

## 退·栗의 理氣論과 세계인식\*\*

崔 英 辰\*

• 目 次 •

- |                      |                   |
|----------------------|-------------------|
| I. 서 언               | IV. 退·栗에 있어서의 世界認 |
| II. 退溪의 尊理意識과 理의 능동성 | V. 결 어            |
| III. 栗谷의 理氣之妙의 사유구조  |                   |

### I. 서 언

주자학은 전 존재를 理와 氣라는 두 개의 개념과 그 관계성에 의하여 해명하는 설명체계를 토대로하여 구성되어 있다. 그러므로 인간의 마음과 사회·자연 등 일체의 존재, 즉 ‘세계를 어떻게 인식하고 있는가’라는 세계관은, ‘理氣의 개념과 그 관계성을 어떻게 이해하고 있는가’라는 理氣觀과 직결된다. 퇴·율에 있어서 주자적 세계관의 변용을 고찰하고자 하는 본 논문이 理氣觀을 먼저 검토하려는 이유는 바로 여기에 있다.

울곡은 일찍이 다음과 같이 선대의 학자들을 평가한 바 있다.

“대개 퇴계는 依樣의 맛이 많기 때문에 그 말이 구애를 받고 있으며 근신하다. 화담은 自得의 맛이 많으므로 그 말이 즐겁고 거리낌이 없다. 퇴계는 근신하기 때문에 잃어버림이 없다. 차라리 퇴계의 依樣을 할지 언정 화담의 자득을 본받지는 않을 것이다.”<sup>1)</sup>

\* 成均館大學校 韓國哲學科 教授

\*\* 성균관대, 『대동문화연구』 제28집 (1993) 게재논문

율곡의 이 구절은 한국성리학이 주자학의 모방 내지 충실한 이해라는 측면과 독자적 영역의 구축이라는 두가지 측면을 가지고 있음을 시사해 준다. 즉, 한국성리학은 주자학의 언어로서 사유하고 그 이론체계 내에서 논의를 전개하고 있다는 점에서 주자의 의양이라는 성격을 갖는다. 그러나 퇴.율을 비롯한 성리학자들은 그 당시의 한국사회가 제기하는 문제들을 해결해 나가는 과정에서 자신의 학설을 구축해 나갔다는 점에서 ‘自得’의 영역을 가질 수 밖에 없다.

본 논문은 퇴.율 성리학의 기초이론인 理氣論에 있어서 ‘自得之味’가 어떤 것인가를 밝힌 다음에 그것이 세계인식에 어떻게 작용하고 있는가를 검토하는 순서를 밝기로 한다.

## II. 퇴계의 尊理意識과 理의 능동성

### 1. 尊理意識

퇴계가 “「진실하여 거짓이 없음」으로부터 말한다면 천하에 理보다 實한 것이 없고 ‘소리도 없고 냄새도 없음’으로부터 말한다면 천하에 理보다 虛한 것이 없다.”<sup>2)</sup> 라고 말한 바와 같이 理는 단순한 법칙이라든가 추상적인 이념이 아니라 모든 사물의 존재와 운행과 생성의 실재적인 근원자로서 규정될 수 있다. 그리고 그의 理에는 솔개가 날고 물고기가 뛰는 근거라고 하는 자연법칙의 성격도 물론 포함되지만, 君仁臣敬하는 도덕법칙의 성격이 보다 강한 것이다.

이와 같은 가치의 중시는, 물론 유학의 보편적인 성격으로서, 성선설의 이론적 근거를 탐색하여 도덕적 실천의 형이상학적 기초를 구축하기

1) 蓋退溪多依據之味 故其言拘而謹 花潭多自得之味 故其言樂而放 謹故少失 放故多失 寧爲退溪之依樣 不必效花潭之自得也(『栗谷全書』 성대 영인본 一冊, p.215).

2) 自其眞實無妄而言則天下莫實於理 自其無聲臭而言則天下莫虛於理(『退溪全書』五冊, p.185)

위한 것이 주자학의 체계인 만큼 퇴계만의 특성이라고 하기에는 어려우나 그에게 있어서 理의 가치성이 매우 강조되고 있다는 점을 주목해야 한다. 이러한 가치의식이 이른바 ‘尊理說’로 나타난다.

천명유행처와 별도로 주재하는 뜻이 있다고 말할 수 없다. 이 理는 극히 존엄하여 상대가 없으니 物에게 명령을 하고 명령을 받지 않는다.<sup>3)</sup>

퇴계는 理를 만물을 주재하는 지상의 입법자로 규정한다. 이러한 理의 성격은 중국의 고대 형이상학적 실체개념이 天命·天道에서 발원하며,<sup>4)</sup> 주대의 천은 은대의 상제로 소급될 수 있고<sup>5)</sup> 상제는 종교적인 절대적 주체자로 설장되어 있다는 사실에서 근원적으로 설명될 수 있을 것이다.<sup>6)</sup> 퇴계는 ‘物에게 명령을 하고 物에게서 명령을 받지 아니 한다.’고 하는 理의 주재성을 상제와 연계시켜 다음과 같이 설명한다.

“주재하고 운용하여 부리는 것이 이와 같은 것은 곧 서경의 ‘오직 위대하신 상제께서 백성들에게 본성을 내려 주신다’라고 말한 바이며, 정자가 ‘主宰로서 말한 것이 帝이다.’라고 이른 것이 이것이다.”<sup>7)</sup>

주지하다시피 상제는 인격신적 존재로서 존엄한 숭배의 대상이었으며 이와 같은 상제의 인격성이 理개념의 원형을 이룬다고 할 때에 理는 단

3) 不可謂天命流行處亦別有使之義也 此理極尊無對命物而不命於物 (같은책 一冊, p.354)

4) 天命天道的傳統觀念 發展至中庸已轉爲 ‘形而上學的實體’一義 (牟宗三 『中國哲學的特質』學生書局 1975년 p.36)

5) 徐復觀 『中國人性論史』(商務印書館 1979년) pp.15-30 참조

6) 赤塚忠, 『道家思想의 本質』, 『東洋思想』(東京, 東京大學出版會, 1967) 3책, p. 20. 중국철학의 실체관은 전통적인 上帝觀으로 소급된다. 儒家는 上帝觀가운데서 人格神의인 면, 즉 인간세계의 궁극적 목적과 인류질서를 추출하였고, 道家는 자연현상 지배의 면을 추출하여 초월적이며 필연적인 원리로서의 道의 개념을 형성하게 된다.

7) 『若有主宰運用 而使其如此者 卽書所謂惟皇上帝降衷于下民 程子所謂以主宰謂之宰是也』(退溪全書) 一冊, p.354

순한 자연계의 원리적 차원을 넘어서서 종교적인 신성성이 근거를 이루게 되는 것이다. 따라서 퇴계의 존리사상은 한갓 주리의식이라든가 理 우위적 사고라고 하는 피상적 시각에서 설명되기 어려운 것으로서, 종교적인 차원으로 이해되지 않으면 안되는 세계인 것이다. 여기에서 진리를 경외하는 퇴계의 敬사상이 정립된다.

## 2. 理의 능동성

주지하는 바와 같이 퇴계 理氣論은 ‘理發說’에서부터 시작된다. ‘理氣說’에 관한 논쟁은, 퇴계가 정지운이 지은 『天命圖』가운데에서 “四端은 理에서 발하고 七情은 氣에서 발한다.”(四端發於理 七情發於氣)라는 구절을 “四端은 理의 發이요, 七情은 氣의 發이다.”(四端理之發 七情氣之發)라고 수정하였는데, 이것을 기고봉이 비판한데에서 부터 시작된다. 퇴계의 학설은 기고봉과의 논변과정을 거쳐 사상이 성숙되어 감에 따라, 인성론적인 ‘理發說’에서 부터 우주론적인 ‘理動說’, 認識論적인 ‘理到說’로 발전되어 갔다. 그 과정에 있어서 문제가 되는 것은 역시 형이상자인 理가 發·動·到라는 능동성을 가질 수 있는가, 라는 점이였다. 퇴계의 제자 李公浩도 이 문제에 관하여 당시에 이미 의문을 갖고 있었다.

주자가 ‘理에는 정의와 조작이 없다.’라고 말하였는데, 이미 정의와 조작이 없다면 아마도 음양을 낳을 수 없을 것입니다. 만약 ‘낳을 수 있다’라고 한다면 당초에는 본래 氣가 없었는데 太極이 陰陽을 생출한 뒤에 비로서 氣가 있게 되는 것입니까?<sup>8)</sup>

理에 정의와 조작이 없다는 주자의 정의와 理가 發하고 動한다는 퇴계의 주장은 분명히 모순된다. 이러한 문제에 봉착했을 때 퇴계가 모순 해결의 논리로 제시한 것이 ‘體用論’이었다.

8) 朱子曰 理無情意造作 既無情意造作 則恐不能生陰陽 若曰能生 則是當初本無氣 便那太極生出陰陽 然後其氣方有否」(『退溪全書』卷39, 二冊, p.299)

대개 정의가 없다고 운운한 것은 本然의 本體요, 發하고 생활 수 있는 것은 至妙한 작용이다.<sup>9)</sup>

주자가 ‘理에 정의와 조작이 없다.’라고 한 것은 理의 體이며 퇴계 자신이 理는 發·動·生한다고 한 것은 理의 用이라는 것이다. ‘無情意無造作’은 體의 類(class)에 속하고 發·動·生은 用의 類에 속한다고 할 때, 양자는 그 유의 위계가 다르므로 모순을 피할 수 있다. 이와 같은 체용론은 ‘理到說’에서도 무위한 理를 작위적 개념인 ‘到’로서 서술하는 데에서 오는 논리적인 부정합성이 문제될 때에도 그대로 적용된다.

정의와 조작이 없는 것은 이 理의 본연의 본체이며 갖들임을 좇아 발현하여 이르지 아니함이 없는 것은 이 理의 至神한 작용이다. 전에는 다만 본체의 無爲만을 보고 妙用이 능히 현행함을 알지 못하여 理를 死物로 오인할 뻔하였으니 道를 떠남이 또한 멀고 심하지 아니한가.<sup>10)</sup>

이것은 ‘無情意云云本然之體 能發能生至妙之用也’와 같은 논리로서, 理의 능동성에 관한 퇴계의 정론이다. 여기에서 우리는 퇴계가 만년에 이르러 理의 신묘한 작용성을 철저히 체인하여 이를 活物로 확신하고 있음을 볼 수 있을 것이다.

理發·理動·理到說로 전개되는 퇴계의 전 사상체계에 있어서 그 근저를 이루고 있는 것은 理의 능동성에 관한 신념이었으며, 이것은 존리적 가치의식을 그 기반으로 하고 있다. 이러한 사상은 그가 끊임없는 수양과 학문 연찬을 통하여 체인·체득한 바로서 한갓 이론적인 탐구의 결과와는 구별되어야 하는 것이다. 퇴계는 자신의 신념이, 理의 능동성을 긍정하는 측면이 없는 것은 아니지만 전 철학적 체계에서 볼 때에 그것을 부정하는 측면이 보다 강하게 드러나고 있는 주자 理氣論의 체

9) 「蓋無情意云云 本然之體 能發能生 至妙之用也」(같은 곳)

10) 是知無情意無造作者 此理本然之本也 其隨寓發見 而無不到者 此理至神之用也 但見於本體之無爲 而不知妙用之能顯行 殆若認理爲死物 其違道不亦遠甚矣乎 (『退溪全書』 一冊, p.465)

계와 부딪혔을 때,<sup>11)</sup> 體用論으로써 양설의 모순을 극복하여 합리화하였던 것이다.

### Ⅲ. 栗谷의 理氣之妙的 思惟構造

율곡이 퇴계의 理氣互發說을 부정하면서 제시한 ‘氣發理承一途說’은 ‘理無爲 氣有爲’라는 주자의 理氣論에 충실한 학설이며, 그의 독창적 용어인 ‘理通氣局說’도 그 내용은 정·주의 ‘理一分殊說’과 크게 다르지 않다. 그렇다면 율곡이 ‘氣發理承一途說’을 주장한 이유는 퇴계의 理發說이 갖고 있는 논리적인 문제점의 극복에만 한정되는 것이 아닐까? 다음 문장을 검토해 보자.

지금 만약 ‘四端은 理가 發하여 氣가 따르고 七情은 氣가 發하여 理가 탄다.’라고 한다면, 이것은 理와 氣가 두 개의 존재가 되고 선후가 있게 되며 서로 대립하여 둘로 갈라져 각각 독자적으로 나오는 것이 되니, 사람의 마음에 어찌 두 개의 근본이 있게되는 것이 아니겠습니까?<sup>12)</sup>

11) 柳承國教授는 “퇴계의 理는 관념적인 리가 아니라 至虛而至實하고 至無而至有한 것이다.(……) 理의 개념을 단순한 無造作 無作爲한 것으로만 보지않는다. 이러한 理는 주자의 理와는 또다른 퇴계의 철학사상을 가지고 있는 것이라 하겠다.” (『栗谷哲學의 根本精神』, 『東洋哲學研究』, 근역서재, 1983, p.250)이라하여 퇴계는 理에 대하여 주자와 다른 견해를 갖고 있었음을 시사하였다. 杜維明도 ‘이도설’을 검토하는 자리에서 ‘理之發見’이 만약 理의 자아 정현을 가리킨다면 주자의 사고방향과는 상당한 거리가 있다.“ (『退溪心性論書後』, 『退溪學報』 20집 1978, p.21) 라고하여 理의 능동성에 관한 이론에 있어서, 퇴계는 주자와 사상적 방향을 달리함을 지적하였다. 이러한 면을 적극적으로 해석한다면 우리는 퇴계가 주자학적 체계와 언어로 사고하고 있으나 그 경향성에 있어서 율곡이 평가한, 단순한 주자의 ‘依樣’만으로 처리될 수 없는 면이 있음을 깨달을 수 있을 것이다. (拙稿, 『栗谷理氣論에 있어서의 依樣과 自得』, 『東西哲學研究』 2집, 1985, pp.68-69 참조)

12) 今若曰四端理發而氣隨之七情發而理乘之 則是理氣二物或先或後 相對爲兩岐各自出來矣 人心豈非二本乎 (『栗谷全書』 一冊, p.193)

여기에서 율곡은 퇴계의 理氣互發說을 부정하는 이유를 분명히 말한다. 그것은 퇴계가 ‘二元化’의 오류를 범하고 있다는 것이다. 이와 같은 율곡의 주장은 「答成浩原」의 거의 전반에 걸쳐서 나타난다.

만약 보내온 글에서 말한 바와 같이 ‘理氣가 서로 發한다.’고 한다면 두 개의 존재가 되어서 각각 가슴속에 뿌리를 이루게 될 것입니다.<sup>13)</sup>

지금 편지를 보니 점점 理와 氣를 두 갈래로 보는 병통에 기울어진 것 같으니(……)<sup>14)</sup>

‘人心이 性命의 올바른에서 근원한다.’고 하는 것은 理를 강조하여 말한 것이요, ‘道心은 形氣의 사사로움에서 생긴다.’라고 하는 것은 氣를 강조하여 말한 것이지 당초에 理氣의 두 苗脈이 있는 것이 아닙니다.<sup>15)</sup>

理와 氣는 두 개의 존재(理氣二物)가 아니며 사람의 마음에는 두 개의 근원이 있을 수 없다는 것이 율곡의 주장하는 요체이다. 이것을 그는 ‘理氣不相離之妙’라고 표현한다.

理와 氣는 선후와 離합이 없는 ‘不相離’한 존재라는 것이 율곡이 주장이라고 한다면, 주자학에 있어서의 ‘理氣不離不雜’가운데 퇴계는 ‘不雜性’을 강조했고 율곡은 ‘不離性’을 강조하여 이론체계를 수립했다는 상투적인 평가 이상은 내리기 어렵다. 그러나 그의 문집을 보다 면밀히 검토해 보면 율곡이 理氣의 ‘不離性’에만 치우쳐 있는 것이 아니라는 사실을 깨달을 수 있다.

정자가 ‘器도 또한 道요 道도 또한 器이다’고 말하였습니다. 이것은 理氣가 서로 떠나지 못한다는 것을 말한 것인데, 듣는 사람은 그만 理와

13) 若來書所謂理氣互發則是理氣二物各爲根柢於方寸之中 (같은 책, p.198)

14) 今承來示靡靡欲趨於理氣二岐之病 (같은 책, p.200)

15) 或原者以其理之所重而言也 或生者以其氣之所重而言也 非當初有理氣二苗脈也 (같은 책, p.210)

氣가 하나의 존재라고 단정합니다. 주자가 ‘理와 氣는 결단코 두 개의 존재이다.’라고 한 것은 理와 氣가 서로 섞이지 아니한 것을 말한 것인데 듣는 사람은 그만 ‘理와 氣는 선후가 있는 것이다’라고 합니다. 근래의 이른바 性이 먼저 動 하느니 心이 먼저 動하느니 하는 말은 말할 것도 없거니와 羅整庵과 같은 고명하고 뛰어난 견해를 가진 사람도 理와 氣를 하나로 아는 병통이 조금 있고, 퇴계는 자상하고 치밀함이 근래에 없는 분이지만, 그의 ‘理가 發하면 氣가 따른다.’는 설은 역시 理와 氣를 선후가 있게 보는 병통이 조금 있습니다. 노선생(퇴계)이 돌아가시기 전에 내가 이런 말을 듣고, 마음으로는 그릇 된줄 알았지마는, 나이 어리고 공부가 얕으므로 감히 어려운 것을 질문하여 일치를 보지 못하였더니, 매양 이것을 생각하면 통탄하지 않을 수 없습니다.<sup>16)</sup>

나정암의 ‘理氣一物’의 오류와 퇴계의 ‘理氣二物’의 오류를 동시에 비판하고 있는 이 글에서 우리는 울곡이 지향하고자 하는 것이 무엇인가를 가늠할 수 있다. 그것은 理氣는 ‘一而二 二而一’이라는 간단한 수식으로 나타낼 수 있는 것으로서 그는 이것을 ‘理氣之妙’라고 불렀다.

A. 理氣之妙는 보기도 어렵고 말하기도 어렵습니다. 무릇 理의 근본은 하나일 뿐이요, 氣의 근원도 또한 하나일 뿐입니다. 氣가 유행하여 각각 다르게 되므로 理도 또한 유행하여 각 다르게 됩니다. 氣가 理를 떠나지 아니하고 理가 氣를 떠나지 아니하니, 무릇 이와 같은 즉 理와 하나이니 어디에서 다른 점을 보겠습니까?<sup>17)</sup>

B. 하나의 理가 혼연하게 이루어지고 두 氣가 유행하니 천지의 커다람과 사물의 변화가 理氣之妙用 아님이 없다.<sup>18)</sup>

16) 程子曰器亦道道亦器此言理氣之不能相離而見者遂以理氣爲一物 朱子曰理氣決是二物此言理氣之不相挾雜而見者遂以理氣爲有先後 近來所謂性先動心先動之說固不足道矣 至如羅整菴以高明超卓之見 亦微有理氣一物之病 退溪之精詳謹密近代所無 而理發氣隨之說亦微有理氣先後之病老先生未損館舍時珥聞此言 心知其非第以年少學淺未敢問難歸一 每念及此未嘗不痛恨也 (같은 책, p.200)

17) 理氣之妙難見亦難說 夫理之源一而已矣 氣之源亦一而已矣 氣流行而參差不齊理亦流行而參差不齊 氣不離理理不離氣 夫如是則理氣一也 何處見其有異耶 (같은 책, p.204)

C. 어떤 사람이 신에게 ‘理氣는 하나의 존재입니까? 두 개의 존재입니까?’ 라고 물었습니다. 신이 다음과 같이 답했습니다. 이전의 가르침을 살펴본다면 ‘一而二 二而一’입니다. 理氣는 혼연하여 빠짐이 없어 원래 서로 떠나지 않아, 두 개의 존재라고 여길 수 없으므로 정명도가 말하기를 ‘器가 또한 道요 道가 또한 器이다’라고 하였던 것입니다. 비록 서로 떠날 수 없으나 혼연한 가운데 실제로 서로 섞이지 아니하니 하나의 존재로 여길 수 없기 때문에, 주자가 말하기를 ‘理는 스스로 이요 氣는 스스로 氣이어서 서로 섞일 수 없다.’라고 하였던 것입니다. 이 두 가지 학설을 합하여 깊이 생각한다면 理氣之妙를 거의 볼 수 있을 것입니다.<sup>19)</sup>

A를 검토해 볼 때 理氣之妙는 ‘보기도 어렵고 말하기도 어려운’ 진리의 양상을 의미 한다고 하겠다. 그것은 바로 氣가 理를 떠날 수 없고 理가 氣를 떠날 수 없다는 ‘理氣一’의 상즉적 관계성이다. 그런데 이와 같은 상관성으로의 理氣관계를 ‘妙’라고 개념으로서 언표한 이유는 무엇이며, 그 의미는 어떠한 것일까. B의 ‘一理渾成’이라는 문투는 老子的 ‘有物混成’(25장)과 유사하며, 「易數策」의 그 다음 문단에 보이는 ‘太極亦強名耳’는 老子的 ‘強者之曰道 強爲之曰大’(25장) 등과 흡사하다. 그 다음 구절의 ‘其體則謂之易 其理則謂之道 其用則謂之神’은 明道の 語錄에 기록된 구절이다.

노자에게 있어서 도는 언표될 수 없을 뿐 아니라 이성적인 인식의 차원을 넘어선 존재이다. 왕필은 ‘混成’을 ‘혼연하여 알 수 없음’이라는 주석하였는데, 이것은 바로 분별지의 거부를 의미한다.

명도는 ‘性卽氣 氣卽性’이라하여 性과 氣의 不相離를 강조하였고, 「定性書」에서는 ‘바깥을 그르다고 하고 안을 옳다고 하는 것은 안과 밖을

18) 一理渾成理氣流行 天地之大事物之變 莫非理氣之妙用也 知此說者可與論易也 (「易數策」)

19) 有問於臣者曰理氣是一物是二物 臣答曰考諸前訓 則一而二二而一者也 理氣渾然無間 元不相離 不可指爲二物 故程子曰器亦道道亦器 雖不相離而渾然之中 實不相雜 不可指爲一物 故朱子曰理自理氣自氣 氣不相挾雜 合二說而玩索則理氣之妙庶乎見之矣

둘다 망각함만 못하다'라하여 주객대립의 경험적 인식구조를 넘어선 직관적 인식, 나아가서는 진리와의 합일을 시사한 바 있다.

‘理氣之妙’를 이상과 같은 이론과 연결시켜 A의 ‘難見難說’을 바탕으로 해결한다면 여기에서의 妙의 개념은 일상적인 인식 내지는 언어로써 포착되기 어려운 차원을 의미한다고 보겠다. 율곡은 “不能妙契聖賢之旨” “默驗性爲情”이라하여 ‘妙契’ ‘默驗’ 등의 용어를 사용하여 형식논리적 분석적 사고를 넘어선 인식을 강조하고 있거니와, 이것은 곧 妙의 경지를 의미한다고 보겠다.

C에 나타난 바와 같이 율곡의 과제는 ‘一而二 二而一’이라는 모순적 명제의 해결이었다. 그것은 구체적으로 ‘道亦器 器亦道’라는 명도적 사고와 ‘理自理 氣自氣’라는 주자적 사고의 통일로 나타난다.

율곡이 ‘理氣不相離之妙’를 강조한 것은, 논적인 成浩源과 그가 근거하고 있는 퇴계의 학설이 理氣를 두 개의 존재로 보는 오류를 범하고 있다는 판단에 따른 것으로, 율곡이 不離性에만 집착된 것은 아니다. 율곡 理氣論의 본질은 不離性和 不雜性이라는 대립적인 두 성향의 통일에 있으며, 이같은 ‘理氣之妙’의 논리는 그의 전사상체계를 지배하는 사유구조의 원리로서 기능하고 있는 것이다.

#### IV. 退.栗에 있어서의 世界認識의 對比

2장에서 지적한 바와 같이 퇴계에 있어서 四端이라는 심리현상은 理의 발현체로 이해된다. 氣는 理發의 매개체에 불과할 뿐이다. 이와 같은 이론은 자연계에도 그대로 적용된다. 다음 문답을 검토해 보자.

질문 : 소리개가 날고 물고기가 뛰는 것은 理와 氣가 그렇게 시키는 것인데, 小註에서 주자가 나는 소이와 뛰는 所以는 理라고 하였으니 그렇다면 氣는 관여하지 아니합니까?

퇴계의 답변 : 날고 뛰는 것은 진실로 氣이지만 나는 所以와 뛰는 所以

는 理이다. 그러나 자사가 이 시를 인용한 뜻은 본래 氣 위에 있지 아니하니, 다만 두 사물에 나아가 이 理의 본체가 呈露되고 妙用顯行의 妙가 활발함을 볼 따름이다. 그러므로 장구에서 ‘이 理의 작용 아님이 없다’라고 하였으니, 어찌 氣의 관여 여부를 묻겠는가?<sup>20)</sup>

소리개가 하늘을 날고 물고기가 연못에서 뛰는 것이 氣임을 퇴계가 부정하는 것은 아니다. 그러나 그는 理到說에서 ‘그 작용이 비록 사람의 마음을 벗어나지는 않지만 작용의 妙가 되는 所以는 실제로 이 理가 발현한 것이다.’라고 말한 것과 같은 논리로 자연현상 하나하나가 곧 理의 나타남으로 이해한다. 그러므로 퇴계에 있어서 이 세계는 理가 현현되는 場 이외의 것일 수 없다.

율곡도 四端論辯에서 정립된 ‘氣發而理乘之’로서 세계를 설명한다. “다만 칠정만이 그러한 것이 아니요, 사단도 ‘氣發而理乘之’이다. …… 다만, 사람의 마음만이 그러한 것이 아니요, 천지의 변화도 ‘氣化而理乘之’ 아님이 없다. 그러므로 陰陽動靜에 태극이 그것을 타는 것이다.”<sup>21)</sup>라는 구절은 천지라는 자연계와 마음이라는 心의 세계가 모두 ‘氣發而理乘之’라는 것이다. 율곡에 있어서 理와 氣는 ‘一而二, 二而一’이라는 妙의 관계로 규정된다. 그러므로 ‘氣發而理乘之’로서의 세계는 결국 理氣之妙의 구현체라고 말할 수 있다. 그가 『易數策』 첫머리에서

一理가 혼연이 이루어지고 二氣(陰氣陽氣)가 유행하니 천지의 커다람과 사물의 변화는 理氣의 妙用 아님이 없다. 이 이야기를 아는 자라야 더 붙어 易을 논 할 수 있다.

20) 鳶飛魚躍必理與氣之使然也 而小註朱子曰所以飛所以躍者理也然則氣不與也否 其飛其躍固是氣也而所以飛所以躍者乃是理也 然子思引此詩之意本不在氣上 只爲就二物而觀此理本體呈露妙用顯之妙活潑潑地耳 故章句只曰莫非此理之用 何可問氣之與不與也 (『退溪全書』 二冊, p.309)

21) 非特七情爲然 四端亦 氣發而理乘之也 …… 非特人心爲然 天地之化 無非氣化而理乘之也 是故陰陽動靜而太極乘之 (『栗谷全書』 一冊, p.19)

라고 하여 천지만물의 운동을 ‘理氣之妙用’으로 규정한 이유는 바로 여기에 있다.

지금까지 논술한 바와 같이 퇴계에 있어서 세계가 理의 呈露. 顯現으로 인식된다면, 율곡에 있어서는 ‘理氣之妙用’으로 규정된다고 말할 수 있을 것이다.

## V. 結 語

유학의 세계관은, 정신과 물질의 이원적 분리를 전제로하는 근대 서구의 세계관과는 달리, 마음과(心)사물(物), 내적 세계와 외적 세계의 근원적 동일성을 기저로 하여 구성되어 있다.<sup>22)</sup> 주자가 未發已發이라는 마음의 운동과 一陰一陽이라는 자연의 운동을 동일한 것으로 보고 그 근거로서의 理를 정립하였으며,<sup>23)</sup> 退栗이 다같이 四七論에서 구축된 이기론으로 자연(天地萬物)을 설명하고 있는 것은 이와 같은 유학의 세계관을 토대로 하였기 때문에 가능한 일이었다. 그럼에도 불구하고 퇴계의 세계인식이 상이하게 된 이유는 어디에 있는 것일까. 그 한가지 요인은 그들이 처한 사회적 조건에서 찾아볼 수 있을 것이다.

퇴계가 살았던 시대는 이른바 사화기로서 그의 사상은 직·간접적으로 사화의 영향하에 형성된 것이다.<sup>24)</sup> 사화란 비유하자면, 악화(小人儒)가 양화(君子儒)를 구축한 사건으로서 극심한 가치의 전도 현상이다. 이와 같은 사회적 병폐의 최종적 원인을 인간의 마음에서 찾아 그 해결 방안을 모색한 것이 그의 四七論, 人心道心說이라고 할 수 있다.<sup>25)</sup> 그가 정추밀의 ‘四端發於理 七情發於氣’를 “분별이 너무 심하다.”라고 비판하면

22) 줄고 「정신과 물질의 문제에 관한 易學的 이해」 『철학』 35집, 1991, pp.1-15 참조

23) 도모에다 류우따로 「주자」 『중국의 사상』 열음사, p.115

24) 채무송 『퇴계 율곡철학이 비교 연구』 pp.169-171

25) 이태진 「조산성리학의 역사적 기능」 『조선유교사회사론』 p.143

서도<sup>26)</sup> 四端과 七情을 理發과 氣發로 엄밀히 구분지은 것은 가치의 위계질서를 정립하여 四端의 절대성을 확보하고 그 실현의 당위성을 강조하기 위해서이다. 이것이 四端이라는 심리현상이 理發인 동시에 ‘鳶飛漁躍’하는 자연현상이 理의 顯現으로 규정되는 이유일 것이다.

율곡은 자신이 처한 시대를 ‘更張期’로 규정했다.<sup>27)</sup> 경장이란 바람직하지 못한 현실을 바람직한 상태로 끌어 올리는 것을 말한다. 이러한 논리가 철학적 작업을 통하여 표출된 것이 ‘人心을 道心으로써 절제하여 人心이 道心の 명령을 듣게 된다면 人心도 道心이 된다.’(『人心道心圖說』)라고 하는 人心과 道心の 통일이다. 이것은 ‘理氣之妙의 思惟’가 심성론에 적용된 예라고 할 수 있는데,<sup>28)</sup> 천지만물의 변화를 ‘理氣之妙用’으로 규정한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

사상사는 사상체계 자체의 내적인 요인과 시대적 배경이란 외적인 요인과의 상호관계 속에서 발전하는 것이라면,<sup>29)</sup> 퇴율의 세계관 형성에 는 그들의 학문적 성향 내지 문제의식과 더불어 사회기와 경장기라는 시대적 상황이 작용했다고 볼 수 있을 것이다.

26) 「답기명언」 論四端七情 第一節.

27) 「성학집요」 7

28) 줄고 「율곡사상의 구조적 이해」 『사상』 93 가을호 pp.280-281

29) 박충석 「사상사학과 사상사연구」 『한국정치사상사』 pp.264-267.