退溪哲學에서의 理의 槪念
——朱子說과의 比較——

慶北大 敎授 宋 兢 燮

〈目 次〉

Ⅰ. 序 論
Ⅱ. 萬物의 所以者
1. 朱子의 所以者探求
2. 哲學史에서 본 思惟의 移行
Ⅲ. 朱子說에서의 理의 限界
1. 理의 槪念
2. 「理」가 갖는 難點
3. 「一物一理」의 難點
Ⅳ. 「生成」에 관한 史的槪觀
1. 起動力의 認定
2. 目的에 의한 動力
3. 神에 의한 動力
4. 內在化로서의 動力
5. 法則으로서의 動力
6. 因果必然의 動力
7. 自己原因으로서의 動力
Ⅴ. 退溪說에서의 「理」의 性格
1. 「所能然」으로서의 理
2. 生成變化의 展開
3. 「理」의 普遍性
Ⅵ. 結 尾

Ⅰ. 序 論

性理學의 集大成者인 南宋의 朱晦庵(1130~1200)은 生成變化하는 諸現象을 깊이 洞察하여 이들 現象의 背後에는 그 現象의 所以者가 있다고 하고 이것을 「理」라고 하였다. 이理는 現象 즉 萬物에 對하는 바의 理이며 결코 獨存하는 것이 아니다. 즉 理는 萬物(氣)속에 內在하는 存在인 까닭에 氣와 同時共在하는 것으로서 여기서 理와 氣의 關係를 不可離라고 規定하는 것이다. 그런데 朱晦庵은 이理의 性格을 「所以然之故」「所當然之則」라고 하였다. 그 「故」와 「則」은 所以者라는 데서 主宰者라는 槪念으로도 된다. 이러한 主宰者로서의 理는 朱晦庵은 自然現象에서나 人間行爲에 統一된 原理라고 믿고 두 世界에 함께 適用하고 있다. 하나의 原理가 自然界와 人間界에서 과연함께 適用 될 수 있을 것인가. 이점을 考察하고, 周知하는 바와 같이 朱子哲學을 계승발전시킨 退溪哲學에 있어서는 어떻게 展開시키고 있는 가를 探求하고자한 것이 本稿의 主眼點이다. 그래서 朱晦庵에서의 「理」를 定立하게된 經路와 그 限界性을 살피고 退溪에 있어서는 理의 性格이 어떠했느냐를 究明코자하는 것이다. 朱晦庵과 退溪에서

각각 定義한 理를 比較해 보는 것이다.

Ⅱ. 萬物의 根源者

1. 朱晦庵의 窮理

朱晦庵은 世界의 原初的인 狀態를 무엇이라고 하였던가. 사실 朱子哲學의 성립은 여기서부터 출발했었다. 이문제에 관해 朱晦庵은 「渾淪旁薄」한 流動하는 世界라고 보았던 것이다. 그의 그러한 洞察은 위선 『周易本義』에서 볼 수 있다. 『周易』 繫辭傳에서의 「一陰一陽謂之道」를 「本義」에서 注하여 「陰陽迭運者氣也, 其理則所謂道也」라고 하였었다. 이 한 句節에서 명백한 것은 一陰一陽하는 世界가 있고 또한 그렇게 하게 하는 所以者의 存在를 따로 인정한데 있다. 理氣哲學에서는 現象界의 표현 용어가 매우 다양하다. 그 하나가 「一陰一陽」으로서 그것을 줄여서 「陰陽」이라고도 하는데 이것은 變化 그 자체를 의미한다. 陰·陽이라는 固定된 두 側面을 의미하는 것이 아니라 陰과 陽이 연속 반복되는 現象속의 流動하는 樣相 그것이다. 이래서 一陰一陽은 生成變化하는 世界요 따라서 現象界인데 여기에 所以者가 있으니까 二元의 原理가 성립된다.

또 陰陽은 「動靜」과 같은 槪念을 갖는다. 陰靜陽動이라고 하여 「動靜」과 同義로 사용되기 때문이다. 動靜의 本質은 生成變化이므로 역시 그 槪念은 流動變化하는 世界 즉 現象界 그것이다. 이러한 生成變化하는 世界는 그 變化가 다만 海濤와 같이 또는 한갓 泡沫과 같은 流動이 아니라 所以者에 의해서 움겨져 진다는 뜻이다. 이런 의미로 그 所以者를 理氣哲學에서는 太極 또는 理라하고 主宰者라고 하였었다. 따라서 流動變化의 世界는 太極(理)에 의해서 그렇게 되어진다고 설명 된다. 陰陽 動靜의 世界는 또 「易」이라고 하며 「易」의 所以者를 太極이라고도 한다. 朱晦庵은 楊子直에게 보낸 答書에서

> 天地之間에는 오직 動靜하는 兩端이 끊임없이 循環하고 있을뿐, 기타는 없읍니다. 이것을 「易」이라 하고 그 動과 靜에는 각각 依해서 오는 理가 반드시 갖추어져 있읍니다. 이것이 太極이라는 것입니다.[1]

라고 한데서 분명하다 朱子哲學의 출발은 이와 같이 流動生成하는 속에서 根源者의 探求로부터 비롯된다. 그래서 그의 哲學的立場을 二元的原理라고 하게 되는 것인데 여기서 우리는 朱子哲學이 출발부터 論理上 難點을 안고 있음을 지적하지 않을 수 없다. 그 難點은 動靜하는 陰陽과 所以者로서의 太極 즉 陰陽對太極의 관계 規定이 曖

1) 『朱子文集』卷四十五 答楊子直 「盖天地之間, 只有動靜兩端循環不已, 更無餘事, 此謂之易. 而其動其靜, 則必有所以動靜之理焉, 則所謂太極者也.」

昧한데 있다. 이 不明性때문에 朱晦庵이후 理氣說에 막연한 推理가 介入되고 불필요한 마찰과 學說의 多岐를 가져와 理氣哲學의 體系에 혼란을 일으키는 원인이 되기도 한다.

朱晦庵의 설명에 따르면 一陰一陽의 所以者인 太極은 다만 依持하고 얹혀있는데 불과하기 때문에 生成變化는 그 자체가 必然的으로 행하느냐 아니면 행하게 하는 자에 의해서이냐에 대한 설명의 限界가 不分明하다. 이러한 不分明性은 理氣哲學이 展開되는 全過程에서 문제가 되고 있는 것이다. 만일 太極이 旣存의 生成變化속에 있다고 한다면 太極이 存在않는다 해도 旣存의 樣相에는 아무런 支障이 없을 것임은 論理上 당연하다할 수 있다. 朱晦庵이 定立한 「所以者」의 性格에 관해서는 多角的으로 考察되어야 할 것이나 한가지 指摘할 수 있는 것은 朱晦庵의 根源者를 探求하는 자세이다. 그 자세를 말하면 天地間의 諸現象을 凝視洞察하는데 注力하기 보다는 곧바로 古典에서 그 解答을 찾을려고 한데 있었다. 그때문에 現實에 대한 洞察의 貫徹이 缺如된데서 빚어진 것이라고 할 수 있을 것이다. 원래 太極이란 『周易』繫辭傳에서

> 易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦…

라고한 太極이다. 兩儀 즉 陰陽에 先在하는 太極이 朱晦庵에 의해 陰陽의 世界를 떠나서는 存在할 수 없는 不可離한 太極이 되었던 것이다. 朱晦庵은 『周易』과 『太極圖說』과의 관계를 설명하는 가운데서

> 聖人은 (易經속에서) 그 實體를 가리켜 太極이라고 이름 지었고 周濂溪는 다시 그 圖(太極圖)를 만들어 그것을 圖形化하여 가리켰읍니다.[2]

라고 太極을 所以者로 한데 매우 欣快한 뜻을 말하고 있다. 그래서 太極을 이름짓고 太極圖를 만든데 대해 眞理를 명백히 표현한 솜씨는 남김이 없다해도 좋다고 「可謂無餘蘊矣」라고 하였다. 이렇게 讚辭를 보내면서

> 聖人이 太極이라고 한 것은 天地萬物의 根源을 가리키기 위해서입니다.[3]

자신의 해석을 내린 것이였다. 이와 같이 朱晦庵은 眼前에 展開된 諸事象을 인식하고 그 諸事象의 所以者를 生成하는 그 속에서 찾지않고 古典에 있는 聖賢의 說속에서 찾아서 規定하였었다. 動靜하는 世界속에 根源者를 求했다함은 이상과 같거니와 그 根源者를 太極이외 또 理라고도 하였다. 「太極, 理也」가 그것이다. 朱晦庵은 程可久에게 보낸 答書에서

> 太極의 意味는 참으로 理의 極致를 말한 것입니다.[4]

---

2) 『朱子文集』卷四十五 答楊子直 「聖人旣指其實而名之, 周子又爲之圖以象之, 其所以發明表著. 可謂無餘蘊矣」
3) 上同 「聖人謂之太極者, 所以指夫天地萬物之根.」
4) 『朱子文集』 卷三十七答程可久(第三書) 「太極之義, 正謂理之極致耳.」

이렇게 太極圖에서의 理에 天地萬物의 根源者라는 의미를 부여하였다.

그런데 朱晦庵이 天地萬物의 根源을 探求한데는 그나름대로 意圖하는 바가 있었을 것이다. 생각컨데 그것은 自然界와 人間界를 統一的으로 설명할 수 있는 體系的 理論을 설립시키려고 하는데 있었던 것으로 믿어진다. 이 統一的인 설명은 먼저 天地의 法則 즉 理法을 해명하고 이어서 人間界의 理法을 그것에 의해서 證明할려고 하였다고 할 수 있다. 그 一例로 吳晦叔에게 보낸 答書를 보면

> 易은 變易이며 一動一靜, 已發未發을 兼해 가리키고 있읍니다. 太極이란 一動一靜·已發未發의 理입니다.[5]

라고 했는데서 살펴 볼 수 있다. 已發과 未發은 원래 『中庸』의 喜怒哀樂의 未發已發이며 一靜과 一動은 상기한 『周易』의 陰靜陽動인 것이다. 朱晦庵은 사람의 마음의 動함이 未發已發과 收斂擴散하는 그 모습은 天地自然이 陰靜陽動하고 收縮發散하는 모습과 다른 것이 아니라고 한 것이다. 이렇게 吳晦叔에게 보낸 답서의 핵심 즉 「一靜一動」과 「已發未發」은 이렇게 『中庸』과 『周易』에서 왔거니와 그것을 合一시켜 根源者定立의 바탕으로 하여 自然界와 人間界의 諸現象에 그렇게 되지 않으면 안되는 共通的인 궁극자를 찾았으며 그 窮極者를 太極이라고 한 것이었다. 그렇지만 문제의 중심은 무어라 해도 人間界의 理法, 다시말해서 倫理에 있는 것이다. 이래서 朱晦庵이 의도한 그 動機는 어디에 있었던가 하는 점을 생각해보면 人間界에는 人間의 힘으로는 어찌할 수 없는 妙理가 있다. 이 妙理에 대한 驚愕과 讚嘆을 가지고 天地萬物을 化育하는 自然界의 妙理에 共感을 가짐으로서 安堵를 얻으려고 한데서 나온 것이 아니겠는가. 그런데 이와같은 朱晦庵의 思惟는 결코 奇想이라고 할 수는 없다. 哲學史에서 본다면 西洋에서도 이와 비슷한 思想이 있었음을 들 수 있기 때문이다. 잠시 상고하면 西洋에서는 16世紀경부터 얼마동안 「유럽」大陸의 哲學者들은 數學的方法을 가지고 學問의 유일한 方法이라고 믿고 있었다. 모든 認識은 이 數學的方法을 본땀으로서 비로소 확실한 지식에 도달될 수 있다고 하였다.[6] 그들은 哲學에서 數學을 모범으로 삼은 것이다. 생각해 보면 數學에 人生問題, 存在問題나 自然現象이나 善惡의 規準이 있는 것이 아니며 또 數式을 가지고 그것에 관한 研究를 하고 論述하는 것이 가능한 것도 물론 아니다. 그런데도 불구하고 數學的方法을 모범으로 하려는 그 의도는 다름아닌 數學이 지니는 正確性에 있었던 것이다. 正確性, 이것이야말로 비단 哲學만이 아니라 모든 學問의 必須的인 것이다. 이런 까닭에 數學을 第一의 學問으로 한적이 있었던 것이다. 朱子學에서 人間行爲의 遵則을 天地의 理法과의 對應關係에 의해 설명하는 것과 西洋에서 哲學의 方法을 數學에서 正確性을 본따겠다는 思想은 그 觀點과 의도

5) 『朱子文集』卷四十二 答吳晦叔「夫易交易也. 統指一動一靜, 已發未發而言之也. 太極者, 性情之妙也, 乃一動一靜之理也.」

6) 岩崎武雄著 『西洋哲學史』 138面以下 東京 甲斐社 1972年版

는 다를지라도 새로운 探求의 의욕에는 共通點이 있었다고 생각되어진다.

여하간 朱晦庵에 있어서 理(太極)는 自然界와 人間界의 所以者로서 自然界의 條理인 동시에 또 人間行爲를 지배하는 道理·規範으로서의 人倫이기도 한것이다. 그런데 다시 생각해 볼 것은 朱晦庵이 天地萬物의 根源者의 追究를 위해 그 探求의 經路가 어떠했느냐하는 문제이다. 이문제를 살펴보면 그가 探求한 方法은 오늘날에 말하는 이른바 自然科學的法則를 탐구하는 그러한 方法은 아니었다. 위에서 언급한 바와 같이 天地間의 諸現象을 凝視하고 分析하는 그러한 方法이 아니었고 朱晦庵은 즉시 古典속에서 그 해명을 찾으려고 한 것이었다. 天地속에 日月星辰이나 自然界의 諸現象과 그리고 人間界의 諸問題들을 자세히 관찰하고 종합하여 解答을 求하는 그런 方法을 취하지 아니하고 곧 바로 儒敎經典에서 찾았었다. 특히 『周易』에 기술된 문장속에서였다. 이렇게 하여 根源者를 규정하기에 이른 것이며 「太極」은 실로 그 所産인 것이었다. 朱晦庵은 太極과 陰陽을 思想의 根底에 두고 그것을 결합시켜 다시 전개 시켰다고 볼 수 있었다.

2. 哲學史에서 본 思惟의 移行

朱晦庵이 太極과 陰陽을 결합하여 새로히 전개시키는 儒家思想을 哲學史에서 본다면 思惟의 큰 移行이있었다는 사실을 잊을 수 없다. 원래 「易有太極, 是生兩儀」의 太極은 萬物이 生成하기에 先在하는 實體였다. 따라서 萬物의 母體로서의 存在였다. 太極이 萬物에 先在하는 存在요 形而上的인 實體로서 간주한 것은 더 말할 나위없이 朱晦庵이전의 일이었다. 太極으로부터 兩儀 즉 陰陽이 생한다는 것은 太極이 事物界로부터 外在하고 時間的으로는 先在해 있음을 의미한다. 따라서 「易有太極, 是生兩儀」는 先在하는 實體(母體)로부터 萬物이 生成하는 過程의 설명이 되는 것이다. 그러나 十二世紀南宋때 와서 朱晦庵이 이러한 外在하는 太極을 內在하는 太極으로 轉回시켜 所以者라고 했으므로서 過程의 설명이 아니라 生成시키는 原理로서의 설명이 된 것이다. 따라서 儒學은 萬物生成의 過程의 體系에서 萬物生成의 原理의 體系로 移行된 것이며 獨存했던 太極은 萬物과 더불어 存在하는 同時共在의 關係로 된것이다. 이러하므로 朱晦庵의 哲學에 있어서는 萬物을 떠난 太極은 무의미한 것이 되었다. 그가 「太極, 理也」라고 하여 太極과 理를 同一한 槪念으로 하고서도 太極보다는 理를 앞세우는 까닭은 실로 여기에 있었다. 즉 萬物(氣)과의 共在하는 關係로서의 太極을 獨存的인 것으로 보기 쉽기 때문에 所以者는 獨存이 아니라 반드시 萬物과 共在해야 한다 하는데 있었음을 생각하지 않을 수 없다. 그래서 그는 太極을 피하고 理를 그것에 代置하였다고 할 수 있다. 이리하여 太極이 獨存하는 母體에서 共在의 原理로 됨에 따라서 理氣의 體系가 形成된 것은 儒家思想에서 볼 때 크게 思惟가 轉移 되었다고 하지 않을 수 없다. 다음에 轉移에 관해서 좀더 살펴보기로 한다.

古代『周易』과『道德經』에서는 다같이 萬物에 先在하는 實體를 인정하였다. 이 實體로 부터 萬物이 生成한다고 설명 되었던 것이다. 우선 老子의『道德經』에서의「道」를 論述하면서「太極」과의 비교에 資하기로 한다.「道」를 論할려면『道德經』의 第一章을 고찰하는 것이 긴요하다. 第一章은 四句 59字인데 그 가운데 두 句 24字에는 老子의 全81章5千餘言의 精髓가 概言要約되어 있기 때문이다.

> 道가 道일 수 있는 것은 變하지아니하는 道가 아니다. 名을 名이라 할 수 있는 것은 變하지 않는 名이아니다. 名이 없음 (無名)은 天地의 始이며 名이 있음 (有名)은 萬物의 母이다[7]

라고 하였는데 우선「道」는 言語로 표현할 수 있는 存在가 아니라고 하였다. 그래서 그것을 이름 지을 수가 없다. 이름짓기 어려운 것을「天地의 始」라고 하였는데 이것이 道인 것이다. 진정한 道는 固定不變이 아니다. 이와같은 老子의 見解는 당시「道」를 固定不變으로 解釋하는 病弊에 대해 警覺을 주었다 할 수 있다.「道」라는 말은 물론 老子이전부터 있었다. 그러나 老子도 역시 道를 사용했으나 그 내용은 老子이전 또는 다른 學者들 이를테면 孔子, 管子가 사용한 道와는 같지 않았다. 孔子의 道德的行爲의 規範說과 管子의 自然運行의 法則說로서 그들의 道는 固定不變의 의미에서 共通性이 있었다. 그러나 老子의 道는 그와는 달라서 實存的인 것이었다. 道와 無名에 관해서는 설명은 이러하다.

> 物이 있어서 混成하고 天地에 앞서 生한다 天下의 母일 수 있다. 나는 그 名을 알지 못한다 이것을 이름하여「大」라고 한다[8]

라고 하였다. 여기서 보는 바와 같이「道」는 天地보다 先在하는 實體이니 만큼 이런 점에서『周易』에서의「太極」이 萬物에 先在 한다는 점과 그 概念이 같다고 할 수 있을 것이다.「道」에서 모든 物이 生出하지만 그러나 그 名을 알 수 없다. 名은 모르지만 道라고 해두자고 한것이다. 그 實存體를 道라고 하는 것은 실은 假名인 것이다. 名狀하기 어려우나 억지로 하면「大」라고나 할 수 밖에 없다.「大」라고 하는 것은 어떠한 物보다도 크고 萬物을 包容해 버리기 때문이라고 할 수 있을 것이다.

이상에서 보면 道가 단순한「길」이라는 의미가 아니요 儒家가 말하는 人倫의 道도 아님을 알 수 있다.「道」는 萬物의 根源이기 때문에 論理上 모든 物에 先在한다. 그것은 모든 物이 성립하는 根源이며 母體이기 때문이다. 이러한 道에 대한 형용에는 神秘性마저 있는 것이다(道德經第二十一章). 道는 모든 것을 生成顯現시키는 實體이기 때문에 永久不變이어야한다. 永久不變 이것을「常」이라 하며「常」은 道 그 自體

7)『道德經』第一章「道可道, 非常道. 名可名, 非常名. 無名天地之始, 有名萬物之母.」
8)『道德經』第二十五章「有物混成, 先天地生, 可以爲天下母, 吾不知其名, 字之曰道. 强爲之名曰大.」

의 屬性인 것이다. 道는 언제나 「無爲」인데도 「하지않음이 없다」 (第三十七章) 이러한 「無爲」인데도 모든 事物의 生成顯現은 道의 作用않음이 없으므로 「非常道」이다. 또한 道는 唯一 至高한 存在이다. 이점은 다음 章에서 더욱 확실하다.

> 道, 一을 生하고 一, 二을 生하고 三, 萬物을 生한다. 萬物은 陰을 負하고 그리하여 陽을 抱하고 冲氣로서 和를 이룬것이다.[9]

道에서 萬物이 生하는 過程이 數式으로 명백히 설명되어있다. 여기서 다시한번 道가 萬物을 生하는 母體로서 萬物에 先在하는 超越的인 存在임을 알 수 있다. 『周易』의

> 是有太極, 是生兩儀, 兩儀四象, 四象生八卦‥

와 萬物의 發生과 發展의 過程은 동일하다. 따라서 道와 太極은 超越的인 母體로서의 같은 槪念인 것이다. 萬物에 先在하는 母體는 일반적으로 發生因的인 存在로서 實體 그 自體가 顯現된다고 해석한다. 一이 二를 生한다고 하는 것은 陰陽인 兩儀를 生한다고 함과 같다. 動靜 生成 變化않음이 없다는 의미이다. 이것은 一이二를 生한다고 하며 그러한 二에는 必然的으로 二을 中和시키는 作用이 나오게 된다. 이 作用을 老子는 冲氣라고 하였다. 冲氣에 의해서 陰陽이 中和交流할 때까지에는 반드시 物이 生하는 법이다. 이리하여 陰陽冲氣에 의해서 物이 生하는데 萬物은 여기서 生成된다. 이와같이 一, 二, 三으로 萬物이 生成하는 過程을 數式으로 표현하였는데도 이 過程에서의 發源的인 母體가 「道」였다. 이와 꼭 같은 論理로서 太極도 설명되는 것이다. 이러한 道는 또 「無」라고 표현되기도 한다.

> 天地萬物은 有에서 生하고 有는 無에서 生한다.[10]

「無」에서 有가 生한다고 하는 無는 有이전의 存在이다. 道(無)에서의 顯現은 먼저 有로 나타낸다. 이렇게 道에서 生出한 有는 生成界 또는 現象界이므로 그것을 超越한 것이 「道」요 「無」의 世界이다. 그런데 모든 事物이 有에서 生滅한다고 함은 萬人이 共認하는 바이지 만 이에 관해서 老子는 문제로 삼지않는다. 老子가 문제로 하는 있는 바는 그有가 道(無)에서 生한다는데 있는 것이다. 第13章에서 「無名天地之始」라고한 것은 그러한 뜻이다.

老子의 道와 『周易』에서의 太極은 이미 지적 했드시 두가지 面에서 그 共通性이있다 하나는 萬物의 根源者요 둘째는 萬物을 超越한 先在者라는데 있다. 이러한 老子의 道는 道家의 學者 즉 莊子에 계승 되었으나 그후 漢代에 와서는 「샤마니즘」과 혼합되어 純粹哲學에서 전락되어 이른바 道敎를 형성하게 되고 한편 太極은 儒家의 學

9) 『道德經』第四十二章 「道 生一, 一生, 二二生三, 三生萬物, 萬物負陰而抱陽, 冲氣以爲和.」
10) 『道德經』第四十二章 「天下萬物生於有, 有生於無.」
11) 「大學或問(一)」 「至於天下之物, 則必各有所以然之故, 與其所當然之則. 所謂理也.」

者에 계승되어 南宋의 朱晦庵에 이르게된다. 그에 의해서 萬物을 超越한 外在가 萬物에 內在하여서 共在하는 「不可離」의 관계로 새로운 儒家哲學의 體系가 형성된다. 그것은 生成過程에서의 根源者에서 生成原理로서의 根源者로 槪念이 바뀌게 되었음을 의미한다. 이리하여 儒家의 思惟가 크게 轉移되어 간다. 여기서 형성된 思想的體系가 理氣哲學으로 전개되는 것이다.

Ⅲ. 朱子說에서의 理의 限界

1. 「理」의 槪念

이상에서 朱晦庵이 天地萬物의 根源者를 探求한 의도와 그 방법 그리고 그 所産으로서 太極을 定立하였다는데 관해서 論述하였다. 本章에서는 그러한 太極 즉 理가 어떠한 性格의 것인가를 살펴 보기로 한다. 우선 『大學或問』(一)에

> 天下의 物에 이르러서는 거기에는 반드시 個個의 그러한 「故」와 그렇지 않으면 안되는 則이있다. 그것을 「理」라고 한다.[11]

고 했다. 『大學或問』은 『大學』을 注한 『大學章句』의 내용을 問答形式으로 다시 상세히 敷衍한 朱晦庵의 著述이다. 理의 性格은 이 한 句節에서 명백히 밝혀져 있다. 理는 「所以然之故」「所當然之則」으로서의 理인 것이다. 「故」아니면 「則」이라는 선택이 아니라 兩者를 「兼」하여 理가 갖는 性格인 것이다. 우선 「故」가 어떤 의미인가를 보기로 한다. 이 「故」는 원래 古典에서 보면 매우 多義하여 10餘種으로 나뉘어 진다. 原因·故意·舊·必·事·死亡등이 있는데 所以와 관련된 것으로 볼 때 이 故는 原因으로 해석된다. 原因(cause)도 廣義로는 어떤 事情이 무엇에 依해서 存在하거나 生起는 原初的인것. 例컨대 「아리스토텔레스」의 四原因說은 이런 意味의 原因이다. 이 廣義에서 때로는 理由라던가 根據와 同一視되는 수도 있다. 그런데 狹義로서는 특히 現代의 自然科學에 있어서와 같이 相異한 槪念에 의해서 나타난 두 現象이 必然的으로 繼起하는 경우 時間的으로 앞선 것을 뒷 것의 原因, 뒷 것을 結果라고 하는 因果關係에서의 原因으로 새길 수도 있다. 이 의미에 있어서 原因은 動力因을 약간 수정하여 엄밀하게 표현한 것이라 할 수 있는데 原因과 結果 사이에는 因果性이 생긴다. 이렇다면 理의 性格인 「故」가 갖는 原因性은 廣義로 볼 수 있을 것이다.

「則」도 古典에서 보면 多義하여 역시 10餘種이 되는데 定·法·規·效·即·作등으로 사용되고 있다. 「所當然」과 관련해서 보면 「則」은 法·規의 뜻이 된다. 이 法등은 「制」 즉 「제어할」「금할」등 지키지 않으면 안되는 義務的 履行의 뜻이 있기 때

문이다. 『周易』繫辭傳에 「制而用之, 謂之法」을 引用해 보면 「則」은 「法則」 혹은 「規範」의 뜻이라고 할 수 있을 것이다.

法則을 다시 더 具體的으로 살펴보기로 한다. 法則은 보통 自然法則과 規範法則으로 나누어 진다. 自然法則은 事實間의 一般的·必然的關係를 표현한다. 이를테면 太陽은 東쪽에서 떠서 西쪽으로 沒한다던지 春夏秋冬의 季節이 바뀌어지는 것은 自然法則인 것이다. 이러한 의미에서 因果律과는 다르다. 規範法則은 主體的인 「當爲의 法則」을 의한다. 이를테면 「어떻게 하라」던가 「어떻게 해서는 안된다」는 등이 그것이다. 自然法則과 規範法則의 두더러진 差異는 自然法則은 단순히 數多한 經驗的 表現이 되기도 하고 便宜的인 經驗의 集約에 불과한 경우가 되기도 하지만 自然法則에는 違反하는 사실의 존재는 許容되지 않는다고 생각하게 된다. 이에 대해서 規範的法則은 違反하는 사실이 있을 수 있다고 하므로 이점이 같지 않다. 또 違反하는 사실의 존재를 規範法則은 豫想하기도 하는 것이다. 그러하다면 規範이란 구체적으로 무엇인가. 規範은 우리들의 評價作用이 반드시 따라야 하는 規準을 말한다. 그러므로 規範에 위해서 비로소 普遍妥當的인 價値가 성립되기 때문이다. 이와같은 價値로서 性理學에서는 仁義禮智의 四者를 드는 것이다. 이 四者를 總括에서 「性」이라 하거니와 性은 情과 對應해서 있게 되는데 이러한 情의 評價作用이 仁義禮智를 실현하기 위해서 따르지 않으면 안되는 規準이라고 볼 때 여기서 規範이 되는 것이다. 後述하는 바, 「仁者, 愛之理」는 바로 좋은 實例라고 할 수 있다. 「仁은 愛의 理」니까 당연히 仁은 最善의 價値이다. 이 價値를 실현하기 위해서 愛에 따르지 않으면 안된다. 사랑한다는 행위는 多樣하지만 가장 중요한 것이 眞心이라고 한다면 이 眞心에 따르지 않으면 안되는 것이다. 결국 「所當然之則」은 따라야만 하는 規範的인 槪念이라고 할 수 있다. 이렇게 法則과 規範을 비교하면 法則은 대상 그 自體의 것인데 대해 規範은 어떤 일정한 價値目的에 도달하기 위해서 主觀이 따르지 않으면 안되는 그러한 것이다. 이런 의미에서 規範은 당연히 우리의 評價作用에 대해서 客觀的 妥當性을 가져야 한다. 이것을 定礎하기 위해서 規範意識이 생기게 되는 것이다.

朱晦庵에 있어서의 理의 性格에서 「故」는 廣義의原因을 그러나 「則」은 自然法則으로서의 경향이 規範法則 보다 매우 강하다. 그렇다면 과연 氣에 對한 理는 어떻게 되느냐가 문제되지 않을 수 없다.

2. 「理」가 갖는 難點

그런데 朱晦庵이 天地萬物의 根柢에는 「原因」과 「法則」「規範」있다고 定立하게된 것은 어떠한 經路에서 이루어진 것인가. 이미 言及하였거니와 그것은 萬物이 生成하는 現象을 分析 把握한데 있는 것이 아니고 상술한 바와같이 바로 儒家의 經典속에서 그 解

答을 求했던 것이었다. 「理」를 「所以然之故」「所當然之則」으로 規定한 根據는 어디에 있었던가에 관해 『禮記』와 『周易』에 두고 있었다고 했거니와 그래서 먼저 『禮記』부터 보기로 한다. 朱晦庵은 『禮記』의 曲禮上第一의 「道德仁義, 非禮不成」을 다음과 같이 注하였다.

> 道란 길(路)과 같은 것으로서 事·物이 의당 그러해야 하는 理이다. 사람이 다함께 의해야 하는 것인 까닭에 道라고 한다. 道(當然之理)를 行하여 自己에 得함이 있는 까닭에 德(得)이라고 한다. 「仁」은 德으로서 愛의 理이며. 「義」는 心의 制로서 事의 옳음(宜)이다. 道德仁義의 四者는 모두 禮로부터 들어가 禮로서 성립한다. 그러니 「禮」는 敬을 本으로 하는데 敬은 德의 聚(集)이다.[12]

여기서의 「仁者, 愛之理」의 理는 물론 仁을 지칭하지만 사랑해야 하는데 있어서 마땅히 지켜야 하는 規範을 의미한다 사랑함이란 行爲의 한 態樣이므로 行爲하는 가운데 반드시 지켜야 하는 것이 있다. 그 「지켜야하는 것」 (規範)이 仁(理)이라는 것이다. 이를테면 眞心 같은 것이라 할 수 있다. 사랑에는 眞心이 가장 중요하기 때문이다. 「義者, 事之宜」도 이와같은 論理이다. 「事」는 全人類의 作爲이다. 여기에 마땅히 지켜야 하는 것이있다. 지켜야 하는 것이 義(理)이며 事에 處해서는 옳음(宜)이라고 하는 것이다. 이와같이 理나 宜는 「當爲의 規範」인것이다. 이 當爲의 規範을 『禮記』에서는 「道」라고 했던 것을 朱晦庵은 「當然之理」라고 注하였었다. 이렇게 보면 「德」은 「理」를 認識하고 實踐하는데 의해서 自身이 獲得한 能力이라고 할 수 있다. 그렇게 하기 위한 認識과 實踐은 禮에서 시작하여 禮에 의해서 완성되어 진다고 하였다.

이렇게 『禮記』에서의 理는 「當爲의 規範」이었다. 그런데 『周易』에서의 理는 이와는 다르다 그것은 法則으로서의 의미가 강하기 때문이다. 朱晦庵은 繫辭傳上의 「一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也」를 注하여

> 陰陽이 서로 움직이는 것은 氣이며 그 理를 「道」라고 한다.[13]

라고한 여기에서의 理가 앞서의 『禮記』에서와 다름은 쉽게 알 수 있다. 陰陽이 迭運하는 그 생생하는 氣의 理致 또는 原理를 理라고 했었다. 그런데 朱晦庵의 이와 같은 注에는 명백성이 缺如되어 있다고 보아야한다. 그것은 陰陽이라는 生成變化가 自己原理로 움직이는지 그렇지 않고 他者에 의해서 움직여지는 것인지가 분명하지 못하기 때문이다. 「그렇게 하는」 所以者가 陰陽이 迭運할 때 스스로가 행한다면 「必然」이 되니까 機械論的立場이 되며 主宰者에 의한다고 하면 因果論的 立場이 되는 것이다. 朱晦庵의 설명은 이런 점에서 매우 曖昧하다. 이 曖昧하므로 말미암아 그의 存在論

12) 『禮記』曲禮上注 「道, 猶路也, 事物當然之理, 人所共由, 故謂之道. 行道而有得於身, 故謂之德. 仁者, 心之德, 愛之理. 義者, 心之制, 事之宜. 四者皆由禮而入, 以禮而成. 蓋禮以敬爲本. 敬者, 德之聚也.」

13) 24面 本文에 旣出한 「陰陽迭運者, 氣也. 其理, 則所謂道也.」

에 있어서 때로는 矛盾마저 露呈하는 難關을 초래한다.

『周易』의 注에 따르는 限 必然으로 보지않을 수 없다. 여하간 두 注를 비교해 보면 理의 定義는『禮記』에서와『周易』에서 각각 相異하였다.『禮記』에서와 「當然의 規範」과『周易』에서의 「必然의 法則」을 朱晦庵은 總括해서 理라고 했으며 이래서『大學或問』에서 理를 「所以然之故」「所當然之則」이라 定義되었다고 할 수 있는 것이다. 이리하여 朱晦庵은 理와 氣를 原理로 하여 自然界와 人間界를 統一的으로 설명할 수 있다고 확신한 것으로 보여진다. 그러나 自然界의 現象과 人間界의 現象에 다함께 通用될 수 있는 原理를 찾은 朱晦庵의 입장이 과연 正當하였다고 할 수 있을 것인가. 그것은 한마디로 無理였다고 하지 않을 수 없다. 無理였다는 그 이유중 가장 중요한 점은 대략 다음과 같다고 본다.

自然界는 無生命體요 人間은 生命體라는 차이점이 根本的인 것이다. 人間은 生命體인 고로 意志로서 스스로의 行爲를 선택한다. 善을 취하고 惡을 버리려고 한다거나 또 自制를 갖는 그러한 存在이다. 스스로 行爲할 때 自由로히 선택하는 데는 盲目이 아니라 規準을 생각하고 이 規準에 따라서 擇할려고 한다. 이와같이 意志에 따르는 行爲란 自然界에는 있을 수 없음은 두말할 여지가 없다. 이렇게 人間과 自然은 그 本質이 根本的으로 다른데도 불구하고 朱晦庵은 두 世界에 함께 適用되는 原理 즉 所以者를 定立하고 또 그것을 확신 하였음을「無理」라고 하는 것이다.

理와 氣가 遊離될 수 없는 共在한 가운데서의 理의 설명에도 難點이 있다. 奇高峯도 말하고 있드시 理는 氣의 主宰者이다[14]. 그것은「所以然之故」「所當然之則」의 所以者니까 主宰者라고 하는 것은 당연하다 따라서 故와 則은 主宰의 의미인 것이다. 그런데도 불구하고 主宰하는 理는 오히려 淨潔하고 空闊한 世界라고 하였다.

> 氣는 凝結하고 作爲할 수 있으나 理는 情意도 없고 思考도 없고 作爲도 없다. 그러나 이 氣가 모일때 理는 거기에 존재한다. 例컨대 天地間의 人·物·草·木·禽등이 生하는 것은 種이 있으므로 서이다. 種도 없는데 物이 갑자기 된다는것은 절대로 있지않다. 이 것은 氣이다. 理쪽은 깨끗하고 텅빈 世界이며 形이없다. 理에는 作爲力이 없으나 氣에는醞釀 凝聚하여 物을 生한다. 氣가 있기만 하면 理는 그 가운데 존재한다.[15]

이 文章은 앞뒤 연결이 잘 안되어 읽기에 무리가 있지만 간추려보면 氣는 凝結造作하고 醞釀 凝聚하며 物을 生하는데 비해 理에는 氣가 갖는 것이 모두 否定되어 있다. 그러므로 情意 計度 造作등의 作用이 全無하다. 이래서 「깨끗하고 텅빈 世界」란 이

14)『高峯先生文集』「理氣往復書」의 第一問書 및『退溪先生文集』十六卷高峯의「上退溪先生書」
15)『朱子語類』一 理氣 條錄「蓋氣則能凝結造作. 理却無情意無計度無造作. 只此氣凝聚處, 理便在其中, 且如天地間, 人物草木禽獸, 其生也莫不有種. 定不會無種子白地出生一個物事, 這都是氣. 若理則只是箇淨潔空闊底世界無形迹, 他却不會造作. 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣, 則理便在其中」.

러한 뜻이다. 그러한 理는 한갓 이름만의 存在이며 氣가 있으면 그 가운데 있을 뿐이다. 이렇게 볼 때 凝聚 醞釀 즉 生成 動靜은 氣自體의 所爲이지 결코 理가 生出해 낸 것은 아니다. 「氣가 있으면 그 가운데 있을뿐」이라는 理라면 理가 없다고 해도 氣의 生成動靜은 변함이 없다고 할 수 있을 것이다. 共在하는 氣에 「動靜·氣也」(朱子文集五七答陳安卿第三書)한 것으로 볼 때 당연히 理는 靜한 것임은 論理상 당연하다고 하겠다. 理가 動한다면 굳이 氣에만 動을 附할 수 없을 뿐아니라 나아가서는 理와 氣의 두原理를 定立할 필요가 없기 때문이다.

「깨끗하고 텅빈 世界」인 理에 朱晦庵은 「所以然之故」「所當然之則」이라는 性格의 所以者로 한 것이다. 여기서 우리는 텅빈 空濶과 「故」「則」과의 사이에 貫通性이 있느냐 하는 점이다. 前者와 後者는 豁然한 論理의 一貫性이 있다고 볼 수는 없다.

이래서 다시 考察해 보면 氣가 갖는 凝結 造作 醞釀 凝聚 生物등의 生成은 理의 主宰로 말미암아 비로소 作動하는 것이 아니라 氣 그 自體에 의해서 행해지므로 理로 因해서 보다는 氣가 갖는 必然性에 의해서 展開된다고 해석해야 할 것이다. 氣의 動靜은 旣存의 것이지 결코 理에서 비롯되는 것이 아니다. 旣存의 生成變化하는 속에 다만 있기만 하는 것은 觀望者에 불과하다. 이렇게 되면 오히려 理가 生成變化하는 氣에 의존해 있다는 感마저 드는 것이다. 여기서 우리는 「所以然之故」「所當然之則」인 理의 性格에 懷疑가 일어나지 않을 수 없는 것이다. 朱晦庵은 劉叔文에게 보낸 答書에서 「所謂理與氣, 此決是二物」(朱子文集卷四六答劉叔文第二書)이라고 했는데 이 二物이라한 眞意도 理와 氣의 對等한 關係라는 데 있을 것이다. 그렇다면 生成變化는 理에 의해서 행해지는 것이 아니라 自己스스로 행해진다는 의미로 해석될 수 있다.

이상에서 본바와 같이 理가 動靜하는 氣를 主宰한다고 하는 주장은 理의 無力者로 規定함으로 말미암아 사실 論理상의 虛構라고 단정하지 않을 수 없다. 따라서 朱晦庵哲學에 있어서 自然現象의 설명은 限界를 드러냈다고 하지 않을 수 없는 것이다. 이 문제를 좀더 考察해 보기로 한다.

> 陰陽五行이 錯綜하여 條緖를 잃지 않음은 理입니다. 만일 氣가 結聚하지 않을 때는 理는 또한 附着할 곳이 없읍니다.[16]

陰陽五行이 錯綜하는 것은 事物이 혼성하는 萬物界를 뜻한다. 萬物의 世界가 秩序를 갖는 것은 理가 있기 때문이라는 理의 스스로 갖고 있는 必然性이라고 해석하게 된다. 그러한 해석은 後句에 의해 더욱 명백하게 해준다. 즉 「만일 氣가 結聚하지 않을 때」를 肯定體로 바꾸면 「氣가 結聚하면」理는 그곳에 附着한다로 되므로 理가 없어도 氣는 스스로 結聚하는데 아무런 지장이 없다. 다시 말해서 生成變化는 自己條理

16) 『朱子語類』— 理氣 祖道錄 「如陰陽五行錯綜, 不失條緖, 便是理·若氣不結聚時, 理亦無所附着」

에 따라 행해지는 것인 故로 理는 附着해 있을 따름이다. 附着을 作動으로 풀이할 수 없음은 더 말할 나위도 없다. 스스로의 條理와 附着한 理는 결국 二物이다.

이렇게 理와 氣를 대조하면서 兩者의 性格과 상호관계를 살펴보았다.

作爲力이 없고 다만 「깨끗한 텅빈」 명목상의 理였고 氣는 스스로 生成變化를 행하는 氣였다. 여기에 氣에 對해서 理는 限界가 있었던 것이다.

3. 「一物一理」의 難點

理와 氣는 同時共在였다. 理氣說에 따르면 現實의 世界는 理와 氣의 密接不離의 관계 속에서 성립한다. 이와같이 떨어질 수 없는 관계를 「不可分」「不可離」 또는「不可分開」라 하고 때로는 「未嘗離」라고 표현한다. 이와같은 理氣不可分의 관계는 朱子哲學에 있어서의 定理의 하나로 되는 것이다. 그런데 理氣不可分은 다른 面으로 말하면 「一物一理」인 것이다. 그것은 「天下에는 理없는 氣없고 氣없는 理없다」(朱子語類一銖錄)는 理氣同時共在의 命題가 있기 때문이다. 事物이 있다면 반드시 理가 있으니까, 一物一理인 것이다. 「一物一理」와 「不可分」은 표리일체하는 표현이라 할수 있다. 『文叔劉答』에서의 『凡有一物, 必有一理』는 이러한 뜻이다.

> 理와 氣는 확실히 다른것 입니다. 그러나 物에 관해서 보면 이들은 不可分의 狀態에 있읍니다. 그렇지만 理는 理이며 氣는 氣인데는 아무런 지장이 없읍니다.[17]

理와 氣는 한곳에서 不可分의 상태로 있다. 理氣가 共在한다면 이에 하나의 事物이 성립되는 것이다. 바꾸어 말하면 事物에는 반드시 理가 內在해 있는 것이다. 『語錄』에

> 理는 獨立해 있는 것이 아니라 氣가운데 存在하고 있읍니다.[18]

고했다. 또 「淳錄」에서도 「理, 未嘗離乎氣」라고 있다. 즉

> 太極은 오직 天地萬物의 理입니다. 天地에서 말하면 萬物속에 각각 太極이 있읍니다.[19]

朱晦庵은 楊子直에게 보낸 答書에서

> (太極圖說에서) 「五行은 陰陽이며 陰陽은 太極을 떨어지지 않는다」고 있는 것은 太極뒤에 따로(陰陽의)二氣나 (木火土金水)五行를 占하여 二氣五行 위에 먼저 太極이 있다고 하는 것도 아닙니다.[20]

---

17) 『朱子文集』卷四十六 答劉叔文「所謂理與氣, 此決是二物. 但在物上看, 則二物渾論不可分分開, 各在一處. 然不害二物之各爲一物也.」
18) 『朱子語類』一 理氣 人傑錄. 「然理又非別然一物, 即存乎是氣之中.」
19) 『朱子語類』 一淳錄 「太極只是天地萬物之理, 在天之言, 則天地中有, 太極在萬物言, 則萬物中各有太極.」
20) 『朱子文集』 卷四十五 答場子直 「五行陰陽, 陰陽太極, 則非太極後別生二五, 而二五之上, 先有太極也.」

고 하였고 또 어떤 사람의 太極에관한 질문을 받고

> 太極은 最高至極의 善한 道理입니다. 사람은 각각 하나의 太極을 갖추고 物도 하나의 太極을 갖추고 있읍니다.[21]

라고 答하였다 이 答을 살펴보면 自然界에 共通되는 統一的인 原理임을 明言한 答이라고도 할 수 있다. 太極 즉 理는 存在의 根源者인 동시에 善惡 즉 價値의 原理임을 여기서 알게되는 것이다.

> 太極은 오직 天地萬物의 理입니다. 天地에서 말하면 天地속에 太極이 있고 萬物에서 말하면 萬物속에 각각 太極이 있읍니다.[22]

現實의 世界는 理와 氣와의 密接不離한 관계 속에서 성립하고 있다.

그런데 여기서 생각해 볼 것은「一物一理」라면 그 範圍를 一物에 限한 가운데서의 理일 것이다. 一物一理의 立論이라면 萬物이라 할 때 萬理가 있는 立論으로 발전 할 수 있지 않는가. 그러면 事物界의 差別만큼 理도 差別的이 되지 않을 수 없다. 理가 差別的이라면 萬物의 所以者로서의 普遍性은 어디에서 찾아야하는가. 理는 여기에서도 그 限界가 들어난다. 이러한 難關을 打開할 려는 朱晦庵의 窮理는『大學或問』『語類』등에 엿보인다.

> 格物이란 天下의 物(의理)를 모두 窮할려고 하는 것은 아니다. 一事에 理를 窮盡하면 기타의 事理는 類推할 수 있다. 萬物은 各其 하나의 理를 구비하고 萬理는 같은 源에서 나온다. 그러니까 잘 類推할 수 있다.[23]

朱晦庵은『大學』의「格物」을 事物의 理를 窮求하는 것이라고 해석하고 萬物의 萬理는 一源에서 나왔다고 하여 萬理의 差別을 克服하려고 했다. 이렇게『或問』에서의「하나의 理」는『語類』에서「太極」으로 연결되어 天地萬物에 있는 理의 總名이 된다.

여하간 理가 갖는 그러한 限界는 결국 理는 전적으로 無力으로 規定한데 있는 것이다. 動靜은 이미 氣가 행하고 있는 가운데 理는 다만 존재하는데 불과하며「깨끗하고 텅빈 世界」라는 한갓 名目만의 존재로 되어 있다고 하겠다 다시 말하면 理에 生成動靜의 生出能力의 全無에서 오는 취약인 것이다.

이러한 취약이 朱子哲學의 限界性임은 말할 나위도 없다. 그래서 朱子哲學은 위에

---

21) 『朱子語類』 卷九十四 謨錄「或問大極曰, 太極只見個極好至善底道理, 人人有一太極, 物物有一太極.」

22) 註 19參照.

23) 『大學或問』(二)「格物非欲盡窮天下乃物. 但於一事上窮盡, 其他可以類推. 蓋萬物各其一理而萬理同出一源. 此所以可推而無不通也.」

서 언급한 바와 같이 人性論을 제외하고 存在論은 스스로 그 限界를 露呈하고 있다고 할 것이다.

Ⅳ. 生成에 관한 史的槪觀

朱晦庵은 氣와 共在하는 理에 生出能力을 전적으로 否定하면서 動靜하는 世界를 主宰하는 것으로 설명한다. 이것은 朱子哲學의 취약이요 동시에 事物의 世界를 論하는데 스스로 限界에 부딪쳤다고 할 수 있는 것이였다. 여기서 西洋哲學史를 통해 生成動靜에 관한 史實을 槪觀하여 그 論證에 資하기로 한다.

西洋에서 存在와 生成을 統一的觀點으로 부터 總合하고 兩者가 存立할 수 있는 根據를 探求했던 思想은 일찌기 紀元前 5世紀부터 였다. 哲學史上 최초의 多元論者들이라고 불리우는 사람들이 그러한 思想을 가진 것이었다. 이들이 生成속에 存在를 인정할려고 했던 「피타고라스」 Pythagoaras)學派와는 反對로 不生不滅인 存在를 먼저 인정하고 이 存在로부터 여하이 해서 生成이 일어나는가를 보려고 했던 것이다. 이러한 사상은 旣述한 바와 같이 東洋古代의 『周易』에서와 『道德經』에서의 사상과의 일치를 볼 수 있는 것이다. 그러나 그들의 觀點이 理氣同時共在의 관계로 生成界를 설명하는 것과는 현저히 달랐다. 理氣의 原理는 理로부터 生成해 오는 것이 아니라 理는 반대로 旣存의 生成속에 存在하고 있을 다름이다 그러니까 生成은 오히려 自己原理로 말미암아 可能하게 된다고 볼 수 밖에 없는 것이었다.

西洋에서 生成을 설명하는 學說은 매우 多岐하지만 대략 7종으로 정리하여 다음에 略述하기로 한다.

1. 起動力의 認定

최초의 多元論者들에 의한 不生不滅의 存在를 認定하고 이 存在로부터 生成한다는 주장이다. 이 學說의 최초의 學者는 「엠페도클레스」(Empedokles, B.C. 493?~33?)였다. 그는 萬物은 元素에 의해서 形成되며 이 元素는 四種인데 이것을 「萬物의 根」이라고 하는 것으로 水·火·空氣, 地라는 四種이 그것이였다. 이 四根은 不生不滅이지만 서로 性質差別을 갖는다고 하는데에 그 특색이 있다고 하겠다. 그러나 四根은 아무리 分割해도 각각 그 이상의 窮極的인 性質에 도달하지 못하는 根源的인 要素이다. 그런데 우리가 問題로 삼는 것은 四根의 성질이야 어떻던 어떻게 해서 生成이 되느냐 하는데 있다. 四根의 元素로부터 어떻게 해서 生成이 일어 나느냐 하는 그것과의 관계를 중시 하는 것이다.[24]

24) Diels, Fragemente, 8.

「엠페도클레스」에 따르면 오직 不變化의 四要素가 있을 뿐이며 그것만이 아니라 전체의 量은 언제나 일정한 데도 불구하고 四元素는 분리되고 또 혼합하는 것이며 混合分離에서 生成消滅도 설명할려고 하였다. 이것은 雜多한 性質의 차별을 갖는 현실의 事物이 生成되고 또한 混合된 것이 分離함으로써 消滅한다고 그는 생각하였다. 그렇다면 四元素의 混合되고 分離되는 것은 무엇에 의해 일어 나는가. 여기서 萬物을 形成하는 萬物의 根이라는 四元素 外에 따로 起動力을 인정하지 않을 수 없게 된다. 그 起動力이 무엇인가 하는 여기에 우리는 관심을 가지려고 하는 것이다. 四元素는 上述한 바와같이 不變化的이며 항상 동일한 성질이기 때문에 스스로는 動할 수가 없다. 따라서 混合이나 分離시키지는 못한다. 그래서 愛(philoia)와 憎(neikos)이라는 두힘을 인정하여 변화를 설명하였던 것이다. 混合하는 것은「愛」, 分離하는 것은 憎이라고 하는 것이다. 이와같이 四元素와 다른 動力을 인정함으로써 生成變化를 설명하였던 것이다.[25]

動力을 인정하여 生成變化의 世界를 설명하는 사상은「아낙사고라스」(Anaxagoras, B.C.500~428)에서도 볼 수가 있다. 그의 주장이「엠페도클레스」와 相異한 점은 四元素에 한하지 않고 無數한 原質을 인정하는데 있다. 그 無數한 原質이「스페르마타」(Spermata)인데「種子」라고 한다. 이 種子는 無限小인 것이며 質的으로 差別的이라고 하였다.「엠페도크레스」처럼 四種의 元素만을 인정치않고 種子가 무한히 있다고 한 理由는 元素가 그 自體에 있어서는 항상 同一한 것이며 物質的으로는 不變化한 이상 그 混合과 分離에 의해서도 오직 四元素가 있을 뿐임은 명백하다. 따라서 現實的으로 事物에 있는 無數한 性質의 區別을 설명 할 수 없기 때문이라고 생각된다. 그런데 種子가 어떻고 元素가 어떻던간에 우리의 관심은 現象은 어떻게 일어나는 가에 있다. 現象界의 生成變化는 種子 以外의 動力을 인정한다. 이 動力으로 말미암아 混合되고 分離되게 되는 것이다. 이렇게 混合分離하게 하는 動力 이것을 그는「누스」(Nous)라고했다.[26]

精神이라 번역 되는 이「누스」는 오직 일체의 種子가 완전히 混合하여 混沌狀態를 이루고 있을 때 그 속의 一點에 渦動을 生하게 한다.「누스」는 渦動을 生하게 할뿐 일단 運動이 開始된 이후에는 별써「누스」는 干涉하지 않는다. 그 이후는 완전히 機械的으로 種子의 混合 및 分離가 이루어 진다고 생각하였다.「엠페도클레스」의 愛·憎의 경우와는 다르지만 原質 以外「누스」라고 하는 動力을 인정했다는 점은 두 사람이 共通된다고 할 수 있다.

25) Diels, Fr.17
26) Diels, Fr.12, 13.

「아낙사고라스」 사상에 나타난 「動力」이 渦動이 시작된 뒤는 완전히 機械的으로 生成變化가 이루어 진다는 說은 「데모크리토스」 (Demokritos, B.C.460?~390?)에 이어져 原子論으로 발전한다. 그는 「愛憎」이나 또는 「精神」같은 神秘的인 色彩를 갖는 原因을 생각하지 않고 運動은 「아토마」 (Atoma) 그것에 固有한 성격이라고 생각한다. 「아토마」의 合成에 의해서 된 物體의 差를 「아토마」의 形·크기·姿勢등의 차이에 의한다. 그런 故로 色·味·臭와 같은 差는 진실한 것이 아니다. 習慣으로는 色·甘味·苦味가 있지만 진실로는 「아토마」와 「케논」 (Kenon 空虛)이 있을 뿐이다. 不生滅의 原子가 無數히 있는 外 原子가 存在하고 運動하기 위한 場所로 「케논」을 原理로 든다. 「있지아니한 것은 있지않는 것에 못지 않게 存在한다」는 「케논」의 命題는 存在를 적극적으로 주장한 말이다 그래서 그는 生成變化는 「아토마」가 갖는 固有한 성격에 있다고 하였다. 여기서 世界는 최초부터 완전히 「아토마」의 機械的運動에 의해서 설명되어 機械論的인 世界觀이 수립되기에 이르는 것이다. 이 說에 따른다면 偶然은 일어나지 않으며 모든 것은 根據가 있어서 生하고 必然에 의해서 支配되어 진다로 되는 것이다.[27]

2. Idea에 의하는 動力

時代가 내려온 「아데나이」 期의 哲學에서 問題의 生成變化論을 찾아보기로 한다. 이 時期의 哲學의 絶頂으로 「플라톤」 「아리스토텔레스」를 꼽는 것은 더 말할 나위가 없다. 먼저 「플라톤」 (Platon, B.C.427~347)의 「이데아」 (idea)論에서 찾아 보기로 한다.

그는 「이데아」 界는 自然界나 原質界와는 완전히 相異한 超越的인 世界로 생각하였다. 前者는 不變化的인 實體이며 後者는 變化的인 生成의 世界로 구분한다. 이렇게 두 世界가 있다고 생각하였다. 그래서 問題는 응당 두 世界의 상호 關係는 어떤 것인가에 있게 된다. 「플라톤」에 의하면 感覺的事物은 「이데아」의 原型을 不完全하게 모방하고 模寫한 것이다. 각각의 「이데아」는 오직 하나이며 不變化的인데 대해서 그것을 모방한 感覺的 個體는 多數存在한다. 이를테면 「아름다움」이라는 「이데아」는 하나이지만 「아름다운」 個體는 여러가지가 있게 된다. 따라서 個體가 現在의 狀態로 存在해 있는 것은 그것이 原型인 「이데아」를 分有 (metexis)하고 있기 때문이며 혹은 「이데아」 쪽에서 보면 「이데아」가 個體속에 臨在 (parousia)하고 있기 때문이다. 그런데 우리의 관심은 「이데아」의 世界와 感覺界가 완전히 다른 두 世界라고 한다면 어떻게 해서 관계할 수 있는가 하는데 있다. 感覺界는 「이데아」 界의 不完全한 모방 이라고 하지만 어떻게 해서 感覺界는 「이데아」界를 모방하는 것인가. 「플라톤」

27) Sinplikiss, 67A 16 Leukippos, 2.

은 이 문제에 대한 解答은 대략 다음과 같은 것이다.

「이데아」 그 自體는 上述한 바와 같이 絶對로 不變化的인 것이기 때문에 그것은 스스로 動하여 感覺界의 事物에 작용할 수는 없다. 따라서 感覺界의 事物이 「이데아」界를 모방한다는 의미는 「이데아」가 事物을 움직이게 한다는 것이 아니고 오히려 逆으로 感覺界의 事物이 그 自身 變化하지 않고 存在하고 있는 「이데아」를 향하여 움직이는 것이다. 不完全한 것은 항상 完全한 것을 思慕한다는 말이다.[28] 이것은 마치 훌륭한 人格者가 스스로 他에 作用하지 않는데도 많은 사람이 그 사람을 思慕하여 모여드는 것과 같다고 할 수 있을 것이다. 다시 말해서 「이데아」는 스스로 動하지 않으면서 他者를 動하게 하는 不動의 動者인 것이다. 결국 感覺界의 事物과 「이데아」와의 관계는 「分有」「臨在」로 서로 관계를 맺는 동시에 感覺界의 事物은 「이데아」를 憧憬하여 스스로 「이데아」를 향하여 움직이는 것이다. 여기서 「이데아」는 感覺界의 目的이라는 의미를 갖는다.[29]

이상과 같이 現象界에서의 生成變化는 完全한 者를 憧憬하는 데서 이루어진다. 理氣의 關係와 「이데아」 感覺界와의 관계는 각각 두 世界라는 점에서 매우 類似하지만 그러나 자세히 考察하면 根本的으로 體系가 다름을 알 수 있다. 그것은 理가 氣를 超越한 것도아니요. 동시에 理는 氣의 目的이 될 수도 없고 理를 憧憬하여 氣가 動하는 것도 아니니 氣의 目的이 될 수도 없다. 그라므로 「플라톤」에서의 生成變化論 그대로 理氣說에 通用될 리가 없음은 말할 나위도 없다.

또 「아리스토텔레스」(Aristoteles B.C.384~322)에서 生成變化를 어떻게 생각했는가를 보기로 한다. 그는 個體가 形相을 目的으로 하는 관계에서 이루어진다고 생각하였다. 이와같은 생각은 「플라톤」의 사상을 계승하고 있는 것이 명백하다 「플라톤」의 경우에는 個物이 運動 變化하는 것은 個體 스스로가 「이데아」를 목적으로 하여 행해지는 것으로 생각했기 때문이다. 이에 비해 「아리스토텔레스」의 경우에도 形相을 향하는 것으로 설명 된다. 그러나 이 形相은 個物로부터 獨立된 존재가 아니고 個體의 한 要素인 것이다. 그런 까닭에 形相을 目的으로 運動하는 것은 個體 그 自體일 수 없기 때문에 質料가 形相을 目的으로 運動한다고 생각하였다.

質料는 그런 의미에서 可能態 (dynamis)이다. 이 質料는 自體에 있어서는 전혀 無規定的인 것이다. 이 無規定的인 質料가 形相을 목적으로 變化해 가는 여기에 形相을 實現하게 된다. 形相을 實現해 갈때 規定的인 것으로 된다.[30]

이것이 實體의 現實態 (energeia) 또는 完成態(entelecheia)라고 하는 것이다. 生成은 이와같은 可能態에서 現實態로 이르는 運動인 것이다. 例컨데 植物의 質料인

28) Phaidon, 75ab
29) Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd.I, S.95
30) Metaphysica 18 : 1049 b23

種子는 可能態에 있어서는 植物 이지만 아직 現實的인 植物은 아니다 다만 自己속에 일정한 植物로 成長할 可能性을 갖고 있는데 불과하다. 이와같이 아직 無規定的인 質料가 形相에 의해 規定될때, 다시말해서 이 種子가 成長하여 일정한 樹木으로 되었을 때 그것이 植物의 現實態이다. 그러나 이들 경우 일정한 質料속에 어떠한 形相이 實現되어 가는 質料自身에 의해서 限定되어 있다. 왜냐하면 質料는 自己속에 可能的으로 그 形相을 內包하고 있는 것에만 될 수 있기 때문이다. 그런 까닭에 이를테면 일정한 植物의 種子는 결코 그 植物 이외의 것으로 될 수는 없다. 이렇게 해서 可能態에서 現實態에로의 運動은 形相을 目的으로 하면서도 또한 質料에 의해서 限定되어 있기 때문에 어떤 質料의 運動은 일정한 形相을 실현했을 때 그 마지막에 達하며 다시 같은 運動이 되풀이 되는 것이다. 植物의 種子는 樹木으로 成長할때 그 運動의 끝에 到達하여 다시 같은 植物의 種子를 生하게 하는 것이다.[32]

이상과 같이 「아리스토텔레스」는 可能態로부터 現實態에로의 運動論에 의해서 生成變化의 世界를 설명하였고 그의 이 體系는 發展體系였다. 그런데 理氣哲學은 결코 發展體系가 아니라 當面事象을 설명하는 體系인 것이다.

3. 神에 의한 動力

西洋中世에 있어서의 哲學은 한마디로 神의 啓示를 여하히 合理化하느냐에 있었다고 할 수 있을 것이다. 이 時代에는 「그리스도」 敎 神學이 成立되었는데 그렇게 되는 동안에 때로는 敎義上의 不一致가 생겨 그것을 調整할 필요가 있었다. 여기서 神學的 理論이 展開되어 졌다. 그러한 展開속에 萬物의 生成과 神과의 關係에 여러 說이 나오게 되었는데 여기서는 「아우구스티누스」 (Augustinus, 354~430)의 說만을 살펴보기로 한다.

그의 說은 神의 存在의 證明부터 시작된다. 永遠한 眞理는 우리의 精神속에 存在한다. 그러나 그것은 우리의 精神이 作出한 것은 아니라고 한다. 왜냐하면 스스로 永遠한 것, 不變化的인 것만이 이러한 永遠한 眞理일 수 있기 때문이다. 따라서 영원한 眞理는 결국 神에 根據되어 있다고 생각하지 않을 수 없다.[32] 다시 말해서 영원한 眞理에 대응하여 神의 精神속에 神的인 「이데아」가 存在하는 것이다. 이 「이데아」는 이것에 의해서 創造된 모든 것의 原型이며 우리의 精神이 영원한 眞理를 파악할 수 있는 것은 神的인 眞理가 우리를 비추기 때문이다.[33]

이렇게 해서 「아우구스티누스」는 神의 存在를 證明하였다. 그러나 神 그 自體는 本質上 우리의 思惟에 의해서는 파악되어질 수 없다. 우리는 啓示에 의해 信仰과 「사

31) Physica, T, 1 : 201 a 10
32) De lib. arb. II, 3—13 De vera rel. 29—31
33) Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. I. S. 314

랑」을 통해서 神을 파악할 수가 있을 뿐이다. 그래서 神에 대한 우리의 知識은 안다(知)하기 보다는 오히려 모른다(無知)이다. 이것을 「아우구스티누스」는 「無知의 知」 (docta ignorantia)라고 표현하였다. 神은 萬物의 源泉이며 最高의 實在이다. 最高의 善·最高의 愛, 最高의 美이다. 일체는 神속의 「이데아」에 관여 함으로써만 이 存在하는 것이다. 그래서 世界는 神의 本質에서 必然的으로 流出된 것이 아니고 神은 아무런 材料도 使用할 것없이 완전히 無에서 自由로히 世界를 創造 했다고 하는 것이다.[34] 이렇게 해서 「아우구스티누스」는 生成하는 現象界를 설명한다. 神의 創造 즉 生成變化는 神의 創造力으로 이루어진다고 했던 것이다.[35] 그런데 理에 創造力은 全無하다. 따라서 理는 創造者일 수 없다.

4. 神의 內在化로서의 動力

「그리스도」敎를 本質로 한 中世哲學의 時代는 지나가고 近世로 들어오기까지 사상의 흐름에는 過渡期的인 哲學이라고 할 수 있는 특징이 일어났다. 그것은 장구한 傳統을 갖는 中世的 世界를 一擧에 消滅해 버리는 것은 아니었기 때문이다. 中世에 있어서의 超越的인 神은 점차 우리의 身邊에 가까히 당겨 내려서 이 世界를 神의 創造아닌 顯現이라고 보게되는 것이다. 神을 超越的인 것이라고 생각한 中世의 有神論的立場에서 神을 世界에 內在하는 것이라고 생각하는 汎神論的 立場에로의 轉回가 일어났다.

이러한 汎神論的인 경향은 「이태리」를 중심으로 自然哲學에서 다시 명료한 모습으로 나타났다. 이 時期의 汎神論的思想은 「쿠자아 누스」 (Cusanus, 1401~64)에서 싹텄다. 그는 自然을 가지고 神의 發現이라고 하였는데 이러한 思想을 가지고 汎神論의 최초라고 한다. 이러한 경향은 16世紀에 이르러서는 더욱 顯著하게 되었다. 그러나 이 때의 여러 學者들의 說은 神秘術 (nagie)라고 할 수 있는 神秘的인 경향이 있었으나 그후 「코페르니쿠스」 (Copernicus, 1473~1543)의 地動說이 나타나므로 말미암아 中世的自然觀은 根底로 부터 飜覆되기에 이른다. 그리하여 自然은 더욱 더 적극적인 意義를 인정받아 超越的인 神은 自然속에 內在化되어서 汎神論的인 世界觀이 顯著히 보급되기에 이른다. 이러한 가운데 중요한 것은 「브루우노」(Bruno, 1548~1600) 說일 것이다.

「부르우노」에 의하면 神은 宇宙의 내부에 있어서 到處에서 作用하고 있으며 이 神의 作用에 의해서 宇宙는 하나의 調和를 가지고 全體로서 움직이게 된다고 하였다. 神은 이 宇宙로부터 遊離해서 存在하는 것이 아니라, 이 宇宙를 産出하는 힘으로서 이

34) Hirschberger, G, d. Phil. Bd. I.
35) 岩崎武雄著 上揭書 95面以下

宇宙의 內部에서만이 存在한다. 이러한 관계로 神은 能産的自然(natura naturans)이며 宇宙는 所産的自然 (natura nuturata)인 것이다.

이와같이 神은 宇宙의 모든 것에 內在해 있기 때문에 宇宙는 아무런 外部的으로 束縛되지 않고 스스로의 內的인 힘에 의해서 動하는 것이며 모든 運動은 事物의 가장 內的인 本質에서 生해 온다고 한 것이다.[36] 그러나 朱子說의 理에는 産出하는 힘이 없으므로 事物이 內部에 있는 힘에 의해서 動하는 것으로 적용되지 않는다.

5. 法則으로 서의 動力

自然探求는 말할 나위 없이 自然現象의 原因을 탐구하지 않으면 안된다. 그러나 原因이란 결코 「아리스토텔레스」의 形相이라던가 그 이후의 事物의 本質이라는 것이 아니고 自然現象속에 內在하는 法則이라는 주장이 나오게 된다. 「갈릴레이」(Galilei, 1564~1624)의 說이 그 것이다. 「갈릴레이」에 의하면 形相이라던가 本質이라던가 하는 自然現象의 背後에 存在하는 「숨은 性質」 (qualitas occulta)을 생각해도 결코 自然現象이 여하허해서 生成하는 가를 설명할 수 없다. 自然現象을 설명하기 위해서는 우리는 自然法則을 잡아 그것에 의해서 오직 自然現象이 어떠한 樣相으로 生해오는가를 이해하지 않으면 안된다. 여기에 自然現象의 根底에 어떤 不變化인 超越者의 힘을 생각하고 여기서부터 自然現象을 설명하려고 하는 종전의 思考를 명백히 물리치고 어디까지나 自然現象 그 속에 들어 있는 法則을 求하려고 하는 思考가 명료하게 나타난다. 이것을 가지고 自然探求는 自然現象의 本質을 求하려는 方向에서 自然現象의 樣相을 求하는 방향으로 바뀌게 된다. 다시 말해서 「왜냐」 하는 방향에서 어떻게」라는 방향으로 思惟가 전환되기에 이르렀다고 하는 것이다.[36]

6. 因果必然의 動力

近世에 들어와서 生成變化說 가운데 가장 뚜렷한 學說은 「스피노자」 (Spinoza, 1632~1677)說이라고 할 수 있다. 물론 「스피노자」앞에 「홉즈」(Hobbes, 1588~1679)가 있다. 「홉즈」는 自然은 말할 것 없고 精神的인 것까지도 機械論的으로 설명하려고 했다 그에 의하면 단순히 自然만에 限하지 않고 人間도 나아가서는 國家까지도 모두 機械論的 因果性에 의해서 必然的으로 規定되어 있고 人間이나 國家는 복잡한 構造를 가진 機械에 불과하다고 하는 것이다. 이렇게 모든 것이 因果必然의 관계에서 動한다고 하였다.[37]

36) 岩崎武雄著 上揭書 100面以下
37) 上同

7. 自己原因으로서 動力

그런데 「스피노자」 哲學은 「홉즈」와는 달리 어디까지나 「데까르트」 (Descartes, 1596~1650)哲學을 繼承하면서 그의 哲學의 難點을 克服하는데 重點을 두고 있었다. 「스피노자」 역시 數學을 가지고 學問의 模範이라고 생각했고 더욱 철저하게 幾何學的 方法을 哲學에 應用하여 哲學을 엄밀한 論證的 學問으로 할려고 했었다.[38] 즉 自己의 哲學을 叙述함에 있어서 먼저 定義에서 출발하여 다음으로 公理를 定立하고 다시 이것을 기초로 하여 많은 定理를 순차로 證明한다는 方式으로 모든 것을 論理的으로 展開할려고 했던 것이다. 그것은 우리의 理性에 대한 絶對의 信賴에서 나온 것이었다. 이 理性에 대한 신뢰는 「스피노자」哲學에 있어서의 第一의 前提를 이루고 있는 것이다.

이러한 前提위에서 「스피노자」는 먼저 運動의 설명은 實體의 槪念에서 부터 출발한다. 「스피노자」에 의하면 實體란 자기자신에 있어서 理解되어지는 것 즉 槪念이 他의 槪念을 필요하지 않고 구성되어지는 것이라고 定義되어 지는데[39] 그는 實體가 이와 같은 것이라면 實體라 할 수 있는 것은 당연히 오직 「神」만이어야 한다고[40] 하였다. 그가 그러한 主張을 하게 되는 理由는 다음과 같다.

「神」이란 絶對로 無限한 實在, 즉 無限이 많은 屬性으로부터 이루어진 實體[41]라고 定義했는데 神이 이러한 것이라고 하면 첫째 그것은 必然的으로 存在한다. 그것은 神이 實體인 이상 그것은 전연 他者로부터 生할 수 없는 獨立的인 것, 즉 自己原因(Causa sui)이기 때문에 그것은 自己自身에 의해 存在하는 것이며 따라서 本質的으로 存在하는 것이다.[42] 둘째 이와같이 神이라는 實體가 存在한다고 하면 神 以外에는 여하한 實體도 있을 수가 없음은 自明하다.[43] 왜냐하면 만일 神이외 다른 實體가 있다고 하면 神은 無限을 屬性으로 갖고 있기 때문에, 다시 말하면 神이 가지지 않는 屬性은 없기 때문이다. 그 實體도 또한 神이 갖는 屬性가운데의 어느 것인가를 갖는 것이 아니면 안된다. 그렇기 때문에 같은 屬性을 갖는 둘의 實體가 存在한다는 것으로 되는것이다. 그런데 둘의 實體가 같은 屬性을 갖는다고 하면 그 둘의 實體는 서로 獨立的일 수 없을 것이기 때문에 神 以外에는 어떠한 實體도 있을 수 없다고 하는 것이다. 이렇게 神 以外에 어떠한 實體도 存在않고 따라서 모든 것은 神의 속에 있으며 또 어떠한 것도 神없이는 存在할 수가 없으며 어떠한 것도 神없이는 존재할 수가 없

38) Spinoza, 知性改善論 38節.
39) Spinoza, Ethica, 定義3
40) Spinoza, Ethica, 第一部 定理14
41) Spinoza, Ethica, 第一部 定義6
42) Spinoza, Ethica, 第一部 定理7
43) Spinoza, Ethica, 第一部 定理4

다. 모든 것은 神을 두고 獨立的으로 存在하는 것이 아니고 神에 의해서 生하겠금 神속에 존재하는 것이다. 그것은 神이라고 하는 實體發現 그것이기 때문에 樣態로 存在할 뿐이다.[41] 이리하여 神과 그 樣態 外에는 아무것도 있지 않고 神은 일체의 것을 生하는 第一原因이 아니면 안된다.

그런데 그렇다면 神은 여하히하여 일체를 生하게 할 수 있는가. 이 물음에 대해서 「스피노자」는 이렇게 말한다. 神은 自己以外의 것을 가지지않기 때문에 모든 것을 발생시킨다는 神의 作用은 결코 外的强制에 의해서 强要될 수 있는 것이 아님은 명백하다. 따라서 神의 作用은 自由라고 하지 않을 수 없다. 그러나 이 自由는 단순한 無法則的인 것은 아니다. 神은 오히려 자기 자신의 內的必然性에 의해서 自己法則에 따라 作用한다. 神에 있어서는 必然과 自由는 일치하는 것이다.[45] 따라서 神의 作用은 目的論的으로 해석할 수는 없다. 왜냐 하면 그렇게 되면 神은 自己이외 目的을 갖게 되기 때문이라고 하였다.

이래서 「스피노자」는 일체의 事物은 神의 作用에 의해서 必然的으로 發生된 것이며 偶然이란 있지 않다고 생각 했다. 神과 個個의 事物과의 관계는 말하자면 原因과 結果와의 관계이다. 그러나 原因 結果의 관계는 이른바 時間的인 관계가 아니고 「永遠한 相」下에서 考察된 관계인 것이다. 個個의 事物은 神을 原因으로 하지만 그 原은 神으로 부터 밖에 있는 것이 아니고 바로 神의 顯現 그것이다.
個個의 事物이 神에 대한 관계는 幾何學的 圖形의 性質과 같다. 이를테면 三角形의 內角의 和가 二直角이라는 性質이 그 槪念 즉 三角形의 槪念하는 것과 같이 또 定理가 公理에 대한 것과 같은 관계이다. 그런 故로 神과 世界는 결코 완전히 分離해서 생각할 수는 없는 것이다. 그것은 能産的 自然과 所産的 自然과의 관계인 것이다.[46]

Ⅴ. 退溪說에서의 理의 性格

1. 「所能然」으로서의 理

退溪는 理의 性格을 「所能然」이라고 하였다. 所能然만이 아니라 다른 표현으로는 「未動」「靜」「未發」이라고도 했다. 理를 「能力者」로 본 것이다. 다시 말하면 「可能하게 할 수 있는 能力의 所有者」라는 의미이다. 이러한 退溪의 理를 門人黃仲擧에서 보낸 答書에서 부터 檢討해 본다.

(理가)靜이란 未動이며 이것을 未發이라 합니다. 그러니 약간 動하는 靜은 어찌 未發이

44) Spinoza, Ethica, 第一部 定理25系
45) Spinoza, Ethica, 第一部 定理 17의 系 1, 2
46) Spinoza, Ethica, 第一部 命題29, 註釋

라 할 수 있겠읍니까. 思考한다는 것은 이미 들어난 것입니다. 이것은 已發인 것이니 어찌 未發이라고 할 수 있겠읍니까.[47]

「未發」은 性의 未發을 의미한다. 이 未發은 未動이며 靜과 같은 槪念이다. 그런데 「性卽理」라는 命題에 따르면 理는 未動이며 未發의 靜이라는 槪念이 되지 않을 수 없다. 未發·未動·靜의 뜻을 總括해서 「所能然」이라고 한 것이라고 할 수 있다. 「性卽理」에 관해 退溪는 門人金而精에게

性이란 것은 어떤 物이 있는 것이 아니요 다만 이것은 心中에 갖추어져 있는 理인 것입니다.[48]

이렇게 性을 理라고 하고 다음과 같이 계속했다.

心이 動한 것은 性의 「所以然」이요 性이 動하는 것은 곧 性의 「所能然」이라고 하는 것입니다.[49]

라고 動에 관해 留意할 것을 당부했다. 즉

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

이래서 「性」「理」는 所以然 즉 「그렇게 된 바」라는 結果가 아니라 「그렇게 할 수 있는 者」라고 하였다. 이점에 우리는 朱晦庵의 理의 性格과 큰 差異를 발견하게 된다. 「所能然」임으로써 名實共히 主宰者로서의 性格을 갖게 되는 것이다. 「性卽理」이므로 당연히 理의 槪念이 아닐 수 없다. 이래서 退溪에있 어서의 理는 所能然者인 것이다. 退溪의 「理」에 대한 이 새로운 定義는 「性」의 定義로 끝나는 것은 아니다. 그것은 理動의 해석을 통해 所能然者로서 性格을 설명한다. 그런데 退溪의 그와같이 새로운 槪念을 定立하는 過程에서 「理氣共在」와 「理靜氣動」의 定理가 끝까지 貫徹되었다는 것은 再言의 여지가 없다. 退溪는 門人鄭子中으로 부터 理의 動靜與否에 관해 質問을 받은바 있었다. 그 質問은 朱晦庵이 鄭子上에게 주는 答書의 한 句節과 또 하나의 質問은 周濂溪의 『太極圖說』의 한 句節이었다. 먼저 朱晦庵이 보낸 「答鄭子上書」를 보면

47) 『退溪先生文集卷』 二十答黃仲擧 「蓋靜則未動, 斯爲未發, 安有微動之靜, 可喚做未發者乎. 思則已著, 斯爲已發, 安有未著之思, 可喚做未發者乎」.
48) 『退溪先生文集』 卷二十八答金而精 「性非有物, 只見心中所具之理」.
49) 上同 「心之所以然也. 性之動, 卽心之所能然也, 非謂俱動, 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」.
50) 『退溪先生文集』卷二十五答鄭子中「理有動靜, 故氣有動靜. 若無動靜, 則氣何自而有動靜乎. 蓋理動則氣隨而生, 氣動則理隨而顯」

> 理에 動靜이 있으므로 氣에 靜動이 있읍니다. 만약 理에 動靜이 없다면 氣는 무엇에 의해서 動靜함이 있읍니까. 理가 動하면 氣가 따라서 발생하고 氣가 動하면 理가 따라서 나타나는 것입니다.[50]

라고 한 이 句節에 명백한 「理의 動靜」이 鄭子中은 理解가 어려웠었다. 朱晦庵는 理自體가 動한다고 하였기 때문이다. 理가 動한다고 하면 「動靜氣也」(朱子文集및 朱子語類)의 理氣哲學의 定理에 어긋남은 말 할 나위도 없다. 또 『太極圖說』에 「太極이 動하여 陽을 낳는다」 (太極動而生陽)고한 데서 보면 역시 太極이 動하는 것으로 되어 있다. 이와같이 理가 動하고 太極이 動한다를 退溪는 일단 「理動」으로 받아 들인다.

> 이것은 理가 動하여 氣가 생김을 말합니다.[51]

이 句節에 의하는 한 理自體가 動하는 것으로 되지 않을 수 없겠으나 上記한 바와 같이 「動靜, 氣也」가 理氣哲學의 定理이므로 氣에 肯定되는 槪念은 당연히 理에서는 否定되어야 한다. 그러한 論理에 따라 理에 動靜이 全無해야 하는 것이다. 이점은 이미 여러차례 언급되었을 뿐 아니라 退溪의 理氣關係三定則[52]에 의해도 명백하다. 그런데도 불구하고 退溪가 理動 그대로 받아들인 것은 무엇 때문일까. 결론을 먼저 말하면 退溪가 理의 性格을 所能然者라고 한 것과 관련이 있다고 할 수 있다. 그러므로 「理動」은 理 스스로가 動함이 아니라 理의 能力 또는 理의 作用을 의미 한다고 새길 수 있지 않을까 생각한다. 「理動」을 이렇게 해석하는 근거로서는 退溪가 『周易』의 復卦를 설명하는데 있다. 復卦의 卦象이란

> 復, 其見天地之心. (復)은 天地의 마음을 본다.

이라고 한 불과 여섯字를 말한다. 이 卦象의 요소는 「天地之心」에 있다. 이 「天地之心」을 退溪는 「氣가 動하면 理가 나타난다」 理가 顯하기 때문에 볼 수 있는 것이라고 했다. 鄭子中에게 보낸 別紙에서도 이렇게 말했다.

> 易에서 復, 天地之心을 본다고 한 것은 氣가 動하여 理가 顯하는 故로 볼 수 있는 것입니다.[53]

본시 復卦는 霜鳴의 「에네르기」가 아직 地中(坤)에 潛在해 있다고 하는 것의 「復」의 卦象이다. 이러한 卦象을 動하여 物을 生하는 象이라고 한다. 그렇다는 까닭은 地中에는 끊임없이 萬物을 낳을려는 힘이 潛在해 있다. 物을 낳을려고 하는 大地의 能力 이것

51) 『退溪先生文集』卷二十五答鄭子中「是言理動而氣生乎」.
52) 宋兢燮論文 「退溪哲學에 있어서의 理動與否에 관한 硏究」 參照 慶北大退溪硏究所(1976)刊 『韓國의 哲學』 第4號所收
53) 『退溪先生文』集卷二十七 答鄭子中「周易 復, 其見天地之心, 是言氣動而, 理顯故可見乎. 此便是動而生陽之理.」

을 天地之心이라고 한 것이다. 天地之心은 이렇게 萬物을 낳을려고 하는 「에네르기」 같은 能力 또는 作用力이 된다. 끊임없이 萬物을 낳을려고 하는 그 能力 또는 作用力 이것을 理라고 보는 것이다. 위에서 말한 「所能然」은 참으로 「天地之心」과 관계되는 것이다. 退溪는 復卦의 「見天地之心」에 대해서 다시 南宋의 李延平說을 引用하여 덧붙였다. 즉

> 延平이 復卦에서 「天地之心」을 본다는 것을 動하여 陽을 낳는 理致라고 했는데 簡略하고도 극진합니다.[54]

動하여 陽을 낳을려고 하는 「天地之心」, 다시 말하면 萬物을 化育하는 大地의 「에네르기」의 이것을 理라고 하였던 것이다. 이러한 理이므로 上記 「理動」은 理自體가 動하는 것이 아니라 所能然者로서 化育시킬려는 能力 또는 作用力임을 알 수 있겠다. 그런 까닭에 鄭子中의 물음에 退溪는 朱晦庵의 「理有動靜」과 周濂溪의 「太極動而生陽」이라 한 것은 理 스스로가 또는 太極 스스로가 動하는 것이 아니라 大地가 萬物을 生成시킬려고 하는 天地之心과 같다고 했었다.

鄭子中에게 答한 「理動」은 다시 李浩의 「問目」에 연결 되어진다. 여기서 退溪의 「理動」은 더욱 명백해 진다. 理 그 自體의 動함은 전적으로 排除된다. 李浩가 「太極은 動靜하느냐」고한 質問에 答書에서 退溪는 다음과 같이 말했다.

> 대개 (理에) 情意가 없다고 한 것은 本然의 體가 「能히 發하고」 (能發) 「能히 낳는다」(能生)는 것은 지극히 妙한 作用을 말하는 것입니다. 왜냐하면 理에 스스로 用이 있어서 자연히 陽을 낳고 陰을 낳는 것입니다.[55]

이 句節에서 우리는 退溪哲學에서의 理의 性格을 알 수 있는 중요한 제목을 발견할 수가 있다. 그것은 이 句節의 첫머리 「理에 情意가 없다 云云」(註13參照) 하여 朱晦庵은 「淨潔空闊한 世界」 즉 名目만의 存在라고 한 것을 退溪는 「至妙作用」이라고 한데 있다. 理에 至妙之用이 있음으로써 「能發」 「能生」할 수 있는 能力을 부여하고 있다. 「所能然」과 같은 槪念이다.

本然之體는 理를 의미한다. 그 「體」가 能發·能生하는 至妙한 作用을 가진 이것을 理用이라고 한다. 理用은 後句의 「理自有用」의 준말인데 결코 理가 用이라는 의미가 아니다. 그러한 理用으로 말미암아 理는 能發者·能生者이며 生陰·生陽 즉 陰陽을 낳게 되는 것이다. 이렇게 考察하고 보면 退溪哲學의 理에는 「動」이 全無하다는 것을 알 수 있고 또한 理를 所能然者로 定立하고 있음을 알 수 있다. 退溪는 理의 性

54) 『退溪先生文集』卷 二十七上同 「復, 見天地之心, ……此便是動而生陽之理.」
55) 『退溪先生文集』卷三十九 答李公浩問目 「蓋無情意云云, 本然之體能發能生, 至妙之用乎. 理自有用, 故自然而生陽生陰也」.

格을 定立하는데 「所能然」「能發 能生」「至妙之用」 등의 그 自身에 의한 새로운 용어로 표현하고 있다. 이것을 다른 면으로 생각하면 理의 설명이 얼마나 어려운가의 苦心을 살필 수 있겠다.

理가 朱晦庵의 「無力者」로부터 退溪에 와서 「能力者」로 명백히 바뀌어졌다는 것은 理氣哲學의 理論展開에 큰 障害를 일단은 解消시켰다고 할 수 있는 것이다. 그것은 理가 萬物 즉 氣의 主宰者로 될 수 있는 性格이 보다 뚜렷하기 때문이다.

2. 生成變化의 설명

前章에서 理의 性格을 能力者로 定義했음을 論述하였거니와 退溪는 이러한 理로 生成變化의 世界를 설명한다. 本章에서는 退溪가 生成變化를 어떻게 설명했던가를 살펴 보기로 한다. 우선 鄭子中의 「講目」에 答한 글을 보면

> 「五性이 感動한다」 한 것은 대개 옳은 말입니다. 그런데 理와 氣를 합하고 性과 情을 統一한 것이 心이기 때문에 感動하는 것이 五性이라고는 하지만 그것이 顯現하는 데에 있어서는 理가 顯하면 善이되고 氣가 가리우고 理가숨으면 惡이 되는 것입니다.[56]

원래 理氣哲學은 存在와 價値의 두 面을 동시에 설명하는 體系임을 序頭에서 언급했거니와 이것을 한마디로 「兼理氣有善惡」이라고도 한다. 門人 李浩에게 보낸 答書에서는 價値面의 설명이 그 의도인 것 같다. 理氣共在의 原則에서 理가 顯하면 善·理가 隱하면 惡이라고 하는데 그 理顯과 現隱의 理象은 理스스로 動作해서가 아님은 이미 論述한 바와 같다. 動靜은 氣니까 氣의 强弱여하에 따라서 「未動」의 理는 顯現도 되고 또한 隱蔽도 되어진다. 모든 것은 理氣共在로 存立되고 存立된 모든 것은 理顯理隱에 의해서 善惡이 규정되어 진다. 모든 것이 理氣로 存立된다고 하는 데는 觀念의 世界도 例外일 수 없다. 演繹的인 立論이기 때문이다. 演繹的 立論은 大前提가 있고 이 大前提로부터 個個의 事實을 導出해 내는 推論이니까 個個의 事實에 하나라도 例外가 있으면 大前提는 眞理性을 잃게 된다. 바꾸어 말하면 演繹的 論理에는 前提속에 結論의 確知가 內包되어 있는 것이 그 특징이다. 그러므로 「모든 天下之物은 理氣로 存立」 한다고 하는 大前提속에는 결코 理氣로 存立되지 않는 例外가 있을 수 없어야 한다. 理氣哲學에 萬物의 存立을 이렇게 주장하는 데에 四端七情도 例外 일 수 없다. 四端이 善이라고 하게 되는 그 論理의 근거는 存在와 價値說로 설명되는 것이다. 즉 四端의 存立은 理氣가 아니면 안된다. 그러므로 善이라고 하게 되는 것은 理氣共在한 四端에서 氣가 전적으로 無力함으로써 理가 顯現되는 까닭에 善이 된다. 七情도 똑같은 論理이다. 理氣로서 七情이 存立하는데 氣가 强해서 理가 隱蔽되면

56) 『退溪文集卷』二十五 答鄭子中講目「五性感動云云槩得之, 蓋合理氣, 統性情者, 心也. 故感動者是五性而其發也. 理顯而氣順, 則善氣掩而理隱, 則惡耳」.

惡으로 될 수도 있다. 四端을 善이라하고 七情을 惡(그 自體가 惡은 아니지만)이라고 하게 되는 것은 이 때문이다. 이것이 저 有名한 命題「四端理之發, 七情氣之發」(天命圖說)이다.[57] 氣에 의한 理의 顯·隱을 善惡의 公理로 하고 있다. 그런데 理顯을 主理, 理隱을 主氣라고도 표현하는데 主理를 善, 主氣를 惡이라고 할 때 여기에 또 하나의 문제가 있게 된다. 그것은 善아니면 惡이라는 두 극단만이 있을 뿐인가 하는 것이다. 善惡은 대체로 人間行爲에 있는 만큼 人間行爲는 善아니면 惡이라고 直截될 뿐인가하는 것이다. 만일 이대로라면 人間行爲의 眞實을 파악 했다고는 할 수 없을 것이다. 여기서 人間行爲의 眞實은 어떻게 파악 될 수 있는가의 方法論이 나오게 된다.

退溪는 眞理는 漸進的으로 파악 할 수 있다고 했다 다시 말하면 善의 실현은「積漸純熟」되는 것이라고 강조하였다.[58] 위에서 말한 主理·主氣를 다시 생각해 보면「主로」라고 한데 벌써 상당한 여유를 인정하고 있지만 漸進的으로 실현된다는 여기에 왜 人間은 居敬窮理하지 않으면 안되느냐 하는 修養의 근거가 있는 것이다. 다만 人間이기 때문에 修養함을 더 들어가서 善은 漸進的으로 이루어진다. 즉 努力해야만 그만큼 向上을 가져오는 定理가 있기 때문이라고 할 수 있다. 이것이 理顯을 바탕으로 한 退溪의 修養論임을 잊어서는 안되겠다.

이상에서 論述한 바와 같이 退溪의 生成論을 理에 의하는 것이었다. 氣에 대하여 理는 主宰者였다. 所能然者로서 理가 氣에 대해서는 마치 大地에 潛在해 있는 그「에네르기」처럼, 萬物을 化育시킬려는 힘인 것이다. 그래서 能發能生하게 되는데 能發 能生하는 이것을「至妙之用」이라고 하였다. 다시 말하면 理가 氣에 대해서 至妙之用으로 主宰한다고 할 수 있을 것이다. 이 至妙之用은 神秘性마저 있는 듯이 느껴지지만 사실 儒學思想에는 神을 인정않기 때문에 神의 作用같은 神秘性은 전적으로 不認하고 있어서 결코 神秘性이 아니다. 大地가 스스로는 움직이지 않고 萬物을 生成化育시키는 復卦와 같이 理 스스로는 動하지 않고 萬物(氣)을 生成시키는 그러한 것이다.

여기서 朱晦庵說에서의 理와 退溪說에서의 理는 性格上 각각 懸隔한 差가 있음을 알 수 있다. 朱晦庵은 生成은 旣存하는 것이요 理는 다만 거기에 附着해 있는 無力한 存在에 불과하고 退溪는 理가 無力한 것이 아니라 所能然者라는 能發·能生의 能力者로 보고 따라서 至妙之用으로 즉 主宰로 말미암아 生成이 이루어 진다고 하여 生成은 旣存이 아닌 現存으로 보는 것이다. 이래서 朱晦庵의 理는 冷靜한데 반해 退溪의 理는 溫和한 感을 주는 것은 이 두 學者의 주장의 특징이라 할 수 있을 것이다. 理와 氣가 共在하면서도 乖離된 것이, 共在하면서 緊密하게 된 理氣關係의 轉換이라고도 할 수 있을 것이다.

57) 宋兢燮의 論文「退溪의 理氣互發說考察」(1973年). 上揭註50의 論文 및「退溪哲學에서의 理氣不可分의 意味」(1976年)參照 慶北大退溪研究所刊『韓國의 哲學』第6號 所收.

58)『退溪先生文集』卷十六 答李叔獻 및 上揭宋兢燮의 論文「退溪의 理氣互發說考察」參照.

3. 理의 普遍性

上述한 바와같이 「一物一理」는 결국 萬物萬理로 되지 않을 수 없었다. 그래서 부득이 다시 超越的인 存在를 인정하지 않을 수 없게 되는 것인데 이에 관한 說을 理一分殊說이라고 한다. 이 說은 원래 程伊川(1002~67)이 주장했던 것이나 前述한 바와 같이 결국 朱晦庵도 그러한 경향이 농후했었다. 그 超越的인 理가 現實에서 理를 統括하게 된다. 여기서 現實的인 理와 超越的인 理로 구별되게 된다.[59]

退溪는 理와 氣의 어느 一者에 單獨的인 獨立을 否定하고 어디까지나 兩者는 同時共在하는 不可分의 관계로 설명하였다. 그와 같은 관계를 三定則으로 규정하였고 이 三定則을 基底로 하여 「理없는 氣없고 氣없는 理없다」는 萬物存立의 原理를 세우게 되는 것이다.[60] 그러므로 理氣관계는 同時共在 이외 다른 여지는 전연없다. 그런데도 불구하고 退溪의 理氣說에는 「理先」을 인정하고 있다. 이 「理先」은 理가 氣보다 先在한다는 뜻이다. 그러한 「理先」은 門人鄭子中에 보낸 答書 가운데서 볼 수 있다.

> 事物이 있기 前에 먼저 그 理가 있음을 말한 것입니다. 君과 臣이 아직 있기 前에 이미 먼저 君臣의 理가 있고 父母와 子가 있기前에 이미 먼저 父子의 理가 있는 것과 같습니다. 원래 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다려서 眞理를 가져다 그 속에 넣을 수 없습니다. 事物이 아직 있지 않을 때 이 理가 이미 갖추어 있는 것이니 그 뒤에 적용하는 것이 다만 理인 것 뿐이다.[61]

라고 하였는데 理가 氣에 先在함을 인정하였다. 理의 先在 즉 「理先」은 지금까지 설명한 理氣의 體系에 정면으로 相衝한다고 하지 않을 수 없고 특히 上記한 理氣三定則은 無意味하게 되고 만다. 그래서 이 대목을 가지고 退溪說을 「理先氣後」라고 斷定하여 理氣不可分의 定理에 어긋난다고 하게 된다. 위의 例文은 바로 그러한 공격을 받게 되는 句節인 것이다. 그렇다면 우리는 여기서 退溪가 理先을 公然히 論한 그 眞意가 무엇인가를 再考察하지 않을 수 없게 된다. 鄭子中에게 보낸 이 答書는 매우 平易한 문장인데 분석해 보면 두 대목에 注意를 갖게한다. 其一은 君臣이나 父子가 있다는 現象以前에 그 理가 있다고 한 점과 其二는 그러한 現象이 있기를 기다려 그 속에 그 理를 넣어준다고 한 점이다. 現象以前 즉 氣에 앞서 이미 存在하는 理는 氣와 관계지워져서 비로소 理氣가 共在하게 되면 따라서 天下之物이 이루어진다. 그런데 여기서 분명해진 것이 있다. 그것은 氣와 共在하는 理가 어디서 왔느냐 하는 것이다. 理의 由來는 太初부터 있는 原理에서이다. 原理는 第一의 것을 말한다. 거

59) 市川安司著『程伊川哲學の研究』三六一 面以下參照 東京大出版會(1964年)刊
60) 慶北大退溪研究所刊『韓國의 哲學』第3號 所收 宋兢燮論文「退溪哲學에 있어서 理氣共在의 原則」51面以下參照.
61)『退溪先生文集』卷 二十五答鄭子中「未這事先有這理. 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」.

기서부터 他의 것이 導出되고 그것에 의해 他의 것이 規定되어지는 바의 始源이다. 이래서 氣와 共在하는 理는 抽象的인 假定도 아니며 論理的인 想定도 아닌 宇宙에 太初부터 存在하고 있는 그러한 것이다. 그러므로서 所以然之故, 所當然之則의 性格이 주어져 主宰者라고 불리워지는 所以를 退溪는 究明定立하려 했다고 할 수 있다. 이렇게 太初부터 存在하는 理는 氣와 관계되었을 때와 관계되지 않았을 때 즉 氣와 有關의 理와 無關의 理이든 간에 理 그 自體가 갖는 性格에는 아무런 변함이 없다. 여기서의 無關의 理가 理先인데 이는 空虛한 것에 불과하다. 그것은 氣와 共在함으로써 비로소 萬物存立의 原理가 되기 때문이다. 「있기를 기다려 그 속에 넣어 준다」고 한 표현이 이러한 의미이다.

생각컨데 宇宙自然속의 原理는 아득한 太初부터 存在해 있다. 現代에 있어서 발달된 科學文明은 人間이 太初부터 있는 原理 혹은 自然法則을 발견하여 그것을 應用하고 活用함으로써였다. 여하한 수단을 통했건 自然속에의 法則이나 原理를 발견했다는 이 사실이 오늘날 科學文明을 이룩해 놓은 源泉이었다는 사실은 아무도 否定할 수 없을 것이다. 이런 점에서 본다면 未來로 향하여 科學이 발견해 가는 基底에는 새로운 自然法則이나 原理가 발견되고 그것을 人間이 活用하고 應用하는데 있다고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 이 宇宙自然속엔 또 얼마만큼의 原理나 法則이 未發見된 채로 있는지 아무도 모를 것이다. 無限이라고 할 수 있기 때문에 지금까지 人間이 발견해 놓은 것을 無限에 비하면 極少數에 불과할 것이다. 이러한 原理나 法則은 經驗(氣)과 관계되었을 더 비로소 價値가 있게 되는 것이다

Ⅱ. 結　尾

朱子哲學의 體系에서 두 原理인 理와 氣를 살펴보았다. 그런데 所以然之故, 所當然之則으로서의 理를 氣에 대하여 主宰者라고 하면서도 오히려 氣에 對해서는 無力한 것으로 規定되었고 그렇기 때문에 生成變化는 그 自體가 행하는 것으로 되고 그 가운데의 「必然」을 인정하였다. 이러한 朱子哲學의 體系는 「萬物의 生成은 一氣의 集散에 의한다」는 張橫渠說(1021~77)을 오히려 답습한 경향을 보였다. 生成을 旣定의 것으로 하는데서 理는 名目만의 存在에 불과하게 되었다는데 관해서는 누누히 언급했지만 朱晦庵이 말한대로 「淨潔하고 空闊한 世界」라는 표현은 결코 하나의 形容句가 아니라 참으로 理의 내용까지 集約한 定義라고 할 수 있다. 理가 「깨끗하고 텅빈 世界」는 名目만의 것이오 名目만의 것은 作用할 수 없는 無力한 存在일 수 밖에 없다.

이와같은 理의 無力, 理가 氣에 對한 無力 이점을 論證하기 위해서 西洋에서의 生

成에 관한 諸說을 略述했던 것이다. 西洋에서의 上述 7種의 生成說은 대체로 4類型으로 된다. 起動力의 外在에 의한 生成, 目的을 향하는 데서의 生成, 創造力에 의한 生成 그리고 自己展開로서의 生成등인데 이 중 어느 一者의 生成說을 가지고도 朱晦庵의 理가 설명될 수는 없다. 그런데 西洋의 思惟가 그대로 理에 적용되어야 한다는 것은 결코 아니다. 이를테면 理에 어떤 類型으로 든지 氣에 對한 作用力이 주어지지 않으면 안된다는 論理를 설명할려는데 있는 것이다. 朱晦庵의 理에서는 그려한 論理는 찾을 수가 없다. 위에서 언급한 바와 같이 理의 槪念에는 네가지의 내용이 있었다. 첫째는「根據」둘째는「因果性」셋째는「自然法則」넷째로는「規範法則」등이었다. 그런데도 불구하고 朱晦庵의 理論的展開에서 보면 理는 無力한 것이었다. 그렇다면 이 넷의 내용은 사실 所用이 닿지 않는다는 歸結이 될 수 있다. 사실 朱晦庵에 있어서「理」의 性格에 있어서의 難點은「生成을 旣定」으로 본 데 있었다. 理에 의해서가 아니라 무엇에 의해 生成 되었던 간에 그가 보는 生成은 旣定인 것이었다. 이렇게 旣定의 生成에 理는 다만「附着」해 있는데 불과하게 된다. 여기서 理氣가 共在하면서도 그 실에 있어서는 乖離的인 共在라고 하지 않을 수 없다.

退溪는 理의 性格을 無力한 것이 아니라「所能然」의 能力者라고 규정하였다. 能發能生하는 者인 것이다. 그러한 理의 至妙之用(理用)이라는 作用으로 말미암아 萬物의 生成이 이루진다고 生成論을 展開하였었다. 그렇다면 至妙之用이란 무엇인가 그 설명을『周易』復卦의 卦象을 引用하였다. 大地는 스스로 不動이면서 속에 潛在해 있는 힘에 의해 萬物을 化育시키는 그와 같은 妙理라고 하였다. 이래서 生成(氣)과 理는 朱晦庵에서와 같이 乖離가 아니라 密接한 共在라고 할 수 있을 것이다.

理를 能力者로 규정하고 그것의 至妙之用으로 말미암아 生成이 이루어 진다고 하는 退溪의 生成論은 역시 自然의 攝理를 가지고 哲學의 原理로 하였지만 朱晦庵의 理에서 본다면 큰 進展이라고 하지 않을 수 없는 것이다. 理의 普遍性에 관해서도 다른 學者에서 볼 수 없는 獨自性을 찾을 수 있다. 그만이 아니라 退溪의 生成論은 上記Ⅱ章에서 略述한 西洋의 生成論諸說과 비교하면 거기에는 또 다른 특색이 있다고 할 수 있을 것이다. (끝)