

사단칠정론 이해를 위한 주희 심통성정론의 검토

안영상

고려대 강사, 한국성리학 전공

koreaph1@hanmail.net

- I. 머리말
- II. 성리학과 관련된 불교의 심성론
- III. 불교에 습합된 초기 성리학자들의 심성론
- IV. 주희의 심성정론의 건립과정과 그 의미
- V. 심통성정론에 근거한 불교에 습합된 이론들의 비판
- VI. 心統性情論이 남긴 사단·칠정의 문제
- VII. 결론

I. 머리말

조선 성리학의 핵심논제였던 사단칠정론은 주희(朱熹, 1130-1200)의 심통성정(心統性情)론에 근거하였다. 그럼에도 불구하고 주희의 심통정론은 사단칠정론과 같은 문제의식에 초점이 있었던 것이 아니라, 불교에 대항해서 유학 나름의 심성론 체계를 세우고 그것에 의하여 불교와 거기에 습합된 다른 성리학 이론들을 비판하는 데 초점이 맞추어져 있었다.

이 글에서는 먼저 이러한 주희의 심통성정론이 형성되는 과정과 내용, 그리고 지향하는 목적을 살펴볼 것이다. 이를 위하여 성리학과 관련된 불교의 심성론과 그것에 습합된 초기 성리학자들의 심성론을 분석해 보고, 이런 과정을 통하여 성립되는 주희의 심통성정론을 분석할 것이다. 그 다음으로 비록 주희와 그 제자들이 논했던 심통성정론에는 사단칠정론과 같은 문제의식이 잠재되어 있지만, 그것을 적극적으로 개선하고 못하고 있는 점을 밝혀볼 것이다. 이것은 사단칠정론이 주자학의 심통성정론에 근거하고 있지만, 그럼에도 그것을 심화 발전시키면서 나름의 담론체계를 형성하였던 것은 조선 성리학의 몫이라는 것을 보여주기 위한 것이다.

II. 성리학과 관련된 불교의 심성론

불교는 경(境)이라고 하는 대상 세계가 객관적으로 존재하는 것이 아니라 거기에는 이미 마음이 투영되어 있기 때문에 마음과 무관한 경은 없다고 한다(唯識無境). 그리하여 이미 마음이 투영된 대상사물을 상분(相分)이라고 하고, 또 그 상분을 보는 주체를 견분(見分)이라고 한다. 이렇게 마음으로부터 독립하여 객관적으로 존재하는 대상세계는 부정되면서, 하나의 마음이 주체인 견분과 객체인 상분으로 나뉘어 서로 대립하게 된다. 이 대립에서 고(苦)가 나타나는데 이것을 해소시키는 노력이 지(止; samādhi; 三摩地/三昧)와 관(觀; vipas-yana; 毘鉢舍那)이다.¹⁾ 지는 모든 마음의 활동을 그쳐 적정의 상태에 도달하여 상분과 견분의

1) 은정희 역, 『대승기신론소·별기』, 368쪽. 彼云奢摩他, 此翻云止, 毗鉢舍那, 此翻云觀.

대립을 해소하는 노력이고, 관은 그러한 상태에서 나타나는 지혜를 현실로 발휘하는 노력이다.²⁾ 『대승기신론』에서는 맹목적 의지인 무명이 투영되어 만들어진 상(相)을 생멸심이라고 하고 이러한 생멸심을 지양시키는 것을 진여심이라고 한다. 중생의 일심(一心)에는 이렇게 진여심과 생멸심이 대립하고 있지만, 지에 의해 진여심을 확보하고, 그것으로 생멸심을 관하게 되면 그 대립이 해소되어 현실이 바로 이상세계로 전환된다.³⁾

그리고 승조(僧肇, 374-414)는 마음에 체용(體用)개념을 적용시킨다. “용이 바로 적이고, 적이 바로 용이다. 조용(照用)과 적체(寂體)는 하나로 같고, 동일한 근원에서 나와서 이름만 다르다. 또 용이 없는 적이 용을 주관하는 경우는 없다”⁴⁾고 한다. 지와 관을 적과 조라는 개념으로 바꾸고, 이것을 거울에 비유하여 비춰주는 용과 거울 자체가 가진 체가 서로 긴밀한 연관관계 속에 있다는 것이다. 이것은 고요함이 움직임의 근거가 되고 또 움직임은 고요함의 근거가 되어, 정(靜)의 체(體)가 동(動)의 용(用)과 하나가 된다는 동정일여(動靜一如)로 발전한다.

지관을 핵심적 논제로 삼았던 천태종은 이것을 이렇게 말한다. “법성(法

-
- 2) 은정희 역, 『대승기신론소·별기』, 368쪽. 云何修止觀門, 所言止者. 謂止一切境界相, 隨順奢摩他觀義故, 所言觀者, 謂分別因緣生滅相, 隨順毘鉢舍那觀義故. 云何隨順, 以此二義漸漸修習不相捨離雙現前故. 若修止者, 住於靜處端坐正意, 不依氣息不依形色, 不依於空不依地水火風, 乃至不依見聞覺知, 一切諸想隨念皆除. 亦遣除想. 以一切法本來無相. 念念不生念念不滅, 亦不得隨心外念境界後以心除心. 그리고 이러한 止에 이르는 것을 九種心住라고 한다. ①內住: 대상으로부터 그 마음을 묶어 안에 머물게 하여 밖으로 산란하지 않게 하는 것이다. ②等住: 내주에 있는 마음은 그 성질이 거칠게 움직여서 아직 평등하지 않으므로 방편으로 다스려 미세하게 하여 두루 통섭해서 머물게 한다. ③安住: 이 마음이 內住, 等住했을지라도 失念하여 밖으로 산란하는 일이 있기 때문에 마음을 안쪽에 안전에 둔다. ④近住: 마음을 안에 머물게 하고 멀리 밖으로 머물게 하지 않게 하는 것이다. ⑤調順: 이른바 갖가지 相, 즉 色, 香, 味, 觸 및 食, 瞋, 痴, 男, 女 등의 相은 없애 마음을 산란시키지 않는 것을 말한다. ⑥寂靜: 이 번뇌에 대해 그 마음을 없애 마음을 산란시키지 않도록 한다. ⑦最極寂靜: 잘못 생각하여 번뇌가 잠시 나타날지라도 받아들이지 않고 즉시 없애버리는 것을 말한다. ⑧專注一趣: 이러한 상태를 계속 유지하는 것을 말한다. ⑨等持: 노력하지 않고도 止에 이르러 산란함이 없이 저절로 이것을 이어가는 것을 말한다.
- 3) 은정희 역, 『대승기신론소·별기』, 368쪽. 初略中言謂止一切境界相者 先由分別作諸外塵, 今以覺慧破外塵相 塵相既止 無所分別 故名爲止也. 次言分別生滅相者 依生滅門 觀察法相 故言分別 如瑜伽論菩薩地云 此中菩薩 卽於諸法無所分別 當知名止 若於諸法勝義理趣 及諸無量安立理趣世俗妙智 當知名觀, 是知依眞如門 止諸境相 故無所分別 卽成無分別智. 依生滅門 分別諸相 觀諸理趣 卽成後得智也.
- 4) 『肇論』, 「般若無知論卷三」(大正藏 45, 154c). 用卽寂, 寂卽用. 用寂體一, 同出而異名, 更無無用之寂, 而主於用也.

性)의 적연(寂然)을 지(止)라 하고 적하면서 항상 비추는 것을 관(觀)이라고 한다. 비록 처음과 나중을 말하지만 거기에 분리되는 구분이 없기 때문에 원돈지관(圓頓止觀)이라고 한다.”⁵⁾ 이러한 논리는 『주역』의 적연부동(寂然不動)과 감이수통(感而遂通)을 연상시킨다. 적연부동은 마음의 원래 자리인 법성의 지(止)에, 감이수통은 그 마음이 수순하게 펼쳐지는 관(觀)에 대응될 여지를 갖는다. 이런 방식으로 불교는 마음에 체와 용을 다양하게 적용하여 마음을 설명한다.

교리의 탐구보다 마음의 운용을 통해 단박에 불성을 확보하고자 한 수증(修證)을 중시하는 것이 선종이다. 혜능(慧能, 638-713)은 지관을 정혜(定慧)의 의미로 설명하는데, 먼저 정(定)을 이렇게 말한다.

선도 생각지 않고 악도 생각지 않을 때 그대의 본래면목이 어떤 것인가?⁶⁾

‘불사선(不思善) 불사악(不思惡)’은 무념(無念)의 정(定)이고, 여기서 드러나는 본래면목은 자기 자신 안에 있는 불성이다. 다시 말하면 절대자인 불성은 외부에 있는 것이 아니고 자기의 마음 안에 있는 것이고, 정(定)의 상태에서 곧바로 그것을 찾는다는 것이다. 그런데 이것만 강조하면 신수의 북종선처럼 적정주의(寂靜主義)로 흐를 수 있다. 그래서 그는 “혜가 발휘되고 있을 때 정은 혜 속에 있고, 정(定)의 상태에 들어 있을 때 혜는 정 속에 있다”⁷⁾고 하여 혜용(慧用)을 정체(定體) 이상으로 강조하였다.

혜능을 계승하여 혜용을 더욱 강조한 사람이 도일(道一, 709-788)이다. 그는 인간의 마음 자체가 이미 부처라는 즉심즉불(即心即佛)을 강조하여 평상심이 바로 도라고 하였다. 다시 말하면 “지금 말하고, 동작하며, 탐내고, 성내며, 사랑하고, 참고, 선악을 행하고, 괴로움과 즐거움을 느끼는 것 등이 바로 너의 불성이고, 이것이 본래 부처이다. 이것을 제외하고 또 다른 부처는 없다”⁸⁾고 하였다. 이러한 내용을 그의 제자

5) 『摩訶止觀』(大正藏 46, 001a). 性寂然名止, 寂而常照名觀, 雖言初後, 無二無別, 是名圓頓止觀.

6) 『六祖大師法寶壇經』(大正藏 48, 349a). 不思善, 不思惡, 正與時, 那個是明上座本來面目.

7) 『六祖大師法寶壇經』(大正藏 48, 352c). 善知識, 我此法門, 以定慧為本. 大眾, 勿迷. 言定慧別, 定慧一體, 不是二. 定是慧體, 慧是定用. 即慧之時定在慧, 即定之時慧在定.

8) 『禪源諸詮集都序』(大正藏 48, 402c). 即今能語言動作, 貪嗔慈忍造善惡受苦樂等, 即汝佛性, 即此本來是佛. 除此無別佛也.

방운(龐蘊(龐居士), ?-808)이 “신통하고 오묘한 불성의 작용은 물을 길고 댈나무를 하는 데 있다(神通併妙用 運水與搬柴)”고 하였다. 즉 불성은 고원한 어떤 것이 아니라, 인간의 평상적 행위 작용 전체가 바로 불성의 현현이라는 뜻이다. 이것이 일반적으로 말하는 ‘작용시성(作用是性)’의 의미이다.⁹⁾

이러한 도일의 홍주종을 비판한 사람이 종밀(宗密, 780-840)이다. 종밀은 홍주종처럼 일상적인 행위를 모두 불성이라고 한다면 인간의 악한 행위도 불성의 작용으로 귀결시키는 잘못에 빠진다고 한다. 때문에 그는 용(用)을 두 가지로 구분한다. 불성이라는 체에 근거하여 용으로 드러나는 자성본용(自性本用)이 있고, 체에 근거함이 없이 대상사물에 따라 맹목적으로 반응하여 용으로 드러나는 수연응용(隨緣應用)이 있다고 하였다.¹⁰⁾ 따라서 공적영지(靈寂空知)한 마음이 적정(寂靜)의 체에 근거하여 용을 내는 것이 중요하게 된다.

성리학이 발흥하기 시작한 송대에는 목조선과 간화선이 유행하고 있었다. 목조선은 종밀의 사고와 유사하게 본래면목을 찾기 위해, 면벽 정좌하여 자신의 내부의 체(體)를 묵묵히 관조하는 것을 강조하였다. 반면 간화선은 정좌·면벽하여 체만 찾으려는 목조선을 샅된 선(禪)이라고 비판하면서, ‘작용시성’이라는 끊임없이 움직이는 마음의 용을 강조하였다. 이를 위한 수단으로 화두를 사용하여, 마음을 끊임없이 화두에 몰두시킨다. 그러면 어느 순간 의심 덩어리였던 화두가 폭발하면서 깨달음을 얻는다고 한다. 결국 목조선은 적정(寂靜)의 체(體)를 강조하여 초월적 경지에서 불성을 찾으려고 한 것이고, 간화선은 현실적 마음의 작용, 즉 심(心)의 용(用)을 강조하여, 거기서 불성을 자각하려고 한 것이다.

III. 불교에 습합된 초기 성리학자들의 심성론

성리학은 불교를 비판한다고 하지만, 일정기간 그리고 상당부분의 학자들은 불교의 영향을 벗어나지 못하였다. 대표적인 것이 소철(蘇轍,

9) 『宋元學案』, 卷68, 「北溪學案」. 今佛者以作用是性, 以蠢動之類皆有佛性, 運水搬柴無非妙用, 專指人心之虛靈知覺而作弄之.

10) 『中華傳心地禪門師資承襲圖』(大正藏 63, 035a). 眞心本體有二種用. 一者自性本用, 二者隨緣應用. 猶如銅鏡, 銅之質是自性體銅之明, 是自性用. 明所現影, 是隨緣用. … 以喻心常寂是自性體, 心常知是自性用. 此能語言能分別動作等, 是隨緣應用.

1039-1112)의 경우이다.

(혜능이 말한) 불사선(不思善) 불사악(不思惡)이 회노애락의 미발(未發)이다. 중(中)이라는 것은 불성을 다른 방식으로 말한 것이다. 화(和)라는 것은 육도만행(六度萬行)의 총체적인 이름이다.¹¹⁾

본래면목을 본다는 정(定)을 『중용』의 미발의 중에 대응시키고, 그것의 실천인 육도만행의 실천인 혜(慧)를 이발(已發)의 화(和)에 대응시킨다. 그러면서도 소철은 당시의 유학자들이 용(用)의 예법만 알고 체(體)의 도를 모르고, 불교 승려들은 체(體)의 도만 알고, 용(用)의 예법을 모른다고 하였다.¹²⁾ 주희는 이것을 비판하면서 불교와 유학의 차별성을 강조했고,¹³⁾ 『학부통변』을 쓴 진건(陳建, 1497-1567)은 불교를 유학으로 해석한 대표적인 사례로 이 구절을 말한다.¹⁴⁾ 그렇지만 소철의 이런 논의는 유학 내부에서 형이상학적 체계의 건립 필요성을 제기했다는 점에서 일정정도 의미가 있다고 할 수 있다.

이후 성리학자들은 불교의 정체해용에 대응하여 『중용』의 미발지중과 이발지화 혹은 『주역』의 적언부동과 감이수통에 체용개념을 적용하여 유학 나름의 심성체계를 건립하려고 시도하였다. 대표적인 것이 정이(程頤, 1033-1107)와 여대림(呂大臨, 1046-1092)의 논쟁이다.

- 1) 선생(정이)은 “중즉성(中卽性)이라는 말은 옳지 않다. 중이란 성의 체단(體段)을 형용하는 것이다”라고 하였다.¹⁵⁾
- 2) 회노애락의 미발시에 존양한다고 하면 옳지만 회노애락의 미발시에 구중(求中)한다고 하면 옳지 않다.¹⁶⁾

11) 『三蘇全書』, 「題老子道德經後」. 所謂不思善, 不思惡, 則喜怒哀樂之未發, 蓋中者 佛性之異名, 而和者, 六度萬行之總目也.

12) 『三蘇全書』, 「題老子道德經後」. 天下固無二道, 而所以治人則異, 君臣父子之間, 非禮法則亂, 知禮法而不知道, 則世之俗儒, 不足貴也. 居山林, 木食澗飲, 而心存至道, 雖爲人天師可也, 而以治世則亂. 古之聖人, 中心行道, 而不毀法而後可耳.

13) 『朱熹集』, 卷72. 雜學辨蘇氏後序云, 六祖所云不思善不思惡, 卽喜怒哀樂之未發也. 愚謂聖賢雖言未發, 然其善者固存但無惡耳. 佛者之言, 似同而實異, 不可不察. 又云蓋中者, 佛性之異名, 而和者六度萬行之總目也. 愚謂喜怒哀樂而皆中節謂之和, 而和者天下之達道也. 六度萬行吾不知其所謂然, 毀君臣絕父子, 以人道之端, 爲大禁, 所謂達道固如是耶.

14) 『學菴通辯』, 「續編卷中」. 按文獻通考, 宋仁宗時契嵩, 以世儒多詆釋氏之道, 乃著輔教論五卷, 廣引經籍, 以證三家一致, 補相其教焉, 蘇子由所見正與契崇合.

15) 『二程集』, 卷5. 「與呂大臨論中書」. 先生曰, 中卽性也, 此語極未安. 中也者, 所以狀性之體段(原自注: 若謂性有體段, 亦不可, 姑假此以明彼).

16) 『二程集』, 卷18. 「與呂大臨論中書」. 若言存養于喜怒哀樂未發時, 則可. 若言求中喜怒

인용문 1)은 미발의 중은 성이 아니고 성의 체단이라는 것이다. 하늘과 땅을 원과 사각형으로 형상하는 것이 바로 체단의 의미라는 것이다. 따라서 본체인 성과 그것을 형상하는 체단인 중은 서로 다른 차원에 속한다는 것이다. 인용문 2)는 중즉성을 전제하면서 미발의 상태에서 성을 직접 구하는 공부는 잘못되었다는 것이다. 미발에서 마음의 평형상태를 유지하려는 노력으로 존양은 있을 수 있지만 그런 마음의 평형상태에서 본체인 성을 추구할 수 없다는 것이다. 정이의 이런 여대림 비판의 핵심은 평형상태로서의 심과 본체로서의 성은 구분되어야 한다는 것이다.

정이는 유교는 천에 근거하고 불교는 마음에 근거한다고 하였는데,¹⁷⁾ 이것은 불교가 마음과 그것의 형이상의 근거인 천(天; 道; 理)을 분리하지 못하고 있다는 뜻이다. 형이하자의 기(氣; 器)와 형이상자인 리(理; 道)를 구분한 것은,¹⁸⁾ 마음의 감응에도 적용된다. 적연부동의 미발과 감이수통의 이발은 사람의 심이 무언가를 실현하고 있는 형이하의 운동이고, 형이상의 도(道; 理; 性)는 그것을 초월한 원리이기 때문에 이 도는 미감(未感; 未發)과 감(感; 已發)에 구애되지 않는다고 말한다.¹⁹⁾ 미발의 중은 마음의 실현과정에서 나타난 평정상태이기 때문에, 형이하인 기(氣)의 평형상태와 같은 것이다. 그것의 원리인 성(性)은 평형이나 불평형과 같은 운동 작용에 좌우되지 않는 불변의 원리(理)이다. 즉 마음의 실현 작용과 그 원리인 준칙이 구분된다. 그런데 여대림은 중즉성에 기초하여 “마음 그 자체에서 준칙을 찾아야 한다”²⁰⁾고 하였다. 때문에 정이천은 여대림을 비판하지 않을 수 없었던 것이다.

실제로 여대림의 논리는 불교와 상관관계가 있다. 미발을 개인의식이 나 알팍한 지식인 사의소지(私意小知)의 개입이 없는 공(空)이라고 생각하고, 그 공을 통해서 중(中)을 볼 수 있다고 한다.²¹⁾ 누공(屢空)을 사의소지

哀樂未發之前，則不可。

17) 『二程集』, 卷9, 書言天叙秩, 天有是理, 聖人循而行之, 所謂道也。聖人本天, 釋氏本心。

18) 『二程集』, 卷15, 「伊川先生語」. 所以陰陽者是道也, 陰陽氣也, 氣是形而下者, 道是形而上者。

19) 『二程集』, 「遺書」, 第15, 「伊川先生語」. 寂然不動, 感而遂通, 此已言人分之事, 若論道, 則萬理皆具, 便不說感與未感。

20) 『二程集』, 卷5, 「與呂大臨論中書」. 中者, 無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎。求之此心而已, 此心之動, 出入無時, 何從而守之乎。求之於喜怒哀樂未發之際而已。

21) 『禮記集說』, 卷124, 藍田呂氏曰。… 回也其庶乎, 屢空。唯空然後可以見乎中, 空非中也, 必有事焉, 喜怒哀樂之未發, 無私意小知撓乎其間, 乃所謂空。由空然後見乎中, 實則不見也。

와 같은 잡념을 자주(屢) 비워(空) 무념에 도달하여 구중(求中)에 이르는 공부로 생각한 것이다. 그리고 또 그 중을 준칙인 성(申卽性)과 일치시킨 것이다. 이것은 『중용』의 중(中)을 불교의 공(空)과 연관시켜 보려는 태도로서²²⁾ 앞서 살펴본 혜능이 무념의 상태에서 본래면목을 본다는 것이나, 소철의 해석과 유사하다.

결론적으로 말하면 정이는 희노애락으로 대표되는 의식의 흐름을 담지한 심과 그것의 표준 준칙이 되는 성을 구분한 것이다. 만약에 개인의 마음의 평정상태에서 얻어진 중을 곧바로 성(性; 理)이라고 한다면 그것은 자의적인 것이 될 수밖에 없다. 모든 사람이 공유해야 할 원칙(公共之理)인 성(性)은 이러한 개별적 자의성을 초월해야 한다는 것이다. 이것이 유교는 천에 근거하고 불교는 마음에 근거한다는 뜻이다.

정이는 이렇게 분명히 구중(求中)을 반대했지만 그의 제자 양시(楊時, 1053-1135)는 오히려 여대림과 같이 구중을 옹호하면서 그것으로 그의 철학적 종지로 삼았다.²³⁾ 그리고 이것은 제자 나중언(羅從彦, 1072-1135)에게 전수되고 주희의 스승 이동(李侗, 1093-1163)으로 계승되는데, 이것이 이른바 도남학파이다.²⁴⁾

이정(二程)에서 주자에 이르는 과정에는 도남학파와 다른 호상학파도 있었다. 호상학파의 사상적 연원은 정호(程顥, 1032-1085)의 다음과 같은 논리에서 시작한다.

- 1) 학자는 모름지기 인(仁)을 체득해야 한다. 인이란 혼연히 물(物)과 동체(同體)이고, 의리지신(義理智信)도 모두 인이다.²⁵⁾
- 2) 의학서에서는 손발이 마비된 것을 불인(不仁)이라고 한다. 이 말은 인을 최고로 잘 표현한 것이다. 인이란 천지만물을 일체로 보는 것이니 천지만물이 자기가 아닌 것이 없다.²⁶⁾

22) 『四書或問』 卷3 「中庸」. 呂氏此章之說尤多可疑, 如引屢空貨殖及心為甚者, 其于彼此蓋兩失之. 其曰由空而後見夫中, 是又前章虛心以求之說也, 其不陷而入浮屠者幾希矣. 蓋其病根正在欲於未發之前求見夫所謂中者而執之, 是以屢言之, 而病愈甚.

23) 『宋元學案』 卷25, 「龜山學案」, 「語錄」. 學者當于喜怒哀樂未發之際, 以心體之, 則中之義自見. 執而勿失, 無人欲之私焉, 發必中節矣.

24) 『朱熹集』, 卷97, 「延平先生李公行狀」. 初龜山先生唱道東南, 士之遊其門者, 甚衆. 然語其潛思力行, 任重詣極, 如羅公, 蓋一人而已. 先生既從之學, 講誦之餘, 危坐終日, 以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何, 而求所謂中者. 若是者蓋久之, 而知天下之大本, 眞有在乎是也.

25) 『二程集』, 「遺書」, 第2. 「二先生語」. 學者須先識仁, 仁者渾然與物同體, 義理智信皆仁也.

26) 『二程集』, 「遺書」, 第2. 「二先生語」. 醫書言手足痺為不仁, 此言最善名狀, 仁者以天下

3) 이른바 정(定)이란 동(動)도 정이고 정(靜)도 정이어서 보내고 맞이하는 것도 없고 안과 밖도 없는 것이다. … 군자의 공부는 마음을 크고 공평하게 가지는 것이니, 외부 상황이 다가오면 있는 그대로 대응하는 것이다.²⁷⁾

인용문 1)은 인을 체득하여 만물과 하나 될 수 있음을 말한 것이다. 2)는 인을 본체인 동시에 살아 있는 도덕적 정감으로 보고 있다. 3)은 인을 체득하는 방법으로 정(靜)뿐만 아니라 동(動)도 중요하다는 것이다. 이러한 정호의 사상은 사랑좌(謝良佐, 1050-1103)에게 다음과 같은 의미로 계승되었다.

1) 마음이란 무엇인가. 인(仁)일 뿐이다. 살아 있는 것은 인이고 죽은 것은 불인(不仁)이다.²⁸⁾

2) 지각이 있어 아프고 가려운 것을 알아채는 것을 인이라고 부른다.²⁹⁾

3) 제자가 묻기를 “하루 종일 정좌하여 모든 일을 평등하게 보는 것은 모두 나의 화기(和氣) 중에 있습니다. 이것이 인입니까.” 사랑좌 선생이 대답하여 말하기를 “이것은 단지 정(靜)의 공부이고, 마음을 비우고 기를 평온하게 하는 것일 뿐이다. 사물에 대응할 때도 반드시 이런 기상이 있어야 좋을 것이다.”³⁰⁾

1)은 인을 활물(活物)과 생의(生意)로 보는 것이다. 그리고 인을 심으로 보는 것은, 정이가 인성애정(仁性愛情)의 논리로 성과 정으로 구분한 것과 다르고, 주희가 심통성정을 말하면서 심-성-정을 개념적으로 구분한 것과도 다르다. 즉 심-성-정의 구분을 염두에 두지 않은 것이다. 2)에서 인을 지각으로 보는 것(以覺訓仁)은 정호가 말한 식인(識仁)에서 식(識)을 각(覺)으로 말한 것과 같은 맥락이다. 이것은 사랑좌 철학의 가장 특징적 요소로 꼽히는 것인데,³¹⁾ 그는 이러한 인(仁)이 불교와 다르다고 했지만³²⁾ 주지는 이것이 선(禪)에 빠졌다고 비판한다.³³⁾ 3)은

萬物爲一體，莫非己也。

27) 『二程集』, 『明道文集』, 卷3, 『答張橫渠先生定性書』. 所謂定者, 動亦定, 靜亦定, 無將迎無內外, … 故君子之學, 莫若廓然而大公, 物來順應.

28) 『宋元學案』, 卷24, 『上蔡章學案』. 『語錄』. 心者何也, 仁是已, 仁者何也, 活者爲仁, 死者爲不仁.

29) 『宋元學案』, 卷24, 『上蔡章學案』. 『記上蔡語』. 有知覺, 識痛痒便喚做仁.

30) 『宋元學案』, 卷24, 『上蔡章學案』. 『語錄』. 問一日靜坐, 見一體事平等, 皆在我和氣中, 此是仁否. 曰 此只是靜中之工夫, 只是心虛氣平也. 須于應事時有此氣象, 方好.

31) 황종회는 인용문 1)과 2)에 의하여 상체는 仁을 生意와 覺으로 논하였다고 한다(『宋元學案』, 卷24, 『上蔡學案』. 『語錄』. 其論仁, 以覺以生意).

32) 『宋元學案』, 卷24, 『上蔡學案』. 『語錄』. 學佛者知此(仁), 謂之見性, 遂以爲了, 故終歸虛誕.

33) 『宋元學案』, 卷24, 『上蔡學案』. 『附錄』. 朱子曰, 說仁說覺, 分明是禪.

정호의 동역정(動亦定), 정역정(靜亦定) 물래순응(物來順應)을 연장시켜 동적 이발(已發)공부를 중시하는 것이다. 이것들은 전반적으로 도남학파에서 정(靜)을 강조하여 정좌(靜坐)를 말하는 것과 대비된다.

호굉(胡宏, 11051-1162)은 이런 사랑좌의 논리를 다음과 같이 발전시킨다.

- 1) 성인은 그 체를 밝혀 성이라고 말하고 그 용을 밝혀 심이라고 하였다. 성은 움직이지 않을 수 없으니, 움직이면 심이다. 성인은 심을 전하여 천하를 인으로 가르쳤다.³⁴⁾
- 2) 미발은 성으로 말하는 것이니 이발(已發)은 심으로 말할 수 있다. … 미발의 때에는 성인과 보통사람이 하나의 성으로 같다. 이발의 때에는 억지로 생각하지도 않고 억지로 행하지 않으며, 고요하게 움직이지 않으면서도 감응하여서 천하의 모든 원리에 통한다. 이것은 성인만이 할 수 있는 것이다.³⁵⁾

1)은 성체심용(性體心用)을 말한 것이다. 2)는 미발을 성으로, 이발을 심으로 정의한 것이다. 그러면서 이발(已發)의 심에 『주역』의 적연부동과 감이수통(정확히는 無思也, 無爲也 寂然不動 感而遂通天下之故) 모두를 적용시킨다. 이것은 정이천이나 도남학파에서 적연부동을 미발에, 감이수통을 이발에 적용시킨 것과 다르다. 이렇게 되면 미발의 성에서는 원천적으로 수양이 불가능하고 이발의 심에서만 가능하게 된다. 또 그는 ‘심이란 것은 천지를 알고 만물을 주재하여 성을 이루는 것이다. 요·순·우·탕 문왕·공자 여섯 군자는 정성된 심(心)을 다 드러낸 것이다.³⁶⁾라고 말한다. 이 뜻은 심의 근거는 성이지만 그 심으로 수양공부를 하면 다시 그 성을 완성시킬 수 있다는 것이다. 즉 성(性) - 심(心) - 성(性)의 체계가 된다는 것이다. 이러한 과정을 그는 이렇게 설명한다.

- 1) 인을 실천하고자 하면 반드시 먼저 인지체(仁之體)를 체득해야 한다.³⁷⁾
- 2) 선왕은 제사를 지내기 위해 죽이려는 소를 보고 차마 죽이지 못하였으니, 이것은 양심의 짝이 자기 이익만 챙기는 욕심 속에서 나타난 것이다. 이렇게 양심의

34) 『宋元學案』, 卷22, 「五峯學案」, 「知言疑義」. 聖人指明其體曰性, 指明其用曰心, 性不能不動, 動則心矣. 聖人傳心, 教天下以仁也.

35) 『宋元學案』, 卷22, 「五峯學案」, 「五峯先生語」. 未發只可言性, 已發乃可以言心, … 未發時, 聖人與衆同一性, 已發, 則無思也 無爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故. 聖人之所獨.

36) 『宋元學案』, 卷22, 「五峯學案」, 「知言疑義」. 曰, 心者也 知天地 宰萬物以成性者也. 六君子盡心者也.

37) 『宋元學案』, 卷22, 「五峯學案」, 「知言疑義」. 欲爲仁, 必先識仁之體.

씩이 한번 나타나면 이것을 붙잡아 있게 하고, 있는 것을 기르고 길러서 채워 크게 하는 데에 도달한다. 크게 하기를 멈추지 않으면 하늘과 같아진다. 사람에게 있어서는 이 마음의 발현의 단서가 서로 다르지만, 그 요점은 이 양심의 짝을 알아차리는(識) 데 있을 뿐이다.³⁸⁾

1)은 정호의 식인(識仁)과 그것을 발전시킨 사상체의 사상을 계승한 것이다. 2)는 1)의 구체적 설명이다. 전체적으로 말하면 양심의 단서인 인지체(仁之體)를 포착하고 그것을 확대하여 다시 인을 성립시키기 때문에 인(仁)을 용(用)으로 말하기도 한다.³⁹⁾ 구체적 말하면 찰식(察識)에 의해 인체(仁體)를 포착하고 조존함양(操存涵養)으로 다시 인(仁)을 완성한다. 즉 인-심-인 혹은 성-심-성의 구조가 되어 성과 심이 명확히 구분되지 않는다. 호굉의 조카인 호대원(胡大原, ?-?)은 이것을 ‘잘못된 허물을 보고서 그 속에서 양심을 단서를 포착한다’는 관과지인(觀過知仁)으로 해석하는데, 여기서 지(知)도 사랑좌가 말한 각(覺)의 의미이다.⁴⁰⁾ 주희는 한때 이러한 호상학파의 주장을 중화구설로 수용하지만, 나중에는 이것을 인체(仁體)를 체득한 후 경(敬)이 베풀어진다는,⁴¹⁾ 선찰식후향양(先察識後涵養)의 논리라고 규정하고 비판하게 된다.

호상학파의 논리는 정체(靜體)보다는 동용(動用)을 강조하는 것이다. 이 점은 도남학파가 묵좌증심(默坐證心)으로 구중(求中)을 말하면서 정체(靜體)를 강조했던 것과 뚜렷이 대비된다. 그러나 다른 한편 호상학파가 성-심-성의 구조에서 심과 성을 엄격히 구별하지 않은 것은 도남학파가 중즉성이라고 하여 심과 성을 뚜렷이 구분하지 않았던 것과 공통점이 있다. 도남학파가 정(靜)을 강조하는 것은 정체(定體)를 강조하는 묵조선(默照禪)과 유사하고 호상학파가 동(動)을 강조하는 것은 혜용(慧用)을 강조하는 간화선과 유사하다. 그럼으로 주지는 이 두 학파를 모두 불교에 습합되었다고 비판하면서 자신의 심-성-정 논리를 구축한다.

38) 『宋元學案』, 卷22, 「五峯學案」, 「知言疑義」. 齊王見牛而不忍殺, 此良心之苗裔, 因利欲之間而見者也. 一有見焉, 操而存之, 存而養之, 養而充之, 以至於大, 大而不已, 與天同矣. 此心在人, 其發見之端不同, 要在識之而已.

39) 황종희는 「지언의의」를 평가하면서 이런 논리를 心爲已發, 故不得不用處求盡. 仁人心也, 已發言心 故不得不用處言仁이라고 한다(『宋元學案』, 卷22 「五峯學案」, 「知言疑義」).

40) 『宋元學案』, 卷22, 「五峯學案」, 「伯逢問答」. 觀過知仁云者, 能自省其偏, 則善端已萌, 此聖人指示其方, 使人自得. 必有所知覺, 然後有地可以施功而爲仁也.

41) 『宋元學案』, 卷22, 「五峯學案」, 「附錄」. (朱子)曰…先識仁體然後敬有所施.

IV. 주희의 심성정론의 건립과정과 그 의미

주희는 24세에 이연평을 만나기 전까지 불교에 심취했다. 그리고 이동을 만나 도남학파의 사상을 배웠지만 그것을 완전히 이해하지 못한 35세 무렵 이동이 죽자, 34세 때부터 만나기 시작한 장식과 토론하면서 호상학파의 사상에 경도되었다. 38세에는 호상학파의 이론에 따라 이동의 사상을 버리고 '중화구설'을 주장하였다. 그 와중에 37세에 「잡학변」을 써서 앞서 언급한 소철 등을 비판하였다. 그러나가 40세부터 '중화구설'을 비판하고 중화신설을 주장하기 시작하였다. 43세에는 '중화구설'을 완전히 버린다는 취지에서 중화구설에 심취한 동기를 「중화구설서」라는 글로 썼는데 그 요지는 다음과 같다.

사람은 태어나는 순간부터 늙어 죽을 때까지 비록 (개별적인 사람들이) 말하는 것과 침묵하는 일, 움직이거나 조용히 있는 것은 서로 다르지만, 그러한 행위의 전체는 이발(已發)이 아닌 것이 없다. 미발은 발한 적이 없었던 것이다.⁴²⁾

인간이 태어나서 죽을 때까지 유지되는 것은 의식의 연속적 흐름이기 때문에 의식의 전체 흐름을 이발(已發)의 심에 소속시켜, 미발은 발한 적이 없었다고 말하는 것이다. 이런 이발에 근거하여 미발을 말한다면, 이발은 사람의 마음이고 미발은 이것을 가능하게 하는 성이다.⁴³⁾ 즉 이것은 호굉의 성체심용(性體心用)과 같은 논리이다. 공부방법도 먼저 양심의 단서를 살피고 확대해야 한다고⁴⁴⁾ 하여 호상학파의 선찰식후함양(先察識後涵養)을 따른다. 그리고 정이가 마음을 모두 이발로 말한 것에 근거해⁴⁵⁾ 이 논리에 더욱 자신감을 가졌다. 이 중화구설은 도남학에서

42) 『朱熹集』, 卷75, 「中和舊說書」. 人自嬰兒以至老死, 雖語默動靜之不同, 然其大體, 莫非已發. 特其未發者爲未嘗發爾.

43) 『朱熹集』, 卷30, 「與張敬夫十八書之中第四三書」. 擴其已發者而指其未發者, 則已發者人心, 而未發者皆其性也.

44) 『朱熹集』, 卷30, 「與張欽夫十書之中第三書」. 其良心萌蘖, 亦未嘗不因事而發見, 學者於是致察而存之, 則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣.

45) 정이천과 여대림의 논쟁 가운데 다음과 같은 구절이 있다. 先生謂凡心者皆指已發而言, 然則, 未發之前 謂之無心, 可乎 … 先生曰 …, 此固未當, 心一也, 有指體而言者, 寂然不動是也, 有指用而言者, 感而遂通天下之故是也. 惟觀其所見如何耳(『二程集』, 「遺書」, 卷5, 「伊川先生」)에서 먼저 여대림이 지적한 말에 근거한 것이다. 그러나 인용문에서 보듯이 정이천은 이것을 스스로 부정하였다. 이렇게 부정한 것은 또한 주자가 중화신설을 성립시키는 중요한 계기로 작용한다.

회노애락의 미발에서 중을 구한다는 것을 부정한다는 뜻으로⁴⁶⁾ 주희의 사상적 전환의 한 계기가 되었다.

그러나 주희는 이 중화구설이 잘못되었다고 스스로 비판하면서 중화신설을 발표한다.

정이의 여러 설에 근거하면 사려미맹(思慮未萌, 사물미지(事物未至)의 때가 회노애락의 미발이다. 이때 심체가 유행하는 가운데 적연부동처에서 천명의 체단이 갖추어지며, 넘치거나 모자람, 그리고 치우침이 없는 상태를 中이라고 한다. 그러나 이미 또 심체유행 중에서 드러난 것이기 때문에, 이 中을 곧바로 성이라고 하면 옳지 못하다. … 미발의 중(中)은 본체의 자연스러운 것으로, 찾을 필요는 없다. 단 이때는 경으로 보존하여 이러한 기상을 잃지 않게 하면, 여기에서 발현하는 것이 반드시 절도에 맞게 된다.⁴⁷⁾

인용문의 내용은 첫째, 미발의 규정에 관한 것이다. 심체유행 중에서 구체적 사고 작용이 일어나지 않는 사려미맹(思慮未萌)과 의식이 구체적 대상인 사물과 접촉하지 않은 사물미지(事物未至)로 미발을 규정하고 있다. 의식의 전체 흐름인 심체유행은 미발과 이발에 상관없이 관통되어 있지만 그 심체유행 속에서 다시 구체적 대상에 대한 구체적 사려가 드러나지 않은 상태가 있는데, 이것이 바로 미발이라는 것이다. 이전의 중화구설에서는 의식의 연속적 흐름인 심체유행 전체를 이발(已發)로만 해석했기 때문에 미발은 인간이 관여할 수 없는 형이상의 성으로 취급하였다. 그리하여 형이하의 지위를 가진 심은 단지 이발에서만 공부가 가능했고 미발에서는 불가능했다. 그러나 이 중화신설에서는 인용문과 같이 미발을 심의 영역에 포함시켜 미발함양 공부의 발판을 마련한 것이다.

둘째, 미발의 상태에서 경 공부를 통하여 치우침이 없는 중의 상태에 도달하는데, 이 중이 곧 바로 성은 아니고 다만 이 중의 상태에서 성의 대체적 열개인 체단이 갖추어진다는 것이다. 이것은 앞에서 본 정이가 중즉성(中卽性)에 근거하여 구중(求中)한다는 것을 반대한 것의 연장이

46) 『朱熹集』, 卷30, 「與張敬夫十八書之中第四三書」. 所論龜山中庸加疑處, 鄙意近亦謂然, 又如所謂學者於喜怒哀樂未發之際, 以心驗之, 則中之體自見, 亦未爲盡善.

47) 『朱熹集』, 卷67, 「已發未發說」. 右據此諸說, 皆以思慮未萌, 事物未至之時, 爲喜怒哀樂之未發. 當此之時, 卽是心體流行, 寂然不動之處, 而天命之性體段具焉, 以其無過不及不偏不倚, 故謂之中. 然已是就心體流行處見, 故直謂性則不可. … 未發之中, 本體自然, 不須窮索, 但當此之時, 敬以持之, 使此氣象存而不失, 則自此而發者, 其必中節矣.

다. 그렇기 때문에 미발에 대한 공부론을 회복하였다고 해서 도남학파의 구중(求中)을 인정했다고 할 수는 없다. 주자는 이 중화신설을 토대로 심-성-정에 대한 개념 체계를 정립한다.

한 사람의 몸 안에서 일어나는 지각운동은 모두 심에 의해 이루어지지 않는 것이 없다. 그렇기 때문에 심이란 한 몸을 주재하는 것으로 동정어묵(動靜語默) 등 어느 순간에도 중단 없이 작용한다. 그런데 심이 정(靜)한 상태에 있을 때는 사물이 아직 이르지 않고 사려가 아직 짝트지 상태로 일성혼연(一性渾然)한 도의(道義)가 전부 갖추어진다. 그 '중(中)'은 이러한 심의 체로 적연부동이다. 심이 동(動)한 상태가 되었을 때는 사물이 번갈아 이르러 오고 사려가 짝트는 데서 칠정이 번갈아 일어나서 각각 적절한 대응이 이루어진다. '화(和)'는 이러한 심의 용으로 감이수통이다.⁴⁸⁾

이렇게 중화신설이 성립된 후 비로소 심-성-정의 개념이 제자리를 잡는다. 호굉은 성체심용(性體心用)을 말하면서 심지용(心之用)을 강조하였지만, 그것은 심-성-정의 구조로 되어 있었다. 주희도 중화구설에서는 그것을 따르면서 심지용을 정(情)으로 규정하지 못했다. 그런데 여기서부터 심지용을 정으로 말하면서 심-성-정의 구조를 설정한다. 따라서 이 정을 말하는 것 자체가 호상학파에 대한 비판을 함축한다.⁴⁹⁾ 그리고 지각운동으로 대표되는 모든 의식적 행위는 심에서 이루어지는데, 이 심을 다시 구체적 의식작용이 있기 전의 미발과 그것이 구체적으로 나타난 이발로 구분한다. 미발의 범주에 중(中), 체(體), 정(靜), 적연부동(寂然不動) 등을 적용시키고 이발의 영역에 화(和), 용(用), 동(動), 감이수통(感而遂通) 등을 적용시킨다. 그리고 이것들의 중심에 심이 있다.

이런 의미는 심이 성과 정을 통섭⁵⁰⁾(포괄)하고 관섭(관여)⁵¹⁾한다는 심통성정론(心統性情論)으로 귀결된다. 통(統)자는 심이 성과 정을 포괄하면서 관여하는 다양한 방식을 함축하고 있는데 이것은 간추리면 겸(兼)과 주(主)로 압축된다. 겸은 심이 미발에서 성립되는 성과 이발에서 드러나는 정을 포괄한다는 뜻으로 쓰인다.⁵²⁾ 반면, 주재한다는 것은 심이 성의

48) 『朱熹集』, 卷32, 「答張欽夫」. 然人之一身, 知覺運用, 莫非心之所爲, 則心者固所以主於身, 而無動靜語默之間者也. 然方其靜也, 事物未至, 思慮未萌, 而一性渾然, 道義全具, 其所謂中, 是乃心之所以爲體, 而寂然不動者也; 及其動也, 事物交至, 思慮萌焉, 則七情迭用, 各有攸主, 其所謂和, 是乃心之所以爲用, 感而遂通者也.

49) 『朱子語類』, 5:65. 舊看五峯說, 只將心對性說, 一箇情字都無下落, 後來看橫渠心統性情之說, 乃知此話有大功, 始尋得箇情字着落, 與孟子說一般.

50) 『朱子語類』, 5:72. 心統攝性情, 非僮侗與性情爲一物而無分別也.

51) 『朱子語類』, 5:73. 性以理言, 情乃發用處, 心即管攝性情者也.

내용을 정으로 드러나게 한다는 뜻이다.⁵³⁾ 즉 인(仁)은 성(性)이고 측은지심은 정(情)인데 심의 매개에 의해서 이러한 발현이 있게 된다.⁵⁴⁾ 전체적으로는 이러한 의미이지만, 심주성(心主性)과 심주정(心主情)은 차이가 있다. 심이 성을 주재한다는 심주성은 심이 가치적으로 더 높은 상태에서 성을 임의대로 주재한다는 것이 아니고, 심이 경(敬)의 상태를 유지하여 성이 온전한 모습을 갖추도록 하면서 그것을 방해하지 않으려는 노력이다.⁵⁵⁾ 즉 심을 경으로 보존하여(存心) 기질에 가려 있던 성이 원래 상태를 회복할 수 있도록 배양하는 존심양성(存心養性)의 뜻이다. 반면, 심이 정을 주재한다는 심주정은 정이 현실로 들어날 때 그것이 중절되도록 하는 노력이다.⁵⁶⁾ 즉 이발에서는 현상으로 드러난 정이 외부 상황에 적합했는지(中節) 그렇지 못했는지(不中節)를 살펴보는 성찰(省察)이 요구된다.

그런데 주희는 주재를 관섭이라는 의미와 연관시킨다.⁵⁷⁾ 그러면서 심이 리(理; 性)를 관섭하는 것은 인정하지만, 리가 심을 관섭하는 것은 인정하지 않는다. 비유로 말하면 아버지(理)가 현명하다고 해서 아버지(理)가 자식(氣)의 타고난 불초함에 관섭할 수 없고, 또 왕명(理)을 신하(氣)에게 그대로 투영시킬 수는 없다고 한다.⁵⁸⁾ 즉 심은 리를 관섭하여 그 리를 그대로 드러내게 할 수 있지만(실현시킬 수 있지만), 반대로 리가 심을 관섭하여 리 자신을 완전하게 드러내게 할 수는 없다는 뜻이다. 만약 리 자체가 기에 직접 관섭하여 기를 복종하도록 만든다면 이 세상에는 악이 없게 된다. 악이 있다면 리 자체에도 악이 있어야 된다. 이렇게

52) 『朱子語類』, 98:39. 心統性情, 統猶兼也.

53) 『朱熹集』, 卷67, 「元亨利貞說」. 仁義禮智性也, 惻隱羞惡辭讓是非情也. 以仁愛, 以義惡以禮辭, 以智知者心也. 性者心之理, 情者心之用, 心者性情之主也.

54) 『朱子語類』, 5:69. 仁是性, 惻隱是情, 須從心上發出來, 心統性情也.

55) 『朱熹集』 卷32, 「答張敬夫問目」. 夫心主乎性者也, 敬以存之, 則性得其養而無所害矣.

56) 『朱熹集』 卷32, 「問張敬夫」. 熹謂感於物者, 其動者情也. 情根乎性而宰乎心, 心為主宰, 則其動也無不中節矣. … 然則天理人欲之判, 中節不中節之分, 特在乎心之宰與不宰, 而非情能病之亦已明矣.

57) 『朱子語類』, 5:92. 問, 情與才何別. 曰, 情只是所發之路陌, 才是會恁地去做底. 且如惻隱, 有懇切者, 有不懇切者, 是則才之有不同. 又問, 如此, 則才與心之用相類. 曰, 才是心之力, 是有氣力去做底. 心是管攝主宰者, 此心之所以爲大也. 心譬水也, 性, 水之理也. 性所以立乎水之靜, 情所以行乎水之動, 欲則水之流而至於濫也.

58) 『朱子語類』, 4:64. 柄錄云, 問, 天地之性既善, 則氣稟之性如何不善. 曰, 理固無不善, 纔賦於氣質, 便有清濁偏正剛柔·緩急之不同. 蓋氣強而理弱, 理管攝他不得. 如父子本是一氣, 子乃父所生, 父賢而子不肖, 父也管他不得. 又如君臣同心一體, 臣乃君所命; 上欲行而下沮格, 上之人亦不能一一去督責得他.

주희는 심은 리를 관섭할 수 있지만, 리는 심을 관섭할 수 없다는 논리를 통하여, 성(性; 理) 자체는 선하지만 현실로 드러난 정(情)에는 악도 있고 선도 있음을 설명한 것이다. 따라서 심이 성을 주재한다는 것에서 '주재'는 관섭의 뜻이다. 이런 의미에서 논자는 심과 성의 관계에서는 주재보다 관섭이라는 용어가 더 적합하기 때문에 관섭이라는 용어를 사용할 것이고, 심이 정을 주재하는 경우는 여전히 주재라는 표현을 사용할 것이다.

종합해서 말하면 심통성정은 성(性; 理)을 심(心)이 포괄하고 있으면서 그것을 정(情)으로 발현시킨다는 뜻이다.⁵⁹⁾ 즉 심구중리응만사(心具衆理應萬事)와 성발위정(性發爲情)은 심통성정의 의미에 포함되는 것이다.

V. 심통성정론에 근거한 불교에 습합된 이론들의 비판

심통성정(心統性情)에서 통(統)은 통합의 뜻이 있지만, 그것들이 개념적으로 서로 구분되지 않는다는 뜻은 아니다.⁶⁰⁾ 사실 주자는 심 - 성 - 정 의 통합보다도 구분을 통해 도남학과와 호상학과를 불교논리라고 비판하기 때문에 개념적 구분이 더 중요한 의미를 갖는다. 이것은 불교를 비판하기 위하여 쓴 「관심설」에서부터 나타난다. 관심설은 다음과 같이 요약된다.

- 1) 마음은 하나이고 둘이 아니다. 마음은 사물을 보고 사물의 이치를 얻는다.⁶¹⁾
- 2) 불교는 마음으로 마음을 구하고(以心求心), 마음으로 마음을 부리는(以心使心) 잘못된 논리를 구사한다.⁶²⁾ 유학은 마음으로 리(理)를 궁구하고 그 리를 따라 사물에 응한다.⁶³⁾

59) 『朱子語類』, 5:48. 性是理, 心是包含該載, 敷施發用底.

60) 『朱子語類』, 5:72. 心統攝性情, 非僮侗與性情爲一物而無分別也.

61) 『朱熹集』, 卷67, 「觀心說」. 或問佛者有觀心說然乎. 曰, 夫心者, 人之所以主乎身者也. 一而二者也. 爲主而不爲客者也. 命物而不命於物者也. 故以心觀物, 則物之理得. 今復有物以反觀乎心, 則是此心之外復有一心, 而能管乎此心也. 然則所謂心者爲一耶, 爲二耶, 爲主耶, 爲客耶, 爲命物者耶, 爲命於物者耶, 此亦不待較而審其言之謬矣.

62) 『朱熹集』, 卷67, 「觀心說」. 釋氏之學, 以心求心, 以心使心, 如口齧口, 如目視目, 其機危而迫, 其途險而塞, 其理虛而其勢逆. 蓋其言, 雖有若相似者. 而其實之不同, 蓋如此也. 然非夫審思明辨之君子, 其亦孰能無惑於斯耶.

63) 『朱熹集』, 卷67, 「觀心說」. 大抵, 聖人之學, 本心以窮理, 而順理以應物. 如身使臂, 如臂使指, 其道夷而通, 其居廣而安, 其理實而行自然.

1)은 주체의 마음과 그것의 객체가 되는 대상사물은 서로 구분되어야 한다는 뜻이다. 앞에서 살펴보았듯이 불교는 인식주체를 견분(見分)이라는 마음으로 설정할 뿐 아니라, 그것의 대상도 상분(相分)이라는 마음으로 설정하고 있었다. 그러나 주지는 심은 일신의 주체가 되어 사물에 명령을 내릴 수 있는 주체라고 한다.⁶⁴⁾ 즉 심은 대상사물과 구분되면서 대상사물의 리를 파악하고 그것에 대응하는 유일한 주체라는 것이다. 그런데 객체인 사물이 주체인 마음과 분리되어 객관적으로 존재하지 않는다고 하면, 그 사물에서 얻는 원리도 객관성을 확보할 수 없고, 그것에 근거한 행위도 보편적 정당성을 획득할 수 없다는 것이다. 따라서 불교의 최대 모순은 대상사물이라는 객체도 마음으로 간주하고 그것에 대한 인식주체도 마음으로 설정하고 있다는 것이다. 이렇게 마음을 하나가 아닌 두 개로 설정하면 주체인 심(心)과 객체인 물(物)의 경계가 모호해져 마음이 사물을 보고 사물의 이치를 얻는 격물치지가 불가능해진다는 것이다.

2)는 1)의 연장이기는 하지만 다른 의미도 포함하고 있다. 불교는 심즉성(心卽性)이나 성즉심(性卽心)을 말하는데, 주희는 이렇게 말하는 원인이 ‘대상사물도 마음이 만들어낸다’는 유식(唯識)의 논리에 있다고 생각한다.⁶⁵⁾ 대상사물도 마음이 만들어 낸다고 하면 대상사물의 리를 찾는 것은 결국 그것을 만들어내는 심으로 환원되고, 궁극적 근거도 자신의 본래면목인 심으로 귀결된다. 때문에 마음으로 마음을 구하는(以心求心) 것을 말한다. 또한 본래적 마음에 근거하여 행위를 하는 것이기 때문에 마음으로 마음을 부린다(以心使心)는 뜻이 된다. 뿐만 아니라 절대자인 천도 자신의 본래면목인 마음으로 보기 때문에 심과 성이 구분되지 않아 심즉성 성즉심이 가능하게 된다.

주희는 이런 불교는 개별성의 차원인 자사(自私)에서 벗어나지 못한다고 본다. 유교는 격물치지를 통하여 행위의 근거로 객관적 준칙인 천(天敍, 天秩, 天命, 天討)을 확보할 수 있지만, 불교는 행위의 준칙 근거를 오직 개인의 마음속에서만 찾는 견심(見心), 식심(識心)의 논리에만 몰두한다는 것이다. 이런 의미에서 ‘유학은 천에 근본을 두고, 불교는 심에 근본을 둔다’는 명제로 유학과 불교를 확실하게 구분한다.⁶⁶⁾

64) 『朱熹集』, 卷67, 「觀心說」. 夫心者, 人之所以主乎身者也. 一而不二者也. 爲主而不爲客者也.

65) 『朱熹集』, 券70, 「記疑」. 又云, 心卽性, 性卽天, 天卽性, 性卽心, 此語亦無倫理. 且天地乃本有之物, 非心所能生也.

절대자 혹은 보편적 준칙을 의미하는 천(天)·리(理)·성(性)을 심(心)으로 보게 되어도, 두 개의 심이 있게 된다. 주희는 이런 불교의 논리를 '심을 성으로 여긴다고(認心爲性; 認氣爲理)'고 비판하는데, 이것은 불교에서 성을 말한다고 하더라도 그 실제 의미는 성리학에서 말하는 심에 불과하다는 뜻이다.⁶⁷⁾ 이런 오류에 빠지지 않기 위하여 심을 기로, 성을 리로 말하여 양자를 구분시킨다. 이 구분이 명확하지 않으면 불교라는 것이다. 때문에 심이 보편 준칙인 리를 포함한다는 심구중리(心具衆理)를 인정하더라도, 심 자체가 성이나 천이 된다는 심즉성(心卽性; 心卽理)을 인정하지 않는다. 심과 리는 구분되면서 인용문과 같이 '마음으로 리(理)를 궁구하고 그 리를 따라 사물에 응한다고 말한다. 즉 이심구심(以心求心)은 이심구리(以心求理)가 되어야 하고, 이심사심(以心使心)은 이리사심(以理使心)이 되어야 한다는 뜻이다.

그런데 관심설에서 도출된 이심구심(以心求心), 이심사심(以心使心)은 불교뿐만 아니라 당시에 불교와 습합된 도남학과와 호상학과에 대한 비판의 근거이기도 하다.

- 1)미발에서는 마땅히 경으로 함양해야 하고 이발에서는 경으로 성찰해야 한다.⁶⁸⁾
- 2)분석해 보면 여대립이 미발의 상태에서 구중(求中)하려는 것은 정말로 이치가 없는 것이 명백하다. 이발(已發)의 정(情)은 이미 심지용(心之用)인데 여기서 살펴보면 이런 논리는 마음으로 마음을 관하는 관심설을 벗어나지 못한다.⁶⁹⁾
- 3)그런데 만약에 이미 마음이 발해 있는 것에서 또 따로 마음의 본체를 구하고자 한다면, 이것도 이치가 없는 것이다. 이것은 호씨 가문에서 말한 관과지인(觀過知仁)의 설로 실현될 수 없는 것이다.⁷⁰⁾

66) 『朱熹集』, 卷30, 「答張欽夫」, 儒者之學, 大要以窮理爲先. 蓋凡一物有一理, 須先明此, 然後心之所發輕重長短各有準則, 書所謂天敘天秩天命天討, 孟子所謂物皆然心爲甚者, 皆謂此也. 若不於此先致其知, 但見其所以爲心者如此, 識其所以爲心者如此, 泛然而無所準則, 則其所存所發亦何自而中於理乎. 且如釋氏拳拳擊拂運水般柴之說, 豈不見此心豈不識此心, 而卒不可與入堯舜之道者, 正爲不見天理, 而專認此心以爲主宰, 故不免流於自私耳. 前輩有言聖人本天釋氏本心. 蓋謂此也. 이것은 정이천이 “書言天叙秩, 天有是理, 聖人循而行之, 所謂道也. 聖人本天, 釋氏本心”(『二程遺書』, 卷9)라고 한 것의 부연설명이라고 할 수 있다.

67) 『朱子語類』, 126:52. 徐子融有枯槁有性無性之論. 先生曰, 性只是理, 有是物斯有是理. 子融錯處是認心爲性, 正與佛氏相似. 只是佛氏磨擦得這心極精細, 如一塊物事, 剝了一重皮, 又剝一重皮, 至剝到極盡無可剝處, 所以磨弄得這心精光, 它便認做性, 殊不知此正聖人之所謂心. 故上蔡云, 佛氏所謂性, 正聖人所謂心, 佛氏所謂心, 正聖人所謂意. 心只是該得這理. 佛氏元不曾識得這理一節, 便認知覺運動做性.

68) 『朱熹集』, 卷46, 「答黃商伯」. 未發之前, 唯當敬以持養, 既發之後, 又當敬以察之.

69) 『朱熹集』, 卷46, 「答黃商伯」. 剖析, 可謂明白呂氏欲求中於未發之前而執之, 誠無是理. 然既發之情, 是心之用, 審察於此, 未免以心觀心.

1)은 주자의 공부 방법이다. 앞에서 보았듯이 함양은 미발의 상태에는 심이 성을 방해하지 않고 잘 드러날 수 있도록 하는 것이지 심이 더 깊은 내부로 들어가 곧바로 성이나 리를 구하는 것이 아니었다. 또 성이 정으로 드러나는 이발(已發)의 상태에서는 중절과 부중절의 차이를 성찰해야지, 드러난 모든 것을 성의 현현이라고 보고(作用是性) 거기서 곧바로 리를 자각하는 것은 아니었다.

2)는 미발에서 구중(求中)할 것을 주장하는 도남학파가 불교의 관심설에 빠져 있다는 비판이다. 이것은 고요한 상태에 마음을 수렴시켜 거기서 곧바로 본체를 찾고자 하는 논리로, 외부대상과 거리를 두고 내면으로 침잠하는 수양의 방법인 정좌 체인을 강조한다. 이것은 목조선에서 정좌하여 본체를 묵묵히 관조해야 한다는 것과 유사하다.⁷¹⁾ 특히 인용문에서와 같이 무엇을 찾고자 하는 것은 이미 마음이 활동하고 있는 이발(已發; 心之用)인데, 이 활동하는 데서 아직 활동하지 않은 미발의 경지를 찾으려고 하는 것은 논리적 오류라는 것이다. 결국 미발 때는 성에 대한 함양공부가 필요하지만, 그렇다고 하여 거기서 곧바로 돈오의 방식으로 리를 구하는 것은 잘못이라는 것이다. 이것은 근본적으로 성과 심을 구분하지 못하는 못하는 데서 오는 오류라는 것이다.

3)은 호상학파가 불교에 빠졌다는 비판이다. 앞에서 살펴보았던 호굉에서 호대원으로 이어지는 관과지인설은 잘못된 의식 속(觀過)에서 즉각적으로 그 잘못을 알아차리는 마음이 있고(知仁; 先識仁) 이것을 함양하여 인(仁)을 완성한다는 것이었다. 주희는 이것을 ‘마음에 허물이 있는 것,’ ‘그것을 관하는 것,’ ‘또 그 관한 것을 인(仁)으로 보는 것’이라는 형식으로 마음을 삼분(三分)하는 것이라고 비판한다.⁷²⁾ 이것은 결국 인용문에서와 같이 마음이 발현된 정(情)에서 본체인 인(仁)을 찾는 것이다. 이런 비판은 주희 자신이 설정한 성·심·정이라는 구조에서 호상학파의 성·심·성의 구조를 보았을 때 나타나는 당연한 논리적 귀결이다.

불교의 간화선은 모든 일상생활 자체를 불성의 현현이라고 보는 ‘작용

70) 『朱熹集』, 卷46, 「答黃商伯」. 若欲以所發之心, 別求心之本體, 則無此理矣. 此胡氏觀過知仁之說, 所以爲不可行也.

71) 안영상. 「최근 퇴계논의에 대한 몇 가지 생각」, 『오늘의 동양사상』 12(예문동양사상연구원, 2005).

72) 『朱熹集』, 卷42, 「吳晦淑」: 且心既有此過矣, 又不舍此過而別以一心觀之, 既觀之矣, 而又別以一心知此觀者之爲仁. … 若以爲有此三物遞相看觀, 則紛紜雜擾, 不成道理. 若止是一心, 則頃刻之間有此三用, 不亦匆遽急迫之甚乎.

시성을 강조하여, 인간의 의식이 일어나는 지각운동 자체를 불성의 현현으로 보았다. 즉 물 길고 나무하는 것과 같은 일상의 생활세계로 현현되는 의식 속에서 곧바로 본체를 돈오의 방식으로 자각해 내려간 것이었다. 주희는 이것을 고자의 생지위성과 같다고 하고,⁷³⁾ 더 나아가 호상학파의 논리와도 같다고 한다.⁷⁴⁾ 왜냐하면 호상학파에서 지각을 인(仁)으로 본 것과 간화선에서 지각작용을 성(性)으로 본 것은 같다고 생각하기 때문이다. 이발(已發)의 정(情)에 중절 여부를 살피는 성찰공부가 있어야 하는데, 간화선이나 호상학파는 이 이발의 정에서 단박에 불성이나 인을 깨친다는 돈오(頓悟)를 주장하기 때문에 이런 비판을 한 것이다. 즉 이들은 성과 심을 구분하지 못할 뿐 아니라 성에서 발현된 것이 정이 된다는 것을 모르고 그 정에서 다시 성(性; 仁)을 자각하려 한다는 것이다.

주희의 의도는 모든 사람들이 공유해야 할 보편적 행위 준칙을 마련하고, 그것에 의해 개인들의 행위는 절제되어야 한다는 것에 있다. 성(性)은 외부의 정(情)으로 끊임없이 발현되고 있는데, 그 사이에 심기(心氣)가 매개하고 있기 때문에 그 모든 것이 중절되는 것은 아니다. 중절과 부중절의 차이를 격물치지로 획득된 리에 의해서 성찰하고, 그 리가 절도에 맞는 경우에 내부에 있는 성에 대한 확신을 가질 수 있다는 것이다. 그리고 보편적 준칙인 리는 결국 성인을 모범으로 삼는 것이고, 또 그것은 격물치지의 일환인 독서공리에 의해 파악되는 것이다. 그리고 이런 리(理)가 구체화된 것이 예(禮)이다. 주희는 이런 것의 걸림돌이 되는 불교나 일부 유학자들의 논리를 관심설로 비판한 것이다. 즉 미발의 체를 강조하여 현실세계를 외면하고 은거에 빠지거나, 이발(已發)의 용(用)을 강조하여 무원칙적으로 현실에 몰두하여 현실을 모두 긍정하여 현실에 영합하려는 것에 대한 비판이다.

73) 『孟子集註』, 「告子章句上」. 生指人物之所以知覺運動者而言 告子論性前後四章 語雖不同 然其大指 不外乎此 與近世佛氏所謂作用是性者 略相似.

74) 『朱子語類』, 101:125. 郭子和性論, 與五峰相類. 其言曰, 目視耳聽, 性也. 此語非也, 視明而聽聰, 乃性也. 箕子分明說, 視曰明, 聽曰聰. 若以視聽爲性, 與僧家作用是性何異. 五峰曰, 好惡, 性也. 君子好惡以道, 小人好惡以欲. 君子小人者, 天理人欲而已矣. 亦不是. 蓋好善惡惡, 乃性也.

VI. 心統性情論이 남긴 사단·칠정의 문제

앞의 내용을 다시 요약해 보면 심이 곧바로 성을 찾을 수 없고⁷⁵⁾ 그런 의미에서 심과 성은 서로 구분된다. 그렇지만 다른 한편으로 심은 성을 관섭할 수 있다. 이것을 종합하면 심과 성은 구분되면서도 서로 관계를 맺는다는 뜻이 된다.

성은 태극과 같고 심은 음양과 같다. 태극은 단지 음양 가운데 있으면서 음양을 떠나 존재할 수 없다. 그러나 논리적으로 따져보면 역시 태극은 태극이고 음양은 음양이니, 성과 심 역시 그렇다. 이것이 이른바 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나라는 것이다.⁷⁶⁾

성은 심 안에 통섭되어(포괄되어) 있기 때문에 심을 떠나 존재할 수 없다. 이런 의미에서 하나를 말한 것이다. 그러나 논리적으로 따지면 성리(性理)와 심기(心氣)는 각각 자신의 고유한 특징으로 분리되어 있기 때문에 둘을 말한 것이다. 심이 성으로 전화하지는 못하고 단지 관섭만 할 수 있다. 이것이 ‘이이일(二而一) 일이이(一而二)’의 논리이다. 그리고 심이 성을 관섭하는 것은 말과 거기 탄 사람으로 비유된다. 말인 기가 움직이면 사람인 리가 움직이게 된다. 실제로 동정을 하는 것은 심이나 기이고, 리나 성은 거기에 의지해서 움직이게 된다.⁷⁷⁾ 심성론으로 말한다면 사람을 태운 말이 움직였다는 것은 정(情)이라고 할 수 있다. 이런 비유로 보면 심이 성을 관섭(주재)한다는 의미는 심이 리를 태운다는 것이고, 심이 정을 주재한다는 것은 말이 바른 방향으로 가는 것이다.

또 해나 달을 리에 비유하고 그것을 가리는 구름과 같이 어그러진 기운을 기쁨으로 비유할 수 있다. 해인 리가 잘 드러나도록 수양하여 기질을 변화시키면,⁷⁸⁾ 지상에 도달한 햇빛으로 비유되는 정은 그대로

75) 『朱熹集』, 卷64, 「與湖南諸公論中和第一書」. 未發之前, 不可尋覓, 已覺之後, 不容安排.

76) 『朱子語類』, 5:43. 性猶太極也. 心猶陰陽也. 太極只在陰陽之中, 非能離陰陽也. 然至論太極自是太極, 陰陽自是陰陽. 惟性與心亦然. 所謂一而二, 二而一也.

77) 『朱子語類』, 5:21. 心之理是太極, 心之動靜是陰陽.

『朱子語類』, 94:20. 問, 太極者本然之妙, 動靜者所乘之機也, 如何. 先生曰, 太極, 理也, 動靜, 氣也. 氣行則理亦行, 二者嘗相依, 而未嘗相離也. 太極猶人, 動靜猶馬, 馬所以載人, 人所以乘馬. 馬之一出一入, 人亦與之一出一入. 蓋一動一靜, 而太極之妙未嘗不在焉, 此所謂所乘之機, 無極二五所以妙合而凝也.

78) 『朱子語類』, 4:59. 人之性皆善. 然而有生下來善底, 有生下來便惡底, 此是氣稟不同. 且如天地之運, 萬端而無窮, 其可見者, 日月清明氣候和正之時, 人生而稟此氣, 則為清明渾

드러난다. 그리고 이것은 물에 잠긴 구슬로도 비유된다. 성리(性理)로 대표되는 구슬은 그 자체로 변화 없이 그대로 있지만 심기(心氣)로 비유되는 물의 맑고 탁함에 의해 정(情)으로 비유되는 외부로 드러나는 구슬의 모습이 달라진다.⁷⁹⁾ 구체적으로 말하면 격물치지와 함양 그리고 그 실천에 의하여 심이 고요해지면 리는 있는 그대로의 모습이 드러난다(心靜理明).⁸⁰⁾ 이러한 리가 그대로 드러난 것이 정이고 중절이라면, 방해가 있어 그렇지 못한 것이 부중절이다. 구체적으로 말하면 중절과 부중절은 심의 주재와 주재하지 못함의 차이에 의해 결정된다. 수양은 전적으로 심(心)에 의존하고,⁸¹⁾ 그것에 의하여 기질이 변화된다. 즉 리는 작용이 없고 심기가 실제로 작용한다는 것에 초점을 맞춘 것이다. 이렇게 되면 사실 리는 어떤 활동성도 없는 죽은 사물과 같기 때문에 조단(曹端, 1376-1434)은 사람이 말을 타고만 동정한다면 그 리는 죽은 것이라고 한다. 즉 주희의 논리에는 사람의 행위로 비유되는 리의 능동성이 결여되었다는 것이다.⁸²⁾

그런데 주희의 제자 황간(黃榦, 1152-1221)은 이것과 좀 다른 방식으로 말한다.

성은 기질에 혼잡되어 있다. 그러나 그 미발의 상태에서는 이 심이 매우 맑아서 물욕이 일어나지 않으니, 기는 비록 치우쳐 있으나 리는 원래부터 올바르고, 기는 비록 혼미하나, 리는 원래부터 맑았고, 기는 비록 이기고 지는 것이 있으나 리는

厚之氣，須做箇好人，若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若稟此氣，則為不好底人。何疑。人之為學，卻是要變化氣稟，然極難變化。聖賢，卻是被這氣稟害。

79) 『朱子語類』, 17:23. 理者，如一寶珠。在聖賢，則如置在清水中，其輝光自然發見，在愚不肖者，如置在濁水中，須是澄去泥沙，則光方可見。今人所以不見理，合澄去泥沙，此所以須要克治也。至如萬物亦有此理。天何嘗不將此理與他。只為氣昏塞，如置寶珠於濁泥中，不復可見。

80) 『朱熹集』, 卷56, 「答陳師德」. 讀書之法，要當循序而有常致一，而不解從容乎句讀文義之間，而體驗乎操存踐履之實，然後心靜理明，漸見意味，不然則雖廣求博取日誦五車亦奚益於學哉。

81) 『朱熹集』, 卷32, 「答張敬夫」. 熹謂感於物者心也，其動者情也，情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也，無不中節矣，何人欲之有。惟心不宰而情自動，是以流於人欲而每不得其正也。然則天理人欲之判，中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。蓋雖曰中節然是亦情也。但其所以中節者乃心爾。

82) 『曹端集』, 卷1, 「辨戾」. 其曰，有太極，則一動一靜而兩儀分，有陰陽，則一變一合而五行具，尤不異焉。及觀語錄，卻謂太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜耳。遂謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜，若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬化之原，理何足尚而人何足貴哉。今使活人乘馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之何如耳。活理亦然。

이기고 지는 것이 없다. 바야흐로 외물에 감응되면 기가 움직이면서 리가 따르기도 하고 혹은 리가 움직이어서 기가 끼어들기도 하니 이러한 이유로 지선의 리는 기에 명을 내리고, 선악은 이것으로 말미암아 구분된다.⁸³⁾

황간은 미발 상태에서 심과 성, 혹은 리와 기가 서로 관섭되는 양상을 기동이리수지(氣動而理隨之), 리동이기협지(理動而氣挾之)라는 형식으로 말한다. 여기서 리동(理動)이 정확히 무엇을 의미하는 것인지는 확인할 수 없다. 위에서 살펴본대로 주희는 전반적으로 실질적인 동정은 기에 있다고 하였다. 그러나 어떤 경우에는 리에 동정이 있기 때문에 기에 동정이 있을 수 있다고 하여⁸⁴⁾ 리의 능동성을 인정하는 태도를 보이기도 했다. 그러면서도 또 다른 한편으로 본체론적이거나 혹은 기를 탄 유행으로 리의 동정을 말할 수 있으나, 그것이 직접적으로 동정한다고 할 수는 없다고 한다. 리가 직접적으로 동정하게 되면, 그 리는 실제로 동정하고 있는 기와 차이가 없어져 형이상과 형이하의 구분 자체가 없어져버린다는 것이다.⁸⁵⁾ 사실 리가 실질적으로 동정하여 형이상과 형이하의 구분이 없어진다는 것이 심성론으로 연결되면, 심-성-정의 구분도 없어지고 심즉성(心卽性)이 가능해져 그가 비판했던 것들은 그 근거를 잃게 된다.

그런데 주희의 심통성정에는 또 다른 문제가 도사리고 있다. 앞에서 살펴보았듯이 주희는 「중화신설」에서부터 정(情)을 본격적으로 논하였다. 그러면서 그 정을 주로 『예기』의 칠정 혹은 증용의 희노애락으로 말하면서 심의 주제에 의한 중절과 부중절로 선과 악을 구분하였다. 사단도 예외가 아니라고 생각하여 중절과 부중절이 있다고 하였는데,⁸⁶⁾ 이것은 사단도 순선하지만 않고 칠정과 똑같은 정이라는 뜻이다. 그런데 주희는 이것과 상반되는 의미로 이렇게 말하기도 하였다.

83) 『性理大全』, 卷31, 「性理三」. 性固為氣質所雜矣, 然方其未發也, 此心湛然物欲不生, 則氣雖偏而理自正, 氣雖昏而理自明, 氣雖有贏乏而理則無勝負. 及其感物而動, 則或氣動而理隨之, 或理動而氣挾之, 由是至善之理聽命於氣, 善惡由之而判矣.

84) 『朱熹集』, 卷56, 「答鄭子直」. 理有動靜, 故氣有動靜, 若理無動靜, 氣何自而有動靜乎.

85) 『朱熹集』, 卷45, 「答楊子直」. 熹向以太極為體, 動靜為用, 其言固有病, 後已改之曰, 太極者, 本然之妙也, 動靜者, 所乘之機也, 此則庶幾近之, … 蓋謂太極含動靜則可, -以本體而言也-. 謂太極有動靜則可, -以流行而言也-. 若謂太極便是動靜, 則是形而上下者不可分, 而易有太極之言亦贅矣.

86) 『朱子語類』, 卷53, 「孟子三」. 惻隱羞惡也, 有中節不中節. 若不當惻隱而惻隱, 不當羞惡而羞惡, 便是不中節.

사단은 리지발이고 칠정은 기지발이다.⁸⁷⁾

정(情)은 심(心)이 성(性)을 관섭하여 발현된다고 하였는데, 이것은 기가 리를 태워야 한다는 뜻이었다. 그런데 여기서 갑자기 리와 기가 독립적으로 발현하는 것처럼 말한 것은 상당히 혼란스럽다. 그런데 『맹자』에서 말한 사단은 확충해야 공부이고⁸⁸⁾ 『예기』에서 말하는 칠정은 절제해야 할 공부⁸⁹⁾로 그 의미 맥락에 차이가 있었다. 이것을 염두에 두고 한 말이라면 이해할 가능성은 있다. 여기에 대하여 깊이 생각한 사람이 제자 진순(陳淳, 1159-1223)이다. 그는 칠정과 사단이 어떻게 다르냐는 질문을 받고 다음과 같이 말한다.

맹자가 사단을 논한 것은 전적으로 인의예지의 성에서 발한다고 하였으니, 그 말은 마땅하므로 다시 비교해 볼 필요는 없다. 그러나 칠정과 같은 경우 역시 성에서 발하지 않은 것이 없다. 심통성정에서 그 미발은 성이며 심지체이고, 그 이발은 정이며 심지용이다. 정은 심에서 발하면서 그 뿌리를 성에 두고 있다. 옛사람의 여러 설에 대한 자세하고 간략한 설명들은 서로 다른 것이 있지만 또한 서로 유통되지 않은 것이 없다. 그러니 발현에는 중절과 부중절이 있다고 하면, 함양이 어떠한가에 달려 있을 뿐이다.⁹⁰⁾

사단이 인의예지의 성에서 나온다고 한 것은 너무 명백하다. 그리고 칠정이라 하더라도 주희의 심통성정의 논리에 의하면 그것 역시 확실히 성에서 발한다. 따라서 이것으로 사단과 칠정을 분리하기 어렵다는 것이다. 그런데 비록 사단과 칠정 모두 중절과 부중절이 있다 하더라도

87) 『朱子語類』, 53:83. 四端是理之發, 七情是氣之發.

88) 『孟子』, 「公孫丑上」. 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也. 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也, 無羞惡之心, 非人也, 無辭讓之心, 非人也, 無是非之心, 非人也. 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. 人之有是四端也, 猶其有四體也, 有是四端而自謂不能者, 自賊者也. 謂其君不能者, 賊其君者也. 凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣, 若火之始然, 泉之始達. 苟能充之, 足以保四海, 苟不充之, 不足以事父母.

89) 『禮記』, 「禮運」. 何謂人情. 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲七者, 弗學而能. 何謂人義. 父慈子孝兄良弟弟夫義婦聽長惠幼順君仁臣忠十者, 謂之人義. 講信修睦謂之人利, 爭奪相殺謂之人患. 故聖人所以治人七情, 修十義, 講信修睦, 尚辭讓, 去爭奪, 舍禮何以治之. 飲食男女, 人之大欲存焉, 死亡貧苦, 人之大惡存焉. 故欲惡者, 心之大端也, 人藏其心, 不可測度也, 美惡皆在其心, 不見其色也, 欲一以窮之, 舍禮何以哉.

90) 『北溪大全集』, 卷38, 「問程子論七情與孟子四端之情不同」. 若孟子論四端之情, 乃專指其由仁義禮智之性而發者, 其言各有所當, 不必相比較也. 然七情之類亦未嘗不由性而發. 大抵心統性情, 其未發則性也心之體也, 其已發則情也心之用也, 情發於心而根於性. 雖古人諸說詳畧之不同, 亦未嘗不相為流通, 而發之有中節不中節, 則又係乎所養如何爾.

그 수양의 방법은 다를 수 있다는 것이다. 진순은 사단은 확충해야 하고 칠정 단속 절제해야 한다는 것을 명시적으로 언급하지 않았지만, 이것을 염두에 두고 이렇게 말했다는 것이라고 생각된다. 이렇게 생각하기 때문에 사단과 칠정은 모두 같은 정이지만 주자가 자세한 설명 없이 사단은 리지발 칠정은 기지발이고 한 것이 나름의 의미가 있다고 생각한다.⁹¹⁾ 그렇지만 그도 여기에 대하여 자세한 논증을 하지는 못하였다.

VII. 결론

주자가 심통성정의 이론을 건립한 목적은 불교에 대항할 수 있는 유교적 심성체계를 구성하고, 그것을 통하여 불교와 거기에 습합된 이론들을 비판하기 위한 것이었다. 그리고 일반적으로 말하면, 리는 활동함이 없고 심의 활동여부에 의하여(심외의 주재여부에 의하여), 중절과 부중절이 나타난다고 하면서, 이것으로 선과 악을 설명하였다. 그리고 이 경우는 사단과 칠정의 구분이 없다. 즉 주자는 조선 성리학에 핵심 논제였던 사단칠정론과 같은 것에는 크게 관심을 두지 않았다. 다만 주자와 제자 황간, 진순 등의 간단한 언급에서 사단과 칠정이 분리되어야 함을 자각하는 흔적들이 발견되고 있다. 그리고 여기서 리의 능동성이 무엇이라는 논의가 도출될 가능성을 보였지만 그것에 대한 깊은 문제의식을 가지면서 구체적으로 설명하지 못하였다.

그런데 중국에서는 이런 논의가 더 이상 진전하지 못하고 심통성정의 논의 자체도 거의 폐기되었다. 특히 명대에 이르러 격물치지에 획득된 보편 준칙이라는 것이 ‘형식주의’로 빠졌다는 비판들이 나타나게 되었다. 그리고 심통성정론은 해체되면서 주자 이전으로 되돌아가는 경향을 보이기 시작한다. 명대 심학의 개창자로 알려진 진백시는 도남학파와 유사하게 정좌하여 천리를 곧바로 체인할 수 있다고 하면서 주자의 격물치지에 근거한 독서공리를 비판하였다. 이후 왕양명은 주자의 격물치지를 비판하면서 아울러 심-성-정이 서로 구분되면서 통합된다는 심통성정을 비판하였다. 즉 심-성-정은 ‘하나의 리’라는 논리에 입각해

91) 『北溪字義』, 「情」. 孟子四端見後五常篇朱子曰四者情也又曰四端理之發七情氣所發.

심즉리설을 제창하였다. 그러면서 양명도 초기에는 진백사와 유사하게 정좌·체인을 강조하였으나, 후기에는 치양지설을 강조하여 스스로 정좌·체인을 비판하였다. 즉 천리는 이미 우리에게 주어진 것이므로 그것을 다시 찾으려는 노력은 불필요한 것이고, 그것을 현실에서 적극적으로 드러내면 된다는 치양지설을 주장하였다. 이것은 간화선이나 호상학파의 논리와 유사한 것이다. 이후 왕양명의 학설에서 정좌·체인을 계승하고 그것을 강조하는 양명우파가 나타났고, 이들과 다르게 치양지설을 계승하여 그것을 강조하는 양명좌파가 나타났다.

그런데 주지하다시피 조선은 중국과 다르게 성리학을 비판하지 않고 더욱 발전시키는 방향으로 나아갔다. 조선 성리학자들은 심통성정론을 온존시키고 주자의 관심설에 근거해 왕양명의 학문을 불교에 빠진 것이라고 비판하였다. 그러면서 다른 한편으로 주자학의 심통성정의 논리에서 명쾌하게 해결되지 못한 채 남겨진 문제 중 하나인 사단칠정론에 집중하였다. 그리고 이것을 중심으로 조선 나름의 성리학 담론체계를 형성하게 된다.

참 고 문 헌

『孟子』.

『北溪大全集』. 四庫全書電子版.

『北溪字義』. 北京, 中華書局, 1983.

『四書或問』. 上海古籍, 2001.

『三蘇全書』. 北京 語文出版, 2001.

『性理大全』. 서울 경문사, 1973.

『宋元學案』. 臺北 世界書局, 1983.

『禮記』.

『禮記集說』. 四庫全書電子版.

『二程集』. 北京, 中華書局, 1981.

『曹端集』. 臺北 商務印書館, 1985.

『朱子語類』. 北京, 中華書局, 1983.

『朱熹集』. 四川 四川出版社, 1996.

CBETA(<http://www.cbeta.org/>(『肇論』; 『六祖大師法寶壇經』; 『禪源諸詮集都序』; 『中華傳心地禪門師資承襲圖』).

안영상, 「최근 퇴계논의에 대한 몇 가지 생각」. 『오늘의 동양사상』 12, 예문동양사상연구원, 2005.

은정희 역, 『대승기신론소·별기』. 서울 일지사, 1991.

국 문 요 약

이 글은 주희의 심통성정론이 형성되는 과정과 내용 그리고 의도한 목적을 살펴보는 것이다. 이를 위하여 불교의 심성론에 습합된 초기 성리학자들의 심성론을 분석해 보고, 이것들을 비판하는 주자의 논리를 살펴보았다. 주자의 심통성정론은 이런 과정을 거쳐 성립하였고, 여기에는 불교에 대한 비판의식이 크게 작용하였다. 그리하여 비록 주자와 그의 제자들이 논하는 심통성정론에는 조선 성리학에서 제기된 사단칠정론에 대한 문제의식이 잠재되어 있지만, 그것을 적극적으로 개선하지 못하였다. 이것은 사단칠정 문제가 주자학의 심통성정론에 근거하고 있지만, 그럼에도 그것을 심화 발전시키면서 나름의 담론체계를 형성하였던 것은 조선 성리학의 몫이라 것을 보여주기 위한 것이다.

투고일 2009. 10. 12.

수정일 2009. 12. 2.

게재 확정일 2009. 12. 9.

주제어(keyword) 주자학(Zhuxi learning), 심통성정(the theory of mind's consolidating nature and the emotions), 사단칠정(Four-Seven debate), 불교(Buddhism)