

退溪의 道德論 연구**

睦 暎 海*

• 目 次 •

I. 서 론	3. 心의 정의
II. 退溪의 道德論	4. 心의 體: 도덕적 행위주체
1. 道德的 관심의 지향성	5. 心의 用: 도덕적 행위성립과정
2. 道德論의 성립과정	III. 결 론

I. 서 론

유학은 삼국시대부터 한국 교육기관의 교육이념이자 교육내용으로서 한국의 사회문화에 큰 영향력을 발휘하여 왔다. 더욱이 한국 성리학은 고려 말엽 중국에서 전래되어져 온 성리학이 한국의 자생적 토착성리학과 결합 발전되어져 온 것¹⁾으로서, 한국성리학은 조선시대를 거치면서 한국인의 사고방식과 행동양식을 결정짓는 대표적인 사상체계가 되었다.

퇴계는 이같은 한국성리학을 대표하는 학자이다. 그는 성리학을 집대성하였다고 평가되는 朱晦庵의 철학을 초극 발전시켜 가장 완벽한 성리

* 부산여자대학교 교육학과 교수

** 釜山女大, 『論文集』 제29호(1990) 게재논문

0) 국사편찬위원회편, 한국사, 6, 1981, p.247, 한국철학회편, 한국철학사(중권), 1987, pp.106-107에서는 崔沖의 九齋學堂에서 성리학적 내용의 논의가 이루어지고 있음을 근거로 중국성리학 전래 이전에 이미 한국의 독자적인 성리학이 태동하고 있음을 추론하고 있다. 따라서 한국성리학은 한국토착성리학과 중국성리학이 결합한 것이라 할 수 있다.

학 체계를 정립하였다고 평가된다. 특히 그의 철학은 일본에 전래되어 일본의 학술발전과 근대화에 큰 기여를 하였으며 중국의 학술발전에도 영향을 미치었다.²⁾ 즉 그는 동아시아에 끼친 학문적 기여와 영향이 타의 추종을 불허하는 동아시아의 대표적인 학자인 것이다.

그리고 현대에서도 퇴계의 철학 특히 그의 도덕론은 사회가치체계의 붕괴에 따른 각종 사회병리현상을 치유할 수 있는 도덕적 지혜로 인정되어져, 퇴계의 도덕론을 현대적으로 계승하기 위한 연구가 널리 이루어졌다.

그런데, 퇴계의 도덕론에 관한 기존의 연구들이 理의 動, 四端과 七情, 敬工夫 등을 중심으로 이루어져 온 반면에, 내면적 심성에서부터 하나의 도덕적 행위가 이루어지기까지의 과정에 대한 분석적 논의는 거의 이루어지지 않았다. 다시 말해, 도덕적 심성으로서 本然之性이 어떠한 과정을 거쳐서 도덕적 행위로 드러나느냐, 도덕적 감정으로서는 四端이 도덕적 행위의 성립과정에서 어떠한 역할을 하느냐에 대한 객관적 분석적 논의는 거의 이루어지지 않은 것이다.

도덕적 행위성립 과정에 결부되지 아니한 本然, 氣質之性 또는 四端, 七情 그리고 敬 등의 논의는 그 도덕론적 의의가 반감될 뿐만 아니라, 그것의 도덕교육론적 전개에 있어서 큰 난점이 된다. 다시 말해, 도덕적 행위와 관련지워지지 아니한 단순한 심성 그리고 감정으로서는 본연지성, 사단, 칠정은 무의미할 뿐만 아니라, 이에 대한 논의는 공리공담으로 전락하여 버리는 것이며, 이에 근거한 도덕교육론을 전개할 수 없다. 그리고, 본연지성 그리고 사단과 결부되지 아니한 유학적 도덕교육론은 도덕적 덕목의 준수만을 강조하는 덕목의 교시(indoctrination)를 위한 이론체계로 전락하여 버릴 가능성이 크다.

그러므로, 본 연구는 내면적 심성에서부터 비롯되어, 도덕적 차원의 감정, 도덕적 행위준칙 그리고, 도덕적 행위로 이어지는 도덕적 행위 과정에 대한 퇴계의 견해를 고찰하고자 한다.

2) 朴鍾鴻, 韓國思想史論考(儒學篇) 서울 : 瑞文堂, 1977, p.95, p.135.

II. 퇴계의 도덕론

1. 도덕적 관심의 지향성³⁾

퇴계의 있어서 인간이 도덕적 삶을 영위하는 관건은 인간의 마음(心)에 있다. 즉, 인간의 사고행위와 실천행위가 도덕적이냐 아니냐 하는 것은 그 행위를 일으킨 心의 상태에 있다는 것이다.

이것을 퇴계는 자신의 晩年 3대論著 중의 하나인 <戊辰六條疏>에서 다음과 같이 서술한다.

力行之 몇가지 조목 중에서 心과 意는 가장 중요한 역행의 관건이 된다. 心은 天君이고 意는 心의 발동으로서 먼저 心의 發하는 바가 성실하면 모든 거짓이 소멸하게 되므로, 天君으로서 心을 바로 잡으면 人體의 모든 기관이 그 명령에 복종하여 행하는 바가 성실하지 않음이 없기 때문이다.⁴⁾

따라서, 퇴계는 心을 주재하는 일인 敬(敬者一心之主宰)을 중심으로 한 그의 학문을 구축함과 함께 敬으로 일관된 삶을 살았다. 이와 함께 그는 心을 다스리는 학문(心學)의 연원과 心을 다스리는 일(心法)의 정밀하고도 미묘함을 깨닫게 하여준 心經 더 구체적으로는 心經附註를 매우 중요시하였다. 심경부주는 중국 송대의 西山 眞德秀가 性學이 밝혀지지 않고 人心이 物欲에 빠져드는 것을 슬퍼하여 四書三經과 程朱의 글에서 心에 관한 격언을 뽑아 편찬하고 篁墩 程敏政이 거기에 註를 첨

3) 위 논제에서 ‘關心의 志向性’의 의미는 ‘가치가 있다고 보는 것에 대한 마음의 쏠림’을 의미한다. 즉 한 철학자의 철학함은 그 철학자의 관심의 지향성을 중심으로 구성되어진다. (丁淳睦, 퇴계의 교육철학, 서울: 지식산업사, 1986, p.130. 참조)

4) 數者力行之目也 而數者之中 心意爲最關 心爲天君而意其發也 以誠其所發則 一誠足以消萬僞 以正其天君則 百體從令 而所踐無非實矣 (退溪全書, 1권, 성균관대학교, 대동문화연구원, 1978년판, p.85, <戊辰六條疏>)

가한 책⁵⁾으로 퇴계는 이 책을 규칙적으로 학습하였을 뿐만 아니라 성리학에 입문하는 초학자에게는 심경보다 더 적절한 것이 없다고 하여 제자들에게도 이 책을 학습하도록 지도하였던 것이다.

이와 같이, 퇴계는 도덕현상을 탐구함에 있어서 그 관심의 지향성을 인간의 내면세계에 두고, 도덕적 삶의 관건이 되는 心의 본질은 무엇인가, 心을 도덕성과 결부된 善한 상태로 유지하기 위하여 心을 어떻게 다스려야 하는가의 문제를 중심으로 그의 도덕적 견해를 전개한다.⁶⁾

2. 도덕론의 성립과정

철학자는 두가지 유형으로 대별된다. 그 하나는 비교적 청년시기에 이미 자신의 독특한 사상을 전개하여 노년에 이르도록 사상의 별다른 발전을 보이지 않는 早熟型이며, 다른 하나는 오랜 모색의 과정을 밟아서 노년에서야 비로소 확고부동한 자기 사상을 제기하는 晩成型이다.

퇴계는 이 두가지 유형 중 대기만성형의 철학자이다. 즉 心을 중심으로 한 그의 도덕론은 오랜 사색과 체험에 의하여 정립되어진 것이다.

그런데, 퇴계의 인품이 자신의 고집을 버리고 남의 의견을 따를 줄 알며, 그 누구라도 자신의 과실을 지적하여 주면 이를 고치기에 인색함이 없었고, 퇴계가 학문 전개의 전형으로 삼았던 회암의 사상체계가 理氣의 不相雜 및 理先氣後의 문제 해설에 있어서 철저하지 못하며,⁷⁾ 理의 動・不動의 문제에 있어서 그 우주론에서는 理의 不動을 주장하면서도 人生論에서는 理의 動을 주장하는 모순 등을 가졌기⁸⁾ 때문에 이 문제들을 해결하는 과정에서 퇴계의 도덕론은 몇번의 변천과정을 거치면

5) 申龜鉉, <西山 眞德秀의 心經과 퇴계 이황의 心學>, 퇴계학보, 제53호, 1987, p.52.

6) 퇴계의 도덕론은 心을 중심으로 이루어졌지만, 그의 도덕론은 心 다스리는 일을 중심으로 도덕론이 구성된다는 점에서, 우주의 본질로서 마음에 관한 학문인 陸九淵과 王陽明의 心學과 구분된다.

7) 丁淳睦, 앞글, p.23.

8) 全斗河, 李退溪哲學, 서울: 국민대학교출판부, 1987. p.160.

서 발전하였다. 다시 말해, 퇴계의 도덕론은 그가 학문을 시작한 이래 天命圖를 개작한 전후까지를 퇴계의 제1단계 도덕설, 고봉 기대승과의 四端七情論辯이 始終된 시기의 제2단계 도덕설, 그 이후를 제3단계 도덕설로 三大別될 수 있다.⁹⁾

제1단계 도덕설의 퇴계는 『心經附註』와 『性理大全』 그리고 『朱子大全』 등을 읽고 정리하여 이것을 학문의 기초로 삼아 논저를 발표하는 시기이다. 특히, 그는 심경부주를 입수하여 心學의 연원과 心法의 정미함을 파악하였다. 이 시기에 저작된 논저로는 <改訂鄭之雲天命圖>, <論夙興夜寐箴註解>, <朱子書節要>의 편찬 및 그 序文, <靜齋記>, <宋季元明理學通錄>의 편찬 및 그 서문 등이 있다. 이 시기의 퇴계 도덕관은 <改訂天命圖>의 ‘四端은 理가 발한 것, 七情은 氣가 발한 것’(四端理之發, 七情氣之發)이라는 그의 진술로 요약된다. 다시 말해 그는 理尊氣賤의 맥락에서 이와 기, 사단과 칠정을 엄격하게 분리하고, 인간의 도덕성을 이와 사단의 맥락에서만 논의하고자 하였다.

이 시기 퇴계의 도덕적 관심의 지향성은 후천적 경험에 배제된 순수한 도덕적 내면세계 있으므로, 그는 도덕성을 本體論的 입장에서만 논의하고자 한다.

제2단계 시기에 있어서 퇴계는 이와 기, 사단과 칠정을 엄격하게 분리하는 것에 대한 부당성을 고봉으로부터 지적받아 이 문제의 해결을 위한 그의 독창적인 사상이 전개되는 시기이다. 따라서 퇴계는 회암의 사상을 초극하여 자신의 만년 정론을 이 시기에 정립한다. 이 시기에 발표된 논저로는 <答寄高峯書辯四端七情>, <心體無用辯>, <心經後論>, <戊辰六條疏>, <聖學十圖> 등이 있다. 이 시기 퇴계의 도덕관은 ‘四端은 理가 발하여 氣가 따르는 것이며, 七情은 氣가 발하되 理가 탄다.’(四端理發氣隨, 七情氣發理乘)는 진술로 대표된다. 고봉으로부터 理氣不相雜的 本體論에 근거한 도덕관의 부당성을 지적받고 四端理之發, 七情氣之

9) 柳正東, <退溪의 哲學思想研究(성균관대학교 박사학위논문, 1975)>, 퇴계학보, 제9집, 1976, pp.24-27 참조.

發의 진술을 이와 같이 변경한 것이다.¹⁰⁾ 따라서, 이 시기 퇴계의 도덕적 관심의 지향성은 감각적 현실세계 속에서의 도덕적 심성에 있었으므로, 그의 도덕론은 理尊氣賤의 기본 골격이 부정되지 않는 범위에서 본체우주론적으로 전개된다.

제3단계 시기에 있어서 퇴계는 그의 最晩年說인 理到說을 주장한다. 이도설은 格物에 있어서 사물의 理가 心에 도래하여 인식된다는 설로서, 이 시기의 도덕설은 이도설로 특징지워진다. 이도설은 객관적 진리의 보편타당성과 주체적 진리의 절대적 실현성에 대한 퇴계의 적극적인 신념을 반영하고 있다. 다시 말해 그의 도덕적 관심의 지향성은 현실세계에서 적극적으로 실현되는 도덕적 가치에 있는 것이다. 따라서, 이 시기의 도덕론은 도덕적 심성과 사물의 이가 합일되는, 본체론과 본체우주론이 융합되는 차원의 도덕론이다. 이 시기의 퇴계 주요논저는 <答寄明彦書論改心統性情圖>와 <答寄明彦書改致知格物說>이 있다.

그런데, 퇴계의 도덕론이 3단계를 거치며 형성·발달되어져 왔다고 하더라도, 퇴계가 1단계의 본체론적 도덕론을 전면 부정하고 2단계의 본체우주론적 도덕론을 정립하거나, 2단계의 도덕론을 전면 부정하고 3단계의 융합적 도덕론을 정립한 것은 아니다. 본체론적 도덕론, 본체우주론적 도덕론 그리고 본체우주 융합적 도덕론은 도덕설을 전개함에 있어서 퇴계가 취한 관점 및 강조점의 차이에 기인한 것이지 그 본질적인 차이점은 없다. 퇴계의 도덕적 관심의 지향성은 일관되게 인간의 순수한 도덕적 내면세계에 있는 것이며, 이에 그는 理는 귀하고 氣는 천하며, 도덕성은 理에서 비롯되므로 理는 적극적으로 실현되어야 한다는 기본적 관점을 일관되게 지켜 나아가고 있다.

그러므로, 퇴계 도덕론에 대한 올바른 이해와 해석은 퇴계의 전체 도덕론에 대한 포괄적이고도 종합적인 안목에서 이루어져야 한다. 이에 본 연구도 퇴계의 도덕론이 心을 중심으로 어떻게 전개되어지는가를 고찰하되, 세 시기의 도덕론을 종합한다는 맥락에서 논지를 진행시켜 갈

10) 尹絲淳, 퇴계철학의 연구, 서울: 고려대학교출판부, 1983, p.32.

것이다.

3. 心の 정의

퇴계가 心에 대한 포괄적인 정의를 내리고 있는 곳은 金而精에 대한 답서이다.

心은 하나 뿐이니 ‘心中’의 心과 ‘一心’字의 心 그리고 ‘心先動’의 心이 어찌 두개나 세개의 心이 있다는 것을 지칭한 것이겠느냐. 대개 心에 관한 모든 진술은 方寸을 위주로 한 것이나, 心은 그 體와 用에 있어서 뱃속에 가득차서 우주에 넘치는 것이다. 이것이 바로 眞西山의 이른바 ‘方寸에 거두어 들이면 太極이 내 몸 안에 있고 흠으면 그 쓰임이 무궁하다’는 것으로서 우리는 심을 마땅히 이와 같이 융통성 있게 보아야 한다. 한덩이 혈육만을 心으로 인정하여서는 안되는 것이다. 이와 같은 이유로 주자는 黃義剛의 ‘心이란 한덩이 혈육이 아납니까?’ 라는 질문에 답하여 ‘그것은 心이 아니라 神明이 드나드는 집이다’ 라고 하였던 것이다.¹¹⁾

위 진술에 의하면 퇴계에 있어서 心은 심장과 같은 신체기관이 아니다. 심장은 心의 작용이 일어나는 장소에 불과하다. 동양의 전통적 견해가 그러하듯, 퇴계에 있어서도 나(我)를 이루고 있는 心과 身은, 결코 분리할 수 없는 하나(一如)의 관계를 이루고 있지만, 엄격한 의미에서의 心은 육체로서의 신체와는 동일한 것이 아닌 것이다.

퇴계에 있어서 心은 신체와 一如의 관계를 이룬 채 신체에 깃들여 있으며 동시에 그 무궁한 쓰임새로써 우주를 가득채워, 나를 우주 및 우주 내의 모든 사물들과 어떠한 관계를 맺게 한다. 이러한 점에서 心은

11) 心 一而已 心中之心字 與一心字之心 心先動之心 安有兩箇 三箇心耶 且凡言心 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 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 (退溪全書, 2권, p.90, <答金而精>)

정신 즉 의식 내지 의식작용을 가리킨다.¹²⁾ 의식이야말로 신체와 분리될 수 없는 것으로서, 우주의 모든 것을 인식할 수 있는, 나에게서 비롯되는 능력인 것이다.

퇴계는 이러한 心을 一身의 主宰라고 주장한다. 유학에 있어서 身은 육체로서의 신체를 의미하기보다는, 修身의 身에서 확인될 수 있는 바와 같이 행위의 실천적 주체를 의미한다. 다시 말해서 身은 人倫의 제 범주의 연장선상에 있는 사회적 신체, 관계의 신체를 의미하는 것이다.¹³⁾ 따라서 心이 일신을 주재한다는 것은 타인과의 바람직하고 조화 있는 관계를 유지하기 위하여 육체에서 비롯되는 일체의 욕구를 의지적으로, 선택적으로 조정하여 행위를 결정하는 것을 의미한다.

결국 심은 이러한 능력 내지는 이러한 능력을 발휘하는 의식현상 일반인 것이며, ‘도덕성이란 타인의 복지에 대한 합리적 고려와 그에 따른 행위’라는 도덕성에 대한 가장 일반적인 정의¹⁴⁾와 관련지을 때, 심은 도덕적 차원의 의식이며 도덕적 차원의 능력인 것이다.

그런데, 전술한 바와 같이 퇴계는 心의 본질을 정확하게 파악하기 위해서는 心의 體와 用을 포괄적으로 고찰하여야 한다고 주장한다. 일반적으로 물과 파도의 관계로 비유되는 체와 용을 그는 다음과 같이 규정한다.

冲漠無朕者が 乾坤에 있어서는 無極과 太極의 體가 되어 萬象이 이미 갖추어져 있고, 人心에 있어서는 지극히 虛靜한 體가 되어 萬用이 모두 갖추어져 있으며, 그것이 사물에 있어서는 도리어 發見流行의 用이 되어 어느 때 어느 곳에서고 존재하지 않음이 없게 된다.¹⁵⁾

12) 尹絲淳 <퇴계의 가치관에 관한 연구(고려대학교 박사학위논문, 1975)> p.28.

13) 丸山敏秋, <李退溪と東洋の 心身觀>, 퇴계학보, 제50호, 1985, p.100.

14) T.W. Moore, *Philosophy of Education*, London : Routledge & Kegan Paul, 1982, p.91.

15) 冲漠無朕者 在乾坤則爲無極太極之體而萬象之具 存人心則爲至虛至靜至體而萬用畢備 其在事物也則 却爲發見流行之用 而隨時隨處無不在(退溪全書, 2권, p.329, 心無體用辯>)

퇴계의 이같은 體用觀을 동양의 체용관을 총체적으로 정리한 熊十力
의 다음 견해와 결부시킬 때 그 의미는 명확해진다.

體는 方所도 없고 形象도 없지만 실로 모든 이치를 구비하고, 모든
善을 머금고 있어 무한한 가능성이 그 속에 있으므로 이것이야말로 진
실하여 맞설 것이 없어 변함이 없다고 이른다. 用이란 본체의 流行을
말하는 것으로 본체의 發用을 형용한 것이다.¹⁶⁾

결국 퇴계에 있어서 體는 온갖 이치와 이 이치를 주체적으로 실현할
수 있는 능력을 갖춘 실체를 말하며, 用은 이 이치의 실현을 말한다.

이와 같은 맥락에서 볼 때 心の 體를 논의하는 일은 도덕적 행위주체
에 관한 탐구이며, 心の 用을 논의하는 일은 도덕적 행위가 성립되는
과정에 대한 탐구가 될 것이다.

4. 心の 體: 도덕적 행위주체

성리학자들은 우주의 모든 것이 理와 氣로 이루어져 있다고 주장한
다. 철저한 성리학자인 퇴계 또한 우주의 모든 것이 이와 기로 구성되
어져 있으며, 心 또한 이와 기로 구성되어 있다고 주장한다.

理와 氣를 겸하여 있고 統性情하는 것이 心이다.¹⁷⁾
'心' 한자를 들어서 말하면 理와 氣가 함께 그 속에 있다.¹⁸⁾

그러므로, 心을 이루고 있는 이와 기의 본질이 밝혀질 때 心の 體 즉
도덕적 행위의 주체는 명백하게 파악될 것이다.

16) 熊十力, 新唯識論, 台北: 洪氏出版社, 1974, p.85.

17) 兼理氣統性情者心也(退溪全書, 1권, p.205, <進聖學十圖筭>)

18) 舉一心字 而理氣二字兼包在(위글, 2권, p.89, <答金而精>)

1) 理와 氣

① 理의 개념정의

퇴계에 의하면 理는 만물의 근원인 太極이다. 이에 그는 ‘易有太極, 是生兩儀’라는 易經의 진술과 ‘太極動而生陽, 靜而生陰’의 周濂溪의 진술에 근거하여, ‘理가 동함에 氣가 생하는 것이다’¹⁹⁾라고 주장하는 한편 ‘理 자체에 用함이 있어서 음과 양을 낳는다’²⁰⁾라고 주장한다. 그에게 있어서 이는 우주만물을 能發能生하는 창조적 주체이며, 모든 사물의 존재와 운행과 생성의 근원자로서 실재하는 존재인 것이다.²¹⁾

그런데, 理의 이와 같은 창조활동은 그 무엇에도 의존하지 않는 自己原因性에 입각한 활동이다. 따라서 퇴계에 있어서 理는 절대적으로 자유로운 존재이며, 그 무엇도 이것에 대등하게 맞설 수 없는 至高의 존재이다. 이것을 퇴계는 다음과 같이 진술한다.

太極에 動과 靜이 있음은 태극이 스스로 운동하고 정지하는 것이며, 天命이 유행하는 것은 천명이 스스로 유행하는 것으로 어찌 다시 시키는 자가 있겠느냐…… 理는 지극히 높아서 상대가 없으니 物에게 명령만 할 뿐 물로 부터 명령을 받지는 않기 때문이다.²²⁾

이와 함께 理는 모든 것이 조화 속에 완벽하게 갖추어져 있기 때문에 그 무엇도 더하거나 뺄 것이 없는 완전한 존재이다.

理는 虛하기 때문에 대적할 것이 없으며 더하거나 뺄 것도 없다.²³⁾

19) 理動則氣隨而生(위글, 2권, p.18, <答鄭子別紙>)

20) 理自有用 故自然而生陽生陰(위글, 2권, p.299, <答李公浩>)

21) 崔英辰, <退溪 理思想의 體用論의 構造>, 權正顔外, 朝鮮朝 儒學思想의 탐구, 서울: 驪江出版社, 1988, p.113.

22) 太極之有動 太極自動靜也 天命之自流行 天命之自流行也 豈復有使之者與…… 此理極尊無對 命物而不命於物故也(退溪全書, 1권, p.354, <答李達李天機>)

23) 理虛故無對而無加無損(위글, 1권, p.423, <答奇明彦後論>)

따라서, 퇴계에 있어서 自由, 至高, 完全한 존재로서의 理는 그 자체로서 지극히 선한 모든 가치의 근원이다.

결국, 퇴계에 있어서 理는 언어로 형용될 수 없는 無限存在인 것이다.²⁴⁾

이러한 점에서 理는 우주만물이 생성 변화하는 까닭(所以然之故)이자, 우주만물이 생성변화함에 있어서 당연히 지키고 따라야 하는 규칙(所當然之則)이다.

그런데 所以然之故와 所當然之則은 理의 내용상으로는 서로 일치하는 것이지만,²⁵⁾ 퇴계는 소이연지고로서의 理보다는 소당연지칙으로서 理를 더욱 강조한다.

그는 理가 무엇이나는 金誠一의 질문에 대하여 다음과 같이 대답한다.

배는 물로 다녀야 하고, 수레는 육지로 다녀야 하는 것이니, 이것이 理이다. 배이면서 육지로 다닌다거나, 수레이면서 물로 다닌다면 그것은 理가 아니다. 王은 당연히 仁하여야 하고 신하는 恭敬하여야 하며, 父는 慈하여야 하며 子는 孝하여야 하는 것이 理이다. 왕이면서 仁하지 않고, 신하이면서 公경하지 않으며 父이면서 慈하지 않고 子이면서 孝하지 않는다면 이것은 理가 아니다. 무릇 천하에 마땅히 행하여야 할 것이 理이고 행하지 말아야 할 것은 理가 아니다. 이로써 미루어 나가면 理의 참된 의미를 알 것이다.²⁶⁾

이와 같이 퇴계에 있어서 理는 모든 사물을 사물이게 하는 존재근거임과 아울러 사물이 사물로서 존재하기 위해서 지키고 따라야 하는 존

24) 劉明鍾, <퇴계에 있어서 氣概念>, 국제학술회의기념논문집, 近世儒學과 退溪學, 1987, p.70.

25) 尹絲淳, <퇴계의 가치관에 관한 연구>, 앞글, p.12.

26) 夫舟當行水 車當行陸 此理也 舟而行陸車而行水 則非其理也 君當仁臣當敬父當慈子當孝 此理也 君而不仁 臣而不敬 父而不慈 子而不孝 則非其理也 凡天下所當行者理也 所不當行者 非理也 以此而推之 則理之實處 可知也(退溪全書, 4권, p.372, <言行錄>)

재기준이자 존재규칙인 것이다.

② 氣의 개념정의

퇴계는 음양이 氣라는 회암의 견해를 받아 들인다. 이에 그에게 있어서 음양의 교역활동에 의하여 일어나는 만물의 생성변화 및 그 활동의 결과로서 현상적으로 존재하는 감각적 물질적인 것이 氣이다. 다시 말해, 모든 사물을 구성하는 공기, 원자 등의 재료와 이것을 만들어 내는 힘, 운동 등의 물리적인 것에서부터 인간의 意氣, 浩然之氣, 氣分 등 心の 寂感動靜에 이르기까지 형이상 이외의 것 전부가 氣인 것이다.²⁷⁾

이와 같이 氣란 사물에 있어서는 사물의 감각적 실체를 말하며, 생명체에 있어서는 그것의 생명력, 활동력을 말한다. 이러한 점에서 퇴계는 소리개(鳶)가 날고 물고기가 뛰어놀 때, 그 나는 所以와 뛰는 所以는 곧 理이고, 소리개와 고기의 그 남과 뚝은 氣이다²⁸⁾라고 하였던 것이다.

그런데, 퇴계에 있어서 기는 이에서 부터 비롯되었고, 이에 입각하여用하여야 한다는 점에서 타율적인 것이다. 그리고 기는 시간적 계열 속에서 생성하였다가 소멸하는 生滅의 존재이다. 아울러 기는 가벼움과 무거움, 맑음과 흐림, 순수함과 잡스러움, 뭉침과 흩어짐, 굽어짐과 펴짐, 드러나고 사라짐의 성질을 가진 가변적 상대적 존재이다. 결국 퇴계에 있어서 氣는 有爲有欲하는 유한한 존재인 것이다.

그러므로, 기는 자신의 有爲有欲하는 유한한 자신의 속성 때문에 그 자체로서 선이 될 수 없으며 오히려 악을 초래할 가능성이 있는 존재이다. 다시 말해 퇴계에 있어서 악은 기의 有爲有欲함으로 인하여 이가 가리워져 잘 드러나지 않음으로 인하여 발생한다. 기 자체는 악한 것이 아니나, 악의 현상은 기 때문에 있게 되는 것이다. 이와 같은 이유로 퇴계는 氣를 理에 비하여 천하다고 하는 것이다.

27) 李鍾述, <퇴계선생의 理到說 小考>, 퇴계학보, 제4집, 1974, p.43.

28) 退溪全書, 2권, p.309,

③ 理와 氣의 관계

퇴계에 있어서 이와 기는 본질적으로 다르며, 理尊氣賤으로 그 특성은 요약된다.

그런데, 퇴계는 자신의 이와 같은 견해가 가치론적 측면에서 이루어진 것이며, 실존하는 사물의 측면에서는 이와 기가 분리될 수 없는 것이라는 것을 인정한다. 즉 이가 아무리 그 자체로서 선하고 가치있는 것이라고 하더라도, 이 이가 현상계에 그 모습을 드러내기 위해서는 기라는 형이하의 것을 매개로 하지 않을 수 없다는 것이다.

이에 퇴계는 회암의 다음 진술을 인용한다.

理와 氣는 결단코 서로 다른 것인데. 사물의 관점에서 본다면 이 서로 다른 것은 한 덩어리가 되어 분리할 수 없다. 그렇다고 하더라도 이와 기는 각각의 것이 되는 데에는 지장이 없다. 그리고 만일 이치의 관점에서 이와 기를 본다면 설령 사물이 존재하지 않는다고 하더라도 사물의 理는 있다. 그것은 사물의 理일 뿐 실제 사물이 있는 것은 아니다.²⁹⁾

그럼에도 불구하고 퇴계는 회암의 이 같은 주장이 이와 기가 동일한 물건의 것이라는 것을 결코 인정하고 있는 것은 아니라고 하면서, 이와 기가 서로 다른 것이라는 理氣不相雜의 관점을 고수 강조한다.

그에게 있어서 이는 결단코 선 그 자체이자 귀한 것이며, 기는 악의 근원²⁾으로서 천한 것이다.

2) 本然之性和 氣質之性

퇴계는 회암의 性即理의 견해를 수용하여 心을 구성하고 있는 이와

29) 理氣決是二物 但在物上看則二物渾淪不可不開 各在一處 然不害二物之各爲一物也 若在理上看則雖未有物而已有物之理 然亦但有其理而已 未嘗實有是物也(위글, 2권, p.331, <非理氣爲一物辨證>)

기 중의 理만을 지칭하여 性이라고 부른다. 그리고 그에게 있어서 이는 시공의 한계를 초월하고, 감각경험을 초월한 형이상의 것이듯, 성 또한 인간이 태어날 때 하늘로부터 부여받은 본래적인 것이다. 따라서 퇴계는 회암의 설을 수용하여 理로서의 性을 天命之性 또는 本然之性이라고 부른다.

퇴계에 있어서도 본연지성을 가지고 있는 인간은 본질적으로 누구나다 선한 것이며, 심성이 본질적으로 선하기 때문에 인간은 존엄한 존재이다.

그런데, 본연지성은 실체로서 존재하는 것이 아니다. 성리학의 견지에서 볼 때 우주내의 모든 실존하는 것은 이와 기로 구성되어 있으며, 실체 속에서 이 둘은 서로 분리될 수 없다. 따라서 理만으로서의 본연지성은 실재로 존재하는 것이 아닌 관념상, 개념상으로만 그 의의가 인정될 따름이다. 性이 현상계에 그 모습을 드러내기 위해서는 기와 관련 지워지지 않을 수 없는 것이다.

이에 氣와 결부된 性을 성리학자들은 氣質之性이라고 부르며, 퇴계 또한 이 견해를 수용한다.

본래 性이란 둘이 아니다. 다만 氣와 관련짓지 않고 말하면 本然之性이고, 氣質에 입각하여 말하면 氣質之性이다.³⁰⁾

위 진술에 의하면 性은 근본적으로는 하나이지만 기질과의 관련성을 고려하느냐, 하지 않느냐에 따라 본연지성과 기질지성의 분별이 있게 된다는 것이다. 그리고 이같은 맥락에서 볼 때 기가 상대적이고 가변적이며 한계성을 가진 존재이듯이, 기와 관련하여 있게되는 기질지성 또한 상대적 가변적이며 한계성을 가진 인간의 性이다.

이에 퇴계에 있어서 본연지성이 선한 인간 심성의 보편성을 뜻하는 것이라면, 기질지성은 인간 심성의 구체성, 개별성을 의미하며 순수한

30) 蓋性非有二 只是不雜乎氣質而言 則爲本然之性 就氣質而言 則爲氣質之性(위글, 2권, p.809, <答李宏仲>)

선만이 아닌 선과 악이 혼재되어져 있는 것으로서 인간의 악행은 여기에서 비롯된다.

3) 人心 道心

이와 기를 근거로 한 본연지성과 기질지성의 논의는 心에 대한 객관적 사실적 분석 해명활동의 일환이다. 따라서 도덕적 상황에 실존하는 역동적인 心을 파악 설명하는데 있어서 본연지성, 기질지성의 개념은 적절하지 못하다.

Chazan³¹⁾은 도덕적 행위가 일어나는 도덕적상황(moral situation)을 분석하여 다음과 같이 정리하였다.

첫째, 도덕적 상황이란 한 인간이 여러 가능한 행동들 가운데 당위의 행위를 선택하여야 하는 상황이다.

둘째, 도덕적 상황이란 행위주체의 방향감을 제시하여 주며, 당위적 선택에 있어서 명령적 의미를 가지는 도덕적 원리나 법칙의 측면을 가지고 있다.

셋째, 도덕적 상황이란 외부적 강압이 아닌 자유롭게 그리고 의식적으로 당위적 행위가 선택되는 상황이다.

넷째, 도덕적 상황은 상황을 이루고 있는 객관적 요인들인 시간, 장소, 날씨 등이 도덕적 결정에 영향을 주는 상황이다.

이와 같이 도덕적 상황이란 행위주체가 여러 가능한 행위들 가운데 당위적 차원의 행위를 선·악 그 원칙적 차원에서 선택적으로 결단을 내려야 하는 역동적 상황이다. 이에 퇴계는 역동적인 도덕상황에서 실존하는 心을 분석해명함에 있어서 본연지성, 기질지성의 용어보다는 人心, 道心の 용어를 사용한다.

유학에 있어서 人心道心の 개념은 ‘允執其中’의 논어에 있는 堯임금의

31) Barry I. Chazan, *The Moral Situation : An Approach to Moral Education*, Barry I. Chazan & J.F. Soltis, ed., Moral Education, New York : Teacher's College Press, 1974, pp.39-49 요약

말과 ‘人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中’의 書經에 나타나 있는 舜 임금의 훈시에 그 근원을 둔다.

그런데, 人心, 道心에 관한 이 진술들은 성리학이 체계화되기 전까지는 별로 주목을 받지 못하다가 회암이 中庸章句 서문에서 ‘人心道心說 열여섯 글자야말로 諸聖人들 간에 수수된 道統의 설’이라고 강조한 후부터 이 설은 성리학자들 사이에 널리 수용되어졌다. 특히 성리학은 인심 도심설을 통하여 心性에 대한 情態的인 것에서부터 修養論上의 것으로 전환하였다.³²⁾

퇴계는 인심, 도심의 개념을 밝힘에 있어서 林隱程의 다음 진술을 인용한다.

赤子の 心은 인욕이 물들지 않는 양심이지만, 인심은 욕구에 눈을 뜬 것이다. 大人心이란 의리가 다 갖추어진 본심이고, 도심이란 곧 의리를 깨달은 것이다. 그렇다고 하여 두개의 心이 있는 것은 아니다. 실로 形氣에서 비롯된 것은 모두 인심이 아닐 수 없고 성명에서 근원한 것은 道心이 된다.³³⁾

위 진술에서와 같이 도심은 곧 성명에서 비롯된 것이며, 인심은 形氣에서 비롯된 것이다. 그리고 이 견해는 인심 도심에 관한 회암의 다음 견해와 맥락을 같이 한다.

心은 하나인데 人心, 道心の 다름이 있다고 하는 것은 그것이 혹은 形氣之私에서 생기고 혹은 生命之情에 근원하여 지각하는 것이 같지 않기 때문이다. 그러므로 人心은 위태하여 불안하며, 道心은 미묘하여 보기가 어렵다. 그러나 누구나 다 形氣를 가지고 있기 때문에 아무리 뛰어난 사람이라도 인심이 없을 수 없으며, 누구나 본성을 타고 났기 때

32) 金基鉉, <퇴계철학의 人間學的 理解(고려대학교 박사학위논문, 1988)> p.116.

33) 赤子心是人欲未汨之良心 人心即覺於欲者 大人心是義理具足之本心 道心即覺於義理者 此非有兩樣心 實以生於形氣則皆不能無人心 原於性命則所以爲道心(退溪全書, 1권, p.208, <進聖學十圖筭>)

문에 아무리 어리석은 사람이라고 하더라도 道心이 없을 수 없다. 人心, 道心の 양자를 잘 다스리지 못하여 양자가 마음속에 혼잡하여 있으면, 위태로운 인심은 더욱 위태로워지고 미묘한 도심은 더욱 미묘하여져 天理의 公이 끝내 인욕의 私를 이길 방도가 없게 된다.³⁴⁾

그러면, 性命이 도심에서 비롯되었다고 함은 무엇을 의미하는가? 성리학자에게 있어서 性·道·天 그리고 理는 동일한 것의 서로 다른 이름이다. 그리고 理는 전술한 바와 같이 선 그 자체이자 선행의 근원이며, 사물이 사물로서 존재하기 위하여 지키고 따라야 하는 존재기준이자 존재규칙이다. 이러한 점에서 볼 때 性命에서 비롯된 도심은 心を 구성하고 있는 이와 기 중 이를 중심으로(所主) 心이 운용되어지는 상태를 말한다. 즉 도심은 인간의 존재규칙에 따라 發用하는 도덕적인 마음이며, 따라서 도심에서 비롯되는 모든 행위는 도덕적 행위이다.

이와 반면, 인심은 形氣에서 비롯되었다고 퇴계를 비롯한 성리학자들은 주장한다. 즉, 인심이란 이와 기 중 기를 중심으로 운용되는 마음의 상태이다. 그런데, 전술한 바와 같이 기란 하나의 생명력이요 활동력이듯, 인심 또한 삶을 영위하고 있는 인간이 가지고 있는 자연스러운 생명력이다. 인간이 배고플 때 먹고 싶고, 추울 때 옷 입고 싶고, 정력이 왕성할 때 이성을 그리는 것과 같은 인심³⁵⁾을 갖는다는 것은 인간이 살아 있다는 증거가 된다. 이에 퇴계는 성인도 形氣에서 발생하는 마음이 없을 수 없다고 하였다.

따라서, 氣가 有爲有欲함으로 인하여 악으로 흐를 가능성이 있을 뿐으로 기 그 자체로는 결코 악이 아니듯, 인심 또한 그 자체로 악한 것이 아니다. 그것은 단지 부도덕으로 흐를 위험성이 있는 마음일 뿐이다.

그러면, 인간의 부도덕한 악행은 어디에서 비롯되는 것일까? 퇴계는 인간의 부도덕한 행위를 가져오는 心을 여타 성리학자들과 같이 人欲이

34) 經書, (中庸), 성균관대학교, 대동문화연구원刊, 1970, pp.765-766.

35) 金基鉉, 앞글, p.117.

라 칭하여, 이것이 인심에서 비롯된다고 다음과 같이 주장한다.

人心은 人欲의 원천이고 인욕은 인심의 말류이다. 形氣에서 발생하는 마음은 성인도 없을 수 없다. 그러므로 이것을 인심이라고 말할 수는 있지만, 그것이 곧 인욕이 되는 것은 아니다. 그러나 인욕의 발동은 실로 인심에 기인하는 것이기 때문에 ‘人心은 人欲의 원천’이라고 한 것이다. 물욕에 빠지는 마음은 衆人들이 天理를 배반함으로써 생기는 것이므로 이것을 人欲이라 칭하여 인심과 명칭을 달리하는 것이다. 이것은 인심의 시초가 본래 인욕과 같지 않음을 알게하여 준다. 그러므로 인욕을 인심의 말류라고 한 것이다. 그리하여 인심은 先, 인욕은 後이고, 전자는 正하고 후자는 邪하므로 양자를 輕重으로 말할 수는 없다.³⁶⁾

이상의 진술에 의하면 퇴계에 있어서 인욕이란 인심에서 비롯된다. 다시 말해 생명력의 자연스러운 발휘로서 일상생활 속의 인심은 결코 악한 것이 아니다. 밥 먹고 잠 자고 하는 것은 선, 악을 초월하여 있는 것이다.

그러나, 당위적 행위를 원칙적 차원에서 선택적으로 결정하여야 하는 도덕적 상황 속에서 인심은 더 이상 일상생활의 心일 수 없다. 도덕적 상황에서 실존하는 心은 理 중심의 도심의 상태로 운용될 것이냐 아니면 氣 중심의 인심의 상태로 운용될 것이냐를 선택적으로 결정하여야 한다.

퇴계 또한 도덕성에 관한 자신의 논의가 도덕적 상황 속의 것임을 다음과 같이 밝히고 있다.

능히 心에서 微驗하여 이치를 밝게 분별할 수 있고, 선악의 기미나 의리, 시비의 판단을 정밀히 하여 조금도 차질이 없게 하고자 한다면,

36) 人心者 人欲之本 人欲者 人心之流 夫生於形氣之心 聖人 亦不能無故 只可謂人心而未遽爲人欲也 然而人欲之作 實由於此故 曰人欲之本 陷於物欲之心 衆人遁天而然故 乃名爲人欲 而變稱於人心也 是知人心之初 本不如此故 曰人心之流 此則人心先 而人後 一正一邪 不可以輕重言也(退溪全書, 上권, 2권, p.307, <答蕎姪問目>)

비로소 이른바 危微의 까닭이나 精一의 法이 이런 것임을 진실로 알아 의심하지 않게 될 것이다.³⁷⁾

도덕적 상황 속에서 心은 선과 악의 기로(善惡之幾)에 처하여 있는 것이다. 더욱이 인심, 도심이라고 하여 두개의 마음이 있을 수는 없는 것이므로, 도덕적 상황 속의 인심은 도심과 대립적 관계로 변모하게 되고, 마침내 氣를 중심으로 운용되는 마음이 발할 때 인심은 인욕으로 전락하는 것이다. 이런 점에서 퇴계는 ‘인심이란 이름은 이미 도심과 대립되는 것’이라고 하였고, 인욕을 ‘물욕에 빠지어 천리를 배반하는 마음’이라고 한 것이며, ‘인심이 不善으로 흐른 연후에야 비로소 인욕을 말할 수 있다’고 하였던 것³⁸⁾이다.

이와 같이 퇴계에 있어서 인심과 도심은 실존하는 넓은 의미의 인심이 운용되고 발용되는 상태에서 구별되어진다. 즉 인심은 心을 구성하고 있는 이와 기 중 기를 중심으로 운용되고 발용되어 도덕적 존재규칙을 벗어나는 비도덕적 상태를 지칭한 것인 반면, 도심은 이를 중심으로 운용되고 발용되어 도덕적 존재규칙에 합치되는 도덕적인 마음의 상태를 지칭한 것이다.

결국, 인심·도심을 논하는 퇴계의 도덕적 관심의 지향성은 도덕적 상황 속에서 선과 악의 기로에 있는 인간의 마음에 있으며, 인간의 마음을 도심의 상태로 유지하고 인욕의 상태에로의 전락을 막는데 있다. 이에 퇴계는 ‘心學에 비록 많은 단서가 있으나, 이것을 모두 요약하면 인욕을 막고 천리를 보존하는 두 일에 지나지 않는다’³⁹⁾고 하였다.

5. 心의 用

37) 能驗於心而明辨其理欲善惡之幾 義利是非之判 無不研精無少差謬則 所謂危微之故 精一之法 可以眞知其如此而無疑矣(위글, 2권, p.185, <戊辰六條疏>)

38) 心經釋疑, 金基鉉, 앞글, p.117. 재인용.

39) 大抵心學 雖多端 總要而言之 不過遏人欲存天理兩事而已(退溪全書, 2권, p.259, <答李平叔>)

理와 氣로 구성되어 있는 心은 정지되거나 고정되어 있는 것이 아니라, 항상 발용하는 존재이다. 심의 속성을 단적으로 말하면 活性인 것이다.⁴⁰⁾

퇴계에 의하면 心이 발용하는 양식은 情과 意로 대별되어진다.

그러므로, 情과 意의 의미가 명확하여질 때 心의 用 즉 도덕적 행위의 성립과정은 명확하게 파악될 것이다.

① 四端과 七情

퇴계에 의하면 心에 내재하고 있는 性이 외면적으로 표출될 때, 그것은 情으로 나타난다. 즉 性은 心의 體로서 情의 내적 근거인 반면, 情은 心의 用 측면으로서 性의 외적 표현인 것이다.

그리고, 이같은 情은 그 발출의 근원(所從來)이 어디에 있느냐, 그 가리키는 바가 무엇이나(所指)에 따라 사단과 칠정의 둘로 나누어진다.

여기에서 말하는 사단은 맹자가 말하는 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심을 지칭하는 것으로, 맹자는 이 사단을 근거로 하여 인간의 본성이 선하다고 하였다.

이와 반면, 칠정은 ‘禮記 禮運篇’에 나타나 있는 喜, 怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 欲에서 비롯되는 것으로, 칠정은 인간이 가지고 있는 감정들을 총칭하고 있는 개념이다. 다시 말해, 사단은 선한 쪽의 情만을 지칭하는 부분적이고 특수한 정에 그침에 비하여, 칠정은 포괄적이며 전체적인 성질의 정이다. 따라서 칠정은 인간의 정을 포괄한다는 의미에서 그 특성이 일방적으로 선하다든가 악하다고 할 수 없다.

그런데, 퇴계는 고봉과의 오랜 논의와 자신의 體察을 거치면서 사단과 칠정의 정의를 다음과 같은 순서로 바꾸어 가며 내린다.

첫째, 사단은 理의 發이며 칠정은 氣의 發이다.

둘째, 사단의 발은 純理이므로 선하지 않음이 없고, 칠정의 발은 기

40) 宋競變, <성리학에 있어서 心의 문제>, 부산산업대학교 논문집, 제8집 4권, 1987, p.86.

를 겸하였으므로 선악이 있다.(四端之發, 純理, 故無不善, 七情之發, 兼氣, 故有善惡)

셋째, 사단은 이가 발하여 기가 따르는 것이고, 칠정은 기가 발하여 이가 타는 것이다.

사단과 칠정에 대한 견해가 삼 단계를 거쳐 변화함에도 불구하고, 퇴계에 있어서 사단과 칠정은 그 所從來 및 所指 그리고 發出의 결과는 명백히 다르며 대립적이기조차도 한다.

다시 말해, 퇴계에 있어서 사단은 心の 發이기는 하지만 心을 구성하고 있는 이와 기 중 이를 중심으로 한 心の 發이다. 그리고 心이 발함에 있어서도 사단은 외적 자극을 받되, 자극의 수용여부를 비롯한 감정의 발출 여부는 본질적으로 성의 자율적인 用의 결과이다. 사단은 내면적 심성 중심의 감정인 것이다. 따라서 사단은 모든 것이 조화 속에 완벽하게 갖추어진 도덕적 심성이 외부의 방해 및 왜곡활동이 없이 자연스럽게 자발적으로 발휘되는 감정이다.

이와 반면, 칠정 또한 心の 發이기는 하지만, 이 감정은 기를 중심으로 한 心の 發이다. 다시 말해 칠정은 외적 자극을 받은 기에서 비롯되는 감정으로서, 칠정은 내면적 심성보다는 외적 자극을 중심으로 일어난 타율적인 감정인 것이다.

이 점을 퇴계는 다음과 같이 진술한다.

惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 정은 仁, 義, 禮, 智의 性으로부터 발하는 것이다. 喜, 怒, 愛, 懼, 哀, 惡, 欲은 외물이 사람의 形氣에 접촉되어, 心이 그 가운데에서 움직인 다음 境으로 말미암아 나오게 되는 것이다……. 외물의 접촉에 있어서 쉽사리 먼저 감동하는 것으로는 形氣보다 더한 것이 없는데 칠정이란 바로 그 形氣의 묘맥이다.⁴¹⁾

41) 惻隱羞惡辭讓是非 何從而發乎 發於人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…外物之來易感而先動者 莫如形氣而七者其苗脉也(退溪全書, 2권, pp.411-412, <答奇明彦>)

이상에서와 같이 사단은 心이 理를 중심으로 자율적으로 발현한 도덕적 존재규칙에 합치되는 도덕적 감정이다. 이와 반면 칠정은 외적 자극으로 인하여 心이 기를 중심으로 발현한 타율적 감정이자, 생명체가 삶을 영위함에 갖게 되는 생동하는 감정이며 생활의 감정이다. 따라서 생활의 감정으로서 칠정은 도덕적 선과 악을 초월하는 감정이다.

그런데, 퇴계는 칠정을 단순한 생활감정으로서 다루려고 하지 않는다. 그는 사단과 칠정을 도덕적 상황 속의 도덕적 차원의 감정으로 규정하고 이 감정들을 수양론적 입장에서 다루려고 한다. 그에게 있어서 ‘人心이 곧 七情이요, 道心은 곧 四端인 것’⁴²⁾이다. 다시 말해 모든 心의 發이 선과 악의 선택적 기로에 서게 되는 도덕적 상황 속에서 사단은 도심에서 비롯되는 도덕적 감정인 반면, 칠정은 인심에서 비롯된 비도덕적인 감정인 것이다.

② 意와 행위준칙

사단과 칠정은 도덕적 차원의 감정일 뿐 그 자체로는 도덕적 실천행위와 직접적인 관련이 없다.

퇴계에 의하면 사단 또는 칠정을 느낀 心은 이 감정을 도덕적 차원의 실천행위로 드러내고자 하며, 이에 이들 감정에 입각한 구체적인 행위준칙을 설정하는 일을 퇴계는 意라고 이름한다. 즉 意는 心의 또 다른 發用으로서, 心이 구체적인 행위규칙을 세우는 활동인 것이다.

퇴계는 이것을 다음과 같이 진술한다.

대저, 情과 意 두자에 있어서 先儒들은 정을 性의 發로, 의를 심의 발로 분별하여 말하였던 바 이것은 이미 너무도 명백하여 의심할 여지가 없으며, 朱子도 이 둘을 가리켜 서로 用이 된다는 설을 취한 것으로 보아 이것은 더욱 명백하여 진다. 情이 發出하기를 이와 같이 한다는 것은 우물에 빠지려는 아이를 보고 측은한 마음이 자연적으로 발하기를 이와 같이 하며, 기쁜 일을 당하여 기쁜 감정이 자연적으로 발하기를

42) 人心七情是也 道心四端是也(위글, 2권, p.226, <答李宏仲問目>)

이와 같이 한다는 것이다. 그리고 주장하려 함을 이와 같이 한다는 것은 측은한 정이 일어났을 때 아이를 구해 낼 방도로 주장하려 하기를 이와 같이 함이고, 기쁜 감정이 일어났을 때 기쁜 일을 처리하는 주장을 이와 같이 하려고 함을 의미한다. 그러므로 수레를 情에 비유한다면, 사람이 수레를 사용함은 意에 비유할 수 있다……. 心으로 인하여 펼쳐지고 발용하는 것은 情이고 정의 發用으로 인하여 비교하고 해야 해서 이렇게 주장하려고 하고 저렇게 주장하려고 하는 것은 意이다. 先儒들은 情이 이렇게 자연적으로 발출하는 것이므로 性發이라고 하고, 意는 이렇게 어떠한 것을 주장하려고 하는 것이므로 心發이라고 하였으며, 이것은 각기 중점되는 곳을 취하여 말한 것이다.⁴³⁾

위 진술과 같이 퇴계에 있어서 사단·칠정의 감정은 어떠한 행위가 일어나게 하는 동기가 된다. 즉 우물에 빠지려는 아이를 구하려는 행위는 아이를 볼 때 자신도 모르게 자연적으로 일어나는 惻隱之情 때문인 것이다.

이와 반면, 意는 情에 근거하여 구체적인 행위준칙을 세운다. 다시 말해 意는 측은의 정에 근거하여 ‘아이를 구함’이라는 행위의 목적을 설정함과 함께 이 목적달성에 가장 적절한 수단을 판단하고 결정함으로써 구체적인 행위준칙을 설정하는 것이다.

그런데, 이와 같은 행위준칙의 설정은 지적 신체적 능력 등 행위자 자신에 대한 객관적 이해, 행위가 일어날 시간적 공간적 환경에 대한 정확한 인지 등의 다양한 활동을 거치어 이루어진다.

따라서, 퇴계는 意를 志, 협의의 意, 念, 慮, 思의 다섯으로 세분화하였다. 그에게 있어서 志는 意의 지속적인 일관성을 말하며, 협의의 의

43) 大抵情意二字 先儒以性發心發分別言之 既已明白無可疑處 朱子又就二者相爲用處說 尤更分明發出 恁地謂發出如此 如見入井而惻隱自然發出如此 見喜事而喜自然發出如此是也 主張要恁地謂主張要如此 如當惻隱而主張要如此 經營拯救當喜情而主張要處置這喜事是也 故以舟車此情 以人使舟車此意…… 因心以敷施發用者情也 因情之發而經營計度 主張要如此主張要如彼者意也 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(위글, 2권, p.233, <答李宏仲門目>)

미의 意는 心이 사건에 따라서 발함에 一念으로 무엇을 할까를 생각하는 것이고, 念은 순간 순간 지금 현재 마음에 있는 생각이다. 그리고 慮는 念으로 인하여 도모하는 바가 있는 것을 의미하며, 思는 문자와 의리에 대하여 세밀하게 論究하고 사물·타인에 대한 응대, 신 또는 구 기록 등에 대하여 탐구하는 것을 의미한다.⁴⁴⁾

이와 같이 意는 문제 사태에 직면하여 문제해결에 적절한 방도에 대하여 사색하고 판단하는 반성적 사고능력이다. 따라서 意는 그 자체로서는 선 또는 악이 아닌 수단적 능력이므로, 意를 통하여 설정되는 행위준칙은 선행으로 귀결되는 선의 행위준칙일 수도 있고, 악행으로 귀결되는 악의 준칙일 수도 있다. 이에 퇴계는 意를 선과 악의 분기적 기틀(意幾 善惡)이라고 하였다.

그러면, 意가 善의 준칙 또는 악의 준칙을 설정하는 근거가 무엇인가? 퇴계에 의하면 그것은 사단과 칠정 중 어느 情을 행위준칙 설정의 동기로 삼느냐에 따라 선의 행위준칙과 악의 행위준칙으로 나누어 진다.

퇴계는 이것에 대하여 다음과 같이 진술한다.

心の發로서 意는 情을 끼고서 좌와 우로 나아가기 때문에 혹은 天理의 공을 따르고 혹은 人欲의 私를 따르는 데에서 선과 악은 나누어져 거기에서 결정되므로 意를 선과 악의 분기적 기틀이라고 하는 것이다.⁴⁵⁾

위 진술에서와 같이 意가 天理를 따르는 선의 것으로 나아가느냐 아니면 인욕을 따르는 악의 것으로 나아가느냐 하는 것은 어느 情을 끼느냐에 달려있다. 다시 말해 理를 중심으로 발한 도덕적 감정인 사단을 일으킨 心은 외적 자극에 관계없이 무조건 이 감정에 따르는 행위준칙

44) 위글, 2권, pp.93-94, <答金而精>참조.

45) 意爲心發 而又挾其情而左右之 或循天理之公 或循人欲之私 善惡之分 由茲而決焉 此所謂意幾善惡者也(위글, 3권, p.144, <天命圖說>)

을 세우고 이를 실현하고자 한다. 따라서 사단에 근거한 행위준칙과 그 실현은 오직 그 행위의 내면적 심성에만 관계하는 것이며, 선천적으로 완벽하게 조화된 선의 심성의 발현이기 때문에 그 행위준칙과 그에 근거한 행위는 선의 것이 된다.

이와 반면 칠정은 외적 자극으로 인하여 氣를 중심으로 일어난 감정이다. 따라서, 칠정을 일으킨 心은 이 감정을 근거로 한 행위준칙을 설정하되, 이 준칙은 외적인 利에 입각한 준칙이지, 내면적 심성을 근거로 한 준칙이 아니므로 악의 행위준칙이 된다. 그리고 이 준칙에 입각한 행위는 악행으로 귀결된다.

III. 결 론

퇴계에 있어서 행위의 선·악 여부는 결코 행위의 외적인 결과에 달려있는 것이 아니다. 그에게 있어서 선·악의 도덕적 차원의 행위는 행위의 순간 순간마다 선과 악의 기로에 놓여지는 心의 선택적 결단에 의하여 이루어진다.

다시 말해 心은 자신을 구성하고 있는 理와 氣 중 理를 중심으로 발용하고자 할 때 道心의 상태가 된다. 그리고 도심에서 비롯되는 감정은 四端으로, 이 감정은 心에게 자신의 감정을 행위하도록 자극한다. 이에 心은 사단으로부터 동기화되어 이 감정을 행위화하기 위한 구체적 행위 계획을 세우게 되며, 이 계획을 세우는 心의 능력이 곧 意이다. 사단의 자극을 받아 세워진 구체적 행위계획 즉 행위준칙은 선의 행위준칙으로서 이 준칙에 입각한 행위는 도덕적 선행으로 귀결된다.

이와 반면, 心이 자신을 구성하고 있는 理와 氣 중 氣를 중심으로 자신을 드러내고자 할 때 人心의 상태가 되며 인심에서 비롯된 행위는 七情이 된다. 칠정 또한 자신의 감정을 행위화하도록 자극하며, 이에 心의 意는 칠정에서 비롯되는 행위준칙을 설정하게 된다. 그런데 생활감

정으로서 칠정은 선악을 초월하여 있으나, 도덕적 차원의 행위준칙과 결부된 도덕적 상황 속의 칠정은 비도덕적 감정으로서, 이 감정의 자극을 받아 세워진 행위준칙은 악의 행위준칙이며 이 준칙에 입각한 행위는 도덕적 악행으로 귀결된다.

이와 같이 퇴계에 의하면 道心의 발현으로서 행위는 그 외적 결과에 관계없이 도덕적 선행이며, 人心 즉 인욕의 발현으로서 행위는 그 외적 결과에 관계없이 도덕적 악행이다.

결국 퇴계의 도덕적 관심의 지향성은 도덕적 차원의 행위를 가져 온 마음 상태의 순수성 즉 행위의 동기에 있다. 퇴계에 있어서 도덕적 선행과 악행의 구분은 그 행위의 동기에서 비롯되는 것이다. 이러한 점에서 퇴계는 도덕적 내면주의자이자 도덕적 동기주의자라고 할 수 있다.