

李退溪의 四端七情說 考察

文理科大學 副教授 宋 兢 燮

目	次
一. 序 論	三 四端七情說
二. 性理學의 理論體系	1. 四端七情說의 公知
1. 理와 氣	2. 四端理之發 七情氣之發
2. 性即理	四. 理氣互發說
3. 本然之性과 氣質之性	1. 互發의 意味
4. 性과 情	2. 互發의 內容(主理主氣)
	五 結 論

一. 序 論

李退溪의 四端七情說을 說明하려고 하는 것이 本稿의 目的이다. 이 四七說은 周知하는 바 天命圖說明句의 訂正에서 公知하게 되고 이에 대한 奇高峯의 異議提기로 이른바 「論弁」이 시작 되는 데 이 論弁이라는 過程을 통해 나타난 退溪의 立場과 四端七情說의 前後一貫性 与否를 밝히려는데 그 重點을 두고 論述하기로 한다.

二. 性理學의 理論體系

1. 理와 氣

經驗界의 모든 存在, 모든 現象을 理氣二者에 의해서 說明하려고 하는 것은 儒學史上 宋代부터의 일이다. 이른바 理氣哲學 程朱學 또는 宋學이라고도 하는 性理學은 理氣二元論을 그 根幹으로 함은 周知의 사실이다. 위선 理와 氣의 概念을 以下에 略述해 보기로 한다.

理氣를 說明하는데 흔히 引用되는 句節은 다음과 같은 것이 있다

理와 氣는 確實히 다른 것입니다만 物에 관해서 보면 이二者는 不可分離의 상태에 있습니다. 하지만 理는 理이며 氣는 氣임에는 지장이 없습니다.

理에서 보면 物의 存在 以前에 物의 理가 있습니다. 그러나 그것도 理가 있을 뿐 그 物은 아직 되어 있지 않습니다

(1) 所謂理與氣, 此決是二物. 但在物上看, 則二物渾渾不可分開, 各在一處. 然不害二物之各為一物也. 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. (朱子文集卷四六答劉叔文第一書)

이 朱子의 答書內容을 要約해 보면 세가지 點을 들수 있을 것이다. 其1은 理와 氣는 異

質의이며, 其 2理와 氣는 物에서 不可分離의 모습으로 共存하며, 其 3理는 氣에 앞서 存在하다 라고 하는 것이다. 결국 理와 氣는 不可分離의 관계를 維持하면서 同時に 共存한다고 보고 있다. 理氣共存을 說明하는 句節을 朱子語類에서 다시 한 句節을 찾아 보면, 理가 있음과 同時に 氣가 있다. 그러나 理가 根本이다

(2) 有是理便有是氣, 但理是本. (朱子語類-理氣 子係錄)

모든 것은 理를 갖지 않음이 없으며 氣를 갖지 않는 理도 없다

(3) 天下未有無理之氣, 亦未有氣之理. (上同 錄錄)

이것은 다 같이 理氣, 어느 一者의 独立的인 存在를 否認하고 있어서 前記 要約의 ①과 ②를 그대로 敷衍하고 있지만 ③의 理가 氣에 앞서서 存在한다고 한데는 問題惹起의 素地가 介在한다. 그것은 理氣不可離, 同時共存이라 한다면 분명히 矛盾되기 때문이다. 「理先氣后」에 관한 條目을 「語類」에서 찾아 보면,

理가 있는 后에 氣가 생긴다. 먼저 天理라는 것이 있어서 만이 氣가 된다.

(4) 有是理, 后生是氣. (朱子語類-理氣 德明錄) (5) 先有箇天理了, 却有氣.

(上同 敬仲錄)

여기서 보면 理가 先行하고 그 뒤에 氣가 生成하게 된다. 以上은 극히 몇 項의 引用에 불과하지만 「理先氣后」는 理氣關係 나아가서는 理와 氣의 概念에 까지 誤解를 招來하기 쉬운 條目이다. 前記 (1)의 書翰 前半에서 叙述된 同時共存이라는 前提가 명백히 있음에 비추어 결코 時間的인 先后를 意味함이 아니라고 보아야 할 것이다. 사실 그러한 時間의 先后觀點이라면 理氣哲學의 論理로서는 成立될 수 없다. 다만 理氣先后의 示唆는 價值面에서 理를 優位에 둔다는 意味로 解釋해야 할 것이다. 이것을 뒷바침하는 다음 句節을 아울러 살필 必要가 있을 것이다.

본래 理氣二者의 先后라는 것은 없지만 根源까지 밀고 올라가면 理가 먼저 있다고 해야 한다. 그러나 理는 獨立해 있지 않고 氣가운데 存在하고 있다

(6) 此本無先后之可言, 然必欲推其所從來, 則須說先有是理. 然理又非別為一物, 即存乎是氣之中. (朱子語類-理氣 人傑錄)

理는 氣로부터 떨어진 일은 없다. 그렇지만 理는 形而上의 것이며 氣는 形而下의 것이다. 形而上, 形而下라 하는 점에서 말한다면 어찌 先后가 없으랴. 理에는 形이 없고 氣에는 形이 있다.

(7) 理未嘗離乎氣. 然理形而上者, 氣形而下者. 自形上下言, 豈無先后. 理無形, 氣便粗有渣滓. (上同 淳錄)

이렇게 理·氣는 思惟의 世界에서는 각각 獨立된 存在이지만 現實의으로는 不可分離, 同時共存하며 그 가운데서 理를 氣보다 優位에 두고 있는 것이다. 理氣 兩者의 關係는 이와

같은데 그것의 內容과 性格은 어떠한가.

氣는 凝結·造作(作為)할 수 있으나 理는 오히려 情意도 計度(思考)도 造作도 없다. 그러나 이 氣가 凝聚하는 경우, 理는 거기에 있다. 例컨데 天地間의 人, 物, 草木, 禽獸 등이 出生하는 것은 다 같이 種子가 있음으로써인데 種도 없이 物이 생겨난다는 일은 있을수 없다 이것은 모두 氣이다. 理는 淨潔空濶한 텅빈 世界이며 形이 없다. 理에는 作為力도 없으나 氣에는 醞釀凝集하여 物을 만드는 힘이 있다. 氣가 있기만 하면 理는 그 가운데 存在해 있는 것이다.

(8) 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 且如天地間, 人物草木禽獸, 其先也莫不有種. 定不會無種子白地生一個物事. 這都是氣. 若理則是箇淨潔空濶底世界無形迹 他却不會造作 氣則能醞釀凝聚物也. 但有些此氣則理便在其中. (朱子語類—理氣 間錄)

이 글은 理氣를 說明하는데 많이 引用 되는 것으로도 有名하지만 理는 말하자면 意味의 存在에 불과한 反面 氣는 凝聚性, 作為性이 있게 된다. 따라서 理에는 情意, 思考, 作為力이 없다는 말이 된다. 이렇게 理의 世界에서 否定하는 것은 오히려 氣의 世界에 肯定하는 것이니만큼 氣는 凝聚性과 作為性을 갖는 外에 理가 否定하는 情意, 思考, 그리고 作為力 등도 갖는다는 말이 된다. 換言하면 形象은 勿論이요 凝聚, 作為 그리고 情意, 思考 등을 氣라고 하게 된다. 總括해서 보면 經驗의 世界에 있어서 物의 存在, 現象, 作用 및 形象 등등이 氣에 屬한다고 解釋할 수 있다. 그래서 理는 上記 引用文에 表現되어 있듯이 「淨潔空濶底世界」 즉 「깨끗하고 텅빈 世界」일 뿐이다. 더 具體的으로는 淨潔空濶한 世界는 결코 感性的인 世界일 수 없는 그러한 世界이다. 그와같은 世界 속에서는 存在도 現象도 作用도 나아가서는 構成要素까지도 否定되니까 文字가 表示하듯 「깨끗하고 텅빈 世界」일 수 밖에 없다. 이러한 理의 內容은 결코 氣의 否定에서 成立되는 것이 아니라 언제나 氣와의 相對的인 意味에서 把握되어져야 할 것이다. 이러한 內容의 理는 그 性格이 어떠한가.

『大學或問』의 다음 一節을 보면,

天下의 모든 物은 각각 「所以然之故」와 「所當然之則」을 반듯이 가지니 이것을 理라고 한다.

(9) 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.

라고 한 것인데 意味의 存在에 불과한 淨潔하고 空濶한 世界가 그렇게 되는 原因인 「所以然之故」와 그러하여야 할 法則인 「所當然之則」이라는 힘을 갖는 것이다. 그러한 힘은 氣와의 不可分離의 同時共在로서 갖는 것임은 勿論이며 獨立된 理로서 갖는 것은 결코 아니다. 위서 말한 「空濶底世界」라고 斷言하고 있는 것도 氣의 世界와의 對稱 즉 相對的인

데서의 內容이며 理단의 立場에 주어진 것은 아니다.

物은 理와 氣가 不可分의 形式으로 同時共在하는데 成立한다. 그러니까 理를 除外하고서 는 物의 成立은 許容되지 않는다.

物이 하나 있다면 저기에는 반드시 理가 있다.

(10) 凡有一物，必有一理。(大學或問二)

라고 한 것으로 명백하지만 그러하다면 一物의 理는 그 物의 範圍에 限定한 가운데의 理 일 것이다. 잘 檢討해 보면 理의 「所以然之故」는 物을 前提로 하고서 理를 생각 할 수 있다. 이것은 感覺의 經驗의인 存在를 통해서 理의 把握이 可能하게 된다. 그러니까 一物의 理는 一物의 限度內에서의 理라고 할 수 있는 것이다. 이렇게 본다면 理는 그 自体가 오히려 內容이 無限하며 그러하니까 複雜性을 띠고 있다 할 것이다.

2. 性即理

性은 理와 같은 概念으로 把握될 때가 많다. 「性即理」가 그것인데 性理學의 理論體系에서 본다면 同一類型的의 概念이 주로 하는 바에 따라 다른 語로 表現되는 경우가 많다. 이 점이 難解의 理由중의 하나가 되는 것이지만 「性即理」도 그 一種이다.

「性」은 人間의 本性을 指稱함은 물론인데 타고난 本性, 이것을 「理」라고 한다는 것이 「性即理」의 意味이다.

性은 理이라 하는 것이 그것이다. 世上의 모든 理는 그 源을 찾으면 어느 것이나 善이다.

(11) 性即理也 所謂理性是也. 天下之理 原其所自, 未有不善。(程氏遺書二二上)

「性即理」는 『朱子語類』에서도 볼 수 있다.

性은 즉 理이라 心에 있는 것을 性, 事에 있는 것을 理라고 한다.

(12) 性即理也. 在心喚做性, 在事喚做理。(語類五 性理 呂熾錄)

라고 했는데 이 論法에 따르면 性과 理는 「心」과 「事」의 所在處가 다른데 『論語或問』上에서도,

理는 事에 의해 分해지고 性은 人에 의해 다르다.

(13) 蓋理以事別, 性以人殊.

라고 있어서 所在處가 各異함은 明白하다. 所在가 「事」와 「人」으로 다르다는 것을 除外하고는 모든 것은 同一하다고 해서 무방하다는 말이 된다. 그들진데 理가 갖는 「所以然之故」와 「所當然之則」은 그대로 「性」도 갖게 된다. 이렇게 보면 理와 性은 同一 概念에 대한 兩岐의 表現이요 同義異語라고 해서 過言은 아니겠지. 性과 理는 각각 人間을 人間

되게 또 事物을 事物되게 하고 의당 그렇게 되어야 하는 法則을 갖는 그러한 存在이다.

性·理와 太極과의 關係는 이 兩者의 統合体가 太極인데 『太極圖解』에,

합해서 말하면 萬物의 統体는 一인 太極이고 분해서 말하면 各者 하나의 太極을 具備한다.

(14) 蓋合而言之. 萬物統体一太極也. 分而言之. 一物名其一太極也. (性理大全卷一)

라고 한 이것이다. 여기서 말하는 后段의 各者 하나의 太極은 理 또는 性을 指稱한다.

그러므로 太極은 總體的인 意味로서 理이며 性 또는 理라고 할 경우는 個別的인 意味로서의 理라고 區別 되어진다. 宇宙를 宇宙되게 世界를 世界되게 하는 것이 人間이나 事物에 比해 總體的인 意에서 여기의 「所以然之故」「所當然之則」인 者가 太極이니까 역시 理의 概念이라 할 수 있는 것이다. 物이 있다고 하면 거기에는 物의 理가 이미 內在하는 것과 같이 人間의 경우도 人間이 태어났다 할때 人間의 理(性)가 內在한다 이때의 人의 理는 어디서 오느냐 하면 天에서 賦與된다 이것을 人性 또는 性이라 하며 「性即理」의 命題가 여기서 成立되는 것이다.

上述한 바 理는 그 性格이 「所以然之故」「所當然之則」이라고 하는 소위 兩面性을 지니고 있으므로 이 論理는 「性」의 性格에는 당연히 適用되지 않을 수 없지만 다시 말해서 性은 ①人間存在의 根柢 또는 人間되게하는 原因으로서의 面과 ②人間은 의당 그렇게 되어야 한다는 人間의 方向 또는 法則으로서의 面이 있는바 어느 一面만을 가지고 貫徹하려는 國執이 있어서는 性의 把握은 어렵게 될 것이다. 뿐만아니라 經驗的인 立場과 論理的인 立場이라고도 하는 이 兩面性은 性理學의 理論形成과 그 展開에 表裏를 이루는 論理이기도 한 것이다.

理와 마찬가지로 性도 兩面性을 지는 것이었다. 그러한 性은 天賦的인 것이기 때문에 惡이 介在할 여지는 전연없고 따라서 善·純善 또는 至善이라고도 表現하게되고 理를 善의 意味로 規定하는 뜻도 여기에 있는 것이다. 性의 性格을 以上과 같이 略述하고 性의 內容을 살펴 보기로 한다. 朱子는 『孟子』注에서 「仁義禮智, 性也」라고 했는데 仁義禮智 이른바 四德이 性의 內容이다. 그렇다면 概念上 太極→理·性→仁義禮智라는 等稱的關係가 成立된다. 그런데 위서 본바와 같이 性에도 行動性은 全無하다. 性을 「未發」 또는 「靜」이라하는 것으로서도 그러함을 알 수 있는 터이나 때로는 仁義禮智에 否定되어야 할 行動性을 認定하고 있음을 본다.

仁의 實은 事親이요 義의 實은 從兄하는 것이요…….

(15) 仁之實, 事親是也. 義之實, 從兄是也.……. (『孟子』離婁上)

여기서의 「實」은 內容인데 事親하는 것이 仁이라면 事親이라는 行動이 部分的인 것은 하지만 仁의 內容이 된다. 義도 같이 行動을 그 內容으로 하고 있음을 알수있다. 仁義禮智가

行動을 內容으로 하는 句節이 以外에도 『論語』季氏, 『禮記』曲禮下, 『孟子』離婁下, 公孫丑上 등 篇에 보인다. 이와같이 四德에 行為를 認定하는 限에 있어서는 動的이라 하지 않을 수 없을 것이다. 이러한 內容을 갖는 性이 行動性이 全無하다고 할 수 있는 理에 「性卽理」로 直結될 수 없어야 하지 않는가 하는 疑問이 나온다. 하지만 「行」에 力點을 두고 檢討해 본다면 行動性에 다른 角度로 그 意味를 찾을 수 있을 것이다. 그것은 上述했듯이 仁義禮智에 行為性이 認定되는 것은 사실이지만 「行한다」하는데는 두 側面이 있을 것이다. ① 仁義禮智 그 自体가 行하느냐 ② 仁義禮智가 行動의 起因이 되느냐가 그것이다. 이 問題는 「循理」를 檢討함으로써 解答이 될 것이다. 循理는 「理를 따른다」로 使用함이 그 定例인데 循은 順・隨와 相通된다. 그러므로 「리가 따른다」가 아니라 「理를」따른다니가 「理스스로 行動한다」는 意味는 排除되는 것이며 理를, 理에 따르는 그러한 行爲이므로 行動 또는 行為의 指標, 基準이 理로 되지 않을 수 없다. 즉 理는 客觀性이 主張된다. 이리하여 「循理」는 理가 實踐者로부터 外在하여 그 基準性을 發揮하게 되는 것이다. 이렇게 볼 때 「行仁」「行義」「行禮」「用智」라고 할 때 仁義禮智는 行의 指標 또는 基準이 되며 그 自体가 行動하는 것이 아니며 따라서 事親從兄 등이 仁・義의 實이라는 경우도 그것의 指標가 仁・義라고 할 수 있는 것이다. 「中庸或問」(一)의 다음 句節은 「循理」를 잘 나타내고 있다.

天命之性是 仁義禮智일 뿐이다. 仁之 性에 의하여, 義之性에 의하여, 禮之性에 의하여, 智之性에 의하여…….

(16) 蓋天命之性, 仁義禮智而已. 循其仁之性…… 循其義之性…… 循其禮之性…… 循其智之性……

仁義禮智를 性이라 하고 그것에 指標의 뜻이 示唆 되어 있음을 알 수 있다. 이와같은 論理에서 보면 性은 內容으로서의 仁・義・禮・智 그것의 總括概念으로서의 性이 되며 그러한 性은 「在心喚做性」이니까 人間의 心에 具有되어 있는 存在이며 人間으로부터의 外在을 전연 생각할 수 없다. 그런데 理는 이와는 달리 「在事喚做理」니까 人間으로부터 外在하는 存在이다. 性과 理는 內在와 外在라는 正反 極端의 位置에 있음을 알 수 있다. 그러하니까 性과 理의 直結이 否定되어야 할 것이 아니겠는가. 이와 같이 兩者의 結合이 問題가 되는 데도 불구하고 「性卽理」의 論理가 어떻게 成立 이 問題는 이미 性的 說明에서 言及했지만 그 兩面性을 가지고 檢討되어야 할 것이다. 즉 性이 ① 存在의 問題로서는 理와 結付되고 따라서 性卽理라고 하여 存在的인 面으로 卽·視하며 ② 心의 問題로서는 仁義禮智가 性的 內容을 이룬다고 보는 것이다. 仁義禮智가 理와 對稱概念을 가지면서 理와 直結하지 않는 理由는 이런 點에서라고 볼 수 있을 것이다. 이에 관해 朱子의 答弁을, 引用하여 參考하기로 한다.

性은 理의 總名이다. 仁義禮智는 모두 性 가운데의 一理의 名이다.

(17) 性是理之總名. 仁義禮智皆性中一理之名. (朱子語類五 理氣 兼賀孫錄)

이와 같이 理는 性과 結付되며 仁義禮智와는 結付되지 않는다. 「性即理」는 理와 即一하는 本体觀念으로 理解되는 한편 心의 問題로서는 人性和 關係되어 善惡을 論하게 되는 것이다

3. 本然之性和 氣質之性

本然之性은 天賦的인 人間本來의 性이며 氣質之性은 氣質인 生后의 性을 말한다. 前者는 人間의 純粹性을 말한다면 后者는 現實性을 의미한다. 本然之性和 氣質之性은 表面上으로는 各異한 두 性임으로 兩者를 分離시켜 別個로 보기 쉽다. 理氣不可分과 같이 兩者로 別離되는 것이 아니다. 그런데 朱子에 있어서 理氣와는 달리 이 두 性의 不可分離를 直接的으로 強調한 제목의 적기때문에 本然과 氣質의 두 性을 別個로 다루어 同一体内에 보지 않을려고하는 傾向이 있는 것이다.

本然之性은 善(理) 만이요, 氣質之性은 善(理) 惡(氣)의 混在라고 하는 것이 通稱이다. 朱子は 『中庸』의 「天命之謂性」의 一句에 다음과 같이 설명한다.

天命을 性이라고 하는 一句는 人體 가운데서 氣質을 섞지않는 天命의 性을 抽出하여 한 말이다.

(18) 天命之謂性者, 是就人身中指出這箇是天命之性 不雜氣稟者而言爾.

(朱子語類九五 程子之書 間錄)

이것에 따르면 仁義禮智의 四德은 確實히 氣稟을 混合않은 즉 本然之性이다. 人間이란 広義로는 事物로서의 存在이다. 그러므로 理氣共在에 의해서 存立함은 既述했지만 存在가 아닌 人性의 問題에서 그것과 代置해서 本然之性, 氣質之性으로 설명하게 된다. 두 性의 相互關係는,

天命之性은 氣質以外에 留宿할 때가 없다. 그러나 人間의 氣稟에는 清濁偏正의 差가 있기 때문에 天命之性은 正氣도 (現實로는) 淺深, 厚薄의 差가 나온다. 어느 것이나 性이라 하지 않을 수 없다

(19) 天地之性, 非氣質, 則無所寓. 然人之氣稟有清濁偏正之殊, 故天命之正亦有淺深厚薄之異 要亦不可不謂之性. (朱子語類四 性理 道夫錄)

氣質之性을 理氣가 混合한 것이며 그리고 本然之性과는 別離가 아니라 오히려 그것에 內在함을 알수있다 理란 人間의 心에 있어서는 天地(本然)之性인 것이다. 이렇게 본다면 人間은 善의 存在인 同時에 現實적으로는 善惡을 兼한 存在라고 할 수 있는 것이다. (性理大全卷二九 本然之性·氣質之性參照)

經驗界의 實相은 千差萬様の 差別의 世界 요 또한 變化를 그 特徵으로한다. 그런 까닭에 賢愚 優劣의 差가 있고 行為에 善惡의 差別의인 樣相이 露呈되는 것이다. 그러므로 人間은 性善의 同一性을 지니지만 現實의存在 즉 個別性이 있기 때문에 差別의임을 免할 수 없게 된다. 非善의 現象은 氣를 分賦하고 있으므로써 그 氣를 排除한만큼 善이 된다. 그것은 本來의 善이 가리워지지 않기 때문이다. 退溪는 「理顯」氣隱」의 用語로 表現하고 있지만 다시 말해서 人間 그것만으로는 理(本然之性)만의 存在이지만 氣(氣質) 즉 形質이 주어져 있지 않으면 人間으로서의 現實의存在는 있을 수 없다. 現實存在로 나타나는 것을 氣質之性이라고 하게 됨은 이때문이다. 이러한 理致에서 生后의 氣質之性은 「性」字로 말미암아 그 概念的 的確한 表現이라는 感이 들지않으며 오히려 「氣質之情」이라함이 適切하지 않을까 하는 생각이 든다. 여하간 本然之性을 人間의 本來性이라 하면 氣質之性은 그 現實性이라고 할 수 있을 것이다. 人의 理는 人의 氣質에 附着함으로써 「性」으로 存在하고 氣質를 통해서 비로소 現實의으로 實現되게 되는 것이다. 이리하여 理로서의 本然之性·氣로서의 氣質之性으로 하여금 現實의인 人間이라는 存在를 說明하게 된다.

宋代에 와서 人性을 이와같이 二分하게된 그 理由는 무엇인가, 한마디로 孟子의 性善說의 理論的 欠陷을 補完하는데 있다고 할 것이다.

우리는 性善說에 대해서 이렇게 생각해 볼수가 있을 것이다. 人間을 論할 때 性善說에 立脚하여 推論해가면 마음이 움직이고 行動하는 모든 現象은 언제나 善이어야한다. 그런데 現實의으로는 心이 作用한 때에는 惡도 있고 行為에 不善도 있는 것이 사실이다. 여기서 進一步하여 至善인 天理를 具備한 者가 「나」라고 한다면 나의 行為나 마음의 作用은 모름지기 善이어야 할 것이다. 그런데 現實의으로는 善이란 거의 없다. 善은 完全을 의미하고 純粹를 뜻하는 만큼 不完, 不善 이것이 人間 世界의 참모습이 아닐까. 그러하다면 善의 本源에서 의당 善이 나와야 합진데 相反되는 始末이라면 性善 一邊倒로만 現實을 解明할 수는 없는 것이다. 天理를 具備한 者도 「나」요 또한 天理에 어긋나는 者도 「나」라고 한다면 性善說의 理論을 가져고서는 더 推論할 수 없는 限界에 부딪치지 않을 수 없게 된다. 이렇게 되면 性善을 主張하는 거기에 自家撞着의 一面을 招來하게 된다고 하지 않을 수 없는 것이다. 이리하여 退溪도 言及한 바와 같이(退溪先生文集第十六卷答奇高峯第一書) 張載(號橫渠1020~77)와 程頤(號 伊川 1033~1108) 그 뒤의 朱熹(號 晦庵 1130~1200)가 性을 「本然」과 「氣質」로 分하여 理論의 막다름을 補完打開하지 않을 수 없었던 理由를 여기서 찾아 볼수 있다고 생각한다.

이렇게 볼때 性理學 또는 理氣哲學이라고 하는 儒家思想은 性善說을 바탕으로하고 孟子 死後 1,400余년에 와서 그 未備를 補完하여 性善說과 그 補完說을 함께 展開시킴을 그 內容으로 한다고 할 수 있을 것이다. 이리하여 本然之性과 氣質之性은 宋代 性理學에서의

命題로 登場하게 되는 것이다.

以上에서 本然之性과 氣質之性의 概念과 人間의 本性을 二分하여 論하지 않을 수 없는 까닭을 살폈는데 다음에 「本然」과 「氣質」之性을 區別하는 基準은 어디에 있는 가를 보기로 한다. 우선 張橫東은,

形이 된 后에 氣質之性이 나온다. 하지만 本源으로 올라가면 天地之性은 存在하고 있다. 故로 氣質之性을 亡리는 性으로 생각하지 않는다.

(20) 形而後, 有氣質之性. 善反之, 則天地之性存焉. 故氣質之性, 君子有弗性者焉.(張橫東集卷三: 誠明篇)

라고 했는데 朱子는 「形而後, 有氣質之性」을 敷衍하여 다음과 같이 말한다.

天地之性은 太極本然之妙이며 萬物의 本이나 氣質之性은 二氣가 交運하여 生하며 一本이면서 萬物이다.

(21) 夫天地之性, 太極本然之妙, 萬殊之一本也. 氣質之性, 則二氣交運而生, 一本而萬殊也. (性理大全卷三○ 氣質之性)

여기서 本과 같이 個個人的 經驗의 事實인 萬殊는 가지가지 相을 나타낸다. 그러나 그것은 經驗을 超越하여 있는 天地之性의 外部에 떨어져있지 않고 相即의인 것이다. 이점에 관해 朱子는 다음과 같이 說明한다.

天地之性을 論할때는 오로지 理를 가리켜 말하고 氣質之性을 論할 때는 理와 混合해서 말한다

(22) 論天地之性, 則專指理言. 論氣質之性, 則以理與氣雜而言之.(朱子語類四 性理 無名氏錄)

氣質之性(氣)에는 善·惡이 있으나 本然之性에는 善만 가르킨다고 하는 것이지만 「專指理言」에 留意해야 할 일은 氣도 있지만 理만을 指言하는가에 있다. 前記(18)(19)의 原文과 아울러 考察해 보아도 여기에는 理氣가 함께 있는 中의 理를 指稱함이 아니라 天地之性은 오직 理만이라는 뜻이며 全然 氣를 考慮하지 않고 있다. 後述하지만 退溪는 이점을 分明히 하고 있다. 氣없는 理, 理없는 氣가 있을수 없다는 理氣共在를 再闡明하고 모든 物은 理氣에 依하여 成立되므로써 理만의 獨立의 存在는 不可能하다. 그런 故로 本然之性에도 氣質之性에도 理氣가 있다고 主張하는 것이다. 理氣互發說이라함은 이러한 內容으로 展開되어지는 것이다. 善惡에 있어서 性理學에서는 人間의 本性이 善이라는 主張은 本然之性인데 본래 이 善이 隱蔽되어 顯現하지 못하면 惡이 됨은 氣質之性 때문이다. 先天的인 善이 後天的인 事情으로 말미암아 發揮 不된다라는 말이다. 이에 관해 다음에 一節을 引用하면,

人과 物은 나 같이 賦存하는 바의 理를 得하나 氣稟(後天的)에는 上下清濁이 있는 故로 過不及이 생긴다.

(23) 人物之生，因各得其所賦之理……氣稟或異，故不能無過不及之差(中庸首章注)

이것을 한마디로 「理同氣異」라고 하는데 愚·不肖·聖·賢인의 別과 善惡의 別은 氣質之性 때문이다. 그러면 어찌하여 氣質之性이 現實世界를 나타내는가 上記 (21)의 「二氣交運而生」이라고 한 理氣의 「交運」에 依해서 万物이 生한다. 理氣 共在를 가르켜 一本이라하며 그로부터 生한(現實)世界를 万殊라고 한다. 그래서 人間의 現實의 人問題는 氣質之性에 있게 된다. 따라서 氣質之性에는 理氣에 있어서의 氣의 概念이라 하면서도 理가 內在한 氣임을 물론이다. 氣質之性에 調和가 이루어진 狀態, 이것을 中庸이라 하고 그 調和가 깨어진 狀態가 過 또는 不及이다. 調和의 狀態는 善이며 不調和의 狀態를 惡이라고 하는바 惡은 反社會的 또는 犯罪의 惡을 意味하지 않고 文字 그대로 過, 不及이니가 修養의 問題로 될 수 밖에 없다. 그러니까 性理學에 있어서 修養의 指標, 爲學의 目的은 調和의 狀態 즉 中節을 指向하는데 두고 있는 것이다. 性理學을 가지고 現實生活을 理解하고 어떻게 處할것이며 그로서 일어나는 諸事象을 知的 對象으로 하여 統一된 原理을 求하는 實踐의 學이라고 하는 까닭도 그와 같은데 根據를 두고 있다

以上 本然之性과 氣質之性을 略述했는데 아래와 같이 整理 해두고자 한다. ① 本然之性은 形而上, 氣質之性은 形而下인데 形而上의 理가 거기에 共在하고 ② 善이라고 하는 人間本性의 同一性의 表現을 本然之性, 善惡이라는 差別性의 表現은 氣質之性이라고 한다.

4. 性과 情

性에 관해서도 上述한 가운데 여러번 言及돼 있기 때문에 情과의 關係에 局限시켜 簡單히 살피기로 한다. 性情의 關係를 朱子에 찾으면 다음과 같은 大목이 있다.

惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非는 情이며 仁義禮智는 性이다.

(24) 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非, 情也. 仁義禮智, 性也.

라고 했는데 이대로 하면 未發은 性, 已發을 情이라고 하여 發의 未·已에 그 基準을 두는 것이다. 그러므로 「發而中節」이라 하더라도 그것은 情의 世界에 屬하게 된다. 程子가 心은 원래 善이다. 思慮가 나타나면 善·不善이 나오게 된다. 既發의 경우는 情이라 할 것이며 心이라 할 수 없다.

(25) 心本善. 發於思慮, 則有善有不善. 若既發, 則可謂之情, 不可謂之心.(程氏遺書 一八)

라고 한데서 보면 行動하는것은 情이지 性이 아니다. 性을 靜, 情을 動이라 하는 까닭도 이런 點에 있는 것이며,

惻隱은 愛에 屬하며 그것은 情이지 性이 아니다. 惻隱之心에 의해서 仁의 存在를 안다.

(26) 惻隱則屬愛，乃情也，非性也。因其惻隱之心，知其有仁。(程氏遺書·一五)
 라고 한데서도 性의 外現을 情이라하고 그 基準을 「屬愛」에 두고 있다. 屬愛는 行動의 世界이니까 現實의 世界를 情의 概念으로 하고 있다. 朱子의 경우도 根本的인 點은 同一하다

性情은 하나의 物인데 그것이 分해지는 것은 未發·已發의 差異에 의함이다.

(27) 性情一物·其所以分，只為未發已發之不同耳。(朱子文集四〇 答何叔京第18書)

역시 「未·已」에 의해 性情을 区分하고 있다. 未發已發은 그 本質이 動과 靜인바 情은 動의 世界인 已發이라는 現象이며 性은 未發인 靜의 世界며 本體의 이다. 性理學의 論理로 하면 體用의 關係라고 하게 된다

性理學의 理論體系가 以上의 略述로는 未盡함은 論을 기다릴 余地가 없지만 「性理學의 理論體系」을 別項으로 論述한 까닭은 退溪의 四端七情說을 說明하는데 그 導論의 部分으로 다루고자 한데 있다. 따라서 四端七情說의 關連되는 理氣一般에 끝치기로 한 것이다.

三. 四端七情說

1. 四端七情說의 公知

退溪의 四端七情說이 公開된 것은 明宗 8年癸丑(1553)의 일이었다.

그것은 鄭之玄(号秋樞 1509~61)이 作函한 「天命函」이 「四端發於理，七情發於氣」라고 한 說明句를 退溪自身이 起筆하여 「四端理之發，七情氣之發」이라고 訂正改書한데서 비롯된다. 訂正句를 가리켜 退溪의 四端七情說 또는 四七互發說라고도 하며 略해서 四七說이라고 하기도 한다.

四七說이 公開되기까지의 經緯는 대략 다음과 같다. 鄭秋樞는 원래 高陽郡芒洞에 世居하고 있었는데 金安國(號慕齋 1479~1546)과 金正國(號思齋 1485~1541) 兄弟에 從學하게 된다. 이분들은 中宗 14年己卯(1519)에 惹起된 政治事件, 史稱己卯士禍에 被禍되어 上記芒洞으로 退居하게 되었다. 뜻밖에도 賢士를 맞게 된 秋樞는 이것을 契機로 그 門下에서 修學하기에 이른다. 이리하여 研學에 精進하던 秋樞는 어느날 그의 弟 鄭之霖(號年代未詳)에게 「性理」에 관한 學修의 便宜를 주기 위한 配慮에서 한 張의 函을 作成했다. 이 函을 일러 「天命函」이라고 하는 것이다. 歲月은 흐르고 政界 轉變하여 慕齋兄弟는 中宗 33年戊戌(1538)에 召命되어 還朝하게 되는데 그 얼마後 秋樞도 溟陽으로 옮겨 살게 된다. (年月未詳) 西城洞(現 西小門)에 定居했는데 여기서 이미 그곳에 살고 있던 退溪를 往拜할 수 있는 機會가 마련된다.

秋櫟은 芒洞서의 受學時 天命圖를 慕齋와 思齋에게 내 보이면서 가르침을 請했던바 다 같이 「非積功」이면 「不可輕議」라고 하여 별로 敎示를 주지 않았다. 努力을 더하라는 激勵의 뜻이었겠지만 그가 作圖했다는 사실은 그間に 自身이 研磨한 結晶이요 部分이긴 하지만 性理學을 整理한 意義가 있을 것이다. 그는 서울에 와서 性理學을 꾸준히 探求했다고 伝한다. 秋櫟이 退溪를 처음으로 往拜하게 된 것은 明宗 8年 이었다. 이때 退溪의 學聲은 이미 周知되었던터로서 官職은 이해 春四月에 成均館大司成에 就任하고 있었다. 退溪는 어느날 (李李審(號遠巖)가 「天命圖」라고 이름한 한張의 圖를 閱讀하고 있는 것을 보았다. 關心이여 자세히 살폈으나 作者는 不明이었다. 그러던차 問題의 主人公이 鄭之雲이며 같은 洞里에 이웃하여 살고 있다는 사실을 알기에 이르렀다. 退溪自身도 그 圖를 새로 받아보게 되는데 意外로 그것은 전번것과는 內容이 약간 달랐다. 그 까닭은 秋櫟이 研究하면서 修正을 거듭한 때문이었다. 이리하여 無名의 學徒였던 鄭之雲은 數次 退溪를 訪問할 수 있었고 따라서 여러모로 指導를 받을 機會가 주어진 것이다. 이리하여 原本을 「天命舊圖」, 訂正本을 「天命新圖」라고 呼稱하는데 通稱 「天命圖」라 함은 后者를 가르키는 것이다. 退溪는 訂正을 加했을 뿐 아니라 「天命圖說后叙」를 添加했었고 秋櫟은 다시 退溪의 序文을 附하여 함께 公刊하기에 이른 것이 있다. (以上 退溪先生年譜・同文集第一六卷의 天命圖說后叙 및 高峯先生文集의 理氣往復書卷之一 附鄭秋櫟天命圖說序參照) 이렇듯 公開된 退溪의 四端七情說이 學的 對象으로 公知하게 되는 것은 그로부터 6年 뒤인 明宗14年己未(1559)였다. 그해 3月 奇大升(号高峯1527~72)이 보낸 質問書에서 비롯되는데 그 書翰이 退溪의 「四端七情說」에 대한 質問을 內容으로 하는 글이었고 己未年에 있었던 일이라고 하여 「己未問書」라고 이름짓는 것이다. 周知하자는바와 같이 退溪의 四七說에 대한 高峯의 問書는 이것을 시작으로 여러차례 보내지고 그때마다 退溪의 答書가 또한 보내졌던 것으로 그 사이 6年이나 되지만 (同和出版社刊, 韓國의 思想大全集 第10卷 后尾朴鍾鴻博士의 「解說」參照) 이에 관한 두 분의 質疑応答의 書翰을 가르켜 「四七論辯往復書」라 하고 보내진 順序에 따라 第一書 第二書의 名稱을 붙이는 것이다. 以上이 退溪의 四端七情說인 「四端理之發, 七情氣之發」의 典拠와 公和되기까지의 經緯의 概要이다. 그런데 退溪自身도 念慮했듯이 (退溪의 第一答書에) 「理之發, 氣之發」은 당시 學界의 爭論이 되었고 그 뿐아니라 以後四〇〇年 朝鮮朝儒學 論爭의 焦點이 되었음은 분명한 사실이다.

그러나 退溪의 四端七情說이 世知하게 된 后 學界에서는 비로소 學說的 討論이 展開되는데 退溪의 이른바 「四七說」은 그 原案이 되는 셈이다. 그러한 意味에서 明宗8年 癸丑은 我國 儒學史上 一大轉換을 齊來한 剛期的인 意義가 있음을 否定할 수 없고 그로부터 6

년이 지난 明宗14年 己未 高峯의 質問은 問題의 提起로 字說的 討論의 始初이다. 今에서 우리 儒學史上 두번째의 큰 意義를 찾아야 할 것이다. 退溪의 四七說이 公開된 그 당시 學界에 그것을 둘러싼 異論이 紛紛했다는 說도 있으나 確實한 証據는 없고 文献을 통해 볼때 高峯의 前記己未問書가 最初요 따라서 高峯을 첫 討論者라고 봄이 妥當하다고 생각한다. 우리가 여기서 다시 한번 생각해 볼 問題는 그 사이 6年이라는 말하자면 空白期를 어떻게 理解할 것인가 하는 점이다. 우선 退溪에 이르기까지 代表的인 儒學者를 들면 麗末의 鄭夢周(號圃隱 1337~1392) 이래 權近(號陽村 1352~1409), 吉再(號而隱 1353~1419), 金宗直(號佔畢齋 1431~1492), 鄭汝昌(號 齋 1450~1504), 金玄弼(號 號 1454~1504), 趙光祖(號 靜庵 1482~1519), 金湜(號 沙西 1482~1520), 徐敬德(號 花諱 1489~1546), 李彥迪(號 晦齋 1491~1553) 과 前記蔡齊兄弟 등을 꼽을 수 있을 것이다. 그러니까 1392年 李氏 建國으로부터 160年 間 性理學이 普及되었다고는 하나 사실상 그 學問的 水準이 總體的이고 體系化에 達하지 못하고 理解에 努力한 消化期였다고 볼 수 있을 것이다.

이러한 史的 觀點에서 退高兩賢의 質疑回答의 論弁은 性理學의 첫 理論의 展開로서 비로소 우리나라에서의 體系化 段階라고 評價해서 결코 過言은 아니라고 말한다.

2. 四端理之發, 七情氣之發

「四端理之發, 七情氣之發」은 「四端은 理가 發하고 七情은 氣가 發한다」를 말이다. 四端을 理 七情을 氣가 發한다고 할 때 여기에 矛盾이 생긴다고 異議를 提起한 사람이 奇高峯이었다. 退溪의 四七說에 異議를 다 根拠는 어디에 있는가 그것은 「非七情之外復有 四端」(己未 問書)라고 한데 있다. 이 主張은 동시에 己未問書의 中心點이 있는데 四端은 七情에 內包된 概念이란 意味이다. 高峯은 그 問書 後半에서 「所謂四端七情者, 初非有二義也」라고 한데서 強調했듯이 「情」을 四端과 七情의 두 世界로 만들어서는 안 된다고 主張하는 것이다. 이 뜻을 分析檢討하면 그 要點은 두 가지로 볼 수 있다. ①四端과 七情은 다 같이 已發이고 情(氣)이니 두個의 情이있을 수 없고 다만 四端은 그 가운데의 善한 部分이다. ②四端을 理發, 七情을 氣發이라 함으로서 理氣共在가 아니라 分離別個로 되니 不當하다고 하는데 있다. 이리하여 「四端理之發, 七情氣發」은 成立될 수 없다고 보는 것이었다. 周知하든 바 四端은 孟子의

惻隱之心은 仁之端이요, 羞惡之心은 義之端이요 辭讓之心은 禮之端이요 是非之心은 智之端이다

(28) 惻隱之心, 仁之端也. 羞惡之心, 義之端也. 辭讓之心, 禮之端也. 是非之心, 智之端也. (孟子公孫丑上)

라고 한 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非 그것인바 四端은 각각 仁義禮智의 「端」이라고 한데서 비롯된다. 그런데 이 四端을 主張하려고 한 孟子의 意圖는, 무엇이었던가. 그것은 「性善」을 論證하기 위한 것이었다. 孟子가 人間의 本性을 善이라고 主張하는 그 根拠는 이른바 「不忍人之心」이라 하는데 두고 있다. 他人의 不幸 또는 苦痛을 看過하지 못하는데서 오는 天賦的인 同情心, 이것이 不忍人之心이다. 그런 까닭에 孟子는 「人皆有不忍人之心」이라 했는데 바로 이런 「心」이 있으므로서 善하다는 論理, 이것을 前記四端에 의해서 證明하려는 것이 그의 意圖였다. 그러니까 本性이 善한 그대로 四端도 善하다는 意味를 지닐 수 밖에 없는 것이다. 退溪는 第2答書「后論」에서

孟子의 뜻은 다만 仁義禮智로부터 發한 것을 가르켜 말한 것으로, 性이 본래 善함을 보이게 한 까닭으로 情(四端) 또한 善하다는 뜻 뿐이다.

(29) 孟子之意, 但指其粹然從仁義禮智上發底說來, 以見性本善, 故情亦善之意而已.

라고 한 것으로도 孟子의 論證意圖의 解釋을 충분히 뒷바침할 수 있다고 생각한다.

이것이 性情論으로 한층 깊히 人性問題로 다루어 지게 됨은 철산 後世에 와서의 일임은 위서 論及하였다. 이런 觀點에서 孟子의 四端과 性理學에서의 四端은 內容에 있어서는 같아도 주어진 性格에 差異가 있음을 是認하게 된다. 그 差異를 다음과 같이 말 할 수 있으리라 생각한다. 즉,

人間觀에 있어서 本質的으로는 平等하다고 하는 동시에 人間에 대한 깊은 信賴性을 強하게 示唆하는 性善을 證明하려는 意味가 孟子의 四端이라면 性理學에서의 四端은 本体와 現象이라는 이른바 体用的 概念으로 다루어지고 있다고 하는 것이다.

七情은 일곱가지의 感情 즉 喜怒哀懼愛惡欲을 말한다. 그러나 반드시 七이라는 數에 制限해서 생각하기 보담 感情으로 나타난 全部 또는 밖으로 나타난 心的現象을 意味한다 해야 할 것이다. 七情은 子思가 「中庸」에서 「喜怒哀樂之未發, 謂之中」이라고 한 喜怒哀樂에서 비롯되는데 이 빛의 情을 七情이라 하게 된 것은 「禮記」禮運 에서이다. 唐에 와서 韓退之도 「原性篇」에서 七情으로 나누어 論하였지만,

무엇을 人的 情이라 하느냐 喜怒哀懼愛惡欲인데 이 七者是 배우지 아니해도 할 수 있는 것이다.

(30) 何謂人情. 喜怒哀懼愛惡欲, 七者弗學而能. (禮記 禮運篇)

라는 것이 七情이다. 원래 「情」이란 思想은 古代로부터 있었던 것으로,

사람은 나면서부터 天賦의 性을 가지는데 이 性이 事物에 接하여 나타나는 것이 情이다

(31) 人生而靜, 天之性也. 感於物而動, 性之欲也. (禮記 樂記篇)

四端과 같이 七情도 性理學에서 주어지는 그것은 역시 本体와 現象의 概念으로서의 性格을 갖는다.

朱子は 四端을 情이라 하고 「中庸」을 注하여 「喜怒哀樂, 情也」라고 역시 七情도 情이라고 했다. 그래서 四端과 七情은 다 같이 「情」임에는 틀림없고 비록 異名은 있다 하더라도 概念上 別個로 分離할 수 없는 것임은 明白하다. 이것이 高峯의 四端七情觀이고 이런 點을 가지고 「四端理之發」說에 反論을 써는 擧點으로 삼고 있는 것이다.

그런데 喜怒哀樂이 「情」이라면 그 根源者가 되는 性은 무엇인가. 四端이라는 情은 그 性이 仁義禮智였으나 이 경우 「其未發, 則性也」(「中庸」朱子注)라고 하였으니 「未發」이 그 性이다. 喜怒哀樂이 發하기 前인 未發은 天賦의인 그대로의 것을 意味하므로 「性」의 概念이 되는 것이다. 사실 「性善」의 根拠도 天賦의이라는데 두고 있지만 이러한 未發이 「禮記」에서와 같이(31參照) 外物의 刺戟에 의해서 七情이 일어난다. 그러니까 現象이요, 따라서 已發로 설명될 수 있고 已發이니까 그 根源은 역시 未發이다. 그래서 性情의 論法에 들어맞게 되는데 以上을 간추려 보면,

(A) 性 = 仁義禮智 → 四端(情 · 已發)

(B) 性(未發) → 七情(情 · 已發)

이라고 된다. 要컨데 四端과 七情은 異名이 있다해도 已發이요, 따라서 情이며 理氣에 있어서의 氣이며 다 같이 性을 根源者로 하고 있음에는 相異가 없다. 高峯은 以上을 바탕으로 子思의 喜怒哀樂과 孟子의 惻隱 羞惡 辭讓 是非之心은 결코 別世界가 아니며 다만 子思는 「情」全體를 말했고 孟子는 「情」(全) 가운데의 善한 部分(一部)만을 말했을 뿐 이라고 한 것이었다. 말하자면 同體(情)속에 四端은 內包되어 있는 것이며 異名이라해도 別個로 分離시킬수 없다고 主張하게 된 것이다.

만일 高峯의 四七觀대로 한다면 退溪의 四七說은 理氣關係에 어떤 矛盾이 發生하는가. 그것을 高峯은 「理與氣, 判而為兩物」(己未問書) 즉 理와 氣는 別個로 分離된다고 말했다. 이미 누차 설명했듯이 理氣는 不可離의 同時共在하는 것으로써 그 理論이 形成 되어 있다. 만일에 「判而為兩物」이라면 理氣哲學 혹은 性理學은 成立이 不可能함을 意味한다. 高峯은 「四端理之發」七情氣之發에 이와같은 矛盾이 있다고 反論한 것이었다.

退溪는 高峯의 反論에 대해 明宗15年 庚申11월에 答書를 보냈다. 그 答書는 617字로 된 比較的의 長文으로 內容은 12個項目으로 区分될 수 있는 것인데 高峯의 誤解를 說得할려는 立場으로 始終一貫되어 있다. 우선 그 序頭에서 四端七情이라 하지만 다 같이 情인데 이것으로 因해서 理와 氣를 分離시켜서 論하는 사람은 아직 보지 못했다고 誤解의 尤甚함을 指摘하고 원래 鄭之雲의 『天命圖』의 說明句를 修正한 까닭도 「四端發於理, 七情發於氣」를 그대로 두면 理와 氣를 分離한다고 誤解를 주어 혹시 그것으로 말미암아 爭端이 될까 두려워서 취했던 것이라고 밝혔었는데 高峯의 反駁을 받은 退溪는 內心, 역시 내가 念慮한대로 理解시킴이 어렵겠다고 여겼을지도 모른다. 그것은 自己의 修正句가 完全

無欠하지는 못하다고 한에서도 짐작이 간다. 完全無欠하지못하다는 말을 뒷바침 하는듯 第2答書에서 理氣互發說로 再說明을 展開시킨다.

退溪가 첫 答書에서는 ①情의 概念과 ②四端과 七情의 異名 分析을 두 줄거리로 하여 表裏를 이루면서 自己見解를 強調하고 있다. 四七이 共히 情인데 理氣로 分해서 論하는 사람을 보지 못했다는 上記의 一文에서 볼수있듯이 四端과 七情을 따로 본다해도 그것이 同一한 情의 概念임을 否定한 것은 아니었다. 四七이 다같이 情임은 더 말할 나위없이 確實하다. 그러나 우리가 注意해야 할 것은 名이 다른 以上 名目에 따르는 區別을 把握해야 한다고 하는 것이다. 換言하면 名이 붙여진데는 그 名에 따르는 概念이 있다함을 意味한다. 바로 이 觀點으로 退溪는 互發說을 成立시켰다해서 無방하지만 이런 見解를 가지고 推論하면 情가운데서 四端과 七情은 各者의 分을 求해야 한다는 말이된다. 情이라는 性格은 同一하나 各者의 分인 內容은 다르다고 表現될 수 있을 것이다. 退溪의 이와같은 見解는 后述하는 바와 같이 第2答書에서 저 有名한 理氣互發說로 論理 整然하게 說破되어진다. 첫째 「性」字의 說明을 보면 天命之性(子思)와 性善之性(孟子)이 있어서 같은 性이면서 天命, 性善의 異名이 있는데 異名이니까 각각 自己 分이 있을 것이나 異質의 二種類의 性으로 보아서는 않된다. 子思와 孟子의 真意가 어디 있는가를 把握하여야 할 것이다. 두 性은 같은 性格의 「性」을 가르키며 그것이 善임을 意味하는데 있다그렇다면 같은 情가운데서 四端, 七情이라고 해서 情의 世界를 두 個別로 分하는 것은 결코 아이지 않는가 退溪의 「就異而見同」은 이것을 意味한다. 性善之性은 다 같이 純善無惡이라고 함은 萬人共認이 常識인데 그 理由를 退溪는 이렇게 설명한다.

두 性字가 가르켜 말한 뜻이 어디에 있음니까. 理氣가 賦與(共存)된 가운데 理의 本根源을 가르켜 말함이 아님니까. 그 가르키는 바가 理에 있고 氣에 있지 않는 까닭으로 가히 純善無惡이라고 할 수, 있는 것입니다.

(32) 此性二字, 所指而言者何在乎. 將非就理氣賦與之中, 而指此源頭本然之處言之乎. 由其所指者在理不在氣. 故可謂純善無惡耳. (第1答書)

이 말가운데 看過해서 漏되는 점은 子思와 孟子의 性이 왜 善이나 하면 理氣共在하는 가운데 오직 理만을 指稱하기 때문이라고 한 대목이다. 子思와 孟子가 提示한 「性」에 惡(氣)를 排除하지 않고 있는 것이다. 사실상 善은 惡을 予想한 相對的觀念에서의 善이며 따라서 惡을 予想않고저는 善은 成立될 수 없다. 이러한 가운데 子思와 孟子의 性을 다른 面에서 보면 善만을 指稱하니까 惡은 없다는 말인데 결국 善만의 意味로 될 수 밖에 없는 것이다. 退溪의 이 論法은 아무런 予盾없는 論理로 成立되어진다. 그렇다면 子思와 孟子가 왜 善만을 指稱했던가.

性에 氣를 混入해서 말한다면 性이 본래 善함을 그렇게 여기지 아니할 것이라고 하여 純善만을 指稱한 것입니다.

(33) 誠以為雜氣而言性，則無以見性之本善故也(第2答書)

라고 하여 性의 純善을 말하게 된 것이라고 指適하였다. 第2答書에서 「四端에는 氣가 없을 수 없다」고 한 것도 이런 觀點에서였다. 그런데 退溪는 宋代에서 理氣가 같이 있다는 氣質之性과 誤解될까하여,

후세에 이르러 程, 張諸子가 나온 뒤에야 부득히 氣質之性의 論이 있었으나 그들도 또 한 子思나 孟子의 말씀에 더 보태려 하였고, 다른 意見을 세우려 한 것은 아니었습니다.

(34) 至於后世程張諸子之出，然後不得已而有氣質之性之論，亦非求多而立異也。(第1答書)
라고 하였다. 이것은 子思 孟子의 性說을 더 強調하는 것이며 本然之性과 氣質之性을 混同해서는 안된다고 하고

가르쳐 말한바가 사람이 태어난 뒤에 있는 것인즉 역시 純粹한 本然之性으로 稱할 수 없는 것입니다.

(35) 所指而言者在乎稟生之后，則又不得以本然之性混稱之也。(第1答書)

라고 하였다. 氣質之性은 后天, 天命과 性善之性은 先天的, 天賦의 인 것이라고 區別 짓는다. 退溪는 性에 本然之性과 氣質之性의 区分이 있음과 같이 情에도 四端과 七情으로 区分할 수 있다고 論한 것이다.

性에 있어서 理(本然之性), 氣(氣質之性)로 나누어 말 할 수 있다면 情에 있어서 理(四端), 氣(七情)으로 나누어 말 할 수 없겠음니까.

(36) 其於性也，既可以理氣分言之，至於情獨不可以理氣分言之乎。(上同)

이리하여 退溪는 第1答書에서 高峯의 異議를 反駁하고 「四端理之發，七情氣之發」에 아무런 瑕疵가 없음을 論述했다.

四. 理氣互發說

1. 互發의 意味

退溪는 高峯에게 보낸 第2答書에서 「四端理之發，七情氣之發」에 對하여 再 說明을 하는데 그 內容을 理氣互發說 이라고 한다. 退溪가 主張하는 互發은 다음과 같은 것이다.

二者(理氣)는 서로 發用하며 發用한 뒤에도 相須합니다.

(37) 二者互有發用，而發又相須。(第2答書)

「互有發用，發又相須」로 定義되는데 「互發相須」라 해도 되지만 略해서 「互發」 이라고 하는 것이다 여기서 留意 할점은 「互有」의 뜻이다. 그것은 서로가 發用함을 갖는다 해

도 理, 그 自体가 發用함이 아니라 動靜하는 氣가운데 理가 內在하여 있는데 不過하다. 萬一에 理가 動하면 벌써 그것은 氣가 되니까 그러하다. 누차 言及한 바 理에는 動의 觀念은 全無하다. 이런 意味에서 互有는 理氣共在에서의 自己의 몫을 갖는다는 뜻이다. 朱子의 말을 參考로 한다면,

理는 氣를 타고 動한다.

(38) 理搭於氣而行. (朱子語類九四 周子之書 可學錄)

라고 한 것과 같은 論法이며 前記「二氣交運」의 二氣(理氣)도 같은 意味이다. 氣는 理의 「乘之機」이므로써 發用하는 者는 氣이지 理는 아니다. 理에 發用(動)을 認定하면 벌써 氣가 됨은 말할 나위도 없다. 「互有」라 하더라도 理와 氣의 性格을 考慮하지 않고 表現한 말이 아니며 發用 거기에는 所以然之故로서의 理가 오히려 自己 모습을 지니고 있기 때문이라 함을 충분히 考慮되어 있다고 해야 할 것이다. 이와같이 互有發用은 理氣가 각각 갖는 自己性格을 肯定한에서 생각해야 할 것이다. 그 다음 理氣는 共在에서 끝이지 않고 發하여 作用하고 그 뿐 아니라 現象속에 共在의 모습으로 다시 相須해 있다는 데까지가 互發說에서 論及되는 範圍이다. 理氣의 性格은 退溪의 互發說에서 理氣共在 → 互有發用 → 發又相須의 이 三段의 說明으로 남김없이 發揮되었다 할 수 있을 것이다. 이에서 互發說은 지금까지 본 宋儒들이 理氣共在에만 置重하던 甚大한 說明內容을 共在, 互發, 相須로 集約하여 그 以上 余地가 없는 完璧을 이루었다 해도 過言은 아닐 것이다. 실로 互發說은 理와 氣가 存在, 作用, 事象에서의 모습까지를 論破한 理氣哲學의 體系論이라 할 수 있는 것이다. 筆者는 退溪가 宋儒以來 理論의 精密正確을 期할 수 있었다는 하나의 사실을 이 互發說에 두고자하는 것이다.

退溪의 理氣哲學의 解辭은 이 互發說의 概念을 把握하여 그로부터 推論되어야 함은 再言의 余地가 없지만 그 互發說의 根柢는 어디에 있는가. 그것은

理없는 氣가 없고 氣없는 理가 없습니다.

(39) …未有無理之氣, 亦未有無氣之理. (第2 答書)

라고 한에서 出發한다. 이 말은 다름아닌 理氣不可離, 同時共在라는 理氣의 性格과 內容과 關係를 再闡明한 것이다. 그리하여 互發說의 內容을 主理·主氣라고 하는 것이다.

2. 互發의 內容(主理·主氣)

이미 言及했듯이 互發은 己發, 現象이 世界요 「情」을 意味한다. 그래서

互發하는 것이고 보면 각각 주되는 것이 있음을 알 수 있고 相須하는 것이고 보면 서로 그가운데 있음을 알 수 있습니다.

(40) 互發則各有所主可知. 相須則互在其中可知. (第2 答書)

라고 한 「各有所主」가 内容이 되는 데 具體的으로 말하면 主理, 主氣이다. 그런데 主理, 主氣는 그 用語로서의 뜻은 두 면이 있다고 보아야 한다. 其1은 指稱하는 意味를 表現하는 경우이고 其2는 主宰者인 理의 性格에 의한 表現으로 나누어진다. 前者로 한다면 本然之性과 氣質之性에 다같이 理氣가 있지만 本然之性을 理라하고 氣質之性을 氣라고 하는 경우가 그것이다.

나는 天地之性은 오로지 理(善)만을 가리켰다 하니 여기에는 理(善)만 있고 氣(惡)은 없다 할 것인지 알지 못하겠습니다.

(41) 混謂天地之性, 固專指理, 不知此際只有理還無氣乎. (第2 答書)

天地(本然)之性에도 氣(惡)가 있다고 함은 지금까지 누구도 明言하지 못했던 제목이다 退溪는 또 이렇게 말한다.

하나는 理(本然之性)을 주로 삼았던 까닭으로 理를, 하나는 氣(氣質之性)을 주로 삼았던 까닭으로 氣를 말하는 것 뿐입니다.

(42) 一則理為主, 故就理言. 一則氣為主, 故氣言耳. (第2 答書)

라고 하여 本然之性을 理로, 氣質之性을 氣로만 부르게 되는 理由를 들고 있다. 위서도 잠시 言及했었지만 世人의 從來說을 가지고 본다면 退溪의 이와같은 主張을 矛盾이라고 指摘하게 되는 것이며 高峯도 이 점을 重要視함이 質問의 底意이기도 했다.

後者로 한다면 以所然之故로서의 理의 主宰가 強하면 氣는 弱해 理顯이 된다. 이것이 主理이며 反對로 主宰가 약하면 氣強이 되어 理隱이니 그만큼 惡이 된다. 이것이 主氣이다. 主理, 主氣는 互發의 世界에서 일어 나는 善惡의 原理인 것이다.

理가 發함에 氣가 따른다 함은 理를 주로 한다고 말 할 수 있고 理가 氣를 벗어나 있다는 말이 아니니 四端이 그것ियो, 氣가 發해서 理가 乘함이 있다 함은 氣를 주로 한다고 말 할 수 있다는 것 뿐 氣가 理를 벗어나 있다는 말이 아니니 七情이 그것입니다.

(43) 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, 非謂氣之外於理. 七情是也. (第2 答書)

라고 한 여기의 「氣隨之」와 「理乘之」은 다 같이 已發의 世界요 情이며 互發說로 하면 「互有發用」이라고 하는 世界이다. 이 句는 四端七情의 說明이 簡潔 明瞭하게 表現되어 있을 뿐 아니라 字句排列의 妙味에 읽을 수록 誘惑되는 듯 感應을 느끼게 한다. 理氣共在의 世界라는 大前提를 가지고 이 두 句를 새기면 前句의 「理發」과 后句의 「氣發」에 單獨으로서의 「發」을 認定할 수 없게 되고 當然히 理發은 理氣發이요 氣發도 역시 理氣發이다. 그것은 再言의 必要없이 理와 氣는 어느 一者에 獨立性이 否定되며 互發說의 出發이 「未有無理之氣. 亦未有無氣之理」에 있으니 二者共在로서만이 發할 수 있으니까 그러하다. 또 理는

動的觀念이 認定되지 않으므로 「理堯」이 될수 없는 것이다. 堯用相隨의 世界에서 「氣隨之者」는 理의 主宰로서 氣隨가 있게 됨으로 이때를 「理強」이라고 表現하기도 한다. 이것이 主理이며 四端은 이러한 것이다. 具體的으로 말하면 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非之心은 「理強」이요 理順의 現象이라하게 된다. 그래서 「四端理之堯」이라는 까닭을 알 수 있는 것이다.

「理乘之者」도 역시 堯用相須의 世界인데 그것은 未分化의 狀態를 말한다. 未分化는 過不及 즉 善 惡이 나타나지않은 狀態이다. 그러나 惡의 可能性이 있다는 점에서 四端과는 달리 氣라고 하게 되는 데 이것이 主氣요 七情인 것이다. 氣質之性도 이러한 理由에서 通稱 「氣」라고 하게 되는 것이다. 다시 말하면 七情 그 자체가 惡이 아니라 여기서 過不及 일 경우 惡이 되고 「中節」인 경우는 善으로되는 것이다. 여기서의 主氣는 前述한 巴 主宰者인 理의 性格에 의한 表現으로서가 아니라 指稱하는 意味를 表現하는 巴로서의 主氣이다.

四端到 氣가 없는 것이 아니로되 다만 理의 發이라하고, 七情에 理가 없음은 아니로되 다만 氣의 發이라 합니다.

(44) 四端非無氣, 而但理之發. 七情非無理, 而但氣之發.(第2答書)

라고 한데서도 충분하지만 退溪가 이 問題를 理解시키기 위하여 든 比喩를 보기로한다.

行한다는 경우를 가지고 말한다면 사람과 馬가 다 그 가운데 있는데 이것은 四端과 七情을 合해서 말함과 같다. 사람(理)이 坎(行)을 가르킬 때는 馬(氣)를 말 안해도 馬(氣)가 간다는 事實이 그 가운데 있게 되는데 四端이 그것이요. 馬(氣)가 간다고 말하면 사람(理)를 말 안해도 사람(理)은 의래 가지 되는데 이것은 七情입니다.

(45) 言其行則人馬, 皆在其中. 四七渾淪而言者是也. 或指言人行, 則不須並言馬, 而馬行在其中, 四端是也. 或指言馬行, 則不須言人, 而人行在其中, 七情是也.(第2 答書) 라고 하였다. 이것은 經驗的 事實로 推論하여 主理, 主氣를 具體的으로 說明한 좋은 例이다. 결국 主理는 相對的으로 氣를 考慮하고 있으며 主氣는 理를 考慮하고서야 成立된다. 理를 人으로 馬를 氣로 比喩하여 乘者와 被乘者의 關係로부터 主理, 主氣를 설명하려고 한 것은 매우 適切한 論法이라 하지 않을 수 없을 것이다. 이와 類似한 比喩는 朱子에서도 볼 수 있다.

太極은 理이며 動靜은 氣이다. 氣가 나아가면 理도 그러하다. 二者는 언제나 서로 依持하여 떨어지지 않는다. 太極은 사람에, 動靜은 馬에 비길 수 있다. 馬는 사람을 태우고 人은 馬에 올라타는 것이다. 馬가 出入하면 人도 함께 出入한다. 動靜할 때 太極의 妙는 반드시 거기에 存在하고 있기 때문이다.

(46) 太極理也 動靜氣也. 氣行則理亦行. 二者常相依而未嘗相離也. 太極猶人, 動靜猶馬. 馬所以載人, 人所以乘馬. 馬之一出一入, 人亦一出入. 蓋動靜而太極之妙未嘗不在焉.

(朱子語類九四 周子之書錄)

朱子が 理와 氣의 關係를 人·馬에 比喩 說明을 企圖한 것인데 이에 따르면 理는 氣로 인해 있게 되며 因果의 關係가 正反對로 되어 所以然之故가 理에 있지 않고 오히려 氣에 있게 되는 感을 준다. 한편으로 보면 馬를 操縱한다고 하는 馬의 出入以前의 過程을 考慮해 넣는다면 理解가 될수 없는 것도 아니다. 退溪의 人馬比喩는 朱子の 理에 對한 이와 같은 誤解가 念慮되어 敷衍한듯 아무런 結繩없이 明瞭하다. 그래서 「七情氣之發」임을 알 수 있는 것이다. 생각컨대 天命圖의 「四端理之發, 七情氣之發」은 情의 世界 즉 氣質之性에서의 問題이다. 다시 말하면 互發의 世界이며 主理, 主氣의 論法대로 情의 世界를 表現한데 不過하다. 四端은 앞에서 본대로 孟子의 真意가 性善의 論證에 있었다 함을 退溪는 強調하고 있는 것이다. 聖人에 多大한 信憑性을 갖는 通例에서 볼 때 역시 退溪도 「밀는」 立場을 取하고 있고 天地之性에 대한 子思의 말에도 같은 立場이다. 四端에 氣가 없을 수 없다는 論題는 위서 보았지만 그것에 따를 때 側隱, 羞惡, 辭讓, 是非之心에도 惡(不及)의 可能性이 있게 되나 現實로는 있을 수 없다. 왜냐하면 孟子가 指稱한 본 뜻이 善을 말하려고 했기 때문이고 四端은 理顯의 現象임을 添加해서 생각할 수 있기 때문이다. 四端이나 天地之性에 氣를 排除않는 것은 어디까지나 理論上의 問題에 不過하며 現實에 있어서 側隱之心 등은 善 그것이라 해야 할 것이다. 이렇게 볼 때 「四端理之發」는 主理以外 역시 性善의 論證的인 意味가 強하다는 面도 看過할 수 없다. 退溪는 高峯에게,

四端은 다 善하므로 孟子가 말하기를 「四者의 마음이 없으면 사람이 아니다」 하였으며 또 「그 情은 즉 善이라 할 수 있다」하였읍니다.

(47) 四端皆善也. 故曰無四者之心, 非人也. 而曰乃若其情則可以爲善矣. (第1 答書改)

라고 했는데 四端을 通해서 人性의 善은 本質的으로 同--하다는 뜻의 強調를 如實히 把握할 수 있는 것이다. 원래 性理學에서의 天下(世界)는 物의 集合이라고 본다. 物은 이미 살핀바와 같이 理氣가 共在하는데서 成立한다. 그러므로 物과 天下와의 關係는 物의 集合이 되는데 物의 定義를 보면,

聲, 色, 貌, 象을 구비하여 天地間에 存在하는 것은 모두 物이다.

(48) 凡有聲色貌象, 而盈於天地之間者, 皆物也. (大學 或問二)

라고 한 것을 볼 때 感性的存在는 모두 物에 包含되어 있다고 할 수 있는 것이다. 이 文의 引例로서 物의 定義는 서지만 朱子語類에서 한 句節을 더 보면,

눈 앞에 應하는 바와 것은 모두 物이다.

(49) 眼前凡例底, 都是物. (朱子語類一五 大學 賀孫錄)

物の 範圍은 無限으로 擴大될 수 있어서 「感性」을 넘어서 思考의 対象이 되어 있는 모든 事・物까지라고 할 수 있다. 그래서 本然之性 또는 四端이라고 思考했을 때 그것은 벌써 「物」이며 天下 속에 들어 있게 되고 따라서 理氣에 의해서 成立된다. 物이란 이물진데 「天下未有無理之氣, 亦未有無氣之理」이니 理를 除外하는 생각은 許容될 수 없고 本然之性과 四端에도 氣를 排除할 수 없는 것은 이런 까닭이다. 本然之性과 四端에 理氣가 있다함은 思考面에서나 論理面에서 아무런 矛盾이 없는 것이다.

以上에서 四端을 理氣가운데 主理로만 始終一貫하는것은 言及한 와바 같이 孟子가 四端을 主張한 精神을 堅持宣揚시키려는 思想이라고 해야하고 子思의 天地之性도 역시 그런 精神이라 해야 할 것이다. 그런데 善惡의 問題는 七情 即 氣質之性에 있게된다.

七情 및 氣質之性을 主氣라고 하는 까닭은 「指稱하는 意味의 表現」이라 했는데 未分化의 世界인 여기엔 다시 主宰者인 理의 性格에 依한 主理 主氣가 適用되게 된다.

同一類型의 概念이 表現되는 語가 多種이라함은 이미 論及했거니와 現實의 世界를 意味하는 語는 여러가지이다. 우선 氣, 七情, 氣質之性이 그러하고 互發說의 「發用相須」와 「理乘之(氣)」가 또한 그러하다. 이런 語들이 갖는 語意의 共通點은 動靜의 世界라는데 있는 것이다. 動靜하는 以上 偏, 正의 現象이 있을 것이나 「偏」은 過, 不及이요 「正」은 「中節」이라 함은 이러한 뜻이다. 이 現象을 통해 善, 惡을 規定짓게 되는 것이다. 動靜의 原因者는 所以然之故의 「理」가 主宰함은 물론이다.

經驗의 世界에서 善이란 어떻게 規定되어지는가 互發說에서는 그것을 主理라고 하는 것이다. 理의 主宰가 強하여 本來의 善한 모습이 顯現되게 됨을 뜻하고 惡은 理의 主宰가 弱하여 本來의 善한 모습이 隱蔽되는데 이것이 氣強이며 동시에 主氣라고 하게 된다. 여기서 誤解하기 쉬운 것은 「理가 主宰한다」함은 作爲力을 認定하며 理에 動的 觀念을 許容하고 있지 않느냐 하는 것이다. 「性理學의 理論體系」에서 이미 論及된 바 理는 淨潔 空濶底世界 즉 意味上的 存在이면서 「所以然之故」와 「所當然之則」이라는 性格을 지는 「因」의 存在가 理이다. 凝聚性和 作爲性이 全無하면서도 「因」이 됨으로 通稱理는 氣의 主宰者라고 하는 까닭이 여기에 있는 것이다. 凝聚하는 것은 氣이기 때문에 그 動이 弱하면 그만큼 理顯이니까 善이되고 動이 強하면 理隱이 되니 惡이 되는데 그 強, 弱은 오로지 「理」에 달려 있다. 「中庸」의 用語대로 하면 氣強 즉 理隱은 「過不及」이요 「中節」은 理強 즉 理顯이라는 論理이다.

朱子是 「中庸」首章의 「發而皆中節謂之和」를 注하여 「發而皆中節, 情之正也」라 하고 「無所乘戾」가 「正」의 狀態라고 했는데 그것은 「無偏」이요 곧 理顯을 意味한다. 現實世界에서의 指標는 모름지기 「善」의 實現이다. 그 善의 實現은 어떻게 可能한가, 그것은 修養으로 可

能하게 한다. 이것은 「敬」思想이라 하는바 性理學에서의 爲學의 目的과 實踐의 指標은 오로지 理顯即 中節의 實現에 있는 것이다. 이러니까 七情의 世界에서의 善은 오직 「四端」에 限定시킬 수 없으며 그보다 廣範하다해야 할 것이다. 上記한바 四端은 人間의 本來性을 證明하는 意味로 解釋하는 것도 이와같이 七情의 世界에서 善이 四端에 局限하지 않는다고 보기 때문이었다.

理가 動靜을 主宰하여 「理顯」함으로 말미암아 本性(善)의 保全은 可能한데의 退溪는 이것을 「氣之順理」라고 한다. 결국 「主理」라는 것이지만 달리 表現하면 善惡은 「氣之順理」如何에 있게 된다 退溪는 다음의 例로서 이것을 說明한다.

孟子는 樂正子가 爲政하게 되었다 하여 기뻐서(喜) 잠을 자지 못했다. 하였고 舜이 共工·驩兜 등 四胤을 除去하였다고 하니 이것은 怒이며, 孔子의 슬퍼(哀)함과 즐거워(樂)함은 氣之順理하여 發하며 一毫라도 막힘이 없습니다.

(50) 孟子之喜, 舜之怒, 孔子之哀與氣, 氣之順理而發, 無一毫有碍. (第2 答齋)

이른바 聖人의 喜怒哀樂은 善이라는 말이다. 退溪는,

사람의 마음이 發하기는 쉬우나 制禦하기 어려운 것은 오로지 怒가 심한 때문이니 怒할 때 怒를 문득 잊어버려서 理의 是非를 볼 수 있게되면 또한 밖에서 誘引하는 것이 미워할 것만이 아님을 볼 수 있다.

(51) 人之心易發而難制者, 惟怒為甚. 第能於怒時, 遽忘其怒而觀理之是非. 亦可見外誘之不足惡云云. (上同)

이렇게 定性書의 句節을 引用한 다음,

發하기 쉽고 누르기 어렵다고 함은 바로 理입니까 氣입니까 理라면 누르기 어렵겠습니까만 氣인 까닭에 制禦하기 어려운 것입니다. 더구나 怒가 理의 發이라고 한다면 怒를 잊고 慳을 문다 한 것이니 이것이 바로 理로서 氣를 누름을 이르는 것입니다.

(52) 所謂易發而難制者, 是為理耶, 為氣耶. 為理則安有難制. 惟是氣, 故決發而難製耳. 又況怒是理發, 則安有忘怒而觀理. 惟其氣發, 故云忘而觀理. 是以理御氣之謂也. (上同)

氣는 끊임없이 理를 隱蔽함으로 그 氣가 弱하여 理가 온전한 때는 理의 本体에 妨害되지 아니하며 氣가 強할 때는 그 氣로 말미암아 理가 그만큼 隱蔽된다. 그런데 聖人과는 달리 一般人의 喜怒哀樂은 惡으로 看做한다.

一般人이 어버이를 만나면 기쁘고(喜) 喪을 당해서는 슬프(哀)하는데 같은 氣가 理에 順하여 發한 것이나 氣가 가지런 할 수 없는(過, 不及하기 쉬운=氣強인) 까닭에 理의 本体가 또한 온전할 수 없다는 것입니다.

(53) 常人之見親而喜, 臨喪而哀, 亦是氣順理之發. 但因其氣不能齊, 故理之本体, 亦不能全.

그러하다면 다같은 喜怒哀樂이 聖인과 一般人 그 實踐主体에 따라서 理(善)로 되고 氣(惡)로 되는가 思想의 通念上 聖인의 言動에 信憑性을 갖는 것이지만 聖인의 言動을 自己言動의 模範으로하는 態度는 一般的인 것이다. 그것은 聖인을 完全無欠한 人格者로 생각하기 때문에 그들의 思慮言動 등 모든 것은 肯定되어지고 模範으로 되는 것이다. 여기에 一般人과의 差別을 두고 있는데 一般인의 氣 즉 喜怒哀樂에는 善(理)이 전연 否定되지는 않는다. 上記의 主張은 七情 世界에서의 理(善) 氣(惡)를 例示한데 不過하다.

以上으로 主理와 主氣를 살폈다. 主理는 四端이요 主氣는 七情이요 같은 論法에서 氣質之性에 主理 主氣가 있었다. 主理 主氣가 갖는 또 하나의 뜻은 善惡의 規定이었다. 이것은 退溪에 와서 볼 수 있는 性理學의 理論體系였다. 如何間 人性은 善하다는 本然之性을 人間本來性이라 한다면 氣質之性은 즉 情은 人間의 現實性이라고 할 수 있는 것인바 四端은 人間의 本來性을 證明하기 위한 位置에 있다고 할 수 있다 退溪의 說明에서도 充分히 理解할 수 있듯이 孟子 當時에는 「性善」의 主張만으로서 한 思想의 學說로서 훌륭했다 하지만 思想의 史的發展은 宋代에 와서는 不得已 補完作業의 必要性에 이른다. 先奏때의 「性善」은 人間本質의 探求였다고 하면 性理學은 「自我」와 他人과의 關係에 선 人間本質의 探求라고 할 수 있을 것이다.

이렇게 살피면 退溪說에 아무런 不合理性이 없고 程·朱의 說을 否定 또는 歪曲한 瑕疵는 發見할 수 없다. 그만이 아니라 오히려 그들의 說을 補完 發展시켰다고 해야할 것이다.

五 結 論

以上으로 退溪의 「四端理之發, 七情氣之發」 즉 四端七情說을 살펴보았다. 人의 心의 問題인 이상 거기에는 自然히 善惡의 觀念과 그 原因이 追求되지 않을 수 없을 것이다. 四端七情說은 이러한 背景下에서 모든 것이 理氣 二元으로 說明되는 거기에 四端七情이 理氣와 關連 지어지게 되는 것이다.

性理學이 現實生活에 어떻게 処해야 하는 가에 焦點이 있고 거기서 일어나는 諸事象을 知的 對象으로하여 그것의 統一의 遵則을 찾으려는 實踐學이니 만큼 善과 惡을 각각 代表하는 四端과 七情論은 性理學에서의 理論上 重要한 位置를 점하게 된다. 退溪의 「四端理之發, 七情氣之發」은 이러한 重要性을 지니고 있는 것이다.

그런데 第2答書에서 「氣隨之」「理乘之」의 몇자가 添加됨으로써 後學들로 하여금 오히려 前記 「理之發」「氣之發」을 修正한 뜻으로 받아들여지게 된 것은 사실이다. 筆者는 그것이 修正이나 아니면 貫通이나를 分明히 하고저 論述했던 터이다. 이미 본바와같이 「理發而氣隨之」와 「氣發而理乘之」는 「四端理之發, 七情氣之發」의 論理에 毫도 어긋남을 찾

을 수 없을뿐 아니라 그것은 오히려 后者의 뜻을 明白히 할려는 真意와 高峯이 誤解를 說得할려는 熱意로 表現한 것이라고 보아야 한다. 退溪가 天命圖說明句의 訂正을 加할때 벌써 念慮했던 그것의 中했다고나 할까 争점이 되었지만 「氣隨之」「理乘之」와 「理之發」「氣之發」의 諸句를 通해 論理의 變更도 思考의 后退도 없었고 表現의 未熟 歪曲, 誇張도 없는 終始一貫된 論理에 淡淡한 論述 以外는 他意를 찾을 수 없다.

四端七情說의 指向은 人間이 本質의 으로 善의 同一性을 지니면서 이것이 因果支配의 現實속에서 如何히 処해야 하는가의 自己本分에 對한 探求이며 窮極의 인 到達點은 「善」에 있다. 現實에 處에서의 善에의 到達은 四端七情說과는 論을 바꾸어 存養과 省察이라는 修養 即 實踐問題로 다루어지게 되는 것이다.

參 考 文 獻

1. 玄相允著 朝鮮儒学史 民衆書館1948年
2. 李丙燕著 資料韓國儒学史 서울大國史研究室
3. 劉明鍾著 韓國哲學史 서울 韓明文化社 1969年
5. 吳康 著 宋明理學 台北 商務印書館 民國 45年 1956年
5. 陶希聖著 中國政治思想史 第4冊 台北 全民出版社 民國41年 1952年
6. 羅 光著 儒家形而上學 台北 中華文化出版業委員會 民國46年 1957年
7. 陳立夫著 四書道貫 台北 世界書局 民國56年 1967年 第6版
8. 阿部吉雄著 日本朱子學と朝鮮 東京大出版會 1965年
9. 市川安司著 程伊川哲學の研究 東京大學出版會 1964年
10. 支枝龍太郎著 朱子思想の形成 東京 春秋社 1969年
11. 荒木見悟著 仏教と儒教 京都 平樂寺書店 1966年
李退溪先生四百周忌紀念事業會(1972年)刊『退溪學』所收中以下三篇의 論文.
12. 李相殷博士의 「退溪의 學問과 思想」
13. 李乙浩博士의 「退溪先生과 奇高峯」
14. 全斗河教授의 「退溪의 存在論」
筆者의 有關論文
15. 「白湖 尹鑄의 理氣哲學研究序說」大邱 韓國哲學研究會 (1969年)刊『哲學研究』第11輯
16. 「奇高峯의 己未問書考察」上同 第12輯