

「經書辨答補遺」를 통해 본 過齋 金正默의 南塘 韓元震 비판

마현민 *

-
1. 들어가며
 2. 김정목의 생애와 학문
 3. 「經書辨答補遺」의 저술 지향
 - 1) 大全本의 철저한 검토
 - 2) 조선 선현 경설의 연구
 - 3) 한원진 경설에 대한 비판
 4. 「經書辨答補遺」에서의 心 이해
 - 1) 心의 體: 『중용』의 未發에 대한 이해
 - 2) 心의 用: 『대학』의 誠意에 대한 이해
 5. 나가며
-

■ 국문요약

본고는 過齋 金正默(1739~1799)의 경설에 주목하여 그가 호락논쟁 속에서 낙론의 견해를 따라 南塘 韓元震(1682~1751)의 학설을 비판한 지점을 살피는 것을 목적으로 한다. 김정목은 沙溪 金長生(1548~1631)의 후손으로 율곡학파의 자장 속에서 공부하였다. 김정목은 율곡학파의 학맥을 이어 先學의 학설을 궁구하고 자신의 학설을 정립하였다. 이러한 김정목의 학설은 그의 문집인 『過齋遺稿』 중 경설을 정리한 「經書辨答補遺」와 성리설을 정리한 「南塘集

* 성균관대학교 한문학과 박사과정 / E-mail: mhm353@naver.com

筭辨」에서 확인할 수 있다.

본고에서는 호락논쟁의 여러 논점 중 心에 대한 김정목의 논의에 주목하였다. 心의 體인 미발에 대해 김정목은 미발을 기질이 관여하지 않는 순전한 상태라는 낙론의 입장을 견지하며 한원진의 학설을 비판하였다. 心의 用인 성의에 대해서는 대전본 소주에서 시작된 意와 情의 구분에 대한 문제에 대해 논의한다. 김정목은 意와 情을 나눠서는 안 된다는 한원진의 의견에는 동의하나 한원진이 제시한 근거는 비판하며 心과 性을 분리할 수는 없다는 낙론의 의견을 견지한다.

이러한 김정목의 학문은 그의 제자인 剛齋 宋穉圭(1759~1838)로 이어지고, 송치규는 淵齋學派로 알려진 후손 淵齋 宋秉璿(1836~1905), 心石齋 宋秉珣(1839~1912)에게 영향을 끼쳤다. 김정목에서 시작된 하나의 학문 풍토가 구한말까지 이어지며 살아 숨 쉬는 유학의 맥을 유지한 것이다.

주제어: 과제 김정목, 남당 한원진, 『과재유고』, 호락논쟁, 미발, 성의

1. 들어가며

17~18세기는 조선 주자학의 기틀이 다져지고 여러 학설이 정립됨과 동시에 새로운 학문적 토론이 발생한 시기이다. 이러한 충돌은 율곡학파의 내부에서 활발하였으니 저마다의 학설에 따라 湖論과 洛論으로 나뉘게 되었다. 그들이 빚어낸 일련의 학술논쟁을 각 학설의 앞 글자를 따 湖洛論爭이라고 일컫는다. 호락논쟁은 다층적인 성리설의 대립이 일어난 논쟁이다. 梅山 洪直弼(1776~1852)은 호락논쟁의 요점을 ‘人性과 物性이 같은가 다른가, 心의 體는 선한가 아니면 선악이 있는가, 明德에 分數가 있는가.’¹⁾의 세 가지로 정리하였다.

1) 洪直弼, 『梅山集』卷13, 「與李龜巖」, “近世湖洛諸儒之辨, 條件糾紛, 而其大綱有三. 人

이러한 호락논쟁의 논점들은 朱子の 언설 속에서 단편적으로 해답을 찾을 수 있다. 그러나 주자의 언설은 독법과 관점, 시기에 따라 의미가 다르게 해석될 여지가 다분하다. 이는 주자의 저술과 언설에 대한 깊이 있는 연구를 통해 규명할 수 있다. 이에 따라 17세기 조선의 학자들은 주자학 원전을 대조하고 분석하여 주자의 학설이 시대에 따라 변화하는 양상을 확인하는 동시에 모순되는 언설의 차이를 논증하였다.²⁾ 호락논쟁은 주자 학설의 定論을 밝히고자 한 일련의 과정인 것이다.

이러한 배경에 따라 호락논쟁은 조선 후기의 주요한 사상적 이슈가 되었다. 過齋 金正默(1739~1799)은 낙론의 입장에서 호론과 낙론의 대립이 한창인 18세기를 살아간 지식인으로 호락논쟁의 직접적인 참가자였다. 김정묵은 가학으로 이어받은 노론계 학통과 선조인 沙溪 金長生(1548~1631)에 대한 존모 의식을 지니며 호론의 대표 학자인 南塘 韓元震(1682~1751)의 학설을 비판하고 자신의 입장을 개진하였다.

김정묵은 剛齋 宋釋圭(1759~1838)의 스승이라는 정도의 사실만 알려져 있을 뿐 그의 학설이 상세히 조망되지는 않았으며 관련 연구 또한 미비한 실정이다.³⁾ 특히 송치규가 지녔던 당대의 위상과 淵齋學派로 알려진 송치규의 후대인 淵齋 宋秉璿(1836~1905), 心石齋 宋秉珣(1839~1912)의 영향력을 고려하였을 때 송치규와 송병선, 송병순의 학문 연원인 김정묵의 학설을 규명하는 것은 필수적이라 하겠다.

본고에서는 먼저 김정묵의 행장과 저술을 통해 그의 생애와 학문을

物性曰同曰異, 心體曰本善曰有善惡, 明德曰有分數曰無分數.”

2) 강지은, 『朱子言論同異考』를 통해 본 17세기 조선유학사의 새로운 이해, 『퇴계학보』 135, 퇴계학연구원, 2014, 214면 참조.

3) 김정묵과 직접적으로 관련된 연구는 구사회, 「새로 발굴한 과제(過齋) 김정묵(金正默)의 〈매산별곡(梅山別曲)〉 연구」, 『한국시가문화연구』 29, 한국시가문화학회, 2012 한 편이 존재한다. 다만 해당 논문은 김정묵이 저술한 국문 가사인 「매산별곡」과 관련된 연구이기에 그의 경설을 조망하기에는 한계가 있다.

검토할 것이다. 뒤이어 그의 경설이 수록된 「經書辨答補遺」의 체제를 간략히 살필 것이다. 이후 홍직필이 정리한 호락논쟁의 쟁점 중 두 번째인 心の體와 그에 짝하는 心の用에 대한 문제에 주목하여 김정목의 경설을 확인하고자 한다.

김정목은 호락논쟁의 참가자로서 心에 대한 여러 의견을 「경서변답보유」에 드러냈다. 김정목이 心の體인 未發을 어떻게 이해했는지를 『중용』에 대한 김정목의 이해를 통해 살펴본 뒤, 心の體와 짝이 되는 心の用인 已發을 어떻게 이해했는지를 『대학』의 誠意에 대한 김정목의 이해를 통해 확인함으로써 김정목의 학설이 호론과 낙론 중 어느 방면에 속하는지를 확인하고자 한다. 이후 논의를 마무리하며 본론을 요약하고 김정목의 학맥이 후대에 이어진 흐름을 간략하게 훑어보며 김정목 경설의 의의를 밝히는 것으로 글을 마무리하고자 한다.

2. 김정목의 생애와 학문

김정목은 김장생의 후손으로 노론계 집안의 가학을 이어받으며 성장했다. 김정목의 고조부는 顯宗의 廟庭에 배향된 노론 관료 金萬基(1633~1687)이며 조부는 金雲澤(1673~1722), 생부는 金偉材(?~?)이다. 김정목은 11세 때 재종숙부인 金驥材(?~?)의 양자로 들어갔다. 고조부 김만기는 尤庵 宋時烈(1607~1689)의 문인으로 辛壬士禍 당시 노론 四大臣⁴⁾과 함께 장살을 당한 대표적인 노론 인사이다. 아버지인 김위재는 송시열의 문인인 丈巖 鄭滌(1648~1736)의 문인이었으며 신임사화 당시 완도 지역에 유배된 노론 인사이다.⁵⁾ 이렇듯 김

4) 노론 사대신은 신임사화 당시 화를 입은 金昌集, 李頤命, 李健命, 趙泰采의 총칭이다.

5) 박학래, 「강재 송치규의 학문 활동과 사상사적 위상」, 『울곡학연구』, 울곡학회,

정목의 가문은 김장생에게서 시작된 가학을 통해 율곡의 학문을 이어받고 후대에는 송시열의 영향을 받아 노론의 학맥을 띄게 되었다.

김정목은 이러한 가학의 영향에서 학문에 힘쓰던 중 조부 김운택이 사회에 연루되어 벼슬에서 물러난 것을 보고 평생 과거를 보지 않으리라 다짐하였다. 김정목의 문인인 송치규가 쓴 김정목의 행장에 따르면 김정목은 나이 42세인 1780년에 李秉鼎이 '경전에 밝고 행실이 깨끗하다(經明行潔)'는 이유로 천거하여 같은 해 6월 돈녕부 참봉에 제수되었으나 나가지 않았다.

이후 46세인 1784년에는 친족인 金夏材가 正祖를 모욕한 글이 발각된 사건이 발단이 되어 김정목을 遺逸에서 삭제할 것을 청하는 상소가 빗발치게 된다. 결국 1786년, 그의 이름은 유일에서 삭제된다. 유일에서 삭제된 김정목은 교유를 끊고 제자를 받지 않으며 더욱 학문에 몰두하며 先學의 학설을 살피고 경전을 연구하였다. 이러한 학문적 결실은 그의 문집인 『過齋遺稿』⁶⁾에서 확인할 수 있다.

『과재유고』는 전체 11권 중 8권이 경설 및 성리설과 관계된 雜著로, 권2에서 권5까지에 수록된 「경서변답보유」에서는 김정목의 경설을 확인할 수 있으며 권6에서 권9까지는 한원진 학설을 비판하고 스스로의 성리설을 정리한 「南塘集筭辨」⁷⁾을 확인할 수 있다. 먼저 김정목이 남긴 두 저술의 제목에 주목해 보자.

「경서변답보유」는 이름에서도 알 수 있듯 '경서변답'에 대한 補遺이

2024, 185면 참조.

6) 본고에서는 국립중앙도서관장본(한46-가412)과 동일본인 동관장본(古3648-文10-208)을 저본으로 한 한국문집총간 255책을 참고하였다.

7) 「남당집차변」의 原題는 '刀圭隨錄'이다. 김정목은 율곡과 송시열의 학문을 제대로 이해하지 못한 한원진의 학설이 당시 호서의 학자들을 병들게 하였다고 보고, 이를 구제하여 올바른 길로 인도하기 위해 약순가락을 의미하는 '刀圭'를 제목으로 삼았다. 자세한 내용은 박학래, 위의 논문, 183면 참조.

다. 여기서의 '경서변답'은 김장생의 저작 『經書辨疑』와 송시열의 저작 『經義問答』을 아울러 지칭한 것으로, 「경서변답보유」에서 『경서변의』와 『경의문답』을 직접 인용한 대목에서는 소주로 그 출처를 밝혔다. 『과재유고』 권2에서는 『論語』와 관련된 경설을, 권3에서는 『대학』과 관련된 경설을, 권4와 권5에서는 『중용』과 관련된 경설을 확인할 수 있다.

총 9편의 글이 수록되어 있는 「남당집차변」은 한원진의 문집인 『남당집』 내의 여러 설을 비판한 글이다. 「남당집차변」에는 한원진이 지은 권상하 행장의 오류를 지적한 「寒水齋先生行狀辨」, 人心과 道心에 대해 논변한 「人心道心說辨」, 心에 대해 논변한 「心說辨」 등이 수록되어 있다. 「남당집차변」이라는 제목에 걸맞게 한원진의 학설을 간략히 소개한 뒤 학설의 오류를 지적하며 자신의 학설을 전개하는 체제를 취하고 있다는 점을 주목할 만하다.

한원진은 호론을 대표하는 학자로 遂菴 權尙夏(1641~1721)의 문하에서 수학했다. 한원진의 학설은 동문수학한 巍巖 李柬(1677~1727)과의 학술 논변을 통해 한층 더 발전했다. 이간과 한원진은 모두 권상하의 문인이지만 이간은 낙론의 입장에서, 한원진은 호론의 입장에서 학술 논변을 펼쳤다. 이 과정에서 한원진은 이간의 공격을 방어하며 자신의 학설을 구체화하고 오류를 수정하였다. 이후 권상하가 한원진의 설을 인정함으로써 한원진은 권상하의 적통을 잇게 되었다. 이간은 권상하 문하에서 낙론 학설을 전개하며 한원진의 호론 학설이 이론적으로 심화될 수 있는 기틀을 마련한 것이다.⁸⁾

권상하가 세상을 떠난 후 한원진은 권상하의 행장을 지으며 다시 한번 권상하의 적통이 본인임을 드러냈다. 그런데 한원진이 작성한 행장에 대해 곳곳에서 논란이 일게 되었다. '한원진이 김장생을 울곡 학맥의 전

8) 문석윤, 『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서, 2006, 234면 참조.

수자로 여겨지지 않았다.’는 논란이 그중 하나이다. 한원진은 권상하의 행장에서 ‘주자께서 돌아가신 이후로 유학의 도가 동쪽으로 오게 되었다. 이러한 도통을 전수하는 책임을 진 분 중 오직 율곡과 우암 두 선생이 가장 밝게 드러났다.’⁹⁾고 서술하며 율곡학과 학맥의 핵심을 진단하였다.

김장생을 도통에서 제외한 사실을 빌미로 한원진의 서술에 대한 불만이 곳곳에서 일어났다. 권상하의 조카인 權燮(1671~1759)이 권상하의 행장에 대하여 가진 출처, 윤증의 일, 리기설 등과 관련된 의문을 정리하여 한원진에게 편지로 질문하였으며¹⁰⁾ 한원진의 문인이자 송시열의 현손인 宋能相(1710~1758) 역시 권상하의 행장에 의문을 표했다. 송능상은 특히 김장생을 도통에서 언급하지 않은 부분에 대해 자세히 질문하였다. 한원진은 송능상에게 보낸 편지에서 아래와 같이 답변하였다.

삼가 선사의 행장에 대한 그대의 글을 보니 사계 어른신의 자손 중 행장에 대해 운운하는 자가 있는 듯하네. ... 맹자께서 여러 성인의 도통을 서술한 이래로 후세에 유가 현인들의 비장을 논찬하는 자들이 모두 이 용례를 따랐으니 이루어진 말이 이미 많기에 다시 진부한 말을 늘어놓고 싶지는 않았네. 때문에 단지 유학에 공이 있는 선사들 중에서 논찬한 것일세. 여기서 유학에 공이 있는 선사란 리기를 말하신 분들이라네. 우리나라의 리기설은 실로 율곡과 우암 두 선생으로부터 밝혀진 것이요 선사께서 이어 발휘하셨기에 또 부득이 두 선생의 설에 근본을 두고 나아가지 않을 수 없는 것이네. 이는 그 전문과 대의를 본다면 알 수 있을걸세. 대저 문장의 체제는 표제로 삼은 것이 같지 않으면 입론이 절로 달라지네. 주자께서 『중용』과 『대학』의 서문을 찬술하실 적에 단지 程子만을 드러내고 周子를 언급하지 않으신 것은 무엇 때문이겠

9) 韓元震, 『南塘集』 卷34, 「寒水齋權先生行狀」, “蓋朱子歿而吾道東矣。其任傳道之責者, 惟栗谷尤菴二先生爲最著.”

10) 『南塘集』 卷16, 「答權調元論師門行狀」 참조.

는가? 두 서문은 『중용』과 『대학』을 표제로 삼았으니, 周子는 『중용』과 『대학』에 대해서 언급하지 않았기 때문이라네. 어찌 周子께서 도통의 전수에 부족함이 있어서 그런 것이겠는가? 우암 어른님께서 사계의 행장을 지으실 때 단지 도통에 근거하여 말씀하셨기에 가까이로는 울곡을 드신 것이고, 靜庵과 退溪 제현은 언급하지 않으신 것이네. 진부한 말을 도습하고자 하지 않아 후세에 논하는 자들 또한 이를 우암 어른신의 죄로 여기지 않은 것이라네. 하물며 우리 사문의 행장을 짓는 데에 감히 도통을 모두 빼놓을 수는 없기에 ‘주자께서 돌아가신 이후 도가 동방으로 왔다. 도통을 전수하는 책임을 진 자로는 오직 울곡과 우암 두 선생이 가장 드러났다.’라고 한 것이네. 이미 ‘도통을 전수하는 책임을 지었다.’는 한 구절로 통틀어 말하였기에 도통을 전수하는 것에 참여한 이들은 모두 그 안에 포함된 것이네. 만약 ‘가장 드러났다[最著]’는 두 글자가 편치 않다면 이에 대한 답변이 또 있다네. 주자의 행장에 이르길 ‘曾子와 子思께서 은미한 도를 계승하고 孟子에 이르러 비로소 드러났다. 周子, 程子, 張子께서 끊어진 맥을 이으셨고 주자 선생께서 다시 드러내셨다.’고 하였네. 曾子, 子思에 있어서 孟子와 周子, 程子, 張子에 있어서 주자는 어쭙은 동등하나, 오직 孟子와 주자께서 가장 드러난 것은 사업이 크기 때문이요 지난 현인에 비해 더함이 있기 때문일세. 이에 근거했을 때 울곡과 우암 두 선생께서 가장 드러났다고 말함이 또 어찌 허물이 되겠는가? 만일 선현께서 도통에 기여한 것을 모두 하나하나 기록한다면 이렇게 말하고만 지나갈 수는 없을 것이니, 내 문장은 리기설을 한편의 표제로 삼았기에 그 아래에 다시 일일이 도통을 기록한다면 작문의 본의와 크게 달라져서 수미가 끊기고 문장의 체제를 이루지 못할걸세. ... 사계 어른신은 나의 先人이시자 외선고조가 되시네. 도의 정통이 사계에 있음을 사람들이 모두 알고, 게다가 나는 자손의 항렬에 있는데 도리어 뿔뿔하고자 한다고 하니 이 어찌 인정상 할 수 있는 일이겠는가? 다만 문장의 체제에 절로 機軸이 있기 때문에 그사이에 다른 설을 집어넣을 수가 없네. 11)

11) 『南塘集』卷19, 「答宋士能」, “承諭以先師狀文事, 沙翁子孫有所云云. … 自孟子歷叙羣聖之統, 後來論撰儒賢碑狀者, 率用此例, 今已成陳言矣, 意不欲更襲陳言, 故只就先師有功於斯道者而論撰之. 先師之有功於斯道者, 理氣說, 是也. 東方理氣之說, 實自栗谷尤菴二先生始明, 而先師繼之發揮, 故又不得不推本於二先生之說. 觀其全文大意則可知

한원진은 권상하의 행장에서 도통을 언급하며 율곡과 송시열 두 선생만을 드러낸 이유를 선현의 글에 근거하여 설명한다. 그 이유를 정리하자면 첫째는 자신이 쓴 글의 목적에 부합하는 인물을 선정하였기 때문이다. 한원진은 권상하의 행장에서 리기설을 드러낸 현인을 위주로 기술하였다고 밝혔다. 이는 주자가 『대학』과 『중용』의 서문을 쓰며 周敦頤를 언급하지 않은 것과 같은 이유이다. 한원진은 주자가 주돈이를 언급하지 않은 것이 주돈이의 학설 중 『대학』과 『중용』에 관계된 것이 없기 때문이지 주자가 주돈이를 낮춰보고 주돈이가 도통에 기여한 바가 없기 때문이 아니라고 설명한다. 그렇기에 리기설에서도 가장 공로가 큰 율곡과 송시열 두 선생을 드러낸 것이지 靜庵 趙光祖(1482~1519)나 退溪 李滉(1501~1570)과 같은 여러 선생을 낮추고 도통에서 제외한 것이 아니라고 설명한다.

다른 하나는 여러 인물 중 가장 공이 큰 사람만을 기록했기 때문이다. 曾子, 子思, 周子, 程子, 張子 등이 모두 도통에 역할이 있지만 그들이 세운 공로, 즉 사업이孟子나 주자에 비해 크지 않기에 그들의 공을 일일이 열거할 수 없다고 설명한다. 그렇기에 한원진은 권상하의 행장에서 다만 율곡과 송시열을 언급하였다고 설명한다.

也。大抵文字之體，題目不同，立論自異。朱子撰庸學二序，只舉程子而不及周子者，何也。二序以庸學爲題目，而周子之說，未有及於庸學故也。豈謂周子有不足於道統之傳耶。尤翁撰沙溪行狀，直據道統爲說，而近舉栗谷，不及靜退諸賢。蓋亦不欲蹈襲陳言，而後來尙論者，亦未嘗以此爲尤翁之罪也。况僕之撰師門狀，不敢全沒道統，而曰朱子歿而吾道東矣。其任傳道之責者，惟栗谷尤菴二先生爲最著。旣以任傳道之責一句，揚而言之，則凡可與於傳道之責者，皆在其中矣。若以最著二字爲未安，則亦有說焉。朱子行狀曰曾子子思繼其微，而至孟子而始著，周程張子繼其絕，而至先生而復著。曾思之於孟子，周程張子之於朱子，其賢等耳，猶以孟朱爲著者，以其事業之大，比往賢有加也。據此則以栗尤二先生爲最著者，亦豈爲過哉。如又以爲先賢之當與於道統者，皆當歷書，不可如是帶說過，則鄙文旣以理氣說爲一篇題目，而其下復歷書道統，則是與作文本意大異，而首尾橫決，亦不成文體矣。…沙溪先生於我先人，爲外先高祖也。道之正統在是，人共知之，而僕在子孫之列，反欲貶黜者，此豈人情也哉。特以文字體段，自有機軸，不可插入他說於其間也。”

이러한 한원진의 변론에도 김장생을 도통에서 언급하지 않았다는 사실은 당시 학계에 큰 논란을 불러일으켰다. 이는 김장생의 후손인 김정묵에게 있어서도 일대 사건이었다. 권상하의 행장을 접한 김정묵은 한원진이 작성한 권상하의 행장에서 자신의 선조인 김장생을 도통에서 제외한 사실을 「한수재선생행장변」에서 강력히 비판한다.

살펴보니 이 행장은 애당초 鳳巖 蔡之洪(1683~1741)에게 맡겨진 것인데 남당이 멋대로 지은 것이다. 또 숨겨서 내보이지 않다가 10년이 지난 뒤에야 사람들이 비로소 얻어보니 이에 대해 조금씩 설이 전해지게 되었다. 선비들이 도통의 순서를 논하며 圃隱 이래의 여러 현인들을 기술하지 않는 것도 이미 놀라워할 만한 일이다. 더구나 친히 도를 전수하고 이어받은 율곡과 사계, 우암과 수암은 집안의 고, 증, 조, 네가 적자에서 적자로 계승되는 것과 같다. 일의 체제가 다르다는 이유는 진실로 천고에 없던 일이다. 더욱이 단지 율곡과 우암만을 거론하고 중간에 도를 전수한 사계는 언급하지 않았으니 대중의 논의가 떠들썩하게 되었다.¹²⁾

김정묵은 학문의 전수에서 김장생을 도통에서 제외한 것은 마치 집안의 직계 선조를 무시하는 처사와 같은 일이라며 한원진을 강력히 비판한다. 김정묵은 한원진의 학설을 아래와 같이 평가하며 한원진의 학설을 전면적으로 재검토할 필요성을 역설한다.

남당이 비록 스스로 도에 있어서 율곡과 우암을 따랐다고 부르짖지만 실제로는 다른 입장을 세웠다. 사람들이 만약 저가 스스로 부르짖는 것만을 믿고 위배된다는 실상을 알지 못하면 율곡과 우암의 도는 어두워

12) 金正默, 『過齋遺稿』卷6, 「寒水齋先生行狀辨」, “按, 此狀文, 始托於蔡鳳巖, 而南塘橫作之, 又復秘不出, 十年之後, 人始得見, 稍稍傳說. 士論以爲道統之叙, 不書圃隱以來羣賢, 已是可駭, 而至於親傳親授之栗沙尤遂, 正如人家高曾祖禰之嫡嫡相承, 事體之別, 誠千古之所未有, 尤不可只舉栗尤, 而沒却中間承授之沙溪, 衆論譁然.”

짐을 면치 못할 것이다. 이에 다시 심성과 관련된 여러 설과 예설 중 율곡과 우암의 설에 위배되는 것을 논하여 「한수재선생행장변」의 아래에 두었으니 이를 통해 후학들이 명실에 현혹되지 않을 수 있게 하고 그릇된 것을 쫓는 까닭을 알게끔 할 수 있을 것이다.¹³⁾

김정목은 한원진이 스스로는 율곡과 송시열의 학설을 따랐다고 주장하지만 실상은 그렇지 않다고 설명한다. 김정목은 저술을 통해 한원진의 학설 중 先學의 논의에 어긋나 여러 학자를 혼란스럽게 한 부분을 비판하고 자신의 학설을 설명한다.

이상을 통해 김정목의 학문적 특징을 정리하자면 다음과 같다. 먼저 김정목은 가학과 학풍을 통해 율곡학파의 학문을 충분히 섭취하고 검토하였다. 이는 그의 저작 곳곳에서 율곡과 김장생 및 송시열의 학설을 수록하고 검토한 것에서 확인할 수 있다. 여기에 권상하 행장 사건이 더해지며 김정목은 한원진의 학설을 검토하였다. 김정목은 이를 통해 한원진의 학설이 잘못되었음을 설명하고 자신의 학문적 입장을 드러낸다. 이러한 김정목의 학설은 주자학의 이론적 근간을 이루는 글인 『대학』과 『중용』에 대한 이해를 드러낸 「경서변답보유」에서 확인할 수 있다.

3. 「經書辨答補遺」의 저술 지향

김정목의 「경서변답보유」는 각 경전에 따라 경문, 주자 주석, 대전본 소주를 간략히 제시하며 그에 대한 김정목의 경설이 제시되어 있다. 제시하는 구절에 대해 율곡의 설, 김장생의 『경서변의』, 송시열의 『경의문

13) 『過齋遺稿』卷6, 「人心道心說辨」, “南塘之於道, 雖自號從栗尤而實則立異, 人若徒信其自號也, 而不知其爲違背之實, 則栗尤之道, 將不免晦矣. 茲復論心性諸說及禮說之有違於栗尤者, 係之行狀筭辨之下, 庶使後生輩有以不眩於名實而知所以從違焉.”

답』 등 先學의 학설을 인용하여 설명을 보충하기도 하였다. 이를 통해 「경서변답보유」의 저술 지향을 분석하였을 때 그 특징을 셋으로 정리할 수 있다.

1) 大全本의 철저한 검토

김정목은 여타의 조선 학자들과 마찬가지로 대전본을 철저히 검토하였다. 특히 김정목의 경설에서는 소주에 대한 변별과 비판이 가장 높은 비중을 차지한다. 물론 소주가 경문이나 주자 주석에 비해 양적으로 많기에 소주의 변별이 차지하는 비중은 높을 수밖에 없다. 이를 감안해도 소주를 변별한 조목이 많다는 사실은 조선 주자학에서 대전본 소주가 가지는 위상을 짐작케 한다.

대전본은 명나라 영락제 당시 황제의 명으로 편찬된 四書의 주석서로, 경문을 제시한 뒤 주자의 주석을 부기하고 그 아래 주자의 문인을 비롯한 후대 주자학과 학자의 설을 소주의 형태로 수록한 것이다. 하지만 대전본 편찬 작업은 졸속으로 처리되었기에 후대의 학자들은 대전본의 소주를 비판하며 소주의 설을 수정하고 보완하였다.

조선에 대전본이 유입된 이후 대전본은 조선 주자학의 주된 텍스트로 자리 잡았으나 조선 학자들 또한 대전본의 소주를 비판적으로 검토하였다. 율곡 역시 이러한 대전본 소주에 문제 삼은 학자 중 한 명이다. 소주를 변별하라는 宣祖의 명을 받은 율곡은 圈點을 통해 소주를 평한 『四書小註圈評』을 저술한다. 이러한 율곡의 소주 변별을 시작으로 율곡학과에서는 소주에 대한 분석과 비판의 흐름이 이어졌으니 김장생의 『경서변의』와 송시열의 『경의문답』 등에서도 소주에 대한 비판을 확인할 수 있다. 이렇듯 율곡학과에서는 대전본 소주를 검토하며 소주에 보입된 주

자의 설을 『朱子大全』과 『朱子語類』와 비교하고 검토하여 그 진위를 가려내고 미진한 부분을 보충하려는 작업 또한 일어나게 된다.¹⁴⁾ 김정묵 역시 『사서소주권평』 등 선학의 저작을 검토하여 소주를 비판하였으며¹⁵⁾ 『주자어류』와 소주를 비교함으로써 대전본 소주를 연구하였다. 먼저 김정묵은 대전본 소주의 편집에 대해 비판을 가한다.

살펴보니 이 소주와 『주자어류』의 설이 크게 다르다. 명나라 학자들이 망령되어 節을 편집하고 본의를 잃은 것이 심히 한스럽다. 지금 주자의 온전한 설을 함께 기록해둔다.¹⁶⁾

위 인용문은 전8장 1절의 주자 주석 아래에 위치한 소주에 대한 김정묵의 설명이다. 전8장 1절은 齊家를 설명하며 사람이 한 사람을 親愛·淺惡·畏敬·哀矜·傲惰로 대하는 대상에 마음이 치우치게 된다는 것을 설명한 문장이다. 주자는 주석을 통해 여기서의 人은 평범한 사람이고 다섯 가지 치우침은 사람이라면 누구나 가진 당연한 감정이라 설명한다. 그러나 이 당연한 감정에 쏠려 살피지 않는다면 반드시 치우침에 빠져 修身할 수 없다고 설명한다.

김정묵은 소주의 설이 『주자어류』의 문장과 크게 다른 것을 지적하며 제대로 된 문장이 아님을 지적하고 『주자어류』의 문장을 부기하였다. 대전본의 소주와 『주자어류』의 문장을 비교하면 아래와 같다.

14) 전재동, 「17세기 율곡학파의 『대학』 해석 연구」, 『국학연구』 16, 한국국학진흥원, 2010, 779면 참조.

15) 김정묵이 율곡의 권평을 참조했다는 사실을 다음 대목에서 확인할 수 있다. 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 栗谷以爲不中於理, 而黑圈之.”

16) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 此與語類本說大異, 甚恨明儒之妄加裁節以失本意也. 今錄朱子全說.”

『주자어류』: 正心修身, 今看此段, 大槩差錯處, 皆未在人欲上. 這箇皆是人合有底事, 皆恁地差錯了. 況加之以放辟邪侈, 分明是官街上錯了路. 정심과 수신에 대한 이 단락을 살펴보니 대개 잘못되는 부분은 모두 인간의 욕심에서 생겨나는 것이 아니다. 이것은 모두 사람이라면 마땅히 일어날 수 있는 일에서 모두 이렇게 어긋나 잘못되는 것이다. 하물며 치우침과 사치가 더해진다면 분명히 큰길에서부터 길을 잘못 든 것이다.

대전본 소주: 正心修身, 兩段大槩差錯處, 皆非在人欲上, 皆是人合有底事, 如在官街上錯了路.

정심과 수신 두 단락에서 대개 잘못되는 부분은 모두 인간의 욕심에서 생겨나는 것이 아니라 모두 사람이라면 마땅히 일어날 수 있는 일에서 있으니 큰길에서 길을 잘못 들 수 있는 것과 같다.

『주자어류』에 비해 대전본의 소주는 상당히 축약되어 있으며 의미 또한 자못 다르다. 『주자어류』에 따르면 正心과 修身의 과정에서 문제가 되는 부분(差錯處)은 사람의 욕심에서 잘못되는 것이 아니라 사람이라면 누구에게나 일어날 수 있는 일(人合有底事), 즉 일상적인 일에서부터 잘못되는 것이다. 만약 여기에 치우침과 사치함이 더해지면 그 문제가 더욱 커져 큰길에서부터 길을 잃게 되는 것과 같아진다.

하지만 대전본 소주에 따르면 의미가 다르게 이해된다. 正心과 修身에서 잘못되는 것은 일상적인 일에서부터 잘못된다는 설명은 같다. 그러나 대전본의 소주에서는 正心과 修身에서 잘못되는 것이 일상생활 간에 큰길에서 길을 잃어버릴 수 있는 것과 같다고 설명한다.

정리하자면 『주자어류』에서는 방벽과 사치가 더해지면 큰길에서부터 길을 잘못 든 것, 즉 첫 단추를 잘못 채운 것이라고 설명한다. 반면 대전본 소주에서는 正心과 修身을 잘못 하는 것이 큰길에서 길을 잘못 든 것, 즉 복잡한 길에서 길을 잃는 것과 같다는 의미로 이해된다. 김정묵은 대

전본 소주의 문장이 『주자어류』와 다름을 지적하고 『주자어류』를 따라 이해해야 한다고 설명하였다. 이는 대전본의 소주가 주자의 설을 온전하게 반영하지 못한 것을 간과하고 내용의 정밀성이 떨어진다고 비판한 것이다.

한편 곳곳의 말을 합쳐 억지로 문장을 만든 사례가 있음을 아래와 같이 지적하기도 한다.

살펴보니, 이 역시 세 설을 합해 하나로 만든 것인데다가 또 다른 말을 더한 것이다. 후학이 공경하고 삼가는 도리가 아니니 명나라 학자의 작업에는 매양 이러한 일이 많다.¹⁷⁾

이렇듯 김정목이 소주의 편집을 비판한 주된 요지는 명나라 학자들이 주자의 뜻을 온전히 이해하지 못한 채 구절을 마음대로 가져온 뒤 재편집했다는 것이다. 김정목은 명나라 학자들이 『주자어류』의 대목을 멋대로 빼기도 하고 여러 언설을 짜깁기하여 제대로 된 이해 없이 소주를 만들었다고 비판한다.

2) 조선 선현 경설의 연구

김정목은 이상에서 살펴본 대전본에 대한 깊이 있는 이해를 바탕으로 조선의 선현들이 남긴 경설을 연구하였다. 이는 대개 율곡과 김장생, 송시열 등 율곡학파의 학설을 위주로 이루어진 작업이다. 김정목은 선현의 경설을 철저히 검토하고 의미를 분석함으로써 경전에 대한 이해를 높임과 동시에 자신의 학설에 대한 근거를 마련하였다.

17) 『過齋遺稿』卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 此亦合三說而爲一, 且添以他語. 非後學敬謹之道, 明儒事每多如此.”

먼저 경1장 소주에 대한 김정묵의 경설을 검토해보자. 경1장 소주에서 옥계 노씨는 明德의 속성인 텅 비고 영활하여 어둡지 않음(虛靈不昧)을 설명하며 虛는 마음의 고요함(心之寂)으로, 靈은 마음의 감응함(心之感)으로 풀이하였다. 김정묵은 이에 대해 『경서변의』와 『경의문답』에서 율곡의 이해를 통해 의견을 제시한 김장생과 송시열의 설명을 들며 노씨의 설명이 잘못됐음을 아래와 같이 설명한다.

율곡께서 말씀하셨다. “영명함(靈)이란 마음에 얹어 있는 곳(心之知處)이다. 비록 외물에 감응하지 않아도 영명함은 본래 그대로이니, ‘마음의 감응’이라 말할 수 없다.”¹⁸⁾

대체로 虛는 능히 받아들이는 것이고 靈은 능히 감응하는 것인데, 노씨는 곧바로 靈을 감응이라고 한 까닭에 율곡이 그르게 여긴 것이네.¹⁹⁾

노씨는 靈을 곧바로 마음의 감응으로 풀이하였다. 하지만 靈은 마음이 감응할 수 있게끔 하는 속성이자 그 자체가 마음의 감응이 되지는 않는다. 김장생과 송시열은 율곡의 이해를 따르며 율곡이 지적한 노씨 학설의 오류를 비판한다. 김정묵은 율곡과 김장생, 송시열의 이해에 더해 자신의 의견을 덧붙인다.

살펴보니 虛를 마음의 고요함으로 풀이한 것 역시 병통이 있는 듯하다. 여기서 虛라는 것은 형기의 온전함을 들어 그 밝은 것을 극진히 말한 것이다. 그렇기에 虛靈은 心の體가 되는 것이다. 지금 體를 寂과

18) 金長生, 『沙溪全書』 卷11, 「經書辨疑○大學」, “栗谷曰靈者心之知處, 雖未感物, 靈固自若. 不可曰心之感也.”

19) 『宋子大全』 卷101, 「答鄭景由」 “虛是能受底. 靈是能感底. 而盧氏直以靈爲感, 故栗谷非之.”

感으로 나누었으니 어찌 의심하지 않을 수 있겠는가? 靈을 마음의 감응이라고 말할 수 없으니 유독 虛만을 마음의 고요함이라고 할 수 있겠는가? 만약 여기서 虛만을 말했다면 이와 같이 말할 수 있을 것이지만 靈을 함께 말하였으니 이처럼 나누는 것은 불가할 듯하다.²⁰⁾

김정목은 '虛靈'은 온전한 마음의 본체인데 이를 둘로 나눠서 볼 수 없다고 설명한다. 즉 虛靈은 마음이 받아들일 수 있게끔 하고 감응할 수 있게끔 하는 본질적인 속성[體]인데 이를 '마음의 고요함', '마음의 감응'의 작용[用]으로 나누어 설명할 수 없다는 것이다. 율곡의 설명과 자신의 이해를 바탕으로 김정목은 靈을 마음의 감응이라고 할 수 없듯 虛 또한 마음의 고요함이라고 풀이해서는 안 된다고 결론짓는다.

이상을 통해 김정목이 선현의 경설을 철저히 검토하고 의미를 분석함으로써 경전에 대한 이해를 높임과 동시에 자신의 학설에 대한 근거를 마련한 점을 확인할 수 있다.

3) 한원진 경설에 대한 비판

대전본에 대한 이해를 바탕으로 조선 선현의 경설을 변별한 김정목은 이를 토대로 한원진 경설을 비판하였다. 그렇기에 김정목의 한원진 비판 내력을 살피기 위해서는 김정목의 경설은 물론, 한원진의 경설을 함께 고려해야 한다.

이와 관련하여 경1장 2절에 대한 변석이 눈에 띈다. 김정목은 『경서 변의』를 인용하며 경1장 2절 중 '能安'의 安을 '나의 잤대를 바르게 하고

20) 『過齋遺稿』卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 虛者心之寂, 此言恐亦有病. 盖虛者, 舉形氣之全, 而極言其明者. 故曰虛靈, 心之體也. 今以體也, 而各分爲寂感者, 豈非可疑乎. 以靈而不可曰心之感也, 則以虛而獨可謂之心之寂也乎. 若是單言虛處, 則固不可如此說, 而併言靈處, 則似不可如是分屬矣.”

서 일에 응하면 어디서나 태연하지 않음이 없다[正我權度, 有以應事, 隨時處, 無不泰然也.]’라고 풀이한 율곡의 설을 제시한다. 하지만 한원진은 율곡의 이러한 풀이에 찬동하지 않았다. 이에 관련된 내용이 한원진과 그의 문인인 金教行간의 편지에서 확인된다.

『경서변의』에서 율곡이 ‘처한 곳에 편하니 나의 잣대를 바르게 하고서 일에 응하면 언제든지 어디서나 태연하지 않음이 없다.’고 한 것에 대하여.

율곡의 설은 ‘慮’자와 ‘得’자를 말한 것이지 ‘安’자와는 관계가 없으니 보 내은 의심이 옳은 듯하네.²¹⁾

김교행이 보낸 편지가 없어 김교행의 원래 질문을 확인할 수는 없지만 한원진의 답변을 통해 질문을 추측해 보건대 『경서변의』에서 드러난 ‘정아권도’에 관련된 의문점을 질문한 듯하다. 한원진은 定, 靜, 安은 일이 닦쳐오기 전의 일로 여겼고 慮와 得은 일이 닦쳐왔을 때의 일이라 여겼다.²²⁾ 그렇기에 한원진은 율곡의 ‘나의 잣대를 바르게 하고서 일에 응한다.’라는 설명에 주목하여 그 설명을 일이 닦쳐왔을 때의 일인 慮와 得의 문제로 여긴 것이다. 그러나 김정목은 ‘이는 주자의 뜻을 살피지 않고 쉽고 가볍게 입론한 극치이다.’²³⁾라고 강력히 비판하며 주자의 설을 제시한 뒤 자신의 의견을 드러낸다. 주자의 설을 소개하면 아래와 같다.

누군가가 定, 靜, 安, 慮 네 절에 대해 물었다. 주자께서 말씀하셨다. “사물이 이르고(物格) 얹이 지극해지면(知至) 천하의 사사물물에 모두

21) 『南塘集』 卷20, 「答金伯三」, “經書辨疑栗谷說曰所處而安者, 正我權度, 有以應事, 隨時隨處, 無不泰然. 栗谷說, 正是說慮字得字, 不干安字事. 來諭疑之恐是矣.”

22) 韓元震, 『經義記聞錄』 卷1, “定靜安, 在事未來之前, 慮與能得, 在事方來之時.”

23) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “此蓋不察乎朱子之訓, 而輕易立論之致也.”

정해진 이치가 있음을 알게 된다. 정해진 것이라 함은 추우면 반드시 옷을 입고 굶주리면 반드시 밥을 먹는 따위이니 다시 생각할 필요가 없는 것이다. 보는 바가 이미 정해지면 마음이 동요하고 달아나지 않는다. 이 때문에 고요할 수 있는 것이다. 이미 고요하다면 처하는 곳마다 편안하니 어디에 있든 편안하여 부귀와 빈천, 환난에 처하더라도 똑같이 편안하다. 여기서의 고요함은 마음을 위주로 말한 것이고, 여기서의 편안함은 몸과 일을 위주로 하여 말한 것이다.”²⁴⁾

주자는 定, 靜, 安, 慮를 풀이하며 ‘靜은 마음을 위주로 말한 것이고, 安은 몸과 일을 위주로 말한 것’이라고 설명한다. 김정목은 이 구절을 근거로 ‘주자께서 이미 몸과 일을 위주로 하여 말한 것이라고 말하였으니 율곡께서 ‘正我權度’ 이하의 열여섯 자를 말씀하신 것에 어찌 의심할 것이 있겠는가?’²⁵⁾라며 한원진의 설을 비판한다. 주자 역시 安을 몸과 일을 위주로 말한 것이라 설명했으니 율곡 역시 일에 응하는 것으로 풀이했다는 것이다.

이렇듯 김정목은 한원진의 학설을 검토한 뒤 한원진의 설과 선현의 설이 합치되지 않는 지점이 있음을 지적한다. 이상에서 「경서변답보유」를 통해 김정목이 대전본의 소주를 비판적으로 수용하고 선학의 논의를 충분히 이해한 뒤 이를 통해 한원진의 학설을 비판하고 있음을 확인할 수 있다.

24) 『朱子語類』卷14, 「大學一」, “或問定靜安慮四節。曰物格知至, 則天下事事物物皆知有箇定理。定者, 如寒之必衣, 飢之必食, 更不用商量。所見既定, 則心不動搖走作, 所以能靜。既靜, 則隨所處而安。看安頓在甚處, 如處富貴·貧賤·患難, 無往而不安。靜者, 主心而言, 安者, 主身與事而言。”

25) 『過齋遺稿』卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “按, 朱子既云主身與事而言, 則栗谷所謂正我權度以下十六字, 寧有可疑乎.”

4. 「經書辨答補遺」에서의 心 이해

앞선 홍직필의 언급에서도 확인할 수 있듯 호락논쟁에서 벌어진 일련의 논쟁에서는 心에 대한 문제의식이 두드러진다는 점을 주목할 만하다. 호락논쟁에서는 특히 心의 體用에 대한 논의가 활발히 진행되었다. 心의 體에 대해 단서를 제공할 수 있는 주요 개념은 『중용』에서 언급되는 未發로, 이는 心이 발하기 이전 상태에 대한 논의이다. 心의 用에 대해 단서를 제공할 수 있는 주요 개념은 『대학』에서 언급되는 誠意로, 이는 心이 발한 이후의 상태인 已發에 대한 논의이다. 이 장에서는 먼저 미발과 성의의 유래를 살펴본 뒤, 각 개념에서 논란이 된 부분을 확인하고 김정묵의 의견을 검토할 것이다. 뒤이어 김정묵과 한원진의 설을 비교, 검토함으로써 두 학설에 어떤 차이가 있으며 김정묵이 한원진을 비판하는 요지를 검토하고자 한다.

1) 心의 體: 『중용』의 未發에 대한 이해

미발이라는 용어는 『중용』 1장에서의 ‘喜怒哀樂이 발하지 않은 상태(未發)를 中이라고 하고 발하여 모두 節度에 맞는 것을 和라고 한다.’²⁶⁾ 라는 구절에서 연원을 찾을 수 있다. 주자는 미발을 ‘喜怒哀樂은 情이며 이것이 발하지 않은 것이 곧 性이니 편벽되고 치우침이 없기 때문에 中이라고 한다.’²⁷⁾ 라고 설명한다.

주자의 미발에 대한 입장은 주자의 공부법인 中和說을 통해 확인할 수 있다. 주자의 중화설은 시기에 따라 中和舊說과 中和新說로 구분할

26) 『中庸章句大全』 1章, “喜怒哀樂之未發, 謂之中, 發而皆中節, 謂之和.”

27) 『中庸章句大全』 1章 朱子註, “喜怒哀樂, 情也, 其未發, 則性也. 無所偏倚故, 謂之中.”

수 있는데, 두 설은 미발에 대한 입장이 다르다. 南軒 張栻(1133~1180)과의 교류를 통해 터득한 중화구설의 핵심은 이발 공부에 집중해야 한다는 점이다.²⁸⁾ 이 시기에 주자는 ‘발하지 않은 때란 없으며 본체는 이미 발한 뒤에 감지할 수 있다.’는 주장에 힘을 쏟는다. 그러나 중화신설의 단계에서 주자는 미발의 중요성을 깨닫게 된다. 己丑之悟로 알려진 이 깨달음에서 주자는 心이 발하지 않은 寂然한 본체인 미발을 인식하는 공부의 중요성을 깨닫고 그 공부법으로 敬을 제시한다.

주자의 중화신설 이후 주자학자들에게 있어서 미발에 대한 궁구는 제일의 관심사로 부상하였으며 이를 체득할 수 있는 방법론으로서의 敬 역시 주목받게 된다. 이와 동시에 ‘미발’에 대한 학술적인 분석 또한 시작되었으며 조선에서 역시 미발에 대한 논의가 활발하였다. 호학측에서는 미발에서의 心體를 순선하다고 볼 것인가 아니면 有善有惡하다고 볼 것인가가 문제시 되었다. 낙학쪽에서는 호학측의 논란에 대해 자신들의 의견을 표현하는 방식으로 논의가 전개되는 양상을 보여주었다.²⁹⁾

호론측은 기질이 의한 엄폐가 미발과 이발을 막론하고 항상 존재한다고 하고, 낙론은 그렇지 않다고 하였다. 호론은 미발시에도 타고난 기질의 오염은 절로 존재한다고 하였다. 그래서 미발에 선악이 혼재하고 미발시에도 聖凡의 차이가 사라지지 않는다고 주장하였다. 반면에, 낙론은 구름이 자욱했던 하늘이 일순간에 맑게 갠 수 있듯이, 미발시에는 오염된 기질이 완전히 숨어서 선한 본성과 마음을 가리지 않는다고 하였다. 그래서 미발시에는 오직 선함이 있을 뿐이고 성범의 미발이 같다고 주장하였다.³⁰⁾

28) 이 과정에서 주고받은 서신의 내용과 분석은 서근식, 『朱子の 中和說 변천과정과 敬工夫論』, 『동양고전연구』 48, 2012에 자세히 보인다.

29) 문석윤, 위의 책, 167면 참조.

30) 신상후, 「조선 후기 호론(湖論)과 낙론(洛論)의 논쟁과 교류」, 『한국학』 170, 한국

이러한 논의는 호락논쟁이 본격화되기 이전부터 율곡학파에서 지속된 논쟁으로, 율곡 역시 미발에 대한 견해를 드러냈다. 율곡은 맹자가 논한 性善의 연장선에서 心の 體인 미발이 純善하다고 여겼으며 이를 구현하여 성인이 되는 것을 공부의 목적으로 삼았다. 그렇기에 율곡은 理의 순수성을 강조하며 미발의 순선함을 강조하였다.³¹⁾ 이러한 율곡의 미발설은 송시열에게로 이어진다. 송시열의 미발론 역시 율곡과 마찬가지로 사람들에게 수양론적인 근거를 제시하여 모든 사람이 수양을 통해 성인이 되게끔 하려는 것에 있다. 그렇기에 송시열 역시 율곡의 미발설을 이어 미발의 상태는 거의 영향을 받지 않는 순선한 상태로 파악한다.³²⁾

그러나 권상하에 이르러서는 기존의 논의와 차이가 생긴다. 권상하는 氣의 영향을 받는 미발을 강조하며 기질을 다스리는 일의 중요성을 역설한다. 권상하는 미발의 體가 순선하더라도 이것이 현실 세계에 구현되기 위해서는 氣의 영향을 받을 수밖에 없음을 설명하며 기질과 결합된 性을 중심으로 人과 物의 차이를 설명하고 이를 통해 五常을 인간만의 본성으로 보려는 입장을 분명히 밝히고 있다. 이처럼 氣와 결합된 理를 중심으로 性을 논하는 관점을 권상하는 미발설에도 그대로 적용하여 미발의 理는 순선하지만 미발의 때에도 氣의 차이가 존재한다고 주장한다.³³⁾ 心은 기질의 영향을 받을 수밖에 없는데 미발의 때 역시 心에서의 문제를 거론하고 있기에 미발의 때에도 기질의 영향을 받을 수밖에 없다는 논리이다.

학중앙연구원, 2023, 92면 참조.

31) 장숙필, 「호락논쟁 이전 율곡학파의 미발론과 인물성동이론」, 『율곡사상연구』 26, 2013, 44~45면 참조.

32) 장숙필, 위의 논문, 48면 참조.

33) 장숙필, 위의 논문, 56면 참조.

이러한 미발설은 권상하의 학문을 적통으로 이어받은 한원진으로도 이어진다. 한원진은 미발의 때 역시 氣의 작용으로 선악이 혼재한다고 여겼다. 아래 인용문을 살펴보자.

未發을 中이라고하니 中이라는 것은 하늘이 명한 性으로 理만을 가리켜 말한 것이다. 理만을 가리켜 말하면 어디서나 中이 앎이 없을 듯 한데 반드시 未發을 말한 것은 어째서인가? 조금 말하면 곧 理가 이미喜怒哀樂의 情에 치우치니 中이라 이를 수 없다. 비록喜怒哀樂의 발함이 없더라도 이 心에 한번이라도 혼매함이 있다면 혼매한 것은 또한 氣의 用事이니 未發이라고 할 수 없다. 理가 이 氣를 탄 것은 氣의 혼매함에 가리게 되니 또한 中이 됨을 볼 수 없다. 이것이 반드시 미발의 상태가 된 이후에야 中을 볼 수 있는 까닭이다. 비록 미발의 때에 있더라도 氣는 한결같이 텅 비고 밝지만 텅 비고 밝은 중에도 사람의 기품에 따라 偏全과 美惡의 차이가 없을 수 없기 때문에 반드시 理만 오로지 가리킨 이후에 中이 됨을 볼 수 있다. 대개 天命之性은 비록 미발의 앞에 있더라도 또한 기질의 가운데에 붙어있으니 기질을 겸하여 말하면 氣質之性이 된다. 정명도께서 이른 바 ‘사람은 나면서 靜하나 性을 말할 수 있을 때에는 이미 性이 아니다’는 것이 이것이다. 비록 氣質之性이더라도 또한 오로지 가리켜 중이 됨에는 해가 없으니 이는 『맹자집주』에 이른바 ‘품부받은 기질에 비록 불선함이 있으나 성의 본선에는 해롭지 않다.’는 것이다.³⁴⁾

한원진은 미발의 상태와 미발지중을 구분하여 설명한다. 미발이 순선

34) 『經義記問錄』卷2, “未發之謂中, 中者, 天命之性也, 專指理而言者也. 專指其理, 則疑其爲中無處不然, 而必於未發之何也. 總發則理已偏於喜怒哀樂之情矣, 不可謂中也. 雖無喜怒哀樂之發, 此心一有昏昧, 則昏昧者亦氣之用事而不得爲未發也. 理之乘此氣者, 爲氣之昏昧者所掩蔽而亦不見其中也. 此必於未發而後, 可見其中也. 雖在未發之際, 氣一於虛明, 而虛明之中, 隨人氣稟, 亦不能無偏全美惡之不齊者, 故又必專指理而後, 見其爲中也. 蓋天命之性, 雖在未發之前, 亦寓於氣質之中, 故兼氣質而言, 則爲氣質之性. 程伯子所謂人生而靜, 總說性時, 便不時, 是者也. 雖爲氣質之性, 亦無害於單指之爲中. 孟子註所謂氣質所稟, 雖有不善, 不害性之本善者也.”

한 理의 상태라면 굳이 ‘中’을 언급한 이유는 무엇인가? 한원진은 그 까닭이 미발의 상태는 기질의 영향을 받는 상태인 心에 속하는 것이기에 그 가운데서 치우치고 가리지 않은 순전한 상태인 性, 즉 ‘미발지중’을 궁구해야 하기 때문이라고 설명한다. 한원진은 心인 미발과 性인 미발지중을 구분하여 이해한 것이다.

하지만 김정목은 미발에 대해 다른 견해를 제시한다. 이는 김정목의 「心說辨」에 자세하다.

사람에게 있는 性이 하나의 理가 혼연하여 心이 身과 함께 있더라도 처음과 다름이 없는데 단지 理가 物에 있으면 氣에 따라 性을 이룬다. 고로 心이 身과 함께 있으면 각각 같지 않음이 있다. 心의 묘한 여러 理의 體는 본래 선하고 身과 一物이 되면 氣가 혹 악이 된다. 이 때문에 본래 선함을 따라 말하면 미발이 되니 하나만 가리킴을 기다리지 않더라도 理는 절로 中을 얻는다.³⁵⁾

김정목의 설을 살펴보면 미발의 때는 기질에 의한 가려짐이 없는 순전한 상태이다. 心에 갖추어진 여러 理의 體는 본래 선하기 때문에 굳이 理만 따로 지목하지 않더라도 이미 저절로 中이 된다. 그러나 理가 物, 즉 身과 결합되어 一物이 된 상태에는 기질의 영향을 받기 때문에 같지 않은 지점이 발생한다. 이는 미발시에는 오직 선함이 있을 뿐이라는 낙론의 미발론에 입각한 설명이다. 미발의 상태에는 순순하지만 이후 身과 감응이 일어나면 기질의 영향을 받는다는 것이다. 그렇기에 김정목은 한원진이 이해한 미발이 율곡과 송시열 등 先學들의 이해와는 크게 벗어난 것이라고 극력 비판한다. 김정목의 설을 살펴보자.

35) 『過齋遺稿』卷6, 「南塘集筭辨○心說辨」, “蓋人之有性, 一理渾然, 心之與身, 初無異致, 但理之在物, 隨氣成性, 故心之與身, 又各不同. 心妙衆理, 其體本善, 而身爲一物, 其氣或惡, 故從言其本善, 則方其未發, 不待單指而理自得中矣.”

생각전대 性이 中을 얻었다는 것은 무엇에서 말미암은 것인가? 어찌 心體의 고요함을 말미암아 밝은 것이 아니겠는가. 만약 심체의 고요함과 밝은 것에 오히려 조금이라도 다하지 않은 것이 있다면 心에 있는 性이 어찌 홀로 본연의 중을 얻었겠는가. 다만 그 心은 단지 고요하고 밝기 때문에 性이 치우침이 없는 것이다. 이때에는 비록 귀신이라도 그 사이를 살필 수 없으니 하물며 그 사이에 악과 기질을 논할 수 있겠는가? 만약 악과 기질을 함께 논한다면 비록 中을 말하고자 하여도 中이 절로 이루어지지 않으니 어찌할 것인가? 또 '사람의 기품에 따라 偏善과 美惡의 차이가 없을 수 없기 때문에 반드시 理만 오로지 가리킨 이후에 中이 됨을 볼 수 있다'고 한 것은 더욱 오류가 된다. 치우치고 악한 理에서 본체로써 말하자면 비록 '온전하지 않음이 없다'고 하더라도 이는 기질의 품부받은 곳을 말한 것이니 理가 따라서 치우치고 악하다. 이것으로써 中이라 말하면 中에도 또한 偏中, 全中, 美中, 惡中 등의 허다한 등급이 있지 않겠는가? 이는 '堂中', '庭中', '國中', '室中'의 中과는 가리키는 것이 같지 않으니 기질에 구속된 理를 中이라고 할 수 없는 것은 명확하다. 인용한 정자와 주자의 설 또한 적절하지 않다. 정자와 주자께서는 단지 본성과 기질지성의 같지 않음을 말씀하셨을 따름인데 이에 中이 무슨 관계가 있는가?³⁶⁾

김정묵은 먼저 '性이 中을 얻은 것'에 대해 설명한다. 中을 얻었다는 것은 心의 본체가 애초에 밝기에 이를 말미암아 中을 얻었다는 것이다. 그런데 만약 한원진의 설에 따라 심의 본체인 미발이 기질의 영향을 받는다 고 가정하면 心의 본체를 말미암는 中 역시 기질의 영향을 받을 수

36) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “按, 性之得中者, 由於何也. 豈不由於心體之寂而明乎. 苟使心體之寂而明者, 猶有毫釐之未盡, 則性之在心者, 豈能獨得本然之中哉. 惟其心也, 直寂寂昭昭, 故其性也, 自當當亭亭. 當此之時, 雖鬼神不得窺其際矣, 況可論惡氣質於其間乎. 若并論惡氣質, 則雖欲言中, 中自不得成矣, 奈何. 且其曰隨人氣稟, 亦不能無偏全美惡之不齊者, 故又必單指理而後, 見其爲中也者, 尤爲差謬. 其在偏惡之理, 以其本體而言之, 雖曰無不全, 而只論其稟氣處, 則理亦隨而偏惡矣. 以此而謂之中, 則中亦有偏中全中美中惡中之許多等級乎. 此與堂中庭中國中室中之中, 所指不同. 其不可以氣質所拘之理爲中者, 明矣. 所引程朱之說, 亦不瀆. 程朱只言其本性氣質性之不同而已, 於其中乎何關焉.”

밖에 없다. 그렇게 된다면 중에도 여러 등급이 생기게 되고 이렇게 등급이 지어진 중을 성이라고 간주할 수 없게 된다는 것이 한원진을 비판한 주된 근거이다.

뒤이어 한원진이 인용한 정자와 주자의 말이 논의와 관계없는 말이라고 비판한다. 정자와 주자의 말은 모두 本然之性和 氣質之性의 차이에 대해 논한 것인데 이를 중을 설명하는 것에 끌어다 썼다는 것이다. 김정묵은 이를 통해 한원진이 미발과 미발지중을 구분한 것을 비판하는 동시에 그 근거로 제시한 정자와 주자의 설 또한 잘못 이해하고 있음을 지적한다.

아래의 인용문에서도 '미발 역시 氣의 영향을 받는다'라는 한원진의 설을 비판하고 있음을 확인할 수 있다. 먼저 한원진의 설을 살펴보자.

저들의 이른바 '미발의 기질이 순선하다'는 것은 미발의 때에 虛明하고 湛寂한 오묘함이 있는 것은 알지만 허명하고 담적한 사이에 偏全과 強弱의 가지런하지 않음이 있는 것은 알지 못한 것이다. 허명하고 담적한 중에 나아가 단지 理를 가리킨다면 이는 大本之性이다. 偏全과 強弱의 가지런하지 않음으로써 理와 氣를 같이 말한다면 이는 氣質之性이다.³⁷⁾

이 인용문에서도 한원진은 미발의 때에도 기질의 영향을 받는다고 주장한다. 한원진에 따르면 미발의 순간은 허명하고 담적하지만 그 순간에도 기질의 偏全과 強弱이 있다. 그렇기에 한원진은 그 순간에 理만을 가리켜 말한다면 大本之性이 되지만 理氣를 함께 말하면 氣質之性이 된다는 사실을 알아야 한다고 설명한다. 한원진은 미발의 때에 氣質之性이

37) 『經義記聞錄』卷2, “彼所謂未發氣質純善者, 蓋有見乎未發之際, 虛明湛寂之妙, 而不知其虛明湛寂之中, 然有偏全強弱之不齊者也. 卽其虛明湛寂之中, 而單指其理則大本之性, 以其偏全強弱之不齊, 而兼指理氣則謂氣質之性.”

발동할 수 있음을 주장한다. 이는 理와 氣가 떨어질 수 없음을 중시하는 한원진 성리설의 대전제에 입각한 이해이다. 이러한 이해에 대해 김정목은 아래와 같이 반박한다.

생각건대 偏全과 強弱의 가지런하지 않은 곳에서 理가 어찌 홀로 偏全과 強弱의 가지런하지 않음을 면하겠는가. 이 理는 이른바 氣質의 理이다. 만약 氣質의 理를 가리켜 大本이라고 한다면 모든 새와 물고기, 동물과 식물들의 氣의 理를 또한 未發之中이라고 할 수 있는가? 또 만약 '겹하여 가리킨 것이 하나만 가리킨 것에 해가 되지 않는다'고 말한다면 또 무슨 까닭에 사람과 사물의 분수 상에 문득 각각에 근본이 있다는 설을 주장하겠는가?³⁸⁾

김정목은 이에 대해 만약 미발의 때에 偏全과 強弱이 생긴다면 그 속의 理 역시 偏全과 強弱의 영향을 받게 되니 이 理는 氣의 영향을 받은 理이지 本然之性이 아니라고 설명한다. 그런데 한원진은 기의 영향을 받은 리인 기질지성을 大本으로 인식하고 있으니 이렇게 된다면 새와 물고기, 동물과 식물의 理 역시 미발지중이라고 이르게 된다는 것이다.

김정목이 한원진의 미발설을 비판한 요지는 결국 미발과 미발지중의 이해에 달려있다. 한원진이 미발과 미발지중을 구분하여 미발의 상태에도 기질의 영향이 있을 수 있음을 설명하였다면 김정목은 이에 대해 미발의 순선함을 강조하였다. 이는 낙론 학자들의 미발 이해와 동일하다.

38) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “按, 偏全強弱不齊處, 理豈獨免於偏全強弱之不齊乎. 此之理, 卽其所謂其氣之理也. 若指其氣之理而謂之大本, 則凡飛潛動植. 其氣之理, 亦可謂之未發之中耶. 且若曰兼指者亦不害於單指, 則又何故而於人物分上, 輒主各本之說乎.”

2) 心의 用: 『대학』의 誠意에 대한 이해

다음으로는 김정묵의 성의에 대한 이해를 살펴보자. 성의란 『대학』에 등장하는 개념으로 『대학』 경1장 4절에 처음 보인다. 주자는 성의의 誠을 ‘진실됨(實)’으로, 意를 ‘마음이 발한 바(心之所發)’로 풀이하였다. 곧 성의는 마음의 작용이 일어난 후인 已發의 문제이며 體用的 관점에서 말하자면 心의 用에 대한 문제인 것이다.

성의에서는 ‘마음이 발한 바’인 意를 어떻게 이해할 것인지가 학자들에게 관건이 되었다. 이 문제는 대전본에 수록된 雲峯 胡氏의 소주에서 비롯되었다. 운봉 호씨는 ‘마음이 발한 바’인 意에 대해 다음과 같이 설명한다.

장구에서 ‘발한 바(所發)’라는 두 글자는 두 경우로 말해졌다. ‘발한 바를 인하여 따라서 밝힌다.[因其所發而遂明之]’는 것은 性이 발하여 情이 된 것이다. ‘마음이 발한 바를 진실되게 한다.[實其心之所發]’는 것은 心이 발하여 意가 된 것이다. ... 그러한즉 性이 발하여 情이 되는 것은 애당초 不善이 없는 것이다. 마땅히 밝히는 공부를 더해야 하니 이는 전체적으로 말한 것이다. 心이 발하여 意가 되는 것에는 善도 있고 不善도 있다. 誠意 공부를 더하지 않을 수 없으니 이는 생각하는 측면에서 말한 것이다.³⁹⁾

운봉 호씨는 주자의 주석에서 所發이 두 경우로 쓰인 것을 들며 두 경우의 차이를 설명한다. 첫 번째의 所發은 明明德을 풀이한 것으로, 운봉 호씨는 이를 性이 발하여 情이 된 것으로 설명하며 여기서의 所發을

39) 『大學章句大全』, 經1章 小註, “雲峯胡氏曰 … 章句所發二字, 凡兩言之. 因其所發而遂明之者, 性發而爲情也. 實其心之所發者, 心發而爲意也. … 然則性發爲情, 其初無有不善, 卽當加夫明之功, 是體統說. 心發而爲意, 便有善有不善, 不可不加夫誠之功. 是從念頭說.”

純善한 성격으로 설명한다. 두 번째의 所發은 誠意를 풀이한 것으로, 운봉 호씨는 이를 心이 발하여 意가 된 것으로 설명하며 여기서의 所發은 선과 불선이 함께 있다고 설명한다.

이러한 운봉 호씨의 설명에서 문제가 된 것은 情과 意의 관계를 어떻게 정의할 것인가에 있다. 운봉 호씨의 설명에 따르면 情은 性이 발한 것이고 意는 心이 발한 것이다. 이는 분명 주자의 주석을 따른 해석이지만 이 해석을 따르게 되면 性과 情, 心과 意는 별개의 개념으로 오독되기 쉽다는 문제가 발생한다. 조선의 학자들 역시 운봉 호씨의 설에 의문을 품었으니, 이에 대한 논의는 율곡의 언설에서도 확인된다.

율곡이 말하였다. “운봉 호씨의 설은 분명하지 못하다. 性이 발하여 情이 된 것이라 하여 반드시 모두가 선한 것은 아니다. 절도에 맞지 않는 情도 많다. 意란 情으로 인하여 計較하는 것이니, 단순히 생각에 그치는 것만은 아니다. 운봉의 설은 四端의 情만을 가리킬 뿐 善惡의 情을 통틀어 말한 것이 아닌데, 배우는 사람들이 대부분 이 논의를 잘못 보고서 情에는 불선이 없다고 생각한다. … 또 말하였다. 性이 발하여 情이 되고 心이 발하여 意가 된다는 것은 그 의미가 따로 있는 것이지, 心과 情을 나누어서 두 가지 用으로 보는 것은 아니다. 그러나 후세 사람들은 마침내 情과 意를 두 갈래로 생각하게 되었다. 性이 발하여 情이 되는 것에 心이 없는 것이 아니며, 心이 발하여 意가 되는 것에 性이 없는 것이 아니다. 다만 心은 性을 극진히 할 수 있으나 性은 心을 검속할 수 없고, 意는 情을 운용할 수 있으나 情은 意를 운용할 수 없다. 이 때문에 情을 위주로 말하면 性에 속하고 意를 위주로 말하면 心에 속하지만, 사실 性이란 心이 아직 발하지 않은 상태[未發]이고 情과 意는 心이 이미 발한 상태[已發]이다. 따라서 情과 意를 두 갈래로 보는 설은 논변하지 않을 수 없다. 心의 體는 性이요 心의 用은 情이다. 性과 情 이외에 더 이상 다른 心은 없다.” 하였다. 이 때문에 주자는 ‘心이 움직인 것이 情이니, 情이란 사물에 感觸하여 처음 발하는 것이고, 意란 情으로 인연하여 계교하는 것이니, 情이 아니면 意는 인연할 바가

없다.’ 하였다. 그래서 주자는 ‘意란 情이 있기 때문에 작용하는 것이다. 그렇기에 心이 고요하여 동하지 않는 것을 性이라 하고, 心이 감응하여 마침내 통하는 것을 情이라 하고, 心이 감응하는 바를 따라 실마리를 끌어내어 찾고 생각하여 헤아리는 것을 意라 하니, 心과 性이 과연 두 가지 작용이 있겠으며 情과 意가 과연 두 갈래이겠는가.’ 하였다. 或者가 묻기를, ‘意는 본디 情을 인해 계교하는 것이지만 사람이 사물과 접촉하지 아니하여 감촉이 없을 적에도 일어나는 생각이 있는데 어떻게 반드시 정으로 인연한다고 말할 수 있는가?’ 하니, 주자가 답하기를, ‘이 또한 지난날 일어났던 정을 실마리로 삼아 생겨난 것이다. 그 당시에는 비록 사물을 접촉하지 않았지만 실로 옛날에 느꼈던 사물을 생각한 것이니, 어떻게 정으로 인연한 것이 아니라 말할 수 있겠는가.’ 하였다.⁴⁰⁾

율곡은 운봉 호씨의 설에서 분명하지 못한 부분을 설명한다. 첫 번째는 性이 발한 情이라고 하여 모두 선한 것이 아니라는 점이고, 두 번째는 情과 意를 둘로 나누어서 생각할 수 없다는 점이다. 誠意의 문제에서는 두 번째에 주목할 필요가 있다.

율곡은 意가 단순한 생각이 아닌 情을 통해 생각하는 것임을 주자의 말을 빌어 설명한다. 곧 心이 발하지 않은 상태가 性이며 心이 발한 상태에서 감응한 것이 情이고 이를 통해 계교하는 것이 意라는 것이다. 율곡

40) 『沙溪全書』卷11, 「經書辨疑○大學」, “栗谷曰雲峰說未瑩. 蓋性發爲情, 未必皆善. 情之不中節者亦多矣. 意是緣情計較, 不但念頭而已. 雲峰之說, 單指四端之情, 非通論善惡之情, 而學者多誤見此論, 以爲情無不善. … 又曰性發爲情, 心發爲意云者, 意各有在, 非分心情爲二用. 而後人遂以情意爲二岐. 性發爲情, 非無心也, 心發爲情, 非無性也. 只是心能盡性, 性不能檢心. 意能運情, 情不能運意. 故主情而言, 則屬乎性, 主意而言, 則屬乎心. 其實則是心之未發者也, 情意是心之已發者也. 情意二岐之說, 不可以不辨. 夫心之體是性, 心之用是情. 性情之外, 更無他心. 故朱子曰心之動爲情, 情是感物初發底. 意是緣情計較底. 非情, 意無所緣. 故朱子曰意緣有情而用, 故心之寂然不動者謂之性. 心之感而遂通者謂之情. 心之因所感而紬繹思量者謂之意. 心性果有二用而情意果有二岐乎. 或問, 意固是緣情計較矣, 但人未與物接而無所感時, 亦有念處之發, 豈必緣情乎. 曰此亦紬繹舊日所發之情也. 當其時, 雖未接物, 實是思慮舊日所感之物, 則豈非所謂緣情者乎.”

은 주자가 설명한 心之所發은 意의 측면에서 봤을 때의 설명이지 心은 性과 情일 따름이고 意는 情을 인연한 것이기에 情과 意가 두 갈래로 나뉘지 않는다고 이해하였다.

김정목은 성의에 대한 先學들의 학설을 검토하며 자신의 의견을 밝히며 율곡의 설을 지지한다. 이를 아래에서 확인할 수 있다.

善惡이 남에게 있고 내가 그를 따라 좋아하고 싫어하는 것은 진실로 情이다. 만약 善惡이 나에게 있고 내가 따라서 좋아하고 싫어하면 이것이 意이다. 때문에 내 마음에서 善惡이 발한 것은 情이 되고 이 情을 인하여 좋아하고 싫어하는 것이 바로 意가 된다. 이 意를 인하여 호색을 좋아하듯 하고 악취를 싫어하듯 하는 것이 그 뜻을 진실되게 한다는 것이다. 때문에 우암께서 ‘본문에서 이미 호색을 좋아하고 악취를 싫어하듯 한다고 풀이하였으니 사계의 말과 같이 이해한 뒤에야 곧 통한다.’고 한 것이다.⁴¹⁾

위 인용문을 통해 김정목이 心에서 선악이 발한 것이 情이고 情을 인연해 계교하는 것이 意라는 율곡의 설을 따르고 있으며 김장생과 송시열의 설을 동시에 거론하며 율곡학파의 학설을 종합하고 있음을 확인할 수 있다. 이에 나아가 김정목은 誠意를 ‘情을 인연하여 계교한 意를 인하여 호색을 좋아하고 악취를 싫어하듯 하는 것’으로 정의하고 있음 역시 확인할 수 있다.

하지만 ‘心和 性은 있다고 하면 함께 있는 것이요 情과 意는 발한다고 하면 함께 발하는 것이다.’라며 호씨의 설을 옹호하는 혹자도 있기도 하였다. 한원진과 김정목은 모두 혹자의 논리를 비판하며 情과 意의 관계

41) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “蓋善惡之在人, 而吾從而好之惡之者, 固情也. 若夫善惡之在我, 而吾因而好之惡之者, 卽是意也. 故吾心之善惡發者, 情也. 因此情而好惡之者, 意也. 因此意而如好如惡者, 誠其意也. 故尤菴曰本文旣以好好色惡惡臭釋之, 則必如沙溪說方通.”

를 설명한다. 그러나 그들이 내세운 근거에는 차이가 있음을 아래에서 확인할 수 있다.

남당이 말하였다. “혹자는 情과 意를 두 가지로 나누는 것을 변호하며 ‘心和 性은 있다고 하면 함께 있는 것이요 情과 意는 발한다고 하면 함께 발하는 것이다.’라고 한다. 이는 단지 心과 性이 서로 발하고 用이 됨이 그르다는 것만을 알고 情과 意가 心과 性에 분속된다는 것이 그르다는 것을 알지 못한 것이다. 이미 情과 意를 心과 性에 분속시켰다면 곧바로 두 가지가 됨은 그 속에 절로 있게 된다. 情이 性에 속하고 意가 心에 속하는데 情과 意가 함께 발하게 된다면 心과 性이 서로 한 덩어리가 되는 것과 같으니 情은 意의 理가 되고 意는 情의 氣가 된다. 情만 말하면 氣가 없고 意만 말하면 理가 없게 되어 반드시 서로 의지한 뒤에 행해진다. 틀리고 어긋남이 도리어 변론하는 바의 설보다 심한 점이 있다.”⁴²⁾

생각건대 心과 性은 진실로 있다고 하면 함께 있는 것이라고 할 수 있지만 情과 意는 발한다고 하면 함께 발하는 것인가? 心이 처음 발한 것이 情이고 情을 인하여 상량하는 것이 意이다. 그 선후는 자연히 같지 않은데 함께 발한다고 한즉 이는 혹자가 情과 意의 명목의 극치를 알지 못한 것이다. 남당이 그르게 여긴 것은 옳지만 단지 그 그른 까닭을 말한 것은 혹 혹자의 본의에는 오류가 있는 듯하다. 『후재집』을 보면 알 수 있다.⁴³⁾

42) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “南塘曰或有爲情意二歧之辨者曰心與性有則俱有, 故情與意發則俱發. 此其見徒知心性互有發用之爲非, 而不知情意分屬心性之爲非也. 旣以情意分屬心性, 則其爲二歧者自在矣. 情屬性意屬心而情意俱發, 如心性相涵, 則是情爲意之理. 意爲情之氣, 而言情則無氣, 言意則無理. 必相依附而後行也. 其爲醜差, 反有甚於所辨之說矣.”

43) 『過齋遺稿』卷4, 「經書辨答補遺○中庸」, “按, 心與性, 固可謂有則俱有, 情與意, 其可曰發則俱發耶. 心之初發者, 情也, 因其情而商量者, 意也. 其先後自不同, 而以爲俱發, 則此或者全不知情名目之致也. 南塘之非之, 宜矣. 然但其所以非之之言, 則似失或者本意. 攷金厚齋集, 可知.”

먼저 한원진의 설을 살펴보자. 한원진은心和性이 함께 있을 수 있으며情과意가 함께 발할 수 있다는 혹자의 견해를 제시한다. 이후 만약 혹자의 설을 따라情과意를 분속하여 함께 발할 수 있다고 한다면情에는氣가 없고意에는理가 없어서情과意가 단독으로 드러날 수 없게 되며心和性 역시 한 덩어리가 되게 된다고 비판한다. 한원진은心和性이 구분되어야 한다고 설명하며 혹자의 의견을 비판한 것이다. 이는 앞서 살펴본 한원진의 심성론과 일맥상통한다.

이에 대해 김정목은 두 갈래로 나눠 봐서는 안된다는 한원진의 주장에는 동의하지만 그 근거에는 오류가 있다고 지적한다. 여기서 ‘心和性은 진실로 있다고 하면 함께 있는 것이라고 할 수 있다’는 점을 주목할 만하다. 김정목은心性이 함께 있을 수 있다고 설명한 것이다. 김정목은 그 근거로 厚齋 金榦(1646~1732)의 문집인 『厚齋集』의 설명을 들었는데, 『후재집』에서는 아래와 같이 설명한다.

性이 발한 것을情이라 하니 비록 그것을性이 발한 것이라 해도心이 없는 것은 아니며, 心이 발한 것을意라고 하니 비록 그것을心이 발한 것이라 해도性이 없는 것은 아닙니다. 心和性이 발한다고 하면 함께 발하는 것이요, 情과意가 있다고 하면 함께 있는 것인데, 어찌彼此와 先後를 나누어 말할 수 있겠습니까. 지금 만일 ‘발한 것을 인하여 밝힌다’는 것을性이 발한 것이라 하고 心을 말하지 않으며 ‘心이 발한 것을 진실되게 한다’는 것을心이 발한 것이라 하고 性을 말하지 않는다면, 이는 心和性이 분명히 두 가지로 갈라지고 情과意가 두 갈래로 분리되는 것입니다. 그렇다면 호씨의 설은 병통이 있음을 면치 못할 듯합니다.⁴⁴⁾

44) 金榦, 『厚齋集』卷22, 「筭記○大學」經一章, “性之發謂之情, 雖謂之性發, 非無心也, 心之發謂之意, 雖謂之心發, 非無性也. 心與性, 發則俱發, 情與意, 有則俱有. 此豈可分彼此先後而言哉. 今若以因其所發而遂明者, 爲性發而不言心也, 以實其心之所發者, 爲心發而不言性也, 則是心與性判爲兩物, 而情與意分爲二岐, 此則胡氏之說所以未免有病

『후재집』의 설명에 따르면 호씨의 설명이 잘못된 이유는 情과 意가 두 갈래로 분리되었기 때문이다. 김정목은 이 설명을 그대로 수용하며 心만 말하였더라도 그 속에 性을 말하였으며 性만 말하였더라도 그 속에 心을 말한 것이라 설명한 김간의 설명을 통해 한원진의 심성론을 반박한다. 김간과 김정목은 한원진과는 달리 性과 心을 분리할 수 없는 것으로 간주하고 心과 性 중 하나를 말하지 않더라도 다른 하나가 그 속에 깃들여 있다고 여겼다. 곧 한원진의 설명을 따르면 心과 性이 분명히 두 가지로 갈라지는 병통이 있다는 것이다. 그렇기에 김정목은 ‘心과 性은 진실로 있다고 하면 함께 있는 것’이라고 설명한다. 이렇듯 김정목은 『후재집』의 설명을 통해 자신의 학설을 전개하고 한원진의 설을 비판하였다.

한편 김정목은 외물과 접하지 않았을 때 意가 일어나는 경우에 대해서도 설명한다. 김정목은 그 이유를 『경서변의』에서 인용한 율곡의 설을 따라 ‘예전에 일어났던 정을 말미암기 때문(細繹舊日所發之情)’이라고 설명한다.⁴⁵⁾ 하지만 한원진은 사물과 접촉하지 않았더라도 意가 생겨난 이유를 생각한 외물이 나에게 닿았기 때문이라고 보았다.⁴⁶⁾ 율곡이 말한 ‘예전에 일어났던 정을 말미암는 것’에 대해서도 김정목과 한원진의 의견에 차이가 있음을 확인할 수 있다.

이상으로 김정목과 한원진의 성의에 대한 이해를 살펴보았다. 김정목과 한원진은 모두 意를 情을 계교한 것으로 이해하였지만 心性의 관계를 다르게 이해하고 있다. 이로 인해 혹자의 설을 반박하는 근거에 차이가 생겨났음을 확인하였다. 이는 호락논쟁 속 호론과 낙론의 心 이해의 차

也.”

45) 『過齋遺稿』 卷3, 「經書辨答補遺○大學」, “韓南塘嘗疑栗谷細繹舊日所發之情之說, 而有所論著矣. 然栗谷主意而言, 南塘主感而言. 其不可主感而言者, 非主意而言者明矣. 讀者當自知之, 今不復云云.”

46) 남성현, 「南塘 韓元震의 經傳解釋과 工夫論 研究 -『大學』과 『中庸』을 중심으로」, 성균관대학교 박사학위논문, 207면 참조.

이를 보여주는 사례로, 김정목의 의견이 낙론 학자들의 의견과 동일함을 확인할 수 있었다.

5. 나가며

김정목의 학문은 율곡과 김장생, 한원진을 비롯한 선학의 학설을 꼼꼼히 검토하고 비판함으로써 이루어졌다. 낙론의 견해를 가지게 된 김정목은 한원진이 쓴 권상하의 행장에서 자신의 선조인 김장생에 대한 서술을 문제삼으며 김장생에 대한 존송을 드러내고 한원진의 학설을 비판하였다.

김정목의 경설은 「경서변답보유」에 자세히 드러난다. 「경서변답보유」에서는 大全本을 철저히 검토하고 조선 선현의 경설을 연구하며 한원진 경설을 비판한 김정목 경설의 특징이 잘 드러난다. 특히 호락논쟁의 핵심 논의인 心에 대한 논의 또한 확인할 수 있었다. 김정목은 心의 體인 미발에 대해서는 오직 선함이 있을 뿐이라고 주장한 낙론의 견해를 따르며 한원진의 경설을 비판하였다. 心의 用인 성의에 대해서는 情과 意의 차이에 주목하였다. 情과 意가 두 갈래로 나뉘지 않는다는 분석은 한원진의 경설과 동일하지만 한원진이 설정한 心과 性의 관계를 비판하며 근거가 잘못되었다고 지적하였음을 확인할 수 있었다.

이러한 경설과 성리설의 이해는 한 학자가 세상을 어떻게 바라보는지 나타내는 표지이다. 김정목의 한원진 비판은 17~18세기의 조선에서 진행된 학술 토론의 실마리를 드러냄으로써 호론과 낙론의 의견 차이를 뚜렷이 보여주고 있다. 김정목은 기존에 알려진 낙론 학자인 漢湖 金元行(1702~1772)으로 시작되어 近齋 朴胤源(1734~1799), 홍직필

등으로 이어지는 김원행의 학맥과는 구분되는 또 다른 낙론계의 학자이다. 김정목의 학설은 이후 송치규로 이어지며 호서지방에서 그의 이름이 알려지게 된다. 송치규는 김정목의 학설을 이어 호서지방 낙론의 중심 학자로 이름을 날리며 스승 김정목의 이름을 유일에서 회복시키고자 노력하였다. 송치규는 은진 송씨의 가학을 이은 학자로 가학과 스승의 설을 바탕으로 그의 설을 정립하였으며 여러 제자를 양성하였다.

특히 宋達洙(1808~1858)는 10대 후반에 송치규의 문하에 입문하여 체계적으로 학문을 익혔는데, 송달수의 문하에서 수학한 송병선과 송병순은 연재학파로 알려진 문인집단을 형성하여 구한말 사상과 정치 양방면에서 커다란 족적을 남겼다. 김정목에서 시작된 하나의 학문 풍토가 구한말까지 이어지며 살아 숨쉬는 유학의 맥을 유지한 것이다.

본고에서는 김정목의 「경서변답보유」를 분석하였으며, 호락논쟁의 관점에서 김정목이 心の體用을 어떻게 이해하였는지 살폈다. 그러나 「경서변답보유」에는 『논어』와 『대학』, 『중용』에 대한 추가적인 논의를 확인할 수 있으며 한원진의 성리설에 대한 직접적인 비판 역시 「남당집차변」에 상당수 수록되어 있다. 김정목의 기타 경설과 성리설에 대한 논의는 추후의 과제로 남겨둔다.

〈참고문헌〉

[원전 자료]

『大學章句大全』

『中庸章句大全』

『朱子語類』

金榦, 『厚齋集』 (한국문집총간 155~156)

金長生, 『沙溪全書』
 金正默, 『過齋遺稿』 (한국문집총간 255)
 宋時烈, 『宋子大全』 (한국문집총간 108~116)
 韓元震, 『南塘集』 (한국문집총간 201~202)
 韓元震, 『南塘集』 下, 아성문화사, 1976.

[연구 논저]

강지은(2014), 「『朱子言論同異考』를 통해 본 17세기 조선유학사의 새로운 이해」, 『퇴계학보』 135, 퇴계학연구원.
 구사회(2012), 「새로 발굴한 과재(過齋) 김정묵(金正默)의 〈매산별곡(梅山別曲)〉 연구」, 『한국시가문화연구』 29, 한국시가문화학회.
 남성현(2024), 「南塘 韓元震의 經傳解釋과 工夫論 研究 - 『大學』과 『中庸』을 중심으로」, 성균관대학교 박사학위논문.
 문석운(2006), 『湖洛論爭 형성과 전개』, 동과서.
 박학래(2024), 「강재 송치규의 학문 활동과 사상사적 위상」, 『율곡학연구』 55, 율곡학회.
 신상후(2023), 「조선후기 호론(湖論)과 낙론(洛論)의 논쟁과 교유」, 『한국학』 170, 한국학중앙연구원.
 장숙필(2013), 「호락논쟁 이전 율곡학파의 미발론과 인물성동이론」, 『율곡사상연구』 26.
 전재동(2010), 「17세기 율곡학파의 『대학』 해석 연구」, 『국학연구』 16, 한국국학진흥원.

Kim Jeong-mook's Criticism of Han Won-jin through 「*Gyeongsebyeondapboyu*」

Ma, Hyunmin *

The purpose of this paper is to pay attention to the theory of the Kim Jeong-mook(金正默) and to examine the point where he criticized the theory of the Han Won-jin(韓元震). Kim Jeong-mook was a descendant of Kim Jang-saeng and studied in the magnetic field of the Yulgok. Following Yulgok's academic background, Kim Jeong-mook studied the pre-school theory and established his own theory. This theory of Kim Jeong-mook can be confirmed in his collection of writings, *GwajaeYugo*.

This paper paid attention to shim(心), among the various points of the controversy of Horak(湖洛論爭). He criticized Han Won-jin's theory by maintaining the position of optimism that the temperament is not involved at the moment of mi-bal(未發). At the Seongui(誠意), Although he agreed with Han Won-jin's opinion, he criticized the grounds presented by Han Won-jin and maintained the opinion of the argument.

This study by Kim Jeong-mook led to his descendants, Song Byeong-seon(宋秉睿) and Song Byeong-soon(宋秉珣). In the end, an academic climate that began with Kim Jeong-mook continued until the end of the Joseon Dynasty, maintaining the vein of living and breathing Confucianism.

* Sungkyunkwan University, Korean Literature in Classical Chinese, Ph.D. student / E-mail: mhm353@naver.com

Key Words

Kim Jeong-mook, Han Won-jin, *GwajaeYugo*, Horak argument(湖洛論爭), Mibal(未發), Seongui(誠意)

논문접수일: 2024.11.26, 심사완료일: 2024.12.16, 게재확정일: 2024.12.18

