

## 基調講演

# 理氣哲學과 李退溪의 世界觀

韓 國 韓 明 洙 (慶北大教授·哲博)

### I

理學哲學에 있어서 오늘날 우리에게 가장 問題가 되는 것은, 어떻게 해서 道德의 法則이 自然의 法則과 結付될 수 있는가 하는 것이다. 이 兩者를 統一하여 一元論的인 世界秩序를 파악하려는 것이 이른바 世界觀이라 하겠다. 이러한 世界觀은 然 理氣哲學의 立場에서 可能할 것인가? 바꿔 말하면 理氣二元論은 一元論의 統 一될 수 있을 것인가? 理氣哲學의 立場은 그것이 理論的으로 不可能하다는 것을 보여 주고 있다. 만일 그렇다면 自然의 法則과 道德의 法則과의 統一 念은 解明되지 못한채 한갓 理由없는 斷定에 지나지 않을 것이다. 그리고 또 이 兩者를 包越하는 絶對者의 想定은 論理的으로 二律背反을 露 示한다. 이처럼 道德의 法則과 自然의 法則을 統一하려는 世界觀은 理論的으로 困難한 問題이지만, 그러나 그 前提가 되는 二元論은 도리어 道德論의 不可避的인 制約으로서 그 眞價를 發揮하게 된다. 退溪의 世界觀이라는 것도 실은 그러한 倫理的 二元論의 立場에서 道德의 意志의 要請으로서만 생각될 수 있을 것이다.

물론 理氣哲學을 宇宙論的인 形而上學에 局限해서 본다면, 그것은 대체로 극히 貧困한 思想이라 하지 않을 수 없다. 이 思想의 貧困性은 時代的인 制約의 結果로서 當時의 學問 斗 爭 自然科學的 知識의 貧困에 기인하는 것이라고 생각된다. 무릇 哲學도 <時代의 아들> 이라고 한다면, 그러한 思想의 貧困은 오히려 當然할 것이다. 따라서 이와같은 時代的인 制約 때문에 古典哲學을 無批判的으로 受容한다는 것은 이른바 <劇場의 偶像> (Idola theatri)이라는 非難을 받지 않을

수 없다. 이러한 非難을 피하려면 各自가 스스로 〈現代의 狀況〉에서 哲學할 수 밖에 다른 方途가 없을 것이다. 나는 특히 東洋哲學에서 그 必要性을 느낀다. 現代에 있어서 儒學思想을 復活시키려면, 우리는 모름지기 守舊性을 脫皮하고, 現代의 狀況 속에 科學적으로 생각하며 實踐하는 人間의 立場에서 傳統思想을 再檢討하지 않으면 안된다고 생각한다. 이러한 立場에서 朱子學이나 退溪學을 研究한다면, 우리는 現代에 있어서 우리의 道德的인 實存可能性의 認識에의 좋은 스승과 만나게 될 것이다. 나는 이러한 問題의 一端을 理氣哲學의 倫理的 世界觀의 見地에서 論述해 보고자 한다.

## II

周知하는 바와 같이 理氣哲學은 宇宙人間의 萬象을 理氣二元에 의하여 成立하고 있다고 생각한다. 朱子는 〈理先氣後〉라 하여 理의 優位性을 主張했다. 이것에 대하여 氣의 根源性을 強調하는 見解가 擡頭했으니, 마침내 理氣哲學은 이른바 主理派와 主氣派로 分裂하게 되었던 것이다. 물론 主理哲學이나 主氣哲學이라해도 理氣二元論의 立場을 止揚하는 것은 아니다. 다시 말하면 이 兩派가 理와 氣를 어느 한 元으로 還元하여 歸一하지 않는 限, 主理哲學을 理一元論이라고 하고 主氣哲學을 氣一元論이라고 보는 것은 不當하지 않을까 생각된다. 왜냐하면 眞正한 一元論은 二元對立을 前提하여 그 窮極의 統一을 지향하는 것이기 때문이다. 이러한 統一의 原理로서 現代哲學은 精神·物理的인 Energie를 想定하여 心的인 存在와 物的인 存在와의 對立을 統一하려고 하고 있다. 그러나 비록 이것으로써 宇宙論的·形而上學的 二元論이 處理된다 하더라도, 보다 더 根本的 對立인 自然과 道德, 存在와 當爲, 必然과 自由의 問題는 解決되지 않고 아직 그대로 남아 있다.

하여튼 主理的 理氣哲學은 道德의 法則(所當然之則)과 自然의 法則(所以然之故)과를 區別하지만, 그러나 이 兩者가 結局 合一한다고 생각한다. 물론 所以然의 理는 이른바 自然法則을 넘어가는 側面을

가지고 있다고 하지만, 그렇다고 해서 그것을 오늘날의 道德法則과 自然法則을 統一하는 이른바 <永遠의 法則> (Lex aeterna) 또는 <神의인 世界法則>이라 할 수는 없을 것이다. 만일 그렇게 主張한다면 그것은 <理由없는 斷定>에 지나지 않는다.

우리는 이와같은 것을 古代希臘哲學者들에서도 볼 수 있다. 그들도 Kosmos의 法과 道德의 法은 一致한다고 생각했다. 그 所以는 自然을 目的論의으로 고찰하는 Sokrates의 見解에서 짐작될 수 있을 것이다. Platon은 Kosmos의 數學的 秩序로서 限定과 無限定과의 <混合>이라는 存在論의 問題에 對應하여, 善을 快와 知와의 混合에서의 節度 또는 均衡이라고 말했다. 그러나 Kosmos의 法과 道德의 法을 統一하려는 Platon의 思想은 結局 一種의 神祕論으로 끝나고 말았던 것이다. 이것으로써 보건데 道德을 Kosmos와 結付시키려는 思考는 심히 困難한 問題를 가지고 있다고 생각된다. 이리하여 古代希臘哲學에 있어서 Kosmos와 Psyche를 一貫하는 世界秩序 속에 道德을 고찰하려는 見解는 그 內的 必然性을 찾아내지 못하고 점차 人間의 Psyche를 重視하는 方向으로 移行해 갔던 것이다. 이러한 傾向은 主理哲學에서도 볼 수 있거니와, 朱子 以後로 人性論的 關心은 점차 宇宙論的 關心을 凌駕하게 되었던 것이 主理派의 趨勢였다고 하겠다.

이것에 關하여 主氣哲學은 主理哲學보다 더 困難한 問題에 直面하게 된다. 羅整庵에 의하면 《天地古今을 통하여 氣가 아닌 것이 없다. 氣는 본시 하나이다. 이 一氣가 動靜·往來·開閉·昇降·循環하여… 四時의 溫涼寒暑가 되고, 萬物의 生長收藏이 되고, 人間의 日用彝倫이 되고, 人事의 成敗得失이 된다. 그것은 심히 錯綜하고 있지만 중내 허트러질 수 없다. 그 所以然을 알 수 없으나, 그러하다. 이것이 곧 이른바 理다.》 그러나 우리는 어떻게 해서 人間의 自由意志에 定礎된 人倫道德이 物質의 一絲不亂한 必然的 運動에 의하여 成立하는가를 알 수 없다. 이것은 羅整庵이 自認하듯이 理由없는 斷定이요, Deus ex machina에 지나지 않는다. 또 그의 見解에 따르면 人間의 欲望은 人性에 先天的으로 주어진 必當然의 《不容已·不可易》의인 것이다.

그것이 不容已・不可易의 인 必然性에 있어서 모두 所當然之則에 適合한다면 그것은 善이라고 한다. 그러나 만일 人欲이란 氣의 必然的인 《感應》이요 惡이란 《放縱한 情欲》이라면, 그러한 情欲을 制御하여 所當然之則에 適合하게 하는 것은, 어떻게 해서 可能할 것인가? 이것은 主氣哲學의 立場에서 解決될 수 없는 問題일 것이다.

우리는 여기서 問題의 所在을 理解하기 위하여 다시 한번 古代希臘 哲學으로 돌아가 보고자 한다. 道德과 唯物論과의 結合은 Demokritos 에서와 같이 原子運動의 過多와 過少가 Psyche를 激動시키고 그 安靜을 害친다는 見解에서 認知되어진다. 그러나 Demokritos의 原子論의 意圖는 오히려 自然的 存在를 合理的으로 說明하려는 自然哲學의 要求의 充足에 있었다. 이것에 대하여 Stoa 學派의 唯物論과 Epikuros의 原子論의 物論에서는 도리어 人間의 解脫이 中心問題였다고 할 수 있겠다. 이처럼 唯物論이 解脫論의 砥柱가 되고 있다는 것은 어떠한 理由에서인가? 그 所以는 現實이라는 것이 우리의 마음대로 支配될수 없는 物質의 必然的 運動이라는 것을 徹底하게 認識한 然後에, 그럼에도 불구하고 安心立命 내지는 解脫의 方途를 摸索하려는 要求에 있었다.

그러나 만일 現實이 단순히 必然性으로써 徹頭徹尾 一貫되어 있다면, 우리는 벌써 自由로운 解脫을 생각할 餘地가 없을 것이다. 그래서 Epikuros는 原子의 必然的인 運動이 自己軌道에서 逸脫한다는 偶然性에 解脫의 可能性을 찾으려고 했다. 《人間이 物質原子의 運動인 運命의 必然에 支配된다는 것은 不快한 일이다. 그러나 必然에 支配된다는 것은 必然이 아니다.》 다시 말하면 必然에 支配된다는 것은 必然的이 아니기 때문에, 우리는 自主的으로 必然에 따른다면 必然에 支配되면서도 必然의 支配를 超越한다는 것이 된다. Epikuros는 이와같은 必然의 契機와 自由의 契機와의 統一이 自然的 必然性에서 人間의 解脫論에의 移行을 可能케 한다고 생각했을 것이다. 하지만 이러한 所論은 論理的으로 分析하면 循環論에 不過하다. 만일 必然에 支配된다는 것이 必然이 아니라 偶然(自由)이라면, 이와같은 것은 이미 自由를

前提에서만 可能하기 때문이다. 行爲의 道德性이 善뿐만 아니라 惡도 選擇할 수 있는 自由意志의 道德律에 의한 規定에 成立한다면, 이것은 단순히 必然에의 洞察의 問題가 아니라 오히려 決斷의 自由의 問題가 아니면 안될 것이다.

이처럼 唯物論이나 主氣哲學은 그러한 道德의 本質을 解明할 수 없는 缺陷을 가지고 있다. 그러므로 道德論 내지 人性論에 관한 限, 主理哲學이나 主氣哲學이라 해도 理와 氣, 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하지 않으면 안된다. 따라서 理氣哲學을 一元論적으로 貫徹하려는 企圖은 失敗로 돌아갈 수 밖에 없을 것이다. 이렇게 볼 수 있다면 理氣哲學은 一元論적인 世界秩序의 把握을 지향하는 世界觀과 一見 兩立 할 수 없는 것같이 생각된다. 그럼에도 불구하고 우리는 朱子나 退溪哲學에서 世界觀의 想念의 明滅을 볼 수 있다. 즉 世界와 人間, 自然과 道德의 兩領域을 超越하여 이것을 主宰하는 上帝의 觀念이 그것이다.

그러면 退溪哲學의 根本立場은 무엇인가? 그것은 한편으로 이 兩領域을 統一하는 包越적인 絶對者에의 信念을 肯定하는 限에서 一元論의이라 할 수 있으며, 또 한편으로 이 絶對者의 理論的 認識을 否定하는 限에서 二元論이라 하겠다. 그러나 退溪가 그러한 統一的인 世界秩序를 確信하는 것은 理論的 認識의 立場에서가 아니라 실로 道德的 要請의 立場에서였다. 上帝의 觀念은 말하자면 道德의 行爲 속 에 나타나 있는 그러한 世界秩序에 지나지 않는다. 그러기에 退溪에 있어서 上帝의 觀念은 《마치 神이 存在하는 것처럼 行爲하라》는 道德的 命令과 同一視되어 있다.

周知하는 바와 같이 <詩經> 大雅 大明篇에 武王伐紂의 狀況을 描寫한 《上帝臨女》라는 句절이 있다. 眞西山에 의하면 朱子는 이 句절을 다음과 같이 해석했다는 것이다. 즉 《이 詩의 뜻은 비록 殷紂를 伐하는 일을 主題로 하고 있지만, 그러나 배우는 者가 平常時에 이 詩를 읽으면서 凜然히 上帝가 머리위에 臨한 것처럼 느낀다면, 閑邪存誠하는

勇氣를 가지지 못하거나 利害得失에 끌리어 마음을 定하지 못하는 사람도 이 詩를 吟味하여 스스로 決斷을 내려야 할 것이다.》

그러나 退溪의 門人 趙士敬은 이 眞西山의 引用文을 朱子の 말이 아니라 하여 이것을 削除해야 한다고 主張했다. 이것에 대하여 退溪는 이렇게 異論을 提起하고 있다. 즉 《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 때마다 마음이 感動하여 懦弱을 激發시키지 않을 수 없다. 생각하건대 朱先生이 아니고서는 이런 말을 할 수 없을 것이다.》 要컨대 義理之行을 完滿하고 實踐하기 위해서는 人間의 努力만으로써 不足하며, 따라서 우리의 道德的 意志를 激勵하는 全知全能한 上帝의 存在가 要請되지 않으면 안된다는 것이다.

이리하여 退溪는 그러한 朱子の 世界觀的 信念에 感動하여 〈聖學十圖〉 敬齋箴에서 《對越上帝》라는 말을 力言하고 있다. 즉 敬의 공부를 위해서는 整齊嚴肅 《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에 지나지 않는다. 그러나 우리는 上帝의 存在를 理論的으로 證明할 수 없다. 이것은 理氣哲學의 富然한 歸結이라 하겠다. 退溪에 의하면 《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? 대개 理와 氣가 합하여 物을 命하면 그 神妙한 作用이 스스로 이와 같다는 기 뿐이요, 天命이 流行하는 곳에 따로 시키는 者가 있는 것은 아니다. 이 理는 極尊無對한 것이며 物을 命하지만 物에서 命을 받지 않는다.》

이처럼 倫理的 立場에서 본다면 人間行爲의 最高原理는 所當然之則이라 하겠다. 그러나 要請的 信念의 立場에서 본다면 所當然之則은 最高原理도 아니요 絶對的인 것도 아니다. 宗教的 動機에 따르면 上帝는 所當然之則을 超越하지만, 倫理的 動機에 따르면 上帝의 威嚴은 所當然之則의 權威에 依存한다. 이렇듯 退溪는 倫理的 動機와 宗教的 動機와의 矛盾葛藤을 解消하지 못하고 兩者 사이에 安住하고 있지 않다가 생각된다.

### 理氣哲學과 李退溪의 世界觀

그러므로 世界觀이라는 말을 嚴密히 規定한다면, 우리는 決코 矛盾 없는 世界觀에 도달할 수 없을 것이다. 모든 世界觀은 不可避的으로 二律背反에 빠지기 마련이다. 有限한 人間은 無制約的으로 世界의 直觀을 所有할 수 없고, 다만 人間의 生活의 直觀을 所有할 수 있을 뿐이다. 따라서 우리는 無制約的인 世界觀을 斷念하고 人生의 意味를 全體的으로 파악하려는 이른바 <倫理的 世界觀>을 지향하지 않으면 안 된다. 退溪에 있어서 世界觀이라는 것을 찾는다면, 그것은 벌써 形而上學的인 知가 아니라 道德的 信念에 定礎된 그러한 倫理的 世界觀일 것이다.

본시 倫理的 世界觀은 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하는 것이었다. 그러므로 이러한 二元性을 統一하는 一元論的 世界秩序는 人間의 道德的 努力을 止揚하게 될 것이다. 世界는 그 自體에 있어 意味를 가지는 것이 아니라, 그 意味는 人間의 道德的 生活의 意味에 依存한다. 하여튼 存在와 當爲, 必然과 自由, 現實과 理想의 二元對立은 道德的 生活의 要求이며, 徹底한 二元性은 道德的 生活의 必須不可缺한 前提라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 二元對立의 絶對的 統一이라는 것이 完全히 實現된다면, 그것은 다시 實現의 目標가 될 수 없는 現實이기 때문이다.

이렇듯 人間은 感性的인 存在로서 人欲의 世界 속에 살아 가면서도 理性的인 存在로서는 叡知的 世界에 參與하고 道德律에 따라 自律的으로 行爲함으로써 永遠한 價値를 實現할 수 있다. 여기에 人間의 尊嚴性이 存在한다. 이러한 二重構造로 말미암아 人間生活은 人欲과 天理와의 永遠한 鬪爭이다. 그리고 人間은 이러한 鬪爭을 통하여 自己自身을 發展시키는 동시에 自己의 世界觀을 形成해 나가지 않으면 안 된다.

한다고 할 수 있을 것이다. 그 一例로서 退溪와 高峰과의 사이에 展開된 이른바 〈四七辯論〉은 理와 氣, 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立을 前提하지 않는 限, 解決될 수 없지 않는가 생각된다. 이 論爭의 展開過程은 周知된 것이므로 여기에 되풀이하지 않겠다. 그런데 論爭의 核心은 七情 이외에 四端이라고 하는 特殊한 感情이 存在하는가, 만일 存在한다면 그것은 어떻게 해서 可能한가라는 問題로 集約될 수 있을 것이다. 그래서 나는 우선 四端과 七情과의 〈所從來〉가 서로 다른 所以를 檢討하고, 다시 나아가서 만일 兩者의 所從來가 同一하다면 道德의 自律性 따라서 行爲의 道德性이 成立하지 않는 所以에도 言及해 보겠다. 이러한 觀點에서 高峯의 四端七情 理氣俱發說은 問題의 所在를 파악하지 못했기 때문에 많은 難點에 直面하지 않을 수 없다. 이것에 대하여 退溪의 四端理發·七情氣發說은 확실히 問題의 核心에 接하고 있지만, 所信의 動搖로 말미암아 論理 展開의 不徹底에서 헤어나지 못했다고 생각된다.

退溪와 高峰이 오래동안 辯論을 展開했음에도 불구하고 問題를 根本적으로 해결하지 못한 所以는 무엇인가? 그것은 첫째로 《理發과 氣發을 兼한다》고 할 때, 이 〈兼한다〉는 뜻이 애매하기 때문이라고 생각된다. 둘째로 그것은 理氣 〈不可離〉(不二)라고 하는 綜合的인 見地와 〈不相雜〉(不一)이라고 하는 分析的인 見地와의 力點의 相異라 할 수 있을 것이다. 즉 退溪나 高峰이나 心은 理氣·性情을 兼하고 있기 때문에, 心의 諸機能까지도 概括的으로 理氣를 兼하고 있다고 생각한다. 따라서 本然之性과 氣質之性과의 關係는 一方的으로 氣性の 外感에 대한 本性の 內應이라는 것이 되며, 逆으로 內感外應이라는 것은 있을 수 없을 것이다. 이리하여 退溪는 理氣不相雜의 觀點에서 〈純理發處〉를 重視하여 四端 및 七情의 所從來를 각각 理發과 氣發로 區分한다. 다만 理氣不可離의 觀點 즉 〈乘氣處〉에서 본다면 四端도 理氣를 兼한다고 할 수 있지만, 그러나 그 所從來는 乘氣處에 있지 않고 純理發處에 있다는 것이다. 이것에 대하여 高峯은 理氣不可離의 觀點에서 乘氣處를 重視하며, 氣없는 理는 行할 수 없기 때문에 七情 이외에 四端이라는 것이 따로 있지 않고, 모든 情의 所從來를 理氣俱發이라고 생각한다.



## 理氣哲學과 李退溪의 世界觀

退溪가 四端의 所從來를 分析的으로 고찰하여 純理發處와 乘氣處와를 區別한 것은 達見이라 할 수 있겠다. 그러나 乘氣處에서 본다면 四端도 理發과 氣發을 兼하고 있다는 所論은 論理의 混亂을 免할 수 없다. 그러므로 四端理發과 七情氣發의 二元性을 貫徹하려면, 〈兼〉이라는 概念을 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 안된다고 생각된다. 왜냐하면 心의 諸機能은 各々 質的으로 다른 구실을 가지고 있기 때문이다.

우리는 여기서 四端이 理發이라고 하는 所以를 解明하기 위하여, 孟子의 四端說을 면밀히 檢討할 必要가 있을 것이다. 孟子에 의하면 四端은, 人間이 四體을 갖고 있는 것처럼, 本然之性이 先天的으로 所有하고 있는 特殊한 感情이다. 갑자기 어린아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보면, 누구나 다 惻隱한 마음을 가지게 된다. 그러나 이것은 《어린아이의 父母와 親交를 맺으려고 하는 所以도 아니요 鄉黨朋友로부터 칭찬을 받으려고 하는 所以도 아니요, 그 소리를 미워해서 그러는 것도 아니다.》 물론 惻隱之心도 發動할 때는 七情과 마찬가지로 外感內應하는 것이라고 하겠다. 즉 乘氣處에서 본다면 惻隱之心이 일어나는 것은 어린아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보기 때문이다. 그러나 그러한 感情의 所從來는 우물에 빠지려고 하는 것을 본다는 外感에 있지 않고 또 《內交·要譽·惡其聲》이라는 感性的인 感情에도 있지 않고 바로 人間의 本來性인 〈仁의 理〉에 있다. 다시 말하면 우물에 빠지려고 하는 것을 본다는 外感이 機緣이 되어 仁의 理가 스스로 惻隱之心을 發動시킨다. 그러므로 惻隱之心은 그러한 感性的인 感情이 아니라, 本然之性(仁의 理)에 기인하는 特殊한 感情이요 이른바 〈道德的 感情〉이다. 이것은 말하자면 理性의 〈自己感應의 感情〉(selbstgewirktes Gefühl)이라 할 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 四端은 內感外應하는 것이라고 하지 않으면 안된다. 退溪는 그러한 關係를 純理發處와 乘氣處라는 概念으로써 說明하고 있다. 즉 純理發處란 理性의 自己感應을 말하고 乘氣處란 感情作用의 機緣을 뜻한다.

그러면 惻隱之心이 〈仁의 端〉이라고 하는 것은 무슨 의미인가? 이

과연 仁은 本然之性의 所當然之則이요 道德的 意志의 客觀的인 原理이지만, 그러나 그것은 이러한 客觀的 原理를 主觀에 媒介하여 意志를 主觀的으로 規定하는 動機를 必要로 한다. 이처럼 意志規定에 있어서 動機로 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 動機라 하겠다. 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 있지만 여기서는 省略한다.

다음에 四端理發과 七情氣發의 二元對立이 없으면, 道德의 自律性 따라서 行爲의 道德性을 解明할 수 없다는 點을 高찰해 보기로 한다. 이것은 바꿔 말하던 四端理發의 正當性을 先驗的으로 解明한다는 것이다. 어떻게 해서 所當然之則은 直接的으로 意志를 規定할 수 있는가? 즉 現象界에 있어서 自由의 因果性은 어떻게 해서 可能한가? 이 問題는 理論的 認識의 對象이 아니지만 그 可能性은 本性의 根源的인 事實이요, 이미 言及한 바와같이 四端의 媒介에 의해서만 理解될 수 있을 것이다.

말할 것도 없이 感性的 存在로서의 人間은 自然의 一部分이요 自然의 因果律에 의하여 支配되고 있다. 이런 의미에서 人間은 自由를 가지지 않는다. 그러나 우리에게 義理之行의 道德的 要求 즉 所當然之則이 있는 以上, 우리는 自由의 存在를 是認하지 않으면 안된다. 이른바 《그대는 해야하기 때문에 할 수 있다》는 것은 이것을 말한다. 이처럼 所當然之則에 따르는 意志와 自由한 意志는 같은 것이다. 그리고 現象界의 時間空間에 制約을 받지 않는다는 것은 消極的인 自由다. 이것에 대하여 所當然之則 즉 自己自身の 法則에 스스로 따른다는 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 말한다. 다시 말하면 意志가 本然之性의 自發性 즉 理發에 기인하는 四端의 媒介에 의하여 規定될 때 비로소 行爲의 道德性은 實現된다. 반대로 氣發 즉 氣質之性에 기인하는 七情이 所當然之則의 成立條件으로서 意志를 規定할 때 그것은 他律이다. 그러므로 本然之性의 自律은 道德的 行爲의 最高原理이요 他律的인 氣質之性은

行爲의 道德性을 파괴한다.

以上과 같은 所論에 대하여 아마 異論이 提起될 수 있을 것이다. 七情도 理氣를 兼하고 有善有惡이니 비록 그것이 氣의 發이라 하더라도, 제자리에 맞는 것은 理의 發이라 할 수 있다. 그러므로 氣의 發이라고 해서 반드시 行爲의 道德性을 파괴하지 않는다고도 생각될 수 있다는 것이다. 물론 나는 七情의 中節이 善이라고 하는 主張을 否定하려는 것은 아니다. 그러나 만일 七情과 人欲은 羅整庵이 말하는 것처럼 氣의 運動의 結果로서 必然의이며 不容已·不可易인 것이라면, 그것이 스스로 所當然之則에 適合하기도 하고 適合하지 않기도 한다는 것은 있을 수 없을 것이다. 그렇다고 하면 發하여 節度에 맞는다고 할 경우에, 中節하게 하는 것은 무엇인가? 그것은 마땅히 理가 아니던 안될 것이다. 退溪에 의하면 性은 氣質에 떨어질 땐 《偏私가 이김이 없지 않고》, 七情은 비록 理氣를 兼한다 할지라도, 理는 弱하고 氣는 强하기 때문에 《他를 管攝할 수 없으며》 惡으로 흐르기 쉬운 것이다. 이 말은 理가 氣를 制御할 수 없으며 本然之性이 形氣에 의하여 他律的으로 規定된다는 것을 의미하는 것이라고 생각된다. 그리고 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 自律的으로 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 四端理發과 七情氣發의 二元性은 嚴存하고 있기 때문이다.

#### IV

以上으로써 理와 氣, 本然之性と 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立이 道德性의 必須不可缺한 前提라고 하는 所以는 대략 解明되었을 것이다. 그러나 倫理的 二元論에도 問題가 없는 것은 아니다. 人間 속 에 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 계속되지 않으며 아뢰다. 心, 性의 平和와

安息을 完全히 所有한다는 것은 人間에게는 理想에 지나지 않을 것이다. 우리는 現實 속에서 때로는 惡이 善을 凌駕하고 義人이 惡人 못지않게 禍를 입는다는 可恐할 事實을 外面할 수 없다. 이리하여 倫理的 二元論은 마침내 道德的 悲觀論에 빠지게 된다. 그러나 우리는 여기에서 곧 人生이 無意味하다는 結論을 내릴 수 없을 것이다. 도리어 우리는 마음 속에 있는 惡에로의 傾向을 看破하고 이것과 鬪爭하는 道德的 生活에 삶의 보람을 찾을 수 있다. 所當然之則은 嚴肅하고 그 完全한 實現은 遼遠한 目標이지만, 그러나 退溪는 마침내 道德的 生活의 勝利가 올 것이라는 것을 굳게 믿고 있었던 것이다. (끝)