

誠・敬論의 존재론적 기초**

—退溪・栗谷의 경우를 中心으로—

李 相 益*

• 目 次 •

I. 人間の 本來性과 두 制約	2. 七情包四端의 一元論的 人間이해
II. 退溪의 人間존재론	3. 栗谷의 선악관
1. 退溪 理氣論의 特色	IV. 誠・敬論과 人間の 制約性의 극복
2. 四端對七情의 二元論的 人間이해	1. 敬과 物欲之蔽의 극복—退溪
3. 退溪의 선악관	2. 誠과 氣稟之拘의 극복—栗谷
III. 栗谷의 人間존재론	V. 結 論
1. 栗谷 理氣論의 特色	

I. 人間の 本來性과 두 制約

유학은 修己治人の 학문이라고 한다. 안으로는 자기의 인격을 함양하고 밖으로는 이것을 기초로 하여 사회를 평안하게 다스리고자 하는 것이 유가의 기본이념이며, 이는 ‘內聖外王’ 사상으로 표현되기도 한다. 유가의 이상적 인간상을 君子라고 한다면, 그 군자란 무엇인가? 공자는 군자를 修己以敬, 修己以安人, 修己以安百姓이라고 정의하기도 하였다.¹⁾ 본고에서 문제삼고자 하는 것은 바로 ‘修己’의 문제이다. 수기를 하자면 우선적으로 ‘自己’란 무엇인가, 즉 ‘인간’이란 무엇인가 하는 문제

* 성균관대 한국철학과 강사

** 동양철학 연구회, 『東洋哲學研究』 제10호(1989) 게재논문

1) 『論語』 憲問 44 참조.

를 탐구해야 된다. 만일 ‘自己’가 완전한 존재로 이해되었다면 거기에 ‘修’를 덧붙일 필요가 없었을 것이며, 또 도저히 ‘自己’가 가능성이 없는 존재로 파악되었다면 이미 자포자기하고 말았을 것이지 헛되이 수양을 말하지는 않았을 것이다. 어딘가 불완전하지만 완전에도 도달할 가능성이 있는 존재, 여기서 그 불완전함이란 무엇이며 가능성이란 또 어디에 근거하는 것인가를 탐구하는 데 철학적 탐구의 의의가 있다고 하겠다.

그러면 유가에서는 일반적으로 인간에 대해서 어떻게 이해하고 있는지 살펴보기로 하자. 주자는 『大學章句』 序文에서 “하늘이 인간을 창생할 때 仁義禮智의 본성을 부여해 주었으나, 사람에게에는 기질의 차이가 있기 때문에 자기의 본성을 완전하게 발현시키지 못하는 것”이라고 하였다. 이러한 견해는 전통적인 유가의 인간이해를 반영하는 것이며, 그것은 『大學』의 ‘明明德’에 대한 주자의 주석에서 더욱 분명히 알 수 있다.

明德이란 사람이 하늘로부터 얻은 虛靈不昧한 것으로서 모든 이치를 갖추고 만사에 응하는 것이다. 다만 氣稟에 의해서 拘碍되거나 人欲에 의해서 가리워지게 된다면 밝은 덕이 때때로 어둡게 되지만, 그러나 明德本體의 밝음은 일찌기 끊어진 적이 없다. 그러므로 배우는 사람들은 마땅히 그 명덕이 발현되는 것을 계기로 하여 더욱 완전히 밝혀서 처음의 본성을 회복하여야 할 것이다.²⁾

明德이란 사람이 선천적으로 지니고 태어난 虛靈不昧한 본성으로서, 이에 의하여 인간은 衆理를 터득하고 萬事に 응할 수 있는 것이다. 그러나 이러한 인간의 본래성을 제약하는 요소가 둘이 있으니, 바로 ‘氣稟之拘’와 ‘人欲之蔽’이다. 이 때문에 인간의 밝은 본래성이 때때로 어두워지게 되는 것이다. 이는 다음과 같이 요약된다. 첫째, 인간은 본래 완전한 본성(明德)을 지니고 태어났다. 둘째, 그러나 사람에게에는 또한 氣稟

2) 『大學章句』 經一章, 朱子註: 明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也 但爲氣稟所拘 人欲所蔽 則有時而昏 然其本體之明 則有未嘗息者 故學者當因其所發而遂明之 以復其初也

과 人欲의 제약이 따른다. 세째, 하지만 이러한 제약이 있다 하더라도 明德이 소멸한 것은 아니다. 네째, 인간은 노력에 의하여 그 본래의 明德을 회복하여야 한다.³⁾

이상에서 우리는 수양의 목표는 인간의 본래성을 회복하는 데 있으며, 그 구체적인 내용은 氣稟之拘와 人欲之蔽를 제거하는 데 있음을 알 수 있다. 氣稟之拘가 인간의 선천적인 제약이라 한다면, 人欲之蔽는 후천적인 제약이라 할 수 있다.⁴⁾ 여기서 인간의 이 두 제약은 인간의 본래성과 어떠한 관계에 있으며, 또 어떻게 극복될 수 있는가 하는 것이 바로 본고의 초점이 된다. 인간에게 있어서 善의 가능근거를 明德이라 한다면 氣稟之拘와 人欲之蔽는 惡의 所從來라 할 수 있다. 여기서 善·惡의 所從來가 어떠한 관계로 존재하며 어떻게 발현되는가 하는 문제가 제기된다.

유가의 수양론은 誠과 敬으로 대표된다고 할 수 있는데, 여기서 誠과 敬을 말하는 것은 다분히 인간이란 무엇인가 하는 이해 위에 기초하고 있는 것이다. 도덕철학적 관점에서 퇴계와 율곡의 사상을 고찰할 때 흔히 ‘敬의 哲學’과 ‘誠의 哲學’으로 각각의 특성을 규정하고 있다. 그러면 왜 퇴계는 敬을 강조했으며, 율곡은 誠을 강조했을까 하는 의문이 제기되어 봄직하다.

퇴계는 인간의 두 제약 가운데 후천적 人欲之蔽의 문제를 중시했으며 敬을 강조했는데, 그 이유는 무엇이며 두 문제를 매개시켜주는 실마리는 무엇인가? 율곡은 선천적 氣稟之拘의 문제를 중시하였으며 誠을 강조하였는데, 그 이유는 무엇이며 두 문제를 매개시켜주는 실마리는 무엇인가? 결론부터 말한다면 퇴계의 인간이해는 天理와 人欲의 二元論, 四端과 七情의 理氣互發論에 근거하고 있기 때문이며, 율곡의 철학은

3) 韋政通은 朱子나 王陽明이 明德에 대해서, 先天의인 것, 그 특성은 虛靈不昧한 것, 明明德이란 곧 本然之德을 회복하는 것이라고 본 점에 있어서는 그 견해가 일치한다고 보았다(『中國哲學辭典』, p.450 참조). 그러므로 明德에 대한 이러한 이해는 儒家에 있어서 일반적인 견해라 하겠다.

4) 『大學章句』經一章, 新安吳氏 小註: 氣稟拘之 有生之初 物欲蔽之 有生之後

氣之清濁의 一元論(善·惡은 氣의 清·濁에서 연유하는데, 清氣와 濁氣는 현상적으로는 구별되는 것이지만 근원적으로는 두 개의 것이 아니라고 보는 것)과 사단과 칠정의 氣發理乘一途論에 근거하고 있기 때문이다. 여기서 유의해야 할 점은, 氣稟之拘나 人欲之蔽가 근원적으로는 상이한 두 가지의 문제가 아닌데도 불구하고, 각각 일원론적 인간이해와 이원론적 인간이해로 연결되고 있다는 점이다.

본고에서는 이상에서 제기된 문제들을 염두에 두고 하나하나씩 그 실마리를 풀어나가기로 한다.

II. 退溪의 人間存在論

1. 退溪 理氣論의 特色

주자는 理氣論에 의해 세계와 인간을 설명하는 사상체계를 구축하였다. 주자에게 있어서의 理란 形而上의 道로서 모든 존재의 本源이며, 氣란 形而下의 器로서 모든 존재의 質料라 할 수 있다.⁵⁾ 주자는 理와 氣를 不雜·不離의 관계로 규정한다. 개념적인 측면에서 본다면 理와 氣는 形而上者和 形而下者로서 그 본질을 달리 하기 때문에 ‘決是二物(不雜)’인 것이요, 현상적인 측면에서 본다면 理는 氣의 樞紐根柢가 되고 氣는 理의 依着處가 되어 理와 氣는 同時共在하기 때문에 ‘不可分開各在一處(不離)’인 것이다.⁶⁾

퇴계도 역시 不雜·不離의 관점에서 理氣論을 정립하고 있다. 퇴계에 의하면 理·氣는 不雜·不離이므로 理·氣를 살핌에 있어서 分看과 合

5) 『朱子大全』 卷58, <答黃道夫> : 天地之間 有理有氣 理也者 形而上之道也 生物之本也 氣也者 形而下之器也 生物之具也 是以 人物之生 必稟此理 然後有性 必稟此氣 然後有形 其性其形 雖不外乎一身 然其道器之間 分際甚明 不可亂也

6) 『朱子大全』 卷46, <答劉叔文> : 理與氣 決是二物 但在物上看 則二物渾淪 不可分開各在一處 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

看을 동시에 하여야 한다. 分看하지 않으면 理와 氣를 하나로 혼동하게 되어 理·氣의 不相雜을 모르게 되고, 合看하지 않으면 理와 氣를 判然한 兩物로 이해하여 그 不相離를 모르게 된다는 것이다.⁷⁾ 그러나 퇴계 사상의 본령은 理·氣의 不雜性を 강조하고 理의 所當然을 중시하는 데 있다. 퇴계는 <非理氣爲一物辯證>을 지어 理·氣의 不雜性を 특히 강조하였다.⁸⁾ 이러한 퇴계 理氣論의 특색은 理氣不雜의 二元論, 理貴氣賤의 理尊論, 格物致知論에서의 理到論, 四端七情論에서의 理氣互發論 등으로 요약할 수 있다. 즉 퇴계에 있어서의 理란 ‘命物而不命於物’하는 極尊無對한 存在, 能發 能生 能到하는 능동적 존재로서, 이러한 측면은 주자와는 구별되는 것이다. 주자는 ‘理無爲 氣有爲’의 대명제하에 이 세계를 사실적 측면에서 원리적으로 해명하려 하였다. 그러나 퇴계는 그러한 주자의 영향을 받았으면서도 ‘理純善 氣有善惡’이라는 도덕적 선·악의 문제를 특히 중시하였다. 이 때 퇴계의 理는 주자의 無作爲한 원리적 理가 아니고, 能發 能生 能到하는 능동성을 지닌 도덕적 주재자인 것이다. 이러한 두 입장은 때때로 모순을 일으키기도 하였다. 그리하여 퇴계는 理의 體用論을 정립시켰다. 즉 本然之體로서의 理는 ‘無情意 無造作’한 것이지만, 至妙之用으로서의 理는 能發 能生이라는 것이다.⁹⁾ 또한 퇴계는 理를 주로 당위적 측면에서 이해하고 있다. 理를 이해함에 있어서는 所以然之故와 所當然之則의 두 측면이 있는 것이고, 퇴계도 이 두 요소를 모두 지적하지만, 퇴계에 있어서의 理란 특히 당위법칙의

7) 『退溪全書』(성균관대학교 대동문화연구원 영인본, 1985), vol.1, p.186 : 理之與氣 本不相雜 而亦不相離 不分而言則混爲一物 而不知其不相雜也 不合而言則判然二物 而不知其不相離也

8) 理·氣의 不離와 不雜을 말하는 것은 朱子나 退溪·栗谷이 모두 마찬가지이다. 그러나 朱子나 栗谷의 경우 ‘本不相離’라고 하여 不離를 본래적인 것으로 이해하였음에 반하여 退溪는 ‘本不相雜’이라 하여 不雜을 본래적인 것으로 주장하고 있다. 또한 不離와 不雜의 語順에 있어서도, 朱子와 栗谷의 경우 不離를 먼저 말하고 있음에 반하여, 퇴계는 항상 不雜을 먼저 말한다.

9) 『退溪全書』, vol.2, p.299 : 朱子嘗曰理有動靜故氣有動靜 若理無動靜 氣何自而有動靜乎 …… 蓋無情意云云 本然之體 能發能生 至妙之用也

의미가 강하다고 하겠다.¹⁰⁾

퇴계는 이러한 입장에서 ‘四端理之發’ 또는 ‘四端理發而氣隨之’라고 말한다. 이 때의 理는 주자의 所以然으로서의 理 즉 宇宙化生の 원리라기 보다는 不正當性에 대한 정당성으로서의 理이다. 즉 퇴계는 理를 ‘사물을 명령하되 사물로부터 명령을 받지 아니하는’ 최상의 도덕적 주재자로 보았다.¹¹⁾ 이제 이러한 점을 염두에 두고 퇴계의 인간이해를 고찰해 보기로 하자.

2. 四端對七情의 二元論의 人間理解

퇴계의 인간이해는 그의 本然之性·氣質之性論, 四端·七情論, 人心·道心論 등에 나타나 있으며, 이것을 일관하고 있는 특색은 理氣二元, 理氣互發, 理發純善 氣發有善惡이다. 퇴계는 본연지성과 기질지성에 대하여 다음과 같이 말한다.

性에 두 가지가 있는 것은 아니다. 다만 氣質과 섞지 않고 말하면 本然之性이 되는 것이요, 氣質에 나아가 말하면 氣質之性이 되는 것이다. 이제 本然之性和 氣質之性을 둘로 보는 것은 잘못이다.¹²⁾

위의 인용문은 本然之性和 氣質之性이 서로 다른 두 개의 것이 아니며, 理만을 單指하면 本然之性이고 理와 氣를 兼指하면 氣質之性이라고 하는 주자의 견해와 완전히 일치한다. 그러나 퇴계의 이러한 말은 형식적일 뿐 실질적인 입장은 本然之性和 氣質之性의 이원론에 있다고 보여진다.¹³⁾ 이것은 퇴계가 理·氣의 不雜·不離를 모두 말하고 있지

10) 『退溪全書』, vol.5, p.188 : 凡天下所當行者 理也 不當行者 非理也 以此推之 則理之實處 可知也

11) 蔡茂松, 『退溪·栗谷 哲學의 比較研究』, p.105 참조.

12) 『退溪全書』, vol.5, p.204 : 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 今認作二性看誤矣

13) 이것은 退溪가 四端은 本然之性(仁義禮智之性)이 발한 것이고 七情은 氣質之性이 발한 것으로서, 四端과 七情은 서로 대립되는 것이라고 주장한 것에서 역

만 퇴계의 강조점은 理·氣의 不離에 있는 것과 같은 맥락에서 이해될 수 있다.

사단·칠정에 대한 퇴계의 논의는 鄭秋巒이 <天命圖說>에서 ‘四端發於理 七情發於氣’라고 한 것을 퇴계가 ‘四端理之發 七情氣之發’이라고 수정한 것으로부터 연유한다.¹⁴⁾ 퇴계는 사단·칠정에 대해서 다음과 같이 말한다.

四端之發純理 故無不善, 七情之發兼氣 故有善惡(『退溪全書』, vol.1, p.402)

四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之(『退溪全書』, vol.1, p.417)

四端理之發에서의 理란 無情意 無造作한 理가 아니라 能發 能生하는 도덕적 주재자임은 앞에서 이미 밝힌 바 있다. 퇴계는 理의 능동성을 부정하는 것은 理를 死物로 오인하는 것이라 하였다.¹⁵⁾ 이러한 맥락에서 理를 純善한 것으로, 氣를 有善惡한 것으로 파악하고, 이것을 그대로 사단과 칠정의 선악판단에 적용시킨 것이다. 퇴계는 奇高峰과의 왕복논변에서 “四端은 理發而氣隨之요, 七情은 氣發而理乘之”라고 타협적인 결론을 내렸으나 여기서의 ‘氣隨’·‘理乘’은 형식적인 의미를 지닐 뿐 실질적인 의미는 없다고 보여진다. 퇴계의 실질적인 의도는 사단의 所從來는 理요, 칠정의 所從來는 氣라는 것¹⁶⁾에 있으며, ‘氣隨’·‘理乘’은 理·氣의 관계가 不離라는 측면을 고려하여 형식적으로 추가한 것이라 하겠다.¹⁷⁾ 이는 다음의 인용문을 보면 더욱 명백하게 이해할 수 있을

으로 추리할 수 있다(『退溪全書』, vol.1, p.406, <答奇明彥論四端七情第一書> 참조).

14) 『退溪全書』, vol.2, pp.321-326 참조.

15) 『退溪全書』, vol.1, p.465 : 向也 但有見於本體之無爲 而不知妙用之能顯行 殆若認理爲死物 其去道 不亦遠甚矣乎

16) 『退溪全書』, vol.1, p.419 : 四之所從來 既是理 七之所從來 非氣而何

17) 退溪가 四端·七情에 각각 ‘氣隨’와 ‘理乘’을 추가하여 설명한 것은 理·氣의 관계가 相須(理氣合, 不離)이기 때문이었다. 그러나 또한 退溪는 四端到 氣를 추

것이다.

天下에 理없는 氣도 없고 氣없는 理도 없다. 사단은 理가 發하매 氣가 따르는 것이요, 칠정은 氣가 發하매 理가 타는 것이다. 理로서 氣隨가 없으면 發出할 수가 없고, 氣로서 理乘이 없으면 利欲에 빠져 禽獸가 될 것이니, 이것은 바꿀 수 없는 定理이다.¹⁸⁾

퇴계가 ‘氣隨’와 ‘理乘’을 덧붙인 실질적인 이유는 “天下無無理之氣 無無氣之理”이기 때문이요, “無無理之氣 無無氣之理”는 理·氣의 관계가 不離임을 의미한다. 퇴계는 “理而無氣之隨 則做出來不成”이라고 하였지만, 퇴계에 있어서의 理는 能發 能生 能到의 능동적 존재이므로 ‘發出할 수 있는 것’이다. 또한 “氣而無理之乘 則陷利欲而爲禽獸”라고 한 것은, 거꾸로 생각해보면 ‘氣가 發하였을 때 理가 乘한다면 利欲에 빠지지 않게 될 것’이라고 이해할 수 있다. 여기서 ‘利欲에 빠지지 않은 것’이란 바로 善을 말하는 것이며, “陷利欲而爲禽獸”는 惡을 말하는 것이다. 퇴계가 칠정을 말하는 의도는 氣發·主氣에 있으며, 有善惡 특히 惡이라고 하는 것에 초점이 있는 것이다. 그러므로 칠정이란 오히려 ‘氣而無理之乘’인 것이라 하겠다. 만일 칠정이 氣發而‘理乘’이라면 利欲에 빠지지 아니할 것인데 어디서 惡이 유래하겠는가? 그런데도 퇴계가 ‘氣隨’와 ‘理乘’을 덧붙인 것은 역시 理·氣의 不離를 형식적 차원에서 배려한 것이라 하겠다.

퇴계는 사단·칠정의 관계를 本然之性和 氣質之性の 관계에 대비시킨

가해 보는 것을 끝내 거절한다(『退溪全書』, vol.1, p.417 : 四端之發 固非無氣 然孟子所指 實不在於發於氣處 若曰兼指氣 則已非復四端之謂矣). 즉 退溪의 본의는 四端과 七情을 구분하는데 있을 뿐이라 하겠다(『退溪全書』, vol.5, p.218 참조). 또한 用語上 ‘氣隨’·‘理乘’이라 하여 隨·乘의 차이를 둔 것은 理는 命令者이고 氣는 聽命者라는 인식에서 유래한 것으로 보인다.

- 18) 『退溪全書』, vol.2, p.226 : 天下無無理之氣 無無氣之理 四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之 理而無氣之隨 則做出來不成 氣而無理之乘 則陷利欲而爲禽獸 此不易之定理

다. 사단은 본연지성이 발한 것으로서 理를 위주로 해서 말하는 것이며, 칠정은 기질지성이 발한 것으로 氣를 위주로 해서 말하는 것이다.¹⁹⁾ 여기서 본연지성과 기질지성에 대한 퇴계의 이해를 살펴보기 위하여 晩年の 역작인 <聖學十圖> 가운데 第六心統性情圖과 圖說을 참고해 보기로 하자. 心統性情圖의 中圖는 본연지성을 설명함에 있어 “就氣稟中指言本性”이라 하였고, 下圖에서는 본연지성과 기질지성을 동시에 설명함에 있어서 “性本一 因在氣中有二名”이라 하였다. 전자는 ‘氣稟 가운데 나아가 본연지성만을 지칭한 것으로서 기를 섞지 않고(不雜氣) 말한 것’이며, 후자는 ‘性이란 본래 하나이지만 그것이 氣와의 관계에 따라 두 가지로 나타날 수 있다.’는 말이다. 즉 單指理한 것은 본연지성이고, 兼指理與氣한 것은 기질지성이라는 것이다. 이러한 논리를 따르면 ‘기질지성은 본연지성을 겸하는 것’이라 할 수 있고, 나아가 기질지성이 발한 것인 칠정은 본연지성이 발한 것인 사단을 겸하는 것 즉 七情包四端이라고 말할 수 있는 것이다. 하지만 퇴계는 기고봉과의 왕복 논변에서 七情包四端을 완강히 거부했다.²⁰⁾ 그러면 氣質之性‘兼’本然之性和 七情‘對’四端의 대립된 논리 중 어느 것에 퇴계의 진의가 있다고 보아야 할지 의문이 생긴다. 그러나 이에 대해서는 四端七情理氣互發說과 理氣二元論·理尊論 등이 퇴계의 평생의 持論인 점으로 미루어 보아 七情‘對’四端의 논리에, 즉 氣質之性‘對’本然之性의 논리에 퇴계의 진의가 있다고 봄이 온당하다고 생각된다.²¹⁾ 퇴계는 다음과 같이 말한다.

19) 『退溪全書』, vol.1, pp.411-412 참조.

20) 물론 退溪도 七情包四端의 논리가 성립할 수도 있음을 인정했다. 즉 理와 氣는 相須하는 것이고, 相須이므로 氣 중에 理가 있고 理 중에 氣가 있는 것이며, 그러므로 理·氣를 渾淪해서 말할 수 있으며, 渾淪해서 말하면 四端이 七情 가운데 있다고 할 수 있다는 것이다. 그러나 退溪의 강조점은 理·氣를 渾淪言之하는데 있는 것이 아니라 ‘分別言之’(즉 七情對四端)에 있는 것은 명백하다(『退溪全書』, vol.1, pp.416-417 및 vol.2, p.226 참조).

21) 退溪는 本然之性和 氣質之性을 대립적인 것으로 파악했으면서도 왜 “非二性”이라 하였으며, 理氣二元(不雜)을 강조하였으면서도 왜 不離·不雜을 동시에 말하였으며, 四端理之發 七情氣之發에 본래 의도가 있으면서 왜 氣隨와 理乘을 덧붙였을까? 이는 朱子의 견해를 존중하였기 때문에 형식적인 의미에서 그렇

만약 七情과 四端을 대립시켜서 그 分別을 말한다면, 七情과 氣의 관계는 四端과 理의 관계와 같다. 그 발함에 각각 血脈이 있으니 그 이름도 모두 가리키는 바가 있다. 그러므로 그 所主에 따라서 分屬했을 뿐이다.²²⁾

理와 氣를 대립적인 것으로 파악하고²³⁾ 사단과 칠정을 理氣의 互發로 파악한 퇴계에 있어서 사단과 칠정의 대립적 이해는 논리의 자연스러운 귀결이라 할 수 있다. 퇴계는 여기서 칠정과 사단을 人心과 道心에 배정하여 설명하기도 한다.²⁴⁾ 그런데 퇴계가 인간학적 가치면에서 理·氣를 이해하여 理善氣惡적 경향을 띤 점²⁵⁾을 염두에 둘 때, 그의 四端理發純善, 七情氣發有善惡의 대립적 논리는 인간에 있어서 善과 惡의 所從來를 이원적, 대립적으로 파악하고 있음을 말해준다고 하겠다.

3. 退溪의 善惡觀

퇴계의 선악관은 그의 理氣論과 밀접한 관련이 있다. 理는 순선하고 氣는 선·악을 겸한다고 하는 것은 퇴계의 기본적인 입장이다. 퇴계는 理·氣로 선·악의 문제를 해명함에 있어서, 氣가 理에 순종하여 理가 드러나면 선이 되고, 氣가 理를 엄폐하여 理가 숨으면 악이 된다고 말한다.²⁶⁾ 이때의 理·氣란 所以然과 所然으로서의 理·氣가 아니라 정당성과 부정당성, 즉 天理와 人欲으로서의 理·氣라고 봄이 옳다. 이는 다음의 인용문에서 더욱 분명히 알 수 있을 것이다.

게 표현한 것으로 보인다. 그러나 退溪 자신의 본래적인 견해는 또 그대로 끝까지 견지했다고 볼 수 있다.

22) 『退溪全書』, vol.1, p.417 : 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 其發各有血脈 其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳

23) 『退溪全書』, vol.2, p.228 : 氣與理 相爲勝負

24) 『退溪全書』, vol.2, p.228 : 人心 七情是也 道心 四端是也

25) 裴宗鎬, 『韓國儒學史』, p.81 참조.

26) 『退溪全書』, vol.5, p.217 : 理顯而氣順則善 氣掩而理隱則惡

사단은 理發而氣隨之한 것으로서 스스로 純善無惡한 것이나 반드시 理가 발한 것이 사무치지 못해서 氣에 가리운 뒤에야 不善하게 되는 것이다. 칠정은 氣發而理乘之한 것으로서 또한 不善함이 없으나 만일 氣가 발한 것이 절도에 맞지 않아서 그 理를 滅하게 되면 惡이 되는 것이다.²⁷⁾

四端理發에서의 理란 所以然으로서의 理가 아니라 도덕적 주재자 즉 所當然으로서의 理임은 이미 언급한 바 있다. 위에서 “理發未遂而掩於氣”란 天理가 人欲에 의해서 가리워졌다는 말이며, “氣發不中而滅其理”란 人欲이 天理를 멸했다는 것으로서, 이런 것들을 퇴계는 악으로 규정한 것이다. 위의 인용문에서의 理·氣가 만일 소이연과 소연이었다면, ‘理發’·‘掩於氣’·‘滅其理’ 등의 표현은 쓰지 않았을 것이다. 氣가 理를 따르면 선하고 理를 따르지 않으면 불선하다. 여기서 氣가 理를 따르지 않는 것을 氣가 走作하는 것이라 한다. 그러므로 氣가 走作하지 못하게 하기 위해서는 理로써 氣를 제어하여야 하며²⁸⁾ 氣로 하여금 理를 따르게 하여야 한다.²⁹⁾ 理로써 氣를 제어함은 곧 理의 소당연이 드러나게 한다는 뜻이다. 퇴계는 다음과 같이 말한다.

마땅히 敬으로 主를 삼아서 움직일 때나 고요할 때에 모두 敬을 잃지 아니하면, 思慮가 아직 싹트지 않았을 때에는 心體가 虛明하고 本領이 매우 純粹해지며, 思慮가 이미 발한 때에는 義理가 밝게 나타나고 物欲이 물러간다.³⁰⁾

이것은 “靜해서는 天理의 本然을 함양하고 動해서는 人欲을 幾微에서 끊는다.”³¹⁾와 맥락을 같이 하는 말로서, 敬으로 心을 다스려서 心氣로

27) 『退溪全書』, vol.1, p.205 : 四端之情 理發而氣隨之 自純善無惡 必理發未遂而掩於氣 然後流爲不善 若氣發不中而滅其理 則放而爲惡也

28) 『退溪全書』, vol.1, p.302 참조.

29) 『退溪全書』, vol.1, p.354 참조.

30) 『退溪全書』, vol.2, p.70 : 當敬以爲主而動靜不失 則當其思慮未萌也 心體虛明 本領深純 及其思慮已發也 義理昭著 物欲退聽

하여금 走作하지 못하게 하라는 말이요, 遏人欲 存天理하라는 것이다. 즉 天理와 人欲을 혼동하지 않고, 未發時엔 天理를 존양하고 已發時엔 幾微를 성찰하는 노력이 필요하다.³²⁾

이와 같이 퇴계에 있어서 선악의 문제는 그의 이기론적 견해가 사단·칠정, 天理·人欲論에 그대로 반영되고 있으며, 그리하여 퇴계는 人欲이 드러나는 한 모습으로서 心氣의 走作을 경계하고 있음을 알 수 있다. 여기서 天理(義理)와 人欲(物欲)의 이원론 즉 선·악의 所從來에 대한 이원론에 유념하기로 하자.

III. 栗谷의 人間存在論

1. 栗谷 理氣論의 特色

율곡의 理氣論을 일관하는 특색은 理無形 氣有形, 理無爲 氣有爲로서, 무형무위한 理가 유형유위한 氣의 主宰가 되며 유형유위한 氣가 무형무위한 理의 器材가 된다는 점이다. 理는 형이상적 존재로서 시공의 제약받지 않는 보편성을 지니며, 氣는 형이하적 존재로서 시공의 제약을 벗어나지 못하는 국한성을 지닌다. 율곡은 무형과 유형의 차이로써 理通과 氣局을 설명하고, 유위와 무위의 차이로써 氣發과 理乘을 설명한다.³³⁾ 이 理通氣局說과 氣發理乘論은 율곡의 학문적 경향을 이해함에 있어 매우 중요한 단서가 된다. 율곡은 퇴계와는 달리 理의 능동성을 부정하고 있으며, 理·氣의 不雜보다는 不離를 강조한다. 율곡은 理氣之妙를 말함으로써 理·氣는 一而二 二而一이라는 것을 강조하고, 이것은 理·氣가 不離·不雜의 관계에 있기 때문에 그렇다고 한다.³⁴⁾

31) 『退溪全書』, vol.2, p.71 : 靜而涵天理之本然 動而決人慾於幾微

32) 『退溪全書』, vol.1, pp.205-206 : 學者誠能一於持敬 不昧理欲 而尤致謹於此 未發而存養之功深 已發而省察之習熟

33) 『栗谷全書』(성균관대학교 대동문화연구원 영인본, 1978), vol.1, p.209 참조.

34) 『栗谷全書』, vol.1, p.456 참조.

율곡은 이 양면을 동시에 볼 것을 주장하여, 理·氣의 一物說이나 先後說(二物說)을 모두 거부한다. 즉 程子の “器亦道 道亦器”라는 말은 理·氣가 一物임을 말하는 것이 아니라 ‘서로 떨어질 수 없음’을 말하는 것이고, 주자의 “決是二物”이라는 말은 理·氣가 성질상 形而上·形而下로 구분됨을 말하는 것이지 理·氣가 二物로서 先後와 離合이 있다는 것은 아니라는 것이다.³⁵⁾ 理·氣가 서로 떨어질 수 없지만 妙合한 가운데 理는 理이고 氣는 氣여서 서로 挾雜할 수 있는 것이 아니므로 一物이 아닌 것이며, 理自理 氣自氣라고 하더라도 理·氣는 渾淪無間해서 先後와 離合이 없기 때문에 또한 二物이 아닌 것이다.³⁶⁾ 理는 氣의 樞紐根柢가 되고 氣는 理의 依着處가 되므로, 理·氣는 서로 독립해서 존재하는 것이 아니다. 그러나 우리는 理·氣의 성질을 구분하여 形而上·形而下라고 말하는 것이다. 다시 말하면 理와 氣가 개념적으로는 구분이 되지만(不雜) 사실적으로는 분리되지 않고 동시공존하는 것이다. 그리하여 율곡은 “理는 氣의 主宰이고 氣는 理가 탈 바이다. 理가 아니면 氣는 根柢할 바가 없고, 氣가 아니면 理는 依着할 바가 없다. 理·氣는 二物도 아니고 一物도 아니다.”³⁷⁾라고 말했던 것이다. 이러한 理氣之妙는 단순한 일원론도 아니며 단순한 이원론도 아니다.

퇴계와 비교해서 율곡 理氣論의 특색을 말한다면, 퇴계의 경우는 理·氣의 不雜性, 理의 能動性, 理氣互發을 주장한 반면에, 율곡은 理氣之妙와 無爲한 所以然으로서의 理, 氣發理乘一途를 주장했다고 하겠다. 율곡의 이러한 견해는 그의 인간이해에 그대로 반영된다.

2. 七情包四端의 一元論의 人間理解

퇴계가 七情‘對’四端의 이원론적 인간이해를 보여준다면, 율곡은 七情‘包’四端의 일원론적 인간이해를 보여주는데 그 특색이 있다. 율곡의 이

35) 『栗谷全書』, vol.1, p.200 참조.

36) 『栗谷全書』, vol.1, p.197 참조.

37) 『栗谷全書』, vol.1, p.197 : 理者 氣之主宰也 氣者 理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依着 既非二物 又非一物

러한 견해는 그의 心性情論을 일관하고 있다. 율곡은 性을 理氣之合으로 파악하여 理와 구별하고, 본연지성과 기질지성은 본래 하나의 性인데 單指理할 때는 본연지성이요, 兼指理與氣할 때는 기질지성이라고 하였다.³⁸⁾ 그리하여 율곡은 “기질지성은 본연지성을 겸한다.”³⁹⁾고 본다. 율곡의 이러한 견해는 그대로 사단칠정론에 연결된다.

율곡은 사단은 理發이라는 견해를 강력히 비판한다.⁴⁰⁾ 율곡에 의하면 “發하는 것은 氣요 發하게 하는 것은 理로서, 氣가 아니면 발할 수 없고 理가 아니면 발할 것이 없다.” 율곡은 이 말은 聖人이 다시 태어난다 하더라도 바꿀 수 없는 定論이라고 특별히 강조하였다.⁴¹⁾ 율곡에 의하면 天地之化가 모두 氣化而理乘이듯이 吾心之發도 역시 氣發而理乘뿐이라고 한다. 우주와 인간을 일관된 논리로 설명하려는 것이 율곡의 입장이다. 그런데 우주의 변화에 두 가지 근본이 있을 수 없듯이, 우리 인간의 마음이 感發하는 데 있어서도 두 근본(理·氣)이 있을 수 없으며, 오직 氣發理乘만이 있을 수 있다는 것이다. 이로 볼 때 율곡의 氣發理乘一途說에서 理·氣의 의미는 所以然과 所然의 측면이라고 할 수 있으며, 이는 퇴계의 정당성·부정당성과는 차이가 있다고 하겠다. 율곡은 또한 사단은 칠정의 善一邊이요, 칠정은 사단의 總會者라고 하여 七情包四端의 논리를 제시한다.⁴²⁾ 율곡은 이러한 사단과 칠정의 관계

38) 『栗谷全書』, vol.1, p.452 참조.

39) 『栗谷全書』, vol.1, p.192 : 本然之性則不兼氣質而爲言也 氣質之性則却兼本然之性

40) 栗谷이 “非氣則不能發 非理則無所發”이라고 하였듯이, 율곡에게 있어서 理는 所發者(발현되는 것)이고 氣는 能發者(발현하는 것)이다. 율곡에 의하면 四端이나 七情이 모두 能發은 氣요(氣發), 所發은 理인 것(理乘)이다. 그러나 退溪에 있어서는 四端은 所發과 能發이 모두 理인 것이요, 七情은 所發과 能發이 모두 氣인 것이다. 따라서 栗谷이 四端은 理發이라는 退溪의 견해를 비판한 것은 退溪가 四端의 能發을 理로 규정한 것을 비판한 것이며, 나아가 理와 氣를 인간에게 있어서의 두 根源으로 본 것을 비판한 것이라 하겠다.

41) 『栗谷全書』, vol.1, p.198 : 大抵 發之者 氣也 所以發者 理也 非氣則不能發 非理則無所發(發之以下十三字 聖人復起 不易斯言)

42) 『栗谷全書』, vol.1, p.198 : 四端是七情之善一邊也 七情是四端之總會者也

는 바로 본연지성과 기질지성의 관계와 같다고 한다.

본연지성은 기질지성을 겸하지 않은 것이지만 기질지성은 본연지성을 겸하는 것이다. 따라서 사단은 칠정을 겸하지 않은 것이지만 칠정은 사단을 겸하는 것이다.⁴³⁾ 선·악의 문제에 있어서도 마찬가지로 사단은 純善한 것이지만 칠정은 有善惡한 것이며, 본연지성은 純善한 것이지만 기질지성은 有善惡한 것이라고 본다. 그러므로 본연지성과 기질지성, 사단과 칠정은 근원적으로 두 개의 것이 아니다. 人心과 道心の 관계도 마찬가지이다. 사단과 칠정, 도심과 인심을 관련시켜 말하면 사단은 도심이라 할 수 있고, 칠정은 인심과 도심을 합친 것이라 할 수 있다.⁴⁴⁾ 율곡의 이러한 논리는 분명히 퇴계의 四端卽道心 七情卽人心의 논리와는 구별된다. 율곡에 의하면 道心은 理의 측면에서 말하는 것이며 人心은 氣의 측면에서 말하는 것이라고 할 수는 있지만, 또한 사단은 主理라고 할 수 있지만, 그러나 칠정은 主氣라고 할 수 없다. 왜냐하면 칠정은 理·氣를 모두 포함해서 말하는 것이기 때문이다.⁴⁵⁾ 율곡이 人心主氣를 인정했다고 해서 곧 율곡이 人心을 바로 人欲이라고 본 것은 아니다. 人心에는 天理도 있으며 人欲도 있다는 것이다.⁴⁶⁾ 예를 들어 먹어야 할 것을 먹고 입어야 할 것을 입는 것은 천리이지만, 이러한 食色의 욕망으로 인하여 惡으로 흐르게 된다면 이것은 人欲인 것이다. 인간에게 있어서 人心과 道心은 근원적으로 두 개의 것이 아니다. 단지 道義를 위해서 발하느냐 신체적 욕망을 위해서 발하느냐에 따라 둘로 나누어 볼 뿐인 것이다.⁴⁷⁾ 특히 율곡은 다음과 같이 人心道心の 相爲終始를 말하고 있다.

43) 『栗谷全書』, vol.1, p.192 : 四端七情 正如本然之性氣質之性 本然之性則不兼氣質而爲言也 氣質之性則却兼本然之性 故四端不能兼七情 七情則兼四端

44) 『栗谷全書』, vol.1, p.199 : 四端專言道心 七情合人心道心言之

45) 『栗谷全書』, vol.1, p.200 : 四端謂之主理 可也 七情謂之主氣 則不可也 七情包理氣而言 非主氣也(人心道心可作主理主氣之說 四端七情則不可如此說 以四端在七情中 而七情兼理氣故也)

46) 『栗谷全書』, vol.1, p.282 : 人心 也有天理 也有人欲

47) 『栗谷全書』, vol.1, p.282 : 方寸之中 初無二心 至於發處 有此二端

人心과 道心이 서로 終始가 된다고 하는 것은 무슨 말인가? 이제 사람의 마음이 性命之正으로부터 곧바로 나왔다 하더라도 혹 그대로 잘 완수하지 못하고 私意가 개입하게 된다면 이것은 道心으로 시작해서 人心으로 끝나는 것이다. 또 形氣로부터 생긴 마음이라 하더라도 正理를 어기지 않는다면 진실로 道心에 어긋나지 않는 것이며, 또 正理를 어겼다 하더라도 그 그릇됨을 깨닫고 그것을 제압하여 物欲을 따르지 않는다면 이런 것들은 人心으로 시작하여 道心으로 끝나는 것이다.⁴⁸⁾

율곡은 人心·道心を 形氣·性命과 같은 生·原의 근거에 입각하여 근원적으로 이원화시켜 보기보다는 “爲口體而發”·“爲道義而發”과 같이 대상을 놓고 판단하는 것이며, 口體를 위해 발한 것이라도 正理에 어긋나지 않으면 道心이라 할 수 있다는 人心道心の 相爲終始를 말하는 것이다.

이상에서 논한 것을 두고 볼 때, 율곡의 사상적 견지에 있어서는 인간에게 근원적으로 하나의 心, 하나의 性, 하나의 情이 있을 뿐인 것이다. 다만 純善한 것들만을 추출하여 말할 때 각각 道心·本然之性·四端이라고 하는 것이며, 善·惡 양 측면을 동시에 고려하여 말할 때는 人心·氣質之性·七情이라고 하는 것이다. 이와 같은 율곡의 인간이해는 인간에게 있어서 善의 가능근거와 惡의 所從來를 근원적으로 이원화해서 보는 것이 아니라 일원론적 입장에 근거하는 것이며, 단지 純善의 가능근거를 四端·道心·本然之性이라고 표현하는 것일 뿐이다. 이런 점에서 율곡의 경우를 일원론적 인간이해라고 칭하는 것이다.

3. 栗谷의 善惡觀

인간의 본성이 선하다고 하는 것은 유가사상의 대전제로서 이는古今

48) 『栗谷全書』, vol.1, p.192 : 人心道心相爲終始者 何謂也 今人之心 直出於性命之正 而或不能順而遂之 間之以私意 則是始以道心而終以人心也 或出於形氣而不拂乎正理 則固不違於道心矣 或拂於正理而知非制伏 不從其欲 則是始以人心而終以道心也

知愚의 다름이 없다고 한다. 그러면 인간에게 있어서 純善의 가능근거는 性이라고 할 수 있겠는데, 악이란 어디서 生起하는 것인가? 율곡은 이를 氣質의 문제로 해명하고 있다. 즉 인간의 본성은 원래 선한 것인데 氣質의 拘碍 때문에 악으로 흐르게 된다는 것이다.⁴⁹⁾ 그러면 악의 씨앗이 되는 氣質을 제거하면 되지 않을까? 그러나 율곡이 볼 때에 문제는 그렇게 간단한 것이 아니다. 인간의 본성은 선하다 하지만 또한 氣가 아니면 그 선한 본성이 발현될 수 없는 것이다.⁵⁰⁾ 선한 본성을 그대로 노정시켜 선을 구현하는 것도 역시 氣이며, 본성을 가리워 악으로 흐르게 하는 것도 역시 氣인 것이다.⁵¹⁾ 율곡은 다음과 같이 말한다.

人心과 道心은 모두 氣가 발한 것이다. 氣가 本然之理에 순응할 때는 氣도 역시 本然之氣가 되며, 理가 이 本然之氣를 타서 道心이 되는 것이다. 그러나 氣가 本然之理를 變亂시키면 氣도 또한 本然之氣가 아닌 것으로 바뀌게 되며, 理가 이 本然之氣로부터 바뀌어진 氣를 타서 人心이 되는 것이다. 그리하여 人心에는 過와 不及이 있게 되는 것이다. … … 그런데 氣가 理의 명령에 복종하느냐 복종하지 않느냐 하는 것은 모두 氣에 달려있는 것이며, 理는 作爲가 없는 것이다. 그러므로 理와 氣가 互發한다고 할 수는 없다.⁵²⁾

위의 인용문으로 볼 때, 선·악의 문제는 氣가 理의 명령에 복종하느냐 복종하지 않느냐에 달려있는 것인데, 이는 모두 氣의 所爲에 달린 것이다. 즉 율곡에게 있어서의 선·악의 문제는 전적으로 氣에 달린 것이다. 일반적으로 理는 純善하고 氣는 有善有惡하다고 할 때, 선의 가

49) 『栗谷全書』, vol.1, p.203 : 性本善而氣質之拘 或流而爲惡

50) 『栗谷全書』, vol.1, p.202 : 人性之本善者 理也 而非氣則理不能發

51) 『栗谷全書』, vol.2, p.231 : 問 本然之性 使之蔽者 氣也 使之復者 亦氣也耶
曰 理無爲 氣有爲 君言亦然也

52) 『栗谷全書』, vol.1, p.210 : 人心道心 俱是氣發 而氣有順乎本然之理者 則氣亦是本然之氣也 故理乘其本然之氣而爲道心焉 氣有變乎本然之理者 則亦變乎本然之氣也 故理亦乘其所變之氣而爲人心 而或過或不及焉 …… 氣之聽命與否 皆氣之所爲也 理則無爲也 不可謂互有發用也

능근거는 理에 있는 것이라 할 수 있지만, 선의 주체는 理요 악의 주체는 氣라는 식의 도식적인 분류를 할 수 있는 것은 아니다. 율곡에 있어서 선·악의 문제란 氣가 선한 理(본연지성)를 잘 발현시켜주느냐, 그렇지 않느냐에 달려있는 것이며, 따라서 선·악의 주체는 모두 氣인 셈이다. 이것을 율곡은 氣의 淸·濁 문제로 설명한다. 즉 선·악은 氣의 淸·濁에 달려있으며, 淸氣가 발하면 선이 되고 濁氣가 발하면 악이 되는 것이다.⁵³⁾ 淸氣는 본연지성을 잘 발현시키는 것이며, 다른 말로 理의 명령에 복종하는 것(聽命於理)으로서, 그 결과를 선이라 하는 것이다. 이에 반하여 濁氣는 본연지성을 억제시키는 것이며, 다른 말로 理의 명령에 복종하지 않는 것으로서, 그 결과를 악이라 하는 것이다. 율곡은 다음과 같이 말한다.

性이 이미 본래 善한 것이라면 또한 情도 마땅히 不善함이 없어야 하는 데도, 情에는 不善함이 있는 것은 무슨 이유인가? 理는 본래 善하지만 氣에는 淸·濁이 있다. 氣는 理를 담는 그릇이다. 未發時에는 氣가 用事하지 않기 때문에 中體가 純善하지만 氣가 발할 때에 善·惡이 비로소 나뉘는 것이다. 善은 淸氣가 발한 것이며 惡은 濁氣가 발한 것이다.⁵⁴⁾

이렇게 볼 때, 율곡에게 있어서의 문제는 氣를 제거하는 데 있는 것이 아니라 항상 氣之本然이 理之本然에 순응하도록 하는 것, 즉 淸氣가 순전한 본성을 잘 발현시켜 주도록 하는데 있는 것이다. 그리하여 율곡은 항상 濁氣를 淸氣로 변화시켜야 한다는 變化氣質論을 주장하였던 것이다.

그런데 여기서 淸氣와 濁氣를 일원적으로 볼 것인가, 이원적으로 볼 것인가 하는 문제가 남는다. 물론 淸氣는 濁氣가 아니다.⁵⁵⁾ 그러나 이

53) 『栗谷全書』, vol.1, p.283 : 今之學者 不知善惡由於氣之淸濁

54) 『栗谷全書』, vol.1, p.283 : 性既本善 則情亦宜無不善 而情或有不善者 何也 理本純善 而氣有淸濁 氣者 盛理之器也 當其未發 氣未用事 故中體純善 及其發也 善惡始分 善者 淸氣之發也 惡者 濁氣之發也

것은 현상적으로 볼 때 그런 것이지, 근원적으로 볼 때는 그렇지 않다. 理의 근원이 하나일 뿐이듯이 氣의 근원도 하나일 뿐이다.⁵⁶⁾ 이것을 湛一淸虛之氣라고 한다. 율곡은 현상적인 氣는 그 本然을 잃지 않은 것도 있으며, 그 本然을 잃은 것도 있다고 본다. 이렇게 볼 때, 淸氣와 濁氣는 현상적으로는 두 가지의 것이지만, 근원적으로는 모두 하나인 것이다. 따라서 율곡은 인간에게 있어서의 선·악의 문제를 일원적으로 해명한다고 하겠다.

IV. 誠·敬論과 人間의 制約性的의 克服

앞에서 인간의 두 제약으로서 氣稟之拘와 人欲之蔽를 말하고, 전자는 선천적 제약이요, 후자는 후천적 제약임을 밝힌 바 있다. 그러나 인간에게 있어서 이 두 제약은 근원적으로는 두 개의 것이 아니다. 인간의 氣稟에는 淸濁粹駁의 차이가 있다고 보는 것이며, 氣稟之拘란 바로 濁駁한 氣에 의한 제약을 말하는 것이다. 만일 淸粹한 기품을 타고 났다면 物欲之蔽는 애초부터 없었을 것이다. 그러나 보통 사람들에게는 氣稟之拘가 없을 수 없으며, 이렇게 기품에 의해 구애된 마음으로 사물을 대하게 될 때는 사물에 대한 갖가지 욕망(物欲·人欲)이 생기게 되어 인간의 본래성(本然之性·明德)을 해치게 된다고 보는 것이다.⁵⁷⁾ 이렇게 볼 때, 氣稟之拘가 나타나는 양상이 바로 物欲之蔽이며, 物欲之蔽의 근원이 바로 氣稟之拘라 할 수 있다. 도덕률은 자유의지의 인식근거요, 자유의지는 도덕률의 존재근거라고 한 칸트의 표현을 빌린다면, 氣稟之

55) 『栗谷全書』, vol.1, p.209 : 淸者 淸氣也 非濁氣也

56) 『栗谷全書』, vol.1, p.204 : 夫理之源 一而已矣 氣之源 亦一而已矣

57) 『朱書分類』 卷5 頁28 : 其所得之氣 有淸濁純駁之不齊也 是以 極淸且純者 氣與理一 而自無物欲之蔽 自其次者而下 則皆已不無氣稟之拘矣 又以拘於氣稟之心 接乎事物無窮之變 則其目之欲色 耳之欲聲 口之欲味 鼻之欲臭 四肢之欲安佚 所以害乎其德者 又豈可勝言也哉

拘는 物欲之蔽의 존재근거요, 物欲之蔽는 氣稟之拘의 인식근거라고 하겠다. 이와 같이 氣稟之拘와 物欲之蔽가 서로 다른 두 가지의 것은 아니다. 그러나 전자를 주목하는 경우는 일원적 인간이해로 발전되고, 후자를 주목하는 경우는 이원적 인간이해로 발전되는 경향이 있다. 전자에 입각했다고 보여지는 율곡의 경우는 선·악의 문제를 氣의 淸·濁 문제로 돌리고, 淸氣와 濁氣가 현상적으로는 구별되는 두 가지의 것이지만 근원적으로는 하나임(氣之源 一而已矣)을 밝힌다. 그러나 후자에 입각했다고 보여지는 퇴계의 경우는 선·악의 문제를 天理와 人欲의 이원론으로 해명한다. 인간의 행위양상은 선(天理)·악(人欲)으로 나타나며, 人欲이란 天理에 대립해서 사용되는 용어이다. 그러므로 人欲之蔽의 측면에서 현상을 분석할 때는 이원론으로 발전하며, 이러한 이원론적 해석을 인간해명에 그대로 적용시켜 理·氣, 四端·七情, 人心·道心에 있어서의 이원론을 초래한 것으로 보여진다.⁵⁸⁾ 이제 인간이해에 있어서 이러한 차이를 보여주는 퇴계와 율곡에 있어서 각각 敬과 誠이 요구되어지는 이유는 무엇이며, 그 때의 敬과 誠의 의미는 무엇인지 고찰해 보기로 하자.

1. 敬과 物欲之蔽의 극복 - 退溪

주자는 “敬是竦然如有所畏之意 誠是眞實無妄之名”⁵⁹⁾이라고 敬과 誠을

58) 裴宗鎬는, 退溪는 人間을 중심으로 하여 理·氣를 해명함으로써 그 해명을 가지고 自然까지 추리하고, 栗谷은 自然을 중심으로 하여 理·氣를 설명함으로써 그 理致를 가지고 人間까지 究明하게 되었다고 보았다. 여기서 인간존재를 해명한다 함은 특히 인간에게 있어서의 善·惡의 문제를 해명함을 말한다(『韓國儒學史』, pp.70-72 참조). 배종호의 이러한 견해는 本考와 관련하여 시사하는 바 있다. 즉 退溪의 경우 人間의 도덕적 행위 양상이 善·惡의 이원론으로 나타나는 것에 입각하여 현상의 배후 근원(인간의 본질과 우주자연)까지 이원적으로 해명한 것이라면, 栗谷의 경우 “天地之化 無二體 故吾心之發 無二原”(『栗谷全書』, vol.1, p.198)의 논리에 입각하여 자연과 인간을 모두 일원적 입장에서 해명한 것이라 하겠다.

59) 『朱書分類』 卷6 頁6 참조.

비교한 바 있다. 이와 같이 敬을 이해함에 있어서 ‘두려워함’은 빠질 수 없는 내용이다. 『心經附註』를 보면 覺軒蔡氏도 ‘두려워함’을 敬의 字義 가운데 가장 중요한 하나로 보고 있다.⁶⁰⁾ 敬의 원래 의미는 外來의 침입에 대해서 경계하는 것이었다. 周代 초기의 敬의 의미는 산만한 정신을 집중시키고, 자기의 관능적 욕망을 억제하여, 자기의 책임과 주체성·이성 등을 발현하는 것이었다.⁶¹⁾ 이러한 敬의 관념들은 성리학에서 畏敬·主一無適·整齊嚴肅 등으로 집약되었다.

이러한 敬의 관념은 종교적 경건성과도 맥락을 같이 한다. 여기서는 먼저 퇴계의 天에 대한 이해를 살펴보고 본론에 들어가기로 하자. 퇴계의 天思想은 <戊辰六條疏> 중 第六條 ‘誠修省以承天愛’에 잘 나타나 있다. 여기서의 天은 道德的 天이요, 인간의 길흉화복을 관장하는 意志의 主宰者이다. 天은 仁愛之心으로 만물을 창생하고 사랑하지만 인간의 悖德에 대해서는 재해와 괴변으로 경고와 벌을 내려주는 것이다. 그러므로 인간은 하늘을 두려워해야 하고 하늘을 공경해야 하는 것(畏敬)이다.⁶²⁾ 퇴계의 敬사상은 이러한 天에 대한 이해와 밀접한 관련이 있다.

인간의 도덕적 제약성을 극복하는 데서 도덕적 수양의 문제는 출발하는 것이다. 이는 궁극적으로 인간에 대한 이해 특히 선·악의 문제에 대한 이해에 기초하는 것이라 할 수 있다. 퇴계가 바라보는 인간이란 항상 선·악의 二元이 대립 갈등하는 인간이다. 퇴계에 있어서 理發과 氣發, 四端과 七情 그리고 道心과 人心은 각각 순수한 정신적 가치와

60) 『心經』 卷1 頁17 : 苟能惕然悚然 常若鬼神父師之臨其上 深淵薄氷之處其下 則虛靈知覺者 自不容於昏且亂矣 此敬字之義 所以惟畏爲近之

여기서 ‘두려워함’은 二元論的 見地에서 나온 발상이다. 누구(鬼神·父師)인가 나를 감시하고 나의 잘못에 대해 처벌할 것이기 때문에 두려워하는 것이다. 이는 退溪의 天에 대한 이해와 흡사한 논리이다. 다만 이러한 畏敬에 의하여 氣昏과 欲亂을 모두 극복할 수 있다고 보는 것(自不容於昏且亂)에는 문제가 있다고 하겠다. 두려워하고 조심하여 人欲을 억제한다는 것은 가능한 일이지만, 그렇다고 선천적 제약이 극복되는 것은 아니기 때문이다.

61) 徐復觀, 『中國人性論史』(先秦篇), p.22 참조.

62) 『退溪全書』, vol.1, pp.190-192 참조.

신체적 물질적 욕구의 두 방향을 의미하는 것이다. 그러므로 理와 氣에 있어서 理의 우위가 확보되고 氣는 理의 主宰下에 있어야 할 것이며 결코 氣에 의해서 이끌려서는 아니되는 것이다. 여기서 心の 主宰로서의 敬은 그 要法이 되는 것이다.⁶³⁾

퇴계에 있어서의 敬이란 一心의 주재이며, 만사 만물의 근본이며 또한 聖學 始終의 요법인 것이다.⁶⁴⁾ 여기서 心이란 性情을 통제하는 것이다. 一心이 주재를 하느냐 못하느냐에 따라 天理와 人欲, 中節과 不中節이 나뉘어지는 것이다.⁶⁵⁾ 즉 持敬이란 一心의 주재이고, 心이란 一身의 주재인 것으로, 一身의 행위의 선·악은 心の 주재 여부에 의해 결정되는 것이고, 이는 결국 持敬을 하느냐 못하느냐에 의해 결정되는 것이다. 퇴계는 다음과 같이 말한다.

理氣를 兼하고 性情을 統御하는 것은 心이다. 그런데 性이 발해서 情이 되는 즈음은 一心의 幾微요, 萬化의 樞要로서, 善惡이 여기로부터 나뉘어지는 것이니, 學者는 專一하게 敬을 간직하여 天理와 人欲에 어둡지 않게 해야 한다.⁶⁶⁾

이와 같이 퇴계에 있어서는 持敬이 무엇보다도 중요한 관건이며, 이는 敬으로 마음을 다스려서 항상 天理가 人欲을 억제하게끔 해야함을 뜻하는 것이다. 이러한 持敬의 내용은 <聖學十圖> 第九敬齋箴圖에 구체적으로 제시되어 있다. 잠시라도 持敬에 間斷이 생긴다면 마음이 동서남북 여러 갈래로 치달게 되고, 갖가지 사욕이 들끓게 되어 결국에는 “하늘과 땅이 뒤바뀌게 되는 것(天壤易處)”이다. 이는 心氣의 走作에 의

63) 李東俊, <16世紀 韓國性理學派의 歷史意識에 관한 研究>, 성대 대학원 박사학위논문, 1975, pp.157-159 참조.

64) 『退溪全書』, vol.1, p.203 : 敬者 一心之主宰 而萬事萬物之根本也 …… 敬之一字 豈非聖學始終之要哉

65) 『退溪全書』, vol.2, p.226 : 天理人欲之判 中節不中節之分 特在乎心之宰與不宰

66) 『退溪全書』, vol.1, p.205 : 兼理氣統性情者 心也 而性發爲情之際 乃一心之幾微 萬化之樞要 善惡之所由分也 學者誠能一於持敬 不昧理欲

해 인욕이 천리를 멸한 것을 말한다.⁶⁷⁾

이상의 내용을 요약한다면, 퇴계에 있어서 敬이란 天理를 주로 하여 人欲을 억제하여 善을 구현하는 요법인 것이며, 또한 하늘과 사람을 매개시켜 주는 고리하고 하겠다. 즉 비본래적인 私己를 척결하여 참된 自我를 확립시키고 그리하여 天人合一의 경지에 도달하고자 하는 것이다. 퇴계는 그러한 경지를 다음과 같이 표현하고 있다.

畏敬이 일상 생활에서 떠나지 않으매 中和位育의 功을 이룰 수 있으며, 德行이 彝倫에서 벗어나지 않으매 天人合一의 妙를 얻을 수 있다.⁶⁸⁾

2. 誠과 氣稟之拘의 극복 - 栗谷

敬을 畏敬·主一無適 등으로 이해한다면 誠은 眞實無妄이라 할 수 있다. 고대에는 誠이라는 글자가 ‘진실로’ ‘참으로’ 등의 助詞的 용법으로 많이 쓰였다.⁶⁹⁾ 宋代 이전까지는 誠이 ‘참됨’·‘정성스러움(誠慤)’으로 이해된 반면에 程子에 이르러서는 誠을 ‘實理’로 해석하게 되었다. 그러나 『中庸』에서는 이미 實理와 誠慤의 두 측면을 모두 말하고 있다.⁷⁰⁾ 즉 『中庸』 제20장에서는 “誠者 天之道也, 誠之者 人之道也”라고 하였는데, 여기서 誠은 實理로, 擇善固執하는 誠之는 誠慤으로 이해할 수 있는 것이다. 또한 제25장의 “誠者 物之終始 不誠無物”이라고 하는 데서 誠이 만물의 존재근거로 인식되고 있음을 볼 수 있다. 즉 誠은 天·

67) 孟子는 惡의 근원을 放心(本心이 物欲에 의해 가리워지는 것)에서 찾았다. 그리하여 “學問之道 無他 求其放心而已矣(『孟子』 告子 上)”라 하였다. 勉齋黃氏는 “此心一爲物欲所累 則奔逸流湯 失其至理而無所不至矣 …… 敬則此心自存 而所以求放心之要旨與(『心經』 卷4 頁24)”라고 말하고 있는데, 이는 敬으로 心을 주재하고 心으로 身을 주재하여야 한다는 논리와 일치하는 것이다.

68) 『退溪全書』 vol.1, p.198 : 畏敬不離乎日用 而中和位育之功可致 德行不外乎彝倫 而天人合一之妙斯得矣

69) 韋政通, 『中國哲學辭典』, p.682 참조.

70) 『朱書分類』 卷6 頁1 : 誠實理也 亦誠慤也 由漢以來 專以誠慤言誠 至程子乃以實理言 後學皆棄誠慤之說 然觀中庸 亦有言實理爲誠處 亦有言誠慤爲誠處

人을 일관하는 매개자요 모든 사물의 존재근거이며, 이러한 경지는 中和位育의 功을 이루어 ‘與天地參’하는 것으로 표현된다.

율곡은 이러한 誠의 사상체계를 계승하고 있다.⁷¹⁾ 그렇다고 율곡이 敬을 말하지 않은 것은 아니다. 誠이 아니면 天理之本然을 보존할 수 없지만 또한 敬이 아니면 一身의 主宰者인 心을 檢束할 수 없다는 것이다.⁷²⁾ 율곡은 인간의 제약성으로서 氣稟之拘와 物欲之蔽를 말하고, 이것들을 극복할 수 있는 방법으로 窮理·篤志·涵養·省察 등을 말하였는데, 이는 誠과 敬으로 포괄될 수 있는 구체적인 방법들이라 하겠다.⁷³⁾ 그리하여 율곡은 “誠은 敬의 근원이요, 敬은 誠으로 돌아가려는 노력”⁷⁴⁾이라 하여 誠과 敬을 일관된 입장에서 설명하고 있는 것이다. 이렇게 율곡은 氣稟之拘와 物欲之蔽를 모두 언급하고 그 극복방법으로 誠과 敬을 말하지만, 율곡의 근원적인 입장은 역시 氣稟之拘와 誠에 있다고 하겠다. 율곡의 선악관에서 이미 살펴본 바 있듯이 율곡은 선·악의 문제를 궁극적으로 氣의 清·濁으로 해명하고 있다. 그리하여 율곡은 變化氣質(矯氣質)論을 말하고 있는 것이다.⁷⁵⁾ 濁氣가 작용하면 본연지성을 가리우게 되므로, 濁氣를 清氣로 변화시켜 항상 清氣가 작용하도록 하여 본연지성을 회복시키는 것이 인간에게 있어서의 선의 구현 방법인 것이다.

그런데 율곡은 기질을 변화시키는 수양의 방법으로 克己와 勉強을 말한다. 인간의 꾸준한 자기극복, 자기개혁의 노력만이 變化氣質의 방법이라고 보는 것이다. 이러한 것은 율곡에 있어서 誠으로 요약된다. 그리하여 율곡은 “誠이 아니면 뜻을 세울 수 없고, 誠이 아니면 이치를 깨

71) 『栗谷全書』, vol.2, p.570 : 天以實理而有化育之功 人以實心而致感通之效 所謂實理實心者 不過曰誠而已矣 …… 其所以參天地贊化育者 乃至誠之所致也

72) 『栗谷全書』, vol.2, p.584 : 非誠無以存天理之本然 非敬無以檢一身之主宰

73) 『栗谷全書』, vol.1, p.480 : 惟其氣拘而欲蔽 本體不能立 故其用或失其正 其病在於昏亂而已 …… 君子以是爲憂 故窮理以明善 篤志以率氣 涵養以存誠 省察以去僞 而治其昏亂

74) 『栗谷全書』, vol.2, p.583 : 誠者 敬之原也 敬者 反乎誠之功也

75) 『栗谷全書』, vol.1, p.465-469 참조.

달을 수 없으며, 誠이 아니면 氣質을 變化시킬 수 없다.”⁷⁶⁾고 말한다. 율곡은 誠을 實理之誠과 實心之誠으로 나누고, 天道는 實理요 人道는 實心이라 하였다.⁷⁷⁾ 하늘에는 實理가 있기 때문에 氣化가 流行不息하는 것이며 사람에게에는 實心이 있기 때문에 工夫에 間斷이 없는 것이다.⁷⁸⁾ 이러한 공부 가운데 가장 중요한 것이 바로 기질을 변화시키고자 하는 노력인 것이다.⁷⁹⁾ 이렇게 볼 때 율곡에게 있어서의 誠이란 위로는 天·人을 일관하는 원리요 모든 사물의 존재근거인 것이며, 아래로는 인간에게 있어서 氣稟의 제약을 극복하고 선을 구현하고자 하는 요법이라 할 수 있다.

V. 結 論

퇴계·율곡의 철학을 이해함에 있어서 敬과 誠은 그 핵심개념 가운데 하나라고 할 수 있다. 우리는 이제까지 퇴계와 율곡이 왜 각각 敬과 誠을 강조하였을까 하는 문제를 살펴보았다.

유가사상을 明善去惡의 ‘도덕적 형이상학’⁸⁰⁾이라 한다면 여기서 도덕적 수양론으로서의 誠敬論의 의의는 자못 크다고 하겠다. 수양이란 무엇인가 제약이 있다는 판단 하에 제기되는 것이며, 그 제약은 본래성과의 관련하에 말해지는 것이다. 그리하여 본고에서는 인간의 본래성과 두 제약이라는 것으로부터 문제의 실마리를 찾고자 하였다.

인간의 본래성을 明德(또는 本然之性)이라 한다면 인간에게는 또한

76) 『栗谷全書』, vol.1, p.465 : 志無誠則不立 理無誠則不格 氣質無誠則不能變化

77) 『栗谷全書』, vol.2, p.581-582 : 誠者 眞實無妄之謂 而有實理之誠 有實其心之誠 …… 天道卽實理 而人道卽實心也

78) 『栗谷全書』, vol.1, p.464 : 天有實理 故氣化流行而不息 人有實心 故工夫緝熙而無間

79) 『栗谷全書』, vol.1, p.418 : 帝王之學 莫切於變化氣質

80) 牟宗三, 『心體與性體』, vol.1, pp.139-189 참조.

氣稟之拘와 人欲之蔽라는 제약이 있는 것이었다. 여기서 수양이란 이 두 제약을 어떻게 극복하느냐의 문제인 것이다. 氣稟이란 氣의 淸·濁의 문제로서 여기에 입각한 율곡의 경우는 일원론적 인간이해를 보여주었다. 物欲이란 天理에 대립되는 개념으로서 여기에 입각한 퇴계의 경우는 이원론적 인간이해를 보여주었다. 하지만 氣稟之拘와 人欲之蔽는 각각 선천적(근원적)·후천적(현상적) 제약으로서 그 본질상 다른 것은 아니므로 본고에서는 “氣稟之拘는 人欲之蔽의 존재근거요 人欲之蔽는 氣稟之拘의 인식근거”라는 식의 표현을 해 보았다. 그러면 본질상 이 양자가 다른 것이 아님에도 불구하고 왜 각각 일원적·이원적 인간이해로 발전하는 것일까? 인간의 행위양상(현상)은 도덕적 측면에서 볼 때 善·惡으로 二分할 수 있으며, 퇴계는 이러한 天理와 人欲이 대립하는 현상을 그의 철학의 기반으로 삼았기 때문이다. 그러나 근원적으로 볼 때 행위의 주체인 인간 자체에 있어서는 반드시 이원적·대립적이라고 할 수는 없다. 율곡의 경우는 이것을 氣의 淸·濁 문제로 해명하고, 궁극적으로는 하나의 氣의 양측면으로 이해한다.

퇴계에 있어서의 理란 정당성의 의미를 강하게 띠고 있었으며, 氣란 理에 대립하는 것이었다. 퇴계에 있어서의 理의 능동성과 理氣二元論은 그대로 그의 사단칠정론에 반영되어서 理氣互發論을 초래하였다. 四端과 七情, 道心과 人心을 대립적으로 이해한 퇴계는 天理와 人欲의 이원론으로 선·악의 문제를 해명하였다. 이러한 퇴계에 있어서의 敬이란 一身의 주재자인 心을 檢束하여 항상 天理가 人欲을 이기도록 하고자 하는 요법이였으며, 특히 天에 대한 畏敬을 강조하고 있음을 볼 때, 또한 天·人을 매개시켜주는 고리였다.

율곡의 경우는 항상 所以然과 所然으로 理·氣를 이해하고 理·氣는 一而二 二而一이라는 不離不雜의 理氣之妙를 말한다. 그러므로 율곡은 理의 능동성을 부정하고 氣發理乘一途論을 주장하였던 것이다. 氣質之性兼本然之性, 七情包四端, 人心道心相爲終始 등의 일원론적 인간이해를 보여주는 율곡은 선·악의 문제를 氣의 淸·濁으로 설명한다. 그리

하여 항상 淸氣가 本然之性을 온전히 구현시키도록 해야 한다는 변화기 질론이 제기된다. 이러한 율곡의 경우에 있어서 誠이란 기질을 변화시키는 요법이었으며, 특히 天·人을 일관하는 원리라고 할 수 있다.

퇴계의 선·악 이원론적 인간이해는 인간의 타락가능성에 대한 깊은 우려를 담고 있는 것이며, 따라서 그의 인간이해는 결코 낙관적이지 못한 것이다. 그러한 퇴계에 있어서 天에 대한 畏敬은 윤리적 행위의 불가결한 보루인 것이다. 퇴계에 있어서의 天이란 인간의 행위를 심판하고 길흉화복으로 보상하는 의지적 주재자로 인식된다. 다시 말하면 天은 타락하기 쉬운 인간에게 있어서의 윤리적 행위의 후견자로 이해된 것이다. 반면에 율곡의 氣發理乘一途論은 인간의 타락가능성에 대한 우려보다는 윤리적 행위의 주체로서의 인간에 대한 신뢰가 보다 강하다. 인간은 자신의 성실한 노력으로 얼마든지 윤리적 행위의 주체로서의 역할을 다할 수 있는 것이다. 따라서 이러한 관점에서는 의지적 주재자에 대한 외경보다는 자신의 적극적인 노력이 보다 강조되는 것이며, 따라서 율곡은 天을 의지적 주재자로 규정하기 보다는 實理로 규정하게 되는 것이다. 이와 같이 퇴계에 있어서는 天과 人間의 이원성(이질성)이 강조된 것이라면, 율곡에 있어서의 天이란 實理로서 實心の 인간과의 일원성(동질성)이 강조된 것이라 하겠다. 그러므로 퇴계는 敬으로써 天人合一의 경지에 도달할 것을 말하고 율곡은 誠으로써 天人合一의 경지에 도달할 것을 말한 것이다.

이상에서 논한 것을 두고 볼 때, 퇴계의 敬思想과 율곡의 誠思想의 궁극적 차이는 善·惡의 所從來에 대한 견해의 차이, 즉 인간에 대한 이해의 차이에서 비롯되는 것이며, 이것은 바로 理氣互發論과 氣發理乘一途論의 차이에서 비롯되는 것임을 알 수 있다. 그러나 이들이 모두 明善去惡·致中和·天人合一에 궁극적인 목표를 두었다고 한다면, 이것이 바로 유가사상으로서의 공통점이라고 하겠다.