

退溪의 세계관**

—倫理的 二元論—

韓 明 洙*

• 目 次 •

I. 서 론	IV. 本然之性과 氣質之性(四七辯論)
II. 세계관의 二律背反	V. 四端・七情의 이원성
III. 倫理的 이원론	VI. 결 론

I. 서 론

세계관이라는 말은 대체로 세계와 그 속에 살고 있는 인간의 지위에 관한 전체적인 견해라고 이해되고 있다. 다시 말하면 그것은 세계 및 인생의 의미를 어떤 철학적 체계속에서 통일적으로 파악하려는 것이다. 어떤 사람이 어떤 세계관을 가지고 있다고 할 때, 우리가 생각하고 있는 것은 그가 세계의 개별적 사실과 관계를 추구하는 것이 아니라, 세계 자체를 통찰하여 전체적으로 이해하고 이 전체 속에 개별적인 것을 질서지우려 하고 있다는 것이다. 그러므로 세계관이란 단적으로 말하면 어떤 이념에서 본 세계질서를 말한다. 그러나 그것은 세계를 관상하는 이론적 태도뿐만 아니라 이 상념에서 생활하고 평가하는 실천적 태도를 포함하는 것이다.

세계관이 이처럼 궁극적 통일을 기도하는 一元論的 철학을 지향하는

* 경북대 철학과 명예교수

** 경북대 퇴계연구소, 「한국의 철학」 제5호(1997) 게재논문.

것이라면 그것은 理氣 이원론적인 퇴계철학과 양립할 수 없는 것같이 생각된다. 그럼에도 불구하고 우리는 퇴계철학에서 그러한 세계관적 상념의 明滅을 볼 수 있다. 天理와 人倫, 세계와 인간, 자연과 도덕을 초월하여 이 양 영역을 통일하는 절대적인 主宰者(上帝)의 관념이 그것이다. 그렇다면 과연 퇴계철학이 일원론적인가 아니면 이원론적인가 하는 문제는 우리의 관심사가 아닐 수 없다. 그러나 퇴계에 있어서 이기론의 귀결과 도덕의 형이상학과의 모순당착은 세계관의 이율배반을 드러내게 된다. 따라서 퇴계의 세계관이라는 것도 오직 윤리적 이원론의 견지에서 도덕적 요청으로서만 생각될 수 있을 것이다.

나는 그러한 문제설정의 타당성을 논명하고 나아가서 퇴계와 高峯 이른바 “四七辯論”의 문제점을 윤리적 이원론의 입장에서 해결하려고 시도해 보고자 한다.

II. 세계관의 二律背反

철학이란 궁극적 원리를 추구하는 學이라면 일원론적 세계질서를 파악하려는 세계관은 언제나 철학의 근본문제에 속한다. 그런데 오늘날 사람들은 일원론에 대한 인식이 부족한 것 같다. 대저 현대인은 진정한 일원론이 이원적 대립을 전제하며 이 이원성의 통일을 지향하고 있다는 사실을 인식하지 못하고 있기 때문이다. 현대철학은 物的인 것과 心的인 것을 궁극적인 대립이라고 생각하여 이 양자의 통일로서 정신적·물질적인 실체를 추구하고 있다. 그러나 비록 이러한 대립이 통일된다 하더라도 이것으로써 모든 문제가 포괄적으로 해결되는 것은 아니다. 그렇다고 하면 보다 근본적인 대립은 오히려 자연과 도덕, 존재와 당위, 필연과 자유의 二元 대립이라고 생각된다.

그러면 퇴계철학의 근본적인 관점은 무엇인가? 우선 그것은 이 두 영역에 대한 궁극적 통일에 대한 신념을 긍정하는 한에서 일원론적이라고

할 수 있을 것이다. 그러한 통일에 대한 신념은 자연이 도덕적 목적에 종속된다는 것이니 이른바 “天人合一”의 사상이 그것이다. 그러나 퇴계 철학은 이 통일의 이론적 인식을 부정하는 한 이원론적이라고 할 수 있다. 아무튼 이러한 일원론적 경향과 이원론적 경향의 갈등은 퇴계철학 아니 모든 철학의 Aporia를 제기한다. 所當然之則(道德律)을 행위의 궁극적 원리로 보는 퇴계는 인간에 있어서 人欲과 天理, 私利와 道義, 자연과 도덕, 필연과 자유의 이원성을 시인하지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 끝없는 도덕적 노력의 완성을 力說하는 한, 퇴계는 도리어 이 이원성의 고차적인 통일을 요청하지 않으면 안된다. 그러나 만일 도덕적 결단과 행위가 현상계를 초월하는 세계에서 일어나고 또 도덕적 의향이 觀知的 세계질서와 아무런 관계가 없다면, 그 결행은 모든 의미를 상실하게 될 것이다. 도덕생활의 형이상학적 의미는 예지적 세계가 도덕성을 통하여 개시된다는 것이다. 그리고 이것은 퇴계를 위시한 모든 성리학자들의 신념이기도 하다.

여기에서 다음과 같은 결론이 나온다. 즉 所當然之則의 실현은 자연의 필연성과 도덕의 규범성까지도 초월하여 양자를 통일하는 절대자로 지향해 나아가지 않을 수 없다는 것이다. 그것은 인간이 자기 자신의 자연과 외적 자연을 本然之性에 종속시킬 수 있다는 신념을 요청한다. 이 신념은 私利와 人欲이 인간의 所當然之則에의 순종에 불가피한 장애가 될 수 없다는 확신이다. 그렇다면 그것은 존재와 당위의 근원적 조화 또는 통일적 질서를 豫料한다. 이 질서는 자연의 질서도 아니요 도덕적 규범의 질서도 아니다. 그것은 所當然之則이 현상세계 속에 관철될 수 있다는 것이다.

그리하여 필연과 자유의 통일은 우리가 궁극적인 일원론과 대결할 때 언제나 봉착하는 Aporia다. 그리고 이것은 인간의 도덕적 생활을 바탕으로 하지 않고서는 해결될 수 없다. 이러한 사실을 沒却한다면 우리는 모름지기 자연을 모든 존재의 궁극적인 원리로 생각하지 않으면 안될 것이다. 그리고 이것은 도덕적 동기를 私利와 인욕으로 환원시킨다는

것 외에 아무것도 아니다. 다시 말하면 그것은 자연을 형이상적 실체로 해석하려는 것이며 자연개념과 도덕개념을 혼동하는 것이다. 그렇게 한다면 도덕적 행위를 定礎하는 當爲·道義·心術·自由 등의 개념은 경시되거나 왜곡되지 않을 수 없다. 하여튼 퇴계는 이러한 문제를 그 불가피성에도 불구하고 이론적으로는 해결할 수 없다고 생각했다.

그러나 필연과 자유의 통일이라는 사상은 어떠한 의미에서든지 해결되지 않으면 안된다. 비록 所當然之則이 이성적 존재(본연지성)로서의 인간을 지향한다 할지라도, 왜 그것은 감성적 존재(기질지성)로서의 인간에게 당위로 나타나는가? 만일 문제가 단순히 이론적이라면 우리는 그러한 통일의 원리로서 자연계를 택하거나 또는 도덕계를 택하거나 그 어느 경우도 필연적 이유를 찾을 수 없을 것이다. 그러나 퇴계가 통일의 최고원리를 확신하는 것은 이론적 근거에서가 아니라 전적으로 윤리적 이유에서이다. 그러기에 그의 세계관은 도덕적 심정의 요구로서 도덕적인 세계질서를 요청하지 않을 수 없다. 이른바 上帝(神)의 관념은 도덕적 행위 속에 실현되어 있는 그러한 도덕적 세계질서(ordō ordinans)에 불과하다. 즉 퇴계는 上帝를 “마치 신이 존재하는 것처럼 행위하라”는 도덕적 명령과 동일시하고 있다.

『시경』 「대아편」에 武王伐紂의 상황을 묘사한 구절이 있다. “殷나라의 會衆이 숲처럼 많으나, 牧野에 진을 치니 우리가 興하리로다. 상제가 당신 곁에 있으니, 당신은 두 마음을 가지지 말지어다.”¹⁾ 즉 무왕이 殷紂를 정벌할 때 殷商의 군중이 수풀과 같이 많았다. 무왕을 맞아 목야에 진을 치니 오직 우리 군사가 흥기할 조짐이 있지만, 그러나 무왕은 오히려 衆寡不敵이라 승리를 의심하여 결단하기를 주저하고 있다. 그러므로 무왕의 신하들이 말하기를 “상제께서 당신 머리 위에 임하시니 의심하지 말고 결행하라”고 권면했다는 것이다.

眞西山의 <心經>에 따르면 이 시구를 朱子は 다음과 같이 해석하고

1) 詩經 大雅 文王之什 大明. 殷商之旅 其會如林 矢于牧野 維予侯興 上帝臨女 無貳爾心

있다. “이 시의 뜻은 비록 殷紂를 벌하는 일을 주제로 하는 것이지만 학자가 평상시에 그 시를 읊으면서 凜然히 상제가 머리 위에 임한 것처럼 느낀다면 閑邪存誠하는 공부에 큰 도움이 되지 않겠는가? 그리고 義를 보고도 결행하려는 용기를 가지지 못하거나 혹은 이해득실에 끌리어 마음이 동요하는 사람도 이 시를 읊미하여 스스로 결단을 내려야 할 것이다.”²⁾ 그러나 퇴계의 문인 趙士敬은 이 진서산의 인용문을 주자의 말이 아니라 하여 삭제하려고 했다.³⁾ 이러한 사경의 소견에 대하여 퇴계는 다음과 같이 논평하고 있다. “上帝臨女章 舊註 ‘愚謂’ 云云한 一條目은 내가 가장 좋아하는 말이다. 이 글을 읽고 읊미할 때마다 마음이 감동되어 懦弱를 격발시키지 않을 수 없다. 생각하건대 朱 선생이 아니고서는 이런 말을 할 수 없을 것이다.”⁴⁾

이 “上帝臨女”의 뜻은 주자에 따르면 邪心을 막고 誠心을 보존하기 위해서는 “상제가 머리 위에 임한 것처럼 하라”는 것이다. 즉 이것은 “마치 신이 존재하는 것처럼 행위하라.”는 뜻으로 해석된다. 인간은 義를 알면서도 이것을 결행하는 용기를 가지지 못하고 혹은 이해득실에 끌리어 마음이 동요하고 우유부단할 때가 많다. 그러므로 義理之行을 결단하고 실천하는 데는 인간적 노력만으로써는 부족하며 “上帝臨女”의 신념이 필요하다. 따라서 우리는 우리의 도덕적 의지를 격려하는 無所不能한 절대자로서의 상제를 요청하지 않을 수 없다는 것이다.

퇴계는 주자의 그러한 세계관적 신념에 감동하여 <聖學十圖> 敬齊箴에서 이렇게 기록하고 있다. “의관을 단정히 하고 눈매를 존엄하게 하며, 마음을 침잠하게 하여 상제를 대하듯이 하라.”⁵⁾ 즉 敬의 공부를 하려면 整齊嚴肅·戒愼恐懼하여 “마치 상제를 대하는 것처럼 행위하라”는 것이다. 이렇듯 상제에 대한 신념은 도덕적 의지의 요청이다. 과연 상

2) 李相殷, 「退溪의 生涯와 學問」 258~9面 參照.

3) 退溪全書 上, 563면 참조.

4) 同上. 上帝臨女章舊註愚謂一條 滉深愛其言 每誦味之 不勝其感衷激懦 以爲非朱先生 不能以發此

5) 進聖學十圖 敬齊箴, 全書 上 209面. 正其衣冠 尊其瞻視 潛心以居 對越上帝

제의 존재는 도덕적 근거에서 요청될 수 있지만, 그러나 그것은 이론적으로 증명될 수는 없다. 이것은 퇴계의 다음과 같은 글에서도 분명할 것이다. “太極이 動·靜을 가지는 것은 태극이 스스로 동·정하는 것이요, 天命이 流行하는 것은 천명이 스스로 유행하는 것이다. 어찌 또 다시 시키는 자가 있겠는가? 다만 無極으로 나아가서 二五(陰陽과 五行)가 妙合凝結하여 만물을 화생하는 데에서 보면 마치 主宰運用하여 그렇게 시키는 자가 있는 것 같다. 즉 《서경》의 이른바 ‘惟皇上帝降衷于下民’이라던지 程子の 이른바 ‘主宰로써 帝를 이른다’라고 하는 것이 그것이다. 대저 理와 氣가 합하여 物을 명하면 그 신묘한 작용이 스스로 이와 같다는 것 뿐이요, 천명이 유행하는 곳에 따로 시키는 자가 있는 것은 아니다. 이 理는 극히 높고 대등한 자가 없으며 (極尊無對) 物을 명하나 物에서 명을 받지 않기 때문이다.”⁶⁾

상제의 관념을 도덕적으로 요청한다는 것은 그 존재를 사변적으로 논증하는 것보다 더 확실하다고 할 수 있다. 왜냐하면 所當然之則의 확실성은 자연법칙과 동등하지만 내용의 존엄성은 자연법칙을 능가하기 때문이다. 대개 이론적 근거는 논박될 수 있다. 만일 상제의 존재가 증명된다 하더라도 그것은 다시 의심에 직면하게 될 것이다. 왜냐하면 이론과 추리는 오류에 빠지기 쉽기 때문이다. 만일 상제의 존재가 도덕적으로 요청된다면 그것은 논박될 수 없다. 그리고 所當然之則의 타당성이 부정된다면 상제의 존재도 부정될 것이다. 그러나 그것은 인간이 자기가 인간이라는 사실을 부정해야 한다는 것과 다를 바 없다. 그렇지 않고 상제에 대한 신념이 도덕적 성리의 요청이라면 그 존재는 所當然之則 자체의 타당성과 마찬가지로 확실한 것이다.

이와 같이 요청된 상제에의 신념은 윤리적 관점에서 본다면 전적으로

6) 答李達李天機, 全書 上 354面. 太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命之自流行也 豈復有使之者歟 但就無極二五妙合而凝 化生萬物處看 若有主宰運用而使其如此者 卽書所謂惟皇上帝降衷于下民 程子所謂以主宰謂之宰是也 蓋理氣合而命物 其神用自如此耳 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

합리적이라 할 수 있다. 그렇지만 이러한 세계관에는 또한 대립되는 동기들의 갈등이 존재한다. 즉 요청된 상제에의 신념은 윤리적 관점의 논리적 귀결인 것 같지만 그러한 합리적인 도덕적 신념은 퇴계의 세계관에 대한 도덕적 기초와 일치하지 않는다. 윤리적 동기에 따르면 소당연지칙은 절대적·궁극적인 것이다. 그러나 요청된 신념에 따르면 소당연지칙은 절대적인 것도 아니요 궁극적인 것도 아니다. 이것은 모순이라 하지 않을 수 없다. 이렇듯 퇴계는 윤리적 세계관과 종교적 세계관의 그러한 모순갈등을 해결하지 않고 양자 사이에 안주하고 있다. 아무튼 퇴계는 윤리적 동기의 우위를 견지하려고 하지만 그것은 종교적 동기에서 본다면 정당화될 수 없다. 그렇다면 우리는 오히려 자연과 도덕, 필연과 자유를 포괄하는 초월적 통일을 추구하지 않으면 안될 것이다. 만일 소당연지칙이 우리의 도덕적 행위에 대하여 절대적인 명령이라면 초월적 통일은 이 명령을 초월하는 절대자 자체라 할 수 있다.

그러나 퇴계는 그러한 절대자 자체에 대한 지적 인식을 부정한다. 가령 상제에 관한 知가 어떤 의미에서 가능하다면 그것은 오로지 所當然之則에서 도출될 수 밖에 없다. 그리하여 두 가지 대립하는 경향이 상제의 개념 속에서 충돌하고 있다. 즉 최고 주재자는 도덕적으로 요청되어야 하며 주재자에 대한 신념은 도덕적 근거에서만 확인된다. 그러나 주재자는 “極尊無對”이기 때문에 자기자신 이외의 어떠한 것에 의해서도 증명될 수 없을 것이다. 반대로 도덕적 자율에 의하여 승화된 인간의 지위는 윤리학의 지평을 초월할 수 없다. 그렇다면 이것은 상제에의 신념에 배치된다. 즉 신념의 대상으로서 요청된 상제의 위엄은 所當然之則의 권위에 의존하게 된다. 이러한 딜레마를 타개하기 위하여 도덕적인 신념의 방도를 취한다면 우리는 모름지기 주지주의적 형이상학을 포기하지 않을 수 없다. 그러나 우리는 동시에 윤리적 세계관에 빠지게 될 것이다.

뿐만 아니라 요청된 상제에의 신념은 도덕적 원리(所當然之則)에 누를 끼치게 된다. 그런데 義理之行을 감성계에서 완수하고 존재와 당위

의 통일을 실현하기 위하여 퇴계는 상제의 존재를 요청하지 않을 수 없다. 그러나 그러한 논리가 과연 가능하며 또 관철되어 있는가? 그리고 소당연지칙의 권위는 단적으로 자연과 도덕, 존재와 당위의 대립에 의존하지 않는가? 道義의 본질은 그것이 인욕에 항거한다는 데 있다. 만일 이 양자의 대립·갈등이 지양된다면 所當然之則의 眞摯性은 상실될 것이며 따라서 도덕적 투쟁도 무의미하게 될 것이다. 그러므로 윤리적 세계관은 필연적으로 의지와 그 목표사이에 지속적인 긴장을 요구한다. 그리고 이 긴장이 제거된다면 도덕적 의지는 그 힘을 상실할 것이다.

아무튼 윤리적 세계관은 종교적 신념의 요청에 의하여 반드시 약화될 수 밖에 없다. 그리고 上帝의 관념이 도덕적 의지에 의하여 요청된다면 그것은 主宰者의 신성한 권위와 부합하지 않는다. 이와 반대로 상제에서 유리된 도덕적 생활은 상제가 요청되는 순간 그 의의를 상실할 위험에 직면하게 될 것이다. 이처럼 上宰의 관념과 所當然之則은 양립할 수 없다. 왜냐하면 이 양자는 서로 의존하지 않는 동시에 서로 의지하며 절대적인 동시에 절대적이지 아니기 때문이다. 그래서 만일 上帝가 존재한다면 우리는 자율적으로(道義心에서) 행위하는 것이 아니라 타율적으로(공포심에서) 행위하게 될 것이다.

여기서 퇴계의 윤리적인 세계관은 그 兩義性을 드러낸다. 즉 그것은 所當然之則을 인간행위의 최고원리라고 하는 동시에 또한 상제를 그러한 원리위에 두려고 하는 모순에 빠지고 있다. 퇴계는 이 두가지 동기의 모순을 지양할 수 없었다. 그리하여 그는 영원히 해결될 수 없는 이율배반에 봉착한다. 이러한 이율배반은 어디에서 오는가? 우리는 그러한 모순이 所當然之則을 유한한 인간의 처지에서 끝까지 완수하려는 윤리적 主意主義에 기인한다고 생각한다. 도덕의 이상은 필연적으로 소당연지칙의 한계를 초월하지 않으면 안된다. 그리고 우리는 인욕과 도의, 자연과 자유의 대립을 永續化하려고 의욕할 수 없다. 그러나 이 대립을 지양한다는 것은 이상에 지나지 않는다. 우리의 도덕적 의지는 그 이상을 실현하기 위하여 노력해야 하지만 그것은 도리어 도덕적 노력의 파

탄을 초래하기 마련이다. 그렇다면 소당연지칙은 윤리적 세계관이 요구하는 바와 같이 궁극적인 것이 아니다.

그러므로 上帝를 도덕적 의지 속에서 추구하는 主意主義者는 자기의 절대적인 견지를 포기하지 않으면 안된다. 하지만 절대적인 견지를 포기하는 것은 결코 세계관이라 할 수 없다. 대저 세계관이란 모든 존재를 절대적인 견지에서 고찰하는 것이기 때문이다. 만일 소당연지칙이 궁극적인 것이 아니라면 윤리적 세계관은 세계관으로서 자처할 수 없다. 세계관은 모름지기 도덕적 지평을 초월하지 않으면 안될 것이다. 이러한 Aporia는 어떻게 해서 해결될 수 있을 것인가? 과연 인간은 유한한 존재이지만 그러나 반대로 인간이 지향하는 세계관은 인간의 유한성을 초월하지 않으면 안된다. 이것은 무한한 이상일 뿐이다.

다시 말하면 우리는 소당연지칙에 定礎된 知의 한계를 시인하지 않을 수 없다. 이것은 도덕적 신념에 있어서도 마찬가지다. 과연 信과 知는 확실성에서 본다면 서로 구별되지 않을 것이다. 그러나 信의 내용이 모순율을 지양할 수 있는데 반하여 知의 내용은 비모순의 원리와 일치하지 않으면 안된다. 그러므로 신념은 상제 자체의 이율배반을 도외시키고 오로지 인간의 지평으로서의 포괄자(절대자)를 지향할 뿐이다. 그렇다고 하면 종교적 신념은 전적으로 그것을 요청하는 도덕적 이성의 영역에 의존한다. 이러한 의미에서 우리는 도덕적 의식이 종교적 의식에 우선한다고 말할 수 있다. 종교적 신념이 도덕적 의지의 자유를 정초하는 것이 아니라 도리어 소당연지칙이 신념을 정초한다. 다시 말하면 상제의 관념은 인간적 노력에서 증명될 수 없고 인간적 노력은 상제의 우위에서 해석될 수 없다. 아무튼 인간은 이러한 딜레마에서 탈출할 수 없을 것이다.

그러므로 세계관이라는 말을 정확하게 해석한다면, 우리는 모순없는 어떤 세계관에도 결코 도달할 수 없다. 유한한 인간과 절대자인 주재자 사이에는 영원히 건너될 수 없는 단절이 있기 때문이다. 이렇듯 모든 세계관은 불가피하게 이율배반에 빠지게 마련이다. 우리는 무제약적으

로 세계의 직관을 소유하려면 모순에 봉착한다. 유한한 인간이 소유할 수 있는 것은 인간적 생활의 직관뿐이다. 그렇다면 우리는 이제 무제약적인 세계관을 단념하고 인간의 의미를 전체적으로 파악하려는 이른바 “윤리적 세계관”을 지향할 수 밖에 없을 것이다.

인간의 의미는 세계에서 인간의 지위 내지 사명에 달려있는 것이다. 그것은 모든 인간의 도덕적 완성을 요구한다. 과연 상제에 대한 신념은 도덕적 노력을 지지하고 격려할 것이다. 그러나 이것은 결코 도덕적 노력에 대한 인간의 의무를 소홀히 해도 좋다는 뜻은 아니다. 그렇지 않으면 상제는 말하자면 自助하는 자를 도울 뿐이다. 그리고 도덕적 심정은 그러한 절대적 주재자의 助力이 실재할 때 신념을 입증한다. 아무튼 도덕적 견지에서 본다면 所當然之則에의 종속과 절대적 주재자에의 신념은 양립할 수 있다. 그렇지만 절대적 주재자의 존재에서 결정론적으로 所當然之則의 공허성과 인간적 노력의 불필요성을 추론한다는 것은 도덕적 차원을 沒却하는 것이다. 우리는 어떻게 해서 신성한 도덕적 세계질서가 논리적으로 가능한가, 또는 어떻게 해서 그러한 질서가 惡의 존재와 화해할 수 있는가, 또는 어떻게 해서 소당연지식이 그러한 질서에 개입할 여지가 있는가 하는 물음을 제기해서는 안된다. 이러한 질문은 인간의 능력을 초월하며 절대적 주재자의 인식에 대한 갈망의 표명에 불과하다. 그렇지만 상제에 대한 신념은 확실히 도덕적 의지에 의하여 보장될 수 있다. 여기에 아마도 퇴계의 眞意가 있을 것이다.

신앙의 내용은 이성을 초월한다. 그것을 논리적 원리에서 도출하는 것은 불가능하다. “나는 이해할 수 없지만 나는 믿는다.”(Credo quid absurdum)고 하는 所以다. 우리는 인식하기 위해서 믿는 것이 아니라 도리어 의지를 지지하기 위해서 믿는다. 지식은 신앙과 이성을 너무 안이하게 화해시키려고 하지만 진정한 신앙은 초감성적인 것과 동시에 감성적인 것을 지향한다.

절대적인 上宰에 대한 지적 체념은 단순히 부정적 의미로만 해석되어서는 안된다. 그것은 적극적 의미에서 노력의 목표가 되는 것이다. 이

렇게 본다면 신념이란 의지의 집행자에 지나지 않는다. 즉 신념의 본질은 이 목표가 달성될 수 있다는 확실성을 다지는 기능에 있다. 그러므로 퇴계에 있어서 세계관이라는 것을 말할 수 있다면, 그것은 형이상학적 지식이 아니라 도덕적 신념에 정초되고 있는 것이다. 왜냐하면 그의 형이상학은 전적으로 윤리적 이원론에 입각하고 있기 때문이다. 이렇듯 퇴계의 세계관은 종교적 신앙이 아니라 도덕적(의지적) 생활을 지향하고 있다. 그러기에 퇴계는上帝에 대한 신념을 그 논리적 모순에도 불구하고 도덕적 요청으로서 시인하지 않을 수 없었다. 대저 인간은 궁극적인 문제에 직면하면 이론적 태도를 단념하고 실천적 태도를 취할 수 있을 뿐이기 때문이다.

III. 윤리적 이원론

이제 퇴계철학이 이원론적인가 또는 일원론적인가 하는 것은 분명할 것이다. 그것이 세계관의 철학을 지향하는 한 일원론적이라 할 수 있지만 그러한 세계관은 이론적으로 불가능했다. 대저 존재와 당위, 필연과 자유의 통일은 우리의 인식을 초월하기 때문이다. 그것은 知의 영역이 아니라 信의 영역에 속한다. 우리는 어떻게 해서 인간이 감성적 존재이면서 동시에 예지적 세계질서에 참여할 수 있는가를 인식할 수 없다. 그러한 이원성을 일원론적으로 통일한다는 것은 불가능하다. 우리의 도덕적 의식은 물론 자연과 도덕의 통일에 대한 신념을 요청하지만 일원론적인 세계관은 기실 윤리적 이원론에 정초되고 있다. 다시 말하면 자연과 도덕, 필연과 자유의 이원대립이 비로소 도덕적 노력에 의미를 부여할 수 있을 것이다. 그리고 세계는 그 자체에 있어서 의미가 있는 것이 아니라, 세계의 의미는 그러한 도덕적 생활의 의미 여하에 의존한다. 그것은 이론적인 문제가 아니라 실천적인 문제이기 때문이다. 그러므로 세계관은 윤리적 이원론을 전제로 하고 있다.

일원론적인 세계는 모든 인간의 도덕적 생활을 무의미하게 할 것이다. 이원대립을 초월한 세계에서는 인간의 의미와 사명은 자각될 수 없다. 세계관의 의미는 인간의 도덕적 생활이 의미를 가질 때만 비로소 생각될 수 있는 것이다. 그렇다고 하면 철저한 이원성은 도덕적 생활에 대하여 필수불가결의 전제라 하지 않을 수 없다. 우리의 도덕적 의식은 존재와 당위, 필연과 자유, 현실과 이상의 이원성을 요청하기 때문이다.

당위의 이념은 언제나 자기를 넘어가는 것처럼 인간의 의미도 자기자신을 초월한다. 또 한편 우리는 인간생활이 지향하는 의미를 넘어서 어떠한 의미도 존재하지 않는다는 것을 시인하지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 우리는 모든 상대적 의미를 초월하여 어떤 절대적 의미가 있다는 것을 想定하게 된다. 모든 인간적 노력은 그러한 궁극적 목표를 요청한다. 왜냐하면 그것은 인간의 이원성을 초월하는 절대적 통일을 지향하기 때문이다.

그러나 우리는 그러한 절대적 통일이란 구체적으로 무엇을 의미하는가를 이해할 수 없다. 절대적 완성 또는 통일이라는 것은 이미 실현되어 있는 것이다. 그러므로 그것은 다시 실현의 목표가 될 수 없는 현실이다. 이처럼 완전히 실현된 통일의 세계는 始와 終, 현실과 이상, 선과 악의 이원성을 지양하기 때문에 모든 인간생활의 의미는 소멸될 것이다. 아무튼 그러한 무의미의 존재를 의욕한다는 것은 인간적 생활의 의미를 파괴할 뿐이다.

그리하여 인간적 생활의 의미는 윤리적 이원론을 요청하게 된다. 이 견해에 따르면 인간 자신 속에 세계의 지평을 초월하는 도덕적인 능력이 있다. 인간의 도덕적 의지는 시공의 현상계를 초월하여 초감성적인 예지계에 참여하고 所當然之則에 순종함으로써 영원한 가치를 실현할 수 있을 것이다. 人欲의 세계에서는 인간은 감성적 존재로서 살아가면서도 이성적 존재로서는 自己立法的·自律적으로 행위할 수 있다. 여기에 인간의 존엄성이 존재한다. 그리고 이러한 이중적 구조를 가지고 있는 인간의 생활은 天理와 人欲의 끊임없는 투쟁이다. 그리고 인간의 도

덕적 투쟁은 사적 생활에서나 공적 생활에서나 영원히 종식되지 않을 것이다. 인간은 그 이원성으로 말미암아 언제나 자주적 존재와 예속적 존재로 분열할 뿐만 아니라 자기자신에 대하여 분열하기 마련이다. 인간은 지와 무지, 선과 악, 신과 악마 사이에 방황하고 있는 중간적 존재자다. 인간은 이 양자의 투쟁을 피할 수 없다. 그러나 그는 이러한 분열과 투쟁의 세계에서 자기자신을 발전시키는 동시에 자기의 세계관을 형성해 가지 않으면 안된다.

IV. 本然之性和 氣質之性(四七辯論)

이상에서 우리는 윤리적 이원론의 정신을 논명했다. 이제 우리는 이러한 윤리적 이원론의 입장에서 본연지성과 기질지성의 이원성을 정초할 수 있는 동시에 이른바 “四七辯論”의 문제점도 해결될 수 있다고 생각한다.

성리학은 천지만물과 인간을 理氣 二元으로 설명하고 있다. 퇴계는 이 이기 이원론에 따라 인간정신의 구조를 <天命圖說>에서 다음과 같이 설명한다.

“하늘이 사람에게 명을 내릴 때 이 氣가 아니면 이 理를 붙어 있게 할 곳이 없고, 이 心이 아니면 이 理와 氣를 붙어 있게 할 곳이 없다. 그러므로 우리의 마음은 虛(理)하고 또 靈(氣)하여 理·氣의 집이 된다. 그러기에 그 理는 즉 四德의 理로서 五常이 되고, 그 氣는 즉 二五의 氣로서 氣質이 된다. 이 인심에 갖추어져 있는 것은 다 天에 본원하는 것이다. 그러나 이른바 五常은 純善하고 악이 없다. 그러므로 그 발한 바의 四端도 불선함이 없으며 이른바 기질은 본연지성이 아니다. 그러기에 그 발한 바의 七情은 邪惡에 흐르기 쉽다. 그런즉 性·情의 이름은 비록 하나이나 성·정의 用은 다르지 않을 수 없다는 것이다. 성이니 정이니 하는 것이 갖추어져서 운용하게 되는 까닭은 다 이 心の

妙가 아닐 수 없다. 그러므로 마음은 主宰가 되어 항상 그 성과 정을 통솔한 이것이 인심의 대개이다.”⁷⁾

퇴계에 의하면 心은 理의 측면과 氣의 측면을 가지고 있다. 전자는 “本然之性”이요 후자는 “氣質之性”이다. 본연지성이란 자사의 天命之性, 맹자의 性善之性, 정자의 卽理之性, 장자의 天地之性을 이른다. 기질지성이란 공자의 相近之性, 정자의 性卽氣 氣卽性, 주자의 不相夾雜之性을 말한다.⁸⁾ 전자는 대충 정신의 이성적 기능이라 할 수 있으며 후자는 정신의 감성적 기능이라 할 수 있을 것이다. 그리고 정신에는 이 양자 외에도 性의 發인 “情을 끼고 좌우하는”⁹⁾ 의지의 기능이 있다.

그런데 情은 性에서 발한 것이나 性에는 理에 기인하는 본연지성(本性, 이성)과 氣에 기인하는 기질지성(氣性, 감성)이 있기 때문에 정에도 그 근원이 각각 다른 두 가지 정이 있을 것이다. 즉 사단과 칠정이 그것이다. 이러한 관점에서 퇴계는 “四端理之發·七情氣之發”이라는 이원론을 내세웠다. 이 이원론적인 理氣互發說에 대하여 고봉은 “理氣不相離”의 관점에서 일원론적인 理氣俱發說을 역설했다. <천명도설>의 이 四端理之發·七情氣之發이라는 구절이 계기가 되어 퇴계와 고봉 사이에 이른바 사칠논쟁이 시작되었다. 퇴계는 고봉의 강한 반론에 봉착하여 일시 자기의 주장을 후퇴시키고 “四端理之發·七情氣之發”을 “四端理發而氣隨之·七情氣發而理乘之”로 개칭했다. 그러나 퇴계는 <朱子語類>에서 “四端是理之發·七情是氣之發”이라는 글귀를 발견한 후로는 자기의 소견이 “크게 그릇되지 않았음을 믿게 되고 당초 鄭(秋巒)의 설도 스스로 병통이 없게 되어 고칠 필요가 없을 것 같다”¹⁰⁾고 생각하여 단적으

7) 天命圖說 論人心之具, 全書 下 134面. 天之降命于人也 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(理)而且靈(氣) 爲理氣之舍 故其理卽四德之理而爲五常 其氣卽二五之氣而爲氣質 此人心所具 皆本乎天者也 然而所謂五常者 純善而無惡 故其所發之四端亦無有不善 所謂氣質者非本然之性 故其所發之七情 易流於邪惡 然則性情之名雖一而性情之用 則不得不異矣 至於曰性曰情 所以該具運用者莫非此心之妙 故心爲主帝而常統其性情 此人心之大槩也

8) 進聖學十圖 心統性情圖說, 全書 上 205면 참조.

9) 天命圖說 論意幾善惡, 全書 下 143면. …挾其情而左右之

로 이원론적인 “理發·氣發”의 初旨를 관찰하려고 했던 것이다. 그러나 고봉은 칠정 이외에 사단이라는 정이 따로 있는 것이 아니라 칠정이란 情의 총칭이요 사단이란 칠정이 中節한 것에 불과하다고 역설한다. 이에 반하여 퇴계는 사단과 칠정의 “所從來”가 각각 본연지성과 기질지성에 있다고 주장한다.

사칠논쟁의 핵심은 칠정 이외에 사단이라는 특수한 情이 있는가 즉 모든 감정이 감성적이라고 한다면 감성적이 아닌 감정이란 어떠한 것이며 그것은 어떻게 해서 가능한가 하는 문제로 집약될 것이다. 나는 이 문제를 해명하기 위하여 우선 사단의 所從來와 칠정의 所從來가 각각 다르다고 하는 까닭을 검토하고, 다음으로 만일 양자의 소종래가 같다고 하면 도덕의 자율성 내지는 행위의 도덕성이 성립하지 않는다는 것을 입증하고자 한다. 이러한 관점에서 검토하면 고봉의 四端七情·理氣俱發說은 많은 난점에 봉착하며 퇴계의 四端理發·七情氣發說은 확실히 문제의 소재를 파악하고 있으나 논리전개의 모호성에서 헤어나지 못하고 있다.

우선 사칠논변의 분석적 검토에 들어가기 전에, 우리는 ‘論四端七情 第二書 改本’을 중심으로 그 이론전개를 추적하여 퇴계의 논지를 부각시켜 보기로 한다. 앞에서 언급했듯이 퇴계는 오랜 논쟁을 통하여 소신의 일관성을 견지했던 것은 아니다. 그 所論의 모호성은 여기에 기인한다고 짐작된다. 그는 ‘附奇明彦非四端七情分理氣辯’에서 이렇게 말하고 있다. “대개 性이 갑자기 발할 적에는 氣가 用事하지 않고 본연의 善이 곧 이루어지는 것은 옳으니 맹자의 이른바 사단이라는 것이다. 이것은 본시 순수하고 천리에서 발한 바이지만 그러나 칠정 밖에서 나오는 것이 아니라 도리어 칠정 가운데서 발하여 절도에 맞는 것의 苗脈이다. 그런즉 사단과 칠정으로써 對舉互言하면서도 純理가 氣를 겸해도 옳다고 말하겠는가? 人心·道心を 논한다면 혹 그렇게 말할 수 있겠지만 사단칠

10) 答奇明彦 論四端七情 第2書 改本, 全書 上 413面 參照. …得是說然後 方信愚見不至於大謬而當初鄭說亦自爲無病 似不須改也

정과 같은 것이라면 그렇게 말할 수 없을 것이다. 대저 칠정은 오로지 인심으로만 볼 수는 없기 때문이다. 무릇 理는 氣의 主宰요, 氣는 理의 材料다. 이 二者는 본래 분별되어 있지만, 그것이 사물에 있으면 물론 혼란하여 분개될 수 없다. 다만 이는 약하고 기는 강하며 이는 조짐이 없고 기는 흔적이 있기 때문에, 그것이 유행하고 발하여 보일 적에 過不及의 차이가 없을 수 없으니 이것이 칠정의 발함에 혹 선하기도 하고 혹 악하기도 하며 성의 본체가 혹 온전하지 못한 데가 있기도 하는 까닭이다. 그러나 선한 것은 곧 천명의 본연이요 악한 것은 곧 기품의 과불급인즉 이른바 사단·칠정은 애초부터 二義를 가지지 않는다. 근래 학자들이 맹자가 선으로 나아가 一邊을 뽑아내어 지시한 뜻을 살피지 않고 대체로 사단·칠정으로 구별하여 이것을 논하니 나는 가만히 병통으로 여기는 것이다. 주자는 말하기를 희·노·애·락은 情이라 하고 그 未發인즉 性이라 했다. 성·정을 논할 때 매양 四德·四端으로써 말한 것을 사람들이 대개 깨닫지 못하고 기를 가지고 성을 말할까 염려하기 때문이다.”¹¹⁾

이 글을 자세히 검토해 보면 사단이 “본래 순수하고 天理에서 발한 바이지만 칠정 밖에서 나오는 것이 아니라”는 구절이 우선 理氣不相離의 견지에서 사단을 理氣兼發로 보려고 하면서도 그것을 “절도에 맞는 것의 苗脈이다”라고 말한 것은 사단의 순수성을 보존하려는 의도에서 나온 것이며 따라서 理氣不相雜의 견지에서 생각하고 있는 것이라고 짐

11) 附奇明彦非四端七情分理氣辯, 全書 上 408面. 蓋性之乍發 氣不用事 本然之善得以直遂者正 孟子所謂四端者也 此固純是天理所發 然非能出於七情之外也 乃七情中發而中節者之苗脈也 然則以四端七情 對舉互言而謂之純理兼氣可乎 論人心道心 則或可如此說 若四端七情 則恐不得如此說 蓋七情不可專以人心觀也 夫理氣之主宰也 氣理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固混淪而不可分開 但理弱氣強 理無朕而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差 此所以七情之發或善或惡 而性之本體或有所不能全也 然其善者乃天命之本然 惡者乃氣稟之過不及也 則所謂四端七情者初非有二義也 近來學者不察孟子就善一邊別出指示之意例以四端七情別而論之 愚竊病焉 朱子曰喜怒哀樂情也 其未發 則性也 及論性情之際 則每每以四德四端言之 蓋恐人之不曉而以氣言性也

작된다. 그러기에 퇴계는 이어서 “사단과 칠정을 가지고 對學互言하면서 도 순리가 기를 겸해도 옳다고 말하겠는가”라고 반문한다. 또 이와 기, 주재와 재료의 “二者는 본래 분별되어 있지만 그것이 사물에 있으면 물론 混淪하여 분개될 수 없다.” 즉 二者는 理氣不相雜의 견지에서 보면 물론 구별되는 것이지만 구체적인 사물에서 즉 理氣不相離의 견지에서 보면 混淪하여 분별될 수 없다는 것이다.

그러나 “그 선한 것은 곧 천명의 본연이요 악한 것은 氣稟의 과불급 인즉 이른바 사단·칠정은 처음부터 두 가지 뜻을 가지지 않는다.” 이 구절은 이기불상리를 강조하는 고봉의 반론에 직면하여 퇴계가 마침내 사단·칠정을 근본적으로는 구별할 수 없다는 고봉의 주장에 동의하는 것이라고 볼 수 있다. 즉 이·기는 본래 구체적인 사물에 있어서는 “混淪·不可分開”(兼)이나 理는 약하고 氣는 강하기 때문에 그것이 유행할 때 기의 과불급이 없을 수 없고 다만 中節 여하에 따라 선하게도 되고 악하게도 되는 것이니 사단·칠정은 처음부터 다른 뜻을 가지고 있는 것은 아니다. 칠정이 중절하여 선하게 되는 것은 성의 본연이지만, 그러나 사단은 칠정 가운데서 발하기 때문에 性의 본체도 칠정의 과불급과 중절에 따라 온전하지 못하기도 하고 혹은 온전하기도 하는 것이다. 퇴계에 의하면 맹자가 선한 一邊만을 뽑아서 사단이라고 말한 뜻도 이러한 관점에서 이해되지 않으면 안된다. 근래 학자들이 맹자의 진의를 이해하지 못하고 “사단과 칠정을 구별하여 이것을 논하니 나는 병통으로 생각한다”는 것이다. 끝으로 퇴계는 이와 같은 관점에서 주자의 말을 인용하고 있으나, 다만 “氣를 가지고 性을 말할까 염려한 것”이라는 구절은 다시 이기불상잡의 견지로 돌아가고 있는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

이상에서 본 바와 같이 퇴계는 고봉의 반론에 직면하여 당초의 소론을 관철할 논거를 찾지 못하고 이기불상리의 견지와 이기불상잡의 견지 사이에서 동요하고 있다고 짐작된다. 그러나 《四七辯論 제2서》에서는 이기불상리설에 기울어지고 있는 서두를 제외하면 퇴계는 분명히 사단

과 칠정, 본연지성과 기질지성의 구별을 “개괄적” 관점과 “분석적” 관점의 차이로 해석하고 있다.

“나는 일찍이 실없이 情에 사단과 칠정의 분별이 있는 것은 마치 性에 본연과 기품의 차이가 있는 것과 같다고 생각했다. 그런즉 그것이 性에 있어서 기왕 理(본연지성)와 氣(기질지성)로 나누어 말할 수 있다면 情에 있어서만 홀로 理(사단)와 氣(칠정)로 나누어 말할 수 없겠는가? 측은·수오·사양·시비는 어디에서 발하는가? 인·의·예·지의 性에서 발할 뿐이다. 회·노·애·구·애·오·욕은 어디에서 발하는가? 외물이 그 形氣를 촉발해서 마음 가운데 동하여 境을 따라서 나올 뿐이다.”¹²⁾ 이처럼 퇴계는 분명히 본연지성과 기질지성, 사단과 칠정을 구별하고 있다. 그러나 이제 이원대립을 완화하여 사단은 이를 주로하며 칠정은 기를 주로하되 “이와 기를 겸하고 있다”는 것이다. 다시 말하면 퇴계는 이기불상리의 견지에서 개괄적으로 “異中에 同을 보고” 이기불상잡의 견지에서 분석적으로 “同中에 異를 보고” 있다. 이와 기가 “同中으로 나아가서 理가 있음을 알고, 異中으로 나아가서 同이 있음을 보며, 나누어 둘이 되어도 일찍이 서로 떨어지지 않음을 해치지 않고, 합하여 하나가 되어도 실은 서로 섞이지 아니함에 돌아간다.”¹³⁾

그러나 이와 같은 서술은 사단과 칠정, 본연지성과 기질지성의 이원성을 해명하는 所以가 되지 않는다. 그러한 兩義性은 도리어 문제를 더욱 혼란시킬 뿐이다. 그래서 고봉이 “理에서만 나오고 氣에서 나오지 않는 어떤 情(四端)이 따로 있는 것이 아니라”고 역언하는 데 대하여 퇴계는 “사단의 발도 물론 기가 없는 것이 아니라고 하지만 그러나 맹자가 가리킨 바는 기실 기에서 발하는 곳에 있지 않다.”¹⁴⁾라고 糊塗하고

12) 答奇明彦 論四端七情 第2書 改本, 全書 上 411~412面. 故愚嘗妄以爲情之有四端七情之分 猶性之本性氣稟之異也 然則其於性也 既可以理氣分言之 至於情獨不可以理氣分言之乎 惻隱羞惡辭讓是非 何從而發乎 發於仁義禮智之性焉爾 喜怒哀懼愛惡欲 何從而發乎 外物觸其形而動於中 緣境而出焉爾

13) 同上, 全書 上 412面. …就同中而知其有異 就異中而見其有同 分而爲二而不害其未嘗離 合而爲一而實歸於不相雜

14) 同上, 全書 上 417面. …非別有一情 但出於理而不出於氣…四端之發固曰非無氣

있다. 또 “物에 感하여 動하는 것은(칠정뿐만 아니라) 사단도 역시 그러하다”는 고봉 주장을 퇴계는 시인하면서 이렇게 말한다.¹⁵⁾ “대체로 미분화 상태에서 말하면 칠정이 이·기를 겸하는 것은 더 말할 나위 없이 명백하다. 만약 칠정을 사단과 대립시켜서 각각 그 분수를 가지고 말한다면 칠정의 기에 대한 관계는 사단의 이에 대한 관계와 같다. 그 發은 각각 혈맥이 있고 그 名은 다 가리키는 바가 있다. 그러므로 그 주되는 바에 따라 이것을 분속시킬 뿐이다. 비록 나도 칠정이 理에 간여하지 않고 외물에서 우연히 서로 모여들어 나타나 감동한다고 말하지 않는다. 또 사단이 물에 감하여 움직이는 것도 물론 칠정과 다르지 않다.”¹⁶⁾ 그리고 이 구절 말미에서 퇴계는 理氣相循不離說을 강하게 의식하면서 이상의 논지를 단적으로 이렇게 요약한다. “다만 四端理發而氣隨之하고 七情氣發而理乘之할 뿐이다.”

여기서도 퇴계의 所論은 양의성을 면하지 못하고 있다. 즉 “氣隨之·理乘之”라는 절충적 입장에서 “개괄적”으로 보면 칠정은 분명히 理·氣를 겸한다. 그러나 칠정과 사단을 대립시켜서 “분석적”으로 보면 즉 “그 주되는 바에 따라 분속시키면” 칠정이 기에서 발한다는 것은 사단이 이에서 발한다는 것과 같다는 것이다. 이렇게 주장하면서도 퇴계가 고봉에 讓하여 칠정도 “理에의 干與” 즉 “理의 內應”없이 外感에서만 동하는 것이 아니라던지 사단도 칠정과 같이 外感內應하는 것이라고 말하는 것을 보면, 우리는 그의 소론이 매양 일관성을 결하고 있다는 것을 알 수 있을 것이다.

이와 같은 퇴계의 양의성에 대해 고봉은 더욱 예리하게 추궁하여 이렇게 단언한다. 즉 “인·의·예·지(四性)는 未發時의 이름이기 때문에

然孟子之所指 實不在發於氣處

15) 同上. …外物偶相感動 感物而動四端亦然

16) 同上. 蓋渾淪而言 則七情兼理氣不待多言而明矣 若以七情對四端而各以其分言之 七情之於氣猶四端之於理也 其發各有血脉 其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳 雖混亦非謂七情不干於理 外物偶相湊著而感動也 且四端感物而動 固不異於七情 但四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之耳

純理라 하고 사단은 已發後의 이름이며 氣가 아니며 행하지 못하기 때문에 역시 氣라 한다.”¹⁷⁾는 것이다. 그러나 이제 고봉의 논지도 동요한다. 즉 그는 사단과 칠정은 “同實異名이요 칠정 밖에 사단이라는 것은 없다. 즉 사단·칠정은 다른 뜻을 갖고 있는 것이 아니다”¹⁸⁾라고 주장하면서 또 이렇게 말한다. “일반적으로 논하면 사단은 이에서 발하고 칠정은 기에서 발한다고 말하는 것도 물론 잘못이 없으나, 그림에 그려서 사단을 理圈에 두고 칠정을 氣圈에 두는 것은 분석이 너무 심하고 사람을 속임이 심하다.”¹⁹⁾

여기까지는 고봉은 물론 퇴계도 이론전개에 있어 일관성이 없으며 동요하고 있다. 아무튼 퇴계는 이제 사단과 칠정이 각각 그 所從來를 달리한다고 주장한다. 그에 의하면 孔門의 미비한 말은 子思가 그 온전함을 말했거니와 여기서는 물론 소종래설이 언급되지 않았다. 맹자에 이르러 사단을 따로 드러내어 말할 때는 이발 일변을 가리켜 말했다는 것이다. 드디어 퇴계는 이렇게 반문한다. “사단의 소종래가 기왕에 理라면 칠정의 소종래는 氣가 아니고 무엇이겠는가?”²⁰⁾ 그러나 이러한 所論은 아직 본연지성과 기질지성의 이원성을 해명하기엔 충분하지 않다. 고봉이 본연지성과 기질지성의 “不可離”를 역설하는데 반하여 퇴계는 “不相雜”을 내세워서 이 양자를 관점의 차이로 보고 있다. 즉 그는 “性是 비록 기의 가운데 있으나 氣는 스스로 기요 性은 스스로 성이라 또한 섞이지 않는다”라는 주자의 말을 援用하여 여전히 “不可離”란 “異中에 同이 있음을 본다”는 것이요 “不相雜”이란 “同中에 異가 있음을 안다”는 것이라고 말한다.²¹⁾

그런데 퇴계에 의하면 성현에 있어서는 이가 언제나 기를 주재하여

17) 同上. …仁義禮智是未發時名 故爲純理 四端是已發後名 非氣不行 故亦爲氣耳

18) 同上. 全書 上 418面. …同實異名 非七情外復有四端 四七非有異義

19) 同上. 泛論曰四端發於理 七情發於氣 固無不可 著圖而置四於理圈 置七於氣圈 離析太甚 悞人甚矣

20) 同上. 全書 上 419面. 四之所從來既是理 七之所從來非氣而何

21) 同上. …要不可離 卽滉所謂異中見其有同也 就性在氣中而言 則曰氣自氣性自性不相夾雜 卽滉所謂同中知其有異也

理發而氣隨之·氣發而理乘之라는 것이 완전히 실현될 수 있기 때문에 理氣俱發이라 할 수 있지만 범인에 있어서는 그것이 불가능하기 때문에 理氣互發이라 할 수 밖에 없다는 것이다. 즉 “맹자의 희, 순의 노, 공자의 愛와 樂은 氣가 理에 순하여 발하고 일호라도 막힘이 없기 때문에 理의 본체는 渾全하다. 常人이 어버이를 보면 기빠하고 상을 당하면 슬퍼하는 것도 역시 기가 이에 順하여 발한 것이지만 그 기로 인하여 가지런할 수 없기 때문에 理의 본체도 純全할 수 없다”²²⁾는 것이다. 그렇다면 “비록 칠정을 가지고 기의 발이라 하더라도 또한 이의 본체에 무슨 해로움이 있겠으며, 또 어찌 形氣와 性情이 서로 관계하지 않는 병폐가 있겠는가?”²³⁾ 이 글은 생각하건대 범인에 있어서만 四端理之發·七情氣之發이라는 이원성이 성립한다는 것을 시사하는 것 같다.

아무튼 퇴계의 견해에 따르면 사단·칠정의 소종래는 각각 理發과 氣發로 구별된다. 단지 사단은 그 “乘氣處”에서 본다면 이기를 겸하고 있지만 그러나 그 소종래는 승기처에 있지 않고 “純理發處”에 있다²⁴⁾는 것이다. 고봉의 견해에 따르면 이는 기가 없으면 행할 수 없기 때문에 칠정은 물론 사단도 이발·기발을 겸하고 있다. 따라서 그 소종래도 또한 다를 수 없다. 그런즉 사단이란 칠정 이외에 따로 있는 것이 아니라 다만 과격한 칠정의 중절자를 말할 뿐이라는 것이다. 그리고 퇴계는 사단이라 할지라도 승기처에서 본다면 이와 기를 겸하고 있다고 생각하기 때문에 사단도 외감내응한다는 고봉의 주장을 시인하지 않을 수 없다.

퇴계와 고봉이 오랫동안 변론을 서로 교환했으나 문제해결의 관건을 파악하지 못하고 혼란에 빠지게 된 소이는 무엇인가? 그것은 첫째로, “이와 기를 겸한다” 또는 “이발과 기발을 겸한다”고 할 때 이 “兼”자의

22) 同上. 孟子之喜 舜之怒 孟子之哀與樂 氣之順理而發 無一毫有碍 故理之本體渾全 當人之見親而喜 臨喪而哀 亦是氣順理之發 但因其氣不能齊 故理之本體亦不能純全

23) 同上. 雖以七情爲氣之發 亦何該於理之本體耶 又焉有形氣性情不相干之患乎

24) 同上. 全書 上 417面 參照…四端雖云乘氣 然孟子所指不在乘氣處 只在純理發處…

뜻이 분명하지 않다는 데 있다고 생각된다. 둘째로, 그것은 이기 “不相離” 및 “不相雜”이라든지 “就同中而知其有異 就異中而見其有同”이라는 말의 뜻을 어떻게 해석하는가에 달려 있는 것 같다. 즉 퇴계나 고봉이나 “검한다”는 것을 이·기가 인간에 稟賦될 때 정신과 신체의 결합은 물론, 정신의 제기능도 각각 이와 기로써 구성되어 있다는 것으로 생각한다. 따라서 본연지성(本性, 理性)과 기질지성(氣性, 感性)의 관계는 氣性의 外感에 本性이 內應한다는 것으로 해석되고 있다. 다만 퇴계는 외감내응을 선후관계로 보고 따라서 “검”이라는 말을 이기호발이라고 해석하며, 고봉은 외감내응을 동시관계로 보고 “검”자를 이기구발이라고 해석하고 있는 것 같다. 다시 말하면 퇴계는 “就同中而知其有異 就異中而見其有同”이라는 말을 분석적 또는 개괄적이라는 관점의 차이 즉 “同而異 異而同”으로 이해하고 고봉은 그것을 “同卽異異卽同”으로 이해한다.

퇴계가 사단의 소종래를 분석하여 “純理發處”를 “乘氣處”에서 구별한 것은 달견이라 할 수 있다. 그러나 승기처에서 보면 사단도 이발과 기발을 겸하고 있다는 소론은 논리의 모호성을 면할 수 없다. 四端理發과 七情氣發의 이원성을 관찰하려면 우선 “검”이라는 개념을 心과 身의 결합인 인간 전체 또는 성과 정을 통솔하는 心 전체에 적용해야 하며 심의 각 기능 자체에 적용해서는 안된다. 왜냐하면 정신(心)의 각 기능은 근본적으로 다른 구실을 가지고 있기 때문이다. 따라서 사단과 칠정은 다 같이 감정이라고는 하지만 각각 그 소종래가 다른 것이다.

V. 四端·七情의 二元性

이제 우리는 기질지성(感性)에 유래하지 않고 오직 본연지성(理性)에만 기인하는 특수한 감정이란 어떠한 것이며 또 어떻게 해서 그것은 가능한가를 해명할 계제에 이르렀다. 우리는 여기서 맹자의 사단설을 다시 한 번 검토해 보고자 한다. 맹자는 사단을 이렇게 설명하고 있다.

즉 “惻隱해 하는 마음은 仁의 端이요, 불의를 부끄러워하고 불선을 미워하는 마음은 義의 端이요, 辭讓할 줄 아는 마음은 禮의 端이요, 是非를 가리는 마음은 智의 端이다. 사람이 이 사단을 가지는 것은 마치 四體를 가지는 것과 같다.”²⁵⁾ 즉 사단은 인간이 선천적으로 소유하고 있는 특수한 감정이다. 우리는 이러한 사실을 다음 글에서 이해할 수 있을 것이다. “사람이라면 모두 차마 할 수 없는 마음을 가지고 있다는 까닭은 이러한다. 즉 이제 사람들이 어린아이가 바야흐로 우물에 빠지려 하는 것을 잠깐 보고 모두 두려워서 惻隱之心을 가지는 것은 어린아이의 부모와 內交를 맺으려고 하는 까닭이 아니며, 고향 친구로부터 명예를 구하려고 하는 까닭도 아니며, 그 아이의 소리가 싫어서 그렇게 하는 것도 아니다.”²⁶⁾

여기서 “惻隱之心”이라는 것은 인간의 본래성에 유래하는 감정이지만, 물론 이러한 감정을 발할 때는 外感內應하는 것은 일반적 감정과 마찬가지로. 단순히 乘氣處에서 본다면 측은한 마음이 일어나는 것은 어린아이가 바야흐로 우물에 빠지려 하는 것을 보기 때문이다. 그러나 그러한 감정의 소종래는 우물에 빠지려 하는 것을 본다는 외감에 있지 않고 인간의 본래성인 仁의 “理”에 있다. 즉 우물에 빠지는 것을 보는 외감이 기회가 되어 인의 理가 자연히 측은지심으로 발현하는 것이다. 이런 의미에서 측은지심은 內感外應한다고 할 수 있다. 그러나 측은지심이 외감에 의하여 규정되지 않는 까닭은 맹자에 의하면 그러한 감정의 起因이 어린아이의 부모와 친교를 맺고자 한다든지, 고향 사람들과 친구로부터 명예를 구한다든지, 그 아이의 지르는 소리가 듣기 싫다든지 하는 데에 있지 않다는 것이다. 여기에 “內交・要譽・惡其聲”이라는 것은 모두 감성에 기인하는 감정이다. 이것에 반하여 측은지심은 감성적 감정이 아니라 이성(仁의 理)에 기인하는 특수한 감정이다. 우리는 이와 같은 감

25) 孟子 公孫丑 上. 惻隱之心仁之端也 羞惡之心義之端也 辭讓之心禮之端也 是非之心智之端也 人之有是四端也猶其有四體也

26) 同上. 所以謂人皆字不忍之心者 今人乍見孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心 非所以內交於孺子父母也 非所以要譽於鄉黨朋友也 非惡其聲而然也

정을 감성적 감정과 구별하여 도덕적 감정이라고 한다. 이것은 말하자면 이성의 ‘自己感應의 感情’(selbstgewirktes Gefühl)이라 할 수 있다. 이러한 사태를 퇴계는 “乘氣處”와 “純理發處”라는 개념으로써 설명한다. 승기처란 감성작용의 기회를 말하며 순리발처란 이성의 자기감응을 이르는 것이다. 감성적 감정은 동물에도 있지만 도덕적 감정은 인간에게만 있다. 그러므로 맹자는 측은지심이 없으면 인간이 아니라고 단언한다.

이상에서 우리는 측은지심이 본연지성에 유래하는 도덕적 감정이라는 것을 논명했거니와, 그것이 “仁의 端”이라고 하는 것은 무엇을 의미하는가? 인은 본연지성의 所當然之則이요 도덕적 의지의 객관적 원리라지만, 그것이 의지를 규정하기 위해서는 그러한 객관적 원리를 주관에 매개하여 의지를 주관적으로 규정하는 동기가 필요하다. 이러한 동기로서 작용하는 것이 곧 측은지심이라는 도덕적 감정이다. 그러므로 인의 단이란 소당연지칙을 주관화하여 의지를 주관적으로 규정하는 본연지성의 동기를 말한다. 동기로서의 측은지심은 도덕적 행위의 주체로서의 인격 또는 자아에 대한 敬意의 감정이다. 이러한 도덕적 감정은 義의 端인 “羞惡之心”이나 禮의 端인 “辭讓之心”의 경우에도 마찬가지로 해명될 수 있다.

그런데 모든 행위의 도덕성은 所當然之則이 직접적으로 의지를 규정하는 데 있다. 그리고 소당연지칙에 의한 의지규정에 있어서 본질적인 것은 모든 감성적 충동을 배제하고 소당연지칙에 항거하는 인욕을 억제한다는 것이다(遏人欲存天理). 이처럼 부정된 감정으로 말미암아 소당연지칙은 우리에게 고통의 감정(불쾌)을 일으킨다. 이것은 더욱이 이기적인 “自愛”와 “自慢”의 감정에 대하여 두드러지게 나타난다. 자애란 자기자신에 극도로 호의를 갖는다는 것이며 自足하여 뽐낸다는 것이다. 이기적인 자애심은 수오지심을 약화시키며 자만심은 사양지심을 마비시킨다. 그러므로 본연지성은 수오지심에 선행하는 이기적 자애심을 “義”와 일치하는 범위내에 제한하여 抑貶한다. 억편한다는 것은 수치를 모

르는 이기적 자애에 대한 지적 경멸이다. 뿐만 아니라 본연지성은 사양할 줄 모르는 자만심을 전적으로 분쇄한다. 왜냐하면 “禮”에 우선하는 자만심은 공허하고 부당하며 예와 일치하는 심정 이외에 어떤 가치를 僭稱한다는 것은 허위에 불과하기 때문이다. 의가 자애심을 억편하고 예가 자만심을 분쇄하는 것은 이기심에 대해서는 고통이 아닐 수 없다. 그런 한에서 수오지심과 사양지심은 소극적이지만 所當然之則이 자애심을 억편하고 자만심을 분쇄한다는 것은 감성적인 자아가 부정되고 적극적으로는 예지적인 자아가 세워진다는 것을 의미한다. 이것이 수오지심은 의의 단이요 사양지심은 예의 단이라는 까닭이다.

이처럼 소당연지칙으로서의 도의와 예절은 자애심에 반대하고 자만심을 비하시킴으로써 경의의 대상이 된다. 우리는 직접 우리에게 소당연지칙으로 승인되는 것을 경의로써 인정한다. 이것은 도덕적 의지가 기질지성에 기인하는 감성적인 칠정의 간섭없이 직접적으로 소당연지칙에 종속한다는 의식이다. 도덕적 감정 즉 사단이란 이것을 말한다. 감정은 모두 감성적이며 감정의 작용은 외감내용이다. 이러한 의미에서 사단도 칠정 중에서 발한다고 말할 수 있다. 소당연지칙의 의식에서 오는 義理之行의 주체에 대한 관계에 있어서 인욕에 의하여 촉발된 본연지성의 기인하는 감정은 과연 소극적인 억편이지만, 이 억편의 적극적인 근거로서 소당연지칙 즉 義에 대한 관계에 있어서는 그 道義에 대한 ‘경의의 감정’ 즉 수오지심이다.

소당연지칙은 본연지성에 의하여 행위의 형식적·객관적 원리가 되는 동시에 사단의 매개에 의하여 주관적 원리 즉 이 행위를 일으키는 동기가 된다. 다시 말하면 소당연지칙은 기질지성에 작용하여 그것이 의지에 미치는 영향을 촉진하는 감정 즉 사단을 일으킨다. 그러나 이 경우에 주관에 있어서 도덕성을 지향하는 아무런 감정도 선행하지 않는다. 왜냐하면 모든 감정이 감성적임에도 불구하고 도덕적 심정의 동기가 감성적 제약으로부터 자유로워야 한다는 것은 불가능하기 때문이다. 이와 반대로 인욕에 기인하는 감성적 감정 즉 칠정은 과연 도덕적인 감정 즉

사단의 제약이기는 하지만 그러나 이 사단을 규정하는 원인은 본연지성에 있다. 그러므로 사단은 그 所從來(純理發處)에서 보면 감성적으로가 아니라 실천적으로 일어나지 않으면 안된다. 왜냐하면 소당연지칙의 의식이 자애에서 그 영향을 박탈하고 자만에서 그 迷妄을 제거함으로써 본연지성의 장애가 감소되고 그 객관적인 소당연지칙이 기질지성의 인욕에 우월한다는 의식은 상대적으로 平衡을 탈취함으로써 본연지성의 판단에 따라 일어나게 되기 때문이다. 그러므로 사단은 도덕성의 동기가 아니라 주관적인 동기로 보여진 도덕법칙 자체다. 그것은 단적으로 말하면 주관의 측면에서 본 소당연치칙 자체라 할 수 있을 것이다.

이제까지 우리는 사단이 純理發處에서 유래하는 특수한 감정 즉 본연지성의 자기감응에 기인하는 이른바 도덕적 감정이라는 것을 고찰해 왔다. 다음으로 우리는 四端理之發과 七情氣之發의 이원적 대립이 없으면 본연지성의 자율성이 보장될 수 없고 따라서 행위의 도덕성이 성립하지 않는다는 것을 고찰하기로 한다. 이것은 표현을 바꾼다면 四端理之發을 선험적으로 해명한다는 것이다. 어떻게 해서 소당연지칙이 직접적으로 의지를 규정할 수 있는가, 즉 어떻게 해서 본연지성이 실천적일 수 있는가 하는 것은 이론적으로 해명할 수 없는 문제다. 그러나 그 가능성은 본연지성의 근원적인 사실이다. 그리고 기질지성과 본연지성을 俱有하고 있는 인간에 있어 자유의 인과성은 어떻게 해서 가능한가 하는 것은 사단의 매개에 의해서만 이해될 것이다.

감성적 존재로서의 인간은 자연의 인과율에 의하여 지배되고 있다. 이러한 측면에서 본다면 인간은 자기 자신을 지배할 수 있는 자유를 가지지 않는다. 인간이 자기 자신을 지배할 수 없다면 인간 자신의 목적은 있을 수 없다. 목적이 없고 자유가 없다면 우리 자신의 행위는 없으며 따라서 우리는 행위에 대한 의무를 느낄 수 없고 책임을 질 수도 없다. 그러므로 우리에게 義理之行의 도덕적 요구가 있는 이상, 우리는 자유의 존재를 시인하지 않으면 안된다. 반대로 자유가 존재하지 않는다면 所當然之則은 성립하지 않는다. 이른바 ‘그대는 마땅히 해야 하기

때문에 그대는 할 수 있다’는 것은 이것을 말한다. 그렇지 않다면 道義는 人欲을 책할 수 없다. 이처럼 소당연지칙에 순종하는 의지와 자유로운 의지는 같은 것이다. 현상계의 시간·공간에서 제약을 받지 않는다는 것은 소극적인 자유다. 자기 자신의 법칙에 순종한다는 것은 적극적인 자유다. 이것이 곧 자율이다. 자율이란 본연지성의 自己立法을 이른다. 그것은 결코 무법칙이라는 뜻이 아니다. 자율적·자기입법적인 소당연지칙만이 도덕적이다.

소당연지칙의 성격은 보편타당적이라는 것이다. 보편타당성이란 순수한 합리성을 말한다. 이러한 보편타당적·합리적인 소당연지칙을 인식할 수 있는 것은 본연지성이다. 인식된 소당연지칙은 본연지성의 법칙이다. 우리가 소당연지칙을 그러한 법칙으로 인식하지 않는다면 그것은 우리에게 본래적인 도덕적 법칙으로서 통용될 수 없다. 소당연지칙이 理發(본연지성)의 법칙 즉 자기입법적 법칙일 때 우리는 소당연지칙을 인식할 수 있다. 이와 같은 자기입법적인 본연지성은 자율적이며, 외감에 의하여 규정되는 기질지성은 타율적이다. 그러므로 도덕성을 제약하고 소당연지칙을 가능케 하는 것은 본연지성의 자율이다. 오직 자율적인 본연지성(순수의지)만이 도덕적으로 행위할 수 있다. 그러한 의지만이 도의를 위해 의리지행을 할 수 있기 때문이다.

행위의 도덕성을 제약하고 따라서 소당연지칙을 성립시키는 것은 본연지성의 자율이다. 만일 본연지성이 자율적이며 理가 所當然之則의 유일한 원천이라면 다음과 같은 결론이 나온다. 즉 소당연지칙은 무제약적 보편성을 가지며 무제약적으로 遵行되어야 한다는 것이다. 理가 形氣에 의하여 규정되지 않고(소극적 자유) 의지가 소당연지칙의 자발성(理發) 즉 사단의 매개에 의하여 규정될 때 비로소 의리지행의 도덕성은 실현되는 것이다. 자율적이란 이것을 말한다. 이와 반대로 七情의 形氣(기발)가 소당연지칙의 성립조건으로서 의리지행에 개입할 때 이 행위는 타율적이다. 본연지성의 자율은 소당연지칙과 이것에 순종하는 의리지행의 최고원리요 타율적인 기질지성은 도덕성을 파괴하는 것이

다.

이러한 소론에 대하여 혹자는 다음과 같은 반론을 제기할는지 모른다. 즉 칠정은 이기를 겸하고 有善有惡이니 비록 그것이 氣의 發이라 하더라도 발하여 제자리에 맞는 (中節) 것은 理에서 발한 것과 같이 선하다. 그러므로 기의 발이라고 해서 반드시 행위의 도덕성을 파괴하지 않는다는 것이다. 우리는 칠정이 이발·기발을 겸한다는 것은 이 “兼”자의 모호성에 기인하는 오해라는 것을 논명했다. 물론 우리는 칠정의 중절이 선이라는 주장을 부정하려는 것은 아니다. 그러나 발하여 절도에 맞다고 할 때 중절하게 되는 것은 무엇인가? 그것은 마땅히 理가 아니면 안된다. 그것이 理라면 중절이라는 것은 理가 타율에서 벗어나 자유로이 기를 주재한다는 것이다. 퇴계의 다음과 같은 말은 우리의 소론을 뒷받침해 줄 것이다. “대개 성은 비록 본시 선하다 할지라도 기질에 떨어지게 되면 偏私가 이김이 없지 않기 때문에 기질의 성이라 이르며, 칠정은 비록 이·기를 겸한다 할지라도 이는 약하고 기는 강하여 他를 管攝할 수 없고 악에 흐르기 쉬운 까닭에 기의 발이라 이른다. 그러나 발하여 제자리에 맞는 자는 바로 理에서 발하여 선하지 아니함이 없은 즉 사단과 처음에는 다르지 않다.”²⁷⁾

만일 기가 도덕성을 훼손하지 않는다고 하면, 왜 성이 기질에 떨어지면 偏私가 이기게 되는가? 또 왜 이는 약하고 기는 강하여 타를 관섭할 수 없다는 것인가? 여기서 성이 “氣質에 떨어지면 偏私가 이긴다” 또는 “관섭함을 얻지 못한다”라고 하는 것은 이가 기를 주재할 수 없다는 것 즉 본연지성(理)이 기질에 의하여 타율적으로 규정된다는 것을 의미하는 것이다. 중절이라는 것은 본연지성이 그러한 타율에서 벗어나 기질지성을 주재한다는 것이니 비록 칠정이 이·기를 겸한다 할지라도 주재하는 본성은 기질에 의존하지 않고 자율적으로 작용하지 않으면 안된

27) 附奇明彦四端七情總論, 全書 上 442面. 蓋性雖本善而墮於氣質 則不無偏勝 故謂之氣質之性 七情雖兼理氣 而理弱氣強 管攝他不得而易流於惡 故謂之氣之發也 然其發而中節者 乃發於理而無不善 則與四端初不異也.

다. 그렇다고 하면 칠정이 이기를 겸한다는 것은 무의미하게 될 것이다. 왜냐하면 이 경우에도 이기 이원성은 엄존하고 있기 때문이다.

VI. 결 론

그러므로 이가 기를 주재하고 본연지성이 기질지성을 제어하는 데만 所當然之則이 실현될 수 있고 행위의 도덕성이 성립한다면 이와 기, 본연지성과 기질지성, 사단과 칠정의 이원대립은 불가피적으로 전제되지 않으면 안된다. 우리는 이러한 이원성을 도덕적 의식의 반성에 의하여 자각할 수 있다. 인간은 감성적 존재로서는 시공의 제약에 예속되어 있지만 예지적 존재로서는 자유를 가지고 있으며 자기 자신에 도의와 책임을 부과한다. 그러나 우리는 이러한 인간의 경험적 성격과 예지적 성격의 통일을 이론적으로 해명할 수 없다. 이것이 일원론적인 세계관을 단념하고 윤리적 이원론을 시인하는 까닭이다.

그러나 윤리적 이원론에도 문제가 없는 것은 아니다. 우리 인간 속에 천리와 인욕, 선과 악의 대립투쟁이 영원히 종식될 수 없다면, 우리의 도덕적 노력도 영원히 계속되지 않으면 안될 것이다. 인간은 선과 악 사이에 영원히 방황하는 불완전한 존재다. 심령의 평화와 안식을 완전히 소유한다는 것은 우리 인간에게는 영원히 달성될 수 없는 이상에 지나지 않는다. 우리는 義人이 악인못지 않게 화를 입는다는 가공할 사실을 외면할 수 없다. 그리하여 윤리적 이원론은 마침내 도덕적 비관론에 빠지게 될 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 비관론은 도덕적 낙관론과 양립할 수 없는 것은 아니다.

퇴계도 세계에서 악이 인간에게 주어진 쾌락을 능가한다는 사실을 부정할 수 없었을 것이다. 그러나 그는 여기에서 인생이 무가치하다는 결론을 도출하지는 않는다. 그는 도리어 마음 속에 있는 악에로의 경향을 간파하고 이것과 투쟁하는 도덕적 생활에 삶의 보람을 찾는다. 所當然

之則은 엄숙하고 그 완전한 실현은 요원한 목표이지만, 그러나 종내는
도덕적 삶의 승리가 온다는 것을 퇴계는 굳게 믿었던 것이다.