

退溪心學의 再研究**

陳 來*

• 目 次 •

I. 心動과 性動
II. 心發과 性發

III. 道心과 人心
IV. 不忘과 不有

이퇴계의 평생 학문은 朱子를 宗으로 삼고, 羅整庵의 主氣說을 비평하고 陳白沙, 王陽明의 主心說을 비판하여, 후대 사람들은 주자의 嫡統을 얻었다고 여겼으며, 특히 그를 “海東朱子”라고 했다. 현대학술의 입장에서 퇴계의 주자학 사상은 “理學”에 속함은 의심할 나위가 없다. 본 논문의 제목을 ‘退溪心學의 연구’라고 한것은 결코 퇴계를 程朱의 “理學”과 서로 대립되는 陸王之 “心學”으로 삼는 것이 아니라 퇴계 사상 가운데 心을 논한 학설을 가리켜 말한 것이다. “理學” 혹은 “心學”의 사용은 宋明理學(Neo-Confucianism) 중에서는 본래 엄격한 대립이 없었으며, 퇴계 스스로 역시 “心學”이란 말을 많이 사용했으며 스스로 힘썼다. “心學”을 心에 대한 인식과 수양의 의미에서 이해한다면, “心學”은 朱子學者가 널리 이어받은 방법이라고 할 수 있다.

내가 일찍이 주자학 혹은 理學思想的 연구에 대하여 말할 때, 퇴계학 연구에서 마땅히 주의할 점은 퇴계가 어떠한 주자 사상을 거듭 논술했는가가 중요한 것이 아니라, 퇴계 사상에서 어떠한 면이 주자와 다르며 주자보다 발전했는가가 중요한 것이며, 이렇게 할 때에만 우리는 비로

* 北京大 철학과 교수.

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제70호(1991) 게재논문

소 전체 理學 발전의 고도에서 퇴계의 의의를 알 수 있으며 또한 퇴계에게 합당한 자리를 줄 수 있다고 강조했다. 본 논문의 연구는 바로 이러한 관점에서 출발한다. 나는 이미 四七理氣之辨을 논한 적이 있으므로 본 논문에서 또 다시 四七論爭을 언급하지는 않겠다.

I. 心動과 性動

성이 動한다는 말은 《禮記》의 <樂記>의 “사람이 生하여 靜함은 天의 性이며, 物에 感하여 動함은 性의 欲이다” 라는 데서 처음 보인다. 宋儒역시 性이 動한다는 말을 많이 사용했다. 周濂溪는 “五성이 감동하여 선악이 나뉜다”¹⁾라고 했고, 程伊川도 “性으로부터 動함이 있는 것을 情이라 한다”²⁾고 했으며, 朱子是 명확히 “性은 不動할 수 없으니, 動한 즉 情이다”³⁾라고 했으며, 또한 “아직 動하지 않은 것은 性이며, 이미 動한 것은 情이다”⁴⁾라고 했다. 유가철학에서 性이 動하여 情이 되고 情은 性에 근원을 둔다고 함은 보편적인 관점이며, 여기에서의 “動” 은 곧 “發” 이라고 할 수 있다. 性이 動하여 情이 된다는 사상과 未發 已發의 사상은 함께 연계되어 있다. 朱子是 性은 未發이고 情은 已發이니, 즉 情은 性으로 내재적 근거를 삼고 性은 情으로 외재적 표현을 삼는 다고 여겼다. 그러므로 未發과 已發은 性情體用關係의 구조에 적용되는 용법이다. 性의 未發에서 情의 已發에 다다른은 항상 일종의 情에서 動에 이르는 과정이다. 따라서 動과 情은 곧 性情體用關係 과정에 적용되는 용법이다. 이 두 가지 용법은 결코 본질적 차별이 없다.

그러나 宋明理學에서 心은 현실 의식 활동의 범주를 표시하며, 心은 끊임없이 활동하며 유행하여 그치지 않는다. 만일 “性”에 대하여 動과

1) 周敦頤 《太極圖說》

2) 程伊川 《程氏遺書》 25.

3) 周熹 《朱子文集》 73, <知言疑義>

4) 《朱子文集》 41, 答馮作肅

情을 사용하여 묘술할 수 있다면, 心도 動과 情으로써 묘술할 수 있다. 그러면 의식주체가 외적 감각에 대하여 반응할 때, 性의 動과 心의 動은 어떤 관계가 있는가? 性의 動과 心의 動에 선후가 있다고 말 할 수 있는가? 이 문제에 대하여 중국 송대 理學에서는 명확한 제기가 없었다. 그러나 조선조의 성리학에서는 중요한 문제로 되었다. 金而精이 퇴계에게 보낸 글에 의거하면, 宋圭庵은 “性이 먼저 발한다”고 주장했고, 李晦齋는 “性이 먼저 발하기도 하고 뒤에 발하기도 한다”⁵⁾고 주장했으며, 그는 또 다음과 같이引述 했다.

許草堂이 물었다. “性이 먼저 動합니까? 心이 먼저 動합니까?” 一齋翁이 대답했다. “心성과 理氣는 혼합된 一物이나, 옛날 학자라는 사람들이 혹 분별하여 말하고, 혹 선후를 말한다. 일반적으로 본체로부터 논하면, 理가 氣에 앞선다. 공부에서 말하면, 氣가 理에 앞선다. 대체로 宋氏와 李氏의 말을 생각하건대 이 때문에 혼동하여 말한 것으로, 남들로 하여금 선후의 구분을 알 수 없게 했다. 학문에 있어서는 선택에서 정밀하지 못한 병폐를 면치 못한다. 心性動靜의 선후를 논하자면, 外物이 오면 心이 과연 먼저 動한다. 朱子가 “藹然히 四端은 感함에 따라 보인다.”라고 했는데, 해석하기를 “感은 밖에서부터 안으로 動하는 것이고, 見은 안에서부터 밖으로 形하는 것이다. 일반적으로 感은 心이 感하는 것이며, 見은 性이 발하는 것이다.”라고 했다. 이렇게 볼때, 心이 먼저 動함은 명백하다. 고금의 학자는 이 理를 모르고 혹 性이 心보다 먼저 動한다고 말하는데, 이것은 “性이 발하여 精이되고, 心이 발하여 意가 된다.”는 것으로 주장하여 틀린 것이다.⁶⁾

이퇴계는 性이 발하고 心이 발함에는 선후를 나눌 수 없다고 생각했다. 그러므로 그는 상술한 몇가지의 “선후를 억지로 구분”하는 관점에 찬성하지 않았다. 그는 金而精에게 답하는 글에서 말했다.

心이 먼저 動한다, 性이 먼저 動한다는 說은 아마 그렇지는 않을 것이

5) 《增補退溪全書》(以下《全書》로 略稱), 제2冊, 제95~96頁, 答金而精.

6) 同上

다. 대체로 心은 이 理를 具有하고 있어서 動하고 靜할 수 있다. 그러므로 性과 情의 명칭이 있으며, 性과 情은 心과 상대되는 두개의 物이 아니다. 기왕에 두개의 物이 아니라고 하면, 心의 動은 즉 性의 所以然이며, 性의 動은 즉 心의 所能然이다. 그렇다면 왜 선후를 구분할 수 없는가? 心은 性이 아니면 因이 없어서 動할 수 없으니 心이 먼저 動한다고 말할 수 없다. 性은 心이 아니면 스스로 動할 수 없으니 性이 먼저 動한다고 말할 수 없다. 그러므로 맹자가 사단을 논함에 性과 情을 모두 心으로 했으며 張子は “心統性情”을 말하고, “朱子 역시 動하는 곳은 心이며, 動의 근거는 性이다”라고 했다. 이른바 動의 근거란 즉 心이 動하는 이유이며, 心외에 性의 動이 달리 있다는 것이 아니다.⁷⁾

퇴계는 心이 動하는 이유는 곧 性이 그것으로 하여금 그러하게 하는 것이라고 생각하였으니, 이것을 “心의 動은 즉 性의 所以然이다”라고 부른다. 다시 말하면, 性은 心이 動하는 이유와 근거이다. 그러므로 논리적으로 心은 性에 앞서서 動한다고 말할 수 없다. 한편으로 의식주체가 외적 감각에 대하여 어떤 반응을 하거나 혹은 어떠한 반응을 일으키는 근본적으로는 性에서 결정하나 性 자체는 결코 발(動)하지 않으므로, 性의 결정 작용은 반드시 心의 활동을 통하여 비로소 실현할 수 있다. 心의 활동을 통하여야만이 비로소 외적 감각의 자극 아래에서 性이 動하여 情이 된다고 말할 수 있다. 그러므로 性이 心에 앞서서 動한다고 말할 수 없다. 이것은 곧 “性의 動은 곧 心의 所能然이다”라고 부르며, 주자의 말을 사용하면 “動하는 곳은 心이며, 動의 근거는 性이다”⁸⁾라고 하는데, 이 뜻은 心이 動함에 있어서, 性은 곧 心이 능히 動할 수 있는 근거와 원인이라는 것이다. 따라서 이른바 性의 動은 곧 心의 활동에 대한 결정 작용을 지적하여 말한 것으로 결코 心의 활동 외에 다시 어떤 性의 動이 있다는 것이 아니다.

이퇴계는 性의 動과 心의 動의 선후를 구분할 수 없다고 강조하였을 뿐, 결코 動과 心은 마치 두개의 기계가 동시에 작동하는 것과 같다고

7) 《全書》 제2冊, 제89頁, 答金而精別紙.

8) 《朱子語類》 권5, 中華書局, 1986, 標點本 第一冊, 第88頁

는 말하지 않았다. 왜냐하면 心과 性은 결코 두개의 物이 아니기 때문이다.

性은 어떤 物이 아니며, 단지 心 속에 具有한 理다. 性은 心에 具有하여 自發하여 自作할 수 없다. 그 주재와 운용은 心에 실재한다. 그것은 心에 기대어 발하므로 性이 먼저 動한다고 말할 수 없으며, 그것은 性으로 말미암아 動하므로 心이 먼저 動한다고 말할 수 없다. 또, 무릇 “함께”란 말은 두 物이 있어서 함께함을 일컫는데, 心과 性이 이렇게 선후를 구분하여 말할 수 없는데, 어떻게 또 두개의 物이 있어 함께 動한다고 말할 수 있는가?…… 전번 나의 설명에서 “心의 動은 곧 性의 所以然이며, 性의 動은 곧 心의 所能然이다”라고 말한 것은 함께 動함을 말함이 아니니, 즉 心의 능히 動할 수 있다고 말함은 사실 性의 所以動을 말함이다.⁹⁾

이것은 모두 “動하는 것은 心이며, 그것이 動하는 所以의 이유는 性이다”¹⁰⁾ 함을 설명한다. 心과 性은 결코 두개가 동시에 動하고 靜하는 두개의 物이 아니며, 둘은 動함과 動하는 所以의 관계이며, 動함과 動하는 所以는 실제적으로 결코 선후를 말할 수 없다.

퇴계의 이러한 설명 방법에 대해서 당시 金而精은 한 가지 난점을 제기했다. 즉 퇴계가 四七을 논하며 제기한 “理發氣隨, 氣發理乘”의 說은 理와 氣의 발동에 선후가 있다고 할 수 있으며, 만일 性이 곧 理이며 心이 氣라면 理發氣隨의 논법에 비추어서 性의 動이 心의 動에 우선하다는 결론을 얻을 수 있다. 이러한 난점에 대하여 퇴계는 性을 비록 理이나 心이 곧 氣가 아니고 心은 理氣의 습이라고 지적했다. 따라서 “理發氣隨 氣發理乘” 식의 도식은 心과 性에는 적용되지 않는다. 그는 “心이 먼저 動한다는 心자가 또 어찌 氣만을 지칭하여 말한 것이겠는가? 理發氣隨 氣發理乘의 說과 지금 토론하는 心性先後의 說에서 가리키는 바가 다르다”¹¹⁾라고 했다. 心이 動하고 性이 動하는 것과 理發氣隨와는

9) 《全書》 제2冊, 제89頁, 答金而精.

10) 《全書》 제2冊, 제90頁, 答金而精.

별개의 문제다.

II. 心發과 性發

심이 動하느냐 性이 動하느냐 하는 문제가 조선조 성리학에서 특별히 토론된 문제인 것과 같이, 심이 발하느냐 性이 발하느냐 하는 문제도 조선조 학자들이 중요시한 문제다. 심이 動하느냐 性이 動하느냐 하는 문제는 실질상 심과 性의 관계 문제다. 그러나 심이 발하느냐 性이 발하느냐 하는 문제는 곧 情과 心性의 관계 문제다.

만일 심이 動하느냐 性이 動하느냐 하는 토론을 한번 주의해 본다면, 퇴계사상에서 性이 動하여 심이 된다는 논법을 많이 사용하였으나, 性이 動하여 情이 된다는 논법을 사용하지 않았음을 알아 볼 수 있다. 주자의 심성론에서는 性을 未發이라고 하고 情을 已發이라고 하여 性과 情을 대비하여 말한다. 그러나 퇴계는 “性은 情과 대비하여 말할 수 없으며, 단지 심의 전체가 具有하는 바의 理로 말한다.”¹²⁾고 주장했다. 주자는 일찍이 “性은 情에 대비하여 말하고, 심은 性과 情에 대비하여 말하며, 이와같은 것을 합한 것이 性으로, 動하는 것은 情이며, 主宰하는 것은 심이다” 라고 말했다.¹³⁾ 퇴계는 “性과 情은 심과 상대되는 두 개의 物이 아니다.”¹⁴⁾라고 생각했다.

주자 철학에서 이미 “情은 性의 발이다”¹⁵⁾라고 했고, 또 “意란 심의 發한 바다”¹⁶⁾라고 말했으며, “情은 이같이 발출하고, 意는 이같이 하라고 주장한다.”¹⁷⁾고 여겼다. 주자의 사상에서 情은 性에 근거하여 자연

11) 同上

12) 《全書》 제2冊, 제233頁, 答李宏仲問目.

13) 《朱子語類》 권5, 제1冊, 제89頁.

14) 注 7)과 同

15) 《朱子文集》 권5, 제一冊, 제95頁.

16) 上同, 제96頁

적으로 나오는 반응이며, 意는 의식의 일종의 적극적 활동이라고 하였다. 그러므로 性이 발한다, 心이 발한다는 다른 설명방식이 있다. 心이 발한다 함은 心의 운용을 표시한다. 情은 곧 사려를 하지 않고 자연스럽게 유출하는 것이므로 心의 운용이라고 할 수 없다. 퇴계는 李宏仲에게 답한 글에서 이에 대하여 상세하게 토론을 하고 있다. 그는 말했다.

意란 心의 발한 바라는 이 문단은 支離蔓衍하고 牽合附會하게 보여서, 모두가 원래의 본연의 도리가 아니다. 오직 꼬치꼬치 캐고 억측으로 지어 내기만 힘쓰니, 이것은 곧 학문을 닦는 데의 깊은 병폐다. 대체로 情과 意 두자는 先儒가 心이 발한다고와 性이 발한다고로 분별하여 말하여 이미 명백하여 의심할 곳이 없다. 주자가 또 이 두가지가 서로 用處가 된다고 말한 것은 더욱 분명하다. “이같이 발출한다”는 것은 발출을 이와 같이 한다는 말이니, 예를 들어 우물에 빠지는 것을 보고 측은한 마음이 자연스럽게 발출하고, 기쁜 일을 보면 기쁨이 자연스럽게 발출하는 것이다. “이같이 하라고 주장한다”는 이러하여야 한다는 것을 말한다. 예를 들어 측은한 일을 당하면 구해낼 방도를 이같이 하라고 주장하고, 기쁜 일을 당하면 이 기쁜 일을 이같이 처리하라고 주장하는 것이다.¹⁸⁾

퇴계는 또 말했다.

무릇 心은 理와 氣를 합하고, 性과 情을 통하는 物事다. 그러므로 다만 意가 心의 발일 뿐만 아니라, 情의 발 역시 心이 하는 바다. 理는 형체와 그림자가 없으니, 心에 담기고 실려 있는 것은 性이다. 性은 형체와 그림자가 없으니, 心에 기인하여 베풀어지고 발용하는 것은 情이다. 情의 발에 기인하여 비교하고 헤아려서 이렇게 하여야겠다고 주장하고 저렇게 하여야겠다고 주장하는 것은 意다. 先儒는 情은 자연적으로 발출하는 것이므로 性이 발한다고 말하고, 意는 이렇게 하여야겠다고 주장하는 것이므로 心이 발한다고 말하여 각각 그 중점이 되는 곳을 가리켜

17) 注 15)와 同

18) 《全書》 제5冊, 제233頁, 答李宏仲問目.

말했다. 오직 맹자는 이 뜻을 알았으므로 “측은한 마음은 仁의 端이다”라고 말했다. 측은은 情이나 心이라고 말함은 情이 心으로 인하여 발하기 때문이다.¹⁹⁾

<記善錄>에 역시 다음과 같이 기재되어 있다.

문습니다. “누가 德弘에게 ‘心이 性과 情을 統함을 어떻게 볼 수 있습니까?’ 하고 물으니 대답하기를 ‘心은 그릇과 같고 性은 물과 같으며 情은 즉 물의 흐름과 같다’고 했는데, 아직 모른 것입니까?” 선생이 대답했다. “이 말은 무방한 것 같으나, 情이 비록 性의 발이나 실체는 心의 발하는 바가 된다. 그릇은 물과 더불어 흐를 수 없으므로, 이렇게 비유하면 반드시 그렇지 않은 점이 약간 있다.”²⁰⁾

이러한 말에서 볼 때, 퇴계의 주장은 情이 心의 발하는 바임을 강조하고 情이 性의 발임을 강조하지 않았다. 그는 性을 情에 상대하여 말하는 데에 찬성하지 않았다. 주자 철학에서 性에 대한 규정은 기본적으로 두 가지가 있다. 하나는 性이란 心의 理라는 것이며, 또 하나는 性이란 情의 未發이라는 것이다. 퇴계는 性을 단지 心의 理로 말할 뿐, 情에 상대하여 말할 수 없다고 생각한다. 따라서 情에 대하여 말하자면, 그는 情이 실제로는 心이 발하는 바임을 강조한다.

퇴계는 情과 意의 구별문제에서 사용하는 性이 발한다, 心이 발한다는 논법은 情의 자연적임과 意의 헤아림이 다른 점을 지적하기 위한 것이라고 생각한다. 주자 철학에서 “未發의 性에서 已發의 情에 이름에는 일반적으로 외부사물의 접촉을 조건으로 삼을 필요가 있다. 외부 사물과 인간 사이에 접촉이 발생할 때, 인간의 性에 상대하여 말하면, 일종의 “感”이며, 이러한 “感”에 대하여 性은 자연적으로 반응을 하는데, 이것이 “應”이다. 性이 하는 바의 반응은 일정한 정감발생을 표현한다. 어린아이가 우물에 빠지는 것은 感이며, 仁의 性이 動하여 측은한 情이

19) 同上

20) 《全書》 제5冊, 제213頁, <李子粹語>

생기는 것은 應이다. 이러한 감응의 과정이 곧 이른바 性이 動하여 情이 되는 과정이다.²¹⁾ 따라서 情은 일반적으로 자연적 반응으로, 意는 즉 일종의 사고, 계산, 계획으로 이해된다. 퇴계는 性이 발한다 心이 발한다 하는 것으로 情과 意의 이러한 차별을 구분하는 것은 이해할 수 있으나, 그는 心이 性과 情을 統하므로, 이렇게 心이 性과 情을 포괄한다면, 의식 활동 계통의 모든 방면마다 의념, 사려 뿐만 아니라 情도 응당히 心의 발이라고 말할 수 있다고 생각했다. 퇴계의 이러한 사상은 의식활동의 총체에서 본 것이며, 그가 보기에, 性은 모든 의식구조의 理로써 情의 근원일 뿐만이 아니다. 性을 情에 상대하여 말하면, 곧 性으로 하여금 心에 대한 전체적 작용이 불분명하게 변할 수 있다. 또 다른 한편, 心과 情의 구별은 心이 정감의 통제 작용에 대한 의식활동의 主宰가 됨을 드러내기 위함이며, 전체적으로는 心이 性과 情을 統하여 情은 心 속에 포함된다. 이러한 의미에서 “情의 發 역시 心이 하는 바다”라고 했다.

情, 意 등의 심리 범주는 본래 광의의 “心” 개념 속에 포함되므로, 주자 철학에서 비록 엄격하게 性과 情을 未發과 已發로 구분하지만 여러 곳에서 모호하게 “心의 發”을 사용하고 있다. 예를 들면 “희노애락의 未發은 단지 이 心의 未發이다”²²⁾라고 말했는데, 이것은 惻隱羞惡 喜怒哀樂 모두가 心의 발이 된다는 것을 의미한다. 주자는 또 “性은 理이며, 心은 실리고 베풀어 발용함을 포함한다”²³⁾고 말했는데, 베풀어 발용함은 즉 그 속에 情을 포함한다. 주자는 “性에 의거하여 寂然不動하는 곳은 心이라고 말하는 것 역시 옳고, 情에 의거하여 感而遂通하는 곳은 心이라고 말하는 것 역시 옳다.”²⁴⁾고 말했으며, “네가지 짝은 모두 心에서 나온다”²⁵⁾고 했으며, “측은함은 情이다. 이것은 情에서 心을 보는

21) 拙著《朱熹哲學研究》，中國社會科學出版社，1988，제148頁.

22) 《朱子語類》 권5, 第一冊, 第8頁.

23) 同上, 第88頁

24) 同上, 第99頁

25) 同上.

것이다”²⁶⁾라고 했으며, “性은 不善이 없으며, 心이 발한 바가 情으로 혹 不善이 있다.”²⁷⁾고 했다. 주자가 性을 心의 體로, 情을 心의 用이라고 하였으므로, 퇴계가 情은 心의 발이라는 관점과 주자 사이에 반드시 모순이 있는 것은 아니다.

퇴계가 情은 心의 발이라고 주장함에는 그의 四七論과 일정한 관계가 있을 수 있다. 퇴계의 四七을 理와 氣로 나눈 說에 비추어 보면 情은 혹 理發氣隨이거나 혹 氣發理乘이므로, 모든 情은 다 理(性)의 발이라 말할 수 없다. 心은 理와 氣의 합이며, 情은 氣가 발한 것이든 理가 발한 것이든 간에 心이 性과 情을 統한다는 관점에서 보면 모두가 여전히 心의 범위 안에 있다. 퇴계에게는 四七을 理와 氣로 나눈 說이 있으므로, 그는 性이 발하여 情이 된다는 說의 손실을 고려하거나 포기할 필요가 없다.

끝으로, 性이 발한다는 “發”과 心이 발한다는 “發”은 의미상에서 다른 점이 있음을 마땅히 지적하고자 한다. 性이 발한다는 發은 내재하는 深微한 體가 외재하는 用으로 표현됨을 지적하고, 心이 발한다는 發은 즉 의식이 明顯 활동에 처한 상태를 지적한다. 이러한 구별도 내가 말한 바의 “性과 情의 未發과 已發” 그리고 “心의 未發과 已發”의 구별이다.²⁸⁾

Ⅲ. 道心과 人心

道心人心의 이론은 程朱學派의 중요한 주장 중의 하나다. 주희는 “이 心의 靈, 그것이 理를 지각한 것이 道心이며, 그것이 欲을 지각한 것이 人心이다”²⁹⁾라고 여겼다. 이말에 근거하면 道心人心 모두 지각에 속하

26) 同上, 제91頁

27) 同上, 제92頁

28) 拙著《朱熹哲學研究》제115頁

29) 《朱子文集》권56, 答鄭子上

여, 즉 道心人心 모두 已發의 心에 속하여 결코 未發의 心도 아니고 性도 아니다. 주희는 또 “心의 虛靈知覺은 하나일 뿐이다. 그런데 人心과 道心の 차이가 있다고 여기는 것은 그것이 혹 形氣의 私에서 生한 것인가 혹 性命의 正에서 근원한 것인가에 의해서이다”³⁰⁾고 했다. 주희의 이러한 사상은 실제로는 道心은 理의 발이며 人心은 氣의 발이라고 여기는 것이지만, 그는 理가 발한다, 氣가 발한다는 표현은 하지 않았다. 퇴계는 사단을 理의 발이라고 하고, 칠정을 氣의 발이라고 하였는데, 논리상 실제로는 주자의 道心人心의 구별방식을 정감분석에 응용한 결과다. 그러나 적어도 퇴계와 고봉의 논쟁에서, 퇴계는 이것에 대한 명확한 자각이 아직 없었다.

嘉靖初의 理學家 중에서 나정암의 道心人心說에 관한 사상이 꽤 영향이 있었다. 羅欽順의 사상과 주자는 다르다. 그는 “道心은 性이며, 人心은 情이다”³¹⁾라고 주장하여 道心은 已發이 아니라고 생각했으며, “만일 道心을 已發이라고 한다면 무엇을 大本이라 하겠는가? 나는 여기에서 주자와 다르지 않을 수 없다”³²⁾라고 했다. 이퇴계는 주자 본래의 입장에 서서, 나정암이 體와 用으로 道心·人心을 논하는 방법에 대하여 찬성하지 않았다. 그는 “무릇 舜의 本語 “道心惟微”에서 말하는 心은 즉 心이 발용하는 곳을 가리켜 말한 것으로 理의 顯微를 가리켜 말한 것이 아니다”³³⁾라고 했으며, 나정암을 비판하여 다음과 같이 말했다.

羅氏의 <困知記>같은 것에서는 “道心은 性이며, 人心은 情이다. 지극히 고요한 體는 볼 수 없으므로 微라고 한다, 지극히 變한 用은 예측할 수 없으므로 危라고 한다”라고 했는데, 이 말은 매우 그럴 듯하여 湛氏의 말과는 다르나, 해가 됨은 더욱 큼니다. 무릇 道心을 未發前으로 한정 한 즉 道心은 윤리 정치의 일에는 참여함이 없어서 性은 體가 있으나 用이 없게 되며, 人心을 已發後라고 판별하면, 人心은 本源性命에서 資

30) 《朱子文集》 권75, 中庸章句序.

31) 《困知記》 부록, 答黃筠溪亞卿

32) 《明儒學案》 권47.

33) 《全書》 권23, 答趙士敬別紙.

하지 못하여 情은 有惡無善이 됩니다³⁴⁾

퇴계는 정암을 비판했지만 道心은 未發이라고 간주했다. 그는 만일 道心이 단지 未發의 性일 뿐이라면, 도덕의식이 되어서 已發의 心에서 작용을 발휘할 수 없다고 생각했다. 만일 人心이 已發의 情이 된다고 하는 데에 理發氣隨와 氣發理乘의 틀이 있음을 설명하지 않는다면, 곧 情에 善惡과 그 근원이 있음을 설명할 수 없다.

앞에서 말한 바와 같이, 사단·칠정을 理와 氣로 분별한 사상은 실질 면에서 주자의 道心人心說과 일치한다. 따라서 뒤에 퇴계도 “人心은 칠정이며, 道心은 사단이다”³⁵⁾고 했다. 그러나 그는 오래지 않아 또 이러한 논법을 약간 수정했다. 퇴계가 李平叔에게 답하는 글에서 다음과 같이 말했다.

(平叔이 물었다.) 지난번에 주신 글에서 人心·道心을 칠정·사단으로 말할 수 없다고 했는데, 지금 李德弘의 기록에서 “人心은 칠정이며, 道心은 사단이다”라고 했으니, 감히 그 두 말씀의 다른 까닭을 묻겠습니다. (퇴계는 답했다.) 人心은 칠정이 되고 道心은 사단이 된다는 것을, <中庸序>의 주자의 說과 許東陽의 說에 비추어 보면, 그 두 가지가 칠정·사단이 된다고 해서 안될 것은 없습니다. 내가 전일에 李宏仲에게 답하여 말한 것도 이런 것입니다. 그러나 만일 각각의 名과 實을 상세히 논한다면, 人心의 名은 이미 道心과 상대하여 존립하므로 곧 자신의 私有에 속한 것입니다. 대개 私有라고 이미 말했다면, 한 편으로 떨어진 것이지만 道心の 명령을 들을 수 있어서 하나가 된다고 하나, 도심과 더불어 섞여져 있다고 해서 하나라고 부를 수는 없습니다.

칠정 같은 것은 비록 氣에서 발한다고 하나, 실은 公然平正의 名으로 한편으로 떨어진 것이 아닙니다. 그러므로 <樂記> <中庸> <好學論> 모두 그 속에 四端을 포함시켜 섞어서 말한 것입니다. 그러므로 子思가 “喜怒哀樂이 未發한 것을 中이라 하고, 발하여 모두 節度에 맞는 것을 和라고 한다.” 고 말한 것은 옳으며, 만일 人心의 未發이 中이라고 말한다면 옳지 않습니다. 程子가 “그 中이 動하여 칠정이 나온다” 고 말한

34) 《全書》 권17, 答友人論學書今奉奇明彦

35) 《全書》 권36, 答李宏仲問目

것은 옳으며, “그 中이 動하여 人心이 나온다” 고 말한다면 옳지 않습니다. 대개 道心과 사단은 비록 人心 칠정의 說과 다르지만, 道心을 心으로 말하면, 처음과 끝을 꿰뚫고 有와 無를 통합니다. 사단을 端으로 말하면, 곧 발현한 바에서 단서를 지칭하니, 역시 약간의 사이가 없을 수 없습니다. 이것이 平叔에게 답한 이유입니다. 그러나 그것을 잘 보면, 그것이 같다고 해서 안될 것도 없습니다.“³⁶⁾

주자의 논법에 근거하면, 人心을 形氣의 私에서 生하고, 道心은 의리의 公에서 발한다. 따라서 人心과 氣에서 발하는 七情, 道心과 理에서 발하는 四端은 서로 相當한다. 그러나 “相當”은 “相同”이 아니다. 퇴계는 氣發 理發의 의미에서 人心은 칠정이 되고 道心은 사단이 된다고 간단히 말해서 안될 것은 없으나, 엄격하게 말하면 이 몇 개의 범주 및 그들 각자가 대립을 이루는 범주 구조 중의 의미에서는 차별이 있다고 생각했다. 퇴계는 人心과 칠정 쪽에서 보면, 道心과 상대되는 人心을 “形氣의 私”에서 발하는 것을 규정을 받기 때문에 시종 개체의 感性自我에 떨어진다. 따라서 이러한 “人心”은 일정한 소극적 의의를 지니며, 이러한 “人心”은 道心을 포괄할 수 없다고 지적했다.

그러나 칠정이 비록 氣에서 발하나, “七情”은 人心과 같은 그러한 부정적 의미를 지니고 있지 않으므로, 퇴계의 용법에서, 칠정은 사단과 상대될 뿐만 아니라, 칠정은 일체의 정감을 지적하여 사용할 수 있다. 이러한 용법 즉 칠정이 일체의 정감을 지적하는 용법에서 “七情”은 그 속에 사단을 포괄하므로, 이러한 관계와 人心道心の 관계는 다르다. 그러므로 그는 人心과 칠정은 똑같을 수 없다고 생각했다. 道心과 사단 쪽에서 보면, 사단이 이미 “端”이라면, 단지 시초의 표현일 뿐으로 道心은 “心”이며, 心은 시초의 표현에 한정되지 않으므로 처음과 끝을 꿰뚫고 有와 無를 통한다. 그러므로 道心과 사단도 완전히 똑같은 것은 아니다.

人心과 人欲의 관계에 대하여 程朱에서부터 여러가지 각기 다른 논법

36) 《全書》 제2冊, 제259頁, 答李平叔

이 있다. 二程은 “人欲은 私欲이므로 위태하고, 道心은 天理이므로 精微하다”³⁷⁾는 논법이 있어 人心을 人欲으로 道心을 天理로 삼았다. 주자는 “人心이 人欲이라고 한 이 말은 잘못이 있다.”³⁸⁾고 말했는데, 퇴계는 주자의 사상을 더욱 발휘시켰다. 그는 말했다.

人心이란 人欲의 근본이며, 人欲은 人心의 흐름입니다. 무릇 形氣에서 생긴 心은 성인 역시 없을 수 없으므로 다만 人心이라고 할 수는 있으나 갑자기 人欲이 되는 것은 아닙니다. 그러나 人欲의 시작은 실은 여기에서 말미암으므로 人欲의 근본이라고 말합니다. 물욕에 빠진 心은 인간으로 天을 여기어 그러한 것이므로 人欲이라고 명하여 人心과 다르게 부릅니다. 이것은 人心의 시초가 본래 이러하지 않음을 알기 때문에 人心의 흐름이라고 말합니다.³⁹⁾

이러한 논법에 근거하면, 形氣에서 생긴 “人心”은 본래부터 惡이 아니다. 단지 人心의 放任流蕩으로 비로소 “人欲”으로 변한 것이며, 人欲이 비로소 惡하다. 따라서 한편으로 人欲의 근원은 人心이므로 “人心은 人欲의 근본이다”라고 말하며, 다른 한편으로 人欲은 결코 人心의 정상적인 발전이 아니며, 人心이 규범의 軌도를 이탈하여 형성된 異化이므로 “人欲이란 人心의 흐름이다” 라고 말했다.

퇴계의 道心人心에 관한 사상은 주자와 기본적으로는 일치한다. 그러나 그가 표현한 바와 같이, 人心과 人欲의 관련과 차별을 정확하게 이해한 점에 대하여 의의를 지닌다.

IV. 不忘과 不有

퇴계학을 주자와 비교해 보면, “敬”의 수양을 계속 강조한 것 외에도

37) 《程氏遺書》 권24, 권11

38) 《朱子語類》 권78.

39) 《全書》 제2冊, 제307頁, 答喬姪問目

性情을 수양함에 매우 주의했다. 이 점은 주자가 延平이 죽은 뒤에도 크게 주의하지 않았던 점이다. 주자가 비록 평생 山水之遊를 많이 했으나, 글 쓰기에 힘을 기울였고, 또한 陸象山 및 江西學의 “曾點之樂”을 비평했는데, 이 점이 주자의 수양론으로 하여금 매우 엄숙한 특징을 지니도록 했다.

퇴계는 主敬 이외에도 “그윽하고 아득한 곳에 있는 좋은 산과 이름다운 물을 만나면, 술병을 지니고 혼자 가기도 하고 친구와 함께 가기도 했다. 휘파람 불고 읊조리며 종일토록 노닐다가 돌아오곤 하였다. 모든 것이 마음을 확트이게 하고 정신을 깨끗하게 하고 性情을 가꾸는 일이었다.”⁴⁰⁾라고 했는데, 퇴계 스스로가 말한 바와 같이, 이러한 山林之樂은 道家式의 “慕玄虛事高尚”이 아니라, “道義를 기뻐하고 心性을 좋아하여 즐긴다”⁴¹⁾라는 것이다. 퇴계는 延平의 “氷壺秋月”의 기상과 경지를 매우 중시하여 추구했다. 그는 “延平의 學은 이미 通透洒落한 곳에 이르렀다. 그러므로 기상은 마치 氷壺秋月과 같다”⁴²⁾고 말했다. 그는 줄곧 “心身洒落하고 胸次無碍하여 약간의 일도 없는 마치 봄날 따뜻하고 百物이 화창하고 시냇물이 졸졸 흐르고 산에 꽃이 피고 수풀에서 새가 지저귀는 것과 같은 좋은 경지”⁴³⁾에 마음을 기울였다. 이러한 경지는 곧 周濂溪의 “人品甚高, 胸懷洒落, 如光風霽月”한 경지이며, 퇴계는 “나는 평일에 이런 곳을 매우 좋아했다. 매 여름 푸른 나무가 우거지고, 매미 소리 귀에 가득하면, 항상 마음에서 두 선생의 풍모를 그리워하게 된다. 정원의 풀은 별것이 아니지만, 볼 때마다 주렴계와 같은 뜻을 생각하게 된다”⁴⁴⁾고 말했다. 주렴계는 창 밖의 풀을 제거하지 않고, 자기의 뜻과 같다고 여겼다. 퇴계는 이에 대하여 매우 경앙했다. 이것은 그가 襟懷洒落한 면에서 주자를 넘어선 까닭이다.

40) 《全書》 제5冊, 제302頁, <李子粹語>.

41) 同上

42) 《全書》 제4冊, 제33頁, <언행록>

43) 同上

44) 《全書》 제1冊, 제299頁, 答李仲久

퇴계는 이미 매우 높은 정신 경지에 도달했으며, 이에 대하여 마음에서 얻은 바가 있다. 그는 “대체로 성인은 마음이 거울 같고 고요한 물과 같아서, 비록 노할지라도 血氣所動하지 않고, 비록 오랑캐의 난을 피하더라도 역시 오랑캐가 天을 어길 수 없음을 믿고, 비록 덕을 잊지 않았더라도 滯物의累가 조금도 없으며, 비록 호랑이 꼬리를 밟더라도 허겁지겁하는 마음이 없다.”⁴⁵⁾라고 말했다. 일반 사람의 병은 心氣의 患이 많다. 퇴계는 心氣 함양을 논하여 말하기를 “心氣의 患은 理를 환하게 살피지 못하여 쓸데없는 곳에서 억지로 찾고, 마음을 잡는 방법에 어두워 揠苗助長한다. 첫째, 먼저 세상의 窮通, 得失, 榮辱, 利害 일체를 무시하여 靈臺를 피곤하게 하지 않아야 한다. 그리고 일상생활에서 대인 관계를 줄이고 욕망을 절제하고 마음을 비우고 한가롭고 즐겁게 지내야 한다. 圖書와 화초를 감상한다든지, 산과 시내에서 물고기와 새를 보고 즐기는 등의, 뜻을 즐겁게 하고 감정을 쾌적하게 할 만한 것을 싫증내지 말고 항상 접해서 心氣가 늘 순탄하게 하고, 心氣를 어지럽혀 화가 나는 일이 없도록 해야 한다. 이것이 중요한 방법이다.”⁴⁶⁾라고 했다. 그러므로 퇴계는 心氣의 患을 다스림에 養氣를 주로 하지않고, 養心을 중시했다.

양심공부는 適情山水 외에 가장 중요한 것은 “不忘不有” “不迎不留”다.

와도 맞이하지 않고 가도 좇지 않는다. 예를 들어 한 집안의 주인이 집에 머물며 집안 일을 주관하다고 하자. 우연히 손님이 바깥에서 왔을 때, 자신이 문정에서 맞이하고, 떠날 때도 또 문정을 떠나지 않으니, 주인으로서 손님 배웅을 이렇게 한다. 비록 날마다 맞이하고 배웅함이 있더라도 집안 일에 어떤 방해가 있겠는가?⁴⁷⁾

퇴계는 金惇紱에게 답하는 글에서 이 心法을 매우 상세하게 논하고

45) 《全書》 제2冊, 제277頁, 答趙伯起問目

46) 《全書》 제5冊, 제297~298頁, 《李子粹語》

47) 同上, 제282頁

있다.

인용한 바와 같이 “마음 속에 한가지 일도 있을 수 없다” 이것이 곧 持敬의 법이며, 尹和靖이 전한 程門旨訣입니다. 무릇 理가 만사에 응함을 구비한 것이 心이니, 오늘 “마음 속에 한가지 일도 있을 수 없다”라는 그말은 매우 옳은 듯합니다. 즉하의 의문은 당연합니다. 그래서 또 좋은 일을 의심하는 것 역시 항상 있을 수 없는 것인데, 특히 여기까지 연구하기는 쉽지 않습니다. 내가 보자면, 이미 한가지 일도 있을 수 없다고 일컬었다면 어찌 일의 선악을 선택하겠는가?하고 생각합니다. 비록 일이 선한 것 일지라도 과연 한 티끌도 집착할 수 없으면, 어떻게 그것이 그러함을 밝힐 수 있겠습니까? 옛날 程선생은 “죄가 이미 질책 받았어도 없다고는 할 수 없으나, 역시 항상 마음에 머물러 후회가 되어서는 안된다”라고 말씀하셨습니다. 延平선생은 이것으로써 晦庵을 훈시하여 말씀하시기를 “만일 항상 가슴에 머물러 있으면 오히려 일단의 私意를 쌓게 되는 것이다.

이에 곧 본원처에 나아가 함양의 점차로 밝아짐을 추구한 즉 이러한 굳어진 私意는 점차로 化한다”라고 했습니다. …말하는 바 “欲行道”, “欲格物”의 類는 비록 모두 惡念이 아니라고 말해도 그것이 가슴에 있을 수 없다 함은 즉 하나일 따름입니다. 또한 일이 아직 오지 않았으나 기대하는 마음이 먼저 있으면 일이 이미 응한지 오래되어 오히려 가슴에 항상 지니고 망각할 수 없습니다. 이 두가지는 이른바 가슴에 한가지 일도 있을 수 없는 것과 동일한 心法입니다. 대체로 예기치 못할 수 없는 것이 일이나, 기대하는 마음이 있어서는 안됩니다. 응하지 않을 수 없는 것이 物이나 存留하여 잊지 못해서는 안됩니다. 聖門의 學, 心法の 要는 바로 여기에 있습니다. …마음이 사물에 아직 오지 않으면 맞이하지 않고, 막 오면 비추어 보고, 이미 응했으면 머무르지 않아서, 본체가 湛然하여 마치 명경지수 같으면, 비록 날마다 만사를 접해도 마음에 한가지 物도 있어 본 적이 없게 됩니다.⁴⁸⁾

퇴계는 程明道の “先事而迎, 忘則涉乎去念, 助則近于留情”에 관한 사상을 매우 중시했다. 그가 程朱의 主敬之學을 계승할 때, 整齊嚴肅을 견지하여 容貌辭氣상의 공부를 했을 뿐만 아니라, 특히 “無將迎” “廓然

48) 《全書》 제2冊, 제63頁, 答金惇紱.

大公, 物來順應”의 心法을 중시했으며, 이 점은 延平에게서 직접 배운 것은 주자도 오히려 중시하지 않은 점이다. 퇴계는 인간의 이상적 정신 경지는 “心中不可有”이며, 이것은 결코 心이 응당 외부세계를 벗어나야 한다거나 어떠한 의식활동도 정지하여야 한다는 말이 아니라, 도리어 “未來而不迎” “既應而不有”하여, 사물이 未正일 때, 먼저 기대를 가질 필요가 없으며, 사물이 이미 지나간 뒤에 미련을 남길 필요가 없음을 강조한 것으로, 인간이 이 점을 해낼 수 있다면 곧 心氣常順의 경지를 실현할 수 있으며, 이러한 경지에 도달하려면 맹자의 말을 빌리자면 곧 “勿忘勿助” 라고 보았다.

그러므로 心은 事에 응하지 않을 수 없으나 다만 不迎不留를 해내야 한다. 퇴계는 “事는 心의 병이 될 수 없으나, 그것이 有한 즉 병이 된다”⁴⁹⁾고 말했으니, 맞이하고 머무름이 곧 “有”다. 퇴계는 또 金惇紱에게 답하는 글에서 다음과 같이 말했다.

事는 선악 대소가 없으며, 모두가 心 속에 有할 수 없다. 이 “有” 자는 泥着係累를 일컫는다. 곧 心이 助長하고, 功을 꾸미고 利를 도모하나, 갖가지 病痛이 모두 여기에서 생긴다. 그러므로 不可有다. 만일 三省의 類와 같이 마음에 일이 있으면, 맹자가 말한 바의 “반드시 일이 있다”는 有다. 이것이 어찌 마땅히 없는 것이겠는가? 저 莊子 列子의 무리는 한갓 일을 싫어하고 고요함을 구하여, 坐忘으로 道의 극치를 삼으려 한다. 특히 마음이 動靜을 일관하고 사물에 두루 해당됨을 모르고 作意忘之하여 더욱더 紛絮를 나타낸다.⁵⁰⁾

퇴계는 여기에서 “有”가 즉 泥着係累이며 “不有”가 즉 無累無着임을 명확히 지적했다. 퇴계는 이 “不可有”의 공부와 경지를 “聖門의 學이며, 心法의 要”라고 보았다. 이러한 생각은 주자 사상에는 없는 것이다. 표면상으로 보면, 이러한 “不可有” 경지에 대한 주장은 마치 道家의 어떤

49) 《全書》 제5冊, 제291頁, <李子粹語>

50) 《全書》 제2冊, 제71頁, 答金惇紱

영향을 받은 듯 하나, 실제상 퇴계로 말하자면, 이 “不可有”는 공부 면에서 말한 것으로 곧 그가 이해하는 主敬 공부의 일부분이다. 그는 “不迎不留”는 바로 主一의 題 중에 응당히 있는 뜻이며, “不有不着”은 尹和靖에서 李延平으로 전해지는 程門 持敬의 一法이라고 생각했다. 그는 또 “군자의 心이 廓然大公할 수 있는 까닭은 그 性을 온전히 할 수 있어, 內外가 없기 때문이다. 그러므로 物이 오면 순응할 수 있음은 그 理에 따름으로써 피차가 없기 때문이다”⁵¹⁾라고 지적했다. 따라서 퇴계는 다만 儒子の 그 性을 온전히 하여 그 理에 따름이 비로소 진정한 廓然大公과 物이 오면 순응하는 경지에 도달할 수 있으며, 道家의 “作意忘之”는 진정으로 廓然 순응에 도달할 수 없을 뿐만 아니라 도리어 紛絮의 患이 생길 수 있다고 보았다.

퇴계 心學의 취지는 주자의 說을 밝힌 것이지만, 그 속에 性動心動, 心發性發 등의 說과 같은 것을 적지 않게 토론하여, 四七理氣說과 같이, 주자학 속에 내재하고 있었으나 충분히 발전하지 못했던 약간의 난제로 하여금 진일보하고 심도깊은 전개를 하도록 했으며, 주자학이 내재했던 약간의 논리도 명확함을 얻어서, 주자학설 중의 어느 면에서 새로운 표현을 건립했으니, 이러한 것이 모두 주자학의 발전이다. 다른 한편으로는, 퇴계는 周濂溪에서 李延平에 이르도록 중요시한 기상과 경지를 매우 주의하여, 無着無累 不迎不留로 양심의 樂을 얻었다. 이것은 이성주의에 치우친 주자에 대해서는 일종의 확충임은 의심할 나위가 없으며, 동시에 퇴계 心學으로 하여금 도리어 일종의 순수한 특질을 지니도록 했다.

(김 백 현 譯)

51) 《全書》 제1冊, 제353頁, 答李達李天機