

## 退溪思想의 結晶體 — 「天命圖說」\*\*

李 相 殷\*

• 目 次 •

- |                   |                       |
|-------------------|-----------------------|
| I. 周濂溪 太極圖說       | III. 天人心性合一圖와 天命圖의 比較 |
| II. 權陽村의 天人心性合一圖說 | IV. 退溪의 天命圖說 檢討       |

鄭文峯의 「洞見大原, 植立大本」이란 말은 퇴계 학문의 가장 深濶한 면을 지적한 문구이다. 大原이란 무엇인가? 그것은 「道之大原出於天」이라 한 그 「大原」을 말하는 것이요 「大本」이란 「先立乎其大者」라 한 「大者」와 「中也者天下之大本」이라 한 그 「大本」을 말하는 것이다. 그러므로 「大原을 洞見하고 大本을 植立」한다는 것은 즉 ‘天’ 혹은 ‘天命’을 안다는 말이 된다. 공자는 「五十而知天命」이라 하고 「不知命이면 無以爲君子」라 하고 맹자는 「盡其心者, 知其性也, 知其性則知天」이라 하고 繫辭에는 「窮理盡性以至於命」이라고 하였으니 천을 알고 천명을 아는 것은 옛적부터 있어 온 유학의 과제라고 볼 수 있다. 그리고 맹자가 성선설을 주장하면서 인간을 大體와 小體로 구분하고 「先立乎其大者 小者不能奪」이라 하고 자사가 「天命之謂性, 率性之謂道」를 말하면서 喜怒哀樂未發의 中을 천하의 「大本」이라고 말할 때부터 유학에서는 이미 「植立大本」을 학문의 과제로 내세웠다고 볼 수 있는 것이다.

그러나 漢唐의 경학은 훈고에 몰두하여 이를 등한히 해 오다가 보니 老佛에게 사상적 세력을 빼앗기게 되어 많은 일류급의 유학자들이 老佛로 들어가서 「대원」「대본」을 찾으려 했다. 이들이 10년, 20년씩 老佛

\* 전 고려대 철학과 명예교수(작고)

\*\* 퇴계학연구원, 「퇴계학 연구」(1972) 게재논문

에 출입하다가 다시 돌아와 유학의 경전을 읽게 될 때는 종래 한당유의 지리멸렬한 훈고적 해석과는 다른, 「대원·대본」을 추구하는 철학적 해석이 나오게 되었다. 이 대원·대본을 추구하는 철학을 처음 체계적으로 서술한 것이 周濂溪의 太極圖說이다. 태극도설이 도가의 영향을 받은 것은 事實이지만<sup>1)</sup> 그것이 나옴으로 인해서 유학은 우주와 인생에 대한 「一貫之道」를 찾아 볼 수 있게 되었다. 이 점을 중요시하여 퇴계는 성학십도의 第一圖로서 이 태극도와 도설을 揭載하였던 것이다. 그는 도설 뒤에 자기말로써 태극도설을 첫번째로 揭載하는 이유를 다음과 같이 적었다.

「위의 것은 濂溪周子가 스스로 作圖하고 스스로 解說을 한 것이다. 平巖葉氏는 말하기를 「이 그림은 繫辭의 「易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象」의 뜻을 推明한 것이지만 그러나 易은 卦爻로써 말한 것이요 이 그림은 造化로써 말한 것이다」하였고 朱子는 이 그림을 일러서 「道理의 大頭腦處요 또 百歲道術의 淵源」이라고 하였다. 이제 이 그림을 처음에 揭載하는 것은 近思錄에서 이 圖說을 卷首의 첫 篇으로 揭載하는 뜻<sup>2)</sup>과 같은 것이다. 대저 聖人을 배우는 者는 이로부터 端緒를 얻어 小學, 大學의 類에까지 힘써 功效를 거두는 날에 이르러 一源을 거슬러 올라가 끝까지 追求해 보면 그것이 즉 「理를 窮하고 性을 盡하여 命에 이르는 것」이며 그것이 즉 「神을 다(窮)하여 化를 아(知)는 德의 盛者」인 것이다.<sup>3)</sup>

여기서 말한 「道理의 大頭腦處」라든가 「一源」이라 하는 것은 즉 「대원, 대본」을 가리켜 말하는 것인데 태극도설의 경우에 있어서 그것은 바로 「無極而太極」을 의미하는 것이 된다. 퇴계는 이 태극도설이 「百世

1) 太極圖說의 첫 마디 「無極而太極」이란 말의 「無極」 두 자는 道家의 용어이지 儒家의 것이 아니라고 陵象山이 지적한데 대해 朱子는 그런 것이 아니라 太極의 無形無狀한 것을 말하기 위해서 無極二字를 周濂溪가 사용했을 뿐이라고 변명했지만 뒤에 清代考證學者黃宗炎의 고증에 의하여 이것은 원래 道家의 無極圖를 고쳐서 만든 것이라고 논증된 다음부터는 道家影響說이 定說로 되어 있다.

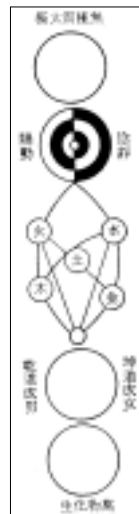
2) 道體를 먼저 밝혀야 한다고 해서 近思錄에서 이것을 卷首에 실었다.

3) 전계상. 권7 割 199면 하단 전반

道術의 淵源」-즉 후세 모든 학문 사상의 근원-이 되는 것이라 하여 이를 十圖의 제1圖로 掲載했던 것이다. 앞으로 서술될 퇴계의 天命圖說은 이 태극도설에서 배태된 것이므로 이제 節을 달리하여 먼저 주렴계의 태극도설부터 퇴계가 인식한 대로 서술해 본다.

### I. 周濂溪의 太極圖說

태극도설이라함은 태극도를 그려 놓고 그것에 설명을 붙인 글이다. 태극도는 다섯개의 그림을 위로부터 아래로 그려 놓고 각 그림마다 곁에 그 의미를 표시하는 문자를 표기해 놓았다. 그것은 다음과 같이 되어 있다.



이 그림을 주렴계는 253字(「無欲故靜」5字의 自註까지 합해서)의 글로 설명해 놓았다. 이것을 태극도설이라 한다. 그것을 우리말로 고쳐

보면 다음과 같다.

無極이면서 太極이 [있다]. 太極이 動하여 陽을 生하고 動이 極해지면 靜하여 陰을 生한다. 靜이 極해지면 다시 動한다. 한번 動하고 한번 靜함이 서로 그 뿌리가 되어 陰으로 갈리고 陽으로 갈리니 兩儀가 맞서게 된다. 陽이 變하고 陰이 合하여 水, 火, 木, 金, 土를 生하니 五氣가 順次로 퍼져서 四時가 돌아가게 된다. 五行은 하나의 陰陽이요 陰陽은 하나의 太極이요 太極은 본래 無極이다. 五行의 生함이 각각 그 性을 하나씩 [가지니] 無極의 眞과 二五의 精이 妙合하여 凝結된다. 乾道는 男이 되고 坤道는 女가 되어 두 氣가 서로 感하여 萬物을 化生한다. 萬物이 生하여 變化는 다함이 없다. 오직 사람이 그 秀함을 얻어 가장 靈하다. 形이 이미 생기니 神이 知를 發하고 五生이 感하여 움직이니 善과 惡이 갈리면서 萬事가 생겨난다. 聖人は 이것을 正하되 中正과 仁義로써 하고 靜을 주로 하여 (自註·無欲하므로 靜함) 人極을 세우다. 그러므로 성인은 천지로 더불어 그 德이 합하고 日月로 더불어 그 명이 합하고 四時로 더불어 그 序가 합하고 鬼神으로 더불어 그 길흉이 합한다. 君子는 이것을 닦으므로 吉하고 小人은 이것을 어김으로 凶하다. 그러므로 가로대 「天의 道는 陰과 陽으로 세워지고 地의 道는 剛과 柔로 세워지고 人의 道는 仁과 義로 세워진다」고 하며 또 가로대 「始에 原하고 終에 反하면 生死의 說을 안다」고 한 것이니 偉大하도다 易이여! 이것이 그 지극함이로다.

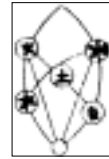
림계는 이 도설에서 우주의 최후 근원을 「無極而太極」이라고 보고 태극으로부터 이 세계를 도출해 낸다. 그것을 도출해 내는데 사용된 기본 개념은 陰陽, 動靜, 五行이다. 이제 퇴계가 이 그림을 어떻게 이해했는가를 살펴보기로 한다. 그는 태극도의 五個階層 그림을 다음과 같이 각각 설명해 놓았다. (全書上·권7·198면 하단전반 참조)

第一層 그림 ○에 대하여 「이것이 소위 「무극이태극」이라는 것이다. 陰과 陽에 卽하여 그것의 본체이면서 음과 양에 섞이지 않는 것을 가리켜 말하는 것이다.」

第二層 그림●에 대하여 「이것은 ○이 動해서 양이 되고 靜해서 음이

되는 것을 표시한 것인데 맨 속의 ○은 그 본체를 뜻한다. ○은 ●의 根이요 ●은 ○의 根이다.」

第三層 그림에 대하여 「이것은 양이 變하고 음이 합하여 水火木金土를 生함을 표시한 것이다. 맨 아래의 ●은 無極 二五가 묘합하여 틈새없음을 표시한 것이다.」



第四層 그림○에 대하여 「乾이 男이 되고 坤이 女가 된다 함은 氣化한 것을 말한 것이요 각각 그 성을 하나씩 가졌다 했으니 남녀가 각각 태극 하나씩 가졌다.」

第五層 그림○에 대하여 「萬物이 化生한다」함은 形化한 것을 말하는 것이다. 各個의 物이 태극을 하나씩 가진다.」

라고 설명하였다. 이 설명에 있어서 미처 풀이가 되지 않은 용어가 있다. 첫째는 「무극이태극」을 주립계 본인은 어떻게 생각했는지 모르나 주자는 태극도설해에서 이것을 무극으로 부터 태극이 나왔다는 뜻으로 해석하지 않고 萬里의 總會와 萬化의 樞紐인 태극 그 자체는 無聲無臭하고 形狀方所도 없는 것이라 해서 그것을 「무극이면서 태극이다」는 뜻으로 해석하였다. 퇴계도 이 점은 주자와 같은 것이다. 다음 「氣化」라는 말과 「形化」란 말은 각각 생물발전상 단계를 표시하는 말이니 기화는 「種」이 생기기 이전의 생성단계요 形化는 種이 생긴 이후의 생성단계이다. 다음 「이것을 정하되 中正과 仁義로써 하고」(定之以 中正仁義)라 한 「定」字의 뜻은 만사에 있어서의 표준-즉 행위의 표준을 정한다는 뜻이다.

태극도설 전체를 보통 세 단락으로 갈라서 본다. 「무극이태극」에서부터 「萬物生生而變化無窮焉」까지를 제일단락으로 보고 「惟人也得其秀而最靈」으로부터 「小人悖之凶」까지를 제이단락으로 보고 「故曰立天之道」로부터 「斯其之矣」까지를 천도에 관한 것이요 제이단락은 인간이 생겨난 다음 五性의 감동으로 「善惡分, 萬事出」하여 길흉화복의 현상이 생김을 말하였으니 이것은 인도에 관한 것이요 제삼단은 一, 二段의 뜻을 종합하여 결론을 맺은 것이다.

그런데 태극도 그림에 나타난 것으로 보아서는 萬物化生까지의 宇宙生成-即天道에 관한 것 뿐이요 인간발생이후의 「五性感動, 萬事出」하는 인도문제에 관한 것은 그림에 나타나 있지 않다. 태극도설에는 성인은 「與天地合其德, 與日月合其序, 與鬼神合其吉凶。」이라 하여 천도와 인도의 합일을 이상으로 결론을 지었는데 천도와 인도가 어떻게 합일되는가가 그림으로 표시되지는 않았다. 성리학이 우리 나라에 들어온 다음 우리 나라 유학자들은 이 점에 매우 깊은 관심을 가졌다. 그리하여 天道로부터 어떻게 인도가 연출되며 인도는 어떻게 천도에 합일될 수 있는가 하는 문제를 생각한 끝에 이것을 이론으로 전개함과 아울러 그림으로 표시해 보려고 시도한 분들이 많았다. 그 중에서 가장 두드러진 이가 陽村 權近이 처음이요 다음이 鄭秋巒 李退溪이다. 양촌은 천인심성합일도를 시도했고 추만·퇴계는 천명도를 시도했다.

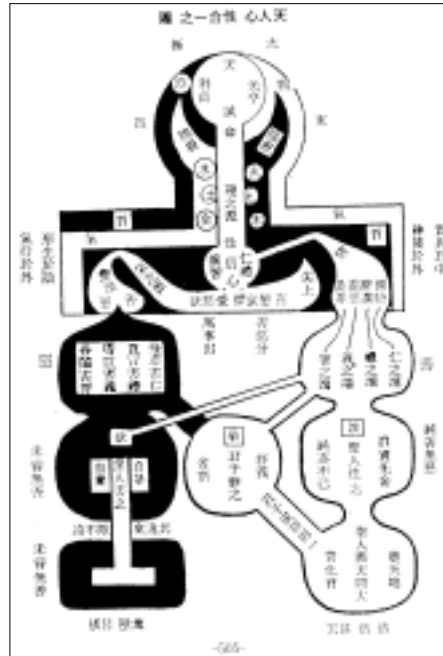
## II. 權陽村의 天人心性合一圖說

양촌은 入學圖說<sup>4)</sup> 첫머리에 「天人心性合一之圖」를 그리고 뒤에 설명하기를 「이 그림은 周子の 太極圖와 朱子の 中庸章句의 說<sup>5)</sup>을 근거로 하여 理氣 선악의 다름을 밝혀서 배우는 이들에게 보여주려고 한 것이다」라고 하였다. 이 그림은 외형상으로는 사람의 형체를 모방한 것처럼 되어 있다. 맨 위의 머리 부분인 圓은 태극도의 無極而太極○과 陽陰靜●을 합친 것인데 맨 속의 ●은 陽動陰靜圖속의 ●에 해당하는 것으로서 태극의 動靜에 의한 천명의 流行을 표시한 것이다. 그래서 「天命」과 「元亨利貞」을 기입했고 乾道의 「至誠無息」을 표시하기 위해서 誠자를 기입한 것 같다. 그 다음 사람의 목 같이 보이는 부분이 태극도의 셋째 그림인 五行圖에 해당하는 것인데 다만 이 그림에서는 태극도에 없는 氣와 質의 陰陽所屬이 흑백으로 뚜렷이 구분되어 質은 陰에 속한 것으로

4) 高大亞細亞問題研究所韓國研究室所藏陽村先生入學圖說前後集·嘉靖丁未刊本

5) 즉 中庸首篇 「天命之謂性」章註에서 말한 「天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 理亦賦焉」이라 한 문구.

서 흑색으로 표시되고 氣는 陽에 속한 것으로서 백색으로 표시되었다.



이것은 中庸章句의 「氣以成形, 理亦賦焉」을 나타낸 것이다. 다음 「心」자로 된 그림은 태극도의 「無極之眞, 二五之精」의 「妙合而凝」인 ●에 해당하는 것인데 이 그림에서는 그것을 「心」자의 자형을 빌려서 眞과 精의 묘합만 아니라 그 묘합으로 형성된 심의 구조와 기능까지를 함께 표시하였다.

이제 「心」부분의 그림 전체를 개관하면 심은 기질 속에 쌓여 있다. 중앙점에 해당하는 부분은 심이 갖추어 있는 五常의 성 즉 「仁義禮智信」을 표시하고 그 성은 천명에서 온 것인 까닭에 命과 性 사이에 「理之源」이란 말로 표시하였다. 이것은 마치 물줄기를 찾아 올라가면 원천인

샘이 있어서 거기로부터 모든 줄기의 강물이 흘러나오듯이 人物의 성의 근원을 찾아 올라가면 「理의 源」에 이르게 되는데 理의 源은 卽天命이다. 그러나 心은 理와 氣의 합으로 된 것이기 때문에 「理의 源」만 있는 것이 아니라 「氣의 源」도 있다. 그런데 양촌은 사단과 칠정을 갈라서 사단은 理之源에서 흘러나온 性의 發로 보아 이것은 「情」으로 표시하고 喜怒哀懼愛惡欲은 氣의 源에서 유래한 것으로 표시하되 「情」이라고 표시하지는 않고 다만 「心」자 밑에 橫列해 놓았을 뿐이다. 心은 發하면 「意」가 되는 데에서 선악이 갈라진다 해서 心字의 왼쪽 點部分을 「意幾善惡」으로 표시하였다. 「幾」란 아직 갈라지기 전이면서 갈라지려고 하는 瞬間的 모멘트이다. 선악이 갈라지면서 인간사회의 모든 문제가 발생하게 되므로 「善惡分, 萬事出」을 心 밑에 기입하였다.

이제 태극도설의 문구로써 이 「心」부분의 그림 전체를 설명해 보면 「形卽生矣, 神發知焉, 五性感動, 而善惡分, 萬事出矣」라고 한 태극도설의 말을 이 그림에서는 좀더 내용을 구체화하여 「形」은 形과 質로 「神」은 神과 氣로 看做하여 「形生於陰, 質具於中」으로써 「形既生矣」를 말한 것이고 「神發於陽, 氣行於外」로써 「神發知焉」을 말한 것이 된다. 그리고 「五性感動」이란 태극도설의 문구는 인간의 심리 현상을 말하는 것이기 때문에 이 그림에서는 심리현상 전체를 좀 더 포괄적으로 설명하는 의미에서 心을 단순한 仁義禮智信 五性으로만 보지 않고 喜怒哀懼愛惡欲 七情까지 포함시켰다. 다만 여기서 주목되는 것은 陽村은 理之源에서 온 性에서 發한 것만 「情」이라 하여 「惻隱辭讓羞惡是非」로 표시하고 이것을 無不善한 것으로 看做하는 대신 理之源과 氣之源을 겸한 心에서 發한 것은 「喜怒哀懼愛惡欲」으로만 표시하고 「情」이라고 표시하지는 않았다는 점이다. 그리고 「善惡分, 萬事出」도 이 喜怒哀懼愛惡欲과만 관계되고 사단의 정과는 관계없는 것으로 표시하지는 않았다는 점이다. 이것은 무엇을 의미하는가? 陽村은 사단은 性에서 發한 것이니 純善하고 七情은 心에서 발한 것이니 선악으로 갈라질 수 있는 것이라고 보았기 때문이 아닌가 한다. 다시 말하면 「善惡分, 萬事出」은 氣와 관계되



는 것이라고 陽村은 본 것이다. 그는 「天人心性分釋圖」 제3圖에서 「心」을 字形폴이의 형식을 취하여 설명하면서 다음과 같이 말한 것이 있다.

「心이란 사람이 天에서 얻어서 身을 주관하는 것으로서 理와 氣가 묘합하여 虛靈, 洞徹함으로써 神明의 집이 되고 性과 情을 統攝하는 것이며 이른바 「明德」이란 것으로서 衆理를 갖추고 萬事를 應하는 것이다. 그런데 氣稟에 拘碍되고 物欲에 가리워지면 그 用의 發함이 때로는 어두어진다. 학문하는 자는 모름지기 敬으로써 內를 直하게 하여 어두움을 除去 하고 그 밝음을 回復해야 한다. 그 字形이 모난(方)것은 중앙인 方寸의 땅(方寸之地=心臟 있는 곳을 말함)에 자리잡고 있음을 象徵한 것이요 그 중앙의 한 점은 性理의 源을 象徵하는 것으로서 지극히 둥글고(至圓) 지극히 발라서(至正) 조금도 치우침(偏倚)이 없으니 이것은 心の 體이다. 그 點 밑에 움푹하게 形을 한 것은 그 속이 中虛함을 象徵한다. 虛하기 때문에 衆理를 갖춘다. 그 머리의 뾰족함이 위로부터 아래로 간 것은 氣의 源을 象徵한 것으로서 妙合하여 心을 이룬 것이다. 그 꼬리의 뾰족한 것이 아래로부터 위로 올려진 것은 心이 오행에 있어서 火에 속하기 때문에 火의 炎上을 표시한다. 炎上하기 때문에 능히 광명을 내며 發動을 하여 萬事를 응할 수 있다. 그 오른쪽 한 점은 性이 發하여 情이 됨을 상징함이니 그것은 心の 用이다. 그 왼쪽 한 점은 心이 發하여 意가 됨을 상징한 것이니 그것도 心の 用이다. 그러므로 心은 그 體는 하나이나 用은 두 가지가 있다. 그 性命에서 發源한 것은 道心이라 이르나니 情에 속한 것으로서 그 처음은 不善함이 없다. 그러나 그 端이 隱微하여 보기 어렵기 때문에 「道心惟微」라고 한다. 반드시 敬을 主하여 擴充시켜야 할 것이다. 그 形氣에서 生한 것은 人心이라 이르나니 章에 속하는 것으로서 그 幾가 善할 수도 있고 惡할 수도 있어서 그 勢가 위태로워 떨어지려고 한다. 그러므로 「人心惟危」라고 하는 것이니 더욱 마땅히 敬을 主로 하여 이를 克治해서 人欲의 싹을 막아 버리고 天理의 정당함을 擴充해야 한다. 그리하여 항상 道心이 主가 되고 人心은 道心에 복종하도록 해야 위태로운 것이 편안해지고 隱微한 것이 드러나게 된다.」<sup>6)</sup>

6) 전계, 入學圖說前集第三, 丁後面

이 자형 풀이의 설명은 陽村自身이 自認한 바와 같이 點畫를 分破하여 穿鑿, 破碎한 缺陷을 가진 것은 사실이다. 그러나 그 字畫 구별을 무시하고 「…무엇을 상징한다」 「…무엇을 뜻한다」하고 그 의미만 취해 보면 이 「心」의 설명은 「天人心性合一」의 이론에 있어서 가장 핵심 되는 문제들을 다루고 있다는 것을 알 수 있다. 예컨대 心字의 왼쪽 點과 오른쪽 點을 풀이하기를 『右一點은 「性發爲情」을 상징함이니 心의 用이요 左一點은 「心發爲意」를 상징함이니 또한 心의 用이다. 心은 그 體는 하나이나 用은 두 가지 있다』고 하여 道心과 人心을 心의 두 가지 用으로 보고 道心을 純善한 것으로, 人心을 有善 有惡한 것으로 설명한 것은 후일 牛溪와 율곡 간의 논쟁에서도 중심 문제로 되었던 것이다. 그리고 그는 天人心性合一圖와 天人心性分釋圖를 설명하고 맨 뒤에 자문자답의 형식을 취하여 두 그림 전체에 대한 종합 설명을 한 것이 있는데 그 중에 다음과 같은 문답은 후일의 퇴계와 고봉간의 변론된 문제와 관계가 있는 듯함으로 이에 인용해 둔다.

옛적에 당의 한유가 「原性」을 지었는데 예기에 근거하여 회노애락(懼?) 愛惡欲七情者를 性이 發한 情으로 간주하였고 정자도 그것을 취하여 말한 일이 있다. 이제 그대는 사단은 性의 發로 귀속시키고 칠정은 心 아래에 나열해 놓았을 뿐이니 무슨 까닭이나? 答曰·七者의 用은 사람에게 있어서 본래 당연한 법칙이 있는 것이다. 만약 그것이 發하여 中節하면 中庸의 이른바 達道의 化가 되는 것이니 어찌 性의 發한 것이 아니겠는가? 그러나 그 發한 것이 或 不中節한 것이 있으면 그것을 바로 性의 發이라고 하여 사단과 같이 情에다가 병렬할 수 없다. 그러므로 心下에 열거하여 써 그 發함이 中節 不中節하는 것이 있다는 것을 알리어 학자로 하여금 성찰의 工夫를 가하도록 하자는 것이다. 또 하물며 程子(伊川)는 「外物이 中에 觸하면 그 中이 動하여 칠정이 發出하는데 情이 熾烈된다고 하였은 즉 性의 發로 보지 않은 것임을 알 수 있지 않은가?」(방점은 필자)

여기 방점을 친 두 부분 중 전자의 것은 고봉의 채취한 견해요 후자

의 것은 퇴계가 채택한 견해이다.

### Ⅲ. 天人心性合一圖와 天命圖의 比較

양촌의 천인심성 합일도와 분석도의 이론을 한결음 더 발전시켜 그림으로 표시한 것이 추만과 퇴계의 천인도라고 필자는 보고자 한다. 이유는 두 가지다. 첫째는 추만이나 퇴계 두사람중 적어도 어느 한 사람은 양촌의 천인심성합일도를 잘 알고 있었던 것이 아닌가 하는 추측을 우리는 澤堂本植의 天命圖跋文에서 「갯취」하게 된다. 주지하는 바와 같이 천명도는 원래 秋巒鄭之雲이 그려 가지고 퇴계의 수정을 받은 것이다. 수정하기 전의 것을 천명구도라 하고 수정이후의 것을 천명신도라고 한다. 그런데 이 천명도의 간행에 대하여 인조 18년(명승정경신, 서기 1640년)에 택당 이식이 간행기(발문)<sup>7)</sup>를 쓴 것이 있는데 그 내용은 이러하다.

추만처사의 所著 천명도는 옛적에 판본이 行世되어 있었는데 병란으로 판이 훼손되고 傳本도 없어서 학자는 다만 퇴계집에 전하는 圖本에 근거하여 그 위치를 추인할 뿐이요 그 지은 圖說은 볼 수 없었다. 그러므로 그림도 또한 알 수 없게 되었다. 나는 우연히 어느 민가에서 그 一本을 얻었는데 때마침 전주대운 한공진보가 그 대부구암공(한백겸)의 문고를 판각하는 중이므로 나는 이르기를 「久庵의 理를 말하는 문자는 처사의 圖說과 서로 發明하는 곳이 있으니 만약 이를 함께 실어 간행하면 후학의 다행이 될 것이다.」고 하였더니 韓公이 이를 기꺼이 응하였다. 이에 생각컨데 이 그림은 處事의 자작이 아니라 모제 사제 두 선생의 說이요 두 선생의 說이 아니라 濂溪의 太極, 康節의 先天, 趙致道の 誠幾, 程子見의 心學等の 圖說에다가 다시 退溪와의 折衷을 거쳐 모두 합해서 하나로 만든 것이니 天人의 이치를 여기에 다 갖추어 함께 포함한 것이다. 그런데 處士는 숨어살다가 일찍 세상을 떠나 자손도 제자도

7) 高大亞研六堂文庫所藏「天命圖說」

없이 뒤를 이을 사람이 없었다. 그러므로 세상 사람은 그를 경홀하게 생각하여 이 그림을 양촌<sup>8)</sup>의 서여에서 나온 것이라고 하기까지에 이르렀다. 아! 어찌 그러할까? 이제 다행히 이 책이 없어지지 않았으니 학문에 뜻 두는 이 과연 圖에 卽하여 說을 고하여 융합하는 배 있으면 이 글이 신심에 유익함이 결코 동방의 둘째가는 문자가 아님을 알 것이다…」

택당은 추만의 천명도가 자기의 창의로 한 것이 아니라 태극도, 선천도, 성기도, 심학도 등의 도설을 참작하고 퇴계와 敵意한 끝에 이루어진 것이라고 하였는데 이것은 신도와 구도를 통틀어 말하는 것이다. 퇴계와 折衷하기 전에 이미 있었던 圖本은 병란에 훼손되고 圖說도 없어져 그림도 알 수 없었던 것을 자기가 민가에서 그림圖本을 하나 얻어서 한백겸의 문집 속에 병렬하여 간행한다고 이 跋文을 쓰는 것이니 이것은 舊天命圖에 대한 跋文으로 보아야 할 것이다. 그런데 책에는 구천명도와 신천명도를 並載하였다.

그런데 필자가 주목하고자 하는 것은 택당이 말한 「세상 사람들은……이 그림을 양촌의 서여에서 나온 것이라」고 한다는 그 말이다. 택당 자신은 이 말을 의심하면서 부인하는 태도를 보였으나 과연 그것은 부인되어야 할 것인가를 필자는 도리어 의심한다. 왜냐하면 택당도 말한 바와 같이 이 천명도는 추만의 창작이 아니라 주류계의 태극도설 등을 참작하여 그것을 종합해서 만든 것이다. 이 점에서 있어서는 양촌이 천인심성합일도를 태극도설과 중용장구주의 주자설을 참작해서 만든 것과 같다. 특히 中庸章句의 영향-즉 「天命之謂性」장의 朱子註 「天以陰陽五行化生萬物, 氣以成形, 理亦賦焉」사상의 영향-이 천명도에 농후하게 풍기고 있는 점은 양촌의 천인심성 합일도의 경우와 거의 일치하다. 뿐만 아니라 그림 전체의 구상이 양촌의 합일도의 도설과 일맥상통한 점이 역력히 드러나고 있다. 그리고 도설도 문답식으로 되었는데 이런 글체제는 양촌의 도설과 완전 일치한다. 이 까닭에 필자는 추만이 양촌

8) 원문에는 「楊村」이라고 되어 있는데 「陽村」의 오인인 것 같다.

의 입학도설을 보고 거기서 「힌트」를 얻어서 이 그림을 그린 것이 아닌가 하고 있던 차에 태당의 발문에 이런 말이 실린 것을 발견하고 나는 태당과는 반대로 추만의 천명도가 양촌의 영향을 받은 것이라고 심증을 굳히게 되었다. 좀 더 고증 작업이 필요하므로 여기서 단정은 보유하고 다음 구천 명도와 천인심성 합일도를 비교하면서 그 차이점과 공통점을 설명해 보기로 한다.

첫째, 천인심성 합일도(이하 약칭 「합일도」) 자연계는 무시하고 인간과 천명과의 관계만을 주로 하여 그렸는데 천명도는 인간뿐 아니라 자연계까지 포함하여 「天圓」, 「地方」을 그림의 외형으로 취하고 그 속에 인간의 위치를 그려 놓았다. 그래서 「禽獸橫生」, 「草木逆生」, 금수의 성은 「或通一路」, 초목의 성은 「全寒不通」... 등으로 표시하는 동시에 인간의 외형은 「頭圓足方」, 「平正直立」으로 표시하였다. 이것은 천명도가 합일도의 不備한 점을 보충한 것으로 간주된다.

둘째, 합일도에서는 태극의 一動一靜으로 陰陽二氣가 생기어 천명이 「元亨利貞」으로 유행하면서 인간의 성을 부여하는 것을 人體形狀의 머리 부분에 그려 놓았는데 천명도에서는 그것을 그렸다. 즉 태극도의 「無極而太極」과 「陽動陰靜」 두 계층의 그림을 합일도에서는 人體頭部에 해당하는 곳에 합쳐서 그려 넣었는데, 천명도에서는 그것을 「天圓」속에 합쳐서 그려 놓았다.<sup>9)</sup> 합일도에서는 인간을 위주로 하여 그린 관계로 「五氣順布, 四時行焉」은 그림에 표시되지 않고 오직 五性の 기질적 요소인 水火木金土만 「천명」과 「성」 사이에 표시되었다. 이와 달리 천명

9) 太極圖의 無極而太極圈 ○와 陽動陰靜圈 ●을 합하여 하나로 그린 것이 ●와 같은 그림으로 되었다. 이 그림이 오늘날 太極旗의 原型이 아닌가 생각한다. 태극기의 특색은 음양의 消長을 흑백(혹은 홍색)으로 구별해 그리고 그 消와 長의 循環無端한 것과 그 각각의 消와 長의 始終이 방위로 표시되어 있는 것인데 이러한 것은 모두 天命圖에서 그 유래를 찾을 수 있다. 그러나 天命圖의 이러한 그림은 陽村이 入學圖說에서 邵康節의 皇極經世書의 「一元消長」을 1년으로 하여 「十二月卦之圖」를 그린 데서부터 시작된다. (入學圖說後集37, 丁前面참조)

도에서는 천지 자연을 모두 포함했기 때문에 태극의 동정으로 음양이 생기고 음양의 변함으로 수화목금토가 생기어 元亨利貞에 따라 四時順布하는 것까지 모두 天圓 속에 그려 놓았다.

그러나 천명도에서도 핵심은 역시 인간에 두었다. 인간에 관해서는 「천명」부분과 「성」부분은 천명도의 그림이 합일도의 그것과 흡사한 것이 주목된다. 즉 천명도도 합일도와 같이 人體의 頭部모양을 취하여 그렸을 뿐 아니라 心에 갖추어 있는 인의예지의 성은 천명에서 유래된 것이라 하여 두 그림이 다 천명과 心사이를 =으로 직통시켜 놓았다. 다만 「心」을 표시하는 그림을 합일도는 字形을 취하고 천명도는 태극도의 제 2도인 양동음정도의 모양을 취한 것이 다를 뿐이다. 그리고 사단칠정을 합일도에서는 모두 心圈內에 표시하였는데 천명도에서는 心卷 밖에 따로 精圈을 圓으로 그리고 그 속에 사단과 칠정을 부위를 갈라서 표시하였다. 그리고 「意幾善惡」도 합일도에서는 心字의 左一點에 표시하여 氣之源과 관계있는 것으로 하고 情은 性의 發로만 보아서 心字의 右一點에 표시하여 氣와는 관계없는 것처럼 그려 놓았는데 천명도에서는 그런 구별을 없애고 모두 心에서 發하는 것으로 하여 心卷에서 情圈으로 넘어가는 「길목」에 意의 「幾」를 표시하는데 「善幾」는 직통으로 곧게 發하는 것이라 해서 =形으로 그리고 惡幾는 곁으로 橫出한다고 해서 좌우에 사선을 긋고 惡幾二字를 좌우에 갈라서 표시했다. 惡幾의 결과는 「사단멸식」과 「칠정혼폐」이다. 그런데 情圈外部에 표기한 「四端之發純理, 故無不善」과 「七情之發兼氣, 故有善惡」이란 문구는 (퇴계가 이것을 「四端理之發」, 「七情氣之發」로 고쳐 놓았지만) 양촌의 합일도에서 용이하게 그런 뜻을 看取할 수 있다. 합일도를 자세히 들여다 보면 측은, 羞惡, 사양, 시비는 理之源인 性에서 나간 것으로 그려졌고 喜怒哀懼愛惡欲은 氣之源을 겸유한 心에 소속된 것으로 그려졌다. 양촌은 비록 문자로는 「四端之發純理」, 「七情之發兼氣」라고 표현하지 않았지만 그림으로 이미 그런 뜻을 보이고 있다. 추만은 다만 양촌이 그림으로 그런 것을

문자로 표현했을 뿐이다.

다음 합일도에 있어서 인체의 다리 부분에 해당하는 그림은 흑색으로 악한 것을 표시했고 오른쪽은 백색으로 善·純善無惡한 것을 표시했고 중간에 「성」·「경」·「욕」의 세 권을 橫列하여 「성인」, 「군자」, 「중인」의 실천과 수양을 각각 구별하여 표시하였다. 즉 성인은 기질의 影響을 덜 받고 오직 천명의 본성에 따라서 행하기 때문에 「眞實无妄」하고 「純亦不已」<sup>10)</sup>하는 「誠」의 천도를 그대로 실천하는 사람이요, 군자는 성인보다 기질의 影響을 더 많이 받지만 중인(소인)보다는 덜 받는 중간적 위치의 사람으로서 일면으로는 본성에 갖추어 있는 天理를 잃지 않도록 存養하고 일면으로는 기질의 影響에서 오는 人欲의 幾를 성찰하여 이를 미연에 방지하는 敬의 공부를 게을리 하지 않는 사람이요, 중인(즉 소인)은 기질의 影響을 너무 많이 받아서 人欲(本能的衝動)에 支配되어 본성의 天理인 「仁義禮智」를 해치는 自暴 自棄의 생활을 하는 사람이다. 그래서 「聖人性之」<sup>11)</sup> 「君子修之」<sup>12)</sup> 衆人害之」<sup>13)</sup>라고 각각 표시한 것이다. 그러면 「誠」·「敬」·「欲」의 실천결과는 어떻게 되는가? 誠의 실천은 성인의 덕을 이루어 마침내 인간으로서 「천지의 化育에 參贊」<sup>14)</sup>하는 極功에까지 이르므로 그 위대함은 천지와 같다. 그래서 「聖人

10) 中庸章句 제26장·「文王之所以爲文也·純亦不已·라고 있음, 文王이 文王으로서의 덕을 갖춘 까닭은 純一無雜하고 꾸준히 노력하여 중단함이 없기 때문이라는 뜻, 純一無雜은 至誠을 말함이요 努力不已는 「無息」을 말함임.

11) 孟子盡心章句上·「孟子曰…堯舜性之也·湯武身之也·五霸假之也·」 「性之」는 인위적인 수련을 가하지 않고 천성의 자연에 따라서 한다는 뜻, 성인의 경지에 이른 사람이라야 「性之」가 가능함. 孔子의 「從心所欲不踰矩」는 「性之」라 할 수 있다.

12) 周濂溪太極圖說에 「君子修之·吉」 「小人悖之·凶」이라고 있음, 「修之」는 極의 標準인 仁義中正을 지키는 말함이요 悖之는 그것을 지키지 않고 위반함을 말함

13) 前項 「小人悖之」란 말을 양촌이 일부러 고쳐서 「衆人害之」라고 했음

14) 中庸章句 제1장·「致中化·天地位焉·萬物育焉·」이라고 있음. 君子의 자리에 있는 사람으로서 謹獨의 工夫를 쌓아 中·化의 行(政治)을 능히 실천하면 산천초목이 제대로 안정·번식하고 민생과 만물이 순서와 안정속에서 번영발전할 수 있으니 이것이 인간으로서 化育에 참여하는 길이라고 道學에서 말함

與天同大」라고 표시하고 그 밑에 「浩浩其天」<sup>15)</sup>이란 말을 인용했다. 「敬」의 실천은 一面存養 一面省察으로써 「遏人欲, 存天理」를 부단히 계속하면 군자로서도 성인의 경지에 도달하여 천지의 化育에 참여할 수 있는 위대성을 이루게 된다. 그래서 「君子成功則一」이라고 표시하여 「敬」圈과 「聖人與天同大」圈을 연결시켜 놓았다. 「一」이란 「한가지다」「마찬가지다」로 번역되는 말이다. 끝으로 「欲」의 실천은 자기본성에 대한 자각이 없는 「중인」, 「서민」, 「소인」으로서 自爆 子葉하여 人欲의 충동대로 살아 가는 사람이니 그 결과는 금수와 다름없이 된다 하여 「欲」圈과 「禽獸」圈사이를 直線 =으로 연결하고 「其違禽獸不遠」<sup>16)</sup>이라고 표시하였다.

그런데 천명도에서는 「성인」「군자」「중인」의 세 계층 인간의 구별을 없애고 군자의 공부인 敬만을 취하여 이것을 「心」圈과 「情」圈 兩層에 다 핵심위치에 기입해 놓았다. 「敬」이 「心」「情」兩圈에 있어서 모두 핵심위치를 차지하는 것은 천명도 역시 합일도와 같이 인간의 도덕적 실천을 강조하는 뜻을 나타낸 것이라 하겠다. 인간은 그 수양 실천 여하에 따라서 성인이 될 수도 있고 반대로 금수와 같이 될 수도 있으므로 문제의 핵심은 「敬」의 실천여하에 있는 것이요 기질도 변화시킬 수 있으므로 그 한계는 고정불변하는 것이 될 수 없다. 이것이 천명도에서 성인, 군자, 중인의 구별을 없애고 「敬」만을 채택한 이유가 아닌가 한다. 이 점에 있어서는 천명도가 합일도보다 그림표시에 있어서 일부 전진한 것이라고 본다.

#### IV. 退溪의 天命圖說 檢討

추만의 천명도를 퇴계가 수정하여 신천명도가 나오게 되었다. 신천명도가 나오기까지의 경위를 퇴계는 그의 「천명도설후서」 첫머리에 다음과

15) 中庸章句 第32장·「肫肫其仁·淵淵其淵·浩浩其天」이라고 있음. 성인의 경지에 이르면 그 마음이 조화에 통하여 넓고 넓어서 마치 하늘과 같다는 뜻

16) 『孟子』·『告子』編上·「夜氣不足以存·則其違禽獸不遠」라고 있음.

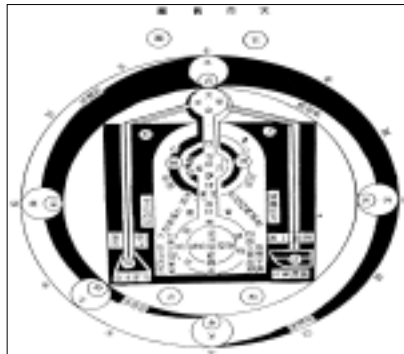


같이 자술한다.

「나는 벼슬하면서부터 漢陽西城門안에 寓居한지 전후이십년이 되어도 이웃에 사는 鄭靜而(之雲의 字)와 면식도 내왕도 없었다. 하루는 姪子 ■가 어데선지 천명도라는 것을 얻어 가지고 와서 내게 보이는데 그 그림과 설명이 자못 틀린데가 있기에 누구의 作이나고 물으니 ■는 모른다고 한다. 그 뒤 수소문하여 비로소 그것이 靜而에게서 나온 것임을 알게 되었다. 이에 사람을 시켜 靜而에게 本圖를 구해 보고 다시 靜而를 만나보려고 수삼차 왕복걸음을 한 뒤에야 만나주었다. ……나는 靜而에게 말하였다. 「지금 이 그림은 ■가 전한 것과 다르니 무슨 까닭인가?」 靜而는 대답하기를 「전에 모제, 사제 두 선생문하에서 공부할 때 그 緒論을 듣고 물러와 舍弟와 더불어 그 宗旨를 강구하였으나 그 性理가 미묘한 까닭에 정확히 알 수 없어서 試하여 朱子の 說을 취하고 諸家의 說을 참고로 하여 하나의 그림을 그려 보았다. 이것을 가지고 慕齊先生께 가서 질의하였더니 선생께서는 잘못이라고 꾸지람 하시지 않고 그것을 책상머리에 놓아두시고 골똥히 생각하셨다. 착오된 곳이 없는가고 물으니 오래 더 연구해 보지 않고 함부로 이야기 할 수 없다고 하시다. 간혹 배우려고 찾아오는 사람이 있으면 이것을 내어 보이고 이야기 해 주는 일도 있었다. 이윽고 다시 思齊先生께 질의해 보았으나 역시 책망하시는 일이 없었다. 이것은 兩 선생께서 후진을 달래어 나아가게 하는 뜻이요 그 그림이 잘 되어서 그런 것은 아니다. 그런데 뜻밖에 그때 동문생들이 이것을 베껴가지고 士友들 간에 전했다. 그러나 나는 그 뒤에 잘못된 것을 깨닫고 고쳐 놓은 곳도 많았다. 이것이 전후가 달라진 이유이다. 그러나 아직도 草稿를 확정하지 못하고 있다. 스스로 부끄러움을 금치 못하지만 원컨대 정정하여 주시고 가르쳐 주시기 바란다.」고 하는 것이다. 나는 말했다 「그러나 兩 선생이 함부로 시비를 논하지 않음은 물론 깊은 뜻이 있어서 그런 것이겠지만 오늘날에 있어서 우리들이 학문을 講究하면서 타당치 못하다고 생각되는 점이 있으면 어찌 그대로 두고 남을 따르거나 잘못을 그대로 변명만 하고 시비를 가리지 않을 수 있겠는가? 하물며 사우간에 전해진 것이 이미 兩 선생의 是正을 받은 것임에도 여전히 差誤가 있음을 면치 못했다면 師門에 누됨이 또한 크지 아니한가?」 靜而는 말한다. 「이것은 之雲이 오래전부터 근심해 온 일이다. 가르쳐 주시면 허심탄회하게 받아 들이겠노라.」 이리하

여 나는 드디어 태극도 및 諸子의 說을 인증하면서 어떤 것은 잘못이니 고쳐야 하겠고 어떤 것은 불필요하니 버려야 하겠고 어떤 것은 모자라니 보태야 할 것 같은데 어떠냐고 지적해 물었다. 靜而는 즉석에서 좋다하고 조금도 꺼리는 기색이 없었다. 다만 나의 말이 온당치 못한 것이 있을 때에는 반드시 極力辨難하여 지당한 결론에 이르러야 마는 것이었다. 그리고 湖南人士 李恒의 논한바-情은 氣圈속에 넣을 수 없다는 說-을 들어서 여러 장점을 묻는 자료로 삼았다. 수개월이 되더니 靜而는 고친 그림과 그 附設을 가지고 와서 나에게 보임으로 우리는 다시 서로 의견을 교환하여 조정하면서 그림을 완성시켰다. 비록 그것이 과연 오류가 없는지는 알 수 없으나 우리의 소견이 미칠 수 있는데까지는 힘을 다하였다.<sup>17)</sup>

이것으로 보면 추만의 천명도는 본래 그 자신이 「고친 그림과 그 附設」이 있었던 모양인데 택당의 말과 같이 그 附設은 없어지고 「고친 그림」만이 택당에 의하여 민가에서 圖本이 발견되어 지금 전해오고 있는데 이것을 天命舊圖라고 한다. 이 「고친 그림」을 가지고 다시 퇴계와 절충해서 수정한 것이 本節에서 설명하려는 天命新圖이다. 新圖의 그림은 다음과 같다.



新圖를 舊圖와 비교해 보면 大體에 있어서는 같다. 人形의 그림에 있

17) 전서상·권41·雜著·911면

어서 구도는 「天命」圈을 「心」圈과 연결시켜 놓았는데 신도에서는 天命圈을 人形 밖으로 내 놓았고 구도에서는 心圈에 氣質을 표시하기 위하여 濂溪의 陽動陰靜圖를 그대로 인용하였는데 新圖에서는 그것을 없애고 오직 圈外에 「氣質」 2자로만 표시하였다. 그리고 구도는 천명에서 禽獸 초목의 「性」에 이르기까지 흑백선을 그어 음양이기의 표시를 하였는데 신도에서는 일절 제거해 버렸다. 이리하여 신도는 구도보다 훨씬 간결하게 되었다.

이 신천명도의 도설은 현재 퇴계집 권8에 실려 있다. 도설 뒤에 門人 趙穆의 후기가 붙어 있는데 그것은 이러하다.

위 圖說은 癸丑年間に 선생이 都下에서 鄭公과 더불어 의견을 교환하면서 수정하여 完就한 것인데 그 정묘한 곳은 모두 선생의 의견에서 나온 것이다. 을묘春에 남으로 돌아오시니 정밀히 생각하신 끝에 修改하신 곳이 여러군데가 되어 초본과 매우 이동이 있다. 이제 修改本에 의하여 右와 같이 傳寫한다……」<sup>18)</sup>

月川의 이 기록에 의하면 지금 퇴계속집 권8에 실려있는 이 「天命圖說」은 추만과 같이 상의해서 수정한 초본이 아니라 퇴계가 南歸하여 혼자서 「精思修改」한 修改本이다. 그러므로 現在退溪集卷四十一雜著에 실려있는 「天命圖說後叙附圖」는 초본천명도설에 대한 후서요 이 修改本 天命圖說에 대한 「叙」<sup>19)</sup>는 아니라고 보아야 할 것이다. 그러므로 필자는 月川이 傳寫한 이 천명도설을 퇴계의 사상을 대표하는 것으로 간주하고 이를 근거하여 本節의 논술을 진행하고저 한다. 다만 천명도의 전반적 구상은 「後叙」에서 총괄적으로 설명되었으므로 後叙도 참작할 필요가 있다.

天命圖說은 총10절로 구성되었다. 각절마다 내용을 표시하는 제목이

18) 전서下·144면 하단후반

19) 趙穆은 「天命圖說」이란 題下에 「圖與序見文集」이라고 旁註를 달았는데 (全書下 140면 하단)이 「圖與序」란 말은 문집 권41雜著에 실린 「天命圖說後叙附圖」를 가리킨 것이다. 여기 「叙」는 「序」와 같은 말로 보아야 할 것이다.

붙어 있는데 열거하면 다음과 같다.

- 第一節 論天命之理
- 第二節 論五行之氣
- 第三節 論理氣之分
- 第四節 論生物之原
- 第五節 論人物之殊
- 第六節 論人心之具
- 第七節 論性情之目
- 第八節 論意幾之惡
- 第九節 論氣質之稟
- 第十節 論存省之要

이상 각절의 論을 말하기 전에 먼저 그림전체의 구상을 설명하는 것이 순차일 것이다. 첫째 이 그림은 太極圖의 다섯가지 그림을 하나의 圓 속에 그려 넣었다. 태극도는 無極太極으로부터 陰陽兩儀를 거쳐 五行에 이르기까지 세 단계가 되고 그 뒤에는 氣化로 남여가 생기고 形化로 만물이 생기는데까지 또 두 단계의 그림이 있다. 그런데 이제 천명도는 하나의 원으로 그렸으니 그것은 태극도의 우주생성원리를 무시한 것인가 그렇지 않으면 그 원리적 근거는 무엇인가? 퇴계는 後叙에서 이 점을 자문자답식으로 다음과 같이 말한다. (全書上·권41·雜著·912면)

問·周子の 그림은 太極으로부터 五行까지 세 층으로 되었고 氣化와 形化가 또 두 층으로 되었는데 이 그림은 혼연히 하나의 원으로 되었으니 왜 서로 다르냐?

答·그대는 太極과 二五(음양과 오행)가 과연 세 층이 있고 氣化와 形化가 또 이 세 층 밖에 따로 있는 두 층이라고 생각하는가? [濂溪가 말한 바와 같이] 오행은 하나의 음양이요 음양은 하나의 태극이다.<sup>20)</sup>

그러니 氣化 形化하는 것도 하나의 태극이 시키는 것이다. 그러므로 渾淪해서 말하면 하나일 따름이다. 다만 周子는 그림으로써 사람에게 보여주기 위해서 부득이 갈라서 다섯으로 만들었을 뿐이다.

問·그러면 이것도 그림으로 사람에게 보여주기 위한 것인데 어째서 하나를 갈라서 다섯으로 하지 않고 도리어 다섯을 합쳐서 하나로 하는가?

答·주로 하는 바가 각각 다르기 때문이다. 염계는 理氣의 본원을 밝히고 조화의 機妙를 들춰 내려하니 다섯으로 나누지 않으면 사람에게 알릴 수 없다. 이 그림은 인물의 태어남(稟賦)에 근거하여 理氣의 化生을 캐어보려고 하니 합해서 하나로 아니하면 위치가 이루어지지 못한다. 모두 부득이해서 그렇게 한 것이다. 하물며 인간의 위치에서 보면 하나를 갈라 다섯으로 했다는 것이 완전히 다 [인간속에] 갖추어 있지 않은가? 그 뜻은 이미 濂溪圖說에 포함되어 있다.

이것을 요약해 말하면 주렴계의 태극도설은 우주의 생성발전을 설명하는 입장이기 때문에 태극, 음양, 오행, 기화의 계층적 발전을 단계적으로 그림을 그려 표시하지 않을 수 없었지만 이 천명도는 인간, 만물이 생겨난 이후에 있어서 인간의 위치에 서서 인간과 우주와의 관계를 밝히려는 것이니 다섯가지를 합쳐서 그려 놓아야 그 상호의 관계(위치)가 알려질 수 있기 때문에 하나의 그림으로 그렸다는 것이다.

둘째 天圓圈에 음양의 消長을 표시하는 흑백색 두 원형선과 元亨利貞·水火木金土의 위치는 무엇을 의미하는 것인가? 그것이 太極圖의 그림과 어떻게 관계되는 것인가? 이에 대한 後叙의 문답은 다음과 같다.

問·태극도에는 제2圖에 「陰中有陽, 陽中有陰」을 그려 넣었는데 이 天命圖에는 그런 것이 없지 않은가? 太極圖에는 元亨利貞이 없는데 여기는 있고 太極圖에는 「地」와 인물의 形이 없는데 여기는 있으니 무슨 까닭이나?

- 20) 太極圖說에 「五行一陰陽也·陰陽一太極也·太極本無極也」라고 실려있다. 이것은 현상계의 사물로부터 거슬러 올라가서 本體界에까지 소급해서 말하는 것이다. 즉 太極→陰陽→五行을 거꾸로 「결과에서 원인으로」의 식으로 추구해 올라가면 五行은 원래 陰陽의 一變一合에서 생겨난 것이요 또 陰陽은 太極의 一動一靜에서 생겨난 것이요 太極은 본래 無極이다.

答· [天命圖에서] 陰이 子로부터 午에 이르는 것은 陽中陰을 뜻하는 것이요 陽이 午로부터 子에 이르는 것은 陰中陽을 뜻하는 것이다. 이것은 이 그림이나 濂溪의 그림이나 다 그러한 것이다. 다만 堦계는 主客 對待를 주로 표시하려고 했기 때문에 「客」을 「主」속에 포함시켰고<sup>21)</sup> 이 그림은 運行을 주로 표시하려고 하기 때문에 때를 탄 것은 안에 있고 功을 이룬 것은 밖에 있게 된다.<sup>22)</sup> 그 실은 한가지다. [그리고 元亨利貞으로 말하면] 濂溪圖說에 말하기를 五行이 生함에 있어서 「각각 그 性을 하나씩 가진다」고 하였는데 性은 즉 理이다. 그러면 太極圖說에서 말한 「五行之性」이란 즉 이 元亨利貞을 이룸이다. 어찌 거기는 없고 여기만 있다고 할 것인가? 그리고 「地」形과 人物의 形에 대해서 말하면 이것도 太極圖說에서 취한 것이다. 소위 「眞과 精의 妙合」이니, 「成男, 成女」니, 「化生萬物」이니, 「萬物生生而變化無窮」이니 하는 것이 人·物을 말하는 것이 아니고 무엇인가? 그래서 이 그림은 人과 物의 稟賦에 근거하여 理氣의 化生을 캐어보기 위해서 만든 것이라고 말하는 것이다. 땅(地)도 하나의 物이다. 그러면 사람과 物의 形을 그리면서 地의 形을 그리는 것이 어찌 근거가 없는 것이겠는가?

셋째로 이 그림의 子午卯酉의 方位는 종래의 河圖落書의 方位와 달리 子(北方)가 위로 올라가고 午(南方)가 아래로 내려왔다. 따라서 卯酉(東

- 
- 21) 「客을 主속에 包含시켰다」는 말은 陽이 主가 될 때는 陰이 客이 된다. 그러면 陽(主)속에 있는 陰은 客이다. 그림으로는 ○이 된다. 陰이 主가 될 때는 陽이 客이 된다. 그러면 陰(主)속에 있는 陽은 客이 된다. 그림으로는 ○이 된다.
- 22) 「當時者在裏·成功者在表」로 原文은 되었다. 이것은 陰陽二氣의 消長關係를 말하는 것이니 그림에 보면 陽(白色)이 子에서 가늘게 시작하여 점점 커지면서 卯를 거쳐 午에까지 이르면 極盛하게 되니 여기서 陽은 이미 성공한 세력이 되어 다음 부터는 차츰 줄어들면서 酉를 거쳐 子에까지 이르면 極衰하여 消盡해 버린다. 이것이 陽의 消長이다. 「長」은 자라는 것을 말함이고 「消」는 줄어들음을 말하는 것이다. 陰(黑色)의 消長도 이와 같아서 처음 午에서 가늘게 시작해 가지고 酉를 거쳐 子에 이르러 極盛해지고 그 후부터 세력이 줄어들면서 卯를 거쳐 午에 이르면 消盡해 버린다. 자랄 때는 「때를 탄 것」이요 極盛하면 「성공한 것」인데 성공하면 풀러서게 된다. 때를 탄 때는 활동무대 안에서고 때가 지나면 활동무대 밖으로 밀려나가게 된다. 즉 陽은 子에서 卯를 거쳐 午까지 이르는 사이는 안에 있고 午로부터 酉를 거쳐 子에 이르는 사이는 밖에 있다. 陰도 자라는 동안은 안에 있고 消하는 동안은 밖에 있다.

西)의 方位도 바뀌었다. 이렇게 방위의 변경을 가져온 이유는 무엇인가?

問·太極圖는 왼쪽이 陽이요 오른쪽이 陰이다. 이것은 河圖洛書의 「앞은 午, 뒤는 子, 左는 卯, 右는 酉」로 하는 方位에 根據한 것으로서 萬世不易의 定分이다. 그런데 이 그림은 전연 이와 반대로 위치가 되었으니 너무 疎謬 하지 않은가?

答·그렇지 않다. 이것은 方位를 바꿔 놓은 것이 아니라 그림 보는 사람의 그림에 대한 主客位置를 달리했을 뿐이다. 河圖洛書나 其他圖書의 위치는 다 北으로써 主를 삼고 보는 사람도 北으로 따라 보게 되었다. 이렇게 되면 그림과 사람이 主客의 구별이 없어진다. 그래서 전후, 좌우, 동서남북이 다 바뀌지 않는다. 그러나 그림이 主가 되어 北에 있게 되고 보는 사람은 客이 되어 南에서 보게 된다. 客으로부터 主를 向하면 南으로부터 北을 向하는 것이 된다. 그러므로 그 전후·좌우는 보는 사람의 向背에 따라서 바꾸는 것이요 天地의 동서남북의 본래 위치가 변한 것은 아니다.

이상 세 가지 설명으로 우리는 이 天命圖의 大體의 구상을 알 수 있게 된다. 이제 天明圖說 본문에 대하여 節을 따라 내용을 검토해 보기로 한다.

### ① 「天卽理」의 문제

圖說의 제1절은 「天命」圈에 대한 설명이다. 이 「天命」이란 말은 中庸의 「天命之謂性」이란 그 天命을 말하는 것이다. 그러나 퇴계는 이것을 「理氣妙凝」으로 표시하였다. 그 이유를 그는 이렇게 설명한다. 『太極圖는 太極에서 시작하여 다음 음양, 다음 오행으로 되고 그런 다음 「無極之眞, 二五之精」이 妙合而凝하는 그림이었다. 이 「妙凝」圈이 卽 이 그림에서 보이는 天命圈이다 朱子は 말하기를 太極이 動靜을 가지는 것은 바로 그것이 天命의 유행이라고 하였다. 인물이 生한 후에 인물의 입장에서부터 유행을 거슬러 올라가면 妙凝한 곳에 이르러 극치가 된다. 그래서 이 「天命」圈을 이 그림의 꼭대기에 놓는다. 그렇게 함으로써 [天圓과 지방사이에 위치하여] 天命의 際接을 뜻하게 된다.』<sup>23)</sup> 이것으로 우

리는 天命圈이 왜 그림의 꼭대기에 놓이게 된 이유를 알 수 있는 동시에 또 왜 그것을 「理氣妙凝」으로 표시하는지도 알 수 있다. 理氣妙凝이란 즉 太極圖에서 말한 「無極之眞, 二五之精, 妙合而凝」을 가리켜 말한 것이다. 「無極之眞」을 「理」로 보고 「二五之精」을 氣로 본 것이다. 이제 圖說 제1절의 설명을 소개하면 다음과 같다.

天은 즉 理이다. 그 덕이 네가지 있으니 元, 亨, 利, 貞이다 네가지의 實을 誠이라 한다. 元이란 [流行의] 始의 理요 亨이란 通의 理요 利란 遂의 理요 貞이란 成의 理이다.<sup>24)</sup> 그것이 순환하여 쉬지 않는 所以는 眞實無妄한 妙用 즉 소위 誠때문이다. 그러므로 二五가 流行함에 際하여 이 네가지는 항상 그 속에 붙어 있어서 物을 命하는<sup>25)</sup> 근원이 된다. 그러므로 陰陽五行의 氣를 받아서 形을 이룬 物은 元亨利貞의 理를 性으로서 갖추어 있지 않은 것이 없다. 그 性의 명목이 다섯이 있으니 仁, 義, 禮, 智, 信이라 한다. 그러므로 四德과 五常은 상하<sup>26)</sup>가 하나의 理로서 天과 人의 분간이 없는 것이다. 그런데 聖과 愚, 人과 物의 차이가 있게 되는 까닭은 氣가 그렇게 만든 때문이요 元亨利貞이 본래 그러한 것은 아니다. 그래서 子思는 곧바로 「天이 命한 것을 性이라」고 했던 것이니 그것은 二五妙合의 源으로서 四德을 가리켜 말한 것이다. 理는 본래 하나인데 그 덕이 네가지가 되는 것은 무슨 까닭인가? 가로대 ··理는 太極이다. 太極 가운데는 본래 아무것도 없는 것이니 어찌 四德이란 이름이 있을 수 있겠는가? 다만 유행한 뒤에 있어서 보면 모든 유행에는 반드시 그 始가 있고 始가 있으면 반드시 그 通이 있고 通이 있으면 반드시 그 遂가 있고 遂가 있으면 반드시 그 成이 있다. 시작(始)하여 커지고(通) 커져서 말하면 네개의 理가 있다. 그러므로 天은 하나의 理로써 萬物에 命하고 萬物은 각각 하나의 理를 가지고 있는 것이 이 까닭이다. (全書下·속집권8·140면 下段後半~141면 상단 전반)

이상 제1절에서 밝혀진 이론을 요약해 보면 (1)天은 즉 理요 理는

23) 全書上·卷四十一·雜著·九一三面下段後半

24) 始=시작하다 통=커지다.자라다. 遂=여물다. ··되다. 成=이루다. 끝마치다

25) 「命物」-物을 命한다는 말은 萬物의 性을 賦與한다는 말임

26) 上은 天을, 下는 人間을 뜻함



본래 하나이다. (2)하나인 理가 네가지 명목인 元亨利貞의 理로 갈라지게 되는 것은 조화·유행의 과정에 있어서 「始, 通, 遂, 成」하는 단계적 변화가 있기 때문이다. (3)元亨利貞의 변화가 부단히 계속되는 이유는 誠때문이요 誠은 즉 진실되어 거짓없는 「妙」로서 元亨利貞의 실제내용이 된다. (4)陰陽五行의 流行(변화)에 있어서 이 元亨利貞 四德은 그속에서부터 있어서 物을 命하는 근원으로 된다. 그래서 모든 物은 다 陰陽五行의 氣를 타서 形으로 삼고 元亨利貞의 理를 타서 性으로 삼는다. (5)天의 元亨利貞 四德과 인간의 인의예지신 五常은 동일한 하나의 理다. 다만 사람에 있어서 聖인과 愚人の 차별이 있고 또 사람과 동식물과의 차별이 생기는 것은 氣때문이다. (6)中庸의 天命之謂性이란 말은 二五妙合의 源을 말하는 것이니 그것은 즉 四德을 가리킨 것이다.

여기서 한가지 문제가 제기된다. 즉 「天」을 理라 한다면 「天이 命한다」할 때의 天道 理로 보아야 하느냐 그렇지 않으면 「惟皇上帝降衷于下民」이라 한 上帝와 같은 의미의 天으로 보아야 하느냐? 다시 말하면 天을 인격적인 天으로 보아야 하는가 비인간적, 자연한 天으로 보아야 하느냐가 문제된다. 왜냐하면 인격적인 天이라면 命을 할 수 있지만 자연한 天이라면 命을 할 수 없기 때문이다. 만약 天을 순수한 理로만 간주한다면 그것은 비인격적인 것, 自然한 것이라 할 수는 있어도 人格적인 것이라고 보기는 어렵다. 그렇다면 「命한다」는 말은 「명령한다」는 뜻으로 풀이하기는 곤란하다. 朱子の 「天命之謂性」章註를 보면 「天이 음양오행으로 만물을 化生함에 氣로써 形을 이루고 理 또한 부여되니 마치 命을 한 것 같다」고 하였다. 「마치……같다」라고 하는 것은 하나의 比喩로서 한 말이요 실제적 의미의 명령이란 말은 아니라는 것이다. 이것으로 보면 朱子는 天을 고대 사람들이 생각하던 上帝같은 天으로 생각한 것이 아니라 「자연한 理」로서의 天으로 생각했던 것이다. 「자연한 理」를 明道가 「天理」라고 하여 「天理 두 字는 내가 體認해 낸 것이다」고 자부했던 것이다. 程朱철학의 특이한 점은 天을 理로 본 데 있다. 天을 理로 본다는 것은 天으로부터 그 종교적 人格神의 의미를 제거하고 「자

연적」·「합리적」·「법칙적」 의미만 남겨두는 것이다. 朱子の 「격물치지」의 철학사상은 사실 이러한 天理觀을 전제로 했던 것이다.

이제 퇴계가 「天卽理也」라고 한 것은 程朱철학의 이런 대전제를 그대로 받아들인 것으로 일단 간주해야 할 것이다. 그런데 그는 동시에 天을 上帝같은 의미로 사용한 것이 여러개 발견된다. 제6절에서 「天之降命于人也…」란 말이 있고, 제10절에 「人之受命于天也…」란 말이 있으며 「天命圖說後叙」에는 「上天命物之道」란 말이 보이고 太極圖의 「無極而太極」을 가리켜 「乃是上帝降衷之最初源頭」란 말까지 사용하고 있다. 이로써 보면 퇴계는 「天卽理也」란 程朱哲學의 근본전제를 받아들이면서도 天의 종교적 神적 의미를 그냥 보유하고 있는 것 같다. 이 점은 퇴계철학의 이론적 모순 같이 보이면서도 실은 그 철학의 심원한 일면을 보여주는 것도 되지 않는가 생각한다. 이에 관해서는 다음 敬畏의 문제를 논할때 다시 언급하기로 한다.

## ② 理와 氣의 관계

천명도설의 제2절은 「五行之氣」를, 제3절은 「理氣之分」을, 제4절은 生物之原을, 제5절은 「人物之殊」를 각각 논하고 있으나 합해서 보면 모두 理氣관계를 논한 것으로 볼 수 있다.

천지간에 理가 있고 氣가 있다. 理가 있으면 곧 氣가 싹트고(纔有理便有氣朕焉) 氣가 있으면 곧 理가 따른다.(纔有氣便有理從焉) 理는 氣의 帥가 되고 氣는 理의 卒이 되어 天地의 功을 이룬다. 理란 즉 四德이요 氣란 즉 五行이다. 그것이 流行함에 있어서 元은 物을 「始」하게 하는 理임으로 木의 氣가 이 理를 받들어서 物을 生하고, 亨은 物을 「通」하게 하는 理임으로 火의 氣가 이 理를 받들어서 物을 기르고(長), 利는 物을 「遂」하게 하는 理임으로 金의 氣가 이 理를 받들어서 物을 거두어들이게 하고(收), 貞은 物을 「成」하는 理임으로 水의 氣가 이를 받들어서 物을 감추게 한다. 土는 四季에 다 갖추었다.(右제2절) 理밖에 氣가 없고 氣밖에 理가 없다. 理와 氣는 본래 잠시도 떨어져 있지 못한다. 그러나 그 「分」은 또 서로 섞이어 분별이 없고 또 반드시 四德을 포함

시켜서 五行은 같은 하나의 음양임(五行一陰陽也)과 오행은 각각 하나의 性을 가짐(五行各一其性)을 표시한 것이다. 그리고 四德을 五行속에 圈書한 것은 理가 氣에 섞이지 않으면서도 또한 氣를 떠나지 못함을 보인 것이다.(右제3절)

무릇 物의 生함은 그 形은 비록 木의 氣를 기다려 이루어지지만 그 形이 形되는 소이의 근원은 氣에서 싹트는 것이다. 어찌 그런 줄을 아는가? 대개 物이 生하는 소이는 그 처음엔 다 水의 氣를 타 가지고 차츰 응취해서 오랜 뒤에 굳어지어 形을 이루는 것이다. 천지가 生하는 것도 먼저 水氣로써 이루어지지 않음이 없다.(元의 시작이 水에서부터 출발하는 이유의 설명(右제4절))

이상에서 밝혀진 것은 (1)천지만물이 모두 理와 氣로써 이루어진다는 것, (2)氣는 形을 이루게 하고 理는 性이 된다는 것, (3)理는 마치 장수와 같이 氣를 거느리고 氣는 질병과 같이 理에 따른다는 것, (4)따라서 元亨利貞의 理가 주재하기 때문에 木, 火, 金, 水의 氣가 이에 順承하여 春生 夏長 秋收 冬藏과 같은 生長收藏의 현상이 생겨난다는 것, (5)理와 氣는 서로 떠나지 못하면서도 서로 섞이지 아니한다는 것, (6)생물의 原은 水에서부터라는 것 등이다. 퇴계의 理氣 관계론에 있어서 특히 지적해 두어야 할 것은 「理는 氣之帥요 氣는 理之卒」이란 말이다. 「帥」는 장수요 「卒」은 질병이다. 이것은 理가 氣를 주재하고 氣는 理에 순종한다는 것을 뜻하는 말인데 이 말은 理氣관계의 실상(사실)을 말하는 것인가 아니면 理氣관계의 당위(理想)를 말하는 것인가 확실치 않다. 제2절에서 「元은 物을 始하게 하는 理임으로 木의 氣가 이를 받들어 物을 生하게 하고, 亨은 物을 通하게 하는 理임으로 火의 氣가 이를 받들어…」云云한 것은 사실상(자연의 세계)에 있어서 理가 氣의 主宰가 되고 氣는 理에 따른다는 것을 말한 것이다. 그러나 인간의 세계에 있어서는 氣가 理에 순종하지 않기 때문에 理가 나타나지 못한다는 것으로 악의 유래를 설명하는 것이 또한 성리학의 기초이론의 하나다. 이것은 퇴溪도 그대로 받아들이는 이론이니, 그렇다면 「理師氣卒」은 반드시 사실이 아님을 알 수 있다. 그러면 왜 「理帥, 氣卒」說을 퇴계

는 주장하는 것인가, 이것은 그의 修養論-敬의 이론과 관계 있으므로 「敬」의 문제와 함께 재론하기로 한다.

### ③ 氣의 偏正과 通塞-人·物性の 차이

이상 지금까지의 설명은 천명도의 外圓 즉 天圓圈에 대한 설명이었다 이하에서는 천명도의 내면-즉 地方圈에 대한 설명이 될 것이다. 만물과 인류는 다 땅(지구)위에 서식하는 것이라 해서 옛날 天圓地方說에 의하여 만물과 인간을 「地方」(즉 地球)이란 그림 속에 표현해 보려고 한 것이다. 먼저 인간과 「物」-禽獸, 魚鼈, 草木-의 차이를 그림의 색깔로 나타냈다. 즉 인간은 흰 빛깔로 표시하되 위 머리부분은 둥글게하고 아래 발 부분은 모나게 그렸다. 이것을 「人形」이라 표시하고 「頭圓足方」「平正直立」이라고 인간의 외형을 묘사했다. 平正直立이란 똑바로 곧추어서 걸어다니는 자세를 말하는 것이다. 人形 밖은 금수초목의 세계로 포위되었는데 그것은 검은 빛깔로 표시되었다. 특히 금수와 초목은 그 상태를 「橫生」「逆生」으로 구별하여 표시하였다. 그리고 「生」표시에 있어서 금수는 性과 외부와의 사이에 한줄기의 백색이 그려져 외부로 통하는 것을 보이고 이것을 「或通一路」라 표시하였고 초목은 「性」이 완전히 흑색으로 둘러쌓여 외부와의 통로가 전혀 없으므로 이것을 「全塞不通」이라고 표시하였다. 이와 반대로 인간에 있어서는 「性」은 인의예지로 표기되고 「五性旁通」이라고 표시하였다. 그러면 왜 人과 物사이에 이러한 차별이 생기게 되는가? 퇴계는 이렇게 설명한다.

천지의 理는 하나이나 氣는 만가지로 다르다. 그러므로 理를 캐어보면 모든 만물이 같은 하나의 性을 가지지만 그 氣로써 논하면 만물이 갈라져 각각 자기의 氣를 가진다. 왜냐하면 理가 理됨은 그 體가 본래 虛한 까닭이다. 虛함으로 對가 없다. 對가 없으므로 사람에게 있어서나 物에 있어서나 가감될 것이 없이 하나가 되는 것이다. 그러나 氣에 이르러는 비로소 음양대립의 象이 있어서 서로 그 원인이 된다. 그러므로 陰속에 陽이 없을 수 없고 陽속에 陰이 없을 수 없으며 陰中陽속에 또 陰이 없을 수 없다. 이리하여 그 변함이 十, 百, 千, 萬에 이르러 각각 對가 없

을 수 없다. 그러면 무릇 이 理와 氣를 받은 物은 그 性은 다를 것이 없으나 그 氣는 偏과 正의 차이가 없을 수 없다. 그러므로 사람이나 物이 生함에 있어서 그 음양의 정기를 얻은 것이 사람이 되고 음양의 偏氣를 얻은 것이 物이 된다. 사람은 음양의 정기를 얻었으니 그 기질이 통하고 명할 것을 가히 알 수 있다. 物은 음양의 偏氣를 얻었으니 그 氣質이 塞하고 暗한 것을 알 수 있다. 그러나 人과 物에 就하여보면 사람은 正하고 物은 偏하며 금수와 초목에 就하여 보면 금수는 偏中의 正이요 초목은 偏中의 偏이다. 그러므로 금수는 그 기질 중 혹은 한 줄기의 통하는 곳이 있지만 초목은 다만 그 理를 갖추었을 뿐 전혀 막혀서 通치 못한다.

사람과 금수·초목의 형이 圓, 方, 橫, 逆의 차이가 있는 것은 무슨 까닭인가? 人物의 형이 다른 까닭도 역시 陰陽二氣때문이다. 대개 陽의 性은 順하고 平하나 陰의 性은 逆하고 仄꾸로 간다. 사람은 천지의 秀子로서 陽이 된다. 그러므로 머리는 반드시 天과 같고 발은 반드시 地와 같아서 平正直한다. 物은 천지의 偏塞子로서 陰이 된다. 그러므로 사람과 같지 아니하고 혹은 橫하며 혹은 逆한다. 그러나 금수는 陰 중의 陽이므로 그 생애가 완전히 仄꾸로 되지 않고 가로로 되었으며 초목은 陰 중의 陰이므로 그 생애가 반드시 逆으로 仄꾸로 된다. 이는 다 氣를 타받음이 같지 아니하며 氣에 順과 逆의 차이가 있어서 그렇게 된 것이다. (右제5절)

이상 제5절에서 밝혀진 것을 요약하면 (1)人과 物의 차이는 氣의 正에서 유래한다는 것, 즉 正하고 通한 氣를 탄 것이 인간이요 偏하고 塞한 氣를 탄 것이 物이라는 것, (2)같은 偏한 氣 중에도 금수는 偏 중의 正(陰中陽)을 얻었으므로 一路의 通함이 있고 초목은 偏 중의 偏한 것(陰中陰)을 얻었으므로 全塞不通이라는 것, (3)이와 반대로 인간은 正한 氣를 얻었으므로 通하고 밝다는 것, (4)人物의 형태의 平正·橫·逆의 차이도 氣의 順·逆이 다른 까닭이란 것이다.

이 제5절의 이론은 程朱性理學의 세계관을 말하는 것으로서 理를 동일·통일·보편화의 원리로 보고 氣를 차별분열·특수화의 원리로 본 점이 그 특색의 하나요, 초목·금수·인간의 차별을 모두 陰陽二氣의 변

화과정에서 생긴 진화상의 정도(혹은 층차)의 차이로 본 것이 그 특색의 둘째이다. 초목·금수·인간의 차이를 氣의 유행변화의 과정에서 생긴 층차의 차이로 보는 이 견해는 진화론 이후의 현대자연과학에서 말하는 「유기론철학」(philosophy of Organism)과 일치한 견해라 하여 J. Needham<sup>27)</sup>은 이를 매우 중요시하였다. 이제 퇴계의 이 제5절 설명은 「유기론적진화관」을 더욱 확고히 한 느낌이 있다. 이러한 견해에 의한다면 동양고대의 「上帝=조물주」사상이나 기독교의 창세기적 세계관은 모두 부정되는 것이다. 퇴계는 과연 조물주인 上帝사상을 완전히 버린 것인가? 다음 다시 논급하기로 한다.

#### ④ 心性情과 理氣-人間本質構造의 문제

이제 우리는 천명도의 핵심이 되는 心性圈○에 대한 고찰을 해야 할 순서에 이르렀다. 이 心圈의 그림과 그 표기된 글자들은 心性情문제, 즉 인간의 본질구조에 관한 문제로서 다음 情圈에서 논할 사단칠정문제와 함께 퇴계철학의 골자를 이루는 것이다. 우선 그림의 겉모양부터 보면 心圈은 그 외부에 氣와 質을 갈라서 좌우로 표시하였다. 이것은 心은 氣質을 떠나서 있을 수 없다는 것을 뜻한다. 心 속에 갖추어 있는 것은 「性」인데 性의 내용은 인의예지로 표시되었다. 그런데 인의예지의 위치는 元亨利貞, 혹은 木火金水の 방위에 따라 배치된 것이 주목된다. 그리고 性의 내용이 陽村의 천인심성합일도에 있어서나 秋巒의 천명구도에 있어서나 다 인의예지신 다섯으로 되었는데 이 新圖에서는 인의예지 네 가지로만 표시하였다. 이것은 퇴계가 「信」을 性 속에서 제거하기 위해 그런 것이 아니라 마치 五行에 있어서 「土」가 四季에 寄旺한다 해서 金木水火만 적어도 「土」는 그 넷 속에 들어있는 것으로 인식되듯이 「信」도 오행에 있어서의 「土」와 같이 인의예지의 어느 것에나 다 분속되기 때문에 표기하지 않아도 그 속에 들어 있는 것으로 간주한다는 것

27) Joseph Needham, Science and Sivilization in China, Vol 2nd, Chapter 16, pp. 474, 475, 476, 479

을 전제로 했기 때문이 아닌가 생각한다. 그러기 때문에 圈內에는 「인의예지」만 기입하고 圈外에는 五性旁通이라고 표시했다. 이제 心圈에 대한 퇴계의 설명을 들어보기로 한다.

問·人心에 갖추어 있는 것을 갈라서 말할 수 있는가?

答·하늘이 사람에게 命을 내릴때 이 氣가 아니면 이 理를 붙여있게 (寓)할 곳이 없고 이 心이 아니면 이 理와 氣를 붙여있게 할 곳이 없다. 그러므로 心은 虛(理)하고 靈(氣)하여 理氣의 집이 된다. 그 理는 즉 四德의 理로서 五常이 되는 것이요 그 氣는 즉 二五의 氣로서 기질이 되는 것이다. 人心에 갖추어 있는 이것은 다 天에 근본을 둔 것이다. 그러나 五常이란 것은 순선하고 악이 없으므로 그 발한 四端도 不善함이 없으나 기질이란 것은 본연의 性이 아님으로 그 發한 情정은 사악에 흐르기 쉽다. 그런즉 性情의 이름은 비록 하나이나 性정의 用은 다르지 않을 수 없다. 그리고 性이라 情이라하는 것이 갖추어져서 운용하게 되는 까닭은 다 이 心의 妙 때문이다. 그러므로 心이 주제가 되어 항상 性과 情을 거느린다(統). 이것이 人心의 大概이다.

問·그러면 情이 心圈밖에 있는 것은 무슨 까닭인가?

答·오행은 본래 마땅히 음양권안에 있어야 할 것을 理계는 태극도밖에 두었다. 그것은 그림으로 구별을 하려니 부득이한 일이다.(情을 心圈밖으로 내보낸것도 情에 대한 것을 그림으로 따로 표시하려 하니 역시 부득이 그렇게 한 것이다-필자보충한 말임) (右제6절)

問·性情의 명목을 반드시 四德·五行과 서로 맞추어서 배열한 것은 무슨 까닭인가? [性情의 명목이란 즉 心圈에 기입된 「인의예지」와 情圈에 기입된 「측은, 수약, 사양, 시비」와 「喜怒哀樂愛惡欲」을 말하는 것이요 「四德」과 五行은 天圓圈속에 그려져 있는 元亨利貞과 木火金水를 말하는 것이다.-필자 주]

答·사람의 五성과 四端은 본래 天의 四德과 서로 응하여 각각 소속이 정해 있다. 다만 情정의 분속이 좀 어긋나는 듯하나 그러나 類로써 미루어 보면 역시 각각 합치되는데 있다. 즉 喜와 愛는 木에, 樂은 火에, 怒와 惡은 金에, 哀는 水에, 欲은 土에 각각 배당되는 것이다. 이것은 天과 人이 일체가 되는 소이다.(右제7절)

이상 제6절·제7절에서 밝혀진 것은 다음 네가지로 요약된다. (1)心은

허령한 것으로서 理와 氣의 붙어있는(寓居) 집이다. 心 속에 갖추어 있는 것은 理로서의 五常(인의예지신)과 五常의 發인 사단의 情과 「氣質의 發인」 칠정과 心의 發인 意이다. 만약 「發」하기 이전의 것으로만 말한다면 心 속에 갖추어 있는 것은 오직 元亨利貞四德의 理에서 유래한 인의예지신 五常의 「性」이 있을 뿐이라 하겠다. (3)性的 發인 사단은 순선하고 기질의 發인 칠정은 사악에 흐르기 쉽다. (4)사람의 五性, 四端과 七情은 다 天의 四德, 五行과 상응하는것, 즉 天과 人은 이런 점에서 일체가 된다는 것이다.

여기서 지적해 두어야 할 것은 「心統性情」이란 말을 퇴계가 어떻게 이해하고 있는가 하는 점이다. 「統」字의 해석이 본래 두가지 있다. 하나는 兼攝한다는 뜻이요 하나는 統率한다는 뜻이다. 兼攝한다는 뜻으로 해석하면 心은 오직 性和 情을 갖추어 있다는 의미밖에 되지 않는다. 그러나 統率한다는 의미로 해석될 때는 心은 단순한 소유자만이 아니라 능동적인 主宰者로 된다. 朱子の 해석대로 하면 心은 主宰者로서 「具衆理而應萬事」하는 虛靈한 실체이다. 퇴계는 「性이라 하는 것이 갖추어지고 運用되는 것은 다 心의 妙때문이다. 그러므로 心이 主宰가 되어 항상 性情을 거느린다」하였으니 心을 主宰者로 본 것이 사실이다. 그러나 「主宰」란 말의 내용이 문제이다 왜냐하면 心은 理와 氣의 습으로 되어 있다. 그러므로 主宰한다면 理가 主宰하느냐 氣가 主宰하느냐 하는 문제가 저절로 생긴다. 퇴계가 理氣互發說을 주장하여 「四德은 理가 發하여 氣가 따르는 것이요 七情은 氣가 發하여 理가 타(乘)는 것이라」고 答寄明彦四七辨第二書에서 말한 일이 있거니와 여기 「理가 發하여 氣가 따른다」는 것은 理가 主動이 되고 氣가 被動이 되는 것이요. 「氣가 發하여 理가 탄다」는 것은 氣가 主動이 되고 理가 被動이 되는 것이다. 이것은 다시말하면 퇴계는 理와 氣가 대등한 입장에서 서로 主宰者가 되는 것이라고 보는 것이라 말할 수 있다. 高峯이 퇴계의 理氣互發과 四端七情의 大學分屬을 반대한 이유는 이런 이원론적인 理氣觀에 불만이 있었기 때문이다.



### ⑤ 「幾와 善惡」-선악의 유래문제

이상은 心圈에 관한 설명이다. 이제 情圈○에 대한 설명을 고찰하기로 한다. 이 情圈에서 표시하려고 한 것은 濂溪의 太極圖說에서 말한 「五性感動, 而善惡分, 萬事出」이라한 사상이다. 원래 情이란 性의 發한 것을 말하는 것임으로 그것은 당연히 性圈(卽心圈)에 포함시켰어야 할 것이요 따로 獨自의 圈을 차지할 성질의 것이 아니다. 意도 心의 發한 것을 말하는 것임으로 역시 心圈에 포함시켜야 할 것이다. 그러므로 陽村의 天人心性合一圖는 情과 意가 모두 四端·七情과 함께 心圈(心字形)內에 그려져 있다. 그런데 이제 天命圖에서는 情·意를 心圈밖으로 내보내어 따로 하나의 圈으로써 그려 놓았다. 이것은 前節에서 설명한 바와 같이 설명상 부득이한 일이라고도 하겠으나 이론상으로 惻隱羞惡辭讓是非의 四端이나 喜怒哀樂愛惡欲의 七情같은 것은 모두 性이 發하여 밖에 드러난 것임으로 이런 것은 볼 수 있고 들을 수 있는 경험적인 것이다. 그것이 發하기 전에는 오직 「中」으로서 그것은 「性」이라 할 수는 있어도 情이라 할 수는 없다. 이런 까닭에 情은 心圈外에 따로 情圈을 차지하게 하는 것이 타당하고 합리한 일이라고 생각한다.

이제 情圈의 그림을 보면 心圈과 경계되는 곳에 안속에는 중앙에 「情」자, 좌우에 「意」자를 표기하고 그 밑에 善幾라고 기입하였으며 겉에는 「八」과 같이 두개의 사선이 좌우로 그려지고 그 사선끝에 「惡幾」란 두자가 반쪽으로 갈라져서 좌우로 기입되었고 사선의 시작된 곳에는 「省察」 두 자가 가로 기입되었다. 이것은 무엇을 의미하는가? 중앙의 「情」자는 性이 發한 것을 표시하는 情이요 좌우의 「意」자는 心이 發한 것을 표시하는 意이다. 이제 圖說의 설명을 보면 이러하다.

問·「意」아래에 「善幾」, 「惡幾」의 구분이 있는 것은 무슨 까닭인가?

答·意란 것은 心의 發한 것이요 心이란 性·情의 주인이다. 그러므로 이 心이 발하기 전에는 마치 태극이 動靜의 理를 갖추어 있으면서도 아직 음양으로 갈라지지 않는 것과 같아서 心의 이면이 혼연히 하나의 性

으로서 순수히 선하고 악이 없다. 그러나 이 心이 이미 發한 때는 마치 태극이 이미 動靜으로 갈라져서 동해 陽이 되고 靜해 陰이 된 것과 같다. 이때에 氣가 비로소 작용을 일으킨(用事)다. 그러므로 그 情의 發함이 선하고 악하고 하는 차별이 없을 수 없다. 그러나 그 끝(端)은 매우 미미하다. 이에 意가 心의 發로 되어 그 情을 껴 가지고 좌우하므로 혹은 천리의 私에 따라서 선악의 구분이 이로부터 결정된다. 이것이 소위 「意幾善惡」이란 것이다. 그렇지만 선(한情)의 發은 고유한 것에서 근원해 온 것이므로 바로 곧장 이루어져서 順하고 악(한情)의 싹틈은 본래 없던 것에서 나오는 것이므로 곁으로 가로질러 順치 못하다. 趙致道の 誠幾圖<sup>28)</sup>가 이 때문에 지어졌는데 이에 그 說을 채택하였다.

이것이 제8절에서 말한 「意幾善惡」의 해석이다. 이 해석의 요점은 (1)心이 發하기 전에는 오직 性만이 혼연히 갖추어 있으므로 그것은 순 선하고 악이 없다. (2)心이 發할 때 氣가 用事(작용)하게 됨으로 그 發한 情이 선악의 차별이 생긴다. 그러므로 선과 악의 문제는 「發」이후에 생기는 문제요 發 이전에는 理로서의 性이 心속에 갖추어 있을 뿐이다. 그러면 發한 후에 왜 선악의 문제가 생기는가? 그것은 發할 때 氣가 用事하게 되는데 氣는 淸濁粹駁의 차이가 있으므로 그 차이 여하에 따라서 發하는 情이 「時, 所, 位, 宜」에 꼭 들어맞게 되는 수 있고 들어맞지 못하게 되는 수도 있다. 들어맞으면 이것을 「中節」이라 하고 들어맞지 못하면 이것을 「不中節」이라 한다. 中節하면 그것은 善이 되고 不中節하면 그것은 惡이 된다.

그런데 여기에 한가지 문제되는 것은 「發」에는 「性의 發」과 「心의 發」이 있다. 性의 發은 「情」이라 하고 心의 發은 「意」라고 하였다. 그러면 氣가 用事함에 따라서 선악이 생긴다는 말은 「性이 發」하는 경우와 心

28) 趙致道の 誠幾圖는 周濂溪의 「誠無爲·幾善惡」이란 말을 그림으로 표시할 때 「直出者爲善·旁出者爲惡」으로 그려야 한다는 것이다. 즉 誠-幾-善惡의 형식으로 해야 한다는 이론이다. 이유는 ··사람의 性은 본래 선하기 때문에 誠에서 幾를 거쳐 善으로 향하는 것은 마치 나무의 뿌리로 부터 곧장 자라서 올라가는 줄기와 같고 악으로 향하는 것은 마치 나무의 겉가지가 뺏어 나가는 것과 같기 때문이라 한다. (心經附註 권2 「大學誠意章」 주참조)

이 發하는 경우에 다같이 적용되는 말인가? 양촌의 합일도로 보거나 추만·퇴계의 천명도로 보아서는 性의 發에는 氣가 用事함이 없고 오직 心의 發에만 氣가 用事하는 것 같이 되었다. 그렇기 때문에 「善의 發함은 본래 고유한 것에서 근원해 오기 때문에 바로 곧장 이루어지어 順하고(善之發也, 原於固有, 故直遂而順) 惡의 싹틈은 본래 없는 데서 나옴으로 겉으로 가로질러 順치 못하다.(惡之萌也, 出於本無, 故旁橫而戾)라고 도설에서 설명했던 것이다. 「본래 있던 것」(固有)이란 즉 「心에 갖추어 있는 性으로서의 天理를 말하는 것이요 「본래 없던 것」(本無)이란 즉 發할 때 用事로서 비로소 생기는 人欲을 말하는 것이다. 性이 發할 때는 氣가 중간에서 방해하는 작용(用事)이 없기 때문에 性속에 있는 天理가 순조롭게 실현되어 나타남으로 이것을 「直遂而順」이라 하고 心이 發할 때에는 用事할 때 생기는 人欲으로 인해서 理의 실현이 가로막혀 순조롭게 되지 못한다. 이것을 「旁橫而戾」라고 한 것이다. 그림으로는 「旁橫而戾」는 ○로 그려지고 「直遂而順」은 Ⅱ로 그려졌다. 「直遂而順」한 것은 「善幾」가 되고 「旁橫而戾」한 것은 「惡幾」가 됨으로 「善惡分·萬事出」이라고 하는 것이다. 善幾의 결과는 사단이 되고 칠정의 善한 것이 되며 善幾의 결과는 四端滅息, 七情乖反이 된다. 「幾」라 마치 十字街路의 두 갈림길이 한군데로 모인 점과 같다. 이것을 濂溪는 「動而未形有無之間」이라고 말한다. 즉 마음이 움직이기는 움직였지만 아직 이것이나 저것이나가 미처 정해지지 않은(未形有無) 그 순간을 말하는 것이다. 이 순간에서 天理와 人欲의 갈림길이 갈라진다.

#### ⑥ 四端七情과 理發氣發의 문제

이제 情이 發한 이후의 情의 내용에 대하여 고찰해 보면 情圈의 그림 속에는 「측은·수악·사양·시비」 사단이 木, 化, 金, 水의 위치에 따라 중앙에 배정되어 있고 그 주위로 「喜怒哀樂愛惡欲」 칠정이 또 五行方位에 맞춰 배정되어 있다. 그리고 이 사단과 칠정을 각각 「理之發」, 「氣之發」로 對擧하여 표시해 놓았다. 이와 같이 그림을 그린 그 이론적 배경은 이러하다. 心은 理와 發의 근원이 되는 수도 있고 氣가 發의 근원이

되는 수도 있다. 당초 추만은 「四端發於理」 「七情發於氣」라고 했었는데 퇴계는 이것을 고쳐서 「四端理之發 七情氣之發」이라고 했다. 문구의 표현은 다소 다를지 모르나 「理와 氣가 서로 互發하는 근원이 된다는 내용적 의미는 매한가지다. 이와 같이 사단과 칠정을 理氣에 분속시켜 理氣의 二元的 互發로 보는 퇴계에 기고봉은 불만을 품고 드디어 이것을 발단으로 하여 퇴계와의 사이에 四七理氣의 논쟁이 벌어졌던 것이다. 이 변론은 이미 잘 알려진 것이므로 여기에 그 내용소개는 생략하고 다만 퇴계와 고봉이 끝까지 서로 양보하지 아니한 각자의 입장을 말하면 고봉은 (1)四端七情을 다 같은 하나의 情으로 보고 (2)情은 性이 發한 것이니 사단이나 칠정이 다 같이 性에서 發한 것이다. (3)단 사단은 發한 情가운데서 善한 一邊만을 끄집어내서 말한 것이요 칠정은 善한 것 惡한 것(즉 中節, 不中節한 것)을 혼합해서 말한 것이다. 그러므로 사단은 順善하지만 칠정은 有善有惡하다. (4)그러나 그렇다 해서 사단은 理만이 發한 것이요 칠정은 氣만이 發한 것이라고 말할 수 없다. 왜냐하면 理와 氣는 비록 다르지만 서로 떠나지 못하는 것이므로 發한다 할 때에 理만 發한다는 것은 이론도순이 되기 때문이다. (5)칠정만 外感·內應한 것이 아니라 사단도 外感·內應하는 점에 있어서 칠정과 크게 다를 것이 없다. 사단이나 칠정이 다 같은 情임은 사실이다. 그리고 사단이 理만의 發이 아님도 칠정이 氣만의 發이 아님도 사실이다. (2)그러나 그렇다해서 사단과 칠정을 같은 것으로 混一해서는 안된다. (3)왜냐하면 사단과 칠정은 각각 그 主해서 말하는 것이 다르고 그 所從來가 또 다르기 때문이다. (4)즉 사단은 비록 氣가 따라 있지만 주로 하여 말하는 것이 理에 있고 氣에 있지 않으며 칠정은 비록 理도 겸해 있지만 주로하여 말하는 것이 氣에 있고 理에 있지 아니하다. (5)사단은 그 所從來가 本然之性에서 온 것이요 칠정은 그 所從來가 氣質之性에서 온 것이다.

이상이 고봉과 퇴계의 주요한 논쟁점이었다. 퇴계는 변론도중에 理氣不相離를 강하게 내세우는 고봉의 이론에 몰리어 「四端理之發」, 「七情氣之發」이란 말을 고쳐서 「四端理發而氣隨之」 「七情氣發而理乘之」라고 일

시 변경도 하였지만 뒤에 朱子의 書에서 자기의 처음 주장과 꼭 같은 「四端理之發」 「七情氣之發」이란 말을 발견한 다음부터는 자신이 더욱 확고하여 중간변경한 말까지 취소하고 처음 주장으로 되돌아 가려고 할 정도였다. 두 사람의 이론이 서로 달라진 근본적 이유는 퇴계는 어디까지나 사단·칠정이 所從來가 다르다는 것을 주장하고 고봉은 어디까지나 사단, 칠정이 所從來는 같다는 것을 주장하기 때문이다. 所從來가 다르다는 이론은 「본연지성」과 「기질지성」을 대립시켜서 사단은 본연지성과 기질지성을 그렇게 횡적으로 양면대립시켜보지 않고 종적으로 일원화해서 본다. 즉 기질지성이란 별다른 것이 아니라 理가 氣속에 떨어져 들어가 있는것(理隨在氣中)을 말하는 것이니 본연지성(理)은 이미 기질지성속에 들어 있는 性이다. 그러므로 그것은 기질지성과 횡적으로 양립시킬 것이 아니라 종적으로 결합시켜야 할 것이다. 고봉이 퇴계에게 답하는 제3서에서 「對說」 「因說」이란 용어를 사용하여 朱子가 「四端理之發」 「七情氣之發」이라 한것은 「對說」로 한 말이 아니라 「因說」로 한 말이라고 하였는데<sup>29)</sup> 「因說」이란 즉 「종적결합」으로 보는 것이요 「對說」이란 즉 횡적대립으로 보는 것이다. 그러므로 고봉은 설령 「四端理之發」 「七情氣之發」이란 말을 받아들인다 하더라도 퇴계처럼 理와 氣를 性속에서 對學分立시키는 의미로 받아들이는 것이 아니라 理와 氣를 합쳐 하나의 性으로 보는-즉 본연지성을 기질지성속에 내포시켜 보는 뜻에서 받아들이는 것이다. 그러나 퇴계는 고봉의 이러한 주장은 氣를 理로 오인할 위험성이 많다고 경고하였다.

#### ⑦ 人間完成에의 길-「敬」의 문제

이제 끝으로 이 그림의 心圈에 걸쳐 중심위치에 기입되어 있는 「敬」자 표시가 무엇을 의미하는 것인가? 왜 「敬」을 「心」·「情」兩圈속에다가 표시하는가에 대하여 설명해 보기로 한다. 제10절에서 천명도설은 이렇게 말하고 있다.

29) 高峯先生文集理氣往復書下篇第八丁前面

問·心圈의 「敬」과 「存養」<sup>30)</sup>과 情意圈의 「省察」과 「敬」은 무엇을 말하는 것인가?

答曰·사람이 天에서 命을 받음에 있어서 四德의 理를 갖추어 가지고 一身의 주재자가 된 것은 心이다. 사물이 中에 感함에 있어서 선악의 幾에 따라 一心의 用이 되는 것은 정의이다. 그러므로 군자는 이 心이 靜할 때는 반드시 존양하여 써 그 體를 보전하고 情意가 말할 때는 반드시 성찰하여 써 그 用을 바르게 한다. 그러나 이 心의 理는 浩浩하여 붙잡을 수 없고 深深하여 접근할 수 없다. 만약 敬으로써 전일하지<sup>31)</sup> 않으면 어찌 능히 그 性을 보존하여 그 體를 확립할 수 있으랴? 이 心의 發은 隱微하여 毫釐와 같이 살피기 어렵고 위태로워서 구덩이와 같이 빠기 어렵다. 만약 敬으로써 專一하지 않으면 또 어찌 그 幾를 바르게 하여 그 用을 達하게<sup>32)</sup> 할 수 있으랴. 그러므로 군자의 학문은 이 心이 未發일 때 반드시 敬에 主하여 존양공부를 꾀하고 이 心이 이미 發했을 때 또한 반드시 敬에 主하여 성찰의 공부를 가해야 한다. 이것이 「敬學」이 始를 이루고 終을 이루어 體와 用을 통관하는 소이다. 그러므로 이 그림의 切要한 뜻은 무엇보다도 여기에 있다.

이 설명에 의하면 「敬」이 心圈과 情意圈에 다 같이 표시되어 있는 이유는 心이 發하기 전에 있어서 心의 體인 性을 존양해야 하고 心이 發한 이후에 있어서는 心의 用인 情意에 대하여 성찰을 가해야 하는데 이 존양과 성찰은 모두 「敬」의 방법이 아니면 안되기 때문이다. 여기에 말한 「體」·「用」과 「존양」·「성찰」에 대한 이론적 설명은 양촌의 入學圖說中 天人心性合一圖와 분석도의 설명에서 이미 잘 밝혀졌다고 나는 본다. 이에 그 이론을 소개하면 다음과 같다.

30) 孟子가 性善說을 主張하면서 「存其心·養其性」이라고 하여서 「存養」이란 用語가 생겼다.

31) 원문은 「敬以一之」다. 「一之」란 말의 「一」은 動詞로 씌운 字인데 그 뜻은 「專一」, 「純一」 등 여러가지로 풀이 될 수 있다. 우선 여기서 「專一」로 옮겨놓았다.

32) 「그 用을 達하게」(達其用)란 「達」은 中庸에서 말한 中也者天下之大本·和也者天下之達道란 達의 뜻을 취한 것이다. 즉 心幾를 잘 성찰하여 心의 發이 中節하지 않음이 없게 하면 「和」를 이루기 때문에 「그 用을 達하게」한다는 것이다.

問··心の體는 본래 虛하고 그 知覺함은 하나일 따름이다. 그러므로 「心이」未發한때는 지극히 靜하고 虛하여 무엇이라고 이름지어 말할 수 없는 것이고 이미 發함에 미쳐서는 사물의 이치에 대하여 感觸하는 바에 따라서 하나로써 貫通하여 어디나 通치 못하는 곳이 없거늘 이제 그 대는 性, 心, 情, 意를 따로 따로 點과 畫으로 갈라놓고 또 五常, 사단, 칠정, 二幾(善幾와 惡幾)를 각각 그 밑에 붙여 놓았으나 명목이 繁多하고 知覺이 하나로 되지 않고 紛擾·錯雜하여 靜虛한 體가 세워지지 못하고 貫通의 用이 두루 퍼지지(周) 못하니 무슨 까닭인가?

答曰··心の 虛靈과 知覺은 하나일 따름이다. 그러나 그 허령한 것이 體로 되는 소이로 말하면 그것은 五常의 性에 지나지 않은 것으로서 만사 만물의 이치가 다 갖추어 있지 않음이 없고 그 知覺이 用으로 되는 所以로 말하면 그것은 사단·칠정의 感함에 지나지 않은 것으로서 만사 만물의 변화가 그것과 管涉되지 않음이 없다. 그 靜虛함만 알고 五常의 性이 體로 되어 있는 줄을 모르면 그 心이란 것은 막연한 아무것도 아닌 것으로서 老氏의 허무나 佛氏의 空寂에 빠지어 大本이 확립되지 못하며 그 知覺이 있는 줄만 알고 사단칠정의 發이 그 幾가 선, 악의 다름이 있는 줄을 모르고 [그 幾를] 살펴보지 않는다면 心은 物의 종이 되어 欲이 動하고 情이 勝하여 達道가 행해지지 못할 것이다. 그러므로 반드시 학자로 하여금 이 體가 있음을 알고 그것을 至靜한 가운데서 보존하여 써 그 본연의 正함을 지키도록 해야 하며 이 用이 있음을 알고 사물을 응할 때에 항상 살피어 그 將然의 욕심을 막아 버리도록 해야 그런 후에 體와 用이 兼全해지고 內와 外가 서로 養하게 되어 학문의 道는 비로소 올바르게 된다.<sup>33)</sup>

心은 體와 用을 갖추어 있다. 「이 體가 있음을 알고 그것을 至靜한 가운데서 보존하여 그 본연의 正을 지키도록」하는 것을 「存養工夫」라 하고 「이 用이 있음을 알고 사물을 應할 때에 항상 살피어 그 將然의 欲을 막아버리도록」하는 것을 「省察工夫」라고 한다. 그러므로 존양은 靜한때의 공부요 성찰은 動할 때의 공부라고도 한다. 그런데 이 存養과 省察의 공부는 모두 敬을 주로 해야 하기 때문에 敬은 心의 動하는 때

33) 入學圖說前集 第六丁後面末로부터 第七丁前面末까지

나 靜하는 때나 動하는 때나 다 통해서 지켜야 하는, 다시 말하면 소이를 드러내어 인간다운 인간이 될 수 있으며 「聖學」의 목적을 달할 수 있다고 보는 것이 퇴계의 근본이론이다.

그러면 敬이란 도대체 그 내용이 어떠한 것인가? 從來로 敬을 설명하는데 흔히 인용되는 말로서 「必有事焉而勿正, 心勿忘, 勿助長」이란 말이 있고 「常惺惺」이란 말이 있고 「戒愼·恐懼」란 말이 있고 「心不在焉, 視而不見, 聽而不聞, 食而不知其味」란 말이 있다. 이런 말들의 의미를 우리말의 「공경한다」「조심한다」하는 敬字의 譯語로서 풀이해 보아서 잘 들어맞지 않는다. 「必有事焉」은 마음이 해이해 풀어지거나(忘) 너무 긴장해 조바심(助長)하는 일이 없이 항상 무슨 일이 있을 것에 대비하는 警覺狀態에 놓여 있음을 말하는 것이다. 그것을 단순히 조심이라고만해도 안되고 공경이라고 할 수도 없는 것이다. 謝上蔡語錄에서는 「敬是常惺惺法」이라 하였다. 「惺惺」이란 「깨닫는다」, 「覺醒한다」, 「정신차린다」로 번역될 수 있다. 「常惺惺」이란 마음이 항상 覺醒상태에 있음을 말한 것이다. 각성의 반대는 혼미 상태이다. 中庸에는 「戒愼乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞」이라고 하였는데 戒愼을 敬으로 풀이하고 恐懼를 畏로 풀이하여 「군자의 마음은 항상 경외하는 태도를 가지고 있어서 비록 남이 보지 못하고 듣지 못하는 때라도 감히 소홀히 하지 못한다」고 주해를 가하였다. 이것을 大學에서는 「愼獨」이라 한다. 「心不在焉」이란 마음이 자신에게 있지 않고 밖으로 달아남을 말하는 것이다. 보고 듣고 맛보고 하는 것은 사람의 五官의 감각이지만 보고 듣고 맛본 것을 인식하는 것은 마음이다. 그러므로 「마음이 있지 않으면 보아도 보지 못하고 들어도 듣지 못하고 먹어도 맛을 모른다」고 한다.

위에 열거한 말들의 뜻을 종합하여 敬이란 무엇인가를 음미해 보면 敬에는 적어도 다음 몇가지 요소가 갖추어져야 한다.

첫째, 마음은 항상 제자리에 있어야 한다.

그러나 「제자리」가 어디인가? 마음은 과연 자리를 가지는 것인가? 孟子(告子上)에는 「操則存, 舍則亡, 出入無時, 莫知其鄉, 惟心之謂歟」라 하



여 心은 들락날락하여 있는 곳(鄉)을 알 수 없는 것이라 하였다. 옛적부터 心의 소재를 말할때 「方寸之地」라 「腔子裏」라 하는 문구를 흔히 사용하였다. 이것은 생리학적으로 말하는 심장을 가리키는 말이다. 心圈은 그 소재의 위치를 가지고 있는 물체이다. 그러나 虛靈洞徹하여 一身의 주체가 된다는 「心」이 과연 이런 고정위치를 가지는 心일까? 심리학에서 말하는 小腦, 大腦, 등 神經系統의 조직을 心이라고 한다 하더라도 그것 역시 고정한 위치를 가지는 「物體」의 일종임은 매한가지다. 「操則存, 舍則亡, 出入無時, 莫知其鄉」하는 것이 心이라 한다면 그런 心은 고정된 위치를 가지는 心이 될 수는 없지 않은가? 心이 만약 「方寸之地」나 「腔子裏」에 담겨 있는 것이라면 腔子밖에 있는 것은 무엇인가? 腔子안의 것과 밖의 것은 같은 것인가 다른 것인가? 다른 것이라면 어찌하여 그것하고 통할 수 있는가? 「寂然不動, 感而遂通」이란 周易繫辭의 말을 흔히 인용하여 心을 설명하거나 「感而遂通」하려면 心이 「腔子裏」에 담겨 있어서 될 것인가? 이러한 문제를 퇴계는 答黃仲學書<sup>34)</sup>에서 논하고 있다.

問·腔子밖은 무엇인가? 역시 이 物事に 불과하다. 이 物事란 무엇인가? 즉 腔子속에 들어차 있는 物事<sup>35)</sup>이다. 그러면 惻隱之心도 밖에 있다는 말인가?

曰··이 일개의 腔子로부터 天地·萬物에 이르기까지 通하여 다만 하나의 理일 따름이다. 理가 하나이므로 氣가 둘이 아니다. 그래서 一人之 心은 즉 天地之心이라고 (程子の 말)하는 것이다. 腔子 밖에 따로 별 것이 있겠는가? 다만 이 方體를 말할 수 없고 內外를 가를 수 없는 것이 (無心方體無內外) 있을 뿐이다. 이 까닭에 「仁者는 천지만물로 더불어一體가 된다」는 것이며 「측은의 心은 四海에 퍼지고 六合에 들어찬다」는 것이다. 그러나 그렇다해서 이것이 허공에 떠 있는 物事도 아니다. 사람이 가지고 있는 腔子는 그것의 고동(樞紐)이 되고 머리골(總腦)되는 곳이다. 그러므로 이 物事が 이것 속에 들어 차 있어서 천하의 大본이

34) 전서上·제19권·書·485면

35) 伊川은 「滿腔子是惻隱之心」이라고 하였다.

되는 것이다. 그 方體없고 內外없는 까닭에 이속에 들어 차 있는 心은 즉 만물을 체인하고 四海에 퍼지는 心이요 腔子밖에 따로 만물을 체인하고 四海에 퍼지는 또하나의 心이 있는 것이 아니다. 그러므로 腔子바깥도 이 物事일 따름이다 하면 可하다. 왜냐하면 바깥것이 즉 안의 것이기 때문이다. 그러나 측은지심이 밖에 있다 하면 불가하다. 왜냐하면 心은 밖에 있는 물건이 아니기 때문이다.

問·그러면 腔子바깥도 이 物事일 따름이라 한다면 어디를 가든지 이 物事가 아닌 것이 없다. 그런데 어째서 程子是 「남이 배불렀는데 그대는 배고프지 않은가?」고 말했으며 朱子도 「腔子밖을 向해서 [心을] 찾아서는 너무 막연하여 [나와] 干涉되지 않는다」고 말했는가?

(答)曰·理로써 말하면 물론 一體지만 「分」으로 말하면 다르지 않을 수 없으니 나에게 있어서는 나의 것이 大本이 되고 너에게 있어서는 너의 것이 大本이 된다. 陳經正은 그런데 「나는 천지만물이 다 나의 性임을 알 뿐이요 나의 알 바가 따로 있는 줄은 모른다. 나는 理가 하나임을 알 뿐이요 그 分이 다름을 알지 못한다」고 하였으니 이것은 나를 주로 하여 大本을 세우는 이치를 모르는 것이다. 그래서 程子是 「남들이 배불리 먹었는데 그대는 배고프지 않으나」고 일깨워 주었던 것이다. 朱子是 黃毅然에게 말하기를 「天命의 性은 여기만 있는 것이 아니라 곳곳에 다 있다. 다만 그것을 찾아 보려면 먼저 자기로부터 찾아야 한다」고 하였다. 만약 사람이 자기 한 몸에서부터 구하지 않고 腔子밖으로 나가서 찾는다면 이것은 고동이 되는 大本의 소재를 버리고 다른 곳으로 달아나가서 구하는 것이 된다. 그것이 나의 성분과 무슨 관계가 있겠는가?

퇴계는 여기서 心에 대한 중요한 견해를 말하고 있다. 「理一」면에서 보면 心은 이 우주에 들어차 있어서 우주의 心이 나의 心이요 나의 心이 우주의 心이라 할 수 있으나 그러나 이것은 오직 추상적인 이론이요 개별적 구체적으로 존재하는 인간에 있어서는—즉 「分殊」면에 있어서는—나는 나의 心을 가지고 너는 너의 「心」을 가진다. 나의 心은 나의 大本이 되는 것이요 너의 心은 너의 大本이 되는 것이다. 나의 心이란 즉 이때 이곳에 있는 心이다. 그러므로 그것은 「腔子」를 떠나 있는 추상적인 허공에 떠 있는 心이 아니라 「腔子裏」에 있는 개별적, 독자적 존재로서의 心이다. 이 心이 「腔子裏」를 떠나 있음으로 해서 비로소 나는 나로

서의 주體가 서게 된다. 요새 흔히 말하는 「주체성」이란 것은 추상적 개념으로서 이론화 일반화하여 말하는 주체성인데 「마음을 腔子裏에 있어야 한다」는 말에 있어서의 「心」은 그런 추상적 주체로서의 心이 아니라 이 때, 이 곳, 이 일에 있어서 생생하게 활동하고 있는 心이다. 이런 心은 제자리를 지키는 心이다. 제자리를 지키는 心이라야 진정한 自主를 찾는 心이다. 敬의 첫째 조건은 心이 제자리를 지켜야 한다.

위에 말한 「必有事焉」이라던가 「常惺惺」이라던가 하는 말들은 모두가 각각상태를 가리켜 말한 것이다. 그러나 자각이란 말을 여기서는 성리학적 의미로 사용하는 것이요 일반적으로 사용하는 심리학적 의미의 자각(self-conscious)을 뜻하는 것은 아니다. 물론 성리학적 의미의 자각도 심리학적 의미의 자각을 토대로 함은 사실이다. 그러나 심리학적 자각은 아무런 형이상학적 의미를 띠지 않지만 성리학적 자각은 이기론의 형이상학에 배경을 가진다. 이기론에서 말하는 心은 그 본체가 허령하다. 心이 그 본체의 허령성을 잃지 않고 언제나 虛靈洞徹하여 있으면 그것이 즉 자각상태, 「常惺惺」상태인 것이다. 그러면 心의 허령은 어디서부터 온 것인가? 퇴계는 천명도설에서 虛字 밑에 「理」자를 旁註하고 靈字 밑에 「氣」자를 旁註하였다. 이것은 心의 虛함은 心이 理를 갖추어 있는 까닭이요 心의 靈함은 心이 氣를 지닌 까닭이라고 퇴계는 생각했던 것이다. 허령을 과연 이렇게 理와 氣를 갈라서 설명해야 할 것인지는 의문이나<sup>36)</sup> 하여간 허령한 心은 理와 氣의 妙습으로 된 것만은 사실이다. 그런데 氣는 항상 質化의 경향이 있다. 氣의 본체는 湛然虛明하지만 그것이 유행함에 있어서 紛紜錯雜한 交互작용으로 인하여 점차로 質化되어 가면서 본래의 湛然虛明한 성질을 잃고 昏濁, 沈滯, 固着의 방향으로 흘러간다. 개인의 일상생활의 체험에 있어서 이른 새벽 잠에서 깨었을 때의 청명한 기백, 맑은 정신과 하루 종일 외물과의 접촉에서 시달린 뒤 저녁때의 弛해진 기백, 흐린 정신과를 비교해보면 氣의 허령과의 차별이 어떻다는 것을 이해하기 쉬운 것이다. 心이 자각

36) 奇高峯은 虛를 理, 靈을 氣로 본 것을 反對하였다.

상태를 유지하려면 氣의 質化를 방지하여 본래의 湛然虛明한 실체를 잃지 말아야 한다.

셋째, 마음은 動靜에 있어서 항상 전일해야 한다.

심성수양에 있어서 「一」의 공부의 중요성은 여러가지 말로 표현되어 왔다. 서경에는 「人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中」이라하여 「精」과 「一」을 心學의 방법으로 제시하였고 순자는 「虛·一·精」으로써 「大清明」한 대인경지에 이르는 조건으로 삼았고 또 「心枝則無知」라하여 마음을 갈라서 쓰면 知覺이 생기지 못한다고 하였고 맹자는 「鴻鶴將至」의 예를 들어 학문의 專一을 논한 일이 있고 정이천은 「整齊嚴肅하면 心이 저절로 一해진다. 一해지면 非僻한 마음이 생기지 못한다」고 하였다.

여기 「一」이라 함은 「純一」「專一」「唯一」의 의미를 가지는 것인데 우리말로 고쳐보면 「한결같이」, 「한 굵으로」, 「하나만으로」와 같이 부사어, 형용사어 내지 동사로서 표현해야 하는 말이다. 이 말이 표현하려는 대상은 心이 靜해 있을 때와 動할 때 (즉 應事接物하든가 思慮知覺하든가)에 있어서 心이 마땅히 지녀야 할 자세이다. 靜해 있을 때의 자세는 整齊嚴肅함으로써 「一」해진다 하였는데 이때의 「一」은 「純一無雜」하다는 뜻으로써 우리말로서는 순수하고 깨끗하다는 뜻이 된다. 순수하고 깨끗하다는 것은 즉 다른 잡념이 섞이지 않은 마음씨를 말하는 것이다. 다음 動할 때의 「마음 자세」는 「專一」해야 한다고 하였다. 「專一」을 「主一無適」이라고도 한다. 정이천은 「主一之謂敬, 無適之謂一」-「一」을 主함을 敬이라 하고 다른데로 가지 않음을 一이라 한다」-고 풀이하였다. 심리학에서 의식이 한군데로 집중하는 것을 「注意한다」고 하는데 이와 비슷한 뜻으로서 主一無適을 마음이 한군데로 집중하여 하나의 焦點을 형성하고 그 자리를 떠나가지 않음이라고 설명해도 좋을 것이다.

그러나 마음이 사물을 응접하려면 그 외래사물의 변화, 복잡함을 외면할 수 없으니 그 복잡다단한 사물을 일일이 응해 가려면 마음은 과연 전일해질 수 있을까? 하나의 사물이 지나가고 또 하나의 사물이 온다.

이런 경우에 「主一無適」이란 말이 어떻게 적용될 것인가? 그것은 한가지 일에만 마음이 집중되고 다른 일은 소홀히 하거나 게을리한다는 말이 아니다. 어느 한가지 일에만 집중하고 다른 일을 소홀히 하는 것은 집착이라 한다. 어느 하나에 집착이 되면 마음은 그것에 얽매이게 되어 자유를 잃어 버리게 된다. 마음이 자유를 유지하려면 한 사물이 오면 그 사물에 해당하게 응접해 주고 그 사물이 지나가면 그것으로 끝나치고 아무런 미련이나 係念을 두지 않아야 하며 다른 사물이 올때 또 그와 같이 그 사물에 당연한 응접을 해 줄 뿐이요 지나가면 그것으로 마치고 아무런 係累도 없어야 한다. 그러므로 전일이라 함은 일마다에 있어서 마음이 그 일에 전일함을 말하는 것이요. 어느 한가지 일에만 전일한다는 말은 아니다. 그러면 일에 전일한다 함은 무엇을 뜻하는가? 그것은 일을 처리할 때 心 중에서 일어나는 모든 사유와 감정에 있어서 마음이 理를 주로 하여 氣를 통솔하는 것이라고 퇴계는 생각한다. 門人鶴峯이

「사려가 煩擾해지는 까닭은 무엇입니까?」

하고 물으니 퇴계는 답하기를

「대저 사람은 理와 氣가 합하여 心이 되었다. 理가 주인이 되어 그 氣를 統帥하면 心이 靜하고 慮가 一하여 스스로 잡념이 없어지고, 理가 主人이 되지 못하여 氣의 이기는 바 되면 그때는 마음이 紛擾하여 그칠 줄 모른다. 그렇게 되면 邪思·妄念이 잇따라 생겨나고 마치 물레방아 수레 바퀴 모양으로 저절로 돌고 돌아서 잠깐 사이도 머물러 인정되지 않는다」<sup>37)</sup>

고 하였다. 여기 「慮가 一하여」를 우리말로 고치면 「생각이 단순하여」, 「생각이 순수하여」, 또는 「생각이 純一하여」로 번역될 수 있다. 그러므로 「一」은 純一(pure and simple)을 의미하는 一이다. 이러한 一의 경지

37) 전서下·언행록 권2·649면·하단 후반

는 理가 주인이 되어 氣를 統帥하는데서만 이루어진다고 하였으니 여기서 퇴계의 主理主義-「理帥·氣卒」-의 입장을 찾아 볼 수 있다.

이상 설명한 敬의 세가지 조건은 모두 心의 靜과 動에 있어서 마땅히 지녀야 할 자세이다. 이러한 자세를 갖추어 있으면 마음은 항상 자주, 자유, 자각의 상태에 있게 되어 만사 만물의 변화에 따라 隨應隨感하면서 언제나 天理의 正을 지키고 人欲의 邪를 막아 낼 수 있다. 「幾에서 선악이 갈라지고 만사가 생겨나기 때문에 心은 그 發할 때에 선과 악의 갈림길의 앞에 있음을 알고 항상 理가 주인이 되어 氣를 제어해야 그 發이 中節하여 과불급이 없으면서 善으로 趨向할 수 있다. 만약 心이 그 「體」의 자주, 자유, 자각성을 잃으면 그 「用」에 있어서 氣의 質化됨을 막지 못하여 氣는 맹목적인 힘으로 변한다. 그렇게 되면 心의 發은 과불급의 差가 심한 不中節한 發이 되어 「欲動情勝」의 현상이 생기며 이러한 현상의 세계에서 인간은 동물의 세계와 구별이 없이 된다. 敬은 이러한 중요한 의의를 가지기 때문에 천명도에 있어서 「敬」은 心圈과 「情意圈」을 통해서 다 그 중심적 지위를 차지하고 있다. 心圈에 있어서는 天理의 본체를 존양하는 일이 敬의 방법이 아니면 안되는 것이요 情意圈에 있어서 幾의 微를 성찰하여 將然의 欲을 방지하는 것도 敬의 공부가 아니면 안되기 때문이다. 뿐만 아니라 퇴계는 성학십도에 있어서도 「十圖가 다 敬을 주로 한다」<sup>38)</sup>고 하였으니 얼마나 敬을 중요시하고 있는가를 알 수 있다.

#### ⑧ 道德的實踐과 「神」의 문제

그런데 「敬」의 문제에 附隨하여 말해 두어야 할 것은 「畏」의 문제이다. 敬과 畏는 항상 붙어 다니는 관념으로서 敬을 말하면 畏의 관념이 그 속에 들어 있다. 中庸에서 말하는 戒愼·恐懼의 慎獨思想속에도 敬畏思想이 이미 포함되어 있다. 戒愼은 敬을 말함이고 恐懼는 畏를 말한다. 恐懼의 대상은 무엇인가? 神이다. 「相在爾室, 尚不愧于屋漏, 無曰不顯,

38) 전서上·권7·103면 하단

莫予云觀, 神之格思, 不可度思, 矧可射思」(네 방에 있을 때 남이 보지 못하는 구석이라 해서 네 마음에 부끄러운 일을 해서 안된다. 드러나지 않는 곳이라 해서 나를 보지 못한다 하지말라. 神은 어느 쪽으로 오실지 알 수 없는데 하물며 게을리해서 될 것인가!)라 한 시경문구에 의해보면 암실에서 자기 혼자만 있다해서 자기마음을 속이지 못하는 것은 神이 감시하고 있기 때문이다. 莊子에도 말한 바와 같이 「밝은 데서 不善하는 者는 사람이 나무래고, 어두운데서 不善을 하는 者는 鬼神이 責罰한다.」 神의 責罰이 무서워서 경외하는 것이다. 이런 神에 대한 敬畏사상은 고대종교에서부터 유래된 것임은 贅言할 필요가 없다. 그러나 賞善罰惡하는 인격신의 관념은 「天」을 「理」로 간주하는 성리학에 이르러서는 완전히 사라져 버린다. 우주인생의 모든 현상을 태극, 음양, 오행, 이기로서 설명하는 성리학에서 인격신의 관념은 「天」을 「理」로 간주하는 성리학에 이르러서는 완전히 사라져 버린다. 宇宙人生의 모든 현상을 태극, 음양, 오행, 이기로서 설명하는 성리학에서 인격신이 남아 있을 자리가 없어진다. 더욱이 격물치지의 합리주의 철학속에 그런 인격신이 존재할 理가 없는 것이다. 퇴계는 李達·李天機에 답하는 글<sup>39)</sup>에서 主宰者有無의 물음에 대하여 다음과 같이 말한 바 있다.

태극이 動靜을 가지는 것은 태극이 스스로 動靜하는 것이요 천명이 流行하는 것도 天命이 스스로 流行하는 것이다. 어찌 시키는 者가 따로 있겠는가? 다만 무극과 二五가 묘합, 응결하여 化生하는 점에 있어서 보면 마치 主宰 運用하면서 그렇게 시키는 자가 있는 것 같다. 이것이 서경에서 말하는 「惟皇上帝降衷于下民」이란 「上帝」이며 程子가 말하는 「以主宰謂之帝」라 한 「帝」도 이것이다. 대개 理와 氣가 습하여 物을 命하면 그 神妙한 작용이 이와 같다는 것 뿐이요 天命流行하는 곳에 따로 시키는 자가 있다는 것은 아니다. 이 理는 極히 높은 자리를 차지하여 그것과 對되는 것은 없다. (此理極尊無對) 그것은 物을 命할 뿐이요 物에서 命을 받는 것이 아니다.

---

39) 전서上·권13·354면

이것은 理위에 따로 主宰者(神)가 있을 수 없다는 이론이다. 이러한 이론에서 인격신이 용인되지 못할 것은 물론이요 무릇 타율적 외재적 의미를 가지는 主宰者로서의 神도 일체 거부되는 것이다. 그 대신 자율, 자연, 필연, 당연을 의미하는 內在의인 理가 極尊無對의 위치를 차지한다. 이리하여 神의 관념은 천리관념으로 변질되고 말았던 것이다.

그러나 이것은 인간의 稟生以前에 있어서의 「理」를 말한 것이요 稟生以後에 있어서도 理가 절대적이란 것은 아니라고 생각한다. 퇴계는 같은 글에서 理가 氣를 勝하는가 氣가 理를 勝하는가 理가 氣를 이길때 氣가 왜 약해지며 氣가 理를 이길때 理가 왜 약해지는가 하는 물음에 대하여 다음과 같이 답한 것이 있다.

理는 본래 「其尊無對」이며 「命物而不命於物」하는 것이므로 氣가 이겨낼 수 있는 것이 아니다. (非氣所當勝) 다만 氣로써 形을 이룬 뒤에 있어서는 氣가 바탕이 되고 연장이 되므로 (氣爲之田地材具) 무릇 發用 應接에 있어서 대체로 氣가 用事하는 때가 많다. 氣가 잘 理에 順從할 때는 理가 저절로 나타나나니 이것은 氣가 약해서가 아니라 순종하기 때문이다. 氣가 만약 理에 反(逆)할 때는 理가 숨어지게 되나니 이것은 理가 약해서가 아니라 勢가 그렇게 만든 것이다. 마치 王者가 본래 至尊無對하지만 強臣이 跋扈하여 반항하면 혹 서로 승부의 싸움이 되는 것과 같다. 그러나 그것은 臣의 죄요, 王者로서는 어찌할 수 없다. 그러므로 군자가 학문하는 것은 氣質의 편벽됨을 교정하여 物欲을 막고 덕성을 높여서 大中·至正한 道에로 돌아가려고 함에 있다.<sup>40)</sup>

이것을 보면 퇴계는 현실의 세계는 理와 氣가 서로 승부하는 세계임을 인정하였다. 개체의 인간에 있어서도 理와 氣는 心 중에서 서로 交戰하고 있다.<sup>41)</sup> 이것이 실존하는 인간이다. 그러나 그렇다 해서 氣와 理를 같은 가치로 보는 것은 아니다. 퇴계는 어디까지나 氣는 理에서 순종해야 한다고 한다. 그러므로 그는 「理尊氣賤」이라고 말한다. 이 理尊氣

40) 전서上·권13·書·354면

41) 전서上·권36·書·818면·하단 후반



賤의 사상은 자연 필연의 세계에서 말하는 것이 아니라 당연 당위의 인간세계에서 말하는 것이다. 즉 당위에서는 理는 王者와 같은 至尊無對한 지위에 있고 氣는 臣과 같은 순종 복종해야 할 지위에 있지만 사실에서는 복종해야 할 氣가 理에 반항하여 理와 승부를 겨루려는 것이 인간의 세계이다. 퇴계는 이것을 「勢」라고 하였는데 勢란 말은 「事勢」-사실세계에 있어서의 형세를 의미한 말이다. 그러나 이러한 勢를 그대로 받아들이려 하지 않고 그것을 교정하여 氣로 하여금 理에 순종하도록 하려는 것이 人間이다. 인간은 현실세계의 「無道」, 「不條理」, 「不合理」를 의식할 뿐만 아니라 그것을 합리한 세계로 개조하려고 한다. 이리하여 인간은 이상과 현실사이에서 항상 이상(理)을 向하여 현실(氣)을 수정하는 노력을 가하는데서 인간된 의의를 찾게 된다. 이것은 집단적 인간(사회)에 있어서만 그런 것이 아니라 개체적 인간(개인)에 있어서도 마찬가지다. 그러므로 「군자의 학문은 기질의 偏을 교정하여 物欲을 제어하고 덕성을 높이어 大中·至正의 道에 돌아가도록 하는 데 있다」고 한 말은 개인의 인격수양에만 적용되는 말이 아니라 국가, 사회, 세계를 통하여 이상을 향한 현실개조란 의미로 통용될 수도 있는 말이다.

그런데 이상과 현실의 문제에 있어서 이상에 대한 확고한 신념을 어떻게 가지며 현실에서 이상으로 넘어가는 과정을 어떻게 밟아가야 하느냐 하는 문제가 가장 중요한 문제인데 이것을 道學에서는 경외의 방법으로 제시하고 있다. 「主一無適」이라, 「常惺惺」이라, 「整齊嚴肅」이라 「如臨深淵履薄冰」이라 「惕然悚然」이라 하여 여러가지로 표현하고 있지만 裏面을 따지고 보면 氣의 質化(人欲物欲)를 방지하여 理의 실현을 순조롭게 하려는 목적에 지나지 않는다. 이 理는 나의 性속에 갖추어 있는 理이다. 性속에 갖추어 있는 理를 따르면 道가 거기서 생기나니 이것을 率性之謂道라 한다. 이 道는 천도에서부터 온 인간은 須臾도 그것을 떠나서 안되기 때문에 군자는 戒愼, 恐懼하여 일상생활에 있어서 언제나 氣가 理에 벗어나지 않도록 格段의 노력을 쌓지 않으면 안된다. 그러나 이 노력이란 것은 그 과정속에서 遭遇하는 무수한 隘路·挫折·誘

感·危險의 극복을 의미하는 것으로서 그 克服過程은 문자 그대로 「如臨深淵如履薄氷」의 과정이다. 의지가 박약하거나 信心이 독실치 못하거나 용기가 결여한 사람은 이 「深淵」, 「薄氷」에 임하여 懷疑·躊躇하여 梭巡不進하다가 마침내 深淵속에 빠지고 마는 수가 많다. 여기서 인간은 그 의지를 굳게 하고 信心을 독실하게 하고 용기를 북돋아주는 어떠한 정신적인 힘을 요구하게 된다. 이 정신적 힘을 종교에서는 신에게 구한다. 『詩經』 「大雅大明篇」에 武王이 殷紂를 벌할 때의 광경을 묘사한 글이 있는데 그 가운데 「上帝臨汝, 無貳兩心」이란 말이 실려 있다. 이것은 武王이 殷紂의 군사가 수에 있어 절대우세함을 보고 중과부적이라 하여 마음속으로 猶豫하면서 결전을 못하고 있으므로 武王의 部下들이 武王에게 「하나님이 당신 편에 서 있으니 당신은 주저하지 말고 빨리 결전 명령을 내리시오」라고 激勵勸勉하는 말이다. 이 시구에 대하여 眞西山은 朱子の 말이라고 하여 『心經附註』에서 다음과 같이 인용한 것이 있다.

「나는 이 詩의 뜻이 비록 紂를 伐하는 일을 주로 하여 말한 것이지만 그러나 학자가 평상시에 그 시구를 읊으면서 凜然히 上帝가 머리 위에 임한 것 같이 느낀다면 閑邪存誠<sup>42)</sup>하는 工夫에 도움이 되지 않겠는가? 그리고 또 義를 보고도 꼭 하려는 용기를 가지지 못하거나 혹은 이해득실 때문에 마음이 흔들리는 사람도 이 시를 음미하여 스스로 결단을 내려야 할 것이다.」

그런데 퇴계의 문인 趙士敬은 이 말을 마땅치 않게 생각했는지 퇴계에게 보내는 書翰中에서 「朱子の 詩集傳에도 없는 말이니 아마도 주자의 말이 아니요 西山自身の 말 같다」하여 이를 삭제해 버리는 것이 좋겠다고 하였다. 이에 대하여 퇴계는 답하기를

上帝臨汝章의 舊註-「愚謂……」 운운한 조목<sup>43)</sup>은 내가 가장 좋아하는 말이다. 그 글을 읽고 뜻을 음미해 볼때마다 마음에 감동되고 懦弱을

42) 『周易』에서 나온 말, 邪心을 막아내고 誠心을 보존한다는 뜻

43) 즉 위에 말한 眞西山이 인용한 朱子の 말

激發시키는 것을 느끼어 이것은 朱先生이 아니고서는 이런 말을 할 수 없다고 생각하였다.<sup>44)</sup>

고 하면서 趙士敬의 의문을 부정하고 주자가 한 말이 옳다고 하였다. 우리는 이 말의 발언자가 누구냐 보다는 그 시구해석의 내용에 흥미를 가진다. 이 시구는 고대인들의 일반적인 上帝觀念을 그때 시인이 武王伐紂의 사실에 응용하여 戰場에 임한 무왕의 심리와 그 部衆들의 감정을 묘사한 것인데 주자는 그 「上帝臨汝」의 종교관념을 閑邪存誠하는 「敬」공부에 적용하였고 한걸음 더 나아가 義를 보고 용기를 내어 義를 결행해야 할 것이라고 말하였다. 퇴계가 감탄했다는 것도 바로 이 上帝臨汝란 말을 敬공부와 大義決行에 응용한 朱子の 그 정신이다. 그렇기 때문에 성학십도의 제9도에 朱子の 敬齊箴을 인용하여 敬齊箴圖를 작성하였는데 이 敬齊箴의 첫머리에도

正其衣冠, 尊其瞻視, 潛心以居, 對越上帝.

란 말이 나온다. 경 공부를 하려면 「옷을 단정히 입고 視聽을 함부로 하지 말고 마음을 고요히 하여 상제를 대하는 듯이 하라」는 말이다. 이것은 즉 경의 실천에 있어서는 종교적 경외의 심정이 필요하다는 말이다. 敬齊箴은 주자가 自身이 지어서 壁에 걸어놓고 날마다 그것을 보면서 스스로 自戒, 自警하는 글이다. 이런 글에 「對越上帝」란 말이 있는 것으로 보면 위에 시경 문구해석에서 上帝臨汝를 경 공부에 도움이 된다고 한 말이 주자가 아니고서는 할 수 없다고 한 퇴계의 판단이 옳다 하지 아니 할 수 없다. 퇴계 역시 윤리적 실천의 가장 기본되는 그 핵심인 경의 수행을 위해서는 모든 「博學, 審問, 慎思, 明辨」등 궁리·공부 이외에 敢行, 決斷, 不撓, 不屈(不動心)의 정신적 원천이 되는 「神」이 필요하다고 본 것 같다. 이것은 다시말하면 太極, 陰陽, 五行의 「理帥氣卒」

44) 전서上·권23·書·563면 상단 후반

의 논리만으로서의 경의 수행을 完遂할 수 없고 不睹不聞의 幽暗속에서도 오히려 惕然自省하는 「上帝臨汝」의 심정이 또한 절실히 필요하다는 것이다.

그러면 이 경외의 대상으로서의 「神」이란 그 본질이 어떠한 것인가? 퇴계는 「答李仲虎碣文示金而精」書의 別紙欄에서 신에 대하여 다음과 같은 개괄적 설명을 한 일이 있다.

대저 神에는 세 가지 구별이 있다. 첫째는 天에 있는 신이요 둘째는 사람에게 있어서의 神이요 셋째는 祭祀에 있어서의 神이다. 세가지 神이 비록 다르나 神된 소이로 말하면 같다. 그 다름을 알고 또 같음을 알아야 가히 더불어 神의 道를 말할 수 있다. 그러면 貴翰에 말한 周子の 「動無動, 靜無靜」의 신이라든가 晦菴의 五行의 신이라든가 子思의 「神之格思」의 신이라든가 孔子의 方體 없는 신 같은 것은 모두 理가 氣를 타고 출입하는 신이니 이것은 在天의 신이요, 程子の 凝神의 신이라든가, 張子の 心神의 신이라든가, 晦菴의 「在人爲理」의 神이라든가, 心神安定의 신 같은 것은 즉 사람에게 있어서의 神을 말하는 것이다. 이 두 가지는 다 單稱으로 부르는 신이다. 이 밖에 「精神」이니 「魂魄」이니 하는 다른 이름들은 다 사람의 몸에 취하여 陰陽을 가리켜 대립시켜 말하는 것이니 陰은 精이요 陽은 신이며 陽의 신은 魂이 되고 陰의 신은 魄이 되므로 그 이름을 달리하지 않을 수 없다. 그러나 그 실은 둘이면서 하나이다. 그러므로 통칭해서 신이라고 부를 수도 있는 것이다. 그리고 제사에 있어서의 귀신으로 말하면 그것은 또 둘이면서 하나인 者에 취하여 「往屈·來伸」으로 말하는 것이다. 이런 귀신은 聚·散·存·亡의 情狀과 意思가 있다. 그러나 요컨대 그것도 역시 두 가지 물건이 있는 것이 아니다. 그러므로 『中庸』에는 처음엔 魂神을 말하였으니 이것은 조화에 속하는 것이요 중간엔 洋洋如在라고 말했으니 이것은 제사에 속하는 것이요 끝ے가서 신이란 한 字로써 결론을 지었다.<sup>45)</sup> 이로써 두 가지가 따로 있는 것이 아님을 가히 알 수 있다. 이밖에 「三魂七魄」이니 하는 荒唐한 說도 있으나 죽히 논할 것이 못된다. [魂이] 영원히 존재하여 없어지지 않는다 하지만 실은 영원히 존재하는 것이 아니라 비록 흩어져 없어진 것 같으니 그 理에 근원하여 날로 生해 나는 氣가 호연하여

45) 中庸章句 제16장

다함이 없기 때문이다. 그러므로 誠을 다하여 구하면 곳 서로 감응이 되어 마치 처음부터 없어지지 않은 것 같다.<sup>46)</sup>

퇴계의 신관은 張橫渠의 「二氣之良能」이라고 보는 귀신관에 근거하여 理氣로써 설명하는 신이다. 그는 제사에 있어서의 귀신이나 사람의 精神, 魂魄이나 天에있어서의 神이나 다 그 본질에 있어서는 같은 것이라고 본다. 즉 민간속신의 대상으로서의 각종 잡신, 人鬼같은 형이하의 신이나 無聲無臭한 上天之載로서의 형이상적 신이나 다 그 본질에 있어서는 「理가 氣를 타고 출입」하는 실체라고 본다. 이러한 신관에 있어서는 形上, 形下의 구별은 이미 존재하지 않는다. 오직 乘氣出入하는 理氣體로서의 신이 있을 뿐이다. 문제는 이 「乘氣出入」에 있어서의 이기 관계가 어떻게 설명되느냐에 있다.

위에서 누차 말한 바와 같이 氣는 質化됨으로 인해서 유동성을 차츰 잃고 沈滯, 固定, 形化의 경향을 띠면서 이 현상세계가 이루어진다. 만약 이 沈滯, 固定, 形化로부터 벗어나서 다시 유동 변화의 본래모습으로 돌아간다면 氣는 그 본연의 湛然虛明하고 靈通無碍한 성질을 되찾게 된다. 사람이 죽으면 영혼은 떠나서 하늘로 올라간다는 말은 氣가 質化, 形化된 상태를 벗어나 그 湛虛, 靈通한 본체로 돌아간다는 것을 뜻한 말이다. 이제 신의 설명에 있어서 理가 「乘氣出入」한다는 그 「氣」는 이러한 虛靈한 본체로서의 氣를 말하는 것이요 質化, 形化속에 포속되어 있는 氣를 말하는 것은 아니다. 그러므로 신의 설명에서 말한 「理乘氣出入」이란 말의 氣와 인간의 性情에 대한 「理發, 氣發」을 설명할 때 사용한 「人乘馬出入」의 비유에 있어서의 氣(馬)를 같이 보아서는 안될 것이다. 왜냐하면 「人乘馬出入」에서 馬에 비유되는 氣는 質化, 形化된 氣가 아니기 때문이다. 質化, 形化된 氣는 湛虛, 靈通성을 잃었기 때문에 「人」(理)과 「馬」(氣)가 반드시 一致하지 아니하여 馬가 人의 指使, 命令을 듣지 않고 함부로 날뛰는 수도 있다. 다시 말하면 인간에 있어서는

46) 전서上·권29·書·689면 하단

理와 氣의 괴리가 생긴다. 그러나 「理乘氣出入」하는 神의 경우에 있어서는 理와 氣가 虛靈自在에 있어서 서로 일치한다. 理와 氣와의 사이에 괴리가 없다. 이것이 신과 인간의 차이이다. 성리학에 있어서 경의 공부는 인간으로 하여 理와 氣와의 괴리를 될수록 줄여서 신의 경지에까지 이르도록 하여 함에 있다. 그러나 유학의 「敬」은 불교의 寂滅, 노장의 虛無를 비판, 지양하는 입장에 서기 때문에 노불에 비하여 훨씬 세간적인 색채를 강하게 띤다. 퇴계가 「異端」에 대하여 강력히 비판하는 것은 異端에서는 인간으로서 세간을 떠나 단결음에 신의 경계로 뛰어 넘으려는 것이라고 퇴계는 보기 때문이다. 그러므로 퇴계는 성리학의 특이한 「敬」의 실천을 강조하면서 사변적인 궁리에서 부정되었던 상제(神)를 행동적인 면에서 다시 긍정적인 것이라고 보아도 좋을 것이다.