

## 朱熹와 退溪의 理에 대한 比較\*\*

李 旻 平\*

• 目 次 •

I. 理氣觀의 比較  
II. 理動觀의 比較

III. 窮理觀의 比較

주희(1130~1200)는 중국 理學의 一代宗師로서 그의 방대하고 정밀한 철학체계는 중국철학사상사 속에서 그 어느 누구로도 대체시킬 수 없는 지위를 차지하고 있다. 그의 철학체계 속에서 “理”의 범주는 곧 그 철학체계 자체의 기본범주이고, 또 그의 철학논리구조의 출발점이자 귀결점이기도 하며,<sup>1)</sup> 그의 철학사상이 갖는 가치가 體現되어 있는 것이기도 하다. 주희로부터 300년 후 한국의 이조시대에 석학 한 사람이 출현하였는데 그가 바로 이퇴계(1501~1570)이다. 그는 謹密精詳한 태도로 주희의 理學사상을 계승하고 발전시켰을 뿐만 아니라 日本에도 전파시킴으로써 동아시아 유학의 宗師가 되었다. 이퇴계의 철학사상 속에서도 “理”의 범주가 가장 기본되고도 중요한 범주이다. 그러나 시간의 흐름과 지역의 변동에 따라 퇴계의 “理”와 주희의 “理”사이에는 相同點과 相異點이 함께 존재하고 있으니, 이것이 곧 주희와 퇴계의 理學思想상의 “同”과 “異”를 만들어 내게 되었다. 본 논문의 의도는 주희와 퇴계의 “理”를 비교해 봄으로써 동아시아 유학사상의 발전과 演繹을 살펴보는

\* 人民대학 교수

\*\* 「퇴계학연구원」, 제63·64호(1989) 게재논문

1) 張立文, 《朱熹思想研究》中國社會科學出版社, pp.182~183

데 있다.

주희와 퇴계의 철학체계 속에서 “理”에 관한 논술은 모두 “본체론”, “방법론”, “인식론”을 통하여 闡釋되어 있으므로 본 논문에서도 “理氣觀”, “理動觀”, “窮理觀”을 통해 주희와 퇴계사이의 “理”에 대한 범주의 뜻과 同을 비교해 보도록 하겠다.

## I. 理氣觀의 比較

理氣觀은 理와 氣 사이의 관계문제로서 주희철학 속에서 근본이 되는 한 문제이다. 이 문제에 있어 주희는 周敦頤와 二程의 사상을 흡수하여 우주생성론의 각도에서 理와 氣 사이의 관계에 대해 논술하였다. 한편으로 그는 理가 모든 것에 우선하여 존재한다는 설을 견지했다는 점에서 理本論者였고, 또 한편으로는 氣를 근본으로 하는 氣化내지 形化學說을 제기함으로써 유물주의적인 思想因素도 가지고 있었다. 따라서 理氣觀에 관한 한 주희 철학은 심각한 모순을 내포하고 있는 것이다.

주희의 안목으로는 하나의 순수한 관념만으로 구성된 理의 세계가 독립적으로 존재하면서 물질세계의 존재와 발전을 결정하고 있었다. 그는 “天地가 아직 생성되지 않았을 때 필경은 理가 먼저 존재했을 것이다. 理가 있음으로 해서 천지가 있게 된 것이지, 만약 理가 없었다면 천지나 사람 또는 물질들도 없었을 것이며 모든 것은 그 존재의 터전을 얻지 못했을 것이다.”<sup>2)</sup>라고 말하면서 理가 물질세계에 앞서 존재했다고 여겼다. 또 “理가 먼저 있고 난 후에 氣가 있게 되었다”는 것이 주희의 基本觀點이다. 理와 氣의 관계는 이처럼 선후의 관계 외에 또 體와 用의 관계가 있으니,

그는 “天地之間에는 理와 함께 氣가 있다. 理라는 것은 형이상의 道로서 생물의 본체이고, 氣란 것은 형이하의 器로서 생물의 用具이다.

---

2) 《朱子語類》 권1

따라서 사람을 비롯한 모든 생물은 반드시 이 理를 부여받아 그 性을 삼고 이 氣를 부여받아 그 形을 삼아 태어난다. 그 性과 形은 비록 一身 안에 있다고는 하지만 그것들이 갖는 道와 器의 성질 사이에는 分界가 대단히 명확하니 혼란을 일으켜서는 안된다.”<sup>3)</sup>라고 말했던 것이다. 그 말은 곧 理와 氣로부터 세상만물과 인류가 생성되는데, 그 중 理는 形而上者로서 생물의 근본이고 氣는 形而下者로서 생물의 재료라는 점을 표명하고 있다. 또 理는 氣를 결정하는 것이고 氣는 理로부터 파생되는 것으로, 理는 氣의 상위에 있고 氣는 理에 의해 주재되는 것이라는 관점이다. 이상을 총괄해 보건대, 理는 體로서 모든 것에 우선하는 것이고 氣는 用으로서 모든 것에 대하여 理에 이어 두번째로 우선하는 것이다. 주희의 이러한 사상은 그가 理本論者임을 말해주는 것이 아닐 수 없다.

그러나 사람과 생물이 어떻게 해서 產生되는가 하는 문제에 관해서는 주희로서 理는 “조작하지 못한다”는 성질로 파악했기 때문에 “氣化” 내지 “形化”의 說을 제기함으로써 보완할 수 밖에 없었다. 즉 “氣는 응결하고 조작할 수 있는데 理는 情意와 계량할 능력이 없어 조작을 하지 못하고 다만 氣가 응결되는 곳에 편승하여 존재할 뿐이다. 따라서 천지간에 사람이나 초목 또는 금수들이 생겨날 때에는 모두가 種子를 필요로 하면서 그 종자가 없이는 어느 하나라도 생겨날 수가 없는데, 그 종자가 바로 氣이다.”<sup>4)</sup>라고 말했는데, 이는 理에는 조작기능이 없고 氣는 생물을 凝聚해 낼 수 있기 때문에, 세상만물이 생성될 때에는 모두가 먼저 “氣化”를 필요로 하고 그 후에 “형성”이 있어 태어나게 된다는 뜻이다. 이와 같은 주희의 “氣化” 내지 “形化” 說은 실질적으로 그가 “理는 氣 속에 존재한다”, “理는 氣를 떠나지 못한다.”는 등의 사상을 제기했던 데로부터 비롯된 것인데, 이처럼 유물론적 요소가 많은 사상은 다시금 그의 “理가 앞서고 氣는 뒤따른다”, “理는 體이고 氣는 用이다”는 說과 서로

3) 答黃道夫, 《朱文公集》 권58

4) 《朱子語類》 권1

모순된다.

주희의 理氣觀에 있어서의 이러한 모순은 朱子의 後學들이 氣學으로 전향하는 계기가 되었다. 明初의 薛瑄은 주희의 “리가 앞서고 기는 뒤따른다”는 說에 대해 비판을 가하고 “기 속에 리가 존재한다”는 說로의 계승 내지는 개혁을 함으로써 유물주의 방면으로의 중대한 발전을 이룩하였다. 그러한 기초 위에서 明中葉의 羅欽順은 “理氣는 一物이다”는 유물주의적 명제를 명확히 제기함으로써 유물론적인 理氣觀을 건립하였다.

한국의 이조시대에 주희의 “理氣”說과 羅欽順의 “理氣爲一”說이 한꺼번에 東傳되었다. 理氣觀에 있어 이퇴계는 “理”와 “氣”를 무차별한 一物로 보면서 아무런 구분도 하지 않는 羅欽順에 대하여 반대하였다. 그는 “…… 이와 같은 즉 理와 氣는 一物이 되어 아무런 구별도 없게 되는데, 근세의 羅整庵이 理氣非異物之說을 말하며 朱子의 說은 틀렸다고 여겼다.”<sup>5)</sup>라고 말했고, 《非理氣爲一物辯證》 속에서는 “孔子와 周子의 말에 의하면 음양은 태극이 생성해 낸 것이라고 분명히 말했다. 만약 理氣가 본래 一物이라 한다면 태극이 곧 兩儀가 되거늘 무엇이 무엇을 생성해 낼 수 있단 말인가?”<sup>6)</sup>라고 하여 반대의 태도를 더욱 분명히 하였다. 그러나 太極—陰陽—五行—萬物이라는 우주생성론의 사상에 의하면 주희는 분명 “태극”은 “兩儀”이고 “理”는 곧 “氣”라는 사상을 가지고 있었으니, 그가 말한 “태극은 단지 하나의 기인데 곡절 끝에 두 개의 기로 나뉘어져 안에서 움직이는 것은 陽이 되고 정지해 있는 것은 陰이 되다. 이것이 다시 五氣로 나뉘어 퍼져서 만물이 되는 것이다.”<sup>7)</sup>라는 說이 바로 그것이다. 퇴계는 주희의 理氣觀的 모순을 피하기 위하여 주희의 理一元論的 면만을 견지하면서 우주생성론이 아닌 존재구조론이라는 새로이 연 노선의 각도에서 理와 氣의 관계를 闡釋하였다. 그 결과 그는 주희처럼 선후나 主次의 분별을 강조하는 것이 아니라 不離不雜이나 卽離卽雜에 치중하여 “理氣의 妙凝”을 말함으로써 理와 氣의 관

5) 答奇明彦 論四端七情第一書, 《陶山全書》(2) p.22

6) 非理氣爲一物辯證, 《陶山全書》(3) p.241

7) 《朱子語類》 권3

계를 설명하였다.

퇴계는 “理”와 “氣”가 서로 의지하고 따르면서 분리되지 않는다고 여겼다. 즉 “天地之間에 理와 氣가 있는데, 理가 있어야 氣가 생겨날 빌미를 제공할 수 있고 또 氣가 있어야 理가 존재할 근거를 갖게 된다.”<sup>8)</sup>라는 말이 그 뜻이다. 天地之間에 존재하는 것은 오로지 理와 氣 뿐으로서 이 둘은 각각 상대방을 스스로가 존재할 수 있는 조건으로 삼고 있기 때문에, 理가 없이는 氣라고 부를 만한 것도 있을 수 없고 氣가 없어도 理라 할 만한 것이 있을 수 없다는 것이다. 따라서 “천하에 理 없는 氣는 없고 氣 없는 理도 없다.”<sup>9)</sup>고 말했으니, 이는 분명히 “理氣가 서로 순환하여 떨어지지 않음”을 뜻하는 것이다. 理와 氣가 이처럼 서로 依附하며 분리되지 않는다는 이치는 보편적으로 적용된다는 것이니 하다 못해 썩은 고목이나 흙먼지라 할지라도 理와 氣를 갖추고 있게 된다. 즉 “썩은 고목이나 흙먼지라 할지라도 氣를 가지고 있지 않은 것은 없으니, 그 氣가 있으면 곧 理도 있게 된다.”<sup>10)</sup>는 말이 그것으로, 이는 理와 氣가 서로 다르면서 분리되지 않는다는 뜻이다. 이상은 퇴계가 理와 氣의 不分不離 관계를 말한 것이고, 이와 동시에 그는 理氣間에 또 卽離卽分の 관계가 있다고 여겼다.

그는 “理는 氣의 장수가 되고 氣는 理의 줄개가 되어 함께 天地之間의 功을 쫓는다.”<sup>11)</sup>라고 말했는데, 여기서 퇴계는 理는 단지 理일 뿐으로 氣가 되지는 않고, 또 氣는 단지 氣일 뿐으로 理가 되지는 않는다는 즉, 理와 氣는 결코 一物이 아니라는 점을 분명히 지적하고 있다. 이와 함께 구조론적인 각도에서 “理”의 가치성도 강조하고 있다. 그의 이와 같은 理氣帥卒 관계의 闡明은 주희의 理一元論에 대한 發揚임과 동시에 羅欽順의 氣一元論에 대한 반박이다. 퇴계는 존재구조론적인 각도에서 볼 때 理와 氣 사이의 이와 같은 不離不雜과 卽離卽雜의 辯證관계를 한

8) 天命圖說, 《陶山全書》(3) p.600

9) 答李宏仲問目, 《陶山全書》(3) p.89

10) 答李宏仲問目, 《陶山全書》(3) p.80

11) 天命圖說, 《陶山全書》(3) p.600

마디 말로 개괄한다면 “理氣의 妙凝”이라고 하였다. 그리고 그 理氣妙凝의 결과는 곧 理學의 최고경계 즉 “천명”이라고 여겼다.

이상의 분석과 비교를 통해 알 수 있거니와 주희는 우주생성론으로부터 理와 氣의 관계를 논술하였는데, 그 경우 理는 氣에 대하여 “초월—내재”라는 이중관계를 드러낸다. 즉, 理가 앞서고 氣는 뒤따른다는 것과 理는 體이고 氣는 用이다라는 것이 바로 理의 氣에 대한 초월이고, 理는 氣 속에 존재한다는 것과 理는 氣를 떠나지 않는다는 것은 理의 氣에 대한 내재인 것이다. 그리고 이러한 “초월—내재”의 이중관계가 理는 “形式因”(본체)이자 “質料因”(재료)이라는 주희의 이중성을 더욱 견고히 하도록 만들었다. 그런데 주희의 “理”의 범주에 대한 이중성은 스스로 모순되는 것이어서 그의 理氣觀 전체에 대한 모순을 초래하게 되었고, 이러한 理氣觀의 모순은 주희의 철학체계 전반에 대한 내재적 모순으로 확대될 수 밖에 없었다.

반면에 이퇴계는 존재구조론으로부터 理와 氣의 관계를 闡述하였는데, 이 경우에는 氣에 대하여 理는 일종의 변증관계를 갖게 된다. 즉, 理는 장수이고 氣는 줄개라는 것은 둘 사이의 대립성을 말하는 것이고, 理와 氣가 서로 의지하고 따르면서 분리되지 않는다는 것은 둘 사이의 통일성을 의미하는 것이다. 이와 같이 理와 氣 사이가 대립하면서도 통일한다는 변증성은 주희의 “理”의 범주에 대한 모순성이 퇴계철학속에서 통일을 이룩하였다는 표시인데, 理는 장수이고 氣는 줄개라는 대립성은 理의 가치를 강조하는 것이고, 理氣가 분리되지 않는다는 통일성은 理의 원만함을 말해 주는 것이다.

## II. 理動觀의 比較

理氣觀을 말하는 중에서 주희는 理가 氣처럼 醞釀變化하고 凝聚動靜하면서 만물을 조작해 내지는 않는다고 여감을 알았다. 그렇다면 理는

반드시 氣의 動靜을 빌어서만이 생물에 凝聚할 수 있게 된다. 즉 “태극은 理이고 動靜은 氣이다. 氣가 움직이면 理도 움직이게 되면서 양자는 항상 서로 의지하고 떨어지는 적이 없다.”<sup>12)</sup>라고 한 말에서 그는 動靜의 기능을 완전히 氣에게로 귀속시키고 있는 것이다. 그렇다면 理에는 動靜이 있다는 말인가, 없다는 말인가? 理에는 動靜이 없고 氣에만 있으며, 氣의 動靜은 理가 “조종한다”는 것이 주희의 理動觀이다. 그는 理는 形而上者로서 “寂然不動”한 것이고 氣는 形而下者로서 물질세계에서 운동하고 발전하는 것이라 여겼는데, 이는 그가 “氣에는 動靜이 있고 理에는 動靜이 없다”, “理는 動靜으로써 설명할 수 없는 것이다”라고 한 말에서 분명히 알 수 있다. 그러나 理가 비록 動靜의 기능은 가지고 있지 않더라도 사물이 운동변화하게 되는 근원이 된다는 것이다. 즉 “옛날에서 지금에 이르기까지 그렇게도 일관되게 흘러나온 것은 음양일 뿐이다. 그렇다면 그 무엇이 그것으로 하여금 그러하도록 만들었던 말인가? 바로 道였던 것이다.”<sup>13)</sup>라고 한 말에서, 動靜이 없는 理가 氣를 動靜하도록 만드는 “所以然”자가 되는 까닭은 주희가 여기기에는 動靜을 유발시키는 이치가 따로 존재하고 있기 때문이었다.

그는 말하길 “이처럼 動하게 하는 理가 있었기 때문에 그것이 動하여 陽을 생성시켰고, 이처럼 靜하게 하는 理가 있었기 때문에 그것이 靜하여 陰을 생성시킬 수 있었다. 그것이 動하면 理 역시도 그 動속에 포함되어 있는 것이고, 그것이 靜하면 理 또한 그 靜속에 포함되어 있는 것이다.”<sup>14)</sup>라고 하였으니, 바로 형이상학적인 動하게 하는 理가 존재함으로써 인하여 形而下的인 氣가 운동을 할 수 있게 되고, 이 형이하학적인 氣에 운동이 발생하면 형이상적인 理는 그 氣에 편승하여 함께 운동한다는 뜻이다. 주희는 이러한 관계를 形象的으로 비유하여 “사람이 馬를 타는 것과 비슷하다”라고 하였다. 즉, 動하고 靜하게 하는 理는 그 단독체로서는 볼 수가 없고 반드시 음양의 氣에 편승된 상태로만 나타

12) 《朱子語類》 권94.

13) 《朱子語類》 권74.

14) 《朱子語類》卷94.

나 보일 수 있다는 것이니, 이것이 바로 “所乘之機”라는 것이다.

여기서 “乘”은 乘載의 뜻이라며 “乘은 乘載의 乘으로 그것의 動靜狀態는 氣 위에 乘載함으로써 느끼지도 못하는 사이에 動했다가는 靜하고 또 靜했다가는 動하는 형태이다.”<sup>15)</sup>라고 말했다. 또 “機”는 기계의 제어라는 뜻이라며 “機는 기관이다. 動하는 기관에 올라 타서는 그 靜하는 기능을 촉발시키고, 靜한 기관에 올라타서는 그 動하는 기능을 촉발시킨다.”<sup>16)</sup>라고 말했다. 또 “所乘之機”란 “태극이 사람이고 動靜이 馬로서, 馬가 사람을 태우고 사람이 馬를 타는 것과 같다. 馬가 출입하는데 따라 사람도 함께 출입하듯이, 動하고 靜함에 있어 태극의 妙가 관계되지 않음이 없는 것이다.”<sup>17)</sup>라고 말했다.

馬에 사람을 태우는 기능이 있듯이 氣는 理의 탑승처로서 氣가 動하고 靜할 때마다 理도 氣를 타고 動靜케 되는 데, 사람이 馬上에서 움직이고 있지 않는 것처럼 理도 氣를 타고 움직이지 않고 다만 馬가 출입하는 동작을 함에 따라 사람도 함께 출입하게 되듯이 氣가 유동할 때 動하고 靜함에 따라 理도 그것을 타고 함께 動靜케 된다는 것이다. 이러한 說을 형이상적인 본체로부터 말하자면 理는 스스로에게는 動靜의 기능이 없으면서도 氣가 動靜케 되는 근거가 된다는 것이고, 형이하적인 氣의 입장에서 말한다면 動靜을 담당하는 理의 주체가 있음으로 해서 氣의 動靜은 끊임없이 이어질 수 있게 된다는 것이다. 이처럼 理動觀에 있어 주희는 理가 氣를 動하게 하는 “所以然”임을 강조하였던 것이다.

理는 動靜을 가지고 있지 않고 단지 氣를 動靜케 하는 所以然일 뿐이다라는 주희의 理動觀을 사유방법적인 측면에서 살펴 보면, 그가 형이상학의 理는 無對한 다시 말해 절대적인 것이라고 여겼던 데로부터 나온 것이다. 주희는 대립과 통일 그리고 하나가 분화하여 둘이 된다는 등의 풍부한 변증법적인 사상을 제기했음에도 불구하고 그러한 것들은 단지 형이하적인 “器”(氣)에만 적용되는 것이라고 생각하면서 형이상적인

15) 《朱子語類》 권94.

16) 《朱子語類》 권94.

17) 《朱子語類》 권94.



道, 太極, 理 등에 대해서는 “道는 無對하다.”, “태극은 無對하다”, 理는 “상존하면서 불변한다”<sup>18)</sup>는 등의 말을 하였다. 이처럼 理無對的인 형이상적 사유방법은 理氣觀에 있어 주희로 하여금 理는 氣가 動하도록 하는 “所以然”임을 중시하는 思想을 낳도록 만들었다.

바로 이처럼 理가 氣를 動하도록 하는 “所以然”이라는 점만을 片面的으로 강조했기 때문에 주희의 理動觀은 牽強附會하는 약점들을 드러내고 말았다. 즉 動靜을 담당하는 理가 절대적으로 정지해 있을 것이라면 그것이 왜 氣가 動靜하며 유동하는 궁극적인 원인이 되겠는가하는 점이 그것이다. 이에 대해 明代의 학자였던 曹端은 “朱子の 《語錄》을 보니 태극은 스스로는 動靜하지 않으면서 음양의 動靜에 편승하여 動靜한다고 했다. 또 理가 氣에 편승하는 것은 마치 사람이 馬를 타는 것과 같다 하며…… 氣가 動하고 靜함에 따라 理도 함께 動하고 靜하고 하는 것으로 비유했다. 만약 정말 그러하다면 그 사람은 죽은 사람과 같아 만물의 영장이 되지 못할 것이고, 理도 死理로서 만물의 근원이 될 수 없을 것이니, 그러한 理와 사람을 무엇 때문에 귀하게 여기며 숭상하리오?”<sup>19)</sup>라며 비판했다. 또 曹端에 비해 좀 늦은 시기의 薛瑄도 주희의 無動靜한 理는 “死理”라며 “태극에 動靜이 없다면 단지 枯寂之物인 뿐이다.”<sup>20)</sup>라고 하였으니, 이들은 모두 주희의 “태극(理)은 스스로 動靜치 않는다”란 說에 대하여 질책을 가한 사람들이다.

한편 一代의 理學大師였던 이퇴계는 주희와 명대 학자들의 理學思想에 대하여 잘 알고 있던 터에, 죽은 사람이 살아있는 말을 타고 있다는 또 죽은 理가 살아있는 氣를 타고 있다는 모순을 해결하면서도 朱子學을 옹호하기 위하여 “理”에 動靜이 있다는 점을 분명히 하였다. 李公浩가 “태극이 動하여 陽을 생성하고 靜하여 陰을 생성하는 데, 朱子는 理에 情意와 조작이 없다고 하였거늘 情意와 조작이 없다면 아마도 음양

18) 答陳允夫, 〈朱文公文集〉 권41.

19) 《明儒學案》 권44.

20) 《讀書錄》 권9.

을 생성하지 못할 것 같습니다.”라고 한 질문에 대하여 그는 대답하길 “理에 動靜이 있기 때문에 氣에도 動靜이 있는 것입니다. 만약 理에 動靜이 없다면 氣가 어찌 스스로 動靜을 가질 수 있겠습니까? 이 점에 대해 안다면 그러한 의문은 사라질 것입니다. 情意가 없다는 등의 말은 아마도 能發能生하는 本然之體의 지극히 神妙한 用을 가리키는 것 같습니다.”<sup>21)</sup>라고 하였다. 만약 氣에만 動靜이 있고 理에는 動靜이 없다고 한다면 氣의 그 動靜은 어디로부터 생겨난 것일까? 이에 대하여 이퇴계는 本然之體인 “理”가 能發能生하는 지극히 신묘한 기능을 가지고 있다는 것을 분명히 하였다.

이는 “태극(理)이 스스로 動靜할 수 있다”는 說을 인정한 것으로 또한 “태극이 動靜을 가지고 있다는 것은 태극 스스로가 動靜한다는 말이고, 천명의 流行이란 말은 곧 천명이 스스로 유행한다는 뜻이지, 어찌 따로 그렇게 하도록 만들어 주는 것이 있다고 여긴단 말인가!”<sup>22)</sup>라고 말함으로써 더욱 확고히 하였다. 태극(理)의 動靜이나 천명의 流行은 모두 자체적인 고유속성이고 따로이 그 어떤 것이 있어 그것들을 그렇게 하도록 하는 것은 아니라는 뜻이다. 이처럼 “태극(理)이 스스로 動靜한다”는 說을 확립함으로써 해서 퇴계는 “理”가 氣를 動靜토록 만드는 “所以然”임과 동시에 자체로서도 動靜技能을 가지고 있는 “所當然”임을 밝힐 수 있었다. 그것이 “所當然”이기 때문에 理는 스스로의 능동성을 갖는 것이고, 또 “所以然”이기 때문에 理는 氣에 대하여 운동을 발생시키는 것이다.

이렇게 해서 理는 “所以然”과 “所當然”의 통일체를 이룩하게 되었고, 또 이러한 통일을 바탕으로 주희철학이 지녔던 죽은 사람이 살아있는 馬를 타고 있고, 죽은 理가 살아있는 氣를 타고 있다고 하는 모순을 해결함으로써 曹端이나 薛瑄의 이른바 理는 死理이고 태극은 死太極이라고 했던 詰難도 피할 수가 있게 되었다. 즉, 그의 理는 태극의 動靜에 순응하여 음양을 생성시키고 스스로 動靜하여 氣를 생성해 내는 근

21) 答李公浩問目 《陶山全書》(三) 185쪽.

22) 答李達李天機, 《陶山全書》(一) 376쪽.

본이었던 것이다. 이처럼 理가 스스로 動靜할 수 있다는 인식은 퇴계 理氣觀의 朱子에 대한 발전이었고, 또 이러한 발전은 전체 理學사조 속에서 퇴계 理氣觀이 갖는 독특한 風格이자 의미가 되었다.

그러면 理가 動靜을 하게 되는 이유가 무엇인가? 그것은 신령에 의한 것이거나 혹은 다른 것의 주체가 있어서도 아니고 理 자체가 스스로 動靜하는 것이라 하였다. 이는 理의 밖에서 그러한 원인을 찾던 것으로부터 理 자체 속에서 그 근거를 탐구하는 일종의 외부로부터 내부로의 轉變으로 변증사유에 부합하는 것이다. “理”와 “氣”가 不離不雜한다는 변증사유적 理氣觀에 따라 퇴계는 그 不離不雜을 역시 자신의 理氣觀을 구성하는 중요한 사유방법을 삼았다. 그는 動과 靜이 不離不雜하는 변증관계에 대하여 “天理의 면에서 본다면 動에 靜이 없을 수 없듯이 靜에도 動이 없을 수 없다. …… 그러나 一動과 一靜이 서로를 근거로 하면서 중간에 끊어짐이 없다는 점에서 보건대 비록 경시하기 쉬운 靜字라 하더라도 死物이 아니며 靜 속에 바로 動의 단서가 깃들어 있는 것이다.”<sup>23)</sup>라고 말했다.

즉, 動과 靜이 不離不雜하다는 면에서 본다면 動은 단지 動으로서 靜이 될 수 없고 靜도 단지 靜으로서 動이 될 수 없는 것으로 둘 사이를 혼동해서는 안된다. 그러나 動과 靜이 不離不雜하다는 면으로 본다면 양자가 서로 관련을 맺으면서 動이 있으면 반드시 靜이 있고 靜이 있으면 반드시 動이 있으며, 靜 속에 動이 있고 動 속에 靜이 있는 것이니, 어느 한 쪽을 폐지해서도 안되겠다. 이와 같은 動과 靜의 不離不雜이라는 변증관계에서는 動만 있고 靜이 없거나 또는 靜만 있고 動이 없게 되면 양자 사이가 중간에 끊어지게 되어 잘못된 것이고 반드시 動과 靜이 서로를 근거로 삼으면서 중간에 끊어짐이 없어야 한다는 것이니, 그렇다면 靜이라 하더라도 절대적인 靜이 아니고 그 속에 動을 포함하고 있는 것이 되고 그러한 靜이라면 死物이 될 수 없으며 따라서 理도 死物이 아니라는 뜻이다.

23) 靜齋記, 《陶山全書》(三) 269쪽.

이는 후대의 王夫之가 宋明 이래의 動靜觀을 총결하여 “靜이란 靜한 가운데 動하는 것이다”<sup>24)</sup>라고 했던 명제와 서로 접근되는 것으로, 靜을 動의 특수한 형태로 보는 것이다. 이같은 퇴계의 動과 靜이 不離不雜하다는 변증사유에 따르면 그가 《靜齋記》의 首章에서 한 “태극에는 動靜의 妙가 있는데 그 動은 靜에 근본을 두고 있는 것이다”<sup>25)</sup>라는 말의 의미도 쉽게 이해할 수 있게 된다. 퇴계는 태극(理)이 動할 수도 있고 靜할 수도 있는 妙用을 가지게 된 데에는 3가지 이유가 있다고 했다. 그 첫째는 動과 靜이 不離不雜하기 때문이고, 둘째는 動이 근본을 두고 있다는 “靜”이 절대적으로 정지하고 있는 靜이 아니라 靜中動하는 動이기 때문이며, 셋째는 위의 두가지 점이 말해 주는 바 理가 動과 靜이라는 두 모순의 통일체로서 死物이 아니고 자체로서 능동성을 가지고 있는 것이기 때문이라 하였다.

이상과 같은 주희와 퇴계의 理動觀에 대한 비교를 통해 보건대 주희는 “理”의 영원불변성과 절대성을 강조했기 때문에 그 자체는 動靜의 기능을 가지고 있지 못하고 단지 氣를 動靜토록 만드는 “所以然”者일 뿐이라 하였다. 반면에 퇴계는 不離不雜하다는 변증사유방법으로 “理”를 고찰하여 理는 氣에 대하여 動靜을 발생시키는 “所以然”일 뿐만 아니라 스스로도 動靜하는 “所當然”이라 하였다. 따라서 퇴계철학 속의 “理”의 범주는 더욱 변증사유원칙에 부합하게 되었다.

### III. 窮理觀의 比較

理動觀에서 주희는 理가 형이상자로서 “태극(理)은 스스로 動靜치 못한다”라고 하였다. 따라서 궁리관에 있어서도 그는 주관에서 객관에 이르는 즉 心으로부터 物에 이르는 “心到”설을 강조하게 되었다.

24) 內篇, 《思問錄》 古籍出版社, 1956年版, 12쪽.

25) 靜齋記, 《陶山全書》(3) 268쪽.

공리는 理學家들이 추구하는 최종목적인데 왜냐하면 공리의 결과가 곧 “天人合一”이라는 정신경계의 실현이기 때문이다. 그러한 경계는 반드시 계통적이고도 구체적인 순서를 거치고 체계있는 인식 및 실천방법을 運用함으로써만 도달할 수 있게 된다. 그런데 주희는 “格物”을 통하여 공리에 도달할 것을 강조하면서 “대체로 人心의 영혼에는 모두 知覺이 있고 천하의 사물에는 모두 理가 숨겨져 있거늘, 그 理를 다 窮하지 못하기 때문에 그 知覺에도 미진함이 있게 된다. 따라서 대학에서는 처음부터 배우는 사람으로 하여금 반드시 천하의 모든 사물에 나아가 자신의 지각을 통해 그 理들을 끊임없이 궁구하여 그 極에 달하도록 하라고 가르친다. 배우는 사람은 그에 따라 노력을 계속해 나가다 보면 어느 날 豁然貫通해져 모든 사물의 표리와 精粗 등의 성질들을 다 알게 되고 내 마음의 全體大用도 모두 깨닫게 된다.”<sup>26)</sup>라고 말했다.

이는 주희로서 격물과 공리의 전반적인 계통에 대하여 일괄적으로 논술한 것인데, 여기서 그는 認識主體(心)와 認識客體(物)를 명확히 구분하였다. 그는 “인심의 영혼에는 모두 知覺이 있다”는 것을 인식주체로 삼고 있는데, 즉 인심은 “知覺”의 능력을 가지고 있다는 것이다. 또 “천하의 사물들은 모두 理를 숨기고 있다”는 것을 인식객체로 삼고 있는데, 즉 “物理”가 인식의 대상이라는 것이다. 여기서 “知覺”은 내게 있고 理는 사물에 있다.<sup>27)</sup>는 뜻으로 “我心”과 “物理”의 구별 즉 주체와 객체의 구분을 분명히 하고 있다. 이를 또 “主賓之辨”이라고 칭하였는데 즉 “知覺은 내 마음의 知覺이고 理는 사물의 理로서 此로써 彼를 아는 것이니 자연히 主와 賓의 변별이 있게 되고, 절대로 此字와 彼字를 혼동해서는 안된다.”<sup>28)</sup>라고 말한 바 있다. “主”는 곧 인식주체로서 心知이고 “賓”은 인식객체로 物理이며 주체가 되는 인심으로 객관적인 사물의 이치를 궁구하는 것을 “此로써 彼를 안다”라고 말했던 것이다. 이처럼 “此로써 彼

26) 《大學章句》 傳5장

27) 《朱子語類》 권15

28) 答江德功, 《朱文公文集》 권44

를 안다”는 인식방법은 주희의 理學意味에 걸맞는 것인데, 그의 철학 속에서 “理”는 “情意, 計度, 造作이 없으며” 動靜도 없는 것이기 때문에 격물궁리의 방법은 곧 “心知”로써 “物理”에 다가가서 盡, 窮, 至해야만 한다. 이러한 인식경로는 “我”→“彼”, “主”→“賓”, “心”→“理”의 것으로 주희의 格物窮理의 실질은 心으로부터 理의 궁극처에 이르는 것임을 말해 주고 있다. 이것이 바로 주희의 “心到”설로, “心到”설에서는 “心”의 주동성과 능동성 그리고 “理”는 피동적 위치에 있다는 점을 강조한다.

이퇴계는 “理 스스로가 動靜한다”는 사유결과로서 나온 자신의 理動觀에 따라 궁리관에 있어서는 “理”의 주동성과 능동성을 강조하면서, 주희와는 다른 궁리관을 형성시켰다.

퇴계의 궁리관은 이조의 특정한 학술환경 속에서 형성된 것이다. 퇴계와 동시대의 학자였던 奇高峰(1527~1572年, 名大升, 字明彦)은 窮理觀에 있어 “物格”설을 제창하였는데, 그는 《大學或問》의 “物格”에 대해 해석하면서 “物格이란 각각의 사물이치의 極에 대하여 모두 통달하는 것을 말한다. 사물에 있는 理들을 모두 통달케 되면 내게 있는 知覺도 그에 따라 모두 깨우쳐지게 되는 것이다.”라고 말했다. 《大學》의 經一章에 대한 주희註에서 “物格”에 대해 이르기를 物格이란 모든 物理의 極處에 다다른 것이다.”라고 하였는데, 여기서의 極處와 《大學或問》에서 통달해야 한다는 極은 같은 의미로서 사물의 이치를 하나도 남김없이 철저히 考究해야 한다는 것이다.

그런데 奇高峰은 極處에 다다른다는 것과 그 極에 통달한다는 것을 모두 “理가 스스로 極處에 다다른다”라고 해석함으로써 “이치”설을 주장하였다. 그는 또 物格에 대해 해설하는 詩에서 “致巧在雕物, 物雕巧乃宣, 物之雕詣極, 我巧亦隨全.”<sup>29)</sup>이라고 했는데, 여기서 “致巧”는 “致知”에 해당하고, “雕物”은 “格物”에 해당하며, “物雕”는 “物格”에 해당하고, “巧宣”은 “知至”에 해당한다. 따라서 그 뜻은 致知가 격물에 있으면 物格되어 知至하게 되는데, 物之理가 그 極에 까지 추구되면 心之知도 그

29) 《高峰全集》 374쪽

추구에 따라 모두 다 드러난다는 것이다. 여기서도 理가 스스로 極處에 도달하게 되면 心之知도 理에 따라 모두 드러나게 된다는 면에서 특히 “理”의 능동성이 두드러져, 만약 주희의 格物說이 “我”(主體, 心)→“彼”(客體, 理)라고 표시된다면 奇高峰의 “物格”說은 “彼”(客體, 理)→“我”(主體, 心)로 표시될수 있다. 이퇴계는 理의 능동성을 강조했다라는 면에서는 奇高峰의 “理致”說에 동의했지만, 또 한편으로 주희의 “心到”說에서 理가 “情意, 計度, 造作이 없다”고 한 특징을 고려하여 “理에는 體와 用이 있다”는 설을 제창하면서 “心到”설과 “理致”설을 결합시켜 고유한 특색을 지닌 궁리관을 구성해 내기에 이르렀다.

퇴계는 “窮”과 “至”로써 각각 “格物”과 “物格”에 결합시켜 해설을 꾀했다. “格物”은 “窮”을 중히 여기고 “物格”은 “至”를 중히 여긴다면 “格字는 窮하여 至한다는 뜻을 가지는데 격물은 窮字에 중점을 두기 때문에 格物이라 하고, 物格은 至字에 중점을 두기 때문에 物格이라 하는 것이다.”<sup>30)</sup>라고 말했던 것이다. 특히 퇴계는 《俗說辨疑》에서 “窮”과 “至”의 구별에 대하여 말하면서, 格物은 “理가 事物에 있기 때문에 事物에 나아가 그 理의 極處에까지 궁구하는 것이다.”<sup>31)</sup>라고 하였으니, 인심이 理의 極處에까지 궁구하는 것을 “窮”이라 한다는 뜻으로, 따라서 “窮”은 “人知”로부터 “物理”에 나아가는 즉 “內”로부터 “外”로 향하는 인식방법을 일컫는 것이다. 또 同文 속에서 퇴계는 物格이란 “단지 사물이 가지고 있는 理의 極處에까지 철저히 도달하는 것을 말할 뿐이다.”<sup>32)</sup>라고 말했으니, 이는 “理”가 極處에 이르는 것을 “至”라 하기 때문에 “至”는 理가 스스로 극처 혹은 心處에 이르는 것을 강조하는 말이라는 뜻이고, 따라서 “至”는 “物理”로부터 “心知”에 이르는 즉 “外”로부터 “內”로 향하는 인식방법을 말하는 것이다. 이 두 인식방법에 있어 하나는 주관에서 객관

30) 答鄭子中別紙, 《陶山全書》(二) 366쪽. 인용문에서 두 곳에 “故云物格”이라는 말이 나오는데, 文脈에 따른다면 앞의 “故云物格”은 마땅히 “故云格物”로 해야 할 것을 傳抄中에 잘못 쓴 것 같음

31) 《文集》 권26, 俗說辨疑答鄭子中

32) 同 31)

에 이르는 것이고 또 하나는 객관에서 주관에 이르는 것으로서, 퇴계가 여기기에는 모두가 편파적이어서 부적당한 것이었다. 그리하여 “理”가 體用을 가지고 있다는 각도로부터 “格物”과 “物格”설을 통합시키기에 이르렀다.

퇴계가 기고봉의 질의에 답하는 편지에서 말하길 “그것(理)의 用이 비록 인심을 벗어나지는 못하지만, 그것이 用이 되는 妙는 진실로 理의 발견이 인심이 나아가는 바의 범위와 정도에 따라 항상 함께한다는 데 있습니다. 따라서 나의 格物이 미진하지 않았나 하는 것을 걱정할 뿐 理가 나타나지 않는 것 아닌가 하는 점은 걱정하지 않아도 됩니다. 그렇다면 격물이라 하는 것은 내가 궁구하여 物理의 극처에 이르는 것이 되거늘, 物格이란 말을 物理의 극처가 나의 궁구에 따라 끝까지 함께하는 것이라고 그 어찌 말할 수 없겠습니까! 이로부터 情意과 造作이 없는 것이 理의 本然之體이고, 도처에서 발견되면서 이르지 않는 곳이 없는 것이 곧 理의 至神之用임을 알 수 있겠습니다. 과거에는 본체의 無爲는 보았으되 그 妙用이 발견될 수 있다는 점은 모르고 理를 거의 死物인 듯이 여겼으니 그 얼마나 道에서 떨어진 것입니까!”<sup>33)</sup>라고 하였다.

여기서 퇴계는 情意도 조작도 없는 것이 理의 體이고, 어느 범위나 어느 정도에 까지라도 이를 수 있는 것이 理의 用이라 하였다. 理의 體로부터 출발하여 의지도 작위도 없어 단지 心 속의 知覺을 통해서만 사물의 理를 궁구할 수 있다는 것이 주희의 格物窮理說이었고, 理의 用으로부터 시작하여 생동적이고도 至神한 妙用을 갖추고 있는 것이기 때문에 理 스스로가 극처에 도달할 수 있다는 것이 기고봉의 物格窮理說이었다. 이 둘 중에서 퇴계는 기고봉의 물격궁리설에 찬동했지만 또한 중요한 면에서 차이를 드러내기도 하였다. 그 차이란 것은 퇴계가 理는 주동성과 능동성을 가지고 있기는 하지만 그 주동성과 능동성은 반드시 心의 작용과 결합하여서만 발휘되고 드러날 수 있다고 여기는 데 있다. 따라서 퇴계는 기고봉의 “理가 스스로 극처에 도달한다”는 式의 말에는

33) 《文集》 권18, 與奇明彦別紙



반대하면서, “理의 발현은 인심이 나아감에 따라 그 범위와 정도에 항상 함께 한다.”, “그것(理)은 도처에서 발현되면서 이르지 않는 곳이 없다.”는 등의 말로써 理가 가지고 있는 발현의 기능은 인심의 궁구와 연구를 통해서만 드러날 수 있다는 점을 강조한다. 이리하여 “心到”설과 “이치”설이 융합되게 되었는데, 그 융합의 결과는 理가 死物이 아니고 “顯現—到來”의 능동적 기능을 가지고 있기 때문에 인심의 궁구에 의하여 물리의 가장 본질적인 극한까지도 모두 드러날 수 있다는 것으로 나타난다. 그렇다면 心知와 物理의 결합이라는 입장에서 인식주체와 인식객체의 통일이 이뤄지게 되는데, 이것이 바로 이퇴계의 궁리관인 것이다.

이상의 분석과 비교를 통해 알 수 있거니와, 주희는 “理”의 본체성에 편중됨으로써 궁리관에 있어 인식주체인 心の 능동성을 강조하고 心知를 통해 物理의 가장 본질적인 극한에까지 궁구해야 한다는 격물궁리를 주장했다. 그에 비해 퇴계는 “理는 體와 用을 가지고 있다”는 설로부터 출발하여 心知作用의 기초위에 理의 능동성과 주동성의 작용을 강조시킴으로써 “理”가 死物이 아닌 살아있는 것임을 보여주고 있다.

주희와 퇴계의 “理”에 대한 비교연구를 통해 동아시아 신유학의 발전과 演進에 따른 軌迹을 엿볼 수 있다.

중국의 고대철학으로 말하자면 주희의 理學思想은 衆說을 兼採하고 “百代를 종합하였다”는 면에서 중국理學의 집대성자라 칭해지고 있다. 그러나 바로 그가 理學의 집대성자로서 각종 서로 다른 경향의 철학사상들을 참작하고 또 개작하여 하나의 체계 속에 수용하려 했기 때문에 스스로에 대하여 대단히 어려운 任務를 부과시키는 결과를 가져왔다. 결국 역사와 인식의 근원이라는 면에서 주희의 철학체계 속에는 심각한 모순이 포함되고 말았다. 이러한 모순은 특히 “理”의 범주를 규정하는 면에서 집중적으로 나타나는데, 그는 “理”를 본체범주에 속하는 것으로 보았지만 그의 철학체계 속에서는 “理” 자체에 “情意, 計度, 造作이 없다”는 성질규정 때문에 理本체론은 氣化 및 形化의 학설과 서로 모순을 일으키게 되었고, 또 “理는 스스로 動靜하지 못한다”는 說로부터 “죽은

사람이 살아있는 馬를 탔고 죽은 理가 살아있는 氣를 탔다”는 모순과 함께 “心知”로써 “物理”를 궁구한다는 인식론의 片面性을 야기시켰다. 이와 같은 “理” 자체에 대한 모순성은 결국 주자학의 분화를 가져오게 되었다.

중국에서 朱子學이 쇠미할 즈음 異國인 한국의 이조시대에 주자학의 弘揚을 임무로 하는 한 유학자가 출현하였으니 그가 바로 동방의 小朱子로 譽稱되는 이퇴계였다. 그는 朱子學을 계승하고 발전시키겠다는 입장에서 不離不雜과 卽離卽雜이라는 변증사유방법으로 존재구조론적인 면에서 理와 氣의 관계를 해석하여, “理는 스스로 動靜한다”는 설을 분명히 제기함과 동시에 “理는 體와 用을 가지고 있다”는 설을 처음으로 제창하였다. 그리하여 주희철학이 지녔던 “理”의 범주에 관한 불완전한 면들을 보충하고 또 그 자체의 모순성들을 해결함으로써 “理”의 범주를 더욱 원만하고 풍부하게 할 수 있었다.

주희와 퇴계는 각각 한 사람은 中國理學의 宗師이고 한 사람은 동아시아理學의 大師이며, 한 사람은 理學의 건립자이자 완성자이고 한 사람은 理學의 전파자이자 발전자이다. 그들은 서로 다른 국가와 시대에 처했으면서 理學의 發揚光大를 위한 畢生의 정력을 다 바쳤으니, 그들을 칭해 理學發展史에 있어서의 쌍벽이라 해도 과언이 아닐 것이다.

(문 지 성 譯)