

마음의 철학**

—退溪心學의 構造分析—

金 鍾 錫*

• 目 次 •

- | | |
|---------------|-----------------------|
| I. 마음의 定義 | III. 마음의 본질 |
| II. 마음에 관한 논쟁 | 1. 마음에 관한 논의의 근거 |
| 1. 心先動性先動 | 2. 마음의 본질 |
| 2. 以心觀心 | IV. 결론: 퇴계철학의 재해석 가능성 |
| 3. 心無體用 | |

현재까지 퇴계철학을 심학적 관점에서 고찰한 연구가 적지 않게 나와서 퇴계철학을 이해하는 데 새로운 관점을 제공하였다. 더욱이 이러한 관점에서 접근을 시도한 대부분의 연구 업적들이 남다른 의욕과 문제의식을 보이고 있다는 점에서 주목을 받을 만한 가치가 있다고 할 수 있다. 그러나 기존 연구의 문제점은 퇴계철학 자체를 내용적으로 분석하여 그것이 어떤 의미에서 심학을 형성하는지 그리고 그 한계가 무엇인지를 규명하는 데는 소홀했다는 점이다. 그저 퇴계의 心學이라는 용어 사용과 『心經(附註)』의 존숭이라고 하는 역사적 사실에 근거하여 퇴계심학이라는 말을 무비판적으로 사용한 감이 없지 않다. 이로 인해 陸王學과 程朱學·尊德性和 道問學의 관계와 구분을 비롯하여, 심학적 접근 방법으로 극복하려 했던 문제점에 못지 않는 새로운 문제점들을 야기하였다. 필자

* 영남대 민족문화연구소 연구원

** 영남대 민족문화연구소, 『民族文化論叢』 제15호(1994) 게재논문

는 “退溪學 연구분야의 새로운 논의:『心經附註』와 心學”¹⁾이라는 논문에서 이점을 지적하였는데, 本考는 그 논문에서 문제제기만 해 놓고 詳考하지 못했던 부분을 다룬 것으로 후속편이라고 할 수 있다.

I. 마음의 定義

儒家에서는 “心之官則思”²⁾라고 하여 인간의 모든 사유작용의 주체를 마음으로 정의하고, 마음에서 사유작용이 생겨나는 과정과 그 본질에 대해 탐구를 계속하였다. 또 유학의 성격상 마음에 관한 탐구는 모든 유학자들의 궁극적인 과제이기도 했다. 유학의 정신을 內聖外王之學, 修己治人之學에 있다고 할 때 內聖과 修己는 사실상 마음을 떠나서 생각하기 어렵다. 퇴계철학을 心學이라는 관점에서 접근하는 것이 최근의 한 가지 동향인데³⁾, 이 경우 일차적 과제는 퇴계철학에서 마음의 개념을 정확히 규정하는 것이다. 그런데 지금까지 학계의 개념 규정이 너무나 단편적이거나 평면적이어서 퇴계철학의 본질을 이해하는 데 그다지 도움을 주지 못하고 있는 실정이다. 우리가 여기서 퇴계의 마음에 관한 정의를 다시 검토해야하는 이유가 바로 거기에 있다.

그렇다면 퇴계 자신은 마음의 본질을 어떻게 파악하고 있었는가? 마음에 관한 퇴계의 기본적 개념 정의를 알기 위해서는 일차적으로 『退溪全書』의 여러 곳에 산재해 있는 마음에 관한 언급들을 종합해 보아야 할 것이다. 다음으로 지금까지 연구자들이 퇴계철학에서의 마음의 개념을 정의한 것도 재점검할 필요가 있다. 우선 『退溪全書』에서 발견할 수 있는 관련 내용은 대개 다음과 같이 정리할 수 있다.

1) 『韓國의 哲學』, 第21號 (慶北大 退溪研究所, 1993).

2) 『孟子』, 「告子上」, 15.

3) 拙稿, “退溪學 연구 분야의 새로운 논의”, <새로운 논의들이 등장한 배경>을 참조할 것.

- ㉠ 不可只認一塊血肉之心爲心也，故朱子之答黃義剛心不是這一塊之間，曰此非心也，乃心之神明昇降之舍。(卷二十九, 「答金而精」, 來諭曰心書)
- ㉡ 心者，理氣之合，此非混說，先儒已言之。(卷二十九, 「答金而精」, 來諭曰心書)
- ㉢ 舉一心字而理氣二者，兼包在這裏。(卷二十九, 「答金而精」, 聽松誌銘書 別紙)
- ㉣ 張子云心統性情。(卷二十九, 「答金而精」, 聽松誌銘書 別紙)
- ㉤ 至於曰性曰情之所以該具運用者，莫非此心之妙，故心爲主宰而常統其性情。(卷二十九, 「答金而精」, 聽松誌銘書 別紙)
- ㉥ 要之，兼理氣統性情者，心也。(卷七, 「進聖學十圖筭」, 第六心統性情圖說)
- ㉦ 且凡言心，固皆主方寸而，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。(卷二十九, 「答金而精」, 來諭曰心書)
- ㉧ 非此氣，無以寓此理也，非此心，無以寓此理氣也。故吾人之心，虛而且靈，爲理氣之舍。(續集，卷八, 「天命圖說」, 第六節論人心之具)
- ㉨ 蓋心是合理氣統性情底物事。(卷三十六, 「答李宏仲問目」, 首條德性書)
- ㉩ 蓋合理氣統性情者，心也。(卷二十五, 「答鄭子中講目」, 志意之辨書)

제시된 인용문들은 연구자들이 일반적으로 인용하는 부분들이다. 위의 정의들을 종합해 보면 대체로 ‘兼理氣’, ‘統性情’, ‘爲主宰’, ‘滿腔子’, ‘彌六合’, ‘理氣之合’, ‘理氣之舍’, ‘合理氣’ 등으로 요약 되겠는데, 이러한 다양한 표현들의 핵심을 간단하게 정의하면 무엇이라고 할 수 있을까? 이 정의를 위한 단서를 역시 퇴계 자신의 말에서 구할 수 밖에 없다. 다행히 우리는 그러한 단서를 그의 학문적 결산이라고 할 수 있는 「聖學十圖」에서 찾을 수 있다. 第六圖인 <心統性情圖>에 보면 퇴계 자신이 작성한 中下圖의 상단에 ‘合理氣’, ‘統性情’이라고 縱으로 쓰고 ‘主一身’, ‘該萬化’를 橫으로 써서 마음을 정의해 놓고 있다. 縱橫은 별의미가 없는 것으로 본다. 다만 이 ‘合理氣’, ‘統性情’, ‘主一身’, ‘該萬化’ 네 가지 정의는 퇴계의 마음 개념을 논하는 데 중요한 전거가 될 것임이 틀림없을 것 같다. 일반적인 학문적 토론에서 퇴계가 가장 일반적으로 쓰는 정의는 역시 예문 ㉠와 ㉩에서 사용한 ‘合理氣’와 ‘統性情’이다.

지금까지 학계에서 퇴계철학에서의 마음의 개념을 정의하려고 시도한 연구자로는 劉明鍾⁴⁾ · 全斗河⁵⁾ · 尹絲淳⁶⁾ · 陸暎海⁷⁾ 등이 있는데, 劉明鍾은 ㉠에 근거하여 ‘兼理氣, 形而下的 것 및 統性情’으로 정의하였고,

全斗河는 ①② 등에 근거하여 퇴계자신의 표현대로 ‘合理氣’와 ‘統性情’으로 정의하였고, 尹絲淳과 陸暎海는 ㉔㉕㉖㉗의 내용을 典據로 하여 퇴계의 마음 개념을 ‘意識現象 一般’이라고 결론지었다. 마음의 문제를 직접 다루지는 않았어도 관련된 주제를 다룬 다른 논문들에서도 대체로 마음은 意識現象 내지 意識作用을 의미하는 것으로 정의되어 왔다.

劉明鍾의 정의는 兼理氣에 근거하여 마음을 形而下的 것이라고 하였는데, 마음을 물론 形而上的 것이라고 할 수는 없지만 形而下的 것이라고 할 수 있을까? 劉明鍾이 形而下的 것이라고 한 의도는 짐작할 수 있지만 朱熹가 마음을 氣라고 하지 않고 ‘氣之靈’, ‘氣之精爽’이라 한 이유에 대한 고려가 부족하지 않았나 싶다. 물론 일차적으로 퇴계는 마음도 다른 모든 우주만물과 마찬가지로 理氣論으로 해석하여 예외를 두지 않는다. 그러나 후술하겠지만 퇴계와 문인들 간에 있었던 마음에 관련된 논의에서 일관되게 제기되는 의문점은 과연 마음을 理氣論의 논리구조로 설명하여 충분한가인 것이다.

全斗河의 정의는 퇴계의 정의를 그대로 답습하고 있어서 구체적인 의미를 파악하기 어렵다. 그리고 尹絲淳과 陸暎海의 정의는 지나치게 廣義의이어서 모호하다. 우리가 동양철학의 레벨에서든 퇴계철학의 레벨에서든 ‘마음’의 개념을 문제시하는 이유는 동양철학이나 퇴계철학의 독특한 아이덴티티와 연구 방법론을 찾기 위해서이다. 이러한 배경에서 본다면, 의식현상 내지 의식작용과 같은 정의는 우리에게 거의 도움이 되지 않는다. 더욱이 이러한 정의와 관련된 전후의 문맥을 살펴보면, 이러한 정의는 다분히 서양철학에서의 精神이나 理性 혹은 悟性和 같은 개념을 염두에 두고 있음을 짐작할 수 있다.⁸⁾ 우리가 마음의 개념을

4) 劉明鍾, 『退溪와 橫說豎說』(釜山: 東亞大出版部, 1990), p.135.

5) 『退溪思想研究』(서울: 一志社, 1974), 第二部 D章.

6) “退溪의 心性論에 관한 研究”, 『韓國儒學論究』(玄岩社, 1980).

7) “退溪의 心性理論”, 『退溪學研究』, 第十一輯(국제퇴계학회 경북지부, 1991).

8) 윤사순 교수는 마음의 특성으로 理性적 측면, 感性적 측면, 그리고 虛靈不昧적 측면을 들었고, 목영해 교수는 方東美의 주장을 인용하면서 정신의 작용, 합리적 지식의 중심, 善한 良知의 본질, 정감적 경험의 원천, 순환적으로 작용하는

다시 검토해 보아야 할 당위성이 다시 제기되는 것이다.

II. 마음에 관한 논쟁

心性에 관해 개념을 규정하는 문제는 퇴계 자신도 부담스러워 하였고, 따라서 이에 관한 자신의 견해를 밝히는 것도 매우 조심스러워 하였다.⁹⁾ 이점은 퇴계의 천부적 겸양 외에도 문제 자체가 상당한 난점을 내포하고 있기 때문이다. 왜냐하면 心合理氣와 心統性情이라고 하는 두 가지 기준에서 開陣된 퇴계의 견해에 대해 우선 문인들로부터 많은 의문이 제기되었고 그 밖에도 학문적 견해를 달리하는 타학파로부터도 적잖은 이견이 제시되었기 때문이다. 물론 퇴계는 이러한 의문과 이견에 대해 일관된 자세로 자기의 견해를 주장하였지만, 이에 관한 문답이 문인과의 서한에서 상당한 비중으로 취급되었거나 이견에 대한 논박이 독립된 글로서 남아있는 경우가 적지 않은 것으로 미루어 퇴계 자신도 문제점을 인식하고 있었던 것은 분명하다.¹⁰⁾ 또 퇴계의 철학사상이 결코 完決된 것이 아니라 언제나 비판되어질 수 있고 비판되어야 하는 완성을 위한 과정 중에 있다는 점은 너무나 당연한 것이고, 그런 관점에서 본다면 퇴계철학에 대해서 제기된 의문과 이견은 퇴계철학을 더 잘 이

기관(『中國人的 生哲學』, 鄭仁在 譯) 등을 거론하였다. 이들 내용을 숙고해 볼 때, 동양철학이나 퇴계철학에서의 마음의 본질을 그 자체로 파악하려고 했다기 보다는 서양철학에서 말하는 정신기능의 일반적 특성들을 그대로 적용했다고 보는 것이 옳을 것이다.

- 9) 퇴계는 문인 金而精에게 보낸 글에서 心性 등에 관한 자신의 설이 남의 눈에 들어가서 시대의 비방을 초래할까 두려워 오랫동안 질의에 답변하지 못했음을 솔직히 고백하고 있다. (『退全』, 卷二十九, 「答金而精」, 聽松誌銘書.)
- 10) 퇴계가 마음에 관한 定義 문제로 문인과 토론한 경우로는 「答金而精」書(來諭曰心書, 聽松誌銘書, 來諭曰心書), 「答李宏仲問目」(首條德性書), 「答鄭子中講目」(志意之辨書) 등 이 있고, 이견에 대해 비판을 한 경우로는 卷四十一, 雜著, 「心無體用辨」, 「得其正正其心分體用之說心不在焉在軀殼在視聽之辨」 등이 있다.

해하기 위해서라도 반드시 고찰되어야 할 것이다. 그 가운데 퇴계 당시에 제기되었던 문제로서 本考의 전개에 중요한 단서를 제공하는 몇 가지 논의들을 고찰하고자 한다.¹¹⁾

1. 心先動性先動

이 문제는 원래 주희의 문하에서 張栻에 의해 논의되었던 문제이다. 이 논제를 가지고 퇴계에게 질의한 사람은 門人 金而精, 李平叔 등인데, 그들이 다시 이 부분을 문제삼은 것이다.¹²⁾ 心先動性先動이란 말은 마음이 먼저 動하는가 아니면 性이 먼저 動하는가 라는 것인데, 그 의미는 어떤 심적 현상이 일어났다고 할 때 그러한 심적현상이 일어나도

-
- 11) 우리가 고찰할 것은 心先動性先動, 以心觀心, 心無體用에 관한 문제이다. 퇴계의 학문적 토론에 있어서 큰 범위를 차지하는 四端七情에 관한 부분은 관련되는 논의를 할 때 필요한 범위 내에서 제한적으로만 언급할 것이다. 그 이유는 후술하겠지만, 四端七情 논의의 본질은 선천적인 性이 자연적으로 發出하여 情으로 표현되는 데 있어서 理가 發하는가 氣가 發하는가의 문제일 뿐이기 때문이다. 이점은 理氣論적 관점에서 고찰해 온 연구에서는 큰 중요성을 가졌지만 마음의 문제를 주제로 하는 본고에서는 그 의미가 제한될 수 밖에 없다. 사람에게 마음이 의미를 가지는 것은 선천성과 자연성에 대해 자율적 판단과 주장이 마음에 달려있고 그러한 마음의 작용이 우주만물 가운데서 사람을 사람의 위치에 둔다고 보기 때문이다.
- 12) 李平叔에게는 자세한 논의 없이 金而精에게 보낸 서한을 보라고 하였으므로 이 문제로 깊이있는 논의를 했다고 할 수 있는 것은 金而精에게 보낸 서한이다. 퇴계는 金而精과 李平叔이 이러한 관점에서 의문을 제기하는 것을 학문적으로 좋게 평가하지는 않았다. 두 사람의 질의에 대해 각각 “貪多欲速”과 “察識端倪”의 병통이 있다고 하였다. 그러나 본문에서 언급한 바와 같이 퇴계가 그 가치를 인정하지 않은 문제라고 해서 퇴계철학에 관한 우리의 논의와 무관한 것은 결코 아니며 더욱이 철학적으로 의미가 감소하는 것도 아니란 점을 필자는 분명히 해 둔다. 참고로 察識端倪란 말은 원래 張栻이란 사람이 “배우는 사람은 모름지기 심리적인 변화의 미묘한 단서를 잘 안 연후에야 존양의 공을 이룰 수 있다.(學者先須察識端倪之發, 然後可加存養之功)”고 한 데서 나왔다. (『朱子大全』, 卷三十二, 「答張欽夫」) 먼저 심리적인 변화의 과정을 아는 것이 存心養性보다 먼저라고 하는 張栻의 생각이고 이러한 생각을 병통으로 간주하는 것이 주희·퇴계의 입장이다.

록 하는 ‘최초의 動機’가 마음에서 나오는가 性에서 나오는가 라는 것이다. 金而精과 李平叔 그리고 그 이전에 張栻 등은 왜 이점에 의문을 가졌을까? 그것은 일차적으로는 주희에 의해 정리된 송대 성리학적 논의 가운데 性發이라는 말과 心發이라는 말이 함께 쓰여졌기 때문이라고 할 수 있다. 그들은 주자학적 심성론의 공식이라고 할 수 있는 ‘性發爲情’에서 性發의 주장을 배웠을 뿐 아니라 주희의 意志에 대한 정의 ‘志是心之所之’, ‘意是志之經營往來底’에서는 心發의 논리를 발견했기 때문이다.¹³⁾ 그렇게 되면 四端, 七情과 같이 性이 ‘저절로 드러나는(自然發出)’ 심적현상이 있는가 하면, 한편으로 志, 意와 같이 마음이 어떤 ‘의도에 따라 드러내는(主張要如此)’ 것으로 보는 것이 더 타당한 심적현상이 있다는 얘기가 된다. 왜냐하면 意, 志라고 하는 것은 선천적으로 性에 갖추어져 있다고 보기는 아무래도 어렵기 때문이다.

퇴계 자신도 ‘저절로 드러나는’ 심적현상과 ‘의도에 따라 드러내는’ 심적현상이 서로 다름을 명확히 인식하였고 이를 性發과 心發로 표현하였다.¹⁴⁾ 퇴계는 그러나 心發과 性發이 근본적으로 상이한 범주를 갖는 것인지에 대해서는 그렇지 않다고 하였다. 즉 후술하겠지만, 動함에 있어서 性과 心은 서로 所以然과 所能然의 관계에 있다는 것으로 설명하고 있는 것이다. 이렇게 보면 心과 性은 ‘主張要如此’와 ‘自然發出’의 별개 관계로 볼 수도 있고, 동시에 心과 性은 ‘所能然’과 ‘所以然’으로 불가분의 관계로 볼 수도 있는 것이다.

그러므로 門인들이 이점에 대해 의문을 제기한 것은 단지 시간적 先後의 문제에 그치지 않는다. 나아가서 마음이 性이라고 하는 선천적 원리와 별개의 發用의 원리를 갖는가 하는 문제인 것이다. 왜냐하면 퇴계는 마음의 發用은 性에 갖추어져 있다는 입장을 견지하고 있었기 때문

13) 朱子云, 志是心之所之一直去底, 意是志之經營往來底, 是那志底脚. (『退全』, 卷二十五, 「答鄭子中別紙」, 朱子云志書)

14) 非但意爲心之發, 情之發亦心所爲也, … 先儒以情是自然發出, 故謂之性發, 意是主張要如此, 故謂之心發, 各就其重處言之. (『退全』, 卷三十六, 「答李宏仲問目」, 首條德性書)

인데, 마음의 發用의 원리가 性에 선천적으로 갖추어져 있다면 마음을 강조하는 것 자체가 의미를 잃기 때문이다. 선천성의 강조는 인간의 정신능력의 자율성과 정신적 영역이 갖는 의미를 감소시킨다. 그러므로 心先動인가 性先動인가 하는 문제는 여러 형식으로 주희 당시부터 문제 되어 온 것이고, 주희 자신도 이 문제에 대해서 매우 곤혹스러워 했던 것이다.¹⁵⁾

퇴계는 이 문제를 단지 心動과 性動 간의 시간적 先後의 문제로 한정하여 답변을 하였고, 이런 문제에 매달리는 것은 유학의 본질에서 벗어나는 것이라고 하였다.¹⁶⁾ 퇴계는 이 문제를 주로 金而精과 자세히 논의한 것으로 보인다.

心之動卽性之所以然也, 性之動卽心之所能然也. 心非性, 無因而爲動, 故不可謂性先動也. 性非心, 不能以自動, 故不可謂性先動也.¹⁷⁾

心이 所能然이고 理가 所以然이라면 所以然과 所能然만으로 충분하여 더 이상의 개념은 굳더더기일 뿐이다. 즉 퇴계가 心을 理氣의 합이라고 보는 한, 理氣論에서 차지하는 氣만으로도 所能然으로서 충분한데 왜 氣를 포함하는 새로운 所能然으로서의 心이 있어야 하는가 라는 것이다.¹⁸⁾ 과연 마음에는 본체론적 理氣論이 적용되지 않는 영역이 있다는 말인가?

15) 問心性之別, 曰這箇極難說, 心似官人, 天命便是君之命, 性便如職事要自理會得. (『朱子語類』, 卷五, 性理二, 性情心意等名義)

16) 心先動性先動之說, 非但於此難分先後, 又非學者之急務, 強欲求知, 恐有朱子所謂察識端倪之病也. (『退全』, 卷三十七, 答李平叔, 昨見書未書)

17) 『退全』, 卷二十九, 「答金而精」, 聽松誌銘書.

18) 中國人 학자 蔡茂松은 그의 박사논문에서 이점을 언급하고 있다. 그는 “心氣”라는 표현으로 心과 氣개념을 하나로 뭉뚱그려 버렸고, 그러면서도 心과 性은 一而二而一이라고 하였다. (“退栗 性理學의 比較研究”, 1982.) 필자는 이 견해는 분명히 잘못된 것이라고 본다. 왜냐하면 그렇게 되면 心과 氣는 그야말로 동일한 개념에 대한 다른 이름이라는 결론이 되는데, 그것은 理氣論과 心性論의 일반원칙과 다르기 때문이다.

여기서 다시 心이라는 개념이 단순한 정신작용에 관계하는 理와 氣의 집합 명사에 불과한가라는 물음이 생기게 된다. 왜냐하면 성리학적 원리에 의하면 우주만물, 예컨대 나무·물·사람이 모두 理와 氣로써 이루어져 있고 나무·물·사람은 다만 理와 氣가 각기 특성에 맞게 적당한 비율로 합성된 개개의 사물일 뿐인 것이다. 다시 말해서 나무는 理와 氣가 나무의 형태로 합성된 존재자에 대해 붙여진 그야말로 이름일 뿐이다. ‘나무’라는 단어가 理의 보편적 특성과 氣의 보편적 특성, 그리고 두 가지를 나무의 성격에 맞게 품부되었음(淸濁粹駁)을 벗어나는 의미를 갖고 있지 않다는 말이다.

그러므로 이러한 원리를 그대로 心에 적용한다면 두 가지의 문제를 우선 생각할 수 있다. 첫째, 心은 나무와 같은 가시적 형태를 갖고 있지 않다는 점이다. 사람이 생각할 수 있는 어떤 것도 모두 理와 氣로 구성되어 있다는 理氣論을 心에도 그대로 적용할 수 있는 것인가라는 물음을 제기할 수 있을 것이다.¹⁹⁾ 둘째, 心을 주자의 말대로 理氣의 합으로 본다고 해도 문제가 남는다. 즉 이미 언급한 바와 같이 <心=理氣之合>인데 <心=所能然, 理=所以然>이라면 우선 <理=所以然, 氣=所能然>이라고 하는 주자학의 일반 원칙에 어긋나고, 所能然(發用性)의 근원이 氣에 있는지 心에 있는지가 모호해 진다. 즉 心을 所能然이라고 했을 때 일반적으로 理氣論에서 氣에 대해서 부여하고 있는 所能然의 특성과 어떻게 다른지가 문제로 될 것이다. 그러므로 金而精이 “心性雖曰俱動, 而動之端倪, 似有先後”라고 재차 확인하였던 것이다. 이에 대해 퇴계는,

心性既不可以先後分言之, 則又安有二物而可謂之俱動也. … 須就所以然所能然六字, 體認出.²⁰⁾

19) 물론 이 경우에 心은 臟器를 의미하는 心과 구별이 되어야 하고 퇴계 자신도 이점은 인식하고 있었다. 如此活看, 不可只認一塊血肉之心爲心也. 故朱子之答黃義剛心不是這一塊之間, 曰此非心也, 乃心之神明升降之舍. (『退全』, 卷二十九, 「答金而精」, 來諭曰心書.)

라고 하여 所以然, 所能然의 논리만을 내세우고 있다. 心이 단순한 理와 氣의 습명에 불과하다면, 그리고 性이 所以然으로서 所能然으로서의 心과 대응한다면, ‘心合理氣’와 더불어 중요한 원칙인 ‘心統性情’에서 所能然者가 所以然者를 統攝(統)한다는 말이 되는데, 작용자(所能然者)가 원인자(所以然者)를 통섭한다면 그것도 납득하기 어렵다. 그러므로 이러한 연관관계를 상고하면 心이 理와 氣의 단순한 습명에 불과한지, 그리고 心의 所能然성과 氣의 所能然성이 어떻게 다른지에 대한 의문이 제기되는 것은 당연하다. 그래서 金而精은 “就心中而分理氣云則, 心者理氣之合名耶. 朱先生曰, 心者氣之精爽, 精爽云者, 指兼包在這裏云耶.”라고 질문한 것이다. 이에 대해 퇴계는,

心者理氣之合, 非滉說, 先儒已言之. 所謂氣之精爽, 先生就兼包中, 而指出知覺運用之妙言, 故獨以爲氣之精爽耳.²¹⁾

라고 하여 결국 先儒의 권위에 의존하고 말았다.

2. 以心觀心

以心觀心の 문제는 우리가 스스로 우리의 마음을 ‘객관화’ 혹은 ‘대상화’할 수 있는가의 문제를 의미한다. 以心觀心이란 말은 주희가 佛家の 심성론을 규정한 말로서 佛家에서는 ‘자기 마음의 변화를 자기 마음으로 관찰한다.’는 의미로 그렇게 표현한 것이다.²²⁾ 주희는 이러한 以心觀心法을 결단코 반대하였는데, 그 이유는 유가에서 말하는 마음이란 결코 대상화될 수 있는 성질이 아니라는 것이다. 주희는 그 점을 <爲主而不爲客者>라는 말로 표현하였다.²³⁾ 그럼에도 門人들이 이러한 의문을 버릴 수 없었던 이유는 바로 유가에서 말하는 마음을 수양한다거나 마음

20) 『退全』, 卷二十九, 「答金而精」, 來諭曰心書.

21) 『退全』, 卷二十九, 「答金而精」, 來諭曰心書.

22) 『朱子大全』, 卷六十七, 雜著, 觀心說.

23) 上同.

을 닦는다고 하는 것이 결국 마음을 대상으로 한다는 의미를 갖는다고 보았기 때문이다.

이 문제는 門人 李平叔의 問目 가운데 한 가지인데, 그는 여기서 儒家에서 말하는 ‘操心(←操則存舍則亡)’도 결국 以心操心으로 볼 수 밖에 없기 때문에 以心觀心과 같은 논리가 아닌가 라는 요지의 물음을 던진 것이다. 퇴계는 以心觀心に 관련된 질문을 받고 “예로부터 학자들이 의문을 가졌지만 밝히기 어려웠던 문제”라고 하여 이 문제가 성리학 분야의 難題임을 실토했다.²⁴⁾ 李平叔의 질문 내용은 「答李平叔」書에 아래와 같이 인용되어 있다.

示目又謂，以操心比鷄抱卵，則是別有一心以操此心，疑與以心觀心之說同病。²⁵⁾

이 질문에서 李平叔이 말하고자 하는 요지는 操心(=以心操心)과 以心觀心은 같은 논리 구조를 갖추고 있다는 것이다. 以心操心과 以心觀心이 같은 구조라 함은 바로 마음의 ‘객관화’ 혹은 ‘대상화’ 가능성을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 우리가 우리 자신의 마음을 하나의 현상이나 물체처럼 작용이나 관찰의 대상으로 할 수 있는가에 대해 퇴계는 주희의 말을 인용하면서 그렇지 않다는 확신을 제시한 것이다. 마음을 대상화해서 관찰을 한다든가 분석을 하는 것은 마치 닭이 알을 품고 요리 조리 굴리는 것 같아서, 그것은 佛家에서나 통하는 것이고 儒家에서는 맞지 않는다는 것이다.

그러나 이러한 퇴계의 주장에 대해서 문인들 간에는 계속하여 의문이 제기되었으며, 우리에게는 그러한 의문의 본질과 근원에 대해서 고찰할 필요성이 대두되는 것이다.

여기서는 우선 李平叔의 질문에 대한 퇴계의 답변을 자세히 고찰해

24) 從古學者所致疑而難明者. (『退全』, 卷三十七, 「答李平叔」, 七月二十書.)

25) 上同.

보기로 한다. 퇴계는 『朱子大全』을 인용하여 자신의 견해를 피력하였는데,

昔黃商伯問曰，呂氏求中於未發之前而執之，誠無是理，然既發之情是心之用，審察於此，未免以心觀心云云，因言，學者不能居敬以持養，專務反求於心，急迫危殆之害。

朱子曰，已發之處，以心之本體權度審其心之所發，恐有輕重長短之差耳。所謂物皆然，心爲甚是也。若欲以所發之心別求心之本體，則無此理矣。²⁶⁾

위의 내용을 정리하면 다음과 같다. 즉 마음을 體와 用으로 나누면 心之體와 心之용으로 구분할 수 있고 이를 다른 말로 心之本體와 所發之心으로도 표현할 수 있다는 것이다. 黃商伯이 물은 요지는 “마음이 發하기도 전에 마음의 본체(中)를 파악하려고 하는 것은 (儒家的 공부 방법에) 본래 이런 법이 없었고 반대로 마음이 이미 發하고 난 후에 그 已發之心을 파악하려고 하면 以心觀心을 면치 못한다”는 것과 “배우는 사람들이 居敬持養하지 못하고 오로지 마음을 밝히는 데만 매달림으로 인하여 급박하고 위태하게 된다.”는 것이다.

黃商伯의 말은 형식상 질문의 형태를 취하면서도 내용상으로는 스스로 呂氏에 대한 평가를 하는 등 자기 견해를 피력한 것이다. 그러나 그러한 자기 견해는 피상적인 이해에 불과하고 당시 학자들이 “不能居敬以持養，專務反求於心”하는 근본 이유에 관해서까지는 이해가 미치지 못하고 있다는 얘기가 되므로 전체적으로는 질문하는 내용이라고 할 수 있을 것이다.

이 물음에 대한 주희의 대답은 좀더 분명한 개념과 표현으로 같은 의미를 정리한 데 불과하다. 그는 心之本體로 所發之心을 알려고 하는 것은 원래 이런 이치가 없고(無此理矣), 所發之心으로 心之本體를 알려고 하는 것은 차질이 생길 수 있다(恐有輕重長短之差耳)는 것이다. 心之本體는 未發之心으로 所發之心은 已發之心으로 말을 바꿀 수 있으므로,

26) 上同.

요컨대 未發之心으로 已發之心을 파악할 수도 없고 已發之心으로 未發之心을 파악할 수도 없다는 것이다.

이 말은 결국 마음은 스스로를 객체화하여 분석하거나 파악할 수 있는 것이 아님을 의미한다. 그리고 퇴계가 李平叔에게 “察識端倪”의 병통이 있음을 지적한 의미도 바로 이런 점을 집요하게 추궁하려 했기 때문이라고 할 수 있을 것이다.

퇴계가 지적한 다른 한 가지는 ‘操心’을 ‘以心觀心’과 동일한 구조로 보아서 안된다는 것이다. 그러나 이점에 대해서 그는 구체적인 설명은 생략하고 있다. 퇴계가 한 말을 보면,

大抵聖賢論心法處，近於以心使心者非一，如操心之操，存心之存，求放心之求，正其心之正，苟不善會得所謂操者存者求者正者，皆誰之所爲耶。不幾於母鷄抱卵之嫌乎。惟古之聖賢不錯於辨認而不誤於行持則不爲弊害，一有錯誤卽成病痛。²⁷⁾

이라고 하였다. 즉 儒家의 心法에는 “以心使心” 즉 자기 마음을 스스로 대상화하는 듯한 표현이 적지 않다. 예를 들어 ‘操心’, ‘存心’, ‘求放心’, ‘正其心’ 등과 같은 경우인데, 이 표현들은 마치 어미 닭이 계란을 품듯이 주체와 객체로 분리될 수 있을 것 같기도 하다. 그러나 퇴계의 설명은 결코 그렇지 않다는 것이다. 이점을 올바르게 깨달아야 하며 여기서 착오를 일으키면 병통이 된다는 것이다. 오직 聖賢만이 이점을 정확히 이해하였다고 하였다.

퇴계의 답변은 매우 추상적인 것이다. 그 추상성이 바로 李平叔이 퇴계에게 “別有一心以操此心，疑與以心觀心之說同病.”을 질의하고, 黃商伯이 주희에게 “學者不能居敬以持養，專務反求於心”이라고 주장한 원인이 된다고 보아야 할 것이다. 우리가 본 논문에서 다루어야 할 과제도 이 추상성을 제거하고 명확한 해명을 시도하는 것이 될 것이다.

27) 上同.

3. 心無體用

이 문제는 ‘마음을 體와 用으로 나눌 수 있는가 없는가?’에 관한 것으로 마음의 작용에 선천적인 법칙이 있는가의 문제를 내포하고 있다고 할 수 있다. 원래는 徐敬德의 문인 李球(蓮坊)의 心無體用論에 의해 촉발된 것으로 기록되어 있는데, 평소 퇴계의 문하와 주변에 있던 인물들 간에 이와 유사한 문제로 적지 않은 논의가 있었던 것으로 보인다. 그런 가운데서 철학적 감각이 예민하였던 金而精이 蓮坊의 글을 가지고 퇴계에게 질의함으로써 본격적으로 논의되었던 것이다.²⁸⁾ 이 논의가 갖는 일차적 의미는 徐敬德과 李球로 이어지는 한국 氣절학의 맥락²⁹⁾ 이 퇴계 철학에 접목될 때 어떤 점이 문제가 되는지를 분명하게 알 수 있다는 데에 있다. 나아가서 花潭哲學에 의한 退溪哲學 비판과 退溪哲學에 의한 花潭哲學 비판도 가능하지만, 여기서는 다만 蓮坊의 주장에 대한 퇴계의 변증을 분석함으로써 퇴계 철학에서의 마음의 의미를 구체화시키는 데 치중할 것이다. 우선 퇴계집에 수록되어 있는 蓮坊의 주장을 정리하면 다음과 같다.

心固有體用而探其本則無體用也.

動靜者實理也, 體用者虛說也. 道理本無體用而以動靜爲體用也.

體字起於象上, 用字起於動上, 動之前何嘗有用, 象之前何嘗有體耶.³⁰⁾

28) 心先動性先動과 以心觀心에 관한 문제가 주희의 문하에서 처음 제기되었다면, 이 心無體用에 관한 논의는 李球에 의해 제기되고 퇴계를 중심으로 주변인들 간에서 논의되었던 문제이다. 前次朋友間, 雖有以心無體用一句來問者, 曾以是入思議, 今得金而精所示蓮老書, 專以此句敷衍爲說要相辨質. (『退全』, 卷四十一, 雜著, 「心無體用辨」.)

29) 李球는 徐敬德의 문인들(그 외에도 許曄, 朴淳, 朴民獻 등이 있음) 가운데 嫡傳이라고 할 수 있다. 그 근거는 退溪集에轉載되어 있는 蓮坊答草堂書의 내력에 관한 禹性傳의 설명에 있는데, 禹性傳이 퇴계 문하에서 공부하다가 程林隱이 작성한 圖에 의문이 생겨 그것을 가지고 許曄과 논의하다가 풀지 못하자 李球에게 물었고 李球에 이 질문에 대해 花潭의 氣절학에 바탕한 자신있는 답변을 피력한 데서 미루어 짐작할 수 있다.

30) 上同.

蓮坊이 말하고자 하는 바는 분명하다. 첫째 마음에는 體用이 있는 것 같지만 근본을 파고들어 가 보면 體用은 없다는 점, 둘째 動靜은 實理이고 體用이라 하는 것은 虛說이니, 우리가 體用이라고 하는 것은 動靜을 가지고 말하는 것이라는 점, 셋째 體라고 하는 것은 象이 있고 나서야 있을 수 있고 用이라고 하는 것은 動이 있고 나서야 있을 수 있다는 점이 그것이다. 이 모든 말을 한 마디로 하면 心無體用이다.

마음에 體用이 없다는 짧은 말에 내포된 깊은 의미를 어떻게 해석할 것인가가 중요한 과제이다. 우선 體와 用이라는 것이 무엇인가? 퇴계가 蓮坊의 병통의 뿌리가 개념정의의 잘못에 있다고 진단한 것은 과연 얼마나 타당한 것인가? 우리는 우선 이 體用的 개념을 생각해 보지 않을 수 없다. 體用개념은 아직도 분명치 않을 뿐 아니라 퇴계도 蓮坊의 心無體用論이 그의 잘못된 體用에 관한 개념 정의에 기인하는 것으로 간주하였기 때문이다. 퇴계는 여기서 자신의 體用개념을 제시하였는데, 이것은 體用개념에 관한 퇴계의 가장 잘 정리된 견해를 보여준 것이라고 할 수 있다. 그는 體用을 두 가지 차원에서 설명하였다.

體用有二，有就道理而言者，如冲漠無朕而萬象森然已具是也。有就事物而言者，如舟可行水車可行陸而舟車之行水行陸是也。³¹⁾

즉 퇴계는 體用을 道理의 차원에서 말할 수도 있고 또 事物의 차원에서 말할 수도 있다고 보았다. 먼저 道理의 차원에서 말하자면, 道理의 ‘冲漠無朕’함 그 자체가 體이고 이 冲漠無朕함 속에 ‘우주만물의 象이 이미 갖추어져 있음’이 바로 用인 것이다. 그리고 事物의 차원에서 말하자면, 어떤 형태를 갖추고 있는 事物이 體이고 그 事物이 운동을 함으로써 그 고유하게 갖추어진 冲漠無朕한 道理를 발휘하는 것이 用이라고 한 것이다. 이와 같은 관점에서 퇴계는 體는 오로지 象이 있는 이후에 立言할 수 있다는 蓮坊의 주장을 형이상학에 관한 무지로 간주하였던

31) 上同.

것이다.³²⁾

이에 반해 蓮坊은 體라고 하는 개념은 어떤 대상의 象 즉 윤곽 혹은 형태를 갖춘 후에 있을 수 있는 개념이며 用이라고 하는 개념은 그러한 윤곽과 형태를 갖춘 대상이 운동을 함으로써 성립하게 되는 개념이라고 한 것이다. 그러므로 일정한 象을 갖추고 있지 않는 마음에는 體와 用이 없다는 것이다.

우리는 體用에 관한 퇴계와 蓮坊의 기본 관점을 <有就道理而言者, 有就事物而言者>와 <體字起於象上, 用字起於動上>로 정리, 비교할 수 있을 것이다. 양자의 관점이 근본적으로 차이가 있음을 알 수 있다.³³⁾

體用에 관한 양자의 정의에서 누구의 정의가 과연 옳은가 하는 문제는 별로 중요한 문제가 아니다. 또 우리가 「心無體用」이라고 하는 문제에 철학적 의미를 부여하는 이유는 體用의 개념을 정립하기 위해서가 아니다. 퇴계의 「心無體用辨」이 心無體用論에 충분한 해답이 될 수 없는 이유도 바로 그가 「辨」의 거의 전부를 體用개념을 辨證하는 데 할애하고 있기 때문이다. 퇴계의 辨證은 성공을 거두지 못한 것으로 평가되어 왔다.³⁴⁾

心無體用論의 진정한 의미는 정주학의 전통적인 방법론이라 할 수 있

32) 以此觀之, 蓮老所謂體起於象用起於動, 只說得形而下事物之體用, 落在下一邊了, 實歸却形而上冲漠無朕體用一元之妙矣. (上同)

33) 우리가 무리를 무릎쓰고 양자의 입장을 포괄하는 體와 用의 개념을 정리해 본다면 ‘實在’와 ‘顯現’라는 말로 정의하는 것이 가능하지 않을까 생각한다. 實在와 顯現이라고 정리하는 것은 상당한 위험이 따른다. 그러나 體를 形而上者로 보면 퇴계의 <有就事物而言者>에 어긋나고, 形而下者로 보면 <有就道理而言者>에 어긋나기 때문에 形而上下를 포괄하는 개념으로 實在라고 하였다. 그리고 用을 顯現이라고 한 것은 發用, 發揮, 具有, 擴散 등 可視의 非可視의 의미를 포괄하는 의미를 가지기 때문이다. 우리가 體用개념을 무리하게 정의해 보는 이유는 體用 자체의 개념 정의 보다는 體와 用의 관계가 心無體用을 둘러싼 논쟁의 의미를 규명하는 데 중요하다고 보기 때문이다.

34) 李丙燾, “徐花潭及李蓮坊에 對한 小考”(『震檀學報』, 第四卷, 1936)를 참조할 것. 그러나 李丙燾도 퇴계의 「心無體用辨」의 한계를 다만 그 개념 정의상의 불철저함에 있는 것으로 보았다.

는 體用論에서 탈피하고자 하는 분명한 의식을 갖고 있다는 점에서 찾아져야 한다. 마음을 體用구조에 의해 해석하게 되면 모든 심적 현상은 실재 즉 體가 用으로 顯現됨(發用)이라는 의미를 가질 뿐이다. 왜냐하면 體用구조를 내적 원리로 하는 주체는 그 작용과 운동에서 <體發爲用>을 유일한 법칙으로 하기 때문이다. 그런데 蓮坊은 마음은 <體發爲用>의 법칙에 의해 작용하는 것이 아니라는 것이다. 이것이 바로 마음에는 體가 있는 것이 아니고 따라서 用도 없다는 주장을 하게 된 근거이다.³⁵⁾ 마음에는 단지 반응하고 작용함 즉 動靜만이 사실로서 존재하는 것이고 體用이라고 하는 것은 추상적인 가정일 뿐이라는 것이다. 이러한 생각은 퇴계의 주장과 비교해 볼 때 마음에 관한 전혀 다른 측면을 부각시키는 새로운 주장으로서 중요한 의미를 갖는다. 실제 퇴계는 體用을 道理와 事物 두 가지 차원에서 모두 立論할 수 있음을 증명함으로써 心無體用論을 비판하려 했지만, 마음은 事物이 아닐 뿐 아니라 道理 그 자체도 아닌 것이다.³⁶⁾ 마음은 道理도 아니고 事物도 아니며, 事物에서 道理를 발견하고 事物과 道理를 연관시키는 인식의 주체인 것이다. 그런 의미에서 蓮坊이 비록 우주론 차원에서는 體用論을 받아들였다고 하더라도 그것이 마음에 體用이 없다는 주장의 의미를 감소시키지는 않는다.³⁷⁾ 마음이라고 하는 그 자체가 세계와 만물의 진리를 내포

35) 이런 주장의 배경에는 물론 마음을 철저히 心合理氣의 소산으로 보아서 마음에 선천적으로 존재하는 稟賦性を 중시하는 퇴계의 입장과 달리 마음을 다만 氣의 聚散으로 보는 花潭의 영향이 밑바탕에 깔려 있다고 할 수 있다.

36) 퇴계는 蓮坊의 “動之前何嘗有用，象之前何嘗有體耶.” 주장이 형이하학적인 事物之體用 一邊에만 타당한 것이라고 하여, 마음의 體用論은 ‘象之前’ ‘動之前’의 차원에서 논의될 수 있다는 논리를 취하였다. 그러나 비록 ‘象之前’ ‘動之前’의 차원에서 마음의 體用을 논할 수 있다 해도 마음이 곧 道理와 동일 개념은 아닌 것이다.

37) 李球의 <無體用>論이 마음의 영역을 벗어나서 예컨대 우주론이나 존재론으로까지 확대되었는가? 그의 철학을 기술한 자료로 남아있는 것은 『退全』, 卷三十二, 「答禹景善問目」과 卷四十一, 「心無體用辨」으로 너무 적어서 속단할 수는 없지만, 필자는 “動靜者實理也，體用者虛說也.”의 원칙은 마음의 영역에 한정하여 주장한 것으로 본다. 왜냐하면 「答禹景善問目」에 소개되어 있는 李球의 圖

하고 있는 것이 아니라 마음은 다만 세계와 만물을 향해 열려 있음을 의미하기 때문이다. 그러므로 마음에는 體用이 있는 것이 아니라 動靜만이 있다는 것이다.

Ⅲ. 마음의 본질

1. 마음에 관한 논의의 근거

마음에 관해 논의하는 것은 마음이라고 하는 것이 사람에게 존재함을 전제로 한다. 그러나 우리는 마음이 어떻게, 어떤 근거로 사람에게 존재한다고 할 수 있는가? 마음을 하나의 실체로 보든, 현상이나 작용으로 보든, 아니면 어떤 것의 속성으로 보든, 모든 사유 활동이 마음의 작용에서 생겨나는 것이 분명하다면 우리는 사람에게 마음이 존재하는 근거에 관해 의문을 갖지 않을 수 없다. 퇴계학과에서 제기된 마음에 관한 많은 의문들도 근본적으로는 바로 이러한 문제의식에서 나온 것이라고 볼 수 있다.

주자학적 구조에서 이러한 의문이 제기되는 것은 당연하다. 왜냐하면 주희나 퇴계나 기본적으로 마음도 理氣論으로 설명하였기 때문에 과연 마음에도 우주론적 차원의 理氣論이 그대로 적용되는가의 문제가 생기지 않을 수 없다. 그래서 주희의 문인 가운데도 ‘사람의 마음은 形而上者인가 形而下者인가’³⁸⁾라는 의문을 제기한 사람이 있었던 것이다. 이

說에 “非理, 體不立, 非氣, 用不行”이라고 하여 우주론적 차원에서는 분명히 體用論을 가지고 설명하고 있기 때문이다. 또 스승 花潭의 경우를 보더라도, 花潭의 理氣論이 비교적 잘 서술되어 있다고 하는 「原理氣」는 세계를 뚜렷하게 先天과 後天으로 나누어 설명하고 있는데, 先天後天論은 가장 전형적인 體用論이기 때문이다. 그러나 우주론에서 體用을 인정하였다 해도 “氣上可推尋其理耳”, “若非氣, 雖聖人難言其理也”(「蓮坊答草堂書」)라는 말에서 보면, 그 體는 퇴계나 주희와 같이 先天的 實在라는 의미보다는 事物에 내재하는 條理의 의미에 가깝다고 할 수 있다.

38) 人心形而上下如何. (『語類』, 卷五, 性理二, 性情心意等名義)

에 대해 주희는 마음은 肺肝五臟과 같은 구체적이고 가시적인 一物이 아니라는 전제하에 마음을 形而上者라고 하지도 않고 形而下者라고 하지도 않고 ‘比性則微有迹, 比氣則自然又靈’³⁹⁾이라고 하였던 것이다. 이 말은 주희의 마음에 관한 가장 정확한 견해를 표현한 것이라고 본다. 마음은 性を 표현하지만 性은 아니고 氣의 所産이지만 氣는 아닌 것이다. 그러므로 形而上者도 아니고 形而下者도 아닌 것이다. 그런 의미를 ‘比性則微有迹, 比氣則自然又靈’이라는 말로 표현한 것이다.

우리는 마음이 形而上者인 性を 知覺한다고 해서 性이라고 해서도 안 되고, 形而下者인 氣의 소산이라고 해서 마음을 곧 氣라고 해서도 안됨을 알게 된다.⁴⁰⁾ 그러나 동시에 우리는 마음을 논함에 있어 理와 氣를 다루지 않을 수 없다. 마음은 언제나 理를 지향하고 있어 理와 구분해서 논하는 것은 의미가 없고 마음의 작용이 氣에서 나오므로 氣를 떠나서는 생각할 수 없기 때문이다. 理氣와 불가분의 관계를 맺고 있으면서 理氣를 초월할 수 밖에 없는 것이 마음인 것이다. 이미 앞서 고찰한 퇴계 문인들의 의문도 근본적으로 이점과 관계되어 있다.

그러나 퇴계는 기본적으로 마음의 원리는 性에 稟賦되어 있다는 입장을 견지하였으므로 마음의 문제를 논함에 있어서 기질적 요소는 어디까지나 부차적인 의미를 가졌다. 이점은 다음 인용문에서 분명히 드러난다.

靈固氣也。然氣安能自靈？緣與理合，所以能靈。⁴¹⁾

不可只認一塊血肉之心爲心也。⁴²⁾

39) 上同.

40) 퇴계철학의 마음 개념에 관한 정의에서 劉明鍾의 ‘形而下적인 것’이란 정의에 문제가 있다고 한 근거도 여기에 있다. 그러나 이러한 오류에는 선례가 있는데, 牟宗三도 『語類』의 바로 이 부분에 대한 해석에서 주희가 마음을 形而下者로 답한 것으로 보았던 것이다. 그도 역시 주희가 氣와 氣之靈·氣之精爽을 구분했다는 점에 유의하지 않고 단지 ‘以氣言者爲形而下, 以理言者爲形而上’이라고 판단한 것이다. (牟宗三, 『心體與性體』, 第三冊, 臺北, 正中書局, 民79, 1990)

41) 『退全』, 卷二十五, 『與鄭子中別紙』, 明彥所論書.

그러나 문인들의 끊임없는 의문제기는 이러한 원론적인 답변으로는 근본적 의문이 해소될 수 없음을 나타낸다고 할 수 있다. 왜냐하면 퇴계가 심성 함양이라고 하는 후천적 노력을 강조하면 할수록 稟賦라고 하는 선천적 요소와는 모순되는 것으로 인식될 수 밖에 없었기 때문이다. 과연 마음의 작용의 실질적인 원인은 어디에 기인하는 것이며, 구체적인 원리는 어떤 것인가? 이러한 의문이 앞에서 검토한 바와 같이 金而精·李平叔 등에 의해 제기된 문제 속에 포괄적으로 내포되어 있었다고 할 수 있다. 그러나 퇴계는 이러한 의문제기를 欲速貪多·察識端倪 등의 표현으로 배척하였으므로 더이상의 논의가 진행되지 않은 것으로 보인다. 또 퇴계 자신이나 퇴계의 견해에 의문을 제기한 문인들이나 어디까지나 주자학의 범주 내에서 해답을 찾으려 하였지 주자학 자체를 검토하여 비판하려는 자세가 없었기 때문에 문제의식은 있었으며 해답을 찾지는 못하였던 것이다. 우리가 퇴계철학을 논의하면서도 주희철학을 비판적으로 검토하지 않을 수 없는 이유가 여기에 있는 것이다.⁴³⁾

주희는 심적 현상의 근원에 관하여 다양한 정의를 다양한 측면에서 내리고 있어서 정확히 무엇이라고 단정하기는 쉽지 않다. 우선 선행 연구 결과를 검토하자면, 錢穆은 주자의 마음에 관한 여러 해석을 예로 들어 주자가 생각한 마음이란 바로 知覺, 虛靈, 神明으로 정의할 수 있는데 이 知覺, 虛靈, 神明은 모두 氣에 속하는 사항들이지 理와는 관계가 없다고 단정하였다.⁴⁴⁾ 그리고 이러한 錢穆의 주장에 동의하는 사람으로는 蔡仁厚가 있는데, 蔡仁厚는 錢穆의 주장을 수용하면서 주자의 마음에 관한 정의를 <性是理, 心則屬於氣>로 요약하였다.⁴⁵⁾ 그는 다음

42) 『退全』, 卷二十九, 「答金而精」, 來諭曰心書.

43) 퇴계는 기본적으로 주자의 철학을 모범으로 간주하고 자신의 주장의 정당성에 관한 典據를 주자의 글 속에서 찾았다. 그러므로 위의 내용들도 자신의 철학일 뿐 아니라 주자의 철학이라고 주장하였다. 그렇다면 마음의 존재 근거와 氣質적 특성의 관계에 관한 주희의 생각은 어떠하였는가를 퇴계의 해석을 거치지 않고 그 자체로서 확인해 볼 필요가 생긴다.

44) 『朱子新學案』(臺北, 三民書局), 「朱子論心與理」.

45) 『儒家心性之學論要』(臺北: 文津出版社, 中華民國七十九年, 1990), pp.98-9.

과 같이 주희의 말을 증거로 제시하고 있다.

心者, 氣之精爽.

所覺者, 心之理也, … 能覺者, 心之靈也.

問…靈處是心, 抑是性? 曰…靈處只是心, 不是性, 性只是理.⁴⁶⁾

이 세가지 조항을 蔡仁厚가 <性是理, 心則屬於氣>로 정리한 것인데, 우리가 그의 견해를 받아들인다면 두 가지 점에 주목하지 않을 수 없다. 첫째, <心則屬於氣>는 퇴계의 <心合理氣>와는 분명히 다르다는 점이다. 주희를 가장 충실하게 계승한다고 공언하였던 퇴계가 마음의 기질적 특성에 관해서는 주희와 견해 차이를 드러낸 결과가 되는데 이점은 의미심장한 대목이라고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 둘째, <心則屬於氣>라고 하여 곧바로 <心則氣>라고 하지 않고 ‘속한다’(屬)고 표현한 점이다. 그 이유는 바로 주희가 <心者, 氣之精爽>이라고 하여 氣 가운데서 精爽⁴⁸⁾을 구분하여 말했기 때문인데, 주희가 氣에 精爽이 있음을 말한 의미를 어떻게 해석할 수 있을까? 또 그렇다면 氣 가운데서 精爽을 제외한 나머지는 무엇이라 할 수 있는가? 이점에 대해 蔡仁厚는 “氣의 粗한 것과 昧한 것은 모여서 사물의 형체를 이루고, 氣의 精한 것과 爽한 것은 發用하여 마음의 知覺靈明이 된다.”⁴⁹⁾라고 해석하여, 주희가 氣의 精粗爽昧(精爽과 粗昧)를 구분하였다고 보았다. 만약 그렇다면 氣의 精粗爽昧는 주희가 다른 경우에 말하였던 氣의 清濁粹駁과는 어떻게 다른가? 우

46) 以上三條, 『語類』, 卷五, 性理二, 性情心意等名義.

47) 또한 주희철학의 범주 내에서도 <心是氣>의 논리가 도출될 수 있다는 점과, 율곡학과의 <心是氣>론이 결코 주자학의 범주를 벗어나는 주장이 아니라는 점을 알 수 있다. 동시에 여기서 확인할 수 있는 점은 퇴계의 <心合理氣>와 율곡의 <心是氣> 중에서 적어도 마음의 所從來를 두고 주희의 本旨와 어느 쪽이 가깝는가 하면 율곡의 견해라는 것이다.

48) ‘精爽’은 『左傳』, 昭公七年, “用物精多則魂魄強, 是以有精爽至於神明”에서 나온 말로, 注疏에는 “精, 亦神也. 爽, 亦明也”라고 하였음.

49) 蔡仁厚, 上同, p.99.

선 정리한다면 淸濁粹駁은 사람과 금수·초목 혹은 군자와 소인 간의 선천적인 기질의 차이를 의미한다고 한다면 精粗爽昧는 한 사람을 이루고 있는 氣에도 질적 차이가 있음을 의미하는 것으로 볼 수 있을 것이다. 사람을 형성하고 있는 기질이 어떤 원인에서 精爽과 粗昧라고 하는 질적 차이를 유발하는지 그리고 이러한 질적 차이가 어떻게 정신작용과 신체구성이라고 하는 결과를 가져오는지에 대해서 주희는 분명하게 설명하지 못했다.⁵⁰⁾ 다만 주희가 氣의 精爽을 언급함으로써 마음을 구성하는 氣가 理(性)의 依着處에 그치는 것이 아니라 그 자체로서 虛靈知覺의 所從來가 된다는 점과, 따라서 마음의 虛靈知覺 능력은 氣的所產이라는 점을 분명히 하였다는 것이다. 주희의 心論의 바탕에는 氣의 要素가 자리하고 있음을 알 수 있다. 그러므로 마음이 氣의 所產이라고 하여 퇴계철학을 마음의 측면에서 접근하는 것은 어울리지 않는다는 주장의 오류도 지적되어야 할 것이다. 왜냐하면 퇴계 자신이 언급하였던 하지 않았던 간에 퇴계철학의 핵심 개념의 정체 즉 마음의 虛靈知覺이 氣의 所產임이 주희철학을 분석함으로써 논증되었기 때문이다.

50) 주희의 철학에서 논의된 身 혹은 體가 구체적인 생리학적 의미의 신체였는가 하는 문제에 대해서는 이견이 있을 수 있다. 이점에 대해 상당한 연구실적을 가지고 있는 丸山敏秋는, 儒家에서 말하는 身이라고 하는 것은 살아있는 肉體라기 보다는 실천적 행위의 주체인 <關係개념을 전제로 하는 身體>라고 하였는데, 이 지적은 우리가 논의하고 있는 문제에 요긴한 단서를 제공한다고 볼 수 있다. 특히 그는 “朱子の 心身觀은 마음과 ‘肉體’가 어떻게 관계를 맺고 있는가에 관한 것이라기 보다는 행위하는 주체로서의 ‘身體’와 마음과의 관계를 묻는 데 중점을 둔다.” (“李退溪と東洋の心身觀”, 第8次 退溪學 國際學術會議 發表論文)고 주장하였다. 이렇게 본다면, 주희에게서 氣의 질적 차이와 心身의 관계에 대한 상세한 해석을 기대하기는 어려울 것 같기도 하다. 그러나 丸山敏秋는 또 한편으로 <下學→上達> <居敬→窮理> <小學→大學>의 先後 순서에서 상징적으로 나타나는 바와 같이 정신작용의 소산인 형이상학적 진리에 대한 지식(知)은 언제나 형이하학적 신체적 수련(行)에 전적으로 의존하였다는 점에서 心과 身은 본질적으로 상호 영향관계에 있는 것이며 궁극적으로 合一을 지향한다는 점을 지적하였다. 주희철학에서의 신체의 의미는 ‘關係’나 ‘主體’와 같은 추상적인 개념을 완전히 벗기는 어렵지만, 우리가 본론에서 하고 있는 논의는 이런 점에서 그 추상성을 가능한 한 제거하는 데 기여할 것이다.

그렇다면 마음의 虛靈知覺이 氣의所産임이 밝혀짐으로써 마음의 본질이 충분히 해명되었다고 할 수 있는가? 그렇지 않다. 오히려 주희와 퇴계는 다른 측면에서 마음의 본질을 찾으려 한다. 그것은 앞에서 검토한 金而精과 퇴계와의 문답에서 언급된 바와 같이 所以然 즉 마음의 虛靈知覺을 가능케 하는 궁극적 원인자에 대한 집착인 것이다. 虛靈知覺이 氣의所産이라고 하는 점은 다만 形氣를 갖춘 氣質的 存在인 사람에게 마음이 존재한다는 것을 논증하는 최소한의 가능근거만을 의미할 뿐이다. 다시 말해서 지금까지 논한 것이 중요하게 주장되지는 않았지만 분석과 논증을 통해서 드러나는 그러면서도 그 철학의 바탕을 이루는 부분이라면 그들의 언급 속에서 의식적으로 주장되는 부분은 이제 논할 내용이다. 우리가 해야 할 일은 이 두 부분을 각각 이해하면서도 그 관련성과 의미를 찾아보는 것이다. 퇴계와 주희는 똑같은 물음에 똑같은 답을 하고 있다.

靈固氣也. 然氣安能自靈? 緣與理合, 所以能靈.⁵¹⁾

有問於朱先生曰, 知覺是心之靈固如此, 抑氣爲之耶? 曰, 不傳是氣, 是先有知覺之理⁵²⁾

이 말은 마음의 虛靈知覺性이 氣의所産이라는 견해와 다른 것이 분명하다. 그렇지만 이제까지의 논지와 전혀 모순되는 주장이라기 보다는 마음의 知覺의 원리는 氣的要素만으로는 부족하다는 점을 강조한 표현으로 보아야 할 것이다. 마음에 있어서 氣的要素 외에 어떤 요소가 있는가? 이 물음에 대해 주희는 다음과 같이 정리하였다.

心之理是太極, 心之動靜是陰陽⁵³⁾

51) 『退全』, 卷二十五, 「與鄭子中別紙」, 明彥所論書.

52) 『語類』, 卷五, 性理二, 性情心意等名義.

53) 上同.

마음의 動靜은 陰陽 즉 氣에 기인하지만, 動靜에는 그 원인자로서 太極이 전제되어 있음을 의미하는 것이다. 이 말은 주희의 철저한 體用論이 그대로 마음에도 적용되고 있음을 확인시켜 준다. 동시에 李蓮坊이 마음에는 動靜이 있을 뿐 體用은 없다는 心無體用論이 花潭학파의 氣(陰陽)철학과 하나의 맥락을 이루고 있음도 알 수 있다. 우리가 상식적으로 판단할 때, 퇴계와 주희가 주장하는 마음의 所以然으로서의 性是 논증의 대상이라기 보다는 직관 혹은 직각의 대상으로 보아야 한다는 주장이 타당한 듯 하다. 선천성을 특징으로 하며 믿음의 영역에 속하는 것이다. 그러나 주희와 퇴계철학에서는 논증과 경험의 대상이 아니라고 해서 그 철학적 의미가 감소되지 않는다. 이점을 우리는 두 가지로 해석할 수 있을 것이다.

첫째는, 사람의 기질적 요소는 知覺작용이 가능한 최소한의 근거가 되지만 동시에 형기적 욕망의 영향을 받지 않을 수 없다는 우려에 근거한다. 그렇기 때문에 주희는 사람의 虛靈知覺은 한 가지이지만 혹은 人心이 되기도 하고 혹은 道心이 되기도 한다고 한 것이다.⁵⁴⁾ 所以然으로서의 性是 형기적 욕망이 知覺에 영향을 미치지 않도록 제어하는 감시자이기도 하다. 여기서의 所以然은 올바른 知覺을 보장하기 위한 전제로서 요청적 성격이 강하다는 점에서 所當然의 의미를 갖는다. 둘째는, 위의 논증에서 氣的所産으로서의 知覺작용이 있음이 밝혀졌지만 그럼에도 불구하고 性發爲情과 같이 자연적 發用의 측면이 마음에는 분명히 있다는 것이다. 이는 앞의 퇴계와 문인들 간의 논의 과정에서 ‘마음에는 저절로 드러나는(自然發出) 측면이 있는가 하면 한편으로 의도에 따라 드러내는(主張要如此) 측면이 있다.’는 주장을 역으로 논증한 데 지나지 않는다.

우리는 이상에서 논의한 마음의 두 가지 측면을 氣的所産으로서의 知覺과 所以然의 發用, 氣質과 稟賦 혹은 自然發出的 측면과 主張要如此

54) 心之虛靈知覺一而矣, 而以爲有人心道心之異者, 以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同.

의 측면으로 구분해 볼 수 있을 것이다. 이 두 측면은 상호 모순적이면서도 의존적인 관계에 있는 것이다. 양자는 그 본질상 서로 모순적이지만 마음에 있어서는 서로 의존적인 관계에 있지 않으면 안된다. 知覺작용이 所以然의 공동선을 지향하지 않으면 人心은 결국 人欲이 될 수 밖에 없고 所以然의 發用이 의식적인 知覺을 거치지 않으면 道心은 결국 공허한 관념에 지나지 않을 것이다. 주희의 “理無心則無着處”⁵⁵⁾, “性猶太極也, 心猶陰陽也. …一而二二而一者也.”⁵⁶⁾라는 말은 性(理)의 發用성과 心의 知覺성의 모순적이면서도 의존적일 수 밖에 없는 관계를 표현하려 한 것으로 보아야 한다.

마음의 세계는 바로 이 ‘모순적이면서 의존적인’ 논리가 決是二物·不可分開의 관계에 있는 영역이다. 자연의 세계에서는 모순은 모순이요 의존은 의존일 뿐이다. 어떤 면에서 주희가 우주론을 설명하는 理氣論에서 理와 氣는 근본적으로 모순(二)이지 의존(一)적인 것이 아니다. 그럼에도 양자의 관계가 모순적이면서 의존적인 관계(一而二二而一)로 정의되는 것은 마음의 논리에 의해 해석된 결과라 할 수 있는 것이다. 그러므로 본체론과 우주론 등 주희철학의 모든 분야는 궁극적으로 마음의 논리 속으로 수렴될 수 있는 것이다.⁵⁷⁾ 그러한 마음의 세계는 실제로 어떤 구조를 가지는 것일까?

퇴계는 「天命圖說」에서 “非此氣無以寓此理也, 非此心無以寓此理氣也, 故吾人之心虛而且靈, 爲理氣之舍”⁵⁸⁾라고 하여 心을 理도 氣도 아닌 理氣之舍라고 하였다. 理氣之舍는 心合理氣와 같이 理氣의 합집합으로서의 마음이 아니라 理氣를 수용하는 공간으로서의 ‘집’의 의미를 갖는다. 理氣라고 하는 본체론적 개념은 이 마음의 ‘집’에 들어옴으로써 인간적

55) 『語類』, 卷五.

56) 上同.

57) 필자는 錢穆이 “주자학은 철두철미하게 圓密宏大한 心學”이라고 하는 주장은 바로 이런 점과 통한다고 본다. (錢穆, 『朱子新學案』, 臺北, 三民書國, 第二冊, p.1)

58) 第六節, 論人心之具.

인 의미를 가지게 되는 것이다. 실제로 理氣개념은 극히 추상적인 개념으로서 그것이 객관적으로 확인될 수 있는 것이 아니다. 어쩌면 사람의 마음 속에만 존재하는 개념인지도 모른다. 이어지는 퇴계의 “故其理卽四德之理而爲五常, 其氣卽二五之氣而爲氣質”⁵⁹⁾이라는 말에서 우주의 元亨利貞은 마음의 집을 통하여 五常이 되고 우주의 陰陽五行은 마음의 집을 통해야만 氣質이 됨을 알 수 있다. 우주적 진리를 인간적 진리로 의미부여하는 것은 바로 마음에 달린 것이다. 따라서 마음은 존재론적으로는 우주만물 보다 늦게 존재하지만 의미론적으로는 우주만물에 앞서 존재한다.⁶⁰⁾

2. 마음의 본질

1) 知覺性

앞 節에서 후천적 요소인 氣의所産으로서의 知覺과 선천적 요소인 所以然의 發用이 마음의 존재 근거가 됨을 알았다. 그러나 퇴계와 주희는 이 두 가지 요소가 어떤 과정을 거치면서 심적현상을 형성하게 되는지에 관해서 매우 추상적인 설명을 하는 데 머물렀다. 이런 점에서 牟宗三是 좋은 방법론을 제시하였다고 할 수 있고 국내 여러 학자들도 이 방법을 원용한 것으로 보인다. 牟宗三是 우선 『語類』에 나오는 「心之理」를 분석하였다. 그리고 이러한 「心之理」가 마음의 어떤 작용 혹은 과정에 바탕을 둔 것인지를 역으로 증명함으로써 마음의 본질을 재구성해 보는 방법을 취하였다. 이 방법의 장점은 주자학에서의 마음에 대한 정의가 대체로 ‘인간이 어떻게 진리를 알 수 있는가?’라는 입장에서 보

59) 上同.

60) 이러한 논리에 철저히 입각한다면 마음은 우주만물 뿐 아니라 五常 보다도 先在한다고 해야 옳을 것이다. 그러나 퇴계는 이를 극구 부인하였다. 논리적 가능성과 현실적 부정의 괴리라고 할 수 있는데, 그 원인을 일단은 주자학의 철학적 한계나 논리적 일관성의 문제에서 찾아야 할 것이다. 그러나 그외에도 이른바 異端思想과의 관련성에서 야기될 수 있는 정치적·역사적 요인도 있을 수 있을 것이다.

다는 ‘진리를 알려면 어떻게 수양해야 하는가?’라는 입장에서 이루어진 데에 기인하는 진리에 대한 인식 가능성이나 근거와 관련된 마음에 관한 구체적인 언급의 결핍 부분을 어느 정도 추적하여 정의할 수 있다는 데 있다.⁶¹⁾

우선 牟宗三은 주자학에서 마음이 인식하는 진리 즉 「心之理」를 두 종류로 나누었다. 즉 그는 주희가 사용한 「心之理」라는 말에는 선천적인 理가 있고 후천적인 理가 있는데, 후천적인 理는 인식을 통해서 얻어진 것이고 선천적인 理는 본래 갖추어진 것이라고 하였다. 본체론적 차원의 太極이나 理一과 같은 개념이 아닌 「心之理」에도 선천적인 면과 후천적인 면이 있음을 분명히 한 것이다. 그리고 이를 바탕으로 주희는 마음을 실제로 느끼고 인식한다는 측면에서 설명(橫說)하기도 하고 어떤 선천적인 원리를 갖추어서 그것을 겉으로 표현한다는 측면에서 설명(縱說)하기도 하였다고 보았다.⁶²⁾ 그는 橫說하면 마음은 대상과 불가분의 수평적 관계를 형성하면서 서로 교섭하는 즉 「理無心則無着處」의 관계에 있고, 그래서 理와 心은 「本來貫通」하는 것이 된다고 하였다.⁶³⁾ 이 단계에서는 理가 선천적으로 존재한다 하더라도 마음이 없으면 인식의 범위 내에 들어오지 않으므로 마음과 理는 어디까지나 서로 횡적인

61) 주자학에서 마음에 관한 언급은 性理學이란 표현에 걸맞게 논의의 주된 내용을 이룬다. 그러나 그 언급들은 대부분이 ‘인간의 심적 작용이 근본적으로 진리를 인식할 수 있는 것인가?’, ‘인간이 인식한 진리는 어느 정도 객관적인가?’, ‘그렇다면 그러한 진리를 인식할 수 있게 하는 마음의 본질은 구체적으로 무엇인가?’와 같은 문제의식에서 나온 것들이 아니다. 오히려 ‘우주만물의 진리는 마음에 갖추어져 있다(心具衆理)’, ‘마음과 진리는 하나이다(心與理一)’, ‘성이 곧 진리이다.(性卽理)’와 같이 진리가 마음에 존재함을 전제로 하고 그 진리가 온전하게 표출(發用)되도록 하려면 어떻게 해야 하는가에 초점이 맞추어져 있다는 것이다.

62) 그는 前者를 ‘存有論의 解析’이라 하고 後者를 ‘宇宙論의 解析’이라 하였는데, 특히 前者는 선천적인 원리의 연역이라는 성격이 강하다 하여 ‘存有論的 申明’이라고도 하였다. (『心體與性體』, 臺北, 正中書局, 民79, 第三冊, pp.468-9.)

63) 心與理如何得貫通爲一?, 不須去貫通, 本來貫通. 如何本來貫通? 理無心則無着處. (『語類』, 卷五, 性理二, 性情心意等名義.)

교섭관계에 있을 뿐이다. 진리의 선천성은 이 단계에서는 거의 의미를 갖지 못한다. 우리는 퇴계와 주희가 心先動인가 性先動인가를 둘러싼 논쟁에서 心先動을 극구 부인하려 한 것도, 만약 心先動이라고 하게 되면 마음과 理의 횡적인 관계에서 마음이 理에 대해 주도적인 입장에 놓이게 되므로 마음이 理를 창출하는 것이 되기 때문이라고 볼 수 있다. 그러나 주희의 마음 개념에 관한 분석을 볼 때 마음과 理가 서로 「本來貫通」하는 측면이 있음을 부정할 수 없다. 그렇기 때문에 心先動性先動 논쟁이 끊이지 않았던 것이다.

퇴계철학에서도 마음의 수평적 지향성과 수직적 지향성이 공존하고 있음을 발견할 수 있는데, 劉明鍾은 이점을 특히 퇴계의 橫說과 堅說이라는 말로 특징적으로 표현한 바 있다.⁶⁴⁾ 여기서 劉明鍾은 퇴계의 橫說과 堅說은 이른바 渾淪看과 分開看과 통하는 것으로 보았다. 일반적으로 渾淪看이라 함은 사람을 현상적 사물과 마찬가지로 ‘지금 여기에’ 있는 그대로의 모습 즉 氣質之性으로 파악하고자 하는 관점을 의미하고 分開看은 현상적 존재를 초월하는 본래의 모습 즉 本然之性으로 파악하는 관점을 의미한다고 할 수 있다. 그러나 엄밀히 따진다면 渾淪看과 分開看은 대상적 존재 특히 인간을 어떤 관점에서 파악할 것인가에 주안점이 있는 것이지, 마음의 인식작용의 내용을 분석한 것으로 보기는 어렵다. 그러나 인간을 어떤 관점에서 파악하는가에 문제의 핵심은 바로 마음을 어떤 관점에서 파악하는가에 있으므로 그런 의미에서 「就同中而知其有異」의 渾淪看은 橫說과 통하고 「就異中而知其有同」의 分開看은 堅說과 통한다고 할 수 있을 것이다.⁶⁵⁾

64) 劉明鍾, 『退溪와 橫說堅說』(釜山: 東亞大出版部, 1990). 牟宗三의 橫說·縱說과 劉明鍾의 橫說·堅說이란 표현은 말 자체의 의미는 거의 대동소이하지만, 그 내용에 있어서는 차이가 있다. 牟宗三은 우선 주희의 마음 개념에 대해 비판적 관점에 있고 劉明鍾은 퇴계의 마음 개념에 대해 비판 보다는 설명하는 관점을 취하고 있는 것으로 보인다. 그 결과 牟宗三은 그것을 ‘宇宙論的 解析’과 ‘存有論的 解析’으로 나누어 보았고, 劉明鍾은 ‘綜合’과 ‘分析’으로 나누어 보았다.

65) 『退全』, 卷十六, 「答奇明彥」, 性情之辨書.

牟宗三是 마음에는 橫的 작용 영역이 있고 縱的 작용 영역이 있음을 밝히고 주희철학에서의 마음 개념은 橫的 영역에서는 실질적으로 대상을 인식한다고 하였는데, 橫的 영역에서 작용하는 마음의 본질을 무엇이라고 규정할 수 있는지에 대해 구체적으로 정의하지 않았다. 그는 다만 橫的 영역에서는 마음이 ‘認知地攝具之’한다고 하였을 뿐이다. 이처럼 마음이 대상과의 橫的 관계에서 작용하는 지적 활동을 무엇이라고 규정할 수 있을까? 필자는 그것을 知覺작용으로 규정할 수 있다고 본다. 우리는 마음의 이러한 성격을 「知覺性」이라고 할 수 있을 것이다. 우리는 이 知覺性的 의미를 가지고 퇴계의 橫說을 이해할 수 있다.⁶⁶⁾ 이로써 우리는 주자학에서 인식론의 가능 근거를 확보할 수 있게 되었다. ‘마음에 理가 性的 형태로 이미 갖추어져 있다면 인식론의 근거를 어디서 찾을 것인가’라는 의문이 마음의 橫的 관계에서 작용하는 知覺性이 이론적으로 논증됨으로써 해결되었다고 할 수 있기 때문이다.

2) 直覺性

퇴계는 ‘인식작용이 순전히 橫的 관계에서만 이루어지는가?’라는 문제에 대해 어떤 선천성이 縱的으로도 작용한다고 보았다. 즉 ‘緣與理合, 所以能靈’⁶⁷⁾이라는 것이다. 주희도 역시 ‘不傳是氣, 是先有知覺之理’⁶⁸⁾라고 하였다. 이점에서 우리는 퇴계와 주희가 마음의 인식작용에는 橫的 관계 뿐만 아니라 縱的 관계도 설정하고 있음을 알 수 있다. 縱的

66) 劉明鍾은 橫說을 ‘綜合’으로 해석할 수 있다고 하였는데, 「就同中而知其有異」에 綜合의 의미가 없는 것은 아니지만, 마음과 대상의 橫的 관계를 고려한다면 知覺이라는 정의가 더 적당하다고 본다. 마찬가지로 豎說을 ‘分析’으로 해석하였는데 「就異中而知其有同」에 分析의 의미가 없지는 않지만 마음과 대상의 縱的 관계를 고려한다면 후설하는 바와 같이 直覺으로 보는 것이 더 적당하리라고 본다.

67) 靈固氣也, 然氣安能自靈, 緣與理合, 所以能靈. (『退全』, 卷二十五, 「與鄭子中別紙」, 明彥所論書)

68) 有問於朱先生曰, 知覺是心之靈固如此, 抑氣爲之耶? 曰, 不傳是氣, 是先有知覺之理. (『語類』, 卷五, 性理二, 性情心意等名義)

관계란 바로 선천적 영역과 마음의 관계이다. 다시 말해서 선천적인 요소가 마음의 인식과정에 작용한다는 의미이다.

앞에서 언급한 바와 같이 牟宗三은 마음에는 縱的으로 작용하는 영역과 橫的으로 작용하는 영역이 있음을 주장하였다. 그가 말하는 橫的 영역이란 우주만물과 같이 실재하는 대상과 관계하는 영역으로 마음과 橫的으로 상대하고 있다고 해서 橫的 영역이라고 한 것이다. 또 縱的 영역이란 그 대상이 현상적으로 실재하지 않는 예컨대 太極 혹은 理一과 같은 형이상학적 대상과 관계하는 영역을 말하는 것으로, 이 영역은 마음과 상대하고 있다기 보다는 초월하여 있으므로 縱的 영역이라고 한 것이다. 그러므로 縱的 관계란 마음의 縱的 영역에서 초월적 대상과의 관계를 의미하는 것이 된다. 그런데 牟宗三은 橫的 관계에서의 理는 대상이 현상적으로 실재하므로 格物窮理에 의해 인식되지만 縱的 관계에서의 理는 대상이 현상적으로 존재하지 않으므로 智的直覺과 逆覺自證에 의해서 파악된다고 주장하였다. 그는 주희의 心論의 문제점은 智的直覺과 逆覺自證의 대상인 縱的 영역의 理를 格物窮理에 의해서 인식하려 한 데 있다고 하였다.⁶⁹⁾

주희가 본체론적 차원이 아닌 심성론적 차원에서는 「理之發」을 인정하는 듯한 표현을 씀으로써 그 해석을 두고 논란의 대상이 되고 있다.⁷⁰⁾ 또 퇴계가 바로 그 부분을 증거로 삼아 자신의 이른바 互發論을

69) 그는 先秦유학의 전통적인 智的直覺과 逆覺自證의 방법론이 주희에 와서 상실되었다고 하였다. 또 주희가 선천적인 理를 존재론적으로 다루고 格物窮理로 인식하려 했기 때문에 ① 性體의 道德性이 말살되었고, ② 性體의 道德創生을 위한 創生義가 상실되었고, ③ 順取(격물궁리)의 방법이 逆覺自證의 방법과 다르고, ④ 존재론적 해석 방법이 體用不二와 卽用見體의 의미와 차이가 나는 등의 문제점을 노출시켰다고 주장했다.(牟宗三, 위의 책, pp.476-85)

70) 주희의 定論이 動靜(운동)에 관해서 본체론에서는 ‘理, 動靜之所以者, 氣, 動靜者’로서 理는 원인자이고 氣는 운동자로 보았다는 데 대해서는 연구자들이 대체로 견해의 일치를 본 것으로 판단된다. 문제는 심성론에 있어서인데, 袁宗鎬는 주희의 본체론에 관해서는 선명한 논리를 전개하다가도 심성론에 이르러서는 “朱子도 역시 性情을 論함에 있어서는 「理之發」 또는 「性之發」이란 말을 사용한 바 있으니 그 표현에 주의해야 할 것이다.” (“退溪의 宇宙觀”, 『退溪學

주장하려 했다는 주장에 대해서도 이견이 대립되어 있다.⁷¹⁾ 이러한 논란의 원인은 심성론을 설명하면서 본체론적 설명 방법 즉 理氣論을 적용한 데 있다고 보아야 한다. 퇴계는 주희의 철학 가운데 특히 심성론을 계승하여 심화시켰음에도 불구하고 여전히 주희와 마찬가지로 본체론적 개념으로 마음의 문제를 설명한 것이다. 이점은 당시 유학계에서의 학문적 논의를 가로 막았을 뿐 아니라 현재에도 학계에서 논쟁의 원인이 되고 있는 것이다.⁷²⁾ 우리가 본체론적 개념이 아닌 심성론을 해명해 줄 수 있는 개념을 정의해 보려고 하는 이유도 여기에 있는 것이다. 주희와 퇴계가 언급한 「理之發」이 심성론에서 어떤 의미를 갖는가? 본체론에서 理가 發할 수 있는가 없는가의 여부는 이 경우 거의 의미를 갖지 않는다. 우리가 그것을 마음에 작용하는 선천적 범주의 존재와 그 영향력이라고 보면 어떨까?⁷³⁾ 이점을 어떻게 논증하여 갈 것인가가 과

연구』, 第1輯, 檀國大 退溪學研究所, 1987, p.24.)라고만 하여 본체론과 심성론에서의 차이점을 설명하지 않고 표현의 문제로 한정시키고 말았다.

- 71) 劉明鍾은 주희 본체론에서의 규정을 그대로 적용하여 퇴계가 심성론에서도 「理之發」 즉 理氣兩動을 의도한 적이 없다고 주장하고, 裴宗鎬는 퇴계가 심성론에서 理氣兩動을 말했을 뿐만 아니라 심지어 우주론에서도 理氣兩動을 피력하였다고 주장하였다. (劉明鍾, 『退溪와 栗谷의 哲學』, 東亞大出版部, 1987; 『退溪와 橫說堅說』, 東亞大出版部, 1990; 裴宗鎬, 위의 논문)
- 72) 四七論辯에 대한 해석을 둘러싸고 연구자들 간에 쟁점이 되고 있는 부분은 퇴계의 ‘理發而氣隨之’를 先理發而後氣發로 볼 수 있는가의 문제인데, 퇴계가 李宏仲에게 답하는 가운데 ‘理而無氣之隨則做出不成’ (『退全』, 卷三十六, 答李宏仲問目, 首節既言書)이라고 한 데서 ‘퇴계가 심성론에서라 할지라도 理之發을 주장하지 않았다’는 주장이 제기되는 것이다. (이 부분에 대해 裴宗鎬는 이해할 수 없다고 하고, 劉明鍾은 이점이 바로 理無造作的 원칙이 적용되고 있는 증거라고 하였다. 裴宗鎬의 위의 논문, p.30; 劉明鍾의 『退溪와 橫說堅說』, p. 131) 그러나 그럼에도 불구하고 퇴계는 끊임없이 理之發이 가능함을 의미하는 듯한 표현을 계속한 것은 무슨 까닭일까? 그것은 바로 마음의 非宇宙論性을 의식하고 있었다는 것이 되지 않을까? 당시의 유일한 방법론인 理氣論의 원칙을 정면으로 부인하지는 않았지만 理氣論으로 설명할 수 없는 부분이 있음을 그러한 애매한 표현으로 나타내려고 한 것이 아닐까?
- 73) 裴宗鎬는 만약 퇴계가 理發과 氣發의 兩發을 인정한다면 그것은 두 가지 意識作用을 인정하는 것이 된다고 하여, 그 두 가지 의식작용을 理性과 感性이라고

제이다.

주희가 마음의 縱的 대상을 존재론적으로 설정하고 이에 대해 格物窮理의 방법으로 접근했다고 하는 지적에서 우리는 牟宗三의 통찰력을 발견할 수 있다. 그러나 이에 대해 이견도 있다. 柳仁熙는 다른 주장을 한다. 그는 주희에게서 理는 결코 존재론적으로 다루어진 것이 아니고 直覺의 결과라고 주장한다. 주희가 말하는 虛靈知覺이라고 하는 것은 바로 智의直覺과 逆覺體證이라는 것이다. 즉 所當然에 대한 直覺을 바탕으로 逆으로 만물의 所以然을 체득해 간다는 것이 그것이다.⁷⁴⁾ 그러므로 마음에 理一에 대한 分殊理를 갖추고 있다(心具之性)든지 혹은 마음에 모든 만물의 理가 갖추어져 있다(心具衆理)는 말은 바로 이 所當然에 대한 直覺을 바탕으로 所以然을 逆覺體證할 수 있다는 가능성을 말하는 것이며, 그러한 가능성이 사람의 마음에 갖추어져 있다는 의미일 수 밖에 없다는 것이다. 이러한 관점에서 柳교수는 주희철학에서 理는 결코 마음에 ‘존재론적으로’ 갖추어져 있는 것이 아님을 주장한다.

우리는 사람이 자기 나름의 시각을 가지고 그것으로 대상세계를 해석한다는 단순 사실에서, 현상적 대상세계를 해석하는 기준이 되는 원리는 선천적인 것인지 후천적인 것인지를 생각하게 된다. 주자학에서 말하는 性은 이 물음에 대해 그것은 선험적 원리라고 대답한 것이라고 할 수 있다. 다만 그것을 牟宗三은 존재론적으로 다루어졌기 때문에 逆覺自證의 대상이 되지 못하고 따라서 縱的 관계와 橫的 관계가 서로 유리되어 性이 所當然으로서 所以然에게 생명력을 불어넣지 못하고 있다고 주장한 반면, 柳仁熙는 존재론적으로 설정되지 않았으며 逆覺體證된 性이 所當然으로서 所以然을 규정하고 있다고 주장했다.

규정하였다. (裴宗鎬, 上同) 두 가지 의식작용이라고 하는 것은 분명히 마음의 작용적 측면에 대해서 보다 구체적으로 파악하려고 하는 시도로 볼 수 있는데, 다만 필자가 보기에는 理性과 感性이라는 표현은 그 특성을 제대로 드러내지 못한다고 생각된다. 필자는 그것을 直覺性和 知覺性이라고 하는 것이다.

74) 柳仁熙는 牟宗三과 같이 縱的·橫的이라는 표현 대신 所當然·所以然이란 표현을 사용하였다. 또 逆覺自證과 逆覺體證도 달리 쓰고 있지만 의미는 같다.

마음의 縱的 혹은 所當然의 영역이 존재한다는 주장은 知覺보다는 直覺을 요구한다고 할 수 있다. 세계를 知覺의 대상으로 보는 관점에서 보면 이러한 논리는 납득하기 어려운 것이다. 예컨대 花潭의 입장에서 본다면 그러할 것이다. 花潭의 문인 朴淳은 퇴계의 이러한 주장을 받아 들일 수 없다고 했고 퇴계는 그점을 또한 납득하지 못하겠다고 하였다.⁷⁵⁾

이것으로 볼 때 퇴계와 주희가 마음의 縱的 혹은 所當然의 영역을 설정한 것은 분명한데, 그 영역을 인식하는 마음의 작용을 정확히 무엇이라고 해야 할지에 대해서는 분명히 언급해 놓은 곳이 없다. 일반적인 용어로 體認이나 體得이란 말을 사용한 경우는 있으나 마음의 영역에 한정하여 적합한 개념설정을 하지 않았던 것이다. 필자는 편의상 여기서 牟宗三의 표현을 빌어, 縱的 혹은 所當然의 영역에 대한 인식을 直覺으로 정의하고자 한다. 그리고 마음의 이러한 성격을 「直覺性」으로 정의한다. 直覺에 의해 인식된 선천적 진리는 본질적으로 규범적 성격을 갖는다. 규범적 성격이란 도덕적 성격이라기 보다는 규정적 성격을 의미한다. 물론 도덕적이기 쉽지만 반드시 도덕적인 것은 아니다. 퇴계가 마음을 體用論으로 설명한 경우가 많았는데, 體用論에 의한 해석이 가장 큰 힘을 발휘하는 곳이 바로 이 縱的 영역인 것이다. 그러므로 直覺된 진리가 현상적 대상에 투여되는 것을 發用이라고 할 수 있다. 이렇게 보면 發用은 단순한 顯現이 아니고 規定의 의미까지 갖는 것이라고 할 수 있다.

마음은 知覺을 통해서 대상세계를 인식할 뿐 아니라 역으로 縱的 혹은 所當然의 원리가 대상세계를 규정하는 양방향의 과정을 갖는다는 것이다. 퇴계에 있어서는 이점이 바로 理之發과 氣之發로 표현되었다고 본다. 다시 말하지만 여기서는 理之發이 이기론적으로 타당한가는 전혀 문제가 되지 않는다. 다만 퇴계가 말한 理之發을 우리가 어떻게 규정할

75) 和叔所云心之有知覺何故能然，公所答大槩得之，不知和叔何故更有未易窺測之云。(『退全』，卷二十五，「答鄭子中別紙」，朱子云志書)

것인가의 문제일 뿐이다. 이 理之發이 마음의 영역에서는 規定性의 의미를 갖는다고 보는 것이다.

3) 統攝性

이상에서 마음에는 기본적으로 대상세계를 수용하는 知覺性과 대상세계를 규정하는 直覺性이 있음을 알게 되었다. 그런데 이 知覺작용과 直覺작용은 각기 독립적으로 별도의 범주를 이루면서 작용하는 것인가 아니면 어떤 연관관계 속에서 이루어지는 것인가? 우리는 이 물음에 대답하기 위해서 주자학에서의 마음의 기본적인 성격을 되새겨 볼 필요가 있다. 필자는 앞서 언급한 논문에서 程朱心學에서의 마음의 기본적인 성격을 ‘대화성’으로 설정한 적이 있다. 陸王心學에서의 마음이 ‘창조성’을 특징으로 한다면 程朱心學에서는 무엇보다도 物 즉 대상세계와 하나가 되기 위한 ‘대화성’을 그 특징으로 한다는 점을 밝혔다. 대상세계와 대화를 하기 위해서는 대상세계를 수용하는 知覺작용과 대상세계를 규정하는 直覺작용이 반드시 하나의 통합성 위에서 이루어지지 않으면 안 된다. 통합을 이루는 것이 어찌면 유가의 ‘마음’의 철학의 가장 궁극적인 목표가 된다고 할 수도 있을 것이다. 그렇다면 이러한 통합을 가능케 하는 근거를 어디에서 찾을 것인가?

중국철학사에서 마음의 철학적 의미에 관해 논의의 폭과 깊이를 더하게 한 것은 程頤와 張載의 공헌이었다고 본다. 伊川이 초기에 마음을 已發의 영역에서만 보다가 후기에 그 문제점을 깨닫고 未發의 영역도 마음에 관한 논의의 범주에 포함시켜 마음을 체용론으로 해석한 공로가 인정된다면, 橫渠는 未發과 已發의 단계에서 마음이 실제로 작용하는 근거와 그 작용의 형식을 氣質之性和 心統性情의 개념을 설정함으로써 밝혔다는 것이다. 伊川은 마음이 未發과 已發의 단계에서 작용하는 형식을 ‘寂然不動’과 ‘感而遂通’으로 정의하여 마음에 관한 후대의 연구에 중요한 지침을 제공하였다. 그러나 伊川의 논리는 철저히 체용론에 바탕한 것으로서 선천적 연역논리에 의존하였던 것이다.⁷⁶⁾ 이점에서 橫

渠의 공헌이 두드러진다고 할 수 있다. 橫渠는 未發과 已發의 단계를 인정하면서도 本然之性이 현실적으로는 氣質之性일 수 밖에 없음을 논증하여 마음을 伊川과 같이 본연성으로부터 선천적 연역으로 설명하는 것이 아니라 본연성 만큼 실질적으로는 그 이상으로 중요한 의미를 갖는 것이 후천적인 기질적 현상인 마음의 작용이며 마음은 心統性情이라는 형식으로 본연성과 기질성에 작용한다는 것을 밝혔다. 따라서 伊川과 橫渠가 공히 신유학에 있어서 마음에 관한 논의의 영역을 확장했다고 할 수 있는데, 伊川이 마음의 영역을 已發에서 未發로 본체론적 확장을 했다면, 橫渠는 본연성에서 기질성으로 존재론적 확장을 했다고 할 수 있을 것이다.

그러나 우리가 송대 유학에서 마음의 진정한 의미에 관해 고심한다면, 우리는 橫渠의 철학적 공헌을 단순히 ‘범주확장’에 그친다고 보아서는 결코 안될 것이다. 그의 진정한 역할을 어디서 찾을 것인가? 그 대답은 바로 마음의 ‘統攝性’을 제시했다는 데 있는 것이다.⁷⁷⁾ 이러한 의미의 統攝性은 선천적인 性에서 연역될 수 있는 성질이 아니므로 伊川

76) 혹자는 儒家에서 마음의 개념은 性의 개념과 다름 아니라고 한다. 이러한 주장은 근거가 없는 것이 아니다. 그렇기 때문에 주희도 心性之別을 묻는 질문에 這箇極難說이라고 했던 것이다. 그러나 마음을 性과 동일 개념으로 보는 것은 程頤의 단계에서 그것도 그의 체용론적 특징을 나타내는 의미로만 유효하다고 보아야 한다.(心卽性也, 在天爲命, 在人爲性, 論其所主爲心, 其實只是一箇道. 『程氏遺書』, 卷十八) 이런 측면은 주희에 있어서도 부분적으로 나타나는데, 바로 이 점이 주희철학 내지 송대철학을 연구하는 많은 사람들로 하여금 性과 心을 동일개념으로 오해하게 한 것이다. 퇴계는 마음의 영역에서 理自發을 인정하므로 더욱더 伊川의 ‘마음의 性에의 종속성’이라고 하는 측면이 강조되어 보인다. 그러나 이러한 퇴계도 주희와 마찬가지로 伊川의 단계에서 발견할 수 없었던 統攝性이 마음의 본질적 측면임을 인정할 수 밖에 없었다. 그것은 일견 伊川의 철저한 體用논리와 모순되지만 마음의 철학적 의미를 확인해 가는 과정에서 드러나지 않을 수 없는 것이기 때문이다.

77) 全斗河는 晦菴이 橫渠의 心統性情의 說을 채용함으로써 마음의 영역이 未發에서 已發로, 道心에서 人心으로 擴張되었다고 주장했으나, 본론에서 전개해 온 관점에서 볼 때 영역의 擴張이라고 하는 해석은 평면적인 해석으로 볼 수 밖에 없다. 全斗河, 『退溪思想研究』(서울: 一志社, 1974), p.137.

의 철저한 體用論에서는 결코 도출될 수 없는 새로운 의미를 갖는다.⁷⁸⁾

퇴계는 『聖學十圖』의 第六圖 心統性情圖說에서 ‘要之，兼理氣統性情者，心也’라고 하는 등 많은 곳에서 心統性情을 가지고 마음을 정의하였다. 주희도 ‘伊川性卽理也，橫渠心統性情，二句顛撲不破’⁷⁹⁾라고 하였을 뿐만 아니라 『語類』의 많은 곳에서 ‘統’字의 의미를 해석하였다. 그 해석을 간추리면 대개 ‘包得’, ‘兼’, ‘統攝’, ‘主宰’ 등이 되겠는데⁸⁰⁾, 필자는 이들 의미를 포함하면서 대표하는 표현으로 統攝을 쓰고자 한다. 마음이 性情을 統攝한다는 말의 의미를 우리가 논하고 있는 대상세계와의 대화라는 측면에서 풀이한다면 바로 知覺과 直覺의 統攝이라고 할 수 있을 것이다.

牟宗三은 마음의 統攝작용이 縱的 영역과 橫的 영역 모두에서 일어난다고 했다. 다시 말해서 縱的 영역에서도 心統性情이 있고 橫的 영역에서도 心統性情이 있다고 한 것이다.⁸¹⁾ 그러나 주희의 경우에는 性이 縱的으로 존재론적으로 설정되어 있을 뿐이므로 여기서의 心統性情은 의미가 없고, 오직 橫的 영역에서만 統攝성이 실질적인 의미를 갖는다고 하였다. 또 柳仁熙는 마음이 所當然으로서의 性을 直覺하고 그것으로써 所以然으로서의 대상세계를 體證해가는 과정이 바로 統攝과정이라고 하였다. 그러나 필자의 견해로는 적어도 퇴계철학에 한정한다면 牟宗三이 말하는 이른바 縱的 영역이 인정된다고 본다. 그리고 性은 엄밀히 말해 이른바 縱的 영역에 속한다고 보아야 한다. 그렇다면 퇴계는 心統性情이 縱的 영역과 橫的 영역에 각기 적용된다고 보았다기 보다는 橫的 영역과 縱的 영역을 統攝하는, 다시 말해서 知覺작용과 直覺작용

78) 橫渠 자신이 이점을 의식하고 강조하였는가 하는 것은 별개의 문제이다. 오히려 橫渠도 자신의 철학적 전개를 여전히 體用論에 의거하고 있음은 엄연한 사실이다. 그러나 분명한 것은 그후 마음이 유가철학의 핵심적 의미를 갖게 된 데에는 따져보면 橫渠의 統攝性 개념이 결정적인 계기를 형성하였다는 점은 부인할 수 없다는 것이다.

79) 『語類』, 上同.

80) 劉明鍾, 『退溪와 橫說豎說』, p.135에서 再引用.

81) 牟宗三, 위의 책, p.475.

을 統攝하는 것이 곧 心統性情이라고 보았다고 하는 것이 옳을 것이다.

IV. 결론: 퇴계철학의 재해석 가능성

우리는 지금까지 퇴계철학에서 마음이 어떻게 정의되었으며 그 본질이 무엇인가에 관해 고찰하였다. 실상 퇴계 시대의 유학자들은 마음에 관해서 수많은 논의를 하였으면서도 마음 ‘그 자체’가 무엇인지에 관해서는 소홀히 다룬 느낌이 든다. 四七論辨, 人心道心論 등도 마음과 관련되므로 많은 논의가 있었던 것 같기도 한데, 어쩐지 본질을 다루지 않은 것 같은 생각이 드는 것은 필자만이 아닐 것이다. 그럼 그 원인이 무엇일까? 필자의 생각으로는 당시의 학자들이, 거슬러 올라가면 송대 학자들도 해당되지만, 性情과 理氣가 어떻게 서로 개념적으로 모순되지 않고 논리성을 유지하는가에 주목하였지 性情과 理氣의 논리를 어떻게 납득할 수 있는가에 관심을 두지 않았기 때문이 아닌가 한다. 그 자체로서 얼마나 논리적인가를 중시하였지 ‘인간’에게 얼마나 논리적인가에는 소홀하였다는 것이다. 이점은 오늘날 전통철학이 현대인들에게 거리감을 느끼게 하는 원인으로 작용하기도 한다.

퇴계철학을 마음의 측면에서 고찰해 본 동기도 여기에 있다. 본 논문에서 우리는 퇴계철학에서의 마음의 본질을 ‘知覺性’·‘直覺性’·‘統攝性’으로 정의하였다. 그러면 이러한 정의가 어떤 의미를 갖는가? 일차적으로는 퇴계철학을 心學이라고 할 때 그 心學의 개념을 정의해 볼 수 있다는 데 있다. 퇴계에 있어 마음의 존재론적 근원은 氣이고 작용상의 본질은 知覺性·直覺性·統攝性으로 정의된다면, 心學은 마음의 知覺性과 直覺性이 내포하는 본질적인 모순성을 統攝하고 性과 物 그리고 天과 人의 合一을 지향하는 학문이라 정의할 수 있을 것이다. 우리는 지금까지 이 모든 내용을 敬이라는 한 마디로 표현해 왔던 것이다. 그리고 이차적으로는 퇴계가 전개한 많은 性理논쟁들 중에 마음의 본질에

대한 기본 이해와 근본적으로 관련이 있는데도 불구하고 그 관련성을 인식하지 못하거나 간과함으로써 야기된 쟁점들이 새롭게 해석될 수 있는 가능성이 있다고 판단된다는 것이다. 앞으로 많은 쟁점들에 대해 재해석을 시도하겠지만, 본고에서는 대표적인 쟁점이라고 하는 四七論辨에 대한 재해석의 가능성을 검토해 보는데 그치기로 한다.

論辨의 쟁점은 理氣互發이나 氣發一途나의 문제다. 우리가 지금까지 논의해 온 맥락에 관련되는 핵심만을 추려서 말한다면, 퇴계는 자신의 지론인 分開看과 渾淪看의 通看이라는 관점에서 「마음에서(就心中)의 互發」을 주장하였으며, 高峰은 유명한 「天地之性天上月, 氣質之性水中月」이라는 비유처럼 실질적인 性이란 理가 氣質에 墮在한 氣質之性이요 그 외에 별도의 性이 없다는 관점에서 一途를 주장하였다. 퇴계는 주희의 「四端理之發, 七情氣之發」을 증거로 들어 互發을 뒷받침하는 ‘對待’의 논리라고 하였으며, 高峰은 그 말이 對待의 논리를 의미하는 것이 아니라 七情이 四端을 포괄함을 의미하는 ‘因說」을 피력한 것이라고 주장하고 만약 그렇지 않으면 주희가 착각한 것이 분명하다고 하였다.

우리가 알 수 있는 것은 두 사람이 공히 나름대로 ‘인간의 문제」를 논하고 있다는 의식을 보이고 있다는 점이다. 퇴계는 高峰이 의거하고 있는 理氣論에 관한 일반 원칙을 남득하면서도 자신이 주장하는 互發論은 인간존재의 정신적 특성을 해명하는 데는 양보할 수 없는 진리임을 내세우고 있고, 高峰은 마찬가지로 관념론이 아닌 현실에 실재하는 인간을 설명한다 하여 墮在性을 주장한 것이다. 문제는 두 사람이 인간존재에 관해 서로 더 타당한 근거에 의거하였다고 주장하였음에도 불구하고 理氣의 개념만을 붙들고 논쟁하였지 四七論의 진리성이 마음의 정체성 문제와 긴밀한 관련성을 갖고 있다는 점에 관해서는 심각한 사유를 하지 않았다는 것이다. 理氣論으로 다루어져야 할 이른바 본체론적 차원은 충분히 인정될 수 있고 실제 주자학의 많은 부분이 이 분야에 할애되어 있다. 그러나 四七論은 근본적으로 마음의 문제로서 접근되어야 하는 것이다.

우리가 고찰한 바로는 퇴계철학에 있어서 마음은 ‘知覺性’·‘直覺性’·‘統攝性’으로 특징지을 수 있다. 만약 이 규정을 四七論에 적용한다면 어떤 결과가 나올까? 퇴계 자신이 理發·氣發·對待로만 알았던 것의 본질이 마음의 知覺性(←氣發)·直覺性(←理發)·統攝性(←對待)임을 알게 된다. 또 高峰이 氣發一途를 주장한 것은 마음의 知覺性(←氣發)만 인정하는 것이 된다는 것과 理發을 인정치 않은 것은 결국 直覺性의 영역을 인정하지 않는 것이 되므로 統攝도 知覺과정에 한정됨을 주장한 것이 된다. 양자가 논쟁을 벌인 것은 性理를 논하면서도 마음 자체에서 구하지 않고 우주만물을 설명하는 理氣論의 일반 원칙에 의존한 결과라고 할 수 밖에 없다. 그들은 자연계의 「理, 無計度無造作」의 원칙이 마음에 적용될 수 있는가 없는가를 두고 논쟁하였지만, 마음 속에 直覺性이라는 형식과 어떤 관계가 있는지에 관해서는 생각하지 않았던 것이다. 우주만물 속에서 인간의 독자성을 의식하고는 있었지만 그것을 해명하는 정확한 방법론을 찾지 못했다고도 할 수 있을 것이다. 그리고 그러한 문제점은 궁극적으로 주희에게로 소급될 수 있을 것이다.

논쟁의 본질을 해명하기 위한 방법론상의 문제점은 퇴계와 고봉에서 끝나지 않았다. 현재 학계에서 四七論의 문제를 다룬 거의 모든 연구자들이 이 문제를 단지 理氣兩發說과 理氣兩動說의 타당성 여부를 둘러싸고 논의하고 있는 것은 퇴계와 고봉의 한계를 아직도 벗어나지 못한 감이 든다. 다만 본론에서 잠시 언급하였던 바와 같이 일부의 연구자들이 意識作用이란 측면에서 理發과 氣發을 해석해 보려고 하는 것은 옳은 시각이라고 생각한다.