

退溪의 理氣論과 四七論

금장태*

- I. 퇴계 성리학의 기초
- II. 天·太極과 理氣개념
- III. 心性개념의 理氣論의 해석
- IV. 四七論辨과 理氣互發說
- V. 퇴계 성리설의 계승과 전개

I. 퇴계 성리학의 기초

退溪 李滉(1501-1570)은 16세기 중반에 조선시대 성리학의 이론을 본격적 수준으로 끌어올리고 수양론의 실천방법을 정밀하게 규명함으로써, 조선시대 道學의 기본 틀을 정립하는 데 결정적인 역할을 하였던 巨匠이다. 그는 ‘道學’을 ‘聖學’으로 확인하고 있는데, 그것은 자신의 학문적 관심이 인간의 心性을 온전하게 발현하여 인격적으로 완성함으로써 聖人을 이루는 데 목표를 두고 있음을 밝해 준다.¹⁾ 이에 따라 퇴계가 제시한 道學(聖學)의 학문체계에서는 수양론이 중추를 이루고 있으며, 이러한 수양론의 올바른 실현을 위해 心性의 근원으로서 道體의 올바른 인식이 요청되는 것이며, 이 道體의 문제가 바로 성리학의 영역으로 정립되고 있다. 여기서 성리학은 ① 太極, 天(天理·天道·天命), 및 理·氣의 우주론적 문제와, 이에 근거한 ② 心·性·情의 심성론적 문제를 기본과제로 삼고 있는 것이다.

퇴계의 성리학적 이론은 기본적으로 朱子를 표준으로 확인하고 있는 것이요, 그것은 주자의 主理哲학을 성리학의 정통으로 확립함으로써 한국유학사의 기본성격을

* 서울대 교수, 종교학

1) ‘聖學’은 周濂溪의 「通書」에 篇名으로 나타나고, 宋代 王應麟의 「玉海」에서 ‘帝學’을 설명하며 언급되고 있는 등, 宋代에서 聖人之學 내지 帝王之學의 의미로 사용되고 있으며, 퇴계는 「聖學十圖」를 저술하여 자신의 도학체계를 ‘聖學’으로 제시하고 있다.

확립하는 데 중요한 역할을 하는 것이었다. 나아가 그가 四端七情(四七)의 문제를 집중적으로 계발함으로써 理氣論의 이론을 心性개념의 분석과 해명에 정밀하게 적용시켰던 사실은 바로 心性論(人性論)에 집중하는 한국유학의 중요한 특성을 이루는 것이기도 하다. 이러한 사실은 조선시대 유학사상사의 흐름에서 확인해 볼 수 있다.

16세기 중반에 퇴계의 성리설이 출현하게 되는 과정에는, 이에 앞선 조선시대 전반기의 유학사에서 두 줄기의 큰 흐름이 형성되어 성장해 오고 있었던 사실을 주목할 필요가 있다.

(1) 그 하나는 심성론의 흐름으로서 사단·칠정의 문제가 제기된다는 것이다. 곧 14세기 말에 陽村 權近이 『入學圖說』에서 「天人心性合一之圖」와 「天人心性分釋之圖」를 중심으로 心性과 四七의 문제를 관심의 핵심으로 떠오르게 하였던 사실을 주목할 필요가 있다. 양촌은 인간 마음(心)의 구조를 心·性·情·意의 4가지로 분석하면서 心에 七情(喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲)을, 性에 五常(仁義禮智信)을, 情에 四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非)을, 意에 二幾(善幾·惡幾)를 각각 배당시키고 있다. 양촌은 여기서 “사단·칠정의 발동과 그 幾微에 선·악의 달림이 있는 줄을 알지 못하고서 살피면 마음은 사물의 부림을 받게 된다.”(不知四端七情之發，其幾有善惡之殊，而致察焉，則心爲物役...)라 하여, 사단·칠정의 발동에 따라 선·악이 갈라져 나오는 것임을 제시하였다. 그 뒤로 16세기 초의 柳崇祖(호 親一齋)는 「大學箇」에서 “理가 발동하는데 氣를 끼고 있는 것이 四端의 情이요, 氣가 발동하는데 理가 따르는 것이 七情의 痴이다.”(理動氣挾，四端之情，氣動理隨，七情之萌)라 하여, 퇴계의 四七互發說에 매우 유사한 견해가 이때에 이미 제기되고 있음을 볼 수 있다. 이어서 鄭之雲이 「天命圖」를 짓고(1543), 1553년 퇴계가 이 圖를 수정하였던 것은 周濂溪의 「태극도」에 비교해 볼 때 조선시대 유교에서 心性과 四七의 문제로 관심의 초점을 집중시키고 있는 것을 확인할 수 있게 한다. 퇴계와 高峯 奇大升 사이의 四七논쟁도 이 「天命圖」에서 발단하여 전개되었던 것이다. 이 四七논쟁을 계기로 16세기 후반의 성학학은 사칠론의 문제를 중심으로 심성론의 영역을 결정적으로 심화시키게 되었던 것이다. 이 사칠론의 귀결로서 퇴계는 기대승에게 보낸 답장에서 四七의 互發說을 제시하였고, 이를 다시 「心統性情圖」(中圖·下圖의 2圖)로 정착시킴으로써, 그 이후 조선시대 성리학의 이론적 탐구에 준거와 기반을 마련하였던 것이 사실이다.

(2) 다른 하나는 主理論의 확립으로서, 主氣論과 主理論의 두 갈래 사이에 主理

論이 정통으로 확립되는 것이다. 15세기 후반의 金時習(호 梅月堂)은 천지에 가득한 존재현상을 '氣의 풀무'에서 생성되는 것으로 보고, 理를 氣가 굽히고 퍼지며 차고 비게 되는 오묘한 도리라 하여, 理를 氣의 조리로 보는 主氣論의 입장을 밝혔다. 이어서 16세기 전반에 오면 퇴계와 같은 시대를 살았던 그의 선배들 사이에는 花潭 徐敬德이 邵康節·張橫渠의 영향을 받은 主氣論을 주창하였고, 晦齋 李彥迪은 朱子를 정통으로 확인하는 主理論을 표방하여, 主氣論과 主理論의 철학적 기반이 분립하는 양상을 드러내고 있었다. 여기서 퇴계는 主理論을 朱子의 정통적 입장으로 확고하게 정립함으로써, 조선시대 성리학의 표준을 수립하였던 것이다. 또한 그는 당시 광범하게 영향을 미치기 시작한 明儒 整庵 羅欽順의 理氣一物說을 비판하였으며, 주자의 “理와 氣는 결단코 두 가지이다.”(理氣決是二物)라는 명제를 자신의 기본입장으로 받아들임으로써, 理氣이원론을 강조하여 理가 氣를 거느리는 理優位性을 전제로 하는 主理論의 입장을 확립하였다.

II. 天·太極과 理氣개념

퇴계는 원래 鄭之雲이 저술한 「天命圖說」을 그 자신이 거듭 고쳤던 修正本 「天命圖說」에서 ‘天은 理’(天卽理)요, ‘理는 太極이다.’(理, 太極也)라 하여, 天·理·太極을 일치시켜 제시하였다. 유교적 궁극존재를 주체적 존재로 인식할 때 ‘天’이라 하고, 本體로서의 원리를 ‘理’라 하며, 統體로서의 포괄자를 ‘태극’이라 일컫고 있지만, 그 실체는 하나의 존재를 가리키는 다른 명칭일 뿐이라는 인식은 주자의 기본입장을 계승한 것이다. 따라서 그는 “天은 하나의 理로서 만물에 명령하며, 만물은 각각 하나의 理를 간직하고 있다.”(天以一理命萬物, 而萬物之各有一理)라 언명한다. 곧 ‘天’을 명령하는 주체로서 제시하고, ‘理’를 하늘이 명령하는 근거요, 그 명령으로 만물에 부여된 내용으로서 인식하는 것이다. 다시 말하면 天과 그 天의 명령으로서 하나의 理는 동일한 것이며, 天에 의해 만물에 부여된 보편적 실재로서 하나의 理(性)도 동일한 존재일 수밖에 없는 것이다. 따라서 天·命·理·性은 하나의 존재가 그 위상에 따라 다른 이름으로 일컬어지는 것임을 주목할 필요가 있다.

나아가 『주역』에서 ‘乾’의 4德으로 제시한 元·亨·利·貞은 바로 天의 4德으로 본다. 여기서 元은 시작(始)의 理요, 亨은 소통(通)의 理요, 利는 遂行(遂)의 理요, 貞은 완성(成)의 理라 하여, 天의 4德을 理의 네 가지 양상으로 파악하였다. 이와 더

불어 태극과 理를 일치시키고 있다. 곧 태극 속에는 본래 사물이 없지만, 태극이 流行한 다음에 비로소 시작(始)하여 소통(通)하고, 소통하여 수행(遂)하며, 수행하여 완성(成)되는 단계적 전개양상이 드러나는 것이라 본다. 이처럼 태극의 始·通·遂·成의 4단계는 바로 天의 元·亨·利·貞의 4가지 전개양상과 일치하는 것임을 확인한다. 따라서 太極 내지 理의 4가지 전개양상에 상응하여 天의 4德이 성립하는 것으로서, 天·太極·理가 동일한 실현의 구조를 지니는 것으로 파악한다. 그만큼 퇴계는 天·太極·理를 동일한 궁극존재를 가리키는 것으로 인식하고 있는 것이요, 어느 한 개념으로 다른 개념들을 규정하려는 입장이 아니다.

여기서 '天을 理'(天卽理)로 파악하는 程朱의 天理觀이 天의 종교적·인격신적 의미를 제거하고 자연적·합리적·법칙적 의미만 남겨두는 것이라 해석하는 견해가 그동안 강력히 대두되었던 것이 사실이다. 그러나 이러한 견해는 天이 理개념으로 해소·흡수되는 것이라 보는 관점으로서 사실과 어긋나는 문제점이 있다.²⁾ '天을 理'라 정의한다고 하여, 天이 理에 흡수되는 것이 아니다. 天개념이 지난 신앙적 대상으로서의 성격에, 원리요 본체로서의 철학적 성격이 확장되고 있는 것일 뿐이라 해야 할 것이다. 따라서 天·上帝의 초월성 내지 主宰性과 太極·理의 근원성 및 원리성이 하나의 궁극존재를 가리키는 여러 양상으로서 동일한 존재 안에 종합되고 일치시켜 파악될 수 있는 것으로 이해하는 것이 중요하다고 하겠다.

『주역』「繫辭上」에서는 “易에 太極이 있으니 이것(太極)은 兩儀(陰陽)를 낳는다.” 라 하고, 周濂溪의 「太極圖說」에서는 “태극이 動하여 陽을 낳고, 靜하여 陰을 낳는다.”라 언급하고 있다. 퇴계는 이에 근거하여 태극과 음양의 관계를 能生者와 所生者로서 구별하였다. 그것은 太極을 바로 陰陽이라 보는 혼합의 관점을 거부하고 양 자를 나누어 보아야 한다는 분별의 관점을 명확히 밝히고 있는 것이다. 바로 여기서 理와 氣가 一物이 될 수 없다는 분별의 증거를 확인하였다. 따라서 理(無極)·氣(二五)는 하나가 아니라 두 가지로서, ‘오묘하게 결합하여 응결함’(妙合而凝)으로써 인간과 만물이 이루어지는 것이라 본다.³⁾

2) 李相殷, 『퇴계의 생애와 학문』(서문당, 1973), 218-220쪽 참조 여기서 이상은 교수는 퇴계가 '天卽理'라 하여 程朱의 비종교적이고 합리적인 天理觀을 전제로 하면서도 「天命圖說後敍」에서 “天之降命于人也”라 하고, “人之受於天命也”라 언급하는 등 天의 종교적·神의 의미를 그냥 보류하고 있는 점은 퇴계철학의 이론적 모순같이 보이면서도 실은 그 철학의 深邃한 일면을 보여주는 것이라 지적하였는데, 이는 퇴계의 天觀이 지난 모순도 아니요 독자적 깊이라 볼 것이 아니라, 程朱의 天觀 자체가 종교성을 지니면서 철학적 해석을 포용하고 있는 사실을 계승한 것이라 보아야 할 것이다.

3) 퇴계는 「非理氣爲一物辯證」을 지어, 花潭 徐敬德의 氣一元論과 整菴 羅欽順의 理氣一

퇴계는 「靜齋記」에서 “태극에 動·靜의 妙가 있다.”(太極有動靜之妙)고 언명하여, 太極이 動·靜의 주체로서 動하고 靜하는 작용의 본체(妙體)로 제시하고 있다. 특히 太極의 존재를 단순히 動·靜하는 작용의 전체로 보는 것이 아니라, 動·靜을 발휘하는 주체로서 강조하고 있다. 곧 그는 李達과 李天機에게 보낸 답장(答李達·李天機)에서도, “太極에 動·靜이 있음은 太極이 스스로 動·靜하는 것이요, 天命이 流行하는 것은 天命이 스스로 流行하는 것이다.”(太極之有動靜, 太極自動靜也, 天命之流行, 天命之自流行也)라 언명하였다. 여기서 太極과 天命은 밖으로부터 무엇의 명령을 받아 動·靜하는 것이 아니라, 그 스스로에 의해 動靜하고 流行하는 궁극적 근원이요 주체임을 확인할 수 있다. 그것은 太極이 포괄적인 統體요 존재의 근원이라는 의미에서 한 걸음 나아가, 모든 작용을 주재하는 최고의 능동적 주체임을 주목하고 있는 것이다. 따라서 퇴계는 理의 지위를 天에까지 끌어올려 높이고 있다. 곧 “이 理는 지극히 존귀하여 상대가 없으며, 사물을 命하며 사물에 命받지 않는다.”(此理極尊無對, 命物而不命於物)라 하여, 理개념도 지극히 높고 無對하는 極尊의 절대적 존재이며, 天의 경우와 같이 사물에 命하는 주체요 사물의 命을 받지 않는 主宰의 존재로 파악되고 있다.

나아가 理개념은 氣와 더불어 理氣論의 체계로서 모든 현상을 설명하는 가장 기본적 구조로 확립되어 더욱 구체적으로 분석되고 있다. 그는 먼저 理개념의 초월성과 현실성을 虛와 實의 개념으로 해명하였다. 곧 그는 理를 지극히 虛하면서 지극히 實한 궁극적 존재임을 강조하여, “진실하여 거짓됨이 없다는 것으로 말하면 천하에 理보다 더 實한 것은 없으며, 소리도 없고 냄새도 없다는 것으로 말하면 천하에 理보다 더 虛한 것이 없다. 이는 다만 ‘無極이면서 太極’이라는 한 구절에서 볼 수 있다.”⁴⁾고 언급한다. 곧 理가 경험적 대상을 넘어서 있는 존재로서 지극히 虛하고, 현실세계 속에서 진실의 근거라는 의미에서 지극히 實하다는 양면성이 바로 궁극존재로서 無極而太極이 지난 초월성과 실재성의 양면인 것으로 제시하고 있다.

퇴계는 理와 氣의 관계를 분리시켜 보는 관점과 분리와 통합의 종합적 관점이라는 복합적 관점에서 규정하여 理·氣개념을 인식하고 있다.

먼저 퇴계는 理·氣가 서로 떠날 수 없다(不相離)는 일체성을 강조하는 一元論의 입장을 비판하면서 朱子의 ‘理·氣는 결단코 두 가지이다.’라는 언급을 끌어들여 서

物說을 비판함으로써, 태극·음양 내지 理·氣를 일체로 혼합시켜 보기를 거부하는 분별의 관점을 확립하고 있다.

4) 『퇴계집』, 권25, 22-23쪽, 「與鄭子中別紙」, “蓋自其眞實無妄而言, 則天下莫實於理, 自其無聲無臭而言, 則天下莫虛於理, 只無極而太極一句可見矣。”

로 뒤섞일 수 없다(不相雜)는 분별의 입장에 따른 二元性을 강조하고 있다.

“만약 능히 못 이치를 궁구하고 온전히 투철하여 이것(理)을 환히 聾어 볼 수 있다면, 지극히 虛하면서 지극히 實하고, 지극히 無하면서 지극히 有하며, 動하면서 動이 없고, 靜하면서도 靜이 없어서, 깨끗하고 맑은 자리로, 텔끝만큼 보탤 수도 없고 텔끝만큼 빼 수도 없을 것이다. 陰陽·五行과 萬物·萬事의 근본이 되지만, 그렇다고 음양·오행과 만물·만사의 안에 갇혀있는 것도 아니다. 어찌 氣에 섞어서 一體로 인식할 것이며, 一物로 볼 수 있겠는가?”⁵⁾

여기서 그는 理를 피상적 이해가 아니라 깊이 통찰하여 인식할 것을 강조하면서, 理의 실체를 虛와 實, 無와 有를 폐뚫고 있는 근원적 존재로 확인하고, 理의 작용을 動과 靜을 포함하면서 넘어서 있는 것으로 파악하며, 음양·오행의 氣와 만사·만물의 形은 근본이 되면서 그 속에 사로잡혀 있지 않은 근원적이고 초월적 존재임을 제시한다. 따라서 그는 理는 氣와 분별되는 것이요, 하나 一體·一物가 될 수 없는 것임을 명확히 천명하고 있다.

다음으로 퇴계는 理·氣관계를 분리와 결합(離·合)의 양면성을 동시에 수용하는 것으로 본다. 곧 “본래 서로 섞이지 않으면서 서로 분리되지 않는다. 나누지 않고 말하면 혼합하여 一物이 되니 그 서로 섞일 수 없다는 것을 알지 못하나, 합하지 않고 말하면 갈라져 二物이 되니 그 서로 떠날 수 없다는 것을 알지 못한다.”⁶⁾라 하여, 理·氣관계를 서로 섞이지 않으면서(不相雜) 서로 분리되지 않는(不相離) 두 상반된 존재양상을 포함하는 것이요, ‘나누지 않고 말하는’(不分而言) 관점과 ‘합하지 않고 말하는’(不合而言) 관점의 두 상반된 인식방법이 성립하는 것임을 제시하고 있다. 따라서 퇴계의 기본인식은 분별성을 중시하면서도 분별과 통합의 양면을 동시에 보는 것이라 해야 할 것이다.⁷⁾

또한 그는 “氣가 있으면 곧 理가 있다. 오직 氣는 각각 치우침이 있으므로, 理가

5) 같은 책, 권16, 46쪽, 「答奇明彥(論四端七情第二書) 別紙」, “若能窮究衆理, 到得十分透徹, 洞見得此箇物事, 至虛而至實, 至無而至有, 動而無動, 靜而無靜, 濚濶淨淨地, 一毫添不得, 一毫減不得, 能爲陰陽五行萬物萬事之本, 而不囿於陰陽五行萬物萬事之中, 安有雜氣而認爲一體, 看作一物耶”

6) 李灝『李子粹語』, 권1, 李德弘의 「溪山記善錄」에서 인용.

7) 퇴계의 학통을 계승한 大山 李象靖은 葛菴 李玄逸이 율곡의 渾淪看을 비판하기 위해 퇴계의 分開看을 강조하였던 사실을 부득이 한 방편으로 지적하고, 또한 퇴계의 입장은 分開看으로 극단화시킨 淸臺 權相一의 견해를 비판하며, 그 자신은 퇴계의 기본입장이 渾淪·分開의 양면을 종합하고 있는 것으로 강조하고 있다.

어떤 사물에 깃들어 있을 때 따라서 치우치지 않을 수 없다.”라 하여, 理·氣가 서로 떠날 수 없는 사실과 氣의 치우침에 따라 理도 치우치는 것임을 지적하여 不相離의 측면을 인정하고 있다. 동시에 “理는 그 본체가 氣에 갇혀 있지도 않고 物에 국한되어 있지도 않으므로, 어떤 조그마한 치우침으로 인하여 그渾淪되어 있는 큰 전체성을 무너뜨리지 않는다.”라 하여, 氣를 넘어서 있는 理의 본체를 확인하여 理·氣가 서로 뒤섞일 수 없는 理의 ‘큰 전체성’(大全)으로서 보편성을 확인하고 있다.⁸⁾ 그것은 현실의 존재에서 보면 항상 理와 氣가 서로 떠나지 않는 것이면서, 그 본체와 근원에서 보면 理는 사물이나 氣에 사로잡혀 있지 않는 전체성 내지 보편성으로 독립되어 있는 존재로 인식할 수 있다는 것이다.

나아가 퇴계는 理·氣개념을 動靜이나 作爲가 있는지 없는지에 대해 두 가지 인식을 동시에 제시하고 있다.

먼저 그는 理와 氣에 動·靜의 작용이 있음을 인정하고, 각각의 역할을 확인하면서도 그 상호적 성격을 주목하고 있다. 곧 주자가 “理에 動·靜이 있기 때문에 氣에도 動·靜이 있다.”라 하여, 理를 動·靜의 주체로서 강조하고 있지만, 여기서 나아가 퇴계는 “理가 動하면 氣가 따라서 생겨나고, 氣가 동하면 理가 따라서 나타난다.”⁹⁾라 하여, 理의 動·靜이 氣의 생성에 근원이 되고 氣의 動·靜이 理의 발현에 계기가 되는 것임을 밝히고 있다. 그만큼 퇴계는 理·氣의 離·合하는 양면성과 서로 기다려 발동하는 것으로서 互動하는 상호작용적 성격을 주목하였던 것이다.

다음으로 그는 理를 ‘작위함이 없는’(無爲) 본체로 인식하여, 理를 貴하게 여기는 근거를 작위함이 없는 것으로 확인하고 있다. 곧 “인간의 一身은 理와 氣를 겸비하고 있는데, 理는 貴하고 氣는 賤하다. 그러나 理는 작위함이 없고 氣는 욕망이 있다.”¹⁰⁾라 하여, 理에 작위(爲)가 없고 氣에 욕망(欲)이 있는 것으로 대비한다. 여기서 퇴계가 ‘理는 작위함이 없고, 氣는 욕망이 있다.’(理無爲, 而氣有欲)고 언급하는 경우의 ‘理無爲’와 율곡이 ‘理는 작위가 없고, 氣는 작위가 있다.’(理無爲, 而氣有爲)고 언급하는 경우의 ‘理無爲’는 글자는 같지만 내용에서는 구별되어야 할 필요가 있다. 곧 율곡에 의하면 작용은 氣에 속하는 것이요 理는 아무런 작용이 없는 원리를 가리키는 것이라면, 퇴계에 있어서는 理가 형상적 작용으로 나타나지는 않지만 의욕(欲)을 지닌 모든 氣의 작용에 근거가 되는 것으로서 氣의 작용을 主宰하는 작

8) 『퇴계집』, 권35, 26쪽, 「答李宏仲」.

9) 같은 책, 권25, 35쪽, 「答鄭子中別紙」, “理動則氣隨而生, 氣動則理隨而顯.”

10) 같은 책, 권12, 24쪽, 「與朴澤之」, “人之一身, 理氣兼備, 理貴氣賤, 然理無爲而氣有欲”

용의 근원적 주체를 가리키는 것이다. 따라서 理는 氣보다 귀하고 우월한 것이라는 理貴氣賤說 내지 理優位說을 제시하고 있다.

III. 心性개념의 理氣論的 해석

성리학의 理氣論은 인간과 사물의 존재를 그 구조와 근원에서 설명하는 이론으로 확립되어 왔으며, 특히 인간의 心性情개념을 이해하는 데 적용됨으로써 心性論의 영역을 형성하고 있다. 곧 인간과 사물은 생성되는 처음에 天地의 理를 부여받아 性이 되니, 천지의 理가 하나이므로 사람과 사물의 性도 동일한 것이요, 天地의 氣를 부여받아 형체가 되니, 天地의 氣가 만 가지로 다르므로 그 형체의 氣도 차우치고 바른(偏·正) 차이가 없을 수 없는 것이라 본다. 여기서 인간은 正氣를 타고나며, 사물은 偏氣를 타고나는 것으로 구별하고 있다.¹¹⁾ 이처럼 理·氣는 인간과 사물의 생성을 가능하게 하는 공통의 근원으로 제시되고 있으며, 理에서 같으나 氣가 바른지 차우친지에 따라 인간과 사물이 달라진다는 것이다.

또한 그는 理貴氣賤의 理우위론에서 “理의 실천을 주장하는 자는 氣를 기르는 것도 그 속에 있으니 聖賢이 이러하고, 氣를 기르는 데 치우친 자는 반드시 性을 해치는 데 이르니 老莊이 이러하다.”¹²⁾라 하여, 主理와 主氣의 태도를 正道(유교)와 異端(老莊)으로 대비시키고 있다. 곧 유교의 聖賢은 理를 표준으로 삼고 理를 실천하는 데 힘씀으로써 그 가운데 氣도 기를 수 있는 인격이며, 老莊은 氣를 기르는데 빠져 본성의 理를 해치는 것으로 대립시켜 파악하였다. 그것은 理를 가치의 기준으로 확립하는 것을 聖賢의 正道라 하고, 氣를 목적으로 삼아 理를 상실하는 태도를 異端이라 규정하는 것이다. 따라서 그는 主理論을 유교의 정통으로 확인하며, 理를 기준으로 하면 氣를 그 속에 포섭할 수 있는 것으로 확인한다. 이에 비해 氣를 기준으로 하는 主氣論은 理를 등지게 되는 것으로 異端에 빠지는 것이라 대비시키고 있다.

퇴계는 “理와 氣가 합하여 心이 되니, 자연히 虛靈과 知覺의 오묘함이 있다.”라

11) 같은 책, 繢集 권8, 16쪽, 「天命圖說」, “凡物之受此理氣者，其性則無間，而其氣則不能無偏正之殊。是故人物之生也，其得陰陽之正氣者為人，得陰陽之偏氣者為物。”

12) 같은 책, 권12, 24쪽, 「與朴澤之」, “主於踐理者，養氣在其中，聖賢是也。偏於養氣者，必至於貳性，老莊是也。”

하여, 마음(心)을 '理와 氣가 결합한 것'(合理氣)이라는 기본 인식 위에서, 虛靈(지각 능력)과 知覺(지각작용)이 있는 것으로 파악한다. 나아가 "고요하여 모든 이치를 갖추고 있는 것은 性이나, 이 性을 담아서 싣고 있는 것은 心이요, 활동하여 만사를 대응하는 것은 情이나, 이 情을 베풀어 쓰는 것은 역시 心이다. 그러므로 心이 性과 情을 통섭한다고 한다."¹³⁾라 하여, 고요한 본체로서의 性과 활동하는 작용으로서의 情이 모두 마음 속에 간직되고 마음에서 실현되는 것이라 하여, 마음을 '性과 情을 통섭하는 것'(統性情)이라고 정의하고 있다. 이처럼 그는 마음이 理·氣의 결합이라는 인식을 근거로 하여, 마음의 體·用으로서 지각능력인 虛靈(體)과 지각작용인 知覺(用)이 오묘하게 결합하고 있음을 마음의 기본구조로 확인하고 있다. 또한 '고요하여(靜) 모든 이치가 갖추어져 있는 것'을 性이라 하고, '활동하여(動) 만사에 대응하는 것'을 情이라 언급한 것은, 性과 情을 마음의 動·靜으로 제시하고 있는 것이다. 마음은 性을 담아서 싣고 情을 베풀어 쓰는 통합적 주체로서, 한마디로 '태극'이요, 張橫渠가 제시한 '心統性情'의 개념으로 집약시키고 있는 것이다.

그러나 性을 고요함(靜)으로, 情을 활동함(動)으로 구분하는 분석에는 보완설명이 필요하다. 性을 理라 인식하는 입장에서는 "動·靜하는 것은 氣이고 動·靜하는 근거는 理이다."(動靜者氣也。所以動靜者理也)라는 명제와 충돌하기 때문이다. 여기서 퇴계는 "聖人은 理에 순수하므로 靜이 動을 다스리고 氣는 理에게 명령을 받는다. 衆人은 氣를 따르므로 動으로써 靜을 騞고 理는 氣에게 빼앗긴다. … 靜을 위주로 動을 제어할 수 있는 것은 聖賢이 中和를 실현하는 방법이다."¹⁴⁾라 하여, 理를 따르고 性을 실현하는 聖人의 길은 靜으로서 動을 제어하는 것이며, 動에 빠져 靜을 무너뜨리면 理가 氣에 의해 지배당하는 衆人の 길이 된다는 것이다. 여기서 靜으로 動을 다스리는 것이 中和 곧 性·情의 이상적 실현을 위한 방법으로 밝히고 있는 것은, 바로 動·靜 가운데 靜을 중심으로 삼는 성리설로부터 周濂溪 아래로 계승되어온 主靜說의 수양론으로 전개되는 길을 열어주고 있는 것이라 하겠다. 여기서 물론 퇴계는 靜을 기준으로 삼으면서도 靜에 치우쳐 사물에 대응하기를 거절함으로써 靜寂에 빠지는 것을 佛教와 老莊의 편벽된 오류로 경계하는 것을 잊지 않고 있다.

구체적으로 인간존재에서 보면, 理와 氣는 性과 氣質로서 동시에 존재하는 것이

13) 같은 책, 권18, 12-13쪽, 「答奇明彥 別紙」, "理氣合而爲心，自然有虛靈知覺之妙，靜而具衆理，性也，而盛貯該載比性者，心也，動而應萬事，情也，而敷施發用此情者，亦心也，故曰心統性情。"

14) 같은 책, 권42, 21쪽, 「靜齋記」, "聖人純於理，故靜以御動，而氣命於理，衆人徇乎氣，故動以鑿靜，而理奪於氣……主靜而能御動者，聖賢之所以爲中和也。"

다. 퇴계는 “하늘이 인간에게 命(天命)을 내려줄 때, 이 氣가 아니면 이 理가 것들 수가 없으며, 이 마음이 아니면 이 理·氣가 것들 수가 없다.”라 하여, 인간존재에서 理는 氣 속에 것들이고 있음을 지적하여, 氣가 없이는 理가 드러날 수 없음을 밝힘으로써 현실의 인간존재에서 기질적 조건의 중요성을 주목하였으며, 특히 理·氣를 함께 수용하고 있는 주체를 마음(心)이라 파악하고 있다. 따라서 그는 「天命圖說」에서 “우리 인간의 마음이 虛(理)하고 靈(氣)한 것은 理·氣의 집이 된다.”(吾人之心, 虛[理]而且靈[氣], 為理氣之舍)라 하여, 마음을 ‘理·氣의 집’으로 정의하고 있다.¹⁵⁾ 그것은 마음을 ‘神明의 집’이라 정의해 왔던 기존의 입장보다, 마음이 理·氣의 결합임을 더욱 적극적으로 제시하는 퇴계의 心개념을 엿볼 수 있게 한다. 또한 마음은 퇴계 자신도 虛靈(지각능력)과 知覺(지각작용)의 양면으로 제시하고, 이를 마음의 體·用으로 인식하고 있는데, 여기서 그는 마음의 본체를 가리키는 ‘虛靈’의 개념을 虛·理와 靈·氣로 더욱 미세하게 분석함으로써, 마음이 理·氣를 결합하고 있는 주체로 확인하고 있다. 이에 따라 “性이라 하고 情이라 하는 것을 모두 갖추고 운용하는 것은 이 마음의 오묘함이 아님이 없으니, 그러므로 마음은 主宰가 되고 항상 性·情을 통섭한다.”¹⁶⁾라 하여, 마음을 性(성품)·情(감정)을 통섭하고 一身을 주재하는 주체의 존재로서 인식하고 있다.

퇴계는 「천명도설」에서 마음을 性과 情을 통섭하는 주체로 확인한다. 곧 性과 情은 인간의 마음에 내포된 두 차원의 존재양상이며, 性은 理로서 마음의 본체요, 情은 理·氣가 동시에 드러나는 마음의 작용으로서 體·用의 양면으로 인식되는 것이다. 퇴계는 마음에서 性·情이 분별되는 것을 마음이 아직 발동하지 않은 때(未發時)와 이미 발동한 때(已發時)의 두 양상으로 분석하고, 이 마음의 두 양상을 태극의 두 양상으로서 아직 음양으로 갈라지지 않은 때(未判時)와 이미 음양으로 갈라진 때(已判時)에 상용시키고 있다. 곧 마음이 아직 발동하기 이전은 태극이 動·靜의 理를 갖추고서 아직 갈라져 陰·陽이 되기 이전에 해당하는 것으로서,一心의 안에는 혼연한 하나의 性이 있어 순수한 善만 있고 惡은 없는 것이라 한다. 그리고 마음이 이미 발동한 때에는 태극이 이미 갈라져서 動·靜하여 陰·陽이 나누어진 것에 해당하는 것으로서, 이때에 氣가 처음 작용(用事)하므로 情의 발동함에 善과

15) 퇴계는 「天命圖說」(續集 권8, 17)에서 마음의 허령을 虛(理)·靈(氣)로 분속시킨 것은 본래 鄭之雲의 의견으로 퇴계가 수용한 것이었으나, 奇大升의 비판을 받고 虛·靈을 理·氣로 분속시킨 것을 스스로 취소하고 있다. 같은 책, 권16, 39쪽, 「答奇明彦(論四端七情第二書) 後論」.

16) 같은 곳, “至於曰性曰情之所以該具運用者，莫非此心之妙，故心爲主宰而常統其性情。”

惡의 구분이 없을 수 없는 것이라 한다.

- | | |
|--------------------------------|--------------------|
| ┌[未發/性]: 氣未用事, 渾然一性, 純善無惡
心 | ┌[未判]: 具動靜之理
太極 |
| ┌[已發/情]: 氣始用事, 其情之發, 善惡之殊 | ┌[已判]: 動爲陽, 靜爲陰 |

여기서 마음의 未發에 性이 갖추어 있고 已發에 情이 나타나는 것으로 밝히고 있다. 또한 理·氣를 갖추고 있는 마음이 활동하여 나타나는 양상으로서 ‘意’(意思)를 선과 악이 갈라지는 계기가 되는 것으로 주목한다.

“意가 마음의 활동함이 되어, 또 그 情을 끼고 左쪽으로 가기도 하고 右쪽으로 가기도 하여, 혹은 天理의 공정함을 따르기도 하고 혹은 人欲의 사사로움을 따르기도 한다. 善과 惡의 구분이 이로 말미암아 결정된다. 이것이 이른바 ‘意는 선·악의 기미’라는 것이다.”¹⁷⁾

마음에서 性이 활동하여 情이 되는 과정에서 보면, 性에는 理가 그대로 간직된 상태라고 한다면 情에는 氣가 작용하기 시작하면서 理가 곧바로 드러나지 못하고 氣에 의해 가리워지거나 방해를 받을 수 있다. 따라서 性은 純善이라 하지만 情에는 선·악의 차이가 없을 수 없다는 것이다. 그러나 情(감정)은 性(성품)이 활동하는 것이므로 기질적 제약을 받아서 善이 온전하게 실현되지 못하는 경우가 있지만, 그것은 기질적 조건의 물리적 제약에 따른 선·악의 가능조건을 말한 것이지 인간의 자율적 의지에 따른 선·악의 도덕적 책임문제와는 중요한 차이가 있다. 여기에 퇴계는 情에서 선·악이 드러나는 단초는 매우 미약한 것이라 하여, 情에서 구분되는 선악의 차이가 지닌 도덕적 중요성을 제한하고, 이에 비해 마음이 스스로 활동하는 의가 개입하고 있는 사실을 주목하였던 것이다. 그것은 마음의 주체적 활동으로서 意가 성품의 자연적 활동으로서 情을 장악하여, 자율적 의사에 따라 天理(公)를 따라 善을 실현하기도 하고 人欲(私)을 따라 惡에 빠지기도 한다는 것이다. 따라서 선·악의 도덕적 책임은 情에 있는 것이 아니라, 意에 있으며 마음의 주체에 있음을 확인하게 되며, 곧 선·악의 가능성과 자연적 현상은 情에서 확인할 수 있겠지만, 선·악의 결정되는 도덕적 근거와 책임은 意(意思·意志)의 자율성에 귀속되는 것으

17) 같은 책, 繼集 권8, 18쪽, 「天命圖說」, “意爲心發, 而又挾其情, 而左右之, 或循天理之公, 或循人欲之私, 善惡之分, 由茲而決焉, 此所謂意幾善惡者也。”

로 파악하고 있는 것이다. 여기서 마음에는 구성요소로서 性·情과 주체적 자율성으로서 意가 구분되어 인식될 수 있는 것임을 확인할 수 있다.

IV. 四七論辨과 理氣互發說

四端과 七情은 마음에서 情의 두 가지 발동양상으로 이해할 수 있다. 맹자는 四端의 마음을 인간의 성품이 善한 중거로서 제시한 것이며, 『禮記』「禮運」에서 배우지 않고도 할 수 있는 人情으로 제시한 것이다. 四端·七情은 이렇게 다른 설명체계의 문맥에서 나온 것이지만, 양쪽 다 인간 마음의 情이라는 점에서는 공통된 것이요, 따라서 양장의 관계를 理·氣의 구조로 파악하는 것이 퇴계의 시대에 중요한 쟁점으로 등장하게 된 것이다.

四七논쟁이 퇴계와 高峯 奇大升 사이의 토론을 계기로 벌어진 배경에는 한편으로 당시 성리학의 인식수준이 심화되고 확산되었던 학문적 여건의 성숙이 작용한 것이요, 다른 한편으로 인간의 心性문제에 당시 성리학계의 집중된 관심이 축적되어 왔다는 학풍의 특성이 개입하고 있는 것으로 볼 수 있다.

처음에 퇴계는 1553년 鄭之雲의 「天命圖說」에서 「天命圖」를 수정하면서, “四端은 理의 발동이요, 七情은 氣의 발동이다.”(四端理之發, 七情氣之發)라 고쳤으며, 이 때 퇴계는 一齋 李恒이 「天命圖」에 대해 “情은 氣의 권역 속에 둘 수 없다.”(情不可置氣圈中)고 지적한 견해를 수용하였던 것으로 밝히고 있다. 당시 李恒이 河西 金麟厚에게 보낸 편지에서 四七에 관해 논의하고 있는 사실을 보면, 四七論이 당시 유학자들 사이에 중심문제의 하나로 떠오르기 시작하는 분위기였던 것을 짐작할 수 있다.¹⁸⁾ 1558년 고봉의 지적을 받은 후, 이듬해 봄에 퇴계는 자신의 견해를 다시 수정하여, “四端의 발동은 순수한 理이므로 善하지 않음이 없고, 七情의 발동은 氣를 겸하므로 善도 있고 惡도 있다.”(四端之發純理, 故無不善, 七情之發兼氣, 故有善有惡)라 제시하면서 고봉에게 의견을 묻는 편지를 보냈던 것이 8년에 걸친 퇴계와 고봉 사이에 벌어진 ‘四七논쟁’의 발단이 되고 있다.¹⁹⁾

18) 李恒은 四端을 ‘性이 發한 것으로 순수하게 善하다.’(性發而純善) 하고, 七情은 ‘理와 氣가 함께 發하여 합한 것이므로 善도 있고 惡도 있다.’(理氣竝發而合, 故有善有惡)라 언급하여, 七情의 理氣竝發說을 제시하고 있다. 『一齋集』, 권1, 7쪽, 「答金厚之(麟厚)」.

19) 劉明鍾교수는 퇴계가 「天命圖說」을 수정한 뒤 당시 四七論에 관해 李恒·金麟厚·奇大升 등의 논의가 있음을 듣고 이를 참작하여 자신의 견해를 수정하였던 것으로 지적

퇴계와 고봉 사이에 사칠논쟁의 전개는 진실을 밝히려는 학문적 진지성과 자신의 심성론적 논거를 구명하는 분석의 치밀함에서 한국유학사의 학문적 논쟁에 모범이 되고 있다. 그 전개과정을 크게 세 단계로 구분해 볼 수 있다.

첫째 단계는 고봉과 퇴계가 주고받은 四七論辨 第1書의 내용으로, 쟁점의 핵심을 제기한 것이다. 여기서 핵심적 쟁점의 하나는 사단이 칠정에 포함되는가, 사단과 칠정은 서로 대응되는 것인가의 문제요, 쟁점의 다른 하나는 사단과 칠정이 理·氣의 발생근원부터 달리하는 것인가, 공통의 발생근원에서 나오지만 인식상에서 구별한 것인가의 문제로 집약시켜 볼 수 있다.

먼저 고봉은 사단·칠정이 양쪽 모두 性이 발하여 情으로 나타난 것으로서, 사단은 칠정 가운데 절도에 맞는(中節) 것을 가리킨 것일 뿐이라 보았다. 따라서 사단은 칠정 가운데 절도에 맞는 純善한 것을 뽑아내서 말한 것(剔撥而言)이라 확인함으로써, 칠정은 전체의 명칭이요 사단은 부분의 명칭으로 인식하고 있다. 곧 사단은 칠정 속에 포함되는 이른바 '七包四'의 관계로 파악하였던 것이다. 여기서 고봉은 사단과 칠정의 분별을 '나아가 말한 바'(所就以言之)가 다른 것이라 지적함으로써, 존재상의 차이가 아니라 인식상의 구별일 뿐이라 해명하고 있다. 이에 따라 고봉은 퇴계의 견해가 四·七과 理·氣를 '상대시켜 들어서 서로 말하는 것'(對舉互言)으로서, 理와 氣를 지나치게 두 가지로 나누는 것이라 비판하였던 것이다. 또한 고봉은 '理는 氣의 主宰요, 氣는 理의 자료'로서 분별이 있음을 인정하면서도, 사물에 있어서는 理와 氣가 서로 떠날 수 없는 것으로서 '渾淪'하여 볼 것을 주장하고, '分開'하여 볼 수 없음을 강조함으로써, 理氣不相離를 강조하는 一元論的 입장을 밝히고 있다.

이에 대해 퇴계는 四·七이 情이요 理·氣를 겸하고 있는 사실을 인정하며, '나아가 말한 바'(所就以言)가 다르다는 것에 동의하였다. 그러나 퇴계는 한 걸음 더 나가서 情에 사단·칠정의 분별을 性에 本然·氣稟의 분별에 상응되는 것이라 파악하고 있다. 여기서 퇴계는 四端을 '仁義禮智의 性'(本然之性)에서 발생해 나온 端緒요, 七情을 外物이 形氣에 접촉하여 감용함으로써 '성품이 기질과 뒤섞여'(氣質之性) 발동하여 나오는 苗脈으로 구별하였다. 그것은 四·七이 端緒와 苗脈으로서 그 근원하는 자리가 본연지성과 기질지성으로 다른 것임을 주목하였다. 따라서 四·七은 그 존재근원에서 '발생하여 나오는 바'(所從來)가 다르며, 이에 따라 각각 '주장하여 말하는 바'(所主而言)가 다르게 되는 것임을 강조하고 있다. 그것은 四·七을 인식상에서 분별하는 것을 넘어서 그 발생근원과 발생의 주체에서 분별될 수 있는 것

하고 있다. 劉明鍾, 『퇴계와 율곡의 철학』(동아대 출판부, 1987), 176-178쪽 참조

으로 확인하고 있는 것이다.

여기서 퇴계의 방법론적 기본입장은, “같은 속에 나아가 다른이 있음을 알고, 다른 것 속에 나아가 같음이 있음을 봄으로써, 나누어 둘로 만들어도 일찍이 분리됨이 없고, 합하여 하나로 만들어도 실지로 서로 뒤섞이지 않는 데로 돌아가야, 마침내 두루 다 갖추어 편벽됨이 없을 것이다.”²⁰⁾라 언명하여, 존재에서 同과 異를 양면적으로 인식하며, 인식에서 分(分看)과 合(合看)을 통합함으로써 理·氣가 서로 떠나지도 않고(不相離)와 서로 뒤섞이지도 않음(不相雜)이 동시적으로 성립하는 것임을 주장하고 있다. 이처럼 퇴계는 混淪과 分開의 두 관점을 병행시키는 입장을 밝혔던 것이다. 여기서 퇴계는 同·異와 分·合을 병행시킬 수 있는 논거로서 聖賢의 언급을 밝혀 제시한 두 관점의 이론체계를 圖示하면 다음과 같다.

孔子：“繼善成性”	就理氣相循之中，
周子：“無極而太極”	剔撥而獨言理
孔子：“性相近習相遠之性”	就理氣相成之中，
孟子：“耳目口鼻之性”	就同中而知其有異——分開 偏指而獨言氣也
子思：“中和”-“言喜怒哀樂 不及言四端”	就理氣相須之中，
程子：“好學論”-“言喜怒哀懼 愛惡欲，不及言四端”	而渾淪言之也——就異中而見其有同——渾淪

이처럼 퇴계는 分開와 混淪의 양면성을 주목함으로써 混淪만을 강조하고 分開를 거부하는 고봉의 입장이 理와 氣가 두 가지가 아니라 주장하는 整庵 羅欽順의 理一物說에 가깝다고 지적하며, 나아가 氣를 性으로 여기는 폐단이 생기는 것이라 비판하였던 것이다.

또한 퇴계는 『朱子語類』(권53, 26, 輔廣의 기록)에서 자신이 「天命圖」를 수정하면서 “四端理之發, 七情氣之發”이라 한 처음 견해와 일치하는 주자의 말로서 “四端是理之發, 七情是氣之發”이라는 구절을 발견하고, 四·七을 理·氣에 나누어 소속시키는 分開의 관점에 대해 더욱 확고한 자신감을 갖게 된 사실을 밝히면서, 자신이 수정하기 이전에 “四端發於理, 七情發於氣”라고 기록한 鄭之雲의 말도 문제가 없다고 언급하기에 이르고 있다.

20) 『퇴계집』, 권16, 10쪽, 「答奇明彦(論四端七情第一書)」, “就同中而知其有異，就異中而見其有同，分而為二，而不害其未嘗雜，合而為一，而實歸於不相雜，乃為周悉而無偏也。”

둘째 단계는 四七論辨 왕복서한 가운데 고봉의 第2書와 퇴계의 第1書改本 및 第2書를 내용으로, 쟁점을 서로 정밀하게 검토하여 일치점과 차이점을 확인하고 조정하는 과정을 거치면서 쟁점의 핵심을 더욱 정밀하게 분석하고 분명하게 부각시키는 단계이다.

고봉은 퇴계가 『朱子語類』의 “四端是理之發, 七情是氣之發”이란 구절로 四·七을 理·氣로 分開시킬 수 있는 논거로 삼은 데 대해 여전히 거부태도를 견지하면서 반박하고 있다. 곧 그는 주자의 언급에서 “天地之性을 논할 때에는 오로지 理만을 가리켜 말하고, 氣質之性을 논할 때에는 理와 氣를 섞어서 말한다.”라는 구절을 인용하여, 주자가 ‘七情是氣之發’이라 언급한 것은 사실상 理와 氣를 섞어서 말한 것이라 해석함으로써, 七情을 오로지 氣만을 가리켜 말한 것이 아니라 지적하였다. 이처럼 고봉은 사단과 칠정을 상대시켜 말할 수 없다는 입장을 한 걸음도 양보하지 않았다. 또한 고봉은 性개념을 理가 氣質에 떨어져 있는 것일 뿐이라 하여, 이처럼 氣質에 떨어진 性이 發한 것이 바로 情이라 한다. 따라서 그는 情이란 理·氣를 겸하고 善·惡이 있는 것이요, 이 점에서 四端과 七情이 같은 情이므로, 四·七을 理·氣에 나누어 소속시킬 수 없음을 강조하며, 오직 七情 가운데 절도에 맞은 것을 四端이라 할 뿐이라 재확인하고 있다.

퇴계는 고봉의 四七論辨 第2書에서 제시한 비판적 지적을 받고, 자신이 오해하거나 착오를 발견한 사항에 대해 자신의 第1書의 6곳을 수정하여 第1書改本을 제시하였다. 여기서 퇴계가 수정한 입장은 엄격한 분별적 표현을 좀더 완화시켰을 뿐이요, 渾淪과 分開를 병행시키는 기본입장은 그대로 견지하는 것이었다. 예를 들어 공자의 ‘性相近’의 性과 맹자의 ‘耳目口鼻之性’의 性개념을 본래 “理·氣가 서로 이루어진 가운데 (氣의) 한 쪽만을 가리켜 말한 것이다.”라 언급한 것을 “理·氣가 서로 이루어진 가운데 겸하여 가리켰으나 氣를 주로 하여 말한 것이다.”로 수정하는데서 볼 수 있드시, 분별의 근거에 渾淪이 내포되어 있음을 재확인함으로써 분별의 관점을 다소 완화시키는 태도를 보여주는 것이다. 또한 고봉의 입장이 羅欽順의 理氣一物說과 가깝다는 처음의 지적에서도 나홍순의 이름만은 삭제하여 특정한 입장으로 몰아가는 태도를 완화시키고 있다.

나아가 퇴계는 자신의 四七論辨 第2書에서 고봉과의 견해가 ‘본래 같지만 취지가 다른 것’ 8조목과 ‘의견이 달라서 끝내 따를 수 없는 것’ 9조목을 열거하고, 고봉의 비판에 대해 자신의 입장을 변론하였다. 그 중요쟁점으로서 고봉이 天地와 人物에 나아가서는 理와 氣를 분별할 수 있지만, 性은 氣質 속에 떨어져 있는 것이므로 理

· 氣에 分屬시킬 수 없다는 분별설에 대한 비판에 대해, 퇴계는 먼저 天地와 人物의 경우나 性·情의 경우나 理가 氣를 떠나서 존재하지 않는 점에서 공통이므로天地·人物에서 분별할 수 있으면 性·情에서도 분별할 수 있는 것임을 지적한다. 理가 氣 속에 떨어져 있는 性개념에 대해서도 子思·孟子는 本然之性을 지적하고, 程子·張子는 氣質之性을 지적하여 분별하고 있는 사실을 들어, 情에서 四·七에 따라 所從來를 분별할 수 있음을 재확인하고 있다. 또한 퇴계는 사람의 一身이 理·氣의 결합이므로 理와 氣가 서로 發用하는(互發) 관계로 각각 주장함(各有所主)이 있으니 분별하여 말할 수 있으며, 발동함에는 理·氣가 상호 의존하는(相須) 관계로서 그 속에 존재하니(互在其中) 혼륜하여 말할 수 있는 것임을 밝히고 있다. 그것은 '互發 — 各有所主 — 分別言'과 '相須 — 互在其中 — 渾淪言'이라는 理·氣의 존재구조가 分開와 渾淪이라는 두 가지 다른 관점으로 병행시켜지는 데 그치는 것이 아니라, 互發의 分별(分開)과 相須의 통합(渾淪)이 동시적인 구조로서 더욱 긴밀하게 제시되고 있는 것이다.

고봉은 七情의 발동에서 外物에 감응할 때는 속에 理가 작용하며, 이 점에서 四端의 경우도 같다고 지적하여, 四·七의 情이 理·氣를 동시에 포함하는 것임을 주장하였는데, 이에 대해 퇴계는 七情도 理에 간여하고 있고, 四端도 外物에 감응하고 있다는 사실에 동의하고 있다. 그러나 퇴계는 渾淪言과 더불어 分開言이 성립하는 것임을 변론하면서 실재에 그러한 이치가 있고 자신의 주장이 아니라 聖賢의 언급에 논거가 있음을 밝힌다. 곧 四와 七을 나누어 對言하는 경우 칠정과 氣의 관계가 사단과 理의 관계와 같다라는 것이요, 四·七이 발동하는 경우 각각 血脈(통로)이 있고 그 명칭에 가리키는 바가 있어서 그 위주로 하는 바(所主)에 따라 分屬시킬 수 있다는 것이다. 이때 퇴계는 四·七에서 分開와 渾淪의 이중구조를 동시에 제시하기 위하여, 퇴계 자신의 四七에 대한 유명한 개념정의로서 “사단은 理가 발동하나 氣가 따르고 있으며, 칠정은 氣가 발동하나 理가 타고 있다.”(四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之)라는 명제를 제시하였다. 여기서 四·七에는 모두 理·氣를 아울러 지니고 있지만 각각 主理와 主氣의 분별이 있음을 확인하고 있는 것이다. 그것은 퇴계 사칠론의 결정판을 확립하는 것으로서, 고봉의 渾淪說을 수용하여 새롭게 제시한 것이기는 하지만, 渾淪·分開가 並行하고 共存함을 제시함으로써 分開說의 정당성을 확고하게 정립하는 것이라 할 수 있다.

四·七에서 理·氣의 혼륜과 분개문제를 ‘말을 타고 출입하는 사람’으로 비유(人馬之喻)하는 경우에서도 말과 사람이 함께 있지만 사람이 간다고 말할 수 있는 측

면과 말이 간다고 말할 수 있는 측면이 있다는 分別說의 입장을 확인한다. 여기에 고봉이 淳淪說에 서서 ‘사람이 간다’ 하면 ‘말도 간다’ 하고, ‘말이 간다’ 하면 ‘사람도 간다’ 하는 것은 주자가 말하는 ‘숨박꼭질’(迷藏之戲)과 같다 하여 말장난이 되고 마는 것이라 경계하고 있다.

고봉이 四·七을 “실지는 같으나 명칭만 다르다”(同實而異名) 하여 所從來가 다르다는 퇴계의 分開說을 거부한 데 대해, 퇴계는 四端이 七情의 바깥에 있는 것이 아니라는 고봉의 견해를 인정하더라도 본래 차이가 없는데 명칭만 다를 수는 없는 것임을 밝혀 四·七이 所從來에서 분별될 수 있음을 재확인하고 있다. 퇴계는 맹자가 理·氣의 결합에서 理를 빨라내어(剔撥) 四端을 설명하고 있는 것은 사단의 所從來가 理임을 밝힌 것이요, 따라서 七情의 소종래는 氣로 상대시켜 말할 수 있는 것임을 주장한다.

나아가 고봉이 『주자어류』에서 주자가 四·七을 理의 발동과 氣의 발동으로 상대시켜 말한 것은 우연히 발언하여 한쪽만을 가리킨 것이라 언급한 데 대해, 퇴계는 고봉이 주자의 언설에 문제가 있는 것으로 보는 태도를 매우 못마땅히 여겨 질책하였다. 그는 이 구절이 몇 마디 안되는 간단한 문장이며, 주자가 뛰어난 제자인 輔廣(字 漢卿)에게 개인적으로 조용히 당부한 말씀(單傳密付)으로서 기록한 사람의 착오가 날 수 없는 것임을 역설하였다. 퇴계는 고봉이 道를 밝히는 임무를 담당하려는 용기를 칭찬하면서도 마음을 비우고 뜻을 겸손하게 하지 못하면 ‘성현의 말씀을 끌어다가 자신의 생각에 맞추려는 폐단’(驅率聖賢之言以從己意之弊)에 이를 염려가 있음을 경고하고 있다. 여기서 퇴계는 자신의 학문방법으로서 독서법을 소개하여 聖賢의 글을 그대로 순순하게 받아들이고 자신의 견해를 고집하는 태도를 버리도록 충고하고 있다.

“나의 독서하는 방법은 무릇 성현이 의리를 말씀한 곳에서, ① 현저하면(顯) 현저함을 따라 의리를 찾고 감히 곧바로 은미(微)한 데서 찾지 않으며, 은미하면 그 은미함에 따라 연구하고 감히 경솔히 현저함에서 추론하지 않으며, ② 얕으면(淺) 그 얕음에 인하고 감히 천착하여 깊게(深) 하지 않으며, 깊으면 그 깊은 데로 나아가고 감히 얕은 데 머물지 않는다. ③ 分開하여 말한 곳은 분개하여 보되 淳淪이 있음을 해치지 않고, 혼륜하여 말한 곳은 혼륜하여 보되 분개함이 있음을 해치지 않게 한다. ④ 사사로운 생각으로 左로 끌고 右로 당기어 분개를 합하여 혼륜으로 만들거나, 혼륜을 쪼개어 분개로 만들지 않았다. 이렇게 하기를 오래 하면 자연히 그 조리가 정연하여 문란시킬 수 없음을 점차 엿볼 수 있을 것이요,

성현의 말씀은 橫說·豎說이 각각 마땅한 바가 있어 서로 방해되는 곳이 없다는 것을 보게 될 것이다.”²¹⁾

어려운 퇴계의 독서법은 퇴계가 성현의 말씀을 ① 顯·微, ② 淺·深, ③-④ 渾論·分開에 따라 그대로 수용하여 그 다양성의 각각에서 타당함을 발견할 것을 요구하는 것이요, 聖賢을 본받고 祖述하려는 그의 기본적 학문자세를 보여주고 있다. 이처럼 퇴계는 학자가 자신의 견해와 논리의 일관성을 관찰하기 위하여 성현의 글을 새로운 시각에서 해석하는 태도를 경계하고 있는 것이다. 따라서 퇴계의 성리설은 經傳과 先儒들의 논설에서 分開와 渾論의 두 입장을 그대로 받아들여 수용함으로써 종합하는 입장이며, 理·氣개념의 논리적 일관성에 따라 朱子의 언급도 문제 가 있는 것으로 지적하는 고봉의 태도를 부당한 것으로 비판하였던 것이다.

셋째 단계는 논쟁의 수습과 귀결을 이루는 단계로서, 고봉은 四七論辨 第3書를 보냈으나, 퇴계는 6조목에 걸쳐 고봉의 견해를 반박하는 자신의 第3書에 해당하는 글을 준비하였지만 보내지 않았다. 퇴계는 더 이상의 논쟁이 의미가 없는 것이라 생각하여 한 편의 詩를 보내 논변을 마무리할 뜻을 보였던 것이다. 최종적으로 고봉이 부분적으로 퇴계에 승복하면서 전후 8년간에 걸친 논쟁이 끝맺게 되었던 것이다.

고봉의 第3書에서 性(本然·氣質)을 하늘의 달과 물에 비친 달에 비유하여, 물에 비친 달을 물이라 할 수 없다는 지적으로 理·氣를 분속시킬 수 없음을 강조한다. 이에 대해 퇴계의 第3書에서는 하늘의 달은 참 모습(眞形)이지만 물에 비친 달은 빛의 그림자(光影)일 뿐으로 물 속에서 달을 잡으려 하면 얻을 수가 없음을 지적하고, 情(四·七)을 물에 비친 달에 비유하면 물의 움직임에 따라 달이 밝고 어두움과 나타나고 사라짐이 결정되는 것임을 지적하여, 물의 조건을 위주로 말할 수 있음을 들어 主氣로 말할 수 있음을 확인하고 있다.

또한 고봉은 『주자어류』의 “四端是理之發, 七情是氣之發”은 퇴계가 이해하고 있는 것처럼 좌우로 상대시켜 말하는 對說(說左右, 對待底)이 아니라, 사단을 칠정 속에서 빌라내어(剔撥) 상하로 말하는 因說(說上下, 因仍底)이라 해석함으로써, 자신의 혼론설에 따라 주자의 말을 독특하게 해석하고 있다.²²⁾ 나아가 퇴계의 “四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之”라 정의한 명제에 대해, 고봉은 사단이 칠정 가운데 理

21) 같은 책, 권16, 42쪽, 「答奇明彥(論四端七情第二書), 後論」.

22) 李相殷, 「四七論辯과 對說·因說의 意義」, 『아세아연구』 49(1973), 33쪽.

發의 한편을 가리킨 것으로서 四·七을 分開할 수 없다는 기존입장을 지켜, “情이 발동함에 혹은 理가 動함에 氣가 함께 하기도 하고, 혹은 氣가 감응함에 理가 타기도 한다.”(情之發也，或理動而氣俱，或氣感而理乘)라고 고칠 것을 제안하기도 하였다. 이에 대해서도 퇴계는 고봉이 수정한 정의에 대한 언급이 없이, 다만 “道가 곧 器이다.”(道即氣)라 하여, 실제로 道를 器라 여기는 것은 아님을 지적하여 分別說이 가능함을 재확인하고 있다. 또한 고봉이 ‘氣가 理에 순응하여 발동한 것’을 理의 발동이라 보는 견해에 대해 氣를 理로 보는 병통이 있다고 비판하였다.

고봉은 퇴계의 第3書를 받지 못한 상태에서 「四端七情後說」과 「四端七情總論」을 지어, 자신의 기존입장을 수정하여 四·七을 理·氣로 分屬시키는 퇴계의 견해에 대해 수용할 수 있음을 밝혔으며, ‘氣發’이라 할 수 있는 근거를 해명하고 있다. 그러나 그는 七情 가운데 절도에 맞는 것이 四端이요, 七情이 理·氣를 아울러 발동하는 것이라는 본래의 견해를 굽히지는 않았다. 이에 퇴계도 고봉의 수정태도를 환영함으로써 퇴계·고봉 사이의 四七論辯이 종결되었던 것이다. 이러한 논쟁의 마무리 과정에서 퇴계는 논쟁의 불필요성을 먼저 밝혔고, 고봉이 자신의 확고한 비판적 입장을 갑작스럽게 포기하고 퇴계의 分開說을 인정하였던 것은 성리설의 논쟁이 논리적 분석으로 끝없이 이어질 수 없는 내재적 성격에 원인을 찾아볼 수 있다. 곧 논리적 분석 그 자체가 성리설의 목적에 되지 않으며, 도학의 전반적 영역과 연관된 성리설의 역할이 재작성되어야 하기 때문이다. 물론 고봉이 자신의 태도를 최종적으로 수정하였지만, 여전히 두 입장의 기본적 차이는 논쟁이 봉합된 이후에도 그 내면에서 남아 있는 것임을 유의할 필요가 있다.

고봉이 四七의 對說과 分開說에 동의하는 근거에는 四端은 理의 發로서 體認하여 擴充시켜야 하고, 七情은 理·氣의 發로서 省察하여 克治하지 않을 수 없다는 수양론적 요구를 확인하고 있다.²³⁾ 고봉이 퇴계의 理氣互發說에 타당성이 있음을 인정하였던 것도 이러한 수양론적 입장을 수용하는 데 따른 것이 그 중요한 근거라 할 수 있을 것이다. 퇴계의 理氣互發說이 이원적 分開說의 입장을 전지하고 있는 것은 논리적으로 그의 理·氣개념이 서로 뒤섞일 수 없음(不相雜)을 주장하는 데 근거하고 있지만, 실천적으로는 天理에 근원하는 善을 人欲에 근원하는 惡으로

23) 『퇴계집』, 권17, 29쪽, 「附奇明彥四端七情總論」, “四端只是理之發...學者可不體認而擴充之乎，七情兼有理氣之發...學者於七情之發，可不省察而克治之乎。”

부터 명확히 분별하자는 것이다. 그것은 天理를 간직하고 人欲을 억제하려는 ‘천리를 간직하고 인욕을 억제하는’ 存天理·遏人欲의 도학적 수양론의 요구에 근거하고 있는 것이라 할 수 있다.

또한 퇴계의 互發說이 지난 이원론적 입장은 그 시대의 사회의식과도 연결될 수 있다. 곧 퇴계 자신은 사악하고 탐욕적 집권세력에 의해 의로운 선비들이 참혹하게 희생되는 土禍가 거듭되는 시대를 살았기 때문에, 그의 分開說은 인간 심성에서 善의 근원을 惡의 근원과 분별하여 대립적으로 파악하고자 하는 시대적 인식과 연결시켜 이해할 수 있다.²⁴⁾ 바로 이런 점에서 義와 利를 분변하고 군자와 소인을 訖과 얼음처럼 양립불가능한 것으로 대립시켰던 靜菴 趙光祖의 이념과 연관되는 것으로 파악할 수 있을 것이다.

V. 퇴계 성리설의 계승과 전개

퇴계의 성리설은 鄭之雲의 「天命圖」를 수정하였던 사실을 계기로 高峯 奇大升과 四七論辨을 전개하면서 四七의 理氣互發說을 통해 渾淪과 分開의 양면성을 제시함으로써 그 특성을 명확히 밝혔다. 더구나 고봉의 渾淪說과 퇴계의 分開說이 이론적으로 극명하게 대조되면서, 理氣개념과 四七·性情의 구조가 정밀하게 분석됨으로써 성리설의 인식수준을 본격적으로 심화시켜 조선시대 성리학의 독자적 세계를 확립하였던 것이 사실이다. 뒤이어 牛溪 成渾과 栗谷 李珥 사이에 四七論辨이 재연되면서 조선시대 성리학의 두 주류로서 퇴계학파의 理氣二元論的 경향과 율곡학파의 理氣一元論的 경향이 양극적으로 발전해 갔다. 또한 이 두 성리설 사이에 양자를 절충하거나 종합하거나 지양하여 새로운 이론을 제기하여 성리설의 다양한 발전이 전개됨으로써, 퇴계의 성리설은 그 이후 조선시대 성리설의 활발한 발전과정에 기폭제의 역할을 하였던 것이다.

퇴계 성리설의 互發說에 따른 理氣二元論의 이론은 氣로부터 理가 발동의 주체로서 독자성을 확보하는 데 특징이 있는 만큼, 主理論의 성격을 명확히 정립시켜 갔다. 17세기 후반에 활동하였던 퇴계학파의 葛菴 李玄逸은 퇴계의 성리설을 옹호하면서, 율곡이 ‘氣가 發하고 理는 타고 있는 한 가지 길만 있다’는 氣發理乘一途說

24) 琴章泰, 『유교와 한국사상』(성균관대 출판부, 1980), 176-178쪽 참조

에 대해 理의 발동을 거부하면, 理는 虛無空寂한 것이 되어 모든 造化의 근원이 될 수 없는 것이라 비판하였다. 葛菴이 율곡의 一途說을 비판하면서 퇴계의 分開說을 부각시킨 이후, 18세기 전반의 星湖 李灝은 사칠논변을 종합적으로 재검토하여 『四七新編』을 편찬하면서, 퇴계의 理氣互發說에 근거하여 理氣各發說과 理發氣隨一路說을 제시하여, 퇴계의 主理論을 더욱 철저히 계승하고 있으며, 18세기 중반의 清臺 權相一是 理·氣의 分開說을 더욱 적극적으로 강조함으로써, 퇴계의 성리설에 내포된 二元論의 성격을 더욱 강화시켜 갔다. 이에 비하여 18세기 후반에 활동한 퇴계학파의 大山 李象靖은 『理氣彙編』에서 퇴계의 성리설을渾淪과 分開의 두 관점이 동시적으로 병행하고 있음을 강조함으로써, 퇴계의 성리설이 지난 大統合의 종합적 성격을 강조하는 새로운 양상을 보여주고 있다.

19세기 후반 한말 성리학의 단계에 들어서자 퇴계학파의 성리설은 새로운 국면으로 접어들고 있는 사실을 볼 수 있다. 그 대표적인 두 가지 양상의 하나는 퇴계의 학풍을 성리설에 집착하여 개념분석에 천착하기보다는 수양론의 실천적 방향으로 계승하는 경향이다. 곧 퇴계의 『聖學十圖』에서 발휘되고 있는 主敬의 수양론적 학풍이 퇴계학파의 주류에 강력하게 계승되고 있는 것이다. 다른 하나는 심성설에 대한 퇴계의 本意를 새롭게 해석하는 학풍의 등장이다. 곧 星州지역의 寒洲 李震相은 『聖學十圖』의 第6圖인 「心統性情圖」에서 中圖를 제조명하면서, 전통적인 퇴계의 心개념인 心合理氣說을 벗어나 心卽理說을 퇴계의 本意로 제기하였다. 여기서 寒洲는 心卽理說에 근거하여 四·七의 발동에서 양쪽 다 理發이라 파악함으로써 퇴계의 主理論的 경향을 더욱 강화시켜 갔던 것이다.