

李滉의 理氣觀과 新儒學 전통상에서의 그 위치**

金 永 植*

• 目 次 •

I. 이황의 理氣觀	V. 주희의 理氣觀
II. 主理的 성격과 理氣의 구분	VI. 주희 理氣觀으로부터의 벗어남: 理의 실재화
III. 이황의 理氣觀과 朱熹	VII. 후 기
IV. 주희의 理개념의 특성	

宋代 이후 신유학자들의 사상 및 철학에서 가장 기본이 되는 개념들이 理와 氣이다. 그리고 이 점은 우리나라의 성리학에서도 마찬가지였다. 따라서 李滉(退溪, 1501~70)의 사상 및 철학을 논의함에 있어 그 기초로서 먼저 그의 이기관을 살펴보는 것으로부터 시작할 필요가 있다.

이황은 우리나라 신유학의 발전과정에서 중요한 역할을 한 것으로 받아들여지고 있으며, 朱熹(朱子, 1130~1200) 이래 신유학의 전개에 독창적인 기여를 한 것으로 인식되기도 한다.¹⁾ 그리고 그같은 기여의

* 서울대 화학과 및 과학사 과학철학 협동과정 교수

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제81호(1994) 게재논문

1) 이황의 독창적인 기여를 인정하는 연구들로는 예를 들어 尹絲淳, 『退溪哲學의 研究』(고려대학교출판부, 1980), 緒章, 특히 1-2쪽; 高橋亨, “李朝儒學史における主理主氣派の發達”, 『朝鮮支那文化の研究』(東京, 1929), pp.141-281; Tu Wei-ming, “T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle,” 『退溪學報』(1982), 35-57쪽, 특히 35-36쪽 등을 볼 것.

일부분으로 그의 “主理的”인 이기관이 자주 지적된다. 물론 이황 사상의 주된 관심은, 다른 대부분의 유학자에서 그렇듯이, 윤리적 문제에 주어졌다. 그러나 그의 윤리 이론은 이기에 관한 이론적·철학적 고찰에 바탕하고 있었다. 예를 들어 이황과 奇大升(高峯, 1527~72)과의 유명한 “四端七情” 논쟁에서도 理와 氣의 관계에 관한 논의가 핵심적 역할을 했다.

이 글은 이황의 이기관을 개관하는 것으로부터 시작한 후 그것이 기초로 하는 주희의 이기관을 검토하는 순서로 진행할 것이다. 또한 주희의 이기관에 대한 이황의 이해를 철저히 검토함으로써 그의 이른바 “기여”가 어떠한 것이었나를 살피고, 나아가 신유학 발전 과정에서의 이황과 조선 성리학의 역할과 위치를 재조명해 볼 것이다.

I. 이황의 이기관

이황과 기대승 사이의 “四端七情” 논쟁과 거기에 포함된 이들의 이기관의 차이, 특히 이황의 이기관의 특징은 많이 다루어져 왔으므로 여기서는 그 골자만을 살펴보기로 한다.²⁾

잘 알려져 있듯이 논쟁은 1559년 이황이 鄭之雲(1509~61)의 『天命圖』에 나오는 “四端은 理에 發하고 七情은 氣에 發한다”(四端發於理, 七情發於氣)라는 표현을 “四端은 理의 發이고 七情은 氣의 發이다”(四端理之發, 七情氣之發)라고 바꾼 것에 대해 기대승이 이의를 제기함으로써 시작되었다. 기대승의 반론의 요점은 四端과 七情이 다같이 “情”이며 “七情의 바깥에 따로 四端이 있는 것이 아니다.” 라는 것이었다.³⁾

2) 이황과 기대승의 四端七情 논쟁의 자세한 전말과 각각에 대한 평가는 예를 들어 尹絲淳, 『退溪哲學의 研究』, 제3장, “心性觀”, 특히 89-125쪽을 볼 것. 이 논쟁에서 두 사람이 주고 받은 글들은 『退溪全書』(大東文化研究院, 1954), 上冊(이하 “전서상”이라고 약칭함), 402-442쪽과 『高峯先生文集』, “兩先生四七理氣往復書”에 실려 있다.

또한 그는 理와 氣가 구분은 가능하지만 실제 사물에 있어 서로 분리시키는 것은 불가능함을 들어 四端과 七情의 관계에 대한 이황의 견해를 비판했다.

무릇 理는 氣의 主宰이고 氣는 理의 材料이다. 이 두가지는 분명히 구분된다. 그러나 事物에 있어서는, 그것들은 混淪되어 분리되지 않는다.⁴⁾

따라서 “학자들은 모름지기 理가 氣의 바깥에 있지 않음을, 그리고 氣가 ‘過不及’이 없이 자연히 발현되는 것이 理의 본체임을 알아야 할 것”⁵⁾이라는 것이 기대승의 입장이었다.

몇차례의 서신교환 끝에 이황이 도달한 결론은 “四端은 理가 發하고 氣가 그에 따르는 것이고, 七情은 氣가 발하고 理가 그것을 타는(乘) 것이다.”⁶⁾라는 것이었다. 이렇게 함으로써 그는 “四端의 發함은 순전히 理이므로 不善이 없으며, 七情의 發함은 氣를 겸하기 때문에 善과 惡이 있다.”⁷⁾는 자신의 원래의 입장도 유지하고 기대승의 비판에도 답한 것으로 생각했다. 그는 자신의 입장을 다음과 같이 정리했다.

七情을 四端에 대립시켜 각각 그 구분에 따라 말하자면, 七情의 氣에 대한 관계는 四端의 理에 대한 관계와 같다. 그 發함에 각각 혈맥이 있고 그 이름(名)에 모두 가리키는 바가 있다. 따라서 그 주된 바에 따라 그것들을 分屬시킬 수 있었을 따름이다. 나 역시 七情이 理에 간섭받지 않고 바깥 사물이 우연히 서로 湊著해서 感動한 것이라고 말하지는 않는다. 또한, 四端이 사물에 感하여 動함은 확실히 七情과 다르지 않다.

3) 기대승의 이 언급(“非七情之外復有四端也.”)은 전서상, 408쪽에 실려 있다.

4) “夫理, 氣之主宰也; 氣, 理之材料也. 二者固有分也, 而其在事物也, 則固混淪而不可分開.”: 전서상, 408쪽.

5) “學者須知理之不外於氣, 而氣之無過不及自然發見者, 乃理之本體也.”: 전서상, 408쪽.

6) “四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之.”: 전서상, 816쪽 등.

7) “四端之發, 純理, 故無不善. 七情之發, 兼氣, 故有善惡.”: 전서상, 402쪽.

다만 四[端]는 理가 發하고 氣가 그에 따르는 것이고, 七[情]은 氣가 發하고 理가 그것을 타는 것이다.⁸⁾

이같은 이황의 입장에서 문제가 되었던 점 한가지는 “理가 發한다” (“理發”: 氣와 理가 모두 發한다는 점에서 이것은 “理氣互發”로 불리기도 했다.)는 것이었다. 이것이 문제가 되었던 것은 “理가 發한다”는 생각이 “理는 情意가 없고 計度이 없고 造作이 없다”는 주희의 유명한 언급⁹⁾과 어긋나는 것으로 보였기 때문이었다. 그리고 그 점에서는 理의 “發”만이 아니라, 『太極圖說』의 “太極動而生陽...”의 해석이 빚어낸 理의 “動”이나 格物이론의 해석에서 나온 理의 “到”라는 생각도 마찬가지로 문제를 빚었다.¹⁰⁾

이황 또한 理개념에 대한 자신의 생각이 지니는 이같은 문제를 인식했고 때로는 위의 주희의 언급을 인용하기도 했지만¹¹⁾, 그는 이것을 “體用”이론을 통해서 해결하였다. 情意, 計度, 造作이 없어서 “發”, “動”, “到”할 수 없는 것은 理의 “體”이며, 理의 “用”은 그같은 것이 있을 수 있다는 것이었다. 예를 들어 그는 다음과 같이 말했다.

...이로부터, 情意나 造作이 없는 것은 理의 본연의 “體”이고 그 자리함에 따라 발현되어 이르지(到) 않음이 없는 것은 理의 지극히 신묘한 “用”임을 알았다. 전에는 [나는] 단지 본체의 無爲함을 알고 妙用이 능히 드러나 행할 수 있음은 알지 못했으며, 거의 理를 죽은 것으로 생각하기까지 했다. 道를 떠남이 또한 멀고 심하지 않았는가!¹²⁾

-
- 8) “若以七情對四端而各以其分而言之，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.”: 전서상, 417쪽.
- 9) “理却無情意無計度無造作.”: 『朱子語類』(1270년 편찬, 1473년 재간행판) 제1권, 3a쪽(이하 “주자어류1.3a”로 약칭함).
- 10) 예를 들어 尹絲淳, 『退溪哲學의 研究』, 제5장, “退溪哲學의 性格”, 특히 225-32쪽을 볼 것.
- 11) 전서상, 464, 889쪽 등.

이같은 자신의 입장을 뒷받침하기 위해 이황은 주희의 또다른 언급들을 이용했다. 예를 들어 바로 같은 문제를 두고 李公浩와 주고 받은 문답에서 그는 자신의 논의를 “理有動靜, 故氣有動靜.”이라는 주희의 언급¹³⁾에 근거했다.

《질문》 “太極動而生陽, 靜而生陰”[을 보자]. 주자는 “理無情意無造作”이라고 말했다. 일단 “無情意造作”이라면 아마도 능히 “生陰陽”할 수 없을 것이다. 만약 능히 “生”할 수 있다면, 이는 당초에는 본래 氣가 없다가 저 太極이 음양을 生出한 연후에 그 氣가 비로소 있게 되었음 [을 의미하는 것이] 아닐까?…

《대답》 주자는 일찍이 “理에 動靜이 있으므로 氣에 動靜이 있다. 만약에 理에 動靜이 없다면 氣가 어찌 스스로 動靜을 지니겠는가?”라고 말했다. 이것을 알면 위와 같은 의혹은 없어질 것이다. 무릇 “無情意云云”은 本然의 體이고 능히 發하고 능히 生할 수 있는 것은 지극히 妙한 用이다. …理는 스스로 用을 지니며, 따라서 자연히 陽을 生하고 陰을 生한다.¹⁴⁾

이황은 또한 “理必有用. 何必說是心之用乎.”라는 주희의 언급¹⁵⁾도 같은 목적으로 이용하였다.

12) “…是知無情意造作者, 此理本然之體; 其隨寓發見而無不到者, 此理至神之用也. 向也, 但有見於本體之無爲, 而不知妙用之能顯行, 殆若認理爲死物. 其去道不亦遠甚矣乎.”: 전서상, 465쪽.

13) 『朱文公文集』(四部備要版), 제56권, 33b-34a쪽(이하 “주자문집 56. 33b-34a”라 약칭함)에 실려 있는 주희의 원문은 다음과 같다: “理有動靜, 故氣有動靜. 若理無動靜, 則氣何自有動靜乎.”

14) “(問目)太極動而生陽, 靜而生陰. 朱子曰. 理無情意無造作. 既無情意造作, 則恐不能生陰陽. 若曰能生, 則是當初本無氣, 到那太極生出陰陽然後, 其氣方有否? … [李滉曰]朱子嘗曰. 理有動靜, 故氣有動靜. 若理無動靜, 則氣何自有動靜乎. 知此則無此疑矣. 蓋無情意云云, 本然之體, 能發能生, 至妙之用也 … 理自有用, 故自然而生陽生陰.”: 전서상, 889쪽. 이황은 전서상, 608쪽에서도 주희의 같은 언급을 인용하고 있다.

15) 주자어류 18.23a2.

주자는 또 “理에 반드시 用이 있다. 어찌 이것이 心의 用이라고만 할 것인가?”라고 말했다. 그런즉 그 用은 비록 人心의 밖에 있는 것이 아니지만 그것이 用의 妙가 되는 까닭은 실로 理의 발현 때문이며, 인심 의 이름(至)에 따라 이르지(到) 않음이 없고 다하지 않음이 없다. 다만 나의 格物이 이르지(至) 못함이 있음을 걱정할 뿐 理가 능히 “自到”할 수 없음을 걱정해서는 안된다.¹⁶⁾

II. 主理的 성격과 理氣의 구분

이황이 이처럼 理의 “發”, “動”, “到” 등을 통해서 四端을 七情과 구분하려 한 데에는 가치지향적·윤리적 목적이 있어서였음은 뒤에 다시 살펴보겠지만, 거기에는 또한 氣에 대해서 理를 중요시하는 그의 主理的 경향이 드러난다. 그는 근본적으로 理는 “純善”인 데 반해 氣는 善과 惡이 모두 가능하다고 생각했다.

“湛一함”은 氣의 本이다. 이 때에는 아직 그것을 惡이라고 말할 수 없다. 그러나 氣가 어찌 순전히 善할 수 있겠는가? 오직 氣가 아직 “일을 주관하지”(用事) 않을 때 理가 主가 되고 따라서 “純善”이다.¹⁷⁾

四端이 善하기만 한 데 반해 七情은 惡할 수 있는 것은 “그 氣가 반드시 ‘純善’일 수는 없기”¹⁸⁾ 때문이다. 그는 위의 “四端은 理가 發하고 氣가 그에 따르는 것이고, 七情은 氣가 發하고 理가 그것을 타는 것이

16) “[朱子]又曰. 理必有用. 何必說是心之用乎. 則其用雖不外乎人心, 而其所爲用之妙, 實是理之發見者. 隨人心所至而無所不到, 無所不盡. 但恐吾之格物有未至, 不患理不能自到也.”: 전서상, 465쪽.

17) “湛一, 氣之本. 當此時, 未可謂之惡. 然氣何能純善. 惟是氣未用事時, 理爲主, 故純善也.”: 전서상, 891쪽.

18) “情之有善無惡, 四端是也. 若七情不可言無惡者, 以其氣未必純善故也.”: 전서상, 600쪽.

다.”라는 말 뒤에 다음과 같이 덧붙였다.

理[가 發함]에도 氣가 그에 따름이 없으면 해내서 이를 수가 없고, 氣[가 發함]에도 理가 이에 乘함이 없으면 利欲에 빠져 禽獸가 되며, 이것은 바뀌지 않는 “定理”이다.¹⁹⁾

나아가 이황은 “理는 貴하고 氣는 賤하다”는 표현을 쓰기도 했다.

사람의 一身은 理와 氣를 겸비한다. 理는 貴하고 氣는 賤하다. 그런데 理는 無爲이고 氣는 有欲이다. 따라서 理를 실천하는 것을 주로 하면 “養氣”가 그 속에 있다. 聖賢이 그러하다. “養氣”에 치우치면 반드시 性을 해치는 데에 이른다. 老莊이 그러하다.²⁰⁾

이황의 이기관의 주리적인 면은 이뿐이 아니었다. 우선, 氣는 生死가 있음에 반해 理는 생사가 없이 영원하다. 이황의 설명에 의하면 形이 있는 氣는 존재하지 않는 때가 있음에 반해 理는 항상 존재한다.²¹⁾ 그는 다음과 같이 주희의 언급을 인용하며 氣의 생성이 영구적으로 지속되는 것을 理에 근거시키기도 했다. “氣의 이미 散한 것은 化해 버려서 [더 이상] 존재하지 않지만, 理에 근거하여 날로 生하는 것은 확실히 浩然하고 무궁하다.”²²⁾ 또한 이황은 理가 氣를 主宰하는 측면을 강조했다. “理는 본래 그 존귀함에 있어 짝이 없다. [理는] 사물을 命하되 사물에 의해 命함을 받지 않으며, 氣가 당하여 이길 바가 아니다.”²³⁾라

19) “理而無氣之隨則做出來不成。 氣而無理之乘則陷利欲而爲禽獸。 此不易之定理.”: 전서상, 816쪽.

20) “人之一身，理氣兼備。理貴氣賤。然理無爲而氣有欲。故主於踐理者，養氣在其中。聖賢是也。偏於養氣者，必至於賊性。老莊是也.”: 전서상, 335쪽.

21) “氣有生死理無生死之說，得之。以日光照物比之，亦善然。日光猶有時而無者，以有形故也。至於理，則無聲臭無方體無窮盡，何時而無耶.”: 전서하, 161쪽.

22) “朱子嘗曰。氣之已散者，既化而無有矣，而根於理而日生者，固浩然而無窮.”: 전서상, 604쪽.

23) “理本其尊無對，命物而不命於物，非氣所當勝也.”: 전서상, 354쪽.

는 그의 말은 이의 좋은 예이고, 太極—그가 理와 동일시한—이 “能生”인 반면 氣인 음양은 太極의 “所生”이라는 그의 생각²⁴⁾도 理가 氣를 主宰하는 이같은 측면을 보여준다.

이황의 주리적 측면은 四端七情 논쟁과 관련해서만이 아니라, 앞에서 도 보았듯이, “太極動而生陽…”이나 格物이론의 해석에서 理의 “動”이나 “到”와 같은 문제들을 다루는 데에도 나타났다. 尹絲淳 교수는 이에 대해 다루면서 다음과 같이 이야기하기까지 한다.

이 세 가지가 그의 이기설 중에서, 그 主理의 경향이 가장 두드러진 것 들이고, 주리적 경향으로 이룩된 까닭에 가장 많은 논란을 야기한 대표적 이론들이다. 퇴계는 이들의 문제에서 가장 많은 이론적 난관에 봉착 하였지만, 그럼에도 불구하고 주저치 않고 끝까지 그 난관마저 주리적 방법으로 해결하고자 하였다.²⁵⁾

이같은 주리적 측면, 특히 氣에 비한 理의 중요성을 강조하기 위해 이황은 理를 氣와 구분해야 함을 강조했고, 理를 氣와 섞는 일이나 理와 氣를 하나로 보는 일을 비판했다. 예를 들어 그는 다음과 같이 이야기 했다.

만약 능히 여러 理를 窮究하여 완전히 투철함에 이를 수 있으면, 이 物事[즉 理]를 꿰뚫어 볼 수 있다. [理는] “至虛而至實”이고 “至無而至有”이며 “動而無動”이고 “靜而無靜”이다. [그것은] “潔潔淨淨”하여 추호도 더할 수 없고 추호도 덜할 수 없다. 능히 음양오행과 萬物萬事의 본이 되고, 음양오행과 萬物萬事 속에 한정되지 않는다. 어찌 氣와 섞어서 一體로 생각하거나 一物로 볼 것인가?²⁶⁾

24) 전서상, 921쪽 등.

25) 『退溪哲學의 研究』, 제5장, “退溪哲學의 性格”, 225쪽.

26) “若能窮究衆理, 到得十分透徹, 洞見得此個物事. 至虛而至實, 至無而至有, 動而無動, 靜而無靜. 潔潔淨淨地, 一毫添不得, 一毫減不得. 能爲陰陽五行萬物萬事之本, 而不囿於陰陽五行萬物萬事之中. 安有雜氣而認爲一體, 看作一物耶.”: 전서상, 424쪽.

四端과 七情의 구분도 바로 理와 氣의 구분에 근거했음은 위에서 보았다.

물론 理와 氣의 이같은 구분은 관념적으로 가능할 뿐 실제 사물에서 그것이 분리되는 것은 아니었고, 이황에 대한 기대승의 비판의 중요한 논거가 바로 이것이었다.²⁷⁾ 이황도 이 점을 인정했다. 예를 들어, 아래의 언급에서 이황은 理와 氣의 구분을 이야기하면서도 理가 氣의 밖에 있거나 氣가 理의 밖에 있는 것이 아님을 인정했다.

무릇 “理發而氣隨之”라고 하는 것은 理를 주로 해서 말할 수 있을 따름이고, 理가 氣의 밖에 있다는 것을 말하는 것이 아니다. 四端이 이것이다. “氣發而理乘之”함이 있다는 것은 氣를 주로 해서 말할 수 있을 따름이고 氣가 理의 밖에 있다고 말하는 것이 아니다. 七情이 이것이다.²⁸⁾

또한 그는, 四端七情의 구분을 논하는, 위에서 되풀이 인용된 언급에 앞서서, “천하에 理 없는 氣가 없고 氣 없는 理가 없다.”고 말했다.²⁹⁾ 그가 “사람의 一身”이 “理와 氣의 合”에 의해 생겼다고 말했던 것은 위에서도 보았으며, 그에게는 心 또한 理와 氣의 “合”으로 볼 수 있었다³⁰⁾ 이런 점들을 종합하여 이황은 다음과 같이 이야기했다.

무릇 사람의 一身은 理와 氣가 合하여 生한다. 그러므로 이 둘[즉 理와 氣]은 서로 發用함이 있고, 그 發함은 또한 “서로 기다린다”(相須). 서로 發한 즉 각각이 主로하는 바가 있음을 알 수 있고, 서로 기다린 즉 서로 그 속에 있음을 알 수 있다. 서로 그 속에 있으므로 混淪시켜 말하는 것이 분명히 있[을 수 있]고, 각각 主로 하는 바가 있으므로 分別하여 말하여도 不可함이 없다.³¹⁾

27) 위의 주4)를 볼 것.

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.”: 전서상, 419쪽.

29) “天下無無理之氣，無無氣之理.”: 전서상, 816쪽.

30) “蓋合理氣統性情者，心也.”: 전서상, 600쪽.

그러나 기대승이 강조한 “理氣不可分開”의 입장을 이런 식으로 받아들이면서도 이황은 四端과 七情의 구분을 고집했고 理와 氣의 구분 또한 강조했다. 이 점을 강조하기 위해 그는 “非理氣爲一物辨證”이라는 제목의 글을 쓰기도 했다.³²⁾ 이 글에서 그는 “理와 氣는 ‘결단코 별개’(決是二物)”라는 주희의 언급에 바탕하여 자신의 주장을 전개시켜 나갔다.³³⁾

Ⅲ. 이황의 이기관과 朱熹

이황의 이기관과 그 주리적 특성을 주로 살펴본 앞 절의 논의에서 눈에 띄는 점은 그가 그의 특징적인 입장들을 주희의 언급들에 바탕하고 있다는 것이다. 위에서 본 대로, 그는 朱熹의 “理有動靜, 故氣有動靜. 若理無動靜, 則氣何自有動靜乎.”나 “理必有用. 何必說是心之用乎.” 같은 언급들을 인용해 理가 “動”하고 理에 “用”이 있다는 주장을 뒷받침했으며, “四端은 理의 發이고 七情은 氣의 發이다”라는 자신의 주장을 그대로 말하고 있는 주희의 언급도 찾아내었다.³⁴⁾

그러나 이렇듯 이황이 그의 주장을 주희의 언급들에 바탕하고 있는 것은 사실이지만, 이것들은 주희의 언급들중 대표적이거나 전형적이고 할 수 있는 것들이 아니었다. 또한 이황이 인용한 주희의 언급들이 반드시 이황이 해석한 식으로만 해석될 수 있는 것들도 아니었다. 어떤 면에서 이황의 理氣이론은 주희의 언급들 중 자신의 입장에 부합될 수

31) “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, 故混淪言之者固有之. 各有所主, 故分別言之而無不可.”: 전서상, 416쪽.

32) 전서상, 920-22쪽에 실려 있다.

33) 주희의 언급은 주자문집 46.24a에 나온다.

34) 전서상, 407쪽. 주희의 언급은 주자어류 53.17b에 나온다: “四端是理之發, 七情是氣之發.”

있는 부분만을 선택하여 자기 나름으로 해석한 것이라고도 볼 수 있다.

이런 과정에서 이황이 주희의 생각을 오해했거나 왜곡한 것으로 보이는 경우도 있었다. 예를 들어 위에서 본 “理有動靜，故氣有動靜.”이라는 주희의 말은 動靜의 理가 있기 때문에 氣가 動靜할 수 있다는 것이지, 이황이 해석하듯이 理가 動靜하기 때문에 氣가 動靜한다는 뜻이 아니었으며, 그것은 주희의 또다른 언급—“動靜이 있다는 것은 반드시 ‘動靜하는 까닭이 되는 理’(所以動靜之理)가 있다[는 것을 의미한다]”³⁵⁾—으로부터도 분명히 알 수 있다. 또한 이황은 心이 理와 氣의 “습”이라는 자신의 생각을 펴면서 역시 “理가 氣와 습하면 능히 지각할 수 있다”는 주희의 언급을 인용하고 있지만, 아래에서 실제 주희가 말한 바—특히 촛불과의 비유—를 보면 주희의 뜻이 이황과 같지 않았음을 알 수 있다.

理는 지각하지 못한다. 氣가 聚하여 形을 이루고 理가 氣와 습하면 능히 知覺할 수 있다. 이 촛불에 비유하자면, 이 기름을 얻음으로써 많은 光焰을 지니는 것이다.³⁶⁾

물론 주희의 理氣 이론이 뚜렷하고 명확했던 것은 아니며 오히려 “모호한” 측면도 있었다. 어떤 면에서는 이황과 기대승 사이에 있었던 논쟁의 소지가 이미 주희에게 있었다고도 말할 수 있다. 이황이 “非理氣爲一物辨證”에서 인용하는 주희의 다음과 같은 언급은 理氣의 “決是二物”과 “不可分開” 양쪽 모두를 주장함으로써 그같은 논쟁의 소지를 포함하고 있는 대표적인 예였다.

理와 氣라고 이르는 것들은 결단코 별개(二物)이다. 다만 사물의 측면

35) “其動靜，則必有所以動靜之理.”: 주자문집45. 11b.

36) “理未知覺. 氣聚成形, 理與氣合便能知覺. 裘如這燭火, 是因得這脂膏便有許多光焰.”: 주자어류 5.3a4. 이황은 주희의 이 언급을 전서상, 603쪽에서 인용하고 있다.

에서 보면, 두가지가 混淪되어 있으며 이것들을 분리하여 각각 다른 곳에 處[하도록] 할 수 없다. 그러나 이 두가지가 각각 [별개의] 것이라고 해도 害가 없다. 理의 측면에서 본다면, 비록 아직 사물이 없어도 “사물이 있을 理”(有物之理)는 이미 있다. 하지만 역시 단지 그 理만이 있을 따름이다. 실제로 이 사물이 있는 것은 결코 아니다.³⁷⁾

그러나 주희에게서 우리가 보게 되는 이같은 면은 “모호함”이라고 특정짓기보다는 理氣가—특히 이 두 개념 사이의 관계가—지니는 다양함과 복잡함에 대한 제대로의 이해, 또는 더 현실적인 이해를 반영한다고 보는 것이 더 타당하다. 그리고 이 점을 제대로 보이기 위해서는 理와 氣의 관계에 관한 주희의 생각을 자세히 살펴볼 필요가 있다. 필자의 생각으로는, 아직도 이같은 일이 충분히 제대로 되어 있다고 할 수 없다. 물론 理와 氣의 관계에 관한 논쟁은 우리나라만이 아니라 중국에서도 주희 이후 계속되어 왔지만, 이것이 주희 자신의 말과 글과 생각에 바탕한 것이 아니라 理와 氣 각각에 대한 논자들의 믿음, 그리고 그것들 사이의 관계가 어떠해야 한다는 논자들의 생각에 좌우되는 경우가 많았던 것이다. 그렇다면 理와 氣의 관계에 관한 주희 자신의 생각을 그 이후의 그에 관한 생각과 논쟁의 전개와 별도로 살펴볼 필요가 있음이 분명하고, 그것이 바로 다음 절의 과제가 될 것이다.

IV. 주희의 理개념의 특성

주희의 이기관의 핵심적인 점들은 그의 理 개념이 지니는 특성과 밀접한 관련이 있다. 그리고 그의 理 개념의 이같은 특성들이 제대로 이해되지 않은 상황에서 理 및 理氣에 관한 많은 오해와 문제가 발생하였

37) “所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物混淪，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。未嘗實有是物也。”: 주자문집 46.24a.

다. 물론 주희의 氣 개념이라고 해서 명확하거나 문제가 없는 개념이란 것은 아니지만, 그에 대해서는 어느 정도의 합의가 이루어져 있다고 볼 수 있는 데 반해³⁸⁾ 理 개념은 전혀 그렇지 못한 것이다. 그렇다면 주희의 理 개념은 어떠한 것이었는가?

주희 자신은 理가 무엇인가를 명확히 말해주는 정의를 제시하지 않았다. 아마도 다음과 같이 말했을 때 그가 理의 정의에 가장 가까이 갔다고 할 수 있겠다.

천하의 사물에 이르면, 반드시 각각이 “所以然”의 “故”와 그 “所當然”의 “則”을 지닌다. [이것이] 이른바 理이다.³⁹⁾

그는 같은 생각을 약간 다르게 표현하기도 했다—“理를 궁구하는 것은 사물의 ‘所以然’과 그 ‘所當然’을 알기를 원하는 것일 뿐이다.”⁴⁰⁾ 이런 식으로 주희는 理의 두가지 서로 다른 측면을 보고 그것들을 “所以然”과 “所當然”이라고 표현한 것이다.

이 두 표현은 “理由”와 “규범”이라는 우리의 생각들과 비슷해 보인다. 그러나 주희는 이 표현들에 대한 일반적인 설명을 제시하지 않고 구체적인 예들을 통해 그것들에 대해 이야기했을 뿐이다.

예를 들어 부모를 섬김에 있어 마땅히 효성스럽고, 형을 섬김에 있어 마땅히 “아우의 도리를 지켜야 한다”(弟)는 것 등이 바로 “所當然”의 “則”이다. 그러나, 부모를 섬김에 있어 어찌서 반드시 효성스러워야 하고 형을 섬김에 있어 어찌서 반드시 아우의 도리를 지녀야 하는가 —이

38) 주희의 氣 개념에 관한 간단한 논의로 필자(Yung Sik Kim)의 “Some Aspects of the Concept of *Ch'i* in Chu Hsi,” *Philosophy East and West* 34(1984), 25-36; (우리말 번역) “朱熹에서의 氣 개념의 몇가지 측면”, 『民族文化研究』 제19집(1986), 27-43을 볼 것.

39) “至於天下之物，則必各有所以然之故與其所當然之則。所謂理也。” 『大學或問』 (文淵閣四庫全書版), 1.11b-12a.

40) “窮理者，欲知事物之所以然與其所當然者而已.” 주자문집 64.33a.

것이 곧 “所以然”의 “故”이다.⁴¹⁾

때로 주희는 이 가운데 후자의 측면, 즉 “규범”의 측면에 대해서만 이야기하고 전자의 측면은 이야기하지 않았다.

봄(視)에는 마땅히 보아야 할 “則”이 있고, 들음(聽)에는 마땅히 들어야 할 “則”이 있다. 이와 같이 [즉 마땅히 보아야 할 때] 보고 이와 같이 [마땅히 들어야 할 때] 들으면, 옳다. 이와 같지 않게 보고 이와 같지 않게 들으면 옳지 않다. … [이로부터] 미루어 입이 맛에 대하고 코가 냄새에 대하는 데 이르면, 각각이 “當然”의 “則”을 가지지 않음이 없다. 이른바 理를 궁구한다 함은 이것을 궁구하는 것일 따름이다.⁴²⁾

리에 관한 이같은 주희의 생각에서 주목해야 할 점은, 그에게 있어서 어떤 물체나 현상의 理는 그 물체나 현상 자체보다 더 근본적인 차원에서 그 물체나 현상에 대한 설명이나 이해를 제공해 줄 수 있는 간단한 개념이나 원리가 아니라는 것이다. 어떤 물체나 현상의 理는 단지 그것 때문에 그 물체가 것처럼 존재하고 그 현상이 것처럼 일어나는 것에 지나지 않는다. 그 물체나 현상의 理가 있을 때는, 그리고 있을 때만, 그 물체나 현상은 존재하고 일어나는 것이다. 주희 자신의 말을 따르면, “이 理가 있으면 바로 이 물체나 현상이 있다. 초목이 種子가 있으면 바로 초목을 生出하는 것과 같다.”⁴³⁾ 여기서 사물의 理와 초목의 종자 사이의 유비관계는 물체나 현상이 존재하거나 일어나기 위해서는 그것의 理가 있어야 한다는 점을 더욱더 분명히 해 준다. 주희는 이 생각을 한 구절에서 다음의 네가지 서로 다른 방식으로 표현했다.⁴⁴⁾

41) “如事親當孝, 事兄當弟之類, 便是當然之則. 然事親如何却須要孝, 從兄如何却須要弟, 此即所以然之故.”: 주자어류 18.21b.

42) “蓋視有當視之則, 聽有當聽之則. 如是而視, 如是而聽, 便是. 不如是而視, 不如是而聽, 便不是. … 推至於口之於味, 鼻之於臭, 莫不各有當然之則. 所謂窮理者, 窮此而已.”: 주자어류 59.6b-7a.

43) “有是理, 方有這物事. 如草木有個種子, 方生出草木.”: 주자어류 13.12a.

- i) “이 理가 있으면 이 사물이 있다.”(有是理, 則有是物.)
- ii) “이 理가 없음에도 이 사물이 있는 일은 없다.”(未有無此理而有此物也.)
- iii) “이 理가 없으면 비록 이 사물이 있어도 이 사물이 없음과 같다.”(無是理, 則雖有是物, 若無是物矣.)
- iv) “이 理가 없으면 이 사물이 없다.”(無是理, 則無是物.)

따라서 모든 것은 그것이 존재하기 위해서는 그것의 理가 있어야 한다. 예를 들어 천지가 존재하기 위해서는 천지의 理가 있어야 한다.⁴⁵⁾ 氣도 그것의 理가 있을 때에만 존재할 수 있다.⁴⁶⁾ 주희는 “이 理가 있으면 이 氣의 流行發育이 있다”고 말했다.⁴⁷⁾ 그는 또한 “그 理가 여러가지가 있으므로 사물 또한 여러가지가 있다”고 이야기했다.⁴⁸⁾ 심지어는 “귀신 휘파람”(鬼嘯)이나 “귀신 불”(鬼火) 같은 괴이한 현상들도 그것들의 理가 있을 때 일어난다.⁴⁹⁾

물론 이것이 복잡한 理 개념의 모든 측면들을 다 포괄할 수는 없으며, 특히 그의 윤리철학에 나타나는 理 개념의 여러 다른 측면들은 위의 특성만으로 설명되지 않는다.⁵⁰⁾ 그러나 어떤 것의 理가 그것이 존재하거나 일어나게 하는 것이라는 점은 주희의 생각 속에 너무나 압도

44) 주자어류 64.17a.

45) 주자어류 1.1b 등.

46) 주자어류 1.1b, 87.23b; 주자문집 58.10b 등.

47) “有此理, 便有此氣流行發育.”: 주자어류 1.1b.

48) “其理有許多, 故物亦有許多.”: 주자어류 94.19a.

49) 주자어류 3.4b 등.

50) 理의 다양한 측면들에 대한 근래의 논의들로는, Allen Wittenborn, “Li Revisited and Other Explorations,” *Bulletin of Sung-Yüan Studies*, no.17(1981), 32-48; Willard J. Peterson, “Another Look at Li,” *Bulletin of Sung-Yüan Studies*, no.18(1986), 13-32 등이 있다.

적이어서, 그에게는 “이[것의] 理가 있다”(有此理)는 표현이 “이것이 존재할 수 있다”거나 “이것이 일어날 수 있다”, 심지어는 “이것이 사실이다”는 것을 의미했다. 그가 어떤 현상을 언급한 후에 “아마도 이것의 理가 있을 것이다”고 했을 경우에,⁵¹⁾ 그것은 “아마도 그같은 현상이 가능할 것이다” 라는 것을 의미했다. 그리고 “이것의 理가 있는가?”하고 물었을 때⁵²⁾에는 그 현상이 가능한가를 묻는 것이었다. 반면에 그가 “이것의 理가 없다”고 이야기하거나 “어떻게 이것의 理가 있을 수 있는가?” 하고 물었을 때에는, 그것은 “이것”이 존재하거나 일어날 수 없다거나 “이것”이 불가능하다는 것을 의미했다.⁵³⁾ 현대 우리말의 “그럴 리가 있다”거나 “그럴 리가 있는가?” 등의 표현들은 바로 理의 이같은 측면의 잔재라고 할 수 있겠다.

그러므로, 복잡한 물체나 현상의 理는 그 물체나 현상 자체보다 개념적으로 더 간단하거나 근본적이지 않다. 理는 주어진 물체나 현상 전체를 한꺼번에 지칭한다. 복잡한 물체나 현상의 理는 그 물체나 현상을 더 간단한 형태로 설명하거나 더 근본적인 차원으로 분석하는 데—그에 따라 그것을 더 잘 이해하는 데—사용될 수 있는 것이 아니다. 물체나 현상의 理가 언급되었을 때, 그것은 그 물체나 현상의 존재나 발생을 보장할 뿐이다. 또한 理의 내용이 분석되거나 추구되지도 않는다. 그것은 총체적으로 파악될 뿐이다. 사람이 어떤 사물에 접했을 때, 그의 마음이 그것의 理를 “이해하”거나 “아는” 것이 아니라 “보는” 것은 이 때문이다.

따라서, 앞에서 보았듯이, 비록 주희가 “動靜의 理”를 언급하기는 했지만 그것은 운동과 정지의 성격과 세부사실에 대한 분석과 설명을 가능하게 해주는 것이 아니었다. 그것은 단지 “動靜하는 까닭이 되는 理”(所以動靜之理)였다. 주희는 다음과 같이 말했다—“이 ‘動’의 理가 있어 [太極]이 動하여 陽을 生한다. 이 ‘靜’의 理가 있어 [太極]이 靜

51) 주자어류 86.10b, 92.6a 등.

52) 주자어류 97.3b 등.

53) 주자어류 3.4b, 16.18b, 18.2a, 86.10b, 89.14a 등.

하여 陰을 生한다.”⁵⁴⁾ 이와 비슷하게, 그가 “[새가] 날고 [물고기가] 뛰는 것은 理 때문이다.”⁵⁵⁾라고 말했을 때, 이 “理”는 새가 날고 물고기가 뛰어오르는 특정한 움직임들을 언급할 뿐 이들 움직임에 대한 더 간단하거나 근본적인 이해를 포함하지 않았다. 이같은 언급들은 더 일반적인 형태로 나타나기도 했다— “음양과 오행의 복잡한 얽힘이 條緒를 잃지 않는 것이 바로 理이다.”⁵⁶⁾ 그러나 이 理는 단지 이 “條緒”가 존재한다는 것 외에는 그것에 대해서 아무 것도 말해주지 않았다.

이런 면에서 어떤 사물의 理는 사실상 그것이 그 사물에게 하는 조건에 지나지 않으며, 그 사물에 대한 “定義”와 비슷하다. 주희가 의자(椅)의 理로서 자주 언급한 내용, 즉 그것이 “네 개의 다리가 있고 [그 위에] 앉을 수 있다”⁵⁷⁾는 것은 의자의 정의라고 할 수 있다. 또 주희에게 부채(扇)의 理는 “부채는 이와 같이 만들고 마땅히 이와 같이 사용해야 한다.”는 것이었고⁵⁸⁾ 이 또한 부채에 대한 일종의 정의라고 할 수 있다. 정의와 비슷하게, 어떤 것의 理는 그것의 기능을 포함한다. 예를 들어 그 위에 앉을 수 있다는 것은 의자의 기능인 것이다. 사람의 理에 대해서는 주희는 “말과 동작”을 들었다.⁵⁹⁾

V. 朱熹의 理氣觀

그러면 위와 같은 특성을 지닌 주희의 理 개념은 氣와는 어떤 관계를 지니고 있었는가?

54) “有這動之理，便能動而生陽。有這靜之理，便能靜而生陰。”：주자어류 94.8a. 주희는 여기서 『太極圖說』의 구절에 대해 해설하고 있다.

55) “所以飛，所以躍者，理也”：주자어류 63.12b.

56) “陰陽五行錯綜不失條緒，便是理”：주자어류 1.2b.

57) “這個椅子有四隻腳，可以坐。此椅之理也。”：주자어류 62.15a, 77.5a 등.

58) “扇子是如此做，合當如此用。此便是…理。”：주자어류 62.15a-15b.

59) “語言動作便是人之理”：주자어류 77.5a.

朱熹에게 있어 理와 氣의 관계는 양 쪽 측면을 지니고 있다. 理氣 관계의 한 쪽 측면은 氣가 존재하기 위해서는 氣의 理가 존재해야 한다는 것이다. 이것은 앞 절에서 강조된 측면으로서, “이 理가 있는 후에 이 氣가 있다”⁶⁰⁾는 말은 분명히 이를 의미한다. 그러나 理와 氣의 관계는 이에 정반대되는 측면도 있고, 그것은 理가 존재하기 위해서 氣가 존재해야 한다는 것이다. 왜냐하면 사물의 理는 그 사물과 별도로 분리되어 존재하는 것이 아니기 때문이다. 理는 사물 속에, 또는 사물을 구성하는 氣 속에 존재할 수밖에 없는 것이다. 따라서 理는 그 존재를 위해 氣를 필요로 한다.

앞 절에서 필자는 주로 위의 두가지 중 전자의 측면을 강조했지만, 주희가 후자의 측면을 소홀히했던 것은 아니다. 예를 들어 그는 “理가 氣에 머문다”(理寓於氣)⁶¹⁾거나 “일단 氣가 있으면, 理 또한 氣 가운데 있다”(既有氣, 則理又在乎氣之中.)⁶²⁾고 이야기했다. 때로는 그는 理가 氣 속에 존재하는 방식에 대해 다음과 같이 좀더 구체적인 표현을 쓰기도 했다.

“이 氣가 있는 후에 이 理가 安頓할 곳이 있다.”(既有此氣然後此理有安頓處.)⁶³⁾

“이 氣가 없으면 이 理 또한 ‘걸려있을’(掛搭) 곳이 없다.”(無是氣則是理亦無掛搭處)⁶⁴⁾

“理는 氣에 ‘붙어서’(搭) 작용한다.”(理搭於氣而行.)⁶⁵⁾

“氣가 응결하지 않을 때에는 理 또한 附著할 곳이 없다.”(若氣不結聚

60) “有是理後有是氣”: 주자어류 4.15a, 95.13a; 주자문집58.10b 등.

61) 주자어류 4.13b.

62) 주자어류 94.8a.

63) 주자문집 58.10b. 또한 주자어류 74.17b를 볼 것.

64) 주자어류 1.2b.

65) 주자어류 94. 10a.

時, 理亦無所附著.)⁶⁶⁾

“리가 있으나 氣가 없으면, 리가 설 곳이 없다. 氣가 있는 후에야 리가 설 곳이 있다.”(有理而無氣, 則理無所立. 有氣而後理方有所立.)⁶⁷⁾

理氣관계의 이 두가지 측면 중 전자는 理氣관계의 논리적 측면을 보여주고 후자는 本體論的 측면을 보여준다고 말할 수도 있겠다. 그러나 이것들은 단일한 관계의 양 쪽 측면이다. 주희는 자주, 때로는 한 문장에서, 이 두 측면을 결합시켰다. 理氣관계의 한 쪽 측면을 예시하기 위해 위에서 인용한 문장들 중 어떤 것들은 사실은 양 쪽 측면 모두를 포함하는 더 긴 문장들의 부분들이었다. 예를 들어 주희는 한 문장에서 “이 리가 있는 후에야 이 氣가 있다. 이 氣가 있는 후에 이 리가 安頓할 곳이 있다.”⁶⁸⁾고 이야기했으며, “일단 리가 있으면, 氣가 있다. 일단 氣가 있으면, 理 또한 氣 가운데 있다”⁶⁹⁾고도 이야기했다. 때로 그는 두 쪽 측면들을 평행한 句들로 표현하기도 했다—“天下에 理없는 氣가 없고, 또한 氣없는 理도 없다.”(天下未有無理之氣, 亦未有無氣之理.)⁷⁰⁾

그러나 주희의 논의는 理氣관계의 이 두 쪽 측면이 정확히 어떻게 서로 연결되어 있는가를 분명히 해 주지 않았다. 때로 그는 두 쪽 측면을 한 문장에 결합시킴으로써 혼동을 빚기도 했다. 예를 들어 주희가 “이 리가 있는 후에 이 氣가 있다. 이 氣가 있으면 반드시 이 리가 있다.”(有是理而後有是氣. 有是氣則必有是理.)⁷¹⁾라고 말하거나 “이 氣가 아직

66) 주자어류 1.2b.

67) 주자어류 94.14a.

68) “有此理後方有此氣 既有此氣然後此理有安頓處”: 주자문집 58.10b. 주63)과 같은 구절.

69) “既有理, 便有氣. 既有氣則理又在乎氣之中”: 주자어류 94.8a. 주62)와 같은 구절.

70) 주자어류 1.1b.

71) 주자어류4.15a. 여기서 두번째 문장을 “이 氣가 있으면 이 [氣의] 리가 있음에 틀림없다”는 것을 의미하는 것으로, 즉 위의 첫번째 측면을 의미하는 것으로

없을 때, 이 理가 있다. 일단 이 理가 있으면, 반드시 이 氣가 있다.”(未有此氣, 便有此理. 既有此理, 必有此氣)⁷²⁾라고 했을 때 그가 정확히 무엇을 의미했는지 알기가 힘들다.

그렇다면 理氣관계에 대한 질문이 계속해서 제기되었던 것은 놀라운 일이 아니다. 주희의 대화 상대자들에 의해 가장 자주 제기되었던 질문은 氣가 존재하기 위해서는 먼저 氣의 理가 있어야 한다는 말의 의미에 관해서였다. 이 질문에 대한 주희의 전형적인 대답은 이 말이 시간적 선후관계를 의미하는 것이 아니라는 것이었다. 예를 들어 그는, “요컨대, 역시 먼저 理가 있다[고 말해야 한다]. 다만 오늘 이 理가 있고 내일에야 이 氣가 있다고 말해서는 안된다.”⁷³⁾라고 말했다. 그의 다음과 같은 유명한 언급도 역시 같은 내용을 말하고 있다.

이에는[즉 理와 氣 사이에는] 원래 先後를 말할 수 있음이 없다. 그러나 반드시 그 유래를 쫓기를 원한다면 먼저 이 理가 있었다고 말해야 할 것이다.⁷⁴⁾

위에서 본 理氣관계의 두 측면이 理와 氣의 관계가 지니는 모든 측면들을 다 포괄하지는 못한다. 주희는 理氣관계의 다른 측면들에 대해서도 이야기했으며 그것들을 예시해 주는 다른 예들을 제시하기도 했다. 예를 들어 그는 理는 가시적인 形迹이 없음에 반해 氣는 그것들을 지님을 강조했다. 氣는 다양한 방식으로 변하고 움직이고 작동하는 데 반해 理는 그렇지 않다.

무릇 氣는 능히 凝結하고 造作할 수 있으나, 理는 情意와 計度과 造作

로 해석할 수 있겠지만, 이 구절의 나중 문장들은 그렇지 않음을 분명히 해준다.

72) 주자어류 93.11b. 또한 주자어류 95.18b, 19a의 “未有這事, 先有這理”라는 구절을 볼 것.

73) “要之, 也先有理. 只不可說是今日有是理明日却有是氣.”: 주자어류 1.3a.

74) “此本無先後之可言. 然必欲推其所從來, 則須說先有是理.”: 주자어류 1.2b.

이 없다. … 理는 단지 淨潔하고 空闊한 世界이다. 그것은 形迹이 없다. 그것은 造作하지 못한다. 氣는 能히 醞釀하고 凝結하여 萬物을 生한다.⁷⁵⁾

모든 현상과 구체적 효과들이 있는 것은 氣 때문이다. 물론 이들 현상들이나 작용들의 理가 있어야 하는 것은 사실이지만, 氣가 그것들의 실제 作因인 것이다. 주희는 이 점을 知覺을 예로 들어 보여주었다.

《질문》 知覺은 心の 靈이 당연히 그같은 것인가, 아니면 氣의 작용인가?

《대답》 순전히 氣만은 아니다. 먼저 知覺의 理가 있다. 理는 知覺하지 못한다. 氣가 聚하여 形을 이루고 理가 氣와 合하면 능히 知覺할 수 있다.⁷⁶⁾

위에서 언급한 理와 氣의 “合”이 어떤 형태로 일어나는지에 대해서는 주희는 정확히 이야기하지 않았다. 그러나 분명한 것은 이렇게 결합된 理와 氣는 상대로부터 분리될 수 없다는 것이다. 理는 실제 사물과 분리되어 존재할 수 없으며 氣는 모든 사물을 구성하기 때문이다. 理氣의 “決是二物”과 “不可分開” 양쪽 모두를 주장하는 위에서 본 주희의 언급은 바로 이 점을 이야기한 것이다.⁷⁷⁾

그러나 이렇듯 불가분의 관계에 있는 理와 氣에는 각각 다른 역할이 있다. 위에서 이야기해 온 理氣관계의 여러가지 측면들은 사실상 理와 氣의 이같이 서로 다른 역할들을 나타내 주는 여러가지 방식이었다고 볼 수 있다. 때로는 理가 더 중요한 역할을 하는 것으로 보인다. 理가 氣에 논리적으로 先行하며 氣보다 더 근본적이기 때문이다. 주희의 말

75) “蓋氣則能凝結造作，理却無情意無計度無造作。… 若理則只是個淨潔空闊底世界，無形迹。他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。”：주자어류 1.3a.

76) “問。知覺是心之靈固如此，抑氣之爲耶。曰。不專是氣。是先有知覺之理。理未知覺。氣聚成形，理與氣合，便能知覺。”：주자어류 5.3a.

77) 주자문집 46.24a. 위의 주37)을 볼 것.

로는, “이 理가 있으면 이 氣가 있다. 그러나 理가 본이며, [따라서] 이제 [사람들은] 理를 따라 그 위에서 氣를 이야기한다.”⁷⁸⁾ 때로는 氣의 역할이 더 중요해 보인다. 사물의 가시적이고 구체적인 면들이 氣에 의한 것일 뿐 아니라, 사물 속의 氣는 그것의 理가 어떠한 것인가를 규정해 주는 것이기 때문이다. 따라서 주희는 “그것이 받은 바 氣가 여러 가지이기 때문에 그것의 理가 여러가지이다.”라고 말했다.⁷⁹⁾

이 같은 주희의 이야기들을 고려하면 주희 이후의 논의들이 理와 氣 중 어느 한 쪽을 강조하는 경향을 띠게 된 것은 당연한 일이었다고 할 수 있다. 물론 그들의 궁극적인 목적은 理의 추구에 있었지만 그 추구에 있어 理와 氣 중 어느 쪽이 더 중요한가 하는 논쟁이 계속되었으며, 위에서 본 이황과 기대승 사이의 논쟁도 그같은 성격을 띠었다. 그러나 이것은 주희의 본 뜻과는 달랐다. 그에게는 理와 氣가 모두 중요했다. 주희에게 理와 氣란 실제세계의 두 層을 가리키는 것이었고, 그것은 理와 氣의 역할에 관해 더 중립적으로 이야기하고 있는 다음 구절이 잘 보여준다.

天地間에 理가 있고 氣가 있다. 理란 것은 形而上의 道이고 物을 생하는 본이다. 氣란 것은 形而下의 器이고 物을 생하는 도구이다. 이런 까닭에, 사람과 物의 생에 있어, 반드시 이 理를 얻은 후에 性이 있으며, 반드시 이 氣를 얻은 후에 形이 있다.⁸⁰⁾

78) “有是理, 便有是氣. 但理是本, 而今且從理上說氣.”: 주자어류 1.1b.

79) “惟其所受之氣只有許多, 故其理只有許多.”: 주자어류 4.2a.

80) “天地之間, 有理有氣. 理也者, 形而上之道也. 生物之本也. 氣也者, 形而下之器也. 生物之具也. 是以人物之生, 必稟此理然後有性, 必稟此氣然後有形.”: 주자문집 58.4b.

VI. 주희 이기관으로부터의 벗어남: 理의 실재화

앞 절에서 보았듯이 주희의 이기관은 여러가지 다양한 측면을 지녔고, 그에 따라 복잡한 느낌을 준다. 그러나 이것은 실제로 그같이 복잡하고 다양할 수밖에 없는 理와 氣 사이의 관계에 대한 주희의 정확하고 현실적인 이해를 보여주는 것이다.

이에 반해 이황은 이같은 주희의 이기관의 本旨를 제대로 이해하지 못한 것 같은 느낌을 준다. 물론 이황이 주희를 깊이 신봉했으며 주희의 이론을 진지하게 탐구, 추종, 수용했음은 주지의 사실이다. 그리고 이황의 이기관이 “四端七情”의 해석에 있어서의 그의 독특한 견해를 낳았고 이것이 때로는 이황의 理이론이 주희 이론의 한 차원 위로의 발전이라는 평가를 낳기까지 했음도 사실이다.⁸¹⁾ 그러나 理와 氣의 관계에 관한, 그리고 理의 성격에 관한 이황의 견해들을 자세히 검토해 보면 그가 주희의 이기관에 대한 충분한 이해에 이르지 못하지 않았나 하는 의혹이 생기는 것을 막을 수가 없다.⁸²⁾

특히 이황은 理와 氣가 “決是二物”임과 아울러 “不可分開”임의 양쪽 모두를 주장하는 주희의 견해에 충실하지 못했다. 이 두 측면중 전자에 치중한 이황은 理와 氣가 서로 별개임에 그치지 않고 理와 氣가 각각 독자적 실재인 것으로 생각한 것이다. 그에 따라 그는 理가 氣와 별도로 존재할 수 없다는 사실을 소홀히하게 되었다. 앞서 언급한 “非理氣爲一物辨證”에서 그는 위에서 본 주희의 주장을 인용하면서도, “사물의 측면에서 보면, 두가지가 混淪되어 있으며 이것들을 분리하여 각각 다른 곳에 處[하도록] 할 수 없다”는 점은 소홀히하고 그 대신 “이 두가

81) 예를 들어 尹絲淳, 『退溪哲學의 研究』, 제1장 “眞理觀”, 32쪽;), Tu Wei-ming, “T'oegye's Creative Interpretation…”(주1), 51쪽을 볼 것.

82) 許南進 교수는 필자와의 개인적 토론에서 기묘사화 이후 조선의 특수한 상황에서 유교적 명분을 강조하고 羅欽順(1465~1547), 徐敬德(1489~1546) 등의 “主氣的” 경향을 막기 위해 이황이 “고의적으로” 주희를 “主理的”으로 해석했을 가능성을 지적했다.

지가 각각 [별개의] 것이라고 해도害가 없다”는 점을 강조했다. 심지어 그는 理가 氣와 별도로 존재할 수 없다는 “不可分開”의 입장을 理와 氣가 하나라는 “理氣一物”의 입장으로 바꾸고 이에 대해 반론을 펴기까지 했다--“만약 理와 氣가 원래 하나라고 말한다면, 太極이 곧 兩儀[陰과 陽]인데 어찌 [太極이] 능히 [陰陽을] 生함이 있을 수 있을 것인가?”⁸³⁾

위에서 보았듯이 이황이 “理有動靜”이라는 주희의 말을 動靜의 理가 있다는 뜻으로 이해하지 않고 理가 動靜한다는 뜻으로 이해했던 것은 그가 이처럼 理를 독자적인 실재로 인식함에 따른 것이었다. 그리고 그 같은 생각은 이황으로 하여금 『太極圖說』의 “太極動而生陽…”에서 太極을 理와 동일시키고 이 구절을 理가 動하여 氣가 生한다는 뜻으로,⁸⁴⁾ 그리고 나아가서 “理가 … 스스로 陽을 生하고 陰을 生한다.”⁸⁵⁾는 뜻으로 해석하도록 했으며, 이에 따라 理는 그 자체로서 動할 수 있고 무엇을 生할 수도 있는 것이 되었다. 이것이 위에서 본 주희의 理 개념에서 크게 벗어났음은 굳이 말할 필요가 없다.⁸⁶⁾

그런데 理를 실재로 보는 이같은 경향은 이황에게서만 볼 수 있거나 그에게서 시작된 것이 아니었다. 그것은 신유학 전통이 理 개념을 수용하면서부터 바로 시작되었으며, 심지어는 주희 자신도 그로부터 완전히 초연할 수는 없었던 것이다. 특히 신유학에서의 理 개념의 중요성이 커지고 더구나, 위에서 본 것처럼, 어떤 사물이 존재하기 위해서는 그것의 理가 있어야 한다는 측면이 인식되면서부터는, 어떤 물체나 현상의 理가 그 물체나 현상과 별도로 존재할 수 있는 실재라는 생각이 생겨나

83) “若曰。理氣本一物，則太極卽是兩儀，安有能生者乎。”：전서상, 921쪽. 여기서 이황은 또한 理와 太極, 氣와 음양을 동일시키고 있고 이 점 또한 주희의 생각에 대한 정확한 이해라고 할 수 없다.

84) “濂溪云，太極動而生陽。是言理動而氣生也。”：전서상, 608쪽.

85) “理自有用，故自然而生陽生陰也。”：전서상, 889쪽.

86) 이같은 점은 尹絲淳, “退溪의 宇宙生成觀”, 『退溪學報』 제39집(1983), 24-39쪽; 裴宗鎬, “退溪의 宇宙觀—理氣論을 中心으로—”, 『退溪學研究』, 제1집(1987), 1-21쪽에도 지적되어 있다.

게 되었다. 물론 주희는 이같은 관념을 용납하지 않았고, 자주 그에 대한 거부의 의사를 밝혔다. 예를 들어 그는 “추위와 더위, 낮과 밤, 열림과 닫힘, 감(往)과 음(來). 여기서 實理는 이것들 가운데 流行한다. 이것들이 없으면 實理는 놓아둘 곳이 없다.”라고 이야기했고,⁸⁷⁾ “理는 天地와 萬物 사이의 모든 곳에 있다.”는 그의 말⁸⁸⁾도 같은 것을 의미했다. 따라서 주희는 理는 氣(세상의 모든 것을 구성하는) 속이나 心(세상의 모든 것을 知覺하는) 속에 존재하며 별도로 존재하는 실재가 아님을 되풀이해서 이야기했던 것이다.

理는 또한 별도의 “一物”이 아니다. [그것은] 곧 이 氣 가운데에 존재한다.⁸⁹⁾

心과 理는 하나이다. 理가 눈앞의 “一物”이 아니다. 理는 心 가운데에 있다.⁹⁰⁾

氣나 心이 없으면 理가 존재할 곳이 없다는 그의 되풀이된 언급도 같은 점을 표현한 것이었다.⁹¹⁾

그러나 이같은 주희의 언급들이 理가 별도로 존재하는 實在라는 생각이 끈질기게 생겨나는 것을 막을 수는 없었다. 理는 氣 속에 존재한다고 그가 되풀이해서 이야기해야만 했다는 사실 자체가 이를 보여주는 데, 왜냐하면 그같은 그의 언급은 사실상 理를 어디서 찾을 것인가를 묻던—理가 별도로 존재한다는 가정하에—사람들에 대한 대답으로 제시된 것이었기 때문이다. 심지어 그는 사람이나 사물이 존재하기 전에는 理가 어디에 존재했는가 하는 질문에 대답해야만 했다.⁹²⁾ 또한 理가

87) “寒暑晝夜闔關往來，而實理於是流行其間，非此則實理無所頓放.”: 주자어류95.6b.

88) “理遍在天地萬物之間”: 주자어류18.23a.

89) “然理又非別爲一物，即存乎是氣之中.”: 주자어류1.2b. 이 언급은 주74)와 주64)에 각각 인용한 언급들 사이에 나온다.

90) “心與理一，不是理在前面爲一物，理便在心之中.”: 주자어류5.3b.

91) 주자어류1.2b, 5.3a, 주자문집58.10b 등.

92) 주자어류1.2a, 94.7a 등.

心 속에 있다는 그 자신의 언급도, 비록 그것이 理의 별도의 實在로서의 존재를 부정할 목적에서 행해졌지만, 理가 실제 구체적 물체나 현상과 별도로 존재하는 것으로 해석될 수가 있었다. 佛敎의 “空”과 “無”개념들에 대한 주희의 반대도 그로 하여금 理의 실재성을 강조하도록 함으로써 그런 경향을 강화시켰다. 사실 주희 자신도 이같은 경향에서 완전히 초연하지는 못했다. 예를 들어 그는 “사람의 心臟에 … 빈 곳들이 있어서 많은 道理를 포함하고 저장할 수 있다.”⁹³⁾라고 이야기했다.

주희 이후의 사람들은 理를 별도의 實在로 보는 그같은 경향을 더 많이 띠었다. 어떤 사물의 理가 있는가 하는 질문에 대한 그들의 관심(왜냐하면 어떤 사물의 理가 있어야만 그 사물이 존재할 수 있으므로)은 쉽게 그들로 하여금 “그 理가 어디에 존재하는가?”라거나 “그 理를 어디서 찾을 수 있는가?”, 심지어는 “어떻게 그 理를 얻을 수 있는가?”와 같은 질문들을 던지게 했고, 그것들은 분명히 별도의 실재로서의 理라는 관념을 함축했다. 그리고 이같은 질문들이 바로 주희 이후의 신유학자들이 계속해서 던지는 질문이 되었으며, 그들은 理의 추구를 자신들의 학문과 수양의 목표로 삼게 되었던 것이다. 그렇다면 이황에 이르기까지의 신유학의 발전 과정에는 이처럼 理를 실재로 보는 경향이 뚜렷이 존재했고 이황은 그 한 예였다고 볼 수 있다.

물론 이황이 理를 實在로 본 데에는 그 나름의 이유가 있었다. 理와 氣의 구분을 강조하고 理를 스스로 “發”, “動”, “到”할 수 있는 實在로 보는 것이, 위에서 그의 主理的 경향을 논의하면서 지적했듯이, 그의 윤리적, 가치지향적 입장과 부합되기 때문이었다. 이 점을 尹絲淳교수는 되풀이해서 여러가지 형태로 지적한 바 있다.

그[즉 이황]에 있어서는 어떻게 해서라도 理와 氣를 分別함으로써 人欲으로부터의 天理의 우월성을 확립하지 않으면 안되겠다는 理想이 앞섰던 것 같다.⁹⁴⁾

93) “人心…這些虛處, 便包藏許多道理.”: 주자어류98.7b.

94) 『退溪哲學의 研究』, 제3장 “心性觀”, 124쪽.

理到 理發 理生이 성립하지 않고서는, 義理의 絕對不變性도 주장할 수 없고, 自律的 主體人의 像도 수립할 수 없고, 原初的 生命畏敬에 입각한 존재의 근원적 의미도 탐색할 수 없기 때문에, 그것들을 역설하고 體用說에 의한 합리화를 모색하였던 것이다.⁹⁵⁾

…理의 自到를 믿는다는 것은 곧 그 진리의 객관성에 능동적 성격까지 인정하는 사고이다. 그러므로 그것은 바로 理에 인간의 주관적 의지를 초월하는 객관성과 함께 그 객관성을 보편타당하게 실현할 수 있는 능력이 있음을 믿는 증거인 셈이다.⁹⁶⁾

杜維明(Tu Wei-ming)교수 또한 비슷한 지적을 한 바 있다.

理가 스스로 動할 수 있는가, 아니면 본질적으로 靜的인가 하는 문제는 기본적으로 형이상학적 성격을 지닌다. 그러나 이 문제는 사회적 윤리 및 도덕적 自己高揚에 대해서도 광범한 의의를 갖게 된다. 여기서의 기본적 쟁점은 궁극적 실재란 단지 “존재”일 뿐인가, 아니면 그와 동시에 “작용”의 기능을 갖는가 하는 것이다. 만일 궁극적 실재가 존재일 뿐이요 작용이 아니라 한다면, … 理로서의 인간의 본성은 도덕적 수양을 통해 스스로를 실현하기 위해서는 또 다른 어떤 존재에 의해 활동성을 부여받지 않으면 안된다. … 이와 마찬가지로 理가 發할 수 있느냐 없느냐의 문제에 있어서도, 性의 참된 본체 및 실질적인 기능을 규정함에 있어서 도덕적 감각은 결정적인 중요성을 지닌다. … 그러나 이러한 모든 것은 인간과 자연의 생성을 위해 끊임없이 力動的으로 發出하는 도덕적인 힘이라는 창조력의 자율적 중심으로서의 理의 개념에 달려있는 것이다.⁹⁷⁾

그리고 바로 이같은 점이 이황의 理 이론의 독창성을 보여주는 것으로

95) 『退溪哲學의 研究』, 제5장 “退溪哲學의 性格”, 241쪽.

96) 『退溪哲學의 研究』, 제1장 “眞理觀”, 32쪽.

97) “T'oegye's Creative Interpretation…”(주1), 53쪽. 번역문은 30-31쪽에 실려 있는 것을 그대로 좇음.

지적되기도 했다. 그러나 그런 과정에서 이황의 理氣觀은 주희의 그것'으로부터 벗어났고 여러가지 문제를 빚게 되었던 것이다.⁹⁸⁾

VII. 後 記

이황의 理氣觀을 살피는 이 글은 여기서 끝낼 수도 있겠다. 그러나 신유학 발전과정에서의 그것의 위치를 좀더 언급하기 위해 아직 假說的인 성격에 머무는 이 後記를 첨부한다.

우선, 위에서 본 것과 같은 이황의 理氣觀에 대해서 조선 성리학자들 사이에서 강한 비판이 있었음은 周知의 사실이다. 이황의 이론에 대한 기대승의 비판에 대해서는 위에서도 언급했고, 그 후에도 李珥(栗谷, 1536~84) 등, 이른바 “主氣派” 성리학자들의 비판이 이어졌던 것이다. 그리고 흥미있는 것은 이들 “主氣派” 성리학자들이 이황보다는 오히려 주희의 理氣觀의 本旨에 더 가까웠다는 사실이다.

예를 들어 기대승은 이황에 비해 주희 理氣觀의 本旨를 분명히 더 제대로 이해했던 것으로 보인다. 위에서 보았듯이 기대승은 理와 氣가 구분은 가능하지만 실제 사물에 있어 서로 분리시키는 것은 불가능함을 들어 “理發”과 “氣發”의 구분을 통한 四端과 七情의 구분을 거부했으며, 四端이 “순전히 天理가 ‘發’한 것이지만 능히 七情의 바깥에서 나올 수 있는 것이 아니라, 七情中 ‘發’하여 ‘中節’인 것의 실마리[가 바로 四端]”이라고 주장하였다.⁹⁹⁾ 따라서 그에게 “氣가 ‘過不及’이 없이 자연히 발현되는 것이 理의 本體”였던 것은 당연했으며,¹⁰⁰⁾ 七情이 四端과 달리 善惡이 있을 수 있는 이유는 “氣는 혼적이 있으므로 그것이 流行하고 發現함에 있어 ‘過不及’의 差가 없을 수 없기” 때문이었다.

98) 주85)를 볼 것.

99) “此固純是天理所發.然非能出於七情之外也.乃七情中發而中節者之苗脈也.”: 전서상, 408쪽.

100) 위의 주5)를 볼 것.

그는 또한 “氣가 ‘理를 따라’(順理) 發하여 추호의 막힘이 없는 것”이 바로 “理의 發”이라고 이야기했다.¹⁰¹⁾ 또한, 이황이 기대승의 지적을 받아들여 “氣가 자연히 발현함이 理의 本體”(氣之自然發見乃理之本體)임을 인정한 것¹⁰²⁾을 비롯하여, 四端七情의 구분과 理氣관계에 대한 이황의 생각이 위의 II절에서 본 것처럼 변하는 과정은, 기대승의 지적에 의해 이황이 주희의 理氣觀의 本旨를 더 제대로 이해하게 된 것이 아닌가 하는 생각을 자아낸다.

기대승의 입장을 더욱 발전시켜 이황을 비판했던 이이에 이르러 주희의 理氣觀에 대한 이해는 더욱 분명해졌다. 우선 이이는 “理發”을 거부하여 다음과 같이 말했다.

무릇 “發하는 것”(發之者)은 氣이고 “發하는 까닭”(所以發者)이 理이다. 氣가 아니면 능히 發할 수 없고 理가 아니면 發할 바가 없다.¹⁰³⁾

이에 따라 그는 “四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之.”라는 이황의 주장중 앞 부분은 거부하고 뒷부분, 즉 “七情氣發而理乘之”만을 받아들였다. 이이에 따르면, 七情만이 아니라 四端도 “氣發而理乘之”이며, “天地的 ‘化[또한] 氣가 化하고 理가 그것에 타지(乘) 않음이 없다’.”¹⁰⁴⁾ 이같은 이이의 생각은 분명히 주희의 理氣觀의 本旨에 더 충실한 것으로 보이며, 그 점은 위의 언급들과 같은 글에 나오는 다음과 같은 이이의 이야기에서 더욱 분명히 드러난다.

무릇 理란 氣의 主宰이다. 氣란 理가 타는(乘) 것이다. 理가 아니면 氣가 根抵할 바가 없고, 氣가 아니면 理가 “기대고 붙을”(依著) 곳이 없다. 이미 二物이 아니나 또한 一物도 아니다. 一物이 아니므로 “一而

101) 『高峯先生文集』, “兩先生四七理氣往復書”, 下篇, 10張後面.

102) 전서상, 414쪽.

103) “大抵發之者, 氣也. 所以發者, 理也. 非氣則不能發, 非理則無所發.”: 『栗谷全書』, 제10권, 答成浩原.

104) “天地之化, 無非氣化而理乘之.”: 같은 글.

二”이고 二物이 아니므로 “二而一”이다. 一物이 아니라 합은 무엇을 이름인가? 비록 理와 氣가 서로 떨어질 수 없지만, “妙合”의 가운데에 理는 스스로 理이고 氣는 스스로 氣이며 서로 挾雜하지 않는다. 故로 一物이 아닌 것이다. 二物이 아니라 합은 무엇을 이름인가? 비록 理는 스스로 理이고 氣는 스스로 氣이라고 하지만 [理와 氣는] 混淪하여 틈이 없으며 先後와 離合이 없고, 그것이 二物임을 보이지 않는다. 故로 二物이 아니다.¹⁰⁵⁾

물론 理를 實在로 보고 理만을 중요시하는 데 대한 반격의 움직임은 중국에서도 있었다. 明末에 들어서 深化된 이같은 반격의 움직임은 理에 대한 지나친 강조를 반대하고 理가 氣, “器”, “勢” 속에 존재할 뿐임을 주장한 王夫之(1619~92)에게서 가장 철저한 형태로 표현되기도 했다.¹⁰⁶⁾ 그러나 중국에서의 움직임은 理를 實在하는 것으로 간주하고 理만을 중시하는 위에서 본 경향이 지나치게 진행된 데 대한 반작용의 형태를 띠었다. 理에 대한 추구는 明代 신유학자들 사이에서는 너무나 큰 중요성을 띠었고, 實際事에 남달리 예민한 관심을 지녔던 王守仁(陽明, 1472~1529)같은 사람까지도 理에 대한 強迫的 추구로 몰아서 결국은 모든 것의 理가 우리의 心 속에 있다는 극단적 입장을 취하게 했던 것이다.

105) “夫理者，氣之主宰也。氣者，理之所乘也。非理則氣無所根抵，非氣則理無所依著。既非二物，又非一物。非一物，故一而二。非二物，故二而一也。非一物者，何謂也。理氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也。雖曰理自理，氣自氣，而混淪無間，無先後，無離合，不見其爲二物，故非二物也。”：같은 글. 李珣의 理氣觀에 관한 논의는 예를 들어 裴宗鎬, 『韓國儒學史』(연세대출판부, 1974), 82-117쪽; Julia Ching, “Yi Yulgok on the ‘Four Beginnings and the Seven Emotions,’” Wm. Theodore de Bary and JaHyun Kim Haboush, eds., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), pp.303-322 등을 볼 것.

106) 王夫之의 이같은 측면에 대해서는 필자의 “Wang Fu-chih’s Revolt against the Domination of Li,” *Journal of Chinese Philosophy* 9(1982), 291-305를 볼 것.

이같은 王陽明流의 진행이 본격적으로 일어나지 않은 상황에서 조선에서는 이황의 主理的 경향에 대한 이른바 “主氣派”의 반격이 있었고, 이 “主理-主氣” 논쟁은 조선 성리학에 독특한 것이었다.¹⁰⁷⁾ 이같은 사실이 조선 성리학의 중국 신유학 이해의 깊이와 독창성을 나타내는지—“四七”이론, “理自到”이론 등에서 보듯이—아니면 오히려 그것이 미진함을 나타내는지—王陽明 식의 극단까지 논급하는 대신 형식적인 “主理-主氣” 논쟁에 머물렀다는 데서—를 가리는 것은 아마도 의미가 없는 일일 것이다. 또한 그것을 어떤 식으로 평가했었다고 해서 조선 성리학의 진행 과정에서의 이황의 중요성이 흔들리는 것도 아니다. 그러나 이황에게 비판적인 시각에서의 이같은 검토작업은 철저히 수행되어야 할 필요가 있다. 그리고 이 검토작업이 제대로 이루어진 후에야 신유학 발전 과정에서의 이황의 기여가 컸음이 제대로 立論될 수 있을 것이다.

107) 같은 사실을 두고 杜維明(Tu Wei-ming)교수는 다음과 같이 말하고 있다—
 “新儒學의 작업에 대한 陽明의 재조명의 성공이 아마도 중국에서는 退溪流의 현상이 일어나지 않은 주된 이유일 것이다.”: “T'oegye's Creative Interpretation—”(주1), 36쪽(필자의 번역).