

## 退溪 四端七情說의 철학적 검토\*\*

찰스 푸 (Charles W. Fu)\*

朱子(이름은 熹, 1130~1200)철학에 비추어 보면, 退溪(이름은 滉, 1501~1570)의 四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非之心)과 七情(喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲)론은 퇴계 철학의 독창성이 엿보이며, 孟子의 사단론과 儒家의 칠정론(‘禮’를 설명하는 유가 경전인 《예기》에 나타나 있는 것과 같은)에 대하여 ‘사상-계발적’ thought-provoking인 해석을 전개한다. 근본적으로 주자의 理氣論과 心性論에 따라, 퇴계는 “사단칠정론은 비록 명칭은 다르지만 실제로 동일하다”는 奇明彦(이름은 大升, 1526~1572)의 이론에 반대함으로써 “사단은 理發(리로부터 ‘발현한다’ 혹은 理를 ‘드러내 보인다’는 뜻)의 문제인 반면 칠정은 氣發(氣로부터 ‘발현한다’ 혹은 氣를 ‘드러내 보인다’는 뜻)의 문제이다”라는 그 자신의 신유가 이론을 발전시켰다. 나는, 주자 사상에 대한 해석학적, 철학적 문제를 넘어서서 퇴계 이론에 함축되어 있는 심오한 신유가 이론을 보여주기 위해 먼저 그들(이퇴계와 기명언) 사이에서 문제가 되었던 철학적 논쟁의 본질을 재구성하고 그리고 그 주제들의 前景과 논리적인 귀결을 설명해 보겠다. 나는, “사단은 理發의 문제이고 칠정은 氣發의 문제이다”는 주자의 간헐적인 말에 대한 퇴계의 창조적인 해석에서도 알 수 있듯이, 퇴계는 분명 주자가 미처 생각하지 못했던 새로운 차원으로

\* 전 Temple대학 종교학과 교수(작고)

\*\* 원제 : T'oegy'e's Thesis on the Four Beginnings and Seven Fellingings : A Philosophical Examination.

이 논문은 1984년 제7차 퇴계학 국제 학술회의(개최지 : 독일 Hamburg 대학)에서 발표한 논문임.

주자 철학을 확장시켰다는 점을 강조하겠다. 그리고 퇴계 자신이 주자를 진심으로 경외하고 있다고 거듭 말함에도 불구하고, 퇴계의 철학은 주자 철학의 한계를 넘어선 철학이라고 강력히 주장하고 싶다. 특히 나는 퇴계가 주장하는 ‘發’이라는 말이 철학적으로 두 가지의 서로 다른 뜻(‘발현한다’는 뜻과 ‘드러내 보인다’는 뜻)를 함축하고 있으며, 그리고 ‘發’에 포함되어 있는 이들 서로 다른 두 가지 의미의 공존은 “性이 곧 理다”(性則理)를 주장하는 程朱學派와, 그리고 퇴계가 禪佛敎의 애호자로 간주되는 王陽明(이름은 守仁, 1472~1528)을 싫어했음에도 불구하고 “心이 곧 理다”(心則理)를 주장하는 陸王學派 간의 철학적 대결을 해결할 수 있는 흥미로운 실마리를 제공하고 있다는 사실을 보여주겠다. 결국 나는 그 철학적 함축의 의미를 파헤침으로써, 퇴계의 이론이 두 신유가 학파—정주학과와 육왕학과—이론의 종합이라는 미완의 사명을 수행해 내고자 하며, 그리고 내가 어떤 곳<sup>1)</sup>에서 “(신유가의 형이상학을 해석하는 방법론으로서) 기능적 형식에 있어서 ‘전체적 다원주의’(合而分)”라는 시각에 따라 신유가 철학의 발전에 훌륭한 기초를 제공하여 그 이론이 재해석될 수 있기를 바란다.

‘사단’에 대한 맹자의 가르침은 두 가지 형태로 나타난다.

- 
- 1) 필자의 다음 논문을 참조하기 바람. “Creative Hermeneutics : Taoist Metaphysics and Heidegger”, *Journal of Chinese Philosophy* 3(1976) : 115-43; “The Trans-Onto-Theo-Logical Foundations of Language in Heidegger and Taoism”, *Journal of Chinese Philosophy* 5(1978) : 301-33; “The Underlying Structure of Metaphysical Language : A Case Examination of Chinese Philosophy and Whitehead”, *Journal of Chinese Philosophy* 6(1979) : 339-66; “Heidegger and Zen on Being and Nothingness : A Critical Essay in Transmetaphysical Dialectics”, in *Buddhism and Western Philosophy*, ed. Nathan Katz (New Delhi : Sterling Publishers, 1981, pp. 172-201); and “Chinese Buddhism as an Existential Phenomenology”, in *Analecta Husserliana : The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. XVII, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1984, pp. 229-251).

(A1) “惻隱之心은 仁의 단서요 羞惡之心은 義의 단서요 辭讓之心은 禮의 단서요 是非之心은 智의 단서이다. 사람들이 이러한 四端을 가지고 있음은 바로 四體를 가지고 있음과 같다. ……무릇 사단이 나에게 있는 것을 다 넓혀서 채울 줄 알면, 마치 불이 처음 타오르며 샘물이 처음 나오는 것과 같을 것이다.”(2A:6)

(A2) “그 情으로 말하면 善하다고 할 수 있다. ……不善을 하는 것으로 말하면 타고난 才質의 죄가 아니다. ……측은지심은 인이요 수오지심은 의요 사양지심은 예요 시비지심은 지이니, 인·의·예·지가 밖으로부터 나를 녹여서 들어오는 것이 아니요 나에게 고유한 것이다. ……그러므로 말하기를, ‘구하면 얻고 버리면 잃는다’고 하였다.(6A:6)

나의 입장에서 보면, (A1)과 (A2)는 각각 다른 두 철학적 해석, 즉 주자와 왕양명의 해석을 가능하게 한다. (A2)에서 맹자는 性善說과 도덕적 이상주의 이론의 유리한 위치에서 인간 윤리성의 본질(仁義)을 살폈으며, 그리고 性, 心, 情, 才의 개념을 근원적으로 동일한 것으로 완벽하게 규정한다. 致良知를 주장한 왕양명은 실존적 존재론을 통해 마침내 맹자 철학을 완성하였다. 그는 (A2)를 강력하게 지지하며, (A2)의 기초 위에서 (A1)에 대한 非二元論的 해석을 제공한다. 그리고 그렇게 함으로써, (A1)에서의 ‘사단’이 體用 관계로 볼 때 인간의 (本)性 혹은 天理와 별 다를 바 없으며, 또한 존재론적으로 (本)心 혹은 良知와 동일하다는 것을 주장한다.

반면 철학적 사유에 있어서 비교적 이원론적 방법을 취한 주자는, 맹자 이론에 접근하는 힘들고 어려운 해석 방법을 시도하였다. “心은 性과 情을 통합한다”(心統性情)는 명제를 견지함으로써 理와 氣 사이의 형이상학적 구분, 性(理와 같은 의미)과 心(인간 자체 내에 本性이나 理가 이미 포함되어 있거나 조성된 의미로서의 氣) 사이의 메타-심리학적 구분 뿐만 아니라 心과 情 사이의 심리학적 구분을 행하기 때문에, 주자는 문자 그대로 (A2)에 따를 수 없었으며, 단순히 사단과 칠정 둘 다를 포함하는 性(또는 理), 心 그리고 情에 대한 근원적인 동일성을

주장하였던 것이다. 이제 여기에서 중요한 문제가 생겨난다. 과연 어떻게 주자와 그의 충실한 동료자, 즉 퇴계, 명언 같은 학자들이 맹자의 근본 입장에 어긋나지 않고서도 맹자의 ‘사단’에 대한 가르침을 정확하게 해석할 수 있을까?

‘칠정’에 대한 공자의 이론은 《예기》에 들어 있는 <중용>(中庸)과 <예운>(禮運) 두 편에 나타난다. <중용> 首章에서는 “喜·怒·哀·樂의 감정이 發하지 않은 것을 ‘中’이라 이르고, 발하여 모두 절도에 맞는 것을 ‘和’라 이른다”(B1)라고 하였다. 여기에서 비록 7가지 대신에 4가지만이 언급되지만, 4 혹은 7이란 수는 情의 본성과 관련하여 언급되는 한 별 차이가 없다. 퇴계와 명언은 ‘칠정’을 말할 때에 종종 (B1)을 인용한다. 그리고 <예운>에서는 칠정 모두를 언급한다. “人情이란 무엇인가? 그것은 바로 희·노·애·구·애·오·욕이며, 이들 7가지의 감정은 우리가 배울 필요없이 자연스럽게 표현할 수 있다.”(C1) 이제 여기서 사단과 칠정 사이의 관계나 구분에 관한 또 하나의 철학적 문제가 대두된다. 전자(사단) 또한 후자(칠정)처럼 인간의 감정이기 때문에 그것 둘 다를 실제상 동일한 것으로 간주할 수 있겠는가? 혹은 맹자가 ‘사단’을 人倫의 ‘가장 직접적이고 자연발생적인 시작’(端; 端緒)으로 말했으며 그리고 ‘칠정’을 善이나 惡(혹은 도덕적 중립)이 될 수 있는 것으로 보았기 때문에, 전자를 후자로부터 구분할 수 있단 말인가? 바로 이러한 점들에서 퇴계와 명언 사이의 근본적인 차이를 찾을 수 있을 것이다. 퇴계는 이리와 氣로부터 각기 생겨나는 사단과 칠정은 이름으로나 실제 상으로나 다르다는 입장을 견지하는 반면, 명언은 두 가지가 다른 이름을 가졌음에도 불구하고 본질적으로는 동일하다고 주장함으로써 퇴계의 이론에 도전한다. 명언은 퇴계의 이론이 주자의 해석학적, 철학적 입장과는 반대되며 그러므로 이치에 맞지 않는다고 주장하였다. 퇴계와 명언 이론을 비판적으로 고찰하기 전에, 먼저 앞서 언급한 <맹자>(A1)와 <중용>(B1)에 대한 주자의 註釋을 소개하도록 한다.

(A1-1) “惻隱·羞惡·辭讓·是非는 情이요 仁·義·禮·智는 性이요 心은 性과 情을 통합한 것이다. 端은 실마리이다. 情이 발함으로 인하여 性의 本然함을 볼 수 있다.”<sup>2)</sup>

(A2-1) “회·노·애·락은 情이다. 이것이 발하지 않은 것은 性이니, 편벽 되고 치우친 바가 없으므로 中이라 이른다. 발함에 모두 절도에 맞는 것은 情의 올바름이니 이그러지는 바가 없으므로 和라고 이른다.”<sup>3)</sup>

주자의 이 주석에서, 그의 이원론적 형이상학(이기론)과 메타-심리학(심성론)은 情을 포함한 氣로서의 사단이 (본)성 또는 理와 형이상학적으로 동일한 4가지 덕목(인·의·예·지)과는 구별되어야 한다는 것과, 그리고 情이 발하기 이전의 상태는 (본)성의 문제인 반면 발한 이후의 상태는 情(4단과 7정)의 문제라는 해석학적 결론을 도출한다. 왕양명이 (A2)를 기초로 하여 (A1)을 쉽게 풀이한 것과는 달리, 주자는 단순히 표면적인 것이기는 하지만 (A1)과 (A2)사이의 간격을 메울 수 없었을 뿐만 아니라 인륜성의 근원에 기초를 둔 性이나 理라고 하는 식의 마음과 그 情(4단과 7정)에 대한 궁극적인 동일성도 보여주지 못했다. 주자의 제자들이 理와 氣가 결합된 것으로서의 情 뿐만 아니라 理 즉 性과 心사이에 구분을 계속 주장한다면, 그들은 사단(人情으로서의)과 칠정 사이의 본질적인 구분을 도대체 어떻게 말할 수 있단 말인가? 그럼에도 불구하고 사단과 칠정에 관한 자신의 독창적인 이론을 계발시키고자 하며, 그래서 본의 아니게도 주자의 철학적 사유의 정통 노선을 깨트리게 되는 사람이 바로 퇴계인 것을 우리들은 살펴볼 것이다.

퇴계와 명언간의 철학적 논쟁의 주요 내용은 쏠 4책으로 되어 있는 《陶山全書》의 표준판 중 제 2책의 21-23卷에서 찾아볼 수 있다. (첨언하면, 나는 이 기회에 1983년 1월 내가 근무하는 연구소로 《도산전서》 전질을 항공우편으로 보내 주신 퇴계학 연구원 원장인 이동준 씨

2) 《四書集註》중 <孟子集註>에 나오는 四端에 대한 朱子の 註釋을 참조하라.

3) 《四書集註》중 <中庸集註>‘首章’에 대한 朱子の 註釋을 참조하라.

에게 심심한 감사를 표시하고 싶다.) 양인의 중요한 논의와 상호간의 이론적 충돌은 여러 차례의 서신 왕래를 통해서 양편 모두의 논쟁의 핵심인 ‘性’ 개념을 분명히 했을 뿐만 아니라 몇 가지 불필요한 오해와 불분명한 논점을 명확하게 했다. 그러나 퇴계는 자신의 이론에 끝까지 확신을 갖고 일관되게 주장한 반면 명언은 논쟁의 마지막 순간에 퇴계의 견해를 (대부분) 수용하였다. 이러한 사실은 고봉의 ‘四端七情後說’과 ‘四端七情總論’(23권)에서 찾아볼 수 있다. 시간부족 등의 제약 때문에 나는 명언의 이론과 일치하지 않는 퇴계의 이론만을 간단하게 설명할 것이며, 그리고 그러한 자신의 이론을 지지하는 퇴계 자신의 해석학적, 철학적 사유들에 대하여 비판적으로 살펴보려 한다.

나의 생각으로는, (사단칠정에 관련된) 퇴계의 이론은 적어도 5회 이상 변형된다.

- (D1) “사단은 理에서 발하고 칠정은 氣에서 발한다.” 四端發於理, 七情發於氣<sup>4)</sup>
- (D2) “사단의 발함은 순수한 理이므로 선하지 않음이 없으며, 칠정의 발함은 (理와) 氣를 겸하여 있기 때문에 선·악을 모두 가지고 있다.” 四端之發純理, 故無不善; 七情之發兼氣, 故有善惡<sup>5)</sup>
- (D3) “사단은 理의 발이요 칠정은 氣의 발이다.” 四端理之發, 七情氣之發<sup>6)</sup>
- (D4) “사단의 발은 理를 주로 하고 칠정의 발은 氣를 주로 한다.” 四端之發主於理, 七情之發主於氣<sup>7)</sup>
- (D5) “사단은 理가 발하여 氣가 그것을 따르고 칠정은 氣가 발하여 理가 그것을 탄다.” 四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之<sup>8)</sup>

이제 이 다섯 가지 해석을 하나씩 차례로 살펴보도록 하자.

4) 《陶山全書》, 2卷(城南: 韓國精神文化研究院, 1980), p.28.

5) 위 책, 2권, p.17.

6) 위 책, 2권, p.28. 《朱子語類》(臺北: 正中書局, 4권, 53:17B)도 참조하라.

7) 위 책, 2권, p.21.

8) 위 책, 2권, p.47.

(D1)은 매우 중요한 말인 ‘發’에 대해 두 가지의 철학적으로 서로 다른 함축의 의미 공존을 강력하게 암시한다. (D1a) 사단과 칠정이 각각 理와 氣에서 유래되었다고 한다면, 이러한 해석은 퇴계와 명언이 받아들인 주자 이론의 핵심, 즉 人情으로서의 사단이 현상적으로 氣에서 발한 반면 형이상학적으로 움직일 수 없는 理는 어떠한 식으로든 ‘생성’의 ‘원인’이 될 수 없다는 것과 정면으로 충돌하게 될 것이다. (D1b) 한편, “사단은 理에서 발하고 칠정은 氣에서 발한다”는 식의 해석은 명언이 퇴계에게 보내는 첫 번째 서신<sup>9)</sup>에서 지적했듯이, 사단과 칠정이 理(형이상적 존재)와 氣(현상적 존재)라는 두 가지 서로 다른 범주에 속한다는 잘못된 인상을 남길 수 있다. 그러나 주자에 따르면, 理와 氣는 현상적 세계에 있어서 각각으로 분리될 수 없다. 心은 氣로 구성되었으나 그 자체로 理나 (본)성을 함유하고 있기도 하다. 그리고 심은 역시 氣로 구성된 情이기도 한데, 情은 (도덕적으로) 합당하든 합당하지 않든 간에 스스로를 발현시키게 된다. 만약 情의 발현이 (도덕적으로) 합당하다면 理(혹은 四德의 의미로서의 本性)에 완전히 일치하게 될 것이다. 그러나 합당하지 않다면 理나 性에 거스르게 될 것이다. 理를 사단에 그리고 氣를 칠정에 각각 분속시키면 (D1a) 뿐만 아니라 (D1b)는 현상계에 있어서 理와 氣사이의 불가분의 관계를 분리시키려는 경향이 생겨나게 된다.

그러므로 퇴계는 명언의 강력한 비판 이후 (D1)에서 (D2)로 바꿀 수밖에 없었다. (D2)는 (D1)에서 ‘發’이란 말이 함축하는 의미 중 하나였던 ‘발현한다’는 뜻을 더 이상 갖지 않음으로써 (D1)보다는 확실히 오해의 소지가 적다. (D2) 역시 “사단은 모두 선하다”고 하는 맹자의 기본 관점을 따른다. 그러나 명언은 또다시 (D2)를 반박하면서, “사단은 단지 합당하게 발현한 칠정일 뿐이다. 사단과 칠정간의 차이는 단지 합당한가 그렇지 않은가의 차이일 뿐이지 ‘순수한 理’나 아니면 ‘氣가 섞인 것이냐’하는 문제는 아니다”<sup>10)</sup>라고 말하였다. 명언은 한 걸음 더 나

9) 위 책, 2권, p.23.

10) 위 책, 2권, p.23.

아가 “사단의 발현도 때로는 합당하지 않을 수 있으며 그러므로 ‘모두 선하다’고는 말할 수 없다”고 주장하였다. 예를 들면, 羞惡의 마음이 생겨나지 않아야 할 어떤 경우에도 보통 사람들의 마음 속에는 이러한 마음이 생겨날 수 있으며, 그리고 시비是非의 마음이 생겨나지 말아야 할 어떤 경우에도 이러한 마음이 생겨날 수 있다는 것이다.<sup>11)</sup> 이러한 명언의 비판에 대하여 퇴계는 “이른바 사단이 발현함에 있어서 ‘합당하지 못한’ 경우는 바로 氣때문에 생겨나는 것이며, 반면 진정한 사단은 순수하고 근원적인 天理를 드러낸다”<sup>12)</sup>고 답변하였다. 그러나 명언은, “惻隱이나 羞惡의 마음 (자체가) 합당하다거나 합당하지 않다고 할 수는 없을 것이다. 그러나 만약 측은의 마음이 생겨나지 말아야 할 경우에 생겨나고, 수오의 마음이 생겨나지 말아야 할 경우에 생겨나게 되면 그것들(사단)은 합당하지 않다고 할 수 있을 것<sup>13)</sup>이라”는 주자의 말을 인용함으로써 좀더 날카로운 이의를 제기한다. 명언은 여기에서 사단은 人情이기 때문에 경우에 따라 합당하지 않을 수도 있다는 주자의 논점에 좀더 가까이 접근하게 된다.

일반적으로 말하여, 사단이 인륜성의 가장 직접적이고도 자연발생적이라는 맹자의 원래 이론을 간과해 버릴 우려가 있는 주자의 해석학적 방법을 취하고 있기는 하나, 명언의 비판은 완전히 주자의 철학에 따른 것이라 할 수 있다. 반면, (D2)의 형식에서 보는 퇴계 이론은 주자의 해석학적, 철학적 접근법을 포기함으로써 ‘사단은 모두 선하다’고 하는 것에 관한 맹자의 입장을 분명하게 지지한다. (D2)에 나타나듯이, 퇴계는 비록 분명히 자각하고 있지는 못했지만, 실로 그 자신이 어떤 철학적 방향으로 나아가야 할 기로에 서 있었다. 그러나 불행하게도 그는 주자와 왕양명 간의 대립을 해결하기 위하여 사단과 칠정의 문제에 관해 새로운 철학적 접근을 계발하려는 열망은 충분하지 않았다. 나는 뒤에서 다시 이 문제를 언급할 것이다.

11) 위 책, 2권, p.38.

12) 위 책, 2권, p.52.

13) 위 책, 2권, p.60.



명언이 고찰한 것처럼, 사단칠정에 관한 퇴계의 이론은 주자를 넘어서 있는 그의 진정한 공헌이다.<sup>14)</sup> 퇴계는 그 자신의 이론을 계발하여 명언과의 심각한 논쟁에 빠진 이후에야 “사단은 理發의 문제인 반면 칠정은 氣發의 문제이다”고 하는 주자의 특별한 말을 만날 수 있게 되었다. 그 결과로 퇴계는 (D1)에 관한 자신감을 찾을 수 있었다. 그는 (D1)에 대해 해석학적 합법성을 확신했으며, 이러한 확신은 (D1)을 (D2)로 바꿀 필요가 전혀 없다는 결론으로 이끌었다.<sup>15)</sup> 그는 여기에서 (D3)야말로 주자의 특별한 말을 정확하게 해석하는 것이라 보았으며, 그리고 이러한 (D3)는 해석학적으로 볼 때 (D1)과 별 다를 바 없다고 생각했다. 그리고 그러한 말이 주자의 입을 통해 직접적으로 나왔다는 단순한 사실과, 그리고 주자는 퇴계가 자신의 스승으로서 절대적 존경을 품고 있었다는 이유 때문에 주자의 말이 곧 퇴계 이론을 강하게 정당화하는 것으로 여겼다.<sup>16)</sup> 물론 권위 있는 사람의 말을 인용하는 것에 의한 정당화는 진정한 정당화가 아니다. 왜냐하면 그러한 인용은 먼저 인용한 말 그 자체가 정당화될 필요가 있기 때문이다.

간단히 말해서, (D1)에 대한 나의 비판적인 설명은 그 못지않게 (D3)에도 잘 적용된다. 왜냐하면 이들 두 해석의 의미가 거의 같기 때문이다. 의미론적 관점에서 본다면 (D3)는 (D1)보다 한층 더 우리를 오해하게 할 수 있다. 왜냐하면, 그것은 문자상으로 볼 때 ‘4단은 이리의 능동적 자기-발현’의 결과라는 것을 의미하기 때문이다. 명언이 말한 바처럼, 주자의 이러한 특별한 말은 이미 그가 ‘리는 능동적으로 그 자신을 발현시킬 수 없다’는 해석학적 논지를 충분히 해명해 놓았기 때문에 그렇게 심각한 문제가 될 수 없었다.<sup>17)</sup> 그렇다면 이 특별한 말은 주자가 신중하게 생각하지 않고 가볍게 입 밖으로 낸 말이라고 볼 수도 있다.

(D2)처럼 (D4) 또한 ‘發’이라는 말의 曖昧性으로 인해 빚어지는 해

14) 위 책, 2권, p.28.

15) 위 책, 2권, p.22.

16) 위 책, 2권, p.22.

17) 위 책, 2권, p.63.

석학적 문제를 확실히 회피하고, 사단과 칠정에 대한 능동적 발현에 있어서 理와 氣의 우위를 강조한다. 퇴계는 (D4)에 대하여 다음과 같이 설명한다.

“맹자는 이미 心(의 기능)의 문제로서 사단의 발현을 말했었다. 心은 물론 理와 氣의 결합체이다. 그러나 여기에서 강조할 것은 理가 (사단의 발현에 있어서는) 우위성을 갖는다는 사실이다. 왜 그러한가? 그것은 바로 仁·義·禮·智의 본성이 분명히 거기에 내재해 있기 때문이며, 사단이 그것의 (직접적이고도 자연발생적인) 實例가 되기 때문이다. 칠정의 발현에 대해, 주자는 (그것을 다스리는) 당위법이 있다고 말했다. 그것은 바로 칠정이 이리로부터 자유로울 수 없음을 말해 준다. 그러나 여기서 강조할 것은 氣가 (칠정의 발현에 있어서는) 우위성을 갖는다는 점이다. 왜냐? 외적 사물이 우리에게 다가오게 될 때 재빨리 반응하고 먼저 움직이게 되는 것은 우리의 현상적인 氣이다. 칠정이 바로 그 예가 된다. …… 비록 (사단과 칠정) 두 가지가 理와 氣의 (결합체) 이외의 다른 어떤 것이 아니라 할지라도, 우리는 근원이라는 의미 및 우위성을 가진 요소, 그리고 그것들에 있어서 보다 강조되는 것이라는 의미에서 ‘사단은 理의 문제이며 칠정은 氣의 문제’라고 말해야만 할 것이다.”<sup>18)</sup>

그러나 명언은 다음과 같은 이유 때문에 퇴계의 이러한 설명을 받아들이지 않았다: 외적 사물에 반응하는 人情의 발현에 관한 한, 사단과 칠정 사이에는 어떤 차이점도 있지 않으며 있어서도 안된다. 예를 들면 우리가 우물에 빠진 아이를 볼 때 氣로 이루어진 측은한 마음은 이러한 외적 현상에 대한 반응으로 이루어진다.<sup>19)</sup> 즉 측은히 여기는 마음의 발현은 둘다 현상적인 氣와 관계된 외적 대상의 접근과 마음의 작용을 전체로 한다는 것을 말한다. 사단과 칠정은 모두 ‘이미 발현한’ 상태에 있는 人情이기 때문에, 바로 이것들이 인·의·예·지의 원리에 적합한가, 그렇지 않은가 하는 것이 중요한 문제일 뿐이다. 명언은 다시 사단

18) 위 책, 2권, p.21.

19) 위 책, 2권, p.32.

과 칠정은 모두 理와 氣의 결합의 문제이므로 사단의 발현에 있어서는 理가 우세하고 칠정에 있어서는 氣가 우세하다는 주장은 심한 오해의 소지가 있다고 다시 한번 주장한다.<sup>20)</sup> 물론 퇴계는 이러한 주장에 대해, “맹자가 말하는 사단이 때때로 도덕적으로 합당하지 않을 수도 있다”고 말하는 것은 다소 오해의 소지가 있다고 응수한다. 그러나 만약 퇴계가 이러한 맹자의 논지를 지지하려 한다면, 그는 주자의 ‘性則理’ 철학을 넘어서서 왕양명의 ‘心則理’ 이론을 취하게 되는 압박을 받을 수밖에 없는 것이다.

마지막으로, (D4)에 대한 명언의 이의 제기는 결국 퇴계로 하여금 (D5)의 형식으로 그의 이론을 좀더 선명히 하도록 압력을 준 것처럼 보인다.

“나 또한 칠정이 理와는 아무런 상관없이 외적 사물에 반응하고 움직여 진다고는 생각하지 않는다. 그리고 사단도 외적 사물에 반응하여 움직이게 될 것 같으면 칠정과 다를 바 없다고 생각한다. 그러나, 사단은 理가 발현하여 氣가 그것을 따르는 경우이고, 칠정은 氣가 발현하여 理가 그것을 타는 경우이다.”<sup>21)</sup>

퇴계가 (D4)를 (D5)로 재구성하는 것이 곧 그가 (D4)를 완전히 포기하는 것을 의미하지는 않는다. 반대로, 퇴계는 (D5)가 단순히 (D4)를 표현하는 또다른 방법—아마 더 명확한 (방법)—이라고 생각하였다.<sup>22)</sup> 그래서 그는 (D4)와 (D5)의 동일성을 분명히 하였다.

“일반적으로 말하여, ‘理가 발현하여 氣가 그것을 따른다’고 한 것은 ‘理를 우선으로 한다’는 의미일 뿐 氣 밖의 理를 말하는 것이 아니니, 사단이 바로 그러한 경우이다. 그리고 ‘氣가 발현하여 理가 그것을 탄다’는 것은 ‘氣를 우선으로 한다’는 의미일 뿐 理 밖의 氣를 말하는 것이 아니

---

20) 위 책, 2권, p.67.

21) 위 책, 2권, p.47.

22) 위 책, 2권, p.49.

니, 칠정이 바로 그러한 경우이다.”<sup>23)</sup>

퇴계에 있어서 (D4)와 (D5)는 본질적으로 동일하기 때문에, (D4) 못지않게 (D5)에 대해서도 우리들의 비판적인 설명이 적용될 수 있을 것이다. (D5)는 현상적으로 理와 氣의 관계가 불가분임을 분명히 한다. 그러나 이러한 (D5)식 해석에 있어서도 ‘理發’과 ‘氣發’이란 말의 오해를 불러일으킬 수 있는 용법은 (D1)과 (D3)에서 볼 수 있는 것과 똑같은 어려움을 불러 일으킨다.

요컨대, 명언의 이론은 “사단이 경우에 따라 합당하지 않게 발현할 수도 있다”는 주자의 해석학적 읽기 방식을 따름으로써 맹자가 말하는 사단의 의미를 이해하는 데에 있어서 실패했음에도 불구하고, 해석학적·철학적인 면에 있어서 주자의 기본 입장과 좀더 일치한다. 반면, 퇴계의 이론은 사단의 경우에 있어서 ‘理를 우선으로 한다’(主於理)는 것이나 ‘理의 발현’(理發)의 의미를 설명하려 할 때 주자의 기본 입장에서부터 벗어나 왕양명 쪽으로 반쯤 기울어 있는 듯이 보인다. 그러나 불행하게도 퇴계는, 왕양명의 致良知 가르침의 시각에서, 인륜의 근원을 완벽하게 지적하는 것으로서 사단을 정확하게 이해하기 위해 주자의 형이상학(이기론)과 메타-심리학(심성론) 사이의 이중구조를 깨트려 버리는 과감한 시도를 감행하려 하지 않는다.

그럼에도 불구하고 나는, 퇴계의 사단칠정론이 사상-계발적인 철학적 함축을 포함하고 있으며, 이것에 대한 창조적 발견은 신유가학파의 대표적인 두 학파—즉 정주학파와 육왕학파간의 대립을 해결할 수 있는 적절한 대안일 뿐만 아니라, 또한 현대에 있어서 신유가 철학을 좀더 발전시킬 수 있는 새로운 장을 열게 될 것이라고 생각한다. 이러한 과제를 위해 나는 멀지 않은 장래에 이러한 주제와 관련되는 논문들에 전력하고 싶다. 현재의 논제를 포함하여, 나는 사단칠정에 관한 퇴계의 독창적이고 창조적인 논제에 대한 미완성의 과제에 관하여 몇 가지 제

---

23) 위 책, 2권, p.49.

안을 하고자 한다.

나는, 퇴계가 사용하는 ‘理를 우선으로 하다’(主於理)는 말과 ‘理의 발현’(理發)이라는 말이 맹자의 사단을 해석하는 것에 관련되는 한 오히려 왕양명의 입장에 한 발짝 더 다가선 경향이 있음을 이미 말했다. 여기에 덧붙여, 나는 명언과의 왕래 서신에 보이는 퇴계의 다음 말이 바로 맹자, 육상산, 왕양명의 心學쪽으로 나아갈 철학적 필요성을 깊이 있게 암시하는 것이라고 말하고 싶다.

“내가 보기에는 사단과 칠정은 비록 情으로서는 같지만 그 ‘所從來’(유래 혹은 근원)의 다른 점이 없지 않고, 그러기 때문에 옛 사람들도 이것에 대하여 서로 다른 것으로 말하였다고 생각된다. 만일 ‘소종래’가 본래 다르지 않았더라면 이것을 말하는 사람들이 무엇을 들어 같지 않다고 하였겠습니까? 공자의 문인들은 아직 다 갖추어 말하지 않았고, 자사가 그 전체적인 것을 말하기는 하였지만 그도 이 문제에 있어서는 ‘소종래의 실’을 이용하지 않았다. 그러나 맹자가 사단을 따로 가려내어 말하였을 때로 말하면, 어찌 ‘이미 발현하였다’(已發)는 한편을 가리킨 것이 아니라고 할 수 있겠는가? 또한 사단의 소종래가 이미 理인데, 칠정의 소종래야 氣가 아니고 무엇이겠는가?”

이 말의 마지막 문장이 가장 중요한 의미를 담고 있다. 표면상, 그것은 현상 세계에서 理와 氣의 결합을 붕괴시키고 ‘근원’ 혹은 ‘유래’—즉 (모든 사물의 형성에 理가 결합되어야 한다는) 氣와 관련한 현상적 의미에서의 ‘유래’와, 理와 (본)성만을 포함한 엄밀하게 형이상학적 의미에서의 ‘유래’—라는 말이 갖게 되는 두 가지 가능한 의미 함축을 혼돈하는 경향이 있다. 이러한 붕괴와 혼돈은, 주자의 이중 구조적 형이상학(이기론)과 메타-심리학(심성론)이 맹자 사단의 근원에 대한 문제에 완벽한 해석학적 접근을 제공할 수 있을 것이라는 퇴계의 잘못된 믿음 때문에 생겨났다. 더 심오한 의미로는, 글의 전반부는 맹자와 왕양명에 대한 퇴계의 무의식적 지지를, 그리고 후반부는 주자의 ‘漸教’(점차적인 학문 수행을 강조하는 道問學적 방법)의 가르침에 대한 그의 철학적 애착을 암시한다고 말할 수 있을 것이다. 간단히 말해서, 의문문으로 된 퇴계의 문장은 주자의 가르침과 왕양명

의 ‘頓教’(순간적인 깨달음을 강조하는 尊德性적 방법)의 가르침에 대한 변증법적 종합을 위한 새로운 기초를 제공하는 데에 창조적으로 재해석되어 질 수 있는 것이다. 퇴계 이론에 있어서 ‘發’이라는 말이 갖는 애매성과 그리고 퇴계 이론에 있어서 또하나의 혼란스런 논지는 바로 이러한 관점에서 다시 분명해 질 수 있는 것이다.

지난 몇 년 동안 나는, 신유가(도가나 大乘 불학 또한 마찬가지로)의 형이상학과 心性論이 서구 전통에 있어서 수많은 철학자와 신학자들을 그토록 열망시켰던 ‘객관적 진리’나 ‘절대적 진리’로 오해되어서는 안 된다는 점을 주장해 왔었다. 이른바 ‘객관적 진리’ 대신에 주자, 왕양명 그리고 퇴계를 포함하는 신유학자들이 우리에게 제시하고자 하는 것은 바로 ‘道理’라는 것이다. 문자 그대로 道理는 ‘길의 이치’를 의미한다. 그러나 그것은 더 높거나 더 낮은 마음의 수준에서 인간의 경험과 지각을 고려하지 않는 그러한 순수히 대상적인 의미에서의 어떤 ‘理’나 ‘道’와는 아무런 관계가 없다. 인간적으로 세계와 인간을 있는 그대로 관찰하는 중요한 방법으로서 ‘도리’는 상호-주관적으로 강력하고 설득력 있게 우리의 주목을 끌 수가 있을 것이다. 전체로서의 ‘도리’나 신유가 철학의 상호 주관적인 진리는 내가 “기능적 형식에 있어서의 전체적 다원주의”라 부르는 것으로 정형화될 수 있을 것이다. 그것은 다음과 같은 신유가의 말에 의해 심도 있게 설명될 수 있다.

(E1) 왕양명: “자연 형상의 의미로는 ‘天’이라 하며, 명령하는 주체라는 측면에서는 ‘제’(帝)라 하며, 運用이라는 측면에서는 ‘命’이라 하며 부여되었다는 의미에서는 ‘性’이라 하며, 몸을 다스린다는 측면에서는 ‘심’心이라고 한다.”<sup>24)</sup>

(E2) 程頤(1033~1107): “하늘(天)의 측면에서는 ‘命’이라 하며, 도덕적 당위라는 측면에서는 ‘理’라고 하며, 인간(人)의 측면에서는 ‘性’이라 하며, 몸의 주재자라는 측면에서는 ‘心’이라 한다.”<sup>25)</sup>

24) 위 책, 2권, p.49.

25) 《傳習錄》1권을 참조하라.

(E3) 퇴계: “《대학》에서는 性을 말하지 않고 心을 말하였다. 《중용》에서는 心을 말하지 않고 性을 말하였다. 《논어》에서는 性, 命, 仁, 義를 말하지 않았다. 그러나 《맹자》에서는 이들 모두를 언급하며, 상세히 논의하였다. 왜 그러한가? 心과 性은 理와 동일하다. 天에 의해 부여받았다는 측면에서는 性이라고 하며, 사람이 갖고 있는 것이라는 측면에서는 心이라고 한다. ……性, 命, 仁, 義는 동일하다. 그것들을 나누어서 말하면(分而言之) 물론 서로 다르지만, 총괄하여 말하면(總而言之) 모두 天에 의해 부여된 것들이다.”<sup>26)</sup>

(E3)는 특히 흥미롭다. 왜냐하면 여기에 나타나는 퇴계의 말은 신유가 철학이 내가 몇 년 전에 만든 기술적 용어인 “기능적 형식에 있어서의 전체적 다원주의”의 전형적인 예라는 나의 해석학적 이론을 강력히 지지해 주기 때문이다. 天, 理, 性, 心 등과 같은 신유가의 용어들은 인간의 지각과 새롭게 할 수 있는 경험으로부터 완전히 분리되지 않는 그러한 어떤 실체의 본질이나 객관적인 사실에 대한 정확한 지적 없는 다차원적 기능이라는 맥락에서 그 의미가 설명되어야 한다. 퇴계가 ‘發’이란 말을 이중의 의미로 사용했던 것처럼, (E3) 또한 그가 철학적으로—변증법적으로 자유로운 논의를 수용하는—‘전체적 다원주의적 접근 방법’을 취할 수도 있으며, 그리고 그렇게 함으로써 주자와 왕양명으로 대표되는 신유가의 두 주요 학파 중 어느 한 쪽의 이론적 치우침을 극복할 수 있다는 것을 우리들에게 제안한다. 달리 말하면, 퇴계의 사단칠정설은 신유가적 전통 안에 있는 왕양명 철학의 (더 고차적인 지각을 구성하는 것으로서의) ‘心則理’와 주자 철학의 (비교적 낮은 지각을 구성하는 것으로서의) ‘性則理’를 종합하기 위한 위대한 첫 번째 발걸음을 내디딘 것으로 볼 수 있다. 이러한 의미에서 퇴계의 이론은 오늘날 유가 학자들과 사상가들에게 시사하는 바가 크다.

(장 윤 수 譯)

26) 《程氏遺書》18卷을 참조하라.