한국학연구 제68집 | 375~407쪽 | 2023.2.

주자 성리학에서 두 가지 연원의 성론(性論)

김한상*

〈차 례〉

1. 주자의 성(性)에 대한 두 가지 이해
2. 음양오행(陰陽五行), 즉 기(氣)의 전개에서 유래하는 성(性)에 대한 해석
3. 선험적인 '인의예지의 리(理)'로서의 성(性)에 대한 해석
4. 도심(道心)과 성(性)에 대한 해석
5. 소당연지칙으로서의 리(理)와 성(性)에 대한 해석
6. 맺음말

[국문초록]

주자는 그의 일부 저술에서 성선(性善)을 전제로 한 음양오행(陰陽五行)의 전개에서 유래하는 성(性)론을 소개하면서 이미 존재하는 사물의 성(性), 즉 후천적인 교섭으로 형성되며 생성 중에 있는 모든 현상 존재의 성(性)을 설명하고 있다. 이런 구도에서 각 개별 개체적 신(身)은 음양오행의 상호 작용 원리 속에 종속되어 운행되는 일부분이며 이 일원적 프레임에서 성은 개별 '신'의 성질, 성격, 성상(性狀)의 의미에 국한된다. 이와 대조적으로 주자의 다른 저술에서는 강력한 리기(理氣) 이원론의 도식을 바탕으로 "성즉리(性卽理)"의 성(性)과 실재 사물보다 논리적으로 선재하는 선험적인 인의예지의 리(理)로서의 성(性)에 대한 주장을 설파한다. 이 이원적 프레임 안의 성은 명령으로 주어진, "마땅히 행해야 할 준칙"의 의미로 소당연지칙(所當然之則)으로서의 리와 연결된다. 이 성에 입각해 '심(心)'은 행위의 주관자(agency) 및 인간 주체성의 근거가 된다. 주자와 후대에 그를 따른 퇴계의 성론은 후자에 중점을 두면서 이 두 가지 연원을 가진 성을 창조적으로 융합해 나가는 이론이라 할 수 있다.

[주제어] 성(性), 성선(性善), 기(氣)의 전개에서 유래하는 성(性), 인의예지(仁義禮智)의 리(理)로서의 성(性), 도심(道心), 소당연지칙(所當然之則)

* 명지대학교 철학과 조교수

1. 주자의 성(性)에 대한 두 가지 이해

주자 성리학의 성론(性論)을 이해하기 어려운 이유 중 하나는 주자가 자신의 성론을 설명하기 위하여 리와 기가 합해진 일원론적 도식과 리기 이원론적 도식을 동시에 전개하고 있기 때문이다. 주자가 궁극적으로 제시하는 성론은 결국에 리와 기의 '불상잡(不相雜)'을 강조하는 리기 이원론적 도식이지만 그는 성(性)의 유래에 대해 일원론적인 측면을 주장하기도 한다.

송대에 성리학을 창안한 주자는 자신의 학설이 공자와 자사, 맹자로 이어지는 도통을 계승한 것임을 표방하였다. 자사의 저작으로 알려진 『중용』의 "천명지위성(天命之謂性)"에 대한 주자의 일부 해설을 보면 「중용장구서」 등을 통해 우리에게 알려진 주자의 학설과는 사뭇 다른 내용을 확인할 수 있다. 『중용』 원문의 위 명제에는 성(性)에 대한 구체적인 정의가 나타나지 않는다. 통상적으로 주자는 이를 확대해석하여 존재론적 층차가 있음을 표명하며 성을 본질적이고 도덕적인 범주로 포섭하고자 하였다고 알고 있다. 즉, 성이란 하늘이 모든 개체에게 부여한 형이상자이며 이는 곧 도심(道心)과 연결이 될 수 있다는 것이다. 하지만 개체는 부여받은 성 외에도, 형기(形氣)에 의한 식색 등의 욕구가 생기게 되는데, 이는 곧 인심(人心)과 연결이 되는 것이다. 이렇듯 주자는 성을 도심과 연결하고 이에 대비되는 인심을 내세움으로써 본질주의를 바탕으로 한 이원론을 주장하게 된다. 하지만 주자는 동시에 여러 저술에서 이와는 다른 성에 대한 해설을 제기한다. 일본의 저명한 주자 성리학 연구자인 기노시타 데쓰야(木下鐵矢)는 그의 저서 『주자학』[1]에서 주자의 두 갈래의 '성(性)'에 대한 이해를 각기 「중용장구」와 「대학혹문」 및 「중용혹문」과 「경연강의」 등에 대한 분석을 바탕으로 제시하고 있다. 본 논문은 기노시타의 분석 틀을 따라 주희의 성론을 재조명해 볼 것이다. 『중용장구』와 『대학혹문』에서 제기되는 성에 대한 이해는 일원론적 도식으로 성에 대한 리와 기의 '불상리(不相離)'의 측면을 나타내는 시각이다. 여기서는 음양오행(陰陽

1) 기노시타 데쓰야, 조영렬 역, 『주자학』, 교유서가, 파주, 2019. 원본은 木下鐵矢, 『朱子学』, 講談社, 東京, 2013.

五行), 즉 기의 전개에서 유래하는 성을 말한 것으로, 어떠한 선험적인 성의 측면보다도 현실적인 세계의 흐름과 변화에 따라서 개체가 각기 달리 갖는 성의 측면을 이야기한다. 비록 성선(性善)이 전제되어 있고 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)의 일치가 이상적으로 상정되어 있지만 실상 본연지성, 천명지성(天命之性)이 아닌 기질지성, 인물지성(人物之性) 같은 개별자적인 형기적인 성질에 주목한 것이다. 음양오행의 개별자들의 모습에 따라서 후천적인 교섭으로 형성된 성이 묘사되며 만물의 성은 기화유행(氣化流行)의 법칙에 따라 운행되는 개별 '신(身)'의 성질, 성격, 성상(性狀)의 의미를 지닌다. 세계가 운행되는 자연적인 모습의 법칙 외에 선험적인 도덕적인 법칙, 원칙 등을 얘기할 수 없으며 선악을 구분하기 어렵다. 즉 일원론적인 프레임에서는 옳고 그름을 따지기 어려워지고 마땅히 행해야 하는 원리는 말하기 힘들어진다.

이와는 달리 주자의 『중용혹문』, 『경연강의』, 『맹자집주』 등에서 제기되는 성에 대한 이해는 리기 이원론적인 도식으로 성에 대한 리와 기의 '불상잡'의 측면을 강조한 노선이다. 리와 기가 상호작용하고 그로 인해서 세상이 존재하게 되는 것은 인정하지만 단지 기의 작용으로 이루어진 세계를 넘어선 형이상학적인 성이, 우리가 마땅히 행해야 하는 것들에 대한 근거를 제시할 수 있는 프레임이다. 즉 주자는 "성즉리(性卽理)"의 성(性) 혹은 실재 사물보다 논리적으로 선재하는 선험적인 인의예지의 리(理)로서의 성(性)에 대한 주장을 설파한다. 여기서 심(心)은 '성(性)'과 '정(情)'을 포괄하며 미발(未發)의 성과 존재론적 층차를 달리하여 성을 주재(主宰)하는 존재(心統性情)로 부각된다. 심은 음양오행의 상호작용 원리 안에 있지만 이에 종속되지 않는다. 이 이원적 프레임 안의 성은 하늘의 명령으로 주어진, 각 사물의 본분과 관련하여 "마땅히 행해야 할 일에 대한 준칙"의 의미로 소당연지칙(所當然之則)으로서의 리와 연결된다. 이 성에 입각해 '심'은 행위의 주관자(agency) 및 인간 주체성의 근거가 된다. 달리 말하면 세상에 현실적인 기질지성의 측면을 인정하지만 본디 더 중요한 것은 본연지성과 같은 선험적인 성이라는 것을 주장하고 그것이 더 근본적임을 강조하는 시각이다. 리와 기는 존재론

적 층차가 다르며 리는 기를 넘어서서 더 높은 층차에 있다. 현실 세계의 운행 법칙만이 전부가 아니고 그것보다 상위의 층차가 존재하기 때문에 선악을 구분할 수 있게 되며, 인간에게 있어서 리와 기를 잇는 마음의 주체적인 작용에 대해서 얘기할 수 있게 된다.

주돈이의 『태극도설』에 대한 주석에서 주자는 객관적 세계의 운행을 간과할 수 없다는 사실을 역설한다. 『주자어류』에서도 음양, 건순오상, 만물의 성을 설파하는 이야기들이 나온다. 그중 주요 내용은 맹자가 본연지성만을 이야기했을 뿐 성의 다른 측면에 대해서는 이야기하지 않았다는 점이다. 주자는 『중용장구』·『대학혹문』등 저술에서 통합된 기의 장에서 전개되는 만물의 성에 대해 주목하고 있다. 물론 『주자어류』의 내용은 『중용장구』·『대학혹문』의 도식보다는 『중용혹문』·『경연강의』 등의 저술에서 언급되는 인의예지의 리로서의 성에 대한 패러다임이 더 자주 논의되고 있는 점을 발견할 수 있다. 결국 주자는 음양오행의 기의 운행에 따른 기의 후천적 교섭으로 형성되는 성보다 선험적 인의예지의 리로서의 성이 인간의 본성에 더 부합한다고 생각했다고 볼 수 있다. 일원론적 도식의 문제점은 주체적 자아(마음)와 기의 작용으로 작동하는 몸(身)이 존재론적으로 구분되지 않으므로 주체성을 강조할 수 없고, 천도가 유행하는 상호작용 속에서 다 같이 종속되어 운행하므로 자아의 의지에 대한 담론을 이끌어낼 수 없다는 데 있다. 반면 이원론적 도식으로 가면 기의 세계의 우연성과 개연성을 한편 인정하면서도 선험적인, 보편적인 성이 부각됨으로써 행위의 주관자로서의 자아를 해명할 수 있게 된다. 본 논문은 주자의 성론이 점차 후자에 중점을 두면서 이 두 가지 성의 연원을 인간과 세계를 해설하는 통합적인 프레임으로 융합해 나가는 점을 밝히고자 한다.

2. 음양오행(陰陽五行), 즉 기(氣)의 전개에서 유래하는 성(性)에 대한 해석

주자가 '성'에 대해서 말한 가장 대표적이고 널리 알려지고 흔히 거론되는 텍스트는 『중용』 첫머리에 나오는 '천명지위성天命之謂性'(하늘이 명령하여 사람이 받은 그것을 성이라 이른다)에 대한 『중용장구』의 주석 '장구章句'이다.

> (여기에 나오는 '천명'의) '명(命)'은 생각건대 '령(令)'이라는 뜻이다. '성(性)'은 바로 '리(理)'이다. 천(天)은 음양·오행을 그 조화작용의 실질로 삼아 만물을 화생(化生)한다. (음양오행의) 기가 작용하여 (만물 개개의) 형체(形體)를 다 이루면, (음양오행의 기의) 리가 마찬가지로 이 형체에 주어진다. 그것은 생각건대 (국가가 발급하는) '명령'과 같은 방식이다. 그러한 방식으로, 사람과 물(物)이 생겨날 때에는, 그들 개개의 사람과 물은 자신에게 주어진 리를 자기 것으로 삼고, 그것에 따라, 즉 제 것으로 삼은 음양오행의 기 각각의 리를 건순(健順)·오상(五常)(인의예지신仁義禮智信)의 덕으로 삼는다. 이것이 본문(천명지위성天命之謂性)에서 말하는 '성'이다.[2]
>
> (『중용장구』 제1장)

주희의 주석은 '사람과 물' 각 개체가 지닌 '성'을 '음양·오행'에서 유래한 것으로 보며 '건순·오상'이라 여기고 있다. '오행(목화토금수木火土金水)'에 유래를 둔 '오상(五常)(인의예지신)'을 '사람·사물'이 갖춘 '덕'의 내용으로 여기는 것이다. 그 '두 가지'와 '다섯 가지' 덕을 갖춘 한 세트 '건순·오상의 덕'을 '사람·사물' 개개의 개체가 갖춘 '성'이라 주해한 것이다. 그러나 이 주해가 서술하는 '음양·오행'에 유래를 둔, '사람·사물' 개개 개체의 성을 생각하는 논법은 '성(性)'에 대한 주자 이전의 학자들의 생각을 반영하는 것으로 성을 단적으로 '리'라고 보고 있는 주희의 생각과는 결정적으로 다르다.

---

2) 『중용장구』 제1장. 命, 猶令也. 性, 卽理也. 天以陰陽五行化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉, 猶命令也. 於是人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.

정현 등 선대 주석가들은 '천명지위성'의 '성'을 개개 인간의 '타고난 품성'(生之質), 즉 '성질(性質)'이라 여겼다.[3] 한편 『중용』 '천명지위성'에 대한 주해에서 주희는 우선 먼저 '성은 곧 리'(性卽理也)라고 갈파했고, 이는 정이(이천)가 '성은 무엇이냐'는 물음에 바로 정확하게 '성은 곧 리'라고 대답한 말을 인용한 것이다. 『중용장구』를 쓰고 있던 주자는 '천명지위성'의 '성'을 '타고난 품성'(生之質)으로 보는 해석을 반대하여 '성은 곧 리'(性卽理也)라는 구절을 인용하여 제시하였다. 그럼에도 『중용』 '천명지위성'에 대한 「장구章句」는 만물 각 개체가 지닌 '성'의 유래를 각 개체를 낳는 '천(天)'의 '조화' 작용을 실질적으로 담당하는 '음양·오행'이라는 기(氣)의 리(理)에서 찾는 텍스트이기도 하다. 이러한 논리를 가장 자세하게 해설하고 있는 것이 『대학혹문』의 제2절 첫 부분이다. 주자의 텍스트 중 '성'을 '오행'에서 유래했다고 보고 '오상'이라 여기는 텍스트가 『대학혹문』 제2절인데 이는 『대학』 첫머리 "대학의 도는 명덕을 밝히는 데 있고, 백성을 새롭게 하는 데 있고, 지선에 머무르는 데 있다"(大學之道, 在明明德, 在新[親]民, 在止於至善)에 대한 주해의 시작 부분이다.

> 천도가 유행하여, 만물을 발육한다. 그 (천도가) 조화의 작용을 행하는 실질적인 담당자는 다름 아닌 음양·오행이다. 그리고 이른바 음양·오행이란 것은, 다시 말하자면, 반드시 이 (음양·오행 각각의 구체적인) 리가 있어 비로소 이 (음양·오행 각각의 구체적인) 기가 있음을 가리킨다. 그것(음양·오행)이 실제로 '사물을 낳는' 단계가 되면, 더욱, 반드시 이 (음양·오행 각각의 구체적인) 기가 모이고, 그 모인 상태에 따라서, 이 (만물 각각의 구체적인) 형체(形體)가 생기는 것이다. 결국, 사람과 사물이 생길 때에는, 반드시 이 (음양·오행 각각의 기의) 리를 얻고, 이리하고 나서야 비로소 그것(자신에게 얻은 음양·오행 각각의 기의 리)을 건순·인의예지라는 성으로 삼게 되고, 반드시 이 (음양·오행 각각의) 기를 얻고, 이리하고 나서야 비로소 그것(자신에게 얻은 음양·오행 각각의 기)을 혼백(魂魄)·오장

3) 기노시타 데쓰야, 앞의 책, 96~97쪽.

(五臟)・백해(百骸)라는 몸으로 삼게 되는 것이다. 주자(주돈이)가 "무극의 진(眞), 이오의 정(精)이, 묘합하여 엉긴다"(태극도설)고 말한 것이 바로 이것을 일러 말한 것이다. 그렇지만 각각이 얻은 리의 관점에서 말한다면, 만물은 일원(一原)이고, 본래부터 사람과 사물, 귀함과 천함의 다름은 없다.

(한편) 각각이 얻은 기의 관점에서 말한다면, 기가 정(正)하고 또 통함을 얻은 자가 사람이 되고, 기가 편(偏)하고 막힘을 얻은 자가 사물이 된다. 이로부터 어떤 것은 귀하고, 어떤 것은 천하다고, 일률적으로 처리할 수 없는 것이다. 저 천하여 물이 된 자는, 이미 형・기의 치우침(偏)・막힘(塞)이라는 차꼬를 뒤집어써, 자신에게 얻고 있는 본체(본래의 능력)의 모든 것을 충분히 실현할 수 없게 되어 있는 것이다. 다만 사람에게서만, 그 태어남에 대하여, 다른 사물과는 달리, 음양오행의 기 안에서도 바르고 또한 통하는 것을 얻어, 그 성은 가장 귀하다. 그러므로 각각의 방촌 사이는, 허령통철(虛靈洞徹, 텅 비어 신령하고 모든 것을 다 꿰뚫는다), 온갖 리(理)가 결여됨 없이 갖추어져 있다. 결국, 사람이 금수와 다른 이유는 바로 여기에 있다. 그리고 사람이 요・순(같은 성인)이 될 수 있고, 그리하여 (만물을 생육하는) 천・지의 짝에 끼어들어 천・지・인 셋을 이루어 (천・지의 짝이 만물을 생육하는) 화육(化育) 작용을 도울 수 있는 이유도, 또한 마찬가지로, 다름 아닌, 여기에 있는 것이다. 이것이야말로 곧 본문에 '명덕'이라 이른 것이다.[4]

(『대학혹문』 0-2)

이는 앞서 본 『중용장구』의 내용과 맥락을 같이 하는 구절이다. 여기서 '건순(健順)・인의예지[신]지성(仁義禮智[信]之性)'은 '음양・오행'과의 대응이라는 점에서 보면 『중용장구』의 '건순・오상지덕(五常之德)'에 해당한다. 주자가 『중용장구』와 『대학혹문』에서 표명하고자 하였던 성(性)의 본의는

4) 『대학혹문』 0-2. 天道流行, 發育萬物, 其所以爲造化者, 陰陽五行而已. 而所謂陰陽五行者, 又必有是理而後有是氣, 及其生物, 則又必因是氣之聚而後有是形. 故人物之生必得是理, 然後有以爲健順仁義禮智之性; 必得是氣, 然後有以爲魂魄五臟百骸之身. 周子所謂'無極之眞, 二五之精, 妙合而凝'者, 正謂是也. 然以其理而言之, 則萬物一原, 固無人物貴賤之殊; 以其氣而言之, 則得其正且通者爲人, 得其偏且塞者爲物, 是以或貴或賤而不能齊也. 彼賤而爲物者, 旣梏於形氣之偏塞, 而無以充其本體之全矣. 唯人之生乃得其氣之正且通者, 而其性爲最貴, 故其方寸之間, 虛靈洞徹, 萬理咸備, 蓋其所以異於禽獸者正在於此, 而其所以可爲堯舜而能參天地以贊化育者, 亦不外焉, 是則所謂明德者也.

과연 무엇인가? 성은 하늘이 명(命)하는 것인데 모든 개체는 음양오행의 세계 안의 상호 교섭을 통해 각기의 성을 과정적으로 형성한다. 이는 후천적인 경험의 영역에 속하는 것이며 여기서 성은 만물 개별 '신(身)'의 성질, 성격, 성상(性狀)의 의미를 지닌다. 주자는 성을 도심이라 해석하지 않으며, 또한 성은 인간의 범주에 국한된 것이 아닌 천지 만물 모두에 해당하는 것이라 본다. 여기서 성이란 리 혹은 도심이 아니라 현실의 세계에 나타나는 다양한 기의 모습들이다. 성이 본래 하늘로부터 선천적으로 부여받은 선험적 형식이 아닌 방식으로 표현되고 있는 것이며 성의 출발점을 건순오상의 후천적 세상으로 바라본 것이다.

'성'의 유래를 '음양·오행'에서 찾는 해설의 함의를 찾아보면 다음과 같다. 음양·오행, 즉 목·화·토·금·수의 기가 모여서 만물 개개의 형체(形體)가 이루어지고, 개개 생체(生體)가 태어난다고 본다면, 그 '성'은 각 개체에 '하나'의 형태로 존재한다고 볼 근거가 없다. 만물 개개의 형체는 현실에서 천차만별이다. 즉 개개 형체를 이루는 개개 음양·오행의 기가 모인 모습은 천차만별이며 여기서 만물 개개의 '성'도 또한 천차만별이다. 만물 개개의 형체는 천차만별이지만, 또한 인간, 동물, 식물, 광물 등의 존재의 유별(類別)에 따라서 태어나고 그 형체가 생겨나는 상태는 음양·오행의 기가 모인 결(pattern)의 논리에 따라 '성'도 또한 그 유별마다 다르다. 기(氣)가 만물 공동의 이미 존재하거나 현재 생성 중인 사물의 구성요소라는 점에서 만물은 평등하고 이 세계 안의 사물의 리(理)/조리(條理)는 음양·오행의 상호 교섭, 착종으로 인한 개연성과 우연성에 의해 이루어진 생성 중인 사물의 개별 운행원리이다. 동시에 사람과 사물 개개의 성이 음양·오행의 기의 리에서 유래한다면, 사람과 사물 하나하나의 몸과 마음도 음양·오행(천지의 조화작용)의 거대한 흐름의 일부를 이루는 데 불과하고, 따라서 각자 행하는 행동도 주체적인 의지에 따라 행해지는, 혹은 그 어떤 것으로도 환원되지 않는 독립된 행동 주체로서의 행동이 아니라, 천지의 조화작용이 각 개체에게 그렇게 하게 하는, 각 개체는 무엇이든지 시키는 대로 따를 뿐인 행동이 된다. '성'을 '음양·오행'(천지의 조화작용)의 논리에서 유래를 찾는 것은 행위의

주관자(agency) 및 인간의 주체성에 대한 해명을 어렵게 한다.

주자는 '만물' '인·물' 개개의 개체가 '형'과 '성'을 얻어 이 세상에 태어난다고 분석한 이상, 그 형(形)의 유래, 형을 형성하는 논리와, 성(性)의 유래, 성이 존재하는 논리는 서로 독립된 유래와 논리에 따라서 – 즉 이원론적으로 – 존재하기도 하고, 같은 유래와 논리에 귀착하기도 – 즉 일원론적으로 존재하기도 – 한다고 생각한다. 위 문헌에서는 '형' '성' 모두 '음양·오행'의 기와 그 기의 리에 유래한다고 논정하는 기일원론적 사고가 엿보인다. 그러나 이것으로는 충분하다고 여기지 않고 논리를 전개해 나간 것이 또한 분명하다.

3. 선험적인 '인의예지의 리(理)'로서의 성(性)에 대한 해석

상술한 『중용장구』 제1장에 조응하는 『중용혹문(中庸或問』 1절은 '성'을 '인의예지'로 보고, 이것을 '천명'이라 간주하는 '원형이정(元亨利貞)'에 유래를 두고 있다.

> 혹문. '천명 이것을 성이라 이른다, 성에 따르는 것 이것을 도라 이른다, 도를 닦는 것 이것을 교라 이른다'는 말은 어떤 의미입니까. 대답. 이 문장은 우선 '성' '도' '교'라는 말의 의미를 밝히고, 그것들이 본래 모두 하늘에서 나왔지만, 실은 나와 다를 바 없음을 밝히고 있다. …… 즉, 하늘이 만물에 부여한, 더구나 부여한 것을 (하늘이) 스스로도 그만둘 수 없는 것이 '명'이다. 내가 다름 아닌 이 '명'을 얻어 태어나, 전체(순수전일純粹全一)가 아님이 없는 것이 '성'이다. 그러므로 '명'이라는 쪽에서 말하자면, 그것은 '원·형·이·정'이고, 사시(춘하추동春夏秋冬) 오행(목화토금수) (의 작용·순행巡行), 서류(庶類)의 만화(萬化)는, 모두 이것(원형이정)에서 유래하여 출현한다. '성'이라는 쪽에서 말하자면, 그것은 '인·의·예·지'이고, 사단(측은지심惻隱之心, 수오지심羞惡之心, 사양지심辭讓之心, 시비지심是非之心) 오전(오륜, 부자유친父子有親·군신유의君臣有義·부부유별夫

婦有別・장유유서長幼有序・붕우유신朋友有信), 만물만사(萬物萬事)의 리는, 모두 그(인의예지가 만드는) 시스템에 통괄되어 있다. 즉 하늘과 사람으로, '성'과 '명'으로 나뉘어 있다고는 하지만, 그러나 그 (천명・인성, 양자의) 리는 아직껏 한 번도 동일(同一)하지 않은 적이 없고, 사람과 사물로, 기품의 차이가 있다고는 하지만, 그러나 그 (사람・사물, 양자에게 있는) 리는 아직껏 한 번도 동일하지 않은 적이 없는 것이다. 이상과 같기 때문에, 내 '성'은 순수・지선하고, 순자나 양자나 한자가 말한 것(전국시대 말 순자의 성악설, 전한前漢 말 양웅揚雄의 성・선 혼재설, 당나라 한유韓愈의 성性 상・중・하 삼품설三品說)은 결코 아니다.[5]

(『중용혹문』, 1-1)

같은 『중용』 첫머리 '천명지위성'에 대한 주해가 각기 다른 해석을 하고 있다. '성'이란 무엇이냐에 관해 『혹문』에서는 하늘이 예외없이 인의예지의 성을 모두에게 주었다고 말하고 있다. 사실 주자가 '성'이라 말하는 것은 '인의예지'가 압도적으로 많고, '인의예지신' 내지 '오상'을 말하는 경우는 적다. '성'을 '인의예지' 네 가지로 생각하는 것은, 위의 『중용혹문』 구절에 '성'을 '인의예지'로 보고 '사단'을 언급하는 데서도 명확히 드러나듯 『맹자』 「공손추상」 편의 '사단(四端)' 장에 의거한 것이다. '사단' 장의 본문은, 첫머리의 "사람에게는 누구에게나 차마 타인의 위난을 지나치지 못하는 마음이 있다"(人皆有不忍人之心)라는 발언을 받아서 "사람에게는 누구에게나 차마 타인의 위난을 지나치지 못하는 마음이 있다고 말한 것은 왜냐하면"(所以人皆有不忍人之心也)이라고 문제를 제기하고, 그것에 답하여 가여운 어린아이가 우물에 기어가 떨어지려 하는, 그 어린아이의 위험한 행동을 본 순간 누구의 마음에든 저도 모르게 마음이 아파지는, '모두 깜짝 놀라고 측은히 여기는 마음이 일어난다(皆有怵惕惻隱之心)'는 사실을 지적한다. 또한 그것이 그 어

5) 『중용혹문』 1-1. 或問: "天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎, 何也?" 曰: "此先明性道敎之所以名, 以見其本皆出乎天而實不外於我也. ... 蓋天之所以賦與萬物而不能自已者命也. 吾之得乎是命以生而莫非全體者性也. 故以命言之,則曰: 元亨利貞而四時五行庶類萬化莫不由是而出. 以性言之,則曰: 仁義禮智而四端五典萬物萬事之理無不純於其間. 蓋在天在人雖有性命之分而其理, 則未嘗不一, 在人在物雖有氣稟之異而其理, 則未嘗不同. 此吾之性所以純粹至善而非若荀・揚韓子之所云也."

린아이의 부모와 친해서라든지, 다른 이들에게 잘 도와주었다, 훌륭하다고 칭찬을 받고 싶다든지, 사람이 죽어가는 것을 보고 돕지 않은 비정한 인간이라 소문이 나는 것을 피하고 싶어서 '깜짝 놀라고 측은히 여기는 마음이 일어난' 것이 아니라고 설명한다. 저도 모르게 자연스레, 순간적으로 그러한 '마음'이 일어났다고 말하며 이것에 이어서, 사람으로서 자연스레 솟아오르는 '마음'으로, '측은지심'(惻隱之心, 측은히 여기는 마음) '수오지심'(羞惡之心, 부끄러워하고 미워하는 마음) '사양지심'(辭讓之心, 사양하는 마음) '시비지심'(是非之心, 옳은 것을 옳다 여기고 그릇된 것을 그르다 여기는 마음) 네 가지를 들고, 이런 '마음'이 일어나지 않는 자는 '인간이 아니다(非人也)'라고 말한다. 그리고 다시 이것을 이어서, "측은지심은 인의 단서이고, 수오지심은 의의 단서이며, 사양지심은 예의 단서이고, 시비지심은 지의 단서이다"(惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 智之端也)라고 마무리한다. '측은지심' '수오지심' '사양지심' '시비지심'에 대해서 주자는 다음과 같이 주석한다.

> (측은지심의) '측'이란 받은 상처를 어찌할 수 없는 상태이다. '은'이란 아픔이 깊이 파고드는 상태이다. (수오지심의) '수'란 제 행동이 좋지 않은 것을 부끄러워함을 가리킨다. '오'란 남의 행동이 좋지 않은 것을 미워함을 가리킨다. (사양지심의) '사'란 (매여 있던 것에서) 풀려나 자기를 물러나게 함을 가리킨다. '양'이란 미루어 남에게 줌을 가리킨다. (시비지심의) '시'란 그 행동이 선함을 알아 옳다고 판정하는 것이다. '비'란 그 행동이 나쁨을 알아 그르다고 판정하는 것이다. 인간이 무엇을 마음으로 삼느냐 하면, 다른 게 아니라, 이 네 가지에서 다한다. 그래서 '측'에 대해서 논한 것을 이어서 그 모두를 거론한 것이다. '측은지심' '수오지심' '사양지심' '시비지심'은 정이다. '인의예지'는 성이다. '심'은 성과 정을 합친 것이다. '단'은 실마리이다. 각각의 정이 드러나면, 그 정이라는 드러남을 인하여, 성의 본래 모습을 보고 확인할 수 있는데, 그것은 물이 안에 숨겨져 있어도 그 실마리가 밖으로 드러나 보이는 것과 같은 것이다.[6]
>
> (『맹자집주』「공손추상公孫丑上」'사단' 장)

이것에 따르면, ‘성’이란 경험할 수 있는 마음의 작용, 즉 ‘정’이 드러나는 뿌리이고, 성 그 자체는 경험적으로 알 수 없지만, 드러난 ‘정’으로부터 거슬러 올라가 그 본래의 모습을 추측할 수 있다. 그리고 ‘정’이 ‘성’의 ‘실마리’이므로, ‘마음’을 ‘마음’이 되게 하는 핵심은 ‘성’에 있다는 말이 된다. “천지가 산출해낸 물은 각각 저 천지가 물을 낳은 그 마음을 얻음으로써, 그것을 자신의 마음으로 삼는다”(所生之物, 因各得夫天地生物之心, 以爲心)는 말은, 저 ‘천지가 물을 낳은 그 마음’을 내 마음의 핵심인 ‘성’에 받아들인다는 말이다. 성즉리야‘性卽理也’라고 말한 것처럼 ‘성’이 ‘리’라면, ‘성’은 ‘기’라는 매개체 없이는 아무런 작용도 드러낼 수 없고 ‘마음’은 ‘정’이라는 작용을 드러낸다는 점에서 ‘성’의 성능을 발휘하게 만드는 ‘기’를 포함한 존재이다.(心, 統性情者也)

성에 대한 이와 같은 논의는 주자가 1194년에 새로 즉위한 영종에게 『대학』에 대한 내용을 강의한 「경연강의經筵講義」에도 담겨 있다.

> 천도가 유행하여, 만물을 발육한다. 이리하여 개개(個個)의 사람과 사물(物)이 생겨나는데, 그 때 개개의 사람과 사물은 모두 천지조화의 작용의 뿌리를 이루고 있는 것을 얻어 자기 일개(一個)의 주동자로 삼는다. 다만, 그 개개의 사람과 사물이 자신 각각의 몸을 만드는 데서는, 그것과는 달리 음양오행의 기에서 자재를 취하지 않으면 끝나지 않는다. 그러나 기의 구체적인 존재방식을 보면, 편(偏)과 정(正)의 고르지 않음, 통(通)과 색(塞)의 고르지 않음, 청탁(淸濁)의 고르지 않음, 순박(純駁)(=잡雜)의 고르지 않음이 있기 때문에, 생물이라는 차원에서 말하자면, 정(正)하고 통(通)한 기를 얻은 것이 사람이고, 편(偏)하고 색(塞)한 것을 얻은 것이 사물이며, 사람이라는 차원에서 말하자면, 청(淸)하고 순(純)한 기를 얻은 이가 성현이고, 탁하고 박(駁)(잡雜)한 것을 얻은 이가 우(愚)이고 불초(不肖)이다. 그, 저 기라는 것 안에서도 편(偏)하고 또 색(塞)한 것을 얻어 사물이 된 것에게는,

6) 『맹자집주』「공손추상公孫丑上」 ‘사단’ 장. 惻, 傷之切也. 隱, 痛之深也. 羞, 恥己之不善也. 惡, 憎人之不善也. 辭, 解使去己也. 讓, 推以與人也. 是, 知其善而以爲是也. 非, 知其惡而以爲非也. 人之所以爲心, 不外乎是四者. 故因論惻隱而悉數之. 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非, 情也. 仁, 義, 禮, 智, 性也. 心, 統性情者也. 端, 緖也. 因其情之發, 而性之本然, 可得而見, 猶有物在中而緖見於外也.

그 점에서 무조건, 그것을 얻어, 그것에 의해서 본래 생겨난, 그 생겨난다는 작용의 근원을 이루는 것의 전체를 전체로서 온전히 한다는 사태가 일어나야 한다는 말이다. 다만, 기가 정하고 또한 통(通)한 것을 얻어 사람이 되었을 경우에는, 즉, 태어남에 이른 본래의 태어난다는 작용 그 자체의 근원을 이루고 있는 것의 전체가 모두 결여됨 없이 나에게 갖추어져 있다. 그리고 그 사람인 나의 가슴팍 방촌 크기의 공간 (즉 마음)은, 텅 비어 신령하고 모든 것을 다 꿰뚫으며(虛靈洞徹), 온갖 이치가 뚜렷하고 밝게 갖추어져, (그런 까닭에 사람의 마음은) 사물의 천변만화에 정확하게 감응하고, 그 대응이 애매하게 끝나는 일은 없다. 이것이 본문에서 '명덕(明德)'이라 말한 것이다. 사람이 사람이며 금수와 다른 이유는 여기에 있다. 그리고 사람이 요순(과 같은 성인)이 되어 천지(天地)에 참여하고, (만물을) 화육하는 작용을 도울 수 있는 이유도, 역시 마찬가지로, 다름아닌 여기에 있는 것이다.[7]

(『주문공문집』 권15-1, 「경연강의」)

이는 『대학혹문』의 구절과 마찬가지로 '천도유행, 발육만물'로 시작하지만, 그 이하 내용은 다르게 개정되어 있다. 후반부는 둘 다 거의 같은 요지로 전개되어, 『대학』 본문의 '명덕'으로 이야기를 마무리하고 있다. 『대학혹문』에서는 이 '천도유행, 발육만물'을 "그 조화를 이루는 소이의 것은 음양·오행일 따름이다"(其所以爲造化者, 陰陽五行而已)'라는 문장을 받아, 이어서 '음양·오행'의 '리'와 '기'의 분석을 제시하고, 개개 '인·물'의 '성(性)'을 '음양오행의 리'에, '신(身)'을 '음양오행의 기'와 연관지어 논의한다. 「경연강의」에서 '기의 구체적인 존재방식이란'(而氣之爲物) 이하의 기술은 '작용의 뿌리'인 리와 관련된 것이다. 사람과 사물 모두 동일한 '낳는다, 태어난다는 작용의 뿌리(其所以生者)'를 '얻고(제 것으로 삼고)' 있지만, 그 '작용의 뿌리'

7) 『주문공문집』 15-1 「經筵講義」. 天道流行, 發育萬物, 而人物之生, 莫不得其所以生者, 以爲一身之主. 但其所以爲此身者, 則又不能無所資乎陰陽五行之氣. 而氣之爲物, 有偏有正, 有通有塞, 有清有濁, 有純有駁. 以生之類而言之, 則得其正且通者爲人, 得其偏且塞者爲物. 以人之類而言之, 則得其清且純者爲聖爲賢得其濁且駁者爲愚爲不肖其得夫氣之偏且塞而爲物者固無以全其所得以生之全體矣. 惟得其正且通而爲人則其所以生之全體無不皆備於我而其方寸之間虛靈洞徹萬理粲然有以應乎事物之變而不昧是所謂明德者也. 人之所以爲人而異於禽獸者以此而其所以可爲堯舜而參天地贊化育者亦不外乎此也.

가 실제로 발현하여 작용하는 데는 매개체인 '음양오행의 기'가 꼭 필요하다. 바로 그렇기 때문에, 개개 사람과 사물이 '음양오행의 기'의 어떠한 상태를 받아들이느냐에 따라, 그 작용이 그들 각각의 개체에서 충분히 발휘되느냐, 불완전하게밖에 발휘되지 않느냐 하는 차이가 발생한다. 사람과 금수, 성(聖)·현(賢)과 우(愚)·불초(不肖)의 차이도 여기에서 생겨난다는 것이다. '리'는 어떤 구체적으로 행해지는 '작용', '천도(天道)'로 말하자면 '만물을 발육(發育)(발달하여 크게 자라게)하는' 작용, '사람과 사물'로 말하자면 그 개개의 '사람과 사물'이 행하는 각각의 '행동'이라는 작용, 그러한 '작용'의 뿌리를 이루고 있는 것이며 '기'를 통해서 비로소 그 작용을 드러낸다. 「경연강의」에서, '천도유행(天道流行), 발육만물(發育萬物)'은 '음양오행'을 끼지 않고 있다. 『대학혹문』에서 '음양오행일원론(陰陽五行一元論)'(그 '성' '신' 모두가 '음양오행'에서 유래한다) 이 펼쳐진다면 「경연강의」에서는 '리·기'의 대비나 '성'이라는 말이 나오지 않지만 '기소이생자(其所以生者)' '일신지주(一身之主)'라는 표현이 등장한다: "그 태어나는 소이의 것을 얻어 일신의 주로 삼는다"(得其所以生者以爲一身之主).

'기소이생자(其所以生者)'의 '생(生)'은 위에 나오는 '천도유행(天道流行), 발육만물(發育萬物)'을 받아서 '조화를 이룬다'(爲造化)고 나와 있고 '화생(化生)'은 『중용장구』에 "하늘은 음양오행을 가지고 만물을 화생한다"(天以陰陽五行化生萬物)라고 나와 있다. 천지(天地)의 작용으로 보자면 '낳는' 것이고, 그리하여 태어난 '개개 사람과 사물'에서 보자면 '태어나는/생겨나는' 것이며, 작용 그 자체로서는 하나, 즉 '천지가 만물을 낳는' 작용 자체이다. 따라서 '기소이생자(其所以生者)'는, '기(其)'가 '인·물'이냐 '천도'냐에 관계없이, '천지가 만물을 낳는다'는 작용을 시작하고, 그 작용을 관철하여 끊임없이 지속시키는, 그 '낳고, 태어나는 작용의 뿌리인 것'을 가리킨다.[8] 주돈이 『태극도설』의 첫머리 '무극이태극(無極而太極)'(「태극도太極圖」의 제일 위에 있는 동그라미)에 대해 주희는 주해에서 '조화지추뉴(造化之樞紐), 품휘지근저(品

8) 기노시타 데쓰야, 앞의 책, 112~113쪽.

彙之根柢)'라 하는데 이는 '조화라는 작용의 지점(支點)이 되는 가장 기본적인 구조' '만물이 다양한 유(類)로 갈라져 태어나 존재하는, 그 유별(類別)을 생성하는 근거'의 뜻이다. '기소이생자(其所以生者)'란 바로 『태극도설』에서 말하는 '태극'이라 이해할 수 있으며 성은 리와 태극과 연결된다.

'일신지주(一身之主)'란 『대학』의 이른바 '팔조목(八條目)', '명명덕어천하(明明德於天下, 명덕을 천하에 밝힌다)' '치기국(治其國, 그 나라를 다스린다)' '제기가(齊其家, 그 집안을 바로잡는다)' '수기신(修其身, 그 몸을 닦는다)' '정기심(正其心, 그 마음을 바르게 한다)' '성기의(誠其意, 그 뜻을 성실하게 한다)' '치기지(致其知, 그 앎을 투철하게 한다)' '격물格物(사물을 구명究明한다)', 즉 '격물·치지·성의·정심·수신·제가·치국·평천하' 가운데 '정기심'의 '심'에 대한 「경연강의」 및 『대학장구』에 대한 주석 '심자(心者), 신지소주야(身之所主也)(심이란, 몸에 있어서 이것을 주재主宰하는 것이다)'에 근거하면, '심'을 가리킨다.

즉 「경연강의」에서는 '심'이 개개 '인·물' 개체의 주체성이 있는 곳으로서 전면에 배치되고, 천지의 '조화' 작용의 뿌리인 '태극'을 받아 '신(身)'과 짝이 되는 구도가 되는데, 이는 주자의 사고에서 '성'에 대한 논의가 '심'과 관련해서 이루어지는 것을 뜻한다. 『대학혹문』에서는 '유인지생(惟人之生), 내득기기지정차통자(乃得其氣之正且通者), 이기성위최귀(而其性爲最貴), 고기방촌지간(故其方寸之間), 허령통철(虛靈洞徹), 만리함비(万理咸備)'로 되어 있던 것이, 「경연강의」에서는 '유득기정차통자이위인(惟得其正且通者而爲人), 즉기소이생지전체(則其所以生之全體), 무불개비어아(無不皆備於我). 이기방촌지간(而其方寸之間), 허령통철(虛靈洞徹), 만리찬연(万理粲然)', 즉 '아(我)'를 집어넣은 텍스트로 개정되어 있다.[9] '기소이생지전체(其所以生之全體), 무불개비어아(無不皆備於我)'는 『맹자』 「진심(盡心)」 상편의 유명한 "만물이 모두 나에게 갖추어져 있다"(萬物皆備於我矣)를 연상시키며 인의예지의 리로서 성을 머금은 심의 주체성을 강하게 내세우는 사고로 나아가고 있다고 할

9) 기노시타 데쓰야, 위의 책, 114~115쪽.

수 있다.

『중용장구』 첫머리의 한 구절, 『대학혹문』의 제2절 등 구절들이 서술하는 논리, '성'을 '음양오행' 내지 '오행'의 '기'에서, 그 '기'의 유래를 '리'에서 찾는 논리에 따라 개개 사람과 사물의 '성'을 이해하는 시각은 「경연강의」의 다음과 같은 시각과 대비된다. 1. '성'은 단적으로 '심'이라는 존재 안에 있다. 2. 개개 사람과 사물의 형체(形)가 형성되기 이전에 벌어지는 기의 취합(聚合)이 어떤 상태로 모이느냐에 따라서 각개(各個)의 성(性)은 천차만별로 달라지는 게 아니다. 성은 음양·오행의 기, 그 기의 리에서 유래하는 것이 아니라, 음양·오행으로 분화되기 전의 태극 그 자체가 '전체(全體)' '혼연지체(渾然之體)'로서 개개 개체가 되므로, 사람과 사물 모든 개체에서 성은 동일하다고 할 수 있다. 3. '사람' '금수(禽獸)' '초목(草木)' 등의 종류의 구별에 따라서 성이 달라지지 않는다. 그러한 종류의 구별은 음양·오행의 기의 조리에 따라서 나타나는 개별 '신(身)'에 대한 사상(事象)이고, '성' 그 자체는 그와는 다른 차원의 근원자(根源者) '태극(太極)'을 이어받은 것이므로, 모든 사람과 사물에서 동일하다는 것이다. 4. 사람과 사물의 행동이 각각 사람과 사물의 주체적인 의지에서 시작되고 관철되며, 천지가 행하는 거대한 작용(조화)의 일부로 해소되고 환원되는 것이 아니다.[10] 사람과 사물은 태어날 때, '태극'을 제 것으로 삼아(얻어), 일신의 행동을 주체적으로 행하게 하는 것, 즉 주체적으로 마음을 먹고 결단하고 판단하는 시점으로 되돌려 놓는 것이 가능하다. 이것에 입각하여 개개의 개체는 제 행동의 주체자로 행동하게 된다.

10) 기노시타 데쓰야, 위의 책, 123~124쪽.

4. 도심(道心)과 성(性)에 대한 해석

주자 성리학에 따르면 사람의 '마음'(心)에는 두 가지 연원이 얽혀 있다고 한다. 하나는 '신체에 관한 음양오행의 기의 연원'이고 다른 하나는 '태극을 그대로 자기 일신의 행동의 뿌리에 둔 성의 연원'이다. 전자는 사람이 태어날 때 그 형체를 형성하는 요인이 되고, 태어난 이후에도 그 형체 안에 흘러다니며, 형체 안팎으로 드나드는 음양·오행의 기에 관한 연원이다. 후자는 그리하여 생겨나서 지금 살고 있는 각 개체 하나의 신체에 하나씩 태극 전체가 부여되고, 인간은 그것을 자기 일신의 행동이 처음 시작되는 동기가 생겨나는 뿌리, 즉 자기의 성(性)으로 삼는 연원이다.

이 두 가지 연원은 그 뿌리를 하나의 태극에 둔다. 이 대목은 현실 세계에서 동일성과 차이성이라는 두 가지의 대립하는 원리가 태극에서 통일된다는 점을 염두에 둔 것이다. 차이성과 동일성은 서로가 없으면 안 되는, 짝을 이루는 개념이다. 왜냐하면 차이 없이 동일은 없고, 동일 없이 차이는 없기 때문이다. 사람의 마음 역시 이러한 논리가 적용된다.

『맹자』「공손추상」편 '사단(四端)' 장에 대한 주자의 주석에 따르면, "측은·수오·사양·시비는 정(情)이며, 인·의·예·지는 성(性)이다. 마음은 성과 정을 거느린다. 단(端)은 실마리로, 그 정의 일어남을 따라서 성의 본래 그러함을 얻어 볼 수 있다."라고 하였다. 여기서 바로 '심통성정(心統性情)'의 의미가 드러난다. '측은지심' 등의 심(心)은 인의예지라는 성(性)을 뿌리로 삼아 발현되는 정(情)을 가리킨다. 심은 성을 뿌리로 삼아 정이 드러나는, 그러한 작용이 행해지는 '장(場)', 스스로 성(性) 즉 리(理)를 짊어지고 그 성 혹은 리의 성능을 실제적인 효과로 드러내는 매개체를 가리킨다. 즉, 만물의 근원적인 원리라 할 수 있는 리가 인간에게 있어서 인·의·예·지의 성(性)으로, 그리고 측은·수오·사양·시비의 정(情)으로 드러나는데, 그것들이 모두 인간의 심(心)에 담겨 있다는 것이다.

「중용장구서」에 따르면, "혹생어형기지사, 혹원어성명지정"(마음속에 어떤 것은 형기(形氣)의 사(私)에서 생겨나고, 어떤 것은 성명(性命)의 정(正)을

근원으로 삼는다)라고 하였으니, '인심(人心)'과 '도심(道心)'은 '정(情)', 즉 구체적으로 솟아올라 드러나는 상(相)을 포착하여 말한 '감정'이다. 형기의 사(私)에서 생겨난 인심은 위태로워 늘 동요되고, 성명의 정(正)을 근원으로 삼는 도심은 미묘하여 눈으로 보기 어렵다. 결국 도심은 인의예지(仁義禮智)를 뿌리 삼아 드러나는 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심이다.

마음(심心)이 드러내는 작용인 '인의예지의 성(性)'을 체(體)로 삼고 '측은·수오·사양·시비의 정(情)'을 용(用)으로 삼는 심이라는 현상이 바로 '감응(感應)'의 작용이다. 『주문공문집』에 따르면, 사단이 아직 일어나지 않은 미발(未發) 단계에서 성(性)은 적연부동한 상태이다. 하지만 바깥과 감(感)하면 즉각 응(應)한다. 일이 바깥에서 일어나 감(感)하면, 인(仁)의 리(理)가 즉각 응(應)하고, 측은히 여기는 감정(情)이 명확하게 형태로 드러난다. 즉 '심(心)'이란 바깥에서 일어나 나에게 임해오는 어떤 사태의 '감(感)'을 받아서, 성에 내재하는 중리(衆理) 속에서 그 사태에 딱 대응하는 리가 즉각 '응(應)하여' 어떤 특정한 '감정(情)'을 현실의 마음으로 실현해내는 작용을 행하는 기관이다. '지각(知覺)'한다고 함은 성을 기초 메커니즘으로 삼아 행해지는 마음의 '감응(感應)' 작용을 의미한다. 주자는 드러난 모든 현상을 '감응' 작용의 드러남으로 간주하는데 마음에서 행해지는 '감응' 작용을 특히 '지각'이라 부른 것이다. 이는 인심과 도심의 심(心)에 대한 설명인 동시에, 도심(道心)에 대한 설명을 함께 한 것이다.

인심 역시 도심과 마찬가지로 마음의 지각 작용을 통해 실현된다. 앞서 봤던 "혹생어형기지사, 혹원어성명지정"에 따르면, 마음이 행하는 '인심'을 드러내는 '감응' 작용의 기초 메커니즘은 도심처럼 '성(性)'에 있는 것이 아니라, '형기(形氣)'의 연원에 있다는 것이다. 여기서 '사(私)'와 '공(公)'의 대비가 드러난다. 『논어집주』「옹야」에서 보면, "이 어질게 되는 방법에 힘쓰면 실제로 자기에게 있는 인욕(欲)의 사사로움(私)을 이겨서, 자기에게 있는 천리의 공(公)을 온전히 하게 될 것이다"라고 나온다.[11] 이 대목에서 도심은

11) …於此勉焉, 則有以勝其人欲之私, 而全其天理之公矣.

리가 올바른 성과 정으로 드러난다고 여겨서인지 몰라도 특별히 조절이나 제어라는 개념은 보이지 않는다. 반면에 인심에서는 나의 사사로움이 잠시라도 방심하고 있으면 잘못된 방향으로 나아갈 것을 염려하여 이를 어질게 할 것을 강조한다. 하지만 그렇다고 해서 주자는 무조건적인 인심의 억제를 주장하지는 않았다. 오히려 적절히 조절해야지, 억누르면 인간의 도리에 맞지 않다고 보았다. 이것이 바로 '음식남녀지욕'과 관련된 내용이다. 내가 배고파서 음식을 원하는 것과, 남녀 사이의 성에 대한 욕구는 인간에게 있어 당연한 것으로, 이를 완전히 억누를 것이 아니라 때에 맞게 조절해야 한다는 것이다.

심통성정과 인심, 도심은 성리학의 핵심 개념이다. 주자는 천리로서의 선험적인 인, 의, 예, 지를 성으로서 인간의 미발의 마음에 정초시켰다. 따라서 심은 성과 정을 통괄하는 것이다. 이 선험적인 성은 원리로서 태극이고, 일체의 감각적, 경험적 대상성을 갖지 않으므로 그것이 현실에서 작용하기 위해서는 '기'라는 경험적이고 감각적인 매개체가 필요하다. 심은 곧 성(즉 리)을 실현하기 위해 작동하는 일종의 매개체로서의 '기'의 역할을 하는 것이다. 심의 본체는 곧 미발의 영역에 정초된 성(즉 리)가 되며 작용은 곧 성의 작용인 사단의 정이 되는 것이다.

자연은 태극이라는 하나의 연원에서 비롯된 것이지만 인간의 마음은 형기와 선험적인 리에 연원을 둔 성이라는, 두 가지의 연원에서 비롯된 것이다. 인심과 도심은 위 두 가지 연원과 밀접한 연관을 지닌 것이라 할 수 있다. 주자는 마음의 감응, 지각 작용을 강조하였는데, 지각작용은 곧 인간의 마음의 감응작용을 일컫는 말이니 결국 양자는 동일한 개념이라고 할 수 있을 것이다. 이 감응작용이란, 외부에서 오는 사태나 일이 마음에 들어오면 마음이 그것이 감하고 응하여 대응한다는 것이다. 즉 도심이란 외부에서 우리 마음에 들어오는 사태에 대해 마음이 감하고 응하여, 천리에 따른 성이 작용하여 나타난 사단이 마음에서 현실화되고 실현된 것이다. 이 도식에 입각하여 생각한다면, 인심도 마음의 감응작용과 연관성을 가진다고 할 수 있을 것이다. 하지만 그 연원을 어디에 두는가에 따라 입장의 차이가 나타나기도 한다. 가령 주자는 『중용장구』에서는 형기에 연원을 둔 식색과 천리에 연원을 둔

선험적인 성을 구분하여 대립, 병행도식 하에서 제시한다. 즉 인심이란 형기에 연원을 둔 칠정이 마음으로 현실화된 것이며 도심은 천리의 성의 작용이 마음으로 현실화된 것이며 인간은 도심을 중심으로 하여 인심, 식색을 억제하고 극복해야 한다고 주장한다.

반면『대학혹문』에서는 이와는 사뭇 다른 해석이 등장한다. 식색도 천리, 선험적인 성에 따라 발현된다면 성의 한 부분으로 인정해줄 수 있다는 입장이 엿보인다. 즉 식색에 따른 감정과 마음을 단순히 극복해야 할 대상으로 인식하는 것이 아니라, 이 또한 성즉리로서의 성, 사단, 도심에 의거하여 발현된다면 긍정될 수 있다는 것이다. 주자는 "성 자체는 리로서 성선이지만, 다양한 감각적, 경험적 외물에 이끌려 그 본의를 잃게 되므로 외물을 완전히 끊어내야 한다."는 주장에 반대한다. 이는 그가 마음의 작용을 감응, 지각으로 바라보았기 때문일 것이다. 주자의 입장에 따르면 마음은 외물(사태, 일)을 받아들여야만 주체적, 능동적으로 그 일에 대응할 수 있다. 만일 이 모두를 끊어버리고 성선의 마음만을 간직하고자 한다면, 본질적으로 마음의 기능, 작용 자체를 부정하는 것이 되어버리므로 주자는 이에 대해 경계하고 비판하였던 것이다. 하지만 여전히 의문이 남는 점은, 식색과 그에 따른 인심을 천리와는 대립되는 것으로서 극복해야 하는 대상으로 바라볼 것인가, 아니면 식색과 인심도 천리에 입각하여 발현되는 것이라면 성의 한 부분으로 인정하고, 긍정할 것인가에 대한 입장 차이이다.

인욕지사와 천리지공의 대립에서 볼 수 있듯 인욕은 사사로움이 강하게 결부되어 있다. 그리고 그 중 사사로운 인욕의 가장 대표적인 것은 바로 식색의 욕이다.『대학혹문』에서 주자는 마음의 작용을 지각이라는 감응 작용으로 본다. 그리고 감응은 나의 바깥에서 일어나는 상황의 감(움직임)에 반응하는 작용이다. 그러므로 바깥과의 접촉을 모조리 차단하는 것은 마음의 작용을 애초부터 부정하는 것인데 주자는 이를 비판하며 비판 중에 식색의 욕을 언급한다.

> 만약, 이른바 외물(外物)이라는 것이, '불선(不善)한 (바깥에서 오는) 유혹을 말

할 뿐이고, 군신(君臣)이나 부자(父子)를 가리켜 말하는 것은 아니다'라고 말하는 것이라면, 도대체 외물이 사람을 꾄다 하더라도, 그 점, 음식·남녀의 욕망만큼 심한 것은 없을 것이다, 그럼에도 그 음식·남녀의 욕망의 본디 모습(本身)을 물어보면, 본래부터 역시 사람에게 있는 것이 당연하고, 없어서는 안 되는 것이 아닌가. 다만 실제로 일어나는 음식·남녀의 욕망 하나하나에 대해서는 자연히 천리에 의한 것인지 인욕에 의한 것인지의 차이가 있고, 따라서 거기를 조금이라도 잘못 판단하지 말아야 한다는 말이다. 무언가 구체적인 음식·남녀의 욕망이 실제로 일어난 경우, 그 욕망이 일어나게 그대로 두고, 그 욕망에 어떻게 대처해 가는가, 그 방도를 확정할 수 없을 경우, 무엇이 천리에 의한 것인지, 무엇이 인욕에 관계된 것인지를 확정할 수 없으므로, 극기복례(克己復禮)하는 노력의 결과를 들 것도 없이, 거기에서 바깥에서 오는 유혹이, 천리의 본연을 사라져버리게 만드는 것이다. 지금 만약, 구체적인 유혹 각각에 입각하여 그 유혹의 근원을 궁구하지 않고, 그저 선후도 없이 자기를 꾀어내는 유혹을 혐오할 뿐이고, 그리하여 일체의 유혹 모두를 거절하려 생각한다면, 그것은 즉, 아무 것도 먹지 않겠다고 입을 굳게 다물고 배가 텅 비고 나서야, 먹고 마시는(飮食) 행위의 올바른 형태를 얻을 수 있다고 결정짓는 것, 인간이라는 생물의 종을 절멸하고 나서야, (남녀의 욕망 행위를 끊어) 부부에 있어서 제대로 된 유별(類別)을 완전하게 할 수 있다고 결정짓는 것이다. 이러한 것은, 군주도 없고 아비도 없는 변경에 사는 오랑캐들의 사회에서조차, 도저히 그 설을 충분히 실행할 수 없는데, 하물며 (중국의) 성인이 보여주고 행한 대중(大中)·지정(至正)의 삶의 방식에서는 논외이며, 이 설에 의해 성인이 보여주고 행한 삶의 방식을 어지럽히는 일이 있을 리도 없는 것이다.

(『대학혹문』 5-3)[12]

12) 『대학혹문』 5-3 曰: "若曰所謂外物者, 不善之誘耳. 非指君臣父子而言也, 則夫外物之誘人, 莫甚於飮食男女之欲, 然推其本, 則固亦莫非人之所當有而不能無者也. 但於其間自有天理人欲之辨, 而不可以毫釐差耳. 惟其徒有是物, 而不能察於吾之所以行乎其間者, 孰爲天理, 孰爲人欲, 是以無以致其克復之功, 而物之誘於外者, 得以奪乎天理之本然也. 今不卽物以窮其原, 而徒惡物之誘乎己, 乃欲一切扞而去之, 則是必閉口枵腹, 然後可以得飮食之正, 絶滅種類, 然後可以全夫婦之別也. 是雖二氏無君無父之敎, 有不能充其說者, 况乎聖人大中至正之道, 而得以此亂之哉?"

논의를 살펴보자면 식색의 욕구의 불가피함을 이야기하면서 천리에 입각하는 식색이라면 괜찮다는 암시가 드러난다. 내가 조율할 수 있다면 그것은 성이 될 수 있다는, 주체적 노력을 통해 성으로 만들 수 있다고 해석할 수도 있는 것이다. 따라서 식색의 욕은 무조건적으로 배제되고 있지 않다. 식색의 욕의 계기를 따져보고, 나의 성에 따라 조율해야지 연원조차 따지지 않은 채 이를 무조건 배제했을 때는 그것이 바로 밖에서 오는 외물이고 변리이다. 신체는 기의 영역에, 물의 영역에 속해 있다. 식색의 욕구는 개체적이고, 상호 배제적인데 따라서 인욕을 사(私)라고 말하고 사욕이라고 말하는 것은 그러한 맥락에서 나오는 것이다. 주자는 성에는 사람의 모든 행동을 각각에 발동하고 주동하는 모든 연원이 포함되고 갖추어져 있다고 생각했다. 『중용장구』의 도식에서는 인욕과 천리를 대립하며 인욕을 종속, 공격하여 배제와 제거의 대상으로 삼았지만 『대학혹문』에서는 식색의 욕 역시도 기의 장에서 공존할 수 있는 알맞은 성으로써의 모습을 보여줄 수 있다고 보게 된다. 그리고 욕구마저도 정리에 입각하여 성과 정이 구분할 수 없을 정도의 단계가 이른다면, 성과 정을 매개하고 주재하여 리에 입각하도록 작용하는 마음의 구분마저 필요 없어질 것이다. 공자가 말하는 '종심소욕불유구(從心所慾不踰矩)'의 단계가 아마도 이러한 단계일 것이다.

5. 소당연지칙으로서의 리(理)와 성(性)에 대한 해석

주자 성리학의 '리'는 사람의 마음에 갖추어진 리(理)이고, 거기에는 기본적으로 '천리당연'의 '당연(當然)'이라는 말이 해당된다. 그러므로 그 '당연'의 의미를 고찰할 필요가 있다.

『대학장구』 「격물치지보전」에서 "'치지재격물(致知在格物)'이라는 것은 내 앎을 아주 명확히 하고자 하면, 물(物)에 나아가 그 이치를 파고들어야 함을 말한다."라고 하였다. 여기서의 '물(物)'은 '물건'이라는 의미 그 자체인 '물(物)'로 해석할 것인지, 아니면 시시때때로 벌어지는 일종의 '사건'을 의미

하는 '사(事)'로 해석할 것인지에 따라서 문구에 담긴 의미가 완전히 달라진다. 전자의 의미로 파악하면 왕양명의 격물치지가 된다. 왕양명은 주자의 격물치지를 실천하기 위해서 대나무를 앞에 두고 이치를 파악하려고 하였다. 하지만 그것이 불가능함을 깨닫고 회의를 느낀다.[13]

『대학혹문』 5-2 에서 나오는 '당연지칙'은 '이와 같이 해야 한다는 구체적인 지시', '마땅히 그렇게 행해야 하는 준칙'으로 읽을 수 있다. 이런 맥락은 물物을 '물건'으로 해석한다면 '당연'은 '마땅히 그러해야 한다'로 읽혀 형태나 상태 따위를 지칭하는 것이 된다. 반면에 물物을 '일'(사事)로 읽으면 '당연'은 '마땅히 그렇게 행해야 한다'고 읽게 되고 행동이나 작용의 형태 · 양태를 말한다고 마음에 새겨, 마땅히 이와 같이 행해야 한다고 지정되어 있다는 의미로 받아들이게 된다.[14]

> 천도가 유행하여, 조화 · 발육한다. 무릇 성(聲) · 색(色) · 모(貌) · 상(象)이 있어, 천지 사이에 가득히 있는 것은, 모두 물(物)이다. 이미 이(라고 가리키게 하는) 물(物)이 있으면, 그것이 바로 이(라고 가리키게 하는) 물이 된 그 뿌리로서, 모두 예외없이, 그 각각에 당연지칙(마땅히 그렇게 해야 하는 준칙)이 있고, 【사람의 마음에 갖추어져 있어】 (「경연강의」에서 증보)[15]
>
> 스스로는(그 준칙에 따라 내 몸이 움직이는 것을) 어찌할 수 없다. 이것이야말로 모두, 하늘이 부여한 것을 얻은 (제 뿌리에 자리를 잡게 한) 것이고, 사람이 만들 수 있는 것이 아니다. 지금 우선은 물 가운데서도 나에게 지극히 절실하고 지극히 가까운 것에서 끄집어낸다면, 즉 마음이 되지만, 그 마음이란 어떠한 물이냐 하면, 실로 내 몸을 주동(主動)하고 있다. 그 몸을 주동하는 작용의 (뿌리를 이루고 있는) 체(體)로서는 인 · 의 · 예 · 지의 성(性)이고, 그 작용의 (실제 작용하는) 용(用)으로서는 측은 · 수오 · 공경 · 시비의 정(情)이 일어난다. (인 · 의 · 예 · 지의 성은 그 자체로는) 갈라진 데 없는 혼연일체인 것으로서 마음 속에 있지만, 바깥에서 오는

13) 기노시타 데쓰야, 앞의 책, 184~186쪽.
14) 기노시타 데쓰야, 위의 책, 224~225쪽.
15) 기노시타 데쓰야, 위의 책, 230쪽.

이런저런 감촉의 종류에 따라 적절하게 분절(分節)하여 응답한다(즉 어떤 경우에는 측은하고, 어떤 경우에는 수오하고, 어떤 경우에는 공경하고, 어떤 경우에는 시비하는 식으로, 마음이 실제 응답하는 작용에서는, 그 뿌리인 성은 인의예지 각각으로 분절하여 작동한다). (즉 인・의・예・지) 각각에 담당하는 분야(攸主)가 있어, (그 작용하는 분야를 나누고, 그 작용이 분절되는 것을) 어지럽히는 일은 불가능하다. (마음에) 이어서 내 몸에 갖추어진 것으로 살펴보면, 입・코・귀・눈・손・발이 드러내는 작용(즉 말하기, 냄새맡기, 듣기, 보기, 움직이기)이 있다. 다시 이어서 내 몸에 접촉하는 것으로 살펴보면, 군신・부자・부부・장유・붕우라는 고금에 불변하는 행동의 영역이 있다. 이들에는 각각 모두 반드시 당연지칙(마땅히 그렇게 행해야 하는 준칙)이 있고, 스스로는(그 준칙에 따라 내 몸이 움직이는 것을) 어찌할 수 없다. (이 당연지칙이야말로) 이른바 '리'이다. (이상은 우선 나의 범위에서 물을 차례차례 든 것인데, 그 나의 범위) 바깥으로 나와 다른 사람의 경우라면, 사람 일반에 갖추어진 리도 나에게 갖추어진 (앞에서 하나하나 거론한) 리와 다르지 않다. (다시 사람 일반의 범위를 나와, 나에게서 더욱) 멀리 떨어져 물의 경우라면, 물 일반에 갖추어진 리도 사람 일반에 갖추어진 리와 다르지 않다. 【그 관찰된 작용의 규모의 크기라는 점에서, 그 이상 큰 작용은 없는, 천지의 운행이나 고금의 불변함도, 이 리를 벗어날 수는 없다. 거꾸로 이 이상 작은 작용은 없는, 분간할 수 있을지 없을지 싶을 만큼 아주 작은 티끌 같은 규모의 작용이나 일식일순(一息一瞬)에 작용하는 작용도, 리 없이는 일어나지 않는다.】(「경연강의」에서는 삭제)[16]

(『대학혹문』 5-2, 『주문공문집』 권15-1 「경연강의」)[17]

16) 기노시타 데쓰야, 위의 책, 229~230쪽.

17) 『대학혹문』 5-2, 『주문공문집』 권15-1 「경연강의」. 天道流行, 造化發育, 凡有聲色貌象而盈於天地之間者, 皆物也. 旣有是物, 則其所以爲是物者, 莫不各有當然之則【具於人心】, 而自不容已, 是皆得於天之所賦, 而非人之所能爲也. 今且以其至切而近者言之, 則心之爲物, 實主於身, 其體則有仁義禮智之性, 其用則有惻隱羞惡恭敬是非之情, 渾然在中, 隨感而應, 各有攸主, 而不可亂也. 次而及於身之所具, 則有口鼻耳目四肢之用. 又次而及於身之所接, 則有君臣父子夫婦長幼朋友之常. 是皆必有當然之則, 而自不容已, 所謂理也. 外而至於人, 則人之理不異於己也; 遠而至於物, 則物之理不異於人也. 【極其大, 則天地之運, 古今之變, 不能外也. 盡於小, 則一塵之微, 一息之頃, 不能遺也】

이렇게 당연을 어떻게 받아들이는지에 따라서 『중용혹문』 및 「경연강의」의 논리와 『중용장구』, 『대학혹문』의 논리로 나뉘게 된다. '당연'을 마땅히 그렇게 행해야 한다는 식의 준칙으로 읽을 경우, 어떤 행동을 시작하고 인도하는 '동기'가 애초에 발생한 그 최초의 논리에 있어서 여러 가지 연원이 섞여 있기 때문에 이를 규제할 방도가 있어야 함을 내포하고 있는 것이다. 이것이 바로 『중용혹문』, 「경연강의」의 '리기이원론' 논리의 한 면모이다.

반면에 천명인 원형이정을 뿌리로 삼아 드러나고 운행되고 행해지는 여러 작용에 있어서 그 하늘에 기점을 두고 발생하는 그 동기의 최초 논리가 여러 연원이 섞여 있지 않다고 볼 수도 있다. 즉, 만물의 조화발육 작용을 시작하고 인도하는 동기의 첫 출발점이 '태극(太極)' 하나에 국한된다는 것이다. 따라서 하늘이 행하고 드러내는 조화발육 작용에는 현재 그렇게 작용하고 있는 것 이외의 작용 상태는 있을 수 없다. 조화발육의 작용 자체는 반드시 그렇게 작용할 수밖에 없는, 다른 작용 상태는 전혀 고려될 수 없는 작용이다. 그러므로 그 작용에 대해서 '당연지칙'과 같은 준칙, 가이드라인은 애초에 필요 없다는 것이 바로 『중용장구』, 『대학혹문』의 '(기)일원론'에 입각한 논리이다.

『대학혹문』에서는 "천하의 사태(事)에 이르러서는 곧 '반드시 각각 그러한 소이의 까닭'과 '그 마땅히 그렇게 행해야 할 바의 법칙'이 있으니, 이른바 리(理)이다"라고 하여, 리의 분별을 '소이연지고(所以然之故)'와 '소당연지칙(所當然之則)'의 분별로 보았다. 바로 여기서 성리학에서 리를 어떻게 파악하는지가 두 가지로 나뉜다는 점이 드러난다. 『중용혹문』『경연강의』에서는 사람의 마음 안에서 성으로 작용하는 세계의 리, 즉 '인의예지의 리'를 다루고 있다. 주체적 노력 여하에 따라 리가 선하게 드러날 수도 있고, 리가 제 역할을 못하게 될 수도 있다. '리기이원론'이면서, 심(心)과 신(身)의 대비가 뚜렷하다. 더 나아가, 심(心)과 성(性)과 정(情)의 구분 역시 명확하다. 한순간이라도 수양이나 공부를 하지 않으면 본래 선한 심성이 존양되지 못할 우려가 있으므로 이를 올바른 방향으로 이끄는 규제, 준칙이 있어야 한다. 이러한 의미에서의 '소당연지칙'으로서의 리(理)라고 할 수 있다.

『중용장구』, 『대학혹문』에서는 하늘이 작용하는 세계의 리, 즉 '음양오행의 기로서의 리'를 우선시한다. 여기서는 이미 존재하는 사(事)와 물(物)로서의 성(性)을 이야기한다. 신(身)은 음양오행의 기의 상호작용 원리 속에 종속되어 운행되는 일부분으로, 성(性)과 이분법적으로 구분되지는 않는다. 오히려 성과 신은 존재론적인 차이가 없으며 현상적인 차이만 보이는 체(體)와 용(用)의 관계에 가깝다. 애초에 하늘이 각각의 작용을 시작하고 인도하는 동기가 처음 시작되는 뿌리의 논리인 '태극'이다. 이 태극에서 필연적으로 펼쳐져 나오는 것은 굳이 올바르게 제어하거나 규제할 필요가 없다. 즉, 그 자체로 반드시 각각 그러한 소이의 까닭으로서 본래 그러하였던 것이다. 이것이 바로 '소이연지고'로서의 리(理)인 것이다.

소이연지고란, 우주 및 세계를 생성하고 조화, 화육하는 음양오행의 기를 주재하고 작용토록 하는 형이상자로서의 원리를 일컫는다. 이 소이연지고는 구성된 현상 속의 개개 사물들의 운행법칙을 나타내기도 한다. 소당연지칙은 목적인을 품고 구체적인 차원에서 현상을 구성하는 개개의 인 · 물에 보편적으로 부여된 "마땅히 행해야 하는 준칙"으로서의 직분, 본분의 의미를 가진 '리'이다.

사실 소이연의 리는 필연성의 측면에, 소당연의 리는 당위의 측면에서 해석될 수 있는 여지를 가지고 있다. 양자의 관계를 규명하기 위해서는 앞에서 다루었던 '성'에 대한 논의에서 출발해야 한다. 앞서 살펴본 것처럼 주자의 성리학에는 두 가지 도식이 함께 등장한다. 『중용장구』『대학혹문』 등에 등장하는 (기)일원론적 도식과 『중용혹문』「경연강의」『맹자집주』 등에 등장하는 리 · 기 이원론적 도식이 바로 그것이다. 전자의 도식에서 현상은 음양오행의 기로 구성되고, 음양오행의 기의 리가 각 개체의 성으로 부여되는 필연성의 세계이다. 위 도식 하에서는 개체의 의지나 주체성을 해명할 수 없고, 모든 것은 하늘의 의지에 따라 필연적으로 일어나는 '선과 악을 구분지을 수 없는' 일종의 물리적인 메커니즘이 지배하는 세계라고 할 수 있다. 사실 『대학혹문』에서는 소이연의 리와 소당연의 리가 모두 등장한다. 그런데 소이연의 리에 따라 구성되는 세계는 그 연원을 '태극'이라는 하나의 원리에 두고

있기 때문에 당연지칙과 같은 내용은 아예 등장할 필요가 없다. 이미 모든 사물이 하늘의 의지와 원리에 따라 구성된 이상적인 체계 속에서는 개체가 마땅히 의지적으로 행해야 할 직분, 본분이 따로 강조되지 않아도 될 것이다. 왜냐하면 이미 음양오행의 필연성 속에서 개체들은 만물이 하늘이 부여한 운행법칙에 따라 작동하기만 한다면 지속적으로 성선의 상태가 유지될 수 있기 때문이다. 사실 일원론적 체계 안에서 개체의 자율성과 주체성을 용인하며 그 속에서 어떻게 개체가 마땅히 따르고 행해야 할 직분, 본분을 주장할 수 있는지에 대해 의문이 생긴다.

기일원론적 체계 속에서 세계는 이상적인 상태이다. 사물의 운행법칙인 소이연의 리와 직분, 본분을 의미하는 소당연의 리를 구분하고 있지만, 사실 이 논리구조 속에서 양자는 일치하고 있다. 한 가지 예시를 들어보자면, 소나무는 음양오행의 물리적인 메커니즘 속에서 그 나름의 독자적인 운행법칙을 갖게 되지만, 또한 이상향을 지속하고 진행시키기 위한 소나무로서의 직분, 본분을 가져야만 한다. 이상향 내에서는 모든 인, 물이 천리의 의지에 따라 작동하고 있는 상태이므로 그 고유의 직분과 운행법칙은 일치된 상태로, 서로 유기적인 관계를 맺으며 함께 나아가는 것으로 해석된다. 하지만 '이상과 현실 사이의 괴리'라는 말처럼, 우리의 현실은 우리가 지향하는 이상과는 항상 동떨어져 있는 법이다. 현실적으로 양자가 일치되어 있는 이 이상적 상태는 붕괴되고 소이연지고와 소당연지칙은 분리된다. 주자는 이 점에 주목하여 「경연강의」에서 "구어인심(具於人心)" 구절을 추가하여 소당연지칙, 즉 개개의 인간과 사물이 각자의 직분, 본분에 맞게 보편적으로 부여받아 마땅히 행해야 하는 일에 대한 지침을 강조한다. 결국 깨어진 양자의 일치를 다시 회복하고, 성선의 이상적 상태를 지향하기 위해서는 주체성, 의지를 가진 인간이 세계의 전면으로 나서서 리를 실현해야 하기 때문이다. 이러한 의미에서 소당연지칙으로서의 리를 '본분의 성'이라고 명명하는 것은 어떨까하고 생각한다. 이원론적 도식 하에서 양자는 분리되고, 인간의 마음을 기준으로 한 소당연지칙이 강조된다. 결국 이 도식 하에서 궁극적으로 지향하는 것은 성선의 상태, 이상적 상태를 회복하고 리를 실현하는 것이며, 소이연의 리와

소당연의 리를 일치시키는 것이라고 할 수 있다. 달리 표현하면 소이연 소당연은 당연히 행해야 할 바를 하고 그 일이 어찌된 것인가를 알아가는 과정이라는 뜻이다. 소이연과 소당연은 리(理)의 두 가지 측면이다. 일견 리(理)에는 자연과학적 원리와 윤리적 원리라는 두 가지 의미가 중첩되어 있으니 소이연은 자연적 원리를 담당하는 것이며, 소당연은 윤리적 원리를 담당하는 것으로 설명할 수 있는 것처럼 보인다. 이는 소이연과 소당연을 병렬관계로 대등하게 보는 경우다. 그러나 주자는 소이연과 소당연을 병렬관계로 보기보다는 "소당연을 통해 소이연에 도달하여야 한다."고 결국 주장하게 된다. 「경연강의」에서는 '소이연'에 대한 언급이 삭제되는데, 이는 주자가 '리'에 대하여 말할 때 중점을 두는 방식이 『대학혹문』 단계와 「경연강의」 단계에서 변화가 있음을 드러내고 있다.[18]

> 『대학혹문』에는 분명 역시 여전히 '소이연'이라는 말이 남아 있었다. 나중이 되어 생각했던 것이지만, 우선은 '소당연'을 파악하는 것, 그것이야말로 나에게 절실한 가장 중요한 지점인 것이다. 그렇게 행동하는 것에 대한 충동이 가슴속에 끓어올라 가만히 있을 수 없는(不容已) 것(곧, 소당연所當然)을 얻었을 때는, 그 자리에서 말없이 그대로(그 행동이 그렇게 되지 않으면 안 될 이유, 즉 그 소이연所以然이) 이해(理會)되는 것입니다.[19]
>
> (『주문공문집』 권57-11 「답진안경答陳安卿 3」)

즉, 개념적 절차상 소당연은 소이연에 도달하기 위한 이전 단계로 보는 것이다. 퇴계 이황도 '소이연지고(所以然之故)'와 '소당연지칙(所當然之則)'을 하나로 묶어서 보아야 한다고 하고 있다.[20] 소당연이란 윤리적 당위만을 의미하는 것이 아니다. 소당연이란 개념 자체에 이미 자연적 원리와 윤리적 원리라는 두 가지 의미가 중첩되어 있다. 리(理) 개념의 이중적 의미가 소당연

18) 기노시타 데쓰야, 앞의 책, 240쪽.
19) 『주문공문집』 57-11 「답진안경答陳安卿 3」. 大學本亦更有所以然一句. 後來看得且要見得所當然是要切處. 若果得不容已處, 卽自可默會矣.
20) 『退溪先生文集』 25권, 「鄭子中與奇明彦論」.

개념에 그대로 반영되어 있는 것이다. 소당연은 우주 만물이 마땅히 그렇게 행해야 하고, 또 그렇게 행할 수밖에 없는 존재론적 윤리적 원리이다. 소당연의 법칙(所當然之則)이란 윤리적 법칙뿐만 아니라 과학적 법칙까지 포함한다.

주자는 소당연의 리를 파악하는 것이 우선이며, 그것을 온전히 이루고 나면 자연스레 소이연의 리를 파악하고 이해할 수 있다고 이야기했다. 또한 주자는 소이연의 리(하늘이 작용하는 세계)와 소당연의 리(사람이 작용하는 세계)는 본래 같지 않았던 적이 없다고 언급하고 있다. 즉 이상적인 상태에서 양자는 일치되어 있지만 현실 속에서 마음의 두 연원(형기, 천리로서의 성)에 기인하여 일치가 깨어지게 되었고, 주자는 이 점에 근거하여 "구어인심"을 추가한 후 각자의 직분, 본분을 강조하여 이상상태를 회복할 수 있는 리기 이원론으로 논의 방향을 전환한 것이라 해석할 수 있는 것이다. 이러한 논의 결과, 우리가 알 수 있는 것은 소이연의 리와 소당연의 리가 단순히 필연-당연 이라는 개념적 규정을 넘어서는, 이상향을 지향하고 주체적인 노력으로 리를 실현하기 위한 잠재적인 논리가 바탕에 깔려 있음을 알 수 있다. 양자는 유기적으로 연관되어 있는 개념이자 리를 실현하고자 하는 성리학적 목표를 대변하는 개념으로 자리하고 있는 것이다.

6. 맺음말

주자는 그의 저술인 『중용장구』와 『대학혹문』, 『논어혹문』 등에서 성선(性善)을 전제로 한 음양오행(陰陽五行)의 전개에서 유래하는 성(性)론을 소개하면서 태극에서 비롯되는 만물의 조화발육 작용(일원론적 도식)에 입각하여 이미 존재하는 사(事)-물(物)의 성(性), 즉 후천적인 교섭으로 형성되는, 생성 중에 있는 모든 현상 존재의 성(性)을 설명하고 있다. 여기서 성(性)-심(心)은 존재론적 층차가 다르지 않고 현상적 양상의 차이만 있는 체-용(體-用) 관계에 있다(性體心用). 또한 이런 구도에서 각 개별 개체 신(身)은 음양오행의 상호 작용 원리 속에 종속되어 운행되는 일부분이며 성과 뚜렷이 구

분이 되지 않는다. 이 일원적 프레임에서 성은 개별 '신'의 성질, 성격, 성상(性狀)의 의미에 국한된다.

이와 대조적으로 주자의 『중용혹문』과 『경연강의』, 『맹자집주』 등 저술에서는 강력한 리기(理氣) 이원론의 도식을 바탕으로 "성즉리(性卽理)"의 성(性)과 실재 사물보다 논리적으로 선재하는 선험적인 인의예지의 리(理)로서의 성(性)에 대한 주장을 설파한다. 여기서 심(心)은 '성(性)'과 '정(情)'을 포괄하며 미발(未發)의 성(性)과 존재론적 층차를 달리하여 성을 주재(主宰)하는 존재(心統性情)로 부각된다. 심은 음양오행의 상호 작용 원리 안에 있지만 이에 종속되지 않는다. 이 이원적 프레임 안의 성은 명령으로 주어진, "마땅히 행해야 할 준칙"의 의미로 소당연지칙(所當然之則)으로서의 리와 연결된다. 이 성에 입각해 '심'은 행위의 주관자(agency) 및 인간 주체성의 근거가 된다.

결국 주자와 그를 따른 퇴계의 성론은 후자에 중점을 두면서 이 두 가지 연원을 가진 성을 창조적으로 융합해 나가는 이론이라 할 수 있다.

▌참고문헌

『四書集註』.
『四書或問』.
『朱文公文集』.
『朱子語類』.
『二程集』.
『退溪先生文集』.

木下鉄矢, 『朱子』, 東京: 岩波書店, 2009.
기노시타 데쓰야, 『주자학』, 조영렬 옮김, 교유서가, 2019.
이승환, 『횡설과 수설』, 휴머니스트, 2012.
한형조, 「주희 형이상학의 구조와 문제」, 『형이상에 대한 동서양의 철학적 접근』, 한국정신문화연구원, 1998.

김명석, 「맹자 성선설의 정당화 가능성에 대한 小考」, 『퇴계학보』 140집, 퇴계학연구원, 2016.
서대원, 「孟子人 · 物性論一考」, 『한국학연구』 54집, 한국학연구소, 2019.
손영식, 「성리학에서 마음과 리 개념의 결합」, 『퇴계학보』 144집, 퇴계학연구원, 2009.
이상익, 「性理學의 재구성인가, 해체인가?」, 『퇴계학보』 133집, 퇴계학연구원, 2013.
윤사순 외, 「韓國儒學에 대한 哲學的 理解의 問題: 그 회고와 전망」, 『철학』 39집, 한국철학회, 1993.
주광호, 「주자철학에서 태극론과 이기론의 맥락적 차이」, 『퇴계학보』 146집, 퇴계학연구원, 2019.

Two Streams of Theories of Human Nature in Zhu Xi's Neo-Confucian Philosophy

Kim, Hansang*

In parts of his writings, Zhu Xi introduces the theory of human nature/nature of things derived from the unfolding of the processes of *yinyang* and the five elements. The nature of already existing things are formed by mutual interactions in the phenomenal world and are always in the process of becoming. Each physical body is thus subject to the workings of the realm of *qi*, and each individual body comes to have a nature that is reflective of its distinct composition, characteristic and configuration, albeit based on the premise that "human nature and the nature of all things are good". In other writings, Zhu Xi posits the existence of an a priori human nature/nature of things within a strongly dualistic framework separating the metaphysical and physical realms that has logical precedence over phenomena. This nature which is derived from the innate principles of the Confucian values of benevolence, righteousness, propriety and wisdom(*renyilizhi*), is also linked to the principle according to which one ought to dutifully carry out one's station in life(*suodangran zhi ze*). Based on this a priori nature, the human heart-mind takes on agency and becomes the center of human autonomy and subjectivity. The theory of human nature/nature of things adopted by Zhu Xi and later by Toegye Yi Hwang is the result of the creative fusion of these two theories of nature that have disparate origins.

---

* Assistant Professor, Dept. of Philosophy, Myongji University

Key words : human nature/ nature of things, “human nature is good”, nature resulting from the development of qi, nature originating in the endowed principles of renyilizhi, the Dao mind, the principle according to which one ought to dutifully carry out one’s station in life.

논문투고일 : 2023년 1월 24일 ‖ 심사완료일 : 2023년 2월 13일 ‖ 게재확정일 : 2023년 2월 22일