

## 李退溪의 四七論에 관한 새로운 해석\*\*

충잉 쉹 (Chung-ying Cheng)\*

한국에서 가장 중요하고 널리 알려진 신유학자이자 주희 이기철학의 충실한 계승자이면서 옹호자인 이퇴계(1501~1570)는, 『맹자』에서 언급된 “四端”<sup>1)</sup>은 理가 발한 것이며 따라서 純善이고, 반면에 程頤와 朱熹가 말한 “七情”<sup>2)</sup>은 氣가 발한 것으로서 善일 수도 있고 惡일 수도 있다는 주장을 정립하였다. 비록 퇴계가 理 속의 氣와 氣 속의 理라고 하는 공존을 인정하였지만, 그 어느 경우에도 그는 기고봉이 제기한 변칙

\* Hawaii 대학 교수

\*\* 원제 : A New Interpretation Of Yi T'oegye's "Four-Seven" Theory In Light Of Mencius And Chu Hsi. 이 논문은 1985년 제8차 퇴계학 국제학술회의(개최지 : 일본 筑波 대학)에서 발표한 논문임. 퇴계학 연구원 「퇴계학보」 제52호 (1986) 게재논문.

- 1) “사단”은 仁의 단서로서의 惻隱, 義의 단서로서의 羞惡, 禮의 단서로서의 辭讓, 智의 단서로서의 是非의 감정을 말한다. (『맹자』, 2A:6을 보라) 漢代 이래 유가의 도덕론에서는 다섯 가지의 덕이 기본적으로 존재하는 것으로 간주되어 왔으니, 여기서 말한 네 가지 덕 외에 信의 덕도 있었다. 정이도 또한 다섯 가지의 덕을 인정하여 자신의 「顏子好學論」에서는 그것을 “五性”이라고 하였다. 그렇다면 우리는 어떤 감정이 信의 단서인가?라는 질문을 제기할 수 있다. 주희는 이 물음에 대해 다음과 같은 대답을 하였다. “(네 가지 덕과 관련된) 네 가지 감정이 진실한 한, 거기에는 信이 있다” (『주자어류』, 전53을 참조) 이 말은 信의 단서를 다른 덕의 감정 속에 내재하는 감정으로 보는 것이다. 그러므로 다섯 가지 덕이 존재한다는 것은 다섯 가지 단서를 내포하는 감정이 있다는 말이 된다.
- 2) “칠정”은 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲을 말하는 것으로 『예기』에서 처음 언급되었지만 개념화된 것은 정이의 「안자호학론」에서 이다. 그리고 주희는 『어류』, 전53에서 각각에 대한 주석을 달았다. 그러나 주희는 다른 글에서는 『중용』에 나오는 네 가지 情(喜·怒·哀·樂)을 훨씬 더 자주 말하였다.

에 대하여 자신의 주장을 견지하였다. 고봉은 주장하기를, 사람에게 있어서 “사단”과 “칠정”은 양쪽 다 理氣의 습인 성으로부터 나온 것이며, 따라서 양자는 함께 理와 氣가 발한 것이라고 하였다.

이퇴계는 사칠론을 상세히 연구한 끝에 다음과 같은 진술과 주장을 제시하였다.

- (1) (情에 관하여) 우리는 性에 있어서 본성과 기품을 구분한다. 만약 우리가 性에 있어서 理와 氣를 나누어서 말할 수 있다면, 情에 있어서도 理와 氣를 나누어서 말할 수는 없는가?<sup>3)</sup>

이것은 “본연성”과 “기질성”의 구분을 주장한 것 가운데서 나온 말이다. “사단”은 “본연성”에서 발한 것으로서, 그것은 기본적으로 理이지만 氣를 배제하지 않으며, “칠정”은 “기질성”에서 발한 것으로 기본적으로는 氣이지만 理를 배제하지 않는다. 그러나 “본연성”이 純善(『중용』과 『맹자』에 비추어)이므로, “사단”도 또한 純善이어야 한다. 동시에 “기질성”은 純善일 수 없으므로, “칠정”도 純善일 수는 없는 것이다. 선인가 악인가의 문제는 어떤 상황에서 『중용』의 논리대로 中節을 지키는가 아닌가에 달려있다.

- (2) 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 감정이 어디서 발하는가? 仁·義·禮·智의 性에서 발한다. 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲은 어디서 발하는가? 외물이 사람의 형기에 접촉되어 마음 속을 움직여서 나온 것이다. 사단의 발을 맹자가 일찍이 마음이라고 하였고, 마음은 당연히 理氣의 합인데, 왜 “사단”을 理의 관점에서 설명하였을까? 인·의·예·지의 성이 순수하게 마음 가운데에 있고, 四者는 그 실마리가 되기 때문이다. “칠

3) 『퇴계전서』(서울:성균관대 대동문화연구소, 1958), p. 406을 보라. 모든 주요 인용문들은 기고봉과의 사단칠정에 관한 왕복 논변에서 나온 것들이다. 이들 왕복 논변들은 『퇴계전서』, 권1, pp. 405-424에 들어 있으며, 고봉이 제기한 원래의 변론과 후기를 포함하여 사칠론에 관해서 고봉에게 답변한 것이 두 부분으로 이루어져 있다.

정”에 관해서 주희는 “각각 마땅한 바가 있다.”고 하였고, 따라서 “칠정”은 理氣를 겸한 것이다. 그런데 그 가리켜 말하는 바가 氣에 있는 것은 무슨 까닭인가? 그것은 외물이 다가옴에 그것을 가장 먼저 감응하는 것은 形氣이고, “칠정”은 그러한 형기적 반응의 실마리이기 때문이다.<sup>4)</sup>

이것은 마음의 내적 반응과 외물의 형기에 대한 자극을 구분해야 한다는 주장 가운데서 나온 것이다. “사단”은 마음의 내적 반응에서 나온 것이고 “칠정”은 외물의 형기에 대한 자극에서 나온 것이다. 이러한 주장은 데카르트적 의미에서 마음의 작용과 몸의 열정의 구분을 전제하는 것일 수도 있다. 왜냐하면 마음의 내적 반응은 기본적으로 마음의 작용적 원리 즉 마음에 있어서의 理의 본성에서 설명되어야 하는 반면, 외물의 자극에 대한 몸의 형기적 반응은 기본적으로 신체의 열정적 원리 위에서 설명되어야 하기 때문이다. 그러나 이것은 동시에 “사단”의 정신적이고 합리적인 성격과 “칠정”의 물질적이고 육체적인 성격의 구분을 전제한다.

(3) 대개 사람의 한 몸은 이와 기가 합하여 이루어진 까닭으로, 두 가지는 서로 발하여 작용하고, 또 그 발할 적에 또 서로 소용(相須)되는 것이다. 서로 발(互發)하는 것이고 보면 각각 主가 됨을 알 수 있고, 서로 소용하는 것이고 보면 서로 그 가운데 있는 것을 알 수 있다. 서로 그 가운데 있으므로 분화 이전의 상태(渾淪)에서 말하는 것도 확실히 할 수 있고, 각각 主가 됨이 있으므로 分別하여 말하는 것도 불가함이 없다.<sup>5)</sup>

이 주장은 첫째 주장과 다른데 그 이유는 다음을 지적하고 있기 때문이다. 理와 氣를 분별하여 말하는 것은 어느 한 쪽만을 강조하기 위한 논법이 아니고, 양자가 互發한다는 관점에서 개인에 따라서 理와 氣 어느 한 쪽에 치중하게 되는 현실을 말하는 것이다. 비록 퇴계는 “호발”이

---

4) Ibid., 第一書.

5) Ibid., 416.

나 “치중”이란 개념에 대해 상세히 말하지는 않지만, 理와 氣가 각각 운동의 원리로 작용하고 따라서 서로에 대해서 우선권이나 영향력을 가질 수도 있다는 것은 그의 진술을 고찰해 보면 분명하다. 그렇다면 이 말은 “사단”이 그 본성에 있어서 “칠정”과 다른 이유를 설명한다. 즉 양자가 다 理와 氣의 성질을 가짐에도 불구하고, “사단”은 본질적으로 理에 의해 촉발되고 理에 의해 지배되는 반면 “칠정”은 본질적으로 氣에 의해 촉발되고 氣에 의해 지배되는 것이다.

(4) 대개 理가 발함에 氣가 따른다 함은 理가 주재한다는 말이고, 理가 氣의 밖에 있는 것이 사단이란 것이 아니다. 氣가 발하여 理가 탄다 함은 氣가 주재할 수 있다 할 뿐이요, 氣가 理의 밖에 있는 것이 칠정이라고 하는 것은 아니다. 맹자의 喜, 舜임금의 怒, 공자의 哀와 樂은 氣가 理에 順하여 발하며 一毫라도 막힘이 없는 까닭으로 理의 본체가 渾全하는데, 일반 사람이 어버이를 보면 기뻐하고, 喪을 당하면 슬퍼하는 것도 또한 이 氣가 理에 순응하여 발한 것이나, 그 氣가 가지런할 수 없는 까닭에 理의 본체가 또한 純全할 수 없다는 것입니다. 이렇게 논하면 비록 칠정을 가지고 氣의 발이라 하더라도 理의 본체에 무슨 해로움이 있겠는가?<sup>6)</sup>

이 주장은 “사단”과 같이 理에 의해 촉발되고, 理에 치중되고, 理의 지배를 받는 감정의 경우와, “칠정”과 같이 氣에 의해 촉발되고, 氣에 치중되고, 氣의 지배를 받는 감정의 경우에 있어서 理氣관계의 구분에 관한 것이다. 전자에 있어서는 理가 발하며 氣는 따르고 理에 지배된다. 후자에 있어서는 氣가 발하며 理는 氣를 탄다. 바로 여기에 퇴계가 분명하게 밝히지 않은 理氣관계의 모호함이 존재한다. 이점은 이러한 주장에 따라 전체 이론 체계를 이론적 한계점까지 적극적으로 제시하는데 주저하였던 퇴계 측의 겸손함을 반영한다. 모호함이 함의하는 것은, 理가 發하는 감정에 있어서 氣는 그 理를 받쳐주기에 적합하도록 적절히 따르는(隨)가 아니면 적절히 따르지 못하여 결국 불완전한 발현이나

6) Ibid., 419.

부적절한 현현의 상태에서 理와 괴리되는가의 여부이며, 마찬가지로 氣가 發하는 감정에 있어서 理는 氣를 타서 氣를 理에 맞는 감정으로 변화시킴으로써 理의 純善을 발현하게 하는지 아니면 理가 氣를 타지 못하여 氣가 과도하게 혹은 부족하게 善을 추구함으로써 惡이 되는지의 여부이다. 두 가지 가능성 모두가 善으로서의 “사단”과 善이 될 수도 惡이 될 수도 있는 “칠정”을 구분함에 있어서 고려될 필요가 있는 명제들이다. 퇴계의 학설에 있어서 이와 같은 중요하고도 요긴한 해명과 별도로, 우리는 다음과 같은 점을 지적하지 않을 수 없다. 즉 다른 사람의 주장에서와 마찬가지로 퇴계의 주장에서도 理에 따라서 善 혹은 惡으로 판단할 수 있는 理 간에도 구분을 하였다는 것이다. 후에 고찰하게 되겠지만, 이점은 理에 관한 독자적인 관점을 형성하게 된다.

위에서 필자는 퇴계의 논변을 네 가지 주장으로 특징지었다. 이들 네 가지 주장들은 퇴계의 사상이 네 가지 단계로 내면적인 발전 과정을 거쳤음을 나타낸다. 즉 첫번째 논변에서는 理와 氣라는 용어를 가지고 “사단”과 “칠정” 간의 구분을 정당화하려고 하는 노력을 보여준다. 이 단계에서 퇴계는 자신에 대한 비판자와 핵심적 논변을 피력하였다고 할 수 있는데, 그것은 인간의 性·情에 공존하는 理와 氣를 어떻게 실질적으로 이해하는가에 관한 것이다. 그는 생각하기를, “사단”과 “칠정”을 어떻게 묘사하는가 하는 문제는 다른 맥락에서 理와 氣의 관계를 어떻게 이해하는가 하는 점을 반영한다는 것이다. 두 번째 논변에서, 그는 理發에 의한 행위와 氣發에 의한 행위 그리고 情의 작용 간의 형이상학적 차이를 강조하게 된다. 이것은 理와 氣 어느 쪽에서도 發할 수 있는 힘이 있음을 은연중에 인정하는 것이 된다. 이점은 理에 관한 주희와 다른 관점을 의미한다. 즉 주희에 있어서 理는 무작용이며 무조작인 반면, 퇴계에 있어서는 사물에 대해서 情이라는 형식 혹은 기능으로 반응함으로써 작용성을 갖는다. 세 번째 논변에서는 이러한 理의 작용성이 더욱 두렷하게 강조된다. 이처럼 理氣는 각기 서로를 이끌어 내면서 “사단”과 “칠정”의 형이상학적 차이를 도출한다. 그러나 “사단”의 가치적 의

미라는 관점에서 보면<sup>7)</sup>, 그것은 理와 동일시되고 理는 일반적인 氣의 현현에 내재하는 존재 이유로서의 理와는 구별되는 가치적 의미를 획득하게 된다. 이러한 理의 의미의 미묘한 변화는 나아가 다음과 같은 의미를 갖는다. 즉 인간은 두 가지 구별되는 원리의 지배를 받는데, 하나는 형기적 理氣로부터 상대적으로 자유로운 보다 고차원적인 理이고, 다른 하나는 인간 마음의 현재적 상태를 위한 理이다. 끝으로 마지막 논변에서는, 퇴계는 두 가지 차원의 인간 존재 즉 理와 氣, 그리고 두 가지 종류의 관계 즉 氣가 理를 떠받치는 관계와 理가 氣를 지배하는 관계를 분명히 인정한다. 그는 모든 가능한 종류의 관계를 다 망라하지는 않았지만, 理氣를 서로 상이하고 결코 섞이지 않는 다른 맥락으로 특징지음으로써 하나의 완전한 이론이 도출될 수 있었다. 이것은 理氣로 하여금 인간의 실체를 인정하는 더욱 역동적인 관계를 획득하게 한다. 네 단계의 논변은 단순하면서도 난해한 면을 가졌으나 충분한 이론적 결론은 도출하지 못하였다.

퇴계철학의 난해성은 그가 마음에 관한 『맹자』의 선진유가적 관점을 습득했을 뿐 아니라 동시에 정이와 주희의 신유가적 관점도 취하였다는 사실에서 비롯된다. 실제로 그는 선진유학과 신유학의 자료에서 性과 心 그리고 理와 氣를 통합하였다고 말할 수 있다. 그러나 그렇게 하는 과정에서 맹자와 주희 양자에 대한 오해에서 생겨나는 불필요한 문제를 초래하였을 수도 있다. 맹자와 주희가 心과 性에 있어서 情이 현현하는데 대한 자신들의 견해와 모델을 어떻게 발전시켰는가에 대해 정확한 이해를 해야만이, 우리는 퇴계 이론의 전개와 방향을 제대로 알 수 있을 것이다. 또한 理氣에 대한 새로운 통찰을 얻을 수 있는 일관성과 완

---

7) 왜냐하면 “사단”은 인간의 도덕적 인성을 형성함에 있어서 완전한 덕성의 바탕인 반면에 “칠정”은 가치적 의미와는 무관하고 인간의 심적 상태를 판단함에 있어 중립적이기 때문에 “사단”이 가치 지향적 감정이라는 점은 분명하다. “사단”이 어떤 점에서는 “칠정”과 조응하지 않는 어떤 선형적 혹은 경험적 이유도 존재하지 않는다. 왜냐하면 가치는 여러 상황과 대상과의 관계에서의 심적 상태에 바탕을 두기 때문이다.

전성을 갖춘 체계 속에서 퇴계의 견해를 설명하고 발전시킬 수 있게 될 것이다.

이상에서 퇴계의 사철론은 『맹자』와 『중용』에 나타난 심성에 대한 선진유가적 견해, 정이와 주희의 理氣에 대한 신유학적 견해, 그리고 그러한 견해에 대한 퇴계 자신의 비판적 반성 등을 역동적으로 종합한 것이 분명해졌다. 그가 종합한 것이 얼마나 일관성을 갖추었고 통찰력이 있는 것인지는 그의 비판자들에 의해서 자주 제기되어 왔던 물음이다. 이 논문의 목적은 퇴계의 사철론을 맹자와 주희의 심학적 관점에서 검증하고 퇴계의 이론에 대한 새로운 해석을 맹자와 주희의 맥락에서 모색해 보자는 데 있다. 필자는 지금부터 맹자와 주희의 견해 가운데 핵심적인 내용을 분석하여 퇴계의 이론과 연관시켜 보고 이 분석에 근거하여 비판적 결론을 도출하고자 한다. 그리고 마지막으로 퇴계의 이론에 대한 평가를 시도해 보고자 한다.

마음에 대한 맹자의 개념은 어떤 것인가? 맹자의 마음에 대한 개념에서 理氣는 어떤 위치를 점하고 있는가? 理氣에 대한 송대 선유가적인 구분이 맹자의 마음에 대한 개념을 정의하는 데 적절한가? 맹자의 “사단”과 “盡心”에 대한 이론은 그의 심학에 있어서 어떻게 이해되는가? 이 모든 물음에 답하기 위하여, 우리는 『맹자』에서 잘 알려진 한 단락을 검토해 보지 않을 수 없다.

告子是 “말에서 얻지 못하거든 마음에서 구하려 하지 말고, 마음에서 얻지 못하거든 氣에서도 구하려 하지 말라.”고 했으니, 마음에서 얻지 못하거든 氣에서 구하지 말라는 말은 가하지만, 말에서 얻지 못하거든 마음에서 구하지 말라는 말은 불가하다. 무릇 志는 氣를 통솔하고 氣는 몸을 채우는 것이기 때문에 志가 이르면 氣는 따른다. 그러므로 志를 다잡을 것이요 氣를 난폭하게 방치해 두지 말라고 하는 것이다.<sup>8)</sup>

어떻게 하면 不動心을 이룰 수 있을 것인가에 대한 이 중요한 언급에서, 맹자는 志의 작용을 통하여 氣와 밀접하게 관련되어 있는 마음의

---

8) 『孟子』, 「공손축」상.

개념을 내놓았다.

志는 氣의 통솔자로서 氣를 그 의도대로 통제할 수 있고 이끌 수 있다. 이 말은 志가 목적과 목표를 이해하고 있음을 전제로 한다. 비록 맹자가 위의 글에서 이점을 명백하게 표현하지는 않았지만, “思”라고 하는 마음의 기능에 대해서는 분명히 언급하고 있다. 그는 말하기를,

耳目의 소관은 생각하는 것이 아니며 외부의 사물에 가리워지기 쉬우니, 사물과 사물이 서로 통하여 끌어당기기 때문이다. 마음의 소관은 생각하는 것이니, 생각하면 얻을 것이고 생각하지 않으면 얻지 못한다. 이 점은 하늘이 나에게 부여한 것이다. 먼저 그 큰 것을 세우면 그 작은 것은 빼앗지 못하니, 이것이 大人이다.<sup>9)</sup>

이상 맹자의 두 가지 진술에서 볼 때, 인간의 마음은 사고와 의지 작용에 있음이 분명하다. 사고는 진리 인식에 이르게 되며, 그것은 인간에게 부여된 사람의 본성인 것이다.<sup>10)</sup> 여기서 “진리”라고 하는 것은 인간의 본성에 내재하는 선천적인 善인 것이며, 그 실현은 인·의·예·지·신의 덕에서 찾을 수 있다. 맹자는 인·의·예·지의 단서인 “사단”만을 말하고 있다는 점이 중요하다. 그러므로 信의 단서가 있는가 없는가의 문제가 제기된다. 주희는 사람이 性情을 올바르게 표현하는 데 信이 있다고 하였다. 이처럼 信의 단서는 바로 四德의 단서 안에 “내재”하며 별도로 그러한 단서가 따로 존재하지는 않는다.<sup>11)</sup> 이러한 주장은 信에 대한 맹자의 말 즉 “본래의 자기 자신을 아는 것을 信이라고 한다.”<sup>12)</sup>는 말을 참고할 때 타당한 것으로 보인다. 그러나 또 한 가지 알아야 할 것은, 信이란 붕우 간의 관계를 지배하는 덕목이기 때문에 그것은

9) 『孟子』, 「告子」상.

10) 『중용』의 내용이 이와 관련되는데, 그것은 “天命을 일러 性이라고 한다.”는 것이다. 맹자는 인간이 당연히 해야 할 본질적 의무로서의 知性을 이해함에 있어서 『중용』을 따랐다. 性을 안 이후에, 天을 알게 되고, 天人合一이라고 하는 궁극적 목표에 도달하게 된다. 어떻게 性을 알 것인가의 문제는 맹자와 주희에 있어서 각기 다른 어려운 문제이다.

11) 『朱子語類』, 全 53.

12) 『孟子』, 7B-25, 有諸己之謂信.

타인에 대한 특별한 존경이나 배려 즉 타인을 수단으로가 아닌 목적으로 대우한다는 것과 같은 그러한 감정에서 그 단서를 가질 수 있어야 하고 또한 가져야 한다. 또한 誠의 감정(誠도 하나의 인간적 감정과 정신상태로 보는 한)도 信의 단서로 볼 수 있을 것이다.<sup>13)</sup>

맹자는 입이 맛있는 음식을 좋아하고, 귀가 좋은 소리를 좋아하고, 그리고 눈이 아름다운 경치를 좋아하는데 대해서 언급하면서, 특별히 理와 義를 모든 인간에 있어서 인식의 공통 목표라고 하였다. 그는 말하기를, “모든 사람의 마음에 드는 것은 무엇인가? 그것은 理이며 義이다. 성인은 우리의 마음에 드는 것을 먼저 체득하신 분일 뿐이니, 理와 義가 우리의 마음을 즐겁게 하는 것은 맛있는 음식이 우리의 입을 즐겁게 하는 것과 같다.”<sup>14)</sup> 하였다.

모든 사람의 마음에 맞다는 것과 모든 사람의 눈, 귀, 그리고 입에 맞는 것을 비유해서 말하는 것이 타당한 것인지 아닌지는 별개의 문제이다. 여기서 중요한 것은, 맹자가 모든 사람의 마음에 공통적으로 맞는 것이 理와 義임을 통찰했다는 점이다. 맹자는 義에 대해서는 여러 군데서 설명을 하였지만, 다른 곳에서 쓰여진 理에 대해서는 하나의 독립된 개념으로 설명한 적이 거의 없다.<sup>15)</sup> 그의 철학에 비추어 볼 때, 이러한 맥락에서 理를 적절히 해석하면 다음과 같은 의미가 된다. 즉 理는 마음의 본성과 맞거나 혹은 그것을 충족시키는 원리인 것이다.<sup>16)</sup> 만약 義와 仁, 禮와 知가 마음 속에 본래 존재하는 것이라면, 理도 마찬가지로 마음 속에 내재하고 있어야 하는 것이다. 사실 이러한 의미의

13) 『中庸』, “誠者, 天之道也, 誠之者, 人之道也.”

14) 『맹자』, 「고자」상.

15) 理라는 용어는 「만장」하에 4번 나오는데, 각기 분류하다 혹은 정렬시키다라는 의미의 條라는 용어와 결합하여 조직하거나 질서를 유지한다는 의미의 동사로 사용되었다. 따라서 條理는 하나의 질서를 세운다는 의미를 갖는다. 理라는 용어를 마지막으로 사용한 것은 理가 동사로서 맞춘다는 의미를 갖는 경우이다. 7B-19를 참조할 것.

16) 이러한 점은 좋은 음식에 대한 입, 훌륭한 경치에 대한 눈, 좋은 음악에 대한 귀의 관계에 관한 언급에서 지적되었다.

理는 덕의 원리 이상도 이하도 아닌 것으로 보인다. 그것은 신유학 단계에서와 같이 인간의 본성이나 궁극적 실체를 정의하기 위한 것이 아니기 때문에, 어떠한 형이상학적 의미도 띠고 있지 않다. 본성의 내용으로서의 理와 義는 인간의 본성에 있어서 정확히 선한 부분을 형성하는 것으로 간주된다. 인간의 본성이 본래 선하다고 하는 맹자의 주장은 理와 義가 본성으로부터 분리될 수 없고 자연스런 행동에서 마음으로 체험되어야만 하는 것이라는 생각에 대한 증거가 된다.<sup>17)</sup>

맹자의 마음에 대한 생각을 간략하게 말하자면, 우리는 다음과 같이 정리할 수 있다. 즉 理와 義 그리고 다른 모든 덕은 인간의 본성을 통하여 드러나고 따라서 마음의 앎의 영역에 속한다는 것이다.<sup>18)</sup> 그렇다면 우리는 어떻게 하면 마음의 기능을 최대한으로 발휘케 할 것인가 하는 문제가 제기될 수 있다. 그 해답은 인간의 본성에 내재하는 도덕적 진리를 구명하고 해명하며 그리고 그것을 확고히 지키는 것이다. 도덕

---

17) 맹자가 “호연지기”를 기르는 데 관해 말할 때, 그는 氣로써 “義와 道를 짝지움”을 말하였다(2A-2). 이 말은 理를 가지고 道를 의미하고 道를 가지고 理를 의미할 수 있다는 가능성을 제시하는 것이다. 그러므로 道는 동시에 마음에 의해서 절실하게 평가되고 의욕되는, 하나의 도덕 원리로 이해되는 것이다. 拙稿 “On Yi as a universal principle of specific application in Confucian morality”, *Philosophy East and West*, 22:3 (July, 1972)를 참조할 것.

18) 이것을 맹자는 良知라고 하였다. 이것은 마음이 어떤 상황 속에서 여하히 선과 악을 구분한다고 말할 수 있는가 하는 문제인데, 그 근거는 마음에는 도덕판단에 관한 이론적 근거를 내재하고 있기 때문이다. 맹자가 마음의 사고 기능을 말할 때, 그는 내재하는 원리를 알고 이해하는 마음의 선천적인 능력에 관해서 말하는데, 그 능력은 본성에 선천적으로 존재하는 것이다. 이점에 있어서, 우리는 마음과 性 간에 존재하는 맹자가 생각한 바와 같은 그러한 미묘한 관계에 초점을 맞출 수 있다. 『중용』을 그대로 따라서, 맹자도 性을 하늘이 부여한 것으로 본다. 따라서 性은 인간존재의 근본이며 인간존재의 근원과 의미를 이해하는 열쇠 즉 天인 것이다. 그러나 맹자에게 있어서 性은 실질적으로 마음이 라고 하는 형식을 통해서 주어진다. 마음은 性을 발휘할 뿐만 아니라 그것을 드러내는 도구인 것이다. 따라서 性을 발휘하고 따라서 천명을 발휘하기 위해서는 마음의 기능을 발휘해야 한다. 이점은 맹자의 다음과 같은 말에서 지적되었다. “그 마음을 다하는 자는 그 性을 알 수 있고, 그 性을 알면 天을 안다. 그 마음을 지키고 그 性을 기르는 것은 天을 섬기기 위함이다.” (『진심』상)

적 인식을 확고하고 지속적으로 지켜나가지 못하면, 마음의 기능을 충분히 발휘케 할 수 없다. 그러나 맹자가 생각한 마음의 개념을 충족시키기 위해서 필요한 것은 마음의 두 가지 측면이다.

첫번째 측면은 사고하거나 반성하는 측면과는 상반되는 감응하는 측면이다. 마음이 감응하는 경우는 세계 속에서 벌어지는 상황이나 마주치는 사물에 대해 상응하거나 반응할 때이다. 맹자는 마음의 이와 같은 활동적 측면을 “存心”이란 표현으로 나타내었다. 맹자가 “四端”을 “惻隱之心·羞惡之心·辭讓之心·是非之心”으로 표현하되 명시적 혹은 암시적으로 어떤 구체적인 상황과 연관시켜 말한 것은 바로 이러한 의미에서이다. 마찬가지로, 모든 사람이 “차마 하지 못하는 마음”(不忍人之心)을 갖고 있음을 말할 때는 무고한 사람이 고통을 당하는 상황을 보는 경우와 연관지운다. 이러한 용례에 있어서, 마음(heart/mind)은 마음의 지성(mind)활동을 형성하는 사고작용과 마찬가지로 감성(heart)활동을 형성하는 감응작용인 것이다. 이러한 용례가 나타내는 또 다른 사실은, 마음은 마음 속에 내재하는 하나의 자연적 경향성을 갖는데, 그것은 직면한 상황들 속에서 스스로를 드러낸다는 것이다. 이점은 특히 맹자가 어린 아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보는 순간 “측은지심을 가지게 됨”을 말한 데서, 명백히 드러난다. 직면하는 사람이 직접 당하는 일이기 때문에, 마음은 그 사람의 진정한 본성을 반영한다고 할 수 있는 자연스러운 동정심을 드러내는 것이다.

마음의 반성하고 사고하는 활동과 다른, 두번째 측면은 필자가 앞서 언급한 바 있는 의지적 측면이다. 마음은 “志”의 능력이 있고, “志”는 본질적으로 본성 따라서 실천이나 실현에 필요한 도덕원리의 인식을 유지하고 분명하게 함을 지향한다. 志는 실천 자체의 의미를 강화하는 데 중요한데, 그 이유는 志가 그대로 인간의 전체적인 氣와 연관되기 때문이다. 따라서 맹자는 다음과 같이 말한다. “志에 專一하게 하면 氣를 움직이고, 氣에 專一하게 하면 志가 움직인다.”<sup>19)</sup>

---

19) 「공손축」상.

마음의 세 가지 측면 혹은 세 가지 기능이란 점에서 볼 때, 우리는 맹자에게 있어서 마음은 실제적 혹은 잠재적 형태의 과정이거나 운동이고 따라서 바로 氣의 상태라는 결론에 도달한다. 맹자는 氣에 대해서 충분한 이론을 제시하지는 않지만, 그가 氣라는 용어를 사용(19회)한 경우(기본적으로 「공손축」상과 「고자」상에서)를 보면, 인간의 몸, 물리적 환경, 그리고 자연적 과정이 모두 氣적 활동의 예로 보았음에는 의심의 여지가 없다. 마음이 氣적인 것임을 말하는 경우, 흔히 변화하는 제요소들로 이루어진 거대한 우주와 연관되어 있을 뿐만 아니라 유기적으로 관련을 맺고 있는 섬세하게 조직되고 섬세하게 정의된 하나의 실체 내지 과정에 관해서 말한다. 그러나 우리는 또한 다음과 같은 사실을 인정하지 않을 수 없다. 즉 마음이라고 하는 것은 운동, 구성, 제어, 그리고 발전이 가능한 특수한 형태의 氣적 실체라는 점이다. 마음의 세 가지 운동 혹은 기능은 마음의 氣적 본성을 개념짓는 특징들로서 이해되어야만 한다. 맹자에 있어서, 이와 같은 마음의 개념은 그 본성에 관한 세 가지 기본적인 주장에 의해서 더욱 구체화된다.

(1) 마음이 존재하게 되는 것은 性 때문이다. : 性은 天에 의해 부여된다. 따라서 마음의 형이상학적 바탕은 性인데, 그 이유는 性이 天에 의해 부여되기 때문이다. 性에는 仁·義·禮·智·信과 같은 덕이 부여되며 따라서 그것은 純善이다. 마음의 형이상학적 바탕으로서의 性은 마음 속에 선천적으로 내재되어 있으며 마음을 통해서 현현되고, “사단”은 마음을 통한 성의 현현이다. 마음의 기능을 최대한으로 발휘케 하는 것(盡心)은 인간의 본성이 순선함을 깨닫는 것이며 따라서 天의 본성을 깨닫는 것이다.

(2) 몸은 氣의 한 상태이므로, 마음은 몸과 분리될 수 없다. 마음이 몸과 분리될 수 없을 뿐만 아니라, 性과도 분리될 수 없다. 이에 관해서 맹자는 “식욕과 성욕은 性의 일부이다.”<sup>20)</sup>라고 하였다. “형기의 기능을 발휘케 하기”(踐形)를 올바르게 하는 것은 맹자가 오직 성인만이 할

---

20) 「告子」상.

수 있는 일이라고 한, 바로 그 性의 기능을 발휘케 하는 일의 일부인 것이다.<sup>21)</sup> 그러나 육체도 性을 현현한다고 하지만, 食色이라고 하는 육체적 기능은 여전히 측은지심 등 정신적 기능과는 구분되는 것이다. 몸과 마음은 性의 상호 통일체를 형성하는 한편, 각기 별도로 몸과 마음의 특수한 통일체인 性을 인식하는 것이다. 즉 올바로 기능한다고 했을 때, 한 쪽은 결코 다른 한 쪽을 대신하거나 제어할 수 없다. 마음이 덕을 인식하는 목적은 사람이 정신 혹은 육체적 작용이 그 통일성에 해를 끼치는 것을 막고, 가족·집단·사회의 구성원으로서 뿐만 아니라 개인으로서 인간의 올바른 기능과 능력을 최대한으로 고양시키 위함이다.

(3) 性을 내포하는 氣적 실체로서의 마음은 반성할 수 있고, 느낄 수 있고 그리고 의욕할 수 있으며 따라서 스스로의 정체성과 진리를 찾을 수 있는 하나의 자치적 실체이다.<sup>22)</sup> 이처럼 맹자에 있어서 개인은 실로 독립적이면서 자유로워서 물리적 혹은 정치적 야만성에 지배되지 아니한다. 비록 맹자가 性에 있어서 理이라고 하는 내용이 있음을 인정한 것은 아니지만, “만물이 내 안에 갖추어져 있다.”<sup>23)</sup>고 한 말은 사람에게 있어 性의 현이상학적 자족성을 나타낸다. 性이 마음을 통해서 스스로를 드러내면, 그것은 “사단”이 된다. 그리고 性이 몸을 통해서 스스로를 드러내면, 그것은 인생의 일반적인 욕망이 된다. 그러나 욕망이 덕을 어기지 않고 덕이 욕망을 제어할 때까지는 性이 충분히 표현되거나 실현되었다고 할 수 없다.

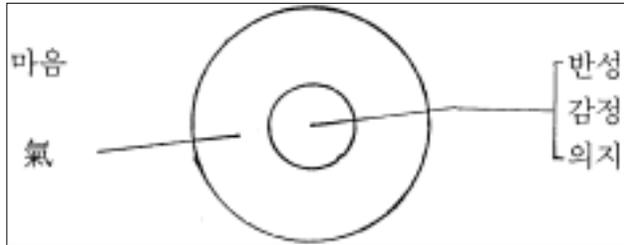
마음에 대한 맹자의 생각을 이상과 같이 이해할 때, 그것은 아래와 같이 표현될 수 있다.

---

21) 『盡心』상.

22) 孟子는 능동적 실체로서의 마음의 본성에 관해서 말할 때 공자의 말을 인용하기까지 한다. “다 잡으면 있고 놓쳐버리면 없어진다. 출입함에 정해진 때가 없으며 그 향하는 바를 알지 못한다.” (『告子』상)

23) 『孟子』, 7A-4.

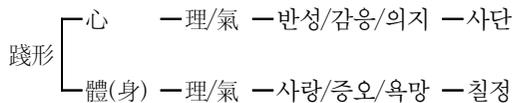


맹자에 있어서 마음의 특징을 위와 같이 정리할 때, 우리는 퇴계의 이론이 마음에 관한 맹자의 이론이나 모델에 적용해서 타당하고 납득될 수 있는지 어떤지를 물어 볼 수 있다. 우리는 이점을 퇴계의 네 가지 입장 내지 주장에 따라 다시 한번 논의해 보고자 한다.

(1) 퇴계가 사람에게 있어서 본성과 기품을 구분한 것은 맹자가性に 바탕한 본연성과 인간적 욕망에 있는 형기적氣 사이의 구분을 의미하는 것으로 이해될 수 있다. 그러나 맹자에 있어 마음과氣는 구분될 수 있는 것이 아닌 것과 마찬가지로, 퇴계도 사람의 본성과 기품이 나누어질 수 없는 것임을 지적하지 않을 수 없었다. 나아가 그러한 개념들이 모두 하늘로부터 부여된 전체性の 현현이기 때문에 상호 작용할 수 있음을 지적하지 않을 수 없었다. 그러나 그렇게 되면 理를 본성으로 氣를 기품으로 정의하는 것은 心の 실제적 형이상학적 성격을 흐려 놓을 지도 모르는 것이다. 그러나 주희와 상반되게 理도 발할 수 있다는 퇴계 자신의 혁신적 주장에 비추어 보면, 퇴계의 견해는 주희보다는 맹자에 더 가까운 것으로 이해할 수 있다. 왜냐하면 心の 성격은 반성하고 느끼고 의욕하는 식으로 작용하는 바로 그러한 것인데, 그것은 단순히 내재하는 도덕원리(四端)를 발현케 할 뿐 아니라 그것들을 지키고 확충하며 인간 전체를 변화시키는 방향으로 충분히 실현시킬 수 있는 것이다.

(2) 퇴계의 두 번째 주장도 맹자의 마음에 대한 개념과 잘 어울린다. 실제로 퇴계는 강하게 맹자의 관점에서 주장을 하였다고 할 수도 있다. “사단”은 완전히 마음 속에 부여된 것이라는 퇴계의 지적은 옳지만 상세

한 설명을 필요로 한다. “사단”은 마음이 욕망이나 편견에 사로잡히지 않았을 때 세상의 사물에 대해 반응하는 양식이다. 사단은 마음 속에 선천적으로 내재하는 더 깊은 단계의 性을 반영하는데, 그 性은 仁을 비롯한 도덕원리를 내포하고 있다. 물론 “사단”은 어느 것이나 氣와 理 양자의 반응들이다. 그러나 그들은 마음의 氣와 理이다. 몸도 물론 나름대로 하늘로부터 부여받은 性을 인식함에 따라 理와 氣를 가진다. 비록 맹자가 心의 理氣와 身의 理氣를 명확히 구분하지는 않았지만, 이러한 구분은 志와 氣에 대한 그의 구분에 적용된다. 더이상의 상세한 설명은 없지만, “칠정”은 사람이 몸을 구성하는 理氣를 통해서 외적 사물이나 상황에 대해서 반응하는 것으로 설명될 수 있다. “칠정”에 대해서 심리적 분석을 한다면, 어떤 상황 하에서 어떤 감정이 생겨나며 그러한 감정이 생겨남에 있어서 어떻게 하면 자의성이 배제될 수 있는가 하는 문제가 제기될 수 있을 것이다. 즉 각각의 情은 심리학적 혹은 정신치료적 의미로 그 무엇을 의미하며, 각각은 그 자체의 원리와 논리를 따른다는 것이다. 이 말이 의미하는 바는, 만약 우리가 理氣의 상이한 의미를 구분하는 데 있어서 심/신의 상징에 따른다면, 퇴계의 입장을 이해하는 데 혼란과 어려움이 덜할 것이다. 퇴계의 四七 分開의 주장은 또한 理氣의 구분의 필요성을 가져왔다고 말할 수 있다. 性·心·身에 대한 맹자의 철학과 모델은 그러한 구분을 위한 형이상학적 틀을 제공하였다고 할 수 있다. 우리는 맹자의 모델을 다음 도표와 같이 나타낼 수 있다.



동시에 지적되어야 할 사실은, 엄격하고 비판적으로 분석과 조사를 해보면, “칠정”은 감각적 경험, 신체적 경험, 그리고 정신적 존재를 나타낸다는 것이다. 만약 우리가 여러가지 情들을 기본적으로 氣의 상태를 적절히 조정하여 행동에 어떤 경향성을 부여하는 것으로 간주하고, “欲”을 기본적으로 인간에게 어떤 욕구를 불러 일으킨 것으로 간주한다

면, 우리는 “칠정”을 다시 두 집단으로 나눌 수 있다. 즉 그것은 행위를 지향하지 않는 情과 행위를 지향하는 情인 것이다. 앞에 나오는 네 가지 情-喜·怒·哀·懼-는 첫번째 집단에 속하고, 반면 뒤에 나오는 세 가지 情-愛·惡·欲-은 두 번째 집단에 속한다. 그러나 우리는 또한 한편으로 怒와 懼에서 그리고 다른 한편으로 愛와 惡에서 情인지 欲인지의 애매함이 있음을 인정해야 한다. 다시 말해서, 怒와 懼는 欲이 될 수도 있으며 愛와 惡는 경험상으로는 情으로 느껴질 수 있다. 어느 경우에도 육체와 육체적 氣가 理에 따라 관련됨을 부인할 수 없다.

(3) 퇴계는 志와 體가 호발적 관계에 있다는 생각에서 理氣가 상호 發한다는 주장을 한다. 맹자의 관점에서 보면, 이것은 참으로 통찰력 있는 주장이다. 비록 퇴계가 주희의 충실한 계승자로서 理를 (스스로 발한다는 의미에서 보면) 비활동적이고 무조작적인 것이라고 할지 모르지만, 그는 마음의 氣가 理를 위하여 그리고 理에 의해서 理에 작용하는 것이므로 실제로는 理가 氣를 발한다고 해도 좋은 그러한 의미에서 마음 속의 理가 氣와 습한다고 볼 수도 있는 것이다. 또 心의 氣는 특별한 방식으로 작용하고 心이 특별하게 작용하는 이유도 바로 그러한 특별한 氣와 습한 특별한 理가 있다는 사실에 있음도 동시에 사실이다. 맹자는 理氣를 구분하지 않는다. 왜냐하면 그에 있어 理氣는, 만약 義理와 心 사이에 구분이 가능하다면, 밀접하게 연관된 것이어서 두 가지로 구분할 수 없기 때문이다.<sup>24)</sup> 이러한 의미에서, 心의 理는 身의 氣와 인간 전체에 작용한다고 말할 수 있다. 마찬가지로 身의 氣와 인간 전체는 마음의 氣 혹은 理氣에 작용한다고 할 수 있다. 어느 경우에도 중심은 존재하고 다른 반응은 다른 중심이 있음을 의미한다. “사단”은 단지 心性에 있어서 理氣의 중심을 나타내고, “칠정”은 육체에 있어서 理氣의 중심을 나타낸다. 물론, 어떤 경우에는 상호작용이 일관되고 일치된 감정이 아닐 수도 있다. 예를 들면 심신 간에 충돌이 있을 수도 있

24) 理氣가 나누어질 수 없다고 하는 주희의 견해와는 달리, 양자는 섞일 수도 혼합될 수도 없는 것이라고 본다.

다. 그러나 이것이 두 가지 원리로 이루어진 이중구조가 있다는 의미는 아니다. 통일체로서의 한 인간존재에 있어서 핵심적인 요건은 통일과 조화에 대한 요청이어야 하며, 그것은 마음의 더욱 깊은 본성에서 확인되고 논증되는 한 인간의 조직원리(理)라고 할 수 있다.

(4) “理가 발하면 氣가 따르고, 氣가 발하면 理가 탄다.”고 하는 퇴계의 유명한 주장은 서로 중심을 달리하는 발용관계에 있어서 하나의 친절하고 정확하게 일반화된 발언이라고 할 수 있는데, 그러나 그것은 완전하지는 않다. 왜냐하면 이 주장은 맹자의 관점에서 보아야만 증명되고 완전하게 되기 때문이다. 志와 體는 서로 각자의 방향에서 영향을 미칠 수 있고, 따라서 理와 氣도 理가 발하거나 혹은 氣가 발하는 호발적 관계에서 서로 발하고 따르는 관계를 형성할 수 있다. 그러나 그렇다면 理가 발하는 과정에서는 왜 氣가 따를 수 없는가 하는 의문을 제기하지 않을 수 없다. 경험상으로 보아도, 때에 따라서 조화로운 氣가 理를 쫓아서 理를 발하게 할 수도 있고, 또 때에 따라서 조화로운 理가 氣를 발하게 하지 못하거나 별로 조화롭지 못한 氣가 오히려 理를 쫓아서 그것을 떠받치는 경우도 분명히 있는 것이다. 또 다른 경우에는 전혀 조화롭지 않는 氣가 理를 장악해서 그 위에 타고는 그 理를 파괴하는 경우도 있을 수 있다. 맹자는 특히 이러한 상황을 알고 관심을 가졌다. 그는 “存心養性”을 말한다. 그는 또한 “浩然之氣를 기를”과 밤에 “夜氣”를 회복함과 氣를 “道義에 맞게 함”을 말한다. 그는 더 나아가서 “망각과 조장” 그리고 “자포와 자기”를 경계한다.

이상과 같이, 비록 형이상학적으로는 “사단”이 그것과 함께 하는 혹은 그것을 따르는 氣를 가질지 모르지만, 이러한 단서를 발양하고 확산시켜서 현실로 나타나게 하기 위한 氣의 안식처를 부여하려고 노력하는 한 인간을 가정한다. 이러한 의미에서, 理에는 氣가 따르고 氣가 타는 것이다. 마찬가지로 우리는 氣가 발하는 경우에 왜 理가 항상 타게 되는지를 물어볼 수 있다. 만약 여기서의 理가 마음의 理 즉 도덕원리를 의미한다면, 그 理는 탈 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 육체의 표현

으로서의 “칠정”은 언제나 육체의 수준에서 그 나뉠의 理를 갖는데, 그것은 전체 인간이 갖는 전체 理 속으로 통합되어야 하며 그 속에서 조화를 이루어야 할 필요가 있는 것이다. 이것은 다시 인간의 자기 수양에 의존한다. 통합과 조화적 측면은 물론 마음과 전체 인간을 형성하는 더욱 깊은 본성인 것이다.

위에서 우리는 마음에 관한 맹자의 이론 모델에 대한 분석이 어떻게 퇴계의 사칠론과 그의 주장을 해명하고 보충하여 주는지에 관해 살펴 보았다. 사실 퇴계의 이론이 올바르게 이해되고 평가되는 것은 맹자의 이론적 모형에서 고찰할 때라는 점이 드러난다. 반면, 理氣의 分開라고 하는 퇴계의 이론은 또한 분명히 주희로부터 나온 한 측면 내지 차원을 보여주고 있으며, 따라서 理氣로 설명되는 주희의 심성론에서 어떤 관점을 요구하고 있음이 분명하다. 그러나 이러한 관점에서 초래되는 어떤 어려움도 우리가 맹자에 관해 고찰함으로써 해결될 수 있을 것으로 보인다. 그러므로 우리는 퇴계의 사칠론은 맹자의 통찰과 주희의 논리를 종합하려는 시도를 표현하는 것이며, 따라서 양자에 대한 언급을 통해서 이해되어야 한다는 결론을 내릴 수 있다. 즉, 그 장점은 이와 같이 조명함으로써 평가될 수 있고, 또 그 단점도 이와 같은 조명을 통해서 보완될 수 있다는 것이다.<sup>25)</sup>

(김 종 석 譯)

---

25) 心性과 理氣에 관한 주희의 철학과 퇴계의 사칠론에 있어서의 의미에 관한 충분한 논의는 필자의 다른 논문 "On Chu Hsi's Philosophy of Mind, with Reference to His Theory of Self-cultivation"에 개진되어 있다. 우리가 여기서 논의한 주제와 관련해서는, 특히 이 논문의 1장(구조에 관한 부분)과 2장(작용에 관한 부분)을 참조할 것.