

退溪哲學에서의 理氣關係와 理先問題

慶北大 教授 宋 兢 燮

目 次	
一. 序 言	2. 理先의 諸例
二. 退溪의 理氣關係定立	3. 理先의 意味
1. 三定則	四 退溪哲學의 基本立場
2. 思惟의 轉換	1 因果關係의 問題
三. 退溪哲學에서의 理先의 意味	2 非決定論的 立場
1. 理의 性格	五 結 論

一. 序 言

退溪는 理氣關係를 三定則으로 規定하고 있다. 그 定則은 未嘗離, 不相雜, 無偏이며 이 三定則을 總括해서 表現한 말이 「同中異」「異中同」인 것이다. 이렇게 理와 氣를 同時共在의 相互關係로 定立했는데도 不拘하고 退溪는 「理先」의 理論을 展開시키고 있다. 理先은 三定則에서 보면 그 限에 있어서는 분명히 矛盾이 되지 않을 수 없는 것이다. 여기에 理氣關係와 理先은 再檢討해야 할 問題가 되지 않을 수 없다. 그래서 本稿에서는 退溪의 理氣關係의 定立을 다시 보고 理先이 과연 三定則에 矛盾되는가의 與否를 考察하기로 하는 것이다. 結論부터 말하면 그것은 결코 矛盾이 아니라 오히려 理의 概念의 새로운 境地이라고 할 수 있으며 在來의 理를 分析考究한 데서 온 理概念의 設定이라고 할 수 있는 것이다. 그것은 세가지 점을 들어 論議할 수 있을 것이다. ① 氣와 共在하는 理의 由來를 밝히는 동시에 ② 理는 氣와 關係되었을 때 이른바 所以然之故, 所當然之則으로서의 구실을 하게 되며 ③ 氣와 關係되지 않을 때는 無力하고 空虛한데 불과하다고 하는 점이다. 이런 점은 退溪가 從來의 說을 크게 進展시켰다 할 수 있을 것이다.

이러한 理의 새로운 究明으로 退溪哲學은 새로운 問題를 導出하게 된다. 그 새로운 問題란 ① 理는 自然現象의 諸過程을 必然적으로 決定짓는가 ② 道德律은 人間界의 現象過程을 必然적으로 決定하는가에 관한 것이다.

本稿에서는 以上에서 上述한바 退溪의 理氣三定則과 理先의 問題 그리고 「理先」에서 導出되는 諸問題들을 考察하기로 한 것이다.

二. 理氣關係의 定義

1 三 定 則

李退溪가 내린 理氣關係는 한마디로 「理와氣는 同時共在」라고 規定한 것이라고 할 수 있고, 이와같은 規定은 奇高峯에게 보낸 答書에서 明白히 하고 있음을 볼 수 있다

理와 氣가 같은(同) 가운데서 다름(異)이 있음을 알고 다른 가운데서 같음(異中同)이 있음을 알고, 나누어 둘이 되어도 서로 떨어지지 않는테가 있고(未嘗離), 합하여 하나가 되어도 그 內容에 있어서는 섞이지 아니한 것(不相雜)이 있고 서로 한쪽에 치우침이 없게(無偏)되는 것입니다.¹⁾

라고 한 것이 그것인데 우선 이글의 前段을 살펴보자. 여기서 말하는 「同中異」라고 하는 「同」은 理氣가 共在한다는 意味이다. 理氣가 共在라면 物 그것이 成立됨은 말 할 나위도 없다. 이 대목을 다시 分析해 보면 同은 物이며 異는 理와 氣이다 理는 理, 氣는 氣라는 融合統一 되지 않고 各者は 「분」을 지닌다는 뜻이다. 反對로 「異中同」, 은 理와 氣는 서로 다르지만 物을 共同의 場으로 하고 있다는 意味로서 同中異와 異中同은 同一한 對象(事物)을 兩面으로 表現한데 불과하다. 後段의 「未嘗離」「不相雜」「無偏」의 三語는 理와 氣를 前提로 하고 있어서 서로 密接한 關係를 갖는다. 그것은 다 같이 理와 氣의 關係의 一面을 規定하기 때문이다 「떨어진바 없고」「서로 混合되지 않으며」「어느一者에 偏重하지 않는다」는 眞意는 「理氣同時共在」라고 하는데 있음은 말 할 나위가 없다.

이래서 李退溪의 理氣關係의 規定을 다른 말로 하면 「同時共在하는 동시에 各者は 分을 갖는다」라고 할 수 있겠고 後段의 「未嘗離」「不相雜」「無偏」이라고 한 이 規定을 「理氣關係의 三定則」이라 할 수 있음으로 이 規定을 退溪의 「理氣關係三定則」이라고 해 두는 것이다.

우리가 理氣關係를 推論함에 있어서는 이 三定則을 否定하면서 退溪의 理氣哲學을 論할 수 없을 것인 바 어디까지나 그것은 三定則이 退溪의 理氣說이 展開되는 基底라고 해야 하기 때문이다 이리하여 이 三定則을 基底로 해서 退溪의 萬物存立의 命題가 導出 되어진다. 즉

天下에 理없는 氣없고 氣없는 理가 있지 아니합니다 또 天下에 氣없는 理가 있지 아니한즉

1) 退溪先生文集卷十六「就同中而知其異，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。乃爲周悉而無偏也。」

理만 있는 것이 아닙니다.”²⁾

이것을 萬物存立의 法則이라고 할 수 있어서 退溪理氣 哲學의 大前提가 되는 것이다. 이러한 大前提를 가지고 推論하는 여기에는 自然히 演繹이 되지 않을 수 없게 된다. 원래 演繹的論理에 의하면 「全體에 관하여 眞인 것은 部分에 관해서도 眞이라」는 것을 原理로 하고 있어서 演繹되는 前提속에는 벌써 結論이 포함되어 있는 그러한 論理이다. 즉 演繹的論理은 結論을 保障하는 그러한 論理인 것이다. 退溪의 萬物存立의 法則의 大前提에서 演繹될 때 天下의 모든 事物(現象)은 理氣로 成立되어 있지 않음이 없다는 結論의 確知가 포함되어 있음을 否定해서는 안된다. 確知가 되기 위해서는 天下의 物에 屬하는 모든 것이 理氣로 成立되어 있다고 確信해야 하며 그것은 만일 한 件이라도 漏落 또는 例外가 있게 되면 그 大前提는 結論의 眞을 無條件的으로 保證하는 것이 못되니까 그러하다. 뿐만 아니라 特殊에 관한 知識이 普遍的知識을 지명한다는 逆說이 될 것이며 도리어 大前提가 結論의 眞을 保證하지 않고 反對로 結論이 大前提인 眞을 實證하는 까닭이 되니까 그러하며 따라서 萬物存立의 說明은 도리어 普遍에서 特殊를 導出하게 되는 反對의 推理가 되는 것이다.

그런데 理없는 氣없고 氣없는 理가 없다는 「天下의 모든 것」은 도서 어떤 것이며 理氣로 成立되는 對象은 如何한 것인가. 다음에 그 「모든것」을 考察에 보기로 한다.

옛날 孔子에는 純善成性論이 있었고 周濂溪에는 無極而太極說이 있었는데 이 說은 다 理氣가 서로 따르는 (共存하는) 가운데서 다만 理만을 지적한 것입니다.³⁾

孔子의 純善成性論의 本旨은 人間의 本性이 善함을 論하는데 있음으로 理라고만 말했고 宋代 周濂溪는 太極說에서 「太極은 理」라고 했는데 이 두 說에서의 「理」는 결코 氣를 排除한 單獨인 理가 아니라는 것이다. 理氣共在를 否定한데 석가 아니라 共在한 가운데 氣가 無力함으로써 理가 나타난데 불과하다. 원래 理는 存在와 價値의 二面을 갖는다.⁴⁾ 그런데 前者의 理는 所以者로서의 理이며 後者의 理는 性善이라고한 善으로서의 理이다. 共在하는 理氣에 氣가 無力하여 理가 나타나게 됨을 退溪는 「理顯」이라고 하고 反對로 氣가 強하여 理가 가리워짐을 「理隱」이라고 하였다.⁵⁾ 그것은 「動靜, 氣也」(朱子文集卷九四 道夫錄)라고하는 定理이 있어서 動靜 그것은 氣니까 氣의 強弱에 의해 理는 顯또는 隱이 됨으로 前記 두說의 理는 「理顯」을 일러 말 할 뿐이다. 그러한 理니까

2) 退溪先生文集卷十六 答奇明彥 및 同續集卷八雜著 「天下未有無理之氣, 亦未有無氣之理」, 「理外無氣, 氣外無理, 固不可斯須離也」

3) 退溪先生 文集卷十六答奇明彥 「昔孔子有繼善成性之論, 周子有無極太極之說 此皆就理氣相循之中別揆而獨言理也」

4) 慶北大退溪研究所刊 「韓國의 哲學」第三號所收 宋兢燮論文 「理氣共在의 原則」參照

5) 退溪先生文集卷七, 答李宏仲問目 參照

여기에 氣가 排除된 오직 理만의 意味가 아니다 그래서 이와 같은 論理는 더 말할 나
위없이 上述한 三定則과 萬物存立의 法則에서 確知하게 되는 것이다.

以上の 例와는 反對로 이번에는 理氣共在하는 가운데 氣를 指稱하는 경우를 들어본다

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 相成
(共在)한 가운데서 氣의 한 측면을 말하여 다만 氣(耳目口鼻之性)라고 한 것입니다.⁶⁾

이래서 四端七情에도 理氣共存의 原則은 適用되어 진다.

四端에 氣가 없는 것이 아니며 · 七情에 理가 없는 것이 아닙니다.⁷⁾

七情에 理가 있다고 하는 것은 또 그러하다 하더라도 四端에 氣가 있다고 하는 것은
一見 놀라운 說이라고 할지 모른다. 그것은 四端을 善만이라는 一般의인 解釋해서 四
端即理하고 하는 常識에 저저 있기 때문이다. 七情은 그 自體가 결코 惡은 아니나 中節
外에 過不及이 있기 때문에 惡으로 흐르기 쉽다 하지만 四端에 氣가 있다고 함은 退
溪의 이 說以外에는 듣지 못한다. 그러나 萬物存立의 法則이라는 大前提에는 結論에
確知가 있다는 演繹的 論理에 例外가 없으므로 四端는 理氣로서 成立된다는 것은 敷衍
할 必要없이 自明하다. 그러한 까닭에 四端을 理라고 하는데는 氣의 共在를 否定하거
나 排除한데서가 아니라 共在하는 氣가 完全히 無力하여 理만이 顯現되었다고 하는데
있다. 이와 똑같은 論理를 다시 다음에서 보기로 한다.

四端에 氣가 없는 것이 아니지만 理之發이라 하고 七情은 理가 없는 것이 아니지만 오직 氣之
發이라고 하는 것은 이런 뜻입니다.⁸⁾

이래서 理氣가 共在하여 存立하는 四端을 理, 七情을 氣라고만 하는 참뜻을 알 수
있다. 따라서 「理之發」은 理氣가 共在하는 가운데서의 理이며 「氣之發」은 理氣가 共在
하는 가운데의 氣이지 결코 理나 氣의 單獨의인 存在라고 할 수 없다. 그런데 奇高峯
은 (初說에서) 이와 다른 見解를 가졌었고 그래서 다음과 같이 懷疑를 갖고 質問한
것이였다. 高峯의 見解는 이러했다.

天地(本然)之性은 理만을 指稱하며 氣質之性은 理와 氣가 함께있는 것이니 天地之性을 理
之發이라 함은 진실로 그러합니다만 氣之發은 다만 氣만을 가리키는 것이 아닙니다.⁹⁾

이와 같이 高峯의 見解대로 하면 天地之性은 오직 理만이라는데 退溪의 見解와 差異

6) 退溪先生文集卷十六 答奇明彥. 「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,」

7) 退溪先生文集卷十六 答奇明彥. (第二答書)

8) 退溪先生文集卷十六 答奇明彥 (第二答書)

9) 退溪先生文集卷十六 答奇明彥. (第二答書)

가 있다. 다시 생각해 보면 理없는 氣없고, 氣없는 理없다는 天下의 모든 것에 天地之性이 例外가 될 수 없음을 再言할 必要가 없다. 故로 萬物存立의 法則이 高峯의 初說에서는 普遍性を 缺한다고 할 수 밖에 없는 것이다. 이에 대해서 退溪는 이렇게 答하고 있다.

天地之性은 오로지 理만을 가리켰다 하는데 여기에는 理만있고 氣는 없는지 모르겠습니다¹¹⁰⁾

「理만있고 氣는 없는지 모르겠다」고 한데서 氣를 理와의 共在에서 排除 또는 否定하지 않고 있음을 알 수 있는데, 天地之性을 理(善)라 하고 氣質之性을 氣(惡)라고만 하게 되는 것은 편의상의 問題이지 결코 理氣同時共在를 否認한데서가 아닌 것이다. 이것은 退溪의 다음 一句에서도 立證될 수 있다.

한편으로 理를 主로해서 理라고 말한 것이요, 한편으로는 氣를 主로해서 氣라고 말한 것 뿐이다. (後出¹¹¹⁾)

動靜하는 氣로 因해 理가 顯, 隱되어 진다는 것도 이로서 알 수 있다. 또

(天地之性은) 理만을 指稱할 수 있으니 氣質之性이 비록 理氣가 함께(共在) 했다 하더라도 어찌 氣를 가리켜 말하지 못하겠습니까.¹¹²⁾

라고 한데서도 證明되어 진다. 以上에서 四端과 天地之性을 理(善), 七情과 氣質之性을 氣(惡)라고 하게 되는 까닭이 明白해 졌다.

생각컨대 退溪가 天下의 物은 理없는 氣없고 氣없는 理가 없다고 한 그 結論에 이르기까지 어떠한 推理가 있었던 간에 그것이 明言되고 萬物存立의 法則으로 公認해야 하는 以는 이 限에 있어서는 그것을 大前提로 하는 演繹의 論理로 萬物 즉 現象이 說明되어야 함에는 누구도 異議를 가지지 못할 것이다. 이로서 天下之物 즉 모든 現象은 理氣同時共在에 의해 成立한다는 거기에는 이 例外를 認定하지 못한다.

萬物存立의 法則과 前記 三定則은 表裏一體의 關係를 이루면서 退溪의 理氣哲學을 展開시키는 基底로 되어 있는 것이다.

2 理氣共在思想의 成立

理와 氣의 二元的 原理로 宇宙萬物을 說明하려는 理氣哲學이 形成되기 까지는 儒家思想이 近世에 와서 크게 轉換되었다는 史實을 考察를 해 보지 않고서는 推論할 수 없을 것이다. 退溪의 理氣哲學도 이와같은 史의 흐름을 把握하는 것이 理解하는데 보다 重要

10) 退溪先生文集卷 十六答 奇明彥(第二答書)

11) 上同文集 退溪先生文集卷 十六答奇明彥(第二答書)

12) 上同文集 退溪先生文集卷 十六答奇明彥(第二答書)

하다고 믿는 까닭에 그러한 思惟轉換에 이르는 過程을 다음에 살펴보고자 한다.

時代를 先秦으로 溯及해보면 이 時代에는 萬物의 根元을 論한 形而上學的인 探究는 두 學派가 그 主軸을 이루니 그 두 學派中 한 學派가 「太極」을 主張하는 儒家이고 다른 한 學派는 道를 主張하는 道家이다. 먼저 道家의 始祖인 老子의 主張부터 살펴 본다. 『道德經』에

道, 一은 生하고 一, 二를 生하고 二, 三을 生하고 三, 萬物을 生한다. 萬物은 陰을 負하고 陽을 抱하여 沖氣로써 和를 이룬다¹³⁾.

고한 句節을 考察해 보자. 이 道는 萬物이 生하는 母體로서 萬物에 先在하는 超越的인 存在이다. 道 그 自體가 顯現된 것이 萬物 즉 現象인 것이다. 一生二, 二生三云云은 그 萬物이 生成되는 過程의 說明이다. 이 章을 第40章의 「有生無·」와 아울러 새겨보면 道의 概念이 明白해 진다. 道의 顯現은 우선 먼저 「有」로 나타나고 有는 無에서 生한다고 했는데 이 無는 다름아닌 道이다. 이 無는 道德經1章에서의 「無, 名天地之始」라고 한 無로서 이 現象以前이라는 意味이다. 다시 말하면 現象以前을 「無」로 이름 짓는데 불과하다. 그리하여 「有, 名萬物之母」(1章)라고 하는데 萬物之母는 天地요 現象인데 이것을 有하고 하는 것이다. 이렇게 道에서 나온 有는 「一」이라고 할 수 밖에 表現할 길이 없다. 그런데 이 「一」인 有는 有로 나타나면 거기에는 반드시 陰陽인 兩儀를 生한다. 이 現象은 陰陽 즉 動靜아닌이 없다. 生成變化 않는 것이 없다는 意味이다. 이것을 一, 二를 生한다고 하며 二는 陰陽으로서 여기에는 必然的으로 그 「二」를 中和시키는 作用이 나오게 된다. 이 作用이 이른바 沖氣이다. 이것으로 二, 三을 生한다고 하는 것이다. 그리하여 沖氣에 의해서 陰陽이 中和交流 할 때 까지에는 반드시 物이 生하는 법이다. 그래서 이 陰陽沖氣에 의해서 物이 生하는데 이것을 三, 萬物을 生한다고 하는 것이다.

이렇게 萬物生成을 說明한 老子에 있어서의 道는 萬物生成 以前에 「先在하는 存在」이며 超越的인 存在인 것이다. 다음은 儒家의 「太極」을 살펴 보기로 한다.

『周易』繫辭傳에 易에 太極이 있으니 이것이 兩儀를 낳고 兩儀는 四象(老陽, 少陽, 老陰, 少陰)을 낳고 四象은 八卦를 낳는다¹⁴⁾

以上에서 본바 두 學派에서는 超越的인 存在로부터 萬物이 生成한다고 했는데 儒家說이라고 하는 周易繫辭傳은 孔子晩年の 作으로 十翼中의 하나로 傳해 오지만 上記한 바와 같이 道家의 形而上學과 어찌면 그렇게 體系가 同一한가 매우 關心을 깊게 하지만 孔子의 作이라고 과연 信憑할 수 있겠는가 하는 懷疑가 생기지 않을 수 없게 한다. 그런

13) 道德經第四章 「道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物, 萬物負陰而抱陽, 沖氣次爲和」

14) 易 繫辭傳上.

에 孔子를 알 수 있는 第一의 資料는 말할 나위없이 論語인데 論語에는 周知하는 바 超越思想은 全無하고 오로지 現實에서의 人間問題만 論及하고 있어서 한 哲學家의 思想에 異質인 두 個의 體系가 成立될 수 있겠는가, 생각해 본 問題이지만 繫辭傳의 作者에 관해서는 稿를 달리하여 究明하기로 하고 太極과 理가 어떻게 同一概念으로 規定되었으며 그것이 氣와 어떻게 關係되어 졌는가에만 言及하기로 한다. 그렇게 하기 위해서 性理大全書에서 몇 句節을 다음에 拔萃하여 分析해 본다.

(1) 太極은 오직 天地萬物의 理이며 天地에 앞서 있지 아니합니다 15)

朱晦庵은 太極은 理이며 天地萬物과는 不相離함을 明言하고 있다. 그의 門人들이 理가 먼저입니까. 氣가 먼저입니까 하고 質問한데 대한 答에서도

(2) 理는 氣를 떨어지마 없습니다 16)

또 理는 氣에 先在합니까 後在합니까에 대해서도

(3) 理와 氣는 본시 先後가 없다고 해야 합니다. 17)

여기서 보는바 太極인 理도 氣와 共在하며 太極과 氣 즉 萬物과는 同時共在하고 理는 氣속에 있게 된다. 또 太極 즉 理를 定義하여

(4) 動靜은 太極이 아니라 所以動靜者가 즉 太極입니다. 故로 動靜과 떨어져 밖에 太極이 따로 있지 아니합니다 18)

(5) 太極은 生陰·生陽하는 理이며 氣를 生하게 합니다, 陰陽이 生했으면 太極은 그 속에 있고 理도 氣의 속에 있습니다 19)

또 太極은 動靜을 兼했다고 말할 수 있습니까에 答에서

(6) 太極은 動靜을 兼하는 것이 아니라 太極이 動靜을 갖는 것입니다 20)

라고 했는데 여기의 「兼하는 것」, 「갖는(有)것」의 差異를 區別한다면 「兼」은 別個의 것을 아울러 갖는 것이며 「有」는 自身の 것을 가짐을 意味한다 21)

以上の 例文을 考察한데서 「理」에 대해 두가지 點을 明白히 할 수 있을 것이다. 其1은 太極은 理와 同一概念이며 其2는 動靜 즉 氣의 속에 內在해 있다고 하는데 있다. 理氣共在로 하는 思想은 瞥見했듯이 참으로 이와같은 史的 背景을 가지고 近世에 와서 儒學이 成立된 것이다. 그런 故로 近世에 와서 性理學에서 太極의 用語를 避하고 理를 드는 까닭은 共在하는 氣가 있기 때문이며 만약 太極이라고 한다면 언제나 氣와의 共在의 關係가 排除되는 誤解를 誘發할지 모른다는 配慮를 全然 無視할 수 없을 것이다. 이것이 儒家의 思惟轉回이다. 太極은 萬物에 時間的으로 先在하고 先在하는 太極으로부터 萬物이 生한다는 古代先秦의 生成論은 여기서 完全히 轉換하여 그와같은 太極은 萬

15) 性理大全書卷一「太極圖」太極只是天地萬物之理，未有天地之先」

16) 上同 「問先理抑先有氣曰，理未曾離乎氣」

17) 上同 「向理在先氣在後曰，理與氣本無先後可言」

18) 上同 「動靜非太極，而所以動靜者，乃太極也 故非動靜外，別有太極」.

19) 上同 「太極生陰理，生氣也 陰陽既生，則太極在其中」

20) 上同 「問太極兼動靜而言曰，不是不極兼動靜太極有動靜也」.

21) 慶北大退溪研究所刊『韓國의 哲學』第一號 所收 宋統의 論文「退溪의 四端七情說考察」參照

物(氣)에 內在하여 그와 同時에 共在함으로써 萬物이 生하는 生成論으로 된다. 그것은 性理大全書에 「無極之眞, 二五之精」의 朱庄에

眞者是 理이고 精은 氣이며 理와 氣가 合하는. 故로 生成 할 수 있다²²⁾

고 한데서도 立證될 수 있다. 이러한 까닭에 朱晦庵은 이미 考察한 例文에서의 理와 氣의 關係를 總括해서 이렇게 論하고 있다.

天地之間에는 오직 動靜이 있어서 兩端은 循環해 마지 않습니다. 이것을 易이라고 합니다. 動하고 靜하는 데는 반드시 動靜하는 所以인 理가 있으니 이것을 太極이라 합니다²³⁾

라고 했다. 이와 같이 生成變化의 世界와 그 所以者 다시 말해서 氣와 理를 定義했는데 朱晦庵은 四書五經을 注釋함에 있어서 그 定義를 適用시켰었다. 그 一例를 다음에 들어 보기로 한다. 「周易本義」繫辭傳第五章에 「一陰一陽之道」라고 한 一句가 있는데 이 句를 解釋하는데는 원래 두 見解가 있을 수 있다. ①은 一陰一陽의 그것이 道라고 하는 것과 ② 一陰一陽의 世界가 있고 또 그 陰陽의 理가 있는데 그 理를 道라고 하는 兩說이다. 그런데 朱晦庵은 前者를 버리고 後者를 취했다 여기가 氣一元論과 理氣二元論의 分岐點이 된다고 할 수 있는 것이다. 朱晦庵은 그問題의 「一陰一陽之道」를

陰陽迭運者는 氣요 그 理는 즉 道이다.²⁴⁾

라고 한 여기에 陰陽迭運者 즉 生成變化와 그 變化의 理가 定立되게 된다. 또 繫辭傳第十一章의

易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦

에 대한 注에도 朱晦庵은

易者는 陰陽이라는 變化이며 太極者는 그 理이다²⁵⁾

라고 하였다.

以上 先秦時代에서의 生成思想은 近世에 와서 轉換했다는 史的背景을 살펴 보았다. 이러한 史的背景을 理解하면서 다음에 退溪의 理氣說을 考察하기로 한다.

三. 「理先」의 意味

1. 理의 性格

退溪의 理氣哲學은 宇宙萬物을 理와 氣의 두 原理로 說明하는 體系의 哲學이다. 既述한 바와 같이 理와 氣는 同時共在하며 그 各者의 性格은 「理靜」「氣動」으로서 理靜氣動은 退溪哲學의 定理로 되어 있다 萬物은 모두 氣이며 그 氣는 運動만이 아니라 觀念의 世

22) 性理大全書 「眞者理也, 精者氣也, 理與氣合故能成」.

23) 朱子文集卷四十五. 「蓋天地之間, 只有動靜兩端循環不已, 更無餘事此之謂易 而其動靜, 則必有所以動靜之理巧. 「是則所謂太極者也」.

24) 周易本義繫辭傳第五章에 「一陰一陽之道」를 注하여 「陰陽迭運者氣也 其理則所謂道」.

25) 周易本義繫辭傳 第十一章 「易者, 陰陽之變, 太極者, 其理也」.

界 感應까지를 氣의 範圍로 하고 있다. 그 說에 의하면 氣속에 理가 內在함으로「現於外者」는 氣인데「動」이라고도 하며「具於內者」를 理라고 하여「靜」이라고도 한다. 그래서 理는 事物(氣)의「所以然之故」및「所當然之則」이라는 役割을 하게 된다. 여기「所以然」이란 있는 그대로의 모습이며「故」는 그 모습 되게 하는 必要不可缺한 原理性을 意味하며 또「所當然」는 人間行爲의 當爲를 말하며「則」은 그 規範性을 意味한다. 人間行爲와 萬物의 存在는 이와같은 理에 의해서 成立될 수 있음으로 氣만으로 또 理만으로는 萬物은 그 存立이 不可能하다고 說明된다 理氣의 共在로 事物이 있고 事物은 理와 氣를 共同의 場으로 하고 있다고 할 수 있다. 只於內者 즉 理는 靜이고 現於外者 즉 氣는 動으로 定理하는 여기에 理와 氣의 兩者는 峻別된다.

그런데 朱晦菴에서 보는바와 같이 理에 아무런 能動性이 없이 다만 氣에 있어 있는데 不過하다면 일부러 氣에 내해서 理의 概念을 定立할 必要는 없지 않을까 그런 까닭에 氣의 概念만으로 足하지 않느냐하는 疑問을 가질 수 있다. 사실 朱晦菴의 理論은 理라는 原理를 並用하지 않아도 充分히 記述될 수 있다²⁶⁾. 그렇지만 실은 거기에 理의 概念을 把握하는 關鍵이 있다고 생각한다.

그런데 理를 存在의 秩序라고 한다면 단순한「싸인」에 불과하지만 그러나 行動하는 人間에 있어서의 秩序는「잡볼」로서 把握되는 것이다. 다시 말해서 人間에 있어서의 意味의 인 것으로 되는데 그것이 理이며 따라서 價値라고 할 수 있다는 말이다. 行動에 있어서 意味를 갖는 것은 價値를 갖게 되기 때문이다. 이래서 理는 價値概念이라고도 할 수 있으므로 氣와 함께 理를 二元的인 原理로 定立시킨 것이다. 여기서 다시 論理的으로 追求하면 理는 氣에 對立하는 理가 아니라 어디까지나「氣의 理」로 보게 된다. 다른 말로 하면 理는 氣의「用」을 통해서 비로소 認識되는 까닭에 理는 氣의「體」이다. 이래서 理가 없다면 氣의 用은 秩序를 形成하지 못한다.

退溪는 靜한 理에 可能力을 賦與하였다. 理에 可能力을 賦與함으로써 主宰者로서의 性格을 명백히 하고 있다. 그 可能力이 能生 能發者인 것이다. 그러나 退溪는 理에 能生能發할 수 있는 能力을 認定하는 동시에 理 스스로는 未動 즉 靜이면서 他者 즉 氣에 내해서는 所以然 所能然者 또는 生陰生陽하게 하는 者라고도 한다. 自己는 未動이면서 他者를 動하게 한다는 이 作用을 至妙한 作用力이라고 表現하였다. 이 作用力은 결코 動靜 그것이 아니기 때문에「至妙한」 것이다.

心の 動은 性の 所以然이요, 性이 動하는 것은 곧 性の 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 하는바」라고 한 것입니다. 모름지기 하는바(所以然)와 할 수 있는바(所能然)의 여섯字를 잘 알아야 합니다. 性이란 것은 어떤 物이 있는 것이 아니라 다만 이것은 心중에 갖추어져 있는 理인 것입니다²⁷⁾

26) 慶北大學校退溪研究所刊『韓國의 哲學』第四號 所收 宋兢燮의 論文「退溪哲學에 있어서의 理動與否의 考察」參照

여기의 性은 性即理라는 同一概念에 의해서 性의 所以然과 所能然은 後句에서 明白한데로 理의 그것이다. 다음에 李浩가 「太極은 動靜하느냐」의 質問에 대한 答書에서도 理는 오직 「能生・能發」하는 至妙한 作用이 있다고 規定하고 動靜을 否定하고 있다.

(理에) 情意가 없다 云云한 것은 本然之體가 能發 能生하는 至妙한 作用입니다. 理는 스스로 作用을 갖는 故로 스스로 그렇게 生陽 生陰합니다.²⁷⁾

李浩가 質問한 「太極에 動靜이 있느냐」의 問題에는 鄭子中도 「理에 動靜이 있느냐」고 같은 質問을 하고 있는데 鄭子中の 質問은 朱晦菴이 그의 門人鄭子中에게 答한 글속에 있는 것으로 「理有動靜 故氣有動靜 云云」한 내목이다. 退溪는 이에 대해서 『周易』의 復卦의 卦辭 「復，見其天地之心乎」의 解釋을 가지고 答하였다. 그렇다면 이 「天地之心」이란 무엇인가. 우선 復卦의 卦辭부터 살펴보기로 한다.

復卦는 「䷗地雷復」이라고 하는 것으로서 地雷復은 坤爲地の 純陰下에 一陽이 돌아온다(復)고 한 卦인데 그것은 陽이 점점 盛長해 갈려고 하는 氣運을 內로 간직하고 있다고 說明하는 卦이다.

象辭에도 또 象傳에도 모두 이와같은 見解로 說明되어 있어서 具像의인 消長循環에 理가 있다고 보는 것이다. 問題의 「天地之心」은 象傳에 있는 句이다²⁸⁾. 그 象傳의 末尾에 前記한 「復，見其天地之心乎」가 있는데 「復은 天地之心을 보는 것인가!」의 嘆稱하는 表現이다. 이것은 물론 復卦를 통해서 觀察한 天地自然의 運行的 微妙함에 대한 讚嘆인 것인데 여기서 上述한 바 退溪가 理의 作用을 「至妙之用」이라고 한 眞意가 天地自然의 運行的 微妙함에서 온 것임을 알 수 있는 것이다.

「天地之心」이란 결국 自然의 法則이 아닐까 생각된다. 이것을 植物의 例에서 들어 보자. 植物의 生長의 變化는 一定한 理致에 따르고 있는 것이며 그 理致의 軌道에서 벗어나는 일이 없다. 싹이 났다고 하면 꽃이 피고 바로 果實이 되고 하는 飛躍하는 生長은 있을수 없다. 싹이 나고 잎이 피고 줄기가 뻗어가는 등등 順次的으로 成長해 가게 되어 있다. 이렇게 成長하는 各部分에는 當時 當時의 影響이 關與하여 冷寒에는 萎縮되고 强風에는 枝葉이 꺾이는 등 多少의 變態가 있기는 하나 植物의 生涯에서 觀察하면 이 實在는 하나의 定한 運命을 順調로이 따라가는 것으로 보아서 좋을 것이다. 이와같이 自然의 運轉이란 順序를 齟齬하지 않고 意志를 가지고 行해가는 것처럼

27) 退溪先生文集卷二十七 答金而精 「心之動，卽性之所以然也。性之動，卽性之所能然也，非謂得動，卽謂心之所能動，實性之所以動云耳，須就所以然，所能然，六字體認出」，「性非有物，只定心中所具之理」.

28) 退溪先生文集卷三十九 答鄭子中，「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」.

29) 『周易本義』 參照.

볼 수 있는 것이다 그 意志라고도 보이는 것이 말하자면 「天地之心」인데 「復，見其天地之心乎」라고 噴稱한 것은 이러한 意味이다.

以上에서 본 바 退溪의 理가 所以然，所能然，能生，能發，生陰，生陽者라고 했음으로써 理는 自己展開한다고 解釋해서는 그 眞意에 어긋난다. 西洋思想에 있어서의 自己展開하는 實體와 退溪哲學에서의 理는 性格이 전혀 다름을 混同해서는 안되겠다. 性格의 相異 이점에 대해 잠간 添言해 보기로 한다. 西洋思想은 古代希臘이래 언제나 實體의 概念이 그 基底에 놓여 있었다. 西洋의 實體思想에 있어서는 現象은 實體를 根源으로 해서 그 實體가 顯現된다는 體系이므로 實體와 現象과의 사이에 時間的인 失後의 因果關係가 成立하게 된다 一例로 「아리스토텔레스」의 有名한 四原因說도 實體와 現象과의 사이의 因果關係의 說明이라할 수 있다.

理氣關係와 恰似하게 보이는 「아리스토텔레스」의 形相과 質料를 살펴보자.

「아리스토텔레스」는 그의 眼前에 놓인 것은 各種各樣의 經驗的인 事實 그 가운데서도 生物의 成長現象이 있다고 본다 種子에서 싹이나서 꽃이 된다고 할때 이꽃은 결코 外部로부터 飛來하여 附着한 것이 아니라 種子속에서 自然스럽게 成長해 온 것이다 즉 꽃이라는 形相은 원래 種子속에 胚胎되어 있는것이다. 따라서 成長한다는 것은 質料속에 潛在的 可能的으로 包含되어 있던 形相이 차츰 顯在的 現實的으로 되는데 불과하다. 換言하면 最後에 이르러 實現되어져야 하는 것은 其實은 最初부터 다만 明白히 나타나지 않고 存在해 있다. 그리하여 質料는 바로 形相으로 될려고 하는 것이며 形相은 그것이 現實的으로 된 것에 불과하다면 質料는 아직 存在되지 않는것(not-yet-being)이라고 할 수 있을 것이다.

이래서 形相은 質料속에 內在한다고 하는 것으로 內在的 存在라고 하는 것이 「아리스토텔레스」에 있어서의 實在의 참 모습이었다. 그런데 그것을 결코 單하나의 個物에 관해서만이 그런것이 아니라 個物과 個物과의 相互關係에 관해서도 그러하며 그리고 그 個體의 相互關係를 이어서 無限으로 擴大하면 모든 個物을 包含하는 宇宙에 관해서도 또한 그러하다.

보다 低次의 것은 보다 高次의 것을 實現하는 手段이 되고 보다 高次의 것은 보다 低次의 것에 대해서 그 向할 目的으로 되면서 質料 形相의 段階의 發展은 低次에서 高次에 이르는 하나의 큰 系列의 體系를 形成한다. 「아리스토텔레스」가 全宇宙를 目的—手段의 一貫的連鎖로서 보는 目的論的世界觀이 이래서 雄大한 規模로 樹立되는 것이었다.

種子에서 싹이 나서 꽃이 되는 植物의 成長을 모델로 생각하는 「아리스토텔레스」의 目的論的世界觀은 말하자면 下에서 上으로의 길을 걷는 世界觀이다.

質料는 언제나 그 目的인 形相을 향해 動하며 形相은 質料를 自己의 方向으로 땅겨져서 動하게 한다고 할 수 있다. 생각한다면 形相과 質料와의 關係 이것은 動해지는 것에

서 動하게 하는 것으로서의 連鎖를 따라서 어디까지나 上昇해 간다면 마침내는 그 以上 아무것에 의해서도 動해지지 않는 그러면서도 그 以下の 모든 것을 動하는 것에 到達할 것이다. 이렇게 如何한 것에도 動해지는 일이 없는 最初로 動하게 하는 것이야말로 一切萬有의 根元인 神이다. 이것은 벌써 如何한 것에 의해서도 動하지 않는故로 그 目的은 一切의 生成作用 一切의 欲求에서 超脫하여 自足圓滿의 狀態를 保有할수 있다. 이것이 모든것이 渴仰하고 憧憬해서 벗지 않는 窮極의 境地 그것이다³⁰⁾.

以上에 보는 바와 같이 形相과 質料가 理와 氣라는 그 概念이 顯著히 相違함을 쉽게 알 수 있을 것이다. 形相은 質料가 되고 그 質料는 또 形相으로 向하여 高次元으로 되어 지니만큼 形相과 質料는 發展의 體系인 것이다. 以上 形相과 質料를 보았는데 理氣哲學에서는 理가 氣로 되고 氣는 또 理를 向한다는 連鎖的인 關係는 全無하다. 그러니까 理와 氣는 當面的體系라고 할 수 있을 것이다. 質料의 目的은 形相이지만 氣의 目的은 理가 아니라 어디까지나 理는 理요 氣는 氣에 불과하다. 萬物 즉 生成變化하는 모든 現象은 現象이요 理는 그 原理로서 共在해 있을 따름이다. 어디까지나 理는 理이지 變化하는 理가 아니므로 理는 靜이며 變化하는 그것은 그와는 다른 氣 그것이다. 그러니까 用(氣)을 통해서 體(理)를 알며 따라서 體驗없이 眞理를 把握할 수 없다는 認識論의 立場이 있는 것이다. 이렇게 본다면 理와 氣가 形相과 質料에 恰似하다 한것은 오히려 恰似가 아니라 正反對의 體系라고 해야할 것이다.

끝으로 退溪가 重視하는 理는 現象과 關係되었을 때의 理이다. 생각컨데 原理는 아득한 太初부터 存在한다. 이러한 理가 우리와 關係가 없다고 한다면 空虛하고 抽象的인 한자 無用之物이 되는 것은 틀림없다. 그러나 우리와 關係안되었다 하더라도 그 理를 想定하는 것은 許容될 수 있는 것이다. 退溪의 理氣哲學에서 理란 現象과 關係되었을 때의 理 즉 「有關의理」를 말하는데 退溪가 理를 總括적으로 보는 것이 아니고 理가 現象과 關係되었을 때와 關係 안되었을 때를 區分하고 그 價値를 前者에 두는 것은 近世 朱晦庵이 理氣共在의 哲學을 定立해 놓은 以來 三百年만에 이룬 큰 發展이라 해서 조금도 過言이 아니라고 생각하는 것이다.

2. 「理先」의 諸例

近世의 理氣說은 朱晦庵에서 集大成되었다 함이 通說이다. 그러나 朱晦庵의 規定한 理의 定義가 論理的으로 꼭 一貫性이 있느냐에 대해서도 그의 論說 가운데 다소 疑問視되는 句節이 없는 것은 아니다. 그렇기는 하지만 原理的으로 太極이 理와 同一概念으로 되는 동시에 氣와 共在한다는 說로 定立된 것은 움직일 수 없는 事實이다.

退溪는 이러한 史의 背景을 가지고 形成된 理氣同時共在의 原則을 自己의 思想展開속

30) Darker, Plato and Aristotle. London, Oxford, 參照

에 固守하면서 새로운 究明을 나타내고 있다. 새로운 究明은 적어도 두가지 點으로 指摘할 수 있다. 其1은 理氣現象 즉 氣와 關係될 때와 關係되지 않을 때가 있다고 하는 것이다. 前者 즉 有關의 理를 動靜의 所以者라고 할 때 그 所以者는 어디서 왔느냐는 由來가 問題될 수 있을 것이다 退溪는 이 所以者인 理의 由來는 太初부터 嚴存하는 것으로 이것이 現象 또는 「나」自身과 關係가 될 때 즉 有關의 理가 될 때 비로소 所以然之故 所當之然則의 구실을 하게 된다고 하였다. 그렇다면 現象이나 「나」에 關係되지 않은 理는 실로 空虛한 그것이며 莫然하고 한낱 抽象의인 것에 불과하게 된다 이를적의 理를 「無關의理」리 할 수 있는데 退溪의 「理先」은 바로 이러한 「無關의理」인 것이다. 理先을 自然科學에 適用해서도 說明될 수 있다. 생각해 보면 現代에 있어서 自然科學이 未曾有의 發展을 이룩한 것은 사실인데 이러한 發展의 原動力은 무엇인가. 그것은 自然法則을 發見하여 그 法則을 잘 應用한데 있다고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 지금까지 우리가 알고 있는 自然法則은 얼마나 되는 것인가. 아마도 極少數만을 알고 있는데 불과할 것이다. 發見하여 應用한 法則은 「有關의理」이며 아직 우리 人間이 모르고 있는 法則은 「無關의理」이다. 우리가 모르고 있을 뿐이지 이 自然안에는 數많은 法則이 있는 것은 確實하다. 그러니까 모르지만 사실상 嚴然히 存在하는 自然法則은 應用이 없되니까 아무런 所用이 될수 없다. 따라서 空虛하다 하지 않을 수 없으며 發見되었을 때 비로소 價値가 있게 된다. 이러한 「有關의理」「無關의理」는 自然科學에서 만이 아니라 人間界에도 꼭 같이 適用되어 지는 것이다.

其2는 朱晦庵의 理氣는 人間說明에 있어서 그 存立에 限해 있으나 退溪는 存立에서 人間の 動作까지를 說明하고 있다. 생각컨대 人間은 存立하고만 있을 수는 絶對로 不可能하다. 人間은 잠시도 움직이지 않을 수 없는 存在이기 때문이다. 退溪는 高蜂에게 보낸 「四七問答」第2答書에서 이른바 互發說로 이 問題를 說明하고 있다. 즉

사람은 理와 氣가 습하여 이루어진 까닭으로 理와氣는 서로 (互有)發하여 作用(發用)하고 또 發해서는 共在(相須)하는 것입니다³¹⁾.

라고 한 句節이 人間存立에서 行爲하는 人間을 說明하는 그 句節이다. 理氣二者가 함께 存在(互有)하여서 作用은 氣가 하게 된다. 理氣로 存立하는 肉體는 行爲를 하지 않을 수 없으며 이때 行爲와 行爲者는 不可分의 關係이다. 行爲가 理氣로 成立됨은 말할 나위도 없다. 相須는 作用(行爲)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 生成過程이 아니라 同時의인 것이다.

이렇게 볼때 朱晦庵의 理의 定義나 또 氣와의 關係 定立을 退溪에와서 더욱 精粹하게 分析되어 새로운 次元으로 進展했음을 알 수 있을 것이다. 「有關의理」와 「無關의理」로 朱晦庵以來 새로운 定義를 한 退溪의 「理先」이 무엇을 意味하는가를 다음 章에

서 考察하기로 한다.

(3) 理先의 意味

위의 章에서 考察한바 退溪哲學에 있어서의 理와 氣는 그 어느 一者가 單獨으로 存在하는 獨立性を 否定하고 어디까지나 兩者는 同時共在하는 것이었다. 그것을 三定則으로 規定하고 天下에 理없는 氣없고 氣없는 理없다는 萬物存立의 法則을 導出하였다. 그런데도 불구하고 退溪說 가운데 「理先」으로 事象의 說明이 展開되고 있음을 볼 수 있다(後述) 理氣同時共在을 어기고 달리 理先을 主張한다면 그 限에 있어서는 同時共在에 矛盾된다고 하지 않을 수 없다. 그렇다면 退溪가 말하는 「理先」이란 무엇인가는 매우 重要問題가 아닐 수 없다.

結論으로 말하면 退溪哲學에서의 「理先」은 萬物에 先在하는 實體 즉 氣보다 時間的으로 앞서있는 存在를 指稱함이 사실이다. 그러나 그것은 空虛하고 抽象的인 것이라는 意味이다. 退溪는 理가 現象과 關係되는 때와 現象과 關係되지 않는 때를 區分한다. 上述한바 理一者의 獨立성이 철저히 否定되는데도 「理先」이라고 하는 것은 原理 그 自體, 法則 그 自體, 道德律 그 自體로서의 存在를 말한다. 그것이 空虛한 理라고 하는 것은 원래 道德律이나 法則이나 原理 등 理는 前述한 바와 같이 本質的으로 現象과 關係 되었을 때 價値가 주어지게 된다. 다시 말하면 現象과 有關하게 되어서 비로소 「所以然之故」 및 「所當然之則」으로서의 理일수 있는 것이다. 우리는 退溪가 理에 그 自體를 意味할 때와 氣와 關係된 理를 意味할 때의 두 概念을 定立했다는 事實에 깊은 關心을 가지면서 退溪의 理先이라고 하는 諸事例를 살펴 보기로 한다. 退溪는 鄭子中에게 보낸 答書에서

事物이 있기 前에 먼저 그 理가 있음을 말한 것이나 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 같습니다. 원래 이 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다리서 道理를 가져다 그 수에 넣어줄수 없습니다³¹⁾.

라고 했는데 여기서 君臣의 關係 또는 父子의 關係는 現象 즉 氣이니까 氣가 있기 前에 理가 있다고 한 것은 氣에 先在하는 것이 명백하다. 이 대목을 가지고 退溪의 理氣說의 內容을 理先氣後라고 하게 되며 따라서 「理先氣後說」이라고 말하기 이르는 根據로 삼는 句節이기도 하다. 그런데 우리는 여기서 다시 한번 생각해 보아야겠다 그것은 第2章에서 既述한 바와 같이 한 學說의 展開에는 論理性이라는 것이 있다. 그 論理性을 가지고 바르게 行해 졌는가를 分析해 보게 된다. 바른 思考란 어떠한 思考이냐에 대해서 確答은 매우 어려운 問題이지만 그 與否의 基準을 위선 어떤 思考法則에 따랐는가

31) 退溪先生文集卷十六 答奇明彥. (第二答書)

32) 退溪先生文集卷二十五 答鄭子中. 「未有事先有這理, 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」

라고 할 때 여기에 論理의 問題가 擧論되는 것이다. 이래서 생각해 보면 退溪에 있어서의 論理의 基準은 前述한 理氣三定則에 있다고 해야 할 것이다. 여기에 비추어 理先을 본다면 이미 급及한데로 論理의으로 矛盾된다고 하지 않을 수 없다. 그렇지만 우리는 退溪가 規定한 그 三定則을 否定하고 「理先」을 解釋해도 좋을 것인가. 결코 그렇지 않다. 어떠한 思考法則에 따랐느냐는 論理에 根據하여 推論해야 되기 때문이다.

上記例文을 分析하면 前段의 理는 全然 現象과 關係없는 이른바 「無關의 理」이며 後段의 理는 現象과 關係된 이른바 「有關의 理」인데 同一한 理가 現象(氣)과의 關係如何에서 所以然之故와 所當然之則이 될 수도 있고 또 空虛하게도 되는 것이다³³⁾. 前段의 「事物이 있기 以前」의 理는 空虛하고 後段의 「道理를 가져다 그 속에 넣어준」理는 所以然之故 所當然之則으로서 理이다. 그렇다면 理를 無關의 理와 有關의 理의 두 概念으로 굳이 定立한 것은 생각컨대 退溪의 哲學이 非決定論의 立場에 있기 때문임을 알 수 있다. 自然現象만이 아니라 社會現象 나아가서는 人間의 意志까지를 포함한 모든 現象은 法則이 의해서 支配되며 따라서 現象의 過程은 必然的으로 決定되어 있다고 하는 見解를 決定論(後述)이라 하고 그렇지 않다고하는 見解가 非決定論이라고 하는 것은 周知하는 바이지만 생각컨대 道德律이 있다고 해서 모든 사람의 行爲는 道德의 일 수 없다고 하는 것은 現實的인 問題이므로 實證될 수 있는 問題이다. 人間行爲는 道德律에 支配되지 않으며 따라서 人間行爲를 必然的으로 決定되어 있다고 볼 수 없다 故로 居敬窮理라는 人間修養論이 강조되는 根據가 여기에 있는 것이다.

退溪의 非決定論에 따르면 「나」의 경우 「내」가 出生하기 前부터 人間의 道理는 있으며 「내」가 出生하여 비로소 人間의 道理가 있는 것은 아니다. 君臣의 關係를 規定하는 道理는 어떤 特定인이 出生함으로써 成立된디거나 혹은 死亡으로 消滅하지 않고 出生, 死亡과 關係없이 君臣의 大義는 嚴存한다. 父子間의 道理도 子없는 父나 父가없는 子의 경우라도 父子間의 道理는 特定한 父子의 有無와 關係없이 存在하는 것이다. 이것은 現象이 있다가 없어지고 없다가 있는 生滅하는 속에는 生滅과 關係없이 그 原理 法則 道理등 이른바 理는 嚴然히 存在한다는 意味이다. 理란 이러한 存在이다. 이러한 理는 만약 單獨이라면 無關의 理 또는 空虛한 理가 되고 그 理가 現象 즉 氣와 關係되었을 때 有關의理라고 하게 되는데 이렇게 되어서 비로소 所以然之故 所當然之則으로서의 理의 구신이 있게 된다. 이런 點이 上記例文의 後段인 원래 이 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 속에 넣어 줄 수 없다 라고 한데서 明白히 나타나 있다. 現象이 있다면 理는 거기에 있게 된다. 여기서 우리는 다시 생각해 볼 것은 理의 自己展開로 말미암아 氣가 생기는 것은 아니라는 점이다. 氣는 氣이며 理는 理라는 自己분을 가지면서 現象에 共在함이 明確함으로 例컨대 「스피노자」(Spinoza)의

33) 慶北大退溪研究所刊 『韓國의 哲學』 第三號所收 宋兢燮論文 「理氣共在의 原則考察」 參照.

神이나 「해겔(Hegel)」의 理性이 現象으로 顯現된다는 說과는 全然 다른 體系인것 이다³⁴⁾.

이래서 「無關의理」는 父子 君臣등 人間界의 諸現象이 생겨서 비로소 道理로서 그 속에 있게 되는데 이것은 비단 人間界만이 아니라 自然界의 諸現象에도 그러한 것이다.

事物이 아직 있지 않을 때 이 理가 이미 갖추어 있는 것이니 그뒤에 適用하는 것이 다만 理인 것 뿐입니다³⁵⁾.

고 한것은 바로 그것을 意味한다 이래서 「理先」은 個個의 現象이 있기 前의 原理法則 道理 즉 理 그 自體라는 概念임을 알 수 있다. 現象이 없는 獨自의인 理가 所以然之故 所當然之則일 수 없음으로 空虛한 理라고 하는 것이다. 이렇게 본다면 「理先」은 결코 理氣共在를 否定하거나 退溪 自身이 定立한 理氣關係의 三定則에 撞着되는 論理의 矛盾이 介在된다고 할 수는 없다. 다음에 自然界의 諸現象과 理의 關係를 어떻게 說明했 나를 찾아 보기로 한다. 退溪는 鄒子中에게 보낸 答書에서「知覺」을 이렇게 말하고 있다.

이것 (知覺)은 氣만이 單獨을 이루는 것이 아닙니다. 먼저 知覺의 理가 있고 理는 아직 知覺 하지 못하였는데 氣가 모여 形體를 이루고 理가 氣와 습하니 知覺과 作用할 수 있게 되는 것 입니다. ³⁶⁾

再言할 必要없이 「知覺」의 理가 먼저 있다해서 知覺은 成立 될 없다. 그것은 「知覺하는」氣가 있어서이다. 다시 말하면 有關의 理가 됨으로서 知覺의 機能은 發揮된다. 知覺 그것은 理氣에 의해서 成立되지만 知覺의 原理는 나 自身이 知覺하는 일이 있기 前부터 嚴存한다. 또 다음의 「촛불」의 경우에 있어서도 그러하다.

이름테면 촛불이 기름을 얻어서 문득 찬란한 빛을 갖는 것과 같습니다³⁷⁾.

「촛불」이라는 現象(氣)는 「油性的 引火」原理에 의해서 일어난다. 이 原理는 個個의 「촛불」이 있기 前에 있는 原理로서 이 原理가 있고 「초」의 質料가 있어서 비로소 「불」이라는 現象이 있게 된다는 意味로서 「불」이라는 現象은 그 안에서부터 있는 原理가 「초」와 關係되어 짐으로서 즉 「有關의 理」가 되어서 비로소 生成되는 것이니까 「촛불」은 理氣가 共在함으로서 일어나게 된다. 退溪는 또 「거울」(鏡)에 대한 說明에서도

거울은 水銀을 얻어서 저렇듯 精密하고 밝음을 비쳐 나타낼 수 있는 것입니다³⁸⁾

「거울」이라는 事物은 그 作用이 照明에 있는데 이 照明의 原理는 여기 한 個의 거울이

34) 岩崎武雄著 西洋哲學史 日本東京, 有斐閣刊 1961年改正版參照

35) 退溪先生文集卷二十五 答鄭子中. 「未有事物之時, 此理已具, 少問應, 處只是此理.」

36) 退溪先生文集卷二十四 答鄭子中「... 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」

37) 上同 「譬如這箇火是因得箇脂膏, 便有許多光焰」

38) 上同 「鑑得水銀而有許精明, 故能照見妍媸」

있기 以前부터 벌써 있는 것이다. 「거울」이라는 質料없이 그 原理는 한갓 原理로 있을 뿐이며 質料와 合했을 때 하나의 事物로 成立되어 照明이 可能하다. 그래서 理氣共在라 하는 것이다. 다음은 「中庸」第12章 費隱章에 나오는 「鳶飛魚躍」의 解釋에서 찾아본다. 이 解釋은 姪인 遠巖(齋)이 質問한테 대한 答이었다 遠巖은

鳶(솔새)이 나르고(飛) 魚가 뛰는(躍)것은 만드시 理와 氣가 그렇게 하는 것입니까 그런데 中庸의 小註에 朱子가 所以飛 所以躍者는 理라고 말했는데 여기에 氣가 관여합니까 아니합니까³⁹⁾.

라고 물었던 것이다. 「鳶飛魚躍」이란 句는 「詩經」大雅 旱麓之篇에 「鳶飛戾天魚躍于淵」에서 온 말이다. 이에 대해서 退溪는

그 飛하고 躍하는 것은 물론 氣이다. 그러나 所以飛 所以躍者는 理이다.

라고 말한 다음 다시 이렇게 풀이했다

그런데 子思가 이 詩를 引用한 本意는 원래 氣에 있었던 것이 아니다 다만 飛躍에 관해서 이 理本體의 呈露와 妙用이 顯行되는 그妙가 活潑하는 것을 보는데 있다. 그런故로 章句에는 오직 「이 理之用이 아님이 없다」고 했으니 어찌 氣가 關與된다거나 不關된다는 物음이 可하겠느냐(물을 必要없이 所以飛 所以躍者인理에 氣가 관여함이 自明하다)⁴⁰⁾

여기서의 「난다」(躍) 「난다」(飛)는 現象이고 이른바 「用」이며 「뛰게 하는」「날게 하는」것은 所以者 즉 理인데 그 理는 그 속에 있는 것이다. 이 所以者를 理라고하며 바로 飛躍하는 原理인 것이다. 이 原理를 退溪는 「本體呈露之妙」와 「妙用顯行之妙」라는 말로 表現하고 있다. 飛한다거나 躍하는 理는 지금 눈앞에 現實적으로 存在하는 한마리의 「鳶」 한마리의 「魚」가 생기기 以前부터 遍銷히 存在하며 또 未來에서도 存在할 것이다. 그리고 그 鳶과 魚가 없어진다고 해도 그 理는 嚴存하는 것이 아닌가. 個體가 生成하고 事物이 變化해도 永存하고 嚴存하는 理, 이것이 「理先」의 理이며 이 理가 事物 또는 現象과 關係되었을 때를 理氣가 共在한다고 된다.

以上에서 「理先」이 理氣共在에 違背되지도 않을 뿐 아니라 理의 性格을 더욱 淸澈히 光明하였다고 論及했거니와 우리는 여기서 至大한 關心을 가져야 할것은 上記 思惟의 轉回에서 보는 바와같이 朱晦庵은 動靜(現象)속에 그 所以者(理)가 있다고만 強調했을 뿐 共在하는 그 理는 어디서 由來하느냐에는 分明치 못했다. 그것을 退溪는 動靜속에 共在하는 바의 理는 어디서 由來하는가를 밝혔는데 「理先」으로 明白히 했다고 할수 있다. 無關의 理 즉 單獨의인 理의 由來는 아득한 太初부터이며 宇宙의 創生때부터이지

39) 退溪先生文集卷四十 答窩姪問曰.

40) 上同 「其飛其躍, 固是氣也, 而所以飛所以躍者, 乃是理也」.

만 이러한 理가 氣와 關係되었을 때 비로소 그 理는 제 구실을 하게 된다고 究明한 것이었다. 常識적으로 말하면 아무리 金科玉條같이 貴重하다 하더라도 그것이 나와 關係되었을 때 所重한 것이지 關係가 없을 때는 所用이 없는 것 아닌가를 생각해 볼 수 있는 것이다.

退溪의 「理先」을 以上에서 살펴보았는데 이러한 「理先」의 概念에서 무엇을 導出해 낼 수 있을 것인가. 그것은 적어도 다음의 두項의 問題가 導出되어 질 것이다.

(1) 法則 原理 즉 理는 自然現象의 諸過程을 必然적으로 決定하는가.

(2) 道德律은 人間界의 現象過程을 必然적으로 決定하는가.

이 두項을 肯定하는 立場이 決定論이며 否定하는 立場이 非決定論이 되는 것이다. 本章序頭에서 이미 말 했드시 退溪는 非決定論의 立場에 서는 것이다. 그러면 다음 章에서 決定論이 어떠한 內容인가를 살펴보기로 한다. 決定論이 무엇인가를 살펴 본다면 자연히 非決定論의인 退溪의 立場이 把握되어 질 것이다.

四. 退溪哲學의 基本立場

(4) 因果關係의 問題

우리는 모든 發生事에는 반드시 原因이 있다고 判斷한다. 이러한 判斷으로부터 發生事를 A, 後續發生事를 B라고 할때 A가 있다면 B가 生하지 않으면 안된다고 보고 A와 B는 結付되어 있다고 하는 因果의 見解가 이루어지고 이러한 見解를 가지고 自然現象의 過程은 必然적으로 決定되어지며 심지어 歷史過程에도 必然성이 있다고 하는 主張이 成立된다. 이와같이 原因에 의해서 結果는 必然的이라고 하는 立場을 決定論이라고 하는 것이다.

그런데 이런 경우 原因이란 어떤 것이며 因果(causality)란 어떤 關係인가를 어떻게 보느냐에 따라 諸說이 있게 된다.

現象을 時間적으로 보면 반드시 先行하는 原因이 있고 同時적으로 보면 現象을 成立시키고 있는 諸要素사이에 因果關係가 있는 것이다. 諸科學의 「코네티스트」에서는 이 關係를 因果律이라고도 부른다. 原因과 結果의 關係를 形式的으로는 A라는 條件群下에 B라는 現象이 반드시 일어나며 A가 있어서 B가 일어나지 않는 일은 없다고 하는 關係임을 意味한다. 그런데 方法論에서 意識적으로 因果法則을 援用한 사람은 「뉴우턴」(Isaac Newton 1643~1727)이며 그것은 「프린키피아」(prinkipia)에서가 最初였다고 傳해는데 法則(law)이 아니라 規則(rul)으로 되어있다. 여기에서는 두가지를 들고 있는데 ①은 自然現象에 整合的인 原因을 찾아야 할것과 ②는 그때 同一한 原因에 대해서 同一한 結果가 生한다는 것 등이다.

그런데 이러한 事情은 주로 物理科學의 領域에 適用된다. 그러나 이 以外的 學問領域에서의 精緻化는 반드시 成功하지 못했다고 할 수 있다. 그 理由로서 그 條件이 생기는 本質적인 것과 夾雜적인 것의 選別은 物理學以外的 領域에서는 困難하기 때문이다. 逆으로 말하면 極少數의 本質적인 條件에만 規定되어 생기는 現象을 귀급하는 것이 物理學이라고 해도 좋기 때문이다. 그러나 物理學分野에 있어서도 이러한 條件下에는 반드시 이런 現象이 일어난다는 形式으로의 因果法則이 成立않되는 경우가 널리 發見되고 있다. 그것은 量子力學分野에서 量子力學이 對象으로 하는 現象은 基本的인 意味에 있어서 嚴密한 因果律의 適用을 받지 않는다⁴¹⁾ 어떤 現象을 生起시키는 條件은 確率的으로 表現될 뿐이며 또한 거기에는 觀測이라는 行爲가 갖는 意義까지도 介入되어진다. 因果法則이 成立않되는 경우를 다른 事例를 가지고 다시 한 번 살펴보자.

自然科學이 自然法則을 發見할 수 있었던 것은 무엇에 의한 것이었던가를 생각해 보면 그것은 말할 나위없이 實驗이다. 實驗을 行함으로서 自然科學은 實證적인 學問으로 되고 法則을 發見할 수가 있게 되었다. 그러나 實驗이란 自然現象을 人爲적으로 一定한 條件下에 됨으로써만이 可能하다는 것은 하나의 常識이다. 實驗에는 嚴密한 條件을 人爲적으로 만들어야 한다. 眞空裝置를 하는 것은 그 例의 하나이다. 만일에 自然現象의 過程을 人爲적으로 變化시킬 수 없다고 하면 우리는 自然現象의 一定한 條件을 實現할 때까지 기다리지 않으면 안되며 實驗을 行하기는 거의 不可能하게 된다. 이렇게 보면 自然科學에 의해 法則이 發見된다는 그 自體가 自然現象의 過程이 法則에 의해 必然적으로 決定되어 있지 않음을 나타낸다고 할 수 있다. 다음으로 살핀 것은 自然科學의 發展의 結果이다. 그 結果란 自然科學의 發展을 우리는 技術文明의 顯著한 進歩發達이라고 한다. 이러한 事實들은 自然科學이 發達하면 그만큼 우리는 自然現象의 過程을 人間이 願하는 데로 變化시켜 나아갈 수 있다는 것을 示唆한다고 할 수 있다. 技術文明이란 自然現象의 過程을 人爲적으로 變化시키는 術의 發展에 불과하다. 그리고 우리가 人間이 뜻하는 데로 變化시킬 수 있다는 것은 自然法則을 利用하기 때문이다. 그러니까 여기에서도 또한 自然科學 그것에 自然現象의 過程의 必然性 등이 存在않는 것을 나타내고 있다고 해야 할 것이다.

人間行爲나 歷史에 있어서도 그 過程을 必然적으로 決定하는 法則이 있다고 하는 說은 自然法則이 自然現象의 過程을 必然적으로 決定한다는 說과 같다. 自然科學의 過程에서도 거기에 人間の 作用이 介입할 때 變化시킬 수 있을진대 하물며 歷史라는 것은 언제나 人間の 作用이 들어 있으며 人間の 作用 또는 活動이 들어있지 않는 歷史란 생각될 수 없다. 그렇다면 歷史의 過程은 人間の 作用에 의해서 變하게 할 수 있다고 하는

41) Dirac, Foundatins of Quantum Mechanics 3rd, ed Oxford, Univ 1960.

岩崎武雄 著 등 上揭書參照

것은 當然하지 않는가. 적어도 歷史의 過程을 必然的으로 決定하는 法則이 있다는 思考가 결코 根據를 갖지 못한다 함은 確實하다고 생각한다.

그렇다면 이러한 決定論이 생기게 된 根本原因은 어디에 있는가. 그것은 因果律의 正當함을 認定 하는데 있고 그것을 認定하는 以上 또한 決定論의 正當함도 認定하지 않으면 안된다고 하는데 있다. 因果律은 어떤 狀態(原因)에서 他의 狀態(結果)가 必然的으로 즉 法則에 따라서 生할 경우 이 法則을 「因果의 法則」 또는 「因果律」 이라고 한다고 했거니와 이렇게 때문에 因果律과 決定論은 密接하게 結付되어 있다고 할 수 있다. 이래서 決定論이 많은 사람들에 의해 「科學的」 思考의 根本前提로서 强하게 主張되어 있는 理由가 되지 아니했겠는가고 생각한다. 이와같은 決定論的 見解가 現在 여러方面에서 有力하다고 함은 결코 無理가 아니라고 할 수 있을 것이다.

自然科學은 自然現象을 支配하는 法則을 發見하고 그것에 의해 顯著한 發展을 해 왔는데 그렇다고 한다면 우리들은 이 自然科學의 成功에 戟刺되어 自然現象 以外他의 모든 現象에 관해서도 그것을 必然的으로 支配하는 法則을 發見할 수 있지 않을까 하고 생각하게 되는 것은 오히려 當然하다고 할 수 있다. 이러한 法則을 發見하는 것이야말로 「科學的」 態度라고 하는 생각이 여기서 生하게 되는 것이다. 이렇게 생각해보면 因果律과 決定論이 不可分離한 概念이라는 思考는 적어도 西洋中近世哲學 全般을 통하여 흐르고 있는 根本的인 前提의 하나가 아닌가 생각된다. 이런 點을 다음에 決定論의 立場의 代表的인 主張이라 할 수 있는 學說 몇을 들어 叙述하기로 한다. 若干時代가 溯及되지만 우선 神學的 決定論을 살펴보기로 하자.

(1) 「아우구스티누스」(Augustinus 354~430)의 說

「아우구스티누스」의 說은 神의 全知全能에 의해서 모든 現象은 必然的으로 決定된다고 하는 體系인데 여기서는 土知의 面에만 言及하기로 한다. 神은 모든 것을 細細微微한데 이르기까지 다 알고 있으므로 萬事가 必然的으로 神에 의해서 決定되어 있다고 하는데 있다.

이러한 決定論이 人間行爲의 問題에 適用될 때 困難이 일어난다. 즉 神이 이미 일어날 모든 것을 다 알고 있다면 人間の 惡行에 대해서도 豫知할 것이며 또한 人間이 어떻게 하여 神이 豫知하는 以外의 行爲를 할 수 있을 것인가. 그것만이 아니라 神이 人間을 創造할 때 그가 犯하리라고 이미 알고 있었던 惡行을 人間이 어떻게 犯하지 않을 수 있겠는가 하는 問題가 惹起된다. 다시 말하면 神의 全知앞에서 人間の 自由意志는 無意味해진다는 것이다. 그러나 「아우구스티누스」에 의하면 神의 全知는 人間の 自由意志와 矛盾되는 것이 아니라고 한다. 그에 의하면 神은 모든 事件이 앞으로 그렇게 일어날 것이지만 神이 그것을 미리 내다보았기 때문에 그것들이 일어나는 것은 결코

아니다. 「아우구스티누스」는 이것을 人間의 記憶에 比較하고 있다. 人間이 어떤 事件을 記憶하고 있다고 해서 그 事件이 必然的으로 되지 않는다는 것을 우리는 알고 있다. 이와 마찬가지로 神이 豫知하고 있었다고 해서 한 事件이 必然的으로 되는 것은 아니다. 問題를 人間行爲의 地盤으로 局限시켜 볼 때 神의 豫知는 人間의 意志作用도 包含하며 따라서 神이 그것을 이미 알고 있었다해서 人間의 行爲가 自身の 意志에 反해서 일어난다고 볼 수는 없고 따라서 人間의 行爲가 神에 의해서 豫知된 것이면서 同時에 人間의 意志作用에서 나온 것일수는 얼마든지 있는 일이라고 볼 수 있다. 또 「아우구스티누스」는 우리 人間이 現在의 事物을 보는 것처럼 未來事(現在 過去 등 일체를 包含해서)를 그렇게 보는 것이다.

이렇게 「아우구스티누스」는 人間의 自由意志가 否認되지 않음을 극구 辯護하지만 神의 豫知가 앞으로 오는 事態를 미리 決定지워 놓았다고 하는 것이다⁴²⁾.

(2) 「스피노자」(Brauch de Spiaoza 1632~77)의 說

「스피노자」의 哲學體系는 가장 根源的인 것으로서의 實體(substantia)의 概念에서부터 시작한다. 實體란 그 自身에 있어서 理解되는 永遠하고 絶對로 無限한 것이며 이와 같은 唯一한 實體를 自然이라고 했다. 自然(神)에는 아무것도 偶然的인 것이 아니며 거기에는 自由意志가 없다. 事物들은 神에 의하는 外 다른 方式으로는 事物되어 질 수 없다고 생각하였다. 能產的인 自然인 神은 世界를 自由롭게 產出하는 것이 아니라 因果法則에 의해서 必然的으로 制約된다. 그러므로 그 所產的인 世界 역시 必然的으로 決定되어 있다는 것은 當然하다.

그런데 實體가 갖는 본래의 意義에서 한다면 그 存在에 他의 아무것도 要하지 않은 것 즉 自己가 自己의 原因(自己原因 Causa sui)이며 이 뿐이 아니라 그것은 同時에 他의 原因이 되지 않으면 안된다. 이리하여 實體는 原因도 되고 따라서 唯一한 그 實體를 神이라고 하니만큼 神은 自己 原因인 동시에 他者의 原因이 되지 않으면 안된다는 것이다.

「스피노자」는 原因의 意味를 廣義로 規定하여 今日의 「理由」나 「根據」까지를 包含해서 實體를 他의 一切 事象의 原因이라하고 그러한 原因을 內在的인 原因이라고 解釋한다. 그것은 事物은 神을 떠나서 있는 것도 아니고 神이 事物을 組織해서 있는 것도 아니며 마치 三角形의 本性에서 二角의 和에서 二直角이 나오는 것과같이 神의 內的必然에 의해서 事物이 있음을 意味한다. 以上과 같은 原因者의 規定으로 말미암아 거기에는 벌써 創造(creatto)的으로 神과 事物과의 關係를 생각하지 않고 「神即 自然」(Deus sire Natura)라는 形式이 採用되기에 이른다.

세계의 事象은 神을 第1原因으로 規定할 뿐아니라 諸事象은 神으로 부터 發한다는 冷嚴한 系列에 의해 支配된다고 생각하였다. 즉 거기에는 偶然도 恣意도 許容될 수 없는 決定論이 成立된다. 이러한 決定論의 主張을 스피노자는 「마음」에까지 適用한다. 우리의 「마음」이라 할지라도 이 因果의 鐵則을 免할 수는 없다고 한다. 人間이 스스로의 意志에 의해서 行動한다고 믿는 것은 容納되지 않는다⁴³⁾.

(3) 「헤겔」(G. W F Hegel 1770~1831)의 說

「헤겔」의 說은 根本思想에 根據하여 그 體系를 樹立하는데 있어서 辯證法이라는 方法을 썼다. 「헤겔」의 體系는 始終이 辯證法의 方法에 의해서 一貫되어 있는데 그 根本思想이란 어떤 것인가를 簡單히 살펴 보기로 한다.

「헤겔」의 哲學의 根本思想은 歷史속에는 우리 손으로 어찌할 수 없는 法則이 있으며 이 法則에 의해서 歷史의 過程은 必然的으로 定해져 있다고 하는데 있다. 그의 哲學이 根本思想의 基礎 위에서 있는 것이다. 「헤겔」의 생각으로는 歷史속에는 하나의 큰 法則적인 흐름이 있다고 한다. 人力으로는 어찌할 수 없는 必然적인 것이라고 한다. 그런 까닭에 頭腦속에서 생각한 理想을 實現하려고 努力해도 그 理想이 歷史의 法則的 흐름에 꼭 適合해 있지 않으면 그 努力은 決코 成功할 수는 없다. 바꾸어 말하면 우리의 理想은 歷史에 있어서 그것이 實現될 때가 오지 않으면 實現될 수 없는 것이다. 歷史속에 人力으로는 어찌할 수 없는 法則을 絕對者 또는 神이라고도 하는데 그는 이러한 汎神論의 思想에 의해서 絕對者 神의 自己實現의 過程으로서 把握하였다. 「헤겔」에 의하면 絕對者란 精神이며 理性이다. 그리하여 그 本質은 自由라고 하는 것이다. 絕對者라는 것을 이와같이 把握한 以上 歷史라고 하는 것은 그 가운데 있어서 漸次 自由라는 것이 實現되어 가는 過程으로서 理解되어지는 것은 當然하다 할 것이며 歷史는 絕對者가 그 가운데 있어서 自己의 本質을 점차 實現해가는 過程이며 따라서 歷史속에는 自由라는 것의 進展이 存在하는 것이다.

歷史가 이와같이 人間의 自由를 實現해 간다는 것은 「헤겔」에 의하면 絕對者내지 神의 攝理이며 必然的으로 定해있다고 하는 것이다. 그것은 歷史를 支配하는 法則이며 이 法則에 人間은 결코 抵抗할 수는 없다. 人間은 원래 만드지 이와같은 歷史의 法則을 自覺하고 있는 것은 아니다. 오히려 個個의 人間은 스스로의 關心과 情熱에 의해서 行爲의 目的을 定하고 그 目的을 實現하려고 努力해 가는 것이다. 그러나 이 個個의 人間行爲 가운데 그 目的이 世界史의 法則의 進展에 適合하지 않는 것은 成功하지 못하고 重要な 意義를 갖지 못하는 것이다. 오직 歷史가 進行하는 方向에 適合한 目的을

42) Russel, History of Western Philosophy second ed. London, George Allen & Unwin, 1961. 岩崎武雄著 上掲書등 參照

43) 上 同

實現하는 사람만이 그 意義를 갖는다. 歷史의 過程은 처음부터 定해져 있는 것인데 이와같이 어찌할 수 없는 必然的인 關係를 가지고 보는 「혜결」의 說을 歷史的 決定論이라고 한다⁴⁴⁾.

以上 三說을 비교해보면 각각 다른 특징도 지니지만 그들의 基本立場은 先行現象을 原因으로 하는 因果의 必然的인 關係에 두고 있는데 共通點이 있다. 이와같은 因果가 必然이라고 하는 決定論的立場을 가지고 退溪의 理氣共在의 關係를 比較해 본다면 큰 差異가 있음을 쉽게 알 수 있는 것이다. 退溪의 理氣說은 「아우구스티누스」처럼 神의 全知全能에 의해서 모든 現象은 必然的으로 決定된다는 體系도 아니요, 「스피노자」처럼 能産의 自然이라고 하는 神에 의해서 所産의 自然인 世界가 必然的으로 決定된다는 主張도 아니며 또 「혜결」처럼 歷史속에는 人間으로서 어찌할 수 없는 法則이 있어서 이 法則에 의해서 歷史의 過程은 必然的으로 定해져 있다고 說明하는 立場도 아닌 것이다.

退溪가 理氣共在로 現象을 說明하는데는 두 가지의 前提가 있음을 생각해 보면 이들 說의 基本立場과 判異함을 알 수 있다. 그 두 가지의 前提는 첫째는 理氣가 同時共在한다는 相互關係이고 둘째 理에는 自己展開가 否定되어 있다는 점이다. 첫째의 理氣共在는 理와 氣는 共在하지만 性格上 峻別되고 있어서 어디까지나 理는 理요 氣는 氣이다. 「異中同」 「同中異」라고 表現한 眞意도 여기에 있었으며 또 各者에 「분」이 있다고 하는 것도 이때 분인 것이다. 理는 어디까지나 靜임으로써 「理靜」이 되고 그래서 氣의 世界를 動이라고 하게 되니 靜 動의 關係는 峻別이 있게 되고 따라서 動인 氣는 하나의 狀態 즉 現象에 불과하다. 그런데 여기서 생각해 볼 것은 理가 理라고 한다면 하나의 狀態가 어떻게 해서 事物(現象)로 成立 되는가 하는 問題이다. 흔히 理와 氣가 共在하니까 成立된다고 하는데 이러한 說明이 그 成立의 根據로서 妥當하다고 할 수 있겠는가. 이렇게 主張하노라면 人間은 人間이니까 산다라고 하는 莫然한 抽象에 끝이므로 결코 根據를 究明한다고는 말할 수 없다. 여기에 退溪는 「將道理入在裏面」라고 하여 兩者의 關係를 成立시키고 있는데 留意하게 된다.

事物이 있기 前에 먼저 理가 있고… 이 理가 없다면 곧 君而과 父子가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 속에 넣어 줄 수 없다(既出).

라고 한 이 句節에서 理氣의 相互關係가 成立된다고 하였다. 이렇게 해서 氣와 關係없이 太初부터 存在하는 그 理는 事物과 關係되지 않을 때는 空虛한 것이 되지 않을 수 없고 關係되었을 때는 上述한바와 같이 그 理는 이른바 「天地之心」으로서의 主宰者가 된다고 했거니와 이는 또 同時에 氣와의 共在하는 理의 由來도 究明되어지는 것이다. 理는 氣와의 關係如何에 따라 理의 소위 所以然之故 所當然之則으로서의 구실을 하게 된

44) 1 同

다. 그런데 因果의 關係가 必然的이 아니라고 하는 退溪의 非決定論의 立場은 다음 價値의 間値에서 더욱 더 그 特徵을 나타낸다

(2) 非決定論的 立場

退溪의 理氣說이 決定論이 아니라 非決定論이라고 하는 것은 價値問題에서 더욱 明白함을 볼 수 있다. 한마디로 말하면 善을 根元으로하는 現象은 必然的으로 善으로 되는 것은 아니라고 하기 때문이다. 그러면 이 問題를 다음에서 考察해 보기로 한다

위선 善이란 무엇인가 하는 問題이다. 既述한바와 理의 概念 가운데 「所當然之則」이 있는데 이 所當然之則은 이른바 「當爲의 規範」으로서의 意味이며 「規範」이라고 하는 여기에 벌써 「善」의 思想이 含蓄되어 있다고 할수 있을 것이다 그러나 이 以外 「道心」과 「人心」의 概念에서도 道心을 善이라 하는 思想이 있는 것이다. 道心은 원래 人心에 「對」해서 뜻을 갖는데 그 出典은 『書經』大禹謨篇이며.

人心은 危하고 道心은 微하다⁴⁵⁾고 한데 있다 이 道心과 人心을 「朱子全書」 尙書篇에서는

人心은 人欲이며 道心은 天理이다. 人心이라하는 것은 血氣가 和合하여 이루어지고 道心은 본래 仁義禮智를 先天的으로 받는 마음이다⁴⁶⁾.

라고 注를 加하고 있다. 血氣는 過激하기 쉬우므로 惡의 可能性을 지니니까 「危」이며 道心은 「仁義禮智」(理)를 先天的으로 받는 마음이니 「天理」라고 했다. 다시 말하면 人心은 血氣에서 發現하는 즉 物欲을 갖는 마음이니까 不善에 빠지기 쉽고 道心은 天理의 發現이니까 道義로 志向하는 마음인데 잘못하면 人心에 壓倒되어 發現되기 어려움으로 「微」이다. 이래서 道心을 善이라 하게 되는 것이다. 이점을 朱晦晦의 說에서 잠시 보기로 한다. 그는 黃子耕에게 보낸 答書別紙에서

人心道心說은 매우 좋습니다 道心을 主로하면 人心도 또한 化하여 道心으로 됩니다⁴⁷⁾

라고 한데서 보면 物欲이 惡의 原因임으로 人心에 대해 道心은 善이라고 示唆하고 있다. 또 『朱子語類』에서는 性은 즉 理이라고 하였다.

心에 있는 것을 性, 事에 있는 것을 理라고 한다⁴⁸⁾

라고 하여 性과 理를 同一概念으로 하고 있다. 여기 性은 물론 人間의 本性이며 人

45) 書經 大禹謨. 「人心惟氣, 道心惟微」.

46) 朱子全書 尙書篇 「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」.

47) 朱子文集卷五一 「人心道心說, 甚善 蓋以道心爲主, 則人心亦化而爲道心矣」

48) 朱子語類五性理 齊錄 「性卽理, 在心喚做性, 在事做理」

問의 本性은 孟子性善說에 의해 善으로 規定되어 오는 것인데 이래서 理가 善으로 表現되는 까닭의 하나를 性即 理라고 하는데 들 수 있겠나 그래서 語類節筵에서

性은 순수히 善한 것이다(性則純是善底)라고 하게 된 것으로 性(理)을 善으로 規定한 까닭을 納得할 수 있겠고 또 朱晦庵은 『孟子』滕文公上篇을 注함에 있어서 程伊川의 句를 引用하여

性은 卽理이다 天下의 理는 根源을 探하면 善아닌이 없다 喜怒哀樂의 未發한 곳에 어찌 不善이 있으랴

라고 示한 대목으로서도 性 및 理를 善이라고 規定했음을 아는데 充分하다. 理는 善이다 그런데 萬物存立의 原則이 理氣共在에 있음은 屢言했거니와 그렇다면 理가 善이기 때문에 繼起하는 現象도 必然의으로 善이겠는가 問題는 여기에 있다. 決定論的으로 한다면 모든 現象은 善이어야 할 것임은 再言의 必要가 없다. 그런데 退溪는 이 問題에 관해서 必然의인 關係가 아니라고 하였다 退溪에 따르면 動靜하는 것은 氣이며 動靜의 所以者는 理니까 氣의 強弱으로 말미암아 共在하는 理가 顯現 또는 隱蔽되지 않을 수 없다. 이러한 顯現을 「所爲主」라고 表現하였는데 즉 主로 되는 바가 있다는 뜻이다. 退溪는 高峯에게 보낸 「理氣問答」第二答書에서

理를 主로하면 理, 氣를 主로하면 氣라고 하는 것입니다⁵⁰⁾

라고 하였다 理를 主로 한다는 「理爲主」와 氣를 主로 한다는 「氣爲主」의 「主」에 대해서는 두가지의 解釋이 可能하다 ①은 「理」를 주장으로 氣를 주장으로 .. 라고 하여 統帥 또는 主將 즉 主宰로 새기는 경우인데⁵¹⁾ 만일 이렇하다면 여기에 問題가 생기지 않을 수 없다 그것은 理가 主宰者인데도 「理를 主宰」한다면 理以外 또 다른 主宰者를 認定해야 한다는 矛盾이 생기게 되고, ②는 動詞의用法으로서 「主로」라는 解釋이다. 이 경우는 理氣共在하는 가운데 理가 主로된 狀態, 氣가 主로된 狀態를 意味하게 되는데 退溪의 이 「主로」의 用法은 다음 句節에서 더욱 분명해진다

理가 發하여 氣가 따른다함은 理를 主로 한다고 말할 수 있고 理가 氣를 벗어나 있다는 말이 아니니 四端이 그것이요, 氣가 發해서 理가 乘(治)함이 있다함은 氣를 主로 한다고 말할 수 있다는 것뿐 氣가 理를 벗어나 있다는 말이 아니니 七情이 그것입니다⁵²⁾

라고 한 「理를 主로한다」 또 「氣를 主로한다」는 主는 말할 나위없이 狀態를 意味하며

49) 孟子 滕文公上篇 「性卽理也, 天下之理, 原其所自, 未有不善, 喜怒哀樂未發, 何嘗不善」 『程環遺書』二二에서도 이와 同旨의 句節이 있다 즉 「性卽理也, 所謂理, 性是也 天下之理, 原其所自, 未有不善」

50) 退溪先生文集卷十六 答奇明彥(第二答書) 「一則理爲主, 故統理言, 一則氣爲主」

51) 同和出版社(一九七二年)刊 『韓國의 大思想全集』10 李況 二三四面下 同二四〇面上

52) 退溪先生文集卷十六答奇明彥 「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」

后句에서 「理가 氣를 벗어나 있다는 말이 아니니」 또 「氣가 理를 벗어나 있다는 말이 아니니」 하고 強調하고 있는데서 더욱 그러하다고 할 수 있다 이와같이 「理爲主 氣爲主」 및 主理 主氣는 理氣共在를 前提로 한데서 成立되며 따라서 主에는 理氣一者에의 偏重이라는 固定觀念으로 풀이해서는 안되는 것이다. 退溪는 主理 主氣를 上述 한바 理顯 理隱으로 表現했는데 動靜하는 氣의 強弱에 의해서 理가 顯 또는 隱되어 진다는 뜻 있다. 鄭子中에 答한 글에서

理가 顯하고 氣가 따르면 善이고 氣가 奔하여 理가 隱하면 惡입니다⁵³⁾

한데서 理顯과 理隱을 알 수 있다. 그런데 理顯은 理스스로 自己展開에 의해서 나타남 이 아니라 動靜하는 氣가 弱함으로써 理가 드러나게 되며 이것을 理가 主로 되었다고 하고 反對로 氣가 強함으로 이 氣로 받미안아 理가 가리워지니 이것을 氣가 主로 되었다고 한다. 「互發」도 같은 意味이다. 여기서도 理의 自己展開가 否定되어 있음은 말할 나위 없다. 理의 自己展開를 추호도 肯定하는 것이 아니니까 理靜氣動的 原則이 成立된다. 이미 言及한바 理는 善이다. 그러므로 主理는 善이며 主氣는 惡이라고 하게 된다. 그러면 理氣共在의 世界에서는 善惡으로 直截된 世界인가. 이 문제에 대해서 退溪는 理顯의 主理는 그 만큼 善이며 따라서 理隱(主氣)는 그 만큼 惡이라고 하게되며 이른바 漸進的이란 이것을 말한다. 「積漸純熟」 즉 「漸次를 쌓아서 純粹하게 익는다」는 것은 漸次的으로 眞理를 把握하게 된다는 方法論이다 여기서 退溪思想에 急進이나 直觀 같은 方法은 全的으로 排除되어 있다는 사실을 참작한다면 主理 主氣는 그 만큼 善이 되고 또 惡이 된다는 것이다. 善(理)이 現象의 世界에서는 善으로도 惡으로 된다는 것이 지 결코 必然的으로 決定되어지는 것이 아니라는 非決定論의 立場임이 분명하다.

退溪의 理氣哲學이 묻는 것은 이 世界가 어떻게 存立 生成하며 또한 무엇이 善이나 하는데 있다고 생각한다. 이 善의 問題는 人間이 어떻게 本性을 現實에서 모름지기 發揮되어야 한다는데 있다. 이렇게 볼 때 무엇이 善이며 무엇이 惡이나의 公理가 定立되어 지지 않으면 안된다. 善惡規定의 公理가 主理 主氣 또는 理顯 理隱이라 할 수 있다. 이와같은 善惡規定의 公理도 決定論 的立場이 아닌데서 成立되어진다고 함은 再言의 必要가 없다. 理氣共在에서 「各有所主」는 참으로 以上과 같은 退溪의 非決定論的 立場의 表現이라 할 수 있는 것이다.

五. 結 語

退溪는 理氣哲學에서 理와 氣의 關係를 定立하고 다시 理의 性格을 究明하였고 이리

53) 退溪先生文集卷二十五 答鄭子中講目「理顯而氣順, 則善 氣奔而理隱, 則惡.」

의 究明에는 두 가지의 새로운 性格이 주어진다. 그 첫째가 理는 所以能 陰生陽者로서의 能力者的 說明이고 둘째로 理는 氣 즉 現象과 關係되었을 때와 인되었을 때가 있다고 한 점이라 退溪의 理氣共在의 理는 이와같이 前者의 경우를 말한다. 「有關의理」에 所以者로서 能力이 있다고 하는 것인데 이 能力者로서 理氣가 人性의 問題에 있어서는 「所當然之則」으로서 道德律로 되는 것은 말할 나위도 없다. 「無關의理」 즉 理先으로서의 理는 超越的인 存在임으로서 事實 認識이 不可能하고 現象과 關係되었을 때 즉 나와 關係되었을 때의 理는 認識이 可能的인 存在로 되는 것이다. 이렇게 認識이 可能的인 存在가 人性問題에 있어서 道德律로도 된다. 道德律이 있다고 할 때 人間界의 諸過程은 必然的인 關係에 있다고 할 수 있을 것인가. 事實 이 問題가 退溪 理氣哲學의 核心이라 할 수 있고 退溪가 主力하는 居敬窮理라는 實踐問題의 根據가 여기에 있다고 할 수 있는 것이다. 만일 道德律과 人間行爲는 必然的이라고 한다면 居敬窮理의 實踐의 道가 無意味하게 되지 않을 수 없다. 여기에 退溪의 實踐哲學의 根本的인 問題가 있고 이러한 問題는 決定的 立場이 아닌데서 成立되어진다고 할 수 있는 것이다. 理氣共在에서 「各名有所主」는 참으로 以上과 같은 退溪의 非決定論的立場의 表現이라 할 수 있는 것이다.

생각컨대 現實에 있어서 人間이 풀어야 할 問題는 말할 것도 없이 如何히 行爲하느냐에 있다. 바꾸어 말하면 어떠한 行爲가 옳한 行爲인가 하는 것이다. 人間이린 항상 自己의 行爲에 責任을 가질려고 하는 限 우리는 如何히 行爲해야 할 것인가의 問題에 直面하는 것이며 여기에 必然的으로 自身의 反省이 생겨 나온다.

또 우리는 如何히 行爲해야 하는가 하는 問題를 解決해야 한다고 해도 모든 具體的인 行爲를 들어 어떤 경우에 어떠한 行爲를 해야하는 가를 考察하는 것이 아닌은 말할 必要도 없을 것이다. 우리의 行爲는 각각 具體的인 個個의 狀況에 있어서 行해지나 個個의 狀況은 無限으로 多様하여 도저히 그것을 남김없이 擧論할 수는 없기 때문에 現實에 있어서 人間行爲에서의 問題도 個個의 경우에 具體的으로 如何히 行爲를 해야 하는가 하는 것이 아니라 如何한 道德의 原理 위에서 行爲를 擇해야 하는가에 있다. 다시 말해서 무엇이 옳한 行爲의 原理인가 하는 것이 아니면 안된다. 이러한 行爲의 原理 이것이 「各有所主」인 것이다.

「各有所主」의 原理는 「有關의理」「無關의理」로 究明한데 그 基底가 있는 것이다 (끝)