한다. 이 지각 기능이 신체적 욕구에 해당하는 형기에 의해 자극을 받은 것,[272] 즉 형기를 반영한 것이 인심이다. 인용문에는 신체적 욕구에 자극을 받지 않은 것이 도심이라고만 되어 있지만, 병연은 그 자체로 텅 비어 있어서 어떤 호오나 지향도 가지지 않고 있다는 점을 고려한다면, 이는 도심이 신체적 욕구가 아니라 판연에 해당하는 본성의 명령을 수용한 것에 해당함을 알 수 있다. 앞서 살펴보았다시피 '靈'과 '覺'이 모두 「논지자설」에서 마음의 지각인 병연을 가리키는 표현으로 쓰였다는 점을[273] 상기한다면 김창즙은 텅 비어 있는 병연이 어떤 대상을 수용하는가에 따라 인심과 도심이 구분될 수 있다고 본 것임을 알 수 있다.

인심과 도심의 관계를 병연의 수용 대상을 기준으로 구분한다면 일견 마음의 지각은 감각적 욕구의 문제를 해결할 수 없을 것처럼 보인다. 언급했다시피 마음의 지각은 그 자체로는 텅 비어 있어서 감각적 호오도 없고 도덕적 호오도 없으며 다만 거울처럼 주어진 도덕 규범이나 욕구를 수용하여 드러낼 수 있을 뿐이다. 만약 도덕 규범과 감각적 욕구가 상충하는 경우에 마음의 지각은 어느 한 쪽을 지향하거나 통제해야 할 이유를 가지지 않으므로 양자를 모두 드러내게 될 것이다. 곧 마음의 지각은 도덕에서 이탈하거나 혹은 내적 갈등에 빠지게 될 수밖에 없다고 예상해 볼 수 있다.

이처럼 김창협 형제가 견지하는 병연의 의미를 되새겨본다면 욕구의 문제를 해결하기 위해 이전과 다른 새로운 논리를 동원할 필요가 있다는 점을 짐작할 수 있다. 이들은 주희의 인심도심론에서처럼 본성에서 비롯한 도심을 따라 욕구를 통제하라고 말할 수도 없고, 율곡학파에서 말하는 것처럼 사회 규범에 따라 욕구를 통제하라고 말할 수도 없다. 거울이

---

272) '所感'을 지각에 자극을 주는 대상이라는 의미로 이해한 것은 다음의 사례를 참조한 것이다. 『晦庵集』76-4 「詩集傳序」 "心之所感有邪正, 故言之所形有是非. 惟聖人在上, 則其所感者無不正, 而其言皆足以爲敎"; 『栗谷全書』9-17 「答成浩原」 "善惡之情, 無非感物而動, 特所感有正有邪, 其動有中有過不及, 斯有善惡之分耳."

273) 『三淵集』25-16 「論智字說」[1697] "智之理, 發而爲是非, 是非非覺則不能, 而覺非是非也. 蓋五性之用, 乘乎一覺者, 自惻隱以至是非. 而知是知非, 其稱亦知. 則以知乘知, 易爲混併者勢也. 然其渾融之中, 各有所還. 炳然靈妙者, 還於心之用; 判然貞固者, 還於智之用. 心性情分合之妙, 正在於此."

대상을 비추는 것을 제어할 수 없듯 병연이 특정한 욕구를 수용하지 못하도록 통제하는 것도 마찬가지로 불가능하기 때문이다. 만약 병연이 욕구를 통제할 수 있고 그래야 한다고 설명한다면 이는 다시 거울의 수용성을 제한하는 결과로 이어짐으로써 율곡학파의 지각 이론으로 회귀하게 된다는 문제가 발생하는 것이다.

인심 혹은 감각적 욕구의 문제에 김창흡이 어떤 태도를 취했는지를 살펴보기 위해서는 그가 감각적 욕구를 이해하는 방식을 따져볼 필요가 있을 것이다. 그는 아래의 두 인용문에서 살펴볼 수 있듯 욕구를 크게 서로 다른 두 범주로 나누어 이해한다.

> '欲'과 '慾'은 서로 다른 글자이다. 예컨대 귀, 눈, 입, 코, 팔다리의 정욕[欲]은 사람이 가져야 하는 것이니, 『예기』[「악기」]에서 이른바 '본성의 욕구[性之欲]', 장재가 이른바 '배척하거나 취하는 본성[攻取之性]'이 이것이다. 이는 厭에 속하게 할 수 있을 따름이며 전혀 없게 할 수는 없다. 여기서의 '欲'자는 가볍다. 그러나 예컨대 [「악기」에서 이른바] "혹 자신을 돌아보지 못하면 천리가 사라진다[或不能反躬而天理滅]."라는 것은 바로 빠져버린 인욕[慾]이며 막아야 하는 것에 해당한다. 여기서의 '慾'자는 무겁다.274)

> 맹자가 말한 과욕은 주돈이가 말한 과욕과 조금 다르다. 맹자가 말한 '欲'은 件數를 가지고 말한 것이니, 글씨를 좋아하고 그림을 좋아하고 이성을 좋아하고 재화를 좋아하는 부류가 이에 해당한다. 주돈이가 말한 '欲'은 分數로 말한 것이니, 예컨대 100%에서 80%를 덜어내고 80%에서 70%를 덜어내어 덜어내고 또 덜어내어 無에 이른다고 한 것과 같다. … 맹자가 이른바 '欲'은 情欲을 가지고 말한 것이고 주돈이가 이른바 '欲'은 인욕을 가지고 말한 것이다. 情欲은 전혀 없을 수가 없으나 情欲이 많으면 마음을 기르는 일에 방해가 된다. 그러므로 비록 기질에 없을 수가 없는 情欲이라도 줄여야 한다는 것이다. 인욕의 경우에는 다만 줄일 뿐만이 아니라 반드시 깎아 제거하여 無에 이른 뒤라야 옳을 것이다.275)

---

274) 『三淵集』21-15 「答朴弼周」[1706] "蓋欲與慾, 凡有兩般字. 如口鼻耳目四肢之欲, 人之合當有者. 卽《禮》所謂'性之欲', 張子所謂'攻取之性'是也. 此則可使之屬厭而已, 而不可使之絶無也. 此欲字輕. 如'或不能反躬而天理滅'焉, 則是乃沉溺之慾, 在所當窒也. 此慾字重."

위의 두 인용문에서 그는 욕구를 '欲'자와 '慾'자, 줄여야 할 욕구와 없애야 할 욕구, 정욕(情欲)과 인욕(人欲)으로 구분할 수 있다고 본다. '欲' 혹은 '정욕'은 감각적 성격을 가진 욕구를 의미하지만 없앨 수 없는 욕구로서 다만 줄일 수 있을 뿐이다. 반면 '慾' 혹은 '인욕'이 지시하는 욕구는 이와 무관하게 천리를 사라지게 하는 악에 해당한다. 이에 그는 인욕은 없애야 할 대상으로 설명한다. 이러한 설명은 결국 사람이 신체를 가지는 한 가질 수밖에 없는 정욕은 천리와 상충하지 않으므로 얼마간 승인될 수 있다는 점을 암시한다. 신체적 욕구나 개인적 호오와 같은 정욕이 기승을 부린다면 도덕 실천에 도움이 되지 않는다는 점은 분명하므로 이러한 정욕 역시 종류를 줄일 필요가 있겠지만[276] 그 자체로 도덕 실천을 방해한다고 보아 모두 제거할 수는 없다는 것이다.

흥미로운 점은 두 번째 인용문에서 확인되듯이 그가 정욕, 즉 허용될 수 있는 감각적 욕구의 외연을 폭넓게 설정하고 있다는 점이다. 단순히 신체적 욕구만을 정욕의 범위에 포함하는 것이 아니라 서예나 회화에 대한 예술적 취향까지도[277] 정욕의 범위에 포함될 수 있다고 보는 것이다. 아마도 예술적 취향 역시 감각적 쾌감을 추구하는 욕구이므로 이를 신체적 욕구와 감각적 성격을 공유한다고 이해할 수 있었던 듯하다. 곧 김창흡은 식욕과 성욕뿐만 아니라 감각적 만족을 가능하게 해주는 대상을 향한 감각적 욕구 전반을 전체적으로 긍정할 수 있다고 보았던 것이다.

---

275) 『三淵集拾遺』30 「太極問答(門人鄭彦煥錄)」34-1 "孟子言寡欲, 與周子言寡欲差不同. 孟子所謂欲, 以件數言, 如好書·好畫·好色·好貨之類是也. 周子所謂欲, 以分數言, 如自十分而減八分, 自八分而減七分, 減之又減, 以至於無云爾. … 孟子所謂欲, 以情欲言; 周子所謂欲, 以人慾言. 盖情欲不可盡無, 而多情欲者猶妨於養心. 故曰雖氣質所不能無之情欲, 亦當寡之也. 至於人慾則不可但寡而已, 必剗地除去, 以至於無然後方可."

276) 『三淵集拾遺』30 「太極問答(門人鄭彦煥錄)」34-1 "孟子謂'養心莫善於寡欲', 則何必曰寡? 必無而後可也. 而以件數言, 故謂雖氣質之所好者, 必寡而後方善於養心. 正與《莊子》'嗜欲深天機淺'之語微同."

277) 그는 나아가 꽃구경, 다도, 회화 감상, 시짓기 등도 이러한 정욕의 맥락에서 이해한 듯하다. 『三淵集』33-2 「日錄(己亥)·三月」[1719]초5-13 "伊川之不看花·不啜茶·不觀畵·不作詩, 雖似沒人情, 而學之定無弊. 孟子所謂'養心莫善於寡欲', 此之謂也."

이러한 광범위한 감각적 욕구인 정욕이 인욕과 달리 승인될 수 있는 까닭은 다음의 인용문을 통해 확인할 수 있다.

> 예컨대 도연명의 시에서 말한 "採菊東籬下, 悠然見南山." 이 한 구절에 나아간다면 또한 다음과 같은 의미를 볼 수 있을 것이다. 내가 한창 동쪽 울타리 아래서 국화를 캐고 있는데 무심한 때를 우연히 만나자 남산이 곧 눈 앞에 있게 되었다. 이는 그의 가슴 속의 私意가 사라져서 조금도 가림이 없어졌기 때문에 외물이 앞에 있는 것이 또한 모두 억지로 하지[安排] 않았는데도 빈틈 없이 부합하여 대상과 나 사이에 天機가 반응하게 되었다는 뜻이다.278)

인용문에서 김창흡은 도연명이 국화를 캤던 일 혹은 이러한 일로 말미암아 시를 지은 일에 대한 긍정적 평가를 내린다. 국화를 캐다 남산을 바라보는 행위 자체는 어쨌든 도덕적인 성격이라기보다는 감각적 성격을 가지는 것이라고 말할 수 있다. 식량이나 약재 혹은 차의 재료를 구한 것이라면 신체적 욕구에 해당하며 국화의 모습 혹은 남산의 모습을 즐기려고 그랬다면 시각적 욕구에 해당할 것이기 때문이다. 김창흡의 평가가 이러한 시를 짓는 일을 대상으로 이루어졌다고 이해하더라도 여전히 시를 짓는 일이 그 자체로는 도덕적 성격을 가지지 않았다는 점은 분명하다. 곧 인용문은 도연명이 감각적 욕구를 처리한 방식을 긍정적으로 평가한 것이라 할 수 있다.

그의 설명에서 도연명의 욕구가 인욕과 구분된다는 점은 그가 이러한 욕구가 사의(私意) 없이 나타났다고 설명하는 점을 통해 짐작할 수 있다. 이때 정욕을 억지로 통제하지 않았는데도 규범에 부합했다는 김창흡의 설명은 인심 혹은 감각적 욕구의 문제에 그가 취한 입장을 암시한다. 앞서 살펴보았듯 사의 혹은 사욕의 제거는 병연의 본 모습인 허령을 유지함으로써 판연을 주재할 수 있는 역량을 향상시키는 방법이었다. 그런데

278) 『三淵集拾遺』31 「語錄」 "如陶淵明詩曰: '採菊東籬下, 悠然見南山.' 卽此一句, 亦可以想見其意趣: 我方採菊於東籬之下, 而邂逅無心之際, 南山便來在眼前. 盖其胸中私意消落, 無少蔽障, 故外物之在前者, 亦皆不容安排, 而脗然相得, 物我之間, 天機流動."

여기서는 같은 방법이 정욕과 규범이 부합하게 되는 이유로 거론되고 있다. 이는 곧 허령을 보존하는 거경을 잘 해낸다면 억지로 인심을 통제하는 등의 별다른 노력을 기울일 필요 없이 자연스럽게 인심과 도심이 갈등을 일으키지 않고 조화를 이루는 것이 가능할 것이라고 전망했음을 의미한다. 도덕 규범과 감각적 욕구가 본질적으로 서로 어긋나는 지향을 가지고 있다면 이를 그대로 수용하는 경우에 내적 갈등에 휩싸이겠지만, 김창흡은 양자가 본래 서로 상충하지 않는다고 전제함으로써 양자를 그대로 수용하더라도 그다지 문제가 발생하지 않을 것으로 낙관했던 것이다.

그가 이렇게 감각적 욕구가 사회의 도덕 규범과 어긋나지 않고 어렵지 않게 조화를 이룰 것이라 전망할 수 있었던 이유는 구체적으로 천기(天機)에서 발견된다. 천기로 말미암아 인심이 도심과 조화를 이룰 수 있다는 것은 다음의 기록을 통해서 더욱 상세히 확인할 수 있다.

> 추위와 더위, 배고픔과 배부름을 알아차리는 것은 사물이 사람과 같은 까닭이니, 이것이 바로 인심이다. 옳음과 그름을 분별하고 선을 좋아하고 악을 미워하는 것은 사람이 사물과 구별되는 까닭이니, 이것이 바로 도심이다. 嗜欲과 天機는 본래 반비례[相奪] 관계이지만 인심의 오묘함이 또한 어찌 天機가 아니겠는가. 사슴이 먹고 꿩이 쪼는 것과 농사지어 배불리 먹는 것은 그 즐거움의 뜻이 같다. 저녁의 새가 돌아갈 줄 알고 겨울의 벌레가 칩거할 줄 아는 것은 또한 어찌 저녁에 잔치를 파하고 부녀자들이 처소에 들어 갈 곳을 달리하는 것과 다르겠는가. 이익과 의리가 대립하여 취할 것과 버릴 것이 구분된 뒤에 인심이 인욕이 되어 본연의 天理를 어긴 경우에 [이이는] 이제 그 내력을 살피지 않고 곡직을 구분하지 않은 채로 기에 가려 곧장 완수되지 못한 것을 인심이라고만 했는데, 인심이 어찌 모두 곧장 완수되지 못한 것이겠는가. 여기에 어떤 사람이 있어서 마음 구멍을 막아 배고파도 먹으려 하지 않고 목말라도 마시려 하지 않아 겨울에 얼음을 씹기도 하고 여름에 끓는 물을 마시기도 한다면 이것을 곧장 완수되지 못했다고 해도 될 것이다.[279]

279) 『三淵集』33-2 「日錄(己亥)·三月」[1719] “知寒暖識飢飽, 物之所以同乎人, 卽人心也; 是是非非, 好善惡惡, 人之所以別乎物, 卽道心也. 嗜慾天機, 固爲相奪, 而然人心

위 인용문에서는 우선 인심과 도심에 대한 설명에 이어서 제시되는 인심과 천기, 천기와 천리의 관계에 주목할 필요가 있다. 기욕과 천기의 반비례 관계에 해당한다는 말을 인욕과 천리의 관계로 이해한다면 천기를 천리와 관련지어 이해할 수 있는 반면, 인심이 천기의 범주에 포함된다는 말에 초점을 맞추면 천기를 인심과 마찬가지로 천리와 무관한 감각적 욕구로 이해할 수 있을 것처럼 보이기 때문이다. 실제로 천기론에 대한 여러 선행연구들은 천기의 성격에 대한 이견을 보여주고 있다. 예컨대, 정길수, 김형술 등은 전자와 같은 관점을 취하여 천기를 천리와 거의 동일하다고 보는[280] 반면 강명관, 손정희 등은 후자와 같은 관점을 취하여 천기를 천리와 무관한 감각적 욕구로 이해한다.[281]

우선 "嗜欲과 天機는 본래 반비례 관계이다."라는 문장의 의미를 따져볼 필요가 있다. 이 말은 『장자』「대종사(大宗師)」의 구절인 "기욕이 깊은 사람은 천기가 얕다[其嗜欲深者, 其天機淺]."라는 구절을 가져온 것이다. 장자는 '천기'라는 개념을 이상적 인간인 진인(眞人)의 내면을 설명하기 위해 활용하면서 감각적 욕구[嗜欲]와 반비례 관계를 이룬다고 설명했던 것이다.[282] 이렇게 '천기' 개념은 본래 『장자』에서 나온 말이지만, 이정과 주희의 승인을 거치면서 이 말은 신유학에서도 긍정적으로 평가된다. 이정은 『장자』의 이 말을 인욕과 천리의 대립으로 이해했는데, 이는 결국 천기를 천리에 민감하게 반응하는 기능으로 보고 천기를 천리의 연속선상에서 이해했음을 의미한다.[283] 주희 역시 이정을 따라 이 말을

之妙, 亦豈非天機乎? 鹿食雉啄, 與耕鑿含哺, 同一樂意. 暝鳥知還, 冬蟲能蟄, 亦豈與向晦宴息, 婦子入處異趣乎? 至其利義對立, 取舍斯判而後, 人心逗乃爲人慾, 方背乎本然天理. 今不原來歷, 不分曲直, 而以爲氣所掩, 不能直遂者, 謂之人心. 人心豈皆不直遂乎? 有人於此, 痰塞心竅, 飢不覓食, 渴不求飮, 或冬嚼氷而夏就湯, 則謂之不直遂可也."

280) 정길수(2006), 「'天機論'의 문제」, 『한국문화』37, 43~68면; 김형술(2014), 앞의 논문, 100~119면.

281) 강명관(2007), 『농암잡지평석』, 소명출판, 93~96면; 손정희(2012), 「17세기 조선의 관물론(觀物論)에 나타난 완물(玩物)과 천기(天機) 개념의 연구」, 서울대 석사논문, 87면.

282) 『莊子』「大宗師」1 "古之眞人, 其寢不夢, 其覺無憂, 其食不甘, 其息深深. 眞人之息以踵, 衆人之息以喉. 屈服者, 其嗌言若哇. 其耆欲深者, 其天機淺."

긍정적으로 평가했다.[284]

김창흡도 표면적으로는 이 말을 이정이나 주희와 마찬가지로 긍정적으로 받아들이지만 그가 이 말을 두 사람과 같은 방식으로 받아들였는지에 대해서는 재고의 여지가 있다. 앞서 정욕과 인욕을 구분하는 맥락에서 그는 정욕이라 해도 그것이 많아진다면 마음의 지각을 기르는 데에 도움이 되지 않을 것이라고 했는데, 그는 이것이 『장자』의 해당 구절의 의미와 상통한다고 보았기 때문이다.[285] 이는 일차적으로 김창흡이 『장자』의 '嗜欲'을 이정이나 주희처럼 인욕과 같이 부정적으로 보지 않았음을 보여준다. 그는 '嗜欲'이라는 말을 정욕, 즉 규범에 부합할 수 있는 필수불가결한 감각적 욕구로 이해하여 그것을 줄일 필요가 있기는 하지만 제거해야 할 대상으로 보지는 않았던 것이다.

한편 천기가 그 자체로 병연에 해당한다고 말하기는 어려울 것이다. 앞서 언급했다시피 김창흡은 병연의 허령을 도덕적 근거뿐만 아니라 감각적 근거까지 결여한 것으로 이해했기 때문이다. 이와 관련하여 그가 천리와 천기를 각각 도덕적 규범에 부합하는 현상의 근거와 감각적 욕구를 따르는 현상의 근거로 구분하였다는 점에 주목할 필요가 있다.[286] 이러한 언급을 고려한다면 천기는 판연의 본성과 유사하게 병연의 수용 대상이 되는 감각적 욕구 반응의 근거에 해당한다고 이해할 수 있다. 곧 김창흡은 욕구를 반영하는 반응과 판단 역시 도덕적 반응과 판단과 마찬

---

283) 『二程遺書』2上-187; 『近思錄』12-21 "人於天理昏者, 是只爲嗜欲亂著佗. 莊子言'其嗜欲心者, 其天機淺', 此言却最是."

284) 『朱子語類』97-95 "程先生謂: '莊生形容道體之語, 儘有好處. 老氏「谷神不死」一章最佳.' '莊子云: 「嗜慾深者, 天機淺.」 此言最善.' … '君子不以人廢言', 言有可取, 安得而不取之? 如所謂'嗜慾深者, 天機淺', 此語甚的當, 不可盡以爲虛無之論而妄訾之也."

285) 『三淵集拾遺』30 「太極問答(門人鄭彦煥錄)」34-1 "孟子言寡欲, 與周子言寡欲差不同. 孟子所謂欲, 以件數言, 如好書·好畫·好色·好貨之類是也. … 孟子謂'養心莫善於寡欲', 則何必曰寡? 必無而後可也. 而以件數言, 故謂雖氣質之所好者, 必寡而後方善於養心. 正與《莊子》'嗜欲深天機淺'之語微同."

286) 『三淵集』33-2 「日錄(己亥)·三月」[1719]초2-2 "物理有混併而稱其妙者, 有揀別而求其是者. 如言'化育流行', '上下昭著', 則飛潛動植, 橫竪顚倒, 擧在其中. 雖牝牡之交亂, 强弱之相凌, 虎豹之咆哮, 蛇蛟之結蟠, 捻謂之天機可也. 若必極本窮源, 取其純粹至善, 則烏之仁, 虎之慈, 蜂蟻之爲義, 雎鳩之有別, 方是天理. 一則從形氣上看活意也, 一則從性命上認正理也." 이 인용문에 대해서는 아래서 다시 다룰 것이다.

가지로 마음의 지각 외부에 근거를 두고 있다고 파악한 셈이다.

이렇듯 '기욕'이 정욕을 의미하며 '천기'가 감각적 욕구 반응이 나타나게 되는 근거를 의미한다면 『장자』의 해당 구절의 의미는, 정욕이 많으면 병연의 허령이 천기를 제대로 수용할 수 없다는 의미로 이해될 수 있다. 그리고 이는 지금까지 살펴보았던 병연에 대한 김창흡의 입장과도 동궤를 이룬다. 병연의 허령이 지나치게 많은 정욕에 의해 본 모습을 상실하게 되면 도덕 실천의 근거인 본성이 원활하게 수용될 수 없을 뿐만 아니라 욕구 반응의 근거인 천기 역시 원활하게 수용될 수 없을 것이기 때문이다.

이러한 점을 고려한다면 그가 인심을 천기의 범주에서 파악한 것은 당연하다. 감각적 욕구를 추구하는 인심은 언급했다시피 병연이 욕구의 근거인 천기를 수용함으로써 성립한다고 할 수 있기 때문이다. 도심과 인심이란 각각 병연이 천리를 수용함으로써 도덕적 반응을 모방하고 있는지, 천기를 수용함으로써 감각적 반응을 모방하고 있는지에 따라 구분될 수 있다는 것이다. 앞서 살펴본 일부 선행연구자들처럼 천기를 천리의 연장선상에서 파악할 수는 없을 것이다.

이는 결국 천리와 천기가 한 개인이 가지는 서로 다른 면모를 설명해주는 근거라는 점을 의미한다. 개인이 가진 마음의 지각은 그 자체로는 아무런 성격도 가지지 않는 텅 빈 것에 불과하다. 그러나 천리를 수용한다면 이 지각은 사회 규범을 따라 도덕적 행위를 산출함으로써 사회 구성원으로서의 모습을 유지하는 방향으로 작동할 수 있다. 한편 천기를 수용한다면 이 지각은 자연적인 경향을 따라 감각적 욕구를 충족시킴으로써 생물학적 인간의 모습을 유지하는 방향으로 작동할 수 있다. 요컨대 천리와 천기는 결국 텅 비어 있는 병연이 각각 사회와 자연에서 도덕과 생존의 문제를 해결하며 살아갈 수 있게 해주는 근거라고 할 수 있다.

천리와 천기는 각각 사회 구성원으로서 기능하고 생명체로서 기능하게 해주는 근거라는 점에서 구분되지만 김창흡은 양자의 관계를 단순히 독립적이라고만 설명하지는 않는다. 이는 천기를 천리와 무관한 감각적

욕망으로만 이해한 선행연구의 관점 역시 적절하지 않음을 시사한다. 그의 이러한 견해는 구체적으로 인심에 대한 설명을 통해 확인된다. 그가 천기에 해당하는 인심의 사례로 든 것은 배고픔을 해결하기 위한 식사나 피곤함을 해결하기 위한 휴식에 대한 욕구이다. 앞서 살펴본 도연명에 대한 평가에서와 마찬가지로 천기에 근거한 생명체로서의 기능이란 기껏해야 소박한 수준의 감각적·예술적 욕구에 불과하므로 도덕 규범과 부합한다는 것이다. 김창흡의 관점에서 천기는 천리와 독립적으로 작동하지만 양자는 상충하지 않고 조화롭게 병행한다.

이는 인용문 후반부에서 그가 이이의 인심 개념을 비판하는 대목을 통해서도 확인할 수 있다. 그는 이이처럼 감각적 욕구에 해당하는 인심 자체를 부정적으로 규정한다면 이이는 욕구 자체를 느끼지 못하는 인간이 되려고 했다는 점을, 살아 있는 생명체로서의 기능을 포기한 셈이라고 비판한다. 이때 그는 이익을 추구하는 인심과 도덕 규범을 수용한 도심이 대립하게 된 뒤에야 비로소 인심이 인욕으로 변질되어 부정된다고 설명하는데, 이는 그가 인심이 비록 그 자체로는 사회 규범과 무관하지만 양자가 애초에 대립하는 관계를 이루지 않는다고 보았음을 시사한다. 요컨대 천기는 그 자체로는 사회의 도덕과 무관한 개인의 생명을 유지하는 기능의 근거지만 동시에 사회의 도덕과도 병행하는 방향으로 작동할 수 있다는 것이다.

이렇게 천기가 천리와 독립적이지만 천리와 병행하고 천리에 부합할 수 있다는 사실은 그가 인심의 성격을 형용하기 위해 활용한 '오묘함[妙]'이라는 표현을 통해서도 확인할 수 있다. 그는 이 표현을 규범과 무관하게 독립적으로 드러난 현상이 마침 규범에 딱 들어맞은 경우를 형용하기 위해 활용하는 모습을 보여준다. 곧 오묘함은 안배와 같은 인위적이고 부자연스러운 작용과 반대되는 특성이며[287] 규범에 들어맞기 위해 노력하지 않았음에도 자연히 들어맞게 되는 경우[288]에 나타나는 특성인

287) 『三淵集』33-2 「日錄(己亥)·三月」[1719] "所貴乎易者, 豈不以不容安排, 自然流轉之爲妙乎?"

288) 『三淵集』23-2 「西浦集序」 "夫不期工而自工, 斯淸通之所以爲妙, 而在文章, 特可貴重."

것이다. 결국 천기에 근거한 인심을 '오묘함'이라는 말로 형용한 것은 감각적 욕구가 도덕 규범을 의식하지 않은 채로 드러나는데도 불구하고 도덕 규범과 조화를 이룰 수 있다는 점을 의미한다고 볼 수 있는 것이다.

그렇다면 그가 인심 혹은 정욕을 천기에 근거하여 승인했던 것은 당연한 일이라 할 수 있다. 그는 개인의 생명을 유지하게끔 해주는 천기는 다만 소박한 수준의 욕구 반응을 일으킬 뿐이라고 이해한다. 따라서 자연상태의 지각이 가진 텅 비어 있는 본래 모습을 잘 유지하기만 한다면 이러한 지각이 반영하는 욕구 역시 소박한 수준에서만 드러나게 될 것이므로 사회의 도덕 규범과 상충하지 않을 수 있을 것이라 예상할 수 있게 된다. 천기에 근거한 욕구 반응은 본래 사회 도덕과 병행할수 있는 것이므로 주희나 이이처럼 이러한 욕구를 통제하거나 억압할 필요조차 없다고 보는 것이다.

> 사물의 리 중에는 [기와] 뒤섞어서 그 오묘함을 일컫는 경우가 있고 [기에서] 가려내어 옳음을 구하는 경우가 있다. 예컨대 화육이 유행하여 위아래에 밝게 드러남을 말하면 나는 것과 잠수하는 것과 동물과 식물, 길짐승과 사람과 식물이 모두 그 가운데 있게 되므로 비록 암컷과 수컷이 난잡하게 구는 것, 강자가 약자를 압도하는 것, 호랑이나 표범이 포효하는 것, 뱀이 똬리를 튼 것을 모두 天機라 해도 괜찮다. 만약 본원을 궁구하여 순수하고 지극히 선한 것을 취한다면 새[까마귀]의 인, 호랑이의 자애, 벌과 개미가 의를 행하며 물수리가 분별하는 것 등이 天理이다. 하나는 形氣의 측면에서 活意를 본 것이고 다른 하나는 性命의 측면에서 正理를 이해한 것이다. 그러나 나는 것은 잠수하는 것이 될 수가 없고 동물은 식물이 될 수 없으니, 형기에도 본래 正理가 있다. 새가 어질고 호랑이가 자애롭고 벌이 의롭고 물수리가 예를 따르는 경우에는 성명이 역시 온전하지는 않으니, [도심과] 결합해야 지극한 선이 되는 것이다.[289]

289) 『三淵集』33-2 「日錄(己亥)·三月」[1719] "物理有混倂而稱其妙者, 有揀別而求其是者. 如言'化育流行', '上下昭著'。則飛潛動植, 橫竪顚倒, 擧在其中. 雖牝牡之交亂, 强弱之相凌, 虎豹之咆哮, 蛇蛟之結蟠, 捻謂之天機可也. 若必極本窮源, 取其純粹至善, 則烏之仁, 虎之慈, 蜂蟻之爲義, 雎鳩之有別, 方是天理. 一則從形氣上看活意也, 一則從性命上認正理也. 然飛不可爲潛, 動不可爲植, 形氣中自有正理. 烏仁虎慈, 蜂義鳩禮, 性命亦不全, 合之方爲至善."

위 인용문에서 역시 천기가 천리와 서로 다른 범주에 속한다는 점을 확인할 수 있다. 저자는 천리의 사례로 까마귀, 호랑이, 벌, 개미, 물수리 등 동물이 보여주는 인간의 도덕과 유사한 현상을 들며, 이를 다시 본성의 명령[性命], 바른 리[正理]로 설명한다. 이는 자연스러운 도덕적 감정을 불러 일으키는 근거인 본성 혹은 리를 의미한다고 볼 수 있다. 반면 그는 천기의 사례에 동물의 세계에서 나타나는 절제되지 않은 성욕, 약자에 대한 강자의 억압이나 위협까지도 포함된다고 본다. 그가 천기를 형기와 관련지어 설명하는 것은 이러한 현상이 결국 감각적 욕구를 반영하기 때문이라 할 수 있다. 그가 이렇게 전혀 도덕적이지 않은 것처럼 보이는 동물의 욕구 반응까지 천기의 범주로 설명하는 것은, 그것이 인간과 다른 동물의 자연상태이며 동물이 생명을 이어가는 방법이기 때문일 것이다. 자연상태의 사람이 배고프면 먹고 피곤하면 잠을 자듯이 자연상태의 동물은 사람과는 다르게 나름대로의 방식으로 욕구를 충족시킬 수 있다는 점에서 전혀 도덕적이지 않은 것처럼 보이는 동물의 욕구라도 천기에 해당한다고 할 수 있는 것이다.

그런데 흥미로운 점은 그가 천기를 천리와 마찬가지로 리의 범주에서 파악한다는 점이다. 이와 유사하게 다른 곳에서 그는 천기와 천리를 모두 소이연의 범주에서 이해할 수 있다고도 말한다. 그가 이렇게 도덕과 무관해보이는 천기까지 리의 범주로 인정했던 근거는 먼저 '활의(活意)'에서 확보된다. '활의'란 살아있는 생명체의 지각 기능으로서 외부 자극에 대해 끊임없이 반응을 산출할 수 있는 측면을 지칭한다.[290] 곧 도덕적 본성이 끊임없이 스스로 도덕 감정을 산출하는 것과 마찬가지로 천기 역시 끊임없이 자연스럽게 욕구 반응을 산출한다는 점에서 천기 역시 리라는 것이다.

이러한 설명은 신유학에서 일반적으로 리를 도덕적 맥락에서 이해하

290) 『朱子語類』96-45 "問: '前日論「旣有知覺, 卻是動也」, 某彼時一□□言句了. 及退而思, 大抵心本是箇活物, 無間於已發未發, 常恁地活. 伊川所謂動字, 只似活字. 其曰「怎生言靜」, 而以復說證之, 只是明靜中不是寂然不省故爾. 不審是否?' 曰: '說得已是了. 但寂字未是. 寂, 含活意, 感則便動, 不只是昏然不省也.' 淳."

는 것과 달리 김창흡이 리의 범위를 폭넓게 규정하고 있음을 암시한다. 앞절에서는 두 형제가 리를 자연스럽게 현상으로 나타나는 경향의 근거로 이해했음을 살펴보았는데, 위 인용문을 고려한다면 기실 이들은 오히려 모든 자연스러운 현상이 리에서 나왔다고 이해한 셈이라 할 수 있기 때문이다. 김창흡은 감각적 욕구를 충족시키려는 현상의 자연스러움은 천리에 근거한 도덕적 반응의 자연스러움과 질적으로 구분될 수 없다는 점에서 천기 역시 리의 범주에 해당한다고 주장한 것이다.

한편 그는 형기에도 바른 리가 있다는 말로 천기의 리로서의 성격을 설명하기도 한다. 형기에도 바른 리가 있다는 말은 감각적 욕구인 신체 자체에 도덕적 의미를 인정할 수 있다는 말로 이해할 수 있다. 일견 모순되는 듯한 표현이지만 실제로 유학 전통에서는 감각적 욕구가 도덕과 교차하는 영역이 전혀 없다고 간주되지는 않는다. 예컨대 부모에게서 물려받은 자신의 생명과 신체를 온전히 유지하는 일, 이성과 혼인하여 대를 이어가는 일을 효를 실천하는 방법으로 인정한다는 것은[291] 유학에서 신체를 보존하고 자손을 낳으려는 감각적 욕구에도 최소한의 도덕적 의의가 있음을 인정했다는 점을 보여준다. 요컨대 그는 이러한 유학 전통에 착안하여 천기에 근거하여 생존과 번식을 추구하는 생명체로서의 기능에도 도덕적 의의가 있음을 인정했던 것이라 할 수 있다.

이는 김창흡이 생존의 문제를 그 자체로 중요한 문제로 인식하고 있다는 점을 암시한다. 생명을 유지하는 문제와 사회 규범을 따르는 문제가 대등한 도덕적 가치를 지닌다고 본다면 어느 한 쪽도 포기해서는 안 되는 목표라고 말할 수 있기 때문이다. 이는 생존의 문제에 대한 유학의 일반적인 시각과 구분되는 김창흡의 독특한 관점을 드러낸다. 일반적으로 유학 전통에서 생존의 문제는 그것이 도덕과 상충하는 경우에는 도덕의 문제보다 가치가 떨어지는 것으로 간주된다. 『논어』의 '살신성인(殺身成仁)'과 같은 표현[292] 혹은 도덕을 실천하느라 죽음을 받아들일 수도 있

291) 『論語』「泰伯」3 "曾子有疾, 召門弟子曰: '啓予足, 啓予手! 《詩》云: 「戰戰兢兢, 如臨深淵, 如履薄氷.」 而今而後, 吾知免夫, 小子!" 이에 대한 주희의 주석: "曾子平日, 以爲身體受於父母, 不敢毁傷. 故於此使弟子開其衾而視之. … 曾子以其所保之全示門人, 而言其所以保之之難如此, 至於將死而後, 知其得免於毁傷也." 『孟子』「離婁上」26 "孟子曰: 不孝有三, 無後爲大. 舜不告而娶, 爲無後也. 君子以爲猶告也."

다는 『맹자』의 설명[293]은 이러한 유학의 전통적 관점을 잘 드러내보이는 대목이다. 그러나 김창흡은 애초에 양자가 상충하지 않을 것이라는 기대 하에 생명을 유지해야 한다는 목표를 포기할 수 없다고 이해한 것이다. 실제로 김창흡이 길흉의 문제에 큰 관심을 보였다는 점은 그의 이러한 관점과도 부합하는 사실이다. 그는 길흉을 점쳐 요절을 면하게 해줄 수 있는 상수학(象數學)에 큰 관심을 보였다고 알려져 있을[294] 뿐만 아니라 앞으로 올 일의 징조나 길흉을 미리 예견할 수 있는 능력을 성인의 중요한 특징으로 설명하기도 했던 것이다.[295]

리가 천기, 즉 감각적 욕구의 근거를 포함하게 된다면 거경과 궁리의 수양 역시 그 성격이 변화할 수밖에 없다고 예상해볼 수 있다. 앞서 살펴보았다시피 거경은 병연의 텅 비어 있음을 유지하여 도덕 규범을 잘 받아들이기 위한 수양이라고 할 수 있으며 궁리는 판연의 기능을 향상시키는 수양이고 할 수 있다. 그러나 천기의 측면에서 거경은 천기를 받아들여서 자신의 생명을 잘 유지하기 위한 수양이며 궁리는 이러한 생명을 잘 유지하기 위한 방법을 궁구하는 일이라 할 수도 있게 된다. 거경과 궁리는 도덕적 실천을 위한 방법일 뿐만 아니라 감각적 욕구 충족을 위한 방법이기도 한 것이다.

감각적 욕구에 대한 김창흡의 관점은 자연스러운 감각적 욕구를 긍정할 수 있는 계기를 마련해주었다고도 할 수 있지만 도덕 실천의 측면에서는 몇 가지 한계를 가진다고 평가할 수 있다. 먼저 욕구와 규범이 상충하는 상황에서 후자를 따르는 태도를 취하기 어렵게 된다는 문제를 들

---

292) 『論語』「衛靈公」8 “子曰: ‘志士仁人, 無求生以害仁, 有殺身以成仁.’”

293) 『孟子』「告子上」10 “生亦我所欲也, 義亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍生而取義者也. 生亦我所欲, 所欲有甚於生者. 故不爲苟得也. 死亦我所惡, 所惡有甚於死者. 故患有所不辟也.”

294) 이경구(1996), 앞의 논문, 128면; 조성산(2004), 「17세기 후반~18세기 초 김창협(金昌協)·김창흡(金昌翕)의 학풍과 현실관」, 『역사와 현실』51, 178~179면.

295) 『三淵集拾遺』30 「太極問答(門人鄭彦煥錄)」30-1 “‘合其吉凶’, 可着眼看. 鬼神, 屈伸之理也. 順理則吉, 逆理則凶. 如全太極之理則吉, 違太極之理則凶. 是大總說. 如下文‘君子修之則吉, 悖之則凶’之類是也. 此言吉凶者, 以聖人前知神明之類言之. 而謂‘與鬼神相合’, 如孔子在齊接淅, 因衛靈公顧鴻而卽行. 盖見著於微, 知顯於幾. … 故卜決吉凶, 而聖人則前知其吉·前知其凶, 行事之際, 必與鬼神不謀而合. 則此便是聖人與鬼神合吉凶者也. 此處鬼神·吉凶, 必以此意看.”

수 있다. 앞서 언급했던 공자·맹자의 발언에서와 같이 유학에서는 전통적으로 생물학적 욕구와 도덕적 욕구가 상충하는 경우에 후자를 고집하여 도덕 실천을 수행하는 것을 가치 있는 일로 평가해왔다. 그러나 김창흡의 관점에서 이러한 일은 더이상 가치 있는 일로만 평가될 수는 없다. 규범에 부합하는 행위를 통해 천리의 측면에서 가치를 확보할 수는 있지만 생명을 잃어버림으로써 천기의 측면에서 그만큼 가치를 상실할 것이기 때문이다. 욕구를 충족시키는 일이 규범을 따르는 일만큼 도덕적 의의를 가진다면 절박한 상황에서 자신의 피해를 감수해가면서 도덕적 가치를 추구하는 행위를 충분히 가치 있게 평가할 수 없을 것이라는 점에서 김창흡의 이론은 도덕 이론으로서는 한계를 가질 수밖에 없는 것이다.

또한 도덕과 욕구의 구분 자체를 모호하게 만든다는 문제점도 들 수 있다. 그가 규범에 따르는 일과 같은 방법으로 욕구를 충족시키는 일의 도덕적 의의를 인정했다는 점은, 욕구 충족을 위해 노력하기만 해도 도덕적 평가를 받을 수 있는 가능성을 열어준다. 예컨대 법을 지키려는 노력의 결과로 적법한 행위를 할 수도 있고 형벌을 피하려는 노력의 결과로 적법한 행위를 할 수도 있는데, 형벌을 피하여 생명을 보전하는 것 역시 법의 이념이라는 점을 들어 후자 역시 전자와 마찬가지로 도덕적 가치를 가지는 일이라 정당화할 수 있게 되는 것이다. 이처럼 김창흡의 이론은 위선이나 허위를 문제삼지 않을 가능성이 높다는 점에서 도덕 이론으로서는 한계를 가지는 것이다.

김창흡의 이론이 위선과 허위의 문제를 가질 수도 있다는 점은, 율곡학파와 공유하는 지점을 보여준다고도 할 수 있다. 제2장에서 살펴보았듯 율곡학파 역시 같은 문제를 가지고 있기 때문이다. 이러한 공통점은 양측이 모두 지각을 리와 단절된 기의 범주에서 규정했기 때문에 발생하는 것이라고 설명해볼 수 있다. 지각이 본래 도덕적 성격을 가진다는 점을 인정하지 않았기 때문에 설령 외부의 리 혹은 판연을 수용하여 도덕적 행위를 보일 수는 있더라도 여전히 지각 자체는 도덕적이지 않은 것으로 남아 있을 가능성이 열려 있는 것이다. 다만 지각 자체가 도덕적

성격을 가질 수 있고 그렇게 되도록 노력해야 한다고 주장하는 율곡학파에서와 달리 김창흡의 이론에서는 지각이 도덕적 성격을 가질 수 있는 가능성 자체를 부정한다는 점에서 율곡학파에서보다 위선과 허위를 허용할 가능성이 높다고 예상해볼 수도 있을 것이다. 이처럼 지각을 기의 범주에서 규정하고 그 자체로 도덕적 성격을 가지지 않는다고 보는 한 도덕적 외면과 도덕적이지 않은 내면의 괴리가 발생할 가능성은 언제나 열려 있는 것이다.

본 항의 논의를 요약하자면 다음과 같다. 김창흡은 마음의 지각이 단순히 도덕적으로 텅 비어 있을 뿐만 아니라 감각적으로도 텅 비어 있으며, 감각적 욕구 반응은 병연 외부에 위치하는 천기에 근거하여 나타난다고 설명한다. 이에 그는 율곡학파에서와 달리 천기에 근거한 감각적 욕구가 본래 도덕 규범과 상충하지 않고 병행될 수 있는 것으로 파악한다. 그는 나아가 천기가 자연스럽게 욕구 반응을 일으키며 그 자체에도 도덕적 의의가 있다는 점을 인정하여 도덕 규범인 천리와 마찬가지로 리의 범주에서 규정할 수 있다고 본다.

제 5 장 결론

지금까지의 논의를 통해 지각 개념에 대한 김창흡의 입장이 김창협의 입장을 발전시킨 결과였다는 점을 확인할 수 있었다. 「논지자설」에서 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각과 리의 범주에서 규정되는 본성의 지각을 구분한 것은 김창협이 지각과 본성을 기와 리의 범주로 구분하여 규정한 것을 지각의 측면에까지 밀고나간 결과라고 할 수 있다. 또 마음의 지각이 가진 텅 비어 있다는 특징을 자유로운 수용과 모방 기능으로 이해할 수 있었던 것은 지각과 본성의 관계를 단절시킨 김창협의 관점을 구체화한 결과라고 할 수 있다. 김창흡은 「논지자설」을 통해서 김창협의 관점을 논리적으로 발전시킴으로써 마음의 지각 개념을 기의 범주에서 규정하면서도 율곡학파와 다른 방식으로 이해할 수 있음을 보인 것이다.

이러한 결론에 도달하기 위해 본고에서는 먼저 주희와 구분되는 율곡학파의 입장을 확인한 뒤에 율곡학파에서 김창협 형제의 입장이 분기하는 지점을 살펴보는 방법을 취했다. 지각을 본성에 근거한 기능이자 마음의 기능으로 규정했던 주희와 달리 율곡학파에서는 지각을 기의 범주에서 규정함으로써 마음의 기능으로 한정했다. 자연상태에서는 지각이 본성에 근거하지 않으며 다만 감각적 성격을 띨 뿐이라고 본 것이다. 이에 율곡학파에서는 마음의 지각이 가진 텅 비어 있다는 특징을 도덕적 근거를 결여한 도덕적 불완전성으로 이해한다. 또한 마음의 지각이 지각 외부의 준칙인 리를 지각 근거로 수용함으로써 본성에 근거한 지각으로 변화할 필요가 있다고 주장하게 된다.

김창협 형제는 기본적으로 마음의 지각을 기의 범주에서 규정하고 리를 지각 외부의 준칙 혹은 사회적 규범으로 이해하는 율곡학파의 기본 관점을 받아들인다. 하지만 이들이 리와 지각을 이해하는 구체적인 방식은 율곡학파와 구분된다. 먼저 도덕 감정의 산출을 위해 본성과 마음의 역할이 모두 필요하다고 본 율곡학파에서와 달리 이들은 마음의 역할 없

이도 본성이 직접 감정을 산출할 수 있다[理有爲]고 본다. 리가 비록 지각 외부의 준칙이지만 누구든 일단 이를 습득한 뒤에는 주어진 상황에서 사회가 무엇을 요구하는지 즉각적으로 동일하게 판단할 수 있을 것이기 때문이다. 이러한 도덕적 판단은 개개인의 자질과 무관하게 이루어지므로 두 형제는 이를 사회 규범이 직접 수행한 것이나 다름 없다고 여기고 이러한 도덕적 지각을 본성의 범주에서 규정한 것이다.

또한 김창협 형제가 지각을 이해하는 방식 역시 율곡학파와 구분된다. 마음의 지각이 자연상태에서 텅 비어 있어서 도덕적으로 불완전하다고 본 율곡학파에서와 달리 김창협 형제는 오히려 이러한 텅 비어 있다는 점을 도덕 실천과 관련하여 긍정적으로 조명하고 이를 보존할 것을 주장한다. 이들은 마음의 지각이 가진 텅 비어 있다는 특징을 무한히 자유로운 수용성으로 재해석하고 이를 바탕으로 마음의 지각이 어떤 대상도 그대로 받아들여 모방할 수 있지만 어떤 대상에도 얽매이지 않는다고 본다. 이에 두 형제는 텅 비어 있다는 특징을 잘 보존함으로써 마음의 지각이 그 자체로는 도덕적이지 않으면서도 본성의 지각을 그대로 수용하고 모방하여 도덕 실천을 주재하는 역할을 수행할 수 있다고 주장하게 된다.

나아가 김창흡은 욕구에 대해서도 율곡학파와 구별되는 관점을 취함으로써 마음의 지각을 부정적으로 평가하려는 율곡학파의 견해를 부정한다. 율곡학파에서 마음의 지각이 본래 감각적 성격에 국한된다는 점을 근거로 지각을 부정적으로 규정한 것과 달리 그는 마음의 지각이 도덕적 근거뿐만 아니라 감각적 근거까지도 결여한다고 이해한다. 본성의 지각과 유사하게 감각적 욕구를 반영하는 반응도 마음의 지각 외부에 위치한 천기에 근거를 두고 있다는 것이다. 그에 따르면 천기에서 드러나는 감각적 욕구 반응이란 본래 도덕 규범과 상충하지 않는 소박한 수준에서 나타날 뿐이며 나아가 이러한 욕구는 기초적인 수준의 효를 가능하게 한다는 점에서 그 자체로 도덕적 의의를 가진다고도 할 수 있다. 이에 따라 그는 욕구를 굳이 통제하려고 애쓸 필요 없이 마음의 지각이 감각적 욕구를 본래 모습대로 받아들이기만 하면 된다고 낙관하게 된다.

지각에 대한 율곡학파와 김창협 형제의 견해 차이는 송시열이 제안한 지각 구분을 해석하는 방식의 차이로 이해해볼 수도 있을 것이다. 송시열은 지각을 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각과 리의 범주에서 규정되는 본성의 지각으로 구분할 수 있다고 보았다. 율곡학파에서는 이러한 두 지각의 관계를 이행의 관점에서 해석한다. 곧 마음의 지각은 수양의 출발점에서 주어진 자연상태의 지각에 해당하며 본성의 지각은 수양의 종착지에서 확보하게 되는 이상적인 지각이라는 것이다. 반면 두 형제는 율곡학파의 이행을 부정하며 양자가 독립적으로 공존·병행한다고 이해한다. 본성의 지각은 도덕적 감정을 산출하는 방식으로 도덕 실천에 기여하며 마음의 지각은 이러한 본성의 지각을 수용하고 모방함으로써 도덕 실천에 기여한다고 보는 것이다.

그렇다면 두 지각 이론의 변별점은 바로 기의 범주에서 규정되는 마음의 지각에 대한 관점의 차이라고도 평가해볼 수 있겠다. 율곡학파에서는 마음의 지각이 도덕적 근거를 결여하므로 이를 도덕적으로 불완전하다고 평가했지만 김창협 형제는 이러한 마음의 지각이 여전히 도덕 실천에 기여할 수 있는 방안을 모색하는 방식으로 율곡학파와 구분되는 새로운 철학을 건립했다고도 할 수 있기 때문이다. 이들은 마음의 지각이 결여한 도덕적 성격을 보완하기 위해 본성의 지각을 적극적으로 인정할 필요가 있었으며 마음의 지각이 가진 텅 비어 있다는 특징을 자유로운 수용성과 뛰어난 모방 기능으로 재해석했으며 나아가 욕구 자체에 도덕적 의의가 있음을 인정하여 마음의 지각이 욕구를 수용하더라도 이를 긍정적으로 조명하려고 했던 것이다.

이렇듯 기인 마음의 지각을 그 자체로 긍정적으로 평가함으로써 두 형제는 기존의 율곡학파를 비판할 수 있는 관점을 확보하게 된다. 지각의 자연상태를 부정함으로써 도덕 실천을 자연적 경향에 반하는 부자연스러운 것으로 이해한 율곡학파에서와 달리 이들은 지각의 자연상태를 그대로 보존해나가는 방식으로 수양을 설명함으로써 자연스럽고 유연한 도덕 실천의 가능성을 확보할 수 있게 된다. 또 감각적 욕구와 도덕 규범이 본래 상충한다고 간주한 율곡학파에 대해 욕구를 부정하기만 해서

는 안 된다고 비판할 수 있게 된다. 요컨대 김창협과 김창흡이 제시한 지각 이론은 율곡학파에서와 달리 자연스럽고 유연한 도덕 실천의 가능성을 확보하고 감각적 욕구에 대한 긍정적 조명을 가능하게 했다는 의의를 가지는 것이다.

하지만 두 형제는 여전히 주희와 달리 지각을 기의 범주에서 규정하여 리와 단절된 것으로 파악한다는 점에서 율곡학파와 유사한 이론적 한계를 가진다. 양자는 모두 지각이 본래 도덕적 성격을 가진다는 점을 인정하지 않기 때문에 지각이 설령 외부의 도덕 규범을 따르는 모습을 보일 수는 있더라도 여전히 지각 자체는 도덕적이지 않은 것으로 남아 있을 가능성, 즉 위선과 허위의 문제에서 벗어나지 못하는 것이다. 김창협 형제는 심지어 지각 자체가 도덕적 성격을 가질 수 있는 가능성 자체를 부정했다는 점에서 율곡학파보다도 위선과 허위를 허용할 가능성이 훨씬 높아졌다고도 말해볼 수 있다. 이들은 지각의 성격이 변화할 수 없다고 주장함으로써 신유학의 본령인 인격 수양의 이념을 사실상 포기하는 방향으로 나아갔던 것이다.

이렇듯 김창협과 김창흡 형제는 마음의 지각이 리와 단절되어 있다는 율곡학파의 기본 관점을 받아들이지만 율곡학파와는 달리 마음의 지각의 자연상태를 긍정적으로 조명했다는 점에서 그들의 철학을 율곡학파의 변형으로 평가해볼 수 있다. 자연상태의 지각에 대한 관점이 달랐기 때문에 율곡학파를 비판할 수 있었지만 여전히 이를 기의 범주에서 규정하는 율곡학파와 관점을 고수하고 이를 관철함으로써 율곡학파와 유사한 이론적 한계를 가질 수밖에 없었던 것이다. 두 사람이 비록 본성의 지각을 인정했다고는 해도 이를 주희나 이황의 연장선상에서 파악할 수 없다는 점은 분명하다. 이들은 주희나 이황과 달리 이러한 본성의 지각이 어디까지나 마음 외부에서 마음과는 독립적으로 작동한다고 보았기 때문이다.

이러한 논의는 신유학의 학파 분류가 지각 개념에 대한 견해 차이와 밀접한 관련이 있다는 점을 시사한다고도 할 수 있다. 주희, 율곡학파, 김창협 형제의 입장은 결국 지각을 규정하고 평가하는 관점에 따라 구분

된다고 할 수 있을 것이기 때문이다. 율곡학파와 김창협 형제는 지각을 기의 범주에서 도덕적이지 않은 것으로 규정했다는 점에서 주희의 철학적 입장과 구분될 수 있었으며 김창협 형제는 다시 기의 범주에서 규정된 지각이 도덕 실천에 기여할 수 있다고 보았다는 점에서 율곡학파의 철학적 입장과 구분될 수 있었던 것이다.[296] 이렇듯 지각 개념에 대한 견해 차이가 마음, 본성, 수양 등을 포함한 철학 체계 전반의 차이로 이어진다는 점에서 신유학의 여러 사조를 연구할 때 이 개념은 유용하게 활용될 수 있을 것이다.

다만 본고는 김창흡의 지각 개념을 분석하는 데에 초점을 맞추었기 때문에 이러한 지각 개념이 이후 낙학 철학의 핵심 전제가 된다는 점까지 충분히 살펴보지는 못했다. 이러한 점을 밝혀내기 위해서는 김창흡이 제시한 지각 개념을 이재, 김원행, 홍직필 등 18세기와 19세기 낙학의 철학자들이 계승하고 변형하여 활용하고 있다는 점을 구체적으로 입증할 필요가 있을 것이다. 또한 「논지자설」에서는 적극적으로 해명되지 않은 사단칠정설, 인물성동이론, 미발론 등 호락논쟁의 제 논점에 대해서 낙학이 취했던 입장이 이러한 지각 개념과 어떻게 관련되는지 역시 구체적으로 논구해야 할 것이다. 이처럼 김창흡이 제안한 지각 개념이 18세기와 19세기 낙학의 핵심 전제가 된다는 점을 구명하는 작업은 후고를 기약한다.

296) 정원재 역시 지각의 주체인 마음에 대한 견해를 중심으로 신유학의 세 학파를 구분할 수 있다고 보았다. 정원재(2016), 「신유학 3파의 이름과 대안의 모색」, 『철학』127, 1~26면.

참 고 문 헌

1. 원문자료

1-1. 국내 저술

권상하, 『寒水齋集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』150～151).
김간, 『厚齋集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』155～156).
김창협, 『農巖集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』161～162).
김창흡, 『三淵集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』165～167).
_____, 『三淵集拾有』, 국립중앙도서관소장(한古朝46-가528).
박광일, 『遜齋集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』171).
박필주, 『黎湖集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』196～197).
송시열, 『宋子大全』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』108～116).
심조, 『靜坐窩集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』속73).
어유봉, 『杞園集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』183～184).
오희상, 『老洲集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』280).
윤증, 『明齋遺稿』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』135～136).
이간, 『巍巖遺稿』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』190).
이덕홍, 『艮齋集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』51).
이의현, 『陶谷集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』180～181).
이이, 『栗谷全書』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』44～45).
이황, 『退溪集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』29～31).
이희조, 『芝村集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』170).
한원진, 『經義記聞錄』, 장서각소장(K3-3).
_____, 『南塘集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』201～202).
_____, 『朱子言論同異攷』, 서울대학교 규장각한국학연구원(2016, 奎4344).
홍직필, 『梅山集』, 한국고전종합DB(『한국문집총간』295～296).

『心經附註釋疑』, 국립중앙도서관소장(일산古1252-44).

『朱子大全箚疑』, 보경문화사(1984); 규장각소장(奎1024).
『朱子大全箚疑問目』, 규장각소장(奎4056).
『朱子大全箚疑問目標補』, 서울대학교 규장각한국학연구원(2018, 古1344-1).

1-2. 국외 저술

『論語』, 中國基本古籍庫(四部叢刊景日本正平本).
『孟子』, 中國基本古籍庫(四部叢刊景宋大字本).
『尙書』, 中國基本古籍庫(四部叢刊景宋本).
『莊子』, 中國基本古籍庫(四部叢刊景明世德堂刊本).
『孝經』, 中國基本古籍庫(四部叢刊景宋本).

謝良佐,『上蔡語錄』, 中國基本古籍庫(淸文淵閣四庫全書本).
王夫之,『讀四書大全說』, 中國基本古籍庫(淸船山遺書本).
張載,『張子全書』, 中國基本古籍庫(淸文淵閣四庫全書本).
程顥·程頤,『二程遺書』, 中國基本古籍庫(淸文淵閣四庫全書本).
朱熹, 朱傑人·嚴佐之·劉永翔 主編(2002),『朱子全書』, 上海: 上海古籍出版社.
胡廣 外 編,『四書大全』, 中國基本古籍庫(淸文淵閣四庫全書本).
胡炳文,『四書通』, 中國基本古籍庫(淸文淵閣四庫全書本).

2. 단행본 및 단행본 수록 문헌

강명관(2007),『농암잡지평석』, 소명출판.
김태년(2002),「지각: 세계를 인식하는 맑고 밝은 마음」,『조선유학의 개념들』, 한국사상사연구회 편, 예문서원, 299~321면.
문석윤(2006),『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서.
배종호(1992),『韓國儒學史』, 연세대학교 출판부, 제8판.
손영식(2011),『이성과 현실』, UUP.
이상돈(2013),『주자의 수양론』, 도서출판 문사철.
이선열(2015),『17세기 조선, 마음의 철학』, 글항아리.
이천승(2006),『농암 김창협의 철학사상연구』, 한국학술정보㈜.

정원재(2013),「유학에서 보는 마음: 거울과 저울 또는 사랑과 앎의 변주곡」,『마음과 철학 유학편』, 서울대학교 철학사상연구소 편, 서울대학교출판문화원, x～xxxiii면.
조성산(2007),『낙론계 학풍의 형성과 전개』, 지식산업사.
현상윤, 이형성 교주(2003),『풀어 옮긴 조선유학사』, 현음사.

다카하시 도루, 조남호 역(1999),「조선 유학사에서 주리파·주기파의 발달」,『조선의 유학』, 소나무, 25～187면.

3. 학위 논문 및 학술지 수록 논문

강문식(2013),「金昌協의 朱子書 연구와『朱子大全箚疑問目』」,『한국사연구』160, 83～111면.
강연희(2000),「胡宏의 性體心用論」, 서울대 철학과 석사논문.
김수길(1999),「朱熹의 仁說 연구」, 서울대 철학과 석사논문.
김영훈·전선숙·신창호(2012),「농암 김창협의 학문 수용과 지각론」,『동양문화연구』11, 7～30면.
김우형(2014),「김창협의 지각론과 퇴율절충론의 관계에 대한 일고찰－知覺과 智의 분리에 따른 도덕심리학적 견해－」,『한국철학논집』40, 69～93면.
김태년(2007),「17～18세기 율곡학파의 사단칠정론」,『동양철학』28, 31～63면.
김한나(2018),「대진 철학의 리(理)」, 서울대 철학과 석사논문.
김형술(2014),「白嶽詩壇의 眞詩 硏究」, 서울대 국문과 박사논문.
_____(2015),「조선후기 천기론의 사상적 토대에 관한 고찰－백악시단의 천기론을 중심으로－」,『한문학논집』41, 35～72면.
나종현(2019),「巍巖 李柬의 정치적 입장과 호락논쟁」,『온지논총』60, 91～116면.
_____(2019),「한원진 경세론의 성격 재검토－철학사상과 신분관을 중심으로－」,『진단학보』133, 103～124면.
_____(2020),「도암 이재와 호락논쟁－성리설과 정치사상을 중심으로－」,『동양학』79, 93～108면.
박길수(2012),「주희 인심도심론의 심성론적 함의－인심도심은 이발인가?－」,『철학연구』46, 1～32면.

박정원(2013), 「김창협 감정론 연구」, 『도덕교육연구』25-3, 211～240면.
_____(2013), 「김창협 미발지각론 연구」, 『한국문화연구』25, 103～129면.
손정희(2012), 「17세기 조선의 관물론(觀物論)에 나타난 완물(玩物)과 천기(天機) 개념의 연구」, 서울대 미학과 석사논문.
안영길(2004), 「초기 湖洛論爭의 發芽에 관한 一考察: 金昌協의 知覺論을 중심으로」, 『양명학』12, 77～100면
유명종(1991), 「折衷派의 鼻祖 牛溪의 成渾의 理氣哲學과 그 展開」, 『우계학보』4, 7～24면.
이경구(1996), 「金昌翕의 學風과 湖洛論爭」, 『한국사론』36, 103～152면.
이경구(2006), 「湖洛論爭을 통해 본 철학논쟁의 사회정치적 의미」, 『한국사상사학』26, 201～232면.
이동희(2001), 「조선 후기 '절충파'의 성리학설에 대한 연구」, 『동양철학연구』26, 89～117면.
_____(2004), 「牛溪 成渾의 性理說과 조선후기 '折衷派'」, 『동양철학연구』36, 149～174면.
이봉규(1996), 「宋時烈의 性理學說 硏究」, 서울대 철학과 박사논문.
이상익(2011), 「農巖 金昌協 學脈의 退栗折衷論과 그 의의」, 『율곡사상연구』23, 125～166면.
이선열(2010), 「宋時烈과 우암학단의 心論 연구」, 서울대 철학과 박사논문.
이승수(2002), 「西堂 李德壽의 師友 관계」, 『한국고전연구』9, 31～56면.
이영자(2008), 「기호학파에 있어서 농암의 퇴율절충론」, 『한국동양철학회』29, 23～47면.
이종우(2019), 「김창흡과 한원진의 인물성 논쟁 및 이간과의 비교」, 『한국학논집』75, 203～230면.
_____(2020), 「호락에서 심 또는 智의 작용으로서 지각에 관한 논쟁－김창협·이현익 대 이희조·권상하·한원진의 논쟁－」 『동양철학』54, 5～32면.
_____(2020), 「『정조실록』에서 호락의 미발논쟁 연구－김창흡·이재 대 한원진·심조의 논쟁 및 이간과 비교를 중심으로－」, 『율곡학연구』42, 193～211면.
_____(2021), 「김창흡과 이현익의 미발과 미발공부의 유무에 관한 논쟁 및 김창협과 비교」, 『양명학』63, 109～133면.
이창규(2017), 「주희 지각론과의 비교를 통해 본 김창협 지각론의 특징」, 『한국철학논집』52, 311～340면.

임홍태(2008), 「閔以升 사상을 통해 본 조선후기 智와 知覺의 同異論爭」, 『한국철학논집』23, 181～216면.
장원태(2008), 「군자와 소인, 대체와 소체, 인심과 도심」, 『철학연구』81, 1～21면.
_____(2010), 「주희의 지각 개념의 연원－지 개념과 관련된 논의를 중심으로－」, 『철학사상』35, 29～61면.
_____(2021), 「딜레마 해결의 관점에서 바라본 곡속장(穀觫章)－인(仁)과 지(智)의 관계를 중심으로－」, 『태동고전연구』47, 231～260면.
전현희(2007), 「朱熹 人心道心說의 성립 과정」, 『동서철학연구』45, 45～69면.
정길수(2006), 「'天機論'의 문제」, 『한국문화』37, 43～68면.
정원재(2001), 「지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珥) 철학의 해석」, 서울대 철학과 박사논문.
_____(2016), 「신유학 3파의 이름과 대안의 모색」, 『철학』127, 1～26면.
조남호(1993), 「김창협학파의 양명학 비판－智와 知覺의 문제를 중심으로」, 『철학』39, 198～223면.
_____(1999), 「羅欽順의 철학과 조선학자들의 논변」, 서울대 철학과 박사논문.
_____(2009), 「조선후기 유학에서 허령지각과 지의 논변－송시열, 김창협, 한원진을 중심으로－」, 『철학사상』34, 3～34면.
조성산(2004), 「17세기 후반～18세기 초 김창협(金昌協)·김창흡(金昌翕)의 학풍과 현실관」, 『역사와 현실』51, 165～194면.
조준호(2004), 「김창흡의 정치기반과 활동」, 『한국인물사연구』2, 115～147면.
조호현(2000), 「農巖 金昌協과 叔涵 金載海의 사상적 대립 연구－知覺論과 未發論을 중심으로－」, 서울대 철학과 석사논문.
진종원(2018), 「호굉의 본성과 삼강」, 서울대 철학과 석사논문.
최영성(2015), 「17세기 이후 율곡학의 계승 양상과 절충파 등장의 意義－성리설을 중심으로－」, 『율곡학연구』30, 227～262면.
최윤오(2013), 「반계 유형원의 봉건·군현론과 공전제」, 『동방학지』161, 245～286면.
최천식(2016), 「김창협 철학 연구－지각론(知覺論)을 중심으로－」, 서울대 철학과 박사논문.

關幹雄(2017), 「山崎闇齋學派における智藏說受容に關する一考察」 『퇴계학논총』30, 115～129면.
難波征男(2005), 「天命図說と智藏說」, 『퇴계학논총』11, 211～230면.
朴洋子(1986), 「「天命圖」に見る退溪の智藏說について」, 『퇴계학보』52, 30～40면.

Abstract

A Study on *Jigak*(知覺) Theory of Kim Changheup

LEE, Han Seok
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

This thesis aims to explain the *jigak/zhijue*(知覺) theory of Kim Changheup(金昌翕, 1653~1722) which was shared by his brother Kim Changhyeop(金昌協, 1651~1708) and later Nak School(洛學). '*Jigak*' is a neo-confucianist term denoting the faculty that produces a reaction like emotion or judgement when stimulated. Previous studies did not fully explain why Kim brothers accepted the argument that *seong/xing*(性) directly produces the moral judgement and how they justified that *jigak* without *seong* can lead the moral practice. This thesis analyzes the notion of the *jigak* of *sim/xin*(心) and the *jigak* of *seong* in *The Article Discussing the Word 'Wisdom'*(論智字說) written by Kim Changheup to answer those problems.

This thesis first examines the *jigak* theory of Yulgok School, and then that of Kim brothers to make clear how the two are different from each other. Unlike Zhu Xi who defined *jigak* as the faculty of *sim*, which derived from the innate moral disposition(*seong*), Yulgok

School defined it only as the amoral faculty of *sim*. According to their explanation, the *jigak* of *sim* in natural state has nothing to do with *seong*, so it is void[虛] of morality. Thus, they maintained that *sim* has to accept and follow *seong* or the social rule as ethical standards to overcome the natural amoral state.

Kim brothers shared the premise of Yulgok School that the *jigak* of *sim* in natural state is void of morality and has nothing to do with *seong*. They, however, understood the *jigak* differently. First, they argued that it does not produce a moral judgement, but the *jigak* of *seong* does. Kim changhuep explained that one who has acquired the rule is always aware of what the rule wants him/her to do, which means one always succeeds in making a moral judgement. He attributed this faculty of moral judgement to *seong* or the social rule itself, because it is not influenced by any personal characteristics.

Second, Kim brothers argued that the natural state of the *jigak* of *sim* or its devoid state of morality should rather be preserved for moral practices. They reinterpreted the voidness as the undefined, which can accept and imitate anything while unattached to it. This reinterpretation implies that the *jigak* of *sim* can accept and imitate the *jigak* of *seong* though it remains amoral in itself when its natural state is well preserved.

Moreover, by diverging from Yulgok School's *jigak* theory, Kim Changheup argued that the *jigak* of *sim* has not the basis of not only morality but also sensual desires. In his theory, sensual desires are derived from *cheongi/tienji*(天機), which the *jigak* of *sim* has no connection to. He denied the conflict between sensual desires and the social rule, because sensual desires in its original state are too trivial to cause any moral problem. Furthermore, he insisted that the sensual desires even have moral value, because they make one to survive and

reproduce to continue parents' lineage. It implies that the *jigak* of *sim* can just follow the original state of sensual desires, since there is no need to suppress it.

Therefore, the *jigak* theory of Kim brothers can be regarded as a reinterpretation of that of Yulgok School, because even though both are based on the same premise that the *jigak* of *sim* is not connected to *seong*, the former sees the voidness of it should be preserved, not like the latter. It is significant that Kim brothers' theory allowed the possibility of natural and flexible way to moral practices, and stopped suppressing sensual desires. On the other hand, their theory is morally weak: admitting the disconnection between *jigak* and morality (*seong*), their theory falls into the disapproval of the necessity of self-cultivation, and could be exploited to approve hypocrisy and self-deception.

keywords : Kim Changheup, *Jigak/Zhijue*(知覺), *The Article Discussing the Word 'Wisdom'*, Kim Changhyeop, Nak School, *Sim/Xin*(心), *Seong/Xing*(性), *Cheongi/Tienji*(天機)

Student Number : 2016-20077