

退溪와 牛溪의 性理思想 비교론**

-退溪의 理氣互發相須와 牛溪의 纔發主理主氣 一發一途-

成 校 珍*

● 目 次 ●

I. 緒 論	4. 退溪의 四端非無氣, 七情非無理
II. 本 論	5. 牛溪의 才發主理主氣一途一發說
1. 理動理發의 문제	6. 退溪의 四七人馬說과 牛溪의 人道人馬說
2. 退溪互發定理의 妥當性여부	
3. 牛溪의 於性於情 主理主氣	

I. 緒 論

性理學의 「性」과 「理」는 아무런 根據도 없이 맞춰진 낱말이 아니다. 退溪答高峰非四端七情分理氣辯第二書에서 退溪가 「論性而理在氣中」이라 말했지만 일찍 퇴계(1501~1570) 보다 371년전에 出生했던 朱子(1130~1200)에게서 나온 말이기도 하다. 朱子語類卷一을 보면 「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」(대개 氣는 능히 응결 조작하지만 理는 문득 情意도 없고 計度도 없고 造作도 없다. 다만 이 氣가 응취한 곳에 理는 문득 그 가운데 있다)이니 「理便在其中」의 理가 곧 性이다. 無形無爲하고, 空寂沖漠한 理가 形氣(分殊之氣) 속에서는 性이요, 그 形氣가 地水火風으로 散華되면 다시

* 효성가톨릭대 철학과 교수

** 영남철학회, 『철학논총』 제8호(1992) 게재논문

리로 돌아갈 뿐이다. 無聲無臭하고 無營無定한 리이긴 하지만 어느덧 氣로 하여금 醞釀凝聚케 하는 所能을 發揮하는 것이 또한 리이다. 理氣와 性理의 문제가 정식으로 논의된 것은 朱子보다 100년쯤 올라가 伊川(1033~1107)의 「性卽是理」와 「性卽理也」¹⁾, 所謂理性是也²⁾(이른바 理가 性이라고 함은 이것이다)에서 비롯된 말인데 朱子 또한 「性卽理也」(朱子語類卷四, 性理一)를 그대로 受容하여 왔음을 알 수 있다. 다만 朱子가 理一邊到로 志向하지 않고 「蓋性卽氣, 氣卽性也」³⁾라고도 한 것으로 미루어 明道の 「性卽氣, 氣卽性」亦是 度外視하지 않았음을 알 수 있다. 朱子는 또 말하기를 「天地間只是一箇道理, 性便是理」⁴⁾(천지 사이는 다만 하나의 道理이다. 性은 문득 理)라 했는가 하면 理在氣中, 如一箇明珠在水⁵⁾(理가 氣가운데 있는 것은 마치 한 介(箇)의 明珠가 물속에 있는 것과 같다)라고 했으니 이 모두가 그의 「有是理而後有是氣, 有是氣則必有是理」에 歸着된 것임을 알 수 있다. 따라서 退溪가 主理主氣를 말하게 된 本體論的 根據는 朱子로부터 시작되고 있었음을 想起해야 한다.

일찌기 퇴계보다 51年前出生했던 一蠹 鄭汝昌도 「夫理而無無氣之理, 氣而無無理之氣」라고 했는가 하면 퇴계보다 35年後 人物이었던 栗谷 李珣 역시 「夫理者, 氣之主宰也, 氣者, 理之所乘也, 非理則氣無所根柢, 非氣則理無所依著」이라고 했으니 本體로서 理는 佛家の 空이요, 서양고대의 Idea였으며 中世의 普遍者요, 現代의 絕對精神과 같은 것이라고 한다면 氣는 色으로서, 現象界요, 個物이며 形氣로서 人間自體를 뜻한다고 할 수 있다. 말하자면 天地者와 所以天地者는 독일의 Heidegger가 말하듯이 「存在者」와 「存在」의 관계로서 恒久不變의 一而二, 二而一인 함수일 뿐이다. 周易 繫辭傳에 一陰一陽之謂道(한번 陰이 되게하고

1) 二程全書遺書十八, 伊川先生語.

2) 同上, 伊川先生語八上.

3) 朱子語類 卷五十九, 孟子, 九.

4) 朱子語類卷四, p.13.

5) 同上, p.19.

한번 陽이 되게하는 것은 道이다)에서 一陰一陽은 氣요, 道는 理라고 할 수 있다. 道卽理는 無形無爲하지만 無不爲한 까닭에 幾千의 學者들은 모두가 所以發者 理와 發之者 氣를 同時에 舉論하여 온 것이다. 이와 같은 理氣의 問題가 어느덧 退高四七理氣往復書에서 正式으로 表出하게 되었는데 이것을 누구보다 切實하게 받아들인 學者가 牛溪 成渾이었다. 或者는 말하되 牛溪는 退栗學의 折衷派로서 主理主氣를 喝破했다고 말하지만 本稿에서 企待하고자 한 바는 退溪로부터 出發했던 主理主氣와 互發相須가 왜 牛溪의 主理主氣才發說에 와서도 그토록 活潑하게 主唱하게 되었던가를 찾고자 하는데 있다. 牛溪가 問書를 보내기 前 退高論辯을 精讀할 때부터 그의 形氣 物則과 渾在一物而在發主理主氣一途一發은 構想되고 있었다고 본다. 牛溪의 現存한 五個書에 드러난 性理思想은 初志一貫 主理主氣로써 栗谷에게 斷乎히 對應하면서 毅然한 姿勢로 끝내 承服하지 않았기에 400년이 지난 오늘에 이르러서도 牛溪의 素望이 顯彰하게 된 것이다.

거듭 말하지만 牛溪의 主理主氣는 退溪의 主理說과 栗谷의 主氣說을 皮相的으로 會合한 것이 아니요, 저멀리는 尙書나 朱書까지 接用하면서 이룩된 牛溪의 定說인 것을 말하지 않을 수 없다. 그렇다면 退溪의 性理說을 略察하고 나서 어떤 經緯속에서 牛溪의 主理主氣가 觀照될 수 있었느냐가 本論文의 中心을 이루게 될 것이다.

II. 本 論

1. 理動理發의 問題

退溪와 牛溪의 正論에 들어가기 전에 잠시 理動理發의 문제를 言及코자 한다. 退溪는 朱子の 「理有能然, 有必然, 有當然, 有自然處, 皆須兼之, 方於理字訓義爲備」를 引用하여 理動을 重視한 것을 볼 수 있다. 그렇다면 「理動」은 무엇을 말하는가? 이것은 어디까지나 理가 단독으로 움직인다는 뜻이 아니고 「理則所以動者」로서 發顯을 말한 것이다. 朱子

가 말한 것들을 보면

- ① 「리에 動靜이 있다. 그러므로 氣에 動靜이 있다. 만약 理에 動靜이 없다면 氣는 무엇으로부터 動靜이 있겠는가?⁶⁾」
- ② 「그 動하는 理致가 있어서 문득 靜하여 陽을 生한다. 이미 動한 즉 理는 또 動한 가운데 있고, 이미 靜한 즉 理는 또 靜한 가운데 있다.⁷⁾」
- ③ 「動靜은 太極이 아니요, 썬 動靜하게 하는 바 것이 곧 太極이다. 그러므로 動靜밖에 별도로 太極이 있는 것이 아니다.」라고 한 즉 可할 것이요, 動靜이 太極의 道라고 한다면 不可할 것이다.⁸⁾」

고 한다. ①에서 「一理」가 실제로 動靜한 것처럼 보이나 ②에서 「動之理」란 말을 했으니 ①의 「理有動靜」은 곧 ②의 這有動靜之理로 받아들여야 한다. 그러니까 「動靜之理」를 더 구체적으로 말하자면 所以動靜者理라는 뜻이다. 그것이 ③에서 확연히 드러나고 있으니 太極과 動靜自體를 對別하고 있음을 알아야 한다. 設使 朱子와 退溪가 理動을 말했다고 하더라도 그 理動은 動靜케 하는 理(所以動靜之理)임을 인식하지 않으면 理氣문제를 제대로 파악할 수 없게 된다. 우선 「動靜」의 의미는 두 가지가 있다. 空間的이고 可視的인 物體가 오고 가는 것만이 動靜이 아니다. 四時行焉이거나 榮枯盛衰 등 晝夜의 消長은 눈으로 볼 수 없으나 流行되고 있다는 사실을 否認할 수 없다. 理의 寂然不動이란 것도 같은 原理로 새겨 본다면 理動의 「動」과 理發의 感而遂通 등은 物理的인 것이라기 보다는 本體論的인 바탕 위에서 해명되어야 할 것이다. 이때의 理는 絶對者로서 規定者요, 第一原因的 能爾(능히 그러함)를 갖고 있기에 理는 언제나 氣를 따라 動靜하지만 所以然者로서 存者 그 自體인 것이다. 理의 「能以」로써 드러나 보인 것을 理用이라 하겠는데 顯示

6) 理這有動靜, 故氣有動靜, 若理無動靜則何自有動靜乎.(朱子大全卷五六).

7) 有這動之理, 便是動而生陽, 有這靜之理, 便是靜而生陰. 既動則理又在動之中, 既靜則理又在靜之中.(朱子太極圖小註 性理大全卷一 p.4).

8) 動靜非太極, 而所以動靜者, 乃太極也, 故謂非動靜外別有太極則可, 謂動靜便是太極之道則不可.(同上)

는 氣요, 所以顯示者가 理라는 말이다. 그런데 理는 萬物의 超越者로서 總體太極이 있는가 하면 個物속에 內在한 分殊之理가 있다는 것을 알아야 한다. 分殊之理는 이미 理氣化合物로서 有機體가 生成된 것이므로 여기서 先天과 後天(稟賦)이 구별되어진 것이다. 後天의 一物을 사람이라고 한다면 그 사람 또한 理氣化合物인 것이다. 여기에 대해서 退溪는 말하기를

理가 氣와 더불어 본래 서로 기다려서 體가 되고 서로 기다려서 用이 되나니 진실로 일찌기 理없는 氣가 없는 것이요, 氣없는 理도 없는 것이다.⁹⁾

고 한다. 여기서 「體가 되고 用이 된다」고 했는데 일찌기 伊川이 「至微者, 理也, 至顯者, 象也. 體用一源, 顯微無間」(지극히 은미한 것은 理요, 지극히 잘 드러난 것은 象이다. 體用은 하나의 根源이니 드러남과 은미로운 것은 間隙이 없는 것이다)이라 한 것과 一脈相通한 말이 아닐 수 없다. 다만 이와 같은 理와 氣를 하나로 보느냐, 둘로 보느냐에 따라서 一元論과 二元論의 分派를 말하게 된다. 理와 氣를 分離해서 말할 때는 豎看이라 하고, 渾淪해서 一物로 두고 말할 때는 橫看이라 한다. 우리가 性理學에서 理를 爲主한다. 氣를 爲主한다는 말로서 主於理, 主於氣 하였다가 乃終에는 主理主氣로 되었다. 主理主氣란 말은 退溪가 먼저 使用했는데 栗谷도 人心과 道心に 관련하여 主理主氣라 말한 바 있었으니 그가 말한 것을 들어 보면

人心道心に 비록 主理主氣의 다름이 있으나 그 근원은 다 理이고, 發한 것은 氣이다. 이른바 或生或原이라 하는 것은 그 이미 發한 것을 보고 난 뒤에 그 注重한 것을 取하여 名目を 세운 것이다.¹⁰⁾

고 한 것이 그것이다. 栗谷이 비록 理發理動은 있을 수 없다는 뜻으로

9) 理之與氣, 本相須以爲體, 相待以爲用. 固未嘗有無理之氣, 亦未嘗有無氣之理(退溪集, 答奇明彦 四端七情書)

10) 牛溪集卷四, 第五書에서 來喻(栗谷의 喻示)로써 시작된 말.

氣發理乘一途라고 唱道하였지만 「理乘」은 곧 「所以能然」(論者の 말)을 결코 저버린 것이 아니라고 본다. 세속에서 말하되 退溪 四七과 理氣는 分對하여 말한 것이라고 했지만 前後論理를 展開하는 과정에서 나온 말이지 空然히 근거없이 그렇게 말한 것이 아님을 다음 章에서 알게 될 것이다. 理動과 理發의 구별을 굳이 말한다면 前者는 本體論上의 문제요, 後者는 心理現象에서 잘 쓰이는 말이라고 했지만 平常時에도 구별하지 않고 「理發理動」이라고 할 때가 많다.

2. 退溪互發定理의 妥當性與否

지금까지 韓國哲學의 二大山脈은 退溪學을 先鋒으로 한 主理學派와 栗谷學을 始發로 한 主氣學派가 팽팽히 맞서 오면서 雙方은 自說을 내세워 마치 相對方의 學說은 正當하지 않은 듯이 貶下하려는 氣勢로 치닫고 있었다. 하지만 牛溪는 退栗學의 合一을 기어이 曠出하고자, 切嗟 琢磨하여 온 것이다.

그런데 退溪의 性理說에는 重大한 三大主題가 있었으니 그것이 다름 아닌 「分開看」과 「渾淪看」이며 「周悉無偏」의 「通看」이다. 이것을 遡源하여 가자면 朱子가 劉叔文에게 答했던 一句節을 말하지 않을 수가 없다.

이른바 理와 氣 이것은 결코 二物이다. 다만 實物上에 있어서 본다면 二物이 渾淪하여 나눌 수 없지만 各各 한 곳에 있는 것이다. 그러나 二物(理와 氣)이 各各 一物이 되는 것을 방해하지 않는 것이다. 만약 논리상에 있어서 본다면 비록 實物이 아직 있지 아니하나 이미 事物의 이치는 있었던 것이다. 하지만 또한 그 이치가 있을 뿐이요, 일찍부터 實際로 이 實物이 아직 있었던 것은 아니다.¹¹⁾

고 한 데서 「決是二物」과 「不可分開」는 舉論되기 시작한다. 따라서 미리 朱子는 條件節을 提示하면서 말했기 때문에 이 文段은 조금도 扞觸 것이 없는 완벽한 逸文이다. 이른바 退溪의 分開看이란 理氣決是二物の

11) 所謂理與氣, 此決是二物, 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. 若在理上看則雖未有物而已有物之理, 然亦但有其理而已(朱子大全, 文四十六 34p. 前面)

原則을 말한 것이요, 渾淪看이란 것은 理氣不可分開에다 기준을 두고 한 말이다. 兩者를 對別하여 볼 수도 있지만 결국은 通看하여 볼 줄 알아야 한다. 偏頗에로 떨어지지 않을 것이라는 것이다. 渾淪하여 말할 때는 主理主氣가 그다지 要緊한 것이 될 수 없으나 對學分別할 때에 主理主氣의 나뉘이 뒤따르게 된다고 하면서 退溪는 말하기를

孟子가 剔發(뺄을 발라내듯이 뽑아냄)하여 理를 주로 한 一邊時 진실로 그것을 主理라고 말할 수 있거니와 만약 子思가 혼란하여 理와 氣를 兼한 때에도 또한 그것을 主氣라고 말할 수 있겠는가? 이것은 實로 大升이 아직 능히 깨닫지 못한 것이다. 엎드려 빌건대 다시 그것을 가르쳐 주심이 어뗌하겠소 하였는데 이미 말하기를 혼란하여 말한다면 어찌 主理主氣의 나뉘이 있으리오마는 對學로 말미암아 分別하여 말할 때에 이 나뉘이 있을 뿐이다. 또한 朱子가 「性を 말한다는 것은 가장 어려운 것이니 同하다고 해도 맞고 異하다고 해도 맞는 것이다」하고 또 이르되 全해도 또한 可하고 이르되 偏해도 또한 可한 것이니라 하였다.¹²⁾

고 한다. 여기서 퇴계가 「全亦可」요 「偏亦可」라고 했지만 察理의 視角만은 分明히 해 둘 필요가 있다. 高峰이 생각할 때는 剔發主理는 可하다고 볼 수 있으나 理氣를 겸하여 渾淪하여 말할 때에도 主氣라고 할 수 있겠느냐고 함에 對해서 퇴계는 이미 對學分別言時에만 이 나뉘이 있을 뿐이라고 말한 것이다. 사실상 渾淪言之란 理與氣合의 一身形氣를 두고 한 말이다. 여기에 대해서 退溪는 또 말하기를

대개 사람의 한 몸은 理와 氣가 合하여 생긴 것이다. 그러므로 두가지가 서로 發用하고, 그 發함은 또 서로 기다린 것이다. 서로 發한 즉 各各 주로 한 바를 알 수 있다. 서로 기다린 즉 서로 그 가운데 있음을 알 수 있다. 서로 그 가운데 있기 때문에 渾淪하여 말한 것도 진실로 있고, 各各 주로 한 바가 있기 때문에 分別하여 말하여도 옳지 않음이

12) 孟子剔發而主理一邊時，固可謂之主理而言矣。若子思渾淪而兼理氣言時，亦可謂之主氣而言乎，此實大升之所未能曉者，伏乞更以指教如何。既曰渾淪言之，安有主理主氣之分，由對學分別言時，有此分耳，亦如朱子謂性最難說，要說同亦得，要說異亦得，又云謂之全亦可，謂之偏亦可。(退溪集論四端七情 第三書)

없는 것이니라.¹³⁾

고 했으니 理氣合物の 一身은 生命이 존속되는 한 理氣가 互有發用이요, 互發相須임을 말하고 있다. 理氣는 各有所主임을 알 수 있고, 互在其中인 것도 알 수 있으므로 理氣를 渾淪으로 말할 수도 있는가 하면 理氣를 分別해서 말할 수 있다는 것이 退溪의 主理理氣說이다.

牛溪는 일찌기 退高七理氣往復書를 熟讀하고 나서 栗谷에게 처음 第一書로써 물을적부터 한 말이 있다.

이제 四端七情의 圖表를 만들어서 말하기를 理로부터 發하고, 氣로부터 發한다고 했으니 어찌 不可함이 있겠는가? 理와 氣가 서로 發한다고 하고 하는 것은 天下의 定理이거늘 퇴옹의 所見이 正當한 것인가?¹⁴⁾

라고 한 것이다. 여기서 처음 퇴계의 「二者互有發用」은 牛溪에 와서 「理與氣之互發」이란 말로 등장하면서 栗谷을 向하여 그 妥當性與否를 묻기 시작한 것이다. 하면서도 牛溪自身の 論旨는 너무도 分明하였다. 「人心道心之發, 其所從來, 固有主理主氣之不同. 在唐虞無虛多議論時, 已有此說, 聖賢宗旨」(인심 도심의 發現은 그 所從來에 있어서 진실로 主理와 主氣가 같지 않음이라. 요순시절에 있어서 허다한 의논이 없었을 때에도 이미 이와 같은 학설이 있었으니 성현의 종지이다)에서 人心道心を 들고 나오면서 主理主氣를 말하였고 그는 또 「愚意以爲」라고 하면서 말하기를

四七을 對舉하여 말할 적에 四發於理, 七發於氣라고 한다면 可할 것이다. 性情圖를 만든다면 分開하는 것이 不當하다. 다만 四七을 가지고 함께 情圈 가운데에 두고서 말할 적에 四端이란 것은 七情가운데에 理一邊을 剔發한 것을 가리켜서 말한 것이다. 七情이 不中節한 것은 氣가

13) 蓋人之一身, 理與氣合而生, 故, 二者互有發用, 而其發又相須也. 互發則各有所主, 可知. 相須則互在其中, 可知. 互在其中, 故, 渾淪言之者, 固有之. 各有所主, 故, 分別言之而無不可.(退溪集論四端七情 第二書)

14) 今爲四端七情圖而曰發於理發於氣, 有何不可乎. 理與氣之互發, 乃爲天下之定理而退溪所見亦自正當耶.(牛溪集 卷四, p.2.)

過不及하여 惡으로 流落한 것이라고 말하였으니 그러한 즉 理氣之發에 混亂도 없을 것이요, 두 갈래로 分開할 걱정도 없을 것이다. 그렇지 않겠는가?¹⁵⁾

라고 한 것이다. 牛溪의 앞에서 한 말은 平凡하게 묻는 형식으로 論理를 展開하고 있지만 많은 것을 생각할 수 있게 한다. ① 四發於理, 七發於氣라고 굳이 表現한 까닭은 모두가 하나의 情이라는 것을 示唆함이요, ② 性情圖를 만들면서 分開해서는 옳지 않기에 七情中理一邊發者言이라고 한 것은 高峰의 四七觀을 따르려 한 것이며 「氣之過不及而流於惡」은 退溪의 說을 支持한 것이다. ③ 뵈보다 중요시해야 할 것은 「發於理」, 「發於氣」인 것이다. 왜냐하면 「發於理」와 「理之發」과 等待한 말이 아니냐고 할지 모르나 첫째 「發於理」에 對해서는 退栗兩人 모두에게 首肯이 되는 말이요, 둘째로 「發於理」와 「發於氣」는 主理主氣의 말과 그렇게 멀지 않다는 의미를 지니고 있다는 사실이다. 牛溪가 처음부터 「氣隨之」와 「理乘之」가 별다른 의미를 부여하고 있지 않다고 한 것은 主理主氣 立場을 확실하게 간직하고 있었기 때문이다. 이 말들은 牛溪가 볼 적에 「正自拖引太長」(정말로 스스로 끌어드림이 너무 길다)했기에 果敢히 第一書에서 退高論辯의 止揚을 비취준 것이라고 할 수 있다.

그런데 「互發」二字만큼 退溪學說에서 더 큰 病通은 없다고 한 사람은 栗谷이다. 그러나 「四端은 理發而氣隨之하고 七情은 氣發而理乘之」라고 한 句節만 놓고 본다면 四七을 分對한 것이 分明하고 互發이 歷歷하지만 退溪立場에 돌아가서 前後文脈을 살펴본다면 問題는 달라진다. 우선 퇴계는 「不容無別」이란 말을 하였으므로 二元論을 固守한 것을 볼 수가 있으니 그는 말하되

무릇 四端도 情이요, 七情도 또한 情이다. 均等하게 情이지만 무엇때문

15) 四七對舉而言, 則謂之四發於理, 七發於氣, 可也. 爲性情之圖則不當分開, 但以四七, 俱置情圖中而曰四端指七情中理一邊發者而言也. 七情不中節, 是氣之過不及而流於惡云云則不混於理氣之發, 而亦無分開二岐之患否耶.(牛溪集卷之四, 簡牘一, 與栗谷論理氣第一書)

에 다른 名稱이었겠는가? 來喩에 이른바 나아가서 말한 바 것이 같지 않다고 하는 것이 이것이다. 대개 理가 氣와 더불어 서로 기다리므로써 體가 되고, 서로 기다리므로써 用이 된 것이다. 진실로 아직 理없는 氣가 있지 못하고, 또한 아직 氣없는 理도 있지 못하다. 그러나 말한 바 것이 같지 못하니 또한 구별없음을 용납하지 못할 것이다. 예로부터 성현들은 二者(四·七)에 論及함이 있었으니 하필이면 반드시 섞어 一說로 만들어 그것을 分別하여 말하지 않겠는가?¹⁶⁾

고 한다. 退溪는 여기서 「所就而言之不同」과 「體用」 그리고 「相須相待」라는 말을 驅使하면서 四七이 다 같은 情이지만 對別해야 옳다고 본 것이다. 그러나 여기에도 문제가 提起되는 것은 한 두 가지가 아니다. ① 所就而言之不同의 말은 高峰이 먼저 사용할 때 취지로 「不同」을 강조하려는 것이 아니고, 出處(所從來)는 서로 다르다고 하더라도 「非別有一性」을 내세우고자 한 것이었는데도 不拘하고 이 말을 되받아 反駁의 구실로 삼았다고 하는 것은 독창적인 發言이 될 수 없다는 것이요, ② 體用의 문제는 논란의 여지가 있다는 점이다. 寂然不動이라고 하는 體와 感而遂通이라고 하는 用은 中庸에 와서 「未發」이란 말로 쓰이게 된다. 여기에 對해서 裴宗鎬는 그의 力著 韓國儒學史에서 말하기를 「中庸의 未發已發의 表現은 氣論的인 表現이요, 理氣論的인 表現이 아니다」고 하므로써 張子が 氣의 本體요, 性之淵源으로서 體는 太虛無形이고, 至靜無感한 것인데 「變化之客形」과 「物交之客感」은 「其聚其散」이요 「有識有知」로서 用이라는 것이다. 體는 未發이요, 用은 已發로 본 것이다¹⁷⁾고 한다. 그러므로 理와 氣를 分對하려는 理氣論者에게는 해당될 수 없다고 했지만 退溪가 四七과 결부해서 理氣를 論한 것은 渾淪단계이므로 形氣속에 內在한 理의 發用이란 點으로 미루어 본다면 何等問題될 것이 없다고 보아진다. 그리하여 退溪는 四七을 分對하여 말하되

16) 夫四端情也, 七情亦情也, 均是情也. 何以有四七之異名耶. 來喩所謂, 所就以言之者不同是也. 蓋理之與氣, 本相須以爲體, 相待以爲用, 固未有無理之氣, 亦未有無氣之理, 然而所就而言之不同, 則亦不容無別. 從古聖賢有論及二者, 何嘗必滾合爲一說而不分別言之耶.(退溪集論四端七情 第一書)

17) 裴宗鎬著 韓國儒學史 p.42. 程朱性理學의 概觀. 1985. 3. 延世大出版部.

대개 혼란하여 말한다면 七情이 理와 氣를 兼한다 함은 많은 말을 기다리지 안해도 明白할 것이다. 만약 七情對四端으로써 各各 나누어 그것을 말한다면 七情의 氣에서와 四端의 理에서와 같은 것이다. 그 發함에 各各 血脈이 있어 그 名稱에 다 가리킨 바가 있기 때문에 그 주된 바를 따라서 그것을 分屬할 따름이다. 비록 내가 또한 七情이 理에 干與한 것이 아니라고 말하지 안했으나 外物이 서로 모이고 부딪혀서 감동한 것이요, 또한 四端이 外物에 느껴져 움직일 적에 진실로 七情과 다른 것이 아니다. 다만 四인 즉 理에 主하여 發하매 氣가 그것(理)을 따르고 七인 즉 氣에 主하여 發하매 理가 그것을 탄 것일 뿐이다.¹⁸⁾

고 한다. 여기서 비록 退溪가 四인 즉 理發而氣隨之하고 七인 즉 氣發而理乘之라고 하면서도 七情이라고 해서 「非謂不干於理」라 하고, 「四端感物而動에 固不異於七情」을 말한 데서 四七을 비록 分開言之라고 하더라도 위에서 「理發」은 「主理而發」이고, 「氣發」은 「主氣而發」로 본다면 그렇게 無根한 發言이 아니라고 보아진다. 앞에서도 牛溪의 말을 하였던 것처럼 「發於理」, 「發於氣」라고 하든지 아니면 「主於理」, 「主於氣」라고 한다면 그 누구도 是非할 바가 없을 것이라고 생각된다. 한 마디로 退溪와 高峰과의 사이에서 일구어 냈던 退溪의 「四端理發而氣隨之와 七情氣發而理乘之」는 栗谷이 말하던 互發病痛만으로 몰아붙일 수 없다는 것을 牛溪는 나름대로 분석하고 判斷하여 놓고 나서 栗谷으로부터 質正의 當否를 받아내고자 한 것임을 알 수 있다. 다시 말해서 退溪의 결론 그 자체만을 가지고 去頭截尾하고 본다면 批判者 自身이 오히려 誤錯에 몰릴 수 있을 것이다. 이제 理與氣合의 形氣를 다른 角度에서 잠시 생각하여 보자. 一身의 形氣를 에워싼 宇宙를 말한다면 크기는 天地萬物이요, 작게는 起居食息인데 모두가 太極陰陽之理인 것이다.

우리는 한 사람의 人物을 評價할 때 「五行이 반듯하다」고 한다. 그렇

18) 蓋渾論而言則七情兼理氣，不待多言而明矣。若以七情對四端而各以分言之，七情之於氣猶四端之於理也。其發各有血脈，其名皆有所指，故，可隨其所主而分屬之耳。雖滉亦非謂七情不干於理，外物偶相湊著而感動也。且四端感物而動，固不異於七情。但四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之耳。(退溪集論四端七情 第二書)

다면 間斷없이 運行하며 消長하고 있는 五行이란 무엇인가? 木金火水土이다. 五行다음에 小宇宙인 人間の 稟性を 五常이라 하나니 仁(木), 義(金) 禮(火), 智(水), 信(土)인 것이다. 五行은 可視物이지만 五常은 觀念的 所産일 뿐이다. 形起를 佛家에서는 五蘊 혹은 色身이라 稱한다. 五蘊이란 色受想行識으로서 色の 단계는 눈으로 볼 수 있으나 受想行識의 生命力은 역시 觀念의 世界가 아닐 수 없다. 色은 결국 地(皮肉筋骨), 水(唾體膿血), 火(煖氣), 風(動轉), 四大肉身을 말하고 「受」라고 하는 것은 眼根, 耳根, 鼻根, 舌根, 身根의 五根과 여기에 따르는 色塵, 聲塵, 香塵, 味塵, 觸塵의 五境과 眼識, 耳識, 鼻識, 舌識, 身識의 五識을 말하면서 五識까지는 前五識이요, 意識은 第六識이요, 我見識은 第七識이요, 心王識은 第八識이라 한다. 하지만 自我의 五蘊身은 모두가 空한 것이라고 하는 否定的 側面에서부터 접어들어 가려고 하는 것이 佛敎의 眞相이다. 空에서 비롯된 色身은 한 평생 煩惱妄想, 憂愁思慮속에서 迷悟를 거듭하다가 色은 卽是空이요, 空은 卽是色이라고 하는데 反해서 儒家의 性理學에서는 「理卽是氣」, 「氣卽是理」라고 한 바 없을 뿐만 아니라 여기에 대해서 그 누구도 當否를 일삼지도 않고 있다. 그러나 性理學에서는 서로 自己主張만이 옳다고 한다. 如何間 그 一物이 사람일 경우 理氣合物인 것은 두 말할 필요가 없거니와 四端七情으로 分開하여 보는 것도 정당하다. 退溪는 四七理氣의 分對가 互發로 나타난다고 했다가 高峰의 反論을 받아들여 相須를 더하여 내려진 그 결론이 栗谷에 와서도 큰 벽에 부딪히게 된 것이다. 하지만 거듭 말하거니와 理上看分開인 경우를 감안한다면 退溪의 學說을 正論으로 받아드린 것이 옳다고 보아야만 할 것이다.

3. 牛溪의 於性於情 主理主氣

牛溪는 第二問書에 와서도 主理主氣의 바탕위에서 性情의 實體를 파악하고자 四七이 人心과 道心으로 더불어 「意味旨意가 같는가, 틀리는가? 그리고 이것(四七人道)이 理氣互發之論과 果然 合致되는가, 되지 않는가에 對한 것을 묻고 싶다고 한 것이다. 만약 理氣互發之說이 天下

의 定理가 아니었다면 朱子는 무엇 때문에 이런 말들을 하였겠느냐고 한 그것이다. 牛溪가 생각하기에는 大禹謨篇의 人心惟危, 道心惟微와 朱子の 或生於形氣之私, 或原於性命之正의 모두가 근거를 두고 한 말이라고 믿어 온 까닭에 牛溪는 自身の 見解를 披瀝할 때마다 寓意以爲라고 하면서 말하기를

人心道心은 그것이 마음에서 發한 것으로써 말한 것일진댄 四七이 性으로부터 發한다고 하는 條目으로 意味가 조금은 같지 않다고 말할 뿐이로다. 人心道心은 人之心에서 發한 것이지만 性情과 더불어 干涉하지 않는다고 말할 것은 아니라고 본다. 來喩에 「情意를 兼하여」라고 말한 것은 바로 나의 意見이지만 약간 見解가 같지 않는 것을 나는 능히 말로 나타내지 못할 뿐이다.¹⁹⁾

고 하면서 이것이 兩者間의 道理築底處요, 大頭腦處인데 여기서 어긋나면 大錯아닌 것이 없을 것이라고 하였다. 그렇다면 第二書에 와서도 理氣互發과 四七人道の 脈絡은 풀려지지 안했을 뿐 아니라 栗谷이 말한 心性情意一路說을 완전히 了解하지 못하고 있음을 말한 것이라고 할 수 있다. 牛溪는 또 高峰의 四七說을 引用하여 말하기를 人心道心이면 or 이처럼 말할 수 있을 것이로대 四端七情 같으면 이처럼 말할 수 없을 까 싶다고 하면서

高峰四七說에 말하기를 人心道心を 論함에 있어서는 혹 이처럼 말할 수 있겠지만 四端七情을 論할 적에는 아마도 이처럼 말할 수 없을 것이다.²⁰⁾

고 한다. 이렇게 말하고 牛溪는 그 歸一點을 찾고자 至誠으로 바란다고 하면서 第二書末尾에 「於性亦有主理主氣之分言, 則於發於情也, 何以無

19) 人心道心, 以其發於心者而言也. 則與四七之發於性之目, 意味差不同云耳. 非謂 人心道心, 只發於心而不與性情干涉也. 來喩兼情意而爲言者, 正是, 鄙見, 差不同者, 而在渾不能說出耳.(牛溪集 卷四, 第二書問)

20) 高峰四七說曰論人心道心, 則或可如此說, 若四端七情則恐不得如此說(同上)

主理主氣之異乎」(성에 있어서 또한 主理主氣의 나뉘미 있다면 情에서 發한다고 하는 것에 대해서도 어찌 主理主氣가 없다고 하겠는가)아 할 정도로 主理主氣는 第二書에서도 如前히 말하지 않을 수 없었기에 退溪의 互發說은 勿論이요, 四七人道에 對한 의심은 더욱 깊어졌다고 보는 것이다. 栗谷은 心是氣속에 心中之理의 性이요, 已發 情의 段階에서 直遂中節의 善과 橫發不中節의 惡을 第三의 答書에서 心性情圖로써 提示하여 주었다. 善惡 어느쪽에나 다 喜怒哀懼愛惡欲七情을 下書하고 나서 善情에는 仁之端, 義之端, 禮之端, 智之端을 말하였고, 惡情 밑에는 亦是 같은 七情을 下書하고 나서 原於仁而反害仁, 原於義而反害義, 原於禮而反害禮, 原於智而反害智라고 하였다. 栗谷은 말하기를 此情之發에 不爲 形氣所掩이나 形氣所掩이나에 따라서 本性이 直遂中節할 수도 있고 橫發不中節할 수도 있다고 말한다. 牛溪는 栗谷의 心性情圖下註에 있는 「善惡之情, 無非感物而動, 特所感有正有邪, 其動有中. 有過不及, 斯有善惡分耳」(선악의 情은 外物에 感하여 움직이지 않음이 없겠으나 다만 느낀 바에 正道 있고, 邪도 있으며 감동에 中도 있고 過不及도 있어서 이윅고 善惡의 나뉘미 있을 뿐이다)니 이것이 다름아닌 主理主氣가 아니냐고 보았을 것이다. 孟子所謂 飲食男女의 일은 形氣에 揜蔽(엄폐)되어 나타나므로 主氣라 할 수 있고, 人處艱難顯其節과 같은 道義之心을 發揮하는 것은 主理라고 할 수 있다.

그러나 비록 四端之心에서 시작한 意志의 決行이라 하더라도 經緯에 맞지 않아 惡果를 招來하는 경우 또한 非一非再하기 마련이다. 설사 음식남녀의 行爲가 主氣라고 하더라도 俯仰天地無愧我心의 正當한 所行일 경우에는 결코 反害仁義禮智라 할 수 없고, 直遂仁義禮智일 뿐이다. 따라서 善惡의 價値判斷은 結果論이 莫大한 比重을 차지하고 있음을 알 수 있다. 卑近한 例로 山속 시냇물을 암소가 마셔 우유가 되고 뱀이 마셔 독이 된다는 말이 있듯이 橫發人心과 直遂道心の 論理上의 문제일 뿐 다 같은 人之心의 所發일 뿐이다. 牛溪가 앞에서 性情을 말하면서 「於性」, 「於情」을 말한 것은 退溪로부터 시작된 것으로서 다음에서 또 볼 수 있다. 그래서 그는 말하되

性を論한다면 理가 氣 가운데에 있는 것이다. 子思와 孟子는 오히려 本然之性を 가리켜 表出하였고, 程子和 張子は 오히려 氣質之性を 가리켜 論하였다. 情을 論한다면 性이 氣質에 있는 것이니 홀로 各各 發한 바에 나아가서 四端七情의 所從來(좃아 오는 바)를 나눈 것이 옳지 않겠는가? 理氣를 兼하여 善惡이 있다고 하는 것은 다만 情만이 그러한 것이 아니라 性도 또한 그러한 것이다. 그러니 어찌 이것으로써 나눌 수 없다는 徵驗을 생각할 수 있겠는가?²¹⁾

라고 한 것이 그것이다. 退溪가 「兼理氣有善惡은 非但情爾요, 性亦然矣」라고 한 것은 性이라고 해서 本然之性만 있는 것도 아니고. 氣質之性도 있기 때문에 在物渾淪看이면 氣質之性包本然之性이지만 在理分開看이면 未發本性和 已發才氣는 얼마든지 구별이 가능하다고 보고 한 말일 것이다.

그런데 牛溪의 主理主氣說은 第四書問속에서 栗谷과 重大한 吻合을 導出해 내면서 退溪의 互發說을 栗谷 생각대로 이끌고 가지 말라는 뜻으로 牛溪는 「非元爲互發而各用事」라고 하였으니

사람이 진리를 살핀다고 하는 것은 그 已發之後로 말미암아 善惡이 나뉘인 바 것으로 命名하여 가로되 이와 같은 本性이 發하여 善하지 않음이 없는 것이로되 이와 같은 氣가 가지런하지 못하여 惡으로 流落한 것이로다. 이로써 玩蹟하여 본다면 才動之際에 문득 主理主氣가 같지 않음이라. 元來부터 互發하여 各各用事함은 아니다. 사람이 理를 보고, 氣를 보매 있어서 各各 重히 여긴 바 것으로써 말한 것이라.²²⁾

고 한 것이 그것이다. 이렇게 求해 나간다면 吾兄(栗谷)의 誨諭(가르쳐

21) 論性而理在氣中, 思孟猶指出本然之性, 程張猶指論氣質之性. 論情而性在氣質, 獨不可各就所發而分四端七情之所從來乎. 兼理氣有善惡, 非但情爾, 性亦然矣. 然安得以是爲不可分之驗耶.(退溪集論四端七情第二書)

22) 人之察理者, 由夫已發之後, 善惡之所由分者, 而名之曰如此性之發, 而無不善也. 如此氣之不齊而流於惡也. 以此玩之則只於纔動之際, 而便有主理主氣之不同, 非元爲互發而各用事也. 人之見理見氣, 各以其重而爲言也.(牛溪集卷四. p.18~p.19)

춤)와도 違背되지 않을 것이라고 하면서 또 다시 朱子の 或性或原과 陳北溪의 從理從氣를 舉論하고 이 모두가 「正如退溪互發之說何耶」(바로 退溪의 호발설과 같은 것을 어찌하랴)야 한다. 비록 退溪가 互發이라 했는가 하면 相須相待라고 말하였다손치더라도 결코 各用各發이 아니라 理解코자 한 사람이 牛溪이다. 우리가 생각하기에는 道心直遂中節은 主理요, 人心橫發不中節은 主氣라고 생각하기 쉬우나 牛溪는 그렇지 않음을 이렇게 일깨워 주고 있다.

人心도 道心도 또한 情이거늘 뭇 때문에 道心을 理發이라 하고, 人心을 氣發이라고 하겠는가? 사람의 形氣가 있음에 크게는 身心이요, 작게는 百骸라고 할 수 있는데 物則이 있지 아니함이 없는 것이다. 聲色臭味之欲도 天理의 마지 않는 것으로부터 發한 것이다. 이제 그 지나침을 경계해 주고 그 情을 節用하라고 말해준 것도 教훈이 될 수 있는데 어찌 耳目口鼻之欲으로만 氣에다 몰아 부치고 그것을 人心이라고 말할 수 있겠는가²³⁾

라고 한 것은 栗谷이 말하듯 人心道心終始를 否定하고자 함이요, 主理主氣는 互發도 아니오 各發도 아닌 同時發同所發을 提唱코자 함이었다. 牛溪로서는 처음부터 退溪의 互發說을 바르게 터득했기 때문에 第四書問에서 退溪元論을 栗谷에게 보낼 정도로 退溪互發說을 冷待하지 않으려 한다. 그래서 牛溪는 栗谷에게 보내면서 退溪元論을 提示하였으니

滉은 이르나니 天地人物上에 나아가서 본다면 역시 理가 氣밖에 있는 것이 아니로대 오히려 分別하여 말할 수 있을 것이니 그런즉 性에 있어서나 情에 있어서도 비록 말하되 理는 氣가운데 있고, 性은 氣質가운데 있으나 어찌 分別하여 할 수 없단 말인가²⁴⁾

23) 人心道心, 亦情也, 奈何以道心爲理發, 而人心爲氣發乎. 人之有是形氣, 大而身心, 小而百骸, 無非有物則者矣. 聲色臭味之欲, 亦發於天理之不可已者矣. 今言戒其過而節其情, 亦可以爲訓矣, 奈何獨以耳目口鼻之欲, 屬之氣而, 爲之人心耶.(牛溪集 卷四, 第四書)

24) 滉謂就天地人物上看, 亦非理在氣外, 猶可以分別言之, 則於性於情, 雖曰理在氣中, 性在氣質, 豈不可分別言之.(牛溪集, 卷四, 第四書, 退溪元論)

이것이 退溪元論 緒頭이다.

牛溪는 第四書別紙에서 또 하나의 創見을 말하고 있다. 앞에서 食色의 人慾도 天理에서 産出된 것을 말한 것과 같은 論調로써 사람이 나서 形氣를 稟受한 것으로부터 말하자면 各人各者에 稟賦된 本性이 있기 때 문이다. 이러한 點은 性卽氣, 氣卽性和 惡亦不可不謂之性을 말한 明道說을 벗어나지 않고 있음을 알 수 있다. 그러다가 牛溪는 第五書에 와서 本格的으로 主理主氣立論을 披瀝하게 된다. 牛溪는 第五書에서 말하 기를

예로부터 議論에 어찌하여 仁義를 理發에 돌리고, 知覺運動食色과 形氣를 氣에다 돌렸던 것인가. 사람의 五臟百骸는 이 理가 있지 아니함이 없어 이 形氣를 갖췄음이라. 이제 物則의 바탕위에서 性情의 發은 理를 주로 하여 善惡의 幾微를 말한 것이 可할 것이다. 何必이면 人心道心を 從理從氣하여 發한다고 말할 수 있겠느냐?²⁵⁾

고 한 것이 그것이다. 牛溪가 생각했던 主理는 如何한 形氣와도 游離하여 말한 것이 아니었기 때문에 栗谷이 말한 「人心道心の 雖有主理主氣之異, 其源皆理而發之者, 皆氣也」를 自身の 問書속에 다시 引用하고 있다. 모두가 「源於理」요, 모두가 「主於氣」라는 栗谷의 趣旨는 牛溪의 主理主氣와 그렇게 等距離가 있다고 할 수 있다. 牛溪의 主理主氣는 第六書에 와서도 大主題가 되고 있다. 牛溪가 豈眞如來喩所謂, 理氣各在一處, 互相發用耶(그 어찌 來喩에서 말한 바처럼 理氣가 各各 한 곳에 있어 互相發用이라고 할 수 있겠는가)아 하고 只是混在一物, 而主理主氣, 內出外感, 先有兩箇意思也.(다만 이것이 一物에 混在하여 主理主氣요, 內出外感이라서 先天的으로 兩箇意思가 있는 것이다)라 한다. 여기서 牛溪의 「混在一物」은 人心道心이 다함께 人之心이라는 뜻이요, 相對終

25) 從古議論何以仁義, 皆歸之理發, 而知覺運動食色形氣, 皆歸之氣乎. 人之五臟百骸, 無非有是理而具是形矣. 今於物則之地, 性情之發, 主理而言其善惡之幾, 可矣. 何必曰人心道心, 從理從氣而發乎.(牛溪集, 卷四, 第五書)

始로 생각할 수 없음을 指目한 말이라고 보아진다. 따라서 牛溪의 主理主氣야말로 相對各發이 아니요, 一物內的 發顯關係로 보는 것이 論者의 主見이다.

4. 退溪의 四端非無氣, 七情非無理

退溪의 四七論은 理之發과 氣之發에 대해서 그가 生存時에 高峰으로부터 甚한 공격을 받았는가 하면 歿後에도 栗谷으로부터 「七情氣發而理乘之는 可하나 「四端理發而氣隨之」는 不可하다고 痛駁을 받을 정도였다. 하지만 大哲人 退溪가 前後를 모를 까닭이 없었다. 이제 高峰의 말부터 들어 보면 「非七情之外復有四端也. 今若以謂四端發於理而無不善, 七情發於氣而有善惡則是理與氣判而爲兩物也, 是七情不出於性而四端不乘於氣也²⁶⁾(七情밖에 다시 四端은 없는 것이다. 지금 만약 四端이 理에서 發하여 無不善이라 하고, 七情은 氣에서 發하여 善惡이 있다고 한다면 이것은 理와 氣 <四端的인 理氣와 七情的인 理氣>가 關連히 兩物이 되어 이렇게 되면 七情은 性으로부터 나오지 아니하고 四端은 氣에 탄 것이 못될 것이다)라고 한 것이다. 高峰의 學問體系에 依하면 흠잡을 데가 없는 論理이다. 四七이 다같은 情이요, 形氣속에 떨어진 生命이거늘 그리고 一心 안에 統攝된 것인데 어찌 그렇게 分開하여 말할 수 있겠느냐고 한 것이다. 즉 四端을 담는 理氣 따로, 情을 담는 理氣 따로가 語不成說이라고 한 것이다.

高峰이 退溪에게 보낸 質問은 또 하나가 있다. 所謂四端是理之發者, 專指理言, 所謂七情是氣之發者, 以理與氣雜而言之也. 而是理之發云者, 固不可易, 是氣之發云者, 非專指氣也.²⁷⁾(이른바 四端이 理의 發이라고 한 것은 오로지 理를 가리켜 말함이요, 이른바 七情이 氣의 發이라고 한 것은 理와 氣를 섞어서 그것을 말함이다. 이것이 理의 發이라고 한 것은 진실로 바꿀 수 없지만, 이것이 氣의 發이라고 한 것은 오로지 氣만을 가리킨 것이 아니다)라고 하면서 「非專指氣」에 문제의 핵심을 잡

26) 高峰全集, 理氣往復書上篇卷一, 高峰上退溪四端七情說.

27) 高峰答退溪論四端七情論.

고 있다. 이 말 또한 맞는 말이다. 心合理氣요, 性者理氣之合이라면 情도 또한 純氣로만 이룩된 것이 아니라는 것을 내세운 것은 당연하다고 본다. 하지만 退溪의 性理學은 實在論的 程朱學의 바탕위에서 朱子가 말한 「在理上看」과 「在物上看」을 通看한 뜻으로 他人이 생각하듯 文字上의 表現만 가지고 把握할 것이 아니다. 退溪는 겸허한 자세로 27歲年下인 高峰의 말을 잘 受容하여 「四端理發而氣隨之」와 「七情氣發而理乘之」를 創出해 냈으므로 그가 말한 主理而言과 主氣而言부터 들어 보자.

대저 理가 發하여 氣가 그것을 따름이 있다고 하는 것은 곧 理를 주로 하여 말할 수 있을 뿐이니 理가 氣로부터 벗어난 것이 아니니 四端이 이것이다. 氣가 發하여 理가 그것을 탐이 있다고 하는 것은 氣를 주로 하여 말할 수 있을 뿐이니 氣가 理로부터 벗어남을 말한 것이 아니라서 七情이 이것이다.²⁸⁾

고 한다. 設使 退溪가 四端理發이라 하고, 七情氣發이라 했더라도 그 「理發」은 어디까지나 主於理而發이란 것과 主於氣而發인 것이요, 다른 一面의 氣와 理를 度外視한 것이 아님을 알 수 있다. 退溪가 高峰에게 답한 第二書에서 非四端七情分理氣 題下에 四則理發而氣隨之하고 七則氣發而理乘之耳라고 하는 結論을 내리면서 그는 「四端感物而動」과 「非謂七情不干於理」를 말함으로써 二者互有發用이면서도 而其發又相須也라고 한 것이었다. 그 相須와 直結되는 말이 「氣隨之」요, 「理乘之」인 것이다. 앞에서 退溪가 四端도 感物而動이라 한 것은 四端亦是形氣의 觸發을 뜻한 것이라면 여기서 過不及은 생기기 마련이다. 그래서 朱子도 四者時時動 特有正不正耳요 惻隱羞惡, 也有中節不中節²⁹⁾을 말하였고 高峰도 四端之發亦有不中節者³⁰⁾라 한 바 있다. 高峰은 退溪와의 往復

28) 大抵有理發而氣隨之者, 則可主理而言耳. 非謂理外於氣, 四端是也. 有氣發而理乘之者, 則可主氣而言耳, 非謂氣外於理, 七情是也.(張立文, 退溪書節要, 第二書改本, 退溪集, 卷十六)

29) 朱子語類 卷五三.

30) 高峰答退溪論四端七情.

書以前부터 鄭之雲에게 보낸 高峰答秋巒書에서 이미 高峰 自身の 確固한 四七觀을 力說한 바 있다. 여기서 그는 蓋七情中善者, 乃理之發, 而與四端同實而異名者也(대개 七情 中 善한 것은 곧 理의 發이다. 하지만 <그 善한 것은> 四端과 더불어 實相은 같고 名稱만 다른 것이다)라 했으며 今以爲發於理而無不善, 發於氣而有善惡, 則是理中但有善, 氣中有善惡, 而七情爲性外之物, 而性外有善矣.(지금 생각하건대 理로부터 發하여 不善이 없고, 氣로부터 發하여 善惡이 있다고 한다면 이 理가운데 다만 善이 있고, 氣가운데는 善惡이 있다고 할 것이니 七情은 性밖의 사물이 될 것이요, 性밖에서 또 다른 善이 있게 될 것이다)고 했으며 七情은 善惡未定이라 했지만 七情도 본래는 善이요, 七情이 비록 對境을 따라 나타난다고 하지만 形氣外感으로만 보겠는가? 四端도 七情처럼 形氣의 所感이다³¹⁾고 한 바 있다.

高峰이 主張한 바 四情은 이미 七情속에 內包된 人情임을 말해주고 있다. 따라서 이 仁義禮智 四端의 根本도 人之一心이요, 喜怒哀懼愛惡欲의 發源 亦是 人之一心이라면 굳이 分對할 까닭이 무엇이겠느냐고 한 反問이었다. 그것을 어찌 退溪가 沒理解했으리오만 어디까지나 在理上看(義理上, 觀念上, 論理上)하여 區別짓자면 그렇게 말할 수 밖에 없다는 것이다. 그러니까 無形, 無營, 無聲, 無爲의 一心에 四端과 七情을 별개로 말한다면 마치 두 사람의 人物을 앞에 세워 두고 甲은 四端만 있다고 말하고, 乙은 七情을 가지고 있다고 말한 것과 무엇이 다르겠느냐고 할 수도 있다. 일찌기 陸象山이 「方寸사이에 萬物이 森然하니 마음에 가득하여 發함에 宇宙에 充塞하노니 이 理致 아닌 것이 없도다. 孟子는 四端위에 나아가 사람을 지시했으니 그 어찌 人心側面에서 그 四端만이 있을 뿐이겠는가」³²⁾라고 한 것처럼 말한 사람이 다르다고 해서 心是氣가 變質될 수 없는 것이다. 이리하여 退溪는 高峰의 七, 四의 「同實異名」을 잘 받아드렸기 때문에 「四端非無氣而但云理之發, 七情非

31) 裴宗鎬, 韓國儒學의 哲學的 展開 p.254 참조. 高峰集, 高峰答秋巒書.

32) 陸象山, 語錄, 先生言萬物森然於方寸之間, 滿心而發, 充塞宇宙, 無非此理. 孟子 四端上指示人, 豈是人心只有這四端而已.

無理而但云氣之發」을 말하고자 하여 이렇게 말한다.

溟은 이르되 天地之性인 즉 오로지 理를 가리킨 것이다. 이 階際를 알지 못할 적에 다만 理만 있고, 다시 氣는 없다고 하겠는가? 天下에 아직 氣없는 理는 없는 것인 즉 다만 理만 있는 것은 아니다. 그러나 오히려 가히 써 오로지 거기에서 理를 指摘한 것이다. 그런즉 氣質之性은 비록 理와 氣가 섞여 있지만 어찌 氣를 가리켜서 말한다고 不可하겠는가? 한편인 즉 理가 主되기 때문에 理에 나아가서 말하고, 한편인 즉 氣가 主되기 때문에 氣에 나아가서 말할 뿐이다. 四端은 氣가 없는 것이 아니지만 다만 理의 發이라 말한 것이요, 七情은 理가 없는 것이 아니지만 다만 氣의 發이라고 말한 것이니 그 뜻은 또한 이와 같은 것이다.³³⁾

가 그것이다. 이것은 退溪의 曲盡한 四七理氣의 眞髓를 밝힌 것이라고 할 수 있는 말이다. 이를테면 天地日月盈昃에서 平常時 晨昏을 指稱할 때 그 晝夜의 「於中」이라고 해서 「밤을 지난 새벽은 東이 텃다」할 때 새벽을 「從夜至晝」라 하지 않고, 「白晝」라 말할 것이요, 「깊어지지 못한 밤이라」하지 않고 그저 「한밤」이라고 한 것과 같은 格이라고 할 수 있다. 退溪는 또 高峰과의 第一書에서 理氣와 四七을 論하면서 「中同有異」와 「異中有同」을 가지고 말한 적이 있다. 우선 同異의 개념부터 살피지 않고는 退溪의 眞意를 體得할 수 없다. 그런데 同異 역시 朱子로부터 시작된 것을 알 수 있다. 朱子는 말하되 「論萬物之一原則理同氣異, 觀萬物之異體則氣猶相近而理絕不同³⁴⁾」(만물의 一原을 논한다면 理는 같고, 氣는 다르다. 만물의 異體를 靜觀하여 보면 氣는 오히려 서로

33) 溟謂天地之性, 固專指, 不知此際, 只有理還無氣乎. 天下未有無氣之理, 則非只有理, 然猶可以專指理言. 則氣質之性雖雜理氣, 寧不可指氣而言之乎. 一則理爲主, 故, 就理言, 一則氣爲主, 故, 就氣言耳. 四端, 非無氣而但云理之發, 七情, 非無理而但云氣之發, 其義亦猶是也.(退溪集論四端七情第二書)

34) 拙著, 韓國儒學의 哲學思想, p.336에 인용된 이 말은 朱子文集 卷59에 있는 若論本原則有理然後有氣, 故, 理不可以偏全, 若論稟賦則有是氣而後理隨以具. 故有是氣則有是理, 無是氣則無是理와 같은 論辯이라 할 수 있다.

가까우나 理는 절대로 같지 않다)이라고 하는데서 서로 가까우나 理는 절대로 같지 않다)이라고 하는 데서 同卽理요, 異卽氣인 것을 알 수 있다. 朱子の 말은 本原으로 생각하여 보면 天地속에 遍滿한 理는 超時空的이어서 언제 어디서나 같은 것이나, 既往 墮在한 理卽性은 결코 다를 수밖에 없다는 것이다. 왜냐하면 같은 理일지라도 理를 담고 있는 形氣에 따라 理卽性은 같아질 수만 없기 때문이다.

性理學에서 어느덧 「同」과 「異」는 理氣를 가리키게 되어 南塘 韓元震은 <朱子書同異考>를 撰하게 될 만큼 同理異氣는 보편화되고 만 것이다. 同異를 좀더 敷衍하여 劉明鍾은 「朱子와 李退溪」의 논문에서 「朱子文集」과 「朱子語類」拔萃라 하여 다음과 같이 採錄한 바 있으니 ① 形而上↔形而下 ② 分開↔渾淪 ③ 離看↔合看 ④ 異↔同 ⑤ 不相雜↔不相離 ⑥ 雖看(直看說)↔橫看(橫看說) ⑦ 就理上看(順看)↔就氣上看(稟賦看) ⑧ 就本原看↔就流行看(稟賦看) ⑨ 在理上看↔在物上看 ⑩ 一原觀↔異體觀 ⑪ 以理言(主理)↔以氣言(主氣) ⑫ 從理上說氣↔從氣上說理가 相反概念이지만 항상 統看해야 옳을 것이라는 것이다.³⁵⁾ 朱子の 「統看」은 退溪에 와서 「通看」이라 한 바 있다. 이제 退溪가 말한 同異의 말을 직접 들어 보면

공자가 말한 서로 가깝고도 서로 멀다고 하는 本性和, 맹자가 말한 耳目口鼻의 稟性이라고 하는 이것들은 모두 理氣가 서로 이뤄진 데서 치우쳐 가리키되 홀로 氣를 말한 것이다. 이 四라고 하는 것은 그 어찌 同가운데에 나아가서 그 異가 있음을 아는 것이 아니겠는가? 子思가 中和를 論하면서 喜怒哀懼愛惡欲을 말하면서도 또한 四端을 말하지 아니했으니 이것인 즉 理氣가 서로 기다린 가운데에 나아가서 渾淪으로 그것을 말한 것이다. 이 두 가지가 어찌 異中에 나아가서 그 同이 있음을 보는 것이 아니겠느냐?³⁶⁾

35) 劉明鍾, 退溪와 栗谷의 哲學. p.30. 1987. 東亞大出版部.

36) 孔子言相近相遠之性, 孟子言耳目口鼻之性, 此皆就理氣相成之中, 兼指而主言氣也. 斯四者, 豈非就同中而知其有異乎. 子思之論中和, 言喜怒哀樂而不及於四端. 程子之論好學, 言喜怒哀懼愛惡欲而亦不言四端, 是則就理氣相須之中而渾淪言之

고 한 것이다. 여기서 退溪는 孔子의 「性相近」의 性은 氣稟의 性이기에 孟子의 耳目口鼻의 稟性和 同一視했을 뿐만 아니라 理氣合物속에서 벗어난 것이므로 「理」는 省略되고 氣만 말하게 되었다는 것이다. 이러한 氣稟은 사실상 外形的으로 드러났다고 하더라도 同中有異 즉 天理속에 있는 形氣가 아니겠느냐고 한 것이다. 그리고 伊川이 喜怒哀懼愛惡欲을 나름대로 글자 하나를 바꿔 顏子所好何學論에서 喜怒哀樂愛惡欲만 말하고 四端은 말하지 않는 것은 在物渾淪上에서 한 말이므로 「異中有同」 즉 形氣속에 있는 理를 분명히 洞察할 수 있어야 한다는 말이다. 그러므로 紙面上에 表記된 文字가 그 全部일 수 없다고 하는 것을 여기서 보여주고 있는 것이다. 한마디로 高峰의 四七論에 힘입어 體認했던 退溪의 四七說은 보다 더 高次元을 안고 있음을 알 수 있다.

이렇듯 退溪의 「四端非無氣」와 「七情非無理」는 人性論에 透徹했던 高峰의 四七理氣觀에 근거하여 온 것이 사실이다. 뿐만 아니라 栗谷의 四七包四端과 氣質之性包本然之性까지도 高峰으로부터 그 始源을 찾아야 한다고 말해서 조금도 지나칠 것이 없다. 高峰은 退溪에게 四七理氣로 써 물었고 牛溪가 栗谷에게 人道理氣 문제까지 그 質正을 구한 것은 사실이지만 그 어떠한 答을 求해 내고자 한 것이 아니라는 것은 前述한 바와 같다.

5. 牛溪의 才發主理主氣一途一發說

牛溪는 第六書에 와서도 栗谷의 말에 承服할 수 없다고 하면서 聖賢이 앞서 한 말들을 참작하여 보면 모두가 兩邊說을 樹立하였으며 高誨(栗谷의 高明한 가르침)와 같지 않기 때문에 「不敢從」이라고 말한다. 그 不敢從을 말하게 된 動機는 栗谷이 말한 「性情之間, 有氣發理乘一途而已, 此外非有他事也」(性情 사이에 氣가 發하면 理가 타는 하나의 길이 있을 뿐이다. 이 밖에 다른 길이 있음이 아니다)에 있었다. 栗谷도

也. 斯二者, 豈非就異中而見其有同乎.(退溪集論四端七情 第二書)

짐짓 人馬說을 肯定하면서도 氣發理乘一邊의 말만 한다면 牛溪로서는 疑訝心이 차츰 더해지는 듯했다. 牛溪는 또 自身の 才發說을 알리기 전에 栗谷의 말에 감탄할 정도라는 것을 말한 바 있다. 栗谷의 答書에 있는 말을 牛溪가 다시 그대로 引用하였으니

道心を發한 것은 氣이지만 性命이 아니면 道心은 發하지 못한 것이요, 人心을 根源한 것은 性이지만 形氣가 아니면 人心은 發하지 못한다. 道心을 性命에 根源하다고 말하고, 人心을 形氣에서 生한다고 한다면 어찌 順調롭지 않겠는가?³⁷⁾

가 그것이다. 牛溪는 栗谷의 이 말과 自身の 才發說에 合一點이 있다고 보아 「渾見此一段與之意合，而歎其下語之精當也」라고까지 말한다. 앞에서 栗谷이 「道心은 原於性命」하고, 「人心은 生於形氣」라고 하면 좋겠다고 했으니 이것이 다름아닌 朱子의 或生或原이요, 陳北溪의 從理而發者요, 從氣而發者이며 自身の 主理主氣라고 理解되었기 때문이었을 것이다. 하지만 栗谷은 끝내 退溪의 互發說을 各發等差로 받아들였기에 一大 錯誤라고 생각하였지만 牛溪 생각으로는 各發로 생각지 않았으므로 第六書에 와서도 互發說을 擁護하면서 오히려 栗谷의 氣發理乘無他途를 不可하다고 말한다. 그리하여 牛溪哲學의 總結論이라고 할 수 있는 하나의 結論을 내리게 된다.

渾인 즉 期必코 말하자면 그 未發에는 비록 理氣各用의 苗脈이 없겠으나 發할 즈음에 意慾의 動으로 마땅히 主理主氣가 있다고 말할 수 있다. 各出은 아니오 一途에 나아가서 그 重한 것을 取하여 말한 것이다. 이것인 즉 退溪 互發의 뜻이요, 吾兄의 馬隨人意와 人信馬足의 說이다. 이것은 곧 性命이 아니면 道心은 不發이요, 形氣가 아니면 人心은 不發이라고 한 말이다.³⁸⁾

37) 發道心者，氣也，而非性命，則道心不發，原人心者，性也，而非形氣則人心不發。以道心原於性命，以人心生於形氣，豈不順乎。(牛溪集，第六書答)

38) 渾則必曰氣未發也，雖無理氣各用之苗脈，纔發之際，意欲之動，當有主理主氣之

이것은 牛溪의 性理學을 代辯한 것이라고 할 정도로 確固不動한 信念에 찬 大綱領이었다. 牛溪로서는 이 말속에서도 自身の 생각과 退栗의 合一點을 찾고자 그 얼마나 勞心焦思했던가를 짐작할 수 있다. 대체로 退高四七理氣論辯을 보면 改竄한 臺文이 여러 곳이요, 甚至於改本도 있어왔다. 하지만 牛栗理氣往復書에서는 始終一貫 팽팽히 맞서오다가 間或 이런 點은 맞고, 저런 點은 이해할 수 없다고 하면서 그 어느쪽도 서로가 承服하려는 幾微가 보이지 않았다. 위와 같은 牛溪의 第六書問書가 있었음에도 不拘하고 栗谷은 이렇게 말한다.

지금 兄이 말하기를 그 未發에서는 理와 氣가 各各 쓰이지 않는 것이라 했으니 이것인 즉 나의 見解와 合一되는 것이다. 다만 性情 사이에 원래 理氣兩物이 있어 各各 스스로 出來한 것이라고 한다면 이것은 言語의 실수일 뿐만 아니라 實際로 所見의 差誤인 것이다. 또 말하기를 一途에 나아가 그 重함을 取하여 말한 것이라고 했으니 이것인 즉 나의 見地에 合一한 것이로다.³⁹⁾

여기서 세 가지 중 두 가지는 맞고 한 가지는 맞지 않다고 했지만 그 한 가지도 實은 栗谷이 잘못 파악한 것이 아닌가 싶다. 왜냐하면 平素에 牛溪가 退溪의 互發마저도 各發이 아니라고 잘 말해 왔으며, 自身の 才發之際 主理主氣를 各自出來라고 생각해 본 적이 없었을 뿐만 아니라 그렇게 말하지도 않았기 때문이다. 따라서 退溪 性理說을 그래도 第一올바르게 理解한 사람은 牛溪라고 본다. 牛溪가 當初에 栗谷에게 問書를 보낼 적에 그저 純全히 얻어듣기 위해서가 아니고 첫째 退高學說의

可言也。非各出也。就一途而取其重而言也。此則退溪互發之意也，卽吾兄馬隨人意，人信馬足之說也。卽非性命則道心不發。非形氣則人心不發之言也。(牛溪集，第六書)이 文段은 不肖者의 學位請求論文 成牛溪의 性理思想에도 言及하였고, 拙稿 栗谷과 牛溪의 性理學論辯에서도 引用한 바 있다.

- 39) 今兄曰其未發也，雖無理氣各用之苗脈，此則合於鄙見矣。但謂性情之間，元有理氣兩物，各自出來，則此非但言語之失，實是所見差誤也。又曰就一途而取其重而言，此則又合於鄙見(牛溪集，第六書答)

當否를 더욱 다져 보자는 것이고, 둘째 남달리 穎特한 栗谷인 것을 알고 또 다른 學說이 태어나기를 은근히 기대한 面도 있었을 것이다. 비록 前者(退高學說의 當否)는 所望한 대로 못되었지만 後者(新學說)의 企待는 제대로 成遂한 셈이다. 앞에서 栗谷은 「道心原於性命」이라 하고, 「人心生於形氣」라 한 바 있다. 여기서 性命이란 在天曰命이요, 在人曰性이기에 性命은 곧 理라고 한다면 「原於性命」은 곧 「於原理」라 할 수 있다. 栗谷은 徹頭徹尾 「理發」만큼은 否定하였기 때문에 「道心原於性命而發者氣也, 則謂之理發不可也」라고 한다. 다시 말해서 「原於理」와 「理之發」과는 엄연히 구별짓고자 한 底意를 짐작할 수 있다. 이어서 栗谷은 重大한 「本然之氣」라는 말을 하기 시작한다. 이 本然之氣가 牛溪의 主理主氣와 어떤 一脈이 貫通하고 있음을 이해코자 우선 栗谷이 한 말부터 듣지 않을 수 없다.

人心道心은 다함께 氣發이다. 氣가 本然之理에 順함이 있는 것인 즉 氣亦是本然之氣이다. 그러므로 理가 本然之氣를 타고서 道心이 되는 것이요, 氣가 本然之理에 變함이 있는 것인즉 또 本然之氣에서 變해진 것이다. 그러므로 理 또한 變해진 바 氣를 타고서 人心이 되어 或 過하기도 하고 或 不及하기도 한 것이다.⁴⁰⁾

여기서 本然之氣를 설명할 때에 「心是氣」가 진리에 順應한 것이라고 말하고 있으니 쉽게 말해서 사물에 접하여 바른 마음가짐을 취하고, 或 그것을 相對方에게 意思表示를 할 때 그것이 곧 本然之氣라는 말로 풀이된다. 또한 心是氣가 邪道에 근거하여 마음가짐을 取했거나 그것을 言表로써 아니면 文字로 記錄했다면 이 또한 變質된 本然之氣라는 말이다. 그렇다면 이 栗谷의 心是氣요 退溪의 心合理氣인 心氣(마음씨)가 天理속에서 流行되고 있는 것이라면 本然之氣 속에는 主理와 主氣가 合一止揚된 경지라고 볼 수 있다. 主理主氣는 어디까지나 渾在一物(心是

40) 人心道心俱是氣發, 而氣有順乎本然之理者, 則氣亦是本然之氣也. 故, 理乘其本然之氣而爲道心焉. 氣有變乎本然之理者, 則亦變乎本然之氣也. 故理亦乘其所變之氣而爲人心, 而或過或不及焉.(牛溪集 第六書答)

氣 혹은 心合理論) 속에서 就一途一發이기 때문이다. 앞에서 栗谷이 「人心道心俱是氣」이라고 한 것은 아주 정당한 말이다. 왜냐하면 우리가 人之心속에 포섭된 개념이기 때문이다. 앞에서 栗谷이 人心을 가리켜 或過或不及이라고 하였듯이 決코 그 두 가지는 固定不變이 아니다. 直遂中節의 人心도 얼마든지 있는가 하면 게다가 道心 또한 或過或不及의 잘못도 無視해서는 안된다. 「四端不中節」의 말은 朱子와 高峰 그리고 尤庵에게서도 얼마든지 볼 수 있는 것이다.

- ① 惻隱羞惡, 也有中節不中節(朱子語類卷 五三)
- ② 四者, 時時動, 特有正不正耳(同上)
- ③ 四端之發, 亦有不中節者, 固不可皆謂之善也(高峰答退溪論四端七情書)
- ④ 今又以爲四端之發亦有不正節者⁴¹⁾(同上)
- ⑤ 其實四端之不中節者, 亦可謂之氣之發. 七情之中節者, 亦可謂理之發. 不可執一而論也.⁴²⁾(宋子大全卷 百參參. 雜著 p.18)

여기서 惻隱之心은 仁의 端緒로서 道心이 分明하지만 卑近한 例를 들어 隣近에 不遇한 사람이 있다고 해서 社會的인 公益은 돌보지 아니하고 不義로 救恤의 濫情을 施惠하였다면 結果的으로는 自他가 돌이킬 수 없는 陷井에 沒入할 수 있게 된다. 이것이 소위 變乎本然之氣요, 道心不中節이다. 따라서 主理라고 다 좋은 것도 아니요, 主氣라고 모두 그런 것이 아님을 깨닫게 될 때 道德價値의 尺度와 그 比重을 짐작할 수 있는 것이다. 如何間 牛溪의 主理主氣는 各發이거나 互相發이 아니며 就一途一發이다. 이것은 저 멀리 宋代初葉 周子の 誠幾圖에까지 發源을 찾을 수 있었다. 이제 牛溪의 主理主氣는 「才發之際 沿流段階」이므로 未發渾一體라는 사실이 중요하다. 牛溪는 第四書 別紙에서 心體未發에 관해서 말하기를

41) 裴宗鎬, 韓國儒學의 哲學的展開, p.267. 1985. 延世大學校出版部.

42) 拙著, 韓國儒學의 哲學思想, p.252.

氣質과 함께 말한 것)도 마땅히 善惡의 一定한 것이 있을 것이다. 아직 未發之中이라고 말하지는 못할 것이다. 내가 이른바 未發之體라고 하는 것은 氣稟의 一定함을 가리켜서 말한 것이다. 다만 情만이 그런 것이 아니라 性도 또한 그러한 것이다.⁴³⁾

고 한다. 牛溪가 未發之性을 形氣에 內在된 生命이라 생각하고 「并氣質言」이라고 하는 것은 氣質之性包本然之性을 認定하고 드는 것이라고 할 수 있다. 天地之性(本然之性, 義理之性)과 氣質之性은 別個의 것이 아니라 고 하는 것은 朱子를 筆頭로 하여 退高牛栗에게 해당한 通說이었다 고 할 수 있다. 退溪는 또 高峰에게 보낸 第三書에서 朱子의 말을 引用하면서 말하기를

朱子가 말하되 天地之性은 太極本然의 妙요, 萬殊一本이요, 氣質之性은 陰陽二氣가 서로 運行하여 일어난 것이니 一本而萬殊이다. 氣質之性이란 것은 곧 이 理가 氣質가운데에 떨어진 것일 뿐이니 別途로 一性이 있는 것이 아니니라.⁴⁴⁾

고 한다. 形氣속에 遍滿한 氣質之性은 얼마든지 正道를 위해서 義氣로 나타날 수도 있고, 私欲으로 墮落하여 放恣한 行爲를 敢行할 수도 있다. 우리가 여기서 留意해야 할 것은 牛溪의 主理主氣를 깊이 이해하지 못하고 天地之性은 主理요, 氣質之性은 主氣라고 말한다면 그야말로 올바른 해석이 될 수 없다.

그런데 앞에서 牛溪의 要旨는 未發之中에는 「未可以惡言者」일 뿐만 아니라 「未可以善言者」일 수도 있다는 뜻이다. 어디까지나 才發의 段階에서 中節與否로 그 結果는 判然히 現存할 따름이라고 한 것은 栗谷과

43) 從人生受形以後而言, 則未發之性, (自註并氣質言) 亦應有善惡之一定者矣. 然未可謂之未發之中也. 愚所謂未發之體者, 指氣稟一定而言也, 非言未發之中也. 非但情也, 性亦然矣(牛溪集, 第四書 別紙)

44) 朱子曰天地之性, 則太極本然之妙, 萬殊一本也. 氣質之性, 則二氣交運而生, 一本而萬殊也. 氣質之性, 卽此理墮在氣質之中耳. 非別有一性也(退溪集論四端七情第三書)

도 같은 생각이었다. 牛溪의 第四書問指摘을 栗谷은 이어서 第四書答으로 眞率하게 受容할 태세를 보이고 이렇게 말한다.

사람이 나서 氣質之性인 것은 진실로 善惡의 一定한 것이 있는 것이다. 그러므로 孔子 가로되 本性은 서로 가까우나, 習性은 서로 먼 것이라 하였고, 上智와 下愚는 서로 옮겨지지 못한다고 하였다. 다만 그 天性의 本然만 아니므로 혼매하고 잡요하다. 그러기 때문에 未發의 中이라고 할 수 없는 것이다. 未發이란 것은 性의 本然이다. 혼매하고 잡요한 즉 氣가 이미 天性을 가렸기 때문에 性의 本體라고 할 수 없다.⁴⁵⁾

고 한 것이 그것이다. 우리가 性을 흔히 心中之理로 말하고 있지만 누구보다도 簡潔하면서도 깊이있게 33字로써 定義한 사람은 栗谷이다. 「性者理氣之合也, 蓋理在氣中然後爲性, 若不在形質之中, 則當謂之理, 不當謂之性也(第五書答, 理氣詠呈牛溪道兄)이다. 일찌기 宋儒의 大家明道는 性卽氣, 氣卽性이라 하고, 伊川은 性卽理라 했는데 대해서 栗谷은 確信을 가지고 「理氣之合也」라고 한 것이 특이했다고 말하지 않을 수 없다.

退溪는 心合理氣, 性卽理

栗谷은 心是氣, 性者理氣之合也에서 보더라도 退溪의 理字使用은 栗谷의 倍數요, 栗谷의 氣字使用은 退溪의 倍數로써 對照를 이루면서 말하고 있다. 여기서 牛溪의 心體未發로부터 才發之際主理主氣는 退溪의 主理와 栗谷의 主氣를 調和롭게 抽出하여 精一執中했다고 말할 수 있는 것이다.

6. 退溪의 四七人馬說과 牛溪의 人道人馬說

退溪의 人馬說에서는 우선 四七을 主題로 삼았고, 牛溪의 人馬說에서

45) 人生氣質之性, 固有善惡之一定者也. 故, 夫子曰性相近也, 習相遠也. 又曰上智與下愚, 不移, 但非其性之本然而昏昧雜擾故, 不可謂未發之中也. 未發者, 性之本然也. 昏昧雜擾則氣已揜性, 故, 不可謂之性之體也(牛溪集, 第四書答)

는 뭇보다 人·道를 人馬와 관련시켜 學論하였다. 사람이 말을 타고 간다는 것은 氣가 理를 태우는 것과 같다고 하면서 牛溪는 말하기를

古人以人乘馬出入，比理乘氣而行正好。蓋人非馬不出入，馬非人失軌道，人馬相須不相離(古人이 人乘馬로써 出入함을 理乘氣에 비교했음은 바로 좋은 것이다. 대개 사람은 말이 아니면 出入하지 못하고, 말은 사람이 아니면 軌道를 잃게 된다. 人馬는 서로 기다려 서로 떠나지 못한 것이다)⁴⁶⁾

고 한 것이다. 다만 退溪는 「比」라 했고, 牛溪는 「譬」를 사용한 것만이 다를 뿐 同一한 말을 하였다. 退溪는 人乘馬 卽 理乘氣를 前提하고 高峰에게 보낸 第二答書에서 말하기를

옛날에 사람이 말을 타고 出入한 것으로써 理가 氣를 탄 것에 비유하여 流行한다고 함은 바로 좋은 것이다. 대개 사람은 말이 아니면 出入하지 못하고, 말은 사람이 아니면 軌道를 잃는 것이니 人馬가 서로 기다려 서로 떠나지 못한 것이다. 어떤 사람이 이것을 가리켜 말한자가 있어 或 泛然히 가리켜서 그 運行을 말한다면 人馬가 모두 그 가운데에 있는 것이니 四七을 渾淪하여 말한 것이 이것이다. 或 사람이 가는 것을 가리켜서 말한다면 모름지기 말과 함께 말하지 않아도 말이 가는 것은 그 가운데에 있는 것이니 四端이 이것이요, 或 말이 가는 것을 말한다면 모름지기 사람은 함께 말하지 아니해도 사람이 가는 것은 그 가운데에 있는 것이니 七情이 이것이다.⁴⁷⁾

46) 牛溪集, 卷四, 第四書.

47) 古人以人乘馬出入，比理乘氣而行正好。蓋人非馬不出入，馬非人失軌途，人馬相須不相離。人有指說此者，或泛指而言其行。則人馬皆在其中，四七渾淪而言者是也。或指言人行，則不須并言馬，而馬行在其中，四端是也。或指言馬行，則：不須并言人，而人行在其中，七情是也。(退溪集論四端七情第二書)