조선유학자 외암의 미발심성론과 그의 주희이론에 대한 해석

형려국(복단대학 한국연구학과)

내용 개요:

내용 개요: 미발과 이발의 문제는 최초로『중용』에 보이는데, 후에 주자의 중화론이 미발에 두 가지 의미를 부여하였다. 하나는 이발의 전에 시간상의 선재성을 가진다는 것이며, 다른 하나는 本體와 中으로써 모든 선의 근원이 된다는 것이다. 조선후기 유학자인 남당 한원진(1682-1751)과 외암 이간(1677-1727) 두 사람은 각자 주희의 미발론에 근거하여 미발문제를 둘러싸고 격렬한 논쟁을 벌였다. 그 중에 외암의 핵심 주장은 未發心體純善이다. 그의 관점에 근거하면, 미발은 天理가 여실히 드러나는 상태이니 이것은 '본연지심', 즉 허령불매한 심의 본체를 통하여 그 실현을 확보할 수 있다. 만약 미발을 완전히 순수한 리의 세계라고 말한다면, 이발은 기품의 차이에 따라 발생하는 다양하고 복잡한 기의 세계이다. 이러한 미발과 이발의 상태는 모두 심을 통하여 파악되니, 다만 미발이 드러나는 것은 '본연지심'이고 이발이 드러나는 것은 '기질지심'에 불과하다. 이것은 주희의 '심통성정'을 더욱 자세하고 긴밀하게 표현한 것이다. 또한 외암은 '심성일치론'을 제기하였는데, '본연지성'과 '본연지심'이 모두 실재적인 것이나 다만 '심성일치'가 있어야 비로소 진정으로 實事가 실현될 수 있다고 보았다. '본연지성'은 '본연지심'이라는

현실의 매개체를 통해야 비로소 여실히 드러날 수 있으니, 이 때문에 '본연지심'의 수양공부를 회복하고 보존해야 한다. 외암의 '심성일치론'은 성리학의 '성즉리'와 양명학의 '심즉리'를 연결시키는 철학적 의미를 가지며, 조선 중후기 주자학의 '심학화'의 발전을 이루었다.

1. 서론

우리가 아는 것처럼, 미발과 이발문제는 최초로 『중용』의 "희노애락의 미발을 中이라 하고 발하여 모두 절도에 맞는 것을 和라 한다. 中이라는 것은 천하의 대본이고 和라는 것은 천하의 달도이다"[382]라는 말에서 보인다. 여기서는 심의 작용을 현실 속의 발현 여부에 따라 차례대로 '화'와 '중'으로 정의하였다. 즉 마음이 외부사물에 감응하기 전의 본연의 모습은 미발의 상태이니 '중'이고, 사고의 작용이 이미 시작되고 또한 상황에 근거하여 적당히 조절함으로써 치우치지 않는데 이를 수 있으면 이것은 이발의 상태이니 '화'이다. 이 때문에 미발과 이발의 문제는 中和論을 통하여 고찰할 수 있다. 이러한 중화의 사유는 유학 속에서 심론을 연구하는 원형으로, 유학사상의 체계와 그 방향을 이끄는 선험적 사유를 제약한다. 인성론의 핵심이 되는 중화론은 또한 중국유학이 바로 한국유학에 이르는 본질적 원점임을 나타낸다.[383]

주희의 중화론에 대한 인식은 몇 차례의 변화를 거쳤는데, 처음에는 이해하지 못하고 배척하는 것에서 다시 점차 받아들이고, 후에는 여러 학설 사이에서 방황하다가 최종적으로는 다시 자기의 정론에 이르렀다.[384] 그의 인식변화는 우리가 '중화구설'과 '중화신설'을 통하여 분명히 알 수 있다.

---

[382] 『中庸』, 第1章, "喜怒哀樂之未發, 謂之中, 發而皆中節, 謂之和. 中也者, 天下之大本也. 和也者, 天下之達道也."

[383] 최영진, 『중화사상의 철학탐구』, 성균관대학교 석사학위논문, 1977, p.68

[384] 이천승, 「호락논변 중 미발의 의의」, 『한국철학논집』제5집, 1998, p.176

‘중화구설’에서 주희는 다만 사람이 생존해 있어야 심의 작용이 정지하지 않기 때문에 심은 어느 때에 있든 모두 이발의 상태에 처해있다고 생각하였다. 미발은 성이니 성이라야 비로소 寂然不動한 미발이다.[385] 이것은 ‘심은 이발이고 성은 미발이다’라고 개괄할 수 있다. 그는 ‘미발’은 ‘혼연한 전체’가 되니 그것은 ‘應物’이고 ‘적연한 본체’(『회암집』권32, 「與張敬夫」)라고 보았다. 이미 심이 어느 때든 모두 이발이라면, 미발이 가리키는 것은 심체, 즉 성이다. 바꾸어 말하면 미발은 내재하는 본체이고 이발은 외재하는 작용이니 性은 體이고 心은 用이다. 미발은 다만 이발을 통해야 비로소 드러날 수 있고, 결코 어떤 사물 어떤 시간 혹은 장소를 통하여 규정할 수 있는 것이 아니니, 즉 性體는 다만 심체의 작용을 통해야 비로소 드러날 수 있으니 이것이 바로 ‘용에 나아가서 체를 본다(卽用見體)’는 것이다.

몇 년 후에, 그는 또한 “심성의 실제에는 차이가 있지 않으니 미발이발이라 명명하는 것이 부당하다”[386] “미발이발의 글자를 두는 것은 매우 온당하지 않다”[387]라고 생각하였다. 아울러 중화구설의 잘못이 모든 심의 작용(심체의 유행)을 모두 이발로 보는데 있다고 지적하였다. 그러나 이것은 『중용』의 원뜻과 상당한 차이가 있다. 그는 정이의 각종 관점을 총괄한 후에 심은 모두 이발이 아니고 미발도 존재한다고 생각하였다. 바꾸어 말하면, 심체의 유행에는 두 가지 상태가 존재하니, 즉 思慮未萌 때의 미발과 思慮已萌 때의 미발이라는 것이다. 그가 보기에, ‘사려미맹’은 심체유행의 적연부동한 단계 혹은 상태이고, ‘사려이맹’은 심체유행의 감이수통의 단계 혹은 상태이다. 미발과 이발은 심리활동의 다른 단계 혹은 상태이다. 미발은 심의 체이니 성이고, 이발은 심의 용이니 정이다. 때문에 심은 미발의 성과 이발의 정을 통섭

---

385 진래, 『송명이학』, 화동사범대학출판사, 2004, p.133

386 『주희집』권67, 「이발미발설」

387 『주희집』권43, 「答林澤之六」

하는 양면성을 가지니 이것이 바로 '心統性情'이다.[388]

미발에는 두 가지 의미가 존재하니, 하나는 그것을 이발의 기초 위에 두어 시간상의 선재성을 가진다는 것이고, 다른 하나는 그것이 성의 구현체로서 모든 선의 근원이다. 왜냐하면 미발은 이발의 앞에 있고 또한 大本이고 中이기 때문이다. 조선후기 유학자인 남당 한원진(1682-1751)과 외암 이간(1677-1727) 두 사람은 각자 주희의 미발론에 근거하여 미발문제를 둘러싸고 격렬한 논쟁을 벌였다. 그 중에 외암은 미발심체순선을 주장하였다. 본문에서는 미발을 중심으로 외암의 심성론을 탐구한다.

2. 외암의 미발론

외암은 먼저 주희 미발에 대한 설명을 세 층으로 구분하니 淺言, 深言과 備言이다. '천언'이 가리키는 것은 심에는 사물에 응접하는 상태가 없으니 이때 보통 사람의 기질은 혼탁한데,[389] 외암은 그것을 '不中底未發'이라 칭하였다.[390] '심언'이 가리키는 것은 근원을 캐고 본질의 상태를 추구하니 이때 성인과 범인은 서로 같다.[391] 그러므로 "미발의 때에는 지극히 허하고 지극히 고요하여 거울처럼 환하고 저울대처럼 평평한 체를 말하니 비록 귀신이 있어도 그 사이를 엿볼 수 없으니"[392] 외암은 그것을 '大本底未發'이라 칭하였다. '비언'이 가리키는 것은 심의 存失과 淺深을 종합해서 말한 것이다. 외암은 「미발변」에서 "미발 두 글자에는 저절로 淺深의 구분이 있다"라고 지적하고 엄격히 구분할 것을 강조하였다. 만약 '천언'단계에서 미발이 '사려가 싹트지

388 진래, 『주자철학연구』, 화동사범대학출판사, 200, p.175

389 『외암유고』권12, 「미발유선악변」

390 『외암유고』권12, 「未發辨」」

391 『외암유고』권12, 「미발유선악변」

392 『외암유고』권12, 「미발변」

않고 사물이 이르지 않은 것'이라면, 이것은 다만 '부중저미발'일 뿐이다. 다만 '심언'이 가리킨 것이라야 비로소 '대본저미발'이다. 그렇다면 그가 생각한 미발의 개념은 결국 무엇인가?

미발의 요지를 구하면 성인과 범인을 막론하고 반드시 이 심의 전체가 적연부동하여 방촌의 사이에 고요한 물과 밝은 거울과 같으면 이른바 청탁수박이 만 가지로 일정하지 않다는 것이 일제히 純淸至粹(이것은 기의 본연이다)에 이른다. 그리고 치우치지 않는 사정팔당의 체가 여기에 서니 이른바 천하의 대본이다.(『외암유고』권7, 「답한덕소별지」)

이른바 진정한 '미발'은 맑은 거울과 고요한 물처럼 심의 적연부동한 상태이니 이러한 상태는 純淸至粹하고 '천하의 대본'이 된다. 이것은 명덕본체에 대한 '심언'이고 '대본저미발'이다. 즉 미발을 單指하지 않은 것으로 사물에 접하지 않은 상태(부중저미발)이고 동시에 심의 '담연허명'한 본체(대본저미발)의 뜻을 가지고 있다. 미발을 논할 때에 이러한 상태, 즉 '부중저미발'과 '대본저미발'을 반드시 모두 고려해야 비로소 전체적일 수 있으니 이것이 바로 '비언'이다. 만약 '부중저미발'이 가리키는 것이 외부 사물에 접촉하기 이전의 감정의 미분화상태를 말한다면, 물리성(시간성)의 차원에 속하고 '대본저미발'이 가리키는 것은 본질적 차원의 미발이다.

이러한 미발론을 기초로 그는 진일보하여 심을 아래와 같이 구분한다.

무릇 기는 하나이나 거친 것을 말하면 혈기이고 정미한 것을 말하면 신명이다. 정미하고 거친 것을 총괄하여 기라고 하니 이른바 심은 혈기가 아니고 신명이다. 심체는 지극히 정미하고 기질은 지극이 거치며 심체는 지극히 크고 기질은 지극히 작다……만약 이와 같은 것이 모두 변별하지 않고 섞어서

하나라고 한다면 어찌 심론을 알 수 있겠는가?(외암유고』권13, 「미발변후설」)

위와 같이 그는 심을 신명이 지극히 정미한 심체와 지극히 거친 혈기의 심으로 구분한다. 그러나 심체의 심이 그의 미발론의 중점이 된다. 전자는 본연지심이고 후자는 기질지심이다. 외암은 또한 이것에 근거하여 '미발심체순선론'을 제기한다. 심이 비록 하나이지만 미발 때에 '허령통철'과 '신명불측'의 심체가 주재작용을 하기 때문에 순선할 수 있고 악의 가능성이 없다. 이것이 '대본저미발' 때의 심이다. 이러한 본연의 심체는 성인과 범인의 몸에서 드러난 것이 서로 같은 것이다. 그는 다음과 같이 지적하였다.

미발의 체는 어린 아이가 『대학』의 명덕으로 말하면 기품에 구애된 명덕이니 혼명하여 만 가지로 가지런하지 않다. 이른바 본체의 명덕은 성인과 범인에 구별이 없다.(『외암유고』권4, 「上遂庵先生」)

그가 미발을 논하는 과정 속에서 시종 심체의 순선과 성인과 범인이 가지고 있는 명덕의 심체에 구분이 없다고 보았음을 알 수 있다. 그는 이것을 주희가 말한 "미발의 때에는 요순에서 길가는 사람에 이르기까지 한결같다"거나 율곡의 "중인에게 다행히 한 순간에 미발의 때가 있으니 이 전체담연은 성인과 차이가 없다"는 말에 근거한 것이다.

이미 심에 미발과 이발이 존재하고 주희도 "미발의 때에 기가 용사하지 않는다"고 하였다면 외암은 어떻게 이해하였는가?

그렇다면 미발이란 바로 기가 용사하지 않은 때이다. 이른바 청탁수박은 이때에 정의가 없고 조작이 없으니 담연순일하여 선할 뿐이다. 이곳이 바로

치우치지 않고 사방으로 통한 본연의 리를 單指한 것이니 하필 용사하지 않은 기를 兼指하여 말하겠는가?(『외암유고』권7, 「與崔成仲」)

그는 미발이 '기불용사'이니 외물에 접촉하지 않을 뿐만 아니라 더욱 중요한 것은 혈기의 작용이 없다고 생각하였다. 바로 이와 같아야 기에 어떠한 작용도 일어나지 않기 때문에 '담연순일하여 선할 뿐이다.' 그러나 남당은 기의 본색이 다양하다고 생각하였기 때문에 가령 미발 하에서도 청탁수박과 강유선악이 존재한다고 생각하였다. 남당이 이해한 '기불용사'는 적연부동이고 부여한 처음의 상태이니 이것은 외암과 매우 큰 차이가 있다. 때문에 외암에 있어서 진정한 미발은 혈기의 영향을 받지 않기 때문에 본연지성이 여실히 드러나서 순수지선하다. 그러나 남당은 미발을 사물에 접촉하지 않은 상태라고 생각하였으니 이때는 선악을 함께 갖춘 기질이 비록 존재하지만 작용을 하지 않기 때문에 리의 선에 영향을 줄 수 없지만 여전히 악의 가능성을 가지고 있다고 생각하였다.[393] 외암은 또한 한걸음 더 나아가 율곡이 지적한 '本然之氣'를 빌어서 자기 미발지기의 순선한 관점을 강조하였다. 율곡은 일찍이 다음과 같이 말하였다.

성현의 온갖 말들은 사람들로 하여금 기를 검속하게 하여 기의 본연을 회복하게 할 뿐이다. 기의 본연은 호연지기이다. 호연지기가 천지에 가득차면 본연지리는 조금도 가려짐이 없으니 이것이 맹자의 양기론으로 성인의 문하에 도움이 되는 까닭이다.(『율곡전서』권10, 「書2」)

율곡은 '기의 본연'을 회복하는 것을 수양의 목표로 설정하였다. 이것은 맹

[393] 전인식, 『이간과 한원진의 미발, 오상논변연구』, 한국정신문화연구원 박사학위, 1998, p.126

자의 '호연지기'와 화담의 '담일청허지기'와 상통하는 것으로 모두 가리키는 것은 본연지기이다. 외암은 이것에 근거하여 미발의 기는 '純淸至粹'한 본연지기이기 때문에 성인과 범인의 차이가 없는데, 이로부터 미발의 참된 경지, 즉 현실 속의 본체를 체득할 수 있다고 생각하였다.

종합하면, 외암 미발론의 핵심은 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 미발을 '부중저미발'과 '대본저미발'로 나누고, 전자는 사물에 접촉하기 이전의 미발이고 후자는 본질적 의미상의 미발로 심의 담연허명한 본체를 나타낸다. (2) 심은 신명의 본심과 혈지의 심으로 나누니 전자는 심체이고 본연지심이다. (3) 미발의 심은 혈기가 용사하는 영향을 받지 않기 때문에 미발의 심체는 순선하고 성인과 범인의 심은 같다.

3. 본연지기와 본연지심

우리가 아는 것처럼, 주희는 존재론의 입장에서 '성즉리'를 보고 심이 이기의 합이니 심과 성을 구별하였다. 그는 비록 심이 리를 가지고 있다고 생각하였지만 결코 '심즉리'로 보지 않았다. 그러나 양명학에서는 심이 곧 리이고 성이다. 가치론에서 보면, 주자학의 요지는 성선론에 있으나 양명학은 심(성)선론이다.

외암은 율곡을 종주로 하는 기호학파의 학통을 계승하였는데, 율곡은 일찍이 '心是氣'의 명제를 제기하였다. 이해하기 어려운 것은 외암도 학파의 기본적 관점을 계승하는 동시에 '심성(리)일치론'을 제기하였다. 먼저 율곡의 주장을 분석하면 다음과 같다.

주자가 말하기를, '심의 허령지각은 하나일 뿐인데 혹은 성명의 올바름에 근원하고 혹은 형기의 사사로움에서 생겨난다.' 먼저 하나의 '심'자가 앞에

있으면 심은 기이나 혹원혹생하여 심이 발한 것이 아님이 없으니 어찌 기발이 아니겠는가? 심 속에 있는 리가 성이다. 심이 발하는데 성이 발하지 않는 이치는 있지 않으니 어찌 理乘이 아니겠는가? (『율곡전서』권23)

율곡은 심이 비록 리를 가지고 있지만 실제로 기의 성질이 존재라고 생각하였다. 조선의 명유 우암 송시열도 “심의 허령은 분명히 기이다”(『송자대전』권15, 「김간록」)라고 보았기 때문에 기호학파의 심론은 바로 기론의 방향에 따라 전개되었다. 외암과 남당 간의 미발논변은 먼저 기를 논하는데서 시작되고 이것과 관계가 있다. 남당이 생각한 “미발상태 하에서도 기질지성이 존재한다”는 것에 대해 외암은 아래와 같이 비판하였다.

그렇다면 미발이란 바로 기가 용사하지 않은 때이다. 청탁수박은 이때에 정의도 없고 조작도 없으니 담연순일하여 선할 뿐이다. 이곳이 바로 치우치지 않고 사방으로 통하는 본연지리를 單指하기를 좋아한 것이니 하필 용사하지 않은 기를 겸지하여 말하겠는가? (『외암유고』권7, 「여최성중」)

미발 때에는 기가 어떠한 작용을 발휘하지 않기 때문에 순수지선하다. 이 점은 두 사람 모두 같은 생각이다. 그러나 외암은 기가 담연순일함에 따라 선하다는 것을 강조하였으니 이것은 남당이 생각한 기에 ‘청탁수박’과 ‘강유선악’이 존재한다는 것과 분명한 차이가 있다. 위에서 말하였듯이, 외암은 진일보하여 ‘본연지기’를 빌어서 자기의 ‘미발의 기가 순선하다’는 주장을 강조하였다. 이와 같을 뿐만 아니라 그는 또한 ‘본연지기에서 형성된 본연지심’을 설정하고 이러한 본연지심이 바로 대본(중)에 근거한 존재라고 주장하였다.

지금 널리 끌어 말할 필요없이 다만『대학장구』로써 말하면, '허령불매하여 중리를 갖추고서 만사에 응한다'는 것은 본연지심이고 '기품에 의해 구애된다'는 것은 기질지심이다. 심에 둘이 있는 것이 아니니 구애되고 구애되지 않는 것으로 둘을 가리키니 대본의 성은 본연지심에 나아가 단지한 것이고, 기질지성은 기질지심에 나아가 겸지한 것이다.(『외암유고」권12, 「미발변」)

마치 성을 본연지성과 기질지성으로 나누어야 그 실질이 같음을 파악할 수 있는 것과 마찬가지로, 그는 심도 본연지심과 기질지심으로 나누어야 한다고 주장하였다. 또한 그는 진일보하여 본연지심을 본연지성에 대응시키고 기질지심을 기질지성에 대응시켰다. 그는 주희의 말을 빌어서 본연지심은 허령불매한 명덕이고 기질지심은 기품에 구애된 명덕이라고 지적하였다. 모두 하나의 명덕이니 기품의 구애 여부에 따라 두 가지의 다른 심으로 구분하였다. 이 때문에 신명의 본심은 혈기인 기질지심과 구분하여야 한다. 선악에서 말하면, 기질지심은 미발상태 하에서도 있는 강유선악의 심이나 본연지심은 "허령통철하고 만물을 신묘하게 하여 잡으면 있고 놓으면 없는 것 같으니 원래 선하지 않음이 없는 심체이다." 기질지심의 미발은 낮은 층의 미발이니 '부중저미발'이며, 본연지심의 미발은 깊은 층의 미발이니 '대본저미발'이다.

또한 그는 수양론의 관점에서 아래와 같이 본연과 기질지심을 해석하였다.

그러므로 천군이 주재하면 혈기가 물러나 명령을 듣고 방촌(마음)이 허명하다. 이것이 바로 본연지심이고 그 리는 본연지성이다. 천군이 주재하지 않으면 혈기가 용사하여 어둡고 밝음이 일정하지 않으니 이것이 바로 기질지심이고 그 리는 기질지성이다.(『외암유고』권13, 「미발변후설」)

본연지심은 '천군이 주재하고 혈기가 물러나 명령을 들으니 마음이 허명한' 상태로 '허령불매하여 온갖 이치를 가지고서 만사에 응하는 것(명덕)'과 동일하다. 기질지심은 '천군이 주재하지 않고 혈기가 용사하여 어둡고 밝음이 일정하지 않은' 상태로 '기품에 구애된 것'과 동일하다. '천에서 얻은 것'에서 보면, 본연지심은 선천적인 존재이고 그것은 동시에 혈기가 천군의 통제를 받은 산물이니 이것이 바로 후천적임을 증명하였다. 이러한 이론은 유가사상이 후천의 수양을 통하여 원시상태로 회귀하는 기초 위에 근거한다는 것이다. 때문에 사람은 응당 '戒懼愼獨'의 수양공부를 통하여 혼탁한 혈기의 영향을 제기하여 담연순일한 본연지기를 회복함으로써 본연지심으로 하여금 일신의 주체적이고 주재적 존재가 되게 하여 심성일치를 실현한다.

4. 심성일치론

윗글에서 말하였듯이, 외암은 심을 본연지심과 기질지심으로 구분하고 그것을 본연지성과 기질지성에 일일이 대응하고 또한 이것에 근거하여 자기의 '심성일치론'을 전개하였다.

아! 미발은 어떤 뜻이고 어떤 경지인가! 이것은 실제로 이기의 큰 근원이고 심성이 온축된 곳이다. 그러나 큰 근원과 온축된 곳이라는 것은 바로 理氣同實로써 심성일치를 말한 것이다. 성인은 리를 심으로 삼았기 때문에 심이 곧 성이고 성이 곧 심이며 체가 곧 中이고 용이 즉 和이니 논의할 필요가 없다.(『외암유고』권13, 「미발변후설」)

그가 이해한 미발은 리와 기, 심과 성의 근원처이니 이것이 바로 이기가

공존하고 심성이 일치하는 곳이다. 또한 '성인은 리를 심으로 삼는다'는 것에서도 외암이 설명하려는 것은 심과 성의 가치상에서의 일치성을 볼 수 있다. 요순과 같은 성인의 심은 선한 본성을 실현함으로써 실질적인 성인이 될 수 있으니, 왜냐하면 그들은 순선한 심과 순선한 성이 일치하기 때문이다. 심의 도덕적 가치가 기의 영향을 받지 않는 리가 결국 얼마의 문제를 나타낼 수 있음을 결정한다. 이 때문에 이러한 이해를 할 수 있으니, 외암의 핵심관점은 결코 직접 심이 곧 성임을 말하는 것이 아니라 심과 성이 가치상에서 일치한다는 것이다.[394] 즉 외암은 심성일치를 통하여 심을 본연의 순선한 차원으로 끌어내려고 하였으며 또한 성의 관점에서 고려하였다. 형이상의 성이 현실 속에서의 실현은 반드시 형이하의 기의 매개작용을 필요로 하고, 형이하의 기는 마찬가지로 형이상의 성을 필요로 하여 그 善性을 확보한다. 그의 이러한 심성론의 관점은 理氣不離와 理氣同實의 이기론을 기초로 전개한 것이다.

외암의 '이기동실'은 주로 두 가지 의미를 가지고 있으니, 하나는 이기불리의 관점에서 심성일치를 주장하였고, 다른 하나는 이기의 상호 의존성을 중시하였다. 외암이 일찍이 말하였는데 "이른바 실사는 반드시 이기동실과 심성일치를 기다린 후에 비로소 實事라고 말할 수 있다"(『외암유고』권13, 「미발유선악변」)는 것이다. 리와 기는 반드시 실질적으로 서로 같고 심과 성이 일치해야 이것이 실재의 일이다. 구체적으로 말하면, '이기동실'은 "기가 正通하면 리도 正通하고 기가 偏塞하면 리도 偏塞하다는 것이다." '심성일치'는 "본심이 존재하면 천리가 밝고 본심이 없으면 천리가 소멸된다"는 것이다. 이러한 논리구조는 이기불리의 관점을 이기론에서 심성론으로 발전시킨 산물이다. 성리학에서 이기론은 심성론의 근거이고 심성론은 이기론의 전개양상이다. 그러므로 외암은 이기를 분리시켜 말할 수 없을 뿐만 아니라 심성도

[394] 정연우, 『외암 이간 성리학설 연구』, 성균관대학 석사학위, 2007, pp.60-65

분리하여 상대시킬 수 없다고 보았다. 이기의 상호 의존성에 관하여 주희도 일찍이 “리는 별도로 일물이 되는 것이 아니고 기 속에 존재한다. 기가 없으면 리도 걸려있을 곳이 없다”(『주자어류』권1), “예를 들어 음양오행이 착종하여 조리를 잃지 않은 것이 리이다. 만약 기가 응결하지 않을 때는 리 또한 붙어있을 곳이 없다”(상동)라고 하였다. 리는 무위하여 지극히 통하나, 무형하여 현실 속에서 실현될 수 없으니 이에 기라는 현실성의 매개체가 있어야 한다. 외암은 이러한 관점을 계승하여 리가 현실 속에서 존재하려면 반드시 기의 존재가 있어야 하는 것처럼, 성이 현실 속에서 구현되기 위해서는 심이 필요하다고 생각하였다.

性善의 현실 속에서의 실현을 확보하기 위해서는 반드시 心善이 필요하다. 즉 외암은 심을 떠난 성선을 받아들일 수 없었다. 다만 ‘심성일치’가 있어야 선이 비로소 현실 속에서 존재할 수 있다. 그는 심의 방면에서 기의 본연성을 강조하였을 뿐만 아니라, 또한 이러한 본연지심을 통해야 본연지성의 선을 얻어 현실적으로 존재할 수 있고 동시에 미발의 진정한 의미를 발현할 수 있다. 외암은 본연지성과 본연지심의 일치를 통하여 선의 현실성을 확보하려고 노력하였고 또한 기질의 제약을 받지 않은 순수한 선이 현실 속에서 존재할 수 있는 가능성을 드러냈다.

이러한 기초 위에서, 다시 앞에서 제기한 ‘心是氣’라는 적통의 학설을 계승한 외암이 어떻게 ‘심성일치’라는 문제를 확보하였는지 고찰한다. 성리학의 핵심주장은 ‘성즉리’이고 성(리)선을 강조한다. 그러나 이러한 리의 형이상의 존재가 형이하의 현실차원에서의 발현을 확보하기 위해서는 기의 작용이 필요하다. 지극히 맑고 지극히 순수한 기가 성의 선함을 완전히 드러낼 수 있으나, 지극히 탁하고 지극히 거친 기는 성의 선함을 가려서 결코 그것을 현실화할 수 없게 한다. 왜냐하면 기의 작용은 성선과 현실 속에서 나타낼 수 있는 심선 간에 일정한 거리가 있기 때문이다. 그러나 외암은 미발상태 하의 기가 담연순일하고 지극히 맑고 지극히 순수하여 이때는 리와 기를 兼指하여

말하여도 조금도 리와 성의 순선성을 훼손할 수 없다고 보았다. 이것이 바로 '본연지기'이다. 이러한 영향 하에서 비로소 '본연지심'을 실현할 수 있다. 이러한 본연지심은 바로 주희가 말한 '심이 담연허명하여 거울처럼 환하고 저울대처럼 평평한 진체의 본연한 것'이나 '本明의 체', '허령불매의 명덕' 등이다. 이러한 심은 본연지기로 구성되었기 때문에 성선을 완전히 드러냄으로써 심성일치에 도달할 수 있다. 바로 이것에 기초하여, 외암은 비로소 이 심을 리라고 여겼다. 여기에서 그 이론의 독창성을 볼 수 있다.

다만 외암의 심성일치론은 남당과 다른 이론파 학자들에 의해 양명학의 '심즉리'와 같고 정통 주자학의 '성즉리'에 위배된다는 비판을 받았다. 이러한 이론적 충돌을 어떻게 이해할 수 있는가? 주자학에서 '성즉리'의 '성'은 본연지성이고 '천명지위성'의 성이다. 그러나 양명학에서 '심즉리'의 심은 본래의 심이니 良知이다. 이 때문에 '심즉리'가 가리키는 것은 '양지가 곧 천리'라는 것이다. 이곳에서 만약 주희의 심을 지각주체의 뜻으로 간주하면, 양명의 심은 도덕주체의 의미를 가진다. 그러나 다른 한편으로 외암이 주장하는 '심성일치'는 본연지성의 성과 본연지심의 심을 일치화하니, 즉 심 본연의 의미를 부여하였다. 이것은 주희가 "성은 심의 리이고 정은 심의 용이다"(『주자어류』권5)속에서 심의 본연의 측면을 강조한 것과 일맥상통하는 것이다. 우리는 외암의 '심성일치' 속의 '심'을 심의 본연성을 강조하였고, 양명의 '심즉리'는 다만 심이 가지고 있는 리의 방면을 그 본질로 보아 천리와 동일시하였을 뿐임을 볼 수 있다. 외암이 비록 심의 본연성을 인정하고 강조하였지만, 이 심을 직접 천리로 간주하지 못하였다. 또한 외암의 심과 성의 일치화 주장은 주자학이 양명학으로 발전하는 하나의 논리과정이라고 생각할 수 있다. 외암의 이러한 주장은 주자학 심성론의 기초 위에 근거하고, 동시에 양명학과 비슷한 관점을 내포하고 있으니 철학과 사상에서 주자학과 양명학을 연결하는 작용을 하여 조선중후기 유학의 '심학화'의 발전을 드러냈으니 이것은 사상사에서 매우 중요한 의미를 갖는다고 말할 수 있다.

5. 결론

필자는 윗글에서 주희의 미발론에서 착수하여 18세기 조선 유학자인 외암 이간의 심성론을 고찰하였다. 그 핵심 요점은 아래와 같이 정리할 수 있다.

(1) 외암은 미발을 낮은 차원의 '부중저미발'과 깊은 차원의 '대본저미발'로 구분한다. 전자의 기는 본연지기이니 담연순일하며, 후자의 기는 혈기의 기이니 청탁수박과 강유선악이 있다. 혈육의 기가 맑으면 심의 본체는 드러날 수 있고, 혈육의 기가 혼탁하면 심의 본체는 가려질 수 있다. 그의 핵심 주장은 미발 때의 심체의 순선을 강조하는데 있다.

(2) 본연지성과 본연지심은 모두 실재적인 것이나 다만 '심성일치'가 있어야 비로소 진정한 實事를 실현할 수 있다. 본연지성은 본연지심이라는 현실의 매개체를 통해야 비로소 여실히 드러날 수 있으니, 이 때문에 본연지심의 수양공부를 회복하고 보존해야 한다.

(3) 외암의 '심성일치론'은 성리학의 '성즉리'와 양명학의 '심즉리'를 연결하는 철학적 의미를 가지고서 조선중후기 주자학의 '심학화'의 발전을 이루었다.

끝으로 서론의 내용과 연결시켜 외암의 주자학에 대한 계승과 해석을 고찰한다. 외암 미발론의 중심사상은 '미발심체순선'이다. 그의 관점에 따르면, 미발은 천리가 여실히 드러나는 상태이니 이것은 본연지심, 즉 허령불매한 심의 본래를 통하여 그 실현을 확보할 수 있다. 만약 미발이 완전한 純理의 세계라면, 이발은 기품의 차이에 따라 발생한 복잡하고 다양한 기의 세계이다.[395] 이러한 미발과 이발의 상태는 모두 심을 통하여 파악한 것이니, 다만 미발을 체현한 것은 본연지심이고 이발을 체현한 것은 기질지심에 불과하다.

[395] 안은수, 「이간의 미발론연구」, 『동양철학연구』제34집, 2002

이것은 바로 주희의 '심통성정'을 더욱 세밀하게 표현한 것이다.

그러나 성리학의 기본 이론에 위배되는 것 같은 '심성일치론'은 실제로 주희의 미발심성론과 관계가 있다. 주희는 일찍이 중화신설에서 "모두 사려가 싹트지 않고 사물이 이르지 않은 때에 희노애락의 미발이 된다. 이때에는 심이 적연부동한 체이고 천명지성의 본체가 갖추어져 있다"(『회암집』권64)라고 지적하였다. 그는 미발을 심의 적연부동한 본체로 간주하였다. 이것은 외암이 제기한 '대본저미발'의 이론적 근거이며, 이로부터 그의 '심성일치론'의 단서를 볼 수 있다. 동시에 주희는 상술한 미발의 때에는 본연지성이 모두 심에 구비되어 있다고 생각하였다. 여기에서도 주희가 심을 둘로 나누었음을 알 수 있으니, 왜냐하면 이것은 그가 선악이 혼재하는 심과 적연부동한 미발의 심체를 동시에 언급하였기 때문이다. 만약 주희의 논리에 따라 추론하면 '천명으로서의 본연지성은 다만 심의 적연부동한 심체를 통해야 비로소 그 성선을 확보할 수 있다'는 결론을 낼 수 있으니, 이것이 바로 외암의 '심성일치론'이다. 외암은 이러한 본연의 성선을 확보할 수 있는 존재를 본연지기로 이루어진 심체로 보았다. 주희가 비록 본연지성과 심체를 말하였지만 둘을 일치시키지 못하였다. 외암의 '심성일치론'은 결코 주자학의 '성즉리'에 어긋나지 않으며 심의 본연을 강조하기 위해 나온 결과임을 알 수 있다. 이것은 그의 주자학에 대한 계승과 발전임을 설명한 것이다.