

四·七 논쟁을 통해 본 退溪의 人性論**

웨이밍 투 (Wei-ming Tu)*

• 目 次 •

I. 序 論	IV. 高峰의 도전
II. 經典의 문맥	V. 心·性·情
III. 퇴계가 해결해야 할 문제	VI. 退溪의 응답
	VII. 結 論

I. 序 論

한국 성리학에서 가장 영향력 있는 사상가이며 한국의 주희라고 일컬어지는 李滉(퇴계, 1501-1570)은 1559년 봄 奇大升(고봉, 1527-1572)과 四端과 七情의 쟁점에 관한 학문적인 교류를 시작했다.¹⁾ 고봉의 첫번째 서신을 받고 퇴계는 그 질문 내용을 단순한 개념의 명료화 문제로만 생각했다. 특히 그 서신의 내용은 『맹자』에서 언급한 四端이란 理에서 發하는 것이요, 『中庸』에서 언급한 七情이란 氣에서

* 하버드대학 교수

** JaHyum Haboush and Wm. de. Bary, ed., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York, Columbia University Press, 1985년) 게재논문

1) 이 논쟁에 대한 전반적인 설명은 Munsang Seoh, "The Ultimate Concern of Yi Korea Cofucians: An Analysis of the i-ki Dabates," *Occasional papers on Korea*, 5 (Joint Committee on Korean Studies of the ACLS and the SSRC, March 1977): 20-66. 참조.

發하는 것으로 규정한 鄭之雲의 ‘天命舊圖’와 관련되어 있다.²⁾ 이처럼 확연하게 四端과 七情을 이분법적으로 분리시킬 수 있는지에 대해 의의를 제기하는 고봉에게 퇴계는 “四端은 理의 發이므로 善하지 않을 수 없고, 七情은 氣의 發이므로 善할 수도 惡할 수도 있다.”는 말로 鄭之雲의 설명을 수정했다. 이러한 퇴계의 답변에도 이분법적 사고 방식이 은연중에 나타나 있는데, 이것은 고봉이 퇴계를 철저하게 비판하도록 부추긴 원인이 되었다. 퇴계의 답변은 고봉으로 하여금 자신의 도전적인 비판을 더욱더 치밀하게 만드는 계기가 되었다. 왕복 서신을 통한 이 논쟁은 고봉이 1562년 퇴계에게 타협적인 서신을 보냄으로써 절충점에 이르렀고, 퇴계는 이것을 흔쾌히 받아들였다.³⁾

四端과 七情의 쟁점에 대한 왕복 논쟁은 의심의 여지없이 한국 유교 사상에서 가장 중요한 지적인 사건의 하나였다. 실로, 이 논쟁은 동아시아에서 유교를 철학적으로 정교화시킨 획기적인 사건이었다. 여러 측면에서, 이 논쟁은 1175년 朱熹(1130-1200)와 陸象山(1139-1193) 간에 있었던 鵝湖寺 論爭과 비교될 수 있는 중요한 논쟁이었다. 주희와 陸象山의 논쟁이 전혀 다른 두 사람의 삶의 방식-‘道問學’과 ‘尊德性’-이 극적으로 대결한 것이라면,⁴⁾ 퇴계와 고봉의 논쟁은 성리학의 심리학과 인간학에 관한 가장 복잡한 문제를 추적 탐구하는 내용이었다. 전자가 중국 성리학을 理學派와 心學派로 나누는 계기를 마련했다면,⁵⁾ 후자는 인간의 情에 대한 유학의 기본 구조를 탐구

2) 鄭之雲의 도표에 대한 간략한 설명은 *ibid.*, pp. 32 and 59n23 참조.

3) 高峯의 편지를 포함한, 이 논쟁의 중요한 기록들은 『退溪全書』에 실려있다. 중 보판 「退溪全書」, 제4권, (서울:성균관대학교출판부,1978), vol.1,16:8a ~17:30a, pp. 405-42 참조.

4) 朱熹와 陸象山 간의 극적인 만남에 대한 간략한 주해는 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton:Princeton University Press, 1969), pp. 583-84. 참조.

5) 중국 성리학을 理學과 心學으로 구별하는 전통이 지금은 학계에서 문제시되고 있다. 牟宗三, 『心體與性體』 제 3권 (臺北: 正中書局, 1969), 同書 제1권 서문. 참조.

하여 ‘主氣派’가 성장할 수 있는 확실한 가능성을 열어놓았으며, 이것은 결국 한국 성리학이 독특한 면모를 지니게 만들었다. 더우기, 이 四·七論爭은 뛰어난 두 巨儒가 만났다는 의미 이상으로 한국에서 聖人の 道를 추구하는 후계자들에게 학문적인 토론의 훌륭한 본보기가 되었다.⁶⁾ 퇴계는 고봉이 지적한 의문들을 진지하고 너그럽게 받아들였는데, 이는 논증과 논의를 통해 경전의 의미를 명백히 밝혀야 할 책임있는 사람들에게 높은 수준의 시사를 주었다. 四·七論爭이 갖는 역사적 의의는 퇴계와 고봉의 교류가 끝난지 12년 후-퇴계 사후 2년-당대의 巨儒 李耳(栗谷, 1536-1584)와 퇴계의 충실한 후계자 成渾(牛溪, 1535-1598)이 일련의 서신을 통해 그 논쟁을 재개하면서 더욱 고양되었다.⁷⁾ 고봉은 四端과 七情의 근원을 이해하는데 있어서 理와 氣를 이원론적으로 보는 입장을 배척했는데, 栗谷은 고봉의 이러한 시도에 대해 분명히 동조적인 입장을 취했다. 그는 四端을 七情의 하위 개념(subset)으로 분류하여 이 문제를 해결하고자 했다. 달리 말하면, 四端은 더 포괄적인 범주의 人情을 의미하는 七情 내의 善한 요소이다. 人情은 理뿐만 아니라 氣도 반드시 포함하기 때문에, 四端과 七情도 理와 氣 두 요소를 다 포함해야 한다. 栗谷은 氣가 모든 情을 發하게 하며, 氣가 없으면 四端도 七情도 발할 수 없다고 주장했다. 한편, 理는 情이 명백하게 되는 근거가 된다. 즉, 理는 氣로 하여금 하늘이 명한 사물의 질서에 따라 情이 표현될 수 있도록 하는 궁극적인 근거를 제공한다.⁸⁾

6) Munsang Seoh, pp. 31-56. Takahashi Tōru, “Richō jugakushi ni okeru shuriha shukiha no hattatsu,” in the *Chōsen Shina bunka no kenkyū* (Tokyo, 1929), pp. 141-281. 참조.

7) 栗谷과 成渾의 왕복 논쟁에 관한 논문은 Chai-sik Chung, “Studies in Korean Confucian Tradition,” pp. 51-62 (unpublished manuscript). 栗谷의 철학적 인간학에 대한 체계적인 연구는 Yong Chan Ro, “*The Anthropology of Yulgok: A Non-dualistic Approach to the Mind and the Problem of Li and Ch’i*” (Ph.D. diss., University of California, Santa Barbara, 1982), chap. 2. 참조.

8) Yong Chan Ro, *Anthropology of Yulgok*, pp. 55-62.

II. 經典의 문맥

四端이 기록되어 있는 경전은 『孟子』이다.

측은한 마음(惻隱之心)이 없으면 사람이 아니며, 부끄러워하고 미워하는 마음(羞惡之心)이 없으면 사람이 아니며, 사양하는 마음(辭讓之心)이 없으면 사람이 아니며, 옳고 그름을 따지는 마음(是非之心)이 없으면 사람이 아니다. 측은한 마음은 仁의 단서가 되고, 부끄러워하고 미워하는 마음은 義의 단서가 되고 사양하는 마음은 禮의 단서가 되고, 옳고 그름을 따지는 마음은 智의 단서가 된다. 사람이 이러한 四端을 가지고 있는 것은 마치 四肢를 가진 것 과 같다. 이러한 四端을 가지고도 능히 할 수 없다고 말한다면 스스로를 해치는 것이다.⁹⁾

四端에 대한 맹자의 가설은 “仁·義·禮·智가 외부로부터 들어온 것이 아니라, 우리가 본래 가지고 있었던 것이다.”¹⁰⁾는 신념에서 비롯된 것이다. 맹자는 그 유명한 告子와의 논쟁에서 도덕적 자질의 ‘내재성’을 명확하게 주장했다. 이 주장은 그의 인성론에서 매우 중요한 부분이다. 즉, “만약 당신이 사람들로 하여금 情(본성)을 따르도록 한다면, 그들이 善을 행하도록 할 수 있을 것이다. 이것은 人性이 善하다는 것을 의미한다. 만일 사람이 惡을 행한다해도, 그것은 타고난 본성의 잘못은 아니다.”¹¹⁾ 우리는 나면서부터 필연적으로 이러한 情(선한 본성)을 가지고 있기 때문에 인간이다. 인간이 되기 위해서 기본적으로 갖추어야 할 것에 관심을 가지는 한, 四端은 존재론적인 위상을 갖는다.¹²⁾ 일반적으로 성리학자들은 이러한 견해를 자명한 진리로 받아

9) 『孟子』 「公孫丑上」 6.

10) 『孟子』 「告子上」 6.

11) 같은 책.

12) 이 쟁점에 관한 토의는 Tu Wei-ming, "On the Mencian Perception of Moral Self-Development," *The Monist* (January 1978), 61(1) : 72-81. 참조.

들이다. 그렇다면, 가장 중요한 문제는 실제 생활에서 이 진리가 어떻게 실현될 수 있는가를 증명하는 것이다.

비록 七情이라는 말이 『禮記』에 언급되어 있고, 그것이 喜·怒·哀·樂·愛·懼·欲이라는 기본적인 人情을 의미하며 외부로부터 배워서 획득되는 것이 아니라고 서술되어 있지만,¹³⁾ 성리학자들에게 관심의 대상이 된 것은 『中庸』 첫 장에 나오는 다음 내용이다.

喜·怒·哀·樂이 나타나지 않은 것을 中이라 하고, 나타나 절도에 맞는 것을 和라고 한다. 中은 천하의 큰 근본이고, 和는 천하의 達道이다. 中과 和가 최상의 경지로 구현되면 천지가 제자리를 얻을 것이며, 만물이 번성할 것이다.¹⁴⁾

설사, 七情이 존재론적인 위상을 갖지는 않는다고 하더라도, 명백히 형이상학적인 의미를 가진다. 확실히, 七情은 심리학적인 용어이지만 우주론적인 체계 안에 그 틀이 맞추어져 있다. 기본적인 人情의 별자리가 진열되어 있는 창공은 말하자면 전체로서 하나의 우주이다. 이것을 충분히 이해하기 위해서는 기초를 이루는 마음에 관한 철학적 탐구와 그것을 형이상학적으로 정당화할 수 있는 탐구가 필요하다.

역사적으로 보아, 맹자가 四端의 원리를 구상할 때, 『中庸』에 나타나 있는 七情을 알고 있었다는 증거는 없다.¹⁵⁾ 그러나 맹자의 학문은 『中庸』의 저자로 알려진 孔子의 손자 子思로부터 유래하였다는 것이 성리학자들에게 당연한 사실로 받아들여지기 때문에, 人性에 대한 맹자의 해석이 子思의 초기 사상 즉 “하늘이 사람에게 부여한 것을 性이

13) the "Li-yün" chapter of the *Li-chi*; James Legge, trans., *The Chinese Classics* (reprint, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1970), vol. 1, p.379. 참조.

14) 『中庸』 1장.

15) 『中庸』에 대한 간략한 논문, Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on chung-yung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976), pp. 1-28. 참조.

라 하고, 性을 따르는 것을 道라고 하며, 道를 닦는 것을 教라고 한다.”¹⁶⁾는 사상을 더욱 정교하게 밝힌 것으로 간주되고 있다. 당연히, 人性은 하늘로부터 부여받은 것이라는 개념은 ‘人性이 본래 善하다’는 언명에 형이상학적 정당성을 제공한다. 그러나 이것이 『中庸』에서 언급된 七情과 『맹자』에서 언급된 四端이 감정의 영역을 분리하고 있다는 가능성을 배제하지는 않는다. 예를 들면, 七情은 단지 자연스런 의미로 이해되는 일반적인 감정을 말하는 것이지만, 四端은 주로 도덕적 자기 수양을 위한 인간의 잠재력을 가르치는 標識으로써 인식되고 있다. 확실히 이 두 영역 사이에는 의미 있는 관련성이 있다고 생각한다. 결국 四·七論爭에 대한 완전한 지적 탐구를 통하여 우리는 그 관련성을 정확하게 규명할 수 있을 것이다. 아마도, 두 고전적 전통에 드러난 공통적인 방향은 四端과 七情의 수렴점을 찾아내기 위한 기반을 제공할 수 있을 것이다. 지금까지 그 주제에 대해서 학자들은 『中庸』은 맹자가 그의 철학적 인간학을 명료하게 하기 위해 의도한 것과는 상당히 다르고, 『中庸』이 보다 늦게 상징적으로 학설을 발전시킨 것 같다고 주장한다.¹⁷⁾ 따라서, 성리학자들의 가정에도 불구하고 四端과 七情이 반드시 동일한 지적인 맥락에 적용되지 않는다는

이 문제는 유교적 전통에 대해 일관성 있는 해석을 총괄적으로 제공하려한 주희의 체계적인 노력에 의해 더 복잡해졌다. 잘 알려진 바와 같이, 주희가 해석한-더 정확하게 말하자면 그가 재해석한-가장 중요한 저서는 四書이다. 그가 선호하는 교육적인 순서에 따르면 『大學』과 『논어』가 『맹자』와 『중용』보다 앞서며, 각기 유교의 道에 대해 넓고 깊은, 그리고 올바른 이해를 제공한다. 이러한 견지에서 보면, 四書에 나타난 모든 주요 내용은 전체적인 하나의 시각으로 통합되어 있다.

16) 『中庸』 1장.

17) 이러한 주장을 확실하게 위해서는 A.C. Graham, "The Background of the Mencian theory of Human Nature," *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, new series (December, 1967), 6(1-2) : 215-74. 참조.

이렇게 추정하는 이유는 다음과 같이 요약될 수 있다. 즉, (1)성현들은 시대가 변하고 환경이 바뀌면 거기에 맞는 다양한 교육을 하였지만, 사람들을 계몽시키기 위한 그들의 의도는 보편성을 지니고 있다. (2)비록 경전들이 오랜 세월 동안 존재해 왔지만, 그것들은 성현의 의도를 표현해 주었다. (3)문자 근본주의는 성현의 의도를 분명히 하려는 상황을 설명할 수 없기 때문에, 글자에 얽매이다보면 경전의 깊은 의미를 이해할 수 없을 지도 모른다. 왜냐하면 성현의 미묘한 의도를 파악하는 확실한 방법은 경전에 대한 올바른 해석을 통해서 가능하기 때문이다. (4)경전에 대한 타당성 있는 다양한 해석이 있고, 이러한 해석들은 상호 보완적이다. 그러나 성현의 의도는 항상 인간의 합리성 안에서 나타난 것이므로 모순되는 해석은 허용될 수 없다.¹⁸⁾

따라서 四端과 七情의 연계성을 찾는 것은 바람직하고 필요한 것이다. 게다가 이것은 자아실현을 하는데 있어서 情의 역할에 대한 중대한 쟁점과 관련된 성현의 의도를 이해하는 확실한 방법을 제시할 수 있다. 그럴지라도 역설적으로 감정이 일어나기전 마음의 상태를 이해하기 위한 주희의 강렬한 노력은, 일반적으로 中과 和에 대한 그의 명상적인 사고로 알려져 있는데, 그로 하여금 새로운 견지에서 경전을 통찰할 수 있도록 만들었다. 결과적으로, 그가 이해한 자기 수양은 맹자의 견해를 확고하게 하였다고 하기보다는 오히려 변형시켰다고 할 수 있다.¹⁹⁾ 그 하나는, 사람의 기본적인 情에 직접 호소하는 것을 통해 마음의 충분한 잠재력을 어떻게 실현할 수 있을까 하는 중대한 쟁점이 그 배경에 포함되어 있다. 주희는 自得體認하는 올바른 공부 방법을 공식화하려고 의도하면서, 교육의 초점을 程頤(伊川, 1033-1107)의 사상, 즉 “자기 수양은 진지함을 요구하고, 학문 연구는 지식을 확장시키는 것에 달려있다”²⁰⁾는 것과 유사한 방향으로

18) 朱熹의 경전 해석 방법에 관한 간략한 논문은 錢穆, 『朱子心學案』 제5권.(臺北: 三民書局, 1971), vol. 4, pp. 231-300. 참조.

19) 이 쟁점에 대한 철학적인 분석은 牟宗三, 「心體與性體」, 제3권, 1·2장. 참조.

20) *Erh-Ch'eng I-shu*, in *Erh-Ch'eng ch'uan-shu* (SPPY edition),

설정하고자 했다. 그러므로, 독서를 통해 사물에 내재된 理를 진지하고 경건한 자세로 窮究하는 것이 감각적 지각이나 감각적 지각이 일어난 후의 다양한 마음의 상태를 경험적으로 이해하는 것보다 더 낫다고 할 수 있는 것이다.

Ⅲ. 退溪가 해결해야 할 문제

한국의 성리학자들, 그 중에서도 특히 퇴계가 왜 유독 인간의 情에 관한 쟁점에 매료되었는가를 탐구하는 것은 문화적·역사적으로 큰 의의가 있다. 그런 쟁점으로 퇴계를 몰고 간 것은 고봉의 비판이므로, 퇴계는 주로 그 쟁점에 대해 일반적인 논의를 했을 뿐이라고 단순하게 말할 수는 없다. 이 논쟁은 한 역사적인 사건에 의해 야기되었으나, 그 논쟁이 이루어진 방식과 가치의 우선 순위를 확인하는 방법은 한국 문화에 깊이 뿌리를 내리고 있는 학문적인 질문의 방식을 보여주는 것이다.²¹⁾ 말할 필요도 없이, 이 중대한 주제를 탐구하기 위해서는 별

18:5b. For this translation, see *A Source Book*, p. 562. ‘진지함 (seriousness)’으로 번역된 중국어 ‘敬(ching)’은 경배(reverence) 혹은 존경(respect)으로도 번역된다.

21) 배경을 이해하려면 Park Chong-hong "Philosophical Foundation of Korean civilization and Course of Its Development," part 1, *Korea Journal* (March 1963), 3(3):23-27; Kim Hyong-hyo, "Confucian Thought in Korea," (September 1977), 17(9):42-52; Kim Doo-hyun (Tuhon), "Confucian Influences on Korea an Society," *Korea Journal* (September 1963), 3(9):5-11, 41 ; Lee Sang-eun(Yi Sangun), "On the Criticism of Confucianism in Korea," *Korea Journal* (September 1967), 7(9):4-18; Hong I-sop, "Political Philosophy of Korean Confuciansim," *Korea Journal* (September 1963), 3(9):12-16, 37; Park Chong-hong, "Toegyee and his Thought," *Korea Journal* (March 1971), 11(3):19-23; Martina Deuchler, "Neo-confucianism in Early Yi Korea: Some Reflections on the Role of Ye," *Korea Journal* (May 1975), 15(5) : 12-17 ;

도의 전문적인 연구 논문이 요구된다. 四端과 七情에 대한 해석을 공식화하려는 퇴계의 분명한 목적은 주희의 정신에서 유래된 것이지만, 그가 응답하기 위해 선택한 문제, 논리적인 입론 과정, 그리고 그가 도달한 결론은 주희 성리학에서는 전례가 없었던 것이었다고 확실히 말할 수 있다. 달리 말하면, 비록 경전의 문맥이 그 논쟁을 이해하는 기반을 제공할지라도, 퇴계로 하여금 모든 지적인 일을 떠맡도록 그를 강압한 핵심적인 문제에 속에는 물음의 참신성과 응답의 독창성이 나타나 있다.

내가 퇴계의 심성론에 대한 간략한 연구에서 지적한 것처럼, 주희의 理學에 동조하는 퇴계의 신중한 태도는 眞德秀(西山, 1178- 1235)가 편집한 『心經』을 읽고 나서, 깨달음을 위한 그 자신의 정신적인 탐구를 통해 얻어진 것이 분명하다.²²⁾ 그가 젊은 시절에 『心經』을 처음 접하고 깨달은 이래로 『心經』은 그에게 지속적인 영감의 근원이 되었다. 『心經』에는 인간이 되기 위해 공부해야 할 근본 사상이 담겨져 있는데, 그는 『心經』을 통해 주희의 구상을 평가했다. 이론적인 정합성보다도 삶 자체가 성리학자들의 주된 관심사기 때문에, 퇴계는 활동적인 실체인 마음의 문제에 주로 관심을 가졌다. 그래서, 복잡한 마음의 특성이 논리적인 방식으로 설명될 수 있다는 사색에 의거한 가설 체계를 확립하는 것 외에, 보통 사람들에게도 그의 통찰이 타당하다는 것을 증명하는 것이 중요한 목적이었다. 그렇다면 그가 해결해야 할 진짜 문제는 지적으로 정교하게 하는 것뿐만 아니라 상식적으로 쉽게 이해될 수 있는 타당한 이유를 제시하는데 있었다고 할 수 있다.

Lee Chong- young, "Yi Dynasty and its Confucian Culture," *Korea Journal* (July 1964), 4(7):19-25; and Michael C. Kalton, "An Introduction to Silhak," *Korea Journal* (May 1975), 16(5): 29-46. 참조 바람.

22) Tu Wei-ming, "Yi Hwang's Perception of the Mind," *Toegyeg hakpo* (October 1978), 19:455-67. Wm. T. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the learning of the Mind-and-heart* (New York: Columbia University Press, 1981), pp. 73-91. 참조.

퇴계가 해결해야 할 문제가 복잡한 이유는 이러한 이중의 방법론에 일부 원인이 있다. 즉 먼저 맹자의 전통에서 心의 구조가 무엇인가를 확실하게 증명하면서, 또한 이러한 구조가 보통 사람들의 경험에 근거를 두고 있으므로 누구나 자신의 경험을 숙고하면 쉽게 지각할 수 있다는 것을 증명하는 것이다. 특히 『聖學十圖』를 보면, 성현의 가르침을 도표로 만든 그의 의도 속에는 유교 경전에 대한 초보적인 교육을 받은 사람이면 도표를 통해 누구나 쉽게 성현의 깊은 가르침을 이해할 수 있다는 강한 자신감이 나타나 있다.²³⁾ 상세하게 구성된 대칭적인 관련성을 통해 성현의 중요한 사상을 설명할 수 있다는 자신감, 그리고 이러한 관계가 경험적으로 확인될 수 있다는 것을 보여주려는 욕구는 주희의 견해를 定說로 지지하려는 퇴계의 충실한 사명감으로 인해 더욱 복잡하게 되었다. 주희는 고전적 유교의 전통 특히 『中庸』과 『맹자』에 나타난 인간관과 우주관이 일관성이 있다는 가정을 설정했다.

비록 주희가 張栻(南軒, 1133-1180)과 중요한 서신을 교류하면서 中과 和 사이의 관련성에 대하여 폭넓은 논의를 했지만, 四端과 관련 지워 七情을 논의하지는 않았다.²⁴⁾ 四端은 理에 의해서 發하고 七情은 氣에 의해 發한다는 그의 분리된 주장은 四端과 七情 간의 상세한 관련성에 대한 체계적인 분석을 나타내려는 의도로 볼 수는 없다.²⁵⁾ 이 진술은 실제로 주희 심성론의 기반이 된다. ‘心은 性과 情을 총괄하고 통합한다’는 張載(橫渠, 1020-1077)의 의견에 따라,²⁶⁾ 주희는 心이 情을 적절하게 조정하고, 정을 本然之性으로 조화롭게 發하도록 하는 動因이라고 보았다.²⁷⁾ 心은 그 안에 理(性)와 氣(情)를 겸하고 있

23) 임금에게 『聖學十圖』를 바치는 退溪의 의향을 참고할 것. 『退溪全書』, 제1권, 7 : 4b-35b, pp. 195-211

24) 錢穆, 제2권, pp. 123-82.

25) 四端에 대해 朱熹가 주석한 결론은 『朱子語類』, 1876년판, 53:20a-b. 그것에 대한 退溪의 주석은 高峰에게 보낸 첫째 편지 『退溪全書』, 제1권, 16:12a, p. 407 참조.

26) *Chang Tzu ch'uan-shu* (SPPY edition), 14:2A. For a discussion, see *A Source Book*, p. 517.

기 때문에, 心이 理나 氣의 發일 수 있다고 인식할 수 있다. 그래서 心 안에서 理의 發은 四端으로 상징화되고, 氣의 發은 七情으로 상징화된다고 가정할 수 있는 이유가 되는 것이다.

心의 구조에 대한 이원론적 접근에서 해결되지 않은 문제는 四端에 대한 존재론적 위상과 경험론적인 토대이다. 무엇보다도 먼저, 四端도 情인가라는 의문과, 만약 四端이 情이라면 四端이 氣와 어떻게 떨어질 수 있는가라는 의문이 제기된다. 만약 四端이 불가피하게 氣의 發이라면, 어떤 의미에서 四端을 선형적이라고 정의할 수 있는가? 맹자의 전통에서는, 四端이 人性의 특성이라는 말을 되풀이할 것이다. 우리는 '性이 곧 理(性卽理)'라는 인식이 성리학에서 보편적으로 받아들여지고 있다는 것을 알고 있다. 이러한 견지에서 보면, 四端은 또한 理로서 받아들여져야만 한다. 아직까지, 주희의 철학 체계에서 理가 단지 이치를 의미하는 것인지 아니면 활동성까지도 의미하는지는 전혀 분명하지 않다. 人性에 대한 맹자의 개념에서, 四端은 명백하게 動的이고 경험적인 내포를 갖고 있다. 즉

내가 모든 사람에게 다른 사람의 고통을 차마 보지 못하는 마음이 있다고 말할 때, 그 의미는 이러하다. 지금 사람이 갑자기 어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보면, 누구나 놀라움과 측은히 여기는 마음을 가질 것이다. 그들이 어린 아이의 부모와 교체하기 위해서도 아니고, 이웃이나 친구들의 칭송을 듣기 위해서도 아니며, 어린 아이를 구하지 않을 경우 인간애가 부족하다는 평판을 싫어하기 때문도 아니다. 이런 경우를 보아, 우리는 측은지심이 없는 사람은 사람이 아니라고 볼 수 있다.²⁷⁾

그렇다면 퇴계의 딜레마는 주희의 심성론을 바탕으로 해서 맹자의 인성론을 올바르게 해석하는데 있다. 만약 그 둘이 서로 모순된다면, 그

27) Tu Wei-ming, "Yi Hwang's Perception of the Mind," p. 457.

28) 『孟子』 「公孫丑上」 6.

의 과업은 그것이 만족스럽게 해결되도록 처리하는 것이다.

IV. 高峰의 도전

겉으로 보기에, ‘四端과 七情은 근본적으로 모두 인간의 情이다’라고 주장하는 고봉의 견해는 퇴계의 명백한 이원론에 대한 일원론적인 공격을 뜻한다. 앞 단원에서 토의한 것을 비추어보면, 퇴계가 해결해야 할 가장 중요한 문제는 四端의 존재론적 위상이다. 퇴계에게 보낸 첫 서신에서, 고봉은 理와 氣라는 이원적 체계에 따라 四端과 七情을 구별하지 않고, 四端은 七情의 하위개념, 즉 純善한 情으로 이해하고자 했다. 달리 말하면, 四端은 맹자가 人性이 선하다는 생각을 전하기 위해 七情 중에서 신중하게 선별한 것이라는 입장이다. 특히, 고봉은 四端이 七情 안에 있는 情의 근원이며, 이것들은 결국 조화될 수 있다고 주장했다. 理는 氣의 主宰가 되고, 氣는 理의 재료가 되므로 그들이 개념적으로는 구별된다 하더라도 실제 사물에서는 분리될 수 없다. 情이 일어나기 전 中의 상태에 있는 마음은 純善하지만, 和의 상태에서 마음이 성취된다. 성취된 것으로써 조화된 情은 저절로 純善해진다고 말할 수 없다.²⁹⁾

고봉의 논리 속에는 四端도 七情과 같은 기본적인 인간의 감정이며, 자극이 일어난 후 처음 나타나는 마음이라는 것이 명백히 드러나 있다. 四端이 맹자에 의해서 善으로 분류된 이유는 그것들이 궁극적으로는 조화될 수 있다는 경험적인 단정 때문이다. 나아가 고봉은 性과 情의 상호 작용에 대한 그의 주장을 전개하면서, 四德처럼 四端을 강조한 주희의 의도는 근본적으로 그에 의해 自得한 것이라고 주장한다. 이것은 人性과 氣를 동일시하는 실수를 막으려는 신중한 주석이 되

29) 退溪에게 보낸 高峯의 첫째 편지 『退溪全書』, 제1권, 16:12b-14b, pp. 407-8 참조

록 할 의도였다. 四端은 단순히 善한 情이 조화를 이룬 것이고, 七情 또한 모두 절도에 맞으면 선하게 될 수 있다. 情에 관한 한, 情은 반드시 理와 氣 모두를 포함한다.

고봉의 기본적인 질문에 답하면서, 퇴계는 四端과 七情이 같으면서도 다른 것이라는 것을 함께 인식하는 것이 중요하다는 것을 지적한다. 四端과 七情이 나타나기 위해서는 반드시 理와 氣 모두를 포함하지 않을 수 없다는 것이 사실이다. 그렇지만, 四端과 七情의 출처는 아주 다르다. 四端은 仁·義·禮·智와 같은 선천적으로 타고난 마음 속의 도덕적 자질에 의해 생겨나지만, 七情은 내적·외적 조건 모두를 포함하는 복잡한 과정에 의해 자극 받는다. 단지 이런 특별한 의미에서, 七情은 理와 氣의 조화에 의해 지배되지만 四端은 단지 理의 지배만 받는다고 말하는 것이다. 四端과 七情의 중대한 차이를 인식하지 못하는 것은 人慾과 天理를 혼동하기 때문이다.³⁰⁾ 고봉의 도전에 대응하기 위한 퇴계의 전략은 그래서 다음과 같이 요약될 수 있다. 즉 (1)四端과 七情이 모두 情이지만, 경험적 사실에 관한 한 다른 영역에 관련되어 있다. (2)四端은 氣質之性 보다는 本然之性에 관련되어 있다. (3)理와 氣의 상호 의존성에도 불구하고, 性과 마찬가지로 情도 理나 氣에 의해 나타나게 된다. (4)理에 의해서 나타나는 四端은 순수한 善이지만, 氣에 의해 나타나는 七情은 절도에 맞아야만 善이 될 수 있다. (5)四端과 七情이 모두 情인 것은 확실하지만, 그것들의 所從來가 다르다는 사실을 인식하지 못하면 외부의 자극에 의해 일어나는 욕망과 도덕관념에 의해 생겨나는 내부의 충동을 구별하지 못하는 잘못된 결과를 초래할 수 있다.

그가 기본적인 질의를 한지 일년이 조금 지난 1560년 여름에, 고봉은 퇴계의 첫 서신에 대해 12가지 의문을 제기했다. 그 의문에 내재된 전략은 세 가지 상호 관련된 전술을 포함하고 있다. 첫째, 고봉은 경전의 원래 의미에 대한 정통적 해석도-주희의 경우를 포함하여- 틀

30) *ibid.*, 16:12a, p. 407

림없이 개인적인 관점에 따라 보완되었다고 지적하고 있다. 그 한 예로 선현들 자신들도 합일점에 도달하기 어려울지도 모른다는 것이다. 주희의 경우, 中과 和에 대한 초기와 후기의 견해가 아주 다르다.³¹⁾ 둘째로, 고봉은 나아가 그 논쟁이 진정 무엇에 관한 것인가를 사전에 결정할 필요성을 지적한다. 그는 四·七論爭이 주로 心, 性, 情에 관한 것이라고 주장한다. 理와 氣의 도덕적 관련성에 관한 쟁점은 논쟁의 핵심 대상이 아니다.³²⁾ 셋째로, 고봉은 동일한 실체를 말하는 다른 방식이 중요한 문제일 수 있다는 것을 제시한다. 四端과 七情이 두 개의 다른 실체를 말하는 것이라고 여겨지지 않는다. 이것들은 아마도 상호 보완적인 견지에서 동일한 실체를 언급하는 것이고 생각한다.³³⁾

퇴계의 첫 서신에 대한 고봉의 철저한 비판은 퇴계로 하여금 그의 입장을 수정하고 주장을 재정비하도록 했다. 고봉이 그의 첫 서신을 조목조목 분석한 것에 대한 응답으로써, 퇴계는 서신을 고쳐 썼다. 그리고 철저한 비판을 받은 석달 후인 1560년 가을에, 퇴계는 수정 해석된 두번째 서신을 고봉에게 보냈는데, 이 서신은 첫 서신의 내용에서 일곱 가지를 정정한 것이다.³⁴⁾ 퇴계는 고봉이 理와 氣를 一物로 보는 일원론적 입장에서 주희의 이원론을 공격한 羅欽順(整菴, 1465-1547)의 이론을 실질적으로 지지했다고 가정했는데, 이러한 자신의 가정이 잘못되었다는 것을 알고는 고봉과 羅欽順의 관련성을 지적한 문구를 삭제했다.³⁵⁾ 퇴계는 또한 그의 논증을 더 정확하게 하기 위하여 세 가지를 개정했는데, 주목할만한 양보는 七情에 대한 더 적극적인 견해이다. 첫 서신에서는 七情의 도덕적 위상이 불확실하므로, 七情이 조화를 이루도록 수양되어야 한다는 점을 강조한다. 그런데, 수정된 서신에서는 七情

31) 이 주장은 朱熹가 '中'과 '和'에 관한 자신의 초기 견해를 비판적으로 성찰한 것에 의해 실증될 수 있다. 이 중요한 쟁점에 대해서는, 牟宗三, 『心體與性體』, 제3권 1·2 장 참조.

32) 『高峰全集』, (재판, 서울: 성균관대학교, 1976), p. 247.

33) *ibid.*

34) 『退溪全書』, 제1권, 16:19a-24a, pp. 411-13

35) *ibid.*, 16:23a-b (p. 413).

이 비록 절도를 잃고 뾰족하게 되기 쉽지만, 원래는 옳은 것이라고 주장한다.³⁶⁾ 비록 퇴계가 고봉의 일부 견해를 기꺼이 받아들였다고 할지라도, 四端과 七情이 질적으로 다르며 理와 氣는 다른 범주를 갖는다는 원래의 입장은 그대로 남겨 두었다.

고봉의 철저한 비판에 의거해서, 퇴계는 두번째 서신에서 같은 방식의 견해를 채택했다. 퇴계는 12 항목에 대한 비판을 다섯 가지 부분으로 재배열했다. 즉, (1)그에게 보낸 고봉의 첫 서신에서 그가 오인한 부분과 그의 첫 서신에서 잘못해석한 부분에 대해 그는 단지 실수였다고 변명한다. (2)고봉의 지적을 통해, 그가 옳다고 믿었던 4가지 주장이 부적절하게 표현된 것이라고 인정하게 되었다. (3)13가지 소견이 근본적으로 모순되지는 않지만, 명확하게 할 필요가 있다. (4)그가 애초에는 해결될 수 있다고 보았던 8가지 논쟁거리도 지금은 양립할 수 없다는 것을 발견했고 (5)또한 근본적으로 불일치 하는 9가지 문제의 영역이 여전히 남아있다는 것도 발견했다.³⁷⁾ 퇴계의 두번째 서신은 (4)와 (5)의 영역에 집중되어 있다는 것을 알 수 있다. 8가지 논쟁거리 가운데, 퇴계의 해석에 대한 가장 도전적인 쟁점은 七情이 반드시 理를 포함하는 것처럼 四端도 반드시 氣를 포함한다는 고봉의 주장이다. 마찬가지로 9가지 문제 영역에 대해서도, 퇴계는 情과 마찬가지로 四端에 대해서도 특별한 지위를 부여하려고 했다. 이러한 시도는 두 종류의 善으로 도덕성을 분리시켰다는 고봉의 비판을 야기시켰는데, 퇴계가 지적 탐구를 하는데 있어서 이러한 고봉의 비판을 가장 위협적이라고 느낀 것 같다.³⁸⁾

36) *ibid.*, 16:21, p. 412

37) *ibid.*, 16:25a-28a, pp. 414-15

38) *ibid.*, 16:28a-39a, pp. 415-21

V. 心·性·情

퇴계는 七情이 氣하고만 관련되는 것도 아니고 단지 외부의 자극에 의해서만 발하는 것도 아니라는 고봉의 비판을 기꺼이 수용했다. 그렇지만 여전히, 퇴계는 七情이 반드시 理를 포함하며 본래부터 心 속에 내재한다는 사실을 수용한다고 해서 이것이 七情을 性の 특성으로 규정할 수 없다고 주장했다. 따라서 퇴계는 所從來와 선후 관계라는 견지에서 보면, 七情이 四端과 분명히 구별될 수 있다고 주장할 수 있을 것이다. 결국 四端은 心이 자연적·자발적·자율적으로 發한 것이다. 四端은 바꿀 수 없는 人性의 특성이며, 人性이 善하다고 말하는 것은 실로 이 이유 때문이다. 반면 비록 七情이 ‘인간적이고 전적으로 인간적’이라고 할지라도, 맹자의 견지에서는 도덕성의 기반이 될 수 없다. 게다가, 사람이 되려고 공부하는 동적인 과정에는 四端의 확충이 수반되지만, 이것이 七情을 억제하는 것에 의존하지는 않는다. 사실, ‘욕구를 줄여야 한다’³⁹⁾는 맹자의 생각 속에 확실하게 제시된 것처럼, 마음을 수양하기 위해서는 七情을 어느 정도 통제할 필요가 있다. 四端에 대한 관심 사항은 이것들이 하나도 제대로 수행할 수 없을지도 모른다는 것이다. 샘물이 흐르기 시작하고 불이 타기 시작하는 것처럼,⁴⁰⁾ 四端이 내부와 외부로부터 비인간화될 수 있는 경향을 극복할 수 있도록 하기 위해서 우리는 四端을 확충해야 한다. 이와는 달리, 七情에 관한 문제는 극단적이다. 이같은 특별한 관계에서 자기 수양을 위한 목적은 中의 상태로 되돌아가거나 아니면 情이 발한 후 和의 상태를 이루는 것이다. 따라서 절도에 맞

39) 『孟子』 「盡心下」 35. 이 구절을 D. C. Lau 다음 번역과 비교해 보기 바람.
 "There is nothing better for the number of one's desires. When a man has but few desires, even if there is anything he fails to retain in himself, it cannot be much; but when he has a great many desires, then even if there is anything he manages to retain in himself, it cannot be much." D. C. Lau, trans., *Mencius* (Middlesex, England: Penguin Classics, 1970), pp. 201-2. 참조.

40) 『孟子』 「公孫丑上」 6.

계 七情을 표현한다는 것은 禮의 기준에 맞게 七情이 지나침이 없이 적절히 조절될 수 있도록 하는 것이다. 달리 말하면, 동정심과 존경심이 부족하다고 근심하는 것과 분노와 기쁨이 지나치다고 근심하는 것은 질적으로 다른 도덕적 범주에 속한다.

비록 퇴계가 방금 언급된 방식에 따라 정확하게 논의하지는 않았지만, 확실히 맹자의 구상을 정확하게 인식하고 있었고 四端과 七情을 확연히 구별하는 그의 주장도 유사한 추론을 통해 서술하고 있음을 밝히는 것은 그리 어렵지 않다. 퇴계의 설명이 복잡한 이유는 心에 대한 주희의 철학사상을 충실히 따르려고 했고, 心에 대한 주희의 철학사상을 맹자의 인성론에 확실히 함축되어 있는 定說로 설명하려고 했기 때문이다. 따라서 情의 문제는 우리들이 논의해야 할 가장 중요한 명제가 된다. 이미 앞에서 언급했듯이 주희가 그의 사상을 체계화하는데 있어서 “心은 性과 情을 총괄한다(心統性情).”고 주장한 張載의 기본 개념을 받아들였기 때문이다. 이 개념에 대해 Wing-tsit Chan은 다음과 같은 주석을 달았다.

이것은 단순한 말이지만 이 학설은 성리학에서 가장 중요한 부분이다. 왜냐하면 이것은 情을 性과 동등한 위치까지 되돌려놓았을 뿐만 아니라 心이 인간 전체를 총괄한다고 보기 때문이다. 게다가, 성리학자들은 體와 用에 관한 이론을 바탕으로 해서, 體(性)와 用(情)이 心에 의해 조화가 이루어진다고 강력히 주장한다.⁴¹⁾

統(t'ung)이라는 말이 여기서 ‘총괄한다’라는 의미로 사용되었고, 또한 ‘지배한다’, ‘종합한다’는 의미도 있으며, 앞에서 인용한 부분에서는 ‘결합하다’라는 의미를 지니고 있음을 알 수 있다. 4가지 특성이 “心은 性과 情을 총괄한다”는 구절에서 아래와 같이 이해될 수 있다. 性과 情을 지배하는 心, 달리 말하면, 性과 情을 구체적으로 나타나게 하고 조화를 이루게 하는 心은 일관되고 활력 있는 전체로 인간의 두 가지 다른 특성을 종합하고 결합시킨다.

41) *A Source Book*, p. 517.

맹자보다도 주희가 心과 性 사이의 관련성을 인식하는 더 복잡한 방식을 신중하게 선택했든지 그렇지 않는지 간에, 그가 분류한 3부분은 자기 수양을 하는데 있어서 2개의 서로 다른 다른 실천을 요청한다. 心은 情을 지배하는 방식으로 性을 지배하지는 않는다. 理로써의 性은 마음을 포함하여 모든 사물이 존재하는 궁극적인 원인이다. 비록 心 안에 모든 理가 잠재적으로 포함되어 있다고 해도, 理가 충분히 발현될 수 있도록 心 자체를 하나의 가치 있는 매개체로 만드는 것이 필요하며, 이를 위해 정신적인 훈련과 육체적인 훈련을 통해서 心을 순수하게 하고 계발해야할 필요가 있다. 이런 의미에서, 心이 理를 지배한다는 말은 心의 적절한 자기 활동을 통해 理를 실현할 수 있다는 것을 의미한다. 이른바 情이 발하기 이전의 中에 도달하기 위해서는 일상의 예절을 따르는 자기 수양을 요구한다. 그래서 情을 지배한다는 것은 情을 조화시키는 것으로 인식할 수 있다. 이러한 논의는 비록 心이 理를 포함한다고 해도 心 자체는 氣가 순수하게 발한 것이라는 가정에 기반을 두고 있다. 理가 실현되지 않는 가능성으로 영원히 남아 있지 않도록 하기 위해, 心은 理가 실제 생활에서 영향력을 행사하도록 계속 노력해야만 한다. 情의 조화가 성현들의 생각을 저절로 알려주지는 않는다. 따라서 공부-格物에 함축된 모든 수양-가 절대적으로 필요하며, 도덕적으로 자신을 수양하기 위해서는 경험적 지식이 가장 중요하다는 사실을 분명하게 지적하고 있다.

“학문은 잃어버린 마음을 찾는 것이지 다른 것이 아니다.”⁴²⁾고 말한 맹자의 가르침보다 자기 수양에 대한 주희의 가르침이 확실히 더 정교하다. 그러나 맹자의 인성론을 정교하게 만든 주희의 노력이 인성론의 범위를 넓혔는지 혹은 맹자의 원래 의도를 실질적으로 재구성했는지를 확인하기는 어렵다. 心, 性, 情 세부분으로 형성된 心에 대한 주희의 개념은 대단히 애매하며, 이는 心과 性의 불가분성을 인정하는 맹자의 생각과 매우 다를지도 모른다. 주희는 맹자가 확립한 인성론에 종합적

42) 『孟子』 「告子上」 11.

인 분석을 가하여 그 이론의 더욱 심원한 의미를 찾아냈다. 맹자의 이론에서는 체계화되지 않은 육체적 본성에 대한 범주가 人性이 善하다고 본 그의 통찰력의 범위를 확실히 넓혀주고 있다. 그러나 理를 ‘도덕적 본성’으로 간주한 것은 원래의 구상에 대한 중요한 방향 전환인데, 이는 의도적으로 구상해낸 결과는 아니다. 맹자는 四端이 활동하기 시작하면 心의 도덕적 성향이 구체적으로 나타난다는 것과, 人性 속에 자기 실현을 위한 창조적 힘이 선천적으로 내재되어 있다는 것을 증명하기 위해 노력했다. 이런 특별한 의미로 人性이 善하다고 말하는 것은 이와 같은 독특한 의미를 지니고 있는 것이다. 만약 도덕성이 理로 정의되고, 또 理가 단지 이치에 불과한지 아니면 활동성도 있는지 확실하지 않다면, 도덕적 창조성에 관한 핵심 사항이 心의 불확실한 특성으로 불가피하게 이동하게 된다. 결과적으로, 비록 人性이 잠재적·본래적으로는 善하다고 해도, 心 안에 선천적으로 내재되어 있는 도덕적 성향이 반드시 스스로를 나타낼 것이라는 존재론적인 보증을 없는 것이다.

VI. 퇴계의 응답

퇴계의 과제를 논의하면서, 우리는 四端의 존재론적 위상과 경험론적 기반을 가장 핵심적인 쟁점의 하나로 살펴보았다. 맹자는 四端을 도덕성의 근원과 기반으로 간주했다. 그런데, 이 四端의 엄밀한 특성이 다소 문제시되는 이유는, 이미 우리가 알고 있는 것처럼, 心과 性과 情으로 삼등분한 주희의 심성론 때문이다. 퇴계는 맹자의 전통 속에서 心을 탐구하면서, 동시에 맹자의 견해에 관한 주희의 정교한 해석을 자명한 진리로 받아들였다. 따라서 퇴계의 과제는 의견상으로 드러나는 모순이 어떻게 해결될 수 있는가를 논증하는 것이다. 고봉의 도전은 퇴계로 하여금 理와 氣를 이원론적인 것으로 논의하도록 몰아

붙쳤다. 철학적으로 말하면, 퇴계의 응답에서 드러난 학문적 성과는 四端은 理에 의해서 발하므로 순수한 선이고, 반면 七情은 氣에 의해 발하므로 선할 수도 악할 수도 있다는 주장을 입증할 수 있는 그의 능력에 달려있다. 확실히 『朱子語類』에도 이와 유사한 말이 있고, 또 주희가 그런 말을 하면서 마음 속으로 유사한 생각을 했다고 믿을만한 근거도 있다. 그럼에도 불구하고, 퇴계는 맹자의 정신을 기반으로 주희의 의도를 해석하고, 나아가 자신의 생각을 체계화함으로써 程朱性理學에 독창적인 기여를 했다.

겉으로 보기에 매우 단순한 것 같은 이 주장의 깊은 의미를 올바르게 평가하기 위해서는, 四端이 실제로 어떤 종류의 情인가를 묻는 것이 아주 중요하다. 이 물음에 대한 준비 작업으로, 우선 情(feeling)과 감정(emotion)을 구별하는 것이 도움이 될 수 있다. 七情의 경우처럼, 비록 중국어 ‘情’이 감정(emotion)뿐만 아니라 정(feeling), 애정(affection), 정서(sentiment), 사랑(love), 열정(passion)을 의미하지만, 영어의 feeling(情)과 emotion(감정)을 구별함으로써 四端이 전달하려는 의미를 더 정확하게 확인할 수 있을 것이다. 감정이 ‘감동적이고 격동적인 동요와 혼란을 의미한다면’,⁴³⁾ 넓게 보면, 情은 ‘감각(the sense of touch)’을 말하는 것인데, 보고, 듣고, 만지고, 냄새 맡는 특별한 감각을 말하는 것이 아니라 모든 신체적인 감수성을 포함한다.⁴⁴⁾ 감정은 흥분된 정신 상태이며, 흔히 마음의 혼란으로 인해 일어난다. 감각이나 신체의 일반적인 감수성을 통한 육체적 감각 혹은 지각으로서의 情은 더 고상하고 세련된 감정에 이르는 감수성을 의미한다.⁴⁵⁾ 이 두 용어는 상호 중복되는 의미도 있지만, 인간의 경험에 관한 다소 다른 영역을 나타낸다. 情은 감정보다 의미가 더 깊고, 감정은 情보다 의미가 더 강하다. 情은 동사 ‘느끼다’에서 유래했고, 감

43) *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, E, 124, 2 under Emotion, p. 853

44) *Ibid.*, F, 135, under Feeling, p. 978

45) *Ibid.*, 2b and 5 under Feeling.

정은 ‘전입’와 ‘한 장소에서 다른 장소로의 이동’ 라는 원래의 의미로부터 파생되었다.⁴⁶⁾ 情이 많은 사람은 민감하고 직관적이며, 감정적인 사람은 흔히 통제할 수 없는 열정에 굴복한다. 情은 지속적이지만, 감정은 일시적이다. 요약하면, 우리는 마음 속에 있는 情을 밖으로 표현하지 않아도 느낄 수 있지만, 감정은 우리의 얼굴에 나타내지 않을 수 없다.

퇴계는 四端이 애초부터 기쁨이나 분노와 같은 감정적인 상태가 아니라, 선천적으로 인간의 본성 안에 내재된 것이라는 주장을 입증하기 위하여 四端은 理에 의해 發한다고 주장했다. 게다가, 七情은 외부의 자극에 의해 일어나지만, 情으로 간주되는 四端은 心이 자연적·자발적으로 표현된 것이다. 일반적으로 사용되는 영어에서, 감정은 의식의 인지적이고 의지적인 상태와 같은 부류의 정신 현상과는 구별된다.⁴⁷⁾ ‘감각적 경험에 의해 지식을 획득하는 경우에’,⁴⁸⁾ 감각으로서의 情은 인지 작용과 의지 작용이 뒤얽혀 있다. 엄격하게 말하면, 惻隱之心, 羞惡之心, 辭讓之心, 是非之心을 말하는 四端은 情일 뿐만 아니라 지각하고 의욕하는 기능도 있다. 실로 四端은 행동을 변화시키는 힘을 발생시키기 때문에 단순한 이치가 아니다. 七情이 활력을 부여받는 것과 같은 방식으로 四端이 氣에 의해 어땀든 활력을 받는다고 말하는 것은 잘못이다. 그 한 예는 四端이 자율성과 내재성과 자발성을 갖고 있다는 것이고, 반면 七情은 원래부터 이러한 특성을 갖고 있지는 않다는 것이다. 주희가 理와 氣의 관계를 설명하는데 즐겨 사용했던 말을 탄 사람의 비유는 퇴계가 다음과 같은 주장을 명백하게 하는데 영감을 주었다. 즉, 四端은 理에 의해서 發하지만 氣가 그것을 따르고(四端理之發而氣隨之), 七情은 氣에 의해서 發하지만 理가 그것을 탄다(七情氣發而理乘之).⁴⁹⁾

46) *Ibid.*, E, 124, 1 under Emotion (p. 853). For a general discussion on "emotion" in modern scientific literature, *Encyclopedia Britannica*, 6 : 757-66. 참조.

47) *Oxford English Dictionary*, E, 124, 4b under Emotion, p. 853

48) *Ibid.*, F, 136, 3 under Feeling, p. 978

49) 『退溪全書』, 16:36a, p. 419

고봉은 四端을 七情의 하위 개념으로 정의했는데, 퇴계의 견해로 볼 때, 고봉의 큰 문제점은 四端이 조화된 감정이 아니고 미묘한 心의 초기 활동이라는 사실과 四端이 단지 외부 자극에 반응하는 것이 아니라 人性을 올바르게 표현한 것이라는 사실을 이해하지 못하는데 있다. 퇴계의 사고 양식을 파악하기 위해서, 四端과 心의 본래 상태에 대한 관계는 파도와 바다의 관계와 같다는 現代新儒家 熊十力(1885-1968)의 비유를 빌릴 수 있다.⁵⁰⁾ 바다가 파도로 자신을 자연스럽게 나타내듯이, 心은 자발적으로 四端을 통해 자신을 표현한다. 모든 사람들은 이러한 情을 드러낼 수 있고, 공동체의 구성원 한 사람이라도 理 안에서 그것을 드러내지 못한다는 것은 생각조차 할 수 없다. 인간의 理는 “측은히 여기는 마음이 없으면 사람이 아니다.”⁵¹⁾는 것이다. 따라서, 측은히 여기는 마음이 理에 의해서 발한다고 말하는 것은 四端의 존재론적 위상을 강조하는 것이다. 이러한 추론은 말 등에 탄 사람처럼 理가 주재자라는 가정에 근거하는 것이다. 理가 의도하고, 통제하고, 지시하는 데로, 氣는 말처럼 추종한다. 말이 기수의 명령을 따르지 않을 가능성이 있다. 그러나 기수가 가야할 곳을 모른다고 말하는 것은 맹자의 행동 원리에서는 허용될 수 없다. 퇴계는 종합적인 견지에서 보면 四端과 七情이 理와 氣를 모두 포함한다는 것이 사실이라고 주장한다. 그러나 분석적으로, 所從來와 선후 관계를 언급하는 것이 보다 중요하다.⁵²⁾

『中庸』에 따르면, 人性은 하늘이 命한 것이다. 人性의 특징을 규정하는 四端 역시 분명히 하늘로부터 부여받은 것이다. 그러므로, 四端은 근본적이고 선형적인 것이다. 반대로, 七情은 근본적·선형적인 본성을 구성하는 부분이 아니다. 퇴계는 七情을 性의 원래 상태로 간주한다. 오히려, 七情은 사람들의 생리적이고 심리적인 상태를 조건적으로 표현한 것인데, 퇴계는 이것을 사람의 육체적 본성으로 간주한

50) 熊十力, 『體用論』 (再版, 臺北: 學生書局, 1976), p. 28.

51) 『孟子』 「公孫丑上」 6.

52) 『退溪全書』, 16:32a-33a, pp. 417-18

다.⁵³⁾ 七情이 氣에 의해 發한다고 말하는 것은 강렬한 인간의 情을 조화시키는 理의 관련성을 확실히 부정하는 것은 아니다. 喜, 怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 欲을 표현하는 적절한 방법이 있다. 이렇게 강렬한 情을 절도에 맞게 표현하기 위해서는 예절을 실천하는 것이 필요하다. 마음 뿐만 아니라 신체도 격식에 맞는 예절을 통해 자신을 표현하는 것을 배워야만 한다. 아마도, 다소 복잡한 정신적 기체에 의해 일단 이러한 감정들이 생겨나면, 이 감정들이 다양한 경로를 통해 적절하게 흐를 수 있도록 그것들을 이끄는 의식적인 노력이 필요할 것이다. 감정들이 일어난 후, 理가 그 위에 탈 것이라는 극적인 생각은 그 순간에 통제를 다시 시작한다는 의미를 정확하게 전하고 있다.

퇴계는 四端과 七情을 포함한 인간의 情이 理와 氣의 상호 작용에 의해 실제로 생겨난다고 인식했다. 그러나, 인간의 정서를 종합적으로 이해한다는 입장에서 理와 氣의 불가분성에 주목하는 것과 분노나 기쁨 같은 조화된 감정이 어떤 점에서 연민의 정이나 존경심과 비길만하다고 주장하는 것은 전혀 별개의 문제다. 퇴계의 분석적인 구별의 중요성은 四端에 대한 특별한 해명에 있다. 이것의 당연한 결론은 변화 가능한 활동성을 지닌 존재로서 理를 더 동적이고 독창적으로 해석한 것이다. 아무튼 理가 ‘動’한다는 문제가 주희의 심성론에서는 논쟁의 소지가 매우 많은 것이 사실이다.⁵⁴⁾ 고봉의 도전에 응답하면서, 퇴계는 理를 心 안에 선천적으로 내재한 발생력이 있는 힘으로 해석했다. 理는 人性을 특징지을뿐만 아니라 그 자신의 방향에 따라 理를 실현하도록 우리를 인도한다. 겉으로 보기에 주희는 경험론적으로 心을 정의한 것 같고,⁵⁵⁾ 이 정의로 보면 인간의 선형적인 존엄성이 문제가 있어 보이나, 퇴계의 철학적 인간학에서 이 문제가 완전히 해결되었다.

53) *Ibid.*, 16:30a-31a, pp. 416-17

54) 이 주제에 대한 논문은 錢穆, vol. 1, pp. 249-51. 참조.

55) 唐君毅, “朱子之理氣心性論” 「原性篇」 『中國哲學原論』 (Hong Kong: New Asia Research Institute, 1968), pp. 358-411, 특히 pp. 392-99. 참조.

VII. 結 論

퇴계는 고봉과의 논쟁에서 최종 결론을 내린 것 같다. 그는 고봉으로부터 화해를 청하는 서신을 받고 매우 기뻐했고, 고봉의 總論이 사실상 자신의 생각을 진술하고 있다는 것을 발견하고 크게 고무되었다. 퇴계와 고봉에게 四·七 論爭은 상호 이익이 되는 바탕 위에서 결론을 맺게 되었다. 그러나, 조선 성리학에 대한 견지에서 보면, 퇴계의 견해를 지지하는 우호적인 해석은 단지 이 역사적인 논쟁의 전반부에 나타난 결론이다. 栗谷과 牛溪간의 왕복 논쟁은 전적으로 다른 문제이다.⁵⁶⁾ 만약 퇴계가 栗谷과 牛溪의 서신에 나타난 四·七 論爭에 대한 비평을 알았다면, 그는 깊이 우려했을 것이다. 栗谷이 제기한 의문이 퇴계를 지지한 牛溪의 많은 설명들을 무력하게 만들었는데, 만약 栗谷이 퇴계에게 이러한 의문을 제기했다면 그가 어떻게 응답했을까? 이러한 추측은 흥미롭고도 재미있는 일이다. 철학적으로 중요한 이런 문제를 다루기 위해서는 퇴계의 지식 체계에 대한 포괄적인 이해가 요구될 것이다.

四·七 論爭은 한국 성리학계에 깊이 뿌리 박힌 문화적이고 심리적인 전제에 부응하여 퇴계와 고봉간의 상호 교류에 의해서 야기되었다고 할 수 있다. 실로 고금의 학자들은 이것이 조선시대 지성사의 현저한 특징이라고 규정한다. 그러나, 이러한 상호 교류가 유교적 전통에서 쟁점이 되는 문제들을 총괄적으로 제기하고 있으며, 또한 도덕적 자기수양을 하는데 있어서 情과 감정의 문제는 인간의 영원한 관심사이므로, 四·七 論爭은 동아시아에서 성리학적 내용 체계에 대한 이해를 심화시키고 확장시켰다. 그 문제에 대한 기본적인 탐구만을 통해서도 우리는 그 내용 체계가 얼마나 다양하고 복잡한지를 알 수 있다.

56) Munsang Seoh, pp. 37-41. 참조.

(김 동 철 譯)