거경(居敬)과 궁리(窮理):
퇴계와 율곡의 철학적 차이에 관하여

허남진*

【요약】

퇴계가 특별히 관심을 기울인 부분은 理와 氣의 존재론보다 도덕적 마음의 존재론적 근거를 어디서 찾을 수 있을까 하는 것이었다. 퇴계는 리가 현실세계에 작용하지 않는다면 도덕의 근거가 없어진다고 생각했다. 그는 육체적인 욕망의 속박에서 완전히 해방된 순수한 영혼이 마음을 지배하지 않는다면 어떻게 도덕적 직관이 가능하며, 성인이 가능할 수 있을까 하고 묻는다. 그래서 그가 내린 결론은 '일반적인 감정(마음)은 기의 드러남이지만 도덕적 정신은 리가 드러난 것'이라는 명제였다. 기대승의 반론 후 퇴계는 자신의 학설을 약간 수정하여 '행위를 유발하는 일반적인 감성은 기의 드러남이나 리의 규제를 받고, 도덕적 감성(Moral Sense)은 리가 드러난 것인데 기에 의해 현실화된다.'라고 한다. 아마도 퇴계는 도덕을 이성의 문제가 아니라 감성의 문제로 생각했던 것 같다. 율곡은 리와 기가 개념적으로 구분되는 두 존재이기는 하나 리와 기가 별개로 존재하는 것은 아니라고 한다. 마치 순수한 삼각형 자체는 현실적으로 존재하지 않지만 순수한 삼각형에 대한 관념이 없으면 현실의 삼각형도 존재하지 않듯이 리와 기의 존재도 마찬가지라고 한다. 율곡은 도덕적 감성이 따로 있는 것이 아니라 마음을 도덕적 기준에 맞출 때 도덕적이라고 한다. 그래서 마음에 대한 퇴계의 두 명제중 '기발이승(氣發理乘)'만 인정한다. 그는 리를 보편적 성질 내지는 규범이라고 생각했다. 따라서 도덕적 행위는 도덕적 감성의 발현이 아니라 리, 즉 규범의 인지와 실천의 결과다. 율곡은 도덕에서 이성의 역할이 크다고 생각했고 따라서 마음, 즉 감성의 수양보다 올바른 판단을 위한 지성과 실천이 더 중요하다고 주장한다.

【주제어】 퇴계, 율곡, 이성, 감성, 수양

---

* 서울대학교 철학과

Ⅰ. 서언

중국과 일본, 특히 일본에 비해 근대화의 역사가 짧고 근대화의 과정에서 자기정체성을 확보하지 못한 한국은 오랫동안 근대 콤플렉스에서 벗어나지 못하였다. 그 때문에 현대 한국의 정통성을 일본이나 중국처럼 근대화 과정중의 사상가나 혁명가에게서 찾지 않고 더 거슬러 올라가 조선에서 찾았다. 그것이 현대에 이르기 까지 현대한국의 사상적 근원을 조선유학에서 찾는 이유 중의 하나일 것이다. 그래서 유학을 전공한 대다수의 학자들뿐만 아니라 지식인들 중 상당수가 시대를 500년이나 거슬러 올라가 조선유학의 완성자라고 생각한 퇴계와 율곡을 계승하고 그 사상을 발전시켜 나감으로써 한국의 사상적 정체성을 지켜갈 수 있다고 믿고 있다. 서울의 중심부에 충무로, 세종로와 더불어 퇴계로, 율곡로가 있고 1970년대에 발행되어 아직도 많이 쓰이는 1000원, 5000원권 화폐에 퇴계와 율곡의 초상이 그려져 있는 걸 보아도 이 두 사상가가 한국에서 어떤 위치에 있는가를 알 수 있다. 그런데 유감스럽게도 유학을 공부하지 않은 대부분의 사람들은 이 두 사상가가 당시 동아시아 지성의 최정상에 있었고 위대한 사상가였다는 사실만은 익히 들어 알지만 성리학(주자학)의 정통을 자처한 퇴계와 율곡의 사상에 어떤 미묘한 차이가 있었고 그 의미가 무엇인지를 잘 알지 못하고 있다. 물론 유학을 전공한 학자들은 이들 사상의 공통점과 차이점을 분명히 인식하고 있고 또 많은 글을 남기고 있다. 언뜻 보면 퇴계(退溪)와 율곡(栗谷)의 철학은 모두 성학(聖學)을 표방하며 맹자와 정이천, 주희로 이어지는 정통 성리학을 계승했다고 자처하고 있다. 일반적인 철학사의 통설로는 거의 같은 성리학적 체계이나 사단칠정론(四端七情論)에서 퇴계는 이기가 각기 드러난다(理氣互發)고 하고 율곡은 현상으로 드러나는 모든 것은 기이고 리는 기를 제어하는 규범일 뿐(氣發理乘一途)이라고 하는 미묘한 차이가 있다고 한다. 좀 더 나아가서는 서양의 철학사조에 빗대어 퇴계의 철학을 이기이원론, 관념론으로 율곡의 철학을 이기일원론, 유물론으로 규정하기도 하고 또 퇴계는 플라톤에 율곡은 아리스토텔레스에 해당한다고 설명하기도 한다. 퇴계와 율곡 더 나아가서는 조선유학의

철학적 의미를 이렇게라도 설명하고자 한 건 지난 반세기 우리의 지향점이 근대화였고 그것은 곧 서구화와 동일시한 사정에서 비롯되었다고 생각한다. 퇴계와 율곡의 철학을 서양철학의 틀에 넣어 우리도 이런 철학이 있었다고 주장하든 아니면 서양철학의 틀에는 들어가지 않는 동아시아 고유의 문법이 있다고 주장하든지 간에 이는 우리의 민족적, 역사적 자존심을 위한 연구 이상의 의미를 지니기 힘들다고 생각한다.

이 글은 이러한 연구가 틀렸다거나 의미가 없다는 걸 밝히기 위한 것이 아니다. 기존에 이미 행해진 퇴계와 율곡의 철학에 대한 여러 해석을 가지고 문제의 방향을 약간 틀어서 보고자 한다. 퇴계와 율곡 모두 위대한 사상가인데 왜 그 이후 수 백년 간 조선의 유학계가 퇴계학파와 율곡학파로 나누어져 논쟁을 벌이고 마침내는 정치적으로 까지 대립하게 되었는지, 율곡은 왜 기를 쓰고 퇴계의 철학에 반대했는지에 대해 보다 그럴듯한 설명을 시도해 보는 것이 이 글의 목적이다. 이 또한 다른 여러 연구와 마찬가지로 하나의 해석에 그칠지 모르겠지만 유학 내지 한국철학을 전공하지 않은 사람도 그리 어렵지 않게 이해할 수 있도록 퇴계와 율곡의 철학적 차이를 설명해 보고자 한다.

Ⅱ. 퇴계와 율곡의 만남

1558년 명종 13년 봄 비록 대과에 한번 낙방하기는 했지만 한창 문명을 날리고 있던 율곡 이이(李珥 : 1536-1584)가 도산(陶山)서당을 찾아가 퇴계 이황(李滉 : 1501-1570)을 만났다. 율곡이 결혼 후 성주목사로 있던 장인을 찾아뵙고 외가가 있는 강릉으로 가던 길에 도산에 들른 것은 여러 가지 의도가 있었던 것 같다. 퇴계로 말하자면 그 때 이미 조선의 성리학계를 대표하는 성리학자로 이름이 나 있었고 율곡이 찾아 갔던 1558년은 스스로 자성록(自省錄)을 지어 자신의 학문적 삶을 정리하고 고봉 기대승(高峯 奇大升)과 그 유명한 사단칠정논변(四端七情論辯)을 시작할 때였다. 율곡은 퇴계와의 만남을 통해 자신이 문장

뿐 아니라 성리학에도 일가견이 있음을 인정받고 싶어 했고 퇴계는 장래 조선 유학을 책임질 이 젊은이를 문장가가 아닌 성리학자로 이끌고 싶어 했다. 아마 당시의 관례는 처음 만나 시를 주고받으면서 서로의 의중을 떠보고 생각을 나누었던 것 같다. 그런데 퇴계는 처음에 시를 짓지 못하게 했다. 그 사정을 퇴계는 조목(趙穆)에게 보낸 편지의 내용에 이렇게 기술하고 있다.

> 아무가 찾아 왔는데 그 사람됨이 명랑하고 시원스러우며 지식과 견문도 많고 또 우리 학문에 뜻이 있으니 후생가외(後生可畏)라는 말이 참으로 나를 속이지 않았다. 그가 사장(詞章)을 너무 숭상한다는 소문을 일찍이 들었기에 조금 억제하려고 시(詩)를 짓지 말도록 하였다. 떠나가던 날 아침에는 마침 눈이 내렸기에 시험 삼아 시를 지으라고 했더니, 옛날 의마지재(倚馬之才)처럼 즉석에서 두어 편 시를 지었다. 이 시를 평가한다면 그 사람만 못하다 하겠다. 그러나 역시 볼만 하다.[1)]

이틀을 머물고 갈 때 즈음 비로소 서로 시를 주고받았는데 먼저 율곡이 자신의 의도를 이렇게 밝힌다.

> "저는 도(道)를 듣고 싶어 찾아왔지, 小子求聞道
> 한가한 시간 보내려고 한 게 아닙니다. 非偸半日閒"
> 그러자 퇴계는
> "실정에 지나친 말은 다들 깎아 버리고, 過情詩語須刪去
> 공부하는데 각자 스스로 힘쓰세. 努力功夫各自親"[2)]

이렇게 말하며 도는 스스로 구하는 것임을 은근히 깨우쳐주려 한다. 이 만남 이후 퇴계와 율곡은 여러 차례 편지를 주고받으면서 성리설을 논하게 된다. 특히 퇴계는 "전에 어떤 사람의 말을 들으니 그대가 불교서(釋氏書)를 읽고 조금 중독(中毒)이 되었다 하기에 나는 마음에 애석하게 여긴 지 오래였다. 그러나

---

1) 『栗谷全書』 권33 연보 무오

2) 『栗谷全書』 권33 연보
『退溪集』 권14, 20-a. 「答李叔獻」 <珥O戊午> 別紙.

전 번에 나를 찾아 왔을 때에 그 사실을 숨기지 않고 잘못되었다는 것을 다 이야기 했으며, 지금 두 차례의 편지에도 또 이렇게 이야기 하였으니, 족하는 함께 도(道)에 이를 수 있다는 것을 나는 알겠다."[3]라고 하면서 정주성리학의 틀을 벗어나려는 율곡에게 주의를 주는 한편 기대를 숨기지 않았다.

퇴계와 율곡의 이 만남과 대화는 조선유학의 일대 사건이었다. 이후 퇴계와 율곡은 수차례 편지를 주고받으며 성리설에 관해 논의하는데, 특히 주목할 만한 것은 1558년에서 70년 사이에 이루어진 문목이다. 『退溪集』에 율곡에게 보낸 편지로서 (답)문목표시가 되어 있는 것은 한 통에 불과하지만 『栗谷全書』에 있는 문목자료는 세 통이다.[4] 첫 번째 문목은 1558년에 이루어졌고 두 번째와 세 번째는 1570년에 이루어졌다. 처음 질문과 답을 한 이후 퇴계가 생애를 마치는 1570년에 마지막 질의와 답이 이루어졌다는 건 의미심장한 일이라고 생각한다. 이 12년은 퇴계의 학문적 정점에 있던 시기였고 율곡은 자신의 철학적 입장을 정해가던 시기였다. 율곡이 성혼(成渾)과 사단칠정설(四端七情說)에 대한 논변을 시작한 것이 1572년인 것을 감안하면 율곡은 퇴계에게 물음을 던질 때 이미 자신의 입장을 정리하고 있었다고 보아야 할 것이다. 그렇지만 당시 퇴계에 대한 조선 유학자들의 존경심이 너무나 컸던 탓에 율곡은 퇴계의 사후 본격적으로 퇴계의 성리설을 비판하고 자신의 주장을 펴나갔다고 볼 수 있다.[5] 우선 퇴계의 가르침이 어떤 내용이었는지를 본 후 율곡이 무엇을 비판했는지를 보자.

Ⅲ. 퇴계, 율곡 이전의 조선성리학

3) 『栗谷全書』 권33 연보 무오

4) 자료에 관한 자세한 사항은
문석윤, 「退溪集 所載 栗谷 李珥 問目 자료에 관하여」, 『퇴계학보』 122집.

5) 정원재, 「이이 철학의 형성 과정과 시기 구분」, 『哲學論究』 (서울대철학과, 2005) 제33집.

이렇게 전개된 퇴계와 율곡의 철학적 차이를 논하기 전에 먼저 이러한 수준에 이르기까지의 조선성리학을 간단히 개관해 보고자 한다. 퇴계 이황과 율곡 이이도 조선 초·중기 성리학의 성과라는 바탕 위에서 이를 집대성하였기에 조선 유학의 두 거봉으로 우뚝 설 수 있었고 이들의 주자학 해석에 대한 미묘한 차이는 이후 조선성리학의 전개에 지대한 영향을 미치게 되었기 때문이다. 이들의 학문적 성과를 바탕으로 후기에까지 학맥을 이어가면 조선성리학의 중심축을 이루어 조선에도 학파가 성립하게 된다. 퇴계학파와 율곡학파는 처음에는 퇴계의 문인과 율곡의 문인으로 이루어진 학문적 집단으로 출발했으나 이들 학파의 중심이 되는 학자들이 남인과 서인이라는 당파의 주축 인물이 됨에 따라 정치적으로 지역적으로 가까운 학자들이 각 학파에 가세하게 되어 마침내는 조선의 성리학자 대부분이 퇴계학파나 율곡학파 가운데 어느 한쪽에 속하게 되었다.

시대를 거슬러 올라가 보면 성리학이 이론적 차원에서 탐구되기 시작한 것은 회재 이언적과 화담 서경덕에 와서이다. 이들은 여러 면에서 대비되는데, 학문적인 면에서만 말한다면 회재가 영남학파의 조종인 퇴계의 성리학에 영향을 미쳤다는 점이다. 따라서 회재와 화담에 대한 퇴계와 율곡의 평가도 어긋나게 된다. 퇴계가 화담에 대해서 "(理의 의미를 알지 못했기 때문에) 견해가 정밀하지 못하고 그 학설에 병통이 없는 부분이 없다"[6]고 하며 주자학적 입장에서 화담의 기일원론적 성리학을 폄하한 반면 율곡은 화담의 학설에 병통이 있기는 하나 스스로 탐구한 독창적인 학설로 이기불상리(理氣不相離)라는 성리학의 묘처를 터득한 것이라고 높이 평가하고 있다. 그런데 회재에 대해서는 율곡이 출처에 의심할 점이 있다 하며 문묘배향을 반대한 반면 퇴계는 회재가 이단사설(異端邪說)을 물리치고 유학의 본원을 천명한 입언수후(立言垂後)의 공이 있다고 칭송하고 회재를 김굉필(金宏弼)·정여창(鄭汝昌)·조광조(趙光祖)와 더불어 동방사현(東方四賢)에 넣고 있다. 이러한 퇴계와 율곡의 서로 상반된 평가만 보더라도 회재와 화담이 조선성리학에서 차지하고 있는 비중의 크기와 소위 주리(主理),

6) 『退溪全書』 권25, 答鄭子中講目.

주기(主氣)로 일컫는 조선성리학의 양대 조류가 전승되어간 경로를 대충은 짐작할 수 있겠다.

화담 서경덕은 정도전, 김시습 이래 조선 전기 성리학에서 주로 불교비판을 위해 연구되었던 기론(奇論)을 정리하여 성리학적 우주론의 체계를 일단락지은 중기 성리학의 선구자이다. 화담은 장횡거의 일기장존설(一氣長存說)에 소강절의 선천설(先天說)을 융합하여 나름대로의 우주론체계를 세웠다. 담일청허(湛一淸虛), 담연허정(淡然虛靜)한 근원적 일기(一氣)가 존재하는 모든 것의 근원이며 현상세계의 생성변화는 氣의 취산(聚散), 승강(昇降), 부침(浮沈), 동정(動靜) -이 모든 운동은 결국 음양의 운동에 귀착된다- 에 불과하다는 점에서 화담은 대체로 장횡거의 설을 취하고 있다. 여기서부터 화담의 독창적인 학설이 전개된다. 우선 화담은 본체로서의 기와 현상에서의 기를 선천(先天)과 후천(後天)으로 나누고 선천을 '태극(太極)이 내재된 태허(太虛)의 기'라고 했다.[7] 선천의 기는 사물의 본체인 동시에 만상에 일관해 있는 실재로 이 선천일기의 운동변화에 의해 후천의 현상세계가 전개되는데, 이 때 다른 어떤 원리나 실재가 작용하는 것이 아니라 선천일기에 내재된 힘에 의해 스스로 움직이므로 기자이(機自爾)라고 할 수 밖에 없다고 한다. 따라서 화담에 있어서의 리(理)는 기가 스스로 움직일 때 그 바름을 잃지 않는 것, 즉 기에 내재된 기의 조리에 불과하게 된다. 이렇게 해서 생성된 현상세계의 존재자들은 기가 흩어짐으로 소멸되지만 흩어진 기는 다시 태허, 즉 선천으로 돌아간다. 이로써 선천은 후천세계의 생성과 복귀의 근원으로 간주되는데 화담은 이 과정을 역의 원리와 부합시켜 설명하고 있다. 우주론에 있어서만이 아니라 인간의 삶과 죽음, 사후의 존재에 관해서도 기의 취산굴신으로 설명함으로써 도교의 무와 불교의 영혼불멸론을 극복했다고 자임하고 있다. 이러한 화담의 우주론과 인간관은 선천의 기에 유교적 가치를 부과함으로써 수기의 형이상학적 근거를 마련하기는 했으나 기에 선과 악의 근거가 동시에 주어지는 이론적 난점과 선천의 본래성인 허정에 복귀함으로써 인간의 내면에

7) 정원재, 「서경덕과 그 학파의 선천학설」, 『哲學論究』 제18권, (서울대학교, 1990), 22쪽.

도덕성을 확보한다는 수기론은 정적주의로 흐를 가능성을 지니게 된다. 화담학파의 학설이 지닌 이러한 이론적, 실천적 약점으로 인하여 일상에서의 도덕적 실천을 중시하여 경을 내세우고 리(理)를 별개의 존재로 상정하여 도덕적 근거를 확보하는 퇴계 등에 의하여 비판받게 되고 이후 조선성리학의 주류에서 제외되었다.

이언적은 기묘사림의 학문적 성과를 직접 계승하여[8] 성리학 연구의 차원을 『小學』에서 『大學』으로 높이고 성리학의 현실적 과제가 도덕성의 이론적 확보라는 점을 직시하여 리(理)를 근본으로 하는 성리학체계를 제시함으로써 이후 조선성리학의 나아갈 방향을 제시했다 하겠다. 회재가 활동을 시작할 무렵이던 중종 대에는 기묘사림들에 의해 『小學』, 『性理大全』과 더불어 『近思錄』이 중시되었는데 특히 그 첫머리에 있는 「太極圖說」은 천지만물의 이치와 도덕의 근본이 구비된 것으로 중시되어 많은 학자들이 이에 대해 논하고 있다. 이러한 분위기 속에서 회재도 망재 손숙돈(忘齋 孫叔暾)과 망기당 조한보(忘機堂 曺漢輔) 사이의 무극태극논변(無極太極論辯)에 개입하여 망재의 설은 육상산(陸象山)의 설에서 나온 것이고 망기당의 설은 비록 주렴계(周濂溪)에 근거하고 있지만 상달(上達)과 돈오(頓悟)를 중시하고 있다는 점에서 선학의 영향이 많다고 비판하고 리(理)에 입각한 성리설을 본격적으로 천명하고 있다. 회재의 망기당 비판을 통한 이학의 천명은 조선성리학 초유의 철학적 논쟁이라는 점에서 의미를 지닐 뿐 아니라 조선 학자들의 성리학에 대한 이해가 깊어졌음을 알리는 신호이기도 했다.

Ⅳ. 퇴계의 사단이발설(四端理髮說)

이러한 화담과 회재의 성리학 이해를 바탕으로 해서 조선성리학의 체계를 세운 학자는 퇴계와 율곡이다. 퇴계와 율곡 모두가 주자학에 근본하고 있지만

8) 이언적은 점필재(占畢齋), 김종직(金宗直)의 문인이었던 외숙 우재 손중돈(愚齋 孫仲暾)에게 수학했다.

그 해석에서는 미묘한 차이를 보이면서 주리와 주기로 나뉘는데 그 핵심은 사단이발을 인정하느냐 아니냐에 있다.

조선의 주자라고 불릴 정도로 주자를 깊이 신봉한 퇴계는 주자학을 조선성리학의 기준으로 삼고자 했고 그래서 주자의 설에서 조금이라도 어긋나는 학설은 가차 없이 비판했다. 기를 본원으로 삼은 서경덕과 明의 나흠순(羅欽順)에 대해서는 『非理氣爲一物辨證』을 지어 그들의 학문이 결국에는 선학(禪學)의 정적주의에 귀착됨을 비판했고 명의 왕양명(王陽明)에 대해서도 『陽明傳習錄辨』을 지어 양명학의 마음이 바로 이치에 즉해 있다는 설(心卽理說)과 앎과 행동은 본래 하나라는 설(知行合一說)이 불교의 설과 같음을 비판하고 있다.

퇴계는 단순히 기본체론, 심본체론을 도교적 불교적이라고 비판했을 뿐 아니라 성즉리에서 한 걸음 더 나아가 리동설, 사단칠정이기호발설을 주장함으로써 리중심의 철학체계를 세우고자 했다. 이 때문에 퇴계의 성리학을 주리로 규정짓게 되었고 이발을 인정하지 않는 율곡의 성리설은 자연히 주기로 간주되었다. 그리고는 이를 강조하는 퇴계의 학설은 서양의 합리주의로 율곡은 경험주의로, 퇴계는 인간과 수양을 율곡은 자연과 제도를 중시하는 철학으로 해석하게 되었다. 이러한 전제를 가지고 퇴계와 율곡의 저술을 읽어 보았는데 일반적인 평가와는 달리 퇴계가 감성을 더 중시하고 율곡이 지식과 이성을 더 중시한다는 느낌을 받았다. 만약 그렇다면 퇴계와 율곡의 사상적 차이를 주리, 주기로만 보는 견해는 문제가 있다. 필자는 퇴계와 율곡의 사상적 차이의 근본이 이기론에 있는 것이 아니라 오히려 사단칠정론에 있다고 생각하고 그 논쟁점의 근원이 되는 퇴계의 사단이발설을 다시 검토하고자 한다. 사단은 칠정과는 다른 감정이되 단순히 드러난 결과가 다른 것이 아니라 근원적으로 다르다는 것이 퇴계의 주장이고 이 주장을 계속 밀고 나간 결과 리발, 리동이라는 논란의 소지가 있는 주장을 하게 되었다는 가설을 세워 보았다.

1. 사단과 칠정

퇴계는 그의 저술 대부분을 주희의 성리설을 이해하여 쉽게 설명하는 데 할애하고 있다. 심성론에서도 그 틀과 주된 내용은 주희의 그것과 그리 다르지 않다. 단지 사단칠정론에서 자신의 독자적 이론을 제시하게 되는데 이는 당시 조선의 성리학 이해가 깊어져 주자의 해석에 이론을 제기할 수 있는 학문적 여건이 마련되었음을 뜻한다. 더불어 당시 조선은 정치적으로 사림과 훈구라는 두 세력이 다툼을 벌이고 있을 때라 사림으로서는 성리학적 명분을 철저히 밀고 나가는 것이 자신들의 정치적 입지를 강화하는 유일한 길이기도 했다. 이러한 이유로 성리학적 규범에 대한 이론적 근거를 마련하기 위한 심성론 문제를 집중적으로 거론하는 특이한 학풍을 띠게 되었다.

퇴계가 사단칠정론에서 자신의 독자적 해석을 가하게 된 계기는 정지운(鄭之雲, 자 靜而, 호 秋巒, 1509~1561)이 권근의 천명도설(天命圖說)을 개작하여 사단과 칠정을 설명하면서 "사단은 리에서 나오고, 칠정은 기에서 나온다(四端發於理, 七情發於氣)"고 한 구절을 보고 "사단은 리가 드러내고 칠정은 기가 드러내는 것이다(四端理之發 七情氣之發)"로 고칠 것을 권한 일이다. 이 때 퇴계는 정지운의 견해가 "리와 기의 분별이 너무 심하여 논쟁의 실마리가 될지도 모른다.(恐分別太甚, 或致爭端)"[9]라며 "정은 기의 범위 안에만 둘 수는 없다(情不可置氣圈中). (사단은) 성이 발한 것으로 순수하게 선하고(性發而純善) 칠정은 리와 기가 함께 발하여 합한 것이므로 선도 있고 악도 있다(理氣別發而合 固有善有惡)"[10]고 지적한 이항의 견해를 수용하여 "사단의 드러남은 원리 그대로여서 선하지 않음이 없고, 칠정의 드러남은 기를 겸하고 있어 선악이 있다(四端之發純理, 故無不善 ; 七情之發兼氣, 故有善惡)"는 견해를 밝혔다. 이에 대해 고봉 기대승에게 의견을 물었더니 기대승은 사단과 칠정의 관계와 이기의 관계 두 가지 문제에

9) 『退溪书节要』「答齐明彦」 183.

10) 『一齋集』卷1, 7면 答金厚之.

대해 이의를 제기하였다. 이로써 사단칠정에 관한 두 사람 사이의 논쟁이 시작되었고 이는 조선 성리학이 독자적으로 발전하는 중요한 계기가 되었다.

고봉은 사단과 칠정이 모두 성이 발하여 정으로 나타난 것으로서 사단이 따로 있는 것이 아니라 칠정 가운데 중절한 것을 가리킨 것일 뿐이라고 하였다. 따라서 퇴계가 이해하기로는 사단은 칠정 가운데 도덕적 규범에 맞는 순수히 선한 것을 뽑아서 말한 것(剔撥而言)에 불과한 것으로 칠정의 한 부분이 되어 버린다. 이른바 '칠포사(七包四)'를 주장한 고봉은 사단과 칠정의 구분이 개념으로서만 구분할 수 있을 뿐이고 도덕적 결과의 차이일 뿐이지 실제로 구분되는 것은 아니라고 한다. 사단과 칠정을 리발과 기발로 나누고자 하는 퇴계의 주장은 감정을 둘로 나누는 것이고 결국은 두 개의 마음을 인정하는 꼴이 된다는 것이다.

그리고 사단과 칠정을 리발과 기발로 나누어 말하는 것은 리와 기를 지나치게 두 가지로 나누는 것이라고 비판하고 특히 리발은 이기론의 기본에 어긋나는 주장이라고 한다. 물론 고봉도 이기가 개념적으로 구분될 뿐만 아니라 '리가 주재하고 기가 재료가 되는' 실질적으로 구분되는 차원이 다른 존재임을 인정한다. 하지만 현실에서는 리와 기가 독자적으로 나타날 수 없고 '혼륜(渾淪)'해 있으므로 나누어 볼 수가 없다는 것이다.

이러한 고봉의 비판에 대해 퇴계는 다시 그의 견해를 다소 수정하여 "사단은 원리의 드러남이지만 기가 따르고 칠정은 기가 드러내는 것이나 리가 제어한다(四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之)"라는 절충안을 내어 놓는다. 이 절충안은 고봉의 비판을 수용하면서도 사실은 본래의 견해를 그대로 유지하고 있다. 퇴계는 현실에서는 이기를 분개하여 볼 수는 없지만 그 근원에서는 나누지 않을 수 없고 특히 사단과 칠정은 같은 정이지만 선한 정도 차이가 아닌 근본적으로 다른 감정이라고 말한다.

> 측은(惻隱) . 수오(羞惡) . 사양(辭讓) . 시비(是非)는 어디에서 발현하는 것입니까? 인의예지(仁義禮智)의 성(性)에서 발현하는 것일 따름입니다. 즐거움(喜) . 분노(怒) . 슬픔(哀) . 두려움(懼) . 사랑(愛) . 증오(惡) . 욕구(欲)의 정(情)은 어디에서 출현하는 것입니까? 외물이 형기에 접촉하

> 여 마음이 동요되면서 (마음이) 대상과 관계할 때 나타나는 것입니다. 사단(四端)의 발현은 맹자가 이미 마음이라고 말한 이상, 마음은 곧 이(理)와 기(氣)를 결합한 것입니다. 그러나 지시하여 말한 것이 이(理)를 위주로 한다는 것은 무엇입니까? 인의예지의 성(性)이 순수하게 그 속에 있으며 사단(四端)은 그 단서입니다. 칠정(七情)의 발현은 주희(朱熹)가 '본래 당연의 법칙이 있으니 이가 없는 것이 아니다'고 말한 것입니다. 그러나 지시하여 말한 것이 기(氣)에 있다고 하는 것은 무엇을 말하는 것입니까? 외물이 오면 쉽게 감응하여 먼저 움직이는 것은 형기만한 것이 없고 칠정(七情)은 그 싹입니다. 어찌 마음에 순수한 이(理)가 발현하자마자 기(氣)와 섞이며, 밖에 감응하는 것은 형기인데 발하는 것이 이(理)의 본체가 되는 일이 있겠습니까?[11]

이에 대해 고봉도 만약 리발을 인정한다면 주자학의 가장 기본적인 원칙에 위배되는 것이라는 입장을 견지하면서도 리발문제에 대해서는 약간의 양보를 하여 "리지발(理之發)"과 "기지발(氣之發)"등의 용어를 사용하기도 하지만 사단은 기발 중 중절한 것이었고, 사단은 단지 칠정 중 선한 부분이며, 칠정 밖에 다른 정이 결코 없다는 입장은 끝까지 양보하지 않았다.[12]

나는 바로 이 점을 주목해야 한다고 생각한다. 흔히 퇴계 성리학의 주안점이 리발 혹은 이기호발에 있다고 생각하여 퇴계성리학을 주리적 성리학이라고 한다. 그렇지만 리를 본체로 삼지 않은 리학이 어떻게 가능하겠는가? 주기적이라고 간주되는 고봉, 율곡도 리를 본체로 삼는다는 점에서 사실은 주리적이다. 문제는 형이상학적 전제에 해당하는 리를 어디에 적용하는가에 있다. 퇴계의 심성론을 간략하게 요약하면 "심이 성과 정, 의를 통괄하는 것으로 성은 순수하게 선한 인간의 본질이고 성은 정의 발용이며 의는 심의 지향성이라고 할 수 있다."[13]고

---

11) 惻隱羞惡辭讓是非, 何從而發乎? 發於仁義禮智之性焉爾. 喜怒哀懼愛惡欲, 何從而發乎? 外物觸其形而動於中, 緣境而出焉爾. 四端之發, 孟子旣謂之心, 則心固理氣之合也. 然而所指而言者, 則主於理何也. 仁義禮智之性粹然在中, 而四者其端緖也. 七情之發, 朱子謂本有當然之則, 則非無理也. 然而所指而言者, 則在乎氣, 何也? 外物之來, 易感而先動者, 莫如形氣而七者其苗脈也. 安有在中爲純理, 而才發爲雜氣, 外感則形氣, 而其發爲理之本體耶. 「答奇明彦-論四端七情第一書」,『退溪集』卷16-12ㄴ.

12) 「附奇明彦非四端七情分理氣辯」,『退溪集』 卷16-12ㄴ.

13) 윤사순, 「퇴계의 자연관」, 『퇴계 이황』 (예문서원, 2002) 132.

할 수 있는데 이는 주희의 심성론을 그대로 옮겨 놓은 것이나 다름없다. 문제는 리를 어느 단계에서 혹은 어느 단계까지 적용하느냐이다. 본연의 성이 리라는 데에는 아무 문제가 없다. 사단과 칠정을 포괄하는 정에 리가 있다고 하면 그건 주자성리학의 기본전제를 어기는 것이 된다. 그런데 퇴계는 측은, 수오, 사양, 시비의 마음 즉 정이나 심에 해당하는 마음의 단계에 리발을 적용했다. 사단과 칠정이 심>성-정-의 라는 마음의 같은 단계인 정에 해당되는 데도 불구하고 사단에는 리발, 칠정에는 기발을 적용하면 정을 둘로 나누는 것이 되고 결국 고봉의 비판대로 두 개의 마음을 상정하게 된다. 퇴계가 이러한 비판을 감수하면서도 사단이발을 고집하는 이유에 대해 곰곰이 생각해 보았다. 퇴계의 다음과 같은 설명에서 그 실마리를 찾을 수 있을 것 같다.

> 구체적인 일은 기의 쓰임이므로 그 정이 드러남에 선악의 차이가 없을 수 없다. 그 단초는 극히 미미한데 의지를 거쳐 마음이 드러날 때에는 또한 그 정을 끼고 좌우로 나뉜다. 어떤 때는 천리의 공정함을 따르고 어떤 때는 인욕의 사리를 따르니 선과 악의 나뉨이 여기서 결정된다.[14]

이 구절로 미루어 보면 첫째, 퇴계는 기 즉 形氣의 私가 간여하면 아무래도 순수한 선이 되기는 어렵다고 생각했고, 둘째, 만약 순수한 도덕적 감정으로서의 사단이 없으면 선악이 의(意)의 단계에서 결정되는데 이 때는 이미 지각사려가 개입될 수밖에 없고 계산하는 지적인 마음이 작용하면 결국 공리주의로 귀착된다는 것이다. 퇴계가 사단이발을 고집하는 이유는 바로 여기에 있다고 생각한다. 퇴계는 맹자의 전통을 이어 결과를 예측하여 선악을 판단하는 순자적 전통 즉 공리주의, 주지주의를 배제하고자 했던 것이다. 이렇게 보면 퇴계의 성리학이 비록 원리에 해당하는 리를 강조하기는 하지만 리의 인식 즉 주지적 수련이 아니라 마음에서 리를 드러내는(四端理之發) 주정적 수양을 지향하고 있다고 하겠다. 이성적 판단에 의해서가 아니라 순수한 도덕적 감정이 선의 근원이라고

14) 氣始用事 故其情之發 不能無善無惡之殊 而其端緖甚微 於是意爲心發 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 由爲而決焉(「天命圖說」,『退溪集』)

하려면 사단이 칠정과 다름을 그리고 리발이 가능함을 입증해야 한다. 그래서 리발, 이기호발이 논쟁의 중심으로 떠오르게 된다.

2. 리발(理發)

성리학의 리는 원리, 법칙이라는 의미를 띠는 형이상학적, 관념적 실체이기 때문에 기본적으로 "무정의, 무계도, 무조작(無情意、無計度、無造作)"이라는 속성을 지닌다. 바로 이 때문에 고봉과 율곡은 '사단이발이기수지, 칠정기발이리승지(四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之)'라는 퇴계의 두 명제 중 사단이발을 인정할 수 없고 사단과 칠정이 둘 다 정이므로 기발이승만 인정할 수 있다고 한다. 이에 대해 퇴계는 먼저 『朱子語類』에서 "사단시리지발, 칠정시기지발(四端是理之發，七情是氣之發)"[15]을 찾아내어 주자도 그런 말을 했으니 근거가 없는 것은 아니라고 주장한다. 그렇지만 오늘날의 입장에서 보면 주희가 그렇게 말했다고 해서 그 설이 옳다는 근거가 되지도 않을 뿐 아니라 이 구절은 『文集』 등과 같이 주자가 직접 쓴 자료가 아니다. 『語類』는 주희가 강의한 것을 제자들이 받아 적어서 만들어진 것으로 비록 기본적으로 주희의 사상을 대표한다고 할 수 있지만 다른 어록체의 글이 그러하듯이 기록자의 정리과정을 거치기 때문에 제자들의 기록 속도, 이해 정도 등이 일정하지 않아서 누락된 기록이나 잘못된 기록이 있을 수 있고, 제자들의 주관이 개입하는 등의 문제가 생길 수 있다. 더구나 『朱子語類』에는 많은 중요한 명제가 모두 여러 번에 걸쳐 해석되거나 여러 제자에 의해 기록되고 있는데 "사단시리지발, 칠정시기지발(四端是理之發，七情是氣之發)"은 보광(輔廣)이 기록한 것 외에는 찾아 볼 수 없는 문장이다. 퇴계도 이러한 사정을 알기에 이 구절을 성인이 한 명의 제자에게 은밀하게 전수한, 즉 "단전밀부(單傳密付)"한 것으로 보았다. 그는 다음과 같이 말한다.

15) 『朱子語類』 53:83

> 지금 이 단락은 몇 구절 안 되는 간략한 말이나 한사람에게 은밀히 전한 뜻이다. 기록한 사람이 보한경인데 실로 주자의 수제자격이니 여기에다 잘못 기록했다면 보한경이라고 할 수 있겠는가.16)

이 구절이 기고봉의 열띤 질의에 부딪칠 수밖에 없었다. 퇴계는 주희의 사상에서 유력한 논거를 찾을 수 없어서 단지 주희의 애제자의 기록이라는 것에 의지하였다고 무리를 하여 자신의 논거로 삼았다. 고봉이 "단전밀부(單傳密付)"이라고 우기는 퇴계에게 강하게 반발한 것은 너무나 당연하다.

다음으로 퇴계가 취한 전략은 '發'의 의미를 다시 검토해 보는 것이었다.

> 사단은 리가 드러내지만 기가 따르고 칠정은 기가 드러내지만 리가 제어한다는 두 구절은 매우 정밀합니다만 나는 두 가지의 의미가 있다고 생각합니다. 칠정은 선악을 겸하여 가지고 있으나 사단은 단지 리가 드러난 한 면만 있습니다. 기대승은 이를 '정이 드러날 때는 혹 리가 움직여 기가 갖추고 기가 감응하는데 이가 제어한다'고 고치고 싶어 합니다. 이러한 말을 한 선생의 뜻을 잘 모르겠으나 기가 리를 따라 드러날 때 조금의 장애도 없으면 바로 리의 드러남인 것입니다.17)

퇴계는 '발(發)'을 꼭 "발동(發動)"으로 보아 "무정의, 무계도, 무조작(無情意、無計度、無造作)"이라는 기본 전제에 어긋난다고 말할 수는 없다는 것이다. 사단의 마음이 드러날 때 기가 움직이고 조작하는 것이라 해도 리에 어긋남이 하나도 없으면 리를 주어로 해서 '리가 드러났다'고 말할 수 있다는 것이다. 리를 주어로 하지 않으면 '리를 드러내는' 또 다른 근원적인 주체가 있어야 하는데 그렇게 되면 존재의 "원두본연처(源頭本然處)"로서 곧"소이연(所以然)"이고 또한 "소당연(所當然)"이라는 리의 본래 의미가 상실될 것이고 "무정의,

---

16) 今此一段，則數句 簡約之語、單傳密付之旨，其記者 輔漢卿也，實朱門第一等人，于此而失記，則何足爲輔漢卿哉？「答奇明彦」,『退溪書節要』, 200.

17) 且四則理發而氣隨之, 七則氣發而以乘之, 兩句亦甚精密, 然鄙意以謂此二箇意思, 七情則兼有, 而四端則只有理發一邊, 大升欲改之曰, 情之發也, 或理動而氣俱, 或氣感而理乘, 如此下語, 未知於先生意如何, 氣之順理而發, 無一毫有碍者, 便是理之發矣. 若欲外此而更求理之發, 則吾恐其揣摩摸索, 愈甚而愈不可得矣. .....道卽器, 器卽道. 冲漠之中, 萬象已具, 非實以道爲器, 卽物而理不外是, 非實以物爲理也.「答奇明彦- 論四端七情第三書」,『退溪集』卷17-5ㄴ.

무계도, 무조작(無情意、無計度、無造作)"이라는 의미에만 매달리면 "죽은 사람이 산 말을 타는(死人騎活馬)"격이 되어 리의 주재성을 더 이상 논할 수도 없게 된다고 한다.

주희에서도 "**情是性之發**" (『語類』5:82) "**愛是仁之發 惻隱是仁之發**" (『語類』119:7) "**四端是理之發**" (『語類』53:83) "孟子說'性善', 便都是說理善; 雖是就發處說, 然亦就理之發處說." (『語類』95:35) "見天下事無大無小, **無一名一件不是此理之發見**" (『語類』121:75) "言及其有感, 便是此**理之發**也." (『주희집』권42, 答胡廣仲5), "**天理之發見**" (『朱熹集』51-30 答萬正淳3) 등의 구절들이 있으므로 리가 주어가 된다고 해서 반드시 계도、조작으로 해석할 필요는 없다는 것이다.

퇴계는 더 나아가 리의 주재성을 명확히 하기위해 리를 동정(動靜)하는 "활물(活物)"로 보기 까지 했다.[18] 더 나아가서는 태극도설에서 태극이 움직인다고 말할 수 있으면 리동(理動)이라는 말도 가능하다고 말하면서 단지 발(發)에서와 마찬가지로 사물이 움직이는 것과는 다른 방식일 뿐이라고 한다. 태극이나 리가 본체이고 주재하는 것이라면 그렇게 말할 수밖에 없다고 하면서 리는 본체로서의 리라기 보다 用으로서의 리, 즉 드러난 것을 보고 리가 움직였음을 알 수 있는 작용의 측면이라고 말하고 있다.[19]

퇴계는 리에 "본체로서의 리(本然之体)"와 "작용으로서의 리(至神之用)"라는 두 측면이 있음을 말하면서도 본체의 측면보다 작용의 면을 더 강조하고 있다. 이 지신지용을 리의 의미로 삼게 되면 퇴계의 철학은 이기이원으로 흐르게 되고 마침내는 리의 독자적 실재성을 주장하게 되어 고대의 천, 상제와 같은 인격신적인 성격까지 띠게 된다. 조선후기 퇴계학파의 후예들이 서양의 천주교를 자발적으로 받아들이게 되는 것도 퇴계철학이 갖는 이러한 성격 때문이 아닌가 한다.

---

18) 理有动静，故气有动静。若理无动静，气何自而有动静乎？知此则无此疑矣。盖无情意云云，本然之体，能发能生，至妙之用也。『退溪集』, 答李公浩问目.

19) 是知无情意、造作者，此理本然之体也。其随寓发见，而无不到者，此理至神之用也。向也但有见于本体之无为，而不知妙用之能显行。殆若认理为死物，其去道不亦远甚矣乎？「答奇明彦」別纸.

Ⅴ. 율곡의 기발리승일도설(氣發理乘一途說)

1. 궁리(窮理)

율곡은 퇴계와의 문답에서는 퇴계의 철학 전반에 대한 의문을 제기하지 않지만 그 때 이미 수양 내지 인식론 측면에서는 퇴계의 설을 따를 수 없음을 분명히 하고 있다. 퇴계는 율곡을 만난 지 10년 후인 1568년 자신의 학문적 정수를 모아 『聖學十圖』를 지어 왕에게 진상한다. 35년 연하인 율곡은 퇴계가 생을 마친 후인 1572년부터 우계와의 논변을 통해 퇴계의 이기호발설에 입각한 사단칠정론, 인심도심설 모두를 부정하고 성학십도를 대신할 『聖學輯要』를 펴낸다. 퇴계와 율곡간의 삶의 간격은 35년이지만 학문적 차이는 7년이라고 보아도 무방할 것이다. 율곡의 퇴계설에 대한 비판은 이기설에 핵심이 있다고들 하지만 사실은 오늘날 퇴계설의 간판 격에 해당하는 경(敬) 즉 거경궁리라고 하는 퇴계의 수양론에서 비롯한다. 성학이라는 표제어는 같지만 책 속의 길은 달랐던 것이다. 퇴계는 율곡과의 만남에서 敬에 대해 매우 강조한 듯하다. 퇴계는 그 때 복잡다단한 현실에서 주일무적(主一無適)의 경이 어떻게 유지될 수 있는지를 물었고 율곡은 답변은 다음과 같은데, 이 때 이미 궁리를 우선하는 율곡의 생각이 잘 드러난다.

> 선생이 전에 저에게 '敬이란 것은 主一無適이니, 만약 혹 사물이 한꺼번에 들이 닥치면 어떻게 대응하겠느냐?'고 하였습니다. 저는 이 말을 반복하여 생각하고 생각하여 한 설을 얻었습니다. 主一無適은 敬의 본질에 해당하는 것이며, 酬酌萬變은 敬을 구체적인 상황에서 적용하는 실제 방법입니다. 만약 사물 상에서 하나하나 窮理해서 그 당연한 법칙을 각각 알아둔다면 때에 임하여 응접함이 마치 거울이 사물을 비추는 것 같아서 그 마음이 동요하지 않고 자유자재로 응답하되 마음의 본체는 본래 그대로인데, 이는 평소에 이치를 분명하게 해 두었기 때문입니다. 만약 미리 궁리해 두지 않고서 매사 때에 임하여 생각한다면 한 가지 일을 생각함에 다른 일이 이미 달려들어 어찌 가지런하게 응접할 수 있겠습니까? 비유하

> 자면, 五色이 한꺼번에 거울 속에 나타나매 거울의 밝은 본체는 色에 따라 변하지 않고 동시에 비치는 것과 같습니다. 敬의 활법이 또한 이와 같은 것입니다. 이것이 곧 動중의 공부입니다. 만약 靜중이라면 반드시 한 가지 일에 마음을 오로지 하여야 합니다. 만약 독서를 하면서 활쏘기를 생각한다면 이것은 곧 경이 아닙니다. 대개 靜중의 主一無適은 경의 體이며, 動중에서 酬酌萬變하되 그 주재를 잃지 않는 것은 경의 用입니다. 경이 아니면 至善에 머무를 수 없으며, 경 가운데 또 至善이 있습니다. 靜하되 枯木死灰가아니며, 動하되 紛擾하지 않아서 動靜에 한결같아 體와 用이 분리되지 않게 하는 것이 곧 敬의 至善입니다.[20]

퇴계가 평상시 敬공부을 어떻게 할 것인가 하는 질문에 대해 율곡은 窮理로서 답했다. 敬은 참선하듯 아무 재료가 없는 상태에서 내면을 단련하는 것이 아니라 삶, 혹은 일의 맥락 속에서 이루어지는 도덕성이라는 것이다. 율곡은 이 길을 먼저 알아야 한다고 주장하고 그것은 거경궁리라는 두 면중 궁리가 우선할 때 가능하다고 주장한다. 유학이론 일반에서는 거경과 궁리가 같은 무게를 지니고 있다고 하는데 퇴계가 거경을 더 우선시하는데 비해 율곡은 확연하게 궁리, 즉 理의 인지를 중시하고 있다고 하겠다. 시간이 지날수록 이러한 입장은 더욱 강고해진다.

2. 기발(氣發)

율곡이 『聖學輯要』를 집필할 즈음엔 마침내 잘못된 성리설의 대표 격으로 퇴계의 호발설(互發說)을 들어 비판하고 있다.

---

20) 先生曾問珥曰, '敬者, 主一無適, 如或事物齊頭來, 則如何應接?' 珥以此言反覆窮之而得其說焉. 主一無適, 敬之要法, 酬酌萬變, 敬之活法. 若於事物上, 一一窮理, 而各知其當然之則, 則臨時應接, 如鏡照物, 不動其中, 東應西答, 而心體自如, 因其平昔斷置事理分明故也. 不先窮理, 而每事臨時.
商量, 則商量一事時, 他事已蹉過, 安得齊頭應接? 譬如五色同現鏡中, 而鏡之明體, 不隨色變, 同時缺照. 敬之活法, 亦如是也. 此則動中功夫. 若於靜中, 則須於一事專心, 如讀書而思射鴻鵠, 便是不敬. 蓋靜中主一無適, 敬之體也, 動中酬酌萬變而不失其主宰者, 敬之用也. 非敬則不可以止於至善, 而於敬之中, 又有至善焉. 靜非枯木死灰, 動不紛紛擾擾, 而動靜如一, 體用不離者, 乃敬之至善也. 『栗谷全書』 권9, 2-3.

> 신이 거듭 살펴보니, 先儒의 心·性·情의 설은 자세히 갖추어져 있습니다. 그러나 각각 主로 하는 바가 있어서 말이 한결같지 않습니다. 그 때문에 뒷사람들이 말에 얽매여 뜻에 혼란을 일으키는 이가 많습니다. '性이 발하여 情이 되고, 心이 발하여 意가 된다'고 하는 것은, 뜻이 각각 존재함이 있으며 心·性을 두 가지 작용으로 나눈 것이 아닌데, 뒷사람들이 마침내 情과 意를 두 갈래로 생각하였습니다. <自註: 性이 발하여 情이 된다는 것은 心이 없다는 것이 아니요, 心이 발하여 意가 된다는 것은 性이 없다는 것은 아닙니다. 다만 心은 性을 극진히 할 수 있으나, 性은 心을 검속할 수 없고, 意는 情을 운행할 수 있으나 情은 意를 운행할 수 없습니다. 그러므로 情을 주로 하여 말한다면 性에 속하고, 意를 주로 하여 말한다면 心에 속하지만, 실상은 性은 心이 未發한 것이요, 情과 意는 心이 已發한 것입니다.> 四端은 다만 理만 말한 것이고, 七情은 理와 氣를 합하여 말한 것이며, 두 가지 情이 있는 것은 아닙니다. 그런데 뒷사람들은(퇴계) 마침내 理와 氣를 서로 발한다고 생각하였으니, <自註: 四端은 性의 本然의 性을 말한 것과 같고, 七情은 性의 理氣를 합하여 말한 것과 같습니다. 氣質의 性은 실은 氣質 가운데 있는 본성이고, 두 性이 있는 것은 아닙니다. 그러므로 七情은 실로 四端을 포괄한 것이요, 두 情이 아닙니다. 모름지기 두 性이 있어야 비로소 두 情이 있을 수 있습니다.> 情과 意를 두 갈래로 생각하는 것과 理와 氣가 서로 발한다는 설을 분별하지 않으면 안됩니다.[21]

여기서 우리는 퇴계에 대한 율곡의 전면적인 비판을 볼 수 있다. 율곡이 행한 퇴계의 설에 대한 비판의 근원은 퇴계가 마음을 둘로 나누고 있다는 것이다. 율곡은 퇴계가 강조하는 순수한 마음, 비록 기이지만 리가 실현되는 데 전혀 장애가 되지 않는 사단의 마음은 마음을 설명하는 철학적 전제는 될 수 있겠지만 실재하는 마음의 모습은 아니라는 것이다. 따라서 율곡에게서는 도덕의 근원인 사단의 마음보다 본연의 리를 알아서 마음에 적용한 결과 생긴 도덕적 마음이

---

21) 臣竊謂, 先儒心性情之說, 詳備矣, 然各有所主, 而言或不一, 故後人執言而迷旨者多矣. 性發爲情, 心發爲意云者, 意各有在, 非分心性爲二用, 而後人遂以情意爲二岐,<性發爲情, 非無心也, 心發爲意, 非無性也, 只是心能盡性, 性不能檢心, 意能運情, 情不能運意, 故主情而言則屬乎性, 主意而言則屬乎心, 其實則性是心之未發者也, 情意是心之已發者也.> 四端專言理七情合理氣,非有二情而後人遂以理氣爲互發<四端, 猶性之言本然之性也, 七情, 猶性之合理氣而言也, 氣質之性, 實是本性之在氣質者, 非二性, 故七情實包四端, 非二情也, 須是有二性, 方能有二情,> 情意二岐, 理氣互發之說, 不可以不辨, 『栗谷全書』 권20, 55~56. 『聖學輯要』 窮理章.

더 중요하게 된다. 그래서 자연히 철학의 중심점이 사단칠정론에서 인심도심론으로 옮겨가게 된다.

> 퇴계선생의 의도를 살펴보면, 사단은 마음 속에서 발하고, 칠정은 밖에서 자극받아 발한다고 생각하는 것이니, 이것을 선입견으로 삼고서 주희 선생의 '리에서 발하고 기에서 발한다'는 말을 주장하고 길게 부연하여 많은 모순을 만들어 냈습니다. 매번 읽을 때마다 이것은 바른 견해 중에도 하나의 흠이라고 탄식하곤 합니다.
> 『주역』에서는 "고요히 움직이지 않다가 자극이 있으면 통한다"라고 하였으니, 비록 성인의 마음이라 하더라도 자극을 받지 않고서 저절로 반응할 수는 없으니, 반드시 자극함이 있어야 반응하며, 자극하는 것은 모두 바깥의 사물입니다. 어째서 이렇게 말하겠습니까? 부모에게 자극을 받으면 효성스러운 마음이 발하고, 임금에게 자극을 받으면 충성스러운 마음이 발하며, 형에게 자극을 받으면 공경하려는 마음이 발하니, 부모와 임금과 형이란 것이 어찌 마음속에 있는 리이겠습니까? 천하에 어찌 자극받지도 않고서 마음속에서 저절로 발하는 정이 있겠습니까? **다만 자극하는 것에 바른 것도 있고 나쁜 것도 있으며, 그 반응이 지나친 것도 있고 미치지 못하는 것도 있으니, 여기에서 선과 악의 구분이 있는 것입니다.**
> 이제 만약 밖에서 자극하기를 기다리지 않고서도 마음속에서 저절로 발하는 것이 사단이라고 한다면, 이는 부모가 없어도 효성스러운 마음이 발하고, 임금이 없어도 충성스러운 마음이 발하고, 형이 없어도 공경하려는 마음이 발한다는 것이니, 어찌 사람의 참된 정이겠습니까? 이제 측은히 여기는 마음을 예로 들어 말한다면, 어린아이가 우물에 빠지려 하는 것을 본 뒤에야 이런 마음이 발하니, 자극하는 것은 어린아이이며, 어린아이는 바깥의 사물이 아닙니까? 어찌 어린아이가 우물에 빠지려 하는 것을 보지 않고서도 저절로 측은히 여기는 마음을 발하는 경우가 있겠습니까? 설사 그런 일이 있다 하더라도 정신병일 뿐이지, 사람의 정은 아닙니다.[22]

---

22) 竊詳退溪之意, 以四端爲由中而發, 七情爲感外而發, 以此爲先入之見, 而以朱子'發於理, 發於氣'之說, 主張而伸長之, 做出許多葛藤. 每讀之, 未嘗不慨嘆, 以爲正見之一累也. 『易』曰, '寂然不動, 感而遂通', 雖聖人之心, (6ㄴ)未嘗有無感而自動者也, 必有感而動, 而所感皆外物也. 何以言之? 感於父則孝動焉, 感於君則忠動焉, 感於兄則敬動焉, 父也君也兄也者, 豈是在中之理乎? 天下安有無感而由中自發之情乎? 特所感有正有邪, 其動有過有不及, 斯有善惡之分耳. 今若以不待外感由中自發者爲四端, 則是無父而孝發, 無君而忠發, 無兄而敬發矣. 豈人之眞情乎? 今以惻隱言之, 見孺子入井, 然後此心乃發, 所感者, 孺子也, 孺子非外物乎? 安有不

사단의 마음이 저절로 발하는 것이 아니라 자극이 있어야 발하고 선악은 그 이후에야 정해진다는 것이다. 이렇게 말하면 퇴계와는 달리 기인 마음의 작용에서 리가 작용할 수 있는 여지는 거의 없어진다. 리는 단지 지각의 대상이 될 뿐이고 지각된 리를 실현하고 안하고는 우리 스스로가 리를 벗어나지 않도록 다잡는 수밖에 없다. 여기서 율곡의 수양론이 왜 궁리 거경 역행을 통한 교기질(矯氣質)을 강조하는지 알 수 있다. 敬공부를 통하여 내 마음의 도덕성을 키우고 이 도덕적 마음이 발현하면 理가 저절로 실현된다는 퇴계의 사단칠정론은 율곡이 보기에는 비현실적이었다. 공자를 제외한 모든 사람은 성인이 아니고 될 수도 없기 때문에 도덕성의 자발적 실현보다는 외부의 규율에 의한 제약이 훨씬 효과적이라는 게 율곡의 결론이었을지도 모르겠다.

퇴계와 율곡이라는 16세기 중반의 이 두 사상가는 자라난 환경이 다르고 시대를 대하는 태도가 달랐다. 퇴계가 산림에서 조용히 자신을 닦아나가고 제자를 키우는 교육자, 학자의 태도를 지녔던 데 비해 율곡은 현실정치에 적극적으로 참여하여 시대를 바꾸어 나가고자 한 관료 내지는 정치가의 길을 취했다. 이러한 차이가 그들의 철학적 차이와 무관하지 않다고 생각한다.

퇴계와 율곡 모두 理 즉 유교적 명분과 규범을 실현하고자 한다. 퇴계는 각 개인의 도덕적 수양이 감성적・정서적 차원에서 이루어진다고 보고 도덕적 감성의 확립이 우선이라고 생각했다. 그래서 그는 무엇보다도 개인적 수양을 중시(涵養省察)한다. 그에 비해 율곡은 유교적 규범의 실천을 중시한다. 율곡은 우선 理 즉 규범을 알아야 하고 그것을 예에 맞추어 실천해 나가는 과정(務實力行) 중에 도덕적 정신이 확립되어 간다고 생각했다. 말하자면 理의 실현이라는 목표는 같지만 퇴계는 리를 정서적으로 느끼고 자기화해야 한다는 데 반해 율곡은 리을 인지하고 의지와 이성으로 자신을 거기에 맞추어 나가야 한다고 생각했다.

見孺子之入井, 而自發惻隱者乎? 就令有之, 不過爲心病耳, 非人之情也. 「答成浩原」(답2서), 『栗谷全書』10-6ㄱㄴ.

Ⅵ. 맺는 말

조선전기의 성리학 이해를 바탕으로 해서 조선성리학의 도덕철학적 체계를 완성한 학자는 퇴계와 율곡이다. 퇴계는 주자를 깊이 연구하고 신봉하여 주자학을 조선성리학의 기준으로 삼고자 했다. 그는 화담과는 달리 물질을 이루는 기를 규정짓는 원리(理)가 있으며 이 원리가 근원적이고 참된 존재(太極)라고 한다. 플라톤의 이데아 혹은 아리스토텔레스의 형상개념과 유사한 이 개념은 주희의 철학에서는 관념적 존재 혹은 원리라서 그 자체로 현실세계에 드러날 수 없는 존재였다. 퇴계가 특별히 관심을 기울인 부분은 理와 氣의 존재론보다 도덕적 마음의 존재론적 근거를 어디서 찾을 수 있을까 하는 것이었다. 퇴계는 리가 현실세계에 작용하지 않는다면 도덕의 존재론적 근거가 없다고 생각했다. 그는 육체적인 욕망의 속박에서 완전히 해방된 순수한 영혼이 마음을 지배하지 않는다면 어떻게 도덕적 직관이 가능하며, 성인이 가능할 수 있을까 하고 묻는다. 그래서 그가 내린 결론은 '일반적인 감정(마음)은 기의 드러남이지만 도덕적 정신은 리가 드러난 것'이라는 독창적인 주장이었다. 이러한 퇴계의 주장에 기대승이 반론을 제기하면서 소위 '사단칠정논쟁'이라는 조선시대 최대의 성리학 논쟁이 벌어지게 된다. 이 과정에서 퇴계는 자신의 학설을 약간 수정하여 '행위를 유발하는 일반적인 감성은 기의 드러남이나 리의 규제를 받고, 도덕적 감성(Moral Sense)은 리가 드러난 것인데 기에 의해 현실화된다.'라고 한다. 아마도 퇴계는 도덕을 이성의 문제가 아니라 감성의 문제로 생각했던 것 같다. 그래서 퇴계는 도덕적 감성을 일반적인 감성과 분리하고 리를 기에서 분리하는 이원론적인 형이상학을 전개하게 되고 지적인 훈련보다는 감성적 수양을 중시하게 된다.

퇴계와 더불어 조선에 성리학을 확고히 정착시킨 또 한 명의 학자는 율곡이다. 율곡은 퇴계의 학문하는 태도를 존숭하기는 하였지만 퇴계의 학설을 그대로 따르지는 않았다. 율곡은 퇴계의 이원론적인 주자해석이 근본적인 문제점을 내포하고 있다고 진단한 후 화담의 성리설이 지닌 독창성을 상대적으로 높이 평가하였다. 율곡은 리와 기가 개념적으로 구분되는 두 존재이기는 하나 리와

기가 별개로 존재하는 것은 아니라고 한다. 마치 순수한 삼각형 자체는 현실적으로 존재하지 않지만 순수한 삼각형에 대한 관념이 없으면 현실의 삼각형도 존재하지 않듯이 리와 기의 존재도 마찬가지라도 한다. 율곡은 도덕철학에서도 도덕적 마음이 따로 있는 것이 아니라 도덕적 기준에 맞는 마음이 도덕적이라고 한다. 그래서 마음에 대한 퇴계의 두 명제 중 '도덕적 감성을 포함한 모든 감성은 기의 드러남이나 리의 규제를 받는다'만 인정한다. 그는 리를 사물이나 인간의 보편적 성질 내지는 규범이라고 생각했다. 따라서 도덕적 행위는 도덕적 감성의 발현이 아니라 리 즉 보편적 규범의 인지와 실천의지의 문제가 된다. 율곡은 도덕적 행위에서 이성의 역할이 크다고 생각했고 따라서 마음 즉 감성의 수양보다 올바른 판단을 위한 지적훈련이 더 중요하다고 주장한다.

감성과 이성, 리와 기 어디에 무게중심을 두느냐에 따라 퇴계와 율곡의 철학은 모든 부분에서 미묘한 의미 차이를 보이게 되고 이후 조선성리학은 주리철학, 주기철학 양 갈래로 나누게 된다. 퇴계학파와 율곡학파가 조선성리학의 정통성을 놓고 치열하게 다투는 과정에서 점차 근본주의적 성향을 띠게 되었고 마침내는 사회적 개인적 모든 행위를 유교적 규범으로 얽어매고자하는 예교주의적 경향을 띠게 된다. 도덕적 정신의 근원에 대한 논쟁을 일단락 지은 두 학파는 추상적인 도덕을 현실에 적용하는 규범을 놓고 논쟁을 벌이게 되는데 이 때문에 17세기 이후의 조선성리학의 주류는 심성론에서 예학으로 바뀌게 된다. 조선성리학이 근본주의화 되면서 현실적 탄력을 잃고 사회의 발전과 괴리를 보이게 되자 주자중심의 성리학이 지닌 한계를 느낀 일군의 유학자들은 주자학 바깥에서 탈출구를 모색하고자 했다.

참고문헌

금장태(2001),『「聖學十圖」와 퇴계철학의 구조』, 서울대학교출판부.

김경탁(1960),『栗谷의 硏究』, 韓國硏究圖書館.

김우형(2005),「이황의 마음 이론에서 '지각(知覺)'과 '의(意)'」,『정신문화연구』제28권 제2호 통권99호.

리기용(1996),「栗谷에 있어서 知覺과 心性情意의 문제」,『동양고전연구 제7집』.

문석윤(2003),「退溪의 '未發'論」,『퇴계학보』통권114호.

_____(2007),「退溪集 所載 栗谷 李珥 問目 자료에 관하여」,『퇴계학보』 제122집.

배종호(1977),『한국유학의 과제와 전개』, 범학.

유명종(1981),『한국사상사』, 이문출판사.

윤사순(2002),『퇴계이황』, 예문서원.

이광호(1993),『李退溪 學問論의 體用的 構造에 관한 硏究』, 서울대학교.

정원재(1990),「서경덕과 그 학파의 선천학설」,『哲學論究』제18권.

_____(2001)『지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珥) 철학의 해석』, 서울대학교.

_____(2005),「이이철학의 형성 과정과 시기 구분」,『哲學論究』제33집.

최영성(1997),『한국유학사상사』, 아세아문화사.

퇴계학연구원(1990),『퇴계전서』, 退溪學硏究院.

한국철학회(2007),『한국철학사』, 동명사.

李珥,『栗谷全書』, 韓國文集叢刊 44, 民族文化推進會.

李珥, 이지형 외 4인(1987),『國譯 栗谷全書』, 韓國精神文化硏究院.

李滉,『退溪集』, 韓國文集叢刊 29~31, 民族文化推進會.

【Abstract】

The philosophers who completed the framework of Neo-Confucian moral philosophy were Yi Hwang and Yi I. What particularly concerned Toegye, was not the ontology of li and qi per se, but the grounding morality. He believed that if li did not act upon the external world, there would be no ontological ground for morality. From this, he concluded that there must be a domain of emotions that are distinctively moral, and that these must be distinguished from mundane nonmoral emotions. He went on to construct the unique view that every day nonmoral emotions were manifestations of qi, whereas moral emotions were manifestations of li. In placing morality within the domain of emotions, Toegye put a greater emphasis on the cultivation of the emotions rather than on purely rational and intellectual training.

While reviewing Toegye's scholarship, Yulgok thought that Toegye's dualistic interpretation of Zhu Xi's philosophy had a fundamental problem. Yulgok claimed that although li and qi were differentiated conceptually, they were not two independent beings. Applying this view to morality, Yulgok maintained that there was no separate source or domain of moral emotions; everyday emotions that conformed to the moral standard were themselves moral emotions. All the emotions including moral emotions were manifestations of qi, but they were regulated by li. A moral action was not a natural emanation from a separate moral emotion, but the outcome of there cognition of the universal norms and a personal decision to make that recognition bear on the mundane emotions. Weighing between emotion and reason, and between qi and li, the philosophy of Toegye and Yulgok have manifested subtle but significant differences.

【Keywords】 Yi Hwang(Toegye), Yi I (Yulgok), Morality, Emotions, Rationality

논문 투고일: 2011. 10. 05
심사 완료일: 2011. 10. 19
게재 확정일: 2011. 10. 21