

程朱學 正統에서 본 退溪·高峯 論爭 檢討

慶北大學校 教授 哲學博士 河 永 哲

目 次	
I. 序 言	2) 栗谷와 牛溪 間の 論爭點
II. 程朱學的 理氣概念	2. 西洋哲學의 照明
1. 朱子學的 基本概念	1) 새로운 比較研究의 必要性和 可能根據
2. 氣一分殊의 氣	2) 宇宙論
3. 理氣一의 理와 氣	3) 人間論
4. 理一分殊의 理	4) 四端七情의 問題
5. 朱子의 理氣 및 善	5) 本然之性·氣質之性問題論議의 論理的 根據
6. 性善과 四·七情	6) 展望의 考察
III. 朝鮮儒學的 性情問題	IV. 結 言
1. 朝鮮儒學的 四·七論爭	
1) 退溪와 高峯 間の 論爭點	

I. 序 言

이 論究는 朝鮮儒學的 根本問題인 四·七論爭의 積極的인 理解를 爲해서 먼저 그 思想的 背景이 되어 있는 程朱學的 根本概念 및 根本思想을 추적하고 四·七論爭을 통한 朝鮮儒學的 獨自의 發展을 살펴본 뒤에, 이를 西洋哲學 特히 I. Kant(1724—1804), M. Scheler(1874—1928), N. Hartmann(1882—1950)등의 哲學의 立場에서 照明해 봄으로써 四·七論爭의 核心을 浮刻시키고 그 解決點을 摸索코자 試圖한다. 事實 不論究의 테에마가 매우 방대함을 意識하고 있으면서도 四·七論爭의 成果를 評價하기 위해서 어느 特定한 哲學者의 立場에 局限시키기 보다는 그것을 多面的으로 分析·評價하기 위해서 부득이 여러 哲學者들의 立場에서 照明하지 않을 수 없었다.

本論究는 朝鮮儒學이 朱子學的 한낱 繼承 發展에 不過한 것이 아니고 그 獨自의 性格을 發展시켜갔다는 點을 重點의으로 다룰 것이고 이어서 이를 現代 西洋哲學의 觀點에서 評價함에 重點을 둔다.

朝鮮儒學을 西洋哲學의 觀點에서 解釋하려는 試圖는 Aristoteles 및 Kant에 關聯 지워서 行하여진 바 있으나 이것으로써는 問題의 核心을 照明함에는 不充分하다는 點 그리고 우리의 새로운 觀點으로써 이 問題를 照明함이 有效할 것이라는 根本着想에서 進行될 것이다.

II. 程朱學의 理氣概念

1. 朱子學의 基本概念

宋代의 儒學은 상당히 理論的 體系를 갖춘 性理學으로 發展하였다. 이들 性理學者들은 生成變化하는 宇宙自然의 原理와 人間의 本質 내지 善의 問題를 주로 理와 氣라는 두 基本概念을 中心하여 考察하고 있다. 「周易」과 「中庸」은 그들의 思想發展에 있어서 重要的 基本書가 되었다. 또한 그들중 특히 程朱學者들은 理와 氣의 概念을 論據로 善 性 情등의 問題를 解決하고자 하면서 그들의 世界觀 人間觀 倫理觀을 말했다. 그래서 本論究는 理 氣 性 情 및 善등의 用語가 宋代 性理學에서 특히 程朱學에 있어서 어떤 意味로 使用되었는지 解釋해 보고자 한다. 되도록이면 性理學者들중에서도 朱子學의 先驅가 된 周濂溪(1017—1073, 名 惇頤, 字 叔) 張橫渠(1020—1077, 名 載) 二程子 思想으로 限定코자 한다. 이러한 限定된 範圍안에서도 結論的 處理에서는 朱子說을 正說로 삼기로 한다. 理由는 朝鮮朝의 巨儒 李退溪가 朱子說을 儒學 正統의 學說로 繼承하여 이것으로 모든 異說을 排斥하는 尺度로 삼았다는 點을 重要視해서 이다. 朝鮮朝 儒學의 四·七論爭에서 자기 自己 主張이 朱子說임을 主張하면서 是非를 論했다. 따라서 朱子를 正確하게 理解하는 것은 바로 宋代 性理學과 朝鮮 儒學을 합쳐서 그 本質을 理解할 수 있는 通路가 된다고 본다. 朱子學을 가장 쉽게 가장 正確하게 理解할 수 있는 方法으로서 朱子學의 骨格을 이루는 基本概念들의 意味를 解釋해 보고자 한다. 그 基本概念으로서 이미 말한 바와 같이 理와 氣 및 善概念을 擇했다. 물론 理와 氣 및 善과 當然性 問題를 分析하는 過程에서 性情의 概念에 대한 分析의 隨伴되지 않을 수 없다.

이러한 基本概念들이 朱子 觀點에 따라 解明되고 보면, 이것은 바로 朝鮮朝 性理學의 精髓라고 할 수 있는 四·七論爭을 糾明하는 열쇠가 된다고 본다. 그러나 朱子學의 骨造가 되어 있는 理 氣 性 情 및 善의 問題를 올바르게 解釋하기 위해서 부득이 우리는 朱子의 先驅가 된 周濂溪 張橫渠 二程子 思想을 朱子에 비취 보면서 그러한 概念들이 이들에 의해 어떤 意味로 使用되었는가를 檢討해 보지 않을 수 없다. 물론 여기서는 이러한 概念들의 意味를 解釋함에 있어서 基礎的인 本質을 밝히는 作業만을 하기로 한다.

실로 宋代 性理學者들은 自然과 人間 및 倫理的 價値 卽 善의 問題에 있어서, 理와 氣를 分離하여 생각하기도 하고 合하여 생각하기도 하였다. 또는 橫渠과 같이 氣만으로 解決하고자 하기도 하고 象山과 같이 理만으로 解決하고자 하기도 했다. 또한 理와 氣를 太極과 陰陽으로 分屬하여 보았는가 하면 陰陽을 太極에 合쳐 一元氣로 보는 氣哲學을 展開하기도 했다. 물론 陸象山은 陰陽을 太極에 합쳐 理로 보고 이것

을 다시 人間의 心에 숨쳐 理의 形而上學을 展開했다. 그리고 理와 氣, 性과 情 및 天과 地를 숨쳐서 自然과 人間의 問題를 說하는 경우가 있는가 하면 理 氣의 相互依存을 철저히 強調하기도 했다. 말하자면 이들 性理學者들이 各者 展開한 思想의 內容에 따라 理氣의 意味도 多樣하다. 더욱이 人間의 心性情 問題를 理氣로 解釋 하는 경우를 보면 朝鮮儒學의 四·七論爭이 惹起될 만큼 理와 氣의 意味는 多樣하다.

그래서 不論究는 朱子說이 正統이라는 立場에서 問題를 解釋하고자 한다.

理氣를 主題로 삼은 朱子의 哲學體系에서 볼 때, 理는 感覺의 內容을 가지고 있지 않는 純粹觀念의 實體로서 모든 事物存在들의 存在를 可能케 하는 法則이다. 氣는 感覺의 具體의 事物을 構成하는 質料로서 作用한다. 그러므로 作用의 所以로서 法則인 理가 實在하더, 作用의 質料이며 作用하는 힘인 氣가 實在한다. 물론 이 두 要素는 現象世界에 있어서 相互 別物로서 獨自의 實在하는 것이 아니라 個個事物에 不可離의 關係로 實在한다. 即 모든 自然 속에 生成變化하는 事物은 理氣의 두 要素에 의해서만 存在한다는 말이다. 그러나 이러한 朱子 觀點도 周濂溪와 伊川으로 連結된 宋學의 發展이 얻은 成果라고 볼 수 있다. 特히 理概念을 天概念과 連結시켜 表現하고, 氣 概念을 陰陽 五行의 意味로 表現하는 朱子의 理氣는 古典儒學의 近代的 發展이라고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 朱子에 있어서 理는 純粹善 即 仁으로 생각되었다. 이것은 말하자면 宇宙自然現象의 必然的 法則性이 곧 當爲性을 가진 것으로 되어 버린다. 朱子의 理는 存在原理인 동시에 當爲原理이다. 왜냐하면 朱子의 理는 萬物의 實體인 동시에 價値 即 純粹善이기 때문이다. 이와같이 朱子學이 理를 善으로 說明하고, 그 理를 物에 內在하는 本性으로 規定함으로써 自然과 人間과 價値를 하나의 理로 說明하였다. 결국 朱子學은 理一分殊의 原理와 陰陽五行氣의 理論을 綜合해서 自然과 人間을 統一的으로 說明한 哲學이다. 그러나 그 理가 感覺되는 個個事物에 그 本質로서 內在되어 있으므로 個個事物 또한 實體이다. 따라서 朱子は 氣의 事事物物을 窮究하는 工夫를 통해서만 理를 알 수 있다고 보았다.

氣化形化하는 모든 自然의 生成變化는 氣의 運動이다. 결코 氣를 떠나서 理를 밝힐 수 없다. 그러므로 朱子의 理一分殊는 理氣 二元을 受容한 理一分殊이다.

朱子의 이러한 理氣 概念을 검토해 보면, 宋代 儒學이 周濂溪 張橫渠 程明道로 이어지면서 展開된 氣 概念은 陰陽五氣라는 要素 위에 보다 上位의 實體를 두고 있다는 共通點을 가지고 있다. 濂溪는 陰陽五行 위에 太極을 두고 이것을 다시 無極으로 形容했다. 橫渠는 陰陽 五氣 위에 다시 太虛를 두고서 이것을 氣의 體로 했다. 程明道는 또한 陰陽氣 위에 다시 天氣인 乾元氣를 말했다. 이와같이 自然現象을 氣一元으로 說明하던 宋學은 마침내 氣를 넘어서 非氣의 不體를 推定하는 데까지 갔다. 바로 天氣 地氣를 합치켜 乾元 一氣로 說明하던 程明道가 天理라는 非氣의 要素를 가지고 와서 氣哲學의 虛를 補充했다. 즉 明道에 와서 天과 理 概念이 重要的 意味를 가

지고 등장됨으로써 伊川과 朱子の 理氣哲學이 大成될 수 있었던 길을 열었다. 그러나 明道도 天과 地를 합쳐버리듯 理를 氣에 합쳐 버렸다. 따라서 明道에 있어서는 뚜렷한 獨自의 理概念이 나타나지 못한다. 天도 氣도 自然도 理도 道도 生生이다. 性도 生生(自然現象)이다. 그래서 理에도 善惡이 있고 氣에도 善惡이 있다. 예컨대 “形而上爲道 形而下爲器 須著如此說 器亦道 道亦器”¹⁾라고 明道는 주장한다. 形而下的 氣的 現象인 器와 形而上的 非氣的 實在인 道가 明道에서는 이와같이 합쳐져 버렸다. 물론 「近思錄」에서는 이것을 解說하여 道와 氣의 不相離를 말한 것이라고 보았다.²⁾

明道가 道와 器를 합쳐서 그 不相離한 것만 보았다면 氣로부터 벗어난 理 概念이 獨自의으로 그 意味를 가지기가 어렵다고 볼 수 있다. 그런데 程伊川은 “所以陰陽者 道也 陰陽氣也”³⁾라고 함으로써 「周易」의 “一陰一陽之謂道”⁴⁾라는 말을 새롭게 解釋하였다. 一陰一陽하는 氣運動의 所以를 道라 함으로써 「陰陽氣」와 「陰陽氣의 所以」를 分離해서 보는 方向으로 宋學을 크게 發展시켰다. 또한 周濂溪가 陰陽五氣 위에 다시 太極을 두고 이 太極을 無極이라 함으로써 朱子가 太極을 곧 理라고 주장할 수 있는 확실한 論據를 주었다. 즉 朱子는 濂溪의 太極을 말하여 “太極者 象數未形而其理已具之”⁵⁾라고 無形의 太極이 理로 되어 있음을 말하였다. 이와같이 朱子에 와서 太極이 理로 規定되면서 理氣哲學은 性理學의 體系로 完成되었다.

그러면 朱子學의 理氣概念을 解釋하기 위해서 朱子의 先驅가 된 周濂溪 張橫渠 程明道 程伊川 등의 思想이 어떻게 發展되어 왔으며, 朱子의 觀點에서 또한 어떻게 比較될 수 있는가를 檢討해 보기로 한다.

2. 氣一分殊의 氣

朱子는 現象世界에 있어서 理와 氣를 比較・說明하여 理는 無情意하고 無造作함을 말한다. 그리고 氣는 凝結 造作하여 物을 生함을 말한다. 即 그는 “氣則能凝結造作 理欲無情意無計度無造作…氣則能醞釀凝結聚生物也”⁶⁾라고 하고 “二氣五行 交感萬度”⁷⁾를 또한 말했다. 理와 氣의 關係를 말하여 “氣以成形而理亦賦爲”라고 「中庸」章句 解釋에서 말했다. 여기서 보면 氣의 造作과 理의 無造作을 말하고 氣의 成形과 理의 賦焉을 말하고 있다. 朱子는 現象界의 모든 事物 存在들을 規定하는 두 根本要素로

1) 遺書卷一

2) 近思錄卷之一 「其實道寓於器本不相離也」

3) 遺書卷十五

4) 周易繫辭傳 上

5) 近思錄卷之一 「太極說」의 「無極而太極」에 對한 注解 參照

6) 朱子語類卷一

7) 朱子語類卷四

서 理와 氣를 말하고 있다. 氣는 造作하고 形을 이루고 物質的 要素이고, 理는 凝聚하는 것이 아닐 뿐만 아니라 非物質的인 物의 形成에 賦與되는 形相的인 것이다. 간단히 말해서 氣는 物質이며 理는 形相이다. 現象界의 모든 存在者는 物質과 形式의 結合으로서만 存在할 수 있다고 朱子는 본다. 그런데 重要的 點은 朱子가 個個 事物 存在의 存在原理를 說明함에 있어서 物質的 要素인 氣와 非物質的 要素인 理로 分하였다는 事實이다. 個個事物에 있어서는 氣와 非氣의 理가 分離되어 있는 것은 아니지만, 分離하여 氣的 要素가 전혀 없는 理에 獨自의 意味를 부여하였다는 것이다.

이러한 朱子의 主張과는 달리 理라는 概念이 介入되어 있지 않는 張橫渠의 氣哲學을 檢討해 보기로 한다. 橫渠는 모든 天地之間의 現象을 可能케 하는 根源的 本體를 말하여 太虛를 말한다. 즉 그는 “太虛者 氣之體 氣有陰陽屈伸相感之無窮”⁸⁾이라고 하였다. 氣에는 陰陽氣가 있어서 屈伸 相感하기를 無窮히 하니 萬物이 生成消滅하는 모습으로 보았던 것이다. 現象的 個物의 變化는 陰陽에 依한 것이며, 陰陽은 곧 모든 氣的 現象의 要素가 되는 氣다. 이 陰陽氣의 實體는 바로 太虛라는 것이다. 그런데 이 太虛도 곧 氣다. 張橫渠는 天地萬物이 모두 太虛, 즉 一元氣를 實體로 함을 말한 것이다. 그러나 橫渠의 太虛는 無形의 氣다. 즉 橫渠는 “太虛無形氣之本體”라고 하였다. 만일 無形의 形을 氣的 要素로 본다면 “太虛無形氣之本體”란 말은 氣的 要素가 없는 太虛가 氣의 本體라는 말이 된다. 그러나 橫渠의 “太虛無形氣之本體”란 氣가 散하여 形이 없는 太虛 즉 元氣는 氣의 本體다”라고 解釋함이 옳다. 이렇게 解釋할 때 太虛 역시 氣인 限 氣的 現象은 어디까지나 氣로부터 왔다는 氣一元論에 橫渠는 걸지했다고 볼 수 있다. 그러던 橫渠는 一元氣로서 萬物의 差別相을 어떻게 說明하는가, 그는 紛擾하는 游氣의 合이 成質하여 이것이 人物之殊를 낳는다고 하였다. 즉 “游氣紛擾 合而成質者生人物之殊”⁹⁾라고 말한다. 紛擾하는 合 이전의 游氣가 元氣라고 볼 수 있다. 이 元氣가 合해져 成質된 것이 人과 物의 差別을 낳는다는 것이다. 또한 橫渠는 “氣有剛柔緩速 清濁之氣也 質才也 氣質是一物也”¹⁰⁾라고 한다. 이러한 말을 綜合하여 보면 橫渠는 太虛 一元氣와 氣質의 氣를 分하여 생각하고 있다. 太虛 一元氣를 萬物變化의 實體라면 清濁之氣는 個體의 殊를 이루는 氣質의 氣이다. 즉 橫渠는 合而成質 이전의 游氣의 元氣와 合而成質한 氣質之氣를 分하여 보았다. 그러나 橫渠는 “氣質是一物也”라고 한다. 氣와 質을 하나로 보았던 것이다. 氣와 質이 一이면서 殊를 이룬다는 이러한 橫渠의 論法은 바로 「氣一分殊說」이라고 할 수 있다. 元氣 그 自體는 一이지만 氣에는 陰陽의 用을 가졌으니 屈伸 相感하기를 無窮히 한다. 그러나 氣 陰陽 萬物은 一元氣인 太虛로 一貫되어 있다. 그러나 橫渠는 太虛 그 自體

8) 張子全書, 正蒙, 乾稱篇

9) 張子全書, 正蒙, 太和篇

10) 張子全書, 理窟學太原上

를 無形으로 表現한다. 無形과 有形的 區別은 合而成質 이전의 氣와 合而成質된 氣로 分해서 말하는 解釋이라 하겠다. 要컨대 橫渠는 氣가 聚하여 萬物을 形成하고 散하여 太虛로 돌아간다는 것이다. 말하자면 “太虛不能無氣”라고 하니 太虛도 無形이지만 氣임에는 틀림 없다. 萬物은 氣에서 와서 氣로 돌아간다는 것이다. 卽 그는 말하기를 “太虛不能無氣 氣不能不聚而爲萬物 萬物不能不散而爲太虛”¹¹⁾라고 하였다. 이러한 觀點에서 보던 橫渠의 太虛도 分明히 形而上學의 本體로까지 되어있다. 그러나 그가 太虛를 陰陽의 根源으로 생각하면서도 그것이 陰陽을 超越한 實體로 보지 않고 陰陽氣의 散而歸一로 봄으로써 現象을 氣로서만 說明하려는 氣哲學에 충실하였다. 그렇다면 橫渠에 있어서 人間行爲의 當爲를 根據지워 주는 善은 무엇인가.

橫渠는 太虛 그 自體를 純粹至善으로 본다. 그러니까 그는 氣一의 氣二 自體를 善으로 보며, 그 氣一의 分殊의 氣로서 個個物의 性이 된다고 보았다. 따라서 橫渠에 있어서는 氣質을 修養하여 그 氣의 本來性을 回復하는 것이 바로 善을 實現하는 것이다. 橫渠는 性을 말하며 “合虛與氣有性之名”¹²⁾이라고 말하고 또한 “人受於天則爲性”¹³⁾라고 말한다. 물론 橫渠의 天은 太虛를 意味한다. 즉 그는 “問太虛有天之名”¹⁴⁾라고 하니 太虛를 두고 天이란 이름이 있게 되었다는 것이다. 그래서 橫渠는 天地之性과 氣質之性을 말하였으니¹⁵⁾ 이것은 바로 分殊의 氣 속에서 氣一을 分해서 말하고자 한 것이다. 天地之性은 氣의 本然인 太虛 그 自體만을 專指함이며 그러므로 天地之性은 純善이다. 太虛 本然이 氣質의 偏濁 등의 惡으로 가리워져 있는 것이 氣質之性이니 氣質之性에는 善惡이 混雜되어 있다고 橫渠는 본다. 따라서 그는 “養其氣反之本而不偏 則盡性而天矣 性未成則善惡混”¹⁶⁾이라고 말하며 또한 “如氣質惡者 學則能移”¹⁷⁾라고 말한다. 이러한 主張들을 檢討해 볼 때 善惡의 問題도 氣自體의 本然과 非本然의 問題로 說明했다. 그러므로 橫渠에 있어서는 學問함도 나쁜 氣質을 修養하여 그 氣의 本然 즉 天氣 太虛를 回復하여 性을 實現하기 위한 것으로 된다. 이러한 橫渠의 氣概念은 “氣一分殊에 철지화 되어 있는 氣”라고 볼 수 있다.

以上の 論究를 통해서 橫渠의 氣概念이 어떤 意味를 가지고 있는가를 要約해 보기로 한다. 무엇 보다도 그는 氣의 意味를 體用으로 說明하고 있다는 點을 우리는 指摘할 수 있다. 즉 그는 元氣의 太虛를 氣의 體로 보고 陰陽氣를 氣의 用으로 본다. 橫渠는 陰陽氣의 意味에 屈伸, 相感, 剛柔緩速, 및 清濁 등의 內容을 부여하고 있다. 氣의 能力으로 말미암아 合而成質하여 萬物의 差別相을 낳는다는 것이다. 要컨대 橫

11) 張子全書, 正蒙 太和篇

12) 張子全書, 正蒙 太和篇

13) 張子全書, 語錄抄

14) 張子全書, 正蒙 太和篇

15) 張子全書, 誠明篇「形而後有氣質之性 善反之則天地之性存焉」

16) 張子全書, 誠明篇

17) 張子全書, 理窟氣質篇

渠의 氣는 聚散의 運動을 無窮히 하는 氣다. 散하여 游氣紛擾하니 太虛로 돌아 감이요, 聚하고 습하여 質을 이루어 個個事物을 生하는 氣니 橫渠의 氣는 氣一分殊의 氣다. 氣一은 純善의 氣이지만 氣가 質로 되어 分殊의 氣質之氣가 됨에 善惡이 있으니 橫渠에 있어서는 善도 惡도 전부 氣에 起因하게 된다.

3. 理氣一의 理와 氣

氣哲學을 展開한 橫渠의 「西銘」을 朱子は 理一分殊로 解說하고 있다. “乾稱父坤稱母 子茲藐焉 乃混然中虛 故天地之塞 吾其體”라는 말로 始作되는 橫渠의 西銘을 程伊川과 朱子 및 李退溪까지도 理一分殊로 보는 것은¹⁸⁾ 乾坤의 本體를 理로 보기 때문이다. 乾坤의 本體를 橫渠의 主張대로 太虛一氣로 보면 「西銘」은 氣一分殊로 自然속의 人間과 當爲를 說明한 말이다. 또한 退溪는 「西銘」을 理一分殊와 二義를 연결해서 解說한 楊龜山의 말까지 가지고 와서 「西銘」의 뜻을 나타내고자 했다.¹⁹⁾ 더욱이 退溪는 「西銘」을 자기의 「聖學十圖」 第三圖에 넣어 이것을 聖學의 指標로 삼았다. 그렇다면 理哲學이 일어날 수 있었던 所在은 氣哲學속에 이미 있었다고 하겠다. 그러나 理를 宇宙自然의 本源的 實體로 삼아서 적극적으로 理一分殊의 理氣哲學을 展開한 사람은 程伊川이다. 물론 理 概念을 導入해서 自己哲學 속의 重要한 基本概念으로 사용한 사람은 程明道다. 明道の 理는 곧 天으로 把握된다. 즉 明道の 理는 天理다. 그런데 明道の 天은 地와 統一的으로 解釋되는 天이다. 따라서 明道에서 出發되어진 理概念은 뚜렷한 獨自的인 意味를 갖추지 못한 것으로 볼 수 있다.

그러면 여기서 理氣概念이 明道哲學에서는 어떤 意味로 使用되고 있는가를 檢討하기로 한다. 明道에 依하던 乾元一氣인 天氣에 坤元의 地氣를 합一시켜 버렸고 여기에 다시 陰陽氣를 합一시켜 天地造化의 모든 現象을 乾元一氣로 統一했다. 그러나 그가 乾元氣에 天理라는 말을 가지고 와서 합쳐 버림으로써 氣가 二次的일 수도 있는 것으로 되었다. 氣가 二次的이 되고 보면 明道는, 小島祐馬의 생각처럼, 理一元論者이다.²⁰⁾ 小島祐馬는 明道가 “仁者以天地萬物爲一體”라는 말을 자기의 實踐道德으로 삼았다는 點에 注目하여 明道를 理一元論者로 보고 있다.²¹⁾

그런데 宇野哲人은 明道를 乾元一氣論者로 본다. 그는 明道の 宇宙論을 論하면서 明道에 있어서 陽은 陰을 兼하고 乾元은 坤元을 兼하고 다시 乾元의 一氣로써 陰陽氣를 統一시키니 乾元一氣가 終極의 原理가 되어 있다는 것이다.²²⁾ 따라서 明道에 있

18) 增補 退溪全書一(大東文化研究院, 1971), p. 200. 聖學十圖의 西銘「朱子曰西銘程子以爲明理一而分殊蓋以乾爲父坤爲母有生之類無物不然所謂理一也而人物之生血脉之屬各親其親各子其子則其分亦安得而不殊哉一統而萬殊」

19) 上 同, p. 200. 「龜山楊氏曰西路理一分而分殊 知其理一所以爲仁知其分殊所以爲義」

20) 小島祐馬, 中國思想史(東京, 創文社, 昭和四十三), p. 389.

21) 上 同

22) 宇野哲人, 支那哲學史講話(東京, 大同館, 大正三年), p. 276.

어서 萬物은 모두 天氣이며 天과 地는 一로 되어 버린다. 비록 明道가 天理의 理를 그의 哲學에 導入했지만 氣哲學의 傾向이 강하게 作用하는 것은 事實이다. 明道의 思想은 실제 周易의 陰陽氣에서 出發하고 있다. 陰陽 위에, 「周易」처럼 太極을 말하지는 않고 乾元 天氣를 든 것이다. 그의 「遺書」에 보면 “天地之大德曰生”²³⁾이라 하며 天地本一物 地亦天也”²⁴⁾라고 하기도 하여 地의 坤氣를 天의 乾元氣에 合—시켜 一로 보았다. 그래서 明道는 “地中生物者 皆天氣也”²⁵⁾라 하고 一陰一陽으로 生生하는 自然을 곧 道로 보고²⁶⁾ 生生하는 그것을 乾坤氣의 最高大德으로 보았다.

그러나 明道는 그의 哲學的 思想을 氣哲學의 範圍에 局限시키지 않고 天氣로 생각된 天을 理와 合쳐서 天理로 봄으로써 理氣哲學을 展開시켰다. 그는 “理出於天亦是自然”²⁷⁾이라고 하고 또한 “天者理也”²⁸⁾라고 하였으니 그에게 있어서 理는 天理이며 이것은 곧 自然이며 따라서 善惡이 모두 理에 抱括되어 버린다. 그래서 그는 “事有善有惡 皆天理也”²⁹⁾라고 한다. 이와 같이 明道는 陰陽과 天地와 自然을 乾元氣로 歸—시켜 보고 여기에다가 다시 事와 善惡, 그리고 理를 合쳐 버렸으므로 氣一元論이라든지 理一元論 등으로 斷定하기는 어렵다. 그렇다고 明道를 철저한 理氣二元論者로 보는데도 많은 問題點이 있다. 氣의 意味를 벗어난 두텁한 理概念이 說明되지 못하고 있다. 말하자면 明道의 理는 氣의 要因을 갖고 있는 理다. 乾元氣의 流行인 自然의 秩序로서 理를 말했다면 明道의 理는 氣運動의 條理에 不過하다. 그러나 明道가 理에 善惡이라는 內容을 부여함으로써 單純히 條理만으로 보기도 어렵다. 그래서 明道를 여기서는 理氣二元論者로 보기로 한다. 실제로 明道는 個個事物의 存在를 規定함에 있어서 理氣를 合쳐 說明했다. 個個事物의 存在에 있어서나 自然의 根源性에 있어서나 人과 物의 性에 있어서나 理와 氣는 不相離라 했다. 明道思想의 眞面目은 이와 같이 理 氣를 存在規定의 두 同等한 要素로서 相互 不可離함을 強調한 點이다. 不相離함을 強調함으로써 해서 不相離에서 얻을 수 있는 理 氣의 獨自의 意味를 찾기가 어렵게 되었다. 그는 天과 易과 理와 道 그리고 神을 體用 關係와 그 理致의 道로 統—시켜 合쳐보았다.³⁰⁾ 體用으로 合—된 그 理致의 道는 바로 生生의 理다. 이 生生의 理를 따르는 것이야말로 바로 明道에 있어서의 善이다.³¹⁾ 그러나 결코 生生의 理는 生生의 易과 神妙한 變化를 떠난 理가 아니다. 그래서 明道는 “生之謂性 性

23) 遺書明道十一

24) 遺書卷二下

25) 遺書卷十一

26) 遺書明道語二, 「一陰一陽之謂道 自然之道…亦無始亦無終」

27) 吳康, 宋明理學(臺北, 華國出版社, 民國四十四) p. 150.

28) 遺書 明道語一

29) 遺書 二先生語上

30) 遺書卷一「上天之載 無聲無臭 其體則謂之易 其理則謂之道 其用則謂之神」

31) 遺書卷二上「生生之謂道 是天之所以爲道也 天只是生爲道 繼此生理者 即是善也」

即氣 氣即性 生之謂也 人生氣稟 理有善惡”³²⁾라고 말하는가 하면 “形而上爲道 形而下爲器 須著如此說 器亦道 道亦器”³³⁾라고도 말한다. 또한 「遺書」卷六에서 “論性不論氣 不備 論氣不論性不明 二之則不是”라고 하였는데, 明代의 朱子學徒 薛敬軒은 이 말을 “理氣雖不相離亦不相雜”³⁴⁾이란 철저한 理氣二元論으로 解說한다. 그러나 이것은 不相雜은 말하지 않고 善惡을 숨겨서 理氣不相離만을 強調한 것이라 보는 것이 옳다. 특히 明道の 道와 器를 理와 氣로 分屬시켜 볼 때 器亦道와 道亦器는 理氣 二를 一로 處理해서 理氣를 보는 方法이라 할 수 있다. 이러한 思考方式은 그의 倫理說에도 나타나고 있다. 그가 “夫至仁則天地爲一身”³⁵⁾을 強調하고서 “窮理盡性以至於命”³⁶⁾을 強調한 것도 마찬가지로 方式으로 解得해야 될 것으로 생각된다. 理가 곧 仁이라고 보더라도 明道の 理를 伊川 朱子の 理와 같은 意味로 생각할 수는 없다. 그런데 여기서 明道の 理氣를 重要視하는 것은 朝鮮朝 四·七論爭에 있어서 明道の 理氣不相離의 理氣가 일으킨 영향 때문인 것이다. 특히 李栗谷은 明道の 理氣不相離의 觀點에서 철저했다고 볼 수 있다.

4. 理一分殊의 理

明道에서 理概念이 등장되었다고 할지라도 理를 明道는 氣運動의 過程이 가지는 氣運動 그 自體의 秩序로 보았다. 그리하여 그는 天理와 自然之道를 숨쳐버렸고, 또한 善惡은 숨쳐 버렸으며, 一陽一陰하는 生의 氣化를 道와 숨쳐 버렸다고 볼 수 있다.

그런데 朱子는 “太極只是一箇理字”³⁷⁾라고 함으로서 儒學發展에 있어서 革新的인 宣言之를 했다. 周易의 “易有太極”이라는 말의 그 太極을 理라고 規定하였다. 그는 陰陽을 또한 氣로 規定함으로써³⁸⁾ 太極과 陰陽을 理氣로 分屬시켰다. 그래서 그는 周易繫辭傳 上의 “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象”을 理와 氣의 概念으로 解說하고 있다. 이러한 朱子の 理氣에 대한 明確한 規定은 伊川思想의 繼承이다. 바로 程伊川은 理氣로 그의 哲學을 구축했던 것이다.

伊川의 理 概念은 氣哲學의 限界를 넘어서는 것으로 볼 수도 있겠다. 氣 概念만으로 陰陽의 根本氣를 推定하고 다시 그 위에 太虛를 두고서 또 다시 이것을 無形이라고 한 橫梁의 氣一分殊說이나, 陰陽 위에 乾元一氣를 두고 여기에 天理를 다시 숨겨서 다시 自然으로 끌어내린 明道나, 또는 陰陽氣 위에 太極을 두고 이것을 無極으로 表現한 周濂溪의 太極圖說이나 그 어느 것이든 理論의 限界에 부딪혀 있다. 氣哲學이

32) 遺書卷一

33) 上 同

34) 宇野哲人, 支那哲學史(近世儒學)(東京, 寶文館, 昭和二十九) pp. 103—104.

35) 遺書卷四

36) 遺書卷二上

37) 朱子語類 理氣上

38) 朱子語類一「陰陽是氣 五行是質(朱子語類一)」參照.

이러한 氣概念의 限界를 넘어서지 않는 限 理論的 弱點을 解決할 수 없다. 여기에 陰陽運動과 그것의 所以를 물으면서 陰陽氣와 所以를 分離시켜 보고자 한 伊川의 態度는 哲學的 思索을 超現象의 世界로까지 밀고가서 그 理論을 展開할 수 있는 原動力이 되었다.

伊川은 「周易」의 繫辭傳 上에 나오는 “一陰一陽之謂道”라는 말을 解說하여 “一陰一陽之謂道 此理因深 說則無可說 所以陰陽者道 既曰氣則便有二”³⁹⁾라고 하였다. 陰陽과 그 所以를 氣와 道로 分하여 생각한 伊川의 이러한 態度는 곧 宋의 儒學을 理氣二元論의 傾向으로 完全히 轉向시켜 버린 것이다. 明道는 「遺書」卷十一에서 “一陰一陽之謂道”라는 말을 解說하여 “陰陽亦形而下也”라고 하니 氣와 道를 合쳐서 보고자 했던 것이다. 여기에 明道와 伊川의 差異가 分明한 것이다. 그런데 道라는 概念을 理와 같은 뜻으로 二程子가 使用한 것인 가라는 問題가 있다. 이것은 明道の 말 “其理則謂之道”⁴⁰⁾라는 데서 볼 수 있는 바와 같이 道와 理는 같다. 이것은 伊川에 있어서도 같다고 볼 수 있다.⁴¹⁾ 要컨데 伊川은 陰陽運動 그 自體를 理로 보는 것이 아니라 陰陽運動을 可能케 하는 까닭(所以)을 理로 보는 것이다. 물론 陰陽의 所以로서의 理는 陰陽氣와 無關하게 實在하는 것으로 보지는 않는다. 陰陽氣의 所以인 理는 陰陽에 內在하며 陰陽과 關係해서 形而上的으로 實在한다. 그래서 伊川은 道를 密이라고 表現한다. 즉 그는 離了陰陽便無道 所以陰陽者是道也 陰陽氣也 氣是陰陽下者 道是形而上者 形而上者則是密也”⁴²⁾라고 한다. 所以陰陽者 理와 陰陽氣가 分하여 사용된다. 이러한 區別은 朱子에 와서 뚜렷하게 表現된다. 朱子는 “理未嘗離乎氣 然理形而上者 氣形而下者”⁴³⁾라고 함으로써 理氣를 分明히 分하여 보았다. 即 理는 일찍기 氣에서 떨어져 있지 않다. 그러나(然) 理는 形而上者이며 氣는 形而下者이라는 主張은 理의 形而上學의 世界를 肯定하는 말이다.

伊川은 陰陽氣로 부터 理를 分離하여 思索함으로써 善을 어디에 歸屬시켰는가. 그는 善과 惡을 明道처럼 理에 合成시켜 理를 氣的 理로 만들지는 않았다. 伊川은 “稱性之善謂之道 道與性一也”⁴⁴⁾라 하고 “性即是理 理則自堯舜至於途人一也”⁴⁵⁾라고 하는가 하면 또한 “性出於天 才出於氣 氣清則才清 氣濁則才濁 才則有善與不善 性則無不善”⁴⁶⁾라고 하였다. 또한 理氣를 分對시켜 “氣有善不善 性則無不善也”⁴⁷⁾라고 하여 善

39) 遺書卷十五

40) 註 30參照.

41) 吳康, 前揭書, p. 158 「道也 理也 性也 又與氣相對待」

42) 遺書 卷十五

43) 朱子語類一 理氣

44) 遺書伊川語十一

45) 遺書伊川語卷四

46) 上同卷五

47) 上同卷七

惡 問題를 理 氣로 解決했다. 氣에는 善不善이 그 氣의 清濁 때문에 있지 않을 수 없다고 해도 理 그 自體는 絶對善이다. 그러한 善인 바의 理가 伊川에 있어서는 바로 性이다. 따라서 性 그 自體는 純善일 수 밖에 없다. 理는 모든 人間에 一로 貫하여 있는 絶對理이다. 마침내 理一의 概念이 등장된 셈이다. 말하자면 伊川은 理一의 價値界를 形而上學的으로 實在하는 것으로 보았다. 이리하여 儒學은 마침내 形而上學的 原理로 體系化된다. 그러면 理와 氣는 어떤 關係에 있는가.

伊川은 “至微者理也 至著者象也 體用一源 顯微無間”이라 하고 또한 같은 뜻에서 事理一致 顯微一源⁴⁸⁾이라 했으니 이것은 理氣를 體用으로 說明하는 方式이다. 그러나 이러한 論法은 佛教 華嚴思想으로 본다. 특히 伊川은 華嚴의 第四祖 澄觀의 事事無礙法觀을 評하여 말하기를 “一言以蔽之不過曰萬理歸於一理也”라고 하였다.⁴⁹⁾ 澄觀의 事理無礙法觀과 事事無礙法觀의 論理에 伊川이 어느 정도 영향을 받았는지는 정확히 말할 수 없으나 體用一源과 顯微無間을 말하며 理一分殊를 말하는 伊川의 論法은 상당히 華嚴의 論法과 類似하다. 伊川의 理는 理氣 體用 關係와 理一分殊로 說明되는 理이다.

退溪는 그의 「聖學十圖」의 第二圖를 橫渠의 西銘으로 삼고 圖說에 朱子의 西銘 解說을 導入해 왔다. 즉 거기서 退溪는 “朱子曰西銘程子以爲明理一而分殊 蓋以乾爲父 坤爲母 有生之類無物不然 所謂理一也 而人物之生血脉之屈各親其親 各子其子則分 亦安得而不殊哉”⁵⁰⁾라고 말하였다. 氣哲學者 橫渠의 西銘을 伊川은 理一分殊로 解說하고 朱子 또한 이에 다르며 退溪 또한 그렇게 믿고 聖學十圖의 第二圖로 삼았던 것이다. 이와 같이 伊川 朱子 退溪 등의 朱子學徒들은 理一分殊의 理로 朱子 以前の 周濂溪 程明道 橫渠 등의 思想을 解釋해 버리는 지나침이 있는 것 같다. 朝鮮朝의 四·七 論爭이 解決되지 못한 채 계속되어 온 것은 이러한 朱子學徒들의 態度에 起因한다고 할 수 있겠다.

5. 朱子의 理氣 및 善

伊川은 陰陽과 陰陽의 所以를 分對시켜 事物의 真相을 보고자 했다. 마치 公孫龍이 白堅石의 白 그 自體를 白堅石으로부터 分離시켜서 본 態度와도 같다.⁵¹⁾ 白堅石이라는 個物로부터 白 그 自體를 分離시켜 白 그 自體의 普遍性을 보고자 했던 것이다. 白堅石을 白이게 하는 白의 所以는 個物의 白과 다르다고 하지 않을 수 없다. 이러한 公孫龍의 論理는 伊川이 陰陽과 그 所以를 分離하여 본 觀點과 比較된다. 伊

48) 遺書卷二十五

49) 遺書卷十八

50) 註 18參照.

51) Fung-Yu-Lan, A Short History of Chinese Philosophy(New York, The Free Press, 1966) p.284參照.

川은 陰陽氣와 그 所以의 理를 體用一源 顯微無間으로 그 不相離함을 말하면서도 理를 善 및 價値로 連結시켜 理를 形而上學的 價値의 實體로 解釋했다. 그러한 理는 다시 個物의 本性으로 나타남으로써 理一分殊의 理로 되었다. 이러한 理의 解釋은 朱子에 와서 더욱 뚜렷해진다. 즉 朱子는 “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”라고 「大學」 惑問 第一章에서 말한다. 朱子는 바로 理를 存在法則인 同時에 當爲法則이라고 規定한다. 朱子 自身이 所以然之故나 所當然之則에 對해 상세한 說明은 하지 않았지만, 阿部吉雄의 解說에 依하면, “朱子에 있어서는 人間의 道德規範에는 그 根抵에 自然의 法則이 存在하며 自然의 法則은 造化의 樞紐品彙의 根抵로서 곧 形而上學的 實在로 把握되며 그것을 모두 理라고 稱하는 것 같다. 그런 意味로 所當然의 理는 道德法則이고 所以然의 理는 自然法則이라고 생각되어질 수 있는 것 같지만 그 自然法則이라고 하는 것은 오늘날 말하는 自然法則과는 달라서 朱子에 의해서 形而上學的으로 理念化되어지고 超越化되어진 面을 포함하고 있다는 점에 注意할 것이다. 要컨대 理라고 하는 것은 法則이며 同時에 形而上學的 實在이다.”⁵²⁾라고 한다. 이와 같이 理를 存在의 原理와 價値의 原理로 합쳐서 보는 朱子の 立場은 伊川思想의 뚜렷한 發展이다. 그런데 伊川에게 氣哲學의 要素가 남아있는 點이 朱子와 相異한 點이기도 하다. 즉 伊川은 “眞元之氣 氣之所由生”⁵³⁾이라고 하니, 그는 陰陽氣 위에 다시 眞氣를 보니 마치 明道의 乾元氣와 비슷하다. 그러나 朱子는 陰陽五氣 위에 다시 그 氣의 根源的 實體로서 形而上學的 本源의 氣를 말하지는 않는다.

이제 朱子の 理氣 概念을 理解할 수 있는 重要한 端緒로서 周濂溪의 「太極圖說」에 對한 朱子の 解釋을 檢討해 보기로 한다.

朱子는 周濂溪의 太極圖說의 太極을 解釋하여, 天地萬物의 理를 합해서 하나로 말한 이름(太極云者 合天地萬物之理一名之耳)⁵⁴⁾이라고 하였다. 그것은 無器無形이므로 天地萬物에 存在하지 않는 곳이 없다. 즉 太極의 理는 無器無形이므로 萬物에 內在한다는 것이다. 萬物이 理를 갖추고 있지만 그것이 無器無形이므로 周濂溪는 太極本無極이라고 말한다는 觀點이다.⁵⁵⁾ 실로 周濂溪는 萬物의 原因이 되는 本體는 形을 가진 限定者가 아니라 形이 없는 無限者임을 나타내고자 太極을 無極으로 形容했다고 볼 수 있다. 말하자면 太極으로 하여금 萬物의 本體가 됨에 손색이 없게 하고자 無極而太極이라고 했다고 할 수 있다. 그러나 太極이 陰陽 위에 다시 陰陽氣를 規定하는 氣인지 아니면 陰陽氣를 넘어서는 非氣의 原理인지 濂溪의 眞意는 확인할 수 없다.

52) 阿部吉雄, 日本朱子學と朝鮮(東京, 東京大學出版會, 1971) p. 499參照.

53) 遺書卷十五

54) 吳康, 前揭書, pp. 201—202參照.

55) 上 同

다만 朱子가 周濂溪의 意圖와는 關係없이 太極을 理로 解釋하여 濂溪의 太極圖說을 自己의 理一分殊說로 解説했다. 그래서 濂溪의 學을 儒學의 正統으로 삼았던 것이다.

太極圖說에 對한 朱子 解説을 몇가지 論究해 보면 “上天之載無聲無臭而實造化之樞紐品彙之根抵也 故曰無極而太極 非太極之外後有無極也”⁵⁶⁾라 하는가 하면 “太極者象類未形而其理已具之”⁵⁷⁾라 하기도 했다. 그리고 또한 그는 “蓋合而言之萬物之統體一太極也 分而言之 一物 各具一太極也”⁵⁸⁾라고 했는가 하면 “萬物各其一其性而 萬物一太極也”⁵⁹⁾라고 하였으니, 朱子는 濂溪의 太極圖說을 理一分殊로 解釋하고 있다. 太極의 理는 陰陽五氣의 造化의 樞紐이 되는 形而上學의 原理이다. 그가 비록 太極 밖에 다시 無極이 있는 것이 아니라고 하지만 太極 그 自體를 「象數未形의 理」로 보는 것이니 太極을 바로 非氣의 本源體로 解釋한 것이다. 統體로서 一인 太極인 理가 個個事物의 性으로 分하니 本源은 理一이며 同時에 萬物의 理 卽 性이니 理一而分殊다.

氣哲學자들은 太極圖說에 對한 이러한 朱子의 解釋에 反對하고 있다. 反對說의 一例를 들면 “太極은 陰陽을 生하고 五行을 生하고 事物을 이룬다는 것은 一氣가 必然的 法則에 따라서 變化하는 것이며 氣外에 理는 없다. 따라서 理氣先後라는 順序도 있을 수 없다. 우리들이 理라고 하는 것은 오직 氣의 條理이다. 氣가 紊亂하지 않는 것은 스스로 그 自體에 法則이 있는 것이므로 理란 個別的 假名에 불과하다. 太極이란 것도 氣의 別名에 불과하다. 朱子가 形而上 形而下를 두고 理와 氣로 나누는 것은 틀렸다”⁶⁰⁾라고 氣一元論자들은 朱子를 批判한다. 實로 太極圖說의 太極을 橫集의 太虛와 같은 元氣로 解釋하고 보면 太極圖說은 氣一分殊說이 되고 만다. 그러나 한가지 분명한 것은 退溪가 朱子學을 儒學의 正統으로 내세우고 朱子의 理一分殊說로 性理學을 朝鮮에 定着시키고자 專心專力했다는 點이다. 그래서 退溪는 氣一分殊論의 思考方式이나 老佛의 傾向에 서있는 周邊의 理論들을 異端으로 排斥하였다.

朱子는 氣의 概念을 理와 關係해서 어떻게 보고 있는지 檢討해 보기로 한다. 朱子는 氣를 形而下로 본다. 그리고 氣를 陰陽氣와 五行氣로 나눈다. 또한 氣運動을 氣化와 形化로 나누어 說明한다. 濂溪의 太極圖說을 解説한 말 가운데서 二五之精의 氣作用을 氣化와 形化로 說明하고 있다. 卽 朱子는 “人物之始 氣化而生著也”라 하고, 形化를 말해서 “氣聚成形則形交氣感遂以形化而人物生生 變化無窮矣”⁶¹⁾라고 하였다. 要컨대 朱子는 理를 氣化之樞紐와 品彙之根抵로 보고서 이에 對해 氣는 聚하고 成形하고 交感하고 生生하며 變化하는 感覺的 物質로 보았다. 그러나 그러한 感覺的 物質이

56) 近思錄卷之一, 太極圖說에 대한 註解 參照.

57) 上 同

58) 上 同

59) 上 同

60) 狩野道善, 中國哲學史 (東京, 岩波書店, 1960) p.368.

61) 近思錄卷之一, 太極圖說에 對한 註解 參照.

聚하고 成하며 交感의 運動을 하는 氣는 곧 精氣이다. 이것은 바로 “根抵”와 “質料”로 理와 氣를 分對해서 보는 思考方式이다. 즉 朱子는 個個 事物 存在를 分析的으로 思索함에 있어서 그 事物 存在者의 存在를 規定하는 두 要素로서 理와 氣를 보았던 것이다. 理는 事物 存在者의 根抵로서 形式 내지 法則이라면 氣는 聚成 交感하는 그 事物 存在者의 感覺的 物質내지 質料이다.

吳康의 朱子 理氣論評을 보면 “理是形而上 氣是形而下 則理是 基本原理 是 形式 或一法則 氣有渣滓 能凝結造作 則是材料 (質料)”⁶²⁾라고 表現한 말이 있는데 이는 正確한 說明이다. 즉 朱子는 “理氣之主宰也 氣理之材料也”⁶³⁾라고 한 것이다. 그리고 朱子の 氣는 濂溪의 陰陽二氣와 五行 氣質氣라는 複合的 要素의 氣를 繼承한다. 그래서 太極圖說에 “二五之精妙合而凝” 또는 “二氣交感化生萬物”이라는 氣運動의 說明을 그대로 받아들였다. 그러나 問題는 朱子의 理가 主宰者로 說明되고 氣가 交感者로 說明된다면 理가 動하는가 氣가 動하는가라는 疑問이 일어나는 것이다. 이것은 朝鮮朝 四·七論爭에서 理發의 可不可가 解決點을 찾지 못하고 論爭하지 않을 수 없었던 淵源이 되기도 한다. 「朱子語類」에 보면 또한 “及此氣之聚 則理亦在焉 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”⁶⁴⁾라는 말이 있다. 그런가 하면 다른 곳에서는 “有此理爲氣之生”을 묻는 말에 “그렇다”라고 肯定한다. 理가 無情意 無計度인데 어떻게 氣를 主宰할 수 있는가. 이러한 問題의 解決은 朱子의 理가 當爲 法則으로서 絶對善이라는 內容을 알고서야 解決될 수 있다. 또한 朱子의 理氣는 그 不相離에서 보아야 할 뿐만 아니라 그 不相雜에서 또한 體得하지 않으면 안된다. 現象界에서 朱子의 理氣는 철저한 不相離의 理氣로서 形式과 質料의 關係를 가진다. 本體界로서의 理는 形而下의 氣를 넘어서서 絶對的 價値의 世界로 實在한다. 氣에 先해서 그 不變의 理世界가 當爲의 世界로서 實在한다. 그러나 理氣의 先後는 形而上과 形而下의 問題로 時間上의 先後가 아니라 論理的 先後問題다. 形而上의 理가 氣에 先在한다는 것은 바로 論理的으로 理世界가 先在한다는 말로 朱子의 理氣先後를 理解해야 한다. 朱子도 그래서 理 上으로 보면 또는 그 所從來를 推理하면 理가 氣에 先해서 實在하는 것이라 한다.⁶⁵⁾ 이러한 朱子의 理를 Platon의 idea처럼 個個 事物의 存在를 可能케 하는 그 事物의 原型으로 생각해 볼 수도 있다. 특히 그가 “理也者形而上之道也 生物之本也 氣也者 形而下之器也 生物之具也”⁶⁷⁾라고 한 말에서 보면

62) 吳康, 前揭書, p. 205.

63) 尹絲淳, 退溪의 心性觀에 關한 研究 (亞細亞 研究 41, 1969) p. 12.

64) 朱子語類一 理氣上

65) 劉明鍾 宋明哲學, 1976. 螢雪出版社. pp. 161~162 註參照.

66) 朱子文集 卷四十六 答劉叔文第一書에 「若在理上看 則雖未有物而已有物之理 然亦但有其理而已未嘗實有是物也」와 朱子語類一 理氣의 「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 即在乎是氣之中」을 參照.

67) 朱子文集 五十八

理는 生物의 「本」이며 氣는 生物의 「具」라는 것이다. 「具」는 個別物의 形體며 「本」은 個別物의 型이라는 말이다. 그러던 個別의 「本」이 되는 形而上學的 實在로서 論理的으로 個別에 앞서는 理의 意味가 個物에 對해서 所當然之則이 되는 理由는 무엇인가. 그것은 理 그 自體가 바로 仁이기 때문이다. 즉 朱子の 理는 伊川에 있어서와 같이 仁이다. 즉 理는 純粹善이다.

朱子は 말하기를 “仁者 本心之全德 即天理之本體”라고 仁을 分析해서 말했다. 또한 “理者有條理 仁義禮智皆有之”라고 吳康이 朱子の 理를 解說하는 말에서도 朱子の 理를 絕對善의 本體로 보았음을 알 수 있다. 따라서 朱子에 있어서 爲學의 目的은 그 初가 되는 本源인 바의 明德을 回復하여 理의 明德을 밝히는 일이다. 그러니까 至善이던 事의 理이며 當然의 原理며 그것은 곧 朱子에게 天理의 極을 다하는 것이다.⁶⁸⁾ 그렇다면 人間은 과연 理의 價値界를 實現할 수 있는가. 人間의 本質은 무엇인가.

6. 性善과 四·七情

性과 理를 統一的으로 思索하면서 自然과 人間 및 善의 問題를 解決하고자 努力한 哲學理論이 性理學이다. 性理學을 集大成한 朱子は 「性即理也」⁶⁹⁾라고 했다. 伊川은 命・理・性 및 心을 同一하게 보고자 했다.⁷⁰⁾ 要컨데 伊川에서는 「心即性」⁷¹⁾이다. 朱子は 心即理의 立場은 버리고 性則理의 立場만을 취했다. 그러나 朱子は 性의 意味의 陳述에서는 伊川과 생각을 달리하지 않았다. 이와 같이 朱子は 伊川의 思想을 繼承하였지만 心 問題와 이미 앞 節에서 말한 바와 같이 氣의 實體 問題에서는 伊川과 생각을 달리했다. 朱子は 「心猶陰陽也」⁷²⁾라든가 「心是主宰於身者」⁷³⁾라든가 또는 心統性情」⁷⁴⁾이라고 말한다. 또한 「理與氣合便能知覺」⁷⁵⁾이라고도 하며, 또 “所覺者 心之理也 能覺者 氣之靈也”⁷⁶⁾라고도 했다. 이와같이 心을 氣로도 說明하고 心을 主宰者로도 說明하고 心을 理氣合의 體用으로 말하기도 한다. 뿐만 아니라 그는 “心之全體湛然虛明萬理具”⁷⁷⁾이라고 하니, 이는 心을 萬理를 그속에 갖춘 太極과 同一하게 보는 처사다. 그러면 朱子の 眞意는 어디 있는가. 退溪는 心을 〈主宰者〉〈理氣合〉〈湛然虛明萬理具〉라는 朱子 觀點을 받아들이고, 〈心猶陰陽〉이라는 點觀을 버린다. 栗谷

68) 朱子 大學章句「明明德 止於至善」에 對한 朱子 解釋 參照.

69) 朱子 中庸章句「天命之謂性」의 性에 대한 朱子 註釋 參照.

70) 遺書卷十八「在天爲命 在義爲理 在人爲性 主於身爲心 其實一也」

71) 遺書卷十八

72) 朱子語類五

73) 朱子語類五

74) 上 同

75) 上 同

76) 上 同

77) 上 同

은 오히려 〈心猶陰陽〉이라는 觀點에 철저히 心是氣라 하기도 했다.⁷⁸⁾ 여기서 어느 편이 朱子를 올바르게 解釋하고 있는가의 問題는 쉽게 解決될 수 있는 것이 아니다. 朝鮮朝의 四·七論爭은 마침내 朱子를 論據로해서 朱子를 批判하는 그런 우스운 모습을 보여주고 있다. 論爭의 主된 原因이 心에 對한 朱子의 多意한 表現 때문이었다. 心을 理氣 體用으로 보는 것이 朱子의 本意라고 한다면, 이 心의 體가 무엇인가. 朱子は「心以性爲體」⁷⁹⁾라고 하고 또한「情是性之用」⁸⁰⁾이라고 한다. 勿論 朱子は 性を 理로 規定했다. 朱子에 있어서 情은 곧 氣다. 即 朱子は “既發是情示即是氣”⁸¹⁾라고 한다. 그러므로 理氣 合인 能知覺者가 心이다. 다시 말하면 性情을 統治하는 知覺者가 心이다. 그렇다면 心의 主體인 性은 純粹無雜의 善이다. 왜냐하면 性 그 自體는 理이기 때문이다. 그러던 무엇때문에 人間에게 惡이 있을 수 있는가. 朱子は “既發是情 亦即是氣 氣有清濁 故有善不善 與性無不善有別”⁸²⁾라고 말한다. 性 그 自體는 비록 純善이지만 發함에 情의 氣를 타므로 氣의 清濁에 따라 善惡의 別이 생기지 않을 수 없다는 것이다. 그러면 發의 主宰는 理냐 氣냐 즉 性인가 情인가의 問題는 다소 까다로운 문제다. 이어서 朱子は “性是未動 情是已動”⁸³⁾이라 하고 또한 “蓋心之未動 則爲性已動則爲情 所謂心統性情也”⁸⁴⁾라고 한 말을 검토해 보면 發의 主動者는 心이다. 이때 心의 發은 心의 用을 말하므로 心發이란 氣의 發이라고 解釋함이 무난한 듯 하나 心은 性情을 統帥하고 있다는 관점에서 볼 때 退溪와 같이 理發이라고 한 主張도 心發의 問題에서는 있을 수 있는 主張이다. 그렇지만 理는 無爲의 性이므로 理發이란 不可能하다는 反論도 막을 수 없다. 여기에 心의 特殊領域을 우리는 肯定하지 않을 수 없다. 즉 心은 萬理를 具有한 統體로서의 太極과 같은 것이라고 볼 수 있는 면이다. 分殊로서의 理가 存在者의 存在法則이며 人間 이외의 物의 本性이라면 人間의 心은 統體로서의 理인 本源界의 要素를 가진다는 말이다. 따라서 退溪는 “及此心已發之時 如太極已判而動爲陽靜爲陰者也”⁸⁵⁾라고 하였으니 그는 心動現象을 太極動而靜의 모습과 같다고 말한다. 어쨌든 心의 理氣가 互發하는가 아니면 氣發一途뿐인가의 問題는 朝鮮의 朱子學이 풀어진 未解決의 問題였다.

이러한 問題에 對해서는 朱子도 斷言的인 一貫된 說明을 하지 않았다. 이렇게 보면 朱子學派들의 論爭은 朱子 때문에 일어났다는 말을 할 수도 있다. 論者의 立場은 退

78) 栗谷全書一(大東文化研究院, 1971), p. 198(書二, 答成浩原壬申), 및 p. 282(卷十四雜著, 人心道心說) 參照.

79) 吳康, 前掲書 p. 206.

80) 朱子語類五

81) 朱子語類四 性理一

82) 上 同

83) 朱子語類五

84) 上 同

85) 退溪續集, 卷八, 天命圖說, 第八節論意幾善惡

溪가 實로 朱子의 意眞를 朱子보다 더 잘 表現하지 않았나 하는 느낌이 든다. 그런데 朝鮮朝의 四·七論爭은 四端이 理發의 別情인가라는 問題를 가지고 是非非非를 論했다. 그런데 情에 있어서 四端만이 善하고 四端 外의 情은 모두 惡한 것인가. 그러나 朱子學은 情을 四端과 四端 外의 情으로 對別하든 七情 속에 四端을 포함시켜 七情만으로 말하든 情에는 善惡을 認定하고 있다. 그런데 情은 性의 用이라 할 수 있다. 性과 情을 體用關係로 본다면 體는 純善인데 用만 善惡分이 可能한가. 여기에는 앞서 言及한 바와 같이 氣質의 清濁으로 說明한다. 本源의 理로서의 性이 個物의 性으로 實在함에 있어서는 이미 氣質에 包含된 氣質之性이 됨으로써 氣質의 清濁에 따라 氣發의 情에 그 本源性이 그대로 잘 나타날 수도 있고 濁氣에 의해 가리워질 수도 있다는 點으로써 善惡을 說明한다. 그러면 氣質之性으로 氣質에 內包되어 있는 本源의 本然之性이 어떻게 하면 濁氣에 가리지 않고 그대로 잘 드러남으로써 仁의 일을 實現할 것인가. 本然之性이 스스로 發하여 清氣를 타므로써 自身の 純粹善을 實現할 수는 없는지. 이것은 곧 四·七論爭의 問題다.

Ⅲ. 朝鮮儒學의 性情問題

1. 朝鮮儒學의 四·七論爭

朝鮮朝性理學은 主理派와 主氣派의 二大潮流로 大別될 수 있다. 四端 七情이 論爭 點으로 된 것은 李退溪(1501—1570, 名 滉, 字 景浩)와 奇高峯(1527—1572, 名 大升, 字 明彥)間의 四端七情論에서 비롯되었다.

朱子(1130—1200, 名 熹)는 周濂溪(1017—1073, 名 惇頤, 字 茂叔)의 太極圖說의 太極을 理라 하고 陰陽을 氣라 하여, 理氣概念을 定義하기를, 氣는 能히 凝結造作하나 理는 無情意 無計度 無造作이라 하고, 다만 氣가 凝聚하여 物을 形成할 때 理는 그 안에 條理(法則)로 있는 것이라 하고, 또한 理는 淨潔空濶한 世界로서 無形迹이며 無造作이나, 氣는 能히 醞釀凝聚하여 物을 낳는데, 다만 이 氣가 있으면 理는 곧 그 안에 있는 것이라 한다.(朱子語類 卷一)

이렇게 볼 때 造作은 氣의 所爲이고, 氣의 造作의 形式이 理이다. 理는 氣造作의 形式 法則 原理 理致로 되는 것이고, 이 理는 氣가 情意作用, 計度作用, 造作作用을 할 때 그 法則, 原理, 理念으로 되는 것이다.

朱子は 理와 氣의 關係에 대해서는 天地間에 有理有氣라 하여 理氣不相離라 하고, 理를 天地萬物의 體(本體) 즉 形相으로 보고, 氣를 그 相形 즉 體를 具體化하는 用(作用) 즉 質料로 보아 理와 氣의 概念을 分別하고 있다. 또한 理와 氣는 「決是二物(不雜)」이나 다만 物에서 보면 二物이 渾淪하여 「不可分開(不離)」한 것으로서 각기

一處에 있을 수 없다.⁸⁶⁾ 그러나 二物이 각기 一物이 됨을 방해하지 않는다고 한다. 「決是二物」과 「不可分開」는 朱子 理氣論에 있어서 重要的 原理이다. 前者는 理氣의 概念的 規定이요, 後者는 그 實在的 規定인 것이다. 그런데 朝鮮朝의 性理學에서는 이러한 概念的 規定과 實在的 規定을 混同하여 어느 한 편에 偏重함으로써 主理派와 主氣派의 論爭이 일어나게 된 것이다.

朝鮮朝의 儒學은 처음에는 理氣問題를 다루다가 退溪와 栗谷 등에 이르러 心性論에 關心이 집중되어 四端七情論과 人心道心論의 問題가 重要的 課題로 대두하게 되었던 것이다. 그러나 이러한 問題의 形而上學的 解決의 根源으로서 理와 氣의 根本問題解決이 要請되므로 主理主氣의 論爭이 朝鮮朝性理學의 二大潮流로 展開되었던 것이다.

1) 退溪와 高峯間の 論爭點

鄭秋齋(1509—1561, 名 之雲)의 「天命圖」에 “四端發於理 七情發於氣”라는 命題가 있다. 退溪는 이것을 “四端理之發 七情氣之發”이라고 改作한 바 있다. 이에 대하여 高峯이 四端과 七情이 다 같은 情인데 어찌하여 四端은 理發이고 七情은 氣發이라고 區別하여 말할 수 있겠느냐고 異議를 提起함으로써 두 사람 사이에 몇차례 問書와 答書가 往復하는 데서 四端七情論爭이 벌어졌던 것이다.

四端七情論爭의 四端은 孟子의 所謂 四端 즉 “惻隱之心仁之端 羞惡之心義之端 辭讓之心禮之端 是非之心智之端”이란 四端이고, 七情은 「禮記」에 나오는 七情, 즉 喜怒哀樂(懼)愛惡欲이란 일곱가지 情이다. 이 四端과 七情이 人性에 包含된 理와 氣에 어떻게 關係하는가에 대한 論爭이 곧 四・七論爭이다.

退溪는 “四端理之發 七情氣之發”이라 하여 四端을 理에 七情을 氣에 分屬시키고 있으므로 朱子의 「決是二物」의 思想에 偏重하고 있다. 退溪는 人間을 中心하여 理氣問題를 다루므로써 人間의 道心과 人心의 兩面을 理와 氣에 分對시킴으로써 四・七情의 問題에 있어서도 理氣互發說을 主張했다. 한편 高峯의 立場은 理氣共發說이다. 栗谷은 自然의 生成을 氣化理乘으로 보고 이를 人間의 心情에까지 그대로 적용시켜 氣發理乘一途說을 主張하였다.

退溪의 學問은 朱子를 답습하여 朱子의 理論을 충실히 實踐窮行하려는 데에 그 特色이 있다.

四・七論爭의 淵源을 살펴보면, 理發氣發의 發字는 「中庸」에 “喜怒哀樂之未發謂之中, 發而皆中節謂之和”라는 句節에 나와 있고, 發字로 쓰여 있지는 않지만 發字와 같은 意味로 쓰여진 것으로서 濂溪의 「太極圖說」에 보면 “五性感動而善惡分”이란 句節이 있다. 人間의 心中에 善한 意志와 惡한 意志가 있고, 感情에도 善한 感情과 惡한

86) 朱子大全 卷 46, 答劉叔文

感情이 있는데, 도대체 이러한 것들은 어디에서 나오느냐가 問題로 된 것이다.

退溪는, 奇明彦이 四端七情에 대하여 論한 것을 듣고서, 自己의 立場을 다음과 같이 고쳤다.

“四端의 發함은 純理이므로 善하지 아니함이 없고, 七情의 發함은 氣를 兼하였으므로 善惡이 있다.”(四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有善惡)

感性的이면서 同時に 理性的인 人間은 感性和 理性이라는 兩側面을 가지고 있다. 感性은 人心으로서 有善惡이나 理性은 道心으로서 純善이다. 人心은 形氣(氣)의 發이라 할 수 있고, 道心은 所當然의 理의 發이라 할 수 있다. 만일 氣는 能히 造作하나 理는 無造作으로서 發하지 못하는 것이라면 그러한 理는 아무 能力도 없는 死物로 認定되므로, 退溪는 사람의 心の 領域에서만은 理가 發할 수 있는 것으로 본 것이다.

그리하여 退溪는 道心이나 四端은 理가 發한 것이므로 純善이고, 人心이나 七情은 氣가 發한 것이므로 有善惡이라고 생각하게 되었다.

退溪는 四端과 七情을 道心과 人心에 分對시키고 있다.

“人心 七情是也 道心 四端是也”⁸⁷⁾ “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”⁸⁸⁾

退溪는 理尊氣卑의 思想으로써 理를 所主로 所重히 생각하고 있으나 한편 朱子の兼理氣의 心を 계승하고 있으므로 心を 表現함에 있어서 道心은 四端이고 人心은 七情이라고 보아 道心은 純善이고 人心은 兼善惡이라고 한다.

人心은 心の 感性的 側面인 形氣로부터 생긴 것이고 道心은 理性的 側面인 性命에 根源을 두고 있다고 할 수 있겠고, 이들은 氣와 理의 別稱에 불과하다.

“分而言之 人心固生於形氣 道心固原於性命”⁸⁹⁾

退溪는 이와같이 人心과 道心을 七情과 四端에 分屬시키고 있지만, 엄밀히 말하면 그 意趣가 조금 다르나 결국 그 内容上으로는 같은 것으로 보아도 무방하다고 한다.

“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 四端而端言 就發見以指端緒 亦不能無小異 然善觀之則亦不其同歸矣”⁹⁰⁾

退溪에 의하면, 人心은 人欲으로서 七情임에 틀림없다. 人間은 人欲에 이끌리면 天道 즉 義理를 背反하게 되며 惡을 行하게 되는데 그러한 人欲이 人心으로부터 생긴

87) 退溪集 卷 36, 答李宏仲問目

88) 同上 答李平叔

89) 退溪全書, 上, p. 887, 答洪胖

90) 退溪集 卷 37, 答李平叔

다. 그러나 道心은 存天理이므로 内容上 四端과 같다는 것이다.

이에 對해 高峯은 「非四端七情分理氣辯」에서 異議를 提起하고 있다. “四端과 七情은 다같은 情이다. 다만 四端과 七情의 區別이 있을 뿐, 七情 이외에 따로 四端이 있는 것이 아니다.”

“四端은 發於理이므로 不善이 없고 七情은 發於氣이므로 善惡이 있다고 한다면 이는 理와 氣를 別個의 兩物로 보는 것이니, 그렇게 되면 七情이 性에서 나오지 아니하고 四端은 氣를 타지 아니한다는 것으로 되니, 이는 옳지 않다.” “만약 四端은 純理가 發한 것이므로 不善이 없고 七情은 兼氣가 發한 것이므로 善惡이 있다고 訂正한다면 前說보다는 좀 나은 듯 하나 이 역시 完全하지 않다.” “性이 밖으로 發할 때 아직 氣가 作用하지 않아서 本然之善이 똑바로 나온 것이 孟子의 所謂 四端이고 이것은 확실히 天理가 그대로 나타난 것이지만 七情에서 벗어난 것은 아니고 七情 중에서 發하여 中節한 것의 曄이다. 그렇다면 四端과 七情을 對舉互言하여 純理다 兼氣다 해서 可할 것인가.”

여기서 高峯은, 四端과 七情을 다같이 情이라 하고, 理와 氣는 실제 事物에 있어서 渾淪하여 서로 나눌 수 없는 것이라 하고, 四端과 七情은 發하여 中節·不中節하는 差異로 보고 있다는 點에서, 理氣不相離의 立場에 서 있다. 高峯은 性이 發하여 情이 됨에 있어서 中節하면 善이고 不中節하면 惡이라고 보았으므로, 發의 中節·不中節로써 善惡의 基準으로 삼고 있다.

退溪는 高峯과의 數次의 問答書를 통해서 드디어는 「第二答書」에서 “四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之”라고 修正함으로서 退溪와 高峯사이의 四·七論爭은 일단락 지었다. 退溪는 처음에 “四端理之發 七情氣之發”이라 主張하다가 마침내는 “四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之”라고 修正하여 高峯과의 異見을 좁혀 갔으나 理發氣發의 原則的 主張은 끝내 바꾸지 않았다.

高峯의 理氣共發說에 의하면 理와 氣는 概念上으로는 「決是二物(不雜)」로서 그 性能이 다르지만 具體的 實在物에서 보면 「不可分開(不離)」로서 同時共發한다는 것이며, 이것이 高峯의 理氣論이며 心性論이다. 高峯은 朱子の 本然之性과 氣質之性 중 “理與氣雜으로서의 氣質之性”을 강조하고, 氣質之性이 發한 七情은 有善惡이라 하며, 善惡의 基準은 發의 中節·不中節이라 한다. 孟子의 四端은 七情有善惡 중의 善한 部分만을 돌라 가려내어 말한 것이므로 七情중에 四端이 包含되어 있는 것이고, 四端은 七情의 理氣共發 중 그 理發만을 專指하여 말한 것이다. 그러므로 高峯의 理氣共發說은 七情包四端 즉 七包四의 論理이다.

退溪의 理氣互發說에 의하면, 「不可分開」보다는 「決是二物」편에 偏重하여 理發과 氣發의 互發(論理的 先後關係, 理先氣後)의 立場에 서게 되고 그럼으로써 四端과 七

情을 別個의 것으로 보아 四端은 理發이니 純善이고 七情은 氣發이니 有善惡이라 했던 것이다.

그러나 高峯의 공박에 의해 退溪는 처음의 主張인 “七情氣發”을 “七情之發 兼氣故有善惡”이라고 고쳤다가 다시 “七情不善”⁹¹⁾이라 한 바 있었으나 드디어는 “七情氣發而理乘之”로 歸結되고 말았다. 退溪는 이와같은 高峯과의 論爭에 의한 修正過程을 통해 朱子の 이른바 「決是二物」과 「不可分開」의 思想을 配合함으로써 互發과 相須의 兩面을 어느 정도 綜合하게 되었다. 그러나 退溪가 말하는 七情과 四端은 別個의 것으로서 七情對四端 즉 七對四의 論理임이 確然하다. 退溪의 마지막 結論인 “四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之”란 命題의 “氣隨” “理乘”의 意味를 검토해 보면, 理를 心の 性命에 氣를 心の 形氣에 定礎시키고 있다.

“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”⁹²⁾ “天下無無理之氣 無無氣之理 四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之 理而無氣之隨 則做出來不成 氣而無理之乘 則陷利欲而爲禽獸 此不易之定理”⁹³⁾

以上과 같이 退溪는 人性論의 立場에서 理氣를 보았기 때문에 理內氣外 理善氣惡 理貴氣賤의 思想傾向으로 되고, 理를 朱子の 所以然之故로서의 存在의 理보다는 所當然之則으로서의 當爲의 理를 더 강조하였다.

2) 栗谷과 牛溪 間의 論爭點

李栗谷(1536—1584, 名 珥)의 性理學은 自然을 먼저 理氣로써 解明하고 그 原理로서 人間을 解明한다. 退溪의 理氣互發說은 朱子の 所謂 「不可分開」보다 「決是二物」편에 偏重하여 理發과 氣發의 互動互發의 立場이었다. 退溪性理學의 基礎는 人間の 心性에 있어서의 四端 즉 道心과 七情 즉 人心을 區別하고 그 對立을 肯定하는 七情對 四端의 論理였다. 이에 대해서 高峯의 立場은 理氣同時共發과 理氣合의 氣質之性을 固守하는 理氣共發一途說이며, 七情包四端의 論理였다.

栗谷의 立場은, 朱子の 所謂 「不可分開」와 「決是二物」을 綜合止揚함으로써 理氣의 不相離와 不相雜을 같이 主張하지만 理氣之妙의 不相離를 強調하는 氣發理乘一途說이며, 高峯처럼 七情包四端의 論理이다.

栗谷思想의 主旨는 다음과 같다.

發할 수 있는 것은 氣 뿐이다. 理는 發하지 않는다. 理는 氣가 움직일 때 그것을 탈 뿐이다. 탄다는 것은 氣의 發動을 規制한다는 뜻이다. 發하는 것은 氣 뿐이고 理는 發하는 所以이다.

91) 同上 卷 16, 答奇明彥 論四端七情 第二書

92) 同上 卷 16, 第二書 改本

93) 同上 卷 36, 答李宏仲 問目

“大抵發之者氣也 所以發者理也 非氣則不能發 非理則無所發(發之以下二十三字 聖人復起 不易斯言)”⁹⁴⁾

栗谷에 의하면, 「氣發而理乘之」함은 四端이나 七情이나 다를 바 없다. 人間 뿐 아니라 天地造化가 다 「氣發而理乘之」에서 이루어진다.

栗谷은 나아가 理通氣局說을 세운다. 理는 하나요 普遍的이다. 氣는 그 運動에 있어서 偏·全, 清·濁, 粹·駁 등의 局面이 달라지고 여기서 萬殊의 區別이 생긴다. 湛一清虛한 一氣에 있어서는 理가 純粹한 原理로서 있으나 氣가 여러가지의 現象으로 局限됨에 따라 하나의 原理가 여러가지 法則으로 나타난다. 栗谷은 朱子의 理同氣異說을 理通氣局說로 發展시켰다.

栗谷과 牛溪의 論爭은, 成牛溪(1535—1598, 名 渾, 字 浩原)가 朱子의 人心과 道心이 「或生」「或原」한다는 論을 退溪의 四端七情 理氣互發說과 그 뜻이 서로 一致한다고 생각하고서 書面으로 栗谷에게 質問한 데서 비롯된다.

栗谷은, 朱子의 「中庸」序에 人心과 道心の 다름이 있는 것은 “或生於形氣之私 或原於性命之正”이라 한 것에 根據하여, 人心 道心과 四端 七情에 관해 다음과 같이 말하고 있다. 人間の 心은 하나인데 이것을 道心이니 人心이니 하는 것은 性命과 形氣의 區別일 뿐이고, 情도 하나 뿐인데 四端이니 七情이니 하는 것은 理를 專言함과 氣를 兼言함의 差異일 뿐이다. 그러므로 人心과 道心은 서로 兼할 수 없고 서로 終始한다는 것이다. 四端은 七情을 兼할 수 없으나 七情은 四端을 兼한다고 한다.

“心一也 而謂之道謂之人者 性命形氣之別也 情一也 而或曰四 或曰七者 專言理兼言氣之不同也 是故人心 道心不能相兼 而相爲終始焉 四端不能兼七情 而七情則兼四端”⁹⁵⁾

七情은 情의 全部이며 四端은 七情 중에서 善한 部分만을 가리킨 것이기 때문에, 七情은 四端을 兼하나 四端은 七情을 兼할 수 없다고 한다.

栗谷에 있어서는, 道心과 人心은 다 心으로서 意가 計較商量함으로써 道心이 人心에로 人心이 道心에로 서로 바뀌는 終始的 關係이다. 그러나 四端과 七情은 終始的 關係가 아니다.

退溪는 人心과 道心을 七情과 四端到 分配시키고 있으나 栗谷은 七情이란 人心과 道心을 合하여 말한 것이라 하고 四端은 七情 중에서 善한 情 즉 道心만을 가리킨 것이라 한다.

“然則四端專言道心 七情合人心道心而言之也”⁹⁶⁾

94) 栗谷全書 卷 10, 答成浩原

95) 同上 卷 9, 答成浩原

96) 同上 卷 10, 答成浩原

栗谷에 의하면 本然之性은 氣質을 兼하지 아니하고 말한 것이며, 氣質之性은 도리어 本然之性을 兼한다고 한다. 그러므로 四端은 七情을 兼하지 못하지만 七情은 四端을 兼한다고 한다.

“本然之性則不兼氣質而爲言也 氣質之性則却兼本然之性 故四端不能兼七情 七情則兼四端”⁹⁷⁾

栗谷은 理가 存在者의 氣質 속에 原理로서 內在하는 것으로 보고 있다. 그리하여 氣質上의 그 理만을 지적하여 本然之性이라고 말하지만, 存在하는 것은 理氣合의 氣質之性 뿐이며, 個體가 곧 實體라는 것이다.

“本然之性 氣質之性非二性也 就氣質上單指其理曰本然之性 合理與氣質而命曰之氣質之性”⁹⁸⁾

栗谷은 먼저 自然을 理氣로써 解明하고서 그 原理를 가지고 人間을 解明함에 있어서 主理 主氣 어느 편에도 偏重하지 않는다. 栗谷에 있어서의 理氣는 理氣之妙로서 “二而一, 一而二로서 不離 不雜”이라는 것이다.

栗谷은 氣가 생기기 이전에 理가 이미 있다는 것은 큰 잘못이며, 理氣가 하나인데 어디서 理自理 氣自氣를 볼 것이냐고 反問한다. 하지만 理氣는 一物도 아니며 二物도 아니며 “一而二二而一”이라 한다. 栗谷은 程明道の “器亦道道亦器”라는 主張과 朱子の “理自理氣自氣不相挾雜”이라는 主張을 大前提로 하여, 理氣가 一이면서 二이고 二이면서 一이라고 主張한다. “理氣一而二二而一”의 原理는 谷栗性理學의 根本原理이다.

理先氣後의 問題에 대해서 우리는 이것을 原理的 根據의 觀點에서 이 問題에 接近코자 한다. 즉 存在原理로서의 理는 具體的 現實的 存在에 論理的으로 原理的으로 앞서서 存在한다는 點을 지적한 것으로 본다. 이는 Platon의 idea論의 思想에 接近되고 있다. 그러나 이 問題를 時間的인 先後關係로 본다면 誤解를 일으키기 쉽다. 그것은 理 外에 氣가 있을 수 없고 氣 外에 理가 있을 수 없다는 原則에 어긋나기 때문이다.

栗谷은 程朱의 理氣概念을 繼承體認하여 氣는 發하고 造作하는 것이고 理는 無造作이고 發하는 所以라 하고, 理와 氣의 關係는 理氣之妙로서 氣가 아니면 發하지 못하고 理가 아니면 發할 바 없다고 했다.

“大抵發之者氣也 所發者理也 非氣則不能發 非理則無所發”⁹⁹⁾

또한 理는 形而上者이고 氣는 形而下者이다. 二者는 不相離이다. 이미 不相離이니

97) 同上 卷 9, 答成浩原 第一答書

98) 同上 卷 10, 書二, 答成浩原

99) 同上 卷 10, 答成浩原

그 發用은 하나일 뿐이다. 理는 無形 無爲이고 氣는 有形 有爲이다. 理는 無爲이며 氣는 有爲이다. 故로 氣發而理乘이다.

“理無爲而氣有爲 故氣發而理乘”¹⁰⁰⁾

그리하여 栗谷은 四端과 七情이 다같이 氣發理乘이라 한다. 사람의 心만이 아니라 天地의 化도 氣化而理乘之라 한다. 自然의 原理로써 人間에 까지 적용시킴으로써 天人을 一貫시킨다. 따라서 栗谷은 天地之化와 人心之發을 다같이 氣化 氣發로써 理乘한다고 보고 그點을 強調해서 “心是氣也”라고 했다.

善惡의 問題에 있어서 氣稟의 善惡은 그 原理로서의 理의 善惡에 歸着된다고 한다. 다고난 氣稟을 性이라 보고, 性은 理이니 理有善惡이라 한다. 栗谷도 高峰처럼 氣質之性 하나만을 取한다.

本然의 理는 本來 純善이나, 氣를 타고 流行하면 그 나누어짐이 萬殊이다. 氣稟에 善惡이 있으니, 理에도 善惡이 있게 된다. 理의 本然은 純善이지만 이미 氣를 타고 流行하면 氣萬殊로 되어 淸淨과 汗穢의 差가 생기므로 有善惡이 되며, 氣가 것처럼 有善惡으로 되는 것은 主宰者로서의 理의 所以이므로 理도 역시 有善惡이라는 것이다.¹⁰¹⁾

氣만이 發動하는 힘을 가진 것이고 氣가 發動함에 있어서의 所以, 즉 發動의 法則 내지 原理는 理이되, 理自體는 無爲의인 것이라는 朱子以來의 性理學의 根本 立場을 栗谷은 傳承 받아서 四端七情問題에도 氣發而理乘之의 立場을 固守하고 理發을 認定치 아니한다. 이 點은 性理學의 根本立場과 一致되는 것으로 評價된다.

한편 Scheler에 있어서 Drang(衝迫)은 發動하는 힘이고 Geist(精神)은 理念的 存在로서의 本質 또는 價値를 表象하는 能力인데 이 두가지 原理로서 그는 人間을 包含한 宇宙萬物을 說明한다. 그런데 Drang은 活動의 힘이기는 하나 理念과 價値에 대해서는 盲目的이고 Geist는 本質 또는 價値를 表象하는 能力이긴 하나 그것을 現實化할 수는 없다. 따라서 Drang은 Geist의 指導에 따라 理念化되어야 하고, Geist는 Drang에 의해서 實在化되어야 한다. 즉 發하는 것은 오직 Drang이고 發하는 原理는 Geist이다. 이것은 栗谷의 立場과 정확히 一致한다.

또한 Hartmann에 있어서도 ideales Sein(理念的 存在)과 reales Sein(實在的 存在)은 存在方式上(또는 原理上) 엄연히 區別되고, ideales Sein은 超時間的 存在로서 그 自體 無活動的인 것으로서 그것이 現實化되기 위해서는 實在的 存在로서의 人格의 媒介를 必要로 한다. 人格이 實在的 世界에 屬한 限 氣的인 힘을 가진 것으로 보고, ideales Sein을 理의 原理로 본다면, 여기서도 역시 發하는 것은 氣的 能力을

100) 同上 卷 10, 答成浩原

101) 栗谷全書 卷 9, 答成浩原 참조

가진 人格이고 氣하는 所以는 ideales Sein이라는 思考方式이 支配하고 있고 이 點 栗谷과 一致된다.

性理學的 根本立場은 天命之謂性, 性即理이고 따라서 理는 純善하다는 結論이 導出되어 나온다. 그런데 이 理가 氣를 탔다고 해서 理 本來의 固有한 原理에 變化가 온다고 보는 것은 栗谷의 獨自的 解釋이긴 하나 위에서 지적한 性理學的 根本立場과는 差異가 있으며, 現代의 Scheler나 Hartmann등의 價値論的, 存在論的 研究의 背景에서 照明해 볼 때도 問題가 있다. 왜냐하면 實在의 存在와 理念的 存在는 「原理的으로」 區別되고, 理念的 存在가 實在世界에 實現된다고 하더라도 理念的 存在의 理念的 存在로서의 獨自性은 훼손되지 않는다고 보기 때문이다.

2. 西洋哲學의 照明

1) 새로운 比較研究의 必要性和 可能根據

性理學的 理氣概念을 Kant의 理性和 感性, Aristoteles의 形相과 質料의 概念圖式으로 理解해 보려는 試圖이 있었으나 그러한 試圖로서는 理氣哲學을 正確히 理論的으로 評價하는 데 별로 도움이 되지 못할 것으로 생각되고, 오히려 Scheler나 Hartmann과 比較함으로써 理氣哲學의 眞髓를 西洋哲學의 概念으로서 理解하고 分析할 수 있는 것으로 보여진다.

Kant의 理性和 感性的 概念으로서 理氣哲學을 理解하려는 試圖는 失敗할 수 밖에 없는 것으로 생각된다. 왜냐하면, 첫째로 人性을 說明함에 있어서는 그것이 어느 程度 成功할 수 있다고 보여지지만, 여기서도 Kant의 경우 人間을 理性的 存在로서 보는 노선에 따라서 感性的인 面은 기껏해야 理性的인 道德法則을 實行하는 데 장애가 되는 要因으로만 생각되어지고 따라서 理性和 感性이 理氣哲學의 理氣概念처럼 똑같은 權利를 갖는 基本概念이 될 수 없다는 點, 둘째로 理氣哲學에서는 人性의 問題를 宇宙論 내지 世界觀과 聯關해서 다루고 있지만 Kant哲學에서는 宇宙論은 形而上學으로서 당초부터 배척된 것으로, Kant哲學으로서 理氣哲學의 宇宙論을 照明하려는 試圖는 적절하지 않은 것으로 생각된다.

Aristoteles의 質料과 形相의 概念으로서 理氣哲學을 理解하려는 試圖 역시 적절하지 못한 것으로 생각된다. 왜냐하면 具體的인 個別物을 說明함에 있어서 理·氣, 質料·形相의 結合으로써 하는 點은 類似하나 깊이 검토해 보면, 그 間에 本質的인 差異가 있다. 즉 Aristoteles에서는 質料는 受動的인 것이고 形相이 運動因이지만, 理氣哲學에서는 氣가 動的인 힘을 가진 것이므로 質料를 단순히 氣에 對比시킬 수는 없을 것 같다. 또한 理氣哲學에서는 理氣의 궁극적 源泉으로서 太極을 設定하고 Aristoteles에서도 第一形相을 認定하고 있으나 이때 第一形相은 純粹形相, 純粹精神的인 것으로 表象되고 있으나, 太極을 그러한 것으로 볼 수는 없을 것 같다. 그러므로 새

로운 觀點에서의 比較研究가 必要한 것으로 생각된다.

Scheler의 Geist(精神)—Drang(衝迫) 또는 Leben(生命)의 二元論的 圖式이나 Hartmann¹⁰²⁾의 理念的 存在(ideales Sein)—實在的 存在(reales Sein)가 Kant의 理性・感性 概念이나 Aristoteles의 形相・質料 概念보다 훨씬 性理學의 理氣概念圖式에 接近하고 있으므로 比較研究를 통해서 性理學의 根本性格의 照明에 기여하리라 생각된다.

Scheler에 있어서의 Geist와 Drang의 共通根據인 Weltgrund¹⁰³⁾(世界根據)概念과 性理學의 共通根據인 太極의 概念과의 相似性도 論理的으로 推定할 수 있다. 이러한 根本概念으로서 宇宙와 人間을 다 說明할 수 있다는 點이, Kant에서는 할 수 없었던 兩立場의 共通性이며, 이 두 立場은 根本的 思考圖式의 類似性을 가지고 있는 것으로 생각된다.

Scheler의 Drang은 實在世界를 措定(setzen)하는 作用力이 있고, 實在世界의 時間空間的 形象을 創造하는 힘을 가지고 있지만, 그러나 本質的 形相은 創造하지 못하고, 本質的 形相은 Geist의 指導 아래에 비로소 產出되는데 이 產出하는 힘은 Drang이다. 즉 性理學에 있어서의 “氣發而理乘之”와 같다.

2) 宇宙論

宇宙生成의 궁극적 根源을 Scheler는 Weltgrund (Grund aller Dinge)라 하고 理氣哲學에서는 太極이라 한다. Scheler의 Weltgrund의 分裂・對立(Geist-Drang)은 太極의 理・氣로의 分化發展과 같다. Scheler에 의하면, 世界過程은 神精이 衝迫에 의해서 힘을 얻고 衝迫이 精神에 의해서 指導되어지는 過程, 즉 精神과 衝迫의 상호 침투(융화) 작용으로 해석된다.¹⁰⁴⁾

Scheler의 Geist는 Idee(理念)나 本質 및 價値를 表象할 수 있는 能力이기는 하지만 그 自體로서는 無力하다는 단점을 가지고 있다. “精神(Geist)은 본시부터 그리고 원래 어떠한 獨自의인 에네르기도 갖고 있지 않다”¹⁰⁵⁾ 그러나 Drang 또는 Leben은 產出하고 活動하는 무한한 힘이나 그 自體로서는 盲目的이라는 단점이 있다.

具體的인 現象의 說明에 있어서 Scheler는 Dasein(現存在)과 Sosein(內容存在)의 概念을 導入한다. 現象에 있어서 Dasein의 契機는 衝迫에 의해서 設定된 것, 즉 萬

102) 河永哲, N. Hartmann에 있어서의 理念的 存在의 問題, 동아논총 第3集, 1966, 동아대학교 참조.

103) 精神과 衝迫의 對立이 Weltgrund自體內에 있다. Scheler; Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1966, Francke S.70. 以下 Stellung으로 略稱한다.

104) Scheler ; Stellung S.66.

105) “원래 無力했던 精神과, 원래는 魔性的인 힘을 가졌으나 모든 精神의 理念과 價値에 대해서는 盲目인 衝迫의 相互侵透 다시 말해서 事物의 形象의 背後에 도사리고 있는 衝迫의 점차적인 理念化와 精神化 및 이와 同時에 進行되는 精神의 授權(Ermächtigung) 즉 生命化야말로 有限한 存在와 生起의 目標요 終極點이 된다”(Stellung, S.71) “精神은 生命을 理想화한다. 그러나 生命만이 精神을 活動시키고 實現시킬 수 있다”(Stellung, S.96)

物의 現存在는 衝迫에서 나온 것이며, Sosein의 契機는 精神에 의해서 設定된 것이다. 그런데 Sosein중에도 우연적 Sosein과 本質을 나누어서, 우연적 Sosein은 衝迫의 편에 그리고 本質은 精神의 편에 돌려진다. 여기서 우연적 Sosein은 時間 空間의 으로 規定된 形態性을 가리킨다. Kant에 있어서의 Erscheinung(現象)은 Scheler의 우연적 Sosein에 해당된다. 우연적 Sosein은 時間 空間의 物理的 現象이고 氣化된 現象인데 Drang에서 나온다.

退溪의 「天命圖說」에 “天地間에 理가 있고 氣가 있다. 理가 있으면 곧 氣가 조짐하고, 氣가 있으면 곧 理가 따른다. 理는 氣의 帥가 되고 氣는 理의 卒이 되어 天地의 功을 이룬다”는 文句가 있다. 萬物이 모두 理와 氣로써 이루어진다는 것이며, 差別相으로서의 氣는 形을 이루게 하고 普遍性으로서의 理는 性이 된다는 것이며, 理는 氣를 거느리고 氣는 理에 따른다는 것이다.

“陰陽五行의 氣를 받아서 形을 이룬 物은 元亨利貞의 理를 性으로써 갖추어 있지 않은 것이 없다.”

太極圖에는 無極之眞(理)과 二五之精(氣)이 妙合而凝되어 있다고 되어 있는데, 理氣妙凝의 立場이다. 氣化·形化하는 것이 하나의 太極이 시키는 일이라는 것이며, 太極은 理氣의 共通根據이다. 宇宙萬物을 理·氣, Geist·Drang의 原理로서 說明하되 자기 이 對立된 原理의 共通根據로서 太極 또는 Weltgrund를 設定했다는 點과, 氣(Drang)는 個別性 特殊性의 原理이고 理(Geist)는 普遍的 本質의 世界라는 點이 類似하다. 理(Geist)는 氣(Drang)를 거느리고 氣(Drang)는 理(Geist)에 따른다는 것. 하나는 힘이 있되 盲目的이므로 다른 편의 理念과 價値에 의한 指導가 必要하다는 點이 類似하다. Scheler의 Weltgrund는 初期立場에서 人格중의 人格(Person der Personen 最高人格)으로서의 人格神(Gottperson)이 아니고 여기서 神은 그 獨立性과 完全性이 否定되고 Weltgrund의 한 屬性으로 전락된다. 그러므로 Weltgrund는 기독교적 神이 아니다. 退溪도 “太極이 動靜을 가지는 것은 太極이 스스로 動靜하는 것이요, 天命이 流行하는 것도 天命이 스스로 流行하는 것이다. 어찌 시키는 자가 따로 있겠는가”함으로써 人格神을 따로 두지는 않았다.

3) 人間論

退溪에 의하면, “心은 虛하고 靈하여 理氣의 집이 된다”(天命圖) “사람의 五性과 四端은 本來 天의 四德과 서로 응하여 각각 소속이 정하여 있다. 다만 七情의 分屬이 좀 어긋나는 듯하나 그러나 類로써 미루어 보면 역시 각각 합치되는 데가 있다... 이것은 天과 人이 一體가 되는 所以이다.” “사람이나 物이 生함에 있어서 그 陰陽의 正氣를 얻은 것이 사람이 되고 陰陽의 偏氣를 얻은 것이 物이 된다.”고 한다.

Scheler에 의하면, 人間을 Geist와 Leben 또는 Drang으로 설명한다. 動物·植物·無生物등 宇宙内の 다른 모든 存在者는 Drang 또는 Leben만으로 되어 있으나 오직

人間만이 그것과 함께 Geist를 갖고 있다. 다른 存在者들의 理念과 本質은 世界根據內的 精神이나 人間의 精神에 根據한 것이지 그 스스로의 精神에 의해서가 아니다. 人間을 人間으로 되게 하는 原理는 精神이다.¹⁰⁶⁾ 人間의 人格은 神的 精神이 有限한 世界에서 個別化되어 나타난 것이고, 그것은 神的 精神의 理念化作業에 共同參與하고 따라서 世界生成에 神과 더불어 協力한다는 것이다.¹⁰⁷⁾ 이는 朱子學이 聖人을 目標로해서 參天地化育을 理想으로 하는 態度 속에서도 엿볼 수 있는 內容이다. 人間의 精神이 表象하고 느끼는 理念이나 價值등은 共同參與를 통해서 또한 神的 精神의 理念이나 價值이기도 하다는 것이다.

Hartmann은 그의 實世在界의 成層의 說明에서 實在世界를 無機의 物質層, 有機의 生命層, 心的 意識層, 精神層 등 네개의 層으로 成層의 層으로 說明하고, 人間만이 最高의 層인 精神層에 속하고 네개의 層을 다 貫通하는 것으로 보았다. Scheler에 있어서는 Hartmann의 최고층인 精神層만이 Geist에 歸屬되고, 나머지 세층은 Drang에 귀속된다. 그러므로 人間을 해석하는 立場은 Hartmann과 Scheler가 대체적으로 同一하다고 본다.

그러나 退溪의 心은 理氣의 집이나, Scheler의 心(Seele)은 Leben의 世界에 屬하고 따라서 Geist와는 구별된다. 退溪의 心은 Scheler의 Seele나 Geist를 包含하는 포괄적 概念이고, Seele만을 對象으로 하는 心理學的 研究의 對象은 아니다. 退溪는 人間과 動物의 區別을 陰陽의 正氣와 偏氣로써 하였고 따라서 氣로써 하였으나, Scheler는 Leben 또는 Seele로서는 人間이 動物과 다를 바 없고 다만 精神에 의해서 人間이 動物과 區別된다고 보았다. Hartmann도 心的 意識層에서는 人間과 動物이 다를 바 없으나 人間만이 精神層에 屬하는 것이므로 精神으로써 人間과 動物을 區別하고 있다. 氣를 質料의 原理 또는 時空的 個別化・特殊化의 原理로 해석한다면 動物과 人間의 本質의 差異를 氣의 偏・正에서 찾는 것보다는 오히려 理自體에서 찾는 것이 論理整然하지 않을까 생각된다. 그럴때 人間을 神聖視하는 退溪의 立場에도 부응될 것 같다.

4) 四端七情의 問題

性理學에서는 “四端理之發 七情氣之發” “惻隱之心 仁之端也 羞惡之心 義之端也 辭讓之心 禮之端也 是非之心 智之端也”라고 한다. 이 네 가지(四端)는 人間의 本性에서 나오는 純粹한 感情으로 本然之性이다. 여기서 이 네 가지 心情이 感情이면서 本然之性の 發이란 點이 注目된다. 여기서 感情¹⁰⁸⁾은 本然之性에 屬한다. Kant의 경우 感情은 感覺的인 利己的인 快・不快의 感情에 不過했고 따라서 그에게 있어서 人間의 本

106) Stellung, S.37 f.

107) Stellung, S.48 f.

108) 四端之情, 以下 Kant와의 比較를 위해 感情이라고 表記하기로 한다.

然之性인 理性으로부터 배제 되었다. 四端의 心情은 Scheler의 geistige Gefühle(精神的 感情)¹⁰⁹⁾에 해당하고 따라서 精神의 領域에 속하며 人間의 本然之性을 精神이라고 보는 그의 立場은 正히 孟子의 立場과 一致한다. 本然之性 속에 이러한 精神的 感情을 包含하고 있는 限에서 一致하고 있다. 이 點에서 Kant보다 Scheler의 立場이 儒家의 立場에 더 接近하고 있다.

具體的인 道德的 現象을 分析해 보기로 한다.

孟子에 의하면, 어린아이가 우물에 빠질려 할 때 그를 求해 주게 된다는 事實은, 人間의 本性에 자리잡고 있는 純粹한 感情으로서의 惻隱之心이 發動해서 그렇게 한다는 것이다. 칭찬을 받는다거나 求해 주지 않을 경우 듣게 되는 비난을 고려해서가 아니다. 한편 Stoa的인 說明에 의하면 그것이 義務이니까 義務感에서 그렇게 한다. 이때 그 사람의 心情은 모든 情動에서 초연한 無感覺·냉담의 狀態 apatheia의 狀態이다. 냉담한 心情에서 義務感에서 義務를 수행할 따름이다. 義務感에서(aus Pflicht)라는 Kant의 立場은 대체로 Stoa의 立場과 一致하는 엄숙주의이다.

이 兩立場을 比較해 볼 때 오히려 孟子쪽이 現實的인 道德的 現象의 說明에 더 接近한 것이 아닌가 싶다. Stoa의 說明 내지 Kant의 說明은, 人造人間이 行하는 行爲에 대한 說明은 될 수 있지만 現實的인 人間의 行爲는 說明하지 못한다. 이러한 說明上의 差異는 人間의 本然之性에 感情을 또한 包含시키느냐 않느냐의 差異에서 나온 것이고 Kant의 해석의 장점과 한계도 여기에 있는 것으로 생각된다.

喜怒哀樂愛惡欲의 七情은 氣之發이어서 或善 或惡의 善惡中性的인 것이기에 氣質之性이라 한다.

Kant는 인간을 두 世界의 市民, 즉 敎知界의 市民인과 同時에 感性界의 市民으로 본다. 理性을 가진 限에서는 敎知界에 속하고 感性을 가진 限에서 感性界에 속한다. 理性的인 存在者로서의 人間과 感性的인 存在者로서의 人間이 對立하거나와 人間의 本然은 理性的인 存在이다. 道德法則의 存在根據인 理性을 人間의 本然之性이라고 한다던 感性은 人間의 氣質之性이라고 할 수 있다. 사실 七情은 Kant의 立場에서 보던 理性의 機能이 아니고 感情, 感性的인 機能에 屬한다. 感情을 感性的인 感情, 快·不快의 感情, 따라서 自己愛의 原理로 해석하여 否定的인 評價를 내렸던 Kant의 立場에서 볼 때 이러한 것들은 모두 感覺的인 病理學的(pathologisch)現象에 不過하고 따라서 제거되어야 할 必要惡에 不過하다. Stoa의 立場에서 모든 情動的인 것을 초극함이 賢者의 理想인 것과 같다.

그러나 儒家들은 七情을 그러한 것으로 보지는 않았고 或善 或惡한 것, 善惡中性

109) Scheler; Wesen und Formen der Sympathie, S.341 f. 참조. Scheler는 感情을 die sinnliche Gefühle, die Leibs- und Lebensgefühle, die rein seelischen Gefühle, die geistigen Gefühle 등 네 段階로 나누고 있다.

的인 것으로 보았다. 人間의 道德的 任務는 七情을 말살함에 있지 않고 七情의 世界를 一全體로서의 온전한 人間을 위하여 一人間답게 主宰하는 것(中節)이다. 이 點에서 感情과 實踐의 世界에서 中庸의 原理를 내세워서 人間의 本性에 자리잡은 要素를 滅却시키려 하지 않고 그것을 그대로 認定한 채, 理性的으로 통제할려는 Aristoteles와 가깝다고 하겠다.

그리고 理之發이니 氣之發이니 하는 것은 Kant에서도 理性的 活動과 感性的 作用이 각각 認定되고 있으므로 이 點에서 서로 共通性을 찾을 수 있다. 理와 氣, 理性과 感性에 각기 發動力이 있다고 보는 限에서 말이다. 다만 理發而氣隨之 氣發而理乘之하는 立場, 要컨대 本然之性 氣質之性을 Kant의 理性・感性的 圖式에 따라 해석하는 데는 상당한 제약이 따르는 것이다. 이 制約을 무시하면 그 比較는 피상적인 것이 되고 만다. 즉 理氣의 相互作用, 다시 말해서 理性과 感性的의 相互交涉은 Kant의 道德哲學과는 거리가 멀다. Kant式으로 말한다면 理는 本然之原理 先天之原理이므로 道德法則의 根據가 되는 것이며 따라서 理發이면 足한 것이지 氣隨之한 必要가 없고, 오히려 氣隨之는 道德法則의 純粹實現에 방해가 될 따름이다. 氣發而理乘之는 七情의 世界를 두고 말한 것인데 Kant도 氣發은 認定하나 그것은 소극적, 病理學的, 反價值的 現象이므로 Stoa의 賢者답게 滅却시킬 것이지 理乘之하여 理性的으로 統御하는 可能性은 認定하지 않았다고 보겠다. 人間이 現實的으로 精神的 原理와 感性的 原理로 되어 있고 이 兩原理의 具體的 交涉에서 人間의 現實的인 모든 樣態와 그리고 道德現象도 規定된다고 볼 때 오히려 退溪의 立場이 Kant보다는 더욱 現實的이라고 하겠다.

Hartmann은 價値를 Platon의 idea와 같은 本質性으로 파악하고 있다.¹¹⁰⁾ Scheler는 價値는 實在의 世界內에 非存在인 限에서만 存在當爲로 된다고 보는데, Hartmann은 價値의 本質속에 이미 當爲性이 包含되어 있다고 본다. “當爲性이란 概念은 倫理的 價値의 本質에 속한다” “價値란 것은 순수한 理念的 本質性에 不過하지만 實在性에로의 傾向을 지니고 있다”고 한다. Hartmann은 價値와 當爲性과의 關係를 “價値는 그 質料가 非實在인 限에서만 存在當爲者라고 말하는 것은 不合理하다”고 한다. 사람은 누구나 마땅히 誠實하고 正直하고 信實해야 한다는 것은 누군가가 사실상 正直함으로 해서 폐기될 그러한 어떤 것이 아니다. 當爲性的 契機는 벌써 價値의 本質속에 함께 속해 있어 그 理念的 存在方式 속에 벌써 包含되어 있다고 보지 않을 수 없다는 것이다.¹¹¹⁾

Hartmann은 理念的 存在當爲와 事行的(aktual) 存在當爲를 區別한다. 事行的 存在當爲는 理念的 存在當爲가 現實性和 對立해 있을 때, 즉 自體存在的 價値가 非實

110) 河 永哲, 先驗的 倫理學과 現象學的 倫理學, 1977, 省谷論叢 제8집, 참조.

111) N. Hartmann; Ethik, 1962, S. 171f. 以下 Ethik으로 略稱한다.

在的일 때 나타난다. “이 種類의 當爲性은 兩圈域間的 構造上的 不合致, 즉 兩者間的 緊張關係에 附帶되는 바, 이 緊張이 바로 事行性이다.”¹¹²⁾ 왜냐하면 實在는 理念이 自己와 相違함에 대해서 無關心이고 理念으로 向한 아무런 傾向도 가지지 않지만, 理念은 實在가 自己와 相違함에 대해서 無關心이 아니고, 그 속의 어떤 것이 自己의 圈域을 넘어서 實在로 向해서 나가기 때문이다. 事行的 存在當爲가 實踐의 行爲主體에 媒介될 때 行爲當爲로 된다. 事行的 存在當爲는 理念的 存在當爲와 行爲當爲와의 中間에서 兩者를 媒介하는 位置에 있다. 그러므로 Scheler의 理念的 存在當爲는 Hartmann의 事行的 存在當爲에 해당된다. Hartmann의 事行的 存在當爲는 그 機能上 儒家의 敬이나 Kant의 法則에 대한 畏敬心(Achtung)과 같은 作用을 하는 것으로 보여진다.

栗谷은 “情은 마참가지로되 혹은 四端 혹은 七情이라 하는 것은 오로지 理만을 말할 때(四端)와 氣를 兼하여 말할 때(七情)의 不同이 있는 까닭이다” “만일 四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之라고 하면 이는 理와 氣가 或先或後하여 相對的으로 各出하게 되어 사람의 마음에 두 根本이 있게 된다. 이 어찌 理致에 合當한 말이라”¹¹³⁾ 고 했다. 또한 理는 形而上, 無爲, 無形한 것이고, 氣는 形而下, 有爲, 有形한 것으로 보았다. 理는 普遍的 法則, 一般的 原理로서 그 自體로서는 無活動的인 것이요 이것을 現實에 措定(setzen)하여 現實的인 것으로 나타나게 함에는 活動的인 氣의 作用을 必要로 한다. 즉 理는 이 氣作用에 의하여 절대단상의 個性性, 差別性을 낳게 된다. 이는 Scheler와 同一하다. 發하는 것은 氣요 發하는 所以는 理다...¹¹⁴⁾

Scheler의 Seele(Leben)는 氣에 Geist는 理에 分配된다. 안 쪽에서 보면 心(Seele)이고 바깥에서 보면 生命(Leben)인데, 이는 現象方式의 差異이다. Seele와 Leben의 本質이 Drang이다. Seele自體는 어떤 價値도 어떤 道德的 善도 表象할 수 없다. 그것은 Geist에 의해서 비로소 可能하다. 心的 現象 自體는 善惡中性的이다. 그것이 Geist의 指導原理를 파를 때 비로소 Seele속에 道德的 價値가 發動할 수 있다. 그러므로 四端七情을 區別해서 理之發 氣之發하여 所從來를 區別코자 하는 試圖自體가 무의미하다.

그러나 栗谷과 對比해 볼 때 發動하는 힘은 어디까지나 氣이고 理는 本來 無爲 無形하다고 보는 根本見解는 Scheler와 완전히 一致하고 따라서 Scheler의 立場에서 氣之發만 認定하는 栗谷의인 結論이 나올 것은 當然하다. 그러나 退溪가 理之發을 主張하는 데는 理 自體의 發動能力을 前提로 하고 있으므로 實在 退溪와 栗谷 間에 그 內包가 다를 수 있다. 그러므로 이 點에서 미루어 보건데 理氣概念의 解釋에 있어서 栗谷이 退溪와 類似한 것보다는 오히려 Geist·Drang概念을 사용하는 Scheler

112) Ethik, S.172

113) 栗谷全書 卷 9, 答成浩原

114) 同上, 卷 10, 答成浩原

쪽에 가깝다고 確言할 수 있게 된다.

또 氣質之性의 問題의 根源을 생각해 보면 退溪에 있어서는 人間은 氣의 正氣를 얻어서 이루어진 것이고, 다른 萬物은 氣의 偏氣를 얻었을 따름이다. 人間의 感性的 側面도 氣의 正氣를 탄 것이므로 이런 點에서 적극적 價値를 가진 것이지 無價値한 것으로 버릴 것이 아니다. 人間은 感性的 側面 自體에서 다른 存在 特別히 動物과 區別된다. 그에 反해서 Kant는 感性的 存在로서의 人間을 動物과 區別짓지는 않고 있다. 그에게는 一感性的 存在로서의 一人間이건 動物이건 다 같은 感性的 存在이지 正偏 등의 本質의 差異는 없다. 그러므로 感性・感情・情緒의 世界는 人間의 固有한 本性의 實現을 위해서 배제되어야 할 要因일 따름이라는 結論이 나온다. 이렇게 볼 때 退溪쪽이 Kant보다 오히려 現代의 解釋에 接近하고 있다 하겠다.

氣發 理發의 問題에 있어서는, 氣의 發動能力에 대해서는 대체로 意見이 一致되고 있다. 太極에서 陰陽이 또 五行이 즉 氣가 發動되어 나온다는 根據에서 대체로 一致되고 있다. 그러나 理의 發動力에 대해서는 異見이 분분하다. 退溪는 그것을 認定한 反面, 高峯 栗谷 등은 그것을 否定했다. 그러므로 四・七論爭에 있어서 先行的으로 解決되어야 할 問題는 氣와 特別히 理의 概念的 定義이다. 理의 發動力을 認定하면 退溪가 옳고 그것을 否定하면 高峯이 옳다. 그러나 論爭의 궁극적 決定根據을 朱子에서 찾으려는 態度는 옳지 못하다. 論爭을 통해서 論理的으로 朱子를 發展시켜야 할 學者로서의 課題가 있는 것이기에 말이다.

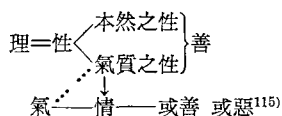
Kant는 人間을 叡知的 存在와 感性的 存在라는 두가지 側面에서 보았는데 물론 人間의 本性은 叡知的 存在로서 解釋했지만, 과연 Kant가 感性的 存在로서의 人間을 어떻게 보았는지를 아래에서 살펴 보고자 한다. 自然的 存在로서의 人間은 感性的 快(幸福, 自己愛)를 追求함이 그 本性이다. 이때 快는 적극적인 快가 아니라 소극적인 快, 즉 苦痛의 止揚에 있다. 生命의 本質은 苦痛(Leiden)이므로 自然的 存在로서의 人間은 苦痛의 止揚을 目的으로 하게 되고 이것을 快라 한다. 이 點에서 Epicuro의 影響이 강하게 나타나 있다. Kant는 自然的 存在로서는 누구나 삶을 두 번 다시 반복하지 않으려고 한다는 말을 한 적이 있다. 우리가 注目코자 하는 것은 快에도 種類와 次元을 달리하는 여러 가지가 있다는 點을 무시한 채 그것을 感覺的 快樂한가지로 解釋한 點이다. 그리고 적극적인 快, 즉 어떤 高貴한 精神的인 價値를 實現한 뒤에 느끼는 滿足感 등은 고려하지 않았다. 幸福을 快, 즉 感覺的 快樂의 追求에 두는 立場도 편협하다. 古代 그리스人의 幸福觀, 그리스도敎의 幸福觀은 說明 못한다. 人間을 本然之性과 아울러 氣質之性과 더불어 解釋하는 性理學의 立場은 幸福主義倫理까지 包含할 수 있는 것으로 보인다.

5) 本然之性・氣質之性 問題 論議의 論理的 根據

四・七論爭은 本然之性・氣質之性 問題를 그 中心으로 하고 있으므로 그 理解를

爲해서는 먼저 이 問題의 解明이 先行되어야 할 것으로 생각한다. 그리고 이 性情問題는 또한 性理學의 테두리 안에서는 理氣概念을 通하여 說明되어진다. 그러므로 우리는 性·情과 理·氣의 關係를 糾明해야 할 必要가 있다. 이 問題를 우리는 論理的 側面에서 다루고자 한다. 즉 本然之性·氣質之性の 概念的 規定의 「論理的 可能性」을 限定함으로써 性理學者들의 이 問題에 관한 論議의 分析의 길잡이로 삼고자 한다.

첫째로 可能的 立場은 本然之性和 氣質之性を 理 또는 氣의 어느 한 쪽에 同時に 歸屬시켜 버리는 것이다.



이것은 本然之性이든 氣質之性이든 다 「性」임에는 마찬가지이고 「性即理」란 原則에서 그 두가지를 다 理에 歸屬시킨 것이고 이러한 立場에서는 本然之性和 氣質之性은 둘 다 그것이 「性」인 限에서, 그리고 性=理=善이라는 原則에 根據해서, 善하다고 볼 수 있다. 다만 그것이 發하여 情이 되면 中節 不中節에 따라 善惡이 갈라지게 된다는 解釋이 可能하다. 그런데 여기서의 難點은 「性即理」인데 어찌하여 「氣」質之「性」이란 概念을 形成하게 되었느냐는 點이다. 氣質之性の 性字에 理字를 代置하면 「氣」質之「理」로 되어 전연 相異한 두 契機가 無批判的으로 結合되어져 있기 때문이다. 나아가서 그것을 理(性)에 歸屬시킨다면 「氣」質之性, 즉 氣的인 것을 理에 歸屬시킨다는 잘못을 범하게 된다.

純粹論理的으로는 위의 圖式을 거꾸로 해서 本然之性和 氣質之性を 둘 다 氣에 淵源시킬 수도 있다. 그렇게 하면 氣質之性の 氣의 要素에 대한 說明은 될 수 있으나 本然之性を 說明하기 어려운 難點이 있고, 性·情問題나 善·惡問題를 說明하는 데 상당한 難點이 따르게 됨으로 「事實을 說明하는」 理論으로서의 價値는 희박하고, 또한 歷史的으로도 이러한 立場을 대변한 哲學者는 없는 것으로 생각된다.

둘째로 可能的 立場은 本然之性を 理에 氣質之性を 氣에 配屬시키는 立場이다. 이때 性은 「性即理」라는 概念規定의 테두리를 넘어서 보다 一般的인 意味로 本性의 뜻으로 사용된 것이다. 그렇다면 人間의 「本性」은 理에서 나온 本然之性和 氣에서 나온 氣質之性の 두가지 要素로서 構成되어 있다는 解釋이 나올 수 있다. 이러한 解釋을 性情問題에 관련시킬 때는 本然之性の 경우는 무리가 없다. 그러나 氣質之性の 경우에는 難點이 따른다. 왜냐하면 「氣質之性」은 그것이 發하여 情이 됨으로써 비로소 氣가 되는 것이 아니고 그 自體 즉 發하기 前부터 이미 氣이므로 「性」과 「情」의 區別

115) 島田虔次, 朱子學と陽明學, 12版, 東京, 1977, p.93, 참조. 그의 圖表에는 點線과 화살표는 없다.

이 될 수 없기 때문이다. 純粹論理的으로는 本然之性を 氣에, 氣質之性を 理에 配屬시키는 說明도 可能하기는 하나 그것은 性理學의 問題圈內에서는 無意味한 것이다.

셋째로 可能的 立場은 理밖에 氣가 없고 「氣 밖에 理가 없다」는 原則에 따라서 그리고 人間을 包含한 萬物이 理氣의 合으로 構成되어 있다는 原則에 따라서 人間의 本性을 氣化된 具體的 形象속에서 찾아서 그것을 氣質之性으로 보고자 하는 立場이다. 여기서 「現實的」人間은 氣質之性 外에 또 本然之性を 갖고 있는 것이 아니라 오직 氣質之性 하나만을 갖고 있게 된다. 이른바 本然之性은 現實的 人間에게는 없고 宇宙萬物의 궁극적 根源인 太極에서 찾아야 할 것이다. 太極을 理로 規定하고 있느니 만큼 氣가 섞이지 않은 純粹本然之性を 이러한 形而上學的 理에서 찾으려는 것은 當然한 歸結이다. 그러나 여기에도 難點이 있다. 太極의 理는 하나의 理이지 分殊된 理가 아니다. 거기에는 人間뿐아니라 萬物의 理(性)가 하나로 되어 있다. 人間의 純粹本然之性を 形而上的 世界에서 찾으려 한 西洋의 哲學者로서 代表的인 사람은 Platon 이었다. 그러나 Platon의 idea界는 分殊된 理의 世界이다. 例컨대 사람의 idea, 말의 idea 등등 多樣한 idea가 存在하는 世界이다. 그러나 太極의 理界는 그렇지 않다. 그러므로 人間의 本然之性を 太極에서 直接 說明하려는 試圖은 이러한 根據에서 不當하다고 하겠다. 栗谷系의 立場이 이러한 試圖인 것처럼 보인다. 그리고 性理學이 대체로 現實的 人間을 說明함에 있어서 本然之性和 氣質之性の 「두 原理」로써 한다는 點을 고려할 때 現實的 人間에게 오직 氣質之性만을 認定하고 本然之性を 未規定的 實體인 太極에 소급해 버리는 說明方式은 性理學의 根本立場에도 不합되지 않는다고 하겠다.

이렇게 볼 때 人間에게 本然之性和 氣質之性の 두가지 要素를 다 認定하는 立場이 性理學의 理解에 가장 有効한 것으로 보여지는데 이 때 性의 意味를 一般化해서 本性의 뜻으로 사용한다면 現實的 人間은 理氣의 合으로 되어 있고 本然之性은 理에 淵源하고 氣質之性은 氣에 淵源한다고 解釋된다. 宇宙萬物은 오직 氣質之性만을 갖고 있되 人間에게는 유독 氣質之性 外에 本然之性を 認定하고 거기에 人間의 尊貴性을 찾은 것이 性理學의 功績이라고 보고자 한다. 그리고 氣質之性を 本然之性和 함께 人間의 本性에 認定코자 한 點은 現代의 哲學의 人間學과의 關聯에서 볼 때 卓見으로 解釋된다. 그러나 性・情問題, 善・惡問題의 解釋에는 위에서 지적한 것 처럼 難點이 있기는 하다. 그러나 그것은 理氣니 性情이니 하는 概念들의 지나치게 圖式的인 把握에서 탈피함으로써 그 難點은 극복되리라 생각된다.

6) 展望의 考察

Kant는 實踐的 法則에 形式과 內容이 있다고 본다. 그리고 後天的 經驗的으로 주어지는 準則의 對象을 法則의 實質(Materie)이라고 보고, 法則의 形式은 先天的으로 理性自體 속에 包含되어 있다고 본다. 그런데 自由意志는 感性界의 經驗的 制約

으로부터 獨立해야 함으로 이 意志의 規定根據를 不可不 法則의 形式에 求하지 않을 수 없다고 한다. 이리하여 Kant는 純粹實踐理性的 根本法則 즉 道德法則을 “네 意志의 準則이 언제나 同時에 普遍的 立法의 原理로서 妥當할 수 있도록 行爲하라”¹¹⁶⁾는 定言的 命法의 形式으로 表現한다. 이러한 Kant의 意圖는 무엇보다도 道德法則의 普遍妥當한 價値를 確立코자 하는 데 있었고, 그것을 理性에서 求했던 것이다.

우리는 Kant의 이론 바 「形式」과 「實質」을 대체로 儒敎哲學에 있어서의 「性」과 「情」에 對照해 볼 수 있겠다. 「中庸」은 “天命之謂性 率性之謂道”라는 句節로써 始作되고 있다. 天命의 性은 理性的 存在者一般의 客觀的 普遍的 天賦의 性이다. 말하자면 先天的인 人間本然의 性이다. 그러나 人間은 각자 後天的인 性稟 즉 氣質之性을 아울러 갖고 있다. 率性之謂道는 定言的 命法의 形式으로 定式化한 Kant의 道德法則 즉 「純粹實踐理性的 根本法則」의 儒敎式 表現이라 할 수 있겠다. 이른 바 「道」는 法則을 意味한다. 氣質之性(準則, 格率)을 本然之性(法則)에 一致시킨(率性)에 道德의 根本法則이 成立한다는 것이다. 「中庸」에는 또 “喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和”라는 命題가 있다. 「中」은 本然之性 그대로를 즉 法則의 形式的 側面을 가리키고 「和」는 法則과 格率(準則)과의 一致를 가리킨 것으로 볼 수 있겠다. 朝鮮儒學에서는 이 問題가 「孟子」의 四端과 「中庸」의 七情과의 關係의 問題에 연관시켜져 退溪와 高峯 間에 四·七論爭을 일으켰고, 다시 栗谷과 牛溪 間의 氣發理發論爭으로까지 發展한 바 있었다.

Kant에 있어서는 「形式的인 것」은 「先天的」이고, 「實質的인 것」은 「後天的」이라는 等式이 成立하고 있다. 그러므로 形式的인 것만이 先天的이고 普遍的 必然性을 가지며, 實質的인 것은 後天的이고 經驗的인 것이어서 배척되어야 한다는 것이다. Kant는 理論哲學에 있어서 直觀의 實質的 內容은 感覺의 混沌狀態에 불과하고 여기다 秩序를 부여하는 것은 悟性의 形式이라고 본다. 마찬가지로 實踐哲學에 있어서도 氣質的 性向은 混沌狀態에 불과하고 여기다 秩序를 부여하는 것은 實踐的 理性的 形式的 原理라고 본다. 悟性의 形式이나 理性的 原理는 主觀에 속하는 것이므로 결국 主觀主義는 Kant哲學의 一般的 特性이 아닐 수 없다. 그러나 原理의 普遍性과 先天性을 확보하는 데는 그 起源이 반드시 主觀의 이어야만 하는 것은 아니다. Scheler나 Hartmann같은 價値倫理學者는 이 起源을 客觀的 價値에서 찾고 있다.

Kant에 의하면, 모든 質料的 經驗的인 意志規定은 感性的 後天的이다. 快感의 期待 그리고 不快의 回避에 의하여 制約되고 있다. 欲求되는 財의 價値뿐 아니라 財란 것도 이 關係에 의해 間接으로 주어진다고 본다. 그러나 이는 실제의 現象과는 正反對이다. 실제에 있어서는 欲求하는 意識에 대하여 직접 주어지는 것은 價値를 가진

116) Kant; Kritik der praktischen Vernunft, Original-Ausgabe, S.54

것이고 그 價値 때문에 求하여진다. 求하여지는 것은 財에 있고 快感은 財의 所有에 따르는 것에 불과하다. 欲求에 관해서 말한 바가 意志에 대해서도 妥當하다. 意志는 財를 求하는 것이 아니라 目標에의 到達을 求하는 것이다. 意志하는 主觀의 眼前에 떠오르고 있는 것은 어떤 目標 어떤 內容의인 形象이다. 그리고 求하여짐이 切實하면 할수록 意志主觀 및 그 感性的 狀態에 대한 反省의 顧慮는 減退한다. 환언하면 意欲된 것의 內容이 意志하는 者로 하여금 自己를 초월하여 對象 속으로 沒入케 한다. 快・不快에 대한 顧慮는 전혀 二次的인 것이다. 意志態度에 包含되고 있는 內容과 그 對象은 感性 및 後天性과는 아무런 關係도 없다. 先天的일 수도 있는 것이다. “그러나 ‘質料’와 ‘感性’(및 後天)과의 同一視에 對應하는 第二의, ‘先天’과 ‘理性’(또는 思惟)과의 同一視는 前者에 못지 않게 잘못이다.”¹¹⁷⁾ 思惟와 先天이 同一한 것이 아님은 感性 속에도 先天的 形式이 있다고 보는 Kant의 「感性論」 自體가 벌써 증명하고 있는 것이라고 말할 수 있다. 그런데도 Kant에 있어서 先天的인 것의 主知主義(悟性的 思惟)는 철저하다. 즉 範疇는 悟性形式이고, 經驗에 있어서의 모든 先天的인 것은 判斷作用—理知作用에 근거한다는 것이 前提되고 있다.

Kant는 倫理學에 있어서도 定言의 命法을 理性的 法則이라고 보는 主知主義로 一貫하고 있다. 倫理的 先天性은 理性的 判斷의 形式으로 나타나지 않으면 안될 것으로 보았던 것이다.

Kant에 의하면, 理性만이 우리에게 대하여 法則의 理念을 준다는 것이다. 道德적으로 善한 行爲는 法則에 따르는 行爲일 뿐만 아니라 法則을 위한 行爲, 다시 말하여 法則에 대한 畏敬(Achtung)에서 일어난 行爲라 할 수 있다. 그러므로 Kant에 있어서는 善惡의 區別이 바로 道德法則에 根據하여 있는 것이고, 이 法則에 대한 畏敬에서만 行爲하는 곳에 理性的 機能이 可能한 것이다. 이 道德法則에 대한 意識이 「理性的 事實」인 것이다. 이러한 點에서 Kant는 모든 道德的인 것의 內容을 純粹實踐理性에서 演繹하고 있는 것으로 보인다. “모든 道德的 關心은 다만 法則에 대한 畏敬에 불과한 것이다.”¹¹⁸⁾ 그러나 “畏敬은 感情이지만 어떤 영향에 의하여 밖에서 受動된 感情이 아니라 어떤 理性概念에 의하여 自發적으로 일어난 感情이므로 愛着心(性向)이나 恐怖心에서 前者의 性質과 같은 모든 感情과는 엄격히 區別되어야 한다. … 畏敬의 對象은 오직 法則만이다.”¹¹⁹⁾

Kant는, 純粹意志 즉 實踐理性이 스스로 立法한 法則에 따라 當然히 해야 할 義務를 遂行할 때 道德的 價値가 成立한다는 것이다. 當然히 해야 할 바(所當然之則)를 規定하는 것은 意志自身이다. 이리하여 Kant에 있어서는 價値가 意志의 當爲를 規定

117) Scheler; Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1966. S.81.

118) Kant; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, S.402.

119) ebenda

하는 것이 아니라, 도리어 意志의 當爲가 價値를 規定한다. 환언하면 意志가 價値를 創造한다는 것이다.

그러나 行爲의 決斷의 問題에 있어서의 우리의 道德的 判斷은 항상 Kant적인 意味에 있어서의 普遍妥當한 法則에 根據하여 이루어진다고 볼 수는 없다. 個個의 경우에 있어서 具體的 狀況에 따라서 道德的 判斷이 내려지는 것이라고 생각할 수도 있는 것이다. 價値에 接하고 價値를 認識할 수 있는 길은 價値를 情感하는 作用에 있는 것이다.

要컨대 問題는, 情感이나 情緒가 우리로 하여금 道德에 있어서의 根本적인 區別을 意識하게 하는가, 또는 理性이 그것을 意識하게 하는가의 問題, 환언하면 道德性的 根源을 어디에서 求할 수 있는가의 問題이다. 善과 惡은 判斷되는 것이라기 보다는 느껴지는 것으로 볼 때 善과 惡의 區別은 情緒에 의거하게 된다. 이리하여 道德的 認識의 根本的 機能은 情感에 주어지고 있지만, 個個의 局終的 決斷에 있어서 理性이 作用하는 것으로 보여진다.

Scheler는, 當爲가 價値의 根據가 아니라, 모든 當爲의 根據는 價値에 있다고 한다. 그런데 우리는 어떻게 이 價値에 接할 수 있는가. Scheler와 Hartmann은 價値認識은 價値情感作用에 있다고 한다. Scheler에 의하면 價値는 우리들의 情感(Fühlen)에 있어서 주어지는 것이다. 情感作用은 단순한 感情狀態(Gefühlszustand)와 區別된다. 단순한 感情은 狀態적인 것이며 自覺性을 지닐 수 없는 것이다. 感情은 직접적으로 對象(價値)에 關係할 수 없지만, 情感作用은 對象에 直接的, 根源적으로 關係하는 志向의 情感作用이라 한다. 이러한 情感作用은 모든 歸納的 經驗에 先行한다. 한번 情感된 價値, 例컨대 正義는 사람들이 그것을 否定하더라도 그 自體 아무런 增減도 없는 先天的 存在인 것이다.

Hartmann도 역시 모든 價値把握은 價値情感에 의거함으로 그 情感에는 이미 價値認識의 要因이 있다 하고, 우리가 한번 하나의 價値, 例컨대 正義를 把握했다면, 그럴 때 이 價値의 對立物을 承認할 수 없다고 한다.

價値認識은 價値情感作用에 있다고 하는 Scheler나 Hartmann의 立場에서도, 情感作用과 理性과의 相互作用을 認定하고, 客觀적으로 意義있는 價値 自體의 所與에 理性의 機能을 은연중 認定하고 있는 것으로 解釋된다. 왜냐하면 Hartmann처럼 價値를 理念的 自體存在, 즉 Platon의 idea와 같은 本質性的 意味로 해석할 때, 이러한 本質性으로서의 價値에 根據하는 道德的 定礎에는 同時에 理性과의 關係도 回復되는 것으로 보여진다. Platon의 idea는 理性에 의해서만 接近할 수 있기 때문이다. 그러므로 Scheler나 Hartmann도 價値의 先天的인 妥當性에 대한 要求에 있어서 理性과의 關聯을 우리에게 암시하고 있는 것으로 해석된다.

Hans Reiner에 의하면, “理性은 여기에 二重的인 方式으로 그 역할을 다하고 있

다”¹²⁰⁾고 한다. 즉 道德의 善과 惡을 區別하는 것과, 同時에 道德적으로 바른 것과 그릇된 것 사이에 다른 區別을 設定하고 있다. 이를 區別함에 있어서, Scheler의 價値 高低의 序列과 또한 Hartmann의 價値強度와 同時에 이 行爲 혹은 저 行爲의 多樣한 價値的 成果에 대한 순수한 悟性的 判斷이 全體的으로 支配하고 있다는 것이다. 우리가 現實적으로 價値를 選取하고 어떤 價値에 優位를 두려면, 거기에는 “오히려 行動統一의 一連의 광범위한 原理가 있다. 그 原理는 우리에게 한편으로 道德의 生活을 指示하고 있지만 大部分의 경우 支配的인 行動을 顧慮함으로써 순수하게 理性的으로 認識되고 洞察되어져야 한다. Scheler를 따르면서 研究하는 倫理學은 이러한 原理를 지금까지 깨닫지 못했다. 왜냐하면 그 原理를 다만 價値自體의 序列關係 속에서만 찾았기 때문”¹²¹⁾이라고 한다. 이와같이 情感作用과 理性과의 相互作用을 認定함으로써 價値倫理學에서 무시되었던 Kant의 適法性和 道德性이 回復될 수 있을 것이며, 그럴 때 理性은 또한 情感作用으로 自己自身을 擴大하고 있다.

이와 같이 Kant의 先驗의 方法에 의한 倫理學과 Scheler의 現象學的 方法에 의한 倫理學을 比較考察해 볼 때, 前者에 있어서는 客觀的 實質的 事象記述이 不足한 反面, 後者에 있어서는 主觀的 實踐的 意志(實踐理性)에 대한 考察이 략약하다는 결함을 갖고 있는 것으로 보인다. 따라서 兩者가 각기 지니는 弱點을 他方에 의해 補完할 必要가 있게 되는 것이다. 朝鮮儒學에서는 이보다 훨씬 以前에 벌써 西洋에서와 같은 思想展開가 있었다는 것은 소중찬 일이라고 말하지 않을 수 없다.

人間은 自然物로서는 어디까지나 自然法則의 規定을 받고 있다. 그러나 價値를 느끼고 能動的으로 價値로 向하는 者로서는 價値論的 規定을 받고 있다.人間은 이 二種의 規定을 받고 있는 存在이다. 우리의 모든 傾向 心情 및 態度속에는 벌써 이 二種의 規定이 包含되고 있어 이 두가지가 人間의 內面에서 갈등하고 있다. Kant의 이른바 自然法則에 支配되는 現象人(homo phenomenon)과 自己立法에 있어서 自己의 自律을 行하는 本體人(homo noumenon)이다. Kant는 現象人和 本體人이 人間 속에 共存하고 있다고 본다. 現象人은 自然人이고 本體人은 理性人이다. 儒學에서는 人心과 道心을 區別하고, 氣質之性을 本然之性과 區別한다. 氣質之性은 人心이고 本然之心은 道心이다. 前者는 有善惡이고 後者는 純善無惡이다. Kant의 現象人和 本體人에 해당한다고 하겠다. 人心=現象人, 道心=本體人이란 等式이 成立한다. Kant는 道德의 主體를 道心에 두고 Hartmann은 道德의 主體를 人心에 두고 있다고 볼 수 있겠다. 朝鮮儒學에 있어서의 四·七論爭은 이 二種의 倫理的 原理, 즉 自然的 動機와 價値論的 動機에 관련된 問題라고 解釋된다. 이 問題는 다음과 같은 圖式으로 集約해 두기로 한다.

120) H.Reiner; Die Philosophische Ethik, 1964, S.131.

121) H.Reiner; Pflicht und Neigung, 1951, S.169.

道德의 主體(人格)－情緒

四端－兼理氣－感物動－發－皆中節－無不善－純理－理發

七情－兼理氣－感物動－發－中不中節－有善惡－兼氣－氣發

Kant는 一般的으로 感情을 人間의 人間으로서의 本性的 機能으로서 否定했고 道德의 感情 또는 畏敬心을 다룰 때도 그것을 知性화시켜 버렸다. 그것은 感性的 感覺이나, 理性이나의 二元論的 兩者擇一의 圖式에서 불가피한 것이었다. 그러나 感情을 억지로 知性화시킬 것이 아니라 知性·理性과는 다른 感情의 人間「本性」에 있어서의 固有한 機能을 솔직히 認定하는 편이 오히려 妥當하지 않을까 한다. 그것은 理性과 同等한 資格을 갖고 人間「本性」에 자리잡고 있는 것으로 보아야 하겠다. 미리 확고하게 定해 놓은 圖式에 억지로 맞추어 넣으려는 무리를 삼가야 할 것으로 생각된다.

또한 感情을 劃一的으로 感性的인 快·不快로서만 解釋하고 따라서 모두 自己愛의 原理위에 成立한다고 말 할 수 있는 것일까. 오히려 感情의 王國 自體內에 不質的인 差異와 段階를 區別할 수 있지 않을까. 이 點에서 Scheler는 우리에게 많은 示唆를 준다. Scheler에 있어서는, 感性的 快·不快는 感情의 最下段階를 이루고 있을 따름이고 感情은 精神的 感情에 이르기까지 여러 段階로 나누어지고 있다.¹²²⁾

感情·情緒 등 人間의 固有한 機能을 否定하는 立場은 이미 Descartes에서 비롯된 일이었다. 그에게는 精神의 本質은 思惟이고 感情 情緒 意志 등은 思惟의 變樣에 불과한 것이었다. 感情을 다루는 Kant의 根本態度 역시 이러한 Descartes的 合理主義的 傳統을 물려 받은 것이다. 우리는 最小限 理性과 感性을 媒介해 주는 역할이라도 —그것을 理性에 歸屬시킴이 없이— 感情에 돌리는 것이 道德的 現象의 說明에 온당하지 않을까 생각한다.

道德法則의 根據를 理性에 둔다 하더라도 적어도 主觀的 動機形成이나 그 實踐에 있어서 情動的인 것의 媒介를 거치지 않을 수 없다. 情動的인 것의 固有한 權利와 機能을 道德現象의 說明에서 솔직히 認定하는 것이 오히려 온당할 것이다. Kant는 그것을 感覺的 病理學的인 것으로 보고 가장 「健康한」 人間은 모든 情動的인 것을 갖지 않은 人間으로 생각한 것이 확실하다. 그것은 Stoa的인 賢者의 狀態이되 現實的인 人間의 具體的 存在는 아니다. 情熱自體를 滅却시킬 것이 아니라 情熱의 志向對象을 바꿈으로서 情熱을 조종할 수 밖에 없다는 Spinoza의 洞察에서 미루어 본다면 Stoa的인 思想은 부질없는 것임이 드러난다. 人間存在의 가장 밑바닥부터 始作해서 人間存在全體를 貫通하고 人間의 모든 認識作用 實踐作用 感情作用을 광범위하게 規定하는 情調(Stimmung)의 存在를 부각시킨 것이 Heidegger나¹²³⁾ Bollnow¹²⁴⁾

122) Scheler; Wesen und Formen der Sympathie, S. 341f. 참조

123) Heidegger; Sein und Zeit, S.134—140.

124) Bollnow; Das Wesen der Stimmungen, 참조

등의 功績이거니와 이 點은 Kant와의 聯關에서 特別 注目되어야 할 것이다.

오늘날 心理學 特別 構造心理學에서는 情緒(Emotion)를 人間存在의 中心으로 解釋하려는 傾向이 있다.¹²⁵⁾ 情緒의 固有한 機能을 認定한 것에 그치지 않고, 그 中心的 中樞的 機能을 認定한 것이 注目된다. 情緒가 그러한 人間存在의 中心이라는 點을 主張하기 위해서가 아니라 적어도 Kant에서는 認定이 되지 않았던 情緒固有의 權利가 人間本性에서 認定되었다는 事實을 지적코자 해서이다.

Ⅳ. 結 言

以上에서 우리는 朝鮮儒學의 中心問題였던 이른바 四·七論爭을 論究함에 있어서 먼저 그 思想的 背景이 되어 있는 程朱學의 基本概念들이 朝鮮儒學, 特別 退溪와 栗谷에게 어떻게 繼承發展되었으며 이것을 바탕으로 해서 人性 및 道德의 問題가 어떻게 展開되어 나갔는가를 살펴보고, 나아가서 이들의 成果를 西洋哲學의 觀點에서 새로이 評價해 보고자 試圖하였다. 우리는 이 때 朝鮮儒學의 四·七論爭이 事實은 그 發端이 朱子에 있어서 그 基本概念의 多義性에 緣유함을 浮刻코자 하였다. 그리고 朝鮮儒學은 四·七論爭을 통해서 朱子學의 根本概念을 명확히 規定하고 이로써 朱子學을 獨立的인 方式으로 發展시키코자 한 努力의 所產으로 評價하고자 하였다. 그리고 이들의 分析의 成果를 Kant, Scheler, Hartmann 등 西洋의 代表的 倫理學者의 觀點에서 照明하여 그 現代的 意義를 높이 評價하였다.

本論究 全體를 一貫하는 우리의 觀點은 첫째로 朝鮮儒學의 獨立的 性格의 浮刻이요, 둘째로 그 成果를 西洋哲學의 立場에서 分析함이 有效하다는 點을 強調하는 것이었다.

從來에도 이러한 觀點에서 朝鮮儒學을 研究한 業績들이 있었음은 물론이다. 그러나 本論究의 이 方面의 他의 研究와 다른 點은 西洋哲學의 立場에서의 照明에서 찾아질 수 있을 것이다. 從來의 研究는 理氣概念을 Aristoteles의 形相·質料의 概念으로 解釋하려는 試圖이 있었으나 우리는 그러한 試圖은 成功할 수 없다는 것, 왜냐하면 첫째 性理學에 있어서의 理는 原理 또는 法則의인 것이긴 하나 그 自體 無爲, 無化한 것인 反面, Aristoteles의 形相은 原理 또는 法則의인 것이면서 同時에 運動因을 內包하고 있고, 또 한편 氣는 形化의 바탕으로서 質料이면서 同時에 形化하는 活動의인 反面, Aristoteles의 質料은 非活動的 受動的인 것에 不過하기 때문이라는 것, 그리고 氣概念 또는 性情問題를 Kant哲學의 理性·感性의 圖式으로써 說明하려는 試圖은 첫째로 理氣概念은 宇宙 및 人間을 統一的으로 說明하고 있는 反面, Kant

125) August Vetter; Personale Anthropologie, München, 참조

哲學의 理性・感性으로서는 宇宙論을 說明할 수 없다는 點, 그리고 Kant的인 理性・感性의 圖式을 人間問題에 局限시킨다 해도 性理學의 理 또는 性 概念이 Kant的인 理性概念보다 包括的인 概念이며 또한 Kant的인 感性은 Kant에 있어서는 道德의 實踐을 爲해서 드디어 克服되어야 할 障礙物로서의 意味밖에 가지지 않는 反面, 性理學에서는 情의 世界 또는 氣의 世界는 드디어는 克服되어야 할 그러한 것이 아니고, 그 속에서 中節의 原理에 따라 善이 實現될 그러한 「바탕」으로서 積極的인 意味를 갖는다는 點에서 失敗하고 만다는 事實을 지적하였다. 情의 世界를 道德現象의 說明에서 認定하고 있다는 點에서 朝鮮儒學이 오히려 Kant보다 現實的인 思考方式을 가진 것으로 우리는 보았다. 한편 朝鮮儒學을 Hartmann의 存在論과 Scheler의 宇宙論 및 價值哲學의 觀點에서 照明해 볼려는 試圖는 本論究의 獨自的인 것으로서 이 比較研究를 통해서 理氣概念 또는 性情問題가 正確하게 規定될 수 있는 可能性을 우리는 示唆하였다.

이리하여 우리는 本論究를 통하여 西洋哲學의 엄밀한 概念規定과 正確한 論理性을 道具로하여 우리의 傳統哲學을 再解釋하고 이를 통하여 우리의 獨自的 哲學을 形成・發展시킬 수 있다는 點, 그리고 朝鮮儒學의 哲學的 問題가 비단 朝鮮朝時代라는 特定時代, 特定社會의 問題에 局限된 것이 아니라 西洋哲學, 그것도 現代의 西洋哲學의 主要問題이기도 함으로 朝鮮儒學의 世界性和 現代性을 浮刻시킬 수 있었다는 點을 우리의 研究의 成果로 생각코자 한다.