

研究論文

이황의 마음 이론에서 ‘지각(知覺)’과 ‘의(意)’

김 우 형*

- I. 들어가는 말
- II. 신유학에 있어 ‘지각’과 ‘의’의 문제
- III. 사단칠정논쟁 이전의 견해 ‘장(情)’과 ‘의(意)’의 대립
- IV. 사단칠정논쟁과 ‘지각’의 문제
- V. ‘지각’ 중심의 심론과 ‘의’와의 관계
- VI. 맺음말

I. 들어가는 말

이 글은 퇴계(退溪) 이황(李滉: 1501~1570)의 마음 이론에서 ‘지각(知覺)’과 ‘의(意)’에 관한 견해를 통해 그의 사상을 새롭게 조명해 보기 위해 쓰여졌다. 지금까지 이황 철학에 관한 기존의 연구는 다양하지만, 주로 이황에 있어 ‘리(理)’의 발현과 운동성 문제를 중시하는 경향이 있고,¹⁾ 이와 관련하여 양명학과 다른 독자적 ‘심학(心學)’으로서 파악하는 연구가 이어지고 있다²⁾

* 연세대학교 철학연구소 전문연구원, 철학전공

- 1) 대표적으로 윤사순의 『退溪哲學의 研究』(고려대출판부, 1980)를 들 수 있다. 그는 퇴계철학의 “主理적 특징”이 太極과 四端七情, 그리고 格物에 관한 학설에 두루 나타난다고 보고 결론적으로 그의 철학이 가치지향적인 “이상주의적 성격”을 띤다고 말한다(240~241 쪽). 이러한 경향은 ‘心學’적 맥락에서 고찰하는 연구와 결합된다. 이해영, 「李滉 理發說의 의미론적 고찰」, 『退溪學報』 제80집(1993); 이동희, 「退溪 性理說의 ‘哲學的’ 含畜」, 『東洋哲學研究』 제20집(1999). 한편 김기현은 이황의 理發說을 순수도덕주의로 보고 주희의 범도덕주의와 다르다고 해석한다(김기현 『조선조를 뒤흔든 논쟁(상)』(길, 2000), 169, 213~224 쪽).
- 2) 杜維明은 이황의 사상이 주희를 재해석하면서 양명학에 접근한 것이라고 본다. 杜維明 「李退溪의

최근에는 이황의 철학이 율곡(栗谷) 이이(李珣: 1536~1584)와 비교할 때 주희(朱熹: 1130~1200)를 보다 충실히 계승한 것인지 아니면 그로부터 이탈하여 점차 ‘심학’으로 경도된 ‘차별적인’ 사상인지에 대해 논쟁이 일고 있다.³⁾ 이황과 이이 사이의 사상적 차이와 주희와의 관계 문제는 주희 철학의 본질과 핵심을 어떻게 보는지에 따라 달라진다.

다만 먼저 언급하고 싶은 것은, ‘정주리학’의 정초자인 정이(程頤 1033~1107)나 주희는 마음(心)을 가장 중요한 철학적 주제로 삼았으며 또한 왕수인(王守仁: 1472~1528) 역시 ‘리’를 부정하지 않기 때문에 이른바 ‘리학’과 ‘심학’의 이분법으로 사상을 이해하는 것은 도움이 되지 않는다는 점이다. 즉, 이황이 ‘리학자’인지 아니면 ‘심학자’인지는 그의 사상을 해명하는 데 있어 결정적인 문제가 아니라는 것이다. 신유학 전체는 ‘리학’이자 동시에 ‘심학’이라고 볼 수 있기 때문에 우리는 마음 이론 안에서 각 철학자들의 입장을 좀 더 차별화 시킬 요소들과 이론들을 발굴해 낼 필요가 있다.

이런 맥락에서 ‘지각’의 문제를 중심으로 이황의 심론을 다룬 김종석의 연구⁴⁾는 주목할 가치가 있다. 이황의 인식론을 다룬 몇몇의 연구가 있긴 하지만,⁵⁾ ‘지각’에 관한 그의 견해를 본격적으로 다룬 것은 이것이 최초라고 생각되기 때문이다. 다만, 김종석의 연구는 많은 정보와 시사점을 줘에도, ‘지각’과 관련된 이황 심

心性論, 『退溪學報』, 19집(1978); 杜維明, 「朱熹의 理哲學에 대한 退溪의 獨創的 解釋」, 『退溪學報』, 35집(1982). 友枝龍太郎은 「李退溪哲學의 特質과 그 現代的 意義」, 『退溪學報』, 39집(1983)에서 이황을 “주자학적 심학”이라고 보았다. 이후 안병주의 「退溪의 學問觀 心經後論을 중심으로」, 윤사순(편), 『퇴계 이황』(예문서원, 2002)에 의해 이황을 ‘심학’으로 보는 관점이 널리 퍼지게 되었다고 할 수 있다.

- 3) 홍원식은 「퇴계학, 그 존재를 다시 묻는다」, 『오늘의 동양사상』 10호(2004)라는 글에서 이황이 주희철학과 달리 理發을 주장하는 차별적인 ‘心學’으로 봐야한다는 의견을 밝혔고, 손영식은 이에 대해 반박하면서 이황은 전체적으로 주희철학을 계승한 것이고 오히려 이이가 주희와 다른 湖南學의 知覺說의 입장에 있다고 주장하였다(손영식, 「존재물음에 내몰린 ‘퇴계학’, 겨우 존재하는 리」, 『오늘의 동양사상』, 11호(2004)). 홍원식은 재차 비판에 대해 반박하면서 자신의 주장을 관철시키고자 했다(홍원식, 「퇴계 이황의 리기호발설과 그 독창성」, 『오늘의 동양사상』, 11호(2004)).
- 4) 김종석, 『퇴계학의 이해』(일송미디어, 2001). 특히 「마음의 철학: 그 구조와 작용」 부분(142~165쪽) 참조 여기서 그는 이황의 마음 이론을 ‘合理氣’와 ‘心統性情’으로 파악하고, 특히 “虛靈知覺의 원리”를 ‘具衆理’와 ‘應萬事’, ‘統性情’의 세 측면으로 나누어 고찰한다.
- 5) 이광호, 「李退溪 學問論의 體用的 構造에 관한 研究」, 서울대 박사학위논문(1993); 이시운, 「退溪 認識論의 現代的 意味 研究」, 『東洋哲學研究』 26집(2001).

론의 변화 과정에 주목하지 못했고, 이로 인해 이황 사상의 특징을 사상사적으로 조명하는 데 미흡하지 않았나 싶다. 본고는 기존 연구를 바탕으로 이황의 '지각'과 '의'에 관한 견해를 우선 역사적으로 고찰하고, 이를 바탕으로 해서 이황 철학의 특징을 조명해 보고자 한다. '지각'과 더불어 '의'를 다루는 이유는, 그것들이 각각 주희와 왕수인 철학의 핵심 개념이고, 또한 신유학의 마음 이론에 있어 양자가 서로 밀접히 연관되어 있기 때문이다. 따라서 '지각'과 '의'에 관련된 신유학적 논의 맥락을 먼저 살펴보기로 한다.

II. 신유학에 있어 '지각'과 '의'의 문제

주희에 있어 '지각'은 '의'와 함께 마음의 주된 작용이자 기능이다. 그는 다음처럼 말한 적이 있다. “지와 의는 모두 마음에서 나온다. 지는 ‘지각’ 한 곳이고, 의는 생각을 일으킨 곳이다.”⁶⁾ ‘지’와 ‘의’는 모두 마음의 작용이되, 전자가 이론적 압의 기능이라면 후자는 실천적 의도나 의향 작용이라는 차이가 있다. 주희는 ‘지각’을 또한 다음과 같이 정의한다. “성(性)은 단지 이 리(理)이고, 정(情)은 그 리가 유출하여 운용된 곳이며, 마음의 ‘지각’은 이 리를 갖추어 이 정을 행하는 것이다.”⁷⁾

다시 말하면, 마음의 ‘지각’이란 본성의 원리로써 감각이나 감정 그리고 사물의 원리에 대한 사고와 인식 등 마음의 작용태 일반으로서의 ‘정(情)’을 일으키는 기능이다. 주체인 마음은 외부 대상을 감응하고 감각함으로써 감정이 생기고, 감각에 근거하되 그 원리를 사고하고 추리함으로써 사물의 준칙이나 법칙(所當然之則)까지 인식할 수 있다.⁸⁾ 감정이 생길 때 혹은 준칙이나 법칙을 인식할 때, 대상에

6) 『朱子語類(一)』(北京: 中華書局, 1983), 권15 「大學2」, 93조목/300쪽. “知與意皆出於心. 知是知覺處, 意是發念處.”

7) 『朱熹集(五)』(成都: 四川教育出版社, 1996), 「答潘謙之(柄)」1, 권55, 2754쪽. “性只是理, 情是流出運用處, 心之知覺, 卽所以具此理而行此情也.”

8) 주희의 ‘지각’ 개념은 감각지각(sense perception)과 사물의 법칙에 대한 인식(knowledge), 그리고 그 가능한 이유에 대한 자각(self-awareness)의 의미를 모두 포함하고 있다. 따라서 동아시아의 ‘지각’ 개념을 오늘날의 감각지각만을 뜻하는 것으로 간주해서는 안 된다.

대해 어떻게 하겠다는 의도나 의향이 이와 동시에 발생하게 되는데, 이것이 바로 ‘의(意=發念)’이다. 즉, 의념은 의지(志)와 함께 ‘지각’과 다른 차원의 독립적인 기능인 것이다. 이 때문에 주희는 ‘지(지각)’와 ‘의(의념)’를 마음의 주된 두 기능으로 구분했던 것이다. 다만, 주희는 상대적으로 ‘의’보다는 ‘지각’ 기능의 해명 특히 ‘지각의 원리(知覺之理)’의 이론적 해명을 통해 ‘리’를 정초하는 데 몰두한다. 이점에서 필자는 주희 철학의 핵심이 얹어 관한 철학적 논의(인식론)로서의 ‘지각론(知覺論)’에 있다고 본다.

반면, 왕수인은 ‘지각’에 대해 비판적인 대신 실천적 ‘의’에 초점을 맞춰 새로운 마음자아 이론을 수립한다. ‘지각’은 주체인 마음으로부터 ‘리’를 대상으로서 분리시킨다고 보기 때문이다. 이에 그는 ‘지각’ 대신 실천적 ‘의’에 주목한 것이다. 실천적 ‘의’의 차원에서 볼 때, ‘리’는 마음 밖의 사물이 아니라 바로 이 마음이다. “마음이 곧 리이다. 천하에 다시 마음 밖의 일이 있고, 마음 밖의 이치가 있겠는가?”⁹⁾ 그에 있어 대상(物)이란 나의 의도나 의향으로서 ‘의’가 놓여 있는 인륜적 사태일 뿐이며,¹⁰⁾ 그 사물의 원리로서의 물리(物理)는 지향된 인사(人事)에 대한 의식 내적이고 자각적인 행동준칙을 뜻할 뿐이다. 주희에 비해 왕수인의 철학은 실천 지향적이고 내재적 자각과 깨달음을 중시하는 성향이 강하다. ‘의’의 본체인 양지(良知)가 곧 천리라는 주장과 ‘지행합일(知行合一)’ 설은 모두 이러한 실천적 ‘의’를 중심으로 하는 관점에 근거해 있는 것이다.

이렇듯 주희와 왕수인은 마음 이론에 있어 매우 대조적인 입장을 나타내지만, 그러나 사상사적으로 그들은 모두 마음을 일신(一身)을 주재(主宰)하는 주체로 규정하고 철학에 있어 최상의 전제로 삼았다는 점에서 모두 정이의 후계자이다. 마음의 주체성은 도학(道學) 혹은 신유학의 본질적 성격에 속한다. 다만, 주희와 왕수인은 특수한 시대적 요구에 대해 각자 다른 대응을 했을 뿐이다. 즉, 주희의 경우 당시의 새로운 시대적 요청으로 부각되던 대상적 지식의 문제 즉 ‘지각’의 문제에 주된 초점이 있었다면, 왕수인은 지식의 추구하고 자아의 수양이 분열되던 당

9) 정인재·한정길(역주), 『傳習錄』(정계출판사, 2001), 卷上, 81쪽. “心卽理也 天下又有心外之事 心外之理乎?”

10) 『傳習錄』, 卷上, 6조, 98-99쪽. “意之所在便是物 如意在於事親 卽事親便是一物 意在於事君 卽事君便是一物 意在於仁民愛物 卽仁民愛物便是一物 意在於視聽言動 卽視聽言動便是一物”

시 시대상에 하나의 해법을 제시한 것이었다.¹¹⁾

지식의 진보와 대조적으로 명대 초기의 주자학은 거경(居敬)의 수양과 실천을 강조하는 경향을 띠었고, 이로 인해 외물에 대한 지식은 외면되었다. 수양과 지식이 분열된 것이다. 이러한 분열된 자아를 통일하는 새로운 실천철학으로 등장한 것이 바로 왕수인의 사상이다.¹²⁾ 이와 같이 볼 때, 이황이 어떠한 사상적 입장과 지위를 점유하는지는 '지각'과 '의'에 관한 그의 견해를 검토함으로써 해명 가능할 것이다. 따라서 아래에서는 이황 심론의 변천과정을 고찰함으로써 '지각'과 '의'에 관한 그의 입장 변화를 살펴볼 것이다.

III. 사단칠정논쟁 이전의 견해: '정(情)'과 '의(意)'의 대립

16세기 전반까지 조선에 있어 사상적 흐름은 주희 사상과 기타 신유학 사상들이 혼재되어 있는 상황이었다.¹³⁾ 이와 같은 '혼재된' 사상을 '주자학'이라고 지칭할 수는 있다. 그러나 이렇게 지칭된 '주자학'이란 엄밀히 말하여 주희 이외의 신유학 사상들이 포함된 것이다. 고려 말 사대부 계층은 혁명파와 온건파로 나뉘고, 15세기 말까지 중앙의 정치적 사상적 주도권은 혁명파와 그 후계자들이 쥐게 된다. 이에 대해 온건파는 향촌 지주층의 경제력과 새롭게 이해하기 시작한 주희 철학을 사상적 무기로 삼아 중앙의 훈구파에 도전하기 시작했는데, 이들이 바로 사림파이다.¹⁴⁾

훈구파는 물론 초기 사림파도 주희의 '지각'에 관한 이론에 대해서는 정확히 이해하지 못했다. 초기 사림파는 단지 군주와 사대부 계층의 개인적 수양을 중시

11) 김우형, 「주희와 왕양명에서 주체와 자아 인식」, 『東洋哲學』, 22집(2004) 참조

12) 명대 초기의 주자학적 경향과 양명학과의 관계에 대해서는 Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming," in de Bary, Wm. T., *Self and Society in Ming Thought*, N.Y.: Columbia University Press, 1970 참조

13) 고영진, 「조선시대 사상사를 어떻게 볼 것인가」, 『조선시대 사상사를 어떻게 볼 것인가』(풀빛 1999), 79~83쪽, 김홍경, 『조선초기 관학파의 유학사상』(한길사, 1996), 271~272쪽

14) 고영진, 위의 논문, 82쪽. 16세기 성리학 발달은 당시 첨단인 강남농법이 확산되는 시기와 일치한다. 이는 在地 중소지주층의 경제력을 증진시켰다. 이태진, 『조선유교사회사론』(지식산업사 1989), 71~93쪽 참조

하였고 이로써 올바른 정치를 실현해야 한다고 주장했다는 점에서 당시 명나라의 실천적 수양을 중시하는 흐름과 상통한다고 하겠다. 문제는 이황이 이러한 사림파의 의리정신과 실천주의에 대해 높이 평가하면서도, 그들의 학문적 수준에 대해서는 불만을 가지고 있었다는 점이다. 그가 볼 때 초기사림파들은 이론적 토대가 빈약했던 것이다. 이황은 문인인 우성전(禹性傳)에게 다음과 같이 말한 적이 있다.

우리 동방의 이학은 정포은을 조로 삼고 김한훤당과 조정암을 우두머리로 삼는데, 다만 이 세 선생은 저술이 드러난 것이 없어서 그 학문의 깊이를 살필 수가 없네. 근래에 『회계집』을 보니, 그 학문한 바의 바름과 얻은 바의 깊이가 거의 근세까지 제일이었네.¹⁵⁾

이황은 정몽주와 김굉필(金宏弼 1454~1504), 그리고 조광조(趙光祖 1482~1519)를 조선 성리학의 선구적 인물로 꼽으면서도 그들의 이론적 저술이 없음을 지적한다. 그리고 그는 이언적(李彦迪 1491~1553)에 이르러 조선성리학의 깊이가 있게 되었다고 평가한다. 이는 이언적의 이론적 측면에 주목한 것이다

이황은 43세 때에 비로소 주희의 문집과 어류가 망라된 『주자전서(朱子全書)』를 읽기 시작했고, 이때부터 주희를 연구하여 50세 이후부터 본격적인 저술 활동을 시작하게 된다. 이점은 그가 처음에 초기 사림파들처럼 개인적 수양에만 치중하다가 점차 이론적 탐구와 저술의 필요성에 대해 자각하게 되었음을 암시한다. 이론이 없는 실천은 대부분 실패로 끝나기 쉽다고 생각한 것이다.¹⁶⁾ 그가 주희

15) 『退溪先生言行錄』, 권5, 3b(『역주퇴계전서(17)』(여강출판사 1991), 203 쪽 이후의 번역은 본 역주본을 그대로 인용한 경우만 표기하되 그 외의 번역은 필자가 수정한 것이다. 원문은 『增補退溪全書』(성균관대학교 대동문화연구원 1971)본과 역주본이 같으므로 위와 같이 책이름 권속 원문 쪽수만을 기입하여 두 판본에서 모두 찾기 용이하게 할 것이다. “吾東方理學, 以鄭圃隱爲祖, 而以金寒暄趙靜菴爲首. 但此三先生著述無徵, 今不可考其所學之淺深. 近見晦齋集, 其所學之正, 所得之心, 殆近世爲最也.” 참고로 이황의 다른 언급들을 소개하면 다음과 같다. “한훤당의 학문이 실천에 비록 돈독하기는 하지만, 도문학 쪽 공부에는 미진함이 있지 않은가 하네(『역주퇴계전서(17)』, 206쪽).”; “조정암께서는 타고난 자질이 참으로 아름다웠으나 학문의 힘이 아직 충실하지 못하여 그 배푼 바가 적당한 곳을 지나침을 면하지 못하게 되었네. 그러므로 끝내 일을 실패함에 이르렀던 것이네(『역주퇴계전서(17)』, 206쪽).”

16) 이광호, 「남명과 퇴계의 학문관 비교」, 『東方學志』, 118집(연세대학교 국학연구원 2002), 259~260쪽

의 이론철학의 핵심인 '지각론'을 만나게 되는 것은 어찌 보면 필연적인 수순이었다.

그러나 사단칠정논쟁(1559~1566) 이전의 이론적 경향은 당시 유행하던 형이상학적 우주론과 인간관을 답습하는 수준에 머물고 있다. 이에 대한 근거로 들 수 있는 것이 바로 『천명도설(天命圖說)』이다. 이것은 원래 정지운(鄭之雲 1509~1561, 호는 秋巒)의 저작이지만, 그림과 설명 모두 이황의 견해로 수정·보완되었으니 공동저작이라 할 수 있다.¹⁷⁾

그림에 대한 설명은 10개의 절로 세분화하고 있는데 전체적인 구도는 자연과 인간을 존재론적 연속선상에서 설명하는 것이다.¹⁸⁾ 제6절에서 이황은 마음의 주재성과 주체적 성격에 대해 다음과 같이 말한다. “성이니 정이니 하는 것을 다 갖추어 운용하는 것에 이르면 이 마음의 신묘함이 아님이 없으니, 그러므로 마음은 주재가 되어 항상 그 성과 정을 통괄하니, 이것이 인간 마음의 대체적 구조이다”¹⁹⁾ 마음을 주체 혹은 주재자로 정의한다는 점에서 이황도 근본적으로 신유학의 전통을 따르고 있다. 다만, 이황은 마음과 성정을 말하면서도 ‘지각’에 대해 언급하지 않는다. 대신 ‘의’에 대해서는 다음처럼 말한다.

의라는 것은 마음이 발한 것이고, 마음은 성정의 주재이다. 그러므로 이 마음이 발하기 전에는, 마치 태극이 동정의 이치는 갖추고 있지만 아직 음과 양으로 갈라지지 않은 것과 같아서, 하나의 마음 안에는 혼연한 하나의 성이 있어 순수하게 선하고 악은 없다. 이 마음이 이미 발할 때가 되면, 마치 태극이 이미 갈라져서 동은 양이 되고 정은 음이 된 것과 같아서, 이때에는 기가 처음으로 용사(用事: 활동)하기 때문에 그 정의 발함이 선과 악의 구분이 없을 수 없으나, 그 단서는 심히 미미하다. 여기서 의가 마음의 발함이 되어 또 그 정을 끼고 좌지우지하여 혹은 공정한 천리에 따르기도 하고 혹은 사사로운 인간의

참조

- 17) 이황은 「天命圖說後敘」(1553)에서 스스로 그 전말을 요약해 놓았다.
 18) 『천명도설』의 제1절 「論天命之理」, 제2절 「論五行之氣」, 제3절 「論理氣之分」, 제4절 「論生物之原」, 제5절 「論人物之殊」까지는 우주와 자연에 대한 설명이고, 제6절 「論人心之具」, 제7절 「論性情之目」, 제8절 「論意幾善惡」, 제9절 「論氣質之稟」, 제10절 「論存養之要」까지는 인간론에 해당된다.
 19) 『退溪先生續集』, 권8, 17b, 『天命圖說』 제6절. “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, 此人心之大概也”

욕망을 따르기도 하는 것이다. 선과 악의 구분이 이로 말미암아 결정되므로 이것이 이른바 ‘의의 기미가 선과 악으로 나뉜다’는 것이다.²⁰⁾

여기서 이황은 “마음의 발현(心發)”이 ‘의’가 된다고 보고 이것이 악한 정을 일으킨다고 말한다. 마음이 발현하기 전의 ‘미발’에서는 혼연한 성의 상태이므로 선무악하지만, ‘이발’ 때에는 마음의 기(氣)가 작용(用事)하므로 선한 정과 악한 정으로 나뉜다. 그러나 선악을 드러내는 것은 “정을 끼고 좌지우지” 하는 ‘의’이다 즉, 맑은 기가 작용하면 공적인 천리를 따르고, 탁한 기가 작용하면 ‘성’의 발현을 방해하여 개인적인 욕구를 따른다.²¹⁾

‘의’란 이러한 칠정의 선악을 가르는 심기의 작용이다. 여기서 이황은 사단과 칠정, 인심(人心)과 도심(道心)을 언급하지 않았지만, 사실상 사단과 도심은 ‘성발’이 되고, 칠정과 인심은 기가 “용사하는” ‘심발’이 된다. 즉, 사단은 생(理)이 그대로 발현한 것이고, 칠정은 기의 ‘용사’에 의해 발현된 것이다 따라서 사단과 칠정은 같은 ‘정’이라 하더라도 ‘성발인’ ‘장’과 ‘심발인’ ‘의’로 각각 구분할 수가 있게 된다. 요컨대, 『천명도설』에서 이황은 ‘지각’ 기능은 의식하지 못한 반면 ‘성발’과 ‘심발’을 대립시켜 보는 경향을 띤다 『천명도설후서(1553)』의 다음 구절은 이점을 분명히 나타낸다. “성이 발하여 정이 되고 심이 발하여 의가 됨은 바로 [태극도설의] ‘오성이 감동함’을 이르는 것이다.”²²⁾

‘성발위정(性發爲情)’과 ‘심발위의(心發爲意)’의 이같은 대립은 주희에 있어 중요한 논점이 아니다.²³⁾ 비록 그는 ‘성발위정’이라고 말한 적은 있지만 ‘정 이’ ‘의

20) 『退溪先生續集』, 권8, 17b, 『天命圖說』 제8절. “意者, 心之所發, 而心者, 性情之主也. 故當此心未發之前, 如太極具動靜之理, 而未判爲陰陽者也, 一心之內, 渾然一性, 純善而無惡矣. 及此心已發之時, 如太極已判, 而動爲陽, 靜爲陰者也, 於斯時也, 氣始用事, 故其情之發, 不能無善惡之殊, 而其端甚微, 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, 由茲而決焉. 此所謂意幾善惡者也.”

21) 이상은, 『퇴계의 생애와 학문』(예문서원, 1999), 164쪽.

22) 『退溪先生文集』, 권41, 8a, 『天命圖說後敘』(『역주퇴계전서(10)』, 17쪽). “性發爲情, 心發爲意, 卽五性感動之謂也. (善幾惡幾, 善惡分者也, 四端七情, 萬事出焉者也)”

23) 情과 意의 구분을 말하는 구절이 있긴 하지만,性に 근거한情과 그렇지 않은 意의 구별을 말할 뿐, 性發心發의 대립은 주희의 의도가 아니다. 다음을 참조 『朱子語類』, 권, 82 조목 95 쪽 問: “意是心之運用處, 是發處?” 曰 “運用是發了.” 問 “情亦是發處, 何以別?” 曰 “情是性之發, 情是發出處地, 意是主張要處地, 如愛那物是情, 所以去愛那物是意”

와 대립되는 것은 아니다. 주희에 있어 '성발위정'은 '지각' 작용에 포괄되며, '지각'과 '의'의 두 작용을 설명하고 관계 짓는 것이 더 중요한 일이었다. 그런데 호병문(胡炳文, 생물 미상, 호는 雲峯)이 '성발위정'과 대비되는 '심발위의'를 강조하여 말한 이후 '정'과 '의'가 대립적으로 간주되기 시작했다²⁴⁾

한국에서는 권근(權近: 1352~1409, 호는 陽村)이 이에 영향 받아 『입학도설 入學圖說』의 「천인심성합일지도(天人心性合一之圖)」에서 '정'과 '의'를 나누고 또 사단과 칠정을 “리의 근원(理之源)”과 “기의 근원(氣之源)”에 배속시켜 도해하였으며, 나아가 「천인심성분석지도(天人心性分釋之圖)」에서는 마음이 두 작용(二用)인 '정'과 '의'를 도심과 인심으로 배분시키게 된다²⁵⁾ 즉, 권근은 '정'을 사단이자 도심으로, '의'는 칠정이자 인심으로 간주했고, 이것의 기원을 각각 리(理)와 기(氣)로 보았던 것이다

초기 이황은 이러한 호병문에서 연원하고 권근에서 확장되어 나타나는 '정'과 '의'의 대립 구도를 따르고 있는 것이다. 이는 주희의 '지각' 중심의 심론과 다른 맥락에 있으며, 마음과 도덕의 문제를 존재론적 리와 기라는 두 요소로 나누어 설명하는 입장이다.²⁶⁾ 이러한 존재론적 심론은 실천적 의향으로서 '의'를 중심으로 하는 양명학과도 다르다. 사칠논쟁 이전의 이황은 '지각'의 문제에 대해 주목하지 못한 상태에서 정과 의의 대립이라는 당시의 존재론을 답습하고 있던 것이다.²⁷⁾

24) 『大學章句』, 首章 細註, “雲峯胡氏曰, …然則性發爲情, 其初無有不善, 卽當加夫明之之功, 是體統說心發而爲意, 便有善不善, 不可不加夫誠之之功, 是從念頭說”

25) 『入學圖說』, 권1, 3b(『한국유학자료집성』, 6쪽). “그 오른쪽 한 점은 성이 발하여 정이 됨 상징함이니 그것은 심의 용이다. 그 왼쪽 한 점은 심이 발하여 의가 됨을 상징한 것이니 그것도 심의 용이다. 그러므로 심은 그 체는 하나이나 용은 두 가지가 있다. 그 성명에서 발원한 것은 도심이라 이르나니, 정에 속한 것으로서 그 처음은 불선함이 없다…그 형기에서 생한 것은 인심이라 이르나니, 의에 속한 것으로서 그 기미는 선할 수도 악할 수도 있다(其右一點, 象性發爲情, 心之用也, 其左一點, 象心發爲意, 亦心之用也, 其體則一, 而用則有二, 其發原於性命者謂之道心, 而屬乎情, 其初無有不善, …其生於形氣者謂之人心, 而屬乎意, 其幾有善有惡).” 권근의 『입학도설』과 이황의 『천명도설』과의 관계는 이상은, 앞의 책, 130-142쪽 참조

26) 리기용, 「栗谷 李珥의 人心道心論 研究」, 연세대 박사학위논문(1995), 106쪽 참조

27) 김종석은 情과 意의 대조를 이황의 독특한 입장으로 보지만(김종석, 앞의 책, 144쪽), 그러나 그것은 호병문과 권근의 학설을 계승한 것으로서 독창적이지 않다. 이황은 사칠논쟁 이후 이 관점을 수정하게 된다.

IV. 사단칠정논쟁과 ‘지각’의 문제

사칠논쟁을 전후하여 이황은 ‘지각’에 대해 점차 언급하기 시작한다. 그러나 논쟁 이전의 언급에는 ‘지각’의 문제에 대한 숙고가 뚜렷이 나타나 있지 않다. 예를 들어 1556년에 ‘지각’은 지(智)가 관할하는 일임을 말하고 있는데,²⁸⁾ 이것은 아마도 문인인 정유일(鄭維一)이 지(智)가 마음의 덕이라는 점을 의심하자 이에 대해 비판한 대목으로 보인다. 또 다른 예는 1557년의 다음과 같은 언급이다.

다만 마음의 주재가 여기에 우뚝 자리잡고 있으면서 모든 일의 강령이 되면, 즉시 대응할 일은 그 기미가 모두 나타나 사체가 말없이 깨달아서 낱낱의 것이 물셀 틈이 없을 것입니다. 능히 이렇게 될 수 있는 이유는, 생각건대 사람의 마음은 텅 비고 신령스러워 헤아릴 수 없고 온갖 이치를 본래 갖췄으며, [사물에] 감촉하기 전에도 지각[능력]은 어둡지 않으니, 진실로 평소에 수양하면 진실로 일마다 생각하지 않더라도 골고루 비추고 널리 응하는 신묘함이 있기 때문이지요.²⁹⁾

여기서는 마음의 주재성을 확고히 하기 위해서 경의 수양을 평소에 쌓으면, 몸도 자연히 수련이 되고 억지로 생각하지 않아도 인사에 잘 대응하게 됨을 말하고 있다. 이것은 바로 마음이 본래 온갖 이치를 갖추어 사물에 감응하면 정확히 그 이치를 ‘지각’하여 반응할 수 있는 능력이 있기 때문이라는 것이다. 여기서 ‘지각’은 감각지각 내지는 인사에 있어 도덕적 이치에 대한 직관적 파악 기능으로서 간주되고 있다. 『자성록』(1558년 서문 완성)에는 위에서 말한 것 외에도 한차례의 언급이 나오는데,³⁰⁾ 모두 주희의 ‘허령지각’이라는 설명을 숙고 없이 단순히 답습

28) 『退溪先生文集』, 권24, 7a, 「答鄭子中別紙」. “심체가 포함한 것은 갖추지 않은 것이 없습니다. 仁은 진실로 마음의 덕이고 智도 마음의 덕을 벗어나지 아니하며, 지각은 지의 일이므로 마음의 덕이라고 하는 것이니 무슨 의문이 있습니까?(心體包含, 無所不具. 仁固心之德, 智亦不外於心德, 知覺智之事, 故謂之心之德, 何疑之有?)”

29) 『退溪先生文集』, 권28, 18a~b, 「答金惇紘」. “只是心之主宰, 卓然在此, 爲衆事之綱, 則當下所應之事, 幾微畢見, 四體默喻, 曲折無漏矣. 所以能然者, 蓋人心虛靈不測, 萬理本具, 未感之前, 知覺不昧, 苟養之有素, 固不待件件著思, 而有旁照泛應之妙”

한 것에 지나지 않는다.

‘지각’의 조건과 요소 등에 대한 문제의식이 보이지 않는다는 것이다. 필자가 보기에, 이황은 사단과 칠정을 리와 기로 구분하는 문제에 대해 고봉(高峰) 기대승(奇大升: 1527~1572)과 벌인 사칠논쟁³¹⁾으로 인해 비로소 ‘지각’의 문제를 숙고하기 시작한다. 비록 논쟁에서 ‘지각’은 표면적으로 거론되지 않았지만 논쟁의 핵심은 ‘지각’에 직결되는 것이었으며, 실제로 논쟁을 거친 후 이황은 ‘지각’을 좀 더 빈번히 언급하게 된다. 기대승이 주희의 논지를 확실히 인식했었는지는 불분명하지만, 확실히 그는 ‘지각’ 중심의 입장을 나타냈고, 당시 존재론의 관점에 머물고 있었던 이황은 기대승의 공격으로 인해 비로소 ‘지각’의 문제를 숙고하게 된 것이다.

먼저 주희에 있어 ‘지각’은 리와 기라는 두 요소가 합쳐져야 비로소 성립된다는 점을 다시 상기할 필요가 있다. 리와 기는 전등불에서 불과 기름의 관계처럼 ‘지각’의 필수적인 두 요소로서 가치론적 우열을 가릴 수 없는 것이다. 그런데 이황은 리와 기의 불가분리성을 인정하면서도 사단과 칠정, ‘장’과 ‘의’를 근원상 선한 리와 악한 기로 나누는 권근의 학설을 따른다. 사단과 칠정의 구분은 성에 ‘본연지성(本然之性)’과 ‘기질지성(氣質之性)’이 있는 것과 같고, 사단은 ‘본연지성’이 발현한 것이고 칠정은 외부 대상으로 인해 촉발된 ‘기질지성’이 발현된 감정이라는 것이다.

“측은, 수오, 사양, 시비의 마음은 어디서부터 발현하는가? 인의예지의 성에서 발현한다. 희노애구애오욕의 감정은 어디서부터 발현하는가? 외물이 그 육체와 접촉하여 안에서 움직이니, 대상으로 말미암아 나올 뿐이다.”³²⁾ 사단은 순전한 반면

30) 『退溪先生自省錄』, 권1, 「答鄭子中」. “지금 보내주신 편지는 그렇지 않습니다.操心함이 일정치 못함을 근심하면 텅비고 고요한 것에서 코로 숨쉬는 것을 중첩하고, 이 마음의 未發을 논할 때는 知覺의 有無를 의심하여 깊이 붙잡아 수습함을 어렵다고 여깁니다.”

31) 논쟁의 발단은 『천명도설』에서 정지운이 “사단은 리에서 발현하고 칠정은 기에서 발현한다(四端發於理, 七情發於氣)”라고 말한 부분에 대해 기대승이 리와 기를 너무 나누었다고 이의를 제기하자 이황이 1559년에 문제의 구절을 “사단의 발현은 순수한 리이므로 선하지 않음이 없고, 칠정의 발현은 기를 겸하였으므로 선악이 있다(四端之發, 純理故無不善, 七情之發, 兼氣故有善惡)”로 수정하여 편지를 보내게 된다. 이로써 8년간의 논쟁이 시작되었는데, 이때 이황은 59세였고 기대승은 33세였다.

32) 『退溪先生文集』, 권16, 9a, 「논사단칠정제」서. “惻隱羞惡辭讓是非何從而發乎? 發於仁義禮智之性

칠정은 선악이 있으므로 양자는 대조된다.

결국 선악의 기원 문제로 볼 때, 전자는 주로 리에 기원하고 후자는 주로 기에 기원한다고 말할 수 있다는 것이다. “이로써 보면 두 가지가 모두 리와 기에서 벗어난 것은 아니지만, 그 소종래(所從來)로 인하여 각각 주장하는 바와 중하게 여기는 바를 가리켜 말한다면 어떤 것을 리라 하고 어떤 것을 기라 한들 무엇이 불가하겠습니까?”³³⁾ 말하자면 이황은 여전히 리와 기를 ‘지각의 요소나 형식으로 보는 것이 아니라, 감정의 내용이 본래부터 선한가 그렇지 않은가를 결정하는 근원적 요인으로 본 것이다. 달리 말하면, 그는 ‘지각론이 아닌 존재론의 관점에서 있었던 것이다.

반면 기대승은 ‘지각’의 문제를 충분히 의식하진 못했지만, ‘성이 발하여 정이 되는’ 마음의 단일한 활동 과정 속에서 사단과 칠정을 일관되게 설명하는 입장이다. 이는 주희의 ‘지각’ 중심의 입장에 상당히 접근해 있는 것이다. 기대승에 있어 사단과 칠정은 모두 본성의 리가 발현하여 성립된다. “사단은 진실로 인의예지의 성에서 발현하지만 그러나 칠정 또한 인의예지의 성에서 발현한다.”³⁴⁾ 사단이든 칠정이든 모든 감정은 마음이 외물에 감응하되 내부의 본성에 말미암아 발현된다는 것이다.

그(정)가 ‘안에서 발동한다고 하고, 또 ‘그 안이 움직인다고 한 것은 곧 마음의 느낌입니다. 마음이 느끼되 본성이 욕구하는 것이 여기서 나오니 바로 이른바 정입니다. 그렇다면 정이 밖으로 나타남은, 비록 대상에 말미암아 나오는 것 같지만, 실제로는 안에 말미암아 나오는 것입니다.³⁵⁾

사단과 칠정은 모두 ‘정’에 포섭되고, 모든 ‘정’은 외물에 감응하여 나오되 근본적으로는 내부의 본성에서 발동한 것이 된다. 외부 대상에 대한 감응은 재료적 기

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。”

33) 『退溪先生文集』, 권16, 10a~b, 「논사단칠정제1서」.

34) 『兩先生四七理氣往復書』(『高峯集』, 한국학중앙연구원, 藏書閣 소장본, 上篇 권, 15b. “四端固發於仁義禮智之性, 而七情亦發於仁義禮智之性也”

35) 『兩先生四七理氣往復書』, 上篇, 권1, 16a. “其曰動於中, 又曰其中動云者, 卽心之感也. 心之感而性之欲者出焉, 乃所謂情也. 然則情見乎外, 雖似緣境而出, 實則由中以出也”

에 의해 가능하고, 내적 본성은 기를 주재하는 리이다. 리와 기의 합으로서 '지각 작용이 일어나게 되는 형식적 과정만을 본다면, 사단과 칠정은 모두 '지각'의 결과물로서 본질적인 차이가 없다. 사단 또한 칠정과 마찬가지로 외물의 감각에 내적 본성이 촉발하여 성립되기 때문이다.

“그러한즉 ‘외물이 오면 쉽게 감하여 먼저 발동하는 것은 형기 만한 것이 없다는 한 마디는 아마도 칠정이라고만 말할 수 없을 것입니다. 만약 ‘사물에 감하여 발동한다’는 것으로써 말한다면, 사단 또한 그러합니다”³⁶⁾ 단, 칠정 가운데 상황에 적절하게 반응한(中節) 것이 곧 도덕 감정으로서 순수하게 선한 사단이 된다는 것이다. 기대승은 상황에 대한 중절 여부만이 사단과 칠정을 구분하는 유일한 기준이 될 뿐이며, '지각'의 과정이나 형식이라는 측면에서 볼 때 양자는 리와 기로 구분될 수 없다는 입장에 서있는 것이다.

기대승이 굽히지 않고 계속 반론을 펼치자 이에 놀란 이황은 기대승의 제2서 주장 가운데 상당부분을 수용하게 된다. 이황은 기대승의 제2서를 1) 자신이 잘못 본 곳, 2) 자신의 말이 마땅하지 않은 곳, 3) 서로 의견이 같아 문제가 없는 곳, 4) 근본은 같으나 취지가 다른 곳, 5) 의견이 달라 합치될 수 없는 곳 등 다섯 부분으로 나누고, 앞의 세 부분은 재론하지 않고 그대로 수용한다. 이 가운데 가장 중요하고 긴 제6절에서 정이의 「안자호학론(顔子好學論)」과 주희의 「악기동정설(樂記動靜說)」 등을 인용하여 사단과 칠정이 형식적 절차에서 리와 기를 겸한다는 것에 대해서는 최소한 의견이 다르다고 보지 않았다는 점은 주목할 만하다.

이는 이황이 기대승의 주장을 일부 수용하면서 점차 '지각'의 형식에 주목하게 되었음을 암시하기 때문이다. 사단이든 칠정이든 외물의 감응이 내적 본성을 촉발해야 비로소 발현된다는 것은, 의식에 있어 본성의 리와 감응적 기가 필수불가결함을 함축한다. 그리고 이점은 이황이 더 이상 존재론적 관점만을 고집하고 않고 '지각론'의 관점에서도 문제를 검토하기 시작했다는 것을 함축한다.³⁷⁾

36) 『兩先生四七理氣往復書』, 上篇, 권1, 16a-b. “外物之來, 易感而先動者, 莫如形氣, 一語恐道七情不著也. 若以感物而動言之, 則四端亦然”

37) 이황은 1560년 「答林澤之別紙」에서 마음의 虛靈知覺이 리와 기의 결합에 의해 가능함을 역설하고 있다. 이점은 이황이 리와 기를 더 이상 도덕적 차원으로만 보는 것이 아니라 知覺의 필수요소나 형식으로도 간주하기 시작했음을 나타낸다. 다음을 참조. “그 허명하여 지각할 수 있는 것을 마음으로 삼는다는 것은, 곧 이 리와 기가 합하여 그렇게 될 수 있는 것이니 리와 기 외에 따

그러나 이황은 “칠정도 인의예지의 본성에서 발현”하므로 사단처럼 리의 본체에 의거한다는 점에 대해서는 끝까지 반대한다. 비록 사단과 칠정의 ‘지각’ 과정과 형식은 같다 하더라도, ‘지각’된 내용에서 양자의 본질적 성격은 다르다고 보기 때문이다. 칠정은 외물의 감각에 의존해 있는 감정이요, 사단은 감각경험을 필요로 하되 그것과는 본질적인 관계가 없는 내적 도덕성의 발현이라는 것이다.

따라서 이황은 다음처럼 말한다. “나도 칠정이 리와 관계없이 외물이 우연히 서로 모여 감동하는 것이라고는 생각지 않습니다. 그리고 사단이 외물에 감응하여 움직이는 것은 진실로 칠정과 다르지 않지만, 사단은 리가 발하여 기가 따르는 것(理發而氣隨)이고, 칠정은 기가 발하여 리가 타는 것(氣發而理乘)일 뿐입니다.”³⁸⁾ 사단과 칠정을 리발과 기발로 끝까지 구별하려는 이황의 의도는, ‘지각’의 과정과 형식에 있어 양자가 같지만 그 내용에 있어서는 본질적인 차이가 있다는 점을 관찰하기 위함이었다. 이황이 사단과 칠정의 ‘지각’ 과정과 형식은 같다는 점을 승인하면서도, 그 ‘지각’ 내용에 있어서는 다르다는 점을 포착했다는 점은 이미 기대승을 앞질러 ‘지각’의 문제 전체를 커버하기에 이르렀음을 나타낸다.

이황은 기대승에 <논사단칠정제2서>를 보낸 후 1561년에 다른 문인에게 보내는 편지에서 주희의 ‘지각’에 관한 언설들을 검토한다. 그것은 ‘지각’의 형식 요소와 내용의 문제에 관련되어 있다.

이 이치에 대해서는 주자 문하에서 논한 것이 남김이 없습니다. ① 주선생에게 묻기를, ‘지각은 마음의 신령이 본래 그런 것입니까 아니면 기가 그런 것입니까?’ 대답하기를, ‘전적으로 기만 작용하는 것이 아니라, 먼저 지각의 리가 있다. 리는 지각할 수 없지만, 기가 모여서 형체를 이루고, 리와 기가 합해지면 지각할 수 있다. 비유를 들면 이 등잔불은 이 기름이 있기 때문에 밝은 불꽃이 생기는 것과 같다.’³⁹⁾ ② 또 말했다. ‘깨닫는 것은 마음의 리이고 깨달을 수 있는 것은 기의 신령함이다.’⁴⁰⁾ 나는 불이 기름을 얻어서 허다한 밝은

로 이른바 허령지각이라는 것이 그 사이에 있는 것이 아닙니다”(『退溪先生續集』, 권3, 19a~b. 而其所以能虛靈知覺而爲心者, 卽此理氣之合而能然爾, 非理氣之外, 別有所謂虛靈知覺者, 存乎其間也) 또한 이 글에서 이황은 知覺이 외부 대상에 대한 감각과 사유 작용이라는 점도 확인하고 있다.

38) 『退溪先生文集』, 권16, 32a, 「논사단칠정제2서」.

39) 『朱子語類(一)』, 권5 「性理2」, 24 조목 85 쪽

불꽃을 내기 때문에 깊고 어두운 곳을 밝혀주고, 거울이 수은을 얻어서 그 밝음을 내기 때문에 곱고 더러움을 비춰주는 것처럼, 리와 기가 합하여 마음이 되어서 그러한 허령하고 헤아릴 수 없음을 갖기 때문에 사물이 보이자마자 지각할 수 있다고 생각합니다.⁴¹⁾

위의 편지는 주희의 언급 두 가지를 인용하고 있는데, ①은 '지각의 리(知覺之理)'가 기와 합해져야 비로소 '지각'이 성립된다는 그 형식에 대해 말한 것이고, ②는 깨닫는 내용은 '마음의 리'이고 깨닫는 능력은 마음의 '가'라는 '지각' 내용과 주체의 능력에 대해 언급하고 있다. 이황은 이를 종합하여 '지각'을 설명하고 있는 것이다. 이것을 "사단은 리가 발하여 기가 따르는 것이고 칠정은 기가 발하여 리가 타는 것"이라는 논제에 적용하면 다음처럼 해석될 수 있다.

사단과 칠정은 모두 리와 기라는 두 요소(형식)의 결합에 의해 성립되지만 사단의 '지각' 내용은 마음의 리로부터 나오되 감응의 기가 수반된다는 것이고, 칠정의 '지각' 내용은 기의 감응(감각)으로부터 오되 '지각의 원리'가 형식으로서 그것에 부가되어 있다는 것이다. 이황에 있어 '발현(發)'이란 '지각' 내용을 가리키는 것으로서, 사단이나 도심은 마음의 리가 발현하여 깨닫게 되는 것이다. 여기서 '리발'의 리와 '리승'의 리의 함의는 달라진다. 전자는 지각 내용을 이루는 도덕성인 의예(義)를 의미하고, 후자는 '지각의 원리'로서 지성(智)의 형식만을 뜻한다.

결론적으로, 이황은 사칠논쟁을 거치면서 '지각'의 문제를 깊게 사유하게 된다. 이황은 논쟁이 시작된 지 10년째 되는 해 기대승에게 『성학십도(聖學十圖)』(1568) 제6「심통성정도(心統性情圖)」⁴²⁾에 관련해서 "심통성정"과 '지각'의 함의에 대해 선조에게 대신해서 설명해주라고 부탁하면서 다음처럼 말한다. "리와 기가 합하여

40) 『朱子語類(一)』, 권5「性理」, 27 조목 85 쪽

41) 『退溪先生文集』, 권25, 25a~b, 「答鄭子中別紙」. "此理朱門所論無餘蘊矣. 有問於朱先生曰, '知覺是心之靈固如此, 抑氣之爲耶?' 曰: '不專是氣, 是先有知覺之理. 理未知覺, 氣聚成形, 理與氣合, 便能知覺. 譬如這燭火, 是因得這脂膏, 便有許多光燄.' 又曰, '所覺者, 心之理也, 能覺者, 氣之靈也. 混因謂火得脂膏而有許多光燄, 故能燭破幽闇, 鑑得水銀而有如許精明, 故能照見妍媸. 理氣合而爲心, 有如許虛靈不測, 故事物纔來, 便能知覺.'"

42) 제6「심통성정도」는 鄭復心(1279~1368, 호는 林隱)의 「심통성정도」에 이황 자신이 그린 中圖와 下圖 두 그림을 합쳐 만든 것이다. 따라서 일찍이 이황의 견해가 집약되어 있는 중요한 자료로서 간주되어 왔다. 금장태, 『「聖學十圖」와 퇴계철학의 구조』(서울대출판부, 2001), 131~132 쪽 참조

마음이 되니, 자연히 허령지각의 신묘함이 있습니다. 고요하여 여러 이치를 갖춘 것은 성이고, 이 성을 담아서 신고 있는 것은 마음입니다. 움직여 만사에 응하는 것은 정이지만, 이 정을 배풀어 발용시키는 것 또한 마음입니다. 그러므로 ‘성과 정을 통괄한다’고 말합니다”⁴³⁾ 이 언급에는 이전과는 다른, ‘지각’의 구조에 대한 깊은 이해가 함축되어 있다. 아이러니칼하게도 사칠논쟁의 결과는 이황이 기대승보다 좀더 ‘지각’의 문제에 대해 깊이 의식하게 되었다는 것이다.

V. ‘지각’중심의 심론과 ‘의’와의 관계

『성학십도』 제6「심통성정도」의 중도(中圖)와 하도(下圖)에는 각각 ‘본연지성’과 ‘기질지성’에서 사단과 칠정이 발현되는 것을 ‘허령지각’에 의한 것이라고 표시하고 있다. 그리고 하도의 사단에는 “리가 발하여 기가 따른다,” 칠정에는 “기가 발하여 리가 탄다”는 그의 최종적 논제를 기입하였다.

그는 다음처럼 말한다. “요컨대 리기를 겸하고 성정을 통섭하는 것은 마음이요, 성이 발하여 정이 되는 경계가 바로 마음의 기미요 만화의 지도리로서 선과 악이 여기에서 갈라집니다.”⁴⁴⁾ 이것은 종전의 ‘의’를 강조한 『천명도설』과 달리, ‘지각’을 “만화의 지도리”로서 강조하고 있음을 말해준다. 그렇다면 이황의 심론은 전체적으로 어떠한 구조를 지니는가? 초기 견해에서는 ‘성발’/‘심발’의 대립을 중심으로 ‘정’/‘의’ 사단칠정, 도삽인심이 대립하는 구도였다면 사칠논쟁 이후는 그러한 대립 구도가 해체되고 ‘지각’을 중심으로 재편된다. 이른바 “성이 먼저 발동(性先動)”하는지 “심이 먼저 발동(心先動)”하는지의 문제를 이황의 호발설(互發說)에 연결시키고자 했던 한 문인의 질의에 대해 이황은 다음과 같이 비판한다.

심이 먼저 움직이고 성이 먼저 움직인다는 논설은 아마도 그렇지 않은 듯합니

43) 『退溪先生文集』, 권18, 12b~13a, 「答奇明彦別紙」. “理氣合而爲心, 自然有虛靈知覺之妙. 靜而具衆理, 性也, 而盛貯該載此性者, 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”

44) 『退溪先生文集』, 권7, 24b. “要之, 兼理氣統性情者, 心也, 而性發爲情之際, 乃一心之幾微, 萬化之樞要, 善惡之所由分也.”

다. 대개 심에 이 이치가 갖추어져 있어서 동하고 정할 수 있으므로 성이니 정이니 하는 명칭이 있는 것이고, 성정이 심과 상대하여 두 물건이 됨은 아닙니다. 이미 두 물건이 아니라면, 심의 움직임은 성의 소이연 때문이고, 성의 움직임은 곧 심의 소능연 때문입니다. 그렇다면 어찌하여 선후를 나눌 수 없는가? 심은 성이 아니면 원인을 삼아 움직일 수 없으니 그러므로 심이 먼저 움직인다고 할 수 없고, 성은 심이 아니면 스스로 움직일 수 없으니 그러므로 성이 먼저 움직인다고 할 수 없습니다. ‘리가 발하고 기가 따르며 기가 발하여 리가 탄다’는 설은 곧 심 가운데 나아가서 리와 기로 나누어서 말한 것이고 한 ‘심’자를 들어서 리기 두 가지를 아울러 이 속에 포함하는 것이니 보내온 편지에 심을 성과 대립하여 말한 것과 절로 같지 않습니다.⁴⁵⁾

다시 말해서, 본성은 마음이 발동하는 까닭이자 이유(所以然)인 것이고 마음은 본성이 발동할 수 있도록 하는 모종의 능력(所能然)이다. 이 능력은 리(상)와 기의 결합에 의해 정을 일으키는 ‘지각’ 기능을 의미한다. ‘지각’에 있어 ‘상’과 ‘삼’의 발동에 선후가 있다는 것은 성립될 수 없다. 이것과 마음의 리와 기로써 사단 칠정(인심/도심)을 구별하는 호발설을 혼동해서는 안 된다. ‘리발’이나 ‘기발’은 ‘지각’ 내용이 도덕적이냐 비도덕적이냐, 혹은 내적 본성에 기원하느냐 외적 감각에 기원하느냐를 구별하는 말이다. 호발설은 이전의 ‘의/장’ 대립 관계를 해체하고 새롭게 구성된 ‘지각’ 이론인 것이다.⁴⁶⁾

전체적으로 볼 때, 이황의 지각론은 주희를 대체로 계승한다. 주객 구조에서 주체인 마음이 외부 사물의 이치를 인식할 수 있는 기능이 ‘지각’이라는 점 대상에

45) 『退溪先生文集』, 권29, 5a-b. 「答金而精」(1564). “心先動性先動之說, 竊恐未然. 蓋心具此理, 而能動靜, 故有性情之名, 性情非與心相對, 而爲二物也. 既曰非二物, 則心之動, 卽性之所以然也, 性之動, 卽心之所能然也. 然則何以不可分先後耶? 心非性, 無因而爲動, 故不可謂心先動也, 性非心, 不能以自動, 故不可謂性先動也. …至如「理發氣隨氣發理乘」之說, 是就心中而分理氣言, 舉一心字, 而理氣二者兼包在這裏, 與來喻心對性爲言者, 自不同也.”

46) 김종석은 性情/心意的 대립을 언급하면서 이것이 이황 철학의 특성이라고 지적한다, “비록 대대의 관계이기는 하지만 心發을 인정함으로써 상대적으로 마음의 주체적 성격이 강조되었다. 여기에 퇴계의 고유한 심학의 특성이 드러난다(김종석, 앞의 책, 144 쪽).” 그러나 만년의 이황은 성발 심발의 대립을 부정한다. 意나 知覺 모두 심발이다. 또한 김종석은 이이가 이황의 이러한 심발 성발의 도식에 대해 비판적이었다고 지적했지만, 사실상 그것은 이황이 아니라 권근에 대한 비판에 해당된다. 만년의 이황은 知覺 중심의 心論으로 전회하기 때문이다.

는 자연만물과 인륜인사가 모두 포함된다는 것, 주체의 ‘지각’ 기능에는 감각과 사유가 있으며 격물치지가 그 방법이라는 점, 그리고 ‘지각의 원리’는 지성(智)이라는 점은 주희와 다르지 않다. 혁신이 있다면, 윤리학의 차원에서 ‘지각’의 도덕적 내용과 비도덕적 내용을 “리발기수”와 “기발이승”으로 분명히 나누었다는 것이 있다.

이러한 구도에 의해 ‘의’는 칠정이나 인심에만 해당되는 것이 아니라, 마음의 실천적 의향이나 의도 일반을 의미하게 된다. ‘지(志)’가 도덕적 선을 향한 의지(will)라면, ‘의’는 ‘자’가 작용하는 과정에서 생겨나는 다양한 의도(intention)나 의념이다.⁴⁷⁾ 주희에 있어서 ‘지각’은 사유(思)에 의해 주재되고 ‘의’는 의지(志)에서 나온다고 할 수 있는데, 이황도 대체로 이 견해를 따른다.⁴⁸⁾

사유와 의지는 마음의 주재 작용을 이루며, 이 두 원천으로부터 이론적 앎(知)과 그 실천(行)이 구분된다. 이황은 이러한 심론 위에서 1566년 왕수인의 지행합일(知行合一)설을 비판한다. 이황에 의하면, 인간의 생리적 본능의 차원은 앎과 행함이 일치한다고 할 수 있지만, 윤리 도덕의 차원에서는 그렇지 않다.⁴⁹⁾ 왕수인은 이 두 차원을 엄밀히 구분하지 않고 지행합일을 말하기 때문에, 결국 고자(告子)의 입장에 빠졌다는 것이다.

질통과 기이는 몸과 마음이 만나는 일로써 환경(境)에 따라 얻은 이름일 뿐이요, 의리의 지행(知行)을 말한 것은 아니다...아픔과 가려움을 알고 배고픔과 배부름을 아는 것을 성이라 한 것은, 본래 고자의 ‘타고난 것을 성이라 한다’

47) 이황은 ‘지(志)’와 ‘의(意)’에 대해 다음과 같이 말한다 “그대가 어렵고 험함을 따지지 않고 어떤 발걸음을 한 것과 같은 것이 지입니다. 이 마음은 일에 따라 한 생각(念)을 나타내는데, 어떻게 하려는 것이 의입니다(如公之不計艱險, 作此遠遊志也, 此心隨事發一念, 要如何爲之意也 『退溪先生文集』, 권29, 15a, 「答金而精」.)”

48) 『退溪先生文集』, 권29, 15a, 「答金而精」.

49) 『退溪先生文集』, 권41, 27b, 「傳習錄論辨」. “인간의 마음이 형기(육체)에서 발현한 것은 배우지 않고도 스스로 알며 힘쓰지 않아도 스스로 행할 수 있다...[이 경우] 비록 行은 知에 깃들여 있다고 말해도 오히려 괜찮다. 그러나 義理에 있어서는 그렇지 않다. 배우지 않으면 알지 못하고, 힘쓰지 않으면 행할 수 없으니, 그 밖으로 행한 것은 반드시 안에서 진실하지는 않다. 그러므로 善을 보고도 선을 알지 못하는 자가 있고, 선을 알고도 마음으로는 좋아하지 않는 자가 있으니, 선을 보았을 때 이미 스스로 좋아한다고 말하는 것이 옳은가?” 강조는 필자가 한 것임.

는 말에서 나온 것인데, 양명의 소견은 여기에 빠져 있다. 그러므로 입에서 나오는 대로 말을 내어 그 주장을 꾸며대고 있다. 그러나 그의 말은 단지 형기의 욕구에만 시행될 수 있고, 의리의 지행에 비유할 수는 없는 것이다.⁵⁰⁾

육체적 형기(形氣)의 생리적 앓은 곧바로 행동으로 이어지므로 '지행합일'이라고 할 수 있다. 그러나 도덕적 의리(義理)는 "배우지 않으면 알지 못하고, 힘쓰지 않으면 행할 수 없기" 때문에 앓과 행함이 일치하는 것은 아니다. 이황은 생리적 본능 차원의 '지행'과 도덕적 의리 차원의 '지행'을 구분하되, 후자를 학문의 영역으로 본다. 도덕적 의리는 마음의 '지각' 기능을 통해 이론적으로 탐구한 후, 안것을 의지(意志)로써 실천해야 한다. 의리의 '지각'은 격물궁리(格物窮理)에 의해 가능하고, 그 실천은 '성의(誠意)' 이하의 과정에 의해 이루어지며, 앓과 실천의 근본에는 거경(居敬)의 실천적 수양이 필요하다.

이황은 앓과 실천이 서로 의존적인 관계라고 말한다. "나의 생각에는 지와 행 두 가지는 수레의 두 바퀴와 새의 두 날개와 같아서, 서로 선후가 되고 서로 경중이 된다고 여겨집니다."⁵¹⁾ 요컨대, 이황의 입장은 이론과 실천이 서로 증진되도록 이끌어야 한다는 '지행호진(知行互進)' 혹은 '지행병진(知行並進)'이라 할 수 있다.⁵²⁾

결론적으로, 이황이 왕수인의 실천적 '지행합일설'을 비판하면서 '지행호진 지행병진설'을 제시한 것은, 그의 '지각'에 대한 견해의 형성과 밀접히 관련되어 있다. 사칠논쟁 이후 이황은 '지각'의 문제를 숙고하게 되었고, 이에 근거해서 왕수인을 비판하게 된 것이다. 이 과정에서 도덕적 의리의 앓과 실천을 강조함으로써 그의 '지각' 이론은 윤리학적 성격을 강하게 띠었다고 볼 수 있다. 또한 그의 왕수인 비판

50) 『退溪先生文集』, 권41, 28b~29a, 「傳習錄論辨」. "至如知痛已自痛 知寒已自寒 知饑已自饑 其爲說亦可謂巧矣 然痛與饑寒 乃身心所值之事 緣境而得名者耳 非義理知行之稱也...夫以知痛痒識饑飽爲性 此本出於告子'生之謂性'之說 陽明所見 正慣於此 故信口說出以飾其辯 然而其說但可施於形氣之欲 而不可喻於義理之知行"

51) 『退溪先生文集』, 권21, 25b, 「答李剛而問目(朱書)」. "竊意知行二者 如兩輪兩翼 互爲先後 相爲輕重"

52) 이광호, 앞의 논문(1993), 123~124쪽. 또한 금장태, 앞의 책, 103~107쪽 참조. 이상은은 이를 '지행병진'이라 하였는데(이상은, 앞의 책, 114~124쪽), '지행호진'과 본질적으로 다르지 않다고 생각된다.

은 ‘지각’을 인간만이 가진 탁월한 능력으로 간주하는 경향을 띠도록 이끌었다고 볼 수 있다. 본능과 다른 의리 차원의 ‘지각’은 학문과 문화를 가능하게 하는 인간의 본질을 이루기 때문이다. 이점은 인간의 마음과 ‘지각’ 작용이 천지자연과는 다른, 일종의 초월성을 띤다는 발상으로 이어질 것이다. 이황과 이이의 차이는 여기서 비롯되는 것이 아닌가 생각된다.⁵³⁾

VI. 맺음말

이황은 처음에 주희의 ‘지각’ 이론에 대해 의식하지 못했으며, 당시 유행하던 형이상학의 관점에 경도되어 있었다. 이것은 그가 권근의 성발 심발 ‘정’의, 사단 칠정, 도삽 인심을 리와 기라는 두 존재론적 근원으로 대립시키는 관점을 그대로 따랐다는 점에서 드러난다. 이러한 견해는 『천명도설』에 나타난다.

그러나 이러한 관점은 은연중 ‘지각’의 관점에 있는 기대승의 강한 비판을 받게 되고, 이에 놀란 이황은 점차 ‘지각’의 중요성에 눈뜨게 된 것이다. 즉 1559년에 시작된 기대승과의 사철논쟁은 이황으로 하여금 ‘지각’에 주목하도록 자극했던 것이다. 이황의 “사단은 리가 발하되 기가 따르느(理發氣隨) 것이고 칠정은 기가 발하되 리가 타는(氣發理乘) 것이다”는 호발설(互發說)의 논제는 근본적으로 ‘지각’ 내용을 ‘리발’과 ‘기발’로 구별하려는 그의 ‘지각’ 이론에 속한다. 결국 이황은 기대승보다 더 ‘지각’의 문제를 철저히 의식하게 되었으며, 최초의 관점이라 할 ‘성발’/‘심발’, ‘정’/‘의’의 대립 구도는 해체되기에 이른다. 이에 따라 심론은 ‘지각’ 중심으로 재편되고, ‘의’는 마음의 또 다른 기능인 실천적 의념으로 해석된다.

53) 이황은 생애 마지막 해에 이이에게 인간의 ‘지각’을 금수의 ‘지각’과 동일시하지 말라는 충고를 담은 편지를 썼다. 이는 인간의 ‘지각’을 자연주의적으로 설명하려는 이이의 철학적 경향에 대해 비판의 뜻을 담고 있다고 보여진다. 『退溪先生文集』 권14, 28a, 「答李叔獻問目」 “무릇 혈기가 있는 것은 본래 다 지각이 있습니다만 새나 짐승들의 부분적이고 막힌 지각이 어찌 우리 사람들의 가장 영묘한 지각과 같겠습니까? 하물며 여기(『중용장구서』)서 지각을 말한 것은 실로 마음을 전하는 법이 위태롭고 미묘하고 정밀하고 한결같다는 뜻에 말미암은 것이니, 이 [지각이란 두 글자를 ‘허량’과 함께 말하여 인심의 체와 용의 신묘함을 밝힌 것임은 말하여 무엇하겠습니까? (凡有血氣者, 固皆有知覺, 然鳥獸偏塞之知覺, 豈同於吾人最靈之知覺乎? 況此說知覺, 實因傳心之法, 危微精一之義, 而以此二字, 并虛靈言之, 發明人心體用之妙.”

왕수인의 '지행합일'설에 대한 그의 비판도 '지각'의 관점이 확립된 이후에 나타난다.

결국, 이황 사상의 발전 과정을 통관할 때 그것은 한마디로 주희 '지각론'의 발견과 이해, 심화의 과정이었다고 말할 수 있다. 이황의 '지각'에 대한 중시는 나중에 이이에게 일정정도 영향을 끼쳤을 것이다. 즉, 이황은 조선성리학에서 '지각'에 관한 철학적 이론을 싹틔우고 발전하도록 이끌었던 선구자로 평가될 수 있다. 다만, 호발설을 포함한 이황의 '지각론'은 주희와 비교할 때 매우 독창적인 것으로 보이지는 않는다. 그는 전체적으로 주희를 계승하고 있다.

그러나 이황이 왕수인을 비판하는 과정에서 당시 유행하던 내재적 자연주의 경향으로부터 이탈하여 점차 '지각'과 마음의 초월성을 주장하는 입장으로 기울어졌다는 점은 주희의 '지각론'이 이르게 되는 막다른 발전으로 볼 수 있을 것 같다. '지각'에 대한 주희의 초월적 탐구는 이황에 있어 '지각' 자체를 인간의 초월적 능력으로서 간주하는 태도로 전환된 것이다. 이 차이는 매우 미묘하지만 양자 사이에는 일정한 논리적 연관성이 있는 것이다.

참고문헌

- 『高峯集』. 한국학중앙연구원 藏書閣 소장본
 고영진, 「조선시대 사상사를 어떻게 볼 것인가」. 『조선시대 사상사를 어떻게 볼 것인가』. 서울: 풀빛, 1999, 75~113 쪽
 금장태, 『『聖學十圖』와 퇴계철학의 구조』. 서울: 서울대출판부, 2001.
 김기현, 『조선조를 뒤흔든 논쟁상』. 서울: 길, 2000.
 김우형, 「주희와 왕양명에서 주체와 자야 인식」. 『東洋哲學』 제22 집 2004, 139~161 쪽
 김종석, 『퇴계학의 이해』. 서울: 일송미디어, 2001.
 김홍경, 『조선초기 관학파의 유학사상』. 서울: 한길사, 1996.
 杜維明, 「李退溪의 心性論」, 『退溪學報』 제19 집 1978, 88~95 쪽
 杜維明, 「朱熹의 理哲學에 대한 退溪의 獨創的 解釋」. 『退溪學報』 제5 집 퇴계학연구원 1982, 16~58 쪽
 리기용, 『栗谷 李珥의 人心道心論 研究』. 연세대 박사학위논문, 1995.

손영식, 「존재물음에 내몰린 ‘퇴계학’, 겨우 존재하는 리」 『오늘의 동양사상』 11 호 2004, 16~45 쪽
안병주, 「退溪의 學問觀-心經後論을 중심으로」. 윤사순 편, 『퇴계 이항』 서울 예문서원 2002, 140~167쪽.

友枝龍太郎, 「李退溪哲學의 特質과 그 現代的 意義」 『退溪學報』 제9 집 1983, 40~54 쪽

윤사순, 『退溪哲學의 研究』. 서울: 고려대출판부, 1980.

이광호, 「남명과 퇴계의 학문관 비교」. 『東方學志』 118 집 연대 국학연구원 2002, 235~174 쪽

이광호, 「李退溪 學問論의 體用的 構造에 관한 研究」. 서울대 박사학위논문, 1993.

이동희, 「退溪 性理說의 ‘哲學的’ 含蘊」. 『東洋哲學研究』 제20집, 1999, 103~129쪽.

이상은, 『퇴계의 생애와 학문』. 서울: 예문서원, 1999.

이시은, 「退溪 認識論의 現代的 意味 研究」. 『東洋哲學研究』 제26 집 2001, 33~62 쪽

이주행(외움김), 『朱子語類』(1~13권). 서울: 소나무, 2001.

이혜영, 「李滉 理發說의 의미론적 고찰」. 『退溪學報』 제80집, 퇴계학연구원, 1993, 219~233쪽.

정인재·한정길(역주), 『傳習錄』. 성남: 청계출판사, 2001.

퇴계학연구원, 『退溪全書』(번역본). 서울: 여강출판사, 1991.

홍원식, 「‘퇴계학’, 그 존재를 다시 묻는다」. 『오늘의 동양사상』 10 호 2004, 18~34 쪽

홍원식, 「퇴계 이항의 리기호발설과 그 독창성」. 『오늘의 동양사상』 11 호 2004, 46~65 쪽

黎靖德(編), 『朱子語類』. 北京: 中華書局, 1983.

Chan, Wing-tsit. “The Ch’eng-Chu School of Early Ming.” in de Bary, Wm. T. *Self and Society in Ming Thought*. N.Y.: Columbia University Press, 1970, pp. 29~51.

● 투고일 : 2005. 4. 18.

● 심사완료일 : 2005. 5. 17.

● 주제어(keyword) : 이항(Yi Hwang), 마음(mind), 지각(cognitive awareness), 의(intention), 정(feeling)