

性理學 도덕규범의 창안자로서 李退溪**

파올로 산탄겔로(Paolo Santangelo)*

나는 오늘 이 회의에 참석한 다른 사람들과는 달리 이퇴계의 사상에 관한 전문가가 아니다. 나의 연구분야는 명·청시대의 중국과 조선 후기의 사회사와 사상사이다. 나는 최근에 유교 사회에서는 악을 어떻게 인식하고 있는가 하는 문제에 관심을 갖기 시작했는데 그 이유는 그 문제가 서양의 전통 사회에서 가장 중요한 문제들 중의 하나라고 생각하기 때문이다. 그렇게 하여 나는 그 점에서 서양과 동아시아가 어떤 관련성을 지니고 있는지를 알고 싶은 것이다.

이런 주제는 특정 사회의 가치, 행위, 생활 양식 등을 이해하는 데에 중요할뿐만 아니라 그 의미 자체가 매우 유용하고, 또한 특정 국가의 사회적·경제적 발달의 독특한 양상과 근대화 과정에 나타나는 문제들에 해답을 얻는 데 도움이 된다. 이미 잘 알려져 있는 베버의 가설에 의하면, 일부 유럽 국가들에 있어서는 종교적 긴장 상태가 자본주의를 발달시키는 자극제가 되었지만 중국의 경우에는 유교적 윤리 규범 때문에 자본주의의 발달이 실패했다. 최근에 토마스 메츠거(Thomas Metzger)씨는 자신의 자극적인 저서 『근경으로부터의 탈출- 신유학과 변화하는 중국의 정치 문화』(*Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, 1977.)에서, 그리고 그 이전에 島田虔次씨는 그의 저서 『中國における 近代 思想の 挫折』을 통하여 베버와는 달리 중국의 근대적인 발

* 이탈리아 나폴리대학 교수

** 이 논문은 제8차 퇴계학 국제학술회의에서 발표한 것임

전에는 신유교가 기초가 되었다고 주장했다. 일본의 경우에는 De Bary와 그 외의 다른 학자들이 왕양명의 사상이 일본의 근대적인 발전을 가져왔다고 주장했다. 이러한 관점에서 한국에 대해서도 많은 주장을 제기할 수 있을 것이다.

나는 신유학을 연구하는 학자들과 접촉을 유지하는 데 각별한 관심을 가질 것이다. 그렇지만 현재로서는 명대의 중국 사회에서 악을 어떻게 평가했는가에 관한 가장 중요한 글들을 수집하고 그 글들 속에서 세가지의 중요한 문제들에 관한 가설적인 해답을 다음과 같이 입증하려고 노력하고 있다.

- 악의 원인-낙관론: 만물의 조화를 추구하고, 현실은 이성적이라고 생각하며, 악의 존재를 인정하지 않음.

이원론

거부 : 환상의 세계

불합리성

- 악의 기원- 신비적

형이상학적

이성주의적

- 무엇이 악인가?-도덕적: 사회적 관습의 위반(수치심).

손해와 무질서를 초래함

이성적 질서의 위반. "

자연적 질서의 위반. "

초자연적 질서의 위반. "

물질적: 해방 혹은 구제

필요 혹은 우주적 조화의 요소

파괴, 불합리성

부적절 혹은 부정

중국과 한국의 신유학 사상에 있어서의 악과 슬픔의 인식에 관하여 공동 연구를 원하는 사람은 누구든지 나의 대학으로 편지를 보내 주시기 바란다.

일반적으로 말하면 신유가 학자들은 비록 경제적인 조건과 외적인 요인들을 부인하지 않았지만 유교의 전통적인 낙관론을 잇은 채 악의 내적·정신적인 기원을 강조하고 있다.

인간의 번영에 관한 그들의 관심은 주로 선한 정부에 있고 또한 인간의 번영을 통치자의 선정의 결과라고 주로 생각하고 있다.

악이 인간과 역사에 어떤 영향을 끼쳤는가 하는 문제는 고대와 중세의 유교에서보다 현대에 와서 더욱 분명히 논의의 대상이 되고 있다. 그것을 주회는 마음의 나약성으로, 대부분의 사상가들은 도덕적 노력 즉 공부의 부족을 강조하는 것으로, 그리고 고염무는 엄숙한 수치심 등으로 표현했다.

모든 노력에도 불구하고 신유가 학자들은 악의 문제는 존재론적인 수준에서나 혹은 실제적-실존적인 수준에서나 해결하기 어려운 문제라고 생각하고 있다.

그들은 그들의 철학 체계가 직면하고 있는 주된 모순점이 무엇인지 알고 애쓰고 있다. 즉 신유학에서는 실제에 관한 근본적으로 일원론적인 개념에 기초하여 맹자가 말한 본래적인 선을 수용하고 있으나, 동시에 악의 존재와 그 내적인 기원을 인정하고 있다. 그들은 일상의 현실에 대한 인정, 역사에 대한 연구, 그리고 불교에 관한 장기간의 논쟁 경험 등으로 인해 악의 심각한 영향을 분명히 깨닫게 되었다. 더구나, 논란이 많았던 왕안석의 개혁이 실패하고, 그후 송왕조가 붕괴함으로써 현실에 대한 인식은 더욱 더 강화되었다. 우주와 조화를 이루고, 사회적·정치적 현실을 이상적으로 변화시키는 방법에 대한 인식 등이 중요한 문제로 등장한 것이다.

두 가지의 상이한 수준, 즉 존재론적인 수준과 심리학적인 수준이 혼돈됨으로써 문제는 훨씬 더 복잡하게 되었다. 예를 들면, 理속에서 우리는 보편적인 순수한 원리와 인간의 도덕적·이성적 본성의 두 개념을

찾아낼 수 있고, 氣는 모든 사물에 편재한 동적이고 다양한 요인, 우주의 에너지, 구체적인 사물의 재료, 인간의 기질, 민감한 인식작용 등을 의미하는 것이다.

이와 같은 연구에 도움을 줄 수 있는 안내자나 조정자가 없을 때 도덕적 긴장은 더욱 강화되기 마련이다. 이런 견지에서 볼 때, 고독과 개인의 양심의 자율성은 근대의 실존주의적 파토스처럼 보여질 수 있다.

이러한 불만족과 내적인 불일치는 신유교의 종교성의 기초가 되고 또한 정교한 심리학적인 분석을 요하는 신비적·직관적인 과정과 자기수양을 통한 고도의 평형상태를 추구하는 기초가 되기도 한다. 마음을 통제하게 되면, 그것을 무엇이라고 부르든 간에, 궁극적인 실재와 동일한 상태에 도달하게 된다.

그러나 위에서 말한 두 가지의 모순점이 유대교와 기독교의 전통에서 볼 수 있는 것처럼 심각한 죄의식을 가져오는 것은 아니다. 그런 문제들에 대처할 수 있는 첫 번째 방법은 악과 무질서의 존재론적인 가치를 감소시키고 그 대신 원리와 마음의 우월성을 높히는 것이다. 선악은 우리 지중해의 전통처럼 마니교적인 대비로써 이해되는 것은 아니다. 악은 전체의 본질 속의 우월한 수준을 파괴하는 변증법적인 두 요소 중의 하나이다. 질적 도약이란 최고선의 자발적인 실현 과정에 몰입되어 선과 악을 구별하는 것과 같은 어떤 구별을 극복하는 것이다.

더구나 인간의 자율성과 고독에 대한 개념은 동양과 서양이 서로 다르다. 동아시아에는 개인과 직접 관계를 맺는 인격적인 신이란 존재하지 않는다. 그렇기 때문에 모든 인간은 고독한 것이다. 그 대신 동아시아에는 개인과 그 개인이 소속하고 있는 사회 집단 사이의 강력한 상호관계가 항상 존재한다.

인간은 나약해질수록 죽음과 슬픔을 죄악시하는 고통을 겪게 되고, 심지어 그런 고통을 자연적인 현상으로 받아들여지게 된다. 이런 현상은 도교와 불교의 유산에서 비롯된 것이다. 현실에서 벗어나려는 유혹을 물리치면서, 또한 불교처럼 현실의 존재를 부정하기도 하는 신유학자들은 중립적인 해결책을 따른다. 즉 그들은 세상사에 관여하면서도 동시

에 마음의 평안과 안정을 유지하려고 노력한다.

악은 어디에서 유래하는가?

신유학자들은 존재론적 관점에 입각하여 靜과 動의 두 개념을 고안하여, 외부의 자극과 우주의 변화, 무수히 많은 무질서한 변화, 혼란의 증대 등은 마음을 방해하기도 하고 보존하기도 한다고 생각한다. 생활의 자극과 변화에 반응하고, 세상사의 변화에도 반응하는 마음은 작용도 하고 반작용도 한다. 신도가에서처럼 靜의 개념은 動의 개념과 엄격히 대비되지 않고 상호 변증법적인 관계를 맺는다.

그래서 李翱(?-844)는 靜과 動을 연속적인 관계로 이해하여 그들을 성실함의 상태에 상응하는 고요함의 상태로 변화시킬려고 하였다. 周敦頤, 程氏 兄弟, 朱熹, 그리고 王守仁 등은 정과 동을의 상태를 마음이 외부의 유혹에 냉담한가 혹은 반응하는가에 따라 未發과 已發이라는 개념으로 설명한다. 그렇지만, 일찍이 이고가 靜과 動의 대비를 誠의 상태에서 극복하였듯이, 이들은 모두 “생각함이 없이 통찰함”(주돈이), “태연함”과 “만물과의 본래의 합일”(정호), “성실”(주희), “조화”(왕양명) 등의 고차원적인 종합의 상태에 도달하였다.

퇴계는 이런 모든 개념들을 잘 이해하고 있다. 그는 기대승의 반론에 답하기 위하여 인간의 도덕성과 마음을 분석하는 과정에서 특히 이런 개념들을 사용하여 理와 氣, 본성과 감정, 덕과 욕망 사이의 구별을 재확인했다. 그의 존재론과 윤리학의 모든 체계는 이런 개념들의 구별에 기초하고 있다.

그는 “만약 우리가 氣가 자연히 발현하는 것을 두고 理의 본체도 그러한 것이라고 여긴다면 본성과 氣를 일물로 여겨 분별하지 않는 폐단에 빠지게 되고, 혹은 인욕을 천리로 여기는 병통에 떨어지게 된다 (22:5a-b).”고 말한다.

퇴계는 理學의 학문 체계, 특히 주희의 학설을 신봉하는 사람이다. 그는 주자가 말한 마음의 나약함과 도덕적 노력의 중요성을 강조하면서 이기적 욕망을 버려야 한다고 주장한다. 인간과 사회의 도덕성에 관한 퇴계의 전반적인 견해는 『天命圖說』에 나타나 있다.

인간은 누구나 天理와 부합하려는 본성을 부여받고 있다. 理는 우주에서 유일하다. 인간은 또한 氣를 부여받았는데 氣는 인간 사이의 차이를 결정할 뿐만 아니라, 인간 이외의 다른 존재들 사이, 그리고 사물들 사이의 차이도 결정한다(『天命圖設』 4a-b). 따라서 이 세상에서 理는 유일하고 氣는 다양하다. 理는 어디에서나 동일하고, 氣는 각 존재에 따라 다른 모습을 취하고 있다(상계서, 7a). 인간과 사물이 창조될 때 그들은 기에 의해 음과 양을 부여받는데, 오직 인간만이 우둔한 다른 존재와 사물과는 다르게 그 빼어남을 얻어 가장 영특하다(상계서, 7a-b). 이런 차이에 기초하여 인간은 세 가지 계층으로 나뉘어진다. 최상의 계층은 지식 계층으로서 그들의 기질은 순수하고 잘 다듬어져 있고, 천리에 대하여 분명한 이해를 하고 있으며, 결과를 생각하여 행위하고, 또한 하늘에 자발적으로 순응한다. 중간 계층은 기질이 반은 맑고 반은 흐리기 때문에 그들의 이해가 지나치고 그들의 행위는 불충분하거나, 혹은 반대로 그들의 이해가 불충분하고 그들의 행위가 지나치기도 하며, 하늘에 순응하기도 하고 반대하기도 한다. 무식한 최하층의 사람들은 흐리고 순수하지 못한 기질을 지니고서 상류 지식 계층에 반대하고 天理를 이해하지 못하며, 그들의 행위는 사악하고 하늘에 반대한다(상계서, 10a-b). 이러한 이론은 공적인 도덕성의 기초가 되었을 뿐만 아니라 사회 질서를 유지하고 사회를 계층화하는 기초가 되었다.

위의 주제에 관한 퇴계의 입장과 주장이 가장 명확히 나타나 있는 저작은 퇴계가 기대승(1527-72)과 교환한 왕복 서신이다. 그러나 두 사람 사이의 논쟁은 악의 기원과 본성을 직접 토론한 것이 아니라 형이상학적이고 존재론적인 논쟁의 형식을 취하고 있다.

이미 잘 알려져 있는 바와 같이 퇴계와 기대승의 논쟁은 정지운(1509-61)의 글을 퇴계가 평가한 후 정정한 데에서 비롯된다. 퇴계의 『天命圖設』에 나타나 있는 그 글에는 “四端은 理에서 발하고, 七情은 氣에서 발한다(四端發於理 七情發於氣).”라고 쓰여 있다. 그런데 퇴계는 그것을 “四端은 理의 發이고, 七情은 氣의 發이다(四端理之發 七情氣之發).”로 정정했던 것이다. 비록 두 주장 사이의 차이는 미미하지만 기대

승이 보기에 사단과 칠정을 명확히 구별하는 것은 비현실적이었다. 기대승은 인간의 마음과 감정에 대한 보다 근대적이고 개방적인 태도를 지니고서 그런 마음과 감정의 자연적·적극적인 특성을 강조하고자 한 것이다. 한편, 퇴계는 인간의 일탈 행위를 염려하여 외부로부터의 위협을 강조하고, 또한 자기수양만이 타고난 완전함과 理의 불변성을 보존할 수 있다고 생각한다. 비록 퇴계가 기대승의 반론에 부딪혀 자신의 입론을 약화시키지만, 악은 외부에도 존재하고, 또한 氣로 인해서 사실은 인간의 내부에도 존재한다는 자신의 엄격한 도덕적 태도는 바꾸지 않는다. 퇴계의 이원론적인 개념은 주희의 이원론보다 더 엄격한 것으로서 인간 내부의 우주적인 변화의 모호성과 위험, 그리고 외부의 유인에서 발생하는 비이성적인 경향 등을 보여 주고 있다. 다시 말하면, 두 사람 사이의 차이점은, 퇴계는 惡이 현실의 존재론적인 기원을 가지고 있으며, 우주론적인 氣는 인간의 기질에 상응하는 것이라고 주장하는 반면, 기대승은 악이 실체를 갖고 있지 않기 때문에 인간이 무질서에도 이끌리는 자신의 감정을 통제하지 못할 때에만 구체적인 모습을 띤다고 주장한다는 데에서 단적으로 나타난다.

퇴계는 위의 두 가지 주장을 모두 수용하고 있지만 그의 접근방식은 중국의 신유학자들보다 융통성이 부족하며 변증법적이기보다는 형이상학적이다. 인간의 본성은 理와 四德과 일치하는 것으로서 이로 인해 인간의 본성이 원래 선하다는 것이다. 따라서 善과 순수함을 유지하는 것은 이러한 타고난 본성, 혹은 理를 발현하는 것을 의미한다. 사실상 기대승과의 논쟁으로 인해서 퇴계는 자신의 입론을 일부 수정하여 四端 속에 氣도 존재한다는 것까지 인정하게 되지만, 기본적으로 그의 이원론과 도덕주의는 기대승보다 더 철저한 것으로 보여진다.

신유학자들은 인간의 마음이 본래의 순수성을 잃고 情과 私慾을 지니기 때문에 악이 발생한다고 주장한다.

氣가 惡을 발생시킬 가능성을 지니고 있다는 주장을 최초로 한 사람은 張載이다. 그는 형식의 단계로 변화하고, 구별하고, 반대하고, 대립할 때 惡이 발생한다고 주장했다. 그 후 程씨 형제와 특히 朱熹는 氣의

발동과 다양성을 理의 불변성과 대조하여 氣가 人慾을 발생시키고, 氣의 발동이 理를 흐리게 한다고 주장했다.

程朱學派와 陸王學派의 가장 중요한 차이점은 개념과 理와 마음의 역할 뿐만 아니라, 윤리사상에서도 나타난다. 전통적인 신유학의 가치는 누구나 명백히 수용하고 있다.(자기수양, 현실적인 문제, 그리고 국정운영 등의 문제를 강조하는 정도에 있어서 宋明시대와 淸시대는 의견상 차이가 있다.) 그러나 소위 일원론자들은 이원론자들과는 달리 엄격한 도덕성을 고집하지 않는다.(비록 진현장, 1428-1500, 과 같은 “철저한 이상주의자”는 일원론자이면서도 인욕에 관한 불교의 모든 유산을 수용하는 경우가 있지만.) 더구나 명대 후반기의 괄목할 만한 사회적·경제적 발전이 윤리학에 큰 영향을 끼친 결과 새로운 가치들이 등장하자 전통적인 가치들은 비록 형식적으로는 수용되었지만 내부에서는 무시되는 경우가 많았다. 주희의 학문은 중국 황실과 조선의 조정에서 공식적으로 받아들여져서 理의 선천성과 객관성이 강조되고, 또한 理는 우주론적 관점에서 사회적·윤리적 질서의 불변성을 지닌 것으로 이해되어 합법적으로 수용되었다. 이제 왕양명과 그의 학파는 주자학의 가치에 공식적으로는 어떤 문제도 제기하지 않게 되었다. 그렇지만 양명학파는 理의 인간적·주관적인 기원을 밝힘으로써 실제로는 理의 절대성을 약화시키고, 그 대신 인간의 마음 그 자체를 도덕성의 근원으로 간주했다. 다른 한편 왕양명의 사상 체계에 있어서는 도덕적 이해를 두 가지 수준으로 나눌 수 있는데, 불교의 “초월적인 진리”와 도교의 “절대적인 지식”을 강조하는 상위 수준에서는 논리적인 특징과 도덕적인 규범이 배제된다. 더구나 주자학의 공식적인 해석서와 주석서가 평가절하되고, 또한 양명학이 최하층의 예능인들을 포함한 사회의 모든 계층에까지 보급됨으로써 새로운 이단 사상이 출현하는 계기가 되었다. 지혜는 이제 더 이상 지식 계급만의 전유물이 아니었다. 실현 가능한 본래의 선은 맹자의 사상에 근거해 보거나, 혹은 인간 본성 그 자체의 확대를 위해서나 “거리는 온통 현인들로 가득 차 있다.”는 구호에 따라 모든 사람이 시인하게 되었다. 이러한 모든 현상은 개인적 판단의 증대와 도덕적 상대주

의회에 기여하게 되는 바, 그것은 우리들에게 “자유 의지”라는 르네상스 와도 유사한 의미를 지닌다.

이러한 새로운 분위기는 중국의 일부 철학자들의 사상에 영향을 끼쳐서 왕부지(1619-92), 안원(1635-1704), 대진(1724-77) 등은 氣 속 에 道가 들어 있다고 강조하게 되었고, 이지(1527-1602), 유근(1536-1618) 등은 인욕의 의미를 다시 부각시켰다.

이퇴계에 있어서도 악의 문제는 중요하게 취급된다. 그러나 그는 程朱의 전통에 철저히 매달려 있다. 그는 윤리적 문제에 대한 엄격한 접근을 강조한다.

퇴계는 절대적인 이원론에서 출발하여 理와 氣를 명확히 구별한다. 그러한 구별을 통하여 그는 맹자의 주된 덕의 네 가지 단서가 되는 四端과 七情을 구별함으로써 인간의 마음과 태도를 인식하게 된다. 퇴계의 입론에 반대하는 사람은 기대승으로서 그는 이원론을 강하게 반대한다. 기대승은 주희의 주장에 관한 자신의 입설에 의지하여 理와 氣는 분리될 수 없는 것이라고 주장한다. 따라서 그는 理와 氣를 구별하는 식의 어떠한 이원론도 상대적인 것이라고 생각하게 되고, 결국 “四端은 理에서 發하고, 七情은 氣에서 發한다.”는 퇴계의 주장은 지나치게 단순화시킨 것이라 하여 거부한다.

그러나 퇴계는 기대승의 반론에 부딪혀 그 이전의 엄격하고 경직된 견해를 수정하여 四端과 七情이 모두 情이라고 인정하기 시작한다. 그러나 퇴계는 理와 氣가 두 가지의 다른 범주라고 다시 주장하며 理에 의해 부여받은 타고난 본성과 氣에 의해 부여받은 기질적인 본성을 구별해야 한다고 말한다. 이와 관련하여 그는 “비록 氣없는 理가 없고 (21:9a, 10b), 理없는 氣가 없지만 주요한 논거에서는 理와 氣는 다르기 때문에 구별되어야 한다(22:1a). 따라서 사단과 칠정은 다른 감정이다.”라고 말한다.

최후의 타협적인 입장에서 퇴계는 理와 氣를 다같이 情으로 보고 그들의 상호 작용을 인정하게 되지만, 그래도 理와 氣를 情의 범주상으로 구별하여 “四端은 理가 발하여 氣가 그것에 따른 것이고, 七情은 氣가

말하여 理가 거기에 탄 것이다(22:14a, 18a).”라고 말한다.

퇴계는 또한 “四端이 외물에 감응하여 움직이는 것은 七情과 다르지 않지만, 四端은 理가 發하여 氣가 따르는 것이고, 七情은 氣가 發하여 理가 거기에 타는 것이다(22:14a, 18a). 옛 사람이, 사람이 말을 타고 출입하는 것으로써 理가 氣를 타고 운행하는 것에 비유하였는데, 사람은 말이 없으면 출입하지 못하고, 말은 사람이 없으면 길을 잃게 되니 이것은 썩 좋은 비유이다. 사람과 말은 서로 기다리는 관계이지 떨어질 수는 없는 것이다. 이것을 가리켜 말하는 자가 ‘가는 것’만을 말하면 사람과 말이 모두 거기에 포함되니, 四端과 七情을 통틀어 말하는 것이 그것이다. 혹은 ‘사람이 가는 것’만을 가리켜 말하면 말까지 함께 말하지 않더라도 말이 가는 것도 그 속에 포함되니 四端의 경우가 그것이다. 또한 ‘말이 가는 것’만을 가리켜 말하면 사람까지 함께 말하지 않더라도 사람이 가는 것도 그 속에 포함되니 七情의 경우가 그것이다(22:14b-15a).”고 말한다.

이렇게 세 가지의 가능한 상황을 제시한 후에 퇴계는 자신의 주장을 설명하면서 氣의 특성들을 다시 구별하고, 또한 간접적으로는 사회적 차별도 주장하게 된다.

즉 퇴계는 “맹자의 기쁨(喜), 舜의 노여움(怒), 공자의 슬픔(哀)과 즐거움(樂)은 氣가 理를 따라 말하여서 털끝만큼의 장애도 없기 때문에 理의 본체가 純全한 것입니다. 보통 사람의 경우에 있어서도 … 비록 그들의 氣가 理를 따른다 하더라도 그 氣가 가지런할 수 없으므로 理의 본체 역시 純全할 수 없습니다(22:18a-b).”고 말한다.

그런데 여기서 주목할만한 점은 기대승 역시 자신의 견해를 수정하여 인간의 기질적 본성이 理에서 유래하는 것이 아니라는 퇴계의 견해를 수용하고 있다는 점이다. 그렇지만 기대승은 기질적 본성이 선하다는 종전의 견해를 포기하지는 않는다.

끝내 퇴계는 자신의 이원론적인 주장을 고집하고 있지만, 자신의 나약한 견해와 자신이 제기한 반론에 대처하기 위하여 최후에는 타협적인 견해에 도달하게 된다. 즉 “四端은 理가 發하여 氣가 따르는 것이고, 七

情은 氣가 發하여 理가 타는 것(22:14a)”이라고 말한다.

후세의 사람들이 계속 논쟁을 할만한 가치를 지닌 많은 논제들을 다룬 이 논쟁을 통하여 우리는 인간과 인간 이외의 다른 존재의 본성, 理의 우월성, 그리고 氣의 우월성 등에 관해서 최초로 논쟁을 벌였음을 알 수 있는데, 이 논쟁은 또한 미구에 영남학과와 기호학과를 형성시키는 데에도 영향을 주었다.

이른바 七情은 氣, 기질, 인간의 기질적인 본성 등과 동일한 개념이다. 퇴계는 “七情은 본래 理와 氣를 겸하였고, 『중용』과 『맹자』에서는 理를 근원과 기초라고 하지 않았습니까? 이러한 점에서 우리는 氣가 아닌 理 속에서 惡이라고는 없는 순수한 선을 발견할 수 있습니다(22:2a).”고 말한다.

또한 그는 “四端과 七情은 모두 情이다(21:26a).”, 그렇지만 “만약 우리가 理와 氣를 분별하지 않고 결부시키기를 원한다면, 우리는 본래적인 선한 본성을 깨닫지 못할 것입니다(22:2a).”, “四端은 七情과 구별되어야 하고, 인간의 본성 또한 氣와는 다른 것입니다(21:9b, 22:2b).”고 말한다.

“네 가지의 선한 정(惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非)은 네 가지의 타고난 덕(仁, 義, 禮, 智)에서 發하고, 七情과 慾望은 외부의 환경에서 받습니다(21:10a, 22:2b).”

“우리가 未發과 已發의 두 단계를 인정한다면 理와 氣, 그리고 선한 본성(천리와 타고난 선)과 감정을 명확히 구별해야 합니다. 未發과 已發을 염두에 두고 本然의 性과 氣質의 性을 구별하면서 四端과 七情은 왜 구별하지 않는 것입니까?(21:8b-9)”

따라서 칠정은 이기적인 욕망과 잠재적인 惡의 근원으로 간주된다.

“四端과 七情을 명확히 구별하고, 그들이 각각 발한다고 말하는 것이 이미 주희가 體와 用을 구별한 식으로 그 둘을 구별하는 것을 의미하는 것은 아닙니다(21:9a). 본성과 氣를 혼동하게 되면 人慾을 天理로 여기는 병통에 떨어지게 됩니다(21:12a, 22:5b).”

“經典에서는 四端과 七情을 구별하고 理의 순수함과 氣의 모호함을 강

조했습니다(21:9-10). 理의 본체는 어찌하여 균형을 이루고 있을까요? 내가 보기에는 균형의 상태는 본래 순수한 天理의 상태입니다. 따라서 균형의 상태에서는 우리는 본성만을 말할 수 있을 따름이지 감정은 말할 수 없습니다. 오직 감정만이 발하고, 감정 속에서만 조화와 부조화의 차이가 있는 것입니다. 발하기 전에는 理가 있을 뿐이고, 이미 발하면 理가 氣를 타고 운행하게 됩니다(21:32b-33a).”

다시 퇴계는 “만약 우리가 氣의 자발적인 발현을 理의 본체로 여긴다면, 우리는 본성과 氣를 일물로 여겨 분별하지 않게 되므로 人慾을 天理로 여기는 병통에 떨어지게 됩니다(22:5a-b).”라고 말한다.

“따라서 四端과 七情은 둘다 理와 氣를 벗어나는 것이 아니지만 그 주된 것을 가리켜 말한다면 어느 것은 理이고 어느 것은 氣라는 말을 왜 할 수 없겠습니까? 四端은 주로 理에서 發합니다. 왜냐하면 仁, 義, 禮, 智의 性이 순수하게 속에 들어 있기 때문입니다. … 七情은 氣에서 발합니다. 왜냐하면 七情은 외물에서 발하고, 외물이 접근하여 음에 쉽게 감응하여 움직이는 것이 형기만한 것이 없기 때문입니다(22:3a).”

퇴계가 四端과 七情을 명확히 구별한 것은 사악한 생각의 발출과 마음의 활동에 대한 기질적 본성의 방해를 막고, 특히 주의집중을 통하여 자신을 경계하고 공경하는 삶을 유지할 수 있는 가능성을 열어 놓았음을 의미한다.

이상과 같이 종교와도 유사한 퇴계의 태도는 그의 학문과 도덕성의 기초가 된다.

(이 원 열 譯)