

退溪의 四端七情論**

金 基 鉉*

I. 들어가는 말

퇴계 이황(1501~1570)의 四段七情說은 그의 도덕적 인간학의 중심 이론이요, 동시에 실친 과제에 해당된다. 나아가 그가 高峰 奇大升(1527~1572)과 8년 여에 걸쳐 나눈 사단칠정 논변은 그 이후 조선조 성리학의 학문 조류를 형성하는 결정적 요인이 되기도 하였다. 그러므로 그것은 한국 철학 사상 중 하나의 커다란 좌표적 의의를 갖는다. 윤사순 교수는 이 점을 다음과 같이 말한다. “이것은(퇴계의 사칠론을 말함) 비록 心性說의 한정된 부분에서나마 한국의 성리학으로 하여금 당시 중국 성리학 수준을 능가하게 하였다는 점에 뜻이 있으며, 이 논구를 계기로 한국 성리학계에 문제 중심의 독자적인 학파가 비로소 형성되었다는 점에도 뜻이 있다.”¹⁾

그런데 퇴계의 사단칠정설을 명료하게 이해하기란 쉬운 일이 아니다. 이는 몇 가지 이유를 갖는다. 첫째 孔·孟의 원시 유학 또는 사서오경 상에는 그 의미가 명백했으나, 성리학의 추상적 관념 체계 속에 편입되면서 해석과 논쟁의 여지를 많이 갖게 된 저 관념을 우리가 쉽게 정리

* 전북대 윤리교육과 교수

** 민족과 사상 연구회 편, 『四端七情論』(서광사, 1992) 게재논문

1) 윤사순, 「韓國 性理學의 展開와 特徵」, 『韓國 思想의 深層 研究』, 이을호등 엮음(우석, 1982), 194쪽. 위에서 ‘문제 중심의 독자적 학파’란 주리과·주기과를 말한다.

하기 어렵다는 데에 遠因이 있다. 이러한 문제점은 성리학 전반에 해당되는 것이기도 하거니와, 그것은 각 개념의 명료화 작업을 통해서만 해결될 수 있을 것이다. 둘째, 퇴계와 고봉 사이의 그 논변을 우리가 ‘가닥 잡기’ 어렵다는 점이다. 두 학자간에 오간 편지들을 한참 읽노라면 심중팔구 겪게 되는 오리무중의 당혹감은 필자만의 체험은 아닐 것이다. 이는 그들이 전개하는 이론이 어려워서는 아니다. 필자의 판단으로는 양자간 지극히 구체적인 감정을 지극히 추상적인 관념으로 해명하려 함으로써 그의 실상과는 괴리된 ‘말의 숨바꼭질’이 심하다는 데에 더욱 커다란 문제점이 있다. 이 점이 그들 주장의 차이를 분명하게 헤아리기 어렵게 만든다. 그들의 의견의 차이점들은 양자간 언어 표현상의 논란 가운데 은연중 호도되고 있으며, 한편 사실상 인식의 차이가 없는 부분에 대해서조차 언어의 공방 속에서 마치 차이가 있는 것 처럼 보이는 것이다. 이러한 문제점은 그들이 논변의 진행과 함께 언어사용의 ‘합의’를 이루어가면서 각자 자신의 표현을 수정해 나감으로써 다소 해소되거니와, 그러나 그렇다고 해서 그것이 곧 당초에는 서로 달랐던 견해의 일치 또는 접근을 의미하는 것 같지는 않다. 퇴계의 입장에 국한하여 볼 때 몇몇 지엽적인 문제를 제외하고 대체로 기본적인 인식에는 시종 변화가 없는 것이다. 예컨대 그가 사단과 칠정을 각각 “理之發 氣之發”이라 했다가 고봉의 언어 분석적 비판을 받고 “理가 발함에 氣가 理를 따르는 것, 氣가 발함에 理가 氣를 타는 것”(理發而氣隨之氣發而理乘之)이라고 수정한 데에는 理氣四七의 개념 및 그 관계에 있어서 그의 당초 인식에 변화가 있어서 그러한 것은 아니며, 단지 전자의 표현에서 발생할 수 있는 오해의 여지를 후자와 같이 수정함으로써 없애고 또 그 의미를 보완한 것에 불과하다. 필자는 여기에서 장자의 이른바 “물고기를 잡았으면 그 통발을 잊고, 말뚝을 얻었으면 그 말을 잊는”(得魚忘筌 得意忘言) 수법의 필요성을 깨닫는다. 셋째, 퇴계의 사단칠정설에 대한 기존의 연구는 대개 그와 고봉 사이의 서신 논변에서 주조를 이루었던 언어 분석적 태도를 여전히 답습하고 있음에 그 방법론적 한계가 있다

고 생각된다. 이는 저 방법론을 과소 평가하려는 말이 아니다. 사실 세계의 모든 현상과 삶의 諸경험을 종합적으로 해명하려고 하는 추상적 관념 체계로서의 성리학을 연구함에 있어서 우리가 理·氣·心·性·情 등의 핵심적인 관념들 및 그것들간의 관계를 엄밀하게 분석, 정리하는 것은 매우 중요한 의의를 갖는다. 그러나 이러한 추상 관념들의 분해, 조립으로만 인간과 세계를 밝히려 한다면 그것은 마치 山河의 형상을 지도에서 찾으려는 어리석음을 범하는 것과 같다. 주자의 말처럼 성리학은 무슨 ‘신기한’ 이론이나 관심을 갖는 그러한 것이 아니다. 조선조 성리학자들 가운데에 그와 같은 병폐에 빠진 사람들이 있었던 것도 사실이지만, 성리학의 한 가지 기본 정신은 삶의 실천에 있었으며, 그것의 궁극 목표는 세계와 인간의 완성에 있었다. 조선조 성리학의 거벽인 퇴계의 학문 정신이 바로 거기에 있었음은 물론이다. 그렇다면 우리는 그의 理氣心性論을 엄밀히 분석하면서도 동시에 그에 내재하는 실천 지향적인 의미를 파악하여 양자를 종합적으로 성찰하지 않으면 안 된다. 우리는 이러한 과제를 퇴계의 『聖學十圖』 중 「心學圖說」에 대하여 논리적인 분석을 가하며 그의 시시비비를 따지는 栗谷 李珥(1536~1584)에게 퇴계가 행한 역비판에서 분명히 추인받는다. “先儒들의 논설의 옳지 않은 점만 찾아 그것을 폄하하고 배척하려 할 뿐, 그것의 명백 정당한 도리를 질박하게 행해 나가려는 의사가 적군요.”²⁾ 요컨대 우리는 성리학이 聖學, 즉 “성인의 길을 배우는 학문”임을 유념하면서, 그것을 연구함에 있어서 퇴계의 저 ‘질박한’ 실천 정신을 고려에 넣지 않으면 안 된다.

이제 필자는 이상의 판단에 입각하여 퇴계의 사단칠정설을 고찰하려 한다. 본론에서는 고찰의 편의상 사단칠정의 개념 및 그것과 性, 理氣와의 관련을 검토하고 마지막으로 이를 종합 평가하고자 한다.

2) 『退溪全書』, 「答李叔獻」(성대 대동 문화 연구원), 380쪽.

II. 四端과 七情의 각 의미

일반적으로 유가의 도덕적 인간학은 인간의 일거 일동은 물론 그의 내면의 심성에 대해서까지 면밀한 성찰과 주의를 보이는데, 그 중 사단과 칠정은 인간의 본성과 관련하여 매우 중요한 이론적·실천적 비중을 차지한다. 주지하는 바와 같이 사단은 맹자의 이른바 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 정에 그 어원을 두고 있으며, 칠정은 직접적으로는 『禮記』의 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲의 人情을, 그것이 인정의 총칭이라는 뜻에서는 그것과 동의어로 간주되는 『中庸』의 喜·怒·哀·樂의 정을 그 말의 뿌리로 갖는다. 그런데 엄밀히 살펴보면 이 두 관념은 유학사내 각 학파의 또는 각 학자 사이의 서로 다른 이론 구조 속에서 의미의 편차를 조금씩 보이고 있음이 드러난다. 우리는 무엇보다도 먼저 이 점을 주목하지 않으면 안 된다. 퇴계와 고봉간의 합의되지 않은 논변은 기본적으로 이에 기인하고 있으며, 따라서 퇴계의 사단칠정설도 이에 대한 명료한 이해가 없는 한 여전히 혼란스러움을 면할 수 없을 것이기 때문이다. 먼저 각 의미의 교통 정리를 해보도록 하자.

맹자는 인간의 본성이 선함을 주장함에 있어서, 사람이라면 누구나 갖는 본능적이고 자연적인 선한 감정들 즉 사단을 논거로 들었다.³⁾ 그러므로 사단에서 악의 찌꺼기를 생각한다는 것은 인간의 선한 본성을 옹호하고 또 수행하는 것을 학문의 한 가지 목표로 여기는 유가에게서는 상상할 수 없는 일이다. 그러나 고봉은 이에 대하여 가히 혁명적인 지적을 한다. 사단도 선한 것만은 아니며 현실적으로는 악할 수도 있다는 것이다. 그는 이 점을 퇴계에게 다음과 같이 말한다.

자세히 따져보면 사단의 정도 절도를 잃는 경우가 있습니다. 그러므로 사실 그 모두가 선하다고는 할 수 없습니다. 예컨대 일반인들 가운데에는 부끄러워하거나 미워해서는 안 될 일을 부끄러워하거나 미워하는 사

3) 『孟子』(성대 대동 문화 연구원), 514~517쪽.

람도 있고 또한 시비해서는 안 될 일을 시비하는 사람도 있습니다.⁴⁾ 사단이 악할 수도 있다는 생각은 퇴계도 역시 인정하는 바다.⁵⁾ 그러나 그에 의하면 그것이 곧 성선설을 부정하는 논거가 되지는 않는다. 퇴계의 사고 속에서 인간의 선한 본성은 이미 그의 존재 근원으로서 형이상학적 자연에 의해 보증받으며, 사단은 그의 경험적 예증일 뿐이다. 그러면 저 ‘악한 사단’은 어떻게 설명되어야 하는가? 그는 그것을 후천적인 왜곡 현상으로 간주한다. 인간이라면 누구나 타고나는 천부의 선한 본성이 사람에 따라서는 그의 방종한 삶 속에서 드러날 기회를 얻지 못하고 깊이 묻혀 버릴—그러나 아주 없어지는 것은 아니다—수도 있으며, 이에 따라 드물게나마 나타날 본성의 발로로서의 사단도 제 모습을 얻지 못하고 뒤틀릴 수 있다는 것이다. 우리가 인간의 보편적·천부적 본성을 밝히는 데 있어서 이와 같이 일부 사람들의 후천적인 왜곡 감정을 말하는 것은 옳지 않다. 게다가 사단이 본성 확인의 거증적 차원에서 머무르지 않고 맹자가 말하는 것처럼 ‘확충’이라는 도덕 수행의 지향성을 갖고 있는 관념이라면 그에 대한 시비 분석은 처음부터 초점을 벗어난 것이 아닐 수 없다. 고봉에게 보낸 퇴계의 편지는 이러한 일련의 뜻을 분명히 해준다.

사단 또한 절도를 잃는 경우가 있다는 주장은 매우 새롭습니다만, 그러나 그것은 맹자의 本志가 아닙니다. 맹자의 뜻은 다만 사단이 순수하게 인·의·예·지로부터 발출하는 것임을 지적해서 그로써 성이 본래 선하기 때문에 정도 선하다는 것을 보여준 것일 뿐입니다. 이와 같은 올바른 본지를 버리고 절하한 채 절도를 잃는 일반인들의 정의 영역에서 그것을 뒤섞어 말하려 하는군요. 사람이 부끄러워하거나 미워해서는 안 될 일을 부끄러워하거나 미워하고, 시비해서는 안 될 일을 시비하는 것 등은 모두 그의 혼탁한 기질의 탓인데, 어떻게 이 부당한 논설을 가지고 “사단은 순수하게 天理의 발출”이라는 뜻을 어지럽힐 수 있겠습니까? 그러한 주장은 도를 펴 밝히는 데 무익할 뿐만 아니라 도리어 후학

4) 『高峰全集』, 「高峰答退溪論四端七情書」(성대 대동 문화 연구원), 259면.

5) 『退溪全書』, 「聖學十圖」, 一, 205쪽.

들을 오도할까 염려됩니다.⁶⁾

사단에 대한 이상의 상이한 해석을 우리가 편의상 현실적인 것과 이상적인 것으로 분류할 수 있다면, 고봉의 현실적인 해석에 대하여 퇴계는 이상적인 입장을 견지하고 있음을 알 수 있다. 양자의 이와 같은 관점 차이는 사단과 칠정의 관계, 본성 및 理氣와의 관련, 그들의 관심 방향 등에 하나의 분기점을 이룰 것으로 보인다.

칠정은 그 어원상 『禮記』 「禮運」 편의 회·노·애·구·애·오·육을 치칭하지만, 그것은 성리학자들에 의해 『中庸』 1장의 회·노·애·락과 동의어로 간주되는 것이 일반적이다. 이는 『禮記』나 『中庸』이 인간 생활에서 쉽게 발동하여 도덕적인 삶에 흔히 영향을 끼치는 몇몇 대표적인 감정들을 거론한 것일 뿐, 그 각각의 것에 내용적인 의미를 부여한 것은 아님을 말해 준다. 그러므로 칠정은 사람이 타고나는 모든 감정을 총칭하는 관념이라 할 수 있다. 이제 퇴계의 칠정관, 즉 감정관을 말하기에 앞서 『禮記』와 『中庸』의 해당문들을 먼저 살펴도록 하자.

성인이 능히 천하를 한 집안처럼 만들고, 백성 모두를 한몸처럼 여기는 것은 그의 자의와 억측의 소산이 아니다. 반드시 人情을 알아서, 그 올바른 길을 열어 주고 그 利害를 밝혀 행함으로써 그렇게 되는 것이다. 인정이란 무엇을 말하는가? 회·노·애·구·애·오·육이니, 이 일곱 가지는 배우지 않고도 능한 것이다. …성인은 칠정을 다스려 열 가지의 올바른 길을 열어 주고 신뢰와 친목을 닦으며 사랑과 예양을 숭상하고 투쟁과 약탈을 종식시키나니, 예가 아니고서는 어떻게 그러할 수 있겠는가.⁷⁾

聖王은 의의 소재와 예의 질서를 강구하고 밝혀 인정을 다스린다. 그러므로 인정은 성왕의 발이다. 그는 예를 닦아 인정을 갈고, 의를 베풀어 인정을 씨뿌리고, 학문을 강론하여 인정을 김매고, 仁에 근본하여 인정

6) 「答奇明彦」, 위의 책, 422쪽.

7) 『禮記』(경문사), 278~279쪽.

을 요약하고, 음악을 펴 인정을 편안케 한다.⁸⁾

희·노·애·락이 발동하지 않는 것을 中이라 하고, 발동함에 있어서 모두 절도에 맞는 것을 和라 한다. 중은 천하의 큰 근본이요, 화는 천하의 보편적인 도덕률이다. 중과 화를 극진히 이루면 천지가 제자리를 얻을 것이요, 만물이 각기 제 삶을 성취할 것이다.⁹⁾

우리는 여기에서 『禮記』와 『中庸』 감정관의 차이를 유심히 살피지 않으면 안 된다. 전자는 분명히 감정을 인·의·예·지의 도덕심의 검속 대상, 즉 ‘마음 놓을 수 없는 위험한’ 것으로 파악하고 있는데 반하여, 후자의 감정은 이와는 달리 매우 객관적이며 포괄적인 모습을 띠고 있다. 이러한 차이에도 불구하고 성리학자들이 양자를 칠정으로 묶어버린 데에, 아니 정확히 말하면 『中庸』의 四情을 『禮記』의 칠정과 동일시한 데에 문제의 발단이 있다. 그들이 다같이 칠정을 말한다 해도 혹자는 『禮記』 적으로, 또 다른 자는 『中庸』 적으로 생각함으로써 상호간 이해의 충돌을 보일 수 있는 것이다. 퇴계와 고봉간의 사칠 논변도 여기에 기인하는 것처럼 보인다. 두 학자가 모두 『禮記』와 『中庸』의 그것을 중형으로 착중시키고 있기는 하지만 퇴계의 칠정관은 기본적으로 『禮記』 적인 데 반하여, 고봉의 그것은 『中庸』 적인 것이다. 그리하여 뒤에 살피는 바와 같이, 퇴계가 칠정에서 사단을 제외시킨 것과는 달리 고봉이 칠정에 사단을 포함시켰던 것은 이의 자연스러운 결

8) 위의 책, 288면.

9) 774~775쪽. 참고로 ‘中’이란 “마치 어떤 사람이 방 한가운데에 있으면서 동서남북 어느 쪽으로도 마음의 定向을 갖지 않은 것처럼”(위의 책, 775쪽, 細註 朱子說) 마음이 어떠한 사려나 감정도 가집이 없이 “고요히 움직이지 않는 상태”(寂然不動)를 뜻한다. 성리학자들은 이를 ‘性’으로 규정하기도 한다. 만사의 이치가 모두 여기에 깃들여 있다는 점에서 그것은 ‘천하의 큰 근본’이다. 이 ‘중’은 누구나 갖는 것은 아니다. 인간이 그러한 본성을 선천적으로 타고난 것은 사실이지만 대부분의 사람들은 자신의 마음을 고요 상태에 두는 일이 거의 없기 때문이다. 그러므로 ‘和’뿐만 아니라 ‘中’도 도덕 수행상 하나의 과제라 할 수 있으며, 가정과 사회 나아가 천지 만물의 화평은 사람들이 이 과제를 얼마나 잘 수행하는가에 달려 있다.

과다.

칠정은 그 자체 “지나치거나 아니면 모자라기”(過不及) 쉬운 성질을 갖는다. 그러므로 정의 방임은 자칫 일의 適宜한 진행과 성취를 어렵게 만든다. 아니 일 이전에 그것은 마음 전체의 균형과 조화를 흔들므로써 올바른 가치 판단, 도덕적 본성의 올바른 실현을 방해한다. 사람들이 그들 내면의 정의 발동과 흐름을 주의 깊게 성찰하고 힘써 검속해야 할 이유가 여기에 있다. 程子の 「好學論」은 이 점을 다음과 같이 말한다.

...마음이 움직여 칠정이 나타나나니, 희·노·애·구·애·오·욕이 그것이다. 정의 이미 치열해지면 더욱 방탕해져서 본성이 매몰된다. 깨달음이 있는 사람은 자신의 정을 검속해서 과불급이 없게 하여 마음을 바로 두고 본성을 함양한다. 그러나 어리석은 자는 정을 제어할 줄 모르고 방종하여 사되고 편벽해져서 본성을 상실하다.¹⁰⁾

정의 성찰과 검속 기준으로서 그의 과불급 없는 상태를 우리는 어떻게 알 수 있을까? 그것은 흔히 “기뻐해야 할 일에는 기뻐하고, 노여워해야 할 일에는 노여워하는 것”이라는 식으로 예시되지만, 사실 이러한 막연한 기준은 주관의 극치를 이루는 감정을 평가 지도하는 데 별로 도움이 되지 못한다. 문제는 감정의 흑백에 있는 것이 아니라 그것의 中正性 여부에 있기 때문이다. 예컨대 기쁨이나 노여움의 정을 갖는다 하더라도 그것의 과불급 여부를 누가 어떻게 판단할 수 있으며, 자신의 판단이 옳은 것인지 어떻게 알 수 있는가? 그러나 이러한 주관주의적 태도를 약점으로만 보아서는 안 된다. 정의 적절한 처리는 문제의 성질상 막연한 기준하에서, 구체적으로는 개개인에게 위임될 수 밖에 없는 것이 당연하며, 그에 대한 객관적 규제는 오히려 자칫하면 사람들의 정을 박제화시킬 염려가 있기 때문이다. 우리는 전자에서, 포괄적으로는

10) 『心經』(『近思錄』과의 합본 : 경문사), 81쪽 및 退溪의 『心經釋疑』(전북대학교 도서관 소장), 40쪽.

유가의 誠意·正心론이나 심성의 함양론에까지 연계하여, 퇴계의 心學이 갖는 위대성을 발견하며, 후자와 관련해서는 객관적 규범으로서의 예를 통한 인정의 지나친 규제가 개인과 사회를 건조하게 만든 역사적 실례를 조선조의 예학과 예치주의에서 본다.¹¹⁾

(칠)정은 선한 것인가, 악한 것인가? 퇴계는 처음에는 이에 대하여 ‘선악이 미정’이라 주장했다가¹²⁾ 뒤에 가서 고봉의 비판을 받으면서 “본래는 선하지만, 악으로 흐르기 쉽다”고 자신의 당초 견해를 수정하였다.¹³⁾ 우리는 이 수정설을 주의 깊게 살필 필요가 있다. ‘본래는 선한’ 칠정의 선을 사단의 선과 혼동할 염려가 있기 때문이다. 사단의 정은 그 자체가 우리의 도덕 감정이요 양심이기 때문에 문자 그대로 선하다고 말할 수 있다. 달리 말하면 사단의 ‘선’은 순수하게 도덕적인 언사다. 그러나 칠정의 그것은 그와는 다르다. 원래 칠정은 도덕 감정 또는 양심과는 무관한 성질의 것이다. 그것은 발동 이후 과불급의 행사 여하에 따라서 우리의 도덕 의식에 의해 선악을 평가받는다. 그러므로 그것은 본래 퇴계의 당초 주장과 같이, ‘선악이 미정’이라고 말해져야 될 것이다. 그러면 그의 수정설은 어떻게 이해되어야 하는가? 이에 대해서는 우리가 “본래 선하다”는 말에 주의를 가함으로써 답변을 찾을 수 있다. 선은 본래 도덕적인 의미 이전에 ‘좋다’라는 뜻을 그 개념의 핵심에 갖고 있다. 다시 말하면 그것은 어떤 사물 또는 사태의 좋은 상태를 형용, 규정하는 말인 것이다. 도덕적인 선도 사실 이의 외연에 다름 아니다. 필자는 저 수정설을 이와 같은 관점에서 이해하려 한다. 칠정이 본래는 좋은 것이라는 뜻이다. 이 때 칠정의 ‘ 좋음’은 인위에 의해 덧씌워지지 않은 원초적·자연적 감정을 긍정하는 의사를 함축한다. 다만 그

11) “禮는 情을 절제시키는 것도 있고, 의도적으로 정을 흥기시키는 것도 있다. 우러나는 정 그대로 행하는 것은 오랑캐의 것이다. 禮의 道는 그런 것이 아니다”(『예기』, 120쪽). 필자는 이 글에서 예의 긍정적인 점을 살피지만, 동시에 그것이 빠지기 쉬운 함정을 간과하지 않는다.

12) 『퇴계전서』, 「답기명언」, 一, 406쪽.

13) 같은 책, 412면.

것은 과불급의 성질을 갖고 있기 때문에 “악에로 흐르기 쉽다.”

이제 사단과 칠정에 대한 이상의 해석을 토대로 하여 양자의 관계를 정리해 보도록 하자. 이에 관하여 문제의 핵심은 사단이 칠정의 한 부분인가 아니면 칠정과 전혀 별개의 것인가 하는 점이다. 일견 그 대답은 자명하다. 칠정이 인정의 총체 관념인 한, 사단은 그의 일부가 아닐 수 없는 것이다. 고봉이 사단의 선에 착안하여 “사단은 칠정 가운데에서 선한 점을 발라낸 것”이라 주장한 근거가 여기에 있다. 퇴계 역시 사단과 칠정이 다른 것이 아니며 일반적으로 칠정만을 말할 때에는 사단이 이미 그 속에 내포되어 있음을 인정한다. 그러나 다른 한편 그는 양자를 마치 이원적인 두 정처럼 말하면서 고봉에 대하여 그의 사단칠정 분변의 주장을 굽히지 않는다. 사단과 칠정은 같으면서도 다른 점이 있음을 알아야 한다는 것이다. 이 ‘다른 점’이란 무엇을 말하는 것일까? 그것은 그가 고봉에게 사단과 칠정의 서로 다른 명칭과 의미를 주의·환기시키고 강조했던 데에서 발견된다.¹⁴⁾ 도덕 실천의 장에서 살필 때 그 자체가 선한 사단은 확충의 요청을, 악에로 흐르기 쉬운 칠정은 검속의 요청을 받아, 그 각 명칭의 유래와 의미의 지향이 다르며 상반적이기조차 하다는 점에서 양자는 서로 다른 내용과 성질을 갖는다는 것이다. 그러면 퇴계 역시 인정하는 바, 양자가 같으면서 다르고 다르면서 같다고 말하는 뜻을 우리는 어떻게 이해하여야 할까? 이 일견 모순되는 듯한 주장을 우리는 다음과 같이 정리할 수 있다. 즉 정의 객관적·정태적 구조 속에서 살필 때 사단은 칠정의 한 부분임에 틀림이 없다. 그러나 그의 주관적·역동적 실상 속에서 보면 도덕 실행의 현장에서 양자는 현저하게 다른 성질을 띠며 상반적이기조차 하다. 여기에서 고봉이 전자를 주장하고 있는데 반하여 퇴계는 후자에 더욱 주목하고 있는 것이다. 이러한 차이는 아마도 상대적이긴 하지만 두 학자의 학문적 관심의 다름에 기인하는 것이 아닐까 생각된다. 고봉이 문제에 대한 객관적·논리적 해명에 관심을 기울이고 있다면 퇴계는 그보다는 도덕

14) 같은 책, 411면.

성의 제고라는 수행 목적상 주체적 성찰과 실천에 주의를 더하고 있는 것이다. 우리는 여기에서 퇴계의 학문관을 목도하며 나아가 유학의 근본 정신을 엿본다. 사물에 해하여 “절실히 묻고 가까이에서부터 생각하는”(切問近思, 『論語』 「子張」) 그의 자세는 학문을 삶 속에서 음미, 실천하는 유학의 典範이 아닐 수 없다.

Ⅲ. 四端七情과 性

사단과 칠정에 대한 퇴계의 분별적 관점은 양자의 인간 본성과의 관련 해석에도 그대로 연장 적용된다. 우리가 앞에서 살핀 바에 따르면 퇴계에게 있어서 사단은 그 자체가 도덕적으로 선하며, 칠정은 그 자체로는 도덕과 무관하지만 다만 현실적으로 “지나치거나 모자라기” 쉬운, 그리하여 도덕의 부정적 평가를 받기 쉬운 속성을 갖는다. 여기에서 사단이 인간의 천부의 도덕적 본성에서 나온 것이라는 사실은 자명하다. 이는 맹자를 위시하여 수많은 학자들에 의해 이미 지적된 대로다. 그러면 칠정은 어디에 그 근원을 갖는가? “性이 발해서 情이 된다”(性發爲情)라는 명제에 입각하는 한, 칠정도 정인 만큼 사단과 마찬가지로 성을 근원으로 한다고 말해야 하지 않겠는가? 퇴계는 일차적으로 이 점을 시인한다. 그 역시 저 명제를 절대적으로 신봉하고 있으므로 그것을 부정할 수가 없는 것이다. 그러나 이 점을 강조하다 보면 사단과 칠정의 구별은 희미해지기 마련이다. 그러면 그의 분별적인 사단칠정관은 위의 명제와 어떻게 타협되고 있을까? 이 의문은 ‘性’의 함의에서 그 대답을 얻을 수 있다.

성리학 이전에 유가의 ‘性’은 인·의·예·지의 도덕성으로 비교적 단순하게 이해되었으나, 성리학의 理氣論에 의해 심하게 천착되고 고도로 추상화·이론화되면서 그것은 대단히 복잡다단해져서 이전의 명료하고도 친근한 모습을 잃어 버리고 말았다. 우리는 여기에서 사물에 대한

이해가 이론화·추상화될수록 그것의 실상은 점점 형해화된다는 사실을 깨닫거니와, 아무튼 성리학의 그러한 어법을 그대로 따르는 한 우리가 저 함정으로부터 벗어나기란 기대하기 어려운 일이다. 그러면 이기론적인 천착을 피하면서도 그 개념의 핵심을 잃음이 없이 — 우리가 이론적 관심을 버리지 않는 한 저 약점으로부터 완전히 벗어난다는 것은 불가능한 일이지만 — 성을 어떻게 정의할 수 있을까? 이는 心과 관련된 것이므로 먼저 心에 대한 정의부터 내려져야겠다. 心이란 사물을 지각하고 그것의 질서와 가치를 발견하며 수행할 수 있는 영묘한 힘이며, 성은 이 힘의 선형적 본질을 일컫는다. 그리고 性 위에는 그 형이상학적 근원으로서의 ‘天’이 상위 개념으로 놓여 있다.¹⁵⁾ 여기에서 心의 선형적 본질, 즉 性의 실상을 분명하게 파악하기란 쉬운 일이 아니다. 그것은 생성적 자연으로서의 ‘천’에 대한 검토가 선행되어야 하는 문제이기도 한다. 다만 간단하게 말하면 성은 心의 활동시는 물론 고요할 때조차, 다시 말하면 마음 속 사물의 현전 전후를 막론하고 실재하는 도덕적 활성이라 할 수 있을 것이다. 心의 모든 활동은 이를 원천으로 한다. 퇴계가 知·情·意 등에 대하여 시종 도덕적 의미를 부여하려는 뜻도 이에 기인한다.

그러면 사람은 왜 그의 선한 본성대로 살지 못하는가? 이는 악의 유래를 묻는 말이다. 퇴계는 그 답을 기질에서 찾는다. 기질이란 도덕적 본성에 대하여 이의 질료적 조건으로서 心氣와 體質을 일컫는다. 우리의 감정과 사려 동작 등은—이는 도덕성의 토대로서만 말한 것일 뿐이며, 여기에서 도덕적 측면은 아직 배제된다—이 기질의 활동 양상이다. 여기에서 퇴계는 본성과 기질과의 관계를 다음과 같이 말한다.

15) 이상은 심성에 관한 퇴계의 여러 진술들을 토대로 한 것이다. 특히 다음을 보자

心者 人之神明 所以具衆理 而應萬事者也 心則心之所具之理 而天又理之所從出者也……心也性也天也 一理也 自理而言 謂之天 自稟受而言 謂之性 自存諸人而言 謂之心(『퇴계전서』, 『西銘考證講義』, 一, 221쪽)

성만 논하고 기질(氣質)을 논하지 않으면 완전하지 못하고, 기질만을 논하고 성을 논하지 않으면 분명하지 못하며, 이 둘을 나누면 옳지 못하다.¹⁶⁾

이는 요컨대 본성과 기질의 불가분리성을 지적한 말이다. 본성은 기질이 없이는 그의 실현처를 알 길이 없고, 기질은 본성이 없이는 그의 類的 본질을 얻을 수 없는 것이다.

그러나 한편 기질은 본성의 실현을 제약하는 요인이 되기도 한다. 그것은 자체 도덕적 분별력을 갖지 못하고 그것의 활동은 맹목성을 띠고 있기 때문에 도덕 이념에 의해 통제되지 않는 한 인간적 의의를 얻지 못할 것이다. 결국 본성이 선한 것이라면 기질 자체는 악한 것은 아니지만 선의 실현에 제약을 가하고 악을 야기하기도 한다는 점에서 본성과 기질 사이에는 미묘한 갈등과 긴장이 도사린다. 그리하여 본성과 기질을 종합적으로 고려하여 말한다면, 선은 도덕적 본성이 기질에 의해 방해받음이 없이 실현되는 것을 평가한 관념이며, 악은 본성이 기질의 작용에 의하여 매몰되는 것을 평가한 관념이다.

성리학자들은 본성과 기질의 관계에 착안하여 本然之성과 氣質之性이라는 말을 창안하였다. 본연지성이란 기질을 고려함이 없이 순수한 도덕적 본성만을 지적한 말이며, 기질지성은 기질에 내재한 본성을 가리킨다. 張橫渠의 다음 글을 보도록 하자.

육체가 있는 위에 기질지성이 있다. 이를 잘 돌이키면 天地之성이 보전될 것이다. 그러므로 군자는 기질지성을 성으로 여기지 않는다.¹⁷⁾

그러고 보면 비록 기질지성·본연지성 운운하지만 엄밀히 따지면 성은 본연지성만을 말하며, 기질지성은 본성을 생각함에 있어서 반드시 함께 고려하지 않으면 안 되는 기질의 측면을 지적한 것일 뿐임이 드러

16) 『퇴계전서』, 「성학십도」, 一, 205쪽

17) 『근사록』, 115쪽. 위에서 ‘돌이킨다’(反)는 말은 기질을 다스려 본성을 회복함을 뜻한다. 천지지성은 본연지성과 다른 뜻이 아니다.

난다. 따라서 우리가 본성과 기질의 의미 및 양자의 관계를 잊지 않는 한 사실 저러한 이분법은 불필요하다.

이상의 소론을 토대로 하여 성과 정의 관계에 대한 퇴계의 견해를 살펴해보도록 하자. 앞서 인용된 “성이 발해서 정이 된다”는 명제에서 성이 기질의 존재를 이미 전제하고 있음은 두말할 필요가 없을 것이다. 心氣와 體質, 쉽게 말하면 마음과 몸이 없이는 성정의 감발이 불가능한 것이기 때문이다. 그러므로 저 성은 기질지성이 아닐 수 없으며 정도 기질을 통하여 감발되는 모든 것을 통칭한 것이다. 사단도 기질의 존재를 전제로 하는 한 기질지성의 소산일 수밖에 없다. 이것이 바로 고봉의 논리요 주장이다. 그러나 퇴계는 한편으로는 이를 인정하면서도 다른 한편 사단을 본연지성의 소산으로, 칠정을 기질지성의 소산으로 이해하려 한다. 말하자면 “성이 발해서 정이 된다”는 명제상 정을 사단과 칠정으로 나눌 경우에는 그에 따라 성도 본연지성과 기질지성으로 나누어 말해야 한다는 식이다. 우리는 여기에서 퇴계의 기질지성관을 주의 깊게 살피지 않으면 안 된다. 그렇지 않으면 그의 인성관은 물론 사단칠정관에 대해서까지도 오해와 혼란을 피하기가 어려울 것이다.

앞서 살핀 바와 같이 퇴계에게 있어서 사단과 칠정은 도덕 수행의 장에서 다분히 상반적인 성질을 띤 것이었다. 하나는 선 자체요 다른 하나는 악의 경향성을 가지고 있었던 것이다. 이 논리에 따른다면 사단과 칠정에 각각 분속되는 본연지성과 기질지성도 역시 상반적이어야만 한다. 그러나 어찌 그러할까? 여기에서 퇴계의 주장은 일견 논리적 일관성을 갖지 못한 것처럼 보인다. 하지만 퇴계의 ‘기질지성’은 주자의 이른바 “理가 기질 가운데 내재해 있는” 그러한 것이기보다는 오히려 장횡거의 “군자는 기질지성을 성으로 여기지 않는다”는 그것으로 보아야 한다. 말하자면 그에게 기질지성은 성의 의미보다는 주로 기질의 의미로 받아들여졌던 것이다. 그가 고봉에게 보낸 다음의 글은 이 점을 분명히 해준다.

天地之性이 理만을 가리킨 것이긴 하지만 그렇다고 이때에 理만 있고

氣는 없다는 말은 아닙니다. 세상에 氣 없는 理가 없으므로 理만 있는 것은 아니지만 그럼에도 理만 가리켜 말할 수 있는 것이고 보면, 기질 지성이 비록 理와 氣를 겸하고는 있지만 어찌 氣만 가리켜 말할 수 없겠습니까? 하나는 理가 위주되기 때문에 理쪽으로 말한 것이고, 다른 하나는 氣가 위주되기 때문에 氣쪽으로 말한 것일 뿐입니다.¹⁸⁾

이와 같이 기질지성이 성보다는 기질의 의미로 받아들여질 때 그것은 본연지성의 실현에 제약을 가하는 요인으로 등장하면서 양자간에는 상반적 긴장이 도사리게 된다. 본연지성과 기질지성이 각각 사단과 칠정으로 분속되는 이유가 여기에 있다.

퇴계는 왜 고봉과 같이 성·정을 기질지성 한 가지로 살피지 않고, 굳이 기질과 대립적으로 본연지성을 강조하는 것일까? 그것은 앞서 인용된 정자의 “氣(質)만 논하고 성을 논하지 않으면 분명하지 못하다”는 말 뜻에 충실하기 위한 것으로 보인다. 이미 지적한 것처럼 본연지성이 전제하고 있는 기질의 다양성에 주목하는 한 본연지성의 보편적 실재를 알기 어려우며, 그렇게 되어서는 사람들의 삶이 도덕적 중심을 잃고 혼란에 빠질 것으로 그는 여겼기 때문이다. 고봉의 주장의 문제점을 지적하는 그의 다음 글은 이러한 염려를 잘 드러내 준다.

그 문제점이 적지 않은데 이를 계속 고집하면 자기도 모르는 사이에 점점 본성을 기질적인 것으로 여기는 폐단에 빠져 人欲을 천리天理로 간주하고 말게 될 것입니다.¹⁹⁾

그러나 객관적으로 살필 때 퇴계의 이와 같은 염려를 우리가 믿어도 좋을 것인가 하는 점은 별개의 문제이다.

18) 『퇴계전서』, 「답기명언」, 一, 416쪽.

19) 같은 책, 407쪽. 위에서 그 ‘문제점’이란 직접적으로는 고봉이 정을 칠정으로만 이해하려는 태도를 지적한 것이지만, 더 나아가서 성을 기질지성으로만 보려는 태도에도 그대로 해당된다.

IV. 四端七精과 理氣

우리는 퇴계의 사단칠정설 하면 곧 그의 理氣互發說을 연상하며, 심지어는 이기호발의 심성론을 은연중에 그의 우주론에까지 연장하여 양자를 혼동적으로 살피는 사고의 흔적까지 보이기도 한다. 그것이 여러 가지의 문제점을 가지고 있음은 물론이다. 첫째, 퇴계의 이기호발설이 그의 사단칠정설의 한 조목에 불과함은 지금까지 우리가 논의해 온 내용에 비추어 보면 자명해진다. 이 점은 뒤에 다시 살피질 것이다. 둘째, 사단칠정의 해명에 원용된 이기설을 그대로 우주론 전체에까지 확대하는 것이 타당한가 하는 물음을 우리는 던져야 한다. 성리학에서 理氣의 문자가 우주의 생성 근원에서부터 인간의 性情 문제에 이르기까지 形而上下로 이 세상의 모든 것을 설명해 주는 신비의 부호처럼 쓰여졌다는 데에 개념 혼란의 발단이 있는 것은 사실이다. 그러나 또한 바로 그렇기 때문에 우리는 理氣 개념의 추상성과 모호성을 벗겨 논의의 주제에 따라 조금씩 다른 그 뜻을 분명하게 밝혀내지 않으면 안된다. 셋째, 퇴계의 학문 체계 속에서 이기설이 차지하는 비중을 우리가 너무 과장해서 안 된다. 그가 ‘窮理’의 한 방법으로서 이기설에 상당한 관심을 기울였던 것은 사실이지만 그것은 세계와 인간의 완성이라고 하는 그의 학문 목표 아래에서만 의의를 가졌다. 예컨대 그가 임금에게 『성학십도』를 지어 올릴 때 「태극도설」을 제일 앞에 둔 것이나 또는 제자들을 가르칠 때 역시 「태극도설」을 제일 먼저 강론했던 것은²⁰⁾ 일견 그의 주지주의적 사고를 드러내 주는 것처럼 보이기도 하지만, 사실 그것은 마치 집을 지을 때 설계도와 마찬가지로 우주 내 인간의 모형을 임금과 제자들에게 제시하여 그들로 하여금 그에 따라 살게 하고자 하는 일종의 나침반의 의미를 갖는 것이었다.²¹⁾ 물론 그의 세계관·인간관과 실천 방법론이 문제점을 갖고 있는 것은 부정할 수 없지만, 그것

20) 『퇴계전서』 「언행록」, 四, 31쪽.

21) 이러한 뜻은 그의 「성학십도」에 피력되어 있다(『퇴계전서』, 一, 199쪽)

을 지적하는 순간에도 우리는 그의 학문 정신을 함께 고려해야만 한다. 이제 아래에서는 이상의 지적들을 염두에 두면서 퇴계의 이기설의 지평 상에서 사단칠정이 어떻게 해석되는지 살펴보려 한다.

사단칠정에 대한 퇴계의 이기론적 사색은 秋巒 鄭之雲(1509~1561)의 『天命圖』에서 비롯되었다. 추만은 자신이 그린 『천명도』의 타당성 여부를 퇴계에게 문의하였는데, 퇴계가 그 그림을 전체적으로 수정해 주는 가운데 그림 내부의 “사단은 理에서 발하고, 칠정은 氣에서 발한다”(四端發於理 七情發於氣)는 말을 “사단은 理의 發이요 칠정은 氣의 發”(四端理之發 七情氣之發)이라고 고쳤던 바, 고봉이 이에 대해 이의를 제기하면서²²⁾ 양자간 서신왕복의 긴 논변이 시작되었다. 그런데 퇴계가 추만의 사단칠정설을 반대한 이유가 자못 흥미롭다.

나의 생각으로는 理와 氣의 분별이 너무 심하여 혹 논쟁의 발단을 일으킬까 봐서...²³⁾

퇴계의 이와 같은 염려는 바로 고봉이 퇴계의 사단칠정설에 대해 일관되게 갖는 염려였던 것이다. 그런데 퇴계는 고봉의 일차 비판을 받고서 약간의 수정 끝에 다시, “사단은 理의 발이요, 칠정은 氣의 발”(四端理之發 七情氣之發)이라는 주자의 설을 발견하고는 자신감을 얻으면서²⁴⁾ 오히려 秋巒의 견해에 동조하기조차 하였다. 그는 다음과 같이 말한다.

당초 鄭의 주장이 또한 그 자체 문제점이 없어 그것을 고칠 필요가 없을 것 같습니다.²⁵⁾

22) 「與奇明彦」, 같은 책, 402쪽.

23) 「답기명언」, 같은 책, 405쪽.

24) 「답기명언」, 같은 책, 407쪽.

25) 같은 책, 같은 곳.

정말로 그는 자신이 처음 추만에 대해 염려했던 理氣 분별의 입장을, 그리하여 흔히들 말하는 것처럼 理氣二元論을 지지하고 있는 것일까? 고봉이 “理와 氣는 서로 떨어지지 않는다”(理氣不相離)는 이기론의 근본 명제에 입각하여 시종 퇴계를 비판하고 있는 것을 보면 저 의문은 수궁 되어야 할 것처럼 보이기도 한다. 그러나 퇴계 역시 저 명제 자체에 대하여 전혀 이의를 갖지 않는다는 점에서 그 의문은 정당한 근거를 얻지 못한다. 다만 그는 성리학자들이 역시 공히 인정하는바 “理와 氣는 서로 섞이지 않는다”(理氣不相雜)는 또 하나의 근본 명제에 성찰의 비중을 둔다는 점에서 고봉과 의견의 차이를 보일 뿐이다. 물론 고봉 또한 理와 氣를 혼동하는 것은 결코 아니다. 그리고 보면 두 학자는 이기론의 두 전제를 같이 인정하는 가운데에서 단지 성찰의 비중의 편차만을 보이고 있는 셈이다. 이러한 관념적 오차가 빚어내는 그 각각의 인간관 또는 심성관은 어떠한 특징을 띠까? 퇴계의 경우 그것은 아마도 기질의 여하함에도 불구하고 흐려지지 않는 도덕 이성의 절대성과 존귀성 그리고 그것의 자발성을 준비하고 있는 것처럼 보인다.

아무튼 퇴계는 고봉의 끈질긴 지적을 받으면서 자신의 제 2차 수정설을 다시 바꾼다. 그러나 그것은 내용의 수정은 아니며 사람들의 오해—理氣 분별의 오해—의 여지를 없앤다는 뜻에서 제 2차 수정설의 어폐를 다듬고 그 의미를 보충하는 것이었다. 그는, 사단은 순수하게 도덕적인 것인 데 반하여 칠정은 일차 도덕과는 무관한 감각적인 것이라는 자신의 당초 생각을 이기론적으로 표명함에 있어서 그 동안 다소 소략했던 표현들을 보완하고 바로잡았던 것이다. 이제 그의 최종적인 입장을 보자.

두루뭉실하게 말하면 칠정이 理와 氣를 겸함은 많은 말을 기다릴 것이 없습니다. 그렇지만 칠정과 사단을 상대하여 각기 분석적으로 말하면, 사단이 理에 해당되는 것과 마찬가지로 칠정은 氣에 해당됩니다. 그 발출이 각각의 혈맥을 가지며 그 명칭이 모두 뜻하는 바가 있기 때문에 각기 주되는 것에 따라 분속한 것일 뿐입니다. 나도 또한 칠정은 理와

관계없이 바깥 사물을 우연히 접촉함으로써 감발된다고는 생각하지 않습니다. 사단도 사물의 접촉을 통하여 감발되는 것은 칠정과 다름이 없습니다. 다만 사단은 理가 발함에 氣가 理를 따르는 것(四則理發而氣隨之)이고, 칠정은 氣가 발함에 理가 氣를 타는 것(七則氣發而理乘之)일 뿐입니다.²⁶⁾

대저 理가 발함에 氣가 理를 따르는 것이 있으니(有理發而氣隨之者), 이는 理를 위주하여 말하는 것일 뿐, 理가 氣밖에 있다는 뜻이 아닙니다. 사단이 이것입니다. 氣가 발함에 理가 氣를 타는 것이 있으니(有氣發而理乘之者), 이는 氣를 주로 하여 말하는 것일 뿐 氣가 理밖에 있다는 뜻이 아닙니다. 칠정이 이것입니다.²⁷⁾

“사단은 理가 발함에 氣가 理를 따르는 것이고, 칠정은 氣가 발함에 理가 氣를 타는 것이다”—이 명제가 의미하는 바는 무엇일까? 우리는 여기에서 지극히 추상적인 이기론 속에서 형해화되어 버린, 그리하여 우리에게 전혀 와 닿지 않는 사단칠정을 바라보며 성리학의 한 가지 약점을 깨닫거니와, 여하튼 저 추상적 의미의 심리적 뿌리를 파헤쳐 내지 않으면 안 된다.

위의 명제는 퇴계가 사단과 칠정의 차이를 밝힘에 있어서 그것들의 발출 근원을 말한 것이다. 그에 의하면 사단과 칠정이 모두 情인 것은 사실이지만 그 각각의 발출 근원이 같지 않음으로써 그것들은 서로 다른 의미와 성질을 갖고 있다는 것이다. 부연이지만 그것이 정에 관한 진술임을 고려할 때, 저 理와 氣는 心의 理氣를 말함이 당연하다. 心의 理란 본연지성을 뜻하고 心의 氣란 사물에 대한 지각 능력을 뜻한다.²⁸⁾ 心은 또한 體質(몸)을 당연히 전제한다. 그러므로 心의 氣는 넓게는 心氣와 體質, 즉 기질을 말한다고 할 수 있다. 이상의 개념설명을 토대로

26) 「답기명언」, 같은 책, 417쪽.

27) 「답기명언」, 같은 책, 419쪽.

28) 앞서 필자는 心을 “사물을 지각하고 그 질서와 가치를 발견하며 수행할 수 있는 영묘한 힘”이라 정의하였는데 이는 理氣 포괄적이며 性情 총체적인 관점에서 내려진 것이고, 위에서 “사물에 대한 지각 능력”이라 한 것은 理氣 분별적이고 情에 한정적인 뜻을 말한 것이다.

위의 명제를 해석하면, “사단은 理가 발함”이란 사단이 본연지성으로부터 발출됨을, “칠정은 氣가 발함”이란 칠정이 기질로부터 감발됨을 의미하는 것이 된다. 이는 우리가 앞서 살핀 바 “성이 발해서 정이 된다”(性發爲情)는 명제에 대한 퇴계 자신의 해석과 다른 것이 아니다. 말하자면 그는 논리의 일관성을 잃지 않고 있는 것이다.

한편 “氣가 理를 따른다”, “理가 氣를 탄다”는 말은 부언일 뿐이다. “理와 氣는 서로 떨어지지 않는다”는 고봉의 지적에 대해서, 퇴계가 그러한 오해를 없애기 위해 덧붙인 말에 불과한 것이다. 이를 굳이 해석한다면, 사단은 어떤 사태 앞에서 본연지성의 발출과 함께 ‘그에 순응하여 나타나서’—“氣가 理를 따른다”—선한 마음을, 칠정은 ‘본연지성이 내재해 있을 뿐인’—“理가 氣를 탄다”—선악 미정의 마음을 말한다고 할 수 있다. 칠정에 본연지성이 내재해 있을 뿐이라 함은, 그것이 마음의 지각 활동을 현재적으로 주재하지 않음을 뜻한다. 칠정은 그 주재 여하에 따라서 선악의 길을 달리하게 될 것이다.

사단칠정설에서 퇴계의 이기호발설이 갖는 의의는 어디에 있을까? 이 질문은 더 정확히는 理發의 사단설에 대한 것이다. 단적으로 말하면 그것은 인간 본성의 도덕 창생력을 적극 인정하고 있음에서 큰 의의를 찾을 수 있다. 인의예지는 단지 부과된 이념에 불과한 것이 아니요—본연지성, 즉 도덕 이성의 ‘발동’을 인정하지 않으면 인의예지는 객체적 이념으로 떨어지고 만다—인간의 내면에서 끊임없이 작용하는 활성의 실재인 것이며 사단은 그것을 확인케 해주는 한 징표이다. 인간은 여기에서 객체적 도덕 이념에 의해 강요되거나 주물되는 존재가 아니라 도덕의 명실상부한 주체로서 스스로 그 존엄한 위상을 세운다.²⁹⁾

29) 우리는 퇴계의 이발설을 그의 형이상학의 중심에 놓여 있는 ‘理動(靜)說’과 혼동해서는 안 된다. 이는 본론의 주제와 직접 관련된 것이 아니기에 문제의 지적으로 그치려 한다.

V. 맺는 말

조선조의 성리학자들이 그들의 이론 전개 과정에서 보였던 사변적 엄밀성은 특기할 만하다. 그것은 중국의 성리학이 드러낸 허점 또는 애매함을 따지고 또 보완했다는 점에서 조선조 성리학의 우수성의 증거가 되기도 한다. 퇴계의 사단칠정설은 여기에서 그 선구성과 대표성을 인정받아도 좋을 것이다. 이후 조선조 성리학의 지적인 분위기는 퇴계(와 고봉간의 논변)의 영향을 지대하게 받았던 것이다. 그런데 우리는 이러한 이론적·지적인 관심이 퇴계의 학문 전체에서 어떠한 비중을 차지하고 있는지 꼼꼼히 따져보아야 한다. 그의 사단칠정설도 이러한 성찰 위에서만 정확한 평가를 받을 수 있을 것이다.

앞서 서론에서 말한 것처럼 퇴계는 질박한 실천 정신을 소중히 여기는 학자이다. “궁리하여 터득한 이치를 실천 속에서 체험해야 비로소 참된 앎이 됩니다”³⁰⁾라거나 또는 “배운 것을 실천하지 않는다면 비록 지식이 있다 한들 귀중할 게 무엇이 있겠습니까”³¹⁾ 하는 그의 말들은 그 점을 여실히 드러내 준다. 그러면 사단칠정설은 그의 실천적 학문정신에 어떻게 투영되었을까? 우리는 그가 그것을 도덕 수행의 장에서 주체적 안목으로 성찰하는 것을 살펴보았다. 이러한 그에게 그것의 주지주의적인 논의 자체는 별 의의가 없었을 것으로 보인다. 고봉의 상당히 객관적인 시각에 대하여 그는 도덕적 삶의 성취라고 하는 실천적 목적 의식을 기본적으로 견지했던 것이며, 이 점은 우리가 그의 저술 도처에서 발견하는 바이다. “최상은 덕을 세우고 그 다음은 공을 세우고 그 다음은 말을 세우는”(太上立德 其次立功 其次立言)³²⁾ 것을 인물 평가의 기준으로 삼았던 조선조의 선비 사회에서 퇴계가 학문하는 사람들의 한결같은 경모 대상이었음은 또한 이 점을 간접적으로 입증해 준다.

30) 「답이숙헌」, 같은 책, 370쪽.

31) 『퇴계전서』, 「答鄭子中」, 二, 5쪽.

32) 『춘추좌씨전』(경문사), 275쪽.

그러나 다른 한편 그가 조선조 성리학사에 드리운 음영을 우리는 간과해서는 안 된다. 그가 고봉의 비판에 몰려 사단칠정을 극도의 추상개념으로 박제화하고 형해화함으로써, 후학들로 하여금 그 “이치를 실천 속에서 체험”하도록 그들을 유인하지 못했다는 점에서 그가 주장했던 유학의 학문 정신을 그 자신이 실종시키고 만 것이다. 물론 이것은 그가 원한 바가 결코 아니겠지만 그의 논설은 결과적으로 形而上下를 회통하지 못한 다수의 학문인들로 하여금 지식의 운무 속을 헤매며 일상의 길(道)을 잃게 만든 것이다. 이후 그들의 비생산적인 관념 유희와 논쟁이—이는 퇴계의 ‘질박한’ 실천 정신에 입각한 논평이다—조선조 성리학계에 主理, 主氣, 嶺南, 畿湖 등의 학파 대립으로 이어졌음은 우리가 익히 아는 대로다. 이제 우리는 여기에서 지금까지 행해 온 바 조선조 유학사의 정리 방법에 관한 하나의 반성거리를 얻는다. 퇴계의 표현을 빌리자면 유학의 양대 날개인 앎(이론)과 실천이라는 양면 가운데에서 우리의 주지주의적 사고는 실천 또는 앎과 실천의 종합의 측면을 소홀히 하지 않았나 하는 것이다. 퇴계의 사단칠정설은 그 반성거리를 던져 주는 부수적 의의를 갖는다.