

『철학사상』 별책 제7권 제4호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

이이 『율곡전서』

정 원 재

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제4호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

이이 『율곡전서』

정 원 재

서울대학교 철학사상연구소
2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발간사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) <토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 수행하면서 지난 해 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 3월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /
<토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제4호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

이이 『율곡전서』

정 원 재

서울대학교 철학사상연구소
2006

머 리 말

이 책은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업의 하나로 서울대학교 철학사상연구소에서 수행한 <토론팩에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축>이라는 연구의 과제물로 작성한 것이다. 인터넷을 통하여 철학 텍스트에 접근하려는 목표로 집필했으므로, 일반적인 저술과는 달리 주요 개념을 중심으로 철학의 고전을 분석 해체하여 다시 재구성하는 방식을 취하였고, 웹상에 구현하는데 필요한 지식지도 부분을 제2부에 넣었다. 이이와 『율곡전서』의 내용을 파악하는 데에는 제1부와 제3부만 읽어도 충분할 것이다.

필자는 이이의 철학으로 학위 논문을 썼다. 시간이 지나면서 부족하고 잘못된 점을 많이 발견한 터라 언젠가 이이와 『율곡전서』의 핵심을 다시 정리해야 한다고 생각하고 있었다. 이번 작업을 통해 필자는 그간의 구상을 점검하면서 몇 가지 새로운 시도를 해 보았으나, 여전히 미흡한 느낌을 지울 수 없다. 귀중한 기회를 마련해 준 한국학술진흥재단과 서울대학교 철학사상연구소, 특히 연구책임자인 백종현 선생님께 깊이 감사드린다.

2006년 4월

정원재



목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 이이의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	10
1.4 저작	11
1.4.1 율곡전서(Yulgokjeonseo)	11
2. 『율곡전서』 해제	12
2.1 『율곡전서』 요약	12
2.2 『율곡전서』 해설	13
2.2.1 지각설의 전통과 『율곡전서』	13
2.2.1.1 지각설의 일반적 개요	13
2.2.1.2 지각설의 전개	15
2.2.2 이이의 이기론	17
2.2.2.1 이통기국설의 의미	17
2.2.2.2 이통기국설의 이론적 특징 두 가지	18
2.2.2.3 이통기국설이 부딪친 이론적 난점	19
2.2.3 이이의 심성론	20
2.2.3.1 기질지성 중심의 본성론	20
2.2.3.2 마음은 기(氣)이다.	21
2.2.3.3 의(意)의 역할과 인심도심론	25
2.2.4 이이의 수양론	28

2.2.4.1 수양론의 체계	28
2.2.4.2 궁리	29
2.2.4.3 거경	30
2.2.4.4 역행	31
2.2.4.5 입지	32
2.2.5. 경세론의 성격	33
2.2.6. 동아시아 철학사에서 이이 철학의 의의	35
2.2.6.1 지각설과 이이 철학	35
2.2.6.2 이이의 심기학(心氣學)	36
2.3 『율곡전서』 상세 목차	37
2.4 주요 용어	39
2.4.1 이와 기의 관계	39
2.4.2 본성	40
2.4.3 마음	40
2.4.4 수양	41
 제2부 철학 지식지도	43
1. 철학자 지식지도	43
2. 철학 문헌 지식지도	44
3. 철학 용어 지식지도	46
3.1 이와 기의 관계	46
3.2 본성	46
3.3 마음	47
3.4 수양	48
4. 철학 문헌 내용 지식지도	49

제3부 『율곡전서』 내용 분석 연구	57
1. 이와 기의 관계	57
1.1 이와 기의 성격 비교	58
1.2 기발이승	58
1.2.1 기발이승설의 현실적 함의	59
1.3 이통기국	61
1.3.1 이통기국의 두 의미	61
1.3.1.1 이통기국의 첫째 의미	61
1.3.1.2 이통기국의 둘째 의미	63
1.3.1.2.1 이통기국의 둘째 의미에 따른 이일분수의 재해석	64
1.3.1.2.1.1 ‘이일기분수’의 구조로서 이통기국	65
1.3.1.2.2 이통기국설에서 이의 선악	66
1.3.2 이통기국설과 이황의 이동설	67
1.4 이와 기는 선후가 없다	68
2. 본성	70
2.1 본연지성과 기질지성	71
2.1.1 본연지성과 기질지성의 구분	71
2.1.2 본연지성의 독립적 존재를 인정하지 않음	71
2.1.3 기질지성만이 인간의 본성	72
2.1.4 기질지성에 대한 비유	73
2.2 본성과 이의 분리	73
2.2.1 ‘기국’으로서의 본성	73
2.2.2 본성과 이의 분리는 기질 때문임	74
2.2.3 본성에 대한 이의 비유와 주희의 비유	74
2.2.4 본성과 통체태극	75
2.3 기질의 역할	76
2.3.1 기질이 행위의 경향을 만듦	77

2.3.2 감정은 기질지성이 작용한 것임	77
2.3.2.1 기질 때문에 감정의 선악이 갈라짐	77
2.3.2.2 본성과 감정의 관계에 대한 주희의 말과 이이의 논평	78
2.3.3 기질과 인심도심	79
2.3.3.1 인심도심의 형성과 기질의 역할	79
2.3.3.2 인심도심의 갈등과 기질의 역할	80
2.3.4 앎과 행위의 능력 차이와 기질	80
2.3.5 기질은 마음이 겪는 온갖 장애의 근본적 원인임	81
2.3.6 기질의 차이에 따른 인간 존재의 구분	81
2.4 성선설의 부정	82
2.4.1 선하기도 하고 악하기도 한 본성	82
2.4.2 성선설에 대한 맹자의 비유를 비판함	83
2.4.3 미발지중의 부정	83
2.4.4 악해질 가능성이 많은 감정	84
2.4.5 성악설의 이기론적 전제	85
2.4.6 도덕적으로는 동물과 마찬가지인 인간	85
2.4.7 이이 본성론과 주희 본성론의 차이	86
2.5 기질지성 중심의 본성론이 갖는 수양론적 함의	87
2.6 이이의 이황 본성론 비판	88
2.6.1 본연지성과 기질지성은 둘이 아님	88
2.6.1.1 이황 사칠론의 논거를 무너뜨림	88
2.6.2 이황 본성론 비판의 기본 쟁점	89
2.6.3 이황 본성론 비판의 수양론적 함의	90
3. 마음	91
3.1 마음과 지각의 성격	91
3.1.1 마음의 허령함과 지각	92
3.1.2 허령과 지각의 관계	93
3.1.3 지각은 기	93

3.1.4 이이와 주희의 지각 이해 비교	94
3.1.5 지각과 혈기	95
3.1.6 허령과 혼란	96
3.2 마음의 기능	97
3.2.1 외부의 자극에 대한 반응	97
3.2.1.1 반응의 범위	97
3.2.1.2 지각과 지적 반응의 관계	98
3.2.2 반응에 대한 반성적 의식	99
3.2.3 반응과 반성적 의식의 중추인 마음	99
3.3 마음은 기이다	100
3.3.1 마음이 기인 이유	100
3.3.2 마음과 본성의 분리	101
3.3.2.1 지각과 규범 체계의 분리	101
3.3.2.1.1 지각의 ‘통’함	102
3.3.2.1.1.1 명덕	103
3.3.3 심통성정설의 부정	103
4. 감정	105
4.1 감정의 발생	105
4.1.1 감정은 지각의 작용임	105
4.1.1.1 감정은 마음의 움직임	105
4.1.1.2 감정 발생의 구체적인 예	106
4.1.1.3 측은함과 부끄럽고 미워함이란 감정의 특수성	107
4.1.2 기발이승으로 설명하는 감정의 발생	107
4.1.2.1 기인 마음이 움직인 것이기에 감정은 기발이승이다	107
4.1.2.2 ‘본성이 드러나 감정이 된다’는 명제의 재해석	108
4.1.2.3 ‘감정이 이에서 발한다’는 명제에 대한 이해	109
4.1.2.4 감정의 발생에서 ‘이가 기를 탄다’는 말의 첫째 의미	109
4.1.2.5 감정의 발생에서 ‘이가 기를 탄다’는 말의 둘째 의미	110

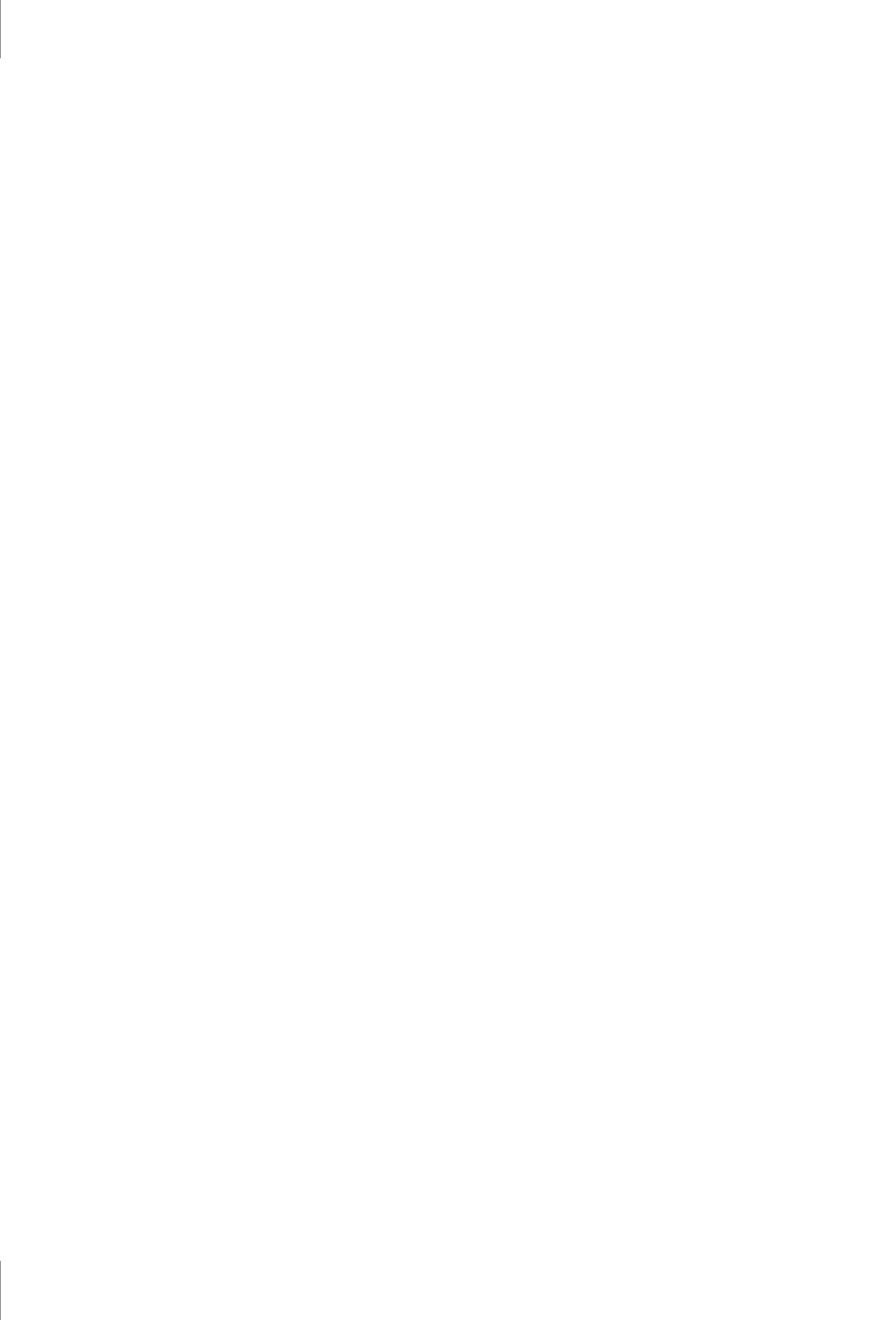
4.1.3 감정은 단일한 원천과 경로를 통해 생긴다	110
4.1.3.1 이황의 내출외감설을 비판함	111
4.1.3.2 사단은 칠정 안에 포함됨	112
4.2 감정의 선악	113
4.2.1 인간에게는 악한 감정이 더 많다	113
4.2.2 감정의 선악에 대한 호병문의 주장을 비판함	114
4.2.3 감정의 선악에 대한 이황과 성흔의 주장을 비판함	115
4.2.4 감정이 다 선하다면 누구나 멋대로 행동할 것이다	116
4.2.5 감정의 선악을 판정함	117
4.2.5.1 감정의 선악을 판정하는 기준인 절도	117
4.2.5.1.1 ‘절도에 맞음’과 예	118
4.3 마음대로 통제할 수 없는 감정	119
4.3.1 감정이 발생한 이후에 통제해야 함	120
5. 의(意)	122
5.1 의의 성격	122
5.1.1 의의 기능	122
5.1.1.1 의는 마음의 저울이자 자	123
5.1.1.1.1 감정을 운용하는 의	123
5.1.1.2 의는 감정이 있고 난 다음에 생긴다	124
5.1.2.1 정지운과 이황의 의(意)에 대한 이해를 비판함	124
5.2 인심과 도심	125
5.2.1 인심과 도심은 감정과 의(意)를 통틀어서 말한 것	125
5.2.1.1 사단과 도심의 실질적 내용은 같음	125
5.2.1.2 감정과 의식이 따로 드러난다는 견해를 비판함	126
5.2.1.2.1 이황의 호병문 해석을 비판함	127
5.2.2 인심과 도심의 근원은 같음	128
5.2.2.1 인심과 도심의 근원을 구분한 이황을 비판함	129
5.2.2.1.1 인심도심론과 호발설의 관련성	130

5.2.2.2 기발이승설로 설명하는 인심도심의 형성	131
5.2.3 인심과 도심의 구분	131
5.2.3.1 인심은 형기가 가린 것임	132
5.2.3.2 도심은 본연의 기가 드러난 것	133
5.2.3.3 도심과 인심은 선악으로 대비됨	134
5.2.4 도심의 확충과 인심의 절제	134
5.2.4.1 천리와 인욕	135
5.2.4.1.1 인심도심론과 천리 인욕론의 관계	135
5.2.4.1.2 천리와 인욕의 구분은 절도에 들어맞느냐 여부에 달렸다 ❸	
5.2.4.1.2.1 천리와 인욕의 판정 기준으로서 예를 강조함	137
5.2.5 이이의 인심도심설에 대한 평가	138
5.2.5.1 이이와 주희의 인심도심설 사이의 차이	138
5.2.5.2 이이의 인심도심설에 대한 유형원의 비판	138
5.3 성의(誠意)	139
5.3.1 의(意)가 지닌 난점	139
5.3.2 성의의 중요성	140
6. 수양	141
6.1 수양의 체계	141
6.1.1 교기질론	141
6.1.1.1 이이의 교기질론과 주희 수양론의 차이	141
6.1.2 궁리·거경·역행의 체계	142
6.2 궁리	143
6.2.1 궁리의 성격	143
6.2.2 독서의 중요성	143
6.3 거경	144
6.3.1 거경을 이루는 두 공부	144
6.3.2 함양	144
6.3.2.1 사려가 없음	145

6.3.2.2 지각이 어둡지 않음	145
6.3.2.3 함양을 통한 마음의 안정	146
6.3.3 성찰	147
6.4 역행	147
6.4.1 극기와 예의 준수	147
6.5 입지	148
6.5.1 입지와 믿음	149
6.5.2 입지의 효용	149
참고문헌	150

일 러 두 기

1. 이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 표시하였다. 예를 들면 ‘1. 이’, ‘1.1 이와 기의 관계’와 같은 순서이다.
2. 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 ‘(e1.1.1)’ 또는 ‘(q1.1.2)’ 등은 철학 지식지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이 없으므로 책을 읽을 때에는 신경 쓰지 않아도 된다. 참고로 ‘e’는 해설을 의미하고 ‘q’는 인용을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자, 예를 들어 ‘(e1.1.1)’은 제 1장 1절의 첫 단락을 그리고 ‘(q1.1.2)’는 제 1장 1절의 둘째 단락을 의미한다. 그리고 ‘e’와 ‘q’를 통해서 첫 단락은 해설이고, 둘째 단락은 인용임을 알 수 있다.
3. ‘q’로 시작하는 인용 부분 마지막에는 팔호 안에 출전을 밝혔다. 이 때 이 연구에서 표준본으로 채택한 『국역율곡전서』 I -VII(한국정신문화연구원, 1987-1994)에 따라 인용문이 나오는 글의 편명과 쪽수를 적었다. 예컨대 『성학집요』, V85-86’는 『성학집요』가 실린 국역본 제5책의 85쪽에서 86쪽 사이에 인용문이 나온다는 뜻이다. 각각의 토pic을 설정한 의도에 맞게 『국역율곡전서』의 번역문을 수정해서 인용한 경우가 많다는 점을 아울러 밝힌다.



제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 이이의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

이이(李珥, 1536-1584, 중종31-선조17)는 조선 중기의 학자이며 정치가로서, 자는 숙현(叔獻)이고 호는 율곡(栗谷)이다. 1564년에 과거에 급제하여 호조좌랑을 지낸 것을 시작으로, 이후 대사간, 대사헌, 호조판서, 이조판서, 형조판서, 의정부 우찬성, 병조판서 등의 관직을 역임하였다. 당시 조선의 정계는, 외척인 심의겸의 국정 간여를 배제하자는 동인파, 심의겸의 편에서 기득권을 고수하려는 서인의 대립이 본격화되고 있었는데, 이이는 양시양비론에 근거한 동서 화합론을 펼쳐, 상대적으로 명분에서 밀리는 서인의 견지를 옹호하려 하였다. 또, 변통(變通) 또는 경장(更張)의 이름 아래 조세 제도의 개선을 중심으로 한 갖가지 시책을 제시하기도 하였다. 철학자로서 이이는, 미발 중심의 성격이 짙은 이황의 철학을 비판하고, 그 대안으로 이발 중심의 철학적 전통인 지각설에 근거하여 이일분수(理一分殊)·이선기후(理先氣後)·성즉리(性卽理)·심통성정(心統性情)·거경궁리(居敬窮理) 등 주자학의 핵심적인 명제를 부정하고, 대신 기발이승(氣發理乘)·이통기국(理通氣局)·심시기(心是氣)·성심정의일로(心性情意一路)·거경궁리역행 등의 이론을 축으로 한 심기학(心氣學)의 체계를 세운다. 이이의 이론을 근간으로 하여 성립한 율곡학파는 이후 3백년간 지속되면서 퇴계학파와 대립한다. 곧 이이는 조선유학사의 지형을 형성하는 데 결정적인 역할을 했다고 할 수 있을 것이다.

1.2 생애 해설

이이(李珥, 1536-1584, 중종31-선조17)는 조선 중기의 학자이며 정치가로서, 자는 숙현(叔獻)이고 호는 율곡(栗谷: 집안의 농장이 있는 경기도 파주 파평면 율곡리의 이름을 딴 것)이며, 관향은 풍덕군 덕수현(豐德郡德水縣)이다. 이원수(李元秀)와 평산 신 씨(平山 申氏)의 4남 3녀 중 3남으로 외가인 강릉에서 태어났다. 이이의 집안은 요절했던 조부를 제외하면, 대대로 관직에 나갔다. 아버지 원수는 사헌부 감찰(정 6품)을 지냈으며, 증조할아버지 이의석(李宜碩)은 홍산(鴻山) 현감(종6품)을 지냈다. 또, 아버지 원수의 당숙(즉, 이이의 재종조부)인 이기(李芑, 1476-1552)·이행(李荇, 1478-1534)·이미(李徽, 1484-?) 형제는 당대의 실권자였다. 이 때문에 이이는 자신의 가문을 ‘대대로 나라의 녹을 먹어 온 집안’(世錄之家)으로, 스스로는 ‘세신’(世臣)으로 자처하고 있었다. 또, 이이는 파주, 강릉, 해주 등에 연고를 두고 자주 옮겨 살았지만, 스스로는 한양 사람으로 생각하고 있었다.

한편 이이의 집안은 뒤에 동서 당쟁의 원인을 제공하게 되는 심의겸의 집안과도 연고가 있었다. 심의겸(沈義謙, 1535-1587)의 할아버지는 심연원(沈連源, 1491-1558)이었고, 심연원에게는 심봉원(沈逢源, 1497-1574)·심통원(沈通源, 1499-?)의 두 아우가 있었는데, 이 중 심봉원은 이이의 할머니인 남양 홍 씨의 종모제(從母弟)였다. 이 인연으로 이이는 어려서부터 심봉원의 집을 드나들면서 심씨 집안사람들과 사귀었다. 이이는 심봉원의 서재에 부친 「우송당기」(友松堂記)를 지어 주기도 했고, 그가 죽자 그의 묘지명을 짓기도 했다. 또, 심의겸의 아버지 심강(沈鋼, 1514-1567)의 제문을 짓기도 했다. 이이는 동서의 당쟁이 문제 된 이후까지도 심의겸과 친교를 유지했는데, 이 때문에 이이는 동인들에 의해 심의겸을 편드는 사람으로 공격받기도 했다. 이이와 심의겸의 관계를 비난한 인물 중 한 사람인 송옹개의 상소에 의하면, 이이가 생원시에 합격하고도 예전에 승려 생활을 했었다는 이유로 성균관의 공자 사당에 참배할 수 없게 되자, 심통원이 주선하여 무마한 적이 있으며, 과거 급제

후에는 심의겸의 천거로 청요직에 발탁되었다고 한다.

이이의 생애는, 그의 사상 형성과 관련해서 대략 성장기(1536-1554), 수련기(1555-1564), 모색기(1565-1571), 정립기(1572-1584)의 네 시기로 구분해 볼 수 있다.

첫째 시기 성장기는 이이가 19세에 절에 들어가 승려가 되기까지의 시기이다. 이이는 어려서는 외가인 강릉에서 지냈으며 6세가 되어서야 어머니를 따라 한양으로 왔다. 이후 그는 한양과 파주를 오가며 살게 된다. 그는 13세 때에 진사 초시에 합격함으로써 일찌감치 신동으로 불렸다. 그러나 16세에 어머니의 죽음을 당하여 큰 충격을 받은 데다, 뒤이어 아버지가 맞은 서모 때문에 가정의 불화가 잦자, 어머니의상을 치른 후 결국 금강산에 입산하여 승려가 된다. 비록 승려로 지낸 기간은 1년 정도에 불과했지만, 이 일은 평생 그를 괴롭히는 이력으로 따라다닌다.

한편 19세를 전후해 이이는 성흔(成渾), 송익필(宋翼弼), 정철(鄭澈) 등 나중에 그의 학문적 정치적 동료가 되는 이들과 사귀게 된다. 이 중 성흔은 이이 집안의 농장이 있는 파주에 살고 있었다. 정철은 성흔과 친구였던 연고로 이이와 교제하게 된다. 송익필과 이이가 친교를 맺게 된 데에는 이지함(李之菡)의 형인 이지번(李之蕃)의 역할이 있었던 것으로 보인다. 한산 이씨 집안과 이이 집안은 세교(世交)가 있었는데, 이지번이 고양의 구봉(龜峯) 아래 살고 있었으므로 이이는 자주 이곳을 방문했으며, 이 때 역시 같은 곳에 살던 송익필과 알게 된 것 같다. 이들이 살았던 곳은 현재의 행정 구역상으로는 파주의 심악산(心岳山) 구봉 부근 산남리(山南里)에 해당한다. 이지함은 이이·성흔·송익필을 ‘우리 당(吾黨)’이라고 불렀다고 한다. 이 시기에 이이는 주로 문장 수련에 열심이었던 것으로 보이며, 아직 사상적으로 주목할 만한 부분은 드러나지 않는다.

둘째 시기 수련기는 20세부터 29세에 과거에 급제하기까지의 시기이다. 이 시기는 이이가 관직 진출을 준비하던 때이다. 절에서 나온 후에 이이는 20세인 1555년에 「자경문」(自警文)을 지어, 승려가 되었던 일을 반성하고 다시 과거 공부에 전념하여 벼슬길에 나아갈 것을 결심한다. 그래서 21세와 22세에는 한성시에서 연달아 장원이 되었고, 24세에는

「천도책」(天道策)으로 별시 초시에서 장원이 되었다. 그러나 정작 대과에서는 낙방하였고, 26세에는 아버지의 상을 당하기까지 한다. 삼년상을 마친 뒤 1564년에 마침내 이이는 7월에는 생원과 진사에, 8월에는 명경과에 급제하여 호조좌랑을 제수 받는다.

이 시기에 특기할 일은 이황(李滉)과의 만남이다. 이이는 22세 되던 1557년 9월에 성주 목사 노경린(盧慶麟)의 딸과 혼인하였다. 이듬해 그는 장인의 임지인 성주에서 강릉 외가로 가는 도중, 예안 도산에 들러 당시 58세였던 이황을 방문하고 이를 동안 강론하였다. 이 만남 이후 이이는 이황과 편지를 주고받으면서 이황의 철학적 견지를 직접적으로 확인하게 된다. 특히 1558년에 이이는 이황과 두 차례 편지를 교환한다. 편지에서는 학문적 토론 외에도, 이이가 승려였던 사실을 반성하자 이황이 그를 격려하기도 하고, 이이가 과거에 낙방한 것을 이황이 위로하기도 한다. 이후에도 그들은 여러 차례 편지를 주고받는데, 그 중 사상적으로 중요한 것은 이이가 35세 때인 1570년의 서신 교환이다. 이 시기 이이의 사상을 짐작하게 하는 자료는, 「천도책」, 「성책」(誠策) 등의 글이 그러하듯, 주로 과거 답안의 형태로 작성된 것이다. 이 글들은 대부분 『율곡전서』의 「습유」에 수록되어 있다. 이것들은 시험 답안이라는 특성상 서로 모순되는 진술을 하는 경우도 많다. 또, 나중에는 이이의 상징처럼 된 경장론에 반대하는 글이 등장하기도 한다. 이 글들로 미루어 볼 때, 이 시기 이이는 이기론에서는 대체로 ‘기일분수’(氣一分殊)의 견해를, 수양론에서는 거경 궁리의 견해를 지니고 있었던 것으로 보인다. 이는 37세 이후에 정립한 사상과는 크게 다른 점으로서, 이 시기 이이는 신유학에 대해서 아직까지 개략적인 이해의 수준에 머무르고 있었다고 할 수 있다.

셋째 시기 모색기는 30세에서 36세 되는 해까지로, 이 시기는 이이가 청년 관료로 활약하면서, 사상적으로는 그가 나아갈 길을 찾던 때이다. 이이는 1565년에는 예조좌랑과 사간원 정언, 1566년에는 이조좌랑, 1568년에는 사헌부 지평, 홍문관 부교리, 1569년에는 홍문관 교리가 되었다. 1570년 10월에 관직을 그만 둔 뒤 이후 처가가 있는 해주와 파

주를 오가며 지냈다. 이때부터 1572년 여름에 성혼과 서신으로 문답할 때까지 실제로 이이가 관직에 있었던 것은, 청주 목사로 있던 9개월 정도였다. 이이는 이 때 어느 정도 시간적인 여유를 얻어 철학적 탐구에 몰두함으로써, 자신의 입장은 확립하게 된 듯하다. 이이는 1571년에도 벼슬에 나아가고 물러나기를 거듭하다가 6월에 청주 목사로 부임하였으며, 그는 여기서 「서원향약」(西原鄉約)을 지었다.

이 시기에 이이가 남긴 저술 중 가장 중요한 것은 34세인 1569년 9월에 임금에게 올린 「동호문답」(東湖問答)이다. 모두 11조로 된 이 저술에서, 이이는 “간특한 자를 물리치고 현명한 사람을 진출시키는 일을 귀하게 여기는 것은, 오직 옛날의 폐단을 없애고 새로운 혜택을 베풀어 민생을 구하기 위해서이다.”고 하여, 관료의 가장 중요한 역할을 제도의 개선에 두면서 경장의 필요성을 강력히 주장한다. 여기서 알 수 있듯이, 경세론에서는 이 시기에 이미 이이 철학의 특색이 어느 정도 나타나고 있었다. 이에 반해 형이상학에서는 여전히 자신의 견해를 세우지 못한 상태였다. 가령 그가 37세 이후에는 이황의 근본 견지를 뒷받침하는 것으로 보고 철저하게 비판한 “본성이 발하여 정이 되고, 마음이 발하여 의식이 된다.”(性發爲情, 心發爲意)는 호병문(胡炳文)의 명제에 동의하는가 하면, 미발에 대한 경의 수양을 강조하기도 한다. 즉, 이 시기에 이이는 경세론에서는 제도 개선의 견지를 분명히 하면서도, 심성론과 수양론에서는 이황의 주장에 어정쩡하게 끌려가고 있었던 것이다. 또, 이는 기일분수에 기울었던 수련기와도 구분되는 점이다.

넷째 시기 정립기는 이이가 37세에 성혼과 편지를 주고받으면서 비로소 자신의 철학을 정립한 이후부터 49세로 죽기까지의 시기이다. 이 시기에 이이는 철학자로서, 정치가로서 눈부신 활약을 보인다. 37세인 1572년에 이이는 일시 사직하고 과주로 돌아갔다. 그는 여기서 성혼과 이기, 사단칠정, 인심도심에 대해 왕복 서신으로 토론하면서, ‘기발이승’(氣發理乘), ‘이통기국’(理通氣局), ‘심시기’(心是氣), ‘성심정의일로’(性心情意一路) 등 이기론과 심성론상의 핵심 명제를 제시한다. 한편, 같은 해 7월에 영의정을 지낸 이준경(李浚慶)은 죽기 직전에 선조에게 유차

(遺劄)를 올려서, “봉당(朋黨)의 사론(私論)을 깨뜨려야 한다.”고 주장했다. 이는 인순왕후의 동생으로서 당시 서서히 권력의 핵심에 진입하고 있던 심의겸이 봉당을 형성할 조짐이 있음을 지적한 것이었다. 이 차자가 과문을 일으키면서 선조가 동조하는 태도를 보이자, 이이는 이준경을 반박하는 「논봉당소」(論朋黨疏)를 올려 심의겸을 옹호함으로써, 뒤에 본격적인 동서 당쟁 과정에서 그가 수행할 역할을 예고했다. 즉, 이이는 37세 되던 선조 5년 1572년에 철학적으로, 또한 정치적으로 자신의 견지를 명확히 확립하고 밝힌 것이다. 이후 이이의 생애는 이 때 수립한 자신의 견지에 근거하여 이를 실행하고 확장해 가는 것이었다고 할 수 있다. (이 점에서 1572년은 이이의 생애에서 가장 중요한 분기점이 된다. 따라서 이때를 기준으로 하여 이이의 생애를 크게 두 시기로 나눌 수도 있겠다.)

이이는 1573년에 홍문관 직제학, 동부승지가 되었고 1574년 우부승지가 되었으며, 이 때 1월에 왕명에 따라 「만언봉사」(萬言封事)를 올렸다. 이는 이이의 경세론을 집약한 것이며, 동시에 성혼과의 문답에서 확립한 이기론과 심성론을 기초로 궁리(窮理)·거경(居敬)·역행(力行)의 3조 목을 근간으로 하는 수양론 체계를 제시한 저술이다. 이이는 계속해서 병조 참지, 사간원 대사간, 황해도 관찰사 등을 지냈다.

1575년, 이이가 40세 되던 이 해는 이이의 생애에서 한 정점이었다. 명종 말 선조 초에 걸쳐 막강한 정치적 영향력을 행사하던 인순왕후 심씨가 1월에 죽었다. 이것은 심의겸의 권력 기반이 일시에 허물어졌음을 의미한다. 이것이 계기가 되어 외척인 심의겸을 축출하려는 동인파, 심의겸의 편에서 기득권을 고수하려는 서인의 대립이 점차 본격화되었다. 서인의 견지에서는 바야흐로 위기를 맞게 된 이 상황에서 당시 외직인 황해도 관찰사로 있던 이이는, 2월에 상소하여 임금에게 너무 애통해 하지 말 것을 청했다. 다시 3월에는 ‘병으로’ 체직하여 파주로 돌아왔다. 그리고 바로 이어서 홍문관 부제학을 제수 받고 상소하여 사양하였으나 허락 받지 못했다. 이이는 4월에 들어가 사은하고 또 사직하였으나 허락받지 못했다. 그는 ‘마지못하여’ 취직했다. 이 때 이이의 이 같은 거취에 대해

선비들 사이에 논란이 일자, 이이는 “임금이 애통해 하는 때에 착한 마음이 나타나는 것이 옛날과 다른 까닭”에 다시 벼슬에 나아갔노라고 변명했다. 5월에 박순 등이 서경덕에게 중직하도록 청하자, 이이는 이에 부정적인 태도를 보이던 선조를 “서경덕은 다른 이와 달리 스스로 깨달은 묘리가 많다.”고 설득하여, 우의정을 중직토록 했다. 이는 초기 서인의 한 축을 이루고 있던 박순, 민순, 남언경, 박민현 등 서경덕 제자들의 뜻을 수용함으로써, 전체 서인의 결집을 다지는 의미를 지닌다. 동인과 서인의 대립은 우연한 사건이 계기가 되어, 이 해 8월에 밖으로 표면화된다. 재령군에서 종이 주인을 죽인 사건이 있었는데, 좌의정 박순이 위관이 되었다. 이 사건의 처리를 놓고 대사간 허엽, 사간 김효원(金孝元) 등이 서인의 영수인 박순을 추고하도록 청했는데, 양사에서 오직 사헌부 대사헌 김계휘와 정언 조원만이 대신을 추궁토록 한 것이 잘못이라고 했다. 이이는 김계휘 등의 주장에 동의하여, 김계휘, 조원을 제외한 양사의 관원이 모두 체직해야 한다고 했으나, 결국 허엽, 김계휘 등이 모두 물러나고 조원만 출사하게 되었다. 이후 김계휘는 평안감사로, 이후백(李後白)은 함경감사로 나갔으며, 유희준은 스스로 벼슬을 버리고 낙향했다. 이 사건 이후 이이는 당시 동인의 젊은 지도자인 김효원에 주목하게 되었고, “그 기세를 꺾어 놓지 않으면 반드시 폐단이 있으리라 여겨져서, 그의 기세가 성할 때에 기세를 꺾는 계획을 쓸” 생각을 하게 된다. 10월에 이이는 우의정 노수신, 대사간 정지연(鄭芝衍) 등을 움직여, 심의겸에게는 개성유수를, 김효원에게는 부령부사를 제수하여 이들을 외직으로 나가도록 만들었다.(이 때 김효원의 임지가 너무 외진 곳이라는 여론이 일자, 김효원은 다시 삼척부사로 나가게 되었다.) 이후 김효원을 지지하던 이성중·정희적·노준 등이 외직으로 밀려남으로써, 오히려 당쟁은 더욱 거세지게 되었다. 그리고 이는 다음 해 이이가 벼슬에서 물러나 한 동안 침거하는 원인이 되었다.

한편으로 이이는 이 해에 학문적으로도 정력적인 활동을 펼쳤으며, 특히 자신의 철학적 견지를 경연 등을 통해 선조에게 알리는 데에 힘썼다. 이이는 이 해 9월에 신유학적 제왕학이랄 수 있는 『성학집요』(聖學輯要)

를 편찬해 선조에게 올렸다. 10월 24일에는 『대학연의』를 진강하면서 자신이 생각하는 수양론의 핵심인 ‘극기복례’(克己復禮)의 뜻을 논했다. 11월 28일에는 야대(夜對)하여 천리(天理)와 인욕(人欲)에 대해 논하여 선조의 동의를 얻기도 했다. 다시 12월에는 박순과 서신으로 태허(太虛)에 관한 논변을 벌였다. 이 논변은 이이가 학문적으로 상당 부분 빚지고 있던 서경덕의 이론에 대한 청산이라고 할 수 있다. 그러나 이 해 말에 이이는 병으로 체직되고 호군(護軍)에 제수되었다.

1576년 2월에 이이는 파주로 돌아왔다. 이는 심의겸과 김효원을 외직으로 내보낸 일 때문에 이이가 안팎으로 비난을 받으면서, 정치적인 주도권을 상실했기 때문이다. 박순이 이이의 은퇴를 허락하지 말라고 선조에게 청하자, 선조는 “가의는 글을 읽어 말만 잘할 뿐 쓸 만한 인재가 아니었다. 한문제가 그를 쓰지 않은 것은 본 것이 있었던 것이다.”고 냉랭하게 말했다 한다. 이때부터 1580년 12월에 다시 관직에 복귀하기까지 이이는 주로 파주와 해주를 오가며 지냈다. 그러나 그가 완전히 정치 활동을 중단한 것은 아니었다. 이 기간에 그는 동인과 서인의 강경론자였던 이발과 정철에게, 그리고 심의겸에 비판적이었던 성흔에게 편지를 보내 자신의 입장을 설명하며 이들을 설득하려 애썼다. 또 기회 있을 때마다 상소하여 자신의 봉당론을 선조에게 알리기도 했다. 이 당시에 이이가 취한 봉당론은 양시양비론에 근거한 동서 화합론이었다. 즉, 김효원과 심의겸, 동인과 서인이 모두 옳은 점도 있고 그른 점도 있으며, 심의겸과 김효원의 옳고 그름을 가리는 다툼은 국가의 운영에 아무런 보탬이 되지 않으므로, 이들을 조정하여 화합토록 해야 한다는 것이다. 이 때 이이가 동서 화합을 주장하자, 어떤 사람이 이이에게 “천하에 어찌 둘 다 옳고 둘 다 그른 법이 있겠는가?”고 말했다. 이이는 “무왕과 백이 숙제는 둘 다 옳고 춘추의 전쟁은 둘 다 그른 것이다.”고 대답했다. 이 같은 주장은 실제적으로는 외척의 국정 간여를 배제하자는 동인의 주장에 직면하여, 상대적으로 명분에서 밀리는 서인의 견지를 옹호하려는 것이었다. 관직에서 물러나 있는 5년 동안 이이는 주로 교육과 교화 사업에 힘썼다. 이이는 1577년 12월에 『격몽요결』(擊蒙要訣)을 완성하였고, 「해주향약」

(海州鄉約) 「해주일향약속」(海州一鄉約束) 「사창계약속」(社倉契約束) 등을 의논하여 지었다. 1578년에는 해주 석담(石潭)에 은병정사(隱屏精舍)를 지어 제자를 양성하였다. 또, 주자사(朱子祠)를 정사 북쪽에 세우고 조광조와 이황을 배향하려 계획하기도 했다. 1579년에는 『소학집주』(小學集註)를 완성했다.

1580년 12월 이이는 마침내 대사간을 제수 받아 정치 일선에 복귀한다. 1581년 이이는 대사헌, 호조판서 등을 지냈고, 공안 개정 등 제도 개선을 주관할 경제사(經濟司)를 설치할 것을 청했으며, 명종 20년(1565)부터 선조 14년(1581)까지의 일을 기록한 『경연일기』(3책)를 완성했다. 1582년에는 이조판서, 형조판서, 의정부 우참찬, 우찬성, 병조판서 등을 역임하였고, 「인심도심도설」, 「학교모범」(學校模範), 「극기 복례설」 등을 지었으며, 「만언소」를 올렸다. 1583년 이이는 마침내 동인과 정치적인 결전을 벌이게 된다. 이이는 4월에 「진시사소」(陳時事疏)를 올려, 동인들은 대부분 ‘오직 동인이냐 서인이냐’를 가리는 데에만 힘쓰고 있다고 비난하면서, 공론을 수립함으로써 동서간의 시비를 명확히 밝힐 것을 주장한다. 이는 그가 이전의 양시양비론에서 벗어나, 당쟁에 공격적으로 대처하기 시작했음을 의미한다. 이는 곧 동인의 반발을 불러 일으켰다. 6월에 이이는 동인이 주축이 된 삼사의 탄핵을 받자, 물러나 기를 청하고 파주로 돌아갔다. 이 탄핵의 주된 내용은, 병조판서였던 이이가 왕의 사전 승인 없이 군마를 올리라는 명령을 내려 권력을 멋대로 휘둘렀으며, 왕이 부르는데도 오지 않아 왕을 업신여겼다는 것이다. 7월에 이 탄핵에 대해 성훈이 삼사의 잘못을 들어 상소하였고, 태학생 유공진 등 460여 명이 상소를 올려 변론하였다. 8월에 왕은 특명으로 이이를 비난한 송응개, 허봉, 박근원을 귀양 보냈다. 이이는 9월에 이조판서에 임명되었다. 이이는 그의 생애 마지막이 된 싸움에서 승리한 것이다. 그러나 이이는 다음 해 1584년 1월 16일에 49세의 나이로 서울 대사동(大寺洞)에서 병으로 죽었다. 경기도 파주시 천현면 동문리의 자운산 기슭에 장사 지냈으며, 이 묘소 밑에 1615년에 이이의 제자인 김장생이 중심이 되어 자운서원을 설립하였다. 1623년에 ‘문성’(文成)이라는 시호

를 받았고, 1682년(숙종 8)에 문묘에 배향되었다가 숙종 대의 정치적인 격변 속에서 1689년에 철향되었다가 1694년에 복향 되었다.

이이는 미발 중심의 성격이 짙은 이황의 철학을 비판하면서 그 대안으로 그것과 정반대되는 미발 중심의 철학적 전통인 지각설에 이르게 된다. 이이는 지각설에 근거하여 이일분수(理一分殊)·이선기후(理先氣後)·성즉리(性卽理)·심통성정(心統性情)·거경궁리(居敬窮理) 등 주자학의 핵심적인 명제를 부정하고, 대신 기발이승(氣發理乘)·이통기국(理通氣局)·심이기(心是氣)·성심정의일로(心性情意一路)·거경궁리역행 등의 이론을 축으로 한 체계를 세운다. 이는 지각설의 전통과 주자학의 자산을 완전히 소화해 낸 뒤에 이이 자신의 독창적인 관점에서 재구성함으로써, 호상학 등 그 이전의 지각설 체계와 비교할 때 이론적 깊이와 폭에서 비교할 수 없을 만큼 풍부한 내용을 담고 있는 새로운 형태의 철학 체계를 수립한 것이라고 할 수 있다. 그것은 지각설의 신유학적 완성이라고 할 수 있는 종합적인 체계이다. 이 체계를 근간으로 하여 성립한 율곡학파는 이후 3백년간 지속되면서, 17세기에는 예송(禮訟) 논쟁을 벌이고, 18세기에는 호락논변을 통해 지각론(知覺論)과 미발론(未發論)의 문제에 대해 집중적으로 논의하며, 다시 19세기에는 이황로 학파를 중심으로 명덕주리주기(明德主理主氣) 논쟁을 벌인다. 이이는 이후 조선유학사의 지형을 형성하는 데 결정적인 역할을 했다고 할 수 있을 것이다.

1.3 생애 연보

1536년: 12월 26일 새벽에 강릉에서 태어남.

1554년: 금강산의 마하연이라는 절에서 승려가 되었다가 하산함.

1555년: 「자경문」(自警文)을 지음.

1558년: 경북 예안에서 이황을 만남.

1564년: 과거에 급제하여 호조좌랑에 임명됨.

1570년: 『동호문답』(東湖問答)을 지음.

1575년: 『성학집요』(聖學輯要)을 지음. 동서의 당쟁이 시작됨.

1577년: 『격몽요결』(擊夢要訣)을 지음.

1579년: 『소학집주』(小學集註)를 완성함.

1582년: 「인심도심도설」(人心道心圖說)을 지음.

1583년: 이조판서에 재임명됨.

1584년: 1월 16일 서울 대사동에서 죽음.

1.4 저작

1.4.1 율곡전서(Yulgokjeonseo)

한국어 표준본: 『국역율곡전서』 I ~VII, 한국정신문화연구원,

1987~1994

영어 표준본:

원어 표준본: 『栗谷全書』(『韓國文集叢刊』44~45), 民族文化推進會,
1990.

2. 『율곡전서』 해제

2.1 『율곡전서』 요약

『율곡전서』에서 보는 인간은 무엇보다도 욕구하는 존재이다. 이를 이이는 “마음은 기(氣)”라는 말로 표현한다. 그런데 욕구하는 대상을 획득하려는 인간의 활동은 사회 성원간의 경쟁과 충돌을 낳고 이는 결국 사회 전체의 혼란과 무질서로 이어질 가능성이 높다. 이 점에서 욕구의 충족을 위한 행위는, 개인의 차원에서는 선한 것도 악한 것도 아니지만 사회의 차원에서 볼 때는 ‘악한 것’으로 여겨진다. 따라서 이이가 볼 때, 인간이 자연 상태에서 착하게 행동할 수 있는 여지란 거의 없다. 이에 대한 이이의 처방은 사회에 이미 존재하는 규범 체계인 예를 따르라는 것이다. 개인은 먼저 무조건 그리고 전면적으로 예를 수용해야 한다. 예에 비추어 자신의 욕구가 옳은 것으로 판정되면 욕구대로 행위하고, 그른 것으로 판정되면 욕구를 버리라고 말한다. 이는 결국 사회가 개인을 감시하는 장치를 내면화하고 그것에 따라 행동하라고 한 것이다.

한편으로, 『율곡전서』에서 이이는 사회 성원 전체를 집단적으로 통제하는 처방도 생각한다. 흔히 ‘변통론’ 또는 ‘경장론’이라고 말하는 갖가지 사회 제도적 장치의 고안이 그것이다. 그래서 이이는 국가 운영에 참여하는 관료에게는 인격적 면모보다는 현실의 제도를 운영하고 개선하는 행정 능력이 더 중요하다고 본다. 이런 견해는, 당시 서인이 취한 정치적인 입장에 대해 탄탄한 철학적 기초를 부여해 준 것이기도 하다. 양시양비론이라는 이이의 정치적 태도 역시 이런 맥락에서 이해할 수 있다.

이상과 같은 이이의 철학은, 성악설로 유명한 선진시대의 순자와 송명대의 장재·호평·나흘순 등 지각설 철학자들의 견지를 잇는 것으로서, 특히 ‘마음은 기’라는 핵심 명제를 축으로 하여 성립한 것이라는 점을 고려할 때 ‘심기학’(心氣學)이라고 명명할 수 있을 것이다.

2.2 『율곡전서』 해설

2.2.1 지각설의 전통과 『율곡전서』

『율곡전서』는 이이(1536-1584)가 직접 쓴 글과 그에 관해 후인들이 기록한 글을 전부 수록한 책으로, 이이 철학을 연구하는 데 가장 기본적인 자료이다. 이이의 철학은 마음의 핵심 기능을 지각으로 보는 동아시아의 전통적 이론 체계인 ‘지각설’(知覺說)의 견지를 계승하고 있다. 따라서 먼저 중국의 예를 참조하여 지각설의 일반적인 개요를 간단히 설명하고, 이와 견주어 이이 철학을 설명하는 편이 좋을 것이다.

2.2.1.1 지각설의 일반적 개요

지각설은 중국철학에서는 선진 이래 특히 인간의 마음에 대한 이해 방식의 하나로 이어져 온 것이다. 지각설에서 말하는 ‘지각’이란 외부의 대상에 대해 반응하는 능력이다. 곧 지각설에서는 인간의 정서적 반응, 나아가 인간의 활동 전체를 외부의 자극(感)에 대한 반응(應)으로 파악한다. 이에 따르면, 외부의 자극에 의해 생겨난 정서적 반응들은 희로애락의 다양한 형태로 드러나며, 이것들은 다시 외부 대상을 좋아하고(好) 싫어하는(惡) 두 가지로 단순화시켜 볼 수 있다(『예기』 「악기」). 외부 대상을 좋아하는 반응은 다시 그 대상을 가까이 하려는 욕구로 나타나며, 외부의 대상을 싫어하는 반응은 그 대상을 밀쳐 내려는 욕구로 나타난다.

인간이 삶에서 부딪치는 외부적 계기에 우선적으로 주목하는 이 같은 사고는, 인간 행위의 내부적 기원을 따지는 사고, 예컨대 맹자의 성선설과 같은 이론과 정면으로 대립하는 것이다. 이 대립은 이미 맹자와 고자의 논변에서 극적으로 드러난 바 있다. 맹자가 인간에게는 선하게 행위 하려는 경향이 있음을, 물에 아래로 내려가는 성질이 ‘본래적으로’ 있다는 사실로 논증하려 한 데 반해, 고자는 빙빙 돌고 있는 물은 동쪽으로 터주면 동쪽으로 흐르고, 서쪽으로 터주면 서쪽으로 흐르는 것과 같이 인

간도 외부의 자극에 따라 반응할 뿐이라고 말한다.(『맹자』「고자」2)

이 논변에서 알 수 있듯이, 지각설에서는 인간 외적인 자극을 먼저 고려하는 까닭에, 도덕적 실천의 계기가 인간의 본성 안에 선형적으로 내재해 있다는 식으로는 생각하지 않는다. 따라서 인간의 도덕 실천이 가능하기 위해서는, 먼저 외적 자극에 의해 산출된 특정한 반응이 도덕적으로 정당한지를 판정할 수 있는 외적 기준의 도입이 요청된다.(窮理) 현실적으로 이 기준은 그 사회에 이미 존재하는 규범의 체계, 구체적으로는 예를 그대로 수용하는 것이 된다. 외부의 자극에 의해 최초에 생겨난 정서적 반응은 이 기준의 규범 체계와 접촉함으로써 옳고 그르며, 선하고 악하다는 구분이 생겨난다. 따라서 지각설에서는 인간의 정서적 반응, 나아가 인간의 행위는 본래적으로 선과 악이 결정되어 있는 것이 아니라, 도덕적 기준이 되는 규범 체계에 들어맞는지 여부에 따라 그 선악이 결정된다. 이는 이치에 들어맞음(中理: 순자), 혹은 절도에 들어맞음(中節: 『중용』)의 논리로 발전한다. 그리고 절도에 들어맞는 반응을 도심으로, 그렇지 못한 반응을 인심으로 부름으로써, 인심도심론(人心道心論)이 성립하게 된다.(『순자』「해폐」, 『상서』「대우모」)

이렇게 도덕적 기준에 비추어 각 개인의 정서적 반응이 옳고 그른지 살필 때(察, 識), 이는 그 반응의 결과를 반성하는 것이기도 하다. 이 반성의 결과 어떤 반응이 옳다거나 그르다고 판정되면, 인간은 이 반응이 유도하는 욕구대로 계속 행위 할 것인지 아니면 이 욕구의 방향을 다른 쪽으로 전환하여 행위 할 것인지를 선택하게(慮: 『순자』「正名」) 된다. 문제는 이 선택이 그리 쉬운 일이 아니라는 것이다. 왜냐하면 인간의 욕구가 항상 도덕적인 방향으로 흘러가는 것은 아니기 때문이다. 감각 기관을 통한 자극에서 비롯된 지각의 특성상, 좋아함(好)의 정서적 반응이 촉발하는 가까이 하고 잡아당기려는 욕구는 감각적 대상으로 향하기 쉽다. 그래서 인간의 욕구는 오히려 도덕과는 상반되는 경우가 대부분이다. 그러므로 인간이 도덕적으로 행위 할 수 있으려면, 자신의 욕구를 제어하여 예를 좋아하려는 강력한 의지가 필요하다. 그래서 지각설 계열의 철학에서는 도덕 실천의 여부는 인간의 의지에 달려 있다고 보고, 의지

(志)의 중요성을 극단적으로 강조한다. 도덕 실천의 굳은 의지로 충만하여 규범을 실행할 때, 그것은 천리를 보존하는 것이지만, 규범을 저버리고 자신의 욕구대로 행동할 때 그것은 천리를 없애면서 인욕을 추구하는 (滅天理而窮人欲) 것이 된다(『예기』「악기」).

외부의 자극에 의해 정서적 반응이 발생할 때부터 예를 실천하기까지의 과정을 놓고 볼 때, 최초 정서적 반응이 나아가던 흐름이 바뀌면서 도덕 실천의 계기를 포착하는 지점은 다름 아닌 인간이 자신의 의식을 살펴서 굳센 도덕적 의지를 형성하는 것이라고 할 수 있다. 따라서 지각 설에서 상정하는 인간의 수양 공부는, 정이 발생하기 이전(未發)이 아니라, 정이 발생한 이후(已發)인 의식의 자기 점검 쪽에 초점이 모아진다. 이를 지각설론자들은 성의(誠意: 『대학』), 찰식(察識: 호상학), 성찰(省察) 등으로 부른다. 한편, 이 같은 의식의 자기 점검은 결국 예와 같은 기준의 규범 체계를 수용함으로써 완결된다는 점에서, 지각이란 처음부터 자아에 대한 맑이 아닌, 자아 외부에 대한 맑을 겨누고 있는 “밖으로 향해 열린 창”의 성격을 갖는 것이라고 할 수 있겠다.

2.2.1.2 지각설의 전개

지각설의 경향은 여러 선진 사상가를 거쳐 순차에 이르러 어느 정도 일정한 체계를 갖추게 되며, 이와 함께 『예기』의 「악기」와 「대학」, 그리고 『주역』의 「계사」 등에 암축된 형태로 편입된다. 이후 지각설은 송대 신유학에서 주돈이, 장제 등을 거쳐 마침내 호평에 이르러, 성체심용(性體心用)의 마음 이론과 치지·거경·역행(力行)의 수양 이론을 축으로 하는, 호상학이라는 하나의 학파를 형성하기에 이른다. 호상학파는 당대에 가장 큰 영향력을 가진 학파였으며, 주희 역시 중화구설의 시기에는 호상학의 주장 안에 있었다. 이후 주희는 중화신설을 통해 자신의 독자적인 이론을 정립함으로써 호상학의 틀에서 벗어나지만, 지각, 인심·도심, 찰식 등 호상학의 주요한 이론적 장치들을 완전히 버리지는 않는다. 오히려 그는 이것들을 성즉리와 심통성정의 전제에 근거하여 재구성함으로

써 자신의 이론 체계에 복무하게 만든다. 이를 통해 궁극적으로 주희는 ‘지각’하는 마음에서 나아가 ‘주재’(主宰)하는 것으로서 마음의 모델을 제시한다. 주희가 효과적으로 호상학을 논파한 이후, 지각설은 현저히 그 혈력을 상실한 채, 나흘순, 왕정상, 왕부지, 대진 등의 이론을 통해 간헐적으로 드러나곤 한다.

송 대 이후 이들 지각설 사상가의 이론적 특징은 대략 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 지각설에서는 대체로 이일(理一)보다는 분수리(分殊理)를 중시하는 사고를 보이며, 이 같은 분수리 위주의 사유는 수양론에서 예의 실천을 가장 중요시하는 태도로 이어진다. 둘째, 지각설에서는 본성과 마음을 명확히 분리하는 호평의 ‘성체심용’과 같은 마음의 모형을 공통적으로 제시한다. 이것은, 지각하는 것으로서 마음을 이발의 영역에 국한하여 이해하기 때문이다. 또, 지각설에서는 도덕 실천의 계기가 인간 안에 선협적으로 내재해 있다고 보지 않으므로, 인간의 행위는 절도에 들어맞는지 여부에 따라 그 선악이 판정된다고 주장한다. 셋째, 지각설에서는 선악 판단의 기준으로서 기준의 규범 체계를 수용하는 궁리, 획득한 기준에 비추어 각 개인의 정서적 반응을 살피는 찰식, 의식의 자기 점검에 따라 철저히 예를 엄수하는 역행의 공부를 설정한다. 이 중 특히 중요한 것은 궁리와 역행의 두 축이다. 넷째, 지각설의 사상가들은 대체로 제도론에 대해 강한 관심을 드러낸다. 이들은 자극과 반응의 기제를 통해 인간의 행위를 이해하므로, 개개 인간에게 주어지는 외부의 자극 자체를 통제하는 방법을 모색하게 되며, 이것이 사회의 제도적 장치에 대한 현실적 방책의 고안으로 나타나는 것이다.

이제 이런 맥락을 염두에 두고 이이의 철학을 검토해 보자.

2.2.2 이이의 이기론

2.2.2.1 이통기국설의 의미

이이의 세계관은 이통기국설(理通氣局說)로 집약된다. 이통기국설을 이해하는 데에 관건이 되는 것은, 이이가 기발이승(氣發理乘)을 적용하여 기국을 설명한다는 점이다. 기발이승설에 따르면, 이는 운동의 능력이 없으므로 일체의 동작이나 작위와 직접적으로는 관계가 없으며, 따라서 동작·작위를 주도하는 것은 기이고(氣發), 이는 단지 움직이고 작용하는 기에 ‘타고’ 있을 뿐(理乘)이다. 이를 통해 이이는 천지의 조화와 인간의 마음을 비롯한 세계의 모든 현상은 이가 아닌 기의 주도에 의해 성립하는 것임을 주장한다. 따라서 현실에서 벌어지는 모든 일은 기의 책임이 된다. 이렇게 되면 적어도 현상 세계에는 이의 역할이 끼어들 여지가 없어지므로, 이는 현상으로부터 떨어진 초월적인 것이 된다. 그래서 이이의 기발이승설은 그 논리적 필연으로서 이통기국설이라는 독특한 형이상학에 도달한다. 즉, 이는 보편적인 것이지만(理通), 그것이 현상 세계에 실현되는 것은 기에 달려 있으므로 실제로는 기에 국한되는 것이다(氣局).

여기서 이이는 이통기국이 바로 주희가 제시한 이일분수(理一分殊)의 참된 의미라고 주장한다. 주희는 만물의 근원적 동일성과 현상적 다양성의 원인을 모두 이에 돌린다. 이것은 일자로서의 이가 스스로 다양한 개별적 이로 나뉜다는 이일분수의 이론으로 발전한다. 곧 주희의 이일분수 설에서는, 이일의 자기 전개에 의해 분수리가 나타난다. 그러나 이이의 이통기국설에서는 분수리가 성립하는 것은 일차적으로는 기의 힘이다. 이이는 이가 기를 탐으로써 기에 국한되므로, 다양한 개별적인 이가 있게 된다고 한다. 즉, 고르지 않은 기가 이를 국한하여 고르지 않은 이를 만들어 낸다. 그 결과 본래 하나였던 이(理一)는 다양한 개별적인 이로 나뉜다(分殊). 따라서 이의 개별성은 직접적으로는 기가 원인이 된다. 이통기국설에서는 이일의 자기 전개에 의해 분수리가 나타나는 것이 아니라, 기의 개입에 의해 이의 분수가 이뤄지므로, 실제적으로는 기가 분

수의 원인이라고 말할 수 있는 것이다. 이렇게 분수의 현상을 이가 아닌 기가 주도한다고 본다는 점에서, 이통기국설은 정확히는 이일기분수(理一氣分殊)의 구조를 지닌 것이라고 할 수 있다.

2.2.2.2 이통기국설의 이론적 특징 두 가지

분수리를 기분수의 틀로 설명함으로써, 이통기국설은 주희와는 다른, 그러나 장재와는 공유하는 두 가지 특징을 갖게 된다.

첫째, 이가 아닌 기가 주도한 결과로 생겨나는 분수리는, 이일의 순선함을 잊어버리고 선과 악이 혼재된 더럽고 어두운 것으로 그려진다. 곧 기에 국한됨으로써 이 본래의 완전성은 왜곡된다. 따라서 이이는 정호의 “이에는 선악이 있다.”는 말을 주희와는 달리 문자 그대로 이에도 선악이 있다는 뜻이라고 설명한다. 기에 국한된 이, 곧 기를 탄 이(乘氣之理)는 현실에서는 악으로 드러날 가능성이 더 많기 때문이다. 마찬가지로 본성이 선하다는 것은 단지 이일의 측면에서 그러할 뿐, 분수리로서 본성은 선함도 있고 악함도 있는 것이다. 따라서 이제 맹자의 성선설은 분수는 빠뜨린 채 오직 이일만을 논한 이론으로 치부되면서, 양웅의 성선악혼재설이 분수의 혼미한 현실을 잘 설명한 이론으로서, 성선설과 대등한 위치에서 승인되기에 이른다. 이런 생각은 다시 이이의 기질지성론으로 이어진다.

둘째로 이통기국설이 주희의 이일분수설과 다른 점은, 주희의 견지에서 볼 때는 특히 분수리에 해당하는 것을 강조한다는 점이다. 이 역시 이통기국설이 이일기분수의 구조를 가지고 있기 때문에 나타난 결과이다. 이통기국설은, 이일과 분수 사이에 기가 개재됨으로써, 이일과 분수리 사이의 근원적인 연관이 끊기고 만다. 기의 분수가 있음으로써 분수리가 있게 된다는 것은, 분수리의 형성이 본래적으로 분수기의 제약을 받는다는 것을 의미한다. 이 경우, 이일은 스스로의 자기 전개에 의해 분수리로 드러나는 것이 아니므로, 이일이 곧 분수리이고 분수리가 곧 이일인, 하나(一)와 여럿(多) 사이의 자기 동일성이 확보되지 못한다. 따라서 기가

주도하는 현상 세계에는, 분수리의 총체성인 이일은 혀공에 뜬 채, 이일과의 연관을 상실함으로써 그 자체로는 이일로 통합되지 못하는 무수한 분수리만 남아 있게 된다.

곧 주희의 이일분수에서 이일과 분수리 사이에 하나와 여럿의 관계가 성립한다면, 이일기분수의 구조를 지닌 이이의 이통기국에서는 이일과 분수리 사이에 전체와 부분의 관계가 성립한다고 볼 수 있다. 따라서 이통기국설에서는 분수리에서 이일에 이르는 질적 비약이 사실상 불가능해짐으로써, 분수리의 실천이 곧 이일에 동참하는 것이라는 식의 사고도 곤란하게 된다. 이 경우 인간의 수양 방법으로 가능한 길은, 질적 비약이 배제된 양적 축적의 방식이 될 것이다. 즉, 무한히 존재하는 분수리라는 부분들을 남김없이 다 밟아 나감으로써, 언젠가 그 총합으로서 이일이라는 전체에 이르는 길만 남는 것이다. 이는 암의 측면에서는 활연관통을 포기하는 것으로, 행위의 측면에서는 이일의 정초이며 도덕적 주체성의 확립으로서 거경 함양보다는 분수리의 외화인 도덕규범, 구체적으로 예의 실행을 중시하는 것으로 드러난다.

이런 맥락에서 이이는 이통기국설을 통해 이일의 이와 분수의 이를 구분하면서, 먼저 분수리에서 출발해야 한다는 생각을 드러낸다. 이는 곧 선악이 혼재된 기의 현실 속에서 무엇보다도 먼저 순선한 기준으로서 이를 찾는 것이라고 할 수 있다. 이런 점에서 실로 이이의 철학은 어떤 신유학 이론보다도 더 강렬하게 이를 추구하려는 의지로 충만된 철학이라고 할 수 있다. 다만 그가 추구하는 이는 일차적으로 분수리라는 점에서 주희 철학이나 왕수인의 철학과 뚜렷이 구분되며, 이는 지각설 계열의 철학에서 일반적으로 나타나는 특징이다.

2.2.2.3 이통기국설이 부딪친 이론적 난점

이일기분수설로서 이통기국설은 또한 본체와 현상의 관계를 축으로 세계 전체의 구도를 제시하는 것이기도 하다. 본체의 세계에서는 당연히 보편자인 이가 그 중심이 되는 반면(理通), 현상 세계는 이를 국한하는

기가 중심이 된다(氣局). 그 결과 본체와 현상은, 이와 기라는 서로 다른 원리에 의해 운용되는 것으로서 엄격히 이원화된다. 나아가 이와 기 역시 본체와 현상이라는 각각 다른 영역에서만 의미 있는 것으로서 분리되고 만다. 그래서 “이는 무형(無形)이고 기는 유형(有形)이기 때문에 이통기국이다.” 이 때문에 이이의 이통기국설은 본체와 현상, 이와 기를 분리했다는 비판에 직면한다.

그러나 한편으로 이통기국설은 바로 이 점 때문에 이황의 이동설에 대한 강력한 반명제가 된다. 이와 기, 본체와 현상을 엄격하게 이원적으로 분리하는 이통기국의 구도에서는, ‘이가 움직여’ 현실에 개입하는 것이 근본적으로 불가능하기 때문이다. 이 점에서 이이의 이통기국설은 이념에 대한 현실의 대등한 고려를 요청하는 것으로서, 이황의 세계관에 비하면 상대적으로 훨씬 강한 현실 지향적 성격을 갖는 것이라고 할 수 있다. 그래서 이이는 현실에 대한 이념의 우위, 기에 대한 이의 선재를 의미하는 주희의 이선기후설을 부정하면서 이와 기는 앞뒤가 없음(理氣無先後)을 힘주어 강조한다.

2.2.3 이이의 심성론

2.2.3.1 기질지성 중심의 본성론

앞에서 본 것처럼 지각설에서는 대체로 인간 외부의 자극을 먼저 고려하는 까닭에, 인간의 내부에서는 도덕 실천의 계기를 상정하려 하지 않는 경향이 있다. 이것이 순자의 경우에는 성악설로, 호평의 경우에는 ‘본성은 선악으로 말할 수 없다’는 주장으로 나타난다. 이러한 순자와 호평의 주장에 상당하는 이이의 본성론이 기질지성(氣質之性)에 대한 이론이다.

이이에 따르면, 사람이 태어날 때는 기질이 이를 싸고서 사람과 함께 생겨나며, 이것을 가리켜 본성(性)이라고 말한다. 즉, 이는 반드시 기질에 깃든 뒤에야 본성이 된다. 단지 기질 속에 있는 이만을 가리킬 때는

본연지성이라고 말하지만, 본연지성만 있는 경우란 실제로는 없다. 곧 인간의 본성이란 처음부터 기질지성을 말한다. 그래서 그는 “본성이란 이와 기가 합쳐진 것이다.”(性者, 理氣之合也)라고 말한다. 이에 따라 맹자의 성선설을 이로써 포착한 “본성은 이”(性卽理)라는 주자학의 핵심 명제는 간단히 무너진다.

따라서 모든 인간은 태어날 때부터 기질의 제약에 놓이며, 맑고 흐리고 순수하고 잡된 기질의 차이가 인간의 차이를 결정한다. 이는 본연의 이가, 기를 탄 이가 됨으로써 이 본래의 완전성이 왜곡되듯이, 본연지성은 기질이라는 그릇에 담김으로써 본래의 성선을 상실한다는 점을 시사하는 것이다. 이 세상에서 기질이 완전히 맑고 순수한 사람은 오직 성인(聖人)밖에 없으므로, 대부분의 인간은 자기 안에 본연지성으로서 이가 깃들어 있다 하더라도 실제로는 이를 그대로 드러내지 못하게 된다. 이는 이이가 애초부터 인간의 현실을 극히 비판적으로 인식하고 있음을 말해 주는 것이다. 거꾸로 이 점에서 기질은 인간이 안고 가야 할 현실로서 주어진다고 할 수 있다. 주희와 이황이 ‘성즉리’의 본성에서 출발한다면, 이이는 기질에서 출발하는 것이다.

그래서 이이는 도덕 실천의 가능성은 본성의 존재에서 찾는 것이 아니라, 특별히 빼어난 기인 지각에서 찾게 된다. 또, 그의 수양론 역시 결국 기질을 바로잡을 것(矯氣質論)을 핵심으로 하게 된다.

2.2.3.2 마음은 기(氣)이다.

이이의 마음(心) 이론은, 이 같은 그의 독특한 기질지성론이 전제된 것이다. 이이는 인간의 마음을 지각의 측면에서 파악한다. 즉, 인간의 마음은 반드시 자극이 있어야 반응하며, 이 때 자극은 모두 외부의 사물로부터 주어지는 것이다. 따라서 자극을 받지도 않고서 마음속에서 저절로 정이 발하는 경우란 없으며, 감정의 발생은 모두 이 같은 자극과 반응이라는 단일한 경로를 거쳐서 이뤄진다. 자극과 반응이라는 지각의 기제에 의해 정서적 반응이 발생하는 이 과정을, 이이는 존재론적으로는 ‘기가

발하고 이는 타는 것'이라고 설명한다. 이는 가령 '어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보는' 외부의 자극과 이에 대해 '측은히 여기는' 정서적 반응 자체는 '기'이며, 이 반응은 근원적으로는 이(理)인 인(仁)에서 나온 것이므로, '이'가 탔다고 할 수 있다는 것이다.

이는 다시 물과 그릇의 비유로 설명된다. 이이는 인간의 마음은 그릇이며, 본연지성은 그릇에 담긴 물과 같다고 설명한다. 그리고 감정은 외부의 충격에 의해 그릇이 흔들리면서 그릇에 담긴 물이 밖으로 쏟아지는 것이라고 한다. 이는 이인 본연지성의 운동이 애초부터 기인 마음에 제약된 것으로 보면서, 외부의 자극에 의해서 마음의 온갖 현상이 일어나는 것으로 설명하는 지각설의 의도가 담긴 비유이다. 그래서 이이는 정은 본연지성이 아니라 마음이 움직인 것임을(情是心之動也) 힘써 강조한다.

여기서 이이는 지각하는 것으로서, 곧 외부의 자극에 의해 '움직이는' 것으로서 마음은 곧 기(心是氣)라고 말한다. 왜냐하면 유형(有形)하고 유위(有爲)한 것은 이가 아닌 기의 특성이기 때문이다. 그런데 이렇게 마음은 기인 반면 본연지성은 이라고 봄으로써, 이이에서는 인간의 본연지성과 마음은 서로 다른 존재론적 위상을 갖는 것으로서 이원화되고 만다. 즉, 이통기국설의 엄격한 이원적 세계관이 인간에게는 본연지성과 마음 사이에 적용되는 것이다.(이 점에서 이이의 이통기국론은, 호평의 성체심용론과 같은 마음이론을 이기론으로 뒷받침한 것이라고 볼 수 있다.)

이는 동시에 '마음은 본성과 감정을 거느린다'는 주자학의 핵심 명제를 포기하는 것이기도 하다. 주희에 따르면 마음은 미발의 본성과 이발의 감정을 모두 아우르면서, 본성의 이에 근거하여 기인 감정과 행위를 이끌어나간다. 그러므로 이 때 마음은 이도 아니고 기도 아니며, 이 둘 사이에서 이들을 주재하는 것, 굳이 따지자면 이와 기를 합친 것(合理氣)이다. 이 점에서 주희가 보는 마음은 본체와 현상의 두 측면을 모두 가지고 있다.

반면 이이는 마음의 가장 중요한 기능이 지각이라고 봄으로써, '움직인다'는 현상적 측면에 국한하여 마음을 이해하는 것이다. 이는 이이가 생각하는 수양의 방법 또한 주자학의 그것과는 달라질 것임을 말해 주는

것이다. 이이는 마음을 현상의 측면에서 포착하므로, 주자학에서처럼 마음의 움직이지 않는 본체의 영역을 기르고(涵養), 이에 근거하여 마음의 움직이는 현상의 영역을 주재하는 수양론을 따라가기는 힘들게 된다. 따라서 이이에게는 오직 움직이는 마음에 나아가 이를 다스리는 방식만이 남게 될 것이다.

지각설에 근거한 이상과 같은 이이의 마음 이론, 특히 감정의 발생에 대한 설명은 대략 네 가지 점에서 이황의 그것과 같از게 된다.

첫째, 인간의 감정은 자극과 반응이라는 단일한 경로에 의해 본성의 이라는 단일한 원천에서 발생한다는 점이다. 그래서 이이는 마음에 일어나는 현상은 오직 ‘한 길’임을 강조한다. ‘기가 발하고 이는 타는 하나의 길’(氣發理乘一途說)이라는 말이나, 본성·마음·정·의식이 하나의 길 위에서 연속적으로 작용한다는 ‘성심정의일로설’(性心情意一路說) 등의 주장이 그것이다. 여기서 그가 마음의 작용은 결국 한 길임을 강조하는 것은, 이황의 호발설(互發說)을 겨냥한 것이다.

이이는 이황의 호발설은 마음의 정서적 반응이 일어나는 경로를 둘로 분리해서 생각하고 있다고 비판한다. “가만히 이황 선생의 의도를 살펴보면, 사단은 마음속에서 발하고, 칠정은 밖에서 자극받아 발한다고 간주한다.” 즉, 이황은 사단과 칠정을 내출(內出)과 외감(外感)으로 구분해서 본다는 것이다. 이는 다시 이황이 호발설을 뒷받침하기 위해 사단은 본연지성에서 나오고 칠정은 기질지성에서 나온다고 ‘두 근원을 설정하는’ 것에 대해, 인간의 본성이란 처음부터 이와 기가 합쳐진 것으로서 기질지성을 가리키며, 본연지성은 기질지성에 깃든 이를 가리킬 뿐 별도의 본성이 아니라고 비판하는 것으로 연결된다.

따라서 이이는 이황과 달리 사단과 칠정을 본질적으로 다른 것이라고 보지 않는다. 이이는 지각에 의해 일어난 정서적 반응의 전체가 칠정이며, 이 칠정 중에 선한 정만 사단으로 부를 뿐이라고 말한다. 그러므로 사단은 칠정 안에 포함된다.

둘째, 감정의 선과 악은 ‘근원과 경로에 따라 본래적으로’ 판정되지 않는다는 점이다. 이황은 사단은 본연지성에서 내출하는 것이기 때문에 본

래적으로 선한 반면, 그렇지 않은 칠정은 악의 가능성성이 농후한 것이라고 본다. 반면 이이에 따르면 감정은 자극과 반응이라는 단일한 경로에 의해 본성의 이라는 동일한 원천에서 발하는 것이므로, 이황과 같은 방식으로 선악을 논할 수는 없다. 이이에 따르면, “그 반응이 절도에 들어맞는 것과 들어맞지 않는 것이 있어서 선과 악의 구분이 있는 것이다.” 이렇게 정의 선악을 절도에 맞는지의 여부로 판정할 수 있다고 하는 것은 지각설의 전통을 그대로 잇는 것이다.

셋째, 마음의 반응은 기질의 차이에 따라 달리 나타난다는 점이다. 이이에 따르면, 인간의 본성은 처음부터 기질지성으로 주어진다. 그래서 이이는 “정은 본성의 작용이다.”는 주희의 말에 나오는 ‘본성’도 기질지성을 가리킨 것이라고 말한다. 기질지성의 작용이 인간의 감정으로 드러나므로, 그것은 각 개인의 기질의 차이에 따라 무수히 다른 양상으로 나타날 것이다. 그리고 완전한 기질을 지닌 인간은 성인(聖人)밖에 없으므로, 대부분의 인간이 발하는 정서적 반응에서 “선한 정은 항상 적게 나오고 악한 정은 항상 많은 법이다.”

이 때문에 이이는 이황을 이렇게 비판한다. “만약 정이 선하지 않음이 없는 것으로 여겨서, 정대로 내맡겨 행동한다면 어찌 일을 그르치지 않겠는가?” 이황은 본연지성의 발함인 사단의 정이 선하지 않음이 없다고 봄으로써, 정을 방임하면서 정을 겸속하는 공부는 없이 무반성적으로 행위 하는 길을 열어 놓았다는 것이다. 이는 이황의 이론, 특히 이발설을 양명학적 사유라고 은근히 몰아붙이는 것이다.

넷째, 정은 외부의 자극에 대한 반응이므로, “내 뜻대로 나오는 것이 아니다.”는 점이다. 인간의 감정이 발생하는 데에 자극이라는 외부적 계기는 개인의 뜻대로 통제할 수 없는 우연적인 것이다. 또한 특정 자극에 대해 어떻게 반응하는지도 역시 각 개인별로 이미 태어날 때부터 기질에 의해 어느 정도 결정되어 있으므로, 최초의 정서적 반응 자체를 ‘필연적으로 선하게’ 발하도록 만들 수는 없다. 이 같은 생각은, 인간의 정서적 반응을 칠정과 사단으로 구분하면서 사단이라는 선한 정이 주로 드러날 수 있도록 미발의 거경 공부에 힘쓰자는 이황의 주장을 정면에서 반박하

는 것이다. 이이에 따르면 인간에게 선한 정만 드러나게 한다는 것은 애초에 불가능하기 때문이다.

이 때문에 이이의 철학 체계에서 사단칠정론은 이황과 달리 그다지 의미 있는 역할을 하지 못한다. 이이는 정이 발생하기 이전(未發)이 아니라 정이 발생한 이후(已發)에 의식을 변화시키는 데에 주력한다. 그래서 이이에서 이황의 사단칠정론에 맞먹는 중요성을 갖는 것은, 오히려 이발의 의식에 대한 논의인 인심도심론이라고 할 수 있다. 이로부터 이이의 마음 이론은 사단칠정론에서 인심도심론으로 옮겨간다.

2.2.3.3 의(意)의 역할과 인심도심론

이이의 인심도심론에서 중요한 역할을 하는 것이 반성적 의식(意)이다. 이이에 따르면 의식은 지각이 반응한 일차적 결과인 뭇 정서를 특정한 기준에 맞추어 계산하고 비교하여 어떻게 할지 생각한다. 즉, 정은 자신의 뜻대로 나오는 것이 아니기 때문에, 이 정을 놓고 다시 선의 방향으로 나아가려는 것이 의식이다. 인간의 정서적 반응은 의식의 반성 작용에 의해 크게 둘로 구별된다. 그것은 인심과 도심이다. 그래서 인심과 도심은 “정과 의식을 통틀어서 말하는 것이다.” 이렇게 정은 본래 하나의 근원, 하나의 경로에서 나온 것이지만, 의식이 가해짐으로써 둘로 분열된다. 즉, “그 원천은 하나이지만 그 흐름은 둘이다.”(原一而流二) 이이의 인심도심론은 주희의 인심도심론에 대한 반론에서 출발한다.

인심도심론은 그 연원이 순자였다는 점에서 알 수 있듯이, 본래 지각 설의 근본 발상 중 하나였다. 그것의 핵심은 도덕적 기준에 비추어 볼 때 두 가지로 대립하여 나타나는 의식에서 하나를 ‘선택’하는 것이었으며, 이는 필연적으로 천리인욕론으로 이행된다. 주희 역시 본래 청년기에는 도심과 인심을 천리와 인욕으로 이해하고 있었다. 그러나 이는 둘로 대립된 의식에 대한 선택이라는 호상학의 해석에 더 가까운 것이라고 할 수 있다. 그래서 주희는 후기에는 ‘성즉리’의 견지에서 인심도심론을 재해석함으로써 지각설의 자취를 씻어 내고, 이를 자신의 이론 체계에 편입

시킨다. 이는 그가 60세에 쓴 「중용장구서」에 집약된다.

주희는 우선 도심은 도덕적 이성(性命)에서 나온 것이며, 인심은 육체적인 욕구(形氣)에서 생겨난 것이라고 함으로써, 도심이 본성으로서 이의 발현임을 분명히 한다. 그리고 이의 발현인 도심이 인심의 주재가 되고 인심은 도심의 명령을 들을(聽命) 때에 모든 행동이 절도에 들어맞게 된다고 함으로써, 도심과 인심을 서로 대립적인 선택의 관계가 아니라 주재에 의해 하나가 되어야 할 상호 요청적인 관계로 설정한다. 따라서 도심이 인심을 주재한다는 것은, 미발의 알맞음(中)이랄 수 있는 도덕적 이성 곧 이에 따라 육체적 욕구를 조화롭게(和) 충족시키는 것이 된다. 즉, 주희는 인심도심론을 정이 아래의 ‘성즉리’설에 근거한 ‘중용’의 이론으로 만들어 버린 것이다. 도심은 인심을 운용하는 주체이므로, 마음의 주재로 삼을 것이지 확충할 수 있는 대상은 아니다. 또 인심은 그 자체로는 선한 것도 악한 것도 아니므로, 반드시 없애야만 할 것은 아니다. 오히려 인심이 도심의 주재를 따를 때, 인심은 도심의 실현 수단이 된다. 그래서 주희는 도심은 확충하고 인심은 억누르라는 식으로는 결코 말하지 않는다. 이는 도심과 인심을 선택적인 대립의 관계에 놓아야만 할 수 있는 말이기 때문이다.

이이는 기본적으로 중용에 대한 이론인 주희의 인심도심론을 지각설의 본래 입론대로 재차 의식상의 선택 이론으로 만든다. 우선 그는 도심과 인심을 각각 도덕적 이성 및 육체적인 욕구와 결부시켜 나눠 볼 수 있음을 인정한다. 그러나 이것이 주희의 말처럼 도심은 도덕적 이성‘에서 나오고’ 인심은 육체적인 욕구‘에서 생겨난다’는 뜻은 아니라고 말한다. 인심이든 도심이든 그 근원은 모두 이이고 모두 기의 작용에 의해 발하며, 단지 도덕률을 실천하기 위해 발했는지 몸의 욕망을 채우기 위해 발했는지에 따라 양쪽으로 구분된다는 뜻이라는 것이다. 곧 인심과 도심은 모두 동일한 근원에서 나온 것이며, 단지 ‘무엇을 위해서 발했는지’ 의식함으로써 둘로 갈라지는 것일 뿐이다.

그래서 이이는 도심은 본연의 기(本然之氣)라고 본다. 반면 인심은 본연의 상태에서 변한 기이다. 따라서 도심과 인심은 한쪽이 다른 한쪽을

주재하는 것이 아닌, 이별의 의식상에서 서로 대립하는 관계가 된다. 여기서 이이는 대립하는 두 의식 중에서 도심은 확충하고 인심은 절제하라고 한다. “도심이 발하는 것은 마치 불이 처음 타오르기 시작하고 샘물이 처음 솟아나기 시작하는 것과 같아서 보기 어려우며, 인심이 발하는 것은 마치 매가 끈에서 풀려나고 말이 굴레를 벗어난 것과 같아서 날고뛰는 것을 제어하기 어렵기” 때문이다. 이이는 인심도심론을 선택의 구조로 돌려놓은 것이다.

이는 결국 천리인욕론의 틀로 포섭된다. 도심은 모두 천리이고, 육체적 욕구인 인심은 천리도 있긴 하나 인욕으로 흐를 가능성이 더 많다. 따라서 천리는 보존하고 인욕은 막아야 한다. 이는 의식 안에서 천리와 인욕의 치열한 싸움을 빚어낸다. 한편, 무엇이 천리이고 인욕인지를 구분하는 것은, 역시 절도에 들어맞느냐 여부에 달려 있다. 그래서 이이는, 천리와 인욕도 근본적으로는 하나이며, 단지 정서적인 반응으로 나타난 이후에 이를 기준에 맞추어 판정함으로써 천리인지 인욕인지의 구분이 있게 된다고 말한다. 천리와 인욕을 판정하는 기준이 중절의 여부라는 데에서 알 수 있듯이, 천리를 보존한다는 것은 결국 구체적인 규범으로서 예를 실천하는 것으로 이어진다.

마음의 반응을 살펴서, 도심을 확충하고 인심을 절제하며 천리를 보존하고 인욕을 막는 방향을 선택하는 것은, 자신의 결단에 의해 도덕적 의지를 세우는 것이다. 즉, “의식이 방향을 정하면 의지(志)가 세워진다.” 그런데, 의식은 계산하고 비교하는(計較) 것이라는 규정에서 알 수 있듯이, 본질적으로 기능적인 것일 뿐 그 자체로 도덕적인 것은 아니다. 따라서 외물에 이끌리면 개인적인 욕망을 계산하고 비교함으로써 악한 생각에 빠지는 것이 의식이다. 이 점에서 정은 자신의 뜻대로 할 수 없기 때문에 거짓으로 가장할 수도 없는 반면, 의식은 거짓으로 꾸밀 수 있다. 그래서 의식을 성실하게 하는 성의(誠意)의 공부가 필요하다. 이이는 “성의 공부는 수기와 치인의 근본이다.”고 말한다. 이는 곧 성찰의 공부와 관련된다.

2.2.4 이이의 수양론

2.2.4.1 수양론의 체계

이이의 수양론은 궁리·거경·역행의 3조목을 근간으로 하는 체계이다. 이 체계는 이이가 39세 되던 1574년 1월에 「만언봉사」에서 처음 제시한 이후 일관되게 강조한 것이다. 이이의 수양론 체계는 주희의 거경궁리설과 비교해 볼 때, 무엇보다도 역행을 거경 및 궁리와 맞먹는 중요한 항목으로 설정한 점에 가장 큰 특징이 있다. 이이에서 역행은 실질적으로 예의 엄수를 의미하는 공부이다.

또, 이이의 수양론은 주희의 거경궁리설과는 이론적 입각점이 다르다. 주희는 중화신설 이후 마음을 미발과 이발로 나누고, 미발의 공부로 거경 함양을, 이발의 공부로 성찰 궁리를 제시한다. 즉, 주희의 거경궁리설은 마음의 미발·이발 구조에 바탕을 둔 것이라고 할 수 있다. 반면 이이는 자신의 수양론은 지행론(知行論)에 따르고 있으며, 따라서 지(知)에 해당하는 궁리가 행(行)에 해당하는 거경이나 역행보다 앞설 수밖에 없다고 말한다. 이이가 자신의 수양론이 지행론에 따른 것이라고 설명하는 이유는, 이것이 자기 수양론의 실제 이론적 근거인 지각설에 더 적합하기 때문이다. 궁리·거경·역행의 배열은 사실상 지각설에 근거한 수양공부 순서라고 할 수 있다. 이는 ‘바깥으로 향해 열린 창’인 지각이 외부의 규범인 예를 수용하고, 이 예를 따르기 위한 도덕적 의지를 확립하며, 구체적으로 예를 실천해 가는 과정으로 정리할 수 있다. 이 점에서 이이의 궁리·거경·역행의 수양론 체계는, 외부의 자극에 대해 반응하고 이를 의식하는, 마음이 기능하는 경로를 따라 이를 공부로 구체화한 것이라고 할 수 있다.

이이의 수양론은 또한, 인간에게 주어진 현실인 기질의 제약을 떨쳐내는 과정이기도 하다. 기질지성이 인간의 본성이라고 보는 이이는, 당연히 자신의 수양론을 기질을 변화시키는 것, 혹은 기질을 바로잡는 것으로서 교기질론이라고 말한다. 구체적으로 이이는 ‘기질에 얹매이고 욕망

이 가림으로써' 마음의 움직임이 겪는 장애로 '앎이 어두움'(智昏)과 '기가 어두움'(氣昏), '나쁜 생각'(惡念)과 '뜬 생각'(浮念)의 네 가지를 듣다. 이에 따르면, 이 같은 마음의 네 가지 장애는 각각 궁리·입지·함양·성찰의 공부에 의해 극복되며, 이 네 공부로써 마음의 장애에서 벗어나 도덕적 의지를 확립한 후에, 지속적으로 예를 실천함으로써 기질을 근본적으로 변화시키는 마지막 공부가 바로 역행이다.

2.2.4.2 궁리

이의 수양론에서 가장 먼저 등장하는 조목은 궁리이다. 궁리의 공부가 먼저 설정되는 이유는, 지각설과 관계가 있다. 지각설에서 중시하는 인심도심론의 성찰 공부가 가능하기 위해서는, 먼저 자신의 정서적 반응이 도덕적으로 정당한 것인지 검증할 수 있는 기준이 필요하기 때문이다. 이 기준의 확보가 바로 궁리이다.

이는 궁리의 대상인 이가 인식 주관과는 상관없이 '본래 지극한 곳에 있다'고 함으로써, 이가 나의 밖에 객관적으로 실재하는 것으로 간주한다. 이는 이의 초월성을 시사하는 이통기국설에서 이미 어느 정도 예견되었던 진리관이라고 할 수 있다. 그래서 궁리는 나의 지각으로 이 외재적인 이를 '비추는' 것이며, 궁리의 성공 여부는 나의 지각이 밝은지 어두운지에 달려 있을 뿐이라고 본다. 이는 이를 등불이 어둠 속의 사물을 비추는 비유로 설명한다. 진리의 객관성을 극단적으로 강조하는 이런 식의 궁리에 대한 설명은, 궁리의 출발점인 나의 일상과 진리 사이에 넘어설 수 없는 간극이 있음을 전제하는 것이다. 그리고 이 점에서 이의 궁리는 주자학과 미묘한 차이를 드러낸다.

주희의 경우에 궁리 공부는 다양한 방법이 있지만, 그 중에서도 핵심이 되는 것은 구체적인 일상의 일을 실천하는 과정에서 그 도덕적 의미를 체득하는 것이라고 할 수 있다. 이는 비록 많은 이탈이 있기는 하지만 궁극적으로는 일상에서 부딪치는 일 속에 진리(理)가 그 근거로서 관류하고 있음을 믿기 때문이다. 그래서 주희의 궁리는 깊과 실천의 일치

를 궁극적인 목표로 삼는다. ‘이치를 끝까지 파고듦’(窮理)이라는 말은, 그 목표에 대한 추구의 결과 나와 진리가 하나가 됨으로써 진리가 나에게 주체화됨을 뜻하는 표현이기도 하다. 반면 이이의 경우에는 나의 일상과 진리 사이의 간극을 전제하므로, 처음부터 직접적으로 진리가 기록된 경전을 공부하는 독서가 궁리에서 가장 중요한 과정이 된다. 또, 진리는 끝까지 나에게 외재적인 것이므로, 이이는 ‘궁리’ 대신 ‘이치를 밝힘’(明理)이라는 말을 더 즐겨 사용한다. 이는 진리가 주체화되는 것이 아니라, 나의 밖에서 확립된 권위로서 강제됨을 의미한다.

궁리가 실제적으로는 이의 외현인 예의 수용을 의미한다는 점을 고려할 때, 궁리를 이해하는 이 같은 차이는 예의 실천에서도 서로 다른 태도로 나타날 수 있다. 주희의 경우에 예는 처음부터 실천의 과정 속에서 수용되었으므로, 실천을 위한 별도의 공부가 필요하지 않다. 또, 그 수용 과정이 항상 ‘나’와 관련된 것이었듯이, 그 실천에서도 나의 견지, 나의 상황에 따른 탄력적인 대응이 가능하다. 반면, 이이에서는 예는 실천과 분리된 채 독서를 통해 ‘무조건적으로’ 수용된다. 따라서 이이에게는 이렇게 수용된 예의 의미를 따지면서 이것을 몸에 배도록 하는 훈련의 과정이 반드시 필요해진다. 그래서 이이는 참된 앎(眞知)에 이르기 위해서는 ‘직접 함’(親)이 꼭 뒤따라야 한다고 강조한다. 이 연장선에서 이이의 수양론에는 역행의 공부가 설정된다고 할 수 있다. 또, 예의 실천에서도 이이는 구체적인 세목까지 철저히 준수하기를 요구하는 강경한 입장을 보일 가능성이 높아지게 된다.

2.2.4.3 거경

이이의 거경 공부는 다시 함양과 성찰로 구분된다. 이이는 함양 공부의 특징을 염려를 일으키지 않도록 하는 것이라고 설명한다. 이는 마음의 장애 중에서 특히 뜬생각을 없애는 것을 말한다. 뜬생각은 생각의 내용 자체로는 좋은 것도 나쁜 것도 아니지만, 끊임없이 계속 일어나서 마음을 추스를 수 없게 하는 것이다. 이이에 따르면, 뜬생각을 없애는 것이

가장 어렵다고 한다. 뜬생각을 없애지 못하면 생각이 들끓게 되어 결국은 마음이 어지러워지기(亂) 때문이다. 이렇게 본다면 주자학의 함양이 미발의 본성 자체에 대한 공부인 데 반해, 이이의 함양이란 우선 기(氣)인 마음의 안정을 확보하는 것이라고 할 수 있으며, 이것이 곧 ‘미발의 때’이다.

이렇게 마음의 안정을 확보하는 목적은 지각의 기능을 예민하게 유지하기 위한 것이다. 이를 이이는 “또랑또랑하여(惺惺) 조금도 어둡지(昏昧) 않게 한다.”고 말한다. 마음이 안정되어 지각의 기능을 예민하게 유지해야만 외부의 자극에 대해 잘 반응할 수 있으며, 이 반응을 의식하는 성찰의 공부가 가능해진다. 이이의 함양은 결국 성찰 공부를 예비하는 것이라고 할 수 있다. 이는 미발 함양을 가장 중요한 공부로 치는 주희에 비교할 때, 이이가 분명한 이발 중심의 노선을 걷고 있음을 말해 준다.

성찰은 인심도심론을 수양론의 측면에서 이름 붙인 것이다. 곧, 성찰이란 마음의 반응을 살펴서, 도심을 확충하고 천리를 보존하여 도덕적 의지를 세우는 것이다. 도덕적 의지를 확립함으로써, 인간은 인간 밖의 이가 구체화된 예를 실행할 수 있게 된다. 이것이 곧 역행의 공부이다.

2.2.4.4 역행

이이는 역행으로 기질의 제약을 극복할 수 있다고 함으로써, 역행이 자신의 수양론에서 핵심이 됨을 밝힌다. 역행의 구체적인 행위는 극기(克己)이며, 이는 사욕을 극복하는 것이다. 그런데, 이이에 따르면, “사욕을 없애려거든 반드시 몸과 마음을 다스려 한결같이 예를 준수해야 한다.” 왜냐하면 예는 “욕심을 완전히 없애 주는 것”이기 때문이다. 따라서 역행은 실제로는 예의 엄격한 준수라는 형태가 되고 만다. 이렇게 예의 준수가 곧 역행이며, 이를 통해 극기하여 기질을 바로잡을 수 있다고 보는 까닭에, 이이의 수양론에서는 『논어』의 극기복례설(克己復禮說)이 중요하게 부각된다. 이이는 『성학집요』를 완성한 직후인 1575년 10월에 『대학연의』를 진강하면서 특별히 극기복례의 의미를 논하였고, 47세 때

인 1582년에는 「극기복례설」을 지어 자신의 생각을 정리한다. 여기서 이이가 주장하려는 것은 “예야말로 몸과 마음을 겸속하는 것”이라는 점이다. 마음이 몸을 주재하는 것이라면, 이이에서는 그 마음을 겸속하는 것이 곧 예인 셈이다. 이것은 경(敬)이 온 마음의 주재임을 강조하는 이황과 극명한 대조를 보이는 부분이다.

이이의 수양론에서 가장 중요한 공부 조목은 ‘예의 엄수’를 내용으로 하는 역행이다. 즉, 이이 수양론의 핵심은 예에 있다고 할 수 있다. 이렇게 이이의 수양론이 예를 중시하는 결과로 나타난 것은, 그가 이가 아닌 기, 인간의 본성이 아닌 지각에 의해 인간의 수양이 가능하다고 볼 때부터 이미 예정된 것이었다. 지각이란 처음부터 ‘외부로 향해 열린 창’이며, 이 창을 통해 내 마음의 밖에서 찾을 수 있는 도덕 원리란, 성현들이 이미 제정해 놓은 예일 수밖에 없을 것이다.

2.2.4.5 입지

이이의 수양론에서 예를 실천하는 관건이 되는 계기는, 마음의 반응을 성찰하여 예를 따르겠다는 도덕적 의지를 세우는 것이다. 그런데, 문제는 아무리 마음의 움직임을 잘 살핀다 하더라도, 도덕적 의지가 저절로 생겨나지는 않는다는 점이다. 즉, 의식(意)이 의지(志)로 전화하기는 무척 힘들다. 지각설이 상정하는 인간성의 구도에서는, 좋아하고 싫어하는 정서적 반응이 유도하는 이끌림의 욕구는 자연적으로 감각적 대상으로 향하기 마련이다. 반면, 예란 결국 나의 바깥에 있는 것이므로 그것의 실천은 나의 자연적 욕구와 반하는 엄청난 노력이 필요하다.

이황의 이론에서는 처음부터 도덕실천의 원동력이 전제되어 있다. 이발설이 시사하듯이 내 안에 있는 본성인 이가 선의지로 그대로 드러나므로, 이를 자연스럽게 실천하기만 하면 되는 것이다. 따라서 이 원동력을 확보하지 못한 이이의 수양론 체계에서는, 도덕 실천의 자발성을 이끌어 내지 못한다는 점이 가장 큰 문제로 대두된다. 이 약점을 보완하기 위해 이이는 몇 가지 장치를 보태는데, 그 중 가장 대표적인 것이 ‘입지’(立志)이다.

이이가 입지의 중요성을 강조하고 있다는 점은 잘 알려진 사실이다. 이이는 본격적인 수양 공부에 앞서 먼저 입지가 있어야 한다고 하며, “입지가 아니면 만사가 이뤄지지 않는다.”고까지 말한다. 이이가 입지를 통해 노리는 효과는 대략 두 가지로 정리해 볼 수 있다.

첫째, 수양 공부에 착수하는 최초의 계기를 인위적으로 만드는 것이다. 이이는 도덕실천의 원동력을 확보하지 못한 까닭에, 수양의 첫 출발이 가장 어렵다. 이를 이이는 ‘기가 어두움’의 문제로 부른다. 이것은 게으로 고 방일하여 잠잘 생각만 할 뿐 도저히 수양 공부를 할 생각조차 안 하는 경우를 말한다. ‘기가 어두움’을 해결하기 위해서는 어떤 식으로든 수양 공부에 착수하도록 하는 최초의 계기가 필요하다. 이이는 그것이 바로 입지라고 본다. 왜냐하면 “의지는 기의 장수이므로(氣之帥), 의지가 전일하면 기가 움직이지 않음이 없기” 때문이다. 구체적으로 입지는 성현이 되려는 목표를 세우게 하는 것으로 나타난다. 이렇게 목표를 세우게 하려면 논리적 설득만으로는 불충분하므로, 성현이 될 수 있다는 사실을 우선 ‘믿게’ 해야 한다. 이이가 입지를 방해하는 첫째 병폐로 ‘믿지 않음’을 듣 것은 바로 이 때문이다.

둘째, 입지를 통해 성현이 되려는 목표를 세운다는 것은, 수양의 첫 출발부터 도덕 실천으로 정향된 의지의 거센 물결을 흐르게 한다는 것이다. 즉, 매 순간마다 자신의 정서적 반응을 살피고 선과 악을 판단하여 실천의 결단을 내리는 일이 계속되기는 매우 어려운 일이며, 거꾸로 아예 처음부터 의지의 격랑을 만들고 싶어, 순간순간 이어지는 소소한 의식의 흐름은 이 크나큰 물결에 휩쓸리게 하자는 것이다. 이렇게 하면, 매 순간의 선택과 결단이 훨씬 더 쉬워지게 되며, 이는 공부의 과정에서 ‘물러서지 않으려는’ 실천의 힘이 된다.

2.2.5. 경세론의 성격

이이의 이론은 기질지성에서 출발한다. 곧 모든 인간은 각각 다른 기

질을 갖고 있으며, 따라서 도덕 실천의 측면에서는 모든 인간이 일종의 성격상의 장애를 안고 있다고 할 수 있다. 유일한 예외는 맑고 순수한 기질, 완벽한 성격을 가진 성인(聖人)뿐이다. 그런 점에서 성인은 보통 사람과는 다른 차원에 존재하는 절대로 파악된다. 그러므로 이이의 기질 지성 이론에 따르면 성인이라는 절대를 제외한 모든 인간은 동등하다. 그러나 그 동등함은 인간의 탁월함이 아니라, 태고날 때부터 모든 인간은 어느 정도 이미 타락해 있다는 전제에서 얻어지는 것이다.

이것이 정치적으로는 동인과 서인이라는 두 정파에 대한 양시양비론으로 나타나기도 한다. 현실의 정치가들이 모두 성인이 아닌 한 그들은 다 조금씩은 잘하고 잘못한 점이 있다는 점에서 피장파장이다. 이를 인정한다면 어쨌든 갈등은 없어지고 조제 보합에 따른 평화가 가능할 것이다. 그러나 이 평화란 현실적 문제에 대해 도덕적 이념이 적절한 조정 기능을 할 수 있으리라는 믿음을 포기함으로써 얻어지는 방향 없는 평화다. 이것은 인간의 지위를 동물과 별반 다를 게 없는 수준으로 떨어뜨리고 나서야 얻어지는 평화이기도 하다. 그래서 이 평화는, 대립하는 두 진영 중 어느 한쪽이 스스로 인간다움을 견지하고자 하는 한, 혹은 자신들은 인간다움을 지키고 있다고 자신하는 한 결코 얻어질 수 없는 것이기도 하다.

인간을 이렇게 저급한 수준의 동등함으로 파악하기 때문에, 강력하고도 지속적인 의지를 요청하는 그의 철학은 필연적으로, 그 같은 강렬한 의지를 지속할 수 없는, 그래서 수양에 의한 인간 개조를 꿈꿀 수 없는 다수 대중들에 대한 고려가 필수적으로 요청된다. 이는 그의 철학이 소수의 탁월한 인간들만이 공유하는 자족적인 결사체의 이론으로 나가지 않고, 국가 전체를 장악할 수 있는 살아 있는 무기가 되기 위해서는 반드시 필요한 것이었다. 그것이 바로 수양이 불가능한 이들을 국가 운영의 범주 안에 편입하기 위한 사회 제도적 장치에 대한 고안이었다.

그래서 이이의 철학은 제도 개선에 대해서도 일정한 관심을 표명한다. 변통(變通) 또는 경장(更張)의 이름 아래 제시된 갖가지 시책들이 그것이다. 그러나 이 시책들은 조선의 사회 경제적인 구조를 근본적으로 개

혁하는 것이라기보다는, 조세 제도의 개선을 중심으로 ‘제도 운영의 묘’를 살리는 정도인 상황 타개의 성격이 짙은 것으로서, 그야말로 ‘변통’에 그치는 것들이었다. 이이의 제도 개선책 중 그나마 적극적 의미를 지닌 공납제(貢納制) 개선안조차도 수미법(收米法)에서 공안(貢案) 개정으로 후퇴한 것은 그 단적인 예이다. 이이는 제도론에 있어서도 철저히 ‘현실적’이었던 것이다.

2.2.6 동아시아 철학사에서 이이 철학의 의의

2.2.6.1 지각설과 이이 철학

이상을 놓고 볼 때, 이이의 철학이 지각설의 계보를 잇고 있음을 보여주는 주요한 이론적 특징을 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 지각설에서 보이는 분수리 중시의 사고는, 이이에서는 본체와 현상을 염격히 구분하면서 분수리에 더 비중을 두는 이통기국의 세계관으로 나타난다. 둘째, 호평의 성체심용설은, 이이에서는 ‘마음은 기’라는 말로 명제화 된다. 즉, 본연지성은 이이고 마음은 기라고 함으로써, 본성과 마음이 이원화되는 것이다. 또, 지각설이 일반적으로 그러하듯 이이 역시 선한 정인 사단은 칠정이 절도에 들어맞은 것이라고 봄으로써, 인간의 행위는 절도에 들어맞는지 여부에 따라 그 선악이 판정된다고 주장한다. 셋째, 이이는 자신의 수양론을 궁리·거경(성찰)·역행으로 제시하는데, 이는 궁리와 역행을 수양론의 두 축으로 설정하면서, 의식의 자기 점검으로서 찰식을 중시하는 지각설의 경향을 반복하고 있는 것이다. 넷째, 지각설이 드러내는 제도론에 대한 강한 관심은, 이이에서는 경장론 또는 변통론으로 나타난다.

2.2.6.2 이이의 심기학(心氣學)

중국 신유학에서 지각설의 정점은 호상학이라고 할 수 있다. 그러나 호상학은 주희 이후에는 그 영향력을 급격히 상실하면서 사실상 명맥이 끊기고 만다. 이후 중국에서는 나훔순(羅欽順, 1465-1547), 왕정상(王廷相, 1474-1544), 왕부지(王夫之, 1619-1692), 대진(戴震, 1724-1777) 등의 경우에서 보듯이, 간헐적으로 지각설이 대안의 하나로서 잠깐씩 나타났을 뿐, 다시 사대부 집단의 이념으로서 전면에 등장하지는 못했다.

반면 조선에서는 16세기에 이이가 지각설에 근거하여 이일분수, 이선 기후, 성즉리, 심통성정, 거경궁리 등 주희 철학의 핵심적인 명제를 부정하고, 대신 기발이승, 이통기국, 심시기, 성심정의일로, 거경·궁리·역행 등 의 이론을 축으로 한 체계를 세운다. 이는 지각설의 전통과 주희 철학의 자산을 완전히 소화해 낸 뒤에 이이 자신의 독창적인 관점에서 재구성함으로써, 호상학 등 그 이전의 지각설 체계와 비교할 때 이론적 깊이와 폭에서 비교할 수 없을 만큼 풍부한 내용을 담고 있는 새로운 형태의 철학 체계를 수립한 것이라고 할 수 있다. 그것은 지각설의 신유학적 완성이라고 할 수 있는 종합적인 체계이다. 이 체계를 근간으로 하여 성립한 율곡학파는 이후 정치적으로는 서인-노론이라는 집권세력이 되어 3백년 간 지속되면서, 17세기에는 예송논쟁을 벌이고, 18세기에는 호락논변을 통해 지각론과 미발론의 문제에 대해 집중적으로 논의하며, 다시 19세기에는 이항로 학파를 중심으로 명덕주리주기(明德主理主氣) 논쟁을 벌인다. 이 논쟁들은 모두 지각설의 이론적 문제점을 해결해 나가는 과정에서 일어난 것으로서, 조선에서 지각설이 발전해 간 양상을 확연히 보여주는 것이기도 하다. 이는 중국 등의 신유학사에서는 발견할 수 없는, 조선 신유학에서만 나타나는 면모이다. 주희 철학과 왕수인의 철학에 가려 중국에서는 비주류의 위치에 머물렀던 지각설이, 조선에서는 이이 아래로 학계의 중심을 차지한 것이다. 따라서 이론의 독창성은 물론, 사상사적 영향력이라는 점에서도 이이의 철학은 주희 철학이나 왕수인의 철학

등과 견줄 만한, 별도의 문호를 연 철학이라고 할 수 있다.

그렇다면 이 새로운 철학의 성격을 가장 잘 대변할 수 있는 명제는 무엇일까? 주희는 자신의 철학적 핵심을 ‘본성은 이이다’(性卽理)와 ‘마음은 본성과 감정을 거느린다’(心統性情)는 심성론의 주장으로 요약한 적이 있다. 주희의 이 명제에 대항하여 왕수인이 자기 철학의 구호로서 제시한 것은 ‘마음은 이이다’(心卽理)와 이를 심화시킨 ‘양지를 밀고나가라’(致良知)는 말이다. 이런 예를 고려한다면, 지각설 이론가로서 이이 철학의 견지가 집약된 명제는 ‘마음은 기이다’(心是氣)일 것이다.

또, 이이 철학의 핵심명제가 ‘마음은 기이다’라는 점을 참고하여, 이이 철학의 성격을 다른 철학과 대비하여 규정해 볼 수 있겠다. 한국에서는 전통적으로 주희 철학과 그를 계승한 흐름을 ‘성리학’이라고 불러왔다. 이런 명명은 ‘마음은 이이다’가 주희 철학의 가장 근본적인 주장이라고 본데에서 나온 것이다. 이런 전례를 따른다면 이이의 철학, 나아가 지각설의 신유학 이론은 ‘심기학’이라고 부를 수 있을 것이다. 반면 왕수인의 철학은 ‘심리학’ 또는 ‘양지학’이라고 부를 수 있을 것이다.

동아시아 신유학의 역사에서 가장 두드러진 활동을 보였던 세 흐름을 이렇게 놓고 본다면, 이이 철학은 그 이론적 지향에서 특히 왕수인 철학의 대척점에 있는 것임을 알 수 있다. 이 점에서 조선 유학계에서 왕수인 철학이 그다지 영향력을 발휘하지 못했던 것은, 이이 철학이 득세했던 상황과 무관하지 않다고 할 수 있다. 즉, 조선에서는 중국과 달리 주희의 성리학과 이이의 심기학이 대립하는 속에서, 왕수인의 양지학은 그다지 부각되지 못한 것으로 볼 수 있겠다. 이이의 철학은 여러 면에서 조선 유학의 독자적 전개에 결정적 역할을 한 것이다.

2.3 『율곡전서』 상세 목차

0. 범례와 총목
1. 권1: 사(辭)·부(賦)·시(詩)
2. 권2: 시
3. 권3~7: 소차(疏箚)
4. 권8: 계(啓)·의(議)
5. 권9~12: 서(書)
6. 권13: 응제문(應製文)·서(序)·발(跋)·기(記)
7. 권14: 설(說)·찬(贊)·명(銘)·제문(祭文)·잡저(雜著)1
8. 권15: 잡저 2
9. 권16: 잡저 3
10. 권17: 신도비명(神道碑銘)·묘갈명(墓碣銘)
11. 권18: 묘지명(墓誌銘)·행장(行狀)
12. 권19~26: 성학집요
13. 권27: 격몽요결·제의초(祭儀鈔)
14. 권28~30: 경연일기(經筵日記)
15. 권31~32: 어록(語錄)
16. 권33~38:
부록[세계도(世系圖)·연보(年譜)·행장·시장(謚狀)·신도비명·묘지
명·묘표음기(墓表陰記)·어제치제문(御製致祭文)·제가기술잡록(諸
家記述雜錄)·전후변무장소(前後辨誣章疏)·부록 속편·발문]
17. 습유 권1: 부·시
18. 습유 권2: 소차·계·의·서(書)
19. 습유 권3:
서(書)·옹제문·서(序)·기·논(論)·잡(箴)·표전(表箋)·제문
20. 습유 권4: 잡저 1
21. 습유 권5: 잡저 2
22. 습유 권6: 잡저 3·묘갈명·묘지명

2.4 주요 용어

2.4.1 이와 기의 관계

이는 무형(無形)하고 무위(無爲)하지만, 기는 유형하고 유위하다. 여기서 유위와 무위는 운동 능력이 있고 없음을 뜻한다. 이이는 이 같은 이와 기에 대한 무위, 유위의 규정으로부터, 이황의 이발설에 맞서는 기발이승일도설을 이끌어낸다.

기발이승설에 따르면, 이는 운동의 능력이 없으므로 일체의 동작이나 작위와 직접적으로는 관계가 없으며, 따라서 동작·작위를 주도하는 것은 기이고(氣發), 이는 단지 움직이고 작용하는 기에 ‘타고’ 있을 뿐(理乘)이다. 이를 통해 이이는 천지의 조화와 인간의 마음을 비롯한 세계의 모든 현상은 이가 아닌 기의 주도에 의해 성립하는 것임을 주장한다. 따라서 현실에서 벌어지는 모든 일은 기의 책임이 된다.

이렇게 되면 적어도 현상 세계에는 이의 역할이 끼어들 여지가 없어지므로, 이는 현상으로부터 떨어진 초월적인 것이 된다. 그래서 이이의 기발이승설은 그 논리적 편연으로서 이통기국설이라는 독특한 형이상학에 도달한다. 즉, 이는 보편적인 것이지만(理通), 그것이 현상 세계에 실현되는 것은 기에 달려 있으므로 실제로는 기에 국한되는 것이다(氣局).

그러나 한편으로 이통기국설은 바로 이 점 때문에 이황의 이동설에 대한 강력한 반명제가 된다. 이통기국의 구도에서는, ‘이가 움직여’ 현실에 개입하는 것이 근본적으로 불가능하기 때문이다. 이 점에서 이이의 이통기국설은 이념에 대한 현실의 대등한 고려를 요청하는 것으로서, 이황의 세계관에 비하면 상대적으로 훨씬 강한 현실 지향적 성격을 갖는 것이라고 할 수 있다.

그래서 이이는 현실에 대한 이념의 우위, 기에 대한 이의 선재를 의미하는 주희의 이선기후설을 부정하면서 이와 기는 앞뒤가 없음(理氣無先後)을 힘주어 강조한다.

2.4.2 본성

이이의 본성론은, 기질지성만을 인간의 본성으로 보려 한다는 특징을 갖는다. 이이에 따르면, 사람이 태어날 때는 기질이 이를 싸고서 사람과 함께 생겨나며, 이것을 가리켜 본성(性)이라고 말한다. 즉, 이는 반드시 기질에 깃든 뒤에야 본성이 된다. 단지 기질 속에 있는 이만을 가리킬 때는 본연지성이라고 말하지만, 본연지성만 있는 경우란 실제로는 없다. 곧 인간의 본성이란 처음부터 기질지성을 말한다. 그래서 그는 “본성이란 이와 기가 합쳐진 것이다.”는 명제를 제시하기에 이른다. 이는 이이의 본성론이, ‘본성은 곧 이’라고 보는 주자학의 견지에서 벗어난 것임을 밝혀 준다.

따라서 모든 인간은 태어날 때부터 기질의 제약에 놓이며, 맑고 흐리고 순수하고 잡된 기질의 차이가 인간의 차이를 결정한다. 이는 본연의 이(本然之理)가 기를 탄 이(乘氣之理)가 됨으로써 이 본래의 완전성이 왜곡되듯이, 본연지성은 기질이라는 그릇에 담김으로써 본래의 성선을 상실한다는 점을 시사하는 것이다. 이 세상에서 기질이 완전히 맑고 순수한 사람은 오직 성인(聖人)밖에 없으므로, 대부분의 인간은 자기 안에 본연지성으로서 이가 깃들여 있다 하더라도 실제로는 이를 그대로 드러내지 못하게 된다. 이는 이이가 애초부터 인간의 현실을 극히 비판적으로 인식하고 있음을 말해 주는 것이다. 거꾸로 이 점에서 기질은 인간이 안고 가야 할 현실로서 주어진다고 할 수 있다. 주희와 이황이 ‘성즉리’의 본성에서 출발한다면, 이이는 기질에서 출발하는 것이다.

2.4.3 마음

이이는 인간의 마음을 지각(知覺)의 측면에서 파악한다. 즉, 인간의 마음은 반드시 자극이 있어야 반응하며, 이 때 자극은 모두 외부의 사물로부터 주어지는 것이다. 따라서 자극을 받지도 않고서 마음속에서 저절로 감정이 발하는 경우란 없으며, 감정의 발생은 모두 이 같은 자극과

반응이라는 단일한 경로를 거쳐서 이뤄진다. 지각하는 것으로서, 곧 외부의 자극에 의해 ‘움직이는’ 것으로서 마음은 곧 기(心是氣)이다. 그런데 이렇게 마음(心)은 기인 반면 본연지성(性)은 이라고 봄으로써, 이이에서는 인간의 본연지성과 마음은 서로 다른 존재론적 위상을 갖는 것으로서 이원화되고 만다. 즉, 이통기국론의 엄격한 이원적 세계관이 인간에게는 본연지성과 마음 사이에 적용되는 것이다. 이는 동시에 ‘마음은 본성과 감정을 거느린다’(心統性情)는 주자학의 핵심 명제를 포기하는 것이기도 하다.

마음의 일차적 기능이 지각이라고 한다면, 지각하는 것으로서 마음은 외부의 자극에 대해 반응하여 감정을 만들어 내고 다시 이 감정에 대하여 의식함으로써 도덕규범의 실천으로 나아간다. 이 점에서 마음은 감정과 의식의 중추가 된다고 할 수 있을 것이다. 이이는 ‘마음은 본성과 감정의 주인’(心者, 性情之主)이라는 주희의 말에 ‘반성적 의식’(意)의 개념을 더 보탠다. 주희의 견지에서는 본성을 그대로 감정으로 드러나도록 하는(性發爲情) 데에 마음의 역할이 있지만, 지각설에 따르는 이이의 견지에서는 이미 드러난 감정에 대한 반성적 의식의 측면에 마음의 가장 중요한 역할이 있기 때문이다. 이런 생각을 마음의 일원성이라는 측면에서 이론적으로 정리한 것이 이이의 성심정의일로설(性心情意一路說)이라고 할 것이다.

2.4.4 수양

기질지성 중심의 본성론 때문에, 이이의 수양론은 기질을 바로잡는 교기질론(矯氣質論)을 핵심으로 하게 된다. 이이는 자신의 마음에 이가 있다는 것을 알기만 하고, 기질이 가린 것을 제거하지 않는다면 무슨 소용이 있겠느냐면서, 수양의 출발은 기질을 바로잡음에 있음을 힘써 강조한다. 이는 주희의 수양론이 넓은 의미에서 ‘본성을 회복함’(復其性) 또는 ‘처음을 회복함’(復其初)을 지향하고 있는 것과 대비된다. 성선설에 근거

한 주희의 수양론이 본연지성을 회복하는 공부로 나아가는 반면, 성악설에 근거한 이이의 수양론은 기질을 교정하는 공부로 나아가는 것이다.

교기질론은 구체적으로는 궁리·거경·역행의 체계로 나타난다. 이 체계는 무엇보다도 역행을 거경 및 궁리와 맞먹는 중요한 항목으로 설정한 점에 가장 큰 특징이 있으며, 이때 역행은 곧 예의 엄수를 의미한다. 그리고 이는 율곡학파의 수양론에서 일관되게 나타나는 사실이다.

이이의 수양론 체계에서는 도덕 실천의 자발성을 이끌어 내지 못한다는 점이 가장 큰 문제로 대두된다. 이를 이이는 ‘기가 어두움’(氣昏)이라고 부른다. 이것은 계을러 빠져서 잠잘 생각만 할 뿐 도저히 수양 공부를 할 생각조차 안 하는 경우를 가리킨다. ‘기가 어두움’을 해결하기 위해서는 어떤 식으로든 수양 공부에 착수하도록 하는 최초의 계기가 필요하다. 이이는 그것이 바로 입지라고 본다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 이이
- 토픽 ID: ko_i
- 상위 토픽명: 한국철학자
- 상위 토픽 ID: ko_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: 李珥

영어 이름: Yi I

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진: <http://kdaq.empas.com/koreandb/history>

[/kpeople/image_list.html?n=1895](#)

원어 웹사이트:

영어 웹사이트:

한국어 웹사이트: <http://www.yulgok.or.kr/default.htm>

연관 관계

관계된 철학자: 이황(ko_hwang), 주희(ch_zhuxi)

기여한 철학 분야:

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 기발이승설(ko_gibal), 기질변화설(ko_gijil),

사단칠정론(ko_sadan), 심시기설(ko_simsigi),

이통기국설(ko_yitong), 인심도심설(ko_ynsim)

주요 저작: 율곡전서(ko_i_yulgokjeonseo)

2. 철학 문헌 지식지도

• 토픽명: 율곡전서

• 토픽 ID: ko_i_yulgokjeonseo

• 상위 토픽명: 한국철학문헌

• 상위 토픽 ID: ko_phil_texts

내부 어커린스

원어 제목: 栗谷全書

영어 제목: Yulgokjeonseo

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1749년

외부 어커린스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책표지 그림:

원어 디지털 텍스트: <http://www.minchu.or.kr>

/index.jsp?bizName=MM,

영어 디지털 텍스트:

한국어 디지털 텍스트: CD-ROM 율곡전집

(사단법인 윤곡학회, 2004)

한국어 디지털 텍스트: 『CD-ROM 율곡전집』

(사단법인 윤곡학회, 2004)

철학 문헌 내용 토픽맵: ko_i_yulgokjeonseo_km.xtm

연관 관계

저자: 이이(ko_i)

관계된 철학자: 서경덕(ko_gyeongdeok), 이황(ko_hwang)

주희 (ch_zhuxi)

기여한 철학 분야:

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 기발이승설(ko_gibal), 기질변화설(ko_gijil),

사단칠정론(ko_sadan), 심시기설(ko_simsigi),

이통기국설(ko_yitong), 인심도심설(ko_ynsim)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 이와 기의 관계

• 토픽명:

• 토픽 ID: t1

• 상위 토픽명: 이

- 상위 토픽 ID: t_ko_principle

내부 어커런스

원어 용어:

영어 용어:

한자 표기:

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 이이(ko_i)

사용한 철학 문헌: 율곡전서(ko_i_yulgokjeonseo)

사용한 내용 토픽: 이와 기의 관계(c1.1)

3.2 본성

- 토토픽명: 본성
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 본성
- 상위 토픽 ID: t_ko_nature

내부 어커런스

원어 용어: 性

영어 용어: nature

한자 표기: 性

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 이이(ko_i)

사용한 철학 문헌: 율곡전서(ko_i_yulgokjeonseo)

사용한 내용 토픽: 본성(c2)

3.3 마음

• 토픽명: 마음

• 토픽 ID: t3

• 상위 토픽명: 마음

• 상위 토픽 ID: t_ko_mind

내부 어커런스

원어 용어: 心

영어 용어: mind

한자 표기: 心

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 이이(ko_i)

사용한 철학 문헌: 율곡전서(ko_i_yulgokjeonseo)

사용한 내용 토픽: 마음(c3)

3.4 수양

- 토픽명: 수양
- 토픽 ID: t4
- 상위 토픽명: 수양
- 상위 토픽 ID: t_ko_cultivation

내부 어커런스

원어 용어: 修養

영어 용어: cultivation

한자 표기: 修養

용어 설명: 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자: 이이(ko_i)

사용한 철학 문헌: 율곡전서(ko_i_yulgokjeonseo)

사용한 내용 토픽: 수양(c4)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 이

1.1 이와 기의 관계 (e1.1.1-5)

1.1.1 이와 기의 성격 비교 (e1.1.1 / q1.1.2)

1.1.2 기발이승 (e1.2.1 / q1.2.2)

1.1.2.1 기발이승설의 현실적 함의 (e1.2.1.1 / q1.2.1.2-3)

1.1.3 이통기국 (e1.3.1)

1.1.3.1 이통기국의 두 의미 (e1.3.1.1)

1.1.3.1.1 이통기국의 첫째 의미

(e1.3.1.1.1-2 / q1.3.1.1.3-4)

1.1.3.1.2 이통기국의 둘째 의미

(e1.3.1.2.1 / q1.3.1.2.2-3)

1.1.3.1.2.1 이통기국의 둘째 의미에 따른 이일분수의 재해석

(e1.3.1.2.1.1 / q1.3.1.2.1.2 / q1.3.1.2.1.3)

1.1.3.1.2.1.1 ‘이일기분수’의 구조로서 이통기국

(e1.3.1.2.1.1.1-2 / q1.3.1.2.1.1.3)

/ q1.3.1.2.1.1.4)

1.1.3.1.2.2 이통기국설에서 이의 선악

(e1.3.1.2.2.1-2 / q1.3.1.2.2.3)

1.1.3.2 이통기국설과 이황의 이동설 (e1.3.2.1-2 / q1.3.2.3)

1.1.4 이와 기는 선후가 없다 (e1.4.1 / q1.4.2-3)

2. 본성 (e2.1-2)

2.1 본연지성과 기질지성

2.1.1 본연지성과 기질지성의 구분

(e2.1.1.1 / q2.1.1.2 / q2.1.1.3)

2.1.2 본연지성의 독립적 존재를 인정하지 않음 (e2.1.2.1-2)

2.1.3 기질지성만이 인간의 본성 (e2.1.3.1 / q2.1.3.2
/ q2.1.3.2.3 / q2.1.3.4)

2.1.4 기질지성에 대한 비유 (e2.1.4.1)

2.2 본성과 이의 분리

2.2.1 ‘기국’으로서 본성 (e2.2.1.1 / q2.2.1.2)

2.2.2 본성과 이의 분리는 기질 때문임 (e2.2.2.1 / q2.2.2.2)

2.2.3 본성에 대한 이의의 비유와 주희의 비유 (e2.2.3.1-3)

2.2.4 본성과 통체태극

(e2.2.4.1 / e2.2.4.2 / e2.2.4.3 / q2.2.4.4)

2.3 기질의 역할 (e2.3.1)

2.3.1 기질이 행위의 경향을 만듦

(e2.3.1.1 / q2.3.1.2 / q2.3.1.3)

2.3.2 감정은 기질지성이 작용한 것임

2.3.2.1 기질 때문에 감정의 선악이 갈라짐

(e2.3.2.1.1 / q1.3.2.1.2 / q1.3.2.1.3)

2.3.2.2 본성과 감정의 관계에 대한 주희의 말과 이의의 논평

(e2.3.2.2.1-2 / q2.3.2.2.3)

2.3.3 기질과 인심도심

2.3.3.1 인심도심의 형성과 기질의 역할

(e2.3.3.1.1 / q2.3.3.1.2)

2.3.3.2 인심도심의 갈등과 기질의 역할

(e2.3.3.2.1 / q2.3.3.2.2)

2.3.4 앎과 행위의 능력 차이와 기질 (e2.3.4.1)

2.3.5 기질은 마음이 겪는 온갖 장애의 근본적 원인임 (e2.3.5.1)

2.3.6 기질의 차이에 따른 인간 존재의 구분

(e2.3.6.1-2 / q2.3.6.3)

2.4 성선설의 부정

2.4.1 선하기도 하고 악하기도 한 본성 (e2.4.1.1-3 / q2.4.1.4)

- 2.4.2 성선설에 대한 맹자의 비유를 비판함
(e2.4.2.1 / q2.4.2.2)
- 2.4.3 미발지중의 부정 (e2.4.3.1 / q2.4.3.2)
- 2.4.4 약해질 가능성이 많은 감정 (e2.4.4.1-2 / q2.4.4.3)
/ q2.4.4.4 / q2.4.4.5)
- 2.4.5 성악설의 이기론적 전제 (e2.4.5.1)
- 2.4.6 도덕적으로는 동물과 마찬가지인 인간
(e2.4.6.1 / q2.4.6.2)
- 2.4.7 이이 본성론과 주희 본성론의 차이
(e2.4.7.1-3 / q2.4.7.4)
- 2.5 기질지성 중심의 본성론이 갖는 수양론적 함의 (e2.5.1)
- 2.6 이이의 이황 본성론 비판 (e2.6.1)
- 2.6.1 본연지성과 기질지성은 둘이 아님 (e2.6.1.1)
- 2.6.1.1 이황 사칠론의 논거를 무너뜨림 (e2.6.1.1.1
/ q2.6.1.1.2 / q2.6.1.1.3 / q2.6.1.1.4)
- 2.6.2 이황 본성론 비판의 기본 쟁점 (e2.6.2.1)
- 2.6.3 이황 본성론 비판의 수양론적 함의 (e2.6.3.1)

3. 마음 (e3.1-3)

- 3.1 마음과 지각의 성격 (e3.1.1)
- 3.1.1. 마음의 허령함과 지각
(e3.1.1.1 / q3.1.1.2 / q3.1.1.3 / q3.1.1.4)
- 3.1.2 허령과 지각의 관계 (e3.1.2.1-2)
- 3.1.3 지각은 기 (e3.1.3.1-3 / q3.1.3.4)
- 3.1.4 이이와 주희의 지각 이해 비교 (e3.1.4.1 / q3.1.4.2)
- 3.1.5 지각과 혈기 (e3.1.5.1-3 / q3.1.5.4 / q3.1.5.5)
- 3.1.6 허령과 혼란 (e3.1.6.1 / q3.1.6.2)
- 3.2 마음의 기능
- 3.2.1 외부의 자극에 대한 반응 (e3.2.1.1 / q3.2.1.2)

- 3.2.1.1 반응의 범위 (e3.2.1.1.1 / q3.2.1.1.2)
- 3.2.1.2 지각과 지적 반응의 관계 (e3.2.1.2.1 / q3.2.1.2.2)
- 3.2.2 반응에 대한 반성적 의식 (e3.2.2.1)
- 3.2.3 반응과 반성적 의식의 중추인 마음 (e3.2.3.1 / q3.2.3.2)
- 3.3 마음은 기이다
 - 3.3.1 마음이 기인 이유 (e3.3.1.1 / q3.3.1.2)
 - 3.3.2 마음과 본성의 분리 (e3.3.2.1 / q3.3.2.2)
 - 3.3.2.1 지각과 규범 체계의 분리 (e3.3.2.1.1 / q3.3.2.1.2)
 - 3.3.2.1.1 지각의 ‘통’함 (e3.3.2.1.1.1 / q3.3.2.1.1.2)
 - 3.3.2.1.1.1 명덕 (e3.3.2.1.1.1.1 / q3.3.2.1.1.1.2)
 - 3.3.3 심통성정설의 부정 (e3.3.3.1 / e3.3.3.2)
 - 3.4 감정
 - 3.4.1 감정의 발생
 - 3.4.1.1 감정은 지각의 작용임 (e4.1.1.1 / q4.1.1.2)
 - 3.4.1.1.1 감정은 마음의 움직임 (e4.1.1.1.1 / q4.1.1.1.2 / q4.1.1.1.3)
 - 3.4.1.1.2 감정 발생의 구체적인 예 (e4.1.1.2.1 / q4.1.1.2.2 / q4.1.1.2.3)
 - 3.4.1.1.3 측은함과 부끄럽고 미워함이란 감정의 특수성 (e4.1.1.3.1-2 / q4.1.1.3.3)
 - 3.4.1.2 기발이승으로 설명하는 감정의 발생
 - 3.4.1.2.1 기인 마음이 움직인 것이기에 감정은 기발이승이다 (e4.1.2.1.1 / q4.1.2.1.2 / q4.1.2.1.3)
 - 3.4.1.2.2 ‘본성이 드러나 감정이 된다’는 명제의 재해석 (e4.1.2.2.1-2)
 - 3.4.1.2.3 ‘감정이 이에서 발한다’는 명제에 대한 이해 (e4.1.2.3.1 / q4.1.3.3.2)
 - 3.4.1.2.4 감정의 발생에서 ‘이가 기를 탄다’는 말의 첫째 의미 (e4.1.2.4.1-2)

3.4.1.2.5 감정의 발생에서 ‘이가 기를 탄다’는 말의 둘째 의미
(e4.1.2.5.1-2 / q4.1.2.5.3)

3.4.1.3 감정은 단일한 원천과 경로를 통해 생긴다 (e4.1.3.1)

3.4.1.3.1 이황의 내출외감설을 비판함

(e4.1.3.1.1-2 / q4.1.3.1.3-4)

3.4.1.3.2 사단은 칠정 안에 포함됨 (e4.1.3.2.1 / q4.1.3.2.2
/ q4.1.3.2.3 / q4.1.3.2.4)

3.4.2 감정의 선악

3.4.2.1 인간에게는 악한 감정이 더 많다 (e4.2.1.1 / q4.2.1.2)

3.4.2.2 감정의 선악에 대한 호병문의 주장을 비판함

(e4.2.2.1-2 / q4.2.2.3)

3.4.2.3 감정의 선악에 대한 이황과 성훈의 주장을 비판함
(e4.2.3.1-2 / q4.2.3.3)

3.4.2.4 감정이 다 선하다면 누구나 멋대로 행동할 것이다
(e4.2.4.1-2 / q4.2.4.3 / q4.2.4.4)

3.4.2.5 감정의 선악을 판정함

3.4.2.5.1 감정의 선악을 판정하는 기준인 절도
(e4.2.5.1.1-3 / q4.2.5.1.4)

3.4.2.5.1.1 ‘절도에 맞음’과 예

(e4.2.5.1.1.1-3 / q4.2.5.1.1.4-5)

3.4.3 마음대로 통제할 수 없는 감정

(e4.3.1-2 / q4.3.3 / q4.3.4 / q4.3.5)

3.4.3.1 감정이 발생한 이후에 통제해야 함

(e4.3.1.1-2 / q4.3.1.3)

3.5. 의(意) (e5.1)

3.5.1 의의 성격

3.5.1.1 의의 기능 (e5.1.1.1 / q5.1.1.2 / q5.1.1.3)

3.5.1.1.1 의는 마음의 저울이자 자 (e5.1.1.1.1 / q5.1.1.1.2
/ q5.1.1.1.3)

- 3.5.1.1.1.1 감정을 운용하는 의 (e5.1.1.1.1.1
/ q5.1.1.1.1.2 / q5.1.1.1.1.3)
- 3.5.1.2 의는 감정이 있고 난 다음에 생긴다 (e5.1.2.1
/ q5.1.2.2)
- 3.5.1.2.1 정지운과 이황의 의(意)에 대한 이해를 비판함
(e5.1.2.1.1)
- 3.5.2 인심과 도심
- 3.5.2.1 인심과 도심은 감정과 의(意)를 통틀어서 말한 것
(e5.2.1.1 / q5.2.1.2)
- 3.5.2.1.1 사단과 도심의 실질적 내용은 같음
(e5.2.1.1-2 / q5.2.1.3)
- 3.5.2.1.2 감정과 의식이 따로 드러난다는 견해를 비판함
(e5.2.1.2.1 / q5.2.1.2.2)
- 3.5.2.1.2.1 이황의 호병문 해석을 비판함
(e5.2.1.1.2.1-2 / q5.2.1.2.1.3-5)
- 3.5.2.2 인심과 도심의 근원은 같음 (e5.2.2.1-2 / q5.2.2.3-4)
- 3.5.2.2.1 인심과 도심의 근원을 구분한 이황을 비판함
(q5.2.2.1.1)
- 3.5.2.2.1.1 인심도심론과 호발설의 관련성 (e5.2.2.1.1.1
/ q5.2.2.1.1.2 / q5.2.2.1.1.3)
- 3.5.2.3 인심과 도심의 구분
(e5.2.3.1-2 / q5.2.3.3 / q5.2.3.4)
- 3.5.2.3.1 인심은 형기가 가린 것임 (e5.2.3.1.1-2)
- 3.5.2.3.2 도심은 본연의 기가 드러난 것
(e5.2.3.2.1 / q5.2.3.2.2)
- 3.5.2.3.3 도심과 인심은 선악으로 대비됨
(e5.2.3.3.1 / q5.2.3.3.2)
- 3.5.2.4 도심의 확충과 인심의 절제 (e5.2.4.1 / q5.2.4.2)
- 3.5.2.4.1 천리와 인욕

- 3.5.2.4.1.1 인심도심론과 천리 인욕론의 관계
(e5.2.4.1.1.1-2 / q5.2.4.1.1.3)
- 3.5.2.4.1.2 천리와 인욕의 구분은 절도에 들어맞느냐 여부에 달렸다 (e5.2.4.1.2.1-2 / q5.2.4.1.2.3)
- 3.5.2.4.1.2.1 천리와 인욕의 판정 기준으로서 예를 강조함
(e5.2.4.1.2.1.1-2 / q5.2.4.1.2.1.3-4)
- 3.5.2.5 이이의 인심도심설에 대한 평가
- 3.5.2.5.1 이이와 주희의 인심도심설 사이의 차이 (e5.2.5.1.1)
- 3.5.2.5.2 李이의 인심도심설에 대한 유형원의 비판
(e5.2.5.2.1 / q5.2.5.2.2-3)
- 3.5.3 성의(誠意)
- 3.5.3.1 의(意)가 지닌 난점 (e5.3.1.1 / q5.3.1.2)
- 3.5.3.2 성의의 중요성 (e5.3.2.1-2 / q5.3.2.3)

4. 수양

- 4.1 수양의 체계
- 4.1.1 교기질론 (e6.1.1.1)
- 4.1.1.1 이이의 교기질론과 주희 수양론의 차이
(e6.1.1.1.1-2 / q6.1.1.1.3)
- 4.1.2 궁리·거경·역행의 체계 (e6.1.2.1 / q6.1.2.2)
- 4.2 궁리
- 4.2.1 궁리의 성격 (e6.2.1.1 / q6.2.1.2)
- 4.2.2 독서의 중요성 (e6.2.2.1 / q6.2.2.2)
- 4.3 거경
- 4.3.1 거경을 이루는 두 공부 (e6.3.1.1)
- 4.3.2 함양 (e6.3.2.1 / q6.3.2.2 / q6.3.2.3)
- 4.3.2.1 사려가 없음 (e6.3.2.1.1-2 / q6.3.2.1.3)
- 4.3.2.2 지각이 어둡지 않음 (e6.3.2.2.1 / q6.3.2.2.2)
- 4.3.2.3 함양을 통한 마음의 안정 (e6.3.2.3.1-2)

4.3.3 성찰 (e6.3.3)

4.4 역행 (e6.4.1 / q6.4.1)

4.4.1 극기와 예의 준수 (e6.4.1.1 / q6.4.1.2)

4.5 입지 (e6.5.1-2 / q6.5.3-4)

4.5.1 입지와 믿음 (e6.5.1.1 / q6.5.1.2 / q6.5.1.3)

4.5.2 입지의 효용 (e6.5.2.1 / q6.5.2.2)

제 3 부 『율곡전서』 내용 분석 연구

1. 이와 기의 관계

(e1.1) 이는 무형(無形)하고 무위(無爲)하지만, 기는 유형하고 유위하다. 여기서 유위와 무위는 운동 능력이 있고 없음을 뜻한다. 이이는 이 같은 이와 기에 대한 무위, 유위의 규정으로부터, 이황의 이발설에 맞서는 기발이승일도설을 이끌어낸다.

(e1.2) 기발이승설에 따르면, 이는 운동의 능력이 없으므로 일체의 동작이나 작위와 직접적으로는 관계가 없으며, 따라서 동작·작위를 주도하는 것은 기이고(氣發), 이는 단지 움직이고 작용하는 기에 ‘타고’ 있을 뿐(理乘)이다. 이를 통해 이이는 천지의 조화와 인간의 마음을 비롯한 세계의 모든 현상은 이가 아닌 기의 주도에 의해 성립하는 것임을 주장한다. 따라서 현실에서 벌어지는 모든 일은 기의 책임이 된다.

(e1.3) 이렇게 되면 적어도 현상 세계에는 이의 역할이 끼어들 여지가 없어지므로, 이는 현상으로부터 떨어진 초월적인 것이 된다. 그래서 이이의 기발이승설은 그 논리적 필연으로서 이통기국설이라는 독특한 형이상학에 도달한다. 즉, 이는 보편적인 것이지만(理通), 그것이 현상 세계에 실현되는 것은 기에 달려 있으므로 실제로는 기에 국한되는 것이다(氣局).

(e1.4) 그러나 한편으로 이통기국설은 바로 이 점 때문에 이황의 이동설에 대한 강력한 반명제가 된다. 이통기국의 구도에서는, ‘이가 움직여’ 현실에 개입하는 것이 근본적으로 불가능하기 때문이다. 이 점에서 이이의 이통기국설은 이념에 대한 현실의 대등한 고려를 요청하는 것으로서, 이황의 세계관에 비하면 상대적으로 훨씬 강한 현실 지향적 성격을 갖는

것이라고 할 수 있다.

(e1.5) 그래서 이이는 현실에 대한 이념의 우위, 기에 대한 이의 선재를 의미하는 주희의 이선기후설을 부정하면서 이와 기는 앞뒤가 없음(理氣無先後)을 힘주어 강조한다.

1.1 이와 기의 성격 비교

(e1.1.1) 이이에 따르면 이는 무형(無形)하고 무위(無爲)하지만, 기는 유형하고 유위하다. 여기서 유위와 무위는 운동 능력이 있고 없음을 뜻한다. 이이는 이 같은 이와 기에 대한 무위, 유위의 규정으로부터, 이황의 이발설에 맞서는 기발이승설과 이황의 이일분수설에 맞서는 이통기국설을 이끌어낸다.

(q1.1.2) 이는 무형(無形)이고 기는 유형(有形)이기 때문에 이통기국(理通氣局)이다. 이는 무위(無爲)인데 기는 유위(有爲)이기 때문에 기가 발(發)하고 이는 탄다. 무형·무위이면서 유형·유위의 주재가 되는 것은 이이고, 유형·유위이면서 무형·무위의 그릇(器)이 되는 것은 기이다. 이것은 이기를 연구하는 큰 실마리이다.(『성학집요』, V85-86)

1.2 기발이승

(e1.2.1) 이이는, 이는 운동의 능력이 없으므로 일체의 동작이나 작위와 직접적으로는 관계가 없으며, 따라서 동작·작위를 주도하는 것은 기이고, 이는 단지 움직이고 작용하는 기에 ‘타고’ 있을 뿐이라고 설명한다. 이를 통해 이이는 천지의 조화와 인간의 마음을 비롯한 세계의 모든 현상은 이가 아닌 기의 주도에 의해 성립하는 것임을 주장한다. 따라서 현실에서 벌어지는 모든 일은 이가 아닌 기의 책임이 된다.

(q1.2.2) ‘기가 발하고 이는 탄다’는 것은 무엇을 말하겠습니까? 음은 고요하고 양은 움직이는 것은 기틀이 스스로 그러한 것이지, 그렇게 되도록 시키는 것이 있는 것이 아닙니다. 양이 움직이면 이가 움직임에 타는 것이지 이가 움직이는 것이 아니며, 음이 고요하면 이가 고요함에 타는 것이지 이가 고요한 것이 아닙니다. 그래서 주희 선생은 “태극이란 본연의 묘함이며, 움직이고 고요함이란 이것이 타는 기틀이다.”라고 말하였습니다. 음이 고요하고 양이 움직이는 그 까닭이 이입니다. 그래서 주돈이 선생은 “태극이 움직여 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다.”고 말하였습니다. ‘움직여 양을 낳고 고요하여 음을 낳는다’는 말은 아직 그렇게 되지 않은 것(未然)에 근원하여 말한 것이며, ‘움직이고 고요함이란 이것이 타는 기틀이다.’는 말은 이미 그렇게 된 것(已然)을 보고서 말한 것입니다. ‘움직이고 고요함은 끝이 없고 음양은 시작이 없으니’, 이기의 유행은 모두 ‘이미 그러한’ 것뿐이지 어찌 ‘아직 그렇지 않은’ 때가 있겠습니까? 이런 까닭에 천지의 조화와 우리 마음의 발함이 모두 기가 발하고 이는 타지 않는 경우가 없습니다. 이른바 ‘기가 발하고 이는 탄다’는 것은 기가 이에 앞선다는 뜻이 아닙니다. 기는 유위이고 이는 무위이므로, 그 말이 그렇지 않을 수 없습니다.(「답성호원」, III82-83)

1.2.1 기발이승설의 현실적 함의

(e1.2.1.1) 현상적 세계를 주도하는 것이 이가 아닌 기라는 기발이승설의 인식은, 현실 세계를 실제로 움직이는 법칙이 도덕 법칙은 아니라 는 점을 시사한다. 맹자가 고자와 눈변하면서 물에 내려가는 성질이 있음을 들어 성선의 존재를 입증하려 했던 것과는 달리, 이이는 물이 아래로 내려가는 것은 본연의 이이고, 부딪쳐서 손에 튀어 오르는 것은 기를 탄 이(乘氣之理)라고 하여, 두 경우를 모두 이라고 설명한다. 특히 “형세가 이미 그러하다면 이도 역시 그러하다.”고 함으로써, 현실에서는 도덕률보다 형세라는 힘의 요소가 더 강력한 것임을 인정하면서, 이 같은 현실적 법칙으로서 기를 탄 이를 수용하려는 의사를 드러낸다. 이 같은 생각은 다시 이이가 정호의 “이에는 선악이 있다.”는 명제를 문자 그대로의

의미로 해석하는 것으로 나타난다. 이는 본래 맹자의 성선설을 이로써 포착한 ‘성즉리’(性卽理)의 이론에서 출발했던 정주학의 문제의식에서 벗어나 현실을 지향하는 새로운 길로 나아간 것이다.

(q1.2.1.2) 물이 아래로 내려가는 것은 이이고, 부딪쳐서 손에 튀어 오르는 것도 역시 이입니다. 만일 물이 한결같이 아래로 흘러 내려가기만 하고 부딪쳐도 튀어 오르지 않는다면, 이가 없는 것입니다. 부딪쳐서 손에 튀어 오르는 것은 비록 기이지만, 부딪쳐서 손에 튀어 오르는 근거는 이이니, 어찌 기가 혼자 작용한다고 말할 수 있겠습니까? 물이 아래로 내려가는 것은 본연의 이이고, 부딪쳐서 손에 튀어 오르는 것은 기를 탄 것입니다. 기를 탄 이의 밖에서 본연의 이를 찾는 것은 본디 옳지 않습니다 만, 만일 기를 타고서 정상에 어긋나는 것을 본연이라고 말한다면 역시 옳지 않으며, 만일 정상에 어긋나는 것을 보고서, 마침내 기가 혼자 작용하니 이가 있는 곳은 아니라고 여긴다면 역시 옳지 않습니다.

(「답성호원」, III71-72)

(q1.2.1.3) 아무개가 창문 아래에서 제 명대로 살다가 늙어 죽은 것은 진실로 정상에 어긋나지만, 다만 나라를 다스리는 도가 퍼지지 않아서 상과 별이 제대로 시행되지 못하면, 악한 이가 뜻을 얻고 착한 이는 곤궁해지는 것도 본디 그 이입니다. 맹자는 “작은 사람은 큰 사람에게 부려지고 약한 사람은 강한 사람에게 부려지니 이 두 가지는 하늘이다.”고 하였으니, 덕의 크고 작은 것을 따지지 않고서, 오직 크고 작고 강하고 약한 것만 가지고 승부를 결정짓는 것이 어찌 하늘의 본연이겠습니까? 단지 형세를 가지고 말한 것일 뿐이니, 형세가 이미 그러하다면 이도 역시 그러하므로, 이것을 하늘이라고 한 것입니다. 그렇다면 아무개가 목숨을 보전할 수 있었던 것을 이의 본연이 아니라고 하면 옳지만, 기가 혼자 그렇게 한 것이니 이는 없다고 하면 옳지 않습니다. 천하에 어찌 이 바깥에 있는 기가 있겠습니까?(「답성호원」, III71-72)

1.3 이통기국

(e1.3.1) 이이는 기발이승설을 통해 세계의 모든 현상은 이가 아닌 기의 주도에 의해 성립하는 것임을 주장한다. 따라서 현실에서 벌어지는 모든 일은 이가 아닌 기의 책임이 된다. 이렇게 되면 적어도 현상 세계에는 이의 역할이 끼어들 여지가 없어지므로, 이는 현상으로부터 떨어진 초월적인 것이 된다. 또, 기가 주도하는 현실 세계가 선과 악이 대립하는 세계인 데 반해, 이 세계에서 넘어서 있는 이는 그런 대립이 없는 절대로 파악된다. 그래서 이이의 기발이승설은 그 논리적 필연으로서 이통기국설이라는 독특한 형이상학에 도달한다. 즉, 이는 보편적인 것이지만(이통), 그것이 현상 세계에 실현되는 것은 기에 달려 있으므로 실제로는 기에 국한되는 것이다(기국).

1.3.1 이통기국의 두 의미

(e1.3.1.1) 이이의 이통기국설은 크게 두 가지 맥락에서 쓰인다. 첫째, ‘이는 형이상자이며 기는 형이하자’라는 이와 기의 존재론적 차이를 보다 명확히 분별하는 맥락에서이다. 둘째, 이 같은 이와 기의 존재론적 ‘차이’를 확장하여, 존재세계 전체의 엄격한 이원적 구조를 압축적으로 설명하는 맥락에서이다. 여기서 이이 철학의 특징을 드러낸다는 점에서 보자면, 더 중요한 것은 두 번째의 경우이다. 이는 이일분수에 대한 이이의 독자적인 해석을 통해서 이루어진다. 이일분수를 이통기국으로 해석하는 두 번째 맥락에서 이이가 특히 겨냥하는 것은, 이황의 이동설(理動說)이다. 이이는 이통기국으로 이일분수를 재해석함으로써, 궁극적으로 이동설이 애초에 성립할 수 없도록, 엄격한 이원적 세계의 구도를 설정한 것이다.

1.3.1.1 이통기국의 첫째 의미

(e1.3.1.1.1) 이이는 이는 시공간적 제약을 넘어선 형이상자인 반면, 기는 쉬지 않고 운동함으로써 본연의 모습을 잃는 형이하자라는 점을 이

의 ‘통함’과 기의 ‘국한됨’의 차이로 설명한다. 구체적으로, 이이는 ‘이가 통’하는 것은 이가 본말도 없고 선후도 없기 때문이라고 한다. 여기서 본 말이 없다는 것이 대략 공간적 규정이라면, 선후가 없다는 것은 시간적 규정에 해당할 것이다. 따라서 본말이 없고 선후가 없다는 것은 이가 시공간적 제약을 넘어선 것, 즉 형이상자임을 의미한다. 이는 이가 ‘무형’이라는 기본 규정을 조금 더 자세히 설명한 것이라고 할 수 있다. 이렇게 이는 본말도 없고 선후도 없는 형이상자이기 때문에 비록 현상적으로는 ‘기를 타고 유행하여’ 고르지 않고 치우쳐서 나타나지만, 본연의 모습은 언제 어디서나 그대로 있다. 이이는 이를 가리켜 ‘이는 통한다’고 표현한다.

(e1.3.1.1.2) 이와는 달리 기가 시공간적 제약 아래 놓여 있는 것은 기가 ‘조금도 쉬지 않는’ 것이기 때문이다. 즉, 기의 가장 기본적인 속성은 ‘운동성’이다. 여기서도 문제가 되는 것은 다시 본연과 비본연의 구분이다. 이와 달리 기는 쉬지 않고 운동하는 것이기 때문에, 이의 본연은 언제 어디서나 있는 반면 기의 본연은 없는 경우가 있다. 그래서 본연을 잃지 않는 이가 다 ‘통’해 있는 것이라면, 본연을 잃는 기는 ‘국한’된 것이라고 할 수 있다. 즉, 본연의 기가 존재하는 영역은 이에 비해 상대적으로 국한된 것이다. 이는 결국 ‘이는 형이상자이며 기는 형이하자’라는 이와 기의 존재론적 차이를 보다 명확히 분별한 것이라고 할 수 있다. 이는 이통기국의 첫째 의미라고 할 수 있다.

(q1.3.1.1.3) ‘이가 통한다’는 것은 무엇을 말하는 것인가? 이는 본말(本末)도 없고 선후(先後)도 없습니다. 본말도 없고 선후도 없으므로 ‘아직 감응하지 아니 하였을 때에도 먼저인 것이 아니며 이미 감응하였을 때에도 뒤인 것이 아닙니다.’ 그러므로 기를 타고 유행하여 천태만상으로 고르지 아니하나 그 본연의 묘함은 없는 데가 없습니다. 기가 치우치면 이도 역시 치우치게 되나 그 치우친 것은 이가 아니라 기이며, 기가 온전하면 이도 역시 온전하나 온전한 것은 이가 아니라 기입니다. 맑고 탁하고 순수하고 잡박한 것과 씨꺼기·재·거름·오물 가운데도 이가 있지 않은 곳이 없어 각각 그 본성이 되지만 그 본연의 묘함은 손상되지 않고 그대로입니다. 이것을 ‘이는 통한다’고 하는 것입니다.(「답성호원」, III81-82)

(q1.3.1.1.4) ‘기는 국한된다(局)’는 것은 무엇을 말하는 것이겠습니까? 기는 이미 형적에 관계되기 때문에 본말이 있고 선후가 있습니다. 기의 본체는 맑게 하나로 아울러 깨끗하고 텅 비어 있을 뿐이니 어찌 일찍이 찌꺼기·재거름·오물 등의 기가 있겠습니까만, 오직 그것이 오르락 내리락 날리고 들리어서 조금도 쉬지 않으므로 들쭉날쭉 고르지 않아 만 가지 변화가 생깁니다. 이에 기가 유행할 때에 그 본연을 잊지 않는 것도 있고 그 본연을 잊어버리는 것도 있으니, 이미 그 본연을 잊어버리면 기의 본연은 이미 있는 데가 없습니다. 치우친 것은 치우친 기이고 온전한 기가 아니며, 맑은 것은 맑은 기이고 탁한 기가 아니며, 찌꺼기·재는 찌꺼기·재의 기이고 맑게 하나로 아울러 깨끗하고 텅빈 기가 아니니, 이는 이가 만물 가운데에서 그 본연의 묘함이 어디서나 그대로 있지 않은 것이 없는 것과 같지 않으므로, 이것이 이를바 ‘기는 국한된다’란 것입니다.

(「답성호원」, Ⅲ81-82)

1.3.1.2 이통기국의 둘째 의미

(e1.3.1.2.1) 이통기국의 둘째 의미는, 그 첫째 의미를 존재 세계 전체에 확대 적용한 것이다. 첫째 의미를 놓고 볼 때, 세계의 두 구성 요소 중 ‘국한되는’ 것은 이가 아닌 기이다. 이 기의 국한성이 다시 이를 국한하는 것으로 나타나는 데에서 이통기국론의 둘째 의미가 형성된다. 첫째 의미에서 ‘국한’은 기의 형이하자로서의 특징을 드러내는 것으로서, 마치 기 자체의 고유한 속성에 대한 규정인 것처럼 제시되었다. 곧 기는 ‘국한된’ 것이었다. 그런데 둘째 의미에서는 ‘국한된’ 것은 기가 아니라 ‘이’이며 이 이를 ‘국한하는’ 것이 기라는 점을 강조한다. 그래서 ‘기국’(氣局)은 ‘기는 국한된다’에서 ‘기가 (이를) 국한한다’로 번역된다. 그 결과 ‘기국’의 의미도 기의 속성에 대한 규정이라기보다는, 기와 이의 관계, 더 정확히는 ‘기의 이에 대한 역할’에 관한 규정이 된다. 즉 기는 이를 국한함(氣局)으로써 개별 사물의 이를 있게 만든다. 거꾸로 개별 사물의 이는 이렇게 ‘기에 국한되어’ 있지만, 그럼에도 불구하고 본체의 이는 본래의 모습을 유지하면서 기와 뒤섞이지 않는다(理通). 둘째 의미로 쓰인 이통기

국론은, 이가 우선되는 본체의 세계와 기의 제한이 앞서는 현상의 세계가 엄격히 이원적으로 구분되는 독특한 형이상학 체계를 보여 주는 것이라고 할 수 있다.

(q1.3.1.2.2) 마른 나무에는 마른 나무의 기가 있고, 식은 재에는 식은 재의 기가 있으니 천하에 어찌 형체만 있고 기는 없는 사물이 있겠습니까? 다만 이미 마른 나무와 식은 재의 기가 되었다면 다시는 산 나무와 산 불의 기는 아니니, 생기(生氣)가 이미 끊어져 유행할 수 없기 때문입니다. 이가 기를 탄 것으로 말하면, 이가 마른 나무와 식은 재에 있는 것은 본디 기에 국한되어 각각 한 개체의 이가 되는 것이나, 이의 본체로서 말하면, 비록 마른 나무와 식은 재에 있어도 그 본체의 완전히 뒤섞인 모습은 본래 그대로입니다. 그러므로 마른 나무와 식은 재의 기는 산 나무와 산 불의 기가 아니라, 마른 나무와 식은 재의 이는 곧 산 나무와 산 불의 이입니다.(「답성호원」, III90)

(q1.3.1.2.3) 오직 그 이가 기를 타서 하나의 개별 사물에 국한되기 때문에 주자는 “이는 절대로 같지 않다.”고 하였으며, 오직 그 이가 비록 기에 국한되었다 하더라도 본체는 스스로 같기 때문에 주자는 “이는 이대로 기는 기대로 서로 뒤섞이지 않는다.”고 하였습니다. 사물에 국한된 것은 기가 국한하는 것(氣局)이며, ‘이는 이대로 기와 서로 뒤섞이지 않는 것’은 이가 통하는 것(理通)입니다. 이제 형은 다만 이의 자잘한 것이 기에 국한되어 각각 한 개체의 이가 된 것만 보고, 완전히 뒤섞여 하나가 된 이는 비록 기에 있더라도 통하지 않는 데가 없음을 보지 못하였으니, 그것이 일관하는 의미에 대해서는 어찌 겹겹으로 닫힌 문과 첨첩으로 놓인 재를 사이에 둔 것처럼 막혀 있지 않겠습니까?(「답성호원」, III90)

1.3.1.2.1 이통기국의 둘째 의미에 따른 이일분수의 재해석

(e1.3.1.2.1.1) 이이는 개별 사물의 이가 ‘기에 국한되어’ 있다는 점에서 이통기국설에 근거하여 정이와 주희의 이일분수설을 재해석한다. 이에 따르면, 현상 사물의 개별적 이(분수리)가 성립하는 것은 일차적으로는 기의 힘이다. 곧 분수리가 생기는 근본적인 원인은 ‘기가 고르지 않’기 때문이다. 그리고 이가 이 기에 ‘붙여 있거나’(寓) ‘타고 있음’(乘)으로

해서 기의 고르지 않음에 종속될 수밖에 없기 때문이다. 즉, 고르지 않은 기가 이를 국한하여 고르지 않은 이를 만들어 낸다. 그 결과 본래 하나였던 이(理一)는 다양한 개별적인 이로 나뉜다(分殊).

(q1.3.1.2.1.2) 이일분수란 것은, 이는 본래 하나인데(理一) 기가 고르지 않으므로 말미암아 붙여 있는 기에 따라 각각 낱낱의 개별적인 이가 되니, 이것이 나님이 다른(分殊) 이유이며 이가 본래 하나가 아니란 것은 아닙니다.(『성학집요』, V86)

(q1.3.1.2.1.3) 이는 하나일 뿐으로서, 본래 치우치고 바르고, 통하고 막히고 맑고 흐리고 순수하고 잡스런 차이가 없다. 그런데 이가 타는 것인 기는 끊임없이 오르락내리락 날리고 들리어서 잡스럽게 섞이고 고르지 못하다. 그래서 천지만물을 넣음에 바르기도 하고 치우치기도 하며, 통하기도 하고 막하기도 하며, 맑기도 하고 흐리기도 하며, 순수하기도 하고 혹은 잡스럽기도 하다. 이는 비록 하나이나(理一) 이미 기를 타면 그 나님이 만 가지로 다르다(分殊). 그래서 천지에 있어서는 천지의 이가 되고 만물에 있어서는 만물의 이가 되며 사람에 있어서는 사람의 이가 된다. 그러므로 만물이 들쭉날쭉한 것은 기가 한 것이다.(「답성호원」, III53)

1.3.1.2.1.1 '이일기분수'의 구조로서 이통기국

(e1.3.1.2.1.1.1) 이통기국설은 기일분수설과 비교하면 그 이론적 구조가 선명해진다. 보통 기일분수설에서 '기일(氣一)이 있으므로 이일(理一)이 있다'는 식으로 설명하는 것과는 달리, 이이는 기일의 존재가 이통 때문에 가능하다고 진술한다. 반면 이이가 분수리는 기국 때문에 가능하다고 설명하는 부분은, 기분수가 있으므로 분수리가 있다는 기일분수식의 설명을 고스란히 유지하는 것이라고 할 수 있다. 곧 이이의 이통기국설은, 기일분수설에서 본체를 규정하는 기일을 이통으로 대치하고 현상을 규정하는 기분수는 그대로 살려서 기국으로 표현을 바꾼 것이라고 볼 수 있다.

(e1.3.1.2.1.1.2) 여기서 이통기국설은, 본체에서는 기일에 대한 이

통의 우위를, 현상에서는 분수리에 대한 기국의 우위를 설정하는, 이와 기의 무게 중심이 X자형으로 엇갈리는 이중 구조를 지니고 있음을 알 수 있다. 이는 본체에 대한 설명에서는 이일분수설을 수용하고 현상에 대한 설명에서는 기일분수설을 따르는 특이한 구조이다. 이 점에서 이통기국은 일종의 이일기분수설(理一氣分殊說)이라고 할 수 있다. 즉, 이통기국과 기일분수의 차이는 ‘하나의 이를 같이 한다’(同一理)는 점에서 본체를 포착하는지, ‘하나의 기를 같이 한다’(同一氣)는 점에서 본체를 포착하는지의 차이라고 할 수 있다. 또, 이통기국과 기일분수의 차이는 현상세계의 다양성을 기의 자기 분화(氣分殊)로 파악하는지, 이의 자기 전개(分殊理)로 파악하는지의 차이라고 할 수 있다.

(q1.3.1.2.1.1.3) ‘이통기국’이라는 것은 요컨대 본체 상에서 말해야 할 것이나 또한 본체를 떠나서 따로 그 유행을 구할 수 없습니다. [...] 기가 근본이 하나인 것은 이가 통하기 때문이며 이가 만 가지로 나뉘는 것은 기가 국한하기 때문입니다.(『여성호원』, III98)

(q1.3.1.2.1.1.4) 이통이란 천지 만물이 하나의 이를 같이 한다는 것이며, 기국이란 천지 만물이 낱낱의 기를 각각으로 한다는 것입니다.

(『성학집요』, V86)

1.3.1.2.2 이통기국설에서 이의 선악

(e1.3.1.2.2.1) 이통기국의 구도에서는, 기에 국한될 때 이는 이 본래의 순선을 잃고 더럽고 악한 것으로 떨어지기도 한다. 이이는 이의 본래 성과 현실태 사이의 차이를 ‘본연과 유행’이란 말로 설명한다. 그리고 이 일과 분수는 곧 이의 본연과 유행이라고 말한다. 이이는 이일로서 본연의 이는 순선할 뿐이지만, 분수로서 유행의 이에서는 선악이 갈린다는 사실을 누누이 강조한다. 이는 이이가 기를 탄 이로서 기국의 세계는 악하거나 선악이 혼재되어 있다고 생각하고 있음을 말해 준다.

(e1.3.1.2.2.2) 이렇게 분수인 유행의 이에서는 선악이 나뉜다고 봄

으로써, 이이의 이통기국은 주희의 이일분수와 전혀 다른 의미망을 갖게 된다. 이이가 정호의 “이에는 선악이 있다.”는 말을 주희와는 달리 문자 그대로 이에도 선악이 있음을 인정하는 말로 받아들이는 것도 그 때문이다. 이는 다시 맹자에 대한 비판으로 이어지기도 한다. 이이가 보기에 맹자의 성선설은 본체, 곧 이일만을 설명하는 이론이며, 악이 넘치는 현실로서 분수의 세계는 설명해 내지 못한 것이기 때문이다.

(q1.3.1.2.2.3) 본연의 이는 본래 순전히 선하나 기를 타고 유행할 때에 그 나름이 만 갈래로 다르고, 기를 받은 것에 선악이 있으므로 이도 역시 선악이 있습니다. 이의 본연은 순선하나 이미 기를 탈 즈음에는 고르지 못하고 가지런하지 않습니다. 맑고 깨끗하며 지극히 귀한 것이나 지저분하고 더러우며 지극히 천한 곳에도 이가 있지 않은 데가 없습니다. 그런데 맑고 깨끗한 것에 있으면 이도 역시 맑고 깨끗하며, 지저분하고 더러운 곳에 있으면 이도 역시 지저분하고 더러워집니다. 만약 지저분하고 더러운 것을 이의 본연이 아니라고 한다면 옳지만, 지저분하고 더러운 것에는 이가 없다고 한다면 옳지 않습니다. 본연이란 것은 ‘이일’이요, 유행이란 것은 ‘분수’입니다.(「답성호원」, III49-50)

1.3.2 이통기국설과 이황의 이동설

(e1.3.2.1) 이황은 ‘이는 움직인다’(理動)고 주장하면서 이것이 ‘이의 작용(用)’이라고 말한다. 그는 이에 운동 능력을 부여함으로써, 이가 상징하는 도덕적 이념이 스스로 ‘움직여’ 현실 세계에 개입함으로써 현실을 도덕적인 공간으로 바꾸어 놓기를 희구한다. 이는 현상에 드러나는 이의 자기 전개 양상을 휘황한 인드라망의 이미지로 포착하는 이일분수설의 발상을 적극적으로 밀고나간 것이다. 이이의 이통기국설은 이 같은 이황의 이동설에 대한 강력한 반명제가 된다. 이와 기, 본체와 현상을 염격하게 이원적으로 분리하는 이통기국의 구도에서는, ‘이가 움직여’ 현실에 개입하는 것이 근본적으로 불가능하기 때문이다.

(e1.3.2.2) 이 점에서 이이의 이통기국설은, 이념에 대한 현실의 대등

한 고려를 요청하는 것으로서, 이황의 세계관에 비하면 상대적으로 훨씬 강한 현실 지향적 성격을 갖는 것이라고 할 수 있다. 이 같은 맥락은 이 이가 제자인 안천서(安天瑞)의 질문에 답한 글에 잘 나타난다. 안천서는 이황의 이동설과 비슷하게, 이에 움직임이 있다는 견해를 가졌던 것으로 보인다. 이이는 안천서를 이통기국설의 견지에서 반박한다.

(q1.3.2.3) 이에 본체와 작용이 있다는 것은 본디 그러합니다. 근본을 하나로 하는(一本) 이는 이의 본체이며 만 가지로 다른(萬殊) 이는 이의 작용입니다. 이가 어떻게 만 가지로 달라지겠습니까? 기가 고르지 못하므로 기를 타고 유행하면 곧 만 가지로 달라지는 것입니다. 이가 어떻게 유행하겠습니까? 기가 유행할 때에 이가 그 기틀을 타기 때문입니다. 그래서 주희 선생은 “태극이란 본연의 묘함이고 움직이고 고요함이란 그것이 타는 기틀이다.”고 하였으니, 이는 본래 무위(無爲)이나 기를 타고 유행하여 만 가지로 변화하며, 비록 유행하여 변화하지만 그 무위(無爲)의 본체는 본래 그대로 있습니다. 이런 곳을 대충 이해해서는 안 됩니다. 벗께서 이 이가 기를 타고 유행하여 무수히 변화하는 것을 보시고, 이가 움직임도 있고 작위함도 있다(有爲)고 여기시니, 이는 이와 기를 알지 못하는 이유입니다.(「답안옹휴」, Ⅲ198-179)

1.4 이와 기는 선후가 없다

(e1.4.1) 이이는 성흔과 나눈 인심도심 문답의 마지막 아홉째 편지에서, 이와 기가 선후가 없음을 주장한다. 이이가 여기서 특히 강조하는 것은 기가 이에서 생겨난 것이 아니라는 점이다. 그는 기의 근원에 시작이 있어서, 기가 다른 존재에서 생겨난 것이라고 한다면, 이는 현상 사물의 생성 근거를 무(無)라는 일자에 귀속시키는 노장의 주장과 같은 것이라고 공격한다. 이렇게 기가 이와 마찬가지로 시작도 마침도 없으며 따라서 선후를 따질 수도 없는 대등한 존재임을 역설하는 것은, 이통기국설이 표방하는 엄격한 이원적 세계관의 논리적 귀결이라고 할 수 있다.

(q1.4.2) 이와 기는 본래부터 뒤섞여 합쳐져서 모두 본래 있는 것이지, 처음에 생겨난 때가 있지 않습니다. 그래서 선배 학자들도 그 시작을 미루어 찾긴 했으나, 일원(一元)의 처음을 시작이라고 하거나 또는 한 해의 처음을 시작이라고 한 것에 지나지 않았으니, 형의 주장처럼 본원을 궁구하여 반드시 “태일의 처음이 있다.”고 하는 경우는 들어 보지 못했습니다. 또 형께서는 ‘선후가 있다’는 말을 실제로 그렇다고 여기시고 제가 잘못 아는 것이라고 비웃으시니, 알지 못하겠습니까만 형께서는 또한 ‘선후가 없다’는 말도 빗대어 한 말이라고 생각하십니까?(『여성호원』, III97)

(q1.4.3) 옛날 노자의 말에 “유(有)는 무(無)에서 나온다.”고 하였고, 장자의 말에는 “유가 있으면, 이 유가 있기 전에 있는 무가 있다. 또 이 무 앞에는 이 ‘무가 있지 않았던 때의 존재’가 있고, 이 ‘무(無)가 있지 않았던 때의 존재 자체도 아예 있지 않았던 때의 존재’가 있다고 하겠다.”고 하였으니, 이러한 것들이 모두 ‘태일의 처음’과 같은 유의 말입니다. 모든 사물은 시작이 있으면 반드시 마침이 있으니, 천지는 지극히 크지만 그것도 시작이 있기 때문에 변화하고 소멸함을 면치 못합니다. 만일 이 기의 근원에 실제로 시작이 있다면 반드시 변화하여 소멸하여 기가 없어질 때가 있을 것이니, 그 모습은 어떤 것입니까? 시작이 없기 때문에 또 마침도 없고, 시작도 없고 마침도 없기 때문에 다함이 없고 바깥이 없는 것입니다.(『여성호원』, III97)

2. 본성

(e2.1) 이이의 본성론은, 기질지성만을 인간의 본성으로 보려 한다는 특징을 갖는다. 이이에 따르면, 사람이 태어날 때는 기질이 이를 싸고서 사람과 함께 생겨나며, 이것을 가리켜 본성(性)이라고 말한다. 즉, 이는 반드시 기질에 깃든 뒤에야 본성이 된다. 단지 기질 속에 있는 이만을 가리킬 때는 본연지성이라고 말하지만, 본연지성만 있는 경우란 실제로는 없다. 곧 인간의 본성이란 처음부터 기질지성을 말한다. 그래서 그는 “본성이란 이와 기가 합쳐진 것이다.”는 명제를 제시하기에 이른다. 이는 이이의 본성론이, ‘본성은 곧 이’라고 보는 주자학의 견지에서 벗어난 것임을 말해 준다.

(e2.2) 따라서 모든 인간은 태어날 때부터 기질의 제약에 놓이며, 맑고 흐리고 순수하고 잡된 기질의 차이가 인간의 차이를 결정한다. 이는 본연의 이(本然之理)가 기를 탄 이(乘氣之理)가 됨으로써 이 본래의 완전성이 왜곡되듯이, 본연지성은 기질이라는 그릇에 담김으로써 본래의 성선을 상실한다는 점을 시사하는 것이다. 이 세상에서 기질이 완전히 맑고 순수한 사람은 오직 성인(聖人)밖에 없으므로, 대부분의 인간은 자기 안에 본연지성으로서 이가 깃들어 있다 하더라도 실제로는 이를 그대로 드러내지 못하게 된다. 이는 이이가 애초부터 인간의 현실을 극히 비판적으로 인식하고 있음을 말해 주는 것이다. 거꾸로 이 점에서 기질은 인간이 안고 가야 할 현실로서 주어진다고 할 수 있다. 주희와 이황이 ‘성즉리’의 본성에서 출발한다면, 이이는 기질에서 출발하는 것이다.

2.1 본연지성과 기질지성

2.1.1 본연지성과 기질지성의 구분

(e2.1.1.1) 이이는 본성을 일단 본연지성과 기질지성의 두 측면으로 구분한다. 본성을 이렇게 둘로 구분해 보는 방식 자체는, 주희의 규정을 받아들인 것이라고 할 수 있다. 이이에 따르면, 본연지성은 ‘성즉리’(性卽理)로서 이를 가리키며, 기질지성은 여기에 기질을 아울러 말한다. 거꾸로 기질지성에서 그 가운데 이만을 가리킬 때는 본연지성이라고 한다. 따라서 “본연지성은 기질을 겸하지 않고 말하는 것이지만, 기질지성은 도리어 본연지성을 겸한 것이다.” 즉, 기질지성은 본연지성을 포함한다고 할 수 있다. 이는 “천지지성(天地之性)은 이만을 가리키고 기질지성은 이와 기를 섞어서 말한다.”는 주희의 규정과 대략 일치한다. 그러나 이이는 이에 대한 구체적인 설명에서는 주희와 강조점을 달리한다.

(q2.1.1.2) 본연지성과 기질지성은 두 가지 본성이 아닙니다. 기질의 위에 나아가 단순히 그 이만을 가리켜 본연지성이라 하고, 이와 기질을 합쳐서 기질지성이라고 합니다.(『성학집요』, V77)

(q1.1.1.3) 본연지성은 오직 이만 말하고 기에는 미치지 않은 것입니다. 기질지성은 기를 겸하여 말하는데 이를 그 가운데 포함한 것입니다.

(「답성호원」, III59-60)

2.1.2 본연지성의 독립적 존재를 인정하지 않음

(e2.1.2.1) 이이가 주희와 다른 점은 본연지성의 독립적 존재를 인정하지 않는다는 점이다. 이이는 본연지성과 기질지성을 구분하기는 하지만, 이는 개념상의 구분일 뿐, 기질과 분리된 채 본연지성만 있는 경우란 없다고 주장한다.

(e2.1.2.2) 본연지성은 반드시 기질로서 기와 함께 존재하며 기에서 분리될 수 없다는 이의 설명은, 본연지성보다는 그것의 현실적 존재 양태로서 기질지성에 더 비중을 두는 사고라고 할 수 있다. 반면에 주희는 “기가 없을 때에도 본연지성은 존재한다.”고 함으로써, 본연지성의 역할을 힘주어 강조한다. 심지어 그는 기질지성조차도 결국은 본연지성으로서 ‘성즉리’에서 나온 것이라고 할 정도이다.

2.1.3 기질지성만이 인간의 본성

(e2.1.3.1) 본연지성과 기질지성의 구분 자체는 주희에 동의하면서도, 본연지성의 독립적 존재를 부정함으로써, 이이는 기질지성만이 인간의 본성이라고 보게 된다. 이에 따르면, 사람이 태어날 때는 기질이 이를 싸고서 사람과 함께 생겨나며, 이것을 가리켜 본성(性)이라고 말한다. 즉, 이는 반드시 기질에 깃든 뒤에야 본성이 된다. 따라서 인간의 본성이란 처음부터 이가 기질에 깃든 것으로서 기질지성을 말한다. 그래서 이이는 “본성이란 이와 기가 합쳐진 것이다.”고 말한다. 이에 따라 ‘본성은 이’(性卽理)라는 주자학의 핵심 명제는 간단히 무너진다.

(q2.1.3.2) 본성이란 이와 기가 합쳐진 것입니다. 이가 기 가운데 있은 뒤에야 본성이 되니, 만약 형질 가운데 있지 않다면 당연히 ‘이’라고 말해야 하지, ‘본성’이라고 말해서는 안 될 것입니다.(「답성호원」, III77)

(q2.1.3.3) 이는 독립할 수 없고 반드시 기에 깃든 뒤에 본성이 됩니다.(「답안옹휴」, III181)

(q2.1.3.4) 기질이 본성을 싸고서 사람이 태어남과 함께 생겨나기 때문에 본성이라고 하는 것입니다.(「논심성정」, IV24)

2.1.4 기질지성에 대한 비유

(e2.1.4.1) 이이는 기질지성으로서의 본성, 곧 기질이 이를 포함하고 있는 모습을 그릇에 담긴 물로 비유한다. 기질이 그릇이라면 본연지성 또는 이는 물과 같다는 것이다. 물과 그릇의 비유는 그가 이와 기의 관계를 설명하면서 쓴 비유를 일관되게 적용한 것이다. 이 비유는 또 이이가 기질지성으로서 본성을 기발이승(氣發理乘)의 상태로 파악하고 있음을 말해 주는 것이기도 하다. 따라서 기질과 그 안의 이, 곧 기질지성과 본연지성 사이에는 기국(氣局)과 이통(理通)의 관계가 성립한다고 할 수 있다.

2.2 본성과 이의 분리

2.2.1 '기국'으로서의 본성

(e2.2.1.1) 주희가 본연지성으로서 '본성은 곧 이'로 보는데 비해, 이이는 본성을 기질지성으로 봄으로써 주희와는 달리 본성과 이를 구분하게 된다. 이이는 본성에 대해 설명하면서는 '기국'을 적용하고, 이에 대해 설명하면서는 '이통'을 적용하여, 본성과 이를 구분해서 쓰려는 태도를 보인다. 이는 이이가 '기에 담긴 이'로서 기질지성만을 본성으로 인정하려 하기 때문이라고 할 수 있다.

(q2.2.1.2) 사람의 본성이 사물의 본성이 아닌 것은 기가 국한한 것이며, 사람의 이가 곧 사물의 이인 것은 이가 통한 것입니다. 모나고 둉근 그릇은 같지 않으나 그릇 속의 물은 한 가지이며, 크고 작은 병은 같지 않으나 병 속의 허공은 한 가지입니다.(「여성호원」, III98)

2.2.2 본성과 이의 분리는 기질 때문임

(e2.2.2.1) 이이 제자들 사이에 있었던 문답에서는, 본성이 이와 다른 이유가 그릇으로 비유되는 기질 때문임을 분명히 한다. 즉 본성의 이는 ‘무색의’ 물이 그릇의 색깔을 따라가듯, 그것을 담고 있는 기질과 ‘똑같은 색깔’이 될 수밖에 없다는 것이다. 이는 곧 이와 기질 사이의 기발이승의 관계를 말한다.

(q2.2.2.2) 어떤 이가 질문했다. “하늘에 있는 이와 사람에게 있는 본성은 똑같아서 다름이 없는가?” 김진강이 대답했다. “이것을 물에 비유한다면, 하늘의 이는 원천의 물이고, 사람의 본성은 그릇 속에 있는 물과 같다. 원천의 물은 맑지 않은 것이 없지만, 이것을 흔 그릇 속에 담으면 흔 그릇과 함께 똑같은 색깔이 되고, 이것을 푸른 그릇 속에 담으면 또 푸른 그릇과 함께 똑같은 색깔이 된다.”(「어록」상, VI355)

2.2.3 본성에 대한 이이의 비유와 주희의 비유

(e2.2.3.1) 본성론과 관련하여 이이와 제자들이 사용한 “하늘의 이가 원천의 물이라면 사람의 본성은 그릇 속에 있는 물과 같다.”는 비유는, 주자학에서 자주 사용되는 “하늘의 달이 모든 강물에 비쳐서 찍혀 있는 것(月印千江)”의 비유와 비교해 볼 수 있다.

(e2.2.3.2) 주희는 이의 총체를 ‘태극(太極)’이라고 한다. 그리고 자연 세계 전체의 태극을 ‘통체태극(統體太極)’으로, 이것이 그대로 각 개체에 부여된 것을 ‘각구태극(各具太極; 각각에 부여되어 갖추어진 태극)’이라고 구분한다. 이때 이치의 총체로서 인간에게 부여된 각구태극은 곧 인간의 본성이 된다. 주희는 통체태극과 각구태극 곧 인간 본성의 관계를 “하늘의 달이 모든 강물에 비쳐서 찍혀 있는 것”에 비유한다. 주희의 이 비유는 이의 총체로서 태극과 본성 사이의 ‘동일성’을 설명하려는 것이다. 이는 인간의 ‘본성은 곧 이’라는 그의 교설 때문이다.

(e2.2.3.3) 반면 ‘원천의 물과 그릇 속의 물’ 비유는 이와 본성 사이의 ‘차이’를 설명하려는 것이다. 이는 이이가 기국 또는 기발이승으로서 기질지성이 인간의 본성이라고 보기 때문이다. 즉 이이에 따르면, 이는 사실상 기질에 의해 그 현실화되는 양상이 좌우된다. 여기서 알 수 있듯이, 이이처럼 기질지성을 중심으로 인간의 본성을 설명하면서 이와 본성을 구분할 경우에는, 인간의 도덕 실천에서 이가 수행하는 역할이 극히 모호해지고 만다.

2.2.4 본성과 통체태극

(e2.2.4.1) 이이는 사람과 사물의 ‘본성’이 다른 것을 ‘각일기성’이라는 말로 설명한다. 이는 물론 기질지성론에 근거한 것이다. 또 사람과 사물의 ‘이’가 같은 것을 ‘통체태극’으로 설명한다. 그런데, 이이가 ‘통체태극’이라고 부른 것은 실제로는 사람과 사물에 ‘각각 있는’ 이 사이의 동일성을 지시한다는 점에서 오히려 ‘각구태극’의 의미에 가깝다. 즉, 이이는 통체태극이란 말과 각구태극이란 말의 의미를 분명히 구분하지 않고 이 둘을 뒤섞어 쓰고 있는 것이다. 이것은 주희와는 달리 이이의 체계에서는 ‘각구태극’이 별다른 역할을 할 수 없기 때문이다.

(e2.2.4.2) 주희에서는 자연 세계 전체의 태극을 ‘통체태극’이라고 하고, 이것이 각각의 개체에 부여된 것을 ‘각구태극’이라고 하는데, 각구태극은 곧 인간의 본성을 이룬다. 여기서 자연 세계 전체에 통체태극이 깃들어 있다는 것은, 자연이 도덕적 이념을 실현하면서 선의 방향으로 움직이고 있음을 말한다. 또 인간이 다른 사물들처럼 각구태극을 지니고 있다는 것은, 자연의 운행이 구현하는 이념적 질서에 인간도 그 일부로서 동참할 수 있음을 의미한다. 즉, 인간은 각구태극인 이를 본성으로 간직함으로써 도덕적 실천의 발판을 확보하는 것이다.

(e2.2.4.3) 이이에서는 인간의 본성을 이인 본연지성이 아니라 이와 기가 뒤섞인 기질지성으로 파악한다. 따라서 순전한 이의 종체로서 태극

은 인간의 본성 밖에 존재하는 것이다. 그래서 각구태극을 도덕 실천의 발판으로 확보할 수 없게 된 이상, 자연 세계 전체가 지닌 통체태극이나 그것의 분유(分有)인 각구태극이나 이이에서는 인간의 본성 밖에 있다는 점에서 마찬가지이며, 굳이 이 둘을 구분할 필요가 없어지는 것이다. 바로 이 지점에서 천리(天理)와 인성(人性)은, 단순히 한쪽은 이이고 한쪽은 이와 기의 합이어서 의미상으로 ‘구분’되는 것일 뿐만 아니라, 인간의 밖과 안으로 형이상학의 층위에서 ‘분리’되는 것이다. 이는 이통기국설이 사실상 이를 기국(氣局)의 인간 현실 밖으로 분리하는 것과 연결되는 생각으로서, 이이의 기질지성론이 성선설을 부정하는 것임을 시사한다.

(q2.2.4.4) 천지와 사람과 만물이 비록 각각 그 이가 있으나, 천지의 이가 곧 만물의 이이고 만물의 이가 곧 사람의 이이니, 이것이 이른바 ‘통체일태극(統體一太極)’이란 것입니다. 비록 이는 한 가지라 하더라도, 사람의 본성이 만물의 본성이 아니고 개의 본성은 소의 본성이 아니니, 이른바 ‘각일기성’입니다.(「답성호원」, Ⅲ53)

2.3 기질의 역할

(e2.3.1) 이이는 인간에게 나타나는 선한 감정과 악한 감정, 인심과 도심, 맑고 행위의 능력 등 마음의 온갖 현상이 기질의 조건에 의해 결정된다고 본다. 또한 여기서 나아가 성인과 보통 사람, 못된 사람의 차이를 결정하는 것도 기질이라고 본다. 즉, 이이에서는 인간의 도덕적 선악을 결정하는 것이 곧 기질인 것이다. 따라서 도덕적으로 선한 인간이 되기 위해서는 무엇보다도 기질이 맑고 순수해야 한다. 그런데 기질이 완전히 맑고 순수한 사람은 성인밖에 없으므로, 대부분의 인간은 태어날 때부터 도덕적으로 악한 상태에서 출발한다고 할 수 있다. 이 때문에 이이의 기질 결정론은 결국 맹자의 성선설을 부정하면서 성악설에 접근하게 된다.

2.3.1 기질이 행위의 경향을 만듦

(e2.3.1.1) 이인 본연지성이 현실화되는 모습을 좌우하는 것은 이를 담고 있는 그릇인 기질이라고 할 수 있다. 따라서 인간의 본성이 기질지성이라는 것은, 인간의 도덕적 선악을 결정짓는 근본적 원인이 다름 아닌 기질임을 의미한다. 이이는 이발(理發)과 기발(氣發)을 선과 악으로 나눠 보는 이황을 비판하면서, 기질의 맑고 흐림이 선과 악의 원인이라고 주장한다. 따라서 인간은 그가 타고난 본성인 기질지성의 정도에 따라 어느 정도 선과 악의 경향성이 일정하게 결정되어 있다고 할 수 있다. 이때 타고난 기질에 따라 선악이 결정된다는 것은, 기발이승의 원칙에 따른 것이라고 할 수 있다.

(q2.3.1.2) 사람은 기질지성을 타고나므로 본디부터 일정한 선악을 가지고 있습니다. 그래서 공자께서는 “본성은 서로 가깝지만, 습성 때문에 서로 떨어진다.”고 하였고, 또 “아주 뛰어난 사람과 아주 못난 사람은 바꿀 수 없다.”고 했습니다.(「답성호원」, III70)

(q2.3.1.3) 오늘날 공부하는 이들은 선과 악이 기의 맑고 흐린 차이에 서 비롯한 것임을 알지 못하며, 그 이론을 탐구해도 이해하지 못합니다. 그래서 이가 발한 것이 선이고 기가 발한 것이 악이라고 하여 이와 기가 서로 분리되는 잘못이 있게 하였으니, 이는 어리석은 논의입니다.

(「인심도심도설」, III309-310)

2.3.2 감정은 기질지성이 작용한 것임

2.3.2.1 기질 때문에 감정의 선악이 갈라짐

(e2.3.2.1.1) 기질은 ‘감정’(情)이라는 인간의 정서적 반응에 개입한다. 이는 본성의 작용이 곧 감정이 되기 때문이다. 이이에서는 기질지성이 본성이므로, 감정은 곧 기질지성의 작용이다. 따라서 감정의 선악을

직접적으로 결정하는 것은 기질이 된다. 이는 선한 감정으로서 사단과 그렇지 않은 악한 감정이 생겨나는 이유가 된다.

(q1.3.2.1.2) 선한 감정은 맑고 밝은(清明) 기를 타고서 천리를 따라 곧게 나와서 절도에 맞음을 잊지 않아서, 그것이 인의예지의 단서가 됨을 알 수 있기에 사단으로 지목합니다. 선하지 않은 감정도 비록 이에 근본을 두긴 했지만, 이미 더럽고 흐린(汚濁) 기가 가려서 본래의 모습을 잊어버리고 옆에서 비껴서 생겨 나와 절도에 지나치기도 하고 못 미치기도 하여, 인(仁)에 근본을 두었으면서도 도리어 인을 해치고, 의(義)에 근본을 두었으면서도 도리어 의를 해치고, 예(禮)에 근본을 두었으면서도 도리어 예를 해치고, 지(智)에 근본을 두었으면서도 도리어 지를 해치므로, 사단이라고 말할 수 없습니다.(「인심도심도설」, III309)

(q2.3.2.1.3) 인간의 정서적 반응이란, 기질이 가린 곳에서 발하면 악한 감정이 되고, 가리지 않은 곳에서 발하면 선한 감정이 된다.

(「어록」상, VI334-335에 나오는 이이 제자 김진강의 말)

2.3.2.2 본성과 감정의 관계에 대한 주희의 말과 이이의 논평

(e2.3.2.2.1) “감정은 본성의 작용이고, 본성은 감정의 본체이며, 마음은 본성과 감정의 주재이다.”는 주희의 말에 따르면, 인간의 본성과 감정은 본체와 작용의 관계에 있다. 이는 곧 인간의 감정이 본성의 작용으로서 드러난 것이라는 뜻이 된다. “본성이 발하여 감정이 된다.”(性發爲情)는 주자학의 잘 알려진 명제 역시 이 같은 본성과 감정 사이의 체용관계를 전제하고 있다.

(e2.3.2.2.2) 문제는 이때 주희가 말하는 ‘본성’은 이인 본연지성을 가리킨다는 점이다. 이황은 바로 이 점에 근거하여 본성의 발함(性發)으로서 이발(理發)을 주장한다. 따라서 주희의 말대로라면, 이이는 이황의 이발설에 동의할 수밖에 없게 된다. 그래서 이이는 주희의 말에 대해 단서를 덧붙인다. 여기서 주희가 말하는 ‘본성’이란 기질을 포함한, 기질지성을 가리킨다는 것이다. 이렇게 하여 이이는 기질지성을 중심으로 인간

의 본성을 이해해야 한다는 자신의 견지를 관철하려 한다.

(q2.3.2.2.3) 주희 선생은 “감정은 본성의 작용이고, 본성은 감정의 본체이며, 마음은 본성과 감정의 주재이다.”고 말하였는데, 이 말도 역시 기질을 포함하여 말한 것이니, 살피지 않으면 안 됩니다.(「논심성정」, IV25)

2.3.3 기질과 인심도심

2.3.3.1 인심도심의 형성과 기질의 역할

(e2.3.3.1.1) 기질은, 감정에 반성적 의식(意)이 가해진 것인 인심과 도심의 형성과도 밀접한 관련이 있다. 성혼이 이와 기를 사람과 말로 비유하여 질문한 것에 대해, 이이는 같은 비유를 써서 인심과 도심에 대해 논한다. 사람은 본성이고 말은 기질이라 할 때, 인심이란 “사람이 말의 다리만 믿고 나가는 경우”로 설명된다. 즉, 인심은 말인 기질이 드러내는 호오(好惡)의 성향대로 행위 하려는 의식이다. 반면에 도심은 기질의 성향을 극복하고 본성의 이에 맞게 행위 하려는 의식이라고 할 수 있다. 그래서 이는 “말이 사람의 뜻을 따라 나가는 경우”로 비유된다. 즉, 도심은 말을 제어하려는 의식이며, 이나 도에 맞게 말을 끌고 가려는 의식이다. 요컨대, 기질의 측면에서 보면 인심은 기질의 성향대로 나아가려는 의식이고, 도심은 이 기질의 성향을 극복하여 이라는 기준에 맞게 나아가려는 의식이다. 기질대로인가 아닌가에 따라 인심과 도심이 갈리는 것이다.

(q2.3.3.1.2) 사람이 말을 탄 것으로 비유하면, 사람은 본성이고 말은 기질입니다. 말의 성질이 양순하기도 하고 양순하지 않기도 한 것은 기품이 맑고 흐리고 순수하고 잡된 차이가 나는 것과 같습니다. 문을 나설 때 말이 사람의 뜻을 따라 나가는 경우도 있고, 사람이 말의 다리만 믿고 나가는 경우도 있는데, 말이 사람의 뜻을 따라 나가는 경우는 사람에게 속하니 곧 도심이고, 사람이 말의 다리만 믿고 나가는 경우는 말에게 속하니 곧 인심입니다.(「답성호원」, III69)

2.3.3.2 인심도심의 갈등과 기질의 역할

(e2.3.3.2.1) 인심과 도심이라는 대립되는 두 가지 의식 중에 결국 어느 쪽이 주도권을 쥐게 되는지도, 개인이 타고난 기질에 좌우된다. 성인은 인심도 역시 도심이 된다. 성인의 기질만은 완전하게 순수하기 때문이다. 반면에 보통 사람들은 기질이 순수하지 못하므로 인심이 악이 되기 쉽다. 또 기질이 흐리고 잡되면 인심이 주재가 되고 도심은 가려진다. 즉, 기질이 흐리고 잡될수록 인심이 도심을 압도하게 되는 것이다. 여기서, 인심과 도심의 갈등에서 결국 인심이 주도권을 쥔다는 것은, 기질의 성향을 극복하려는 의지가 박약하다는 말과 같다. 즉, 흐리고 잡된 기질을 가질수록 이를 극복하려는 의지를 내기도 더욱 힘든 것이다.

(q2.3.3.2.2) 그러나 말이 사람의 뜻에 순종하면 끌고 가지 않아도 스스로 바른 길을 따르니, 이는 성인이 마음가는대로 해도 법도를 어기지 않는 경우로서, 인심도 역시 도심인 것입니다. 성인이 아닌 다른 사람들은 기품이 순수하지 못하여 인심이 발하는데 도심으로 이를 주재하지 못하면 훌러서 악이 됩니다. 비유하자면 사람이 말의 다리만 믿고 문을 나선 데다 고삐를 당기지도 않으면, 말이 제멋대로 가서 바른 길을 따르지 않는 것과 같습니다. 그 중에 가장 사나운 말은 사람이 고삐를 당기더라도 날뛰기를 그치지 않아서 결국은 가시밭 사이로 달아나 버리니, 이것은 기품이 흐리고 잡되어 인심이 주재가 되고 도심은 가려진 것과 같습니다. (「답성호원」, III69-70)

2.3.4 앎과 행위의 능력 차이와 기질

(e2.3.4.1) 기질의 차이는 또한 각각의 개인이 갖는 앎(知)과 행위(行)의 능력 차이를 결정하는 것이기도 하다.

2.3.5 기질은 마음이 겪는 온갖 장애의 근본적 원인임

(e2.3.5.1) 기질은 마음의 현상에서 드러나는 모든 장애의 원인이 된다고 할 수 있다. 그래서 이이는 인간의 마음이 겪는 모든 장애를 집약하는 어두움(惛)과 어지러움(亂)은, 근본적으로 기질에 얹매이기 때문에 발생하는 것이라고 말한다.

2.3.6 기질의 차이에 따른 인간 존재의 구분

(e2.3.6.1) 마음의 모든 현상이 개개인이 타고난 기질에 의해서 결정된다는 생각은, 필연적으로 기질의 차이에 의한 인간 존재의 구분으로 이어진다. 이이는 어떤 기질을 가졌는지에 따라 인간에게는 도덕적인 등급이 부여된다고 본다. 그릇으로 비유되는 기질이 깨끗한지 다른 불순물이 섞여 있는지에 따라 인간의 등급을 구분해 볼 수 있다는 것이다. 이는 사실상 맑고 흐리고 순수하고 잡된 기질의 차이가 인간의 차이를 결정한다는 생각이라고 할 수 있다.

(e2.3.6.2) 이이는 구체적으로 기질의 차이와 인심도심론을 결부시켜서, 성인·현자·보통 사람·못된 사람이 각각 어떻게 다른지 설명하기도 한다. 즉, 인간의 본성을 기질지성에 한정해서 보려 한 때문에, 이이는 성 삼품설(性三品說)류의 견해에 도달하게 된 것이다. 이는 이이의 본성론이 성선설에서 이탈할 가능성을 시사하는 점이기도 하다.

(q2.3.6.3) 기질은 그릇과 같고 본성은 물과 같습니다. 깨끗한 그릇에 물이 담긴 것은 성인이고, 그릇에 모래와 진흙이 섞인 것은 중간쯤 되는 보통 사람(中人)이며, 완전히 진흙 속에 물이 있는 것은 맨 밑의 사람(下等人)입니다. 짐승들은 비록 막혀 있기는 하지만 물이 없지는 않습니다. 비유하자면, 물이 섞인 진흙덩이와 같아서 끝내 맑게 할 수가 없으니, 물기가 이미 말라 버려서 맑게 할 방법도 없고 물이 있는 게 보이지도 않기 때문입니다. 그러나 또한 물이 없다고 말할 수는 없습니다.

(「논심성정」, IV24-25)

2.4 성선설의 부정

2.4.1 선하기도 하고 악하기도 한 본성

(e2.4.1.1) 이이에 따르면 기질은 모든 사람이 다 다르다. 이를 그는 기질의 맑고 흐리며 순수하고 잡된 차이가 무수히 다르게 나타난다고 설명한다. 이렇게 기질이 모든 사람마다 달리 나타나는 것은, 기 자체가 가진 끊임없이 변화하는 속성상 어쩔 수 없는 것이기도 하다. “기가 고르지 않은 것은 사물의 실정이기” 때문이다. 그런데 기질이 고르지 않아서 모든 사람마다 다르다는 것은, 곧 기질이 완전히 맑고 순수한 성인을 제외하면, 모든 사람의 기질이 정도의 차이는 있지만 대부분 흐리고 잡되다는 것이기도 하다.

(e2.4.1.2) 따라서 이이처럼 인간의 본성을 기질지성으로 파악하면서 기질의 맑고 흐림을 도덕적 선악과 동일시할 때, 실질적으로 인간의 본성은 악한 것이 된다. 즉, 정이와 주희가 ‘본성은 이이다’는 명제로써 맹자의 성선설을 신유학적으로 계승했다면, 이이는 ‘이와 기가 합쳐진 것’인 기질지성을 인간의 본성으로 간주함으로써, 맹자의 성선설을 부정하게 되는 것이다.

(e2.4.1.3) 이이는 맹자의 성선설을 본연지성에 한정하고 있다. 그리고서 기를 겸한 본성인 기질지성은 실질적으로 기질에 좌우되므로 선과 악이 모두 있다고 한다. 이는 완전한 기질을 지닌 성인을 제외하면 모두 악한 본성을 가지고 있다는 뜻이 된다.

(q2.4.1.4) 이는 선하지 않음이 없으나 이는 독립할 수 없고 반드시 기에 깃든 뒤에 본성이 되는데, 기는 맑고 흐리고 순수하고 잡됨이 고르지 않습니다. 이런 까닭에 그 본연으로 말하면 본성은 선하고 감정도 역시 선하지만, 기를 겸한 것으로 말하면 본성에도 선함과 악함이 있습니다.

(「답안옹휴」, III181)

2.4.2 성선설에 대한 맹자의 비유를 비판함

(e2.4.2.1) 맹자는 인간의 본성이 선하다는 사실을 ‘물이 흘러 내려감’의 비유로 논증하려 한다. 즉, 인간의 본성이 선하다는 것은, 물에 흘러 내려가는 성질이 있는 것처럼 본래 있는 고유한 속성이라는 것이다.(『맹자』, 「고자 상」 2 참조) 그런데 이이는 여기에 더해 흐린 물도 흘러 내려가는 것은 아니냐고 물음으로써, 악도 선이 그러한 것처럼 본성의 고유한 성질임을 주장한다. 이이의 이런 설명은 맹자의 비유를 교묘하게 뒤집은 것이다.

(q2.4.2.2) 본성은 본래는 선한 것이지만 기질에 구애되어 흘러서 악이 되기도 하니, 악이 본성의 본연이 아니라고 하면 옳지만 본성에 근본을 두지 않는다고 하면 옳지 않습니다. 물이 본래는 맑지만 진흙 찌꺼기에 잠겨서 드디어 흐린 물이 되니, 흐름이 물의 본연이 아니라고 하면 옳지만 물의 흐름이 아니라고 하면 옳지 않습니다.(「답성호원」, III69)

2.4.3 미발지중의 부정

(e2.4.3.1) 맹자의 성선설을 부정하면서, 이이는 다시 성선설을 『중용』의 방식으로 제기한 미발지중(未發之中)에 대해서도 그 실질적인 의의를 부정해 버린다. 이이는 본성을 기질지성으로 보고, 바로 이 때문에 성인을 제외한 보통 사람의 경우 미발의 본성은 기질의 장애를 받아 어둡거나 어지러워지므로 알맞음(中)이라고 할 수 없다고 말한다. 이는 모든 사람에게 미발지중이 있다고 함으로써, 미발을 수양의 근거로 삼으려는 『중용』의 발상을 실질적으로 부정하는 것이라고 할 수 있다. 그래서 이이는 『중용』에서 모든 사람의 미발에 적용한 ‘알맞음’이란, 인간이 현실적으로 지니고 태어나는 기질지성이 아니라, 기질지성에 깃든 이로서 본연지성을 가리킨 것이라고 자신의 논점을 합리화한다.

(q2.4.3.2) 보통 사람의 마음은 어둡지 않으면 어지럽기 마련이어서

큰 근본이 서지 못하므로, ‘알맞음’(中)이라고 말할 수 없습니다. 어쩌다 한 순간에 ‘미발의 때’(未發之時)가 있게 되면, 이 ‘미발의 때’에 있어서 마음의 온전한 본체(全體)가 맑은 것은 성인과 차이가 없습니다. 다만 순식 간에 다시 그 본체를 잃어버리어 어둡고 어지러워지므로, 알맞음을 얻지 못할 뿐입니다. 마음이 어둡고 어지러워지는 이유는 ‘기질’에 얹매이기 때문입니다.(「답성호원」, III48-49)

2.4.4 악해질 가능성이 많은 감정

(e2.4.4.1) 성선과 미발지중을 부정하면서, 본성을 사실상 악한 것으로 보기 때문에 자연히 본성에서 발출한 감정도 대부분 악한 것이 되고 만다. 고르지 않은 기질, 이미 더럽혀진 기질이 악한 감정을 이끌어 내는 것이다. 물론 인간의 감정은 때로는 선한 것이 나타나기도 한다. 그러나 이는 기질에 가려지지 않은 곳에서 어쩌다 발한 우연적인 것이다. 따라서 인간의 감정은 대부분 악한 것이 된다.

(e2.4.4.2) 선한 감정이란 가려진 기질 사이로 마음의 본체인 본연지성이 빠죽이 드러나는 것이라고 할 수 있다. 즉, 선한 감정인 사단은 이황이 생각하듯 선의지를 양성한 결과가 아니라, 기질에 가려지지 않은 우연적인 상황의 결과이다. 따라서 기질을 바로잡지 않는 한은, 기본적으로 감정의 수준에서 규범을 논하는 사단칠정론을 근거로 하여 도덕 실천의 필연성을 확보하기는 어렵게 된다. 이 때문에 이이의 마음 이론은 인심도 심론으로 전환하게 된다.

(q2.4.4.3) 오직 그 기질이 고르지 않기 때문에, 반응할 때에 기가 맑지 못하여 이를 따르지 못하면, 그 발함이 절도에 맞지 않아서 자연히 악에 이르니, 처음 반응하면서 이미 그런 것이지, ‘처음에는 반드시 선하다가’ 흘러서야 악해지는 것은 아닙니다.(「답안옹휴」, III182)

(q2.4.4.4) 김진강이 물었다. “[...] 그릇 속의 물이 비록 더럽혀졌더라도 기울여 쏟으면 나오지 않음이 없고, 본연지성이 비록 어둡게 가려졌더라도 자극을 받으면 반응하지 않음이 없습니다. 그러나 물이 본래의 맑은

성질을 잃어 버렸기 때문에 비록 물이 나오더라도 그 흐름은 흐리고, 본성이 본래의 선한 본모습을 잃어 버렸기 때문에 비록 발하더라도 그 감정은 악한 것입니까?” 이이가 대답했다. “그 말이 옳다.”(「어록」상, VI331)

(q2.4.4.5) 김진강이 물었다. “마음의 본체가 비록 기질에 구애되고 물욕으로 가려짐을 면할 수는 없으나, 그 구애되고 가려짐이 반드시 그런 것은 아닙니다. 그것이 사물에 자극받아 반응할 때 가려진 곳에서 발하면 선하지 않은 감정이 되고 가려지지 않은 곳에서 발하면 선한 감정이 됩니까?” 이이가 대답했다. “그렇다. 대체로 사람의 마음은 가려진 곳의 비율이 높고 가려지지 않은 곳의 비율이 낮으므로, 선한 감정은 항상 적게 나오고 악한 감정은 항상 많은 법이다.”(「어록」상, VI320)

2.4.5 성악설의 이기론적 전제

(e2.4.5.1) 본성과 여기서 발한 감정이 대부분 악하다는 주장은, 이미 이이의 이기론에서 예견되었던 것이다. 이이는 기발이승, 또는 기국의 논지에 근거하여, 본연의 이(本然之理)와 기를 탄 이(乘氣之理)를 구분하면서, 기를 탄 이는 더럽고 정상에 어긋난 것이며, 따라서 이에도 선뿐만 아니라 악이 있다고 했기 때문이다. 이이가 본연지성과 기질지성을 구분하면서, 기질지성으로서 본성은 사실상 악하다고 간주하는 것도 그 같은 이기론의 논지를 일관되게 전개한 것이라고 할 수 있다.

2.4.6 도덕적으로는 동물과 마찬가지인 인간

(e2.4.6.1) 기질지성의 측면에서 본 인간은, 타고난 도덕적 가능성이 라는 점에서는 사실상 동물과 다를 것이 없는 존재라고 할 수 있다. 이이는 인간의 본성에는 이가 있다고 함으로써 맹자의 성선설을 따르는 듯이 보이지만, 그것이 실제적으로는 기질의 장애에 놓여 있음을 주장한다. 맹자가 인간과 동물의 차이를 도덕 실천의 능력에서 찾으면서 이를 성선

설로 확보하려 한 것과 달리, 이이는 인간에게는 성선 위에 기질이 있으며, 기질이야말로 현실적인 인간의 본성이라는 점을 강조함으로써, 인간을 다시 동물의 수준으로 떨어뜨려 놓은 것이다.

(q2.4.6.2) 사람의 한 마음에는 만 가지 이치가 전부 갖추어져 있으니, 요순의 인(仁)과 탕·무의 의(義)와 공·맹의 도(道)는 다 본성에 고유한 것입니다. 그러나 앞에서는 기품에 구애되고 뒤에서는 물욕에 함몰되므로, 밝은 것은 어두워지고 바른 것은 사악해져서, 헤매다 어리석은 보통 사람이 되니, 실상은 새나 짐승과 다를 것이 없습니다.

(『성학집요』, V75)

2.4.7 이이 본성론과 주희 본성론의 차이

(e2.4.7.1) 이이는 기질지성론에 근거하여 성선설을 실질적으로는 부정하므로, 그 자신의 표명과는 달리 맹자는 물론, 맹자의 성선설을 ‘성즉리’로 명제화한 주희의 주장과 어긋나게 된다. 이 점을 의식해서인지, 이이는 『성학집요』에서 가상의 질문자를 설정하여 이에 대답하는 형식으로, 주희의 본성론과 자신의 본성론 사이의 간극을 봉합하려 한다. 이이가 스스로 구성한 이 문답은, 일단 자신의 본성론이 주희와 달라지는 지점에 대한 해명이라고 볼 수 있다. 이 문답에서 질문자는 우선 주희의 본성론은 성선설에 근거한 것임을 확인한다. 그리고서 기질지성도 주희의 본성에 대한 규정처럼 선한 것인지 묻는다. 이는 이이가 인간의 본성으로 간주하는 기질지성은 악의 가능성이 더 많은 것이며, 따라서 기질지성을 그대로 인간의 본성으로 받아들일 경우, 주희의 ‘성즉리’설이 함축하고 있는 성선설의 전제에서 벗어나게 된다는 점을 지적한 것이다.

(e2.4.7.2) 이에 대해 이이는, ‘본성은 완전히 선하다’는 주희의 말에 등장하는 ‘본성’ 개념은 미발, 곧 본연지성이라고 설명한다. 그래서 이때 주희가 사용한 ‘본성’이라는 말은 엄밀히 말하면 ‘본성’이 아니라 ‘본성의 본체’를 가리킨 것이라는 것이다. 이는 ‘본성의 본체’가 아닌 본성의 현실

적인 모습으로서 기질지성이 자신이 생각하는 참된 본성임을 시사하는 것이다. 즉, 이이는 주희가 ‘본성은 선하다’고 한 말이, 실은 ‘본성’이라는 말을 잘못 사용한 데에 지나지 않는다고 강변하는 것이다.

(e2.4.7.3) 이렇게 해서 이이는 성선설과 성악설이라는 주희와 자신의 본성론상의 차이를, 개념 사용의 착오에서 발생한 일로 해명하려 한다. 그리고 이 개념상의 착오를 제외하면 자신과 주희의 본성론은 다를 게 없다고 말하는 것이다. 이이는 이를 위해 ‘본성의 본체’라는 새로운 개념을 창안해 내기까지 한다. 이는 기질지성에 초점을 맞추어 본연지성과 기질지성의 관계를 다시 정리하려는 의도에서 사용한 개념이다. 즉, 현실적으로 존재하는 본성은 기질지성이며, ‘성즉리’로서 본연지성은 참된 본성이라기보다는 그 본성의 본모습(本體)일 뿐이라는 것이다.

(q2.4.7.4) 어떤 사람이 물었습니다. “주희 선생은 ‘감정에는 선과 악이 있지만 본성은 완전히 선하다’고 하였으니, 그렇다면 기질지성도 역시 선하지 않음이 없는 것입니까?” 신이 대답했습니다. “기질지성은 본디 선악이 같지 않습니다. 그러나 여기서 말하는 ‘본성’은 오직 미발을 가리켜 말한 것입니다. 사람은 비록 지극히 악한 자라도 ‘미발의 때’에는 본디 선하지 않음이 없으나 발하자마자 곧바로 선과 악이 있게 됩니다. 그 악한 것은 기품에 구애되고 물욕이 가리는 것에서 비롯한 것이지, 본성의 본체는 아닙니다. 그래서 ‘본성은 완전히 선하다’라고 한 것입니다.”

(『성학집요』, V83-84)

2.5 기질지성 중심의 본성론이 갖는 수양론적 함의

(e2.5.1) 이이는 기질지성을 중심으로 본성을 이해하기 때문에, 역시 기질을 바로잡을 것을 우선하는 교기질론(矯氣質論)을 수양론으로 하게 된다. 이이의 교기질론은 구체적으로는 궁리·거경·역행의 체계로 나타나며, 특히 역행의 ‘극기’ 공부는 기질의 가림을 제거하는 직접적인 공부가 된다.(6. 수양 항목 참조)

2.6 이이의 이황 본성론 비판

(e2.6.1) 이이는 이황이 본연지성과 기질지성을 둘로 나누어 본다면 서, 본연지성과 기질지성은 둘이 아님을 강조한다. 이것은, 우선적으로는 이황 사칠론의 논거를 무너뜨리기 위한 것이지만, 그 바탕에는 성악설의 이론적 입각점을 확보하려는 의도가 깔려 있다고 볼 수 있다.

2.6.1 본연지성과 기질지성은 둘이 아님

(e2.6.1.1) 이이는 이황이 본연지성과 기질지성을 둘로 나누어 보는 점을 비판하면서, 본연지성과 기질지성은 두 가지 본성이 아님을 누누이 강조한다. 기질의 위에 나아가 단순히 그 이만을 가리켜 본연지성이라 하고, 이와 기질을 합쳐서 기질지성이라고 하는 것일 뿐, 이황 식으로 본연지성은 이를 주로 한 것(主理)이고 기질지성은 기를 주로 한 것(主氣)이라고 구분하여 양쪽으로 나누어 보아서는 안 된다는 것이다.

2.6.1.1 이황 사칠론의 논거를 무너뜨림

(e2.6.1.1.1) 이이가 이황을 비판하면서, 본연지성과 기질지성이 하나의 본성임을 강조하는 것은, 일차적으로는 이황 사칠론의 논거를 무너뜨리기 위한 것이다. 이황은 사단과 칠정을 각각 이발과 기발로 구분하면서, 이를 공격하는 기대승에게 본성도 본연지성과 기질지성으로 나누어 볼 수 있으므로, 감정도 각각 본연지성과 기질지성에서 나오는 사단과 칠정으로 구분해 볼 수 있지 않느냐고 반문한다.(『퇴계집』 16-9 ━ 참조) 이이는 이황에 대한 응수로 본연지성과 기질지성은 두 가지 본성이 아니며, 따라서 사단과 칠정도 두 가지 다른 감정이 아니라고 주장하려는 것이다. 즉, 기질지성이 본연지성을 포함하고 있듯이, 칠정도 사단을 포함하고 있다는 것이다.

(q2.6.1.1.2) 만약 칠정과 사단을 반드시 양쪽으로 나누려 한다면, 인간 본성의 본연지성과 기질지성도 두 개의 본성으로 나뉠 것이니, 어찌 이러한 이치가 있겠습니까?(『답안옹휴』, III183)

(q2.6.1.1.3) 자자와 맹자는 본연지성을 말하고 정호 선생과 장재 선생은 기질지성을 말하였지만, 실제로는 하나의 본성인데 중점을 두어 말한 것이 다를 뿐입니다. 이제 그 중점을 둔 뜻을 모르고 드디어 두 가지 본성이라 여긴다면, 이치를 있다고 말할 수 있겠습니까? 본성이 이미 하나님인데도 감정에 이발과 기발의 차이가 있다고 한다면, 본성을 있다고 말할 수 있겠습니까?(『답성호원』, III77)

(q2.6.1.1.4) 사단은 본성에서 본연지성을 말한 것과 같고, 칠정은 본성에서 이와 기를 합쳐서 말한 것과 같습니다. 기질지성은 실제로는 본성이 기질 가운데 있는 것이니, 본성을 둘로 나눈 것이 아닙니다. 그러므로 칠정은 실제로는 사단을 포함하고 있으니, 감정을 둘로 나눈 것이 아닙니다. 반드시 두 가지 본성이 있어야만 비로소 두 가지 감정이 있을 수 있습니다.(『성학집요』, V82)

2.6.2 이황 본성론 비판의 기본 쟁점

(e2.6.2.1) 본연지성과 기질지성을 달리 보면서 사단과 칠정도 서로 다른 것으로 보는 이황과, 본연지성을 기질지성에 포함된 것으로 보면서 사단도 칠정에 포함된 것으로 보는 이이 사이의 가장 중요한 대립점은, 결국 본연지성의 독립적 존재를 인정하느냐 여부라고 할 수 있다. 이황은 본연지성의 독립적 존재를 확보하려 하기 때문에, 본연지성과 기질지성의 질적 차이를 강조하는 반면, 이이는 본연지성이 독립적으로는 존재할 수 없으며 따라서 현실적으로 인간에게 주어지는 것은 기질지성일 뿐이라고 보는 것이다. 여기서 드러나는 본연지성의 독립적 존재를 둘러싼 이황과 이이 사이의 대립은, 수양론상의 성선설과 성악설 사이의 대립이 그대로 이어진 것이라고 할 수 있다.

2.6.3 이황 본성론 비판의 수양론적 함의

(e2.6.3.1) 이황은 인간이 지닌 선한 본연지성에서 출발하려고 한다. 그래서 그는 본연지성에서 나온 사단의 감정은 기질지성에서 나온 칠정과는 달리 순선하므로, 순선한 사단의 감정이 주로 발출될 수 있도록 미발의 본연지성에 대한 함양 공부로서 거경에 힘쓸 것을 주장한다. 즉, 이황의 수양론은 전체적으로 ‘본성을 회복하는’ 공부를 지향하고 있으며, 따라서 그의 이론에서는 무엇보다도 선한 본연지성의 존재를 확보하는 것이 가장 중요하다. 반면, 이이는 기본적으로 인간의 본성은 기질지성일 뿐이라고 본다. 기질지성은 악의 경향성을 갖고 있는 것이므로 자연히 여기서 나오는 칠정 역시 대부분 악한 것이 된다. 따라서 이이는 악한 감정의 뿌리를 제거하기 위해 ‘기질을 바로잡는’ 공부를 주장한다. 이런 까닭에 이이는 인간에게 본연지성이 독립적으로 존재하며 이것이 수양의 출발점이 된다는 사실을 인정할 수 없는 것이다.

3. 마음

(e3.1) 이이는 인간의 마음을 지각(知覺)의 측면에서 파악한다. 즉, 인간의 마음은 반드시 자극이 있어야 반응하며, 이 때 자극은 모두 외부의 사물로부터 주어지는 것이다. 따라서 자극을 받지도 않고서 마음속에서 저절로 감정이 발하는 경우란 없으며, 감정의 발생은 모두 이 같은 자극과 반응이라는 단일한 경로를 거쳐서 이뤄진다. 자극과 반응이라는 지각의 기제에 의해 정서적 반응이 발생하는 이 과정을, 이이는 존재론적으로는 ‘기가 발하고 이는 타는 것’(氣發理乘)이라고 설명한다.

(e3.2) 여기서 이이는 지각하는 것으로서, 곧 외부의 자극에 의해 ‘움직이는’ 것으로서 마음은 곧 기(心是氣)라고 말한다. 왜냐하면 유형(有形)하고 유위(有爲)한 것은 이가 아닌 기의 특성이기 때문이다. 그런데 이렇게 마음(心)은 기인 반면 본연지성(性)은 이라고 봄으로써, 이이에서는 인간의 본연지성과 마음은 서로 다른 존재론적 위상을 갖는 것으로서 이원화되고 만다. 즉, 이통기국론의 엄격한 이원적 세계관이 인간에게는 본연지성과 마음 사이에 적용되는 것이다.

(e3.3) 이는 동시에 ‘마음은 본성과 감정을 거느린다’(心統性情)는 주자학의 핵심 명제를 포기하는 것이기도 하다. 곧 이이는 마음의 가장 중요한 기능이 지각이라고 봄으로써, ‘움직인다’는 현상적 측면에 국한하여 마음을 이해하는 것이다.

3.1 마음과 지각의 성격

(e3.1.1) 이이는 마음의 가장 핵심적인 기능을 ‘지각’으로 본다. 즉, 인간 외부의 자극에 대해 반응하고 의식하는 것이 마음의 역할이라는 것이다. 이이는 애초에 지각하는 것으로서 마음의 허령함은 기질의 장애를 넘어설 수 있는 것처럼 이야기한다. 그러나 기질을 극복할 수 있는 마음

의 허령함은 결국 성인의 경우에 국한함으로써, 실제적으로는 다시 기질의 교정이라는 수양론의 문제로 복귀하고 만다. 이는 이통기국론이 상징하는바, 세계의 이원적 구도가 마음(心)에서도 다시 관철된 것이라고 하겠다.

3.1.1 마음의 허령함과 지각

(e3.1.1.1) 이이는 마음의 특징을 ‘허령’(虛靈:텅 비어 신령스러움) 또는 ‘허명’(虛明: 텅 비어 밝음) 등의 말로 설명한다. 여기서 마음의 허령함은 곧 지각할 수 있는 능력을 가리킨다. 이렇게 지각을 ‘허령’으로 규정한 것은 이미 주희에게서 보인다. 주희는 미발의 마음을 ‘지각불매’(知覺不昧: 지각이 어둡지 않음)라고 표현했다가, 『대학장구』에서는 이를 ‘허령불매’라고 바꾸어서 명덕과 연결짓는다. 그 밖에도 주희는 마음을 ‘허령통철’하다거나, ‘허명’하다고 표현하기도 하며, ‘허령지각’이라는 보다 명시적인 표현을 쓰기도 한다. 곧 이이는 마음의 기능을 우선적으로 ‘지각’이라고 보는 것이다.

(q3.1.1.2) 사물은 치우치고 막혀 있어서 다시 이를 변화시킬 방법이 없으나, 오직 사람은 비록 맑고 흐리고 순수하고 잡된 차이가 같지 않다 하더라도 마음이 허명하여 변화시킬 수 있습니다.(『성학집요』, V112)

(q3.1.1.3) 사람은 오행 가운데에서 정밀하고 빼어난 것을 얻었으므로 그 마음이 허령하여 성인도 될 수 있고 현인도 될 수 있다.

(「어록」상, VI333)

(q3.1.1.4) 오직 사람만이 바르고 트인 기를 얻었으나, 맑고 흐림과 순수하고 잡됨의 차이가 무수히 많아서, 천지가 깨끗하고 한결같은 것과는 다르다. 다만 그 마음 됨은 허령통철(虛靈洞澈: 텅 비어 신령스럽게 훤히 퀘뚫고 있음)하여 온갖 이치를 갖추고 있어서, 흐린 것을 변화시켜 맑게 만들 수 있고 잡된 것을 변화시켜 순수하게 만들 수 있다.

(「답성호원」, III53-54)

3.1.2 허령과 지각의 관계

(e3.1.2.1) 주희는 “허령은 본디 마음의 본체이다.”고 하여, 허령을 지각의 작용이 아닌 마음의 본체에 국한된 의미로 쓰기도 한다. 이는 허령과 지각을 각각 체용의 관계로 볼 수 있음을 시사하는 것이다. 이이 역시 “마음의 본체는 맑게 비어 허명하다.”고 하여, ‘허명’의 의미를 지각의 의미와 구분해서 쓰기도 한다. 이 때, 허령 또는 허명은 지각할 수 있는 능력으로서 마음의 본체라면, 지각은 허령이 구체적인 작용으로 나타난 것이라고 볼 수 있을 것이다. 이는 곧 미발과 이발의 구분에 대응될 것이다. 그래서 이이는 “비록 아직 사물의 자극을 받기 이전이라도 영(靈) 함은 본래 그대로 있는 것이다.”고 말한다.

(e3.1.2.2) 그러나 이 구분은 대체적인 것일 뿐, 절대적인 것은 아니다. 주희를 비롯하여 지각에 대해 언급하는 학자들이 대부분 그러하듯이, 이이 역시 미발의 마음에 대해서도 ‘지각(知覺)’이라는 말을 쓰고 있기 때문이다. 즉, 대체적으로 말한다면 ‘허령’은 지각할 수 있는 능력으로서 미발에 대한 규정이고 지각은 그 작용으로서 이발에 대한 규정이라고 할 수 있겠지만, ‘지각’은 때로 ‘허령’을 포함하는 말로 쓰이기도 하는 것이다.

3.1.3 지각은 기

(e3.1.3.1) 지각에 대한 이이 이론의 특징은, 지각을 주로 기의 측면에서 이해한다는 점이다. 마음의 허령을 놓고 이이와 그의 제자가 나눈 문답을 보자. 이 문답에서 이이의 제자는 마음이 허령한 이유를 처음부터 본성에서 찾는 데 반해, 이이는 본성의 측면을 적극적으로 부정하지는 않으면서도 허령함이라는 마음의 특성 자체는 지극히 트이고 지극히 바른 기에 의해서 이루어진 것임을 강조한다.

(e3.1.3.2) 이 두 입장의 차이는 허령함이라는 마음의 특별한 능력을 어떻게 이해할 것인지 하는 문제와 관련된다. 이 문답의 질문자는 암암

리에 기는 거칠고 조잡한 것으로 전제하고, 마음의 예민한 반응 능력을 의미하는 허령함은 아무래도 이의 존재에서 온 것으로 보아야 한다고 생각한다. 그래서 그는 마음에 보존된 이로서 본성을 허령의 근원으로 지목하는 것이다.

(e3.1.3.3) 반면에 이이는 기 안에서도 그 같은 허령함의 특징을 담을 수 있음을 주장하면서, ‘지극히 트이고 지극히 바른 기’ 같은 우수한 기라면 예민하게 반응할 수 있다고 보는 것이다. 이렇게 지각을 주로 기의 측면에서 이해하기 때문에, 이이는 지각이 올바로 작용하기 위해서는 반드시 이의 존재가 요청된다고 본다. 그가 수양론에서 궁리의 공부를 맨 먼저 내세우는 것은 이 때문이다.

(q3.1.3.4) 물었다. “마음에 있는 것이 본성이므로 허령합니다. 만약 본성이 없다면 마음은 빈 그릇이 되어서 낳는 이치(生理)가 끊어집니다.” 선생이 대답했다. “마음이 허령한 것은 단지 본성이 있어서 그런 것만은 아니다. 지극히 트이고 지극히 바른 기가 엉기어서 마음이 되었으므로 허령한 것이다.”(『여록』상, VI328)

3.1.4 이이와 주희의 지각 이해 비교

(e3.1.4.1) 지각을 존재론적으로 기의 범주 안에 두려 하는 이이의 관점은, 주희의 경우와 비교해 보면 그 차이가 보다 명확하게 드러난다. 주희는 “지각은 곧 기의 허령한 곳이다.”(『답임덕구』6, 『주희집』61-6, 3166쪽 참고)고 보면서도, 정작 ‘허령’이라는 마음의 능력이 성립하기 위해서는 이의 존재가 먼저 요청된다고 주장한다. 제자와 나눈 문답에서 주희는 지각을 일단 이와 기의 합으로 본다. 그리고 지각에서 이와 기를 등불과 기름의 관계로 비유한다. 즉, 지각이라는 불꽃은 이라는 등불에 기의 기름이 부어짐으로써 빛을 발하는 것이다. 따라서 이 때 기는 단지 이가 자신을 실현할 수 있는 재료에 불과한 것이 되면서, 기보다는 이에 더 큰 비중이 두어진다. 그래서 주희는 “먼저 지각의 이가 존재하는 것”

임을 강조하는 것이다. 이는 이이가 지각을 우선적으로 기의 측면에서 설명하려 했던 것과는 완전히 반대가 되는 것이다.

(q3.1.4.2) 물었다. “지각은 마음의 영(靈)이 본래 이와 같은 것입니까, 아니면 기가 이렇게 하는 것입니까?” 선생이 대답했다. “오직 기 혼자서만 그런 것이 아니니, 먼저 지각의 이가 존재하는 것이다. 이는 아직 지각하지 않지만, 기가 모여서 형체를 이루어 이와 기가 합해지면 곧 지각할 수 있게 된다. 비유하자면, 이 등불에 기름을 부어 주면 곧 많은 불꽃을 내는 것과 같다.”(『주자어류』5:24)

3.1.5 지각과 혈기

(e3.1.5.1) 이이에 따르면 지각의 존재는 근본적으로 혈기라는 조건에 달려 있다고 한다. 이이는 혈기로 이뤄진 몸뚱이가 있으면 지각이 있다는 김진강의 설명에 수긍하면서, 천지는 혈기와 지각이 없으므로 ‘공평하다’고 말한다. 이를 뒤집어 보면, 지각 작용 자체는 본질적으로 공평한 것이 아니라는 뜻이 된다. 이는 지각이 작용의 측면에서는 개별적인 차이를 보이는 것이며, 따라서 각 개체의 타고난 조건인 기질과 어느 정도 상관성이 있을 것임을 시사하는 것이기도 하다.

(e3.1.5.2) 이 점은 지각이 기에 전적으로 영향을 받고 있는 한, 어쩔 수 없이 수용해야 하는 부분이라고 할 수 있다. 이이의 제자 김진강의 설명에 따르면, 허령한 마음의 기(心氣)는 몸을 이루는 기(身氣)와 본래부터 “하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나이어서, 마음의 氣는 몸의 기 가운데 포함되어 있고 몸의 기는 마음의 기 속에 뿌리박고 있다.” 즉, 허령한 마음의 기가 아무리 ‘지극히 트이고 지극히 바른’ 특별한 기임을 강조하더라도, 이것이 몸을 이루는 기와 근본적으로 다르지는 않은 것이다.

(e3.1.5.3) 따라서 기질이 대체로 인간의 육체적 요소를 반영한다고 할 때, 흐린 기질을 가진 보통 사람의 마음과 맑은 기질을 가진 성인의 마음은, 서로 다른 능력으로 나타나리라는 점을 예상할 수 있다. 그래서

이이는 “허령함에도 역시 우열이 있다.”고 하는 것이다.

(q3.1.5.4) 누군가 물었다. “하늘에는 지각하는 마음이 없는가?” 김진강이 대답했다. “혈기로 이뤄진 몸을 가진 뒤에라야 지각하는 마음이 있다.” 이이 선생께서 말씀하셨다. “천지는 하나님의 커다란 그릇이어서 무수한 만물을 포용하고 있는데, 혈기와 지각이 없기 때문에 공평하게 하늘은 덮고 땅은 실을 수 있는 것이다. 그렇지 않다면 천지도 하나님의 사물일 뿐이니 어떻게 무수한 것을 포용할 수 있겠는가?”(「어록」상, VI345)

(q3.1.5.5) 허령함에도 역시 우열이 있다.(「어록」상, VI344)

3.1.6 허령과 혼란

(e3.1.6.1) 이이는 마음의 허령함 또는 허명함과 반대되는 어두움과 어지러움(昏亂)의 상태를 설정한다. 허명한 마음의 본체는 기질의 구속과 기질에서 파생된 물욕에 의해 어둡고 어지러운 혼란의 상태로 빠지게 된다는 것이다. 그런데 이이에 따르면 이 같은 혼란의 상태는 대부분의 보통 사람에게서 드러나는 것이다. 이는 마음의 허령과 혼란을 실제적으로 좌우하는 것이 기질이라는 점을 감안할 때는, 당연한 것이라고 할 수 있다. 따라서 허령과 혼란이라는 마음의 상반된 두 상태는, 각각 기질이 완전한 성인의 마음과 기질이 불완전한 보통 사람의 모습, 나아가 마음의 이상적인 모습과 현실적인 모습을 가리키는 것으로 정리해 볼 수 있겠다. 이이는 수양의 공부를 오래 거친 뒤에야 마음의 이상적인 상태로서 허명함이 회복된다고 설명한다.

(q3.1.6.2) 마음의 본체는 맑고도 허명하여 깨끗한 거울 같고 평평한 저울대 같은데, 사물에 자극 받아 움직이면 일곱 가지 감정이 반응하니, 이것이 마음의 작용입니다. 다만 기질이 구속하고 물욕이 가려서 본체가 설 수 없으므로 그 작용이 바름을 잊기도 하는데, 그 병은 어두움(昏)과 어지러움(亂)에 있을 뿐입니다. [...] 보통 사람은 두 가지 병으로 곤란을 겪어서, 아직 사물에 반응하지 않을 때에는 어둡지 않으면 어지러워서 이

미 미발의 알맞음(中)을 잃어버리고, 사물에 반응할 때에는 절도에 지나치지 않으면 미치지 못하게 되니 어찌 그 이발의 조화로움(和)을 얻을 수 있겠습니까?(『성학집요』, V138-139)

3.2 마음의 기능

3.2.1 외부의 자극에 대한 반응

(e3.2.1.1) 마음이 갖는 지각의 작용에 대해 이이는 자극과 반응이라는 기체를 축으로 설명한다. 이는 지각설의 전통적인 설명 방식을 그대로 따르는 것이다. 곧 이이에서도 지각은 일차적으로 ‘외부 사물의 자극에 대한 반응’이라는 형식으로 표출된다. 그리고 이는 마치 거울이 사물을 비추는 것과 같은 것으로 비유된다. 이이가 지각할 수 있는 능력을 ‘허령’으로 규정한 것도 이 같은 자극과 반응의 형식과 관련된 것이라고 할 수 있다. 즉, 텅 비어 있음(虛)은 외부 사물의 자극을 받아들일 수 있는 능력을, 예민하게 반응함(靈)은 자극에 대해 반응하는 능력을 의미한다고 볼 수 있다.

(q3.2.1.2) 김진강이 말했다. “허령한 본체의 마음은 안에서 주재하고 있다가 사물이 닥쳐오면 자극함(感)에 따라 비추어 반응(應)할 뿐이다. 비유하자면, 거울이 물건을 비추는 것과 같다. 물건이 오면 비출 뿐이지, 거울이 물건을 따라가 비추어 주는 것은 아니다.” 어떤 이가 말했다. “그렇다면 허령한 본체가 안에 있으므로, 비추어 반응하는 작용이 밖으로 드러나는 것이다.” 김진강이 말했다. “그렇다.” 이이 선생이 말했다. “옳다.” (「여록」상, VI349)

3.2.1.1 반응의 범위

(e3.2.1.1.1) 지각의 반응은 몸이 아프거나 가려우면 이를 알아차리

는 것처럼, 육체와 정신의 활동이 부딪치는 자극 전체에 대한 폭넓은 반응이라고 할 수 있다. 그래서 이이와 그 제자들은 보고 듣고 생각하는 것을 모두 지각의 범주 안에 놓으면서, 이를 다시 혼과 넋의 작용으로 나누어 보기도 한다. 여기서 이이는 보고 들음은 더 무거운 기라고 할 수 있는 넋이 하는 것으로, 생각함(思慮)은 더 가벼운 기인 혼이 하는 것으로 구분하고, 이는 모두 지각의 작용이라고 본다. 지각의 범위를 무척 폭넓게 인정하고 있는 것이다. 이 같은 지각의 반응 중에 가장 중요한 것은, 외부의 대상에 대한 정서적 반응이다. 이이에서 인간의 감정은 모두 지각 작용의 산물이다. 이 점에서 지각은 흔히 오해하듯이 단순한 지적 작용의 범위에 국한되는 것이 아니라, 보다 넓은 마음의 반응 전체를 의미하며, 오히려 지적 작용은 이 반응에 수반된다고 할 수 있다.

(q3.2.1.1.2) 어떤 이가 혼과 넋(魄)의 동정에 대해 묻자, 김진강이 대답했다. “혼은 양으로서 움직임(動)을 주관하고 넋은 음으로서 고요함(靜)을 주관한다. 눈으로 보고 귀로 들으며 생각할 수 있는 것은 혼이 하는 것이고, 보는 것을 밝게 하고 듣는 것을 총명하게 하며 잘 기억하는 것은 넋이 하는 것이다. 대체로 혼이라는 것은 양의 신(神)으로서 지각의 밝음이 밖에 나타나는 것이고, 넋이라는 것은 음의 신으로서 지각의 영(靈)함이 안에 간직되어 있는 것이다. 물과 불에 비유한다면, 넋은 물의 속이 밝음과 같고, 혼은 불의 밖이 밝음과 같은 것이다.” 선생께서 말씀하셨다. “대체로는 옳다. 다만 보고 듣는 것은 바로 넋이고, 생각하는 것은 바로 혼이다. 눈으로 보고 귀로 듣는 것을 혼이라고 한 것은 아마 틀린 듯하다.”

(「어록」상, VI343)

3.2.1.2 지각과 지적 반응의 관계

(e3.2.1.2.1) 혼히 지각을 인간의 지적 활동과 관련하여 설명하려 한다. 그러나 지각을 지적인 작용에 한정할 것인지 여부는 이미 이이 당대부터 논란이 된 문제였다. 이이의 제자들끼리 나눈 문답에서도 이 문제 가 쟁점이 된다. 이 문답에서 질문자는 지각을 앎의 작용으로 본다. 그래서 그는 지각이 인의 예지의 사덕 중 지에 해당하는 것이 아니냐고 묻는

다. 이에 대해 김진강은 ‘지각은 곧 마음’이라는 말로 마음의 모든 활동이 지각의 작용이라는 점을 강조하면서, 지각으로서 마음은 사단의 감정을 모두 드러나게 하므로, 지의 범주에만 한정할 수 없다고 본다. 곧 그는 지각의 작용을 암의 작용이 아닌 ‘외부 사물의 자극에 대한 반응’으로 이해하는 것이며, 또한 사단을 포함한 인간의 감정도 이 반응의 결과라고 보는 것이다.

(q3.2.1.2.2) 누군가 물었다. “지각은 지(智)의 범주에 속하는가?” 김진강이 대답했다. “지각은 곧 마음이다. 인의예지의 본성을 다 싣고 있기 때문에 인의예지의 본성 중에서 어느 것이 깃들었는지에 따라 사단의 감정이 나타난다. 이것이 마음의 지각인 것이다. 만약 지각을 지의 범주에 만 속하게 한다면 인의는 쓰일 곳이 없을 것이다.”(「어록」상, VI355)

3.2.2 반응에 대한 반성적 의식

(e3.2.2.1) 자극에 대한 반응 이외에 마음이 갖는 또 다른 중요한 기능은 이 반응을 반성적으로 의식하는 것이다. 이이에 따르면 반성적 의식(意)이란 지각이 반응한 일차적 결과인 뭇 정서를 특정한 기준에 맞추어 계산하고 비교하여 어떻게 할지 생각하는 것이다. 곧 마음은, 반응으로서 정서에 수반되는 자연발생적인 의식뿐만 아니라, 이 반응의 성격을 따지고 헤아리는 반성적 의식의 측면을 함께 가지고 있다. 인간의 도덕 실천과 관련하여 보다 중요한 것은 물론 반성적 의식의 측면이다.

3.2.3 반응과 반성적 의식의 중추인 마음

(e3.2.3.1) 마음의 일차적 기능이 지각이라고 한다면, 지각하는 것으로서 마음은 외부의 자극에 대해 반응하여 감정을 만들어 내고 다시 이 감정에 대하여 의식함으로써 도덕규범의 실천으로 나아간다. 이 점에서 마음은 감정과 의식의 중추가 된다고 할 수 있을 것이다. 이이는 ‘마음은

본성과 감정의 주인’(心者, 性情之主)이라는 주희의 말에 ‘반성적 의식’(意)의 개념을 더 보탠다. 주희의 견지에서는 본성을 그대로 감정으로 드러나도록 하는(性發爲情) 데에 마음의 역할이 있지만, 지각설에 따르는 이이의 견지에서는 이미 드러난 감정에 대한 반성적 의식의 측면에 마음의 가장 중요한 역할이 있기 때문이다. 이런 생각을 마음의 일원성이라는 측면에서 이론적으로 정리한 것이 이이의 성심정의일로설(性心情意一路說)이라고 할 것이다.

(q3.2.3.2) 마음이 아직 발하지 않으면 본성이라 하고, 이미 발하면 감정이라 하며, 발하여 계산하고 비교하며 해아려 생각하는 것을 반성적 의식이라 한다. 마음은 본성과 감정과 반성적 의식의 주인이므로 아직 발하지 않거나 이미 발하거나 계산하고 비교하는 것을 모두 마음이라고 말 할 수 있다.(「답성호원」, Ⅲ46)

3.3 마음은 기이다

3.3.1 마음이 기인 이유

(e3.3.1.1) 이이의 학설 중에 가장 논란이 되는 것은 ‘마음은 기’(心是氣)라는 명제이다. 이이가 ‘마음은 기’라고 주장하는 이유는, 마음을 ‘지각하는 것’으로 보기 때문이다. 즉, 외부의 자극에 대해 반응하고 의식하는 것은, 곧 움직이는 것, 이이의 용어로는 유형하고 유위한 것이며, 이는 기의 특성이기 때문이다.

(q3.3.1.2) 유형·유위하면서 움직임도 있고 고요함도 있는 것은 기이고, 무형·무위하면서 움직임에도 있고 고요함에도 있는 것은 이입니다. 이는 비록 무형하고 무위하지만, 기는 이가 아니면 뿌리 내릴 곳이 없습니다. 그래서 “무형·무위하면서 유형·유위한 것의 주체가 되는 것은 이이고, 유형·유위하면서 무형·무위한 것의 그릇이 되는 것은 기이다.”고

말하는 것입니다. 이런 까닭에 본성은 이이고 마음은 기이며, 감정은 마음의 반응입니다.(「답안옹휴」, III179)

(q3.3.1.3) 주희 선생은 “허령지각의 마음은 하나일 뿐이나, 혹 성명의 바른 것에 근원하기도 하고 혹 형기의 사사로운 것에서 나기도 한다.”고 하여 먼저 하나의 ‘심’자를 앞에 놓았으니, 마음은 기입니다.

(「답성호원」, III85)

3.3.2 마음과 본성의 분리

(e3.3.2.1) 이이는 기인 마음과 대비해서 본성을이라고 한다. 이는 다시 물과 그릇의 비유로 설명된다. 이이는 인간의 마음은 그릇이며, 본성은 그릇에 담긴 물과 같다고 말한다. 이는 이인 본성의 운동이 애초부터 기인 마음에 제약된 것으로 보면서, 외부의 자극에 의해서 마음의 온갖 현상이 일어나는 것으로 설명하는 지각설의 의도가 담긴 비유이다. 그런데 이렇게 마음은 기인 반면 본성은이라고 봄으로써, 이이에서는 인간의 본성과 마음은 서로 다른 존재론적 위상을 갖는 것으로서 이원화되고 만다. 즉, 이통기국설의 엄격한 이원적 세계관이 인간에게는 본성과 마음 사이에 적용되는 것이다. 이는 이발의 상황에서는 본성으로서 이가 마음의 현실과 분리된 외재화 된 법칙이 됨을 의미한다. 이이의 제자들은 이때의 이(理)를 ‘(규범으로서의) 올바른 이’(正理)라고 이름 붙인다.

(q3.3.2.2) 본성은 마음 가운데의 이이고, 마음은 본성을 담고 있는 그릇이다.(「답성호원」, III46)

3.3.2.1 지각과 규범 체계의 분리

(e3.3.2.1.1) 마음과 본성이 엄격하게 이원적으로 분리된다는 것은, 곧 마음의 지각과 본성의 이가 상징하는 규범 체계가 분리된다는 것을 의미한다. 그래서 이이는 기발이승의 틀로써 지각과 도의 관계를 설명한

다. 지각으로서 마음은 처음부터 도와 분리되어 있으며, 단지 도를 향해 나아갈 뿐이라는 것이다. 이이가 장재의 말을 빌려 “마음은 본성을 다 드러낼 수 있으나 본성은 마음을 겸속할 수 없다.”고 한 것도 지각의 이 같은 성격을 염두에 둔 것이다.

(q3.3.2.1.2) 움양이 움직이고 멈출 때 태극이 이것을 타니, 발하는 것은 기이며 기의 움직임(機)에 타는 것은 이입니다. 그러므로 ‘사람의 마음에는 지각(覺)이 있고 도의 본 모습(道體)은 무위입니다.’ 공자께서는 ‘사람은 도를 넓힐 수 있으나, 도는 사람을 넓힐 수 없다.’라고 말씀하셨습니다.『성학집요』, V86)

3.3.2.1.1 지각의‘통’함

(e3.3.2.1.1.1) 마음의 반응을 지시하는 여러 개념 중에서, 이이가 「계사」의 용어를 빌려서 쓰는 ‘통’(通)은 마음의 반응 일반을 가리키기도 하지만, 특히 이와 관련해서 쓰인다. 이이가 ‘한 쪽이 통한’(通一路) 짐승의 예를 드는 데에서 잘 드러나듯, ‘통’이란 직접적으로는 윤리적 규범에 통한다는 의미이다. 이는 지각의 특성과 관련된 용어이다. 마음의 반응하는 능력으로서 지각은 본래 그 자체는 윤리적 규범과 무관한 것이다. 그런데 이 반응이 성공적으로 규범과 연결될 때, 그것은 규범으로서 이에 ‘통’하는 것이 된다. 반면에 식물은 규범에 대한 의식이 전혀 없으므로 완전히 막힌 것이고, 동물은 부분적으로만 열려 있는 것이 된다. 그래서 이이는 만물의 마음은 모든 이치에 통할 수 없다고 말하기도 한다. 이것이 이이가 성인만이 홀로 지극히 통한 기를 타고 났다고 자주 말하곤 하는 이유이다.

(q3.3.2.1.1.2) 만물의 경우에는 본성은 온전한 덕을 받지 못했고 마음은 모든 이에 통(通)할 수 없습니다. 초목은 완전히 막혀 버렸으니 본래 말할 것도 못되고, 짐승 중에 한 쪽이 통하기도 한 것으로, 범과 이리는 부모와 자식 사이의 도리가 있고, 별과 개미는 임금과 신하 사이의 도리가 있으며, 기러기는 형제의 차례가 있고, 징경이는 부부사이의 구별이

있으며, 둥지에 사는 새나 굴에 사는 짐승은 미리 아는 지혜가 있고, 철에 따라 나오는 벌레는 매를 기다리는 믿음이 있습니다만, 모두 변화하여 통하게 할 수가 없습니다.(「답성호원」, III54)

3.3.2.1.1.1 명덕

(e3.3.2.1.1.1.1) 본래 규범과 분리되어 있던 지각이 본성의 이와 합치할 때, 이때의 지각은 단순한 반응 능력이 아닌 도덕적으로 이상적인 형태의 반응 능력이라고 할 수 있는, 특별한 지각으로서 명덕이 된다. 그리고 이 같은 특별한 지각으로서 명덕이 발한 것은, 역시 도덕적으로 이상적인 형태의 정서적 반응인 사단이 된다. 이런 점에서 이이는 “사단은 바로 명덕의 발현”이라고 말한다.

(q3.3.2.1.1.1.2) 사단은 바로 명덕의 발현이다.(「답안옹휴」, III181)

3.3.3 심통성정설의 부정

(e3.3.3.1) 마음을 기로 파악하는 것은, 동시에 ‘마음은 본성과 감정을 거느린다’(心統性情)는 주자학의 핵심 명제를 포기하는 것이기도 하다. 주희에 따르면 마음은 미발의 본성과 이발의 감정을 모두 아우르면서, 본성의 이에 근거하여 기인 감정과 행위를 이끌어나간다. 그러므로 이 때 마음은 이도 아니고 기도 아니며, 이 둘 사이에서 이들을 주재하는 것, 굳이 따지자면 이와 기를 합친 것(合理氣)이다. 이 점에서 주희가 보는 마음은 본체와 현상의 두 측면을 모두 가지고 있다.

(e3.3.3.2) 반면 이이는 마음의 가장 중요한 기능이 지각이라고 봄으로써, ‘움직인다’는 현상적 측면에 국한하여 마음을 이해하는 것이다. 이는 이이가 생각하는 수양의 방법 또한 주자학의 그것과는 달라질 것임을 말해 주는 것이다. 이이는 마음을 현상의 측면에서 포착하므로, 주자학에서처럼 마음의 움직이지 않는 본체의 영역을 기르고(涵養), 이에 근거하

여 마음의 움직이는 현상의 영역을 주재하는 수양론을 따라가기는 힘들게 된다. 따라서 이이에게는 오직 움직이는 마음에 나아가 이를 다스리는 방식만이 남게 될 것이다.

4. 감정

4.1 감정의 발생

4.1.1 감정은 지각의 작용임

(e4.1.1.1) 이이는 감정의 발생을 지각의 작용으로 설명한다. 즉, 외부 사물의 자극에 대해 마음이 반응함으로써 감정이 생겨나는 것이다. 인간의 감정은 모두 지각 작용의 산물이므로, 자극을 받지도 않고서 마음속에서 저절로 감정이 발하는 경우란 없으며, 감정의 발생은 모두 이 같은 자극과 반응이라는 단일한 경로를 거쳐서 이뤄진다. 또, 이 때 자극에 대해 반응하여 감정을 형성하는 것으로서 마음은 거울에 비유된다.

(q4.1.1.2) 마음의 본체는 맑게 허명하여 거울의 비어 있음 같고 저울 대의 평평함 같은데, 사물에 자극 받아(感) 움직이면 일곱 가지 감정이 반응하니(應), 이것이 마음의 작용입니다.『성학집요』, V138-139)

4.1.1.1 감정은 마음의 움직임

(e4.1.1.1.1) 이이는 감정을 ‘자극에 대한 반응’이라는 맥락 안에서 정의한다. 따라서 이이가 ‘감정은 마음의 움직임’이라고 정의할 때, 이 ‘움직임’이라는 말에는 외부의 자극이 전제된 ‘반응’의 의미가 포함되어 있다고 할 수 있다. 또한, 그가 감정의 발생에 대해 ‘본성이 발하여 감정이 된다’는 주자학에서 가장 흔하게 쓰이는 규정보다는, ‘감정은 마음의 움직임’이라는 말을 즐겨 쓰는 이유도 알 수 있게 된다. 이는 모두 그가 인간의 감정을 외부의 자극(感)에 대한 반응(應)으로 파악하는, 지각설의 전통에 충실히 따르고 있음을 말해 주는 것이기 때문이다.

(q4.1.1.1.2) 감정은 마음의 움직임이다.(「답안옹휴」, III179)

(q4.1.1.3) 감정이란 마음이 자극 받은(感) 것이 있어서 움직이는(動) 것입니다.(『성학집요』, V84)

4.1.1.2 감정 발생의 구체적인 예

(e4.1.1.2.1) 이이는 자극과 반응의 형식 속에서 감정이 발생하는 과정에 대해 구체적인 예를 들어 설명한다. 어린아이라는 바깥의 사물이 우물에 빠지려 하는 것을 보면, 그 반응으로서 측은히 여기는 감정이 생겨난다는 것이다. 또한, 부모와 임금과 형이라는 외부의 자극을 받으면 효성스럽고 충성스럽고 공경하려는 감정이 발하는 것도 마찬가지라는 것이다. 여기서 이이는 감정이라는 반응이 발생하기 위해서는 먼저 특정한 외부의 자극이 있어야 한다는 점을 유난히 강조한다. 이이가 마음을 자주 거울로 비유하는 것도 이 같은 감응론의 특성을 고려한 것이라고 생각된다. 거울은 먼저 밖에 특정한 사물이 있어야만 이를 비출 수 있기 때문이다.

(q4.1.1.2.2) 『주역』에서는 “고요히 움직이지 않다가 자극을 받으면 드디어 통한다.”고 하였습니다. 비록 성인의 마음이라 하더라도 자극을 받지 않고서 저절로 반응할 수는 없으니, 반드시 자극함이 있어야 반응하며, 자극하는 것은 모두 바깥의 사물입니다. 어째서 이렇게 말하겠습니까? 부모에게 자극을 받으면 효성스러운 감정이 반응하고, 임금에게 자극을 받으면 충성스러운 감정이 반응하며, 형에게 자극을 받으면 공경하려는 감정이 반응하니, 부모와 임금과 형이란 것이 어찌 마음속에 있는 이이겠습니까? 천하에 어찌 자극 받지도 않고서 마음속에서 저절로 발하는 감정이 있겠습니까? [...] // 이제 측은히 여기는 감정을 예로 들어 말한다면, 어린아이가 우물에 빠지려 하는 것을 본 뒤에야 이런 마음이 발하니, 자극하는 것은 어린아이이며, 어린아이는 바깥의 사물이 아닙니까? 어찌 어린아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보지 않고서도 저절로 측은히 여기는 감정이 발하는 경우가 있겠습니까?(「답성호원」, III58)

4.1.1.3 측은함과 부끄럽고 미워함이란 감정의 특수성

(e4.1.1.3.1) 이이는 측은함과 부끄럽고 미워함이라는 특정한 감정이 가장 많이 생겨난다고 말한다. 자극과 반응에 의해 감정이 발생하는 것이라면, 이 세상에는 무수한 자극이 있으므로, 무수하게 다른 형태의 반응이 있을 것이다. 따라서 이렇게 특정한 감정이 많이 생겨난다고 하는 이유는 무엇일까? 이것은 지각설의 전통에서 외부의 자극에 대한 반응의 가장 원초적인 형태가, 대상 사물에 대한 좋아함(好)과 싫어함(惡)라고 보는 데 따른 것이다. 인간의 다양한 감정은 외부 대상에 대한 이 호오의 반응을 다시 세분한 것이라는 것이다.

(e4.1.1.3.2) 호와 오의 구분을 사단에 적용한 것이 측은함과 부끄럽고 미워함이라고 할 수 있다. 불쌍하게 여기는 감정이 그 대상에 대한 ‘좋아함’의 계열이라면, 부끄러워하고 미워하는 감정은 그 대상에 대한 ‘싫어함’의 반응에 속한다고 볼 수 있기 때문이다. 이이가 모든 감정의 충청인 칠정을 인과 의에 나눠 볼 수 있다고 하는(「어록」상, VI381 참조) 것도 이와 같은 생각 때문이다. 인과의 역시 사랑함과 미워함이라는 감정의 근원이 되는 덕목이라는 점을 고려한다면, 이 같은 감정의 배분은 결국 이이가 지각설의 발상을 충실히 잊고 있음을 보여 주는 것이다.

(q4.1.1.3.3) 물었다. “사단 가운데 측은함과 부끄럽고 미워함의 두 가지 감정이 가장 많이 발합니까?” 선생이 대답했다. “그렇다.”
(「어록」상, VI323)

4.1.2 기발이승으로 설명하는 감정의 발생

4.1.2.1 기인 마음이 움직인 것이기에 감정은 기발이승이다

(e4.1.2.1.1) 자극과 반응이라는 지각의 기제에 의해 정서적 반응이 발생하는 이 과정을, 이이는 존재론적으로는 ‘기가 발하고 이는 타는 것’

(氣發理乘)이라고 설명한다. 이이는 감정을 지각의 작용으로서 ‘마음이 움직인 것’으로 보는데, ‘마음은 기’이므로, 마음이 움직인 것인 감정은 당연히 마음이 발한 것으로서(心之發) 기발이고, 그리고 이 때 마음이라는 그릇에 담긴 본성이 그릇을 따라 함께 발하므로 이승이라는 것이다.

(q4.1.2.1.2) 주자는 “마음의 허령지각은 하나일 뿐이로되 혹 성명의 바른 것에 근원하기도 하고 혹 형기의 사사로운 것에서 나기도 한다.” 하여 먼저 하나의 마음이란 글자를 앞에 놓았으니 마음은 기입니다. 혹 근원하기도 하고 혹 나기도 하나 마음이 발하지 않음이 없으니 어찌 기발이 아니겠습니까? 마음 가운데 있는 이가 바로 본성이요 마음이 발하는데 본성이 발하지 않을 리가 없으니, 어찌 이가 탄 것이 아니겠습니까?

(「답성호원」, III85)

(q4.1.2.1.3) 감정은 바로 마음의 움직임이니 기의 기틀이 움직여서 감정이 되고, 그 기틀을 타는 것이 바로 이이네. 그러므로 이가 감정 속에 있는 것인지 감정이 곧 이인 것은 아니라네.(「답안옹휴」, III181)

4.1.2.2‘본성이 드러나 감정이 된다’는 명제의 재해석

(e4.1.2.2.1) 이이가 감정은 오직 ‘기발이승’임을 주장하는 데에 가장 걸림돌이 되는 것은, ‘본성이 드러나 감정이 된다’(性發爲情)이라는 주자학의 명제이다. 이 명제와 함께 ‘성즉리’를 인정한다면, 본성이 드러난 것으로서 감정은 곧 이발이 될 것이기 때문이다. 이에 대해서 이이는 ‘본성이 드러나 감정이 된다는 것은 다만 기가 발하여 이가 탄 것’이라고 말한다. 그리고 이는 자신이 만들어 낸 것이 아니라, 선배 학자들의 뜻이며, 단지 자신은 선유가 상세히 말하지 않은 것을 부연한 것일 뿐이라고 한다. 그는 자신의 이 말에 대해 “‘천지에 세워도 어긋나지 아니하고 후세의 성인을 기다려도 의혹을 가지지 않는다’는 것에 결코 의심이 없다.”고 까지 자부심을 내비친다.

(e4.1.2.2.2) 이이는 ‘본성이 드러나 감정이 된다’는 명제도 결국은 ‘기발이승’이라는 점을 이의 무위라는 규정을 근거로 입증하려 한다. 이는

무위이므로, 이인 본성이 드러난다는 것은 실제로는 기의 유위를 빌려서야 가능하다는 것이다. 즉, 본성은 기를 타고서 움직여야만 감정이 되므로, 기를 떠나서 감정을 구하는 것은 잘못된 것이라는 주장이다.

4.1.2.3 ‘감정이 이에서 발한다’는 명제에 대한 이해

(e4.1.2.3.1) 이이는 감정의 ‘근본’이 본성이라는 사실 자체는 부인하지 않는다. 즉, 그는 감정이 본성으로서 ‘이에서 발한다’(發於理)는 주장을 그대로 받아들인다. 그러나 이것이 그가 ‘이발’에 동의함을 의미하는 것은 아니다. 즉, 이로서 본성은 감정의 근본일 뿐, 감정의 발생을 주도하는(發) 것은 아니며, 그런 점에서는 기발이라는 것이다. 그래서 이이는 감정이 이‘에서’ 발한다고 말하면서도, 곧바로 기의 은폐 여부가 선악의 차이를 결정한다고 하여 감정이 발생하는 기제는 기발이승임을 암시한다.

(q4.1.2.3.2) 감정은 비록 만 갈래이지만, 어느 것인들 이에서 발하지 않겠습니까? 다만 어떤 것은 기가 가리어 작용하기도 하고 어떤 것은 기가 가리지 않아 이의 명령을 듣기도 하므로, 선한 것과 악한 것의 차이가 있게 되는 것입니다.(「답성호원」, III46)

4.1.2.4 감정의 발생에서 ‘이가 기를 탄다’는 말의 첫째 의미

(e4.1.2.4.1) 이이는 이가 기를 ‘탄다’는 의미가, 바로 이인 본성이 감정의 근본이 된다는 의미라고 설명한다. 가령 ‘어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보는’ 외부의 자극과 이에 대해 ‘측은히 여기는’ 정서적 반응 자체는 ‘기’이며, 이 반응은 근본적으로는 이인 인에서 나온 것이므로, ‘이’가 탔다고 할 수 있다는 것이다.

(e4.1.2.4.1) 이는 물에 담긴 그릇의 비유로도 생각해 볼 수 있다. 자극에 대한 반응으로서 밖으로 나타난 감정은 어쨌든 본래는 그릇에 담긴 물인 본연지성에서 나온 것이라고 할 수 있기 때문이다. 따라서 이 때 이로서 본연지성은 감정의 재료라고 할 수 있다. 그래서 이이는 이가 ‘탔

다(乘)'는 말은 곧 본성이 '근본(本)이 된다'는 뜻이라고 말한다. 이런 의미에서 미발의 이는 곧 이발의 감정인 기의 뿌리(根柢)이다. 이의 제자들은 '기발이승'의 감정에서 이가 갖는 이 같은 의미를 '만물을 낳는 이(生理)'라고 부른다.

4.1.2.5 감정의 발생에서 '이가 기를 탄다'는 말의 둘째 의미

(e4.1.2.5.1) 이기론의 문맥에서, 기발이승은 필연적으로 이의 외재화를 낳는다. 이는 감정의 발생에서도 "감정이 이를 따른다."는 표현으로 이어진다. 미발의 이는 본성으로서, 이발의 감정의 근본이 된다고 할 수 있다. 그러나 이발의 상황에서는 이가 마음의 현실과 분리된 외재화된 법칙이 된다. 이 때 이는 감정의 '근본'이 아니라 감정이 '따라야 할' 대상이 되는 것이다. 감정의 발생이 이 외재화된 법칙을 잘 따랐을 때, 그것은 달도(達道)이고 조화(和)이며, 절도에 들어맞음(中節)이 될 것이다.

(e4.1.2.5.2) 이는 기발이승으로 감정을 이해했을 때, 필연적으로 외적 기준에 의해 감정의 선악을 판정하는 중절의 논리를 수용할 수밖에 없음을 말해 준다. 이의 제자들은 '기발이승'의 감정에서 이가 갖는 이 같은 의미를 '(규범으로서) 올바른 이(正理)'라고 부른다.

(q4.1.2.5.3) 대체로 이는 반드시 기에 붙어 있고 기는 반드시 이를 싣고 있네. 미발에는 이가 심에 있어서 그 이름을 본성이라 하고 이발에는 이가 감정에 있어서 그 이름을 도라고 하네. 만약 감정이 이를 따르지 않는 것은 다만 사욕으로서 달도(達道)를 어긴 것이네.

(「답안옹휴」, Ⅲ181)

4.1.3 감정은 단일한 원천과 경로를 통해 생긴다

(e4.1.3.1) 지각설에 근거하여 감정의 발생을 설명하는 이의 이론은 여러 가지 점에서 이황의 그것과 갈라지게 된다. 그 중 가장 중요한 차

이는, 이이의 이론 체계에서는 인간의 감정이 자극과 반응이라는 단일한 경로에 의해 본성의 이라는 단일한 원천에서 발생한다는 점이다. 그래서 이이는 마음에 일어나는 현상은 오직 ‘한 길’임을 강조한다. ‘기가 발하고 이는 타는 하나의 길’(氣發理乘一途說)이라는 말이나, 본성·마음·감정·의식이 하나의 길 위에서 연속적으로 작용한다는 ‘성심정의일로설’(性心情意一路說) 등의 주장이 그것이다. 이런 주장은 곧 이황의 호발설에 대한 비판이 된다.

4.1.3.1 이황의 내출외감설을 비판함

(e4.1.3.1.1) 이이가 마음의 작용은 결국 한 길임을 강조하는 것은, 이황의 호발설(互發說)을 겨냥한 것이다. 이이는 이황의 호발설은 마음의 정서적 반응이 일어나는 경로를 둘로 분리해서 생각하고 있다고 비판한다. 이이가 이황을 비판하는 논점은, 이황이 사단과 칠정을 내출(內出)과 외감(外感)으로 구분해서 본다는 것이다. 이는 결국 감정이 형성되는 경로를 둘로 구분해서 보는 것이 된다. 이이에게서 ‘내출설’로 비난 받은 이황의 사단에 대한 설명은, 도덕적으로 순선한 감정이란 이인 본성이 발한 것이라는 점을 강조하기 위한 맥락에서 나온 것이다. 이는 성즉리(性卽理)의 이론을 극단까지 몰고 간 것으로, 이발설의 연장이라고 할 수 있다.

(e4.1.3.1.2) 이황의 내출외감설에 대한 비판은, 다시 이황이 호발설을 뒷받침하기 위해 사단은 본연지성에서 나오고 칠정은 기질지성에서 나온다고 ‘두 근원을 설정하는’ 것에 대한 비판으로 이어진다. 이이는, 인간의 본성이란 처음부터 이와 기가 합쳐진 것으로서 기질지성을 가리키며, 본연지성은 기질지성에 깃든 이를 가리킬 뿐 별도의 본성이 아니라 고 함으로써, 이황의 논거를 무력화한다.

(q4.1.3.1.3) 가만히 이황 선생의 의도를 살펴보면, 사단은 마음속에서 발하고, 칠정은 밖에서 자극받아 발한다고 간주하는 것이니, 이것을 선입

견으로 삼고서 주희 선생의 ‘이에서 발하고 기에서 발한다’는 말을 주장하고 길게 부연하여 많은 모순을 만들어 냈습니다. 매번 읽을 때마다 이것 은 바른 견해 중에도 하나의 흠이라고 탄식하곤 합니다. [...]

(「답성호원」, III58)

(q4.1.3.1.4) 천하에 어찌 자극 받지도 않고서 마음속에서 저절로 발하는 감정이 있겠습니까? [...] 이제 만약 밖에서 자극하기를 기다리지 않고서도 마음속에서 저절로 발하는 것이 사단이라고 한다면, 이는 부모가 없어도 효성스러운 마음이 발하고, 임금이 없어도 충성스러운 마음이 발하고, 형이 없어도 공경하려는 마음이 발한다는 것이니, 어찌 사람의 참된 감정이겠습니까? [...] 어찌 어린아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보지 않고서도 저절로 측은히 여기는 마음을 발하는 경우가 있겠습니까? 설사 그런 일이 있다 하더라도 정신병일 뿐이지, 사람의 감정은 아닙니다.

(「답성호원」, III58)

4.1.3.2 사단은 칠정 안에 포함됨

(e4.1.3.2.1) 이이는 이황의 호발설을 공격함으로써, 마음의 현상에는 오직 하나의 단일한 원천과 단일한 경로가 있다고 주장하게 된다. 그 결과 이이는 이황과 달리 사단과 칠정을 본질적으로 다른 것이라고 보지 않게 된다. 이이는 지각에 의해 일어난 정서적 반응의 전체가 칠정이며, 이 칠정 중에 선한 감정만 사단으로 부를 뿐이라고 말한다. 그러므로 사단은 칠정 안에 포함되는 것이 된다. 칠정이 사단을 포함하기 때문에, “사단은 칠정만큼 온전하지 못하며”, 사단은 선한 감정만 가려 낸 것이기 때문에 “칠정은 사단만큼 순수하지 못하다.” 또, 사단은 칠정에 포함되기 때문에, 사단과 칠정을 주리와 주기로 대립시켜서 보는 이황의 논법도 성립할 수 없게 된다.

(q4.1.3.2.2) 사람의 본성에는 인·의·예·지·신 다섯 가지가 있을 뿐이니, 이 다섯 가지 외에는 다른 본성이 없습니다. 감정에는 기쁘고 성내고 슬프고 두렵고 아끼고 밉고 바라는(喜怒哀懼愛惡欲) 일곱 가지가 있을 뿐이니, 이 일곱 가지 외에는 다른 감정이 없습니다. 사단은 단지 선

한 감정을 달리 이름 붙인 것일 뿐이므로, 칠정을 말하면 사단은 그 안에 있습니다. 인심과 도심을 상대적으로 이름 붙인 것과는 다릅니다. 형께서 반드시 그것과 나란히 비교하려고 하시는 것은 어째서입니까? [...] 칠정이 사단을 포함했다는 것을 형께서는 아직도 깨닫지 못하셨습니까?

(『답성호원』, III58-59)

(q4.1.3.2.3) 다섯 가지 본성 이외에 다른 본성은 없고 칠정 이외에 다른 감정은 없습니다. 맹자는 칠정 중에서 선한 감정만 가려내어 사단으로 지목한 것이지, 칠정 이외에 별도로 사단이 있는 것은 아닙니다.

(『성학집요』, V82)

(q4.1.3.2.4) 감정을 총합한 명칭이 칠정이고 그 착한 감정만을 가려서 말하면 사단입니다.(『답안용휴』, III183)

4.2 감정의 선악

4.2.1 인간에게는 악한 감정이 더 많다

(e4.2.1.1) 이이에서 마음의 반응으로서 감정은 기질의 차이에 따라 달리 나타난다고 할 수 있다. 동일한 자극이 주어지더라도, 개개 인간이 타고난 기질에 따라 그 반응의 양상은 달라질 것이다. 이 점과 관련하여 이이는 “감정은 본성의 작용”이라는 주희의 말에 나오는 ‘본성’도 기질지성을 가리킨 것이라고 말한다. 따라서 기질지성의 작용이 인간의 감정으로 드러나므로, 각 개인의 기질의 차이에 따라 감정의 도덕적 선악도 서로 다르게 나타날 것이다. 즉, “인간의 정서적 반응이란, 기질이 가린 곳에서 발하면 악한 감정이 되고, 가리지 않은 곳에서 발하면 선한 감정이 된다.”(『어록』상, VI334-335, 제자 김진강의 말) 그런데, 완전한 기질을 지닌 인간은 성인(聖人)밖에 없으므로, 대부분의 인간이 발하는 정서적 반응에서 선한 감정은 항상 적게 나오고 악한 감정은 항상 많게 된다.

(q4.2.1.2) 대체로 사람의 마음은 가려진 곳이 많고 가려지지 않은 곳은 적으니 선한 감정은 항상 적게 나오고 악한 감정은 항상 많은 법이다.

(「여록」상, VI320)

4.2.2 감정의 선악에 대한 호병문의 주장을 비판함

(e4.2.2.1) 인간의 심리적 현실을 악이 압도하는 것으로 보기 때문에, 이이는 “본성의 발함인 감정이 처음에는 선하지 않음이 없다.”고 보는 호병문과 그에 동조하는 이황을 비판한다. 본성이 발하여 감정이 되므로 모두 선하다는 호병문의 이론은, 사단이라는 선한 감정만을 가리켰을 뿐, 선한 감정과 악한 감정을 통틀어 논의한 것이 아니라는 것이다. 이는 다시 ‘감정은 선하지 않음이 없다’는 호병문의 주장은, 선한 감정만 있는 성인의 경우에 해당하며 온 천하 사람의 감정을 통틀어서 논한 것은 아니라는 주장으로 이어진다.

(e4.2.2.2) 이것은 이이가 감정이 발하는 것이 언제나 절도에 들어맞는 것을 성인의 경우로 한정하는 데에서 나온 것이다. 이이에 따르면, 성인이 아닌 모든 사람은 악한 감정이 있다. 그는 심지어 안회조차도 감정은 선하지 않은 경우가 있었다고까지 말한다. 이이는 악한 감정이 이렇게 분명히 실재함에도 불구하고, ‘배우는 이’들이 흔히 호병문의 이론을 잘못 이해하고서 ‘감정은 선하지 않음이 없다’고 여긴다고 비난한다. 여기서 ‘배우는 이’란 특히 이황을 지칭하는 것이라고 할 수 있다.

(q4.2.2.3) 호병문의 설명은 정확하지 않다. 본성이 발하여 감정이 되면서 반드시 다 선하지는 않으니 감정이 절도에 맞지 않은 것도 역시 많으며, 의는 감정에서 연유하여 계산하고 비교하므로 단지 생각이 흘어지는 것뿐만은 아니기 때문이다. 호병문의 이론은 단순히 사단의 감정만을 가리켰고 선한 감정과 악한 감정을 통틀어 논의하지는 않았으니, 배우는 이들은 흔히 이 이론을 잘못 이해하고서 ‘감정은 선하지 않음이 없다’고 여긴다. 진실로 이와 같다면 감정이 앞서는 대로 맡겨 두고서, 감정을 겸

속하거나 본성을 기르는 공부는 없을 것이니, 해로움이 작지 않다.

(『기대학소주의의』, IV30)

4.2.3 감정의 선악에 대한 이황과 성흔의 주장을 비판함

(e4.2.3.1) 이황은 초기에 사단은 순선한 반면, 칠정은 악의 가능성이 많은 것으로 보았다. 그러나 사단칠정 논쟁을 거친 이후, 『성학십도』에서 칠정도 애초에는 선하지 않음이 없다고 설명한다. 이는 사단칠정 논쟁의 과정에서 알게 된 호병문의 견지를 적극적으로 받아들인 것이라고 할 수 있다. 또, 이 때문에 이황은 이이와 달리 칠정을 설명하는 ‘기발이승(氣發理乘)’의 ‘승’이라는 말에 어느 정도 ‘주재’의 의미를 부여한다. 성흔은 이 같은 이황의 감정에 대한 설명을 수용하여, 감정은 모두 선하며 단지 ‘흘러서’ 악이 된다고 본다. 이는 성선의 교의에 보다 더 충실한 태도를 견지하면서, 현실의 상황 속에서 본래의 성선을 상실한 탓에 우연적으로 악이 있게 된다고 보는 입장이라고 할 수 있다.

(e4.2.3.2) 이황과 성흔 같은 입장에 대한 이이의 대답은, 악한 감정은 마음이 반응하여 감정이 생겨날 때부터 본래적으로 존재한다는 것이다. 마음의 반응은 기질의 제약을 받을 수밖에 없으므로, 이미 반응할 때부터 악한 감정이 생겨난다는 것이다. 이이는 이를 “기미(幾)에 선악이 나뉜다.”는 주돈이의 말로 입증하려 한다. 즉, 기미란 감정이 생겨난 이후가 아닌, 감정이 생겨나는 순간을 지칭한다는 것이다. 따라서 감정이 생겨나는 순간인 기미에 이미 선과 악이 나뉜다는 주돈이의 말대로라면, 악은 감정의 발생과 함께 존재한다는 것이다. 이를 다시 이이는 기미의 순간에 천리와 인욕이 드러난다고 설명한다. 따라서 악한 감정이 발생하는 이 같은 기제에 유의하지 않은 채, 감정이 선하지 않음이 없다고 주장하는 이황이나 성흔 같은 이는, 본연의 성정이 있음을 알 뿐, 기를 겸한 성정 곧 기질의 제약을 받는 성정이 있음을 알지 못하는 학자이다.

(q4.2.3.3) 오직 그 기질이 고르지 않아서 반응할 때에 기가 맑지 못하여 이를 따르지 못하면, 그 발함이 절도에 맞지 않아서 악에 이르는 것 아니, 그것은 처음 반응하면서 이미 그런 것이고, ‘처음에는 반드시 선하다가’ 그것이 흘러서 악해지는 것은 아닙니다. 그래서 주돈이 선생은 “성실함은 아무런 움직임도 없고 기미에 선악이 나뉜다.”(『통서』 3장)고 했으니, ‘성실함은 아무런 움직임도 없다’는 것은 미발이고, 기미란 미미하게 반응하는 것입니다. 미미하게 반응할 때에 이미 선과 악이 있으니, 기미가 바로 감정입니다.(「답안응휴」, III182)

4.2.4 감정이 다 선하다면 누구나 멋대로 행동할 것이다

(e4.2.4.1) ‘감정은 선하지 않음이 없다’고 주장하는 이들에 대해 이이가 가하는 가장 격렬한 비판은, 그들의 주장대로라면 감정이 앞서는 대로 맡겨 두고서, 감정을 검속하거나 본성을 기르는 공부는 없어질 것이라는 지적이다. 이이의 견지에서는 선한 감정, 중절하여 조화롭게(和) 된 감정이란, 성공적으로 이를 좋은 감정이며, 그렇지 못한 감정은 모두 악한 감정이다. 그런데도 이황은 본연지성의 발함인 사단의 감정이 선하지 않음이 없다고 봄으로써, 감정을 방임하면서 감정을 검속하는 공부는 없이 무반성적으로 행위 하는 길을 열어 놓았다는 것이다.

(e4.2.4.2) 이는 이황의 이론, 특히 이발설에 양명학적 경향이 있다는 혐의를 씌우는 것이기도 하다. 즉, 이이는 감정을 반성적 의식으로 제어해야 한다는 이발 중심의 견지에 서서, 본성이 그대로 선한 감정으로 드러나도록 하자는 이황의 미발 중심의 이론에 대해 그것이 비현실적이며 매우 위험한 것이라고 공격하는 것이다.

(q4.2.4.3) 만약 감정이 선하지 않음이 없는 것으로 여겨서, 감정대로 내맡겨 행동한다면 어찌 일을 그르치지 않겠는가?(「논심성정」, IV25)

(q4.2.4.4) 그러므로 감정이 조화가 아니라 감정의 덕이 바로 조화인

것이니, 감정의 덕이란 바로 이가 감정에 있는 것이라네. 만약 감정으로 써 조화라 한다면 장차 정욕대로 방종하여 이르지 못하는 곳이 없을 것이니 그것이 될 말인가?(『답안옹휴』, III179)

4.2.5 감정의 선악을 판정함

4.2.5.1 감정의 선악을 판정하는 기준인 절도

(e4.2.5.1.1) 이이에 따르면, 감정의 선과 악은 ‘근원과 경로에 따라 본래적으로’ 판정되지 않는다. 이는 이이의 감정에 대한 설명이 이황과 다른 부분 중의 하나이다. 이황은 사단은 본연지성에서 나오는 것이기 때문에 본래적으로 선한 반면, 그렇지 않은 칠정은 악하거나 악의 가능성이 농후한 것이라고 본다. ‘소종래’(所從來)를 중시하는 이황의 기본적인 태도를 볼 수 있는 대목이다.

(e4.2.5.1.2) 반면 이이에 따르면 감정은 자극과 반응이라는 단일한 경로에 의해 본성의 이라는 동일한 원천에서 발하는 것이므로, 이황과 같은 방식으로 선악을 논할 수는 없다. 그래서 이이는 일단 자극과 반응의 두 측면에 의해 감정의 선과 악이 구분된다고 말한다.

(e4.2.5.1.3) 그런데 감정의 선악을 구분하는 두 측면 중에서 특정한 자극은 특정한 반응의 선악을 어느 정도 ‘결정’하는 한 원인이지, 이것이 반응 자체의 선악을 ‘판정’하는 기준이 되기는 곤란하다고 볼 수 있다. 왜냐하면, 동일한 자극이라도 개인의 기질 차에 따라 다양한 반응이 가능하기 때문이다. 따라서 선악의 판정과 관련하여 보다 더 중요한 측면은 반응이 된다. 즉, 반응이 절도에 들어맞을 때(中節)에는 선한 반응, 선한 감정이 되고, 반응이 절도에 지나치거나 못 미칠 때에는 악한 감정이 된다. 즉, 어떤 감정이 선한지는 절도에 맞는지 여부로 판정할 수 있다.

(q4.2.5.1.4) 선악의 감정은 외물에 자극 받아 반응하지 않음이 없습

니다. 다만 자극에는 바른 것도 있고 그른 것도 있으며, 반응에는 절도에 맞음(中)도 있고 지나침(過)도 있고 미치지 못함(不及)도 있으니, 여기에서 선과 악의 구분이 있는 것입니다.(「답성호원」, III49)

4.2.5.1.1 '절도에 맞음'과 예

(e4.2.5.1.1.1) 감정의 선악을 판정하면서 중절의 여부를 가장 중시하는 이이의 태도는, 제자 김진강과 나눈 문답에서 잘 드러난다. 이 문답은 이이가 45세 때인 1580년에 이뤄진 것이다. 여기서 이이는, 선한 감정과 선하지 않은 감정의 판정은, 절도에 맞느냐의 여부에 달려 있다는 점을 명확히 밝힌다.

(e4.2.5.1.1.2) 이 문답에서 질문자는 선한 감정이 어떻게 판정되는지에 대해 은연중에 이황의 입장을 지지한다. 선을 위해서 빌한 감정(엄밀히 말한다면, 이 표현조차도 이황의 경우에는 용납되기 힘들 것이다. 이가 빌하는 것은, 선을 '위해서' 빌하는 것이 아니라, 선 자체가 빌하는 것이기 때문이다)이나, 절도에는 좀 못 미치는 얇은 감정이라도 선한 감정으로 볼 수 있지 않겠느냐는 질문은, 감정의 선악을 판정하는 데에는 행위의 동기가 가장 중요하다는 점을 전제하고 있기 때문이다. 또, 이 점에서, 질문자를 반박하는 이이의 대답은 이황에 대한 비판으로도 읽을 수 있다.

(e4.2.5.1.1.3) 이이는 여기서 절도에 꼭 맞는 감정만이 선한 것이라는 엄격한 중절론의 견지를 고수한다. 이는 “감정이 빌할 때에 마땅히 얇아야 할 경우에는 얇고 마땅히 깊어야 할 경우에는 깊어야 하”며, “두터이 해야 할 곳에는 마땅히 십 분의 감정을 쏟아야” 한다는 이이의 말에서 잘 드러난다. 이는 곧 모든 행위에는 그것의 가장 적절한 형태를 규정한 예라는 규범의 체계가 있으므로, 이를 엄격히 준수할 때만 비로소 그 행위가 도덕적으로 정당한 것이 된다는 사실을 뜻한다. 즉, 선악의 판정 문제에서 보이는 이이의 중절론은, 그의 철학 체계가 전체적으로 예의 엄수를 지향하고 있다는 사실과 맞물리는 것이다. 이렇게 감정의 선악을

절도에 맞는지의 여부로 판정할 수 있다고 하는 것은 지각설의 전통을 그대로 잇는 것이다.

(q4.2.5.1.1.4) 김진강이 질문했다. “감정의 발함이 비록 절도에 맞지 않더라도 만약 선을 위해 발한 것이라면 선한 감정이라고 말할 수 있습니까?” 선생이 대답했다. “그렇지 않다. 선과 악의 구별은 다만 절도에 맞는지(中) 아니면 절도에 지나치거나 못 미치는지(過不及) 여부에 달려 있을 뿐이다. 절도에 맞는 것에서 벗어나자마자 곧 모두 선하지 않은 감정이라고 말한다.”(「어록」상, VI338-339)

(q4.2.5.1.1.5) 다시 질문했다. “선한 감정에는 얕은 것과 깊은 것 있습니다. 얕은 것이 비록 절도에 못 미쳤다 하더라도 사실 선한 쪽의 감정인데, 한데 뚁뚱그려 선하지 않은 감정이라고 말하는 것은 타당하지 않은 것 같습니다.” 선생이 대답했다. “감정이 발할 때에 마땅히 알아야 할 경우에는 얕고 마땅히 깊어야 할 경우에는 깊어야 하니, 이것이 바로 절도에 맞는 감정이다. 두터이 해야 할 곳에는 마땅히 십 분의 감정을 쏟아야 하는데 만약 오류 분만 쏟는다면, 이것을 절도에 못 미친(不及) 감정이라고 한다. 얕게 해야 할 곳에는 마땅히 오류 분의 감정을 쏟아야 하는데, 만약 십 분을 다 쏟는다면, 이것도 역시 절도에 지나친(過) 감정이다. 이것들은 다 선하지 않은 감정이다. 만약 어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보고서 미친 듯이 달려가 순으로 건져 낸다면 곧 절도에 맞는 감정이지만, 다만 서서 지켜보기만 하면서 ‘가엾다’고 말할 뿐이라면, 비록 냉담한 자보다는 낫지만 역시 선하지 않은 감정이라고 말할 수 있다.”

(「어록」상, VI338-339)

4.3 마음대로 통제할 수 없는 감정

(e4.3.1) 이이는, 감정은 외부의 자극에 대한 반응이므로, “내 마음대로 나오는 것이 아니다.”고 말한다. 이는 물론 지각설의 견지에서 나온 것이다. 인간의 감정이 발생하는 데에 자극이라는 외부적 계기는 인간의 뜻대로 통제할 수 없는 우연적인 것이다. 또한 특정 자극에 대해 어떻게

반응하는지도 역시 각 개인별로 이미 타고날 때부터 기질에 의해 어느 정도 결정되어 있으므로, 최초의 정서적 반응 자체를 ‘필연적으로 선하게’ 발하도록 만들 수는 없다.

(e4.3.2) 이 같은 생각은, 인간의 정서적 반응을 칠정과 사단으로 구분하면서 사단이라는 선한 감정이 주로 드러날 수 있도록 미발의 거경 공부에 힘쓰자는 이황의 주장을 정면에서 반박하는 것이다. 이이에 따르면 성인 이외에 보통의 인간에게 선한 감정만 드러나게 한다는 것은 애초에 불가능하기 때문이다.

(q4.3.3) 감정은 갑자기 드러나 반응하므로 자기 마음대로 할 수 없습니다.(「답안응휴」, III182)

(q4.3.4) 감정은 알지 못하는 사이에 저절로 드러나서 자신의 마음대로 되지 않는다.(「어록」하, VI406)

(q4.3.5) 감정이란 마음이 자극 받은 것이 있어서 반응하는 것입니다. 반응하자마자 곧 감정이기 때문에 자신의 마음대로 나오지 않습니다.

(『성학집요』, V84)

4.3.1 감정이 발생한 이후에 통제해야 함

(e4.3.1.1) 이이는 감정이 발생하기 이전(未發)이 아니라 감정이 발생한 이후(已發)에 의(意)를 변화시키는 데에 주력한다. 왜냐하면, 이미 드러난 악한 감정을 운용해서 선한 행위로 이끌 수 있는 것은 반성적 의식으로서 의이기 때문이다. 그래서 이이는 감정과 의식의 측면에서 성인과 군자, 보통 사람의 차이를 이렇게 설명한다. 즉 성인은 감정이 모두 절도에 맞으므로, 처음부터 선한 행위만 하게 된다. 그러나 보통 사람은 감정과 반성적 의식 모두 절도에 맞기도 하고 맞지 않기도 한다. 반면, 군자는 성인만큼 감정을 완전하게 제어할 수는 없으므로, 반성적 의식의

중절에 힘쓴다. 즉, 군자처럼 반성적 의식의 통제에 힘쓰는 것이, 수양 공부의 실제적인 모습이 되는 것이다.

(e4.3.1.2) 이 때문에 이이의 철학 체계에서 사단칠정론은 이황과 달리 그다지 의미 있는 역할을 하지 못한다. 이이에서 이황의 사단칠정론에 맞먹는 중요성을 갖는 것은, 오히려 이발의 의식에 대한 논의인 인심도심론이라고 할 수 있다. 이로부터 이이의 마음 이론은 사단칠정론에서 인심도심론으로 옮겨간다.

(q4.3.1.3) 성인은 감정이 절도에 맞지 않음이 없고, 군자는 감정은 절도에 맞지 않기도 하나 의(意)는 절도에 맞지 않음이 없고, 보통 사람은 감정이 절도에 맞으나 의는 절도에 맞지 않기도 하고, 감정은 절도에 맞지 않으나 의는 절도에 맞기도 한다.(「논심성정」, IV25)

5. 의(意)

(e5.1) 이이에서 의(意)는, 지각이 반응한 일차적 결과인 뜻 정서를 특정한 기준에 맞추어 계산하고 비교하여 어떻게 할지 생각하는 반성적 의식이다.

5.1 의의 성격

5.1.1 의의 기능

(e5.1.1.1) 지각설에서는, 마음이 외부 사물의 자극에 대해 반응할 뿐만 아니라, 이 반응의 결과에 대한 반성적 의식을 수반한다고 본다. 가령 아름다운 풍경을 보고서 이를 좋아하는 감정이 생겨날 때, 이와 동시에 ‘내가 이 경치를 좋아하고 있다’는 의식이 함께 떨려 나오며, 나아가 ‘좋아한다’는 나의 느낌이 옳은지 그른지 등을 따지는 반성적 의식이 다시 파생된다고 하는 것이다. 이 점에서 의식은 기본적으로 자기 분열적인 특징을 갖고 있다. 이이는 이 같은 반성적 의식을 의(意)라고 명명한다. 그는 의의 구체적인 작용을 ‘계산하고 비교함’(計較) 또는 ‘헤아리고 잽’(商量)이라고 설명한다.

(q5.1.1.2) 감정이 반응한 뒤에 감정으로 인해 계산하고 비교하는 것 이 의(意)입니다.(「잡기」, IV27)

(q5.1.1.3) 마음이 처음 반응하는 것이 감정이고 이 감정으로 인해 헤아리고 재는 것이 의입니다. 성인이 다시 나온다 해도 이 말을 바꾸지 않을 것입니다.(「답안응휴」, III182)

5.1.1.1 의는 마음의 저울이자 자

(e5.1.1.1.1) 의의 정의에 쓰인 ‘계산하고 비교함’(計較) 또는 ‘헤아리고 쟁’(商量)의 핵심적 의미는 ‘계산’이다. 즉, 의의 본질은 마음이 일으킨 반응인 감정을 대상으로 하여 마음속으로 ‘계산하는’ 것이다. 따라서 이 때 ‘계산하는’ 의의 측면에서 마음은 저울과 자로 비유된다. 마음의 기능 중에서 반응의 측면이 ‘깨끗한 거울’이고 ‘빼어난 맑의 비춤’이라면, 의의 측면은 ‘평평한 저울대’이고 ‘저울과 자의 가늠’이라고 할 수 있다. 이는 ‘의식함’이라는 마음의 기능이 곧 성찰의 수양론으로 이어지는 것임을 말한다. 따라서 이렇게 의식하고 성찰하려면, 먼저 마음속에 저울과 자의 역할을 할 수 있는 기준이 필요하다. 이 기준을 획득하는 것이 바로 궁리이다. 그래서 이이는 수양론의 조목 중에서 궁리를 가장 먼저 할 것으로 내세운다.

(q5.1.1.1.2) 마음의 본체는 맑고도 허명하여 깨끗한 거울 같고 평평한 저울대 같습니다.(『성학집요』, V 138-139)

(q5.1.1.1.3) 오랫동안 완전히 익숙해져서 엉기어 안정되기에 이르면, 이 마음은 우뚝하게 서 있어서 사물에 이끌려 더럽혀지지 않으니, 내가 사물을 부리게 되며 내 의지대로 행위 하지 않는 일이 없고, 본체의 환히 비추는 능력이 가려지는 일도 없어, 빼어난 맑의 비춤과 저울과 자의 가늠이 어긋나지 않음을 항상 느낄 것입니다.(『성학집요』, V 140)

5.1.1.1.1 감정을 운용하는 의

(e5.1.1.1.1.1) 감정을 대상으로 ‘계산’하고 ‘생각’한다는 것은, 의식 안에서, 애초 생겨난 희노애락의 감정이 옳은지 그른지 계산하여 이를 그대로 유지할 것인지, 아니면 버릴지 생각해 본다는 의미이다. 이는 마음의 반응을 어떤 방향으로 이끌어갈 것인지 생각하는 것이다. 그래서 의의 기능은 달리 말하면 감정을 ‘운용’하는 것이기도 하다.

(q5.1.1.1.1.2) 의는 감정으로 인해 헤아리고 재어 운용하는 것입니다.
(「답안응휴」, III 182)

(q5.1.1.1.3) 의(意)란 마음에 계산하고 비교함이 있는 것을 말하니, 감정이 이미 빌하여 헤아리고 재어 운용하는 것입니다. 그러므로 주희 선생은 ‘감정은 배나 수레와 같고 의는 사람이 그 배와 수레를 부리는 것과 같다’라고 하였습니다.(『성학집요』, V85)

5.1.2 의는 감정이 있고 난 다음에 생긴다

(e5.1.2.1) 이이는 의는 마음의 일차적인 반응인 감정‘에 대한’ 것이므로, 반드시 감정이 있고난 다음에 생기는 것임을 분명히 한다. 물론 인간에게는 아직 외부의 사물과 접촉하지 않은 때, 곧 자극을 받은 것이 없을 때에도, 의식의 활동으로서 ‘생각’이 일어나는 경우가 있다. 이이는 이런 경우의 의식 활동은 기억한 내용을 대상으로 한 것이며, 이 기억은 과거에 자극을 받아서 생겼던 감정이 근거가 된 것이라고 해명한다. 즉, 어떤 경우에나 의식은 감정이 있은 뒤에야 활동한다는 것이다.

(q5.1.2.2) 의는 감정으로 인해 계산하고 비교하는 것이니, 감정이 아니면 의식은 연유할 것이 없다. 그래서 주희는 “의식은 감정이 생겨난 것으로 인해 뒤에 작용한다.”고 했다.(『성학집요』, V82)

5.1.2.1 정지운과 이황의 의(意)에 대한 이해를 비판함

(e5.1.2.1.1) 이이는 정지운이 「천명도」를 그리면서, 사단을 아래에 그리고 ‘의(意)’자를 위에 그린 것은 잘못된 것이라고 비난한다.(「논심성정」, IV26) 사단도 감정이므로, ‘의’자는 사단 아래에 있어야 한다는 것이다. 이이가 말한 정지운의 천명도는 사단칠정 논쟁의 빌미가 된 것으로, 이황은 정지운의 천명도를 수정하여 자신의 천명도를 만들었다. 그래서 이이가 정지운을 비난한 것은, 사실상 이황에 대한 비판이다. 왜냐하면, 이황의 천명도에서도 ‘의’의 위치는 정지운과 같기 때문이다.

5.2 인심과 도심

5.2.1 인심과 도심은 감정과 의(意)를 통틀어서 말한 것

(e5.2.1.1) 감정을 의식할 때, 곧 지각이 반응한 일차적 결과인 뜻 정서를 특정한 기준에 맞추어 계산하고 비교하여 어떻게 할지 생각할 때, 이 의식은 그 성격상 크게 둘로 구분된다. 그것이 곧 인심과 도심이다. 이 점에서 이이는 인심과 도심은 감정과 의(意)를 통틀어서 말한 것이라고 한다. 따라서 본래 하나의 근원, 하나의 경로에서 나왔던 감정은, 의식이 가해짐으로써 인심과 도심의 둘로 구분된다. 즉, 인심과 도심은 “그 원천은 비록 하나이지만 그 흐름은 둘이다(原一而流二).” 이런 점에서 감정의 발생 과정 자체를 설명하는 기발이승일도설이 ‘근본을 미루어서 말한 것’이라면, 그 감정의 성격을 의식을 통해 구분하는 인심도심설은 ‘흐름을 쫓아서 말한 것’이 된다.

(q5.2.1.2) 인심과 도심은 감정과 의를 통틀어서 말한 것이다.

(「답안응휴」, III182)

5.2.1.1 사단과 도심의 실질적 내용은 같음

(e5.2.1.1) 이이가 도심의 종류로 열거한 것을 보면, ‘어린 아이가 우물에 빠지려는 것을 보고 측은히 여기고 옳지 않은 것을 보고 부끄럽고 미워하는’ 것이 나온다. 이것은 사단의 감정이기도 하다. 여기서 알 수 있듯이, 사단과 도심의 실질적인 내용은 동일하다. 단지 이 같은 사단의 감정에 계산하고 비교하는 의식이 가해졌을 때 도심이 되는 것이다. 따라서 사단처럼 도덕적 이성(性命)과 관련된 감정을 의식할 때에는 도심이 되고, 반면 육체적 욕구(形氣)와 관련된 감정을 의식할 때에는 인심이 된다고 할 수 있을 것이다.

(e5.2.1.2) 여기서 어떤 감정을 ‘의식한다’는 것은, 내가 궁리를 통해

획득한 이인 예를 기준으로 하여, 그 감정을 계산하고 비교하여 그 성격을 판단한다는 것이 된다. 이를 거꾸로 말한다면, 사단을 비롯한 모든 감정은 ‘의식’됨으로써, 예에 비추어 판단해 봄으로써 비로소 인간에게 포착된다고 할 수 있을 것이다. 왜냐하면, 의식을 통하지 않는 한 자신에게 드러난 감정이 어떤 것인지 알 방법이 없기 때문이다. 또, 이렇게 지각으로 저울질하여 인심이나 도심이 될 때 감정은 비로소 도덕적으로 유의미한 반응이 된다고 할 수 있다.

(q5.2.1.3) 감정이 발할 때에 도의를 위하여 발하는 경우가 있으니, 예컨대 부모에게 효도하려 하고 임금에게 충성하려 하며, 어린 아이가 우물에 빠지려는 것을 보고 측은히 여기고 옳지 않은 것을 보고 부끄럽고 미워하며, 종묘를 지나갈 때 공경하는 것과 같은 것이 이것입니다. 이를 도심이라고 말합니다. 또, 입과 몸(口體)을 위하여 발하는 경우가 있으니, 예컨대 배고프면 먹으려 하고 추우면 입으려 하고 피로하면 쉬려 하고 정력이 왕성하면 여인을 생각하는 것과 같은 것이 이것입니다. 이를 인심이라고 말합니다.(「인심도심도설」, III306)

5.2.1.2 감정과 의식이 따로 드러난다는 견해를 비판함

(e5.2.1.2.1) 도심과 인심은 모두 감정과 의식을 통틀어서 말한 것이라고 보는 까닭에, 이이는 본성과 마음은 따로따로 드러날 수 없다고 주장한다. 왜냐하면, 본성은 마음이라는 그릇에 담겨 있는 것이기 때문이다. 이는 곧 “본성이 발하여 감정이 되고 마음이 발하여 의식이 된다.”는 호병문 유의 생각을 공격하는 것이다. 본성과 마음을 둘로 나누어 본다면, 이것은 인심과 도심이라는 마음의 현상에 두 개의 근본을 설정하는 일이 된다는 것이다.

(q5.2.1.2.2) 별지의 말은 대체로 옳지만, “사단 칠정은 본성에서 발하고, 인심과 도심은 마음에서 발한다.”는 것은 마음과 본성을 두 갈래로 나누는 병통이 있는 듯합니다. 본성은 마음 가운데의 이요, 마음은 본성을 담고 있는 그릇이니, 어찌 본성에서 발하는 것과 마음에서 발하는 것이 따로 있겠습니까?(「답성호원」, III46)

5.2.1.2.1 이황의 호병문 해석을 비판함

(e5.2.1.2.1.1) 이이는, 호병문의 이론을 마음의 현상에 대한 ‘두 갈래’의 이론으로 해석하는 것은 잘못이라고 함으로써, 이황 호발설의 논거를 무너뜨리려 한다. 이황의 해석은 한마디로 오해라는 것이다. “본성이 발하여 감정이 되고 마음이 발하여 의식이 된다.”고 한 호병문의 말은, 마음과 본성을 두 가지 작용으로 나누어 본 것이 아니라, “마음은 본성을 다할 수 있으나 본성은 마음을 검속할 수 없고, 의식은 감정을 운용할 수 있으나 감정은 의식을 운용할 수 없다.”는 뜻이라고 이이는 주장한다.

(e5.2.1.2.1.2) “마음은 본성을 다할 수 있으나 본성은 마음을 검속할 수 없다.”는 것은, 기인 마음(心是氣)이 이인 본성을 다 드러낸다는 것으로서, 곧 기발이승설의 취지를 담고 있다. 또, “의식은 감정을 운용할 수 있으나 감정은 의식을 운용할 수 없다.”는 말은, 감정 자체는 뜻대로 제어할 수 없으므로 의식의 작용으로써 일정한 방향으로 이끌어간다는 이이의 성찰론을 내포하고 있다. 즉, 이이는 호병문의 말이 오히려 자신의 이론을 입증하는 말인 것처럼 해석하는 것이다. 이이는 호병문의 말에 대한 이 같은 재해석을 근거로 하여, 마음의 현상을 두 갈래로 나누어 보아서 이와 기가 서로 발한다고 하는 호발설은 성립할 수 없는 이론이라고 공격한다.

(q5.2.1.2.1.3) 선배 학자들이 마음과 본성과 감정에 대해 세운 이론은 상세히 갖추어져 있습니다. 그러나 각기 위주로 하는 것이 있어서 말이 하나로 일치하지 않는 경우가 있습니다. 그래서 뒷사람들은 말의 표현에 집착하여 그 의미를 혼동하는 이가 많습니다. “본성이 발하여 감정이 되고 마음이 발하여 의식이 된다.”고 한 말은 각기 의미가 있으며 마음과 본성을 두 가지 작용으로 나누어 본 것이 아닌데도, 뒷사람들은 마침내 감정과 의식을 두 갈래로 간주하였습니다.(『성학집요』, V82)

(q5.2.1.2.1.4) <세주: ‘본성이 발하여 감정이 된다’는 것이 마음이 없다는 뜻은 아니고, ‘마음이 발하여 의식이 된다’는 것이 본성이 없다는 뜻은 아닙니다. 단지 “마음은 본성을 다할 수 있으나 본성은 마음을 검속할

수 없고”, 의식은 감정을 운용할 수 있으나 감정은 의식을 운용할 수 없습니다. 그래서 감정을 위주로 하여 말한다면 본성에 속하고, 의식을 위주로 하여 말한다면 마음에 속하지만, 실제로는 본성은 마음이 아직 발하지 않은 것이고, 감정과 의식은 마음이 이미 발한 것입니다.(『성학집요』, V82)

(q5.2.1.2.1.5) 사단은 오직 이만 말한 것이고 칠정은 이와 기를 합한 것이니, 두 가지 감정이 있지 않은데도, 뒷사람들은 드디어 이와 기가 서로 발한다(互發)고 여겼습니다. 감정과 의식을 두 갈래로 나누어 보아서 이와 기가 서로 발한다고 하는 이론은 분별하지 않으면 안 됩니다.

(『성학집요』, V82)

5.2.2 인심과 도심의 근원은 같음

(e5.2.2.1) 이이에 따르면 인심과 도심은 일차적으로 ‘~하려고 함(欲)’, ‘~하고 싶어 함’이라는 욕구의 형태를 띠고 드러난다. 이는 이이가 인정하듯이, 「악기」(樂記)에서 본성의 가장 원초적인 작용을 욕구(欲)로 파악한 것과 연결되는 것이다. 그런데 본성에서 드러난 서로 다른 욕구들을 크게 대립하는 두 가지 욕구로 단순화시켜 볼 수 있는 것은, 궁리를 통해 내가 획득한 이(理)가 기준의 역할을 하기 때문이다. 의식에 포착된 나의 욕구는, 그때그때 상황에 적용되는 기준으로서 규범에 의해, 그 규범에 맞는 것과 그렇지 않은 것으로 나뉘는 것이다. 그것이 바로 도심과 인심이다. 그래서 도심과 인심은 기준에 맞는지 여부에 따라 각각 ‘이를 위주로 한 것’(主理)과 ‘기를 위주로 한 것’(主氣)으로 그 성격을 구분해 볼 수 있다.

(e5.2.2.2) 주희는 「중용장구서」에서 “혹은 성명에 근원하며 혹은 형기에서 나온다.”는 설명으로써, 인심과 도심의 근원이 서로 다른 것이라고 본다. 그런데, 이이는 도심과 인심을 ‘본성의 욕구’(性之欲)에서 생겨난 것으로, 즉 외부의 자극에 대한 동일한 본성의 반응으로 설명함으로써, 주희와는 달리 도심과 인심이 존재론적인 발생 ‘근원’의 차이가 아닌,

현상적으로 드러난 결과로서 구체적인 욕구의 성격에 대한 의식상의 ‘판단’ 차이라고 보게 된다.

(q5.2.2.3) “사람이 태어나서 고요한 것은 하늘의 본성이고, 사물에 자극 받아 반응하는 것은 본성의 욕구입니다.” 자극받아 반응할 때에 인(仁)에 있으려 하고, 의(義)로 말미암으려 하며, 예에 돌아가려 하고, 이치를 궁구하며 충신(忠信)을 행하려 하고 어버이께 효도하려 하며, 임금께 충성하려 하고, 가정을 바르게 하려하며, 형을 공경하려 하며, 형을 공경하려 하고, 친구에게 간절히 선행을 변명하고 격려하려는 것 등을 도심이라고 하니, 자극 받아 반응하는 것은 본래 형기(形氣)지만 그 빌하는 것이 인의예지의 바른 것에서 곧바로 나와 형기에 가리지 않으므로, 이를 위주로 삼아 이것을 도심이라 하였습니다.(「답성호원」, III55)

(q5.2.2.4) 배가 고풀 때 먹으려 하고, 추울 때 입으려 하며 목마를 때 마시려 하고 가려울 때 긁으려 하며, 눈이 좋은 빛깔을 원하고 귀가 좋은 소리를 원하며 사지가 편안하기를 원하는 것 등을 인심이라고 하니, 그 근원은 비록 천성에서 나왔지만 그 빌하는 것이 이목과 사지의 개인적인 것에서 나와 천리의 본연이 아니므로, 기를 위주로 삼아 이것을 인심이라 하였습니다.(「답성호원」, III55)

5.2.2.1 인심과 도심의 근원을 구분한 이황을 비판함

(q5.2.2.1.1) (이황 선생은) 안에서 나온 것과 밖에서 자극 받은 것의 차이를 둔 것이 나의 견해와 크게 서로 다른데, 형이 끌어다가 나의 설에 붙이려 한 것은 내 뜻의 소재를 알지 못할 뿐만 아니라 이황 선생의 뜻도 분명히 모르는 것입니다. 대개 이황 선생은 안에서 나온 것을 도심이라 하고 밖에서 자극 받은 것을 인심이라 하나 나는 인심과 도심이 모두 안에서 나오고 그 움직이는 것은 모두 바깥의 자극(感)에 연유한 것이라고 생각하니 이것이 과연 서로 합치하는 것이라 하여 끌어 붙일 수 있겠습니까?

(「답성호원」, III85)

5.2.2.1.1 인심도심론과 호발설의 관련성

(e5.2.2.1.1.1) 성흔이 이이에게 주희의 인심도심론을 가지고 질문한 이유는, 주희의 인심도심론에 나오는 “혹은 성명에 근원하며 혹은 형기에서 나온다.”는 말이 이황의 호발설을 지지하는 증거가 된다고 보았기 때문이다. 그런데 이이의 말처럼 인심과 도심이 감정을 반성적으로 의식한 것이라면, 인심이든 도심이든 결국 감정에서 생겨난 것이다. 따라서 감정이 호발로 생겨난 것이 아닌 한, 인심과 도심도 호발이라고 할 수는 없다. 이이는 도심과 인심을 각각 도덕적 이성과 육체적인 욕구의 측면에서 구분해 볼 수 있음을 인정하지만, 그러나 이것이 주희의 말처럼 도심은 도덕적 이성에서 나오고 인심은 육체적인 욕구에서 생겨나온다는 뜻은 아니라고 말한다. 단지 도덕률을 실천하기 위해 발했는지 몸의 욕망을 채우기 위해 발했는지 계산하고 비교함에 따라 양쪽으로 구분된다는 뜻이라는 것이다. 주희의 말을 문자 그대로 받아들이면, 이황의 호발설을 인정해야 하기 때문이다. 그래서 이이는 주희의 혹생혹원론을 털리 해석하면서, 이것이 호발설과는 다르다고 강변한다.

(q5.2.2.1.1.2) 주희 선생의 “혹은 성명에 근원하며 혹은 형기에서 나온다.”는 설도 역시 그 본의를 마땅히 구해 얻어야 할 것이요, 그 말에 얹매어 호발의 설을 주장하고자 해서는 아니 될 것입니다.(「답성호원」, III67)

(q5.2.2.1.1.3) 주희 선생의 이른바 “혹은 성명에 근원하며 혹은 형기에서 나온다.”는 말은 마음이 이미 발한 것을 보고 이론을 세운 것입니다. 그 발한 것이 이의(理義)를 위한 것은 그 까닭을 추구해 볼 때 어디로부터 이런 이의의 마음이 있느냐 하면 이것은 성명이 마음속에 있는데서 연유했기 때문에 이런 도심이 있고, 그 발하는 것이 식색을 위한 것은 그 까닭을 추구해 볼 때 어디로부터 이런 식색의 생각이 있느냐 하면 이것은 혈기가 형체를 이룬 데서 연유했기 때문에 이런 인심이 있다는 것이며, 이기호발설과 같이 혹은 이가 발하고 혹은 기가 발하여 그 큰 근본을 하나로 하지 아니한 것이 아닙니다.(「答成浩原」, III56)

5.2.2.2 기발이승설로 설명하는 인심도심의 형성

(e5.2.2.2.1) 이황의 호발설을 부정함에 따라 인심과 도심의 형성은, 감정의 발생이 그려했듯이 결국 기발이승에 의해서 설명된다. 인심이든 도심이든 그 근원은 모두 이이고 모두 기의 작용에 의해 드러난다는 것이라는 것이다. 인심과 도심의 형성이 ‘기발이승’으로 설명됨에 따라, 도심에 미발과 이발을 관통하는 이의 성격을 부여하려 했던 주희의 의도는 차단되어 버린다.

(e5.2.2.2.2) 주희는 도심을 미발에 뿌리박은 이가 이발에 나타난 것으로 봄으로써, 이를 육체에서 나온 인심의 주재로 삼으려 했다. 즉, 주희는 도심만이 참다운 자아의 본질인 도덕적 이성에서 나온 것이므로, 나에게서 나온 것이 당연히 나의 주재가 될 수밖에 없다고 본 것이다. 그러나 이이에 따르면, 인심과 도심은 모두 동일한 미발의 근원에서 나온 것이며, 단지 ‘무엇을 위해서 발했는지’ 의식함으로써 둘로 갈라지는 것일 뿐이다. 따라서 인심과 도심 어느 한쪽에 더 우월한 지위를 부여하기 힘들어진다. 인심과 도심은 존재론적으로 서로 대등한 것이며, 이발의 의식상에서 대립하고 있는 것이 된다. 이것이 이이의 인심도심론이 주희와 다른 특징 중 하나이다.

5.2.3 인심과 도심의 구분

(e5.2.3.1) 이이는 도심과 인심을 주희의 말대로 각각 도덕적 이성(性命)과 육체적인 욕구(形氣)의 측면에서 나누어 볼 수 있다는 사실 자체는 일단 인정한다. 그리고 도덕적 이성과 육체적인 욕구의 구별을 도의(道義)와 구체(口體), 이의(理義)와 식색(食色)의 구별 등으로 달리 말하기도 한다. 그러나 이이는 이미 드러난 감정에 반성적 의식이 가해진 것이 인심이나 도심이 된다고 보므로, 도덕적 이성과 육체적 욕구 중 어느 쪽을 ‘위해서’ 발했는지에 따라 인심과 도심이 구분된다고 말한다. 이는 곧 특정한 감정에 대해서 계산하고 비교하여 판단한 결과, 도덕적

이성이나 육체적 욕구 어느 한 쪽을 ‘위해서’ 발한 것이라고 구분할 수 있었다는 뜻이 된다.

(e5.2.3.2) 이렇게 의식의 계산을 거친 판단에 따라 인심과 도심이 구분된다고 함으로써, 이이는 본래 주희가 도심과 인심의 원천 자체가 서로 다르다는 점을 설명하기 위해 쓴 ‘생겨나기도 하고’(生於), ‘근원을 두 기도 하여’(原於)라는 말의 의미를, 도심과 인심이 무엇을 ‘위하는’(爲) 것인지 각각 추구하는 외적 대상의 차이를 지시하는 말인 것처럼 바꾸어 버린다.

(q5.2.3.3) 주희 선생의 이론바 “혹은 성명에 근원하며 혹은 형기에서 나온다.”는 말은 마음이 이미 발한 것을 보고 이론을 세운 것입니다. 그 발한 것이 이의(理義)를 위한 것은 그 까닭을 추구해 볼 때 어디로부터 이런 이의의 마음이 있느냐 하면 이것은 성명이 마음속에 있는데서 연유 했기 때문에 이런 도심이 있고, 그 발하는 것이 식색을 위한 것은 그 까닭을 추구해 볼 때 어디로부터 이런 식색의 생각이 있느냐 하면 이것은 혈기가 형체를 이룬 데서 연유했기 때문에 이런 인심이 있다는 것이며, 이기호발설과 같이 혹은 이가 발하고 혹은 기가 발하여 그 큰 근본을 하나로 하지 아니한 것이 아닙니다.(「답성호원」, III56)

(q5.2.3.4) 임금께서 신하에게 이르셨다. “인심과 도심은 둘이 아니다. 다만 발한 후에 도의를 위한 것으로 보이면 도심이라 이르고 식색을 위한 것으로 보이면 인심이라 이르는데, 식색도 절도에 맞게 되면 이것 역시 도심인 것이다.” 이이가 대답하였다. “참으로 전하의 말씀과 같습니다.”

(『경연일기』, VII116)

5.2.3.1 인심은 형기가 가린 것임

(e5.2.3.1.1) 이이의 인심도심론은 인심에 대한 평가에서 주희와 차이가 난다. 이는 인심이 담고 있는 형기(形氣)에 대한 생각의 차이이기도 하다. 주희에서 인심 또는 형기는 의리를 담고 있지 않기 때문에 방향이 없는 것으로 파악된다. 따라서 이는 좋지도 나쁘지도 않은 가치중립적인 것이며, 단지 도심의 명령을 들어야 하는 것일 뿐이다.

(e5.2.3.1.2) 이에 반해 이이는 형기를 마음의 장애를 불러오는 것으로 보며, 이는 결국 형기의 측면인 인심을 제약하는 것으로 나타난다. 이 점과 관련하여 우선 주목해야 할 것은, 이이가 인심과 도심이 형기가 ‘가렸는지’ 여부에 따라 나뉜다고 말한다는 점이다. 이이는 감정이 본연지성 또는 성명의 본연에서 곧바로 나와서 형기에 가리지 않은 것은 도심이 되고, 반대로 본연지성에서 나왔다 하더라도 형기에 가린 것은 인심이 된다고 함으로써, 형기를 기질과 거의 비슷한 것으로 본다. 이는 다시 인심과 도심이 ‘기’에 가렸는지 또는 기가 작용했는지 여부에 따라 구분된다는 표현으로 반복된다.

5.2.3.2 도심은 본연의 기가 드러난 것

(e5.2.3.2.1) 이이는 인심과 도심의 형성도 감정과 마찬가지로 기발 이승의 현상으로 설명한다. 그래서 ‘형기’ 또는 ‘기’가 가리지 않아서 본연의 성명이 그대로 드러나 도심이 된다는 것은, 본연의 성명을 가리지 않는 빼어난 기가 발하여 여기에 성명의 이가 탔다는 뜻이 된다. 그래서 이이는 도심과 인심은 본연의 기가 발했는지, 아니면 본연에서 변한 기가 발했는지의 차이라고 설명한다. 이는 사실상 기를 중심으로 하여 인심과 도심에 대해 설명하는 것이라고 할 수 있다. 이이는 “도심을 본연의 기라고 한 것도 새로운 말인 것 같다.”고 하여 이것이 자신의 독창임을 밝힌다. 이이에 따르면 본연을 잃은 기란 본래의 맑음을 잃고 더러워진 기이다. 즉, 이이는 성명을 가려서 인심을 낳는 형기는 이미 더러워져서 본연의 모습을 잃은 기라고 본 것이다.

(q5.2.3.2.2) 도심은 성명에 근원하였으나 발하는 것이 기이니 이것을 이발이라고 하는 것은 불가합니다. 인심과 도심이 모두 기발이나 기가 본연의 이에 순한 것이 있으면 기도 역시 본연의 기이므로 이가 그 본연의 기를 타고서 도심이 되는 것이고, 기가 본연의 이에서 변함이 있으면 역시 본연에서 변한 기이므로 이도 역시 그 변한 바의 기를 타고서 인심이 되어 혹 지나치기도 하고 혹은 미치지 못하기도 합니다.(「답성호원」, III84)

5.2.3.3 도심과 인심은 선악으로 대비됨

(e5.2.3.3.1) 이이는 주희가 인심을 가치중립적인 것으로 보았던 것과는 달리, ‘본연의 모습을 잃은 더러운 기’인 형기에 가려서 나온 인심은 ‘인욕이 되기 쉬운 것’으로 보면서, 도심과 인심을 선한 것과 악한 것으로 대비하려 한다. 이이가 사단이나 칠정과는 달리, 도심과 인심을 각각 ‘주리’와 ‘주기’로 구분해 볼 수 있다고 여러 차례 강조 했던 것도, 도심과 인심을 선과 악으로 대비시켜 생각하고 있었기 때문이라고 할 수 있다. 이렇게 해서 이이는, 주희가 도심과 인심을 주재의 관계로 놓았던 것과는 달리, 한쪽은 바르고 한쪽은 그른, 서로 대립하는 관계로 만들어 버린다. 그가 “도심이 인심이 된다.”고 말하거나 그 연장선상에서 인심도심종 시설을 주장할 수 있었던 것은, 모두 도심과 인심을 주재가 아닌 대립의 관계로 설정했기 때문에 가능한 것이었다고 할 수 있다.

(q5.2.3.3.2) 이제 만약 [선악을] 양쪽으로 말하려 한다면 마땅히 인심과 도심의 설을 쫓아야 할 것이고, 선한 한쪽을 말하려 한다면 마땅히 사단의 설을 쫓아야 할 것이며, 선악을 겸하여 말하려 한다면 마땅히 칠정의 설을 쫓아야 할 것이다.(「답성호원」, III45)

5.2.4 도심의 확충과 인심의 절제

(e5.2.4.1) 이이는 도심과 인심을 각각 선한 것과 악한 것, 바른 것과 바르지 않은 것으로 대립시킴으로써, 의식의 자기 점검을 통해 선한 도심을 선택하여 확충하고 악한 인심은 절제하라고 한다. 즉, 이이는 인심도심론을 의식에 대한 선택의 구조로 돌려놓은 것이다. 이는 마음의 갖가지 반응을 살펴서 선한 쪽은 확충하고 악한 쪽은 억누를 것을 주장하는 호상학의 ‘선찰식 후존양’의 이론을 다시 반복한 것이라고 할 수 있다.

(q5.2.4.2) 이런 까닭에 성인이 이를 근심하여, 성명의 본연을 그대로 완수한 감정은 도심이라 이름 하여 사람들로 하여금 그것을 존양하고 확

충하게 하고, 성명의 본연을 제대로 완수하지 못한 감정은 인심이라 이름하여 사람들로 하여금 그 과불급을 살펴서 절제하도록 하였다. 그것을 절제하는 것은 도심의 일이다. [...] 만일 도심을 확충시키고 인심을 절제하여 형색으로 하여금 각각 그 법칙을 따르게 할 수 있다면 모든 행동이 성명의 본연이 아님이 없을 것이다. 이는 예로부터 성현 심법의 종지이다.

(「답성호원」, III66)

5.2.4.1 천리와 인욕

5.2.4.1.1 인심도심론과 천리 인욕론의 관계

(e5.2.4.1.1.1) 이이는 인심과 도심을 대립되는 것으로 보고, 인심도심론을 둘로 구분되는 의식에 대한 선택의 구조로 파악함으로써, 인심도심론을 결국 천리 인욕론의 틀로 포섭한다. 도심은 모두 천리이고, 육체적 욕구인 인심은 천리도 있긴 하나 인욕으로 흐를 가능성이 더 많다. 따라서 도심은 확충하고 인심은 절제함으로써 천리는 보존하고 인욕은 막아야 한다. 이는 의식 안에서 천리와 인욕, 선과 악의 치열한 싸움이 벌어진다는 것을 뜻한다. 이렇게 하여 이이는 주희가 인심도심 해석에서 내버렸던 천리 인욕론의 틀을 다시 되살려 놓는다.

(e5.2.4.1.1.2) 이이는 자신의 철학을 완성한 후, 39세 때의 「만언봉사」, 40세 때 9월의 『성학집요』와 11월의 경연, 그리고 마지막으로 47세 때 올린 「인심도심도설」에 이르기까지 기회 있을 때마다 선조에게 성찰에 의한 천리와 인욕의 분별을 강조한다. 천리와 인욕의 싸움이라는 구조로 인간의 마음을 이해하면서, 수양의 가장 중요한 단초를 여기서 확보하려는 것은, 이이의 생에서 일관된 문제의식이었던 것이다.

(q5.2.4.1.1.3) 뭔가 생각이 날 때마다 그것이 천리인지 인욕인지 잘 살펴서 만약 인욕이면 밖으로 나타나기 전에 막고 끊어 버리시고 만약 천리이면 잘 미루어 확충하십시오.(「만언봉사」, II176)

5.2.4.1.2 천리와 인욕의 구분은 절도에 들어맞느냐 여부에 달렸다

(e5.2.4.1.2.1) 이이는 무엇이 천리이고 인욕인지를 구분하는 것은 절도에 들어맞느냐 여부에 달려 있다고 한다. 그는 일단 천리와 인욕의 근본은 동일하다고 주장한다. 그리고 근본적으로 기의 청탁에 따라 선과 악, 천리와 인욕의 차이가 발생하기 때문에, 결국은 중절 여부에 의해 선과 악, 천리와 인욕을 판정할 수밖에 없다고 말한다.

(e5.2.4.1.2.2) 중절의 여부에 따른 선과 악, 천리와 인욕의 판정은, 이이 심성론의 기본 도식인 ‘하나의 원천과 두 개의 흐름’(一原二流)이라는 도식을 되풀이하는 것이다. 또 이는 이기론의 핵심 명제인 이통기국론과 같은 구조라고 할 수 있다. 즉, 이통은 ‘하나의 원천’이고, 기국은 악의 현실이 본격적으로 드러나는 ‘두 개의 흐름’이라고 볼 수 있기 때문이다. 천리와 인욕의 판정에 대한 이런 생각은 “천리와 인욕이 본체는 동일하며, 작용에서 달라진다.”(天理人欲, 同體異用)고 하는 호평의 유명한 주장과 같은 맥락에 있는 것이다.

(q5.2.4.1.2.3) 어떤 사람이 ‘천리로 인하여 인욕이 있다’는 설을 의심스럽게 여기기에, 신이 그 뜻을 해석하여 말했습니다. “천리와 인욕이 애초에는 두 가지 근본이 아닙니다. 본성 가운데는 단지 인의예지 네 가지가 있을 뿐인데, 인욕이 어떻게 본성 가운데에 뿌리를 박은 것이 있겠습니까? 다만 그 기에 맑고 흐린 차이가 있어서 닦여지고 어지러운 정도가 같지 않으므로, 본성이 발하여 감정이 될 때에 지나침과 못 미침의 차이가 있습니다. 인이 어긋나면 사랑이 흘러서 탐욕이 되고, 의가 어긋나면 결단이 흘러서 잔인함이 되고, 예가 어긋나면 공경이 흘러서 아첨이 되고, 지가 어긋나면 지혜가 흘러서 사기가 됩니다. 이것을 미루어 본다면 나머지 다른 경우도 알 수 있으니, 근본은 모두 천리이지만 흘러서 인욕이 되는 것입니다. 그래서 근본을 미루어 보면 타고난 본성이 선한 것을 알 수 있고, 그 끝을 살피고 단속하면 인욕으로 흐르는 것을 막을 수 있습니다.”(『성학집요』, V84)

5.2.4.1.2.1 천리와 인욕의 판정 기준으로서 예를 강조함

(e5.2.4.1.2.1.1) 이이는 천리와 인욕도 근본적으로는 하나이며, 단지 정서적인 반응으로 나타난 이후에야 천리인지 인욕인지의 구분이 있게 된다고 본다. 그런데, 이이는 천리와 인욕도 근본적으로는 동일한 원천에서 나온 것이라는 주장과 함께, “천리와 인욕은 한계가 매우 분명하여” “그 사이가 털끝 하나도 용납할 수 없으며”, “천리가 아니면 인욕이고 인욕이 아니면 천리이어서, 천리도 아니고 인욕도 아닌 것은 없다.”는 점 역시 강조한다.

(e5.2.4.1.2.1.2) 이것은, 천리와 인욕을 판정하는 기준이 내 마음의 선의지나 양심이 아니라, 중절의 여부에 달려 있으므로, 오히려 기준으로서 절도에 집착하게 된다는 점을 보여 준다. 이이에서 천리를 보존한다는 것은, 현실적으로는 선악 판정 기준인 절도의 역할을 하는 예를 실천하는 것으로 이어진다고 할 수 있다. 따라서 오히려 이이의 경우에 보다 더 예라는 기준을 엄격히 고수하려 할 것임을 예상할 수 있다.

(q5.2.4.1.2.1.3) 이이가 밤에 경연에 나아가 임금께 아뢰었다. “천리와 인욕은 그 사이가 털끝 하나도 용납할 수 없지만, 두 가지가 애초에는 두 근본이 아닙니다. 사람의 마음이 발하기 전에는 다만 혼연한 천리일 뿐인데, 늘 반응하는 곳에서 선과 악이 나누어지니, 마음이 반응한 뒤에야 인욕이 있습니다.” 임금께서 말씀하셨다. “반응하는 것은 기 때문이니, 기에는 맑음과 흐림의 차이가 있으므로 선과 악이 나누어지는 것이다. 천리와 인욕이 애초부터 마음속에서 나란히 선 것은 아니다.”

(q5.2.4.1.2.1.4) 이이가 아뢰었다. “전하의 말씀이 지당하십니다. 천리와 인욕이 애초에는 두 근본이 아니지만 이미 나누어진 뒤에는 한계가 매우 분명하여, 천리가 아니면 인욕이고 인욕이 아니면 천리이어서, 천리도 아니고 인욕도 아닌 것은 없습니다.”(『경연일기』, VII195-196)

5.2.5 이이의 인심도심설에 대한 평가

5.2.5.1 이이와 주희의 인심도심설 사이의 차이

(e5.2.5.1.1) 이이는 크게 두 가지 점에서 주희의 인심도심설과 다르다. 첫째, 이이는 주희의 “혹은 성명에 근원하며 혹은 형기에서 나온다.”는 말을 재해석하면서 이것이 도심과 인심의 발생 근원이 서로 다르다는 뜻이 아니라, 도심과 인심이 결과적으로 무엇을 ‘위한 것인지’ 판단해 봄에 따라 그 성격을 구분해 볼 수 있다는 뜻이라고 설명한다. 둘째, 이이는 주희에서는 가치중립적인 성격을 갖고 있던 인심 또는 형기를 부정적으로 파악하면서, 도심에 의한 인심의 주체 대신 도심의 확충과 인심의 제약으로 나아간다.

5.2.5.2 이이의 인심도심설에 대한 유형원의 비판

(e5.2.5.2.1) 유형원은, 이이의 인심도심설이 인심과 도심을 대립시켜 봄으로써, ‘주체’의 관계에 의해 이것들이 서로 분리될 수 없는 것이라는 사실을 무시한다고 비판한다. 유형원은 도심이 인심을 주체하므로, 인심을 통해서 도심이 담고 있는 이를 실현한다고 본다. 그래서 그는 인심에 대한 도심의 주체를 “도심은 단지 인심 가운데에서 발현되는 것이고”, “인심 가운데 선한 것은 곧 도심이 나오는 바라는 것이요, 도심이 나오는 것 역시 인심 가운데에서 벗어나 있지 않다.”고 표현한다. 따라서 유형원이 보기에 이 같은 도심과 인심의 주체 관계를 내버린 이이의 인심도심론은, 인심과 도심을 “판연히 두 가지로 나누어 각기 독립해서 대립시켜 놓”은 것이 된다. 그렇다면 이이는 사실상 도심은 주리로 인심은 주기로 설명한다고 볼 수 있다는 것이다.

(q5.2.5.2.2) 이이가 인심도심에 대해 말한 것을 놓고 그의 주장을 살펴보니, 이기를 논하는 것은 괜찮지만, 인심도심에 대한 논의는 명료하지 못하다. 이와 기는 원래 서로 분리되어 있지 않기 때문에 인심과 도심도

애당초 분리되지 않았다. 도심은 단지 인심 가운데에서 발현되는 것이고, 다만 그 속에 절로 분별이 있을 뿐이다. 그러므로 ‘드러나는 것은 같지만 실제는 다르다’고 한 것이다.

(q5.2.5.2.3) 이제 그는 매양 관연히 두 가지로 나누어 각기 독립해서 대립시켜 놓고서는, 인심에 대해서도 이기로 말하고 도심에 대해서도 또 한 이기로 말한다. 그리하여 인심 가운데 선한 것은 곧 도심이 나오는 것이며, 도심이 발하는 것 역시 인심 가운데에서 벗어나 있지 않다는 것을 전혀 모른다. 그렇다면, 인심의 이기에서 이 한 글자를 쓸데없이 더 넣은 것이 되고, 도심의 이기에서 기 한 글자를 쓸데없이 더 넣은 것이 된다. 참으로 그가 말한 대로라면, ‘마음이 본래 하나’라고 해도 실은 떨어뜨려 둘로 만드는 것이고, 비록 ‘자연히 명령에 따른다’고 해도 실은 강제로 따르도록 시키는 것이다.(「與鄭文翁東稷論理氣書」, 『磻溪雜藁』, 93~94쪽)

5.3 성의(誠意)

5.3.1 의(意)가 지닌 난점

(e5.3.1.1) 반성적 의식으로서 의는 계산하고 비교하는(計較) 것이라는 규정에서 알 수 있듯이, 본질적으로 기능적인 것일 뿐 그 자체로 도덕적인 것은 아니다. 따라서 외물에 이끌리면 개인적인 욕망을 계산하고 비교함으로써 악한 생각(惡念)에 빠지는 것이 의이다.

(q5.3.1.2) 김진강이 물었다. “선한 감정이 발하자마자 악념이 곁에서 생겨나는데 이 악념이 선정을 따라 생기는 것은 무엇 때문입니까?” 선생께서 대답하셨다. “의식은 이 감정에서 연유하여 해야려 생각하는 것이니, 해야리는 것이 이를 죄으면 선한 감정이 곧게 이루어져 악념이 생겨날 곳이 없지만, 해야리는 것이 마땅함을 잃으면 악념이 곁에서 생겨나는 것이다.”

(「어록」상, VI322)

5.3.2 성의의 중요성

(e5.3.2.1) 이이가 보기에, 보통의 인간은 도덕적 기준에 근거하여 계산하고 비교하기보다는, 물질적 이익에 비추어 계산하고 비교하기가 더 쉽다. 감정은 자신의 뜻대로 할 수 없기 때문에 거짓으로 가장할 수도 없는 반면, 의식은 거짓으로 꾸밀 수 있기 때문이다. 이 경우 의(意)는 오히려 ‘본성을 다하지 못하게’ 하는 것이 된다. 그리고 바로 이 때 인간은 도덕적으로 ‘허위’인 의식의 상태에 있는 것이다.

(e5.3.2.2) 이는 인간의 의식과 규범을 연결하려는, 이이를 비롯한 각설의 문제 설정대로라면, 내면과 외면이 다른 이중적 자아를 낳을 가능성이 항상 존재함을 시사하는 것이다. 이 때문에 이이는 도덕적으로 순화된 의식을 유지하는 성의의 공부를 강조하면서, “성의 공부는 수기와 치인의 근본”이라고까지 말한다.

(q5.3.2.3) 발동하는 것이 올바른 이에서 바로 나오고 기가 작용하지 못하면 도심이니, 곧 칠정의 선한 쪽이고, 심이 발동할 때에 기가 이미 작용한 것은 인심이니, 칠정의 선과 악을 합한 전부입니다. 이때에 기가 작용했음을 알고, 잘 살피서 올바른 이에 따르게 하면, 인심이 도심의 명령을 들을 것이고, 만일 잘 살피지 못하고 되는대로 방임하면 감정이 이기고 욕망이 아주 왕성하여 인심은 더욱 위태롭고, 도심은 더욱 희미해집니다. 정밀하게 살피는 것과 살피지 못하는 것은 모두 의(意)가 하는 것 이므로, 스스로 닦는 데에는 성의보다 먼저 할 것이 없습니다.

(「답성호원」, III46)

6. 수양

6.1 수양의 체계

6.1.1 교기질론

(e6.1.1.1) 기질지성의 본성론 때문에, 이이의 수양론 역시 기질을 바로잡는 교기질론(矯氣質論)을 핵심으로 하게 된다. 이이는 자신의 마음에 이가 있다는 것을 알기만 하고, 기질이 가린 것을 제거하지 않는다면 무슨 소용이 있겠느냐면서, 수양의 출발은 기질을 바로잡음에 있음을 힘써 강조한다. 이는 구체적으로 궁리·거경·역행의 체계로 나타난다.

6.1.1.1 이이의 교기질론과 주희 수양론의 차이

(e6.1.1.1.1) 기질을 바로잡을 것을 강조하는 이이의 교기질론은, 주자학의 수양론이 넓은 의미에서 ‘본성을 회복함’(復其性) 또는 ‘처음을 회복함’(復其初)을 지향하고 있는 것과 대비된다. 이이 스스로 주자학의 수양론과 자신의 수양론 사이의 이 차이를 자신의 제자에게 설명하고 있다. 제자가 본성을 회복하는 공부에 대해 묻자, 본성을 회복하는 공부는 본연지성에 대한 공부라고 이이는 말한다. 즉, 본연지성이 선하다는 사실에 근거하여 그 처음의 상태를 회복하는 공부가 ‘본성을 회복하는’ 것이다. 따라서 이는 성선설에 따른 수양론이라고 할 수 있다. 반면, 이이는 기에 대한 공부는 자신의 수양론인 ‘기질을 바로잡는 것’이라고 함으로써, 자신의 수양론이 본성을 회복하는 공부가 아닌 기에 대한 공부임을 밝힌다.

(e6.1.1.1.2) 그런데 이이에 따르면, 기질은 흐리고 잡된 것이 처음 태어날 때부터 이미 판가름되어 있기 때문에, 본성과는 달리 본래의 상태를 ‘회복하는’ 것이 아니라 ‘바로잡아야’ 되는 것이라고 말한다. 여기서 교기질론 자체가 이미 성악설을 전제한 것임을 알 수 있다. 즉 타고난

선한 것을 회복하는 것이 아니라, 타고난 악의 가능성을 고치는 것이 교기질론이라고 할 수 있다. 성선설에 근거한 주자학의 수양론이 본성(이이의 견지에서는 본연지성)을 회복하는 공부로 나아가는 반면, 성악설에 근거한 이이의 수양론은 기질을 교정하는 공부로 나아가는 것이다.

(q6.1.1.1.3) 김진강이 물었다. “선배 학자들은 늘 그 본성을 회복하라고는 말하면서 그 기를 회복하라고는 하지 않으니, 무슨 이유입니까?” 이이 선생이 대답하셨다. “본연지성은 비록 물욕에 가려지고 기에 얹매였다 하더라도, 그 근본을 미루어 보면 순전히 선하여 악이 없다. 그래서 ‘그 성을 회복한다’고 말한다. 기는 흐리기도 하고 잡되기도 하여 이미 처음 태어날 때부터 판가름되어 있다. 그래서 ‘그 기를 회복한다’고 말하지 않고 ‘기질을 바로 잡는다’고 말한다.”(「어록」상, VI321)

6.1.2 궁리·거경·역행의 체계

(e6.1.2.1) 주희의 거경궁리론이 마음의 미발·이발 구조에 바탕을 둔 것이라면, 이이의 수양론은 지행론의 틀을 취하고 있는 것으로, 곧 궁리·거경·역행의 체계이다. 이 체계는 무엇보다도 역행을 거경 및 궁리와 맞먹는 중요한 항목으로 설정한 점에 가장 큰 특징이 있으며, 이때 역행은 곧 예의 엄수를 의미한다. 그리고 이는 율곡학파의 수양론에서 일관되게 나타나는 사실이다.

(q6.1.2.2) 학문하는 방법은 성현의 가르침 속에 들어 있는데, 그中最 중요한 것으로 세 가지가 있으니 궁리와 거경과 역행이다.

(「만연봉사」, II174)

6.2 궁리

6.2.1 궁리의 성격

(e6.2.1.1) 궁리는 일상에 대처하여 이치를 따지고 확인하는 일이며, 이이에서는 특히 예와 예가 아닌 것을 밝히는 것이 중요하다. 이이는 궁리를 크게 두 단계로 나눈다. 그것은 일상에 대처하여 살피고(察) 분별하고(辨) 자세히 보는(審) 단계와, 독서로써 밝히고(明) 옛일로써 증명하는(驗) 단계이다. 이 두 단계의 경계는 독서를 통한 밝힘(明)이다. 이 나눔에서 드러나듯이, 이이는 궁리의 출발은 일상이라고 믿는다. 그러나 일상에서 내가 찾아 낸 이치가 정말로 ‘이에 합치하는지 않는지를 스스로 알 수는 없으므로,’ 성현의 말씀을 담고 있는 경전을 통해서 반드시 검증되어야 한다는 점을 일관되게 주장한다.

(q6.2.1.2) 궁리는 또한 한 가지 방식만 있는 것이 아니다. 안으로는 자신에게 있는 이치를 끝까지 연구할 수 있으니 보고 듣고 말하고 행동하는 데 각각 법도가 있기 때문이며, 밖으로는 사물의 이치를 끝까지 연구 할 수 있으니 풀과 나무와 새와 짐승들에게도 각각 마땅히 할 일이 있기 때문이다. 집에서 생활할 때에는 부모에게 효도하고 아내에게 모범이 되며 은혜를 두터이 하고 인륜에 맞게 올바로 행동하는 이치를 마땅히 살펴야(察) 하고, 사람들을 상대할 때에는 그들이 현명한지 어리석은지, 사악한지 올바른지, 깨끗한지 흠 있는지, 솔씨 있는지 서투른지 그 가름을 마땅히 분별해야(辨) 하며, 일을 처리할 때에는 옳게 될지 그르게 될지, 얻게 될지 잃게 될지, 편안하게 될지 위태롭게 될지, 잘 다스려질지 여지러워질지 그 조짐을 마땅히 자세히 보아야(審) 한다. 반드시 책을 읽어서 밝히고(明) 옛일에 근거하여 증명해야(驗) 하니, 이것이 궁리의 요체이다.

(「만인봉사」, II 174)

6.2.2 독서의 중요성

(e6.2.2.1) 궁리를 통해 알게 된 이치가 과연 옳은 것인지를 판단하는

기준은, 나의 자각에 있는 것이 아니라 경전이라는 이미 확립된 권위에 있다. 따라서 이이의 궁리에서 가장 중요한 과정은 바로 독서이다. 이렇게 이미 확립된 권위를 진리 판정의 기준으로 간주하는 사고는, 규범의 실천 과정에서, 성현이 제정한 기준의 예를 엄격히 준수할 것을 요구하는 역행 공부의 발상으로 연결된다.

(q6.2.2.2) 궁리는 독서보다 먼저 할 것이 없다. 왜냐하면 성현이 마음을 쓴 자취도 본받을 만한 선도 경계해야 할 악도 모두 책에 있기 때문이다.
(『격몽요결』, VI7)

6.3 거경

6.3.1 거경을 이루는 두 공부

(e6.3.1.1) 이이의 수양론에서 거경의 조목은 함양·성찰 둘로 구분된다. 함양은 마음의 미발에 대한 공부이고, 성찰은 마음의 이발에 대한 공부이다.

6.3.2 함양

(e6.3.2.1) 이이가 미발의 특징으로 드는 것은 두 가지이다. 첫째는 사려가 없다는 것이며, 둘째는 지각이 어둡지 않다는 것이다. 이이가 말하는 함양이란 미발의 그 같은 두 가지 특징을 그대로 보존하는 것이다.

(q6.3.2.2) ‘경으로써 함양한다’는 것은 다른 방법이 아니라, 단지 고요하게 하여 念慮를 일으키지 않고 또랑또랑하여(惺惺) 조금도 어둡지 않게 할 뿐이다.(『성학집요』, V122)

(q6.3.2.3) 가만히 앉아(靜坐) 이 마음을 수렴함으로써, 어지러이 일어나는 생각이 없이 고요하게 하고, 어두워지는 잘못이 없이 또랑또랑하게 해야 한다. ‘경으로써 안을 곧게 한다’(敬以直內)는 것은 이와 같다.

(『격몽요결』, VI6)

6.3.2.1 사려가 없음

(e6.3.2.1.1) 이이가 함양을 설명하면서 ‘염려를 일으키지 않는다’, 또는 ‘어지러이 일어나는 생각이 없이 고요하게 한다’는 것은, 특히 ‘뜬 생각’(浮念)을 없애는 것을 말한다. 이이는 ‘기가 구속하고 욕망이 가립으로써’ 마음의 움직임이 겪는 장애를 ‘어두움’(昏)과 ‘어지러움’(亂)으로 표현한다. 어두움에는 ‘앎이 어두움’(智昏)과 ‘기가 어두움’(氣昏) 두 종류가 있으며, 어지러움에도 ‘나쁜 생각’(惡念)과 ‘뜬 생각’ 두 종류가 있다고 한다. 뜬생각은 나쁜 생각과 달리 생각의 내용 자체로는 좋은 것도 나쁜 것도 아니지만, 끊임없이 생각이 일어나 마음을 추스를 수 없게 하는 것이다. 이이에 따르면 앎이 어두움·기가 어두움·뜬 생각·나쁜 생각이라는 이 같은 마음의 네 가지 장애는 각각 궁리·입지·함양·성찰의 공부에 대응된다. 곧 이이는 함양을, 뜬생각을 없애는 공부로 본 것이다.

(e6.3.2.1.2) 이이는 뜬생각을 없애는 것이 가장 어렵다고 말한다. 뜬생각을 없애지 못하면 생각이 들끓게 되어 결국 마음이 어지러워지기(亂) 때문이다. 이렇게 본다면 함양이란 기인 마음의 안정을 확보하는 것이라고 말할 수 있다. 이것이 미발의 특징인 ‘사려가 없음’의 의미이다.

(q6.3.2.1.3) 배우는 이가 애를 써도 성과를 얻기가 가장 어려운 것은 뜬생각이다. [...]뜬생각은 일이 없을 때면 문득 생겼다가 문득 없어지곤 해서 내 뜻대로 할 수 없는 측면이 있다.(『성학집요』, V 139)

6.3.2.2 지각이 어둡지 않음

(e6.3.2.2.1) 함양을 통해 얻어지는 마음의 안정은 미발의 또 다른

특징인 ‘지각이 어둡지 않음’의 조건이기도 하다. 뜬생각이 그침으로써, 마음에 갖춰진 지각의 환히 비추는 능력이 발휘될 수 있기 때문이다. 마음이 안정되어 지각의 기능을 예민하게 유지해야만 외부의 자극에 대해 잘 반응할 수 있으며, 이 반응을 의식하는 성찰의 공부가 가능해진다.

(q6.3.2.2.2) 뜬생각인 것을 알게 된 뒤에는 다만 가볍게 내몰고 마음을 수습하여 그것과 함께 가지 말게 하면 그런 생각이 일어나자마자 다시 그치게 된다. [...] 오랫동안 완전히 익숙해져서 엉겨 안정되게 한다. 그러면 마음은 우뚝하게 서 있어서 사물에 이끌려 더럽혀지지 않으니, 내가 시키는 대로 내 뜻과 같이 되지 않는 일이 없고, 본래의 환히 비추는 능력이 가려지는 일도 없어, 빼어난 깊이 비추는 것이나 가슴이 어긋나지 않음을 항상 느낄 것이다.(『성학집요』, V140)

6.3.2.3 함양을 통한 마음의 안정

(e6.3.2.3.1) 이이는 함양을 마음의 안정으로 파악한다고 할 수 있다. 이는 곧 마음을 이루고 있는 기의 안정이기도 하다. 여기에는 본성을 물에 담가 기른다고(涵養) 함으로써, 본성 혹은 이와 수양을 연결시키는 함양론 본래의 적극적인 발상이 보이지 않는다. 이것은 미발의 중에 대한 규정에서도 마찬가지이다. 이런 점에서 이이의 함양은 마음의 안정을 우선한다는 점에서는 기철학자들의 주정과 별다른 차이가 없다. 따라서 미발의 본성 함양은, 주희와는 달리 이이에서는 그다지 중요한 역할을 하지 못한다.

(e6.3.2.3.2) 마음이 안정되어 지각의 기능을 예민하게 유지함으로써 마음의 반응을 의식하는 성찰의 공부가 가능해진다는 점에서 보면, 이이의 함양은 단지 성찰 공부를 예비하는 것이라고 할 수 있으며, 결국은 역행의 예 실행을 위한 마음가짐을 확보하는 정도에 그친다고 할 수 있다. 이는 미발 함양을 가장 중요한 공부로 치는 주희에 비교할 때, 이이가 분명한 이발 중심의 노선을 걷고 있음을 말해 준다.

6.3.3 성찰

(e6.3.3) 이이의 성찰은 실질적으로 인심을 절제하고 도심을 확충하는 것과 내용이 같다.(인심도심 관련 항목 참조)

6.4 역행

(e6.4.1) 역행은 이이 수양론에서 가장 특징적인 조목이다. 이이는 역행이란 말 대신 천리(踐履), 궁행(躬行)이란 말을 쓰기도 하며, 이것은 이이의 제자들에게도 마찬가지로 나타난다. 역행의 구체적인 행위는 극기이다. 주목할 점은 이 극기가 기질을 다스리는 처방이 된다는 사실이다. 이이의 수양론은 결국 교기질론(矯氣質論)이라고 할 수 있는데, 기질을 바로잡는 직접적인 방법이 극기라는 것이다. 따라서 극기를 내용으로 하는 역행이야말로 이이 수양론의 핵심이라고 할 수 있다.

(q6.4.1) 역행은 극기함으로써 기질의 병을 다스리는 데에 있다. 유약한 자는 바로잡아 씩씩해지게 하고 나약한 자는 바로잡아 주관이 서게 하며, 사나운 자는 온화함으로써 다스리고 성급한 자는 너그러움으로써 다스리며, 욕심이 많으면 맑게 하여 반드시 깨끗해지도록 하고 이기적이면 바르게 하여 반드시 크게 공정해지도록 한다. 부지런히 스스로 힘써서 아침저녁으로 계을리 하지 않아야 하니, 이것이 역행의 요체이다.

(「만연봉사」, II 175)

6.4.1 극기와 예의 준수

(e6.4.1.1) 극기에서 극복의 대상인 ‘기’(己)는 구체적으로는 사욕을 의미한다. 그런데, 이이에 따르면, 사욕을 없애려거든 반드시 몸과 마음을 다스려 한결같이 예를 준수해야 한다. 왜냐하면 예는 욕심을 완전히 없애 주는 것이기 때문이다. 그래서 역행의 ‘행’이란 예를 지키는 것이다.

결국 역행은 실제로는 예의 엄격한 준수라는 형태가 된다. 이 때문에 이 이는 『논어』의 구절을 들어 ‘예로 검속하는 것’이 곧 역행이라고 말한다.

(q6.4.1.2) ‘덕성을 높이는 것(尊德性)’은 거경이고, ‘글을 널리 배우는 것(博學於文)’은 궁리이며, ‘예로써 검속하는 것(約之以禮)’은 역행이다.

(「어록」상, VI380)

6.5 입지

(e6.5.1) 이이가 입지의 중요성을 강조하고 있다는 점은 잘 알려진 사실이다. 이이는 본격적인 수양에 앞서 먼저 입지가 있어야 한다고 말한다. 이것은 이이가 궁리·거경·역행의 수양론 체계를 선택한 데에서 나온 산물이다. 이이 수양론의 핵심은 예를 엄수하는 역행이라고 할 수 있다. 따라서 내 안에 있는 본성으로서 이가 그대로 드러나므로(理發) 이를 자연스럽게 실천하면 된다고 하는 이황의 방식과는 실행 방법이 달라질 수 밖에 없다. 이이에게서 예는 궁리를 통해 ‘수용’되는 ‘대상’이다. 그러므로 수용된 대상인 예를 실천하기 위해서는 “진실한 마음과 각고의 공부”가 필요하다.

(e6.5.2) 따라서 이이의 수양론 체계에서는 도덕 실천의 자발성을 끌어 내지 못한다는 점이 가장 큰 문제로 대두된다. 이를 이이는 ‘기가 어두움(氣昏)’이라고 부른다. 이것은 게을러 빠져서 잠자 생각만 할 뿐 도저히 수양 공부를 할 생각조차 안 하는 경우를 가리킨다. ‘기가 어두움’을 해결하기 위해서는 어떤 식으로든 수양 공부에 착수하도록 하는 최초의 계기가 필요하다. 이이는 그것이 바로 입지라고 본다. 왜냐하면 “뜻은 기의 장수이므로(氣之帥), 뜻이 전일하면 기가 움직이지 않음이 없기” 때문이다.

(q6.5.3) 배움에는 입지보다 앞서는 것이 없으니, 뜻을 세우지 않고서

결과를 이룰 수 있는 사람은 아직 없었다. 그래서 몸을 닦는 공부의 조목으로 입지를 먼저 내세웠다.(『성학집요』, V22-23)

(q6.5.4) 입지가 아니면 만사가 이뤄지지 않는다(「어록」상, VI371)

6.5.1 입지와 믿음

(e6.5.1.1) 입지는 구체적으로는 성현이 되려는 목표를 세우게 하는 것으로 나타난다. 이렇게 목표를 세우게 하려면 논리적 설득만으로는 불충분하므로, 성현이 될 수 있다는 사실을 우선 ‘믿게’ 해야 한다. 이이가 입지를 방해하는 첫째 병폐로 ‘믿지 않음’을 듣 것은 바로 이 때문이다.

(q6.5.1.2) 처음 배우는 사람은 먼저 반드시 입지하여 꼭 성인이 되고 말리라고 스스로 다짐해야만 한다.(『격몽요결』, VI2)

(q6.5.1.3) 뜻이 서지 않는 병폐는 세 가지가 있다. 첫째는 ‘믿지 않음’이고, 둘째는 알려고 하지 않음이며, 셋째는 하려고 하지 않음이다.

(『성학집요』, V28)

6.5.2 입지의 효용

(e6.5.2.1) 입지를 통해 성현이 되려는 목표를 세운다는 것은, 수양의 첫 출발부터 도덕 실천으로 정향된 의지의 거센 물결을 흐르게 한다는 것이다. 즉, 매 순간마다 자신의 정서적 반응을 살피고 선과 악을 판단하여 실천의 결단을 내리는 일이 계속되기는 매우 어려운 일이므로, 역으로 아예 처음부터 의지의 격랑을 만듦으로써, 순간순간 이어지는 소소한 의식의 흐름은 이 크나큰 물결에 훨씬 더 쉬워지게 되며, 이는 공부의 과정에서 ‘물러서지 않으려는’ 실천의 힘이 된다.

(q6.5.2.2) 의지를 세우는 것을 귀하게 여기는 것은, 곧바로 공부를 하면서도 오히려 미치지 못할까 두려워하면서 생각생각마다 물러서지 않으려 하기 때문이다. 만일 의지가 성실하고 두텁지 못하여 그냥 해 오던 대로 살아간다면 수명이 다해 죽는 날까지 어찌 성취한 것이 있겠는가?

(『격몽요결』, VI3)

참 고 문 헌

1. 원전과 번역서

- 李珥, 『栗谷全書』(『韓國文集叢刊』44-45), 民族文化推進會, 1990.
- 이이, 『국역율곡전서』I ~VII, 한국정신문화연구원, 1987~1994.
- 고려대 민족문화연구원 편, 『CD-ROM 율곡전집』, 사단법인 율곡학회, 2004.
- 李滉, 『增補退溪全書』, 成均館大 大東文化研究院, 1985.
- 柳馨遠, 『磻溪雜藁』, 驪江出版社, 1990.
- 朱熹, 『朱熹集』, 郭齊·尹波 點校, 四川教育出版社, 1996.
- 朱熹, 『朱子語類』, 王星賢 點校, 中華書局, 1983.

2. 연구서

- 宋錫球, 『栗谷의 哲學思想 研究』, 蟬雪出版社, 1987. 2.
- 李丙燾, 『栗谷의 生涯와 思想』(서문문고 93), 서문당, 1973.10.
- 李殷相, 『사임당과 윤곡』, 成文閣, 1966.
- 이종호, 『율곡: 인간과 사상』, 지식산업사, 1994.
- 蔡茂松, 『退溪 · 栗谷 哲學의 比較 研究』, 成均館大 出版部, 1985.
- 최진덕, 『朱子學을 위한 변명 : 羅整菴의 理一分殊 철학』, 청계출판사, 2000. 2.
- 黃義東, 『율곡사상의 체계적 이해』1·2, 서광사, 1998.
- 黃俊淵, 『율곡철학의 이해』, 서광사, 1995. 11.
- 황준연, 『이율곡, 그 삶의 모습』, 서울대 출판부, 2000. 9.
- 다카하시 도오루(高橋亭), 『조선의 유학』, 조남호 편역, 소나무, 1999.

3. 연구논문

- 金文俊, 「栗谷 修養論의 理論根據와 方法」, 『한국철학논집』2, 한국철학
사연구회(성균관대 한국철학과 연구실), 1992.
- 金聲凡, 「退溪와 栗谷의 心性論 比較研究」 동아대 철학과 박사 논문,
1995. 2.
- 金泰完, 「栗谷의 實理思想에 관한 研究」, 숭실대 철학과 박사 논문,
2000.
- 柳承國, 「栗谷哲學의 根本精神」, 『東喬閔泰植古稀紀念 儒教學論叢』,
1972 ; 『東洋哲學研究』, 槿域書齋, 1983. 12.
- 李基鏞, 「栗谷 李珥의 人心道心論 研究」, 연세대 철학과 박사 논문,
1995.
- 리기용, 「栗谷 更張論 研究」, 『東洋古典研究』5, 東洋古典學會, 1995.
- 리기용, 「栗谷의 學問觀 研究」, 『東洋古典研究』6, 東洋古典學會,
1996.
- 文錫胤, 「朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史 研究」, 서울대 철학과 박사 논
문, 1995.
- 裴宗鎬, 「李珥의 哲學思想」, 『韓國哲學史』中, 東明社, 1987.
- 安炳周, 「栗谷 李珥」, 『韓國의 思想家 12人』, 玄岩社, 1976.
- 安炳周, 「天道策에 보이는 栗谷哲學의 氣重視的 要素」, 『雲耕 千玉煥
博士 華甲紀念論文集』, 三和出版社, 1979. 12.
- 尹絲淳, 「栗谷思想의 實學的 性格(上)」, 韓國思想研究會, 『韓國思想』
11, 1973, 「栗谷思想의 實學的 性格(下)」, 『韓國思想』13,
1975 ; 이상 두 논문은 「栗谷思想의 實學的 性格」, 『韓國儒學
論究』 현암사, 1980.9.로 재수록.
- 李楠永, 「쟁점으로 본 한국성리학의 심층 : 退栗의 理氣四七論辨과 湖洛
의 人物性同異論爭의 문제」, 『月刊朝鮮』 81년 6월호, 조선일보
사 ; 『韓國思想의 深層研究』, 조명기 외, 宇石, 1982로 재수록.
- 李楠永, 「栗谷의 修己治人論」, 『율곡사상연구』 1, 율곡학회, 1994.10.
- 李東俊, 「16世紀 韓國 性理學派의 歷史意識에 관한 研究」, 성균관대

박사논문, 1975.

李東熙, 「羅欽順의 理氣混一의 哲學과 李栗谷의 理氣之妙 哲學과의 比較研究」, 계명대 한국학연구원, 『韓國學論集』 16, 1989.

李丙燾, 「栗谷先生論」, 『國譯栗谷全集精選』, 1957.

李相益, 「理氣一元論과 理氣二元論의 哲學的 特性 : 退溪 栗谷의 경우를 中心으로」, 『退溪學報』91, 퇴계학연구원, 1996. 9.

李相益, 「任聖周 性理學의 재검토」, 『哲學』50(1997년 봄호), 韓國哲學會.

李相益, 「畿湖性理學에 있어서의 理의 主宰 問題」, 『哲學』55(1998년 여름호), 한국철학회.

李先敏, 「李珥의 更張論」, 『韓國史論』18, 서울대 국사학과, 1988. 2.

李聖田, 「栗谷 人性論의 研究」 원광대 불교학과 박사 논문, 1994. 2.

李永慶, 「栗谷의 道學思想 研究」 경북대 국민윤리학과 박사 논문, 1995. 2.

田好根, 「16世紀 朝鮮性理學의 特徵에 관한 研究 - 退高, 栗牛 論辯을 中心으로」, 성균관대 유학과 박사 논문, 1997. 2.

曹永日, 「栗谷의 心性論과 教育論」 서울대 교육학과 석사 논문, 1984. 8.

秦家懿, 「李栗谷의 性情論 : 朱熹와 王陽明 사이의 折衷的 見解」, 성대 대동문화연구원 제2회 국제학술회의 논문집, 1980.

崔英辰, 「율곡 사상의 구조적 이해」, 『계간 사상』 1993년 가을호, 사회과학원, 1993. 9.

黃義敦, 「稀世의 政治家이며 또 哲學家인 栗谷先生」, 『開闢』16호, 1921년(大正10년) 10월호, 63-76쪽 ; 「李栗谷(珥)傳」의 제목으로 『海圓文稿』(동국대출판부, 1961)에 재수록.

4. 웹사이트

민족문화추진회,

<http://www.minchu.or.kr/index.jsp?bizName=MM>



『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
제15호 흄 『인설론』 / 장동익
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제4호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
E-mail philinst@plaza.snu.ac.kr
전 화 02) 880-6223
팩 스 02) 874-0126
인쇄일 2006년 5월 25일
발행일 2006년 5월 30일
출판 도서출판 관악 02) 871-2118



94100

9 788991 280601

ISBN 89-91280-60-9