

성와 이인재의 성리사상*

- 「고대희랍철학고변」에 대한 분석을 중심으로 -

임종진**

차례

- I. 서론
- II. 성와 이인재의 성리사상의 연원과 新學에 대한 입장
- III. 성와 이인재의 성리사상(1) : 리기론과 세계관
- IV. 성와 이인재의 성리사상(2) : 심성론과 인간관
- V. 성와 이인재의 성리사상(3) : 수양론과 성인관
- VI. 결론

【국문초록】

본 논문은 근대 시기 영남의 성리학자인 省窩 李寅梓의 성리학적 입장을 분석하는 것이 주된 목적이다. 이인재는 그의 문집 속에 들어 있는 논설들, 다른 성리학자들과 주고받은 편지 등을 통해서 여러 가지 성리학적 주제들과 관련된 자신의 입장을 피력하였다. 본 논문에서는 특히 「古代希臘哲學攷辨」을 중심으로 이인재의 성리사상을 살펴보고자 한다. 왜냐하면 이 저술에서 이인재는 성리학을 진리의 표준으로 삼아서 서양고대철학을 분석하고 비판, 평가하였기 때문에 오히려 성리학에 대한 그의 입장이 보다 분명하게 드러날 것으로 판단했기 때문이다. 분석의 결과를 요약해 보면, 이인재는 기본적으로 성리사상과 관련해서 朱熹와 李滉의 학설을 찬성할 뿐만 아니라 그 연장선상에 있는 李震相-郭鍾錫으로 이어지는 寒洲學派의 主理的 입장을 계승했다고 평가할 수 있다. 그리고 성리사상과 관련해서 이인

* 이 논문은 2011학년도 경북대학교 학술연구비에 의하여 연구되었음.

** 경북대학교 인문대학 철학과 교수

제가 이론을 위한 이론 즉 단순히 논변 위주로만 진행되는 성리학계의 학문적 풍토에 대해 비판적인 입장을 취하면서 구체적인 실천을 강조한 것은 시대적 상황과 관련해 볼 때 주목할 만한 점이다.

주제어

李寅梓, 朱熹, 李滉, 李震相, 郭鍾錫, 性理思想, 主理, 「古代希臘哲學攷辨」

I. 서론

성와 이인재¹⁾는 근대 시기 경북 고령에 은거하면서 성리학에 대한 연구와 함께 新學 즉 西學, 특히 서양철학에 대하여 깊은 관심을 기울인 매우 특이한 사상적 경향을 가진 유학자이다. 이러한 측면에 주목하여 박종홍 교수는 일찍이 “순 철학적인 관심을 가지고 서양철학을 한문으로 된 소개서를 통하여, 혼자 공부하고 또 그에 관하여 유학자의 입장에서 비판을 처음으로 가한 것은 구한말의 이인재이다”²⁾라고 소개하였다. 이 인재가 살아간 시기는 정치적으로는 개항과 국권상실, 경제적으로는 근대화본주의 시스템의 등장, 문화적으로는 서구문화의 유입 등 기존의 전통사회의 틀이 급격히 해체되고 새로운 사회적 구조와 질서체계를 구축하는 과도기의 혼란상이 전방위적으로 나타난 때였다. 이러한 시기에 이러한 상황을 가장 예민하게 체험한 집단은, 긍정적인 입장이든 비판적인 입장이든 간에 역시 당시의 주류적 지식인인 유학자들이었을 것이다. 유학자인 이인재는 이러한 상황의 전개가 결국 서양이 강력한 힘을 가진데

1) 李寅梓(1870-1929) : 경북 고령에서 태어나서 그곳에서 생을 마쳤다. 字는 汝材이며, 號는 省窩이다. 저술로는 『省窩文集』(6권)이 전해지고 있다.

2) 박종홍, 『韓國思想史論攷 - 儒學篇』, 서울 : 서문당, 1986, 394쪽.

서 기인한다고 판단하고, 그러한 발전을 가져온 궁극적인 원인을 탐구하다가 결국 그 모든 것이 철학에서 연유한다는 사실을 인식하고는 마침내 철학에 대하여 본격적으로 탐구하였다.³⁾ 이 과정에서 이인재는 자신이 깨달은 사실을 스승인 倪宇 郭鍾錫(1846-1919)에게 보낸 편지에서 다음과 같이 기술하였다.

오직 철학만이 유학과 서로 비슷합니다. 그 중에서도 아리스토텔레스의 학설은 더욱더 서로 들어맞는 곳이 많습니다. 하늘이 능력 있는 사람을 반드시 중국에서만 태어나도록 하는 것은 아닐 것이니, 어찌 서양이라 해서 물리칠 수 있겠습니까? 다만 은미한 말과 깊은 뜻은 한 글자라도 어긋나면 그 뜻이 현격히 달라지는데, 繙譯하면서 하나도 어긋난 것이 없다고 어찌 단정할 수 있겠습니까?⁴⁾

이 글을 통해서 우리는 이인재가 유학과 서양철학 특히 아리스토텔레스 철학의 유사성에 주목하고 있다는 점을 먼저 확인할 수 있다. 뿐만 아니라 이인재의 의식세계는 이미 中華思想이라는 낡은 틀에 머물러 있지 않다는 것도 알 수 있다. 또 다른 중요한 측면 하나를 지적한다면, 번역과 관련된 문제의식을 이인재가 보여주고 있다는 점이다. 이인재가 번역과 관련된 문제점을 거론한 또 다른 사례를 살펴보면 다음과 같다.

아리스토텔레스는 서양의 고대인이다. 그의 글은 틀림없이 간결하면서도 예스럽겠지만 繙譯될 때 장황하고 번잡하게 되었을 것이니, 과연 그 오묘한

3) 『省窩文集』 卷2 〈書〉 「上倪宇先生」, 161~162쪽, “泰西之興必有其致. 欲究其根, 莫如攷其政治. 故略玩憲法行政等書, 則其源流皆從哲學中來. 因姑闢政治, 先辨哲學, 而才鈍識魯, 無以會其歸趣.” 참조. * 이하 『省窩文集』의 쪽수는 〈李寅梓, 『省窩集』(서울 : 亞細亞文化社 影印, 1978)을 기준으로 함.

4) 『省窩文集』 卷2 〈書〉 「上倪宇先生」, 162쪽, “惟哲學與吾道相近. 就中亞氏學說尤多相合處. 天之降才, 不必中華, 則豈可以泰西而擯之乎. 但微辭與義纔錯一字, 其意懸殊. 繙譯之一無所錯, 亦安可必乎.”

곳을 왜곡됨이 없이 풀어서 잘못되고 어긋나지 않도록 할 수 있었겠는가? 그렇다면 다만 그 대강의 의미만을 살필 따름이지 구구하게 글의 뜻을 글자에 짜 맞추어서 만들려고 쓸데없이 세세하게 따지고 분석해서는 안 된다.⁵⁾

2차 자료를 바탕으로 한 제한적인 연구 조건 속에서도 서양철학에 대한 이인재의 관심은 「고대희랍철학교변」이라는 저술을 남기는 데까지 이르렀다.⁶⁾ 그가 이 저술을 작성할 때 참고한 서양철학 관련 저술은 『哲學要領』(1902)⁷⁾, 『哲學論綱』(1903)⁸⁾, 『希臘三大哲學家學說』(1903)⁹⁾ 그리고 『飲氷室文集』(1902)¹⁰⁾이며, 그것은 한문으로 작성된 자료이다.¹¹⁾ 그

5) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 363쪽, “大抵亞氏泰西古代人也. 其文必簡古而繙譯之際張皇繁複, 果能直解其妙處而無舛錯耶, 然則但觀其大意而已, 不可區區辨析於文字措語之間矣.”

6) 「古代希臘哲學攷辨」의 저술시기와 관련하여 김종석은 ‘1908년 이후에 착수하여 1912년 사이에 완성’된 것으로 판단했다. [김종석, 『퇴계학의 이해』, 서울 : 일송미디어, 2001, 259쪽 참조] * 이인재에 관한 대표적인 연구자인 김종석은 그의 관련 논문 3편[「韓末 嶺南 儒學者들의 新學 수용 자세」, 『韓末 嶺南 儒學界의 동향』, 영남대학교 민족문화연구소, 1998, 289~352쪽/「성과 이인재의 서구수용론과 신학에의 관심」, 『한국학논집』 제26집, 계명대학교 한국학연구원, 1999, 45~67쪽/「19·20세기 초 영남 퇴계학파의 사상적 대응에 관한 철학적 고찰」, 『철학논총』 제20집, 새한철학회, 2000, 21~46쪽]을 제목을 약간 수정하여 『퇴계학의 이해』에 수록하였다. 여기서는 이 책을 인용하였다.

7) 『哲學要領』(上海 : 廣智書局, 1902)의 저자는 일본의 井上圓了, 역자는 중국의 羅伯雅이다. 이인재가 「古代希臘哲學攷辨」을 지을 때 가장 많이 참고한 저술이다.

8) 『哲學論綱』(上海 : 廣智書局, 1903)의 저자는 프랑스의 李奇若, 번역자는 陳鵬으로 되어 있다. 이인재는 아리스토텔레스 항목을 작성하는데 참고하였다. * 李奇若은 일본에 선교사로 왔던 리놀(Ligneul, François-Alfred-Désiré)이라는 인물이며, 그가 구술한 것을 前田長太가 기록하여 1897년에 출간한 것이 『哲學論綱』이다. 陳鵬은 이 책을 일본어에서 다시 중역한 것으로 보인다. [이현구·김주일, 「동서유리론의 기저 비교와 융합 가능성 모색 - 성과 이인재의 『희랍고대철학교변』을 중심으로 -」, 『시대와 철학』 제19권, 한국철학사상연구회, 2008, 494쪽 주 2) 참조]

9) 『希臘三大哲學家學說』(上海 : 廣智書局, 1903)은 중국의 陳鵬 輯譯으로만 알려져 있다. 이인재가 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스 항목을 작성하는데 참고하였다.

10) 梁啓超의 『飲氷室文集』이다. 『飲氷室文集類編』이라는 책명으로 1902년(下河邊半五郎 編, 東京帝國印刷株式會社 出版) 일본에서 최초로 출간되었다. 중국에서는 編年體로 구성된 『飲氷室文集』(廣智書局)이 1902년에 간행되었다. 아리스토텔레스 항

런데 당시 이인재가 참조한 한문으로 작성된 자료는 대체로 일본어로 작성된 자료를 바탕으로 번역된 것이었다.¹²⁾ 그렇기 때문에 주요한 개념어의 번역은 일차적으로 일본에서 이루어진 것이 많았다. 그런데 일본에서는 서양의 학술어를 번역할 때 고전 중국어 즉 한문에서 사용된 개념어를 많이 활용하였다. 그렇기 때문에 이러한 번역 과정에서 재탄생한 개념어를 漢字가 동일하다고 하여 그 의미 맥락까지 동일한 것으로 이해하면 곧 의미에 대한 오해가 발생한다. 이인재는 번역에 관련된 문제점을

목에서 1차례 기록되어 있다.

- 11) 이상의 참고서적과 관련된 기본정보는 박중홍, 『韓國思想史論攷 - 儒學篇』, 서울 : 서문당, 1986, 395쪽 및 540쪽을 참조하였다. 『古代希臘哲學攷辨』의 끝부분에 실린 이인재의 스승 면우 곽중석의 『書哲學攷辨後』에 기록된 연도가 '壬子年(1912년) 重陽日(음력 9월 9일)'이므로, 이인재는 비교적 빠른 시간 안에 중국의 최신 학술정보를 접했다고 평가할 수 있다. 이러한 참고서적의 입수 경위와 관련해서는 <김중석, 『퇴계학의 이해』, 서울 : 일송미디어, 2001, 259~260쪽>을 참조하기 바란다.
- 12) 20세기 초에 중국에서 이루어진 (서양)철학의 초기 수용은 주로 일본을 경유하여 이루어졌다. 다음 표를 참조하기 바란다. <출전 : 熊月之, 『從晚清“哲學”譯名確立過程看東亞人文特色』, 『社會科學』, 上海社會科學院, 2011年 第7期, 138쪽>

書名	作者	譯者	出版機構	年份
哲學要領	〔日〕井上圓了	羅伯雅	廣智書局	1902
哲學概論	〔日〕桑木巖翼	王國維	教育世界	1902
哲學原理	〔日〕井上圓了	王學來	閩學會	1903
哲學微言	〔日〕井上圓了	川尻寶岑	遊學社	1903
哲學泛論	〔日〕藤井健治郎	范迪吉等	會文學社	1903
哲學要領	〔德〕科培爾著 下田次郎述	蔡元培	商務印書館	1903
哲學論綱	〔法〕李奇若	陳鵬	廣智書局	1903
哲學新詮	〔日〕中島力造	田吳昭	商務印書館	1903
哲學十大家	〔日〕東京文學社	國民叢書社	文化編譯會社	1903
西洋哲學史	〔日〕蟹江義丸	范迪吉等	會文學社	1903
西洋上古哲學史	〔日〕中島力造	章韓	不詳	1903
印度哲學綱要	〔日〕井上圓了	汪鋌	不詳	1903
宗教哲學	〔日〕姉崎正治	范迪吉等	會文學社	1903

인식하고 있었지만, 그렇다고 이인재 자신도 이러한 번역과 관련된 함정에서 완전히 벗어난 것으로 보이지는 않는다. 이인재의 서양고대철학에 대한 이해의 한계는 먼저 이 점에서 찾을 수 있다. 또 하나의 한계는 이인재 자신의 사상적 정체성과 관련된 것이다. 이인재는 시종일관 성리학이라는 프리즘을 통해서 서양고대철학을 분석하였다. 그 결과 서양고대철학의 다채로운 측면은 잘 드러낼 수 있었으나 그 의미에 대한 평가에는 인색하였다. 왜냐하면 이인재에게는 성리학이 바로 절대적 진리의 표준이기 때문이다. 그렇기 때문에 평가의 척도인 성리학에 얼마나 부합하느냐가 평가의 결정적인 관건이 되었다.

우리는 본 논고에서 이인재가 서양고대철학을 얼마나 정확하게 이해하고 있었는가 하는 점에 주목하여 「고대희랍철학고변」을 분석하지는 않을 것이다. 다시 말해서 서양고대철학에 대한 이인재의 이해는 원전이 아니라 번역을 통한 이해, 2차 자료에 의존한 이해 등 여러 가지 이유로 때로는 오해하거나 때로는 이해가 불충분한 부분도 있을 수 있겠지만¹³⁾, 우리는 성리학을 기반으로 하여 서양고대철학을 이해한 이인재의 방식이 오히려 성리학에 대한 이인재의 관점을 보다 선명하게 드러내는 계기가 될 수 있다는데 주목하여 그의 성리사상을 분석하고자 한다. 「고대희랍철학고변」은 각 희랍철학자들의 사상을 간략히 소개하는 부분과 그것을 바탕으로 한 이인재의 논평인 〈辨〉 부분이 그 핵심이 되는 구성인데, 이 경우에 분석의 주 대상은 바로 이 〈辨〉 부분이다. 이제 본격적인 분석에 앞서 먼저 이인재의 성리사상이 어디에서 연유하는지를 살펴보고자 한다.

13) 박종홍, 『韓國思想史論攷 - 儒學篇』, 서울 : 서문당, 1986, 540쪽 참조.

II. 성와 이인재의 성리사상의 연원과 新學에 대한 입장

이인재가 성리학 공부를 시작하게 된 것은 寒洲 李震相(1818-1886)의 대표적인 제자 중의 한 사람인 弘窩 李斗勳(1856-1918)으로부터 가르침을 받은 것이 계기가 되었으며, 그 후 1889년¹⁴⁾ 20세 때 侂宇 郭鍾錫이 고령에 있는 사찰인 반룡사에 잠시 머물 때에 종유하면서부터 성리학에 대한 학문적 성취가 본격적으로 이루어졌다.¹⁵⁾ 이두훈과 곽종석을 스승으로 모셨다는 것은 이인재 자신의 글을 통해서도 알 수 있다.¹⁶⁾ 특히 이때 곽종석으로부터는 중국 북송 때의 유학자인 張載의 질문에 程顥가 대답하는 형식의 심성수양과 관련된 글인 『定性書』와 성리학의 핵심개념인 敬과 義에 대해서 가르침을 받았다.¹⁷⁾ 이두훈과 마찬가지로 곽종석 또한 이진상의 문하에서 공부했기 때문에 그의 학문과 사상의 중심축을

14) 「家狀」에서는 郭鍾錫이 娥林 즉 거창의 다전에 은거할 때 이인재가 여러 해 왕래하며 종유한 것으로 기록하고 있는데(『省窩文集』 卷6〈附錄〉「家狀」, 516쪽, “當是時, 侂宇郭徵君, 寓遯于娥林之茶田. … 遂與伯氏惺堂公寅杓往從之. 自是往來累年, 亟蒙獎誦.” 참조), 곽종석이 다전으로 이거한 것은 1896년이다. 여기서는 「행장」에 근거하여 1889년부터 종유한 것으로 보았다. 왜냐하면 「행장」은 곽종석의 문하에서 함께 수학한 南廷瑀(1869-1947)가 1936년(丙子年)에 작성한 것이므로 보다 정확한 자료로 판단되며, 곽종석의 문인인 河謙鎭(1870-1946)이 지은 「侂宇郭先生行狀」의 내용과도 연결되기 때문이다. [河謙鎭, 『晦峯先生遺書』 卷47 「侂宇郭先生行狀」, “己丑 … 留盤龍寺數月, 聚諸生講學.” 참조]

15) 『省窩文集』 卷6〈附錄〉「行狀」, 522-523쪽, “弘窩公斗勳, 早承寒洲淵源, 獎進來學. 於君爲再從姪, 而年德, 俱居先進. 君因其開發, 知有洲門主理之旨, 而講求之. 君之發軔, 已在於此. 己丑, 侂宇郭徵士來往盤龍寺. 君與伯氏惺堂寅杓往從之. 遊學半年, 所聞益廣, 所得益深, 而宗仰事一之志定矣.” 참조.

16) 『省窩文集』 卷5 「祭侂宇先生文」, 488쪽, “我先師侂宇郭先生 … ” 및 『省窩文集』 卷5 「祭再從姪弘窩先生文」, 497쪽, “公之於梓, 以親則總宗也, 以學則師表也. 講會論辨, 偏被獎勵之勤, 隨事商確, 煞蒙迷程之導.” 참조.

17) 『省窩文集』 卷5 「祭侂宇先生文」, 491쪽, “小子弱冠趨拜, 獲霑時雨之教. 始受以定性之書, 又惠以敬義之旨.” 참조.

이루는 것은 主理의 성리학이었다.¹⁸⁾ 곽종석은 그가 저술한 스승 이진상의 「행장」 속에서 이진상의 主理의 성리사상이 주자와 이황의 성리사상을 계승하고 있다는 점을 특별히 강조하였다.¹⁹⁾ 이진상이 철저한 주리론의 입장을 표명했다는 것은 그의 心卽理說에서 확인할 수 있다. 심즉리설에서 그가 강조하고자 한 것은 마음의 본체가 곧 리라는 것이었다. 또한 四端七情의 문제에서도 사단과 칠정은 모두 리가 발동한 것이라고 주장하여 자신의 주리론적 성리사상을 명확하게 밝혔다.²⁰⁾ 곽종석은 그의 스승인 이진상의 심즉리설을 확고하게 신봉하여 이를 옹호하기 위해서 논쟁과 토론을 거듭하였다.²¹⁾ 그는 이황의 心合理氣는 마음의 統體를 논한 普徧說이고 이진상의 심즉리는 마음의 본체가 리라는 점을 밝힌 것이라고 해명하고, 孔子 이래 程子, 朱子, 李子 즉 이황 모두 마음의 본체는 리라고 했음을 강조하였다.²²⁾ 곽종석은 특히 「理訣」이라는 저술에서 리의 의미를 28개 조목으로 분류하여 간결하게 정리하였는데, 그 조목의 명칭만 보더라도 〈理爲氣先〉, 〈理有動靜〉, 〈理爲主宰〉, 〈主理〉, 〈理生氣〉, 〈理制氣〉 등 철저한 주리설의 입장을 표방하였다.²³⁾

이제 이인재의 성리사상의 계보를 정리해 보면, 이인재는 대략 주자-

18) 『省窩文集』 卷5 「再祭侁字先生文」, 494쪽, “... 先生全體大用之學, 主敬主理之旨 ...” 참조.

19) 『侁字集』 卷162 〈行狀〉 「寒洲李先生行狀」, “而至朱子而又推明往聖之心法, 開萬世太平之基者. ... 至吾東則退陶李子實得朱子之傳. ... 是諸聖賢之相傳者, 其大要不越乎理之一字, 而學之者又當審其所從入, 由緒而尋根, 自近而達遠. 故先生常曰, 學孔子而不先求之朱子, 不得其門. 學朱子而不先求之李子, 不由其階. 是以先生之一生用力於朱李之書, 而服之如茶飯, 誦之如己言, 毫分釐別, 組貫條暢, 而樂以忘老者, 蓋信之篤, 而真有見於此理之傳也. 今其立言成說以遺來後者, 無一不根據于朱李之旨而鑿鑿乎主理之正案也.” 참조.

20) 금장태·고광직, 『儒學近百年』, 서울 : 博英社, 1986, 454쪽 참조.

21) 금장태·고광직, 『儒學近百年』, 서울 : 博英社, 1986, 465~466쪽 참조.

22) 『侁字集』 卷115 〈書〉 「答南萬卿」, 참조.

23) 『侁字集』 卷129 〈雜著〉 「理訣(上), (中), (下)」 및 「理訣續(上), (下)」, 참조.

이황-이진상-곽종석을 잇는 사상적 계보를 물려받은 입장이며, 그 자신 역시 그러한 자신의 사상적 좌표를 명백히 인식하였다.

비록 때로는 성리학 이론 등과 관련해서 이견이 있을 수 있고 자신이 배운 것을 각기 존중하기도 하지만, 그 근원을 궁구해 보면 주자와 퇴계의 근본 가르침을 익히고자하는 것을 넘어서지 않습니다. 처음부터 오늘날처럼 각 학파의 주의나 주장이 완전히 다른 것은 아니라면 하필이면 입만 아프게 서로 배척하는 것을 능사로 삼고 있는지요!²⁴⁾

‘주자와 퇴계의 본래 가르침으로 돌아가자’는 이인재의 이러한 관점은 실제로 객관적인 입장을 견지하고자 한 순수한 의도도 있었겠지만, 결과적으로는 여전히 자신의 학파적 견해를 표준으로 전제하고 이렇게 주장한 것으로 보인다. 그렇기 때문에 “리가 기를 생기게 하고, 리와 기는 결단코 서로 다른 것이라는 이론은 孔子, 周濂溪, 朱子, 李退溪가 서로 전한 유학의 근본 가르침이다”²⁵⁾라고 철저한 주리설이 정통이라는 점을 강조하였다. 또한 “근래 『한주집』²⁶⁾을 보고 주리설이 적확한 이론이라는 것을 대략 알았습니다”²⁷⁾라고 이진상의 주리설을 지지하거나, “공부는 역시 주리 즉 리를 위주로 하는 것이다”²⁸⁾라고 말하면서 栗谷 李珥가 이황을 비판한 것에 대해 이황을 변호함으로써 자신의 사상적 정체성을 분명하게 드러내 보였다. 이인재는 리기론과 사칠론에서 이이의 성리설을 비판

24) 『省窩文集』 卷2 「與曹仲謹」, 177쪽, “雖或有仁智之異見, 所聞之各尊, 究而原之, 則不過講求朱退之宗旨也. 初非如現今各教之主義判異, 則亦何必以苦口相排爲能事也.”

25) 『省窩文集』 卷3 〈雜著〉 「太極動靜說考證」, 234쪽, “理之生氣, 理氣決是二物, 孔周朱李相傳之宗旨也.”

26) 李震相의 문집인 『寒洲集』은 1895년에 목활자로 간행된 乙未本과 1927년 목판으로 간행된 丁未本이 있다.

27) 『省窩文集』 卷2 「答陳夏卿」, 209쪽, “近看洲集, 略見主理之爲的訣.”

28) 『省窩文集』 卷3 〈雜著〉 「主宰說」, 241쪽, “其工夫也亦主理.”

하고 理動論과 理發論을 지지하였으며, 중국의 陸象山, 王陽明, 羅整菴 그리고 조선의 徐敬德 등 주기론에 대해서는 명확히 반대하였다.²⁹⁾ 또한 이인재는 중년 이후 고향인 고령에 은거하면서 연구와 교육에 전념했는데, 그 교육내용에서도 성리학은 주요한 부분을 차지하였다.³⁰⁾ 그리고 그의 스승인 곽중석은 「고대희랍철학교변」의 발문인 「書哲學攷辨後」에서 이인재가 「고대희랍철학교변」을 저술한 의도를 다음과 같이 서술했다.

뜻을 함께 하는 이어재는 깊은 곳에 머물며 학문을 쌓아서 우리 유학의 도를 위아래로 환하게 통하여 알고 있으면서도 온갖 변화를 도의시할 수 없었다. 이미 서양학술과 관련된 서적을 두루 모아서 저들 서양의 과학 내지 철학의 여러 흐름을 알았는데, 철학은 처음부터 공명과 이익에 대한 사심은 없었으나 다만 氣化 즉 기의 변화를 진리로 알았으니, 그 가려진 것을 깨우쳐 주는 길을 열 수 있었다. 이에 곧 『철학요령』, 『철학학설』 등의 저술에서 그 득실을 살피고 그 공통점과 차이점을 분별해서 유교 성현의 뜻에 절충하여 천리 본연의 오묘함으로 돌려놓았으니, 대개 잘 이끌어 들어서 크게 올바른 곳으로 다함께 돌아가고자 한 것이다.³¹⁾

- 29) 김종석, 『퇴계학의 이해』(서울 : 일송미디어, 2001), 305쪽 참조. 관련 원문은 『省窩文集』 卷3 〈雜著〉「主宰說」, 241쪽, “此李文成所以致疑於陶山互發之旨, 以爲正見之累者. 然李文成, 豈眞知退溪之旨者哉.” 및 『省窩文集』 卷3 〈雜著〉「太極動靜說考證」, 234쪽, “陸氏之學, 背馳無極之旨, 以陰陽爲道. 此理反晦, 而流毒後世. 降自元明, 陽明整庵之學, 陽儒陰釋, 認氣爲理, 煽惑天下. 以及於吾東, 則元氣常存不滅之論, 倡自花潭, 而理無動靜無先後之說, 又從而熾張之. 主氣之說, 反覆沈痼, 以至於今.” 참조. * 양명학에 대한 이인재의 비판적인 입장은 곽중석 문하에서 함께 수학한 深齋 曹兢燮(1873-1933)에게 보낸 2통의 편지(『省窩文集』 卷2 「與曹仲謹」, 179~185쪽)에서도 확인된다.
- 30) 『省窩文集』 卷6 〈附錄〉「家狀」, 518쪽, “與村秀才子, 論說古今經禮及心性理氣, 麁麁忘倦.” 참조.
- 31) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 「書哲學攷辨後」, 386~387쪽, “李同人汝材, 深居積學, 知吾道之徹於上下而萬化不能外也. 既又旁搜新籍, 知彼之科學乃哲學之派分者, 而哲學者初非有功利之私心, 只認得氣化爲眞理, 可以開其蔽而論之道也. 於是乃即其所謂哲學要領哲學學說等編, 而攷其得失, 辨其同異, 以折衷於聖賢之旨, 而反之於天理本然之妙. 蓋欲提喚而引誘之, 同歸於大正也.”

서양의 학술 중에서 그 근본이 되는 철학의 잘못된 진리관을 유교의 진리관을 기준으로 삼아서 바로잡아 주고자 하는 것이 이인재의 뜻이라는 설명이다. 이제 이러한 사실을 간략하게 종합해 보면, 이인재의 사상적 영역은 시종일관 주리적 성리학의 범주를 벗어나지 않은 것으로 해석할 수 있다.

이렇게 주리론 계열의 성리학자로서 자신의 사상적 좌표를 설정하였지만 이인재는 성리학의 이론적 천착에만 매달리는 것에 대해서는 오히려 비판하는 입장이었다.

그리 오래되지 않은 옛날부터 덕망이 높은 선배 분들이 학문에 대한 식견은 높고 사리에는 밝았으나 理氣만을 논하고 계대로 된 사회를 만드는 일에 대해서는 거의 논의하지 않았습니니다.³²⁾

이것은 성리학의 이론적 탐구를 부정하는 것이 아니라 실천과 실용으로 나아가지 않는 당시 성리학계의 학문 풍토에 대하여 비판한 것이다. 이인재는 또한 독창성도 없이 남의 것을 모방하기에만 급급해하는 당시 성리학자들의 공부 자세와 설부른 형이상학적 논변에서 비롯되는 오류를 강하게 비판하였다.³³⁾

이인재의 儒學 공부는 리기심성론 등 성리학의 이론에만 국한된 것은 아니다. 이인재는 조선의 일반적인 유학자들처럼 易과 禮에도 학문적 관심을 표명하였다.³⁴⁾ 그러나 이인재가 지향한 진정한 공부는, 기본적인

32) 『省窩文集』 卷2 「上侁字先生」, 163쪽, “近古以來, 先生長者, 學雖高明, 只講理氣, 而於治平之道, 鮮有討論也.”

33) 『省窩文集』 卷2 「與曹仲謹」, 177쪽, “挽近以來, 學者稍通詞章, 則便徑談理氣. 直饒說得理氣十分, 是當猶依樣畫葫, 不是眞見. 況不自分殊入而強探一本, 亦豈能說得無差乎.”
참조.

34) 易과 관련된 글로는 「上侁字郭先生 附易疑問目」(『省窩文集』 卷2), 「天地四象論」(『省

도리를 실천한 후 이론적인 공부를 해나가며, 실천은 내 주변의 일부터 단계적으로 해나가는 것을 올바른 방법이라 여겼다.³⁵⁾ 그런데 이인재가 활동한 시대는 이미 유학이 급격히 해체되어 가는 때였다. 그렇기 때문에 이인재는 이러한 유학의 쇠퇴를 탄식하면서 단결과 진정한 노력을 통해 유학의 진리를 지켜나가는 일이 급선무임을 강조하였다.³⁶⁾ 그렇다고 이인재가 시대 상황의 변화에 눈 감은 것은 아니다.

우리는 마땅히 우리가 평소 가르치고 익히던 우리의 경전과 역사를 근본으로 삼아야만 합니다. ... 도는 변함이 없으나 예와 법은 변할 수 있습니다.³⁷⁾

유학자로서의 본질적인 정체성을 지키면서도 시대적 변화상에 부응하여 사회 현실에 맞지 않는 제도와 법률 등은 바꿀 수 있다는 입장이다. 이 점에서 이인재는 비교적 개혁적인 성향을 드러냈다고 볼 수 있다.³⁸⁾ 그렇다고 이러한 유연성이 아무런 기준도 없이 적용되는 것은 이인재의 뜻이

窩文集』卷3) 및 「辨金薪塢泳奎解邵子天地四象」(『省窩文集』卷3) 등이 있다. 「上侁字郭先生 附易疑問目」에는 易에 관한 이인재의 질문과 곽종석의 답변을 수록한 비교적 긴 別紙가 첨부되어 있다. 그리고 「上侁字先生禮疑問目」(『省窩文集』卷2), 「答李相晦」(『省窩文集』卷2), 「答小學堂發問」(『省窩文集』卷2)은 예와 관련된 이인재의 답변을 수록한 편지이다.

35) 『省窩文集』卷2 「上侁字先生」, 163쪽, “嘗聞灑掃以至窮格, 愛敬以至治平, 古人爲學之次序也.” 참조.

36) 『省窩文集』卷2 「與曹仲謹」, 177쪽, “竊惟儒風之降, 未有甚於斯世, 而吾黨之孤, 至今日而極矣. 當相與愛惜, 實心切磋, 以維持吾道, 不至胥溺於震蕩之際, 非目下之急務歟.” 참조.

37) 『省窩文集』卷2 「與郭大淵」, 196쪽, “吾輩但當宗吾素教講吾經史 … 蓋道無變, 而禮與法可以損益.”

38) 이인재의 개혁적인 성향과 관련해서는 앞서 언급한 김종석의 선행연구를 참조하는 것이 좋다.

아니다. 오히려 유학의 기준을 강조하는 것이 이인재의 기본 정신이었다.

대체로 의리는 참으로 사람에게 최대의 이익이 되는 것인데 세속의 이해관계에서의 이익과는 얼음과 숯불이 서로 용납하지 못하는 것 정도에 그치지 않는다. … 그런데 그 목적이 의리를 위주로 하지 않고 이익을 위주로 한다면, ‘군자는 도리를 바로하고 이로움을 도모하지 않으며, 도를 밝히고 공을 계산하지 않는다’³⁹⁾는 뜻은 절대로 아닌 것이다. 만약 조금이라도 공을 계산하고 이로움을 도모하는 마음이 있다면 도의와 어긋나기를 기대하지 않아도 자연스럽게 어긋나서 서로 용납할 수 없게 된다. 여기에 중국과 서양 학문의 최대 상이점이 있다. 한쪽은 의리를 또 한쪽은 이익을 추구할 따름이다. 의리만을 추구하기 때문에 학문이 순수하고 올바르며 윤리가 크게 밝다. 그렇기에 사업 및 결과와 관련해서는 곧은 길을 따르고 지름길을 취하지 않으며, 올바르고 큰 것을 따르고 기묘한 것을 취하지 않는다. 이익만을 추구하기 때문에 사업은 반드시 가능한 것을 찾으며 결과는 반드시 이루기를 바란다. 지혜를 써서 연구하며 법률로 보호하여 곧바로 이익으로 나아가 갈 지름길을 취하니, 가장 중요한 근본에서 본다면 매우 어긋나고 깨끗하지 않은 것이다. 그렇다면 의리와 이익, 참과 거짓이 나누어지고 공효가 지체되고 빨리되는 연유는 진실로 목적의 상이점에 달려 있을 따름이다.⁴⁰⁾

이인재는 동서양 학문의 가장 큰 차이점으로 의리와 이익을 지목하였다. 의리를 따르는 학문은 사람이 사람답게 사는 길을 추구하는 반면 이익을 따르는 학문은 자신에게 돌아올 성과에만 집착하여 수단과 방법을

39) 『漢書』「董仲舒傳」, “夫仁人者, 正其誼不謀其利, 明其道不計其功. 是以仲尼之門, 五尺之童, 羞稱五霸, 爲其先詐力, 而後仁義也.” 참조.

40) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 339~340쪽, “大抵義理固人之最大利益, 而與世俗利害上利益不啻冰炭之不相容矣. … 然其目的不以義理爲主, 而以利益爲主, 則切非君子明其道不計其功, 正其誼不謀其利之義諦也. 若有一豪計功謀利之心, 則不期與道誼背馳, 而自然背馳不能相容也. 此中西學問最大相異之點. 一則義理而已, 一則利益而已. 義理而已, 故學問純正, 倫理大明, 而於事功上, 尙直道而不取捷徑, 尙正大而不取奇巧矣. 利益而已, 故事必求可, 功必求成, 智慧以研究, 法律以保護, 取其直赴利益之捷徑, 而於大本上頗舛駁不淨潔也. 然則義利眞僞之分, 功效遲速之由, 實在於目的之相異耳.”

가리지 않게 된다는 것이다. 이러한 입장을 내세우는 이인재로서는 성리학의 이념과 가치를 결코 포기할 수 없었을 것이다. 윤리학의 표현을 빌리면 이인재는 결과주의 보다는 동기주의를 지향했다고 볼 수 있다. 이인재의 이러한 입장은 다른 자료를 통해서도 확인할 수 있다.

신학과 구학은 그 가르치는 내용과 방법이 매우 다르지만 거슬러 올라가서 그 근원을 헤아려보면 곧 의리와 이익에서 갈라집니다. 근래 여러 학문의 주장은 생활을 편리하게 해주는 측면에서는 채택할 만한 것이 있는 듯 하지만, 그 본질적인 내용은 옳은 것이 아닙니다. 비록 한 때는 온 세상에 떨치고 빛날지 모르지만 그 끝에 생겨나는 폐단은 이루 말로 다할 수 없는 것이 있게 됩니다. 만약 그 주장을 궁구하여 자세히 공부하고자 한다면 해로움이 빨리 생겨나도 스스로 알지 못하게 되니, 이것이 제가 이전에 깊이 삼가고 조심한 일입니다.⁴¹⁾

50대 때 쓴 이 편지⁴²⁾에서도 이인재는 의리와 이익이라는 전통적인 유학의 기준을 적용하여 新學의 폐해를 적시하였다. 이러한 관점은 스승인 곽중석 역시 마찬가지였다.

그러나 그 학문이라는 것은 올바른 천리와 인륜에 근본하지 않고 오직 기를 바탕으로 한 틀 즉 물질적인 측면의 변화만 헤아려서 궁극적으로는 사사로운 공명과 이익에만 도달하려고 할 따름이다. 이러한 행보를 멈추지 않는다면 그것이 활용하는 수단과 방법은 세밀함과 깊이를 더할 나위 없이 다하여 마침내 사람이 귀신(처럼 교활한 존재가) 되고 금수(처럼 자기 이익에

41) 『省窩文集』 卷2 「答陳夏卿」, 209쪽, “新舊之學, 敎術旣判異. 溯流究源, 便是義利之分矣. 近日百科之說, 於利用上似有可採, 而但本領不是. 雖一時震耀宇宙, 而其末流之弊將有不可勝言者. 若欲窮其說而攻治之, 則駸駸然有害而不自知. 此僕之所深懲於疇曩者也.”

42) 『省窩文集』 卷2 「答陳夏卿」, 209쪽, “寅梓素志, 非不欲向上, 而悠泛披玩, 旣無擱掌之實. 繼以俗務妨奪, 居然五十無聞, 而贏得鬢白, 良庸自咄. 望賢座視以爲戒, 益進竿頭之步, 如何, 如何.” 참조.

만 빠져드는 존재가) 되는 것이 더욱 세밀해지고 깊게 될 터이니, 천하는
장차 어찌 되겠는가?⁴³⁾

이러한 글들을 분석해보면, 한주학파가 變通論的 개혁의식이 강한 전통을 갖고 있었다⁴⁴⁾고는 하지만 기본적으로 서양학문에 대해서 비판적이고 제한적인 수용의 입장을 견지한 것으로 판단할 수 있다. 그렇다면 한주학파의 일반적인 對新學觀은 조그마한 관심조차 갖지 않고 배척한 다른 수구적인 도학과에 비해서는 상대적으로 개방된 입장이지만, 절대적인 기준을 적용해 본다면 그 관심에 비해서 그 개방의 입장은 역시 소극적이었다고 평가할 수 있다. 이인재에게 초점을 맞추어서 다시 말한다면, 이인재는 확고한 성리학적 사상체계를 가지고 있었기 때문에 일관되게 그와 같은 입장을 지켜 나간 것이다. 그러면 이 연장선상에서 동양철학과 관련해서 이인재가 어떻게 서술했는지를 한번 살펴보는 것으로 제2장을 마무리하고자 한다.

동양철학은 고대에 그리스보다 더 융성하였다. 또한 동양에서 (문명의) 개화는 그리스보다 앞섰다는 것은 역사에 (그 증거가) 모두 남아 있어서 참으로 입증하기에 충분하다. (그러나) 그후 점점 퇴보하여, 그 사이에 비록 융성과 쇠퇴에 변화의 과정이 있기는 했지만, 오늘날에 이르기까지 고대의 융성함을 다시 보는 것은 거의 불가능했다. 그리스도교는 비록 유럽에서는 점차 쇠퇴해 가고 있지만 지금 동양에서는 점차 융성해 가고 있어서, 동양 철학이 다시 흥기할 추세는 오히려 아득하여 기약할 수 없으니, 이 땅에 태어난 사람이라면 응당 어떠한 느낌이 들지 않겠는가!⁴⁵⁾

43) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨, 「書哲學攷辨後」, 386쪽, “然其爲學不本於天理人倫之正, 而惟推測於氣機之化, 究達乎功利之私而已. 由此不已, 則極其術之至精且深, 而人之爲鬼魅爲禽獸者, 益精且深矣, 天下其將何爲也.”

44) 김중석, 『퇴계학의 이해』, 서울 : 일송미디어, 2001, 282쪽 참조.

45) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨, 〈史論〉, 383~384쪽, “東洋哲學在古代, 其隆盛

지금부터 100년쯤 전 이인재는 동양철학에 대하여 두 갈래의 생각을 보여주었다. 하나는 동양철학의 찬란한 과거에 대한 자부심이고 다른 하나는 점차 쇠퇴해 가는 현실 상황에 대한 안타까움이다. 그렇다면 이러한 현실적 상황 때문에 이인재는 더욱더 성리학적 진리관을 고수하고자 한 것은 아니었을까?

Ⅲ. 성와 이인재의 성리사상(1) : 리기론과 세계관

이인재는 리와 기, 음양과 태극, 심과 성, 선과 악, 성인 등 성리학의 주요한 기본개념을 고대회랍철학의 분석에 활용하였다. 그 과정에서 이인재는 성리학과 고대회랍철학에서 사용되는 개념의 표면적 유사성과 의미의 유사성을 함께 고려하면서 고대회랍철학에 대한 평가와 비판을 시도하였다. 그런데 이러한 분석 방법의 사용은 장점과 단점을 동시에 갖게 된다. 단점은 고대회랍철학에 대한 해석에 일정한 한계가 있을 수 있다는 점이다. 왜냐하면 앞에서 언급했듯이 이인재가 활용한 자료가 2차 자료인데다 그마저 증역된 것이기 때문에 여러 가지 점에서 오류가 존재할 가능성이 높기 때문이다. 그 반면에 고대회랍철학에 대한 평가와 비판이 시종일관 성리학적 관점을 표준으로 삼아서 진행되었기 때문에 이인재의 성리학적 입장이 비교적 분명하게 드러난다는 점은 장점이 될 수 있다. 이에 따라 성리학적 표준에의 적합성 정도에 따라서 고대회랍 철학자들에 대한 평가가 결정된다. 이인재가 소크라테스에 대해서는 비교

且過於希臘。且東洋開化在希臘之先，歷史具在，良足徵也。爾後漸漸退步，以至今日，其間雖亦有盛衰沿革，然古代之隆盛幾不可復見矣。耶蘇宗教雖寢衰於歐洲而今寢盛於東洋，東洋哲學再興之勢猶茫乎未之能期，生茲土者宜如何感慨也。”

적 긍정적인 평가를, 플라톤에 대해서는 상대적으로 비판적인 평가를, 아리스토텔레스에 대해서는 비교적 높은 평가를 내린 것도 그러한 이유 때문이다. 소크라테스의 경우를 예로 든다면, 이인재는 소크라테스에 대해서 '철학의 正宗'을 홀로 세웠다고 평가하였는데, 윤리와 도덕이 서양에서 논해진 것이 소크라테스로부터 시작되었다고 보았기 때문이다.⁴⁶⁾ 또한 그의 학문을 평가하기를 "理學에 통달하여 시비와 선악을 식별할 수 있었고, 그 행위는 반드시 올바름(正)에로 귀결되었다. 그 학문을 종합하면 敬과 義를 함께 세웠고 仁과 勇을 구비하였으며, 知와 行이 병진하였다"⁴⁷⁾라고 묘사하였는데, 철저하게 성리학적 관점을 적용하였음을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 본 논고의 내용에는 일정한 한계가 존재한다. 그것은, 이인재가 고대희랍 철학자들의 학설에 대한 평가와 비판의 차원에서 성리학 관련 내용을 언급하였기 때문에 「고대희랍철학고변」에 포함된 성리학 이론이 체계성과 포괄성 측면에서는 일정한 한계와 제약이 있을 수밖에 없다는 점이다. 이러한 부분은 앞으로 성리학과 관련된 이인재의 다른 글에 대한 분석을 통해서 보완될 수 있을 것이다. 이제 리기론, 심성론, 수양론이라는 일반적인 성리학 이론의 구분 방식에 따라 「고대희랍철학고변」에 포함된 이인재의 성리사상을 살펴보고자 한다.

理氣論과 관련된 이인재의 주장 중에서 제일 먼저 언급해야 하는 것은 '理一元論의 입장'이다. 그렇기 때문에 상대적으로 리에 대한 설명이 큰 비중을 차지한다. 이와 관련된 내용은 「고대희랍철학고변」의 첫머리

46) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 277쪽 참조.

47) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 277~278쪽, "達於理學, 而能識別是非善惡, 其行為必歸於正矣. 綜其學問, 則敬義偕立, 仁勇俱備, 知行並進." * 이러한 글은 어느 유학자의 행장에 쓰인 표현이라고 해도 무방할 정도이다.

인 탈레스 부분부터 등장한다. 탈레스는 “원리에는 두 종류가 있으니, 하나는 구체적인 형태가 있는 물질이고 또 하나는 구체적인 형태가 없는 정신이다”⁴⁸⁾라고 하였는데, 이인재는 이러한 이원론에 대하여 “理는 본래 하나이다. 하나이기 때문에 신묘하다. 참으로 두 종류가 있다면 그것은 곧 기에 국한되고 사물에 막힌 것이다. 그렇다면 어떻게 온갖 변화의 근본이 될 수 있겠는가?”⁴⁹⁾라고 성리학의 理一의 관점을 적용하여 비판하였다. 이러한 리일의 관점은 리의 主宰性⁵⁰⁾을 보여주는 것이기도 하다. 또한 정신은 영묘함을 드러낼 수 있기 때문에 마침내 그 본체를 神이라 간주한 탈레스의 입장⁵¹⁾에 대해서 이인재는 리기론이라는 성리학적 관점을 적용하여 다음과 같이 비판하였다.

이른바 신이라는 것은 기의 영묘한 본체를 가리키는 것이고, 정신은 곧 기의 영묘한 작용을 가리킨 것이다. (탈레스는) 기가 영묘한 까닭이 본연의 리가 있기 때문이라는 것을 알지 못했다. 리를 알지 못했기 때문에 기를 리라 여겼으며, 기라는 것은 국한되고 통하지 않기 때문에 (물질과 정신이라는) 두 종류의 원리로 나누었다. 그런데 기가 모여서 (사물의) 형태를 이룬다고 하여 형태와 기를 두 종류(의 다른 것으로 여긴다면, 그것 또한 기를 알지 못한다고 말할 수 있다.⁵²⁾

48) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 265쪽, “原理有二種. 一有形之物質, 一無形之精神.”

49) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 266쪽, “理本一, 一故神. 苟有二種, 則卽氣之局而物之滯矣, 安得爲萬化之樞紐乎.” * ‘一故神’은 본래 北宋의 유학자인 張載의 『正蒙』 「參兩篇」, (“一物兩體, 氣也. 一故神, 兩故化, 此天之所以參也.”)에 나오는 말이다. 張載가 氣를 설명하기 위해 사용한 말을 이인재는 理를 설명하는데 활용하였다.

50) 『俛宇集』卷129 〈雜著〉 「理訣上」, 〈理爲主宰〉 참조.

51) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 266쪽 참조.

52) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 266쪽, “所謂神者指氣之靈妙本體, 而精神則指氣之靈妙作用. 未見到氣之所以靈, 以有本然之理也. 不知理, 故以氣爲理, 而氣者局而不通, 故以二種原理分之. 然氣聚成形, 而以形與氣爲二種, 則亦可謂不知氣矣.” * 「古代希臘哲學攷辨」에서 처음으로 등장하는 이인재 자신의 神에 대한 개념 규정이다. 기

여기서 이인재는 물질이나 정신은 모두 기이므로, 탈레스는 결국 기만 알고 리에 대한 정확한 인식은 부재하다는 점을 비판하고 있다. 그런데 비교철학에서는 상대론적 관점에 입각해서 분석하는 것이 기본 관점이지만 이인재의 경우에는 철저히 성리학 절대주의의 입장에서 비교하고 평가하는 관점에서 벗어나지 않았다.

리일원론적 입장에서 자연스럽게 파생되는 논리가 바로 리의 卓越性을 주장하는 다양한 논의들이다. 이와 관련해서 이인재는 먼저 리의 能動性을 강조한다. 예를 들면, 이인재는 크세노파네스가 ‘不生·不滅·常住·不變의 理體’를 주장⁵³⁾했다는 점을 주목하였지만, 그럼으로써 변화의 원인으로서의 리의 역할을 배제했다는 점을 지적하였다.

그런데 (크세노파네스의) 이른바 리체는 이미 변화의 오묘함이 없으니 또한 어떻게 여러 사물과 현상을 발생시킬 수 있겠는가? 그는 리체가 생멸이 없다는 것만을 알았지 그것의 오묘한 작용에 대해서는 알지 못했기에, 만물의 발생과 변화에 대해서는 자세히 알 수 없었다.⁵⁴⁾

요컨대 이인재는 크세노파네스가 리의 영원성과 불변성만을 강조하고 ‘變化之妙’와 ‘妙用’으로 표현된 리의 能動性, 퇴계학파의 방식으로 표현하자면 理發·理動·理到 등 리의 능동적인 활동성을 간과함으로써 결과적으로 만물의 생성과 변화에 대한 설명을 불가능하게 만든 점을 비판하였다.⁵⁵⁾

본적으로 표준적인 성리학적 관점에 근거한 규정이다.

53) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 270쪽 참조.

54) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 271쪽. “然所謂理體既無變化之妙, 則亦何以發生諸象乎. 彼只知理體之無生滅, 而不知妙用. 故於變形外表未能詳也.”

55) 이인재의 스승인 광종석도 이인재와 마찬가지로 리의 영원성과 능동성을 주장했다. [『侷宇集』卷129 〈雜著〉「理訣上」, 〈理無生死〉, “循環無端, 永長存者理也.” 참조]

그런데 리의 탁월성만을 부각시키다 보면 쉽게 빠지게 되는 오류가 리의 순수성을 강조하면서 결과적으로 리를 고립시키는 상황이다. 예컨대 파르메니데스는 사물과 현상[象]이 실체가 없다고 논구하였으며, 모든 사물은 오직 하나의 실체인 원리를 벗어나지 않는다는 것을 증명했다.⁵⁶⁾ 또한 '형이상학적인 순수한 리[形而上之純理]'가 존재하지 않으면 진리를 드러내기에 부족하다고 여겼다.⁵⁷⁾ 이러한 주장에 대하여 이인재는 다음과 같이 비판하였다.

그가 현상이라고 말하는 것이 影象을 가리킨다면 실체가 없다고 말할 수 있다. 만약 태음, 태양, 소음, 소양의 四象을 현상이라고 여긴다면, 이것이 어찌 실체인 사물의 근본 요소가 아니겠는가? ... 그 리체의 경우에는 ... 만물을 낳으면서도 만물과 떨어져 있고, 그 홀로 외로이 높이 서 있기에 '오직 하나이다'라고 말한다. ... 대체로 리는 만물과 떨어져서 홀로 존립하지 않는다. 만물에 갖추어진 리가 곧 본연의 참된 리이다. 만약 모든 사물이 원리를 벗어나지 않는다고 말하면서도 만물이 완성된 후에 우리의 다섯 가지 감각 기관에 포착되어지는 것은 리를 벗어나 있는 것이라고 한다면, 이것은 리와 사물이 서로 떨어져 있는 것이어서, 이른바 오직 하나인 원리라는 것은 치우쳐지고 아무런 역할도 하지 못하는 것이 되니, 어찌 모든 사물이 (그러한 원리에서) 벗어나게 되지 않겠는가?⁵⁸⁾

이인재는 이른바 '형이상학적인 순수한 리'라고 하여 리의 존재 위격을 특수하게 설정한 점을 비판하였다. 이렇게 되면 리는 현실 속의 사물

56) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 271 참조.

57) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 271 참조.

58) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 271~272쪽, “其謂諸象指影象, 則可謂無實體矣. 若以陰陽老少之四象爲諸象, 則此豈非實體物之本素乎. ... 若其理體 ... 生物而與物離, 以其孤高獨立, 故謂之唯一. ... 大抵理非離物而獨立. 物上所具之理, 卽本然之真理也. 若謂諸物不外原理, 而成物之後五官所感覺者便是理外之事, 則理與物相懸隔, 所謂惟一原理者偏枯尖斜, 何以使諸物不外乎.”

과 유리되며, 이것은 이인재가 받아들일 수 없는 논리이다. 여기서 리와 관련된 이인재의 또 하나의 기본입장이 드러난다. “리는 만물과 떨어져서 홀로 존립하지 않는다. 만물에 갖추어진 리가 곧 본연의 참된 리이다.” 다시 말하면 리의 탁월성은 唯我獨尊의 탁월성이 아니라 만물과의 관계망을 배경으로 하는 탁월성으로 해석할 수 있다. 이러한 의미에서 리의 탁월성은 리의 主宰性으로 해석할 수 있을 것이다. 그런데 이인재의 이러한 입장이 다름 아닌 ‘理氣不相離’의 관점과 같다는 것은 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 퇴계 - 한주 계열이라면 당연히 리를 보다 강조하는 입장에서 ‘理氣不相離’을 주장하는 것이 자연스럽기 때문이다. 이것은 현실의 맥락을 보다 중시하는 이인재의 독자적인 관점이 반영되었다고 볼 수 있다. 다시 말해서 이인재가 ‘理氣不相離’를 강조한 것은 “급격히 변화하는 현실 세계에 대하여 유교의 이상은 어떻게 적용할 것인가를 고민해야 하는 상황에서 제시되었다고 할 수 있다.”⁵⁹⁾

이인재의 이러한 관점은 제논에 대한 평가에서도 그대로 드러난다. 제논은 사물계의 실제 경험으로부터 모든 법칙에 이르는 것을 배격하고, 마음속에서부터 생겨나는 이상적인 본래의 법칙을 생각하여 확정하였다.⁶⁰⁾ 이에 대해 이인재는 다음과 같은 평가를 내렸다.

이러한 주장은 곧 선불교의 이른바 ‘만물이 모두 내 안에 갖추어져 있어
서⁶¹⁾ 빠진 것이 없으니, 다만 이러한 마음을 보존하는데 힘써야 하며, 조금

59) 이현구·김주일, 「동서윤리론의 기저 비교와 융합 가능성 모색 - 성화 이인재의 『회랍고대철학교변』을 중심으로 -, 『시대와 철학』 제19권, 한국철학사상연구회, 2008, 506쪽.

60) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 272쪽 참조.

61) 『孟子』 「盡心上」에도 이와 유사한 표현이 나온다. “만물이 모두 나에게 갖추어져 있다(萬物皆備於我矣).” 이 부분을 인간 도덕의 법칙 즉 도덕성은 모두 나의 주관에 선천적으로 갖추어져 있다는 의미로 해석할 수 있다. [武內義雄(이동희 역),

이라도 마음 밖의 사물에서 이치(理)를 구하는 것은 타당하지 않다'는 것이다.⁶²⁾

이것은 이인재가 성리학적인 객관적 유심론의 관점에서 주관적 유심론을 비판한 것인데, 여기서 '객관적'이라는 말은 사물과 관련된 현실적 경험을 바탕으로 하고, 또한 그러한 경험과의 연관성을 언제나 전제한다는 의미이다. 다음과 같은 설명을 통해서 리와 현실과의 불가분의 관계를 강조하는 이인재의 관점을 다시 확인할 수 있다.

대체로 리는 정밀함과 조약함이 없다. 그 정밀함을 말하면서 조약함을 버리지 않으며, 그 조약함을 말하면서 정밀함을 버리지 않는다. 그러므로 도는 평소 날마다 살아가는 가운데 있다. 반드시 그 감각을 없애고자 한다면 눈감고 깊게 잠들지 아니하고는 어찌 벗어나겠는가?⁶³⁾

이 부분은 플라톤이 이데아를 중시하고 감각 즉 현상과 경험을 배제하는 입장에 대하여 비판한 것과 관련이 있는데, 플라톤과 달리 이인재

『중국사상사』, 서울 : 여강출판사, 1987, 62~63쪽 참조) 그런데 朱子는 『孟子集註』에서 “이것은 理의 본연을 말한 것이다. 크게는 군신간과 부자간에서, 작게는 미세한 사물에 이르기까지 그 당연한 이치가 하나라도 본성 안에 갖추어져 있지 않음이 없다(此言理之本然也. 大則君臣父子, 小則事物細微, 其當然之理無一不具於性分之內也.)”라고 주석을 붙임으로써 오히려 불교적 관점과 적어도 표현상으로는 유사한 것으로 비쳐진다. 그런데 이것은 주자가 도덕적 세계관의 관점에서 仁義禮智라는 이치(理)를 세계 안의 만물이 공유하고 있다는 측면을 인간중심적으로 서술한 것이다. 기본적으로 주자는 리의 객관적 존재성을 강조함으로써 불교의 주관적 관념론과 대비되는 객관적 관념론의 입장을 견지했다는 점을 상기할 필요가 있다.

62) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 272~273쪽, “此卽禪家所謂萬物皆備於吾內, 無有欠闕, 但當務存此心, 而不當一毫求理於外之事物者也.”

63) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 304쪽, “大抵理無精粗, 語其精而不遺乎粗, 語其粗而不遺乎精. 故道在尋常日用之中也. 必欲去其感覺, 則除非閉眼濃睡, 何以逃避乎.”

는 우리가 삶을 영위하는 동안에는 분명히 감각에서 벗어날 수 없으며, 그러한 감각은 무가치한 것이 아니라 필연적으로 리와 관련되어 있기 때문에 일정한 가치를 가진다는 입장을 강조하였다.

이인재가 리일원론적인 리 개념의 연장선상에서 강조하는 또 하나의 주장은 바로 ‘理一分殊’이다.

리는 본래 형체가 없는 것인데, 만물에 두루 흠어져 있으나 조각조각 갈라져 있는 것은 아니며, 아무런 구별이 없는 하나인 것이지만 단단한 덩어리는 아니다. 그러므로 하나의 근원인 리가 곧 모든 리의 총체이며, 모든 사물의 리가 곧 하나인 리에서 비롯된 다양한 리이다. 오직 그 나누어짐이 있는 것은 하나이기 때문이며, 이미 일찍이 나누어짐이 없었던 적은 없었으나 또한 나누어짐에 국한되지는 않으니, 리가 하나인 것은 바로 이러한 곳에 자리 잡고 있다. 이것이 (리가) 완전함과 순수함의 극치가 되는 까닭이다.⁶⁴⁾

박종홍 교수는 이러한 이인재의 주장에 대해서 “이인재는 플라톤이 이데아가 개체적인 것을 떠나 超在한다고 하는 견해를 儒學의 理一分殊의 입장에서 비판한 것이다”⁶⁵⁾라고 평가하였다. 이와 같은 리일분수의 논리를 이인재는 “(하나의 근본인) 통체와 (다양한 리인) 개별적으로 나뉜 것은 단지 하나의 참된 리이다”⁶⁶⁾라고 표현하기도 하였다. 이러한 리의 본질적 특성을 높게 평가했기 때문에 이인재는 리가 ‘완전함과 순수함의 극치가 되는 까닭’을 리일분수와 연결시킨 것이다. 그런데 이인재는 리일분수의 논리를 단순히 형이상학적인 논변에만 적용시키지는 않았다.

64) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 295쪽, “理本無形底, 分俵萬物而非片裂, 渾然一體而非團塊. 故一原之理卽萬理之總體, 萬物之理卽一理之分殊. 惟其有分, 乃所以一. 既未嘗無分, 而亦不局於分. 理一正在此處. 此所以爲完粹之極致也.”

65) 박종홍, 『韓國思想史論攷 - 儒學篇』, 서울 : 서문당, 1986, 398쪽.

66) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 303쪽, “統體散殊只是一箇真理矣.”

각 사물이 갖추고 있는 측면에서 본다면 개개의 것이 온전한 주체이고, 세계를 통괄하여 본다면 그것 역시도 다만 이러한 온전한 주체이다. 나누어지는 것은 일찍이 하나가 아닌 적이 없었으며, 하나는 일찍이 나누어지지 않은 적이 없었다. 그러므로 하나의 사물이라도 그것이 있을 곳에 제대로 있지 못하면 천리의 자연스러움이 아니다. ... 전체가 부분의 총합이라서 부분은 불리하고 전체는 유리하다는 그러한 이치는 또한 존재하지 않는다. 사람 사람마다 제대로 존재할 수 있는 자리를 얻은 후에야 나라가 평안할 수 있다. 만약 한 사람이 제대로 존재할 수 있는 자리를 얻지 못했는데도 전체와 무관하다고 도외시한다면 이것이 어찌 크게 공정하고 지극한 인의 도[大公至仁之道]가 될 수 있겠는가?⁶⁷⁾

이와 같이 이인재는 리일분수의 논리를 리와 사물과의 관계뿐만 아니라 세계와 사물과의 관계, 개인과 사회와의 관계에도 적용시켰다. 이와 관련해서 이인재가 보여주는 사고의 특징은 바로 ‘有機體的’이라는 점이다. 세계와 사물, 개인과 사회의 관계는 단순한 전체와 부분의 관계가 아니며, 각 개체는 그 고유한 독립성과 가치를 인정받는 존재로서 상호관계망을 구성하게 되고, 전체는 그러한 상호관계망을 총칭하는 표현이라고 볼 수 있다. 이러한 관점은 전체주의적 사고를 부정하는 것이며, 오히려 근대의 개인주의와 소통할 수 있는 측면이 존재하는 사고방식이다.⁶⁸⁾ 이 점에서 이인재는 유학의 전통적인 논리를 근대성의 논리와 연결시켜

67) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 321쪽, “就各具上看之, 卽箇箇是全體. 通世界上看之, 亦只是此全體. 分未嘗不一, 一未嘗無分也. 故使一物不得其所, 便非天理之自然. ... 全體是支節之總, 則支節不利而全體有利者, 亦未有其理也. 人人得所, 然後邦國安. 若以一箇人之不得其所, 謂無關於全體, 而便置之度外, 則此豈大公至仁之道乎.”

68) 이러한 측면에 대해 “전체와 부분에 대한 이 견해는 계몽사상기에 유행한 국가주의나 국가유기체설 비판에 일정한 역할을 할 수 있는 논리라는 점에서 주목할 필요가 있다”(이현구·김주일, 「동서윤리론의 기저 비교와 융합 가능성 모색 - 성와 이인재의 『회답고대철학고변』을 중심으로 -, 『시대와 철학』 제19권, 한국철학사상연구회, 2008, 502쪽)고 표현한 것은 적절한 평가이다.

새롭게 읽어 내는 계기를 제공했다고 말할 수 있다.

그런데 리와 관련된 여러 가지 형이상학적인 설명 중에서 가장 논쟁을 불러일으키는 내용은 아무래도 리를 모든 생성의 근원 또는 원인으로 규정하는 부분일 것이다.

대체로 천리에는 곧바로 아래로 흘러가는 오묘함이 있기 때문에 위로 자라는 사물은 그것을 근거로 하여 생겨나고, 다양하게 상대하는 오묘함이 있기 때문에 가로로 자라는 사물은 그것을 근거로 하여 생겨나며, 근본으로 돌아가는 오묘함이 있기 때문에 거꾸로 자라는 사물은 그것을 근거로 하여 생겨난다. 이것은 천리가 (모든 사물의 생성) 원인의 리라는 것이다. 흘러가는 가운데 상대하는 오묘함이 있고 상대하는 가운데 근본으로 돌아가는 오묘함이 있으며, 원만하게 두루 통하고 생생하게 이어져서 틈과 경계가 없으니, 참으로 각각의 씨앗을 감싸서 간직하고 있는 것은 아니다. 리를 거론해 보면 어떤 흠이나 빠진 것이 없으니, 천지를 말하면 모두 천지에 있고 사람을 말하면 모두 사람에 있으며, 사물을 말하면 모두 사물에 있다. 사람과 사물이 갖추고 있는 리가 곧 천지의 리이므로 또한 모든 (사물의) 본성 위에 따로 본체를 세울 수가 없다.⁶⁹⁾

리가 만물 생성의 근원이라는 이러한 관점은 이인재뿐만 아니라 그의 스승인 곽종석도 이미 분명하게 제시하였다. 이인재는 앞에서 서술한 바와 같이 “리가 기를 생기게 하고, 리와 기는 결단코 서로 다른 것이라는 이론은 孔子, 周濂溪, 朱子, 李退溪가 서로 전한 유학의 근본 가르침이다”⁷⁰⁾라고 주장했으며, 곽종석은 특히 「理訣」이라는 저술을 통해서 리가

69) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 295-296쪽, “大抵天理有流行直下之妙, 故豎底物根之以生. 有分殊待對之妙, 故橫底物根之以生. 有反本上升之妙, 故倒底物根之以生. 此其原因之理也. 流行之中有待對之妙, 待對之中有反本之妙, 融通活絡未有間界, 則非真有各種之包藏也. 理舉着都無欠闕, 言着天地都在天地上, 言着人都在人上, 言着物都在物上. 人物所具之理即天地之理, 則亦不可別立本體於諸性之上也.”

70) 『省窩文集』 卷3 〈雜著〉 「太極動靜說考證」, 234쪽, “理之生氣, 理氣決是二物, 孔周朱

기를 생기게 한다는 점을 간결하게 서술했다⁷¹⁾. 또한 이러한 ‘理生氣’의 강조는 철저한 주리적 성향을 배경으로 하는 리일원론과 연결될 수 있다.⁷²⁾ 그리고 위의 인용문에서 이인재는 만물의 생성 원인으로서의 리가 普遍性和 遍在性을 가진 것으로 보았는데, 그 속에서도 역시 리일분수의 논리가 작동하고 있다.

만물 생성의 원인이자 리라는 이인재의 관점은 원자론과 관련된 부분에서도 확인할 수 있다. 로이키포스는 그의 제자 데모크리토스와 함께 元素論 즉 原子論을 주장하였는데, 이러한 원자론에 대하여 이인재는 다음과 같이 평가하였다.

원자론에서 미분자[원자]는 곧 기가 변하고 합해져서 바탕을 이룬 것을 가리킨다. … (원자론은) 다만 원자가 변화하는 측면만 알지 원자가 어디서 발생하나는 알지 못하니, 형이상의 리에 관해서는 더욱 어둡다. … 형이상의 본체라는 측면에서 말한다면, 형태는 없으나 형태를 가진 것의 이치를 갖추고 있고 오직 하나이나 모든 만물의 요묘함을 간직하고 있으니, 형태를 가진 만물이 그것을 뿌리로 삼아서 끊임없이 생겨난다는 것을 어찌 의심할 수 있겠는가?⁷³⁾

여기서는 원자론이 리에 대한 인식이 결여되어 있으며, 형이상의 본체 즉 리가 생성의 근본이라는 점을 강조한 것이다. 또한 이인재는 周惇頤의 『太極圖說』의 논리를 수용하여 “궁극의 본원으로부터 말한다면 태극

李相傳之宗旨也.” * 註 25)와 같음.

71) 『俛字集』 卷129 〈雜著〉「理訣上, 〈理爲氣先〉 및 「理訣續上, 〈理生氣〉 참조.

72) 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』, 서울 : 예문서원, 2002, 55쪽 참조.

73) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 274-275쪽, “元素彼說爲微分子, 則指氣之變合成質者. … (元素論)只知元素之營變化, 而不知元素之所由生, 則於形而上之理尤喙然矣. … 以形而上之本體言之, 則無形而具有形之理, 唯一而涵萬殊之妙, 有形萬物之根之以生, 何足疑乎.”

이 음양을 낳는다. … 현재의 사물로부터 본다면 음양은 태극을 포함하고 있다”⁷⁴⁾라고 태극과 음양의 관계를 설명하면서 생성의 원인이 태극 즉 리임을 분명히 하였다. 그런데 태극과 음양의 관계는 달리 표현하면 리와 기의 관계인데, 이와 관련된 이인재의 설명은 다음과 같다.

대체로 리는 공중에 매달린 채 사람과 사물을 낳는 것이 아니다. 반드시 기를 재료로 삼아서 형체를 이룬다. 기가 그 형체를 채우면 형체 바깥에 남은 기는 없으며, 리가 그 기를 채우면 기 바깥에 남은 리는 없다. 오직 그 기에 통합과 막힘이 있기 때문에 이러한 사물에 존재하는 리도 따라서 치우침과 온전함이 없을 수가 없다. 그러나 틈에는 비록 크고 작음이 있으나 달빛은 똑같으며, 대야와 사발에는 비록 네모와 둥근이 있지만 물의 본성은 별 문제가 없으니, 치우침과 온전함 또한 (리) 본연의 성분이 아닌 것이 없다. 기라는 측면에서 본다면 때로는 인이 의보다 많고 때로는 의가 인보다 많으나, 리라는 측면에서 본다면 인을 말할 때 의는 그 속에 있고 의를 말할 때 인이 그 속에 있다. 하나의 사물을 가리켜서 말한다면 그 치우친 곳은 참으로 치우친 것이나, 만약 모든 사물을 총체적으로 가리켜서 말한다면 더욱더 전체가 아무런 구별이 없이 다함께 있는 상태라는 것을 알 수 있다. 리라는 것이 기에 얽매이지 않고 사물에 구애 받지 않는다면, 또한 어찌 하늘에 있다하여, 사람과 사물에 있다하여 다를 리가 있겠는가?⁷⁵⁾

이인재는 기본적으로 전통적인 성리학적 입장에서 리와 기의 관계를

74) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 356쪽, “自窮極本源而言之, 則太極生陰陽. … 自現在事物而觀之, 則陰陽涵太極.”

75) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 296~297쪽, “大抵理非懸空以生人物, 必資氣以成形, 而氣充其形, 無形外之剩氣, 理充其氣, 無氣外之剩理矣. 惟其氣有通滯, 故理之在是物者, 亦不能不隨而偏全. 然孔隙雖有大小而月光自若, 盤盂雖有方圓而水性無恙, 則偏與全亦莫非成分之本然矣. 自氣上看, 則或仁多於義, 或義多於仁, 而自理上看, 則言仁而義在其中, 言義而仁在其中矣. 指一物而言之, 則其偏處固偏矣, 而若總指其無物不在而言之, 則尤可以見其全體之渾淪矣. 理之爲體不囿於氣, 不苟於物, 則亦豈以在天在人物而有所間隔乎.”

이해하고 있다. 그렇기 때문에 사물의 성립은 생성의 원리로서의 리와 더불어 반드시 기가 재료로 결합되어야만 가능하다는 점을 강조하였다. 그렇다고 기는 단순한 재료에 머무는 것이 아니다. 사물과 관련된 기의 한계성은 곧 사물 속의, 현실 속의 리의 한계성으로 연결된다. 그렇게 된다면 리의 존재성은 피동적이고 소극적인 차원에 머문다고도 볼 수 있다. 그러나 이인재는 그럼에도 불구하고 리의 본질적 존재성은 변함이 없음을 강조하였다. 즉 리의 遍在性과 보편성의 가치는 여전히 유효하며, 이러한 측면이 리 본래의 가치이기에 리는 ‘겨우 존재하는 리’가 아니라 ‘의연히 존재하는 리’로 해석될 수 있다. 그리고 이러한 리의 존재성은 리의 불멸성을 다시 강조함으로써 극대화된다.

그런데 리를 불멸의 측면에서 말한 것은 그것이 생멸할 수 있는 형질이 없고 옛날부터 지금까지 다만 하나의 리가 끝이 없기 때문이다. 하나의 사물에 나아가서 말하면, 기가 모이고 리가 갖추어지기 때문에 사물의 기가 소멸하게 되면 이러한 사물에 있는 리 또한 없어진다. 모든 사물이 유기적인 관계망 속에 함께 있는 전체적인 측면에서 말한다면, 참으로 더 이상 소멸될 것은 없다. 그러므로 거친 흔적을 가진 형체는 비록 생멸하는 사물이지만 그 리는 곧 생멸하지 않는다.⁷⁶⁾

‘리를 불멸의 측면에서 말한 것은 그것이 생멸할 수 있는 형질이 없고 옛날부터 지금까지 다만 하나의 리가 끝이 없기 때문이다’라는 부분은 그의 스승인 광종석이 “기는 형태가 있고 리는 형태가 없는데, 형태가 있는 것은 삶과 죽음이 있고 형태가 없는 것은 삶과 죽음이 없다. … (리는)

76) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 308쪽, “然理之以不滅言者, 以其無形質之可生滅, 而亘古亘今只是一理之無窮也. 就一物言之, 則氣聚而理具. 故是物之氣既滅, 則是理之在是物者亦盡. 而以無物不在之渾淪全體言之, 則固無所加減也. 故有形粗迹雖生滅之物, 而其理則非生滅也.”

삶과 죽음이 없기에 억만년 옛날부터 한결같을 수 있었다. … 끝없이 순환하여 영원히 존재하는 것이 리이다”⁷⁷⁾라고 표현한 것과 의미상으로는 연결된다. 성리학의 수양론적 관점을 활용하여 한마디 덧붙인다면, 이러한 리는 인간에게는 본래의 ‘고향’을 각성시키는 ‘희망의 리’이다.

이제 리와 기라는 개념을 바탕으로 이인재가 세계를 어떻게 설명하고 있는지를 살펴보자. 앞에서 분석한 바와 같이 이인재는 기본적으로 리일원론적 입장이다. 그러므로 이러한 관점을 벗어난 주장에 대해서는 비판적인 태도를 견지하였다. 이와 관련해서는 아낙사고라스에 대한 이인재의 평가를 살펴볼 필요가 있다. 이인재는 아낙사고라스가 탈레스의 物心二元論을 따를 뿐만 아니라 神學의 기초를 열어서 결국 三元論을 창출한 것으로 이해하였다.⁷⁸⁾ 그렇기 때문에 “리는 (모든 것에) 통하므로 하나의 근본이지만 모든 것을 받아들인다. 이제 그 근원을 두세 가지로 한다면 그러한 궁극의 근본은 잘못되었다는 것을 알 수 있다”⁷⁹⁾라고 리일원론의 관점에 서서 다원론을 비판하였다.

또한 이인재는 현실을 중시하고 현실과 리의 불가분의 관계를 강조하기 때문에 그 기본적인 세계관은 존재성[有]을 강조하는 입장이며, 비존재성[無]을 주장하는 입장에 대해서는 비판적이다. 예컨대, 아낙시만드로스는 형태도 없고 성질도 없는 본체이며 ‘끝없는 공허’에 비유할 수 있는 아페이론(apeiron)을 만물의 원리로 규정했는데⁸⁰⁾, 이에 대해 이인재는 “그 본체가 곧 한없이的空하게 되니 어떻게 물질의 본원이 될 수 있는

77) 『俛宇集』 卷129 〈雜著〉「理訣上」, 〈理無生死〉, “氣有形而理無形. 有形者有生有死, 而無形者無生無死. … 惟其無生死, 故能亘億古而如一. … 循環無端, 永長存者理也.”

78) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 268쪽 참조.

79) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 268쪽, “理通, 故一本而涵萬殊. 今二三其元, 則大本之差可知矣.”

80) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 267쪽 참조.

가?”⁸¹⁾라고 有의 세계관에 입각하여 無의 세계관을 비판하였다. 그리고 이러한 有의 세계관의 핵심 논리는 역시 리의 존재성(有)을 기초로 삼고 있다.

그렇다면 수많은 사물이 존재하는 이 세계는 어떻게 해서 생겨나게 되는가?

대체로 보아서 세계가 세계가 되고 사람과 사물이 사람과 사물이 되는 것은 모두 자연스럽게 낳는 리가 있기 때문이다. 세계가 사람과 사물을 만들어서 있게 한 것도 아니고 사람과 사물이 세계를 만들어서 있게 한 것도 아니다. 다만 세계가 있으니 자연스럽게 사람과 사물이 있게 된다. 대체로 이와 같이 ‘저절로 그렇게 하는 리(自然之理)’는 본래 모든 것에 두루 활동하는 것이다.⁸²⁾

앞에서 살펴본 바와 같이 세계와 만물의 생성 근거는 리이다. 그렇다고 리가 어떤 의도를 가지고 그렇게 하는 것은 아니다. 이러한 리를 이 인제는 ‘저절로 그렇게 하는 리’로 표현하였는데, 세계와 만물이 ‘저절로 그렇게’ 생겨나고 존재하도록 하는 리는 일반적인 의미에서의 직접적인 작용성이 아니라 그 존재성 자체로 그렇게 되도록 역량을 발휘하는 것으로 해석할 수 있을 것이다. 그렇기 때문에 그러한 능동성은 보편성과 편재성을 가질 수 있을 것이다.

그런데 리는 그것이 가진 보편성과 편재성을 바탕으로, 세계 속에서 기와 그 존재 패턴을 함께 하면서도 기를 넘어서고, 사람과 그 존재 패턴을 함께 하면서도 사람을 넘어서는, 존재의 유연성을 보여준다.

81) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 267쪽, “其體也卽空蕩蕩, 而何能爲物質之本源乎.”

82) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 321쪽, “大抵世界之爲世界, 人物之爲人物, 皆有自然生出之理. 非世界爲人物而有, 人物爲世界而有. 但有世界, 則自然有人物矣. 大抵此自然之理本渾圓活動之物.”

천지의 두루 함께하는 리라는 측면에서 말한다면, 참으로 사람과 사물 및 이것과 저것의 틈새, 삶과 죽음 및 옛날과 지금의 구별이 없다. 하나의 사물이 부여받은 리로부터 말한다면, 사물의 시작과 끝이 곧 리의 시작과 끝이다. 대체로 이러한 생성의 리가 있기 때문에 생성의 기가 있게 된다. 그리고 생성의 기가 흩어져 없어지면 이에 따라 생성의 리도 이미 다 없어진다. 생성의 리가 이미 다 없어지면 본성도 없는 것이다. 본성이 없게 되면 정신의 본체가 없어진 것을 알 수 있다. 생성의 기가 이미 다 없어지면 곧 정신이 드러나 작용하는 것도 없는 것이다. 리는 본래 소리도 냄새도 없다. 그러므로 생성과 소멸로 말할 수 없다. 그렇다고 생멸을 리와 관계없는 일이라고 여기는 것 또한 옳지 않다. 생성의 리가 있기 때문에 사물이 그것으로 인해서 생겨나고, 소멸의 리가 있기 때문에 사물이 그것으로 인해서 없어진다. 그러니 사물은 생겨야 할 때 생길 따름이고, 없어져야 할 때 없어질 따름이다. 리는 곧 그 생성을 말하면서 소멸을 빠뜨리지 않고, 그 소멸을 말하면서 생성을 버려두지 않는다. 리는 생멸에 두루 통하기 때문에 생멸이 없다고 말한다.⁸³⁾

리의 존재는 만물이 생멸하도록 하는 원인이지만 그 자체는 생멸을 넘어선 것이다. 그런 의미에서 리는 초월성을 가진다고 말할 수 있을 것이다. 그런데 기본적으로 형이상학적 존재인 리의 특성으로 인해서 세계 속에서 리가 존재하는 자리를 ‘경험적으로’ 확인하는 것은 매우 어려운 일이 될 수 있다. 그렇기 때문에 현상적인 측면에서는 ‘겨우 존재하는 리’로 보일 수도 있겠지만 실상은 ‘조용하게 강한 존재가 리’라는 것이 리에 대한 보다 타당한 평가일 것이다.

83) 『省窩文集』卷4「古代希臘哲學攷辨」, 324~325쪽, “以天地公共之理言之, 則固無人物彼此之間, 死生古今之別. 而自一物所受之理言之, 則物之終始即理之終始矣. 盖有是生理, 故有是生氣. 而生氣之散滅, 是乃生理之已盡也. 生理已盡, 則無性矣. 無性, 則是無精神之本體可知. 生氣既盡, 則亦無精神之發用者矣. 理本無聲臭, 故不可以生滅言之, 而以生滅爲理外之事, 則亦不可矣. 有生之理, 故物得以生. 有滅之理, 故物得以滅. 而物則於其生也生而已, 於其滅也滅而已. 理則言其生而不遺乎滅, 言其滅而不遺乎生. 以其通乎生滅, 故謂之無生滅也.”

그렇다면 리로 인하여 생겨난 만물은 어떻게 구분되는가? 이인재는 성리학의 일반적인 분류 방식을 수용하여 만물을 인간, 동물, 식물, 광물로 구분하였다.

세계에서 생겨난 만물 중에는 혈기와 지각을 가진 것이 있으니, 사람과 동물이 그것이다. 혈기와 지각은 없고 단지 生意 곧 생명의 의지를 가지고 번식, 성장하는 것도 있으니, 식물이 그것이다. 생의를 가지고 번식, 성장하는 것은 없고, 다만 生理⁸⁴⁾와 形質 곧 형태와 성질을 가진 것도 있으니, 광물이 그것이다. 생리로 말한다면 아래와 위로 모든 종류의 사물에 포함되어 있어서 서로 이어지는 것이 조금이라도 간격이 없다. 그러나 광물에서 생의를 바라고 식물에서 지각을 구하는 것은 곧 본래의 특성을 초월하는 것이다. 사람과 동물은 비록 혈기와 지각을 같이 갖고 있지만 동물에게서 순수하게 온전히 구비된 덕을 바라는 것은 역시 그 본성을 넘어선 것이 된다.⁸⁵⁾

인간과 동물은 형질, 생리, 생의, 혈기, 지각이라는 특성을 모두 갖고 있으나 식물은 형질, 생리와 생의를, 광물은 형질과 생리만을 갖고 있다. 그리고 인간과 동물의 차이는 도덕성의 완전한 실현[粹然全備之德]이 가능한지 여부의 차이로 보았다. 그런데 이러한 각 종류의 차이 즉 種差를 넘어서는 문제와 관련해서 이인재는 이중적인 관점을 적용하였다.

대체로 음양이 변하고 합쳐져서 오행이 생기게 된다. 쇠가 가공에 의해 자유롭게 변형되는 특성이나 나무가 구부러지고 곧게 자라는 특성처럼 각기

84) 여기서 生理의 의미는 생물학적인 의미 즉 생물체의 생물학적 기능과 작용 또는 살아 나가는 원리로 해석하기 보다는 생성의 이치라는 보다 포괄적인 의미로 해석하는 것이 더 적절할 것으로 보인다.

85) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 341~342쪽, “天地生物有血氣知覺者人與動物是也。無血氣知覺, 而但有生意滋長者植物是也。無生意滋長, 而但有生理形質者礦物是也。以生理言之, 則貫串上下級諸物, 互相聯接, 少無間隔, 而求生意於礦物, 求知覺於植物, 是即超越本素之性也。人與動物雖同有血氣知覺, 而求粹然全備之德於動物, 則亦爲超性也。”

그 특성을 갖고 있는데, 광물의 특성을 식물이 모두 갖고 있을 수 없다. 그러나 각기 하나씩 갖고 있는 특성 모두를 전체라는 측면에서 본다면 오행 중 하나의 안에 또한 각기 오행을 갖추고 있다. 음양과 오행이 교감하여 사람과 동물을 化生하기에 광물과 식물의 특성을 사람과 동물은 분명히 모두 갖고 있다. 그러나 하나는 빼어나고 두루 통하는 기를 얻었기에 본성이 온전하고 막힌 것이 없으나 다른 하나는 좋지 못하고 막힌 기를 얻었기에 본성이 치우치고 통하지 않는 것이 있게 된다. 그 본연의五常을 모두 갖추고 있다는 측면에서 본다면 사람과 사물은 모두 동일하지만, 그 (기가) 통하고 막힌 것 때문에 치우침과 온전함이 있다는 측면에서 본다면 사람과 사물은 다르다. 헤아리는데 또한 어둡거나 밝음이 있다는 측면에서 본다면 사람과 사람 사이에도 또한 계층이 있다. 사람은 (그 기가) 통하기 때문에 더욱 변화해 나갈 수 있다. 그러므로 향상하고자 하는 바람이 있어서 어둡고 가려진 것을 모두 다 털어 없애면 ‘귀신과 더불어 그 길흉을 합하며, 천지와 더불어 그 덕을 합한다.’⁸⁶⁾ 그러나 동물은 (그 기가) 막혀있기 때문에 더욱 변화해 나갈 수 없다. 그러므로 동물이 원하는 것은 해로운 것을 피하고 이로운 것을 좇는데 불과하여 끝내 극기복례하여 인류의 완전함에 도달할 수 없다. 하물며 식물과 광물 이 두 가지는 이미 知 곧 인식능력을 말할 수 없다고 했으니, 어찌 무지하면서 의욕이 있다고 말할 수 있겠는가?⁸⁷⁾

요컨대 리라는 측면에서는 만물의 근원적인 동일성을 수용하고 있으나 기라는 측면에서는 그 차이성을 강조하였다. 그렇기 때문에 “그 본연

86) 『周易』〈乾卦·文言傳〉, “夫大人者, 與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶.” 참조.

87) 『省窩文集』卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 342~343쪽, “大抵陰陽變合以生五行, 而金之從草木之曲直, 各一其性, 則礦物之性, 植物不能皆有之. 而以各一之渾然全體看, 則一行之中亦各具五行矣. 二氣五行交感, 化生人與動物, 則礦植諸性, 人與動物固皆有之. 而一則得其氣之秀且通者, 故性全而無所塞, 一則得其氣之駁且塞者, 故性偏而有所不通矣. 自其本然之五常悉具者看, 則人物皆同. 自其因通塞有偏全者看, 則人與物異. 自其通亦有昏明者看, 則人與人亦有層級矣. 人則因其通而能推, 故有向上之願, 而及其昏蔽盡祛, 則可以與鬼神合其吉凶, 與天地合其德矣. 而動物則因其塞而不能推, 故其願欲不過避害趨利, 而終不能克己復禮達於人類之完全也. 況植礦兩物既不可言知, 則豈可謂無知而有願欲乎.”

의 五常을 모두 갖추고 있다는 측면에서 본다면 사람과 사물은 모두 동일하지만, 그 (기가) 통하고 막힌 것 때문에 치우침과 온전함이 있다는 측면에서 본다면 사람과 사물은 다르다"라고 말한 것이다. 이러한 주장을 人物性同異論과 연결해서 말한다면, 동론과 이론 모두를 포괄하는 유연한 절충론적 입장을 견지한 것이며, 기존의 교조적인 입장과는 거리를 둔 것으로 해석할 수 있다. 그런데 현실의 권력자인 기에 의한 차이성은 때로는 강력하다.

그런데 각각의 본성과 한 측면에서의 밝음은 참으로 理一 중의 分殊이니, 분수와 리일은 서로 연결되어 있지 않음이 없다. 다만 완전히 막혔거나 치우쳐서 막힌 기질은 완전한 기질로 변할 수 없기 때문에 그 본성의 다른 참으로 일정하여 변할 수 없다.⁸⁸⁾

리와 관련된 핵심적인 이론인 리일분수의 논리도 현실의 기 앞에서는 제한을 받게 된다. 다시 말해서 사물의 경우에는 기본적으로 긍정적 변화 가능성이 존재하지 않는다. 그런데 이인재는 "사람과 사람 사이에도 또한 계층이 있다"고 말했지만 다른 사물과는 달리 사람의 경우에는 기본적으로 긍정적 변화 가능성을 열어 두고 있으며, 바로 이 지점에서 수양론의 논리가 적용될 수 있는 근거를 확보하게 된다.⁸⁹⁾

그런데 사물의 위계질서와 상호관계에 대한 이인재의 인식을 살펴보면 종차의 초월 가능성을 완전히 닫아 놓은 것은 아니다.

88) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 343~344쪽, "然各一之性一路之明, 固理一分殊, 而非分殊與理一不相貫串. 特以全塞偏塞之氣質, 不能變爲完全氣質, 故其爲性之異, 實一定而不移矣."

89) 그렇다고 성리학에서 이러한 관점이 사람의 경우에 절대적으로 적용되는 것은 아니다. 이와 관련해서는 『論語集註』 「陽貨」, 第3章, "唯上知與下愚不移." (가장 지혜로운 사람과 가장 어리석은 사람은 바뀌지 않는다)와 해당 註를 참조할 것.

그런데 천지가 처음 열릴 때에 그 기는 혼돈 상태여서 때로 짐승의 모습에 사람의 몸을 가진 것도 있었으나 실제로는 본래 바르고 통하는 우수한 기를 품수하였다. 만약 단지 치우치고 막힌 기질만 가지고 있었다면 짐승이 어떻게 사람이 되겠는가? 만약 식물 중에 때로 동물로 변화되는 것은, 그 형태는 비록 거꾸로 생겼으나 실제로는 안으로 동물의 기질을 갖추고 있어서⁹⁰⁾ 마침내 변화에 이르는 것이다. 만약 그 본래의 기질이 부패하여 그것 때문에 기가 변화되는 것,⁹¹⁾ 이것은 당연한 이치이다. 광물이 때로 식물이나 동물처럼 성장하는 것은, 그 형태는 비록 쇠나 돌이지만 실제로는 식물과 동물의 기질을 갖추고 있기 때문이다.⁹²⁾ 이러한 일은 식물과 광물에 있는 하나의 사례가 아니다. 모두 그러하다. 실제로 전혀 없거나 혹은 드물게 있는 일이라면, 어찌 드물게 있는 일을 당연한 이치라 여기고 자연스런 진화의 단계로 삼겠는가? 그렇다면 천지의 리는 다만 유행하여 그치지 않는 오묘함이 있을 뿐이며, 일정하여 변하지 않는 본분은 없는 것이다.⁹³⁾

기의 품수가 단지 표면적으로 보이는 것 보다 훨씬 더 다양한 방식으로 이루어지기 때문에 한편으로는 종차를 넘어서는 현상도 발생할 수 있다는 것이 이인재의 주장이다. 이러한 변화 가능성의 근거를 이룬바 ‘천리의 끝없는 오묘한 유행’이라고 표현했는데, 그 이면에는 易 사상에 대

90) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 344쪽 〈原註〉, “如蕨與當歸變爲蛇。又草有虵母, 果有蚊蛤之類。”(고사리와 당귀 같은 것은 뱀으로 변한다. 또 풀 중에 맹모가 있는데, 과연 붉나무벌레집의 일종이다.) 참조. * 虵母草는 속에 血蟲이 있는데, 등애로 변태한다.

91) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 344쪽 〈原註〉, “如朽木生蠹, 腐草生螢之類.”(썩은 나무에 죽이 생기고, 부패된 풀에 반딧불이가 생기는 일) 참조.

92) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 344쪽 〈原註〉, “如鐵樹石珊瑚石螺之類”(소철, 석산호, 소라와 같은 것) 참조.

93) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 344~345쪽, “然天地始闢之際, 其氣混沌, 或有獸形人身者, 而其實則本稟得正通之秀氣也. 若只有偏塞之質, 則獸何以爲人耶. 如植物之或化爲動物者, 形雖倒生, 而實則內具動物之質, 故終至變化也. 若其本質腐敗, 而因其氣化者, 此常理矣. 鑛物之或如植動之生長者, 形雖金石, 而實則具植動之質者也. 此非植礦之一例, 皆然. 實絕無而或僅有也, 豈可以僅有者爲常理而爲自然進化之階級耶. 然則天地之理只有流行不已之妙, 而無一定不可易之分矣.”

한 이인재의 관심⁹⁴⁾도 반영되어 있는 것으로 보인다. 그러나 이와 같이 변화를 중시하는 역 사상, 사물 사이의 연계성을 강조하는 유기체적 세계관과 함께 당시 막 수용되기 시작한 진화론적 사고가 혼재하는 것으로 보이는 이인재의 이러한 주장에 대해서 오늘날의 자연과학적 지식을 바탕으로 평가한다면, 일부 오해와 오류가 존재한다고 결론지을 수 있다.

IV. 성와 이인재의 성리사상(2) : 심성론과 인간관

성리학에서 심성론과 관련된 주요한 개념은 심, 성, 정, 기질지성, 본연지성 등이다. 그리고 이러한 개념을 理氣와 결부시켜서 설명하고 기질지성과 본연지성의 관계를 설정하는 것 등이 주요한 문제가 된다. 그런데 심성론과 관련해서는 인간을 중심으로 설명되는 것이 일반적인 방식이지만 사물을 포함시킬 수도 있다. 그 경우에 오히려 人性 즉 인간의 본성과 物性 즉 사물의 본성의 대비를 통해서 인간의 심성과 관련된 특징이 좀더 선명하게 드러날 수 있을 것이다. 여기서의 논의는 이러한 측면을 반영하고자 한다.

먼저 인성(性)의 성립과 관련된 이인재의 설명을 살펴보자. 이인재는 “천리가 인간에게 품부되어 인의예지의 성이 되었으니, 성은 곧 선하다”⁹⁵⁾는 입장이며, 이것은 인성의 성립과 관련된 주자 성리학의 표준적인 설명이기도 하다. 이 명제를 압축해서 표현한다면 性卽理의 논리로 정

94) 『省窩文集』 卷2 「上侂字先生 附易疑問目」과 『省窩文集』 卷3 〈雜著〉 「天地四象論」 및 「辨金薪塢泳奎解邵子天地四象」 등 참조.

95) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 280쪽, “蓋天理賦於人, 而爲仁義禮智之性, 性卽善也.”

리할 수 있을 것이다. 그런데 이러한 관계는 어떤 의도나 기획이 개입된 것이 아니다. “하늘이 부여하고 사람이 받는 것은 모두 리의 자연스러운 방식이다.”⁹⁶⁾ 그리고 인성의 특성과 관련해서 이인재가 제일 먼저 강조한 것은 바로 인성의 선함이다. 왜냐하면 인성의 내용이 되는 것이 바로 ‘仁義禮智’라는 도덕성이기 때문이다.

인의는 곧 인성에서 가장 주요한 것이며 도덕의 핵심이다. 인정과 범률이 그 선함을 확보할 수 있는 것은 인의에 뿌리를 두고 있기 때문이다. 그러므로 소크라테스는 비록 인의가 천성이라는 것은 알지 못했지만 또한 인의를 버리고 진리를 말할 수는 없었다.⁹⁷⁾

이인재는 인간의 도덕적 본성이 인간의 현실적인 마음에 대한 근원적 신뢰감뿐만 아니라 심지어 법률의 정당성을 확보하는 기초가 되는 것으로 파악하고 있다. 그렇기 때문에 이러한 것을 통해서 이인재의 유학적 법사상의 일단도 헤아려 볼 수 있다. 이와 같이 도덕적 본성의 선함을 강조하는 차원에서 이인재는 “소크라테스가 말한 애정과 교제의 도리도 모두가 인의라는 천성의 단서이니, 곧바로 이루어져 사물에 의해 가려지지 않는다면 본래 선하지 않음이 없다”⁹⁸⁾라고 언급한 것이다. 이러한 인성의 내용 중에서 이인재가 가장 강조하는 것은 역시 仁이다.

사랑의 리는 곧 천지가 낳고 낳는 덕이다. 사람은 그것을 얻어서 마음으로 삼고 있다. 그 덕에는 네 가지가 있으니, 인의예지이며 인은 그 모두를

96) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 301쪽, “天所賦人所受, 皆理之自然處.”

97) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 279~280쪽, “仁義即人性之綱而道德之實也. 凡人情法律之得其善者, 無非根於仁義. 故瑣氏雖不知仁義之爲天性, 而亦不能捨仁義而言道也.”

98) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 280쪽, “其言愛情與交際之義, 皆仁義天性之端緒也. 直遂而不爲物蔽, 則自無不善矣.”

포괄하지 않음이 없다. 그 덕이 펼쳐져서 작용하면 사랑과 공손함, 마땅함과 분별의 정이 되며, 사랑은 이 모두를 꿰뚫지 아니함이 없다.⁹⁹⁾

공자로부터 시작된 인에 대한 탐구는 朱子에 이르러 새로운 해석이 정립되었으며, 이인재는 이러한 주자의 해석을 그대로 수용하였다.

이제 이러한 인성이 가진 또 하나의 특성을 살펴보면, 인성은 우리의 지각작용이 성립하기 위한 필수조건이라는 점이다. 이와 관련해서 이인재는 “참으로 우리 마음에 본래 갖추어진 리[性]가 아니라면 어떤 사물이 있을 때 어떤 단서가 어느 곳에서부터 갑자기 작용하여 응하겠는가?”¹⁰⁰⁾ 라고 표현하였는데, 이것은 지각작용에서 리의 근원적 역할을 강조한 것이기도 하다. 그렇다고 리 자체가 지각작용을 한다고 여긴 것은 아니다. 기본적으로 지각작용은 이미 현상적 영역의 마음 활동 즉 정신에 속하므로 언제나 기와의 연관성을 고려해야만 한다.¹⁰¹⁾

신체라는 것은 혈기가 모여진 것인데, 혈은 음이고 기는 양이다. 양의 정기는 혼이고 음의 정기는 백이라 한다. 두 가지가 서로 합해지니, 그 속에는 수많은 도리가 갖추어진다. 그러므로 곧 허령지각할 수 있는 것이다. 혼백이 신체와 분리되어 이리저리 움직이면서 하나는 올라가고 또 하나는 내려가게 되면 지각 역시 따라서 곧 끝나게 된다. 만약 신체를 벗어나면 정신의 생생한 활동이 시작된다고 말한다면, 이러한 정신은 참으로 음양의 조화와 관계없는 것이 된다.¹⁰²⁾

99) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 305쪽, “大抵愛之理卽天地生生之德也. 人得之以爲心. 其德有四, 曰仁義禮智, 而仁無不包. 其發用焉, 則爲愛恭宜別之情, 而愛無所不貫也. 人而無愛情, 則生理便息, 智慧之類唐, 固然矣.”

100) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 280쪽, “苟非吾心本具之理, 則有那箇物事來, 那箇端緒, 從何處發以應之耶.”

101) 『朱子語類』 卷5:24, “是先有知覺之理, 理未知覺. 氣聚成形, 理與氣合, 便能知覺.” 참조.

102) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 323쪽, “軀殼者血氣之所聚, 而血陰而氣陽也.”

이와 같이 이인재는 신체뿐만 아니라 정신(魂魄) 역시도 기에 근거를 두고 설명하였다. 따라서 정신과 신체는 근본적으로 동질적인 것이며, 또한 신체를 벗어난 정신은 더 이상 작용할 수 없게 된다. 그렇기 때문에 데카르트적 의미에서의 心身二元論은 적용될 여지가 없게 된다. 다시 말해서 정신은 일정한 관계 속에서 존속할 뿐 독립된 존재 지위를 가지는 것은 아니다. 이러한 정신을 이인재는 등불의 불빛에 비유하여 설명하였다.

대체로 사람의 정신은 등불의 불빛과 같다. 불과 기름이 합쳐져서 바야흐로 불빛이 있게 된다. 그 기름이 다 소진되면 그 불빛은 또한 어떻게 홀로 존속하겠는가? 그러나 향내와 열기는 즉시 소진되는 이치는 없다. 그러므로 사람이 죽으면 혼령은 차츰 사라져 간다. 그렇다면 정신이 있기에 앞서서 어떻게 다시 이미 존재하는 정신이 있겠는가? 이미 신체를 벗어난 후에 어떻게 다시 끝없이 순환하는 정신이 있겠는가?¹⁰³⁾

이러한 언명을 통해서 이인재는 정신의 독자성과 영원성을 부정하였으며, 이것은 플라톤의 영혼불멸론을 비판한 것이기도 하다. 그런데 여기서 한 가지 주목해야 할 것은 이인재가 祭祀의 근거가 되는 논리를 펼쳤다는 점이다. “그러나 향내와 열기는 즉시 소진되는 이치는 없다. 그러므로 사람이 죽으면 혼령은 차츰 사라져 간다.” 이것은 朱子が 제사의 근거로 제시한 일종의 ‘점진적 소멸론’에 해당하는 논리와 동일하다.¹⁰⁴⁾ 인간

陽之精曰魂，陰之精曰魄。二者相合，而裏面具許多道理，故便能虛靈知覺也。魂魄離軀殼，而遊變一升一降，則知覺亦隨而便盡矣。若謂脫除軀殼，乃精神生活之始，則此箇精神眞無涉於陰陽造化者也。”

103) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 326~327쪽, “蓋人之精神猶燈之光焰也。火與膏合，而方有光焰。及其膏盡也，其光焰亦何以獨存乎。然薰熱之氣亦無卽地盡消之理。故人之死也亦有魂靈，而漸漸游變矣。然則未有精神之前，更安有經已存在之精神乎。已脫軀殼之後，更安有循環無窮之精神乎。”

104) 『朱子語類』 卷3:19, “然人死雖終歸於散，然亦未便散盡。故祭祀有感格之理。” 참조.

의 정신을 구성하는 기는 신체를 떠난 후에 즉시 없어지는 것이 아니라 점진적으로 없어지며, 그렇기 때문에 일정 기간 동안은 제사를 지내면 그 혼령이 흠향한다는 것이다.

그런데 이인재가 보기에 영혼불멸론은 플라톤의 문제만이 아니었다. 불교 역시도 마찬가지로 오류에 빠진 것으로 보았다.

석가모니는 지각을 갖춘 정신을 인간의 본성으로 여겼으며, 그것은 죽어도 없어지지 않는다고 말했다. 주자는 “만약 이와 같다면, 하나의 天地之性 속에 약간의 人物之性이 따로 있어서, 각기 한계가 있고 서로 뒤섞이지 않으면서 이름을 고치고 성을 바꾼 것이다. 생겨나서 죽을 때까지 다시는 천지음양의 조화를 따르지 않으니, 천지음양의 조화라는 것은 또한 그 조화를 베풀 곳이 없게 된다. 어찌 이런 이치가 있겠는가?”라고 말했다. 이 한 문장¹⁰⁵⁾은 바로 플라톤의 그와 같은 환상을 밝힌 것이다.¹⁰⁶⁾

이와 같이 이인재는 정신을 인간 본성 즉 인성으로 간주한 불교를 비판한 주자의 말을 인용하여 플라톤의 영혼불멸론을 다시 한번 비판하였다. 주자는 기질지성을 독립된 성으로 보지 않았다. 단순화시켜 말하면, 기질지성이 곧 천지지성이다.¹⁰⁷⁾ 다만 천지지성은 오직 리만을 가리켜서 말한 것이고, 기질지성은 리와 기를 함께 말한 것일 따름이다.¹⁰⁸⁾

105) 『朱子大全』 卷41 「答連嵩卿」, “... 一箇精神魂魄, 有知有覺之物, 即便目爲己性, 把持作弄, 到死不肯放舍. 謂之死而不亡, ... 釋氏之學本是如此 ... 若果如此, 則是一箇天地性中別有若干人物之性, 每性各有界限, 不相交雜, 改名換姓, 自生自死, 更不由天地陰陽造化, 而爲天地陰陽者亦無所施其造化矣. 是豈有此理乎.” 참조.

106) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 322~323쪽, “釋氏以精神有知有覺之物, 目爲己性, 謂之死而不亡. 朱子曰, 若果如此, 則是一箇天地性中別有若干人物之性, 各有界限, 不相交雜, 改名換姓, 自生至死, 更不由天地陰陽造化, 而爲天地陰陽造化者亦無所施其造化矣. 是豈有此理乎. 此一段正道破栢氏此等幻想矣.”

107) 『朱子語類』 卷4:52, “氣質之性, 便只是天地之性.” 참조.

108) 『朱子語類』 卷4:46, “論天地之性, 則專指理言. 論氣質之性, 則以理與氣雜而言之.” 참조.

그렇다면 이러한 인성과 인간과의 관계는 어떻게 설명될 수 있는가? 다시 말해서 이러한 인성은 모든 인간에게 보편적으로 적용되는 평등성을 확보할 수 있는가의 문제이다. 이와 관련해서 이인재는 근원적 동일성과 현상적 차이성이라는 이중 논리를 제시한다. 이인재는 “사람이 하늘로부터 품부받은 본성은 참으로 같지 않음이 없다”¹⁰⁹⁾라고 근원적 동일성을 말하였다. 그러나 현실적 측면에서 본다면, 이러한 근원적 동일성보다 더욱 분명한 것은 현상적 차이성이다.

사람은 천지의 리를 품부 받아서 그 본성이 이루어진다. 본성은 본래 동일하나 때로는 인에 두텁고 의에는 얇은 경우도 있고, 때로는 예에는 남음이 있으나 지에는 부족한 경우도 있으니, 그 기를 품부 받은 것에 두터움과 얇음이 있기 때문이다. 하늘이 어찌 일찍이 그러한 사이에 뜻이 있어서 때로 혜택을 주어서 조금 더 많이 베풀고 때로 인색하게 굴어서 조금 더 적게 베풀겠는가?¹¹⁰⁾

현상의 지배자인 기가 어떠한가에 따라서 드러나는 본성의 차이가 결정된다. 그리고 이러한 사태의 발생에는 어떤 특별한 이유가 존재하지 않는다. “하늘이 어찌 일찍이 그러한 사이에 뜻이 있어서 때로 혜택을 주어서 조금 더 많이 베풀고 때로 인색하게 굴어서 조금 더 적게 베풀겠는가?” 그저 자연스럽게 혹은 우연히 그렇게 될 따름이다. 이러한 근원적 동일성과 현상적 차이성은 본성의 未發과 已發에 따라서 설명될 수 있다.

그런데 사람은 천지의 한 가운데를 받아서 성으로 삼고 있으며, 성은 생의 리이다. 그것이 아직 발하지 않고 어떠한 것도 하지 않을 때에는 모두

109) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 290쪽, “人稟天性固無不同.”

110) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 298쪽, “人稟天地之理以爲性. 性本一同, 而或有厚於仁而薄於義者, 或有餘於禮而不足於智者, 以其氣稟之有厚薄矣. 天何嘗有意於其間, 或用惠而貸幾分之多, 或靳許而貸幾分之小耶.”

순수하고 한결같아서 사람 사이에 차이가 없으니, 이것이 참된 이치의 본래 동일한 본체이다. 그것이 이미 발하여 무엇인가 하게 될 때에는, 기에 치우침과 바름이 있게 되면 성은 따라서 치우치거나 바르게 되고, 기에 굳셈과 부드러움이 있게 되면 성은 따라서 굳세거나 부드럽게 되니, 이것이 사람마다 서로 다른 점이다.¹¹¹⁾

전체적으로 보면 이인재는 결코 현상적 차이성만을 강조하는 일종의 비판론에 기울어진 것이 아니다. 오히려 이인재는 미발의 상태에서의 근원적 동일성을 주장할 뿐만 아니라 이발의 상태에서의 현상적 차이성도 해소할 수 있다고 말한다.

참된 본질은 참으로 사람마다 서로 다른 것에서 분리되어 있지 않으며, 사람마다 같은 것에는 있지 않다고 말하면, 옳지 않은 것이다. 하물며 발하여 상황에 들어맞는 것을 빼어난 도라고 하는 경우에는 참으로 옛날과 지금, 이것과 저것의 차이가 없으니, 그러한 같은 것은 또한 미발과 이발을 통하여 말할 수 있으며, 사람마다 서로 같다고 하여 자신의 본질이 되는 데 방해받는 것은 아니다. 만약 다른 사람과 같지 않은 것이 자신의 본질이 된다고 말한다면, 이러한 본질은 곧 기품에서 서로 다른 성질이지 본성의 본체를 가리키는 것은 아니다.¹¹²⁾

기품으로 인한 차이성은 잠정적인 것이며, 그것이 우리 인간의 진정한 본질이 될 수는 없다. 이인재는 오히려 已發에서의 차이성 해소가 가

111) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 333쪽, “然人受天地之中以爲性, 性者生之理也, 當其未發無爲也, 渾然純一, 無此人彼人之殊, 此真理本同之體也. 及其已發有爲也, 氣有偏正, 則性隨而偏正, 氣有剛柔, 則性隨而剛柔, 此各人相異之點也.”

112) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 333쪽, “眞之本質固不離於各人所異之處, 而謂不在於各人所同之處, 則不可矣. 況發而中節者謂之達道, 固無古今彼此之異, 則其所同者亦可以通未發已發而言之矣, 人人相同, 而不害爲自己之本質. 若謂與人不同方爲自己之本質, 則是質也即氣稟所異之性質, 而非指性之本體也.”

능하다고 말함으로써 인성의 이상적 구현이 보편성을 가질 수 있다는 주장에 힘을 실어주었다. 이와 같이 근원적 동일성과 현상적 차이성의 유기적인 소통관계를 강조하기 위해서 이인재는 “동일한 통체가 서로 다른 개별 리를 포함하고 있다[統體之同涵散殊之異]”, “미발의 상태가 감통의 근본이 된다[未發之中爲感通之本]”, “그 동일함 속에서 다름이 있고 다름 속에서 동일함이 있는 오묘함[其於同中有異異中有同之妙]”¹¹³⁾이라는 표현을 사용하여 일종의 성리학적 同異論理를 제시하였다.

그렇다면 이인재는 인성 즉 인간의 본성과 물성 즉 사물의 본성의 관계를 어떻게 설명하였을까?

대개 성이라는 것은 천리가 사물에 있을 때에 붙이는 명칭이다. 그 본원을 논한다면 리가 있는 후에 기가 있고, 그 품부 받은 것을 논한다면 기가 있는 후에 리가 (기를) 따라서 갖추어진다. 그러므로 (오행 중에서) 목의 기[木氣]를 많이 얻으면 인함이 비교적 많고, 금의 기[金氣]를 많이 얻으면 의로움이 비교적 많다. 수, 화의 기와 지, 예의 관계도 또한 그러하니, 기질의 차이에 따라 본성도 마찬가지로 같지 않음이 있다. 그 기질의 치우침에 따라 사물은 때로 가려져서 멀어지고 막히는 것이 심하여 통할 수 있는 곳이 없거나, 때로 다만 하나의 길만 통하여 바뀔 수 없으며, 사람은 가려지는 것에 두터움과 얇음이 있으나 통할 수는 있다. 두터운 경우에는 열 수는 있으나 열기가 어렵고 얇은 경우에는 열기는 쉬우니, 곧 현명한 사람과 어리석은 사람의 차이이다.¹¹⁴⁾

113) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 333~334쪽 참조.

114) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 298~299쪽, “蓋性者天理在物之標名也. 論其本原, 則有理然後有氣, 論其稟賦, 則有是氣而後是理隨而具. 故得木氣多者仁較多, 得金氣多者義較多. 水火之於智禮亦然, 則因其氣質之異, 而性固有不同矣. 其氣質之偏, 或蔽得隔塞之甚, 而無可通處, 或只通一路, 而不能推者物也, 蔽有厚薄, 而可通者人也. 厚者可以開而開之也難, 薄者開之也易, 卽賢不肖之別也.”

이인재는 기질의 차이에 따라 드러나는 본성도 달라진다고 보았다. 이러한 차이를 논할 때 이인재가 주목한 것은 ‘통함[通]’이다.¹¹⁵⁾ 사람이 통하는 (혹은 열린) 존재라면 사물은 통할 수 없거나 단지 한 측면만 통하는 존재이다. 인간 사이의 차이는 통함의 난이도에 따라 결정된다. 그런데 한 가지 주목할 만한 것은, 이인재가 현상적 차이성의 근거로 기뿐만 아니라 리도 거론하였다는 점이다.

사물의 본성이 곧 리이다. 리는 본래 원만하고 두루 통하나 실제로는 일정하여 바꿀 수 없는 오묘함이 있다. 이것과 같은 것은 이것과 같아서 저것과 같지 않고, 저것과 같은 것은 저것과 같아서 이것과 같지 않다. 그러므로 갑의 씨앗에서는 을의 씨앗에서 피어나는 꽃이 생길 수 없고 을의 씨앗에서는 갑의 씨앗에서 피어나는 꽃이 생길 수 없다. 물론 갑의 씨앗과 을의 씨앗은 모두 똑같이 생성의 리를 갖추고 있으나, 바꿀 수 없는 오묘함은 이미 일찍이 원만하고 두루 통하는 (리) 속에 포함되어 있다.¹¹⁶⁾

장미 꽃씨를 심으면 장미꽃이 피고 국화 꽃씨를 심으면 국화꽃이 핀다. 현실 속에서 이러한 필연적인 존재 차이를 유발하는 것은 리이다. 이 경우에 리는 사물이 그것에 따라서 이루어지도록 하는 일종의 설계도 역할을 담당한다. 그렇기 때문에 이 부분만을 독립해서 본다면, 사물에서 차이성이 존재하는 결정적인 요인은 기가 아니라 오히려 리이다.¹¹⁷⁾ 그

115) ‘통함[通]’은 기뿐만 아니라 리와 관련해서도 적용된다. 『朱子語類』 卷4:41, “人得其氣之正且通者, 物得其氣之偏且塞者. 惟人得其正, 故是理通而無所塞. 物得其偏, 故是理塞而無所知.” 참조.

116) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 293쪽, “物之性卽理也. 理本圓通, 而實有一定不可易之妙. 如此者如此而不如彼, 如彼者如彼而不如此. 故甲種不能生乙種之花, 乙種不能生甲種之花也. 無論甲種乙種皆一般具生生之理, 則不可易之妙已早涵於圓通之中矣.”

117) 이와 유사하게 광종석은 인성과 물성이 다른 것은 기의 차이에 근거하지만 근원적으로 리의 차이에 따라 결정되는 것임을 제시하였다. [금장태, 『退溪學派와 理

럼에도 불구하고 이인재는 사람과 사물의 근원적 동일성과 현상적 차이성의 소통을 포기하지는 않았다. 이를 위해서 이인재는 다시 리일분수의 논리를 활용하였다.

대체로 사람과 사물을 생겨나게 하는 리가 곧 사람과 사물이 갖추고 있는 리이다. 갖추고 있는 리가 생겨나게 하는 리의 본체와 떨어져서 두 개의 영묘한 것이 된 것은 아니다. 하늘이 부여하고 사람이 받은 것은 다만 하나의 리이며, 사물과 내가 각기 갖추고 있는 것 또한 다만 하나의 리이다. 만약 하나의 보편적인 리(一理)와 다양한 개별적인 리(分殊)가 서로를 포함하는 관계라는 오묘함을 알 수 있다면 반드시 저절로 성과 리가 같은 가운데 다름이 있고 다름 가운데 같음이 있음을 알게 된다.¹¹⁸⁾

‘사람과 사물을 생겨나게 하는 리’와 ‘사람과 사물이 갖추고 있는 리’ 즉 性의 동일성을 배제하지 않는 이인재의 입장은 스승인 곽종석의 입장과 약간의 차이를 보인다. 왜냐하면 곽종석은 성을 리라고 전제하지만, 리와 성의 개념을 구별하여 리에서는 같으나 성에서는 같지 않다는 ‘理同而性不同說’을 제시했기 때문이다.¹¹⁹⁾ 양자의 차이는 본질적인 차이라기 보다는 강조점의 일부 차이라고도 볼 수 있겠지만, 어쨌든 이인재가 동일성에 대한 사고를 포기하지 않은 것은 분명하다. 이인재가 인성과 물성의 차이성을 해소하기 위해서 다시 태극 개념을 투입한 것은 이러한 사고의 연장선으로 해석할 수 있을 것이다.

『哲學의 전개』, 서울 : 서울대학교출판부, 2000, 209쪽 참조]

118) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 294쪽, “大抵人與物所由之理即人與物所具之理。非所具之理離於所由之理體而便作兩箇靈物也。天賦人受只是一理, 物我各具亦只是一理。若見得一理分殊相涵之妙, 則自必識性理之同中有異異中有同也。”

119) 금장태, 『退溪學派와 理哲學의 전개』, 서울 : 서울대학교출판부, 2000, 209쪽 참조.

그 본성의 차이를 가리킨다면 치우침과 온전함은 분명히 통할 수 없지만, 그 본연의 동일함을 가리킨다면 치우침 또한 하나의 태극이고 온전함 역시 하나의 태극이니, 어찌 분수가 하나의 근본을 떠날 수 있겠는가? 그렇다면 한 부분의 아름다움도 곧 아름다움이며, 한 부분의 인도 곧 인이고 한 부분의 지도 곧 지이다. 인을 말할 때 지는 인 밖에 있지 않고 지를 말할 때 인은 지 밖에 있지 않으니, 또한 더욱더 인과 지를 연결하여 말하게 된다. 기와 관련해서 말한다면 사람과 사물만 완전하지도 순수하지도 못한 것만 아니라 천지의 어그러진 음과 양 역시 흠결이라는 것이 있다. 리와 관련해서 말한다면 하늘에 있는 리만 완전하고 순수한 것이 아니라, 남과 여도 각각 하나의 태극, 만물도 각기 하나의 태극이니, 모두가 각기 원만하고 흠결이 없는 것이다. 남녀와 만물이 각기 갖추고 있는 태극은 곧 본원의 태극이니, 또한 어찌 태극 밖에 태극이 따로 있겠는가?¹²⁰⁾

인성과 물성의 현상적 차이성은 태극을 매개로 하여 근원적 동일성과 소통하게 된다. 이 경우에 인간과 사물의 차이성이 실제로 해소되는 것은 아니다. 하지만 오늘날 우리가 직면하고 있는 문제를 고려하여 한 가지 예를 들어 말한다면, 적어도 이러한 소통은 차이성의 강조에서 파생되는 차별성의 길로 무제약적으로 나아가게 하지 않는 생태윤리적 효과를 얻을 수 있게 할 것이다. 그렇다면 현상적 차이성이 언제나 근원적 동일성을 전제로 해서, 근원적 동일성과 함께 거론된다면, 그 긍정적 의미는 다양하게 발휘될 수 있을 것이다.

120) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 299~300쪽, “指其爲性之異, 則偏全固不可通, 而指其本然之同, 則偏亦一太極, 全亦一太極也, 豈有離分殊之一本乎. 然則一分之美卽美也, 一分之仁卽仁也, 一分之智卽智也. 言仁而智不在仁外, 言智而仁不在智外, 則亦加以通仁智而言之矣. 以言乎氣, 則非但人物不完粹, 天地之愆陰愆陽, 亦有所欠缺矣. 以言乎理, 則非但在天之理爲完殊, 男女一太極, 萬物一太極, 皆箇箇圓滿無欠缺矣. 男女萬物各具之太極卽本原之太極, 亦豈別有太極外之太極乎.”

V. 성화 이인재의 성리사상(3) : 수양론과 성인관

성리학의 주요 이론 영역인 리기론과 심성론의 궁극적인 지향점은 구체적인 현실 속에서의 실천을 통한 인간의 자기완성에 도달하는 것이다. 왜냐하면 앞에서 살펴본 바와 같이 현실 속의 인간은 한편으로는 불완전할 수밖에 없으며, 또 한편으로는 그러한 불완전성을 극복할 수 있는 계기도 동시에 갖고 있기 때문이다. 그러한 관계 속에서 자기완성의 구체적인 방법으로 요청되는 것이 바로 수양론이다. 여기서 살펴볼 이인재의 성리학적 수양론과 관련된 논의 구조를 간단히 도식화하면 다음과 같다: ① 전제 - 인간의 불완전성[惡] ② 방법 - 공부[居敬窮理] ③ 목표 - 자기완성[聖人]

그렇다면 인간의 불완전성을 대표하는 惡은 어떻게 해서 생겨나는가? 이인재는 먼저 리기론의 측면에서 이 문제를 해명하였다.

리는 본래 순수하게 선하고 악이 없으나 기를 타고 유행하게 되면 기는 지나침과 미치지 못함이 없을 수가 없는 것이니, 리의 추세 역시 그러하다. 지나침과 미치지 못함이 있게 되면 악이 곧 그로 말미암아 생겨나게 되니, 그러므로 악은 역시 리와 연관되지 않는 일이 아니다. 그런데 선이라는 것은 그 본연의 상태이고 불선이라는 것은 그렇지 않을 수가 없어서 그렇게 된 것이다.¹²¹⁾

악은 기의 過不及 상태 즉 기의 균형의 상실, 유교적으로 표현하면 기의 '反中庸'¹²²⁾ 상태에서 연유한다. 그런데 현실 속에서 리는 기라는 수

121) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 362쪽, “理本純善無惡, 而乘氣流行, 則氣不能無過不及者, 亦理勢然也. 纔有過不及, 則惡之所由生, 故惡亦非理外之事也. 然善者其本然也, 不善者其不得不然而然者也.”

122) 『中庸章句』 第2章 참조.

단이나 재료에 의존해야만 하는 관계 구조상 필연적으로 기의 상태를 따르지 않을 수 없다. 그렇기 때문에 이인재는 ‘악은 역시 리와 연관되지 않는 일이 아니다’라고 말한 것이다.¹²³⁾ 이것은 이인재가 현상적 측면에서 리와 기의 混淪을 강조하는 ‘不可分開’의 논리에 주목하여 이렇게 말한 것이다. 본질적 측면에서 리와 기의 分開를 강조하는 ‘決是二物’의 논리에 따라 단언하면, ‘리는 선하고 악은 기이다.’¹²⁴⁾ 그런데 이인재가 보다 강조하는 것은 선이 본연의 상태라는 점이다. 그 반면에 불선 즉 악은 다양한 현실 상황 속에서 다층적인 기가 반응하면서 어쩔 수 없이 생겨난 결과이다. ‘불선이라는 것은 그렇지 않을 수가 없어서 그렇게 된 것이다’라는 표현 속에는 ‘악이 우연적인 상황 속에서 발생하는 필연적인 결과’라는 뉘앙스가 함축되어 있다. 이와 관련해서 이인재는 다음과 같은 비유를 들었다.

만약 물로써 리를 비유한다면, 본연의 상태는 물이 아래로 내려가는 것과 같고, 그렇게 하지 않을 수가 없는 것은 물이 튀어서 이마 위를 지나간 것과 같다. 이마 위를 지나간 것은 물이 아니라고 말할 수는 없지만 또한 물의 본연의 상태라고 말할 수도 없다. 그러므로 튀게 하는 것은 잘못된 상태를 고수하는 것이다.¹²⁵⁾

리는 본연의 상태를 유지하고 싶어도 기가 현실 속에서 어떻게 작용하느냐에 따라서 다양한 현상으로 드러날 수밖에 없는 상황을 묘사한 것

123) 같은 맥락에서 광종석은 “惡亦不可不謂之理”(『侂字集』卷129〈雜著〉「理訣上」〈惡亦不可不謂之理〉참조)라 했고, 북송 때 程顥는 “惡亦不可不謂之性”(『二程全書』卷1)이라고 말한 바 있다.

124) 『朱子語類』卷4:40, “却看你稟得氣如何, 然此理却只是善. 既是此理, 如何得惡. 所謂惡者, 却是氣也.” 참조.

125) 『省窩文集』卷4「古代希臘哲學攷辨」, 362쪽, “若以水譬理, 則本然如水之就下, 不得不然如水之激而過額, 以過額者不可謂非水, 而亦不可謂水之本然, 故激之者執其咎也.”

이다.

이제 심성론적 측면에서 악의 발생 원인을 살펴보자.

사람과 사물이 생겨날 때 똑같이 이 리를 얻어서 본성으로 삼지 않음이 없고, 똑같이 이 기를 얻어서 형체로 삼지 않음이 없다. 그러나 기에는 순수함과 뒤섞임, 많음과 적음이 고르지 않다. 그러므로 본성에도 차이가 있게 되니, 때로는 통하고 때로는 막히며, 때로는 인이 많기도 하고 때로는 의가 많기도 하는 구분이 있게 된다. 그러니 참으로 모두가 순수하게 아름답고 선할 수는 없다. 그러나 (그것이) 아직 발현하지 않은 상태를 궁구해 보면, 기질과 뒤섞이지 않고 온통 순수하게 선하고 아름다울 따름이다.¹²⁶⁾

기의 不齊性은 결과적으로 형체와 본성의 차이를 유발하며, 이에 따라 자연스럽게 美와 善, 醜와 惡이 생겨난다. 이렇게 보면 현실의 악은 역시 기의 문제이다. 그럼에도 불구하고 이인재는 “(본성이) 아직 발현하지 않은 상태를 궁구해 보면, 기질과 뒤섞이지 않고 온통 순수하게 선하고 아름다울 따름이다”라고 말함으로써 근원적인 차원에서 본성에 대한 희망을 버리지 않았다. 이러한 입장은 수양론의 주춧돌을 놓는 것과 다르지 않다.

악과 관련된 이인재의 해명에서 흥미로운 점은 악에 대한 의미 규정인데, 이에 따라 악의 범주가 결정된다. 이와 관련해서 이인재는 “세상에서 이른바 악이라고 하는 것은 필경 선이 극히 작은 것에 불과하다”¹²⁷⁾ 라는 플라톤의 악에 대한 기본 관점을 먼저 인용한 후에 악과 관련된 자신의 논지를 제시하였다.

126) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 362~363쪽, “人物之生, 莫不同得是理以爲性, 莫不同得是氣以爲形, 而氣有粹駁多寡之不齊, 故其爲性之異有或通或塞或仁多或義多之分, 固不能皆純然美善矣. 然原其未發之中, 則不雜乎氣質, 而渾然純善純美而已.”

127) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 313쪽, “世之所謂惡者, 畢竟不過爲善之極小者.”

플라톤의 글에서 때로는 아름답지 않고 제대로 갖추지 않은 것을 악이라 하는데, 이것은 현상과 관련된 악이다. 때로는 올바르지 않고 의롭지 않은 것을 악이라 하는데, 이것은 행위와 관련된 악이다. 그 (악의) 의미에서 적절하지 못한 것은 현상과 행위를 구분하지 않고 말한 점이다. 그 의미에서 착오가 난 것은 곧 알지 못해서 뜻하지 않게 어긋났기 때문이다. 현상과 관련해서 적절하지 않고 착오로 적절하지 못하는데 이른 것은 악의 올바른 의미 규정이 아니다. 행위와 관련된 일로 올바르지 않고 의롭지 않은 일을 저지르는 것이 바로 악의 본래 상태이다. 대개 선이라는 것은 순수한 의로움이고 악은 이익과 욕심이 의로움을 저해하는 것이니, 이것은 참으로 물과 불, 얼음과 솟처럼 서로 용납되지 않는 것이다. 선은 아무리 작아도 반드시 행하고 악은 아무리 작아도 행하지 않는 것이 바로 마음을 쓰는 최상의 방법이다. 만약 악을 선의 작은 것으로 여긴다면 이것은 어찌 도적을 자식이라 여기는 것이 아니겠는가?¹²⁸⁾

이인재의 분석에 따르면, 플라톤은 악을 2종류로 구분하였다. 하나는 ‘아름답지 않고 제대로 갖추지 않은 것’에 해당하는 ‘현상과 관련된 악(形容之惡)’이고, 다른 하나는 ‘올바르지 않고 의롭지 않은 것’에 해당하는 ‘행위와 관련된 악(行爲之惡)’이다. 이러한 구분은 악과 관련된 서양철학의 일반적인 구분 방식에 영향을 끼쳤다.¹²⁹⁾ 그런데 이인재는 이 중에서 행위와 관련된 것을 악의 본래 상태로 규정하였다. 즉 윤리적 악만을 악으로 간주한 것이다. 악을 이와 같이 규정하게 되면 악은 인간에게만 적

128) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 314쪽, “彼書或以不美不備爲惡, 此形容之惡也. 或以不正不義爲惡, 此行爲之惡也. 其訓爲不適宜者, 通形容行爲而言也. 其訓爲錯誤者, 乃不知而偶犯也. 形容之不適宜, 錯誤之涉於不適宜, 非惡之正訓, 而行爲之故犯不正不義, 乃惡之本狀也. 蓋善者義理之純然者, 惡者利慾之害義者, 此實水火冰炭之不相容矣. 善雖小必爲, 惡雖小不爲者, 卽最上心法. 若認惡爲善之小者, 則此豈非認賊爲子乎.”

129) 서양철학에서는 자연적 재앙, 불행이나 인간의 신체적 불완전성, 결여성 등을 물리적 악으로, 인간의 자유로운 행위로 인한 윤리적 완전성의 결여 혹은 도덕적 규범과의 불일치를 윤리적 악으로 구분한다. [정의채, 『형이상학』, 서울 : 성바오로출판사, 1982, 157쪽 참조]

용되는 개념이 된다. 왜냐하면 리기론을 토대로 하는 도덕적 세계관을 수용하는 한 행위의 도덕적 정당성 여부는 인간에게만 적용될 수 있는 논리이기 때문이다. 이러한 입장을 통해서 이인재는 인간의 존엄성과 함께 인간의 도덕적 책임의식을 강조하는 유교적 휴머니즘의 전형적인 해석을 강조했다고 볼 수 있다. 그리고 플라톤이 선과 악을 상대적인 관계로 규정했다면 이인재는 배타적인 관계로 규정하여 악에 대한 경계심을 강조하였다.

이제 어떻게 하면 선을 지향하고 악에서 벗어날 수 있는가하는 것이 수양론의 핵심문제가 된다. 요컨대 악의 문제는 곧 기의 문제이므로 악에서 벗어나는 것은 이러한 기의 긍정적 변화 가능성의 문제로 연결된다. 이인재에 따르면 인간은 다른 사물과 달리 이러한 가능성을 가진 존재이다.

만물과 관련해서 말한다면, 동물에 대해서는 意念 곧 일종의 정신작용은 있으나 도리를 고찰할 지력은 없다고 말할 수 있고, 식물의 경우에는 生意 곧 생명작용은 있다고 말할 수 있으며 광물의 경우에는 다만 성질만 있을 뿐이니, 어떻게 다시 의념이 있을 수 있겠는가? 금속이 주조되고 나무가 성장하는 것은 곧 변천이다. 만약 광물, 식물, 동물, 사람을 진보의 단계로 여겨서 그것을 변천이라고 말한다면, 모든 사물은 의념이 있을 뿐만 아니라 기질을 변화시킬 수 있는 능력도 있는 것이다. 이미 변천과 진보를 말했다면 곧 의념이 발휘된 것이니, 어떻게 의념이 아직 발휘되지 않았는데 진보할 수 있겠는가? 개미와 벌 군집에서의 군신 관계, 호랑이와 이리 무리에서의 부자 관계는 비록 사람의 지력과 비슷한 측면이 있으나, 이것은 그 품부 받은 기질이 치우치고 막힌 가운데 하나의 길이 본래 밝은 것이지, 진보로 인하여 높은 수준에 도달한 것은 아니다.¹³⁰⁾

130) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 346~347쪽, “以庶物言之, 則於動物可言有意念, 而無考察道理之智力, 於植物可言有生意, 於礦物則只有性質而已, 更安有意念乎.”

사물계에서 오직 인간만이 도리를 헤아릴 수 있는 지력이 있기 때문에 기질을 변화시킬 수 있는 능력을 구비하고 있다. 기질은 본래 타고난 것이기 때문에 이러한 선천적 요소를 후천적으로 변화시킨다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러나 본래의 리 즉 본성을 등대 삼아 거기를 향해 가야 하는 것이 인간 본연의 임무이다. 이러한 노력이 다름 아닌 수양이고 공부이다.

무엇인가 할 때는〔有爲〕 곧 본성이 이미 발현하고 기질이 작용한 때인데, 기질에는 맑고 흐림의 같지 않음이 있다. 그러므로 모두 완전히 순수하고 결점이 없을 수가 없다. 그런데 그 본성을 헤아려 보면, 비록 사람은 온전하고 사물은 치우쳐 있다고 말할 수 있지만, 그 모두가 아무 것도 하지 않을 때에는〔無爲〕 기는 그대로 본성은 본성대로¹³¹⁾ 분리되지 않는 가운데 뒤섞이지 않는 오묘함이 있다. 뒤섞이지 않았다는 측면에서 말한다면 기는 비록 보잘 것 없고 결핍한 것이지만 본성은 그렇지 않다. 그러므로 모두 완전히 순수하고 결점이 없다. 사람이 학문을 하는 것은 흐려진 기질을 변화시켜서 타고난 본성의 순수함을 회복하고자 하기 때문이다.¹³²⁾

공부를 통해서 선천적 제약을 넘어설 수 있다는 것은 성리학적 방식의 福音이다. 이러한 공부는 居敬窮理 또는 存養省察로 표현할 수 있다. 우리의 마음이 한결같이 본래의 상태를 유지하기 위한 敬의 공부와 사물

金之鎔鑄木之生長，是卽變遷也。若以礦植獸人爲進步之階級而，謂之變遷，則凡屬庶物非但有意念，且有變化氣質之能力也。旣曰變遷進步，則卽意念之暢發矣，安有意念未暢而能進步乎。如蜂蟻之君臣虎狼之父子，雖近似人智，而此其稟質偏塞中一路之本明，非因進步而達其高點也。”

131) 『聖學十圖』 「第六心統性情圖」, “朱子所謂雖在氣中，氣自氣性自性，不相夾雜之性，是也.” 참조.

132) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 336쪽, “有爲者卽性之已發，而氣質用事時也。氣質有清濁之不同，故不能皆完粹無疵。而原其本性，則雖有人全物偏之可言，然當其渾然無爲也，氣自氣性自性，不離之中有不雜之妙。以不雜者言之，則氣雖羸乏，而性無羸乏，故皆完粹無疵也。人之爲學問，所以變動其氣質之清，而復其天性之粹也。”

을 올바르게 인식하는 공부인 格物致知가 바로 그러한 구체적인 수양법이다. 경과 관련해서 이인재는 다음과 같이 서술하였다.

아직 발현하지 않을 때에는 담일한 본체에 관념이 있는 것은 아니고 다만 고요하게 밝은 상태로 있는 것이고, 발현하게 되었을 때는 그 은미한 데서 삼가야 하는 것이 아리스토텔레스의 관념과 흡사한데, 사물에 접하게 되면 곧 반응하는 것이 어긋나지 않는다. 이것은 敬이 움직임과 고요함을 두루 깨고 있다는 의미이다. 사람이 잠을 자지 않을 수 없는 것은 하늘에 밤이 있는 것과 같다. 잠잘 때에는 비록 관념은 없지만, 손발을 가지런히 거두어 들고 마음을 조용히 머무르게 하는 것 또한 잠잘 때의 경이다.¹³³⁾

경은 미발과 이발, 동과 정을 통괄하는 공부이다. “퇴계의 수양론에서 실천방법의 중심 개념인 ‘경’은 일이 있을 때나 없을 때나(有事·無事), 생각이 일어날 때나 일어나지 않을 때나(有意·無意), 활동할 때나 고요할 때나(動·靜), 겉으로 드러나서나 속으로 침잠하여서나(表·裏) 관통하여 실현되어야 하는 것으로 파악된다.”¹³⁴⁾ 그렇기 때문에 일찍이 朱子は “우리의 마음을 주재하고 모든 일의 근본이 되는 것이 바로 경이다”¹³⁵⁾라고 천명하였다.

그런데 성리학에서 수양과 관련하여 순서상으로 제일 먼저 중요하게 여기는 것은 올바른 인식 능력을 구사하는 것이다. 성리학의 도덕적 세계관과 연관해서 생각해 보면 사물에 대하여 올바르게 인식하는 것은 바로 도덕적 감수성을 제대로 발휘하는 것과 연결되기 때문이다.

133) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 355쪽, “然於其未發也, 則湛一之體非有觀念, 而只惺惺也. 其纔發也, 慎其隱微, 則似氏之觀念, 而接乎事物, 則便酬應不差矣. 此敬貫動靜之義也. 人不能無睡, 猶天之有夜, 睡時雖無觀念, 而齊手斂足, 心神歸宿, 亦睡時之敬也.”

134) 금장태, 『한국유학의 心說』, 서울 : 서울대학교출판부, 2002, 52쪽.

135) 『大學或問』 卷1, “敬者, 一心之主宰而萬事之本根也.”

마음이 아직 느끼지 않을 때에 智의 덕은 밝게 빛나서 어둡지 않으니, 곧 인식의 본성이다. 마음이 이미 느꼈을 때에 지의 실마리는 어긋나지 않게 변별하니, 곧 인식이 작용한 것이다. … 마음과 사물은 다만 하나의 리이다. … 저 만물의 리는 내 마음을 벗어나 있는 것이 아니며, 본래 두루 관련되어 있다. 인식하게 되는 것은 이러한 리를 넘어서지 않으니, 인식의 발현은 곧 이러한 리의 발현이다.¹³⁶⁾

인식은 인식 주관과 객관의 관계 속에서 이루어진다. 그런데 인식 주관인 인간의 마음은 본래 구조적으로 온전한 인식이 가능할 뿐만 아니라 인식 객관과 근원적 동질성을 확보하고 있다. 그렇기 때문에 인간은 사물에 대한 완전한 인식이 가능한 존재이다. 이러한 가능성을 현실적으로 구현하는 공부 방법이 바로 격물치지이다.

인식은 내 마음에 달려있고 그 본체의 신묘함과 밝음은 사물의 이치를 관장하기에 충분하며, 이러한 이치는 만물에 산재해 있고 그 작용의 미묘함은 내 마음을 벗어나 있지 않아서, 처음부터 안과 밖, 정밀함과 거칠음의 구별이 없다. … 내 마음의 양지는 본래 비어있고 밝은 것이 비교할 것이 없는데, 그 기쁨의 맑음과 흐림의 차이 때문에 리에 때로 통하지 않는 것이 있어서 인식에도 가려지는 것이 있다. 그러나 가려지는 것이 있는 가운데서도 또한 본체가 투명하지 않음이 없기에, 그 감각되는 사물에 나아가서 이미 알고 있는 것을 미루어서 더욱 궁구하여 쌓여진 것이 많게 되면 가려진 것도 들어나지 않는 것이 없고, 인식이 다하지 않음도 없게 된다.¹³⁷⁾

136) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 334~335쪽, “心之未感也, 智之德炯然不昧者即知識之性也. 心之已感也, 智之端辨別不差者即知識之發用也. … 心與物只一理. … 彼萬物之理不外吾心, 本屬共通. 知之識之不過此理, 則知識之發見即此理之發見也.”

137) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 328쪽, “知識在乎吾心, 而其體之神明足以管物理, 這理散於萬物, 而其用之微妙不外乎吾心, 初無內外精粗之別也. … 吾心之良知, 本虛明無比, 而因其氣稟清濁之殊, 於理或有所不通, 而知有所蔽也. 然於有蔽之中, 亦不無本體之透明, 則即其感覺之事物, 推其所已知者而益窮之. 積習既多, 則蔽無不祛, 識無不盡矣.”

유교에서 수양의 문제는 사물에 대한 인식 즉 『대학』의 격물치지에서 시작하지만 궁극적으로는 실천의 문제로 귀결된다. ‘완전한 인식’이라는 표현은 ‘완전한 실천’과 동의어로 받아들여야 한다. 이인재가 소크라테스를 높이 평가하는 부분도 이런 맥락과 닿아 있다.

알고도 행하지 아니하면 이것은 얕이 천박한 것이며 참으로 안 것이 아니다. 선하다는 것을 알아서 곧 행하고 선하지 않은 것을 알아서 다시는 행하지 않는다면 얕은 더욱 밝아지고 행함은 더욱 돈독해진다. 비록 아직은 얕에 모자라는 것이 있다 해도 오래되면 저절로 깨달아 이해하게 되니, 이것이 지행합일이며 교수병진이라는 것이다. 선을 행하는데 용감하지 않다면 어떻게 이러한 데 이르겠는가? 이것이 소크라테스가 힘을 쏟아 정진한 곳이다.¹³⁸⁾

성리학에서는 인간이 공부를 통하여 聖人이 될 수 있다는 것을 공개적으로 선포하였다.¹³⁹⁾ 그렇기 때문에 성인은 단순한 가능태가 아니라 수양의 현실태이다. 이인재는 “음양이 덕에 잘 맞아서 엽매이거나 가려지는 것이 전혀 없는 존재가 곧 성인이다”¹⁴⁰⁾라고 말함으로써 기의 측면에서 아무런 문제가 없는 존재로 성인을 규정하였다. 이러한 성인을 목표로 하여 끊임없이 노력하는 존재가 바로 君子이다. 이인재는 군자가 수양하는 자세에 대해서 언급하였다.

마음의 작용은 움직임에서 행해지고 그 본체는 고요함을 주된 것으로 삼고 있다. 고요함은 움직임을 기르는 뿌리이다. 그러므로 군자는 보고 듣는

138) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 282쪽, “知而不行, 是知得淺薄, 不是眞知. 知其爲善而便行, 知其不善而不復爲, 則知益明而行益篤. 雖有未及知者, 久之自見融解. 此知行合一, 交修并進者也. 非勇於爲善者, 何以及此乎. 此瑣氏之精進得力處也.”

139) 『二程全書』 卷43 「顏子所好何學論」, “學以至聖人之道也. 聖人可學而至賦. 曰, 然.” 참조.

140) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 299쪽, “陰陽合德, 全無拘蔽, 卽聖人也.”

사람이 없을 때부터 경계하고 삼가하여 함양하는 것이 그 홀로 일 때 더욱 깊고 두텁게 하였으며, (다른 사람이) 알게 될 때는 기미를 성찰하는 것이 더욱 정밀해진다. 그러므로 마음의 본체는 바로 서서 치우치지 않으며, 마음의 작용은 행해지는 것이 지나침도 미치지 못함도 없게 된다.¹⁴¹⁾

군자는 일반인과 달리 오히려 남이 보지 않는 홀로 있을 때 더욱 마음공부에 정진하는 진정한 수양인의 자세를 견지한다. 그렇기 때문에 사태를 올바르게 파악할 수 있게 되며, 그 결과 본래의 마음이 확고히 서게 되고 마음의 움직임이 잘못된 방향으로 나아가지 않는다. ‘과불급’에 초점을 맞추어서 표현한다면 옳에 빠지지 않고 中庸의 道를 지향하는 존재가 군자인 것이다. 이러한 중용의 도는 구체적인 실천과 연계되어 있다.

군자의 사랑은 광대하기가 이루 말할 수 없어서 어느 하나의 사물이라도 자기 몸과 같이 여기지 않음이 없지만, 그러한 가운데서도 저절로 친함과 친하지 않음에 대한 차등, 선악에 대한 차등이 없지는 않다. 이것은 천지의 도가 발생시키고 펴서 드러나게 하고 거두어들이고 없애는 차이가 있지만, 실제로 낳고 낳는 하나의 리가 흘러서 두루 미치고 꿰뚫는 것과 같은 이치이다.¹⁴²⁾

이인재가 군자와 관련해서 강조한 것은 바로 ‘사랑’의 실천이며, 그것은 다름 아닌 仁의 구체적인 실현이다. 그런데 군자의 사랑은 두루 널리 미친다는 점에서는 보편적이지만 親疎와 善惡에 연계하여 달리 이루어진다는 점에서는 차등적이다. 이것은 사랑과 관련된 중용의 도라고 해석할

141) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 346쪽, “然心之用行乎動, 而其體主乎靜. 靜者養動之根也. 故君子自其無親聞之際, 所以戒懼涵養者愈深厚於其獨, 知之際, 所以省察幾微者尤精密. 故體立而無所偏倚, 用行而無過與不及矣.”

142) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 307쪽, “所以君子之愛廣大普博, 無一物之不體, 而於其中自不無親疎善惡之差等者, 如天地之道有發生宜著收斂肅殺之異, 而實生生一理之流通貫穿也.”

수 있다. 그런데 ‘과불급’ 즉 ‘지나침과 미치지 못함’을 단순히 기계적으로 적용한다고 해서 중용에 도달하는 것은 아니다.

대체로 ‘中’은 정해진 본체가 없고, 때에 따라 존재한다. 예컨대, 우 임금의 치수사업을 할 때 세 번이나 자신의 집 앞을 지나갔으나 들어가지 않았으니, 수고로움에 지나침이 있는 것이다. 공자께서韶 음악을 듣고 3개월이나 고기 맛을 알지 못했다하니, 즐거움에 지나침이 있는 것이다. 예컨대, 함께 먹을 때는 배불리 먹지 않고 익지 않은 것은 먹지 않는다는 등의 일은 음식에 (관련해서) 미치지 못함이 있는 것이다. 그런데 그와 같이 때로는 지나치고 때로는 미치지 못함이 있는 것은 곧 현실의 일에서 드러난 자취이다. 그러나 의리로 말한다면 이것을 ‘時中’이라 일컫는다. (현실의) 일에는 변천이 있기 때문에 ‘오로지 주장함도 없으며, 그렇게 하지 않는다는 것도 없으나’ 이치에는 같지 않음이 없다. 그러므로 오직 ‘의를 따를 뿐이다.’¹⁴³⁾ 만약 단지 (현실의) 일만을 표준으로 삼고 의를 목적으로 삼지 않는다면 ‘中’은 또한 정해진 형태에 의존함이 있다는 것이다.¹⁴⁴⁾

우 임금과 공자와 같은 성인도 다양하게 변하는 현실 생활 속에서 과불급이 있을 수 있는 존재이다. 그렇기 때문에 성인으로서의 그들의 행위를 평가할 때는 그들이 궁극적으로 지향하는 가치가 무엇인가를 기준으로 삼아야 한다. 이인재는 그것이 바로 ‘義理’라고 말한다. 이러한 의리에 따르고 의리에 맞게 하는 것이 바로 ‘時中’이고 곧 중용의 실천이다. 이러한 중용의 궁극적 담지자인 성인이 도달한 경지에 대해서 이인재는 다음과 같이 서술하였다.

143) 『論語』「里仁」, “子曰, 君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比.” 참조.

144) 『省窩文集』卷4「古代希臘哲學攷辨」, 370쪽, “蓋中無定體, 隨時而在. 如禹之治水三過其門而不入, 則過於勞矣. 孔子之聞韶三月不知食味, 則過於樂矣. 如共食不飽失飪不食之類, 不及於飲食矣. 然其或過或不及即事爲上現迹, 而以義理言, 則是謂時中矣. 事有變遷, 故無適無莫, 而理無不同, 故惟義之與比矣. 若只以事爲準而不以義爲的, 則中亦有定形之倚著矣.”

사람은 본래 천지의 온전한 덕을 품수하고 있다. 만약 기질의 구속이나 가림이 전혀 없어서 성인의 경지에 도달할 수 있고, 억지로 힘쓰기를 기다리지 않는 순전히 천리 그 자체라면 하늘에 짝이 된다고 말할 수 있고, 또한 하늘과 땅과 더불어 함께 할 수 있다. 그런데 성인이 하늘에 짝이 된다는 것은 곧 한결같은 마음으로 상제를 마주하기를 염원하여 잠시라도 틈이나 끊어짐이 없다는 것이다. 만약 조금이라도 스스로를 높이고 자만한다면 곧 천도의 지극한 정성이 쉽이 없는 상태와 한 몸이 되지 못하게 되니, 어찌 그 덕이 천지와 합쳐진다고 말할 수 있겠는가?¹⁴⁵⁾

이인재는 기질의 제약을 극복하고 인간의 본래성을 회복한 존재인 성인을 ‘하늘의 짝이 된다(配天)’라는 전통적인 표현 방식으로 묘사하였는데, 이것은 인간이 이른바 天地人 三才의 위격을 가질 수 있는 존재라는 유교적 휴머니즘의 표현이기도 하다. 또한 최상의 경건함을 유지하기 위한 노력은 궁극을 지향하는 종교적 자세에 견줄 만하다. 그러나 이러한 인간의 위대성에 대한 찬가와 더불어 이인재는 至誠無息의 天理를 따르지 않고 조금이라도 自高自慢의 人欲에 이끌리는 순간, 인간은 다시 불완전한 상태에 빠지게 될 것이라는 경고를 빠트리지 않았다.

VI. 결론

본 논문은 이인재의 서양철학에 대한 저술인 「고대회랍철학고변」에 들어 있는 성리사상과 관련된 부분을 리기론, 심성론, 수양론의 범주에

145) 『省窩文集』 卷4 「古代希臘哲學攷辨」, 380~381쪽, “蓋吾人本稟天地之全德, 若全無氣質之拘蔽, 到得聖人之境, 而不待勉強, 純然乎天理, 則可謂配天, 亦可以與天地參矣. 然聖人之所以配天者, 乃一念對越上帝而無少間斷也. 若一毫自高自慢, 則便不體天道之至誠無息矣, 豈可謂德合天地乎.”

따라 재구성한 것이 주요한 내용이다. 이인재는 「고대희랍철학고변」에서 성리학을 기준으로 삼아 서양고대철학에 대해 분석하고 평가했기 때문에 체계적인 성리학 관련 논증은 아니라 하더라도 비교적 분명하게 그가 이해하고 수용한 성리사상을 제시할 수 있었다.

이인재의 성리사상의 특징을 언급할 때 가장 일반적으로 사용되는 표현은 ‘主理的’이라는 것이다. 이인재는 성리사상과 관련해서 기본적으로 朱熹와 李滉의 학설을 찬성할 뿐만 아니라 그 연장선상에 있는 李震相-郭鍾錫으로 이어지는 寒洲學派의 주리적 입장을 계승했다고 평가할 수 있다. 왜냐하면 학맥으로 볼 때 홍와 이두훈, 면우 곽종석 등 한주학파의 대표적인 인물들이 그의 스승이기 때문이다. 그의 수학 과정과 밀접한 관련이 있는 이러한 외적 측면뿐만 아니라 그의 성리사상의 내용을 살펴보더라도 주리적 경향은 분명하다. 리기론과 관련해서 이인재는 리일원론적 입장, 리의 능동성, 리의 불멸성, 理一分殊 등을 통해서 리의 보편성과 편재성, 주재성을 강조했으며, 특히 理生氣를 주장하여 리가 생성의 근원이라는 점을 명백히 제시했기 때문이다. 그러면서도 리와 기의 관계 설정에서는 학파적 관점에 따르는 理氣不相雜 뿐만 아니라 理氣不相離도 강조하여 현실을 보다 중시하는 독자적인 관점도 보여주었다. 심성론에서 이인재는 기본적으로 기질에 따른 차이는 인정했지만 대체로 인성의 평등성에 주목하여 근원적 동일성과 현상적 차이성의 해소를 지향했다. 그는 이러한 관점을, 인간과 사물의 근본적인 경계가 존재한다는 점을 수용하면서도 인성과 물성 즉 사물의 본성을 논할 때도 가능한 적용하고자 노력하였다. 그리고 다른 일반적인 성리학자들과 마찬가지로 그도 인간의 부정적 측면을 대표하는 惡의 책임 소재를 氣에 돌리고 있으나, 또한 이러한 악의 상태에서 善으로의 변화 가능성을 강조하였다. 이러한 수양론을 통해서 이인재 역시 유교적 휴머니즘을 추구하고 있음을 알 수 있다.

그런데 이인재의 성리사상의 특징을 주리적이라고 평가하는 것은 여전히 유효한 것이지만, 이인재의 경우에는 리의 강조가 곧 추상적 관념론에 경도된 것으로 해석해서는 안 된다는 점을 덧붙이고 싶다. 그는 성리사상과 관련해서 전체적인 측면에서 보면 언제나 현실과의 관계를 강조하였다. 이 점이 그의 공부론에서 더욱 명확하게 드러나 있다. 그가 서양철학을 연구한 까닭도 궁극적으로는 현실의 개혁을 추구하고자 하는 열망에서 비롯된 것이다. 이러한 맥락에서 이인재가 이론을 위한 이론 즉 단순히 논변 위주로만 진행되는 성리학계의 학문적 풍토에 대해 비판적인 입장을 취하면서 구체적인 실천을 강조한 것은 시대적 상황과 관련해 볼 때 주목할 만한 점이다. 이와 같이 철저한 주리론자이면서도 사회개혁에 대한 강한 의지를 보여준 이인재에 대해서 도덕적 원칙을 중심으로 두고 사회개혁을 지향한 '개혁적 보수주의자'라고 부르는 것이 적절한 표현일 것 같다.

요약하면, 이인재는 한주-면우 계열의 성리학자로서 기본적으로 철저한 리 중심의 사고를 고수했지만 일부 측면에서는 시대적 상황을 고려하여 보다 유연한 사고를 보여준 것으로 평가할 수 있다. 이인재의 사고의 유연성은 그가 新學 즉 서양의 새로운 학문에 관심을 갖고 연구했다는 점에서도 확인할 수 있다. 그런데 이러한 과정을 거치면서 특히 서양철학의 핵심 사상이 주자학 및 퇴계학과 서로 통한다고 판단했기 때문에 유학의 진리성에 대한 이인재의 신뢰는 더욱 강화되었다.¹⁴⁶⁾ 이점에서 보면 이인재는 유학자로서의 자신의 사상적 정체성을 한결같이 유지했다고 말할 수 있다.

이상의 분석과 논의는 주로 「고대희랍철학고변」을 중심으로 이인재의

146) 김종석, 「성왕 이인재의 유교개혁사상」, 『퇴계학과 한국문화』 제43호, 경북대학교 퇴계연구소, 2008, 143쪽 참조.

성리사상을 추출해서 정리해 본 것이기 때문에 일종의 곡선 주행에 비유할 수 있다. 그렇기 때문에 차후의 연구에서는 직선 주행 방식을 선택하여 진행할 필요가 있다. 이 경우에는 『성와문집』의 〈書〉와 함께 「고대희랍철학교변」을 제외한 성리학 관련 〈雜著〉를 분석 대상으로 해야 할 것이다.¹⁴⁷⁾ 이와 같은 작업이 이루어졌을 때 이인재의 성리사상의 전모가 한결 더 분명하게 확인될 수 있을 것이다.

본 논문은 기본적으로 논증적이기 보다는 해설적인 성격이 강하다. 그러다보니 양적 측면에서 논문의 일반적인 기준선을 넘어서게 되었다. 굳이 이유를 찾는다면, 이인재에 대한 선행연구에서 성리사상과 관련된 내용이 부분적으로 있기는 하지만 그의 성리사상 전반에 대해서 학계에 보고된 사례는 찾아보기 어려웠으며, 그렇기 때문에 이인재의 성리사상을 전반적으로 소개하려는 의도가 비교적 강하게 표출되었기 때문이다. 그 점에서 오히려 본 논문이 이인재에 대한 연구와 관련해서 조그마한 기여라도 할 수 있게 되기를 기대해 본다.

【참고문헌】

郭鍾錫, 『侂宇集』/李寅梓, 『省窩文集』(『省窩集』, 서울 : 亞細亞文化社 影印, 1978)/
李震相, 『寒洲集』/李滉, 『聖學十圖』/河謙鎮, 『晦峯先生遺書』/『周易』/班固,

147) 『省窩文集』 卷2 〈書〉와 『省窩文集』 卷3 〈雜著〉 「太極動靜說考證」, 「明德說考證」, 「主宰說」, 「心本體說」, 「虛靈知覺說」, 「鬼神之爲德說」, 「未發前氣質性辨」, 「天地四象論」, 「辨金薪塢泳奎解邵子天地四象」, 및 『省窩文集』 卷5 〈雜著〉 「九經衍義」 등이 분석 대상 자료들이다. 특히 〈雜著〉들은 주로 寒洲 李震相과 侂宇 郭鍾錫의 主理說을 논증하고 정리한 것이라 하더라도 李寅梓의 성리학에 대한 깊은 조예를 잘 보여주고 있다. [송찬식, 「『省窩文集』 解題」, 『省窩集』, 서울 : 亞細亞文化社 影印, 1978, XV쪽 참조]

『漢書』/張載, 『正蒙』/程顥·程頤, 『二程全書』/周惇頤, 『太極圖說』/朱熹, 『論語集註』/朱熹, 『大學或問』/朱熹, 『孟子集註』/朱熹, 『朱子大全』/朱熹, 『朱子語類』/朱熹, 『中庸章句』

- 금장태·고광직, 『儒學近百年』, 서울 : 博英社, 1986.
- 금장태, 『退溪學派와 理哲學의 전개』, 서울 : 서울대학교출판부, 2000.
- 금장태, 『한국유학의 心說』, 서울 : 서울대학교출판부, 2002.
- 김중석, 『퇴계학의 이해』, 서울 : 일송미디어, 2001.
- 民族文化研究所 編, 『韓末 嶺南 儒學界의 동향』, 경산 : 영남대학교출판부, 1998.
- 박중홍, 『韓國思想史論攷 - 儒學篇』, 서울 : 서문당, 1986.
- 정의채, 『형이상학』, 서울 : 성바오로출판사, 1982.
- 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』, 서울 : 예문서원, 2002.
- 武內義雄(이동희 역), 『중국사상사』, 서울 : 여강출판사, 1987.
- 김중석, 「韓末 嶺南 儒學者들의 新學 수용 자세」, 『韓末 嶺南 儒學界의 동향』, 영남대학교 민족문화연구소, 1998, 289~352쪽.
- 김중석, 「성화 이인재의 서구수용론과 신학에의 관심」, 『한국학논집』 제26집, 계명대학교 한국학연구원, 1999, 45~67쪽.
- 김중석, 「19·20세기 초 영남 퇴계학파의 사상적 대응에 관한 철학적 고찰」, 『철학논총』 제20집, 새한철학회, 2000, 21~46쪽.
- 김중석, 「성화 이인재의 유교개혁사상」, 『퇴계학과 한국문화』 제43호, 경북대학교 퇴계연구소, 2008, 133~159쪽.
- 송찬식, 「『省窩文集』 解題」, 『省窩集』, 서울 : 亞細亞文化社 影印, 1978, V~XV쪽.
- 이현구·김주일, 「동서윤리론의 기저 비교와 융합 가능성 모색 - 성화 이인재의 『회랍고대철 학교변』을 중심으로 -」, 『시대와 철학』 제19권, 한국철학사상연구회, 2008, 491~511쪽.
- 熊月之, 「從晚清“哲學”譯名確立過程看東亞人文特色」, 『社會科學』, 上海社會科學院, 2011年 第7期, 138~145頁.

Abstract

Neo-Confucian Thought of Sungwa Lee Yin-Jae

- Centered on the Analysis of *Treatise of Ancient Greek Philosophy* -

Lim, Jong-Jin

This study aims to analyze Neo-Confucian point of view of Sungwa Lee Yin-Jae, a modern Neo-Confucian scholar of Younghan area. Lee Yin-Jae set forth his own standpoint on a variety of Neo-Confucian subjects through the correspondence with other scholars as well as through his articles included in his collection of works.

Particularly, in this study, centering around his book, *Treatise of Ancient Greek Philosophy*, I am trying to figure out Lee Yin-Jae's Neo-Confucian thought. It is due to the fact that Lee Yin-Jae, in this writing, had concluded that his analysis, critique, and evaluation of ancient occidental philosophy along with Neo-Confucianism taken as the standard of truth would reveal more obviously his own point of view on Neo-Confucianism.

The results of my analysis are summarized as follows: We can judge that basically Lee Yin-Jae had consented to the academic theories of Chu Hsi, and Lee Hwang, but also succeeded the juli theory of Hanjoo School following the lines of Lee Jin-Sang and Gwak, Jong-seok. Also, being associated with the social situations of his times, to be noted is the fact that Lee Yin-Jae had emphasized a concrete practices of Neo-Confucian principles along with the critical standpoint against the existing Neo-Confucian academic climate centered on simple argument only for theory itself.

Key Word

Lee Yin-Jae, Chu Hsi, Lee Hwang, Lee Jin-Sang, Gwak Jong-seok,
Neo-Confucian thought, juli(主理), *Treatise of ancient Greek philosophy*

- 논문투고일 : 2013.7.19. 심사완료일 : 2013.7.30. 게재결정일 : 2013.7.30.