

栗谷의 心性論에 있어서 善惡과 道德 意志의 문제

李 永 慶*

• 目 次 •

I. 序論	IV. 人心道心과 道德의 意志의 문제
II. 本然·氣質之性과 本性의 善惡 문제	V. 結論：道德의 自律性의 근거로서의 心性
III. 四端七情과 感情의 善惡 문제	

I. 序 論

性理學者들은 인간의 心性情의 문제를 善惡 對論의 입장에서 이해하는 경향이 뚜렷하였다. 이는 性理學의 이론적 토대인 理氣 개념의 엄격한 對論의 가치 구조의 맥락에서 인간을 이해하였기 때문이라고 볼 수 있다. 性理學의 理·氣 對論, 善·惡 對論, 天理·人欲 對論은 價値絶對論의 관점에서 인간을 이해하는 측면이 있다. 이러한 價値絶對論의 관점에 입각한 인간관은 인간에 대한 理想的·觀念的 이해방식을 함의하고 있다. 실제로, 理의 규범·善·天理를 절대시하고 이를 일의적으로 수용하려는 인간 주체의 문제는 현실에서 감내하기 어려운 긴장감을 초래하기도 한다.¹⁾

그러나 栗谷은 經驗的 관점에 입각하여 인간의 삶의 상황에 주목하면서 心性論의 문제에 접근했다. 退溪가 理氣二元의 관점에서 理 絶對性을 전제한 天理的 規範의 준수를 요청하는 心性論을 제기하였다면, 退溪와 정밀한 논변을 했던 高峰은 '理氣渾淪'이나 '氣包理'의 입장에서 一元論의 主氣論에 근거한 人欲 긍정의 心性論을 제기하였다.²⁾ 栗谷은 退溪의 心性論과 대립했던 高峰의 心性論을 수용하면서 마음, 본성, 감정의 문제를 논구하였다. 栗谷이 비판적 입장에서나마 高峰의 주장

* 경북대학교 강사

1) 價値絶對論의 관점에서 인간을 철저한 理의 존재로 규정하고, 이에 따라 엄격한 儒家的 行爲規範을 강요하는 것은 곧 自我의 분열을 초래할 수도 있다는 논지의 글이 근래에 발표되기도 했다. (김혜숙, "유가적 관계중심성과 자아의 분열", 『哲學研究』 제67집, 대한철학회, 1998, 73~87면 참조)

2) 이에 대해서는 宋彙七, "羅整庵의 『困知記』와 奇高峰·李栗谷의 主氣論", 『韓國의 哲學』 제21호(慶北大學校 退溪研究所, 1993), 9~24면을 참고할 것.

을 수궁하게 된 것은 觀念的·理想的으로 인간을 이해하는 退溪의 觀點에 대한 부정적 인식때문이었다. 즉 栗谷은 인간의 존재상황에서 氣의 生動性이나 欲求와 感情의 문제를 경시할 수 없다는 입장이었던 것이다. 본고에서는 栗谷이 인간이해 방식에서 던진 이러한 윤리의식을 논구하고자 한다. 栗谷은 인간의 道德的 本性和 현실문제간의 긴장과 괴리를 놓치지 않고 간파한 현실론자였다는 점에서, 그의 心性論에는 道德的 先天性和 後天的인 意志의 문제에 대한 중요한 含意가 있을 것이라고 판단된다.

이러한 맥락에서 본 연구는 栗谷의 心性論을 善惡 發端 문제나 도덕실천의 意志 문제를 중심으로 논구하고자 한다. 그리하여 性의 문제는 本然·氣質之性의 측면에서, 情의 문제는 四端七情의 측면에서, 心의 문제는 人心道心의 측면에서 분석하고자 한다. 따라서 본고에서는 栗谷이 언명하고 있는「心·性·情의 본질 - 善惡의 發端 - 도덕실천의 근거 - 인간됨의 문제」를 연계하여, 心性情에 있어서 인간의 도덕적 존재됨의 문제가 도덕실천 意志와 어떻게 연관성을 맺고 있는지를 분석할 것이다.

II. 本然·氣質之性和 本性的 善惡 문제

心性論에 있어서 기초적 개념들인 心·性·情 중에서 인간의 본래적 善함 즉 先天的 善을 근거지우는 것은 性이다. 인간의 본성적 善은 우주에 있어서 가장 존귀한 존재로 인간을 위치케 하는 논거가 되었다. 이는 周濂溪가 〈太極圖說〉에서 우주적 원리의 極點인 '太極'에 조용하는 존재적 極點으로서 '人極'을 제시하여 인간의 도덕적 至高性을 언명한데서도 나타난다. 즉 周濂溪는 우주적 본성인 '仁'과 '誠'을 자기 본성으로 삼고 있는 유일한 존재가 인간이라고 이해한 것이다. 栗谷 역시 이러한 宋代 性理學의 논지를 기본적으로 수용하여 性을 善으로 이해하고 있다. 그러나 栗谷은 性을 '理氣의 습'이라고 전제한다. 그것은 理가 氣, 즉 形質 중에 있을 때라야만 性이 될 수 있다는 의미이다.³⁾ 理가 곧 性이라는 '性即理'의 전통이 곧 朱子 性理學의 기초였으나, 栗谷은 인간 본성의 氣的 特성을 강조하였던 것이다. 栗谷은 性을 本然과 氣質의 측면으로 분석하여

특히 形質에 있어서 그 理만 가리켜 本然之性이라고 하고, 理氣를 습하여 이름하기를 氣質之性이라고 할 뿐이다.⁴⁾

3) 『栗谷全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 性者理氣之合也 蓋理在氣中然後謂性 若不在形質之中則當謂之理 不當謂之性也(이하에서 『栗谷全書』는 『全書』라고 略함).

4) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 特就氣質上 單指其理曰本然之性 合理氣而命之曰氣質之性耳.

라고 하였다. 즉 形質상의 理를 지적하면 本然之性이고, 理와 氣를 습하여 지칭하면 氣質之性이라는 것이다. 本然之性和 氣質之性은 形質상에서 말할 때 비로소 성립되는 본성 개념이므로 인간의 先天的 특성과 後天的 所與의 문제를 함축하고 있다. 위 인용문에서 볼 수 있는 本然之性和 氣質之性에 대한 栗谷의 所見은 朱子の 입장을 따르는 것이면서도 미세한 차이가 있다. 즉 朱子는, 本然之性이 없다고 한다면 氣質之性이 발생할 수 없다는 입장에서 氣質之性이 本然之性으로부터 유래한 것임을 밝히고 있다. 물론 이는 개념적으로 理가 氣에 우선한다는 입론에 의거한 本然之性의 선차성을 반영하는 것이다. 그러나 栗谷은 理氣의 妙습을 강조하는 입장에 있었기 때문에 氣質之性의 유래함이 本然之性에 있음을 朱子처럼 분명하게 명시하지는 않았다. 이것은 역설적으로 해석하면, 栗谷이 氣質之性의 의미를 강조하였기 때문이라고 볼 수 있다.

다만 朱子가 氣質之性和 本然之性을 별개의 二者로 이해하는 것이 아니라 하나로 이해하는 것은 栗谷에게 있어서도 동일한데, 그 동일성의 근거는 理一分殊에 있다. 栗谷은 朱子나 程明道의 말을 통하여 本然之性和 氣質之性이 곧 하나임을 강조한다.

朱子는 “氣質之性은 다만 이 性(本然之性)이 氣質中에 墮在한 것으로서 저절로 한개의 性이 된 것”이라고 말하지 않았던가. 程明道도 말하기를 “性即氣 氣即性이니 生한 것을 性이라고 한다”고 했다. 이로 보면 氣質之性和 本然之性은 결코 二性이 아니다.⁵⁾

本然之性은 天地의 온전함을 인간이 그대로 本有하고 있는 性品인데, 그것을 ‘性’이라고 이름할 때 이미 氣質之性의 존재를 전제하는 것이다. 그러므로 本然之性은 개념적으로만 독립성을 가질 수 있을 뿐이고, 실재적인 의미에서는 氣質之性和 분리될 수 없다. 栗谷은 이러한 논지를 朱子와 程明道의 표현을 빌어와 설명한 것이다. 특히 “生한 것을 性이라고 한다”는 程明道의 의견에 수긍한 것은 性에 관한 栗谷의 관점을 읽을 수 있는 중요한 대목이다. 栗谷이 수용하고 있는 程明道의 性의 입장은 程伊川의 ‘性即理’ 입장과는 다른데, 程伊川은 ‘本源之性’을 인간의 근본 性이라 하여 本然之性을 중시하고 있다. 그러나 程明道의 ‘性即氣’는 形氣가 배제된 순수한 先天的 性을 인정하기는 하지만, 현실적 관점에서 性을 문제삼으면서 인간을 이해하는 氣중시적 입장이다.⁶⁾ 따라서 栗谷이 程明道의 性論을 수용한 것

5) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 朱子不云乎 氣質之性只是此性墮在氣質之中 故隨氣質而自爲一性 程子曰 性即氣 氣即性 生之謂也 以此觀之 氣質之性 本然之性 決非二性.

6) 程伊川은 “性即理也 所謂理 性是也”라는 관점에서 理를 중심으로 儒家의 性善論을 발전시켜 理學의 특색을 지닌 人性論을 제기하였다 따라서 程伊川의 人性論은 程明道의 ‘性即氣’의 관점과는 차이가 있다 그러나 程伊川도 程明道와 張橫渠의 영향을 받아 賢人和 愚人는 氣의 清濁에 의해서 가능하다고 하여 人性에 있어서 氣를 중시하기도 했다.(陳來 저, 안재호

은 理 중심적 사유에서 결여하기 쉬운 實在性을 인간본성의 차원에서 제기한 것이다.

栗谷은 性의 善惡 문제를 '性 - 理 - 善'이라는 구조가 아니라, '性 - 理氣合 - 善惡兼'이라는 구조로 이해하려 하였다. 이러한 입장에서 栗谷은 性에 관한 儒家의 고전적 입장에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

荀子·楊子는 分散된 理가 각각 一物에 있는 것만 보고 本體를 보지 못하였으므로 性에는 善惡이 混在하고 있다는 說이 있는 것이며, 孟子는 다만 본체만 거론하고 氣를 탄 것은 말하지 않았으므로 告子를 굴복시키지 못했다.⁷⁾

즉 古代의 性論者들은 사실상 性의 本然과 氣質을 양분하여 그 일면만을 취하여 立論을 전개하였기 때문에 불완전한 것일 수 밖에 없다는 것이 栗谷의 생각이다. 栗谷은 氣發理乘과 理氣之妙의 입장에서 氣質之性和 本然之性의 妙를 상정하였다. 이에 따라 '氣質之性包本然之性'의 논지를 피력함으로써 本然之性和 氣質之性을 二者로 해석하는 극단적인 二分法은 잘못된 것임을 지적한다.

氣質之性은 즉 氣를 兼言한 것으로서 理를 쌓아서 그 中에 있는 것이니 또한 主理 主氣의 說로서 경솔히 양쪽으로 나누어서는 안된다. 本然之性和 氣質之性을 양쪽으로 나눈다면 알지 못하는 사람은 어찌 二性으로 생각하지 않겠는가.⁸⁾

이러한 栗谷의 관점은 退溪와는 분명한 차이가 있다. 退溪는 本然之性은 理이며 氣質之性은 氣라고 하는 철저한 二分法的 論理로 本然之性和 氣質之性을 二物로 分對하고 있다.⁹⁾ 本然之性和 氣質之性을 分對하는 이러한 입장은 기본적으로 理와 氣의 특성을 分對하는 입장과 가치적으로 善과 惡을 分對하는 二分法的 입장에 근거하고 있다. 退溪는 理와 氣를 비교하여 '理貴氣賤'이라고 언명함으로써 理와 氣가 차등적이며, 차별적임을 분명히 하였다. 이러한 退溪의 발상은 인간의 본성과 관련하여 철저한 '性卽理'의 입장을 견지케 하였다. 엄격한 理的 규범에 준거해 있는 退溪의 '性卽理' 입장은 인간의 善性을 확인하는 근거가 되었다. 따라서 退溪는 本然之性을 중심으로 하는 인간론을 구축하였다. 本然之性은 '性卽理'의 관

역, 『宋明 性理學』, 예문서원, 157면) 비록 程伊川이 人性에 있어서 확연하게 氣를 배제한 것이 아님에도 불구하고, 栗谷은 程明道의 '性卽氣' 관점이 자신의 입장에 부합한다고 생각했다.

7) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 荀楊徒見 零碎之理各在一物 而不見本體 故有性善惡混之說孟子只舉本體 而不及乘氣之說 故不能折服告子.

8) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 氣質之性則包理在其中 亦不可以主理主氣之說泛 然分兩邊也 本然之性與氣質之性分兩邊則不知者 氣不以爲二性乎.

9) 金鍾文, "退溪의 理氣哲學體系와 倫理思想", 『韓國의 哲學』 제5호(慶北大學校 退溪研究所, 1977), 174면.

점에서 朱子가 언명한 대로 純善을 의미한다.¹⁰⁾ 즉 朱子는 天地之性인 本然之性을 萬善의 근원이라고 이해했다.¹¹⁾

그러나 실제적인 삶의 과정에서는 惡이 필연적으로 수반된다. 인간의 본성이 온전하게 '性卽理'라면 왜 인간은 惡한 행위를 하게 되는 것일까? 이때 性理學者들은 인간의 氣質之性 때문에 惡을 저지르게 된다고 말하지만, '性卽理'라고 단정한다면 인간은 본성상 純善이므로 惡을 행하지 말아야 할 것이다. 그러므로 엄격한 '性卽理'의 입장에서는 인간이 저지르는 惡의 근거에 대한 설명이 취약할 수 밖에 없다. 즉 '性卽理'라고 하는 관념적 인간이해 방식으로서는 氣質之性을 통한 惡의 설명이 제한적일 수 밖에 없다는 것이다. 그러나 栗谷은 '性理氣之合'을 修辭로서가 아니라 일관된 관점으로 제시하여, '있음'의 존재로서가 아니라 '됨'의 존재로서 인간을 상징하는 心性論을 제기했다. 즉 栗谷은 '性理氣之合'의 입장에서 氣質之性을 중시하였는데, 이는 인간 본성의 先天的 決定性보다는 可易의인 素養을 중시하는 관점이다.

인간의 '됨'의 문제와 관련된 自律的 道德 意志 문제는 氣質之性과 관계가 있다. 氣質之性은 인간의 形氣的 측면을 강조한 것으로서 기품에 '淸濁偏正의 殊'를 가능케 하는 것이다. 栗谷은

인간은 陰陽의 바른 氣를 받았으므로 그 성품은 비록 동일하지만, 그 形氣를 받은 것은 厚하기도 하고 薄하기도 하며 厚 맑기도 하고 薄濁하기도 하니, 厚하고 薄한 것은 길고 짧은 것이 나뉘는 바요, 맑고濁한 것은 善하고 惡한 것이 나뉘는 바이다.¹²⁾

라고 하였다. 즉 인간 본성의 동일성은 陰陽의 正氣를 받았음에 연유하지만, 차별적 특성은 形氣的 淸濁이나 厚薄의 相異함으로 인해 나타난다. 따라서 氣質之性은 人欲의 다양성과 淸濁, 厚薄으로 인해 초래되는 개별 인간들의 相異한 본성을 말한다. 인간의 形氣的 淸濁에 의해 善과 惡으로 分枝된다는 것은 인간됨을 실제적 삶의 과정에서 문제삼겠다는 의미이다. 本然之性이 뚜렷한 실천성을 함의한 개념이라면 善과 惡의 나뉨 문제를 氣質之性에 귀속시킬 필요가 없을 것이다. 氣質之性이 사실상 인간 본성에 있어서 善惡 分枝의 원천이라는 것은 氣質之性의 可易性和 可變性에 근거한다. 인간이 天地의 正氣를 받아 성품이 동일하다는 것은 인간의 근본적 善性を 담보하는 보편적 인간 본성에 해당하는 것이다. 그러나 本然之性은 개별적 인격체로서의 인간에게는 관념적일 수 밖에 없다. 반면에 氣質之性

10) 『朱子語類』, 卷1, 〈性理〉1 : 性卽理也 當然之理 無有不善者.

11) 朱貽庭, 『中國傳統倫理思想史』(華東師範大學出版社, 1989), 389면.

12) 『全書』, 拾遺 卷5, 〈壽夭策〉: 惟人也 受陰陽之正氣者也 其性雖一 而其形氣之稟 或厚或薄 或淸或濁焉 厚薄者 脩短之所以分也 淸濁者 善惡之所以殊也.

은 각 個我的 다양한 形氣 양상에 따라 천차만별의 다양성을 발생시킨다. 氣質之性에 따라 발생하는 善과 惡은 天地의 본성이 아니기 때문에 인간의 自己意志를 前提할 수 밖에 없다. 栗谷도 인간의 善을 인정하고 그 善의 근거를 추론하는 정당화 과정에서 本然之性和 氣質之性의 관계를 언명한 것이므로, 사실상 '氣質之性 包本然之性'의 입장은 氣質之性의 善性에 주목한 所以 이다. 따라서 栗谷이 인간 본성의 氣質之性을 강조한 것은 인간의 善性을 부정하거나 약화시키려는 의도가 아니라, 인간의 理氣妙合의 존재됨 혹은 현실적 존재로서의 인간됨의 문제에 주목하였기 때문이다. 이는 栗谷이 "善과 惡은 나에게 있고 長壽와 夭死는 하늘에 달려 있다"¹³⁾고 한데서도 볼 수 있듯이, 本性論에 있어서 氣質之性 개념에 대한 栗谷의 관점은 인간의 주체적인 도덕적 실천 문제에 있다. 즉 인간에게 있어서 주체적 자각이 전제된 自律性의 여지가 氣質之性의 문제에 내포되어 있다고 할 것이다. 이는 氣質之性을 本然之性和 分對的으로 설정하여 극복의 대상으로 삼고자 하는 것이 아니라, 善惡 分枝에 대한 인간의 自己意志의 책임성을 명시하려는 의도이다.

Ⅲ. 四端七情과 情의 善惡 문제

인간의 감정 문제는 儒家들에게 있어서 다양한 논변의 대상이 되었다. 감정의 특성과 善惡의 문제는 곧 四端七情의 문제로 집약될 수 있다. 孟子가 人性을 善이라고 언명하고 口腹의 인간 욕구를 惡의 단서로 단정한 이후 儒家들은 人欲을 절제하여야 할 대상으로 간주하는 경향이 뚜렷하였다. 특히 性理學의 '存天理去人欲'이라는 修養論의 명제는 人欲에서 초래되는 감정에 대한 부정적 인식을 대변한다. 이는 人欲的 감정이 儒家들 사이에서 惡을 유발케 하는 결정적 단서로까지 인식되기에 이른다는 것을 보여준다.

본래 孟子가 인간의 본성을 仁義禮智로 규정하고, 人性에 仁義禮智가 있다는 것을 惻隱之心, 羞惡之心, 辭讓之心, 是非之心의 四端으로 증명한 것이 四端의 유래인데,¹⁴⁾ 이때 四端은 비록 情이지만 善의 단서가 된다는 점에서 인간의 善性을 단정하는 준거가 되었다. 한편 七情은 인간이 본능적으로 가지고 있는 情을 망라한 개념으로서 『禮記』에 언급된 喜怒哀懼愛惡欲을 말한다. 『禮記』에서는

聖人は 인간의 七情을 다스려 열 가지의 올바른 길을 열어주고, 信義를 講習하고

13) 『全書』, 拾遺 卷5, 〈壽夭策〉: 善惡在己 壽夭在天.

14) 『孟子』, 〈公孫丑〉上: 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.

和睦을 修習하며, 自愛하고 謙讓하는 德을 崇尚하고 투쟁과 약탈을 終熄시키니 禮가 아니고서 어떻게 그렇게 할 수 있겠는가¹⁵⁾

라고 함으로써 道德心으로 檢束해야 할 대상으로 七情을 이해하고 있다. 『禮記』에서 七情을 이렇게 도덕심과 대치되거나 최소한 矯治의 대상으로 간주한 것은 감정이 인간의 본성 즉 도덕적 본성과 대립하는 갈등적 요소임을 명시한 입장이다.¹⁶⁾ 이렇게 감정이 聖人の 禮로서 제어되어야 할 대상이라는 이해 방식은 감정을 적대적이거나 최소한 부정적으로 이해하는 二分法이 깔려 있으며, 한편으로는 감정을 통제하는 하나의 대상을 분명하게 상정하고 있다는 점에서 '주인과 노예의 관계'¹⁷⁾가 설정되어 있다고 할 것이다. 그러나 『中庸』에는 『禮記』의 표현과는 다른 방식으로 情의 의미가 진술되어 있다.

喜怒哀樂이 發하지 않은 것을 中이라고 하고, 發하여 모두 節度에 맞는 것을 和라고 이르는 것이니, 中이라는 것은 天下의 大本이요 和라는 것은 天下의 達道이다.¹⁸⁾

즉 『中庸』에서는 喜怒哀樂의 감정을 단지 부정적인 대상으로만 인식하고 있지 않다는 것을 알 수 있다. 喜怒哀樂의 情은 達道가 될 수 있는 可能態로서의 의미를 가지는 것이다. 그러므로 『中庸』에서 情은 檢束되어야만 하는 대상이 아니라 온전하게 發動하여야 하는 적극적인 것으로 해석되고 있다. 이는 情이 곧 도덕감정의 요소가 있음을 명시한 것이라고 하겠다. 즉 인간은 감정의 발현을 통해서 道의 극치에 이를 수 있게 된다. 물론 여기서 의미하는 道의 극치는 儒家의 도덕적 규준에 부합하는 것임은 말할 것도 없다. 이렇게 『中庸』과 『禮記』의 기술에서 드러나는 차이점은 이후 儒家들이 情에 대한 해석을 달리하게 되는 단서가 되었다.

四端과 七情의 문제가 朝鮮儒學史에 있어서 중요한 논점이 된 것은 退溪와 高峰의 논쟁에서부터 이다. 栗谷은 成渾과 함께 退溪의 四端七情說에 대해 논변하면

15) 『禮記』, 〈禮運〉: 聖人之所以治人七情 脩十義 講信脩睦 尚慈讓 去爭奪 舍禮何以治之.

16) 金基鉉, “退溪의 四端七情論”, 『四端七情論』, 民族과 思想研究會編(서광사, 1992), 55면 참조.

17) 서양윤리의 전통에서 보면, 감정에 대한 이성의 우위라는 위계가 분명하다. 이성과 감정에 대한 고전적 이해 방식은 이성과 감정을 二分法으로 대치시키면서, '주인과 노예의 메타포' 통해 감정은 미친한 것일 뿐만 아니라 이성에 의해 통제되고 순화되어야 할 내부의 적이거나 영혼의 혼란 혹은 육체적 충동으로 간주하는 것이었다. 비록 감정을 중시한 철학자가 없었던 것은 아니지만(예컨대, 흄은 '이성은 정념의 노예'라고 말했다) 대체로 서양윤리학자들은 통제되어야 할 대상으로 감정을 이해하는 경향이 많았다.(박정순, “윤리학에서 감정의 위치와 역할”, 『哲學』제55집, 한국철학회, 1998, 307~309면 참조)

18) 『中庸』: 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.

서 退溪의 說과는 다른 입장을 피력하였다. 退溪는 鄭之雲이 〈天命圖說〉에서 “四端發於理 七情發於氣”라고 한 것을 확고한 理氣互發說의 입장에서 “四端理之發 七情氣之發”이라고 그의 〈天命新圖〉에서 訂正하여 말하였는데, 이것이 退溪와 高峰이 논쟁하게 된 발단이 되었다. “四端理之發 七情氣之發”이라고 한 退溪의 언명은 사실상 四端七情에 대한 退溪의 입장을 관통하는 원리라고 할 수 있는데, 그것은 主理論的 觀點에 입각한 사유의 소산이었다.

栗谷은 退溪와 高峰의 四端七情論辯에 대해서 다음과 같이 말한다.

奇明彦과 退溪의 四端七情을 論한 글을 보니, 退溪는 四端은 理에서 發하고 七情은 氣에서 發하는 것으로 생각하였고, 明彦은 四端七情이 원래 二情이 아니고 七情중에 理에서 發한 것이 四端이 될 뿐이라고 생각하였다. 왕복한 萬餘言이 마침내 서로 합하지 못하였으니 明彦의 이론이 나의 뜻과 꼭 맞는다.¹⁹⁾

즉 栗谷은 四端과 七情을 명백한 二情이라고 규정하는 退溪의 입장보다는 그것을 一情으로 이해하는 高峰의 입장을 수긍한다. 엄격한 主理論者인 退溪는 四端을 理發, 七情을 氣發이라고 分對하여 四端과 七情을 二物로 상정함으로써 이들의 관계가 異質的이며, 또한 高下의 가치가 실재하고 있다고 이해한 것이다.²⁰⁾ 栗谷은 性的 本然과 氣質의 측면에 대한 이해에서도 그러하였지만, 四端과 七情의 문제에 있어서도 이들을 완전한 二物로 분리하는 것을 거부한다. 즉 栗谷은 “情은 하나인데 혹은 四端 혹은 七情이라고 말하는 것은 專言理 兼言氣의 같지 아니함이다”²¹⁾고 하였다. 四端과 七情을 分별하여 말하는 것은, 다만 一情을 개념상으로 理만 말하는 것과 氣를 겸하여 있는 것을 나누어 말하는데 불과한 것이라는 의미이다. 이러한 기초하에서 栗谷은 四端을 다음과 같이 정의하고 있다.

四端의 情은 淸氣를 타고 發하여 形氣의 私邪로움에 掩蔽되지 않아서 本然之性을 直遂하므로 理를 주로 해서 말한 것이다.²²⁾

즉 四端은 本然之性을 바로 追隨하여 形氣의 雜薄됨에 구애되지 아니한 것이므로 理의 온전함을 보유한 것이다. 그러나 四端도 역시 情인 이상 性이 氣를 타고 動한 것일 뿐²³⁾ 결코 理가 發해서 형성된 것이 아니다. 그러므로 栗谷에게 있어

19) 『全書』, 卷14, 〈論心性情〉: 覽奇明彦與退溪論四端七情書 退溪則以爲四端發於理七情發於氣 明彦則以爲四端七情元非二情 七情中之發於理者爲四端耳 往復萬餘言終不相合余曰明彦之論正合我意.

20) 裴宗鎬, 『韓國儒學的 哲學的 展開(中)』(延世大學校 出版部, 1985), 200면 참조.

21) 『全書』, 卷9, 〈答成浩原〉: 情一也 而或曰四或曰七者 專言理兼言氣之不同也.

22) 『全書』, 卷31, 〈語錄〉: 四端之情 乘淸氣而發 不掩於形氣之私 直遂本然之性 故主於理而言也.

서 發하는 것은 오직 氣이므로 四端이나 七情 모두 氣가 發한 것이다. 栗谷은 退溪가 四端은 內出이라고 한 점²⁴⁾을 비판하면서 밖에서 感하지 않고 안으로부터 스스로 發하는 情은 있을 수 없으므로 “반드시 感함이 있어야 動하는 것이며 感하는 바는 外物이다”²⁵⁾고 하여 七情 뿐만이 아니라 四端도 역시 外物의 感함에 의해서 動한 것임을 강조하였다. 그 논거로서 栗谷은

만약 外感하기를 기다리지 않고 안에서 스스로 發하는 것을 四端이라고 한다면 이것은 父가 없어도 孝가 發하고, 君이 없어도 忠이 發하고, 兄이 없어도 敬이 發한다는 것이니, 이것이 어찌 인간의 참된 情이겠는가.²⁶⁾

라고 하였다. 父·君·兄의 존재가 있어야만 이들을 대상으로 반응(外感)하여 孝·忠·敬이라고 하는 四端의 情이 발할 수 있다는 것이다. 인간의 도덕적 품덕도 역시 外物과의 관계에서 발현되는 것이라는 입장이다. 栗谷은 현실관계속에서 이루어지는 관계와 상황이 도덕규범의 구현과 밀접한 관련성이 있음을 인정하였던 것이다. 孝·忠·敬이 만약 현실의 관계를 떠나 논위될 수 있다면 그것은 관념에 불과할 뿐이다. 따라서 인간의 순수한 도덕감정인 四端도 현실적 접점을 통하여 그 싹이 발현될 수 있다는 점에서 栗谷은 현실주의적 감정론을 제기하고 있다. 이러한 맥락에서 純善도 인간의 생활관계에서 비로소 가능한 개념이다. 감정의 문제를 善과 연관짓게 되는 단초는 현실문제인 것이다. 대상이나 객체없이 주체의 윤리적 자각과 감각 발동이 있을 수 없다는 것이 栗谷의 생각이다. 그렇다면 栗谷은 어떻게 純善인 四端과 兼善惡의 관계를 설정하는가? 이에 대해 말한다.

四端과 七情은 바로 本然之性和 氣質之性의 관계와 같다. 本然之性은 氣質을 겸하지 않고 말한 것이요, 氣質之性은 도리어 本然之性을 겸한다. 그러므로 四端은 七情을 겸할 수 없고 七情이 四端을 겸한다.²⁷⁾

즉 四端과 七情은 本然之性和 氣質之性의 관계와 같은 것이므로 氣質之性이 本

23) 『全書』, 卷12, 〈答安應休〉: 性之乘氣而動者乃爲情.

24) 退溪는 四端七情에 대한 理發氣發을 인정함으로써 四端의 고유성과 가치적 至高性의 근거를 확보하였던 것이다. 四端의 主理의 근거를 중시하는 退溪의 입장은 高峰과의 四七에 관한 辯論 초기에 四端은 內出하고 七情은 外感한다는 것이었으나, 후에 이를 수정하여 四端이 物에 感하여 動하는 것은 七情과 다름이 없다고 하였다. 이점에 있어서 退溪는 四端이 心中으로부터 發하게 되는 것이므로 外感으로 發하게 되는 七情과는 구별되는 것이라고 주장한 초기의 의견에서 후퇴한 것이다.

25) 『全書』, 卷9, 〈答成浩原〉: 必有感而動而所感 皆外物也.

26) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 今若以不待外感由中自發者 爲四端 是無父而孝發 無君而忠發 無兄而敬發矣 豈人之眞情乎.

27) 『全書』, 卷9, 〈答成浩原〉: 四端七情正如本然之性氣質之性 本然之性則不兼氣質而爲言也 氣質之性則却兼本然之性 故四端不能兼七情 七情則兼四端.

然之性を 겸하듯이 七情도 四端을 겸한다. 栗谷이 七情에 四端을 그리고 氣質之性에 本然之性을 배속하여 포함관계로 일관된 논리구조를 상정하고 있는 것은 二分의 논리가 아니라 栗谷의 사상에서 주요한 관건이 되고 있는 '妙'의 관점이 반영된 것이라 하겠다. 즉 四端 역시 七情이라는 총합적 情에 포함된 妙合의 속성의 것이라는 의미이다. 또 한편으로는 正理에서 直出하는 감정인 四端도 현상세계를 초월해서는 진정한 발현이 있을 수 없다는 현실적, 실제적 道德感情論을 피력하고 있다고 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 栗谷은 '七情包四端'의 관계를 다음과 같이 말한다.

喜怒哀欲의 네가지 情은 仁의 端緒요, 怒惡의 두가지 情은 義의 端緒요, 懼의 情은 禮의 端緒요, 七情을 합하여 그 是非를 아는 情은 智의 端緒다. 四端으로서 七情에 比準하여 보면, 惻隱은 愛에 속하고, 羞惡는 惡에 속하고, 恭敬은 懼에 속하고, 是非는 喜怒哀의 當否를 아는 情에 속하니 七情 외에 따로 四端이 없다.²⁸⁾

栗谷이 喜怒哀欲을 仁의 단서, 怒惡의 두가지 情을 義의 단서, 懼의 情을 禮의 단서, 七情을 합하여 是非를 아는 情을 智의 단서라고 구체적으로 분석한 것은 四德을 七情의 善의 단서와 부합시켜 四端과 七情을 연결시키려고 한 의도이다. 그리하여 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 四端을 직접 愛·惡·懼·喜怒哀 當否의 情으로 분류한 것이다. 이는 栗谷이 엄밀하게 견지하고 있는 "七情은 四端을 總會한 것"²⁹⁾이라는 입장을 증명하는 논거라고 볼 수 있다.

그렇다면 善惡의 측면에서는 四端과 七情은 어떻게 구성되는가? 栗谷은 "四端은 七情中의 善一邊만을 가리켜 말한 것"³⁰⁾이라고 규정했다. 즉 四端은 七情 가운데서 純善만을 의미하는 것이다. 그러므로 七情은 善과 惡을 겸하고 있다. 그 七情의 善惡中에서 善一邊만을 분리하여 말할 때 四端이라고 할 수 있다는 것이다. 이것은 물론 '七情包四端'이라는 맥락에서 이해될 수 있다. 이러한 栗谷의 입장은 退溪가 四端을 純善이라 하고 七情을 善惡이 겸하여 있다고 하면서도,³¹⁾ 主理·主氣로 四端과 七情을 엄격히 分對하는 입장에서 四端의 善과 七情의 善을 분별하는 점과 대조를 이룬다. 退溪는 善과 惡의 고유성을 理와 氣의 본래적 특성에 의거해서 이해하려고 하였다. 그러나 栗谷은 현실의 중요성에 주목하여 善은 마땅히 현실세계에서 구현되어야 그 진정한 의미가 드러날 수 있다는 관점에서

28) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 喜怒哀欲四情 仁之端也 怒惡二情 義之端也 懼禮之端也合七情而知其是非之情也 智之端也 以四端準于七情 則惻隱屬愛羞惡屬惡 恭敬屬懼 是非屬於知其當喜怒哀與否之情也 七情之外更無四端矣.

29) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 七情是四端之總會者也.

30) 『全書』, 卷9, 〈答成浩原〉: 四端則就七情中 擇其善一邊而言也.

31) 『退溪全書』, 卷16, 〈與奇明彥〉: 四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有善惡.

四端七情의 가치 문제에 접근하고 있다.

栗谷은 “善하고 惡한 情은 物에 感해서 動하지 않음이 없는데, 특히 感한 바에 正과 邪가 있고, 그 動하는 가운데 過와 不及이 있으니, 여기에 나뉘어지는 이유가 있다”³²⁾고 하였다. 物에 感해서 動하지 않는 情은 없으므로 情이 없는 인간은 없다. 따라서 인간은 善과 惡의 情을 필연적으로 가질 수 밖에 없다. 그러므로 인간은 스스로 感動하는 실제적 과정에서 善을 발현할 수 있도록 하는 자기노력을 수행하는 것이 절실하다. 栗谷은 七情을 인간이 사물을 대함으로써 발생하는 반응의 총체라고 하고, 또 情을 惡으로 단정하지 않았다는 것은 인간을 ‘됨의 존재’로 상상한 實際的 인간론에서 비롯된 입장이라고 해도 좋을 것이다. 즉 栗谷은 情의 惡을 초래케 하는 形氣的 발현을 조절하고 통제하여 精察하고 自修하는 노력과 과정을 주목한 것이다. 따라서 栗谷의 四端·七情을 중심으로 한 情論에서 時中이나 中和가 매우 중시된다. 이에 따라 일상적으로 物에 感하고 動하여 正邪와 過不及을 야기하는 인간의 性情을 바르게 하는 修爲가 필연적으로 요청되는 것이다.

IV. 人心道心과 道德 意志 문제

心은 인간이 도덕을(天理)을 따르는가 아니면 개인적 욕구(人欲)를 따르는가 하는 도덕실천 문제와 밀접하게 연관되어 있다. 心은 ‘統性情’³³⁾하는 주체라는 점에서 인간의 도덕성 문제, 특히 자율성이나 자기 의지 문제와 맞닿아 있다. 『書經』에서 “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中”³⁴⁾이라 한 이후 人心道心은 儒家의 人性論에 있어서 중요한 개념이 되었다. 人心道心論은 인간의 欲求와 道德의 지향성의 문제를 人心과 道心이라는 개념을 도구로 해명한 것이다. 『書經』에서도 볼 수 있듯이 원래 人心은 그 자체가 惡과 직접적으로 연관된(혹은 인간에게 직접적으로 惡을 유발하는) 개념이 아니었다. 즉 『書經』에서 人心의 危殆함과 道心の 微微함을 지적하면서 그 中을 취하라고 한 것은, 人心을 온전히 부정적인 것으로만 이해하지 않은 연유이다. 『書經』의 관점은 인간의 실제적 삶과 도덕적 理想의 조화 문제를 직시한 것이다. 道心은 물론 인간의 道德의 品性を 지칭하는 개념이지만 道心과 상대적으로 논의되고 있는 人心 역시 다소 부정적이며, 不安態이긴 하지만 그것은 어디까지나 中을 취함으로써 그 긍정적 가치를 발현할 수 있다.

朱子는 원래 人心과 道心이 별개의 것이 아니라 하나의 心의 다른 이름에 불과

32) 『全書』, 卷9, 〈答成浩原〉: 善惡之情 無非感物而動 特所感有正有邪 其動者中有過不及 斯有善惡之分耳.

33) 『性理大全』, 卷33, 〈性理5〉.

34) 『書經』, 〈大禹謨〉

하다는 입장을 취한다. 다만 道理에 근거하여 知覺하면 道心이고, 食色臭味에 근거하여 知覺하면 人心이라고 하였다. 그러나 人心은 반드시 人欲인 것은 아니라고 단언한다. 즉 朱子는 꼭히 人心을 人欲이라고 한다면 이는 잘못이해하는 것이지만, 物欲으로 말미암아 방만해지는 것이 人心이며, 心の 虛靈함을 잘 간직하여 義理가 명철한 것이 道心이라는 것이다.³⁵⁾ 요컨대 心の 虛靈과 知覺은 하나일 뿐이나 어떤 것은 形氣의 私邪로움에서 생기지만, 어떤 것은 性命의 바름에 근원하여 知覺된 것이라는 점 때문에 人心과 道心の 차이가 생겨난다는 것이다. 形氣의 私邪로움이라고 하는 것은 감각적인 血氣로 말미암아 생기는 것을 말하며, 性命의 바름은 天理의 公正을 의미하는 것이다. 人心과 道心이란 인간에게 별개의 二物로 先天的으로 부여된 것이 아니라 形氣와 性命으로 인해 心の 성격이 人心과 道心으로 달리 결정되는 것이다. 朱子는 이에 대해 “心の 虛靈함이 理에서 覺한 것은 道心이며, 欲에서 覺한 것은 人心”³⁶⁾이라고 하였다.

栗谷은 朱子의 기본관점을 수용하는 맥락에서 心이 그 작용의 다름에 의해서 人心으로 나타나기도 하고 道心으로 나타나기도 한다고 하였다.

情이 發할 때에 道義를 위해서 發하는 것이 있으니 父母에게 孝道하고자 하며, 임금에게 忠하고자 하며, 어린애가 우물에 빠지는 것을 보고 측은히 여기며, 義가 아닌 것을 보고 부끄럽게 여기며, 宗廟를 지날 때 恭敬하는 것들이 이것이니, 이를 道心이라 하는 것이요, 情의 發하는 것이 口體를 위하여 發하는 것이 있으니 배고플 때에 먹으려 하는 것, 추울 때 입으려 하는 것, 피로할 때 쉬고자 하는 것, 精이 盛하면 異性을 생각하는 것들이 이것이니, 이것을 人心이라고 한다.³⁷⁾

즉 人心과 道心은 情에서 發한 것이라는 점에서 동일한 근원을 가지고 있으나, 道心은 孝·忠·惻隱心·恭敬 등과 같은 道義(義理)를 위한 利他的인 心性の 發露로서 구성되는 것이며, 人心은 食·衣·休·色 등과 같은 인간자신의 形氣를 충족하기 위한 생물학적인 욕구에서 發露된 것이다. 다시 말하면 一心을 근원으로 하면서 道理와 食色이라는 각각의 목적을 위해서 發하는 것이 곧 人心과 道心の 차이이다.³⁸⁾ 이점을 栗谷은 다음과 같이 확언하고 있다.

인간에게는 性品이 있지 않은 이가 없고 또 形體가 있지 않은 이가 없으니, 이

35) 蒙培元, 『理學範疇系統』(人民出版社, 1989), 287면.

36) 『朱子語類』, 卷62, 〈余大雅錄〉: 此心之靈 其覺於理者 道心也 其覺於欲者 人心也.

37) 『全書』, 卷14, 〈人心道心圖說〉: 情之發也 有爲道義而發者 如欲孝其親 欲忠其君 見孺子入井而惻隱 見非義而羞惡 過宗廟而恭敬之類是也 此則謂之道心 有爲口體而發者 如飢欲食 寒欲衣 勞欲休 精盛思室之類是也 此則謂之人心.

38) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 人心道心雖二名 而其原則只是一心其發也 或爲理義或爲食色 故隨發而異其名.

마음의 知覺이 形體의 추움 더움 배고픔 배부름 힘들 편안함 좋아함 싫어함 등으로 말미암아 發하면 人心이라고 이르니, 본래는 善하지 않은 것이 아니지만 人欲에서 흐르기 쉽기 때문에 危하다 한다. 그러나 직접 性의 仁義禮智로 말미암아 發하면 이것을 道心이라고 하는데, 이것은 이미 不善이 없으며 擴大하기에 힘쓸 것이나 오직 精微하여 보기 어렵기 때문에 微하다 한다. 作爲해서 發顯되는 것은 두 이름이 있으나 그 知覺은 하나다. 그러므로 人心과 道心은 두가지의 마음이 아니다.³⁹⁾

人心과 道心の 이러한 一心性은 氣發理乘一途라고 하는 栗谷의 입장과 일관된 맥락에 서 있다. 이러한 의미에서 栗谷은 본래 心은 하나이나 그 發處에 二端이 생기는데, 道心을 發하는 것은 氣이지만 性命이 아니면 道心이 생기지 않고, 人心의 근원은 理이지만 形氣가 아니면 人心이 생기지 않는 것⁴⁰⁾이라고 하였다. 이를 栗谷은 구체적으로 다음과 같이 말하였다.

人心과 道心은 모두 氣의 發인 것이다. 氣가 本然의 理에 順應하면 氣도 또한 本然의 氣인 것이다. 그러므로 理가 그 本然의 氣를 타서 道心이 되는 것이다. 氣가 本然의 理에 順應하지 않고 變하면 本然의 氣도 順應하지 않고 變하는 것이다. 그러므로 理도 역시 그 變한 氣를 타서 人心이 되어 지나치기도 하고 미치지 못하기도 하는 것이다.⁴¹⁾

人心과 道心은 본래 共히 理에 근원하고 있으나 發하는 것은 氣이므로 그 發함에 있어서 理가 本然之氣를 타면 道心이 되고, 氣가 本然之理에 順應하지 아니하여 變한 氣를 탈 때 人心이 된다는 것이다. 一心이 人心이 되기도 하고 道心이 되기도 하는 단초는 心이 發함에 있어서 本然의 理에 順應하여 그 근원에서 直出하는가 그렇지 않은가 하는 것이다. 즉 栗谷은 正理에서 直出하는 바로 그 과정에서 氣가 用事(作爲)하지 않아야 하며, 用事(作爲)하는 경우 그것은 人心이 된다는 것이다. 이러한 입장은 退溪와 대비되는 것이다. 退溪는 저절로 우리 나오는 마음이 道心이며 外物에 感觸되어서 나오는 것이 人心이라고 했다. 그리하여 道心과 人心을 별개의 존재로 대별하고 道心을 人心보다 상위개념으로 분명하게 두었지만, 栗谷은 이에 대하여 다른 입장을 보여주고 있다.

39) 『全書』, 卷12, 〈答安應休〉: 人莫不有性亦莫不有形 此心之知覺旁由形之寒 煖飢飽勞佚好惡而發 則謂之人心 初非不善而易流於人欲 故曰危 直由性之仁義禮智而發 則謂之道心此則既無不善務在擴而大之也 只是精微難見 故曰微所爲而發者有二名 而其知覺則一也故曰人心道心非二心也

40) 『全書』, 卷14, 〈人心道心圖說〉: 方寸之中初無二心 只於發處有此二端 故發道心者氣也而非性命則道心不生 原人心者理也 而非形氣則人心不生

41) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 人心道心俱是氣發 而氣有順乎本然之理者 則氣亦是本然之氣也 故理乘其本然之氣 而爲道心焉 氣有變乎本然之理者 則亦變乎本然之氣也 故理亦乘其所變之氣 而爲人心 而或過或不及焉

退溪는 內出을 道心이라고 하고 外感을 人心이라 하였으나, 나는 人心 道심이 모두 內出하며 그것이 動함은 모두 外感 때문이라고 생각한다.⁴²⁾

즉 栗谷은 人心과 道심이 모두 內出하였다고 함으로써, 道心만이 內出한 것이라는 退溪의 說을 정면으로 반박하고 있다. 退溪가 理氣互發의 입장에서 人心은 氣에서 發하고 道心은 理에서 發한다는 기본구도로 人心道心の 문제를 해명하려고 하였던 반면에, 栗谷은 氣發理乘一途의 입장으로 人心道心の 문제를 解明하려고 한 것이다. 그리하여 栗谷은 다만 氣에 의해서 가리운 바와 가리우지 않은 바에 의해서 人心과 道心が 결정된다는 것이다. 즉 氣에 가리운 것은 人心이 되고 氣에 가리우지 않은 것은 道心이 된다.⁴³⁾

또한 栗谷은 人心과 道心을 情과 意의 관계를 중심으로 설명하여, 이들 모두 情과 意를 兼한 것이라고 하였다.

人心과 道心은 情인가 意인가. 情과 意를 통틀어 말한 것인데, 發用하는 것은 情이요 商量하는 것은 意이다.⁴⁴⁾

여기서 주목되는 것은 道心 뿐만이 아니라 人心에 있어서도 商量計較하는 意가 포함되어 있으므로 人心이 긍정적인 성격의 것임을 확인하고 있다는 점이다. 이는 人心과 道心が 가치론적인 측면에서 상호 대립되는 개념이 아니라 긍정적 轉換이 전제되는 개념인 것이다. 退溪는 人心이란 名은 道心과 相對하는 것이니 道心과 渾淪하여 하나가 된다고 일컫지는 못한다⁴⁵⁾고 하면서 가치론적으로 人心은 道心으로 轉向할 수 없는 개념으로 단정하고 있다. 그러나 栗谷은 人心이 天理와 人欲을 모두 포함하고 있으므로⁴⁶⁾ 人心은 道心으로 轉向될 수 있는 긍정적인 가치를 함축하고 있다고 인정한 것이다. 이점을 栗谷은 人心道心終始說으로써 말하고 있다.

인간의 心이 性命之正에서 直出해도 혹 그것을 順遂하지 못하여 私意가 끼어들면 이것은 始初에는 道心이다가 종국적으로 人心이 된 것이고, 혹 形氣에서 나왔더라도 正理를 거스리지 않으면 참으로 道心과 다름이 없는 것이다. 혹 正理를 거스려도 그 어긋남을 알고 制伏함으로써 그 欲을 쫓지 않으면 이것은 始初에는 人心이다가 終局的으로는 道心이 된다.⁴⁷⁾

42) 『全書』, 卷10, 〈答成浩原〉: 蓋退溪則以內出爲道心以外感爲人心 珥則以爲人心道心皆內出其動也皆由於外感也.

43) 『全書』, 卷9, 〈答成浩原〉: 人心道心皆發於性而爲氣所掩者人心 不爲氣所掩者道心.

44) 『全書』, 卷20, 〈聖學輯要〉: 問人心道心 是情是意 答曰 通情意而言也 發出底是情商量底是意.

45) 『退溪全書』, 卷37, 〈答李平叔〉: 人心之名已與道心相對而乃屬自家體段上私有底 蓋既曰私有則已落在一邊了 但可聽命於道心而爲一 不得與道心渾淪爲一而稱之.

46) 『全書』, 卷14, 〈人心道心圖說〉: 人心也 有天理也 有人欲.

즉 正理를 거스리거나 私意에 끼어들면 人心은 道心으로, 道心은 人心으로 언제든지 變轉되어 버린다는 것이다. 道心과 人心은 주체의 노력 여하에 따라 각각 人心과 道心으로 變轉하는 可變的인 것이라는 점이 終始說의 요체이다. 따라서 人心道心終始說은 주체의 자각과 부단한 修爲를 요청하는 개념이다. 특히 栗谷이 人心을 곧 人欲으로 단정하지 않고 '人心不違於道心'이라 한 관점은, 人心을 天理나 正理와 유관한 것으로 연결하여 인간의 실제적 삶의 과정에서 善을 실천하고 자기를 형성해 나가는 도덕 근거를 확보하려 한 것이다.

이러한 맥락에서 栗谷은 人心이 곧 人欲만은 아니므로 곧 惡만도 아니라고 한다.

道心은 순수해서 天理인 까닭에 善은 있어도 惡은 없는 것이며, 人心에는 天理도 있고 人欲도 있으므로 善도 있고 惡도 있는 것이다.⁴⁷⁾

즉 道心은 氣가 發할 때 本然之理에 順應한 것이므로 곧 天理이니 純善無惡임은 명확하다. 반면에 人心은 비록 本然之氣가 변하여 理를 온전히 보존하지 못하고 있는 것이지만, 그렇다고 하더라도 人心은 人欲이 아니므로(즉 人心은 人欲뿐만 아니라 天理도 포함하고 있으므로) 有善惡이라는 것이다. 退溪는 人心이 반드시 人欲이라고 등식화 해서 부를 수는 없으나 人心을 人欲이라고 變稱할 수 있다고 했는데, 그것은 人心을 人欲의 근원으로 간주하기 때문이었다. 즉 인간은 人欲에 이끌리면 天道를 어기며 惡의 결과를 가져오게 되는데, 그러한 人心이 人欲으로부터 생기므로 人心이 人欲으로 變稱될 수 있다고 한 것이다.⁴⁸⁾ 人欲이란 결국 惡을 야기하는 것이므로 人心은 惡으로 결정될 수 밖에 없다는 주장일한 退溪의 경우에 있어서는 人心의 有惡性에 그 강조점이 있다고 할 것이다. 그러나 栗谷은 人心에도 天理가 포함되어 있기 때문에 거기에는 마땅히 善이 있을 수 밖에 없다고 하는 人心의 有善性을 강조하는 바가 두드러진다. 즉 人心의 가치를 온전히 부정적인 것으로 단정하지 아니하고 그 긍정성에 대해서 주목하는 栗谷의 관점이 나타나고 있다.

栗谷은 人心을 兼善惡이라고 함으로써 人心이 純善인 道心과 대립되는 것이 아니라는 점을 언명했다. 栗谷은 人心의 善 志向性에 주목했던 것이다. 이러한 의미에서 栗谷의 心性論은 退溪의 그것에 비해 經驗論的이고 現實主義的인 것임이 분

47) 『全書』, 卷9, 〈答成浩原〉: 今人之心 直出於性命之正 而或不能順而遂之 間之以私意則是始以道心 而終以人心也 或出於形氣而不拂乎正理 則固不違於道心矣 或拂乎正理 而知非制伏 不從其欲 則是始人心而終以道心也.

48) 『全書』, 卷14, 〈人心道心圖說〉: 道心純是天理 故有善而無惡 人心也有天理也 有人欲故有善有惡.

49) 尹絲淳, "退溪의 心性觀에 관한 研究", 『韓國儒學論究』(현암사, 1985), 119면 참조.

명하게 드러내고 있다.⁵⁰⁾ 왜냐하면 天理를 人心에까지 부여한 栗谷의 人心 개념은 生理的 조건을 가진 現實的·經驗的 인간을 상징할 때만이 가능한 것이기 때문이다. 그러므로 栗谷은 人心 개념을 통해서 인간을 形而上學的·觀念的으로 이해하는 것이 아니라 實際的·經驗的인 존재로 상징하는 것이다.

인간의 心은 비록 그 가리워진 곳의 분포가 많고 가리워지지 아니한 곳의 분포가 적으므로 善한 情은 항상 적게 나오고 惡한 情은 항상 많은 특성을 지니지만,⁵¹⁾ 至誠을 다하여 心의 渾然함을 이룰 때 곧 聖人이 될 수 있다는 것이 栗谷 인간이해의 요체이다. 따라서 栗谷의 인간수양론에 있어서 立志가 가장 중시되는 것은 道德(善) 意志를 특히 강조하기 때문이다. 栗谷이 인간의 道德 意志를 얼마나 중시하는지는 다음의 인용문에서 밝혀진다.

天地는 인간의 형체요, 인간은 天地의 心이다. 인간의 氣가 和平하면 天地의 氣도 和平해지고 인간의 氣가 和平하지 못하면 天地도 그 氣도를 잃게 되는 것이나, 心이 병든 인간치고 형체를 제대로 統攝하는 자를 보지 못했다. 朱子가 말하기를 “나의 心이 바르면 天地의 心도 바르고 나의 氣가 和順하면 天地의 氣도 和順할 것이다”고 했다. 나의 心이 올바르지 못하고 나의 氣가 和順하지 못하면 天地의 氣가 반드시 쇠하고, 나의 心이 바르고 나의 氣가 和順하면 天地의 氣도 반드시 왕성할 것이다.⁵²⁾

이는 인간이 天地에 의해서 主宰되는 존재가 아니라 인간이 天地를 주재하는 존재라는 것을 역설한 것이다. 인간이 天地의 主宰者가 되는 것은 心 때문이다. 곧 인간은 자기의 心의 자율적 조절과 형성을 통해서 天地라고 명명되는 모든 他者에게 正과 和順의 조화를 가능케 한다. 이는 곧 인간의 自律的인 노력을 통해서 共同의 善을 구현하려는 주체적인 道德 意志의 소산이다.

V. 結論：道德的 自律性的 근거로서의 心性

儒學에서 心性情의 문제는 인간의 존재 성격을 윤리적으로 규정하는 핵심 매개로서의 의미가 있다. 따라서 心性情의 본질 해명은 곧 인간의 위상과 행위의 정당

50) 李東熙, “朱子學의 哲學的 特性과 그 展開樣相에 관한 研究”(성균관대학교 대학원 박사학위논문, 1990), 197면 참조.

51) 『全書』, 卷31, 〈語錄〉: 大抵人之心 蔽處分數多 不蔽處分數小 則善情之出常少 而惡者常多也.

52) 『全書』, 拾遺 卷5, 〈壽夭策〉: 天地者 人之形體也 天地之心也 人之氣和 則天地致其和矣 人之氣不和 則天地失其度矣 吾未見病心之人 能攝形骸者也 朱子曰 吾之心正 則天地之心亦正 吾之氣順 則天地之氣亦順矣 不正不順 則氣運必衰矣 既正且順 則氣運必盛矣.

성을 윤리적으로 해명하는데 중요하다. 실제로 孟子나 荀子로 대표되는 性善, 性惡의 논점도 결국은 인간의 윤리적 행위 근거를 확보하려는 노력의 선상에서 相異한 관점으로 인간을 바라본 것이라고 할 수 있다.

栗谷의 心性論에서 나타나고 있는 논점의 핵심은 善惡을 分對하여 二元性을 강조하는 입장이 아니라, 惡의 情念을 善으로 轉向케 할 수 있는 契機와 過程에 대한 자각이다. 栗谷은 감정이 인간의 실제적 삶의 과정에서 매우 중요한 문제라는 것을 인정함으로써, 감정의 도덕성 문제를 긍정적으로 열었던 經驗的 인간관의 특성을 보여주고 있다. 栗谷이 언명한 七情속의 四端 개념과, 氣質之性속의 本然之性 개념도 七情이나 氣質之性의 윤리적 의미를 긍정적으로 확장하려 한 맥락에서 이해될 수 있다. 특히 人心道心の 문제에 있어서, 栗谷은 道心이 一身의 主宰이므로 人心은 道心の 견제와 조절을 받아야 한다는 人心道心 主從의 관계가 아니라, 道心이라 할지라도 形氣가 가로막으면 人心이 되고, 人心이라 하여도 修治를 통해 正理를 저버리지 않는다면 곧 道心이 될 수 있다는 人心道心終始의 입장을 취하였다. 여기에는 人心도 純善으로 變轉될 수 있다는 단서가 강하게 함축되어 있다. 즉 栗谷은 人心과 道心이 상호 變善되고 變惡되는 가능성이 열려 있음을 강조한 것이다. 이 열려있는 가능성의 틈새에 인간의 自律的 道德 意志 문제가 개입되는 공간이 있다. 인간은 지극히 可變的이고 현실적인 존재라는 관점을 뚜렷이 가진 栗谷에게 있어서, 가치절대적인 二分法으로 인간의 心性情 문제와 도덕성을 획정하는 입장은 수긍될 수 없었다.

따라서 栗谷의 心性情과 그 善惡의 문제는, 인간의 後天的 意志와 단절된 채 先天的으로 결정되어 있거나, 혹은 의지와 매우 미미한 연관성만을 가지므로 주체의 의지를 사실상 개입시킬 수 없는 二分法的이고 觀念的인 입장이 아니다. 그는 善惡의 발현문제에 있어서 인간의 道德實踐 意志를 뚜렷이 부각시키고 있다. 즉 인간에게 있어서 本然之性, 四端 그리고 道心은 先天的 善함을 확증하는 결정적 因子가 아니라, 인간의 삶의 과정에서 필연적으로 요청되는 自律的인 道德實踐 意志를 전제로 한 단서에 불과하다.

이러한 栗谷의 心性論은 朝鮮의 儒學史에서 茶山の 實學의 人間觀으로 확장되는 하나의 계기를 열었다고 볼 수 있다.⁵³⁾ 茶山은, 栗谷의 입장에서 더 나아가서, 性을 嗜好라고 규정하여 도덕주체의 志向性이나 氣質 혹은 自己 意志와 관련하여 心性의 문제를 직시하였다. 性에 可善可惡의 權能을 부여함으로써 ‘自主之權’을 인정한 茶山の 관점과 비교하여 본다면, 栗谷의 心性論은 여전히 觀念的인 天理意識을 전제한 것이었다는 것을 알 수 있다. 그렇다고 하더라도 栗谷이 본성과 감정과 마음의 문제를 해명하는데 있어서 觀念的 道德 先天性에 온전히 의거하기

53) 栗谷과 茶山の 心性論의 異同性과 連繫性 문제는 후속 연구로 수행할 것임을 밝힌다.

보다는 인간의 삶의 과정에서 중요시되는 後天的 道德實踐 意志 문제에 주목하였다는 점은, 自律的인 道德 意志 개념을 통해서 인간의 主體的 倫理意識을 강조한 것이라고 볼 수 있다.