

교육의 根本問題로서의 四端七情論辯**

朴 鍾 德*

• 目 次 •

I. 序 論	IV. 四端七情論辯과 그 해석
II. 經驗的 실체로서의 四端과 論理的 형식으로서의 四端	V. 教育의 근본문제로서의 四端七情論辯
III. 氣質之性和 本然之性	

I. 序 論

성리학을 ‘心學’이라는 개념으로 체계화하고 있는 드 베리에 의하면, 중국철학은 다른 무엇이기 이전에 ‘마음’에 관한 이론이라고 볼 수 있다.¹⁾ 드 베리의 이 설명은 중국철학의 일반적 경향에 관한 종래의 설명과는 뚜렷이 구분된다. 중국철학에 관한 종래의 규정에 의하면, 심학은 理學과 대비되는 것으로서 陸象山, 王陽明 등에 의하여 이루어진 일련의 연구를 가리키는 개념이다. 그러나 드 베리가 말하는 심학은 그러한 陸王之 심학을 가리키는 것이 아니다. 오히려 어느 편인가 하면, 드 베리의 심학은 이학과 심학을 포괄적으로 지칭하는 것이다. 드 베리가 보기에 중국철학에 있어서의 이학과 심학이라는 양대 지주의 차이는 그

* 서울대 교육학과 교수

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제91호(1991) 게재논문

1) Wm. Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo Confucianism*, New York : Columbia University Press. 1989, xii.

들의 관심사가 달랐다는 점에 있다기보다는 동일한 관심사를 상이한 방식으로 설명하였다는 점에 있다. 말하자면 이학과 심학 모두 동일하게 마음을 설명하려는 시도라고 보아야 하며, 다만 차이가 있다면 심학과는 달리 이학은 ‘性은 그 성격상 理와 다르지 않다’(性卽理)는 설명에 잘 나타나 있듯이, 개인이 마음에 채워 넣어야 할 性, 즉 표준을 더 강조한다는 것이다. (이학과 대비되는 것으로서의 심학은 분명히 개인이 앞으로 실현해야 할 마음보다는 현재 개인이 가지고 있는 마음을 더 강조한다. 왕양명의 ‘마음은 그 성격상 이과 다르지 않다’(心卽理)는 주장은 그의 의도가 무엇이었던지 간에 개인에게 납득되는 것 이외에는 다른 마음이 존재하지 않는다는 경향을 부채질할 가능성이 있다.)

중국철학사를 심학이라는 한 가지 흐름이 일관되게 흘러 온 역사로 보는 드 베리의 견해는 중국철학의 주된 관심은 곧 마음의 개념과 그 실현방도에 있다는 것을 보여준다. 드 베리는 이 점을 주희의 「中庸章句」 서문에 나타나 있는 ‘心法’이라는 개념으로 설명한다. 심법이라는 개념은 대체로 말하여 마음의 이상적 상태, 마음에 채워 넣어야 할 내용, 마음의 실현방도를 동시에 지칭한다고 말할 수 있다. 심법을 이렇게 파악할 때, 그 세 가지는 곧 「중용」 1장에 나타나 있는 ‘性’과 ‘道’, 그리고 ‘教’에 그대로 상응한다고 볼 수 있다. 결국, 심법은 「중용」 1장에 나타나 있는 성, 도, 교, 이 세 가지의 관련으로 설명되며, 그리하여 심법은 「중용」, 특히 그 1장에 응축되어 나타난다(그의 「중용장구」 서문에서 程頤의 말을 인용한 朱熹에 의하면, ‘중용」은 공자 이래로 전수된 심법이 체계화된 것이다²⁾).

「중용」 1장의 ‘하늘이 명령하는 것, 그것이 性이며, 性이 자국을 남긴 것, 그것이 道이며, 道를 닦는 것, 그것이 教이다’라는 문장에 제시되어 있는 성, 도, 교의 연쇄적 관련은 그 진술형태로 보아 하늘의 명령으로서의 성이 먼저 있고 그것이 도와 교에 순차로 연결된다는 연상을 불러 일으킬 수 있다. 그러나, 그 문장은, 성은 그 자체의 실체를 가지고 도

2) 此篇 乃孔門傳受心法, 朱熹, 「中庸章句」, 序論.

와 교에 시간상 앞서서 존재하는 것이 아니라 도와 교에서 추론되는, 도와 교의 논리적 기준이며, 도는 교의 내용이라는 점을 밝히고 있는 것으로 이해되어야 한다³⁾(인용 문장이 들어 있는 「중용」제 1장의 전문은 다음과 같다—‘① 하늘이 명령하는 것, 그것이 性이며, 性이 자국을 남긴 것, 그것이 道이며, 道를 닦는 것, 그것이 教이다. ② 희노애락으로 표현되기 이전을 가리켜 中이라고 하며, 희노애락이 中에 맞게 표현된 상태를 가리켜 和라고 한다. 中은 천하가 따라야 할 궁극적 표준이며, 和는 道가 천하에 두루 퍼져 있는 상태이다. 中和의 원리가 완전히 실현될 때 천지는 제자리에 서며 만물은 성장한다. ③ 道는 잠시도 떠날 수 있는 것이 아니다. 만약 인간이 벗어날 수 있는 것이라면 그것은 道가 아니다. 君子가 남에게 보이지 않는 곳을 삼가고, 남에게 들리지 않는 곳을 두려워하는 것은 이 때문이다. 가장 은밀한 것만큼 잘 보이는 것이 없으며, 가장 미미한 것만큼 잘 드러나는 것이 없다. 군자는 홀로 아는 그 곳을 삼간다’⁴⁾). 이 점에서 성, 도, 교의 관련으로 설명되는 心法과 그것을 체계화한 심학은 그 자체가 교육이론이라고 말할 수 있다.⁵⁾ 이것은 곧 심학이 먼저 있고 그것을 교육이론으로 해석할 수 있다는 것이 아니라, 심학은 원래부터 교육이론이었다는 것을 가리킨다. 심학은 무엇보다도 교육적 고려에서 체계화된 것이라고 말할 수

3) 性, 道, 教의 연쇄적 관련을 포함하여 성리학에서의 心의 개념과 그것에 함의된 교육의 의미에 관한 자세한 고찰에 관해서는 李烘雨, ‘全人教育論’, 한국교육학회 도덕교육연구회 『道德教育研究』, 제 8집, 1996. 5., pp.11-20 참조.

4) ① 天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教 ② 道也者 不可須臾離也 可離 非道也 是故君子 戒慎乎其所不睹 恐懼乎其所不聞 莫見乎隱 莫顯乎微 故君子慎其獨也 ③ 喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和 中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也 致中和 天地位焉 萬物育焉, 子思, 『中庸』1. 번역문에서 원문의 둘째 문단과 세째 문단의 순서가 바뀌어 있는 것은 글의 흐름으로 보아 두 문단의 순서를 바꾸어 읽는 것이 더 자연스럽다고 판단되기 때문이다. 이하 『中庸』 1장의 전문에 대한 번역과 그 자세한 해석에 관해서는 李烘雨, 前掲書, pp.11-17 참조.

5) 上掲書, pp. 11-17; 張聖模, ‘教育理論으로서의 朱子學과 陽明學’, 서울대학교 대학원 박사학위 논문, 1993.

있다.

이황의 철학은 심학의 그러한 전통의 연장선상에 있다. 眞德秀의 「心經」에 대한 그의 「後論」에 잘 나타나 있듯이, 이황은 이학과 심학의 구분에 대하여 이의를 제기하고 있으며, 그리하여 마음에 관한 탐색이 중국적으로 성리학의 중심논의가 되어야 한다는 점을 밝히고 있다.⁶⁾ 이황이 보기에 理와 기 등의 개념은 마음이 아니라 세계를 설명하는 것이며, 따라서 그러한 개념은 그 자체로서는 완결될 수 있는 것이 아니다. 다시, 이황이 보기에, 理와 氣의 개념이 완결된 체계를 이루기 위해서는 그것은 마음에 관한 설명과 어떤 형태로든지 관련을 맺지 않으면 안 된다. 그의 이러한 문제의식이 집약적으로 나타나 있는 것이 바로 四端七情論辯(이하 四七論辯)이다. 사칠논변은 널리 알려져 있는 대로 사단과 칠정의 관련을 이氣哲學에 비추어 설명하려는 시도이다.⁷⁾ 사단과 칠정의 관련에 관한 그의 해석, 즉 ‘사단은 理의 표현이며 칠정은 氣의 표현이다’⁸⁾라는 말에 잘 나타나 있듯이, 이황은 先秦儒學 이래로 마음을 설명해 주는 것으로 인식된 두 가지 개념, 즉 사단과 칠정을 理와 기에 비추어 설명하고 있다.

마음에 관한 설명에는 반드시 세계에 관한 설명이 가정되어 있다. 사단(또는 칠정)과 이(또는 기)의 관련에 관한 이황의 앞의 해석은 그 점을 잘 드러내고 있다. 앞의 해석에서 四端과 理의 관련은 ‘표현된다’라는 말로 번역된 ‘發’의 의미에 의존하여 해명할 수 밖에 없다. ‘발’의 개념에 유의하여 사단과 理의 관련을 대답하려고 할 때, 그 한 가지 방식은 아마도 ‘발’을 문자 그대로 해석하여 사단과 理를 시간적 선후관계로 파악하는 것일 것이다. 이 방식에 의하면, 理가 시간상 먼저 존재하고

6) 李滉(撰), 「增補 退溪全書」二, 대동문화연구원, 1985, pp.326-328; 「增補 退溪全書」四, p.24.

7) 尹絲淳, 「退溪哲學의 研究」, 서울 : 고려대학교 출판부, 1986, p.74.

8) 四端理之發 七情氣之發, 「兩先生四七理氣往復書」(이하, 「往復書」), pp.83a-b. 「往復書」에는 이황과 기대승이 주고 받은 편지가 그 순서에 따라 함께 수록되어 있다.

그것이 사단으로 표현되는 것으로 파악된다. 그러나 이러한 해석은 도저히 용납될 수 없는 것이다. 이라는 개념은 현상에서 추론될 뿐 그 자체로서는 실체를 가질 수도 파악될 수도 없는 것이다. 사단과 理의 관계가 시간적 선후관계로 파악될 수 없다는 사실은 그 관계에 대한적인 해석이 존재한다는 것을 시사한다. 그 대한적인 해석은 이황의 관심이 경험적 현상에 관한 설명에 있었다기보다는 형이상학적 설명에 있었다는 사실에서 도출된다. 이황은 사단이 표출되는 양태나 기능 등에 관해서는 애당초 관심이 없었다. 이황의 관심은 오직 사단을 사단으로 성립시켜 주는 假定 또는 ‘源泉’을 드러내는 데에 있었다. 사단에는 그것을 성립하게 하는 논리적 가정이 들어 있다는 것, 이 개념적 사실을 설명해 주는 것이 바로 理이라는 개념이다. 理는 사단이 있기 이전에, 그것과는 별도로 존재하는 것이 아니라 사단으로부터 추론되는 것이며, 이 점에서 사단은 그 성격에 있어서 理와 다르지 않다. 이황이 보기에 사단은 理와 동일한 성격을 가지고 있으며, 이와 마찬가지로 이유에서 칠정 또한 氣와 동일한 성격을 가지고 있다. 다시 이황이 보기에, 理와 氣가 결코 혼동될 수 없다면 바로 그 이유에서 사단과 칠정은 엄연히 구분된다.

사단과 칠정을 정의하는 방식에는 여러 가지가 있을 수 있다. 그러나 여기에서 잠정적인 규정이나마 그 중 한 가지를 제시하자면, 칠정은 원칙상 개인에게 의식되는 상태를 가리킨다는 점에서 ‘경험적 마음’이라고 부를 수 있을 것이며,⁹⁾ 사단은 칠정과 달리 현재 개인에게 지각되지는 않지만 갖추어야 할 표준을 가리킨다는 점에서 ‘형이상학적 마음’이라고 부를 수 있을 것이다.¹⁰⁾ 결국 사칠논변은 ‘경험적 마음’과 ‘형이상학적 마음’의 관련에 비추어 우리의 마음을 탐색하는 일을 그 대상으로 하고 있다고 볼 수 있으며, 바로 이 점에서 사칠논변, 그리고 그것에

9) ‘기쁨[喜], 노여움[怒], 슬픔[哀], 두려움[懼], 사랑[愛], 미움[惡], 욕심[欲] 등 ‘일곱 가지 정서’가 칠정에 속한다(『禮記』, 禮運 22).

10) 측은히 여기는 마음[惻隱之心], 부끄러워 하고 경계하는 마음[羞惡之心], 사양하는 마음[辭讓之心], 옳고 그름을 판단하는 마음[是非之心] 등, ‘네 가지 실마리로서의 마음’이 사단에 포함된다(『孟子』, 公孫丑上 6).

반영되어 있는 이황의 철학은 우리에게 존경과 감탄을 자아낸다(물론 이 정서는 이후의 논의에 의하여 감소될 수도 있고 증폭될 수도 있다). 사실상 아무리 찬란한 철학적 설명이라 하더라도 그것이 마음은 어떻게 되어 있으며 마음에 채워 넣어야 할 것은 무엇인가에 관한 번민에 답을 주는 것이 아니라면, 그것은 결코 인류에게 빛을 던져 주는 이론이 될 수 없다. 마음에 관한 이론은 그 관심이 타인을 향하고 있다기보다는 바로 자신을 향하고 있다.

이상에서 보듯이, 이황의 철학, 그리고 그것이 집약적으로 표현되어 있는 사칠논변은 심학의 연장선상에 있다. 다만, 이황의 심학은 송대 심학(또는 성리학)에서 간과되었던 문제가 그에 이르러 비로소 제기된 결과로 형성된 것이라는 점을 고려한다면, 그의 심학은 그 이전의 심학에 대한 부연 이상의 의미를 가지고 있다. 그리고 심학이 교육이론인 한, 사칠논변 또한 그 자체가 하나의 교육이론이라고 보아야 한다. 이하의 논의에서 밝혀질 것이지만 사칠논변은 그 무엇이든 이전에 교과외 지위에 관한 교육학적 논쟁이었다. 이하 이 글은 사칠논변에 나타나 있는 교육이론을 드러냄으로써 이황, 그리고 그의 논변 상대자인 奇大升의 관심이 교육에 있다는 점을 밝히려는 데에 목적을 두고 있다. 그러기 위해서는 먼저 사칠논변의 발단이 되었던 송대 성리학에서의 張載와 朱熹, 그리고 선진유학에서의 孟子로 거슬러 올라갈 필요가 있다. 사칠논변은 2조선시대 성리학자인 이황과 기대승에 의하여 꽃피운 것이지만 그 논변의 소지는 그 이전의 맹자와 송대 성리학에 이미 마련되어 있었다고 볼 수 있다. 문헌상으로 보아, 사단이 최초로 언급되어 있는 책은 「孟子」이다. 그 책에서 맹자는 인간의性に 관한 당시의 설명, 특히 告子の 설명을 반박하고 자신의 생각을 개진하는 과정에서 사단의 개념을 도입하고 있다. 또한 송대 성리학, 특히 주희와 장재는 本然之性과 氣質之性이라는 개념에 의하여 사단에 관한 맹자의 설명에 내포되어 있는 애매성을 부각시키고 있다.

II. 經驗的 실체로서의 四端과 論理的 형식으로서의 四端

먼저 사단에 관한 맹자의 설명은 性을 인간의 개인적·생물학적 특성으로 보는 告子の 견해를 바로잡기 위한 것이었다. 맹자가 살았던 시대는, 그것이 ‘春秋戰國時代’라는 이름으로 불린다는 사실만 보더라도, 전통적으로 유지되어 오던 도덕규범이 의심 또는 거부되던 시기에 해당한다. 이 시대에는 도덕규범의 정당성이 공자 이래로 강조되어 오던 仁이나 ‘옛 것’(古之道)에 비추어 설명되기보다는 인간의 생명이나 충동에 비추어 설명되었으며, 그것이 마치 聖人 또는 공자의 뜻인 것처럼 간주되었다. 性을 인간의 생명현상으로 파악하는 고자의 주장은 바로 이러한 시대적 분위기를 잘 대변해 주고 있다.¹¹⁾ 이에 반하여 맹자는 고자의 이러한 주장에 들어 있는 위험을 간파하고 그 주장에 편승하는 시대적 경향을 제어하려고 하였다. 「孟子」라는 책에 적혀 있는 ‘맹자는 … 말마다 반드시 堯과 舜을 찬양한다’¹²⁾라는 말이나, ‘나는 공자를 배우기를 염원한다’¹³⁾는 맹자 자신의 말은 그 일의 의의와 중요성에 관한 맹자 자신의 생각을 나타내고 있다. 性에 관한 告子の 생각은 맹자에 의해 인용된 말로 우리에게 전해지고 있다. 맹자에 의해 인용된 바에 의하면, 고자는 ‘버드나무와 술잔의 비유’에서 ‘性을 버드나무에, 義를 술잔에 각각 비유하고, 인간의 성과 仁義의 관계는 [마치 버드나무를 가지고 술잔을 만드는 것과 같다고 할 때의] 버드나무와 술잔의 관계와 같다’¹⁴⁾고 주장한다. 고자의 이러한 주장은, 性(버드나무)에는 원래 仁義(술잔)가 들어 있지 않다는 것, 그리하여 성을 인의로 바꾸는 일은 성과 무관한 인의를 억지로 인간에게 부과하는 것이라는 점을 가정하고 있다. 더 나아가서 고자는, 위의 구절 바로 다음에 이어지는 ‘물의 비유’에서, ‘性에 善과 惡의 구분이 해당되지 않는 것은 마치 물의 흐름에 동

11) 金忠烈, 「中國哲學 散考」, II, 서울 : 온누리, 1988, p.179.

12) 孟子 … 言必稱堯舜, 「孟子」, 滕文公上 1.

13) 吾未能有行焉 乃所願 則學孔子也, 「孟子」, 公孫丑上 2.

14) 性猶杞柳也 義猶枏棬也 以人性爲仁義 猶以杞柳爲枏棬, 「孟子」, 告子上 1.

쪽과 서쪽의 구분이 없는 것과 같다¹⁵⁾고 주장하고 있다.

그러나 맹자가 보기에, 성에 대한 고자의 이러한 생각에는 위험이 따른다. 고자가 성의 개념으로 제시하고 있는 ‘인간의 생명력’¹⁶⁾, 그리고 그러한 성의 구체적인 내용으로 제시된 ‘개인생존 본능과 종족보존 본능’¹⁷⁾은 결국 욕망이라는 용어로 포괄되며, 이 점에서 고자는 인의에 의해 영향을 받기 이전의 상태인 인간의 욕망을 성으로 보고 있다. 인의 이전에, 그것과는 별도로 성이 존재한다는 고자의 주장은, 그것의 원래 의도가 어떠한가에 관계없이, 인의에 의해서 제어받지 않은 욕망을 당연한 것으로 받아들여야 한다는 생각을 막을 수 없을 뿐 아니라 나아가서 그것을 더욱 촉진하는 방향으로 작용한다. 맹자는 바로 이 고자의 생각에 대하여, 인의와 관련을 맺지 않은 성은 있을 수 없다는 것, 우리는 인의를 성의 한 부분으로서 받아들여야 한다는 것을 주장하고 있다. 맹자의 이러한 주장은 성과 命의 관련에 관한 그의 생각에서 더욱 분명해진다.

입이 맛에 끌리는 것, 눈이 색에 끌리는 것, 귀가 소리에 끌리는 것, 코가 냄새에 끌리는 것, 사지가 편안함에 끌리는 것—이것은 性이다. 그러나 또한 命이 있기 때문에 군자는 성을 말하지 않는다. 부자의 관계에 仁이 있다는 것, 군신의 관계에 義가 있다는 것,賓主의 관계에 禮가 있다는 것, 현자에게 智가 있다는 것, 성인이 天道를 구현한다는 것—이것은 命이다. 그러나 또한 性이 있기 때문에 군자는 命을 말하지 않는다.¹⁸⁾

맹자의 이 구절을 이해하는 데에는 ‘有命焉’과 ‘有性焉’이라는 두 문장

15) 人性之無分於善不善也 猶水之無分於東西也, 「孟子」, 告子上 2.

16) 生之謂性, 「孟子」, 告子上 3.

17) 食色性也, 「孟子」, 告子上 4.

18) 口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢之於安佚也 性也 有命焉 君子不謂性也 仁之於父子也 義之於君臣也 禮之於賓主也 智之於賢者也 聖人之於天道也 命也 有性焉 君子不謂命也, 「孟子」, 盡心下 24.

을 해석하는 것이 결정적으로 중요하다. 예컨대 ‘有命焉’을 위에서와 같이 ‘또한 命이 있다’로 번역하거나, 아니면 일반적인 관례대로 ‘여기에는 命이 있다’로 번역하거나 간에, 그 말 자체로는 ‘입이 맛에 끌리는 것’ 등의 性과 ‘또한 있는’ 또는 ‘여기에 있는’ 命이 어떤 관련을 맺고 있는지 알 수가 없다. 뿐만 아니라, 만약 그 문장을 ‘性과 함께 命이 있다’든가 ‘性 속에 命이 있다’는 뜻으로 해석한다면, 이것은 오히려 性과 命이 별도로 존재한다는 告子の 견해를 받아들이는 셈이 된다. (이 해석에서는 안에 있건 밖에 있건 간에 性과 命은 따로 따로 존재하는 것으로 된다.) 맹자의 이 구절이 告子の 견해를 효과적으로 부정할 수 있으려면 ‘有命焉’과 ‘有性焉’을 이와는 다른 방식으로 해석하지 않으면 안된다.

앞에서 살펴 보았듯이, 告子是 性을 개인생존 본능인 食과 종족보존 본능인 色으로 대표되는 욕망으로 파악하고 그것이 仁과 義와는 무관하게 존재할 수 있다고 본다. 맹자의 ‘有命焉’과 ‘有性焉’이라는 말은 이 생각을 부정하는 것이며, ‘君子不謂性’과 ‘君子不謂命’은 이 생각 속에 들어 있는 도덕적 위험을 말하고 있다. 맹자가 性으로 제시한, ‘입이 맛에 끌리는 것’ 등 다섯 가지는 告子の ‘욕망’(食色)과 동일한 것을 지칭하는 것으로 보아도 무방하며, 따라서 그런 것들을 ‘性’이라고 부르는 점에 관한 한 맹자는 性에 대한 告子の 생각을 받아 들인다고 볼 수 있다. 그러나 맹자가 보기에, 性은 性 그 자체로서 존재하는 것이 아니라, 예컨대 밥을 먹는 행위 속에, 그 행위의 한 측면으로 존재한다. 밥을 먹는 행위 속에는 ‘입이 맛에 끌리는’ 性이 분명히 존재한다. 이것이 존재하지 않는다면 밥 먹는 행위가 일어날 수 없을 것이다. 그러나 밥을 먹는 행위 속에는 ‘또한’ 그 한 측면으로 예컨대 ‘賓主의 관계에 禮가 있는’ 것과 같은 命이 존재한다. ‘父子의 관계에 仁이 있는 것’을 비롯하여, 命이라는 용어로 불리는 것들은 행위를 특정한 방향으로 이끄는 규범을 의미한다. 그러나, 물론, 이 命도 그 자체로서 존재하는 것은 아니며, 性을 그 한 측면으로 포함하고 있는 행위 속에 그 행위의 한 측면으로 존재한다. 그리하여 위에서 ‘또한 命이 있다’와 ‘또한 性이 있다’로 번역

된 ‘有命焉’과 ‘有性焉’은 ‘性이 있는 곳에는 반드시 命이 있다’, 그리고 ‘命이 있는 곳에는 반드시 性이 있다’는 것을 뜻하는 것으로 해석되어야 한다. (앞의 인용문에서의 ‘君子’는, 맹자 자신을 포함하여, 이 관련을 간과하고 있는 사람이라고 보아야 한다. ‘군자’는 性 또는 命을 말하면 당연히 命 또는 성을 함께 말해야 한다는 것을 알고 있기 때문에 그는 (命과는 별도로) 性 또는 (性과는 별도로) 命을 말하지 않는다.) 性과 命이 있는 그 ‘곳’은 바로 우리의 행위가 일어나는 사태이며, 이 사태와의 관련에서 ‘性’은 욕망을 지칭하는 것으로, ‘命’은 규범을 지칭하는 것으로 된다.

모든 행위에는 개인이 그 행위를 통하여 실현하고자 하는 의도 또는 목적이 작용한다. 개인의 의도 또는 목적이 작용하지 않는다면, 행위는 도저히 일어날 수 없을 것이다. 행위를 수행하는 개인의 의도 또는 목적, 그것이 바로 性이다. 그러나 행위에는 또한 그 행위의 근거가 되는 규범(또는 기준)이 작용한다. 이 규범은, 그것이 행위 당사자인 개인에게 분명하게 의식되는가 그렇지 않는가와는 무관하게 행위의 이면에 존재하며, 그 행위가 지향하는 특정한 방향을 지시한다. 행위가 지향하는 특정한 방향 또는 기준, 그것이 바로 命이다. 물론, 행위가 이와 같이 상이한 두 측면에서 파악될 수 있다고 하여 그 각각의 측면에서 규정되는 행위가 따로 따로 존재하는 것은 아니다. 한편으로 행위자 개인의 의도, 다른 한편으로 행위 그 자체의 의미로서의 규범 이 두 가지는 동일한 행위의 상이한 두 측면에 지나지 않는 것으로서, 그 두 측면은 개념상 구분될 뿐 사실상 분리되지 않는다.

맹자가 보기에, 고자는 성과 命의 관련에 관한 이 사실을 간과하고 마치 命 없이 性이 존재할 수 있는 것처럼, 이를테면 밥을 먹되 그냥 먹는 일이 있을 수 있다고 주장하고 있다. 그러나 이것은 도저히 납득될 수 없는 주장이다. 그도 그럴 것이 문명된 삶의 이전으로 돌아가지 않는 한, 실지로 ‘그냥’ 밥을 먹는 경우는 있을 수 없는 것이다. 이렇게 보면 고자의 주장은 인간이 이 때까지 축적해 온 禮, 예컨대 밥 먹는

일과 관련된 예의 존재를 근본적으로 부정하며, 그 결과 고자는 예에 관하여 이 때까지 인간이 해 온 행위를 일시에 무효화시키고 있다고 볼 수 있다. 이렇게 해석할 때 고자의 주장은 그야말로 ‘천하의 사람을 부추겨 인과 의를 손상시키는’¹⁹⁾ 주장이 된다.

性と 命의 관련에 관한 맹자의 설명은, 성은 그 자체로서 독자적인 실체를 가지는 것이 아님을 보여 준다. 즉, 성은 욕망을 지칭하는 것이며 명은 규범을 지칭하는 것이지만, 성과 명은 사실상 별개의 것으로 존재할 수 있는 것이 아니다. 성은 그 자체로 존재할 수 없고 반드시 명과 결합된 형태로 존재하며, 마찬가지로 명 또한 그 자체로서 존재할 수 없고 반드시 성이 개입된 형태로 존재한다. 성은 명에 비추어 보았을 때 비로소 의미를 가지며, 명은 성을 기반으로 하여 실현될 수밖에 없다.

성과 명의 관련에 관한 맹자의 견해는 仁과 義의 관련에 관한 고자의 견해를 부정하는 과정에서도 그대로 나타난다. 앞의 ‘성은 食色이다’라는 말에 뒤이어 고자는 맹자와의 이른바 ‘仁內義外’ 논변에서 ‘인이 마음 안에 있는 반면 의는 마음 밖에 있다’²⁰⁾고 주장한다. 고자에 의하면, 이를테면 ‘우리가 어른을 공경하게 되는 것은 어른의 나이 때문이요, 우리에게 원래 있었던 공경하는 마음 때문이 아니며 … 이 점에서 의는 마음 바깥에 있다’²¹⁾ 이에 대하여 맹자는 ‘어른의 나이가 의인지, 아니면 어른을 공경하는 마음이 의인지’²²⁾를 묻는다. 맹자의 이 질문은, 성과 명의 관련에서처럼, 우리가 어른의 나이를 아는 것과 어른을 공경하는 마음이 따로 따로 성립할 수 없다는 점을 시사하고 있다. 즉, 맹자가 보기에, 우리는 어른을 모르고서는 그 어른을 공경하는 마음을 가질 수 없으며, 마찬가지로 어른을 공경하는 마음 없이는 그 어른을 어른으로서 알아 볼 수 없다. 이렇게 보면 고자는 어른을 모르고서도 어른을

19) 率天下之人 而禍仁義者, 「孟子」, 告子上 1.

20) 仁內也非外也 義外也非內也, 「孟子」, 告子上 4.

21) 彼長而我長之 非有長於我也 … 故謂之外也, 「孟子」, 告子上 4.

22) 長者義乎 長之者義乎, 「孟子」, 告子上 4.

공경하는 마음이 있을 수 있다거나 어른을 공경하는 마음 없이도 어른을 받들 수 있다는, 맹자로서는 도저히 받아들일 수 없는 주장을 하고 있다고 볼 수 있다. 결국 맹자는 성과 명의 관련에 관한 고자의 견해를 부정하는 것과 동일한 논리에 의하여, 명으로 통칭되는 인과 의는, 그중 하나는 마음 안에 있고 다른 하나는 마음 밖에 있다는 식으로 구분될 수 있는 것이 아니며, 양자는 모두 성과 마찬가지로 마음 안에 있다는 견해를 제시한다. (그러나 맹자가 性은 그 자체로서 존재할 수 없으며 命과 결합된 형태로 존재한다거나, 命은 그 자체로서 존재할 수 없으며 性의 요소가 개입할 수밖에 없다는 것을 주장하기 위하여, 반드시 仁과 義를 마음 안에 있다고 보아야 했는가에는 의문의 여지가 있다.)

그러나 인과 의가 마음 안에 있다는 맹자의 주장은 그 사실을 뒷받침하기 위하여 제시된 설명, 즉 사단에 관한 그의 설명과 관련지어 볼 때, 한 가지 해결하기 어려운 문제를 제기한다. 즉, 사단에 관한 맹자의 주장은 사단과 仁義禮智(이하 四德)의 관련이 정확하게 무엇인가 하는 의문을 불러 일으킨다.

사람은 누구나 다른 사람들의 고통을 차마 견디지 못하는 마음을 가지고 있다 ... 사람들이 다른 사람들의 고통을 차마 견디지 못하는 마음을 가지고 있다는 것은, 가령 우물에 빠지려는 어린아이를 볼 때 누구나 놀라움과 측은히 여기는 마음을 가지게 된다는 점으로 미루어 알 수 있다.²³⁾

측은히 여기는 마음은 모든 사람이 가지고 있으며, 부끄러워하고 경계하는 마음은 모든 사람이 가지고 있으며, 공경하는 마음은 모든 사람이 가지고 있으며, 옳고 그름을 판단하는 마음은 모든 사람이 가지고 있다. 측은히 여기는 마음은 바로 仁이며, 부끄러워하고 경계하는 마음은 바로 義이며, 공경하는 마음은 바로 禮이며, 옳고 그름을 판단하는 마음은 바로 智이다. 이러한 仁義禮智는 밖에서 개인에게 부과한 결과로 형성된 것이 아니라 개인에게 원래부터 있었던 것이다.²⁴⁾

23) 人皆有不忍人之心 ... 所以謂 人皆有不忍人之心者 今人乍見 孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心, 「孟子」, 公孫丑上 6.

맹자에 있어서 사단은 위의 구절에 잘 나타나 있듯이, 누구나 가지고 있는 마음에 해당하며, 따라서 사단 또한 사덕과 마찬가지로 마음 ‘안’에 있다고 볼 수 있다. 이 점에서 사단은 사덕과 어떤 형태로든지간에 관련을 맺고 있다고 볼 수 밖에 없다. 그러나 그의 글에는 그 관련이 단지 실마리를 의미하는 ‘端’이라는 글자로 설명되어 있을 뿐, 그 ‘단’이라는 글자로 표현되는 관련이 정확하게 무엇인지 나타나 있지 않다. 그러므로 우리가 사단과 사덕의 관련을 파악하려고 할 때, 그 일은 여기에서 ‘실마리’라는 말로 번역된 ‘단’을 어떻게 해석하는가에 달려 있다고 볼 수 있다.

‘단’이라는 글자의 의미에 유의하여 사단과 사덕의 관련을 파악한 대표적인 학자 중의 한 사람인 주희는 자신의 이론체계 내에서 사용되는 용어인 ‘性’과 ‘情’을 써서, ‘사단과 사덕을 각각 정과 성으로 규정하고’²⁵⁾, ‘사단이 표현된 이후에 그것으로 말미암아 사덕의 모습을 알 수 있다’²⁶⁾고 말하고 있다.

즉슨히 여기는 마음과 부끄러워 하고 경계하는 마음과 사양하는 마음과 옳고 그름을 판단하는 마음은 ‘情’이며, 仁과 義와 禮와 智는 ‘性’이다. 心은 ‘情’과 ‘性’을 포괄한다. [그러므로 ‘四端’에서의] ‘端’은 ‘실마리’를 뜻한다. 정이 표현된 이후에 그것으로 말미암아 성의 원래의 모습을 알 수 있는 것이다.²⁷⁾

그렇다면 이것은 어김없이 사단이 먼저 있고 그것이 사덕으로 표현된다는 뜻을 나타내며, 따라서 ‘단’이라는 글자를 풀이한 ‘실마리’ 또한,

24) 惻隱之心 人皆有之 羞惡之心 人皆有之 恭敬之心 人皆有之 是非之心 人皆有之 惻隱之心 仁也 羞惡之心 義也 恭敬之心 禮也 是非之心 智也 仁義禮智 非由外鑠我也 我固有之也, 『孟子』, 告子 上6.

25) 惻隱羞惡辭讓是非情也 仁義禮智性也, 『朱子語類』, p.1285.

26) 因情之發露 而後性之本然者 可得而見, 『朱子語類』, p.1285.

27) 惻隱羞惡辭讓是非情也 仁義禮智性也 心統情性者也 端緒也 因情之發露 而後性之本然者 可得而見, 『朱子語類』, p.1285.

‘시작’과 동일한 의미를 나타내는 것으로 해석된다. 그러나 丁若鏞은 주희의 이 구절에 대한 논평에서 그것에 대하여 동일한 해석을 하면서 주희를 비판한다. 즉, 정약용은, ‘사단은 안에서 발동하는’²⁸⁾ 상태로서의 ‘시작’²⁹⁾이며, ‘사덕은 밖에서 이루어지는’³⁰⁾ 상태로서의 ‘끝’이라고 말하면서, 사단과 사덕에 관한 주희의 견해를 정면으로 부정하고 있다.

한마디로 말하여 ‘端’이라는 것은 ‘시작’이다. 사물의 근본과 끝을 모두 단이라고 할 수 있지만 그 중에서 어느 한 가지를 꼭 꼬집어서 말한다면 단은 처음 일어나는 지점(시작)을 가리킨다고 말해야 한다.³¹⁾

즉은히 여기는 마음과 부끄러워 하고 경계하는 마음은 안에서 발동하며 仁과 義는 밖에서 이루어진다. [마찬가지로] 사양하는 마음과 옳고 그름을 판단하는 마음은 안에서 발동하며 禮와 智는 밖에서 이루어진다.³²⁾

만약 정약용의 이 부정이 성립하려면, 주희의 ‘실마리’는 ‘시작’이 아닌 ‘끝’을 의미하는 것으로 보지 않으면 안된다. 그러나 적어도 표면상으로 보면, 앞에서 인용된 주희의 말에는 ‘실마리’로서의 사단이 보통의 의미에서의 ‘끝’에 해당한다는 시사를 거의 찾아 볼 수 없다.

이 특별한 의미가 어떤 것인가를 살펴 보기 전에 먼저 사단과 사덕의 관련에 관한 정약용의 견해를 좀 더 자세히 고찰할 필요가 있다. 정약용은 사단과 사덕의 의미를 각각 ‘행위의 가능태’와 ‘행위의 현실태’, 즉 ‘마음’과 ‘행위’로 규정하고³³⁾, 그것에 근거하여 사단은 사덕의 실현(또

28) 惻隱羞惡之心 發於內 … 辭讓是非之心 發於內, 『與猶堂全書』 2-7, p.9b.

29) 必以始起者爲端, 『與猶堂全書』 2-7, p.23a.

30) 仁義成於外 … 禮智成於外, 『與猶堂全書』 2-7, p.9b.

31) 總之 端也者始也 物之本末謂之兩端 然猶必以始起者爲端, 『與猶堂全書』 2-7, p.23a.

32) 惻隱羞惡之心 發於內 而仁義 成於外 辭讓是非之心 發於內 而禮智 成於外, 『與猶堂全書』 2-7, p.9b.

33) 『與猶堂全書』 1-18, p.41.

는 결과)을 가능하게 해주는 원인으로서 사덕 이전에 존재한다고 주장한다. 그러나 여기서 한 가지 유의해야 할 점은, 사단은 사덕 이전에 존재한다는 정약용의 주장에서 ‘이전에 존재한다’는 말은 명백히 시간적 순서를 나타내며, 그와 동시에 사단과 사덕은 인과적 관계로 파악된다는 점이다. 맹자의 ‘인의예지는 마음에 근거하고 있다’³⁴⁾는 구절에 대한 해석에서 정약용이 사단과 사덕을 각각 ‘식물의 뿌리와 열매’에 비유하고, ‘식물의 뿌리가 자라서 장차 열매가 열리게 되듯이, 사단이 사덕으로 실현된다’고 주장한 것³⁵⁾은 위의 설명을 잘 반영해 주고 있다. 정약용에 있어서 사단은 사덕 이전에 존재하는 원인이며, 사덕은 거기에서 실현되는 결과라고 볼 수 있는 것이다.

그러나 정약용이 사단을 사덕의 원인으로 파악할 때의 그 원인이라는 말은, 주희에 대한 그의 비판을 고려해 볼 때 특별히 유의하여 해석되어야 한다. 정약용은, 주희가 명백히 ‘端’이라는 글자를, 자신과 동일하게, ‘시작’을 의미하는 것으로 해석하였음에도 불구하고, 자신의 견해와 주희의 견해는 다른 것이라고 주장한다. 그리하여 주희에게 있어서 ‘시작’으로 해석되었던 ‘단’은 정약용에 의하여 ‘시작’이 아닌 ‘끝’으로 해석된다. 이것으로 미루어 보아 주희의 ‘실마리’라는 말이 나타내는 ‘시작’은 정약용이 말하는 ‘시작’과는 다른 차원에서 해석될 수 밖에 없다.

정약용이 보기에, 송대 성리학, 특히 주자학의 잘못은 ‘사단을 엉뚱하게도 [마음] 안에 있는 이로 생각하여’³⁶⁾, ‘인과 의와 예와 지라는 네 가지 열매가 이미 마음에 내재해 있는 것으로 파악하는’³⁷⁾ 데에 있다. 정약용이 보기에, 주희는 사단을 마음 안에 있는 것으로 파악하며, 나아가 사단과 사덕을 동일한 것으로 파악한다. 말하자면, 주희에게 있어서 사단은 사덕과 별도로 논의될 수 없는 것이다. 바로 이 점이 사단을

34) 仁義禮智 根於心, 「孟子」, 盡心上 21.

35) 仁義禮智 譬則花實 猶其根本在心也 惻隱羞惡之心 發於內 而仁義成於外 辭讓是非之心 發於內 而禮智成於外, 「與猶堂全書」 2-7, p.9b.

36) 今之說四端時 暫以爲在內之理, 「與猶堂全書」 1-19, p.35b.

37) 今之儒者 認之爲 仁義禮智四顆 在人腹中 如五臟, 「與猶堂全書」 2-7, p.9b.

내부의 심리적 조건으로, 사덕을 외부의 행위로 파악하는 정약용으로서 는 받아들일 수 없는 주장이었다. 정약용에 있어서 사단은, 주희에서와 는 달리, 四德과는 사실상 따로 존재하는 별도의 실체이다. 정약용에 의하면, 사단은 일체의 심리적 조건과 동일한 것으로서, 그 심리적 조 건이 실지로 존재하듯이 사단 또한 마음에 실지로 존재하는 것이다. 이 경우의 사단은 경험을 통하여 확인될 수 있는 성질의 것이며, 이 점에 서 사단은 사덕 이전에, 사덕과는 별도로 마음에 ‘사실’로서 존재한다고 볼 수 있다. 이러한 의미에서의 사단을 달리 표현하여 ‘경험적 실체로서 의 사단’이라고 부를 수 있을 것이다.

정약용의 견해에 관한 이상의 고찰은 그것에 대한적인 또 하나의 견 해를 시사한다. 이 견해는 정약용이 부정하고자 한 주희의 견해로서, 주희에 대한 정약용의 주장에 이미 함의되어 있었다고 볼 수 있다. 앞 에서 말한 바와 같이, 정약용은 주희의 ‘실마리’를 ‘시작’이 아닌 ‘끝’으로 해석하였다. 정약용의 그러한 해석은, 표면상 명백히 ‘시작’의 뜻을 나타 내는 것으로 보이는 ‘실마리’를 과연 ‘끝’으로 해석할 가능성이 있는가 하는 의문을 불러 일으킨다. 이 의문의 해결은, ‘이전에 존재한다’는 말 은 시간적 순서를 나타낼 뿐만 아니라 논리적 순서를 나타내기도 한다는 점에 비추어 모색될 수 있다. 이것을 사단과 사덕의 관계에 적용하 면 다음과 같다. 정약용에서는 사단이 먼저 있고 사덕은 사단을 원인으로 하여 나타난 결과이다. 이것은 시간적 순서를 따르는 것이다. 그러나 주희의 관점에서 보면, 사태는 전혀 다르게 파악된다. 만약 사덕이 행 위의 양태를 가리키는 것이고 사단은 그 행위의 양태로부터 추론되는 심리상태를 가리킨다면, 먼저 있는 것은 사덕이며 사단은 사덕이 있다는 사실에서 추론되는 ‘논리적 발단’이다. 정약용의 경우와는 달리, 주희 가 문제삼는 것은 논리적 순서이다. 논리적 순서로 보면, ‘논리적 발단’ 으로서의 사단은 그 외적 표현으로서의 사덕에 선행하는 것이다. (주희 에 의하면, 사단(정)이 표현된 이후에 그것으로 말미암아 사덕(성)의 원래의 모습을 알 수 있다.) 이 논리적 발단은 논리적인 의미에서는 ‘시

작’(‘실마리’)이지만, 이 ‘시작’을 시간적인 순서로 (잘못) 해석하면 그것은 ‘끝’으로 된다. 이제 주희의 의도대로 ‘시작’을 시간적 순서가 아닌 논리적 순서로 정당하게 해석하였을 때, 사단은 개념적 추론을 통하여 확인될 수 있는 것이라고 보아야 하며, 이 점에서 사단은 ‘형식’으로서 사덕에 논리적으로 우선한다고 볼 수 있다. 이러한 의미에서의 사단을 앞의 ‘경험적 실체로서의 사단’과 구분하여 ‘논리적 형식으로서의 사단’이라고 부를 수 있다.

결국 주희의 ‘실마리’를 ‘끝’으로 해석하였을 때의 정약용은 논리적 순서와 시간적 순서를 혼동하면서, 주희의 견해를 자신의 설명체계인 시간적 순서에 입각하여 해석한 것이다. 그러나 주희의 견해를 논리적 순서가 아니라 시간적 순서로 해석하였다고 하더라도, 정약용은 주희의 견해를 그와는 정반대로 해석할 수 있는 가능성을 보여 주었으며, 이 점에서 정약용은 주희의 견해를 정확하게 파악할 계기를 소극적으로 제공하였다고 말할 수 있다. 주희가 사단을 사덕의 논리적 발단 또는 형식으로 보았다는 것은 바로 주희에 대한 정약용의 비판을 근거로 하여 도출된 것이다. 바로 이 점에서 정약용은 송대 성리학의 性情問題 또는 조선조 성리학의 사단칠정문제의 성격과 그 파악방식을 올바르게 규명하는 데에 기여한다. 성리학의 성정문제 또는 사단칠정문제는 사단에 관한 맹자의 해석에 들어 있는 애매성, 즉 사단이 한편으로는 마음에 ‘사실’로서 존재하는 ‘경험적 실체’로, 다른 한편으로는 사덕에서 ‘개념상’ 추론되는 ‘논리적 형식’으로 해석될 수 있는 애매성을 해결하기 위한 것이었다고 볼 수 있는 것이다. 결국 정약용의 논의는, 사단에 관한 맹자의 설명에는 사단이 ‘경험적 실체’와 ‘논리적 형식’이라는 두 가지 의미로 해석될 수 있는 소지가 남겨져 있다는 점, 그리고 성리학의 성정문제 또는 사단칠정문제는 맹자의 이러한 애매성을 해결하기 위한 것이었다는 점에 주의를 환기시킨다.

Ⅲ. 氣質之性和 本然之性

그 밖의 개념에 있어서도 마찬가지로이겠지만, 사단에 관한 맹자의 설명에 들어 있는 그 애매성은 本然之性和 氣質之性에 관한 장재와 주희의 설명에 의하여 구체적인 형태로 제시된다. 주희와 장재가 중요하게 취급한, 본연지성과 기질지성의 구분은 사단에 관한 맹자의 설명에 들어 있는 애매성을 명백히 부각시킨 결과로 형성된 것이라고 볼 수 있다. 성의 지위에 관하여 맹자는, 性은 '본래부터' 善하다는 것을 주장한 것으로 알려져 있다. 실지로 「孟子」라는 책에 적혀 있는 '맹자는 성이 선함을 주장한다'³⁸⁾는 말은 앞의 해석을 뒷받침해 주는 것으로 받아들여지고 있다. 이 해석에 의하면, 맹자에 있어서 성은 그 자체로서 존재할 수 있는 것으로 간주된다. 그러나 이 해석은 맹자 자신의 설명과는 맞지 않는다. 앞에서 살펴 본 바와 같이, 성은 그 자체로서 존재할 수 없고 반드시 명과 결합된 형태로 존재하며, 마찬가지로 명 또한 그 자체로서 존재할 수 없고 반드시 성이 개입된 형태로 존재한다.

맹자의 이러한 주장은 성의 지위에 관한 자신의 견해를 情이라는 개념과 관련하여 설명하는 과정에서도 나타난다.

情이라는 것은 善을 실현할 수 있으며, [이와 같이 정이 선을 실현한 경우를 가리켜 性이] 善하다고 한다. 혹 情이 不善으로 나타나는 경우가 있다 하더라도 그것은 그 사람의 바탕이 원래 그렇기 때문이다.³⁹⁾

맹자는 위의 구절에서, '정이라는 것은 선을 실현할 수 있으며, [이와 같이 정이 선을 실현한 경우를 가리켜 성이] 선하다고 한다'고 주장하고 있다. 맹자의 이 주장은, 성이 선한 상태는 정이 선을 실현한 상태와 다른 것이 아님을 나타내고 있다. 그러므로 맹자에 있어서 성은, 그것

38) 孟子 道性善, 「孟子」, 滕文公上 1.

39) 乃若其情 則可以爲善矣 乃所謂善也 若夫爲不善 非才之罪也, 「孟子」, 告子上 6.

을 성이라고 부를 수 있다고 하여 정과 따로 있는 것이 아니다. 오히려 어느 편인가 하면 성은 정과 결합된 형태로 존재한다. 결국 맹자는 위의 구절에서, 성과 명의 관계에서와 마찬가지로, 마음을 설명해 주는 두 개념으로서의 성과 정이 ‘事實’로서 분리되지 않는다는 것을 강조하고 있다고 볼 수 있다.

그러나 마음에 관한 ‘사실’을 가지고 설명하는 맹자와는 달리, 마음에 관한 형이상학적 설명을 추구한 송대 성리학자들, 특히 장재와 주희는 성과 정을 ‘개념상으로’ 구분하는 데에 더 관심을 둔다. 마음이 성과 정의 결합으로 설명될 수 있다고 보기 위해서는 그 이전에 성과 정의 구분된다고 보지 않으면 안되는 것이다. 뿐만 아니라, 성과 정의 결합으로 설명되는 마음과 그것에 의하여 영위되는 삶의 모습⁴⁰⁾이 더욱 선명하게 부각되기 위해서는 성과 정 사이의 구분이 더욱 절실히 요청된다.

장재와 주희는 성을 ‘性 그 자체’와 ‘情 속에 있는 性’으로 구분하고, 그 각각을 본연지성(장재의 경우, 天地之性)과 기질지성이라는 개념으로 표현하고 있다. 여기서 본연지성은 성이 氣에 의하여 기질지성으로 구현되기 ‘이전’의 상태를 가리키며, 기질지성은 본연지성이 기에 의하여 기질에 구현된 ‘이후’의 상태를 가리킨다. (이 문장에서 ‘이전’과 ‘이후’는 논리적인 의미에서의 ‘이전’과 ‘이후’를 뜻한다고 보아야 한다.) 이 구분은, 본연지성이 기질지성 안에 구현되어 있다고 하더라도 그 사이에는 엄연한 구분이 존재한다는 것을 시사한다. 또한 이 구분은, 본연지성이 기질지성 안에 구현되어 있다고 하여 본연지성을 순전히 개인의 차원에서만 이해하는 것은 그릇되다는 것을 시사한다. 이 구분에 근거하여, 장재와 주희는 본연지성과 기질지성을 상이한 방식으로 관련시키

40) 우리의 삶은 결국 어떤 것인지에 관한 맹자 자신의 생각은 「孟子」의 여기저기에 두루 잘 나타나 있지만, 특히 맹자 자신이 그의 책에 직접 인용하고 있는 다음 구절에 집약적으로 표현되어 있다. 즉, ‘하늘이 못 사람을 낳을 때 物이 있으면 [반드시] 법도가 있게 하였다. 못 사람들은 그 법도를 지키며 그 올바른 德을 향유한다(天生蒸民 有物有則 民之秉夷 好是懿德, 「詩經」, 大雅 烝民 1; 「孟子」 告子上 6).

고 있으며, 그런 만큼 그들은 각각 상이한 세계를 보여 주고 있다.

본연지성과 기질지성의 관계에 관한 장재와 주희의 상이한 파악 방식은 實在에 관한 그들의 상이한 견해를 반영하고 있다. 장재와 주희는 모두, 만물이 생성하고 변화한다는 ‘사실’보다는 그 사실에 관한 ‘근본적인 설명’에 관심을 기울이고 있었던 만큼, 만물의 생성과 변화를 설명하기 위해서는 실재가 가정되어야 한다고 보았다. 이 점에 관한 한, 장재와 주희는 의견의 차이를 보이지 않는다. 그러나 理와 氣에 관한 주희와 장재의 설명은 그들에 의하여 파악된 실재의 세계가 결코 동일한 것이 아님을 보여 주고 있다. 장재는 실재를 氣로 규정하는 반면, 주희는 실재를 이로 규정한다.

먼저 장재는 만물이 생성하여 변화하고 다시 소멸하는 것은 氣의 작용에 의하여 가능하다고 주장한다.⁴¹⁾ 장재에 의하면, 만물은 氣가 모이고 흩어지는 작용에 의하여 드러난 현상에 불과하며, 실지로 존재하는 것은 오직 기뿐이다. 이 점에서 장재에 있어서의 氣는 만물의 변화를 설명해 주는 궁극적 원인에 해당하며 세계 안에서 역동적으로 움직이는 氣運 또는 生氣를 의미한다. 한편, 만물은 氣의 작용에 의하여 변화를 반복한다는 장재의 주장은, 그 氣가 만물의 다양한 현상 안에 존재한다는 것을 시사한다. 그러나 또한, 그 기 자체는, 그것이 실재로 규정된다는 사실에서 알 수 있듯이, 세계 안에 가득차 있는 것이라고 보아야 한다. 太虛에 관한 장재의 설명은 이 점을 밝히고 있다. 장재에 의하면, 氣는 만물에 실현되기 ‘이전’의 氣와 만물에 실현된 ‘이후’의 기로 나누어 볼 수 있으며, 태허는 전자의 경우, 즉 만물에 실현되기 ‘이전’의 氣를 지칭한다. 장재에 있어서 태허는 ‘氣의 원초적 형태’⁴²⁾를 가리킨다. ‘태허는 氣가 아닐 수 없고, 氣는 모여 만물이 되지 않을 수 없으며, 만물은 흩어져 태허가 되지 않을 수 없다.’⁴³⁾ 한편 태허는, 앞에서와 같

41) 勞思光, 『中國哲學史』Ⅲ(上), 香港: 友聯出版社有限公司, 1980, 鄭仁在(譯), 『中國哲學史(宋明編)』, 서울: 탐구당, 1987, p.210.

42) 太虛無形 … 氣之本體, 『正蒙』, 太和 2.

43) 太虛 不能無氣 氣不能不聚 而爲萬物 萬物不能不散 而爲太虛, 『正蒙』, 太和 3.

이 氣의 원초적 형태를 지칭함과 함께, 그 氣의 성격을 동시에 기술하고 있다. 장재에 의하면, ‘氣는 아득하여 [경계가 없으며] 텅 비어 있는 것이다.’⁴⁴⁾

그러나 태허는 ‘텅 비어 있는 상태’를 의미한다는 장재의 진술은, 이상의 논의와 관련하여 볼 때, 보다 적극적으로 해석될 필요가 있다. 말하자면, 태허는 곧 만물의 근원을 지칭하는 개념이며, 그런 만큼 태허는 개인이 상상해 볼 수 있는 일체의 가능성을 포함하고 있다고 볼 수 있는 것이다. 태허로서의 氣는 “『周易』의 ‘하늘과 땅의 기운이 서로 생동하는 것’과 같으며”⁴⁵⁾, “『莊子』의 ‘생물이 서로 숨결을 뿜어대는 아지랑이’와 같다”⁴⁶⁾는 장재의 설명은, 태허가 결코 아무 것도 없는 상태가 아니라 모든 가능성이 포함되어 있는 상태임을 보여 준다. 결국 장재는, 태허라는 개념에 의하여, 기운은 세계 안에 가득차 있으며, 바로 그 기운이 개인에게 생기를 부여한다는 것을 주장한다. 그러므로 그 기운은 개인이 순응해야 할 대상이며, 개인은 이 기운을 받아들일 때 비로소 살아 움직이게 된다.

장재의 이러한 설명은 ‘浩然之氣’에 관한 맹자의 다음 설명을 연상시킨다—호연지기는 말로 표현하기 어려운 것이다. 그 氣로 말하자면, 지극히 크고 지극히 굳세다. 그 氣를 온전히 길러 방해하지 않으면 그것은 천지를 가득 메우게 된다. 그 기로 말하자면, 義와 道를 짝하여 그 힘을 얻는다. 사람이 위축되고 쭈그러드는 것은 바로 그 기운이 없기 때문이다. 그 의는 의로운 행위가 안에서 누적되어 생성되는 것이지만 밖에서 잠깐 비친 의로운 행위를 붙잡아서 되는 것이 아니다. 행동을 하여 마음에 조금이라도 거리낌이 있을 때에는 호연지기가 있을 수 없다. 내가 告子는 의를 모른다고 한 것은 그가 의를 바깥에 있는 것으로 보았기 때문이다. 그 기운을 기르기 위해서는 의를 쌓는 일을 일삼을 뿐 결과를 바라서는 안되며, 의를 쌓는 일을 늘 염두에 두되 억지로 하려

44) 氣塊然太虛, 「正蒙」, 太和 6.

45) 易所謂網緼, 「周易」, 繫辭傳下; 「正蒙」, 太和 6.

46) 莊生所謂 生物以息相吹 野馬者與, 「莊子」, 逍遙遊; 「正蒙」, 太和 6.

고 해서는 안된다.⁴⁷⁾ 장재의 표현대로, ‘삶이 지속되는 한 개인은 [그 기운에] 순응하면서 살며, 삶이 거두어질 때 개인은 [그 기운으로] 편안히 되돌아가게 되는 것이다.’⁴⁸⁾

한편 주희는, 氣를 실제로 규정하는 장재와는 달리, 이를 실제로 규정한다. 주희는, 理와 氣의 의미에 관하여, ‘만물에는 이도 있고 기도 있다. 理는 형이상의 도로서 만물을 낳는 근본을, 氣는 형이하의 器로서 만물이 생기는 데에 구비되어야 할 여건을 의미한다’⁴⁹⁾고 말하고 있다. 理와 氣의 의미에 관한 주희의 이 규정을 달리 표현하면, 理는 만물을 성립시키는 논리적 원인 또는 형식이요, 氣는 理가 나타나는 데에 필요한 사실적 원인 또는 여건이라고 볼 수 있을 것이다.

理와 氣의 의미에 관한 이 규정에 근거하여, 주희는 理와 氣의 존재양식과 선후관계를 설명하고 있다.

이른바 理와 氣는 확실히 二物이다. 다만, 在物上으로 보면, 그 二物이 서로 뒤엉켜 있어서, 각각 떨어져 따로 자리를 잡고 있다고 말할 수 없지만, 그래도 그 二物이 각각 一物을 이루고 있지 않다고는 말할 수 없다. 만약 在理上으로 보면 비록 사물이 있기 전에도 그 사물의 理는 있다고 볼 수 있다. 그러나 역시 이 경우에도 그 理만 있을 뿐이며, 실제로 사물이 있는 것은 아니다.⁵⁰⁾

먼저 주희는 理와 氣의 존재양식에 대하여 두 가지 수준으로 구분하여 고찰하고 있다. 즉 ‘在物上의 수준에서 본다’[在物上看]는 것과 ‘在理

47) 難言也 其爲氣也 至大至剛 以直養而無害 則塞於天地之間 其爲氣也 配義與道 無是餒也 是集義所生者 非義襲而取之也 行有不慊於心 則餒矣 我故曰 告子未嘗知義 以其外之也 必有事焉 而勿正 心勿忘 勿助長也, 『孟子』, 公孫丑上 2.

48) 存吾順事 沒吾寧也, 『西銘』.

49) 天地之間 有理有氣 理也者 形而上之道 生物之本也 氣也者 形而下之器 生物之具也, 『朱子大全』, 卷 58, 答黃道夫書.

50) 所謂理與氣 此決是二物 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, 『朱子大全』, 卷 46, 答劉叔文.

상의 수준에서 본다[在理上看]는 것이 그것이다. 여기에서 ‘재물상의 수준에서 본다’는 것이 구체적 사물, 즉 사실의 수준에서 본다는 것을 가리킨다면, ‘재리상의 수준에서 본다’는 것은 개념 또는 논리의 수준에서 본다는 것을 가리킨다.⁵¹⁾ 理와 氣의 존재양식에 대하여 주희는, 사실의 수준에서는 理와 氣는 ‘하나의 사물 속에 서로 뒤엉켜 있어서 떨어져서 존재할 수 없지만’, 논리의 수준에서는 ‘理와 氣가 결합하여 사물을 이루기 전에도 그 理가 있을 수 있다’고 말함으로써 理와 氣는 떨어져 존재한다고 주장한다.

또한 理와 氣의 선후관계에 대하여서도 주희는 사실의 수준과 논리의 수준을 구분하여 고찰하고 있다.

만약 本原을 두고 말하면, 理가 있고 난 뒤에 氣가 있다고 말해야 한다
 … 만약 稟賦를 두고 말하면, 氣가 있고 난 뒤에 理가 따라서 갖추어진
 다고 말해야 한다. 그러므로 [이 경우에는] 氣가 있으면 理가 있고 氣
 가 없으면 이도 없다.⁵²⁾

주희는 논리의 수준에서 말하면 ‘理가 먼저 있고 그 다음에 氣가 있다고 보아야 하는’ 반면에, 사실의 수준에서 말하면 ‘氣가 먼저 있고 그 다음에 理가 따라서 갖추어진다고 말한다. 이렇게 보면, 사실의 수준에서는 理와 氣는 떨어져서 존재할 수 없으며, 理는 氣가 발동할 때 그 양태를 통제 또는 조정하는 원리에 지나지 않는다. 이와는 달리, 논리의 수준에서는 理와 氣는 떨어져 존재하며, 理는 氣의 운동과는 관계없이 그 자체의 독립적인 지위를 가진다.

이와 같이 주희는 理와 氣의 관계를 파악하는 상이한 두 수준이 있다는 점을 인정하였음에도 불구하고, 그는 분명히 논리의 수준을 더 강조

51) 李洪雨, ‘理氣哲學에 나타난 教育理論’, 서울대학교 사범대학(편), 『師大論叢』, 제30집, 1985, pp.8—11 ; 『教育의 目的과 難點』(제5판), 서울: 교육과학사, 1987, pp.53—75.

52) 若論本原 則有理然後有氣 … 若論稟賦 則有是氣而後理隨以具 故有是氣則有是理 無是氣則無是理, 『朱子大全』, 卷 59, 答趙致道.

하였다. 즉, 주희에게 있어서 氣는 오직 理의 운동을 설명하기 위하여 필요한 보조물에 지나지 않으며, 理가 바로 만물의 궁극적 원인, 즉 실재에 해당하는 것이다. 실재와 만물의 관계에 관한 주희의 ‘理一分殊說’은 앞에서 설명한 理의 지위를 여실히 보여 주고 있다. 주희는 程頤가 파악한 ‘理一分殊’의 개념을 기반으로 하여 실재와 만물의 관계를 ‘理一’과 ‘理分殊’의 관계로 설명하고 있다.⁵³⁾ 주희에 의하면, 만물의 이면에는 그것의 궁극적 원인으로서의 理가 존재한다. 그것이 곧 ‘理一’ 또는 ‘一理’이다. 이 ‘이일’은 ‘천지만물이 갖추고 있는 理의 총화를 뜻하는 太極’에 해당한다. 한편, 만물은 氣를 매개로 하여 ‘이一’을 완전한 정도는 아니지만 구현하고 있다고 보아야 한다. 이렇게 만물에 구현된 理가 바로 ‘理分殊’이다.

원래 있는 것은 오직 하나의 太極이지만, 만물은 각각 [그 태극을] 稟賦받으며, 또한 스스로 각각 하나의 태극을 그대로 구현하고 있다. 비유컨대, 달은 하늘에 있을 때 하나일 뿐이지만, 달이 강과 호수에 흠어져 있어, 가는 곳마다 비친다 할지라도 달 그 자체가 여러 개로 나누어져 있다고 말할 수는 없는 것과 같다.⁵⁴⁾

위의 ‘月映萬川’ 비유에서 주희는, ‘이일분수설’에서의 ‘分’은 ‘배어내어 조각을 내는 것이 아니라, 비유컨대 달이 모든 냇물에 비추는 것과 같다’⁵⁵⁾고 주장한다. 이 주장은, ‘이일분수설’의 의미를 파악하는 일은 ‘분’이라는 글자를 어떻게 해석하는가에 달려 있다는 것, 그리고 ‘이일분수설’은 형이상학적 실체에 관한 설명인 만큼 그 ‘분’이라는 글자를 경험적인 의미로 해석해서는 안된다는 것을 나타낸다. 이 ‘분’이라는 글자는 ‘이일’과 ‘이분수’의 관계, 즉 실재와 현상의 관계를 설명하기 위한 것이

53) 張聖模, 『教育理論으로서의 朱子學과 陽明學』, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1993, pp.53-4.

54) 本只是一太極 而萬物各有稟受 又自各全具一太極爾 如月在天 只一而已 及散在江湖 則隨處而見 不可謂月已分也, 『朱子語類』, 卷 94, 理性命.

55) 不是割成片去 只如月映萬川相似, 『朱子語類』, 卷 94.

다. ‘이분수’는 ‘강과 호수에 떠 있는 달’에, ‘이일’은 ‘하늘에 있는 달’에 비유된다면, ‘달은 하늘에 있을 때 하나일 뿐이지만, 달이 강과 호수에 흠어져 있어 가는 곳마다 비친다 할지라도, 달 그 자체가 여러 개로 나누어져 있다고 말할 수는 없는 것과 같이’, ‘이분수’는 ‘이일’(또는 ‘태극’) 그 자체는 아니지만 ‘이일’을 구현하고 있는 것이며, 그 점에서 ‘이일’과는 다른 것이 아니라고 보아야 한다.

결국 주희는, ‘이일분수설’에 의하여 ‘이분수’는 ‘이일’과 다르지 않다는 것, ‘이일’은 ‘이분수’의 존재를 설명하기 위한 논리적 원인이라는 것을 강조하고 있다고 볼 수 있다. “‘이일’은 다름 아닌 당연히 따라야 할 법칙과 그것을 따라야 하는 이유를 포괄하는”⁵⁶⁾ 일체의 기준으로서 그것은 개인이 마음대로 할 수 있는 것이 아니다. 오히려 어느 편인가 하면, ‘이일’은 개인이 그 속에서 살면서 그것에의 대면을 기약해야 하는 대상이다.

지금까지 살펴 본 바와 같이, 장재는 실재를 氣로 규정하는 반면, 주희는 실재를 理로 규정한다. 나아가 장재는 氣를 ‘태허로서의 기’와 기로 구분하여 그 氣가 개인이 순응해야 할 대상임을 밝히고 있으며, 마찬가지로 주희 또한 理를 ‘이일’과 ‘이분수’로 구분하여 그 理가 개인이 복종해야 할 대상임을 밝히고 있다. 실재에 관한 장재와 주희의 생각은 인간의 마음을 설명하는 개념인 性에 관한 두 사람의 설명에 그대로 적용된다. 사실상, 실재에 관한 장재와 주희의 논의는 인간의 마음을 밝히기 위한 것이었다고 볼 수 있으며, 이 점에서 실재에 관한 논의가 그대로 性에 관한 설명으로 전환되는 것은 필연적인 귀결이라고 보아야 한다. 장재와 주희는 원래 외부세계를 설명하려고 했다가 보다는 그 설명을 기반으로 하여 인간의 마음을 설명하려고 하였다.

장재에 의하면, 만물의 경우에서와 마찬가지로, ‘性은 “태허로서의 기”와 “기”의 결합에 의하여 존재하게 된다.’⁵⁷⁾ 장재는 ‘태허로서의

56) 所以然之故 與其所當然之則 所謂理也, 『大學或問』, 卷 1.

57) 合虛與氣 有性之名, 『正蒙』, 太和 11.

性’, 그리고 ‘氣와 관련된 성’이라는, 性의 두 가지 측면을 각각 ‘천지지성’과 ‘기질지성’이라는 개념으로 부르고 있다. 먼저 천지지성의 측면에서 보면, 천지지성은 기질지성의 ‘근원’을 가리킨다는 점에서 기질지성의 이면에 존재한다. 한편 기질지성의 측면에서 보면, 기질지성은 천지지성의 ‘말단’을 가리킨다는 점에서 천지지성을 불완전한 상태로 구현하고 있다. 그러므로 기질지성은 천지지성 그 자체는 아니지만, 천지지성을 구현하고 있으며, 그 점에서 천지지성과 다른 것이 아니다. ‘형체가 있고 난 다음에야 기질지성이 존재하며, 그 기질지성을 잘 돌이키면 천지지성을 온전히 실현할 수 있다’⁵⁸⁾는 주장과, ‘천지지성은 일체의 근원으로서 개인이 마음대로 할 수 있는 것이 아니다’⁵⁹⁾라는 주장은 장재의 그러한 생각을 잘 보여 주고 있다.

성에 관한 장재의 이상의 설명은 주희에게서도 동일하게 나타난다. 성에 관한 주희의 생각은 ‘성은 그 성격상 理와 다르지 않다’[性卽理也]⁶⁰⁾는 程頤의 주장과 ‘心은 성과 情을 포괄한다’[心統性情]⁶¹⁾는 장재의 주장을 받아들여 자신의 이론체계 내에서 종합한 결과로 형성된 것이다. 먼저, 정이의 ‘성은 그 성격상 이와 다르지 않다’는 말은 성은 그 성격에 있어서나 지위에 있어서 理와 완전히 동일하다는 사실을 드러내고 있다. 말하자면 정이의 그 말은, 성은 理와 마찬가지로 실체를 가질 수도 파악될 수도 없고 오직 논리적으로 추론될 뿐이라는 개념적 사실을 나타내고 있다.⁶²⁾ 다음으로 장재의 ‘心은 성과 정을 포괄한다’는 말

58) 形而後 有氣質之性 善反之 則天地之性存焉, 「正蒙」, 誠明 22.

59) 性者 萬物之一源 非有我之得私也, 「正蒙」, 誠明 7.

60) 「朱子語類」, 卷 5.

61) 「朱子語類」, 卷 5.

62) 李洪雨, ‘全人教育論’, 한국교육학회 도덕교육연구회, 「道德教育研究」, 제 8집, 1996, pp.11~17참조. 이하 성과 情에 관한 분석은 이 글에 전적으로 의존하고 있다. 이 글에서 저자는 동양의 ‘心’의 개념은 정확하게 마음이라고도 할 수 없고 정확하게 몸이라고도 할 수 없이, 양자를 동시에 지칭한다는 것, 그리하여 心은 그 원초적 발단으로서의 성과 그 최종적 표현으로서의 情을 동시에 지칭한다는 것을 밝히고 있다.

은 성은 정과 관련하여, 정과 함께 존재한다는 사실을 드러내고 있다. 장재의 그 주장에 의하면, 성은 정과 함께 心の 두 측면을 이루고 있다. 심의 두 측면과 관련하여 성과 정은 각각 심의 원초적 발단과 최종적 표현을 가리킨다. 성은 그것의 표현인 정을 남김없이 갖추고 있으면서도 아직 정으로서 뚜렷한 형체를 갖추고 있지 않는 것, 다시 말하여 정을 무형태로 압축하고 있는 것이며, 모든 정은 이 무형태로 압축된 것의 외부적 표현이다. 그러나 이 경우 정이 성의 외부적 표현이라고 하여 성이 시간상 먼저 있어서 그것이 정으로 표현된다고 생각한다면 잘못이다. 성은 결코 정으로 표현되기 이전에, 그것과는 별도로 모종의 심리적 상태로 존재하는 것이 아니라 생각과 말과 행동 등으로 나타나는 최종적 표현을 근거로 하여 그것에서 논리적으로 추론되는 형이상학적 실체이다.

本然之性과 氣質之性에 관한 주희의 논의는 아무리 그릇된 말이나 행동이라고 하더라도 그것에는 희미하게나마 올바른 것, 참된 것이 들어 있다는 것, 그러나 온전한 의미에서의 올바른 것, 참된 것에 비추어 본다면 그 사이에는 메울 수 없는 엄청난 거리가 존재한다는 것을 말하기 위한 시도이다. 말하자면 본연지성과 기질지성 사이에는 횡적으로 연속선이 존재하지만, 그와 함께 그 둘 사이에는 종적으로 위계가 존재한다는 것이다. 본연지성의 측면에서 보면, 그것은 기질지성이 도달해야 할 절대적 기준이지만, 그렇다고 하여 기질지성과 별도로 있는 것이 아니다. ‘본연지성은 기질지성의 이면에 존재한다.’⁶³⁾ 한편 기질지성의 측면에서 보면, ‘기질지성은 본연지성이 기질 속에 들어와 있는 것’⁶⁴⁾으로서, 그것은 결코 완전한 상태는 아니지만, 그렇다고 하여 본연지성과 다른 것이 아니다. 기질지성은 다소간 불완전한 상태로 본연지성을 구현하고 있다. 그러므로 주희에 있어서 기질지성은, 장재의 경우에서와 마찬가지로, 본연지성 그 자체는 아니지만, 본연지성을 구현하고 있는

63) 有氣稟 性方存在裏面, 『朱子語類』, 卷 94.

64) 氣質之性 只是此性 墮在氣質之中, 『朱子大全』, 卷 58, 答徐子融.

것이며, 그 점에서 본연지성과 다른 것이 아니다.

이상에서 알 수 있듯이 장재와 주희는, 약간의 견해 차이에도 불구하고, 본연지성과 기질지성이 동일하지도 상이하지도 않다는 점에 관한 일치된 견해를 보여 준다. 다시 말하여 장재와 주희에 있어서 본연지성과 기질지성은 개념상 구분될 뿐 사실상 분리되지 않는다. 장재와 주희의 이 견해는, 그것이 '기준'로서의 본연지성과 그 '표현'로서의 기질지성의 관련을 설명하기 위한 이론적 설명으로 이해되는 한, 특별히 문제되지 않는다. 그러나 장재와 주희의 이 견해는, 그것이 교육활동과 같은 실제적인 사태에 적용될 때에는, 다음과 같은 뜻밖의 결과를 초래한다. 즉, 본연지성과 기질지성이 상이한 것이 아니라고 하면, 본연지성은 기질지성과 무관한 것이라기보다는 기질지성의 영향을 받을 수 밖에 없는 것으로 된다. 그 점에서 본연지성은 기질지성에 의하여 그 지위가 손상될 수 있다. 한편 본연지성과 기질지성이 동일한 것이 아니라고 하면, 본연지성은 기질지성과 관련하여 성립한다기보다는 기질지성과 동떨어진 채 별도로 존재하는 것이 된다. 그 점에서 본연지성은 개인이 추구해야 할 대상이라기보다는 자신과 무관한 것이 되어 버린다. 그러므로, 장재와 주희처럼, 본연지성과 기질지성이 다르지 않으며 동시에 같지도 않다고 주장해서는 한편으로 본연지성의 절대성이 보장되지 않으며, 다른 한편으로 본연지성이 개인의 마음에서 멀어지게 된다. 장재와 주희의 이 문제가 본격적으로 거론되기 위해서는 조선조의 사칠논변을 기다려야 했다.

IV. 四端七情論辯과 그 해석

사칠논변은 「天命圖說」에 나타나 있는 鄭之雲의 견해, 즉 '사단은 理에서 나오며 칠정은 氣에서 나온다'⁶⁵⁾는 견해를, 이황이 '사단은 이의

65) 四端發於理 七情發於氣, 「退溪全書」上, p.911.

표현이며 칠정은 氣의 표현이다⁶⁶⁾라는 말로 수정한 데서 비롯되었다. 이황이 보기에 정지운의 견해는 그의 의도와는 무관하게 불행한 연상을 불러 일으킨다. 즉, ‘發’을 여기에서처럼 ‘나온다’로 번역하거나, 아니면 ‘표현된다’로 번역하거나 간에 ‘사단은 이에서 나오며 칠정은 기에서 나온다’라는 정지운의 견해에는 이(또는 기)가 시간상 먼저 존재하고 그것이 사단(또는 칠정)으로 표현되는 것으로 잘못 해석될 여지가 들어 있다는 것이다. 앞에서 설명하였듯이 ‘발’을 그렇게 해석하는 한 사단은 그 성격상 理와 다르지 않다는 것, 또는 칠정은 氣와 다르지 않다는 사실이 잘 드러나지 않는다. 이황이 정지운의 ‘이에서 나온다’는 말을 ‘이의 표현이다’라는 말로 수정한 것은 정지운의 견해에 들어 있는 그러한 오해의 소지를 막기 위해서이다. 그러나 이황은 그의 견해에서 理와 氣를 명확히 구분하고, 그 구분에 근거하여 사단과 칠정을 서로 상이한 것으로 파악하고 있으며, 바로 이 점에서 이황의 견해는 기대승으로서 받아들이기 힘든 견해였다. 기대승에 의하면 칠정은 불완전한 것이기는 하지만 여전히 사단을 구현하고 있다고 보아야 하며, 따라서 사단과 칠정은 결코 상이한 것이 아니다. 다시, 기대승에 의하면 사단은 칠정과 따로 존재하는 그 무엇을 가리키는 것이 아니라 칠정 속에 들어 있는, 칠정의 原形을 요약하여 부르는 이름에 지나지 않는다.

기대승의 비판에 대하여 이황은 앞의 그 견해를 ‘사단의 표현은 순전한 理이므로 일체의 善을 의미하며, 칠정의 표현은 氣와 결합된 이이므로 불완전한 善을 의미한다’⁶⁷⁾는 말로 수정한다. 그러나 이황의 이 견해는 사실상 자신의 처음 견해를 理와 氣의 속성에 비추어 세밀히 진술한 것에 불과하며, 이 점에서 이황은 사단과 칠정을 理와 기로 규정하는 자신의 처음 견해를 그대로 견지하고 있다고 볼 수 있다.

말할 필요도 없이, 이황의 수정된 견해도, 그 이전의 견해와 마찬가지로 기대승으로서 도저히 납득할 수 없는 견해이다. 무엇보다도 이

66) 四端理之發 七情氣之發, 「往復書」, pp.83a-b.

67) 四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有善惡, 「往復書」, p.1a.

황은 성과 情의 관련, 그리고 理와 氣의 관련을 잘못 해석하고 있다. 성과 정은, 각각 마음이 실현해야 할 기준과 그것의 ‘最末端的 表現’에 해당한다. 이렇게 볼 때 정은 다소간 불완전한 상태로 성을 표현하고 있다고 할 수 있으며, 이와 같이 정 속에 표현되어 있는 성이 곧 사단이다. 따라서 ‘사단과 칠정은 원래 두 가지가 아니며’,⁶⁸⁾ 더구나 ‘칠정과 별도로 다시 사단이 있는 것이 아니다.’⁶⁹⁾ 결국, 기대승이 보기에, 이황의 견해는 사단과 칠정을 ‘나누어 [별도의] 두 실체로 만들어 버리는’⁷⁰⁾ 결과를 초래하며, 그것은 곧 理와 氣를 두 개의 실체로 만드는 것만큼 터무니 없는 것이다. 그리고 理와 기 또한 ‘참으로 서로 뒤엉켜 있어서 나누어질 수 없다.’⁷¹⁾ 즉, ‘理는 氣와 별도로 있는 것이 아니다.’⁷²⁾ 오히려 이라고 하는 것은 ‘氣가 지나침이나 모자람이 없이 그대로 표현된 것’⁷³⁾에 지나지 않는다고 보아야 한다. 그러므로 기대승이 보기에, 이황은 구분될 수 없는 것을 구분하고 있으며, 나아가 그 구분된 구분에 근거하여 사단을 칠정과 별도로 존재하는 것으로 파악하고 있다.

이황은 기대승의 이러한 견해를 받아들이는 듯하면서도 다시, ‘드러내어 강조하고자 하는 바’⁷⁴⁾에 의하여 사단은 칠정과 별도로 성립한다고 주장한다. 이황은 일단 성과 정의 관련, 그리고 理와 氣의 관련에 대한 기대승의 설명을 받아들인다. 기대승이 지적한 바와 같이, 성은 불완전한 상태로나마 정 속에 자신을 구현하고 있다. 그러나 그렇다고 하여 성을 정 속에 있는 것이라고만 해석하는 ‘성은 원래 선하다는 사실이 드러나지 않는다.’⁷⁵⁾ 그리고 理와 기 또한 ‘서로를 필요로 하고’[相須]⁷⁶⁾,

68) 所謂四端七情者 初非有二義也, 「往復書」, p.2b.

69) 非七情之外復有四端也, 「往復書」, p.1b.

70) 判而爲兩物, 「往復書」, p.1b.

71) 固渾淪而不可分開, 「往復書」, p.2a.

72) 理之不外於氣, 「往復書」, p.2b.

73) 氣之無過不及 自然發見者, 「往復書」, p.2b.

74) 所就以言之者, 「往復書」, p.3a.

75) 無以見 性之本善, 「往復書」, pp.3b-4a.

‘서로를 짝으로 삼는’[相待]⁷⁷⁾ 만큼, ‘참으로 理가 없는 氣는 존재하지 않으며 마찬가지로 氣가 없는 理는 존재하지 않는다.’⁷⁸⁾ 이 점은 이황도 인정할 수 있다. 그러나 그렇다고 하여 기대승처럼, 氣가 그대로 발현된 것을 理라고 한다면, 그것은 理를 氣의 지위로 끌어 내리는 것이 된다. 이황이 보기에 기대승은 성과 정, 그리고 理와 氣가 분리되지 않는다는 점에 주목하여 ‘종합하는’[渾全]⁷⁹⁾ 데에만 관심이 있을 뿐, 그것들을 ‘분석 또는 구분하는’[剖析]⁸⁰⁾ 데에는 관심이 없다. 기대승은, 비유컨대 ‘독수리가 [먹는 일에 급한 나머지] 대추를 통째로 삼켜 버리듯이’⁸¹⁾, 일체의 구분을 도외시한 채 그것들을 종합하기에 바쁜 것이다. 물론 이황이 보기에 性과 情, 그리고 理와 氣가 분리되지 않는다는 사실은 정당하게 존중되어야 한다. 그러나, 그와 동시에 마땅히 존중되어야 할 것은 그것들 사이에 성립하는 구분이다. 이 구분을 부정하는 기대승의 견해는 이황으로서는 도저히 용납할 수 없는 견해이다.

그리하여 이황은 理와 기 사이에 성립하는 구분에 근거하여, 사단과 칠정은 당연히 구분되어야 한다고 주장한다. 즉, 이황에 의하면 사단은 칠정 속에 존재하는 것이 사실이지만, 그와 동시에 칠정과 별도로 존재한다는 사실 또한 받아들여야 한다. 사단과 칠정은 ‘구분하여 二物이 되더라도 분리되지 않았을 때의 모습을 손상해서는 안되며, 합하여 一物이 되더라도 서로 혼동하지 않도록 하여야 한다.’⁸²⁾ 다만 이황 자신은 그 중의 어느 한 입장을 ‘드러내어 강조해야 할 경우’라면, 사단은 칠정과 별도로 존재한다는 입장을 견지하겠다고 말하고 있다. 사단은 칠정 속에 존재할 뿐 별도로 존재하는 것이 아니라는 기대승의 주장은 ‘人欲을 天理로 간주하는 위험에 빠지게 한다.’⁸³⁾ 이황이 보기에 천리와 인

76) 「往復書」, p.3a.

77) 「往復書」, p.3b.

78) 固未有 無理之氣 亦未有 無氣之理, 「往復書」, p.3b.

79) 「往復書」, p.5b.

80) 「往復書」, p.5b.

81) 鶴圖吞棗, 「往復書」, p.6a.

82) 分而爲二 而不害其未嘗離 合而爲一 而實歸於不相雜, 「往復書」, p.5a.

육 사이의 구분은 도저히 양보할 수 없는 근본적인 구분에 해당한다.

한편 기대승에 의하면, 이황의 주장에는 다음과 같은 난점이 들어 있다. 즉, 사단이 칠정과 별도로 존재한다는 이황의 주장을 따르자면, ‘두 가지 정이 존재하는 셈이 되며’⁸⁴⁾, 나아가 ‘정 속에 두 가지 품이 존재하는 셈이 된다’⁸⁵⁾. 이황의 견해는, 그가 칠정과는 별도로 사단을 확립하고자 하는 의도를 가지고 있다 하더라도, 칠정에 사단이라는 정을 하나 더 추가하는 결과만은 피할 수 없다. 이황의 견해를 따르자면, 마음에는 칠정 이외에 또 하나의 정으로서의 사단이 칠정과 동일한 방식으로 존재한다고 볼 수 밖에 없다. 그러나 기대승이 보기에, ‘정이라고 하는 것에는 당연히 하나의 정만 있을 뿐이며’⁸⁶⁾, 이 점에서 두 가지 정이 존재함을 암시하는 이황의 견해는 명백히 불합리한 견해이다. 그리하여 기대승은, 이황과는 달리, ‘[맹자의] 사단은 곧 정 속의 선을 가리킨다’⁸⁷⁾고 주장하고 있다.

다시 이황은 기대승의 견해를 받아들이는 듯한, 그의 최종적인 해석을 기대승에게 전달한다. 그것은 바로, ‘사단은 理가 표현되고 氣가 그 수단으로 따라오며, 칠정은 氣가 표현되고 理가 그것을 규제한다’⁸⁸⁾는 해석이다. 이 해석에는 사단이 氣의 작용을 수단으로 한 理의 표현이라는 것, 그리고 칠정은 理의 규제를 따라야 할 氣의 표현이라는 것이 나타나 있다. 이황의 이 해석은 앞의 ‘사단의 표현은 순전한 이이므로 일체의 선을 의미하며, 칠정의 표현은 氣와 결합된 이이므로 불완전한 선을 의미한다’는 그의 견해를, 사단과 칠정은 理와 氣의 결합에 의하여 성립하게 된다는 기대승의 주장을 받아들여 수정한 것처럼 보일 수도 있다. 그러나 이황의 이 최종적인 해석에서 그의 ‘氣의 작용을 수단으로

83) 墮於認 人欲作天理之患矣, 「往復書」, p.6a.

84) 疑若有兩情, 「往復書」, p.11a.

85) 亦疑其情中 有二善, 「往復書」, p.11a.

86) 蓋人之情 一也, 「往復書」, p.9b.

87) 惻隱羞惡辭讓是非 則只以情之善者 言之, 「往復書」, p.12b.

88) 四則理發 而氣隨之 七則氣發 而理乘之, 「往復書」, p.40a.

한다’는 말이나 ‘理의 규제를 따라야 한다’는 말은, 기대승이 간과하였듯이, 부차적인 것에 불과하다. 따라서 이황의 이 해석은 ‘사단의 표현은 순전한 이이므로 일체의 선을 의미하며, 칠정의 표현은 氣와 결합된 이이므로 불완전한 선을 의미한다’는 그 원래의 입장을 기대승의 비판을 고려하여 부연한 것에 불과하다고 볼 수 있다. 결국 이상의 논변을 통하여 기대승은 사단이 氣와 결합된 理의 표현이라는 점에 입각하여 사단이 칠정과 별도로 존재한다는 이황의 주장을 비판하고 있는 반면, 이황은 사단이 이 그 자체의 표현이라는 점에 입각하여 자신의 주장을 옹호하고 있다.

사칠논변의 전개과정에 관한 이상의 고찰은, 이황과 기대승은 사단의 지위를 두고 도저히 화해될 수 없는 대립된 견해를 견지하고 있다는 것을 보여 준다. 이황은 사단은 理에 기인하며, 그 점에서 氣에 기인하는 칠정과는 확연히 다른 지위를 가진다고 주장하고 있는 반면, 기대승은, 사단은 氣와 결합된 이에 기인하며, 그 점에서 理와 氣의 결합에 의하여 성립되는 칠정 안에 존재하는 기준으로서 그 지위를 가진다고 주장하고 있다. 이와 같이 사단의 지위에 관하여 이황과 기대승이 상이한 견해를 견지하는 것은 무엇보다도 그들의 문제의식이 상이하기 때문이다.

먼저 사단에 관한 이황의 견해는, 칠정 속에 있는 사단 이외에 별도의 사단이 존재하지 않는다는 기대승의 주장과 그 주장에 나타나 있는 성리학의 일반적 견해에 들어 있는 위험을 경계하고 있다. 이황에 의하면, 사단은 ‘기에 주안점을 둘 때’(主氣)와 ‘이에 주안점을 둘 때’(主理)⁸⁹⁾ 각각 상이하게 파악된다. 여기서 ‘기에 주안점을 둔다’는 말이나 ‘이에 주안점을 둔다’는 말은 理와 氣의 관계를 파악하는 상이한 두 수준과 관련되어 있다⁹⁰⁾. 전자가 理와 氣의 관계를 구체적 사물과 관련하여 파악하는 것이며, 이 점에서 이 수준을 ‘사실의 수준’이라고 부를 수 있다면, 후자는 그 관계를 개념에 비추어 파악하는 것이며, 이 점에

89) 主氣主理, 「往復書」, p.38a.

90) 李拱雨, 「理氣哲學에 나타난 教育理論」, 서울대학교 사범대학(편), 「師大論叢」 제30집, 1985, p.11.

서 이 수준을 ‘논리의 수준’이라고 부를 수 있다. 氣에 주안점을 둔다는 말이나 이에 주안점을 둔다는 말은 바로 그 두 수준 중 어느 하나를 부각시키는 것을 가리킨다. 사단은 이 두 수준 중 어느 수준을 부각시키느냐에 따라 그 지위가 완전히 달라진다. 즉, 사실의 수준에서는 사단과 칠정은 따로 떨어져 존재할 수 없으며, 사단은 칠정의 표현을 통제하는 논리적 형식일 뿐이다. 이와는 달리 논리의 수준에서는 사단과 칠정은 별도로 존재하며, 사단은 칠정의 영향에서 벗어나 그 독립적인 지위를 가진다. 이황은 비록 그 자신이 이 두 수준을 인정하였음에도 불구하고 그 중 어느 한 수준을 ‘드러내어 강조하여야 한다면’, 논리의 수준을 부각시키겠다고 말하고 있다. 이황이 보기에 이 두 수준은 결코 동등하게 취급될 수 있는 것이 아니며, 따라서 두 수준 사이에는 팽팽한 긴장이 존재할 수 밖에 없다.

한편 사단에 관한 기대승의 견해는, 그가 이황의 설명에 들어 있는 두 수준 중 사실의 수준은 받아들이고 논리의 수준은 부정하는 과정에서 형성된 것이다. 즉, 기대승에 의하면, 사단은 칠정 이면에 그 논리적 형식으로만 존재할 뿐, 칠정과 독립하여 별도의 독자적인 실체로 존재하는 것이 아니라고 보아야 한다. 예컨대 칠정의 하나인 슬픔[哀]을 두고 보더라도, 그것의 표현에는 어떤 형태로든지 간에 측은히 여기는 마음[惻隱之心]과 같은 사단이 들어 있다. 그도 그럴 것이, 측은히 여기는 마음이 그 이면에 없다면 슬픔은 도저히 표현될 수 없는 것이다. 또한 기대승이 보기에, 사단이 독자적인 실체로 존재한다는 이황의 견해는 칠정에 사단이라는 또 하나의 정을 하나 더 추가하는 셈이 되며, 그리하여 이황의 견해에서는 칠정 밖에 또 하나의 정이 있게 되는 부조리를 피할 수 없다.

그러나 기대승의 이 비판은 이황의 견해를 사실의 수준에서 파악한 데서 비롯된 것이다. 사실의 수준에서 볼 때, 이황이 주장하는 사단은 곧 맹자의 ‘경험적 실체로서의 사단’으로 보일 가능성이 있다. 그러나 이황이 사단이 별도로 존재한다고 했을 때의 그 사단은 결코 경험적으

로 존재하는 것이 아니다. 그 사단은 경험적인 의미에서의 일체의 군더더기가 사라진, 사단 그 자체라고 보아야 한다. 이 점에서 그 사단은 논리적인 의미로 해석되어야 한다. 결국 이황이 주장하는 사단이 경험적 실체로 보이는 것은 사실적 수준을 중시하는 기대승의 비판에 의해서이다. 말하자면 기대승은 논리의 수준을 부당하게 목살하고 있는 것이다.

그러나 이황이 보기에 논리적 수준은, 그것이 불합리하다고 하여 부인될 것도 아니요 더구나 경험적으로 확인되지 않는다고 하여 도외시될 수 있는 것은 결코 아니다. 그도 그럴 수밖에 없는 것이, 사단이 독자적인 실체로 존재하는 것이 아니라 기대승의 견해는 기준이 욕망의 처지로 急轉直下하는 사태를 도저히 막을 수 없는 것이다. 앞의 예에서 기대승이 지적하였듯이, 모든 슬픔은 그 이면에 함께 포함되어 있는 측은히 여기는 마음에서 기인한다. 이것은 사실이다. 그러나 슬픔은, 그것이 개인의 것이라고 하여 그냥 표현되는 것이 아니다. 슬픔은 표현되어야 할 경우와 그렇지 않을 경우를 구분하는 기준에 따라 표현되어야 한다. 이렇게 볼 때, 개인으로서는 슬픔조차도 마음대로 표현할 자유가 없다. 오직, 개인에게는 슬픔을 표현할 때 그것이 따라야 할 절대적 기준만 있을 뿐이다. 이황에 의하면, 기대승의 견해는 이 기준을 확립하는데 방해가 될 뿐만 아니라, 나아가 인육을 천리로 간주하는 위험에 빠지게 한다. 이황이 보기에, 사단은 칠정 속에 논리적 형식으로 존재할 뿐이라는 기대승의 견해는 사단의 절대적 지위를 보장하지 못한다. 결국 사칠논변을 통하여 이황은, 존재하는 것은 칠정이지만 사단은 그 칠정과 상관이 없이 그 이전에 확고한 독립적 지위를 가져야 한다는 것을 주장하는 데에 관심이 있었다. 이황이 보기에, 기준의 절대성을 확립하는 일이야말로 성의 지위를 확고히 하려고 했던 맹자의 의도를 충분히 실현하는 길이었다.

본연지성과 기질지성에 관한 장애와 주희의 논의는 맹자의 설명에 들어 있는 애매성에 대한 그들 나름의 해결책이라고 볼 수 있다. 즉, 장

재와 주희는 사단을 ‘性’이라는 개념으로 재규정하고, 그것을 다시 본연지성과 기질지성이라는 개념으로 구분하여 그 애매성을 해결하고 있다. 그럼에도 불구하고 여전히 장재와 주희의 설명은 사단이 본연지성으로 해석될 수도 있고, 나아가 기질지성으로도 해석될 수 있는 또 다른 문제를 남겨 놓고 있다. 물론 이 문제는, 장재와 주희가 본연지성과 기질지성을 심각한 대립을 빚을 수 밖에 없는, 완전히 다른 두 차원의 개념으로 생각하지 않았기 때문이다. 말하자면 장재와 주희에 있어서 본연지성과 기질지성은 같은 것도 아니요, 그렇다고 하여 서로 다른 것도 아니다. 그러나 사칠논변에서 이황은 본연지성을 사단에, 기질지성을 칠정에 상응하는 것으로 파악하고, 사단이 칠정과는 별도의 지위를 차지하고 있어야 하듯이 본연지성 또한 기질지성과는 확연히 구분되는 독립적인 지위를 차지하고 있어야 한다고 주장한다. 이황에 의하면, 본연지성은 개인이 궁극적으로 구현해야 할 일체의 기준을 의미하며, 그 점에서 현재 개인이 가지고 있는 경험적인 마음을 의미하는 기질지성과는 혼동되어서는 안된다. 이황이 보기에, 본연지성이 기질지성과 결합하여 그 속에 존재하는 것으로 해석되는 한, 본연지성이 기질지성으로 간주되는 결과만은 도저히 피할 수 없다. 물론 여기에 대하여 기대승은, 본연지성은 기질지성과 결합하여 그 속에 존재한다고 주장하며, 기질지성이 비록 불완전한 것이라고 할지라도 그것에 기반하지 않고는 본연지성은 실현될 수 없다는 사실을 들어 그 주장을 뒷받침하고 있다.

이와 같이 이황과 기대승이 각각 본연지성과 기질지성을 상대적으로 부각시키고 있는 것은 무엇보다도 주희와 장재의 설명에 들어 있는 문제가 심각한 것이었기 때문이다. 즉, 장재와 주희처럼 본연지성과 기질지성이 상이한 것이 아니라고 하면, 본연지성은 기질지성과 무관한 것이라기보다는 기질지성의 영향을 받을 수밖에 없게 된다. 그 점에서 본연지성은 기질지성에 의하여 그 절대성이 손상될 수 있다. 한편 본연지성과 기질지성이 동일한 것이 아니라고 하면, 본연지성은 기질지성과 관련하여 성립한다기보다는 기질지성과 무관한 것이 된다. 그 점에서

본연지성은 개인에게 실현해야 할 대상으로 지각되지 않는다. 그러므로 장애와 주희처럼 주장해서는 본연지성의 절대적 지위가 보장되지 않거나 본연지성이 개인의 마음에서 멀어지게 된다. 사칠논변은 장애와 주희의 견해에서 예상되는 그 불행한 결과를 방지하기 위한 시도였다.

V. 教育의 근본문제로서의 四端七情論辯

사칠논변에서의 이황과 기대승의 대립은 그 이면에 사단의 지위에 관한 근본적인 합의점을 내포하고 있다. 그것은 곧 사단은 칠정이 따라야 할 이상적인 기준이라는 것이다. 이 견해는 현상에는 반드시 기준이 작용한다는 성리학의 원초적인 주장과 일관되며, 성리학의 이론체계 내에 머물러 있는 한 이황과 기대승으로서는 그 점에 대하여 의견을 달리 할 이유가 없다. 이황과 기대승의 견해 차이는 그 이상적인 기준의 존재방식에 관한 것이다. 이황에 의하면, 사단은 칠정이 따라야 할 기준이지만, 칠정과는 엄연히 구분되는 절대기준이다. 이황의 이 견해는 현상 속에 존재하는 기준 이외에 별도의 기준이 그 자체로서 존재한다는 관점을 나타내고 있다. 기대승이 받아들일 수 없었던 것은 바로 이 관점이다. 기대승이 보기에, 현상 속에 존재하는 기준 이외에 별도의 기준이라는 것은 존재하지 않으며, 기준이 존재한다면 그 기준은 필연적으로 현상 속에 존재한다. 결국 이황과 기대승의 대립은 현상 속에 존재하는 기준 이외에 그것과는 다른 절대기준이라는 것이 있을 수 있는가 없는가에 관한 대립이라고 볼 수 있다. 이황은 그 별도의 기준이 존재한다고 주장하는 반면, 기대승은 존재하지 않는다고 주장한다. 다른 용어로 표현하자면, 이황은 기준이 현상을 ‘초월해’ 있다고 주장하는 데 비하여 기대승은 기준이 현상에 ‘내재해’ 있다고 주장한다고 할 수 있다.

여기서 ‘초월한다’ 또는 ‘내재한다’는 용어를 사용하여 이황의 견해를 다시 한번 진술할 필요가 있다. 이황은 명백히 기준이라는 것에는 초월

적 측면과 내재적 측면이 동시에 존재한다는 것을 인정하고 있다. 그러므로 이황의 입장에서는 마땅히 기준의 초월적 측면과 내재적 측면을 동시에 견지해야 한다. 그럼에도 불구하고 사칠논변에서 이황은 그 두 측면을 동등하게 취급하기보다는 오히려 초월적 측면을 부각시키고 있다. 이와 같이, 이황이 결과적으로 초월적 측면을 부각시킨 데에는 그의 특별한 의도가 개입되어 있다. 따라서 기준이 현상을 초월해 존재한다는 이황의 주장은 그가 그 주장을 통하여 전달하고자 하는 그 의도와 관련하여 이해되어야 한다.

이 의도와 관련하여 볼 때, 이황은 기준의 절대성이 손상되는 사태에 직면하여 그 기준이 확고한 지위를 차지하고 있어야 한다는 것을 부각시키고자 하였다. 이황이 보기에, 기준은 현상에 내재해 있을 뿐이라는 기대승의 견해는 기준을 인간의 욕망에 종속시키는 결과를 초래한다. 기대승의 견해를 따르자면, 기준은 그 자체로서 존재하는 것이 아니라 인간의 욕망이 발휘되어야 할 방향을 제시하는 것에 불과하다. 한편 이황이 실현하고자 한 의도와 비교하여 그 성격에 있어서 결코 동일한 것은 아니지만, 기대승 또한 명백히 의도를 지니고 있었다. 기대승은 이황의 견해가 삶의 기반, 즉 기준이 살아 움직이는 기반을 과소평가한다고 보고, 그 기준이 적용되는 개인의 삶을 강조하고자 하였다. 기대승이 보기에, 기준이 욕망에 의하여 영향을 받는 것은 사실이지만, 그렇다고 하여 그 욕망을 억누르려고 한다면, 그것은 기준이 닫고 있는 개인의 삶을 부정하는 것이다.

기준의 내재적 측면과 초월적 측면은 우리가 영위하는 삶의 특정한 측면을 부각시키고 있다. 분명히 말하여, 우리의 삶에는 기준과 욕망이 함께 들어 있다. 기준은 욕망을 기반으로 하여 실현될 수 밖에 없는 것이다. 기준의 내재적 측면은 삶의 이 측면을 드러내고 있다. 그러나 인간의 삶에는 또한 욕망의 한계를 벗어나 있는 절대기준이 존재한다. 기준은 욕망에 의하여 영향을 받지 않도록 별도의 독자적인 지위를 차지하고 있어야 한다. 기준의 초월적 측면은 삶의 이 측면을 드러내고 있다.

삶의 이 두 측면은 인류가 이 때까지 축적해 온 삶의 기준을 학생 개개인의 흥미나 동기를 기반으로 하여 전달하는 사태인 교육의 두 차원을 나타내는 것으로 해석될 수 있다. 교육은 반드시 시공간에 의하여 제약되는 특정한 사태 속에서 일어난다. 이 사태 속에는 학생의 동기나 흥미가 작용한다. 학생의 동기나 흥미가 작용하지 않는다면 교육활동은 일어날 수 없을 것이다. 물론 이 사태 속에는 또한 학생이 습득해야 할 내용이나 달성해야 할 목적이 있다. 이 내용이나 목적은 교육활동이 따라야 할 기준으로서 교육활동을 특정한 방향으로 이끈다. 이 점에서 내용 또는 목적은 학생의 동기나 흥미와 함께 교육의 사태 속에 함께 들어 있다고 보지 않으면 안된다. 이와 같이, 교육이 벌어지는 사태 또는 과정을 중심으로 하여 파악되는 교육의 측면을 ‘시간적 차원’에서 파악되는 교육, 또는 ‘교육의 시간적 차원’⁹¹⁾이라고 부를 수 있을 것이다.

기대승의 견해는, 교육이론과 관련하여 볼 때, 교육의 시간적 차원을 부각시키기 위한 견해로 해석될 수 있다. 기준이 현상에 내재한다는 기대승의 견해는 교육활동에서 추구되는 내용 또는 목적이 학생 개개인의 현재의 삶과 관련하여 존재한다는 것을 시사하고 있다. 이 견해에서는 교육활동에서 현재 개개인에 의하여 실지로 받아들여지고 있는 내용 또는 목적이 무엇보다도 중시된다. 기대승의 견해가 교육의 시간적 차원을 부각시키기 위한 것이었다면, 이황의 견해는 그 시간적 차원과는 별도로 ‘교육의 無時間的 차원’⁹²⁾이 존재한다는 것을 나타낸다. 이황은 교육의 무시간적 차원을 부각시키고자 하였다. 이황에 의하면, 교육활동에서 추구되는 내용 또는 목적은 개인의 삶에서 중시되는 흥미나 동기와는 별도로 독자적인 지위를 차지하고 있어야 한다. 다시 말하여, 교육내용 또는 교육목적은 개인의 욕망으로부터 보호받아야 한다.

기대승과 이황이 각각 부각시키고 있는 교육의 시간적 차원과 무시간적 차원은 현대의 교육철학자인 듀이와 마리뎡의 교육이론에 그대로 상

91) 張聖模, ‘教育理論으로서의 朱子學과 陽明學’, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1993, p.138.

92) 上揭書, p.138.

응한다. 먼저, 듀이의 교육이론은 교육의 시간적 차원을 중시한 결과로 형성된 이론이다. 그의 교육이론은 교육이 벌어지는 구체적인 사태 또는 과정과 밀접히 관련되어 있다. 교육의 구체적인 사태에서 교육내용 또는 교육목적은 그 자체로서 강조되기보다는 학생 개인의 흥미나 동기와 관련하여 취급될 수 밖에 없으며, 이 점에서 개인의 삶에서 흥미나 동기가 차지하는 위치를 누구보다도 잘 부각시켰던 듀이는 교육학에 대단한 공헌을 하였다고 보아야 한다. 물론, 교육활동에서 개인의 흥미나 동기가 중시되어야 한다는 생각은 듀이에 이르러 처음으로 부각된 것이 아니다. 오히려 어느 편인가 하면, 개인의 흥미나 동기는 교육방법에서 반드시 고려되어야 할 실제적 지침으로 그 이전부터 끊임없이 강조되어 왔다고 보아야 한다. 다만, 듀이는 그 실제적 지침에 철학적 기반을 제공하는 일을 하였다. 듀이에게서 그 일은 교육내용과 교육방법의 관련에 관한 전통적 견해, 즉 교육내용은 교육방법과는 무관하게 별도의 지위를 차지하고 있다는 것을 부정하고, 교육내용과 교육방법을 결합시키려는 시도로 나타났다. 바로 이 점에서 듀이는 교육학에 공헌을 하였다.

그러나 그러한 공헌의 이면에는 그것에서 수반되는 위험 또한 들어 있다고 보지 않으면 안된다. 예컨대, 교육목적에 관한 마리팽의 견해는 듀이의 교육이론에 어떤 위험이 내포되어 있는지를 시사하고 있다. 마리팽은, ‘교육목적은 교육활동 안에 있다’⁹³⁾고 주장하는 듀이와는 달리, ‘교육목적은 교육활동을 초월해 존재한다’⁹⁴⁾고 주장한다. 또한 마리팽의 이 견해는, 교육목적 또는 교육내용은 교육활동 안에 들어 있는 것이지만, 별도의 독자적인 지위를 차지하고 있어야 한다는 것을 나타내고 있다. 마리팽이 보기에, 교육내용 또는 교육목적은 학생의 흥미나 동기에 좌우되어서는 안되는 것이다. 이렇게 볼 때, 사찰논변에서 기대승의 견해가 이황에 의하여 비판을 받는 것과 동일한 근거에 의하여 듀이는 마

93) J. Dewey, *Democracy and Education*, New York : Macmillan, 1916, 李烘雨(譯), 「民主主義와 教育」, 서울 : 교육과학사, 1987, p.165.

94) J. Maritain, *Education at the Crossroads*, Yale University Press, 1943, Ch. 1.

리평에 의하여 비판을 받을 수 있다. 즉, 교육활동에서 현재 개인이 추구하고 있는 교육내용 또는 교육목적은 제외하고는 별도의 내용이나 목적이 있을 수 없다는 듀이의 견해는 현재 학생이 능동적으로 관심 또는 흥미를 가지고 참여하는 것만을 교육내용으로 삼는 것이며, 그리하여 결과적으로 현재 개인이 가지고 있는 욕망을 당연한 것으로 받아들이게 한다. 듀이는 전통적 교육이 개인의 흥미나 관심과 유리된 교육내용을 강요하는 사태에 주목하고, 과소평가된 개인의 위치가 응당 존중되어야 한다는 점을 부각시키고 있지만, 그럼에도 불구하고 그 과정에서 학생의 흥미나 동기에 의하여 교육내용 또는 교육목적의 지위가 손상될 가능성을 남겨 놓고 있는 것이다.

이 점은 ‘어른들’(교사와 부모)로 대표되는 사회적 영향에 관한 듀이의 견해를 살펴 볼 때 더욱 분명해진다. 듀이는 교육활동 바깥에서 주어지는 교육목적의 결함을 지적할 때, 그것을 반드시 학생 바깥에 있는 사회적 영향과 관련하여 설명한다.⁹⁵⁾ 적어도 듀이에게 있어서 바깥에서 주어진 목적은 곧 학생에게 부과되는 사회적 영향과 다른 것이 아니다. 이 사회적 영향에 대하여 듀이는 ‘교육자가 자기 자신의 목적을 아이들의 성장의 올바른 목표로 삼는 것은 ... 불합리하다’⁹⁶⁾고 말하고 있다. 듀이의 이 말은, 교육내용 또는 교육목적은 학생 자신의 흥미나 동기를 고려하여 설정되어야 한다는 것을 강조하기 위한 것이지만, 한편으로 그 말은 교육에서 응당 존중되어야 할 사회적 영향을 과소평가하는 경향을 촉진한다. 물론 이에 대하여, 듀이는 사회적 영향을 결코 과소평가하지 않았다는 주장이 있을 수 있다. 실지로 듀이는 다음과 같이 말하고 있다. 즉, ‘개인내부의 정신작용이 사회적 성격을 띠는 것을 부정하게 되면 개인과 그 동료 인간들을 결부시키는 유대를 어디서 찾을 것인가 하는 문제가 대두된다.’⁹⁷⁾ 그러나 이 경우 사회적 성격이라는 것은 개인이 그 ‘이전’에 존재하는 사회적 영향을 받아들인 상태를

95) J. Dewey, 前掲書, pp.169-70.

96) J. Dewey, 前掲書, p.168.

97) J. Dewey, 前掲書, p.453.

가리킨다기보다는 오직 개인들이 자신의 흥미를 서로 공유하는 상태에 불과하다. 듀이는 사회의 영향을 집단이 공유하는 흥미로 대치하고 있다고 볼 수 있으며, 그렇게 함으로써 사회적 영향을 개인의 흥미나 동기에 종속시킨다. 그리고 이 점에서 듀이의 견해는 교육내용 또는 교육목적의 지위를 제대로 보장하지 못하는 결과를 초래한다.

물론, 사칠논변에서 이황이 기대승에 의하여 비판을 받는 것과 마찬가지로 교육의 무시간적 차원을 부각시키고자 하였던 마리뎡 또한 듀이에 의하여 비판을 받을 수 있다. 사칠논변에서 현상이 따라야 할 기준 이외에 그것과는 다른 기준이 있다는 이황의 견해는 기대승에 의하여 기준이 딛고 있는 기반으로서의 삶, 즉 기준이 살아 움직이는 개인의 삶을 부정하는 것으로 비판을 받는다. 기대승이 보기에, 이황의 견해는 생기발랄한 삶의 세계를 싸늘한 죽음의 세계로 대치시키려고 하는 위험한 시도이다. 기대승의 관점에서 보면, 이황의 견해는 인간활동을 가능하게 하는 근본적 추진력으로서의 욕망을 없애려는 시도로 간주될 수 있는 것이다. 이와 마찬가지로, 교육내용 또는 교육목적은 교육사태를 초월해 존재한다는 마리뎡의 관점은 학생이 현재 가지고 있는 내용의도 또는 목적을 정당하게 존중하지 못하며, 그리하여 결과적으로 학생 개개인의 현재의 삶을 과소평가하는 결과를 초래한다. 즉, 마리뎡은 듀이에게 있어서 과소평가되었던 교육내용 또는 교육목적의 절대성을 부각시키고 있지만, 자신의 그러한 의도에도 불구하고 학생 개개인의 흥미나 동기를 도외시할 가능성을 남겨 놓고 있는 것이다.

사칠논변이 시사하는 바에 의하면, 교육의 시간적 차원과 무시간적 차원은 교육을 설명해 주는 상이한 두 측면으로서, 두 차원 사이에는 팽팽한 긴장이 존재한다. 교육의 시간적 차원은, 교육은 반드시 특정한 시간과 장소에서 특정한 개인에게 일어난다는 사실을 부각시키고 있으며, 교육의 무시간적 차원은 시간적 차원에서 추구되는 교육내용 또는 교육목적이 절대성을 가진다는 사실을 부각시키고 있다. 결국, 사칠논변은 교육에 이러한 두 차원이 존재한다는 것, 그리고 이 두 차원은 교

육학에서 마땅히 함께 인정되어야 한다는 것을 보여 주고 있다. 말하자면, 사칠논변은 교육의 두 차원 사이에 미묘한 갈등이 존재한다는 것, 그런 만큼 그 두 차원 사이의 미묘한 균형이 존중되어야 한다는 것을 보여 준다는 것이다.

사칠논변이 시사하는 바에 의하면, 교육의 시간적 차원과 무시간적 차원은 교육학에서 마땅히 함께 존중되어야 한다. 다만 이 점과 관련하여, 교육의 시간적 차원은 늘 강조되어 온 반면, 교육의 무시간적 차원은 특별히 강조하지 않으면 소홀히 하기 쉬운 측면이라는 점에 유의할 필요가 있다. 그만큼 시간적 차원은 우리에게 가깝고, 무시간적 차원은 먼 것이다. 교육의 무시간적 차원이 우리에게 멀다는 것은, 무시간적 차원은 그것을 드러내려는 특별한 노력을 기울이지 않는 한 망각되기 쉽다는 것을 의미한다. 사칠논변에서 이황이 기대승의 관점에 대하여, 그의 관점이 성립하려면 반드시 받아들여야 할 전제를 무시하는 ‘自己矛盾’[自相矛盾]⁹⁸⁾을 저지르게 된다고 한 비판은 바로 그 점과 관련되어 있다. 즉, 우리가 교육의 무시간적 차원이 자신의 삶의 양태에서 멀리 떨어져 있다고 생각하고 교육의 시간적 차원에 기울이는 것과 동일한 정도의 관심을 그것에 기울이지 않을 때, 우리는 사칠논변에서 이황이 기대승에게 경고한 그 ‘자기모순’의 오류를 교육에서 다시 반복할 가능성이 있다.

교육에 관한 듀이의 견해는 교육의 무시간적 차원을 의도적으로 배제한 결과로 형성된 것이다. 이것은 곧, 듀이가 교육의 무시간적 차원과 시간적 차원 사이에 엄연히 존재하는 본질적인 차이를 인정하지 않았다는 것을 의미한다. 물론 교육은 명백히 시간계열에 지배되며, 이 점에서 교육에 시간적 차원이 존재한다는 것은 누구에게나 쉽게 받아들여질 수 있다. 또한 교육의 무시간적 차원에는 작용이나 활동의 의미가 전연 들어 있지 않으며, 이 점에서 교육의 무시간적 차원은 분명 우리의 삶이 따를 수 밖에 없는 시간계열을 초월해 있다. 이렇게 볼 때, 듀이의

98) 『往復書』, p.6a.

견해는 우리의 삶의 양태, 즉 삶은 시공간의 제약을 받을 수 밖에 없다는 사실을 인정하는 한 받아들여야 하는 견해인지도 모른다. 그러나 교육활동이 무시간적 차원을 배제하고도 영위될 수 있다고 했을 때, 그 때에도 교육활동을 이끄는 모종의 기준이 있다면, 그것은 개인이 현재 가지고 있고, 그리하여 자신의 자율적인 판단에 의하여 충분히 납득할 수 있는 흥미나 동기 등의 욕망 이외의 아무것도 아닐 것이다. 그러나 기준이라는 것은 욕망이 올바른 것인가를 판단하는 데에 필요한 것인 만큼, 욕망을 기준으로 삼는다는 것은 곧 기준 그 자체를 부정하는 것이다. 일단 기준의 제약에서 벗어났을 때, 이제 교육은 그야말로 자신의 안일과 이익 이외에는 아무 것도 모르는 개인의 욕망에 의하여 그 성격이 왜곡되고 파괴된다. 교육의 무시간적 차원이 존재한다는 것을 의도적으로 배제하려고 하였던 듀이의 견해는 이러한 재앙을 불러 온다. 교육에 무시간적 차원이 별도로 존재한다는 마리뎡의 견해는 교육 내용 또는 교육목적이 개인의 욕망을 충족시키는 방향으로 활용되는 바로 그 사태에 대한 자신의 우려를 담고 있다.

특히 교육은, 그것을 어떻게 정의하든지 간에, 인류가 지금까지 쌓아 온 知的 유산을, 거기에 아직 입문하지 않은 사람에게 전수하는 일에 해당하며, 이 때의 지적 유산은 ‘훌륭한 것’ 또는 ‘가치로운 것’이어야 한다. 다른 일과는 달리, 교육은 이 ‘훌륭한 것’을 떠나서는 성립할 수 없으며, 바로 이 점에서 교육이 추구하는 그 대상은 개인의 욕망에 의하여 영향을 받아서는 안된다. 告子の 그릇된 견해를 바로 잡으려고 하였던 맹자나, 사칠논변에서 그 맹자의 의도를 충분히 실현하고자 하였던 이황의 견해는 교육활동에서 학생이 습득해야 될 내용이나 추구되어야 할 목적이 개인의 욕망으로부터 보호되어야 한다는 그들 자신의 간절한 탄원을 나타내고 있다.