

退溪哲學에 있어서의 理氣共在의 原則

文理科大學 副教授 宋 兢 燮

《目 次》	
一. 序 言	(3) 理顯・理隱
二. 理氣共在	四. 各有所從來=四端七情의 性格
(1) 思想的 背景	(1) 性情共在
(2) 理氣共在의 範圍	(2) 自省的行爲와 感覺的行爲
(3) 同中異와 異中同	(3) 氣質之性의 由來
(4) 融通的 體用論	五. 理氣互發說
(5) 形而上・形而下의 關係	(1) 理氣說의 展開過程
(6) 理先氣後	(2) 理氣互發
三. 理靜氣動	(3) 各有所主
(1) 所以然과 所能然	六. 結 論
(2) 「理動」의 定義	

一. 序 言

退溪의 理氣哲學을 研究하는데는 退溪의 基本立場은 어디있으며 推論의 原則은 무엇인가를 把握하고, 또 字句의 解釋上 現代에 있어서 補充해야 할것이 무엇인가의 檢討가 先行되어야 할 것으로 생각한다.

· 退溪哲學의 基本立場은 現象을 통해서 根本을 認識하려는데 있다. 그러므로 直觀的인 것 例컨대 「禪」같은 것은 徹底히 排擊하는 理由도 이와같은 立場의 差異에서 오는 것이다. 推論의 原則이라 한다면 셋이 있는데 「理氣共在」, 「理靜氣動」 그리고 四端七情을 「均是情」이라 前提하고, 「各有所從來」라고 한 이 3原則이며, 補充的인 解釋을 要하는 部分 역시 셋이 있는데, 그 첫째는 發字로서 「發」字는 動의 意味가 아니라 顯現이며, 둘째는 「主」字로서 「主理, 主氣」의 主는 主宰 또는 主將이라는 原理가 아니라 「主로」라는 狀態的 說明이며, 셋째는 「性」字인데 「性」은 情과 共在에 의해 存立하며, 그리고 이 性가운데는 本然과 氣質의 두 面이 있어서 氣質은 人間의 個別性 또는 差別性이며 本然은 人間의 普遍性 또는 本然性이다.

退溪의 上記 3原則은 諸論說에 맥맥히 一貫되어 있고, 특히 그 基礎에 있는 것은 理氣共在의 原則인 것이다.

이와 같은 諸點에 留意하면서 退溪의 理氣哲學에서 그 基軸인 理와 氣共在의 原則이 어떻게 貫徹되어 있는가를 考察해 보기로 한다.

二. 理氣共在

(1) 思想的背景

退溪의 理氣說의 展開는

理없는 氣없고 氣없는 理가 있지 아니함이다.

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。(退溪先生文集卷十六 答奇明彦)

라고 한 여기서부터 出發한다. 이것은 理와 氣의 어느 一者에게 獨立性を 否定하며 理氣는 共在한다함을 意味한다. 理氣共在는 性理諸書에도 여러 곳에서 볼 수 있는데 그 一例를 다음에 들어 보자.

太極은 理이며 動靜은 氣이다. 氣가 나아 가면 理역시 나아 간다. 二者는 언제나 서로 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。(朱子語類七二 道夫錄)

또한 退溪가 「天命圖說」論五行之氣에서 述한 다음과 같은 句節을 볼 수 있다.

理밖에 氣가 없고 氣밖에 理가 없으니 본시 잠깐이라도 떨어질 수는 없다.

理外無氣，氣外無理，固不可斯須離也。(退溪先生文集續集卷八 雜著)

이러므로 退溪의 著述에서 뿐만아니라 性理를 論한 諸書에서 理氣不相離 또는 理氣不可離이라한 表現의 根據는 바로 이러한데 두고 있는 것이다.

理氣의 相互關係가 共在라고한다면 그것은 어째서인가. 단순히 理임으로써 또는 氣임으로써 共在한다는 思考는 아닌 것이다. 사실 오로지 理 또는 氣라고만 한다면 하나의 記號임을 免치 못한 것이다. 그러함에도 理氣가 共在한다는데는 上述한바 같이 理・氣의 二元을 세워 萬物存立의 原理로 삼으려는 價値가 理・氣에 賦與되어 있기 때문이다. 이렇게 二元을 原理로 삼으려는데는 기필코 思想의 흐름이 있을 것이며 이 흐름을 背景으로 한 때 비로소 理와 氣의 概念이 把握된 수 있을 것이다. 理氣共在로 萬物을 說明하려는 思想的인 바탕을 여기서 簡單히 論해해보기로 한다. 朱晦庵에서 설파보면 楊子直에 보낸 谷書에서 그는

天地之間에 오직 動靜의 兩端이 끊임없이 循環하고 있을 뿐 기타는 없습니다. 이것

을 「易」이라 하고 그 動과 靜에는 각각 의해 오는 理가 반드시具備되어 있습니다. 이것이 太極이라는 것입니다.

蓋天地之間，只有動靜兩端循環不已，更無餘事，此之謂易，而其動其靜，則必有所以動靜之理焉，是則所謂太極者也。(朱子文集卷四五)

여기서 明白한 것은 動靜 즉 生成變化하는 世界를 「易」이라고 하는 것과 生成變化에는 반드시 生成變化하게 하는 者, 즉 「理」가 있으며, 이 理를 太極이라고 했으니 動靜의 世界가 있고 動靜하게 하는 者가 있는 二元的 定立이다. 生成變化하는 世界는 이와같이 一元을 가지고서 비로소 說明되어진다. 그 所以者한 生成變化를 통해서 「所以動靜之理」라는 存在로 認識하게 된다는 말도 된다. 우리는 여기서 「動靜」과 「所以動靜者」의 二元的 原理를 가지고 萬物을 說明하려는 立場임을 알아야하고 動靜을 통해서 그 所以者를 把握하려는 思考는 先秦時代와 큰 變化가 있음에 注意하게 된다. 元來 太極이라는 말은 周易 繫辭傳에서의

易의 根元은 太極이다. 太極에서 兩儀(陰陽)가 생하고 兩儀에서 四象(老陽, 少陽, 老陰, 少陰)이 생하고 四象에서 八卦가 생긴다. 八卦는 吉凶을 豫知한다. 그 吉凶의 豫知에 根據해서만이 人間活動은 前進한다.

易有太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。(繫辭傳)

이 太極은 宇宙를 成立시키고 있는 根元 혹은 宇宙를 支配하는 原理로서 萬物 즉 動靜의 世界가 生成되기 以前の 存在 또는 母體이다. 따라서 母體인 太極은 動靜보다 時間적으로 先在하며, 그러니까 超越者이다. 그와같은 超越者가 朱晦庵에서는 「所以動靜者」로서 動靜하는 世界에 共在하게 되는 것이다. 벌써 太極은 動靜을 떠나서 存在할 수 없는 不可離의 것으로 된 것이다. 이런 점을 우리는 思惟의 移行으로 고쳐 얻을 수 없다. 晦庵은 易經과 『太極圖』와의 關係에 言及하여

聖人은 이미(易經속에서) 그 實體를 가르켜 (太極이라고) 이름지었고, 周濂溪는 다시 그 圖(太極圖)를 만들어 그것을 圖形化하여 提示했읍니다. (眞理를) 明白히 表現한 솜씨는 남김이 없다해도 좋을 것입니다.

聖人以指其實而名之，周子又爲之圖以象之，其所以發明表著，可謂無餘蘊矣。(朱子文集卷四五)

先秦時代 易經에서의 太極의 概念은 그대로 宋代의 周濂溪가 繼承 「太極圖」로 圖形化하여 易經에서의 眞理를 잘 表現했다고 말하고 그것을 다시 朱晦庵은 이렇게 自己解釋을 叙述하였다.

聖人이 太極이라고 한 것은 天地萬物의 根源을 指示하기 위해서 입니다. 周濂溪가

그것에 根據하여 또다시 無極이라고 하는 것은 (太極)의 無聲無臭의 妙를 나타내기 위해서 입니다.

聖人謂之太極者，所以指夫天地萬物之根也。周子因之而又謂之無極者，所以著夫無聲無臭之妙也。
(上同)

周濂溪가 『太極圖說』에서 「無極而太極」이라 한것은 實體를 兩面으로 表現한데 불과하다. 萬物의 根元인 경우는 太極이지만 보이지 않은 면으로는 無極이라 한다 하더라도 原理面에서 아무런 變意가 없다는 說明이 되겠다. 그것은 다음 句節에서 立證된다.

太極圖說에 「無極이면서 太極, 太極은 원래 無極」이라고 있는 것은 無極의 뒤에 따로 太極을 生하여 太極위에 먼저 無極이 있다고 하는 것이 아닙니다. 또 「五行은 陰陽에 불과하며, 陰陽은 太極을 떨어지지 않는다」고 있는 것은 太極위에 따로 (陰陽)의 二氣나 (木火土金水의) 五行을 生하여 二氣五行 위에 먼저 太極이 있다고 하는 것도 아닙니다.

無極而太極, 太極本無極, 則無極之後, 別生太極. 而太極之上, 先有無極也. 又曰五行·陰陽·陰陽太極, 則非太極之后, 別生二五而二五之上, 先有太極也.(上同)

周濂溪의 「無極而太極」은 後世에 論爭의 對象이 되기도 하지만 朱晦庵의 이 句節로 그 解釋의 眞意는 明白하다고 할 수 있을 것이다. 그것은 한 實體를 兩面的으로 說明했으므로 原理로서는 조금도 歪曲됨이 없기 때문이다.

陰陽五行은 生成變化하는 現象界이며 上記의 「天地之間, 只有動靜兩端循環不已」라는 動靜의 世界인 것이다. 이 動靜의 世界는 太極보다 先在하는 것도 後在하는 것도 아닌 「非先後」니까 따로 動靜 그 속에 所以動靜者로 共在해 있는 것이다.

以上과 같이 太極(理)은 動靜(氣)과 共在하며, 그리하여 이 두 原理로 宇宙萬物을 說明하는 것이니, 先秦時代의 太極은 一元的原理로서의 體系라고 한다면 宋代의 太極은 二元的原理로서의 體系이라 할 수 있겠으며, 宋代에 와서 太極을 理라고 하면서 굳이 太極을 用語로서 避하고 理를 드는 것은 그 思想的 背景이 動靜과 그動靜에 即하여 所以動靜者가 있다고 하는데 緣由한다. 다시 말하면 現象에 內在하는 所以者이므로 先秦時代의 超越者로서의 太極이 晦庵에서는 用語로서 疎遠해지게 된다. 따라서 理라고 할 때는 반드시 氣있는 理이며, 太極이라 할 때는 獨自의인 存在인 수 있는 것이다. 이렇게 理氣, 太極을 다른 側面에서 보면 先秦時代의 太極에 대한 思惟는 直接根源者를 把握하려는 直觀的 혹은 直覺的이었고 하며 宋代에서의 理氣는 現象을 통해서 根源者를 認識하려는 經驗的이라고 할 수 있어서 여기에 認識論의立場이 成立된다고 할 수 있는 것이다. 그러므로 後者인 경우 理는 經驗의 延長이라고도 할 수 있을 것이다.

動靜과 太極과의 關係는 晦庵이 이미 警告한 바와 같이 老子의 一元的生成論과는 根本을 달리한다.

『老子』에 (天下의) 萬物은 有에서 生히며 有는 無에서 生한다(第40章)라고 있어서 造化에는 始와 終이 있다는 것과는 全然 相違합니다. 朱子 便紙에서는 (『太極圖說』의) 『老子』의 兩者를 一體化 하려고 합니다. 그래서 『太極圖』의 解釋에 관해서는 錯誤가 많아 그 道理를 理解하지 못하는 것입니다.

與老子所謂物生於有，有生於無，而造化爲真有始終者，正南北矣。來喻乃欲一之所以於此圖之說，多所乖礙而不得其理也。(上同)

사실 老子의 이와같은 生成의 說明은 『道德經』 第42章에서 더 明白하다.¹⁾ 이것을 上記의 「太極是生兩儀…」의 句와 並記해 보기로 한다.

易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。

道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰抱陽，沖氣以爲和。(四二章)

이 두 句를 比較해 보면 萬物生成에 대한 當時의 思惟는 表現差가 있을 뿐 基底에 있어서는 超越者를 認定한때는 同一했다고 할수있다. 그러므로 老子의 道와 周易의 太極은 生成論에서의 位置는 같다. 이러한 儒家의 生成論은 宋代 특히 朱晦庵에 와서 動靜과 所以動靜者 즉 太極(理)이 不可離의 共在라고 하는 思惟의 移行으로 말미암아 道家와의 同軌性이 全的으로 扶別되었다고 할 수 있는 것이다.²⁾

朱子文集을 통해서 볼 수 있는 理와 氣에 關連되는 句節은 어디 곳에 散見된다.³⁾ 그렇지만 本稿에서는 先秦때의 萬物之根이라는 太極이 北宋의 周濂溪에 이어져 「無極而太極」으로 되었고, 이어서 朱晦庵에서 「太極，理也」라고 하면서 生成變化하는 世界(氣)속에 그 所以者로서 兩者共在로서의 二元的原理의 體系가 이루어졌다는 史的展望을⁴⁾ 概觀하는 정도로 그치기로 한다. 理氣共在의 原則은 以上과 같은 思想의 背景속에서 形成되었음을 論述해 둔다.

(2) 理氣共在의 範圍

前項에서 論述한바와 같이 萬物存立의 原理로서 理와 氣가 있고 그 理氣兩者는 共在하는 不可分의 것이 있다. 그렇다면 退溪에 있어서 이 萬物存立의 原理를 가지고 說明하려는 對象은 어디까지인가 다시 말하면 理氣가 適用되어지는 範圍는 어디까지인가가

1) ① 退溪先生文集卷 十六「答高峯四端七情分理氣辯」 및

② 退溪先生文集卷 三十六「答李宏仲問目」參照

2) 朱晚髮의 論文「李退溪의 理氣互發說研究」慶北大學校 退溪研究所(1974年)刊 『韓國의 哲學』 p. 48

問題되지 않을 수 없다. 結論부터 말하면 事物인 現實의存在는 물론이고 觀念의 世界까지를 包含하고 있다. 眼中에 보이는 有形에서, 感覺으로 느끼는 無形의 世界를 다 같이 理와 氣로 說明하려는 것이 그 範圍이다. 「天下之物」 또는 「모든 것」이라고 表現하는 內容은 이러한 것을 意味한다. 一切의 現象에 理氣二元의 原理가 適用되는 것이므로 萬物存立의 原理라고 하는 것이다. 따라서 理氣哲學에서 「物」의 概念은 이와같이 有形에 限해서 없고 觀念 및 無形의 諸現象까지도 「物」에 總括되어 있다.³⁾ 우리가 物의 概念을 現代와 같이 有形의 事物에만 限해서 본다면 性理學의 理論展開에 잘못 誤解의 餘地가 있지 않는 줄인다. 그러면 退溪의 觀念의存在란 어떤 것인가를 보기로 하자. 退溪는 黃仲學에게 보낸 答書에서 「思則己著, 斯爲己發」(后述)라고 한 「생각한다」를 已發이라고 했으니, 이것은 분명히 事物의 概念이라 할 수 있다. 따라서 「心の動」을 달리 表現하면 모두 事物인 것이다. 退溪의 이러한 物의 概念規定은 결코 獨斷이 아니다. 宋代 朱晦庵의 說을 잠시 찾아보면 다음 句節에서 物의 概念을 알 수 있겠다.

心, 이것은 動하는 事物이며 自然히 善惡이 있습니다.

心是動底物事, 自然有善惡.(朱子語類卷五 性理 謙錄)

聲, 色, 貌, 象을 갖고 있는 것은 모두 「物」이다.

凡有聲色貌象而盈於天地之間者, 皆物也.(大學或問)

라고 하에서 우리는 性理學에서 物의 概念은 心中의 思考까지를 包含하는 모든 現象을 總括하는 것임을 알 수 있다. 이리므로써 性理學에서 心の動機까지를 理氣로 說明하고 따라서 그것을 善惡으로 規定하려는 根據가 여기에 있음을 理解할 수 있는 것이다.

退溪의 物의 概念은 性理學의 正統을 바탕으로 하고 있음도 또한 알 수 있겠다. 때문에 四端을 理氣로 說明하고 七情도 그리고 天地之性까지도 오로지 理만 있을 수 있겠음니까. 氣가 있는 것이라고 한 推論의 論理性이 萬物存立의 原理定立과 物의 範圍를 알고서야 그 整然함을 足認할 것이다.

(3) 同中異와 異中同

萬物存立의 原理를 定立하여 그로부터 出發하는 退溪의 推論은 理氣共在原則이 모든 論說에서 貫徹되어 있다. 여기 「同中異」「異中同」은 理氣共在를 意味한다. 그 具體的인 主張을 다음에서 보기로 한다. 奇高峯에게 보낸 四七論辯第一答書에서

理와 氣는 본래가 서로 기다리서 體가 되고 用이 되어 진실로 理가 없는 氣없고 또한 氣없는 理가 있지 아니합니다.

3) 宋麗梁의 上提問文 p. 45

整齊之真氣，本謂真氣爲體，相詩以爲用，固未嘗有無理之氣，亦未嘗有無氣之理。(退溪先生文集卷十六)

라고 基本原則을 提示하고 理는 理, 氣는 氣로서 各者의 性格 中 「문」이 있다고 하고 理氣共在 또는 理氣不可離라고 한데서 있을지도 모를 誤解 다시 말해서 兩者가 一者로 止揚되지 않을까 하는 점에 念慮를 表示한다.

理와 氣가 같은 가운데서 다름이 있음을 알고, 다른 가운데 같음이 있음을 알이지 나누어 둘이 되어도 서로 떨어져서 않는 데가 있고(未嘗離), 합하여 하나가 되어도 그 實에 있어서는 섞이지 아니한 것(不相雜)이 있어서 한 쪽에 치우침이 없게(無偏)되는 것입니다.

統同中而知其異，統異中而見其有同。分而爲二，而不害其未嘗離。合而爲一，而實歸於不相雜。乃爲周悉而無偏也。(退溪先生文集卷十六 答奇明彦)

여기서 「同中異」「異中同」이라고 함은 이렇하다. 理氣가 共在하면 物이 形成된다. 이것을 「同」이고 「同(物)」에서 보면 「理와 氣가 그가운데 있으니」 이것을 「實」이라 「理와 氣」는 相異하지만 物을 共同의 場으로하고 있음은 어길 수가 없는 것이다. 「同中異」「異中同」은 事物을 形成과 存立을 다른 立場에서의 分析이라 할 수 있겠다. 退溪가 上記 後句에서 「未嘗離」「不相雜」「無偏」이라고 한 3個項을 理氣에 대한 退溪의 「三定則」이라 해 둔다. 이로서 理氣相互關係가 남김없이 精密하게 解明되었다고 해서 무방하다. 各者 「문」이 있으므로서 「同中異」이며 共在함으로써 「異中同」이다. 또

옛날에 孔子에는 純善成性의 論이 있고 周濂溪에는 無極而大之說이 있었는데 이것은 다 理氣가 서로 따르는(共在하는)가운데서 다만 理만을 指稱한 것입니다.

昔者孔子有純善成性之論。周子有無極而大之說。此皆就理氣相須之中，則義而獨言理也。(上同)

생각해 보면 원래 周濂溪는 理를 말한 적이없으며 역시 氣를 말한 적도 없다. 그는 다만 萬物生成의 過程을 說明하는데 그치는 것, 이것이 太極圖說의 眞意였다. 그리한 周濂溪의 太極圖說에 朱晦庵이 「太極，理也」라고 注한 이기에 비로소 問題가 되는 것이다.⁴⁾ 그런데 退溪는 理氣共在의 萬物存立原理로부터 太極도 그 例外로 보지 않는다. 그러므로 太極에 氣없는 것이 아니라 다만 共在하는 理氣의 한 쪽인 理만을 指摘한데 不過하다고 한다. 이것은 萬物存立의 原理에서 歸結되는 當然한 論理이라 하겠다. 또

孔子는 相近, 相遠의 性을 孟子는 耳目口鼻의 性을 말한 것은 모두 理와 氣가 서로 합해진(共在)가운데서 理의 한 쪽만을 말하여 다만 氣라고 한 것입니다.

4) 朱麗雙의 上揭論文 p. 60 以下.

孔子言相近相遠性. 孟子言耳目口鼻之性. 此皆就理氣相成之中, 偏指而耳目口鼻之性. (上同)

이번에는 反對로 理氣共在하는 가운데 한쪽인 氣만을 指稱한다고 하였다. 「上記 3 定則의 하나인 不相離를 다시 強調한다.

理와 氣가 떨어져 있지 아니하고 七情은 理氣를 兼하였읍니다.

理氣之不相離, 七情之兼理氣. (上同)

四端에 氣가 없는 것은 아니며…… 七情에 理가 없는 것이 아닙니다…….

四端非無氣……七情非無理……. (上同)

이것은 「理있는 氣없고 또한 氣있는 理가 없다」고 하기 때문이다. 그러나 四端을 理, 七情을 氣라고 함은 일반적인 通念의 區分에 불과하다. 退溪의 三定則 중 첫번째의 「未嘗離」는 太極에서와 같이 四端과 七情에도 共히 例外인 수 없는 것이다. 이와 꼭 같은 論理가 「天地之性」에도 適用된다. 高峯이

天地(本然)之性은 理만을 指稱하며, 氣質之性은 理와 氣가 함께 있는 것이니 天地之性이 理의 發이라 함은 진실로 그러하나 氣之發은 다만 氣만을 가르키는 것이 아닙니다.

天地之性, 專指理. 氣質之性, 理發氣雜, 是理之發, 固然. 是氣之發, 非專指氣. (高峯先生文集 理氣往復書卷一)

라고 異議를 提起한데 대해서 退溪는

天地之性은 오로지 理만을 가리켰다하는데 여기에는 理만있고 氣는 없는지 모르겠읍니다.

謂天地之性, 固專指理. 不知此際只有理, 還無氣乎. (退溪先生文集卷十六·答奇明彦)

라고 하여 高峯의 異議를 否定한것은 理氣共在의 原則에서 나온 것이다. 역시 理氣共在의 原則앞에 「天地之性」도 例外인 수는 없기 때문에 理氣에 의해서 說明되어야 하는 것은 말할 나위도 없다.

天下에 氣있는 理가 없는 것이지 理만 있는 것이 아닙니다.

天下未有無氣之理, 則非只有理. (上同)

라고 한것은 그것을 肯定하는 말이다. 退溪의 三定則 중 「無偏」은 이와같이 理氣 어느 하나의 獨存을 否定하는 말이다. 天地之性을 理, 氣質之性을 氣라고만 하게 되는 것은 다만 四端, 七情에서의 같이 一般的通念에 의한 便宜상의 問題이지 결코 獨存으로 세거지는 안된다.

한편으로 理만 있으면서 氣가 없고 또한 氣만 있으면서 理가 없는 것은 없다.

말하는 것 뿐입니다.

一則理爲主，故就理言，一則氣爲主，故就氣言也。(上同)

(天地之性) 理만을 指稱할 수 있으나 氣質之性이 비록 理氣을 합했다 하더라도 이 찌氣를 가리켜 말하지 못하겠습니까.

猶可以專指理言，則氣質之性，雖雜理氣，寧不可指氣而言之乎。(上同)

天地之性은 理氣이지만 理라하고 氣質之性도 理氣이지만 氣라고만 하는 것과 四端을 理, 七情을 氣라고 말하는 것은 以上에서 明白해졌다.⁵⁾ 그렇다면 「四端理之發, 七情氣之發」도 明白해지지 않을 수 없다.

四端에 氣가 없는 것이 아니지만 다만 理之發이라하고, 七情은 理가 없는 것이 아니지만 다만 氣之發이라고 하는 것도 이런 뜻입니다.

四端非無氣，而但云理之發，七情非無理，而但云氣之發，其義亦猶是也。(上同)

라고 했으므로 理之發에는 氣, 氣之發에는 理를 排除하고서 理 또는 氣의 單獨的인 意味가 全無함을 명백히 한 것이다. 그것은 退溪의 三定期中的 「未嘗離」 「無偏」과 直結되는 必然的인 歸結이라 하지 않을 수 없다.

(4) 融通的體用論

退溪는 또 理氣의 關係는 體, 用의 關係라고도 한다. 「體用」은 일반적으로 性理學의 論理라고도 일컬어오는 것으로 말하자면 理氣哲學의 論理形式이라고도 할 수 있다. 이 論理의 形式인 「體用」의 概念을 살펴 보기로 한다.

體는 1次的, 根源的인 것. 用은 2次的, 派生的인 것을 意味한다. 前者를 主體, 後者를 作用이라고도 해둘 수 있을 것이다. 그런데 이 體用은 各已分離, 獨立의 으로 주어진 概念이 아니라 體와 用이 共在됨으로써 그와 같은 意味를 갖는다. 退溪는 鄭子中에 보낸 答書에서

體와 用이 한 根源이요, 顯과 微가 間隔이 없다고 하는 것입니다.

體用一源，顯微無間。(退溪先生文集卷二五)

라고 한데서 明確하다. 體=微, 用=顯이 同一 概念이므로 顯微無間은 바로 體用無間을 意味한다. 이래서 體用은 理氣哲學의 論理라고 하는 것이다.

이 體用의 論理는 비단 理氣共在에서만 意味를 갖는 것이 아니라 言語의 分析에도 適用될 수 있다고 생각하기 때문에 다음에 略述해 두고자 한다.

5) 宋浣燮의 上揭論文 p. 71. 「理善의 根據」參照.

語(概念)가 名詞的인냐 아니면 動詞的인냐에 따라서 그 語의 指示對象도 名詞的인 事 있고 動詞的인 事도 있는 것이니, 名詞的인거나 動詞的인 것이므로 다 같이 「他」라는 對象과의 意味相關에 있을 것이므로 名詞的인 것 或은 動詞的인 것으로 固定되어 있는 것은 아니다. 말하자면 流動的인 過程속에서 一時的으로 나타내는 狀態이니까 기기에 固定的인 實體는 없는 것이며, 實體와 機能과의 關係도 成立되지 않는다. 이로서 對象이 名詞的인 것을 體, 動詞的인 것을 用이라고 할 수 있지 않을까 생각한다. 例

語	思	志	見	讀	識	政	變	建
體	생각	뜻	봄	읽음	사양	나스림	변함	세움
用	생각함	뜻함	봄	읽음	사양함	다스림	변함	세움

이 가운데서 體는 「생각함」「뜻함」「봄」「읽음」「사양함」「변함」「세움」이라는 用(作用 動作 또는 行爲)을 통해서 비로소 認識되어 진다. 그러나 反對의 解釋이 不可能하지 않다. 「생각」「뜻」「봄」「읽음」「사양」「다스림」「변함」「세움」이라는 形相이 있으니까 「생각함」 등의 作用이 있지 않는다고 할 수 있을 것이다. 그러나 性理學에서의 體用은 前者의 立場에서는 것이므로 「다스림」이라는 行爲를 통해서 「다스림」을 알려고 하는 論理이다. 體外用에는 이렇게 用을 통해서 그 存在를 認識하는 認識論의 立場이 成立된다. 여기서 한 걸음 더 나아가면 이 體用的 論理는 결코 單字語에 있어서만 成立되는 것은 아니다. 일반적으로 複合語의 相互關係도 體用으로 分析해 볼 수 있다. 例를들면 動靜한 때 靜은 體, 動은 用. 重, 柔는 體이고 輕, 剛은 用이며 陰陽도 陰은 體, 陽은 用으로 된다. 理氣哲學에서는 陰陽을 「二氣」이라고도 한다. 그런데 「二氣」라고해도 基底의 存在인 一氣外에 따로 固定的인 「陰인氣」, 「陽인氣」가 있는 것이 아니라, 一氣속의 相異한 둘의 物理的 狀態를 陰陽이라고 하는데 不過하다. 그리므로 陰陽은 다만 氣인 것이다. 또 陰陽은 比較概念으로 보아도 좋다고 생각한다. 그것은 全體가 不斷히 流動的인 過程에 있는 氣의 世界에서는 動・靜, 輕・重, 清・濁을 固定的으로 區別하는 일반 基準 등이 있을 수 없고, 오직 「二」를 相互比較하여 한 쪽은 「보다 動, 보다 輕, 보다 清」 다시 말해서 「보다 陽」이며, 다른 한 쪽은 「보다 弱, 보다 重, 보다 濁」 다시 말해서 「보다 陰」이라고 할 수 있을 뿐이 아니겠는가. 流動하는 過程에 있는 「물」의 狀態를 比較하면 한쪽은 반드시 陰, 다른 한쪽은 반드시 陽으로 될 터이니까 그리하다. 要컨대 陰陽은 하나의 氣인 것이다.

- 6) 『周易』繫辭傳上의 「一陽一陰之道繼之者善也, 成之者性也」의 朱子注에 「陰陽迭運者, 氣也. 其理則所謂道也」라고 한 「陰陽迭運」같은 것.

以上에서 본바 體用은 理氣에 直結되는 論理였다. 여기서 우리는 體用이 當面한 事象에만 適用될 수 있는 論理임을 看過해서는 안된다. 다시 한번 생각해 보면 理氣共在에 의해 說明되어지는 對象도 사실은 當面한 事象에 不過했다. 理氣哲學이 發展的 體系가 아니라는 것을 가지고서도 當面한 事象임을 알 수 있는 것이다. 그런데 여기서 우리는 退溪의 理氣說에 注目한 점을 發見하게 된다. 鄭子中과 奇明彦 사이에 있었던 意見差異를 調整하는 答覆에서

體와 用은 마땅히 곳에 따라 活看한 것이요, 固定하여 말해서는 안되겠습니다.
體用當隨處, 活看不可硬定說. (退溪先生文集卷二五)

라고 한 句節이다 體用을 固定的으로 適用해서는 안 된다는 觀點은 當面한 事象에 限해서 보는 狹意의 態度를 가지지 말라는 뜻이다. 곳에 따라 適用되어야 한다는 意味로 받아들여야 한다. 이래서 前記의 體用을 「當面的體用」이라 하고 退溪의 說을 「融通의體用」이라 假定해 두기로 한다.

생각컨대 退溪의 融通의體用의 論理는 後述하는 바 互發說에서의 「互有發用, 發又相須」라고 한 「發又相須」의 論理的인 基底를 이룬다고 생각한다. 現存의 「體用」은 當面한 事象에 限하는 固定的임을 排除하고 「隨處活看」을 強調한 眞意는 다음과 같이 解釋된다. 우리가 當面해 보는 事象은 固定해 있지 않다. 天下의 모든 것은 理氣아님이 없는 故로 當面한 事象은 理氣에 의해 存立한다. 그런데 이 當面의 事象은 生成變化함이 그 本質로 하니만큼 生成變化 때마다 理氣가 있지 않을 수 없다. 理나 氣(이느...者라도)가 없다고 하면 生成變化自體가 이루어 질 수 없을 것이므로 生成變化가 連續的인 內容일 때는 尙 理氣도 連續的으로 共在되어야 한다는 論理가 要求되지 않을 수 없는 것이다. 人間行爲를 두고 생각해 보면 명백해 질 수 있다. 理氣에 의해서 人間은 存在한다. 그렇다면 人間은 存在한다음에는 行爲하지 않을 수 없다. 그 行爲도 理氣에 의해서 이루어지는 것은 再言의 餘地가 없는데 人間의 全部는 存在의 說明만으로써 充分한 것인가, 存在만을 理氣로 論하고 行爲는 理氣와 關係가 없다고 하면 萬物存立의 原理는 有名無實이 될 수 밖에 없지 않는가. 退溪의 理氣哲學의 出發은 序頭에서 말했듯이 「理없는 氣없고, 氣없는 理없다」는 여기에 있었고, 그 適用은 심지어 感應에 이르기까지였다. 다시 한 예를 들어보자 教授(A)와 大學生(B)의 關係를 體用으로 說明하면 (A)는 體, (B)는 用인데 이 (B)가 家庭教師로 되었을 때는 (B)는 體, 그 가르침을 받는 사람(C)은 用으로 되지 않을 수 없을 것이다.

「體」라고 할 수 있다는 그 自體는 사실 理氣가 아니면 「體」로 成立할 수 없다고 해야 하며, 「用」 또한 理氣가 아니면 成立할 수 없다고 하는 것이 論理的인 妥當性이다. 그

해서 人間存在와 行爲, 教授와 大學生, 大學生과 家庭授業등의 連續的인 現象에 對해서는 當面한 事象으로 解釋하려는 論理로서는 說明된 수 없기 때문에 「隨處活潑」 즉 融通的인 論理가 要求되어 지지 않을 수 없다. 退溪의 「隨處活潑」의 要諦에는 이러한 基底가 있고 「當面的 體用」에서 한걸음 더 들어 간다고 하는 意圖도 여기에 있는 것으로 짐작된다.

이 「體用」은 一見 辯證法的인 發展體系로 볼 수 있을지도 모르며 특히 退溪의 融通的 體用論은 더욱 그렇게 誤解된는지도 모른다. 그러나 明白한 것은 ① 理 또는 體에 「自己展開」는 全無하며 ② 用을 통해서 體를 認識하려는 主張이며, 따라서 自己自身속에 自己와 對立하고, 矛盾하는 契機를 包含하고, 이러한 對立, 矛盾을 止揚함으로써 보다 高次元으로 發展하고 移行한다는 主張은 全無한것이다. 辯證法은 對立, 矛盾을 運動發展의 推進力으로 함으로써 思考 및 存在를 貫通한 일반적인 運動, 發展의 論理로 把握한 것이라 할 수 있다. 그와같은 運動, 發展의 論理的 構造는 이른바 定立(即自), 反定立(對自), 總合(即對自)이라고 하는 三段階의 發展過程으로 理解되어 있다.⁷⁾

그리고 實在하는 事物을 材料(質料)와 形相과 結合한다는 것까지는 「理氣」와 相似性이 있다고 해도 그 結合이 事物을 항상 보다 높은 形相을 合目的으로 實現한다는 것을 宇宙의 眞相으로 看取하려는 것도 아님이 分明하다. 이와 같이 理氣의 相互關係 및 退溪의 融通的 體用論에는 辯證法的 主張이나 目的論的 思想과는 根本적으로 體系가 다르다는 것을 알 수 있겠다.

退溪의 主張은 他者와의 連關속에서 비로소 存在가 意味를 나타낸다고하는 즉 事物을 「對」로서 잡으려고 하는 思想이다. 「對」란 流動하는 가운데 비로소 存在가 限定的으로 스스로를 明白히 한다는 것을 意味한다. 여기에 「當面的體用」을 물리치고 「融通的體用」이 成立되는 바탕이 있는 것이다.

(5) 形而上 形而下의 關係

理氣의 相互關係를 定立하는데 있어서 「體·用」에 이어 形而上·形而下의 關係를 考證하지 않을 수 없다. 그것은 理를 形而上, 氣를 形而下라고 概念規定을 하기 때문이다.

「形而上」「形而下」라는 用語의 出處는 만한 나위없이 『周易』繫辭傳에 나오는 形而上者, 謂之道, 形而下者, 謂之器라고 한데서 由來한다. 그런데 우리는 周易에서와 性理

7) Hegel의 *Phänomenologie des Geistes* hrsg. von Hoffmeister 1952, S. 44, 53, 57 以下.

그리고 *Wissenschaft der Logik* hrsg. von Lasson, Bd. 2, S. 495.

尹根壽氏는 玄岩社(1975年)刊『韓國思想史』卷十二 第四章「退溪李說」에서 『退溪는 ……理가 宇宙(事物)의 본체로 되어 있어 모든 氣에 앞서 存在할 수 있음을 주장하기에 이른다. 理가 「氣에 앞서 存在」한 것이라 「融」이라고도 한다는 것이다.』

學에서는 그 相互關係의 規定이 각각 相異함을 留意하지 않으면 안될 것이다. 周易에서의 「道」와 「器」는 文字 그대로 上下의 關係요, 머리서 時間的인 先後關係였다. 形而下인 器에 앞서 存在하는 것이 道라는 意味에 形而上이었다. 前述한 太極도 道요 形而上의 存在였다. 다시 말해서 現象에 先在하는 實體요, 超越的인 存在가 形而上이며 그것으로부터 生成한 現象 즉 萬物의 世界가 形而下인 것이다. 앞에서 引用한 「太極是生兩儀云云」한 萬物生成의 說明에 있어서의 太極은 形而上이요 生成된 것은 形而下이다.

그러나 性理學에서의 形而上은 先秦의 超越的인 實體가 아니라 形而下와 同時共在하는 가운데의 形而上이다. 그것은 形而上을 理, 形而下를 氣라고 하는데서 그 關係가 成立되기 때문이다. 이에 대한 論證으로 朱晦庵이 黃道夫에 보낸 書를 전히 보자

天地之間의 것에는 理가 있고, 氣가 있습니다. 理는 形而上의 道요, 物을 生하는 根本이며, 氣는 形而下의 器이며, 物을 生하는 素材입니다.

天地之閒, 有理有氣. 理也者形而上之道也, 生物之本也. 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也.
(朱子文集卷五八)

이렇게 理는 形而上, 氣는 形而下인데 理와 氣이니까 理氣共在의 原則에 따라 形而形而下가 共在함은 論理的으로 볼때 當然하다할 수 있을 것이다. 다음 句節에서 이점을 더욱 分明히 하고있다.

사람이나 事物이 生할 때는 반드시(天으로부터) 理를 받아서 비로써 本性이 구비되고 반드시(天으로부터) 氣를 받아서 비로써 形體가 갖추어지며, 그 本性和 形體로서 비로써 一身을 構成합니다. 그러나 (形而上의)道와 (形而下의) 器와의 사이에는 淸한 界限가 있어서 그것을 混同해서는 안됩니다.

是以人物之性, 心稟此理, 然後有性. 必稟此氣, 然後有形. 具性具形, 雖不外乎一身. 然道器之間 分際甚明不可亂也. (上同)

고 한데서 形而上을 理, 形而下는 氣로 그 概念을 規定짓고 있다. 兩者共在에 前記 退溪의 三定則이 그대로 適用되어진 兩者關係임을 알 수 있겠다. 더 以上 宋代에서 찾을 것 없이 退溪의 說明을 보면 보다 明確性이 把握되어진다. 退溪는 李宏仲에게 보낸 答書에서

무릇 貌象과 形氣가 있어서 天地사방안에 가득차 있는 것은 모두 器요, 기기에 갖춘 理는 곧 道입니다. 道는 器를 떠나지 않으며, 그것이 形容과 그림자를 볼 수 없기 때문에 形而上이라 하는 것입니다. 器는 道를 떠나지 않으나 그것의 形容이나 形狀을 말할 수 있기 때문에 形而下라는 것입니다.

凡有貌象形氣而盈於六合之內者，皆器也。而其所具之理，即道也。道不離器，以其無形影可措，故謂之言，故謂之形而下也。（退溪先生文集卷三六）

· 道와 器의 不可離는 理와 氣의 不可離요. 理氣의 不可離는 形而上 形而下의 不可離이다. 우리는 여기서 周易에서의 形而上下와 退溪에서의 形而上下는 不可離라는 點에서 確然히 區別되어짐을 알 수 있겠다. 여기서도 貌象과 形氣라는 形而下를 통해서 所具之理인 形而上을 認識하려는 立場임은 理氣와 體用에서와 같다. 또 한 例로 退溪가 말한 太極과 陰陽의 關係에 及한 條목을 引用해 살펴보자.

太極은 陰陽가운데 있으면서 陰陽과 섞이지 않기 때문에 上이라 말함ियो. 그 위에 있음을 말하는 것이 아닙니다. 陰陽은 太極밖의 것은 아니지만 이것은 形氣이기 때문에 下라 함이며 그 아래에 있음을 말하는 것은 아닙니다.

太極在陰陽中而不雜于陰陽，故云上耳，非謂在其上也。陰陽不外於太極而依焉見形氣，故云下耳。（下同）

이와 같이 「上」「下」는 空間과 時間的인 上下의 意味가 아니라 「下」는 形氣， 貌象이며, 「上」은 그 形氣貌象의 理致에 불과하다.

造化面에서 본다면 太極은 形而上이 되고 陰陽은 形而下가 되며, 彝倫面에서 본다면 父子와 君臣은 形而下가 되고, 仁과 義는 形而上이 되며, 日用面에서 본다면 事物은 形而下가 되고 거기에 맞는 理는 形而上이 되는 것입니다.

就造化面看，太極爲形而上，陰陽爲形而下，就彝倫面看，父子君臣爲形而下，其仁與義爲形而上。

就日用面看，事物爲形而下，所具之理爲形而上。（下同）

造化는 生成, 彝倫은 人倫, 日用은 存在의 各分野인데 이런 分野에서 共在한 가운데서 根源的인 것이 形而上, 現象的인 것이 形而下이다. 『太極圖說』의 晦庵解說을 引用한 退溪의 말을 다음에 參考로 하면

그 顯著한 것에서 본다면 動과 靜은 時間이 같지 않고, 陰陽은 位置가 같지 않지만 太極은 어디에나 있는 것입니다. 그 隱微한 것에서 본다면 깊고 아득하여 形狀이 없기만 動靜과 陰陽의 理는 이미 모두 그 가운데에 갖추어 있는 것입니다.

自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理已悉具於其中矣。（下同）

이렇게 太極은 陰陽에 있고 또한 그것과 不可離의 것임으로 陰陽이라는 現象 즉 經驗의 世界인 形而下가운데 있어서 原理로서 存在하니 形而上은 다만 이런 意味인 것이다.

以上에서 본바 形而上・形而下의 兩者의 關係는 體外用 그리고 理의 氣를 退溪가 定理에 의해 精密하게 表現한 것과 恰같이 相互共在의 關係임을 確證할 수가 있다.

(6) 理先氣後

退溪의 論說가운데 理先氣後의 말을 때때로 볼 수 있다. 이것은 지금까지 論述한바 理氣共在의 原則에서 말한다면 틀림없이 揆諸이라고 생각될 수 있는 것이다. 「體・用」「形而上・形而下」「太極・陰陽」이 모두 理氣二元의 體系로서 同時共在하는 原則에 立脚해 있기 때문이다. 만일 그렇다면 退溪에 있어서의 「理先氣後」는 이 限에 있어 이 共在의 原則에 齟齬된다고 하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 退溪의 理先氣後는 이러한 萬物에 先在하는 實體 즉 氣보다 時間的으로 앞서 있는 存在를 指稱하지 않는다. 結論부터 말하면 거기에는 오히려 理氣共在가 貫徹되어 있는 것이다. 이 점은 文辭的인 解釋을 止揚하고 原理的으로 考察한다면 理解될 수 있는 것이다. 그러면 理先氣後가 어찌서 理氣共在에 어긋나지 않느냐. 이 점을 以下에서 살펴 보기로 한다.

위천 「『鸞飛魚躍』의 풀이부터」를 살펴보자 佐인 遠巖(窩)이 「詩經의 「鸞飛魚躍」의 解釋을 求한데 대한 그 答은 이러했다.

그 날고 뛰는 것은 바로 氣이나 날게 되고 뛰게 되는 것은 곧 理입니다.

其飛其躍，固是氣也，而所以飛所以躍者，乃是理也。(退溪先生文集卷四十 答窟姪問目)

다시 말하면 「난다」「핀다」는 原理는 연(鸞)이 있고 고기(魚)가 있어서 비로써 생기는 것이 아니다. 飛・躍의 原理는 그 物體가 있기 以前부터 飛또는躍의 原理는 벌써 있는 것이다. 그것은 idea 的인 存在라고 할 수 있겠다. 그러나 「鸞」이나 「魚」가 있으면 그 原理는 鸞이나 魚가 있으므로 그 속에 있게 된다. 이레서 날고 뛰는 作用은 氣이며, 「所以飛」, 「所以躍」者는 理이므로 理氣는 共在한다.

理氣哲學의 命題는 「理있는 氣없고, 氣있는 理없다」에 있으므로 이 命題를 肯定 하는 데서부터 推論이 可能하다. 「飛」, 「躍」하기 以前의 原理라고 하는 idea 的인 存在는 그것만으로는 空虛에 불과하다. 그것은 現象을 超越한 存在이니까 그러하다. 다시 생각해 보면 理氣哲學에서는 質料만의 存在는 全적으로 否認하고 만드시 그 「所以者」가 있다고 함이 定理로 되어있다. 朱晦庵이 말한

凡有一物，必有一理。(大學或問)

라고 한 것은 바로 이 定理를 意味한다. 이레서 理氣共在以前의 理는 이른바 空虛한 理이며 그것이 氣와 共在되는 理가 되어서 비로소 「物」이 成立되고 理는 참된 理로 된다. 退溪는 鄭子中에게 보내는 答書에서 晦庵의 말을 引用하여 「知覺」을 이렇게 說明했다.

(知覺) 이것은 氣만이 혼자 하는 것이 아닙니다. 먼저 知覺의 理가 있고 理는 아직 知覺하지 못하였는데도 氣가 모여 形體를 이루고 理가 氣와 합하니 知覺과 作用할 수 있게 되는 것입니다.

不專是氣，是先有知覺之理，理未知覺，氣聚成形，理與氣合便能知覺。(退溪先生文集卷二四)

말한 나위 없이 知覺의 理가 먼저 있다 해도, 또 氣가 있다 해도 知覺은 成立안된다. 그것은 理氣가 합함으로써 知覺의 機能을發揮하게 된다. 이에 대한 比喻를 다시 引用, 다음과 같이 말하였다.

이렇게하면 촛불이 기름을 얻어서 문득 찬란 한 빛을 갖는 것과 같습니다.

譬如這箇火是因得箇脂膏，便有許多光焰。(上同)

知覺 그것은 理氣에 의해서 成立되지만 知覺의 原理는 나 自身の 知覺作用 以前부터 있는 것이다. 다음으로 「기름」과 「불」의 關係를 들어 「知覺」을 설명한다. 「불」이 있기 以前에 불을 켤 수 있는 「기름」이 있다. 이 「油性」을 불 以前의 理라고 보는 것이다. 그런데 지금 「초」가 있다고해서 비로소 밝아지는 것이 아니라 「초」라는 事物이 (油性인) 理와 氣의 습이니까 그런것이다. 「촛불」이 있기 以前에 불을 밝힐 수 있는 「油性」 즉 「理」가 있으니 그 「理」는 「초」라는 物에 共在됨으로써 비로소 「불」을 생하게하는 것이다.

退溪는 한 例를 더 들어 이 問題를 說明한다.

거울은 水銀을 얻어서 지렁듯 정밀하고 밝음을 비쳐 나타낼 수 있는 것입니다.

鑑得水銀而有許精明，故能照見妍媸。(上同)

「거울」의 作用은 事物의 照明에 있고, 그 照明에 가장 重要的 것은 水銀이다. 그렇다 면 그 「거울」(理氣)을 만들기 前에도 水銀 즉 거울의 原理는 있는 것이다. 이것이 「거울」에 앞서는 理인 것이다. 水銀만을 아무리 보고 있어도 照明은 不可能하다. 「空虛한 理」는 이런 意味이다. 다시 價值面에 있어서의 說明을 보자. 退溪는 鄭子中과 奇明彦의 論學을 考訂하는 答書에서 晦庵의 말을 引用 다음과 같이 말하고 있다.

事物이 있기 前에 먼저 그 理가 있음을 말 한 것이니 君과 臣이 아직 있기 前에 이미 먼저 君과 臣의 理가 있고, 父·子가 있기 前에 이미 먼저 父·子의 理가 있는 것과 같다. 원래 이 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 속에 넣이줄 수 없다.

未有這理先有這理，如未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理，不成立無此理，直待有君臣父子，却旋將道理入在這裏面。(退溪先生文集卷二五)

「네」가 出生하기 前부터 人間의 道理는 있으며, 「네」가 出生하여 비로소 人間의 道理

가 있는 것은 아니다. 父子・君臣關係도 그러하다. 兄弟가 없는 獨子라고 해서 兄弟間의 道理가 없는 것이 이닌데 그것은 idea 的으로 存在해 있는데 관계하다. 「네」가 關係가 안되었다는 것뿐이다. 그리다가 弟가 있게 되면 自然히 既存의 道理는 自己兄弟도 遵守해야 하는 關係가 成立된다. 이것을 「가져가 그 속에 넣어 준다」고 하는 말로 表現한다.

事物이 아직 있지 않을 때에 이 理가 이미 갖추어 있는 것이니 그 뒤에 적용하는 것이 다만 理인 것 뿐입니다.

未有事物之時，此理已具，少間應，處只是此理。（上同）

이래서 「理先」이 무엇인가를 알게 된다. 여기서 一例를 들어 附言하면 A라는 사람이 學校에 入學하기 前에도 그 學校의 學則은 嚴然히 있는 것(理先)이나, A와는 關係가 없다. 그러나 A가 學生으로 入學되었을 때는 A와 無關係했던 學則은 不可分の 關係가 成立되는 것과 같다.

以上 論述한바의 「理先氣後」의 理는 idea 的인 存在로서 말하자면 空虛한 理있다. 退溪의 「理先」은 理氣에 의해서 비로소 「物」이 成立한다는 共在原則에 阻礙되는 것이 아니었다.

三. 理靜氣動

(1) 所以然과 所能然

理氣哲學에 있어서는 이미 論述한 바와 같이 生成變化하는 世界와 이 世界 속에 「所以然之故」, 「所當然之則」의 存在를 認識하는 이론마 二元的인 體系를 갖는다. 그런데 이 生成變化하는 世界를 「動靜」이라고도 한다함은 上述하였거니와 動靜이라고 한다면 그 所以者 즉, 理는 「非動靜」되어야 할 것은 當然한 論理的 歸結이라 해야 할 것이다. 「動靜」은 動과 靜이 각각 다른 두 樣相이 아니라, 基底에는 變化外 따로 「固定된 動」 「固定된 靜」이 있지 아니하다. 한 變化속에서 相異한 두 狀態를 動靜이라고 하는데 물과하므로 動靜은 變化 그것이며 다만 「動」이라고도 할 수 있으며, 따라서 氣의 世界인 것이다. 이미 「陰陽」에서 言及했듯이 全體가 不斷히 流動的인 過程에 있는 氣의 世界에서는 動・靜을 固定的으로 區別할 基準이 있을 수 없다. 動靜이 氣인 以上 動靜인 것은 理이다. 動靜의 所以者이면서도 그것은 靜인 것이다. 이렇게 곧 理와 氣의 關係를 「理靜氣動」이라고 한다. 이러한 定義를 參考로 朱晦庵의 說에서 찾아보자.

氣는 凝結造作할 수 있으나, 理는 오히려 情意도 思考(計度)도 作爲도 없다. 그러

나 氣가 凝結하는 경우 理는 거기에 있다. 理는 하나의 淨潔空濶한 텅빈 世界이며 形이 없고 理에는 作爲力도 없으나 氣에는 醞釀凝集하여 物을 만드는 힘이 있다. 氣가 있기만 하던 理는 그 가운데 存在해있는 것이다.

蓋氣則凝結造作，理却氣情意無計度無造作，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，但有些此氣則理便其中。（朱子語類—理氣）

「凝結造作」「醞釀凝聚」「生物」은 生成 變化이며 動靜의 世界로서 氣 그것이다. 이에 反하여 理는 「無情意」「無計度」「無造作」이며 하나의 「淨潔空濶底世界」 즉 깨끗하고 텅빈 世界이며 形跡이 없다. 따라서 理에는 如何한 作用도 없는 그러한 存在이다. 理가 靜하다함은 離合集散의 生成變化가 全無하고 時間의 經過에 있어서의 交代가 全然 없을뿐 아니라 情意라던가 思考같은 感性的인 反應까지도 完全히 否定되는 것이다. 理에 否定된 것은 共在의 原則上 相對쪽인 氣에 屬한다해야하고 反對로 氣에서 肯定되는 것은 理에는 全無하다고해야 하는 것이다. 이렇게 보는 데에 論理的인 妥當性이 있을 것이다. 感性的인 反應까지를 包含한 모든 「움직임」은 氣의 世界요 또한 已發인 것이다. 退溪가 上記한 바 「思則已著，斯爲已發」이라했고 氣의 動에 對해 理를 「未動」이라 하는 등의 表現으로서도 理靜임을 알 수 있겠다. 理의 靜은 이러한 것이다.

이와 같이 理는 意味的인 存在에 不過하지만 「所以然之故」「所當然之則」의 主宰者이다. 그런데 主宰者라고 할 때 그것이 靜인 以上 거기에는 起動力이 全無하다고 歸結지을수 밖에 없다. 靜과 動사이를 連結지 위주는 여기에 疑問이 생기지 않을 수 없는 것이나 그 主宰者는 다만 論理的인 想定에 불과하다. 退溪는 이 點에 대해서 「未動」과 「所能然」으로 晦庵에서 볼 수 없었던 概念으로 規定하고 있다. 退溪는 黃仲學에게 보낸 答劄에서

靜이란 未動이며, 이것을 未發이라합니다. 그러니 약간 動하는 靜은 어찌 未發이라 할 수 있습니까. 思考한다는 것은 이미 드러나는 것입니다. 이것은 已發인 것이니 어찌 未發이라고 할 수 있습니까

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）

라고 하여 「靜」을 이렇게 退溪는 「未動」이라고 한다. 「未動」이라고 할 때 靜에는 動의 可能性을 지니는 示唆가 分明해지고 따라서 理가 主宰者로서 「所以動者」이라는 意味가 보드 明白해 진다고 할 수 있을 것이다. 이와 關連해서 다시 退溪의 「性」의 規定을 살펴 보기도 한다. 金而精에게 보낸 答劄에서 性을 이렇게 말한다.

性이란 것은 어떤 物이 있는 것이 아니요, 다만 이것은 心中에 갖추어져 있는 理인 것입니다.

性非有物，只是心中所具之理。(退溪先生文集卷二九)

「性即理」라는 命題를 明白히 한나름

心이 動하는 것은 곧 性의 所以然이요, 性이 動하는 것은 곧 性의 所能然이라고 하는 것입니다. 心과 性이 함께 動한다는 것이 아니라 곧 心이 動할 수 있는 것은 「性이 動하게 하는 바」라고 한 것입니다. 모름지기 하는바(所以然)와 할 수 있는 바(所能然)의 여섯字를 잘 알아야 할 것입니다.

心之動，即性之所以然也，性之動，即心之所能然也，非謂俱動，即謂心之所能動，實性之所以動云耳。須就所以然，所能然，六字體認出。(上同)

이래서 「性」이(動하는) 所以然이 아니라 所以動者인, 所能然이며, 被動과 能動의 相互關係가 한층 분명해지고 主宰者로서 性格을 보다 뚜렷이 하고 있다. 「性即理」임으로 이와 같은 性의 概念은 당연히 理의 概念이 아닐 수 없다. 前記 「未動」과 함께 「所能然」은 理靜에 대한 退溪의 定義라고 할 수 있다. 이렇게 定義한데 따라서 理가 靜인데도 主宰者로서 起動力을 認定하는 論理性이 確實해진다고 할 수 있을 것이며, 그래서 退溪에 와서 理의 性格이 보다 明白해 졌다고 볼 수 있다. 다음에 「氣動」을 살펴보면 서 아울러 「理動」을 考察하기로 한다.

(2) 理動의 定義

氣는 動인데 그 氣는 上記한바 感應까지도 그에 屬한다고 했거니와 動에는 外現과 內現의 두 局面이 있다. 內現은 이미 言及한바 退溪의 「思則已著」라는 경우이고 外現은 朱子語類중에서 說明하는 바 같은 것이다. 즉

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

動示未說事之動，只是事到面前，自家一念之動，惡求處置他，便是動。(朱子語類七五 易 訓錄)

라고 한 경우이다. 이와같이 內現과 外現이 함께 動인 이것을 已發이라고도 한다. 以上에서 본바와 같이 動은 氣에, 理는 그 가운데 共在하는 靜인 것이다. 이래서 理靜氣動의 性格이 定立되어 있다고 하는 것이다. 「靜」「動」도 共在의 原則에 따라서 있게 된다.

動하면 理는 動하는 가운데 있고 靜(停)하면 理는 또한 停하는 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 存錄)

라고 하는 것은 이것을 證明한다. 이와같이 理氣哲學에서는 理氣共在와 함께 理靜氣動도 確固한 原則으로 石徹해야 한다. 退溪의 理氣論에서 이 두 原則은 끝까지 貫徹되어

있음은 再言의 餘地가 없다. 그러나 退溪의 諸言說 가운데 때로는 「理動」으로 사용한 대목이 보인다. 지금까지 理靜이라고 한 것이 理動으로 된다면 분명히 前後矛盾이며 따라서 理靜氣動의 理論體系는 基本的으로 崩壞를免치 못하는 重大한 問題가 생기게 된다. 이런 점에서 退溪의 이 「理動」은 究明되지 않을 수 없는 根本問題의 하나인 것이다. 退溪는 理動으로 진정 理靜氣動의 原則을 否定했는가, 以下에서 이點을 살펴 보기로 한다. 退溪가 理를 「動」으로 規定했다고 主張하는 論據는 鄭子中의 質問에 答한 글 가운데 「理動而氣生」이고 한 대목에 있다. 이 말은 鄭子中이 朱晦庵의 「理有動靜」과 周濂溪『太極圖說』의 「太極有動靜」에 對한 解釋을 退溪에게 求한데 있었는데 먼저 朱晦庵의 그 問題의 句節을 보자.

理에 動靜이 있음으로 氣에 動靜이 있다. 만약 理에 動靜이 없으면 氣는 무엇에 의하여 動靜함이 있는가, 理가 動하면 氣가 따라서 發生하고 氣가 動하면 理가 따라서 나타나는 것이다.

理有動靜, 故氣有動靜. 若無動靜, 則氣何自而有動靜乎. 蓋理動則氣隨而生, 氣動則理隨而顯(朱子文集卷五六 答鄭子上書)

그리고 周濂溪가 『太極圖說』에서 論한 問題의 그 句節은 다음과 같다.

太極이 動하여 陽을 낳는다.

太極動而生陽

이 두 句에서 보는 限 理 또는 太極은 動하는 것으로 說明되어 있다. 이에 對해 退溪는 다음과 같이 答했다.

이것은 理가 動하여 氣가 생김을 말합니다.

是言理動而氣生也. (退溪先生文集卷二五)

이 「理動而氣生」을 文辭的으로 解釋한다면 理는 動하는 것으로 될 수 밖에 없다. 그러나 上記한바와 같이 「動靜, 氣也」였다. 그런데도 理도 動한다하면 도시 그 論理性은 어떻게 되는 것인가. 우리는 退溪가 이러한 論理의 一貫性을 전혀 不顧했었던가 하는데 깊은 關心이 가지 않을 수 없다. 退溪는 晦庵의 「理有動靜」과 濂溪의 「太極動而生陽」을 周易의 復卦의 卦象「復, 其見天地之心」(復은 天地의 마음을 본다)의 解釋을 통해서 「理動而氣生」이라고 한 것이었다.

여기서 「天地의 마음을 본다」는 것은 氣가 動하면 理가 나타난다. 즉 理顯하기 때문에 볼 수 있는 것이라고 했다.⁸⁾ 본시 復卦는 雷鳴의 「에 번기」가 아직 地中(坤)에 潛在해 있다고 하는 것이 「復」의 卦象이다. 이 卦象을 인려 動하여 物은 生한다고도 하는바

거기에는 끊임없이 萬物을 낳으려는 것이 天地의 心이기 때문이다. 그래서 끊임없이 萬物을 낳으려는 그 기운을 「理」라고 보는 것이다. 退溪는 이점에 대해서 李滉平의 말을 引用 鄭子中에게 명백히 揭示하고 있다.

復卦에서 天地의 마음을 본다는 것은 動하여 陽을 낳는 理라고 한 것이요 節略히요도 극진합니다.

復·見天地之心，此便是動而生陽之理。(上同)

退溪自身の「理動而氣生」은 復의 卦象에서 潛在해 있는 「에넬기」가 있음으로서 萬物이 생하고 그 「에넬기」를 理라고 하는데서 온 말이다. 그뿐아니라 退溪는 晦庵의 「理有動靜」도 濂溪의 「太極動而生陽」도 다 같이 理가 스스로 動하지 아니하고 動하게 하는 理라는 意味임을 明白히 가르치고 있다. 그러므로 退溪의 「理動」은 「理顯」으로 解釋해야 하는 것이다. 理顯은 理 스스로의 自己開展이 아니라 動靜하는 氣의 強弱에 의해 顯現되어 짐을 말한다. 그래서 退溪는

요약해서 말하면 動하여 陽을 낳는 것은 主로 理를 말한 것입니다.

約而言之，動而生陽主言理。(上同)

라고 하였다. 理氣共在에서의 「主理」는 理가 나타나는 즉 「理顯」인 것이다. 이로 비유하여 보면 「理有動靜」「太極動而生陽」 그리고 退溪의 「理動而氣生」은 一見 「理靜氣動」의 原則에 相衡되는 것 같지만 退溪가 復卦의 卦象에 의해서 「理顯」「主理」로 定義함으로써 「理靜氣動」의 軌에 毫釐의 差도 없는 것이다.

鄭子中에게 答한 「理動」의 問題는 다시 李滉의 問目에 連結되어진다. 여기서 退溪의 「理動」은 「理靜」임이 완벽하게 判明되어진다. 退溪는 李滉이 「太極이 動靜」하느냐의 質問에 보낸 答글에서

대지(理에) 情意가 없다고 한 것은 本然의 體가 能히 發하고 能히 낳는다는 지극히 妙한 作用을 말한 것입니다. 왜냐하면 理에 스스로 用이 있어서 자연히 陽을 낳고 陰을 낳는 것입니다.

蓋無情意云云，本然之體能發能生，至妙之用也。…… 理自有用，故自然而生陽生陰也。(退溪先生文集卷三九)

「本然之體」는 理의 本質을 말한다. 그 「體」가 「能發」「能生」하는 至妙한 作用을 가지고 있다. 이것이 「理用」인데 上述한 性의 「所能然」과 같이 理를 能力者라고 하는데서 能發能生하는 「用」을 가지며 「理自有用」은 이것을 意味하며, 能發能生하는 「體」를 말하는 것이지 결코 理 스스로가 動함을 가르키지 않는다. 「理用」은 이러한 概念인 것이다.

8) 退溪先生文集卷二七「答鄭子中別紙」에서 「易曰復其見天地之心，是言氣動而，理顯故可見也。」

退溪의 「理動而氣生」은 理顯=主言理에서 「理用」으로 表現되는 그 속에 理 스스로의 動을 是認한 적은 없고 따라서 理靜氣動이 오히려 固守되어 있음을 看過해서는 안되겠다.⁹⁾

上記 晦庵의 「理有動靜」은 이미 退溪의 論證에서 「理靜氣動」에 違背되지 않음이 밝혀졌으나 「有」 또는 「兼」字의 使用法으로서도 이 問題를 解釋해 볼 수 있다.

理의 動靜을 하빈 兼字로하지 않고 「有」字로 했느냐. 『朱子語類』 卷九四에

(太極=理는) 動靜을 兼하는 것이 아니라 動靜을 갖는 것입니다.

不是兼動靜, 太極有動靜. (周子之書 無名氏錄)

라고한 「兼動靜」과 「有動靜」의 差異, 兼과 有가 어떻게 다르냐를 생각해 보자. 「兼」은 別個인 外物을 아울러갖는 뜻이며 「有」는 그 自身이 「갖음」(所有)을 뜻한다. 兼은 他를 有는 自를 갖는다고 된다. 이로서 兼을 否定하고 有를 드는 理由는 動靜을 갖는者, 現象을 갖는者, 또는 動靜속에, 現象속에 있는 者로 보기 때문이며, 動靜・現象을 갖는다는 것은 理自身이 主宰者로서 그 속에 있다는 즉 共在한다는 意味이다. 이런 理由에서 「兼」은 「動靜」을 否定한다고 할 수 있겠고 만일 「兼動靜」을 肯定한다면 理에서 分離되어 動靜하는 他의 別個世界를 認定하는 結果로 됨은 再言을 要치 않는다. 이렇게 有와 兼의 用法에서 兼을 避하고 有를 드는 眞意를 가지고 「理有動靜」, 「太極有動靜」과 退溪의 「理動而氣生」을 解釋해 볼 수 있는 것이다.

以上에서 退溪의 理氣의 二元體系로서의 理와 氣는 理靜氣動의 原則에 대한一貫性을 살펴 보았다. 다음으로 退溪가 「理靜氣動」의 原則을 가지고 生成變化하는 世界를 어떻게 說明하는가를 보기로 한다.

(3) 理顯 理隱

退溪는 鄭子中の 諱目에 答하는 글에서

9) ① 全斗河氏의 論文 「退溪의 存在論」(退溪研究院 1972 年刊 『退溪學研究』 所收) p.444 에 ...돌이켜서 생각하면 退溪는 理가 動한다 봤다. ...정녕 理와 氣의 對待의統一에서 「理에만 潛眼해서 볼 때」 理에는 이처럼 動, 靜이 있다 해야 할 것이다. 그러나 理와 氣의 對待의統一에서 「理와 氣兩者를 對比해서 본다면」 氣에만 動靜이 있고 理에는 動靜이 없다 할 수도 있다. 다시 말하면 「理의」 理一分殊關係, 統體一太極各具一太極關係, 一太極分殊太極關係 특히 體用關係에서 본다면 理에 動靜이 있지 않을 수 없다하겠고, 理와 氣의 對比關係에서 본다면 氣에만 動靜이 있고, 理에는 動靜이 없다고 볼 수 있겠다. 前者의 立場에 선분이 그 退溪先生이고 後者의 立場에 선분이 高峯栗谷兩先生이다.

② 尹絲淳氏의 上揭書同章에

.....그러나 「理가 動한다」는 것은 理에 氣와 간은 有爲性을 認定하는 結果가 되어 마침내 理氣概念에 혼란을 가지오코 그것은 理氣二分法자체를 否定하는 結果를 招來하게 된다.

이에 退溪는 理動說을 어디까지나 理氣二分法의 原則아래 合理化하기 위하여 「理」에 體用論을 適用한다. 理가 「無作爲하다」는 것은 理의 體의 面을 말한 뿐 그 用의 面으로 말하면 理 역시 「作爲의 性質을 갖는다」는 것이다.

體用說도 合理化하더라도 그의 理動說이 理論上 많은 難點을 지닌은 물론이다. 그렇지만 그는 이 主張을 끝까지 포기하지 않는다.

「五性이 感動된다」한것은 내게 응을 받입니다. 그런데 理와 氣를 속하고 性과 情을 統一한 것이 心이기 때문에 感動하는 것이 五性이라고는 하지만 그것이 顯現하는데 있어서는 理가 나타나고, 氣가 順하면 善이 되고, 氣가 가리우고, 理가 숨겨지면 惡이 되는 것입니다.

五性感動云云榮得之。蓋合理氣，統性情者，心也。故感動者是五性而其發也。理顯而氣順，則善。氣拚而理隱，則惡耳(退溪先生文集卷二五)

본시 理氣哲學은 存在와 價値의 方面을 동시에 설명하는 體系임으로 이것을 한 마디로 略해서 「兼理氣有善惡」이라고도 한다. 위 글에서는 價値面에 그 意圖를 두고 있다. 理氣共在의 原則에서 理顯은 善, 理隱은 惡이라고 하는데 그 理顯과 理隱의 現象은 理 스스로 動作에서가 아님을 이미 論述하였거니와 動靜은 氣이니까 氣의 強弱如何에 따라서 未動의 理는 顯現도 되고 또 隱蔽도 되어진다. 모든 것은 理氣共在로 存立되는데 存立된 事物의 價値는 理顯, 理隱에 의해 善惡이 規定되어진다. 다시 退溪는 鄭子中에게

전에 보낸 글에서 理가 顯著하고 氣가 순종하면 善이요, 氣가 가리우고 理가 隱蔽하면 惡이라 하였읍니다.

前者理顯而氣順，則善。氣拚而理隱，則惡。(退溪先生文集 卷二五)

라고 하였다. 理顯은 主理, 理隱은 主氣라고도 表現하는데 主理는 善, 主氣는 惡이라고 할 때 여기에 하나의 問題가 있을 수 있다. 그것은 善아니면 惡이라는 두 極端面이 있는 것인가 하는데 있다. 善惡은 대체로 人間行爲에 있는만큼 人間行爲는 善아니면 惡이라고 直截되고 中間過程없이 規定되어 지는 것인가. 만일 이 論理대로 하면 善人아니면 惡人밖에 없다는 結論이 됨으로 凡人的 過程 즉 「善이 되어가는」 또 「惡이 되어가는」 과정이 認定됨으로서 人間行爲의 眞實을 把握하게 될것이 아니겠는가.

이 점에 관하여 退溪는 「積漸純熟」이라고 하여 漸進의으로 善이 實現된 수 있다고 強調했다.¹⁰⁾ 다시 . 살펴보면 「主로」라는 語意에서 벌써 상당한 幅이 認定되고 있음을 石取할 수 있지만 漸進의인 善의 實現은 人間の 修養과 또 人間은 根本의으로 善하다고 前提하고 있음도 石過해서는 안되겠다. 退溪는 人間行爲 實踐의 世界에서는 善 중에 보다 高次的인 善과 보다 低次的인 善이, 그리고 惡에도 그렇게 됨으로서 生成變化의 現象界의 價値를 主理, 主氣로 說明한다고 할 수 있을 것이다.¹¹⁾

以上에서 論述한바 「理顯」은 顯의 主體가 動함으로써 나타난다는 意味는 全無하며,

10) 退溪先生文集 卷十四 「答李叔猷」에

虛人觀理勿先執定於己見，積漸純熟，未可責效於時月，非得非措直以爲終身事業。

11) 宋說雙의 上揭論文 p. 95. 參照.

誤解하기 쉬운 「理動而氣生」도 理靜氣動이 그대로 適用된데서 나온 表現임을 알 수 있다. 萬一에 理가 動한다고 하면 당연히 主宰者가 또 따로 있어야 함은 論理的으로 당연하다. 다시 말해서 「理」에 自己展開는 全無한 것이다.¹²⁾

四. 各有所從來 = 四端・七情의 性格

(I) 性情共在

退溪가 말하는 「各有所從來」는 四端과 七情은 各其 根源하는 바가 있다고 하는 뜻이다. 바꾸어 말하면 四端과 七情은 「從來」가 다르다는 것이다. 이 兩者가 各其 根源하는 바가 따로 있다고 함은 一見 矛盾인 것같이 보인다. 그것은 退溪 自身이 말했듯이 四端과 七情은 다같이 「情」의 概念이기 때문이다. 事實 奇高峯과의 四七論爭의 爭點도 여기에 있다고 안수 있겠지니와 그 以後의 退溪說을 批判하는 觀點도 이 점에 두고 있는 것이 사실이다. 이렇게 各有所從來라고 한다면 결국 四端과 七情을 分離시켜 두 個의 「情」을 認定함은 語不成說이라고 보는 것이다. 이와 關連해서 「四端理之發」「七情氣之發」이라고 하니 四端, 七情이 둘로 分離됨으로써 理와 氣도 各各 分離시켜 單獨的인 存在로 歸着시키는 誤謬를 犯한다고 不當하다는 非難이 번지게 된다. 그것은 두 말한 나위 없이 理氣不可離의 原則을 어긴다는 데 있다.

그런데도 退溪는 어찌하여 四端・七情은 「均是情」이라 하면서도 그 「從來」가 다르다고 했는가. 그 論據는 어디에 있는가. 우리는 이 問題를 考察하는데는 두 가지의 基本點이 있고 이것을 出發點으로하여 推論해야 할 것으로 믿고 있다. 그 두 基本이란 「天下에 理없는 氣없고, 氣없는 理없다」고 한 理氣共在의 原則이며, 또 하나는 「四端도情, 七情도情」均是情이라고 하는 점이다. 그러면 理氣共在와 均是情을 基幹으로 하여 「各有所從來」인 四端과 七情을 說明하기로 한다. 退溪는 奇高峯에 보낸 第1 答書에서

일찌기 情에 四端・七情의 區分이 있는 것은 마치 性에 本然과 氣稟의 다름이 있는 것과 같다고 생각했었습니다. 그런즉 性에 理와 氣로 나누어 말 할 수 있다면 情에도 理와 氣로 나누어 말할 수 없겠습니까.

愚輩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分言之乎. (退溪先生文集卷十六)

(12) 存在의 自己展開에 관해서는 Heddger의 Über den Humanismus, 1949 p.16. 以下 그리고 Der Satz vom Grund 1957, p.108. 以下.

라고 하였다. 우리는 이 句節에서 먼저 分析해야 할 제물이 두 곳이 있다고 생각한다. 첫째 情은 單獨存在가 아니라는 것과 다른 하나는 理와 氣로 나누어 말할 수 있다고 한 데 있다.

첫째의 問題는 性과 情을 分離한 것으로 보아서는 안된다는 점인데, 본시 性情은 分離된 것이 아니라 理氣共在와 같이 性情共在라는 점을 留意해야 할 것이다. 「性發爲情」 「情者, 性之發」¹³⁾이라 하는 것은 性情共在을 意味한다. 性에서 發한 것이 情이요 情은 性에서 發한 바의 것과 함께 性에서 顯現된 것으로 性情은 共在한다. 이와 같이 그 가운데 內包된 論理를 不顧하고 字句의 文辭의 人論에서만 依存해 두 안된다. 그것은 性에서 顯現된 것이 情이라고만 하면 性은 情의 超越的인¹⁴⁾ 存在로 되어지기 때문이다. 그렇다면 太極生兩儀云云의 先秦時代의 萬物生成의 思考와 다를바 없게 된다. 그와 같은 思惟가 移行된 性理學에서는 現象의 속에서 그 根源者를 認識하는데 있었으므로 理氣共在, 體用의 論理가 成立되었고, 이리하여 理있는 氣있고 氣있는 理없다는 命題가 나오게 되는 것이었다. 이런 까닭에 「性發爲情」 「情, 性所發」에 理氣共在의 原則, 體用의 論理가 必然的으로 適用되어져야 한다. 上記 退溪의 答書에서의 性情을 각각으로 分離해서 보아서는 안 된다는 理由가 여기에 있다.

性은 「體」요 情은 「用」으로서 情속에서 性이 存在한다고 하고 性은 理이며, 마다 性은 氣라는 概念이니까 理氣로 一身이 生한다는 말은 性情으로 一身이 存立한다는 뜻이다. 性은 現代의 概念으로는 理性, 精神, 本質 등으로 表現할 수 있을 것이다. 그렇다면 하던 人間에 있어서 性은 精神이요, 情은 肉體이니까 性情으로 存立한다는 것은 人間存在 그것을 意味한다. 「性發爲情」의 「情」이란 人間存在에서 한 걸음 나아가서 人間의 行爲를 뜻한다. 원래 精神은 肉體를 통합으로서 外現이 可能하니까 그러하다. 그러므로 「性發爲情」의 表現만으로는 흔히 잘못 解釋하게됨을 留意하지 않으면 안된다.

人間은 잠시도 行爲하지 않을 수 없다. 그런데 性理學에서 人間이라 한 때 적어도 不陷의 內容을 찾고 있다. 첫째는 人間은 生命體이고, 둘째는 行爲의 主體이며, 셋째는 自己行爲에 責任을 지는 人格者라는 세가지를 들 수 있다. 그러므로 「性發爲情」의 「性」은 이 不陷의 內容을 前提로 하는 意味를 가질 것이며, 「情」은 人間이 性情으로 存立한 다음의 行爲의 世界를 指稱한다고 할 수 있는 것이다. 앞에서 언급한 바 退溪의 互發說에서 「互有發用 發又相須」라고 한 「發又相須」는 바로 이 情의 世界의 成立을 說明하는 대목이다.

13) ① 退溪先生文集卷三五「答李宏仲問目」 및 『性理圖』의 「心統性情圖」參照.

② 「發」字는 論者에 따라서는 「動한다」로 解釋하는 경우도 있는 것 같다. 그러나 理氣哲學에 있어 「發」字는 性理關係古典 13種에서 「發」字의 用例로기는 건로 「動」의 意味가 아니라 「顯」 「나타남」이 確實하게 되었으므로 筆者는 發字를 「顯現」 또는 「나타난다」로 개한다. 宋濂의 上揭論文 p.51~p.54. 「發字의 意味」參照.

性理學에서의 「性」은 本然과 氣質의 兩面을 지닌다. 本然之性은 天賦的인 人間本來의 性이며 氣質之性은 生後의 性을 말한다. 前者는 人間이면 누구에게나 共通된다는 데서 純粹性 또는 普遍性을, 後者는 差別的이라는 데서 現實性 또는 個別性を 말한다. 宋代學者에서 本然과 氣質을 잠시 보기로 하자 張橫渠는

形이 된 後에 氣質之性이 나온다. 하지만 本源으로 올라가면 天地之性은 存在하고 있다. 故로 氣質之性을 君子는 性으로 생각하지 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. (張橫渠集卷三 誠明篇)

여기의 「形而後」는 人間으로서 出生後를 말하니까 現實에 處하는 人間存在를 意味한다. 이 「形而後」에 對해서 晦庵은

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

夫天之性, 則太極本然之妙, 萬殊之一本也. 氣質之性, 則二氣交運而生, 一本而殊也. (性理大全 卷三〇 氣質之性)

「萬殊之一本」은 人間으로서의 共通性 즉 性善으로서 普遍性이라고도 할 수 있고 「一本而萬殊」는 人間으로서의 差別性 즉 現實性으로서 個別性を 뜻한다. 이를테면, 洪吉童은 人間인 同時에 個體이다. 人間이라는 점에서 모든 사람들과 다름이 없고 그가 갖는 個別性은 어디까지나 그 個體로서 갖는 것이다. 다시 말하면 한 사람마다 所有하는 個別性(差別性)은 各己 現實에 處한데서 나타나는 것이다. 이렇게 한 人間은 人間으로서의 普遍性을 갖는 동시에 個別性을 가지는 말하자면 二面的인 存在이다. 그러므로 한 사람의 過失은 곧 人間의 過失이 아니라 어디까지나 個別體인 그 사람本人의 過失로 보게 된다. 朱晦庵은

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

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

라고 한 것 그와 같은 뜻이다. 現實的으로 賢人愚人의 別이 있는 것은 後天的인 個別性 때문이지 결코 人間本質의 差가 있어서가 아니다.

本性을 本然과 氣質의 二面的으로 보는 것은 以上과 같지만 이 二性은 결코 分離된 別個의 性이 아니다.

天地之性은 氣質이 아니니 留宿한 곳이 없다.

天地之性，非氣質，則無所寓。(朱子語類四 性理，道大錄)

이와 같이 人間의 本性은 二面인 것이다. 本然之性이 顯現은 일개나 善인데 氣質之性의 顯現은 善惡의 差別이 있어서 이로 말미암아 마치 人間本性이 그렇게 되어 있는 것처럼 보인다. 따라서 現實에 있어서 人間의 問題는 늘 氣質之性이라는 면에 있게 된다.

氣質之性은 「形而後」 또는 「氣稟」이라해도 어디까지나 性이지 결코 情이 아니다. 따라서 「性，未發」이라고 한 「未發」內에 있는 것이다. 위서 말한바 性을 現代概念으로 「精神」이라 할 수 있다고 했는데 이 精神에 本來的인 人間精神이 있고, 現實的 存在로서의 人間精神인 二面을 認定할 수 있을 것이다.

이와 같은 精神이 肉體를 통해서 顯現되어지는 世界가 行爲이므로 行爲에도 그 二面이 있게 된다고 보는 것이다. 行爲에서의 二面이 前者가 四端이고, 後者가 七情으로 되는 것이다. 「各有所從來」는 이러한 意味이다.

(2) 自省的 行爲와 感覺의 行爲

「各有所從來」가 이러함으로 「理氣로 區分할 수 있다」는 理氣는 性에서 本然之性을 理氣質之性을 氣, 또 情에서는 四端을 理, 七情을 氣로 한 것으로 一般的인 通念에 의한 것이다. (上記 理氣共在의 原則參照), 그러므로 여기서 「區分한다」는 理와 氣를 單獨的인 存在로 是認하는 것이 아니라 오히려 거기에는 理氣不可離가 前提되어 있어서 退溪의 理氣共在의 原則은 조금도 어긋이 없는 것이다. 本然之性의 顯現으로서의 四端은 어떤 것이며, 氣質之性의 顯現으로서의 七情은 어떤 것인가를 다음에 살펴보자. 退溪는 奇高峯에게 보낸 第1 答書에서 이렇게 말하고 있다.

惻隱，羞惡，辭讓，是非의 마음은 어디에서 顯現하는 것인가하면 仁義禮智의 性에서 顯現하는 것이고，喜怒哀懼愛惡欲은 어디서 顯現하는가하면 外物이 사람의 形氣에 자극하여 마음 속에 움직이 나온 것이라고 하겠습니까.

惻隱，羞惡，辭讓，是非何從而發乎。發於仁義禮智之性爲爾，喜怒哀懼愛惡欲，何從而發乎。外物觸其形而動於中緣境¹⁴⁾而出焉爾。(退溪先生文集卷十六)

「仁義禮智」는 性의 具體的인 內容이며, 동시에 本然之性이라하게 된다. 왜냐하면 人間이면 누구나 具備하고 있으니 普遍的인 것이다. 이 本然之性이 肉體를 통해서 나타난 情(行爲)이 惻隱，羞惡，辭讓，是非之心의 發揮이다. 氣質之性은 現實性이니까 固定된 內容을 가질 수 없을 것이다. 그것은 「外物觸其形」 즉 形氣(肉體)가 刺戟되어 다시 말해지

14) 「中緣境」개자의 「緣」은 「總」, 境은 範圍이 아닌 「處所」로 개거지 「中緣境」을 하나의 名詞로 하여 「中」을 內部로 解釋된다.

感覺에 의하여 나타났다고 한대지 承認하고 있다. 人間의 心的現象에는 그 契機가 들어 있을 수 있다. 하나는 內的인 것으로 自省이며, 또 하나는 外的인 것으로는 感覺을 들 수 있다. 感覺을 契機로 하는 本性의 一面은 氣質之性이라고 한다면 自省을 契機로 하는 本性의 一面은 本然之性이라 할 수 있을 것이다.

이미 言及한바 仁義禮智(本然之性)에서 나타나는 四端은 自省에 의한 情이며, 氣質之性에서 나타나는 七情은 感覺에 의한 情이라고 할 수 있다. 그러나 別離되지 않고 情 가운데 二面으로서 지런 現象도 있고 이런 現象도 있는 가운데의 樣相이 되는 것이다.

(3) 氣質之性の 由來

본지 四端은 孟子에서 나온 것이다. 孟子가 性善을 主張하는 意圖는 人間의 本性이 善임을 論證하리는데 있었고, 그 論證의 根據은 人間行爲에 들어 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非之心이 있음을 보고 人間의 本性은 善이라고 斷定한 것이었다. 이 限에 있어서는 그 論理가 歸納的이라 할 수 있을 것이다. 그러나 人間의 動作 혹은 行爲는 이 四者에 限하지 않는 것이 사실이다. 오히려 그것은 많은 行爲가운데의 一部에 不過하다고 할 수 있다. 많은 行爲가운데는 惻隱, 辭讓, 羞惡, 是非만이 아니라 사람을 밟치는 言動도 있는 것이 사실이다. 이렇진대 孟子의 性善의 論據는 一部를 가지고 全體(人性)를 規定했다고 할 수 있다. 「一部에 關해 함인 故로 全體에 關해 참이다」는 論理學의 不完全歸納(imprepect induction)이라 할 수 있을 것이다. 그러나 歸納의 推理를 可能하게 하는 根據는 「自然齊一性의 原理(principle of uniformity of nature)에 있는데 이 原理는 自然現象이 각각 個別的 性質을 갖는 동시에 기기에 相似한 性質을 認定할 수 있음을 要求하는 原理이다. 여기에는 自然現象과 各各 個別的 性質이 있으므로서 成立되는 原理이니만큼 孟子의 이론이 歸納은 여기에 適應할 수 없다. 孟子의 內容은 現象 즉 行爲가 個別的이 아닌 同一者의 性質임으로 嚴密한 意味로는 歸納이라 할 수 없을 것이다. 따라서 孟子의 四者 중 部分의 善을 가지고 全體를 善이라 推論하기에는 이론마 歸納의 飛躍(induction leap)이 認定될 수 없다. 如何間 孟子의 性善主張은 部分에서 全體으로 推理한 것이며, 一部가 善이니까 全體를 善이라든 論法임에 틀림없다. 이리하여 性善說이 成立되었는데 孟子는 現實의 分析에 置重한 것이 아니라 다만 本性을 善이라 해야한다는데 力點을 두었다 할 수 있어서 性善說의 指向點은 결코 現實에 있지않는 것이다. 그리고 性善說과 反對의 立場에서 主張되는 說이 荀子의 性惡說의 內容이다.

宋代에서의 儒學은 어느 면에서는 이 性善說 性惡說 兩者의 基本觀點을 綜合했다고 할 수 있다. 그 理由는 대략 다음과 같다. 性善說은 極端的으로 말한다면 道德도 教育도 必要없을 것이다. 根本이 善일진대 기거지 나타나는 모든 것도 善이된다는 必然的인 關係가 成立되기 때문이다. 이로서 人間을 論할 때 性善說에 根據하여 推論해가면 마음이 움직이고 行動

하는 모든 現象은 언제나 善이어야 한다. 그러나 現實적으로는 그렇지 못하다. 마음의 움직임에 惡도 있고 行爲에 不善도 있는 것이 事實이다. 本性이 善한 者가 「나」라고 한다면 나의 行爲나 마음의 움직임은 모름지기 善이어야 한 것이다. 그런데도 現實적으로 善이란 稀貴한 것이며, 不善, 不完全이 오히려 人間世界の 참모습이 아닌가. 그렇다면 善의 本源에서 의당 善이 나와야 할것을 結果는 不善이 있다고 하면 벌써 여기에 性善一邊倒로만 現實을 解明할 수는 없는 것이다. 善을 本性에 具備한 者가 「나」요 그것에 어긋나는 者도 「나」라고 한다면 性善說의 理論을 가지고서는 더 以上 推論할 수 없는 限界에 부딪치지 않을 수 없게 된다. 여기서 孟子以來의 性善說 信奉의 儒家는 現實에 處하는 人間の 別個性(氣稟)을 補完하지 않을 수 없게 된다. 이리하여 孟子의 性善이 本然之性이고 宋代에 와서 補完된 人間の 現實性을 氣質之性이라고 하여 새로이 二面的인 人性論 즉 理氣哲學이 形成된다고 보는 것이다.

以上과 같이 四端은 本然之性이 行爲面에서 나타난 것이며, 동시에 仁義禮智에 根據했다 하고 七情에는 現實(感覺)에 即(刺戟)해서 나타나는 外的契機이기 때문에 그와 같은 根據는 없다. 現實은 固定되지 않고 生成變化하는 것이므로 그 때 그 때에 處해야 하니까 그러하다.

以上 退溪의 「各有所從來」의 眞意가 무엇인가를 論했다. 「性에 本然과 氣質이 있으니 情에도 四端과 七情으로 區分할 수 있다」는 退溪의 論旨는 理氣를 分離시킨것도 아니며, 性情을 分離시킨 것도 아니며 오히려 不可分離의 共在原則에 立脚하여 展開된 內容이었다. 退溪의 「各有所從來」에서 看取할 수 있는 새로운 說은 行爲를 內心에서 나오는 自省과 外的刺戟에서 나오는 感覺의 두 面으로 區分하고 있는 점이고 이것은 理氣互發說(後述)에 退溪自說로 形成되어진다. 行爲를 分析하여 自省의 行爲와 感覺의 行爲로 했으며 그것은 人性이 本然性 現實性 또는 普遍性和 個別性的의 二面的이라는데 根據한다.

五. 各有所主(互發說)

(1) 理氣說의 展開過程

退溪의 理氣說은 그 展開過程에서 考察하면 다음 세段階로 볼 수 있다.

其 1은 鄭秋棼의 『天命圖說』에서 「四端, 理之發, 七情, 氣之發」이라고 한 內容이며

其 2는 奇峯案에게 보낸 第2 答書등 諸書翰에서 「四端, 理發而氣隨之, 七情, 氣發而理乘之」라고 한 內容이고

其 3은 역시 高峯에 내는 第2 答書에서 「二者互有發用, 而其發又相須」라고 한 內容이다.

우리는 이 3段階를 통해 表現이 각각 相異하다함은 一目해서 알 수 있는데 이 相異한 點을 가지고 退溪는 自說을 後退시켰느니 심지어 高峯說에 妥協했느니 하는 見解가 至今껏 本분함이 사실이다. 「退溪는 이 第二階에서 多少妥協의 態度를 取하였다」고 하는가하면 「退溪는 辯論途中에 理氣不相離를 強하게 내세우는 高峯의 理論에 물리어 四端理之發, 七情氣之發이란 말을 고쳐서 四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之라고 一時變更도 하였다」고 하는 評이 그 例이다.¹⁵⁾ 그러나 筆者는 위의 表現에는 論理의 後退도 妥協이나 또는 一時的인 變更이 없었을 아니라 오히려 順次的으로 內實을 期해갔다고 생각한다. 그 理由는 上述한 바와 같이 理氣共在의 原則이 貫徹되어 있기 때문이고, 또 하나의 理由는 高峯說得의 姿勢였다고 보기 때문이다. 退溪는 明宗 14年 己未 3월에 高峯으로부터 첫번째 問答를 받고 다음해인 明宗 15年 庚申 11월에 이른바 第一答書를 보았는데 그 答書에

전에 鄭秋贊이 『天命圖』를 만들어 四端은 理에서 發하고 七情은 氣에서 發한다고 한 說이 내 생각으로는 그 分別이 너무 심하다고 하여 혹시라도 爭端이 될까 두려워 서서…….

往年鄭生之作圖也, 有四端發於理, 七情發於氣之說. 愚意亦恐其分別太甚, 或致爭端.

라고 하여 「或致爭端」의 憂慮했던바가 的中했다고나한가 高峯의 지속적인 異議提起에 그의 理解를 念頭에 두고 往復書에 表現을 바꾼것은 說得의 姿勢를 取했기 때문이라고 짐작 되기 때문이다.

생각컨대 한 學說이 正當하냐의 興否는 論理의 一貫性에 두어야 하며 그 論理의 正當한은 思考의 形式과 原則을 把握하는데 있는 것이다. 그렇다면 그 思考의 形式과 原則의 基礎로 되는 根本的인 것이 前提되어야 한다. 이런 점에서 退溪의 理氣說의 論理의 前提는 「理있는 氣없고 氣있는 理없다」는 理氣共在의 原則 및 「未嘗離」「不相雜」「無偏」의 三定則, 그 다음으로 「理靜氣動」의 原則이며 그 다음으로는 「四端도情, 七情도情」이라는 「均是情」이라는 概念인 것이다. 序言에서 이미 말한 바 이 3前提는 退溪의 理氣說을 理解하는데 不可缺의 要件이라고 할수 있는 것이다. 그럼 各項으로 分해아래서 살펴보기로 한다.

第 1表現인 「理之發, 氣之發」은

四端은 理氣共在하는 가운데의 理가 顯現된 것이며 七情은 그 理氣共在하는 가운데의 氣가 顯現된것이다.

15) 玄相允著 乙酉文化社(1946年)刊『朝鮮儒學史』p.93 以下.

라고 解釋된다. 위의 3前提를 가지고 解釋하는 것이다. 그런데 退溪는 第2答書에서 上記한 바와 같이 四端, 七情의 區分은 性에 本然과 氣質이 있으니 「本然」을 理, 「氣質」을 氣라고만 通稱하여 四端을 理, 七情을 氣라고 하는데 불과파하다고 했고 이것으로 미루어 『天命圖說』을 訂正할 때 이러한 區分의 想念下에 「理之發, 氣之發」로 表現했음이 분명하다. 그래서 第1表現은 다음과 같이 解釋 할 수도 있을 것이다.

四端은 本然之性(理)과 氣質之性(氣)이 있는 本性에서 本然之性이 顯現된 것이며
七情은 本然之性(理)과 氣質之性(氣)이 있는 本性에서 氣質之性이 顯現한 것이다.

이렇게 表現한 「四端理之發, 七情氣之發」 여기에 四端, 七情을 理氣로 分屬시켰고 또 理氣不可離를 어겼다는 소위 分屬說이 成立될 수 있는지 매우 疑心스럽다 생각한다.¹⁶⁾

理氣共在는 退溪哲學의 基底이다. 그리고 「發」은 顯現이기 때문에 顯現은 氣가 動靜 함으로서 그것은 「理靜氣動」의 原則그대로이다. 第2表現은 「理隨之, 氣乘之」인데 例句節에서 解釋上 重要한 것은 「乘」字이다. 「乘」字는 現代에서는 거의 전부 「탄다」로 翻譯되거나 원래는 「升」이지만 오르니까 「탄다」로 되어서 「騎馬」와 「乘馬」가 同意語로 使用된 듯하다. 그렇지만 「理가 氣를 탄다」고 하면 氣에 理가 內在한다고 되며 따라서 理와 氣는 共在하지만 字典에 따르면 乘字에는 또한 「治」의 意味가 있다. 筆者는 乘을 「治」로 解釋하기로 한다. 그것은 「治」字의 뜻이 「다스림」임이므로 統御 즉 콘트롤과 相通하기 때문에 理가 主宰者라는 性格을 보다 適合하게 表現할 수 있기 때문이다. 「氣隨之, 理乘之」는

四端은 本然之性(理)과 氣質之性(氣)이 있는 本性에서 本然之性이 顯現된 것인데
이것은 氣가 理에 따르는 것이다.

氣가 理에 따른다는 것은 動靜이 弱함으로서 純粹한 本性이 隱蔽되지 않음을 가르키니 自省의 行爲일 수 밖에 없다.

七情은 本然之性(理)과 氣質之性(氣)이 있는 本性에서 氣質之性이 顯現된 것인데
이것은 理가 氣를 統御하는 것이다.

「氣質」은 現實性이다. 그런 까닭에 感覺의 刺戟에는 過不及이 生한다. 晦庵은

16) 分屬시켰다는 主張은 대략 다음과 같다.

玄相允著 上揭書

柳正東著 『李退溪의 思想과 生涯』 p. 108 以下 p. 113 以下.

尹絲淳 共著 『韓國思想家 十二人』 p. 175 以下.

金敬家 著 『栗谷의 研究』 p. 133 以下.

李東俊 共著 『栗谷의 研究』 p. 249 以下.

人間의 氣質에는 清・濁, 偏・正의 差가 있습니다.(既出)

라고 하였거니와 過激한때는 本性을 잃는 것은 感覺世界의 특징이다. 感覺의 行爲는 이와같이 危險하니까 理의 統御가 있지 않으면 안된다.¹⁷⁾ 그것은 만일 그대로 放任하면 人間行爲는 禽獸와 다름바 없게되니까 그러하다. 실로 人間이 萬物之靈長이요, 人格者라고 할 수 있는 唯一한 根據는 理性을가지기 때문이다. 性理學의 人性論에서 人間觀은 人間은 善한存在로 되어있으니까 「本性」이 前提되어 있다고 해도 무방한 것이다. 理가 放任되기 쉬운 感覺의 行爲를 統御하는 여기에 人間價値가 있다고도 볼 수 있을 것이다. 이미 言及한바 氣質之性은 現實의 存在이기 때문에 個性, 差別性이 있게 됨으로 人間行爲에 問題는 이 氣質之性에 있는 것이며 따라서 그 顯現인 感覺의 行爲에 늘 問題가 있게 된다.

이리하여 退溪는 第1表現에서의 諸原則은 第2表現에서도 그대로 一貫되어 있으며, 더욱 內實을 期했다 하지 않을 수 없다. 이를진대 第2表現이 理와 氣가 對等한 立場에서 서로 主宰者가 되었다고 말 수는 없다.

第3表現은 의론바 退溪의 理氣互發說이라고 하는 것으로 「二者互有發用, 發又相須」를 말한다. 이 互發說은 前記 1, 2 段階를 거쳐 形成된 退溪理氣哲學의 結晶體인 것이다. 그러나 退溪自身이 趙月川에게 「至四七分理氣, 本非吾說」(退溪先生文集卷二三)이라고 吐露한 것은 第1表現에 周知하는바 鄭秋攄의 「四端發於理, 七情發於氣」를 訂正했던것, 그리고 晦庵이 門人輔漢度에게 보낸 글에 「四端是理之發, 七情是氣之發」의 句節이 있음을 高峯에게 第1答書를 띄운 뒤에야 發見한 事實등을 가지고 第1과 第2表現을 自說이 아니라고 하는듯 하다.

(2) 理氣互發

第3表現인 互發說을 解釋함에 있어서 가장 重要한 점은 「互發」의 概念이다. 말할 나위없이 互發은 「二者互有發用」을 줄인 말이다. 「二者」는 물론 理와 氣이며 「發用」은 顯現(註 13② 參照)인데 「互有」즉 서로 顯現됨이 있다고 함은 動靜인 氣에 의해 理가 나타나고 가리워짐을 말한다. 「理靜氣動」은 定理임으로 이 定理를 歪曲하고서 풀이되는 內容은 正常인 수 없다. 만일 「發用」을 動으로 解釋하여 理와 氣가 서로 動한다면 다시 말해서 理와 氣가 對等한 立場에서 서로 主宰者가 된다고 한다면 「所以然之故, 所當然之則」은 氣에도 있게된다. 이러한 原理規定이 理氣哲學에 있었다고는 생각되지 않는다. 理를 主宰者로 하고 生成變化하며 動靜하는 被動的인 世界가 氣요, 그 世界의 基底에 理가 存在한다고 하는 理와 氣를 두 原理로 그 體系를 構成 하고 있기 때문이다.

17) 退溪의 『聖學十圖』의 「心統性情圖說」參照.

그런 까닭에 理氣哲學에서는 理氣共在, 理靜氣動, 四七功過을 論理의 基本으로 삼아야 하며, 만일 「互發」을 理와 氣가 對等한 立場에서 서로 主宰者가 될 수 있다고 한다면 退溪는 傳來의 理氣概念을 正面으로 肯定하고, 오히려 그와 對決하는 立場이라고 해야 할 것이다. 이미 言及한바 이와 같은 異論을 退溪에서는 찾을 수 없다.

사람은 理와 氣가 合하여 이루어진다.

蓋人之一身，理與氣而生。(上同)

萬物의 存立은 理氣共在이라고 하는 까닭에 人間도 理와 氣로서 存在한다. 이 「理與氣而生」의 一句는 既存의 理·氣의 概念을 總括한 것이라 할 수 있다. 사실 互發說의 特色은 「二者互有發用」과 「發又相須」라는데 있는데 우리는 여기서 다시한번 熟考해 볼 必要가 있다. 그것은 理와 氣로 萬物이 存立한다고 할 때 存立한다는 것만으로 그 說明이 完璧할 수 있을 것인가 하는 問題이다. 例를들면 人間의 存立은 물론 理氣의 合이라고 한다. 그렇다면 人間은 다만 存立한다는 것만으로 人間의 全部를 說明했다고 하겠는가. 人間은 잠시도 움직이지 않을 수 없고 行爲하지 않을 수 없는 存在이기 때문이다. 여기를 「二者互有發用」이라고 하여

理와 氣는 서로 顯現한다.

한 것이다. 이렇게 됨으로서 비로소 人間은 움직이는 또는 行爲하는 存在로 된다. 위시 言及한바 互有發用은 理는 그 主宰者인 故로 氣의 動靜이 있게 되고 이 氣때문에 理가 가리워지고, 또는 理가 나타나기도 하는 現象을 말한다. 이 現象이 人間의 行爲 그것이다.

이와같이 人間의 行爲는 現象인 以上 觀念의 存在로서 「物」이니까 理氣共在에 의해서 그 存立이 可能하게 된다. 그것은 再言의 餘地없이 「天下에 理없는 氣없고, 氣없는 理없기」 때문이다. 이것을 「發又相須」라고 하는데 그것은

또 顯現해서는 理와 氣는 共在(相須)한다.

는 것이다. 「互有發用」에서 人間이 비로소 動作하고 行爲하는 人間으로 되고 「發又相須」에서 그 行爲가 行爲로서 成立되어진다.

본시 理氣哲學은 存在와 價値의 兩面論法이므로 한마디로 「兼理氣有善惡」이라고 함은 이 때문이다. 理氣로 存立되는데에 價値의 善惡이 있게 된다. 이 價値判別을 「各有所主」라고 한다.

(3) 各有所主

互發이니까 주로 하는 바가 있음을 알 수 있고 共在하니까 理와 氣가 그 가운데 있

음을 알 수 있다.

互發則各有所主可知, 相須則互在其中可知. (上同)

「所主」는 互發說에서 또 하나의 重要的 用語이다. 理氣共在에서의 所主는 主理 또는 主氣이며, 主理는 理가 主로 된 즉 理顯이며, 主氣는 氣가 主로 되었으니, 理가 가리워진 즉 理隱을 말한다. 退溪가 鄭子中에게 보낸 答覆에서

理顯而氣順, 則善. 氣於而理隱, 則惡(既出)

이라고 한 바와 같이 理顯主理는 善이요, 理隱主氣는 惡이라 하는 것을 所主라고 한다. 이에서 行爲의 世界에 價値가 賦與되어진다. 그런데 「所主」라고 하는데는 四端, 七情에 새로운 概念이 나오게 된다. 그것은 벌써 四, 七이라고 하는 數의 觀念이 사라짐을 뜻한다. 그 理由는 이리하다. 上述한바 「性發爲情」의 情은 性情共在가 아니고서는 意味가 없다고 했거니와, 性은 情에 先在하는 實體가 아니기 때문에 先秦時代의 思考가 介入해 서는 안된다. 그러므로 性과情은 理와 氣의 同一概念이므로 理氣哲學의 體系로서는 理氣共在와 같이 性과情은 共在하지 않으면 안 된다. 性에 물론 本然과 氣質의 二面이 있기 때문에 그 性은 情(行爲)에서 自省的行爲와 感覺的行爲로 나타난다.

自省的行爲는 既述한 바와 같이 四端이며, 따라서 善인데 이 「自省」이 惻隱 羞惡 辭讓 是非의 四에 限定되는 것은 아니다. 勇氣 愛國心 또는 尊敬心같은 것은 그 例가 될 것이다

感覺的行爲는 七情이며 따라서 惡이라고 했다. 하지만 그惡은 四端到 對稱해서이며, 退溪가 말한대로 「善惡은 未定」이다. 그러나 感覺的行爲에는 過, 不及이 되기 쉬우므로 惡이라하는데 中節인 경우 다시말해서 調和가 이루어졌을 때를 善이라 한다. 自省的行爲가 善이며 感覺的行爲의 調和도 善이니까 결국 二善이 있게 된다. 이러한 二善에 대하여 退溪는 『聖學十圖』의 「心統性情圖說」에서 다음과 같이 말하고 있다.

(性)그것이 發現하여 情이되에도 역시 四端의 情과 같은 것은 理가 顯現함에 氣가 따르니 자연히 純善하여 惡이 없습니다.

七情의 情은 氣가 顯現함에 理가 統御하니 또한 不善이 없습니다. 만약에 氣가 顯現하여 中節하지 못하고 그 理를 滅하며 放恣하여 惡이 되는 것입니다.

四端之情, 理發而氣隨之, 自純善無惡. 七者之情, 氣發而理乘之, 亦無有不善. 若氣發不中而被其理, 則放而爲惡也

이와같이 情의 世界에는 自省的行爲(四端)로서의 善과 感覺的 行爲(七情)가운데 「理乘之」 즉 理가 統御(中節)한 善의 二善이 있게 되는 바 이 두 善은 「所主」의 區分에 따라 主理(善)라고 한다.

退溪가 李宏仲의 問目에 答한 글에서도

情은 氣가 主로 되기도 하고 理가 主로 되기도 한다.

情之發，或主於氣，或主於理。(退溪先生文集卷一六)

고 한것은 바로 이 主理 主氣를 말한다. 이렇게 「所主」로 區分하는 情의 世界에는 主理(善)와 主氣(惡)의 善惡이 있게 되니 前記 四端과 七情中에서 中節部分이 主理에 統合된 善이 되며, 惡은 七情중 中節이 못된 過不及이 이에 屬한다. 主理, 主氣를 이와 같이 善惡으로 表現하는 여기에 四, 七의 數字的 限定이 있을 수 없게 된다. 「各有所主可知」는 以上과 같기니와 모든 存在는 理氣共在에 의하는 것이므로 「相須則互在其中可知」이다. 四端에 氣가 없지 않고 七情에 理가 없지 않다고 한 까닭은 우리는 여기서 明白히 理解될 수 있을 것이며 天地之性이 또는 太極이 理만이 아니라 氣 또한 기기에 共在한다고 한 까닭도 分明해 졌다.

「人之一身合而生」에서 「互有發用」 그리고 「發又相須」한다는 退溪互發說의 論理가 「體用」項에서 上述한 「融通的體用」이라고 하는 것이다.

六. 結 論

한 學說이나 主張의 正當性은 그 展開過程을 통해 論理가 一貫되어 있는가의 與否에 있다고 생각한다. 그렇다면 退溪가 理氣說을 展開시킴에 있어서 그의 論理는 무엇이며 그 論理는 果然一貫性을 지니는 것인가가 重要한 問題로 되지 않을 수 없는 것이다. 이점에 主眼을 두고 「退溪哲學에 있어서의 理氣共在의 原則」을 究明해 본 것이다.

退溪의 思考의 形式과 原則을 把握하는데 基礎가 이 「理있는 氣없고 氣있는 理없다」는데 있고, 이것을 基底로하고 退溪의 理氣說에 3 原則이 展開되고 있음은 以上의 論述에서 分明히 되었다.

理氣共在의 原則으로서는 理와 氣는 不可離라고도 하거나 退溪는 그 相互關係가 二物을 原理로 하는 體系이면서 「未嘗離」「不相雜」「無偏」이라는 三定則으로서 定義하여 理氣兩者는 共在한다고 한 것이며 「理靜氣動」의 原則으로서는 所以然之故, 所當然之則을 無形요, 現象에 갖춘 理致라는 등으로서 主宰者임을 表現했고 未動, 所能然, 理順, 理用등의 表現으로 「理靜」임을, 그리고 貌象, 形氣, 陰陽, 思則已苦 등의 表現으로 「氣動」을 說明하여 「理靜氣動」을 原則으로 하고 있다. 「各有所從來」의 原則은 四端과 七情을 七是情이라는 同一概念을 前提로 하고 그러나 그 起源에 있어서 각기 다르다 한 것이다. 이것은 情의 世界에는 自省에서 오는 行爲와 感覺에서 오는 行爲가 있다고 分析한 것이

있다. 이것은 人間의 本性이 二面的이므로 나타나는 情에도 응당 二面이 있게, 됨은 당연한 歸結이다. 이로서 四端과 七情에는 새로운 定義가 賦與되고 四, 七은 數的인 限定性이 自失되어진다. 그러한 行爲의 價値를 主理(善), 主氣(惡)로 「所主」의 論法으로 規定한다. 그것은 萬物은 理氣共在로 成立되니까 그러하다.

이 3 原則을 바탕으로 하여 成立된 것이 退溪의 理氣說 즉 互發說이다. 이 理氣互發說은 理와 氣가 相互 主宰者가 되는 것도 아니며, 理가 動하고 氣도 動한다는 原理는 아니었다. 人間의 存立, 行爲者, 行爲 그리고 價値로 이어지는 理論體系를 그 內容으로 한다. 人間의 完全究明이라 할 수 있다. 이 사이는 理氣共在로 貫徹되는데 그 論理는 「融通的 體用」論에 있는 것이다.

退溪가 論하는 理氣說에는 理氣共在의 原則이 一貫되어 있는 것이다.

參考：韓明洙博士의 論文「退溪哲學의 基本問題」(慶北大 退溪研究所 1975年刊『韓國의 哲學』) 및 本輯所收「續退溪哲學의 基本問題」