

# 농암 김창협 의 미발론에 대한 연구

홍성민  
(서울대 철학과)

## I. 서언

이 논문은 농암 김창협 의 사상을 종합적으로 이해함으로써 그 철학의 위치를 재설정함에 목적이 있다. 기존의 연구들은 대체로 김창협 의 사상을 그 자체로 보려하지 않고 역사적 형성배경, 호락논변과 의 연계점등을 주요 논점으로 삼아서 농암 철학에 드러나는 주요 개념간의 긴밀성을 소홀히 한 측면이 있다. 설사 농암철학에서의 여러 방점들을 연결하려고 한 연구에서조차도 그의 몇몇 주장들의 그의 실제 사상 체계와는 부합하지 않는다는 점을 들어 종합적 접근을 간과하였다.

먼저, 기존의 연구 중에서 주목할 만한 성과로는 농암의 핵심 사상인 ‘**智와 知覺의 분리**’문제에 대해 당시의 학문적, 정치적 상황과 관련지어 그 배경을 살펴본 것을 손꼽을 수 있다.<sup>1)</sup> 이 시각은 농암의 저술 중에서 드러나는 양명학 대한 공격적인 태도를 당대의 문제와 함께 이해함으로써 농암 김창협 의 사상의 연구에 큰 진척을 가져왔다.

다음으로 호락학파의 대표적 논쟁점이었던 **人物性同異** 문제를 마음과 본성에 관한 논의와 결부시킴과 동시에 호락논변을 통시적 구조로 접근하면서 김창협 의 사상을 밝힌 연구가 있다.<sup>2)</sup> 이 또한 김창협 사상에 영향을 끼친 선대 유학자들을 검토하고 김창협 이후의 사

---

1) 조남호, '김창협 학파의 양명학 비판: 지와 지각의 문제를 중심으로', 『철학』 39, 한국철학회, 1993

2) 문석윤, '조선 후기 호락논변의 성립사 연구', 서울대학교, 1995,

상전개를 함께 고찰하면서 그의 사상을 더욱 정미하게 드러냈다는 점에서 의의가 있다.

또한 김창협(金昌協)의 사상을 퇴계와 율곡의 절충적 입장으로 이해하면서 그 독자성과 특수성을 해명하려는 노력도 있었으나<sup>3)</sup> 정확히 어느 지점에서 퇴계의 사상이 수용되고 율곡의 학문이 비판적으로 계승되고 있는지 정미하게 밝히지 못했다는 아쉬움이 남는다. 위의 연구들은 김창협 사상에서 드러나는 지각논변과 미발론을 유기적으로 이해하지 못하였다는 점에서 비판을 받을 수 있는데 비해 조호현<sup>4)</sup>은 농암의 사상을 정합적으로 이해하려고 노력하였다. 그러나 이 연구도 그의 사상을 김재해의 대별을 통해 특수성을 드러내려 하여 김창협의 사상을 그 자체로 해석하지 못한 점, 지각논변과 미발론을 연결시키는 하였으나 미발론이 김창협 사상의 핵심이라는 것을 간과한 점을 생각해 볼 때 역시 조금 부족하다고 생각된다.

이에 이 논문에서는 그의 핵심적 사상을 미발론으로 설정하고 먼저 김창협에게 있어서 미발의 의미를 정밀히 한 후 그의 미발론의 체계속에서 드러나는 여러 가지 사유방식을 지각논변과 대입하고자 한다. 아울러 농암의 사단칠정론을 연장선에서 함께 고찰할 것이다.

## II. 김창협의 미발론

농암의 제자인 宋堯和는 젊었을 때 병환 중에 있던 스승을 찾아보았다. 그의 기록에 의하면 농암은 병이 심했음에도 불구하고, 오히려 종일토록 자세를 가다듬고 있었다. 불편할 텐데 몸을 좀 편안히 가지는 것이 어떠냐고 권하자, 농암은 “내가 학문하면서 얻은 것은 ‘危坐’의 한 구절이다. 이제 이것을 버린다면 장차 어찌 올바른 태도로써 죽음을 맞이할 수 있겠는가?”라고 하면서 자세를 흐트리지 않았

3) 이천승, 『농암 김창협의 철학사상연구』, 한국학술정보(주), 2006

4) 조호현, 『김창협과 김재해의 사상적 대립연구 : 지각론과 미발론을 중심으로』, 서울대학교, 2000

다고 한다. 危坐란 『중용』에서 제시하는 喜怒哀樂이 발현되기 이전의 기상이 어떠한지를 마음속으로 체험하려는 성리학자들의 대표적인 수양방법에 속한다. 농암이 비록 병환 중에 있었지만 자세를 가다듬고 미발의 기상을 체인하려는 공부를 멈추지 않았던 것도 바로 이러한 의식의 연장선상에서 이해해야 할 것이다.<sup>5)</sup> 농암이 未發을 중시했던 점은 다음에서도 확인된다.

미발문제는 바로 학문의 큰 근본이다. 그는 꿈에서조차도 이러한 경지에 이르지 못했으면서도 멋대로 異說을 내고 선현들을 배척하니, 그 말이 심히 잘못되었다.<sup>6)</sup>

농암에게 있어 미발의 의미를 점검하기 앞서 먼저 未發, 已發에 대한 기존의 율곡학의 정의를 이해할 필요가 있다. 율곡학이 계승하고 있는 지각설<sup>7)</sup>에서는 마음의 핵심 기능을 지각으로 본다.<sup>8)</sup> 지각설에서는 인간의 마음을 형이하학적 공간에 위치시킨다. 지각이란 외부의 대상에 대해 반응하고(知) 이 반응의 결과를 의식하는(覺, 察, 識) 능력이다. 이 능력에 따라 인간의 반응은 크게 외부대상을 좋아하고, 싫어하는 반응으로 분류할 수 있다. 즉 반응의 결과로서 감정(情)과 지각으로서의 마음이 모두 형이하학적 영역에 위치하고 원리로서의 性是 현상계에 직접적으로 드러나지 않는다. 理가 현상계에 발현될 때는 반드시 그릇(器)으로서의 氣를 필요로 한다. 따라서 이러한 틀

5) 이천승, 앞의 책, pp.164-165

6) 「與權有道 論思辨錄辨」, 『農巖集』15:97, 至於未發之義。乃是學問大根本。彼不曾夢到此地位。而輒肆異說。譏斥前賢。其言之悖謬甚矣。

7) 정원재, 「지각설에 입각한 이이철학의 해석」, 서울대학교, 2001, p18

8) 참고로 지각설에 대한 정의에 및 이해에 대해 반대의 의견이 개진된 김우형의 「주희철학의 인식론」이 있다. 이 저서에서 필자는 본문의 2차지각이 결여되어 있음을 들며 정원재의 주장을 반박한다. 그러나 적어도 율곡학을 해석하는 데에 있어서는 정원재의 논거가 더욱 합당하다 하겠는데, 그 이유는 율곡학 자체가 거칠게 말하자면 성리학의 용어만을 차용하고 실질은 회암이 초년기에 부정하였던 호평의 성체심용설의 사유들에 따라 진행되었고 그 후학들도 그것을 기반으로 하였기 때문이다. .

에서는 지각의 과정이나 작용, 결과에서 이발과 분리된 미발이란 존재하지 않는다. 未發과 已發을 논리적으로 구분하는 이러한 관점은 주자학에서도 마찬가지이다.

그럼에도 불구하고 농암은 이발의 영역인 心-知覺의 영역에서 다시 미발과 이발을 나누는 듯한 모습을 보여준다.

‘보이거나 들리지 않는 것이 곧 미발이 되지는 않는다’는 것은 새로운 설에 가깝지만, 자세히 생각해 본다면 진실로 의심할 수 없을 것입니다. 대개 ‘보이지 않는 바·들리지 않는바’라고 말하는 것은 사물이 아직 앞에 이르지 않아서 귀와 눈에 아직 보거나 들리는 바가 없는 것이니, 이것은 경지(境)로써 말한 것입니다. ‘기쁨·노여움·슬픔·즐거움 등이 드러나지 않는다’는 것은 마음이 적연하여 사려의 싹이 움직임이 없는 것이니, 이것은 마음(心)으로써 말한 것입니다. 그러므로 두 가지 언표는 본래 같지 않습니다.<sup>9)</sup>

보이거나 들린다는 것은 형이하학적 특성이다. 감각적으로 경험된다는 것은 곧 이발의 영역이고 그렇지 않다는 것은 미발의 영역이다. 그럼에도 농암은 감각적으로 경험되지 않는다는 것은 미발의 상태(境)일 뿐, 진정한 의미의 미발은 아니라고 이야기한다. 동시에 다시 제반감정(情)이 드러나지 않는 마음으로서의 미발을 이야기한다. 농암에게 있어 마음이란 지각이고, 전통적인 율곡학의 사유체계로 이해하자면 已發이다. 그럼에도 다시 已發의 영역에서 未發의 마음을 논하고 있는 것이다. 즉 농암은 형이하학의 세계에서의 未發의 존재를 인정하고 있다. 이는 미발과 이발의 구분을 논리적으로 하는 입장과는 달리 미발의 영역을 감각경험되어지는 형이하의 세계로 포섭하고 있는 주장이다. 그렇다면 마음으로서의 미발과 이발은 어떻게 구분되어지는가?

9) 「答李顯益 別紙」, 『農巖集』16:28 ㄱ-ㄴ, 不觀不聞之不便爲未發。雖近創說。子細推之。固無可疑。蓋所不觀所不聞云者。事物未至乎前而耳目未有所觀聞也。此則以境言也。喜怒哀樂未發云者。方寸寂然。而無思慮之萌動也。此則以心言也。二者立語。自是不同。

내 생각에 그대의 의견은 聞·觀를 視·聽과 같은 것으로 보는 듯 하므로 여기에 의심이 없을 수 없는 것입니다. 그러나 이 두 가지는 또한 분별이 있습니다. 대개 視와 聽은 마음의 작용이 귀와 눈으로 드러나서 사물에 행해지는 것입니다. 그러므로 시청과 시청하지 않는 것은 곧 이발과 미발의 구분이 됩니다. 반면이 聞과 觀의 경우는 다만 사물과 耳目이 접하는 상황이므로 마음의 일과 간여되지 않습니다. 그러므로 聞觀와 聞觀하지 않는 것을 이발과 미발로 분속하는 것은 마땅하지 않습니다. 두 가지의 차이에 나아가 자세히 관찰한다면 不觀不聞이 곧 미발이 되지 않는다는 것은 자연히 의심이 없을 것입니다.<sup>10)</sup>

김창협은 여기서 聞觀와 視聽을 구분한다. 문도라는 것은 마음의 간여함이 없이 지각작용이 이루어진 상태이다. 시청이라는 것은 마음의 간여함이 있는 것이다. 마음이 간여함이 없다면 단순히 외물과 접촉이 결여되었다는 이유만으로 그것이 곧 미발이 되지 않는다는. 마음의 간여함이 있어야 비로써 미발과 이발을 나누어 이야기 할 수 있다. 이렇게 볼 때 미발과 이발의 기준은 외적기준이 아니라 마음이 간여함이라는 내적기준이다. 농암에게 있어서 미발의 마음이란 형이상학 원리가 아니라 의식적으로 외물의 자극 유·무, 즉 객관적 상태에서부터 영향력을 벗어난 마음이다. 이는 농암의 성현과 범부를 구분하는 곳에서도 잘 나타난다.

보통 사람에게도 진실로 아직 사물을 접하지 않아 귀와 눈이 보고 듣는 바가 없을 때가 있다. 그러나 그 마음속에 妄念이 어지럽다. 그래서 그것을 未發이라 일컬을 수 없다. 오직 聖賢은 언제 어느 때나 삼가고 두려워 하지 않음이 없다. 이 때를 맞이하여 [성현의] 이 마음은 하나의 생각도 妄動하지 않는다. 이 때문에 성현의 경우를 두고 말하자면 보지 않고 듣지 않는 것은 곧 미발의 기

10) 「答李顯益」 『農巖集』16:28-29, 竊想明者之意。似以聞觀作視聽一般看。故不能無疑於此。然此二者。亦有分別。蓋視聽。是心之用。發乎耳目而行於事物者也。故視聽與不視聽。便爲發未發之分。若聞觀。則只是事物與耳目相接之境。不干心事。故不當以聞觀與不聞觀。分屬發未發。就此二者。審細稱停。則不觀不聞之不便爲未發。自可以無疑矣。

준이 되나 보통사람의 경우는 보지 않고 듣지 않는 것인 것이 미발의 기준이 되지는 않는다.<sup>11)</sup>

여기까지는 단지 미발의 마음과 이발의 마음을 구별하는 기준에 대해서만 이야기 한 것이다. 그렇다면 미발의 마음은 어떤 특성을 갖는가?

그(박세당)의 뜻을 자세히 살펴보면, 마치 사람의 마음에는 원래 **寂然한 미발의 상태**가 없다고 생각한 것이니, 그 잘못됨이 더욱 심하다. 사람의 마음에 동과 정이 있는 것은 하늘에 음과 양이 있는 것과 같다. 한번 體하고 한번 用하고 서로 對待하며 번갈아 순환하여 서로 없을 수가 없는 것은 바로 자연의 이치이다. 그러나 일반인의 마음은 물욕이 주가 되므로 일이 있든 없든 마음이 항상 함부로 움직여서 **虛靜한 때**로 돌이키기가 드물다. 오직 성인의 마음만이 혼연한 천리이므로 사물이 이르지 않더라도 **사려가 짝트지 않고, 마음속이 지극히 虛하고 지극히 靜**하여 비록 귀신이 라도 틈새를 엿볼 수 없다. 이것이 바로 적연한 미발의 본체이며, 이른바 천하의 대본이라는 것이다. 일(事)과 대상(物)이 다가섰을 때 이치로써 순응하여 조금의 어긋남도 없으니 大用·達道가 여기에서 행해지고, 일의 응합이 그쳐 적연하여 고요해서 그 본체로 돌아가는 것이다.<sup>12)</sup>

농암이 미발의 마음을 설명하면서 핵심적으로 사용하는 용어는 **虛와 靜**이다. 먼저 虛라는 단어에 대해서 생각해 보자. 원래 주자학에서

11) 「答李顯益」, 앞의 책 16:29 ㄱ, 衆人固亦有未與物接而耳目無所聞觀之時。然其方寸之中。妄念紛如。則謂之未發。不可也。惟聖賢。無時無處而不戒愼恐懼。則當此時節。此心寂然無一念之妄動矣。是以就聖賢分上言。則不觀不聞。卽是未發境界。就衆人分上言。則不觀不聞。不得便爲未發境界。

12) 「與權有道再論思辨錄辨」, 『農巖集』15:29 ㄱ-ㄴ, 且詳其語意。似以人心爲元無寂然未發之時。則其誤尤甚。夫人心之有動靜。如天之有陰陽。一體一用。互爲對待。迭相循環。而不能以相無者。此乃自然之理也。但衆人之心。渾然天理。故事物未到。思慮不萌。方寸之間。至虛至靜。雖鬼神。莫能窺其際。此卽寂然未發之體。而所謂天下之大本者也。及其事至物來。以理順應。無少差忒。則大用達道。於是乎行。而事應既已。則輒又寂然而靜。以復乎其本體焉。

는 虛와 靈라는 단어를 통해 지각의 작용을 설명한다. 주자에 따르면 마음은 선험적으로 도덕적 본성을 갖추고 있는데 이 본성은 형이하학적으로 실체를 가지고 있지 않으나(虛), 마음은 신묘한 능력(靈)을 가지고 있어서 이 본성을 투명하게(不昧) 형이하의 세계에 구현할 수 있다. 즉 도덕적 본성이 외적으로 발현되는 것이 善의 본질인 것이다. 이러한 면에서 주희는 ‘마음은 성과 정을 통괄한다(心統性情)’는 장재의 표현을 새로운 의미부여를 통해 자신의 철학적 기초로 삼는다. 이 때의 마음은 이발의 영역에만 국한된 것이 아니라 논리적 구분으로서의 미발의 영역 즉 형이상의 세계까지도 동시에 걸쳐있다.

그러나 농암에게 있어서 미발은 주자의 그것과 다를뿐더러 지각에 대한 이해도 다르다. 주희는 중화구설에서 이전에 자신의 미발을 체인하려는 듯한 태도를 버리면서, 미발을 드러나지 않을 때(未發之‘時’)라고 표현하는 것은 문제가 있다고 한다.<sup>13)</sup> 그럼에도 농암은 미발을 정의내리면서 위의 인용에서 확인할 수 있듯이 이러한 표현을 사용한다. 이는 미발에 대한 定義 자체가 주자와 농암은 다르다는 것을 보여준다.

농암은 주자에 따르면 이발의 영역인 곳에 미발을 위치시킨다. 즉 주자가 형이상의 영역과 미발의 영역을 같은 것으로 이해하는데 비해 농암에게 있어 미발의 마음이란 형이하의 세계에 위치하는 것이다. 그리고 그는 마음은 氣라는 心即氣라는 율곡학의 대전제를 공유한다. 따라서 마음으로서의 미발, 형이하의 세계에 위치한 미발을 설명할 때의 虛는 실존하지 않음을 설명하는 것이 아니다. 그러므로 주자가 마음을 설명할 때의 虛와 농암의 虛는 같은 뜻으로 해석할 수 없다.

虛의 또 다른 쓰임으로 주목할 만한 것으로 『노자』에서의 虛의 사용이 있다.

하늘의 땅 사이는 마치 풀무 같다고 할까. 텅 비었으면서도 다 하는 일이 없고, 움직이기만 하면 더욱 무엇이 나온다.<sup>14)</sup>

13) 손영식, 「주희의 심성론의 형성」, 『이성과 현실』, 울산대학교 출판부, p.236

이때의 虛는 실체를 가지지 않음 즉, 존재론적으로 없음을 설명하는 용어가 아니다. 이는 動 이전의 상태를 형용하며 그리고 動 이전의 상태는 근원적이고 본래적인 무엇이다. 動과 대비되는 개념으로서 靜을 생각해 본다면 虛와 靜은 유사한 속성을 설명하는 단어가 된다. 즉 변화가 있기 전, 규정되기 전의 어떤 것을 설명하는 단어로 虛, 靜이 사용되는 것이다. 하나의 실체가 그 자체로만 존재한다면 이는 변화도 없는 상태인 동시에 대비되는 존재가 없기 때문에 아직 규정성을 획득하기 전이다. 하나의 실체가 둘 이상으로 나뉠 때 이는 서로간의 대별을 통해 규정성을 획득함과 동시에 변화, 운동을 갖게 되는 것이다

마음이나 세상의 근원적인 모습을 이러한 변화 이전, 규정성 획득 이전의 어떤 것으로 간주하는 사유는 장재의 철학에서도 나타난다.

太虛란 자연의 실체이다. 모든 사물은 태허에서 부족함이 없이 취해 가진다. 사람도 태허에서 나왔다. 그러므로 태허는 마음의 실체이다<sup>15)</sup>

장재에게 있어 태허는 맑은 기(靑氣)인 동시에 변화 이전의 본체이다. 이 본체는 자연현상의 근원을 의미하는 동시에 인간의 지각활동인 마음의 본체를 뜻하기도 한다. 이는 장재의 천인합일론적 사고가 전제된 생각이다. 장재에 따르면 인간의 마음의 구조와 천지의 구조는 기본적으로 동일하다. 자연의 겉으로 드러나는 현상은 본체로서의 커다란 하나의 무규정, 무변화에서 나온 것이다. 마찬가지로 인간의 지각활동도 감정이 드러나기 이전에는 하나의 고요하고(靜) 변화없음(虛)이 본체로서 존재한다. 주의할 것은 이 본체로서의 태허 또한 氣라는 것이다. 주희가 장재의 心統性情의 명제를 받아들이면서 고유의 의미를 부여한 것이 바로 이 지점이다. 주희는 본체는 형이상학적 원리로서 理이다. 그러나 장재에게는 본체도 또한 氣이다. 다만 그것의

14) 「虛用」, 『老子』, 天地之間 其猶橐籥乎, 虛而不屈, 動而愈出

15) 「어록」, 『張子全書』, 太虛者, 天地實也. 萬物取足於太虛. 人亦出於太虛, 太虛者 心之實也

규정성, 변화성으로 본체와 객형이 구분될 뿐이다. 이점에서 장재는 기일원론자이다.

농암의 사유체계는 이런 장재의 사고방식과 상당히 유사해 보인다. 본래의 변화 있기 전의 고요한 상태를 未發로 이해하는 농암은 그것을 마음이 돌아가야 할 본질적 모습으로 여긴다.

그에 따르면 사람의 마음에는 적연한 未發의 상태 즉 虛靜한 상태가 있다. 이것이 미발의 본체이다. 이 虛靜한 미발의 마음은 일반인의 경우 외물의 자극을 받으면 변화를 일으켜 動으로 나아가 감정(情)을 드러낸다. 본래로서의 마음이 고요하고 무규정적 상태에서 이 발로서의 마음으로 드러나는 것이다. 이 변화가 있기 전, 실제로서는 존재하되 변화를 가지지 않고 규정성이 없어 마치 없는 것처럼 보이는 미발로서의 마음이 농암에게는 추구해야 할 본성이다.

주목할 점은, 율곡학에서 말하는 마음은 곧 氣(心即氣)의 대전제와 모든 정서는 이발의 영역이라는 주장과 농암은 생각을 같이하면서도 미묘하게 어긋난다는 점이다. 율곡학에서는 지각의 반응결과는 모두 情이다. 동시에 이는 이발인 마음이다. 여기까지는 농암도 생각이 같다. 또한 미발은 性體心用論에 따르면 미발은 마음의 영역에 포섭되지 않는다. 그러나 농암은 앞서 말한바와 같이 미발을 마음의 영역에 포섭시켰다. 따라서 氣인 마음에 情이 아닌 영역이 있고 이것이 未發로서의 마음이다. 율곡학에서는 情이 아닌 마음이란 없다. 이것이 기존의 율곡학의 입장과 농암의 결정적 차이이다. 율곡학에 따르면 외부의 자극이 있는 한 지각의 결과로 감정의 발현은 어찌할 수 없는 것이다. 다만 사후적으로 통제할 수 있을 뿐이다.

그러나 농암은 虛靜한 마음으로서의 미발상태를 마음의 간여함을 통해 유지한다면 정서의 발현을 조절하거나 없앨 수 있다고 생각한다. 그리고 정서의 발현 자체를 막는 것이 인격수양의 목적이 된다. 이는 마치 마음의 텅빔을 강조하는 노자<sup>16)</sup>나 태허를 강조하는 장재의 사유구조와 유사하다.

주자학이나 율곡학에서도 情자체를 부정하지는 않는다. 주자학에서

16) 「虛用」, 『노자』, 不如守中

는 사단의 존재를 통해 사덕이라는 인간에게 선형적으로 내재된 도덕성, 도덕 능력에 주목하여 이것을 수양을 통해 점차 확대해 나아가 완성된 인간으로나 나아가는 것을 수양의 핵심으로 삼는다. 이에 반해 율곡학에서는 인간이 살아가면서 마주치는 각각의 사태속에서 드러나는 개인적 욕구, 혹은 몸에 기반하는 욕구들을 제어하는 것을 우선으로 한다. 동시에 인간의 감정 반응 중에서 어떤 것이 제어되어야 할 것인가를 살피기 위해 意識을 강조함과 아울러 그것의 기준으로서 외부의 도덕규범의 수용을 전제로 수양론을 펼쳐나간다. 선형적 도덕성에 대한 확신여부나 수양의 순서에서 갈리기는 하지만 적어도 주자나 율곡의 공통점은 인간의 선한 감정 자체는 긍정한다는 것이다. 다만 주자가 긍정되어야 할 것을 확대하는 쪽에 서있다면 율곡은 부정되어야 할 것을 제거하는 것이 수양의 목적이고 그러기 위해 부정되어야 할 것이 무엇인지 아는 것이 중요하다는 것이다.

농암의 수양론은 일차적으로 부정의 구조를 가진다는 점에서 율곡학과 유사해 보일지 모르나 부정 자체로 끝난다는 점과 그 부정의 대상이 율곡학에서는 情중에서 사단이 아닌 칠정에 국한되는 반면 농암에게는 전체로서의 情으로 확대된다는 점이 다르다. 또한 情 전체를 부정하는 것이기 때문에 굳이 사단과 사단이 아닌 情을 구분하는 노력을 경주할 필요가 없다. 따라서 율곡학에서 강조하는 察識의 과정도 수양론에서 경시된다. 농암에게 외부의 자극을 받아서 고요한 미발로서의 마음이 변화를 일으켜 겉으로 드러난 情은 본체가 아니다.

개별적인 근심, 두려움, 즐거움은 모두 情이고 이것들은 변화를 갖기 이전의 미발의 고요함과는 거리가 멀다. 모든 情은 고요한 미발이 변화했다는 점에서 性의 발현이다. 이는 性體心用說이나 주자의 心統性情에서 이해하는 것처럼 性이 원리로서의 작동함을 뜻하는 것이 아니다. 하나의 고요한 마음이 외부의 자극을 받아 변화를 일으켜 나온 것이 情이라고 이야기하는 것이다. 지각설등에서 性이 理로서 형이상학적 위치에 있었다면 농암에게는 性이란 형이하의 세계에 있다. 이것은 사덕과 같은 理도 결국 氣로 존재함을 의미한다.

이렇게 볼 때 危坐의 수양을 통해 理를 體認하려는 듯한 농암의 모습도 이해할 수 있다. 그에게 理라는 것도 거의 고요한 모습이었

다. 따라서 당연히 감각되어 질 수 있음과 동시에 마음의 간여함을 통해 도달할 수 있는 것이다.

여기서 마음이 간여함이란 지각의 일차적 반응의 차원에서 결과(情)를 조절할 수 있다는 입장에서 적어도 율곡학의 입장보다는 심의 주재성을 강조한 것으로 보인다. 그러나 그렇다고 해서 이것이 주자학에서 보이는 도덕성의 확대로 이어지지는 않는다. 현상의 영역에서 사단과 같은 선한 반응들을 확대해 나가는 것이 농암의 목적이 아니다. 오히려 情 자체를 현상으로서 규정하고 이것을 부정하면서 性에 도달하려는 농암의 수양론에서는 발현된 바가 선하더라도 마냥 긍정할 것이 아니다. 중요한 것은 현상의 善이 아니라 虛靜한 미발의 마음을 일궈내는 것이다.

군자가 보거나 들리지 않는 데서 戒懼하는 것이 정말로 이와 같이(적연하여 본체로 돌아가는 것) 된 다음에야 이 마음의 본체를 보존하고 기를 수 있어서 천하의 대본을 세울 것이다. 그렇지 않다면 비록 사물에 이르지 않더라도 이 마음이 함부로 움직이는 것을 벗어날 수 없으니, 발현된 바가 비록 선하더라도 본체는 자연히 정립될 수 없을 것이다. 이것이 주렴계에게 ‘主靜’의 설이 있게 된 것이고, 정자가 말한 ‘전일하지 않으면 곧바로 완수할 수 없고, 모이지 않는다면 발산할 수 없다’는 것도 또한 이 뜻이다. 그(박세당)는 이것을 알지 못했으므로 곧 주자의 미발설에 의심을 둔 것이다.<sup>17)</sup>

김창협에 의하면 인간은 외부의 자극에 두가지 반응이 가능하다. 하나는 성현의 경우로서 허정한 마음으로서의 미발을 견지하고 대응하는 것이다. 이 경우는 마음이 고요한 본래 모습을 유지하고 있기 때문에 반응 또한 순선하다. 다른 하나는 미발의 마음이 고요함을 잃

17) 「與權有道再論思辨錄辨」, 『農巖集』15:29 7-1, 君子之所以戒懼乎不視不聞者。正爲其必如此。然後爲有以存養此心之體。而立天下之大本耳。不然則雖事物未至。而此心不免妄動。所發雖善。而本體無自以立矣。此周子所以有主靜之說。而程子所謂不專一則不能直遂。不翕聚則不能發散者。亦此義也。某惟無見於此。故輒有疑於朱子未發之說

어버리고, 이발의 모습을 변화된 상태에서의 반응이다. 이런 반응은 마음이 변화를 얻게 됨과 동시에 정서적 반응(情)을 수반한다. 즉 변화를 가진 이발의 마음은 곧 情이다. 그렇다면 농암에게 있어 사단은 어디에 위치하는가?

사단도 감정이라는 것을 강조하는 율곡학의 입장을 고려해 볼 때, 사단은 이발의 영역에 위치한 것이다. 이렇게 볼 때 사단도 감정이고 이발의 마음이기 때문에 순선한 性에 기반한 것이 아니다. 따라서 정서적으로 옳다는 생각들이나 그에 기반한 감정들, 반응들은 순선하지 않다. 이는 사단도 善하지 않을 수 있음을 이야기한 우암 송시열의 입장을 발전한 농암의 모습으로 생각된다.

위의 인용문에서 알 수 있듯이 농암은 본체의 정립, 즉 미발의 마음을 이뤄내는 것을 발현된 마음의 선함보다 우위에 둔다. 이발의 마음이 선하다는 것은 예컨대 사단과 같은 선한 情을 뜻한다. 농암에게 있어 중요한 것은 情이 아니라 性이다. 그에 따르면 이발의 마음자체가 善하다 할지라도 미발의 마음을 일궈내지 못한 상태에서는 무의미하다. 율곡학에서 이발이 마음이 선하다는 것은 도덕준칙으로서의 智나 禮를 기준으로 情을 사후적으로 계산하고 살피는 과정을 통해 결정된다. 이 과정자체가 농암에게는 중요한 것이 아니다. 중요한 것은 본성으로의 촉구이다. 이는 虛靜한 마음과 사단과 같은 선한 정서가 반드시 일치하는 것은 앎을 이야기 하는 동시에 양자 간에서 전자를 우위에 두는 것이다. 이는 전통적인 유가사상이 일상생활에서 선과 악을 대비시키고 악을 제거하거나 선을 확대하는 사유구조와 그 맥을 달리하는 것이다. 오히려 선과 악의 시비자체를 하위의 것으로 보고 그것을 초월한 어떤 것을 지향으로 하는 도가와 유사한 점이 있다고 보여진다. 천리로서의 본성이 현상의 선함과 직접적으로 연결되지 않는다는 농암의 생각은 다음에서도 드러난다.

대체로 맑은 기가 발동할 때에 진실로 선하지 앎음이 없으나, 선한 정이 모두 맑은 氣에서 발동되었다고 말할 수는 없다. 또한 情의 악한 것은 진실로 탁한 氣에서 발동된 것이지만, 탁한 기가 발동할 때에 그 정이 모두 악하다고 말할 수는 없다. 깊이 체인해

본다면 알 수 있을 것이다.<sup>18)</sup>

여기서 농암은 맑은 기가 발동할 때 즉 미발의 마음이 견지된 상태의 반응은 모두 선하다고는 하나 그것을 선한 감정과 연결시키지는 않는다. 또한 탁한 氣 즉, 고요한 상태를 잃어버린 이발의 마음상태에서 발현된 情을 모두 악한 것으로 연결시키지는 않는다. 농암에 의하면 선하다고 평가받는 정서와 그렇지 않은 정서는 맑은 기와 그렇지 않은 기와는 상관없다. 동시에 진실로 선하다고 말할 수 있는 것은 오직 미발의 마음에서 나온 반응이다.

종합적으로 고찰해보자면 농암은 情의 선함과 性으로서의 미발의 마음, 허정한 마음을 연결시키지 않는다. 사단과 사단 아닌 칠정의 구분이 모든 情에 대해 사후적으로 善·惡이 갈리는 것을 전제하는 율곡학의 입장을 아울러 보면, 농암은 性의 순선함은 인정해도 情의 순선함은 인정하지 않고 있다. 농암에게 진실로 선하다고 할 수 있는 것은 오로지 性으로서 마음의 미발뿐이다. 또한 이것은 누누이 이야기 기한 바와 같이 형이상학적 원리가 아니라 氣의 고요한 형태이다.

이러한 농암의 관점에 대해 다음과 같은 의문이 제기 될 수 있다. 미발의 반응이 사단과 같은 감정을 동반한 것처럼 보이는 경우는 어떻게 설명될 수 있는가? 예컨대 물에 빠진 아이를 구하려는 행위와 같은 선한 반응양상과 그에 더불어 일어나는 측은지심과 같은 선하다고 평가될 수 있는 情은 어떻게 설명가능한가의 문제의식이 농암에게 제기될 수 있다. 이와 비슷한 예에 대해에서 농암은 다음과 같이 말한다.

성에 뿌린 내린 천리는 외부 자극에 따라 발현되니, 비록 타고 있는 기가 탁하여 맑지 않더라도 그것이 (천리의 발현을) 가릴 수 없을 것이다. 그러나 이것은 또한 보통 사람으로서 말할 따름이다. 매우 고약하고 어리석어 평소에는 하는 바가 지극히 무도한 자

18) 「四端七情說」, 『農巖續集』, 蓋氣之清者。其發固無不善。而謂善情皆發於清氣則不可。情之惡者。固發於濁氣。而謂濁氣之發。其情皆惡則不可。深體認之可見。

라도 순간적으로 다른 사람이 자기 부모를 해치고자 하는 것을 본다면, 반드시 불끈 화를 내면서 보복할 것을 생각한다. 그 마음속이 탁한 기로 충만되어 있으니 어찌 다시 조금이라도 청명한 기운이 있겠는가마는, 다만 부자의 사랑이 천성의 가장 중한 것이므로 급박하고 절실한 상황에서 자신도 모르게 진심이 드러난 것이다. 여기서 人性의 선함을 볼 수 있고, 천리가 그치지 않음을 알 수 있을 것이니, 이것이 어찌 맑은 기가 하는 것이라고 말할 수 있겠는가?<sup>19)</sup>

농암은 위와 같이 마음이 이발의 영역에 있음에도 선하다고 평가 받을 수 있는 감정이 이끌어지는 상황에 대해 설정한 후 이것이 맑은 기가 하는 것은 아니라는 입장을 고수한다. 이런 상황 속에서의 반응들은 청명한 기운 즉 고요한 미발의 마음을 유지한 상태의 반응은 아니라는 것을 강조함과 아울러 그 반응 자체의 선함에 대해서는 이야기 하지는 않지만 오히려 이것을 인간의 性의 선함을 추단할 수 있는 근거로서만 이야기한다. 정리하자면 변화가 있는 후의 마음의 정서적 반응에서조차도 고요한 氣로서의 마음, 性이 변화 이전에 있었음을 이러한 경우를 통해 추측되어질 수 있다는 것이 농암의 생각이다. 그러나 이러한 경우일지라도 맑은 기의 드러나는 것은 아니라는 점에서 본질적으로 순선한 것은 아니다. 이러한 생각은 善과 不善을 나누는 기준이 근본적으로 인간의 외부에 있다는 性體心用에서 한발 벗어난 것이다. 즉 진정한 善의 기준은 마음이 미발을 이루느냐에 달려있고 외부의 기준에 달려있는 것이 아니다. 동시에 사단은 이러한 순선함과 무관한 것이기 때문에 사단의 기원적, 존재론적 차원의 기타 칠정과의 구별은 부정한다는 점에서 다시 율곡학의 입장과 맞닿아 있다. 즉 농암에게 중요한 것은 사단과 사단이 아닌 情의 구별 또는 그 근원을 탐구하는 하는 것이 아니다.

이러한 농암의 생각들을 이해하고 그의 수양론을 살펴보자. 그에

19) 「四端七情說」, 『農巖續集』, 蓋天理之根於性者。隨感輒發。雖所乘之氣濁而不清。而亦不爲其所掩耳。然此且以常人言耳。至於頑愚之甚。平日所爲。至無道者。猝見人欲害其親。則亦必勃然而怒。思所以仇之。彼其方寸之內。濁氣充塞。豈復有一分清明之氣。特以父子之愛。於天性最重

따르면 현상의 선과 악의 시비를 떠난 미발의 마음에 대한 추구는 인위적으로 구해지는 것이 아니라 모든 情에 대한 부정으로 가능하다는 점도 주목할만 하다. 농암에게 있어서 추구되어야 할 虛靜한 마음은 변화와 규정성을 가지는 이발의 영역을 떠나서 얻어질 수 있는 것이다. 그리고 이러한 未發은 직접적으로 추구는 불가능하고 이발의 마음을 부정함으로서 얻어질 수 있다. 농암에 따르면 미발 자체는 힘써서 구할 수 있는 것이 아니다. 즉 직접적인 공부는 불가능하다.

미발 가운데 본체는 본래 그러하니 궁구하여 찾으려 해서는 안된다. 다만 이때를 맞이하여 敬으로써 그것을 보존하고 이 기상을 늘 보존하여 잃지 않으면 이로부터 발하는 것이 반드시 중절할 것이다.<sup>20)</sup>

따라서 항상 들끓는 마음을 제어하여 고요한 상태로 나아가는 것이 농암의 수양이다. 이를 위해서는 情緒를 점점 소거하는 것이 중요하지 외부와 단절 유무가 중요한 것이 아니다. 이러한 점 때문에 주자 이래로 나뉘었던 戒懼와 慎獨의 수양의 구분을 허물어 버린다. 왜냐하면 농암에게 있어서는 항상 본체를 보존하려는 즉 虛靜한 마음을 유지하려는 자세가 중요한 것이지 외부의 자극이 있느냐 없느냐가 중요관점이 아니기 때문이다.

이처럼 허정한 마음의 회복을 제일 우선순위로 삼았던 농암에게는 情을 智로 판단하는 察識의 과정자체가 중요한 것이 아니었다. 본성의 智를 가지고 情을 관찰하는 察識 자체가 이미 이발의 영역에서 행해지는 것이기 때문에 농암은 智가 현상에 적용되는 과정 자체를 중시하지는 않는다. 智가 理로서 존재하는 본성의 未發이 敬을 통해 직접적으로 체인될 수 있음에도 다시 그것을 가지고 知覺의 결과를 살피는 것은 농암이 생각하는 수양의 본령이 아니었다.

또한 앞서 말한바와 같이 농암은 본성으로서의 氣인 마음, 未發로서의 마음인 性과 사단을 연결하지는 않는다. 사단의 확인으로 사덕의 형이상학적 원리로서의 있음을 추단하는 주자의 입장과는 달리

20) 『答道以』, 『農巖集』19, 未發之中。本體自然。不須窮索。但當此之時。敬以存之。使此氣象常存而不失。則自此而發者。其必中節矣

농암은 理인 본성(性)과 사단을 분리해서 생각한다. 이 때문에 지각 논변에서 농암은 智와 是非之心이 체용관계에 있다는 입장을 버리고 시비지심에 있어서의 지각작용과 지각작용의 준칙으로서의 智를 분리하게 된다.

### Ⅲ. 지와 지각의 분리

농암에게 있어 지와 지각의 구별은 호병문과 심기보의 智에 대한 주장을 반박하면서 시작된다.

생각건대 두 설(호병문과 심기보의 주장)은 다만 心의 知覺만을 말한 것으로 智자와는 아무런 관계가 없다. 智는 바로 마음의 옳고 그름의 理로 확언하여 準則이 있는 것이고, 知覺은 이 마음의 虛靈한 작용으로 신묘하여 헤아릴 수 없는 것이다. 지각을 오로지 智의 작용으로만 생각하는 것도 옳지 않는데, 더구나 곧바로 (심 의 지각을) 智라고 말하는 것이 옳겠는가? 또한 智는 理인데 (호병문처럼) ‘뭇 이치를 포함한다’ 또는 (심기보처럼) ‘천리를 함유한다’라고 말한다면, 이것은 리로써 리를 포함하고 리로써 리를 함유하는 꼴이니, 더더욱 타당하지 않을 듯 하다.<sup>21)</sup>

위 인용문을 살펴보면 농암은 본성이 지니는 옳고 그름의 이치와 마음의 허령한 작용을 구분짓는다. 즉 준칙으로서의 理와 그것을 知覺은 마음의 작용으로 이해하여 양자에 확언한 경계선을 두는 것이다. 이러한 입장은 다음에서 재확인된다.

智는 시비의 理로 다섯 가지 본성의 하나이고 知는 靈覺의 오묘함으로 오로지 심의 작용일 뿐입니다. 그러므로 시비의 理는 진

21) 「答閔彦暉」, 『農巖集』14:17-18, 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。

실로 허령지각한 (심 의 지각) 작용에서 발현되는 것이니, 싸잡아 하나로 생각해서는 안 될 것입니다.<sup>22)</sup>

주자학에서는 智를 준칙인 동시에 작용근거로 이해한다. 주희에 따르면 仁·義·禮·智는 다시 광의의 仁에 포섭된다. 이때 협의의 仁은 사랑의 이치(愛之理)이며 전체 덕목으로서의 仁은 마음의 능력(心之德)이다. 이는 「인설도」에 함축적으로 나타나 있는데, 이에 따르면 “천지생물지심”으로서의 인은 인간에 부여되어 개체의 마음을 이루며, 미발의 인의예지 원리와 이발의 사단지심에 관통해 있으면서 사덕을 포괄하고 있다. 또한 인설도는 “생성의 본성”과 “사랑의 원리”로서의 인을 체인, 체득하는 실천적 방법으로서의 극기복례와 공정함의 실천에 대해서도 표시하였다. 이어서 孝悌는 인의 발용이 되고 惻은 남에게 베푸는 것임을 표시하였고, 최종적으로는 “지성의 일(智性事)로서 ‘지각’이 연결되어 있다. 여기서 智는 ‘知覺’의 원리를 뜻하지만, 또한 인의예지에서 지와 다르지 않다, 즉, 지는 시비를 가리는 시비지심의 원리이면서 동시에 사물을 ‘지각’ 할 수 있는 원리가 된다.

智가 인식의 준칙이자 가능원리, 능력이 된다는 것은 주자학에서 매우 유의미하다. 왜냐하면 주희는 이를 토대로 본성의 理가 인식될 수 있음을 주장하기 때문이다. 즉 知覺인 마음이 외물에 대한 격물치지 뿐만 아니라 본성에 대한 격물치지를 가능케 하는 것을 주자는 智의 인식능력에서 찾는다.<sup>23)</sup> 이는 心의 위치를 已發에만 한정시키지 않고 心統性情의 구도 속에서 知覺을 性と 情을 통괄할 수 있는, 미발과 이발에 걸쳐 있는 것으로 여기기 때문이다.

농암은 주자의 심통성정의 명제를 받아들이면서도 미발과 이발을 논리적으로 구분한 주자의 또 다른 전제는 받아들이지 않는다. 농암이 생각하기에 미발이란 형이하의 氣가 본체로서의 모습을 갖춘, 虛

22) 「答閔彦暉」, 『農巖集』14:2-ㄴ, 昌協以爲智者。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。要不可混而一之也。

23) 김우형, 앞의 책, pp.124-127

靜한 상태를 유지하는 性이었다. 그리고 이발이란 이러한 고요한 상태의 본성이 변화를 일으켜 정서적 반응 등을 드러내는 마음이다. 시비를 판단한 마음 또한 이발의 영역인 情이다. 시비지심에서의 지각은 智를 준칙으로 삼고 일차적인 情을 계산하고 살피는 작용이고 그 결과 사태에 대해 시비판단의 결과인 또 다른 情이 생긴다. 즉, 외부 자극에 대해 생긴 이발의 마음(情)에 대해 다시 이차적 情인 시비지심을 낳는 것이 지각의 작용이라는 것이다.

이렇게 본다면 이때의 知覺은 분명 농암의 분류상으로 이발의 영역에서 작용하는 것이다. 주의할 것은 찰식의 과정속에서 드러난 用으로서의 知覺과 體로서의 知覺을 농암은 구분하고 있다는 점이다. 전자의 지각이 情이라면 후자는 性에 가깝다. 이런 논리가 농암에게서 성립하는 이유는 시비지심에서의 드러나는 찰식의 작용도 知覺이고 미발과 이발을 통섭하는 마음도 知覺이기 때문이다. 지각설의 입장에 따라 마음이 곧 기이고 지각이라면 마음을 이발의 마음과 미발의 마음으로 나누어 전자를 情으로 후자를 性으로 나눈 것처럼 지각도 나눌 수 있을 것이다. 이에 농암은 智와 知覺의 체용관계는 부정하였지만 知覺자체에 체용이 있음은 긍정하였다.

‘지각이 체와 용을 겸하고 寂과 感에 통한다’는 것은 굳이 옛 글에서 찾을 필요 없이 다만 내 마음에서 깊이 체득하고 연구해 보면 알 수 있을 것입니다. 그러나 우선 옛 글을 가지고 말한다면 ‘지각이 어둡지 않다’라는 한 마디 말뿐만 아니라, 예를 들어 여자 약에게 보낸 미발에 관해 논의한 글에서도 ‘심에는 知가 있다’·‘심에는 思가 있다’라고 분별하여 말한 것이 매우 명백하니, 이 마음이 발동하기 이전에 진실로 본래부터 지각이 있음을 알 수 있을 것입니다. 또 潘謙之에게 보낸 편지에서 ‘심의 지각은 리를 갖추고 情을 실행한다’는 것 또한 체와 용을 겸하여 말한 것입니다. **대체로 리를 갖출 수 있는 것은 지각의 體이며, 정을 실행할 수 있는 것은 지각의 用이니 그 뜻이 더욱더 분명합니다.**<sup>24)</sup>

24) 「與李同甫」, 『農巖集』13:31, 知覺之兼體用通寂感。不必求之古書。只就吾心。深體默玩。則可見矣。且以古書言之。不獨知覺不昧一語。如與呂子約論未發書。以心之有知與心之有思。分別言之。不翹明白。可見此心未發。固自有知

이발의 영역에서의 지각은 智의 작용은 아니다. 기의 動한 상태로서의 마음은 절대로 性으로 인식되어서는 안된다. 理라는 것은 이발의 마음에는 없다. 오로지 虛靜함이 유지되는 마음만이 理로서의 氣인 것이다. 민이승과의 논변을 통해 농암이 강조한 점은 바로 이것이다. 민이승은 마치 이발의 마음을 고요한 본체로서의 마음인 것처럼 착각했다는 것이다.

이렇게 농암이 智와 이발의 知覺을 분리했던 것에 대해 조호현(2000)<sup>25)</sup>은 이러한 입장에 따른다면 智란 지각의 외부에 있고 동시에 개별적 도덕 주체로서의 인간이 보편성으로 나아가기 힘들다고 비판을 가한다.

그러나 이것은 농암의 미발론에 대한 잘못된 이해해서 비롯된 비판이라고 생각된다. 농암은 미발론에서 허정한 마음인 본성이 敬의 수양을 통해서 실제로 유지가능한 것으로 보았다. 즉 理가 기존의 주자학이나 율곡학의 입장에서처럼 형이상의 영역에서 원리로서만 존재하는 것이 아니라 마음의 영역에서 형이하학적 세계에 직접 구현 가능한 것으로 생각되었기 때문에 결국 미발의 마음을 유지한다는 것은 그의 지적과는 달리 理와 知覺의 존재론적 합일을 의미하는 것이었다.

#### IV. 결론

김창협은 율곡학의 기본틀을 유지하면서도 ‘미발’의 위치를 형이하의 영역에 설정한다. 그에게 미발이란 본성이라고 표현됨에는 기존의 주자나 율곡학의 경우와 동일하지만 미발과 이발의 구분을 논리적으로 하였던 그들과는 다르게 미발과 이발을 모두 형이하에 위치시킨다. 즉 미발과 이발의 구분을 감각됨과 감각되지 않음에 두는 것이

---

覺矣。卽如潘書所云心之知覺。具此理而行此情。亦自兼體用說。蓋能具此理者。知覺之體也。能行此情者。知覺之用也。其義尤分明矣。

25) 조호현, 앞의 논문, p.29

아니라 기의 상태에 그 기준을 둔다.

이렇게 미발과 이발을 명확히 구분하였기 때문에 농암은 理로서의 智와 작용으로서의 知覺을 분리시킨다. 미발과 이발은 氣라는 점에서는 동일하지만 靜과 動에 따라 구분된다. 농암은 본래의 하나로서의 고요하고 변화를 갖기 전의 상태를 미발로 보고 변화를 갖은 이후의 상태는 이발로 본다. 마찬가지로 智는 변화 이전의 理이고 知覺은 변화를 동반한다는 점에서 이발이다.

이처럼 미발과 이발이 나뉘어지는 계기인 고요함과 움직임의 근거를 농암은 외부의 자극에서 찾지 않고 心の 영역에서 찾는다.

이는 전통적인 율곡학의 입장에서 주자의 심통성정의 명제를 변형된 형태로 수용하는 농암사상의 특징을 보여준다. 김창협은 본성의 직접적으로 敬을 통해 가능하다고 생각했으며 그 과정에서 일면 心の 주재성을 강조한 것처럼 보인다.

그러나 농암의 心の 주재성은 주자학에서 강조되었던 도덕적 본성과 능력의 확대로 이어지지는 않는다. 오히려 농암은 본성에 대한 직접적인 공부 부정하며 이발의 마음을 제거하면서 통해 성을 획득하려고 한다. 이는 긍정의 형식을 띠었던 주자학의 수양론보다는 일단 부정의 제거에 눈을 돌렸던 율곡학의 그것과 유사해 보인다.

다만 농암에게서는 부정의 대상이 情전체로 확대되었다는 점에서 율곡학과 또다른 모습을 갖는다. 이런 농암의 태도는 모든 현상의 감정을 부정하는 수양론으로 이어진다.

이처럼 농암의 수양론은 마치 인간의 일차적 감정은 부정한 것으로 바라보고 그 모든 것을 버리고 더 높은 경지로 나아가려고 하는 듯한 모습을 갖는데 이점은 마치 노자에서 이야기하는 無의 경지로의 회귀를 떠올리게 한다.

기본적으로 유가의 사상은 현실에서 극명한 선,악의 대비를 통해 선을 확대하거나 불선을 제거하는데 있다. 그런데 현실에서의 선과 악은 김창협에게는 중요한 문제가 아니다. 진짜 순선한 것은 마음의 虛靜함에 있기 때문에 이것을 수양의 핵심으로 삼는다. 물론 허정한 마음이 유지되면 반드시 현실에서도 절도에 맞을 것이라고도 이야기하지만 또 한편으로는 허정한 마음과 배치되는 선한 감정들과의 관

계에서 허정한 마음을 우선순위로 한다는 점에서 전통적인 유가의 사상과는 다소 차이가 있다.

동시에 사단과 같은 선한 情이 善하지 않은 가능성을 인정한 송시열의 입장에서 한 발 더 나아가 사단을 포함한 모든 情에 대한 부정 을 과정으로 하는 그의 수양론을 생각해 볼 때 과연 그가 善이라는 개념을 일반적의미의 도덕과는 무관한 것으로 설정하지 않았나하는 비판도 가능할 것이다.

농암의 이 같은 일견 무리하다고 여겨질 만한 性에 대한 추구가 오히려 부정적인 측면만을 갖는 것은 아니다. 농암에 의하면 개개의 도덕적 주체들은 허정한 마음의 획득을 통해 보편으로 나아갈 수 있다.

인간과 동물은 모두 고요하고 변화 없는 理로서의 氣에서 변화를 얻어 客形으로서 성립한다. 이는 性의 측면에서는 모두 동일한 근원을 가지고 있지만 개체로서 성립한다는 것 자체는 이미 기의 허정함을 잃고 動으로서 변화하였다는 것을 의미한다. 곧 본성을 잃어버리고 개체는 세상에 나오는 것이다. 현실의 존재들은 모두 그 근원(性)은 같지만 현실태는 제각각이다. 인간들은 각기 서로 품부받은 바가 다르다. 기의 품부받은 최초의 상태에 대해서 이야기하자면 율곡학의 표현대로라면 氣質之性이 그것이다. 농암은 이에 대해 이미 이루어진 성(成性)<sup>26)</sup>이나 부여받음(稟賦)<sup>27)</sup>으로 칭한다. 이 품부받은 기는 인간과 物(동물)간에도 종적 차이가 존재한다. 농암의 이러한 표현들 때문에 농암이 人物性異論의 시각도 함께 있었다는 해석도 존재하나 품부받은 기나 이루어진 性은 본래의 虛靜한 모습을 잃었다는 점에서 性으로 보기에는 무리가 있으며 따라서 이것이 人物性異論의 근거가 될 수는 없다고 생각된다. 품부받거나 이루어졌음은 이미 변화를 일으킨 氣이다. 이것 자체가 理로서의 氣는 아니다.

그러므로 도덕적 주체가 회복해야 할 性도 당연히 이것이 아니다. 인간이 회복해야 할 본성은 이 세상으로 나올 때 최초로 품부받은 氣가 아니라 근원적이고 虛靜한 氣이다. 농암 철학의 의의는 바로 이

26) 「上尤齋中庸疑義問目」, 『農巖集』12:18 人物之生。固同得一理以生。然既成性

27) 『農巖續集』하권:68ㄴ, 大槩人心善惡之分。皆因乎氣。而其端則有三焉。本來稟賦一也。隨時清濁二也。所感輕重三也。以此三者。

처럼 개개의 도덕주체들이 특수성을 극복하고 본래의 보편성으로 나아갈 수 있음을 긍정하고 그것을 수양의 목적으로 삼은 데 있다.

그렇다면 인간만이 근원의 性으로 나아갈 수 있다는 근거는 무엇인가?

농암철학을 개괄적으로 살펴보면 크게 두가지를 들 수 있다. 첫째 최초의 품부받은 기가 사람과 物이 차이가 난다는 점이다. 이는 근원으로서의 性과 인간의 기질지성의 간극이 物의 그것보다 상대적으로 적다는 것으로 해석될 수 있다. 다음으로 생각해 볼 수 있는 것은 인간만이 心을 주재할 수 있다는 점이다. 이발의 마음을 제어하여 未發로서의 마음, 즉 性을 일귀낼 수 있는 능력은 인간만이 가지고 있다. 또한 이렇기 때문에 성현과 범부의 태생적 차이가 수양을 통해 좁혀지고 누구나 보편적 善으로 나아갈 수 있다. 이는 이이의 기질변화론을 계승, 발전시킨 본성회복론으로도 칭할 수 있을 것이다.

결론적으로 농암의 사상의 가장 큰 의의는 각각의 특수적 도덕주체들이 보편으로의 합일될 수 있음을 강조하고 그 당위성을 선명히 한 데 있다.

참고문헌

(원전)

『農巖集』

『農巖續集』

『老子』

『張子全書』

(단행본)

김우형의 『주희철학의 인식론』, 심산, 2005

손영식, 『이성과 현실』, 울산대학교 출판부, 2011

이천승, 『농암 김창협 철학사상연구』, 한국학술정보(주), 2006

(논문)

문석윤, 「조선 후기 호락논변의 성립사 연구」, 서울대학교, 1995

정원재, 「지각설에 입각한 이이철학의 해석」, 서울대학교, 2001,

조남호, 「김창협 학파의 양명학 비판: 지와 지각의 문제를 중심으로」,  
『철학』39, 한국철학회, 1993

조호현, 「김창협과 김재해의 사상적 대립연구 : 지각론과 미발론을  
중심으로」, 서울대학교, 2000