

任聖周의 唯名論的 理氣觀

박성규*

1. 머리말
2. 理氣一物
3. 氣一分殊

4. 湛一清虛之氣
5. 맺음말

1. 머리말

鹿門 任聖周(1711-1788)의 사상은 보통 氣一元論(또는 唯氣論)으로 규정되고 있다. 즉 일찍이 吳熙常(1763-1833)이 임성주의 사상에 대해 나흠순의 영향을 받은 主氣論 내지 唯氣論으로 규정한 이래, 일본 학자 高橋亨도 임성주의 사상을 理氣를 둘로 보는 종래의 관점을 하나로 종합시킨 主氣說의 최고봉이라 규정하였고, 玄相允 역시 임성주의 사상을 氣一元論으로 규정했다. 그리하여 이후의 연구자들은 대부분 녹문의 사상을 氣一元論의 관점에서 이해하고 있다.¹⁾ 그러나 최근에는 임성주의 사상을 단순히 氣一元論으로 규정하는 것에 대한 문제점을 지적하고 그의 사상을 전통적인 성리학적 테두리 안에서 규명하는 연구들 또한 제시되고 있다.²⁾

그리하여 임성주는 일단 (1) 일평생 天人合一이라는 학문적 목적을 가지고 “存天理, 滅人欲”이라는 성리학적 윤리관을 견지했다는 점에서는 주자학의 틀에서 벗어났다고 볼 수 없으나, (2) 또한 주자학의 대전제인 “性卽理”(심성론상), “理同氣異, 理先氣後”(우주론상)의 관점으로부터 부분적으로라도 이탈했다는 점에서는 탈주자학적인 世界觀의 한 과정을 보여 주고 있는 것으로 이해되고 있다.³⁾

필자는 임성주의 성리학 사상을 전반적으로 연구할 기회를 가지지는 못했으나, 아직까지 그의 철학 사상의 핵심적인 성격을 규정할 때 여러 가지 논란이 많다는 사실만은 확인할 수 있다. 그 논란은 주로 그의 철학을 전통적 성리학의 理氣觀을 벗어난 主氣論으로 규정하느냐 아니면 그와 같은 주기론적 성격에도 불구하고 여전히 전통적 성리학 범주체계 내에 머

* 필자 : 서울대 철학과 박사 수료

- 1) 또한 朝鮮性理學의 理氣論을 논하면서 主理論은 名分論的 사고로 규정하고, 主氣論은 경험론적 사고로 규정하는 이분법은 매우 피상적인 분류에 불과하다는 사실을 지적할 때, 그 대표적인 경우로 임성주의 理氣觀을 들기도 한다.
- 2) 이상의 내용은 이상익, 「녹문 임성주의 성리학 재검토」, 『기호성리학연구』(한울아카데미, 1998), 311-2쪽 참조.
- 3) 허남진, 『조선후기 기철학 연구』, 서울대 철학과 박사학위 논문, 33쪽 참조.

물고 있다고 규정하느냐 하는 것이다. 이렇게 상반되는 성격의 논의가 계속되고 있다는 사실은 그의 철학의 성격의 핵심이 아직 제대로 규명되지 못했다는 반증이 되기도 하다. 즉 임성주의 철학이 지향하는 바가 主氣 혹은 唯氣의 측면과는 전혀 다른 방향에 있었다는 점을 암시하는 것은 아닌지 하는 반문을 가지게 한다.

이 글은 바로 그와 같은 반문을 가지면서, 리와 기의 존재론적 성격에 대한 이해에 있어서 임성주가, 애초부터 전통적 성리학자들의 관점과는 다른 안목을 가지고 있지 않았는가 하는 점을 검토해 보고자 한다. 즉 임성주의 사상 성향 속에는 (서양철학사상 중세적 사유 방식으로부터의 탈피를 의미하는), 보편 개념의 실재를 부정한 唯名論의 사고방식이 들어 있지 않았나 하는 점을 고찰함으로써, 지금까지 여러 측면에서 논의되어 온 그의 철학 사상에 대한 이해에 도움이 되고자 한다.

서양 철학사에 관한 저서를 낸 램프레히트의 설명에 따르면, “플라톤은 도덕적 판단의 기준을 찾다가 마침내 형상들(forms), 혹은 관념들(ideas)의 實在性을 주장하게 되었다. 이 플라톤 철학의 전통은, 신플라톤주의자들의 손에 의해 발전함에 따라, 이 形相들은 이것들 밑에 포섭되는 個別物들보다 더욱 實在的인 것으로, 또 논리적으로나 존재론적으로나 개별 물들에 앞서는 것으로 여겨지게 되었다.”⁴⁾

서양철학사에 등장하는 이와 같은 실재론적 입장은 바로 성리학에 있어서 “理先氣後” 또는 “사물에 앞서서 존재하는 리” 관념과 곧바로 연결된다는 사실을 발견할 수 있다. 즉 朱熹(주자)는 이렇게 말했다.

理를 놓고 보면 사물이 아직 생기지 않았을 때도 이미 사물의 리가 존재했다. 다만 그 理만 존재했었고 실제 그 사물이 있지는 않았다.⁵⁾

즉 존재 가능한 모든 사물은 천연의 것이든 인위의 것이든 形而上의 理의 世界 내에 본래부터 이미 그 理가 구비되어 있었다고 보는 입장이다. 주희는 또 『語類』(『朱子語類』)에서는 “천지가 개벽되기 전에” 사물은 아직 존재하지 않았어도 그 리는 먼저 이미 “모두 존재했다”고 말하고 있는 것이다.⁶⁾

이러한 주희 철학 내의 형이상의 리의 세계는 플라톤이 상정한 “이데아의 세계” 내지 “천상의 세계”와 매우 흡사한 것이다. 즉 리의 實在에 대한 주희의 이해는 이데아(개념)의 實在에 대한 플라톤의 이해와 비슷하다(이 글에서 필자는 實在라는 말을 소박한 實在論에서의

4) 램프레히트, 김태길 율명로 최명관 공역, 『서양철학사』(1986년판), 227쪽.

5) 若在理上看, 則雖未有物而已有物之理. 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也(『답유숙문(答劉叔文)』, 『주희집』(四川教育出版社, 1996), 2243쪽).

6) “천지가 개벽되기 전 지상의 온갖 것들은 이미 전부 존재했었습니까?” “단지 그 리만 있었다. 천지는 사물을 낳아온 이래 예나 지금이나 온갖 사물들을 잃은 적이 없다.”(徐問: 天地未判時, 下面許多都已否? 曰: 只是都有此理, 天地生物千萬年, 古今只不離許多物.)(『어류』 1: 15)

實在의 의미가 아닌 “서양의 중세 보편논쟁인 實在論과 唯名論 논쟁”에서의 實在論의 實在의 의미로만 한정해 사용하겠다.)

그런데 이러한 플라톤의 實在觀은 아리스토텔레스에 의해 곧바로 부정되었다. 즉 아리스토텔레스는 현실적 존재의 일반적 특성을 연구하는 가운데 마침내 형상과 질료는 개별 사물들의 측면들이되, 이들 두 개념은 서로 뚜렷이 구분될 수는 있으나 존재론적으로는 분리될 수 없는⁷⁾ 두 개의 측면이라고 보게 되었다. 그리고 아리스토텔레스 전통에 있어서는 형상이 결코 독립적인 實在物로서 존재한다고는 생각되지 않았고, 형상은 오직 개별자들의 객관적 성질이거나 혹은 정신이 지식을 가지게 될 때에 비로소 개별 사물들로부터 추상하고 또 생각의 도구로서 마음속에 품은 관념에 불과한 것이라고 생각되기에 이르렀다고 한다.

이처럼 플라톤의 관념 실재론적 사고는 아리스토텔레스에 의해서 이미 고대에 부정되고 회의되기 시작했음에도 불구하고, 장구한 세월을 거쳐 서양철학사상 특히 중세철학의 시대에는 가장 중요한 사고 유형으로 확고하게 자리잡아 왔다. 그리하여 서양철학에서는, 고대의 플라톤과 아리스토텔레스의 대립이 중세에는 實在論과 唯名論의 대립으로 계속된다. 즉 플라톤 주의에서는 보편자(보편 개념)들이 “그 자체”로서 혹은 “절대적으로” 존재한다는 입장을 견지하고, 아리스토텔레스 주의에서는 보편자는 “그 자체”로서 있는 것이 아니라 “그저(절대로) 아무 것도 아닌 것”이라는 입장을 견지했는데, 전자의 입장이 實在論이고, 후자의 입장이 唯名論이다.

그런데 램프레히트는 위와 같이 서양의 중세 보편 논쟁을 설명하면서 특히 유명론자들의 입장에 대해 다음과 같이 분석했다. 즉 “唯名論者들은, 보편적 개념들이 사물들의 본성 속에 어떤 객관적인 기반을 가지고 있다는 사실을 부인한 것은 아니었고, 그들이 부인한 것은 보편자들이 절대적으로 존재한다고 하는 견해였다”는 것이다. 따라서 이런 측면에서 “唯名論者들은 오직 (개념에 대한) 實在論의 입장 자체만을 거부했고 그 이상의 다른 의미는 없었다”고 보았다.⁸⁾

필자는 여기서 램프레히트가 설명하는 이러한 唯名論者들의 관점이 바로 임성주의 理氣觀의 골격에 자리잡고 있는 것이 아닌가 하고 생각한다. 즉 유명론자들이 “보편 개념들이 사물들의 본성 속에 어떤 객관적 기반을 가지고 있다”고 보았듯이, 임성주 역시 “理는 氣로 구성된 현상(물질)의 법칙 내지 원리이다”고 보고 있다. 또 유명론자들이 부인한 것은 “보편 개념들이 절대적으로 존재한다는 견해”였듯이, 임성주가 부인한 것은 (정주학에서의)

7) “형상과 질료는 서로 뚜렷이 구분될 수 있으나 존재론적으로는 분리될 수 없다”는 구절에서 “서로 뚜렷이 구분될 수 있다”는 표현은 주희의 (理氣)不相離 개념을 연상케 하고 “서로 분리될 수 없다”는 표현은 주희의 (理氣)不相離 개념을 연상케 한다. 그러나 아리스토텔레스의 경우 “(형상과 질료가) 뚜렷이 구분된다” 함은 현실 세계 속에 존재하는 사물의 경우 그렇다는 말이지만, 주희의 경우 (理氣)不相離 개념은 현실 세계 속에 존재하는 理 개념뿐 아니라 형이상의 本體界에 따로 독립 존재하는 理 개념까지 상정하고 있기 때문에 차이가 있다.

8) 이상의 서양철학 논술은 램프레히트, 같은 책, 227-9쪽 참조.

“현상을 초월해서 그 배후의 실체로써 존재하는 實在로서의 理 관념”, 한마디로 “理先氣後”적 발상이었던 것이다. 즉 필자가 보기에 임성주의 입장은, 중세의 유명론자들의 입장과 아주 흡사하게, 理·氣 등의 관념 자체가 현실적 사물 속에 어떤 기반을 가지고 있다는 사실을 부인했던 것이 결코 아니라, 그런 관념 자체가 절대적으로(實在로) 존재한다는 견해만을 부인하는 입장이었던 것으로 보인다.

서양철학사에서 중세말엽에 제시된 유명론이 곧장 중세철학을 무너뜨리고 곧바로 근세 철학을 탄생시킨 것은 아니었으나 근세 철학을 여는 중요한 계기가 되었듯이, 임성주의 철학 역시 곧장 주희의(중세 실재론적) 관념론 체계를 철저히 타파하고 새로운 철학 건설로 연결되지는 않았지만 그후 정약용 등에 의해 성리학적 체계가 본격적으로 부정되고 비판되는 선구가 될 수 있었다고 생각한다. 그러므로 필자는, 설령 임성주의 철학 사상 전체를 유명론적 관점으로 규정할 수 없는 점이 있다고 하더라도, 다만 그런 요소가 있는 것만은 분명한 사실이라고 한다면 그 사실(임성주의 성리학적 이기관에 내재하는 유명론적 특성)만으로도 그의 철학을 이해하는 중요한 계기가 될 수 있다고 생각한다. 이제 그의 사상에 내재하는 유명론적 특성을 그가 제시하는 철학 명제를 구체적으로 분석하면서 찾아보기로 한다.

2. 理氣一物

임성주가 말하는 理氣관계의 요점은 理와 氣가 서로 떨어진 별개의 사물이 아니니, 理는 主宰者이지만 氣에 내재된 것이니 氣 밖에 따로 존재하는 것이 아니라는 것이다. 즉 理氣는 一物임을 강조한다. 이러한 관점은 “理氣는 결단코 二物임”을 강조하는 주자 퇴계의 체계와 대비할 때 더욱 뚜렷해진다.

원래 주희는 理氣 관계를 두 가지 시각에서 논했다. 즉 사물(物) 측면에서 보면 理氣는 한 덩어리로 뒤섞여 있어 서로 분리할 수 없는 것이나, 리(理) 측면에서 보면 현상의 사물이 존재하기 전에 이미 그 사물의 리가 먼저 존재한다(理先氣後)고 주장했다.

조선성리학적 전개에서 퇴계는 여기서 후자의 관점을 더욱 더 강조하는 입장이지만, 임성주는 한마디로 후자의 관점을 철저히 부정하고 전자의 관점만을 인정하는 입장이라고 하겠다. 그의 理氣觀이 집약적으로 서술되어 있는 「鹿廬雜識」 맨 첫머리는 이렇게 시작하고 있다.

아무도 그렇게 만들지 않았지만 그렇게 존재하며(“이것이 이른바 自然이다”) 하나의 虛圓 盛大한 물건이 있어서, 아득히 浩然하고 內外도 없고 분단도 없고 끝도 가도 없고 시작과 끝도 없고 전체가 뚜렷이 융합되어 있는데, 이 모두가 生意로서 부단히 流行하며 신비하게 만물을 낳고 있다. 이것의 본체를 일컬어 天이라 했고(曰天), 元氣라 했고(曰元氣), 浩氣

(호연지기)라 했고(曰浩氣), 太虛라 했고(曰太虛), 그것의 生意를 일컬어 德이라 했고(曰德), 元이라 했고(曰元), 天地之心이라 했다(曰天地之心). 또 그것이 부단히 유행하는 것을 일컬어 道라 했고(曰道), 乾이라 했다(曰乾). 또 그것의 신비로움(不測)을 일컬어 神이라 했다(曰神). 또 그것은 아무도 그렇게 만들지 않았건만 그렇게 있게 된 것을 일컬어 命이라 했고(曰命), 帝라 했고(曰帝), 太極이라 했다(曰太極). 요컨대 이 모든 것들은 저 虛圓盛大한 물건에 대해 분별하여 이름을 붙인 것들일 뿐이고 그 실체는 하나이다.⁹⁾

여기서 보듯이 무엇보다 두드러진 서술 특징은 “曰天” “曰元氣” “曰浩氣” “曰太虛” “曰德” “曰元” “曰天地之心” “曰道” “曰乾” “曰神” “曰命” “曰帝” “曰太極”이라는 식으로 한없이 나열할 것처럼 표현한 “曰 무엇” “曰 무엇”이라는 부분이다. 이러한 표현에서 임성주는 서양 철학사상에 나타났던 실재론과 유명론 대립에서 唯名論의 문제의식을 느꼈음이 분명하다고 보여진다. 즉 이 문단에서 임성주는 ‘天’, ‘太虛’ ‘道’ ‘命’ ‘太極’ 등등의 개념은 현상 배후의 어떤 절대적인 실재를 지칭하는 것이 결코 아니라 현상의 어떤 측면을 일컬은 “말에 불과한”(“曰天” “曰太極”) 것으로서 그렇게 이름 붙여진 것일 따름이라는 사실을 강하게 암시하고 있는 것이다.

즉 임성주가 보기에, 존재하는 것은 오직 흘러가며(변화하며) 항상 작용하는 현상 세계만이 있고, 그것의 특성 내지 범칙성을 여러 측면에서 이름 붙인 것이 道, 命 등일 뿐이며, 이러한 현상 배후에 그 어떤 實在가 따로 독립적으로 존재하지 않는다는 것이다.

임성주에 따르면 한마디로 현상 안에 있는 것은 오직 氣일 뿐이다.

그런데 이 때 주의할 점은 위의 인용 문단에서 보듯이 임성주에게 있어서는 氣 개념 역시 어떤 형이상학적(본체론적) 실재 개념은 아니라는 사실이다. ‘道’ ‘太極’ 등도 그저 이름 붙여진 것에 불과하듯이 ‘太虛’ ‘元氣’ ‘浩氣’ 등의 氣도 그저 이름 붙여진 것에 불과하다고 할 수 있다. 여기서 理氣를 논한 다음과 같은 그의 말을 살펴보자.

氣라는 것은 원래부터 공허한 물건이 아니다. 그것은 온전한 體가 원만하여 표리가 투철한 것으로서 모두 生意이다. 따라서 이 氣가 動하게 되면 만물이 발생하고 靜하게 되면 만물이 수렴된다. 발생하면 元이 되고 후이 되며 수렴하면 利가 되고 貞이 된다. 이것은 氣의 性情인바 스스로 그러함(自然)에서 비롯되어 當然之則이 된 것들이다. 이 當然處에 대해 성인은 또 道라고 이름 부르기도 하고 理라고 이름 부르기도 했다. 그렇지만 여기서 말한 自然 當然이란 것은 따로 어떤 그 세계가 있는 것이 아니고 다만 氣에 입각하여 부른 말일 따

9) 莫之然而然, 自有一箇虛圓盛大的物事, 然浩然, 無內外·無分段·無邊際·無始終, 而全體昭融, 都是生意. 流行不息, 生物不測. 其體則曰天, 曰元氣, 曰浩氣, 曰太虛. 其生意, 則曰德, 曰元, 曰天地之心. 其流行不息, 則曰道, 曰乾. 其不測, 則曰神. 其莫之然而然, 則曰命, 曰帝, 曰太極. 要之皆就這虛圓盛大物事上分別立名. 其實一也(『녹문집』 권 19: 1쪽).

름이다. 여기서 “然”자는 바로 氣를 지칭하고 “自”자 “當”자는 별 뜻이 없고 그 의미를 형용한 것에 불과하다. 만약 이런 의미를 이해했다면 氣를 지칭하여 理라고 하더라도 안 될 것이 없다.¹⁰⁾

여기서 “기라는 것은 원래부터 공허한 물건이 아니다”는 표현은 理氣論을 전제하지 않으면 “氣라는 것은 단순한 공기와는 다르다”는 뜻으로 이해될 수도 있겠으나, 여기서는 정주학의 理氣論을 전제로 하고 있기 때문에 아마 “기라는 것은 공허한 개념 즉 플라톤적 이데아(실재)가 아니다”는 말처럼 보인다. 즉 기는 “현상” 자체를 일컫지 현상 배후에 내재한 실재는 아니라는 말이다. 무엇보다 “然자는 바로 氣를 지칭한다”는 표현이 “현상이 바로 氣를 지칭한다”는 말일 것이기 때문이다. 또 “氣를 지칭하여 理라고 하더라도 안 될 것이 없다”고 말한 것을 볼 때, 임성주에 있어서는 理도 그 실제성이 부정되는 만큼 氣는 더 말할 것도 없다고 보아야 하겠다. “氣를 理라고 부를 수도 있다”는 이와 같은 임성주의 입장은 한마디로 주희의 실재론적 理氣觀의 핵심 내용을 사실상 완전히 거부하고 있는 셈이다. 임성주가 말하는 “理氣一物” 개념은 바로 이런 맥락에서 도출된 것 같다.

그는 또 이렇게 말했다.

氣가 있으면 형체가 있고, 기는 형체 안에 관통해 있다. 형체의 운동과 정지, 성장과 소멸 등 그 모든 것이 전부 氣이다.¹¹⁾

위의 말에는, “氣라는 것은 원래부터 공허한 물건이 아니다”는 관점, 즉 기는 관념적인 상징물로서의 실재가 아니라는 관점이 명백히 나타나 있다. 즉 氣는 역시 현상 그 자체를 일컫는 말이지 현상을 떠나 그 배후에 따로 존재하는 어떤 실재를 일컫는 것이 아님이 명백하다.

따라서 설령 太虛로서의 氣를 형이상학적 실재 개념으로 인정했던 장횡거 등의 경우에는 예컨대 氣一元論 따위의 표현 규정이 가능할지 몰라도, 임성주의 경우는 도대체 형이상학적 實在 자체를 인정하지 않는 만큼 氣一元論이나 唯氣論 등의 표현을 그대로 무비판적으로 똑같이 사용하는 것은 문제가 있다고 볼 수 있다.

임성주에게 있어서 형이상학적 실재로 여겨질 소지가 있는 개념을 굳이 지적하라면 湛一淸虛之氣를 들 수 있다. 이 점은 임성주가 윤리적 측면에서는 성리학적 이론을 포기하지 않고 있는 데서 오는 그의 이론의 불처저성으로부터 기인한다고 생각된다. 이 점을 중심으로

10) 且其氣也, 元非空底物事. 全體昭融, 表裏洞徹者, 都是生意. 故此氣一動而發生萬物, 一靜而收斂萬物. 發生則爲元爲亨, 收斂則爲利爲貞. 此乃氣之性情, 出於自然而爲當然之則者也. 卽此當然處, 聖人又名之曰道, 曰理. 然而其所謂自然當然者, 亦非別有地界, 只是就氣上言之. 然字正指氣, 而自字當字不過虛設, 而形容其意思而已. 苟能識得此意思, 則雖或指氣爲理, 亦未爲不可也(『녹문집』 권 19: 3쪽).

11) 有氣則有形, 而氣貫乎形之中. 形之動靜消長莫非氣也.(『녹문집』 권 19: 1쪽)

후대 정약용의 사상 체계와 비교하면 그 차이가 뚜렷이 드러날 것으로 보인다.

임성주는 理의 實在性을 부정하고 있는 만큼 氣 개념만 가지고 성리학적 윤리관에서 주장하는 도덕 원리의 존재론적 기반을 그대로 유지하려다 보니까, 결국 純善한 湛一清虛之氣를 상정하지 않을 수 없었던 것으로 여겨진다. 그러므로 임성주를 일단 氣一元論 등으로 규정할 때는 이면에 숨어 있는 그 측면을 고려하여 총괄할 수 있는 좀 더 다른 관점이 필요하다고 생각된다. 이 담일청허지기의 존재론적 성격은 이하에서 다시 다룬다.

여하튼 임성주에게 있어서 氣가 있는 곳에는 그 안에 자연히 理는 내재하게 된다. 따라서 理氣는 서로 분리될 수 없는 一物이다. 그러므로 임성주는 氣가 존재하기 전에 먼저 그 理가 있었다는(理在氣先) 논리를 철저히 부정한다.

그런데 퇴계가 “理氣決是二物”을 강조한 까닭은 性和 氣를 혼동하지 않고 엄연히 구별하고자 했기 때문이었다. 즉 그는 말하기를 “性이 비록 氣 속에 있더라도 氣는 氣요, 性은 性이어서 결코 서로 섞이지 않으니, 氣의 정수라도 性이 될 수 없고 性의 찌끼라도 氣가 될 수 없다” 했다. 이는 도덕과 인간성의 근원인 理와 비도덕과 비인간성으로 흐르기 쉬운 氣를 결코 혼동해서는 안 된다는 그의 도덕적 이념이 표출된 발언이다.

이에 반해 임성주에게 있어서 존재하는 것은 오직 현상 세계뿐이고 그 세계는 다름 아닌 氣일뿐이라고 강조한다. 그는 이렇게 말했다.

내가 생각하건대, 우주간에는 맨 꼭대기부터 맨 밑바닥까지, 안과 밖을 막론하고 태초부터 맨 끝 시간까지 온 공간을 가득 채우며 온갖 사물을 만들어내며 모든 사람 사물을 낳고 있는 것은 단지 하나의 氣일 뿐이다. 여기에 다시 理 자를 안배할 조그만 틈도 없다. 그런데 그 기가 그와 같이 성대하고 그와 같이 작용할 수 있지만 그것이 누가 시켜서 그렇게 되었겠는가? 따라서 “자연히 그렇다(自然而然)”고 말할 수 있을 따름인데, 이 자연스러운 바를 성인은 道라고 이름 붙였고 理이라고 이름 붙였다.¹²⁾

여기서도 ‘道’니 ‘理’이니 하는 것들 역시 어떤 ‘實在’가 아니라 그냥 “이름 붙인” 명사일 뿐임을 강조하는 임성주의 기본 입장이 드러나 있다.

또한 理氣는 서로 대등한 존재 위상을 갖는 對立物이 아니라고 보고 있다. 즉 理란 추상적 법칙으로서 개별 사물 속에 내재하는 특성(속성)을 일컫는 말에 불과하다. 그러므로 여기 나오는 氣에 대해서 마치 아무런 상대가 없는 절대적 實在로 이해하는 관점은 문제가 있다고 할 수 있다.

임성주가 이해한 理氣 구조는 어떤 실상이 있는 곳에, 즉 氣가 있는 곳에 理는 그 안에

12) 蓋竊思之，宇宙之間，直上直下，無內無外，無始無終，充塞彌漫，做出許多造化，生得許多人物者，只是一箇氣耳。更無些子空隙可安排理字。特其氣之能如是盛大如是作用者，是孰使之哉？不過曰自然而然耳。即此自然處，聖人名之曰道，曰理(『녹문집』 권 19: 2-3쪽).

자연히 있다는 구조이다. 이것이 바로 그가 논하는 ‘理氣一物’, ‘理氣同實’ 관념인데, 이상의 논의에서 알 수 있듯이 理氣一物, 理氣同實을 주장하는 그의 사상의 배후에는 위와 같은 唯名論的 사고가 자리잡고 있음을 엿볼 수 있다.

여기서 리에 대한 전통적 정의인 ‘所以然之故’ ‘所當然之則’ 개념에 대한 임성주의 이해를 살펴보자. 주희에게 있어서 理는 所以然之故이자 所當然之則을 의미하는 보편적 實在의 개념이다. 그런데 임성주는 이 所以然之故와 所當然之則에 대한 해석을 달리함으로써 또한 理의 實在性을 부정하고 있다. 즉 그는 먼저 所以然之故를 이렇게 설명했다.

理라는 글자의 의미를 생각해 보았는데, “當然” “所以然” 등을 포괄하는 自然이라는 두 글자가 바로 理의 의미이다. 아들은 효도하고 부모는 자애롭고 임금은 어질고 신하는 공경하는 것들이 이른바 당연한 것들로서 이것들은 모두 天命 내지 사람 마음이 저절로 그러하다는 것으로 불가피하게 생겨나는 것들이다. 이것을 일컬어 “所以然之故”라고 하는 것이다. 만약 그렇지 않다면 무슨 까닭에 아들은 효도해야 하고 부모는 자애로워야 하고 임금은 어질어야 하고 신하는 공경해야만 한다고 주장할 수 있겠는가? 그것이 오로지 스스로 그러하고 불가피한 것들이기 때문에 당연하여서 영원불변하게 된 것이다.¹³⁾

아들이 효도하고 임금이 어질게 되는 것은 自然의 이치로써 불가피한 일들에 속한다. 그렇기 때문에 아들은 효도하고 임금은 어질게 된다는 말이다. 일종의 순환 논법을 벗어나지 못하고 있다. 그렇지만 임성주는 여기서 아들과 임금이 자연스럽게 그렇게 행하고 있는 현상의 원리가 하나의 所以然之故라고 보았고 그것이 理라고 보았다. 즉 현상의 원리가 理이지 그런 현상을 가능케 하는 배후의 가능 근거가 理는 아니라는 말이다. 즉 그러한 현상을 떠난 독립된 실재로서의 理는 결코 현상의 所以然之故가 될 수 없다는 말이 된다.

또 임성주는 “神” 개념을 설명하면서 그것을 理一分殊 개념과 연계시킴으로써 理의 실재성을 부정하고 있다.

존재하는 모든 것은 神이 아닌 것이 없다. 그런데 하늘에 있어서는 神, 땅에 있어서는 示, 사당에 있어서는 鬼, 사람과 사물에 있어서는 心이라고 부른다. 모든 곳에 걸쳐서 충만하고 흘러 넘치고 아득한 옛날부터 지금까지 다하지 않고 유행하는 것이 바로 그 물건이다. 따라서 주위의 모든 것들에 감하고 응하는 바, 하늘과 땅 조상부터 해와 달 바람 우레 산천과 강과 시내에서 물고기 용 금수 곤충 초목에 이르기까지 천지간의 모든 모양을 지닌 것들과 상상 가능한 형체 있는 것들은 모두 다 마치 좌우에서 감응하고 있는 것처럼 제사를 드

13) 嘗思理字之義，須自然二字，乃盡如當然所以然。要其歸皆自然也。蓋子孝·父慈·君仁·臣敬，是所謂當然，而此皆出於天命·人心之自然，而不容已者。是卽所謂所以然之故也。苟非然者，何由以見其子而必當孝，父而必當慈，君而必當仁，臣而必當敬乎？唯其自然而不容已，乃見其當然而不可易。(『녹문집』 권 19: 2쪽).

릴 수 있다. 이것이 이른바 體物而不可遺의 징험이다. 합쳐서 말하면 단지 하나의 神이요 나누어서 말하면 만물은 저마다 그 神이 있는 것이다. 따라서 이른바 理一分殊라는 것은 여기서도 살펴볼 수 있다.¹⁴⁾

정주학에 따르면 神(귀신)은 “음양 조화의 자취”로서 순수한 理와는 거리가 있는 것으로서 일종의 氣로 풀이되는 것이다. 그런데 임성주는 여기서 그러한 신 개념을, 마치 범신론적 분위기를 풍기면서, “합쳐서 말하면 단지 하나의 神이요 나누어서 말하면 만물은 저마다 그 神이 있는 것이다”라고 해석함으로써 이러한 관념 역시 “理一分殊”의 예증이 된다고 주장하고 있다. 그럼으로써 임성주는 결국, 理 개념을 형이상학적 실재로 상정하는 입장을 은근히 거부하고 있는 것이다.

또 “理氣는 一物임”을 주장함으로써 理·氣 개념의 실재성을 부인하는 임성주의 입장은 율곡의 理通氣局 개념에서 通·局的 의미를 자기 나름으로 해석하는 태도에도 잘 반영되어 있다. 그는 이렇게 말했다.

通·局 두 글자는 각각 理·氣에 나누어 귀속시킬 필연성은 없다. 하나의 근원의 측면에서 볼 때 理만 하나일 뿐 아니라 氣 또한 하나이니, 하나라는 사실이 바로 通이다. 萬殊의 측면에서 볼 때 氣만 만수가 아니라 理 역시 만수이니, 만수라는 사실이 곧 局이다. 하나이기 때문에 신비하고 들이 존재하기 때문에 헤아릴 수 없는 것 이것이 바로 通이고, 仁은 義가 될 수 없고 義는 仁이 될 수 없는 것 이것이 바로 局이다.¹⁵⁾

원래 주희의 ‘理一’ 개념과 율곡의 ‘理通’ 개념은 리의 실재성을 나타내는 개념이다. 그런데 임성주는 “通 局 두 글자는 각각 理 氣에 나누어 귀속시킬 필연성은 없다”고 함으로써 무엇보다 원래 의미의 理通 개념을 부정하고 있다. 또 율곡은 원래 불교의 이론을 빌어 理通氣局을 설명하면서 “물은 그릇에 따라 모나게 되거나 둥글게 되며, 공기는 병을 따라 적거나 커진다”¹⁶⁾라고 풀이하여 “모나게 되고 둥글게 되고 크게 되고 적게 된다”는 의미로 局의 의미를 풀었다. 그런데 임성주는 “仁은 義가 될 수 없고 義는 仁이 될 수 없는” 현상이 바로 局이라고 풀이함으로써, 氣를 설명하던 局 개념을 理 개념 설명에 적용함으로써 결국 리의 실재성을 부정하고 “理氣가 一物임”을 밝히고 있다.

14) 莫非神也。在天曰神，在地曰示，在廟曰鬼，在人物曰心。在在處處，充周洋溢，亘古亘今，流行不窮者，皆是物也。是故隨拈隨在，卽感卽應，自夫天地祖宗，日月風雷山林川澤，以至魚龍禽獸，昆蟲草木，凡天地之間，有象可象，有形可擬者，無不可祀，而有洋洋如在之應焉。此卽所謂體物不可遺之驗也。蓋合而言之，只是一箇神也，分而言之，萬物各有其神也，所謂理一分殊，此亦可見。(『녹문집』 권 19: 11쪽)

15) 通局二字，不必分屬理氣。蓋自其一原處言之，則不但理一，氣亦一也。一則通矣，自其萬殊處言之，則不但氣之萬，理亦萬也，萬則局矣。一故神兩在故不測，非通乎？仁作義不得，義作仁不得，非局乎？(『녹문집』 권 19: 7쪽)

16) 水逐方圓器，空隨小大瓶。(『理氣訣』, 『율곡전서』 권 10)

3. 氣一分殊

임성주에게 氣는 현상 그 자체를 일컫는 말이지 현상을 떠나 그 배후에 따로 존재하는 어떤 실재가 아니라고 위에서 말했다. 즉 그는 또 이렇게 말하고 있다.

氣가 있으면 형체가 있고, 기는 형체 안에 관통해 있다. 형체의 운동과 정지, 성장과 소멸 등 그 모든 것이 전부 氣이다. 그러므로 氣는 형체와 대응하고 있는 것처럼 보이지만 그 실상을 추적해보면 형체는 기에 포섭되기 때문에 氣에 대립될 수 있는 개념은 없다.¹⁷⁾

임성주는 이로부터 “氣一分殊” 개념을 도출했다. 즉 이렇게 말한다.

萬理는 萬象이고 五常은 五行이고 健順은 兩儀이고 태극은 원기이다. 이 모든 것들은 氣에 입각하여 이름 붙인 것들이다. 요즘 사람들은 늘 “理一分殊”라는 명제를 理同氣異의 의미로 이해한다. 그러나 그것은 理의 一은 바로 氣의 一에 의해 드러난다는 사실에 몽매한 소치이다. 氣의 一이 아니라면 어떻게 理의 一을 기필할 수 있겠는가? 理一分殊란 理를 중심으로 한 말이므로 分자 역시 마땅히 理에 분속되어야 한다. 만일 氣를 중심으로 말한다면 氣一分殊라고 해도 안될 것이 없다.¹⁸⁾

여기서 임성주가 제시한 氣一分殊 개념은 주희의 理一分殊 개념에 理氣不相離의 원칙을 논리적으로 엄격히 적용할 때 당연히 도출되는 것이라고 볼 수 있다. 즉 임성주가 보기에, 理一分殊가 옳다면, 理氣는 不相離이므로 리 있는 곳에 기가 있으므로, 氣一分殊 개념 역시 옳은 것으로 도출되어야 한다고 보았다. 즉 그는 이렇게 말했다.

정암은 일찍이 ‘기는 취산이 있지만 리는 취산이 없다’는 설문청의 설을 논박하여 ‘하나 는 있고 하나는 없다고 하면 그 간극이 크다’고 논박했는데 그 주장은 옳다.¹⁹⁾

“하나를 논하자면 理一뿐 아니라 氣도 하나이다. 만 가지를 논하자면 氣만 만가지일 뿐 아니라 理도 만가지이다”는 양방진의 말에 대해, 정암은 일찍이 “이 말은 지극히 옳다. 다만 글자가 약간 미흡할 따름이다”고 평가했는데, 그 평가는 아주 정밀하고 철저한 통찰력이

17) 有氣則有形，而氣貫乎形之中。形之動靜消長莫非氣也。…是故氣與形對，而究其實則形乃包乎氣，而氣無對也。(『녹문집』 권 19: 1쪽).

18) 萬理萬象也，五常五行也，健順兩儀也，太極元氣也，皆即氣而名之者也。今人每以理一分殊認作理同氣異，殊不知理之一即夫氣之一而見焉。苟非氣之一，從何而知其理之必一乎？理一分殊者，主理而言，分字亦當屬理。若主氣而言，則曰氣一分殊，亦無不可矣。(『녹문집』 권 19: 3-4쪽).

19) 靜庵嘗論薛文清氣有聚散，理無聚散之說，而曰一有一無，其爲縫隙也大矣。其言當矣。(『녹문집』 권 19: 8쪽).

라고 할 수 있다.²⁰⁾

즉 理氣는 不相離이므로 리가 있으면(리를 논하면) 곧 氣가 있다는 논리이다. 分殊의 理가 氣에 기반을 두고 있듯이, 근원으로서의 理— 역시 氣—의 존립 위에 성립한다는 것이다. 다시 말해 이미 理—을 논했으면 그 안에는 氣—이 전제되어 있다는 말이다.

주희는 원래 理氣의 존재에 대해 두 가지 차원에서 논했다. 즉 현실에 즉해서 보면 리 없는 기 없고 기 없는 리 없지만, 논리적 측면에서 보면 리가 있어야 기가 있으며 기가 없어도 리는 존재한다는 것이다. 후자의 입장이 이른바 理先氣後의 입장이다. 주희의 理—分殊 이론은 理先氣後의 이론과 밀접한 연관을 가지고 있다. 그런데 임성주는 理先氣後를 부정하는 입장에서, 만약 理—分殊를 주장할 수 있다면 氣—分殊도 주장할 수 있어야 한다는 점을 논리적으로 밝히면서 결국 理先氣後 사상에 내재한 난점을 밝히고 있다.

4. 湛—清虛之氣

理의 실체를 인정하지 않고 기만 논하는 임성주의 철학에서 도덕적 행위의 정당성을 도출하는 원리를 어떻게 존재론적으로 도출하는가가 문제가 된다. 여기서 임성주는 바로 元氣, 또는 浩然之氣, 또는 湛—清虛之氣에 도덕성을 부여했던 것이다. 즉 그는 다음과 같이 설명했다.

이른바 元氣는 장횡거가 말한 太虛·太和, 맹자가 말한 浩然之氣로서 천지간을 가득 채우고 아득한 옛날부터 지금까지 유행하고 있다. 그것은 음양에서는 음양 안에 가득 차있고 오행에서는 오행 안에 가득 차있고 사람과 사물에서는 사람과 사물에 가득 차있다. 이는 마치 물고기가 물 속에 있어서 온 몸 안이 모두 물로 차있는 것과 같다.

울곡 선생은 일찍이 말하기를 湛—清虛之氣는 존재하지 않은 경우가 많이 있다고 했는데 아마도 그렇지 않은 것 같다. 아무리 치우치고 막히고 더럽고 탁한 곳이라 하더라도 그 湛—清虛之氣는 침투해 있으며 다만 形氣에 의해 갇히고 막혀서 겉으로 드러나 뚜렷이 작용하지 않았을 따름이다.²¹⁾

계속해서 이렇게 말했다.

20) 靜庵又嘗論楊方震所謂“若論一，則不徒理一，而氣亦一也。若論萬，則不徒氣萬，而理亦萬也”云云者，曰：“此言甚當，但亦字稍覺未安。”可謂通透微密直窮到底矣。(『녹문집』 권 19: 9-10쪽).

21) 所謂元氣者，卽張子所謂太虛太和，孟子所謂浩然之氣，充塞天地，流行古今。在陰陽滿陰陽，在五行滿五行，在人物滿人物。譬如魚在水中，而裹皆這水也。栗谷先生嘗云，湛—清虛之氣多有不在，竊恐未然。蓋雖偏塞惡濁處，此氣則無不透，特被形氣所局塞，不能呈露而顯行焉爾。(『녹문집』 권 19: 4쪽).

맹자는 말하기를 “호연지기를 올바로 함양하고 해치지 않으면 천지간에 충만하게 된다”고 했는데, 이 말은 지극히 좋다. 몸 속에 그 기로 가득 차서 천지의 기와 더불어 하나로 관통하게 되면 천지에 충만케 될 것이니 진실로 함양할 필요도 없게 될 것이다. 그러나 조금이라도 사심에 의해 가려지게 되면 힘이 빠지고 기죽게 되는데 그렇게 되면 이른바 몸 속에 가득 찼던 것이 즉 빠져나가 그것이 원래 몸 안에 있었는지조차도 모르게 된다. 그렇게 되면 (우리의 기가) 천지와 똑같은 하나의 氣라고 하더라도 서로 단절되어 둘로 분리될 수밖에 없게 될 것이다.

따라서 배우는 사람이 만일 맹자가 말한 대로 義를 축적하여 浩然之氣를 기른다면 이 몸안의 본체는 더욱 충만해져 부족함이 없어져서 천지에 대해 그 어떤 간격도 없어질 것이다. 이른바 천지를 가득 채운다 함은 다름 아니라 오직 몸 속을 가득 채우면 곧 천지를 가득 채우게 된다는 말이다. 주자가 일찍이 제자들에게 ‘뱃속에 가득한 것이 측은지심이면 뱃속 바깥에 있는 것은 무엇인가’라고 질문한 적이 있었는데, 나중에 陶庵이 그것에 대해 뱃속 안팎이 모두 측은지심이라고 풀이했는데 그 의미가 바로 이와 같다. 浩然之氣는 氣가 중심이고 惻隱之心은 理가 중심이지만 그 실체는 똑같다.²²⁾

즉 여기서 임성주는 맹자의 浩然之氣 개념을 매개로 하여, 인간의 도덕성을 논할 수 있는 기반으로 기 개념을 정립하고 있음을 살필 수 있는데, 그로부터 도출된 것이 바로 湛一清虛之氣 개념이었던 것이다.

그런데 임성주에게 있어서는 湛一清虛之氣라는 것도 현상 세계 내의 어떤 것에 대한 이름이지 그것의 존재의 성격이 이 현상을 초월해 있는 어떤 절대적인 존재는 아니었던 것이다. 그런 의미에서 그는 이렇게 말했다.

湛一清虛之氣는 다른 것이 아니고 자연(天) 그 자체이다. 자연이 어찌 존재하지 않은 경우가 있겠는가?(湛一清虛之氣는 있지 않을 경우가 많다고 한) 율곡의 학설은 아무래도 의심스럽게 느껴진다.²³⁾

즉 임성주는 湛一清虛之氣를 자연 자체라고 설명하고 있다. 여기서 다시 한번 담일청허지기 성격을 확인할 수 있다. 즉 현상적 사물의 원리 내지 모델이 되는 (플라톤적) 이데아나, 현상적 사물의 존재를 가능케 하는 원리로서의 (주희의) 理와 같은 그런 특성이 湛一清

22) 孟子曰：以直養而無害，則塞于天地之間，此語極好。蓋滿腔子都是此氣，而與天地之氣通貫爲一，則其塞于天地，固不待養也。然一爲私意所蔽，欲然而餒，則所謂滿腔子者衰颯虧欠，不知其所在矣。夫然則與天地，雖曰一氣，亦不免於隔，截而爲二。學者苟能集義養氣，如孟子之言，則此滿腔子之本體，便當充拓無欠，而與天地更無間隔。蓋所謂塞天地無他，只塞了腔子，便塞了天地矣。朱子嘗問學者曰：滿腔子是惻隱之心，腔子外是甚底。陶庵解之云腔子內外都是惻隱，意正如此。浩氣主氣，惻隱主理，其實一也。(『녹문집』 권 19: 4-5쪽)

23) 湛一清虛之氣，非他也，乃天也。天豈有不在者乎？栗谷說終覺可疑。(『녹문집』 권 19: 5쪽).

虛之氣에는 상정되어 있지 않다는 말이다.

다시 말해 임성주에게 있어서는, 기를 떠나 존재하는 리 자체만의 존재는 상정될 수 없듯이, 기 즉 현상을 떠나 존재하는 湛一清虛之氣는 상정되지 않고 있는 것이다.

여기서 한번 性에 대한 임성주의 논의를 살펴보자. 임성주 역시 性即理라는 명제 자체는 결코 부정하지 않고 있다. 그러나 性도 理에 속하므로 임성주에게 있어서는 性 역시 어떤 실재성을 지니지 않는다. 즉 형이상학적인 실재가 아니다. 그러나 性이나 理의 실재성을 부인하는 임성주의 입장은, 性即理라는 대명제를 인정하는 입장과 모순되는 것은 아니다. 그는 性善의 의미를 이렇게 설명했다.

人性의 善은 곧 기질이 善하다는 말이고, 기질 바깥에 따로 선한 성이 있는 것은 아니다. 따라서 맹자의 말 가운데 “모든 사람이 다 선한 것은 마치 모든 물은 다 아래로 내려가는 것과 같다” 또는 “사람을 해롭게 함으로써 仁義를 추구하라?”는 등의 표현에서 보듯이 논의의 주제는 사람과 사물이었지 성은 아니었던 데서도 그 의미를 엿볼 수 있다. 따라서 맹자가 性善을 논하면서 浩然之氣를 연계시킨 그의 의미가 여기서 명확해진다. 명도가, “맹자가 性善으로부터 호연지기를 천명한 것은 가히 탁월했다”고 말한 까닭도 바로 거기에 있었다. 요즘에 사람들은 다들 사람과 性을 둘로 분리하여 “기질은 악하더라도 성 자체는 선하다”고 여기는데, 이것은 理와 氣를 두 물건으로 가르치는 발상으로서, 그렇게 되면(성은 우리와 동떨어진 어떤 존재가 되므로) 성이 선하다 할 때의 선함도 참된 선이 될 수 없게 된다.²⁴⁾

여기서 임성주는 “人性의 善은 곧 기질이 善하다는 뜻”이라고 선언했다. 그는 여기서 일단 性即理라는 성리학의 대명제는 수용한다. 따라서 性을 理라고 인정한다. 그런데 임성주는 이 性 개념에도 理氣不相離 개념을 엄격히 적용했다. 그래서 性은 理이지만, 임성주의 경우 현상의 세계만 인정되기 때문에(혹은, 기 없는 리는 없기 때문에) 현상 속의 性은 理氣의 결합물일 수밖에 없고, 또 理는 어떤 독립된 실재가 아니라 특수한 사물 현상인 氣의 원리에 불과하기 때문에, “성이 선하다”는 명제는 임성주가 볼 때 “기질이 선하다”는 말과 같은 것이 된다.²⁵⁾

그래서 임성주는 性이 우리 몸과 무관하게 그 자체로 어떤 실재를 가지고 있다는 관점을 “사람과 성을 둘로 분별하는 것(分人與性爲二)”이라고 표현하며 배척했던 것이다. 우리가 만일 현상 속에 존재하는 性이 아니라 상정된 개념으로서의 性 자체만을 논하게 되면, 그것

24) 人性之善，乃其氣質善耳。非氣質之外，別有善底性也。故曰：人無有不善，水無有不下。又曰：戕賊人以爲仁義。但說人字水字，更不舉性字，其意可見。故孟子說性善，至說浩氣，其義乃明。明道所謂孟子去其中發揮出浩然之氣，可謂盡矣者，正以此也。今人多分人與性爲二，以爲氣質雖惡，性自善，是理與氣判作兩物，而性之善者，未足爲真善也。(『녹문집』 권 19: 5쪽).

25) 즉 임성주가 보기에, 性(理)이 현상 세계 안에 존재할 때는 항상 기와 결합된 상태일 것이므로 “성이 선하다” 함은 결국 “기질이 선하다”는 말과 직결된다. 그러므로 “기질 바깥에 따로 선한 성이 존재하지 않는다”고 말했다.

은 이미 사람의 性이 아니다. 즉 性이 우리 몸과 무관하게 그 자체로 어떤 實在을 가지고 있다는 관점을 임성주는 “사람과 성을 둘로 보는 입장(分人與性爲二)”이라고 표현했다. 임성주에 따르면, 이처럼 性을 사람과 분리 독립시켜 논하게 되면 “氣質은 惡하더라도 性 자체는 선하다”는 표현이 가능하게 된다. 그렇게 되면 “理와 氣를 두 사물로 간주하게 된다.” 따라서 그 때 “성이 선하다”는 말에서 性은 우리의 인간 존재를 떠나 그 자체로 존재하는 것이 되므로 그런 “성이 선하다”는 것은 단순히 개념적 표현에 지나지 않으므로, 그런 性은 현실 속의 인간의 性 자체는 아니므로 “성이 선하다 할 때의 선함도 참된 선이 될 수 없게 된다.” 즉 단순히 개념상으로 性善을 상징하여 논한 것에 불과하다는 말이다.

여기서 임성주는 “악한 기질의 사람” 즉 “기질이 혼탁한 사람”의 경우에 대해 이렇게 설명했다.

혹자가 여기서 “그렇다면 기질이 혼탁한 사람은 어떻게 구별되는가?”라고 반문할 지 모른다. 그러면 나는 이렇게 대답한다.

“기질이 혼탁한 사람의 경우라도 그 본체가 湛一淸虛하다는 사실은 마찬가지이다. 사람은 天地의 正氣를 받아 태어나므로 마음이 청명하다(空通). 이 청명한 마음 안에서 湛一淸虛한 본체는 이미 천지와 관통해 있어서 아무런 막힘이 없이 유행하는 것이고, 그 德이 바로 性이고 그 신명이 心이고 그 작용이 情인 것이다. 이것들은 모두 그 기를 바탕으로 이름 붙여진 것들이다. 그 기질이 혼탁한 경우는 저 正氣 속의 찌꺼기일 따름이다. 찌꺼기가 쌓이고 쌓이면 그에 따라 본체가 가려지는 것은 이치상 너무나 당연한 일이다. 그러니 어떻게 그 사실을 가지고 본체의 선함에 대해 의심할 수 있겠는가?”²⁶⁾

즉 종래 “기질은 악하더라도 성 자체는 선하다”는 정주학의 명제를, 임성주는 “어느 누구(현실 속의 기)가 악하더라도 그의 湛一淸虛之氣는 선하다”는 명제로 수정했던 것이다.

여기서 임성주는 “사람이 선하다 함은 물이 아래로 내려가고 불은 위로 타오르는 것과 같다”고 보고, “사람의 기질은 악해도 그 성 자체는 선하다”는 관점은 마치 “물은 솟구치고 있지만 물의 성은 아래로 내려가는 것이다” 하고 “불은 내려가고 있지만 불의 성은 위로 타오르는 것이다”고 하는 것처럼 어불성설이라고 비판했다.²⁷⁾ 그리하여 그는 性 개념을 氣를 중심으로 이렇게 정리했다.

氣의 근본은 하나일 따름이다. 다만 그것이 오르내리며 작용하여 응취하게 될 때 大小,

26) 或疑如是則氣質濁薄者，當何區。處曰：雖氣質之濁薄者，其本體之湛一則無不同。蓋人稟天地之正氣以生，而方寸空通。即此空通之中，湛一本體便已洞然與天地通貫，無礙，呈露流行。其德則曰性，其神則曰心，其用則曰情，皆由是氣而立名者也。若其所謂濁薄者，乃其正氣中渣滓耳。渣滓重則本體隱焉者，亦理勢之必然。然豈可以是而致疑於本體之善哉! (『녹문집』 권 19: 5쪽)

27) 人之善猶水之下·火之上。今謂人之氣惡，而其性自善，是猶言水則上而水之性則下，火則下而火之性則上。果成何等說話乎? (『녹문집』 권 19: 6쪽)

正偏, 剛柔, 清濁의 차이가 있게 되니 자연히 천차만별의 차이가 있을 수밖에 없고, 응취하는 대로 각각의 기가 된다는 것이 곧 장횡거가 말한 游氣가 뒤섞이고 합쳐져 바탕을 이룬다는 것으로서 여기서 온갖 사람과 사물이 생겨나게 된다. 저마다 각각의 기가 된다고 말은 했으나 이른바 기의 본체는 그것에 존재하지 않은 적이 없고, 다만 제각각 응취하는 대로 거기에 발현할 따름이다. 예컨대 물로 응취될 때 축축하고 흘러내리는 것은 곧 기가 발현하여 물의 성을 이룬 것이다. 불로 응취될 때 불타오르는 것은 기가 발현하여 불의 성을 이룬 것이다. 이러한 응결의 剛柔의 차이가 있기 때문에 각각의 성 또한 차이가 있는 것이다. 그렇지만 이 모든 것들은 氣의 生意가 낳은 결과물들이다. 축축하고 흘러내리는 것과 불타오르는 것 따위는 기가 한 단면에 발현된 것이지만 사람이 선한 경우는 기의 온전한 體이다.²⁸⁾

여기서 “氣의 근본은 하나일 따름이다”고 할 때의 ‘하나’는 다름 아닌 湛—清虛之氣를 지칭한다.

이상에서 임성주가 湛—清虛之氣를 논급하게 된 배경을 알 수 있다. 즉 그의 사상체계는 리의 실재성을 배경한 결과 도덕성의 근거를 존재론적으로 규정하기 어렵게 되었다. 그러나 도덕적 원리를 존재론적으로 규정하는 일은 그에게도 불가피한 과제였던 까닭에, 그로부터 도덕성의 존재론적 근거를 부여해줄 개념을 모색한 결과 불가피하게 도출된 것이 바로 湛—清虛之氣라는 개념이었던 것이다. 즉 그의 철학에서 湛—清虛之氣는 윤리 이론을 설명하려고 상정된 부차적 개념에 불과한 것이었지, 애초부터 그의 철학의 핵심 개념으로 등장한 것이 결코 아니었던 것이다.

이처럼 임성주는 湛—清虛之氣를 가지고 도덕 원리를 정초하려고 했기 때문에 자기의 이런 구도에 어긋나는 율곡의 湛—清虛之氣에 대한 이해를 비판했던 것이다.

그는 이렇게 말했다.

율곡선생은 理氣의 근원에 대해 매우 심오한 이해에 도달했고 그 견해도 극히 투명했고 주장도 극히 영롱했으니, 주자 이후에 아마 그런 이치를 깨친 사람은 없었던 것 같다. 그런데 다만 “기의 근본은 하나이다”는 점에 대해서만은 그다지 명쾌하지 못한 면이 있는 것 같다. 즉 그는 “리의 근원은 하나일 따름이고 기의 근원도 하나일 따름이다”고 말했고, 또 道心을 本然之氣로 여긴 점 역시 탁월한 면이 있었으나, 다만 理通氣局의 논의만은 오직 氣만

28) 氣之本, 一而已矣. 而其升降飛揚, 感遇凝聚之際, 或大或小, 或正或偏, 或剛或柔, 或清或濁, 自不能不千差萬別, 而隨其凝聚各爲一氣. 卽張子所謂游氣紛擾, 合而成質, 生人物之萬殊者也. 雖曰各爲一氣, 所謂氣之本者, 固未嘗不卽此而在, 而各隨其所凝聚而發現焉. 如凝聚爲水, 則其潤而下者, 卽是氣之發現, 而成水之性焉. 凝聚爲火, 則其炎而上者, 卽是氣之發現, 而成火之性焉. 由其所遇之剛柔不同, 是以其性亦異. 然莫非是氣生意之所爲也. 蓋潤下炎上者, 是氣之見於一端者, 而人之善則其全體也. (『녹문집』 권 19: 6쪽)

을 萬殊에 돌렸으며 또 湛一清虛之氣는 존재하지 않을 때가 많다고 여겼으니 결국 理氣를 두 가지 물건으로 여긴 혐의가 농후하였다.²⁹⁾

즉 여기서 湛一清虛之氣에 대한 임성주의 이해는 결국 “理氣는 一物이다”는 그의 대명제로 수렴되고 있음을 다시 한번 확인할 수 있다.

또한 임성주는 “이른바 湛一清虛之氣는 陰陽 五氣 바깥에 따로 그 기가 있는 것이 아니다”〈주30〉고 명확히 천명했는데 “음양오기 바깥에 따로 그 기가 존재하는 것이 아니다”는 표현이야말로 그 기(담일청허지기)의 실재성을 부인하는 말이 아닐 수 없다.

한편으로 그는 “그 기가 동하면 양이 되고 ……”³⁰⁾라고 설명하여, 마치 湛一清虛之氣가 程朱學에서 말하는 太極에 상당하고 있는 것인 양 서술하고 있다. 그리하여 이것은 마치 氣 개념을 어떤 實在로 인정하려고 하지 않는 그의 체계와 모순되는 듯이 보인다. 그러나 이 점은 애초에 그가 湛一清虛之氣를 상정한 것이 도덕 원리의 형이상학적 정립을 위해 불가피한 선택에 불과했다는 사실을 상기할 때 그 의미가 매우 축소된다.

5. 맺음말

이상에서 우리는 임성주 철학의 중심 개념들이라고 할 수 있는 ‘理氣一物’ ‘氣一分殊’ ‘湛一清虛之氣’ 등을 중심으로, 實在論的 경향을 부정하고 唯名論的 관점을 제시하는 그의 철학 경향을 고찰해 보았다. 그러면서 임성주의 철학은 무엇보다 理의 실재성을 부정함으로써 주희 철학의 기본 명제(理先氣後 등)와 배치되는 관점이 많음을 살펴보았다.

그런데 임성주는 자기의 이러한 주장이 주희나 二程의 철학과 어긋난다는 점을 명시적으로 인정하는 것을 유보하고 있다. 이 사실은 물론 당시의 시대적 조건이 정주의 철학을 정면으로 거부할 수 없었던 데에도 그 이유가 있었을 것이다. 그러나 그는 다른 측면, 즉 “도덕 원리의 정초”라는 측면에서는 주자학을 그대로 수용하여 ‘性卽理’ ‘存天理滅人欲’ 등의 기본 명제를 전폭적으로 수용하고 있었기 때문에, 자기의 철학 개념과 배치되는 程朱學의 명제에 대해서 정면으로 모순된다는 점을 지적하는 방향이 아니라 그들의 ‘사상 속에서 자기의 철학 개념과 가장 모순이 없는 듯이 보이는 구절들을 찾아내어 그것이 바로 그들의 본의

29) 栗谷先生, 於理氣源頭, 深造獨得. 見得極明透, 說得極玲瓏. 朱子以後殆未有臻斯理者也. 獨於氣之本一處, 猶或有未盡瑩者. 其曰: 理之源一而已, 氣之源亦一而已. 又以道心爲本然之氣者, 亦不可謂不講究到此. 而乃於理通氣局之論, 專以氣歸之萬殊, 又以爲湛一清虛之氣多有不在, 究其歸終未免於二物之疑. (『녹문집』 권 19: 6-7쪽)

30) 夫所謂湛一清虛者, 非於陰陽五氣之外別有是氣也. 只是此氣動則爲陽, 靜則爲陰, 行到于春則爲木, 行到于夏則爲火, 行到于秋則爲金, 行到于冬則爲水. 通貫乎陰陽五行之中, 而不爲陰陽五行所局, 無內外·無始終·無邊際·無分段, 如斯而已. (『녹문집』 권 19: 7쪽).

였다는 방향으로 논리를 전개하고 있다. 즉 임성주는, 표면상 자기의 철학 체계와 모순되는 듯이 보이는 정주의 발언들도 정주의 본의에 비추어 재해석하면 결코 자기의 주장과 모순되지 않는다는 입장을 취하고 있다.³¹⁾

이런 맥락에서 그는 理氣에 관한 정주의 발언을 이해할 때 주의해야 할, 일종의 기본 법칙 같은 것을 다음과 같이 정립했다.

理氣說은 정자와 주자를 거치면서 총체적으로 밝혀져 더 이상 남아있는 것이 없을 만큼 명명백백하게 되었다. 다만 그들은 말을 할 때 각 경우에 맞게 의미를 달리했거나 혹은 생각나는 대로 말을 한 것도 있기 때문에 (우리가 그 말들을 읽을 때) 깊이 이해하여 융통성을 발휘하지 않고 그저 말꼬리만 잡고 자구 사이의 그림자만 쫓아갈 경우 오류에 빠지기 쉽다.³²⁾

정주에 대한 임성주의 이런 이해의 태도는, 당시 조선주자학의 권위에 감히 직접적인 도전할 수 없었기 때문만은 아니었고, “도덕 원리의 정초”라는 측면에서는 정주학의 입장을 전적으로 수용하고 있었던 그의 입장 때문이었다고 여겨진다.

필자가 보기에 임성주는 다만 기본 개념들의 존재론적 성격에 대한 이해에 있어서만 정주와 견해를 달리했던 것 같다. 즉 리·기 등의 기본 개념에 대한 유명론적 견해가 그것이었다.

임성주의 철학 사상을 이해할 때 정주학과 다른 점은 분명히 지적하는 것이 필수적이고, 또 그의 사상을 여전히 전통적 성리학적 테두리 내에서 이해하려고 하는 관점의 경우에도 표면상 같은 것으로 보이는 이유가 내용상 같았기 때문이 아니라 정주학과 마찬가지로 임성주도 윤리 이론의 형이상학적 정초라는 똑같은 구도를 가지고 있었기 때문이었다는 점을 고려하는 것이 필요하다고 생각된다.

31) 예컨대 주희는 “一陰一陽하는 현상 자체는 道가 될 수 없고 一陰一陽하는 所以가 바로 道이다”는 정이천의 설명을 수용하여 늘 현상과 본체를 구분하는 입장에서 현상을 설명하는 배후의 원리로서의 理 개념을 설정했고, 理先氣後도 그런 측면에서 강조했던 것이다. 그런데 임성주는 그와 같은 주희의 발언은 일단 덮어두고, “하늘을 理로 풀이한” 주자의 구절을 예로 들어, (주희도 어떤 배후의 실재를 일컬어 理라고 한 것이 아니라,) “주자도, 하늘 즉 푸르고 푸른 것을 일컬어 理라고 했다”는 명제를 부각시켜 이렇게 말했다. “주자는 하늘을 理로 풀이했으니 이것은 바로 一陰一陽을 도로 여긴 것으로서 이는 ‘기물이 도요 도가 곧 기물임(器亦道 道亦器)’의 오묘성을 천명한 것이 된다. 그런데도 우매자들은 그것을 깨닫지 못하고 도리어 푸르고 푸른 것은 하늘이 아니고 하늘 위쪽에 따로 所以然之理로서의 하늘이 존재한다고 말하고 있으니 허망하기 그지없는 생각이다. 원래부터 하늘은 푸르고 푸른 것으로서 푸르고 푸른 것이 다름 아닌 理이다. 음양은 오로지 음양이니 이러한 음양이 곧 도인 것이다.”(『녹문집』 권 19: 2쪽) 즉 임성주는, 정이천-주희가 주장하는 “음양은 氣이고 理가 아니다” “一陰一陽 자체는 氣이고 一陰一陽하는 所以가 理이다”는 성리학 체계의 기본 명제를 명백히 부정하고 있으면서도, 정주가 사실은 陰陽 자체를 道로 보았다고 건강부희의 해석을 전개하고 있다. 즉 자기 주장과 부합한 듯한 정주의 문장을 골라서 건강부희한 다음 그 주장과 배치되는 정주의 다른 문장은 그 문장을 기준으로 융통성 있게 이해하면 된다는 입장을 취했다.

32) 理氣之說, 自經程朱發明太繁, 顯煥更無餘蘊. 但其爲說, 或對證異指, 或隨意放言, 苟非默識妙契, 而徒尋流逐影於句字之間, 則未有不差謬者也.(『녹문집』 권 19: 2쪽).

즉 임성주의 문제의식을 여러 각도에서 분석하는 것이 필요하고 그를 단순히 羅欽順, 張橫渠 계통을 잇는 主氣論 철학자로 구분하거나 또는 여전히 전통 성리학 체계 내에 머물고 있다는 식의 단순한 결론은 피해야 한다고 여겨진다.

임성주의 理氣觀에서도, 서양철학사에서 근대정신의 시작을 알렸던 유명론적 사유 구조를 보이고 있으나 다만, 구체적인 사상 내용에 있어서는 중세적인 분위기의 개념들을 그대로 견지하고 있는 듯이 보인다. 즉 윤리나 인생에 대한 기본 관념에 대한 그의 이해는 전통 성리학과 맥을 같이 하고 있는 점이 분명하다.