

研究發表

李退溪의 韓·中·日에 있어서의 地位

延世大教授 裴 宗 鎬

<目 次>	
1. 李退溪의 理氣哲學	1. 朱子와 李退溪
II. 朱子の 理氣哲學과 그以後 의 四端七情論과 人心道心說	2. 日本朱子學과 李退溪
	III. 韓國에 있어서의 李退溪의 地位

I. 李退溪의 理氣哲學

朱子性理學이 高麗末葉에 韓國에 傳來되어 本格的으로 韓國의 性理學으로 展開된 것은 李退溪(1501~1570)와 李栗谷(1536~1584)을 雙嶺으로서 이루어진다. 그런데 退溪는 朱子哲學의 主理의 方面을 더욱 深化함에 있어 中國에 있어서도 性理學의 主理의 發達은 退溪를 凌駕한 것이 없다 하여도 過言이 아닐 것이라 생각된다.

돌이켜 보건대, 退溪歿後 約 150年後에 趙聖期(號 拙修齋)는 退溪와 栗谷을 評하되, 退溪의 精詳縝密, 栗谷의 高明通達이라 말한 바 있고, 또 親히 退溪를 拜謁 問道한 바 있는 栗谷도 退溪의 學을 評하되,

「退溪則深信朱子 深求其意 而氣質精詳縝密 用功亦深 其於朱子之意 不可謂不契 其於全體 不可謂無見(栗谷全書 卷一〇, 答成侁原)」

이라 말한 바 있다.

돌이켜 보건대, 朱子는 太極을 理, 陰陽을 氣라 보고, 理와 氣에 대한 形而上下의 概念的 區別과 實地的 渾論을 明白히 하였고, 또 人極을 造化之樞紐, 品彙之根柢라 하였다. 이것은 理(太極)를 極尊化됨으로써 主理의 方向을 드러낸 것이며, 또 人間存在의 所以然과 所當然

으로서 그 理想을 드러내기도 한 것이라 생각된다. 그런데 退溪는 이러한 朱子의 主理的 方面을 더욱 發展시킴으로써 말하기를

「理本其尊無對 命物而不命於物 非氣所當勝也(退溪全書 卷一三, 答李達 李入機)」

라 하여 理를 絕對者로 생각한다. 그리하여 理를 宇宙生成과 人間行爲의 主導者로 보고, 또 말하기를

「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟(同上)」

리 함으로써 理動과 理貴氣賤의 思想을 이루었다. 그리하여 사람을 논함에 있어 道義(理)를 力說하여 말하기를

「人之一身 理氣兼備 理貴氣賤 然理無爲而氣有欲 故主於踐理者 養氣在其中 聖賢是也 偏於喪氣者 必至於賤性 老莊是也(同上 卷一二, 與朴澤之)」

라 하여 사람이 道義心을 集積하면 養氣는 在其中이라 한다. 그런데 退溪의 이 理貴氣賤의 思想을 體系化한 것이 그의 四端七情論이라 할 수 있다.

周知하는 바와 같이 退溪가 四端七情論을 展開하게 된 動機는 鄭秋瓘의 天命圖로부터 始作하는데, 그 本格的인 研究는 오히려 青年學徒로서 氣慨磊落한 奇大升(號 高峯)의 退溪에 대한 質正과 反問에 크게 刺戟되고 또 影響받은 데에 있다고 본다. 생기킨네 孟子의 이른바 惻隱 羞惡 辭讓 是非之心이란 四端을 純粹道義心으로서 純善이라 보고, 禮記의 이른바 喜怒哀懼愛惡欲의 七情은 사람의 感性에 直結된 것으로서 그 中節한 것은 옳이고, 그 過不及으로서 中節하지 아니한 것은 忒이라 보았다. 그런데 四端과 七情은 모두 已發로서 情으로 보고, 그것을 未發인 性의 發로 보았다. 이 때 鄭秋瓘의 天命圖說에 이르기

「四端發於理 七情發於氣」라 한 것을 退溪가 修正하여 주기를

「四端理之發 七情氣之發」

이라고 訂正한 바 있다. 그런데 이 命題가 內包하는 뜻은 사람의 心·中에 있는 理와 氣가 서로 單獨으로 發動하여 情으로 되는 바, 四端은 理가 發한 것이고 七情은 氣가 發한 것이라는 뜻이다. 이에 이것이 그 當時 學者들 사이에 論難의 對象으로 되었던 바, 奇高峯은 그 當時의 老儒 金河西의 曉諭로써 四端과 七情을 相對的으로 보지 아니하고 七情中의 善一說을 四端이라 보았으며, 또 理氣는 同時共發하는 것이라 主張함으로써 退溪의 理氣互發思想을 駁한 바 있다. 여기서 退溪는 四端은 純善, 七情은 有善惡이라 생각함으로써 四端의 善과 七情의 善 사이에는 價値論的인 高下가 있는 것으로 보았으므로 四端은 純理의 發로서 絕對善이지만 七情은 理氣兼發이므로 有善惡으로서 七情의 善은 相對的 善이라 생각한다. 여기서 退溪는 앞의 命題를 修正하여 말하기를

「四端之發 純理 故無不善, 七情之發 兼氣 故有善惡(退溪全書 卷一六, 與 奇明彥大升 己未)」

이라 하였다. 그러나 高峯은 退溪가 如前히 四端과 七情을 相異한 情이라 생각하는 것을 反對하여 말하기를

「그러나 가만히 일찌기 생각해 보니, 子思가 말한 것은 이른바 그全部를 말한 것이고, 孟子가 논한 것은 이른바 빼낸 것입니다. 대개 人心의 未發은 性이라 이르고, 已發은 情이라 이르며, 性은 不善이 없고, 情은 善惡이 있습니다. 이는 곧 진실로 그런 理致입니다. 다만 子思와 孟子가 나아가서 말한 바가 같지 않습니다. 그러므로 四端과 七情의 區分이 있을 따름입니다. 七情의 밖에 또 四端이 있는 것이 아닙니다. 그러니 四端과 七情을 對舉互言하여 이것을 純理나 兼氣나 말하는 것이 옳겠습니까?」⁽¹⁾

라 하고, 또 四端의 善과 七情有善惡의 善을 同一한 價價로 보고 高峯은 말하기를

(1) 然竊嘗攷之 子思之言 所謂道其全者 而孟子之論 所謂剔撥出來者也 蓋人心未發則謂之性 已發則謂之情 而性則無不善 情則有善惡 此乃固然之理也 但子思孟子所就以言之者不同 故有四端七情之別耳 非七情之外復有四端也 然則以四端七情對舉互言而謂之純理兼氣可乎(退溪全書 卷16, 附奇明彥非四端七情分理氣辯)

「생각컨대 四端과 七情을 對舉互言하여 이것을 圓에 써넣으면서 或은 無不善이라 이르고, 或은 有善惡이라 이르면, 사람이 이것을 볼때 兩情이 있는 것 같이 의심할 것입니다. 또 비록 兩情을 疑心하지 않는다 해도 또한 그 심 가운데에 二善이 있어 하나는 理에서 發하고, 또 하나는 氣에서 發한다고 생각할 것이니 合當하지 못합니다.」⁽²⁾

라 한다. 이와 같이 高峯은 退溪의 四七分對說을 反對하였던 것이다. 그리하여 高峯은 理氣不離를 固守하여 다음과 같이 말한다.

「대저 理는 氣의 主宰요, 氣는 理의 材料입니다. 二者는 眞실로 分別이 있지만 그것이 事物에 있을 때는 眞실로 渾淪으로서 分開할 수 없습니다(不可分).」⁽³⁾

즉 高峯은 생각하기를 理와 氣는 概念的으로는 主宰와 材料의 分別이 있지만 具體의 事物 즉 具體의 心에 있어서는 理氣는 渾淪으로서 不可分開라 主張하고, 그리고 그 當時 學者들이 孟子의 이른바 四端의 뜻을 잘 理解하지 못하여 四端을 七情과는 判異한 것으로 생각함으로써 四端을 理의 發이나 하여 四端과 七情을 別物과 같이 取扱한다고 다음과 같이 말하고 있다.

「近來 學者들은 孟子가 善一處에 나아가 배내어서 가리킨 뜻을 살피지 못하고 모두 四端과 七情을 區別하여 논하고 있다.」⁽⁴⁾

그러나 退溪는 생각하기를 性을 本然之性과 氣質之性으로 分別한 것이 定說이므로 그와 같이 情도 性發爲情이므로 四端과 七情으로 分別할 수 있는 것으로 보고 다음과 같이 말한다.

「그러므로 나는 일찌기 망녕되게 생각하기를 情에 四端과 七情의 分別이 있음은 마치 性에 本然과 氣質의 다름이 있는 것과 같다고 봅니다. 그러나 그것이 性에 있어서 이미 理의 氣로 分言할 수 있는데 情에 이르러서는 혼

(2) 蓋以四端七情對舉互言而揭之於圓 或謂之無不善 或謂之有善惡則人之見之也 疑若有兩情 且雖不疑於兩情 而亦疑其情中有二善 一發於理 一發於氣者 爲未富也(高峯集 四七理氣往復書 上篇 高峯 答退溪論四端七情書)

(3) 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 則固渾淪而不可分(退溪全書 卷16, 附奇明彥非四端七情分理氣辯)(高峯第一書)

(4) 近來學者 不察孟子就善 一處別出指示之意 例以四端七情別而論之(同上)

로 理와 氣로 分屬할 수 없겠습니까? 惻隱 羞惡 辭讓 是非(四端)는 무엇을 좇아서 發하니까? 仁義禮智의 性에서 發한 비름입니다. 喜怒哀懼愛惡欲(七情)은 무엇을 좇아서 發하니까? 外物이 그 形氣에 대이어 中(心)을 動함에 對境을 따라서 發出할 따름입니다. 니로 말미암아 본다면 二者(四七)가 비록 모두 理氣의 밖이 아니라 말할기니도 그 所從來로 理미암아 各其 그 所主를 가리켜 말한 것이니, 이것을 어떤 것은 理미 하고 어떤 것은 氣라 한들 不可함이 있겠습니까?」⁽⁵⁾

즉 退溪는 四端을 仁義禮智의 粹然한 性의 發로서의 端緒로 보고, 七情을 形氣(感性)의 發로서의 苗脉이라 본다.

그런데 退溪가 鄭秋檣의 天命圖의 說을 「四端理之發 七情氣之發」이라고 改作하여 준 무렵에는 이 命題를 그의 獨創說같이 생각하였고, 또 그것에 대하여 理와 氣를 甚히 分別한 것임을 念慮하여 망기려던 차 그가 「朱子語類」에서

「四端是理之發 七情是氣之發 (朱子語類 卷五三)」

이라 한 것을 보고 나서는 確信을 얻었던 것이다.

둘이켜 보면, 四端과 七情을 理와 氣에 分屬시킨 것은 中國에 있어서 朱子를 비롯하여 그 後에도 이미 있었고, 韓國에 있어서도 退溪 이전에 이미 있었던 것이지만 退溪가 天命圖說을 改作할 때는 勿論, 그 뒤 奇高峯의 反對書翰을 받을 때까지도 그것을 못보았던 모양이다. 따라서 그가 高峯에게 보낸 論四端七情第一書에기 다음과 같이 말하고 있다.

「示喻를 받고나서 곧 편지를 드리려 했으나 아직 敢히 스스로 그 본마가 반드시 옳아 疑心이 없다고 할 수 없었습니다. 그러므로 오래도록 發達하지 아니하다가 近來에 「朱子語類」를 봄에 孟子의 四端을 논한 末一條에 비로 이일을 논한 것이 있었읍니다. 그 說에서 말하기를 「四端是理之發이요,

(5) 故愚嘗妄以爲情之有四端七情之分 猶性之有本性氣稟之異也 然則其於性也 旣可以理氣分言之 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, ……由是觀之 二者雖曰皆不外乎理氣 而因其所從來 各指其所主而言之 則謂之某爲理某爲氣 何不可之有乎 (同上, 答奇明彥論四端七情第二書)

七情是氣之發이리! 한 바 있습니다. 古人이 말하지 아니하였던 것입니까? 『敢히 自己를 믿지 말고, 그 스승을 믿으라 하였읍니다. 朱子는 우리가 스승으로 삼기는 마이너, 또 天下古今이 宗師로 하는 바입니다. 이 說을 얻어본 然後에는 마야흐로 愚見이 大謬에 이르지 아니하였던 것을 믿으며, 그리고 當初 鄭秋僖說도 또 스스로 病弊가 없게 되었으니, 고칠 必要가 없었던 것 같습니다.』⁽⁶⁾

그러나 退溪는 高峯의 理氣共發說에 打協的으로 同調하여 理氣渾淪說과 理氣分別說을 折衷함으로써 다음과 같은 結論에 到達한다.

「대개 사람의 一身은 理와 氣가 合해져 生한 것입니다. 그러므로 理氣二者是 서로 發用이 있는 것이며(互有發用), 그 發도 또 相須합니다. 互發한 즉 자기 所主가 있음을 알 수 있고, 相須한 즉 서로 그 가운데에 있음을 알 수 있습니다. 서로 그 가운데 있는 고로 渾淪으로 말하는 것도 진실로 있으며, 자기 所主가 있으므로 分別하여 말하여도 不可함이 없습니다.」⁽⁷⁾

즉 理氣는 相須하면서 互發한다는 것이다. 互發하므로 그 所主가 다르고 所主가 다르므로 分別할 수 있으며, 相須하므로 渾淪으로서 볼 수 있다는 것이다. 그리고 그 所主에 따라서 그 所指가 다르므로 자기 理와 氣에 分屬할 수 있다 한다. 여기서 退溪는 생각하기를 七情도 理에 干涉함이 없는 것이 아니며, 四端도 物(對象)에 感함으로써 動하는 것이니 七情의 感動과 다름이 없는 것이라 한다. 그러나 七情과 四端은 別個의 物이라 하이 말하기를

「만약 七情을 四端과 對立시켜 자기 그 分別을 가지고 말하면, 七情의 氣에 대한 관계는 오히려 四端의 理에 대한 관계와 같으니, 그 發도 자기 血脈이 있고, 그 名目도 모두 所指가 있습니다. 그러므로 그 所主에 따라

(6) 自承示喻 而欲獻學 而猶不敢自以其所見爲必是而無疑 故久而未發 近因石朱子語類論孟子四端處 未一條正論此事 其說云四端是理之發 七情是氣之發 古人不云乎 不敢自信而信其師 朱子吾所師也 亦天下古今之所宗師也 得是說然後 自信愚見不至於大謬 而當初鄭說亦自爲無病 似不須改也(退溪全書 卷16, 答奇明彥 論四端七情第一書)

(7) 蓋人之一身 理與氣合而生 故二者互有發用 而其發又相須也 互發則名有所主 可知 相須則互在其中可知 互在其中 故渾淪言之者固有之 各有所主 故分別言之而無不可(同上, 卷16, 答奇明彥論四端七情第二書)

서 이것을 分屬했을 따름입니다.」⁽⁸⁾

라 하고 結論적으로 말하기를

「다만 四端인 즉 理發而氣隨之이요 七情인 즉 氣發而理乘之일 따름입니다.」⁽⁹⁾

라 하였다.

그리고 韓國에 있어 退溪 이후 性理學이 主理派와 主氣派로 對立되는 바 그 主理主氣의 用語는 벌써 退溪로부터 使用되어졌던 것이다. 즉 退溪는 위의 命題를 解明하기를

「대저 理發而氣隨之하는 것이 있는 즉 可히 그 理로써 말하여야 할 따름이요, 理가 氣의 밖이라 이를 수 없으니 四端이 이것이며, 氣發而理乘之하는 것이 있는 즉 可히 主氣로써 말하여야 할 따름이요, 氣가 理의 밖이라 이를 수 없으니 七情이 이것입니다.」⁽¹⁰⁾

라 말하였던 것이다.

둘이켜 보건대, 退溪의 이른바 互有發用에 있어 그것을 主理와 主氣로 區別하는 것이 後世 主理派와 主氣派로 對立된 直接的인 動機도 되거니와 退溪가 四端을 理發氣隨, 七情을 氣發理乘이라고 結論을 내린 것은 高峯의 反對에 부딪쳐서 不得已한 것이고, 退溪의 本意는 어디까지나 四端理發, 七情氣發에 있을 것이라 생각된다. 그것은 그가 宣祖에 奉呈한 聖學十圖中 第六圖인 心統性情圖를 仔細히 보면 斟酌이 간다. 退溪는 그 中圖의 說明에서 다음과 같이 말한다.

「그 中圖는 氣稟中에 나아가 本然之性을 指出한 것으로 氣稟을 雜히지 아니하고 말한 것이니, 子思의 이른바 天命의 性, 孟子의 이른바 性善의 性, 程子の 이른바 即理의 性, 張子の 이른바 天地之性이 이것이다. 그 性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이 發하여 情이 될도 또한 모두 그

(8) 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(同上).

(9) 但四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之耳(同上).

(10) 大抵有理發而氣隨之者 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 非謂氣外於理 七情是也(同上)

善만 가리켜 말한 것이다. 子思의 이른바 中節의 情, 孟子의 이른바 四端의 情, 程子の 이른바 어찌 不善이라 이름부를 수 있는가라 한 情, 朱子の 이른바 性中을 좇아 流出하매 元來 不善이 없는 것이라 한 情 같은 것이 이것이다.]⁽¹¹⁾

즉 四端을 純善인 本然之性의 發로 보아 純理의 發로 보고, 다음 下圖에 이르러서는 情(특히 七氣)을 理與氣合으로서의 氣質之性의 發로 보고 說明함에 다음과 같이 한다.

[그 下圖는 理와 氣를 합하여 말한 것이니, 孔子의 이른바 相近의 性, 程子の 이른바 性即氣, 氣即性의 性, 張子の 이른바 氣質之性, 朱子の 이른바 비록 氣中에 있어도 氣는 스스로 氣, 性은 스스로 性이므로 서로 夾雜하지 않는나고 한 性이 이것이다. 그 性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이 發하여 情이 됨으로 역시 理氣가 相須하거나 或 相害하는 곳을 말한 것이다. 四端의 情같은 것은 理發而氣隨之하므로 스스로 純善無惡이니, 반드시 理가 發하되 잘 遂行하지 못하여 氣에 掩蔽된 然後에는 홀려서 不善으로 된다. 七者의 情(七情)은 氣가 發하되 理가 乘함으로 역시 不善이 있음이 없다. 만약 氣가 發하되 不中하여 그 理를 滅한 즉 홀려서 惡으로 된다.]⁽¹²⁾

즉 理氣雜으로서의 氣質之性의 有善惡과 마찬가지로 理氣가 相須하면 理發氣隨와 같이 不善이 있을 수 없으나 理氣가 相害하면 不善으로 홀리버린다는 것이다. 그런데 中圖에 있어기는 七情包四端을 表示하고, 下圖에 있어기는 七情對四端을 表示하고 있다. 그러므로 이 中下二圖의 趣旨는 若干 相異하지만 退溪의 意圖는 本然之性의 發로서의

(11) 其中圖者 就氣稟中 指出本然之性 不雜乎氣稟而爲言 子思所謂天命之性 孟子所謂性善之性 程子所謂即理之性 張子所謂天地之性 是也 其言性既如此 故其發而爲情 亦皆指其善者而言 如子思所謂中節之情 孟子所謂四端之情 程子所謂何得以不善名之之情 朱子所謂從性中流出 元無不善之情 是也 (退溪全書 卷 7, 進聖學十圖割并圖, 心統性情圖說)

(12) 其下圖者 以理與氣合而言之 孔子所謂相近之性 程子所謂性即氣 氣即性之性 張子所謂氣質之性 朱子所謂雖在氣中 氣自氣 性自性 不相夾雜之性 是也 其言性即如此 故其發而爲情 亦以理氣相須 或相害處言 如四端之情 理發而氣隨之 自純善無惡 必理發未遂而掩於氣然後流爲不善 七者之情 氣發而理乘之 亦無有不善 若氣發不中而滅其理 則放而爲惡也(同上)

四端理發純善을 強調하려는 것으로 보아야겠다.

여하튼 退溪는 性發爲情과 性即理를 鐵則으로 삼으므로 理를 發動底物로 보는 것은 틀림없다. 따라서 後世 退溪의 性情論을 理氣互發說이라 부르게 된 것이다.

다음 退溪의 人心道心說을 보면 그는 人心을 七情, 道心を 四端으로 본다. 그는 그것을 다음과 같이 말한다.

「人心은 七情이 되고, 道心은 四端이 된다. 中庸序의 朱子說과 許東陽의 說같은 것을 보면, 二者의 七情과 四端이 됨은 진실로 不同이 없다. .. 그런데 저 道心과 四端의 關係는 비록 人心이 七情이라는 說과 같지는 아니하나, 그러나 道心은 始終을 貫通하는 心을 말하는 것이고, 四端은 始端으로써 心發現에 나아가 그 端緒만을 가리키는 것이니, 또한 少異가 없을 수는 없다. 이것이 平叔에게 答하여 말하는 所以이다. 그러나 잘 보면 또한 그 同歸됨을 害하지는 않을 것이다.」⁽¹³⁾

즉 人心과 道心の 關係는 七情과 四端의 關係와 같으므로 人心은 七情이요, 道心은 四端이지만, 다만 道心の 心은 始終과 有無를 貫通하여 말하는 것이고, 四端은 情發現의 端緒만을 가리키는 것으로 少異라는 것이다.

그런데 지금까지는 四端과 七情, 人心과 道心에 관한 理論을 考察하였지만 退溪思想의 特長은 그 理論的인 方面보다도 오히려 그 實踐的인 方面에 있는 것이다. 즉 退溪에 있어 그 理論的인 知는 다만 知識論이나 形而上學에 그치는 것이 아니고, 그것을 實踐的으로 踐履하는데 그 目的이 있는 것이다. 그가 理實氣賤의 思想을 가지고 太極을 天理로 본 것은 眞知實踐에 그 目的을 둔 것이다. 따라서 그는 人格陶冶에 平生을 注力하였고 또 他人과의 問答에도 恒常 이 方面을 더욱 強調하였던 것이다. 그는 말하기를

「無事時存養 惺惺而已 到講習應接時 方思量義理(退溪續集 自省錄]·答

(13) 人心爲七情 道心爲四端 以中庸序朱子說及許東陽說之類觀之 二者之爲七情四端 固無不可 ···若夫道心之與四端 雖與人心七情之說不同 然道心以心言貫始終而通有無 四端以端言就發見而指端緒 亦不能無少異 所以答平叔云云也 然善觀之則亦不害其爲同歸矣(退溪全書 卷37, 答李平叔)

李叔獻 珥)」

라 한 것은 動과 靜을 通하여 居敬함으로써 敬以直內 義以方外 할 것을 말한 것이다. 退溪의 이른바 居敬은 主一工夫로서 動靜을 貫通하는 것이다. 즉 無事時는 靜이요, 講習應接時는 動이다. 그는 靜時와 動時의 主一居敬工夫를 다음과 같이 말한다.

「靜일 때는 天理의 本然을 涵養하고 動일 때는 人欲을 幾微에서 決斷한다. 이와 같이 眞積力久하여 純熟함에 이르르면 靜은 虛, 動은 直으로서 日用의 사이이 비록 일이 百起百感할지라도 心은 진실로 自若하며, 閒雜思慮는 저절로 나의 累患이 될 수 없다.」⁽¹⁴⁾

즉 老莊 佛家 등의 靜的 無思 無爲를 反對하고, 居敬工夫으로써 動靜을 貫通하여야 함을 強調한다. 그는 窮理보다도 오히려 居敬에 注力함으로써 다음과 같이 말한다.

「格物도 물론 쉽지않다. 그러나 持敬도 또 어찌 쉬우리오? 대개 敬이란 것은 徹頭徹尾한 것이니, 진실로 능히 持敬의 方法을 알면 곧 理는 明하고 心은 定해진다. 이것으로써 格物을 하면 곧 事物이 나의 心鑑을 벗어날 수 없을 것이요, 이것으로써 事에 應하면 곧 事가 心의 累로 될 수 없다. 그러니 어찌 格物이 어려우며, 어찌 心이 一事를 갖지 아니함을 疑心하리오?」⁽¹⁵⁾

즉 持敬으로써 存養省察하면 理明心定하므로 窮理가 極盡해 진다는 것이다. 그리고 退溪는 莊列의 心齋坐忘이나 佛家의 頓悟를 反對하여 다음과 같이 말한다.

「먼저 致知一事로써 말하면 나의 性情形色과 日用彝倫의 가까운 것으로부터 天地萬物과 古今事變의 많은 것에 이르기까지 至實의 理와 至當의 則이 存在함이 없지 않으니, 이는 곧 이른바 天然自有의 中이다. ……敬으로써

(14) 靜而涵天理之本然 動而決人欲於幾微 如是眞積力久 至於純熟則靜虛動直 日用之間 雖百起百感 心固自若 而閒雜思慮 自不能爲吾患(退溪全書 卷28, 答金惇叙 丁巳)

(15) 格物固不易 然持敬亦豈易乎 蓋敬者徹頭徹尾 苟能持敬之方則理明而心定 以之格物則物不能逃吾之鑑 以之應事則事不能爲心之累 何難於格物 何疑於心不一事耶(同上, 答金惇叙)

主를 삼아 事事物物을 그 所當然과 그 所以然之故를 窮究하지 아니함이 없
이 沈潛反覆하고 玩索體認하여 그 至極을 다함으로써 歲月이 오래되고 功
력이 깊어짐에 이르러 一旦 不知不識間에 그 洒然融釋하여 豁然貫通한 地
境이 있는 즉 비로소 이른 바 體用一源 顯微無間한 것이 진실로 그러한 것
임을 알아서 危微에 迷惑되지 아니하고 精一에 眩亂되지 아니하여 中을可
히 잡을 것이니, 이것을 眞知라 이른다.」⁽¹⁶⁾

즉 道佛의 頓悟方法을 反對하고 人間의 日用彝倫의 卑近한 것에서 그
至實至當의 道理를 格物致知함으로써 거기에 存在하는 天然의 中을
알아내야 한다는 것이다. 그러나 그것은 致知만으로 끝날 수 없으니,
居敬의 功을 쌓아 그 所以然之故와 所當然之則을 玩索體認함으로써 一
旦 豁然貫通處에 到達하게 되면 여기서 비로소 眞知實踐이 露呈된 다
는 것이다. 이것을 다시 말하면 下學而上達을 말하는 것으로서 退溪
는 窮理보다도 居敬에 더 置重하였음을 알 수 있겠다.

II. 朱子の 理氣哲學과 그 以後의 四端七情論과 人心道心說

1. 朱子와 李退溪

돌이켜 보건대, 朱子の 理氣에 대한 解明은 朱子の 全文集中에 散
在하지만 그것은 隨時隨處 多少 曖昧한 表現도 있어 解釋에 따라서는
相當히 다를 수도 있음을 뭇하지 못할 것이라 생각된다. 더욱이 氣字
가 內包하는 範圍는 廣汎하여 前後文脈을 審辨하지 아니하면 그 참뜻
을 읽는 수가 많다. 생각컨대 程伊川이 「所以陰陽者 是道也(二程全書
卷一六)」라 말함으로써 陰陽을 氣, 道를 理라 보고 말하기를

「有形은 모두 氣이요 無形은 다만 道이다. 陰陽을 離却하면 道는 없다.
陰陽은 氣이요 形而下者이며, 道는 太虛이요 形而上者이다.」⁽¹⁷⁾

(16) 先以致知 一事言之 自吾之性情形色日用彝倫之近 以至於天地萬物古今事變
之多 莫不有至實之理至當之則存焉 即所謂天然自有之中也· 敬以爲主 而事
事物物 莫不窮其所當然與其所以然之故 沈潛反覆 玩索體認 而極其至 至於歲
月之久 功力之深 而一朝不覺 其有洒然融釋 豁然貫通處 則始知所謂體用一源
顯微無間者 眞是其然而不迷於危微 不眩於精一 而中可執 此之謂眞知也(退溪
全書 卷6, 戊辰六條疏)

(17) 有形總是氣 無形只是道 離了陰陽則無道 陰陽氣也 形而下也 道太虛也 形
而上也(性理大全 卷26, 理氣一, 程子曰)

하여 理 즉 道를 太虛로서 形而上者, 氣를 陰陽으로서 形而下者라 하고, 現象界의 萬物은 모두 理와 氣의 습으로 이루어진 것이라 하여 또 말하기를

「有理則有氣(二程全書 卷四一)」

「離了陰陽 更無道(同上 卷一六)」

라 하고 또 自然界의 生成을 說明하여 다음과 같이 말한다.

「道는 自然으로 萬物을 生한다. 이제 저 春生夏長을 一番하는 것은 모두 이것이 道의 生이다. 後來하는 生長은 既生한 氣를 가지고 말하여서는 안 된다. 後來하는 것은 도리어 生長을 要한다. 道는 곧 自然生生하여 休息하지 아니한다.」⁽¹⁸⁾

위의 말은 既生之氣가 後來生長을 管掌, 推進하는 것이 아니고, 道 즉 理의 主宰로 말미암아 後來 生長이 이루어진다는 뜻이다. 그러나 잘못 理解하던 마치 道理가 바로 生生하는 것같이 생각하기 쉽다. 이와 같이 伊川에 있어서는 理와 氣의 大本을 分擘함에 자칫하면 理氣를 混同할 念慮가 남아 있는 것이다. 伊川은 性과 情을 區別하되

「性即理也 所謂理 性是也(二程全書 遺書 二二下)」

「自性之有形者 謂之心 自性之有動者 謂之情(性理大全 卷三三, 性理五 心性)」

「情者 性之動也(同上)」

라 한다. 그런데 伊川의 創說한 理氣哲學을 體系化함으로써 完成한 것이 朱子이다.

朱子는 心性情을 解說하되 다음과 같이 말한다.

「未動爲性 已動爲情 心則貫乎動靜而無不在焉(性理大全 卷三三, 心性情, 朱子曰)」

「性即太極之全體(朱子大全 卷六一, 答嚴時亨)」

「心之理是太極 心之動靜 是陰陽(朱子語類 卷五, 性理二)」

(18) 道則自然生萬物 今夫春生夏長了一番 皆是道之生 後來生長不可道却將既生之氣 後來却要生長 道則自然生生不息(二程全書 卷 16)

「心者 性情之主也(性理大全(卷三三))」

「性對情言 心對性情言 合如此是性 動處是情 主宰是心 大抵心與性似 一而二 似二而一 此處最當體認 (性理大全 卷三三)」

즉 性은 理로서 太極이요, 情은 氣로서 陰陽이며, 心은 性情은 主宰하는 것으로서 理氣의 合이다.

그런데 宇宙論的으로는 理體氣用이요, 人性論的으로는 性(心)情用이다. 이에 朱子는 性情을 다음과 같이 말한다.

「仁義禮智 性也 惻隱羞惡辭讓是非 情也 以仁愛 以義惡 以禮讓 以智知者 心也 性者心之理 情者性之動也 心者性情之主也(性理大全 卷三三)」

즉 仁義禮智 四德은 理로서 性이며, 愛惡讓知 四端은 氣로서 情이라는 것이다.

그런데 理를 所以然之故나 所當然之則(大學或問)으로 보면 理는 不動의 存在로서 原理와 法則의 뜻으로 理解되지만 理를 太極으로서 天地萬物之根(朱子大全 卷四五, 答楊子直), 造化之樞紐 品彙之根柢(朱子太極圖說解), 淨潔空闊底世界(朱子語類 卷一)로 보면 理는 體로서 宇宙時空의 現象의 法相으로서의 實在이다. 朱子는 그것을 다음과 같이 말하고 있다.

「이것은 本來 先後를 可히 말할 수 없다. 그러나 반드시 그 所從來를 推究한 즉 모름지기 先有是理라 말하여야 한다. 그러나 또 따로 一物이 되는 것은 아니니, 곧 이 氣중에 存한다. 이 氣가 없으면 이 理 역시 掛搭할 곳이 없다.」⁽¹⁹⁾

「未有天地之先 畢竟是先有此理 (朱子語類 卷一, 理氣上, 太極入地上)」

「天地가 있기 이전에는 다만 理뿐이다. 이 理가 있으면 곧 이 天地가 있다. 만약 이 理가 없다면 곧 또한 天地도 없고, 人物도 없으니, 도무지 아무 것도 없다. 理가 있으면 곧 氣가 있어 流行하여 萬物을 發育한다.」⁽²⁰⁾

(19) 此本無先後之可言 然必欲推其所從來 則須說先有是理然理 又非別爲一物而存乎是氣之中 無是氣則是理亦無掛搭處(朱子語類 卷1, 理氣上 太極天地上)

(20) 未有天地之先 畢竟也只是理 有此理便有此天地 若無此理 便亦無天地 無人物 都無該載了 有理便有氣流行 發育萬物(同上)

즉 動靜聚散의 氣는 空闊底世界로서의 理의 法相(形相)을 時空的으로 現象化하는 것이다. 따라서 朱子는 또 다음과 같이 말한다.

「단락 本原을 논하면 有理然後에 有氣이요 …… 만약 稟賦(現象)를 논하면 有是氣然後에 理는 따라서 갖추어진다.
故로 有是氣則有是理이요 無是氣則無是理이다.」⁽²¹⁾

즉 宇宙의 本原 즉 始源에서 보면 理는 宇宙現象의 構造圖로서 先有한다. 따라서 朱子는 그것을 先有是理라 말한 것일 따름이다. 그러나 現象化된 稟賦 위에 나아가 보면 그것은 理氣同時同所로서 朱子의 이른바 本無先後이다.

그런데 伊川은 天地萬物의 實在로서의 理를 다음과 같이 말한 바 있다.

「冲漠無朕 萬象森然已具 (二程全書 遺書 第一五)」
「寂然不動 萬物森然已具 在感而遂通 感則只是目內感 不是外面將一件物來感於此也(二程全書 卷一五)」

즉 冲漠無朕은 理一을, 萬象森然是 理分殊를 뜻하는 것이며, 已具는 理一안에 理分殊를 涵具한다는 뜻이다. 그리고 伊川의 冲漠無朕, 寂然不動은 氣를 가리키는 것이 아님은 그가 淸虛一大를 否認한 것을 보면 알 수 있겠다. 伊川은 말하기를

「立淸虛一大爲萬物之源 恐未安(二程全書, 卷二上)」

이라 하여 張橫渠의 이른바 太虛를 拒否하고 있다. 그러나 現象稟賦를 中心하여 보면 理氣體用은 無間一源이므로 伊川은 또 말하기를

「禮用一源 顯微無間(程伊川 易傳序)」

라 한다.

그리고 朱子는 程張의 性說을 承襲함으로써 性을 本然之性과 氣質之性으로 二分하여 말하는데, 本然之性은 專指理言이요, 氣質之性은

(21) 若論本原則有理然後有氣 …… 若論稟賦則有是氣然後 理隨以具故有是氣則有是理 無是氣則無是理 (朱子大全 卷 59, 答趙致道)

理氣雜言이라 하고, 또 本然之性은 太極本然之妙, 氣質之性은 陰陽二氣交運而生이라 한다.⁽²²⁾ 그러나 朱子는 또 本然之性과 氣質之性을 습하여 性을 보려고도 함으로 그는 本然之性을 氣質之性 안에 포함시키기도 한다.⁽²³⁾

그리고 朱子는 情을 논함에 있어 情을 理(性)의 發動으로 보고 다음과 같이 말한 바 있다.

「理有動靜 故 氣有動靜 若理無動靜 則氣何自而有動靜乎(朱子大全 卷五六, 答鄒子上)」

라 하였고, 또

「人生而靜은 天之性이라 한 것은 사람이 생한 切에 아직 感하지 아니한 때에는 곧 渾然한 天理란 것을 말한 것이고, 感物而動은 性之欲이란 것은 그 感함에 미쳐서는 곧이 理가 發한 것임을 말한 것이다.」⁽²⁴⁾

하고, 또 朱子는 中庸의 喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和의 註에서는 말하기를 다음과 같이 하고 있다.

「喜怒哀樂은 情이요, 그 未發은 性인데 偏倚한 바가 없다. 故로 이를 中이라 이른다. 發하여 모두 中節한 것은 情의 正이니, 乖戾한 바가 없다. 故로 이를 和라 이른다.」⁽²⁵⁾

또 朱子는 말하기를

「烹는 일찌기 생각하기를 이 形이 있으면 곧 이 心이 있는데, 心의 天之

(22) 論天地之性則專指理言 論氣質之性則以理與氣雜而言之 (朱子語類 卷 4) 有天地之性 有氣質之性 天地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 一本而萬殊也 (同 上 卷 30)

(23) 大抵本然之性與氣質之性 亦非判然兩物也(朱子大全 卷 44, 答方伯謨) 氣質之性 只是此理墮在氣質之中 故隨氣質而自爲 一性· · 向使元無 本然之性 則此氣質之性又從何處來耶(同 上 卷 58, 答徐子融) 氣質是陰陽五行所爲 性即太極之全體 但論氣質之性 則此全體墮在氣質之中 非別有一性也 (同 上 卷61, 答嚴時亨)

(24) 人生而靜 天之性者 言人生之初未有感時 便是渾然天理也 感物而動 性之欲者 言及其有感 便是此理之發也(朱子大全 卷42, 答胡廣仲)

(25) 喜怒哀樂 情也 其未發則性也 無所偏倚 故謂之中 發皆中節 情之正也 無所乖戾 故謂之和 (中庸 朱子註)

理에서 얻은 바를 性이라 이른다.(仁義禮智가 이것이다.) 性의 物에 感하여 動한 것은 곧 이를 情이라 이른다.(側隱, 羞惡, 是非, 辭讓이 이것이다.)」⁽²⁶⁾

라 한 바도 있다.

그런데 胡雲峯도 말하기를

「性發爲情 其動無有不善 (大學集註 經一章 第四節)」

이라 하여 性(즉 理)의 發이 情이라 한 바 있고, 黃勉齋도 理의 動과 氣의 動을 말함으로서 다음과 같이 한 바 있다.

「그 物에 感하여 動함에 미쳐서는 或氣動而理隨之하고 或理動而氣挾之한다. 이로 말미암아 至善의 理가 氣에 聽命하니 善惡이 이로 말미암아 나누어진다. …즉 理는 원래 寂感이 있는데, 靜은 그 본이요, 動한 즉 萬變의 不同이 있다.」⁽²⁷⁾

라 한 바 있으며, 陳北溪도

「情과 性은 相對하니, 情은 性之動이다. 心의 裏面에서 未發動한 것은 性이요, 事物이 觸著하면 곧 發動出來하니, 이는 情이다.」⁽²⁸⁾

「大抵 情者 性之動(性理大全 卷三三)」

이라 한 바 있으며, 侯河東도

「性之動便是情 主宰處便是心(同上)」

이라 말하였다. 이렇게 보던 情을 性 즉 理의 發動으로 봄으로써 理를 造作하는 것으로 보게 된다. 그러나 그들은 아직까지 情을 四端과 七情으로 區別한 일은 없다. 그런데 朱子는 그의 語類에서 分明히 四

(26) 喜怒哀懼有是形則有是心 而心之所得乎天地理 則謂之性 仁義禮智是也 性之所感於物而動 則謂之情 側隱羞惡是非辭讓是也 (朱子大全 卷64, 答徐景光)

(27) 及其感物而動 則或氣動而理隨之 或理動而氣挾之 由是至善之理聽命於氣 善惡由之而判矣 則理固有寂感 而靜則其本也 動則有萬變之不同焉(性理大全 卷31, 性理三, 氣質之性 勉齋黃氏曰)

(28) 情與性相對 情者性之動也 在心裏面未發動底 是性 事物觸著便發動出來底 是情(性理大全 卷33)

端과 七情을 理之發과 氣之發로 分屬시켜 말하기를

「四端是理之發 七情是氣之發(朱子語類 卷五三)」

이라 하고, 또 朱子는 人心과 道心을 말하되,

「대개 일찍이 논하건대 心의 虛靈知覺은 하나 뿐이로되 人心과 道心의 다름이 있다고 생각하는 것은 즉 或은 形氣之私에서 生하고, 或은 性命之正에 根原하므로써 知覺하는 所以가 같지 아니하다. 이로써 或은 危殆而不安하고, 或은 微妙而難見일 따름이다.」⁽²⁹⁾

라 하고, 그 小註에서는 形氣를 耳目口鼻四肢之屬으로서 私有底物이므로 公共的인 道理에 比할 바는 아니지만 그렇다고 形氣之欲이 모두 私欲으로서 不善한 것만은 아니라 한다. 그래서 蔡季通은 말하되,

「形氣의 有善은 모두 道心으로부터 나온다. 道心으로 말미암은 즉 形氣가 善하고, 道心에 말미암지 아니하고 形氣에만 倚付하면 곧 惡이된다. · 故로 말하기를 天生蒸民하니 物이 있으면 則이 있다고 하는데 物은 곧 形氣이요, 則은 곧 理이다.」⁽³⁰⁾

라 하였고, 胡雲峯은

「生이란 氣가 이미 用事(作用)할 때 必야호로 生이요, 原이란 大本上에 좃가서 말한 것으로 氣中에 나아가 氣를 雜하지 아니한 것을 가리켜 낸 것이다.」⁽³¹⁾

라 말하였으며, 許東陽은 다음과 같이 말한다.

「人心은 氣에서 發하니, 耳目口鼻四肢之欲이다. 그러나 이것 역시 人身의 必有한 바이다. 다만 發의 正과 不正이 있을 뿐이요 完全히 不善인 것은 아니다. 그러므로 다만 危殆하다고 말한 것이니, 不善에 隳러들기 쉬워서

(29) 蓋嘗論之 心之虛靈知覺 一而已矣 而以爲有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以或危殆而不安 或微妙而難見耳(中庸章句 朱子序)

(30) 形氣之有善 皆自道心出 由道心則形氣善 不由道心 一付於形氣則爲惡 · 故曰天生蒸民 有物有則 物乃形氣 則乃理也(中庸章句 序 小註)

(31) 生是氣已用事時方生 原是從大本上說者 就氣之中 指出不雜乎 氣者言之(同上)

그 善을 沒한다고 이르는 것이다. 道心은 理에서 發하니 惻隱羞惡辭讓是非의 端과 같은 것이 이것인데 또한 氣中에 있는 것으로서 人心의 危한 것이 이를 揜晦한 것이다. 그러므로 微而難見이다. 心은 다만 一箇 뿐이니, 心 위에 人字와 道字를 添加하여 보면 곧 그 不同함을 볼 것이다.」⁽³²⁾

그런데 朱子는 答蔡季通書에서 말하기를

「사람의 生이 있음은 性과 氣가 合한 것 뿐이다. 그런데 그 已合에 即하여 分析하여 말하면 性은 主理로서 無形이요, 氣는 主形으로서 有質이다. 그 主理無形으로써 말하는고로 公으로서 無不善이요, 그 主形有質(筆者註 形은 形氣)로써 말하는고로 私로서 或不善이다. 그리고 그 公而善으로써 말하는 고로 그 發함이 모두 天理의 所行이요, 그 私而或不善으로써 말하는고로 그 發함이 모두 人欲의 所作이다. 이것이 舜의 禹에게 訓戒함에 人心과 道心의 區別이 있는 所以이다.」⁽³³⁾

라 말함으로써 天理之所行을 말한 바 있다.

그런데 元의 程復心은 그의 心統性情圖에서 四端七情을 理發氣發로 區別하여 말하기를

「理發爲四端 氣發爲七情 惻隱羞惡辭讓是非四者 正情 無有不善 喜怒哀樂愛惡欲七者 中節則公而善 不中節則私而惡(程復心 心統性情圖說)

라 한다. 위의 여러가지 例는 朱子를 비롯 그 以後에 있어 四端과 四情(中庸)七情(禮記)의 관계 및 道心과 人心의 관계 등에 대해 理發과 氣發을 主張한 것들이다.

위와 같이 朱子 理氣哲學에 있어 理와 氣의 問題는 大端히 複雜하고 難解한 것이 있다. 생각컨대 朱子가 理를 所以然之故 所當然之則(大學或問)이라 하였을 때는 그것을 區別해 볼 必要가 있다. 즉 所以

(32) 人心發於氣 如耳目口鼻四肢之欲 是也 然此亦是人身之所必有但有發之正不正爾 非全不善 故但云危 謂易流入於不善而沒其善也 道心發於理 如惻隱羞惡辭讓是非之端 是也 亦存乎氣之中爲人心之 危者晦之 故微而難見 心只是一箇 心上加人字道字看 便見不同(中庸章句序 小註)

(33) 人之有生 性與氣合而已 然即其已合而析言之 則性主於理而無形 氣主於形而有質 以其主理而無形 故公而無不善 以其主形而有質 故私而或不善 以其公而善也 故其發皆天理之所行 以其私而或不善也 故其發皆人欲之所作 此舜之戒禹所以有人心道心之別(朱子大全 卷44, 答蔡季通)

然之故는 存在之理로서 自然法則에, 그리고 所當然之則은 當然之理로서 道德法則에 該當하는 것으로 理解된다. 그러나 朱子는 所以然之故를 所當然之則의 源頭로 보고 말하기를

「所當然之則 理之實處 所以然之故 乃其上一層理之源頭也(朱子語類 卷一八 大學或問下)」

라 하고, 또 나아가서는 自然物까지도 所當然之則으로 보고 말하기를

「身心性情의 德과 人倫日用的 常으로부터 天地鬼神의 變과 鳥獸草木의 宜에 이르기까지 스스로 그 一物之中에 그 所當然으로서 不容己한 것과 그 所以然으로서 不可易한 것을 봄이 있지 아니함이 없는 것이다.」⁽³⁴⁾

「天下之物은 곧 반드시 그 所以然之故와 그 所當然之則이 있으니, 이른바 理이다.」⁽³⁵⁾

라 한다. 그러면 源頭天理로서의 所以然之故는 朱子가 말한 造化之樞紐 品彙之根柢로서의 太極(理)을 말한 것이므로 다만 自然法則으로서의 屬性에 그치는 것이 아니라 生物之本인 形而上者로서 存在나 實在을 가리키는 것이라 하겠다.

이렇게 보면 存在之理로서의 所以然의 理는 不可易으로서 變易할 수 없는 것이므로 變易 즉 發動도 없어야 한다. 여기서 理를 動으로 보느냐 不動으로 보느냐 하는 問題와 또 理를 氣의 法則 條理나 屬性으로 보느냐 또는 理를 氣化의 樞紐根柢로서 不動의 實在原理로 보느냐 하는 問題가 提起된다. 明의 中葉에 이르러 朱子의 理氣哲學에 대해 批判을 加함으로써 그 主氣의 方面을 深化한 사람으로 羅整庵과 王陽明이 있다.

羅整庵은 朱子의 理氣二物의 思想을 反對하고 理氣一物說을 主張하였으며, 또 程朱의 理의 尊貴性을 反對한 듯한 表現을 한 바 있다. 整庵이 말하되,

「대개 天地를 通하고 古今을 亘하여 一氣가 아님이 없을 따름이다. 一動

(34) 身心性情之德 人倫日用的常 以至天地鬼神之變 鳥獸草木之宜 自其一物之中 莫不有以見其所當然而不容己與其所以然而不可易者(大學補亡章 傳五章)

(35) 天下之物則必有其所以然之故與其所當然之則 所謂理也(大學或問 第一章)

一靜一往一來一闔一闢一升一降하여 循環不已함에 微로 凝聚하여 著로 되니, 四時의 溫涼寒暑로 되고 萬物의 生長收歛으로 되며, 斯民의 日用彝倫이 되며, 人事의 成敗得失이 되어 千條萬緒로 紛紜膠牾하되 마침내 어리럽지 아니함은 그 所以然을 알 수 없으면서 그런 것이 있으니, 이는 곧 이른바 理이다. 처음부터 마로 一物이 있어 氣에 依付하여 存立하그 流行하는 것이 아니다.」⁽³⁶⁾

라 한다. 즉 理란 마로 一物이 있음이 아니고, 一氣의 循環으로 말미암아 現象化하는 自然과 人間의 千條萬緒의 條理를 理라 본 것이다. 따라서 氣의 變易으로 말미암아 생기는 陰陽兩儀四象八卦를 易이라고, 太極은 變易의 總名이라 하여 整庵은 또 말하기를,

「或者는 易有太極이란 一言으로 말미암아 곧 생각하기를 陰陽의 變易을 대개 一物이 있어 그 사이에서 主宰한다고 본다. 이는 그렇지 않다. 易은 곧 陰陽兩儀四象八卦의 總名이요, 太極은 곧 衆理의 總名이다.」⁽³⁷⁾

라 한다. 즉 主理의 傾向에서 理의 優位性을 내세움으로써 자칫하면 理의 獨自性 나아가서는 그 獨立性을 생각하는 것을 批判함으로써 理氣不離를 強調한 것이다. 그러나 그 語勢가 自然히 氣에 置重하는 感이 不無하다. 그러나 整庵은 理氣不離를 強調하다가 그 表現이 過當하였을 뿐이요, 理를 全然 氣의 屬性이나 法則으로 格下해 버린 것은 아닌 것 같다. 그가 말하기를,

「神化란 것은 天地의 妙用이니, 天地間은 陰陽이 아니면 化하지 아니할 것이요, 太極이 아니면 神되지 못할 것이다. 그러나 드디어 太極을 神이라 하고 陰陽을 化라 하면 안된다. 대저 化는 곧 陰陽의 所爲이지만 陰陽이 化는 아니며, 神은 곧 太極이 所爲이지만 太極이 神은 아니다.」⁽³⁸⁾

(36) 蓋通天地 亙古今 無非一氣而已 而一動一靜 一往一來 一闔一闢 一升一降 循環不已 積微而著 爲四時之溫涼寒暑 爲萬物之生長收歛 爲斯民之日用彝倫 爲人事之成敗得失 千條萬緒 紛紜膠牾而卒不可亂 有莫知其所以然而然 是即所謂理也 初非別有一物 依於氣而立 附於氣以行也(困知記 上)

(37) 或者因易有太極 一言 乃疑陰陽之變易 類有一物主宰乎中間者 是不然 易乃兩儀四象八卦之總名 太極則衆理之總名也(同上)

(38) 神化者天地之妙用也 天地間 非陰陽不化 非太極不神 然遂以太極爲神 以陰陽爲化 則不可 夫化乃陰陽所爲 而陰陽非化也 神乃太極所爲 而太極非神也(同上)

라 한다. 즉 太極(理)과 陰陽(氣)의 不離로써 天地의 神妙(理)한 化用(氣)이 이루어지는 것이라 본 것이다. 다시 말하면 즉 陰陽(氣)이 아니면 造化(用)가 이루어질 수 없지만 陰陽自體만으로는 造化가 이루어질 수 없는 것이요, 또 太極(理)이 아니면 神妙(神)한 主宰(根柢의 뜻)를 할 수 없지만 太極自體만으로는 그 神妙를 發輝할 수 없다는 것이다.

羅整菴은 이와 같이 理氣不離의 大本을 洞見한 바 있으므로 理氣分開를 極口反對한 나머지 朱子가 氣質之性을 說明하되 理氣雜言이라 함으로써 太極全體가 氣質之中에 墮在한 것이라고 말한 表現을 털뜰고 있다. 그가 말하기를

「朱子가 더욱 사람들이 理氣를 二物이라 볼까 두려워하여 곧 말하기를 氣質之性은 곧 太極全體가 氣質之中에 墮在한 것이라고 한다. 대저 이미 墮라고 말하니, 理氣에 罅縫이 없을 수 없다.」⁽³⁹⁾

라 한다. 생각컨데 이 表現은 理氣一物을 내세우는 整菴으로서의 그럴사한 말이지만 그 形容은 너무 지나친 感이 없지 아니하다. 그리고 그가 理의 獨立性을 認定하지 아니하고 恒常 理氣不離一體를 내세우지만 理一分殊를 特別히 指摘해 내어 稱頌한 것을 보면 理를 氣의 法則이나 屬性으로만 보지 아니하였던 것을 또한 알겠다. 그러나 朱子가 理氣에 대한 說明의 方便으로 理氣決是二物이라 하여 理와 氣의 概念을 明明白白히 한 것을 批難하는 것은 그의 越規의 所致라 하겠다. 그러면 整菴이 말하는 理一分殊를 보자.

「理一分殊四者是 本來 程伊川이 西銘을 논한 말이다. 그같이 至簡하지만 이를 미루면 天下之理가 不盡한 바가 없는 것이다. 天에 있어서도 진실로 그러하고 사람에게 있어서도 역시 그러하며 物에 있어서도 또 그러하며, 一身에 있어서도 역시 그러하며, 一家에 있어서도 또 그러하고, 天下에 있어서도 그러하며 一歲에 있어서도 그렇고, 一日에 있어서도 그러하며 萬古에 있어서도 또한 그렇다. 이것을 가지고 性을 논할것 같으면 스스로 天命之

(39) 朱子尤恐人之視爲二物也 乃曰氣質之性即太極全體墮在氣質之中 夫既以墮言 理氣不容無罅縫矣 (困知記 上)

性과 氣質之性의 兩名을 세울 必要가 없음이 然然히 그것을 掌中에서 볼과 같다. 그리고 또 다만 伊川이 이미 이 말을 하였고 또 才質은 氣에서 禀受한 것이라고 하였으니, 어찌 그 이른바 分殊란 것이 오로지 氣만 가리켜 말한 것이겠는가? 朱子가 일찌기 學者의 理와 氣를 들음에 대해 또한 伊川의 이 말을 稱頌하였으니, 그 說得이 좋다. 그럼에도 도리어 끝까지 理氣를 二物로 하였으니, 내가 理氣를 一者로 定立하지 못했다고 疑心하는 바는 바로 이것을 가리키는 것이다.」(40)

以上 羅整庵의 學說을 綜合해 보면 그가 理一分殊에 대해 더 詳細한 解明을 하지 아니하였으므로 明確한 그의 意中은 알 수 없지만 『千條萬緒 紛紜纏綿而 不可亂』이라든가 『太極則衆理之總名也』란 表現으로 미루어 보건대 아마 整庵은 理分殊에만 置重하여 理一로서의 分殊의 總括이나 理(太極)의 樞紐 根柢의 面을 等閑히 해버린 것 같다. 그리고 다만 理氣不離의 面은 洞見하였지만 理氣를 一物로 보는 病弊가 있음을 諷하지 못하고 있다.

그리고 整庵은 程朱 陸王이 모두 人欲을 私欲으로 보고, 遏人欲存天理를 내세운 것을 反對하여 말하기를

「樂記에서 人生而靜은 天之性이요, 物에 感하여 動함을 性之欲이라 말한一段은 義理가 精粹하니, 만약 聖人이 아니면 能히 말할 수 없는 것이다. 陸象山은 곧 좃아서 이를 疑心하였으니 잘못이다. 그는 오로지 欲을 惡으로 생각한 것이다. 대저 사람의 有欲은 진실로 天에서 나온 것이다. 생각컨대 必然으로서 不容己함이 있는 것이요, 또 當然으로서 不可易함이 있는 것이다. . . . 오직 그 情欲을 恣縱함으로써 反省을 알지 못하면 이것이 惡이 될 따름이다. 先儒들은 거의 人欲을 去하고 遏할 것을 말하고 있다. 생각컨대 그 惡으로 흐름을 막는 所以는 嚴하지 아니할 수 없다. 그러나 다만 그 語意가 偏重한 것 같다. 대저 欲과 喜怒哀樂은 사람이 모두 性으로서

(40) 理一分殊四者 本程子論西銘之言 其言至簡 而推之天下之理無所不盡 在天固然 在人亦然 在物亦然 在一身則然 在一家亦然 在天下亦然 在一處亦然 在一日亦然 在萬古亦然 持此以論性 自不須立天命氣質之兩名 然然其如視諸掌矣但伊川既有此言 又以爲才稟於氣 豈其所謂分之殊者 專指氣而言之乎 朱子嘗因學者問理與氣 亦稱伊川此語 說得好 却終以理氣爲二物 愚所疑未定于一者 正指此也(困記 上)

갖는 것이니, 喜怒哀樂을 또 어찌 떠날 수 있을까?」⁽⁴¹⁾

한다. 즉 人間의 天性的 欲望을 肯定的으로 強調한다. 이것은 先儒 즉 程朱는 勿論, 陸象山과 王陽明까지도 人欲을 私欲으로서 擘으로 보는 傾向이 있었던 것으로 整菴의 主張은 一理있는 말이다. 그러나 그도 말하듯이 이것은 人心과 人欲의 解釋如何에 달려 있다고 보겠다. 즉 앞에서 말한 形氣之欲의 正과 不正中에서 特히 不正한 것만을 私私로서 遏絶할 것이지, 그 正當한 것까지도 絶滅하자는 것이 아님은 「朱子語類」나 그의 集註 등을 잘 보면 理解될 것이라 생각한다. 아마 整庵이 말하는 「但語意似乎偏重」이라 한 것은 그런 뜻일 것 같다. 따라서 程朱가 嚴肅主義者는 될지언정 人間의 天性的 欲望에 대한 否定論者가 아님은 말할 나위도 없다. 더우기 王陽明이 말한 人欲人僞는 人心의 不正한 것을 가리키는 것이라 생각된다.⁽⁴²⁾ 돌이켜 보건대 陽明이 말한 人僞는 許東陽이 말한 發之不正에 該當한 것이다. 許東陽은 中庸章句序文小註에서 다음과 같이 말하고 있다.

「만약 다만 人心道心字를 順讀만 하면 도리어 二心이 있는 것 같다. 이를 道라고 이룬 즉 이는 天理의 公이요, 이를 私이라고 이룬 즉 이는 我身の 私이다. 비록 我身之私라 할지라도 또한 完全히 不善만은 아니다. 我身의 所欲에 因하여 發하되 正當한 것은 곧 道에 合하므로 道心の 用이 된다. 대저 人心은 可善可惡이요 道心은 全善而無惡이다.」⁽⁴³⁾

. 위와 같이 본다면 整菴이 陸象山이나 先儒朱子를 非難한 것은 的中되지 못한 것이라 하겠다. 但時代의 事情으로 보아 中國 魏晉時代 以來의 浮華色相을 씻기 위하여 老佛의 無欲思想을 받아들임으로써 程

(41) 樂記人生而靜 天之性也 感於物而動 性之欲也 一段義理精粹 要非聖人不能言 陸象山乃從而疑之 過矣 彼蓋專以欲爲惡也 夫人之有欲 固出於天 蓋有必然而不容己 且有當然而不可易者……惟其恣情縱欲而不知反 斯爲惡爾 先儒多以去人欲遏人欲爲言 蓋所以防其流 不得不嚴 但語意似乎偏重 夫欲與喜怒哀樂皆性之所有者 喜怒哀樂 又可去乎(困知記 下)

(42) 心一也 未雜於人謂之道心 雜以人僞謂之人心 人心之得其正者即道心 道心之失其正者即人心 初非有二心也(傳習錄 卷之上 雖項)

(43) 若只順讀人心道心字 却似有二心矣 謂之道則是天理之公 謂之人則是我身之私 雖我身之私 亦非全是 不善 因身之所欲者 發而正即合乎道 而爲道心之用矣 大抵人心可善可惡 道心全善而無惡(中庸章句序 小註)

朱의 理學的인 面에서 理를 崇尚하고 欲을 抑壓하는 傾向으로 드러난 것이 宋儒의 理學的 無欲思想이지만, 그것이 明中葉에 이르러서는 오히려 性之欲으로서의 人間의 天性的 欲을 너무 抑壓함을 꺼림으로써, 整庵과 같은 欲望肯定的 思想이 나옴직한 것이라 생각해도 좋을 것이라 생각할 따름이다.

다음 王陽明은 心을 一로 보고, 人僞를 雜하지 아니한 것은 道心, 人僞를 雜한 것은 人心이라 한다. 따라서 道心과 人心의 區別은 다만 人心의 그 正을 얻은 것은 곧 道心이요, 道心の 그 正을 잃은 것은 곧 人心이다. (見註42) 이에 程伊川이 「人心即人欲, 道心即天理」라 말한 것은 다만 一心을 人心과 道心으로 分析하여 二心으로 한 것 같지만 그 內意인즉 正鵠을 얻은 것이라 評하고, 朱子가 中庸序文에서 「道心爲主 人心聽命」이라 한 것은 一心을 二心으로 한 것이므로 잘못이라고 批難한다. 그리하여 陽明은 人心을 오로지 私欲으로서 人欲, 道心을 公共으로서 天理라 생각하여 天理와 人欲은 並立할 수 없으니, 道心(天理)이 恒常 一身의 主宰로 되어 人心(私欲)이 그 命을 들어야 한다는 朱子說을 二心이라 하여 反對한다. 그러나 心即理라 하고, 致良知를 내세우는 陽明은 良知를 心之本體라 말함으로서 비록 昏塞之極이라도 良知는 恒照하는 것이라고 말한다.⁽⁴⁴⁾ 이렇게 天理 良知는 人欲 昏塞의 가운데 있어서도 恒照하는 것이다. 그렇다면 天理人欲不並立이란 陽明의 말은 心の 實存論的 說明에 不過할 뿐, 心の 存在論的 解明으로는 될 수 없으므로 그가 朱子의 道心爲主, 人心聽命을 反駁한 것은 的中하지 못한 것이라 하겠다. 그런데 陽明이 道心과 人心을 다음과 같이 말한 바도 있으니, 이것은 朱子說과 一致한다고 본다.

즉 陽明이

「率性之謂道는 곧 道心이다. 다만 조금만 人的인 생각을 붙인 것이 있으면 곧 人心이다. 道心은 本是 無聲無臭한 것이다. 그러므로 微라 말한 것이고 人心을 依著하여 가면 곧 많은 安穩하지 못한 곳이 있다. 그러므로

(44) 良知者心之本體 即前所謂恒照者也 心之本體 無起無不起 雖妄念之發 而良知未嘗不在 但人不知存 則有時而或放耳 雖昏塞之極 而良知未嘗不明 但人不知察則有時而或蔽耳 (傳習錄 卷之中 答陸原靜 二項)

危라 말한 것이다.」⁽⁴⁵⁾

라 말한 것은 朱子의 或生或原과 一致한다.

그런데 陽明은 理氣의 關係를 말하되,

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則 亦無以見其所謂條理者矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書 三項)」

라 한다. 이것은 陽明이 理氣不離를 端的으로 表現한 말이다. 그런데 그 當時 主理的인 朱子學系統과 主氣的인 道家系統의 修養이 서로 다르므로 陽明은 말하되,

「精一之精 以理言精神之精 以氣言…… 原非有二事也 但後世儒者之說與養生之說 各滯於一偏 是以不相爲用」(同上)

이라 하여 理와 氣의 不離工夫로서 作聖之功을 主張한 것이다. 특히 「理를 氣의 條理라」한 것은 整菴이 理를 「氣의 理」라 말한 것과 같은 뜻으로서 現象界의 理氣不離의 關係를 말한 것 뿐이며, 朱子의 所謂 理先氣後란 本原을 反對한 것은 아니라 생각된다. 이것은 整菴이 理一分殊 四字를 稱頌하면서 現象界의 分殊를 자칫하면 氣에로 돌리는 것을 念慮하여 말하기를

「豈其所謂分之殊者 專指氣而言之乎」(困知記 上)

라 한 것을 보면, 整菴은 理氣同實을 力說하고자 한 것이라 생각된다. 이와 같이 理氣不離를 主張하는 陽明도 그가 認識論과 修養論을 展開함에 있어서는 오로지 心學으로 모든 것을 본다. 생각컨대 陽明이 비록 心學爲主로 物理를 오로지 吾心에만 歸着시켰지만 그가 心之體를 性이라 하고, 또 性を 理라 한 것을 보면 그가 氣學에만 偏重한 것이라고 非難할 수는 없다고 본다. 陽明이 心即理의 立場에서 말하기를

「心之體 性也 性即理也 故有孝之心 而有孝之理 無孝親之心 即無孝之理矣」

(45) 問道心人心 先生曰 率性之謂道 便是道心 但著些人的意思在 便是人心 道心本是無聲無臭 故曰微 依著人心行去 便有許多不安穩處 故曰危(傳習錄 卷之下 續錄 黃省曾所錄)

(傳習錄 卷之中 答人論學書 四項)

라 하고, 또

「虛靈不昧 衆理具而萬事出 心外無理 心外無事」(同 上)

「人只要在性上用功 看得一性字分明 即萬理燦然」(同 上, 三八項)

이라 말한 것 亦是 心體로서의 理를 主張한 것이다. 그러나 陽明의 本意는 理보다도 心 즉 氣에 重點을 둔 것은 말할 나위도 없다. 이것은 마치 整庵이 「理를 氣의 理」라 하여 氣에 重點을 두는 것과 恰似하다 하겠다.

以上 朱子 및 그 以後의 諸家의 理氣에 대한 것을 略述하였다. 이제 李退溪의 理氣哲學을 中國에 있어 朱子以後의 理氣哲學과 對照해 보는 것은 매우 意義있는 것이라 하겠다. 돌이켜 보건데 朱子 理氣哲學의 主理的 方面은 胡雲峯 陳北溪 黃勉齋 등을 거쳐 元의 程復心에 이르러서는 四端과 七情을 明白히 區別하여 「理發爲四端 氣發爲七情」이라 말함으로써 主理哲學을 드러냈었지만 明의 中葉에 이르러서는 羅整庵이나 主氣哲學으로 轉換함으로써 朱子의 理氣二物思想을 辛辣히 批判하여 理氣一物說을 鼓吹하였고, 또 王陽明이 나와 致良知說을 내세웠다. 그런데 陽明의 이른바 心即理說은 오히려 心即氣라고 본 것이다. 왜냐하면 그는 心을 다음과 같이 말한 바 있기 때문이다.

「心은 一塊血肉이 아니다. 모든 知覺處는 곧 이 心이다. 耳目이 視聽을 알고, 手足이 痛痒을 아는 것이니, 이 知覺은 곧 이 心이다.」⁽⁴⁶⁾

「人之本體는 恒常 寂然不動한 것이며, 恒常 感而遂通하는 것이다.」⁽⁴⁷⁾

라 말한 것은 心을 氣로 본 것이요, 또 그가 心과 物의 構成材料를 靈明으로 본 것은 틀림없이 그가 心을 氣로 본 것이라 하겠다. 陽明은 物心을 다음과 같이 말하고 있다.

「問：人心과 다름 物은 同體로서 吾身과 같은 것입니다. 原來 이것이 血

(46) 心不是一塊血肉 凡知覺處 便是心 如耳目之知視聽 手足之知痛痒 此知覺處 便是心也(傳習錄 卷之上 一二二項)

(47) 人之本體 常常是寂然不動的 常常是感而遂通的(同 上 卷之下, 一二八項)

氣流通의인 것이니, 그러므로 이를 同體라 이름니다. 만약 他人에 있어서는 곧 異體입니다. 그리고 禽獸草木은 더욱 먼 것인데 어찌 이를 同體라 이름니까? 先生曰·너는 다만 感應의 幾 위서 보라. 그러면 어찌 다만 禽獸草木 뿐이라, 비록 天地라도 또한 나와 더불어 同體의인 것이요, 鬼神(陰陽)도 또 나와 더불어 同體의인 것이다. 請問·先生曰·너는 이 天地中間을 보라. 무엇이 天地의 心인가? 對曰·일찌기 듣자음건대, 사람(人心)은 天地의 心이라 합니다. 先生曰·사람은 또 무엇을 心이라 하는가? 對曰·다만 한개의 靈明(氣)입니다. (先生曰)·그렇다면 可히 알지르다. 天에 가득차고 地에 가득 찬 것으로 天地 中間에는 다만 이 靈明이 있을 따름이다. 사람은 다만 形體때문에 저절로 間隔되어 있을 뿐이다. 我的 靈明은 곧 天地 鬼神의 主宰이다. 天에 我的인 靈明이 없다면 누가 그 높음을 우러러 볼 것이며, 地에 我的인 靈明이 있지 않다면 누가 그 깊음을 굽어 볼 것이며, 鬼神에 我的인 靈明이 없다면 누가 그의 吉凶災祥을 分辨할 것인가? 天地 鬼神 萬物이 我的인 靈明을 離却하면 곧 天地 鬼神 萬物이 있지 못한다. 我的 靈明이 天地 鬼神 萬物을 離却한다면 또한 我的 靈明도 있을 수 없다. 이와 같이 곧 一氣가 流通하는 것이니, 어찌하여 그것들과 間隔할 수 있으랴?」⁽⁴⁸⁾

이와 같이 陽明은 宇宙間에 一氣流通의 我的 靈明이 充塞한다는 것이므로 그의 이른바 良知란 그 靈明의 一氣를 가리키는 것으로서 그의 이른바 心即理는 오히려 心即氣라야 한다. 이렇게 보면 陽明에 있어 氣는 理之運用으로서 理는 다만 氣之條理에 不過한 것이다. 그러나 여기서 陽明이 條理란 理를 主宰能으로 본 것을 우리는 看過해서는 안 된다고 본다. 왜냐하면 陽明은 理氣關係를 다시 말하되,

「無條理則不能運用 無運用則亦無以見其所謂條理者矣」(傳習錄 卷之中, 答

(48) 問人心與物同體 如吾身 原是血氣流通的 所以謂之同體 若於人便異體了 禽獸草木 益遠矣 而何謂之同體 先生曰 爾只在感應之幾上看 豈但禽獸草木 雖天地也與我同體的 鬼神也與我同體的 請問 先生曰 爾看這箇天地中間 甚麼是天地的心 對曰 嘗聞人是天地的心曰 人又甚麼教做心 對曰 只是一箇靈明 可知充天充地 中間只有這箇靈明 人只爲形體自間隔了 我的靈明 便是天地鬼神的主宰 天地沒有我的靈明 誰去仰他高 地沒有我的靈明 誰去俯他深 鬼神沒有我的靈明 誰去辨他吉凶災祥 天地鬼神萬物 離却我的靈明 便沒有天地鬼神萬物了 我的靈明 離却天地鬼神萬物 亦沒有我的靈明 如此便是一氣流通的 如何與他間隔得 (傳習錄 卷之下 一三六項)

陸原靜書 三項)

라 한 것은 理氣不離와 또 理와 氣에 대한 概念을 가장 明瞭히 한 것이라 하겠다.

그런데 朱子 以後 中國에 있어 가장 傑出한 哲學者로서 羅整庵과 王陽明에 대한 것을 보면 그들이 大概 主氣적이었고, 그리고 明末의 思想은 거의 陽明系統이었으므로 朱子의 主理的 方面은 別로 繼承發展된 것이 없다해도 過言이 아닐 것이다. 따라서 朱子의 主理哲學은 16世紀 後半 韓國의 李退溪에 依해 繼承 發展된 것으로 보아야겠다.

退溪는 理를 理尊氣對로 보았으므로 그는 생각하기를 後學들이 理를 잘 了解하기 못하고 있다하여 다음과 같이 理를 解明하고 있다.

「생각컨대 일기기 深思에 보니, 古今人들의 學問道術의 相差한 所以는 다만 理字難知이기 때문일 뿐이다. 이른바 理字難知란 것은 略知하는 것이 어려운 것이 아니라, 眞知妙解하여 그 十分處까지 이르는 것이 어려울 따름이다. 만약 能히 衆理를 窮究하여 十分透徹이 洞見하는데까지 이룰수 있다면 이 物事(즉 理)란 至虛而至實이요, 至無而至有이며, 動而無動이요, 靜而無靜이며, 潔潔淨淨한 것으로 一毫도 添加하거나 一毫도 減損할 수 없으며, 能히 陰陽五行 萬物萬事의 根本이 됨으로 陰陽五行 萬物萬事의 가운데에 執囿되지지 아니하니, 어찌 氣를 雜하므로써 一體로 認爲하거나 一物로 看作할 수 있으랴?」⁽⁴⁹⁾

즉 退溪는 理로서의 太極을 朱子의 所謂 理必有用이란 理動의 思想을 굳히므로써 理를 다시 體와 用으로 區別한다.

「이에 알겠으니, 無情意造作은 이 理의 本然之體이요, 그 寄寓함에 따라서 發現하여 이르지 아니함이 없음은 이 理의 至神之用이다. 먼저 번에는 다만 本體의 無爲만 보고, 그 妙用의 能히 드러나 流行함을 알지 못하였으므로 거의 理를 死物로 認爲한 것 같으니, 또한 그릇됨이 遠甚하지 않을

(49) 蓋嘗深思古今人學問道術之所以差者 只爲理字難知故耳 所謂理字難知者 非略之爲難 眞知妙解到十分處爲難耳 若能窮究衆理到得十分透徹洞見得 此箇物事 至虛而至實 至無而至有 動而無動靜而無靜 潔潔淨淨地 一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本 而不囿於陰陽五行萬物萬事之中 安有雜氣而認爲一體 看作一物耶(退溪全書 卷16, 答奇明彥論四端七情第二書 別紙)

가?」⁽⁵⁰⁾

이와 같이 退溪는 理의 無造作 無情意 無計度 따라서 無凝聚를 理의 體로 보고, 理의 情意 造作 計度 凝聚를 理의 用으로 보게 되었다. 다시 말하면 朱子가 「氣能凝結造作 理却無情意無計度…他却不曾造作」이라 한 것을 退溪는 無情意 無計度 無造作은 理의 體, 有情意 有計度 有造作은 理의 用이라 한다. 이것은 朱子의 이른바 理必有用의 말을 推衍함으로써 退溪自身的 領悟處를 드러낸 말이다. 생각컨대 退溪의 이른바 理氣를 人性論으로써 보면, 理는 理性, 氣는 感性에 該當할 것이며, 이것을 宇宙論적으로 보면, 理는 希臘哲學의 nous(宇宙理性)나, 印度哲學의 Brahman(梵)에 該當할 것이라 생각된다. 따라서 朱子가 理를 所以然이나, 所當然이라 한 것은 nous나 Brahman이 지니고 있는 logos나 原理와도 같으므로 退溪에 있어 所以然 所當然은 理의 本性이라 할 수 있겠다. 따라서 退溪의 理는 自然과 人間을 一貫하는 것으로 潔潔淨淨地이며, 不增不減의 實體임에 反해, 氣는 宇宙를 理에 따라서 形化하는 存在이요, 그것이 人間에 있어서는 形氣(感性)로 된다. 이에 理氣는 人間에 있어서는 理는 精神으로서 理性이요, 氣는 形氣(血氣)로서 感性이 될 것이다. 退溪가 理를 有善無惡 至神之用이라 보고, 또 그것을 極尊無對라 한 것은 人間의 理性을 尊重함으로써 그것은 드디어 宇宙論에까지 擴大高揚한 것으로 보아 中國에 있어서도 朱子의 主理의 方面을 發展시킨 것은 退溪를 凌駕한 것이 없다 하겠다. 특히 退溪의 學은 自然哲學 보다도 人間學으로서 理의 所當然의 方面을 追求하여 그것을 實踐하는데 그 目的이 있는 것으로서 退溪는 特別히 居敬을 置重하였는데, 그의 自省錄은 勿論이요, 그의 龍大한 文集 中에서 특히 그가 六八歲 宣祖에게 올린 聖學十圖 第二圖 西銘圖에서,

「聖學은 求仁에 있다. 모름지기 깊이 이 뜻을 體認하면 必야호로 天地萬物과 더불어 一體로 됨을 볼 것이다. 眞實로 이와 같은 곳이 仁의 功効이

(50) 是知無情意造作者 此理本然之體也 其隨寓發見而無不到者 此理至神之用也 向也但有見於本體之無爲 而不知妙用之能顯行 殆若認理爲死物 其去道 不亦遠甚乎 (退溪全書 卷18, 答奇明彥 別紙)

더, 비로소 親切有味한 곳이다.」⁽⁶¹⁾

한 것은 天人一貫 物我一體境을 이루어 求仁成聖의 功을 達成한 것이
라 하겠다.

2. 日本朱子學과 李退溪

過去 日本은 地理의 條件으로 말미암아 中國의 文化를 韓國을
通하여 輸入하였으므로 朱子學도 韓國을 通하여 受容한 것임은 말할
것도 없는 것이라 생각된다. 鎌倉初期 즉 西紀 1200年頃에는 이미 朱
子學이 輸入되었던 것 같으므로 朱子歿年(一一〇〇)以前에 벌써 朱子
學이 傳來되었었지만 아직 草創期이므로 別로 流布되지 못하였고, 約
四〇〇年을 지나 藤原惺窩가 佛敎로부터 離脫하여 儒敎에로 轉換하던
서부터 日本朱子學이 胎動되었으나 惺窩의 立場은 陸王學을 折衷하였
으므로 林羅山의 純粹朱子學과는 그 意向이 若干 다르다. 惺窩는 일
찌기 相國寺에서 禪學을 習得하고, 또 老莊思想과 詩文에도 相當히
깊은 關心이 있었으나, 朝鮮國使 姜沆과의 親交로 因하여 還俗을 決
心하였지만 그 以前에 이미 朝鮮國使 許山前(號 岳麓)등과의 接觸은 더
욱 더 惺窩에게 큰 影響을 준 것 같다. 그러나 惺窩가 朱子學에 完全
히 傾倒한 것은 李退溪跋文이 있는 延平答問인 것 같다. 그는 爲學의
方으로서 居敬工夫를 特히 注力한 것 같은데, 이 居敬은 朱子가 注重
한 것으로서 惺窩는 居敬을 말하기를

「誠敬之工夫 徹上徹下 洒落在其中」(惺窩文集 卷一一),

이라 한 것을 보면, 그는 居敬工夫로써 悟入한 것 같은데, 李退溪 亦是
敬을 말하기를

「只將敬以直內爲日用第一義」(退溪全書 卷二九, 答金而精)

「蓋敬者 徹頭徹尾 苟能知持敬之方 則理明而心定 以之格物 則物不能逃吾之
鑑 以之應事 則事不能爲心之累」(同上, 卷二八, 答金惇叙)

(51) 聖學在於求仁 須深體此意 方見得與天地萬物爲一體 眞實如此處 爲仁之功
始親切有味(退溪全書 卷7, 戊辰 經筵啓劄一)

라 한 것을 보면, 退溪가 居敬으로써 存養省察하면 理明心定이 된다고 말한 것은 惺窩가 洒落이라고 말한 것과 相通하는 것이라 생각된다. 이와 같은 것을 보면 日本 近世朱子學의 開祖 惺窩는 退溪를 통하여 朱子學者로 된 것이라 하겠다. 특히 惺窩가 李退溪의 天命圖의 四端七情說을 林羅山으로 부터 빌려 보고 말하기를

「四端은 理에서 나오고, 七情은 氣에서 나온다는 이 說은 옳다. 이것을 困知記의 말한 것과 比較하면 이것이 저것보다 낫다 하겠다.」⁽⁵²⁾

고 한 것은 그가 四端七情說에 대한 退溪의 理發氣發을 支持하고, 退溪의 理氣哲學을 羅整庵의 理氣一物說보다 優秀하다하여 退溪에게 共鳴한 것임을 알 수 있겠다.

다음 林羅山은 二〇餘歲에 벌써 一家見을 세운 바 있는 天才로서 비록 그가 先輩인 惺窩를 師事하였지만 惺窩는 羅山을 道友로 待遇하였던 것이다. 그런데 羅山은 理氣哲學에 있어서는 陸王을 排斥하고 純朱子學의 立場에 점으로써 惺窩의 折衷의 態度를 反對한다. 그러나 理氣의 問題에 있어서는 始終懷疑 未決로 돌아간 것 같다. 그러므로 그는 理氣의 一而二, 二而一의 關係에 대해서는 理氣不離의 立場을 取하였지만 理氣兩發을 主張하는 退溪에 대해서도 매우 關心이 컸던 것이다. 그리고 그는 五四歲의 老境에 이르러서는 오히려 羅整菴의 理氣一物說에 傾倒함으로써 主理와 主氣 사이를 彷徨하고 있는 듯 하였다. 즉 程張朱子의 說에 대해 李退溪와 같이 理와 氣를 分辨하여 四端出於理 七情出於氣라 하면, 理氣가 合一될 수 없으므로 그 弊가 支離하게 될 것이고, 羅整菴이나 王陽明 등과 같이 理氣를 合一로 보면 「理는 氣의 條理, 氣는 理의 運用」으로서 理氣不離는 좋지만 善惡의 分揀을 하지 아니함으로 그 弊는 蕩蕩에 흐를 것이라 하여 다음과 같이 말한다.

「退溪李滉은 오로지 程張朱子의 說을 따라 四端七情分理氣辯을 지어 奇大升에게 答한다. 그 뜻은 생각하기를 四端出於理 七情出於氣라 하니, 이는

(52) 惺窩曰四端出於理 七情出於氣 此說是也 比諸困知記所云 則爲此善於彼(羅山文集 卷 53) ※惺窩는 惺窩也

곧 朱子가 말한 바 『四端理之發 七情氣之發』이다. 末學膚淺이 어찌 그 사 이에 容喙하리오마는 退溪의 辨은 더욱 嘉賞하다. 나는 일찌기 그 答만 보았고, 그 問은 보지 못하였다. 이로서 생각하건대 그 理氣를 分한 것은 곧 太極은 理이요, 陰陽은 氣이라 말함으로써 合一을 못할 것이니, 곧 그 辨이 支離함에 이를 것인저! 그리고 理氣를 合하면 곧 『理者氣之條理也 氣者理之運用也』라 말함으로써 善惡을 揀擇하지 않으니, 그 辨이 蕩蕩에 이를 것이다.』⁽⁵³⁾

그런데 羅山이 程子の 이른바 「論性不論氣不備 論氣不論性不明」(二程全書 卷一六)이란 말과 王陽明의 이른바 「理者氣之條理 氣者理之運用」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)이란 말을 가장 좋은 것이라고 한 것을 보던 羅山의 立場은 大體的인 面에서는 朱子學의 範圍안에 있지만 理氣問題에 대해서는 羅整庵과 王陽明의 理氣不離를 支持함과 함께 朱子學을 理氣分離로 理解하는 것 같다.

그러나 近世 日本의 儒宗 山崎闇齋에 이르러서는 朱子學의 正統을 韓國近世의 儒宗 李退溪를 通하여 바로 이으므로써 朱子에 肉迫하려 한다. 그는 그의 著文會筆錄에서 退溪의 自省錄 退溪文集 退溪의 朱子書 節要등을 많이 引用함으로써 朱子哲學을 理解하려 하였던 것이다. 그리하여 李退溪를 「實朝鮮一人也」(文會筆錄一七)라 尊崇한 바 있다. 闇齋는 京都와 一浪人의 子로서 禪佛에 從事하다가 二五歲때 心機一轉儒를 決心하고, 二九歲에는 儒로 自當公布하였다 한다. 이렇게 된 經過는 거의 大部分이 退溪를 通하여 朱子를 보았던 것이라 생각된다. 그리자 四一歲에 이르러서는 日本 固有神敎를 朱子學으로써 定立하여 神儒合一說을 提唱하게 됨으로써 儒敎의 日本化를 達成하였다. 그러나 그가 陸王과 佛敎를 排斥한 것은 退溪와 一致한다. 따라서 朱陸折衷까지도 否認함은 勿論이다. 退溪 亦是 朱子를 篤信함으로써 佛

(53) 退溪李滉 專依 程張朱子之說 作四端七情分理氣辨以答奇大升 其意謂四端出於理七情出於氣 此乃朱子所云 四端理之發 七情氣之發也 末學膚淺 豈容喙於其間哉 退溪辨尤可嘉 我曾見其答 未見其問是以思之 其分理氣 則曰太極理也 陰陽 其也 而不能全一 則其辨至於支離歟 合理氣 則曰理者氣之條理也 氣者理之運用也 而不擇善惡則其弊至蕩蕩(羅山文集 卷 14, 寄朝鮮國三官使)

敎 陸王學 및 朱陸折衷說을 排斥하였던 바, 閻齋의 이런 態度와 一致한다. 退溪와 閻齋의 純粹朱子學者로서의 特色은 眞知實踐에 있는 것이다. 그런데 그런 立場은 朱子後 中國에 있어서도 特히 明의 薛敬軒 胡敬齋 등이 있지만 그들은 그 純粹性에 있어 退溪를 凌駕하지 못하고, 또 閻齋를 따라갈 수 없다 하겠다. 따라서 閻齋後의 日本儒者들 사이에서는 退溪를 朱子後一人으로 尊崇하기도 하고(默齋全書 拾遺 乙卯冬至漫書), 閻齋門流에서는 朱子→退溪→閻齋의 道統說까지도 생각하였던 모양이다.⁽⁵⁴⁾ 그리고 日本에서 退溪를 尊信하는 學者로서 閻齋以外에 熊本の 大塚退野가 있고, 또 明治의 元老 元田東野가 있다.

退溪와 閻齋는 朱子哲學의 主理的 面에서 특히 서로 共通한다. 따라서 閻齋의 理氣哲學은 退溪가 奇大升에게 答한 論四端七情第一書와 그 改本으로서의 第二書 가운데의 後論을 甚詳이라 稱贊함으로써 諸儒의 不到處라고 閻齋가 말한 것을 보면, 그는 四七理氣互發을 그대로 準信하고 있는 듯 하다. 더우기 그의 理氣心性的 說은 近間 阿部 吉雄先生에 의하여 새로 發見된 道學資講 가운데의 三宅尚齋筆記의 性論明備錄에 閻齋의 語錄으로서 記入된 것에 잘 드러난다. 閻齋는 仁義禮智 四性を 具有하는 本然之性的 理를 四君子湯의 人蔘 茯苓 白朮甘草의 四藥에 比喩하고, 氣質(氣)을 水에 比喩한다. 그리하여 煎湯으로서의 藥水는 四藥과 水로 이루어져 藥水渾然하지만 이것을 分揀하면 四藥은 理로서 各其 사람의 病을 治愈하는 것으로 善이며, 水의 清濁으로 말미암아 藥効의 善否가 드러나니, 水는 氣의 清濁과 같다는 것이다. 따라서 水는 氣이요, 藥은 理라는 것이다. 이에 三宅尚齋는 閻齋의 理氣心性說에 感嘆하므로써 「山崎先生煎藥譬 可謂積微矣」라 말한다. 이 四君子湯의 例證은 비록 그것이 本然 氣質의 分辨을 말한 것이지만 그것은 同時에 四端七情의 譬喩로도 됨은 말할 것도 없다.

그런데 高橋亨의 有名한 論文 「李朝儒學史에 있어서의 主理派와 主氣派의 發達」에서는 理氣不離를 強調함으로써 理發과 氣發을 各其 分別하는 것을 反對하고 奇高峯의 立場과 같이 理氣共發을 생각함으로써

(54) 孔子之道傳之乎曾子子思 而傳乎孟子 歿後久失其傳 至宋程朱二子 深求始得 其學傳乎朝鮮李退溪 退溪而傳之乎我國山崎閻齋 閻齋而傳之乎先府君愷庵先生 先生傳之乎吾 吾今傳之乎汝 汝其自重(藪孤山 遠薩赤崎海門序)

그는 形而上學的인 理氣를 各發로 보는 說을 反對한다. 高橋에 의하면 水는 酸素와 水素의 化合物로서 미로소 水의 作用을 가지는 것이라 主張한다. 여기서 그는 理氣의 化合物로서의 心을 가지고 形而上學的인 原理로써 機械的인 應用法을 使用하여 理發이다 氣發이다 主張함은 잘못이라는 것이다. 高橋는 그 論文에서 말하기를 다음과 같이 하고 있다.

「具體的인 心은 理氣를 兼하는 것이므로 어떠한 微細作用이라도 理氣共發이 아닌이 없는 것이라고 보아야 한다. 그러나 이같이 깊이 理氣를 分別對立시키는 形而上의 原理를 具體的인 心에 나아가 機械的인 應用을 하는 것이다. 예를 들면 水는 酸素 水素의 化合物라 한 것을 가지고 水의 作用에 나아가 오히려 酸素와 水素의 對立을 認定하려는 것과 같은을 싣하지 못하는 것이다.」

생각컨대 高橋의 酸素와 水素의 譬喩는 理와 氣의 譬喩에는 全然 適合하지 아니한 것이다. 왜냐하면 理와 氣의 關係에 있어서는 「理는 氣의 主宰이요, 氣는 理의 材料」(奇高峯의 說)이기 때문이다. 酸素와 水素의 關係는 처음부터 主宰와 材料의 關係가 全然 없는 것이므로 그런 것을 가지고 例證하는 것은 理와 氣의 關係는 枯捨하고 理와 氣의 概念조차도 全然 모르는 所致라 생각된다. 따라서 酸素 水素의 化合物란 생각이나 理氣共發云云하는 것은 다만 氣에 屬하는 酸素와 水素를 가지고 그중의 하나를 謂로 誤認한 所致라 하겠다. 化合이란 이디까지나 氣의 化일 따름이라는 것을 모르고 있다. 더우기 高橋는 四端七情論에 대한 李退溪 奇高峯 李栗谷 成牛溪 등 四人의 說을 折衷 綜合함으로써 理氣共發을 主張하고, 四端을 本體論的인 發出, 七情을 現象論的인 復性으로 理解하며, 그리고 四端不中節(朱子, 奇高峯 및 宋尤庵 등의 說이리 함)까지 添加함으로써 四端과 七情을 別個로 보고, 또 거기에 形式과 內容이란 論理를 加味하여 四端에도 理發과 氣發을 認定하고, 七情에도 또 理發과 氣發을 認定하니 그 說이 支離穿鑿 浩漫廣漠의 弊가 있음을 뵈지 못한다. 四七理氣에 대해 高橋는 다음과 같이 말하고 있다.

「다만 七情과 四端을 對立시키 七情을 氣發, 四端을 理發이라 한 것은 朱子 그 사람이 먼저 그릇되어 論理的 內容을 달리하는 것을 同一類의 情이라 取扱하는 不合理에 陷入한 것이다. 미땅히 이를 訂正하여 四端은 理發, 不側隱 不羞惡 不辭讓 不是非는 氣發이라 하고, 그리고 七情의 中節한 것은 理發, 不中節한 것은 氣發이라고 訂正하지 않으면 안된다. 詳言하면 七情에 理의 發과 氣의 發이 있는데, 理發의 七情은 中節하여 和가 되고, 氣發의 七情은 不中節로서 不和로 된다. 이는 道德의 形式論에 立脚한 不善의 根本이다. 四端 그것은 性의 發로서 理의 具現이다. 發達하여 仁義禮智로 될 수 있는 善情이다. 그리고 미땅히 惻端 羞惡 辭讓 是非해야함에도 그렇지 못한 것 乃至는 처음에는 四端이 動하나 마침에는 이를 完遂시키지 못한 것은 四端을 拵却 또는 四端에 反한 것으로 이는 곧 道德의 內容論에 立脚한 不善의 根本으로서 그 淵源이 私己에 있는 것, 곧 氣의 發이다. 故로 七情에 있어서도 理發氣發을 말하여야 하고, 四端에 있어서도 理發氣發을 말하여야 하는 것이므로 四端理發 七情氣發의 分理氣說도, 四端七情異名同實, 四端은 七情中の 善一邊을 剔撥한 것이라는 渾論論도 한가지로 不當한 것이다. 同時에 四端을 道心에 配當하고, 七情을 人心에 配當함도 또한 妥當치 못하다. 人心道心은 곧 感性理性的 思想으로서 이를 氣로부터 일어나고 理로부터 일어난다 하여도 支障이 없는 것이다. 한번 四七理氣配當에 있어 그르친 것이 다시 人道心四七配當에 있어 同一히 誤謬를 되풀이 함은 當然하다. (高橋亨 論文, 第三章, 四七 論과 朱子學說)

그리고 奇高峯의 理氣兩發을 共發이라 말한 것은 可하지만 氣發만을 主張하는 李栗谷說까지도 理氣共發이라 말한 것은 그 表現이 매우 模糊하다고 보지 아니할 수 없다.

Ⅲ. 韓國에 있어서의 李退溪의 地位

李退溪歿後 그의 學德遺澤은 韓國의 嶺南一帶를 風靡하여 그 門下에서 英雋高才가 輩出하여 退溪를 朝鮮의 儒宗으로 尊崇하게 되었다. 따라서 四七理氣說에 대해서는 退溪說을 完結된 것으로 確信하여 아무런 論議도 없이 一時潛潛하였던 中, 退溪歿後 곧 이어 京畿에서 李

栗谷이 나와 成牛溪와의 理氣論辯이 展開됨으로서 退溪의 이른바 理發을 否認하고 다만 氣發만을 내세움으로써 四端七情이 모두 氣發理乘이라 하여 退溪의 理氣哲學을 反對하였다. 이에 栗谷說이 京畿와 湖西(忠北道)地方에 流布하게 됨으로써 退溪說을 支持하는 嶺南學派(主理派)와 栗谷說을 贊成하는 畿湖學派(主氣派) 사이에 學說의 對立과 더불어 黨議의 反目까지도 빚어냈던 것이다. 그리하여 爾後 退溪系統의 主理派와 栗谷系統의 主氣派로 學派對立이 이루어져 理氣論辯을 展開함에 있어 間或主理와 主氣를 折衷하는 中間折衷派로 생겨남으로써 韓國의 性理學은 이제 主理 主氣 및 折衷의 三派를 形成하여 程朱 理氣哲學의 微奧를 發掘함으로써 許多한 性理學者가 繼續 森然輩出하게 된다. 이에 退栗以後 主理派에서는 退溪를 「東方의 朱夫子」라 尊稱하게 되고, 主氣派에서는 栗谷을 「東方의 聖人」으로 推尊하게 되었으니 退栗은 朝鮮切의 儒宗으로서 一般大衆에게까지도 마치 宗教의 教主처럼 信奉하게 되었던 것이다.

그런데 退溪의 理發思想은 理를 太極 天理로서 極尊無對로 보아 天理의 純粹性 高貴性 및 尊嚴性을 強調하여 理를 絶對者로 본다. 그리하여 理 즉 太極을 自動自靜하는 存在로 보았다. 이 思想은 退溪後學들에 繼承되어 發達되는 바, 이 李大山(名 象靖)에 이르러서는 理를 無爲而爲 不宰而宰라 말하여 理의 運用之妙를 그 至神之用이라 말함으로써 그 主宰能을 強調하였다.⁽⁵⁵⁾ 즉 大山의 이른바 理의 發輝運用之妙란 것은 無形으로서의 理의 根柢를 가리키는 것으로 이것은 理主 氣資의 思想이다. 즉 資料로서의 氣의 動靜을 主宰하는 妙란 뜻으로서 理自體가 바로 動靜하는 것이 아니고 어디까지나 氣를 動靜케 하는 主宰라는 뜻이다. 그러나 大山을 이은 柳定齋에 이르러서는 理를 바로 動靜하는 것으로 보고 말하기를

「만약 理無動靜이라 말한 즉 이는 다만 理를 死灰의 無情之物로 認定하는 것이니, 氣는 곧 그 부터온 바 없이 動靜하는 것으로 생각하는 것이다. 데 저 이 理는 活物인지라, 洋洋히 流動充滿하여 (天地사이에) 不在함이 없는

(55) 蓋理是活物 雖乘氣而爲動靜 而其發輝運用之妙 則乃是至神之用耳 故無爲而爲 非冥然無爲也 不宰而宰 非冥然宰也(大山集 卷 40, 讀聖學輯要)

것이다. 이것이 어찌 漠然無爲한 것이리오? 故로 天道流行하에 萬物을 發育한다고 말한 것이다. 動而生陽 靜而生陰이리 말하였으니, 곧 이것은 또한 理의 動靜을 直言한 것이다.」⁽⁶⁷⁾

라 한다. 이는 退溪가 이미 「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟」(退溪全書 卷一三, 答李達李天機)라 말한 것이다. 그리자 이렇게 發達한 理의 概念은 主理說의 絶頂 李寒洲(名 震相)에 이르러서는 氣를 完全히 無能力한 것으로 格下시킴과 同時에 理를 宇宙의 主體的 實在로 보게 된다. 李寒洲는 다음과 같이 말한다.

「太極之有動靜은 곧 太極之自動靜也리. 지금 사람들의 말에 理가 自動하지 아니한다고 하는 것은 未發 動靜의 形迹에 拘帶되므로써 氣없는 때가 없다고 말한다. 그러나 混沌의 未開와 人心의 未發은 同一機緘으로서 氣가 用事하지 아니한 것인 즉 다만 理일 뿐이다. 이미 屈한 氣는 다시 方生之 氣로는 될 수 없는 즉 氣의 始生處가 참으로 理의 스스로 動靜하는 때가 아닐까? 理는 無形, 氣는 有形이므로 비록 理는 無動이고 氣는 有動 같지만, 그러나 理의 動은 氣때문에 動하는 것이 아니고, 氣의 動은 곧 理로 말미암아 動하는 것이니, 이것이 理의 自動이 아니고 무엇이라?」⁽⁶⁷⁾

앞에서 이미 退溪의 이른바 理는 絶對者로서 希臘哲學의 nous나 印度哲學의 梵과 같나고 밀한 바 있는데, 李寒洲에 이르러서는 退溪가 생각했던 理의 法門이 完全히 드러났다. 이에 寒洲는 心은 곧 비로 理로 보고 말하기를

· 「性은 未發之理이요, 情은 已發之理이다. 性發爲情이니, 다만 一理일 뿐이다. 그것은 主人이 나가면 客이 되는 것과 같이 다만 一人일 뿐이다. 진실로 性情의 實相을 追求한 즉 理發은 있어도 氣發은 없다.」⁽⁶⁸⁾

(56) 如曰理無動靜 則是特認爲死灰無情之物 氣便無所目而爲動靜矣 大抵是理活物也 洋洋乎流動充滿 無乎不在 是豈漠然無爲者哉 故曰天道流行 發育萬物··曰動而生陽 靜而生陰 則又直言理之動靜也(定齋集 卷19, 理動靜說)

(57) 太極之有動靜 乃太極之自動靜也 今之言理不自動者 每拘於動靜之迹 謂無氣之時 然混沌之未開 人心之未發 同一機緘 氣不用事 則惟理而已 已屈之氣 不復爲方生之氣 則氣之始生處 果非理之 自動時乎 理無形而氣有形 雖若無理動而氣有動 然理之動 非爲氣而動 氣之動乃由理而動 此非理之自動而何(寒洲集 卷25, 答郭鳴遠書)

(58) 性是未發之理 情是已發之理 性發爲情 只是一理 如主出爲客 只是一人苟求

「心과 情은 다만 一理일 뿐이니, 心의 理됨은 진실로 白若하다.」⁽⁵⁹⁾

하고 또 말하기를

「心即理三子 實是千聖相傳之的決也」(寒洲集 卷三七, 四七原委說)

리 한다. 그러면 寒洲의 이른바 心即理와 王陽明의 이른바 心即理는 어떠한 差違가 있는 것일까가 問題로 된다. 생각컨대 陽明이 心即理라 한 것은 그가 心學爲主로써 朱子의 格物致知說이 物理를 外的 存在로 보는 것을 反對하고, 그것을 內的 心的 存在로 還元시키는 用語이다. 陽明은 말하기를 다음과 같이 한다.

「대서 物理는 吾心의 밖에 있는 것이 아니다. 吾心을 밖으로 하고 物理를 求하면 物理는 없다. 物理를 遺失하고 吾心을 求한다면 物理란 어떤 物件 일까? 心의 體는 仁이요, 性即理이다. 故로 孝親之心이 있으면 곧 孝의 理가 있고, 孝親之心이 없으면 곧 孝의 理도 없는 것이니, 忠君之心이 있으면 곧 忠의 理가 있고, 忠君之心이 없으면 곧 忠의 理는 없는 것이니, 理가 어찌 吾心의 밖이리오? 晦庵(朱子)이 말하기를 사람의 學問하는 바는 心과 理뿐이다. 心은 비록 一身을 主宰하지만 實로 天下의 理를 主管하는 것이요, 理는 비록 萬事에 散在하지만 實로 一人의 心 밖이 아니나라 한다. 이 말은 그 一分一合의 사이에 이미 學者의 心과 理를 分齊하여 돌로 하는 弊를 免하지 못한다. 이것이 오로지 本心만 求하다가 드디어 物理를 遺却하는 患難이 있는 까닭이니 바로 心即 理임을 알지 못하고 있을 뿐이다.」⁽⁶⁰⁾

즉 이와 같이 心이 곧 理(心即理)라 함으로써 心 속에 本有하는 理를 主張하여 心學의 터전을 構築하고, 또 말하기를

「心一而已 以其條理而言 謂之理」(傳習錄 卷之中 四項)

性情之實相 則有理發而無氣發(寒洲集 卷37, 四七原委說)

(59) 性情只是一理 則心之爲理者 固白若也(寒洲集 卷37, 心即理說)

(60) 夫物理不外於吾心 外吾心而求物理 無物理矣 遺物理而求吾心 吾心又何物耶 心之體 性也 性即理也 故有孝親之心 即有孝之理 無孝親之心 無孝之理 有忠君之心 即有忠之理 無忠君之心 即無忠之理矣 即理豈外於吾心耶 晦菴謂人之所以爲學者 心與理而已 心雖主乎一身 而實管乎天下之理 理雖散在萬事 而實不外乎一人之心 是其一分一合之間 而未免已啓學者心理爲二之弊此後世 所以有專求本心遂遺物理之患 正由不知心即理耳(傳習錄 卷之中 答人論學書 四項)

「理無動者也」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

「看得一性字分明 卽萬理燦然」(傳習錄 卷之上 三八二項)

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則無以見其所謂條理矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

나 한다. 이것을 一括하여 要約하면, 陽明이 생각하는 때는 心의 運用의 條理로서 心之體 즉 性이며, 그리고 性卽理로서 朱子가 性卽理라 하고 또 性을 心之體로 본 것과 同一하다. 그리므로 그가 말한 心卽理란 말은 理를 吾心外에서 求하는 朱子의 格物致知說을 反對한 것이 아닐없다고 보아야겠다. 그런데 그는 또 致良知를 主張하는 바, 그의 知는 心之本體로서 良知를 「天理之昭明靈覺處」 또는 「一個天理自然明覺發見處」(傳習錄卷之中)라 한다. 따라서 陽明의 良知는 心之虛靈明覺으로서 朱子의 이른바 「心者氣之精爽」(性理大全 卷三二, 心)의 精爽氣와 같은 것이므로 陽明의 이른바 心卽理는 心卽氣의 뜻이다. 그러므로 李寒洲는 陽明의 心卽理說을 反對하여 다음과 같이 말한다.

「陽明學은 象山에 根原하니, 그 말에 吾心之良知 卽所謂 大理이니, 吾心之 良知를 事事物物에 이루면 모두 그 理를 얻는다 하고, 또 理히기를 良知는 허나 뿐이다. 그 妙를 神이라 이루고, 그 流行을 氣리 이르며, 그 凝聚를 精이라 이르니, 어찌 可히 形像 力所로써 求할 바리오? 眞陰의 精은 곧 眞陽의 氣의 母이고, 眞陽의 氣는 곧 眞陰의 精의 父이므로 陰은 陽에 뿌리박고, 陽은 陰에 뿌리박으니, 두가지가 아니다. 心은 理이니, 天下에 어찌 心外之事 心外之理가 있으리오라 말한다. 그리니 대지 吾心의 大理가 곧 太極의 全體인데도 지금 眞陰眞陽으로서 流行凝聚한 것을 가지고 이것에 配當한다면 곧 太極은 遺却하고 도리어 陰陽을 가지고 本體를 삼는 것이요, 天下의 事物은 自然의 理가 있지 아니 함이 없는데도 一切를 掃除해 버리고 다만 吾心 위해서만 認取하려 한다면 곧 이른바 理는 또한 畧히 猥雜하매 그 潔淨의 全體가 아니다. . . 그런즉 먼저 陽明이 말한 바의 陰陽 精氣의 流行凝聚한 物일 따름이니, 이것이 어찌 心卽氣라 말함이 아닐까?」(61)

(61) 陽明之學 原於象山 而其言曰吾心之良知 卽所謂天理 致吾心良知於事物物 則皆得其理矣 又曰良知一也 以其妙而謂之神 以其流行而謂之氣 以其凝聚而謂之精 安可以形象方所求哉 眞陰之精卽眞陽之氣之母 眞陽之氣 卽眞陰之精之

이와 같이 寒洲는 陽明의 이른바 心即理를 心即氣로 斷定함으로 異端이라 排斥하는 것은 마치 退溪가 陽明을 異斷視한 것과 나찬가지라 하겠다.

여하튼 退溪는 栗谷과 더불어 韓國 儒宗의 雙嶺으로서 退溪는 그 主理派의 始祖이며, 그 學風과 遺德은 千古에 빛날 것이라 생각된다.
(끝)

父 陰根陽 陽根陰 非有二也 心者理也 天下豈有心外之事心外之理乎 夫吾之天理 即太極之全體而今以眞陰眞陽流行凝聚者當之 則遺了太極而反以陰陽爲本體矣 天下事物 莫不有其自然之理 而一切掃除 只欲於吾心上認取 則所謂理者亦甚猥雜 而非其潔淨之全體矣. …即向所謂陰陽精氣流行凝聚之物而已 此豈非心即氣之謂乎 (寒洲集 卷37, 心即理說)