

# 朱熹의 人性論에서 李退溪의 心性論으로\*\*

周 月 琴\*

• 目 次 •

I. 序 論	IV. 退溪思想體系에 있어 心性論의 地位와 作用
II. 人性論의 受容	V. 結 論
III. 人性論으로부터 心性論	

## I. 序 論

그 어떤 철학이라 할지라도 나름대로의 가치근원을 가짐으로써 그 체계를 支撐할 수 있게 되거늘, 만약 그것을 가지고 있지 않는다면 마치 근원이 없는 물과 같을 것이다. 후세의 儒家들은 “內聖外王”이라는 이상인격을 추구해 왔는데, 거기서 “內聖”은 “外王”의 가치근원이 되고 “外王”은 “內聖”의 최종목표가 되는 것이다. 그러나 폭군과 재상의 압박에 시달리고 있던 이퇴계는 經國濟世의 外王哲學에 대한 포기를 강요받아 내재적인 인격수양과 교육에로의 전향을 꾀함으로써 끝내 나름대로의 인격교육에 관한 철학사상체계를 형성해 낼 수 있었지만, 그와 동시에 전통유학이 가지고 있던 가치근원의 퇴락을 가져 왔다. 따라서 나름대로의 가치근원을 찾는다는 것은 퇴계의 인격학설들이 당면하고 있는 중요한 문제거리인 것이다.

\* 중국사회과학원 철학연구소

\*\* 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제66호(1990) 게재논문

既然에 외재적인 궁극목표를 잃어버리고 성현의 인격을 수양하고 후학들을 교육한다는 것을 목표로 삼았다면 그 가치근원에 대한 탐구도 내면으로 방향을 전환하여 사람의 심성 속에서 해답을 찾을 수밖에 없다. 따라서 심성론이 곧 퇴계의 인격교육철학에 있어 가치근원이 되는 것이다.

## II. 인성론의 수용

중국철학의 흐름을 살펴보면 춘추전국시대부터 이미 인성문제에 관한 여러가지 논쟁이 시작되었다. 인성문제란 사실상 철학자들이 사람의 본질이 무엇인가 하는 것에 대해 반성하는 문제인 것이다. 더욱이 중국의 전통문화 속에서는 줄곧 개인과 사회群體와의 조화를 중시해 왔는데 그 조화의 전제로서 먼저 사람 자신의 본성이 선한 것인가 아니면 악한 것인가, 또 선천적으로 선하고 악하고 한 것인가, 혹은 후천적으로 선하고 악하고 한 것인가에 대한 반성이 필요했다. 만약 인성이 본래 악하다고 한다면 사람들 사이의 조화는 불가능해지고 그에 따라 얻어지는 결론도 비관주의적인 것일 수밖에 없다. 그렇지만 유가들은 공자 이래로 인생에 대해 자신감과 낙관적인 태도를 가져왔기 때문에 보다 적극적인 인생을 주장해 오고 있다.

춘추시대에는 아직도 그 시대와 사유 수준이 갖는 한계로 인하여 인성문제에 대한 철학자들의 쟁론은 단지 간단한 시비판단의 수준에 머무르고 있었다. 그러나 송대에 이르러서는 사유수준의 제고에 힘입어 理學家들이 본체론을 구성해 내는 동시에 인성문제에 대한 반성과 논증도 시작하게 되었다. 그들은 본체론과 인성론을 연계시킨 속에서 사유를 진행시킴으로써 본체론의 각도에서 인성 선악의 근원을 찾고자 했다. 예로서 二程은 “성이 곧 理이다”라는 명제를 제기하면서 사람의 몸에 체현된 理가 곧 性이라고 여겼고, 張載는 “心이 性と 情을 統轄한다”라고

말하며, 또 性을 “天地之性”과 “氣質之性”으로 구분하였다. 한편 理學을 집대성했던 巨儒 주희는 앞에서 말했던 사상자료들에 대해 총결을 가하고 또 더욱 발전시키겠다는 전제하에서 악이 출현케 되는 근원에 대해 계통있게 구명해 내었다.

주희는 二程과 張載의 인성론을 계승했다. 그는 사람이나 물질의 產生이라는 면에서 볼 때 理가 사람의 性을 구성한다고 여겨 이처럼 天理를 머금고 있는 인성을 “天地之性” 혹은 “天命之性”이라고 불렀고, 그 理는 최고이자 가장 원만한 것으로 그것이 구체적인 사물 속에 체현되어 간다 할지라도 역시 완전무결한 것이라고 여겼다. 그렇다면 理를 구비하고 있는 天地之性은 至善한 것이 된다. 또한 氣가 사람의 형체를 구성하는데 이처럼 理와 氣가 서로 섞여 있는 人性을 “氣質之性”이라 했다.

주희의 관점에서는 理가 만물에 파생될 때에는 반드시 氣의 도움이 필요했다. 天地之性이 곧 理인데 理는 자체의 形影이 없고 단지 일반적인 道理에 지나지 않는 것이기 때문에 天地之性 역시도 形影이 없어서 반드시 氣質之性의 도움을 받아야 표현되어 나타날 수 있는 것이었다. 그런데 氣가 淸濁·厚薄·偏全 등에 있어 일정치 않은 성질을 가지고 있기 때문에 氣質之性은 선하고 악함을 드러내게 된다는 것이다. 그는 말하길 “사람의 性은 모두 선한 것임에도 그것이 때에 따라서는 善因을 낳기도 하고 또 惡因을 낳기도 하는데, 이는 그 氣稟이 다르기 때문이다. 무릇 천지의 운행변화는 무궁무진한데 그 중에서도 日月이 청명하고 기후가 和正한 때가 있거늘 사람이 태어날 때 그러한 氣를 받게 된다면 역시 청명하고 渾厚한 氣稟을 띠면서 반드시 좋은 사람이 될 것이다. 그러나 또한 日月이 昏暗하고 寒暑가 비정상적인 때가 있거늘 이는 天地의 氣가 어그러졌기 때문인데 만약 이러한 氣를 받는다면 좋지 않은 사람이 될 것이란 점은 의심의 여지가 없겠다!”(《朱子語類》 권4. 이하에서는 《語類》라 칭함)라고 하였다.

자연기후의 “和正”과 “非正常” 그리고 日月의 “淸明”과 “昏暗”으로 인성

의 선악을 附會시켰으니 황당하고 비과학적이라는 점은 의심의 여지가 없긴 한데, 그러나 그를 통하여 인성은 본래 선하고 단지 氣稟의 不同으로 인하여 악이 출현케 된다는 주희의 인성론사상의 요지를 분명히 알 수 있겠다.

사람의 본성은 곧 天地之性으로 至善한 것인데 다만 氣質之性이 섞여 들므로 인하여 인성이 악을 낳게 된다는 것이다. 氣質之性은 또 외재적인 것으로 사람의 몸에 체현되어서는 인욕이 된다. 천리와 인욕이 사람의 마음 속에서는 道心과 人心으로 나타나는 것이다. 인심은 形氣之私로부터 나오고 道心은 性命之正에 근원을 두고 있다는 것으로 “사람의 심령이 理를 근거로 하여 발동한 것이 道心이고, 欲에 근거하여 발동한 것이 人心이다.”(《語類》 권62)라고 말했다. 다시 말해 인심은 개인의 사욕이 발하여 이루어진 이기심이기 때문에 不善할 수도 있는 것이고, 道心은 천하에 광명정대한 의리이기 때문에 至善無惡하다는 뜻이다. 그리고 인심은 主宰能力이 없으므로 인하여 항상 위태롭고 불안한데, 道心은 그 경계가 대단히 미묘하고 측량기가 어렵지만 “반드시 이 道心으로 하여금 一身의 주인이 되도록 하고 인심은 항상 그의 명령을 따르도록 해야 善해진다”(同上)라고 하였다.

즉, 인욕을 체현하고 있는 인심은 늘 위태롭고 불안하여 不善으로 흐르기 쉬우므로 이 인욕이 天理와 싸워 이기게 된다면 사회는 자연히 불량한 風氣에 휩싸이게 되고 社會群體의 화합도 위협을 받게 된다. 그렇다면 사람들은 마땅히 시시각각으로 심성의 수양에 힘써 인간 본연의 선한 품성이 회복되고 氣質之性은 정화될 수 있도록 해야 할 것이다. 즉, 修身養性의 극히 중요한 과정이란 바로 滅人欲의 과정으로 사람의 물질욕망에 대한 억제를 통하여 인성 본연의 선을 회복시키는 것이다. 이것이 곧 주희의 저명한 “存天理, 滅人欲”사상의 유래이다.

인성문제에 있어 주희는 본체론 속에서 理와 氣 사이에 나타나는 내재적 모순의 각도에서 악의 근원을 찾아 내었고, 계속해서 그 악을 억제시키는 방법으로 자신의 윤리사상을 엮어내었다. 그는 말하길 “사람은

단지 天理와 人欲이라는 두 가지만을 가지고 있어, 이쪽이 승리하면 저쪽이 패퇴하고 저쪽이 승리하면 이쪽이 패퇴하는 것일 뿐 그 밖의 중립이나 둘 다 승리 혹은 패퇴하는 경우란 있을 수 없다.”(《語類》 권13)라고 하였다. 그러한 상황 속에서는 “한 가지 일이라도 소홀히 했다가는 곧 天理가 그 한 가지 일 밖으로 밀려나게 되고, 한 시각이라도 정신을 팔았다가는 곧 天理도 그 한 시각 동안 끊어지게 되는 것이다.”(《語類》 권44)

이와 같은 구호에 따라 주희는 급기야 “存天理, 滅人欲”의 극단적인 지경에까지 논리를 심화시켜 나갔고, 그와 동시에 그의 윤리사상은 봉건통치를 공고히 만들어주는 이론적 무기가 되어갔다. 비록 그렇긴 하더라도 중국철학사의 흐름에서 볼 때 주희의 본체론적인 각도에서 계통 있게 惡이 출현케 되는 근원을 논증했다는 점은 분명히 사유상에 있어 대단히 가치있는 진보였고, 그것은 또 이후의 철학자들에게 계시를 주어 그들로 하여금 똑같은 사유방식을 통하여 서로 다른 각도에서 인성의 선악유래에 대해 진일보한 탐구를 진행토록 하고 또 그에 따른 대처방안들을 제시할 수 있도록 만들어 줌으로써 나름대로의 새로운 윤리사상체계들을 형성토록 하였다. 또 주자학이 점차 동쪽으로 전파되어 조선에 이르는 과정에서 이퇴계는 그와 같은 사상사적 創新들을 두루 살릴 수 있었으니, 그는 또다른 각도에서 악이 출현케 되는 근원에 대해 전반적인 탐구를 함으로써 자신의 인격교육철학이 갖는 가치근원을 찾아낼 수 있게 되었다.

### III. 인성론으로부터 심성론으로

퇴계는 철학적으로 주자학을 근본으로 삼고 있으면서 악이 출현케 되는 근원을 탐구할 때에도 주희의 理氣觀과 인성론 사상을 수용하여 천지의 理가 곧 性이라고 여겼다. 그러나 그가 중시했던 것은 성현의 인

격에 대한 추구하고 원만화였지 본체론에 대한 새로운 건립은 아니었다. 그 결과 악이 출현케 되는 근원을 찾아내는 과정에서 퇴계는 理와 氣 사이의 모순에 착안하여 고찰해 보는 것 이외에 안목을 또 다른 하나의 중요한 철학적 개념인 心으로 돌려 心과 性·情의 관계로부터 악의 근원을 탐구해 내고자 보다 많은 노력을 경주하였다. 또 일단 악의 근원이 밝혀지고 난 후의 태도에 있어서도 주희가 모든 정력을 동원하여 악을 억제하는 데 쏟거나 또는 “存天理, 滅人欲”을 거의 모든 사람들이 짊어져야 할 일생의 가장 중요한 임무로 삼았던 것과는 달리 퇴계는 주된 노력을 선을 宣揚하는데 쏟으라고 하였으니 이는 즉 유가의 각종 예의 제도에 대한 실천과 인격적인 면에서 미에 대한 추구를 통하여 선의 회복을 이룩하라는 주장이다. 이러한 점들은 바로 퇴계의 윤리사상이 朱熹의 인성론으로부터 스스로의 심성론으로, 주자의 抑惡思想으로부터 스스로의 揚善思想으로, 사회적인 效應 면에서도 負效應으로부터 正效應으로 각각 바뀐 것들을 내용으로 하고 있음을 말해 주는 것이다.

그렇다면 퇴계는 어떠한 경로를 통해 악의 근원을 색출해 냈는가? 그는 “무릇 사람이 태어날 때에는 누구든지 천지의 氣를 받아 體를 이루고, 천지의 理를 받아 性으로 하며, 이 理와 氣가 합해져 心을 이룬다. 그러므로 한 사람의 心이 곧 천지의 心이고, 나 자신의 心이 곧 천만의 心인 것이다.”(《增補퇴계전서. 1》성균관대학교 대동문화연구원, 1985년판, 463쪽. 이하에서는 《전서》로 약칭함)라고 말했다. 과연 모든 사람의 心이 똑같고 그 心은 理와 같으며 또 그 理가 악이 없는 순수한 선이라 한다면, 性은 어떻게 해서 내재적 선으로부터 轉變하여 선하기도 하고 악하기도 한 외재적 모습으로 나타난단 말인가? 다시 말해 악이란 것이 어떻게 해서 출현하게 되는 것인가? 바로 이러한 단서를 따라 추적하다 보니 퇴계의 사상은 보다 깊은 층면에 이르게 되었고, 결국 心과 性·情의 상호관계라는 각도로부터 인격교육의 내재적 가치근원을 찾아낼 수 있게 되었다.

퇴계의 유명한 <성학십도> 중 제8圖 속에서 우선 前人들의 心이 性·

情을 統轄한다는 것에 관련된 사상들을 종합하며 말하길 “林隱程씨가 말하길 ‘이른바 心이 性과 情을 統轄한다는 말은 사람이 五行의 각각 다른 因素들을 부여받아 태어났기 때문에 그 因素들이 갈라짐으로 해서 이미 五性(즉 仁·義·禮·智·信)을 구비하게 되고 또 그것들이 발동함으로 해서 七情이 출현케 되는데, 무릇 그러한 性과 情을 統會하는 것이 바로 心이란 뜻이다. 따라서 그 心이 寂然하며 不動하면 性이 되는데 이것이 곧 心의 體이고, 그것이 감촉을 받아 드디어 통하게 되면 情이 되거늘 이것이 곧 心의 用인 것이다.’라고 하였다”(《全書. 1》 205쪽)라고 말했다. 이는 곧 性이 心의 體이고 情은 心의 用으로서 心은 體와 用을 갖추고 있으면서 一身의 주체가 된다는 말이다.

그렇다면 만약 心이 性과 情을 統轄하지 않는다면 어떻게 된단 말인가? 이에 대해 퇴계는 張載의 말을 인용해 답하고 있으니, “張子が 말하길 ‘心이 性과 情을 統轄한다는 말은 진실로 옳은 말이다. 心이 性을 統轄하기 때문에 仁·義·禮·智가 性이 되고, ……心이 情을 통할하기 때문에 惻隱·羞惡·辭讓·是非가 情이 된다. ……心이 性을 통할치 않는다면 그 未發의 상태를 파악할 수 없게 되고 또 性은 근거를 잃고 쉽게 무너지고 말 것이며, 心이 情을 통할치 않는다면 그 절도와 조화를 이룩할 수 없게 되고 또 情은 방탕해지기가 쉬울 것이다. 무릇 배우는 사람들이 이러한 사실을 알아 반드시 먼저 그 心을 바로잡고 그 性을 수양하며 그 情을 절제한다면 배움이 쌓여 道를 이룩하게 될 것이다.’라고 하였다.”(同上) 이를 통하여 알 수 있거니와 心이 性과 情을 통할함으로써만이 性과 情은 그 올바른 역할을 할 수 있게 되고, 만약 그렇지 않는다면 인성은 곧 不善한 데로 흐르게 될 것이다. 그러나 이러한 내용들이 악의 來源에 대해 분명히 말해주고 있지는 못하다. 도대체 그 어느 부분으로부터 악이 출현케 된다는 말인가?

心統性情圖說 속에서 퇴계는 心의 중요성에 대해 반복해서 강조하고 있는데, 그렇다면 心의 함의는 무엇이란 말인가? 이에 대해 그는 “하늘이 사람에게 생명을 부여해 줄 때 氣가 없었다면 理를 담아 줄 수가 없

있고 心이 없었다면 氣를 담아 줄 수가 없었다. 그러므로 우리의 心은 (理에 대해) 虛하고 (氣에 대해) 靈하면서 理와 氣를 머금고 있는 것이 되었다. 그 理는 四德의 理이면서 五常이 되고, 그 氣는 二五의 氣이면서 氣質이 된다. 이것을 일컬어 인심이 구비하고 있는 것은 모두가 하늘에서 얻은 것이다라고 하는 것이다. 그런데 이른바 五常이라 하는 것은 악이 없는 순수한 선이기 때문에 그것이 발해서 이루어지는 四端도 선하지 않음이 없지만, 이른바 기질이라 하는 것은 본연의 性이 아니기 때문에 그것이 발해서 생겨나는 七情은 사악함에 흐르기 쉽다.

그렇다면 性이니 하고 부르는 것들의 작용이 서로 다르지 않을 수 없을 것이다. 그런데 그러한 性과 情이 나름대로의 마땅한 용도를 갖게 되는 것은 모두가 心의 妙에 의한 것일 뿐이다. 따라서 心은 스스로가 주재자로서 性과 情을 통할하는 것이니, 이것이 바로 心의 大綱인 것이다.”(《전서. 3》143쪽)라고 말하고 있다. 여기에서 퇴계는 먼저 자신의 관점을 제기했으니 그것은 바로 心이 理와 氣를 머금고 있는 것이라는 점이다. 그와 동시에 또 程朱의 “性은 곧 理이다”라는 사상을 받아들여 心 속에 포함되어 있는 理를 악이 없는 순수한 선인 五常으로 규정하였고, 心 속에 포함되어 있는 氣는 선악이 일정치 않은 기질이라고 말하고 있다. 또 理와 기질이 곧 心의 내용을 구성하면서 그러한 心이 사물을 만나게 되었을 때 바야흐로 선악이 일정치 않은 기질이 발하여 七情이 되는데 이 七情이 쉽게 사악함에 흐른다는 것이다.

주희는 자신의 인성론 가운데에서 악이 출현케 되는 근원을 추구한 바 있는데, 그는 張載와 程頤의 “天地之性(天命之性)”과 “氣質之性”을 받아들여 기질에는 청명하거나 혼탁하거나 한 구별이 있어 사람이 氣를 부여받아 태어나는 당시에 이미 자신의 선하거나 악하거나 한 氣質之性을 결정받는다고 여겼다. 그렇다면 이는 인성의 악함은 天生的으로 포함하고 있었던 것이라는 말이 되고, 따라서 주희는 인성에 대한 善惡既定論者라고 말할 수 있을 것이다. 반면에 퇴계는 여기서 인성이야말로 본래부터 선한 것이라고 말하고 있다. 또한 선악이 일정치 않은 기질이

라는 것이 있다 하더라도 그것도 역시 본래부터 선한 性과 마찬가지로 心에 隸屬되어 心의 주재를 받고 있다는 것이다. 그리고 그것이 心 속에 존재할 때에는 어디까지나 선한 것인데 다만 그 氣質之性이 발하여 情이 되는 시점에서만 비로소 악으로 化할 위험성을 가진다는 것이어늘, 이는 곧 악의 근원을 性 자체로부터 情으로 전환시킨 견해가 아닐 수 없다. 즉 情이 출현함으로써 해서 악도 출현케 된다는 것이다.

그렇다면 情은 또 어떻게 해서 악하게 된단 말인가? 퇴계는 자신이 만든 心統性情圖의 두 가지 그림을 통하여 七情을 각각 理와 氣에 소속시켜 논함으로써 情이 악의 근원이 됨을 보여주고 있다. “그 中圖는 氣稟 가운데에서도 本然之性만을 떼어내 기품의 다른 요소들과 완전히 격리시킨 상태로써 말한 것인데, 그렇게 하면 그것은 곧 子思가 말했던 中節之情 혹은 맹자가 말했던 四端之情이 된다……”(《전서. 1》205쪽) 즉 퇴계는 분석적 방법을 강행하였는데, 그를 통하여 먼저 四端과 七情을 本善之性에 귀속시키고 이론적인 면에서 악한 데로 흐를지도 모르는 氣質之性을 배제시켜 놓았다. 그러자 악이 없이 순수한 선만으로 이루어진 天命之性이 기품의 영향을 받지 않고 발동하여 情을 이뤘다고 할 때 이 情 역시도 선한 것이 된다는 말이다.

이처럼 극히 이론적이 면에서만 가능한 분석을 행하는 이유는 情이 악한 데로 흘러 가는 상황을 찾아내기 위해서였고, 또 것처럼 性과 情이 모두 선하게 되는 상황을 제기한 까닭은 그 다음에 오게 될 경우에 대한 전체를 삼기 위한 것이었다. 따라서 그 다음 상황이란 것이 계속 이어진다 : “그 下圖는 理와 氣를 결합시켜 설명한 것인데…… 그것은 곧 張子が 말했던 氣質之性이다. 그 性이 바로 이와 같기 때문에 그것이 발해서 情이 되는 과정도 理와 氣가 서로 조화를 이루고 있는가 아니면 서로가 서로를 방해하고 있는가에 따라 분별하여 말할 수 있다. 예로서 四端之情은 理가 發하고 氣가 뒤따르는 것이기 때문에 자연히 악이 없는 순수한 선이 되는데, 단지 理가 발하기는 했으되 계속 이어지지 못하고 氣에 의하여 압도당했을 때에만 不善으로 흐른다. 七情은

氣가 발하고 理가 그에 올라타는 것으로서 역시 선하지 않을 수 없는 것이긴 하지만, 만약 氣의 발동이 적절치 못하여 그 理를 제거하는 경우가 발생하면 곧 방탕해져 악이 된다.”(同上) 즉 理와 氣를 결합시켜 본다면 선악을 겸비한 氣質之性이 출현케 되는데, 만약 이 氣質之性이 사람의 心 속에 움직이지 않고 조용히 心의 본체로서 존재하고 있다면 여전히 선한 것이 된다. 그런데 그것이 발하여 情이 될 때 다시 말해 그것이 그 어떤 작용을 하게 될 때에는 선할 수도 있고 악할 수도 있는 情이 출현케 된다는 것이다. 情이란 四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非)과 七情(喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲)을 포함하는 것으로서 그것들은 각각 두 가지의 상황(즉 氣의 발동이 적절하거나 적절치 않은 상황)을 갖게 되는데, 氣의 발동이 적절치 못한 상황에 처해서만 악으로 흐를 수 있다는 것이다.

이상의 내용을 한 마디로 정리해서 말하자면 악은 性으로부터 情으로 이어지는 과정에서 발생하는데 그 악의 근원이 되는 것은 바로 理와 氣의 상호모순이라는 것이다. 그런데 그러한 모순의 발생은 감지키가 불가능하여 조금이라도 소홀하게 되면 곧 악으로 흐르게 될 위험에 빠지고 말게 되는데, 그런 중에서도 다행인 것은 性과 情이 다함께 心의 주재하에서 발용된다는 점이다. 그렇기 때문에 心의 주재작용은 극히 중요한 것이 되고, 또한 存心養性의 인격교육철학이 커다란 가치를 지니게 된다. 바로 퇴계 자신이 토로했던 “요약해서 말하건대, 理와 氣를 겸비하고 있으면서 性과 情을 통할하는 것이 곧 心이다. 그리고 性이 발해서 情이 되는 과정이 곧 一心의 미묘한 작용이 발휘되는 곳이자 만가지 변화가 일어나게 되는 중추이고 또한 선악이 정해지는 분기점이다.”(《전서. 1》205쪽)라는 말처럼 心이 性과 情을 통할한다는 학설로서 스스로가 제창하던 인격교육철학의 내재적 가치근원으로 삼았던 것이다.

앞에서 알아 본 바처럼 既然에 性에서 情으로 이어지는 과정에서 악이 출현하고 또 그러한 과정에 대하여 心이 주재작용을 한다고 말한다면, 그로부터 心이 性情을 어떻게 제어해야만 악의 출현을 막을 수 있

졌는가 하는 문제가 자연스럽게 제기된다. 따라서 퇴계는 자신이 견지하고 있던 인격수양에 대한 總綱인 “敬”에 대해 말하게 되었다.

心學圖 속에서 퇴계는 孔·孟·程·朱의 敬에 대한 각종 주장들을 결집시켜 구체적이고도 상세한 내용을 기술하고 있다 : “요약컨대 모든 노력의 요체는 敬을 벗어나지 않는다. 대저 心은 一身의 주재자인데 또 敬은 一心의 주재자이다. 학자로서 主一無適하고도 整齊嚴肅한 敬의 학설에 대하여 숙구하고 또한 그 마음을 수렴하여 경계하고 반성하라는 敬의 설법을 항상 지니고 있기만 한다면 그는 모든 노력을 다했다고 할 수 있으며 장차 성인의 경지에 다다른 것도 어렵지 않을 것이다.”(《전서. 1》208쪽) 즉, 악이 출현케 되는 근원을 찾는 면에서는 퇴계와 주희가 서로 다른 길을 선택했었는데 각자가 그것을 찾고난 후 어떻게 수양할 것인가 하는 내용에 있어서는 다시금 같은 길을 걷게 되었으니, 모두가 “存天理, 滅人欲”의 결론으로 敬이라는 수양방법을 함께 제시하고 있는 것이다.

하지만 두 사람이 가지는 윤리적 지향이 똑같다고는 말할 수 없고, 자세히 살펴보면 오히려 迥然히 다른 모습을 드러내게 된다. 즉 방금 인용해보인 퇴계의 평론 속에서 結尾에 “장차 성인의 경지에 다다른 것도 어렵지 않을 것이다”라는 결론적인 말이 보이는데 이것이 바로 그의 윤리적 지향이라고 할 수 있는 揚善思想이다. 이에 비해 주희는 人性선악의 유래를 분석해 낸 후 인성에 있어서는 단지 “天理와 人欲이 있어 그 어느 한 쪽이 승리하면 그 다른 쪽은 패퇴한다”는 현상만이 있을 뿐이라는 결론에 도달하고 모든 정력을 다 동원하여 악을 억제하는데에 쏟고자 하였으니, 이것이 바로 그의 윤리적 지향이었다.

앞에서 인용했던 퇴계의 평론 속에서 또 한가지 주의해 볼 점이 있으니, 바로 “대저 心은 一身의 主宰者인데 또 敬은 一心의 주재자이다”라고 한 말이다. 이처럼 敬이 사람의 身과 心을 주재하고 있는 것이라 한다면 그 敬은 곧 성현의 인격에 진입토록 해주는 유일한 통로가 된다. 그렇다면 퇴계의 심성론에서는 먼저 그 정면으로서 인성이 본래 선하다

는 관점을 제기해 놓기는 하였지만 인격교육의 가치근원은 오히려 그 정면에 있지 않고 반면에 있는 것이었으니, 즉 악의 출현으로 말미암아 인격수양의 필요가 있게 되었고 또 그로 인하여 心性論으로 하여금 그의 전체사상체계에 있어서의 총근원이 되도록 하였다. 사실상 인성이 본래 선하다는 명제는 단지 장차 있게 될 길고도 엄숙한 개체인격수양에 대하여 그 어떤 신념을 부여해 주기 위해 제시된 것이 아닌가 하는 인상을 주고 있으며, 오히려 性으로부터 情에 이르는 과정에서 악으로 흐르기가 극히 쉽다는 사실과 또 그렇게 되어가는 과정을 극복해야 한다는 당위성이 인격수양이론의 주제로 되는 듯하다. 이처럼 그 반면으로부터 인생의 신념을 추구해 나가는 철학이야말로 퇴계로 하여금 주희의 인성론으로부터 출발하기는 하였으며 점차로 독자적인 특색을 지닌 인성론을 개척해 내도록 만든 원인이었으며, 또 그것으로부터 자신의 인격교육이론도 형성해 낼 수 있었다.

#### IV. 퇴계사상체계에 있어 심성론의 지위와 작용

퇴계의 心性思想에 관해 논하다 보면 그 저명한 李奇之爭에 대해 언급치 않을 수 없게 된다. 李奇之爭이란 理와 氣를 어떻게 사단과 칠정에 분배하여 적용할 것인가 하는 문제로 퇴계와 그의 제자인 奇明彦이 여러 차례에 걸쳐 논변을 진행했던 것을 말하는데, 그 논쟁을 통하여 퇴계의 심성론이 그의 전체사상체계 속에서 어떠한 지위를 가지고 있고 또 어떠한 작용을 하고 있는가에 대해 명확히 할 수 있으며, 또 그러한 것들을 통하여 퇴계의 心學思想을 더욱 잘 이해할 수 있게 된다.

퇴계는 사단과 칠정이 어떻게 理와 氣에 分屬되는가 하는 기명언의 질문에 답변하면서 말하길 “그대는 사단과 칠정이 모두 理와 氣를 兼具하고 있는 즉 그 명칭은 다르되 실질은 같은 것으로서 그 각각을 理와 氣에 분속시킬 수 없다고 했는데, 滉이 여기기로는 그 다른 것 가운데

에서 또 같은 점이 나타나기에 둘을 混淪하여 말하기도 하고 또한 그 같은 것 가운데에서 또 다른 점이 나타나기에 둘을 분리시켜 말하기도 하는 것이지만, 그 둘 중의 어느 것이 보다 理를 주로 하느냐 혹은 氣를 주로 하느냐에 입각하여 각각 분속시킨다면 왜 불가능하겠는가?”(《전서. 1》416쪽)라고 하였다. 이로부터 우리는 두 사람이 논쟁했던 초점에 대해 알 수 있겠다. 즉 기명언은 사단과 칠정이 비록 명칭은 다르되 실질은 같은 것으로 모두가 情에 속하는 것이고 따라서 그 둘을 각각 理와 氣에 분속시켜 선과 악으로 논할 수 없다는 것인데, 퇴계는 자신의 이론적인 劃分觀으로부터 출발하여 악의 근원을 찾아내기 위하여는 兩者劃分法을 운용하여 잠시 사단과 칠정을 대립시킨 후 각자를 理와 氣에 분속시켜야 둘 사이의 차이에 대해 알기가 쉽다는 것이다. 그렇다면 그러한 두 사람 중 누가 틀렸단 말인가?

먼저 기명언이 자신을 변호하기 위해 제시한 논점과 근거에 대해 알아 보겠다: “대체로 人心이 未發된 상태를 性이라 하고 已發된 것은 情이라 하면서 性은 선하지 않음이 없고 情에는 선함과 악함이 있다는 것이 모두에게 일치된 견해이다. 그러나 子思나 맹자는 그것들이 치우치는 바에 따라 달리 말함으로써 사단과 칠정의 분별이 있다고 하였는데, 그렇다고 그 말이 칠정 밖에 따로 사단이 있다는 뜻은 아니었다. 지금 만약 사단은 理에서 발하기 때문에 온통 선하고 칠정은 氣에서 발하기 때문에 선하고 악함이 있다고 한다면, 이는 理와 氣를 판이한 兩物로 보는 견해로서 칠정이 性으로부터는 전혀 나오지 않고 사단이 氣를 전혀 타지 않는다는 말이 된다”(《전서. 1》407쪽). 이를 간추려 보자면, 우선 情에는 理 또는 氣의 어느 한 방향으로 치우치는 자체적인 차이가 있기 때문에 선해지고 악해지는 양면을 갖게 되는데, 이러한 情이 사단과 칠정을 모두 포괄한다는 것이다.

따라서 사단과 칠정 모두가 선해질 수도 있고 악해질 수도 있는 것이지만, 그 둘을 대립시켜 각각 理와 氣에 분속시켜 놓고는 사단은 온통 선하기만 하고 칠정은 선할 수도 악할 수도 있다고 말한다면 이는 잘못된

견해라는 것이다. 이와 같은 기명언의 관점은 사실 정통적인 주자학의 관점으로서 그는 주희와 마찬가지로 인성 자체로부터 악의 근원을 찾고 있는데 반하여 퇴계는 情으로부터 악의 근원을 찾았다는 차이가 있다. 이처럼 두 사람 사이의 방법이 다르다 보니 필연적으로 논쟁은 발생할 수밖에 없는 것이었다. 그럼에도 한 가지 재미있는 것은 그들 모두가 주희의 理氣觀을 근거로 삼아 논리를 전개시키고 있다는 점이다. 우선 기명언의 논술을 살펴보면 : “대저 理는 氣의 주재자이고 氣는 理의 재료로서 둘 사이는 분명히 구분된다. 그러나 그것들이 사물에 깃들고 있어서 서로 混淪되어 나눌 수가 없게 되는데, 다만 理가 약하고 氣가 강하게 되면 理의 작용은 미미하고 상대적으로 氣는 왕성해져 그 유동의 결과에 過不及의 차이가 없을 수 없게 된다. 따라서 七情의 발로에는 선하거나 악한 점이 있게 되고 또 性의 본체라는 것도 원만치 못함이 있게 된다.

그렇지만 그 중 선한 것은 역시 천명의 본연함이고 악한 것은 역시 기품의 過不及이되, 이른바 사단과 칠정이란 것이 처음부터 그 뜻을 달리했던 것은 아니다.”(《전서. 1》408쪽) 이처럼 기명언의 주장은 주자 理氣觀의 후반부로서 구체적인 사물 속에서는 理와 氣가 混淪되어 있어 나눌 수가 없고 다만 理가 약하고 氣가 강한 경우에는 본래 선한 인성이라 할지라도 선과 악을 번갈아 나타낼 수 있다는 것이다. 그런데 그처럼 선과 악을 드러내게 되는 性이 유동하여 顯現될 경우에는 그것을 情이라 부르게 되는데, 이 情은 사단과 칠정을 함께 포함하고 있으니 그 둘은 똑같이 선하고 악함을 가지면서 서로 다를 것이 없다는 것이다.

기명언은 주희의 理氣觀으로부터 출발하여 사단과 칠정을 理와 氣에 분속시킬 수 없음을 강조하고 있으니, 이는 정통적인 주자 인성관이라고 규정할 수 있겠다. 그에 비하여 퇴계는 주자의 이기관들을 종합하여 기초로 삼고, 그 위에 다시금 다변적 사유방법을 운용하여 자신의 관점을 논증하는 과정에서 創見을 더할 수 있었다. 먼저 퇴계의 관점에 대

해 알아 본다 : “대저 사단도 情이고 칠정도 情이다. 그런데 그 모두가 똑같은 情이라면 왜 四·七의 異名을 가지게 되었을까? 그것은 바로 그 대가 깨우쳐 일러 준 ‘치우치는 바에 따라 달리 말함으로써 다르게 되었다’라는 말 그대로이다.”(《전서. 1》405쪽) 이러한 관점을 기초로 계속해서 논리를 전개시키는데 : “대체로 氣에 대한 理는 필수적인 요소로 존재하는 體가 되기도 하고 또 상대적인 것으로 인식되어 用이 되기도 하기 때문에, 理가 없는 氣란 있을 수 없고 또 氣가 없는 理도 있을 수 없다. 그러나 각자가 치중하는 면에 근거하여 각각 다르게 말하기로 치면 둘 사이에 구별이 없다고는 할 수 없다.”(同上) 즉, 그는 먼저 理와 氣가 분리될 수 없다는 점을 인정해 놓고, 그러나 악의 근원에 대해 설명하기 위하여 다소 강제하는 면이 없지는 않지만 이론적인 면에서 理와 氣를 분리시켜 놓았다.

또 다른 각도에서 性과 情에 대한 분석을 진행시키고 있다 : “또한 性이라는 것에 대해 알아 보건대, 子思가 말했던 天命之性이나 맹자가 말했던 性善之性에서 性字가 가리키는 내용은 과연 무엇이란 말인가? 그것은 곧 사람에게 理나 氣가 본래 부여된다는 면에서 그 理의 본원적이고도 본질적인 면을 가리켜 말한 것이 아니겠는가? 그것이 가리키는 바가 理에 있고 氣에 있지 않기 때문에 악이 없는 순수한 선이라고 말할 수 있는 것이지, 만약 理와 氣가 본래 분리될 수 없는 것이라고 해서 氣까지를 포함시키고자 한다면 性의 본연적인 모습을 추출해 내지 못할 것이다. ……후세에 들어서는 程·張과 같은 諸子들이 나와 부득이한 경우에 임하게 됨으로써 氣質之性에 대한 論斷도 생겨나게 되었는데, 그것의 내용을 자세히 살펴 보면 역시 여러 가지 면을 두루 고려하지 않고 내놓은 학설로 이미 稟生되고 난 후의 상태를 지적해 말함으로써 본연의 순수한 性에 대한 설명이 되고 있지 못하다.”(《전서. 1》406쪽) 즉, 理와 氣를 분리시켜 논해야만 인성의 본래 선한 면을 가려낼 수 있게 되고, 또 기품이란 것이 따로 있음으로써만 이 불선한 면의 발생을 설명할 수 있게 된다는 것이다.

그렇게 한다면, 情의 선하고 악한 근원에 대해서도 쉽게 이해할 수 있게 된다. 이와 같은 논리들을 종합해 보건대, 퇴계의 多邊的 사유방식의 결과가 기명언의 單向的 사유방식에 비해 수준이 깊다고 말할 수 있겠으며, 퇴계의 그러한 사유방식은 아주 쉽게 四七之分이라는 難題를 해결해 주고 있다. 그의 해결결과를 알아 보건데: “따라서 저는 일찍이 情에 사단과 칠정의 구분이 있는 것은 性에 본성과 기품의 구분이 있는 것과 같다고 잘못 여겼습니다. 만약 그렇다면 既然에 理와 氣를 분리시켜 말해 놓고 왜 情에 대해서만은 理와 氣를 분리시켜 말할 수 없다는 것입니까? 惻隱·羞惡·辭讓·是非는 과연 어디로부터 발해진단 말입니까? 바로 仁·義·禮·智의 性으로부터 발해지는 것입니다. 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲은 과연 어디로부터 발해진단 말입니까? 바로 外物이 그 형체에 감촉을 일으킴에 따라 안에서 반응이 일어나는 연결과정에 의하여 나타나는 것입니다. 사단은 맹자가 일찍이 心으로부터 발해지는 것이라 말했고 그 心은 또 理와 氣의 합체임이 분명하거늘, 여기서 사단이 理를 위주로 한다고 말하는 것은 또 어찌된 뜻입니까? 즉, 仁·義·禮·智의 性은 순수한 상태로 裏面에 존재해 있고 사단이 그 단서로서 나타난 것입니다. ……사단은 모두가 선한 것입니다. 따라서 사단이 없는 心을 가진 사람은 사람이 아니다라고 말하는 것입니다. 반면에 情은 선해질 수도 있는 것이다라고 말합니다.”(同上) 이 인용문 속에 퇴계가 사단과 칠정을 理와 氣에 분속시켜야 한다고 강력히 주장하는 정면적 이유가 담겨져 있는데, 그것을 좀 더 간추려서 말해 보면 다음과 같다.

인성은 본래 선하고 사단은 그것의 단서이기 때문에 사단은 모두 선하다. 인·의·예·지의 性은 내재적인 것으로 반드시 외재적인 행위를 통해서만 표현될 수 있는데, 사단이 곧 본래 선한 性을 표현해 내는 四種의 행위로서 인·의·예·지의 性을 감지할 수 있도록 만들어 준다. 즉 사람의 본성이 사단의 실행을 통하여 감지될 수 있기 때문에 그 사단은 퇴계의 인격수양이론에 있어 정면적인 依據이자 강한 誘惑力을 가

지는 것이기도 하다. 다시 말해 퇴계의 인격교육에 대하여 내재적인 가치근원이 되는 것이다. 그렇지 않고 만약 사단도 역시 선함과 악함을 겸비하고 있고 또 감지할 수 없는 것이라면 모든 수양이론들은 파악할 수 없는 대상이 되며 성현들의 인격도 함께 이룩할 수 없는 것이 된다. 성현들의 인격이 이룩할 수 없는 것이 되면 사람들은 크게 실망하면서 그것에 대한 추구를 포기하고 말 것이다.

## V. 結 論

퇴계가 사단칠정을 理氣에 분속시켜야 한다고 강력히 주장하는 까닭은 이상에서 살펴 본 정면적 이유에 그치는 것이 아니라 또 그 반면에서 심성론의 중용성을 강조하고자 하는 뜻이 담겨져 있는 것이었다. 따라서 그의 心學思想에 대해 좀 더 명확히 알아 볼 필요가 있겠는데 : “칠정의 발현에는 본래 당연스런 원칙이 담겨져 있다고 주자가 말했는데 이는 일리가 있는 말이다. 그러나 그 치우치는 면을 보자면 칠정은 확실히 氣 쪽으로 흐른다고 하겠다. 왜냐하면, 외물이 다가왔을 때 그것에 대하여 쉽게 감지하고 또 가장 먼저 반응을 일으킬수 있는 것은 역시 形氣이다. 그런데 칠정이 바로 이 形氣의 苗脈인 것이다.

그렇다면 내면에서는 순수한 理이던 것이 外發해서는 雜氣가 되고, 밖에서 감응하는 주체는 形氣인데 그것이 發하는 내용은 理의 본체라고 할 수가 있단 말인가?”(同上) 즉, 칠정이 形氣의 苗脈이고 形氣는 늘 不善으로 흐르기도 하는 것이기 때문에 “칠정은 선악이 정해져 있지 않다. 따라서 그것이 발해될 때 잘 살피지 않는다면 心은 곧 그 선한 결과를 얻지 못하게 된다. 그러므로 반드시 그것이 中節로서 발해될 때에만 和라고 일컬어질 수 있는 것이다.”(同上)라고 말했던 것이다. 이는 곧 反面的으로 인격수양이론의 중요성과 가치에 대해 강조한 것인데, 즉 心이 性과 情을 통할하고 있는데 그 중 칠정이 쉽게 악으로 흐르는

성질을 가지고 있어 心의 주체작용은 더욱 중요한 의미를 가진다는 뜻이다. 만약 心의 주체가 없다면 性이 본래 가지고 있는 선도 표현될 수가 없고 情의 선악에 대해서는 더더욱 가늠할 수가 없게 될 것이니, 모든 인격수양이론은 혼란에 빠지면서 어디서부터 시작해야 할지도 모르는 갈피를 잡을 수 없는 상황이 초래될 것이라는 말이다. 따라서 心은 퇴계의 인격수양이론에 있어서의 출발점이자 모든 인격교육이론의 骨幹이 된다. 또 바로 그러한 견지에서 퇴계는 心學이론을 수립하게 되었고 “孔門에서 일찍이 心學에 대해 구체적으로 거론한 적은 없었지만 그들의 議論은 자연스럽게 心學을 포함하고 있다”라고 강조하기도 하였다. 퇴계는 심학으로써 자신의 인격교육이론에 대한 가치근원을 삼았으며 正·反兩面에 걸쳐 심성론에 대한 합리성과 중요성을 보증해 줌으로써 심성론의 보루로 삼기도 하였다.

퇴계와 기명언 사이에 있었던 사단과 칠정을 理와 氣에 분속시킬 것인가에 관한 논쟁의 전과정을 종합적으로 살펴보면 심성론문제에 대한 사유방식면에 있어 퇴계의 독자성을 발견하게 된다. 퇴계는 먼저 多邊의 사유방식을 운용하여 理와 氣의 不可分性を 인정해 놓은 후 다시금 이론적인 면에서 그들을 분리시켜 논할 수 있음을 밝히고 있다. 즉, 주자가 既然에 性を 天命之性和 氣質之性으로 구분할 수 있었다면 情도 마찬가지로 사단과 칠정으로 구분해서 논할 수 있다는 것이 그의 논리적 근거였던 것이다. 퇴계의 이러한 사유방식은 확실히 전통적인 單向의 사유방식을 초월하는 것이었는데, 그러나 또 한편 前人の 말을 依據로하여 추론하는 방식은 과학적이지 못했다는 평을免키 어려울 것이다. 또 퇴계가 그러한 다변적 사유방식을 운용하여 사단과 칠정을 각각 理와 氣에 분속시켜 논할 때 그 목적이 결코 현재 다루고 있는 그 문제 자체의 해결에만 있는 것이 아니라, 그 分別論述 속에 나타나는 각 계통들이 뻗어나가 장차 부딪히게 될 문제의 해결을 위하여 미리 복선을 깔아 두자는 뜻도 가지고 있는 것이었다.

즉, 既然에 사단을 理氣에 분속시켜 논하다 보면 그것이 선한 결과를

가질 수도 있고 악한 결과를 갖을 수도 있다는 두 가지 경우가 초래되는데 이는 칠정에 있어서도 마찬가지이다. 그렇다면 표면적으로 볼 때 그것은 기명언의 情(사단과 칠정을 모두 포함함)이 氣質之性으로부터 발해지므로 해서 선해질 수도 있고 악해질 수도 있다라는 결론과 별 차이가 없게 된다. 그러나 사실상 둘 사이에는 커다란 차이를 내포하고 있으니, 퇴계가 사단과 칠정을 각각 理와 氣에 분속시켰던 것은 바로 그와 같은 多元的 劃分法의 특징을 이용함으로써 사단이 理氣에 분속되어 나타내는 或善或惡의 두 가지 상황 중에서 선을 나타내는 경우는 곧 “理에 근거를 두고 있는 것이지 氣에 근거를 두고 있는 것이 아니다”라는 일반원리를 적용시켜 “인성이 모두 선하기 때문에 사단도 모두 선하다”라는 결론을 이끌어내기 위함이었다. 마찬가지로 칠정이 理氣에 분속되어 나타내는 或善或惡의 두 가지 상황으로부터 그것의 선악이 일정치 않다는 면을 밝히기 위하여 칠정은 形氣의 苗脈이요 形氣는 늘 不善으로 흐르기 쉬운 것이므로 칠정도 따라서 악으로 흐르기 쉽게 된다는 설명을 하게 된 것이니, 이로써 性和 情을 통할하는 心의 역할이 더욱 중요하게 되는 것이다.

이와 같은 퇴계의 각 계통으로 나누어 각각의 수요를 만족시키는 다면적 사유방식은 어떤 면에서 牽強附會의인 요소도 없지는 않지만 경직되고 천박한 單向的 사유방식에 비해서는 분명히 나은 것이었다. 또 한 가지 주목할 만한 것으로 주자의 인성론으로부터 퇴계의 심성론에 이르는 과정에서 이루어진 이론적인 발전이 있었다는 점이다. 즉 주자의 이기관이 내포하고 있었던 모순으로 인하여 구명할 수 없었던 人性善惡의 근원이라는 難題를 해결하였을 뿐만 아니라, 전통적인 유가의 직관사유를 버리고 다면적인 사유의 방향으로 전환을 꾀함으로써 儒理修養에 있어서의 내재적 상호작용원리(즉 인격수양이론의 가치근원)를 추구함에 있어 나름대로의 心學이론을 제기할 수 있었으니, 이는 확실히 주자학의 東漸過程에서 퇴계가 이뤄낸 이론적 공헌이라고 할 수 있는 것이다. 그러나 여기서 또 한가지 밝혀 줘야 할 것이 있는데, 그것은 퇴계의 心

學은 陽明의 心學에 대하여 본질적인 차이를 갖는다는 점이다.

양명은 心을 세계의 본체로 삼고 있어 주관적인 心으로 모든 객관세계를 삼켜버리니 결국 그의 心은 “삼라만상을 다 구비하고 있는” 절대본체로 되고 말았다. 이에 비해 퇴계의 “心”은 性情을 제어하는데 사용되는 것으로 性이 발해서 情을 일으키는 과정에서 악으로 흐르지 못하도록 하는 기능을 맡고 있다. 그것은 본체로까지 상승되지 못하고 단지 모든 인격교육이론 속에서 통솔작용을 하고 있을 뿐이며, 또 心이 비록 一身의 주재자라고는 하지만 그러한 心을 주재하는 것으로 다시 敬이라는 것이 있으니, 모든 객관적인 理를 삼켜버릴 수 있는 본체론적 지위에까지는 절대로 미치지 못하는 것이다. 따라서 어떤 사람들은 말하길 퇴계의 心學은 인격교육에 대한 내재적 가치근원을 제공해 주기 위하여 존재하는 것이고, 陽明의 心學은 스스로의 본체론적 지위를 위하여 존재하는 것이라고 하였는데, 이것이 바로 둘 사이의 본질적인 차이인 것이다.

(문 지 성 譯)