

## 이간의 이기동실·심성일치론과 임성주의 비판

김 용 헌\*

### 한글 요약

이간은 미발일 때 심체가 순선하다고 여겼다. 그의 관점에서 보면, 선한 본성에 근거해서 인간의 고귀함을 확보하는 것은 원리의 수준이지 실사(實事)가 아니다. 이 지점에서 등장하는 것이 이기동실·심성일치이다. 이 원칙을 근거로 이간은 미발일 때 심·기가 순선해지고 그 안의 성·리도 온전히 드러난다는 미발심체순선론을 역설했다. 그러나 그의 미발론은 기와 상관없이 리의 보편성이 모든 사물에 관철되어 있다는 점에 주목한 인물성동론과 어긋난다는 문제가 있다. 이 어긋남을 정확하게 간파한 사람이 임성주이다. 이간이 미발론을 통해 인간의 심·기가 성·리의 순선을 온전하게 구현해내는 심성일치의 경지를 염두에 두었다면, 임성주는 기와 리, 심과 성이 언제나 일치해 있는 상태라는 것에 주목해, 그 상태를 이기동실·심성일치로 규정했다는 특징이 있다. 요컨대 임성주는 현실적으로 기와 리, 심과 성의 어긋남을 용인하지 않았고, 따라서 선한 본성은 반드시 담일청허(湛—淸虛)의 기와 통일되어 있다고 여겼다. 다만 대개의 경우 그 기가 사재(渣滓)에 가려져 드러나지 않을 뿐이다. 결국 이간의 이기동실·심성일치는 기의 본연을 회복함으로써 리의 순선을 드러내는 것이 관건인 반면에, 임성주의 그것은 사재를 뚫고 담일의 기를 드러내는 것이 관건이다. 담일의 기가 드러난다는 것은 그 기와 통일되어 있는 순선한 리가 구현된다는 것을 함의하기 때문이다. 이는 이간이 제시한 이기동실·심성일치의 철저화이자 낙학의 인물성론과 미발론 사이에 노정된 어긋남을 해결하려는 문제의식의 산물이라고 평가할 수 있다.

**주제어:** 이기동실, 심성일치, 인성, 물성, 미발

\* 한양대학교 철학과 교수.

## 1. 서론

녹문 임성주의 이기심성론은 당대에 이미 김종후·김관추 등에게 기(氣)의 학설로 의심받았고<sup>1)</sup> 오희상이나 홍직필과 같은 후세대 학자들에게도 유사한 비판을 받았다.<sup>2)</sup> 임성주의 학문을 기의 학문으로 이해하는 조선 학계 내부의 인식은 현대 연구자들에게도 고스란히 계승되었다. 다른 점이 있다면, 조선의 주자학자들이 임성주의 이기심성론을 주자학의 정론에 어긋난 것으로 비판한 반면에, 현대 연구자들은 오히려 탈주자학적 맥락에 위치한 것으로 파악하고 매우 긍정적으로 평가했다는 점이다. 이를테면 현상윤은 『조선유학사』(1948)에서 임성주에 대해 “우주의 본체와 심의 본체가 모두 하나의 기라고 역설”했다면서, “임성주에 이르러 주기과는 그 정점에 도달”했다고 평가했다.<sup>3)</sup> 그의 주장에 따르면, 임성주는 “이기가 이물(二物)인 것을 부인하고, 우주에는 오직 생의로 충만한 기의 일물(一物)이 있을 뿐이고 리는 기의 속성을 가리키는 것에 불과”하다고 주장했다.<sup>4)</sup> 이와 같은 관점은 배중호<sup>5)</sup>·이병도<sup>6)</sup>·유명종<sup>7)</sup>·정인재<sup>8)</sup> 등의 고전적인 저술은 물론이고 1990년

1) 『鹿門集』 권6, 「答金伯高 癸未冬」, 5ab.; 『鹿門集』 권5, 「答李伯訥」, 5ab.; 『鹿門集』 권5, 「答李伯訥」, 6b.

2) 『老洲集』 권21, 「論鹿廬雜識一則示趙中植」, 14ab.; 『梅山集』 권5, 「與老洲吳」, 20b~21a.

3) 현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 1982(초판 1948), 386쪽.

4) 현상윤, 『조선유학사』, 387쪽. 이러한 평가는 오희상이나 홍직필의 견해와 크게 다르지 않다. 오희상은 “비록 나흠순의 노골적인 주기라도 여기에 이르지 않았다”면서, “결국 주장함이 나흠순보다 지나쳤으니, 나흠순이 한 번 변하여 임성주가 되었다.”고 개탄했다.(『老洲集』 권21, 「論鹿廬雜識一則示趙中植」, 13b~14a.) 홍직필도 “리를 알지 못했기 때문에 어느새 기를 리로 여겼다”면서 애석해 했다.(『梅山集』 권6, 「答老洲吳丈」, 9a.)

5) 배중호, 『조선유학사』, 연세대출판부, 1973, 139~145쪽. 배중호는 임성주의 이기론을 유기론으로 규정하고, “녹문의 유기론에 있어서는 리는 다만 기 안에 내재하는 기의 속성 법칙에 불과하다.”고 평가했다.

6) 이병도는 임성주가 이기동설·심성일치를 힘써 주장한 것을 근거로 그가 이기합일을 주장했다고 파악하면서도, “사실은 주기론자이었음을 의심할 여지가 없다”고 단정했다. 이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987, 404쪽.

7) 유명종, 『조선후기성리학』, 이문출판사, 1988, 177~186쪽.

8) 정인재, 「임녹문의 기학」, 『한국사상』 17, 한국사상연구회, 1980.

대에 나온 여러 논문<sup>9)</sup>에서도 정도의 차이는 있지만 본질적인 변화 없이 지속되었다.<sup>10)</sup> 이 일련의 연구를 관통하는 것은 조선 후기의 철학이론에서 탈주자학적 증후를 드러냄으로써 조선 후기의 사상사를 발전적 맥락으로 읽으려는 문제의식이라고 할 수 있다.

하지만 1990년대 들어 홍정근·이상익·손흥철 등은 전통적인 학설과는 확연히 다른 견해들을 제기했다. 그 대체적인 논점은 임성주의 철학에서 리가 단순히 기의 속성으로 환원되지 않으므로 리를 형이상학적 본체로 규정할 주희의 학설에서 벗어나지 않으며, 따라서 그의 철학을 기일원론이나 기학 등으로 규정하는 것은 적절하지 않다는 것으로 모아진다.<sup>11)</sup> 여기에는 몇 가지 논거가 제시되는데, 유력한 근거 가운데 하나가 ‘이기동실(理氣同實)·심성일치(心性一致)’의 태제이다. ‘리와 기의 실질이 같고 심과 성이 일치한다.’는 관점은 일단 라성을 가심과 대등한 그 무엇으로 파악한다는 것을 함축한다. 따라서 이것만으로도 임성주의 철학 체계에서 리는 단순히 기에 종속된 부차적인 존재(예컨대 속성·조리·법칙·성질 등)로 해소될 성질이 것이 아니라 기와 대등한 실체로 정립되었다는 식의 이해가 가능하다.<sup>12)</sup>

이러한 이해를 밀받침할 직접적인 논거는 임성주 자신의 언급에서 확인된다. 기의 학설이라는 비판에 대해 “리 자가 없다고 해서 문득 오로지 기만을 말한 것으로 배척하는 것은 그대에게 바라는 바가 아니다.”<sup>13)</sup>라거나

9) 김현, 「녹문 임성주의 철학연구」, 고려대학교 박사학위논문, 1992.; 허남진, 「조선후기 기철학 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1994.; 김형찬, 「이기론의 일원문화 연구 - 녹문 임성주와 노사 기정진을 중심으로 -」, 고려대학교 박사학위 논문, 1996.

10) 임성주의 성리설에 대한 연구사는 이상익의 「녹문 임성주 성리학의 재검토」, 『기호성리학 연구』, 한울, 1998.; 손흥철, 『녹문 임성주의 삶과 철학』, 지식산업사, 2004가 상세하다.

11) 홍정근, 「녹문 임성주의 이기론 연구」, 성균관대학교 석사학위논문, 1993. 이상익, 「녹문 임성주 성리학의 재검토」, 『기호성리학연구』, 한울, 1998.; 홍정근, 「녹문과 노사의 리일분수설에 대한 이해」, 『동양철학연구』 18, 1998.; 손흥철, 『녹문 임성주의 삶과 철학』, 지식산업사, 2004.

12) 예컨대 손흥철은 “녹문의 이기론은 성리학의 이기론에서 획기적 전환을 의미한다.”면서, 그 이유를 “궁극의 근원에서 리와 기를 동등한 실체로 인정함으로써 기가 리에 종속된 것이 아님을 논리적으로 논증하여 그 진면목을 드러냈기 때문이다.”라고 그 이유를 밝혔다. 손흥철, 『녹문 임성주의 삶과 철학』, 지식산업사, 2004, 37쪽.

“사람들이 나의 주장을 주기로 여겨 배척하는 것은 아마도 말의 곡절을 자세히 살피지 않아 그러한 것 같다.”<sup>14)</sup>면서 반박한 것이 그 예이다.<sup>15)</sup> 더욱이 그는 “정주의 학설이 해와 별과 같이 밝아 조금도 결함이 없다”<sup>16)</sup>거나 “오로지 공맹과 정주를 독실하게 믿을 뿐이다.”<sup>17)</sup>라고 밝히기도 했다. 이렇게 보면, 임성주의 리를 기의 속성으로 파악해 그의 학설을 주기론 내지 유기론으로 이해하는 것은 적절하지 않다는 문제 제기는 충분히 설득력이 있어 보인다.<sup>18)</sup>

그렇다고 이기동실·심성일치에 대한 다른 해석이 전혀 불가능한 것은 아니다. 이선기후(理先氣後)·이주기종(理主氣從)·이동기이(理同氣異)·이통기국(理通氣局) 등 리의 절대적 우위의 관념에 익숙해 있던 조선 주자학계를 감안하면, 마치 나흠순의 이기일물설을 연상시키는 이기동실·심성일치라는 표현 자체가 매우 낮설고 이질적인 것이 사실이다. 이기동실·심성일치설은 그 낮설음만으로도 기존의 주자학 이론과 다르다고 예상하는 것은 얼마든지 가능한 일이다. 예를 들어 현상윤은 임성주의 이기동실·심성일치를 근거로 “그가 청담일기(淸澗一氣)의 세계관인생관을 역설했다.”고 규정하고, “이기의 이원적 관념을 기의 일원적 관념으로 통일한 것에 그의 특색이 있다”고 파악했다.<sup>19)</sup>

사실 ‘리와 기는 실질이 같고 심과 성은 일치한다’는 관점을 역면 그대로 받아들여지면, 리를 절대적인 형이상학적 본체로 설정한 주희의 이기론과 충돌할 여지가 있다. 주희의 이기론에서 통상적으로 리는 기에 명령을 내리

13) 『鹿門集』 권6, 「答金伯高」, 5b.

14) 『鹿門集』 권5, 「答李伯訥」, 5b~6a.

15) 『鹿門集』 권5, 「答李伯訥」, 6a.

16) 『鹿門集』 권4, 「答李伯訥」, 21ab.

17) 『鹿門集』 권5, 「答李伯訥」, 17ab.

18) 홍정근은 지금까지 임성주의 철학을 기일원론이나 유기론으로 오해한 것은 임성주가 제기한 ‘기로부터 말하는’ 이른바 기상언지(氣上言之)의 방법을 알지 못한 것이 근본 원인이라고 진단했다. 홍정근, 「독문과 노사의 리일분수설에 대한 이해」, 『동양철학연구』 18, 1998, 259쪽.

19) 현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 1982, 391쪽.

는 존재인 반면에 기는 리의 명령을 수행하는 존재, 경우에 따라서는 리의 실현을 방해하기 때문에 통제되어야 하는 존재로 상정되어 있다. 리와 기는 서로 구분될 뿐만 아니라 가치 서열에서도 선후 내지 상하가 분명하다는 데 주희 이기론의 특징이 있고, 결과적으로 주희의 존재론이 이본체론(理本體論) 심지어 이일원론(理一元論)으로 규정되기도 한다. 따라서 리와 기를 통일의 관점에서 대등한 존재로 보는 것만으로도 주희 이론의 근간을 뒤흔드는 발상의 전환일 수 있다.

이기동실·심성일치는 이간이 자신의 미발설을 지지하기 위해 제시한 것이다. 이간은 이이-김장생-송시열-권상하로 이어지는 기호 학통의 의발을 이어받은 한원진과 인물성론 및 미발론을 두고 치열하게 논변을 벌였지만, 그럼에도 이이의 기발일도설과 이통기국설을 충실하게 계승한 율곡학파의 주자학자라는 것은 재론의 여지가 없다. 사우들과 논쟁 과정에서 많은 비판을 받기도 했지만, 낙하의 학자들에게 적극적인 지지를 받았다는 사실에서 확인되듯이 이간의 이기심성론이 주희의 학설 자체를 그르치는 것으로 의심받지는 않았다. 이는 이간의 이론체계에 등장하는 이기동실·심성일치설이 주희의 이론과 본질적으로 상충되지 않는다는 방증이다. 만약 임성주의 이기동실·심성일치가 이간의 그것과 다르지 않다면, 임성주의 이기론도 주희의 이기론에서 크게 벗어나지 않는다고 해야 할 것이다. 반면에 임성주의 이기론이 본질적으로 주희의 이론과 충돌하는 것이라면, 임성주와 이간의 이기동실·심성일치는 문자의 동일성에도 불구하고 그 맥락적 의미가 같지 않다고 해야 할 것이다.

이 글에서는 이간의 이기동실·심성일치가 어떤 맥락에서 나왔는지를 먼저 검토하고, 이에 대한 임성주의 비판을 살핌으로써 두 사람의 이기동실·심성일치 사이에 어떤 차이가 있는지 그 간극을 드러낼 것이다. 이러한 시도는 궁극적으로 임성주의 학설이 전통적인 연구자들의 주장처럼 주기론 내지 기일원론으로 규정될 수 있는 것인지, 아니면 주희의 이기이원론 내지 이본체론의 틀을 벗어나지 않는 것인지를 검토하기 위한 전초 작업의 일환이다. 다만 이 글에서는 두 사람의 이기동실·심성일치가 지닌 차이와 간극을 드

리내는 데 그치고, 그 최종적인 결론은 추후 과제로 남겨두고자 한다.

## 2. 이간의 미발론과 이기동실·심성일치

### (1) 미발론의 추이와 그 특징

이기동실·심성일치는 조선 유학사에서 이간이 처음 사용한 용어이다.<sup>20)</sup> 이간이 인·물성의 문제와 미발의 문제를 두고 동료 학자들과 치열한 논쟁을 벌였다는 것은 잘 알려진 사실이다. 이 두 쟁점 가운데 이기동실·심성일치의 태제가 출현한 것은 미발론의 영역이다. 미발일 때 리는 비록 순선하지만 여전히 선악의 가능성이 있는 기질이 존재한다는 한원진의 주장에 맞서서 이간은 미발일 때 마음의 본체가 순선하다고 주장했고, 그 주장을 밀받침하기 위해 꺼내든 카드가 바로 이기동실·심성일치이다.

한원진의 미발론은 “미발일 때 기가 작용하지 않으므로 리만을 말하면 지극히 선하지만, 그 기와 함께 리를 말하면 기질지성이고 선악이 있다”는 것이 그 요점이다.<sup>21)</sup> 그의 미발론은 리와 기는 언제 어디서나 함께 존재하지만 단지(單指)와 겸지(兼指)라는 지칭 방법에 따라 하나의 성을 본연지성과 기질지성으로 구분할 수 있다는 주자학의 기본 원칙이 일관되게 유지된다는 강점이 있다.<sup>22)</sup> 반면에 그의 미발론은 일반적으로 마음의 이상적인 상태, 즉 중(中)으로 규정되는 미발의 영역에 선악이 있다는 것으로 받아들여질 수 있고, 결과적으로 성선설의 취지를 약화시킬 우려가 있다. 물론 한원진

20) 한국고전번역원의 문집총간을 검색해 보면, 이간 이전의 학자들의 문집에는 이 용어가 보이지 않는다.

21) 『南塘集』 권30, 「本然之性氣質之性說」, 7b, “未發之前, 理具氣中, 故專言理, 則渾然至善, 而所謂本然之性也, 兼言氣, 則善惡一定, 而所謂氣質之性也.”

22) 『南塘集』 권10, 「答李貢舉」, 3a, “蓋聞之, 理氣心性之說, 不過單指兼指未發已發四者而已, 抑此之外, 別有居間可指之名理, 而愚未之聞耶. 今姑以愚所聞言之, 則理之單指者, 爲本然之性, 氣之兼指者, 爲氣質之性, 心之未發者爲性, 心之已發者爲情, 單指兼指, 只在一處, 未發已發, 各有境界, 從古所論, 如斯而已矣.”

은 이러한 우려에 동의하지 않는다. 왜냐하면 미발일 때 기질의 선악을 인정한다고 하더라도, 본연지성의 차원에서 성의 선함을 얼마든지 확보할 수 있기 때문이다. 실제로 한원진은 미발일 때 기가 작용하지 않으므로 리의 본체가 온전하며, 따라서 그 리의 본체만을 지칭하면 본연지성이고 그 본연지성은 당연히 선하다고 반복해서 강조했다.<sup>23)</sup>

이간의 미발론은 “미발일 때 마음의 본체가 순선하다”는 것에 방점이 있다. 다만 이를 설명하는 방식이 시간의 추이에 따라 조금씩 다른 면모를 보이는데, 이른바 기불용사설(氣不用事說), 기본연설(氣本然說), 명덕주재설(明德主宰說)이 그것이다.<sup>24)</sup> 그는 1708년과 그 이듬해에 미발일 때 청탁수박의 기가 작용하지 않으므로 순선(純善)하며, 따라서 리 역시 순선하다는 이른바 기불용사설을 제시했다.<sup>25)</sup> 그 후 1711년에서 1712년 사이에는 기의 작용 여부에 대한 언급 없이, 심체가 순선(純善)해지거나<sup>26)</sup> 청탁수박의 기가 순청(純淸)·지순(至粹)해지며 결과적으로 중의 상태가 확보된다는 견해를 보였다.<sup>27)</sup> 이것이 기본연설이다.<sup>28)</sup> 그의 최종설은 1714년에 나온 명덕주재설이다. 명덕이 주재하면 혈기가 몸으로 물러나기 때문에 방촌이 허명(虛明)해지는데, 이 상태가 바로 중의 상태이자 진정한 미발이라는 것이 그 요점이다.<sup>29)</sup>

23) 『南塘集』 권9, 「答崔成仲」, 권9, 12b~13a, “未發之際, 氣不用事, 故性之本體, 渾然自若, 氣雖偏而理自正, 質雖駁而理自純, 於是單指其理之正且純者, 而謂之性善.”

24) 한원진은 이간의 미발설을 최초설, 중간설, 최후설로 나누어 이해했다. (『南塘集』 권11, 「附未發氣質辨圖說」, 47ab.) 이 세 가지 설명 방식에 주목한 논문에는 문석윤, 「조선 후기 호락논변의 성립사 연구」, 서울대 박사학위논문, 1995가 있다.

25) 『巍巖遺稿』 권8, 「與宋信甫」, 37a, “蓋人生而靜, 一性渾然, 雖有清濁粹駁之不齊者, 而此時未嘗用事, 則眞所謂無情意無造作, 湛然純一, 善而已矣, 故其理亦純善, 非氣或有未純於善, 而理獨純於善者也.”

26) 『巍巖遺稿』 권4, 「上遂菴先生別紙」, 35b~36a, “雖天下至惡之氣質, 而果能有寂然未發四亭八當之時, 則其心體固已純乎善矣, 故其性理, 亦四亭八當, 爲天下之大本.”

27) 『巍巖遺稿』 권7, 「答韓德昭別紙」, 12b, “以是二說, 而求於未發之旨, 則無論聖凡, 必此心全體, 寂然不動, 方寸之間, 如水之止, 如鏡之明, 則夫所謂清濁粹駁之有萬不齊者, 至是一齊於純淸至粹(此氣之本然也), 而其不偏不倚四亭八當之體, 亦於是乎立, 則所謂天下之大本也.”

28) 『巍巖遺稿』 권7, 「答韓德昭別紙」, 12b, “夫所謂清濁粹駁之有萬不齊者, 至是一齊於純淸至粹(此氣之本然也).”

이간이 경우에 따라 미발을 다른 방식으로 설명했지만, 이는 미발에 대한 견해가 근본적으로 달라졌다고보다는 설명 방식이 점차 정교해졌다고 이해해야 마땅하다. 어느 설명 방식이든 미발일 때 마음의 기가 순선해지며, 결과적으로 그 안의 성도 순선해지고 중의 상태가 성취된다는 것이 핵심이기 때문이다. 여기에서 확인할 수 있는 것은 이간의 미발론이 심·기의 선을 전제로 하고 있다는 점이다. 이에 대해 그는 “성·리의 선이 심·기에 근본을 둔 것은 아니지만 그 선의 존망은 심·기의 선 여부에 달려 있다.”면서, “심이 바르지 않은데 성이 스스로 중(中)하거나, 기가 불순(不順)한데 리가 스스로 화(和)하는 일은 결코 있을 수 없다.”<sup>30)</sup>고 단언했다. 이간은 인간의 성선을 마음 또는 기와 무관한 것으로 여기지 않은 셈인데, 그의 관점에서 보면 “기가 악하더라도 리가 홀로 선하고 심이 치우쳤더라도 성이 홀로 중이 된다.”는 것은 매우 공허한 주장일 뿐이다.<sup>31)</sup>

이렇듯이 심·기의 선을 통해 미발의 중을 설명하는 이간의 미발론은 어떤 의미가 있을까? 그의 미발론은 성선의 현실적 실천 가능성, 더 나아가 범인과 성인의 현실적 일치 가능성을 확보하려는 문제의식의 산물이라는 의미가 있다.<sup>32)</sup> 그의 주장에 따르면, 사람은 누구나 선한 본성을 타고난다는 것을 넘어 그 본성을 실제로 구현함으로써 인간다움을 성취할 때 비로소 선한 인간이 되고, 나아가 성인의 경지에 이를 수 있다. 이를테면 명덕이 주재하면 마음에서 혈기가 사라짐으로써 심과 성이 일치하는 미발의 경지가 이루어지고, 그 경지에서는 범인과 성인의 경계가 실질적으로 사라진다는 것이다.<sup>33)</sup> 이 지점에서 등장하는 것이 바로 이기동실·심성일치이다. 인간

29) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發辨」, 26b, “明德本體, 則聖凡同得, 而血氣清濁, 則聖凡異稟, 明德即天君也, 血氣即氣質也, 天君主宰, 則血氣退聽於百體, 而方寸虛明, 此大本所在, 而子思所謂未發也.”

30) 『巍巖遺稿』 권13, 「題林趙二公理氣辨後」, 10b~11a, “蓋性理之善, 雖則不本於心氣, 而其善之存亡, 實係於心氣之善否, 心之不正, 而性能自中, 氣之不順, 而理能自和, 天下有是乎?”

31) 『巍巖遺稿』 권7, 「答韓德昭別紙」, 13b, “氣雖惡而理獨善, 心雖偏而性獨中者, 其說入於懸空矣.”

32) 김용현, 「외암 이간의 사상과 그 의미」, 『조선시대 아산의 유학자들』, 지영사, 2007.  
33) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發辨」, 26b, “愚謂明德本體, 則聖凡同得, 而血氣清濁, 則聖凡異稟, 明德即天君也, 血氣即氣質也, 天君主宰, 則血氣退聽於百體而方寸虛明, 此大本所在, 而子



의 성선이 관념의 선을 넘어 실질적인 선이 되기 위해서는 ‘리와 기가 실질이 같아지고, 성과 심이 일치해야 한다’는 것이 그 요점이다.<sup>34)</sup> 인간이 선하다는 것은 하늘에서 부여받은 선한 본성만으로 성취되지 않으며, 중요한 것은 지금 여기에 있는 구체적인 인간이 실제로 선해야 한다는 뜻이다. 이러한 관점에서 보면, 요순의 성만으로는 부족하고 반드시 요순의 마음이 있어야 요순이라고 할 수 있다.<sup>35)</sup> 그래서 필요한 것이 ‘리와 기의 실질이 같아지고 심과 성이 일치하는’ 미발의 중을 성취하려는 엄격하고 지속적인 노력이다.<sup>36)</sup>

## (2) 이기동실과 심성일치

### 1) 리의 영역과 실사의 구분

이간의 이기동실·심성일치론은 「미발유선악변」(1713)에 처음 보인다. 이간은 1708년에 미발일 때 심체가 순선하다는 견해를 처음 피력한 이래로 동료들은 물론 스승인 권상하와도 미발의 문제를 두고 치열하게 논변을 벌였다. 1713년이면, 권상하 문하의 여러 학자들이 이미 스승의 의견에 따라 한원진의 학설로 기울어진 때이다.<sup>37)</sup> 그럼에도 이간은 「이통기국변」(1713), 「미발유선악변」(1713), 「미발변」(1714), 「오상변」(1714) 등을 통해 자신의 견해를 재확인했다. 특히 「미발유선악변」에서는 이기동실·심성일치설을 처

思所謂未發也.”

34) 이간의 ‘이기동실·심성일치’에 주목한 논문으로는 안영상, 「외암 이간의 인물성등론과 이성이심론」, 『인성물성론』, 한길사, 1994가 있다.

35) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發有善惡辨」, 22a, “蓋既有堯舜之性, 又必有堯舜之心, 然後力喚做堯舜, 此實事也.”

36) 『巍巖遺稿』 권13, 「未發辨後說」, 4b, “自聖人以下, 則恒患氣不順理, 心不盡性, 故凡自戒懼慎獨, 以約之精之, 以至於其守不失, 無適不然者, 正欲其理氣同實心性一致之工也, 而其工程階級, 則亦已精深峻絕矣.”

37) 권상하 문하에서 이기심성론을 둘러싼 논변의 전개, 그리고 그 결과로서 호학의 형성 과정에 대해서는 김용현, 「수암 권상하 문하의 심성 논쟁과 호학의 형성」, 『동아시아문화연구』 80, 2020이 상세하다.

음 제기했고, 「미발변」에서는 그것과 아울러 그의 미발론의 최종적인 형태인 명덕주재설을 체계적으로 제시했다.<sup>38)</sup>

이미 확인한 것처럼 ‘이기동실·심성일치’는 조선유학사에서 인간이 처음 제시한 것이고, 그 이후에도 임성주 정도를 제외하면 거의 누구에게도 인정받지 못했을 만큼 이질적이다. 주희의 이기론에서 리와 기는 명확하게 구분될 뿐만 아니라 둘의 관계도 명령을 내리는 존재와 명령을 수행하는 존재로 분명하게 자리매김 되었기 때문에, ‘리와 기의 실질이 같다’는 주장은 주자학자들 사이에서 쉽게 용인되기 어려웠다.<sup>39)</sup> 심과 성의 관계도 마찬가지이다. 주희의 이론에서 심은 성을 통괄하면서도 당연히 성을 기준으로 작동해야 하는 존재로 상정되어 있기 때문에 심과 성이 동일시되거나 대등한 존재로 간주되지 않는다. 그럼에도 인간이 이기동실·심성일치라는 낯선 주장을 들고 나온 것은 그만큼 이유가 있었다고 해야 할 것이다.

먼저 인간이 리와 기의 관계, 성과 심의 관계를 실사(實事)라는 개념을 동원해 설명한 부분을 살펴보자.

지금 밝지 않은 기에서 매우 밝은 리를 말하고 선하지 않은 마음에서 순전한 성을 말한다면, 분명히 기 없이 리를 말하는 것이고 마음 없이 성을 말하는 것이다. 두 가지가 서로 관계하지 않음이 어찌 이토록 소탈한가. 기가 바르고 통하면 리 또한 바르고 통하며, 기가 막히고 치우치면 리 또한 막히고 치우치며, 본심이 보존되면 천리가 밝아지고, 본심이 없어지면 천리가 소멸하는 것은 자연스럽고 변치 않는 실사이다. 어찌 하나는 있는데 하나는 없으며 이것은 선한데 저것은 악할 수 있겠는가.<sup>40)</sup>

38) 명덕의 본체와 혈육의 기를 구분하고, 명덕의 본체를 통해 성선을 설명하는 것은 「미발유선악변」에 이미 등장한다. 그 이후 명덕주재설은 인간의 글에서 반복되며, 이기동실·심성일치 테제는 「미발변후설」(1719)에 세 번째이자 마지막으로 다시 등장한다.

39) 주자학자들이 불교의 작용시성설이나 육왕학의 심즉리설을 반대한 이유도 이와 무관하지 않다.

40) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發有善惡辨」, 21b~22a, “今於不明之氣, 說洞明之理, 不善之心, 說純善之性, 則是分明無氣而說理, 無心而說性矣. 何二者之不相待, 如是其灑脫也. 氣之正通, 理亦正通, 氣之偏塞, 理亦偏塞, 而本心存, 則天理明, 本心亡, 則天理滅, 此自然不易之實事也.”

이 대목에는 이간이 말하는 실사의 뜻이 명확하게 기술되어 있다. “기가 바르고 통하면 리 또한 바르고 통하며 기가 막히고 치우치면 리 또한 막히고 치우치는 것”, 그리고 “본심이 보존되면 천리가 밝아지고 본심이 없으면 천리가 소멸하는 것”이 곧 그가 말하는 실사의 구체적인 내용이다. 한마디로 리(또는 성)의 본래 모습이 실현되느냐 실현되지 못하느냐는 전적으로 기(또는 심)의 현실적인 상태, 즉 기의 정통편색(또는 청탁수박)에 달려 있다는 것이 그 요점이다. 결국 이간이 말하는 이기동실·심성일치는 일차적으로 기의 현실적인 상태에 따라 리가 본래 모습을 유지하기도 하고 못하기도 하는 현상을 가리킨다. 그러한 현상은 현실에서 예외 없이 언제 어디서나 실제로 벌어지는 자연스럽고 변치 않는 사태라는 점에서 실사이다.

반면에 이간은 리의 본래 면모가 기의 현실적인 상태에 제한을 받지 않고 모든 곳에 관철되어 있다는 이이의 이통기국설을 충실하게 계승했고,<sup>41)</sup> 이에 근거해 인물성동론을 주장했다. 이것은 미발론의 영역에서 실사의 개념을 통해 리와 기의 밀접한 관련성을 강조한 것과 결이 다르다는 문제가 있다. 이간은 일단 리와 실사를 구분함으로써 이 문제를 피해간다.

리는 형체가 없으므로 그 체단(體段)도 지극히 통하고 리는 무위이므로 그 본연도 본래 그대로이다. 지극히 통하는 본체와 본래 그대로인 묘함은 또한 기가 제한할 수 있는 것이 아니다. 그러므로 사물의 근원과 성·도의 온전함을 궁구할 때는 반드시 이것으로써 말해야 하는데, 작은 티끌이나 커다란 천지 할 것 없이 모두 이것에서 벗어나지 않는다. 그러나 이것은 리일 따름이니 어찌 실사이겠는가. 이른바 실사라면 반드시 저 리와 기가 실질을 같이하고[理氣同實] 심과 성이 일치하는[心性一致] 것을 기다린 후에야 비로소 실사라고 할 수 있다.<sup>42)</sup>

夫豈可一有而一無，此善而彼惡哉。”

41) 이간은 이통기국설에 대해 “율곡 선생께서 리와 기의 근원을 꿰뚫은 매우 탁월한 견해라고 극찬했다. 『巍巖遺稿』 권12, 「理通氣局辨」, 10b~11a.

42) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發有善惡辨」, 22a, “惟理無形，故其體段也至通，理無爲，故其本然也自若。至通之體，自若之妙，則亦非氣之所能局也。故究極於事物之原，性道之全者，必以是言之，而一塵之微，天地之大，無不貫穿於是矣。然是理而已，豈實事哉。所謂實事，則必待夫理氣同實，心性一致，然後方可謂實事。何者？蓋既有堯舜之性，又必有堯舜之心，然後力喚做堯

이간은 먼저 리가 지닌 무형과 무위의 특성을 근거로 리의 본래적인 면모, 즉 지통(至通)의 체와 자약(自若)의 묘가 기에 제약을 받지 않는다고 전제했다. 그의 주장에 따르면, 리는 그 어떤 기에 내재할지라도 그 본래 모습에 기의 현실적 조건에 의해서 손상되지 않는다. 결과적으로 아주 작은 티끌이나 거대한 천지 할 것 없이 이 세상의 모든 사물에는 리의 본래 면모, 즉 리의 온전함이 일관되게 관찰되어 있다. 그러므로 “사물의 근원과 성(性)·도(道)의 온전함을 궁구할 때는 반드시 리로써 말해야 한다.”는 주장이 가능하다. 그가 사물에도 오상이 있고, 결과적으로 인성과 물성이 같다는 견해를 보인 것도 이와 같은 이론적 장치의 기반 위에서 가능했다고 해야 할 것이다.

문제는 이러한 당위론이 사물의 근원과 성·도의 온전함을 논할 때 필요한 것이지 실사에는 적용되지 않는다는 점이다. “리가 기에 제약을 받지 않는다.”는 것은 이 세상에서 실제로 벌어지는 사태, 즉 실사에 대한 기술이 아니라, 존재의 근원 내지 형이상학적 본체에 적용되는 언명인 셈이다. 리는 그 사물의 존재론적 근원 내지 그 사물의 이념적 본질<sup>43)</sup>이라는 측면에서만 기의 제한으로부터 자유롭다는 뜻이다. 이런 측면에서, ‘기의 제한으로부터 자유로운 리’라는 것은 그가 “일원의 관점에서 말하면 천명과 오상이 모두 형기를 초월할 수 있고 인간과 사물은 편전의 다름이 없다.”<sup>44)</sup>라고 했을 때의 ‘일원의 관점에서 파악한 리’와 정확히 일치한다. 반면에 현실에서

舜, 此實事也. 彼跖齋者, 獨無其性哉. 其心非堯舜, 故跖齋而止, 豈可以其性之堯舜, 而引跖齋堯舜哉. 其非實事也, 亦明矣.”

43) 이념적 본질이란 성·도의 온전함을 말한다. 여기서 성과 도는 ‘사물마다 지닌 그 사물의 본질과 실천 법칙’이라고 할 수 있는데, 그 사물의 성과 도는 그 사물에 국한된 것이므로 개체를 넘어서는 보편적 본질과 보편 법칙으로서의 리, 즉 천리와 구분된다. 이를 특수와 보편의 차이라고 해도 좋을 것이다. 이간이 성과 도의 온전함을 운운했을 때 그가 의도한 것은 보편의 리가 개체의 성과 도에 관찰되어 있다는 점을 확인하고 강조하는 것이었다고 할 수 있다.

44) 『巍巖遺稿』, 권7, 「答韓德昭別紙」, 16ab, “天命五常, 判爲二物, 是不得於言者. … 以一原言, 則天命五常, 俱可超形氣, 而人與物無偏全之殊, 是所謂本然之性也. 以異體言, 則天命五常, 俱可因氣質, 而不獨人與物有偏全, 聖與凡之間, 又是千階萬級, 而偏處性命俱偏, 全處性命俱全, 是所謂氣質之性也.”

실제로 벌어지는 일, 다시 말해 인간의 감각에 포착되는 현상은 리가 항상 기에 의해 제약을 받는 형태이다.

## 2) 성선의 현실적 가능성 확보와 공부론

이간이 사물도 오상을 지니고 있고, 결과적으로 사람과 사물의 본성이 같다고 여긴 것은 현실 존재를 구성하는 기의 다양성에도 불구하고 일원의 차원에서 리의 본래 면모가 기의 조건에 구속받지 않는다는 것을 인정했기 때문에 가능한 일이다.<sup>45)</sup> 그는 기의 조건에 제한을 받은 성은 진짜 성이 아니라 기질지성이라고 하여, 오상의 존재 여부와 인·물성을 논하는 자리에서 제외해버렸다. 기질지성은 이미 기질에 영향을 받은 성이므로 인성과 물성을 비교하는 참된 기준이 될 수 없다는 것이 그의 생각이었다. 이것이 그의 인물성동론의 토대가 된 일원·이체의 관점이다.<sup>46)</sup> 이간이 사물의 오상을 논하고 사람과 사물의 본성을 비교하는 자리에서는 기의 현실적인 구속력을 배제한 채 성리만을 논하는 방법을 선택했음에도 미발론의 영역에서는 반대로 기를 함께 논할 것을 고집한 이유가 무엇일까?

이미 요순의 성이 있지만 또 반드시 요순의 마음이 있는 연후에 비로소 요순이라고 말할 수 있다. 이것이 실사이다. 저 도척과 장교의 무리라고 해서 요순의 성이 없겠는가? 그 마음이 요순의 마음이 아니기 때문에 도척과 장교에 그칠 따름이다. 어찌 그 성이 요순이라고 해서 도척과 장교를 요순으로 끌어올릴 수 있겠는가. 그것이 실사가 아님이 또한 명백하다.<sup>47)</sup>

45) 『巍巖遺稿』 권12, 「理通氣局辨」, 11a, “蓋粟谷之意, 天地萬物, 氣局也, 天地萬物之理, 理通也. 而所謂理通者, 非有以離乎氣局也, 卽氣局而指其本體, 不濶乎氣局而爲言耳.”

46) 『巍巖遺稿』 권7, 「答韓德昭別紙」, 16ab, “以一原言, 則天命五常, 俱可超形氣, 而人與物無偏全之殊, 是所謂本然之性也. 以異體言, 則天命五常, 俱可因氣質, 而不獨人與物有偏全, 聖與凡之間, 又是千階萬級, 而偏處性命俱偏, 全處性命俱全, 是所謂氣質之性也.”

47) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發有善惡辨」, 22ab, “蓋既有堯舜之性, 又必有堯舜之心, 然後方喚做堯舜, 此實事也. 彼跖躄者, 獨無其性哉. 其心非堯舜, 故跖躄而止, 豈可以其性之堯舜, 而引跖躄躋堯舜哉. 其非實事也, 亦明矣.”

선한 본성을 가지고 태어난 것만으로 선한 사람이 되는 것이 아니라 실제로 선한 마음을 지녀야만 선한 본성이 실현되고, 결과적으로 선한 사람이 된다는 것이 이 글의 요점이다. 사실 맹자의 사단설과 이에 기초한 성선설은 인간의 본성을 선으로 규정함으로써 인간을 금수와 다른 고귀한 존재로 위치지운 것은 물론 선의 실천 가능성을 이론적으로 확보했다는 의미가 있다. 정이에서 주희로 이어지면서 확립된 정주학적 전통은 그 성의 존재론적 기원을 보편의 리에 둬으로써 성선론의 존재론적 토대를 마련했고, 결과적으로 성선설의 전통을 비교적 충실하게 계승했다. 충실하게 계승했다는 것은 맹자의 성선설이 순자의 성악설, 양옹의 성악혼설 등을 물리치고 정주학에서 정통 학설로 자리 잡았다는 뜻이다. 비교적이라는 수식어를 붙인 것은 학자들 사이에 맹자의 성선설이 거의 측면을 제대로 담아내지 못한 한계가 있다는 인식이 있었기 때문이다.<sup>48)</sup>

이간의 관점에서 보면, 극악무도한 살인을 저지른 사람도 본성이 선하다는 것에 기초해 요순과 마찬가지로 고귀하다는 결론을 도출하는 것은 일반적인 도덕 감정에 비추어 매우 끔찍한 일일 뿐만 아니라 합리적이지도 않다. 이간에게 중요한 것은 선한 본성의 소유가 아니라 그 선한 본성의 실질적인 구현이고 실천이다. 요컨대 비록 리의 순선함이 본체론의 수준에서 확보된다고 하더라도, 현실적으로 리는 거의 조건에 제한을 받을 수밖에 없다. 그것이 리와 기의 실제 모습, 즉 실사이다. 그렇다면 이상적인 인간이 되기 위해서는 리/성을 완전히 실현하지 않으면 안 되는데, 바로 기/심이 리/성의 순선함을 완전히 실현한 상태, 즉 진정한 의미의 이기동실·심성일치의 상태가 바로 이간이 말하는 미발의 상태이다.

이간이 한원진의 미발론을 가리켜 양옹의 선악혼설이라고 비판한 것도 이러한 이유에서이다. 그는 한원진이 스승인 권상하에게 자신의 미발론을 지지하도록 한 것에 대해 “양옹의 설을 따르게 하는” 것이라고 비판한 적이 있다.<sup>49)</sup> 권상하의 미발설이 양옹의 설이 될 우려가 있고, 그 책임이 스승을

48) 『孟子集註』, 「告子上」, “論性不論氣, 不備, 論氣不論性, 不明, 二之則不是.”

49) 『巍巖遺稿』 권7, 「答韓德召別紙」, 14b~15a, “即今函丈非義精仁熟道成德尊之日乎. 名理一

잘못 인도한 한원진에게 있다는 것이 그의 판단이었다. 그의 미발론을 관통하는 기본적인 문제의식은 한마디로 양옹의 설로 빠져서는 안 된다는 것이었는데, 그 의식이 얼마나 절실했는지는 “자다가 일어나 홀로 탄식하며 저도 모르게 새벽까지 잠들지 못한다.”는 언급에서 확인할 수 있다.<sup>50)</sup>

거듭 말하지만, 이간의 미발론은 미발일 때 성의 순선성이 기의 상태, 더 나아가 심의 순선성에 의해서 확보된다는 데 그 초점이 있다. 성과 심, 나아가 리와 기의 관계를 이렇게 설정한다면 결국 리의 선이 기의 일정한 조건에 의해 확보되는 것이고, 이것은 기와 상관없이 리 자체를 선으로 규정한 주희의 이기론과 충돌할 여지가 있다. 이와 관련해 한원진은 그의 미발론에 대해 “성이 기에 근본을 두고 있는 것이고, 결국 리가 아니라 기가 궁극적인 존재가 되고 대본이 된다.”<sup>51)</sup>고 비판했으며, 더 나아가 심을 순선으로 여기는 것은 선가(禪家)의 종지라고 비판했다.<sup>52)</sup> 당연히 이간은 이러한 비판에 동의하지 않는다. 이에 대해 이간은 “성·리의 선은 비록 바로 심·기에 근본하지 않지만 그 선의 존망은 실제로 심·기의 선 여부에 달려 있다.”면서, “심이 바르지 않은데 성이 저절로 중이 되고 기가 순하지 않은데 리가 저절로 화가 되는 것이 어찌 있을 수 있는 일이겠는가.”라고 반문했다.<sup>53)</sup>

이처럼 이간은 성·리의 선이 심·기에 의해 형성되는 것이 아니라 성·리 그 자체의 선이라는 점을 분명히 했다. 다만 성·리의 선이 현실에 구현되느냐 구현되지 못하느냐는 심·기의 상태에 달려 있다는 것이 그의 주장이다. 이간이 임성주와 달리 이기일물론이라는 극단적인 비판을 피할 수 있었던 것은 성·리의 선을 심·기의 선으로 환원했다고 인식되지 않았기 때

出, 四方學者, 視爲定論, 而偶然被誤於後生不思之論, 晚年大本, 却從揚氏之說, 則其爲吾黨之不幸者, 爲如何哉?”

50) 『巍巖遺稿』 권7, 「答韓德召別紙」, 15a.

51) 『南塘集』, 권10, 「答李公學 別紙」, 10b, “天下之事, 皆本於性, 而性之本然者, 又本於氣, 則理非究竟處, 而氣乃究竟處也, 豈非所謂氣爲大本者乎.”

52) 『南塘集』 권29, 「心純善辨證」, 18b, “吾儒學宗旨, 以心爲氣, 以性爲理, 而理則無不善, 氣則有不齊, 氣之不齊, 則清濁粹駁之不齊也. … 以心爲純善者, 乃禪家之宗旨也.”

53) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發辨」, 29b~30a, “蓋性理之善, 雖則不本於心氣, 而其善之存亡, 實係於心氣之善否. 心之不正, 而性能自中, 氣之不順, 而理能自和, 天下有是乎.”

문이다. 여기서 명확해지는 것은 인간의 이기심성론에서 리와 기의 관계, 성과 심의 관계이다. 일단 성·리와 심·기는 별개의 존재이다. 그리고 심·기는 성·리의 선함을 구현하기도 하고 방해하기도 하는 존재이다. 따라서 리와 기는 동실(同實)일 수 없고 심과 성은 일치할 수 없다. 그렇다면 인간이 말하는 이기동실·심성일치의 의미를 다시 확인해 보자.

아, 미발은 무슨 뜻이고 어떤 경지인가? 이것은 실로 이기의 큰 근원이고 심성의 밑바탕이니, 그것을 일러 큰 근원이라고 하고 밑바탕이라고 하는 것은 다름이 아니라 바로 이기동실·심성일치로써 말하기 때문이다. 성인은 본래 리를 심으로 삼기 때문에 의심의 여지없이 심이 성이고 성이 심이며 체가 중이고 용이 화(和)이다. 성인 이하의 사람들은 기가 리를 따르지 않고 심이 성을 다하지 못하는 것을 항상 걱정한다. 그러므로 계신·공구로써 단속하여 중을 지켜 잃지 않는 데 이르고, 신독으로써 정밀하게 살펴 언제나 화를 유지하는 데 이르는 것<sup>54)</sup>은 바로 이기동실·심성일치의 공을 이루고자 하는 것이니 그 과정과 순서가 이미 정밀하고 엄격하다. (이것이 나의 설의 본말이다.)<sup>55)</sup>

이간은 한원진과 달리 미발을 미접물(未接物)의 상태를 넘어 우리 인간이 도달해야 할 이상적인 마음의 상태로 상정했다. 그의 미발은 단순히 이발의 시간적인 선행 단계가 아니라 이기동실·심성일치가 성취되는 이상적인 경지이다. 인간의 심·기가 그 본연의 상태, 즉 지극히 맑고 순수한 상태를 회복함으로써 인간의 순전한 성·리를 완전하게 구현해내는 상태가 바로 그 경지이다. 하지만 대개의 경우 기가 리를 따르지 않고 심이 성을 다하지 못하는, 다시 말해 이기동실·심성일치가 이루어지지 않는 것이 보통이므로 “계신·공구로써 단속하여 중(中)을 지키고 잃지 않는 데 이르며 신독으로

54) 『중용장구』의 ‘치중화’ 부분을 축약해 인용한 구절로서 원문을 참작해 번역했다.

55) 『巍巖遺稿』 권13, 「未發辨後說」, 4b, “噫, 未發是何等精義, 何等境界? 此實理氣之大原, 心性之築底處, 而謂之大原築底處者, 無他, 正以其理氣同實, 心性一致而言也. 聖人則合下以理爲心, 故心卽性, 性卽心, 體卽中, 用卽和, 無容可議矣. 自聖人以下, 則恒患氣不循理, 心不盡性. 故凡自戒懼慎獨, 以約之精之, 以至於其守不失, 無適不然者, 正欲其理氣同實, 心性一致之工也, 而其工程階級, 則亦已精深巋絕矣.(此, 鄙說本末也.)”



정밀하게 살펴서 언제나 화(和)를 유지하려는” 노력이 절실하다. 결국 이간의 이기동살·심성일치는 리와 성의 완전한 구현을 위해서는 기와 심을 이상적인 상태로 고양시켜야 한다는 것에 그 초점이 있다. 이런 측면에서 그의 이기동살·심성일치론과 이것에 기초한 미발론은 일종의 공부론을 함축하고 있다.<sup>56)</sup>

### 3. 이간 학설의 어긋남과 임성주의 비판

#### (1) 이간의 인물성론과 미발론의 어긋남

이간은 인성과 물성이 같다는 것을 누누이 강조했다. 사람과 금수·초목의 기질이 다르지만 그 안에 있는 리의 본체는 변함없이 관철되어 있고, 따라서 금수·초목에도 있다는 것이다. 물이 콩·소금과 결합해 간장이 되는 것에 비유하자면 간장 맛이 좋고 나쁨은 콩과 소금에 달려 있는데 그 맛에 관계없이 간장에 내재한 물의 본체는 본래의 물과 다르지 않다는 논리이다.<sup>57)</sup> 이것은 기국에 의해 리의 본체가 제약되지 않는다는 이동기이·이통기국의 충실한 해석이다. 반면에 미발설의 영역에서는 심·기와 관계없는 성·리의 선이란 현실적으로 전혀 가능하지 않다는 것을 강조했다. 인물의 성을 논할 때는 기를 배제하고 리만을 고려해야 하지만 미발을 논할 때는

56) 김용현은 이간의 미발론이 지닌 의미를 네 가지로 정리한 바 있다. 첫째, 성의 선함이 심의 선 또는 기의 선을 전제로 하고 있으며, 이것은 성선의 현실적 가능성을 확보하고자 하는 문제의식의 산물이다. 둘째, 단순히 심성에 관한 존재론적 분석에서 머물지 않고, 공부론 내지 실천론과 밀접한 관련이 있다. 셋째, 미발의 중을 목표로 하는, 공부론의 일정한 경향을 함축한다. 넷째, 범인과 성인의 현실적인 일치 가능성이 확보된다. 김용현, 「외암 이간의 사상과 그 의미」, 『조선시대 아산의 유학자들』, 지영사, 2007, 269~274쪽.

57) 『巍巖遺稿』 권5, 「上滌菴先生」, 12b~13a, “下教曰, 公學以爲此醬全是水, 故其味自好, 豆鹽之好不好, 決不可論也. 東則竊謂以性喻醬, 譬喻本不倫. 語類本出處, 以性喻水, 以氣質喻醬與鹽滋味, 此譬喻最精當. 東亦謂鹽醬滋味, 雖有好不好, 而其水之本體, 則元無彼此也. 此鄙說本末也.”

리와 기를 함께 고려해야 한다는 것이 그의 기본 관점인 셈이다.

기와 상관없이 그 어느 곳에도 리의 본체가 관철된다면, 미발의 영역에서도 기의 상태와 관계없이 성선이 확보되어야 논리적 일관성이 있다. 역으로 미발의 영역에서 기를 함께 고려해야 한다면 인물성의 영역에서도 마땅히 그러해야 일관성이 있다.<sup>58)</sup> 하지만 인간은 그 일관성을 선택하지 않았다. 이 심각한 어긋남이 왜 발생했을까? 적어도 그의 의식에는 그것들이 모순 없이 공존할 수 있다고 여긴 것은 아닐까?

인간은 천명지위성, 성즉리, 이통기국 등 주자학의 주요 원리를 인물성론에 적용했고, 그 결과 만물은 천명을 부여받았으며 리의 본체가 만물에 관철된다고 이해했다. 따라서 사물도 오상을 지니고 있고, 그 측면에서 인간과 사물은 다르지 않다. 반면에 그는 분수의 측면을 기질 때문에 형성된 것, 즉 기질지성의 영역으로 제한하고 그 의미를 축소했다.<sup>59)</sup> 여기서 발생하는 문제는 인간의 고귀함을 어떻게 확보하느냐 하는 점이다. 실제로 한원진도 이 점을 문제 삼았다. 한원진은 인간이 고귀하다는 점을 강조했다, 이러한 관점에서 인간의 오상론이 사람을 금수로 깎아 내린다고 비판했다.<sup>60)</sup> 그의 눈으로 보면, 사물도 오상을 지녔고 사물의 본성이 사람과 같다고 여기는 것은 사람과 금수를 구분하지 않는 무분(無分)의 견해일 수밖에 없다.<sup>61)</sup>

58) 이러한 비판은 인간과 정반대의 논리를 편 한원진에게도 적용 가능하다. 정반대의 형태 이긴 하지만 인간과 한원진 둘 모두에게서 보이는 인물성론과 미발론의 어긋남을 입증 주는 정확하게 인식하고 있었다. 그의 관점에서 보면 두 사람 모두 이기동살·심성일치의 진정한 의미를 제대로 파악하지 못했고, 결과적으로 인간은 인물성론에서 한원진은 미발론에서 리와 기를 분리하는 오류를 범했다.

59) 『巍巖遺稿』 권7, 「答韓德昭別紙」, 16ab, “天命五常, 判爲二物, 是不得於言者. … 以一原言, 則天命五常, 俱可超形氣, 而人與物無偏全之殊, 是所謂本然之性也. 以異體言, 則天命五常, 俱可因氣質, 而不獨人與物有偏全, 聖與凡之間, 又是千階萬級, 而偏處性命俱偏, 全處性命俱全, 是所謂氣質之性也.”

60) 『南塘集』 권9, 「與李公舉別紙」, 30ab, “人之所以異於禽獸者, 非以其形之殊, 乃在於其性之殊. 人苟昧於其性之爲貴, 而不知所以存之, 則是雖具人之形, 即便與禽獸無別. 聖人爲此之懼, … 欲使學者於此明嚴蔽斷, 知所以自貴於物, 而不以有生之同, 自陷於禽獸, 則可謂聖人之利民也大, 慮民也深, … 老兄緣何以吾人至貴之性, 降同於禽獸之異類, 而復去其間.”

61) 『南塘集』 권20, 「答權亨叔」, 18b, “今之學者, 以人物之性謂同具五常, 是人獸無分也.”

이간은 한원진의 비판을 인정하지 않았다. 그 역시 사람이 사물보다 우월하고 존귀하다는 것을 분명하게 인식하고 있었기 때문이다.<sup>62)</sup> 사람은 명덕이 있으므로 오상을 실천할 수 있지만 사람 이외의 사물은 명덕이 없기 때문에 오상을 제대로 실천할 수 없다는 것이 그 예이다. 이와 관련해 이간은 “천하의 사물 중에 마음이 없는 것은 없지만 명덕의 본체는 사람만이 가지고 있다.”면서, 사람이 귀한 것은 “성 때문에 귀한 것이 아니라 심 때문에 귀한 것이다.”라고 하였다.<sup>63)</sup> 이간은 인간의 우월성을 심의 영역, 그중에서도 명덕의 본체에서 찾았던 것이다. 그가 심의 영역에서 이기동살·심성일치를 역설했던 것은 이러한 이유에서이다. 이 주장에 따르면, 미발일 때 심이 성을 잘 구현하고 비로소 인간은 인간다운 인간, 즉 요순과 같은 사람이 된다. 요순의 성이 있다고 요순이 되는 것은 아니다.<sup>64)</sup> 오상은 인간만이 아니라 만물이 다 가지고 있는 보편의 리이다. 인간의 특별함은 그 오상을 온전하게 실현할 수 있다는 점이다. 요컨대 인간은 미발일 때 마음의 기가 본연의 모습, 즉 순선·허명 상태를 회복하고 비로소 선한 본성이 온전하게 제 모습을 드러낼 수 있다. 이는 인간의 성선을 이념적인 수준이 아니라 실질적인 수준에서 확보하려는 고심의 산물이라고 평가할 수 있다.<sup>65)</sup>

62) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發辨」, 25b, “惟人得二五正通之氣, 具寂感之妙, 中和之德, 而靈貴於萬物, 此明德本體, 而即聖凡之所同得者也; 같은 글, 29b, “今不論氣質之善惡, 本心之存亡, 而惟以單指爲大本, 則彼跖齏禽獸之頑, 木石糞壤之塞, 與堯舜同有中和之德矣, 其可乎?”

63) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發有善惡辨」, 21a, “噫, 天下之物, 莫不有心, 而明德本體, 則惟人之所獨也, 天下之性, 亦莫不善, 而人皆堯舜, 則非物之所與也, 是謂天地之性, 人爲貴者, 而所貴非性也, 乃心也.”

64) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發有善惡辨」, 21ab, “人貴物賤, 所較者此心, 則抑其心云者, 是只血肉之氣歟? 將謂本明之體歟? 卽此本明之體, 聖凡真有不同者, 則彼血氣之不齊者, 終亦以何者爲準, 而可得齊之乎? 人可爲堯舜, 心貴於萬物者, 不過爲無實之空言矣, 然乎?”

65) 김용현은 한원진에 대해 “구분[分]을 절대화 하고 그 구분에 상하의 수직적 질서를 부여한 사상가”로 규정하고, “이렇게 구분을 강조하는 사유는 곧 나와 타자를 구분하고, 더 나아가 타자를 배제하고 억압하는 분별의 사유와 맞닿아 있다.”고 평가했다. 반면에 이간에 대해서는 “상대적으로 구분에 대한 의식이 열은 사상가”라면서, 다음과 같이 부연하였다. “이간의 존재 이해가 갖는 두드러진 특징은 존재의 차이를 본질의 수준에서가 아니라 실천의 차원에서 바라본다는 데 있다. ... 본질의 측면에서 보자면, 사람과 사물은 똑같이 오상을 가지고 있기 때문에 동일하며 성인과 범인은 미발심체가 순선하기 때

그럼에도 여전히 드는 의문은 미발의 영역에서만 기를 함께 고려해야 하는 논리적 근거가 무엇인가 하는 문제이다. 이에 대해서 인간은 만족할 만한 대답을 내놓지 않았다. 다만 다음 인용문에서 인간의 해결 방식의 일단을 엿볼 수는 있다.

다만 대본을 논하면 반드시 저 본심의 체에 나아가 단지(單指)해야 하고 달도를 논하면 또한 반드시 본래의 용에 나아가 단지해야 한다. 대개 단지는 본래 그 그릇[器]에 관계됨이 없는 듯하지만, 반드시 저 리와 기(氣)가 실질을 같이하고 심과 성이 일치하는 상태를 기다려 말해야 하는 것은 혹 리는 그렇지만 기가 그렇지 못하거나 성은 그렇지만 심은 그렇지 못하면, 필경 대본·달도가 되지 못하고 중화의 덕을 이루지 못하는 것을 염려하기 때문이다. 오직 사물의 경우에는 그렇지 않은데, 본래 대본·달도로 말할 수 없기 때문에 단지(單指)의 선은 자연히 그 그릇[器]의 선악과 관계가 없다.<sup>66)</sup>

단지의 선은 본래 그 그릇[器]과 관계가 없지만 사람의 경우에는 반드시 저 리와 기가 실질을 같이하고 심과 성이 일치하는 상태를 기다려서 말해야 하는 것은 혹 리는 그러한데 기(氣)는 그렇지 않거나 성은 그러한데 심은 그렇지 않다면, 필경 대본·달도가 될 수 없고 중화의 덕을 이룰 수 없는 것을 염려하기 때

문에 동일하다는 것이 구분에 대한 그의 견해이다. 이처럼 사람과 사물, 성인과 범인의 차이를 본질적이고 절대적인 차이가 아니라 현실적이고 실천적인 차이로 보고자 하는 것이 이간 학설의 중요한 문제의식이었고, 이런 점에서 인간은 차이를 존재의 차원으로 환원하여 절대화하는 한원진과 그 지향점이 다르다. 존재론의 차원에서 차이를 부정하는 사유는 현실적으로 분별 의식의 약화를 가져올 가능성이 있다. 비록 실천의 차원에서 차이를 인정하고 그 차이를 상하 수직적으로 이해한다고 하더라도, 존재론의 차원에서, 적어도 이념적으로는 존재를 통일적으로 이해하는 사유를 지향하고 있기 때문이다.” 김용현, 「외암 이간의 사상과 그 의미」, 『조선시대 아산의 유학자들』, 지영사, 2007, 283~284쪽.

66) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發有善惡辨」, 25a, “單指二字, 亦愚之所未嘗廢者也. 而但論大本, 則必就夫本心之體, 而單指焉, 論達道, 則又必就本心之用, 而單指焉. 蓋單指, 似本無涉於其器, 而必待夫理氣同實, 心性一致處言之者, 或慮理然而氣不然, 性然而心不然, 則畢竟不成爲大本達道, 不成爲中和之德故也. 惟物則不然, 本無可以大本達道言者, 故單指之善, 自不干涉於其器之善惡矣.”

문이다. 오직 사물의 경우에는 원래 미발·이발, 중·화의 덕으로 말할 수 없기 때문에 그 단지의 선은 자연히 그 그릇[器]에서 벗어날 수 있다.<sup>67)</sup>

사물의 경우에는 그 성을 단지하면 당연히 선하고 그 선은 그 리를 담고 있는 그릇[器]의 선악과 관계가 없다. 사물의 경우에는 리만을 가리키면 그 리가 기의 상태와 상관없이 선하다는 것인데, 그것이 가능한 이유로 이간은 사물의 경우에 대본·달도, 미발·이발, 중·화의 덕을 말할 수 없기 때문이라고 밝혔다. 사물은 부여받은 기가 고정되어 있기 때문에 변화 가능성이 전혀 없다는 의미로 이해된다. 편(偏)·색(塞)의 기를 타고난 사물은 정(正)·통(通)의 기를 타고난 인간처럼 탁(濁)·박(駁)의 기를 청(淸)·수(粹)의 기로 변화시킴으로써 중·화와 대본·달도를 성취하는 것이 원칙적으로 불가능하다는 것이다. 반면에 인간은 사물과 달리 정·통의 기를 타고났다는 점에서 탁월하지만, 동시에 청탁수박의 기에서 자유롭지 못하다는 현실적인 장애가 있다. 오상을 지니고 있음에도 항상 주어진 본성(편색의 기에 의해 정해지는 기질지성)에 따르는 사물과 달리 인간은 마음에서 천리와 인욕, 인심과 도심이 갈등하고 경쟁하는 불안한 존재이기도 하다. 따라서 인간에게는 인욕을 제어하고 천리를 보존하거나 인심으로 하여금 도심의 명령을 따르도록 하는 공부와 실천이 필요하다. 그래야만 요순이 될 수 있고 인간만의 고귀함을 성취할 수 있다. 이와 같은 실천적 필요성 때문에 논리적 일관성을 해쳐가면서 미발론에 이기동살·심성일치를 적극 도입했던 것이다.

## (2) 임성주의 이간 비판

한원진이 이간의 미발론을 “기를 대본으로 여겼으니 노장에서 근원한다.”고 비판한 적이 있다.<sup>68)</sup> 이 비판에 대해 임성주는 오히려 이간을 변호했다.

67) 『巍巖遺稿』 권12, 「未發辨」, 30a, “單指之善, 自不干涉於其器, 而在人則必待夫理氣同實, 心性一致處言之者, 或慮理然而氣不然, 性然而心不然, 則畢竟不成爲大本達道, 不成爲中和之德故也. 惟物則本無可以未發已發中和之德言之者, 故其單指之善, 可自超脫於其器矣.”

68) 『鹿門集』 권5, 「答李伯訥」, 4b~5a, “氣未純於本然, 而理未有純於本然者, 巍巖之言, 似能

노장의 대본은 기(氣)에서 그쳤지만, 외암의 대본은 기 위에 다시 물(物)이 있어서 본(本)의 본이 되니, 어찌 해가 되겠습니까. (다만 근원이 되는 곳에 대해서는 아직도 투철하지 못한 점이 있는 듯합니다.) 남당이 리를 대본으로 여긴 것은 참으로 고견이기는 지만, 방촌 사이를 탁기가 가득 메워 막아 버린 상태에서는, 비록 저 허공에 매달린 태극이 위에서 배회하더라도, 탐승할 기(氣)도 없고 우거할 집도 없으니, 한갓 허명만 안고 있는 목천자(穆天子)로서는 서방(徐方)이 천자의 자리를 차지한다 하더라도 어떻게 손을 쓰겠습니까.<sup>69)</sup>

노장은 기를 대본으로 삼았지만, 이간은 기보다 상위의 존재를 설정했다는 점에서 그와 차별화된다는 뜻이다. 그렇다면 그 상위의 존재는 무엇일까? 당연히 리이다. 앞에서 살펴보았듯이 이간은 리가 구현되기 위해서는 기의 특정한 상태, 즉 지극히 맑고 순수한 본연의 상태가 요구된다고 강조하면서도, 동시에 리가 기와 관계없이 그 자체로 순선하다는 것을 전혀 의심하지 않았다. 그렇다면 임성주의 위 언급은 이간의 미발론에 대한 정확한 이해에 기초해 있다고 평가할 만하다. 그럼에도 임성주는 이간이 “근원이 되는 곳에 대해서는 아직도 투철하지 못한 점이 있는 듯하다.”고 그 한계를 지적했다. 그 이유가 무엇일까?

미발론의 영역에서 한원진이 기의 조건과 관계없이 리만을 지칭함으로써 리의 순선을 확보하고자 한 것과 다르게, 이간은 본연의 기를 통해 리의 순선을 확보하고 했다는 점에서 임성주의 견해와 비슷한 점이 있다. 하지만 이간은 리가 현실적으로 기의 제한을 받을 수밖에 없다는 것을 명백히 하면서도 리의 본래 면모가 기에 제한되지 않는다는 점을 동시에 인정했다. 그러나 임성주의 관점에서 보면, 리의 순선이라는 것은 기와 무관하게 존재

見到, 而南塘駁之, 以氣爲大本, 源於老莊云云. 此言如何?; 『南塘集』 권7, 上師門, 34b, “今公擧之說, 以未發氣質爲純善, 而反以性之純善, 爲氣之使然者, 是亦有見乎未發之際, 氣一於虛靜, 而物欲不生, 善惡未形者, 便認以爲極本窮源之道理, 而初不知性之本善者, 不以此而有所加損也. 此其見極似於老莊.”

69) 『鹿門集』 권5, 「答李伯諤」, 5a, “老莊之大本, 止於氣, 巍巖之大本, 氣上更有物, 爲本之本, 庸何傷乎. (但恐於源頭處, 猶有未徹者.) 抑南塘之以理爲大本, 誠高矣. 而方寸之間, 濁氣填塞, 雖彼懸空太極, 徘徊於上面, 無氣可乘, 無舍可寓, 徒擁虛號之穆天子, 其奈徐方御宸極何哉.”

하는 무엇이 아니라 언제나 담일청허(湛一淸虛)의 기와 함께 하는 무엇이다.<sup>70)</sup> 순선의 리가 다른 기에는 내재할 수 없고 언제나 담일청허의 기와 함께하는 것이라면, 리가 기의 조건에 영향을 받지 않는 때가 없다는 것을 의미하고, 궁극적으로 인물성이 다르고 미발심체가 순선하다는 것을 의미한다. 이것이 임성주가 말하는 이기동실·심성일치이다.

이기의 근원에 관한 장황한 담론이 등장하는 것이 바로 이 지점이다. 그 내용에 대해서는 논란의 여지가 있지만, 분명한 것은 리의 순선함은 오로지 담일청허의 기와 통일되어 있다는 것,<sup>71)</sup> 그리고 담일청허의 기는 어느 곳에도 존재하지만 경우에 따라 그 기는 기의 편색(偏索)과 탁박(濁駁)에 의해 가려질 수 있고,<sup>72)</sup> 결과적으로 리의 순선함이 구현되지 않을 수 있다는 점이다.<sup>73)</sup> 여기서 편색은 사물의 경우이고 탁박은 사람의 경우인데, 임성주는 탁박의 기를 정기(正氣)의 찌꺼기 즉 사재(渣滓)로 규정했다.<sup>74)</sup> 그렇다면 그 탁기 내지 사재를 뚫고 담일의 기를 드러내는 것, 결과적으로 담일의 기와 통일되어 있는 성·리를 드러내는 것이 관건인 셈이다.<sup>75)</sup> 따라서 편색의 기

70) 『鹿門集』 권5, 「鹿廬雜識」, 5a, “人性之善, 乃其氣質善耳. 非氣質之外, 別有善底性也.”; 『鹿門集』 권26, 「次溪湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 13b, “浩氣性善二章, 實相表裏, 非浩氣則性善不明, 以此氣配此性, 所以真箇至善.”; 『鹿門集』 권5, 「鹿廬雜識」, 29b~30a, “蓋氣之本, 湛一而已矣. 及其流行凝聚, 便有正偏通塞之分, 人得其正且通者以生, 而方寸空通, 卽此空通, 湛一本體, 便已洞然, 更無堯桀之別. 此卽所謂浩然之氣, 而人性之所以善, 正在於此.”

71) 『鹿門集』 권26, 「次溪湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 10b~11a, “純理湛氣, 渾融而一, 四端隨感, 人無不有, 此卽所謂表裏洞然者.”

72) 『鹿門集』 권5, 「鹿廬雜識」, 4a, “栗谷先生嘗云, 湛一淸虛之氣, 多有不在, 竊恐未然. 蓋雖偏塞惡濁處, 此氣則無不透, 特被形氣所局塞, 不能呈露而顯行焉爾.”

73) 『鹿門集』 권26, 「次溪湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 9a, “渣滓厚, 則湛一隱, 湛一隱, 則神與性, 亦隨而昏矣.”

74) 『鹿門集』 권19, 「鹿廬雜識」, 5b, “若其所謂濁駁者, 乃其正氣中渣滓耳. 渣滓重, 則本體隱焉者, 亦理勢之必然. 然豈可以是以而致疑於本體之善哉.”

75) 『鹿門集』 권19, 「鹿廬雜識」, 30ab, “依舊是仁義之性, 自乘了本然湛一之氣, 關斥了渣滓而出來耳. 如此然後, 方見性之真箇至善, 而渣滓之濁駁, 無與於本體之湛一也.”; 『鹿門集』 권5, 「答李伯訥」, 15a, “湛一雖爲質軟, 騰倒久, 則渣滓重, 渣滓重, 則湛一每爲其所勝者, 理勢然爾. 此所以清者常少, 而濁者常多者也. 然渣滓雖重至七八分, 既曰正通, 則終是湛一爲本領主宰. 故因其發而遂明之, 則皆可以復其初, 而爲堯舜矣.”

에도 오상이 내재하고 결국 사물의 성도 사람의 성과 같다는 이간의 주장은 이간 자신의 미발론과 어긋나며, 진정한 의미의 이기동실·심성일치를 충족하지 못한다.

임성주는 다음의 시와 해설에서 이간의 인물성론과 미발론의 모순을 명확하게 비판했는데, 이는 동시에 이간의 이기동실·심성일치가 지닌 한계를 지적한 것이기도 하다.

외암의 응변은 앞설 사람이 없는데, 근원을 한 꺼풀 못 벗긴 게 애석하네. 심과 성이 두 개가 아님을 알았다면 어찌 선악에 대한 관점을 편전에 적용하지 않았을까.

외암의 직절하고 통쾌함은 한 시대의 여러 학자들 중 누구도 그를 앞서지 못했다. 아쉽게도 이기의 근원에 대해서는 다소 투철하지 못한 점이 있다. 하늘이 만약 그에게 수명을 빌려주었다면 어찌 끝내 깨닫지 못했겠는가. 심과 성은 두 가지가 아니라고 외암이 일찍이 누차 말했다. 진실로 심과 성이 두 개가 아니라서 선악의 측면에서 둘로 나눌 수 없다면, 유독 편전의 측면에서만 둘로 나눌 수 있겠는가. 이것을 일러 '미루어 알지 못한다'고 했으니, 엄밀하지 않다고 할 만하다.<sup>76)</sup>

임성주는 이간이 뛰어난 학자이면서도 이기의 근원에서 다소 투철하지 못한 점이 있다고 지적하고 있다. 이간의 뛰어난 점이란 심과 성이 두 가지가 아니라고 파악했고, 결과적으로 미발에서 심과 성이 일치한다는 것을 간파한 것이다. 미발일 때 심이 선하고 결과적으로 성도 선하다는 것이 바로 이간의 미발론의 핵심인 셈이다. 동시에 이간은 인물성론의 영역에서 사물의 기가 치우쳐서 사람과 다르지만, 그럼에도 그 치우친 기 안에 내재한 리

76) 『鹿門集』 권26, 「次美湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 15ab, “巍巖雄辯莫之先, 一膜源頭惜未穿, 心性若知無二致, 盍將善惡反偏全? 巍巖之直截痛快, 一時諸儒, 皆莫之先, 惜其於理氣源頭, 猶有多少未徹處, 使假之以年, 豈終不悟也. 夫心性之無二致, 巍巖嘗屢言之, 苟其無二致, 不可二於善惡者, 獨可二於偏全哉. 是之謂不以三隅反, 可謂踈矣.”



는 온전하고, 결과적으로 사물의 본성이 사람과 다르지 않다고 파악했다. 하지만 임성주의 관점에서 보면, 기가 치우쳤음에도 그 안의 리는 온전하다고 상정하는 것은 기와 리를 분리하는 것이고, 결과적으로 이기동실의 원칙에 어긋난다. 결국 이간은 이기동실·심성일치를 주장하면서도, 그 원칙을 인간 심성의 영역, 즉 미발의 영역에만 적용하고 사물의 오상을 논하는 자리, 즉 인물성동이론의 영역에는 적용하지 않은 것이 된다. 그렇다면 이간의 이기동실·심성일치는 철저하지 않은 셈이고, 그러한 만큼 이간이 이기의 근원에 다소 투철하지 못한 점이 있다고 보일 수 있다.<sup>77)</sup>

‘편심(偏心)·전성(全性)’이나 ‘악심(惡心)·선성(善性)’은 똑같이 심을 제외하고 성을 논하는 것이니, 성이 문득 허공으로 날아가 버리고 만다. 주자가 말하기를 “성과 정의 글자를 보아도 모두 마음심 변으로 되어 있다. 그래서 심이 성과 정을 통합한다고 말한 것이다.”라고 했는데, 만약 외암의 설과 같다면, 금수의 심은 곧 성을 통합할 수 없게 될 것이다.<sup>78)</sup>

한원진은 미발일 때 심은 악하지만 성은 선하다고 주장하고, 이간은 인물성 비교에서 금수의 심(기)은 치우쳤지만 성(리)은 온전하다고 주장한다. 하지만 임성주의 관점에서 보면, 이 두 주장은 성과 심을 둘로 가르거나 리와 기를 둘로 가르는 병폐가 있다는 점에서 다르지 않다. 이간은 인물성의 영역에서, 한원진은 미발의 영역에서 이기동실·심성일치를 관철시키지 못했다는 의미이다. 그래서 그는 “만약 한원진이 선악을 논한 것을 이간이 편전을 논한 것과 짝지우고, 이간이 선악을 논한 것을 한원진이 편전을 논한 것과 짝지우면, 옳고 그름을 막론하고 그 설들이 같은 것끼리 만나 각각 모순되는 걱정거리가 사라질 것이다.”<sup>79)</sup>라고 했다. 한원진의 인물성론과 이간의

77) 이상익은 녹문의 이기동실론을 이간이 제시한 ‘이기동실·심성일치’라는 명제를 더욱 철저하게 극단화시킨 것으로 규정했다. 이상익, 『기호성리학연구』, 한울, 1998, 313쪽.

78) 『鹿門集』 권26, 「次美湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 17a, “偏心全性與惡心善性, 均爲外心論性, 性便騰空去矣. 朱子謂性情二字皆從心, 故曰心統性情. 若如龜巖說, 則禽獸之心, 便不得統性矣.”

미발론이 짝하고, 한원진의 미발론과 이간의 인물성론이 짝하는 것이 논리적 일관성이 있는데, 이간과 한원진 둘 다 일관성을 견지하지 못했다는 비판이다. 임성주는 두 짝 가운데 당연히 전자가 옳다고 여겼다. 리는 언제어디서나 기의 조건으로부터 자유로울 수 없다고 전제했기 때문이다. 리와 기의 통일, 그것이 임성주가 제안하는 진정한 의미의 이기동실·심성일치이다.

#### 4. 결론

이간은 인물성론의 영역에서 이동기이(理同氣異)·이통기국(理通氣局)의 원리에 기초해서 기의 현실적인 상태를 배제한 채 리만을 지칭하는 일원(一原)의 관점을 선택했다. 그 결과가 인물성동론이다. 반면에 미발의 영역에서는 심·기의 순선과 이에 기초한 성·리의 순선을 역설했다. 이른바 미발 심체순선론이 그것이다. 이와 관련해 그가 동원한 논거가 이기동실·심성일치론인데, 이는 인간의 성선과 탁월함을 관념의 수준이 아니라 현실에서 실제로 확보한다는 의미가 있다. 하지만 그의 인물성론에 적용된 이동기이·이통기국의 원칙과 미발론에 적용된 이기동실·심성일치의 원칙 사이에는 심각한 모순이 발견된다는 문제가 있다. 전자가 리와 기의 구분에 무게 중심이 있다면, 후자는 리와 기의 통일에 방점이 있기 때문이다. 미발론과 인물성론의 어긋남, 임성주는 바로 그 모순을 간과했다.<sup>80)</sup> 이에 따라 임성주는 이기동실·심성일치를 미발의 영역은 물론 인물성의 영역에도 일관되게 적용했다.<sup>81)</sup>

79) 『鹿門集』 권26, 「次美湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 12ab, “道器分成二物久, 李韓爭鬪病同源, 偏全善惡均之二, 互換猶成一色言. 心性之不可分偏全, 猶其不可分善惡也. 各執一頭, 互相排擊, 其說自相矛盾, 而同浴譏裸, 令人發笑. 若以韓之論善惡, 合李之論偏全, 以李之論善惡, 配韓之論偏全, 則毋論是非, 其說以類相從, 各無矛盾之患矣.”

80) 『鹿門集』 권3, 「答金幼道」, 36b, “至於所謂心性之說, 盖自早歲, 得見韓李二公往復書, 而於李說有契焉, 主張受用, 殆半生矣. 十數年前, 偶讀孟子生之謂性章, 明道論性說於理氣大原, 若有默會焉者, 始覺李公之見, 於心則固無可疑, 而於性則尙多有合商量者, 反與心說矛盾.”

임성주처럼 이기동실·심성일치를 두 영역 모두에 적용했을 때, 주자학에서 일반적으로 통용되는 이동기이나 그것의 진전된 형태인 이통기국과 충돌한다는 문제가 있다. 임성주의 이기론이 조선 유학자들 사이에서 기의 학설로 비판받은 이유도 이와 무관하지 않다. 그렇다면 임성주의 학설을 주기설 또는 기학이라고 비판하는 것은 정당할까? 이 질문에 대한 답변은 일단 유보한다.<sup>82)</sup> 다만 임성주 자신이 그 비판에 대해 자신의 진의를 오해한 것이라고 반박했고, 따라서 그가 밝힌 진의를 끝이곧대로 받아들인다면 그의 이기론은 주희의 것에서 그다지 벗어나지 않는다고 해야 할 것이다.

그럼에도 드는 의문은 보통의 주자학자라면 흔히 구사하는 이기론의 일반 문법에서 벗어난, 다분히 오해의 여지가 있는 주장을 그가 『녹려잡지』 등에서 왜 반복했느냐는 점이다.<sup>83)</sup> 아무튼 이와 관련해 최소한 합의할 수 있는 것은 “리와 기는 애초부터 분리해서 존재하지 않았고 그 둘의 내용[實]도 통일되어 있다”는 것이 그가 내린 결론이라는 점이다. 그 결론을 정식화한 것이 이간에게 차용한 이기동실·심성일치이다. 이 원칙을 따르면, 이일분수(理一分殊)의 분(分)이 많은 사람들이 생각하는 것처럼 기가 아니라 리이며, 실제로 이일(理一)은 기일(氣一)과 짝하고 이수(理殊)는 기수(氣殊)와 짝하므로 기의 측면에서 기일분수(氣一分殊)라고 해도 안 될 것이 없다는 논법이 가능하다.<sup>84)</sup> 이것은 이일분수를 이동기이의 원리에 기초해 이해해

81) 이에 대해 이상익은 “이간이 이기동실·심성일치를 실사의 차원에서 논한 것임에 반하여 녹문은 그것을 원리의 차원에까지 적용시킨 것이다.”라고 평가했다. 이상익, 『기호성리학연구』, 한울, 1998, 323쪽.

82) 임성주의 이기론에 대한 존재론적 규정을 유보하는 것은 연구가 충분하지 않다는 지적 한계 때문이기도 하지만, 그와 같은 규정이 맞지 않는 격자를 들이대는 것이기도 하다는 판단 때문이다. 일원론, 이원론, 주기론, 유리론 등 존재론적 규정은 이기론의 갈래를 명확히 하는 데 도움이 되기도 하지만, 경우에 따라서는 이기론에 대한 살아있는 이해를 방해하기도 한다. 따라서 그러한 규정은 문맥과 목적에 따라 제한적으로 조심스럽게 사용할 필요가 있다.

83) 그는 이기의 근원에 곧장 나아가 리와 기의 이름이 생겨난 원인을 분석함으로써 그 진면목을 밝히려는 것이 목적이었다고 밝힌 적이 있다. 『鹿門集』 권6, 「答金伯高」, 5b, “且區區必如是爲說者, 正欲就直截根源上, 剖析其曰理曰氣之所以名, 以顯出這箇眞面目耳.”

84) 『鹿門集』 권19, 「鹿廬雜識」, 4a, “理一分殊者, 主理而言, 分字亦當屬理. 若主氣而言, 則曰

오던 기존의 주된 이해 방식과 전혀 다른 접근법이다.

이간은 이기동실·심성일치를 주장하면서도 그것을 미발론에만 적용하고 인물성론의 영역에는 적용하지 않았다는 점에서 불철저했다. 반면에 임성주는 그 원칙을 인간의 심성을 넘어 사물 일반으로까지 확대 적용했다. 임성주의 관점에서는 심이 악하면 성도 악하므로 심이 선해야 성도 선하며, 기가 치우치면 리도 치우치므로 사람과 사물의 본성이 다르다는 결론이 나온다. 이처럼 이기동실·심성일치를 보편 원리로 확대하면, 앞에서 말한 것처럼 이일(理一)은 언제나 기일(氣一), 즉 담일칭허의 기와 짝해야 한다. 이렇게 되면, 이이나 인간의 구상처럼 순선의 리가 담일의 기를 타지 않은 채 홀로 편색·탁박의 기질에 내재함으로써 그 기질의 제한을 받으면서도(기질지성) 리의 본래 면모(이통/본연지성)를 온전하게 유지하는 것은 현실적으로 불가능하다.

임성주의 이기론에서 순선의 리는 반드시 담일의 기에 탑승한 채 현실의 응취된 기에 존재한다. 다만 임성주는 그 담일의 기가 편색·수박의 기, 즉 응취된 기의 조건에 따라 다른 모습으로 발현된다는 논리로 종마다 본성이 다르다고 역설했다.<sup>85)</sup> 임성주의 이기동실·심성일치론과 이에 기초한 인물성동론·미발심체순선론은 한마디로 리와 기의 통일성에 초점을 맞춘 이론으로서 기를 리 실현의 수동적인 도구가 아니라 이기 통일체의 일원으로 자리매김 함으로써 기의 위상을 높였다는 의미가 있다. 이처럼 리와 기의 통일성, 나아가 심과 성의 통일성을 강조한 임성주의 이기심성론은 주자학 이론발전사에서 매우 이질적인 것이 사실이다.<sup>86)</sup> 그럼에도 그는 기를 리로

氣一分殊, 亦無不可矣.”

85) 『鹿門集』 권19, 「鹿廬雜識」, 6ab, “氣之本, 一而已矣. 而其升降飛揚, 感遇凝聚之際, … 凝聚爲火, 則其炎而上者, 卽是氣之發現, 而成火之性焉. 推之萬物皆然.”

86) 임성주는 나흠순의 학설을 여러 가지로 비판하면서도 리와 기의 근원을 잘 파악한 점만큼은 탁월하다고 평가했으며, 『鹿門集』 권19, 「鹿廬雜識」, 3b, “羅整庵論一陰一陽之謂道, 甚愛明道先生元來只此是道一語, 而以伊川所以二字爲未盡. 推之雖或太過, 其見處誠卓然矣.” 고반룡의 학설에 대해서는 칭찬 일색일 정도로 높게 평가했다. 『鹿門集』 권26, 「次美湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 19b~21a, “虛空卽氣, 氣之神是心, 德是性, 其實一氣而已. … 程朱以後, 看得徹說得透者, 梁溪一人而已. … 程高之言, 物合無間, 其臭如

여기는 학설을 용인하지 않았고,<sup>87)</sup> 그런 점에서 주자학의 이론 틀 자체를 벗어던지려고 의도하지도 않았다.<sup>88)</sup> 요컨대 임성주의 이기심성론은 이간이 제시한 이기동실·심성일치론의 철저한 적용이자 인물성론과 미발론 사이의 모순을 노정한 낙학의 비판적 계승이라고 평가할 수 있을 것이다.<sup>89)</sup>

---

蘭. … 梁溪又曰, 天地間渾然一氣而已. … 又曰, 氣與心, 何以別之. 天地間充塞無間者, 惟氣而已. … 此等語, 非蹈襲前言, 而於理氣源頭, 直窮到底, 八字打開, 通透洒落, 無復餘蘊, 非知道者, 孰能識之.”

87) 『鹿門集』 권26, 「次漢湖神氣吟三篇 再疊因足成心性雜詠三十六首」, 20ab, “梁溪曰, 吾輩將何以求中? 非直窮其源不可. 中庸說喜怒哀樂未發謂之中, 此真窮源矣. … 此非認氣爲中, 中在氣之和處, 卽所謂理也.”; 『鹿門集』 권6, 「答金伯高」, 5b, “今以其無理字, 便斥其專說氣, 甚非所望於高明也.”

88) 김용현은 임성주의 이기론이 주희의 이기이원론의 틀에서 벗어나는 과감한 발상의 전환에도 불구하고 도덕적 본체의 보편성, 장애물의 제한성, 그리고 장애물의 도구로의 전환과 이를 통한 도덕적 보편성의 완전한 실현이라는 주자학적 문제설정이 그대로 유지되고 있다는 점에서 주자학의 이론 체계를 근본적으로 전복시킨 것은 아니라고 파악한 바 있다. 김용현, 「조선조 유학의 기원 연구 - 성리학적 기원에서 실학적 기론으로의 전환」, 『동양철학연구』 22, 동양철학연구회, 2000.

89) 이상익은 임성주의 이기심성론을 이기동실론의 오류라는 관점으로 비판했다. 이상익, 『기호성리학연구』, 한울, 1998, 327~339쪽.

## 참고문헌

『巍巖遺稿』

『南塘集』

『鹿門集』

『老洲集』

『梅山集』

김용현, 「조선조 유학의 기론 연구 - 성리학적 기론에서 실학적 기론으로의 전환」, 『동양철학연구』 22집, 동양철학연구회, 2000.

\_\_\_\_\_, 「외암 이간의 사상과 그 의미」, 『조선시대 아산의 유학자들』, 지영사, 2007.

\_\_\_\_\_, 「수암 권상하 문하의 심성 논쟁과 호학의 형성」, 『동아시아문화연구』 80집, 한양대학교 한국학연구소, 2020.

김현, 『녹문 임성주의 철학연구』, 고려대학교 박사학위논문, 1992.

김형찬, 『이기론의 일원문화 연구 - 녹문 임성주와 노사 기정진을 중심으로』, 고려대학교 박사학위논문, 1996.

문석윤, 『조선 후기 호락논변의 성립사 연구』, 서울대학교 박사학위논문, 1995.

배종호, 『조선유학사』, 연세대학교 출판부, 1973.

손홍철, 『녹문 임성주의 삶과 철학』, 지식산업사, 2004.

안영상, 「외암 이간의 인물성동론과 이성이심론」, 『인성물성론』, 한길사, 1994.

유명종, 『조선후기성리학』, 이문출판사, 1988.

이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987.

이상익, 『기호성리학연구』, 한울, 1998.

정인재, 「임녹문의 기학」, 『한국사상』 17집, 한국사상연구회, 1980.

허남진, 『조선후기 기철학 연구』, 서울대학교 박사학위논문, 1994.

현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 1982.

홍정근, 『녹문 임성주의 이기론 연구』, 성균관대학교 석사학위논문, 1993.

\_\_\_\_\_, 「녹문과 노사의 리일분수설에 대한 이해」, 『동양철학연구』 18집, 동양철학연구회, 1998.

[Abstract]

## Lee Gan's Theory of 'The Unity of Principle and Vital Force' and Im Seong-ju's Criticism on It.

Kim, Yong Hun\*

The purpose of this paper is to clarify Lee Gan(李柬)'s thesis of 'the unity of principle and vital force(理氣同實)' and 'the coincidence of mind and nature(心性一致)', and examine Im Seong-ju's criticism on it. Discussing the non-issuance state of the mind, Lee Gan emphasized the thesis of 'the unity of principle and vital force' and 'the coincidence of mind and nature', which implies that the human nature(or principle) will be good actually only if human mind(or vital force) becomes good. At the same time he separated principle from vital force and pointed it in domain of comparing human nature and things' nature. It means that the thesis of the unity of principle and vital force has not been applied consistently in the two realm. Im Seong-ju(任聖周), penetrating the dislocation found in Lee's theory, criticised him for being out of touch with the ultimate source and insisted that thesis of 'the unity of principle and vital force' and 'the coincidence of mind and nature' is a real law working consistently anywhere in this world.

Key words: The Unity of Principle and Vital Force, The Coincidence of Mind and Nature, Human Nature, Things' Nature, The Non-issuance State of the Mind

---

\* Professor, Department of Philosophy, Hanyang University.

논문접수 : 2022.11.30.

심사완료 : 2022.12.21.

게재확정 : 2022.12.27.

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)