

李退溪의 人間觀**

高 橋 進*

• 目 次 •

I. 序 論	IV. 四德 四理 및 二氣五行과 物의 생성의 논리
II. 퇴계의 「天命圖說」 參訂	V. 人·物의 殊差와 心性情論
III. 「天命圖說」에 있어서의 天人相應의 논리	VI. 結論에 대신하여

I. 序 論

이퇴계가 주자학 및 송대의 유학사상을 어떻게 수용하고 어떠한 이해를 보였으며 또 어떠한 독자적인 사상형성을 하였는가 하는 것은 특히 주자학의 동아시아에 있어서의 전개와 자취를 살피고 또 그 역사적 성격을 밝히는 데 있어 극히 중요한 과제이다. 그 과제해결에 관련되는 하나의 작업이 이퇴계의 인간관의 해명이며, 구체적으로는 그의 인간에 있어서의 性·心·情 등의 논의 어떠하였던가 하는 것은 특히 理氣論과의 관계에서 어떻게 이해되어 있었는가 하는 것이다. 본 논고에서는 그를 위해 우선 이퇴계가 그 제자 奇高峰과 모두 8년에 걸쳐 논쟁을 계속한 「四端七情論」의 전제 내지는 그 배경이 되었던 「天命圖說」에 관한 여러 문제를 들어 이것을 중심으로 이퇴계의 인간관의 一端을 해명하고자 한다.

* 目白大 학장

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제39호(1983) 게재논문

대저 이 두 사람의 四七論辯은 종래 많은 연구자에 의해 취급되어 논구되고 있으나 필자는 앞에도 말했듯이 단순히 두 사람의 논쟁이 어떠하였던가를 검토하는 데 그치지 않고 이퇴계의 인간관 내지는 인간론을 전체적으로 밝히는 작업의 일환으로 이 문제에 파고들어 보고자 생각하고 있다. 그를 위해서는 이 논쟁에 이르기까지 이퇴계가 天人相應, 理氣, 心性情 등에 대해 미리 어떠한 所說을 가지고 있었는가를 분명히 해 두지 않으면 아니된다. 또한 이 논쟁의 배경 및 그 根底에는 대저 유학사상의 중국으로부터의 수용이라는 것이 있으므로 송대의 사상을 중심으로하여 그것과의 관련도 고찰하지 않으면 受容, 理解, 獨自性이라는 것도 밝혀질 수 없다. 또 이른바 사칠논변은 퇴계와 고봉의 사단칠정에 관한 논쟁이라는 시점에서 보는 한에 있어서는 단순한 현상적인 의견의 相違의 개진이 되고 만다. 위에 서술한 것처럼 퇴계의 인간관내지 사상의 전체속에 위치 지우는 노력이 필요하다. 이들 여러 관점을 토대로 이하에 그 논술을 해 나가기로 한다.

II. 退溪의 「天命圖說」 參訂

퇴계와 고봉과의 논쟁의 발단은 주지하는 바와 같이 이퇴계가 鄭秋巒의 「天命圖說」을 개정하고 그 가운데의 사단·칠정의 부분에 대해 후일 奇高峰이나 士友들 사이에 종종 의논이 있었던 것을 듣고 이것을 다시 고친 데에 기인한다. 즉 鄭秋巒(子雲 靜而 등으로 자칭함)의 「天命(舊)圖」에는 처음에 「사단은 理에 發하고 칠정은 氣에 發한다」하고 있는 것을 퇴계가 손을 댄 「天命(新)圖」에서는 「사단은 理의 發, 칠정은 氣의 發」로 고쳐져 있다. 아마도 이것을 傳聞한 高峰 등의 사이에 疑議가 나와서 다시 퇴계는 고봉에게 보낸 書簡 속에서

…又因士友間全聞所論四端七情之說 鄙意於此亦嘗自病其下語之未穩逮得 駁駁 益知疎繆 卽改之云 四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有善惡 未知如此下語無病否…1)

라고 말하여 士友간에 논의되고 있는 사단칠정의 說에 대하여는 나도 일찍이(天命圖에 있는) 아랫부분의 말이 아직 온당치 못한 것을 병되게 여기고 있었는데 砭駁을 얻는데 미처서는 더욱 그 疎繆함을 알게 되었던 것이다. 곧 이것을 「四端의 發은 純理. 그러므로 不善이 없다. 칠정의 발은 기를 겸한다. 그러므로 선악이 있다」라고 고친다면(사단·칠정에 이어지는) 아래의 말은 병됨이 없을 수 있을 것인가—라고 고봉에게 의견을 구하고 있다. 위 인용문 말미의 「未知如此下語無病否」의 어조는 「이와 같이 고쳤다」라는 定見을 확신을 가지고 피력한 것으로 인정될 수 없고 오히려 「이래서 좋은지 어떤지, 나에게서 알 수 없다」라는 뉘앙스조차 가지고 있다. 퇴계가 이 서간을 고봉에 보낸 것은 기미(1559년 명종 14년)의 해, 그의 59세의 정월이었으므로 이미 퇴계의 爲問은 성숙기 내지 大成의 영역에 달하고 있어, 서간에 「未知… 無病否」라고 하였다고 해서 曖昧未定の 의견을 제자에게 보냈다고는 생각되지 않는다. 단순한 겸손의 말일 것이다 라고 생각할 수도 있다. 그 어느 쪽이든 하는 것도 본고의 과제이다. 그러나 어느 쪽이든간에 이 서간을 계기로하여 퇴계와 고봉과의 장기간에 걸친 논쟁이 시작된 것이다. 그러면 퇴계가 이와 같은 서간을 제자에게 보낸 배경에는 무엇이 있었는가 라고 한다면 鄭秋巒의 「天命圖說」에 퇴계가 관련을 갖게 된 것부터 먼저 검토해 볼 필요가 있다. 이에 대하여 퇴계의 「天命圖說」에 그 경위가 서술되어 있으며 그 개요는 대략 다음과 같다.²⁾

즉 이황은 官途에 나아가면서부터 전후 20년간 한양의 西城門 안에 寓居하고 있었는데, 아직 鄭靜而(추만)이란 사람이 인근에 살고 있는 것을 알지 못했다. 어느날 조카인 ■가 어디서 입수하였는지 「天命圖」

1) 『도산전서』 2·17면, 『퇴계선생전서』 권21·書·與寄明彦. 본고에서는 한국 정신문화연구원이 1980년 12월에 간행한 퇴계선생전서, 동문집 등을 集錄한 『도산전서』(전4책)을 중심으로 사용하고 필요에 따라 성균관대학교 대동문화연구원이 1978년 8월에 간행한 『증보퇴계전서』(전5책)에 집록되어 있는 자료까지도 사용하기로 한다.

2) 『도산전서』 3, 231쪽, 『퇴계전서』 권58, 雜著, 「천명도설후서」

및 「天命圖說」이라는 것을 가지고 와서 보였다. 그것을 보니 圖·說이 함께 자못 舛訛가 있어 누구의 所作인가를 물었으나 ■는 알지 못했다. 그 뒤 여러가지로 찾아 물은 결과 鄭靜而로부터 나온 것을 알았으므로 그 圖를 보여주었으면 좋겠다, 또 合見하고 싶다고 신청하였다. 전후 세 차례의 주고받음 끝에 마침내 정이와 만나 「천명도」를 보았더니 조카가 지참했던 것과 다르므로 그 이유를 물었다. 정이가 말하는 바에 의하면 먼저 慕齋·思齋 兩先生의 문하에 배워 그 緒論을 듣고 물러나 舍弟 某와 그 취지를 강구하였던 바 그 性理가 미묘하여 명확히 하기 어려움을 조심하여, 시험삼아 주자의 설을 취하고 또 諸說을 참조하여 一圖(「천명도」)를 작성하였다. 이것을 慕齋先生에게 가지고 질의하였던 바 선생은 謬妄이라 하여 물리치는 일도 없이 이것을 책상 위에 놓고 응시하기를 累日, 잘못된 곳을 지적하여 줄 것을 청하였으나 상당한 공을 쌓지 않고는 경솔하게 議定해서는 아니된다. 門에 이르는 학자들이 있으면 이것을 내어 보이는 것이 좋을 것이라고 하였다. 또 思齋先生에게도 질문하였던 바 선생도 呵禁하는 일이 없었다.

이것은 兩先生이 모두 狂簡을 誘進하는 뜻만이었다고 생각지 않을 수 없다. 그러나 나는 이 圖를 타인에게 보여서 전하여야만 한다고는 생각지 않고 있었는데, 생각지 않게 그때 동문의 諸生이 謄本을 만들어 이것을 士友 사이에 전하고 말았다. 그 뒤 내가 그 그릇됨을 자각하여 자주 이것을 고친 것이 전후가 다른 점이 있는 所以이며, 아직도 定本이 되어 있지 않다. 나(子雲) 스스로 이것을 愧懼하고 있다. 원컨대 訂正示教를 청한다, 라고 말하고 나셨다. 이황은 兩先生이 시비를 경솔하게 議定하여서는 아니된다고 한 것은 반드시 깊은 까닭이 있을 것이나, 그러나 오늘 나의 講學한 바에서 보면 아직 편안치 않은 곳이 있다. 어찌 가까이 있는 자의 友誼로 말미암아 감싸주기만 하고, 시비를 가리지 않을 수 있겠는가, 하물며 士友간에 전하여져 그들이 모두 양선생의 시정을 거처더라도 오히려 아직도 어긋남이 있음을 면할 수 없을진댄 師門의 累도 또한 큰 것이 아니겠는가 라고 하고 있다고 하였다. 靜而는 이것은 진실로 子雲의 宿者의 근심이어서 감히 나를 虛心케 하여 듣지 않

을 수 없다고 하였다. 그래서 이황은 드디어 太極圖 및 說을 引證하여, 여기는 잘못이라 고치지 않으면 아니된다. 여기는 剩餘이니 제거하지 않으면 아니된다, 여기는 빠져 있으니 보충하지 않으면 아니되는데 어떠한가 라고 질문하였다. 靜而是 모두 言下에 頷肯하여 拂吝의 기색이 없었다. 다만 이황 자신은 그 말의 타당치 않은 것이 있으면 반드시 극력 辯難하고 이것을 至當한 데 귀착시킬 것을 구한 뒤에야 그만둘 뿐이라 하고 여기에다 호남의 사인 李恒이 논하는 바의 情은 氣圈 가운데 두어서는 아니된다는 설을 들어 衆長을 모으는 자료로 삼았다. 수개월이 지난 뒤 精而是 개정된 圖 및 附說을 가지고 와서 이황에게 보였다. 이황은 또 서로 함께 이것을 參校整完하였으나 아직 그것이 과연 오류가 없다고 말할 수 있을지를 알 수 없다. 내가 보는 바에 따르면 거의 그 미칠 수 있는 데까지는 다하였다. 그래서 이것을 座右에 걸어놓고 조석으로 潛心玩釋하면 圖에 의해 스스로 열고 그 충심을 계발하여 조금은 進益하는 데 가까울 것이다 라고 하였다.

이상이 지금 남아 있는 퇴계의 「天命圖說後叙」 冒頭의 글의 개요이다. 거듭 그 경위를 서술하지는 않으나 퇴계가 「天命圖說」과 관련을 가졌던 것은 완전한 우연이었음을 알 수 있음과 함께 鄭秋巒도 자작의 「天命圖」 및 「圖說」이 과연 正鵠을 얻는 것인지의 여부를 알 수 없으며, 말하자면 주체스러웠던 것 같다. 또 퇴계 자신이 改訂 내지 參訂에 손을 빌려주어 상당한 大改正을 해서 이른 바 「整完」을 한 것이었다. 그러나 그래도 「……雖未知其果爲謬與否 而自吾輩所見 殆竭其所可及者矣……」라고 하여 과연 오류가 있는지 없는지도 알 수 없으나 어쨌든 손을 쓸만큼 썼다고 밖에 말하고 있지 않다. 그리하여 本項의 처음에도 말하였듯 퇴계의 「天命圖說」에 대한 태도에는 적어도 그 내용의 약간에 대하여 아직 定見을 가지기에는 이르지 못한 부분도 있음을 스스로 알고 있었다고 보는 것이 타당할 것이다.

과연 「天命圖說後叙」의 앞에 인용한 부분의 뒤에는 한 客人의 來訪에 의해 격렬한 논란을 만나 퇴계가 일일이 이에 변박하며 설명한 경위가 서술되어 있다. 어떠한 문제가 객인과 퇴계 사이에 의논되었는지 상세

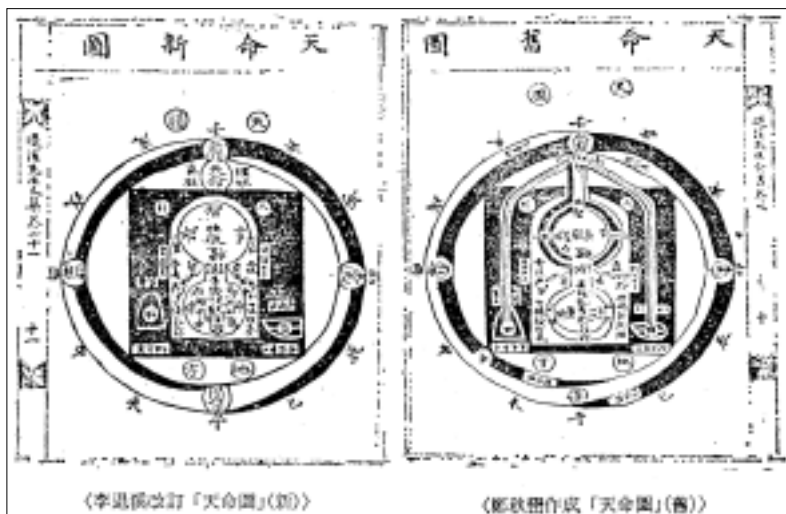
히 소개할 여유는 없으나 개인의 문제제기만이라도 여기에 들어보자

즉, 그 개인이 꺼낸 말은 「들리는 바에 의하면 鄭生이란 자가 천명도를 만들고 있고 당신이 그것을 考訂하였다고 하는데 이것을 말하는 것인가, 「그렇다, 「심하도다. 정생의 僭踰에 吾子(당신)의 愚忘함이 어라,」고 하는 식이었다. 퇴계가 「그것은 무슨 소리인가,」라고 놀래어 따져 물었더니 아래와 같은 여러 점을 들어 問難하였다고 한다.

- ① 河(圖)落(書) 瑞을 모하고 義禹 이에 의하여 易範을 만들다. 五星이 奎에 모여 周子 이에 응하여 圖說을 세우다. 이로 말미암아 불친댄 圖書의 作은 모두 天意에서 나온다. 그리고 반드시 성현된 자가 일어난 연후에 비로소 할 수 있다. 저 鄭生은 어떤 사람이길래 감히 도를 만들고 당신도 또한 어떤 사람이길래 따라서 잘못하는가.
- ② 선생은 나를 속이는가. 周子의 圖는 태극으로부터 오렷까지 삼층을 이룬다. 이 도는 곧 다만 塊然한 一圈子일뿐, 어찌 그 같다고 하겠는가.
- ③ 태극도에는 陰中陽이 있으며 陽中陰이 있는데 여기에는 이것이 없다. 태극도에는 元亨利貞이 없는데 여기에는 이것이 있다. 태극도에 地와 人物이 形함이 없는데 여기에는 이것이 있다. 무슨 까닭인가.
- ④ 선생이 이것은 태극도에 祖述하는 바 있다고 말함은 그럴 듯하다. 그러나 태극도는 좌를 陽으로 하고 우를 陰으로 한다. 河圖落書에 근본 할 때에는 앞은 午 뒤는 子 좌는 卯 우는 酉의 방위이어서 진실로 萬世不易의 定分이다. 지금 도는 일절 이에 반하여 이것을 바꾸어 놓고 있다. 지금 도는 또한 疎謬의 심함이 아니겠는가.
- ⑤ 河落先後天 등 모두 아래로부터 시작한다. 그런데 이것은 위로부터 시작한다. 무슨 까닭인가.
- ⑥ 태극에서 보면 午의 方 火曜의 다음에 當하고, 이 도에서 보면 子의 方 水曜에 당한다. 이것을 같다고 말할 수 있을 것인가.
- ⑦ 그렇다면 홀로 태극도의 북에서 남에 面하여 인물을 그 사이에 놓는 것과 같을 수 없겠는가 또한 북을 위로 하고 남을 아래로 하는데 또 무슨 說이 있는가.
- ⑧ 사람과 금수초목의 形함과 方圓模逆의 類로서 이것을 나눔은 무엇에 근거하는 바인가.
- ⑨ 그렇다면 天命의 아래, 心性情意善惡의 分과 저 사단칠정의 發과 子思·周子에 합하는 것을 그 概略을 설명할 수 있겠는가.

⑩ 선생은 圖(太極圖)를 가지고 子思·周子의 道에 합한다고 한다. 그러면 鄭生과 吾子(당신·선생)는 과연 자사·주자의 도에 얻는 것이 있는가. 나는 듣건대 도를 가진 사람은 안을 쌓고 밖으로 발하여 얼굴은 윤택하고 등에 그득해지고 집에 있어서도 반드시 통달하고 나라에 있어서도 반드시 통달한다고 한다. 지금 정생의 窮悴坎軻는 사람들이 모두 이와는 배치하고 吾子の 庸拙戶忝은 세상이 웃는 바이다. 외인이 스스로 이것을 알기가 어렵다고 할지라도 어찌 조금이라도 스스로 돌이켜보아 스스로를 헤아리지 아니하는가 곧 저로 함께 僭忘한 데 돌아감을 하는가.

이상과 같이 퇴계의 「天命圖說後叙」는 꼭 10항목에 걸쳐서 한 개인의 問難을 들고 퇴계가 일일이 이에 대해 상세하게 의논을 극진히 해서 반박응답한 내용을 기술하고 있다. 과연 이같은 ‘一客人’이 실제로 내방해서 무례하기 그지없는 誹謗面罵를 가하면서 問詰하였는지 어쨌는지는 알 수 없으나, 단순히 「天命圖說」(附圖를 포함하여)의 내용에 대한 질의를 넘어서 퇴계와 鄭秋巒의 인격적 공격까지 들고 있는 것을 보면 혹



시 이에 유사한 일이 있었는지도 모른다. 그러나 이 「後叙」의 말미에는 「客於是儼然自失 釋然有悟 逡巡而去……」라고 있어 객인도 최후에는 퇴계의 반박해설을 듣고 당초의 선입견을 버리고 釋然히 깨닫는 바가 있고서 떠났다고 되어 있다. 덧붙여 말하면, 이 「後叙」는 嘉靖癸丑(1553년)의 12월에 쓰여진 것으로 「天命圖說」을 鄭子雲과 함께 參訂完就한 것도 이 해의 일이었다. 奇高峰과의 사칠논변이 시작되기 6년 전의 일이었다.

Ⅲ. 「天命圖說」에 있어서의 天人相應의 논리

전항에 서술한 대로 이퇴계와 「天命圖說」과의 관계가 대략 밝혀졌다. 특히 이 圖 및 圖說은 처음에 鄭秋巒(子雲)에 의해 만들어졌으면서, 퇴계가 자운의 청원도 들어 전면적으로 그 개정에 관여하였기 때문에 결과적으로는 자운→퇴계와 자운의 합작→「퇴계의 책임있는 論著」처럼 세상에서 간주되기에 이르렀다고까지 생각된다. 사실 앞의 항에 든 「後叙」에 있어서의 한 객인의 논란에 대해 응답 해설한 것은 다름아닌 퇴계 자신이고 또 子思·周子 등의 先哲의 유작에 의하였다고 하면서도 독창적인 면이 많은 「天命圖說」의 내용에 관한 저 날카로운 질문에 명확히 답할 수 있는 것은 鄭子雲이 아니고 퇴계라야만 하였다고 생각되기 때문이다. 더구나 「天命圖說」의 말미에 부쳐진 趙穆의 後叙(戊午 봄으로 되어 있으므로 1558년이 된다)에 의하면 「右圖說 癸丑年間 先生在都下 與鄭公參訂完就 而其精妙處 悉自先生癸之也 乙卯春 南歸而精思修改處頗多 故無初本甚有異同 謹因改本傳寫如右 先生嘗曰其義已具於圖說中 至十節則有亦可無亦可……」³⁾라고 있어 右의 圖說은 癸丑年(1553

3) 『도산전서』 3, 속집, 600쪽 이하에 「천명도설」이 있으며, 같은책 604쪽에 趙穆의 후서가 부록되어 있다. 『퇴계전서』 3, 속집, 권8, 140쪽 이하에도 기록.

· 明宗8년)에 서울(한양)에 있었던 선생이 鄭公과 參訂完就한 것으로서 그 精妙한 곳은 모두 선생의 發意에 의한다. 乙卯(1555년)의 봄 선생은 영남의 향리에 돌아가 거기에서 또 精思修改하는 바가 자못 많았다. 그래서 초본과는 대단히 異同이 많다. 그래서 삼가 개본에 의하여 右와 같은 傳寫를 하였다. 선생은 일찍이 말하기를 그 의의는 이미 圖說 가운데 갖추어져 있다. 十節에 이르러서는 곧 있는 것도 가능하고 없어도 또 가능하다 라고 기술되어 있다. 이 一文의 중요함은 ① 퇴계가 1555년 봄 고향에 南歸하고서도 精思修改에 힘써 그 개정한 곳이 자못 많았던 일, ② 그래서 초본과 크게 異同이 있는 것, ③ 眞意는 圖說 중에 갖추어져 있으므로 十節과 같은 것은 있어도 없어도 좋다고 하고 있는 것이다.

그렇다면 退溪南歸修改의 뒤에 傳寫된 것이 현재본으로 鄭子雲과 參訂한 당초의 것, 이른바 초본은 정확히는 전하여져 있지 않다고 보아야 한다. 즉 「天命圖說後叙」는 퇴계 참정시의 것, 「天命圖說」은 그 뒤에 다시 퇴계의 大改訂을 거쳐 公刊된 것이라고 말할 수 있을 것이다. 또 「十節」은 무엇을 가리키는 것인가. 현존의 「天命圖說」이라 일컬어지는 것은 바로 十節로 나누어 논하여지고 있다. 퇴계가 「그 뜻은 이미 圖說 중에 갖추어져 있다」고 할 때 그 圖說은 현재 남아있는 「天命圖說」 그 자체는 아닌 것인가. 따로이 「圖說」이 있었던 것인가. 혹은 周濂溪의 「太極圖說」을 가리키는 것인가. 아무래도 그렇게는 생각되지 않는다. 그렇다면 그 진의는 圖說에 갖추어져 있는 것이 아니고, 圖 가운데 갖추어져 있다고 해석하여야 할 것인가. 그러나 「先生嘗曰 其義已具於圖說中至十節則有亦可無亦可」의 본문을 「그 義는 이미 圖에 갖추어져 있다. 說中十節에 이르러서는……」이라고는 아무래도 읽혀지지 않는다. 즉 「圖」과 「說中의 十節」로 떼어서 읽어서는 의미가 통하지 않는다. 十節로 나누어서 논해진 전체가 「天命圖說」 바로 그것으로 일컬어져 현존하고 있는 것이기 때문이다.

이상과 같은 의문이 부상하고 있는데 현재의 시점에서 필자에게 있어서는 이것을 명확히 해결할 수는 없다. 先爲의 示者를 기다릴 뿐이다.

그러나 현단계에서 필자로서는 「十節은 있어도 없어도 좋다」고 퇴계가 말하였다고 하고 있으나 그 十節은 곧 「天命圖說」이라고 생각하지 않을 수 없다. 덧붙여 말하면 趙穆의 後記의 冒頭에 「右圖說癸丑間先生在都下……」라고 있는 것을 보더라도, 圖說이란 「天命圖說」이고 여기에 「圖」가 있으며 또 여기에 퇴계의 「天命圖說後叙」가 있는 것으로 이해해 두는 것이 타당하다고 생각되기 때문이다.

그런데 논술이 어느새 曲節하고 말았는데, 이하에 있어서는 지금까지 밝혀둔 것으로도 알 수 있듯이 「天命圖」· 同 「圖說」 同 「圖說後叙」 가운데 「後叙」는 완전히 퇴계의 作이지만 현재의 「圖說」 및 「圖」도 앞에 말한 바와 같이 鄭子雲의 손에서 떠나 이미 거의 퇴계의 作이라고 이해하여도 좋다는 판단 위에 서서 「圖說」 및 「後叙」 속에 보이는 天人相應에 걸리는 心性理氣의 이론을 해명하기로 한다.

대저 「天命圖說」이라는 것이 만들어진 근본적인 동기는 天과 人이 어떠한 논리에 의해 관계 지워지느냐 라는 점에 있다. 즉 이것을 윤리적으로 본 경우 행위적 주체로서의 인간이 잘살기 위하여는 「우리는 어떻게 살아야만 하는가」, 「우리는 무엇을 하여야만 하는가」라는 물음이 발해진다. 그 사는 법 내지는 당위의 근거를 어디에 구하는가. 중국 고대인은 그것을 우선 천명으로서 받아들였다. 그렇다면 소박하게 「天의 命」 내지는 「天이 命한다」고 할 때 그 天이란 무엇인가가 문제로 된다. 천에 절대적·주체적 의지를 준 것은 타부·매너 신앙적 요소가 남아있는 殷周 이전의 일이어서, 일찍이 곡물의 풍흉으로부터 전쟁의 승패, 관직의 임면에까지 절대적인 天의 의지를 지상적 인간의 영위와 무매개로 반영케 하였다. 절대 他者에 의한 인간 주체의 규제이다. 그러나 이윽고 지상에 있어서의 인간의 착한 행위, 덕행을 천이 嘉賞한다고 생각하게 되었을 때 천은 인간에 있어서의 善 내지 당위의 근거로 擬定케 되기에 이르렀다. 『논어』에 보이는 공자의 언행의 기록속에 이미 그것은 충분히 엿보인다. 거기에서 천의 움직임과 인간의 행위, 혹은 천의 덕과 인간의 덕과는 어떻게 논리적으로 관계지워질 것인가, 더욱이 모든

현상의 개별존재를 포섭하고 덮는 바의 있는 그대로의 전체(그것이 의식에 올랐을 때 중국인은 그것을 창창하게 무한히 확장되는 천에 擬定하였다) 내지는 존재일반으로서의 理는 사람이 존재한다는 理와 어떻게 관계되는가, 즉 天理와 人理는 어떻게 되는가 라는 질문이 발해진다. 현대적으로 말하면 세계 내지 존재일반과 인간과의 관계의 문제이다. 그리하여 인간존재의 구명이 존재일반의 이법의 구명과 상통할 때 존재와 당위, 전체와 개체 세계와 인간 혹은, 여기서 말하는 바의 천과 인과의 상응체계를 구축할 수 가 있다. 그것에 의해 또 「그같이 있는」으로서 포착된 것이 「그같이 있어야 한다」 「그같이 있어야만 할 것」으로 자각 되기에 이른다. 선의 근거, 당위의 근거의 발견이다.

그런데 이같은 문제의식에 근거한 天人相應체계가 문화형성의 원점에 위치하는 민족 내지는 그 가운데의 우수한 인물에 의해 창조되더라도 그것이 다른 지역으로 문화의 이동으로서 수용되었을 경우에는 현실의 생과 무관계하게 다만 논리만을 완색하는데 그친다면 몰라도 수용한 타 지역의 민족 내지 그 가운데의 개인도 다시 현실의 훌륭한 생의 창조를 위해 같은 질문을 발하며 문제의식을 갖게 된다. 이조 초기의 주자학 등의 실천적 수용에 공헌한 권근의 「입학圖說」의 「天人心性合一之道」 및 그 해설도 바로 이상과 같은 과제 의식 속에서 제작되었던 것이다.⁴⁾ 권근도 鄭子雲이나 이퇴계와 마찬가지로 『中庸』과 『太極圖說』에 근거하여 천인상응합일의 논리를 세워 놓고 있는 것이다.

그러면 「天命圖說」에서 그것은 어떻게 이루어지고 있는가.

먼저 「天卽理」라고 말하여진다. 理로서의 천의 덕은 元亨利貞의 네가지이고 이것을 實로 하는 것이 誠이다. 元은 始의 理, 亨은 通의 理, 利는 遂의 理, 貞은 成의 理. 天德에는 시작한다, 통한다, 나아가게 한다, 이룬다라고 하는 작용이 있어 그것은 근원적인 덕의 용이고 말하자면 用의 理이다. 더구나 그들 용의 理가 서로 순환불식하는 이유는 진실무

4) 拙稿 「권근사상의 역사적 의의」 참조, 한국인문과학연구소주최 「동아시아문화 한국유학」에 관한 국제학술회의 보고논문.

망한 誠에 귀착된다. 「蓋元者始之理 亨者通之理 利者遂之理 貞者成之理 而其所以循還不息者 莫非眞實無妄之妙 乃所謂誠也」라고 일컬어지는 소이다. (제1절) 즉 천덕으로서의 원형이정은 네 개의 用(작용)의 理를 가지고 순환하면서 품물을 생성하고 있는데 그 用의 理는 한마디로 폐지하면 있는 그대로의 작용으로서의 誠의 一字로 상징된다. 현실적으로 그와 같이 천의 덕이 작용하고 있는 것, 그 사실(있는 그대로)이 誠이라는 것이다.

그래서 二(氣) 五(行)의 유행의 경우를 당해서도 그 네 개의 用이 理는 항상 그것에 내재하여 物이 物로서 생성하는 본원이 된다. 따라서 대저 物은 음양오행의 氣를 받아서 (氣가 擬聚하여) 형체를 이루나, 각각의 物은 천의 덕으로서의 元亨利貞의 (用의) 理를 갖추어 그것을 자기의 性으로 하고 있다. (故當二五流行之際 此四者常寓於其中 而爲命物之源 是以凡物受陰陽五行之氣以爲形者 莫不具元亨利貞之理以爲性……). 그리하여 元亨利貞은 個物생성의 근원임과 함께 이 四者が 또 用의 理인 까닭에 個物의 작용의 근원으로서의 性이다라고 할 수 있다. 환언하면 天德으로서의 元亨利貞은 個物의 존재의 원리(源)임과 동시에 個物의 用(작용)의 원리(性)다라고 말할 수 있는 것이다.

이 用의 理를 가진 性에 五目이 있는데 그것이 仁義禮智信이다. 그러므로 天德으로서의 元亨利貞의 사덕과 性의 目으로서의 인의예지신의 五常은 상하로 서로 간격이 떨어져 있는 것 같으면서 본래는 一理이다. 곧 天德은 陰陽五行流行하고 個物생성에 당하여 음양오행에 내재하고 따라서 個物에 내재하여 個物의 생성 내지는 존재의 理가 되어 個物의 用의 理로 되어 있기 때문인 것이다. 그리하여 天人 사이는 理로서의 天德에 일관되어 분리되는 일이 없다. 대저 존재하는 것에는 모두 天德이 내재(寓)하고 인의예지신의 五目的 性을 갖추고 있다. 그런데 聖愚人物의 차이가 있는 것은 氣의 所以로서, 元亨利貞인 天의 德이 본래 그렇도록 시키는 것은 아니다. 그러므로 子思(『中庸』)는 곧바로 「天命之謂性」이라고 일반적으로 말하고는 品物의 차등에는 언급하지 않고 있

다. 그것은 곧 陰陽理氣·五行의 묘합에 의해 생성되는 個物의 源이 되는 곳에 이 四德이 있다고 하고 있기 때문이다.

그런데 天卽理로서의 理는 본시 一인데 그 덕에 있어 四라고 하는 것은 무슨 까닭인가. 대개 理란 태극을 말하는 것이고 태극 중에는 본시 事와 物이 없으며 따라서 처음부터 四德이라고 이름 부칠만한 것도 없기 때문이다. 다만 (태극이 動하여) 음양오행유행해서 品물이 생성되는 단계가 되면, 그 유행생성의 뒤를 反觀할 때 반드시 그 시작이 있다. 시작이 있으면 반드시 그것이 통합이 있고, 통하게 되면 반드시 그것이 나아가게 됨이 있으며, 나아가게 되면 반드시 그것이 이루어진다. 그리하여 四德이 성립되는 것이다. 그런데 합해서 말하면 理는 一이나 (이미 말한 것처럼) 理(의 用)을 나누어 말하면 네 개의 理(내지는 四德)이 있다고 하게 되는 것이다. 그리하여 天은 一理로서 만물에 명하고 (賦) 만물에 각각 一理가 있다고 하는 것이 된다.

이상이 「天命圖說」 모두의 1절에 있어서의 天人相應의 논리이다. 이미 밝혔듯이 「天命圖說」은 『中庸』과 주렴계의 「太極圖說」 및 朱子의 해석 등에 근거하여 작성된 것으로 되어 있다. 그 이론상의 골자에 대하여는 그렇다고 해도 좋으나, 그러나 이 「圖說」의 「第一節論天命之理」에 있어 가장 특징적인 것은 우선 첫째로 모두에 「天卽理也」라고 똑떨어지게 말한 점이다. 『中庸』에서는 「天命之謂性」이라고만 하고, 이에 注한 주자는 「性卽理也」라고 하고 있다. 또 朱子를 포함하여 宋學에서는 자주 「天理」라고는 하였으나 「天卽理」라는 정의는 필자가 아직 알지 못하는 바이다. 이것은 일견 주자의 「性卽理」에 비겨서 한 것으로 특별히 취할 것이 없는 정의인 것처럼 생각되겠지만 그렇지 않다. 주자의 경우 「天命之謂性」 즉 「천의 命에 놓여 있는 것을 性이라 한다」라고 할 때의 性을 卽理라고 하고 있으므로 이 理는 천명에 의해 個物에 부여된 것의 뜻이다. 그런데 본 「圖說」에서는 직접으로 「天卽理」라고 하고 있다. 이런 의미에서 천을 곧바로 理라고 한 것은 創見이며 동시에 이 논리적 대전제가 또 그 이하의 유니크한 논리를 전개케 하는 것이 된다.

둘째로 「天卽理也」의 다음에 「而其德有四 曰 元亨利貞是也」라고 하고 있는 점이다. 「其德」이란 天의 덕임과 동시에 理의 덕이기도 하다고, 行文의 표현상 이해할 수가 있다. 그런 까닭으로 앞서 밝혔듯이 元亨利貞이 각각 始의 理, 通의 理, 遂의 理, 成의 理로 되어 그것에 의해서 四德은 또 用(작용)을 가진 理로서 의미 부여되고 성격지워지고 있다. 이것은 또 극히 특징적인 것이어서 『中庸』에도 그 朱註에도 「太極圖說」에도 元亨利貞이란 사덕은 나오고 있지 않다. 그것은 대저 「易」의 乾卦에 보이는 바의 천덕의 일컬음이다. 더구나 이 건괘의 卦辭의 독법에는 두가지가 있어 하나는 「乾은 元亨利貞」이라고 읽어 천덕을 의미하고 다른 하나는 「乾은 크게(元) 통(亨)한다. 貞에 좋다(利)」라고 읽는다. 주자는 후자의 독법을 취하여 해석하고 있다. 따라서 여기에서는 주자의 이해에 따르지도 않고 천덕으로서 『역』의 元亨利貞을 해석하여 이것을 채용하고 있는 것이다. 게다가 이 四德을 그대로 四理라고 한 것은 이 「圖說」의 창견이며 천인상응체계 구축을 위한 극히 중요한 논리적 포석이 되고 있다.

곧 셋째의 특징으로서는, 이상의 事理로 해서 前述의 제1절의 해석에도 보인 바와 같이 理로서의 천이 四德을 갖추고 또 그것이 四理라고 하여짐에 따라 음양오행이 유행하는 때에 이 四者(덕이기도 하고 理이기도 한 것)가 항상 깃들이고 있고 이것이 「命物の源」이 된다고 하고 있는 점이다. 「命物」이란 천의 명에 의해 化生한 物이라는 정도의 의미로 요컨대 二五流行에 의해 생성되는 個物(품물)을 말한다. 그 個物生成의 元이 되고 있는 것이 앞의 元亨利貞로서의 천의 四德 내지는 四理이다. 그리하여 개물의 理가 내재한다고 하는 것이 극히 합리적으로 논리화되고 있다. 왜냐하면, 二五流行, 萬物化生은 현대적인 의미로 논리적으로 말하면 그것은 바로 자연(저절로 그러함)이다. 그 자연을 중국 고대인은 「천」에 비기고 천의 작용에 비겼다.

個物이 생성되는 것을(전술 제1절에 「但以流行後觀之 則必有其始 有始則必有其通 有通則必有其遂 有遂則必有其成……」이라고 하였듯이) 뒤

에서 보면 반드시 始-通-遂-成의 과정을 더듬는 것으로 그것은 개물생성의 理이고 理는 작용을 가진 것으로 포착되어 있다. 그 작용은 「圖說」 본문에 「必」자가 네 번이나 사용되고 있듯이 이것은 필연적이다. 필연적인 것은 자연적이다. 따라서 개물생성에 반드시 내재적으로 깃들이어 그 생성의 源이 되는 것이 시·통·수·성의 작용을 가진 理이고 그것은 또 천덕으로서의 元亨利貞의 理이다 라는 논이 된다.

그리하여 우리는 여기에서 중요한 것을 알게 된다. 그것은 전술 제1절의 해석에도, 또 위에서 서술한 셋째의 특징점(나아가서는 첫째·둘째의 특징점에도 걸린다)에서도 천의 명이라고 하는 개념이 실질적으로도 논리적으로도 거의 전면에 나오지 않는, 극단적으로 말하면 천명개념은 이 「天命圖說」모두 제1절에서 논리적으로는 탈락하고 있다라고까지 말하여도 좋지 않겠는가 하는 것이다. 이것을 필자는 셋째의 특징점으로서 극히 합리적이라고 앞에서 말한 것이다.

덧붙여 말하면 이것은 「天以 陰陽五行 化生萬物 氣以成形 理亦賦焉 猶命令也」라고 注를 베풀고 있는 주자의 논리 내지 표현과 비교할 때 우리는 「天命圖說」의 논리가 훨씬 현대논리학에도 합리적인 설명이라고 생각하지 않을 수 없다. 곧 우리들은 朱注로부터 무슨 까닭으로 개물생성에 있어 「리가 부여되는가」에 대한 합리적인 이해를 얻을 수 없음과 동시에 개물에 理가 부여되는 것이 무슨 까닭으로 「명령과 같은」 것인가도 합리적으로 이해를 얻을 수 없는 것이다.

하나의 문화가 원지역으로부터 다른 지역으로 이동하고 수용될 때 원지역에 있어서의 이른바 토착적인 에토스까지가 다른 지역의 민족 내지 개인에 수용되거나 그것과 꼭같은 에토스를 양성한다고는 꼭 기약할 수 없기 때문이다. 논리적 수용을 가능케 하는 설득력이 필요하게 된다. 그것이 이상의 특징점으로 되고 있는 것이라고도 이해되는 것이다.

IV. 四德 · 四理 및 二氣五行과 物의 생성의 논리

다음에는 「天命圖說」에 있어서의 理氣 등의 所說가운데 천의 사덕 내지 사理과 二氣五行의 운동에 의한 사물의 생성과 생물의 근원(源)에 관련되는 논을 고찰한다. 즉 제2절 論五行之氣에서는 「천지 사이에 理이 있으며 氣가 있다. 理이 있기만 하면 곧 氣가 있어 여기에 형체화하여 나타나며 또 氣가 있기만 하면 곧 理가 있어 이것에 따른다」라고 한다. 또 理氣의 관계에 대하여는 「理은 氣의 帥이고 氣는 理의 卒」이어서 이들 이기의 작용으로 천지의 공이 이루어진다. 이른바 이에 사덕이 있다고 함은 이것을 말함이다 라고 한다. 또 이른바 氣는 五行이어서 그 유행에 際하여는 元은 始物의 理이므로 木의 氣가 이것(始物의 理)을 받아(물을) 생하고, 亨은 通物의 理이므로 火의 氣가 이것을 받아(물을) 성장케하고, 理는 遂物의 理이므로 金의 氣가 이것을 받아(물을) 견우고, 貞은 成物의 理이므로 水의 氣가 이것을 받아서(물을) 수장한다. (五行 가운데 土는 四季에 퍼진다(旺)고 한다.) 이것에 의하여 천의 理 내지 천의 덕으로서의 元亨利貞이 물의 생성 변화 소멸의 기본요소인 五行에 짝지워져 물과 理 혹은 개물의 생성 (오행의 작용)과 理이 논리적으로 결합된다.

그런데 주자는 元亨利貞에 대해 元은 未通의 것, 亨利는 건우어져 아직 이루어지지 못한 것, 貞은 이미 이루어진 것이라 하고, 춘하추동에 비유하면 冬夏는 음양의 궁극한 곳이고, 그 사이의 春秋는 過接하는 곳이라고 한다.⁵⁾ 또 「乾의 사덕」은 비유하면, 元은 사람의 머리(首), 수족의 운동은 亨의 意思, 利는 이것을 위장에 配하고 貞은 원기를 수장하는 곳이며, 또 五臟을 가지고 이것에 配하면 肝은 木에 속하고 木은 心, 心은 火에 속하고 火는 곧 肝, 肺는 金에 속하고 金은 곧 肺, 腎은 水에 속하고 水는 곧 腎이라 한다.⁶⁾ 또 元亨利貞을 여러 곡물에 비유

5) 『朱子語類』 권제68, 易四, 乾上 “致道問元亨利貞 曰元是未通底 亨利是收未成底 貞是已成底 譬如春夏秋冬 冬夏便是陰陽極處 其間春秋便是過接處”

6) 같은 책. “乾四德 元譬之則人之首也 手足之運動 則有亨底意思 利則配之胃臟 貞則元氣之所藏也 又曰 以五臟配之 尤明白 且如肝屬木 木便是元 心屬火 火便是亨

하면, 穀의 萌芽를 生하는 것은 元, 苗는 亨, 稔는 利, 實을 이루는 것은 貞이며 穀의 實은 또 맹아를 生한다고 하듯이 순환하여 치지 않는다고 한다.⁷⁾ 또 元亨利貞과 이기의 관계에 대하여 주자는 元亨利貞은 理이며 이와 같이 四段 있는 것은 氣이다. 이 四段이 있으면 理은 곧 氣 가운데 있어서 양자는 서로 떠나는 일이 없다. 그리하여 아직 氣에 교섭 되지 않는 곳에 사덕이 있어, 이것은 氣 위에 나아가 볼 수가 있다,라고 한다. 이에 이어 주자는 정이천의 說이라 하여 元은 物의 始, 亨은 物의 遂, 理는 物의 實, 貞은 物의 成을 들어 이것은 氣 위에 나아가 說하고 있으나 理은 곧 그 가운데 있다라고 하고 있다.⁸⁾ 그리고 이기와의 관계에 대하여 다음과 같이 말한다. 기에는 시작도 없고 마침도 없다. 元에서 설명을 시작하면 元의 앞은 정이다. 「子의 時」에 대해 말하면 「오늘의 子」의 앞은 어제의 「亥」이어서 空闕하는 때라고 하는 것은 없다. 그러나 천지 사이에는 局定하는 것이 있다. 사방과 같은 것이 그것이다. 또 推行하는 것이 있다. 四時와 같은 것이 그것이다. 理은 모두 이와 같은 것으로 元亨利貞도 다만 물위에 나아가 보면 매우 분명하다. 곧 이 物이 있는 까닭으로 이 氣가 있으며 이 氣가 있는 까닭으로 곧 이 理가 있다. 그러므로 (伊川의) 『易傳』에서는 다만 元은 만물의 始, 亨은 만물의 長, 利는 만물의 遂, 貞은 만물의 成이라 하여 氣에 대해 말하지 않고 物에 대해 말하고 있다. 物을 말하면 氣와 理는 모두 그 속에 있기 때문이다.⁹⁾

肺屬金 金便是利 腎屬水 水便是貞”

- 7) 같은 책. “元亨利貞 譬諸穀可見 穀之生萌芽是元 苗是亨 稔是利 成實是貞 穀之又復能生 循環無窮”
- 8) 같은 책. “元亨利貞理也 有這四段氣之 有這四段 理便在氣中 兩箇不曾相離 若是說時 則有那未涉於氣底四德 要就氣上看也得 所以伊川說 元者物之始 亨者物之遂 利者物之實 貞者物之成 這雖是就氣上說 然理便在其中…”
- 9) 같은 책. “氣無始無終 是從元處說起 元之前又是貞了 如子時 是今日子之前 又是昨日之亥 無空闕時 然天地間有箇局定底 如四方是也 有箇推行底 如四時是也 理都如此 元亨利貞 只就物上看亦公明 所以有此物 便是有氣 所以有此氣 便有此理 故易傳只說 元者萬物之始 亨者萬物之長 利者萬物之遂 貞者萬物之成 不說氣只說物者 言物則氣與皆在其中”

이상이 『語類』에 보이는 주자의 元亨利貞이 무엇인가에 대한 대강의 설이다. 이미 말하였듯이 元亨利貞은 「易」 乾卦에 나타나는 天德이나 여기에는 古來로 여러 가지의 해석이나 의미부여가 이루어져 있으며 주자는 제설을 취하면서 『어류』에 기록되어 있는 것과 같은 그의 견해를 보여주고 있다. 四者는 천덕이라 일컬어져 있기 때문에 당연히 네 개의 작용의 상징적 표현이라 일컬어져 그것이 이기론과의 관계에도 미묘한 논리를 갖는다. 위의 주자의 제설에서 주목하여야 함은 第一로 주자가 정이천의 「易傳」을 인용하여 元亨利貞을 각각 (만)물의 始, 長, 遂, 成에 타당시키고 있는 것이다. 주자는 스스로는 사람의 몸의 머리(首), 수족에 비유하거나, 오장에 비유하거나, 곡물의 맹아로부터 성숙에 비유하고 있으나, 伊川의 說을 기본으로 인정하고 있다. (다만 주자는 遂와 成자에 대하여는 이천은 충분히 설명을 다하고 있지 못하다고 하고 있다.) 第二는 주자와 이천이 元亨利貞인 천의 사덕을 물에 대해 설명하고 있으나, 주자는 물에 대해 설명하면 이나 기가 모두 그 가운데 있으므로 도리어 좋다고 하고 있는 점이다. 그러나 한편으론 기 위에 대해 이천이 설명하는 것은 그 가운데 理이 있기 때문이라고도 한다. 그렇다면 천덕으로서의 元亨利貞은 가장 분명하게는 물의 생성에 나타나며 물이 그와 같이 생성된다고 하는 것은 거기에 理와 氣가 있어 함께 작용하기 때문이라고 하는 것이 된다. 第三은 주자가 元亨利貞에 있어서의 氣의 측면을 들어 氣의 운동이 무시무종임과 같이 元亨利貞도 순환하고 있다고 설명하고, 또한 물에 대해서도 시-장-수-성을 곡물의 맹아에서 결실, 그리고 다시 그 열매(實)가 재맹아하여 생긴다고 하는 순환으로 설명하고 있는 점이다.

이상의 주자에 있어서의 주목할 만한 三點을 「天命圖說」 第二節論五行之氣에 있어서의 전술의 논과 비교하면 제일의 시·장·수·성은 「圖說」도 이것을 취하고 있는 것을 알 수 있다. 第二에 대하여는 주자 및 이천이 元亨利貞의 사덕을 직접, 물의 始成에 타당시키고 있는 데 대해 「圖說」에서는 「始物の 理」, 「通物の 理」, 「遂物の 理」, 「成物の 理」와 물

의 理에 배당하고 다시 그것을 각각 오행의 氣로 받게 해서 生-長-收-藏으로하고 있다. 주자가 물위에 나아가 사덕을 설하면 理와 氣는 그 가운데 있다라고 하는데 대해 「圖說」에 있어서는 元亨利貞을 물의 理로 하여 오행의 기로 이것을 받는 것에 의해 물의 생성-기(오행)의 작용-理를 일관한 논리속에 조직하고 있다. 이것은 「天命圖說」쪽이 오히려 합리적, 제합적으로 논리구성을 하고 있다고 할 수 있을 것이다. 또한 「第三」의 元亨利貞의 순환론에 대해서는 「圖說」에 있어서도 이 뒤에 나오게 되어 이 단계에서는 명확히 언급하고 있지 않다. 또 元亨利貞은 理이나, 그와 같이 四段으로 나뉘어지는 것은 기가 있기 때문이고 그리고 이와 기는 서로 떨어질 수 없다(주8 참조)고 있는데 대해 「圖說」에서도 제3절에서 「理外無氣 氣外無理 固不可斯須離也 而其分則亦不相紊而無其別」이라고 있어, 이기가 상즉하여 서로 떨어지지 않으며 그러면서도 이기는 별개의 것으로 하고 있다. 그것은 또 「理는 마침내 氣에 섞이지 않고 또 氣를 떠나지 않는다.」(제3절)고 이기에 不雜不離를 설하는 것으로도 매우 분명하다.

그런데 앞에서 元亨利貞로서의 天의 사덕과 오행과의 관계가 여하히 논리적으로 구성되어 있는가를 보았는데 五行流行(물이 생하여지는 것)의 경우 元은 始物의 理이고 木의 氣가 이것을 받아 생한다고 하였다. 그러면 생물의 源은 무엇인가 할 때 당연히 木에 근본하는 것으로 되는데 「天命圖說」에서는 반드시 수에 근본한다고 되어 있다. 그 理은 무엇인가. 이것이 제4절 論生物之原의 소론이다. 본시 元은 始物의 理이므로 앞의 논리에 의해 木도 또한 生物의 氣이다. 그러나 원의 理인 소이는 元에서 나오는 것이 아니고 貞에서 나온다. 木의 氣인 소이도 木에서 나오는 것이 아니고 水에서 나온다. 그러므로 貞은 成物의 理이고서 또한 이것을 시작하는 바의 理이기도 하다. 마찬가지로 수는 藏物의 氣이고서 또한 이것을 생하는 바의 氣이기도 하다. 그리하여 水는 貞의 덕을 받아서 생물의 源이 된다고 하는 논리적 근거가 주어진다. 그러므로 대저 物이 생하자 그 형체는 木의 氣를 가지고 이루어지는 것이나,

그 형체화하는 소이의 原을 찾으면 실은 水의 氣에 그 조짐이 깃들여 있는 것이다. 곧 대저 물이 생하는 원인은 그 처음에는 먼저 水의 氣를 받드시 품수하는 것이어서 그것이 점차로 擬聚하고 그것이 오래된 뒤에 그것이 견고하게 되어 형체를 이루는 것이다. 천지생성에 있어서도 또 받드시 먼저 水의 氣를 품수하여 생성의 理를 이루는 것이어서 생물의 原을 모두 水로서 근본을 삼는 것이다.

이상이 理氣와 오행내지 사덕과 오행의 관계로부터 나아가 物이 생하는 근본원인에 대해서 말하고 있는 「天命圖說」 제4절의 논지이다. 여기에서 주목할 것은 사덕과 오행의 관계에 있어서는 元이 始物의 理이고 木의 氣가 이것을 받아 물을 생한다는 논으로부터 다시 구체적으로 물이 생하는 原(生物之原)에까지 미쳐서, 그것이 실은 貞의 德인 成物의 理에 근거하는 水의 藏物의 氣에 의한다고 함에 의해 元亨利貞이 始物로부터 成物에 이르러 완결하고 終止하는 것이 아니고 다시 貞으로부터 元으로, 成物의 理로부터 始物의 理로, 水의 藏物의 氣로부터 木의 생물의 氣로 순환해가는 것을 說하고 있는 점이다. 이것은 이미 서술한 주자의 元亨利貞의 소설 가운데 있었던 제3의 주목점에 타당하는 논리 이어서(주7 참조) 퇴계에 있어서도 음양이기의 변화교체하며 순환불이하는 것, 따라서 오행으로서의 氣도 四德으로서의 元亨利貞도 고리(環)에 끝(端)이 없듯이 순환하여 멈추지 않음에 의해 물이 생한다고 하고 있다. 「圖說」의 제4절은 「論生物之原」으로의 위와 같이 논하여져 있는데 그 기본은 바로 음양이기오행의 순환에 의한 물의 생성변화교체에 관련되는 논리에 의하고 있는 것을 이는 것이다. 게다가 토수화목금의 오행과 四德과의 논리적 연관의 테두리 속에서 혹은 여기서 더 나가 그것의 구체화로서 생물의 원을 논하는 곳에서 주자의 소설에 부합하는 논을 내어 놓고는 있으나 오히려 「天命圖說」 쪽이 그 논리에 있어 齊合的이라고 까지 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 주자에 있어서는 元亨利貞의 사덕을 곡물에 비유하여 穀의 萌芽를 생함을 元, 苗를 亨, 水를 利, 성실을 貞이라 하여 「穀之實又復能生 循環無窮」이라고 하는 표현을 가

지고 예시적으로 구체적인 곡이라고 하는 물에 의해 설명하고 있을 뿐이었다. 그런데 퇴계의 「天命圖說」에 있어서는 四德, 四理와 陰陽二氣, 五行과의 유기적 관련에 있어 논하여지고 게다가 단지 元으로부터 貞으로 다시 貞으로부터 元으로 도식적으로 말하여질 뿐이 아니고 생물의 原은 무엇인가라고 하는 구체적인 질문에 응답하는 형태로 위와 같이 서술되어 있는 것은 극히 특징적이라고 할 수 있을 것이다.

V. 人·物の 殊差와 性心情論

그런데 지금까지 논하여져온 것은 천리~천덕 및 이기 내지 음양오행 등의 유행에 의한 物의 생성과 생물의 근원에 대하여서였다. 다음의 제 5절 論人物之殊에서 문제가 되는 것은 인·물의 相異 자세히 말하면 인-금수-초목으로 다르게 생하는 것은 무슨 까닭이냐라고 하는 것이다. 즉 대저 인물의 생함에 당하여 그 받는 바의 성은 균등하게 천지의 理이고, 품수하는 바의 形은 균등하게 천지의 氣이므로 본래 人·物에 간극이 없을 것이다. 그러나 「천명도」(新圖)에는 사람의 形을 전체로 하얗게 해서 이것을 오성으로 하고 금수에는, 傍通하므로 반드시 성의 둥근 둘레의 상하에 흰 일선의 길을 부쳐서 혹은 한길(一路)을 통한다고 하고 있고 초목에 이르러서는 성의 둥근 둘레만을 하얗게 하고 그 전체를 검게 하여 全塞不通이라고 하고 있는데 이것은 어떠한 의미인가,라고 하는 것이다. 「天命圖說」 제5절은 이것에 응답하여 아래와 같이 설명한다.

천지의 사이, 理는 一이고 氣는 각각으로 달라 齊等하지 않다. 그러므로 대저 존재하는 것, 一의 理라고 하는 것을 구명해 나가면 性은 만물을 합해 만물에 공통하여 一이고 또 氣에 대해 논하면 個物은 기의 응취에 의해 생성되기 때문에 氣는 만물로 나누어진다고 할 수 있으나 그러나 전체로서 본다면 각개물을 형성케 하고 있는 것은 一氣이다. 대

저 이는 그 體는 본시 虛이고 虛인 까닭에 對(立)가 없다. 對가 없으므로 사람에게 있어서도 物에 있어서도 본래 加損이 없어 一이다. 氣에 이르러서는 처음에 음양대립의 象이 있어 서로가 서로의 根이 되고 있다. 그래서 음 가운데 양이 없을 수 없고 양 가운데에도 음이 없을 수 없으며, 양 가운데의 음 속에서도 양이 없을 수 없다 라고 되어 그 변화는 천만에 이르고 게다가 각각 對가 없을 수 없다라고 하는 것이 현상의 세계의 생성 변화 소멸을 있게 하는 기본의 논리=사물을 생각하는 법이다. 따라서 대저 존재하는 物이 이 理氣를 받아서 생하였을 때 그 性은 인물을 통하여 一이나 그 氣는 偏正의 다름이 없을 수가 없다. 그런 까닭으로 사람은 음양의 正氣를 받아 사람이 되어 당연히 그 기질도 통하는 바가 있고 분명한 바가 있으나, 이에 반하여 물은 음양의 偏氣를 받아서 물이 되었으므로 당연히 그 기질도 폐색하고 어둡다. 또 인물 그 자체에 대해 본다면 人은 正, 物은 偏이 되고 초목금수에 대해 이것을 본다면 금수는 偏中의 正, 초목은 偏中의 偏이 된다. 「天命圖」(新圖)에서도 그 까닭에 금수는 그 기질 가운데 혹은 한길의 통하는 바 있지만 초목에 이르러서는 다만 그 理만을 갖추고 기질 가운데에는 통하는 것도 없이 완전히 폐색되고 있음을 보여주고 있다. 대저 존재하는 것에 대해 그 性이 통하거나 혹은 폐색되는 所以는 모두 받는 바의 기의 正偏의 殊異에 의하고 그 형을 혹은 희게 하고 혹은 검게 하는 所以는 기의 明과 暗을 달리하고 있음을 보여주고 있다.

또 「天命圖」(新圖)에 있어 사람과 금수초목의 形의 표현방법을 보면 인은 圓-方으로 보여주고 금수를 橫位에 초목은 逆位에 표시하고 있는데 이와 같이 표현하는 소이는 무엇인가. 인과 물을 形함에 殊異있는 소이는 이 또한 음양二氣의 소위이어서 양의 성(작용방식)은 順하고 平, 음의 성(작용방식)은 逆이며 倒이다. 사람은 본래 천지의 秀子이고 또한 양이므로 頭部는 반드시 天과 같고 足部는 반드시 地와 같게 하여 平正直立임을 표시하고 있다. 이에 반하여 物은 천지의 偏塞子로 음, 그런 까닭으로 사람과 달라 橫逆位로 그려진다. 금수는 陰中의 陽이므로

그 생은 全倒가 아니고 橫位, 초목은 陰中の 陰이므로 그 생은 반드시 역으로 倒位로 한다. 이것들은 모두 품수하는 바의 기가 不同하여 순역의 그렇도록 시킴에 의한다.

이상의 제5절에서 논하는 바의 「인물의 殊」이다. 이 론에서 특징적인 것은 제1로, 인물의 생성은 똑같이 現氣를 稟受하여 이루어지나 그 때 理은 본래 그 體가 虛이어서 대립하는 것이 없으므로 사람에게 있어서나 物(혹은 금수초목)에 있어서나 加損하는 것이 없이 「一」이라고 하고 있는 점이다. 게다가 理가 「虛」이고 「無對」라고 하는 것에 의해 개별적 상대성을 초월하고 따라서 물질적인 구상성을 지상하고 여기에다 대저 존재하는 모든 개물에 내재하는 것을 통해 理의 형이상학적 성격을 명확하게 내어 놓고 있다. 이에 대하여 第二는 氣의 성격부여에 있어 事事物物에 氣는 품수되고 氣에 의해 사물(사람을 포함)은 형성되고 있으므로 個物의 각각에 氣는 만가지로 나뉘어져 각각 一氣를 이루고 게다가 처음부터 음양은 대립하면서 서로 그 根이 되고 있는 점이다. 게다가 이 陰陽二氣의 대립은 평면적으로 대립하고 있는 것은 아니고 陰中에 陽이 있으며 陽에 陰이 있고 다시 또한 陰中の 陽에도 또 陰이 있으며 陽中の 陰에도 또 陽이 있다고 함에 의하여 음양의 대립변화의 양상은 문자 그대로 무한하고 또한 천변만화의 種種相을 보인다고 하고 있다. 특히 「陰中陽之中 又不能無陰 陽中陰之中 又不能無陽」이라하고 있는 것은 사물의 복잡하기 그지 없는 천변만화를 단적으로 언표하여 송대의 유가 특히 주자에 있어서도 언급되지 않은 곳이다. 즉 음양이기의 대립은 현상의 個物間 내지 현상의 개별의 事·物 사이의 대립만이 아니고 個物 그 자체 개물의 사·물 그 자체에도 복잡한 대립상을 내재케 하고 있다고 생각한 것이어서 송대사상의 이 면의 사색을 일보전진시킨 것이라고 할 수 있다.

第三으로 「天命圖」 및 同 「圖說」에 있어 사람이 천지의 正氣를 품수하여 통하고 또한 明, 물은 偏氣를 품수하여 塞하고 또한 暗, 그 중에도 금수는 편중의 정기를 얻어 一路의 통을 얻는 것, 초목은 편중의 편

기를 얻어 전색불통인 것 등을 설하고 있는데 『주자어류』에 있어서도 거의 비슷한 것이 기록되어 있다.¹⁰⁾ 이에 대하여는 「天命圖說後叙」에도 客人의 「사람(人)과 금수초목의 形과 方圓橫逆의 류를 가지고 이것을 나누고 있는데 무엇에 근거한 것인가」라는 질문에 응답하여 퇴계는 「이것은 선유의 설에 근거한 것으로 靜而의 辨에 상세하다. 나는 또 자세히 검토할 겨를이 없다」라고 말하고 있다. 아마도 이것은 鄭秋巒이 『朱子語類』(주10 참조)에 기록한 바를 인용한 것일 것이다. 다만 『어류』에는 금수와 초목을 각각 「偏中の 正氣」, 「偏中の 偏氣」를 품수한 것이라고까지 자세하게 분류하고 있지는 않아 이 점은 본 「圖說」만이 說하는 바인 것이다. 또 사람을 「천지의 秀子」라하여 양인 것이라고 하고 물을 「천지의 偏塞子」라하여 음인 것이라고 규정하고 있는 것도 본 「圖說」의 특징이라 할 점이다.

다음에 인심에 갖추어지는 것 및 사람의 성정에 대해 논하는 것이 제 6·7절이다. 이미 논하여졌듯이 인물 특히 사람(人)의 존재 내지 생성에 대해 이 氣가 없으면 理가 寓할 바 없다 하고 다시 더 나아가 이 마음(심)이 없으면 이 이기가 寓할 바 없다고 하여 心을 이기의 寓라고 하고 있다. 또 인심을 虛-理且靈-氣임으로서 理氣의 집(舍)이라고 하여 진다. 주자가 心은 氣로 형이하의 것이라고 하고 또 그 작용에 理가 있기는 하나 理가 전면에 있어 따로 일물을 이루고 있는 것은 아니라고 하는 것과 같은 취지이다. 그런데 이미 밝혀졌듯이 心에 있어서의 理는 당연히 元亨利貞로서의 사덕의 望이고 그것이 五常(인의예지신)을 이룬다고 하고 또 心으로서의 氣는 한가지로 二五의 氣이고 구체적인 個로서의 사람의 마음에 형성되었을 경우 기질로 된다. 이것은 인심의 具有

10) 『주자어류』 권제4, 성리1. “人物之生氣質之生……然而二氣五行交感萬變 故人物之生有精粗之不同 自一氣而言之 則人物皆受是氣而生 自精粗而言 則人得其氣之正且通者 物得其氣之偏且塞者 惟人得其正 故是理通而無所塞 物得其偏 故是李塞而所知 且如人頭圓象天 是方象地 平正端直 以其受天地之正氣 所以識道理有知識 物受天地之偏氣 所以禽獸橫生 草木頭生向下 尾反在上 物之間有知者 不過只通得一路 如鳥之知孝 獺之知祭 犬但能守禦 牛但能耕而已 人則無不知無不能 人所以與物異者所爭者此耳……”

한 바로 천에 근본한다. 천에 근본한다고 하는 것은 이미 제1절에 서술되었듯이 천으로서의 자연의 생성변화가 元亨利貞이라고 하는 四德四理의 작용에 그 연원을 갖는다는 뜻이다.

그런데 위의 이른바 五常은 「純善無惡」이므로 그것이 발할 때의 四端도 또한 불선일 수 없으나 한편 이른바 기질은 본연의 성이 아니므로 그것이 발할 때의 칠정도 사악에 흐르기 쉽다. 따라서 「性情의 名은 一이지만 性정의 用은 다르지 않을 수 없다」고 하여진다. 본연의 성의 발로로서의 사단에는 불선이 없고 기질의(기질의 성이라고 여기서는 말하지 않는다) 발현으로서의 칠정은 사악에 흐르기 쉽다는 취지의 표현에 주목해 둘 필요가 있다. 그리하여 성정이 運用(작용)을 겸해 갖추는 것은 바로 이 마음(心)의 묘라고 하여야 할 것이며, 따라서 심이 주체를 이루어 성정을 통솔한다고 하는 것이다. 또 성정을 구분할 때 반드시 四德·五行에 준하는 것은 사람의 五性(사람에 본성적으로 갖추어지는 인의예지신의 오상)·四端이 천의 사덕과 상응관계를 갖고 각각 속하는 바가 있기 때문이라고 한다. 다만 칠정(喜怒哀樂哀惡欲)으로 나뉘어지는 것에는 參差가 있으나 이것도 유추하면 융합하는 바가 있다. 즉 喜 愛의 木, 樂의 火, 怒惡의 金, 愛의 水, 欲의 土에 配되는 것과 같아서 이에 의해서도 천인의 일체된 所以를 알 수 있다고 한다.

그런데 「天命圖」(新)에 있어 意의 아래에 善幾惡幾의 분이 있는 것은 무슨 까닭인가 이것이 제8절의 논점이다. 대저 意는 마음(심)의 발하는 바이고 심은 성정의 主이다. 그러므로 이 심의 未發之前은 태극이 동정의 이를 갖추어 아직 쪼개져 음양으로 되지 않는 바이다. 이 단계에서는 일심의 안은 혼연한 一性이고 순선하며 무악하다. 이 心이 已發인 때는 태극이 이미 割判되어 動은 양이 되고 靜은 음이 된다. 기는 이때에 있어 비로소 구체적으로 작용한다. 그러므로 情의 발용에 선악이 殊異가 나타나나 그 단서는 매우 미묘하다. 意는 心이 발용한 것으로 정을 포함하여 여러 가지로 변화하기 때문에 천理의 公에 따를 수도 있고 인욕의 私에 따를 수도 있어 意의 선악의 갈림도 이것에 의한다. 그러나

善의 發함은 (心의) 고유에 근원하는 것으로 直遂(똑바로 통합)이며 順, 惡이 싹트임은 本無(본래 없는 것, 또는 본래적으로 없는 것)로부터 나와 旁橫(나뉘어져 빗나감)이며 어긋난다. 이상이 제8절의 소론이다.

다음에 문제로 되는 것은 인물은 각각 음양의 正氣·偏氣를 받아 殊別이 생긴다고 말하여졌으나 그 중 사람(人)은 정기를 얻었으면서도 또한 上智·中人·下愚 삼등의 殊別이 있는 것은 무슨 까닭인가 하는 것이다. 이하에 제9절 기질의 품을 논한다. 대저 사람은 정기를 받아 사람(人)으로서 생한 것인데 氣에는 음과 양이 있고, 또 기질의 품수리는 것이 되면 淸濁粹駁의 殊異가 없을 수가 없다. 사람이 생함에 당하여는 氣를 天으로부터 품수하는데 天의 氣에도 淸이 있고 濁이 있으며 質을 地로부터 품수하는 데 地의 질에도 粹가 있고 駁이 있다. 그러므로 天氣地質의 淸하고 粹한 것을 품수하면 上智의 사람, 上智의 천리에 관계되는 바는, 知는 明하고 行은 盡하여 스스로 천과 합한다. 이에 대해 중인은 天氣地質의 淸하고 駁, 濁하고 粹한 것을 품수하므로 중인의 천리에 관계되는 바는, 하나는 知는 남고 行이 부족하며, 하나는 知가 부족하고 行에 여유가 있어 따라서 처음부터 천과 합하는 바도 있고 여기는 바도 있는 것이 된다. 또 下愚는 天氣地質의 탁하고 박한 것을 품수하여 그 천리에 관계되는 바는 지가 이미 어둡고 행도 또한 邪하여 멀리 천에 어긋난다.

그러나 上智·中人·下愚라고 사람의 殊別을 3등으로 나누었다고 하더라도 사람으로서 존재하는 이상 이기는 서로 기다려 반드시 거기에 있는 것이기 때문에 智의 풍부함을 생각 않고 愚의 畜함을 생각지 않으면 下愚의 마음이라해도 천리의 본연을 잃는 것으로 여길 수 없다. 그러므로 기질의 美(를 가져다 주는 것)는 상지가 감히 믿고 뽐낼 바가 아니고 천리가 두루 부여되고 있는 아래에서는 下愚가 바로 스스로 진력하여야만 할 바의 것이다. 禹는 大聖人이었으나 舜은 반드시 「惟精惟一」을 힘쓰게 하고 顔子は 大賢人이었으나 공자는 그를 인도하기를 博文約禮로서 하였으며, 『大學』은 曾子가 格致誠正을 가지고 知行의 訓으

로 하였으며 『中庸』은 子思가 擇善固執으로서 知行的 도로 삼았다. 그렇다면 학문의 도는 기질의 美惡에 관계없이 다만 사람의 知가 천리를 밝히고 있는가 없는가 사람의 行이 천리를 다하고 있는가 없는가에 관계된다.

이상의 제9절 論氣質에 품에 의해 밝혀지고 있는 바는, 사람이 똑같이 천지의 正氣를 받고 있으면서 上智·中人·下愚로 나뉘어지는 것은 天의 氣, 地의 質의 淸濁粹駁의 품수의 相達에 의한 것이기는 하나 그것은 결정적인 사람의 차등은 아니다. 똑같이 이기를 품득하여 사람으로 태어난 이상 천리아래에서는 사람의 노력수양에 의해 下愚더라도 기질의 미를 실현할 수 있다. 生來의 기질의 美惡이 학문의 道에 있어 중요한 것이 아니고 오히려 천리를 밝게 知得하여 行盡하는 것만이 肝要한 것이다, 등등을 강조한 것이다.

그리하여 최후로 마음의 안(內)이 되는 敬과 存養 및 情意의 성찰과 경이 문제가 된다. 제10절에서 논하는 바이다. 대저 사람은 천의 명에 의해 사덕의 理를 갖추고 있고 사람의 마음은 일신의 주재자이었다. 밖(外)이 되는 사물을 안(內)으로 感得하게 됨에 사람의 마음은 선악의 幾(갈림길)에 따라 작용하게 되는데 그 마음의 작용은 정의이다. 그러므로 군자는 마음이 고요(靜)할 때 (未發)에 있어 반드시 나의 마음 그것 즉 마음의 본연의 성을 잃지 않도록 이것을 길러서 나의 본체를 保持하는 데에 힘쓰고 일단(마음이 움직이어) 정의가 발하여서는 반드시 나와 나의 마음의 정의의 취향을 省察해서 그것을 바르게 하는 데에 힘쓴다. 그러나 이(본연의 성으로서의) 마음의 理은 본래 넓고 커서 잡을 수 없는 것, 渾然하여 분간이나 구분을 할 수 없는 것이므로 敬의 一點에 집중하지 않으면 그 性を 잘 보존하여 마음의 본체를 세울 수 없다. 또 이 마음이 발할 때 그것은 은미하여 豪釐의 差를 살피기도 어렵고, 위태로워 坑塹을 밟고 넘기도 어려운 것이므로 敬을 전일하게 하지 않으면 선악의 幾를 바로잡아 마음의 작용을 완전하게 할 수 없다. 이런 까닭으로 군자의 爲는 이 마음이 未發인 때에는 반드시 경을 주로 해서

존양공부를 가하고 이 마음이 已發하였을 때에는 또 반드시 경을 주로 하여 성찰공부를 가한다. 경은 바로 학의 시종을 이루고 마음(심)의 체용을 통관하는 소이의 것이다. 이 「天命圖說」의 가장 절요한 의의는 여기에 있다. 이것이 제10절의 소론이다.

VI. 結論에 대신하여

처음에 서술하였듯이 이퇴계는 제자 奇高峰과 8년의 장기간에 걸쳐 사단칠정에 대해 논쟁하였다. 그것은 요컨대 이퇴계의 인간관 내지 인간론에 관계되는 문제이었다. 그렇다면 종래와 같이 단순히 四七論辯만을 취하여 퇴계·고봉 양론을 비교 검토하는 것만으로는 퇴계의 인간관 내지 인간론을 전체적으로 밝힐 수도 없고 또 그 가운데에 사칠론을 위치시킬 수도 없다. 본고가 주로 취급한 「天命圖說」 및 「天命圖」와 「天命圖說後叙」는 退·高 양자의 논쟁이전에 있어 퇴계가 어떠한 인간관을 가지고 있었던가를 밝히고자 한 것이다. 논술한 바로도 알 수 있듯이 「天命圖」에 나타난 그의 인간관 특히 천인상응의 논리는 주자를 포함한 송학 내지 중국 사상을 수용해서 새로 구상한 극히 특징있는 것이었다. 인간존재의 논리와 선한 행위의 기저되는 당위의 논리가 여하히 관계되는가 혹은 세계관과 인간관은 여하한 논리로서 제합적으로 관련지워지는가 거기에 일관하는 논리는 무엇인가 이들 문제는 현대에 이르기까지의 윤리학의 가장 중요한 과제이기도 하다.

「天命圖說」에 있어서의 천인상응의 논리는 먼저 「天卽理」로하고 천에 四德·四理로서의 元亨利貞의 작용을 인정하고 여기에 이기(음양)오행의 유행(작용)을 관련지움으로 해서 개물의 생성이 이기론 위에서부터 합리적으로 설명되기에 이르고 결과적으로 천명이란 개념이 誤句로서 배합되었어도 자의대로의 「천의 명령」이란 의식은 전면으로부터 논리적으로 소멸해 갔다고 해석되었다. 이것을 주자의 『中庸』注의 「천이 음양

오행으로서 만물을 화생한다. 氣로서 형을 이루고 이 또한 여기에 부여된다. 명령과 같다」가 의미하는 바와 비교할 때 「天命圖說」의 소론은 보다 논리적으로 齊合性을 갖고 있었다.

또 「天命圖說」에 있어서의 천의 四德·四理와 이기오행의 구조적·유기적연관의 논리구성은 세계존재와 인물의 생성의 근원을 극히 합리적으로 설명하는 것이 있다. 주자가 程伊川 등의 元亨利貞에 관한 설명은 그것의 어의를 중심으로 하고 있으며 세계존재 인물생성 등의 齊合의 논리구성에 미치지 않고 있고 특히 주자에 있어서는 구체적으로는 곡물의 맹아로부터 성숙에의 비유로 끝나는 느낌이 있었으나 퇴계는 이 논리구성을 가지고 다시 인간에 있어서의 이기심성론을 전개하고 인과 물 혹은 인 금수 초목의 합리적 殊別에도 논급하고 있다. 즉 심은 이기의 집(舍)이고 寓이고 몸(身)의 주재자라고 하는 점은 송학(朱子학)과 같으나 심에 있어서의 이의 측면에 대하여는 四德·四理를 갖추어서 오상사단을 형성하여 이것을 본연의 성으로 하는데 대해 기의 측면에 대하여서는 理만으로는 허령하나 심의 기에 의해 사람에게 기질이 형성되어 거기서 생하는 칠정은 사악에 흐르기 쉽다하고 더 나아가 心の 已發로서의 意는 정을 끼고 선악으로 갈라지나 의의 선은 (사람에게) 고유한 것, 악은 本無의 것이라고 규정하고 있다. 더구나 이 단에서 「성정의 名은 一이라 하더라도 성정의 용은 곧 殊異이지 않을 수 없다.」(제6절)라고 하고 있는 것은 매우 중요하다.

이 一文에 의해 퇴계는 성정을 이원적으로 설명하고 있다고 해석된다. 즉 위에 술한 바와 같이 심의 理적 측면에서 본다면 그것은 본연의 성(순선무악)이고 未發之前이고 오상·사단의 연원이다. 또 기적 측면에서 본다면 기질의 성이고 칠정 내지 意의 善幾惡幾의 연원이다. 그렇다면 理적 측면을 본연의 性 내지 未發之前이라고 하는 것은 바르다 치더라도 사단의 정의 발이 아닌가, 그렇다고 한다면 거기에는 氣는 없는가 라고하는 의문이 일어난다. 또 기적 측면을 기질의 성이라 하고 已發이라 하고 칠정이 발하여 선악이 함께 생한다고 할 때 거기에 理은 내

재하지 않는가 라는 의문이 생긴다. 이것을 같은 차원에서 논한다면 분명히 논리적으로 모순된다. 그러나 퇴계가 「所謂五常者 純善而無惡 故其所發之四端 亦無有不善…」이라 할 때와 「所謂氣質者 非本然之性 故其所發之七情 易流於邪惡」(「天命圖說」제6절 論人心之具)라고 할 때와는 차원을 달리하여 논하고 있는 것이다. 라고 해석하면 이 양론은 성립된다고 생각된다. 그것은 이미 논술한 것처럼 퇴계가 제10절에서 「故君子於此心之靜也 必存養以保其體 於情意之發也 必省察以正其用」이라고 술하고 있는 점에서도 이해될 수 있을 것이다. 지금 현재 살아서 작용하고 사람에게 감득될 수 있는 것은 기질의 성이라는 개별적인 인간의 마음의 움직임 뿐이다. 본연의 성은 주자도 말하였듯이, 기질의 성을 도야하여 거기에 돌아가야만 할 자각, 수양의 원점이다. 그것은 같은 차원에서 형이하적으로 병렬하여 논할 수 없는 성격의 것인 것이다. 그런 까닭으로 「天命圖說」에서는 생래의 기질의 선악보다도 학문수양에 의해 下愚의 마음으로도 천리 아래서는 스스로를 다함에 의해 천리의 明을 知得하고 천리를 行盡할 수 있다고 하여 오로지 경으로서 존양성찰의 공부를 하는 것이 절요하다고 설한 것이다.

그런데 상술의 諸點에서도 알 수 있듯이 「天命圖說」에 있어서의 이기론 性정론을 통해 현저한 것은 사람의 마음이 元亨利貞로서의 四德·四理를 갖춘다고 하는 것에 의해 (제1절 및 제6·7·8절 참조) 형이상적인 理 내지 성이 물적 작용을 갖는 것으로 해석되는 점이다. 즉 제1절에 있어 처음에 元亨利貞을 천의 四德으로 하고 그것이 각각 「始의 理」, 「通의 理」, 「遂의 理」, 「成의 理」을 갖는다고 되어 음양이기오행의 유행에 際해 이 四者는 항상 그 속에 寓하여 命物의 源 (個物이 個物로서 생성하고 존재하는 근원~원인성)이 된다고 말하여졌다. 그러한 理을 이미 필자는 용의 理로서 해석해 두었다. 즉 元亨利貞은 천의 사덕이라 하였는데 그것은 결국 이 현상하는 세계의 생성·변화·소멸이라는 운동의 理이었다. 個物이 個物로서 形을 이루는 것은 음양오행의 氣에 의하지만은 氣의 유행이 그렇게 이루어진다는 것은 위에서 기술한 것처럼

럼 거기에 元亨利貞의 理이 깃들여 있기 때문이었다. 따라서 사물의 생성·변화·소멸은 음양오행의 유행이지만 氣가 그와 같이 작용하는 것은 거기에 用의 理, 즉 작용을 가진 것은 거기에 용의 理 즉 작용을 가진 元亨利貞의 理(始物의 理, 通物의 理 遂物의 理, 成物의 理)가 相卽의으로 내재하고 있다고 해석되는 것에 있다. 氣의 작용과 理의 작용이 상증하는 것에 의해 개물은 성장하는 것이다. 게다가 이 이기오행의 유행에 元亨利貞의 理가 相卽·內在함에 의해 이 理는 個物의 性을 이루는 것이므로 이 성도 물적 성격을 가진 것으로 해석하지 않으면 아니된다. 제1절에서도 말하듯이 理은 본래 태극이고 태극 가운데는 본시 物도 事도 없다. 따라서 처음부터 사덕이라고 이름 붙여질 만한 것은 거기에는 없다.

그러나 음양오행이 유행한 흔적을 보면 반드시 그 시가 있고 시가 있으면 通이 있고 따라서 수도 성도 있어 始-通-遂-成의 四德의 이름도 세워질 수 있다고 한다. 그리하여 氣의 用(유행)과 理 내지 性의 用은 相卽하는 것이다. 그러한 사고법 즉 본래 형이상학적인 理 내지 성에 작용이 있다고 함에 의해 가장 단적으로 표명된 것이 「천명도」(新)가운데 있어서의 「사단은 理의 發, 칠정은 氣의 發」이었다고 하겠다. 즉 위의 필자의 이해처럼 氣에 유행(작용)이 있는 것은 당연하다 치고, 理에 용적 성격을 갖게 함에 의해 한편으론 氣의 用과 理의 用이 상증한다고 해석되고, 다른 한편으론 理의 用 내지 用의 理만이 氣와 무관계하게 작용한다고 해석되는 것이다. 그것이 앞의 「사단은 理의 發」이라는 표현이었다. 퇴계가 뒤에 奇高峰에 대해 「사단의 발은 純理, 고로 不善이 없다」라고 고쳐서 써 보였다고 하더라도 문제는 남는다. 필자는 이것을 형이상, 형이하의 차원을 달리하는 논리로서 이해할 수 없다고 말하여 두었지만.

그러나 퇴계가 「天命圖說」을 통하여 理 내지 사람의 성에는 작용이 있는 것을 명확히 내세운 것은 극히 중요한 특징점이다. 周濂溪의 「太極圖說」에 「無極而太極 太極動而生陽……」이라 했어도 「天命圖說」의 상술

의 理의 동적 성격 내용과는 다르며, 또 朱子의 理의 성격에 대해서도 필자처럼 理의 작용이 있다고 하는데 반해 安田二郎氏처럼 「의미적 성격」밖에 부여할 수 없다¹²⁾고 하는 설도 있어 이 또한 시비 내지 당부는 따로 논한다 하더라도 「天命圖說」의 소설만큼 명확히 이해될 수 없다고 할 것이다. 이들 여러 문제점들은 이윽고 奇高峰과의 논쟁의 중심이 되는 바임을 지적해 두고 싶다. 그것은 그렇다 치고 철학적인 세계관이나 인간관을 하나의 도표에 집약해서 표현하는 것은 象數易이 그러하듯이 극히 난해하며 거기에서 논리를 파악하기란 쉽지 않다.¹³⁾ 天命舊圖, 新圖 다 함께 이것은 말할 수 있다. 그러나 반면 퇴계의(손에 이루어졌다 해서 좋을 것이다.) 「天命圖說」의 10절의 내용은 논리정연, 剩語를 덜어 천인심성의 要決을 잘 찌르고 있으며 周子·子思에 근거한다고 하면서도 오히려 독창성을 발휘하고 있다. 그것이 또 奇高峰과의 논변을 낳게 되는 것이다.

(안 병 주 譯)

-
- 12) 拙著, 『주희와 왕양명— 物과 心과 理의 비교사상론—』 107쪽 이하 및 安田二郎 『중국근세사상연구』 참조
- 13) 「천명도설후서」에 서술하고 있는 일각인의 問難에 대한 퇴계의 반론은 중국사상의 수용·이해와 그 전개에 관련되는 중요한 문제를 포함하고 있으므로 「천명도」 신·구의 고찰과 함께 따로 稿를 만들어 논하고 싶다.