

李退溪의 理氣互發說 研究

文理科大學 副教授 宋 兢 燮

《目 次》	
I. 導 論	2. 主理·主氣
II. 理氣互發說序說	IV. 理·善의 根據
1. 存在의 認識	1. 理와 氣
2. 發字의 意味	2. 善의 根據
III. 理氣互發說	3. 四端의 解釋
1. 互發의 概念	V. 結 論

I. 導 論

昨今 京鄉에서 退溪學問의 研究熱이 漸高되어 가는 가운데 여러 業績들이 公刊되고 있다. 이런 現象은 傳統文化를 繼承하고 自主精神을 涵養하여 國學을 啓發宣揚하는데 있어서 크게 鼓舞될 것으로 믿어마지 않는다. 그러하다면 退溪學研究의 眼目을 어디에 두어야 하는 가는 매우 重要한 問題가 되지 않을 수 없을 것이다.

생각컨대 現代의 學을 바탕으로 해야 하는 것이 그 基本이 될 것이다. 그 基本에 서브로서 現代에 있어서 退溪學이 우리에게 무엇을 주고 있다는 敎示的 價値와 그것을 어떻게 擷取해야 한다는 學問的인 課題를 찾을 수 있을 것이기 때문이다.

退溪學의 研究는 지금에 비롯 된 것은 아니다. 그 始初는 明宗 14年 己未(1559年)으로 溯及해야 할 것이며 己未年 3月에 奇高峯에 의해서 異議가 提起된 이른바 「四端 七情論爭」에서 비롯된다고 할 수 있을 것이다. 其間 오늘에 이르기까지 415年의 研究歷史가 連綿히 繼開되어 오고 있다. 高峯을 비롯하여 成牛溪 李栗谷 등 先賢의 哲學說도 退溪說에 대한 論說을 통해서 內

容이 形成 成長되었다해서 過言은 아니리라.

退溪의 理氣哲學說이 最初로 公知된 것은 明宗 8年 癸丑(1553年)이었다. 公知의 媒介로 된 것이 「天命圖」였는데 이 天命圖는 周知하는 바 鄭之雲(號 秋棼)의 作으로서 退溪는 그 說明句에 一部 訂正한데 不過했었다. 故로 天命圖는 退溪의 一生中 學的인 業績의 最高峯이라 함은 的確하다 할 수 없을 것이다.

退溪의 哲學에서의 功績은 主로 高峯과의 質疑와 應答이 되풀이 되는 이른바 四端七情論爭이라고 하는 諸書翰에 凝固되어있는 理氣互發說에 있다고 할 것이다. 「四七理氣往復書」라고 하는 이 書翰들의 內容으로서의 退溪哲學說은 回数가 거듭될수록 發展되어 內實되어 간다. 第一答書에서 「理之發」 「氣之發」은 第二答書에서 「氣隨之」 「理乘之」로 또는 「互發」이라고도하고 그 內容으로 「主理」 「主氣」로 集約表現되어 간다.

여기서 特記한 것은 表現이 다른 點이다. 어떤 學者는 이러한 事實들을 指適하여 退溪가 高峯에게 適宜妥協할려고 했다느니 或은 退溪는 第二答書에서 第一答書에서의 論理를 後退시켰다느니 하는 경우도 있어서 表現의 差異에서 미저진 誤解는 後世에 미친 影響이 甚大한 것으로 보지 않을 수 없다. 筆者는 그것이 단순히 表現을 달리한 것인가 아니면 內容의 轉換인가를 本稿에서 理氣互發說의 설명과 아울러 밝히려는 意圖이다.

四七論爭의 進展은 退溪哲學說의 內容的 發展으로 論定하고 그 發展을 「理氣互發說」에서 定立되어 진다고 보는 것이다. 그런가닭에 이 「理氣互發說」의 內容과 그 成立의 背景을 함께 考察하고 그 學說의 示唆가 어디에 있는가를 論述하고자 함이 本稿 執筆의 動機이다.

II. 理氣互發說 序說

I. 「存在」의 認識

우리는 退溪의 理氣哲學을 理解하는데 있어서 가장 基本的인 點이 어디에 있는가를 생각해 보게 된다. 筆者는 이 물음에 대해서 그것은 「存在의 認識」

에 있다고 말해 두고자 한다. 그 「存在」는 現實的인 存在以外 思惟의 對象이 되는 모든 것 즉 觀念的인 存在도 포함한다. 그리하여 이 두 存在은 「物」로 總括되어지는 것이다. 物의 概念은 이 두 存在를 함께 意味하는 만큼 理와 氣에 의해서 成立되고 동시에 物을 통해서 現實的인 存在은 물론 觀念的인 存在까지도 說明하게 된다.

退溪의 理氣哲學은 모든 存在者의 原理를 探究한 다음 現象을 說明하고 哲學的인 思惟는 人間의 本性이 實踐을 통해서 如何히 現實에 發露하는가에 있다. 그것을 위해서 退溪는 理性的인 自律性을 強調하며 理性的인 自律性으로 提示한 것이 主理·主氣를 內容으로 하는 理氣至發說이라고 할 수 있을 것이다.

退溪의 「存在의 認識」을 考察함에는 高峯에게 보내진 이른바 四七論爭의 諸書翰에 表現된 ① 四端理之發·七情氣之發(天命圖 및 第一答書) ② 四端理發而氣隨之·七情氣發而理乘之(第二答書) ③ 主氣·主理(上同) 등의 眞意를 把握하는데 있다.

(1) 觀念的인 存在

(가) 『天命圖』의 說明句

退溪의 理氣互發說의 內容은 「癸丑四七記」로 부터 考察되어야 한다. 「癸丑四七記」는 明宗 8年 癸丑(1533)에 鄭之雲(號秋巒)이 作圖한 『天命圖』의 說明句 「四端發於理, 七情發於氣」를 「四端理之發, 七情氣之發」로 訂正 改書한 句를 줄여 붙인 名稱이다.⁽¹⁾ 거기의 四端은 『孟子』의 이른바

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. (公孫丑上)

라고 한 四端이며 七情은 『中庸』의

喜·怒·哀·樂之未發, 謂之中. (第一章)

이라고 한 데 있지만 『中庸』에서 四情을 들었음 뿐인데도 七情으로 된 理由

(1) 「癸丑四七記」에 관해서는 慶北大學校 文理科學科 『文理論叢』第2輯所收 宋兢燮 論文「四七論爭에 있어서의 四端의 解釋」中 「四端七情說의 公知」項 參照

는 『禮記』의

喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲七情弗學而能. (禮運篇)

이라고 한 데서이다. 周知하는 바 『禮記』는 漢代에서 編輯된 것이지만 七情이라 할 때는 의례히 『中庸』에서 말한 것으로 되며 따라서 子思의 說로 看做할 오는 것이 通例이다.

그런데 四端·七情은 다같이 人間의 心的 既發現象으로서 共通性을 지니는데 아무리 分析해 보아도 『孟子』에서 既知된 것 以上の 意味나 問題性을 찾을 수 없다. 이것이 「理之發」 「氣之發」 等句와 結付되어서 비로서 問題性을 提示해 주며 거기에 새로운 意味를 찾게 되는 것이다. 그렇다면 그것 提示해 주는 것은 무엇인가 하는 여기에 性理學의 學的인 性格이 있는 것이다. 그러므로 「癸丑四七記」는 性理學의 學的인 바탕위에 있으며 따라서 退溪의 「四端理之發, 七情氣之發」이라는 두 句도 그러한 點에 基本的인 性格이 있는 것이다. 이렇게 『天命圖』 說明句의 訂正을 契機로 公知된 退溪의 四端과 七情은 다음 段階에서 觀念的 存在로 規定되어진다.

(나) 第一答書(同改本書包舍)

退溪는 天下의 萬物의 存立에 관해서 이렇게 말한다.

理없는 氣가 있지 아니하고 氣없는 理도 있지 아니하다.

未有無理之氣, 亦未有無氣之理.

理와 氣는 어느 一者가 獨立된 것이 아니며 分離되지 않는 不可分의 關係에 있는 바 理氣가 共在함으로 因해서 萬物이 있게됨을 明白히 하고있다. 이와같은 思惟는 退溪에서만 볼 수 있는 創說이라는 말은 아니지만⁽²⁾ 理氣共在의 萬物存立의 原理는 退溪理氣哲學說을 理解하는데 出發點이 되는 것이다. 四端七情說의 考察에 있어서도 이 原則을 明示한 上記句節은 不可欠한 것이다. 이 句節에서 우리가 明白히 把握할 수 있는 것은, ① 萬物은 理氣에 의해서 成立되며 ② 物은 共同의 場으로 하여 理와 氣는 各者의 모습

(2) 朱子文集卷五八答黃道夫에 退溪說과 같은 句가 있다.

지니면서 共在한다는 점이다. 이 論理를 가지고 보면 理氣가 共在한다고 할 때 밑써 거기에는 物이 成立되어진다고 할 수 있다. 그렇다면 그 物의 範圍가 學論하지 않을 수 없게 된다. 學論하지 않을 수 없는 物의 範圍, 여기에 退溪의 存在에 對한 認識의 問題가 있고 上述한바 現實的 存在와 觀念的 存在의 問題가 있게되는 것이다.⁽³⁾ 그것은 意識하고 있는 內容 즉 表象 또는 觀念의인 것까지를 理氣로 說明하기 때문이다. 筆者는 退溪의 이와같은 意識하고 있는 것이 理氣로 說明되어지는 그 自體를 觀念的存在 Idea Being라고 하여 現實的 存在와 區別하였다.

이렇게 해서 退溪의 物 즉 存在는 前記 두 存在로 成立되고 「癸丑四七記」의 四端·七情은 觀念的 存在이니 만큼 理와 氣가 각각 共在하게 되며 第2答書 以下에서도 이 論理는 貫徹되어 있는 것이다. 나아가서는 四七論爭을 통한 退溪의 基本立場은 觀念的 存在를 理·氣로 說明한데 있었다고 할 수 있다. 여기서 [具體的으로 檢討해 보기로 한다.

「性」字를 가지고 말씀드려도 子思는 天命之性이라 했고 孟子는 性善之性이라고 했습니다. 이 두 性字를 指稱하는 뜻이 어디에 있습니까.

且以性之一字言之。子思所謂天命之性，孟子所謂性善之性，此二性字所指而言者何在乎。

天命之性·性善之性은 그 本旨가 人間의 本性이 「善」이라는데 두고 있음은 周知하는 터이지만 그것을 善이라고 하게 되는 論理的 根據는 어디에 있는가. 그것은 共在하는 理氣중 理를 指稱하기 때문에 善이라고 하는 데 있다. 「性」은 觀念的이지만 物의 概念이며 따라서 理氣에 의해서 存立된다.

(3) 退溪가 觀念的存在를 物로 總括하는데는 다음 같은 根據가 있다.

① 大學或問에

凡有聲·色·貌·象·而盈於天地之間者，皆物也。

② 朱子語類卷五 性理 謙錄에

心是動底物事，自然有善惡….

③ 「心이 動한 것은 事物」이라고 한다면 退溪가 『答黃仲舉』에서 「생각한다는 것」을 已發로 보는 것은 분명히 事物의 範圍에 넣고 있다.

思則已著，斯爲已發。(退溪先生文集卷十九)

그런 故로 이 두 「性」은 당연히 理氣로 說明해야 한다. (4) 그 說明에서 理만을 稱하니가 善이라고 하는 것이다. 그렇다면 理는 왜 善인가를 묻지 않을 수 없다. 이에 관해서는 後述하기로 하고 이와같은 推論은 退溪의 理氣論理 Lee-kie logic 라고 해 두고자 한다. 理氣論理에 의한 推論을 다음 句節에서 보기로 한다.

理氣가 共在(賦與)하는 가운데서 이 理의 源頭本然處를 指稱해서 말한 것이 아니겠습니까. 그 指稱하는 바가 理에 있고 氣에 있지 아니 함으로 純善無惡이라고 말 할 뿐입니다.

將非就理氣賦與之中，而指比理原顯本然之處言之乎。由其所指者在理不在氣，故可謂之純善無惡耳。

이 글에서 分明히 할 수 있는 것은 두 가지 點이다. ①은 天命之性·性善之性은 理氣로서 存立한다. ②는 그것이 善임은 理氣共在의 理만을 指稱하기 때문이라고 한 것이다. 따라서 다음과 같은 推論이 可能하다. 그 두 性에 氣 즉 惡을 排除않았다고 하는 점이다. 이런 意味에서 從來說은 行爲에 重點을 두었다고 한다면 여기서의 善은 原理의인 意味를 갖는다고 해야 할 것이다. 理氣論理로 觀念的 存在를 定立시켜서 善·惡이 導出되어지는 것이다.

그것은 一만 알고 二를 몰라서가 아닙니다. 참으로 氣를 섞어서 性을 말하면 性이 본래 善함을 보지 못하기 때문입니다.

非知其一不知其二也。誠以爲雜氣而言性，則無以見性之本善故也。

만일 性에 理氣(善惡)가 함께 있다고 말하면 性善에 誤解를 일으킬 可能性이 있기 때문에 言及 않았을 뿐이라고 解釋한다. 上文의 「純善無惡」이라고 한 거기에다 당연히 氣가 共在한다는 前提가 있고 그래서 「在理不在氣」라는 選擇的인 用語로 記述한 것이다. 다시 말하면 「性」은 理氣로 存立되지만 그것을 理(善)이라고만 하는 까닭은 氣가 全然 無力하니까 理만으로 보인다

(4) 退溪는 高峰에게 보낸 第二答書의 第二項에서 兼理氣有善惡，非但指理，性亦然. 라고하여 「性」이 理氣로 存立함을 명백히하고 있다.

는내 不過하다는 말이 가 될 수 있다. 이러한 論理로 型質의 說에서 그 必然의임을 찾을 수 있다고 다음과 같이 말한다.

孔子에 繼善成性之論, 周子에 無極太極論이 있으니 모두 理氣共在(相須)하는 가운데 오직 理만을 가리킨 것입니다. 孔子는 相近相遠의 性, 孟子는 耳目口鼻의 性을 말했는데 이것은 理氣가 共在(相成)하는 가운데 오직 氣에만 偏重해서 말한 것입니다. 이 四者 즉 繼善成性之論·無極太極論·相近相遠之性·耳目口鼻之性은 「同」가운데 「異」(同中異)를 안 것이 아니겠습니까.

昔孔子有繼善成性之論, 周子有無極太極之說. 此皆就理氣相須之中, 剔撥而獨言理也. 孔子言相近相遠之性, 孟子言耳目口鼻之性. 此皆就理氣相成之中, 偏指而獨言氣也. 斯四者, 豈非就同中而知其有異乎.

上文의 要點은 理氣共在을 「同中異」라고 하는데 있다. 이 「同中異」는 다음의 「異中同」과 함께 理氣論理의 具體的인 表現이 되는 것이다.

子思가 「中」「和」를 論하면서 喜怒哀樂을 말하고 四端에 言及하지 않았으며 程子는 好學을 論하면서 喜怒哀懼愛惡欲을 말하고 역시 四端를 말 않았으니 이것은 理氣共在(相須)를 함께(渾論) 말한 것입니다. 이 二者 즉 四端에 言及 않은 것은 異에서 同(異中同)을 본 것이 아니겠습니까.

子思之論中和, 言喜怒哀樂, 而不及於四端. 程子論好學, 言喜怒哀懼愛惡欲, 而亦不言四端, 是則就理氣相須之中, 而渾論言之也. 斯二者, 豈非就異中而見其有同乎.

以上과 같이 觀念의 存在가 基本이 되어 있고 그와같은 存在의 認識은 第二答(書)에서도 역시 基本이 되어 있는 것이다.

그런데 여기서 添言해 두어야 할 것이 있다. 그것은 退溪는 理氣共在을 說明함에 있어서 「一而二」「二而一」의 表現을 避하고 「同中異」「異中同」이라는 用語를 使用했다는 것이다. 생각컨데 「一而二」「二而一」의 一은 物, 二는 理氣를 指稱하는 바 物은 理氣로 存立되며 物을 共同의 場으로하여 理와

氣는 自己의 分을 가진다는 意味이다. 그런데 이 句의 「而」의 讀法에는 두 가지가 있을 수 있다. ①은 順接으로 하여 「一이면서二」 「二이면서一」이고 ②는 轉接으로하여 「一이지만 그러나 二」 「二이지만 그러나 一」이라 읽게 된다.⁽⁵⁾ 이에 관해서는 ①의 讀法이 일반적이다. 그러나 筆者는 ②의 讀法을 取한다.

「一이면서 二」라고 할 경우 그 二는 發展으로 보기 쉽다. 그러나 「一而二」는 결코 發展이나 上昇의 意味가 아니다. 後句에서 「二而一」라고 있으므로서 前句의 「一而二」는 自然히 內容이 限定되어 있는 것이다. 이러하므로 「一而二」는 老子的 「一生二, 二生三」⁽⁶⁾이라고 한 生成論과 다르다. 老子的 「一生二」는 「生成」을 說明했고 理氣哲學의 「一而二」는 「存在」를 說明하기 때문이다. 그러나 만큼 辯證法的 論法이라고 함은 더욱 妥當性을 欠한다. 理氣相互關係는 「相助」이지 결코 對立의 關係가 아니며 發展的 契機에 대해서도 全然 言及된 바 없는 것이다. 이러한 까닭에 「一이지만 그러나 二」라고 할 경우 狀況的 說明의 意味가 있어 그와 같은 誤解를 止揚할 수 있을 것이다. 文法的으로도 一과 二는 同一內容이 아니므로 「而」의 接續役割을 轉接으로 세가지 妥當하다고 생각한다. (註5參照) 「一而二」 「二而一」은 理氣共在를 平次的으로 表現할데 不過하고 上昇 指向하는 高次的인 論理가 導入될 餘地는 全無하며 萬一 辯證法的으로 解釋한다면 理氣의 概念은 根底로부터의 崩壞를 免치 못할 것이다.⁽⁷⁾

退溪가 表現한 「同中異」 「異中同」은 上述의 誤解를 完全히 排除하고 있어서 理氣共在를 明白히 說明하게 되는 것이다.

(다) 第二答書

- (5) 順接은 前句의 意味를 받아서 그대로 이어주는 경우이고 逆接은 前句의 意味를 받으면서 그 反對의 內容에 이어주는 경우를 말한다. 接續詞로서의 두 作用인데 一句를 例示하면 다음과 같다.

漢有天下大半, 而諸侯皆附之.
「與爲接, 而不」對.

- (6) 老子道德經 第四十二章에

道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物. 萬物負陰抱陽, 沖氣以爲和.

- (7) 理氣哲學의 辯證法的의 關係는 本號에 掲載된 韓明休博士의 「退溪哲學의 根本問題」參照

天地之性은 오로지 理만을 가리켰다고 하니 여기에는 理만있고 氣는 없다고 할 것인지 알지 못하겠습니다.

混謂天地之性固專指理，不知此際只有理，還無氣乎。

高峰의 天地之性은 理만이고 氣質之性은 理와 氣라는 見解와는 명백히 對照된다.⁽⁸⁾ 退溪는 第二答書에서 萬物은 理氣共在로 存立함을 再闡明하여

天地에 氣없는 理없고 理만 있는 것도 아닙니다… 理를 주로 하면 理를, 氣를 주로 하면 氣라고 말 할 수 있을 뿐입니다.

天下未有無氣之理，則非只有理。…一則理爲主，故就理言。一則氣爲主，故就氣言耳。

여기의 「主理」「主氣」는 그 用語의 出處 句節이기도 한데 「理爲主」「氣爲主」의 「主」字는 「…주로 된다.」는 動詞的 用法이므로 理가 주로 된 狀態, 氣가 주로 된 狀態를 意味한다. 다음 句節과도 聯關이 있는 것이다.

理가 發하여 氣가 따른다 함은 理를 주로 한다고 말할 수 있고 理가 氣를 벗어나 있다는 말이 아니니 四端이 그것이요. 氣가 發해서 理가 乘함이 있나다은 氣를 주로 한다고 말할 수 있다는 것뿐 氣가 理를 벗어나 있다는 말이 아니니 七情이 그것입니다.

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。

理氣共在한 가운데 理가 주로 된 것이 四端, 氣가 주로 된 것이 七情이니 결국 「主理」「主氣」는 前句에서와 같이 狀態의 意味이다.⁽⁹⁾ 四端에 氣가,

(8) 高峰先生文集 理氣往復書 卷一의 「退溪答高峰非四端七情分理氣辯」第二書에 天地之性專指理. 氣質之性理與氣雜. 是理之發固然, 是氣之發非專指氣.

(9) 成樂勳氏는 「理爲主」「氣爲主」의 「主」를 『理를 주장으로…氣를 주장으로…』라고 하였는데 「주장」은 「主張」이 아니라 「主將」인 듯하다.

「主理」「主氣」의 「主」를 『理를 주재…氣를 주재할 수 있다 할뿐…』이라고 하여 (同和出版社1972年刊『韓國의 大思想全集』10 李滉 234P 下, 同240P上) 「主宰」로 세기고 있어서 前句의 「주정」은 「主將」으로 보아서 무방하다.

그렇다면 理가 主宰者인데도 「理를 주재」한다면 또 다른 主宰者를 認定하는 것이므로 「主」는 「주재」「주장」아닌 「주로」라고 세김이 妥當하다고 생각한다.

七情에 理가 排除되어있지 않음은 四端·七情을 觀念的 存在으로 따라서 物이 되니까 당연히 理氣가 共在에 있지 않을 수 없다. 「主理」「主氣」의 「主」를 偏重의 意味로 세기면 誤謬를 犯한 것이다. 그것은 理氣 어느 한쪽에 그 분역 있어서는 결코 輕重을 容納할 수 없기 때문이다. 따라서 「主」에 어느 한쪽에의 偏重이라는 固定觀念은 成立될 수 없는 것이다.

以上과 같이 「理爲主」「氣爲主」 및 「主理」「主氣」는 理氣共在을 前提로 한 데서 成立 되어 있다. 退溪의 用語를 빌리면 「理顯」(主理) 「理隱」(主氣)으로도 表現될 수 있다.⁽¹⁰⁾

「主理」「主氣」는 理氣의 動靜問題와 깊은 關連이 있게 되는데 이 點은 項을 달리하여 後述하기로 한다.

天地之性=理, 氣質之性=氣라고 하게 되는 緣由가 분명해 졌다. 그것은 역시 天地之性, 氣質之性은 觀念的 存在이며 物의 概念이므로 각각 氣·理를 排除하지 않은 가운데 前者는 善, 後者는 惡으로 表現하게 되는 것이다. 이 論法을 四端과 七情에도 適用하여

四端에 氣가 없는 것은 아닌데 理之發이라 하고 七情은 理가 없는 것이 아니지만 氣之發이라 하는 것도 이런 뜻에서입니다.

四端非無氣, 而但之理之發. 七情非無理, 而但之氣之發. 其義猶是也.

라고 한 것은 四端과 七情을 觀念的 存在으로 規定한 데서이다. 이러한 論法은 모든 存在說明에 徹底하게 貫徹된다.

天·地·人·物에서 보아도 또한 理가 氣와 분리되어 있지 않은데도 區別해서 말 할 수 있습니다. 性에서 또는 情에서 理가 氣가운데 있고 또 性이 氣質가운데 있다고 하더라도 어찌 區別해서 말함이 不可하겠습니까.

就天地人物上看, 亦非理在氣外, 猶可以分別言之. 則於性於情, 雖曰理在氣中, 性在氣質. 豈不可分別言之.

天地人物 모든 存在는 理氣에 의해 存立하고 그러나 理氣는 각각 自己의

(10) 退溪先生文集 卷二十五 「答鄭子中講目」에 理顯而氣順, 則淳. 氣拏而理隱, 則惡也.

分을 固守한다. 上記「同中異」요, 「異中同」 그것이다. 「性在氣質」는 天命(本然)之性은 氣質之性 가운데 있다는 말이다. 이것은 理氣共在의 論法인데 性·情으로 자자 一者일때는 觀念的 存在인 以上 당연히 理氣에 의해야 한다. 四端과 七情도 다같이 情이지만 자자 理氣에 의해 存立하게 된다. 그러나 性과 情의 兩者 相互關係는 分離되어 있는 듯하지만 性은 情에 共在한다고 한다. 이 때 性은 理, 情은 氣로 表現하게 된다. 그렇다면 「性在氣質」의 論據는 어디에 있는가 朱子가

天命之性은 氣質以外 留宿할 때가 있다.

天命之性, 非氣質則無所寓. (語類卷四 性理 道大錄)

라고 한 句節을 參考로 引用해본다. 다시 말하면 人間은 本來的인 存在인 同時에 現實的인 存在라고 說明될 수 있을 것이다. 性과 情을 分離된 것으로 볼 때 高案의 四七初說에서와 같이 情에서의 善은 四端만이라고 하여 四端이 善의 範疇로 되는 것이다. (後述「四端의 解釋」參照)

以上과 같이 意識의 內容이 되는 모든 것은 觀念的 存在로서 物의 概念을 갖게 된다. 物인 以上 그 原理는 理氣로서 一貫되어져야 하며 그러므로써 「未有無理之氣, 亦未有氣之理」라는 萬物存立의 大原理에 一致되어지는 것이다.

2. 「發」字의 意味

退溪의 互發說 즉 四端七情說을 考察하는데 있어서 一重要한 것은 「發」字의 解釋이다. 前項의 「存在의 認識」과 더불어 「發」字의 解釋은 退溪 理氣哲學을 理解하는 二大支柱라 해도 過言이 아닌 것으로 믿는다.

대체로 發字는 動的인 觀念으로 받아들이는 것이 일반적이다. 現代의 用語에서는 그런 用例를 많이 볼 수 있다. 例컨대 「出發」「先發」「告發」등에서 쉽게 알 수 있는 것이다. 만일 「動한다」로 하면 「理之發」은 理가 動한다. 「氣之發」은 氣가 動한다로 되지 않을 수 없다. 動靜은 氣의 世界니까 氣가 動한다해서 矛盾은 없으나 理가 動한다고 하면 矛盾이 생긴다. 왜냐하면 未

發·靜이 理라는 論據가 成立될 수 없기 때문이다. 특히 「理發氣發」이라 할 경우 또는 「理氣互發」이라 할 경우 相互動하는 概念으로 받아들여 질수도 있을 것이다. ⁽¹¹⁾ 그러나 古典을 통해 본 發字의 用例에서는 「動」으로 使用된 경우를 찾아 볼 수가 없다. 간추려 보면 대체로 다음과 같다.

1. 射=쏠, 사격

- ① 『詩經』召南 騶虞에 「發發五豝」. ② 『國策』의 楚策에 「其君好發者, 其臣決捨」이라하고 注에 「發, 發矢」. ③ 『說文』弓部에 「發, 射發也」 ④ 『孟子』公孫丑上에 「射者正己而後發, 發而不中」

2. 起=설(立), 일어날

- ① 『孟子』告子下에 「舜, 發於畎畝之中」의 發은 起의 뜻

3. 出=나아갈.

- ① 『禮記』月令篇에 「雷乃發聲」「雷將發聲」이라 하고, 注에 「發, 猶出也」.

4. 開=열, 나타날.

(11) 退溪의 「發註四七記」에 言及한 여러 翻譯書나 著書에는 「發」字의 解釋이 그대로 「發하어…」로만 記述한 것이 있다.

① 玄相允著 『朝鮮儒學史』 91面 以下

② 金敬孫著 韓國研究圖書館 (1960年)刊 『栗谷의 研究』 131面 以下 退溪 四七說을 言及한 部分

③ 成樂勳譯 同和出版社 (1972年)刊 『韓國의 大思想全集』卷10 「李滉」 228面 以下 各項

④ 李鍾述譯 上揭大全集卷 11 「奇大升」 383面 「四七理氣往復書」 各項

⑤ 李丙森著 瑞文堂 (1973年)刊 『栗谷의 生涯와 思想』(瑞文文庫) 336面 以下 退溪의 四七說 言及部分.

⑥ 李俊浩 編譯 玄岩社 (1973年)刊 『栗谷의 思想』 249面 以下 退溪 理氣說 言及部分

⑦ 李相殷著 瑞文堂, (1974年)刊 『退溪의 生涯와 學問』(瑞文文庫再版) 75面 以下 退溪高峯論爭言及部分

⑧ 柳正東編著 博英社 (1974年)刊 『退溪의 生涯와 思想』 113面에

「...따라서 發에 대한 문제상의 올바른 파악과 그 論理의 解得은 退溪哲學을 이해하는데 핵심이 되는 줄 안다」고 問題性만 強調.

⑨ 李東歡譯解 玄岩社 (1967年)刊 『新譯四書大學·中庸』(6版) 147面 下段에

「四·七의 重點은 그 發해은 근원에 따른 善惡의 문제에 있다...」고 問題性만 強調.

⑩ 全斗河著 一志社 (1974年)刊 『退溪思想研究』中 特別 144面 E章 (以上 榜點筆者)

- ① 『書經』武成篇에 「發鉞楯之樂」이라 하고 疏에 「發者, 言其開出互相見也」
 ② 『詩經』大雅 生民에 「實發實秀」라 하고 疏에 「發者, 稂生於苗」 ③
 『易』蒙卦의 初六에 「發蒙, 利用刑人」 즉 無知蒙昧한 狀態에서 그 知能
 을 어떻게 啓(開)發해 가느냐의 뜻.

5. 現 = 나타날.

- ① 『左傳』昭元년에 「天有六氣, 降生五味, 發爲五色」이라 하고 注에 「發,
 見也」라 했는데 「見」는 現이고 ② 『禮記』樂記의 「性之欲」에 대한 朱注
 에 「性發而爲情也」라고한 發도 現이며 ③ 『周易本義』第一章象의 朱子
 注에 「象者, 形之精華發於上者也」라고 한 發도 現이다.

6. 明 = 밝음, 나타날, 비칠.

- ① 『論語』의 爲政篇에 孔子가 顏回를 칭찬하여 「吾與回言終日, 不違如愚」
 라고 했는데 疏에 「發, 明義理也」라 했고 朱子注에 「足以發, 明夫子之
 道」라고 했으며
 ② 역시 『論語』述而篇에 「不愆不悞, 不排不發」이라 하고 疏에 「發, 爲發
 明」이라 했고 朱子注에 「發, 謂遠其辭」라 역시 明의 뜻.

7. 致 = 근진할.

- ① 『禮記』檀弓下에 「晉獻文子成室, 晉大夫發焉」이라 하고 注에 「作室成,
 諸大夫亦發, 禮以往」.
 ② 『呂氏春秋』報更篇에 「因發酒於宜孟」이라 하고 注에 「發, 猶致也」라고
 하였다.

8. 行 = 갈, 다닐.

- ① 『呂氏春秋』重言篇에 「謂未發而聞於國」이라고 한 發은 行의 뜻.

9. 遣 = 보낼.

- ① 『國策』齊策에 「王何不發將而擊之」라 하고 注에 「發, 遣也」.

10. 舉 = 만들.

- ① 『漢書』王吉傳에 「慎毋有所發」이라 하고 注에 「發, 謂與舉衆事」.

11. 伐 = 찰(征)

① 『詩經』 周頌 噫噫에 「駿發爾私」라 하고 箋에 「發，伐也」.

以上 「發」字의 11用例를 들었는데 「動한다」로서의 用例는 찾을 수 없다. 이 중 가장 共通性이 많은 것은 展開된 어떤 狀態의 意味로서 起・出・開・現・明등을 들 수 있다. 다시 말해서 「顯現」의 意味를 지닌다. 前記 11用例 以外 『中庸』에서

喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。(第一章)

라고 한 「未發」·「發而」의 「發」에 대해서 朱子는 (中庸章句에) 注를 가 하지 않았으나 이에 대해서 現代學者 중 「發現」 즉 「나타남」으로 풀이하는 경우가 있다.⁽¹²⁾

이런 까닭에 『癸丑四七記』에서의 「發」은 「나타남」·「顯現」의 意味로서 使用된 것이며 「動한다」는 觀念은 肯定 될 수 없다. 退溪는 鄭子中에게 보낸 書翰에서

理가 나타나고 氣가 순종하면 善이요, 氣가 가리워서 理가 숨겨지면 惡이라고 합니다.

理顯而氣順，則善。氣撓而理隱，則惡。(註10에 既出)

「理顯」은 理發, 「氣撓」은 氣發을 意味한다. 여기에 理氣共在의 前提가 있음에 留意해야 한다. 理나 氣는 一者의 獨立이 否定되니까 理顯은 理氣가 함께 있는 가운데 理가 나타난다고 되지 않을 수 없는 것이다. 「氣撓」도 理氣가 함께 있는 가운데 理를 氣가 가리우는 것으로 그 때의 理는 「理隱」이 되지않을 수 없는 것이다. 이와 같이 理發 氣發이라 한 때 恒常 理氣 共在에서 理가 나타나고 氣가 나타나는 것이므로 理發일때 氣는 「隱」이 되고 氣發·「撓」인 때는 理가 「隱」이 되어 짐은 여기서 명백해진다. 이러한 「發」字의 뜻을 가지고 『癸丑四七記』의 「四端理之發，七情氣之發」를 解釋해 본다.

四端이라 한 때는 먼저 理氣에 의해 存立된다. 屢說한 바 觀念의 存在이며

(12) ① 車柱環譯 乙酉文社 (1964年)刊 『東洋의 智慧』 421面(中庸)下段과

② 李東歎譯 上揚書 149面(中庸)上段 參照

物의 概念이 되니까.

未有無理之氣，亦未有無氣之理.

의 大原則이 適用되어야 한다. 따라서 「理之發」의 理는 氣와 함께 있음을 잊어서는 않된다. 理氣共在에서 氣는 숨겨지고 理가 나타난(發) 이것이 四端이며 理니까 善하다. 「氣之發」도 이와 同一한 論法이다. 七情은 결코 氣만으로 存立할 수 없고 理氣에 의함은 再言의 必要가 없으니까 理는 숨겨지고 氣가 나타난(發)것 이것이 七情인 것이다.

上記本文의 理가 「顯」「隱」되는 現象은 氣가 理의 主宰를 받아 作用하게 되는 것이지 결코 理의 自己 動作으로 展開되는 것은 아니다. 動靜은 氣라고 한 까닭이 理解되려니와 理靜氣動이 여기서 명백해지는 것이다. 退溪는 「氣拵」⁽¹³⁾이라고 하게 된 사연을 鄭子中에게 보낸 書翰에서 다음과 같이 記述하고 있다.

처음에 氣가 가리운다는 氣字 아래 顯字를 놓을까 또는 暴字를 놓을까 생각하다가 결정을 보지 못하였기 때문에 그 자리를 비워 두었다가 뒤에 그만 잊어버리고 마침내 아무 字도 써 넣지 않고 보냈던 것입니다. 지금 다시 생각하니 顯·暴 두 字가 모두 合當치 못하여 「拵」字를 넣는 것이 不妨할듯 합니다.

初於氣拵之，氣字下欲下顯字。又欲下暴字，敲推未定，故空其處。而
其後遂忘之。竟不填字而送納耳。今復思之二字皆未當，不如下一拵字
之平隱無病也。⁽¹⁴⁾(退溪先生文集卷二五)

(13) 「拵」字는 「찾아가길」「困迫할」의 뜻도 있다. 「覆蔽」로서의 用例는 다음과 같은 例가 있다.

① 『孟子』萬章上 「從而拵之」라 있고

② 『淮南子』巳論訓에 「而民得以拵形禦塞」.

(14) 1. 「顯」字에는 「멀리」「거칠」 등의 뜻이 있다. ① 『說文』顯部段注에 「三鹿齊跳，有超過之意」와 「거칠다」의 用例는

② 『玉篇』禮王制에 「布帛精顯」.

③ 『廣雅』釋詁의 陸龜蒙詩에 「醉後題詩點畫顯」.

라고 한 것이 있는데 退溪가 使用한 뜻은 ㉠의 경우로서 「거칠」 즉 「不精」으로 解

雖나 暴字(註14參照)를 使用할까 망서리다가 결국 「拵」字로 결정했다는 사실은 退溪가 氣의 本質的인 問題와 理氣相互關係를 說明하는데 매우 苦心했었다고도 반아드릴 수 있다.

「發」의 이와 같은 意味는 理之發, 氣之發에서 만이 아니라 「未發」 「已發」의 發도 같은 意味이다. 程子는

自性之有動者, 謂之情. (性理大全卷二九 性理一 性命)

라고 했는데 여기서의 「有動者」는 물론 「自性有動者」니까 性이 動하지 않고 性에서 動한 것이니 氣·情의 世界인데 엄밀히 考察하면 「有動」은 「發」의 意味를 內包한다. 따라서 性=未發=靜의 論理에 아무런 支障이 없는 것이다. 그러나 朱子는 誤解를 拂拭하려는 듯 情은 「性之發」(前出)이라고 하였다. 「自性有動者」나 「性之發」은 다같이 나타난 世界 즉 已發이며 情이 되지 않을 수 없다.

退溪는 「未發」과 「已發」에 대하여 鄭子中에게

朱子の 喜怒哀樂의 已發과 未發은 역시 理와 氣를 合하여 말한 것입니다.

朱子所引喜怒哀樂已發未發, 雖亦合理氣而言. (退溪先生文集卷二五 答鄭子中別紙)

라고 斷定하이 這問의 疑問을 拂拭해 주고 있다.

釋된다.

2, 「暴字」는 「시나울」 「급할」 「침노할」 「나타날」 「드리맨」 등 多義하다. 2, 3의 用例를 보면

- ① 『孟子』萬章上의 「暴」字朱子注에 「暴, 顯也」라 했고
- ② 『漢書』西域傳에 「因暴兵威」라고 한 것은 「나타날」 「드리맨」인데 暴兵을 때로는 「暴師」 「吳布」라고 使用된다.
- ③ 『漢書』樊噲傳에 「沛公先入定咸陽, 暴師霸上, 以待大王。」이라고 한 것은 野에 布陣했으니까 「나타날」 「드리맨」이며
- ④ 『管子』乘馬篇에 「暴布百兩當一鎰。」라고 한 「暴布」는 「白布」의 뜻이므로 역시 前項에 같이. 退溪는 이의 같이 「나타날」 「드리맨」 意味로 「暴」字를 使用한다고 인뜻 아다.

以上 發字의 意味을 考察해 보았다. 이렇게 發의 뜻 如何에 비리지는 理氣概念이 根本으로부터 瓦解될 憂慮가 있음을 否定할 수 없다.

發은 「顯現」의 意味였다. 따라서 「癸丑四七記」의 「四端理之發」은 「四端은 理가 나타난것」이요, 「七情氣之發」은 「七情은 氣가 나타난것」이다. 이 解釋에 退溪의 存在에 대한 認識이 重要하며 觀念的 存在가 「物」에 總括되었기 때문에 萬物存立의 原理인 理氣로 說明 되어 지는 것이다. 「癸丑四七記」 解釋의 論法에 따라 第2 答書에서

四端은 理가 發하여 氣가 따르고 七情은 氣가 發하여 理가 나타나는 것.

四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之.

라고 했다. 그런데 「氣隨之」「理乘之」는 무엇을 意味하는가 결국 四端과 七情의 內容이 됨에는 相違가 없다. 여기 上下의 두 「之」字는 理氣를 指稱하는 代名詞이다. 그렇다면 「氣가 理를따른다」가 四端이라는 말이 된다. 이 경우 氣는 情, 理는 性과 同意味이다. 「惻隱・羞惡・辭讓・是非, 情也. 仁義禮智, 性也」로 되니까 마른다 함은 四者(情)가 仁義禮智로 向하는 것이므로 결국 四端이고 後者는 氣(之)에 理가 內在(乘)하니까 七情에 不過하다.

III. 理氣互發說

1. 互發의 概念

退溪哲學에 있어서 理氣互發說의 出處는 다음 句節에 있다.

사람은 理와 氣가 合하여 이루어진 까닭으로 理와 氣는 서로 發하여 作用하고 또 發해서는 共在(相須)하는 것입니다. 互發이니까 主로 하는 바가 있음을 알 수 있고 共在하니 理氣가 그 가운데 있는 것을 알 수 있으며 또 共在하니 混合(渾淪)해서 말할 때가 있고 理·氣는 각각 「主」로 하는 바가 있으므로 分해서 理라하고 氣라하고 해서 不可함이 없습니다.

蓋人之一身, 理與氣合而生. 故二者互有發用, 而其發又相須也. 互發

則各有所主可知相須則互在其中可知. 互在其中, 故渾淪言之者, 固_有之各有所主, 故分別言之, 而無不可論. (第2答書)

「互發」은 「互有發用」의 略임은 一見해서 알 수가 있겠다. 理氣哲學에서 이 와 같은 「互發」의 用語가 최초로 使用된 것도 이 句節이고 이 以後 「互發」의 不當性을 指適하는 外 學說語로 使用한 일도 아마 없을 것이므로 오로지 退溪만의 用語로 되어있다고 할 것이다. 여기서 看取되듯이 「互發」은 결코 理와 氣가 相互 動하는 뜻은 아니다. 그것을 「主로 하는 바」를 意味하는데 그 까닭은 動靜을 氣로 보기 때문이다.

「分해서 理라하고 氣라고 해서 不可함이 없다.」

고 함은 「癸丑四七記」에 대해 高峰이 不當하다고한 論駁을 否認하는 말이다. 既述한바 理와 氣는 어느 一者에 獨立性이 否定됨으로 반드시 同時共在해야 하는 까닭에 觀念的 存在로서 四端도 七情도 다같이 理氣에 의해 存立되는 것을 高峯은 미처 알지 못하고 다만 理와 氣만이 不可離하다는 것만을 確信하고 있었다. 이에 따르면 四端은 理·七情은 氣만으로 存立된다고 주장하게 되는데⁽¹⁵⁾ 거기에는 오히려 理와 氣가 分離된다. 이렇게 되면 「理없는 氣 없고 氣없는 理없다」는 萬物存立의 大原理가 適用될 수 없게 된다.

退溪의 理氣互發說의 骨幹은 「二者(理氣)互有發用, 而其發又相須也」라고 한 「互有」「發用」「相須」가 그 것이다. 互有는 理氣의 存在를, 發用은 發하여 用한다이지만 作用이라 해서 無妨한 것이다. 그러나 그 作用(動靜)者는 氣이며 所以作用者는 理이라는 各者의 性格을 否認하고서 풀이해서 안 된다.

(15) 이와 같은 高峯의 主張을 「四端七情初說」이라 한다. 그것은 뒤에 「四端七情總論」에서 退溪說에 贊同했으므로 高峯의 前後說을 區別하기 때문이다. 이 高峯의 「初說」은 栗谷이 繼承 主張하여 栗谷의 四端七情說로 된다. 이 栗谷說을 가지고 退溪說에 比較論及한 一例을 附記에 둔다. 玄岩社(1967年 6版)刊 『新譯書』의 「大學·中庸」 148面上段에 李東歡氏는 다음과 같이 論述하였다. 즉 우리 나라의 退溪는 그의 理氣互發의 우주觀에 입각하여 「四端은 理가 發하여 氣가 이에 따르(隨)는 것이요 七情은 氣가 發하여 理가 이에 니(乘)는 것」이라고 했다. 그러나 朱·熹의 「理氣二元論」에 미하여 栗谷의 「四端七情」에 대한 見解는 좀 다르니. 즉 그는 四端과 七情을 退溪처럼 「理發」「氣發」의 別個의 것으로 보지 않고 七情 가운데서 그 第一邊을 擇이어 낸 것이 곧 四端이라고 했다. (傍點筆者)

二者가 함께 存在(互有)한내서 作用은 氣가 하게된다. 相須는 有用하는 動靜의 世界 즉 現象界에 있어서도 不可離함을 意味한다. 互有·發用·相須는 三段으로 發展하는 生成의 順序가 아니라 同時的인 것이다. 이렇게 볼 때 이說의 重點은 互有를 바탕으로 發用·相須에 있는 것이다. 宋代 性理諸說이 理氣의 存在와 그 性格 즉 互有의 究明에 置重했다고 하면 退溪는 發用·相須의 現象 世界의 究明에 主力했다고 하겠다. 그리하여 「互發」에는 「各有所主」 즉 主로 하는 理가 「主理」 「主氣」이다. 「主理」는 善이요 「主氣」는 惡이 되니 이說은 善惡을 規定 짓는 公理라고 할 수 있을 것이다. 그래서 宋代의 理氣哲學과 退溪 理氣哲學의 그 特性을 극히 概括的이지만 主된 究明이 前者는 存在問題에 後者는 秩序 내지 實踐問題에 있다고 할 수 있지 않을까 한다.

「互發」의 概念은 當然히 動·靜이 問題되며 그리고 그 所屬이 理氣 어디에 있는가가 考察되지 않으면 안된다. 上述한바 退溪의 理氣互發說의 解得에 先次되어야 할 基本問題가 「存在의 認識」과 「發」字의 解釋이라고 했거나와 여기에 「動靜의 所屬」을 加하여 三大基本으로 들 수 있는 것이다. 그럼 「動靜」의 問題를 檢討해 보기로 한다.

우선 理와 氣의 性格에 대해서 理는 主宰者요 氣는 質料이라고 한다. 高峯이 第1問答에서

夫理，氣之主宰也。氣，理之材料也。

라고 했음은 그러한 뜻이다. 「主宰」라고 할 때 거기에는 「힘」이 聯想됨으로 「動」의 觀念을 認定하게 될 것이다. 그래서 「動」은 理에 屬한다고 생각하게 되며 「質料」 또는 材料는 無生命이니까 「힘」은 全然 생각 될 수 없으므로 「動」의 觀念을 排除하게 되고 따라서 「靜」은 氣에 屬한다고 하게 될 것이다. 그러나 理氣哲學에서의 動·靜의 所屬은 그와 正反對로 理靜·氣動이다. 理氣哲學에서 動靜을 學論할 때 그 淵源은 『太極圖』에 있다. 周濂溪의 이 太極圖에는 『太極圖說』이라는 說明이 붙어있는 바 그 序頭에

無極이면서 太極이다. 太極이 動하여 陽을 生하고 動이 極하면 靜한다.

靜하여 陰을 生한다.

無極而太極. 太極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰.

의 이 四句가 理와 動靜과의 關係를 規定한다. 이에 의하면 太極은 動靜하고, 이로 부터 陰陽의 二氣가 나오는 것으로 되어 있다. 이렇게 본다면 「太極」을 「理」로 解釋한 기기에 動하는 것, 즉 動靜이 있는 것이 된다.

우리는 이 問題를 考察함에 있어서 먼저 周濂溪가 思惟를 展開시키는 論理體系를 생각할 必要가 있을 것이다. 濂溪는 「理氣」를 論한 적이 없다. 따라서 「太極」을 「理」라고 規定하지 않았고 太極을 陰陽과 全然 別世界의 存在라고 생각했던 것도 아니다. 그럼으로 太極에 動靜을 認定한들 그에 있어서는 아무런 矛盾이 있지않는 것이다. 그는 그가 意圖하는 萬物發生의 漸進的인 過程을 說明하면 된다는 以外 더 以上 考慮한 것이 없었다.

그런데 問題는 朱子가 太極을 理로 解釋한데서 부터이고 그리고 「理」로 一貫시킬려는 것이 그의 基本立場이 라는데 있다.

朱子曰, 太極圖는 오직 하나뿐인 理이며 理(一)으로써 貫徹한다.

朱子曰, 太極圖只是一箇實理, 一以貫之. (性理大全— 太極圖說)

라고 한데서 그 意圖를 충분히 짐작할 수 있다.

「無極而太極」에 대해서

「無極이면서 太極이라고 함은 다만 形이없고 理가 있다고 할 뿐이니 太極이란 오직 二氣(陰陽) 五行(水木火金土)의 理인뿐 따로 物이 있어서 太極으로 되는 것이 아니다.」

無極而太極, 只是說無形而有理, 所謂太極者, 只二氣五行之理, 非別有物爲太極也. (上同 太極圖)

「無極而太極」의 푸리를 圍繞하고 陸象山과의 論爭이 示唆하듯 그 解釋은 매우 이리운 問題로 알려지 있지만 上記 太極圖說에서 많은 質疑應答이 展開된 것만 가지고도 그 一面을 짐작할 수 있는데 몇句 더 引用해보자.

問：「無極」은 無形·無象이라는네서 하신 것입니까.

答：無形이라 하더라도 理가 있습니다.

問：無極，且得做無形無象說。曰，雖無形却有理。

動靜은 太極이 아니며 動靜하게 하는 所以者가 즉 太極입니다. 故로 動靜 밖에 따로 太極이 있지 아니 합니다.

動靜非太極而所以動靜者，乃太極也。故謂非動靜外別有太極。

天地之間에는 오직 動靜의 兩端이 循環하여 不已할 뿐이며 또다시 다른 일은 없으며 이것을 易이라고 합니다. 그리하여 그 動靜에는 반드시 動靜하는 所以의 理가 있어서 이것을 太極이라 합니다.

天地之間只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易。而其動其靜，則必有所以理，是則所謂太極者也。(性理大全一 太極圖說)

라고 한데서 動靜을 고민 現實의 存在 즉 生成 流轉 變化를 意味하고 이 세계를 「易」이라고도 했으며 動靜하는 所以를 理 즉 太極이라고 이름한다. 동시에 太極이 現實에 存在하는 物에 時間的으로 先行하는 實體的 存在가 아님을 強調하고 있다. 그래서 太極은 全存在가 根據로 하는 理이다. 그런 뜻에서 太極은 總體的 理이며 理氣라고 할 때의 理는 個別的 理라고 할 수 있겠다.⁽¹⁶⁾ 太極은 全存在에 인제나 其在하고 있고 太極의 뒤에 따로 萬物이 生하지 않는다. 이 점은 『易』 繫辭傳에서와 老子의 生成論과 다르다.

以上에서 이미 나타난바 理는 靜이요, 動은 氣이므로 理靜氣動은 그 所爲의 原則이라 할 수 있다. 後記 73 면에서 引用된 「氣則凝結造作」「氣則能醞釀凝聚生物也」에서도 變化生成 流轉이 氣임을 말해주며 이에 反해 「理却無情意無計度無造作」「理則是倚淨潔空觀底世界無形迹」이라고 한데서 離合集散하는 一切의 動靜變化는 理에 全無함을 말해준다. 다시 말하면 時間經過에 있

(16) 總體的인 理로서의 太極과 個體的인 理의 區別에 관한 說明은 韓國哲學研究會 1971年刊 『哲學研究』 第13號 所收 宋熾燮論文 「白湖尹龜의 理氣哲學研究序說」參照

어시의 交代는 전연 없은 뿐 아니라 情意·思考와 같은 感性的 反應까지도 완전히 理에서 否定되었다. 이 점에 對해서 退溪가 「생각하는 것은 已發」이라고 한 것은 이 說을 立證하고있는 것이다. 「淨潔空濶底世界」는 그와 같은 「靜」을 실명해 주는 文句이다. 「靜」인 理는 氣와의 同時存在임으로 理가 氣와의 共在에서 그와 같이 淨潔空濶한 世界라고 한다면 理에 否定되는 모든 것은 氣에서 肯定되어야 할 것이 아니겠는가. 그것은 兩者 共在의 理論上 當然한 論理라 해야 할 것이다. 그래서 離合하고 集散하고 思考·情意 능의 感性的 反應의 「動」은 전적으로 氣에 屬하게 된다. 다음 句節에서 動의 概念을 보면,

動은 事(作爲)의 動을 그만 두고라도 事(作爲)가 眼前에 왔을 때 이 쪽의 一念이 움직여 그것을 處置하려고 하는 그것이 즉 動이다.

動亦未說事之動, 只是事到面前, 自家一念之動, 要求處置他, 便是動.
(朱子語類七五易 濶錄)

事는 作爲로서 外現의 動作은 물론 「動」이지만 作爲하려고 하는 內面의 一念 즉 微兆도 「動」의 概念에 包含되어 있다. 心에서 일어나는 作用은 모두 動이라고 하게 된다.

動하면 理는 動하는 가운데 있고 靜하면 理는 또한 靜가운데 있다.

既動則理又在動之中, 既靜則理又在靜之中. (朱子語類九四 周子之書 濶錄)

이와 같이 理靜氣動을 분명히 구별하여 論述되어 있고 그래서 「動靜, 氣也」(上同錄)라고도 하였다. 그리고 朱子는 陳安鼎에게 보낸 第3 答書에서 이를테면 動靜은 氣이고 動靜할 수 있는 所以는 理입니다.

又如動靜者, 氣也. 其所以能動靜者, 理也. (朱子文集卷五七)

「動」 또는 「動靜」이라한 경우에 반드시 「所以」를 前記하고 있다.

不易者라 하는 것은 이것도 變動性이 있어서만이 繼續될 수 있다. 本體란 본다면 水運의 「恒」이지만 本體의 恒常性은 作用이 變化하는 原因이며

작용의 變化는 本體의 恒常인 原因이다.

所謂不易者，亦須以爲動，乃能不窮…，論具體，則終是恒，然體之常，所以爲用之變，乃所以爲體之常。(朱子語類七二 道大錄)

「動靜」의 속에 不變의 것을 認定하고 또한 動靜되어지는 原因者를 認定하고 있다. 이기 「恒」은 周易의 巽下震上의 恒卦를 말한다.⁽¹⁷⁾ 「恒」에 대한 伊川の 解釋은

恒은 固定의 意味가 아니다. 오직 隨時變易함이 常道이다.

恒非一定之謂，唯隨時變易，乃常道也。(周易程氏傳)

라고 했는데 「動靜有常」(上同)과 相通한다. 「天尊地卑，乾坤定矣」(上同)라고 한 마와 같이 萬物은 相互 高와 低의 位置로 나누어 짐으로써 貴賤의 秩序를 形成하고 또한 動的인 것과 靜的인 것으로 分해 짐으로써 剛(陽)柔(陰)의 關係를 맺는다. 萬物은 또 그 性質이나 運動法則에 의해서 각각 群으로 갈라져 相互作用함으로써 吉凶을 生出한다. 그리니 相互作用이 모든 變化의 源인 것이다. 動靜을 비롯 高低吉凶등의 그 根柢에 變化의 法則을 認定함으로써 理는 動靜하게 하는 因인 것이다. 靜은 이와같은 動의 「對」속 「反」으로 있게 되는 것이다.

그런데 問題는 「理靜氣動」의 原則에 誤解를 가질 수 있는 대목이 없지 않는데 있다. 즉

太極은 理이며 動靜은 氣이다. 氣가 나아가면 理역시 나아간다. 二者는 인세나 지로 依持(共在)하며 떨어지지 않는다.

太極理也，動靜氣也，氣行則理亦行，二者常依而未嘗相離也。(上同)

「氣行則理亦行」이라고 한 거기에는 主宰者가 理가 아니라 오히려 氣라고

(17) 「恒」은 恒久이다. 剛(震=男)은 上에 있고 柔(巽=女)는 下에 있고 雷鳴(震)과 風(巽)이 合力하여 萬物의 生育을 돕고 또 妻는 이르고 (巽). 夫는 인(震)이고 各爻 모두 陰陽正應하는 것이 「恒」이다. 짐으로써 恒久不變, 安定된 恒相이다. 그런 故로 伸榮이며 無翫이며 一貫하여 道를 守하는 者는 順調하다.

볼 수 있고, 또

理는 氣에 타고 行한다.

理搭於氣而行。(朱子語類九四 周子之書 可學錄)

고 한테서도 같은 疑問을 갖게 한다. 물론 이 二句節에 限하지 않고 理氣說의 典籍에 理에도 「動靜」을 認定하는 處하는 部分이 여러번 나온다.

理에 動靜이 있기 때문에 氣에 動靜이 있습니다. 理에 動靜이 없다고 하면 氣는무엇에 의하여 動靜을 갖게 될 것입니다.

理有動靜，故氣有動靜。若理無動靜，則氣何自而有動靜乎。(朱子文集 五六 答鄭子上 第一四書)

여기서 보는 限 理에 動靜이 있음을 明白히 認定하고 있다. 朱子の 門人 들은 이 問題에 疑問을 가지고 빈번히 質問하고 있음을 볼 수 있다. 이렇진 않 理의 動靜은 어떻게 措置되어 야 할 것인가 「論理의 一貫」이라는 점으로 考察해 보기로 한다.

太極은 動해서 陽이 된다 함은 動의 理가 있기 때문에 動하여 陽이 되는 것입니다.

問：太極動而生陽。是有動之理，便能動而生陽否。(朱子語類 九四 周子之書 淳錄)

動의 理가 있으면 動하여 陽이 되며 靜의 理가 있으면 靜하여 陰이 됩니다. 動하면 理는 動가운데 있고 靜하면 理는 靜가운데 있습니다.

曰：有這動之理，便能動而生陽。有這靜之理，便能靜而生陰。既動則理又在動之中，既靜則理又在靜之中。(上同)

이 問答에서의 「太極의 動」은 太極 自體의 動으로는 受容될 수 없다. 그것은 動의 理라고 하기 때문이다. 다음 句節은 이것을 立證해 주고 있다. 즉 太極(理)은 動靜을 「兼」하는 것이 아니라 動靜이 있는(有)것입니다.

不是兼動靜，太極有動靜。(朱子語類九四 周子之書 無名氏錄)

그러면 「兼動靜」과 「有動靜」은 어떤 관계에 있는가 나시 말해서 「兼」과 「有」에 어떤 差異가 있느냐가 問題로 된다. 「兼」은 別個의 外物을 아울러 갖는 뜻인데 反해 「有」는 그 自身이 「갖음」을 意味한다. 兼을 否定하고 有를 드는 理由는 動靜을 갖는者, 現象을 갖는者, 그 속에 있는者로 보기 때문이다. 動靜 즉 現象을 갖는다 함은 理가 主宰者로서 그속에 있다는 意味이다. 이것이 「兼動靜」을 否定하는 理由이다. 만일 「兼動靜」을 肯定한다면 理에서 分離되어 動靜하는 別個의 世界를 認定하는 結果가 됨은 再詰의 여지가 없다. 결국 「太極有動靜」은 太極 自體가 動靜하는 것으로 解釋할 수는 있는 것이다.

이와 같이 朱子에 있어서의 理와 氣는 理靜氣動이며 氣動의 所以者가 理였다. 그러면 退溪에 있어서는 어떻게 定義되고 있는가를 보기로 하자 鄭子申에게 보낸 答함에서

萬物의 理가 天地의 理이기는 하지만 만일 生物의 理가 없으면 萬物이 어디를 좇아 이理가 있을 것입니까.

萬物之理，雖是天地之理，若無理生物之理，萬物何緣有此理乎。(退溪先生文集卷一九)

生物의 理라고 할때 물론 生物은 氣이며 動하는 것인데 이에 對해서는 動 속에 있는 理는 靜임을 알수 있겠다. 黃仲舉에게 答한 글에서

微靜하되 動하지 않는 것이니 이것을 未發이라 합니다. 그리니 약간의 動하는 靜을 이찌 未發이라 할수 있습니까. 思考한다는 것은 이미 드러나는 것입니다. 이것은 已發인 것이니 이찌 未發이라고 할 수 있겠습니까.

蓋靜則未動，斯爲未發，安有微動之靜，可喚做未發者乎。思則已著，斯爲已發，安有未著之思，可喚做未發者乎。(退溪先生文集 卷十九 答黃仲舉)

이 句節에서 명백하듯이 未發 已發은 「動」에 의해서 區別하니 微動이라는

예외는 없다. 이 論法대로 하면 악간이라도 動하면 먼저 氣의 世界이다. 따라서 微動도 없는 靜만이 理라고 할 수 있는 것이다. 上記 鄭子中의 答답에
 理가 나타나고 氣가 수종하면 善이요, 氣가 기리워서 理가 숨겨지면 惡
 이라고 합니다.

理顯而氣順, 則善. 氣捨而理隱, 則惡. (退溪先生文集卷二五 答鄭子中別
 紙講目)

理가 顯·隱되는 것은 氣가 作用(動)하는데 의하는 것이지 理의 自己變動
 을 肯定하는 것은 아니다. 理靜氣動은 여기서도 명백해진다. 朱子の 「無爲」는
 理靜의 意味이며 老子에 있어서의 「無爲」의 概念은 아니다.⁽¹⁸⁾ 理氣哲學의
 指向하는 最後의 場은 어디에 있는가를 생각해 본다. 理氣의 性格이 어떠하
 고 二者는 不可離요 同時共在한다고 闡明하고 그리고 動靜이 어디에 屬하느
 냐를 밝히는 기가 까지가 終着이 아니라, 共在하는 거기서부터 한 걸음 더
 나아가 次元을 指向하는 것인즉 오히려 問題는 共在로부터 시작한다고 해야
 할 것이다. 指向하는 次元 이것이 實踐의 世界이다. 따라서 修養과 爲學의
 世界까지를 包含한다. 四章 序頭에서 言及한 바 「存在」와 「價値」를 아울러
 가지는 것이 性理學이라고 하는 까닭도 여기에 있는 것이다. 實踐의 世界에
 관해서는 다음 章의 「主理」「主氣」에서 說明하기로 한다.

(2) 主理·主氣

위에 言及한대로 「五發」의 世界는 現象界이며 已發이요, 情의 世界이다.
 主理·主氣는 五發의 具體的인 內容이 된다. 理氣哲學이 묻는 것은 이 世界
 가 어떤 것이며 그리고 무엇이 좋으며 人間은 어떻게 살아야 하는가를 探求
 하는데 있는 것이다. 그러므로 理氣가 共在하는 그것만으로서 最後의 場이
 아니라고 하는 까닭이다. 오히려 이것을 바탕으로 問題는 시작이 되는 것이
 다. 그런데 已發의 世界는 單純하지 않다. 當然히 무엇이 좋으며 무엇이 惡

(18) 老子의 「無爲」는 人爲에 對해서 그것을 超越한 形而上의 世界를 意味하며 老子
 點에서 「道」의 概念이다.

아니가 公理로서 樹立되어 있기 않을 수 없다. 善惡規定의 公理가 主理·主氣이다.

互發하는 것이니 각각 主되는 것이었고 相須하는 것이니 서로(理氣)가 그 가운데 있음을 알 수 있습니다.

互發則各有所主可知, 相須則互在其中可知. (第2 答書)

未分化의 狀態에서의 「各有所主」가 主理·主氣 즉 互發의 內容이 되는 것인데 未分은 물론 理氣共在의 世界이다. 主理라고 할 때 文字가 나타내는 바 「主」는 氣도 共在하는 理氣에서의 主이다. 既述한바 動詞的인 用法으로서 「主理」는 固定觀念이 아니라 그것은 動하는氣 때문에 靜인 理는 顯·隱으로 되어지는 狀態이다. 「主氣」도 같은 論法인데 결국 主理는 理顯·主氣는 理隱의 同義表現에 불과 하다.⁽¹⁹⁾ 그런 까닭에 「主理」와 「主氣」라고 해서 氣 또는 理를 分離 別個로 바치는 않되며 「各有所主」는 그런 뜻이다.

一則理爲主, 故就理言. 一則氣爲主… (既出)

라고 한 바도 그것이다. 「木然之性」을 理 「氣質之性」을 氣라고 하는 것도 主理·主氣의 適用이다. 退溪가 이와같이 推論하는 論理는 二章에서 論한 「存在의 認識」에서 觀念的 存在을 物로 總括한데 있다. 그러므로 萬物存立의 原理, 「未有無理之氣, 亦未有無氣之理」에 立脚해있기 때문이다.

上記한바 朱子가 門人의 質問을 받고 天地之性은 오로지 理(善)만을 갖는다고 答한데 對하여 退溪는 이에 懷疑를 지가면서 高峯에게 이렇게 말하고 있다.

(19) 玄相允著主提「朝鮮儒學史」및 高橋亨氏의 論文(京城帝國大學法文學會編)…등에 朝鮮朝의 儒學史를 論함에 있어서 主理派·主氣派의 用語가 있다. 前者는 退溪說 後者는 栗谷說의 系列을 指稱하는데 있는데 이 名稱이 正確하다에 對해서 筆者는 疑問을 갖는다. 그 理由는 理氣哲學에서의 「理」는 어느 一者에 獨立의 否定하는 意味 없이 偏重도 容納하기 인가 때문이다. 故로 「主理」「主氣」는 同定 觀念으로 成立시킬 수 없다고 보는 것이다.

나는 天地之性은 오로지 理(善)만을 가리켰더니 거기에는 理만 있고 氣(惡)는 없다할 것인지 알지 못하겠습니다.

況謂天地之性，固專指理，不知此際只有理造無氣乎。(第2答書)

「本然之性」은 四端과 같이 오직 善만이라고 認識함이 從來의 眞解이다. 그렇다면 惡도 있다고 함은 確實히 矛盾이라 하겠지만 退溪說이 論理上: 아무런 瑕疵가 없다고 함은 退溪의 說明에 理氣論理가 貫徹되어 있기 때문이다. 傳來的으로 善이라고 하나까 善으로 믿는 態度가 止揚되고 理氣로 存立된 觀念的 存在가 氣는 無力하이 理顯 즉 主理니까 善이 라고 하게된다.

理가 發함에 氣가 따른다 함은 理를 主로 한다고 말할 수 있고 理氣는 分離인되니 (主理는) 四端이 그것이며, 氣가 發해서 理가 乘했다 함은 氣를 主로 한다고 말할 수 있고 理氣는 分離인되니 (主氣는) 七情이 그것입니다.

有理發而氣隨之者，則可主理而言耳，非謂理之外於氣，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)

「理發」에는 理 단독이 아니라 氣와의 共在에서 發(現)한 것이며 「氣隨之(理)」는 「隨理」이며 「循理」⁽²⁰⁾로 된다. 이 循理는 氣가 仁義禮智(理)를 따르는 것이다. 仁義禮智는 人間行爲의 標指임으로 따르는 氣는 즉 四端밖에는 없는 것이다. 惻隱이란 氣(情)는 仁(理)에 隨(順)하는 것으로서 善惡·辭讓·見非란 情도 자자 義·禮·智에 따르므로 「隨理」는 결국 四端이다. 「惻隱之心，仁之端也」와 同一한 說明이 된다. 四端이 善이라는 從來의 見解를 뒤집어 보면 氣가 隨理하니까 善이 되지 않을 수 없고 萬物存立의 原理로서는 主理(善)라고 하게된다. 이의간이 氣發도 理외의 共在에서의 發이니까 主氣

(20) 『中庸或問』(一)에서

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…，이고한 「循其仁」등은 「隨理」의 意味이며, 따라서 退溪說의 「隨理」이다.

이고 「理乘之(氣)」 주 理는 그 가운데 있는 것이니, 「非謂理之外於氣」라던지 「非謂氣之外於理」로 理氣不可分離 즉 共在을 再三 強調하고 있음은 그것을 立證한다.

그런데 主理·主氣는 四端과 七情에만 固定시킨 適用이겠는가 그것은 아니다. 이미 言及한바 「主」는 固定이 아닌 動詞的用法이니까 그러하다. 이렇게 볼때 또 다시 問題가 생기지 않을 수 없다. 그것은 退溪가 만한 바와 같 四端도 情·七情도 情 均是情인데(第1卷書改本) 「情」에서의 四端은 어떤 位置인가이다. 高峯(初說)은 善惡이 있는 情에서의 善이 곧 四端이라고 한다. 이에 따르면 「中節」(中庸) 즉 「和」가 善함은 論外가 되지 않을 수 없으며 四端즉 惻隱·羞惡·辭讓·是非만이 善으로 되고 그外 善이 될 餘地는 없게 됨으로써 四端은 「善의 範圍」가 되지 않을 수 없는 것이었다.⁽²¹⁾ 이에 대해 退溪의 四端說은 「善의 論證」인 것이다. 그것은 本然之性을 情의 世界에서 證明할려는 意圖이기 때문이다. 이점은 다음 四端의 解釋章에서 詳論하기로 한다. 七情은 善惡의 世界이다. 過不及(惡)이 있기 쉬우므로서 氣라고 할 뿐 「中節」일 경우 善이라고 되어있다. 이 世界에서는 「一則理爲主, 一則氣爲主」가 있으므로서 主理·主氣에 의해 善惡이 擧論될 수 있다. 이와 같은 새로운 論法의 驅使는 「體·用」의 경우에서도 看取 할 수 있다.

만일 形而上으로 말하면 결코 이득한 것은 「體」가 되고 事物에 世界에 發現되는 것은 「用」이 되기 달리 形而下를 가기고 말하면 또 事物은 「體」가 되고 그 理效가 發現되는 것은 用이 되는 것이니 一括하여 形而上을 道의 體라고 天下의 遠道를 道의 用이라고 할 수 없는 것입니다. …體와 用은 마땅히 곳에 따라 다르게 볼 것이요 固定시키 말하지는 않습니다.

若以形而上者言之, 則冲漠者固爲體, 而其發於事物之間者爲之用. 若以形而下者言之, 則事物又爲體而其理之發見者爲之用, 不可槩謂形而上者爲道之體, 而天下遠道之用也… 體用當隨處活看, 不可槩定說.

(21) 高峯先生文集「理氣往復書卷一」의 己未問書(第1問書)參照

(退溪先生文集卷二五 鄭子中與奇明彥論學有不合以書來問考訂前云以答如左)

「體·用」을 性理學의 論理라고 하는 것은 公認된 사실인데 이 體와 用도 形而上·形而下로 固定시키지만 생각대기는 인된다고 強調하고 있다. 主理 主氣도 四端과 七情에 限하지 않음은 이와 다를 바 없다.

理氣哲學의 指向은 性善의 人間이 모른적히 現實에서도 그대로 發揮되기를 希求하고 또한 그렇게 되어야 할 것이라고 하는데 있다. 그런 故로 마땅히 主理이어야 할 것이다. 그러나 人間은 物質的要素로 부터 生하는 各種의 障害로 말미암아 그 自覺과 機能 發揮가 妨害되기 쉽다. 그러므로 教育 學問 修養이 要求되고 이른바 爲學의 目的이 여기에 있게 된다. 이 限에 있어서는 自律的이다. 爲學의 目的은 主理와 密接한 關係에 있고 換言하면 完全한 主理는 人間 本性 그대로의 것이다. 主理 主氣의 理論 즉 理氣互發說은 理性의 自律性에 의한 實踐世界에서의 善惡의 公理라고 해두고자 한다. 理性의 概念은 물론 單一하지 않지만 思惟能力의 面에서 行爲를 스스로가 定한 道德法則에 合致되겠끔 이끌어가는 意志에 他律이 아닌 自律的으로 힘을 주는 것을 意味한다. 그러므로서 希求하는 「主理」의 實現을 可能케 할 수 있거 내문이다.

이런경우 實踐의 世界에서 主理(善) 主氣(惡)만 있고 그 中間者는 없는 것인가 實踐問題요. 主理에의 到達은 直觀이 아니니까 결코 一時的일 수 없고 善 아니면 惡만이라는 極限일 수도 없을 것이다. 이 點에 관해서 退溪는 栗谷에게 보낸 答書에서 이렇게 밝히고 있다.

事物의 理는 그 根本에 따라 論하면 원래 至善이 아닌 것이 없으나 善이 있으면 惡이 있고, 惡은 것이 있으면 그런 것이 있는 것 또한 必然한 까닭입니다.

事物之理循其本而論之，固莫非至善。然有善斯有惡，有是斯有非，亦必然之故也。(退溪先生文集卷十四 答李叔獻別紙)

善惡이 混在함이 現實의 實相임을 指適하고, 이러한 現實에 處해서

당면마음으로 理를 설피고 먼저 저기의 意見を 究에 미치는 일이 없게 할 것이며 차츰 차츰 쌓이까지 完全히 성숙하게 되는 것이니 時間과 月로써 成果를 따지지 말아야 합니다. 먼저 알고는 그만둘 수 없으니 一生 동안의 공부로 삼아야 합니다.

虛心觀理，勿先執定於己見，積漸純熟，未可責效於時月，弗得弗措，直以爲終身事業(王向)

라고 一生의 修業姿勢로 時間 또는 月로 조금씩 成果를 期待해서 임됨을 明示하고 積漸 즉 漸進的으로 純熟하이 主理에의 到達이 이루어진다고 懇曲히 당부하고 있어서 退溪의 實踐은 漸進法이라고 할 수 있을 것이다.

「積漸純熟」을 바꾸어 말하면 低次的인 善 또는 高次的인 善이라는 秩序를 認定한다고 할 것이다. 앞에서 「完全한 主理」라고 「完全」을 使用한 것은 이런 意味에서 이다. 主理·主氣를 內容으로 하는 理氣互發說은 理性의 自體에 의한 善惡의 公理이며 그 公理는 漸進的으로 善에 到達하게 된다.

IV. 理·善의 根據

(1) 理와 氣

世界는 어떻게 「있는」 것인가 그리고 그 世界 가운데서 人間은 어떻게 「살아야」 하는가의 存在와 價値에 대한 두 물음이 性理學에서는 「理」 한 字에 集約되어 있다고 할 수 있을 것이다. 哲學을 大別해서 말 하게 될 때 世界가 어떻게 있는가의 理論哲學과 동시에 우리가 어떤 삶의 姿勢를 취해야 하는가의 實踐哲學을 함께 갖고 있다고도 할 수 있을 것이다. 이에서 性理學 혹은 理氣哲學 에 있어서는 「理」에 當然히 두 경우를 생각하지 않으면 안된다. 첫째로는 存在의 問題로서 萬物의 根元이라는 概念은 「所以然之故」이고 또 다른 경우는 實踐의 問題로서 行動 行爲 혹은 運動하는 規範 指標의 概念은 「所當然之則」이 되는 것이다. 行動 行爲 運動의 世界를 氣(情)라고 하

는바 性理學에 있어서는 理와 氣로 存在을 說明하고 다시 理와 氣로 人間行爲의 規範을 論하는 그러한 哲學이다.

存在에 관한 諸說을 보면 그 始初는 「形而上」이라는 말이 나오면서 부터이다. 『易經』繫辭傳에 「形而上者謂之道, 形而下者謂之器」라고 한 여기서 부터 비롯된다. 人間의 知覺을 超越한 萬有의 根元을 묻는 學으로서 成立된지는 이와 같이 오래이지만 本體와 現象을 明白히 區分하는 學說은 儒家思想에서는 宋代에서 처음으로 提起되었는데 그것이 理와 氣로 表現되는 것이다. 宋代에서의 理는 「原因者」「必然의 理」라고 하여 現實世界를 現象의 第2次的인 存在로 보고 그 根據에 理라는 世界, 眞實體의 世界가 있다고 생각되었던 것이었다.

理가 그와 같이 萬物을 現出시키는 必然의 原理인 同時에 行爲 規範이라고 생각하는데 儒敎가 倫理를 本質로 하는 根據가 있는 것이다. 倫理를 本質로 하는 思想의 淵源을 잠시 살펴 보면 倫理의 根據를 처음으로 提示된 것은 孔子에서인데 孔子는 規範이라는 意味를 「正名」에 두고 있었다. 「正名은 地位身分의 名(名稱)과 分(本分)이 一致한 것을 要請하여 이것을 正名이라고 한 것이다. 正名은 더 詳論할 餘裕가 없어 却論하고⁽²²⁾ 宋代朱子說을 中心으로 「理」의 定義를 잠시 찾아 보기로 한다. 朱子は 理를 「所以然之故, 所當然之則」(大學或問)라고 했는데 그것은 다음과 같은데 根據를 두고 있다. 그것은 『禮記』와 『周易』에서 注를 통해서 推察할 수가 있는 것이다. 우선 『禮記』에서의 理를 보기로 한다. 而禮上第一의 「道德仁義, 非禮不成」을 간하여

「道」란 路와 같은 것으로서 事·物이 의당 그러해야 하는 理이다. 사람이 다 함께 의해야 하는 것이니 故로 道라고 한다. 道(當然之理)를 行하여 得에 得함이 있는 故로 德(得)이라고 한다. 「仁」은 心의 德으로서 愛의 理이고 「義」는 心의 制로서 事의 宜이다. 道德仁義의 四者는 모두 禮로부터 들

(22) 胡適著 台北 商務印書館 (1955年刊) 『中國古代哲學史』朱熹變 등 譯의 國譯版 「正名篇」 參照

이가 禮로지 成立한다. 그러니 「禮」는 敬을 本으로 하는데 敬은 德의 聚이다.

道，猶路也。事物當然之理。人所共由，故謂之道。行道而有得於身，故謂之德。仁者心之德，愛之理。義者，心之制，事之宜。四者皆由禮而人。以禮而成。蓋禮以敬爲本。敬者，德之聚也。

라고 하였는데 여기서 보면 「仁者，愛之理」는 愛라는 行爲를 適宜正當하게 하는 規範이고 「義者，事之宜」는 義라는 事에 處함에 있어서 適宜正當하게 하는 規範으로 된다. 理는 이와같이 「當爲의 原則」인데 이것을 道라고도 하는 것이다. 이렇게 보면 「德」이란 「理」를 認識하고 實踐에 의해서 一身에 獲得한 能力이라고 할 수 있다. 이런 認識과 實踐은 禮의 學問으로부터 시작되고 마지막에는 禮에 의해서 完成되어진다고 說明된 수 있다. 『禮記』에 서의 理는 「當爲의 規範」인 것이다.

天理·人欲에 관한 程子の 解釋도 「理」는 「當爲의 規範」으로 하고 있음은 볼 수 있다.

理에 맞지 않으면 視聽言動을 피하는 것이 禮이다. 禮란 理이다. 天理以外는 私欲이다. 사람에게 善을 行하는 뜻이 있다해도 私欲이 있으면 禮에서 벗어난다. 人欲이 없는 것이 天理이다.

視聽言動，非理不爲，即是禮。禮即是理也。不是天理，便是私欲。人雖有意於爲善，亦是非禮。無人欲，即是天理。(程氏遺書 15)

이 程子の 句節은 論語의 非禮를 視聽言動의 對象으로 하지 말라는 孔子의 主張과 同一하다.

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。(顔淵)

이 그것인데 程子는 「非禮」를 「非理」로 換置하여 自己의 思想에 接近시켰다고 볼 수 있고 當爲의 規範은 「禮即是理」라고 한데 잘 表現되어있다. 人

가가 人欲으로 出現할 때 거기엔 激한 對立만이 남기진다고 보는 때문이다
다음에 『易經』에서의 理를 보기로 한다.

『易經』에서의 理는 『禮記』의 理와는 다름을 拏取할 수 있다. 繫辭傳上의
「一陽一陰之道，繼之者善也，成之者性也」를 注하이

陰陽이 서로 움직이는 것은 氣이며 그 理는 道이다.

陰陽迭運者，氣也。其理則所謂道也。

라고 했다 陰과 陽은 氣라고 불리워 지는데 그러한 氣를 運動시키는 者를
理라고 할 것이다 「周易本義」에서는

陰陽이 相互 變하는 것은 氣, 그 理는 道라고 한다.

陰陽迭運者，氣也。其理則所謂道也。(第五章)

라고 하였다. 이기가 氣一元論과 理氣論의 根本的인 差異點이라고 생각한다.
理氣二元論은 生生하는 氣와 生生시키는 理가 分해지고 氣一元論은 陰陽
인 氣, 다시 말하면 生生하는 流轉 그것이 理(道)라는 것으로 氣即理의 立
場이다. 그런데 性은 萬物의 原因者인 理에서 受取해 온 것으로 되는데 事
物이 發生한다면 반드시 그 事物마다 性이 있게 된다.

이렇게 比較해 볼 때 『禮記』의 注와 『周易』의 注에는 이미 言及한바 「理」
의 說明이 一致 不된다. 『禮記』에서의 理는 當爲의 規範이 있으며 自然·
必然의 原理는 아니었다. 이에 反해 『易經』에서의 理는 自然世界의 形成을
規定하는 理의 原因者이며 말하자면 第一原理였다.

이렇게 『禮記』에서의 理와 『易經』에서의 理는 朱子의 「理」에 總括되어 진
다. 그것이 『大學或問』에서의

天下의 모든 物은 各々 「所以然之故」와 「所當然之則」을 반드시 지니니
이것을 理라고 한다.

至於天下之物，則必各有所自然之故，與其所當然之則，所謂理也。

라고 한 句節이다. 「所以然之故」라는 側面으로 말하면 理는 必然의 理, 原因者이기도 하고 「所當然之則」이라는 側面으로는 理는 當然의 理·規範이라고 볼 수 있어서 이미 本章 序頭에서 言及했듯이 「理」 한字의 表現에는 「存在」와 「價値」가 함께 包含되어 있다고 할 수 있을 것이다.

理의 概念은 以上과 같이 「因」과 「則」인데 이것이 氣와 對比될 때 兩者의 關係가 問題되지 않을 수 없다. 이 關係를 古기前에 理氣哲學의 體系에서의 各種 用語를 살피면 同一類型의 概念이 그 主로 하는 바에 의하여 달리 表現되어 있음을 알 수 있다. 整理해보면

〈本體〉에 관해서

未發·理·天理·性·本然之性·道·體·道心·一本·微·本·形而上·靜.

〈現象〉에 관해서

已發·氣·人欲·情·氣質之性·器·用·人心·萬殊·顯·具·形而下·動.

으로 對比排列 되어진다. 하지만 留意해야 할 點은 本體系列과 現象系列의 關係이다. 이미 上述한 바 理氣는 共在한다고 했지만 이를테면 「形而上」「形而下」의 觀念으로부터 超越者와 現象의 關係를 分離해 規定하기 쉽다. 上記한 兩側의 各對는 理氣共在와 같이 各各 共在하는 論理로 一貫된다. 例컨대

天地間에 理가 있고 氣가 있다. 理者는 形而上의 道로서 物을 生하는 本이요, 氣者는 形而下의 器로서 生하는 具이다.

天地之間有理有氣. 理也者, 形而上之道也, 生之本也. 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也. (性理大全 太極圖解)

上文에서 理는 形而上, 氣는 形而下라고 한 것을 表面上으로는 「上」「下」이기 때문에 分離해서 볼 것이다. 그러나 이런 觀點은 큰 錯誤를 빚는다. 理氣論法은 不可離로 明示되고 따라서 事·物가운데 各自의 모습만 지니면

서 同時共在함으로써 自己機能 니저 自己役割이 주어진다. 이른바 「문」 또는 「물」이 있는 것이다.

理는 氣로부터 떨어진 인은 없다. 그렇지만 理는 形而上의 것이며 氣는 形而下의 것이다. 形而上·形而下라는 점에서 말하면 어찌 先後가 없으랴 理는 形이 없고 氣에는 形이었다.

理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後。理無形，氣有便有渣滓。(朱子語類一 理氣 人傑錄)

「理未嘗離乎氣」라고 前提한 以上 理氣共在는 어떠한 理由로도 否認할 수 없다. 이레서 「天下에 理없는 氣없고 또한 氣없는 理없다」는 大原理가 서게 되는 것이다. 그러므로 理氣를 形而上下로 區分한다해도 二者의 同時共在를 看過하지 않은 것이다. 이렇게 理氣가 思惟의 世界에서는 各自 獨立된 存在라 하더라도 現實的으로는 不可分離한 것이다. 이 共在의 原則은 理氣에만 限하지 않는다. 上文의 「本」과 「具」도 物의 成立으로 볼때는 共存의 關係이다. 上記한 同一 類型的의 概念이 주로 하느마에 따라 달리 表現된 경우 이른데 「情是性之發」(語類五 賀孫錄)라고 하는 「性」「情」의 關係며 「本然之性」「氣質之性」의 關係 등등은 모두 그 共在를 前提하고 있다. 朱子가 「天地之性，非氣質，則無所寓」(語類四 道夫錄)라고 한 것은 「共在」를 說明한 말이 된다.²³⁾ 理와 氣, 그리고 二者相互關係를 다음에 例句節을 例示해 고기로 한다.

氣는 凝結, 作爲(造作)한수 있으나 理는 오히려 情意도 思考(計度)도 作爲도 없다. 그러나 이 氣가 凝結하는 경우 理는 거기에 있다. …理는 하나의 淨潔空闊한 텅빈 世界이며 形이 없다. 理에는 作爲力도 없으나 氣에는

(23) ① 朱子語類七五 易 賀孫錄에

形而上者是理，形而下者是物，如此開說方見分明，如此了，方說得道不離乎器，器不遺乎道處。

② 性理大全一 大極圖說에

器亦道，道亦器也。道未嘗離了器，只是之理。

醞釀凝集하여 物을 만드는 힘이 있다. 氣가 있기만 하면 理는 그 가운데 在存해 있는 것이다.

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，理在其中。…理則是箇 淨潔空濶底世界無形迹，他却不會造作，氣則能醞釀凝聚生物也。但有些此氣則理便在其中。

이 句節의 內容은 세 項으로 要約될 수 있다. 첫째 變化・生成・作爲는 氣이고 둘째 理는 이것이 全的으로 否定된 世界이며 셋째 그러나 理는 氣가운데 있다. 理와 氣, 그리고 二者相互關係의 論及은 여기서 끝이고 다음으로 論의 根據를 보기로 한다.

(2) 善의 根據

既述한 理의 概念가운데 「所當然之則」은 이른바 「當爲의 規範」으로서의 意味라고 했다. 「規範」이라고 하는 이기에 먼저 善의 思想이 濫存되어있다고 하겠다. 「道心」과 「人心」의 關係에 서도 道心을 善이라고 石做하는 思想이 있는 것이다. 道心은 원래 人心에 「對」하는 것으로 『書經』에

人心은 위대하고 道心은 微하다.

人心惟危，道心惟微。(大禹謨)

한 『朱子全書』 尚書論에서 다음과 같이 敘述되어 있다.

人心은 人欲이며 道心은 天理이다. 人心이라 하는 것은 血氣가 和合하여 이루어지고 道心은 본래 仁義禮智를 받은 心이다.

人心，人欲也，道心，天理也。所謂人心者，是血氣和合做成，道心，是本來稟受得仁義禮智之心。

人心은 形氣에서 發現하는 즉 物欲을 갖는 마음이니까 不善에 빠지기 쉽고, 道心은 義理에서 發現하는 것 즉 道義로 가는 마음인데 자칫 잘못하면

人心에 壓倒되어 나타나기 어려운 것이므로 微이나. 이와 같은 道心은 善이라 하지 않을 수 없다. 朱子는 黃子耕에게 보내는 答書別紙에서

人心道心說은 매우 좋습니다. 道心을 主로 하면 人心도 또한 化하여 道心으로 됩니다.

“ 人心道心說, 甚善. 蓋以道心爲主, 則人心亦化而爲道心矣. (朱子文集 五一)

라고 하여 物欲이 惡의 原因임으로 人心에 對해 道心은 善이라고 示唆하고 있다.

다음으로 理氣二元的인 本體·現象의 單一關係를 性에서 보면

性은 즉 理이다. 心에 있는 것을 性, 事에 있는 것을 理라고 한다.

性卽理, 在心喚做性, 在事喚做. (朱子語類五 性理 藏錄)

라고 하여 性과 理를 卽一視한다. 朱子는 質問을 받고 그 質問을 肯定한 句節을 보면

問: 性은 즉 그 全體이며 萬物이 得하여서 生을 養爲하는 것에 관해 말하고 理는 즉 그 事事物物 각각 그 「則」이 있는 것에 관해 말합니다. 申해서 말하면 天卽理·命卽性·性卽理라고 할 수 있겠습니까. 答: 그렇습니다.

性則就其全體, 而萬物所得以爲生者言之. 理則就其事事物物, 各有其則者言之. 到得合而言之, 別天卽理也, 命卽天也, 性卽理也, 是如此否. 曰, 然. (朱子語類五 性理 賀孫錄)

理가 善으로 表現되는 까닭의 하나를 性卽理라하는내 들 수 있다. 「性則純是善底」(上同節錄)라고 結付되어지는내 어떤 사람이 心에 善惡이 있느냐는 質問에

心은 動이는 것이니 지언이 善惡이 있습니다. 예컨대 惻隱은 善입니다.

이런 이이가 무물에 빠지는 것을 보고 惻隱之心이 없음을 곧 惡입니다. 善을 미다는 것은 惡입니다만 心의 本體는 不善이 있을 때가 없습니다.

心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也。見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離着善便是惡，然心之本體未嘗不善(朱子語類五 性理 謙錄)

라 하였는데 道心·理·性은 既述한바 體系上 同一概念에 屬한다. 朱子는『孟子』(滕文公上篇)注에서 程子の 句를 引用하이⁽²⁴⁾

性即理이다 天下의 理는 그 源을 찾아면 不善이 없다. 喜怒哀樂의 未發한 處에 어찌 不善이 있으랴.

程子曰，性即理也。天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂未發，何嘗不善。⁽²⁵⁾

既述한바 體系上 同一概念에 屬하며 이들을 善이라고 規定하는 것은 孟子의 性善說의 立場임은 再言할 必要가 없다.

性은 그대로 純粹한 善이다. 그러하다면 惡은 如何히 說明될 것인가. 어기에 있어서 性에 두 意味의 性을 생각하게 된다. 이것이 이른바 本然之性·氣質之性이라고 하는 것이다.

本然之性은 天賦的인 人間本來의 性이며 氣質之性은 氣質인 生後의 性을 말한다. 「本來」와 「生後」로 區分하고 보면 時間的인 先後를 認定하는 뜻 하지만 그렇지 않다. 本來性을 갖는 同一人이 동시에 現實性을 지닌다는 뜻이다. 다시 말하면 前者는 人間으로서의 純粹性을, 後者는 現實性을 意味한다.

(24) 『孟子』滕文公上에 「孟子道性善，一必稱堯舜」이라고 하고 그注에 「孟子與世子言，人生皆有善性，但當充而用之耳」이라고 있다.

(25) 『程氏遺書』二二에 그의 同行의 句節이 있다. 卽

性即理也，所謂理性是也，天下之理，原其所自，未有不善.

따라서 表面上 各異한 두 性으로 兩者를 分離해보기 欲다. 그러나 理氣不可
分의 原則은 그대로 適用되어 있는 것이다. 上記「天地之性, 非氣質, 則無
所寓」라고한 朱子의 말은 그것을 立證한다. 그런데 朱子에 있어서는 理氣와
는 달리 이 두 性의 不可分離를 直接的으로 強調한 題目이 거의 없기 때문
에 本然과 氣質의 性을 形而上·形而下라고 할때와 같이 別個로 다루어 同
一體內的 共在로 보지 않으려는 傾向이 있는 것 같다.

특히 本然之性은 善(理)만이요 氣質之性은 善(理) 惡(氣)의 混合하는 것
이 通例이다. 그 理由는

— 天命을 性이라고하는 一句는 人體가운데서 氣質을 섞지 않는 天命의 性
을 抽出하여 한 말이다.

天命之謂性者, 是就人身中指出這箇是天命之性, 不雜氣質者而言爾,
(朱子語類九五 程子之書 間錄)

더 具體的으로는

1) 人間의 氣質에는 清濁偏正의 差가 있기 때문에 天命之性은 正해도(現實
로는) 淺·深·厚·薄의 差가 있다. 이느 것이나 性이라 하지않을 수 없
다.

人之氣質有清濁偏正之殊, 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 道夫錄)

라 했는데 이것은 概念上으로의 善惡의 區別이다. 그러나 湛溪가 區別하는
論法은 다르다. 徹底하게 理氣論理에 의해서 區別된다. 그것은 「未有無理之
氣, 亦未有無氣之理」라는 萬物存立의 大原理에 根據를 두고 있다. (上述한
「觀念的 存在」參照)

두 性은 각각 理氣에 의하지 않고는 存立할 수 없다. 따라서 理氣共在하
는 데서 理發 즉 理顯했으므로 善이며 氣發(理隱)이므로 惡으로 說明된다.
一例을 들면

天地之性を論할 때는 오로지 理만 가리키 말하고 氣質之性を論할 때는 理와 氣를 混合해서 말한다.

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

한데 대해 退溪는 高峯에게 순說明에서 滿足할수 없음을 明白히 하고 있다.

天地之性是 오로지 理만을 가리켰다 하니 여기에는 理만 있고 氣는 없어야 할 것인지를 알지 못하였습니다. 天下에 氣없는 理가 없는 것이니 理만 있는것도 아닙니다.

況謂天地之性固專指理，不和此際只有理，還無氣乎。天下未有無氣之理，非只有理。(第2答書)

退溪의 이와같은 解釋은 一見으로는 錯誤임을 免하지 못하는 듯하다. 하지만 退溪가 理氣로 說明해야 하는 物에 觀念의 存在도 包含시키고 있다는 存在認識의 立場을 안다면 그 解釋이 아무런 論理的인 瑕疵가 없음을 理解할 수 있을 것이다. 退溪의 論理에 의한 推論이 理靜氣動의 原則에 얼마나 徹底한가를 우리는 여기서 窺知하는 것이다. 張橫渠는

形이 있는 後에 氣質之性이 있고 이것을 도리키면 天地之性이 存在한다. 故로 氣質之性은 君子는 性으로 하지 않는다.

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。(正蒙—誠明 第六)

天地之性이 純粹善함에 대해 氣質之性은 感覺의인 것을 包含하는 故로 惡의 可能性을 內包한다고 볼 수 있다. 如何間 이에 따르면 人間은 純善의 存在인 동시에 現實의으로 善惡을 兼한 存在라고 하는 것이다. 「性」을 두 種으로 區分하는 것은 程伊川에 있어서도 같은데 「天命之性」 「生之性(氣質之性)」이 그것이다.

性의 意味는 一概로 論할 수는 없다. 「生을 性이라 한다」함은 稟受(生後)를 말한데 不過하고 「天命을 性이라 한다」함은 性之理라는 것이다. 지금 사람들은 天性柔緩 또는 天性剛急을 말하여 흔히 「天成」云云함은 모두 「生來」라는 뜻인데 稟受라고 하는 것이다. 性之理에는 不善이 없다.

性字不可一概論. 生之謂性, 止訓所稟受也. 天命之謂性, 此言性之理也. 今人言天性柔緩, 天性剛急, 俗言天成, 皆生來如此. 此訓所稟受也. 若性之理, 則無不善. (程氏遺書二四)

程伊川이 張橫渠의 天地之性・氣質之性과 같이 두 性을 認定하게 되는 理由는 孔子의 性相近說(論語)의 性을 稟受의 性이라 하고 孟子의 性善說의 性을 本來의 性으로 解釋한데 있다.⁽²⁶⁾

대략 이와 같은 伊川이 主張하는 善의 根據로서의 性說은 朱子에 繼承展開되어 上述한바 本來性이 善함을 더욱 強調한다. 이외같이 善의 根據는 人性에 두고 惡을 說明해야 하는 까닭에 氣質之性을 說明하게 되는 것이다. 本然之性과 氣質之性의 兩者를 朱子性圖에서 引用하면 다음과 같다.

性善	{ 性無 不善	{	惡	{ 惡은 善 가운데서 直下에 오는 것이 라 할 수 있다. 다만 善인수 없을뿐 一邊으로 偏한 것을 惡이라고 한다.		
			善		{ 發하여 節에 中함은 善아님이 없다.	
			惡			{ 惡不可謂從善中直下來, 只是不能善 則偏於一邊爲惡.
			善			

注意해야 할 것은 善의 根據는 性에 있고 「直下」의 善은 氣質之性 중의

(26) 程子遺書卷 十九의 名項 二照

善인데 修養에 의한 後天의 善이라 하지만 다 같이 氣로 表現되는 善이나, 생각컨대 이 時代의 善이란 用語는 매우 넓은 意味를 갖는다. 倫理的 善업과 더불어 物質的인 善도 意味하고 있다. 즉 「善」이 道德的 價値와 物質的 價値를 包括하고 있다고 할 수 있다. 그것은 朱子는 『孟子』 告子上篇의 「然則天之性, 猶牛之性, 猶人之性」을 注한 一句節이 이를 立證한다 할 것이다.

愚按컨대 性이란 天으로부터 得하는 理의 理이다. 生이란 人이 天으로부터 得하는 理의 氣이다. 性은 形而上者이고 氣는 形而下者이다. 人과 天의 性은 이性 아님이 없고 또한 이氣 아님이 없다. 그러나 氣로써 이것을 말하면 즉 知覺運動은 人과 物이 다름이 없다. 理로써 이것을 말하면 즉 仁義禮智의 稟(稟)은 어찌 物이 得하는 理가 完全하라. 이것이 天의 性에 不함이 없고 萬物의 靈長인 所以이다. 告子는 性이 理임을 不知하고 氣로써 論한다.

愚按性者，人之所得於天之理也。生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也。氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也。以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉。此人之性所以無不善，而爲萬物之靈也。告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之。

以上과 같이 善의 根據도 性에 있었다. 그런데 이러한 性에 惡의 可能性도 認定하는 性 즉 本然之性과 氣質之性을 提示하지 않을 수 없었던 理由는 무엇이었을까 이에 관해서는 要旨 다음과 같이 말 할 수 있을 것이다.

性善 이것은 人間의 善으로서 同一하다고도 된다. 이 同一性은 現實的 存在 즉 個性이 있기 때문에 差別의 理를 免할 수 없게 된다. 다시 말해서 人間의 本來性 만으로서는 現實的인 人間의 說明은 不可能하게 된다. 現實的인 人間을 論할때 性善說에 立脚하여 推論한다면 마음이 움직이고 行動하는 모든 現象은 모름지기 인제나 善이이야 한다. 한 걸음 더 나아가서 至善인 大體를 具備한 者도 「나」라고 하면 나의 行爲나 마음의 作用은 오직 善

이어야 할 것이다. 그런데 現實相은 善이란 거의 없다. 善은 完全도 함께 지니니 만큼 不完, 不善 이것이 참 모습이다. 그러하면 善의 本源에서 의당 善이 나와야 할 것인진데 相反되는 實相이라면 性善一邊倒로만 現實을 解明할 수 없는 것이다. 天理를 具備한者도 「나」요 또한 天理에 어긋나는 者도 「너」라고 한다면 性善論을 가지도서는 더 推論할 수 없는 限界에 부딪치지 않을 수 없게 된다. 現實의 善惡을 不問하고 性善만을 主張하는 거기엔 自家撞着을 免할 수 없게 되는 것이다. 그러나 性을 本然과 氣質의 두 性으로 區分한 것은 性善의 立場을 補完하여 本來性과 現實性을 함께 展開시킴을 그 內容으로 한다고 할 수 있을 것이다. 退溪는 高峯에게 이러한 見解를 분명히 하고 있다.

後世에 와서 程子 張子등 여러 學者가 나온 뒤에 不得已「氣質之性」論이 있었음이나만 그분들도 子思와 孟子의 말씀을 補完하려고 했지 異議를 提起하여 다른 說을 主張하려는 것이 아니었습니다. 氣質之性의 뜻은 사람이 태어난 뒤에있으니 역시 純粹한 本然之性으로 混同할 수 없는 것입니다.*

至於後世程張諸子之出，然後不得已而有氣質之性之論，亦非多而立異也。所指而言者在乎稟生之後，則又不得以本然之性混稱之也。(第1 答書)

退溪가 不得已라고 強意를 表한 여기에는 氣質之性을 是認치 않을 수 없었던 儒家思想의 한 흐름의 必然性을 示唆한 말이라고 할 수 있다.⁽²⁷⁾ 以上을 간추리면 本然之性은 文字 그대로 人間本然의 性이며 氣質之性은 現實에 處한 本性 즉 人間의 現實性이다. 그러므로 어디까지나 「性」의 世界이지 情의 世界는 아니다. 이에 관한 詳論은 다음 章에서 補充하기로 한다.

(3) 四端의 解釋

(27) 「本然之性」「氣質之性」에 관하여; 退溪大 具伊研究所刊 『韓國의 哲學』 第1 號 所收 朱統要論文 「退溪의 四端七情說考索」, 「性理學의 理論體系」參照

四端도 情, 七情도 情이라 할 때 情의 世界에는 四端과 七情이 있게 된다. 이를 때 四端은 情의 世界에서 어떤 位置을 占하는가 이에 내세 高峯의 說은 善惡이 함께 있는 情에서 四端은 善에, 七情은 惡에 該當한다는 立場이었다. 그러나 退溪는 四端外에 七情에서의 中節도 함이라고 한다. 말하자면 善의 두 源이 있게 된다. 위선 退溪의 四端說이 不當하다고 主張하는 高峯의 說을 살펴보기로 한다.

四端·七情이라 함은 원래 다른 뜻이 있지 않습니다.

所謂四端七情者, 初非有二義也. (第1卷語)

「二義」가 없다고 함은 다 같이 「情」의 世界 즉 已發의 現象임으로 別個의 世界로 비치는 안된다고 하는 것이다. 그 理由를 이렇게 들고 있다.

요시이 學問하는 사람은 孟子가 善한 部分만을 提示했다는 뜻을 알지 못하고 四端과 七情이 각각 다르다고 하는 것입니다.

近來學者不察孟子就善一邊別出指示之意. 例以四端七情, 別而論之.

(上同)

高峯은 孟子가 七情에 言及 않았지만 그가 四端을 提示할 때 七情을 前提하고 있는 것으로 보고 있다. 文脈대로 풀이하면 上述한바 善惡이 함께 있는 現象(情)의 世界에서 그 善만을 指摘한 것이 四端이라고 하는 것이므로 善惡은 四端七情으로 區分되지 않을 수 없다. 다음의 句節에선 이 解釋을 뒷바침 한다.

子思의 말(七情)은 그 (情)全體를 말 한것이 孟子의 말(四端)은 그 (情) 가운데의 一部란 말입니다.

子思之言, 所謂道其全者. 而孟子之論, 所謂別發出來者也. (上同)

子思와 孟子가 달리 表現한 까닭에 대해서는

四端七情이 있을 뿐이지 七情外 또 다시 (다른情인) 四端이 있지 않습니다.

子思・孟子所就以言之者不同，故有四端七情之別耳。非七情之外，復有四端也。(上同)

이렇게 高峯은 四端은 七情에 包含된 同一世界로 보며 따라서 善은 四端, 惡은 七情으로 固定되고 各自 配分되지 않을 수 없다. 子思는 孔子의 孫이며 孟子는 子思의 弟子로부터 修學했다고 하니 七情說・四端說은 그 公知에 時代的인 前後關係가 있으며 뒤에 나온 四端說은 孟子가 七情을 알고 있었던 터라고 하면 必지 七情에 言及이 없었다해도 知得했을 것이라고 推測해 볼 수 없는 것도 아니다. 高峯의 主張에는 이런 觀點이 作用되어 있는 듯하다. 그러나 高峯이 退溪說에 대한 異議는 理氣不可離의 原則에 어긋 나지는 아니었다.

理와 氣는 본래 分別이 있지만 事物에서는 물론 共存하니 分離하지 못합니다.

二者固有分矣，而其在事物也，則固混淪而不可分開。(上同)

역시 理氣로 萬物存立의 原理로 삼고 있음은 退溪와 다를 바 없다. 그러나 큰 差異가 發見된다.

지금 만일 四端이 理에서 發한 것이어서 善이 氣에 發한 것이어서 善과 惡이 있다고하면 이것은 理와 氣를 各自 分離하여 別個로 하는 것입니다.

今若以爲四端發於理，而無不善。七情發於氣，而有善惡，則是理與氣判而爲兩物也。(第1問答)

高峯은 첫째 「理之發」의 理를 單獨的인 것으로 보고 「氣之發」의 氣도 역시 같이 보고 있다. 그러니까 理氣가 分離되었다고 보게 되며 여기서 「理氣分屬」이라는 새로운 用語가 造出되었다. 退溪는 「未有無理之氣・未有無氣之理」의 萬物存立의 原理에 立脚하여 四端・七情이나 性을 理氣로 說明한다. 觀念的 存在가 物의 概念으로 되니까 그러하다. 高峯은 四端등을 物의 概念으로 남지 않으니까 退溪와는 그 推論의 本本이 다르다. 存在의 認識에 있어

서도 上述할바 退溪의 物에는 現實的存在의 觀念的存在이 있는데 이에 高案은 現實的存在만을 物로 보고 있다. 故로 理氣(萬靈의 意味로)라고 할때는 七情만이되기 四端은 善이기 때문에 理만으로 表現하게된 것이다. 이래서 高案의 論理 展開는 當然히 退溪說을 理氣分屬으로 歸結시키지 않을 수 없었다. 그러나 「理氣共在」로 貫徹되어 있는 것이 退溪의 推論이다. 高案은 理氣分離로 誤解했기 때문에

七情은 性에서 나오지 않고 四端은 氣에서 乘하지 않는 것입니다.

七情不出於性，而四端不出於氣也。(上同)

七情은 氣인데도 氣에서 發하니까 性(理)없이 發하게된다 氣單獨이며 四端은 情(氣)인데도 理라고 하니 氣없는 理 單獨的인 存在이라고 하게 된다. 이런 점에서 高案은 四端七情을 각각 理와 氣로 分屬시켰다고 한 것이다.

이에대해서 退溪는 그 立場을 訂리한다.

四端도 情이요 七情 또한 情이어서 다 같이 情인데 어찌 四端七情의 差異이 있겠읍니까.

夫四端情也，七情亦情也，均是情也，何以有四七之異名耶。(第1答書)

兩者가 情일은 「何以有四七之異名耶」이지만 사실상 區別하는 것은 四端이라 할때 觀念的存在이며 따라서 萬物存立의 原理에 의해 理氣로 說明되어야 한다. 이러한 觀點이 退溪說과 高案說의 分岐點이 될 것이다. 退溪는 「四七」을 出發의 場으로 高案은 完結의 場으로 하고 있는데 高案의 思惟過程에는 理氣를 論하면서 萬物存立의 原理를 貫徹시키지 않았다고 하는 誤謬가 있었다고 할 것이다. 四端과 七情은 概念으로는 情이지만 性格이 다르지 않을 수 없다고 하는 것이 退溪說의 要點이다. 四七兩者의 關係는 本然·氣質의 두 性의 關係에서도 볼 수 있다. 魏出의 句節을 다시 引用해보자.

後世에 와서 程子·張子 등 여러 學者가 나온 뒤에 不得已 氣質之性論이 있었읍니다만 그 論들도 了思와 孟子의 說을 補完할려고 했지 異議를 提起하여 다른 說을 主張할리는 것이 아니었읍니다. 氣質之性의 뜻은 사

립이 내이난 뒤에 있으니 이치 純粹한 本然之性으로 混同할 수 없습니다.

至於後世 程張請予之出·然後不得已而有氣質之性之論·亦非多而立
 異也.

이 두 性은 既述한 바 「本來의 性」과 「現實의 性」이라고도 하는 것으로서 性善의 人間이 現實에 處했을 때 善만이 아니라, 惡도 나타난다. 이런 現象은 「性善」의 矛盾이라 하지 않을 수 없다. 善惡이 함께 있는 現實에서의 人間存在는 解明되지 못한다. 性善을 極論하면 性善이므로서 學問도 教育도 修養도 不必要하다는 論이 成立될 수 있다. 이것은 性善說로서는 더 以上 推論할 수 없게 되어 儒家의 理論的인 展開의 限界가 있게 되는 것이다. 人性의 善 즉 本來善을 바탕으로 現實의 人性問題를 解決하려는 理論的인 突破口가 氣質之性이라고 할 수 있을 것이다. 이리하여 孟子的 性善說은 宋代 性理學에서 本來의 性과 現實의 性으로 兩歧하게 되어 「本然之性」 「氣質之性」이란 概念이 成立되는 것이다.⁽²⁸⁾ 本文에서 退溪가 「不得已」하고 強意를 나타낸대는 氣質之性이 舉論되지 않을 수 없었던 儒家思想이 避치못 할 그 必然性을 示唆했다고 볼 수 있을 것이다.

以上과 같이 人性에는 本來性이 있고 現實性이 있다. 그런데 우리는 여기서 看過할 수 없는 問題에 逢着한다. 그것은 本然之性·氣質之性을 分離해서 볼 것인가에 있다. 退溪의 論에서 보면 그것을 否定하고 朱子도 上記한 바 本然之性은 氣質之性 아니면 留宿할 때가 없다고 한 것은 分離를 否定한 主張이라고 할 것이다. 생각컨대 이 두 性은 人間을 떠난 主張이 아니므로 「人間」 本來性이 무엇이냐 할 때는 「本然之性」이며 現實性을 물을 때는 「氣質之性」이라 하는 이론마 二面性은 한 사람 마다 지니고 있다고 할 것이다.

그런데 또 하나의 問題가 있다. 그것은 「本然之性」 「氣質之性」은 어디까

(28) 李東歆氏는 上揭譯書 「大學·中庸」(148面)以下에서

「…같은 性의 發現이요, 性은 또는 本來善한데 왜 어떤情은 純善하고 어떤情은 惡하게도 되는가 하는 중대한 疑難에 부딪치면서부터 문제가 빈번된다. 이 문제를 解決하기 위해 性理學은 그 理·氣二九論에 위각하여 性을 「本然之性」~ 또는 天之性~과 「氣質之性」으로 구분하여 理論을 깊게시켰다」고 論하였다.

지나 人然의 存在論的인 規定으로서 「性」 그것을 말하는 데 있다. 그런데 답에 「氣質之性」이 바로 「情」이라고 해서는 안된다. 退溪는 다음 句節에서

나는 일찌기 情에 四端·七情의 區分이 있는 것은 비치 性에 本然과 氣質의 차름이 있는 것과 같다고 생각하였던 것입니다. 그리니 性에 있어서 理·氣로 나눌 수 있다면 情에 있어서 理氣로 分해시 말할 수 없겠읍니까.

愚嘗妄以爲情之有四端，七情之分，猶性之有本性，氣稟之異也。然則其於性也，既可以理氣分言之，至於情獨不可以理氣言之乎。(第1卷, 序)

(29)

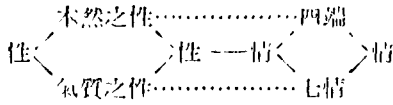
라고 한데 명백하다. 本然·氣質은 「性」에 總括되어 있어서 「情」에 대한 「性」의 問題인 것이다. 氣質之性을 再論하면 現實에 處해서는 善·惡이 될 수 있는 人間의 本性이고 本然之性은 어떤 경우에 處하더라도 惡이 될 수 없는 人間의 本性이라고 할 수 있다. 이렇게 보면 「性」은 「情」을 통해서 本然之性이나 氣質之性이나를 論해야 할 것이다. 性은 人間의 本性이요 情은 人間의 經驗의 世界이므로 情 속에 性이 있어야 할 것이다. 다시 말해서 「性」은 「情」을 超超해 있는 存在가 아니라 同時共在해 있는 것이며 오히려 現實의 經驗의 世界인 情에서 本然之性·氣質之性이 明確해질 수 있다고도 할 수 있을 것이다. 그러므로 性을 形而上·情을 形而下라고 함은 意味上의 區別에 불과하다:

性을 本然과 氣質로 說明하는 것은 「情」을 豫想한데서 나온 것이다.

그렇다면 「情」에도 本然之性이 나타날 情일 수도 있을 것이다. 이를 경우 純善이어야 할 것이니 이것이 四端이고 氣質之性이 나타날 수도 있을 것이다. 이 경우는 善도 되고 惡도 되는 善惡未定의 情일 것이니 이것이 七情이다. 간추려 보면 다음과 같이 된다.

(29) 「氣質之性」에 관해서는 朱子語類四 性理·道夫錄에 天命之性，非氣則無所寓，然人之氣稟有情濁偏正之殊，故天命之正亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性. . .

라고 한데서는 氣質之性이 「抽」된 것이다. 夜尼의 「要亦不可不謂之性」은 改頭의 「氣質」에 關連이 있으나 「天命之性」이 있고 「氣質之性」이 있는 것으로 분리되어 分明치 못하다. 이點 退溪의 說明에 의해서 「氣質之性」의 位置가 분명해진다.



이렇게 해서 退溪는

至於情獨不可以理氣言之乎.

라고 하였는데 四端을 善으로 規定 하는 데는 두 면이 있다. ①로 概念的規定 으로서 本然之性은 性善 그것이니까 그 性善이 그대로 情에 나타난 것이므로 純善이라고 하는 것이고 ②는 理氣哲學의 本領인 萬物存立의 原理에 立脚한 論理的規定이다. ①의 規定을 孟子以後의 傳統的인 立場을 繼承踏襲이라 한다면 ②는 理氣哲學을 運用하여 前者를 論理的으로 立證했다고 할 수 있을 것이다.

이렇게 볼 때 退溪說에 따르면 「情」에서 善은 두 源이 있게 된다. 本然之性=四端의 善과 氣質之性=七情의 中節의 善이 그것이다. 情에서 두 善을 擧論할은 一見矛盾이라고 할 것이다. 그러나 退溪의 理論展開에는 아무런 矛盾이 없는 것이다. 그러하다면 그 根據는 어디에 있는가 結論부터 말하면 退溪의 四端은 「情」에서의 性善을 論證하는데 있다.

이마 言及한바 本然之性이란 人間本性이 本來 善이며 氣質之性은 「情」에서 있어서 惡으로도 될 可能性이 있는 本性이며 이 두 性은 分離되어 있지 않고 本性의 이룬바 兩面性임을 다시 闡明해 두어야겠다. 그런데 本然之性이란 本來性은 古代부터 傳承되어 온 儒學의 傳統的인 人間觀임은 周知하는 디이다. 退溪는 다음과 같이 拮據하고 있다.

了思의 「天命之性」과 孟子的 「性善之性」과 程子の 「即理之性」과 張子の 「天地之性」이 곧 이것입니다.

了思所謂天命之性，孟子所謂性善之性，程子所謂即理之性，張子所謂天地之性，是也。(進聖學十圖論의 第六心統性情圖說)

朱子의 「本然之性」까지 連綿히 내려 오는 거기엔 人性은 「善」할 것으로

一貫되어 있음이 事實이다.⁽³⁰⁾ 그런데 그 善이 된 川流은 「性」 주 未發의 世界에만 溜止되어 있음도 또한 事實이다. 그렇다면 已發 즉 情의 世界에서 本來되어 이더애가 있지 않으니 先天的으로 善함을 根據가 없나니 된 수 법에 없다. 우리는 여기에 關心을 갖게 된다. 現實을 통해서 만이 人性의 善을 證明할 수 있을 것이다. 만일 現實에 性善의 根據를 두지 않으면 形而上이므로 그것은 人間의 經驗 또는 行爲와는 無關係하게 된다. 人間을 超越한 데 善이 있다면 그것은 宗教로 되지 않을 수 없는데 儒家의 性善은 결코 宗教가 아니다. 그것을 現實的 存在로서의 人間에 求하고 있음으로 그 善은 本性이 될 수 있고 實踐의 指標로 될 수 있는 것이다. 孟子도 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心을 現實에서 確認하므로써 性善이라고 結論한 것이었고 四端으로서 人性이 善함도 論證한 것이다. 그 方法은 歸納的이 있다. 四端을 가지고 보이지 않는 人性을 善이라고 歸納한 것이다.

그래서 우리는 조그마한 四端을 가지고 仁義禮智를 確認할 수 있다. 그뿐 아니라 아무리 惻隱之心이 적나해도 相關없다. 적은 四端으로 如何히 하여 完全한 四德 즉 仁義禮智를 確認할 수가 있는가. 그것은 우리들이 肉眼에 의해서 四端이라는 純粹함을 보면서 실은 그것을 緣으로 하여 그 背後에 完全한 四德이라는 보이지 않는 것(性)을 보는 것이다. 그것은 良知良能—理性의 눈이라 해도 좋다—을 가지고 보니까 그러하다. 良知良能으로 四德이 確認되고 따라서 性善이 있음을 推理해 갈 수 있다. 人間이면

有是四端也，猶其有四體也(『孟子』公孫丑上)

누구나 갖고 있으니까 意識하던 양던 인제나 四德이 있음을 나타낸다. 仁之端은 惻隱之心이라고 하는 것이 그 것이다.

宋代以前까지를 概括적으로 말하면 오직 人間의 本性이 善하다는 主張만으로 異議가 없었다. 이미 叙述한바 現實에 일어나는 惡은 說明할 수 없고

(30) ① 李相殷氏譯解 退溪學研究院(1974年)刊「聖學十圖譯解」48面以下

② 成樂熱氏譯 同和出版公司(1972年)刊 第10卷「孝說」101面以下

③ 宋鏡屢論文 廣北大學校文理科大學(1971年)刊『文壇論叢』第一輯 所收「四七論」序에 있어서 四端解釋 同 2. 「性善의 論證」도 參照

미리 기 性善의 固執만으로는 人間全部의 解明은 不可能하게 됨으로 惡의 可能性을 本性에나 認定하는 氣質之性을 立論한 것이었다. 現象 또는 經驗의 世界로 關心을 돌린 것은 宋代부터 이며 이런 바탕 위에 신 哲學이 性理學 또는 理氣哲學이 있다. 그러므로 理氣哲學이 理氣의 共在를 論하는 것만이 결코 全部가 아니며 그 指向하는 最後의 場은 現實 問題 解決에 있으며 解決의 方向은 本性이 善한 그대로 現實에 그 善을 發揮하게 하는데 두고 있다. 원래 儒家思想의 成立 바탕은 現實에 있다. 性理學이란 新儒學이 개산 現實을 重視하고 特別 人間 問題를 原理的으로 究明 하는데 主力힘은 再 善을 要치 않는다.

退溪는 여기서 演繹的으로 本性의 善함을 現實속에 證明하려고 한다. 이것이 退溪의 四端이다. 未發에서 發의 善을 已發에 確認려는 意圖는 形而上에서 形而下에 까지 延長據置함을 意味한다. 이러한으로써 性善의 先天性이 現實의 善으로서 行爲의 指標로 또는 理想으로 實現性이 주어지게 된다.

그러면 七情의 中節(善)과의 關係는 어떻게 處理되어 지는가, 七情은 喜怒哀懼惡欲의 七者이지만 七者에 固執할 것 없이 心的現象 나아가서는 已發의 世界라고 해도 無妨하다. 그런데 이미 言及한 바 七情 그 自體가 惡은 아니다.⁽³¹⁾ 退溪도 「七情, 善惡未定也」(第1答書)라고 했드시 다만 惡의 可能性이 있으므로 氣 또는 惡이라고 할 뿐이다. 未定은 無記 즉 *adiaphora* 를 援用할 수도 있을 것이다. 惡의 可能性이 있다고 하면 善의 可能性도 있을 것이다. 그것이 善과 惡으로 되는 것은 過不及이 있을 때이다. 「喜」를 例로 들면 過激하면 理性을 喪失하게 된다. 이레되면 惡이라고 하는 것인데 원래 性理學에서의 惡은 過不及의 狀態를 말하는 것이지 反社會的 犯罪的인 意味가 있는 것이 아니다. 過不及이 없는 狀態 이른바 調和되었을 때를 中節 또는 中節이라 하고 善으로 規定한다. 이 中節은 努力의 結果이므로 性理學에서의 爲學의 目的은 바로 여기에 있는 것이다. 四端이 先天的 善이라면 中節은 修養的 善이라고도 할 수 있을 것이다. 이리하여 退溪는 情에 두 源의

(31) 退溪先生文集卷十六(第2答書)에

七情雖兼理氣而理弱氣強管攝他, 不得而易流於惡.

善을 認定했음이 事實이다.

그 性을 발현이 이더함으로 發하여 情이 되어도 또한 그 善함을 가리켜 말하는 것입니다. 例컨데 子思가 말한 「中節之情」 孟子가 말한 「四端之情」 …등은 이것입니다.

其言性如此，故其發而爲情，亦皆指其善者而言。如子思所謂中節之情，孟子所謂四端之情…是也。(『退聖學十圖說』의 第六心統性情圖說)

「中節」의 善·「七情」의 善은 互연히 見認하고 있다. 그러면 이 두 쪽은 그대로 並存할 것이며 또 해야 하는 것이나, 「情」은 善惡의 世界이므로 두 善은 一源으로 統合되지 않을 수 없다. 여기에 退溪는 이것을 主理로 總括한다. 「一則理爲主」는 善이며 「一則氣爲主」를 惡이라고 하게되는 理氣五發의 公理로 規定된다. 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心の 現象도 있을 것이요 이 以外의 不善 行爲도 있을 것이고 理性에 의한 調和는 事實上 七情(制限)의 中節만이 아닌 것이다. 이 모두를 主理로 包括하여 善이라고 하는 것이다. 退溪의 善은 廣義를 지니며 그 가운데서 四端은 本性이 善함을 證明하는 구실을 한다고 할 것이고 이에 反해 高峯은 七情가운데의 善한 部分이 四端이라 하니까 惻隱 羞惡 辭讓 是非以外의 善은 不認함으로 四端은 善의 範圍구실을 한다고 할 수 있을 것이다.

V. 結 論

以上으로 理氣五發說이 成立되는 過程을 序說에서 考察하고 本論格인 理氣五發說에서 그 本旨를 論究하였다. 五發說이 成立된 要件은 다음 3個項을 들 수 있을 것이다.

첫째 理氣不可離라는 同時共在의 論理이며 둘째 그 論理를 根據으로 하여 理있는 氣없고 氣있는 理가 없다는 萬物存立의 原理下에 「天下의 物」를 說明하며 셋째 物의 概念이 意識의 內容까지를 包含하고 있는 것들이니

이러한 要件으로 成立된 理氣五發說은 그 解釋의 方法으로는 두 基本的인

點이 있다. 그 것은 ①退溪가 存在론 어떻게 認識하고 있는가 즉 退溪가 말하는 物의 그 範圍가 어디까지 인가를 把握하는 것이며 ②는 文意上的 問題로서 「發」字에 대한 正確한 意味를 把握하는 것이 . 前者에 있어서의 物은 現實的인 存在만이 아니라 觀念的인 存在까지라는 것을 忘却해서는 안된다. 그리므로서 性·四端·七情등이 理와 氣로 存立하게 되며 그것만이 아니라 觀念的인 모든 것 이른다면 善이니 惡이니하는 것 또는 喜怒哀等 까지도 그러하다. 退溪의 「天下之物」은 觀念的인 世界까지 包含되어 있는 것이다.

後者에 있어서의 「發」은 「動」의 意味는 아니었다. 用語는 時代的 所産의 意味를 지닌다. 그리므로 現代用語로서의 「發」과는 뜻이 다른 것이요. 「뉘양스」에 差違가 있을 것임을 否認할 수 없을 것이다. 우리는 「發」字의 用法에 특별한 注意를 해야하는 理由가 여기에 있다. 이리하여 具體的인 用例를 重要한 古典 12種에서 詳考해 보면 그것은 顯乃至 現으로 使用되어 있음이 분명하다. 이리한 論定은 動靜이 氣에 屬한다는 理靜氣動의 大原則에 一致되는 것이었다.

다음으로 理氣互發說 그 自體의 性格은 어떠하며 그것이 우리에게 무엇을 주느냐를 살펴 본다.

上述했듯이 理性의 自律性에 立脚한 善·惡의 公理라고 할 수 있을 것이다. 互發說의 成立要件으로 萬物存立의 原理에 의해서 現實的 存在인 肉體도 또 觀念的 存在인 意識(精神)의 內容도 그리고 이 兩者를 連結해 주는 「心」도 모두 理氣로 存立되고 동시에 善 惡의 價値도 理氣로 說明된다. 上記 理字에 存在와 價値가 지쳐 있다고 한 까닭은 이런데 있는 것이다. 善惡의 公理의 表現이 主理·主氣인 것이다. 理靜氣動에 善 惡은 適用하면 靜善 動惡으로 될 것이다. 이렇게 볼때 本質的인 善은 있어도 本質的인 惡은 肯定되지 않는다. 다시 말해서 主理 主氣의 根本精神은 理와 氣는 물론이고 善과 惡은 相互對立의 關係를 否認하고 있다. 또 아무리 惡이라 해도 本性(善)으로 復歸할 수 있다고 하니까 惡은 假象的인 것에 不過하다 萬物은 理氣共在이며 그 가운데 理가 주로 되니고 힘은 氣가 無力하여 理가 主(顯)로 된다. 왜냐하면 氣動이니까 그러하고 氣가 強하면 즉 理가 弱하면 氣가 主

(顯=理隱)가 되니까 公理는 이런 意味이다. 이와같이 理(本性)은 自律的으로 主理 主氣로 된다. 本性의 自律性은 修養이 되는 만큼 強化하면 그만큼 氣를 排除하니까 主理(善)로 되어진다.

이렇게 볼때 하나의 系列이 될 수 있다.

〈善의 系列〉

理之發 = 氣隨之 = 主理 = 理顯 = 理強氣弱

〈惡의 系列〉

氣之發 = 理乘之 = 主氣 = 理隱 = 氣強理弱

이래서 理氣互發說은 存在를 바탕으로 善惡의 世界 즉 實踐의 世界에서의 理性(本性)이 自律性의 性格을 갖는 公理라고 할 수 있다. 그런데 問題는 實踐의 世界에는 善 아니면 惡뿐이라고만 할 수 있을 것인가. 다시말해서 善과 惡의 中間者는 없는가 하는 것이다. 생각컨대 實踐에 善아니면 惡의 極端만이 있을 수 없고 보다 低次의 善과 惡, 보다 高次의 善이 成立될 수 있을 것이다. 性理學에서 要求되는 修養을 아울러 생각한다면 더욱더 그렇게 推論함이 妥當하다. 이點 退溪는 分明히 「積漸純熟」을 強調하고 있는 것은 漸進的으로 完全한 善(本性)에 到達하며 또 到達 할 수 있다는 것이 實踐世界에서의 信念이라 할 것이다. 그래서 實踐을 통해 完全한 善(本性)~ 真理라고도 할 수 있는 ~의 成就是 漸進法 gradualism이라 하고자 한다.

이와 아울러 導論에서 提示한바 退溪의 答답는 거듭 될수록 理氣哲學說의 內質을 期하는 發展過程이라고 믿는다. 따라서 高峯과의 妥協 또는 第2答답는 論理의 後退라고 하는 翁의 語說의 正當性을 疑心하지 않을 수 없는 것이다.