

李滉 理發說의 意味論的 高찰**

李 海 英*

• 目 次 •

I. 머리말	V. 理到…理發의 事物로의 확대
II. 理觀에 보이는 理發	1. 理到
III. 心統性情圖에 나타난 理發	2. 心爲太極
IV. 心과 理의 關係에서 본 理發	VI. 맺음말

1. 머리말

이황의 학문은 일반적으로 理의 철학, 主理哲學이라 부르며, 敬의 철학이라 하기도 하고, 근자에는 그의 학문적 특성을 心學이라고 평가하기도 한다.¹⁾ 그의 학문을 理의 철학, 주리철학이라고 부르는 주된 이유의 하나는 그가 高峯 奇大升과 8년여에 걸친 사단칠정의 논변에서 理發(四端理之發, 혹은 四端理發而氣隨之)을 일관되게 주장하고, 나아가 理動, 理到를 주장하였기 때문이다. 敬의 철학이라고 하는 이유는 이황이 聖學의 終始를 敬으로 보았고²⁾, 68세 때 선조에게 바친 『聖學十圖』

* 안동대 동양철학과 교수

** 퇴계학 연구원, 『퇴계학보』 제80호(1993) 게재논문

1) 安炳周, 「退溪의 學問觀—心經後論을 中心으로—」, 『退溪學研究』, 제1집, 檀國大 退溪學研究所, 1887 참조.

2) 『增補退溪全書』, 卷7, 「聖學十圖」, 第四大學圖, 成大 大東文化研究院, 1985, 一卷 203쪽. 「敬者聖學之終始」 이하 全書라 약칭한다.

의 전체를 敬으로 요약 하는 등³⁾ 敬을 무엇보다 강조하였기 때문이다. 그런데 敬이란 퇴계의 주장에 의하면 心を 主宰하는 것이다.⁴⁾ 즉 심을 어떻게 주재하여 각성시키는가에 敬의 목적이 있다.

理發이란 사단칠정론의 논변에서 사단의 情이 理가 발하는 것이라는 주장이다. 發의 문제는 사실 『中庸』 中和論에서 情의 未發, 已發에 근원을 두고 있다. 그런데 情이란 이미 발해진 상태를 말하는 것이므로 發의 근원은 궁극적으로 性發爲情의 性이지만, 發의 능동성은 오히려 性情을 포함하고 性과 情 사이를 매개하며(心統性情), 理氣의 습으로 규정되는 心에 있다고 할 수 밖에 없다. 이 心의 發을 理의 發로 보느냐 아니면 氣의 發로 보느냐에 따라 四端七情論의 내용이 달라질 수 있다. 즉 심의 구조와 속성을 어떻게 보느냐에 따라 논변의 결과도 달라진다고 할 수 있다. 그러므로 敬의 내용과 理發의 의미를 알기 위하여는 이황이 心を 어떻게 이해하고 있는가를 밝혀야 하고, 그것이 이황 철학의 특징적 성격을 드러내는 방법이 되리라고 생각한다.⁵⁾

이황의 학문이 주자학의 우주와 인간주체에 대한 이론 가운데에서도 四端七情論이나 人心道心說 등 인간문제에 비중을 두고 있다는 것은 주지의 사실이다. 그러므로 그의 학문은 궁극적으로 인간의 본질과 인간의 주체를 주로 문제삼고, 따라서 인간의 본질 주체를 어떻게 규정할 것인가, 또 그것을 어떻게 구현할 것인가에 그 목적을 두고 있다. 그는 그 목표의 궁극치를 ‘心과 理가 하나가 되어 나에게 있는 道의 본체(나의 주체)가 완전하게 보존되고 실천되는 경지’⁶⁾로 이해하고 있다. 이

3) 같은 곳, 「今茲十圖皆以敬爲主焉」.

4) 같은 곳, 「敬者一心之主宰 萬事之根本」 같은 책, 「聖學十圖」, 第八心學圖 208쪽, 「蓋心者一身之主宰 而敬者一心之主宰」.

5) 본 논문에서는 心에 대한 자세한 분석과 敬의 구체적 내용에 대한 언급은 하지 않았다. 心과 敬에 대한 검토의 일부를 안동대학교 퇴계학연구소 『퇴계학』 7집에 이황의 수양론이라는 제목으로 정리하였다.

6) 『全書』, 卷25, 「答鄭子中別紙」, 二卷, 19쪽 「道體流行於日用應酬之間 無有頃刻停息 故必有事而物忘 不用毫髮安排 故須勿正與助長 然後心與理一 而道體之在我者無虧欠 無壅遏矣」.

처럼 주체의 철저한 강조라는 측면에서 보면 이황의 학문은 일면 양명학의 심학과 같은 목표를 지닌다고 할 수 있다.

그런점에서 이황의 학문에 심학적 요소가 다분하다는 것은 상당히 타당한 근거가 있는 셈이다. 다만 퇴계의 심학은 이른바 陸王의 心學과는 그 내용을 달리한다. 이황이 왕양명의 심학을 배척하여 “人心이 形氣에서 發하는 것은 배우지 않아도 알고 힘쓰지 않아도 능할 수 있는 일이지만 義理에 있어서는 그렇지 않다.”⁷⁾고 하여 學과 勉을 중시한 것은, 인간의 心에 있어 氣의인 요소(形氣, 人欲)와 理의인 요소(性命, 義理)를 구분하여 양명학이 결국 人欲肯定이나 心卽氣의 경향으로 나아갈 요소를 그 자체 안에 배태하고 있음을 날카롭게 지적해 낸 것이다. 그러나 한편 그는 “陽明 心學도 口耳之弊를 구하는 데는 도움이 된다.”⁸⁾고 하여 양명학이 갖는 주체적 수양이라는 장점을 분명히 이해하고 있음도 보여주고 있다.

이황은 23세시 『心經』을 읽기 시작하였고, 심학의 연원과 心法의 精微를 얻은 것이 이 『심경』을 통해서라고 스스로가 언급하고 있고, 61세에는 『心無體用辨』을 지었다. 66세에는 『心經後論』을 지었다. 또한 그는 주희에 비하여 致知보다는 誠意를, 窮理보다는 存養을 강조하고, 用敬을 제일공부로 하는 등의 특색이 지적되고 있는 眞德秀가 撰한 『心經』을 『近思錄』보다 더 평생 존신하였다⁹⁾고 하였다.

이상에서 보아 이황의 학문은 심학과 理學이라는 두 커다란 축을 가지고 있다고 할 수 있는데, 이황의 理學이란 바로 인간의 心性에 관한 심성론의 연장선 상에 있는 것이므로 필자는 궁극적으로는 이황의 학문을 정확히 이해하기 위해서는 오히려 그의 심학에 비중을 두어 연구해야 한다고 본다. 왜냐하면 理發이라는 용어 자체가 인간의 심성문제 해

7) 『全書』, 卷41, 「傳習錄辨」, 二卷 324쪽, 「蓋人心之發於形氣者 則不學而自知 不勉而自能 …… 至於義理則不然也 不學則不知不勉則不能」.

8) 같은 곳, 「此言切中末學徒事口耳之弊」.

9) 安柄周, 앞의 논문, 51~ 52쪽 참조. 『全書』, 卷40, 「心經後論」, 二卷, 326쪽. 「故平生尊信此書 亦不在四子近思錄之下矣」.

결을 위한 사단칠정의 논변과정에서 그의 定論으로 일관되며 理發이 바로 인간주체의 실현(능동적 실천)을 의미한다고 생각하기 때문이다. 그러면 이황의 理發의 의미와 心과의 관계를 이해하기 위하여 이황의 理에 관한 규정으로부터 접근해 보기로 한다.

II. 理觀에 보이는 理發

이황의 理에 관한 여러 규정들은 이미 상식화될 정도로 널리 알려져 있으므로 여기에서는 몇 가지 점에서만 간단히 그 의미를 살피고자 한다.

첫째, 理有動靜觀이다. 理有動靜은 理發의 이론적 근거로 마련되었다. 그런데 理有動靜의 관점은 주자학의 理에는 情意 造作이 없다는 기본규정에 어긋나기 때문에 이황은 이것을 해결하기 위하여 理에 體用이 있다는 理有體用論을 주장한다. 즉 그는 “理에는 정의 조작이 없는 本然의 體와 그때 그때 발현하는 至神之用¹⁰⁾(혹은 能發能生의 至妙之用¹¹⁾)이 있는데 그 전에는 理의 본체가 無爲한 것만 보고, 그 妙한 작용이 겉으로 능히 드러나 움직이고 있는 것을 알지 못했다. 그리하여 理를 거의 死物로 볼뿐 하였으니 잘못 되어도 크게 잘못 된 것이 아니겠는가.”¹²⁾라 하고 있다. 이 내용은 格物物格說에 관한 이황의 최종 定論인 理到說의 설명부분인데 理到說은 心과 理와의 관계가 주내용을 이루고 있으나, 理가 用의 측면에서 動靜이 있다는 것은 내 안의 理가 주체적 능동성을 갖는다는 근거가 된다.

10) 『全書』, 卷18, 「答奇明彥別紙」, 一卷 465쪽, 「是知無情意無造作者 此理本然之體也 是隨寓發現而無不到者 此理至神之用也」.

11) 『全書』, 卷39, 「答李公浩問目」, 二卷, 299쪽. 「無情意造作云云 本然之體 能發能生 至妙之用也」.

12) 『全書』, 卷18, 「答奇明彥別紙」, 一卷 465쪽, 「向也但有見終本體之無爲而不知妙用之能顯行 殆若認理爲死物 其去道不亦遠甚矣乎」.

둘째, 理貴氣賤觀이다. 理氣貴賤의 관점은 일반적으로 존재론적인 理氣의 관계를 가치로 치환하여 理를 氣보다 더 높이는 理優位觀이라고 설명된다. 이황은 理貴氣賤을 다음과 같이 설명한다. “인간의 한몸은 理氣를 함께 갖추고 있는데, 理는 貴하고 理는 賤하다. 그러나 理는 無爲하고 氣는 有欲하다. 그러므로 理를 실천하는 것을 중시하는 자는 養氣가 그 가운데 있으니 성현이 그런 사람이요, 養氣에 기울어진 사람은 반드시 性을 해치게 되는데 老莊이 이들이다.”¹³⁾ 여기에서는 理의 無爲와 氣의 有欲이 대칭되고 있다. 이것은 바로 理의 無欲과 氣의 有欲의 대비이다.¹⁴⁾ 이는 바로 理와 氣를 가치로 구분하는 관점에 선 것이다. 이황에 있어 氣는 有善無惡으로 규정된다. 그러므로 이것은 無欲의 理는 善, 有欲의 氣는 惡이라는 이분법적 사고이며, 이러한 사고는 理氣의 습인 인간의 心에 있어서 人心과 道心の 구분으로, 性에 있어서 本然之性과 氣質之性으로, 情에 있어서 四端과 七情으로 가르는 가치론적 구분과 상통한다. 또한 理貴氣賤은 인간의 一身을 기준으로 말해진 것, 즉 기본적으로 인간을 구성하고 있는 자연성과 도덕성의 두 측면 중 도덕주체성인 理는 貴하고 氣는 자연적 욕망이어서 賤하다는 관념적 엄숙주의의 모습을 전형적으로 표출한 것이다. 따라서 理發이란 나의 주체인 귀한 理가 능동적으로 실천되어야 한다는 강한 의지의 표현이다.

이황은 인간의 한몸은 理와 氣가 합하여 생하는 것이고 그러므로 互發한다 하였다.¹⁵⁾ 즉 사단 칠정의 理氣 互發도 인간에게 理氣의 두 측면

13) 『全書』, 卷12, 「與朴澤之」, 一卷, 335쪽 「人之一身 理氣兼備 理貴氣賤 然理無爲而氣有欲 故主於踐理者 養氣在氣中 聖賢是也 偏於養氣者 必至於賊性 老莊是也」.

14) 대칭으로 말하면 無爲와 有爲, 無欲과 有欲이 다르다. 그런데 이황이 有爲 대신에 有欲이라는 용어를 쓴 뜻은 氣가 모든 惡의 근원인 欲求의 측면을 지닌다는 것을 강조한 것으로 생각되고, 한편 無欲이라는 용어를 쓰지 않은 것은 무욕이 바로 그가 비판하고자 하는 老莊의 용어이기 때문이라 여겨진다.

15) 『全書』, 卷16, 「答奇明彦」, 一卷, 416쪽. 「蓋人之一身 理與氣合而生 故二者互有發用」.

면이 있음에 근거한다. 그런데 인간을 구성하는 理氣의 두 측면이 사단 칠정으로 나타나는 것은 바로 心이라는 場에서이다. 心은 바로 理氣의 합이고 性情을 통섭하기 때문이다. 그러므로 互發에 대한 해명도 바로 心을 해명함으로써 가능한 것이다.

셋째, 理尊觀이다. 理尊이라는 표현은 「答李達李天機」書에 보인다. 여기에서는 太極의 自動 天命의 自流行을 말하면서 그것이 바로 主宰와 상통하는 개념임을 말한다. 太極의 動靜과 天命의 流行이 다른 어떤 원인에 의하여 이루어지는 일이 아님을 강조하여 理가 極尊無對한 궁극적 존재이며 命物而不命於物하는 주재자임을 말하고 있다. 그런데 命物은 理氣가 합하여 物을 규정하는 것이다. 물론 명물의 神用은 理에 있는 것이다. 이것이 主宰 運用이며 太極의 自動, 天命의 自流行이다.¹⁶⁾ 그런데 주희는 心을 主宰¹⁷⁾라 하였고 觀心說에서는 心을 命物而不命於物¹⁸⁾이라 하였다. 따라서 주희의 心觀은 心이 인간의 주관능동성이며 一身을 主宰하는 것으로 이해할 수 있다. 이황의 경우도 心은 一身을 主宰하는 것이었다.¹⁹⁾ 이황은 주희가 命物而不命於物이라고 한 心의 속성을 心이 포함하고 있는 理氣 가운데 理의 속성으로 보고, 그러한 바탕위에 그의 심성론을 우주론으로 유비하여, 太極의 動과 天命의 流行을 命物이라는 관점으로 이해한 것이 아닌가 한다. 그러므로 만약 이황의 理發을 주체의 능동적 실현이라는 관점으로 이해한다면 우주론에서의 命物은 법칙을 규정한다는 정도의 의미가 아니라 태극의 만물창조라는 의미까지도 포함하고 있다고 해석할 여지도 있어 보인다.

16) 『全書』, 卷13, 「答李達李天機」, 一卷, 354쪽 「太極之有動靜 太極自動靜也 天命流行 天命自流行也 豈復有使之者歟……卽 書所謂惟皇上帝 降衷于下民 程子所謂以主宰之謂之帝是也 蓋理氣合而命物 其神用者如此耳 不可謂天命流行處 亦別有使之者也 此理極尊無對 命物而不命於物故也」.

17) 『性理大典』, 卷32, 「心性情」, 「心主宰之謂也」.

18) 『朱子大全』 卷 67, 「觀心說」, 張立文 『朱熹思想研究』, 600쪽에서 再引用. 「夫心者, 人之所以主乎身者也, 一而不二者也, 爲主而不爲客者也, 命物而不命於物者也」.

19) 『全書』 卷 7, 「聖學十圖」, 第8心學圖, 一卷, 208쪽 「蓋心者, 一身之主宰」.

무릇 心을 말할 때에는 진실로 모두 方寸을 주로 하여 말하는 것이다. 그러나 그 體와 用은 온몸에 가득하고 천지에 가득찬다. 眞西山은 방촌에 수렴하면 태극이 몸안에 있게 되고, 만사에 흠뜨리면 그 쓰임이 무궁하다고 했으니 마땅히 이와 같이 活看하여야 하고, 단지 한 덩어리 血肉의 心으로 인식하면 안된다²⁰⁾

사람이 날 때에 모두 天地의 氣를 받아서 人體가 되고, 天地의 理를 받아서 사람들의 人性이 되며, 理와 氣가 모여서 心이 되므로 一人之心이 곧 天地之心이요, 一己之心이 곧 千萬人之心이니 애당초 内外彼此的 차이가 없다²¹⁾

위의 인용문에 보이듯 이황은 心의 영역을 단순히 인간의 血肉의 心이나 인간자체에 한정하는 것이 아니고 우주에까지 확장하여 이해하고 있기 때문이다.

이상을 아주 간단히 요약하면 이황 理氣觀의 가장 큰 특징인 理發 理動이란 能發 能生하는 活發發한 理²²⁾가 氣를 주재²³⁾하여 능동적으로 실현하는 神妙, 至妙한 작용으로 心과 아주 밀접한 관계에 있다고 할 수 있다.

이황이 기본적으로 주자학의 理氣二元, 不離不雜의 理氣關係, 나아가 궁극적으로는 主理의 입장을 그대로 따른다는 것은 분명하다. 그러나 그는 一從朱子之說이라는 평가²⁴⁾를 받을만큼 주자학을 그대로 답습한

20) 『全書』, 卷29, 「答金而精」, 二卷, 90쪽 : 「凡言心固皆主方寸而言, 然其體其用滿腔子而彌六合, 眞西山所謂斂之方寸, 太極在躬, 散之萬事, 其用無窮, 當如此活看, 不可只認一塊血肉之心爲心也」.

21) 『全書』, 卷18, 「答奇明彥論改心統性情圖」, 一卷, 463쪽 「夫人之生也, 同得天地之氣以爲體, 同得天地之理以爲性, 理氣之合則爲心, 故一人之心卽天地之心, 一己之心卽千萬人之心, 初無内外彼此之有異」.

22) 『全書』, 卷40, 「答窩姪問目」, 二卷, 309쪽 「觀此理, 本體呈露, 妙用顯行之妙, 活發發地耳」.

23) 『全書』, 卷36, 「答李宏仲問目」, 二卷, 227쪽 : 「蓋理發爲四端 所資以發者氣耳, 其所以能然, 實理之爲也」.

24) 이는 李珥의 李滉에 대한 평가이다. 『栗谷全書』, 卷10, 「答成浩原」 참조.

것은 아니다. 오히려 그는 理의 능동성 확보와 敬이라는 心의 적극적 수양을 통하여 心과 理의 합일가능성을 제시하였고, 인간의 주체인 理(性)가 단순한 確認, 體認의 대상이 아니라 바로 실천의 능동적 주체임을 확신하고 있는 것으로 보인다.

Ⅲ. 心統性情圖에 나타난 理發

이황과 기대승의 사단칠정논변은 상호간에 합의된 뚜렷한 결말이 나지 않았다. 그러나 논변의 과정에서 정리된 이황의 결론적 주장이 68세에 지은 『聖學十圖』 중 心統性情圖²⁵⁾에 실려 있다. 이점은 매우 중요한 시사를 준다. 理發 氣發의 문제는 결국 인간의 心(性情)을 해명하기 위해 차용된 논리라고 볼 수도 있기 때문이다.

그 중 中圖와 下圖가 사단칠정에 관한 내용인데 이황은 中·下圖를 모두 성현의 立言垂敎의 뜻을 미루어 지은 것이라 하고 있다.²⁶⁾ 그는 중도와 하도 모두에서 心을 合理氣, 統性情의 구조로 이해하고 있는데, 中圖에서 그는 性은 仁義禮智로, 情은 惻隱, 辭讓, 羞惡, 是非의 사단과 喜怒哀懼愛惡慾의 칠정으로 나누고 있다. 心의 기능은 虛靈知覺으로 되어 있다. 그런데 그는 中圖에서 性이 氣稟과의 관련을 가진다는 사실을 배제하지는 않지만, 그 중에서 다만 本然之性만을 뽑아 말하는 것이므로 그것이 發하여 情이 될 경우 또한 모두 그 善한 것을 지칭하여 말한 것이라 하였다.²⁷⁾ 즉 이 경우 사단의 情과 칠정 모두를 善이라고 하였다. 中圖에는 下圖와는 달리 發이라는 표현은 圖示되어 있지 않다. 즉 이는 理氣不雜의 관점에서 논리적 연관만을 도시해 놓은 것으로 보인다. 이황은 그 이유를 氣를 아울러 말하면 性의 本善을 볼 수 없기 때

25) 『全書』, 卷7, 一卷, 204쪽.

26) 같은 곳, 205쪽.

27) 위와 같음.

문이라 하고 있다.²⁸⁾

下圖에서는 發이라는 과정을 圖의 중간에 제시하였다. 이는 理氣不離의 관점에서 현실적·구체적으로 드러나는 현상을 설명하고자 하는 것이다.²⁹⁾ 즉 性發爲情이라는 관점에서 보면 氣質之性の 發을 설명하는 것이다. 이 氣質之性이 發할 때 理發 氣發의 차이가 있는 것은 인간을 구성하는 두 측면, 즉 理의 측면인 性(本然之性)과 氣의 측면인 氣質 중에 어느 측면이 주도권을 갖느냐의 차이라고 보는 것이다.

인간주체인 本然之性이 단지 體認 確認의 대상이 아닌 실현, 실천의 주체라고 이해될 때 주체의 능동성은 필연적으로 요청되었을 것이고 그것이 理發이라는 표현으로 나타난 것이다. 다만 현실적·구체적 현상 속에서 理氣는 不離한 것이므로 理發에도 氣隨라는 표현이 부가된 것일 뿐이다. 물론 氣發의 경우도 氣가 理에 따르면 理의 본체가 드러난다고 보고 있으나³⁰⁾ 그것은 理發과는 다르다. 이황은 「氣가 理를 따라서 發하는 것을 理發이라고 하면 이는 氣를 理로 여기는 병통을 벗어나지 못할 것」³¹⁾이라 하였다.

그의 理發論은 사단은 理發이므로 당연히 純善하다는 것을 설명하기 위한 것이 아니라, 오히려 理發이라는 주체의 능동성 확보를 통하여 氣質의 제약을 극복하고 純善의 주체를 현실에 실현하고자 하는 강한 의지의 표출로 이해된다. 그런 의미에서 心統性情圖說 말미의 다음과 같은 언급은 매우 중요한 뜻을 지닌다.

理氣를 겸하고 性情을 通攝하는 것은 心이다. 性이 發해서 情이 될 즈음은 一心의 幾微요, 萬化의 樞要이며 善과 惡이 나누어지는 분기점이다. 학자는 진실로 능히 한결같이 敬의 태도를 지녀 理와 欲(天理와 人

28) 같은 곳, 「以并氣而言則無以見性之本善故爾」.

29) 같은 곳, 「下圖者 以理與氣合而言之」.

30) 『全書』, 卷16, 「答奇明彥」, 一卷 419쪽, 「孟子之喜, 舜之怒, 孔子之哀與樂, 氣之順理而發, 無一毫有碍, 故理之本體渾全」.

31) 같은 책, 卷17, 「答奇明彥」, 一卷, 430쪽, 「以氣順理而發爲理之發, 則未免認氣爲理之病」.

欲이다. 또 理와 氣이다)의 구분에 어둡지 않아야 하고, 더욱 이에 삼가서 心이 발하지 않았을 때는 存養의 공부를 깊이 하고, 發하였을 때는 省察의 습관을 익숙하게 하여 참을 쌓고 오래 힘써 그치지 않는다면 이른바 精一하여 中을 잡는다는 聖學(실제 내용은 心學이다)과 본체를 보존하여 응용한다는 심법이 모두 밖에서 구하기 전에 여기에서 얻어질 것이다³²⁾

이황이 강조하는 인간주체의 능동성 확보와 그 실천을 위한 핵심내용은, 작용의 실질적 주재자인 心을 어떻게 수양하느냐가 문제가 될 수밖에 없다. 그것은 바로 已發時나 未發時나 敬의 태도로써 心을 각성시키고 그것을 바르게 실현하는 것이었다. 즉 이황이 말하는 理發의 의미는 내적으로는 각성된 心, 즉 理와 氣가 합하여 있는 心에서 人欲과 관련지어지는 氣의인 요소를 극복하고 純善인 理와 하나가 된 心의 發을 뜻하는 것으로 여겨진다. 그러므로 心과 理와의 관계는 매우 중요한 의미를 지니게 된다.

IV. 心과 理의 관계에서 본 理發

心은 理氣의 습이라는 말은 단순히 理氣가 합친 것이라는 의미가 아니라 心 안에 理와 氣가 함께 존재한다는 뜻과 理와 氣를 매개시켜주는 것이 心이라는 뜻이 포함되어 있다. 心統性情도 마찬가지로 이해되어야 한다고 본다. 그러면 心안에 있는 理인 性と 心의 관계는 理發(性發, 性動)이라는 관점에서는 이황에게 어떻게 이해되고 있는가를 보자. 이 점에 대하여는 金而精에게 준 이황의 글에 비교적 자세히 언급되어 있

32) 「兼理氣統性情者心也 而性發爲情之際 乃一心之幾微 萬化之樞要 善惡之所由分也 學者誠能一於持敬 不昧理欲 而尤致謹於此 未發而存養之功深 已發而省察之習熟 眞積力久而不已焉 則所謂精一執中之聖學 存體應用之心法 皆可不待外求而得之於此矣」.

다. 이황은 김이정의 心先動인가 性先動인가 하는 물음에 다음과 같이 대답한다.

대개 心은 理를 갖추고 있어서 능히 動靜하는 까닭에 性情의 이름이 있는 것이요, 心과 상대하여 二物이 되는 것이 아니다. 이미 二物이 아닌 즉 心의 動은 바로 性의 所以然이요, 性의 動은 바로 心의 所能然이니 어찌 선후를 분별하는 것이 불가하라. (그러나) 心은 性이 아니면 能動할 원인이 없으므로 心先動이라 함은 불가하고 性은 心이 아니면 능히 自動하지 못하므로 性先動이라 함은 불가하다. 그러므로 孟子가 四端을 논할 적에 性情을 모두 心으로 칭하였고, 張載는 心統性情이라고 말하였고 주희는 또한 ‘動하는 곳은 心이요, 動하는 것(動底)은 性이다.’라고 하였다. 이른바 動底란 것은 곧 心이 動하는 까닭이므로 心을 벗어나 따로이 性의 動이 있는 것은 아니다. 理發氣隨 氣發理乘의 說은 心 가운데 나아가 理氣로 나누어 말한 것이다. 心 一字를 들면 理氣 두가지가 그 안에 포함되어 있는 것이다.³³⁾

그러면 心性이 함께 動하는가 하는 질문에 대한 대답은 다음과 같다.

性이란 物이 아니고 다만 心 가운데 所具之理이다. 性은 心가운데 갖추어져 있되 스스로 발하고 작동하지 못하므로 그 主宰와 運用은 實은 心에 있다. 心을 기다려서 발하므로 性이 先動한다고 말할 수 없고, 性을 말미암아 움직이므로 心이 先動한다고 말할 수 없다. 또한 俱라는 것은 二物을 아울러 함께 칭하는 것이다. 心性을 이미 선후로 나누어 말할 수 없는 즉 또 어찌 二物이 함께 움직인다고 하겠는가. 맹자가 惻隱是仁之端의 중간에 하나의 心字를 두어 總攝하여 말하기를 惻隱之心仁之

33) 『全書』, 卷29, 「答金而精」, 二卷 89쪽, 「蓋心具此理而能動靜 故有性情之名 性情非與心相對而爲二物也 旣曰非二物 則心之動卽性之所以然也 性之動卽心之所能然也 然則何以不可分先後耶 心非性無因而爲動 故不可謂心先動也 性非心不能而自動 故不可謂性先動也 故孟子論四端處 性情皆以心稱之 莊子云心統性情 先生亦云 動處是心 動底是性 所謂動底者 卽心之所以動之故 非外心而別有性之動也 至如理發氣隨氣發理升之說 是就心中而分理氣言 舉一心字而理氣二者兼包在 在裏.

端이라고 한 것은 지극히 분명하고 밝고 빠짐과 어두움이 없어서 心性의 선후로 나눌 수 없음을 알 수 있으므로 지난번 내가 心の動은 性の所以然이요, 性の動은 心の所能然이라고 말한 것이지 俱動이라고 말한 것은 아니다. 그러나 心の所能動은 실은 性の所以動이다. 모름지기 所以然 所能然 여섯 글자를 體認하기 바란다.³⁴⁾

이황이 心の 주재력, 실천력(능동)의 所以로써 性を 강조한 것은 큰 의미가 있다. 즉 주재력의 근거로서 성을 둔다고 하는 것은 性이 단순한 움직임의 근거가 아니라 실천력의 근거가 되어야 한다는 것을 의미한다. 그것이 능동의 의미이다. 심의 주재력이 제대로 발휘가 되면 心은 단순히 太極을 갖춘 존재에서 太極과 하나가 되는 존재가 된다. 이황이 心の 수양으로서 심을 주재하는 敬을 강조한 까닭이 여기에 있다. 즉 그가 敬을 말하면서 存養, 省察을 강조하고 存體하여 응용할 것을 강조한 것은 바로 心이 지닌 理的인 요소가 능동성을 지니고 주재력을 발휘하여 氣的인 요소를 극복하고 純善을 실천하자는 것이다. 理發이 실현될 경우 心은 太極의 경지에 이르는 것이다.

거듭 말하지만 이황에 있어서는 주체의 純善에 대한 확인 체인이 중요했던 것이 아니라 그 순선을 어떻게 실현·실천하느냐가 중요하였다고 본다. 따라서 주체의 실천력이 요구되었고 그것을 주체인 理를 포함하면서 주재력을 지닌 心을 매개로 하여 현실에 드러낼 수 밖에 없었다. 그러므로 理의 發이란 바로 心の 發이어야 했던 것이다.

34) 같은 곳, 「蓋性非有物 只是心中所具之理 性具於心而不能自發而自做 其主宰運用實在於心 以其待心而發 故不可謂性先動也 以其由性而動 故不可謂心先動也 且凡言俱者 有二物 偕併之謂心性 既不可以先後分言之 則又安有二物而可謂之俱動耶 孟子說惻隱之心仁之端 中間下一心字以總攝之曰 惻隱之心仁之端야 此言極分曉無透漏可見 心性之不可分先後處 故前者非說謂心之動即性之所以然也 性之動即心之所能然也 非謂舊動即謂心之所能動 實性之所以動云耳 須就所以然所能然六字體認出」 이 내용은 아마도 卷36 「答李宏仲問目」, 二卷 233쪽의 「性無形影而因心而敷施發用者情也」와 같은 뜻으로 이해된다.

V. 理到…理發의 事物로의 확대

1. 理到

이황은 純善의 주체실현을 위하여 심성론인 사단칠정론에서는 心을 매개로 理의 능동성을 강조한 理發을 주장하였다. 理發說은 理氣觀에서는 理有體用論을 이끌어 理動說로 나타났다. 心의 수양(敬)을 통한 理發의 주체적·능동적 실천은 주자학적 수양론의 또 하나의 축이라 할 수 있는 窮理의 측면인 格物物格論에 있어서는, 理有體用論으로 心과 事物之理의 관계를 구축하는 理到說³⁵⁾로 나타났다.

(주희는) ‘心이 비록 一身을 主宰하나 그 體의 虛靈은 족히 천하의 理를 관장한다. 理가 비록 만물에 산재해 있으나 그 用의 미묘함은 실은 一人의 마음을 벗어나지 않는다. (그러므로) 처음부터 內外 精粗로 논할 수 없다.’ (大學)或問 소주에 用의 微妙는 心의 用입니까, 아닙니까 하는 질문에 주자가 말하기를 ‘理에 반드시 用이 있는데 하필 또 心의 用을 말하겠는가. 心의 體는 이 理를 갖추었고, 理는 갖추어지지 않은 곳이 없어서 일물도 있지 않은 것이 없다. 그러나 그 用은 실로 人心을 벗어나지 않는다. 대개 理는 비록 사물에 있으나 그 用은 실로 心에 있다.’하였다. (주자가) ‘理가 만물에 있으나 그 用은 실로 一人의 心을 벗어나지 않는다.’고 하였으므로 아마도 理가 스스로 작용하지 못하고 반드시 人心을 기다려야 하고 스스로 自到하지 못한다고 말한 것 같으나 그러나 또한 ‘理에 반드시 用이 있으니 하필 또 心之用을 말하겠는가’하였으니 그 用이 비록 人心을 벗어나지 않지만 그 用의 妙는 실로 理가 發顯하는 것이어서 人心이 이르는 곳을 따라서 이르지 않음이 없고 다하지 않음이 없는 것이다. 그러니 다만 나의 格物이 이르지 못함이 있을까를 저어하고 理가 스스로 自到할 수 없음을 근심하지 말아야 한다. 그런즉 格物은 진실로 내가 物理의 極處에 窮至함을 말하는 것이요, 物格은 어찌 物理의 極處가 나의 궁구함에 따라서 이르지 않음이 없다고 말할 수 없겠는가. 情意 造作이 없는 것은 理의 本然의 體요,

35) 이황의 임종 한달전에 쓰여진 글로 그의 정론이라 할 수 있다.

그때 그때에 따라 발현되어 이르지 않음이 없는 것은 이 理의 至神의 用이다. 전에는 다만 本體의 無爲함만 보고 妙用의 능히 顯行함을 알지 못하여 거의 理를 死物로 알았으니 그 道를 떠남이 또한 심하지 아니한 가.³⁶⁾

윗 문장에서 이황의 결론적 주장은, 格物이 되고 나면 理는 自到한다는 것이다. 그 이유는 心之理와 事物之理는 같은 것이고, 一人之心은 곧 天地之心이기 때문이다. 또한 나의 주체가 실현되는 장은 事物(의 理)과 만나는 장이 된다. 그 만남은 나의 주체가 일방적으로 窮至하여 이루어지는 것이 아니다. 내가 窮至하여 이르르면 事物의 理가 스스로 발현하여 대응해 온다는 것이다. 이는 吾之心의 體, 즉 주체와 事物之理의 역동적인 만남이 된다. 왜냐하면 심성론에서 理發의 의미는 주체의 확인이 아니라 주체의 실현이기 때문에 事物의 理도 나의 心의 지각 작용이 事物에 나아가 지각하여 인식하는 단순한 인식의 대상이 아니라 실천의 대상이자 스스로 나의 주체에 대응하여 오는 주체라는 의미를 지녀야 합당하기 때문이다. 다만 나의 주체인 理는 心을 매개로 하여 실천되므로 事物의 理도 人心을 벗어나 대응해 오는 것은 아니다. 이 事物之理의 주체적 대응이 理의 至神之用으로 표현된 것이다.

이황의 시에는 매화를 주제로 하여 내가 매화에게 말하고 매화가 나에게 대답하는 형식으로 된 것이 있다. 필자는 이황의 理到 체험이 아

36) 『全書』, 卷18, 「答奇明彥別紙」, 一卷 464~ 465쪽, 「心雖主乎一身而其體之虛靈足以管乎天下之理 理雖散在萬物而其用之微妙 實不外一人之心 初不可以內外精粗而論其小注或問 用之微妙 是心之用否 朱子曰 理必有用何必又說是心之用乎 心之體具於是理 理則無所該而無一物之不在 然其用實不外乎人心 蓋理雖在萬物而用實在心也 其曰 理在萬物 而其用實不外一人之心 則疑若理不能自用 必有待於人心似不可以自到爲言 然而又曰 理必有用 何必又說是心之用乎 則理用雖不外乎人心 而其所以爲用之妙 實理之發顯者 隨人心所至而無所不到 無所不盡 但恐吾之格物有未知 不患理不能自到也 然則方其言格物也 則固是言我窮至物理之極處 及其言物格也 則其不可謂物理之極處 隨吾所窮而無不到乎 是知無情意無造作者 此理本然之體也 是隨寓發現而無不到者 此理至神之用也 向也但有見終本體之無爲而不知妙用之能顯行 殆若認理爲死物 其去道不亦遠甚矣乎」.

마도 이런 식으로 표현되지 않았나 생각한다. 이러한 나와 대상, 사물과의 역동적 만남의 경지가 心爲太極이다.

2. 心爲太極

心이 太極이 된다는 것은 이른바 人極이다. 이 理는 物我, 內外, 分段, 方體의 구분이 없다. 그 고요함에는 혼연히, 온전히 갖추어 이것이 하나의 근본이 되니 在心·在物의 구별이 없다. 그 움직임에 미쳐서 사물에 응접함에는 事事物物의 理가 곧 吾心の 본래 갖추어진 理이다. 다만 心이 주체가 되는지라 각각 그 법칙을 따라 대응하는 것이니 어찌 吾心으로부터 미루어 나감을 기다린 후에 사물의 理가 있겠는가. ... 心에 있는 것이나 事에 있는 것이나 다만 하나의 理이다. 그러니 理의 總腦가 心에 있지 아니하면 또 어디에 있겠는가.³⁷⁾

心이 고요할 때 太極의 體가 갖추어지고, 心이 動할 때 太極의 用이 행해진다.³⁸⁾

인간에 내재하는 太極은 心에 있으며 事物의 理와 吾心の 本具之理는 같은 것이다. 다만 心은 주체가 되므로(즉 太極은 心の 動을 통하여 用을 행하므로) 인간주체는 心の 주체로서 사물의 理와 만난다. 그것이 格物物格이다. 그러나 주체가 되는 心은 각성된 心이어야 한다. 그래야만 心은 다만 理를 갖추었다는 데에서 머무는 것이 아니라 진정한 의미에서의 주체가 된다. 즉 心靜의 상태에서는 本具之理였던 太極이 動의 상태에서 心の 주체력에 따라 주체를 실현하는 것이다. 그렇게 되면 내 안에 있는 太極(人極)은 心の 動에 따라 用을 행할 수 있고 그것이 바

37) 『全書』 卷24, 「答鄧子中」, 一卷, 576쪽. 「心爲太極 所謂人極者也 此理無物我無內外 無分段 無方體 方其靜也 渾然全具 是爲一本 故無在心在物之別 及其動而應事接物 事事物物之理 卽吾心本具之理 但心爲主宰 各隨其則而應之 豈待自吾心推出而後爲事物之理哉 …… 在心在事 只是一理 …… 則理之總腦不在於心 更當何在」.

38) 『全書』 卷31, 「答禹景善別紙」, 二卷, 140쪽 「心靜而太極之體具 心動而太極之 用行 故曰 心爲太極」.

로 심성론에서는 理發의 의미로 되는 것이다. 또한 理到說은 사물의 理에 따라 心의 주체가 이루어지고 사물의 理가 이에 스스로 대응하는 것이다.

이황은 西銘考證講義에서 “횡거는 또한 仁이란 비록 천지만물과 일체라고 하였으나 그러나 필히 먼저 자기가 本原이 되고 주체가 된다는 것을 알아야 모름지기 物我一理가 상관되는 친절한 의미를 볼수 있다.”³⁹⁾고 하였다. 이는 仁(도덕주체라는 의미가 강조된 理)은 心靜의 상태에서는 本原(本具之理)이 되고 心動의 상태에서는 주체가 된다는 의미라고 생각된다. 이 의미를 아는 방법이 心의 각성인 敬이다. 그래서 이황은 “敬이란 철두철미한 것이니 진실로 능히 경을 지니는 방법을 알면 理가 밝아지고, 心이 정하여져서 格物을 하면 物이 나의 살핌을 벗어나지 아니하고, 事に 應하면 事が 心의 累가 되지 아니한다.”⁴⁰⁾고 말했던 것이다.

VI. 맺음말

유학의 특징은 인간의 발견에 있다. 인간의 주체, 자주자율성에 대한 발견이다. 이 주체는 도덕주체이다. 天(命)에 예속되어 있던 인간이 孔子에 이르러 도덕실천에 있어서 자주자율의 입장으로 바뀌는 것으로부터 유학의 본모습이 시작되었다고 할 수 있다. 그런데 유학적 인간상은 본래부터 이중적인 성격을 지닌다. 그 하나는 극복의 대상으로서의 나이고 다른 하나는 긍정의 대상으로서의 나이다. 긍정의 나가 바로 도덕실천의 자주자율성을 지닌 나이다. 공자는 긍정의 나를 爲仁由己의 己로 표현하였고, 부정의 나를 克己復禮의 己로 나타내었다.

39) 『全書』, 卷7, 「西銘考證講義」, 一卷, 218쪽 「橫渠亦以爲仁者與天地萬物爲一體, 然必先要從自己爲本原主宰, 仍須見得物我一理相關親切意味」.

40) 『全書』, 卷28, 「答金惇紱」, 二卷, 64쪽. 「敬者徹頭徹尾 句能知持敬之方 則理明而心定 以之格物 則物不能逃吾之鑑 以之應事 則事不能爲心之累」.

孟子에 이르면 긍정의 나는 君子之性의 性으로 이해되었고 그것은 性善이라고 표현되었다. 맹자의 性善은 긍정의 나가 철저히 강조된 것이다. 성이 천부적 도덕성으로 긍정되는 반면에 君子不謂性이라고 하는 食色の 자연성은 부정된다. 그것이 否定的 나였다. 부정의 나이므로 맹자는 그것을 性이라 하지 않았던 것이다. 맹자의 경우 또한 心과 耳目이 각각 大體와 小體로서 긍정의 나와 부정의 나로 나뉜다. 그런데 맹자가 大體로 파악하고 그 기능을 思라고 파악한 心은 분열의 가능성을 잠재하고 있다. 맹자에 있어 盡心, 存心, 四端之心의 心은 그대로가 긍정의 나이고 주체이지만, 求放心의 心은 바로 心이 思라고 하는 주체의 역량을 지니면서도 耳目의 감각을 따라 달아나는 放心이 될 수도 있는 것으로 파악되기 때문이다.

荀子の 性은 食色과 같은 자연적 욕구, 心의 好利 등이다. 그렇기 때문에 부정의 대상이 된다. 그것을 性惡이라 표현하였다. 순자의 성악은 부정의 나를 강조한 것이다. 그런데 순자의 경우 心은 부정의 대상만이 아니고 긍정의 대상이기도 하다. 心의 지각 판단능력이 善과 禮를 이끌어내는 근거이기 때문에 순자에 있어서도 心은 분열의 가능성을 지닌 것이고 이는 道心 人心으로 표현되기도 한다. 즉 순자도 인간을 이중적으로 긍정의 나와 부정의 나로 파악하고 있다.

송대의 성리학자들의 天理와 人欲, 本然之性과 氣質之性, 人心과 道心論도 모두 긍정과 부정의 이중적 나를 표현한 것이다. 필자는 조선조의 사단칠정론과 인심도심론 또한 자기부정과 자기긍정의 범주에 포함될 수 있고, 그에 따라 분석될 수 있다고 본다

이들의 가장 중요한 과제는 어떻게 부정의 나를 극복하고 긍정의 나를 확인 내지 실현하느냐에 있었다. 부정이든 긍정이든 모두 나의 문제이므로 내 안에서 해결방안을 찾지 않으면 안되었던 것이다. 긍정의 나와 부정의 나가 공존하면서 분열의 가능성이 잠재해 있는 인간의 心이 중요한 까닭은 거기에 있고 이황이 심학에 지대한 관심을 지니고 心과 理를 合一하려고 한 이유도 바로 거기에 있다.

이황은 주자학의 체계를 철저히 자기화하여 수용했다. 理發, 理動, 理到說 등이 그 대표적인 예이다. 心과 理의 합일추구 등이 또한 그렇다. 그는 사물의 理와 나의 주체가 보편적 존재근거라는 점에서 공통된다는 사실을 수용하면서도, 주자학의 주지주의적 窮理가 인간문제를 해결해주지는 않는다는 사실을 어느 면에서는 인간의 능동적 주체역량을 약화시키거나 아니면 心과 사물의 理가 이분되는 결과를 가져오게 되고, 결국 양명학의 心과 理의 분리에 대한 비판을 초래하게 된다는 사실을 알고 있었기 때문에 心과 理의 합일을 위한 心의 수양방법으로서의 敬을 강조하였고, 理到說에서는 理의 自到를 주장하여 心과 理의 합일을 제시했던 것이 아닐까 한다.

이황의 학문 목표는 遏人欲存天理에 있고, 그 방법은 敬에 있다고 본다. 사단칠정론의 전개에 있어 理發이 제시된 의도가 心의 각성을 통한 遏人欲存天理(부정의 나를 극복하고 긍정의 나를 보존한다)에 있음을 인정한다면 理發은 바로 긍정의 내(나의 주체)가 능동적으로 실천되어야 한다는 강한 자기긍정 입장의 표현이라 생각된다. 긍정의 나는 단지 체인·확인 대상이 아니라 실천의 주체이어야 하는 것이다. 나의 주체(理)를 철저히 긍정하고 실천하기 위해서는 다른 하나의 나는 철저히 부정되어야 했고 그것이 또 하나의 나인 氣를 단지 有爲가 아닌 有欲으로 이해하는 한 원인이었을 것이다.

理發과 氣發의 엄격한 구분은 바로 긍정의 나와 부정의 나는 어떠한 경우에도 같은 차원에서 논의될 수 없다는 철저한 자기긍정이자 자기부정이다. 부정의 나도 또한 사실로 존재하는 나일진대 이 나를 철저히 부정할 수 있는지는 일단 접어두기로 하자. 물론 理發氣隨, 氣發理乘이라 하여 긍정의 나와 부정의 나를 논리적으로 연결시키고 있기는 하지만 이황의 기본입장은 자기긍정의 철저화와 자기부정의 엄격성에 있는 것으로 잠정적으로 추론한다.