

退溪의 世界觀

—倫理的 二元論—

慶北大教授·哲學博士 韓 明 洙

<內 容>

I. 序 論

II. 世界觀의 二律背反

III. 倫理的 二元論

IV. 本然之性和 氣質之性(四七辯論)

V. 四端·七情의 二元性

VI. 結 論

I. 序 論

世界觀이라는 말은 대체로 世界와 그 속에서의 人間의 地位에 관한 全體的인 見解라고 理解되고 있다. 다시 말하면 그것은 世界 및 人生의 意味를 어떤 哲學的 體系 속에서 統一的으로 파악하려는 것이다. 어떤 사람이 어떤 世界觀을 가지고 있다고 할 때 우리가 생각하고 있는 것은 그가 世界의 個別의 事物과 關係를 追求하는 것이 아니라 世界 自體를 통찰하여 全體的으로 理解하고 이 全體 속에 個別的인 것을 秩序지우려 하고 있다는 것이다. 그러므로 世界觀이란 端的으로 말하면 어떤 理念에서 본 世界秩序를 말한다. 그러나 그것은 世界를 觀想하는 理論的 態度 뿐만 아니라 이 想念에서 生活하고 評價하는 實踐的 態度를 포함하는 것이다.

世界觀이 이처럼 窮極的 統一을 企圖하는 一元論的 哲學을 指向하는 것이라면 그것은 理氣 二元論的인 退溪哲學과 兩立할 수 없는 것같이 생각된다. 그럼에도 불구하고 우리는 退溪哲學에서 그러한 世界觀的 想念의 明滅을 볼 수 있다. 天理와 人倫, 世界와 人間, 自然과 道德을 超越하여 이 兩 領域을 統一하는 絕對的인 主宰者(上帝)의 觀念이 그것이다. 그렇다면 과연 退溪哲學이 一元論的인가 아니면 二元論的인가 하는 問題는 우리의 關心事가 되지 않을 수 없다. 그러나 退溪에 있어서 理氣論의 歸結과 道德의 形而上學과의 矛盾撞着은 世界觀의 二律背反을 露呈하게 된다. 따라서 退溪의 世界觀이라는 것도 오직 倫理的 二元論의 見地에서 道德的 要請으로서만 생각될 수 있을 것이다.

나는 그러한 問題設定의 妥當性을 論明하고 나아가서 退溪와 高峯의 이른바 “四七辯論”의 問題點을 倫理的 二元論의 見地에서 解決하려고 試圖해 보고자 한다.

II. 世界觀의 二律背反

哲學이 窮極의 原理를 追求하는 것이라면 一元論의 世界秩序를 파악하려는 世界觀은 언제나 哲學의 根本問題에 속한다. 그런데 오늘날 사람들은 一元論에 대한 認識이 不足한 것 같다. 대개 現代人은 眞正한 一元論이 二元的 對立을 前提하며 이 二元性의 統一을 指向하고 있다는 事實을 認識하지 못하고 있기 때문이다. 現代哲學은 物的인 것과 心的인 것을 窮極의 對立이라고 생각하여 이 兩者의 統一로서 精神的・物理的인 實體를 追求하고 있다. 그러나 비록 이러한 對立이 統一된다 하더라도 이것으로써 모든 問題가 包括的으로 解決되는 것은 아니다. 그렇다고 하면 보다 根本的인 對立은 오히려 自然과 道德, 存在와 當爲, 必然과 自由의 二元 對立이라고 생각된다.

그러면 退溪哲學의 根本的 觀點은 무엇인가? 우선 그것은 이 兩 領域에 대한 窮極的 統一에의 信念을 肯定하는 限에서 一元論의이라고 할 수 있을 것이다. 그러한 統一에의 信念은 自然이 道德的 目的에 從屬된다는 것이니 이른바 “天人合一”의 思想이 그것이다. 그러나 退溪哲學은 이 統一의 理論的 認識을 否定하는 限해서 二元論的이라고 할 수 있다. 아뭏든 이러한 一元論的 傾向과 二元論的 傾向의 葛藤은 退溪哲學 아니 모든 哲學의 Aporia를 提起한다. 所當然之則(道德律)을 行爲의 窮極의 原理로 보는 退溪는 人間에 있어 人欲과 天理, 私利와 道義, 自然과 道德, 必然과 自由의 二元性을 是認하지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 끝없는 道德的 努力의 完成을 力言하는 限, 退溪는 도리어 이 二元性의 高次的인 統一을 要請하지 않으면 안된다. 그러나 만일 道德的 決斷과 行爲가 現象界를 超越하는 世界에서 일어나고 또 道德的 意向이 叡知的 世界秩序와 아무런 關係가 없다면 그 決行은 모든 意義를 상실하게 될 것이다. 道德生活의 形而上學的 意味는 叡知的 世界가 道德性을 통하여 開示된다는 것이다. 그리고 이것은 端的으로 退溪를 위시한 理性學者들의 信念이기도 하다.

여기에서 다음과 같은 結論이 나온다. 즉 所當然之則의 實現은 自然의 必然性和 道德的 規範性까지도 超越하여 兩者를 統一하는 絕對者로 指向해 나아가지 않을 수 없다는 것이다 그것은 人間이 自己自身の 自然과 外的 自然을 本然之性에 從屬시킬 수 있다는 信念을 要請한다. 이 信念은 私利와 人欲이 人間의 所當然之則에의 順從에 不可避的인 障礙가 될 수 없다는 確信이다. 그렇다면 그것은 存在와 當爲의 根源的 調和 또는 統一의 秩序를 豫料한다. 이 秩序는 自然의 秩序도 아니요 道德的 規範의 秩序도 아니다. 그것은 所當然之則이 現象世界 속에 貫徹될 수 있다는 것이다.

그러하여 必然과 自由의 統一은 우리가 窮極의 一元論과 對決할 때 언제나 逢着하는 Aporia다. 그리고 이것은 人間의 道德的 生活을 바탕으로 하지 않고서는 解決될 수

없다 이러한 事實을 沒却한다면 우리는 모름지기 自然을 모든 存在의 窮極의인 原理로 생각하지 않으면 안 될 것이다. 그리고 이것은 道德的 動機를 私利와 人欲으로 還元시킨다는 것 외에 아무것도 아니다. 다시 말하면 그것은 自然을 形而上的 實體로 해석하려는 것이며 自然概念과 道德概念을 混同하는 것이다. 그렇게 한다면 道德的 行爲를 定礎하는 當爲・道義・心術・自由 등등의 概念은 輕視되거나 歪曲되지 않을 수 없다. 하여튼 退溪는 이러한 問題를 그 不可越性에도 불구하고 理論的으로는 解決할 수 없다고 생각한다.

그러나 必然과 自由의 統一이라는 思想은 어떠한 意味에서든지 解決되지 않으면 안 된다. 비록 所當然之則이 理性的 存在(本然之性)로서의 人間을 指向한다 할지라도, 왜 그것은 感性的 存在(氣質之性)로서의 人間에게 當爲로 나타나는가? 만일 問題가 단순히 理論的이라면 우리는 그러한 統一의 原理로서 自然界를 택하거나 또는 道德界를 택하거나 그 어느 경우도 必然的 理由를 찾을 수 없을 것이다. 그러나 退溪가 統一의 最高原理를 確信하는 것은 理論的 根據에서가 아니라 學的으로 倫理的 理由에서이다. 그러기에 그의 世界觀은 道德的 心情的 要求로서 道德的인 世界秩序를 要請하지 않을 수 없다. 이른바 上帝(神)의 觀念은 道德的 行爲 속에 實現되어 있는 그러한 道德的 世界秩序(ordō ordinans)에 不過하다. 즉 退溪는 上帝를 “마치 神이 存在하는 것처럼 行爲하라”는 道德的 命令과 同一視하고 있다.

<詩經> 大雅 篇에 武王伐紂의 狀況을 描寫한 一節이 있다 “殷나라의 會衆이 숲처럼 많으나, 牧野에 陣을 치니 우리가 興하리로다 上帝가 당신 곁에 있으니, 당신은 두 마음을 가지지 말지어다”¹⁾ 즉 武王이 殷紂를 征伐할 때 殷商의 群衆이 수풀과 같이 많았다 武王을 맞아 牧野에 陣을 치니 오직 우리 군사가 興起할 兆狀이 있지만, 그러나 武王은 오히려 衆²⁾ 不敵이라 勝利를 疑心하여 決斷하기를 躊躇하고 있다. 그러므로 武王의 臣下들이 말하기를 “上帝께서 낭서 머리 위에 臨하시니 疑心하지 말고 決行하라”고 勸勉했다는 글이다.

眞西山의 <心經附註>에 따르면 이 詩句를 朱子는 다음과 같이 해석하고 있다. “이 詩의 뜻은 비록 殷紂를 伐하는 일을 主題로 하는 것이지만 學者가 平常시에 그 詩를 읊으면서 儼然히 上帝가 머리 위에 臨한 것처럼 느낀다면 閑邪存誠하는 공부에 큰 도움이 되지 않겠는가? 그리고 義를 보고도 決行하러는 勇氣를 가지지 못하거나 혹은 利害得失에 끌리어 마음이 動搖하는 사람도 이 詩를 吟味하여 스스로 決斷을 내려야 할 것이니”²⁾ 그러나 退溪의 門人 趙士敬은 이 眞西山의 引用文을 朱子의 말이 아니라 하여 削除하려고 했다³⁾ 이러한 士敬의 所見에 대하여 退溪는 다음과 같이 만하고

1) 詩經 大雅 文王之什 大明 殷商之旅 其會如林 矢于牧野 維予侯與 上帝臨女 無貳爾心

2) 李相殷, 「退溪의 生涯와 學問」 258~9面 參照

3) 退溪全書 上, 563面 參照

있다. “上帝臨女章 舊註 ‘愚謂’ 云云한 一條目은 내가 가장 좋아하는 말이다. 이 글을 읽고 吟味할 때 마다 마음이 感動되어 懦弱을 激發시키지 않을 수 없다. 생각하건대 朱先生이 아니고서는 이런 말을 할 수 없을 것이다.”⁴⁾

이 “上帝臨女”의 뜻은 晦庵에 따르면 邪心을 막고 誠心을 保存하기 위해서는 “上帝가 머리 위에 臨한 것처럼 하라”는 것이다 즉 이것은 “마치 神이 存在하는 것처럼 行爲하라”는 뜻으로 해석된다. 人間은 義를 알면서도 이것을 決行하는 勇氣를 가지지 못하고 혹은 利害得失에 끌리어 마음이 動搖하고 優柔不斷할 때가 많다. 그러므로 義理之行을 決斷하고 實踐하는 데 人間的 努力만으로써는 不足하며 “上帝臨女”의 信念이 必要하다. 따라서 우리는 우리의 道德的 意志를 激勵하는 無所不能한 絕對者로서의 上帝를 要請하지 않을 수 없다는 것이다.

退溪는 晦庵의 그러한 世界觀的 信念에 感動하여 <聖學十圖> 敬齋箴에서 이렇게 記錄하고 있다 “衣冠을 端正히 하고 눈매를 尊嚴하게 하며, 마음을 沈潛케 하여 上帝를 대하듯이 하라”⁵⁾ 즉 敬의 工夫를 하려면 整齊嚴肅・戒愼恐懼하여 “마치 上帝를 대하는 것처럼 行爲하라”는 것이다. 이렇듯 上帝에의 信念은 道德的 意志의 要請이다. 과연 上帝의 存在는 道德的 根據에서 要請될 수 있지만 그러나 그것은 理論的으로 證明될 수는 없다 이것은 退溪의 다음과 같은 글에서도 分明할 것이다. “太極이 動・靜을 가지는 것은 太極이 스스로 動・靜하는 것이요, 天命이 流行하는 것은 天命이 스스로 流行하는 것이다. 어찌 또 다시 시키는 者가 있겠는가? 다만 無極으로 나아가서 二五(陰陽과 五行)가 妙合凝結하여 萬物을 化生하는 데에서 보면 마치 主宰運用하여 그렇게 시키는 者가 있는 것 같다 즉 <書經>의 이른바 ‘惟皇上帝降衷于下民’이라던지 程子の 이른바 ‘主宰로써 帝라 이른다’라고 하는 것이 그것이다. 대개 理와 氣가 合하여 物을 命하면 그 神妙한 作用이 스스로 이와 같다는 것 뿐이요 天命이 流行하는 곳에 따로 시키는 者가 있는 것은 아니다. 이 理는 극히 높고 對되는 것이 없으며 (極尊無對)*物을 命하나 物에서 命을 받지 않기 때문이다”⁶⁾

上帝의 觀念을 道德的으로 要請한다는 것은 그 存在를 思辨的으로 論證하는 것보다 더 確實하다고 할 수 있다. 왜냐하면 所當然之則의 確實性은 自然法則과 同等하지만 그러나 內容의 尊嚴性은 自然法則을 凌駕하기 때문이다. 대개 理論的 根據는 論駁될 수 있다. 만일 上帝의 存在가 證明된다 하더라도 그것은 다시 疑心에 直面하게 될 것

4) 同上 上帝臨女章舊註愚謂一條 況深愛其言 每誦味之 不勝其感衷激懦 以爲非朱先生 不能以發此

5) 進聖學十圖 敬齋箴, 全書 上~209面 正其衣冠 尊其瞻視 潛心以居 對越上帝

6) 答李達李天機, 全書 上 354面 太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命之自流行也 “復有使之者歟 但就無極二五妙合而凝 化生萬物處看 若有主宰運用而使其如此者 卽書所謂惟皇上帝降衷于下民 程子所謂以主宰謂之宰是也 蓋理氣合而命物 其神用自如此耳 不可謂天命流行處 亦別有使之者也 此理極尊無對 命物而不命於物故也

이나. 왜냐하면 理論과 推理는 誤謬에 빠지기 쉽기 때문이다. 만일 上帝의 存在가 道德的으로 要請된다면 그것은 論駁될 수 없다. 그리고 所當然之則의 妥當성이 否定된다면 上帝의 存在도 否定될 것이다. 그러나 그것은 人間이 自己가 人間이라는 事實을 否定해야 한다는 것과 다를 바 없다. 그렇지 않고 上帝에의 信念이 道德的 理性的 要請이라면 그 存在는 所當然之則 自體의 妥當성과 마찬가지로 確實한 것이다.

이와같이 要請된 上帝에의 信念은 倫理的 觀點에서 본다면 全的으로 合理的이라 할 수 있다. 그렇지만 이러한 世界觀에는 또한 對立되는 動機들의 葛藤이 存在한다. 즉 要請된 上帝에의 信念은 倫理的 觀點의 論理的 歸結인 것 같지만 그러한 合理的인 道德的 信念은 退溪의 世界觀에 대한 道德的 基礎와 一致하지 않는다. 倫理的 動機에 따르면 所當然之則은 絶對的・窮極的인 것이다. 그러나 要請된 信念에 따르면 所當然之則은 絶對的인 것도 아니고 窮極的인 것도 아니다. 이것은 矛盾이라 하지 않을 수 없다. 이렇듯 退溪는 倫理的 世界觀과 宗教的 世界觀의 그러한 矛盾葛藤을 解決하지 않고 兩者 사이에 安住하고 있다. 아뭏든 退溪는 倫理的 動機의 優位를 堅持하려고 하지만 그것은 宗教的 動機에서 본다면 正當化될 수 없다. 그렇다면 우리는 오히려 自然과 道德, 必然과 自由를 包括하는 超越的 統一을 追求하지 않으면 안될 것이다. 만일 所當然之則이 우리의 道德的 行爲에 대하여 絶對的인 命令이라면 超越的 統一은 이 命令을 超越하는 絶對者 自體라 할 수 있다

그러나 退溪는 그러한 絶對者 自體에 대한 知的 認識을 否定한다. 가령 上帝에 관한 知가 어떤 의미에서 可能하다면 그것은 오로지 所當然之則에서 導出될 수 밖에 없다. 그리하여 두가지 對立하는 傾向이 上帝의 概念 속에서 衝突하고 있다. 즉 最高 主宰者는 道德的으로 要請되어야 하며 主宰者에의 信念은 道德的 根據에서만 確認된다. 그러나 主宰者는 “極尊無對”이기 때문에 自己自身 이외의 어떠한 것에 의해서도 證明될 수 없는 것이다. 만대로 道德的 自律의 理念에 의하여 昇華된 人間의 地位는 倫理學의 地平을 超越할 수 없다. 그렇다면 이것은 上宰에의 信念에 背馳된다. 즉 信念의 對象으로서 要請된 上宰의 威嚴은 所當然之則의 權威에 依存하게 된다. 이러한 Dilemma를 打開하기 위하여 道德的인 信念의 方途를 취한다면 우리는 모름지기 主知主義의 形而上學을 포기하지 않을 수 없다. 그러나 우리는 동시에 倫理的 世界觀에 빠지게 될 것이다.

뿐만 아니라 要請된 上宰에의 信念은 道德的 原理(所當然之則)에 累를 끼치게 된다. 그런데 義理之行을 感性界에서 完遂하고 存在와 當爲의 統一을 實現하기 위하여 退溪는 上宰의 存在를 要請하지 않을 수 없었다. 그러나 그러한 論理가 과연 可能하며 또 貫徹되어 있는가? 그리고 所當然之則의 權威는 단적으로 自然과 道德, 存在와 當爲의 對立에 依存하지 않는가? 道義의 本質은 그것이 人欲에 抗拒한다는 데 있다. 만일 이 兩

者의 對立・葛藤이 止揚된다면 所當然之則의 眞摯性은 상실될 것이며 따라서 道德的 鬪爭도 無意味하게 될 것이다. 그러므로 倫理的 世界觀은 必然的으로 意志와 그 目標 사이에 持續的인 緊張을 要求한다. 그리고 이 緊張이 除去된다면 道德的 意志는 그 힘을 상실할 것이다.

아름은 倫理的 世界觀은 宗教的 信念의 要請에 의하여 반드시 弱화될 수 밖에 없다. 그리고 上帝의 觀念이 道德的 意志에 의하여 要請된다면 그것은 主宰者의 神聖한 權威와 符合하지 않는다. 이와 반대로 上宰에서 遊離된 道德的 生活은 上宰가 要請되는 순간 그 意義를 상실할 危險에 直面하게 될 것이다. 이처럼 上宰의 觀念과 所當然之則은 兩立할 수 없다. 왜냐하면 이 兩者는 서로 依存하지 않는 동시에 서로 依存하며 絕對的인 동시에 絕對的이 아니기 때문이다. 그래서 만일 上帝가 存在한다면 우리는 自律的으로(道義心에서) 行爲하는 것이 아니라 他律的으로(恐怖心에서) 行爲할 것이다.

여기서 退溪의 倫理的인 世界觀은 그 兩義性을 露出하게 된다. 즉 그것은 所當然之則을 人間行爲의 最高原理라고 하는 동시에 또한 上帝를 그러한 原理위에 두려고 하는 矛盾에 빠지고 있다. 退溪는 이 두가지 動機의 矛盾을 止揚할 수 없었다. 그리하여 그는 永遠히 解決될 수 없는 二律背反에 逢着한다. 이러한 二律背反은 어디에서 오는가? 우리는 그러한 矛盾이 所當然之則을 有限한 人間의 處地에서 끝까지 完遂하려는 倫理的 主意主義에 기인한다고 생각한다. 道德의 理想은 必然的으로 所當然之則의 限界를 超越하지 않으면 안된다. 그리고 우리는 人欲과 道義, 自然과 自由의 對立을 永續化하려고 意欲할 수 없다. 그러나 이 對立을 止揚한다는 것은 理想에 지나지 않는다. 우리의 道德的 意志는 그 理想을 實現하기 위하여 努力해야 하지만 그것은 도리어 道德的 努力의 破綻을 招來하기 마련이다. 그렇다면 所當然之則은 倫理的 世界觀이 要求하는 바와 같이 窮極的인 것이 아니다.

그러므로 上帝를 道德的 意志 속에서 追求하는 主意主義者는 自己의 絕對的인 見地를 拋棄하지 않으면 안된다. 그렇지만 絕對的인 見地를 포기하는 것은 決코 世界觀이라 할 수 없다. 대저 世界觀이란 모든 存在를 絕對的인 見地에서 考察하는 것이기 때문이다. 만일 所當然之則이 窮極的인 것이 아니라면 倫理的 世界觀은 世界觀으로서 自處할 수 없다. 世界觀은 모름지기 道德的 地平을 超越하지 않으면 안 될 것이다. 이러한 Aporia는 어떻게 해서 解決될 수 있을 것인가? 과연 人間은 有限한 存在이지만 그러나 반대로 人間이 指向하는 世界觀은 人間의 有限性을 超越하지 않으면 안된다. 이것은 無限한 理想일 뿐이다.

다시 말하면 우리는 所當然之則에 定礎된 知의 限界를 是認하지 않을 수 없다. 이것은 道德的 信念에 있어서도 마찬가지다. 과연 信과 知는 確實性에서 본다면 서로 區別되지 않을 것이다. 그러나 信의 內容이 矛盾律을 止揚할 수 있는 데 반하여 知의 內容

은 非矛盾의 原理와 一致하지 않으면 안된다. 그러므로 信念은 上帝 自體의 二律背反을 度外視하고 오로지 人間의 地平으로서의 包括者(絕對者)를 志向할 뿐이다. 그렇다고 하면 宗教의 信念은 全的으로 그것을 要請하는 道德的 理性的 領域에 依存한다. 이러한 意味에서 우리는 道德的 意識이 宗教的 意識에 優先한다고 말할 수 있다. 宗教的 信念이 道德的 意志의 自由를 定礎하는 것이 아니라 도리어 所當然之則이 信念을 定礎한다. 다시 말하면 上帝의 觀念은 人間의 努力에서 證明될 수 없고 人間의 努力은 上帝의 優位에서 해석될 수 없다. 아뭏든 人間은 이러한 Dilemma에서 脫出할 수 없을 것이다.

그러므로 世界觀이라는 말을 正確하게 해석한다면 우리는 矛盾없는 어떤 世界觀에도 결코 到達할 수 없다. 有限한 人間과 絕對的인 主宰者 사이에는 永遠히 接近될 수 없는 斷絶이 있기 때문이다. 이렇듯 모든 世界觀은 不可避的으로 二律背反에 빠지게 마련이다. 우리는 無制約的으로 世界의 直觀을 所有하려면 矛盾에 逢着한다. 有限한 人間이 所有할 수 있는 것은 人間의 生活의 直觀 뿐이다. 그렇다면 우리는 이제 無制約的인 世界觀을 斷念하고 人間의 意味를 全體的으로 파악하려는 이른바 “倫理的 世界觀”을 指向할 수 밖에 없을 것이다.

人間의 意味는 世界에서의 人間의 地位 내지 使命에 달려있는 것이다. 그것은 모든 人間의 道德的 完成을 要求한다. 과연 上帝에의 信念은 道德的 努力을 支持하고 激勵할 것이다. 그러나 이것은 결코 道德的 努力에 대한 人間의 義務를 疎忽히 해도 좋다는 뜻은 아니다. 그렇지 않고 上帝는 말하지면 自助하는 者를 도울 뿐이다. 그리고 道德的 心情은 그러한 絕對的 主宰者의 助力이 實在할 때 信念을 立證한다. 아뭏든 道德的 見地에서 본다면 所當然之則에의 從屬과 絕對的 主宰者에의 信念은 兩立할 수 있다. 그렇지만 絕對的 主宰者의 存在에서 決定論的으로 所當然之則의 空虛性과 人間의 努力의 不必要性을 推論한다는 것은 道德的 次元을 沒却하는 것이다. 우리는 어떻게 해서 神聖한 道德的 世界秩序가 論理的으로 可能한가, 또는 어떻게 해서 그러한 秩序가 惡의 事實과 和解될 수 있는가, 또는 어떻게 해서 所當然之則이 그러한 秩序에 介入할 餘地가 있는가 하는 물음을 提起해서는 안된다. 이러한 質問은 人間의 能力을 超越하며 絕對的 主宰者의 認識에 대한 渴望의 表明에 不過하다. 그렇지만 上帝에의 信念은 確實히 道德的 意志에 의하여 보장될 수 있다. 여기에 아마도 退溪의 本意가 있을 것이다.

信仰의 內容은 理性을 超越한다. 그것을 論理的 原理에서 導出하는 것은 不可能하다. “나는 理解할 수 없지만 나는 믿는다”(Credo quid absurdum)고 하는 所以이다. 우리는 認識하기 위해서 믿는 것이 아니라 도리어 意志를 支持하기 위해서 믿는다. 知識은 信仰과 理性을 너무 安易하게 和解시키려고 하지만 眞正한 信仰은 超感性的인 것과 동시에 感性的인 것을 지향한다.

絶對的인 上宰에의 知的 諦念은 단순히 否定的 意味로만 해석되어서는 안된다. 그것은 積極的 意味에서 努力의 目標이 되는 것이다. 이렇게 본다면 信念이란 意志의 執行者에 지나지 않는다. 즉 信念의 本質은 이 目標이 達成될 수 있다는 確實性을 다지는 機能에 있다. 그러므로 退溪에 있어서 世界觀이라는 것을 말할 수 있다면 그것은 形而上學的 知識이 아니라 道德的 信念에 定礎되고 있는 것이다. 왜냐하면 그의 形而上學은 全的으로 倫理的 二元論에 立脚하고 있기 때문이다. 이렇듯 退溪의 世界觀은 宗教的 信仰이 아니라 道德的(意志的) 生活을 지향하고 있다. 그러기에 退溪는 上帝에의 信念은 그 論理的 矛盾에도 불구하고 道德的 要請으로서 是認하지 않을 수 없었다. 대저 人間은 窮極的인 問題에 直面하면 理論的 態度를 단념하고 實踐的 態度를 취할 수 있을 뿐이기 때문이다.

III. 倫理的 二元論

이제 退溪哲學이 二元論的인가 또는 一元論的인가 하는 것은 分明할 것이다. 그것이 世界觀의 哲學을 指向하는 限 一元論的이라 할 수 있지만 그러나 그러한 世界觀은 理論的으로 不可能했다. 대개 存在와 當爲, 必然과 自由의 統一은 우리의 認識을 超越하기 때문이다. 그것은 知的 領域이 아니라 信의 領域에 속한다. 우리는 어떻게 해서 人間이 感性的 存在이면서 동시에 叡知的 世界秩序에 참여할 수 있는가를 認識할 수 없다. 그러한 二元性을 一元論的으로 統一한다는 것은 不可能하다. 우리의 道德的 意識은 물론 自然과 道德의 統一에 대한 信念을 要請하지만 一元論的인 世界觀은 기실 倫理的 二元論에 定礎되고 있다. 다시 말하면 自然과 道德, 必然과 自由의 二元對立이 비로소 道德的 努力에 意味를 부여할 수 있을 것이다. 그리고 世界는 그 自體에 있어 意味가 있는 것이 아니라 世界의 意味는 그러한 道德的 生活의 意味 如何에 依存한다. 그것은 理論的인 問題가 아니라 實踐的인 問題이기 때문이다. 그러므로 世界觀은 倫理的 二元論을 前提로 하고 있다.

一元論的인 世界는 모든 人間의 道德的 生活을 無意味하게 할 것이다. 二元對立을 超越한 世界에서는 人間의 意味와 使命은 自覺될 수 없다. 世界觀의 意味는 人間의 道德的 生活이 意味를 가질 때만 비로소 생각될 수 있는 것이다. 그렇다고 하면 徹底한 二元性은 道德的 生活에 대하여 必須不可缺의 前提라 하지 않을 수 없다. 우리의 道德的 意識은 存在와 當爲, 必然과 自由, 現實과 理想의 二元性을 要請하기 때문이다.

當爲의 理念은 언제나 自己를 넘어가는 것처럼 人間의 意味도 自己自身을 超越한다. 또 한편 우리는 人間生活이 지향하는 意味를 넘어서 어떠한 意味도 存在하지 않는다는 것을 是認하지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 우리는 모든 相對的 意味를 超越하

여 어떤 絕對的 意味가 있다는 것을 想定하게 된다. 모든 人間的 努力은 그러한 窮極的 目標을 要請한다. 왜냐하면 그것은 人間의 二元性을 超越하는 絕對的 統一을 지향하기 때문이다.

그러나 우리는 그러한 絕對的 統一이란 具體的으로 무엇을 意味하는가를 理解할 수 없다. 絕對的 完成 또는 統一이라는 것은 이미 實現되어있는 것이다. 그러므로 그것은 다시 實現의 目標가 될 수 없는 現實이다. 이처럼 完全히 實現된 統一의 世界는 始와 終, 現實과 理想, 善과 惡의 二元性을 止揚하기 때문에 모든 人間生活의 意味는 消滅된 것이다. 아뭏든 그러한 無意味의 存在를 意欲한다는 것은 人間的 生活의 意味를 破壞한 뿐이다.

그러하여 人間的 生活의 意味는 倫理的 二元論을 要請하게 된다. 이 見解에 따르면 바로 人間 自身 속에 世界의 地平을 超越하는 道德的인 能力이 있다. 人間의 道德的 意志는 時空의 現象界를 超越하여 超感性的인 叡知界에 參與하고 所當然之則에 順從함으로써 永遠한 價値를 實現할 수 있을 것이다. 人欲의 世界에서는 人間은 感性的 存在로서 살아가면서도 理性的 存在로서는 自己立法的・自律的으로 行爲할 수 있다. 여기에 人間의 尊嚴性이 存在한다. 그리고 이러한 二重的 構造를 가지고 있는 人間의 生活은 天理와 人欲의 끊임 없는 鬭爭이다. 그리고 人間의 道德的 鬭爭은 私的 生活에서나 公的 生活에서나 永遠히 終熄되지 않을 것이다. 人間은 그 二元性으로 말미암아 언제나 自主的 存在와 隸屬的 存在로 分裂한 뿐만 아니라 自己自身에 대하여 分裂하기 마련이다. 인간은 知와 無知, 善과 惡, 神과 惡魔 사이에 彷徨하고 있는 中間的 存在者이다. 人間은 이 兩者의 鬭爭을 避할 수 없다. 그러나 그는 이러한 分裂과 鬭爭의 世界에서 自己自身을 發展시키는 동시에 自己의 世界觀을 形成해가지 않으면 안된다.

IV. 本然之性和 氣質之性(四七辯論)

以上에서 우리는 倫理的 二元論의 精神을 論明했다. 이제 우리는 이러한 倫理的 二元論의 見地에서 本然之性和 氣質之性의 二元性을 定礎할 수 있는 동시에 이른바 “四七辯論”의 問題點도 解決될 수 있다고 생각한다.

性理學은 天地萬物과 人間을 理氣 二元으로 說明하고 있다. 退溪는 이 理氣 二元論에 따라 人間精神의 構造를 <天命圖說>에서 다음과 같이 說明한다.

“하늘이 사람에게 命을 내릴 때 이 氣가 아니면 이 理를 붙여 있게 할 곳이 없고, 이 心이 아니면 이 理와 氣를 붙여있게 할 곳이 없다. 그러므로 우리의 心은 虛(理)하고 또 靈(氣)하여 理・氣의 집이 된다. 그러기에 그 理는 즉 四德의 理로서 五常이 되고 그 氣는 즉 二五의 氣로서 氣質이 된다. 이 人心에 갖추어져 있는 것은 다 天에 本

源하는 것이다. 그러나 이른바 五常은 純善하고 惡이 없다. 그러므로 그 發한 바의 四端도 不善함이 없으며 이른바 氣質은 本然之性이 아니다. 그러기에 그 發한 바의 七情은 邪惡에 흐르기 쉽다. 그런즉 性·情의 이름은 비록 하나이나 性·情의 用은 곧 다르지 않을 수 없다. 性이니 情이니 하는 것이 갖추어져서 運用하게 되는 까닭은 다 이 心의 妙가 아닐 수 없다. 그러므로 心이 主宰가 되어 항상 그 性과 情을 거느린다. 이것이 人心의 大概이다.”⁷⁾

退溪에 의하면 心은 理의 側面과 氣의 側面을 가지고 있다. 前者는 “本然之性”이요 後者는 “氣質之性”이다. 本然之性이란 子思의 天命之性, 孟子의 性善之性, 程子の 即理之性, 張子の 天地之性을 이른다. 氣質之性이란 孔子의 相近之性, 程子の 性即氣 氣即性, 朱子の 不相夾雜之性을 말한다.⁸⁾ 前者는 대충 精神의 理性的 機能이라 할 수 있으며 後者는 精神의 感性的 機能이라 할 수 있을 것이다. 그리고 精神에는 이 兩者 외에 또 性의 發인 “情을 켜가지고 左右하는”⁹⁾ 意志의 機能이 있다.

그런데 情은 性에서 發하는 것이나 性에는 理에 起因하는 本然之性(本性, 理性)과 氣에 기인하는 氣質之性(氣性, 感性)이 있기 때문에 情에도 그 根源이 각각 다른 두가지 情이 있을 것이다. 즉 四端과 七情이 그것이다. 이러한 觀點에서 退溪는 “四端理之發·七情氣之發”이라는 二元論을 내세웠다. 이 二元論的인 理氣互發說에 대하여 高峯은 “理氣不相離”의 觀點에서 一元論的인 理氣俱發說을 力言했다. <天命圖說>의 이 四端理之發·七情氣之發이라는 關鍵이 契機가 되어 退溪와 高峯 사이에 이른바 四七論 爭이 시작되었다. 退溪는 高峯의 強한 反論에 逢着하여 一時 自己의 主張을 後退시키고 “四端理之發·七情氣之發”을 “四端理發而氣隨之·七情氣發而理乘之”로 改稱했다. 그러나 退溪는 <朱子語類>에서 “四端是理之發·七情是氣之發”이라는 論語를 發見한 후로는 自己의 所見이 “크게 그릇됨에 이르지 않았음을 믿게 되고 당초 鄭(秋濤)의 說도 스스로 病痛이 없게 되어 고칠 必要가 없을것 같다”¹⁰⁾고 생각하여 端的으로 二元論的인 “理發·氣發”의 初旨를 貫徹하려고 했던 것이다. 그러나 高峯은 七情 이외에 四端이라는 情이 따로 있는 것이 아니라 七情이란 情의 總稱이요 四端이란 七情이 中節한 것에 不過하다고 力說한다. 이에 반하여 退溪는 四端과 七情의 “所從來”가 각각 本然之性과 氣質之性에 있다고 主張한다.

7) 天命圖說 論人心之具, 全書 下 134面. 天之降命于人也 非此氣無以寓此理也 非此心無以寓此理氣也 故吾人之心虛(理)而且靈(氣) 爲理氣之舍 故其理即四德之理而爲五常 其氣即二五之氣而爲氣質 此人心所具 皆本乎天者也 然而所謂五常者純善而無惡 故其所發之四端亦無有不善 所謂氣質者非本然之性 故其所發之七情易流於邪惡 然則性情之名雖一而性情之用 則不得不異矣 至於曰性曰情 所以該具運用者莫非此心之妙 故心爲主帝而常統其性情 此人心之大槩也

8) 進聖學十圖 心統性情圖說, 全書 上 205面 參照.

9) 天命圖說 論意幾善惡, 全書 下 143面 挾其情而左右之

10) 答奇明彥 論四端七情 第二書 改本, 全書 上 413面 參照 得是說然後 方信愚見不至於大謬 而當初鄭說亦自爲無病 似不須改也

四七論爭의 核心은 七情 이외에 四端이라는 特殊한 情이 있는가 즉 모든 感情이 感性的이라고 한다면 感性的이 아닌 感性的이던 어너한 것이다. 그것은 어떻게 해서 可能한가 하는 問題로 集約될 것이다. 나는 이 問題를 解明하기 위하여 우선 四端의 所從來와 七情의 所從來가 각각 다르다고 하는 所以를 檢討하고, 다음으로 만일 兩者의 所從來가 같다고 하면 道德의 自律性 내지는 行爲의 道德性이 成立하지 않는다는 것을 立證하고자 한다. 이러한 觀點에서 檢討하면 高峯의 四端七情・理氣俱發說은 많은 難點에 逢着하며 退溪의 四端理發・七情氣發說은 確實히 問題의 所在을 파악하고 있으나 論理展開의 模糊性에서 헤어나지 못하고 있다.

우선 四七論의 分析的 檢討에 들어가기 전에 우리는 <論四端七情 第二書 改本>을 中心으로 그 論理展開를 追跡하여 退溪의 論旨를 浮刻시켜 보기로 한다. 앞에서言及했듯이 退溪는 오랜 論爭을 통하여 所信의 一貫性을 堅持했던 것은 아니다. 그 所論의 模糊性은 여기에 기인한다고 짐작된다. 그는 <附奇明彥非四端七情分理氣辯>에서 이렇게 말하고 있다. “대개 性이 갑자기 發할 적에는 氣가 用事하지 않고 本然의 善이 곧 이루어지는 것은 바로니 孟子의 이른바 四端이라는 것이나 이것은 본시 純粹하고 天理에서 發한 바이지만 그러나 七情 밖에서 나오는 것이 아니라 도리어 七情 가운데서 發하여 節度에 맞는 것의 苗脈이다. 그런즉 四端과 七情으로써 對舉互言하면서도 純理가 氣를 兼해도 옳다고 말하겠는가? 人心・道心을 논한다면 혹 그렇게 말할 수 있겠지만 四端・七情과 같은 것이라면 그렇게 말할 수 없을 것이다. 대개 七情은 오로지 人心으로만 분 수는 없기 때문이다. 무릇 理는 氣의 主宰요 氣는 理의 材料다. 이二者는 본시 分別되어 있지만 그것이 事物에 있으면 물론 混淪하여 分開될 수 없다. 다만 理는 弱하고 氣는 強하며 理는 兆朕이 없고 氣는 痕跡이 있기 때문에 그것이 流行하고 發하여 보일적에 過不及의 差異가 없을 수 없으니 이것이 七情의 發함에 혹 함하기도 하고 혹 隱하기도 하며 性의 本體가 혹 온전하지 못한 대가 있기도 하는 까닭이나. 그러나 그 善한 것은 곧 天命의 本然이요 惡한 것은 곧 氣의 過不及인즉 이른바 四端・七情은 애초부터 二義를 가지지 않는다. 근래 學者들이 孟子가 曄으로 나아가야 할 곳을 뽑아내어 指示한 뜻을 살피지 않고 대체로 四端・七情으로 分別하여 이것을 論하니 나는 가만히 病痛으로 여기는 것이다. 朱子는 말하기를 喜・怒・哀・樂은 情이라고 하고 그 未發인즉 性이라 했다. 性・情을 論할 때는 대양 四德・四端으로써 말한 것은 대개 사람들이 깨닫지 못하고 氣를 가지고 性을 말할까 염려하기 때문이다.”¹¹⁾

11) 附奇明彥非四端七情分理氣辯, 全書 上 408面. 蓋性之乍發 氣不用事 本然之善得以直遂者正孟子所謂四端者也. 此固純是天理所發 然非能出於七情之外也. 乃七情中發而中節者之苗脈也. 然則以四端七情 對舉互言而謂之純理兼氣可乎. 論人心道心 則或可如此說. 若四端七情 則恐不得如此說. 蓋七情不可專以人心觀也. 夫理氣之主宰也. 氣理之材料也. 二者固有分矣. 而其在事物也. 則固混淪而不可分開. 但理弱氣強 理無朕而氣有跡. 故其流行發見之際 不能無過不及之差. 此所以七情之發或善或惡. 而性之本體或有所不能全也. 然其善者乃天命之本然. 惡者乃氣稟之過不及也. 則所謂四端七情者 初非有二義也. 近來學者不察孟子就曄一處別出指示之意. 例以四端七情別而論之. 思竊病焉. 朱子曰喜怒哀樂情也. 其未發 則性也. 及論性情之際 則每每以四德四端言之. 蓋恐人之不曉而以氣言性也.

이 글을 자세히 檢討해 보면 四端이 “본시 純粹하고 天理에서 發한 바이지만 七情 밖에서 나오는 것이 아니라”는 귀절은 우선 理氣不相離의 見地에서 四端을 理氣兼發로 보려고 하면서도 그것을 “節度에 맞는 것의 苗脈이다”라고 말한 것은 四端의 純粹性을 保存하려는 意圖에서 나온 것이며 따라서 理氣不相雜의 見地에서 생각하고 있는 것이라고 짐작된다. 그러기에 退溪는 이어서 “四端과 七情을 가지고 對舉互言하면서도 純理가 氣를 兼해도 옳다고 말하겠는가”라고 反問한다 또 理와 氣, 主宰와 材料의 “二者는 본시 分別되어 있지만 그것이 事物에 있으면 물론 混淪하여 分開될 수 없다.” 즉 이 二者는 理氣不相雜의 見地에서 보면 물론 區別되는 것이지만 具體적인 事物에서 즉 理氣不相離의 見地에서 보면 混淪하여 分別될 수 없다는 것이다.

그러나 “그 善한 것은 곧 天命의 本然이요 惡한 것은 氣稟의 過不及인즉 이른바 四端・七情은 처음부터 두가지 뜻을 가지지 않는다” 이 귀절은 理氣不相離를 強調하는 高峯의 反論에 直面하여 退溪가 마침내 四端・七情을 根本적으로는 區別할 수 없다는 高峯의 主張에 同意하는 것이라고 볼 수 있다. 즉 理・氣는 본시 具體적인 事物에 있어서는 “混淪・不可分開”(兼)이나 理는 弱하고 氣는 強하기 때문에 그것이 流行할 때 氣의 過不及이 없을 수 없고 다만 中節 如何에 따라 善하게도 되고 惡하게도 되는 것이니 四端・七情은 처음부터 다른 뜻을 가지고 있는 것은 아니다. 七情이 中節하여 善하게 되는 것은 性의 本然이지만 그러나 四端은 七情 가운데서 發하기 때문에 性의 本體도 七情의 過不及과 中節에 따라 온전하지 못하기도 하고 혹은 온전하기도 하는 것이다. 退溪에 의하면 孟子가 善한 一邊만을 뽑아서 四端이라고 말한 뜻도 이러한 觀點에서 理解되지 않으면 안된다. 근래 學者들이 孟子의 眞意를 理解하지 못하고 “四端과 七情을 分別하여 이것을 論하니 나는 病痛으로 생각한다”는 것이다. 끝으로 退溪는 이와 같은 觀點에서 朱子의 말을 引用하고 있으나, 다만 “氣를 가지고 性을 말할까 염려한 것”이라는 귀절은 다시 理氣不相雜의 見地로 돌아가고 있는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

以上에서 본바와 같이 退溪는 高峯의 反論에 直面하여 當初의 所論을 貫徹할 論據를 찾지 못하고 理氣不相離의 見地와 不相雜의 見地 사이로 動搖하고 있다고 짐작된다. 그러나 <四七辯論 第二書>에서는 理氣不相離說에 기울러지고 있는 序頭를 除外하면 退溪는 分明히 四端과 七情, 本然之性과 氣質之性의 區別을 “概括的” 觀點과 “分析的” 觀點의 差異로 해석하고 있다.

“나는 일찌기 실없이 情에 四端과 七情의 分別이 있는 것은 마치 性에 本然과 氣稟의 差異가 있는 것과 같다고 생각했다. 그런즉 그것이 性에 있어서 기왕 理(本然之性)와 氣(氣質之性)로 나누어 말할 수 있다면 情에 있어서만 홀로 理(四端)와 氣(七情)로 나누어 말할 수 없겠는가? 惻隱・羞惡・辭讓・是非는 어디로 조차서 發하는가? 仁・

義·禮·智의 性에서 發할 뿐이다. 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲은 어디로 조차서 發하는가? 外物이 그 形氣를 觸發해서 마음 가운데 動하여 境을 따라서 나올 뿐이다”¹²⁾ 이처럼 退溪는 분명히 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情을 區別하고 있다. 그러나 이 二元對立을 緩和하여 四端은 理를 主로하며 七情은 氣를 主로하되 “理와 氣를 兼하고 있다”는 것이다. 다시 말하면 退溪는 理氣不相離의 見地에서 概括的으로 “異中而同을 보고” 理氣不相雜의 見地에서 分析的으로 “同中에 殊를 보고” 있다. 理와 氣가 “同中으로 나아가서 異가 있음을 알고 異中으로 나아가서 同이 있음을 보며 나누어 들이 되어도 일찌기 서로 떨어지지 않음을 헤치지 않고 습하여 하나가 되어도 質은 서로 섞이지 아니함에 돌아간다”¹³⁾

그러나 이와같은 敘述은 四端과 七情, 本然之性과 氣質之性의 二元性을 解明하는 所지가 되지 않는다. 그러한 兩義는 도리어 問題를 더욱 混亂시킬 것이다 그래서 高峯이 “理에서만 나오고 氣에서 나오지 않는 어떤 情(四端)이 따로 있는 것이 아니라”고 力言하는 데 대하여 退溪는 “四端의 發도 물론 氣가 없는 것이 아니라고 하지만 그러나 孟子가 가리키는 바는 기실 氣에서 發하는 곳에 있지 않다”¹⁴⁾라고 糊塗하고 있다. 또 “物에 感하여 動하는 것은(七情 뿐만 아니라) 四端도 역시 그러하다”는 高峯의 主張을 退溪는 是認하면서 이렇게 말한다.¹⁵⁾ “대체로 未分化 狀態에서 말하면 七情이 理·氣를 兼하는 것은 더 말할 나위 없이 明白하다. 만약 七情을 四端과 對立시켜서 각각 그 分수를 가지고 말한다면 七情의 氣에 대한 關係는 四端의 理에 대한 關係와 같다. 그 發은 각각 血脈이 있고 그 名은 다 가리키는 바가 있다. 그러므로 그 主되는 바에 따라 이것을 分屬시킬 뿐이다 비록 나도 七情이 理에 干與하지 않고 外物에서 偶然히 서로 모여들어 나타나 感動한다고 말하지 않는다. 또 四端이 物에 感하여 움직이는 것도 물론 七情과 다르지 않다”¹⁶⁾ 그리고 이 귀결 末尾에서 退溪는 理氣相循不離說을 강하게 意識하면서 以上の 論旨를 단적으로 이렇게 要約한다. “다만 四端理發而氣隨之하고 七情氣發而理乘之할 뿐이다”

12) 答奇明彥 論四端七情 第二書 改本, 全書 上 411~2面 故愚嘗妄以巧情之有四端七情之分 猶性之本性氣稟之異也 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 惻隱羞惡辭讓是非 何從而發乎 發於仁義禮智之性焉爾 喜怒哀懼愛惡欲 何從而發乎 外物觸其形而動於中 緣境而出焉爾

13) 同上, 全書 上 412面. 就同中而知其有異 就異中而見其有同 分而爲二而不害其未嘗離 合而爲一而實歸於不相雜

14) 同上, 全書 上 417面 非別有一情 但出於理而不出於氣 四端之發固曰非無氣 然孟子之所指 實不在發於氣處

15) 同上. 外物偶相感動 感物而動四端亦然

16) 同上. 蓋渾淪而言 則七情兼理氣不待多言而明矣 若以七情對四端而各以其分言之 七情之於氣猶四端之於理也 其發各有血脈 其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳 雖混亦非謂七情不干於理 外物偶相添著而感動也 且四端感物而動 固不異於七情 但四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之耳

여기서도 退溪의 所論은 兩義性을 免하지 못하고 있다. 즉 “氣隨之·理乘之”라는 折衷的인 立場에서 “概括的”으로 보면 七情은 分明히 理·氣를 兼한다. 그러나 七情과 四端을 對立시켜서 “分析的”으로 보면 즉 “그 主되는 바에 따라 分屬시킨다면” 七情이 氣에서 發한다는 것은 四端이 理에서 發한다는 것과 같다는 것이다. 이렇게 主張하면서도 退溪가 高峯에 讓하여 七情도 “理에의 干與” 즉 “理의 內應”없이 外感에서만 動하는 것이 아니라던지 四端도 七情과 같이 外感內應하는 것이라고 말하는 것을 보면, 우리는 그의 所論이 每양 一貫性을 欠하고 있다는 것을 알 수 있을 것이다.

이와같은 退溪의 兩義性에 대해 高峯은 더욱 銳利하게 追窮하여 이렇게 斷言한다. 즉 “仁·義·禮·智(四性)는 未發時의 이름이기 때문에 純理라 하고 四端은 已發後의 이름이며 氣가 아니며 行하지 못하기 때문에 역시 氣라 한다”¹⁷⁾는 것이다. 그러나 이제 高峯의 論旨도 動搖한다. 즉 그는 四端과 七情은 “同實異名이요 七情 밖에 다시 四端이 있는 것이 아니며 四端·七情은 다른 뜻이 있는 것이 아니다”¹⁸⁾라고 主張하면서 또 이렇게 말한다. “一般的으로 논하면 四端은 理에서 發하고 七情은 氣에서 發한다고 말하는 것도 물론 不可함이 없으나, 그림에 그러서 四端을 理圈에 두고 七情을 氣圈에 두는 것은 分析이 너무 심하고 사람을 그르침이 심하다.”¹⁹⁾

여기까지는 高峯은 물론 退溪도 理論展開에 있어 一貫性이 없으며 動搖하고 있다. 아 물론 退溪는 이제 四端과 七情이 각각 그 所從來를 달리한다고 主張한다. 그에 의하면 孔門의 未備한 말은 子思가 그 온전함을 말했거니와 여기서는 물론 所從來說이 言及되지 않았다. 孟子에 이르러 四端을 따로 드러내어 말할 때는 理發 一邊을 가리켜 말했다는 것이다. 드디어 退溪는 이렇게 反問한다. “四端의 所從來가 기왕에 理라면 七情의 所從來는 氣가 아니고 무엇이었는가?”²⁰⁾ 그러나 이러한 所論은 아직 本然之性과 氣質之性의 三元性을 解明하기엔 充分하지 않다. 高峯이 本然之性과 氣質之性의 “不可離”를 力言하는 데 反하여 退溪는 “不相雜”을 내세워서 이 兩者를 觀點의 差異로 보고 있다. 즉 그는 “性은 비록 氣의 가운데 있으나 氣는 스스로 氣요 性은 스스로 性이라 또한 서로 섞이지 않는다”라는 朱子의 말을 援用하여 如前히 “不可離”란 “異中에 同이 있음을 본다”는 것이요 “不相雜”이란 “同中에 異가 있음을 안다”는 것이라고 말한다.²¹⁾

17) 同上. 仁義禮智是未發時名 故爲純理 四端是已發後名 非氣不行 故亦爲氣耳

18) 同上. 全書 上 418面 · 同實異名 非七情外復有四端 四七非有異義

19) 同上 屢論曰四端發於理 七情發於氣 固無不可 著圈而置四於理圈 置七於氣圈 離析太甚 悞人甚矣

20) 同上. 全書 上 419面. 四之所從來既是理 七之所從來非氣而何

21) 同上 要不可離 卽倪所謂異中見其有同也 就性在氣中而言 則曰氣自氣性自性不相夾雜 卽倪所謂同中知其有異也

그러나 退溪에 의하면 聖賢에 있어서는 理가 언제나 氣를 主宰하여 理發而氣隨之·氣發而理乘之라는 것이 完全히 實現될 수 있기 때문에 理氣俱發이라 할 수 있지만 凡人에 있어서는 그것이 不可能하기 때문에 理氣互發이라 할 수 밖에 없다. 즉 “孟子의 喜, 舜의 怒, 孔子의 哀와 樂은 氣가 理에 順하여 發하고 一毫라도 막힘이 없기 때문에 理의 本體는 渾全하다 常人이 어버이를 보면 기뻐하고喪은 당하면 슬퍼하는 것도 역시 氣가 理에 順하여 發한 것이지만 그 氣로 碍하여 가지런할 수 없기 때문에 理의 本體도 純全할 수 없다”²²⁾는 것이다. 그렇다면 “비록 七情을 가지고 氣의 發이라 하더라도 또한 理의 本體에 무슨 해로움이 있겠으며, 또 어찌 形氣와 性情이 서로 關係하지 않는 病弊가 있겠는가?”²³⁾ 이 큰은 생각하건대 凡人에 있어서는만 四端理之發·七情氣之發이라는 二元性이 成立한다는 것을 示唆하는 것 같다.

아름다운 退溪의 見解에 따르면 四端·七情의 所從來는 각각 理發과 氣發로 區分된다. 단지 四端은 그 “乘氣處”에서 본다면 理氣를 兼하고 있지만 그러나 그 所從來는 乘氣處에 있지 않고 “純理發處”에 있다²⁴⁾는 것이다. 高峯의 見解에 따르면 理는 氣가 없으면 행할 수 없기 때문에 七情은 물론 四端도 理發·氣發을 兼하고 있다 따라서 그 所從來도 또한 다를 수 없다. 그런즉 四端이란 七情 이외에 따로 있는 것이 아니라 다만 過激한 七情의 中節者를 말할 뿐이라는 것이다. 그리고 退溪는 四端이라 할지라도 乘氣處에서 본다면 理와 氣를 兼하고 있다고 생각하기 때문에 四端도 外感內應한다는 高峯의 主張을 是認하지 않을 수 없다.

退溪와 高峯이 오래동안 辯論을 서로 交換했으나 問題解決의 關鍵을 파악하지 못하고 混亂에 빠지게 된 所以는 무엇인가? 그것은 첫째로 “理와 氣를 兼한다” 또는 “理發과 氣發을 兼한다”고 할 때 이 “兼”字의 뜻이 分明하지 않다는 데 있다고 생각된다. 둘째로 그것은 理氣 “不相離” 및 “不相雜”이라던지 “就同中而知其有異 就異中而見其有同”이라는 말의 뜻을 어떻게 解“하는가에 달렸다는 것 같다. 즉 退溪나 高峯이나 “兼한다”는 것을 理·氣가 人間에 稟賦된 때 精神과 身體의 結合은 물론 精神의 諸機能도 각각 理와 氣로써 構成되어 있다는 것으로 생각한다. 따라서 木然之性(木性, 理性)과 氣質之性(氣性, 感性)의 關係는 氣性的 外感에 木性이 內應한다는 것으로 해석되고 있다. 다만 退溪는 外感內應을 先後關係로 보고 따라서 “兼”이라는 말을 理氣互發이라고 해석하며, 高峯은 外感內應을 同時關係로 보고 “兼”字를 理氣俱發이라고 해석하고 있는 것 같다. 다시 말하면 退溪는 “就同中而知其有異 就異中而見其有同”이라는 말을 分析的 또는 概括的이라는 觀點의 差異 즉 “同而異·異而同”으로 理解하

22) 同上. 孟子之喜 舜之怒 孔子之哀與樂 氣之順理而發 無一毫有碍 故理之本體亦全 常人之見親而喜 臨喪而哀 亦是氣順理之發 但因其氣不能齊 故理之本體亦不能純全

23) 同上. 雖以七情爲氣之發 亦何害於理之本體耶 又可有形氣性情不相干之患乎

24) 同上. 全占 上 417面 參照 四端雖云乘氣 然孟子所指不在乘氣處 只在純理發處

고 高峯은 그것을 “同即異・異即同”으로 이해한다.

退溪가 四端의 所從來를 分析하여 “純理發處”를 “乘氣處”에서 區別한 것은 達見이라 할 수 있다. 그러나 乘氣處에서 보면 四端도 理發과 氣發을 兼하고 있다는 所論은 論理의 模糊性을 免할 수 없다. 四端理發과 七情氣發의 二元性을 貫徹하려면 우선 “兼”이라는 概念을 心과 身의 結合인 人間 全體 또는 性과 情을 統率하는 心 全體에 適用해야 하며 心의 各機能 自體에 適用해서는 안된다. 왜냐하면 精神(心)의 各機能은 根本의으로 다른 구실을 가지고 있기 때문이다. 따라서 四端과 七情은 다 같이 感情이라고는 하지만 각각 그 所從來가 다른 感情이다.

V. 四端・七情의 二元性

이제 우리는 氣質之性(感性)에 由來하지 않고 오직 本然之性(理性)에만 기인하는 특수한 感情이란 어떠한 것이며 또 어떻게 해서 그것은 可能한가를 解明할 階梯에 이르렀다. 우리는 여기서 孟子의 四端說을 다시 한번 檢討해보고자 한다. 孟子는 四端을 이렇게 說明하고 있다. “惻隱해 하는 마음은 仁의 端이요, 不義를 부끄러워 하고 不善을 미워하는 마음은 義의 端이요, 辭讓할 줄 아는 마음은 禮의 端이요, 是非를 가리는 마음은 知의 端이다. 사람이 이 四端을 가지는 것은 마치 四體를 가지는 것과 같다.”²⁵⁾ 즉 四端은 人間이 先天的으로 所有하고 있는 特殊한 感情이다. 우리는 이러한 事實을 다음 글에서 理解할 수 있을 것이다 “사람이라면 모두 차마 할 수 없는 마음을 가지고 있다는 所以는 이러하다. 이제 사람들이 어린 아이가 바야흐로 우물에 빠지려 하는 것을 잠깐 보고 모두 두려워서 惻隱之心을 가지는 것은 어린 아이의 父母와 內交를 맺으려고 하는 까닭이 아니며, 고향 친구로부터 名譽를 구하려고 하는 까닭도 아니며, 그 아이의 소리가 싫어서 그렇게 하는 것도 아니다.”²⁶⁾

여기서 “惻隱之心”이라는 것은 人間의 本來性에 由來하는 感情이지만, 물론 이러한 感情도 發할 때는 外感內應하는 것은 一般的 感情과 마찬가지로다. 단순히 乘氣處에서 본다면 惻隱한 마음이 일어나는 것은 어린 아이가 바야흐로 우물에 빠지려 하는 것을 보기 때문이다. 그러나 그러한 感情의 所從來는 우물에 빠지려 하는 것을 본다는 外感에 있지 않고 人間의 本來性인 仁의 “理”에 있다. 즉 우물에 빠지는 것을 보는 外感이 機會가 되어 仁의 理가 自然히 惻隱之心으로 發顯하는 것이다. 이런 意味에서 惻隱之心은 內感外應한다고 말할 수 있다. 그러나 惻隱之心이 外感에 의하여 規定되지 않는

25) 孟子 公孫丑 上 惻隱之心仁之端也 羞惡之心義之端也 辭讓之心禮之端也 是非之心知之端也 人之有是四端也猶其有四體也

26) 同 上 所以謂人皆有不忍之心者 今人乍見孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心 非所以內交於孺子父母也 非所以要譽於鄉黨朋友也 非惡其聲而然也

所以는 孟子에 의하면 그러한 感情의 起因이 어린 아이의 父母와 親交를 맺고자 한다던지, 故郷사람들과 친구로부터 名譽를 구한다던지, 그 아이의 지르는 소리가 듣기 싫다던지 하는 데에 있지 않다는 것이다. 여기에 “內交・要譽・惡其聲”이라는 것은 모두 感性에 기인하는 感情이다. 이것에 反하여 惻隱之心은 感性的 感情이 아니라 理性(仁의 理)에 기인하는 特殊한 感情이다. 우리는 이와같은 感情을 感性的 感情과 區別하여 道德的 感情이라고 한다. 이것은 말하자면 理性의 “自己感應的 感情”(selbstgewirktes Gefühl)이라 할 수 있다. 이러한 事態를 退溪는 “乘氣處”와 “純理發處”라는 概念으로써 說明한다. 乘氣處란 感性作用의 機會를 말하며 純理發處란 理性의 自己感應을 이르는 것이다. 感性的 感情은 動物에도 있지만 道德的 感情은 人間에게만 있다. 그러므로 孟子는 惻隱之心이 없으면 人間이 아니라고 斷言한다.

以上에서 우리는 惻隱之心이 本然之性에 由來하는 道德的 感情이라는 것을 論明했거니와 그것이 “仁의 端”이라고 하는 것은 무엇을 의미하는가? 仁은 本然之性의 所當然之則이요 道德的 意志의 客觀的 原理라지만 그것이 意志를 規定하기 위해서는 그러한 客觀的 原理를 主觀에 媒介하여 意志를 主觀的으로 規定하는 動機가 필요하다. 이러한 動機로서 作用하는 것이 곧 惻隱之心이라는 道德的 感情이다. 그러므로 仁의 端이란 所當然之則을 主觀化하여 意志를 主觀的으로 規定하는 本然之性의 動機를 말한다. 動機로서의 惻隱之心은 道德的 行爲의 主體로서의 人格 또는 自我에 대한 敬意의 感情이다. 이러한 道德的 感情은 義의 端인 “羞惡之心”이나 禮의 端인 “辭讓之心”의 경우에도 마찬가지로 解明될 수 있다.

그런데 모든 行爲의 道德性은 所當然之則이 直接的으로 意志를 規定하는 데 있다. 그리고 所當然之則에 의한 意志規定에 있어서 本質的인 것은 모든 感性的 衝動을 排除하고 所當然之則에 抗拒하는 人欲을 抑制한다는 것이다(遏人欲存天理). 이처럼 否定된 感情으로 말미암아 所當然之則은 우리에게 苦痛의 感情(不快)을 일으킨다. 이것은 더우기 利己的인 “自愛”와 “自慢”의 感情에 대하여 두드러지게 나타난다. 自愛란 自己自身에 極도로 好意를 갖는다는 것이며 自慢이란 自己에 滿足한다는 것이다. 利己的인 自愛心은 羞惡之心을 弱化시키며 自慢心은 辭讓之心을 麻痺시킨다. 그러므로 本然之性은 羞惡之心에 先行하는 利己的 自愛心を “義”와 一致하는 範圍內에 制限하여 抑貶한다. 抑貶한다는 것은 羞恥를 모르는 利己的 自愛에 대한 知的 輕蔑이다. 뿐만 아니라 本然之性은 辭讓할 줄 모르는 自慢心を 全的으로 粉碎한다. 왜냐하면 “禮”에 優先하는 自慢心은 空虛하고 不當하며 禮와 一致하는 心情 이외에 어떤 價値를 僭稱한다는 것은 虛僞에 不過하기 때문이다. 義가 自愛心を 抑貶하고 禮가 自慢心を 粉碎하는 것은 利己心에 대해서는 苦痛이 아닐 수 없다. 그런 限에서 羞惡之心과 辭讓之心은 消極的이지만 所當然之則이 自愛心を 抑貶하고 自慢心を 粉碎한다는 것은 感性的인 自

我が 否定되고 積極的으로는 叡知的인 自我가 세워진다는 것을 의미한다. 이것이 羞惡之心은 義의 端이요 辭讓之心은 禮의 端이라는 所以다.

이처럼 所當然之則으로서의 道義와 禮節은 自愛心에 反對하고 自慢心を 卑下시킴으로써 敬意의 對象이 된다. 우리는 直接 우리에게 所當然之則으로 承認되는 것을 敬意로써 認定한다. 이것은 道德的 意志가 氣質之性에 기인하는 感性的인 七情의 干涉없이 直接的으로 所當然之則에 從屬한다는 意識이다. 道德的 感情 즉 四端이란 이것을 말한다. 感情은 모두 感性的이요 感情에의 作用은 外感內應이다. 이러한 의미에서 四端도 七情 中에서 發한다고 말할 수 있다. 그러나 所當然之則의 意識에서 오는 結果 즉 義理之行의 主體에의 關係에 있어 人欲에 의하여 觸發된 本然之性에 기인하는 感情은 과연 消極的인 抑貶이지만 이 抑貶의 積極的인 根據로서 所當然之則 즉 義에의 關係에 있어서는 이 道義에 대한 敬意의 感情 즉 羞惡之心이다

所當然之則은 本然之性에 의하여 行爲의 形式的・客觀的 原理가 되는 동시에 四端의 媒介에 의하여 主觀的 原理 즉 이 行爲를 일으키는 動機가 된다. 다시 말하면 所當然之則은 氣質之性에 作用하여 그것이 意志에 미치는 影響을 促進하는 感情 즉 四端을 일으킨다 그러나 이 경우에 主觀에 있어서 道德性을 志向하는 아무런 感情도 先行하지 않는다. 왜냐하면 모든 感情이 感性的임에도 불구하고 道德的 心情的 動機가 感性的 制約으로부터 自由로와야 한다는 것은 不可能하기 때문이다. 이와 반대로 人欲에 기인하는 感性的인 感情 즉 七情은 과연 道德的인 感情 즉 四端의 制約이기는 하지만 그러나 이 四端을 規定하는 原因은 本然之性에 있다 그러므로 四端은 그 所從來(純理發處)에서 보면 感性的으로가 아니라 實踐的으로 일어나지 않으면 안된다. 왜냐하면 所當然之則의 意識이 自愛에서 그 影響을 박탈하고 自慢에서 그 迷妄을 除去함으로써 本然之性의 障礙가 減少되고 그 客觀的인 所當然之則이 氣質之性의 人欲에 優越한다는 意識은 相對的으로 平衡을 奪取함으로써 本然之性의 判斷에 따라 일어나게 되기 때문이다 그러므로 四端은 道德性的 動機가 아니라 主觀的인 動機로 보여진 道德性 自體다. 그것은 端的으로 말하면 主觀的 側面에서 본 所當然之則 自體라 할수 있을 것이다

이제까지 우리는 四端이 純理發處에서 由來하는 特殊한 感情 즉 本然之性의 自己感應에 기인하는 이른바 道德的 感情이라는 것을 考察해 왔다. 다음으로 우리는 四端理之發과 七情氣之發의 二元的 對立이 없으면 本然之性의 自律性이 保障될 수 없고 따라서 行爲의 道德性이 成立하지 않는다는 것을 考察하기로 한다. 이것은 表現을 바꾼다면 四端理之發을 先驗的으로 解明한다는 것이다. 어떻게 해서 所當然之則이 直接으로 意志를 規定한 수 있는가 즉 어떻게 해서 本然之性이 實踐的일 수 있는가 하는 것은 理論的으로 解明할 수 없는 問題다 그러나 그 可能性은 本然之性의 根源的인 事實이다. 그리고 氣質之性和 本性之然을 俱有하고 있는 人間에 있어 自由의 因果性은

어떻게 해서 可能한가 하는 것은 四端의 媒介에 의해서만 理解된다.

感性的 存在로서의 人間은 自然의 因果律에 의하여 支配되고 있다. 이러한 側面에서 본다면 人間은 自己自身을 支配할 수 있는 自由를 가지지 않는다. 人間이 自己自身을 支配할 수 없다면 人間自身の 目的은 있을 수 없다. 目的이 없고 自由가 없다면 우리 自身の 行爲는 없으며 따라서 우리는 行爲에 대한 義務를 느낄 수 없고 責任을 질 수 없다. 그러므로 우리에게 義理之行的 道德的 要求가 있는 以上, 우리는 自由의 存在를 是認하지 않으면 안된다. 반대로 自由가 存在하지 않는다면 所當然之則은 成立하지 않는다. 이른바 “그대는 마땅히 해야 하기 때문에 그대는 할 수 있다”는 것을 이것을 말한다. 그렇지 않다면 道義는 人欲을 責할 수 없다. 이처럼 所當然之則에 順從하는 意志와 自由한 意志는 같은 것이다. 現象界의 時間・空間에서 制約을 받지 않는다는 것은 消極的인 自由다. 自己自身の 法則에 順從한다는 것은 積極的인 自由다. 이것이 곧 自律이다. 自律이란 本然之性의 自己立法을 이른다. 그것은 결코 無法則이라는 뜻이 아니다. 自律的・自己立法的인 所當然之則만이 道德的이다.

所當然之則의 性格은 普遍妥當的이라는 것이다. 普遍妥當性이란 純粹한 合理性을 말한다. 이러한 普遍妥當的・合理的인 所當然之則을 認識할 수 있는 것은 本然之性이다. 認識된 所當然之則은 本然之性의 法則이다. 우리가 所當然之則을 그러한 法則으로 認識하지 않는다면 그것은 우리에게 本來的인 道德的 法則으로서 通用될 수 없다. 所當然之則이 理發(本然之性)의 法則 즉 自己立法的 法則일 때 우리는 所當然之則을 認識할 수 있다. 이와같은 自己立法的인 本然之性은 自律的이요 外感에 의하여 規定되는 氣質之性은 他律的이다. 그러므로 道德性을 制約하고 所當然之則을 可能케 하는 것은 本然之性의 自律이다. 오직 自律的인 本然之性(純粹意志)만이 道德的으로 行爲할 수 있다. 그러한 意志만이 道義를 위해 義理之行을 할 수 있기 때문이다.

行爲의 道德性을 制約하고 따라서 所當然之則을 成立시키는 것은 本然之性의 自律이다. 만일 本然之性이 自律的이며 理가 所當然之則의 唯一한 源泉이라면 다음과 같은 結論이 나온다. 즉 所當然之則은 無制約的인 普遍性을 가지며 無制約的으로 遷行되어야 한다는 것이다. 理가 形氣에 의하여 規定되지 않고(消極的 自由) 意志가 所當然之則의 自發性(理發) 즉 四端의 媒介에 의하여 規定될 때 비로소 義理之行的 道德性은 實現되는 것이다. 自律的이란 이것을 말한다. 이와 반대로 七情의 形氣(氣發)가 所當然之則의 成立條件으로서 義理之行에 介入할 때 이 行爲는 他律的이다. 本然之性의 自律은 所當然之則과 이것에 順從하는 義理之行的 最高原理요 他律的인 氣質之性은 道德性을 破壞한다.

이러한 所論에 대하여 或者는 다음과 같은 反論을 提起할는지 모른다. 즉 七情은 理氣를 兼하고 有善有惡이니 비록 그것이 氣의 發이라 하더라도 發하여 제자리에 맞는

(中節) 것은 理에서 發한 것과 같이 善하다. 그러므로 氣의 發이라고 해서 반드시 行爲의 道德性을 破壞하지 않는다는 것이다. 우리는 七情이 理發・氣發을 兼한다는 것이 “兼”字의 模糊性에 기인하는 誤解라는 것을 論明했다. 물론 우리는 七情의 中節이 善이라는 主張을 否定하려는 것은 아니다. 그러나 發하여 節度에 맞는다고 할 때 中節하게 하는 것은 무엇인가? 그것은 마땅히 理가 아니면 안된다. 그것이 理라면 中節이라는 것은 理가 他律에서 벗어나 自由로이 氣를 主宰한다는 것이다. 退溪의 다음과 같은 말은 우리의 所論을 뒷받침해 줄 것이다. “대개 性은 비록 본시 善하다 할지라도 氣質에 떨어지게 되면 偏私가 이김이 없지 않기 때문에 氣質의 性이라 이르며, 七情은 비록 理・氣를 兼한다 할지라도 理는 弱하고 氣는 強하여 他를 管攝할 수 없고 惡에 흐르기 쉬운 까닭에 氣의 發이라 이른다. 그러나 發하여 제자리에 맞는 자는 바로 理에서 發하여 善하지 아니함이 없은즉 四端과 처음에는 다르지 않다.”²⁷⁾

만일 氣가 道德性을 毀損하지 않는다고 하면, 왜 性이 氣質에 떨어지면 偏私가 이기게 되는가? 또 왜 理는 弱하고 氣는 強하여 他를 管攝할 수 없다는 것인가? 여기서 性이 “氣質에 떨어지면 偏私가 이긴다” 또는 “管攝함을 얻지 못한다”라고 하는 것은 理가 氣를 主宰할 수 없다는 것 즉 本然之性(理)이 氣質에 의하여 他律적으로 規定된다는 것을 의미하는 것이다. 中節이라는 것은 本然之性이 그러한 他律에서 벗어나 氣質之性을 主宰한다는 것이니 비록 七情이 理・氣를 兼한다 할지라도 主宰하는 本性은 氣質에 依存하지 않고 自律적으로 作用하지 않으면 안된다. 그렇다고 하면 七情이 理氣를 兼한다는 것은 無意味하게 될 것이다. 왜냐하면 이 경우에도 理氣 二元性은 嚴存하고 있기 때문이다.

VI. 結 論

그러므로 理가 氣를 主宰하고 本然之性이 氣質之性을 制禦하는 데만 所當然之則이 實現될 수 있고 行爲의 道德性이 成立한다면 理와 氣, 本然之性と 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立은 不可避의 前提되지 않으면 안된다. 우리는 이러한 二元性을 道德的 意識의 反省에 의하여 自覺할 수 있다. 人間은 感性的 存在로서는 時空의 制約에 隸屬되어 있지만 觀知的 存在로서는 自由를 가지고 있으며 自己自身에 道義와 責任을 負課한다. 그러나 우리는 이러한 人間의 經驗的 性格과 觀知的 性格의 統一을 理論적으로 解明할 수 없다. 이것이 一元論的인 世界觀을 斷念하고 倫理的 二元論을 是認하

27) 附奇明彦四端七情總論, 全書上 442面. 蓋性雖本善而墮於氣質 則不無偏勝 故謂之氣質之性 七情雖兼理氣 而理弱氣強 管攝他不得而易流於惡 故謂之氣之發也 然其發而中節者 乃發於理而無不善 則與四端初不異也.

는 所以다.

그러나 倫理的 二元論에도 問題가 없는 것은 아니다. 우리 人間 속에 天理와 人欲, 善과 惡의 對立鬭爭이 永遠히 終熄될 수 없다면 우리의 道德的 努力도 永遠히 繼續되지 않으면 안 될 것이다. 人間은 善과 惡 사이에 永遠히 彷徨하는 不完全한 存在다. 心靈의 平和와 安息을 完全히 所有한다는 것은 우리 人間에게는 永遠히 達成될 수 없는 理想에 지나지 않는다. 우리는 義人이 惡人 못지 않게 禍를 입는다는 可恐할 事實을 外面할 수 없다. 그리하여 倫理的 二元論은 마침내 道德的 悲觀論에 빠지게 될 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 悲觀論은 道德的 樂觀論과 兩立할 수 없는 것은 아니다.

退溪도 世界에서 惡이 人間에게 주어진 快樂을 凌駕한다는 事實을 否定할 수 없었을 것이다 그러나 그는 여기에서 人生이 無價値하다는 結論을 導出하지는 않는다 그는 도리어 마을 속에 있는 惡에로의 傾向을 看破하고 이것과 鬭爭하는 道德的 生活에 삶의 보람을 찾는다 所當然之則은 嚴肅하고 그 完全한 實現은 遼遠한 目標이지만 그러나 終乃是 道德的 삶의 勝利가 온다는 것을 退溪는 굳게 믿었던 것이다.