四端七情論 序說**

-한국 신유학에 있어서 가장 유명한 논쟁에 대한 보충적 해석-

미카엘 칼톤 (Michael C. Kalton)*

● 目 次 ●

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 사칠논쟁의 배경
1. 한국 신유학의 전개
2. 정주학의 이론체계
Ⅲ. 사칠논쟁의 내용
Ⅳ. 퇴계와 고봉의 논쟁
Ⅴ. 율곡과 우계의 논쟁
Ⅵ. 사칠논쟁의 중요성

Ⅰ. 머리말

한국역사에 있어서 가장 유명한 두 사람은 이황(李滉, 호는 退溪임, 1501~1570)과 이이(李珥, 호는 栗谷임, 1536~1584)라고 할 수 있을 것이다. 이들은 유구하고 풍부한 한국의 문화전통에 있어서 자존심과 자신감을 고취시킨 인물들로서, 오늘날의 한국에서 국가적 상징으로 되어 있다. 이 두 사람으로부터 유래된 정신적 경향성은 뒷 세대의 학자들에게 지역정치와 당파적인 성격을 형성하고, 두 사람 스스로가 반대했던 파벌을 만들어 내기도 하였다. 그런데 무엇보다 그들과 관련된 유명한 논쟁인 '사칠논쟁'(四七論爭)은, 위대한 정주철학(程朱哲學)에 있어서 핵심적인 문제를 제기했을 뿐만 아니라, 가장 중요하고도 독특한 철학적 주제를 후대의 한국사상가들에게 전해주었다. 모든 한국인이

* Wichita대학 교수

** *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985)

퇴계와 율곡에 관해 알고 있으며, 대부분의 사람들이 사칠논쟁에 대해서 들어 왔다. 그러나 이 두 사람이 국가적 자존심의 상징이 되어온 것과는 대조적으로, 한국 신유학사(新儒學史)의 중심에서 그들의 지위를 확립시킨 학문적 논의(사칠논쟁)는 거의 난해한 철학적 문제에 대한 별명이 되어 있다. 이제 전문가들만이 이 문제들을 이해할 수 있고, 또한 이 문제들이 왜 흥미롭고 중요한가를 알고 있을 뿐이다. 이것은 현재의 한국과, 정통 신유학의 세계적 보루였던 과거의 한국 사이의 분기점이 된다. 가치와 관습, 그리고 인간과 세계에 관한 심오한 가설들이 신유학으로부터 현대의 한국에로 전달되었다. 그런데 과거에는 이러한 세계관과 가치체계가 세련되고 명료한 철학으로 구체화되어 있었다. '성리학'(性理學)으로 알려진 이 학문은, 형이상학과 우주론, 그리고 (우주와 인간의 조화가 전제된 한에서의) 인간학을 포괄한다. 그리고 인격의 수양을 실천적 목표로 설정하고, 학문과 사색을 결합한 세련된 수양이론을 갖고 있다.

성리학의 한복판에 인간 정신의 구조와 기능을 형이상학적으로 정초한 묘사가 위치하며, 또한 이러한 묘사에 근거하여 이론의 전 체계가 수렴되어 있다. 왜냐하면 인간정신의 기능과 그것에 대한 검토는 이론과 실제를 지적으로 연관시키며, 자기수양의 실천을 위한 관심은 전 체계의 근본을 활기있게 만들어 주기 때문이다. 따라서 퇴계와 율곡, 그리고 그 밖의 한국 신유학자들이 수세기 동안 인간정신의 기능에 대한 검토를 가장 중요한 문제로 간주한 것은, 사칠논쟁이 심리학적 이론의 핵심주제를 포함하기 때문이다. 그리고 이 문제가 현대의 많은 사람들에게 '공론'(空論)으로 인식되고, 그 내용이 이해되기 어려운 것으로 나타나는 것은, 그것이 명료한 철학적 구조를 결여하고 있기 때문이다.

신유가 사상에 있어서 심리적 이론의 이론적 실천적 중심성 때문에 사칠논쟁은 가장 복합적인 영역이라 할 수 있다. 중국의 송대(宋代)에 있어서 주희(朱熹, 1130~1200)에 의해 종합된 최고의 이론체계는, 바로 그 이전의 선구자들이 수세기 동안 도교와 불교에 의해 가려진 전통을 소생시키고 재정립하여 이룩한 창조적 발전의 요소를 수렴하였다.

정호(程灝, 1032~1085)와 정이(程頤, 1033~1107) 형제가 '이'(理)와 '기'(氣)라는 이원론(二元論)적 철학을 시작한 이래로, 그들의 삼촌인 장재(張載, 1020~1077)는 지금까지 제대로 설명하지 못한 도덕적 악의 유래를 해명하기 위하여 '기' 개념에 근거한 '기질지성'(氣質之性, phisical nature)이란 개념을 소개하였다. 이러한 주도적인 형이상학적 체계는 주돈이(周敦頤, 1017~1073)로부터 나온 것이었다. 그의 『태극도설』(太極圖說)은 이기이원론(理氣二元論)에 대한 일원론적 해석의 수단으로서 이용되었다. 그리고 내면적 생활과 마음의 구조를 정교하게 묘사하기 위한 용어들이, 새로운 통찰을 정당화하는 데 필요한 여러 구절들을 제공했던 『맹자』(孟子)라는 경전으로부터 주로 차용되었다. 『중용』(中庸)도 철학적 사색을 위한 기초를 제공한 바, 이러한 발전들은 초기의 모습이 된다. 그 뒤의 모습은 도교와 불교와 같은 위대한 세계 전통들과의 만남이었으며, 이 만남은 유가의 활력과 창조성을 유발하는 데 기여했다.

퇴계와 율곡과 같은 신유학자들은, 주희와 이정(二程, 정호와 정이 형제를 가리킴.)의 작품이 성인의 가르침을 재응용한 것으로 보았다. 그들의 작품 가운데도 그릇된 견해와 해석이 포함되어 있을 가능성이 있지만,—특히 송대 선구자들의 많은 제자들에 있어서—전체적으로 분명한 체계와 논리를 갖고 있음은 의문의 여지가 없다. 그리고 거기에 포함되어 있는 분명한 모순 또는 난점들 역시, 더욱 깊은 사색과 통찰을 위한 도전일 뿐이다. 따라서 문제는 그것을 합당하게 해야 하는가 아닌가가 아니라, 어떻게 합당하게 만들 것인가 하는 것이다. 퇴계와 율곡은 공히 가장 권위있는 근거에 나타난 불일치의 증거 조차도 자신들의 철학체계 가운데 포용하고, 유연하게 접근하였던 신유학 철학체계의 옹호자였다.

그런데 사상사학자(intellectual historian)들은 그러한 종합이 분명히 모순이 아니라고 하더라도, 특별한 의심으로 시간・장소・문화・종교라는 다양성을 포함하는 종합적 체계를 바라본다. 그렇지만 한국은

이러한 문제에 대하여 특별한 태도를 취한 나라이다. 왜냐하면 조선시대(朝鮮時代, 1392~1910)는 실제적으로 수세기 동안 정통의 '정주학'(程朱學, 정이와 주희의 학문이라는 의미.)이 득세했던 유일한 사회였기 때문이다.

일반적으로 종합적 철학체계가 지속되고 왕성한 세력을 가지게 될 때는, 철학적 논의도 '스콜라주의'(scholaticism) 곧 엄격한 분석과 논의를 중시하는 경향이 있다. 이러한 엄격한 분석과 논의는 복잡한 철학적 종합의 구조적 균열을 드러내는 데 흥미를 가진 사람들에 있어서는 귀한 보물이 된다. 나무 조각을 오랫동한 문지르면 본래의 조직이 나타나듯이, 각고의 노력을 통해서 훌륭한 조직을 갖춘 이론체계를 만들어 낼 수가 있다. 그렇지만 오히려 깊은 논의가 해결을 방해하는 경우도 있다. 그리고 만약 수십년 또는 심지어 수백년 동안 순수한 마음들이 양측 면(분석과 논의)에 종사할 수 있다면, 그것은 체계 구조 자체에 있어서의 깊은 갈등과 긴장을 가리키게 될 수도 있을 것이다.

이런 점에서 볼 때 사칠논쟁은 신유가 철학의 주류인 정주학 전통의 "본성(性)과 원리(理)에 대한 연구"(性理學)에 대한 유일한 창을 제공할 수 있으리라고 기대된다. 탁월한 사상가들이 종사한 정주학은, 그 핵심에 복합적인 심리적 이론을 갖추고 있으며, 그리고 핵심문제에 대한 근원적인 해결없이 수세기 동안 지속되었다.

Ⅱ. 배 경

1. 한국 신유학의 전개

주희가 1200년에 죽었을 무렵, 그의 정치적인 상대는 매우 다른 정치적 기반 위에 있었다. 그리하여 정주학은 학문으로 정초된 지 1세기가 훨씬 지난 후에야 중국사회에 있어서 제도적으로 결정적인 구심점을 얻고 수세기 동안 위력을 떨치게 된 계기를 마련하게 되었다. 중국은

당시 몽고인들이 건립한 원(元)나라(1279~1368)의 수중에 있었다. 중국인들이 1313년에 과거 시험 제도를 다시 확립했을 때, 주희의 경전 해석은 과거 시험을 위한 공인된 해석으로 인정되었다. 이것은 잘 알려지지 않은 경력을 가진 지망자라 할지라도, 이제부터는 정부의 관리로서 등용되기 위하여 정주학에 정통할 필요가 있음을 의미한다. 몽고인들은 중국에 대한 자신들의 통치를 정당화하기 위하여 관료정치(bureaucracy)를 시행하고자 하였다. 원대(元代)는 짧은 기간동안 존속하였지만 독특하게도 세계주의(cosmopolitanism)를 지향하던 시대였다. 많은 한국인들이 중국에서 공부하고 시험을 치르고 거기서 관리가 되었다. 안향(安珦, 1243~1313)과 백이정(白頤正, 1260~1340)과 같은 사람들도 모두 원나라의 수도에서 거주하는 동안 정주학을 공부하고, 그것을 한반도에 처음으로 소개하였다. 그리하여 한국의 양반 자식들이 중국에서 공부하는 일은 점차 일반화되었고, 그들은 새로운 학문과 기본적인 경전을 가지고 돌아왔다.

한국의 고려시대(高麗時代, 918~1392)는 불교의 후원 아래 시작되었다. 그런데 14세기 후반기까지 조정은 재정적으로 어려운 상태에 있었다. 이 때문에 불교사원이 소유한 막대한 재산과 토지와 인력은 불교에 대한 맹렬한 비난을 불러 일으켰다. 먼저 중국의 원나라에서 나온 신유학의 가르침은 불교에 대한 세속적인 보완으로, 곧 통치에 참여했던 사람들에게 있어서 적절한 지식의 근본으로 취급되어졌다. 불교는 4세기 후반에 한반도에 소개된 이후로, 전통들이 확립시킨 생활양식을 따랐다. 그러나 상황은 새로운 학문(신유학)이 젊은 관리들 사이에서 뿌리를 내리는 쪽으로 바뀌었고, (조정의) 재정적 위기는 계속해서 심화되었다. 새로운 학문은 점차 독립적인 기반을 확립하기 시작하자, 곧 불교재산이 지나치게 과다한 데 대한 비판과 개혁에 대한 요구가 드세어지고, 불교이론을 원리적으로 그릇된 교리라고 비판하는 급진적인 목소리가 나타나기 시작했다. 새로운 왕조의 창립자로서 이성계(李成桂) 장군에게 왕관을 씌운 1392년의 혁명은 일단의 젊은 신유가 관료의 지

지로 완성되었다. 조선시대는 전적으로 신유학자들의 후원 아래 세워진 최초의 그리고 유일한 동아시아의 정권이었다.

중국에서는 한족(漢族)이 몽고인들의 지배로부터 벗어나 명(明)나라(1368~1662)를 세웠다. 명나라 조정은 처음에는 한국에서의 정치변동에 대해 매우 의심하였으나, 상당한 기간이 지나게 되자 이성계(李成桂)가 세운 새로운 왕조에 대해 공식적으로 인준하게 되었다. 그렇지만 두 나라간의 긴장관계는 다음 세기에까지도 지속되었다. 한국 학자들은 종합적인 신유학을 깊이 이해하기 위하여 노력함에 따라, 점차로 명대(明代) 학자들과 거의 접촉하지 않거나 존경하지 않게 되었다. 그 대신 오직 주희와 이정(二程), 그리고 다른 권위있는 송대(宋代)의 자료에 대해서만 언급하는 독특한 패턴이 생겨나기 시작했다. 한국의 학문적 상황은, 왕양명(王陽明, 1472~1529)에 의한 새로운 해석이 중국을 휩쓸고 심지어 정주학파를 압도할 때 조차도, 여전히 그것들과는 충분히 거리를 두고 있었다. 도리어 당시의 조류(양명학)에 반대할 정도로 정신적으로 독립의 상태에 있었다. '야만의' 만주족이 명나라를 압도하여 17세기 중반에 청(淸)나라를 세웠을 때, 신유학(정주학과 양명학)은 더욱 분명히 구분되었다. 한국인들은 자신있게 자신들을 진정한 학문의 수호자로 선언하였다. 동아시아에 있어서 한국 만큼 정주학이 전적으로 관심을 받고 강한 발전을 이룬 곳은 달리 없을 것이다.

그런데 전통에 대한 창조적이고도 지적인 발전은 그 당시 최우선의 명령이 아니었다. 새로운 왕조가 시작된 첫 세기는 새 왕조가 정치·사회적 성격을 확립하는 제도를 건립하는 시기였다. 관료들은 중앙에서 정치에 참여하거나 정주학의 잠재력을 기르는 방식으로 두 갈래로 나누어졌다. 즉 권력투쟁으로부터 하나 또는 몇 가지 이유 때문에 소외된 사람들이, 시골에서 신유학을 철저한 자기수양의 차원에서 추구하는 동안 정주학은 두 갈래로 나누어지게 된 것이다. 이 두 갈래로의 분열은 폭발하기 쉬운 것으로 증명되었다. 시골로부터 온 학자들이 정치로 돌아가는 길을 발견하기 시작함에 따라, 관료정치의 핵심에 있던 권력자

들이 점차로 강력한 도덕주의적 공격을 받게 되었다.

신유학내에 내재한 도덕적 이상주의와 엄격함은 사간원(司諫院)의 관리 중의 세명에게서 풍부한 목소리를 발견할 수 있다. 이러한 관리들이 하나의 주제에 관하여 간쟁할 때, 대신(大臣)들의 전횡을 방지하고, 심지어 왕의 전제적인 권리까지도 제한할 수 있었다. 사간원의 충고와 통치자의 능력 그리고 정책을 결정하는 고위관리들 사이의 긴장은 16세기 최초의 20년을 손상시킨, 피로 물들인 '사화'(士禍)라는 재앙을 유발했다. 관직의 서열에 관계없이 고문과 사형을 가한 사화 가운데 최악의 것은, 연산군(燕山君, 1495~1506)의 통치하에서 일어났다. 연산군은 그가 폐출되기 전에 정신적으로 편집증을 갖고 있었다. 그 뒤를 이은 중종(中宗, 1506~1544)은 연산군이 편협하고 도량이 좁았던 것과는 달리, 간쟁에 대해 아량을 베품으로써 보상해야만 했다. 그리고 성인통치의 황금시기로 되돌리기 위한 도덕주의적 개혁을 진행시켰다. 카리스마적 조광조(趙光祖, 1482~1519)에 의해 주도된 이상주의적 젊은 관료들은 왕과 대신들을 너무 멀리 그리고 너무 빨리 (개혁의 방향으로) 가도록 독촉했으며, 그 결과 조광조는 1519년에 발생한 기묘사화(己卯士禍)에서 자신의 생명을 댓가로 한국 관료의 모범적인 순교자가 되어야 했다.

'사화'(士禍)는 한국신유학에 독특한 인상을 남긴, 중요한 상징적인 참고점이 된다. 자기수양을 지향하고 도덕적으로 활기찬 정주학은, '도학'(道學)으로도 알려져 있는데, 특히 이러한 추진력은 한국 전통의 특징을 만들어 내었다. 사칠논쟁의 참여자들은 모두 '도학'의 열렬한 실천자였다. 정주학의 종합적 체계에서 그들이 드러내고자 한 근소한 차이점은 바로 도학의 바탕이 되었다. '도학'은 우리에게 있어서는 하나의 이론으로 여겨지지만, 도학자 자신들에 있어서는 실천적 자기 수양에로 이끄는 고행 이론에 대한 필수적 구조를 정확히 이해하기 위한 시급한 문제였다. 그들의 정신 생활에서 이보다 중요한 것은 아무 것도 없었다.

'사화'라는 대파괴는 당시의 정신적인 삶에 대한 기록을 충분히 남기지 않았다. 고려에서 조선으로 이행하는 시기의 사상가들, 예를 들면 권근(權近, 1352~1409)과 정도전(鄭道傳, ?~1398)은 훌륭한 형이상학적 이론을 보여주었다. 그러나 그들은 선도적인 신유학자들이 발전시킨 자기수양을 위한 명상과 실천에 대해서는 거의 관심을 기울이지 않았다. 조광조(趙光祖)의 이상에 대한 언급은 1세기가 지난 후에 비로소 실현되었다. 반대로 '독서'(讀書)를 거의 배제하고 자기수양과 명상훈련을 강조하는 경향은 균형잡힌 실천을 위한 형이상학적 심리학적 이론체계의 기본적 골격을 제공했다. 1519년의 기묘사화 이후로 신유학의 가장 열성적인 도학적 측면이 적지않게 손상당했다. 마치 그것(도학적 측면)이 다시 주위로 숨어버린 듯이 보였다. 그러나 이러한 동요의 경험은 점차 전체계에 대한 더욱 균형잡힌 이해를 요구하였고, 그리하여 복잡하고 다층적인 신유가 철학체계에 대한 보다 성숙되고 완전한 이해가 그 세기의 중반부에 와서야 가능해지게 되었다.

한국 신유가의 성숙은 무엇보다도 퇴계(退溪)라는 이름과 연관되어 있다. 퇴계는 연산군이 통치하던 어두운 시대에 태어나서 어린 시절을 조광조의 이상적 운동의 절정기에서 보내었으며, 1519년에 발발한 기묘사화의 여파가 아직도 남아 있던 상황에서 관리로서 활동했다. 퇴계의 생활은 학문활동과 수양 그리고 은거로 점철되어 있다. 그는 1549년까지 학문 연구와 후진 양성을 위하여 은퇴했다. 이 때 그는 초기에 발견하지 못했던, 정주학에 일관해 있는 활동과 비활동(은거) 사이의 균형을 명료하고도 이론적인 힘으로 파악했다. 그리고 더 이상 버틸 수 없었던 짧은 기간 만을 제외하고는, 공무에의 소환을 피하기 위해 최대한 노력하였다. 그러나 다음 수십년이 지난 후에는, 새로운 통치자의 출현과 더불어 맑아진 사화 이후의 환경에서 그의 제자들이 정부요직을 차지하기 시작했다.

퇴계와 젊은 학자관리인 기대승(奇大升, 호는 高峰임, 1527~1572) 사이에서 벌어졌던 1559년의 사칠논쟁은 (한국 신유학) 초기의 완전한

번성을 나타낸다. 이 사칠논쟁은 우주의 형이상학적 구조와 인간심성의 기능을 결합시키는 과정에서 복합적인 개념의 문제를 떠올리고 정밀하게 검사함으로써, 정주학을 예술의 새로운 단계에 도달하게 하고, 다가올 수세기 동안 한국 신유가 이론의 특징이 된 여러 종류의 문제들과 관심들에 대한 모범을 확립했다.

2. 정주학의 이론적 요소

사칠논쟁은 인간본성과 관련된 여러 감정상태를 포함하며, 특히 그러한 감정의 원천이 되는 형이상학적 성분인 '이'(理)와 '기'(氣)를 포함한다. 그러므로 우리는 먼저 정신·본성·감정들과 같은 문제들에 관한 정통적 견해를 생각하고, 다음으로 그것들의 형이상학적 성분에 대해 더욱 상세하게 살펴보아야 할 것이다.

'마음'(mind) 또는 '심정'(heart) 등 다양하게 번역되는 '심'(心)은 정신의 거처를 나타내는 신유가의 개념이다. 우리는 이 '심'과 함께 감정 또는 욕망(desires)·생각(thought)·결의(resolves)등을 갖고 있다. 중국인들은 언제나 인간의 활동의 상황성에 관하여 의문을 품어 왔다. 정신생활을 포함한 활동은 기본적으로 그 사람의 상황 또는 환경에 반응하는 발생하는 것으로 보이는데, 이 점에서 감정은 마음 활동의 가장 근본적인 형태라고 할 수 있다. 주어진 상황에 대한 최초의 반응은 화냄·즐거움·공포·욕망과 같은 자연적이고도 자발적인 감정이며, 그 다음에 신중한 사고 라든가 의지와 같은 더욱 활동적인 작용이 발생하게 된다.

이처럼 상황이라는 입장에서 볼 때, 가장 근본적이고 도덕적인 의문으로 떠오르는 것은, 그 어떤 사람의 반응이 정당하냐 또는 정당하지 않느냐 하는 것이다. 이상적으로는 어떤 사람의 감정이 자발적으로 또는 자연적으로 합당해지는 것이며, 조심스러운 생각과 통제 등 행위를 위한 직접적인 안내는 필요가 없는 것이다. 그런데 이러한 행복의 상태는 오직 완전한 인격인 성인(聖人)에게서만 가능하다. 보통 사람들에게

는 조심스러운 반성과 분별의 실행이 강조된다. 신유학자들은 '심'(心)의 특별한 임무가 몸을 통제하는 것임을 공식화하였다. 그런데 그들은 다른 사람의 반응을 합당치 않는 방향으로 돌려 버릴 수 있는 것이면 무엇이나 정화하고, 또한 그 반응을 더욱 완전히 조율하기 위한 수양에 초점을 맞추었다.

여기서 우리는 반드시 반응을 합당하게 만드는 것과, 합당하지 않게 만드는 것에 관하여 더 이상 생각하지 않아야 한다. 이것에 대한 분명한 설명은 신유학자들이 모든 초기의 신유가 이론을 넘어섰음을 드러내는 성취라고 할 수 있다. 그들의 대답을 이끌어낸 근원은, 부분적으로는 영원한 동아시아인의 세계관이었으며, 부분적으로는 불교의 영향을 다소 받은 새로운 관념들이었다.

합당함(Appropriateness)이란 모종의 통일을 전제로 한다. 이 점에서 신유학자들의 이해는 도가사상에서 가장 분명히 드러나는 동아시아인들의 가설을 광범위하게 담지하고 있는 것이라고 할 수 있다. 조직화하고 규범적인 단일한 양식이 단일한 생물체의 모든 상호 작용하고 상호 의존하는 부분들을 통제하고 활기차게 만드는 것과 마찬가지로, 하나의 '도'(道)는 모든 사물을 관통하는 것이다. '도'는 그것을 바라보는 수준에 따라 달라지는 것으로, 만물의 본성이기도 하고, 특별한 사물의 본성이기도 하다. 신유학자들은 '도'라는 전통적 개념을 사용할 수 있었고, 또한 사용했다. 그러나 그들은 더욱 자주 동일한 의미를 드러내기 위하여 다른 개념인 '이'(理)라는 용어를 사용했다. '이'도 '도'와 마찬가지로 하나이다. 그러나 이 '이'는 다양하게 드러나며, 모든 사물의 내적인 본성을 이룬다. '이'는 모든 것을 포괄하는 하나이며, 모든 것의 규범적인 본성이다. 이런 의미에서 '이'는 '태극'(太極)이라 불리기도 한다. '태극'이란 개념은 주돈이의 『태극도설』(太極圖說)에서 찾아볼 수 있지만, 원래는 도교로부터 유래한 것이다. '이'가 모든 사물의 본성이기 때문에, 그것은 마음의 내적인 구조 또는 본성으로써 충분히 발현시켜서, 인간이 모든 사물들에 대해 합당하게 반응할 수가 있는 것이다. '이'는

자체의 적절함과 선의 기준이므로, 인간의 본성도 순수하게 선한 것으로 규정될 수 있다. 그리고 이것은 "인간의 본성이 선하다"는 전통적인 맹자의 주장을 지지하고 해설한 것으로 이해된다.

'도' 또는 '이'에 대한 생각은, 합당함과 합당함에 대한 표준을 나타낸다. 그것이 행해지지 않는 것은 합당함으로부터의 일탈을 의미한다. 전통적인 설명들은, 유가와 도가가 마찬가지인데, 항상 이것을 이기심 또는 자기중심성, 곧 사람과 사물 사이의 정당한 조화를 거스른 것이라고 설명했다. 그러나 도(道)/이(理)는 형이상학적 구조라는 차원에서 정당성을 설명하는 반면에, 이기심은 도덕적 현상의 차원에 속하는 것이다. 그러므로 달리 말하면 (합당함으로부터의) 일탈에 대한 설명이 결여되어 있다고 할 수 있다.

이 점에서 신유가인들의 창조적 활동은 모든 구체적 사물의 다른 구성물이 되는 물질적 힘(material force), 곧 '이'와 짝을 이루는 '기'(氣)로써 설명된다. '기'라는 개념 자체는 새로운 것이 아니다. 그것은 생명 자체의 활기찬 힘(vital force), 감정의 힘(force of the feelings), 호흡, 환경 또는 전 우주의 근본재료와 같은 다양하고 중복되는 의미의 전통적인 용법을 갖고 있다. 신유가에 있어서 '기'는 인간과 우주에 있어서의 모든 정신적 또는 물질적 존재를 구체화시키고, 활력을 불어넣어 주는 요소인 것이다.

따라서 존재의 정신적 물질적 요소인 '기'에 있어서 특별히 새로운 것은 없다. '도'는 단순히 '기' 안에 내재한 양식(pattern)일 뿐이며, '기'는 '도'가 실현된 구체적인 그릇(器)이다. 개념은 둘이지만, 그것들은 상보적(相補的)이며, 존재의 관점에서는 일원적인 것으로 나타난다. 이것이 장재의 철학체계였다. 그리고 비슷한 견해가 주돈이의 『태극도설』에도 포함되어 있다. 한국에서는 서경덕(徐敬德, 호는 花潭임, 1489~1546)이 이러한 견해를 가진 유명한 학자이다.

그런데 신유가 사상의 주류는 정호(程灝)와 정이(程頤) 형제들에 의하여 매우 다른 길로 나아갔는데, 이들은 '이'와 '기'라는 이원론적인 방

식을 소개하였다. 주희도 같은 방식으로 그들을 따랐으며, 장재와 주돈이의 학문적 성과를 종합하여 새로운 철학체계를 만들어 내었다. 이러한 공헌은 단순히 "주희(朱熹)학파"라는 명칭 보다 "정주(程朱)학파"라는 명칭이 널리 알려진 데서도 확인할 수 있다.

정씨 형제와 주희는 '이'와 '기'를 상호 보충적이고 의존적인 것으로 보는 전통을 고수했다. 그렇지만 그들은 순수와 혼탁·세련과 조잡의 정도를 변화시키는 것과 연관된, 즉 무엇을 가리는 기능을 하는 '기'를 첨가함으로써, 이러한 전통을 수정하였다. 인간의 합당한 대응을 방해하는 요소로서의 '기'는 가장 혼탁한 무생물체로부터 무한한 능력을 가진 민감한 인간에 이르기까지 다양한 수준과 종류의 사물들을 설명한다. 그리고 그들(정씨 형제와 주희)의 이론은, 인간본성인 '이'의 완전성에도 불구하고, 정신적 물질적 요소인 '기'가 우리의 본성 깊숙이 뿌리박힌 합당한 반응을 어떻게 혼란시킬 수 있는가를 설명해 준다. 이러한 사실과 인간의 본성이 선하다는 전통적인 맹자의 견해는, '본연지성'(本然之性, original nature)인 '이'가 순수하게 선한 것이지만, 성인의 특징인 완전하고 순수한 본성을 따르지 않을 경우에는, '기질지성'(氣質之性, physical nature)인 기가 문제가 될 소지가 있음을 알려준다.

이것은 유가사상에 있어서 결정적인 진보라고 할 수 있다. 왜냐하면 이러한 설명으로 인하여 인간존재에 있어서의 이기적 경향들이 처음으로 그럴 듯하게 철학적으로 설명되었기 때문이다. 인간의 본성이 선하다는 견해를 피력한 맹자는 옳았다. 그러나 이기적으로 마음쓰는 것을 극복할 수 없도록 만드는 정신적 물질적 혼탁은, 우리로 하여금 우리를 둘러싼 세계와 합당하게 관계하는 것을 방해하고 왜곡시키는 증거가 된다.

그런데 이러한 맥락에서 맹자의 견해의 중요성을 무엇인가? 그리고 '본연지성'에 대한 이론은 맹자의 의도를 제대로 담고 있는가? '기질지성'은 분명 불완전성과 제한성을 내포한 기능적 실재성일 뿐인가? 우리가 살펴볼 수 있듯이, 맹자의 지위는 '사칠논쟁'(四七論爭)의 중심에 있

다. '사칠'(四七)에서 '사'(四)는 인간본성의 선함의 증거가 되는 네 가지의 고유한 선한 본성을 의미한다. 그리고 논쟁의 본질은 어떻게 이기이원론의 맥락에서 '기질지성'과 '본연지성'을 이해해야 하는가 하는 것에 집중된다.

이기이원론(理氣二元論)은 정주학에 있어서 대조적인 여러 짝의 용어를 분명히 드러내었다. 우리가 이미 살펴보았듯이, '본연지성'과 '기질지성'은 퇴계와 고봉 사이의 사칠논쟁의 첫 단계에서 중요한 참고점이 된다. 또한 이 문제는 퇴계가 죽은 이후로, 율곡과 그의 친구 성혼(成渾, 호는 牛溪임, 1535~1598)이 그 문제를 다시 거론했을 때 비슷한 개념짝인 '도심'(道心)과 '인심'(人心)으로 나타나 관심의 초점이 되었다. 그러한 이원론적 용어의 일반적 사용은 정주학의 이원론적 측면을 쉽게 강조한다.

사칠논쟁에서 당면한 주제는 다양한 종류의 감정과 방식을 포함한다. 신유학자들은 이 물음을 "실체-기능"이라는 상관성 아래에서 개념화하였다. 우리의 존재의 잠재적인 구조인 본성(理)은 '실체'(實體, substance)이다. 그리고 이것은 직접적으로 관찰되어 질 수 없는 것이다. 구체적이고 활동적인 현상세계에서 우리의 본성의 성격은, 감정의 생활에서 사물들에 대응하는 방식에서 분명히 드러난다. 그것들은 실체로서의 본성에 대하여 '기능'(機能, function)으로서 묘사된다.

본성과 감정의 상관성을 생각하는 이러한 방식은 이기(理氣)형이상학과 밀접하게 연관되어 있다. 본성은 순수한 '이'(理)이지만, 감정은 구체적 현상세계 즉 '기'(氣)의 세계, 곧 '이'가 구현되고 응결된 세계에 속해 있다. 그리하여 선(합당함)의 기원과 감정반응이 합당하지 못함에 대한 물음은, 사람들의 이기론적 견해에 있어서 가장 미묘한 함축을 들추어내는 방편이 된다.

'이'(理)는 표준이며, 합당함의 원천이다. 이에 반해 기(氣)는 합당하지못함을 줄 수 있는 어떤 것이다. 감정이 필연적으로 이 두 가지와 결합하기 때문에, 이기론은 문맥상으로 어떻게 감정이 가끔은 (실제 상황

에) 적중하고 또한 가끔은 적중하지 않는가를 잘 설명해 준다. 그리고 이 설명은 그 문제에 대한 일반적인 정주학의 이해였다. 그러나 만약 어떤 이가 자기 자신을 바로잡으려는 감정이 있다고 생각하고, 그리고 가장 주의를 기울여야 하는 빗나갈 수 있는 감정이 있다고 생각한다면, 그는 그러한 불일치가 그러한 감정이 '이'와 '기'의 연관성의 다른 배열에 뿌리내리고 있는지 어떤지에 대하여 의문을 가져보는 것이 좋을 것이다. 이것이 사칠논쟁을 일으킨 물음이기도 하다.

Ⅲ. 사칠논쟁

신유가 사상에는 『예기』(禮記)의 구절에서 확인할 수 있는, 일반적인 감정을 상징화한 일련의 감정이 있다. 그것은 희(喜)·노(怒)·애(哀)·락(樂)·애(愛)·오(惡)·욕(欲)으로서, 통상 '칠정'(七情)으로 불려진다. 그런데 신유학자들이 수양론에서 중요하게 다루는 『중용』의 수장(首章)은, '칠정'을 줄여 놓은 것으로 간주되는 더욱 짧은 항목을 제시한다.

> "희노애락의 정이 발동하지 않은 것을 '중'(中)이라 이르고, 발하여 모두 절도에 맞는 것을 '화'(和)라 이르니, 중이란 것은 천하의 큰 근본(大本)이요, '화'란 것은 천하의 공통된 도(達道)이다."(『中庸』, 「首章」, 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.)

"절도에 맞는 것"(中節)에 대한 언급이 자주 합당한 방식이 필요함을 의미하는 한, 이 구절은 '칠정'(七情)이 혼합되어 있거나 불확정적임, 즉 어떤 때는 선하고 어떤 때는 악하다는 사실을 가리키는 것으로 이해될 수 있다.

그런데 맹자는, 위의 인용문과 동등하게 중요한 구절에서, 인간 본성의 선함을 논증하기 위하여 '사단'(四端)을 소개한다.

"이로부터 본다면 측은지심(惻隱之心)이 없으면 사람이 아니며, 수오지심(羞惡之心)이 없으면 사람이 아니며, 사양지심(辭讓之心)이 없으면 사람이 아니며, 시비지심(是非之心)이 없으면 사람이 아니다. 측은지심은 인(仁)의 단서요, 수오지심은 의(義)의 단서요, 사양지심은 예(禮)의 단서요, 시비지심은 지(智)의 단서이다."(『孟子』, 「公孫丑章句」上, 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也, 無羞惡之心, 非人也, 無辭讓之心, 非人也, 無是非之心, 非人也. 惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 智之端也.)

맹자는, 인간이 본래 네 가지의 선한 본성을 가지고 있으며, 그것들을 확충할 때 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)라는 완전히 성숙된 자질(四德)로 개발할 수 있다는 견해를 갖고 있었다. 그런데 신유학자들은 실체와 기능이라는 체계와 이기(理氣)철학의 맥락에서, 그것을 다소 다른 방식으로 이해했다. 즉 인·의·예·지는 이이고, 본성의 구성요소는 마음의 실체이다. 또한 사단은 본성을 분명하게 드러내는 감정들과 관련되어 있다. 그리고 그것들은 시초이지만, 싹 또는 묘목과 같은 의미가 아니라, 숨겨진 어떤 것의 흔적처럼 사람들이 찾을 수 있는 최초의 단서와 같은 것이다. 이러한 해석은 맹자가 실의 처음과 끝이라는 의미의 '단'(端)이란 글자로 표현했다는 사실에 의해서도 확인할 수 있다.

신유가 사상의 근본적 핵심이 내포된 구절 가운데에는, 선하거나 선하지 않을 수 있는 감정(七情)과, 분명히 선해서 본성의 고유한 선의 지표로서 이용될 수 있는 감정(四端)이 참고사항으로 언급되고 있다. 그런데 여기서 이러한 표현이 두 종류의 감정을 나타내는 것인가, 아니면 감정에 대하여 말하는 다른 두 방식인가 하는 의문이 생겨난다. 만약 그것이 전자에 해당하는 것이라면 아마도 우리 정신의 이기혼합에 있어서 그것들이 나타나는 방식에서 모종의 차이점이 있는 셈이 된다. 이것은 처음에는 그럴 듯하게 보인다. 왜냐하면 사단과 칠정 사이의 본질적 차이점은 전자의 순수한 선함과 후자의 불선함이라는 취약점에 있

기 때문이다. 그런데 이러한 해석은 이와 기의 이원론적 견해를 지나치게 강조하여 전체적으로 볼 때, 전일적인 구조와 양자의 긴밀한 연관성을 손상시키게 된다.

이 문제가 퇴계와 고봉 사이에서 벌어졌던 논쟁에서 중요한 사안으로 떠오르게 되었다.

Ⅳ. 퇴계와 고봉의 논쟁

사칠논쟁은 1553년에 정지운(鄭之雲, 1509~1561)이 자신의 '천명도'(天命圖)를 수정할 때 퇴계가 도와준 것에서 그 씨앗이 발아했다. 많은 변화 가운데 퇴계는 "'사단'은 '이'가 발한 것이며, '칠정'은 '기'가 발한 것이다"(四端, 理之發, 七情, 氣之發.)라는 표현을 소개했다. 퇴계는 이것으로써 정지운이 사용했던 표현("사단은 이에서 발하고, 칠정은 기에서 발한다", 四端, 發於理, 七情, 發於氣.)의 이원론적 성격을 완화하려 하였다. 그러나 퇴계는 그 후 고봉으로부터 자신의 조치가 감정을 설명함에 있어서 '이'와 '기'를 완전히 분할(구분)한 것이라는 비판을 받게 되었다. 퇴계는 이 때(1559년)에 고봉에게 견해를 좀 더 수정할 것을 요구하는 편지를 썼다. 그렇지만 고봉은 퇴계의 충고에 대하여 3쪽이 넘는 상세한 비판으로 응답했다. 이러한 고봉의 태도는 퇴계가 이 문제를 한층 심각하게 받아들이고 논의하도록 자극했다. 그리하여 퇴계는 다시 8쪽의 편지를 쓰고, 거기서 자신의 생각을 처음으로 완전히 드러내고자 하였다. 그렇지만 고봉 역시 퇴계의 편지에 대하여 구절구절 대답한 42쪽의 답변을 보내게 된다.

퇴계는 당시 고봉의 비판을 받아들이고 조심스럽게 선을 그어 정정한 8쪽의 다른 편지를 보내었다. 그러나 그것이 전부는 아니었다. 퇴계는 고봉의 긴 비판에 대하여 조목조목 답변한 47쪽의 새로운 편지를 보냈으며, 고봉 역시 이에 대하여 다시 긴 답변을 썼다. 퇴계와 고봉은 결

과적으로 볼 때, 많은 점에서 의견일치에 도달할 수 있었지만, 여전히 중요한 견해차이를 갖고 있었다. 퇴계의 답변은 대체로 간결했으며, 본질적으로는 계속적인 논쟁을 정중하게 피하려는 것이었다. 그는 많은 것을 배웠지만, 결국 마지막으로 동의할 수 없는 부분이 있음을 느끼고 있었다. 고봉은 3년 또는 4년 더 숙고한 이후에 여전히 중요한 차이점이 남아 있는 이 문제를 정리하는 요약문을 썼다. 그런데 고봉의 요약문은 퇴계의 입장과 기본적으로 조화를 이루고 있는 듯이 보인다. 요약문을 쓴 시기는 아마도 논쟁이 시작된 지 약 7년 후인 1566년이었을 것이다.

퇴계와 고봉 사이에 있었던 장기간의 편지 교환은, 학문적 논의의 독특한 형태를 만들어 내었다. 담화의 연속성과 복합성, 한 문제 한 문제에 대한 자세하고도 세심한 논의, 추론에서의 일치와 불일치, 최초의 입장의 발전과 수정은 신유학에 있어서 이전에는 없던 것들이었다. 또한 매우 수준높은 학자와, 이제 처음으로 경력을 시작하는 정치가이자 젊은이 사이에서의 의견 교환은, 매우 이례적인 일이었다. 퇴계 보다 대략 26살 아래였던 고봉은, 퇴계의 학설에 대하여 솔직하게 직접적으로 도전하고 비판하는 놀라운 기회를 가졌다. 당시는 나이를 중시하던 엄격한 계급사회였기에, 이러한 일은 거의 생각할 수 조차 없는 일이었다. 그리고 퇴계의 반응은 전체적으로 볼 때 유가의 이상을 드물게 실천한 것이었다. 퇴계는 실로 모든 사람으로부터 기꺼이 듣고자 하였고, 심지어 후배들로부터도 배우기를 원하였다. 그리고 자신이 들은 것에 근거해서 자신의 견해를 수정하기도 하였다. 용기와 지조를 가진 고봉과, 관용과 유연성과 겸손한 성격을 가진 퇴계는 드물게 정신적으로 상호 영향을 주고 받는 관계를 이루어 내었다.

서신들은 그 자체로 사칠논쟁을 이해하기 위한 텍스트로 충분하다. 왜냐하면 서신은 자질구레한 사안까지 논의할 정도는 아니지만, 핵심논쟁을 충분히 수록하고 있을 만큼의 분량을 갖고 있기 때문이다. 한 문제 한 문제에 대한 논의와 답변에서 경전에 대한 광대한 주석이 소개되

었다. 그리고 원래 원전을 참조하고 참고하는 것을 용이하게 하기 위하여, 왼쪽 가장자리에 있는 획이 굵은 활자의 페이지 수자로서 원 경전의 페이지를 나타내기도 하였다.

V. 율곡과 우계의 논쟁

퇴계는 1570년에 죽었으며, 고봉도 바로 2년 후에 죽었다. 그들의 논쟁은 이미 잘 알려져 있었으며, 그 원고를 마침내 고봉의 문집에 실리기 전에 이미 독립된 책으로 유포되고 있었다. 그런데 그 책에서는 해결된 것으로 보였던 문제가 고봉이 죽던 1572년에 다시 되살아났다.

논쟁의 제 2회전은 우계가 자신의 친구인 율곡에게 편지를 쓰면서 시작되었다. 퇴계를 잘 이해하고 있던 우계는, 특히 『중용』에 대한 주희의 유명한 서문에 주의하였다. 거기서 주희는 도심(道心)과 인심(人心)에 대하여, "혹은 (人心은) 형기(形氣)의 사사로움에서 나오고, 혹은 (道心은) 성명(性命)의 올바름에 근원한다"(其或生於形氣之私, 或原於性命之正.)이라고 차별화하였다. 우계와 율곡은 원래 퇴계가 과도하게 이원론적이며, 사실상 고봉이 옳다는 데 동의하고 있었다. 그렇지만 이제 이러한 증거(주희의 『중용』 서문)는 "사단과 칠정의 기원이 다르다"는 퇴계의 견해에 타당성이 있음을 드러내고 있었다. 율곡은 이 문제를 해결하기 위해 우계에게 편지를 썼다. 그러나 이 문제는 쉽게 해결될 수 있는 것이 아니었다.

우계의 편지는 도합 5개였고, 거기에 대한 율곡의 답변은 6개였다. 그리고 우계의 편지는 평균적으로 4-5쪽이었고, 율곡의 편지는 대략 그것의 2배였다. 퇴계와 고봉 사이의 편지 왕래가 오랜 기간에 걸쳐졌던 것과는 달리, 우계와 율곡의 편지 교환은 상대적으로 짧은 기간 안에서 강력하게 전개되었고, 1년 안에 완결되었다. 또한 편지의 성격도 매우 달랐다. 고봉은 퇴계의 견해에 대해 조목조목 따지는 조심스러운 태도

를 견지했고, 퇴계도 같은 태도로 대응했다. 그렇지만 나이도 같고 친밀한 벗이었던 우계와 율곡의 논의 과정은, 그렇게 형식적인 것이 아니었다. 고봉의 도전적 비판과는 달리, 우계는 율곡의 견해를 거부함으로써 더욱 개선된 방향에로 향하도록 만들었다. 그리하여 율곡은 자신의 목적을 성취하는데 실패한 이후에, 하나의 방법으로서 그 문제를 직접적으로 언급하는 대신에, 정주(程朱)형이상학의 구조를 개관하고 종합하고자 하였고, 마침내 전 체계의 본질을 창조적으로 재개념화하여 소개하고자 하였다.

퇴계와 고봉간의 논쟁의 풍부성은, 그들이 대안적 견해(절충적 견해)를 발전시키는 데서 살펴볼 수 있는 체계적인 노력에서 발견된다. 우계와 율곡간의 논쟁 역시도 풍부하였지만, 그 방식을 달리하고 있다. 우계에게도 훌륭한 점이 있는 것이 사실이지만, 주요 핵심은 분명 신유가 전통의 가장 뛰어난 사상가인 율곡에 있다고 할 것이다. 이원론적 해석을 위주로 하는 주희의 학문체계를 타당한 것으로 보는 우계의 생각은, 율곡으로 하여금 시종일관 이원론이 아닌 방식으로 형이상학적 개념과 정신적 도덕적 응용을 분명히 해석해야 한다는 부담을 지워주었다. 퇴계와 고봉의 논쟁에서는 전통의 권위있는 경전으로부터의 추론과 광범한 인용이 있었다. 그런데 우계와 율곡에 있어서는 이러한 예가 앞의 경우보다 훨씬 적었다. 율곡은 자신의 입장의 정확성을 확신하여, 심지어는 주희가 자신의 견해와 반대되는 주장을 한다면 주희가 잘못 생각하였을 것이라고 기꺼이 말할 정도였다. 율곡은 모든 원전들을 잘 검토하여 그 차이점들을 파악하고, 어떻게 잘 들어맞아야 하는지를 명료하게 이해했다. 율곡에 있어서 이와 기에 대한 일원론적 이해는 모든 것을 해석하는 절대적인 기초였다. 이것은 (그의 이론체계의) 출발점이며, 이원론을 야기한 도덕적 담화의 영역인 사단과 칠정, 도심과 인심, 본연지성과 기질지성 등에 관한 문제들은 (그의 이론 체계의) 결과로서 취급되어질 수 있는 문제들이라 할 수 있다.

Ⅵ. 사칠논쟁의 중요성

사칠논쟁은 독특한 지적인 문제를 형성했으며, 수세기 동안 한반도에서 양반들을 구분시켜 왔다. 조선조 사회에 있어서 정치·사회적인 영향력을 가졌던 사람들이 이러한 논쟁에 흠뻑 젖어들었다. 어떤 사람들은 열정적으로 참여하였고, 또 어떤 사람들은 단순히 관망하기도 하였다. 그러나 어떤 경우에도 이 논쟁은 엘리트 계층의 상징물이었다. 그러므로 이 논쟁은 현대 이전의 한국을 이해하는 데 필수적인 것이라 할 수 있다. 이것은 정신의 역사에도 그대로 적용된다. 왜냐하면 사람들은 자신들의 마음을 매료시키는 사상을 이해하지 않고서는 높은 문화를 가진 사회를 이해할 수 없기 때문이다.

논쟁은 신유가사상에 있어서 일반적으로 중요한 것이다. 신유학은 철학적 체계이자, 삶의 방식이다. 신유학이 그 핵심에 불교와 도교의 전통의 풍부함과 유가의 가치들을 내포하기 때문에, 이러한 전통은 우주적 구조 안에서 인간의 개인적 사회적 발전에 관심을 가진다. 이것은 실로 인간의 도덕에 깊은 관심을 가진 인간적 우주적 시각, 곧 형이상학과 우주론인 것이다. 그 가운데서도 가장 자랑할 만한 성과는 한편으로는 우주의 구조와 연관된 인간의 완성과 미완성의 이유를 밝히고, 다른 한편으로는 일상생활에서 자기 수양을 하기 위한 안내를 해 준 점일 것이다. (그 결과) 인간존재를 포함한 모든 것은 마침내 모든 것을 포함하는 표준적 양식인 하나로서의 '도'(道)로 통합되어 졌다. 그리고 '도'가 실재성을 가지게 될 때의 구체적인 재료인 '기'는, '도'가 구체적인 현실에서 실현된 사물이 '도'로부터 이탈되는 것을 설명하기 위하여 추가되었다. 그리하여 하나인 '도'에 의한 일원론적 형이상학적/우주론적 논의는 도덕주의자들이 견지했던 이원론적 개념들과 합쳐졌다. 이 철학체계가 학자들에 의해 일원론적 이원론으로 묘사되든, 이원론적 일원론으로 묘사되든 간에, 긴장의 중심이 바로 우주적 도덕적 종합에 의해 만

들어졌다는 것은 분명하다.

사칠논쟁은 아마도 이러한 긴장에 대한 탐구일 것이다. 수세기에 걸친 탐구의 중심에 있는 퇴계와 율곡 두 사람은, 그 가운데 있는 양극성을 대표한다. 퇴계는 확실히 정주학의 형이상학적 우주론적 측면을 중시하였지만, 수양론에 대해 깊은 관심을 갖고 있었다. 퇴계는 유가의 도덕적인 이론의 색조를 예리하게 조화시키고, 육성되어져야 할 것과 경고되어야 할 것, 그리고 본연지성과 기질지성, 도심과 인심, 사단과 칠정과 같이 짝으로 된 개념들을 통해서 제시된 것들에 대한 이원론적 이론을 중시했다.

탁월한 이론가인 율곡에 있어서도 이 문제들은 확실히 중요하다. 그러나 그는 근본적인 것으로부터 이해하고자 하였다. 율곡에 있어서 '이'와 '기'에 대한 근본적 이해 보다 더욱 기본적인 것은 없다. 그리고 형이상학과 우주론의 영역들도 이 개념들로써 밝혔다. 그러므로 이것은 인간의 정신적 도덕적 생활에 적용되는 복합개념들을 위한 기초공사라고 할 수 있다. 마음에 대한 체계적 탐구는 별도로 생각하더라도, 그의 추론이 유가의 도덕적 관심에 젖어 있다는 점에서 율곡은 퇴계와 유사한 측면을 갖고 있다. 그러나 율곡의 탐구는 퇴계와는 다소 다른 수준이었다. 율곡은, 퇴계와 우계가 진실로 '큰 근본'(大本)에 관해 명료하게 밝히지 못한 것을 거듭 유감으로 여겼다. 『중용』의 수장은 깨어나지 않은 마음의 '중'(中)과 우주적 지식에 완전하게 대응하는 활동에 있어서의 '화'(和)에 대하여 간단하게 결론내리고 있다. "중(中)이란 우주의 큰 근본이며, 화(和)란 우주의 길이다"(中也者, 天下之大本也, 和也者, 天下之達道也.)라는 구절이 바로 그것이다. 전후 맥락에 있어서 우주적인 것이든 또는 도덕적 정신적인 것이든 간에, '이'와 '기'는 우주 안에 있는 인간의 궁극적인 지위를 확립하는 유일한 지속적인 논의를 구성한다. 만약 도덕적 삶의 이원론적 긴장이, 그것들('이'와 '기')에게 우주적인 지위를 주는 방식으로나, 또는 우주의 궁극적 통일과 조화와 모순된 방식으로 설명된다면, 전 이론체계는 와해되고 말 것이다.

퇴계와 율곡은, 삶의 인간적 우주적 관점에 대해 깊은 책임을 갖고 있었지만, 각기 지적인 요구를 달리하였다. 그들은 어떻게 사람들이 '이'와 '기'의 상관관계를 정확하게 이해해야 하는가 라는 문제를 논의하였고, 이러한 논의는 개념화가 이루어지는 한에 있어서, 정주학 체계의 가장 근본적인 구조와 가능성을 탐구했다. 그런데 여기서 탐구되어지는 궁극적인 물음은 분명 이러한 개념들의 기술적 합당성을 넘어서 있다. 이 개념들은 어떻게 인간이 자연세계와 충분한 연속성을 가지면서, 동시에 가장 독특한 인간의 현상인 도덕적 삶을 통하여 완전한 정의를 실천할 수 있는가 라는 문제를 포함하고 있다.

그리하여 우리는 이러한 물음이 제기될 때, 이 논쟁을 세계 철학적 종교적인 전통의 넓은 맥락에서 생각해 볼 수 있다. 친숙한 서양의 전통들은 가장 자주 도덕적 삶을 정신(sprit)/물질(matter)이란 개념으로 해석하였고, 인간과 다른 존재 사이의 차이점에 근거하여 해설하였다. 현대 서양인들은 인간을 철저하게 진화하는 존재로 보고자 하고, 물질적 우주에서 도덕성을 완전히 도외시하려 시도한다. 이것은 분명 20세기 사상에 있어서의 분리(alienation)와 불합리(absurdity)라는 주제의 유행을 반영한다. 그런데 힌두교와 불교는 현상세계를 완전히 의식 속에 환원함으로써 (20세기의 사상적 경향과는) 반대방향으로 움직인다. 그런데 동아시아인들은 독특하게도 우주를 단일한 유기체, 즉 인간과 다른 사물들이 조화를 이루고 있는 살아있는 물질적 연속체로 간주한다. 우리가 살펴본 대로, 신유학자들은 불교인들의 의식에 관한 이론으로부터 많은 도움을 받았다. 그러나 우주에 관한 전통적인 유기체적 가정들은 그들의 형이상학의 기반을 형성했다.

우리는 여러 종류의 형이상학적 체계에 관하여 언급하였다. 그런데 특히 유기체적 견해는 수백명의 신유학자들에 의해 철저하게 탐구되어 이제 서양사상의 지평에 그 큰 모습을 드러냈다. 물질적 가정에 의해 실제로는 불가능해진 형이상학과 함께 제출된 윤리학은, 생태학적으로 초점이 맞춰진 사상의 새로운 운동의 배경에 대항하여 소생되어 왔다.

만약 우리가 지구 위에서의 전 생명과 연관하여 인간존재의 의미를 고려한다면, 우리는 이미 역사적으로 고도의 지적인 발전을 이룩한 패러다임(paradime)의 새로운 변화를 탐구하고 있는 셈이 된다. 이것은 직접적으로 수용한 것과는 다른 것이다. 미국철학협회(American Philosophical Association)는 아마도 2000년에 이를 때까지 매년 열리는 집회에서 '이'와 '기'에 관하여 논쟁하지 않을 것이다. 그러나 일원론적 이원론자 또는 이원론적 일원론자들의 세련된 이론들은 우리에게 이러한 패러다임에 관하여 많은 것을 가르쳐 줄 수 있을 것이다. 이기론에서 선택되고 강조된 여러 문제들은, 생태학적으로 정초된 윤리학을 추구하는 사람들이 기다려야 하는 문제들을 예시하게 될 것이다.

그 때 사칠논쟁은 우리가 다양한 관점으로 바라볼 수 있는 창문이 된다. 그것은 처음에 우리에게 한반도에서의 신유학의 독특한 지역을 보여주었다. 또한 다음으로 주희가 노력을 기울인 신유학 관점의 잠재력과 긴장을 드러내 주었다. 그리고 마지막으로는 인간과 세계에 대한 가정과, 우주라는 연속체에 있어서 인간의 도덕적 지위에 관하여 탐구하는 복합적인 물음과, 앞으로 다가올 세기 동안 분명해질 문제들을 제시하게 될 것이다.

(김 용 섭 譯)