

李退溪의 四端七情說 考察**

宋 兢 燮*

• 目 次 •

- | | |
|---------------|-----------------|
| I. 서 론 | III. 四端七情說 |
| II. 성리학의 이론체계 | 1. 四端七情說 의 公知 |
| 1. 理와 氣 | 2. 四端理之發 七情氣之發 |
| 2. 性卽理 | IV. 理氣互發說 |
| 3. 本然之性과 氣質之性 | 1. 互發의 의미 |
| 4. 性과 情 | 2. 互發의 내용(主理主氣) |
| | V. 결 론 |

I. 서 론

이퇴계의 사단칠정설을 설명하려고 하는 것이 本稿의 목적이다. 이 四七說은 주지하는 바 天命圖說明句의 訂正에서 公知하게 되고 이에 대한 奇高峯의 이의제기로 이른바 「論弁」이 시작되는데 이 논변이라는 과정을 통해 나타난 퇴계의 입장과 사단칠정설의 前後일관성 여부를 밝히려는 데 그 중점을 두고 논술하기로 한다.

* 전 경북대·동아대 철학과 교수

** 경북대 퇴계연구소, 『한국의 철학』 창간호(1973)

II. 성리학의 이론체계

1. 理와 氣

경험계의 모든 존재, 모든 현상을 理氣二者에 의해서 설명하려고 하는 것은 儒學史上 宋代부터의 일이다. 이른바 理氣哲學, 程朱學 또는 宋學이라고도 하는 성리학은 이기이원론을 그 근간으로 함은 주지의 사실이다. 우선 理와 氣의 개념을 이하에 약술해 보기로 한다.

理氣를 설명하는데 흔히 인용되는 구절은 다음과 같은 것이 있다.

理와 氣는 확실히 다른 것입니다만 物에 관해서 보면 이 二者는 불가분리의 상태에 있습니다. 하지만 理는 理이며 氣는 氣임에는 지장이 없습니다. 理에서 보면 物의 존재 이전에 物의 理가 있습니다. 그러나 그것도 理가 있을 뿐 그 物은 아직 되어 있지 않습니다.

(1) 所謂理與氣 此決是二物 但在物上看 則二物渾渾不可分開 各在一處 然不害二物之各爲一物也 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. (주자문집 권46 答劉叔文第一書)

이 주자의 답서 내용을 요약해 보면 세 가지 점을 들 수 있을 것이다. 其1은 理와 氣는 이질적이며, 其2는 理와 氣는 物에서 불가분리의 모습으로 共在하며, 其3은 理는 氣에 앞서 있는 존재다라고 하는 것이다. 결국 理와 氣는 불가분리의 관계를 유지하면서 동시에 공존한다고 보고 있다. 理氣共在를 설명하는 구절을 『朱子語類』에서 다시 한 구절을 찾아보면,

理가 있음과 동시에 氣가 있다. 그러나 理가 근본이다.

(2) 有是理便有是氣 但理是本 (朱子語類一理氣 기孫錄)

모든 것은 理를 갖지 않음이 없으며 氣를 갖지 않는 理도 없다.

(3) 天下未有無理之氣 亦未有氣之理 (上同 錄錄)

이것은 다 같이 理氣, 어느 一者의 독립적인 존재를 부인하고 있어서 前記 요약의 ①과 ②를 그대로 敷衍하고 있지만 ③의 理가 氣에 앞서서 존재한다고 한 데는 문제야기의 소지가 개재한다. 그것은 理氣不可離, 同時共在라 한다면 분명히 모순되기 때문이다. 「理先氣后」에 관한 대목을 『語類』에서 찾아보면,

理가 있는 后에 氣가 생긴다. 먼저 天理라는 것이 있어서만이 氣가 된다.

(4) 有是理 后生是氣 (주자어류—理氣 德明錄)

(5) 先有箇天理了 却有氣 (上同 敬仲錄)

여기서 보면 理가 선행하고 그 뒤에 氣가 생성하게 된다. 이상은 극히 몇 항의 인용에 불과하지만 「理先氣后」는 理氣관계, 나아가서는 理와 氣의 개념에까지 오해를 초래하기 쉬운 대목이다. 前記 (1)의 서한 전반에서 서술된 同時共在라는 전제가 명백히 있음에 비추어 결코 시간적인 선후를 의미함이 아니라고 보아야 할 것이다. 사실 그러한 시간의 선후관점이라면 이기철학의 논리로서는 성립될 수 없다. 다만 理氣선후의 시사는 가치면에서 理를 우위에 둔다는 의미로 해결해야 할 것이다. 이것을 뒷받침하는 다음 구절을 아울러 살필 필요가 있을 것이다.

본래 理氣二者의 선후라는 것은 없지만 근원까지 밀고 올라가면 理가 먼저 있다고 해야한다. 그러나 理는 독립해 있지 않고 氣 가운데 존재하고 있다.

(6) 此本無先后之可言 然必欲推其所從來 則須說先有是理 然理又非別爲一物 卽存乎是氣之中 (주자어류—理氣 人傑錄)

理는 氣로부터 떨어진 일은 없다. 그렇지만 理는 형이상의 것이며 氣는 형이하의 것이다. 형이상, 형이하라 하는 점에서 말한다면 어찌 선후가 없으랴. 理에는 形이 없고 氣에는 形이 있다.

(7) 理未嘗離乎氣 然理形而上者 氣形而下者 自形上下言 豈無先后 理無

形 氣便粗有渣滓 (上同 淳錄)

이렇게 理·氣는 사유의 세계에서는 각각 독립된 존재이지만 현실적으로는 불가분리, 동시공재하며 그 가운데서 理를 氣보다 우위에 두고 있는 것이다. 理氣 양자의 관계는 이와 같은데 그것의 내용과 성격은 어떠한가.

氣는 凝結·造作(作爲)할 수 있으나 理는 오히려 情意도 計度(思考)도 조작도 없다. 그러나 이 氣가 凝聚하는 경우 理는 거기에 있다. 예컨대 천지간 외 人, 物, 草木, 禽獸등이 출생하는 것은 다 같이 종자가 있음으로써인데 종자도 없이 物이 생겨난다는 일은 있을 수 없다. 이것은 모두 氣이다. 理는 淨潔空濶한 텅빈 세계이며 形이 없다. 理에는 작위력도 없으나 氣에는 醞釀凝集하여 物을 만드는 힘이 있다. 氣가 있기만 하면 理는 그 가운데 존재해 있는 것이다.

(8) 蓋氣則能凝結造作 理却無情意無計度無造作 只此氣凝聚處 理便在其中 且如天地間 人物草木禽獸 其先也莫不有種 定不會無種子白地生一個物事 這都是氣 若理則 是箇淨潔空濶底世界無形迹 他却不會造作 氣則能醞釀凝聚生物也 但有些此氣則理便在其中 (주자어류—理氣 備錄)

이 글은 理氣를 설명하는 데 많이 인용되는 것으로도 유명하지만 理는 말하자면 의미적인 존재에 불과한 반면 氣는 凝聚性, 작위성이 있게 된다. 따라서 理에는 情意, 思考, 作爲力이 없다는 말이 된다. 이렇게 理의 세계에서 부정하는 것은 오히려 氣의 세계에 긍정하는 것이니만큼 氣는 응취성과 작위성을 갖는 외에 理가 부정하는 정의, 사고, 그리고 작위력 등도 갖는다는 말이 된다. 환언하면 형상은 물론이요 응취, 작위 그리고 정의, 사고 등을 氣라고 하게 된다. 총괄해서 보면 경험의 세계에 있어서 物의 존재, 현상, 작용 및 형상 등이 氣에 속한다고 해석할 수 있다. 그래서 理는 上記 인용문에 표현되어 있듯이 「淨潔空濶底世界」 즉 「깨끗하고 텅빈 세계」일 뿐이다. 더 구체적으로는 淨潔空濶한 세계는 결코 감성적인 세계일 수 없는 그러한 세계이다. 그와 같은

세계 속에서는 존재도, 현상도, 작용도, 나아가서는 구성요소까지도 부정되니까 문자가 표시하듯 「깨끗하고 텅빈 세계」일 수 밖에 없다. 이러한 理의 내용은 결코 氣의 부정에서 성립되는 것이 아니라 언제나 氣와의 상대적인 의미에서 파악되어져야 할 것이다. 이러한 내용의 理는 그 성격이 어떠한가.

『大學或問』의 다음 一節을 보면,

천하의 모든 物은 각각 「所以然之故」와 「所當然之則」을 반드시 가지니 이것을 理라고 한다.

(9) 至於天下之物 則必各有所以然之故 與其所當然之則 所謂理也

라고 한 것인데 의미적인 존재에 불과한 정결하고 공활한 세계가 그렇게 되는 원인인 「所以然之故」와 그러하여야 할 법칙인 「所當然之則」이라는 힘을 갖는 것이다. 그러한 힘은 氣와의 불가분리의 동시공재로서 갖는 것임은 물론이며 독립된 理로서 갖는 것은 결코 아니다. 위에서 말한 「空濶底世界」라고 단언하고 있는 것도 氣의 세계와의 대칭 즉 상대적인 데서의 내용이며 理만의 입장에 주어진 것은 아니다.

物은 理와 氣가 불가분의 形으로 동시공재하는 데 성립한다. 그러니까 理를 제외하고서는 物의 성립은 허용되지 않는다.

物이 하나 있다면 거기에는 반드시 理가 있다.

(10) 凡有一物 必有一理 (大學或問二)

라고 한 것으로 명백하지만 그러하다면 一物의 理는 그 物의 범위에 한정된 가운데의 理일 것이다. 잘 검토해 보면 理의 「所以然之故」는 物을 전체로 하고서 理를 생각할 수 있다. 이것은 감상적, 경험적인 존재를 통해서 理의 파악이 가능하게 된다. 그러니까 一物의 理는 一物의 한도 내에서의 理라고 할 수 있는 것이다. 이렇게 본다면 理는 그 자체가 오히려 내용이 무한하며 그러하니까 복잡성을 띠고 있다 할 것이다.

2. 性卽理

性は理와 같은 개념으로 파악될 때가 많다. 「性卽理」가 그것인데 성리학의 이론체계에서 본다면 동일유형의 개념이 주로 하는 바에 따라 다른 語로 표현되는 경우가 많다. 이 점이 난해의 이유 중의 하나가 되는 것이지만 「性卽理」도 그 일종이다.

「性」은 인간의 본성을 지칭함은 물론인데 타고난 본성, 이것을 「理」라고 한다는 것이 「性卽理」의 의미이다.

性は理라 하는 것이 그것이다. 세상의 모든 理는 그 源을 찾으면 어느 것이나 善이다.

(11) 性卽理也 所謂理性是也 天下之理 原其所自 未有不善 (程氏遺書二 二上)

「性卽理」는 『주자어류』에서도 볼 수 있다.

性是 즉 理이라 心에 있는 것을 性, 事에 있는 것을 理라고 한다.

(12) 性卽理也 在心喚做性 在事喚做理 (語類五 性理 呂燾錄)

라고 했는데 이 논법에 따르면 性과 理는 「心」과 「事」의 소재처가 다른데 『論語或問』 上에서도,

理는 事에 의해 分해지고 性은 人에 의해 다르다.

(13) 蓋理以事別 性以人殊

라고 하여 소재처가 各異함은 명백하다. 소재가 「事」와 「人」으로 다르다는 것을 제외하고는 모든 것은 동일하다고 해도 무방하다는 말이 된다. 그럴진대 理가 갖는 「所以然之故」와 「所當然之則」은 그대로 「性」도 갖게 된다. 이렇게 보면 理와 性은 동일개념에 대한 兩岐의 표현이요

同義異語라고 해도 과언은 아니겠다. 性과 理는 각각 인간을 인간되게 또 사물을 사물되게 하고 의당 그렇게 되어야 하는 법칙을 갖는 그러한 존재이다.

性·理와 太極과의 관계는 이 양자의 통합체가 태극인데 『太極圖解』에,

합해서 말하면 만물의 통체는 一인 태극이고 分해서 말하면 각자 하나의 태극을 구비한다.

(14) 蓋合而言之 万物統體一太極也 分而言之 一物名其一太極也 (성리대전 권1)

라고 한 이것이다. 여기서 말하는 后段의 각자 하나의 태극은 理 또는 性을 지칭한다. 그러므로 태극은 총체적인 의미로서 理이며 性 또는 理라고 할 경우는 개별적인 의미로서의 理라고 구별되어진다. 우주를 우주되게 세계를 세계되게 하는 것이 인간이나 사물에 비해 총체적이어서 여기의 「所以然之故」 「所當然之則」인 자가 태극이니까 역시 理의 개념이라 할 수 있는 것이다. 物이 있다고 하면 거기에는 物의 理가 이미 내재하는 것과 같이 인간의 경우도 인간이 태어났다 할 때 인간의 理(性)가 내재한다. 이 때의 人의 理는 어디서 오느냐 하면 天에서 부여된다. 이것을 人性 또는 性이라 하며 「性卽理」의 명제가 여기서 성립되는 것이다.

上述한 바 理는 그 성격이 「所以然之故」 「所當然之則」이라고 하는 소위 양면성을 지니고 있으므로 이 논리는 「性」의 성격에는 당연히 적용되지 않을 수 없지만, 다시 말해서 性은 ① 인간존재의 근거 또는 인간되게 하는 원인으로서의 면과 ② 인간은 의당 그렇게 되어야 한다는 인간의 방향 또는 법칙으로서의 면이 있는 바 어느 일면만을 가지고 관철하려는 고집이 있어서는 性의 파악은 어렵게 될 것이다. 뿐만 아니라 경험적인 입장과 논리적인 입장이라고도 하는 이 양면성은 성리학의 이론형성과 그 전개에 표리를 이루는 논리이기도 한 것이다.

理와 마찬가지로 性도 양면성을 가지는 것이었다. 그러한 性은 천부적인 것이기 때문에 惡이 개재할 여지는 전혀 없고 따라서 善·純善 또는 至善이라고도 표현하게 되고 理를 善의 의미로 규정하는 뜻도 여기에 있는 것이다. 性의 성격을 이상과 같이 약속하고 性의 내용을 살펴보기로 한다. 주자는 『맹자』注에서 「仁義禮智 性也」라고 했는데 인의예지 이른바 四德이 性의 내용이다. 그렇다면 개념상 太極→理·性→仁義禮智라는 等稱的 관계가 성립된다. 그런데 위에서 본 바와 같이 性에도 행동성은 전무하다. 性을 「未發」 또는 「靜」이라 하는 것으로서도 그러한 함을 알 수 있는 터이나 때로는 인의예지에 부정되어야 할 행동성을 인정하고 있음을 본다.

仁의 實은 事親이요, 義의 實은 從兄하는 것이요…….

(15) 仁之實 事親是也 義之實 從兄是也……. (『맹자』 離婁上)

여기서의 「實」은 내용인데 事親하는 것이 仁이라면 事親이라는 행동이 부분적이기는 하지만 仁의 내용이 된다. 義도 역시 행동을 그 내용으로 하고 있음을 알 수 있다. 인의예지가 행동을 내용으로 하는 구절은 이외에도 『논어』季氏, 『예기』曲禮下, 『맹자』離婁下·公孫丑上 등의 篇에 보인다. 이와 같이 四德에 행위를 인정하는 한에 있어서는 動적이라 하지 않을 수 없을 것이다. 이러한 내용을 갖는 性이 행동성이 전무하다고 할 수 있는 理에 「性卽理」로 직결될 수 없어야 하지 않는가 하는 의문이 나온다. 하지만 「行」에 역점을 두고 검토해 본다면 행동성에 다른 각도로 그 의미를 찾을 수 있을 것이다. 그것은 상술했듯이 인의예지에 행위성이 인정되는 것은 사실이지만 「행한다」하는 데는 두 측면이 있을 것이다. ① 인의예지 그 자체가 행하느냐 ② 인의예지가 행동의 起因이 되느냐가 그것이다. 이 문제는 「循理」를 검토함으로써 해답이 될 것이다. 循理는 「理를 따른다」로 사용함이 그 定例인데 循은 順·隨와 상통된다. 그러므로 「리가 따른다」가 아니라 「理를 따른다」니까 「理 스스로 행동한다」는 의미는 배제되는 것이며 理를, 理에 따르는 그

러한 행위이므로 행동 또는 행위의 지표, 기준이 理로 되지 않을 수 없다. 즉 理는 객관성이 주장된다. 이리하여 「循理」는 理가 실천자로부터 外在하여 그 기준성을 발휘하게 되는 것이다. 이렇게 볼 때 「行仁」, 「行義」, 「行禮」, 「用智」라고 할 때 인의예지는 行의 지표 또는 기준이 되며 그 자체가 행동하는 것이 아니며 따라서 事親, 從兄 등이 仁·義의 實이라는 경우도 그것의 지표가 仁·義라고 할 수 있는 것이다. 『中庸或問』(一)의 다음 구절은 「循理」를 잘 나타내고 있다.

天命之性是 인의예지일 뿐이다. 仁之性에 의하여, 義之性에 의하여, 禮之性에 의하여, 智之性에 의하여…….

(16) 蓋天命之性 仁義禮智而已 循其仁之性…循其義之性…循其禮之性…循其智之性…….

인의예지를 性이라 하고 그것에 지표의 뜻이 시사되어 있음을 알 수 있다. 이와 같은 논리에서 보면 性은 내용으로서는 인·의·예·지 그것의 총괄개념으로서의 性이 되며 그러한 性은 「在心喚做性」이니까 인간의 心에 具有되어 있는 존재이며 인간으로부터의 외재를 전혀 생각할 수 없다. 그런데 理는 이와는 달리 「在事喚做理」니까 인간으로부터 외재하는 존재이다. 性과 理는 내재와 외재라는 正反 極端의 위치에 있음을 알 수 있다. 그러하니까 性과 理의 직결이 부정되어야 할 것이 아니겠는가. 이와 같이 양자의 결합이 문제가 되는데도 불구하고 「性卽理」의 논리가 어떻게 성립될 수 있는가? 이 문제는 이미 性의 설명에서 언급했지만 그 양면성을 가지고 검토되어야 할 것이다. 즉 性이 ① 존재의 문제로서는 理와 결부되고 따라서 性卽理라고 하여 존재적인 면으로 卽一視하며 ② 心의 문제로서는 인의예지가 性의 내용을 이룬다고 보는 것이다. 인의예지가 理와 對稱概念을 가지면서 理와 직결하지 않는 이유는 이런 점에서라고 볼 수 있을 것이다. 이에 관해 주자의 답변을 인용하여 참고하기로 한다.

性は理の總名이다. 仁義禮智는 모두 性가운데의 一理의 名이다.

(17) 性是理之總名 仁義禮智皆性中一理之名 (주자어류五 理氣 葉賀孫錄)

이와 같이 理는 性和 결부되며 인의예지와는 결부되지 않는다. 「性卽理」는 理와 卽一하는 본체개념으로 이해되는 한편 心の 문제로서는 人性和 관계되어 善惡을 논하게 되는 것이다.

3. 本然之性和 氣質之性

본연지성은 천부적인 인간본래의 性이며 기질지성은 기질인 생후의 性을 말한다. 전자는 인간의 순수성을 말한다면 후자는 현실성을 의미한다. 본연지성과 기질지성은 표면상으로는 各異한 두 性이므로 양자를 분리시켜 별개로 보기 쉽다. 理氣불가분과 같이 양자로 別離되는 것이 아니다. 그런데 주자에 있어서 理氣와는 달리 이 두 性의 불가분리를 직접적으로 강조한 제목이 적기 때문에 본연과 기질의 두 性을 별개로 다루어 동일체내에 보지 않으려고 하는 경향이 있는 것이다.

본연지성은 善(理)만이요, 기질지성은 善(理)·惡(氣)이 혼재하는 것이 통칭이다. 주자는 『중용』의 「天命之謂性」의 一句에 다음과 같이 설명한다.

天命을 性이라고 하는 一句는 인체 가운데서 氣質을 섞지 않는 天命의 性을 摘出하여 한 말이다.

(18) 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 (주자어류 95 程子之書 僩錄)

이것에 따르면 인의예지의 사덕은 확실히 氣稟을 혼합하지 않은 즉 본연지성이다. 인간이란 광의로는 사물로서의 존재이다. 그러므로 理氣共在에 의해서 존립함은 기술했지만 존재가 아닌 人性的의 문제에서 그것과 대치해서 본연지성, 기질지성으로 설명하게 된다. 두 性의 상호관계

는,

天命之性是 氣質以外에 留宿할 때가 없다. 그러나 인간의 氣稟에는 清濁偏正의 差가 있기 때문에 天命之性是 正해도 (현실로는) 淺深, 厚薄의 差가 나온다. 어느 것이나 性이라 하지 않을 수 없다.

(19) 天地之性 非氣質 則無所寓 然人之氣稟有清濁偏正之殊 故天命之正 亦有淺深厚薄之異 要亦不可不謂之性 (주자어류四 性理 道夫錄)

기질지성은 理氣가 혼합한 것이며 그리고 본연지성과는 別離가 아니라 오히려 그것에 내재함을 알 수 있다. 理란 인간의 心에 있어서는 天地(本然)之性인 것이다. 이렇게 본다면 인간은 善의 존재인 동시에 현실적으로는 善惡을 겸한 존재라 할 수 있는 것이다.(성리대전 권29 본연지성·기질지성참조)

경험계의 실상은 千差万樣의 차별의 세계요 또한 변화를 그 특징으로 한다. 그런 까닭에 賢愚 優劣의 차가 있고 행위에 선악의 차별적인 양상이 노정되는 것이다. 그러므로 인간은 性善의 동일성을 지니지만 현실적 존재 즉 개별성이 있기 때문에 차별적임을 면할 수 없게 된다. 非善의 현상은 氣를 分賦하고 있음으로써 그 氣를 배제한 만큼 善이 된다. 그것은 본래의 善이 가리워지지 않기 때문이다. 퇴계는 「理顯」 「氣隱」의 용어로 표현하고 있지만, 다시 말해서 인간 그것만으로는 理(본연지성)만의 존재이지만, 氣(氣質) 즉 形質이 주어져 있지 않으면 인간으로서의 현실적 존재는 있을 수 없다. 현실존재로 나타나는 것을 기질지성이라고 하게 됨은 이 때문이다. 이러한 이치에서 생후의 기질지성은 「性」字로 말미암아 그 개념의 的確한 표현이라는 감이 들지 않으며 오히려 「氣質之情」이라 함이 적절하지 않을까 하는 생각이 든다. 여하간 본연지성을 인간의 본래성이라 하면 기질지성은 그 현실성이라고 할 수 있을 것이다. 人의 理는 人의 기질에 부착함으로써 「性」으로 존재하고 기질을 통해서 비로소 현실적으로 실현되게 되는 것이다. 이리하여 理로서의 본연지성·氣로서의 기질지성으로 하여금 현실적인 인간이라

는 존재를 설명하게 된다.

宋代에 와서 人性을 이와 같이 二分하게 된 이유는 무엇인가. 한마디로 맹자의 성선설의 이론적 결함을 보완하는 데 있다고 할 것이다.

우리는 성선설에 대해서 이렇게 생각해 볼 수가 있을 것이다. 인간을 논할 때 성선설에 입각하여 추론해 가면 마음이 움직이고 행동하는 모든 현상은 언제나 좋이어야 한다. 그런데 현실적으로는 心이 작용한 데에는 惡도 있고 행위에 不善도 있는 것이 사실이다. 여기서 진일보하여 至善인 天理를 구비한 자가 「나」라고 한다면 나의 행위나 마음의 작용은 모름지기 좋이어야 할 것이다. 그럴진대 현실적으로는 善이란 거의 없다. 善은 완전을 의미하고 순수를 뜻하는 만큼 不完, 不善 이것이 인간 세계의 참모습이 아닐까. 그러하다면 善의 본원에서 의당 善이 나와야 할진대 상반되는 始末이라면 性善一邊倒로만 현실을 해명할 수는 없는 것이다. 天理를 구비한 자도 「나」요 또한 천리에 어긋나는 자도 「나」라고 한다면 성선설의 이론을 가지고서는 더 추론할 수 없는 한계에 부딪치지 않을 수 없게 된다. 이렇게 되면 性善을 주장하는 거기에 자가당착의 일면을 초래하게 된다고 하지 않을 수 없는 것이다. 이리하여 퇴계도 언급한 바와 같이 (퇴계선생문집 제16권 答奇高峯 第一書) 張載(號 橫渠 1020~77)와 程頤(號 伊川 1033~1108), 그리고 그 뒤의 朱熹(號 晦庵 1130~1200)가 性을 「본연」과 「기질」로 分하여 이론의 막다름을 補完打開하지 않을 수 없었던 이유를 여기서 찾아 볼 수 있다고 생각한다.

이렇게 볼 때 성리학 또는 理氣철학이라고 하는 유가사상은 성선설을 바탕으로 하고 맹자 死後 1400여년에 와서 그 미비를 보완하여 성선설과 그 보완설을 함께 전개시킴을 그 내용으로 한다고 할 수 있을 것이다. 이리하여 본연지성과 기질지성은 송대 성리학에서의 명제로 등장하게 되는 것이다.

이상에서 본연지성과 기질지성의 개념과 인간의 본성을 이분하여 논하지 않을 수 없는 까닭을 살폈는데 다음에 「本然」과 「氣質」之性을 구

별하는 기준은 어디에 있는가를 보기로 한다. 우선 장횡거는,

形이 된 후에 기질지성이 나온다. 하지만 本源으로 올라가면 天地之性은 존재하고 있다. 故로 기질지성을 君子는 性으로 생각하지 않는다.
(20) 形而后 有氣質之性 善反之 則天地之性存焉 故氣質之性 君子有弗性者焉 (張橫渠集 권3 誠明篇)

라고 했는데 주자는 「形而后 有氣質之性」을 부연하여 다음과 같이 말한다.

天地之性은 太極本然之妙이며 만물의 本이다. 기질지성은 二氣가 交運하여 生하며 一本이면서 만물이다.
(21) 夫天地之性 太則極本然之妙 万殊之一本也 氣質之性 則二氣交運而生 一本而万殊也 (성리대전 권30 기질지성)

여기서 본 바와 같이 개개인의 경험적 사실인 万殊는 가지가지 相을 나타낸다. 그러나 그것은 경험을 초월하여 있는 천지지성의 외부에 떨어져 있지 않고 相卽的인 것이다. 이 점에 관해 주자는 다음과 같이 설명한다.

천지지성을 논할 때는 오로지 理를 가리켜 말하고 기질지성을 논할 때는 理와 혼합해서 말한다.
(22) 論天地之性 則專指理言 論氣質之性 則以理與氣雜而言之 (주자어류四 性理 無名氏錄)

기질지성(氣)에는 선·악이 있으나 본연지성에는 善만 있다고 하는 것이지만 「專指理言」에 유의해야 할 일은 氣도 있지만 理만을 指言하는가에 있다. 前記 (18) (19)의 원문과 아울러 고찰해 보아도 여기에는 理氣가 함께 있는 중의 理를 지칭함이 아니라 천지지성은 오직 理만이 라는 뜻이며 氣를 전혀 고려하지 않고 있다. 후술하지만 퇴계는 이 점

을 분명히 하고 있다. 氣 없는 理, 理 없는 氣가 있을 수 없다는 理氣 共在를 再闡明하고, 모든 物은 理氣에 의하여 성립됨으로써 理만의 독립적 존재는 불가능하다. 그런 고로 본연지성에도 기질지성에도 理氣가 있다고 주장하는 것이다. 理氣互發說이라 함은 이러한 내용으로 전개되어지는 것이다. 선악에 있어서 성리학에서는 인간의 본성이 善이라는 주장은 본연지성인데 본래 이 善이 은폐되어 顯現하지 못하면 惡이 됨은 기질지성 때문이다. 선천적인 善이 후천적인 事情으로 말미암아 발휘 안된다는 말이다. 이에 관해 다음에 一句節을 인용하면,

人과 物은 다 같이 賦存하는 바의 理를 得하나 氣稟(後天的)에는 上下 清濁이 있는 고로 과불급이 생긴다.

(23) 人物之生 因各得其所賦之理……氣稟或異 故不能無過不及之差 (중용首章注)

이것을 한마디로 「理同氣異」라고 하는데 愚·不肖·聖·賢人の 別과 선악의 別은 기질지성 때문이다. 그러면 어찌하여 기질지성이 현실세계를 나타내는가 上記 (21)의 「二氣交運而生」이라고 한 理氣의 「交運」에 의해서 만물이 생긴다. 理氣共在를 가리켜 一本이라 하며 그로부터 生한(현실) 세계를 万殊라고 한다. 이래서 인간의 현실적인 문제는 기질지성에 있게 된다. 따라서 기질지성에는 理氣에 있어서의 氣의 개념이라 하면서도 理가 내재한 氣임은 물론이다. 기질지성에 조화가 이루어진 상태, 이것을 中庸이라 하고 그 조화가 깨어진 상태가 過 또는 不及이다. 조화의 상태는 선이며 부조화의 상태를 악이라고 하는 바 이 악은 반사회적 또는 범죄적임을 의미하지 않고 문자 그대로 過, 不及이니까 수양이 문제로 될 수 밖에 없다. 그러니까 성리학에 있어서 수양의 지표, 爲學의 목적은 조화의 상태 즉 中節을 지향하는 데 두고 있는 것이다. 성리학을 가지고 현실생활을 이해하여 어떻게 처할 것이며, 그로써 일어나는 諸事象을 知的 대상으로 하여 통일된 원리를 구하는 실천의 學이라고 하는 까닭도 그와 같은 데 근거를 두고 있다.

이상 본연지성과 기질지성을 약술했는데 아래와 같이 정리해 두고자 한다.

① 본연지성은 형이상, 기질지성은 형이하인데 형이상의 理가 거기에 共在하고 ② 善이라고 하는 인간본성의 동일성의 표현을 본연지성, 善惡이라는 차별성의 표현은 기질지성이라고 한다.

4. 性과 情

性에 관해서는 上述한 가운데 여러 번 언급되어 있기 때문에 情과의 관계에 국한시켜 간단히 살피기로 한다. 性情의 관계를 주자에서 찾으면 다음과 같은 대목이 있다.

측은, 수오, 사양, 시비는 情이며 인의예지는 性이다.

(24) 惻隱 羞惡 辭讓 是非 情也 仁義禮智 性也

라고 했는데 이대로 하면 未發은 性, 已發을 情이라고 하여 發의 未·已에 그 기준을 두는 것이다. 그러므로 「發而中節」이라 하더라도 그것은 情의 세계에 속하게 된다.

程子が 心은 원래 善이다. 思慮가 나타나면 善·不善이 나오게 된다. 既發의 경우는 情이라 할 것이며 心이라 할 수 없다.

(25) 心本善 發於思慮 則有善有不善 若既發 則可謂之情 不可謂之心 (程氏遺書 一八)

라고 한 데서 보면 행동하는 것은 情이지 性이 아니다. 性을 靜, 情을 動이라 하는 까닭도 이런 점에 있는 것이며,

측은은 愛에 속하며 그것은 情이지 性이 아니다. 측은지심에 의해서 仁의 존재를 안다.

(26) 惻隱則屬愛 乃情也 非性也 因其惻隱之心 知其有仁 (程氏遺書 一五)

라고 한 데서도 性의 外現을 情이라 하고 그 기준을 「屬愛」에 두고 있다. 屬愛는 행동의 세계이니까 현실의 세계를 情의 개념으로 하고 있다. 주자의 경우도 근본적인 점은 동일하다.

性情은 하나의 物인데 그것이 분해되는 것은 未發·已發의 차이에 의합니다.

(27) 性情一物 其所以分 只爲未發已發之不同耳 (주자문집 40 答何叔京 第18書)

역시 「未·已」에 의해 性情을 구분하고 있다. 未發·已發은 그 본질이 動과 靜인바 情은 動의 세계인 已發이라는 현상이며 性은 未發인 靜의 세계며 본체적이다. 성리학의 논리로 하면 體用의 관계라고 하게 된다.

성리학의 이론체계가 이상의 약술로는 미진함은 논을 기다릴 여지가 없지만 「성리학의 이론체계」를 별항으로 논술한 까닭은 퇴계의 四端七情說을 설명하는데 그 導論의 부분으로 다루고자 한 데 있다. 따라서 사단칠정설에 관련되는 理氣일반에 그치기로 한 것이다.

III. 四端七情說

1. 四端七情說의 公知

퇴계의 사단칠정설이 공개된 것은 명종 8년 癸丑(1553)의 일이었다.

그것은 鄭之雲(號 秋巒 1509~61)이 作圖한 「天命圖」에서 「四端發於理 七情發於氣」라고 한 설명구를 퇴계자신이 起筆하여 「四端理之發

七情氣之發」이라고 訂正改書한 데서 비롯된다. 訂正句를 가리켜 퇴계의 사단칠정설 또는 四七互發說이라고도 하며 略해서 四七說이라고 하기도 한다.

四七說이 공개되기까지의 경위는 대략 다음과 같다. 鄭秋巒은 원래 高陽郡 芒洞에 世居하고 있었는데 金安國(號 慕齋 1479~1546)과 金正國(號 思齋 1485~1541) 형제에 從學하게 된다. 이 분들은 중종 14년 己卯(1519)에 야기된 정치사건, 史稱 己卯土禍에 被禍되어 上記芒洞으로 퇴거하게 되었다. 뜻밖에 賢士를 맞게 된 추만은 이것을 계기로 그 문하에서 수학하기에 이른다. 이리하여 研學에 정진하던 추만은 어느 날 그의 弟 鄭之霖(號 연대 미상)에게 「性理」에 관한 學修의 편의를 주기 위한 배려에서 한 장의 圖를 작성했었다. 이 圖를 일러 「천명도」라고 하는 것이다. 세월은 흐르고 정계 轉變하여 慕齋형제는 중종 33년 戊戌(1538)에 召命되어 還朝하게 되는데 그 얼마 후 추만도 한양으로 옮겨 살게 된다.(연대미상) 西城洞(現 西小門)에 定居했는데 여기서 이미 그곳에 살고 있던 퇴계를 往拜할 수 있는 기회가 마련된다.

추만은 芒洞에서의 수학시 천명도를 慕齋와 思齋에게 내 보이면서 가르침을 청했던 바 다같이 「非積功」이면 「不可輕議」라고 하여 별로 敎示를 주지 않았다. 노력을 더 하라는 격려의 뜻이었겠지만 그가 作圖했다는 사실은 그간에 자신이 연마한 結晶이요 부분이긴 하지만 성리학을 정리한 의의가 있을 것이다. 그는 서울에 와서 성리학을 꾸준히 탐구했었다고 전한다. 추만이 퇴계를 처음으로 왕배하게 된 것은 명종 8년이 었다. 이 때 퇴계의 學聲은 이미 주지되었던터로서 관직은 이 해 춘사 월에 成均館대사성에 취임하고 있었다. 퇴계는 어느 날 ?李?(號 遠巖)가 「천명도」라고 이름한 한 장의 圖를 闕讀하고 있는 것을 보았다. 관심이 있어 자세히 살폈으나 작자는 不明이었다. 그러던 차 문제의 주인공이 정지운이며 같은 동리에 이웃하여 살고 있다는 사실을 알기에 이르렀다. 퇴계자신도 그 圖를 새로 받아보게 되는데 의외로 그것은 전번 것과는 내용이 약간 달랐다. 그 까닭은 추만이 연구하면서 수정을 거듭

한 때문이었다. 이리하여 무명의 學從였던 정지운은 수삼차 퇴계를 방문할 수 있었고 따라서 여러 모로 지도를 받을 기회가 주어진 것이다. 이리하여 원본을 『天命舊圖』 정정보본을 『天命新圖』라고 호칭하는데 통칭 『天命圖』라 함은 후자를 가르키는 것이다. 퇴계는 정정을 가했을 뿐 아니라 『天命圖說後敍』를 첨가했었고 추만은 다시 퇴계의 序文을 附하여 함께 公刊하기에 이른 것이 있다.(以上 퇴계선생年譜·同文集 제16권의 天命圖說後敍 및 고봉선생문집의 理氣往復書 卷之一 附鄭秋巒天命圖說序참조)

이렇듯 공개된 퇴계의 사단칠정설이 學的 대상으로 公知하게 되는 것은 그로부터 6년 뒤인 명종 14년 己未(1559)였다. 그 해 3월 奇大升(號 高峯 1527~1572)이 보낸 질문서에서 비롯되는데 그 서한이 퇴계의 「사단칠정설」에 대한 질문을 내용으로 하는 글이었고 기미년에 있었던 일이라고 하여 「己未問書」라고 이름짓는 것이다. 주지하는 바와 같이 퇴계의 四七說에 대한 고봉의 問書는 이것을 시작으로 여러 차례 보내지고 그 때마다 퇴계의 답서가 또한 보내졌던 것으로 그 사이 6년이나 되지만(동화출판사刊, 한국의 思想大全集 제10권 后尾 朴鍾鴻박사의 「解説」참조) 이에 관한 두 분의 질의응답의 서한을 가리켜 「四七論辯往復書」라 하고 보내진 순서에 따라 第一書 第二書의 명칭을 붙이는 것이다.

이상이 퇴계의 사단칠정설인 「四端理之發 七情氣之發」의 典據와 公知되기까지의 경위의 개요이다. 그런데 퇴계자신도 염려했듯이(퇴계의 第一答書에) 「理之發 氣之發」은 당시 학계의 쟁론이 되었고 그 뿐 아니라 이후 400년 조선조 유학 논쟁의 초점이 되었음은 분명한 사실이다.

그러나 퇴계의 사단칠정설이 世知하게 된 후 학계에서는 비로소 학설적 토론이 전개되는데 퇴계의 이른바 「四七說」은 그 原案이 되는 셈이다. 그러한 의미에서 명종 8년 癸丑은 我國儒學史上 일대전환을 齊來한 획기적인 의의가 있음을 부정할 수 없고, 그로부터 6년이 지난 명종 14년 己未 고봉의 질문은 문제의 제기로서의 학설적 토론의 시초라는

점에서 우리 유학사상 두 번째의 큰 의의를 찾아야 할 것이다. 퇴계의 四七說이 공개된 그 당시 학계에 그것을 둘러싼 異論이 분분했다는 설도 있으나 확실한 증거는 없고 문헌을 통해 볼 때 고봉의 前記 己未問書가 최초요 따라서 고봉을 첫 토론자라고 봄이 타당하다고 생각한다. 우리가 여기서 다시 한 번 생각해 볼 문제는 그 사이 6년이라는, 말하자면 공백기를 어떻게 이해할 것인가 하는 점이다. 우선 퇴계에 이르기까지 대표적인 유학자를 들면 麗末의 鄭夢周(號 圃隱 1337~1392) 이래 權近(號 陽村 1352~1409), 吉再(號 治隱 1353~1419), 金宗直(號 佔畢齋 1431~1492), 鄭汝昌(號 一蠹 1450~1504), 金宏弼(號 寒暄堂 1454~1504), 趙光祖(號 靜庵 1482~1519), 金湜(號 沙西 1482~1520), 徐敬德(號 花潭 1489~1546), 李彥迪(號 晦齋 1491~1553)과 前記 慕齋형제 등을 꼽을 수 있을 것이다. 그러니까 1392년 李氏 건국으로부터 160여년간 성리학이 보급되었다고는 하나 사실상 그 학문적 수준이 총체적이고 체계화에 달하지 못하고 이해에 주력한 消化期였다고 볼 수 있을 것이다.

이러한 史的 관점에서 退高兩賢의 질의응답의 논변은 성리학의 첫 이론적 전개로서 비로소 우리나라에서의 체계화 단계라고 평가해도 결코 과언은 아니라고 믿는다.

2. 四端理之發 七情氣之發

「四端理之發 七情氣之發」은 「四端은 理가 發하고 七情은 氣가 發한다」는 말이다. 사단을 理, 칠정을 氣가 發한다고 할 때 여기에 모순이 생긴다고 이의를 제기한 사람이 기고봉이었다. 퇴계의 四七說에 이의를 단 근거는 어디에 있는가. 그것은 「非七情之外復有 四端」(己未 問書)라고 한 데 있다. 이 주장은 동시에 己未問書의 중심점이었는데 사단은 칠정에 내포된 개념이란 의미이다. 고봉은 그 문서 후반에서 「所謂四端七情者 初非有二義也」라고 한 데서 강조했듯이 「情」을 사단과 칠정의 두 세계로 만들어서는 안 된다고 주장하는 것이다. 이 뜻을 분석검토하

면 그 요점은 두 가지로 볼 수 있다. ① 四端과 七情은 다 같이 已發이고 情(氣)이니 두 개의 情이 있을 수 없고 다만 사단은 그 가운데의 좋은 부분이다. ② 사단을 理發, 칠정을 氣發이라 함으로써 理氣共在가 아니라 分離別個로 되니 부당하다고 하는 데 있다. 이리하여 「四端理之發 七情氣之發」은 성립될 수 없다고 보는 것이었다. 주지하는 바 사단은 맹자의

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.

(28) 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 (맹자 公孫丑上)

라고 한 측은, 수오, 사양, 시비 그것인 바 사단은 각각 인의예지의 「端」이라고 한 데서 비롯된다. 그런데 이 사단을 주장하려고 한 맹자의 의도는 무엇이었던가. 그것은 「性善」을 논증하기 위한 것이었다. 맹자가 인간의 본성을 좋이라고 주장하는 그 근거는 이른바 「不忍人之心」이라 하는 데 두고 있다. 타인의 불행 또는 고통을 간과하지 못하는 데서 우러나오는 천부적인 동정심, 이것이 不忍人之心이다. 그런 까닭에 맹자는 「人皆有不忍人之心」이라 했는데 바로 이런 「心」이 있음으로써 선하다는 논리, 이것을 前記 사단에 의해서 증명하려는 것이 그의 의도였다. 그러니까 본성이 좋은 그대로 사단도 좋하다는 의미를 지닐 수 밖에 없는 것이다. 퇴계는 제2답서 「后論」에서

맹자의 뜻은 다만 인의예지로부터 發한 것을 가리켜 말한 것으로, 性이 본래 善함을 보이게 한 까닭으로 情(四端) 또한 善하다는 뜻 뿐이다.

(29) 孟子之意 但指其粹然從仁義禮智上發底說來 以見性本善 故情亦善之意而已

라고 한 것으로도 맹자의 논증의도의 해석을 충분히 뒷받침할 수 있다

고 생각한다. 이것이 性情論으로 한층 깊이 인성문제로 다루어지게 됨은 훨씬 후세에 와서야 일임은 위에서 論及하였다. 이런 관점에서 맹자의 사단과 성리학에서의 사단은 내용에 있어서는 같다 해도 주어진 성격에 차이가 있음을 시인하게 된다. 그 차이를 다음과 같이 말 할 수 있으리라 생각한다. 즉,

인간관에 있어서 본질적으로는 평등하다고 하는 동시에 인간에 대한 깊은 신뢰성을 강하게 시사하는 性善을 증명하려는 의미가 맹자의 사단이라면 성리학에서의 사단은 본체와 현상이라는 이른바 體用的 개념으로 다루어지고 있다고 하는 것이다.

칠정은 일곱 가지의 감정 즉 喜怒哀懼愛惡欲을 말한다. 그러나 반드시 七이라는 數에 제한해서 생각하기 보다는 감정으로 나타난 전부 또는 밖으로 나타난 심적 현상을 의미한다 해야 할 것이다. 칠정은 자사가 『중용』에서 「喜怒哀樂之未發 謂之中」이라고 한 희노애락에서 비롯되는데 이 넷의 情을 칠정이라 하게 된 것은 『예기』 禮運에서이다. 唐에 와서 韓退之도 「原性篇」에서 칠정으로 나누어 논하였지만,

무엇을 人의 情이라 하느냐 喜怒哀懼愛惡欲인데 이 七者는 배우지 아니 해도 할 수 있는 것이다.

(30) 何謂人情 喜怒哀懼愛惡欲 七者弗學而能 (예기 禮運篇)

라는 것이 칠정이다. 원래 「情」이란 사상은 고대로부터 있었던 것으로,

사람은 나면서부터 천부의 性을 가지는데 이 性이 사물에 접하여 나타나는 것이 情이다.

(31) 人生而靜 天之性也 感於物而動 性之欲也 (예기 樂記篇)

사단과 같이 칠정도 성리학에서 주어지는 그것은 역시 본체와 현상의 개념으로서의 성격을 갖는다.

주자는 사단을 情이라 하고 「중용」을 注하여 「喜怒哀樂 情也」라고 역

시 칠정도 情이라고 했다. 이래서 사단과 칠정은 다 같이 「情」임에는 틀림없고 비록 異名은 있다 하더라도 개념상 별개로 분리할 수 없는 것임은 명백하다. 이것이 고봉의 사단칠정관이고 이런 점을 가지고 「四端理之發」說에 반론을 펴는 거점으로 삼고 있는 것이다.

그런데 회노애락이 「情」이라면 그 근원자가 되는 性은 무엇인가. 사단이라는 情은 그 性이 인의예지였으나 이 경우 「其未發 則性也」(「중용」朱子注)라고 하였으니 「未發」이 그 性이다. 회노애락이 發하기 전인 未發은 천부적인 그대로의 것을 의미하므로 「性」의 개념이 되는 것이다. 사실 「性善」의 근거도 천부적이라는 데 두고 있지만 이러한 未發이 「예기」에서와 같이(31참조) 외물의 자극에 의해서 칠정이 일어난다. 그러니까 현상이요, 따라서 已發로 설명될 수 있고 已發이니까 그 근원은 역시 未發이다. 이래서 性情의 논법에 들어맞게 되는데 이상을 간추려 보면,

(A) 性=仁義禮智→四端(情·已發)

(B) 性(未發)→七情(情·已發)

이라고 된다. 요컨대 사단과 칠정은 異名이 있다 해도 已發이요, 따라서 情이며 理氣에 있어서는 氣이며 다 같이 性을 근원자로 하고 있음에는 相異가 없다. 고봉은 以上을 바탕으로 자사의 회노애락과 맹자의 측은, 수오, 사양, 시비지심은 결코 別世界가 아니며 다만 자사는 「情」전체를 말했고 맹자는 「情」(全)가운데의 善한 부분(一部)만을 말했을 뿐이라고 한 것이었다. 말하자면 同體(情)속에 사단은 내포되어 있는 것이며 異名이라 해도 별개로 분리시킬 수 없다고 주장하게 된 것이다.

만일 고봉의 四七觀대로 말한다면 퇴계의 四七說은 理氣관계에 어떤 모순이 발생하는가. 그것을 고봉은 「理與氣 判而爲兩物」(己未 問書) 즉 理와 氣는 별개로 분리된다고 말했다. 이미 누차 설명했듯이 理氣는 不可離의 동시공재하는 것으로써 그 이론이 형성되어 있다. 만일에 「判而爲兩物」이라면 理氣철학 혹은 성리학은 성립이 불가능함을 의미한다.

고봉은 「四端理之發 七情氣之發」에 이와 같은 모순이 있다고 반론한 것이었다.

퇴계는 고봉의 반론에 대해 명종 15년 庚申 11월에 답서를 보냈다. 그 답서는 617자로 된 비교적 장문으로 내용은 12개항목으로 구분될 수 있는 것인데 고봉의 오해를 설득하려는 입장으로 시종일관되어 있다. 우선 그 서두에서 사단칠정이라 하지만 다같이 情인데 이것으로 인해서 理와 氣를 분리시켜서 논하는 사람은 아직 보지 못했다고 오해의 尤甚함을 지적하고 원래 정지운의 「천명도」의 설명구를 수정한 까닭도 「四端發於理 七情發於氣」를 그대로 두면 理와 氣를 분리한다고 오해를 주어 혹시 그것으로 말미암아 爭端이 될까 두려워서 취했던 것이라고 밝혔었는데 고봉의 반박을 받은 퇴계는 내심, 역시 내가 염려한대로 이해시킴이 어렵겠다고 여겼을지도 모른다. 그것은 자기의 수정구가 완전 무결하지는 못하다고 한 데서도 짐작이 간다. 완전무결하지 못하다는 말을 뒷받침하는 듯 제2답서에서 理氣互發說로 재설명을 전개시킨다.

퇴계가 첫 답서에서는 ① 情의 개념과 ② 사단과 칠정의 異名 분석을 두 줄거리로 하여 표리를 이루면서 자기견해를 강조하고 있다. 四七이 共히 情인데 理氣로 分해서 논하는 사람을 보지 못했다는 上記의 一文에서 볼 수 있듯이 사단과 칠정을 따로 본다 해도 그것이 동일한 情의 개념임을 부정한 것은 아니었다. 四七이 다같이 情임은 더 말할 나위없이 확실하다. 그러나 우리가 주의해야 할 것은 名이 다른 이상 名目에 따르는 구별을 파악해야 한다고 하는 것이다. 환언하면 名이 붙여진 데는 그 名에 따르는 개념이 있다함을 의미한다. 바로 이 관점으로 퇴계는 互發說을 성립시켰다 해도 무방하지만 이런 견해를 가지고 추론하면 情가운데서 사단과 칠정은 각자의 分을 구해야 한다는 말이 된다. 情이라는 성격은 동일하나 각자의 分인 내용은 다르다고 표현될 수 있을 것이다. 퇴계의 이와 같은 견해는 후술하는 바와 같이 제2답서에서 저 유명한 理氣互發說로 논리정연하게 설파되어진다.

첫째, 「性」字의 설명을 보면 天命之性(자사)과 性善之性(맹자)이 있

어서 같은 性이면서 천명, 성선의 異名이 있는데 異名이니까 각각 자기 분이 있을 것이나 異質의 二種類의 性으로 보아서 안된다. 자사와 맹자의 진의가 어디 있는가를 파악하여야 할 것이다. 두 性은 같은 성격의 「性」을 가리키며 그것이 선임을 의미하는 데 있다. 그렇다면 같은 情가운데서 사단, 칠정이라고 해서 情의 세계를 두 개별로 分하는 것은 결코 아니지 않는가. 퇴계 외 「就異而見同」은 이것을 의미한다. 性善之 性은 다 같이 純善無惡이라고 함은 萬人共認이 상식인데 그 이유를 퇴계는 이렇게 설명한다.

두 性字가 가리켜 말한 뜻이 어디에 있습니까. 理氣가 부여(공존)된 가운데 理의 본 근원을 가리켜 말함이 아닙니까. 그 가리키는 바가 理에 있고 氣에 있지 않는 까닭으로 가히 純善無惡이라고 할 수 있는 것입니다.

(32) 此性二字 所指而言者何在乎 將非就理氣賦與之中 而指此源頭本然之處言之乎 由其所指者在理不在氣 故可謂純善無惡耳 (제1답서)

이 글 가운데 간과해서 안 되는 점은 자사와 맹자의 性이 왜 좋이나 하면 理氣共在하는 가운데 오직 理만을 지칭하기 때문이라고 한 대목이다. 자사와 맹자가 제시한 「性」에 惡(氣)을 배제하지 않고 있는 것이다. 사실상 善은 惡을 예상한 상대적 개념에서의 善이며 따라서 惡을 예상않고서는 善은 성립될 수 없다. 이러한 가운데 자사와 맹자의 性을 다른 면에서 보면 善만을 지칭하니까 惡은 없다는 말인데 결국 善만의 의미로 될 수 밖에 없는 것이다. 퇴계의 이 논법은 아무런 모순없는 논리로 성립되어 진다. 그렇다면 자사와 맹자가 왜 善만을 지칭했는가.

性에 氣를 混入해서 말한다면 性이 본래 善함을 그렇게 여기지 아니할 것이라고 하여 純善만을 지칭한 것입니다.

(33) 誠以爲雜氣而言性 則無以見性之本善故也 (제2답서)

라고 하여 性의 純善을 말하게 된 것이라고 지적하였다. 제2답서에서

「사단에는 氣가 없을 수 없다」고 한 것도 이런 관점에서였다. 그런데 퇴계는 宋代에서 理氣가 같이 있다는 기질지성과 오해될까 하여,

후세에 이르러 程, 張諸子가 나온 뒤에야 부득이 기질지성의 論이 있었으나 그들도 또한 자사나 맹자의 말씀에 더 보태려 하였고, 다른 의견을 세우려 한 것은 아니었습니다.

(34) 至於後世程張諸子之出 然後不得已而有氣質之性之論 亦非求多而立異也 (제1답서)

라고 하였다. 이것은 자사, 맹자의 性說을 더 강조하는 것이며 본연지성과 기질지성을 혼동해서는 안된다고 하고

가르쳐 말한 바가 사람이 태어난 뒤에 있는 것인즉 역시 순수한 본연지성으로 칭할 수 없는 것입니다.

(35) 所指而言者在乎稟生之後 則又不得以本然之性混稱之也 (제1답서)

라고 하였다. 기질지성은 後天·天命이고, 성선지성은 선천적·천부적인 것이라고 구별짓는다. 퇴계는 性에 본연지성과 기질지성의 구별이 있음과 같이 情에도 사단과 칠정으로 구분할 수 있다고 논한 것이다.

性에 있어서 理(본연지성), 氣(기질지성)로 나누어 말할 수 있다면 情에 있어서도 理(사단), 氣(칠정)로 나누어 말할 수 없겠습니까.

(36) 其於性也 既可以理氣分言之 至於情獨不可以理氣分言之乎 (上同)

이리하여 퇴계는 제1답서에서 고봉의 이의를 반박하고 「四端理之發 七情氣之發」에 아무런 하자가 없음을 논술했다.

IV. 理氣互發說

1. 互發의 의미

퇴계는 고봉에게 보낸 제2답서에서 「四端理之發 七情氣之發」에 대하여 재설명을 하는데 그 내용을 理氣互發說이라고 한다. 퇴계가 주장하는 호발은 다음과 같은 것이다.

二者(理氣)는 서로 發用하며 發用한 뒤에도 相須합니다.

(37)二者互有發用 而發又相須 (제2답서)

「互有發用 發又相須」로 정의되는데 「互發相須」라 해도 되지만 略해서 「互發」이라고 하는 것이다. 여기서 유의할 점은 「互有」의 뜻이다. 그것은 서로가 發用함을 갖는다 해도 理 그 자체가 발용함이 아니라 動靜하는 氣가운데 理가 내재하여 있는 데 불과하다. 만일에 理가 動하면 벌써 그것은 氣가 되니까 그러하다. 누차 언급한 바 理에는 動의 관념은 전무하다. 이런 의미에서 互有는 理氣共在에서의 자기의 몫을 갖는다는 뜻이다. 주자의 말을 참고로 한다면,

理는 氣를 타고 動한다.

(38) 理搭於氣而行 (주자어류 94 周子之書 可學錄)

라고 한 것과 같은 논법이며 前記 「二氣交運」의 二氣(理氣)도 같은 의미이다. 氣는 理의 「乘之機」이므로 발용하는 자는 氣이지 理는 아니다. 理의 발용(動)을 인정하면 벌써 氣가 됨은 말할 나위도 없다. 「互有」라 하더라도 理와 氣의 성격을 고려하지 않고 표현한 말이 아니며 발용이라 할 때는 所以然之故로서의 理가 오히려 자기 모습을 지니고 있기 때문이라 함이 충분히 고려되어 있다고 해야 할 것이다. 이와 같이 互有發用은 理氣가 각각 갖는 자기성격을 긍정적인 데서 생각해야 할 것이다. 그 다음 理氣는 共在에서 그치지 않고 발하여 작용하고, 그 뿐 아니라 현상 속에 共在의 모습으로 다시 相須해 있다는 데까지가 호발성에서 논급되는 범위이다. 理氣의 성격은 퇴계의 호발성에서 理氣共在→互有

發用→發又相須의 이 3段的 설명으로 남김없이 발휘되었다 할 수 있을 것이다. 이래서 호발성은 지금까지 본 宋儒들이 理氣共在에만 치중하던 방대한 설명내용을 共在, 互發, 相須로 집약하여 그 이상 여지가 없는 완벽을 이루었다 해도 과언은 아닐 것이다. 실로 호발성은 理와 氣가 존재, 작용, 事象에서의 모습까지를 논파한 理氣철학의 체계론이라 할 수 있는 것이다. 필자는 퇴계가 宋儒이래 이론의 정밀정확을 기할 수 있었다는 하나의 사실을 이 호발성에 두고자 하는 것이다.

퇴계의 理氣철학의 해석은 이 호발성의 개념을 파악하여 그로부터 추론되어야 함은 재언의 여지가 없지만 그 호발성의 근거는 어디에 있는가. 그것은

理없는 氣가 없고 氣없는 理가 없습니다.

(39) …未有無理之氣 亦未有無氣之理 (제2답서)

라고 한 데서 출발한다. 이 말은 다름 아닌 理氣不可離, 同時共在라는 理氣의 성격과 내용과 관계를 再闡明한 것이다. 그리하여 호발성의 내용을 主理·主氣라고 하는 것이다.

2. 互發의 내용(主理·主氣)

이미 언급했듯이 互發은 已發, 현상의 세계요 「情」을 의미한다. 그래서

互發하는 것이고 보면 각각 主되는 것이 있음을 알 수 있고 相須하는 것이고 보면 서로 그 가운데 있음을 알 수 있습니다.

(40) 互發則各有所主可知 相須則互在其中可知 (제2답서)

라고 한 「各有所主」가 내용이 되는데 구체적으로 말하면 主理, 主氣이다. 그런데 主理, 主氣는 그 용어로서의 뜻은 두 면이 있다고 보아야 한다. 其1은 지칭하는 의미를 표현하는 경우이고, 其2는 주재자인 理의

성격에 의한 표현으로 나누어진다. 전자로 한다면 본연지성과 기질지성에 다같이 理氣가 있지만 본연지성을 理라 하고 기질지성을 氣라고 하는 경우가 그것이다.

나는 천지(본연)지성은 오로지 理(善)만을 가리켰다 하니 여기에는 理(善)만 있고 氣(惡)은 없다 할 것인지 알지 못하겠습니다.

(41) 混謂天地之性 固專指理 不知此際只有理還無氣乎 (제2답서)

천지(본연)지성에도 氣(惡)가 있다고 함은 지금까지 누구도 明言하지 못했던 제목이다. 퇴계는 또 이렇게 말한다.

하나는 理(본연지성)을 주로 삼았던 까닭으로 理를, 하나는 氣(기질지성)을 주로 삼았던 까닭으로 氣를 말하는 것 뿐입니다.

(42) 一則理爲主 故就理言 一則氣爲主 故氣言耳 (제2답서)

라고 하여 본연지성을 理로, 기질지성을 氣로만 부르게 되는 이유를 들고 있다. 위에서도 잠시 언급했었지만 世人的 從來說을 가지고 본다면 퇴계의 이와 같은 주장을 모순이라고 지적하게 되는 것이며 고봉도 이 점을 중요시함이 질문의 底意이기도 했었다.

후자로 한다면 以所然之故로서의 理의 主宰가 강하면 氣는 약해 理顯이 된다. 이것이 主理이며 반대로 主宰가 약하면 氣強이 되어 理隱이니 그만큼 惡이 된다. 이것이 主氣이다. 주리, 주기는 호발의 세계에서 일어나는 선악의 원리인 것이다.

理가 發함에 氣가 따른다 함은 理를 주로 한다고 말할 수 있고 理가 氣를 벗어나 있다는 말이 아니니 사단이 그것이요, 氣가 發해서 理가 乘함이 있다 함은 氣를 주로 한다고 말할 수 있다는 것 뿐 氣가 理를 벗어나 있다는 말이 아니니 칠정이 그것입니다.

(43) 有理發而氣隨之者 則可主理而言耳 非謂理外於氣 四端是也 有氣發而理乘之者 則可主氣而言耳 非謂氣之外於理 七情是也 (제2답서)

라고 한 여기의 「氣隨之」와 「理乘之」는 다같이 已發의 세계요 情이며, 호발성로 하면 「互有發用」이라고 하는 세계이다. 이 句는 사단칠정의 설명이 간결 명료하게 표현되어 있을 뿐 아니라 字句배열의 묘미에 읽을수록 유혹되는 듯 감응을 느끼게 한다. 理氣共在의 세계라는 대전제를 가지고 이 두 구를 새기면 前句의 「理發」과 後句의 「氣發」에 단독으로서의 「發」을 인정할 수 없게 되고 당연히 理發은 理氣發이요 氣發도 역시 理氣發이다. 그것은 재언의 필요없이 理와 氣는 어느 一者에 독립성이 부정되며 호발성의 출발이 「未有無理之氣 亦未有無氣之理」에 있으니 二者共在로서만이 發할 수 있으니가 그러하다. 또 理는 동적 개념이 인정되지 않으므로 「理發」이 될 수 없는 것이다. 發用相隨의 세계에서 「氣隨之者」는 理의 主宰로서 氣隨가 있게 되므로 이 때를 「理強」이라고 표현하기도 한다. 이것이 主理이며 사단은 이러한 것이다. 구체적으로 말하면 측은, 수오, 사양, 시비지심은 「理強」이요 理顯의 현상이라 하게 된다. 그래서 「四端理之發」이라는 까닭을 알 수 있는 것이다.

「理乘之者」도 역시 發用相須의 세계인데 그것은 미분화의 상태를 말한다. 미분화는 과불급 즉 선악이 나타나지 않은 상태이다. 그러나 악의 가능성이 있다는 점에서 사단과는 달리 氣라고 하게 되는데 이것이 주기로 칠정인 것이다. 기질지성도 이러한 이유에서 통칭 「氣」라고 하게 되는 것이다. 다시 말하면 칠정 그 자체가 악이 아니라 여기서 과불급일 경우 악이 되고 「中節」인 경우는 선으로 되는 것이다. 여기서의 주기는 전술한 바 주재자인 理의 성격에 의한 표현으로서가 아니라 지칭하는 의미를 표현하는 바로서의 주기이다.

사단에 氣가 없는 것이 아니로되 다만 理의 發이라 하고, 칠정에 理가 없음은 아니로되 다만 氣의 發이라 합니다.

(44) 四端非無氣 而但理之發 七情非無理 而但氣之發 (제2답서)

라고 한 데서도 충분하지만 퇴계가 이 문제를 이해시키기 위하여 든 비

유를 보기로 한다.

行한다는 경우를 가지고 말한다면 사람과 馬가 다 그 가운데 있는데 이것은 사단과 칠정을 합해서 말함과 같다. 사람(理)이 감(行)을 가리킬 때는 馬(氣)를 말 안해도 馬(氣)가 간다는 사실이 그 가운데 있게 되는데 사단이 그것이요, 馬(氣)가 간다고 말하면 사람(理)을 말 안 해도 사람(理)은 으레 가게 되는데 이것은 칠정입니다.

(45) 言其行則人馬 皆在其中 四七渾淪而言者是也 或指言人行 則不須並言馬 而馬行在其中 四端是也 或指言馬行 則不須言人 而人行在其中 七情是也 (제2답서)

라고 하였다. 이것은 경험적 사실로 추론하여 主理, 主氣를 구체적으로 설명한 좋은 예이다. 결국 主理는 상대적으로 氣를 고려하고 있으며 主氣는 理를 고려하고서야 성립된다. 理를 人으로 馬를 氣로 비유하여 乘者和 被乘者의 관계로부터 주리, 주기를 설명하려고 한 것은 매우 적절한 논법이라 하지 않을 수 없을 것이다. 이와 유사한 비유는 주자에서도 볼 수 있다.

太極은 理이며 動靜은 氣이다. 氣가 나아가면 理도 그러하다. 二者는 언제나 서로 의지하여 떨어지지 않는다. 太極은 사람에, 動靜은 馬에 비길 수 있다. 馬는 사람을 태우고 人은 馬에 올라타는 것이다. 馬가 출입하면 人도 함께 출입한다. 動靜할때 太極의 妙는 반드시 거기에 존재하고 있기 때문이다.

(46) 太極理也 動靜氣也 氣行則理亦行 二者常相依而未嘗相離也 太極猶人 動靜猶馬 馬所以載人 人所以乘馬 馬之一出一入 人亦一出一入 蓋動靜而太極之妙未嘗不在焉 (朱子語類九四 周子之書錄)

주자가 理와 氣의 관계를 人·馬에 비유 설명을 기도한 것인데, 이에 따르면 理는 氣로 인해 있게 되며, 인과의 관계가 정반대로 되어 所以然之故가 理에 있지 않고 오히려 氣에 있게 되는 감을 준다. 한편으로 보면 馬를 조종한다고 하는 馬의 출입이전의 과정을 고려해 넣는다면

이해가 될 수 없는 것도 아니다. 퇴계의 人馬比喻는 주자의 理에 대한 이와 같은 오해가 염려되어 부연한 듯 아무런 걸림없이 명료하다. 이로서 「七情氣之發」임을 알 수 있는 것이다. 생각컨대 天命圖의 「四端理之發 七情氣之發」은 情의 세계 즉 기질지성에서의 문제이다. 다시 말하면 호발의 세계이며, 주리·주기의 논법대로 情의 세계를 표현한 데 불과하다. 사단은 앞에서 본대로 맹자의 진의가 性善의 논증에 있었다 함을 퇴계는 강조하고 있는 것이다. 聖人에 대하여 多大한 신빙성을 갖는 通例에서 볼 때 역시 퇴계도 「믿는」 입장을 취하고 있고, 天地之性에 대한 子思의 말에도 같은 입장이다. 사단에 氣가 없을 수 없다는 논거는 위에서 보았지만 그것에 따를 때 측은, 수오, 사양, 시비지심에도 惡(過不及)의 가능성이 있게 되나 현재로는 있을 수 없다. 왜냐하면 맹자가 지칭한 본 뜻이 선을 말하려고 했기 때문이고, 사단은 理顯의 현상임을 첨가해서 생각할 수 있기 때문이다. 사단이나 천지지성에 氣를 배제하지 않는 것은 어디까지나 이론상의 문제에 불과하며 현실에 있어서 측은지심 등은 선 그것이라 해야 할 것이다. 이렇게 볼 때 「四端理之發」은 主理以外 역시 性善의 논증적인 의미가 강하다는 면도 간과할 수 없다. 퇴계는 고봉에게

사단은 다 善하므로 맹자가 말하기를 「四者の 마음이 없으면 사람이 아니다」 하였으며 또 「그 情은 즉 善이라 할 수 있다」 하였습니다.
(47)四端皆善也 故曰無四者之心 非人也 而曰乃若其情則可以爲善矣 (第1 答書改)

라고 했는데 사단을 통해서 인성의 善은 본질적으로 동일하다는 뜻의 강조를 여실히 파악할 수 있는 것이다. 원래 성리학에서의 천하(세계)는 物의 집합이라고 본다. 物은 이미 살핀 바와 같이 理氣가 공재하는 데서 성립한다. 그러므로 物과 천하와의 관계는 物의 집합이 되는데 物의 정의를 보면

聲, 色, 貌, 象을 구비하여 천지간에 존재하는 것은 모두 物이다.
 (48)凡有聲色貌象 而盈於天地之間者 皆物也 (大學 或問 二)

라고 한 것을 볼 때 감성적 존재는 모두 物에 포함되어 있다고 할 수 있는 것이다. 이 文의 引例로서 物의 정의는 서지만 『朱子語類』에서 한 구절을 더 보면,

눈 앞에 應하는 바와 같은 것은 모두 物이다.
 (49)眼前凡例應底 都是物 (朱子語類一五 大學 賀孫錄)

物의 범위는 무한으로 확대될 수 있어서 「감성」을 넘어서 사고의 대상이 되어 있는 모든 事·物까지라고 할 수 있다. 이래서 본연지성 또는 사단이라고 사고했을 때 그것은 벌써 「物」이며 천하 속에 들어 있게 되고 따라서 理氣에 위해서 성립된다. 物이란 이를진대 「天下未有無理之氣 亦未有無氣之理」이니 理를 제외하는 생각은 허용될 수 없고 본연지성과 사단에도 氣를 배제할 수 없는 것은 이런 까닭이다. 本然之性和 四端에 理氣가 있다함은 사고면에서나 논리면에서 아무런 모순이 없는 것이다.

이상에서 사단을 理氣가운데 主理로만 시종일관하는 것은 언급한 바와 같이 孟子가 사단을 주장한 정신을 堅持宣揚시키려는 사상이라고 해야 하고, 자사의 천지지성도 역시 그런 정신이라 해야 할 것이다. 그런데 선악의 문제는 七情 즉 氣質之性에 있게 된다.

七情 및 氣質之性을 主氣라고 하는 까닭은 「지칭하는 의미의 표현」이라 했는데 미분화의 세계인 여기엔 다시 주재자인 理의 성격에 의한 主理 主氣가 적용되게 된다.

동일유형의 개념이 표현되는 語가 多種이라함은 이미 논급했거니와 현실의 세계를 의미하는 語는 여러 가지이다. 우선 氣, 七情, 氣質之性이 그러하고 호발성의 「發用相須」와 「理乘之(氣)」가 또한 그러하다. 이런 語들이 갖는 어의의 공통점은 動精의 세계라는 데 있는 것이다. 動

精하는 이상 偏, 正의 현상이 있을 것이나, 「偏」은 過, 不及이요, 「正」은 「中節」이라 함은 이러한 뜻이다. 이 현상을 통해 선·악을 규정짓게 되는 것이다. 動精의 원인자는 所以然之故의 「理」가 주재함은 물론이다.

경험의 세계에서 善이란 어떻게 규정되어지는가. 호발성에서는 그것을 主理라고 하는 것이다. 理의 주재가 강하여 본래의 선한 모습이 顯現되게 됨을 뜻하고, 악은 理의 주재가 약하여 본래의 선한 모습은 은폐되는데 이것이 氣強이며 동시에 主氣라고 하게 된다. 여기서 오해하기 쉬운 것은 「理가 주재한다」함은 작위력을 인정하며 理에 동적 관념을 허용하고 있지 않는가 하는 것이다. 「성리학의 이론체계」에서 이미 논급된 바 理는 淨潔 空濶底世界, 즉 의미상의 존재이면서 「所以然之故」와 「所當然之則」이라는 성격을 지는 「因」의 존재가 理이다. 응취성과 작위성이 전무하면서도 「因」이 됨으로 통칭 理는 氣의 주재자라고 하는 까닭이 여기에 있는 것이다. 응취하는 것은 氣이기 때문에 그 動이 약하면 그만큼 理顯이니까 선이 되고, 動이 강하면 理隱이 되니 악이 되는데 그 強, 弱은 오로지 「理」에 달려 있다. 「中庸」의 용어대로 하면 氣強 즉 理隱은 「過不及」이요, 「中節」은 理強 즉 理顯이라는 논리이다.

주자는 「중용」首章의 「發而皆中節謂之和」를 注하여 「發而皆中節 情之正也」라 하고 「無所乘戾」가 「正」의 상태라고 했는데 그것은 「無偏」이요 곧 理顯을 의미한다. 현실세계의 지표는 모름지기 「善」의 실현이다. 그 善의 실현은 어떻게 가능한가. 그것은 수양으로 가능하게 된다. 이것은 「敬」사상이라 하는 바 성리학에서의 爲學의 목적과 실천의 지표는 오로지 理顯卽 中節의 실현에 있는 것이다. 이러니까 칠정의 세계에서 선은 오직 「사단」에 한정시킬 수 없으며 그보다 광범하다 해야 할 것이다. 上記한 바 사단은 인간의 본래성을 증명하는 의미로 해석하는 것도 이와같이 칠정의 세계에서 선이 사단에 국한하지 않는다고 보기 때문이었다.

리가 動精을 주재하여 「理顯」함으로 말미암아 본성(善)의 보전은 가능한데 퇴계는 이것을 「氣之順理」라고 한다. 결국 「主理」라는 것이지만 달리 표현하면 선악은 「氣之順理」如何에 있게 된다. 퇴계는 다음의 예로써 이것을 설명한다.

맹자는 樂正子が 爲政하게 되었다 하여 기뻐서(喜) 잠을 자지 못했다 하였고 舜이 共工·驩兜 등 四胤을 제거하였다고 하니 이것은 怒이며, 공자의 슬퍼(哀)함과 즐거워(樂)함은 氣之順理하여 發하며 一毫라도 막힘이 없습니다.

(50)孟子之喜 舜之怒 孔子之哀?氣 氣之順理而發 無一毫有碍 (第2 答書)

이른바 聖人の 희노애락은 선이라는 말이다. 퇴계는

사람의 마음이 발하기는 쉬우나 제어하기 어려운 것은 오로지 怒가 심한 때문이니 怒할 때 怒를 문득 잊어버려서 理의 시비를 볼 수 있게 되면 또한 밖에서 유인하는 것이 미워할 것만이 아님을 볼 수 있다.

(51)人之心易發而難制者 惟怒爲甚 第能於怒時 遽忘其怒而觀理之是非 亦可見外誘之不足惡云云 (上同)

이렇게 定性書의 구절을 인용한 다음,

發하기 쉽고 누르기 어렵다고 함은 바로 理입니까? 氣입니까? 理라면 누르기 어렵겠습니까만 氣인 까닭에 제어하기 어려운 것입니다. 더구나 怒가 理의 發이라고 한다면 怒를 잊고 理를 본다 한 것이니 이것이 바로 理로서 氣를 누름을 이르는 것입니다.

(52)所謂易發而難制者 是爲理耶 爲氣耶 爲理則安有難制 惟是氣 故決驟而難馭耳 又況怒是理發 則安有忘怒而觀理 惟其氣發 故云忘而觀理 是以理御氣之謂也 (上同)

氣는 끊임없이 理를 은폐하므로 그 氣가 약하여 理가 온전할 때는 理

의 본체에 방해되지 아니하며, 氣가 강할 때는 그 氣로 말미암아 理가 그만큼 은폐된다. 그런데 聖人과는 달리 일반인의 희노애락은 악으로 간주한다.

일반인이 어버이를 만나면 기쁘고(喜) 喪을 당해서는 슬퍼(哀)하는데 같은 氣가 理에 順하여 發한 것이나 氣가 가지런할 수 없는(過, 不及) 하기 쉬운(氣強인) 까닭에 理의 본체가 또한 온전할 수 없다는 것이다.

(53)常人之見親而喜 臨喪而哀 亦是其順理之發 但因其氣不能齊 故理之本体 亦不能全

그러하다면 다같은 희노애락이 聖人과 일반인이라는 그 실천주체에 따라서 理(善)로 되고 氣(惡)로 되는가. 사상의 통념상 성인의 언동에 신빙성을 갖는 것이지만 성인의 언동을 자기언동의 모범으로 하는 태도는 일반적인 것이다. 그것은 성인을 완전무흠한 인격자로 생각하기 때문에 그들의 思慮言動 등 모든 것은 긍정되어지고 모범으로 되는 것이다. 여기에 일반인과의 차별을 두고 있는데 일반인의 氣 즉 희노애락에는 善(理)이 전혀 부정되지는 않는다. 上記의 주장은 칠정 세계에서의 理(善) 氣(惡)를 예시한 데 불과하다.

이상으로 주리와 주기를 살폈다. 주리는 사단이요 주기는 칠정이요, 같은 논법에서 기질지성에 주리 주기가 있었다. 주리 주기가 갖는 또 하나의 뜻은 선악의 규정이었다. 이것은 퇴계에 와서 볼 수 있는 성리학의 이론체계였다. 여하간 인성은 선하다는 본연지성을 인간본래성이라 한다면 기질지성은 즉 情은 인간의 현실성이라고 할 수 있는 것인바, 사단은 인간의 본래성을 증명하기 위한 위치에 있다고 할 수 있다. 퇴계의 설명에서도 충분히 이해할 수 있듯이 맹자 당시에는 「性善」의 주장만으로써 한 사상의 학설로서 훌륭했다 하지만 사상의 史的 발전은 宋代에 와서는 부득이 보완작업의 필요성에 이른다. 先秦때의 「性善」은 인간본질의 탐구였다고 하면 성리학은 「자아」와 타인과의 관계에 선 인

간본질의 탐구라고 할 수 있을 것이다.

이렇게 살펴보면 퇴계설에 아무런 불합리성이 없고, 程·朱의 설을 부정 또는 왜곡한 하자는 발견할 수 없다. 그 만이 아니라 오히려 그들의 설을 보완 발전 시켰다고 해야할 것이다.

V. 結 論

이상으로 퇴계의 「四端理之發 七情氣之發」 즉 사단칠정설을 살펴보았다. 人의 心의 문제인 이상 거기에는 자연히 선악의 관념과 그 원인이 추구되지 않을 수 없을 것이다. 사단칠정설은 이러한 배경 하에서 모든 것이 이기이원으로 설명되기에 사단칠정이 理氣와 관련 지워지게 되는 것이다.

성리학이 현실생활에 어떻게 처해야 하는가에 초점이 있고 거기서 일어나는 諸事象을 知的 대상으로 하여 그것의 통일적 준칙을 찾으려는 실천학이니 만큼 선과 악을 각각 대표하는 사단과 칠정론은 성리학에서의 이론상 중요한 위치를 점하게 된다. 퇴계의 「四端理之發 七情氣之發」은 이러한 중요성을 지니고 있는 것이다.

그런데 제2답서에서 「氣隨之」, 「理乘之」의 몇 字가 첨가됨으로써 후학들로 하여금 오히려 前記 「理之發」, 「氣之發」을 수정한 뜻으로 받아들여지게 된 것은 사실이다. 필자는 그것이 수정이나 아니면 관통이나를 분명히 하고자 논술했던 터이다. 이미 본 바와 같이 「理發而氣隨之」와 「氣發而理乘之」는 「四端理之發 七情氣之發」의 논리에 一毫도 어긋남을 찾을 수 없을 뿐 아니라 그것은 오히려 후자의 뜻을 명백히 하려는 진의와 고봉이 오해를 설득하려는 열의로 표현한 것이라고 보아야 한다. 퇴계가 天命圖說明句의 정정을 가할 때 벌써 염려했던 그것이 적중했다 고나 할까 쟁점이 되었지만 「氣隨之」·「理乘之」와 「理之發」·「氣之發」

의 諸句를 통해 논리의 변경도 사고의 후퇴도 없었고 표현의 미숙, 왜곡, 과장도 없는 시종일관된 논리에 담담한 논술 이외는 他意를 찾을 수 없다.

사단칠정설의 지향은 인간이 본질적으로 善의 동일성을 지니면서 이것이 인과지배의 현실속에서 여하히 처해야 하는가의 자기본분에 대한 탐구이며 궁극적인 도달점은 「善」에 있다. 현실에 처해서 선에 도달할 수 있는 방법문제는 사단칠정설과는 論을 바꾸어 존양과 성찰이라는 수양 즉 실천문제로 다루어지게 되는 것이다.