

# 退溪의 人間觀 연구\*\*

徐 用 和\*

## • 目 次 •

I. 서 론	III. 퇴계의 性理學的 人間觀
II. 퇴계의 人間觀의 이론적 배경으로 서의 宋儒의 太極觀과 理氣論	1) 퇴계의 理氣論
1) 周濂溪의 《太極圖說》의 구조 와 의미	2) 퇴계의 人性論
2) 程朱의 太極觀과 理氣論	3) 퇴계의 理想的 人間상으로서의 성인觀
3) 程朱의 人性觀과 善惡의 문제	IV. 결론: 퇴계사상의 哲學的 의의들
	1) 퇴계사상의 倫理學的 의의
	2) 퇴계사상의 形而上學的 의의

## I. 서 론

퇴계철학의 本領은 그의 철학적 관심이 인간의 삶의 문제에 집중되어 있고 인간의 도덕적 주체성을 강조하며 求仁成聖을 목표로 하고 있다는 데에 있다. 漢唐儒學과는 달리 인간중심적인 전환을 가져온 程朱性理學이 주로 우주론적 理氣論의 발전을 통해 人性의 문제를 다룸에 있어서 학적 이론체계나 논리적 정합성을 다지는 것이 特長임에 비하여, 퇴계의 성리학은 도덕적 주체로서의 삶의 문제와 사람다움의 문제, 즉 修養論과 眞知의 실천에 관한 문제에 초점을 두고 있다는 것이 特長이라 할

\* 강릉대 철학과 교수

\*\* 퇴계학 연구원, 『퇴계학보』 제70호(1991) 게재논문

수 있다.

이 글에서 퇴계의 인간관을 연구의 과제로 하여 기대하는 바는, 퇴계의 윤리의식의 기저에 자리잡은 가치관의 근거와 그의 철학에 있어서 통일적 원리가 어떤 것인가를 밝혀 보고자 하는 것이자, 우리의 전통적 윤리관의 큰 줄기를 이루고 있는 유교적 윤리의식 및 성리학적 인간관에 대한 바른 이해를 도모하고자 하는 것이다. 특히 자본주의적 생산력의 비약적인 발전과 이를 뒷받침하는 과학기술의 부단한 성과들에 안일하게 안주하다가 자연 및 환경세계의 오염 및 파괴의 현상에 직면하게 된 서구산업사회의 비인간적인 한계나, 상하명령의 전달과 복종만을 강요하는 관료체계의 경직성이 결과로서 몰고 온 인간성의 다양한 자기실현의 퇴락 등에 대해 새로운 인간주의적 관심에서 반성을 거듭하고 있는 소련 및 동구권의 철학적 추세로 보더라도, 퇴계의 인간관에 관한 고찰을 그저 복고적인 취향으로 그칠 문제는 아니다. 오늘날 자연을 인간과 더불어 공생하는 유기체로 보는 생명론적 관점이나 인간을 사회·역사발전의 추동력이자 그 목적으로 보는 인간주의적 관점이 세계사적인 사상의 중심으로 떠오르고 있는 마당에, 퇴계 자신의 고유한 학설인 理發說을 근거로 하여 인간성의 회복을 호소하고 또 인간존중의 정신과 인간신뢰의 신념을 추구하고 있는 그의 인간관을 고찰한다는 것은 앞으로의 인류의 삶의 방향성을 올바르게 정립하는 데에 일조를 기여할 수 있으리라 생각된다.

이러한 의도에서 먼저 퇴계의 理氣論을 그보다 앞서서 程朱性理學의 理氣論에 대한 역사적·분석적 고찰을 통하여 알아 보고, 다음으로는 程朱性理學을 더욱더 학적으로 발전시킨 그의 理發說과 이에 근거하고 있는 人性論을 고찰하고자 한다. 왜냐하면 본디 성리학에 있어서 理氣論과 人性論은 새의 두 날개와 같이 상보적인 관계에 있거니와, 특히 퇴계의 경우 이기론은 선악의 기준과 윤리적 행위의 당위근거를 해명해주는 가치의 근거로 제시되고 있기 때문이다.

## II. 퇴계의 인간관의 이론적 배경으로서의 宋儒의 太極觀과 理氣論

인성을 “生之謂性”<sup>1)</sup> 또는 “食色性也”<sup>2)</sup>라 하여 자연의 生, 즉 생명력 자체로 본 告子の 生 이후의 形氣的인 人性觀, 이와 반대로 인성을 生 이전의 형이상학적인 본성으로서의 善 그 자체로 본 孟자의 性善說, 또한 맹자의 입장을 반박하면서 인성을 生 이후의 행위의 결과에 따라서 惡하다고 본 荀子の 性惡說 등에서 보이듯이, 원시유교는 주로 인성론에 치중되어 왔다.<sup>3)</sup> 宋儒 이전의 유가철학이 이러한 취약점을 안고 있었음에 반해, 사실 전국시대 이후 한당 위진남북조 수당에 걸쳐서는 도가사상이 크게 발흥했으며 또 후한에 수입된 불교는 수당에 이르러 크게 전파되면서 유불도가 相爭相和하였다. 송대 이전의 유가철학이 인성론에 치중되어 도가철학이나 불가철학에 비하여 本體論(天道論)에 관한 논의를 놓치고 있음은 사실이나, 본래 유가철학에서는 천도론과 인성론이 분리되어 있는 것이 아닌 바, 이 양자를 종합하여 하나의 철학체계로 이론화하려는 시도는 송대의 성리학에서 비로소 그 결실을 보게 되었다. 요컨대 우리가 송대의 정주성리학을 신유학이라고 부르면서 높이 평가하는 이유는 송대에 이르러서 처음으로 노불의 본체론을 극복할 만큼 유가철학의 본체론이 철학적 이론체계를 갖추었다는 데에 있을 뿐만 아니라 그것을 인성론과 종합하여 하나의 체계로 다룰 수 있게 되었다는 데에 있는 것이다. 이러한 유가철학사상 의의를 갖는 송대의 성리학은 周濂溪의 《太極圖說》을 기점으로 하여 전개되고 있다.

---

1) 《孟子》告子章句上.

2) 《孟子》告子章句上.

3) 漢唐儒도 이러한 先秦儒의 경향을 이어받아 여전히 人性的의 善惡여부를 고구하고 있다. 일례로 董仲舒는 人性에 있어서 善惡二元說을 주장하고, 揚雄은 性善惡混說을, 王充은 性有善有惡說을, 唐代的 韓愈는 性三品說을 주장하고 있다. 이를 보더라도 宋儒이전에는 人性論이 그와 상보적인 관계의 天道論에 대한 논의 없이 일면적으로 진행되고 있음을 알 수 있다.

## 1) 周濂溪의 《太極圖說》의 구조와 의미

주렴계의 《太極圖說》의 내용을 대별해 보면, 앞 부분은 천도론에 대한 설명이며 뒷 부분은 인성론에 대한 설명이라고 할 수 있다. 요컨대 그것은 천도론에 대한 113자로 일단락이 끝나며 그 이후의 설명은 도설에 입각한 인성론적 引伸이다.

천도론을 설명하는 제일 단락의 초두에서 주렴계는 「無極而太極」이라는 말을 사용했는데, 이것은 송대에 해석상 많은 논란을 야기시켰다. 朱子는 이것을 「무극이면서 태극이다」라는 뜻으로 해석하여 「而」자를 동등 또는 연결의 의미로 풀이한다. 한편 육상산은 이것을 「무극으로부터 태극이 생겼다」는 의미로 해석했고, 이것을 도가의 說을 따르는 것으로 보았다. 그러나 주자의 해석을 따르자면, 무극이란, 우주의 최종적인 실체가 시공간 안에 있는 어떤 실체가 아니므로, 그것이 비록 최종적 의미를 갖는 極이라 하더라도 그것을 하나의 실체로 보아서는 안된다는 의미에서의 무극이다. 그렇다고 해서 무극이 공허한 無라는 말은 아니다. 왜냐하면 그것은 무극이면서도 萬化의 樞紐가 되어 이 우주의 모든 것을 설명해 주는 총 원리가 되기 때문이다.

제2단락에서는 인간이 생겨난 다음 사람과 사람, 사람과 만물 등등의 관계가 생기면서 五性の 감동으로 선악이 갈리고 만사가 생겨나서 길흉화복의 현상이 생김을 말하고 있다. 여기에서 설명을 요하는 구절은 「聖人定之 以中正仁義」와 「主靜立人極」이다. 첫 구절에서의 「之」는 「善惡分, 萬事出」하는 인간사회의 현상을 가리켜 말한 것이다. 사람은 그 같은 현상세계에 살면서 만사의 처리기준을 필요로 하는데, 성인은 그것을 중정·인의로 삼는다고 하는 것이다.<sup>4)</sup> 「主靜立人極」은 말 그대로 靜을 주로 하여 人極을 세운다는 뜻이다. 여기에서 정을 주로 한다 함은 곧 무욕함으로 靜한다는 의미이다. 또 「人極」이란 「極」은 皇極과 같은 용법으로 「極則」, 「最高原理」, 「至上標源」의 뜻이다. 그러므로 人欲의 私를 버리고 천리의 公을 쫓아서 인간생활의 최고표준을 세운다는

4) 李相殷 《聖學十圖解》 서울, 퇴계원, 1974, p.17 참조.

뜻으로 이해해야 할 것이다.

제3단락의 「原始反終 故知死生之說」은 《주역》〈계사전〉의 말인데, 주자의 해석에 의하면 「原」이란 앞에서 미루어 보는 것이요, 「反」이란 뒤에서 돌이켜 보는 것이다. 그러므로 시초에 生하게 된 所以를 미루어 생각해 보고 종말에 死하게 되는 所以를 돌이켜 보면, 처음에는 氣化의 응결이 있으므로 生하는 것이니 이것이 곧 陽의 變이요, 뒤에 氣化의 成이 있으므로 死하는 것이니 이것이 곧 陰의 化이라는 뜻이다.

《太極圖說》은 우주생성과 만물화생의 원리를 주역의 음양원리로부터 그대로 받아들인 것으로 볼 수 있다. 그러나 종래 유교에서는 天地以前을 말하지 않고 만물화생의 원리를 천지음양에 국한시킨 데에 비하여 《太極圖說》에서는 이 국한을 벗어나서 태극과 무극이라는 개념으로써 천지 이전의 象狀과 유래 및 所以를 탐구하였다는 데에 의의가 있다. 더욱이 염계는 五行을 五氣로 본 것이 분명하고 그 氣의 來源을 陰陽二儀에 의한 流行에다 두고 있거니와 더욱 그것을 氣의 원형인 「一氣」에까지 대고 있다. 이렇게 보면, 주렴계의 《太極圖說》은 기론자의 입장에서 일기의 유형을 설명한 것이라고 할 수 있으며, 따라서 《太極圖說》의 기본입장은 「理」論이 아닌 「氣」論으로 볼 수 있다.

## 2) 程朱의 太極觀과 理氣論

程朱 이전에 邵康節은 《주역》〈계사전〉에 입각하여 태극을, 「道爲太極」, 「心爲太極」<sup>5)</sup>이라 하여 인간성정의 本地와 천지운행의 樞紐 모두로 보았으며, 이것을 혼성일체의 상태에서 아직 분화작용이 일어나지 않은 寂然不動의 경지로서 무한한 가능성을 가진 채 하나로 혼재해 있는 그 무엇으로써 기론적으로 해석하였다. 또한 장횡거는 태극을 일물이면서 양체인 것으로, 일물양체를 기로 보아 기론적 입장에서 서 있었다.<sup>6)</sup> 그러나 정주에 와서 우주의 근원적 실재와 인성의 문제가 이와 기의 둘로

5) 「道爲太極」, 心爲太極. 《觀物外篇》 上.

6) 一物兩體氣也 一故神 兩故化. 《正夢》 參同編, 全集, 卷2.

나누어져 해명되고 있다.

우선 정이천에 의하면, 理氣의 개념이 음양의 관계를 통해 설명되고 있다. 즉 그는 《주역》<계사전>의 「一陰一陽之謂道」와 「形而上者謂之道 形而下者謂之器」를 종합하여 一陰一陽되는 所以를 道(理)로 보고 일음일양되는 그 자체를 器(氣)라고 한다. 그리고 “有理則有氣 有氣則有理”<sup>7)</sup>라는 말대로 理와 氣의 관계는 서로 떨어질 수 없는 「理氣不相離」의 관계이다.

주자는 이천의 理氣說을 주렴계의 《太極圖說》과 종합하여 태극을 理라 하고 음양을 氣라고 한다. 요컨대 그는 태극을 한 개의 理字라고도 한다.<sup>8)</sup> 그리고 理氣의 기능을 정의하여 氣는 凝結造作하고 理는 無情意, 無計度, 無造作이며 이 氣가 凝聚한 곳이면 반드시 그 안에 理가 있다고 한다.<sup>9)</sup> 이로써 理는 氣造作의 법칙이나 원리로 해석될 수 있고, 氣는 그것의 응취 여하에 따라서 만물을 낳는 재료와 같은 것으로 해석될 수 있다. 그런데 여기에서 주자가 氣를 오직 피동적으로 응취조작되는 재료로만 생각하지 않고 「能凝結造作」이라고 주장한 점에 유의할 필요가 있다. 왜냐하면 氣를 단지 응취조작되는 물질화에만 국한시켜 생각하게 되면 心 또는 意를 가지고 있는 인간과 인성의 문제에 대한 논의가 한계점에 부딪히게 될 것이기 때문이다.<sup>10)</sup>

한편 理氣의 관계에 관해서는 주자는 「不可分開」의 관계인 반면 「決是二物」의 관계임을 역설한다.<sup>11)</sup> 양자는 상호모순되는 듯하나, 전자는 개념상 전연 상이한 것임을 지적하는 개념적 규정인 반면 후자는 현상적 理氣관계에서 不離라는 뜻이다. 이같은 妙合關係에 있는 理氣를 종적으로 보자면, 理氣의 동시적인 동등한 관계를 생각해야 할 것이나,

7) 《二程全書》卷41.

8) 《朱子語類》卷一, 太極只是一箇理字.

9) 同上, 蓋氣則能凝結造作, 理却無情意無計度無造作, 只此氣凝聚處, 理便在其中.

10) 裴宗鎬 《韓國儒學史》(서울 : 연세대출판부, 1978), p.20 참조.

11) 《朱子大全》卷46, 答劉叔文, 所謂理與氣, 決是二物 但在物上看, 則二物渾淪, 不可分開各在一處, 然不害二物之各爲一物也.

주자는 굳이 그 所從來를 따져볼 경우 理先氣後로 보는 것이 옳다고 한다. 그러나 이러한 이선기후도 인식의 관점과 입장의 先後이자, 본원상에서 말하는 것과 現象物 위에서 말하는 것과의 차이에 따라 그렇게 추구되는 것일 뿐, 실제로는 先後가 없다는 것이 주자의 견해이다. 그래서 주자는, “만약 本原을 논할 것 같으면 곧 理가 있는 다음에 氣가 있겠고, 만약 稟賦를 논할 것 같으면 氣가 있는 다음에 理가 있게 되는 것이다. 그러므로 氣가 있으면 理가 있고 氣가 없으면 理도 없다”<sup>12)</sup>고 말한다.

다음으로 理氣관계에서 문제가 되는 것은 《주역》〈계사전〉의 「易有太極 是生兩儀」의 「生」字에 대한 해석이다. 곧 주자의 해석대로라면, 태극을 氣라고 했을 때 과연 理인 태극이 어떻게 이질적인 陽(氣)을 논할 수 있으며, 理가 무형이라면 어떻게 유형이 나타나고 또 그것이 어떻게 운동을 일으켰느냐 하는 물음이다. 그러나 주자는 사물의 當體가 되는 氣가 어떻게 왔는가에 대해서는 언급하지 않고 다만 理는 氣에 선재한다든가 理가 있으므로 氣가 그렇게 변화한다고만 말한다. 즉 주자는 氣가 이미 스스로 그렇게 있는 것을 일단 긍정해 놓고 氣의 수행변화만을 말하고 있는 것이다. 氣는 理의 간섭과 조종을 절대적으로 받고 있는 것이지만 氣가 理의 所産이라고는 말하지 못하기 때문이다.<sup>13)</sup>

그리고 氣의 動靜에 따라서 만물이 化生하고 理는 그러한 動靜의 所以라면, 우리는 만물 속에 理가 어떻게 구현되어 있는지를 묻지 않을 수 없다. 즉 理가 무형의 추상성으로 남는다면, 태극인 理로부터 만물이 생겨나는 이치를 설명할 수 없게 되기 때문이다. 이러한 문제에 대한 해결로서 理一分殊說이 제시되어 있는 것이다. 주자의 理一分殊說에

12) 《朱子大全》卷59, 答趙致道.

13) 주자의 이러한 氣의 先在性에 대한 전제는 아리스토텔레스의 제일질료에 대한 가정과 그 성격상 유사하다. 기실 서구 형이상학에서도 神의 창조설을 인정하지 않는다면 존재의 제일원인에 대한 존재론적 탐구는 존재의 최소단위(아리스토텔레스의 경우 제일질료, 주자의 경우 氣)를 전제로 하지 않고는 불가능하다. 이러한 의미에서 氣의 先在性에 대한 전제는 정당하다.

의하면, “太極은 다만 천지만물의 理이니 천지에 있어 말하면 천지 가운데 태극이 있고 만물에 있어 말하면 만물 가운데 각기 태극이 있다”<sup>14)</sup>는 것이다. 즉 태극은 萬物統體로서의 理이며 만물은 各具一太極이라는 것이다.

이러한 주자의 태극관은 인성론에 있어서 더욱 주요한 위치를 차지하게 되며, 이것은 또한 퇴계와 율곡에게 결정적인 영향을 미쳐 한국성리학의 인성론적 전개의 새로운 경지를 열어주는 계기로 작용한다.

### 3) 程朱의 人性觀과 善惡의 문제

정주의 理氣論은 인성론에서의 性情의 문제로 직결된다. 즉 程朱의 理氣論에서는 性を 理로, 情을 氣로 등치시킨다. 그리고 이 性과 情의 主宰를 心이라고 한다. 이러한 견해는 이미 장횡거의 「心統性情」(《正蒙》)에서 나온 것인데, 그는 心을 體와 用으로 나누어 心의 體인 性是 理이며 心의 用인 情을 氣라고 보았다.

주자는 性情의 내용을 구체적으로 지적하여 “仁義禮智는 性이요, 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非는 情이며, 以仁愛하고 以羞惡하고 以禮讓하고 以智知하는 것은 心이다”<sup>15)</sup>라고 말한다. 이 인용구에서 알 수 있듯이, 사실 程朱는 모두 맹자의 전통을 이어 성선설의 입장에서 서 있다. 그래서 주자는 心을 體와 用 또는 動과 靜으로 나누어서 “性是 不善이 없다. 心이 발해서 情이 되면서 혹 不善이 있다. 不善이라 말하는 것이 心을 말하지 않고 부득이 그렇게 말하는 것이다. 도리어 心의 本體가 본래 不善이 된다 함은 情이 物에 옮겨서 그렇게 되는 것을 이른다”<sup>16)</sup>고 설명한다.

이러한 心의 體用說은 本然之性과 氣質之性의 성론으로 체계화된다. 이것은 장횡거로부터 비롯된 것으로 볼 수 있다. 그는 “形이 생긴뒤에

14) 《朱子語類》卷一.

15) 《性理大全》卷三十三.

16) 《朱子語類》卷五.



氣質之性이 생겼고 잘 돌이키면 天地之性이 보존되므로 군자는 氣質之性을 性이라 하지 않는다”<sup>17)</sup>고 말하여 性을 天地之性和 氣質之性 둘로 구분하였다. 주자는 이러한 견해를 정의하여 “天地之性은 太極本然의 妙로서 萬殊의 一本이요, 氣質之性은 陰陽二氣가 交運하여 生한 것으로 一本의 萬殊이다”<sup>18)</sup>라고 하였다. 다시 말하면 天地之性은 「理一」로서 純善을 의미하며 氣質之性은 「理分殊」로서 有善惡을 의미하는 것이다. 그렇다고 해서 이 두가지 성이 별개의 성으로 자리하고 있는 것은 아니다. 다만 氣質之性이란 性이 기질 가운데 墮在한 것일뿐, 그래서 本然之性이 없으면 氣質之性이 생겨날 곳이 없는 것이다.<sup>19)</sup> 이렇게 보자면, 오직 본연지성만이 인간이 품수한 본성이자 천리와 동일한 理이다. 따라서 그것은 仁이며, 이를 펼치면 仁의예지의 四德이 된다는 것이다.

### III. 퇴계의 性理學的 人間觀

퇴계는 천리를 善으로 전제하고 있으며 인간의 本來性이 선한 바, 천리를 품수한 인간으로서는 가장 바람직한 윤리적 행위가 당위적 행위이자 필연적 행위가 된다고 생각했다. 이것은 아마 중국고대로부터 전래된 天人合一思想에서 비롯된 것으로 볼 수 있다. 천인합일사상은 인간의 윤리적 행위가 천리라고 하는 자연의 이법과 일치하는 데에서 그 가치가 실현된다고 보는 사상이다. 이러한 생각은 자연이나 天이 인간과 유리될 수 없는 것으로 보는 유학의 전통사상에서 기인된 것이다.

또한 퇴계의 인간관은 증용의 「天命之謂性 率性之謂道」를 그대로 수용하여 天命之性을 좇는 것을 자명한 도덕원리로 생각하고 이를 그의 학설의 토대로 삼고 있다. 이러한 그의 견해에서 특징적인 것은 존재

17) 張橫渠 《正蒙》誠明編 第六.

18) 《性理大全》卷三十.

19) 《朱子大全》卷五十八, 答徐子融. 假使無本然之性, 則此氣質之性, 又從何處來那.

(Sein)와 당위(Sollen)의 일치이다. 즉 자연의 법칙(사실의 법칙)과 도덕의 법칙(당위의 법칙)을 그 근원에서 일치되는 것으로 보고 윤리적 행위를 필연적 행위로 이해하는 것은 퇴계의 인간관의 특색이라고 할 수 있다. 그러나 어떻게 존재가 당위와 일치될 수 있는 것인가?

본래 주자에 의하면, 理는 존재의 理와 당위의 理 양면을 겸유하고 있으며 이 때 전자는 후자의 근거로 된다. 존재의 理란 生生之理이며 당위의 理란 本然之性으로서의 인의예지의 능력 즉 도덕의 원리이다. 주자는 理를 「所以然之故」와 「所當然之則」이라는 말로써 설명하여 天道와 人道를 일관하여 설명할 수 있는 원리로 삼고 있다. 그래서 주자는 ‘天下의 物은 반드시 所以然之故와 所當然之則이 있으니 理라는 것이다.’<sup>20)</sup>라고 말한다. 여기에서 「所以然之故」란 원인의 뜻이며 「所當然之則」이란 법칙 또는 儀則의 뜻이다.

퇴계도 앞에서 인용된 주자의 귀절을 강조한다. 이것은 결국 퇴계의 윤리관에 있어서도 존재의 원리인 理가 가치의 원리의 근거가 되며, 理는 곧 所以然之故인 동시에 所當然之則으로서 양자를 일치시킬 수 있는 근거가 된다. 요컨대 퇴계의 윤리관에 있어서 윤리적 행위가 필연적 행위로 되는 것은 소이연의 존재법칙이 소당연의 당위법칙과 理로써 일치되는 데에 그 까닭이 있는 것이다. 그래서 퇴계는 “우리의 性情, 形色, 일상윤리 등 비근한 것으로부터 천지만물 및 古今事變 등 복잡한 것에 이르기까지 至實之理와 至當之則이 존재하지 않은 것이 없다”<sup>21)</sup>라고 한 것이다. 그러므로 퇴계의 인간관의 특성은 유가의 인간관의 일반적 성격이 그러하듯이 사실과 가치를 대립시켜서 이해하려는 입장이 아니고 조화의 원리를 구하여 종합적으로 이해하고 해명하려는 데에 있는 것이다. 그러나 우리는 퇴계의 그같은 조화의 인간관에서 어떻게 윤리적 행위가 필연적 행위로 되는지를, 다시 말해 어떻게 존재에서 당위가 추론되는지를, 또는 사실의 법칙이 어떻게 당위의 법칙이 되는지를 묻지 않

20) 《朱子語類》卷十七, 〈大學或問〉, p.259.

21) 《退溪全書》卷一, p.186.

을 수 없다. 이에 관해서는 퇴계의 理氣論이 먼저 해명되어야 답해질 수 있기 때문에 우선 이기론부터 짚어 나가고자 한다.

### 1) 퇴계의 理氣論

퇴계의 성리학에 있어서 理와 氣의 개념은 程朱性理學의 그것과 대동소이하다. 그러나 우선 퇴계 자신이 직접 설명한 말을 통해서 理와 氣의 의미와 특성을 정리해 보면, 퇴계의 「理」란 사물과 관련 있는 모든 법칙을 일반화하여 말하는 바의 것이며, 「氣」란 사물의 현상 자체를 가리키는 바의 것이라고 할 수 있다. 그는 말하기를, “소리개가 날고 물고기가 뛰놀 때……나는 所以와 뛰노는 所以가 곧 理이다……그 난다는 것과 뛰노는 것은 곧 氣이다”<sup>22)</sup>라고 하였다. 이 예문에서 드러나듯이, 「所以飛, 所以躍者」는 변화의 원인, 이유를 설명하는 말로서 곧 「理」를 뜻하며, 「其飛其躍」은 그 날고 뛰노는 현상 자체로서 곧 「氣」를 뜻하는 것이다.

이러한 理와 氣는 다시 「形而上」과 「形而下」로 설명될 수 있는데, 理를 「形而上」이라고 했을 때에는 理가 직접 감각되지 않는 성질의 것, 즉 초감각적 보편자의 성질을 가지고 있음을 강조하는 것이며 이와 반대로 氣를 「形而下」로 했을 때에는 氣가 사물의 현상으로 나타남을 강조하는 것이다. 이렇게 보자면, 理는 聲臭도 없고 方體도 없고 內體도 없고 情意도 없고 計度도 없으며 조작도 없는 것이다. 따라서 理는 「生死」, 「窮盡」하는 것이 아니며, 「窮盡」함이 없으니 無로 될 수도 없는 것이다.<sup>23)</sup> 즉 理는 無로 될 수 없는 영원한 실재성이 된다는 것이다.<sup>24)</sup>

22) 《退溪全書》卷二, p.309.

23) 《退溪全書》卷三, p.161.

至於理則無聲無臭無方體無窮盡.

24) 이러한 理의 실재성은 토마스주의에서의 본질의 실재성과 유사하다. 토마스주의에 있어서 본질이란 실존(existence)과의 결합에 의해서 존재하게 되지만, 그렇다고 해서 실존과 결합되지 않을 때에는 무와 같다는 것은 아니다. 왜냐하면

퇴계는 이러한 理의 특성을 근거로하여 理의 실재성을 설파하며, 理를 「純善」, 「極尊無對」, 「有善無惡」 및 「貴」한 것으로 묘사한다. 그는 말하기를, “理는 본래 極尊無對하는 바, 物에 命하고 物로부터 命해지지 않으니 氣의 마땅히 이길 바가 아니다”<sup>25)</sup>라고 한다. 이렇듯 퇴계는 理의 순수성, 고귀성, 존엄성 등을 강조하는 한편 氣에 대해서는 늘 그것의 雜駁性和 卑賤性を 드러낸다. 퇴계가 보기에, 氣는 원래 「輕重·淸濁·粹駁」의 성질과 「聚散·屈伸·至歸」의 성질이 있으며, 더군다나 「生滅」의 성질도 있는 것이다.<sup>26)</sup> 퇴계는 이와 같은 氣의 성질을 「有爲, 有欲」이라고 규정하여, 理는 貴한 반면 氣는 賤하다고 보았다. 이것이 이른바 그의 理貴氣賤思想이며, 이것이 곧바로 도덕적 선악의 문제와 직결된다.<sup>27)</sup>

이미 앞에서의 李貴氣賤사상으로부터 암시되었듯이, 다음으로는 퇴계의 학문적 독창성이 가장 잘 드러나는 理氣互發說과 二體二用說을 살펴 보아야 할 것이다.

사실 퇴계의 互發說의 바탕은 그의 理優位論的 理氣二元觀에 있다. 그것은 理가 氣的 현상의 단순한 보편적 원리로만 남는 것이 아니라, 理가 氣에 비해 귀한 실재물인 이상 理가 우주만물의 모든 현상들에 적극적인 설명원리로 작용하게 된 까닭이다. 퇴계는 이러한 견지를 理의 體와 用의 양 측면으로부터 획득한다. 요컨대 그는 理體氣用의 理氣二

---

실존과 결합되지 않는 경우란 있을 수 없기 때문이다. 그래서 본질은 비록 그 자체로 실존하는 것은 아니라 해도 결코 무가 될 수는 없다. 다만 본질은 ‘단순히 가능적’(merely possible)이면서도 ‘실재적으로 실재하는’(really real) 것이라는 양면을 구유하고 있는 것이다. 이와 마찬가지로 理도 비록 生死·窮盡하지 않는다 해도 無로 되지는 않는다. 즉 理는 언제나 氣와의 결합에 의해서만 존재하며 氣 역시 理가 없이 따로 존재하는 것은 아니다. 그러나 氣가 현상적으로 경험되는 데에 반해 理가 그렇지 못하다고 해서 理의 실재성을 부인해서는 안 된다. 왜냐하면 이는 토마스주의의 본질과 마찬가지로 단순히 가능적이면서도 실재적으로 실재하는 개별자 또는 개별적 현상의 보편성이기 때문이다.

25) 《退溪全書》卷一, p.354, 答李達李天機.

26) 《退溪全書》卷一, p.364, 答南時甫 및 卷二, p.12, 答鄭子中.

27) 裴宗鎬 《韓國儒學史》 p.97 참조.

元論을 한층 심화시켜 理를 다시 體와 用으로 구분하였던 것이다. 그리하여 퇴계는 이러한 二體二用의 성리학에 관해 말하기를, “無情意造作은 理의 本然之體요, 그 寄寓함에 따라 발현하여 이르지 아니함이 없음은 이 理의 至神之用이다. 먼저는 다만 本體의 無爲만 보고 理妙用의 能히 顯行함을 알지 못했으므로 거의 理를 死物로 인정한 것 같으니 그 道를 相去함이 甚遠이 아닐까?”<sup>28)</sup>라고 하였다.

퇴계가 二體二用의 성리학을 논함으로써 주자의 이른바 「無造作」의 理에만 머무르지 않고 「能造作」의 理에까지 나아간 것은 朱子의 성리학을 넘어서는 퇴계적 통찰이다. 이러한 理의 「能造作」은 理의 用으로 자리매겨지고, 또 이 理의 用은 理의 발현을 언급하는 것이므로 결국 퇴계는 理氣兩發을 모두 주장하는 셈이 된다.

그런데 理氣의 兩發을 주장하면 理와 氣가 모두 동질적인 것이 되지 않겠는가? 물론 그러한 점이 우려되지 않는 바는 아니지만, 퇴계의 理發은 理의 本性 전부가 아니며 여전히 理의 본성은 體(靜)의 성질로 남아 있는 것으로 보아야 한다. 다만 “太極의 動靜은 太極이 스스로 動靜함이요 天命의 流行은 천명이 스스로 流行함이니 어찌 이를 다시 부리는 者가 있으랴?”<sup>29)</sup>라고 하듯이, 理의 자동성을 인정하지 않는다면 理는 그저 氣의 流行에 따르는 제약을 면하지 못할 것이다.

이러한 理發說은 따지고 보면 인성론과의 깊은 연관성 속에서 인성론을 독자적으로 건설하고자 하는 의도로부터 기인된 것이고, 이미 그의 理貴氣賤사상은 인성론적 이기론이라고 할만큼 인성론의 패러다임으로부터 나온 이기론적 결과인 것이다. 아무튼 그의 이발설은 理體氣用의 이기론만으로는 해명불가능한 인간의 선의지의 실현이나 능동성을 설명하고자 계획된 인성론의 연속이라고 보아야 할 것이다.

28) 《退溪全書》卷一, p.465, 答奇明彦別紙.

29) 《退溪全書》卷一, p.354, 答李達李天機.

## 2) 퇴계의 人性論

퇴계는 인간의 道心(理性)과 人心(感性)의 양면을 理와 氣에 분배하고, 情을 四端과 七情으로 이분하여 理와 氣를 다시 각각 四端과 七情에 分屬시키고 있다. 그리고 사단은 가치론적으로 보자면 순선이지만, 칠정은 유선악이라고 한다. 이러한 그의 四端七情論은 먼저 퇴계와 高峯 사이의 논쟁의 의미가 밝혀져야 비로소 그 참뜻이 드러날 수 있는 것이다.

퇴계는 鄭秋巒이 지은 天命圖의 「四端發於理 七情發於氣」를 개작하여 「四端理之發 七情氣之發」이라고 하였는데, 이를 다시 고쳐 「四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有善惡」이라고 하였다. 그후 퇴계는 奇高峯과의 논변을 거쳐서 「四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之」라고 결론 내렸다.<sup>30)</sup>

이 논변의 요점은 다음과 같다. 高峯은 사단과 칠정 모두를 已發이자 情(氣)으로 보아 두 개의 정이 있을 수 없으므로 사단은 칠정 중의 선한 부분을 가리키는 것에 불과하다는 것이며, 따라서 사단을 理發로 보고 칠정을 氣發로 보는 것은 理氣共發이 아니라 分離別個가 되므로 부당하다는 것이다. 이에 대해 퇴계의 해명은 우선 사단과 칠정이 모두 정임에는 확실하나 명이 다른 이상 그 名目에 따른 구별점을 파악해야 된다는 관점에서 性에 本然之性和 氣質之性の 구분이 있는 것과 같이 정도 또한 사단과 칠정으로 나누어야 하거니와 그 所從來를 따져 보아야 한다는 것이다.

이와 같은 퇴계의 주장은 理氣互發說에 근거하고 있는 것이다. 사실 理氣互發說은 理氣相須互發說이다. 이에 따르면, 理氣는 不可離이자 同時共存의 관계이므로 “리가 없는 氣는 있지 않고 역시 氣가 없는 理도 있지 않다”는 것이다. 그래서 “양자는 서로 함께 發用하고 發하면서 서로 相須한다”는 것이다. 그런데 “互發하는 것이고 보면 각각 主되는 것이 있음을 알 수 있고 相須하는 것이고 보면 서로가 그 가운데 있음을

30) 《退溪全書》卷一, p.408 및 p.417, 附奇明彦.

알 수 있다”<sup>31)</sup>는 것이다. 여기에서 각각 主되는 것이 있다는 것은 구체적으로 理가 主가 되든가 또는 氣가 主가 되든가를 말한다. 퇴계는 이를 설명하여, “하나는 理를 主로 삼았던 까닭으로 理를, 하나는 氣를 主로 삼았던 까닭으로 氣를 말하는 것뿐이다”<sup>32)</sup>라고 하였다.

다시 理氣互發說은 四七論辨과 종합해 말하자면, “理가 發함에 氣가 따른다 함은 理를 主로 한다고 말할 수 있고 理가 氣를 벗어나 있다는 말이 아니니 사단이 그것이요, 氣가 發해서 理가 乘함이 있다는 것은 氣를 主로 한다고 말할 수 있다는 것일 뿐, 氣가 理를 벗어나 있다는 것이 아니니 칠정이 그것이다”<sup>33)</sup>라는 말이다. 요컨대 “사단에 氣가 없는 것이 아니지만 다만 理의 發이라 하고 칠정에 理가 없는 것은 아니로되 다만 氣의 發이라고 하는”<sup>34)</sup> 것이다.

이같은 主理, 主氣 또는 理發, 氣發은 모두 이기공존을 전제로 하고 있으므로 결국 理發도 理氣發이며 氣發도 理氣發인 것이다.

퇴계는 바로 理氣兩發에 근거하여 인간의 선악의 문제를 해명한다. 왜냐하면 理氣兩發일지라도 理氣의 發用에 있어서 무엇이 主가 되느냐에 따라 선 또는 악이 판별되는 것이기 때문이다. 결국 주리, 주기 및 理發, 氣發은 다만 그 주재의 강약을 강조하여 말하는 것이다. 즉 理의 주재가 강하면 氣는 약하여 理顯이 되고 이것이 주리이며 선이 나타나게 되고, 반대로 理의 主宰가 약하면 氣強의 현상으로 나타나서 理隱이 되며 그만큼 선이 감추어지는 것이다. 다시 말해 사단은 理가 주재하는 「主理」, 「理強」, 「理發」이며 칠정은 氣가 主宰하는 「主氣」, 「氣弱」, 「氣發」이라 할 수 있는 것이다.

發用相須의 세계에서는 칠정은 未分化로서 過不及 즉 善惡未定の 상태이지만 악의 가능성이 강하다는 점에서 氣라고 한 것이고 칠정 그 자체가 악은 아니다. 그것이 過 또는 不及일 경우에만 비로소 악이 되는

31) 《退溪全書》卷一, p.412, 論四端七情第二書.

32) 同上

33) 同上

34) 同上

것이지, 中節인 경우에는 善으로 되는 것이다. 이와 같이 퇴계는 理와 氣, 四端과 七情, 善과 惡 등을 互發相須하는 것으로 설명하고 있다.

다시 한 번 강조하건대, 퇴계가 理貴氣賤사상을 고집한다고 해서 氣 자체를 악으로 단정하는 것은 결코 아니다. 선악의 현상은 氣의 「有爲」와 「有欲」의 성질 때문에 일어날 수도 있는 것이다. 선한 본성이 心을 통하여 정으로 발현되었을 때 그 정에는 이미 氣의 用事가 있게 되는 것이므로 氣의 세계이며, 기질의 청탁에 따라서 선 또는 불선의 가능성을 생각할 수 있다는 것이다. 心 속에서 일어나는 선악의 갈등은 氣 자체가 惡이기 때문이 아니라 오직 氣의 작용때문이라는 말이다. 그래서 퇴계의 관점에서 보면, 惡이란 氣의 用事に 의한 것이자 氣의 치우침(偏) 내지 氣強에 의한 것이며 氣의 過不及 때문이다. 요컨대 퇴계는 선악을 규정하기를, 心이 物에 感하여 五性이 발할 때 理가 나타나고 氣가 이에 순종하면 善이고 善이 氣에 가리워져 理가 숨겨지면 惡이라는 것이다. 그래서 퇴계는 “氣가 理를 따를 수 있을 때 理는 스스로 드러나는데, 이 경우는 氣가 理보다 약하기 때문이 아니라 바로 氣의 順함 때문이다. 만약 氣가 理에 反할 때 理는 반대로 숨겨지는데, 이 경우 理가 약하기 때문이 아니라 바로 勢 때문이다”<sup>35)</sup>라고 단언하는 것이다.

### 3) 퇴계의 이상적 인간상으로서의 성인관

퇴계의 인간관의 주제는 바로 인간이 인간의 본성을 회복하고 인륜과 도덕의 원리를 밝혀서 이를 실천해 나가는 데에 있다. 퇴계는 이러한 본성, 즉 인의예지를 완전히 실현함으로써 천리와 합일되는 경지에 이르는 사람을 성인이라고 부른다. 이러한 성인의 경지는 곧 퇴계의 인간관이 지향하는 궁극의 목표이자, 성인은 곧 그가 지향하는 이상적 인간상이다.

퇴계에 있어서 학문과 수양의 목적도 결국 성인을 본받고 또 성인이

35) 《退溪全書》卷一, p.354, 答李達李天機.



되는 데에 있다. 그에 의하면, 성인이 된다는 것은 인간이 본래적 자기의 본성으로 돌아가는 것을 의미하는 것이지, 실현이 불가능한 피안의 세계를 관념적으로 동경하는 것이 아니다. 퇴계의 「성인」은 이성적 인간이 스스로의 본성의 회복을 추구하는 부단한 노력과 의지와 결단을 통해서 반드시 성치시킬 수 있는 목표이다. 물론 여기에서 노력이라는 말은 성인이 되기 위하여 그 덕목을 생각하고 배우며 體認하고 體得해 가는 그러한 노력을 말하는 것이다.

우선 성인의 덕목으로 꼽을 수 있는 것은 바로 仁이다. 성인이란 항상 仁에 충만한 인간이다. 퇴계는 <聖學十圖> 중의 第二圖인 西銘에서 “무릇 성학은 仁을 구하는 데에 있다”<sup>36)</sup>고 한다. 이렇듯 仁이란 天人合一의 경지에서 행위하는 성인의 德이다. 또한 仁이란 인간의 순수한 本然之性인 인의예지의 혼연일체를 체득하는 최고의 도덕원리이다. 한마디로 이러한 仁은 天理인 동시에 선한 실현이다.

사실 퇴계에 의하면, 존재(所以然)의 원리인 理는 곧 사물에 내재하는 性(所當然)이기도 하였다. 理 또는 태극이라는 말은 철학적으로 본체론이나 우주론에서 실체를 설명할 때 사용하는 말이며, 덕성에서 실체를 설명하려 할 때 그 理는 인이라는 말로 표현된다. 즉 理는 가치적 존재로서의 인간에게는 당위의 원리이자 도덕법인 仁으로 나타난다는 말이다. 본래 仁은 공자의 중심사상으로 덕성의 總名이자 成德成聖의 표현이었다. 개체로서의 인간이 구비한 仁이 천지만물이 구비한 인과 동일하여 물아일체가 될 때 여기에 나타나는 仁은 곧 성인의 인이 된다. 요컨대 퇴계의 말로 하자면, “인이란 천지가 物을 生하는 마음이요, 사람이 그것을 얻어 가지고 마음으로 삼는 것이다.”<sup>37)</sup> 또한 仁은 四德을 다 포괄하고 있으므로 모든 것을 涵育하고 온전하게 해주며 통솔한다. 그래서 이른바 「生之情」, 「愛之理」, 「仁之體」라는 것이다. 그러므로 사람에게 仁이 발현되었을 때에는 사단이 나타나며 이른바 「性之情」, 「

36) 《退溪全書》卷一, 西銘, p.201.

37) 《退溪全書》卷一, 第七 仁說圖, p.206.

愛之發」, 「仁之用」이 된다.

이렇듯 求仁成聖을 이루는 데는 수양법이 따르는데, 퇴계는 居敬窮理와 存養省察을 그것으로 삼고 있다. 居敬이라는 것은 기거동작을 신중히 하고 마음을 항상 專一無放의 경지에 두며 인간 본연의 덕성을 함양하는 것으로서, 《中庸》에서 말하는 바 「尊德性」을 뜻하며, 맹자가 말하는 바 「存心養性」을 의미한다. 조용할 때나 움직일 때나 항상 존심양성하고 주의성찰하여 理와 똑같은 본연의 상태를 지속하고 天命을 다하여 천인합일의 경지에 이르도록 하는 것이 바로 거경의 수양법이다. 궁리라는 것은 사물의 이치를 窮索하여 지식을 넓히는 것을 말하며, 《中庸》의 道問學이라든지 《大學》의 격물치지를 말하는 것이다. 본래 주자의 格物致知論은 物理를 궁구함으로써 인간의 본래성을 밝혀서 스스로 체득하는 경지에 도달하는 것이었고 그 궁극의 목적은 求仁에 있었다. 퇴계의 윤리관의 궁극목표도 求仁成聖이며, 그 방법으로 居敬과 窮理를 말한 것인데, 이것은 程朱의 존양성찰의 방법을 계승한 것이다.

그런데 거경과 궁리는 상호연관의 관계에 있는 것이다. 주자는 이에 관해서 “학자의 공부는 오직 居敬과 窮理에 있다. 이 二事는 서로 發하니 능히 궁리하면 居敬工夫가 날로 더욱 나아가고 능히 居敬하면 窮理공부가 날로 더욱 詳密해지니 그 實은 다만 一事일 따름이다”<sup>38)</sup> 라고 하였다. 퇴계 역시 居敬과 窮理가 함께 병행되지 않으며 안되는 바, 互進의 관계에 있는 것으로 보았다. 그는 율곡에게 보낸 편지 가운데에서 “궁리와 거경은 비록 首尾의 관계에 있는 것이나 실지에 있어서는 兩段의 工夫이다. 그러나 결코 分段되는 것에 마음쓰지 말고 반드시 互進에 힘쓰라”<sup>39)</sup>고 당부하기도 하였다. 결국 퇴계는 求仁成聖의 방법 또는 요체로서 居敬窮理를 드는데, 이것은 내적·외적 수양의 실천론이지 언어문자의 구사가 결코 아닌 것이다.

38) 《朱子語類》卷九.

39) 《退溪全書》卷一, p.369, 答李叔獻.

#### IV. 결론: 퇴계사상의 철학적 의의들

지금까지 우리는 퇴계의 인간관을 논하기 위해 먼저 그것의 이론적 바탕이 되는 程朱성리학의 理氣論과 人性論을 살펴보면, 그것과는 다른 퇴계사상의 학문적 독창성을 역시 퇴계의 理氣論과 四端七情論에서 확인하게 되었다. 그것은 첫째로 理貴氣踐思想과 理氣互發說 또는 二體二用說에서 드러나듯이 퇴계의 본체론이 인성론의 패러다임에서 규정되고 전개된 인성론의 연속 또는 副本이라는 점이며, 둘째로 그러한 의미에서 퇴계는 인간의 선의지의 능동성과 실현의 가능성을 다른 어떠한 성리학자들보다도 힘주어 강조한다는 점이며, 셋째로 선의지의 실현의 가능성을 所以然之故와 所當然之則의 동일성에서 찾고 있다는 점이다. 이제 우리는 결론 삼아 어떻게 윤리적 행위가 필연적 행위로 되는가를, 다시 말해 존재로부터 당위가 어떻게 추론되는가를 검토해 보아야 할 것이고, 아울러 이발설이 특히 서양의 형이상학과 비교해 볼 때 어떤 철학적 의의를 지니는 것인가를 모색해 보아야 할 것이다.

##### 1) 퇴계사상의 윤리학적 의의

일반적으로 윤리적 행위란 인간의 자유로운 판단과 행위의 성립 아래에서나 가능한 것이다. 다시 말해 인간에게 자유의지가 주어지지 않는 한, 인간의 행위에 대해서 선악의 가치규정을 내릴 수 없다는 것이다. 왜냐하면 어떠한 인간의 행위라 하더라도, 그것은 이미 설계된 우주의 이법이나 초월적 존재자의 섭리에 그 책임이 있는 것이지 인간에게 책임을 따져 물을 수도 없기 때문이다. 이렇게 보자면, 퇴계의 경우 천지운행의 법칙인 所以然之故와 人事儀則의 규범인 所當然之則이 동일시 되므로 인간의 행위에 대해 책임과 가치규정을 내릴 수 없을 것이다.

그러나 이러한 경우에도 인간의 행위의 윤리성이 성립할 수 있는 여지가 있다. 인간의 자유의지나 자발성을 필연과 대립되는 것으로 보지

않고, 오히려 자유를 필연에 대한 인식과 일치시킬 때 그러한 여지가 생기는 것이다. 인식된 필연을 자유로 규정한 경우는 서양철학에서는 스피노자의 범신론적 체계와 헤겔의 절대적 관념론에서 볼 수 있다.<sup>40)</sup> 요컨대 헤겔의 경우 세계의 발전과 변화의 합법칙성을 인식할 때, 비로소 인간에게 자유가 주어진다는 것이다. 그러므로 “인간의 참다운 자유는 객관법칙에 대한 인식을 필수적인 전제로 하는 것이다.<sup>41)</sup> 우리는 퇴계가 말한 바, 존재의 법칙과 당위의 규범 사이의 동일성을 우선은 헤겔의 경우와 마찬가지로 인식된 필연으로 이해해야 할 것이다. 그래야만 理의 所以然之故와 所當然之則 양면에 따라서 인간이 행위한다 해도, 그 행위에 대해서 가치규정을 내릴 수 있게 되어 인간의 행위를 윤리적인 행위로 규정할 수 있을 것이다. 理氣兩發에 있어서 氣強일 경우 理隱이 되고 理隱일 경우 惡이 생길 수 있다는 퇴계의 논의가 바로 이를 증명하는 것이다.

칸트의 윤리학설은 “너는 해야 하기 때문에 할 수 있다”는 말로 그 핵심이 요약될 수 있다. 즉 칸트는 당위로부터 가능성을 이끌어 냈던 것이다. 이것이 바로 그의 윤리학설의 미흡한 점이라고 할 수 있는 형식주의이다. 인간에게는 마땅히 해야 할 바(당위적 의무)를 할수 없는 경우가 주위 세계로부터 얼마든지 일어날 수 있는 것이다. 심지어 인은 외적 조건 뿐만이 아니라 내면적 충동으로 인해서도 자신의 의무를 이행할 수 없게 되는 경우도 많다. 칸트 자신도 이러한 점을 알고 있기는 했겠지만, 이러한 외적·내적 제약을 그저 순수이성의 명령에 대한 무한한 경외심으로 극복하고자 했기 때문에 문제가 되는 것이다. 즉 당위나 의무에 대한 경외심이 의무의 이행에 방해가 되는 주위세계의 내적·외적 유혹을 물리칠 수 있는 충분한 근거가 되지 못한다는 말이다.<sup>42)</sup>

40) 김인철 《독일고전철학비판》 서울 : 나라사랑, 1989, pp.153~165 참조.

41) 同上, p.159.

42) J. Hirschberger 《Geschichte der philosophie, Neuzeitund Gegenwart》, 강성위 역, 대구 : 이문출판사, 1987, pp.483~500 참조.

우리는 칸트의 이같은 형식주의적 의무윤리학의 한계에 비추어 볼때 만 퇴계의 윤리학설이 가지는 적극적인 의의를 읽을 수 있을 것이다. 퇴계는 칸트의 의무윤리학과는 반대로 “너는 할 수 있기 때문에 해야 한다”고 주장한다. 요컨대 퇴계의 윤리학설은 가능성으로부터 당위가 나올 수 있다는 점에 착안하고 있는 것이다. 칸트의 경우처럼 인간의 도덕적 의무가 순수이성의 명령으로부터 무조건적으로 나오는 당위이기 때문에 내적·외적 제약을 고려하지도 않고 실행해야 하는 것이 아니라, 퇴계의 경우는 인간의 선의지의 자발성을 사단의 능동성에 근거하여 확증하고 있기 때문에 인간에게 당위의 규범으로 드러나는 인의예지의 도덕원리는 그 자체로 실현될 수 있는 가능성을 자기 내에 함축하고 있는 것으로 생각해야 할 것이다. 그러므로 퇴계는 存天理 渴人欲이라는 인간의 노력을 강조하게 되는 것이고, 또한 이러한 노력과 결단을 통해 스스로 求仁成聖을 이룰 수 있는 것이다. 인간에게 成聖의 과제는 결코 칸트의 이른바 의무에 대한 동경이 아니다. 그것은 이미 인간의 존재구조 내에 도덕원리의 실현의 가능성이 발용하는 것이기 때문에 인간 스스로의 노력 여하에 따라 얼마든지 이룰 수 있는 能事이다. 따라서 성인이란 속인이 본받고 추앙해야 하는 단순한 理想이 아니라 인간 스스로 수양의 실천을 통해 다다를 수 있는 현실의 목표인 것이다. 퇴계에게 있어서 居敬窮理와 存養省察의 수양법이 강조되는 것은 그의 윤리학설이 求仁成聖의 실현가능성을 인간의 본성의 능동성과 자발성에서 구하고 있기 때문이다.

바로 이 점에 所以然과 所當然, 존재와 당위 등등의 동일성이 매개되고 있는 것이다. 다시 말해 所以然이 무매개적·직접적으로 所當然과 일치되는 것도 아니고 또 존재에서 그냥 당위가 도출되는 것은 아니라, 인간의 존재 자체가 이미 所當然의 규범들을 실현시킬 수 있는 가능성의 존재로 규정되어 있기 때문에 존재도, 所以然의 사실법칙도 모두 인간의 가능성과 매개되어 당위로, 所當然의 당위규범으로 전화될 수 있는 것이다. 따라서 퇴계의 윤리학설이 가지는 적극적 의의는 인간을 理發

에 근거한 가능성의 존재로 본 점과 인간의 求仁成聖의 도덕적 목표를 바로 그 가능성으로부터 이끌어 낸 점에 있다 할 것이다.

## 2) 퇴계사상의 형이상학적 의의

서양의 형이상학도 존재의 원리로서 실존(esse)과 본질(essentia)을 언제나 거론하는데, 실존을 강조하는 경우에는 실존의 형이상학으로 본질을 강조하는 경우에는 본질의 형이상학으로 규정된다. 이 두 방향성은 서양 형이상학을 관통하고 있는 사유의 근본방향성이다. 대체적으로 서양철학사는 플라톤의 이데아론 이래 근대형이상학을 거쳐오면서 본질의 형이상학이 압도적인 지위를 차지해 왔다.<sup>43)</sup> 이러한 본질의 형이상학의 문제점은 우연성, 변화, 시간성, 역사성 등등을 존재해명에서 배제한다는 데에 있다. 왜냐하면 본질은 영원한 것이며, 臨存(parousia)이며 영속적이고 불변적인 現前性이기 때문이다.<sup>44)</sup> 이러한 본질형이상학에 대한 반발이 바로 하이데거의 기초존재론으로 대표되는 실존의 형이상학이다. 이러한 실존의 형이상학은 존재이해에 있어서 존재의 2시간성, 역사성, 변화 등등을 강조한다. 요컨대 본질의 형이상학이 존재의 임재성과 영원성을 강조하다가 존재를 실체화(hypostatization)시키는 데에 반해 실존의 형이상학은 존재를 역사성과 시간성의 지평에서 스스로를 수행하는 존재(das sich vollziehende Sein)로, 즉 역동적인 가능성으로 본다.

서양 형이상학에 있어서 이같은 본질과 실존의 철학적 고투의 결과, 본질의 형이상학의 실체적·사물적 경향성을 극복하고 실존의 우위성을 내세우면서 존재를 그러한 실체화의 경향으로부터 구출해 내어 가능성으로 보게 된 것<sup>45)</sup>은 20세기 초엽 인간의 실존을 부르짖고 등장한 실

43) M. Muller 《Existenzphilosophie im geistigen leben der Gegenwart》, 박찬국 (역)(서울 : 서광사, 1988), pp.22~30 참조.

44) 同上, p.23.

45) 물론 그 발단은 “실체는 주체이다” 또는 “존재는 자기이다”는 헤겔 형이상학의 근본입장에 있다고 보아야 할 것이다. 이에 대해서는 R. Kroner 《Von Kant

존철학에 의해서이다. 그러나 程朱性理學의 일반적인 성격이 그러하겠지만, 존재를 실체적인 것, 불변적인 것, 사물적인 것으로 이해해서는 안되고 그 스스로 發顯하고 發用하는 역동성 또는 가능성으로 보아야 한다고 주장한 것은 서양의 실존형이상학보다 무려 400여년이나 앞선 퇴계의 理發說에서이다. 퇴계는 이미 理氣二元論에서 發하는 것은 氣뿐만이 아니라 理 역시 發한다고 주장함으로써 우주생성의 원리로서 제시된 理와 氣의 개념이 無發과 有發의 차이에 따라서 실체화되는 것을 사전에 봉쇄하였던 것이다. 즉 만일에 氣만이 發한다면, 氣의 凝聚造作에 따라서 천지만물이 생성되는 추상적 법칙으로 실체화되고 마는 것은 氣가 아닌 理일 것이다. 그러나 이렇게 理와 氣가 無造作과 能造作의 차이로 고착화되어 버리면 안된다. 왜냐하면 그럴 경우 理氣관계가 決是二物의 방향으로 굳어져서 불가분리의 묘합관계가 증발되고 말 것이기 때문이다. 程朱성리학에서는 理氣관계를 決是二物인 동시에 불가분리로 말하지만, 이것은 理가 실체화되지 않을 때에나 타당한 논지일 뿐이다. 바로 퇴계는 程朱성리학의 난제를 理發이라는 혁신적인 견지를 내세움으로써 일거에 해소시켜 버렸던 것이다. 그의 理發說은 우선 理가 氣와 전혀 다른 성질의 원리로 변질되는 것을 막으며, 또한 이보다 더욱 적극적으로 理와 氣 사이의 차이를 理의 發을 통해 사상시켜 버리려<sup>46)</sup> 하며, 이로써 우주생성과 존재의 원리로서 존재 자체의 역동성과 가능성을 밝히게 되었던 것이다. 이것은 바로 理發說을 주창한 퇴계성리학의 형이상학적인 의의로 보아야 할 것이다. 이러한 그의 통찰은 서양 형이상학의 플라톤 이래로 빠져 버린 본질형이상학으로부터 벗어나고자 부단히 시도해 온 철학적 노력에 비추어 볼 때, 시대적으로나 철학적 사유의 면으로나 늘

bis Hegel》, 유현식 역, 서울 : 청아출판사, 1990, pp.203~206 참조.

46) 그렇다고 해서 퇴계가 理氣 사이의 차이를 사상시켜 버렸다는 것은 아니다. 다만 다른 성리학자들보다는 決是二物 쪽이 아닌 不可分離 쪽으로 논지를 이끌고 나갔다는 것이다. 왜냐하면 그의 理貴氣賤思想이 決是二物 쪽을 강조하는 것이라 해도, 그것은 인성론에 있어서 理發에 따른 四端之心の 순수성을 부각시키고자 하는 의도에 의한 것으로 보아야 하기 때문이다.

라운 업적으로 인정해야 할 것이다. 아울러 理發說의 모태가 敬의 철학으로서의 퇴계성리학의 인간관에 있었다는 것을 짚고 넘어가야 할 것이다. 결국 퇴계는 인성론에 있어서 인간의 선의지의 자발성과 능동성을 시인하고 이를 모태로 하여 그러한 선의지, 發用의 근거를 이발설에서 찾음으로써, 서양 형이상학의 비실체화의 노력을 훨씬 앞서서 존재를 가능성으로 보았던 것이다.