

退溪의 人性論**

李 京 植*

• 目 次 •

I. 서 언	IV. 四端과 七情
II. 人性和 人性論의 의미	V. 人心과 道心
III. 本然之性和 氣質之性	VI. 결 어

I. 서 언

우리는 오늘날 어떤 상황에서 어떤 태도로 살아가고 있는가? 우리 사회에는 어떤 정신적 기류가 충만되어 있는가? 우리는 어떤 역사관을 가지고 살아가야 하는가? 이러한 자기성찰과 시대비평을 시도하는 자리에서면 숭고한 정신과 값진 삶을 지향했던 선현들의 사상이 우리들의 눈길을 끌게 마련이다.

동양철학이 먼저 外在세계로 달려갔다가, 다음 인간의 세계로 돌아와서 인간자신의 내면을 성찰하기 시작하였는데, 그 본질인 인성문제에 논의가 집중하였다는 것은 하나의 특징인 것 같다. 특히 인간중심의 현세긍정자인 유가에 있어서 인성론은 일체의 선결문제였다. 중국철학에서 인성론하면 우선 孟子나 告子の 논쟁을 실마리로 하고 맹자의 성선설과 笱子の 성악설을 두 주류로 삼기 일췌이다. 그러나 朱子が <程明

* 전 대구대 일반사회교육과 교수

** 대구대 인문과학연구소, 『인문과학연구』 제7호(1989) 게재논문

道와 程伊川의 學系를 맹자에서 접하고 자신을 二程私淑으로 밝히고 있듯이> 유학의 정통은 孔子·子思·孟子·朱子로 이어진 것이며, 이들 사상을 퇴계와 율곡이 계승하여 더욱 발전시켰던 것이다.

성리학 이론의 바탕에는 논리적 道學정신이 기초되어 있으므로 인간의 내면적 순수성을 추구하게 되며 존양과 성찰을 가장 문제삼게 된다. 맹자에서 보는 「存心養性」¹⁾이 긴요한 문제가 되고 있는 것이다. 성리학의 중심과제가 인성에 관한 이론이므로 객관적 대상으로서의 자연이나 우주를 문제삼는 理氣說보다는 주체적 인간내면에 있어서 인성론이 더욱 기본적인 문제가 된다. 그런데 程朱의 성리학은 理氣說을 우주론적으로 해석하려는 경향이 많았으나 退栗의 성리학에서는 인간속에 내재한 理氣를 理氣라 말하지 않고 性情으로 말하였다. 이것은 바로 退栗 철학과 程朱철학의 차이를 드러낸 것임을 알 수 있으며, 철학방향의 轉回인 것이며, 우주에서 인간으로 문제를 전환하였다는 점에서 크게 발전한 것이라 하겠다.

程朱의 성리학이 한국에 전래되고서 퇴계가 탄생하기까지 약 200년의 세월이 흘렀다. 퇴계와 율곡이 탄생한 16세기는 한국 성리학의 전성을 이루었을 뿐 아니라 한국사상 群賢을 배출한 황금시대라고 할 수 있다. 퇴계의 학문은 철학·문학·사학·교육학·정치학 등에 걸쳐서 방대하다. 本稿에서는 퇴계의 저술 중에서 철학사상과 관련된 것을 중심으로 하여 살펴보고자 한다. 이렇게 볼 때 퇴계 철학사상의 근본이 무엇이며 그 대전제를 이루는 궁극적 입장과 문제가 무엇인가를 알아야 하겠다. 「퇴계학의 본령은 인간자아를 말하여 이것을 더욱 심화시켜 송대의 도학을 인성론적 성리학으로 전개하였다는 점이다. 특히 퇴계의 성리학은 四七論이라는 인간학적 형이상학을 추구한데 특징이 있다. 주자학에서는 理氣心性論을 다룸에 있어서 주로 학문의 엄밀성과 논리적 정합성을 다지는 것이 그 特長임에 비해서 퇴계성리학의 본령은 도덕적 형이상학 또는 인간학적 형이상학에 있다고 할 수 있다. 따라서 퇴계는

1) 存其心 養其性 所以事天也 (孟子;盡心上)

사실 판단보다는 도덕적 가치문제, 그리고 최고선을 추구하는 가치체계의 문제였다.²⁾

퇴계와 율곡의 심원한 철학사상은 세계철학사에 불멸의 업적을 남겼으며, 특히 퇴계의 사상은 일본에 전파되어 일본학술사상의 발전과 정치교육의 교학사상으로 연원을 이루게 하였다. 일본에서의 퇴계에 대한 尊崇은 중국에 비할바가 아닐만큼 그 영향이 컸던 것으로 보인다. 蕪孤山은 퇴계를 지칭하여 일본유학에 道統을 전한 주인공으로 찬양하고 있다. 渡邊豫齋는 중국의 道를 좋아해서 孔孟을 높이고 程朱學을 宗統삼으며 학문의 이론이 元明간의 諸儒들은 비교할 바 못된다고 말한다.³⁾ 그리고 阿部吉雄은 이퇴계가 왜 일본에서만 이처럼 높이 평가되었는가 특히 학자 중에서도 山崎派나 大塚派같이 인간탐구, 인간수양을 중히 여기는 철학적 실천적인 학파에게 각별히 尊信을 받은 것이다.⁴⁾

퇴계학에서의 인성론은 程朱의 이론을 극복하여 독창적인 면을 개척한 바 많다. 그러나 어디까지나 程朱이론을 근간으로 하고 있기 때문에 자연히 이들의 견해를 부분적으로 대비시키고, 퇴계의 인성관을 중심으로 인성과 인성론의 의미, 本然之性和 氣質之性, 四端과 七情 그리고 人心과 道心에 관한 논의등 인성론의 주요문제들에 관해서만 구명하고자 한다.

本稿의 목적은 懷舊의性格의 것이 아니고 한국 先賢의 사상을 바르게 이해함에 있고 한국철학을 연구함에 있어 기본적 연구과제의 선택이라는 점에 의의를 둔다.

2) 柳承國 「東洋哲學研究」, 서울:權域書齋, 1983, pp.215~216

3) 元明之間 以儒名者不可枚舉 而至其窺聖學門牆 則方孝孺薛文靖才見此二人而已 朝鮮李退溪 東夷之產而悅中國之道 尊孔孟崇程朱 而其學識所造 大非元明諸儒儒之儀……(佐藤直方 韞藏錄討論筆記, 韓國儒學史, 玄相允 所引)

4) 阿部吉雄(編), 「日本刻版 李退溪 全集」, 서울:退溪學研究院, 1983, p.21

II. 人性和 人性論의 意味

동양철학은 天·地·人사이에서 인간의 본성과 도리를 깊이 추구한 까닭으로 인성에 관한 규정은 유가철학에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 왜냐하면 철학적 이론을 전개하고 도덕을 실행해야 하는 이유, 내용, 방법에 있어 근본과제를 설정해 주기 때문이다. 그래서인지 퇴계철학에서 인성에 관한 문제는 철학의 일대문제로 제기되어 있다. 그런데 넓은 의미에서의 性은 人性和 物性을 다 포함하지만 性論이라고 하면 일반적으로 인성론을 말한다. 유가철학의 궁극적 목표가 至善의 세계를 확립하는데 있다면 이러한 목표를 달성하기 위하여 개인과 사회와의 윤리적 관계의 정립이 요구된다. 따라서 개인과 사회윤리의 본질적인 문제는 인성론의 구명이 선행되어야 할 것이며, 특히 그 의미의 규정은 큰 의의를 갖는다고 하겠다.

「性」에 대한 규정문제는 공자 이전부터 宋·明 이후로 내려오기까지 유구하고 일관된 역사성을 갖는다. 여기서 「性」을 文字學的으로 고찰해 보면 「心」의 邊에 生(音部)의 합이 된다. 이렇게 볼 때 性은 사람이 날 때부터 타고난 마음, 즉 性稟을 의미하는 字로 회의문자이며 형성문자에 속한다. 본래 「性」字가 心과 生의 합성어임에서도 보여주듯이 생리적 욕구본능 같은 의미도 포함되어 있으나 변천과정에서 보면 도덕적인 면, 심리적인 면에서 이해하게 되었다. 先秦遺文중에서의 「性」字의 본의는 「生」을 통해서 통용되었던 것이고, 周秦·漢唐을 거쳐 宋初에 이르기까지도 특별한 경우를 제외하고는 「性」字의 보편적인 의미는 「生」字와 통하는 것이었다. 따라서 출생이전에는 性을 말 할 수 없는 것이며 性이란 형체를 가지고 출생한 뒤에 거론할 수 있는 것이 된다. 곧 「性」이란 「타고난 것」 「인위를 가하지 않은」 또는 「경험을 하지 않은」 것의 意인데 「선천적인 것」이다.

맹자에서 告子が 「生之謂性」⁵⁾ 또 「食邑이 性이다」⁶⁾라고 한 것을 중

합해 보면, 告子의 性은 자연의 性, 식욕과 색욕등의 생명력의 性을 이 름이다. 즉, 인간을 도덕적으로 규정하기 이전의 것으로 가장 근원적인 생물적 본능을 지칭한 것이다. 중용의 「天命之謂性」⁷⁾도 天으로부터 성 품을 부여 받았다는 뜻으로 태어난 그대로를 말하는 것이다. 동서철학, 특히 유가철학에서 性의 의미를 어떻게 정의하느냐 하는 문제는 인성의 善惡來源의 문제나 선악의 가치기준의 문제와 결부되어 매우 중요한 의 의를 갖게된다. 즉 「性」字의 의미에 대한 해석상의 견해의 차이는 곧 인성의 선악과 인류의 가치기준에 대한 입장이나 견해의 차이를 가져올 수 있다. 인간의 행위자체에도 선악시비의 가치기준이 적용되어 선악의 구분이 있게된다.

天의 道의 실현은 도덕의 주체인 인간본성에 근저하여 나타나며 인성의 욕구본능이 특히 사회적인 행위로 나타날 때 그것은 불가피하게 선 악시비의 평가대상이 될 수 밖에 없다. 인성은 인간의 구체적 행위를 통하여 선이나 악으로 표출될 수 있다. 인성이란 사회적, 도덕적, 비도 덕적 행위를 통하여 선악 어느쪽으로도 기울어질 수 있는 가능성을 가 진다. 이렇게 보는 인성관은 자연히 인간은 누구나 악을 억제하고 선을 일으키는 방법의 추구를 생각하게 했다. 따라서 性에 대한 절제와 선의 추구를 위하여 주체적인 수양을 중요시하는 윤리의식으로 발전하였다.

유가철학은 일반적으로 맹자의 성선설을 정통적인 인성론으로 받아 들이고 있으며, 맹자의 성선설은 유가철학의 인성론에서 중요한 의미를 가지고 있는데, 즉 인성을 선악의 문제와 결부시켜 인간을 도덕적 존재 로 파악했다. 또, 인간이 가지고 있는 도덕성을 형이상학적 의미로 해석하여 인성을 天理 또는 天命과의 합일설의 기틀을 제공했다. 그리고 인성의 의미를 정신적인 면에서 파악하고 설명하고자 했다는 점을 들 수 있다. 이러한 맹자의 관점은 程朱철학에서 이론화되고 체계화되었으 며, 이를 退栗철학에서 계승하여 발전시킨 것이된다. 程朱철학은 天道

5) 告子曰 生之謂性 (孟子;告子上)

6) 告子曰 食邑性也 (孟子;告子上)

7) 天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教(中庸)

論과 人性論을 종합하여 하나의 철학체계로 이론화시켜 놓았다. 그래서 인성론은 항상 天道論과 불가분의 관계속에서 전개되며, 表裏一體의 동일원리로 일관되어 있기 때문에 처음부터 天人合一을 이상적인 목표로 하고 있다.

宋代의 성리학은 理氣論에 의하여 이론화되고 있으며, 인성론과의 관계에 있어서도 「性卽理」라는 해석과 「性卽氣」라는 해석으로 각기 다른 주장을 낳게 하였다. 그러나 주리적 입장에서 「性卽理」를 주장하는 경향이 주류를 이루었다. 바로 「性卽理」의 바탕에서 宋代 성리학의 주류를 이루고 있는 것이 程朱의 性命理氣之學이다. 「性卽理」의 의미에서의 구체적인 「性」의 성격은 어떤 것인가. 인간의 타고난 본성을 말하는 것이며, 이 타고난 본성을 「理」라고 한다. 朱子語類에 보면 “性은 즉 理이라 心에 있는 것을 性, 事에 있는 것을 理라고 한다.”는 것이다. 논어에 보면 「理는 事에 의해 分해지고 性은 人에 의해 다르다」⁸⁾고 했다. 이 논법에 따르면 性과 理는 「心」과 「事」의 所在處가 다르다. 이렇게 보면 理와 性은 동일개념에 대한 두 갈림길의 표현이요 同義異語라고 해서 과언은 아니겠다. 性과 理는 각각 인간을 인간되게 또 사물을 사물되게 하고 의당 그렇게 되어야 하는 법칙을 갖는 그러한 존재이다. 따라서 성리학에 있어서 性이라 함은 중용의 「天命之性」 또는 논어의 「性相近 習相遠」의 性으로서,⁹⁾ 인간자아의 선천적 본성을 가리키는 만큼 인간주체성을 밝게하려는 학문이다. ‘性卽理’라 하지만 理보다도 性의 개념이 더욱 본원적이다.

性·理와 太極과의 관계는 이 양자의 통합체가 태극인데 「합해서 말하면 만물의 統體는 一인 태극이고 分해서 말하면 각자 하나의 태극을 구비한다」¹⁰⁾라고 한 것이다. 여기서 말하는 하나의 태극은 理 또는 性을 가리키는 말이다. 그러므로 태극은 총체적⁹⁾인 의미로서 性이며 理이다. 物이 있다고 하면 거기에는 物의 理가 이미 내재하는 것과 같이 인

8) 蓋理以事別 性以人殊 (論語)

9) 性相近 習相遠 (論語;陽貨)

10) 蓋合而言之 萬物統體一太極也 分而言之 一物名其一太極也 (性理大全 권1)

간의 경우도 인간이 태어났다 할 때 인간의 理(性)가 내재한다. 이 때의 인간의 理는 어디서 오느냐하면 天에서 부여된다. 이것을 인성 또는 성이라하며 「性卽理」의 명제가 성립되는 것이다. 理와 마찬가지로 性도 양면성을 갖는다. 「性」은 인간존재의 근거 또는 인간되게 하는 원인으로로서의 면과 인간은 의당 그렇게 되어야 한다는 인간의 방향 또는 법칙으로서의 면이 있다. 이러한 性은 천부적인 것이기 때문에 善 또는 純善으로 표현하게 되고 理를 善의 의미로 규정한 바도 여기에 있다. 朱子는 「仁義禮智·四德」을 性의 내용으로 삼고 있다.¹¹⁾ 이러한 性은 인간의 心에 具有되어있는 존재이며 인간으로부터의 外在를 전연 생각할 수 없다.

한국에 전수된 성리학은 바로 이 程朱의 性命理氣之學이다. 그런데 程朱철학의 理氣論과 心性論을 수용하여 본격적으로 人性論과 天道論의 철학적인 문제를 하나의 이론체계 속에서 논의하게 된 것은 이퇴계와 이율곡으로부터 이루어지게 되었다. 그리고 성리학계의 하나의 중심문제로 형성된 本然氣質性說, 人心道心說, 四端七情論도 退栗을 거치면서 체계적인 철학적 이론으로 전개되었으며, 主理·主氣의 견해차도 바로 이들에 의해서 비롯된다고 할 수 있다. 특히 退栗의 인성론을 이해하기 위해서는 程朱의 기초적 理氣論과 性情觀에 대한 이해가 있어야 한다. 왜냐하면 이들은 한결같이 우주의 근원적 실재와 인성의 문제를 모두 「理·氣」로 밝히고 있기 때문이다.

경험계의 모든 존재, 모든 현상을 理氣二者에 의하여 설명하려고 하는 것은 儒學史上 宋代부터의 일이다. 이른바 理氣철학 또는 程朱學이라고도 하는 성리학은 理氣二元論을 그 근간으로 하고 있다. 程伊川은 理氣의 개념을 음양의 관계를 통해 설명하고 있다. 易經에서의 「一陰一陽之謂道」¹²⁾와 <形而上者謂之道 形而下者謂之器>를 종합하여 「陰陽을 떠나서는 다시 道가 없다. 陰이 되고 陽이 되는 까닭이 道다. 陰陽은

11) 仁義禮智 性也 (朱子の '孟子'注)

12) 一陰一陽之謂道 繼之者善也 成之者性也 (易經;繫辭上)

氣며, 氣는 形而下者요 道는 形而上者며 은밀하다」¹³⁾고 하였다. 伊川은 理·氣의 관계를 不相離로 설명하고 또한 理의 의미를 「천하의 모든 사물은 理로써 살필 수 있다. 사물이 있으면 법칙이 있는 것이니 一物에는 반드시 一理가 있다」¹⁴⁾고 하여 理致, 法則, 道理 등의 뜻으로 사용하고 있다.

朱子는 理氣說을 보다 체계화함에 있어 伊川의 理氣說과 周濂溪의 太極圖說을 종합하여 「태극을 천지만물의 理라고도 하고 또는 태극을 일개의 理字라고 표현하기도 한다」¹⁵⁾ 따라서, 「태극의 의미는 진리의 표준, 진리의 중핵을 뜻하게 되었다. 또 이 태극은 無聲無臭하여 형상이 없는만큼 無極이라고도 한다. 程朱는 무극과 태극은 둘이 아니며, 태극 밖에 무극이 따로 있지 않는 것이라고 말했다. 말하자면 「無極生太極」이 아니고 「無極而太極」이라고 본 것이다. 「無極生太極」의 의미는 무극에서 태극이 나오는 물리적 생성의 개념이며, 실재론적 성격을 갖는 것으로 도가학과의 사상계열이 되는 것이다. 주자는 「無極而太極」을 「無形而有理」로 해석하였는데 이 때의 「理」는 이른바 程明道의 ‘天理로서의 理’와 개념을 같이 하는 것이다. 이 천리는 인간주체를 분리하여 있는 것이 아니다. 곧 천명이 인간에 내재하여 인성을 형성한 본성에서 유래한 理인 것이다. 그래서 宋學에서는 理性이라고 하지 않고 性理라고 한 것이며 이 「性」에 관한 이론을 성리학이라고 한다. 그러므로 이 「性」字는 인간에 내재한 천부적 본연의 性인 인성을 가리키는 것이다.

程朱의 理氣論은 인성론에 있어서는 性情의 문제로 연결된다. 程朱의 理氣二元論에서는 性を 理라 보며 情을 氣라 하며, 이 性과 氣의 主宰를 心이라 한다. 주자가 「性是 心이 갖추고 있는 바의 理요, 情은 性이 外物에 적응하여 動한 것이다」¹⁶⁾라고 한데서 분명해진다.

13) 離了陰陽 更無道 所以陰陽者是道 陰陽機也 氣是形而下者 道是形而上者 形而上者則是密也 (二程全書 권16)

14) 天下物皆可以理照 有物有則 一物須有一理 (二程全書 권18)

15) 太極只是天地萬物之理 太極只是一個理字 (朱子語類 권1)

16) 性者心之所具之理 情者性之感於物而動者也…性者心之理也 情者性之用 心者性情

또 주자는 <仁義禮智는 性이요, 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非는 情이며 以仁愛하고 以義惡하고 以禮讓하고 以智知는 心이다>라고 말하여 구체적으로 性情의 내용을 지적하고 있다. 심성과 선악의 문제에 대해서 程朱는 모두 맹자의 성선설의 입장에서 서 있다. 주자는 「성에 不善이 없고, 心에는 선악이 있다」¹⁷⁾고 말한 것은 心이 發해서 情이 되면서 혹 不善이 있다는 뜻인 것으로서 선악이란 情에 의해서 나타난다는 것이다.

퇴계는 모든 존재자의 궁극적 근원성을 본연의 性의 실현에 두고 있으며 모든 존재자를 규정하는 원리를 「理」와 「氣」로 보고 있다. 그래서 퇴계는 「천하에 理없는 氣없고 氣없는 理없다」¹⁸⁾라고 했는가 하면, 또 「무릇 만물이 理氣를 받은 것을」¹⁹⁾이라고 말했다. 또, 퇴계에 의하면 理는 존재자의 性을 규정하며 氣는 존재자의 형질을 규정한다고 보았는데, 즉 「사람과 만물이 태어남에는 반드시 이 理를 얻은 뒤에 性을 가지고, 반드시 이 氣를 얻은 뒤에 形을 가진다」²⁰⁾라고 하였다. 곧 「인간도 바로 理氣합의 존재」²¹⁾라는 것이다. 인간과 만물의 현존을 규정함에 있어서는 「理와 氣는 서로 분리될 수 없는 것이지만 결코 서로 혼잡되어 버리는 것은 아니다」²²⁾라고 주장한다. 이와같이 퇴계는 理氣의 개념으로 존재자의 존재구조를 해석하였다.

그러면 퇴계에 있어서 理氣妙합의 근원적 의미를 가진 본질은 무엇인가? 그리고 인간과 만물에 있어서 가장 궁극적인 보편의 원리는 무엇인가? 퇴계는 「理氣는 반드시 다른 二者 다 단지 사물상에서 본다면 理氣 二者이나 渾淪하여 不可分이나 만일 理上에서 본다면 비록 사물이 있지 않다고 할지라도 이미 사물의 理는 있다」²³⁾라고 말한다. 말하자면

之主也 (性理大全 권33)

17)心有善惡 性無不善 (朱子語類 권5)

18)天下無無理之氣 無無氣之理... (퇴계문집 권36 書 答李宏仲問目)

19)然則凡物之受此理氣者 (退溪續集 권8 天命圖說 제5 論人物之殊)

20)故人物之生 必稟此理然後有性 必稟此氣然後有形 (퇴계문집 言行錄 권4 論理氣)

21)蓋人之一身 理與氣合而生 (퇴계문집 권16 書 答奇明彥 論四端七情 제2書)

22)理與氣本不相雜而亦不相離不分而言 則混爲一物而不知其不相雜也 不合而言 則判爲二物而不知其不相離也 (퇴계문집 言行錄 권4 論理氣)

현상적으로는 氣理가 不相離하여 그 선후가 있을 수 없다고 할지라도 본원에 있어서는 理先氣後를 주장한 것이 된다. 즉 퇴계는 현상 이전에 未然의 理세계가 초월적으로 실재한다고 본 것인데, 그러니까 理氣 不相離의 현상계를 넘어선 본원의 세계와 그 근원성을 긍정하는 것이다. 이러한 퇴계의 尊理, 주리사상은 天理(종교적), 性理(철학), 義理(윤리), 그리고 事理, 物理 등의 각 영역을 연계시킬 수 있다.

퇴계는 <太極卽是理>라는 관점에서 태극의 개념을 곧 理로 해석하고 太極卽理가 우주만물 생성의 보편적 원리인 동시에 모든 만물에 고유한 근원성이라는 것이다. 그래서 현상적으로 나타나는 인간과 만물의 다양성은 氣의 不齊때문인 것으로 보고서 「理는 하나이나 氣는 만가지로 다르다. 그러므로 理를 窮究하면 만물을 합하여 性을 하나로 같이 하고 그 氣를 논하면 만물이 나누어져 각각 一氣를 가진다」²⁴⁾라고 했다. 곧 理同氣異하나 理가 만물을 초월하여 실재하며 동시에 만물에 내재하는 보편적 원리 내지 만물의 본래적 근원성이라고 한다. 퇴계는 本근원성을 더욱 명확히 하고있다. 그래서 「태극에 動과 靜이 있음은 태극이 스스로 운동하고 정지하는 것이며, 천명이 유행하는 것은 천명이 스스로 유행함이니, 어찌 다시 시키는 자가 있겠는가」²⁵⁾라고 하여 理를 다시 體와 用으로 구분한다. 그리고 無造作의 理를 體, 能造作의 理를 理의 用이라 한다.

퇴계에 있어서 ‘理氣妙合’은 인성론적으로 보면, 性卽理를 純粹善 그 자체로, 그리고 氣를 惡의 근원으로 보고 있다. 곧 理를 순수선의 원천으로, 그리고 氣를 惡의 근거로 보았기 때문에 본원인 理를 가치의 근본문제로 파악한다. 말하자면 理氣妙합의 현상에 있어서 始源的인 본질

23) 理與氣決是二物 但在物上看則二物渾淪不可分開 各在一處 然不害二物之各爲一物也 若生理上看則雖未有物而已有物之理(퇴계문집 雜著 권41 非理氣爲一物辯證)

24) 天地之間 理一而氣萬不齊故究其理則合萬物而同一性也 論其氣則分萬物而各一氣也(退溪續集 권8 天命圖說 제5節 論人物之殊)

25) 太極之有動靜 太極 自動靜也 天命之流行 天命之自流行也 豈復有使之者歟(퇴계문집 권13 書2 答孝達李天機)

로서 「無極而太極」인 理는 모든 현존재자가 존재하는 한에 있어서 이미 갖추고 있는 본연의 性으로서 본질이며, 또한 순수선인 것이다. 퇴계의 天卽理는 인간에 있어서는 본원의 性인 것이며 純善인 것이다. 그러므로 성리설의 내용은 인간의 문제 주체성의 문제를 중심으로 삼는 것을 잊어서는 안된다.

Ⅲ. 本然之性和 氣質之性

인간의 본성이 선이나 악이나 하는 논쟁은 中國哲學史上 가장 중대한 문제였다. 이러한 경향은 시대가 흐르면서 더욱 심화되고 그 양상도 다양하였다. 인간의 四端之心을 들어 그 본성을 선이라고 한 것은 맹자였다. 그러나 告子, 荀子, 楊雄 등, 인성의 선악문제에 대해서는 서로 그 주장이 달랐던 것이다. 北宋의 張橫渠는 性을 天地之性和 氣質之性으로 구분하였으며, 伊川은 <性은 天에서 온 것이요 才는 氣에서 온 것이다. 氣에는 淸濁이 있으니 그 淸한 氣를 타고난 것이 賢者가 되고 濁한 氣를 타고난 것이 愚人이다>고 하여 性을 일단 본연지성과 기질지성으로 구분하여 諸說을 종합하였다.

주자는 천지지성은 <理一>를 말한 것으로 순선을 의미하며 기질지성은 <理分殊>를 말한 것으로 有善惡으로 해석한다. 주자에 의하면 「기질지성이란 다만 性이 기질 가운데 따라 있는 것 뿐이다. 그러므로 기질을 따라 스스로 하나의 性이 된 것이다」²⁶⁾ 또 주자가 「본연지성이 없으면 기질지성이 생겨날 곳이 없다」²⁷⁾고 한 것은 性에 두 종류가 있다는 의미가 아니며 그 性을 하나로 한다는 의미와 같은 것이다. 주자에

26) 氣質之性 只是此性隨在氣質之中 故隨氣質而目爲一性 (朱子大全 권58 書 答徐子融)

27) 假使無本然之性 則此氣質之性又從何處來耶 (同上)

의하면 오직 본연지성만이 인간이 받은 본성이요 천리와 동일한 理인 것이다. 따라서 본연지성을 펼치면 인의예지의 四德이 되는 것이다. 程朱성리학에서는 兩性の 선악관계에 대하여 당연히 본연지성은 순선이고 기질지성은 有善惡으로 보는 것이 通論이다. 왜냐하면 人性중의 不善의 연유를 稟氣의 淸濁에 두고 있기 때문이다.

주자는 「천명을 性이라고 하는 一句는 인체 가운데서 기질을 섞지 않은 천명의 性을 摘出하여 한 말이다」²⁸⁾라고 설명한다. 이에 따르면 四德의 인의예지는 확실히 氣稟이 섞이지 않은, 즉 본연지성이다. 그러나 두 情의 상호관계를 보면 「천명지성은 기질이외에는 들어가서 묵을 곳이 없다. 그러나 인간의 기품에는 淸濁偏正의 차가 있기 때문에 천명지성은 正해도 현실로는 淺深, 厚薄의 차가 나온다. 어느 것이나 性이라 하지 않을 수 없다」²⁹⁾는 것이다. 이렇게 보면 본연지성은 기질지성과 別離관계가 아니라, 그것에 내재함을 알 수 있다.

퇴계는 程朱학의 학통을 이 땅에서 개화시킨 분이니만큼 性을 역시 마음에 갖추어져 있는 理라 한다. 즉 「性은 物이 있음이 아니라 마음이운데서 갖추어져 있는 理이다」³⁰⁾라고 하였다. 그러나 퇴계는 心の 理는 하나이면서도 나누임이 있기 때문에 心の 理인 性에 차등이 있게 됨을 말하여, 「龜山 楊氏는 말하기를 西銘에 理는 하나이면서 分殊이다. 그 理가 하나임을 알기 때문에 仁이 되고 그 分殊가 다름을 알기 때문에 義가 된다. 이것은 맹자가 아버지를 親한 뒤에 백성을 仁하게 하고 서야 物을 사랑하게 된다고 말한 것과 같다. 그 나누임이 같지 아니한 까닭에 베푸는 것이 차등이 있게 된다」³¹⁾고 하였다. 이와같이 인성에

28) 天命之謂性者 是就人身中指出這箇是天命之性 不雜氣稟者而言爾 (朱子語類 권 95 程子之書 備錄)

29) 天地之性 非氣質 則無所寓 然人之氣稟有淸濁偏正之殊 故天命之正亦有淺深厚薄之異 要亦不可不謂之性 (朱子語類 권4 性理道夫錄)

30) 蓋性 非有物 只是心中所具之理 (퇴계문집 권29 書5 答金而精)

31) 龜山 楊氏曰西銘 理一而分殊 知其理一所以爲仁 知其分殊所以爲義 猶孟子言親親而仁民 仁民而愛物 其分不同 故所施不能無差等耳 (퇴계문집 권7 進聖學十圖割并圖 西銘)

차등이 있는 것은 그것이 物에 感해서 發하기 때문일 것이다.

퇴계는 發하지 않는 한 인성은 기질과 渾融된 하나의 性이라고 말하고, 「性이란 두가지가 있는 것이 아니다. 다만 이것을 기질에 섞지 않고 말하면 본연지성이라 하고 기질로 나아가서 말하면 기질지성이라고 한다」³²⁾라고 하였다. 본연지성과 기질지성을 구별하는 기준을 생각해 보자. 주자는 形質이 있고 나서 기질지성이 있음을 다음과 같이 설명한다. 「天地之性은 太極本然之妙이며 만물의 本이다. 氣質之性은 二氣가 交運하여 生하며 一本이면서 만물이다」³³⁾라고 하였다. 또, 주자는 <천지지성을 논할 때는 오로지 理를 가리켜 말하고 기질지성을 논할 때는 理와 혼합해서 말하는 것이다>라고 하여 개개인의 경험적 사실인 萬殊와 경험을 초월하여 있는 천지지성의 관계를 설명한 것이며, 본연지성에는 선만 있으나 기질지성에는 선·악이 혼합해 있음을 말한다.

퇴계에 의하면 理를 떠난 氣, 氣를 떠난 理는 있을 수 없다. 따라서 理가 發할 때는 氣도 함께 發하고 氣가 發할 때는 理도 함께 發한다. 요컨대 퇴계에 의하면 理와 氣는 互發相須하게 된다. 퇴계의 理氣互發說에 의하면 氣없는 理, 理없는 氣가 있을 수 없다는 理氣共在를 설명하고 있다. 모든 物은 理氣에 의하여 성립되기 때문에 理만의 독립적 존재는 불가능하다. 그러므로 본연지성과 기질지성에 共히 理氣가 있다고 주장한 것이다. 그리고 理와 氣가 互發相須하지만 거기에는 <主>가 있다고 말한다. 퇴계는 이에 대한 설명에서 「인간의 一身은 理와 氣의 生이므로 理와 氣는 서로 發用이 있으며 또한 發할때 필요로 한다. 서로 촉발하여 각각 주된 것이 있음을 알 수 있고, 서로 필요로 하여 서로 그 가운데 있음을 알 수 있고, 서로 그 가운데 있으므로 섞어서 말하는 것은 물론 있을 수 있으며, 각각 주가 되는 바가 있으므로 나누어서 말할 수 있다」³⁴⁾고 하였다.

32) 蓋性非有二 只是不雜乎氣質而言 則爲本然之性 就氣質而言 則爲氣質之性 今認作二性看 誤矣 (퇴계문집 권35 서 答李宏仲)

33) 天地之性則太極則本然之妙 萬殊之一本也 氣質之性則二氣交運而生 一本而萬殊也 (性理大全 권30 性理二)

퇴계에 의하면 인성이란 본연지성이 기품속에 들어가 있게 된 기질지성이긴 하지만 그 속에서 본연지성을 가려낼 수는 있다. 그는 본연지성이란 寂然不動한 마음의 體인 인의예지 즉 未發의 中이고 이것이 發한 情은 마음의 用인 측은·수오·사양·시비지심, 즉 中節의 和이다. 퇴계에 의하면 실질적으로 인성인 기질지성이 發할 때는 반드시 理와 氣가 함께 發하며 이 경우에 四端은 理가 發하고 氣가 이것을 따르는 것이고 七情은 氣가 發하고 理가 이것에 내재하는 것이 된다. 이러한 퇴계의 설명은, 「대체로 性과 情을 統會하는 것은 곧 心이다. 그러므로 心의 寂然不動함이 性이 되니 心의 體는 感해서 마침내 通함이 情이 되니 心의 用이다. 四端之情과 같은 것은 理가 발현함에 氣가 따르는 것이어서 스스로 순선이고 악이 없다. 그러나 理가 발현하여 미처 이루지 못하고 氣에 가리워진 뒤에는 不善이 되는 경향이 있다. 일곱가지의 情은 氣가 발현하고 理가 이것에 내재하는 것이어서 또한 不善함이 없다. 만약에 氣가 발현하여 절도에 맞지 못하고 그 理를 滅하면 방자하여 악이 됨과 같다」³⁵⁾고 한데서 확인된다.

퇴계는 본연지성이 기질에 떨어져서 형성된 기질지성에서 기질의 性에 들어가 있게 된 본연의 性인 「그 理는 곧 四德의 理며 五常이 되어 있고 그 氣는 곧 음양오행의 氣이므로 기질이 되어 있으니, 이렇게 사람의 마음이 갖춘 것이 모두 하늘에 근원한 것이다. 그러나 이른바 五常은 순수히 善하고 惡이 없으므로 그것이 發한 것인 四端 또한 善하지 않은 것이 없고, 이른바 기질이라는 것은 본연의 性이 아니다」³⁶⁾고 하

34) 蓋人之一身 理與氣合而生 故二者互有發用 而其發又相須也 互發則各有所主可知 相須則互在其中可知 互在其中 故渾淪言之者固有之 各有所主 故分別言之而無不可 (퇴계문집 권16 서 答奇明彦論四端七情 제2서 改本)

35) 凡所以統會其性情者則心也 故其心寂然不動爲性 心之體也…如四端之情理發而氣隨之 自純善無惡 必理發未遂而掄於氣然後流爲不善 七者之情氣發而理乘之 亦無有不善 若氣發不中而滅其理 則放而爲惡也 (퇴계문집 권7 進聖學十圖割 并圖心統性情圖說)

36) 其理卽四德之理 而爲五常 其氣卽二五之氣 而爲氣質 此人心所具 皆本乎天者也 然而所謂五常者 純善而無惡 故其所發之四端 亦無有不善 所謂氣質者 非本然之

였다. 또, 퇴계는 인간이 얻은 기질에 淸·濁·純·雜이 있음을 다음과 같이 설명한다. 「사람이 날 때 氣는 하늘에서 받았으니 하늘의 氣(기운)에 淸·濁이 있고, 質은 땅에서 받았으니 땅의 質은 純하고 雜한 것도 있다. 그러므로 천지의 氣 가운데서 淸·純을 얻은 자는 上智가 되며 上智는 천리를 알며 이미 밝게 행하고 또한 자기를 다하여 하늘과 합치한다. 천지와 氣 가운데서 淸하기는 하나 雜한것 또는 濁하기는 하나 純한 것을 얻은 자는 中人이 되며 中人是 천리와 관계함에서 하나는 아는것(智)에 남음이 있으나 행함이 부족하고 하나는 아는것이 부족함이 있으나 행함에 남음이 있어서 비로소 하늘과 합치하기도 하고 위배되기도 하게 된다. 천지의 氣 가운데서 濁하고도 雜한 것을 얻은 자는 下愚가 되나니 下愚는 천리를 아는 것에 이미 어둡고 행하는 것이 또한 간사하여 멀리 하늘과는 위배된다」³⁷⁾고 하였다. 대체로 세 유형으로 가를 수 있는 여러 기품속에 천지지성인 본연지성이 떨어지면 본연지성은 여러 기품에 구속되고 은폐되어서 다양한 기질지성을 형성하리라는 것은 쉽게 짐작이 가는 일이다.

퇴계에 의하면 기질지성에 포함된 최초의 본연지성 즉 理가 發한 情이 四端이고 이 본연지성을 포함하는 기질지성, 즉 氣와 理가 發한 情이 七情이라 한다. 그러므로 四端은 본연지성, 즉 理가 發한 것이기는 하나 그 理가 기질지성속에 있는 理인 한 그것이 發함에 氣가 따르지 않을 수 없게된다. 즉, 「본연지성은 理를 주로 해서 말한 것이고 기질지성은 理와 氣를 겸해서 말한 것이니 情을 가지고 말하면 理를 따라서 發한 것은 四端이 되고 理와 氣를 합해서 發한 것은 七情이 된다」³⁸⁾라

性 (퇴계속집 권8 天命圖說 圖與序見文集 제6절 論人心之具)

37) 是以人之生也 稟氣於天 而天之氣有淸有濁 稟質於地 而地之質有粹有駁 故稟得其淸且粹者爲上智 而上智於天理 知之既明 行之又盡 自與天合焉 稟得其淸而駁 濁而粹者爲中人 而中人之於天理 一則知有餘而行不足 一則知不足而行有餘 始與天有合有違焉 稟得其濁且駁者爲下愚 而下愚之於天理 知之既暗 行之又邪 遠與天違焉 (퇴계속집 권8 天命圖說 圖與序見文集 제9절 論氣質之稟)

38) 本然之性 主於理而言 氣質之性 兼理氣而言 以情言之 循理而發者 爲四端 合理氣而發者 爲七情 (退溪年譜 권2)

고 한 것이다. 이 말에서 四端에만 착안하면 사람의 마음에 있는 理가 發한 것이 四端이기 때문에 四端에도 氣가 부착되어 있기는 하나 氣는 自然 작용하지 않으므로 四端은 順선일 수 밖에 없다는 것이다.

퇴계는 천지지성을 달에 비유하고 기질지성을 水中月에 비유한다. 수중월에서 물이 맑아서 달이 특히 밝게 보이는 것이 四端이지만 물이 움직이면 달이 일그러져서 節에 맞지않는 四端이 있게되고 수중월에서 물의 淸·濁때문에 달에 明·暗이 있게 된 것을 七情이라 한다.³⁹⁾ 퇴계는 비유해서 말한 天上月은 하늘에 속하고 水中月은 물에 속하니 서로 다른 것이지만 천지지성과 그것이 기품에 떨어져서 있는 기질지성에 있어서의 性は 본시 等根源의인 것이어서 물인 기품이 작용하면 性を 잃으나 수양을 쌓아서 물인 기품이 작용하지 못하게 하면 性이 제대로 있게 되고 이것을 확충하면 기질에 들어가 있게 된 性は 그것의 근원인 천지지성과 같아진다는 것이다.⁴⁰⁾ 직접적으로는 四端七情을 비유한 말이지만 聖人이 되려는 마음으로 수양을 하여 기품이 작용하지 못하게 함으로써 기질지성에 있어서의 본연지성의 단서인 四端을 확충하면 본연지성으로 복귀할 수 있다는 뜻이 된다.

여기서 퇴계의 견해를 종합해보면, 인간의 본성은 性善이지만 氣를

39) 天地之性 譬則天上之月也 氣質之性譬則水中之月也 月雖若在天 在水之不同 然其爲月則一而已矣 今乃以爲天上之月是月 水中之月是水則 豈非所謂不能無碍者乎 而況所謂四端七情者 乃理墮氣質以後事 恰似水中之月光而其光也 七情則有明有暗 四端則特其明者 而七情之有明暗者 固因水之淸濁 而四端之不中節者則光雖明而未免有波浪之動者也 (퇴계문집 권17 서 答奇明彦 論四端七情 제3서)

40) 但就來喻而論之 天上水中雖同是一月 然天上眞形而水中特光影耳 故天上指月則實得 而水中撈月則無得也 誠使性在氣中如水中月影 撈而無得 則何以能善誠身而復性之初乎 然此則就性而取比 猶或彷彿 若比於情 則尤有所不然者 蓋月之在水 水靜則月亦靜 水動則月亦動 其於動也 安流淸漾光景映徹者 水月之動固無礙也 其或水就下而奔流 及爲風簸而蕩 石激而躍 則月爲之破碎閃颯凌亂滅沒 而甚則遂至於無月矣 夫如是豈可曰 水中之月 有明有暗 皆月之所爲 而非水之所得與乎 滉故曰 月之光景 呈露於安流淸漾者 雖指月而言 其動而水動在其中矣 若水因風簸石激 而汨月無月者 只當指水而言其動 而其月之有無明暗 系水動之大小如何耳 (퇴계문집 권17 서 答奇明彦 論四端七情 제3서)

나누어 받아 있기 때문에 그 氣의 非善을 배제한만큼 善이 된다. 말하자면 인간의 본래성은 본연지성만의 존재이지만 기질, 즉 형질이 주어지지 않으면 현실적 인간존재는 있을 수 없다는 것이다. 현실존재로 나타나는 것을 기질지성이라고 하게됨은 이때문이다. 여하간 본연지성을 인간의 本來性이라 한다면 기질지성은 인간의 現實性이라 할 수 있다. 인간의 본연(理)은 인간의 기질에 부착함으로써 「性」으로 존재하고 기질을 통해서 비로소 현실적으로 실현되게 된다. 이리하여 理로서의 본연지성, 氣로서의 기질지성으로 하여금 현실적인 인간존재를 설명하게 된다.

IV. 四端과 七情

퇴계 이후의 조선조 유학자들은 四端七情에 대한 깊은 이해가 없으면 학자의 대우를 받지 못하였다. 四端七情의 문제는 당시 모든 유학자들의 관심사였던 것이다. 이 四端七情이란 철학적 문제에 대한 이해와 견해여하에 따라 그 사람의 학문의 深淺이 평가되었을 뿐 아니라 학파까지 결정되었던 것이다. 四端七情에 대한 토론이야말로 한국 성리학의 한 특색임에 틀림이 없다. 그러한 토론의 효시를 이룬 것이 퇴계의 論四端七情書이다. 한국 성리학이 학문적 수준에서 총체적으로 체계화 단계에 이르는 것은 退栗兩賢에 와서 비로소 형성된 것이다. 특히 퇴계性情觀의 핵심인 四端七情說은 四七互發說, 또는 줄여서 四七說이라고도 하는데 퇴계철학의 근간을 이룬다.

퇴계와 高峯과의 四七論辯의 초점은 性情에 있어 純善과 兼善惡의 善이 같으나 다르냐에 있으며 그 발단은 「天命圖說」을 개정한 내용에서 발생했다. 鄭之雲이 지은 「天命圖說」을 퇴계가 개정한 「四端理之發 七情氣之發」에서 문제가 생긴 것인데, 四端은 理가 發하고 七情은 氣가

發한다는 말이다. 이에 대하여 고봉은 四端을 理, 七情을 氣가 發한다고 하면 모순이 생긴다고 이의를 제기하고 四端은 七情에 내포된 것으로 본 것이다. 즉, 情을 四端과 七情의 두 세계로 만들어서는 안 된다고 했다. 이 의미의 요점은 四端과 七情은 다같이 已發이고 情이니 두 개의 情이 있을 수 없다는 것이다. 다만 四端은 그 가운데의 善한 부분이라는 것이다. 따라서 四端理之發, 七情氣之發은 성립 안 된다고 보았던 것이다.

四端과 七情의 의미를 살펴보면 四端은 맹자가 「惻隱之心은 仁之端이요, 羞惡之心은 義之端이요, 辭讓之心은 禮之端이요, 是非之心은 智之端이다」⁴¹⁾라고 한 仁·義·禮·智의 四端을 말한다. 맹자가 四端을 주장한 의도는 性善을 설명하기 위한 것이었다. 맹자가 인간의 본성을 善으로 주장한 근거는 「不忍人之心:他人의 불행이나 고통을 지나쳐 보지 못하는 선천적인 동정심」⁴²⁾에 두고 있다. 말하자면 본성이 善인 만큼 四端도 善이라는 의미를 갖는다. 맹자는 인의예지가 인간의 본성이라는 것이며, 만인은 누구나 이 四端을 가지고 있으므로 인간본성의 선함을 알 수 있다는 것이다. 「七情은 中庸의 喜怒哀樂」⁴³⁾에서 비롯되는데 이 四情을 七情이라고 하게 된 것은 禮記에 「七情은 인간의 일곱가지의 감정, 즉 ‘喜怒哀懼愛惡欲’을 말한다」⁴⁴⁾에서 始發된 것이다. 이 七字의 의미는 제한적인 것이 아니고 밖으로 나타나는 감정의 전부를 표현하는 것이라고 할 수 있다.

퇴계의 四七觀에 반론을 제기한 고봉은 四端과 七情은 다같이 情임에 틀림이 없고, 비록 異名이 있다해도 已發이요 理氣에 있어서는 氣이며, 다같이 性을 근원자로 하고 있다는 것이다. 고봉은 子思의 희노애락은 「情」 전체를 말한 것이며, 맹자의 네가지 도덕심(측은, 수오, 사양, 시비지

41) 惻隱之心仁之端也 羞惡之心義之端也 辭讓之心禮之端也 是非之心智之端也 人之有是四端也 猶其有四體也 (맹자; 公孫丑上(上))

42) 人皆有不忍人之心…無是非之心非人也 (맹자; 公孫丑上)

43) 喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和 (中庸)

44) 何謂人情 喜怒哀懼愛惡欲 七者弗學而能 (禮記; 禮運)

심)은 「情」가운데의 선한 부분만을 말한 것으로서 결코 別세계가 아니며 별개로 분리시킬 수 없는 것이라고 했다. 고봉의 四七觀대로 한다면 퇴계의 四端七情說은 理氣관계에 있어서 理와 氣는 분리된다고 했다. 따라서 퇴계의 <四端理之發 七情氣之發>은 理氣는 不可離의 同時共存이라는 이론형성에 어긋나는 것이다. 퇴계는 고봉의 이러한 반론에 대해 四端과 七情은 다같이 情인데 理와 氣를 분리시켜서 설명하는 사람은 아직 보지 못했다고 지적하고 四端과 七情이 다같이 情임이 확실하나 이름이 달리 붙여진 이상, 명목에 따르는 구별이 있음을 파악해야 한다는 것이다. 말하자면 情가운데서 四端과 七情은 각자의 分이 되는 내용을 구해야 한다고 했는데, 이러한 견해가 理氣互發說로 논술되어진다.

퇴계에 의하면 天命之性과 맹자의 性善之性은 異名이기 때문에 각자의 分이 있을 것이지만 異質의 二種의 性으로 보아서는 안 되며 그 眞意를 바르게 이해하고 받아들여야 한다는 것이다. 上記한 子思와 맹자의 두 性의 의미는 그것이 善임을 내포한 뜻을 가진 性을 지칭한 것에 있는 만큼 四端과 七情이라고 해서 두 개별의 情의 세계로 나누는 것은 결코 아니라고 설명한다. 퇴계는 性善之性이 순선무악의 性임을 설명하여 두 性字가 가리켜 말한 뜻은 理氣가 공존된 가운데 理의 본 근원을 가리켜 말함이며 그 가리키는 바가 理에 있고 氣에 있지 않음에 가히 純善無惡이라 할 수 있다고 했다. 자사와 맹자의 性을 다른 면에서 보면 善만을 가리키고 無惡의 말이 되므로 결국 善만의 의미가 되고 마는 것이다.

주자는 性·情의 관계에 대해서 <측은,수오,사양,시비>는 情이며 인의예지는 性이라고 하였는데, 이에서 보면 未發은 性, 已發을 情이라고 하여 發의 未·已에 그 기준을 두고 있다. 그런데 우리가 性의 본연을 볼 수 있는 것은 情으로 發한 四端之心을 통해서이다. 인의예지의 性이 선한 것이어서 거기서 發한 四端의 情도 선한 것이라 한다. 그러나 七情의 경우는 人情의 總和를 말하는 것이므로 일률적으로 선악을 규정할 수 없게 된다. 그리고 程子에 의하면 心은 원래 선이나 여러가지 생각

이 나타나면 善·不善이 나오게 된다는 것이다. 已發의 경우는 情이라 할 것이며 心이라 할 수 없다고 했다. 이렇게 보면 情을 動이라하고 性은 靜인 것이다. 性의 外現을 情이라 하고 현실세계를 情의 개념으로 하고 있다. 곧 情은 已發이라는 현상적세계의 것이요, 性은 未發이라는 본체적 세계의 것이다.

四端論辯에서 퇴계는 「四端의 發은 순리이므로 선하지 않음이 없으며, 七情의 發은 氣를 겸하므로 선악이 있다」⁴⁵⁾고 말하였다. 고봉은 四端·七情을 상대적으로 나누어 논하는 것은 잘못이며 性情이 하나요 理와 氣는 分發할 수 없다는 것이다. 이에 대하여 퇴계는 四端과 七情이 같은 속성에서 하나의 情이라는 점에서는 이의가 없지만 四端의 純善과 七情의 兼善惡의 선에 대하여 그 所從來를 구별하지 않을 수 없다는 것이다. 그리고 理와 氣의 不相離의 관계는 수궁이 가지만 그렇다고 해서 不相離의 구별마저 무시될 수는 없다는 것이다. 퇴계는 理氣와 性情의 一源을 주장하는 고봉에 대하여 一源을 동의하면서도 純과 兼을 구분하지 않을 수 없고 理氣不相離 중에서 所主를 따라 가리며 所重을 좇아서 구별함은 결코 부당하지 않다고 했다. 第二書의 내용에서도 고봉은 四端 七情이 다같은 情이요 그 所從來가 다르지 않다는 견해이다. 퇴계는 그의 <兼理氣 有善惡>의 渾淪說을 다 승인하고 선악도 <發而中節 不中節>에 있을 뿐 四端의 선이 따로 있지 않다는 주장을 승인하면서도 所主而言이 다르다는 의견을 고수하면서 所從來의 不動을 끝까지 굽히지 않았었다.

改定本뒤에 첨가된 後論을 보면 「理之發 氣之發」이 「理發而氣隨之 氣發而理乘之」로 수정된 점인데 퇴계는 四端과 七情을 理氣로 해석하여 「四端은 즉, 理가 發하매 氣가 이것을 따르며, 七情은 즉 氣가 發하매 理가 이것을 탄다」⁴⁶⁾고 주장하여 결국 理氣互發을 주장하는 입장이 된다. 고봉은 본연의 性善이 기질지성과 다를 바 없고 「四端之發의 純善

45) 四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有惡…(퇴계문집 권16 與奇明彥)

46) 四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之 (퇴계문집 권18 書 答奇明彥 論四端七情)

과 七情之發의 兼善惡의 善이 同源임을」⁴⁷⁾여전히 주장한다. 퇴계가 互發을 끝까지 고수하는 이유가 理와 氣, 性과 情의 시차없는 공존을 부정하고자 함에 있는 것이 아니라 理와 四端을 순수성과 創造源으로서의 주체로 높이고자 하는데 있음을 주의해야 할 것이다. <理發氣隨 氣發理乘>에서 「發」은 理氣공존 속에 理가 主가 되거나 氣가 主가 되어서 發한다는 뜻이지 결코 理氣의 선후를 말하는 의미가 아님은 명백하게 해야 할 것이다.

퇴계와 고봉에 대비시켜 율곡의 사단칠정론의 견해를 약간 언급할 필요가 있다. 퇴계는 四七을 理·氣에 분속시켰지만 고봉은 四端은 七情에 포섭시킴으로써 理氣共發을 주장한 것이 된다. 말하자면 전자는 七情對四端으로 보는 것이고 후자는 七情包四端으로 생각한 것일게다. 율곡은 氣包理說의 입장에서 풀이한다. 율곡은 七情包四端論이란 그의 입장을 다음과 같이 말한다. 「七情같은 것은 이미 四端을 그 가운데 싸고 있으니 四端이 七情이 아니라든지 七情이 四端이 아니라고 말할 수 없다. 어찌 양변으로 나눌 수 있으랴」⁴⁸⁾ 이와 같이 그가 七情包四端이라 한 것은 그가 性論에 있어 <氣質之性包本然之性>의 구조를 그대로 情論에 받아들인 것이다. 또 말하기를 「四端과 七情은 바로 본연지성과 기질지성의 관계와도 같다. 본연지성은 기질을 겸하지 않고 말한 것이요 기질지성인즉 도리어 본연지성을 겸한다. 그러므로 四端은 七情을 겸할 수 없고 七情은 四端을 겸한다」⁴⁹⁾하였다. 그런데 七包四를 주장하는 율곡은 四七을 다만 一情으로 보게 되므로, 이에 사단과 칠정을 比準하게 된다.

여기서 퇴계의 견해를 종합해 보면, 퇴계는 氣 자체를 악이라고 규정

47) 蓋七情四端之說 各是發明一義 恐不可滾合爲一說 此亦不可不知者也 (퇴계문집 권18 附奇明彦 四端七情總論)

48) 若七情則已包四端在其中 不可謂四端非七情 七情非四端也 烏可分兩邊乎 (율곡전서 권10 答成浩原壬申)

49) 四端七情 正如本然之性氣質之性 本然之性則不兼氣質而爲言也 氣質之性則 却兼本然之性 故四端不能兼七情 七情則兼四端 (율곡전서 권9 答成浩原壬申)

하는 것이 아니고 선악의 현상은 氣의 <有爲>와 <有欲>의 성질때문에 일어난다는 것이다. 선한 본성이 心을 통하여 情으로 발현되었을 때 그 情에는 이미 氣의 작용이 있게되므로 氣의 세계이며 기질의 淸濁에 따라 善·不善의 가능성을 생각할 수 있다는 것이다. 心속에 일어나는 선악의 갈등은 氣 자체가 악이기 때문이 아니라 오직 氣의 작용때문이라는 것을 이룸이다. 퇴계는 「情의 發에는 善惡이 없을 수 없다」⁵⁰⁾고 말한다. 퇴계의 관점에서 보면 악이란 氣의 사용에 의한 것이요 氣의 편중이나, 氣의 과불급, 氣의 강세에 의한 것이다. 또 퇴계는 선악을 규정하여 ‘理의 發’이 성취하지 못하고 氣에 가리운 연후에 不善으로 흐른다고 했다. 따라서 ‘氣의 發함’이 中節하지 못하여 그 理를 멀하면 방종하여 악이 된다고 했던 것이다.

이렇게 보면 어느 경우이던 선악은 氣의 작용때문인 것으로 보인다. 그러나 퇴계에 의하면 氣가 理에 따를 수 있을 때 理는 스스로 드러난다. 이 경우 氣가 理보다 약하기 때문이 아니고 바로 氣의 順때문이다. 만약 氣가 理에 反할때 반대로 理는 숨겨진다. 이 경우도 理가 약하기 때문이 아니고 바로 勢때문이라고 한다. 이렇게 보면 勢란 氣의 작용을 강하게 하는 외적 조건의 뜻임을 알 수 있다. 이 勢만 조정된다면 氣는 順理상태의 지속을 할 수 있을 것으로 보고 있다. 퇴계는 이 勢를 능동적으로 극복할 수 있는 가능근거를 제시하려고 하였는데 이것이 理氣互發說이다. 요컨대 그 本意는 인의예지의 선한 본성이 자발적으로 發할 수 있음을 역설한 것이다. 본래 程朱 성리학의 입장은 性은 理이므로 독자적으로 發出하지 못하는 것이다. 그러나 퇴계는 진일보하여 인간의 도덕심(四端)이 본성이란 인간에게 항상 잠재적인 가능성으로만 있는 것이 아니고 제 스스로 發露하여 心意로 하여금 윤리행위를 하지 않을 수 없도록 이끌어간다고 보고 있다. 퇴계의 논조에 따르면 최초로 천지의 性을 받아서 性이 되고 천지의 氣를 받아서 體가 된 현실적인 인간

50) 故其情之發 不能無善惡之殊 (퇴계속집 권8 天命圖說 圖與序見文集 제8절 論意 幾善惡)

이 받은 氣에 淸·濁·純·雜이 있게 때문에 바로 본연의 性의 發인 四端을 <擴而充之>하고자 함이 본의가 아닐까. 이 요구는 곧, 性에서 나온 情이기는 하지만 氣에 에워싸인 四道德心(四端)을 확충하여, 본래의 性(仁·義·禮·智)으로 되돌아 가려는 의지로 나타남을 보게 된다.

V. 人心과 道心

유학은 본래 불교와 비교될 경우 그 經世의 측면은 불교보다 더 개발되었다고 할 수 있다. 그러나 심성 수양은 그렇지 못하다. 즉, 治人の 면은 뛰어나 있으나 修己는 불교만큼 개발되었다고는 할 수 없다. 유학에도 본래 誠意·正心등, 修己를 중시는 하지만 불교에서 佛心과 佛性을 연구하고 禪定에 의하여 涅槃寂靜을 찾는 것만은 못하는 것이다. 다시 말하면 성리학은 이전의 유학보다 심성에 대한 연구를 더 심화했고 실제적인 수양도 더 강조하게 되었다. 그 결과 「存心」, 「養性」이 성리학의 한 특징을 이루게 되었다. 人心道心說은 바로 이러한 요청에 따라 보다 심화된 성리학의 대표적인 心性說 중의 하나이다. 그래서 유가의 인성론에서 제일 먼저 강조한 것은 「誠」이었다. 중용에서 「진실됨이란 하늘의 道요, 진실해지려고함은 사람의 道이다」⁵¹⁾라고 한 것처럼 宋儒들은 天에 일관된 誠을 깨달았으며 天의 주체가 誠일 뿐만아니라 인간의 본질도 誠이라는 견해를 같이 하였다.

퇴계는 대체로 주자의 설을 따르면서 人心은 人欲의 근본인 만큼 人欲으로써 인심을 구애하지 말고 항상 경의 태도를 견지하여 천리의 本源인 道心에 따라 행위할 것을 역설하고 있는 점에서 먼저 程朱說의 요점을 살펴볼 필요가 있다. 伊川은 「性은 곧 理다, 理는 堯舜으로부터 塗人到 이르기까지 同一하다」⁵²⁾고 하여 人性이 곧 理라 하였다. 즉 本

51) 誠者天之道也 誠之者人之道也 (중용)

體論에서 理를 氣에서 추상해냈던 것과 마찬가지로 이전 宋儒들이 生命氣에서 道와 理를 말하던 것을 生命氣로부터 理를 구별해냈다. 그리고 이 理가 인간의 생명의 性이라고 함으로써 人성론에 새로운 시대를 열어 놓았으니 「주자가 이를 높게 평가했던 것이다.」⁵³⁾ 伊川은 性即理의 이론을 가지고 人성문제의 설명에서 「性은 善하지 않음이 없다. 그런데 善하지 않음이 있는 것은 才다.」⁵⁴⁾ 즉 性은 理이므로 善하지 않을 수 없는데도, 인간에게 善과 不善의 행위가 있는 것은 기질의 才에 달린 것이라고 하였으며 性을 純善인 義理之性과 有善惡인 氣質之性으로 나누어 보았던 것이다.

伊川에 의하면 「人心은 人欲이고 道心은 天理이다」⁵⁵⁾ 그러나 道心도 천리인채 사람에게 속하는 것이다. 그러기에 그는 「대체로 아래로 人事를 배우는 것은 곧 위로 天理에 이르는 것이다」⁵⁶⁾라고 말한다. 그러면 天理인 道心과 人欲인 人心은 어떤 관계에 있는가? 「人心은 私欲이기 때문에 위태롭고 道心은 天理이기 때문에 精微하나 私欲을 없애면 天理가 명료해진다」⁵⁷⁾고 한 말에서 私欲을 멸하면 道心이 뚜렷이 부각될 것임을 짐작할 수 있는데 人欲을 방지하면 天理가 自存하게 된다는 뜻인 것이다. 그러나 그에게서 人心道心說이 완비되지 못했고, 性即理는 말하였으나 그가 생각하는 理가 어떤 것인지 분명하지 않으며 어떤 방식으로 인간주체에 갖추어진 것인지 설명이 불충분하다. 그리고 性과 氣와의 관계, 心·性·情·意의 의미와 그 관계에 관한 설명 등도 불충분하다. 이러한 문제들은 주자의 출현을 기다리지 않을 수 없었다.

주자는 心을 능히 지각하여 외물에 응하는 주체로 이해하였으므로 心 그 자체는 氣요 性 그 자체는 理일 수 밖에 없는 것이 된다. 주자는

52) 性即是理 理則自堯舜至於塗人一也 (程氏遺書 卷 18 伊川先生語4)

53) 程先生論性 只云性即理也 豈不是見得明 是真有功於聖門 (朱子語類 권95 程子書)

54) 性無不善 而有不善者 才也 (程氏遺書 卷18)

55) 人心 人欲 道心 天理 (程氏外書二)

56) 凡下學人事 便是上達天理 (程氏外書二)

57) 人心 私欲 故危殆 道心 天理 故精微 滅私欲 則天理明矣 (程氏遺書二四)

「능히 깨닫는 것은 氣의 靈이지만 깨닫는 바는 마음의 理라고 하였다.⁵⁸⁾ 또, 「性은 곧 마음의 가지는 바 理요 마음은 곧 理의 모인 것이다.⁵⁹⁾ 또 「마음과 理는 하나이니 理가 전면에 한 물건으로 있는 것이 아니다. 理는 곧 마음 가운데 있으나 쌓고 감추어 있는 것이 아니고 일에 따라서 발하는 것이다.⁶⁰⁾고 하였다. 마음에 갖추었다는 理는 인간의 인간된 理만을 가리키는 것이 아니라 외물의 理를 포함해서 말하는 것이다. 주자는 천리와 인욕과의 관계에 대해서 하나의 人心이 當然理를 자각하면 천리를 보존하게 되는 것이고 자각하지 못하면 인욕을 따라 가게 되는 것이지 그것이 두 개의 존재물로 있는 것이 아니라고 한다. 즉, 「天理와 人欲은 맞닿아 있는 것이지 두 개가 아니다. 인심은 모름지기 천리에 있으면 천리를 보존해야 하고 인욕에 있으면 인욕을 버려야한다.⁶¹⁾는 것이다.

이러한 것은 人心과 道心の 문제에서 더 잘 밝혀진다. 주자가 말하는 인욕은 육신을 가지고 있기 때문에 즐기고 좋아하는 마음을 말하는 것이며 도심은 理를 깨닫는 마음을 말하는 것이니 넓은 의미로 말하면 모두 인심 즉 인간의 한 마음이라 할 수 있다. 그래서 주자는 「이 마음의 靈이 그 理를 생각하는 것은 道心이요 그 欲을 생각하는 것은 人心이다.⁶²⁾ 그리고 도심에 對待하는 인심은 形氣에 의거해서 발동된 마음으로 성인이라도 없을 수 없는 것이며 도심은 마음이 의리에 의거해서 생긴것으로서 바보라도 없을 수 없는 것이다. 모두 한 마음임에 틀림없기에 그냥 인심이라고 할 때는 그 자체로서는 모두 좋은 것이다. 따라서 도심이라고 할 때에도 形氣와 外物을 물리쳐서 어떤 존재물을 잡으려 들듯이 그것을 잡으려고 하는 것은 잘못이 아닐 수 없다.⁶³⁾ 여기에

58) 所覺者 心之理也 能覺者 氣之靈也 (朱子語類 권5)

59) 性便是心所有之理 心便是理之所會之地 (朱子語類 권5)

60) 心與理一 不是理在前面爲一物 理便在心之中 包蓄不在 隨事而發(주자어류 권5)

61) 天理人欲是交界處 不是兩箇 人心須是在天理則存天理 在人欲則去人欲 (주자어류 권78 서)

62) 此心之靈 其覺於理者 道心也 其覺於欲者 人心也 (주자어류 권62 중용)

63) 人自有人心 道心一箇生於血氣 一箇生於義理 飢寒痛癢 此人心也 惻隱羞惡辭讓是

서 우리는 주자의 천리나 도심이 구체적인 마음 즉 實心을 반드시 통과 해서 성립된 것을 충분히 알 수 있는 것이다.

여기서 인심과 도심의 관계에 대하여 주자의 설을 정리해 보자. 주자에 의하면 인심과 도심이 性에서 각기 달리하는 두 개의 근원으로 發한 것이 아니다. 다만 發함에 따라 二分이 있게된다. 주자에 의하면 도심은 義理之心으로 인심의 主宰가 되니 인심이 이것을 표준으로 삼는 근거다. 그러므로 인심은 도심의 처방에 귀를 기울여야 하는 것이다. 그러나 도심은 도리어 人心之間에 섞여서 나오는 것이기 때문에 미시적인 것이다. 그러므로 당연히 이것을 상세하고 한결같이 살펴야 中이 잡힌다. 또한 이것은 두 개의 마음이 아니기 때문에 단지 의리와 인욕으로 나눌 뿐인 것이다. 그런데 주자는 인심을 인욕으로만 보지 않고 다만 인심의 물욕에 탐닉한 것만을 인욕으로 보았다. 또한 인욕을 곧, 不善으로는 보지 않았다. 그 인욕이 過·不及으로 흘러서 中節에 맞지 않으면 不善인 것이다. 그리고 사람의 一心에는 다만 천리와 인욕이 있을 뿐인데 천리가 存하면 인욕은 멀하고 인욕이 이기면 천리는 멀한다고 하였으니 천리와 인욕은 同一心안에서 동시에 공존할 수 없다고 본 것이다.

인심과 도심에 관한 논의는 사단칠정론과 불가분의 관계에 있는 것이다. 退栗의 인심도심설도 주자의 그것을 계승하고 있다. 그러나 퇴계는 사단을 도심으로, 칠정을 인심으로 맞대어 비교하는 점이 특징이다. 퇴계는 「천하에 理가 없는 氣가 없고 氣가 없는 理가 없으니, 사단은 理가 發하고 氣가 이것에 따르는 것이며 칠정은 氣가 發하고 理가 이것에 乘하는 것이기에, 理이면서 氣가 따르지 않으면 그런것이 나오려한다해도 이루지 못한다고 볼 수 있고, 氣이면서 理가 乘하지 않으면 利欲에 빠져서 금수가 되나니 이것은 바꾸지 못하는 定理이다.」⁶⁴⁾ 즉, ‘理發而

非 此道心也 雖上智亦同 (주자어류 권62 중용) 如單說人心 則都是好 對道心說 便是勞攘物事 會生病痛底 (上同)

64) 或以四端爲情 或以七情爲情 情者 性之發也 旣以七爲情 則所謂四者 果何謂耶… 天下無無理之氣 無無氣之理 四端 理發而氣隨之 七情 氣發而理乘之 理而無氣之

氣隨之'인 사단을 도심이라 하고 '氣發而理乘之'인 칠정을 인심이라 한다. 따라서 퇴계는 사단과 칠정을 도심과 인심에 맞대어 비교하여 사단을 도심이요 인심은 칠정으로 보고 있으며, 또 도심은 理發이고 인심은 氣發이라 하였다. 그리고 인심은 인욕과 밀접하게 관계하므로 도심의 명을 따라야 할 것이며 理氣說에서도 理를 우위에 두는 것은 당연하다.

퇴계는 인심과 도심의 관계를 주자와 마찬가지로 二物로 보지 않는다. 그가 이 양자를 나누어서 말하면 인심은 오로지 形氣에서 나오고 도심은 오로지 性命에서 근원하는 것으로 본다. 또 이를 합해서 말하면 도심은 人心之間에서 나오는 것이어서 판연히 二物로 가를 수 없다고 주장한다. 율곡은 「대저 人心 道心은 情意를 겸하여 말한 것으로서 다만 情만을 가리키는 것이 아니다.」⁶⁵⁾ 또, 율곡은 「人心道心은 情意를 통틀어서 말한 것이다. 사람은 性(性命)이 있지 아니함이 없고 또 形(形氣)이 있지 아니함도 없다. 이 心의 지각이 겉으로 形氣의 寒煖, 飢飽와 勞佚, 好惡로 말미암아 발한즉 이를 인심이라 하며, 처음에는 선하지 아니함이 아니지만 인욕에 흐르기 쉽기 때문에 위태하다고 이른다. 그러나 바로 性의 仁·義·禮·智로 말미암아 발한즉 이를 도심이라 이르며, 이는 이미 不善이 없으니 힘써 확대시켜야 한다. 다만 이는 精微하여 보기 어렵게 때문에 미묘하다고 이른다. 作爲하여 발하는 바에 두 이름이 있지만 그 지각인즉 一이다. 그러므로 인심도심은 二心이 아니다.」⁶⁶⁾ 곧 인심도심은 비록 상대하는 것이지만 그 發出 근원 즉 그 지각은 오직 하나이므로 인심도심은 서로 대립하는 二心이 아니라고도 한다.

율곡의 「人心道心圖說」에 「道心은 순수天理이므로 有善無惡이요 人

隨 則做出來不成 氣而無理之乘 則陷利欲而爲禽獸 此不易之定理 (퇴계문집 권 36 서 答李宏仲問目)

65) 蓋人心道心兼情意而言也 不但指情也 (율곡전서 권9 答成浩原壬申)

66) 人心道心通情意而言者也 人莫不有性 亦莫不有形此心之知覺 旁由形之寒煖飢飽勞佚好惡而發 則謂之人心 初非不善而易流於人欲 故曰危 直由性之仁義禮智而發 則謂之道心 此則既無不善 務在擴而大之也 只是精微難見 故曰微所爲而發者 有二名 而其知覺則一也 故曰人心道心非二心也 (율곡전서 권12 答安應休)

心은 天理도 있고, 또 人欲도 있으므로 有善有惡이다」⁶⁷⁾라고 한데서 도심과 인심, 천리와 인욕의 문제 이해에 유의해야 하겠다. 율곡은 四七論에 있어서는 사단은 七情有善惡 가운데의 善一邊을 말한 것으로 칠정은 사단을 포섭하는 것이라 한 바 있다. 그러나 四七과 人道를 비준함에 있어서는 사단은 도심을 전언한 것이고, 칠정은 인심과 도심을 합해 말한 것이라 한다. 그러면 七情有善惡 가운데이 善一邊을 사단(곧, 도심)의 善이라 하게 되니 칠정 가운데의 나머지 惡은 인심으로 될 것이며, 인심은 인욕으로서 惡이 될 것이다. 그러면 도심의 선과 인심 가운데의 선을 합해서 천리로 본다면 인심 가운데의 인욕은 악이 될 것이다.

퇴계는 「道心이란 人心에 섞이어 있으며, 人心은 道心에게서 명령을 들을 수 있어서 道心和 일치하지만 道心이라 칭할 수는 없다는 것이다」⁶⁸⁾ 본연지성이 기품과 인욕을 완전히 배제하면서 있는 마음이 도심이고, 기품과 인욕에 의해서 구속되고 은폐된 채 있는 마음이 인심이라 하겠다. 그 순수한 至善의 性, 즉 최초의 본연의 性을 ‘擴而充之’함으로써 구속하고 은폐한 기품과 인욕을 배제하는 것이 인심이 도심에 이르는 길이 될 것이다. 여기서 말하는 이 <확충>이야말로 퇴계 유학의 궁극적 요청이었던 이념적 목표였다고 본다. 바로 이 확충이 가능하기에, 인간은 비록 천지의 命을 바꿀 수는 없지만, 자기의 천명을 바꿀 수는 있게 된다. 따라서 퇴계는 「천지는 힘이 없으니 運에 맡기고 사람의 道는 積善을 해서 天으로 돌린다」⁶⁹⁾고 한 것이다. 곧 인간에 있어서의 하늘의 命은 적선을 통해서 바꾸어 놓을 수 있다는 것이다.

퇴계에 의하면 도심과 인심과 인욕은 다음과 같이 규정되어진다. 즉, 「한 마음 속에서 혼연한 하나의 性은 純善이고 惡이 없다. 이 마음이

67) 道心純是天理 故有善而無惡 人心也有天理也有人欲 故有善有惡 (율곡전서 권14 說 人心道心圖說)

68) 人心之名 已與道心 相對而立…但可聽命於道心而爲一 不得與道心渾淪爲一而稱之 (퇴계문집 권37 서 答李平叔)

69) 天地無爲而任運 人道積善以回天 (퇴계문집 권35 서 答李宏仲)

이미 發할 때에 이르면 氣가 작용하기 시작하므로 혹은 천리의 公을 따르고 혹은 인욕의 私를 따라서 선과 악의 나누임이 이것에 까닭하여 결정된다」⁷⁰⁾고 하였으니, 도심이란 천리가 氣의 영향을 받지 않고 그대로 發한 것이기에 선이고, 천리가 發함에서 기쁨의 구속을 벗어나지 못한 것이 칠정, 곧 인심이고 이 인심에 過·不及이 있게 된 것이 인욕일 것이다. 그리고 또 인심에 있는 천리가 發함에서 氣가 전연 작용하지 않아서 節에 맞는 것은 천리와 일치한 인심 즉 칠정이어서 역시 선이지만, 氣가 작용해서 천리의 發함에 過·不及이 생겨서 節에 맞지 않으면 인심중의 인욕(즉 칠정중의 惡)이 된다는 말이다. 이렇게 보면 도심과 인심이 나누이는 것은 理와 氣의 兼發에서 氣의 작용의 정도와 理의 강도의 차이에서 온다고 봄이 온당한 해석일 것이다.

VI. 결 어

孔子의 道, 子思의 性, 孟子의 四端과 「禮記」의 七情, 그리고 性卽理는 퇴계 인성론의 근간을 이룬다. 퇴계가 밝힌 性은, 子思가 말하는 天命의 性, 맹자가 말하는 性善의 性, 程子が 말하는 卽理의 性, 그리고 張子가 말하는 천지의 性과 같은 것이고, 이 情은 자사가 말하는 中節의 情, 맹자가 말하는 四端의 情, 그리고 程子와 주자가 말하는 純善의 情과 같은 것이다.

퇴계철학을 성리학이라 부르는데, 이 때의 性이라 함은 物性이나 自然性을 말하기 보다는 주체적으로 인간의 본성을 문제삼는 의미에 있어서 性理인 것이요 인성 속에 내재된 선천적 천성을 전제하는 것이어서

70) 一心之內 渾然一性 純善而無惡矣 及此心已發之時…於斯時也 氣始用事…或循天理之公 或循人欲之私 善惡之分 由茲而決焉 (퇴계속집 권8 天命圖說 제8절 論意幾善惡)

이 때의 인성은 단순한 감성이나 또는 이성과는 다른 형이상학적 성격을 지닌 것이다. 그러므로 생리적 또 심리적 차원에 있어서 인성론이 아닌 것이다.

퇴계철학에서의 「學의 목표」는 인간주체를 내면적으로 심화시켜 지극히 보편적인 원리를 발견하는 일에 있는 것이다. 인간의 기질은 차이가 있지만 본연지성으로 환원되면 만인 공통의 진리가 드러난다고 보는 것이다. 그래서 퇴계는 인육적 인간은 대립되지만 본연의 인간은 동서고금의 차이가 없고 聖人과 衆人의 차이가 없다고 말했던 것이다. 곧 퇴계의 學은 천도가 내재한 인간자아로 심화하여 道學 내지 聖學으로 지향한다. 이렇게 볼 때 퇴계는 근본유학의 본령인 인륜성을 수호하였고 이것을 이론적으로 해명한 것이 퇴계학설이라 하겠다.

퇴계의 理氣說은 性卽理를 순수선 그 자체로 그리고 氣를 악의 근원으로 보고 있다. 곧 理를 순선의 원천으로 그리고 氣를 악의 근거로 보았기 때문에 본원적인 理를 가치의 근본원리로 파악한다. 퇴계철학의 중심문제는 理에 치중하는 「理」 우위설에 있다. 퇴계는 理氣관계에서 理는 순선한 것이지만 氣는 未善한 것으로 전제하는 것이다. 따라서 사단은 理의 發이요 칠정은 氣의 發이라고 한 것이다. 또 理가 發하면 氣가 따르고 氣가 發하면 理가 탄다고 하여 互發說을 말함에 있어서도 理는 주요 氣는 從이라는 主從의 가치관을 바닥에 깔고 있는 것이다. 理란 인간의 心에 있어서의 본연지성(천지지성)인 것이다. 따라서 인간은 善의 존재인 동시에 현실적으로는 선악을 함께 가진 존재임을 알 수 있다.

퇴계가 말하는 본연지성은 천부적인 인간본원인 性이며 기질지성은 인간기질인 생후의 性이다. 앞의 것이 인간의 본래적 순수성을 말한다면 뒤의 것은 생후의 현실성을 뜻한다. 본연지성과 기질지성을 양자로 분리시켜 별개로 보기 쉬우나 양자는 不可分離¹⁾의 관계이며, 동일체 내에서 보는 것이다. 성리학에서 인간의 본성이 善이라는 주장은 바로 본연의 性을 이룸인데, 이 본래의 善이 가리워져 드러나지 못하면 惡이

됨은 기질지성 때문이다. 말하자면 선천적인 善이 후천적인 形편으로 발현되지 않는다는 말이다.

율곡은 본연지성과 기질지성의 관계에 대하여 程朱와 그 견해를 약간 달리하고 있다. 퇴계는 본연지성과 기질지성을 나누어 생각하는 입장이다. 情에 대하여도 사단과 칠정으로 나누어 본연지성은 사단에 기질지성은 칠정에 넣어서 설명하고 있다. 율곡은 하나의 기질지성 안에서 본연지성을 설명하고자 하며 사단도 칠정안에 포함시켜 생각하는 입장이다. 또한 퇴계는 사단과 칠정의 관계를 분별하여 사단은 순리로서 「無不善」이요 칠정은 兼氣로서 「有善惡」이라 했다. 말하자면 사단은 理의 發이고 순선이며 칠정은 善惡未定이다. 퇴계에 의하면 사단의 無不善과 칠정의 有善惡의 문제는 主理와 主氣, 즉 「理發而氣隨之」와 「氣發而理乘之」로 주장된다.