

退溪의 性理學과 칸트哲學의 比較研究

河 永 哲

目	次
I. 序 言	V. 性情論과 可想體의 能力
II. 朱子學의 基本概念과 새로운 比較 研究의 可能根據	VI. 四·七問題의 形式-質料
III. 理의 本體性和 物自體	VII. 敬思想和 道德法則에 대한 畏敬
IV. 理의 自發性和 理性의 自由	VIII. 結 言

I. 序 言

우리가 오늘날 우리 社會가 겪고 있는 東西思想의 갈등을 合理的으로 극복하고, 우리의 傳統的 思想의 世界性和 現代性を 부각시키기 위해서는 西洋哲學의 方法論的 照明이 필요한 것으로 생각된다.

필자는 1980년에 「朝鮮儒學의 性情問題」¹⁾라는 論文을 이미 발표한 바 있다. 그 論文에서, 우리는 朝鮮儒學의 中心問題였던 四·七論爭을 論究함에 있어서 먼저 그 思想的 背景으로 되어 있는 程朱學의 基本概念들이 朝鮮儒學, 특히 退溪와 栗谷에게 어떻게 계승발전되었으며 이것을 바탕으로 해서 人性 및 道德의 문제가 어떻게 전개되어 나갔는가를 살펴보고, 나아가서 이들의 成果를 西洋哲學의 觀點에서 새로이 평가한 바 있다. 우리는 朝鮮儒學의 四·七論爭이 사실은 그 發端이 朱子에 있어서의 그 基本概念의 多義性에 연유함을 지적하였다. 그리고 朝鮮儒學은 四·七論爭을 통하여 朱子學의 基本概念을 명확히 규정함으로써 朱子學을 독자적인 方式으로 발전시키고자 한 노력의 所産이라고 평가하였다. 그리고 이들의 分析의 成果를 Kant, Scheler, Hartmann 등 西洋의 대표적 哲學者들의 觀點에서 조명하여 朝鮮儒學의 現代的 意義를 높이 평가한 바 있다.

「朝鮮儒學의 性情問題」전체를 일관하는 우리의 觀點은 첫째로 朝鮮儒學의 獨自의 性格의 부각이고, 둘째로 그 成果를 西洋哲學의 立場에서 分析함이 有効하다는 점을 강조하는 것이었다. 朝鮮儒學을 西洋哲學의 觀點에서 조명해 볼려는 그 試圖은 獨自의인 것으로서 그러한 비교연구를 통해서 理氣개념 또는 性情문제가 정확하게 규정될 수 있는 가능성을 보여준 바 있다.

1) 「省谷論叢」 제 11집, 1980, 省谷學術文化財團論文集.

이제 필자는 本 論究에서 朝鮮朝의 대표적 朱子學徒인 退溪의 사상을 중심으로 하여 性理學과 Kant의 哲學을 對比해 보고자 한다. Kant 哲學과 退溪의 性理學은 다 같이 人間의 理性能力을 문제로 삼는 思想이라는 점에서 유사점이 있다. 退溪와 같은 朝鮮朝 性學 理者들의 思想에서 우리는 분명히 理性能力을 문제시하는 哲學의 맥락을 발견할 수 있다.

따라서 本 論究는, 먼저 朱子學의 基本개념과 새로운 東西思想 比較研究의 可能근거를 밝히고서, 理의 本體性和 物自體, 理의 自發性和 理性의 自由(理性的 原因性), 性情論과 可想體의 能力(道德法), 四·七問題와 形式-質料, 「敬」思想和 道德法則에 대한 畏敬 등과 같이 상호 유사성을 가진 對比되는 문제들을 退溪의 性理學과 Kant 哲學의 觀點에서 比較考察코자 한다.

Ⅱ. 朱子學의 基本概念과 새로운 比較研究의 可能根據

宋代의 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 문제를 주로 理와 氣라는 두 基本概念을 中心하여 고찰하고 있다. 그들중 특히 程朱學者들은 理와 氣의 개념을 論據로 하여 善, 性情등의 문제를 해결하고자 하면서 그들의 世界觀, 人間觀, 倫理觀을 말했다.

本 論究는 이들 개념들을 해석함에 있어서 朱子說을 正說로 삼기로 한다. 그 理由는 朝鮮朝의 巨儒인 退溪가 朱子說을 儒學正統의 學說로 계승하여 이것으로 異說을 배척하는 척도로 삼았다는 점을 중요시하기 때문이다. 朝鮮朝 儒學의 四·七論爭에서는 자기 자기주장이 朱子說임을 주장하면서 是非를 논했다. 따라서 朱子를 정확하게 이해하는 것은 宋代 性理學과 朝鮮朝 性理學을 합쳐서 그 本質을 이해할 수 있는 통로가 된다고 본다.

朱子學을 가장 쉽게 가장 정확하게 이해할 수 있는 方法으로서 朱子學의 골격을 이루는 基本概念들의 의미를 해석해 보고자 한다. 그 中心되는 基本개념으로서 理와 氣개념을 택하기로 한다. 이러한 기본개념들이 朱子 觀點에 따라 해명되고 보면, 이것은 바로 朝鮮朝 性理學의 정수라고 할 수 있는 四·七논쟁을 규명하는 열쇠가 된다고 본다. 그러나 朱子學의 골격이 되고 있는 理氣문제를 올바르게 해석하기 위해서는 부득이 朱子學의 先驅가 되는 周濂溪·張橫渠·二程子의 思想을 朱子에 비취 보면서 그러한 概念들이 이들에 의해 어떤 의미로 사용되었는가를 검토해 보지 않을 수 없다. 물론 여기서는 이러한 개념들의 의미를 해석함에 있어서 기초적인 本質을 밝히는 作業에 한정시키기로 한다.

宋代 性理學者들은 自然과 人間 및 倫理的 價値, 즉 善의 문제에 있어서, 理와 氣를 분리하여 생각하기도 하고 습하여 생각하기도 하였다. 또는 橫渠처럼 氣만으로 해결하기도 하고 陸象山 처럼 理만으로 해결한 경우도 있다. 또한 理와 氣를 太極과 陰陽으로 分屬하여 보았는가 하면, 陰陽을 太極에 합쳐 一元氣로 보는 氣哲學을 전개하기도 했다.

물론 陸象山은 陰陽을 太極에 합쳐 理로 보고 이것을 다시 人間의 心에 합쳐 理의 形而上學을 전개했다. 그리고 理와 氣, 性과 情 및 天과 地를 합쳐서 自然과 人間의 문제를 說明하는 경우가 있는가 하면, 理·氣의 相互依存性を 철저히 강조하기도 했다. 말하자면 이들 性理學者들이 각자 전개한 思想의 내용에 따라 理·氣의 의미도 다양하다는 것이다. 더우기 人間의 心·性·情문제를 理·氣로 해석하는 경우를 보면 朝鮮朝 性理學의 四·七논쟁이 야기될 만큼 理와 氣의 의미는 다양한 것이다.

그러므로 本 論究는 朱子說이 正統이라는 입장에서 문제를 해석하고자 한다. 理·氣를 主題로 삼은 朱子의 思想體系에서 볼 때, 理는 감각적 내용을 가지고 있지 않는 純粹觀念的 實體로서 모든 事物存在의 存在를 가능케 하는 法則이다. 氣는 감각적·구체적 事物을 구성하는 質料로서 作用한다. 그러므로 作用의 所以(가답)로서 法則인 理가 實在하며, 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 상호 別物로서 독자적으로 實在하는 것이 아니라, 個個事物에 不可離의 關係로 實在한다. 즉 모든 自然속에 생성 변화하는 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 程伊川으로 연결된 宋學의 발전이 얻은 成果라고 볼 수 있다. 특히 理概念을 天概念과 연결시켜 표현하고, 氣개념을 陰陽·五行의 의미로 표현하는 朱子의 理氣는 古典儒學의 근대적 발전이라고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 朱子에 있어서 理는 純粹善, 즉 仁으로 생각되었다. 이것은 말하자면 宇宙自然現象의 필연적 法則性이 곧 當爲性을 가진 것으로 되어버린다. 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 價值, 즉 純粹善이기 때문이다. 이와 같이 朱子學이 理를 善으로 설명하고, 그 理를 物에 內在하는 本性으로 규정함으로써 自然과 人間과 價值를 하나의 理로 설명하였다. 결국 朱子學은 理一分殊의 原理와 陰陽五行氣의 理論을 종합해서 自然과 人間을 통일적으로 설명한 哲學이다. 그래서 그 理가 감각되는 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 공부를 통해서만 理를 알 수 있다고 보았다.

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

朱子의 이러한 理氣개념을 검토해 보면, 宋代 儒學이 周濂溪 張橫渠 程明道로 이어지면서 전개된 氣개념은 陰陽五氣라는 要素 위에 보다 上位的인 實體를 두고 있다는 共通點을 가지고 있다. 周濂溪는 陰陽五行 위에 太極을 두고 이것을 다시 無極으로 形容했다. 張橫渠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 설명하던 宋學은 마침내 氣를 넘어서 非氣의 本體를 推定하는 데까지 갔다. 바로 天氣 地氣를 합치켜 乾元一氣로 설명하던 程明道가 天理라는 非氣의 要素를 가지고 와서 氣哲學의 虛를 보충했다. 즉 程明道에 와서 天과 理 개념이 중요한 의미를 가지고 등장됨으로써

程伊川과 朱子의 理氣哲學이 大成될 수 있었던 길을 열었다. 그러나 程明道도 天과 地를 합쳐버리듯 理를 氣에 합쳐버렸다. 따라서 程明道에 있어서는 뚜렷한 독자적 理 개념이 나타나지 못한다. 즉 天도 氣도 自然도 理도 道도 生生(自然現象)이며, 性도 生生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」²⁾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에게서는 이와같이 합쳐져 버렸다. 그러나 「近思錄」에서는 이것을 해설하여 道와 氣의 不相離를 말한 것이라고 보았다. (其實道寓於器本不相離也)³⁾

程明道가 道와 器를 합쳐서 그 不相離한 것만 보았다면, 氣로부터 벗어난 理 개념이 독자적으로 그 의미를 가지기가 어렵다고 볼 수 있다. 그런데 程伊川은 「所以陰陽者道也 陰陽氣也」⁴⁾라고 함으로써 「周易」의 「一陰一陽之謂道」⁵⁾라는 말을 새롭게 해석하였다. 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 분리해서 보는 방향으로 宋學을 크게 발전시켰다. 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 周濂溪의 太極을 말하여 「太極者 象數未形而其理已具之」⁶⁾라고 하여 無形의 太極이 理로 되어 있음을 말하였다. 이와같이 朱子에 와서 太極은 理로 규정되면서, 理氣哲學은 비로써 性理學의 體系로 완성된 것이다.⁷⁾

III. 理의 本體性和 物自體

退溪에 의하면, 「그것을 眞實無妄한 관점에서 말하면 天下에 理보다도 더 至極한 有가 없고, 그것이 無聲無臭한 관점에서 말하면 理보다도 더 至極한 無가 없다」(自其眞實無妄而言則天下莫實於理 自其無聲無臭而言則天下莫虛於理)⁸⁾ 「至極한 無 속에는 至極한 有의 存在가 있다」(至無之中 至有者存)⁹⁾라고 한다.

理는 至虛至實 至無至有의 本體라는 것이다. 그 眞實無妄한 점에서 말하면 天下에 理보다 진실한 것이 없고, 그 無聲無臭한 초감각적 대상이란 點에서 말하면 天下에 理보다 虛한 것이 없다. 그런 의미에서 理는 至極한 純粹無이면서 지극한 純粹有라는 것이다.

이론바 理는 「周易」繫辭傳의 「形而上者謂之道 形而下者謂之器」라는 命題中の 道에 해

2) 遺書, 卷一.

3) 近思錄, 卷之一.

4) 遺書, 卷十五.

5) 周易, 繫辭傳, 上.

6) 近思錄, 卷之一, 「太極說」의 「無極而太極」에 대한 注解 참조.

7) 河永哲: 倫理學의 根本問題—東西倫理思想比較研究, 1981, 형설출판사, 제 2 편 “程朱學의 理氣概念과 朝鮮儒의 性情問題” 참조.

8) 「退溪全書」卷上, 601~602, 成均館大學校 大東文化研究院, 1958. (以下 退全 601~602와 같은 形式으로 약칭함)

9) 退全, 421.

당하고 周濂溪의 「太極圖說」序頭の「無極而太極」이란 개념에 해당한다.

이리하여 理=天理=道=太極이란 等式이 성립한다. 이러한 退溪의 觀點을 Kant의 物自體의 개념과 對比하여 考察해 볼 수 있겠다.

「物自體(Ding-an-sich)를 전제하지 않고서는 그 體系 속에 들어갈 수 없고, 또 物自體를 전제하고서는 그 體系 속에 머물러 있을 수 없다」고 Jacobi가 말할 정도로 Kant에 있어서의 物自體의 개념은 문제점이 많은 개념이다. Kant는 「先驗的 感性論」에서 空間・時間이 先天的 直觀形式이며, 우리는 감각적 所與를 이 直觀形式에 의하여 질서 지워서 現象으로서의 對象을 구성한다 하여, 그의 哲學속에 곤란한 문제를 끌어 들었는데, 그것은 곧 物自體의 문제이다.¹⁰⁾

공간・시간이 주관의 선천적 직관형식이라면, 우리가 直觀하는 對象은 物自體가 아니라 現象이다. 對象이 그 자체에 있어서 어떠한 것인지를 우리는 알 수 없다. 우리가 인식할 수 있는 것은 다만 직관형식에 의하여 이미 질서지워진 對象의 모습이며, 우리에게 대하여 現象하는 限에서의 對象에 불과하다.

「先驗的 感性論」에서의 物自體와 現象에 관한 Kant의 설명은 극히 소박한 것으로 보이며, 이 점이 많은 논의를 일으키게 한다. Kant는 「인식이 대상에 관계하는 방식과 수단이 어떠한든 간에, 인식이 대상에 직접관계하고 또 모든 思考가 그 수단으로서 구하고 있는 것은 直觀이다. 直觀은 對象(現象)이 우리에게 주어지는 限에서만 존재한다. 그러나 이런 일은 적어도 우리 인간에게는 對象(物自體)이 어떤 方式에서 心性을 촉발함에 의해서만 가능하다. 對象에 의해서 우리가 촉발(자극)되는 方式을 통해서 表象을 얻는 能力, 즉 受容性을 感性이라고 한다. 따라서 감성에 의해서 對象이 우리에게 주어지고 감성만이 直觀을 우리에게 준다.」¹¹⁾ Kant에 의하면 物自體는 感性的 直觀의 對象이 아니기에 悟性的 範疇가 적용될 수 없고, 따라서 認識對象도 아니며, 다만 現象의 根底에 現象의 原因이나 根據로 있으면서 우리의 感性을 촉발하는 그 무엇이다.

Kant는 「Prolegomena」에서 物自體의 存在를 승인하고 있다. 現象의 根底에 있는 物自體로서의 對象의 存在를 승인하고 있으며, 또한 物自體로서의 對象이 우리의 感官

10) Kant에 있어서의 物自體의 개념은 그 의미가 一義的이 아니다. 「先驗的 感性論」에서의 物自體는 우리의 感性을 촉발하는 그 무엇으로서, 現象의 原因이나 근거로서 現象의 배후에 존재하면서 우리의 感官을 촉발하는 것으로 볼 수 있다. 「先驗的 分析論」에서의 物自體는 결코 그 存在를 적극적으로 주장할 수 없는 것으로서, 다만 限界概念으로서 소극적 의미를 가진다. 物自體는 悟性的 인식에 限界를 주는 限界概念, 즉 直觀을 物自體에 확대하려는 感性的 力源을 제한하기 위한 限界概念으로 설명된다. 「先驗的 辨證論」에서의 物自體는 보다 적극적인 의미를 가지게 된다. 즉 自然의 因果律에 의해 규정될 수 없는 自由의 세계를 物自體라고 생각한다. (自由의 主體로서의 物自體의 개념). 人間의 可想의 性格을 物自體의 성격이라고 한다. (B 567) 이것은 촉발하는 것(物自體)과 叡智界(Intelligibel)와 可想界(Noumenon)를 동일한 영역으로 보고 하는 말이다. 이러한 선형적 대상들을 모두 「物自體」라는 개념으로 집약시켜 말하고 있다. 可想의 存在는 모든 경험적 제약에서 독립하여 있고, 그러면서도 모든 現象을 가능케 하는 근거가 된다. (B 590) 그리고 純粹理性的 입장에서 개연적으로만 승인된 物自體는 實踐理性的 입장에서는 客觀的 實在性이 주어지고 實踐的 自由로서의 의미를 지니게 된다.

11) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 再版 S.33(以下 B 33과 같은 形式으로 약칭한다. B는 再版을, 數字는 面數를 표시함).

을 촉발한다고 한다.¹²⁾ 감각의 直觀對象을 現象으로 본다면, 現象의 根底에 있는 物自體의 存在를 승인하게 되는 것이다. 이리하여 感性을 촉발하는 그 무엇으로서의 物自體는 可想의 存在로 되고, 物自體의 世界는 悟性的 範疇가 적용될 수 없는 可想體의 世界로 定立된다.

朱子는 氣的 現象의 根底에 無聲無臭의 太極의 理가 있다고 한다. 朱子에 있어서 太極으로서의 理는 無聲無臭로서 感性的 直觀의 對象이 아니기 때문에 인식대상이 아니며 경험적 氣的 現象이 아니다. 그러나 現象世界의 萬物은 그 根底에 太極의 理를 가진다. 朱子는 周濂溪의 無極而太極이란 말을 주해하여 「하늘이 하시는 일은 無聲無臭이지만 그러나 실로 造化의 關鍵이요 萬物의 根本이다」(上天之載無聲無臭而實造化之樞紐品彙之根柢也)라고 하면서, 그것은 인식의 대상은 아니면서 萬物의 根底 내지 造化의 樞紐가 된다고 하였다. 이 점은 Kant가 物自體는 可想體일뿐 現象體는 아닌 先驗的 對象으로서 인식대상은 아니면서 우리의 감성을 촉발하는 그러한 物自體가 現象의 原因이나 근거로서 現象의 根底에 있다고 보는 것과 동일한 경향의 관점이라고 볼 수 있다.

朱子, 程伊川을 正統으로 하여 자기學問을 일으킨 退溪는 「聖學十圖」에서 太極圖를 해설하여 말하기를, 太極圖의 最上端의 ○(圓)은 無極而太極으로서 陰陽現象과는 다른 本體를 가리키는 것이라고 한다. Kant도 경험적 現象界를 초월하는 對象으로 생각되는 物自體를 本體(Noumenon)라고 한다.¹³⁾

性理學者들이 말하는 太極之理의 世界는 眞實無妄한 지극한 有의 本體界이고, 감각적 知覺對象이 아닌 無聲無臭의 世界이다. 이와 같이 太極인 바의 理의 世界는 時間的・空間的 限界도 없는 本體界이다. 太極之理는 無極이므로 時間・空間의 制約을 초월하는 점에서 Kant의 物自體의 世界와 같은 것으로 생각할 수 있겠다. 太極인 바의 理는 現象과의 관계에서 볼 때, 「至微者는 理(本體)요 至著者는 現象이다. 體(本體)와 用(現象)은 근원이 같으니 그 區別이 없다」는 程伊川의 말에서처럼 理는 至微하지만 現象과 無間하여 體用관계를 가진다는 것이다. 이 점은 Kant의 경우 촉발되는 感性和 촉발하는 物自體를 말하고 있는 것과 같은 思考로 볼 수 있을 것이다.

Kant가 物自體를 現象의 原因이나 근거로서 現象의 根底라고 보는 限, 本體와 現象을 體用관계로 보는 性理學者들(伊川 및 朱子, 그리고 이들을 正統으로 하는 退溪)의 思考와 Kant의 思考는 동일한 경향에 서 있는 것으로 생각할 수 있을 것이다.

Ⅶ. 理의 自發性和 理性的 自由

萬物은 理와 氣라는 두가지 原理로 형성된다. 이 점에서 理氣不相離이다. 그러나 理

12) Kant, Prolegomena, § 13, Anme. II, S.39 f. (Felix Meiner).

13) B 310.

는 氣에 制約받지 않는 他面을 갖고 있다.

退溪에 의하면, 「理는 形體를 갖추고 있다고 하더라도 氣 속에 가두어져 있거나 物에 얽매어져 있지 않다」(理之爲體 不囿於氣 不局於物)고 한다.¹⁴⁾ 理는 지극히 순수함으로 物의 어떠한 영향도 받지 않는 先天的인 性格을 갖고 있다는 의미이다. 다시 말하면 理의 不雜性(純粹性), 無制約性을 말하는 것으로서, 理는 그런 의미에서 先天性을 갖고 있다는 것이다.

朱子是 理의 不相雜 不相離를 인정하나 退溪는 그 중에서도 不雜性을 특히 강조한다.

退溪는 또한 理의 「能發能生至妙之用」¹⁵⁾을 강조한다. 朱子是 「氣能發能生 理所以發所以生」이라고 보는데, 退溪는 理能發能生이라고 본다. 氣의 動靜流行에 있어서의 「所以然者」는 곧 「來之者」요, 이 점에서 理는 「지극히 높아서 상대할 만한 對象이 없으며, 物을 부리는 하지만, 어떠한 物에도 부림을 당하지 않는다」(極尊無對 命物而不命於物)이라 한다.¹⁶⁾

理가 命한다는 것은 理의 절대적 自發性을 말한다. 氣와 不相雜한 理 그 自體만을 말하면 그것은 人間理性의 先天的 形式이라고 보지 않을 수 없다.

Kant는 道德을 초월적인 價值的 存在에 의해 定礎하려 했다. 그 초월적인 가치적 存在란 物自體의 世界 혹은 可想界였다. Kant에 의하면, 경험적 세계는 物自體의 世界가 아니고 現象의 世界에 지나지 않는다. 그것은 우리의 인식능력의 主觀的 形式(空間・時間의 直觀形式과 悟性的 先天的 概念인 範疇)에 의해 구성된 世界이다.

우리가 世界를 이론적으로 인식하려고 할 때, 世界는 이 認識의 主觀的 形式에 의해 구성된 것으로 파악되지 않으면 안된다. 즉 우리는 世界를 그 자체에 있어서의 모습에서가 아니라, 우리에게 대하여 나타나는(現) 모습(象)에서만 인식할 수밖에 없다. 그러나 어쨌든 우리는 現象界, 즉 이 경험적 세계가 유일한 세계가 아니라 그 깊은 곳에 보다 高次的 物自體의 世界, 즉 可想界가 있다는 것을 생각할 수 있다. 우리는 이 物自體의 世界를 이론적으로 인식할 수는 없지만, 그렇다고 하더라도 物自體의 世界라는 초월적인 存在를 생각하는 것은 충분히 가능하다고 말할 수 있다. 이러한 思考方式에서 Kant는 道德을 이 物自體의 世界에 의해 정초하려고 했던 것이다.

Kant에 의하면, 경험적 現象界는 悟性的 범주인 因果律에 의해 規定되는 世界이고 거기서는 모든 生起가 原因과 結果의 必然的인 連鎖에 의해 결정되고 있는 世界이기 때문에, 이러한 경험적 現象의 世界에 있어서는 道德을 成立시키기 위한 自由가 存立할 餘地가 전혀 없다고 한다. 그렇다면 人間의 自由는 전혀 存在하지 않는 것인가. 그리하여 또한 道德은 成立하지 않는 것인가. Kant는 여기에 物自體의 世界, 可想界의 存在를

14) 退全, 808.

15) 退全, 889.

16) 退全, 354.

생각한다.

이 物自體의 世界는 이론적으로 인식될 수 있는 것은 아니나, 그 存在의 可能性은 충분히 생각될 수 있는 것이다. 그런데 人間이 道德의 문제에 直面하여 「무엇을 해야만 하는가」에 대하여 생각한다는 것은 어떻게 否定할 수 없는 사실이다. 그렇다면 우리는 이 道德的 經驗을 통해 物自體의 世界의 存在를 확증한다고 할 수 있을 것이다.

그리하여 Kant는 「선형적 변증론」에서, 「우리가 人間을 단순히 관찰한다면, 즉 人間을 다만 그 경험적 性格에 따라서 고찰한다면, 그 경우에는 人間의 모든 行爲는 모두 必然적으로 결정되어 있다고 생각할 수 있다」고 한다.¹⁷⁾ 그러나 우리가 자신의 행위의 문제에 직면하여 「무엇을 해야만 하는가」를 생각할 때 거기에 自由가 있다는 것은 의심할 수 없게 된다. 우리 스스로가 단순히 現象界에 속하는 것이 아니고, 근원적으로는 고차의 物自體에 속한다고 할 때, 人間의 自由가 성립하는 것이고 道德도 또한 성립하게 된다.

Kant는 「선형적 변증론」의 「二律背反論」에서 「定立」의 主張이 物自體의 可想界에 대한 主張이라고 말함으로써, 物自體의 可想界가 「자연법칙에 따라서 진행되는 現象들의 系列을 스스로 시작하는 原因의 절대적 自發性이라는 先驗的 自由의 영역임」을 말하고 있다.¹⁸⁾ 이와 같이 Kant는 「선형적 변증론」의 「제3 이율배반」에서 自由문제를 최초로 제기하고 있다. 거기서 다루어지는 自由는 우주론적 이념으로서의 自由, 즉 선형적 자유이다. 이 선형적 자유는 「한 상태를 자발적으로 開始할 수 있는 能力」으로 정의된다.¹⁹⁾ 「제3 이율배반」에서 Kant는 이 개념을 기계적 인과성과 대비시켜 고찰하고 있다. 기계적 인과성에 따르면, 모든 발생하는 사건에는 선행하는 原因이 있다. 그리고 이 원인 역시 시간 속의 하나의 사건이기 때문에 그 역시 자기 보다 앞선 원인에 의하여 규정되어야 한다. 이런식으로 나가면 원인의 소급은 끝이 없게 된다. 「제3 이율배반」에서 다루어지는 문제는, 기계적 인과성의 무한 소급으로써는 世界의 시초를 설명할 수 없기 때문에, 세계의 시초를 설명하기 위해서 기계적 인과성과는 다른 인과성의 양태, 즉 선형적 자유가 과연 가능하냐 아니냐 하는 문제이다. 이러한 선형적 자유가 우주론적 이념이 되는 이유는 분명하다. 우주 혹은 세계의 시초로서의 선형적 자유가 가능하냐 아니냐 하는 문제는 곧 제1원인자가 存在하느냐 없느냐 하는 문제이며, 이 문제는 곧 우주론적인 문제이기 때문이다.

「제3 이율배반」의 「定立」은 現象의 설명을 위하여 「自由에 의한 原因性을 상정함이 필요하다」고²⁰⁾ 주장하는 반면에, 「反定立」은 그러한 原因性을 부정한다. 定立과 反定立에 대한 Kant의 논증보다 더 중요한 것은 「제3 이율배반」에 대한 칸트의 해결방식이다.

17) B 578.

18) B 474.

19) B 561.

20) B 472.

분량, 성질, 관계, 양상의 범주 중, 분량과 성질의 범주에 관계된 제1, 제2 이율배반을 「수학적 이율배반」으로 규정하고, 나머지 두 개의 범주에 관계된 이율배반을 「역학적 이율배반」으로 규정한 뒤, 수학적 이율배반의 경우는 定立과 反定立이 모두 틀렸고, 역학적 이율배반은 보는 관점에 따라 둘 다 옳을 수 있다는 방식으로 해결한다. 즉 定立은 可想界에 대해 타당하고, 自由를 부정하는 反定立은 現象界에 대해 타당하다는 것이다.

Kant에 의하면, 現象들이란 경험법칙에 의해서 서로 연관지워진 表象들이다. 그러므로 이러한 現象자신은 「現象이 아닌 근거」²¹⁾를 가지지 않을 수 없다. 「무릇 現象은 物自體는 아니기 때문에 現象의 근거에는 先驗的 對象이 있어서 이것이 現象을 한갓 表象이라고 규정하는 바의 것이다.」²²⁾ Kant는 이러한 선형적 가상체에 이것이 現象을 가능케하는 原因性을 부여한다. 물론 「現象」이 아닌 이 可想的 原因은 그것의 原因性에 관해서는 現象에 의해 규정되지 않는다. 그러나 그것의 결과는 現象으로 되고, 그러므로 다른 現象에 의해서 규정될 수가 있다. 그렇고 보면 이 可想的 原因은, 그것의 原因性과 함께 現象들의 系列의 외부에 있으나, 그것의 결과는 경험적 제약들의 계열 중에 보인다. 그러기에 결과는 그것의 가상적 원인에 관해서는 自由라고 간주될 수 있고, 그와 동시에 現象에 관해서는 自然의 필연성에 좇아서 現象에서 생긴 결과라고 간주될 수 있다.」²³⁾

Kant는 自然必然성과 自由의 兩立可能性을 논하기 위하여 可想的 原因과 現象的 原因을 區別한다. 「제3 이율배반」에 대한 Kant의 이러한 해결은, 곧 物自體는 自由이며 現象은 必然의 法則의 지배를 받는다는 것 이외의 다른 것이 아니다. Kant에 있어서의 物自體라는 可想界는 自由의 터전이며, 이 自由는 理性的 道德律로서의 自由라는 의미를 가지게 됨으로 이러한 점에서 退溪와 비교될 수 있다.

이러한 Kant의 관점은 性理學에서 太極之理의 세계가 誠이며, 그 理의 動이 誠之通이며, 그 理의 靜이 誠之復이며 또한 誠者命之道로 보는 것과 비교해 볼 수 있다. 「中庸」에서 誠은 「天之道」라고 하며 이 誠을 「不勉而中 不思而得 從容中道」(二十章)라고 한다. 朱子是 이것을 주해하여 「誠은 진실하여 망령됨이 없다는 말이니 天理가 본래 그러한 것이다」(誠者眞實無妄之謂天理之本然也)라고 한다. 朱子에 있어서 天之道의 誠은 理의 實이다. 朱子가 太極圖說의 주해에서 「誠은 聖人の 근본이요, 萬物의 始終이며 天命의 道理다」(誠者聖人之本 物之終始而命之道也)라고 하였으니 이는 理의 誠이 理의 절대적 自發性임을 말함이다. 이와 같이 誠은 物의 始終이며 命이며 그것을 宇宙本體의 自由로 볼 수 있는 限 그것은 Kant의 선형적 自由와 같이 우주론적 自由이다. 退溪도 또한 이러한 朱子の 觀點에서 天命新圖를 만들었다.²⁴⁾

21) B 565.

22) B 566.

23) B 565.

24) 河永哲 外 共著, 「칸트哲學과 現代思想」, (1984, 형설출판사) 中 “칸트思想의 性理學的 理解” (金鍾文) 참조.

Ⅶ. 性情論과 可想體的 能力

天理와 人性을 同質의 原理로 보는 것은 儒家의 傳統的 思想이다.

「中庸」云「天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教」

「易」云「天地之大德曰生」

朱子云：仁은「生之道 愛之理」, 天地의 大德은 곧 仁, 故 生生無窮

易傳云「生生之謂易」又曰「易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業」

天地의 道는 盛德大業에 있다. 이 天理가 人心에 반영된 것이 人性의 理다. 고로 邵康節은「心爲太極」이라 하고, 朱子は「心具太極」이라 한다. 退溪는「理本具於心」이라 한다.

朱子は「人性은 오로지 理일 뿐, 情은 거기서 흘러나와 실천되는 것이요 마음이 알고 느끼는 것은 理를 갖추고 있고 情을 실천하기 때문이다」(性只是理 情是流出運用處 心之知覺 郚所以具此理而行此情者也)²⁵⁾라고 주장한다.

「中庸」의「天命之謂性」에 의거한다면 人性은 곧 天賦之理라 아니할 수 없다.

退溪는 다시 心·性·情관계를 좀 더 세밀히 규정하여「理氣가 습하여 마음이 되면 자연히 空靈 明覺한 오묘한 作用이 생기는데 고요하면서도 못 理致를 갖춘 것이 性이다. 그 性을 실어담고 있는 것이 마음이며 움직이면서 萬事에 적응하는 것이 情이다. 이 情을 널리써서 실천에 옮기는 것도 역시 마음이니라. 그러므로 마음은 결국 性과 情을 主宰한다고 할 수 있다.」(理氣合而爲心 自然有虛靈知覺之妙 靜而具衆理 性也. 而盛貯該載此性者 心也. 動而應萬事 情也. 而敷施發用此情者 亦心也, 故曰心統性情)고 한다.²⁶⁾

Kant는「우리의 감성적으로만 철저히 규정될 수 있는 생존을, (물론 思考되기만한) 可想界와 유관한 절대적 자발성과 같은 어떤 內的 能力(自由)에 관해서 규정하는 데에 도움이 될 수 있는 것이 우리의 실존의식 중에 선천적으로 포함되어 있다.」²⁷⁾는 말로써 人間의 可想的 性格을 말한다. Kant의 二元的 世界에 있어서는 現象界와 物自體의 可想界라는 形式을 취하고 있다. 自然人和 理性人과의 對立, 경험적 성격과 가상적 성격과의 對立이 이에 대응한다. 人間은 現象體이면서 可想體라는 것이다.

Kant는 世界過程이 철저히 因果律에 의해서 규정되어 있다는 전제에서 출발한다. 人間도 또한 예외일 수 없다. 人間의 行爲도 因果律에 지배된다. 이리하여 因果律(自然의 因果律)과 自由(自由에 의한 因果律)는 서로 용납할 수 없는 모순 관계에 빠진다.

25) 朱子大全, 卷地, p.20, 景文社, 1977.

26) 退全, 455~456.

27) B 430~1.

그러므로 Kant는 그 해결책을 다음과 같이 말하고 있다. 「그런데도 우리가 自由를 구출하고자 한다면, 事物의 存在가 時間에 있어서 규정지워져야 하는 限, 自然必然性の 法則에 따르는 原因性(Kausalität)을 단지 現象에만 속하게 하고, 自由는 物自體들로서의 同一한 存在者에게 귀속시키는 수밖에 달리는 길이 없게 된다. 自由와 因果必然性の 서로 대립하는 두 개념을 동시에 유지하려고 하면 현상과 물자체를 구별하는 이상과 같은 所論은 불가피하다.」²⁸⁾

人間은 感性的으로는 現象界에 속하는 現象體이면서 理性的으로는 可想界에 속하는 可想體이다. 「人間은 한편으로는 現象體이지만, 다른 한편으로는 즉 어떤 능력과의 관계에서는 可想的 對象이다. 왜냐하면 이런 가상적 대상의 작용은 感性的 受容性으로 간주할 수 없기 때문이다.」²⁹⁾ 可想的 性格을 통해서 주관은 확실히 現象으로서의 자기 행동의 원인이기 는 하나, 그러나 가상적 성격 자신은 감성의 어떤 제약에도 종속하지 않고 그 자신 현상도 아니다. Kant는 이 「可想的 性格」을 現象 속에 있는 事物의 경험적 성격과 區別하여 「物自體의 性格」이라고 한다.

Kant는 物自體의 原因性を 理性的 原因性이라고 한다. 즉 그는 「理性이 原因性을 갖는다는 것, 우리가 적어도 理性的 이러한 原因性을 表象한다는 것은, 우리가 모든 실천적인 일에 있어서 실행하는 힘에 대하여 법칙들으로써課하는 命令들로부터 명백하다.」³⁰⁾고 한다. 理性은 그 자신 作用的 原因性으로서 절대적 자발성이다. 이러한 理性的 原因性은 곧 自由이며, 그것은 自發的 規定方式의 自己規定이다.

道德的 自由가 한갓 「어떤 것으로부터의 自由」라는 의미에서의 「소극적 자유」에 있다고 본다면, 그런 自由는 부정되는 수밖에 없다. 自由를 적극적으로 이해하여 自然法則 밖에 있는 적극적 意志의 法則, 즉 因果的 世界過程 속에는 포함되어 있지 않지만, 人間の 意志 속에 나타나는 規定者라고 보면 사정이 달라진다. 그러면 어떠한 조건 아래 이러한 것이 가능한가. 그것은 분명히 인간이 단지 自然에 만족하지 않고 동시에 별개의 法則을 가진 第2의 세계에 속할 때에만 가능한 것이다. 그것은 人間이란 同一한 存在者가 自然物인 동시에 理性者일 때만 가능하다. Kant는 이 可能性 속에서 해결책을 찾는다.

Kant에 의하면, 다만 自然過程에 있어서의 因果律 외에 人間の 意志 속에 확립할 수 있는 또 하나의 自由의 法則이 있다는 것을 제시하는 것이 중요하다. 「(자발적 자기규정으로서의) 순수이성은 자기 자신 단독으로 실천적이지요, 우리가 道德法則이라 부르는 보편적 법칙을 인간에게 부여한다.」³¹⁾ 이 道德法則은 경험적 사실은 아니나, 그래도 하나의 사실이다. 도덕법칙은 인간의 도덕적 생활에서의 하나의 힘이라는 것, 따라서 인간은

28) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Felix Meiner Verlag, 1974, S.111(以下 KpV, S.111과 같은 形式으로 약칭함)

29) B 575.

30) B 575.

31) KpV, S.37.

이 法則에 의하여 규정된다는 것은 사실이다. Kant에 대하여 因果的 世界의 배후에 또 하나의 다른 세계가 있다는 것을 이 사실이 증명한다. 이 理性의 自發性인 道德法則은 理性의 순수근원성인 物自體의 法則이다. 이러한 理性의 자기법칙인 自由의 法則이 道德法則이며 이것은 物自體의 法則임으로 무제약적이다. 이 道德法則은 무조건적으로 명령한다. Kant의 문제는 결국 「意志가 自由라는 것을 전제한 다음에 이러한 의지를 필연적으로 규정하기에 충분한 유일의 法則을 발견하는 데에」³²⁾ 있었다. 이리하여는 Kant는 純粹實踐理性의 根本法則을 「너의 意志의 準則이 언제나 동시에 普遍的 立法의 原理로서 타당할 수 있도록 行하라」³³⁾는 定言的 命法의 形式에서 찾았다.

物自體의 可想界에 근거한 道德法則에 대한 意志의 自律은 命에 귀의하는 고귀한 人間의 信仰이며, 物自體라는 可想界의 根源으로 부터 들려오는 命에 귀기울여 자각하여 자신의 근원성으로 나아가고자 하는 것이다. 이것이 理性의 自律이자 自由이며, 이러한 自由를 實現하는 것이 人間의 崇高한 使命인 것이다. Kant의 物自體의 개념은 純粹理性의 입장에서 개연적으로만 승인되었던 것이, 實踐理性의 입장에서는 객관적 實在性이 주어지고 실천적 自由로서의 의미를 지니게 되고, 이것이 人間理性의 可想的 根源性으로서 우리의 意識의 內面에 내재화하게 된다.

Kant의 경우처럼, 退溪의 性理學에서도 太極之理의 世界가 誠으로서 物의 始를 命하는 純粹自發性이던 것이 道德論에 이르러서는 人間의 本然之性으로서 純粹無雜의 仁으로 된다. 誠이며 동시에 仁인 太極之理의 世界는 人間의 本然性으로서 人間에 內在한다. 「理를 窮究하여 그 性을 다하면 命에 이른다」(窮理盡性而至於命)는 것이 退溪의 입장이다. 따라서 退溪의 道德觀은 理性의 思惟가 전개된 哲學이라 할 수 있고, 이 점 또한 Kant와 비교될 수 있다.

性理學에서의 性은 곧 心之正理이며 仁이다. (仁者 心之正理; 退溪, 答鄭子中 別紙) 그 性을 아는 것은 所當然을 아는 것(知所當然是知性)이 된다. 太極의 理는 仁이며 人間의 根源性으로서의 性이며 이것은 곧 人間에게 當爲로서 나타난다. 그러므로 理인 仁은 人間에게 命으로 나타난다. 「理를 궁구하여 그 性을 다하면 命에 이른다」는 명제에 爲學의 目的이 있는 것이다.

人間本然의 性인 仁을 體認實現코자 性命의 正으로 擇善固執하는 것은 Kant에 있어서 理性의 自由이며 自律이다. 이들 性理學者들이 말하는 道心은 Kant의 實踐理性의 能力(순수意志)에 해당하고, 人心은 감성적 감정(경험적 意志)에 해당하는 것으로 생각된다. 朱子가 “人心을 「或生於形氣之私」로 돌리고 道心を 「或原於性命之正」”(中庸章句序)으로 말하는 것에서 볼 수 있는 바와 같이, 性命에서 들려 오는 正音은 곧 仁愛의 소리이며 여기에 따르는 道心은 Kant의 理性이 자기의 根源性인 道德法則에 自律

32) KpV, S. 33.

33) KpV, S. 36.

的으로 따르는 實踐理性과 비교해 볼 수 있을 것이다.³⁴⁾

退溪는 「四端은 道心이고 七情은 人心이라」(人心七情是也 道心四端是也)고 한다.³⁵⁾ 또한 天理에 따른 것이 道心이고 人欲에 따른 것이 人心이라는 것이다. Kant의 동기주의 윤리학에 있어서의 行爲의 객관적 규정 근거(순수의지)와 주관적 규정 근거(경험적 의지)라 하겠다. 法則자체가 동기로 되는 객관적 규정 근거는 道德的 原理로서 道心이라 하겠고, 純粹實踐理性의 (감성에서 해방된) 순수한 관점은 곧 理發이라 할 수 있겠다. 그렇지 않고 어떤 實質的 欲望對象이 행위의 동기로 되는 경우 이것은 人心이라 하겠다. 誠之者의 誠인 誠實은 自律인 것이며, 이는 곧 道德法의 實現인 것이다. 誠實을 달리 表現할 때 敬이라고 말할 수 있다. 敬은 곧 自律하는 인간의 모습을 말하며 이러한 敬을 통해서 인간은 理의 神聖性으로 접근하고자 하는 聖學의 學的目標를 볼 수 있다. 退溪의 性理學은, 心之理인 性命의 正音에 귀의하여 人間의 품위를 높이고 人間의 神聖性을 실현코자 하는 聖學이라는 관점에서 볼 때, Kant의 倫理學의 根本精神과 상통한다.³⁶⁾

Ⅶ. 四·七問題와 形式-質料

四는 孟子 所謂 四端, 七은 中庸의 七情, 四·七問題는 四端과 七情이 어디로부터 發하느냐의 問題이다. 이 發의 問題의 淵源은 「中庸」의 「喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和」라는 規定에 있다.

朱子是 四端七情이 共히 氣發이고, 發함에 있어서 中節, 不中節이 있다고 보았다. 退溪는 四端理發 七情氣發이라 하여 四·七을 理·氣에 分屬시켰다. 이 問題는 奇明彥(高峯)이 四端七情 共히 感情인데 어떻게 理發 氣發로 分屬시킬 수 있느냐고 異議를 제기한데서 비롯하여 朝鮮朝 性理學 최대의 論爭點으로 부각되었던 것이다.

이 問題에 대한 退溪의 입장은 처음에는 「四端理之發 七情氣之發」 「四端之發純理故無不善」(答奇明彥書) 「惻隱·羞惡·辭讓·是非는 어디에서 부터 發하는가 仁義禮智의 性으로부터 發한다. 喜 怒 哀 懼 愛 惡 欲은 어디에서 부터 發하는가 바깥 사물이 사람의 몸 에 접촉되어 마음 가운데서 움직이는 것이 그 狀況에 따라서 나온다」(惻隱 羞惡 辭讓 是非 何從而發乎 發於仁義禮智之性焉爾, 喜怒哀懼愛惡欲 何從而發乎 外物觸其形而動於中 緣境而出焉爾)³⁷⁾라고 주장하다가, 마침내는 「四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之」라고 修正하여 奇明彥과의 異見을 좁혀 갔으나 理發 氣發의 原則의 主張은 끝내 바꾸지 않았다.

退溪는 「理만 있고 氣가 따르지 않는다면 무엇을 만들고자 해도 이를 수 없고, 氣만 있고 理가 타지 않는다면 利欲에만 빠져 짐승이 된다. 이것은 바꿀 수 없는 定理이다.」

34) 金鍾文, “칸트思想의 性理學的 理解” 참조.

35) 退全, 816.

36) 金鍾文, “칸트思想의 性理學的 理解” 참조.

37) 退全 p. 411~412.

(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)³⁸⁾라고 하였다. 그리고 그는 또한 「사람의 몸은 理와 氣가 합하여 생겼다. 그러므로 理氣는 서로 각각 發하는 作用이 있을 뿐만 아니라 그 發用은 서로 따른다. 서로 發하기 때문에 각각 主되는 바가 있음을 알 수 있고, 서로 따르기 때문에 먼저 發한것 가운데 따라온 것이 있음을 알 수 있다. 먼저 發한 것 가운데 따라 온 것이 있기 때문에 理氣를 포괄적으로 말할 수 있고, 각각 主되는 바가 있기 때문에 분리해서 말해도 안될 것이 없다.」(人之一身 理與氣合而生 故二者互有發用而其發又相須也. 互發則各有所主可知 相須則互在其中可知 互在其中 故渾綸言之者固有之 各有所主 故分別言之而無不可)³⁹⁾라고 했다.

退溪는 四七理氣互發의 說은 道心人心先後의 問題와 별개의 問題라고 한다.

「理發氣隨 氣發理乘의 說은 오늘 논한 心性先後의 說과는 그 뜻하는 바가 다르다.」(理發氣隨 氣發理乘之說 與今所論心性先後之說 所指不同)⁴⁰⁾ 「四端과 七情은 한번은 理를 주로 삼고 한번은 氣를 주로 삼아서 상대적으로 말한 것이라면, 心性說과는 같지 않고, 서로 합하여 말할 수도 없다.」(若四端七情 則一主理一主氣 相對互說 與心性說 自不同不可相合爲說)⁴¹⁾

Kant에 있어서도 道德의 意志는 감성적 욕망에 의해 제약되지 않는 純粹實踐理性, 즉 純粹意志로서 무조건적 절대적인 定言的 命法의 形式으로 表現되고, 自愛 또는 自己幸福을 추구하는 實質的 原理는 技術的 또는 實用的 意志(경험적 意志)로서 조건부의 假言的 命法으로 表現된다. 이러한 區分은 退溪의 理發 氣發의 문제와 對應하는 것이라 할 수 있다. 즉 Kant에 있어서 경험적인 것, 質料的인 것을 모두 배제한 순수이성 그 자체의 先天的 形式의 自發性에서 純粹善의 절대적 道德法이 주장되고 있는 것은, 곧 退溪에 있어서 氣的인 것이 배제된 純粹無雜의 理 그 자체인 絕對純善의 理發의 四端을 주장함과 같은 地平에서 비교된다.

朱子는 理를 所以然之理와 所當然之理로 본다. 즉 그는 「天下之物 必有所以然之故 與其所當然之則 所謂理也」라고 하였던 것이다.

退溪의 이른바 「四端理之發」 「四端理發而氣隨之」에서의 理는 命法者로서 「命物而不命於物」의 理이다. 이러한 當然性(Sollen) 또는 義務意識에서 나오는 行爲를 退溪는 理發이라 한 것이다. 退溪의 理發은 「中庸」의 率性이외의 다른 것이 아니다. Kant에 있어서의 義務에 대한, 그리고 道德法則에 대한 畏敬(Achtung)은 곧 「中庸」의 率性の 관점에서 이해해 볼 수 있다. Kant의 이른바 「形式」과 「實質」을 우리는 性理學에 있어서의 「性」과 「情」에 대조해 볼 수 있음을 보았다. 「中庸」은 「天命之謂性 率性之謂道」라는 句節로써 시작되고 있다. 天命의 性은 理性的 存在者 一般의 객관적 보편적 天賦의 性이다. 말하

38) 退全, 816.

39) 退全, 416.

40) 退全, 680.

41) 退全, 683.

자면 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 性理學的 表現이라 할 수 있겠다. 이른바 「道」는 法則을 의미한다. 氣質之性(準則)을 本然之性(法則)에 一致시킴(率性)에 道德의 根本法則이 성립한다는 것이다.

「中庸」의 「喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和」라는 命題의 「中」은 本然之性 그대로를, 즉 法則의 形式的側面을 가리키고, 「和」는 法則과 準則과의 一致를 가리키는 것으로 볼 수 있겠다.

人間은 叡智界에 관여된 叡智者이나 完全한 神的 叡智者가 아니고 不完全하고 有限한 叡智者에 불과하다. 故로 이러한 人間에 대하여 道德法則은 要求的 性格을 띠고 命令의 形式으로 제시되고, 이것이 義務로 된다. 退溪는 「持敬論」에서 敬을 설명하여 「理爲主而帥其氣」라고 말한다. 이상에서 우리는 ‘理帥氣卒’의 입장에서 敬의 倫理를 전개하는 退溪의 입장과 先天的 形式的 道德法이 質料的 內容을 규정해야 한다고 보는 Kant의 義務倫理가 같은 觀點에서 고찰될 수 있는 것으로 생각된다.

VII. 敬思想과 道德法則에 대한 畏敬

「고요한 때에는 天理의 本然에 잠기고, 움직일 때는 人欲을 그 조그마한 틈새에서 부터 끊어 버린다.」(靜而涵天理之本然 動而決人欲於幾微)⁴²⁾ 「고요하면서도 엄숙한 것은 敬의 體이며, 움직이면서도 整齊한 것은 敬의 用이다.」(靜而嚴肅敬之體也 動而齊整敬之用也)⁴³⁾

退溪는 心의 靜態에 있어서는 天理를 함양하고 一이를 存心存養이라 한다— 動態에 있어서 人欲의 幾微를 省察하여 天理에 整齊토록 해야한다고 한다. 이리하여 心의 靜態는 敬의 體요 動態는 敬의 用으로 된다고 한다.

於靜態 存心存養涵天理(未發存天理)

於動態 決人欲 省察齊整(已發分別天理人欲; 法則과 準則과의 合致與否)

退溪에 있어서는 敬이 尊德性의 길이며 存養省察의 길인 바, 이것은 곧 Kant에 있어서의 道德法則에 대한 畏敬의 생활과 같은 方式으로 생각할 수 있다. 人間이 理性的 存在라면, 理性에 의해 전개되는 哲學과 道德이 비록 言語的 表現方式上的 차이는 다소 있겠지만, 그 內容上으로는 여러가지 점에서 同一性을 찾을 수 있을 것이다. 결코 理性은 오직 西歐의인 概念일 뿐이라고 할 수는 없을 것이다. 退溪에서도 Kant에서처럼 理性的 思惟를 찾을 수 있고 理性的 精神을 볼 수 있다.

42) 退全, 661.

43) 退全, 824.

退溪는 天理는 極尊・無對・命物者라고 본다. 그래서 敬天・畏天이란 道德宗教의 心情이 그의 哲學의 基調를 이룬다.

Kant의 「實踐理性批判」의 結語「내 머리위의 별이 총총한 하늘과, 내 마음 속의 道德法에 대한 감탄과 畏敬」이란 말을 볼 때, Kant에 있어서도 역시 法則에의 尊敬과 나의 義務에 대한 畏敬에서 나오는 行爲의 規定根據로서 道德法則은 神聖한 것으로 느껴지고 있다.

退溪와 朱子를 비교하면, 朱子는 理를 所以然之故(故=理由)와 所當然之則(則=法則)으로 보는 바 朱子에 있어서의 理는 보다 存在論的 개념이다. 退溪에 있어서의 理는 命物者로서의 理로서 實踐的 價值論的 概念이다.

Kant의 神이란 理念(Idee)과 退溪의 天理를 비교하면, Kant에 있어서의 「純粹理性의 理想」으로서의 神은 기독교적 배경에서이고, 退溪에 있어서의 「極尊無對 命物而不命於物」로서의 天理는 곧 道이고 유교적 배경에서 말하는 것이다. 理의 不雜性(Apriorität)을 강조하는 점은 Kant의 先天性(Apriorität)과 비교될 수 있을 것이다.

四端의 端은 形式性이므로 純善無惡이다. 理發은 道德法則이 發動(作用)한다는 말이다. 이와 같이 退溪가 말하는 理發의 四端이 自發적으로 命하는 內在的 道德律이라는 결론에서 볼 때, 이것은 純粹理性의 先天的 形式的 定言的 命法으로 나타나는 Kant의 道德法則과 같은 地平에서 해석할 수 있을 것으로 생각된다.

VIII. 結 言

우리는 결론적으로 性理學과 Kant 哲學에 대한 몇가지 비교점을 찾아 보았다. 程子 朱子 및 朝鮮朝 性理學者들에 있어서의 太極의 理는 至微한 本體의 世界이지만, 顯顯하는 現象界와 간격이 있는 것은 결코 아니며, 그것들은 오히려 相互 體用관계에 있는 것으로 보았다. 이러한 觀點은, Kant가 촉발되는 感性和 촉발하는 物自體를 말하고 現象과 그 根底를 상호 관계시켜 말하는 것과 상통한다. 다시 말하면 Kant의 物自體는 現象의 可想的 根源性의 의미를 가진다고 보아야 할 것이고. 그래서 物自體를 現象의 根底로 보는 限 太極의 理世界와 現象을 體用관계로 보는 退溪중심의 性理學者들의 思考와 비교되었다.

또한 특히 退溪가 「理發氣隨之」를 말하면서 四端의 理發을 강조하는 것은, Kant가 純粹理性 그 자체가 先天的일 수 있음을 주장하는 점과 상통한다. 우리는 Kant의 實踐理性을 이해 함으로써 退溪의 世界를 보다 더 적극적으로 이해할 수 있는 계기로 삼을 수 있음을 보았다.

Kant가 先驗的 主觀의 可想體의 能力을 말하고, 退溪가 心性의 本然을 太極의 理로 말하면서, 또한 太極의 動靜을 말하며 太極의 世界가 無形 無聲 無臭의 초감각적 세계임을 말한다* 여기에서도 우리는 유사한 思考의 展開를 볼 수 있었다. 인식대상이 아닌

어떤 世界를 그들은 말하고 있다.

그리고 Kant 에 있어서 理性의 道德法則은 命法의 形式으로 제시되고 이것이 義務的 當爲로 된다. 그런데 ‘理帥氣卒’의 立場에서 敬의 倫理를 전개하는 退溪의 입장 또한 私欲을 규제하고 理發의 道德律에 따르는 것을 人間의 召命내지 義務로 보지 않을 수 없다. 退溪와 退溪學徒들이 말하는 理發의 四端이란 本然之性으로 內在하는 理가 天命의 形式으로 나타나는 內在的 道德律이라는 관점에서 볼 때, 이 또한 도덕율을 定言的命法으로 제시하는 內面的 純粹理性의 先天的形式으로 보는 Kant 의 觀點과 접근하고 있는 것으로 보았다.

이러한 觀點에서 우리는 朱子·退溪의 性理學과 Kant 哲學에 많은 비교점과 공통적인 理解點이 있음을 볼 수 있었다.