

# 退溪哲學의 根本問題

文理科大學 教授 哲學博士 韓 明 泳

## 《目 次》

- |               |             |
|---------------|-------------|
| I. 序 言        | 1. 理發氣發     |
| II. 退溪의 理論哲學  | 2. 實踐의 立場   |
| 1. 具體的 普遍     | 3. 法則倫理     |
| 2. 知行並進       | 4. 道德의 人格形成 |
| III. 退溪의 道德哲學 | IV. 結 語     |

## I. 序 言

傳統儒學의 被邪顯正에 크게 富與한 巨儒 中에서 梅花을 除外하면 컷케로 退溪를 손꼽을 수 있을 것이다. 그러나 일단 退溪의 獨創性에 想到한다면 은갓 異見이 나올 수 있고 또 그것을 찾아 낸다는 것은 그리 쉬운 일이 아니다. 만일 그렇다고 하면 退溪學이니 退溪哲學이니 하는 固有名稱을 使用하는 것은 과연 용납될 수 있는가. 그러기 위해서는 學問의 主題에 關하여 獨自的인 思想의 展開가 있어야 할 것이다. 나는 이것을 肯定하면서 退溪哲學의 根本問題와 그 眞意를 생각해 보고자 한다.

모든 思想은 각각 時代의 表現이라 할 수 있다. 무릇 한 時代의 底流에는 그 思想의 母胎로서 <一般的 觀念>이라는 것이 生動하고 있기 때문이다. 그러나 또한 偉大한 思想은 時代的 制約 下에서도 永續的 本質的인 것으로 自己를 止揚한다. 그리고 이 本質的인 것이야 말로 오고 오는 世代에 나지 않 새로운 問題를 제기하는 것이다.

이러한 見地에서 나는 退溪哲學의 몇 가지 特徵을 現代의 關心에 焦點을 맞추어 解説하고 나아가서 可能히나면 그것이 지니고 있는 本質的인 問題를 解明하는 데 노력할 것이다. 本論文에서 나의 視野는 우선 退溪의 理論哲學

과 道德哲學에 限定되어 있다. 그것도 몇가지 根本問題에 대한 하나의 試論에 지나지 않는다. 이 밖에도 退溪의 修養論 教育論 退溪哲學의 理念等 全般에 論及해야 하겠지만 지금 그러한 餘裕를 갖지 못하기 때문에 이를 他日에 期할 수 밖에 없다. 그리고 道德哲學의 一部는 이미 발표된 <退溪學의 現代的 意義>라는 拙文<sup>1)</sup>에 加筆한 것임을 附言해 둔다.

## II. 退溪의 理論哲學

### 1. 具體的 普遍

精緻한 退溪哲學을 理解하기 위해서는 우선 退溪의 學問하는 態度 내지 그 立場을 밝혀 둘 필요가 있을 것이다. 哲學이 <愛知>를 의미하고 따라서 過程的인 性格을 가지고 있는 以上 아무런 立場도 취하지 않는 哲學이란 있을 수 없다. 그런데 一定한 立場을 취한다는 것은 自然히 考察되는 對象의 限定을 結果하고 따라서 對象의 올바른 모습을 歪曲하기 쉽다. 그러기에 이론적인 現象學派와 같이 <無立場의 哲學>을 指向하는 學者도 없지 않다. 그들이 이른바 現象學的 還元에 의하여 哲學은 一切의 立場에서 開放하고 모든 恣意的인 思想의 構成을 排除하며 <事實 자체에로> (Zu den Sachen selbst!)라는 口號를 高唱하는 까닭은 바로 여기에 있다. 그러나 現象學者 자신도 모든 立場에서 解放되어 있다고 斷言할 수는 없을 것이다. 왜 하면 現象學的 還元이라는 것은 現象에의 還元이 아니라 도리어 現象學的 立場에의 還元이라고 볼 수도 있기 때문이다. 그러므로 哲學은 그 愛知의 過程的 性格 때문에 언제나 어느 程度 相對的인 立場에 설 수 밖에 없다.

그러면 退溪哲學의 立場은 어떠한 것인가. 간단히 말하면 나는 그것을 <體驗體察의 立場>이라 規定할 수 있지 않을까 생각한다. 여기에 體驗의 立場이란 哲學의 愛知的 無限過程的인 性格으로 말미암아 日常的인 體驗의 一部에서 出發하여 高次的인 體驗全體에로 나아가는 思考의 見地라고 말할 수

1) <退溪學報> 退溪學研究院刊 第二號 (1973) 所載

## 退溪哲學의 根本問題

있을 것이다. 退溪에 의하면 哲學은 日常生活의 具體的인 經驗에서 출발해야 한다. 知란 「事物에 나아가 窮格한다」<sup>2)</sup>는 것이다. 그렇지 않다면 窮格이 아니 窮理나 하는 것도 晦菴이 大學章句에서 지지한 것처럼 空理空論에 빠지기 쉽고 이른바 「學之務實」<sup>3)</sup>을 期할 수 없다. 대지 眞理는 日常生活을 떠나서 彼岸에 있는 것이 아니라 具體的인 事實을 통하여 顯現되는 것이다. 이것이 〈具體的 普遍〉이다. 退溪哲學의 立場은 이러한 眞理觀을 豫料하고 있다. 이것은 退溪의 다음과 같은 말에서 理解될 수 있을 것이다. 「대개 이 道理는 日用에서 洋准한 것이니 다만 作止語然하는 사이와 辨論應接하는 즈음에 있다. 그것은 平實明白 細微曲折 때도 없고 곳도 없이 그러하지 않음이 없다. 뚜렷이 目前에 있으면서 妙하게 無朕에 들어간다. 初學이 이것을 버리고 갑자기 高深遠大한 것에 從事하여 지름길로 가지 이물 일으켜 허내 이것은 了眞도 하지 못했던 바이기를 우리 우리들이 이것을 하겠는가. 그러므로 다만 推求尋覓하는 수고로움이 있을 뿐 實行하는 내에는 멀고 아득하여 依據한 實이 없다. 延平이 이르기를 〈이 道理는 전히 日用하는 내에 있어 익숙해진다〉고 했다. 좋은 말이 아닌가.」<sup>4)</sup>

다시 말하면 體驗의 立場 내지 具體的 普遍的 見地라는 것은 무近한 日常的인 事實을 철저히 體認하는 내에지 출발하여 다시 高次的인 經驗으로 一步 一步 나아가서 體察하기를 오래 힘쓰면 宇宙人生的 〈所當然之則〉과 〈所以然之故〉 즉 普遍的 眞理를 豁然 洞察할 수 있다고 생각하는 것이다. 退溪가 다음과 같이 말하는 所以나, 「古人이 學問하는 方法은 만드지 孝悌忠信을 根本으로 삼고 다음에 天下萬事 盡性至命의 極에 미친다. 내게 그 體는 包含하지 아니 힘이 없고 그 最先最急인 것은 더욱 나 家庭唯諾의 즈음에 있

2) 退齋先生自省錄 卷一 答黃仲舉 論白鹿洞規集解, 退溪全書(上下) 成均館大學校 大東文化研究院 影印 단기 4291 下 175面. 就事物而窮格

3) 同上.

4) 自省錄 答南時甫, 全書 下 151面. 蓋此理著洋於日用者 只在作止語聖之間 辨論應接之際 平實明白 細微曲折 無時無處無不然 顯在目前而妙入無朕 初學舍此 而遽從事於高深遠大 欲徑捷而得之 此了眞所不能而吾輩能之哉 所以徒有推求尋覓之勞 而於行處莽莽然 無可據之實矣 延平曰 此道理全在日用處熟 旨哉 了

디. 그러므로 이르기를 <根本이 서고 道理가 생한다>고 하는 것이다.]<sup>5)</sup> 儒學에서 窮理니 格物致知니 하는 것은 결국 人倫道德의 秩序를 糾明하는 것에 귀착한다. 眞理는 먼 데 있는 것이 아니고 日常生活에 이미 나타나 있다. 그러므로 爲學은 家庭生活의 最近한 應答에서도 지켜야 할 孝悌忠信과 같은 具體的인 德目을 體得하는 데에서 시작 되어야 한다. 이것이 急先務요 根本的인 것이다. 그러한 다음에 드디어 天下萬事 盡性至命의 極致에 미치는 것이 爲學의 順序요 方法이라고 退溪는 생각한다.

以上으로써 우리는 退溪哲學의 立場이 具體的 普遍을 體驗體察하는 立場이라는 것을 대충 理解할 수 있을 것이다.\* 이 具體的 普遍의 概念은 Hegel에 있어서 비로소 論理的으로 表明된 것이나 오늘에 있어서도 具體的인 眞理概念으로서 그 重要性을 상실하지 않는다. 그러나 그것은 동시에 많은 問題를 內包하고 있는 概念이기도 하다. 一般的인 見解에 따르면 具體的인 內容이 排除된 단순한 普遍은 抽象的인 普遍이요 普遍性을 가지지 않는 단순한 個別的인 具體라는 것도 또한 抽象的인 具體에 불과한 것이다. 眞正한 普遍者는 具體에서 自己를 顯現하는 것이요 眞正한 具體者는 普遍을 內包하고 있는 것이 아니면 안된다. 이처럼 普遍的인 동시에 具體的인 것이 이른바 具體的 普遍이다. 그리고 이러한 概念에 의해서만 비로소 實在을 表現될 수 있다는 것이다.

대체로 具體的 普遍의 概念에는 두가지 方式이 있다고 생각된다. 그 하나는 普遍과 特殊를 辨證法的으로 統一하려는 質的인 方式이요 또 하나는 全體와 部分과의 關係를 相對的으로 나타내는 程度的 分量的인 方式이다. Hegel의 辨證法에 연유하는 絶對者의 表現方式은 前者에 속하고 退溪에 있어서의 具體的 普遍은 오히려 後者에 속한다고 생각된다. 여기서 Hegel의 辨證法을 總述한 必要는 없으나 그에 의하면 具體的 普遍은 普遍과 特殊와의 綜合統一로서의 個別者라는 것이다. 물론 이러한 個別者는 단순히 直接的인 個別이 아니라 그 속에 普遍과 特殊를 止揚된 契機로서 包含하고 있

5) 自省錄 答鄭子中, 全書 下 157~8面. 古人所以爲學者 必本於孝悌忠信 以次而及於天下萬事 盡性至命之極 蓋其人體無所不包 而其最先最急者 尤在於家處唯諾之際 故曰 本立而道生

는 媒介의인 個別이 아니면 안된다. 이것이 Hegel이 말하는 絕對者나, 絕對者는 有限者의 對立하는 抽象的인 無限者 즉 이른바 <無無限>이 아니라 有限者를 內包하고 그 變化를 통하여 自己를 實現해가는 이른바 <有無限>이다. 따라서 具體的 普遍은 普遍 即 特殊 또는 特殊 即 普遍으로 理解되고 있다. 그러나 過程性和 斷片性을 脫皮할 수 없는 有限한 人間에게는 絕對者는 Hegel이 생각하는 것처럼, 完全히 普遍即特殊로서 나타나는 것은 아니다. 그러므로 具體的 普遍이라는 것도 絕對的인 것이 아니라 그 自身 相對的 程度的인 것이다. 그것은 全體가 部分에서 自己를 完全히 나타내는 것이 아니고 어느 程度의 抽象性을 免할 수 없다. 이러한 의미에서 우리는 그것을 차라리 抽象的 具體라고 하는 것이 더 適切할 것 같다. 하이든 退溪기 理를 平實明白한 日常生活에서 찾아야 한다고 하는 것은 普遍即特殊라는 觀點에서가 아니라 普遍이 特殊에서 어느 程度 抽象的 部分的으로 나타나 있다는 이른바 具體的 普遍的 見地를 前提로 하고 있다. 具體的 普遍은 간단히 말하면 部分的 存在에 있어서 全體的 存在의 存在樣式이다. 그리고 이러한 見解는 Hegel이 말하는 絕對的인 具體的 普遍 보다 훨씬 現實的이라 하겠다.

여기에 注意해야 할 것은 退溪에 있어서 具體的 普遍이라는 概念이 理論的 領域과 實踐的 領域에 따라 각각 그 思考의 方向을 달리하고 있다는 것이다. 즉 窮理에서는 特殊(部分)에서 普遍(全體)으로 나아가는데 이것은 앞에서 縷述한 바와 같다. 이것에 反하여 實踐에서는 普遍(原理)에서 特殊(具體)로 나아간다. 이事態는 Kant의 理論理性批判이 感性(個別)에서 시작하여 悟性을 꺾어서 理性(普遍)에 이르러 完結하는 데 反하여 實踐理性批判은 理性(原則)에서 시작하여 悟性을 꺾어서 感性에 이르러 終結하는 것과 비슷하다. 前者가 直觀·概念(自然의 範疇)·原則의 順序로 올라간다면 後者は 原則·概念(善惡의 範疇)·感性(動機)의 順序로 내려간다. 나는 이 後者の 경우로서 退溪의 「存心出治之本」<sup>6)</sup>이라는 것을 解釋할 수 있다고 생각한다. 存心이란 本心을 상실하지 않고 항상 이를 북돋우게 작정한다는 것이

6) 自省錄 答黃仲舉 論白鹿洞規集解, 全書 下 175面. 其論治也 猶不過存心出治之本而已 未及乎制度文章之際 云云. 自省錄 重答黃仲舉, 全書 下 178面 參照

다. 實踐에서는 이러한 一般的 普遍的인 原則이 問題요 이 原則만 確立되면 禮樂刑政의 制度 즉 治人의 具體的인 對策은 自然히 解決된다고 退溪는 생각한다. 修己는 治人의 要諦이거니와 退溪는 한 걸음 더 나아가서 存心을 治人의 根本이라고 말한다. 이것이 實踐의 原則이다. 그리고 實踐理性的 原則은 그 스스로 意志의 準則을 規定할 수 있다는 事實으로써 充分하며 그 結果에는 直接 關係하지 않기 때문에 그 客觀的 妥當性を 證明한다는 것은 不可行한 일이다. 그것은 <理性的 事實>로서 實踐의 으로만 주어지는 現實의 道德的 事實은 그 根源的인 構造에로 追求하여 說明한다면 이것으로써 그 妥當性を 主張할 수 있다. 要컨대 理論과 實踐의 方向은 이처럼 逆轉한다는 것이다. 하여튼 哲學의 立場問題는 哲學의 概念과도 關係되는 것이며 廣範인 課題를 招來하기 때문에 여기서의 詳論의 餘裕가 없다.

## 2. 知行並進

다음으로 退溪學에서 注目되는 것은 理論과 實踐의 問題다. 知와 行 理論과 實踐의 關係 如何는 東西古今을 막론하고 哲學의 主要한 課題로 되어 왔다. 理論을 위한 理論 내지 學을 위한 學이나 아니면 實踐을 위한 理論 내지 삶을 위한 學이나, 혹은 知行은 一致하는가 아니면 知와 行은 어떤 高次的인 立場에서 綜合統一될 수 있는가 하는 것은 흔히 생각하는 것처럼 쉬사리 解決될 수 있는 問題가 아니다.

Aristoteles 에 의하면 哲學은 <驚異>에서 시작하여 여기에 開示되는 無知에 의해서 覺醒되어 오로지 知를 위해 知를 探求하는 學이다.<sup>7)</sup> 여기에 우리는 哲學에 대한 理論的 性格의 가장 典型的인 主張을 볼 수 있다. 사람들은 이런 主張을 時代逆行 내지 時代錯誤라고 嘲笑할는지 모른다. 오늘날 思想界의 大勢는 史的 唯物論의 陣營에서나 그 反對의 觀念論的 立場에서나 또는 兩者를 統一하려고 努力하는 사람들의 見地에서도 理論과 實踐과의 統一은 것이 自明한 것으로 強調되고 있는 것 같다. Hegel 은 그의 <論理學> 2版 序文에서 우리의 時代에는 純粹 理論에 必要한 餘暇가 없다고 慨嘆했으나,

7) Vgl. Aristoteles, Metaphysika 282 b.

이제는 純粹 理論에 내면 斷念이 벌써 顯著하게 나타났을 뿐만 아니라 다시 이 斷念은 마침내 理論에 대한 一般的인 輕視 내지 侮蔑에로 나아갔다. 우리는 이러한 傾向을 Bergson, Dilthey 등의 生哲學에서 또는 Heidegger, Jaspers 등의 實存哲學에서 다시 溯及하여 Kierkegaard, Nietzsche의 現代的 復興에서도 볼 수 있다. 그러나 哲學이 하나의 學이라고 한다면 그것은 어디까지나 理論的이 아닌면 안된다. 道德哲學이나 藝術哲學은 道德 또는 藝術 자체가 아니라 이에 대한 理論的인 反省이다. 生哲學이나 實存哲學이라는 것도 生 또는 實存에 대한 理論的인 反省 내지 把握이 아닌면 안된다. 다만 여기에 問題가 되는 것으로서 우리는 다음 세 가지를 들 수 있을 것이다. 첫째로 哲學은 現實에 있어 純粹한 理論이 될 수 있는가. 둘째로 이것과는 反對로 理論은 理論으로서 이미 하나의 實踐이 아닌가 즉 말하자면 理論的 實踐이 아닌가. 셋째로 理論과 實踐은 어떤 高次的인 原理에 의하여 統一될 수 있는가.

나의 見解에 따르면 退溪의 知行並進說은 이러한 問題들에 대하여 그 解決의 端緒를 提示하고 있다. 退溪는 晦菴의 知行互進說을 發展시켜서 知行並進을 主張하고 그의 先知後行說을 修正하는 동시에 陸王學派의 知行合一說에 극력 反對했다. 知行並進說은 우선 知와 行을 엄격히 구별한다. 退溪에 의하면 陽明은 知行合一說을 뒷바침하기 위하여 <大學>의 <好色好臭이하다>는 말을 援用하면서 好色을 보고 惡臭를 맡는 것을 知에 붙이고 色을 좋아하고 惡臭를 싫어하는 것을 行에 붙이며 이르기론 보고 맡을 때에 이미 좋아하고 싫어한 것이요 보고난 뒤에 別個의 마음으로써 좋아하며 맡고난 뒤에 別個의 마음으로써 싫어하는 것이 아니라 하여 이것을 知行合一의 證據로 삼았다는 것이다. 이것에 대하여 退溪는 다음과 같이 論駁한다. 대개 사람의 마음은 感覺的인 刺戟에 대해서는 배우지 않더라도 지질로 일고 힘 쓰지 않더라도 지질로 능하며 좋고 싫은 것의 겉과 속이 한결 같으므로 好色을 보지만 하면 곧 그 좋은 것을 알아 마음에서 진실로 좋아하고 惡臭를 맡기만 하면 곧 싫은 것을 알아 마음에서 진실로 싫어한다. 이런 의미에서 行은 知에 붙어 있다고 해도 좋은 것이다. 그러나 義理에서는 그렇지 않다.

사람이란 배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 능하지 못하다. 孔子도 말했드시 착한 것을 보고도 착한 줄을 알지 못하는 사람이 있다. 그렇다면 어떤 사람이 착한 것을 봤을 때 그는 이미 스스로 좋아했다고 말할 수 있는가. 不濟한 것을 보고도 싫어한 줄 모르는 者도 있으며 싫은 것을 안고도 마음으로 싫어하지 않는 者도 있다. 그렇다면 어떤 사람이 싫은 것을 안 때 그는 이미 스스로 싫어했다고 말할 수 있는가. 그러므로 「義理의 知·行을 分해서 말하면 물론 相須·並行하여 그 하나를 缺할 수 없다. 나누어서 말하면 知를 行이라 할 수 없는 것은 마치 行을 知라 할 수 없는 것과 같다. 어찌 分해서 하나로 만들 수 있는가.」<sup>8)</sup>

또 陽明은 自己의 主張이 偏僻됨을 自認하면서도 知와 行을 나누지 않는 것을 知行의 本體로 삼고 知와 行을 나누는 것을 私意의 介入이라고 말한다. 그렇다면 옛 聖賢이 知行에 대하여 말한 것은 모두 私意라는 말인가. 아픈 것을 알면 이미 아프고 추운 것을 알면 이미 추우며 주린 것을 알면 이미 주린다는 말은 巧妙한 것 같이 보인다. 그러나 아픈 것 주린 것 추운 것은 몸과 마음에 단란 일이라 때에 따라 부르는 것이며 義理 知行의 名稱은 아니다. 가령 아픔의 知行이란 아픔을 알고 適切히 處理한다는 것이요, 주리고 추운 것의 知行이란 주리고 추운 것을 알고 適切히 處理한다는 것이다. 만일 아픈 것만을 行이라 한다면 行하는 것은 形氣 뿐이고 義理는 아니다. 孝를 알면 이미 孝道했고 悌를 알면 이미 공손했다고 말하지는 못할 것이다.<sup>9)</sup>

以上으로써 退溪가 知와 行을 나누어 二物로 본 것은 분명하다. 그리고 <배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 능하지 못하다>고 말하는 것을 보면 知行並進이 退溪의 眞意라는 것도 理解할 수 있을 것이다. 退溪가 「眞知와 實踐은 수레의 두 바퀴와 같아서 그 하나를 缺하여도 不可하다」<sup>10)</sup>고

8) 退溪先生文集 卷四十一 雜著 傳習錄論辯, 全書 上 924面. 義理之知行合而言之 固相須並行 而不可缺一 分而言之 知不可謂之行 行不可謂之知也 豈可合而爲一乎  
9) 同上, 全書 下 924~5面 參照

10) 退溪先生文集 卷六 戊寅大槩疏, 全書 上 186面. 眞知與實踐 如車兩輪 闕一不可 云云



말하는 所以나. 이기에 眞知란 退溪에 의하면 「모든 事物에서 그 所當然과 所以然의 까닭을 窮索하지 않음이 없으며 沈潛·反復·玩索·體認하여 그 미침을 다 하면…危微에서 昏迷되지 않고 精一에서 眩惑되지 아니 하여 中을 잡을 수 있다」<sup>11)</sup>는 것이다. 또 退溪는 「道理를 窮究하고 踐履에서 體驗해야 비로소 眞知가 된다」<sup>12)</sup>고 말한다. 이런 기질들은 退溪가 말하는 思와 學의 概念을 풀이하는 것이라고 생각된다. 思란 「이것을 마음에 求하여 識驗이 있고 언음이 있는 것을 말한다.」<sup>13)</sup> 그리고 學이란 「그 일을 익히어 中으로 實踐한다는 것을 이른다.」<sup>14)</sup> 또 「그 옳은 것을 배운다는 것은 그 약은 바에 의하여 이를 몸소 實踐한다는 것이다.」<sup>15)</sup>

이와 같이 眞知나 學이나 思라는 것은 다 理를 窮究하고 아는 비를 實踐하여 體認·體得한다는 것이니 이른바 實踐的 理論 또는 理論的 實踐을 말한다. 그것은 實踐에 대한 反省이요 實踐 그 자체는 아니다. 그리고 〈眞知〉와 〈實踐〉을 對立시키는 경우의 實踐이라는 것은 理論的 實踐과 區別해서 狹意의 意志的·行爲的 實踐으로 理解되어야 한다. 또 〈思〉와 〈學〉을 並立시켜서 「思와 學은 서로 발명하고 서로 有益하다」<sup>16)</sup>라는 경우에도 그것은 각각 實踐的 理論과 理論的 實踐을 말하는 것이며 意志的 行爲的인 實踐과는 區別되는 것이다. 즉 眞知와 實踐(意志的)은 二物이요 並進해야 하며 輕重을 가릴 수 없다. 그 理가 있는 바를 알아도 이것을 實行하지 않으면 徒知요 그 理를 알지 못하고 이것을 實行하는 것은 妄行이다. 「대개 聖門의 學은 이를 마음에 求하지 않으면 어두어져서 얻는 것이 없다. 그러기에 반드시 생각해서 그 微에 通해야 하며 그 일을 익히지 않으면 위태하여 不安하다. 그러므로 반드시 배워서 그 實을 踐履해야 한다」<sup>17)</sup>고 하는 所以다.

11) 同上, 全書 上 185面. 事事物物 莫不窮其所當然與其所以然之故 沈潛反復玩索體認而極其至…不迷於危微 不眩於精一 而中可執 此之謂眞知也

12) 自省錄 答李叔獻 珥, 全書 下 172面. 窮理而驗於踐履始爲眞知

13) 戊辰六條疏, 全書 上 185面. 思者何也 求諸心而有驗有得之謂也

14) 退溪先生文集 卷七 進聖學十圖 節, 全書上 197面. 學也者 習其事而眞踐履之謂也

15) 自省錄 答李叔獻 別紙, 全書 下 173面. 學其可者 此因其所知而身履之也

16) 進聖學十圖 節, 全書 上 197面. 思與學交相發 而互相益也

17) 同上. 蓋聖門之學不求諸心 則昏而無得 故必思以通其微 不習其事 則危而不安 故必學以踐其實

理論과 實踐이 區別되어야 한다면 이른바 理論的 實踐이라는 것은 어떠한 現象이며 이것이 狹義의 意志的 實踐에서 區別되는 特色은 무엇인가. 앞에서 본 바에 의하면 實踐的 理論(思·學)은 實踐을 통한 認識作用이라 할 수 있을 것이다. 그런데 認識作用은 一般적으로 判斷作用이라고 생각되어 있다. 그럼에도 불구하고 實踐的 理論을 일종의 實踐이라고 하는 것은 그것이 理論的 價値에 대한 態度決定이기 때문이다. 이러한 理論的 實踐이 狹義의 行爲的 實踐에서 구별되는 所以는 前者가 後者를 否定하고 客觀化하는 데에 있다. 물론 意志的 實踐에서도 그 實現 또는 客觀化가 없는 것은 아니다. 그러나 이 경우에는 意志는 客觀化된 것을 主觀에 속하는 것으로 생각하거나 客觀적으로 주어진 對象을 主觀化하거나 그 어느 경우도 主觀性을 벗어나지 않는다. 이와는 反對로 理論的 實踐의 本質은 主觀을 떠난다는 것이며 生活에서 距離를 가진다는 것이다. 이치면 理論的 實踐은 意志的 實踐을 否定하고 이것을 反省하기 때문에 客觀的 知的인 態度를 취한다. 다시 말하면 狹義의 實踐과 理論的 實踐 내지 實踐的 理論은 그 作用의 方向을 달리하는 것이다. 前者가 主觀化의 方向을 취하는데 反하여 後者는 客觀化의 方向을 취한다. 退溪는 思를 가리켜 「마음으로 살피서 通하기를 求하는 것을 말하며 또한 事物에 대한 마음을 이른다」<sup>18)</sup>라고 한다. 여기에 〈事物上心〉이라든지 또 「事物을 상대함」<sup>19)</sup>이라는 말은 다 理論的 實踐의 客觀化를 뜻하는 것이라고 생각된다.

이렇듯 理論的 實踐의 客觀化 作用이란 〈理論에로의 意志〉요 즉 事物에 대한 知的인 態度를 말한다. 이것은 理論이 곧 그대로 實踐(理論即實踐)이라는 것이 아니라 狹義의 實踐이 理論으로 變해 간다는 뜻이다. 이 경우에 이른바 理論에로의 意志는 全然 別個의 意志가 아니고 그 自身 理論으로 變하고 있는 通常의 意志라는 事實에 留意해야 한다. 그것은 이런 의미에서의 實踐 내지 意志의 自己否定이다. 즉 客觀化를 意志하는 主觀은 스스로 그

18) 退溪先生文集 卷二十九 答金而情, 全書 上 684面. 蓋心省求通之謂 亦事物上心之謂也

19) 同上. 事物酬應

主觀性을 否定하면서 客觀이 되지 않으면 된다. 이 意志의 自己否定은 단순한 自己否定이 아니라 다른 쪽으로는 自己肯定的인 意志를 수반한다. 아무 곳 意志가 否定되려면 이를 否定하는 意志가 필요하며 이것은 바로 自己를 肯定하는 意志이기 때문이다. 그러나 自己를 否定하여 理論으로 轉化하고 있는 意志와 이 事實을 意志하고 實踐하는 意志는 각각 따로 있는 것이 아니라(非二物) 意志의 自己否定이라는 하나의 現象(一物) 속에 統一되어 있다. 즉 自己否定的인 意志는 한 편으로 肯定的 方向에 따라 意志하면서 또한 한 편으로는 이 肯定的인 意志에 의하여 自己否定을 成就하는 것이다. . . . 이렇게 볼 수 있다면 나는 意志의 自己否定과 自己肯定과의 統一原理(一) 하나의 <敬>이라는 現象으로 풀이할 수 있다고 생각한다. 退溪에 의하면 『敬을 지키는 것은 思와 學을 집하고 動과 靜을 一貫하고 內와 外를 合하고 顯과 微를 한결(一) 같이 하는 方道다.』<sup>20)</sup> 여기에 動·外·顯은 狹義의 敬志的·行爲的 實踐을 뜻하며 靜·內·微는 理論的 實踐을 말한다. 그러자 貫·合·一은 行爲的인 意志가 否定되어 理論으로 轉化하는 동시에 이 自己否定的 意志가 自己肯定的 意志에 의하여 自己否定을 成就하는 同一한 敬의 現象을 의미하는 것이라고 생각된다. 敬이란 先儒의 定義에 따르면 <整齊嚴肅·主一無適·常惺惺法><sup>21)</sup>이다. 즉 敬의 方法은 반드시 이 마음을 齊莊靜一한 가운데에 두고 이 道理를 學問 思辨하는 즈음에서 窮究하는 것이다. 이리하여 「보지 않고 듣지 않은 以前에 戒懼하는 까닭은 더욱 嚴하게 하고 더욱 敬하게 함이요 隱微幽獨한 곳에서 省察하는 까닭은 더욱 精하게 하고 더욱 密하게 함이다.」<sup>22)</sup> 退溪의 이 말은 心意가 行爲的 實踐을 否定해서 이것을 高요히 窮索하고 戒懼恐懼하며 精密히 反省하는 作用을 의미한다. . . . 그리고 이런 省察에 <마음을 專一하는> (主一無適) 동시에 本心을 喪失하지 않고 <항상 똑똑하게 깨닫는> (常惺惺)다는 것은 心意가 自己否定을 實現하

20) 進聖學十圖 節, 全書 上 197面. 持敬者 又所以兼思學 貫動靜 合內外 一顯微之道也

21) 同上 大學圖 大學經, 全書 上 203面 參照

22) 同上 節, 全書 上 197面. . . 不睹不聞之前 所以戒懼者愈嚴愈敬 隱微幽獨之處 所以省察者愈精愈密

는 自己肯定的 意志의 現象인 동시에 自己否定 속에 自己(本心)를 存養하는 作用이라 하겠다. 그렇다고 하면 敬은 결국 存養・省察로 귀착한다.<sup>23)</sup> 存養은 意志의 肯定面을 만하고 省察은 同一한 意志의 否定面을 이룬다. 이러한 現象이 이른바 實踐의 理論 또는 理論的 實踐의 眞相이요 이것을 可能케 하는 原因가 곧 敬이다.

以上으로써 知와 行 理論과 實踐의 關係가 兩者의 단순한 一致도 아니요 또 理論 即 實踐이라는 絶對的인 統一도 아니라는 것을 우리는 理解할 수 있을 것이다. 有限한 人間은 純粹한 絶對的 理論을 所有할 수 없고 언제나 相對的인 實踐의 理論의 立場에 선 수밖에 없다. 따라서 理論的 實踐과 行爲的 實踐과의 對立은 不可避한 것이다. 이러한 의미에서 나는 退溪의 知行 並進說은 理論과 實踐과의 關係를 해명하는 가장 適切한 見解라고 생각한 단 一을 窮極的으로는 純粹한 理論도 非理論的인 것을 地盤으로 해서 成立하며 이 目的을 위하여 使用되는 手段으로 보아야 하는가 또는 순수한 理論的 認識을 自己目的 내지는 固有價値로 생각해야 하는가 하는 것은 別個의 問題다.

### Ⅲ. 退溪의 道德哲學

#### 1. 理發氣發

지금까지 우리는 退溪의 理論哲學을 고찰해 왔으나 이제 그의 道德哲學을 論述한 次例가 되었다. 內容에 들어가기 전에 우선 退溪의 道德哲學의 理論的 基礎가 되는 이른바 理發氣發說을 檢討할 必要가 있다. 結論을 먼저 말하면 나는 退溪가 理發과 氣發을 分析的으로 區分하여 理으로써 氣를 制御하는 (以理御氣) 데에 純粹意志의 自律을 確認하고 이 自律으로써 行爲의 道德性을 定礎한 것을 遠見이라고 높이 評價하고 싶다. 이러한 道德論은 오늘에

23) 拙稿〈退溪의 敬에 관한 研究〉, 慶北大 退溪研究所刊〈韓國의 哲學〉 創刊號 (1973) 所載 參照

있어서도 倫理學의 根本問題로 되어 있으며 이것을 물리라고 많은 論難이 展開되고 있다.

理發·氣發은 좀더 자세히 表現하면 <四端理之發 七情氣之發>이라는 것이다. 退溪는 오래동안 이 問題를 생각했으나 自信이 없어서 發表하기를 망설여 오다가 偶然히 晦菴의 <四端是理之發 七情是氣之發>이라는 글자를 발견한 然後에 「비로소 自己의 所見이 크게 그릇됨에 이르지 않았음을 믿게 되었다.」<sup>24)</sup> 이런 述懷로 미루어 보면 退溪는 晦菴의 所論과는 關係없이 獨自의 所以로 自說에 想到했던 것 같다. 이것은 退溪의 다음 글에서도 분명할 것이다. 「思索이 마음 속에 往來하기를 數年이 지난 뒤에야 마침내 定하여졌으나 아직도 先儒의 說을 얻지 못하여 한스럽게 여겼더니 그 후에 朱子說을 얻어 證據로 삼고 然後에 더욱 더 自信을 가졌을 뿐이요 相襲의 說에서 얻은 것은 아니다.」<sup>25)</sup>

周知하는 미와 같이 이 理發氣發說은 退溪와 高峯 사이에 오래 동안 說往說來가 있었던 것이니 이른바 四七論辯이 그것이다. 退溪는 처음에 단순히 四端理發과 七情氣發을 區分하여 각각 單獨으로 發動된다는 理氣互發을 主張한 것 같다. 이것에 대하여 高峯은 理氣俱發을 固執했다. 즉 이른바 七情은 性이 發하여 이루어지는 情의 總稱이요 이른바 四端은 七情이 發하여 中節한 것이니 情에 四端과 七情이라는 두 가지 情이 따로 있는 것은 아니다. 高峯의 이러한 批判에 대하여 退溪는 當初의 自說을 약간 後退시키기는 했지만 그러나 끝까지 理氣互發의 立場을 固守했다. 즉 四端·七情은 概括의 所以로 본다면 다 理氣俱發이라 하겠으나 각각 主된 側面에 따라 分析的으로 본다면 四端은 <理發而氣隨之>요 七情은 <氣發而理乘之>라고 말할 수 있는 것이다. 나는 이 所論을 좀더 詳細히 檢討하겠다.

退溪는 情에 四端과 七情의 區別이 있는 것은 마치 性에 <本然의 性>과 <氣稟의 性>을 구별할 수 있는 것과 같다고 생각했다. 만일 性을 理와 氣로

24) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彥 論四端七情 第二書 改本, 全書 上 413面. 得是說然後 方信愚見不至於大謬

25) 同上 後論, 全書 上 423面. 思索往來於心者數年而後乃定 猶以未得先儒之說爲慳 其後得朱子說爲證 然後益以自信而已 非得於相襲之說也

나누어서 말할 수 있다면 情에 있어서도 理와 氣로 나누어서 말할 수 있을 것이다.<sup>26)</sup> 그러나 退溪는 이러한 當初의 생각을 고치게 된 것 같다. 「理와 氣는 본시 서로 쓰여서 體가 되고 서로 기다려서 用이 되어 진실로 理가 없는 氣는 있지 않고 또 氣가 없는 理도 있지 않다.」<sup>27)</sup> 대개 理는 氣의 主宰요 氣는 理의 材料이기 때문에 이 兩者는 본시 나누어져 있기는 하지만 그러나 그것이 事物에 있어서는 混沌一體가 되어서 理와 氣 主宰와 材料로 나눌 수 없다. 「다만 理는 弱하고 氣는 強하며 理는 조심이 없고 氣는 자취가 있기 때문에 그것이 流行하여 나타나 보인 즈음에 過·不及의 差戾가 없을 수 없다. 이것이 七情의 發함에 혹은 善하고 혹은 惡하며 性의 本體는 혹은 우전하지 못한 비가 있는 것이다. 그러나 그 善한 것은 바로 天命의 本然이요 惡한 것은 비로 氣稟의 過不及이기에 이른바 四端·七情이라는 것은 애초 부터 二義가 있는 것이 아니다.」<sup>28)</sup>

이와 같이 概括的으로 본다면 四端·七情은 理氣俱發이라 하겠으나 分析的으로 본다면 前者는 理發이요 後者는 氣發이라 할 수 있다. 대개 理와 氣는 「서로 發하여 作用하고 그 發함에 또한 서로 소용된다. 서로 發하는 것이기에 각각 主된 바가 있음을 알 수 있고 서로 소용되는 것이기에 서로 그 가운데에 있음을 알 수 있다. 서로 그 가운데에 있음으로 未分化 狀態에서 말하는 것은 물론이요 각각 主된 바가 있으므로 分別해서 말해도 不可함이 없다.」<sup>29)</sup> 退溪의 이러한 主張에 대하여 高峯은 다음과 같이 解明한다. 즉 <天地人物로 나아가서 理와 氣를 나누는 것은 해류지 않으나 性으로 나아가서 論하면 理는 氣 가운데에 떨어져 있다. 만약 情을 論한다면 性은 氣質에

26) 答奇明彥 論四端七情 第二書 改本, 全書 上 413面 參照

27) 同上, 全書 上 411面. 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

28) 退溪先生文集 卷十六 附奇明彥 非四端七情分理氣辯, 全書 上 408面. 但理弱氣強 理無朕而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差 此所以七情之發或善或惡 而性之本體或有所不能全也 然其善者乃天命之本然 惡者乃氣稟之過不及也 則所謂四端七情者 初非有二義也

29) 答奇明彥 論四端七情 改本, 全書 上 416面. 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 故所論言之者固有之 各有所主 故分別言之而無不可

떨어지 있으며 理·氣를 兼하고 善·惡을 가지고 있으니 分屬시키는 것은 옳지 않다.><sup>30)</sup> 다시 말하면 <단지 理에서만 나오고 氣에서 나오지 않는 어떤 情이 따로 있는 것은 아니다.><sup>31)</sup> 그 뿐만 아니라 仁義禮智는 未發時의 이름이며 純理라 하겠으나 四端은 已發後의 이름이며 氣가 아니면 行할 수 없기 때문에 四端도 역시 氣發이라 할 수 있다. 그러나 退溪에 의하면 「四端이 비록 氣를 탄다 할지라도 孟子가 가리킨 바는 乘氣處에 있지 않고 다만 純理의 發處에 있다.」<sup>32)</sup> 그러므로 孟子는 仁의 端이니 義의 端이니 하여 단지 그 善한 側面만을 剔出해서 말했을 뿐이다. 다시 말하면 四端과 七情은 비록 같은 情이라 할지라도 그 所從來에 差異가 있다. 「四端의 所從來가 기왕에 理라면 七情의 所從來는 氣가 아니고 무엇이겠는가.」<sup>33)</sup>

退溪는 四端과 七情 理와 氣의 關係를 <人乘馬>의 比喻<sup>34)</sup>로써 具象的으로 說明하고 있다. 옛 사람은 말을 타고 나드리를 했다. 사립은 말이 없이는 먼 길을 出入할 수 없고 말은 또한 사립이 없이는 바른 건잡이를 잃게 된다. 이처럼 사람과 말은 서로 소용되어서 떼어 낼 수 없는 關係에 있다. 사람이 말을 타고 가는 것을 통털어서 말할 때 우리는 사람과 말을 分別하지 않는다. 四端과 七情을 구별하지 않고 통털어서 말하는 것은 이것을 가리키는 것이나, 또 사람이 말을 타고 갈 때 말을 함께 말하지 않고 사람이 간다고 말해도 말이 간다는 뜻이 또한 그 가운데에 포함되어 있다. 四端은 바로 이것을 말한다. 이와 반대로 사람을 힘께 말하지 않고 말이 간다고 말해도 사람이 간다는 뜻이 또한 그 가운데에 포함되어 있다. 七情은 바로 이것을 말한다. 그런데 「公(高峯)은 視이 分別해서 四端과 七情을 말하는 것을 보면 매우 混沌해서 말하는 것을 끌어다가 이문 공격하니 이것은 或者가 사람이 가고 말도 간다고 말하는 것을 보고 사람과 말은 하나니 나누어서 말할 수 없다고 力辯하는 것이다. 視이 氣發을 가지고 七情을 말하는 것을 보면 理

30) 同上. 就天地人物上 分理與氣不齊 就性上論 理雖在統中 若論情 則性隨在氣質 兼理氣有善惡 分屬未安

31) 同上. 全書 上 417面. 非別有一情 但出於理而不出於氣

32) 同上. 四端雖云乘氣 然孟子所指不在乘氣處 只在純理發處

33) 同上. 全書 上 419面. 四之所從來是理 七之所從來非氣而何

34) 晦菴 性理大全 卷 太極圖說 第二十一章 小註 參照

發을 力言하니 이것은 或者가 사람이 간다고 말하는 것을 보고 반드시 말 간다고 말해야 한다는 것이다. 況이 理發을 가지고 四端을 말하는 것은 면 또한 氣發을 力言하니 이것은 或者가 사람이 간다고 말하는 것을 보 반드시 말이 간다고 말해야 한다는 것이다. 이것은 바로 朱子의 이른바 마쪽질하는 놀음과 서로 비슷한 것인 데 어떻신지요.」<sup>35)</sup>

退溪에 의하면 四端과 七情 理와 氣의 關係는 앞에서 본 바와 같이 概的으로 보느냐 또는 分析的으로 보느냐의 立場에 따라 또한 同과 異의 關係로 解明될 수 있다. 「同 中에 나아가서 그 異가 있음을 알고 異 中에 나가서 그 同이 있음을 보며 나누어서 둘이 되어도 일찌기 그 떨어져지 않을 해치지 않고 습해서 하나가 되어도 실은 서로 섞이지 아니 함에 돌아다니 두루 다해서 偏向함이 없게 된다.」<sup>36)</sup> 退溪는 이 말을 다음과 같이 明하고 있다. 孔子의 이른바 <繼善成性>의 論이나 濂溪의 <無極太極>의 은 다 理와 氣가 서로 좇는 가운데서 골라내어 단지 理만을 말할 뿐이나 그러나 孔子의 이른바 <性相近 習相遠>이나 孟子의 이른바 <耳目口鼻의 한 이라는 것은 다 理와 氣가 서로 습하여 兼하는 가운데서 주로 氣만을 말하는 것이다. 이 四者는 모두 同 中에 그 異가 있음을 가리킨다. 그런데 子. 是는 그 中和論에서 喜怒哀樂을 말하면서 四端에는 不及하지 않고 있으며 伊川도 그 好學論에서 七情을 말하면서 四端에는 不及하지 않고 있다. 二者는 나 理와 氣가 서로 소용 되는 가운데 渾論에서 말하는 것이며 中에 그 同이 있음을 가리키는 것이다. 그럼에도 불구하고 「이제 公의 말 이와 달라서 同을 기뻐하고 離를 싫어하며 四端·七情의 根源을 究明하고 概括的으로 理·氣를 접하고 善·惡이 있다고 생각하여 分別해서 말하는 것을 심히 不可하다 한다.」<sup>37)</sup> 여기에 <樂以爲>와 <分別>이라는 말은 자

35) 谷奇明彦 論四端七情 第二書 改本, 全書 上 418面. 公見說分別而言四七 則每渾論言者以攻之 是見人說人行馬行 而力言人馬一也 不可分說也 見說以氣發言七則力言理發 是見人說馬行而必曰人行也 見說以理發言四端 則又力言氣發 是見人說行而必曰馬行也 此正朱子所謂與迷藏之戲相似 如何如何

36) 同上, 全書 上 412面. 就同中而知具有異 就異中而見具有同 分而爲二而不害其善論 合而爲一而實歸於不相離 乃爲周道而無偏也

37) 同上, 全書 上 412~3面. 今之所辯 則異於是 喜同而惡離 樂渾全而厭割折 不究端七情之所從來 豈以爲無理氣有善惡 習以分別言之爲可



〈概括的〉 및 〈分析的〉이라는 뜻으로 해석된다. 그리고 또 高峯이 七情도 仁 義禮智에서 發한다고 主張하는 데 대하여 退溪는 다음과 같이 反駁하고 있다. 즉 「이것은 곧 이른바 異로 나아가서 同을 보는 것이기에 二者는 뒤섞어서 이를 말할 수 있다는 것이다. 그러나 단지 同만 있고 異는 없다고 말해서는 안될 뿐이다.」<sup>38)</sup>

이거시 注意해야 할 것은 理와 氣의 關係를 辨證法的 統一로 생각해서만 안된다는 것이다. 이런 解釋은 한 世代前의 時流였던 辨證法的 濫用이다.<sup>39)</sup> 하기야 거기에는 그러한 類似性이 一見 있는 것 같기도하다. 〈理가 없으면 氣는 없고 氣가 없는 理는 없다〉라든지 〈同 中에 異가 있고 異 中에 同이 있다〉 또는 「同으로 나아가서 異를 알고 또한 異로因하여 同을 안다」<sup>39)</sup>라든지 혹은 〈나누이지 둘이 되어도 서로 밀어지지 않고 合해서 하나가 되어도 서로 섞이지 않는다〉라든지 하는 關鍵을 보면 士림들은 곧 辨證法傳統을 聯想하게 될 것이다. 그러나 退溪의 眞意는 그렇지 않다. 그것은 理와 氣의 關係를 보는 立場에 따른 즉 概括的으로 보면 同이리 할 수 있고 分析的으로 보면 異라 할 수 있다는 表現에 불과하며 決코 〈理即氣·氣即理〉라든지 〈同即異·異即同〉이라는 辨證法的 統一을 示唆하는 것은 아니다. 물론 辨證法에는 여러 가지 類型이 있지만 적어도 Hegel의 辨證法은 矛盾對立의 相互否定的 關係가 아니면 成立하지 않는다. 나는 여기서 이 問題를 總述할 餘裕가 없으나 다만 退溪가 말하는 同과 異의 關係를 Hegel의 同一性和 差異性的 Kategorie 로써 해석할 수 있다는 것을 말해줄 뿐이다.

Hegel의 同一性이란 措定的 反省의 裏面 즉 絶對的 否定으로서의 Logos의 自己同一性을 말하는 것이었다. Hegel 哲學의 根底는 Logos요 本質이다. 이러한 本質이 스스로 있는 事態를 同一性이라 한다. 同一性은 어떤 他者에서의 自己回復이 아니라 自己 속에서 純全히 組成된 것이요 말하자면 本質의 自己同一性이다. 그러나 同一性은 그 자신 또한 區別이다. 그것을

38) 同上, 全書 上 417面. 此即所謂就異而見同 則二者可渾淪目之者也 然不可謂只有同而無異耳

39) 同上, 全書 上 418面. 知者就同而知異 亦能因異而知同

同一性이라 하는 것은 이미 非同一性 즉 區別을 內包하고 있기 때문이다. 同一性은 同一性이기 때문에 도리어 區別이요 <自己에 關係하는 區別> <反省된 區別> <純粹한 絶對的 區別>이다. 즉 그것은 <그 自身에 있어서 絶對的 非同一性>이요 이 自己의 非同一性에 대하여 비로소 同一性的 規定을 가지는 것이다. 그리고 이 <區別> 즉 同一性은 自己矛盾에 의하여 스스로 絶對的 區別·差異性·對立·矛盾의 4段階로 展開한다. <絶對的 區別>이란 區別을 自己自身에서의 他面으로서 自己 속에 即自的으로 包含하는 것이며 즉 同一性에 있어 分離된 수 없는 裏面으로서의 區別이다. 이러한 의미에서 同一性은 그 自身 同一性 즉 自己內 反省의 側面(全體性的의 面)과 그것이 區別에 의하여 비로소 同一性이라고 하는 被測定有的 側面을 即自的으로 包含하고 있다. 따라서 同一性은 이런 兩面의 即自的 統一로서 自己內 反省이라 하겠다. 그리고 이 兩面에서의 絶對的 同一性을 그 裏面에서 본 것이 絶對的 區別이다.

이것에 대하여 이 兩契機가 단순한 契機로서 分立하는 것(同一성과 區別과의 區別) 즉 根底의 本質인 同一性을 區別로서 規定하고 本質을 有로서 捕捉하는 것이 區別一般의 本性이다. 一般的으로 區別은 本質로서 根底에 있는 同一性的의 現象形態라 하겠다. 그리고 區別의 代表的인 것이 곧 <差異性>이다. 差異性에서는 根底의 同一성이 契機의 側面으로 解消하고 契機 자체가 自己內 反省이 된다. 그래서 契機의 兩側面이 각각 그 自身 同一한 것이 되고 即自的인 反省이 되기 때문에 兩者는 서로 無關心한 것으로서 分離하며 그 關係는 外的인 反省이 된다. 그러나 이 兩側面이 自己內 反省·即自的 反省이며 他者를 內包하지 않는다는 것도 본시 他者를 內包하는 것의 단순한 抽象에 지나지 않는다. 다시 말하면 區別은 同一性을 區別로서 規定하고 表現한 것이며 그 本質은 어디까지나 同一성에 있다. 區別은 본래 同一性에서의 區別이기 때문이다. 따라서 同一성이 區別로서 規定된다는 것은 同一性에서 보면 同一성과 區別과의 對立이다. <對立>은 이런 獨立的인 區別의 契機에서 나서 同一性的의 地盤을 回復하고 이로써 同一성이 먼저 外的인 關係가 아니라 區別의 內在的 必然的인 契機로 되어 契機의 側面 즉 他

者에의 關係의 側面 또는 眞正한 彼措定有의 側面을 回復한 것이다. 따라서 對立은 同一性和 區別의 同一性에서의 區別이라 하겠다. 그리고 이 對立의 尖銳化된 것이 <矛盾>이다. 하이든 여기에 重要的 것은 이 展開過程의 根底에 同一性이 언제나 本質의 自己同一로서 存在한다는 것이다. 이처럼 辨證法은 단순히 相反되는 二物을 對立시켜서 이것을 統一한다는 것이 아니다. Hegel의 辨證法은 어디까지나 根底의 自己同一이 他者로서 規定되기 때문에 이 自己同一과 그 現象形態와의 矛盾對立이며 따라서 根底의 自己同一이 自己의 歪曲된 現象形態를 否定하고 自己에로 되돌아오는 運動이라 하겠다.<sup>40)</sup>

退溪의 同과 異는 Hegel의 同一性和 差異性과는 判異하다. 이것은 退溪의 다음과 같은 글에서도 能히 理解될 수 있을 것이다. 「朱子의 說에 <性은 비록 마야흐로 氣 중에 있지만 그러나 氣는 스스로 氣요 性은 스스로 性이라 또한 서로 섞이지 않는다>고 말하지 않았던가. 망녕되어 생각컨대 朱子는 孟子가 別하고 伊川이 兼한 대로 나아가서 밀한 것이기에 <說는 不可離라> 함은 곧 說의 이른바 異 중에 그 同이 있음을 본다는 것이다. 性이 氣 중에 있다는 것으로 나아가서 밀하면 <氣는 스스로 氣요 性은 스스로 性이며 서로 섞이지 않는다>라 함은 곧 說의 이른바 同 중에 그 異가 있음을 본다는 것이다.<sup>41)</sup> 여기에 <不可離>라는 말과 <不相夾雜>이라는 말과는 矛盾對立인 것 같이 보이나 이것은 假象에 불과하며 眞正한 矛盾은 同時的인 混合과 分離의 對立이다. 그리고 <概括적으로> (舉以爲) 본다는 것은 不可離라는 觀點에서 본다는 것이요 <分析的으로> (分別) 본다는 것은 不相夾雜이라는 觀點에서 본다는 것이다. 그러므로 <同 중에 異를 본다>든지 <異 중에 同을 본다>는 것은 理氣其在에서 觀點의 相異를 말하는 것이며 결코 否定에 의한 辨證法的 統一을 表現하는 것은 아니다. 이 경우에 退溪의

40) Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, hg. v. Lasson 1951, II. Band, 2. Kapitel.

41) 答奇明彥 論四端七情 第二書 改本, 全書 上: 419面. ...朱子說 不曰性雖其在氣中然氣自是氣性自是性 亦不相夾雜云乎 忘意來了就孟子別言 伊川兼言處而言 則曰要不不可離 即說所謂異中見其同也 就性在氣中而言 則曰氣自氣性自性不相夾雜 即說所謂同中知其有異也

關心은 同에 라기 보다 오히려 異에 있는 것 같다. 그리고 同中에 異가 있다는 것이 바로 理發과 氣發을 區分하는 根據라고 생각된다.

退溪는 또 이 根據를 이른바 <理氣非一物說>에 의하여 定礎하리라고 試圖하고 있다. 그는 우선 이 說에 관한 晦菴의 所論을 살펴 본다. 「朱子가 평소 에 理·氣를 論하는 許多한 說話에 일찌기 二者가 一物이 된다는 말은 한 마디도 없었다.」<sup>42)</sup> 또 劉叔文에게 答하는 書簡에서 晦菴이 이르기를 <理·氣는 眞시 二物이라>고 했다. 또 가로되 <性이 비록 바야흐로 氣중에 있다 하나 氣는 스스로 氣요 性은 스스로 性이며 또한 서로 섞이지 않는다>라고 했으니 「氣의 精한 것으로써 性으로 삼거나 性의 粗한 것으로써 氣로 삼는 것은 不當하다」<sup>43)</sup>라고 退溪는 말한다. 여기서도 退溪의 關心은 理氣二物이라는 데에 쏠리고 있다. 退溪가 다음과 같이 말하는 所以다. 「孔子와 周子는 陰陽이 太極의 所生이라고 분명히 말했다. 만약 理·氣가 眞시 一物이라 한다면 太極은 곧 兩儀니 어찌 能히 生한다는 것이 있겠는가. 眞理니 精氣니 해서 그것이 二物이기에 妙合하여 盈긴다고 말했다. 만일 그것이 一物이라면 어찌 妙合하여 盈기는 것이 있겠는가.」<sup>44)</sup>

退溪에 의하면 古人과 今人の 學問하는 差異는 <理字를 알기 어렵다>는 데에 있다. 能히 衆理를 窮究하여 十分 透徹하게 되면 기계의 事物을 통찰할 수 있고 그 理는 「지극히 虛하면서도 지극히 實하고 지극히 無하면서도 지극히 有하고 動하면서도 動함이 없고 靜하면서도 靜함이 없으며 그 맑고 깨끗함에 조금도 보탬 수 없고 조금도 감할 수 없으니 能히 陰陽·五行·萬物·萬事의 根本이 되면서도 陰陽·五行·萬物·萬事 가운데서 에워싸이지 않는다. 어찌 氣를 섞어서 一體가 될 수 認定할 수 있으며 一物을 지음을 볼 수 있겠는가.」<sup>45)</sup> 여기서도 理와 氣는 섞이어서 一體가 될 수 없고 一物로

42) 退溪先生文集 卷四十一 非理氣爲一物辯證, 全書 上 921面. 朱子平日論理氣許多說話 皆未嘗有二者爲一物之云

43) 同上. 直謂之理氣決是二物 又曰性雖方在氣中 然氣自氣性自性 亦自不相夾雜 不當以氣之精者爲性 性之粗者爲氣

44) 同上. 孔子周子明言陰陽是太極所生 若曰理氣本一物 則太極即是兩儀 安有能生者乎 自眞自精以其二物 故曰妙合而凝 如其一物 寧有妙合而凝者乎

45) 答奇明彦 論四端七情 第二書 改本 別紙, 全書 上 424面. 至虛而至實 至無而至有

## 退溪哲學의 根本問題

지이질 수 없다는 것이니 退溪의 語勢는 理氣二物이라는 데에 있다고 생각된다. 실사 一齊와 같이 理·氣는 「하나이면서도 돌이요, 돌이면서도 하나다」(一而二·二而一)<sup>46)</sup>라는 表現을 쓴다 하더라도 이것은 결코 Hegel의 辯證法的 思考方式을 示唆하는 것은 아니다.

이러한 表現이 아무런 矛盾이 아니라는 것을 Platon은 그의 對話篇 <Parmenides>에서 다음과 같이 描寫하고 있다. 무엇이 「하나이면서도 돌이요 돌이면서도 하나다」라고 말하는 것은 하등 이상한 것이 아니다. 「모든 것은 相反되는 二者를 俱有하며 이로 말미암아 스스로 自己와 類似的인 同時에 非類似的이라 하더라도 무엇이 이상할 것인가.」 만약 어떤 사람이 「類似的인것 그 자체가 非類似的이라든지 非類似的인 것이 類似的이라고 말한다면 이것은 이상할지 모른다.」 또 만약 그가 「모든 것이 一者 자체를 가지고 있기 때문에 一이요 또한 同一한 것이 多數 자체를 가지고 있기 때문에 多라고 말한다면 이것은 하등 矛盾이 아니라고 생각된다. 그러나 만약 어떤 사람이 一인 것 자체가 多요(一即多) 다시 多인 것 자체가 一이라고(多即一) 말하면 이것은 확실히 이상하다.」<sup>47)</sup>

이러한 Platon의 矛盾概念은 論理的 命題로 表現된 Aristoteles의 矛盾律을 檢討해보면 正確하게 理解될 것이다. 그는 矛盾律을 다음과 같이 定式化하고 있다. 「同一한 것이 同一한 對象에 同一한 關係(意味)에서 屬하는 同時에 屬하지 않는다」라는 것은 矛盾이다. 그는 이것을 다음과 같이 說明한다. 「누구라도 同一한 對象이 있는 同時에 없다고 생각할 수 없다…만약 同一한 對象에 相反되는 것이 同時에 屬할 수 없고 또 肯定과 否定을 表現하는 見解들이 矛盾된다고 한다면 同一한 것이 있는 同時에 없다고 생각한다는 것은 不可能하다. 왜냐하면 이 점에서 수는 者는 두개의 相反되는 見解를 同時에 가지게 될 것이기 때문이다.」<sup>48)</sup> 이 矛盾律은 一般的으로 이렇게

---

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  
而不固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

46) 退溪先生文集 卷三十二 答禹景善問目, 全書 上 748面 參照

47) Platon, Parmenides 129.

48) Aristoteles, Metaphysika 1005 b.

表現되고 있다. 즉 <同一한 A가 同一한 關係에서 B인 同時에 B가 아니나> 라는 것은 矛盾이다. 여기에 <同一한 對象> <同一한 關係에서> 및 <同時에> 라는 것은 矛盾成立의 條件이다. 만일 이 條件을 無視한다면 우리는 <假象的인 矛盾>에 의하여 欺瞞될 수 있다. 그리고 <同即異·異即同>이라든지 <一即多·多即一>라고 하는 경우에 <即>이라는 것은 이 矛盾成立의 條件을 篇的으로 表現하는 것이다. 이처럼 矛盾을 規定한다면 <同一면서도 異요 異면서도 同이다> 또는 <一이면서도 二요 二면서도 一이다>라는 것이 어찌서 矛盾이린 말인가. 이러한 表現들을 矛盾이라고 생각한다면 이것은 矛盾成立의 條件을 無視한 見解라 하지 않을 수 없다.

이처럼 <一而二·二而一>이라는 表現이 아무런 矛盾도 아니라면 그것은 또한 Hegel의 <一者>와 <多者>와의 辨證法的인 關係를 示唆하는 것이 아니라는 것도 분명할 것이다. Hegel은 一者와 多者와의 關係를 <意識의 自己復歸 및 對象의 觀念性>과 並行하여 <對象의 實在性>을 파악하기 위한 Kategorie의 辨證法的인 展開로서 說明하고 있다. 그는 一者를 <向自有的인 단순한 自己關係>라고 말한다. <向自有>란 <或者>가 그 <他者>와의 關係 및 存在을 止揚하고 他者를 否定함으로써 自己自身으로 復歸한 것이다. 따라서 向自有는 一者 가운데서 <他者에의 關係와 自己關係와의 絶對的 統一>으로서 有와 定有와의 措定的인 統一이라 하겠다. 그러나 이 有의 規定性은 無限의 否定으로서의 自己規定에 대하여 나타나기 때문에 即自的으로 一者인 것이 단순히 一者 가운데에 있는 것이 된다. 그러기에 否定的 存在은 一者과 區別된 他者로 轉化한다. 이것은 어니까지나 一者自身の 自己規定作用이요 그 自己統一은 一者自身과 區別됨으로써 <關係>로 轉落한다. 그리고 이 自己統一은 否定的 統一으로서 어떤 他者로서의 一者를 自己自身에서 排除하게 된다. 다시 말하면 一者是 <否定的 抽象的인 自己關係>로서 無規定的이며 따라서 他者로 指向하는 方向은 이 他者가 없기 때문에 自己自身으로의 復歸로 逆轉하게 되는 것이다.

이런 단순한 直接性 가운데서는 一切의 差異性과 多樣性은 消滅한다. 즉 一者是 無다. 그러나 이 無 즉 自己關係의 抽象도 措定된 하나의 存在다.

이처럼 이 無는 一者 가운데에 規定되어 〈空虛〉로서의 無가 된다. 그런데 一者和 空虛는 最初의 定有 가운데에 있는 向自有로서 자가 否定을 그 規定으로 하는 동시에 兩者의 差異性 즉 定有로서 規定되어 있다. 이 規定으로 말미암아 一者和 空虛는 어떤 他者가 다른 어떤 他者에 대한 關係로서 否定의 否定에 대한 關係다. 그러나 本質上 一者는 〈關係지우는 否定으로서 단순히 自己關係〉라 하겠다. 그런데 이 關係는 否定的이기 때문에 向自有가 關係하는 바의 基體는 하나의 定有 즉 他者로 規定되는 동시에 이 他者는 空虛라는 無規定的인 否定이 아니라 그것은 오히려 一者다. 이런 의미에서 一者는 〈많은 一者에로의 成〉이라 하겠다. 그러나 이 成은 本來의 成이 아니다. 왜냐하면 成이란 본시 有에서 無에로의 移行이지만 一者는 이에 反하여 단순히 一者로 될 뿐이기 때문이다. 그러기에 存在하는 것은 成이 아니라 一者自身的 內在的인 關係다. 이 關係는 否定的인 동시에 一者는 存在的이기 때문에 一者는 自己를 自身에서 排斥한다. 즉 一者의 否定的 自己關係는 〈反撥〉이다. 이 反撥은 一者自身的 自己外脫出이지만 그것은 一者 밖에서 그 自身 단순히 一者에 불과한 〈많은 一者〉에로의 脫出이기도 하다. 이처럼 一者의 自己脫出은 一者의 一者에 대한 단순한 關係(肯定的 自己關係)인 동시에 또한 오히려 一者의 絶對的인 沒關係性(否定的 自己關係)을 의미한다.<sup>49)</sup>

이렇듯 Hegel은 一者의 〈多〉를 一者의 固有한 規定作用 다시 말하면 一者自身이 〈많은 一者〉라는 즉 〈一即多·多即一〉이라는 一者의 否定的 自己關係로서 파악하고 있다. 이것은 Kategorie의 展開過程을 敘述하는 認識의 辯證法이라 하겠다. 이것에 反하여 一齊의 〈一而二·二而一〉이라는 것은 理氣共在에서 보는 立場의 相異를 表現하는 것에 불과하며 결코 〈一即二·二即一〉이라는 뜻은 아니다. 退溪의 〈지극히 虛하면서도 지극히 實하다〉는 것도 虛한 것 같지만 實하다는 觀點의 相異를 말 하는 것이요 〈虛即實〉이라는 뜻은 아니다. 〈지극히 無하면서도 지극히 有하다〉는 것은 없는 것 같지만 있다고 하는 觀點의 相異를 말하는 것이요 〈無即有〉라는 뜻은 아니다. 또

49) Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Band, 1. Abschnitt, 3. Kapitel.

〈動하면서도 動이 없다〉는 것은 動 中에도 靜이 있다는 것이요 〈動即靜〉이라는 뜻은 아니다. 〈靜하면서도 靜이 없다〉는 것은 靜 中에도 動이 있다는 것이요 〈靜即動〉이라는 뜻은 아니다.

여기서 나는 다시 한빈 〈虛而實〉·〈無而有〉라는 것을 Hegel의 辨證法과 對比해 보고자 한다. 〈無極而太極〉이라는 말은 一見 이른바 〈始元의 辨證法〉을 聯想케 하는지 모른다. 그것은 虛하면서도 實하고 無하면서도 有하다는 것이니 Hegel이 〈始元의 分析〉에서 얻은 有·無의 統一로서의 純粹有와 類似性이 있을 것 같기도 하다. 그러나 이것은 皮相의인 見解에 지나지 않는다. 始元의 辨證法이란 Hegel의 〈論理學〉 有論 序頭에서 다루어지고 있는 有名한 始元의 問題를 가리킨다. 〈무엇으로써 學의 始元은 이루어져야 하는가〉라는 問題가 그것이다. 즉 그것은 왜 論理學이 有로써 시작해야 하며·또 시작할 수 있는가의 權利問題라 하겠다. 始元問題가 始元의 辨證法으로 이해되고 있는 것은 始元으로서의 純粹有가 有와 無와의 統一 말하자면 同一性和 非同一性과의 同一이라는 否定的인 統一이기 때문이다. 이 始元問題에 대하여 學의 始元은 媒介的인 것이 아니면 直接的인 것이겠지만 眞正한 始元은 단순한 媒介性도 아니요 단순한 直接性도 아니며 오히려 媒介的인 동시에 直接的인 것이라야 한다는 것이 Hegel의 解答이었다. 그러면 媒介的인 동시에 直接的인 것이란 무엇을 뜻하는 것인가. Hegel에 의하면 그것은 出發點 즉 論理學의 全 發展過程의 原理와 그 到達點이 함께 始初에 있고 따라서 始初는 그대로 始元이 된다는 것이다. 다시 말하면 그것은 始元과 終局과의 始初에서의 相互依存性·媒介性和 直接性과의 同時存在·進行과 歸還과의 相即이라는 圓環運動을 말하는 것이다. 始元은 그 自身 概念의 全體로서 있지만 그것이 始元이요 아직 展開過程을 겪지 않고 있다는 意味에서 그것은 具體的 概念의 抽象的인 一面性에 지나지 않는다. 그런 限에서 始元은 始元으로서 直接的이면서 終局에 의하여 媒介되어 있다. 말하자면 始元이 終局에 있고 終局이 始元に 있다는 것이다. 따라서 始元에서의 進行은 기실 終局에서의 逆行(歸還)이라 하겠다. 그러나 또 한 편에서 본다면 始元은 始元으로서 그 自身 全體로 具體的인 것이다. 始元은 絕對 直接的인



것으로서 終局에 依存하지 않고 오히려 終局이 始元에 依存한다. 이처럼 始元은 二面性을 지니고 있다. Hegel이 말을 引用하면 「學에 대하여 根本的인 것은 純粹하게 直接的인 것이 始元이라기 보다 오히려 學의 全體가 그 自身에 있어 圓環運動 즉 最初의 것이 最後의 것이 되고 最後의 것이 또한 最初의 것이 되는 圓環運動이라는 것이다.」<sup>50)</sup>

이렇듯 Hegel은 始元問題를 學의 全體系的인 立場에서 고찰하고 있다. 그러나 始元은 아무리 豊富한 具體的인 것이라 할지라도 始元으로서는 抽象的인 것이다. 純粹有는 絶對 無規定者이기 때문에 그것은 동시에 그 自身 純粹無有 <有即非有>라 할 수 있다. 다시 말하면 그것은 <有와 非有와의 統一> <差別과 無差別과의 統一> <同一性和 非同一性과의 同一性>이다. 아리한 表現은 絶對 否定的인 相互轉化的 統一을 말하는 것이요 단순히 <虛而實> · <無而有>라는 表現과는 다른 것이다. 退溪가 晦菴의 <지극히 虛한 가운데에 지극히 有함이 있다>는 말을 引用하여 「이것은 虛하면서도 實함을 말할 뿐이요 虛가 없다는 말은 아니다. 지극히 無한 가운데에 지극히 有함이 있다 하였은즉 이것은 無하면서도 有함을 말할 뿐이요 無가 없다는 말은 아니다」<sup>51)</sup>라고 한 것은 이미 말한 바와 같이 差別的인 것의 不可離와 不相夾雜이라는 理氣 共在에서 보는 立場의 相異를 의미하는 것이라고 생각된다. 더구나 始元의 辨證法은 <始元의 分析>이라는 말이 示唆하듯이 論理的인 思惟 자체에 있어 完成되는 이른바 <思惟의 辨證法>이요 그것을 실제로 存在에서 遂行하는 이른바 <存在의 辨證法>은 아니다. 그것은 始元을 分析하면 거기에 必然的으로 始元으로서의 純粹有가 그 反面에 非有 즉 無를 포함하고 있다는 始元의 分析을 가리키는 것이다. 그리고 純粹有 自身이 有와 非有를 契機로서 內包하고 있다는 것은 有와 非有와의 統一 즉 同一性和 非同一性과의 同一이라는 始元概念 자체에서의 <論理的> 辨證法을 가리키는 것이요 이른바 <內容의 辨護法>을 거당하는 것은 아니다.

그런데 <無極而太極>이라 함은 <無極을 말하지 아니 하면 太極이 어떤 物

50) Hegel, a. a. O. S. 56

51) 答有明彦 論四端七情 第二書 改本 後論, 全書上 421面. 朱子謂 至虛之中有至實者存 則是謂虛而實耳 非謂無虛也 謂至無之中有至有者存 則是謂無而有耳 非謂無無也

과 같아서 萬化의 根源이 되기에 不足하고 太極을 말하지 아니 하면 無極이 空寂에 빠지시 萬化의 根源이 될 수 없기 때문이다. 退溪는 响菴의 이 글을 引用하면서 이렇게 말한다. 「이와 같은 말은 四方八面에 두루 있어서 치우치지 않고 엇더저 부딪쳐도 깨이지지 않는다고 말할 수 있다.」<sup>52)</sup> 그리고 退溪는 또 <虛>字의 而解에 연유하는 虛無主義에 대한 高峯의 憂慮를 是認하면서 다음과 같이 말하고 있다. 「公은 虛字의 弊端이 장차 배우는 者로 하여금 다 虛無論을 作爲케 하고 老佛의 境地에 빠지게 할까 念慮하나, 況도 虛字를 쓰지 않고 實字를 膠守하나니 또한 장차 배우는 者로 하여금 想像하고 料量케 하여 無位眞人이 실제로 있어서 淸淨하게 빛나는 地境을 그 속에 있어 본다고 생각하게 할까 염려한다.」<sup>53)</sup> 왜냐하면 「나의 이론마 虛는 虛하면서도 實하니 저들의 虛가 아니요 나의 이론마 無는 無하면서도 有하니 저들의 無가 아니기」<sup>54)</sup> 때문이다. 이러한 글들로서 추측하면 退溪는 <虛而實>·<無而有>를 <虛即實>·<無即有>라는 論理的 範疇의 辨證法的인 統一으로서가 아니라 觀點의 相異로서 理解하고 있다는 것을 알 수 있을 것이다. 그리고 <無極而太極>은 四方八面에 두루 있는 <萬化의 根源>이기 때문에 그것이 生成의 原理라는 것도 분명한 것이다. 그렇다고 해서 만일 그것을 Hegel의 有·無·成의 辨證法이라고 생각한다면 이것은 더욱 不當한 見解라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 이경우의 有와 無는 그 內容의 絶對 無規定性 즉 抽象性에 연유하는 純粹有와 純粹無와의 相互 否定的인 移行에 의하여 成의 統一로 止揚되는 동시에 成의 觀念의 抽象的인 契機로 轉落하며 따라서 有와 無의 眞理는 成인데 反하여 <無極而太極>은 內容적으로 보면 <無極의 眞><sup>55)</sup> 즉 理와 <二五의 精> 즉 <太極即兩儀> 즉 氣와의 <妙合而凝>

52) 同上. 不言無極 則太極同於一物 而不足爲萬化之根 不言太極 則無極淪於空寂 而不能爲萬化之根 嗚呼若此之言 可謂四方八面周備不倚擲撲不破矣

53) 同上. 全書 上: 421~2面. 公慮 虛字之弊將使學者習爲虛無之論 而淪於老佛之域 況亦慮 不用虛字膠守實字 又將使學者想像料量 以爲實有無位眞人 因因燥燥地在那裏看也

54) 谷命明彦 論四端七情 第二書 改本 後論, 全書 上: 422面. '吾所謂虛 虛而實 非彼之虛 吾所謂無 無而有 非彼之無'

55) 退溪先生文集 卷四十一·非理氣一物論, 全書 上: 921面. …又曰無極之眞 二五之精 妙合而凝

중 其在요 그것은 理의 氣의가 相互 否定的인 移行에 의한 統一으로서 成의 契機로 轉化하는 것이 아니라 도리어 <萬化의 根源>이요 <眞理의 根本> 즉 成의 眞理이기 때문이다.

이제껏 나는 退溪가 四端·七情의 所從來를 각각 理發과 氣發이라고 하는 所以와 그리고 이 兩者가 Hegel流의 辨證法으로써 統一된다고 생각해서는 안된다는 것을 屢述해 왔다. 要約하면 理·氣는 一物이면서도 二物이다. 故라서 四端·七情도 概括的으로 본다면 理氣俱發이라 하겠으나 그 所從來를 分析的으로 각각 主된 側面에서 본다면 四端은 理發이요 七情은 氣發이라는 것이다. 그렇다고 해서 退溪는 情에 두 가지가 있다고 主張하는 것은 아니다. 「情의 發은 혹은 氣를 주로 하고 혹은 理를 주로 하나니 氣의 發은 七情이 그것이요 理의 發은 四端이 그것이다. 어찌 두 가지의 理致가 있겠는가.」<sup>56)</sup> 즉 四端은 情이 理氣를 겸하며 善惡을 가지고 있기 때문에 純善의 側面만을 抽出해서 理發이라고 이르는 것이다. 또한 七情은 비록 이것이 理氣를 겸하고 있다지만 理(弱)가 氣(強)를 制御하지 못하면 惡으로 흐르기 쉽기 때문에 氣發이라고 말할 뿐이다.<sup>57)</sup> 그리고 <氣의 本然>은 맑고 경일하여 이런 경우에 善이라고 이를 수 없으나 氣는 이것이 惡으로 기울어지기 쉽기 때문에 純善이라고 말할 수는 없을 것이다.<sup>58)</sup> 그러나 七情이 「發하여 節度에 맞는 것은 바로 理에서 發하여 不善이 없으면 四端과 처음에는 다르지 않다.」<sup>59)</sup> 다시 말하면 七情은 「비록 氣에서 發한다지만 그럼에도 理가 이를 타는 것이 주가 되기 때문에 그 善은 같다」<sup>60)</sup>는 것이다. 그렇지 않고 「이것이 發하여 節度에 맞지 않는 것은 곧 비록 氣의 偏向에 인유하며 不

56) 退溪先生文集 卷三十六 答李宏仲問目, 全書 上 816面. 情之發 或主於氣或主於理 氣之發 七情是也 理之發 四端是也 安有二致而然耶

57) 退溪先生文集 卷十七 附奇明彦 四端七情 總論, 全書 上 411~2面 參照

58) 退溪先生文集 卷二十九 答李公浩問目, 全書 上 891面 參照

59) 附奇明彦 四端七情總論, 全書 上 442面. 然其發而中節者 乃發於理而無不善 則與四端初不異也

60) 退溪先生文集 卷十七 答奇明彦 論四端七情 第三書, 全書 上 430面. 一雖發於氣而理乘之爲主 故其善同也

善한 것이 있다.]<sup>61)</sup> 이처럼 退溪는 理發과 氣發의 微妙한 關係를 勘案하면서 兩者를 分析的으로 區分했다.

끝으로 理發氣發說의 倫理學的 意義를 意志의 自律과 關聯해서 解明해 보기로 하겠다. 退溪는 李宏仲에게 답하는 글에서 理發·氣發을 다음과 같이 簡明하게 定式化하고 있다. 「天下에 理가 없는 氣는 없고 氣가 없는 理는 없다. 四端은 理가 發하여 氣가 이에 따르고 七情은 氣가 發하여 理가 이룬다. 理 뿐이고 氣의 따름이 없으면 곧 나와서 이루지 못하게 되며 氣 뿐이고 理의 따름이 없으면 곧 利欲에 빠져서 禽獸가 된다. 이것은 不變의 定理이다.」<sup>62)</sup> 여기에 <氣隨之>와 <理乘之>라는 말은 그 表現이 다를 뿐 다 <理로써 氣를 어거한다>는 뜻이라고 생각된다. 氣가 理에 따른다는 것이나 理가 氣를 탄다는 것이나 다 理가 氣를 主宰한다는 뜻에는 차이가 없기 때문이다 이것은 다음 글에서도 理解될 것이다. 「대개 이른바 發하기 쉽고 制御하기 어려운 것은 理라 할 것인가 氣라 할 것인가. 理라고 한다면 어찌 制御하기 어려움이 있겠는가. 오직 그것이 氣이기 때문에 급박하게 치달아 制御하기 어려울 뿐이다. 또 더군다나 怒가 理發이라면 어찌 怒를 잊어 버리고 理를 보라 힘이 있겠는가. 오직 그것이 氣發이기 때문에 怒를 잊어 버리고 理를 보라 한다. 이것이 바로 理로써 氣를 어거한다는 말이다.」<sup>63)</sup> 그러할 <忘怒而觀理>라는 말은 무엇을 의미하는가. 怒는 氣에서 發하는 激情이다. 이 경우에 氣는 強勢를 보인다. 따라서 <忘怒>는 強한 氣의 作用을 잊어 버린다는 것이다. <잊어 버린다>는 것은 이미 있었던 것을 顧慮 또는 意識하지 않는다는 것을 뜻한다. 그리고 <觀理>는 理를 본다 즉 窮索한다는 것이다(<窮理=Theorie=Sehen>). 그런데 心이 氣를 意識하지 않고 窮理한다는 것은 理가 自己自身을 規定한다는 것을 뜻한다. 이것은 理가 스스로 實

61) 附奇明彦 四端七情總論, 全書 上 441面. 其發不中節者 則乃由於氣稟之偏 而有不善者矣

62) 答李宏仲問目, 全書 上 816面. 天下無無理之氣 無無氣之理 四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之 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

63) 答奇明彦 論四端七情 第二書 改本, 全書 上 420面. 夫所謂易發而難制者 是爲理邪爲氣邪 爲理 則安有難制 惟是氣 故決驟而難馴耳 又況怒是理發 則安有忘怒而御理 惟其氣發 故云忘怒而觀理 是乃以理御氣之謂也

踐의이 된다는 것이며 實踐理性 즉 純粹意志를 의미하는 것이다.

그러면 退溪에 있어서 理·性·情·意의 關係는 이미 한가. 「理는 形·影이 없으며 心에 담겨 감추어지 있고 두루 실리 있는 것이 性이다. 性은 形·影이 없으며 心에 의지해서 敷施 發用하는 것이 情이다. 情의 發에 의지해서 經營 計度하며 이러할 必要를 主張하고 지러할 必要를 主張하는 것은 意다.」<sup>64)</sup> 여기서 理·性이 形影을 가지지 않는다는 것은 純粹하다는 의미였다. 그리고 意志는 情에 의지해서 企圖(經營)하고 評價認定(計度)된 價値(目的)를 肯定(主張)하여 追求하는 能力이다. Kant의 말을 빌린다면 「目的의 能力」<sup>65)</sup>이라 해도 좋다. 晦菴에 의하면 <志는 心의 가는 바가 한결같이 곧게 가는 것이요 意는 志의 經營 往來하는 것이니 이것은 지 志의, 다르다. 무릇 營爲 謀度 往來하는 것은 모두 意다. 또 志는 公然히 主張하여, 일을 만들려고 하는 것이요 意는 私地에 潛行 開發하는 것이니 志는 征伐하는 것 같고 意는 侵略하는 것 같다>는 것이다. 退溪는 이 말을 援引하여 이렇게 말한다. 「이 數說을 습해 보면 志는 公이요 意는 私라는 것을 알 수 있다.」<sup>66)</sup> 여기에 公의 志란 <곧게 가는 것> <公然한 主張>이기에 그것은 바로 <純粹意志>를 이르는 것이요 私의 意란 <營爲 謀度 往來>하는 것이기에 그것은 바로 <目的의 能力>을 말하는 것이라고 생각된다. 그런데 意志의 目的을 實現하기 위해서는 意志의 對象의 概念이 限定되어야 한다. 즉 欲求해야 할 必然의 對象과 拒否해야 할 必然의 對象의 概念(善과 惡)이 그것이다. 自然의 概念들에서는 이것을 制約하는 것으로서 純粹直觀이 先行해야 하지만 그러나 自由의 概念들에서는 이것을 制約하는 것으로서 先行하는 것은 純粹直觀이 아니라 實踐理性的 原則이다. 따라서 純粹意志의 對象은 普遍的인 原則의 自己限定으로서 成立된다.

64) 答李宏仲問目, 全書 上: 823面. 理無形影 而盛貯該藏於心者性也 性無形影 而因心以敷施發用者情也 因情之發而經營計度 主張要如此 主張要如彼者意也

65) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Phil. Bibl. Band 38, Hamburg 1959, S. 69

66) 退溪先生文集 卷二十五 答柳了中 別紙, 全書 上: 602~3面. <朱了云 志是心之所之一而去底 意是志之經營往來底 是那志底脚 凡營爲謀度往來皆意也 又云 志是公然主張要做事底 意是私地 潛行開發底 志如伐 意如侵> 合此數說而觀之 志公意私可見

以上과 같이 온다면 退溪의 <忘怒而觀理>라는 말은 純粹意志(實踐理性)가 모든 人欲을 顧慮하지 않고 오기 普遍的 原則에 따라 自己自身을 規定한다는 뜻으로 해석된다. 이것이 곧 意志의 自律이다. 理가 氣를 主宰하고 制御한다는 것은 이 自律에 의하지만 可能하다. 이렇게 해석할 수 있다면 <理發而氣隨之 氣發而理乘之>는 바로 意志의 自律을 表明하는 말이라 하겠다. 왜냐하면 <理乘之·氣隨之>는 이미 말한 바와 같이 <以理御氣>를 의미하기 때문이다. 그리고 道德性的의 根據가 이러한 意志의 自律에 있다는 것은 再言할 必要도 없다. 그렇다면 退溪가 人性論의 分析的인 見地에서 四端·七情의 <兩從來>를 가각 理發과 氣發에 分屬시킨 것은 道德性的의 可能根據를 동질화시키어라 하지 않을 수 없다. 만일 理發과 氣發을 區別하지 않고 理와 氣를 辨證法的으로 統一해서 一元的인 立場에 선다든지 더우기 氣發一邊을 固執한다면 벌써 道德을 論할 餘地는 없을 것이다. 그러한 見解는 退溪哲學의 二重構造의인 體系를 全的으로 否定하지 않고서는 容納될 수 없다. 무릇 道德이란 人欲과 天理를 俱存하는 人間인 동시에 <人欲을 막고 天理를 保存하려고>(遏人欲存天理) 努力할 수 있는 自律的인 人格에서만 可能하기 때문이다.

## 2. 實踐的 立場

道德은 人欲과 天理를 俱存하고 있는 有限한 人間の 實踐問題요. 즉 삶의 問題다. 退溪는 올바른 삶의 問題를 解決하는 關鍵이 인약 深奧한 道體를 認識하는 데에 있는 것이 아니라 切近한 日常的인 人倫道理를 實踐하는 데에 있다는 것을 強調한다. 즉 그는 徹頭徹尾 <삶의 立場>에 서고 있다. 여기에 삶의 立場이란 人間の 有限性을 充分히 自覺하고 우리의 認識能力을 超越한 이론이나 <나쁜 形而上學>을 排除하며 삶의 經驗的인 事實에서 問題를 解決해가는 立場을 말한다. 이러한 立場에 서는 限 우리는 곧 그 자체를 追求하는 形而上學을 버리고 道德問題란 <어떻게 살 것인가>라는 삶의 原則問題로 理解해야 할 것이다. 道德問題는 觀望的 理論的인 立場에서가 아니라 決斷하고 삶을 選擇하는 實踐的인 立場에서만 解決될 수 있다. 삶의 立場이란 곧 實踐的 立場이다. 退溪는 분명히 이러한 實踐的 立場에서 日常的인

## 退溪哲學의 根本問題

人倫生活은 爲學의 着手處로 되었다.

본래 孔孟의 學은 삶의 立場에서 人倫道德 國家政治에 관한 實踐問題를 本領으로 하는 道學이었다. 그렇던 것이 宋代에 이르러 儒學은 佛教와 老莊 學의 深奧한 哲理에서 큰 影響을 받아 이것과의 對決을 企圖하면서 이른바 性理學 즉 理氣의 形而上學을 展開하게 되었다. 晦菴의 性理學을 이어 받은 退溪學도 이러한 形而上的인 傾向에서 완전히 벗어 날 수 없었으나 그래도 宋學에 比하면 두드러지게 反形而上的이라 할 수 있을 것이다. 그러면 退溪가 性理學의 形而上的인 側面을 重視하지 아니 한 所以는 무엇인가. 日常의 人倫生活에서 떠나 宇宙의 原理探究에만 沒頭한다는 것은 삶의 立場에서 보면 徒勞의 空理空論이요 無實한 處事라고 그는 생각했기 때문인 것 같다. 사실 退溪는 當時의 儒生들이 實生活에서 떠나 理論을 위한 理論에 偏向하는 時流에 대하여 慨嘆의 心懷를 禁치 못했다. 退溪에 의하면 爲學의 '要諦'는 日常 卑近한 家庭·社會·國家生活의 規範이 되는 五倫의 道를 窮格하여 實踐하는 것 뿐이다. 그러기에 退溪는 이렇게 말한다. 「朱子의 學은 全體大用을 다 갖추고 있다. 배우는 者를 위하여 白鹿洞規를 세움에 있어 특히 五倫을 根本으로 삼고 이를 이유에 있어 爲學의 順序로써 하고 이를 끝맺음에 있어 篤行의 일로써 하여 道體의 全體에 미치지 아니 한 것은 또한 孔門의 遺意요 先王의 教法이다. …이른바 <一貫의 旨·爲邦의 道>와 같은 것은 대개 待하여 發함이 있다. 잘 못해서 들지 않은 것이 아니다.」<sup>67)</sup> 이런 事理를 살피지 않고 初學들은 일약 高深遠大한 것을 일삼아 지름길로 가서 이를 얻고자 하나 子貢도 이것을 하지 못했기를 하물며 우리 凡人들이 능히 할 수 있겠는가. 그것은 아무리 探究한다 해도 다 虛事요 實踐에는 無益할 뿐이다.<sup>68)</sup>

退溪의 이러한 思想은 仁의 解釋에도 一貫하고 있다. 仁者는 과연 이른바

67) 自省錄 答黃仲舉 論白鹿洞規集解, 全書 下 176面. 子朱子之學 全體大用皆備 而其爲學者立規也 特以五倫爲本 而係之以爲學之序 終之以篤行之事 不及於道體之全者 其亦孔門之遺意 先王之教法也 …若所謂一貫之旨爲邦之道 蓋有待而發焉 非闕而不舉也

68) 自省錄 答南時甫, 全書 下 154面 參照

〈物我一體〉의 境地에 종내는 到達하겠지만 그러나 우리 凡人들은 「만드시 먼저 〈自己로부터〉 根本이 되고 主宰가 된 必要가 있다.」<sup>69)</sup> 즉 退溪는 人間의 實踐的 立場에서 仁을 體得해야 한다고 생각한다. 옛날 子貢이 孔子에게 다음과 같은 質問을 한 적이 있었다. 「만약 百姓에게 널리 베풀어서 能히 衆人을 救濟한다면 어떠합니까. 仁이라 할 수 있겠습니까.」 이에 대하여 孔子는 이렇게 말했다. 「어찌 仁을 일삼을 것인가. 만드시 賢이라 할까. 堯·舜도 오히려 이것을 근심했다. 네가 仁者는 내가 서고자 하면 남을 세우고 내가 遠하고자 하면 남을 避하게 한다. 이처럼 能히 가까이 譬喩를 취하면 仁의 方法이라고 말할 수 있다.」<sup>70)</sup> 退溪의 해석에 따르면 「네가 子貢이 나의 물과 親密하고 切實한 곳으로 나아가서 仁을 찾을 줄 모르고 너무나 넓고 먼에서 關聯과 交涉이 없는 데서 이론 찾기 때문에 孔子는 이렇게 말하여 그도 하여금 自身으로 돌아와 仁의 本體를 가장 切實한 데서 體認 體得하게 하려는 것이다.」<sup>71)</sup> 이처럼 最近한 日常生活을 통하여 人間의 實踐的 立場을 自覺하는 것이 求仁의 要訣이라고 退溪는 생각한다. 그는 이렇게도 斷言하고 있다. 「三千의 弟子가 날마다 門에서 배우면서 講論하는 바는 오직 孝·悌·忠·信과 詩書·執禮 뿐이며 〈그 仁을 論함에도 역시 仁을 行하는 일에 그칠 뿐〉이다.」<sup>72)</sup>

하기는 退溪도 종종 聖人을 배운다는 말을 하고 있다. 「대개 聖人을 배우는 학는 여기서부터 端緒를 찾아서 小學 大學 등에 힘쓰며 그 功을 거두는 날에 이르러 一源으로 週及하여 끝까지 올라가면 이른바 〈理를 窮究하고 性을 다하여 命에 이른다〉는 것이며 이른바 〈神妙를 궁구하고 造化를 알아 德의 盛者가 된다〉는 것이다.」<sup>73)</sup> 이처럼 聖學이란 人欲을 떠나서 天理으로 復

69) 退溪先生文集 卷七 西銘考證講義, 全書 上 218面. 必先要從自己爲原本爲主宰

70) 論語 雍也第六. 子貢曰 如有博施於民 而能濟衆多如何 可謂仁乎 子曰 何事於仁 - 必也聖乎 堯舜其猶病諸 夫仁者 己欲立而立人 己欲遠而遠人 能近取譬 可謂仁之方也」

71) 西銘考證講義, 全書 上 218面. 蓋子貢 不知就吾身親切處求仁 而求之太闊遠無關涉 故夫子言此 使其反之於身 而認得仁體最切實處

72) 自省錄 答黃仲舉 論白鹿洞規集解, 全書 下 175面. 三千之徒 日游聖門而所講者 惟孝悌忠信 詩書執禮 其論仁也 亦止於爲仁之事而已

73) 退聖學十圖 太極圖說, 全書 上 199面. 蓋學聖人者求端自此 而用力於小大學之類



歸하여 堯의 境地에 도달하려는 道學이라 하겠다. 그럼에도 그 道學의 內容은 習俗的인 禮와 同視하는 傾向은 格物致知라는 것이 經國 經典을 讀破 研究하는 것 외에 다른 方途가 없었던 儒者의 守舊性에 연유하는 것이라고 생각된다. 그러나 退溪는 여기에 머물기 않고 한 걸음 더 나아가서 人間이 畢生의 努力으로써도 마침내 堯자가 될 수 없다는 것을 자覺하게 되었다. 이러한 자覺이 그로 하여금 人間의 實踐的 立場을 固守케 한 까닭이라고 생각된다. 이리하여 退溪는 佛敎나 老莊學의 形而上的인 空理雜說을 배격하고 人倫道德을 窮格하여 平生토록 自己修鍊에 精進했던 것 같다. 이렇듯 形而上學을 排除하고 實踐的 立場을 重視하는 態度는 人間의 有限性의 자覺과 直結되어 있다. 그리고 이 有限性의 자覺은 現代 倫理學에 있어 道德法의 普遍性 問題에 새로운 方向을 示唆해 주고 있는 것이다.

### 3. 法則倫理

退溪가 道德問題를 體系的으로 論述한 일은 없다. 그러나 우리는 그의 全學問을 하나의 道德論으로 볼 수도 있을 것이다. 이렇듯 보는 立場에 따라 見解를 달리할 수 있겠지만 나는 退溪의 道德論을 이른바 〈法則倫理〉 또는 〈心術道德〉으로 規定할 수 있지 않을까 생각한다. 만일 이렇게 해석할 수 있다면 退溪는 이미 道德의 本質을 看破했음 뿐만 아니라 現代의 같은 倫理學의 混迷에 대하여 일찌기 그 正路를 提示했다는 것이 나의 所論이다. 拙見에 의하면 哲學的 道德論은 行爲의 原則의 正當性에 의해서만 定礎될 수 있으며 따라서 倫理學은 心術道德으로서만 可能하기 때문이다. 내게로 〈善惡의 倫理〉 나 〈法則의 倫理〉 나 하는 것은 倫理學의 性格과 그 可能性을 가늠하는 問題로서 現代 倫理學의 爭點이 되어 있다. 善惡의 倫理란 善惡의 概念에서 行爲의 法則을 導出하려는 立場이고 法則의 倫理란 이와 반대로 行爲의 法則에서 善惡의 概念을 導出하려는 立場이라 할 수 있을 것이다.

그러면 退溪의 道德論을 法則의 倫理라고 主張하는 까닭은 무엇인가. 이러한 主張은 奇異한 느낌을 줄지 모른다. 退溪는 분명히 四德·五常을 善이

及其收功之日而溯極一源 則所謂窮理盡性而至於命 所謂窮神知化德之盛者也

라고 말했고 따라서 이것을 呈現하는 것이 道德이라면 退溪의 道德論은 一見 善의 倫理인 것처럼 생각되기 때문이다. 그러나 退溪의 眞意는 그렇지 않다. 그에 의하면 道德問題는 四德 그 자체에 있는 것이 아니라 이것을 實踐하는 心術動機 如何에 있다. 다시 말하면 우리의 心意가 道德法에 의하여 規定될 때에 비로서 行爲의 道德性은 成立한다는 것이다. 이것은 나의 恣意的인 해석이 아니다. 退溪는 이 問題를 <自省錄>의 一文에서<sup>74)</sup> 詳論하고 있다. 그는 여기서 <그 義를 바르게 하고 그 利를 圖謀하지 않는다> (正其義 不謀其利)라는 董仲舒의 말로써 論述을 시작한다. 그리고 功利를 徹底히 排除하고 純粹한 道義心에서 行爲할 때에만 道德性이 成立하며 이를 위해서는 心術動機의 省察이 重要하다는 것을 강조하고 있다. 그런데 <易經>에는 <利는 義의 和라> (利者義之和也)는 말이 있다. 이 <利者義之和也>라는 말과 저 <不謀其利>라는 말과는 矛盾되지 않는다. 아마 이런 疑問이 일어날 것이다. 그러나 그것은 矛盾의 假象에 지나지 않는다. 利字의 뜻이 使用된 곳에 따라 다르기 때문이다. 즉 利를 義의 和라고 말할 때에는 義에 따라 行하기 때문에 利는 義 <안에> 있으며 따라서 그것은 不義의 뜻을 가지지 않는다. <易經>에서 <利不利>라 하고 <書經>에서 <利用>이라 하는 것이 그 것이다. <不謀其利>라는 경우의 利는 營求의 對象이 되는 것이기 때문에 義 <밖에> 있으며 따라서 義와 利는 서로 對立하는 二物 처럼 보인다. 이와 같이 義와 利가 對立하여 消長勝負하는 것은 退溪에 의하면 利의 本質 때문이 아니고 利를 圖謀하는 人心의 所爲다. 다시 말하면 利를 圖謀한다는 것은 道義에 따라 行爲하는 것이 아니라 마음에 <위하는 바가 있어> (有所爲) 行爲한다는 것이다. 따라서 여기에 말하는 利는 <義之和>의 利가 아니다. 朱子도 利字를 義之和의 뜻으로 해석했고 또 <有所爲>의 三字로써 利를 圖謀하는 害를 說破했다. 이렇게 본다면 <利者義之和也>와 <不謀其利>와는 하등 矛盾되지 않는다.

뿐만 아니라 退溪의 見解에 따르면 利를 圖謀한다는 것은 君子에 있어서 는 마음에 <有所爲>의 害를 끼치고 衆人에 있어서는 私己貪欲의 구령됨이

74) 自省錄 答黃仲學 論白鹿利規集解 參照

되며 天下의 善은 모두 여기에서 나온다는 것이다. 그렇다면 行爲의 道德性 興否는 心意에 <위하는 바>의 有無에 의하여 判定된 다고 말할 수 있겠다. 즉 行爲의 道德性은 <위하는 바가 없이> (無所爲) 오직 至純한 道義心에서 行爲하는 데에 있다. 다음과 같은 退溪의 글은 이것을 말한다. 「君子의 마음이 비록 본시 義를 바르게 하고자 해도 일에 臨하여 혹은 義에 如一하지(義와 一致하지) 못하고 조금이라도 利를 向하는 意志가 있다면 이것은 <위하는 바가 있어> 이를 行하는 것이며 그 마음은 이미 義에 背馳된다.」<sup>75)</sup> 여기에 <義와 一致한다>(一於義)는 것은 단순히 道義(道德法)에 適合한다는 것이 아니라 行爲의 動機가 <위하는 바 없이> 道義에 의하여 規定된다는 뜻이다. 이렇게 볼 수 있다면 나는 <正其義者不謀其利>라는 命題에서 退溪의 해석에 따라 行爲의 原則(道德法)을 導出해낼 수 있다고 생각한다. 즉 이 命題에 있어 <其義>를 普遍的 法則(絜矩의 義)으로 풀이하고 <不謀其利>를 <無所爲>로 해석해서 <위하는 바 없이 그 義를 바르게 한다>로 轉換한다면 退溪의 道德律은 Kant의 定言命法에 準하여 다음과 같이 定式化 될 수 있을 것이다. <너의 心意의 準則이 위하는 바 없이 道義로서 妥當할 수 있도록 行爲하라.>

以上과 같이 해석한다면 退溪의 道德論이 行爲의 道德性을 善의 概念에서가 아니라 本質的으로 行爲의 原則의 正當性에서 도출하는 法則의 倫理라는 것은 이제 明白할 것이다. 이것은 동시에 義와 利의 幾微를 철저히 省察하는 것을 道德의 要諦로 삼는 이른바 <心術道德>을 결과한다. 退溪의 해석에 따르면 <正其義不謀其利>라는 것은 본시 君子의 心術의 精微한 뜻을 겨냥하는 말이며 단순히 私己貪欲에 陷溺하지 않는다는 뜻이 아니다. 그러기에 <不謀其利>의 利字를 <貪欲의 利>라 하고 謀字를 <營求의 謀>라고 생각한다면 이것은 仁者의 心法과 距離가 멀고 <先難後獲>이라는 聖賢의 微旨와도 一致하지 않는다. 딜끝만한 <有所爲>의 心意에서 마침내 衆人의 貪欲에 빠지게 될 수 있으니 만일 나는 다만 <有所爲>의 利를 圖謀할 뿐 결코 衆人과

75) 同上, 全書 下 175面. 君子之心 雖本欲正義 而臨事或不能一於義 而少有意向於利 則是乃有所而爲之 其心已與義背馳

患을 같이 하지 않는다고 한다면 이미 小人輩의 自己欺瞞으로 돌아 간다는 것이다.<sup>76)</sup> 이처럼 退溪는 行爲의 心術動機를 重視한다. 여기에 重要的 것은 <不謀其利> 즉 <無所爲>라는 것이다. <無所爲>는 우리의 意志가 이른바 <幸福의 原理>에 의해서가 아니라 直接 道德法에 의해서 規定되어야 한다는 것을 의미한다. 이러한 解釋은 心意의 發하는 幾微에 戒慎恐懼하고 그 已發의 結果를 省察하여 本心을 存養하려는 退溪의 微論으로써도 뒷받침될 수 있다. 이것은 다음 項目에서 普及될 것이다.

그러면 이와 같은 法則倫理는 道德問題에 대한 現代的인 視野에 어떤 展望을 提示해 주는가. 이런 質問과 더불어 우리는 倫理學의 本質問題에 들어가게 된다. 一般的인 見解에 따르면 모든 行爲는 어떤 目的을 가지고 있다. 그리고 行爲의 善惡은 그 行爲가 指向하는 目的 자체의 善惡에 依存한다. 따라서 어떤 行爲가 善한가라는 問題를 解決하기 위해서는 우선 行爲와 關係 없이 그 자체로서 善이란 무엇인가라는 問題를 解決하지 않으면 안된다. 이렇게 한나옴에 우리의 行爲가 이 그 자체로서 善한 것을 指向할 때에 그것은 善한 行爲라는 것이다. 그러기에 여기서 는 一次的으로 善한 것이 基準이 되며 善한 行爲는 이 基準에 따라 二次的으로 도출된다. 이러한 見解는 一見 當然한 것 같이 생각되며 從來의 많은 倫理學이 이러한 생각에서 出發했던 것도 事實이다. 그러나 이와 같이 善의 概念에서 行爲의 法則을 도출하려는 이른바 善의 倫理는 根本的으로 그릇된 생각이며 解決될 수 없는 難題를 內包하고 있다.

무릇 그 자체에 있어 善한 것은 經驗을 超越한 價値다. 超越的인 價値判斷은 全く 獨斷的인 主張이요 主觀的인 感情의 表明에 지나지 않는다. 따라서 그것은 經驗的인 事實判斷에 의하여 定礎될 수 없는 것이다. 왜냐하면 超越的인 價値判斷은 도리어 事實의 善惡에 관한 經驗的 判斷의 前提條件이요 價値判斷은 단지 價値判斷에 의해서만 定礎될 수 밖에 없으며 그 自身 善한 것에 관한 判斷은 그 以上 더 普及할 수 없는 窮極的인 價値判斷이기 때문이다. 따라서 倫理學을 굳이 그 自身 善한 것에 의하여 定礎하려고 하면

76) 同上 參照

우리는 行爲의 善惡을 그 結果로서 判定하는 功利道德에 빠지게 된다. 그런데 이 功利道德은 意志의 自律 따라지 道德性을 否定하는 結果를 招來한다. 그러므로 善의 倫理는 끝끝내 倫理學을 學으로서 定礎할 수 있다.

倫理學을 定礎하려면 善의 概念에서 行爲의 法則을 도출하는 立場을 버리고 반대로 行爲의 法則에서 善의 概念을 도출해야 한다. 다시 말하면 行爲의 道德性은 그 자체에 있어 善한 것을 指向하는 데에 있는 것이 아니라 行爲의 原理의 正當性에 있다. Kant의 말을 빌린다면 「對象으로서의 善한 것의 概念이 道德法을 規定하고 또 可能하게 하는 것이 아니라 도리어 반대로 道德法이 비로소 善한 것의 概念을…規定하고 또 可能하게 하는 것이다.」<sup>77)</sup> 즉 善한 것이 意志를 善하게 하는 것이 아니라 도리어 意志의 普遍的 立法의 可能이 意志로 하여금 善하게 한다. 이처럼 善의 概念에서 道德法을 도출하는 것이 아니라 반대로 道德法에서 善의 概念을 도출하는 이러한 思考의 轉換은 아직 여러 가지 問題를 內含하고 있으나 하여튼 오늘날 倫理學의 昏迷를 다시금 照明해줄 것이다.

#### 4. 道德의 人格形成

끝으로 나는 退溪의 道德論이 우리에게 주는 教訓에不及하지 않을 수 없다. 退溪의 글을 읽으면서 우리가 느낄 수 있는 것은 退溪 自身이 嚴格한 自己批判에 의한 道德的 人格形成에 善의 보람을 찾고 있다는 것이다. 退溪의 道德論이 現代의 道德的인 危機意識에서 우리의 새로운 關心을 喚起하는 所以는 여기에 있다. 學問하는 者의 自己修養을 重視하는 것은 儒學의 傳統 이기니와 退溪는 특히 <孝德性>을 強調했다. 그는 「放心을 기우고 德性을 기르는 것」<sup>78)</sup>을 爲學의 下手處라 하고 그 方法으로서 存養省察의 要諦인 敬을 聖學의 始終이라고 斷言한다. 나는 여기서 이 問題를 縷述할 餘裕가 없으나 다만 <進聖學十圖> 心統性情圖說의 末節을 引用함으로써 退溪의 眞意

77) Kant, a. a. O. S. 71

78) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦, 全書 上 404面. 先儒論學 必以收放心養德性 爲 最初下手處

을 짐작하기에 못할 줄로 생각한다. 「理·氣를 兼하고 性·情을 거느리는 것은 心이다. 性이 發하여 情이 될 즈음은 곧 一心의 幾微 萬化의 樞要로서 善惡의 말미암아 나누어 지는 곳이다. 배우는 者는 진실로 能히 持敬에 專一하여 理와 欲에 어둡지 않고 더욱 이에 삼가함을 지극히 하며 未發인 때 存養의 功이 깊고 已發인 때 省察의 習이 익숙해져서 참으로 쌓고 오래 힘써 마치 않으면 이른바 精一執中의 聖學과 存體應用的 心法이 모두 밖에서 구함을 기다리지 않고 이를 여기서 얻을 수 있다.」<sup>79)</sup>

우리는 이 글에서 持敬에 의하여, 한 걸음 씩 道德의 人格을 形成해가는 退溪의 誠實한 모습을 볼 수 있을 것이다. 退溪는 毫釐의 功利心도 이를 排除하고 純粹한 道義心에서 行爲하는 것을 道德性의 要件으로 생각한다. 우리는 誠實히 自己를 省察함으로써 마음 속에 惡에로의 傾向을 看破하여 여기에서 벗어나 우리의 本性을 存養하려고 努力할 수 있다. Kant는 우리의 意志와 道德法의 完全한 一致를 聖이라고 말했다. 그에 의하면 情欲의 煩惱 속에 살아가는 우리 人間은 그 삶의 〈어떤 時點에서도〉 그러한 完全성에 도달할 수 없다. 그럼에도 불구하고 그것은 〈끝 없이 前進하는 進歩〉에 있어 도달될 수 있다는 것이다.<sup>80)</sup> 感性和 敍知와의 質的인 對立을 前提로 하는 Kant의 立場에서 이 完全성에 도달한다는 것은 理解하기 困難한 것이다. 그러나 우리의 마음 속에 功利에로의 傾向을 看破하여 이것을 制御한다는 것은 有限한 人間의 立場에서도 可能한 일이다. 理想의 實現은 遼遠하나 이것을 向하여 不斷히 努力하는 데에 道德的 人格은 形成된다. 이러한 努力은 自己의 本分을 實現하려는 道德的인 努力이라 하겠다. 本分이란 過去에 기인하는 狀況 속에서 自己의 實存可能性을 把握한다는 것이다. 人格은 作品을 만드는 것처럼 形成되는 것이 아니라 이 實存可能性을 選擇하고 把握하려고 努力하는 가운데에 스스로 形成되어 간다. 이러한 道德的 努力이 조금

79) 進聖學十箇 心統性情圖說, 全書上 205~6面. 兼理氣統性情者心也 而性發爲情之際 乃一心之幾微萬化之樞要 善惡之所由分也 學者誠能一於持敬 不昧理欲 而尤致謹於此 未發而存養之功深 已發而省察之習熟 眞積力久而不已焉 則所謂精一執中之聖學 存體應用之心法 皆可不待外求而得之於此矣

80) Vgl. Kant, a. a. O. I. Teil, II. Buch, 2. Hauptstück IV.

## 退溪哲學의 根本問題

이라도 實現된다면 우리는 여기에 相對的이니까 삶의 意義를 찾을 수 있을 것이다.

退溪는 儒學의 傳統과의 올바른 만남에서 自己의 實存可能性을 파악하고 이것을 實現하기 위하여 畢生토록 끊임 없이 努力하는 가운데에 自己의 道德的人格을 形成해 갔다고 짐작된다. 이 實存可能性의 意識은 오랜 東洋的傳統과 西洋文物과의 混迷 속에서 彷徨하는 우리에게 삶의 모험과 勇氣를 준다. 이런 意味에서 退溪의 道德哲學은 世界的인 <이네올로기>의 葛藤 속에서 오늘을 살아가는 現代人에게 <왜 道德이 삶의 支柱가 되는가>라는 물음에 解答을 示唆해줄 것이다.

## Ⅳ. 結 語

나는 退溪學을 단순히 하나의 훌륭한 古典으로만 보는 態度를 止揚하고 그것이 우리에게 示唆해주는 哲學的 問題의 一部分 <哲學하는> 立場에서 考察해 보았다. 아직 論하여 未盡함이 없지 않다. 識者의 敎示와 嚴格한 學問的인 批判을 기대한다.

近者에 退溪學의 研究熱이 날로 더해가는 것은 실로 만가운 일이다. 그러나 古典을 古典으로서 다루는 水準에 그친다면 이것은 時代錯誤라는 非難을 免할 수 없을 것이다. 물론 그러한 勞力도 學問研究에 必要하지만 그것은 어디까지나 基礎的인 作業에 지나지 않는다. 우리는 이러한 段階에서 한 걸음 더 나아가 退溪學을 오늘의 狀況에 있어 哲學하는 立場에서 새로이 解釋하고 評價하고 展開하지 않으면 안될 것이다.

그러나 이것은 現代哲學의 動向에 말을 맞춘다거나 단순히 西洋哲學 體系와 比較 研究한다는 것을 의미하지 않는다. 더우기 그것은 흔히 말하듯이 西洋哲學의 方法 너저 眼目으로써 東洋思想을 본다는 것은 결코 아니다. 이러한 見解는 哲學에 대한 理解不足 탓이며 종종 誤謬에 빠지게 된다. 그 一例로써 한 世代 前 日人 學者들이 佛敎思想의 辨證法的 解釋의 流行에서 助長되어 宋學의 理氣說을 西洋哲學의 辨證法에 유래하는 이른바 <無의 辨

證法>으로써 해석하려고 試圖했던 것이 그것이다. 退溪는 이미 이러한 誤解를 警告하듯 佛家나 老莊學派의 虛·無論을 喝破하여 <虛字를 쓰지 않고 實字를 膠守했던> 것이다. 退溪가 오늘날 性理學의 辨證法的 解釋을 본다면 필시 異端邪說로 斷罪하리라.

이렇듯 現代의 狀況에서 哲學한다는 것은 그것이 西洋哲學이든 東洋思想이든 간에 學의 本質問題를 現代의 關心에서 생각한다는 것 외에 다른 뜻이 있는 것은 아니다. 이러한 方途로써만 우리는 東洋思想 研究의 守舊性을 脫皮하고 그 豐饒한 結實을 採할 수 있을 것이다.