退溪의 本體論에 對한 再照明

崔　　丞　　灝

《目　次》

Ⅰ. 緖　　論
Ⅲ. 本　　論
1. 宇宙發生論
2. 太極과 理氣의 關係
3. 事物의 生成論
4. 心의 知覺的 面
5. 性情의 道德的 面
Ⅲ. 結　　論

Ⅰ. 緖　　論

新儒學(性理學)은 理와 氣라는 核心的인 두 槪念으로써 現象的 事物의 存在와 變化性을 合理化하고 解明하는데 그 뜻을 두고 있다. 특히 主理論의 立場에 선 學者들은 理를 純粹하고 高貴한 것으로, 氣를 雜駁하고 卑賤한 것으로 看做하였는데 그것은 氣를 人欲의 所從來로, 理를 天理로 보았기 때문이다.

新儒學 一般의 傾向은 自然보다도 人間을 理氣로서 解明하려는데 더 큰 主眼點을 두고 있으므로 理의 所以然之故(必然의 法則)보다 所當然之則(當然의 法則)을 높이고자 한다. 新儒學은 道家와 佛敎의 間接的 영향에 힘입어 原始儒家의 倫理的 德目을 形而上者에서 그 原理的 根據를 求하려는 學問이다. 그러기에 行爲者 自身의 心理作用의 分析과 合理性, 價値觀의 善惡問題, 또 거기에 따르는 修養工夫에 比重을 둔다. 그 때문에 자연히 自然의 生成變化를 설명하는 데는 疏忽했거나 아니면 體驗에서 引伸되는 生成變化의 原理에 不合理한 點을 往往 드러내게 되었다. 뿐만 아니라 先人들의 學問의 理論을 잘 理解하지 못하여 그저 그 學說의 合理化에 汲汲하는 경향도 없지 않다.

理와 氣로써 宇宙論을 展開한 사람은 程二子 中에서도 伊川에서 비롯했다고 본다.

> 「陰陽을 떠나서는 道가 있지 않다. 陰陽이 되는 바(所以)는 道요 陰陽은 氣다. 氣는 形而下者요 道는 形而上者다. 形而上者는 밖으로 나타나지 않는다(密)」[1]

이 말은 周易의 繫辭의 「一陰一陽之謂道」의 해석인데 陰陽이라는 氣와 道를 區別하면서도 그것의 不可分의 關係를 설명한 것이다. 또한 그는 道가 感覺的 認識의 對象이 아니며 오로지 思惟에 의해서만 認識이 可能한 存在라고 설명하고 있다.

---

1) 「離了陰陽更無道 所以陰陽者是道也 陰陽氣也 氣是形而下者 道是形而上者 形而上者 則是密也」(程氏遺書 卷十五)

「一陰一陽함을 道라고 이르는데 道는 陰陽이 아니다. 一陰一陽하는 까닭(所以, 原因)이다.」[2]

伊川은 「一陰一陽之謂道」라는 句節에 對하여 사람들의 誤解를 불러일으킬까 염려하여 그 위에 所以(까닭, 원인)란 말을 添加하였다. 陽이 되고 陰이 되게 하는 所以, 즉 原理가 理이다. 이것을 周易 繫辭(上)의 「易有太極 是生兩儀」에 關係지워서 說明하면 理는 太極이요, 兩儀는 陰陽이다. 그래서 伊川의 學說을 이은 朱子는

「天地의 사이에는 理가 있고 氣가 있다. 理란 것은 形而上者의 道요, 存在(物)를 낳게 하는 根本이다. 氣란 것은 存在(物)을 낳는 資具(質料)이다. 그러므로 人間과 物(天地萬物)이 生成됨에는 반드시 이 理를 받은 후에 本性이 있게 되고 반드시 이 氣를 받은 후에 形體가 있다.」[3]

고 하였다. 退溪는 朱子의 正統을 이어받아 理氣觀을 再闡明하면서 특히 實踐倫理에 重點을 두고 自己哲學을 展開했다. 그는 「非理氣爲一物辯證」에서 朱子가 劉叔文에 보낸 書翰을 그대로 引用하였다.

「이른바 理와 氣는 決코 二物이다. 다만 物워서 보면 二物이 渾淪하매 分開하여 각기 一處에 있을 수 없다. 그러나 二物이 각기 一物됨을 妨害하지 않는다. 理워서 볼 것 같으면 비록 아직 物이 있지 아니할지라도 이미 그 物의 理는 있다. 그러나 또한 다만 그 理만 있을 뿐으로 아직 일찌기 實際로 이 物이 있지는 아니하다.」[4]

위의 뜻은 現象的 事物에 있어서는 理氣(二者)가 同時共存한 一物이라고 보나 理致上으로 본다면 分明히 物(氣)과 理는 別個로 있다고 하는 것이다. 退溪는 이 說을 敷衍하여 다음과 같이 말한다.

「지금 살피건대 朱子가 平日에 理와 氣를 論한 허다한 說이 있으나 두 가지가 한 物이 된다는 말은 한마디도 없었다. 이 편지에 이르러서는 곧 말하기를 '理와 氣는 필시 두 物이다' 하였고 또 '性이 비록 바야흐로 氣의 가운데 있더라도 氣는 스스로 氣이요 性品은 스스로 性이어서 섞이지 않는다'고 하였다.」[5]

이와 같이 退溪와 朱子는 다 같이 「理」와 「氣」도 각기 異質的인 存在이지만 現象的 事物에서는 同時共存한다고 보았던 것이다.

1. 理의 意義

위에서 例로 든 「一陰一陽하게 하는 것은 道이다」에서의 道는 「太極生兩儀」의 太極과 같다. 그러므로 現象的 事物이 陰陽 二氣의 交互作用에 의해서 生成되는 始初運動의 理法을 太極·道라 했다. 이 때의 理(法)은 Platon의 Idea와는 조금 다른 意趣를 갖는다.

2) 「一陰一陽之謂道 道非陰陽也 所以一陰一陽者道也」(程氏遺書 卷三)
3) 「天地之間 有理有氣 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 是以人物之生 必稟此理 然後有性 必稟此氣 然後有形」(答黃道夫)
4) 所謂理與氣 決是二物 但在物上看 則二物渾淪 不可分開各在一處 然不害二物之各爲一物也 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(朱子大全 卷 46, 答劉叔文)
5) 「今按朱子平日論理氣 許多說話 皆未嘗有二者爲一物之云 至於此書則直謂之 理氣決是二物 又曰性雖方在其中 然氣自氣性自性 亦自不相夾雜」(退溪全書上, p. 921 卷四十一 非理氣爲一物辯證)

「天地萬物의 理致를 總括하는 것이 바로 太極이다. 太極은 本來 이름이 없고 단지 하나의 表德일 뿐이다.」[6]

'總括하여 包攝한다'의 뜻은 太極이 主體者가 되어서 다른 것들, 즉 天地萬物의 理致를 管掌한다는 것이다. 또한 '總體的으로 總和한다'는 句節은 太極이 온갖 理致를 모두 그 속에 갖추고 있다는 뜻이다. 이 때 總括 혹은 總和는 現象的 事物의 運行을 主管한다는 뜻이 되지만, Platon의 Idea는 客觀的 存在로 設定하여 놓고 行爲者 혹은 個物들이 그 完美者(Idea)를 동경하여 닮아간다는 것이다. 그러면서도 個別 Idea를 가장 높은 善의 Idea아래 종속시키고 있다. 그러나 Aristoteles는 形相(Form)이 個別者속에 있는 것이라고 보았으므로 理는 Aristoteles의 形相과 洽似하다고 볼 수 있는 것이다.

朱子는 廖德明과 問答하는 가운데에서

「'아직 한 事物이 있지 않을 때에는 어떻습니까'(理致가 있읍니까)고 물으니 이것(太極)은 天下의 公共의 理致를 가지고 있으나 한 事物이 갖추고 있는 理致는 아직 가지고 있지 않다.」[7]

고 하였다. 즉 公共의 理와 한 事物의 理(性)을 區別하려고 한 뜻이다. 所謂 公共의 理를 太極으로 보고 事物의 理를 性으로 보아 「性卽理」를 主張한 것이다. 그래서 朱子는

「性字는 하늘(天)에서 품수받은 것을 말한다. 太極같은 것은 理致라고 말해야 마땅할 뿐이다.」[8]

고 함으로써 個別的 事物의 理致를 性이라고 일컬을 수 있으나 太極은 단지 理致라고는 할 수 있을 뿐 性이라고는 할 수 없다는 뜻을 分明히 하였다. 이 個別的 事物의 理致는 Aristoteles의 形相에 該當하고 性은 事物의 本性 곧 人間의 本性(Essence)에 상당한다. 그러므로 Aristoteles의 'Form이 곧 Essence'라는 것은 新儒學의 主理論인 朱子·退溪의 「性卽理」와 相應한다.

理 곧 性은 未發일 때에는 抽象的이기 때문에 感覺的 認識對象이 되지 않는다. 그렇다고 해서 그 存在를 認定하지 않을 수는 없다. 가령 책상을 두고 생각한다면 나무(木)가 책상으로 '되게 하는 까닭'(所以然之故) 또는 다른 事物과는 다른 책상으로서의 구실인 책상이 '되는 當然한 法則'(所當然之則)이 있어야 할 것이다. 책상이라는 感覺的 認識을 할 수 있는 形而下者인 實在的 事物은 반드시 形而上者인 理에 의거하여 나무(木)가 책상으로 될 것이다. 그러나 現象化된 책상은 비록 그 本質은 같다고 하더라도 그 形象은 氣에 따라 差別的이고 相對的이다.

退溪는 實在的 事物이 氣로 하여 形象化되지만 반드시 「所以然之故, 所當然之則」[9]인 理가 內在한다고 하였다.

---

6) 「總天地萬物之理 便是太極 太極本無此名 只是表德」(朱子語類 卷九十四 p.11).
7) 「問 未有一物之時 如何 曰 是有天下公共之理 未有一物所具之理」(朱子語類 卷九十四)
8) 「此性字爲稟於天者言 若太極只當說理」(上仝)
9) 「天下之物 必各有所以然之故與其所當然之則 所謂理也」(退溪全書下, 自省錄 卷一 書 p.185).

「솔개가 날고 고기가 뛰는 것은 반드시 理와 氣가 그렇게 하게 한다. 그러면서 「小註」에서 朱子는 '나는 까닭과 뛰는 까닭은 理이다. 그러나 氣가 더불지 않는 것은 아니다. 그 날고 뜀은 본래 氣이다. 그러나 나는 까닭과 뛰는 까닭은 곧 理다'라 하였다」[10]

이 솔개가 날고 고기가 뛰는 現象은 理와 氣의 共發로써 形象化된 것이지만 「날개하는 것」(所以飛者), 「뛰게하는 것」(所以躍者)은 곧 「所以然者」(所以然之故)인 理가 있기 때문이다. 다시 말하면 「그렇게 되는 까닭」(理)은 氣와 더불어 現象化(已發)되게 하는 「힘, 原理, 原則, 理致」등의 一切의 法則이라고 하겠다.

退溪의 太極에 對한 見解는 中國의 理學者 특히 朱子의 太極觀에서 많은 영향을 받은 듯하다. 즉 朱子가 말한 「太極은 다만 하나의 理字이다.」[11] 「天地萬物의 理致를 총괄하는 것은 곧 太極이다」[12]라고 한 것을 그대로 受用하였다고 볼 수 있을 것이다. 太極은 곧 一切 事物의 一切의 法則인 理이다. 그러므로 太極=理는 必然의 法則(所以然之故)과 當然의 法則(所當然之則)이라 하겠다. 所以然之故는 宇宙生成論에서의 理이며 所當然之則은 自然的 事象이 當然히 그렇게 되어야 할 當爲性을 말한 것이다. 或者는 「無情意造作者」[13]인 所以然之故(理)는 宇宙論에서의 理를 가리키고 所當然之則(理)은 人性論에서의 理를 가리킨다고 하였으나 論者는 이 一切의 法則, 즉 所以然之故와 所當然之則은 自然의 事象과 人生의 兩論에도 다 適用된다고 본다. 理가 自然的 事象과 人生에 다 適用된다는 것을 말하기 위하여 우선 命, 性, 理의 關係를 말해보기로 하자.

程伊川은

「하늘(天)에 있어서는 命이라 하고, 마땅함에 있어서는 理라 하고, 사람에 있어서는 性이라 하고, 한 몸(身)을 主宰한다는 뜻으로는 마음(心)이라 하는데 그 내용은 하나(一)이다.」[14]

고 한 바 있다. 「命」과 「理」와 「性」의 內容은 同一한 槪念인데 存在하는 場所에 따라 이름을 달리했을 따름이라는 것이다. 「理」 곧 「太極」이 事物에 稟賦되는 것은 마치 命令과 같아서 스스로 어쩔수 없기 때문에 「命」, 즉 「天命」이라 하며 사람(人)과 사물이 「命」(天命)을 받아 그 全體를 得有한 것을 性(理)이라 한다. 朱子의 中庸注에 보면

「本性은 곧 理致다. 하늘(天)이 陰陽五行(水火木金土)으로써 萬物을 化生하는데 氣로써 形象을 이루면서 理致도 역시 稟賦하니 命令과 같다. 이 사람(人)과 事物의 生成됨에 각각 그 稟受한 理致를 얻어서 굳세고 유순한 성질과 五常(仁·義·禮·智·信)의 德을 갖게 되었으니 이른바 本性이다.」[15]

---

10) 「鳶飛魚躍 必理與氣之使然也 而小註 朱子曰 所以躍者理也 然則氣不與 否 其飛其躍固氣也 而所以飛所以躍者理也」(退溪全書上, 卷四十, 書答奇姪問目, 中庸) p. 899.
11) (朱子語類, 卷一, 理氣上 太極天地上)
12) (朱子語類, 卷九十四)
13) (退溪全書 卷十八 答奇明彦 別紙)
14) 「在天爲命 在義爲理 在人爲性 主於身爲心 其實一也」(河南程氏遺書 卷十八 p. 24)
15) 「性卽理 天以陰陽五行化生萬物 氣以成形而賦焉 猶命令也 於是人物之生因各得其所賦之理 以爲健順五常之德 所謂性也」(中庸 章句)

라는 말이 있다. 現象界의 모든 사람(人)과 其外의 事物들은 理와 氣의 兼合으로 이루어진 것이다. 그러나 孟子가 「牛之性 犬之性 人之性」[15]의 差別이 있게 된다고 말한 것처럼 各己의 類에 따라 本性(原理)이 달라진다고 본다. 소(牛)는 소(牛)로서의 「所以然之故」를 本質로 하며 개(犬)는 개(犬)로서의 「所以然之故」를 本質로 하며, 사람(人)은 사람(人)으로서의 「所以然之故」를 本質로 한다. 그렇기 때문에 事物들의 區別이 생기게 되는 「所以」가 곧 「理」이다. 사람(人)의 「所以然之故」가 같은 動物이면서도 區別이 되는 것은 그 本質 즉 本性인 仁·義·禮·智를 生得하였기 때문이다.

「대개 '마땅히 그러해야 할 것'(所當然)이라는 말은 곧 임금(君)은 마땅히 어질어야 하고 子息은 마땅히 孝道해야 한다는 따위가 그것이요 '본래 그러한 것'(所以然)이란 곧 어진 까닭이니 孝道하는 까닭을 말한 것이다.」[17]

사람의 本質(性)에 있어서 「임금은 어찌하여 어질고(仁), 臣下는 어찌하여 恭敬하느냐」[18]라고 묻는다면, 곧 本來 그러한 것(어진 까닭 恭敬하는 까닭 孝道하는 까닭)은 「所以然之故」라고 할수 있으며, 임금(君)된 本質에 있어서 임금(君)은 마땅히 어질어야 하고 臣下는 마땅히 恭敬해야 하는 것은 임금(君)된 者의 普遍的 法則이요 臣下된 者의 普遍的 法則인 「所當然之則」이라 할 수 있다. 다시 말하자면 「所以然之故」는 自然法則(自然律)이요, 「所當然之則」은 道德律인 것이다.

또한 事物에 對해서도 「所以然之故」와 「所當然之則」이 適用된다. 退溪는

「대개 배(舟)는 마땅히 물(水)로 다녀야 하고 수레(車)는 마땅히 陸地로 다녀야 한다.」[19]

라고 말한 바 있다. 이 경우에 배(舟)가 陸路로 가지 않고 마땅히 水路로 가는 것과, 수레(車)가 水路로 가지 않고 마땅히 陸路로 가는것은 「所當然之則」이다. 그리고 배(舟)를 배(舟)되게 하는 까닭과 수레(車)를 수레(車)되게 하는 까닭은 「所以然之故」이다.

이렇게 理의 二面性을 對比시켜서 論하였지만 그것은 서로 一致하는 「理」라고 생각된다. 退溪는 眞西山의 說을 引用하여 다음과 같이 말하고 있다.

「'임금이 어질어야 하고 신하가 공경하여야 한다는 것은, 도리로써 이렇게 하여야 합당하고, 이렇게 하지 않으면 안되는 것이기 때문에 당연한 바라고 하는 것이다' 하였읍니다. 그러나 仁·敬등은 인력으로서 억지로 하는 것이 아니요, 태어날 때부터 이 「理」를 타고 나는 것이니, 이것은 즉 하늘이 주신 것입니다.」[20]

설사 「所當然之則」이 人間行爲에 關한 것이라고 하더라도 그러한 法則條件은 사람이

16) (孟子 告子上篇)
17) 「蓋所當然 卽君當仁 子當孝之類 所以然 卽所以仁 所以孝者」(退溪全書下, 言行錄 卷五 類篇論議 第四)
18) 「君何故用仁 臣何故敬之云云」(退溪全書上, 卷二十五 答鄭子中與奇明彦 論有不合以書來 問考訂前言以答如左 論所當然所以然 是事是理)
19) 「夫舟當行水 車當行陸」(上仝)
20) 「西山眞氏曰 如爲君當仁 臣當敬之類 乃道理合當如此 不如此 則不可故曰 所當然 然 仁敬等非人力强爲 有生之初 卽稟此理 是乃天之所與也」(退溪全書下, 自省錄 卷一 論所當然所以然是事是理)

태어날 때부터 必然的으로 그렇게 하도록 되어 있는 것이다. 그러므로 必然의 法則(所以然之故)와 當爲의 法則(所當然之則)을 아무리 分別지우려 해도 지울수 없는 理의 內容인 것이다.

退溪는 理의 實在를 確信하고 理를 「純粹至善한 것이며」[21] 「尊貴」[22]한 것으로 간주하였으며 그것에다 當爲性을 賦與하였다. 이러한 理는 「無爲」[23]한 形而上者이기 때문에 「永遠不滅한 存在」[24]가 된다.

2. 氣의 意義

退溪는 「理는 形而上者의 道요, 氣는 形而下者의 器이다」[25]라고 하였고 또한 「모양(貌象)과 形氣가 있어서 天地四方(六合)안에 차있는 것은 모두 器요, 거기에 갖춘 바의 「理」가 「道」다. 「道」는 「器」를 떠나지 않으며 그것의 형용과 그림자를 볼 수 없기 때문에 形而上者라 하는 것이며, 「器」는 「道」를 떠나지 않으나 그것의 形容이나 形象을 말할 수 있기 때문에 形而下者라 한다」[26]고 하였는데 이러한 言表들은 곧 「氣는 理의 材料」[27]로 보는 것이다.

氣의 槪念을 이와 같이 材料로 보는 점은 朱子의 理氣에 對한 見解와 뜻을 같이 하는 것이다.

> 「理致는 情과 意도 없고 어떤 계획이나 헤아림도 없으며 조작도 없다. 단지 이 기운이 엉기어 모인 그 속에 이치가 있다. 또한 천지 사이의 사람, 물건, 나무, 풀, 날짐승, 들짐승은 그것이 생겨난 것은 種이 있지 않은 것이 없으며, 반드시 種이 없을 수 없다. 천지는 하나의 물건과 일을 생겨나게 한다. 이것이 모두 기운이다. 이치는 하나의 깨끗하고 텅비어 넓어진 세계일 뿐이며 형태나 흔적이 없다. 그는 조작할 줄 모른다. 그런데 기운이라면 차츰차츰 빚어내고 엉기어 모아서 만물을 생기게 할 수 있다.」[28]

이 말에 있어 「無情意, 無計度, 無造作, 無形跡」한 理의 世界를 제외한 나머지, 즉 「凝集, 凝結」할 수 있고 作爲的 創造作用도 할 수 있으며 또 情意的 意識作用에서 비롯되는 精神作用까지도 氣에 해당한다. 즉 앞에서 例로 든 「술개의 날음과 고기의 뜀」의 현상과 같이 우리의 感覺的 경험과 감각적 認識을 할 수 있는 모든 現象은 氣의 世界라고 볼 수 있다. 退溪가 이렇게 보았다면 그 氣는 事物의 現象的 存在側面에서 보았을 따름이다.

---

21) 「純善無惡耳」(退溪全書 卷十六, 書, 論四端七情)
22) 「人之一身 理氣兼備 理貴氣賤」(退溪全書, 卷十二書,, 與朴澤之)
23) 「理無爲」(上仝)
24) 「至於理 則無聲臭 無方體 無窮盡 何時而無耶」(退溪全書下, 自省錄卷一 書 答鄭子中)
25) 「理也者 形而上者之道也 氣也者 形而下者之器也」(退溪全書下, 言行錄 類篇 議論第四)
26) 「凡有貌象形氣 而盛於六合之內者 皆器也 而其所具之理即道也 道不離器 以其無形影可指 故謂之形而上也 器不離道 以其有形象可言 故謂之形而下者也」(退溪全書上, 卷三十五 書 答李宏仲 甲子)
27) 「夫理氣之主宰也 氣理之材料也」(退溪全書上, 卷十六, 書 附奇明彦 非四端七情分理氣辯)
28) 「理無情意 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 天地生出一個事物 這個都是氣 若理則只是個淨潔空濶底世界 無形迹 他卻不會造作 氣則能醞釀凝聚生物」(朱子語類, 卷一, 理氣上, 退溪全書上, 卷十八 答明彦 別紙)

新儒學者 一般은 "太極은 理이고 陰陽은 氣이다"라고 생각하고 있다. 그러나 退溪는 理와 氣의가 의미상으로 서로 異質的인데 어떻게 太極(理)이 陰陽(氣)를 낳게 할 수 있는가에 대해 疑問을 가지게 되었다.

「지금 생각하니 孔子와 周子가 陰陽은 太極이 낳은 것이라고 밝혔는데 만약 理와 氣가 본래 하나(一)라고 한다면 太極이 곧 兩儀(陰陽)이니 어찌 太極(理)이 陰陽(氣)을 낳는다고 할 수 있는가.」[29]

이것은 필시 退溪가 本體를 理氣二元으로 보고자 하는 생각에서 反問한 것이라 본다. 그래서 그는 「答金誠一書」에

「사람이 남(生)에 비록 一元의 氣를 같이 稟受하였으나 元來의 氣가 또한 스스로 같지 않다. 대개 一元의 氣가 陰과 陽으로 나누어지면서 그 氣는 본래 맑음(淸)과 흐림(濁)의 分別이 있게 된다. 陰과 陽은 또 五行(水·火·木·金·土)으로 나누어지니 곧 그것이 氣이다.」[30]

라고 하였다. 이것은 氣로써 근본적 實體로 보고자 하는 말이 되므로 退溪는 本體를 理氣二元의 統一體로 본 것 같다. 그는 또 다음과 같이 말한다.

「사람(人)과 事物(物)이 태어날 當初에 氣는 바탕(質)을 이루고 태어난 후에는 氣가 바탕(質) 가운데 들어간다.」[31]

이것을 통해서 곧 사람과 事物이 생성될 始初는 氣로써 質을 이룸을 알 수 있으니 이는 곧 本體에 있어서 「理」外에 異質的인 「氣」도 共在하였다가 現象化될 때에 現象을 이루는 根底라고 본 듯 하다. 다시 말하자면 이 「一元之氣」는 Aristoteles의 第一質料처럼 感覺的 그물(網)에는 걸리지 않는다. 그러나 現象的 事物을 生成하는 內容 곧 質料로서 本體에 存在하였다고 본 것이라고 생각된다.

退溪는 氣와 質의 관계를 다음과 같이 말하고 있다.

「聖人(지혜로운 者)과 衆人(凡人)은 다같이 이것(氣質)을 稟受하였으나 聖人이 事物의 理致를 잘 알고(能知) 衆人이 事物의 理致를 잘 모르는 것(不能知)은 氣의 맑음(淸)과 흐림(濁)이 같지 않기 때문이다. 귀와 눈과 몸은 質이다. 聖人과 衆人은 다 이것을 稟受하였으나 聖人이 事理에 따라 잘 實行할 수 있으나 衆人이 事理에 따라 잘 實行하지 못하는 것은 質의 純粹하고 雜駁함이 같지 않기 때문이다.」[32]

이는 氣가 形質(肉體)을 이룬 然後에 形質속에 流行함을 示唆하는 內容이다. 氣質은 先天的으로 벌써 差別을 가진 것이기 때문에 사람(人)은 後天的(出生後)으로 等差가 있다.

29) 「今按孔子周子 明言陰陽是太極所生 若曰理氣一物則兩儀 安有能生者乎」(退溪全書上, 卷四十一 雜著, 非理氣爲一物辯證)
30) 「先生曰 人之生也 雖曰同稟一元之氣 而元之氣 亦自不齊」(退溪全書上, 言行錄 卷五 類編, 議論第四)
31) 「人物稟生之初 氣以成質 有生之後 氣行於質之中」(退溪全書上, 卷三十五, 答李宏仲)
32) 「聖人與衆人 皆有之 聖人能知 而衆人不能知 氣之淸濁不同故也 耳目形體質也 聖人與衆人 皆有之 聖人能行 而衆人不能行 質之粹駁不齊故也(上仝)

「氣質의 稟受를 말한다면 그 氣의 맑음(淸)과 質의 純粹한 것을 받은 사람은 가장 지혜로운 사람(上智)이 되고……그 氣의 맑음(淸)과 質의 雜駁함 또는 氣의 흐림(濁)과 質의 純粹함을 받은 사람은 普通사람(中人)이 되고, 그 氣의 흐림(濁)과 質의 雜駁한 것을 받은 사람은 愚昧한 사람이 된다.」[33]

즉 聖人이 事理를 잘 알고(能知), 事理에 따라 잘 實行(能行)하며 衆人이 事理를 잘 알지 못하고(不能知) 事理에 따라 잘 實行하지 못하는 것(不能行)은 氣의 맑음과 흐림, 그리고 質의 純粹하고 雜駁함이 있기 때문이라는 것이다. 萬若에 先天的으로 差別된 氣質로써 人間이 태어났다면 後天的인 修養과 爲學은 不必要한 것이 아니겠느냐고 말할 수 있겠지만 人間의 氣質은 理(本質)와 같이 固定不變한 것만은 아니고 啓發한다면 向上發展할 수 있는 可能性이 있는 것이다. 그러므로 根本理念을 「求仁成德」에 두고 「窮理」와 「居敬」에 힘쓰게 해야 한다.

3. 理와 氣의 相互關係

退溪는 「理와 氣의 相互關係를 朱子와 같이 縱的 關係(在理上)와 橫的 關係(在物上)로 나누어서 說明하고 있다.[34]

1) 縱的 先後關係

思辯的으로 말하자면 만일 理致(理) 위에서 본다면 비록 事物(物)은 있지 않으나 이미 事物(物)의 理致(理)는 있는 것이다. 그러나 역시 그 理致(理)가 있을 뿐이요, 실제로 이 物이 있는 것은 아니다」[35]라고 할 수 있으니 退溪는 朱子와 같이 理先氣後를 主張한 셈이다.

그런데 現象的 事物의 存在는 事實 質料인 氣의 存在이다. 위의 「物」은 質料인 氣이다. 그렇다면 理는 氣가 있기 前에 存在할 수 있지마는 氣는 理가 없을 때 存在할 수 없다는 뜻이다. 다시 말해서 앞의 「理의 槪念」章에서 말한 一切의 法則(所以然之故, 所當然之則)은 事物이 存在하기 前에 存在한다는 것이다. 退溪는 또 다른 데서도 理와 氣의 先後關係를 말하고 있다.

「어떤 이가 "朱子가 반드시 理가 있은 뒤에 氣가 있을 것이라고 하였으니 어떻습니까"고 물었더니 朱子는 "그것은 원래 먼저 (先)와 뒤(後)를 가지고 말한것은 아니다. 그러나 꼭 氣로부터 온 곳을 미루어 알고자 한다면 다만히 이 理가 먼저(生) 있었다고 말해야 할 것이다. 그러나 理라는 것은 하나의 다른 事物(物)로서 따로 있는 것이 아니다. 곧 氣속에 간직되어 있는 것이니 이 氣가 없다면 理는 붙을 곳이 없다.」[36]

---

33) 「論氣質之稟 稟得其淸且粹者 爲上智……得其淸而駁 濁而粹者爲中人 稟得其濁且駁者爲下愚」(退溪全書下, 續集 卷八 第八節論意幾善惡)
34) 「在物上看 則二物渾淪不可分開 各在一處 然不害二物之各爲一物也 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」(退溪全書上, 卷四十一, 雜著, 非理氣爲一物辯證)
35) (上仝)
36) 「或又問朱子曰 必有理然後有氣 如何 曰此 本無先後之可言 然必欲推氣之所從來 則須說先有理 然理非別有一物 即存乎氣之中 無是氣 理無掛搭處」(上仝)

이와같은 생각은 思辯的 分析的 槪念이 時間的 觀念으로 轉移한 것이라 볼 수 있다. 價値의 輕重에 있어서 氣(事物·心理現象)를 氣質의 形而下者로 하고 理(一切의 法則·理法)를 無形한 形而上者로 하여 上·下의 觀念을 時間觀에 적용시킨다면 必然的으로 理先氣後라고 하겠다.

그러나 理와 氣를 形上, 形下로 分斷하는 것은 宇宙萬物의 生成流行과 連結시키는 데는 어려움이 있다. 즉 理가 無形의 原理, 法則(非實在)이라면 어떻게 有形(事物世界)이 나타나고 또 어떻게 運動의 現象이 나타나는가 하는 것이다.

2) 橫的 共存關係

理와 氣는 本體에 있어서도 「二者의 統一體로 보고」[37] 또한 現象的 事物에 있어서도 恒時 하나(一)로 結合되어 同時共存한다. 둘(二)이면서 하나(一)요, 하나(一)이면서 둘(二)이다. 하나(一)라고 合쳐서 말할 수도 없고 둘(二)로 가를래야 가를 수 없는 關係가 理와 氣의 關係이다.

退溪와 奇明彦과의 四端七情論에 對한 그의 答奇明彦書에

「〈理와 氣가〉 같은 가운데서 다름이 있음을 깨닫고 다른 가운데서 같음이 있음을 알아서 「나누어 둘(二)이 되어도 일찌기 서로 떨어지지 않은 데가 있고 合하여 하나(一)가 되어도 實際로는 서로 섞이지 아니하여 한 쪽에 치우침이 없게 되는 것이다.」[38]

즉 「一而二, 二而一」의 關係로서 理와 氣는 現象的 事物에 同時共存한다는 뜻이다. 이 「두 存在(理·氣)가 渾淪하여져 나눌 수 없다」의 理氣關係의 理는 事物의 質料인 氣를 實在處로 하여 서로의 關係에서 發現한다. 이 理와 氣의 並存關係로서 性情을 말한다면 다음과 같다.

「喜怒를 말하여 喜怒는 氣요, 喜怒하게 하는 원인(所以)은 理라 한다면 오히려 옳거니와, 만약에 惻隱을 말하여 惻隱은 氣요 惻隱하게 하는 원인은 理라 한다면 나는 훗날 보는 사람들이 四端이 본래 氣에서 나서 理로써 이루어진다고 의심할까 두려워한다. 비유하여 말하면, 어떤 사람이 말(馬)을 타고 길(路)을 가는 것을 보고서 우리는 사람이 간다 하겠느냐 말이 간다 하겠느냐, 이것은 사람이 간다하면 옳거니와, 말이 간다 하면 옳지 않다. 왜 그렇게 말하는가 하면, 사람이 말을 타고 갈 때 사람이 말의 주인이 되고 말은 사람에게 복종하는 것인즉, 그 가는 것은 비록 말이지만 말을 가게 하는 것은 곧 사람이기 때문이다. 그렇다면 말이 가는 것이 아니라, 사실은 사람이 가는 것이다. 만약에 그대의 말과 같다면 사람이 말의 주인이 되지 않고 말이 실제로 주인이 되는 셈이다.」[39]

이러한 論辨은 「기뻐한다(喜), 성낸다(怒), 惻隱히 여긴다」는 感情인 氣와 「기뻐하는

37) (30)과 全)

38) 「分而爲二 而不害其未嘗離 合而爲一 而實歸於不相雜 乃爲周悉而無偏也」(退溪全書上, 卷十六, 書, 答奇明彦 改本)

39) 「喜怒氣也 所以喜怒理也 則猶之可也 若謂惻隱而曰惻隱氣也 所以惻隱理也 則吾恐將使見之者 疑四端本出於氣而成之以理也 譬而論之 有人乘馬而行于塗 指以謂人乎 以謂馬乎, 若謂之人則可 若謂之馬則不可 何以言之 方其乘馬而行 人主乎馬馬服於人則 行者雖馬而行之者人也 然則非馬之行 實人之行也 若如公說則人不主馬而馬實主之也」(退溪全書上, 卷三十六書, 答李宏仲 問目)

까닭(所以), 성내게 하는 까닭(所以), 惻隱한 까닭(所以)」인 理(性)를 思辯的 分析的인 경지에서 理先氣後의 主理的 立場을 取하면서 實際에 있어서는 理氣가 橫的 共存關係를 이루고 있음을 밝힌 것이라 하겠다.

Ⅱ. 本　　論

1. 宇宙發生論

宇宙의 本體는 太極 一氣의 渾淪한 統一體로 보는 것이 妥當할 것이다. 緖論에서 言及한 것처럼 太極은 非物質的인 理로서 超越者이기 때문에 可히 經驗的으로 認識不可能한 存在이다. 따라서 現象界에 있어서는 事物의 一切의 法則(原理) 곧 Aristoteles의 形相(From)과 같은 것이고, 本體界에서는 第一形相과 같은 性格을 띠고 있다고 看做할 수 있다. 또한 一氣도 現象的 事物의 實體를 이루는 質料일 뿐이며 그것이 本體界에 있어서는 그 自體 質料이므로 어떠한 形骸를 갖지 않는 것이다. 따라서 Aristoteles의 第一質料에 해당되며 經驗的 認識의 可能性이 排除된 存在이다. 이와같이 第一形相과 第一質料의 超越者的 性格을 띤 太極·一氣는 本體界에서는 決코 二元의 獨立된 存在가 아니고 이 兩者는 本來부터 內面的 統合體로서 渾淪한 一體를 이루고 있다. 그렇다면 이 渾一體가 어떻게하여 經驗界에 事物로서 發展하는가.

1) 本體에 對한 解明

退溪도 朱子와 같이 本體를 「無極而太極」[40]이라고 보고 있다. 그는 「與鄭子中別紙」에서

> 「그 眞實하고 無妄함에서 말한다면 天下에 理보다 至實한 것이 없고 그 無聲하고 無臭함에서 말한다면 天下에 理보다 至虛한 것이 없다. 다만 無極이면서 太極의 一句節에서 나타난다.」[41]

라고 하였는데, 이 말은 바로 退溪가 本體를 「無極而太極」으로 본 根據가 된다. 즉 理體는 「至虛하면서 至實하다」고 한 말을 「無極而太極」에다 適用시킨다면 「無極二至虛」·「太極二至實」이라는 表現이 되겠다.

朱子는 이 無極과 太極의 意味와 그 關係를 다음과 같이 말하고 있다.

> 「하늘이 아직 생기기 前의 시기(上天之載)는 소리도 없고 냄새도 없으나 조화의 실제적인 樞紐이며 온갖 事物의 근원이다. 그러므로 無極이면서 太極이라 한다. 太極外에 또 다시 無極이 없다.」[42]

만약 本體를 「太極」이라고만 한다면 形象이 있는 存在로 誤認할 염려가 있고, 「無極」

40) (退溪全書上, 卷七, 剳經筵講義 啓義 太極圖說)
41) 「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 只無極而太極一句見」(退溪全書上, 卷二十五, 書, 與鄭子中 別紙)
42) 「上天之載 無聲無臭 而實造化之樞紐 品彙之根柢也 故曰無極而太極 非太極之外 復有無極也」(太極圖說)

이라고만 한다면 「有」와 「無」라는 對立的인 次元에서의 完全無로 誤認할 염려가 있다. 그래서 本體의 實有性을 强調하기 위해서 「無極而太極」이라 했을 것이다. 「上天之載」란 包括者로서의 本體自體를 말한 것이고 「無聲無臭」란 始源의 本體는 感覺作用으로 認識할 수 없는 無差別的 無相對的 唯一者가 無(非有)이기 때문에 「無極」이라고 한 듯 하다.

그런데 退溪는 이 「極」에 對해서 朱子와 그 槪念을 달리 하고 있다. 朱子의 말에 「原極을 이름한 바는 대개 樞紐의 뜻을 取했다」[43]라고 한 것이나 또 「朱子大全」 卷六十六의 「皇極辯」과 「朱子語類」 卷九十六의 六頁에서 「極」의 眞義는 「中」이 아니고 「極에 이르면 남음이 없다」(極至無餘)의 뜻이라고 한 것은 모두 無極을 形容하려는 一貫된 主張이다. 생각컨데 無極을 「지극히 높고 지극히 微少하고 지극히 精巧하고 지극히 神秘스럽다」(至高至妙至精至神)[44]라고 한 說明을 본다면 至極하고 無限하고 無對하기 때문에 「極」字를 쓴 것이라고 본다.

無限하고 絶對的인 本體는 勿論 物(感覺的 存在)가 아니고 理이다. 만약에 物(感覺的 存在이라고 한다면 時間性과 空間性 및 因果性이 있어서 變化消滅하는 現象界의 事物(物)과 같아서 相對的 有限的이다. 그러나 至極의 本體는 이와는 달리 「소리도 없고 냄새도 없고 形象과 方所가 없다」[45]고 하였으니 결국 「無」일 수 밖에 없다는 것이다. 만약에 「있다」(有)라고 한다면 形象과 方所가 있는 物과 誤認할 염려가 있고 物로 誤認된다면 萬物化生의 根抵가 되지 못하기 때문에 「無」라고 하지 않을 수 없다. 本體는 우리들의 感覺과 知覺作用이 미치지 못하면 그것은 超經驗的 世界이다. 이와 같이 知覺할 수 없는 超越的 存在이기 때문에 우리는 무엇이라고 限定지울 수 없다. 만약에 本體를 「있다」(有)라고 限定한다면 앞에서 말한 바와 같이 現象的 事物과 誤認될 위험이 있어서 「이(本體)를 無 또는 虛」[46]라고 表現하지 않을 수 없다. 그래서 「極」字 위에 「無」字를 添加해서 「無極」이라고 한 것이다. 그러나 위에서 말한 無(虛)는 「虛空」하다거나 「非實在」라는 말은 아니다. 왜냐하면 만약 「太極」을 「無虛하다, 非實在다」라고 한다면 「虛無即太極」·「太極即虛無」라는 말이 된다. 그러나 여기서 朱子가 指摘하고자 하는 것은 「虛無即太極·理」라는 말은 成立되지 않지만 「太極·理」는 「虛·無」(存在性)다」[47]라고 하는 것은 사실이었다. 그 「無」인 本體를 다시 또 「太極」이라고 부르는 까닭을 朱子는 陸子靜에게 答하여 말하기를

> 「聖人의 생각이 바로 그 究竟의 至極을 이름할 수 없어서 특별히 太極이라 하였다. 오히려 天下의 至極을 말하자면 「無」를 여기에 加하였으면 할 따름이다.」[48]

---

43) (朱子大全 卷四十五 答楊子直)
44) (上全 卷九十四 p.6)
45) (朱子語類 卷九十四 p.6)
46) (上全 卷七十四 p.22)
47) (上全)
48) 「聖人之意 正其究竟至極無名可名 故特謂之太極 猶曰擧天下之至極 無以加此云爾」(朱子大全 卷三十六 p.9)

라고 하여 太極이라고 이름한 까닭을 밝혔지만 陳北溪는 「太」字는 「甚」의 뜻으로 解釋하고 있다.[49] 대개 窮極의 本體를 「無極」이라고 하나 그저 「虛無」(空寂)한 것이 아니고 엄연히 實有이며 實有한 至極의 「甚」이기 때문에 「太極」이라고 이름한 듯하다. 그래서 「無極」은 「無」의 至極을 뜻하고 「太極」은 「有」의 至極을 이름한 것이라고 하겠다. 「有」라고 해서 形象이 있는 「物」의 있음(有)이 아니고 「理」의 「있음」(有)인 것이다. 그러기에 朱子의 「無極이면서 太極이다」라는 말은 다만 「無形이면서도 理(理致)가 있음을 말하고 無極은 無形象하고 太極은 理(理致)가 있다」[50]라고 한 듯 하다. 그러므로 朱子가 程可久에게 答한 글에 「太極의 뜻은 바로 理의 極致일 따름이다」[51]라고 한 것은 바로 太極은 理의 極致라는 말과 같은 뜻이라고 생각된다. 그러므로 「無極」은 그 속에 至極한 理致를 갖춘 實有한 것, 곧 萬物造化의 樞紐요, 品彙의 根柢이며 事實上은 太極이기 때문에 「無極而太極」이라고 한 듯하다.

그러나 退溪는 이 「極」에 對해서 朱子와 見解를 달리하고 있다. 그는 李公浩에게 答한 말에서

> 「위의 極은 有形의 極을 빌린 것이고 아래의 極은 無形의 極을 가리킨 것이다.」[52]

라고 하였는데 위의 「無極」의 「極」은 實有한 存在의 極體를 假借하여 말한 것이고 또 아래의 「太極」의 「極」은 無形의 理致를 말한 것이다. 이것을 「無極而太極」에 附合시켜 보면 「至虛한 無極에도 實有의 極體가 있으니 곧 事物의 온갖 「理」를 갖춘(有理) 「至實」한 것을 太極」이라고 본 듯하다.

退溪가 「無極而太極」을 「至虛, 至實, 至極」의 理(理致)로 본 것은 朱子와 같은 見解이다. 太極 理를 主張하는 理由는 宇宙의 根元的인 實在者를 窮究하려는 것이 目的이 아니다. 그의 「答南時甫書」에 보면,

> 「다만 極至하고 이름은 반드시 標準의 뜻을 겸한 것이고, 中立하여 四方에 通하고 바름을 取한 것이니, 方正이라는 뜻이다.」[53]

라고 하였으니, 「標準」·「中立」·「取」의 內容을 하나로 묶으면 「允執厥中」[54]이라는 말이 되므로 곧 價値論的으로는 「義理」의 德이다. 그러므로 退溪가 事物上의 道理를 推究하려는 理由는 人倫道德의 確立에 있었다고 하겠다.

---

49) (朱子의 實踐哲學(後藤俊瑞著) p.200.)
50) 「無極而太極 只是說無形而有理 無極者無形 太極者有形 太極者有理」(朱子語類 卷九十四 周子之書)
51) 「太極之義 正謂之極致耳」(朱子大全 卷二十九 p.31)
52) 「上極是假借有形之極 下極是指名無形之理」(退溪全書上, 卷三十九, p.889)
53) 「非但極至謂 須兼標準之義 中立而四分之所取正者看 方恰正無遺意」(退溪全書上, 卷十四 p.369)
54) (書經 大禹謨)

2. 太極과 理氣의 關係

退溪의 太極圖와 太極圖說은 朱子의 것과 同一한 점이 매우 많다. 그의 解說에 「太極動而生陽…靜而生陽」[55]이라 한 것은 易의 「太極生兩儀」 곧 「易에 太極이 있다. 이것은 兩儀(陰陽)을 낳았고, 兩儀는 四象(太陽·小陰·太陰·小陽)을 낳았고, 四象은 八卦(乾·兌·離·震·坤·坎·艮·巽)을 낳았다」[56]에서 由來한 것이다. 이 八卦는 現象的 事物들의 特性과 그의 狀態를 最小公約으로 集約해서 表現한 것이므로 易은 變化原理(生生之謂易)[57]를 推定한 것이라고 하겠다. 그래서 이 「太極生兩儀」의 本來의 뜻은 모든 事物의 特性 및 狀態의 끊임없는 變化가 窮極的으로 太極에서 비롯된다고 하는 것이다. 그 事物의 特性과 狀態는 物(事物)의 存在와 生成의 原理가 前提되어야 할 것이다. 그래서 周濂溪는 「太極圖說」에서 「太極動而生陽…靜而生陰」[58]이라고 하였다. 이 圖說은 朱子와 같이 退溪도 이어받았으며 그 결과 宇宙의 本體를 太極(理)으로 간주한다.

> 「無極이면서 太極이다. 太極이 움직여서 陽을 낳고 움직임이 극에 이르면 고요해지고, 고요해져서 陰을 낳는다. 고요함이 극에 이르면 다시 움직인다. 한번 움직이고 한번 고요함이 서로 뿌리가 되어 陰으로 갈리고 陽으로 갈리니 거기서 兩儀가 세워진다. 양의 변화와 음의 결합으로 말미암아 물(水), 불(火), 나무(木), 쇠(金), 흙(土)이 생겨난다. 五氣가 순조롭게 퍼져서 사계절이 운행된다. 五行은 하나의 陰·陽이요, 陰陽은 하나의 太極이다. 太極은 本來 無極이다.
> 五行이 생기게 되면 各各 自己의 本性을 하나씩 갖게 된다. 無極의 참(眞)과 二五(陰陽과 五行)의 알맹이가 묘합하여 응결된다. 乾道는 男이 되고 坤道는 女가 된다. 두 힘(二氣)이 서로 감응되어 萬物을 변화 生成(化生)케 한다. 萬物은 낳고 또 낳고(生生)하여 變化가 끝이 없다.」[59]

또 「太極圖」에 보면 「◎此○之動而陽, 靜而陰也」[60]라고 하였다. 即 陰과 陽의 生成은 太極의 動과 靜에 의한다는 것이다. 그러나 陰陽(氣)과 太極(理)가 同質이 아니라면 어째서 「太極生兩儀」(陰陽)라고 할 수 있겠는가. 마치 이것은 「無」에서 「有」가 生成되었다함과 같이 理論上 矛盾이 있다. 太極이 陰陽을 生할 수 있는 能力 즉, 作爲力을 가져야 할 것이다. 가령 한 例로 「S」는 「P」를 生한다고 할 때에 「S」와 「P」는 同質이라야 하고 또 「S」가 「P」를 生할 수 있는 作爲의 能力이 前提되어야 할 것이다. 결국 이러한 見地에서 보면 無作爲한 形而上者인 理가 어떻게 形而下者의 氣(有象)를 生할 수 있는가 하는 문제가 제기된다. 그럴 때 太極은 理의 特性과 氣의 特性을 混合한 것이 되어

---

55) (退溪全書上, 卷七 酌經筵講義, 啓義, 太極圖說)
56) (周易, 繫辭上)
57) (上仝)
58) (周濂溪集 卷一)
59) 「無極而太極, 太極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰, 靜極復動, 一動一靜, 互爲其根, 分陰分陽, 兩儀立焉, 陽變陰合, 而生水火木金土, 五氣順布, 四時行焉, 五行一陰陽也, 陰陽一太極也, 太極本無極也.
五行之生也, 各一其性, 無極之眞, 二五之精, 妙合而凝, 乾道成男, 坤道成女, 二氣交感, 化生萬物, 萬物生生, 而變化無窮焉」(退溪全書上, 卷七, 酌經筵講義, 啓義, 太極圖說)
60) (上仝)

버리는데 그것은 矛盾이 아닐 수 없다. 이리하여 退溪 當時의 門人 李養中(公浩)은 黃勉齋가 元來 「太極動而生陽…靜而生陰」의 「낳는다」(生)을 他動詞로 썼던 것을 自動詞로 고쳐 「太極動而陽生…靜而陰生」이라 한 것을 發見하여 이것을 退溪에게 물으니 「꼭 이와 같이 않다」(不必如此)[61]라고 하였다.

이에 對한 否定의 뜻은 「理」(太極)에는 元來 「用의 面이 있기 때문에 自然히 陰陽을 生한다.」(理自有用 故自然而生陽生陰)가 되겠는데 여기의 理用은 「理顯」[62]으로서 動靜하는 氣로 말미암아 理의 隱蔽(揜)[63] 또는 顯現되어짐을 意味한다. 退溪의 理用說은 「理의 體는 無爲한 것이지만 理의 用은 「動靜·能發·能生」[64]하기 때문에 「生陽生陰」할 수 있다고 主張한다. 退溪의 理用說은 朱子의 說에 힘입어 主張한 것으로 보인다. 朱子의 理有動靜說은,

> 「곧 靜하여서 陰을 낳고, 이미 動했다면 理(이치)는 또 動하는 가운데 있다. 이미 靜하였다면 理(이치)는 靜한 가운데 있다. 動靜은 氣(기운)이나 이 理(이치)가 있으매 氣의 主宰者이다. 氣는 곧 이와 같이 말한다면 잘못입니까고 하니, 옳다(是)고 말하였다.」[65]

여기서 말한 理는 다른 것(氣)을 動靜케 하는 原理요, 法則인 것이다. 다시 말해서 「動靜의 原理가 있기 때문에 氣가 動靜한다는 말이다.」[66]

中國의 「馮友蘭」은 朱子가 周子의 「太極動而生陽…靜而生陰」의 太極과 動靜의 關係를 曲解하고 있다고 보아 「朱子는 비록 濂溪의 說을 利用하고 있으나, 그것은 濂溪에 對한 해석이니 곧 濂溪의 뜻이 아니다」[67]라고 하고 있다.

아마 馮友蘭은 「動靜하게 하는 太極」에서 太極自體를 摘出해 버린 後에 남은 것은 動靜自體 뿐이다. 動靜이라고 한다면 벌써 그것은 形象이 있어야 하고 形象이 있다면 그것은 理가 아닌 氣다라고 보아야 한다고 생각했던 것 같다. 太極(理)에는 動靜이 있을 수 없다. 그러나 理(太極)一元論者는 太極이 超經驗的 不可知的인 實體이므로 太極自體에 있어서 直接動靜을 把握치 못하고 그저 現象的 事物에 動靜이 있음을 상기하여 그 動靜原理의 所從來를 따져서 本體인 太極이 動靜하는 原理라고 생각한 것이 아닌가 그 때문에 周子의 「太極動而生陽…靜而生陰」을 理尊氣卑에 의한 倫理道德說에 牽引附會하려는 생각이 아닌가 하고 의심을 가져 본다.

退溪가 본 本體說(太極說)은 本體自體에 元來부터 原理(理)와 原象(氣)이 있다고 보았다. 즉 「事物을 生成할 수 있는 原理(理)가 모두 갖추어져 있고 또 모든 事物의 原象

61) 「勉齋曰 生陽 生陰 亦猶陽生陰生 亦莫是惡其造作太甚否 朱子曰 理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 氣何自而有動靜乎, 知此則無此凝矣 蓋無情意云云, 本然之體 能發能生至妙之用也」 勉齋說亦不必如此也 理自有用 故自然而生陽生陰也」 退溪全書 卷三十九, p.88, 答李公浩問目.
62) (退溪全書上, 卷二十五 答鄭子中 別紙)
63) (上仝)
64) (上仝)
65) (朱子語類, 卷九十四 周子之書 淳錄)
66) (亞細亞研究(高麗大) 退溪의 太極生兩儀(尹絲淳)…「動하고 靜하는 것은 氣일 뿐 理가 아니다」 p.238과 同感)
67) 「朱子雖用濂溪之說 而其對於濂溪之解釋 則不必即濂溪之意也」 (中國哲學史, 馮友蘭著)

(氣)이 實在者로서 本體 속에 갖추어져 있다」는 理氣의 統一體라는 것이다.

退溪는 門人 金誠一과 理氣觀에 對해 問答하기를,

「'사람은 一元之氣를 같이 稟受하였는데 氣質이 같지 않은 것은 어째서입니까'고 물었다. 先生이 말하기를, '사람의 出生에 비록 一元之氣를 같이 稟受하였으나 또한 같지 않다. 대개 一元之氣에서 나누어져 陰과 陽이 됨에 곧 그 氣는 본디 맑음(淸)과 흐림(濁)의 分別이 있다. 陰과 陽도 또한 나누어져 五行(水火木金土)이 되나 곧 그것도 氣이다. 或은 生하기도 하고, 或은 滅하기도 하고(克), 或은 따르기도 하고(順), 或은 거역하기도 하고(逆), 或은 오르기도 하고(升), 或은 내리기도 하고(降), 或은 갔다 가도(往), 或은 돌아오고(復), 或은 오기만 하고(來), 或은 가기만 하고(去), 或은 열리기도 하고(闢), 或은 닫히기도 하고(闔), 或은 旺盛하기도 하고, 或은 衰弱하기도 하여 紛雜하고 서로 어울리기도 하고(交遝), 엎치락뒤치락하고(顚到), 뒤섞이기도 하고(錯綜), 稀薄하고 濃厚하기도 하며 맑고(淸), 흐리기도 하여(濁) 모두 같지 않다. 사람이 이 氣를 稟受하여 났음에 그 氣質의 같지 않음이 어찌 怪異하겠느냐.'」[68]

라고 한 것을 보면 現象的 事物은 陰陽의 變合에서 生成된다고 보고 있다. 그렇다면 이 陰陽(兩儀)의 根源이 되는 것—그의 所從來—은 무엇인가. 이는 곧 一般的으로 太極·理라고 할 것이다. 그러나 退溪는 同質에서 同質이 나오는 法인데 理(太極)와 氣(陰陽)는 異質的인 것인데도 어째서 同一한 것이 生産될 수 있는가 하는 것을 깊이 생각하였다. 그 결과 그는 氣(陰陽)의 同質인 「一元之氣」를 兩儀(陰陽)의 所從來의 根源으로 삼고 本體槪念을 理氣統一體(渾淪體)로 規定하였던 것이다. 이러한 見解는 朱子도 역시 같다.

「天地의 사이에는 一氣일 뿐이다. 나누어져 둘(二)이 된 것이 곧 陰과 陽이다. 곧 五行(水火木金土)는 萬物을 造化함에 始終 이에서 管掌하지 않음이 없다.」[69]

朱子는 이처럼 陰陽(兩儀)이 由來한 根源을 一氣라고 보고 있다. 二氣(陰陽)의 槪念으로써 一氣라고는 말할 수가 없다.

그러나 朱子는 또 「陰陽은 다만 一氣이다」[70]고 하였으니 이것은 氣의 連續性과 生成論的 根據를 마련하기 위해서였다.

張橫渠의 말에,

「游氣는 어지러이 떠다니며 휘젓다가 合해서 바탕(質)을 이룬 것이다. 이것이 사람과 萬物의 여러가지 差別을 만들었다. 그 陰陽의 양끝(兩端)이 교대로 바뀜(循環)이 그치지 않는 것이 天地의 큰 뜻을 세웠다.」[71]

---

68) 「問人同稟一元之氣 而氣質之不同何也 先生曰 人之生也 雖曰同稟一元之氣 而一元之氣 亦自不齊 蓋自一元而分爲陰陽 則其氣固有淸濁之分 陰陽又分爲五行 則其爲氣也 或生 或克 或順 或逆 或升 或降 或往 或復 或來 或去 或闢 或闔 或旺 或衰 紛綸 交遝 顚到 錯綜 淳漓 淸濁 有萬不齊 人稟是氣而生 則其氣質之不同 何足怪乎」(退溪全書下, 言行錄, 卷四, 論理氣)

69) 「天地之間一氣而已 分而爲二 則爲陰陽 而五行造化萬物 始終 無不管於是焉」(易學啓蒙, 第一篇, 本圖書)

70) 「陽陰只是一氣」(朱子語類 卷六十五, 陳淳錄)

71) 「游氣紛擾 合而成質者 生人物之萬殊 其陰陽兩端 循環不已者 立天地之大義」(張子全書 卷二 正蒙, 太和篇)

고 하였다. 「性理大全」에서 朱子는 「游氣」를 氣가 나아가 흩어져서 事物(物)을 생기게 하는 氣이다.(氣之發散生物底氣)[72] 或은 "역시 흘러간다는 뜻이다"(游亦流行之意)[73]라고 하였으며 「어지러이 휘젔다.」(紛擾)란 것을 "들쑥날쑥하여 가지런하지 않다."(參差不齊)[74]라고 하였다. 이러한 말들은 周子의 太極圖說에서의 "두 氣가 서로 감응하여 萬物을 變化生成시킨다."(二氣交感化生萬物)과 같은 뜻이다.

그러므로 朱子는 "陰陽은 곧 氣다. 어찌 陰陽밖에 다시 游氣가 있겠는가."(陰陽即氣也 豈陰陽之外 復有游氣耶)[75]라고 했다.

東洋에서 말하는 氣가 物質인가 또는 에너지(Energy)인가에 대해서는 論難이 많다. 近代科學이 들어온 후부터 氣의 定義에 대한 多樣한 見解가 있어 왔으나 18세기 以前까지만 해도 東洋에서는 物質과 Energy의 區別을 하지 않고 그저 「氣」라고 表現했다.

그래서 本體에서도 理(太極)와 氣의 渾一體로서 淳漓하고 淸濁의 氣에 流行케 하는 理(太極)가 본래부터 作用되어 陰陽이 되고 또 五行(水火木金土)이 되어 現象的 事物들의 變化生成케 한다고 보았던 것이다.

3. 事物의 生成論

宇宙의 本體가 理(太極)와 氣의 渾一體라고 한다면 一氣란 무엇일까. 이것을 分明히 하기 위해서는 陰陽과 五行의 槪念을 明確하게 해둘 필요가 있다. 一氣와 陰陽 그리고 五行이란 서로 相異한 物質이 아니고 同一한 物質에 對하여 사람들이 달리 이름을 붙인 데 不過하다. 退溪는 「五行을 곧 陰陽의 所生이며 陰陽은 太極의 所生이다. 그러나 陰陽이 한 太極이라고는 할 수 없다」[76]고 하였지만 이것은 理尊氣卑의 倫理說의 合理化를 主張하는 所以라 보고자 한다.

退溪는 그의 天命圖說에서

> 「손님은 참으로 태극과 이(陰陽)와 오(五行)의 3층이 있다 하며, 氣化와 形化가 또 이 세 가지 밖에서 나와서 따로 2층이 있다고 하십니까. 오행은 한 음양이요, 음양은 한 태극으로서, 이(二)의 化生한 것이 곧 일(一)에서 만들어지는 것이므로, 그 原始점을 가지고 말하면 단지 하나뿐이요.」[77]

라고 하였다. 本體를 理(太極)와 一氣의 渾一體로 보고 편의상 本體를 太極이라고 하였다면 一氣外에 陰陽二氣가 있는 것이 아니다. 一氣를 움직임(動)과 고요함(靜)의 觀點에서 본다면 움직이는(動) 氣는 陽氣이고 고요한(靜) 氣는 陰氣인 것이다. 만약 이렇게 說하지 않는다면 「太極動而生陽…靜而生陰」이라고 할 때의 「動而生陽」前의 고요할(靜)

72), 73), 74) (性理大全, 太和篇 第一)
75) (朱子語類, 卷九十八, 張子之書一)
76) 「先生曰 言五行即陰陽之所爲也 陰陽乃太極之所爲也 非謂陰陽即太極也」(退溪全書下, 言行錄 卷五, 類篇, 議論 第四)
77) 「滉, 曰客誠謂太極, 二, 五, 有, 三層耶, 氣化形化, 又出於三者之外而別有二層耶, 五行, 一陰陽也, 陰陽一太極也, 而二之化, 即一之爲也, 故, 渾淪言之, 只一而已矣.」

때의 狀態는 무엇을 生成하느냐. 만약에 이 때도 「生陰」한다고 한다면 「靜而生陰」의 「陰氣」와 어떻게 區別지울 것인가가 가못 疑問스럽지 않을 수 없다. 아마 太極은 存在할 當時부터 이미 原理(形相因)로 作用하기 때문에 이와 渾淪(統一體)한 一氣도 역시 太極의 作用에 의해서 그 存在할 當時부터 動靜이라는 모습(形相)을 받게 된다. 一氣가 動할때에 그 一氣는 動하는 모습(形相)을 갖게 되고 靜할 때는 그 靜한 모습(形相)을 갖게 된다. 朱子는 「太極의 動靜은 天命의 流行이다」[78]라고 하였고 또 「答楊子直」에서 다음과 같이 밝힌바 있다.

「'태극이 움직임과 고요함을 함유(含)하고 있다'고 말하면 이는 옳다. 이것은 본체의 입장에서 말한 것이다. '태극은 움직임과 고요함을 가지고 있다(有)'고 말하면 이는 옳다. 이것은 흐름(流行)의 입장에서 말한 것이다. 그러나 만약 '태극이 곧(便是) 움직임과 고요함이다'라고 말한다면 이는 형이상과 형이하가 나누어지지 않았기 때문에, 易은 태극을 가지고 있다는 말은 역시 군더더기가 된다.」[79]

여기서 "함유한다"(含), "所有한다"(有), "곧"(便是)의 세가지 말을 理와 氣 그리고 太極(理와 氣의 渾淪體)과의 關係를 따져 보고자 한다. 움직임(動)과 고요함(靜)은 氣의 것이다. 그러나

「氣가 움직이고(動) 고요해지는(靜) 理(原理)는 太極의 것이므로 "太極이 움직임(動)과 고요함(靜)을 含有하고 있다"고 할 수 있다. 그 뜻은 곧 움직임(動)과 고요함(靜)은 理가 본래 가지고 있는 것(本有)이라는 의미이므로 또한 "太極은 고요함(靜)과 움직임(動)을 가지고 있다"고 말할 수 있다. 그 뜻은 理가 流行 或은 運行한다고 할 수 있다. 그러나 太極이 곧(便是) 움직이고 고요하다라고는 말할 수 없다. 왜냐하면 太極은 움직임(動)과 고요함(靜)이라고 말할 수 있는 氣일 뿐 理가 아니기 때문이다. 만약에 理(太極)가 움직인다 고요하다고 한다면 形而上과 形而下와의 區別이 안되기 때문이다.」[80]

마치 Aristoteles가 말한 것처럼 第一質料인 無形相의 一氣가 太極(理)에 의해서 動하는 모습(形相)을 가질 때의 이 一氣를 陽氣라 하고 靜한 모습(形相)을 가질 때의 이 一氣를 陰氣라고 한다. 그의 動한다, 靜한다고 하는 相對的 知覺的 性質에 의해서 一氣는 陰 혹은 陽이라는 二氣로 말하게 된다.

이것은 退溪의 「進聖學十圖」의 「第一太極圖」에 「◎此○之動而陽 靜而陰也 中○者 其本體也」라고 한 것을 보더라도 짐작이 된다. 뿐만 아니라 우리 나라의 太極旗 역시 「☯」로 표한 것으로써도 理解가 된다. 즉 太極은 이미 存在當初부터 動靜하는 理(形相因)가 있으므로 一氣도 역시 存在當初부터 動靜의 모습(形相)을 갖게 된다.

78) 「太極之動靜 是天命之流行也」(朱子, 太極圖說解)
79) 謂太極含動靜則可, 以本體而言也, 謂太極有動靜則可, 以流行而言也, 若謂太極便是動靜, 則是形而上下者不分, 而易有太極之言亦贅矣(朱子文集, 卷四十五)
80) (勞思光, 中國哲學史 宋明篇)

이 理(太極)·一氣의 渾一한 本體는 存在當初부터 이미 陰陽二氣의 모습(形相)이 없을 수 없다. 이것이 理氣二元의 渾淪(統一體)한 本體가 經驗界에로의 最初의 發展이다.

그리고 陰陽과 五行의 關係는 太極(理)과 陰陽의 關係와는 조금 다르다고 본다. 退溪도 다음과 같이 말하고 있다.

> 「氣와 質의 두 글자는 다름이 또한 分明하다. 氣는 俗된 말로 氣運이고 質은 俗된 말로 形質이다. 사람과 物(空間的 存在)이 生할 때는 氣로써 形質을 이루고 난 後는 氣가 質 속에 流行한다.」[81]

그러므로 陰陽은 五行의 時間的 生成論的으로 앞에 存在해야 하고 또 同時에 存在해야만 兩者의 共同作用으로 萬物을 構成할 수 있다. 설사 그렇다 하더라도 「五行은 하나의 陰陽이요 陰陽은 하나의 太極이다. 이(二)에서 化生한 것이 곧 하나(一)에서 만들어진 것이므로 始原點을 가지고 말하자면 하나(一)뿐이다」[82]라고 하였다.

退溪는 또 同質性을 主張하기도 한다. 그렇기 때문에 곧 本體는 存在當時부터 이미 陰陽二元의 現實的 發展으로서 생각하지 않을 수 없다. 따라서 陰陽二元 以前에 本體로서의 太極(理)과 一氣(一元之氣)의 渾淪體가 存在하였다는 것은 抽象에서 얻어진 結果라할 수 있겠다. 太極(理)의 動靜은 本來 自然의 妙이므로 恒久不變한 것이다. 움직임(動)을 다하면 고요하고(靜) 고요함을(靜)을 다하면 반드시 움직인다.(動) 따라서 一氣로 이를 좇아 움직임(動)과 고요함(靜)을 그치지 않는다. 다시 말하자면 처음도 없고(無始) 끝도 없는(無終) 本體뿐만 아니라 理와 氣의 交互關係에서 일어나는 動靜도 역시 처음도 없고(無始) 끝도 없는(無終) 것이다.

退溪가 門人 金誠一에게 答한 말과 같이 「氣는 엷은 것도 있고 두터운 것도 있고(淳漓) 맑은 것도 있고 흐린 것도 있고(淸濁)」[83] 하여서 「或生, 或克, 或順, 或逆, 或升, 或降, 或往, 或復, 或來, 或去, 或闢, 或闔, 或旺, 或衰, 紛綸, 交盪, 顚到, 錯綜」[84]하는 循環運動을 反覆한다. 이것을 「一動一靜互爲 其根」[85]이라 한다.

이 因果關係인 「一動一靜互爲其根」의 「互爲」는 傳統的으로 내려오는 易의 「咸」卦에서 「感應의 理」[86]에서 따온 것으로 보여진다.

周子가 이 陰靜과 陽動은 서로 뿌리(根源)가 된다고 하고 있으나 退溪는 陰陽이 서로 뿌리(根源)가 되는 것이 어떻게 가능한가를 알지 못하였다. 그러던 중 朱子의 도움을 받아 그의 「第一太極圖」에서 「☽者☾之根也 ☾者 ☽之根也 ☾者 ☽之根也」[87]라고 圖示하였다. 즉 陰 속의 陽에서 다음의 陽이 發展되고 陽 속에 陰에서 다음의 陰이 發展된

81) 「氣質二字之異亦明甚 氣始俗言氣運質如俗言形質 人物稟生之初 氣以成質 有生之後 氣行於質之中(退溪全書上, 卷三十五, 答李宏仲)
82) (77)과 全)
83) (68)과 全)
84) (68)과 全)
85) (59)와 全)
86) 「咸感也 柔上而剛下 二氣感應以相與」(周易下經, 咸)
87) (59)와 全)

다는 내용의 四象(太陽, 小陰, 太陰, 小陽)의 原理를 分明히 밝혔던 것이다. 動靜하는 陰陽二氣는 다시 淸氣와 濁氣의 天地의 二氣를 낳게 되고 낳았다면 곧 理(太極)도 역시 天地二氣에 內在한다. 이 天地二氣가 動靜聚散하는 것을 「陽氣가 변하여 陰氣에 合한다」[88]고 표현했다.

形而下者인 氣를 一般的으로 「淸濁하고 粹駁하고 偏正하고 通塞하다」[89]고 말한 外에 退溪는 朱子와 같이 「屈伸과 聚散과 至歸」[90] 「生滅」[91]의 性質을 가졌다고 한다. 이 淸輕한 天氣와 重濁한 地氣의 屈伸과 聚散에 있어서도 「淸輕한 氣의 變合은 五行의 氣, 즉 五氣를 낳게 되지만 이 兩氣 中에서도 重濁한 氣의 變合은 五行의 質을 낳게 한다」[92]고 한다. 이 「質」도 두 가지로 解釋하였다. 하나는 何等의 「物質的 性質을 떠지 않는 것는 것이 있고」[93] 또 하나는 「物質的 性質을 떤 形質의 質이다.」[94] 사람(人)을 두고 "氣質이 사납다, 강하다, 부드럽다"고 表現하기도 하고 때로는 "氣가 세다, 虛弱하다"라고 하기도 한다. 사람뿐만 아니라 樹木도 이와 같이 表現하므로 事物들은 氣 혹은 質만으로써 構成된 것이 아니다.

그러나 五行(水·火·木·金·土)에서 말하는 質은 곧 形質만을 말한 것이지만 現象的 事物들의 물(水)·불(火)·나무(木)·쇠붙이(金)·흙(土)은 아니다. 이것은 마치 印度와 西洋에서 말하는 事物들의 構成要素 즉, 五元素와 유사하다고 하겠다.

五行의 氣가 天地間에 流行할 때의 順序는 어떠한가. 退溪는 「答禹景善」[95]에서 易의 生數成數와 陽氣가 변하여 陰氣와 合해서 生成되는 五行(木火土金水)을 結付시켜서 잘 說明하고 있다.

朱子는 「太極圖說解」에서

> 「氣로써 五行의 順序를 말한다면, 곧 木·火·土·金·水이다. 木火는 陽氣이고 金水는 陰氣다.」[96]

라고 하였고 또한 「水에서 木으로, 木에서 火로, 火에서 土로, 土에서 金으로, 金에서 水로 다시 돌아가니 循環이 끝이 없다」[97]고 하였다. 다시 말하자면 「水→木→火→土→金→水」로 相生의 原理로서 끝없이 循環한다는 것이다.

이 五氣를 陰陽으로써 말하자면 木·火의 기운(氣)은 陽氣가 되고 金·水의 기운(氣)은 陰氣가 된다. 이 陰氣(金·水)와 陽氣(木火)의 二氣의 作用에 의해서 낮(晝)과 밤(夜),

---

88) (59)와 全
89) 「或淸或濁或粹或駁或通或塞」(退溪全書上, 卷三十八 答趙起伯大學問目)
90) 「氣則至而伸 聚而形爲有反而歸 散而滅爲無 安得謂無有無耶」(退溪全書上, 卷三十五, 書, 答鄭子中講目)
91) 「氣有生死 理無生死說」(退溪全書下, 自省錄, 卷一書, 答鄭子中)
92) 「然五行者 質具於地 而氣行於天者」(太極圖解)
93) 「其所賦之質淸者智 而濁者愚」(大學或問)
94) 「質並氣而言 則是形質之質 若生質則是資質之質」(朱子語類 p. 21).
95) (退溪全書上, 卷三十一)
96) 「以氣而語其行之序 則曰 木火土金水 而木火陽也 金水陰也」
97) (上全)

따뜻하다(溫), 덥다(暑), 서늘하다(冷), 춥다(寒)의 春夏秋冬의 四季節과 바람(風), 비(雨), 눈(雪), 서리(霜), 안개(霧), 뇌성과 벼락(雷霆)에 이르기까지의 自然現象이 일어나게 된다. 다시 말하면 이 두 기운(二氣)의 交代流行에 의해서 晦明의 象이 일어나고 이 象에 의해서 晝夜의 分別이 있게 된다. 또 이 두 기운(二氣)의 流行함에 있어서 陽의 기운(氣)이 많이 流行하면 溫暑의 象이 생겨나고 陰의 기운(氣)이 많이 流行하면 冷寒의 象이 생겨난다. 그 溫暑한 기운(氣)의 流行함에 있어서 木의 기운이 主가 된다면 따뜻한(溫) 봄(春)의 계절이고, 또 火의 기운이(氣) 主가 된다면 더운(暑) 여름(夏)의 계절이 된다. 또 그 冷寒한 기운(氣)의 流行함에 있어서 金의 기운이 主가 되어 流行한다면 서늘(冷)한 가을(秋)의 계절이 되고, 水의 기운(氣)이 主가 되어 流行한다면 추운(寒) 겨울(冬)의 계절이 된다. 이렇게 相對的이고도 差別的인 五氣의 流行에 의해서 溫·暑·冷·寒의 象이 일어나고 이 象에 의해서 春夏秋冬의 四季節이 定해진다.

그래서 五氣의 流行은 恒常 木→火→土→金→水의 順序로 秩序整然하게 循環하여 한치의 어그러짐도 없게 되는 것이다. 이것을 「五氣順布 四時行焉」[98]이라 한다.

사람과 一般的 事物도 역시 「稟生할 때는 氣가 形質을 이루지마는 일단 形質를 이룬 後에는 기운(氣)가 그 속에서 流行한다.」[99]

天地의 二氣, 곧 陰陽의 二氣가 動靜하고 聚散을 그치지 않으므로 五行도 終始토록 生成을 中止하지 아니한다.

本體에 있어서 理(極)와 氣(一元之氣)와의 關係에서 一氣가 動靜하여 天地陰陽의 二氣를 낳게 하고 陰陽의 二氣도 쉴 새 없이 一變一合하여 五行(木·火·土·金·水)을 낳게 하고 또 五行 역시도 流行하고 聚散하여 쉴 새 없이 萬物을 生成한다. 이와 같이 一氣와 陽陰(天地)의 二氣와 五行의 세 가지 기운(氣)은 同時에 항상 쉴 새 없이 紛綸하고 交溷하고 顚到하고 錯綜하고 淳漓한다. 이렇게 쉴 새 없이 변화케 하는 것은 곧 太極이므로 「五行一陰陽也 陰陽一太極也」[100]라고 한다. 이렇게 하여 「天地, 곧 陰陽의 二氣와 五行은 萬物의 生成을 그치지 않는다.」(萬物生生而變化無窮焉)라고 하였다.

4. 心의 知覺面

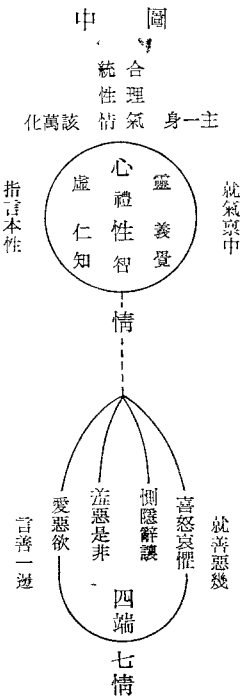
退溪의 「進聖學十圖劄」「第六心統性情圖」(中圖)에 보면,

右側의 「就氣稟中」이란 것은 感覺의 作用으로 知覺하는 것을 말하고 또 左側의 「就言本性」이란 것은 眞理의 認識을 말한 것이다.

本性은 天理가 人間에게 稟與된 것을 性이라 한 것이니, 性 곧 殊別의 理는 萬物의 共同의 理와 同一하다. 그래서 그는

98) (前揭書, 太極圖說)
99) (退溪全書上, 卷三十五, 答李宏仲)
100) (前揭書, 太極圖說)

「모든 理의 모임이요. 모든 變化의 根本이라고 한 것은 대개 太極을 가리켜서 말한 것인데 이른바 "萬物은 제각기 한 太極을 갖추었다"고 하는 것도 또한 모든 理의 모임이요, 모든 變化의 根本"이라고 할 수 있겠읍니까. 사람은 과연 모든 理를 갖추었다고 할 수 있지마는 事物 같은 것은 제각기 쓸만한 한 가지 만을 갖추었을 뿐인데 어떻게 모든 理를 갖출 수 있겠읍니까"라고 물었더니, 先生은 "한 事物에 있는 것을 모든 理의 모임이라고 할 수 없을 것 같지만, 그러나 그것이 받아 온 바가 곧 太極이라면 어찌 제각기 한 太極을 갖추었다고 말할 수 없겠는가. 어찌 太極의 모든 理가 모두 모인 가운데서 한 가지 理만 베어 내어 각기 한 事物에 붙여 주었겠는가. 마치 한 조각의 달빛이 두루 비치면 비록 저 큰 江이나 바다(海)에나 또한 술잔(杯)의 작은 물에도 비치지 않는 곳이 없는 것과 같은 것이다. 한 잔(杯)의 달빛(月光)인들 어찌 그 물이 작다고 해서 달(月)이 비치지 않는다고 할 수 있겠는가」[101]



라고 闡明하였다. 즉 사람의 性은 事物의 理와 같으므로 智의 性에서 眞理를 知覺할 수 있다고 한 것이다. 그리고 그는 心統性情」을

「理와 氣가 合해서 마음(心)이 되었으니 自然히 虛靈知覺의 妙를 가졌다. 고요하여서(靜) 모든 理致를 갖추었음을 性이라 한다. 그래서 이 性을 貯藏하여 갖추어 있는 것이 마음(心)이다. 움직여서 萬事에 感應한 것이 情이다. 그래서 이 情을 베풀어 發用하는 것도 또한 마음(心)이므로 마음(心)은 性과 情을 統攝한다고 한다.」[102]

라고 한 것은, 朱子의 「心該動靜 統性情」과 같은 뜻인데 朱子가 마음(心)을 말한 것은 主로 知覺에 있어서의 말이니 「知覺」 그 自體가 元來 氣다」[103] 그러나 그 氣 속에 知覺을 可能케 하는 所知所覺者로서의 理(所以然之故)가 갖추어져 있다. 朱子語類에 보면, 陳北溪에 答한 글에

「"知覺은 마음(心)의 虛靈이 固有하여 이와 같게 하는 것입니까 아니면 氣가 하는 것입니까"고 하니 오로지 이 氣만이 아니고 이것은 먼저 知覺의 理가 있으나 理만은 知覺하지 못하고 모여 氣가 形骸를 이루어서 理와 氣가 合하여서 곧 知覺할 수 있다.」[104]

---

101) 「象理之總會萬化之本原蓋指太極而言 若所謂萬物各具一太極者 亦可謂衆理之總會萬化之本原否 人果具象理矣 若物 各自具適用之一理而已 豈備衆理乎. 先生曰 在一物者 似不可謂之衆理之總會然其所稟來者 即 太極之理 則豈不可謂各具一太極乎 豈太極衆理總會之巾 割取一理各付一物乎 如一片月輝遍照 雖江海之太一杯之水 無不照焉 一杯之月光 豈以其水之小 遂謂月不照也」(退溪全書下, 言行錄 卷一 論格致)

102) 「理氣合爲心 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」(退溪全書, 上, 卷十八, 答奇明彦)

103) 「見於目而明 耳而聽者 是魄之用」(朱子語類, 卷八, 朱子大全, 卷四十一) 「鼻之知臭 口之知味 非魄耶」(朱子大全, 卷五十九) 「知覺正是氣之虛靈處」

104) 「問知覺是心之靈固如此 抑氣之爲耶 曰不專是氣 是先有知覺之理 理未知覺 氣聚成形 理與氣合便能知覺」(朱子語類 卷五)

라고 하였으니 退溪는 知覺作用에 있어서 知覺을 하는 것은 氣(肉體)인데 그 知覺하게 하는 可能性으로서 原理(所知所覺者=所以然之理)가 氣 속에 具備하여 있다는 것을 重要視하였기 때문에

「그 虛靈知覺을 할 수 있는 것은 마음(心)이니 곧 이 理와 氣의 合致에서 能히 知覺할 따름이다.」[105]

라고 한 듯하다. 退溪는 朱子의 「知覺하는 바는 理이고, 理는 知覺을 떠나지 아니 하고 知覺은 理를 떠나지 아니 한다」[106]란 理論과 같이 「理氣相合」에서 올바른 知覺을 할 수 있고 또 眞理를 認識할 수 있다고 하였다. 앞의 「進聖學十圖」 六「心統性情圖」를 보면 알 수 있듯이 心理(合理氣)作用은 虛靈한 本性(仁·義·禮·智)과 氣稟(肉體的 感覺)에서 얻어지는 知覺의 相合調和에서 온 것이라야 올바른 眞理의 認識이요, 또 感覺的 知覺이 될 수 있다는 뜻인 듯하다. 退溪가 王陽明의 「心卽理說」을 反駁한 理由를 劉明鍾 교수는 다음과 같이 말하였다. 「心意 속의 일들을 바로잡는 것이라 한 陽明의 태도는 客觀的인 事物의 理致를 窮究하므로써 마음의 理致가 드러나는 것이 아니라 오히려 마음의 理致를 추구함으로써 客觀的인 事物의 理致가 드러난다고 보는 客觀에서 主觀으로 회전되는 것이다」[107]고 하였다. 「格物致知」說에 있어서 退溪가 「答奇明彦」에 보면,

「대개 理는 비록 事物에 있으나 쓰임(作用)은 실로 마음(心)에 있다……그 作用은 비록 사람의 마음(人心)이지마는 그 作用의 微妙한 바는 실로 理의 發顯인 것이다. 사람의 마음(人心)이 이르려고 한다면 이르지 않는 바가 없고 다하지 않는 바가 없다. 다만 나의 事理를 窮至함에 이르지 않을까봐 염려할 것이지 事理가 能히 스스로 이르지 않을까봐 걱정할 것이 아니다.[108]

라고 한 「但恐吾之格物有未至 不患理不能自到」의 뜻을 뒤집어서 바룬다면 「事物을 感覺하면(格物) 理가 能히 自到(理到)한다는 말이 된다. 即 感覺器管(耳目口鼻)에 依하여 感覺함과 同時에 先天的인 理(智의 性)가 自動하여 事物의 理致를 깨달을 수 있다는 뜻이다.

그는 感覺的 作用으로 事物의 理를 知覺했다 하더라도 氣는 差別的이고 相對的인 것이기 때문에 사람에 따라 그 知覺을 바르게 할 수 있고 또 틀리게 할 수도 있다. 그래서 退溪는 同一 知覺을 理에서 온다고 하고 或은 氣에서 온다고 하여 說明上으로 두 表現의 形態를 取하고 있으나 그의 眞意는 知覺이 理만으로서도 아니고 또 氣만으로서도 構成되어지는 것이 아니라는 것이었다.

그래서

105) 「其所以能虛靈知覺而爲心者 卽此理氣之合而能然爾」(退溪全書, 下, 續集 卷三 答朴澤之)
106) 「所知覺者是理 理不離知覺 知覺不離理」(朱子語類 卷五)
107) (哲學研究 第十二輯 : 退溪의 異端批判)
108) 「蓋理雖在物 而用實在心也…其用雖不外人心 而其所爲用之妙 實是理之發見者 隨人心所至而無所不到無所不盡 但恐吾之格物有未至 不患理不能自到也」(退溪全書, 上, 卷十八, 答奇明彦 別紙)

「마음(心)이 理와 氣의 合한 것이라 하는 것은 나(滉)의 說이 아니고 先儒가 이미 말한 것이다. 이른바 氣의 精靈이라는 것은 朱子가 함께 包含한 그 속에서 知覺運用의 妙를 가리켜 말한 것이므로 특히 氣의 精靈이라 한 것이다.」[109]

라고 하여 「就兼包中 而指出知覺運用之妙」란 理와 氣의 共同作業에 依해서 비로소 知覺이 된다는 뜻이다. 知覺의 뜻을 說明함에 있어서 理一元的·氣一元的이라는 두 表現形態를 取한 것은 各己 獨立的으로는 事物의 理致를 完全히 判斷치 못하고 「理」와 「氣」의 內面的 調和의 統一인 共同作業으로써 올바른 判斷이 된다는 結論이다.

5. 性情의 道德的 面

退溪는 마음의 性과 情을 四端과 七情으로써 人心과 道心으로 나누어 다음과 같이 말하고 있다.

「人心은 七情이고 道心은 四端이다.」[110]

「人心은 七情이고 道心은 四端이라고 하는 中庸序에 朱子說과 許東陽등의 說을 보면, 二者의 七情과 四端은 진실로 틀리지 않다.」[111]

이 後者의 引用文은 李平叔이 李德弘의 「人心爲七情 道心爲四端」이라는 記錄을 보고서 退溪에게 質問한 것인데, 退溪는 여기에 對하여 七情과 四端을 分別하는 所以를 詳細히 說明하고 아울러 朱子의 中庸序와 許東陽의 「人心發於氣 四端發於氣」의 說을 引用하여서 人心·道心을 七情, 四端으로 分屬시키는 것이 옳다고 하였다. 그렇다면 朱子는 人心을 어떻게 보았을까.

「또한 마시고(飮) 먹음(食)을 말한다. 무릇 饑渴하여 마시고 먹음을 얻어서 배를 부르게 하고 또한 滿足코자 하는것은 다 人心이다.」[112]

라고 하여 肉體的 欲望을 人心이라고 하고 있다. 中庸章句 序에는

「마음(心)의 虛靈知覺은 하나일 따름이다. 그러나 人心과 道心의 다름이 있는 것은 곧 그것이 혹 形氣의 私私로움에 나오고 或은 性命의 바름(正)에 本位하니 知覺하는 바가 같지 않다.」[113]

「人心은 氣에서 發하니 耳目鼻口와 四肢의 欲望같은 것이 이것이고 道心은 理에서 發하니 惻隱·羞惡·辭讓·是非 같은 것이 이것이다.」[114]

---

109) 「心者 理氣之合 此非滉說 先儒已言之 所謂氣之精爽 先生 就兼包中而指出知覺運用之妙言 故獨以爲之精爽耳」(退溪全書, 上, 卷二十九, 答金而精)
110) 「人心七情是也 道心四端是也」(退溪全書, 上, 卷三十六, 答李宏仲 問目)
111) 「人心爲七情 道心爲四端 以中庸序朱子說及許東陽之類觀之 二者之爲七情四端 固無不可」(退溪全書, 上, 卷三十七, 答李平叔)
112) 「且以飮食言之 凡饑渴而欲得飮食以充其飽且足者 皆人心也」(朱子語類, 卷六十二)
113) 「心之虛靈知覺一而已矣 而以爲有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同」(中庸章句)
114) 「人心發於氣 如耳目鼻口四肢之欲是也 道心發於理 如惻隱羞惡辭讓是非之端是也」(京城帝國大學法文學會報, 朝鮮支那文化の研究(高橋亨) p.155.)

라고 하였다. 이는 退溪가 「答李平叔」에게

「만약에 各己 이름(名)과 실제(實)에 대하여 자세히 論한다면, 人心이란 이름(名)은 이미 道心과 서로 對立한 것이니, 곧 人心은 自身의 私有에 속한 것이다. 대개 私有라고 말한 바에야 人心은 이미 私有의 一邊에 떨어져 있는 것이요, 다만 道心의 命令을 들을 수 있어서 道心과 하나가 되는 것이다. 道心과 더불어 分化되지 않은 채 한데 뭉쳐 섞여져 있다고 해서 하나라고 할 수는 없다. 또한 七情 같은 것은 비록 氣에서 發한다고는 하나 실은 공공연히 고르게 세운 이름이요, 一邊에 떨어져 있는 것이 아니다.」[115]

라고 한 것의 「乃屬自家體段上私有底 蓋旣曰私有則已落在一邊了」는 肉體(形氣)的 欲望에서 오는 私私로운 感情을 人心이라고 하였다. 「人心은 道心(理之發)에서 命을 받고서야(聽命於道心) 하나의 마음(心)이 될 수 있다」[116]고 한다. 그러므로 退溪는 「人心과 道心을 分別한다면, 人心은 形氣에서 生하고, 道心은 性命에서 生한다」(分而言之 人心固生於形氣 道心固原於性命」[117]고 하지마는 人心이라고 해서 氣에서만이 生하는 것이 아니고 實은 性의 「理」와 共同作業으로서 生한다고 하고 있다. 그저 說明의 便宜上 그 所從來를 따지워서 分析的으로 抽象하여 氣一元의 形態를 取하고 있을 따름이다. 이 氣一元的 形態는 一見 獨立된 것 같으나 其實은 同一思想의 半面을 表現한데 不過하다.

또 退溪는 道心에 대하여 다음과 같이 말하였다.

「나누어서 말한다면 人心은 진실로 形氣에 나왔고 道心은 진실로 性命에 根源하고 있다. 合해서 말한다면, 道心과 人心은 사람의 마음에서 人心之間 섞여서 나타나니 사실은 서로 도와서 서로 發하므로 判然히 두 存在(二物)라고는 할 수 없다.」[118]

라고 한 것을 보면 人心과 道心은 判然히 區別되는 두 存在(二物)가 아니지마는, 人心은 形氣로부터 生하고 道心은 性命에 根源을 둔다고 할 수 있다. 그의 所從來를 따지워서 形氣에서 生한다. 또는 所從來를 性命에 根源을 삼는 것은 心理現象의 感情的 側面과 理性的 側面을 말하고 있는 것 같다. 道心은 「本然之性 理에서 發生한다고 中庸章句序에서 「原於性命之正」이라 한다고 앞에서 引用한 바가 있다. 退溪 역시도 孟子의 四端을 引用하여 「性中의 理」 곧 「仁義禮智」의 端緖라고 하여 다음과 같이 主張하고 있다.

「孟子는 "惻隱한 마음은 仁의 端緖이고 羞惡한 마음은 義의 端緖이며, 辭讓한 마음은 禮의 端緖이고 是非의 마음은 智의 端緖이다"고 하였으니, 이것이 性과 情의 說이요, 先儒가 發明을 다했다. 그러나 일찌기 상고해 보니, 子思의 말에 이른바 道는 그 全部요, 孟子의 論은 이른바 골라서 떼어 낸(剔撥) 것이다. 대개 사람의 마음(心)이 아직 發하지 아니한 것을 性이라 하고 이미 發한 것을 情이라 하는데, 性은 善하지 않는 것이 없고, 情에는 善과 惡이 있는 것이니,

115) 「若各就其名實而細論之則 人心之名已與道心相對而立 乃屬自家體段上私有底 蓋旣曰私有則已落在一邊了 但可聽命於道心而爲一 不得與道心渾淪爲一而稱之」(退溪全書, 上, 卷三十七, 答李平叔)
116) (亞細亞研究(高大), 退溪의 心性觀에 관한 研究(尹絲淳))
117) (退溪全書, 上, 卷三十九, 答洪胖)
118) 「分而言之 人心固生於形氣 道心固原於性命 合而言之 道心人心雜出於人心之間 實相資相發而不可謂判然爲二物也」(上仝)

이것은 元來 그러한 것이다. 다만 子思와 孟子가 各己 主張하여 말한 것이 같지 않기 때문에 四端과 七情의 區別이 있을 뿐이요, 七情 外에 다시 四端이 있는 것이 아니다. 이제 萬一 四端은 理에 發하므로 善하지 않음이 없고, 七情은 氣에서 發하므로 善과 惡이 있다고 말하면 이것은 理와 氣가 뚜렷이 두 가지가 되는 것이니 이것은 七情이 性에서 나오지 않고 四端이 氣에 타지(乘) 않게 되는 것이다. 이것은 語意에 있어서 병통이 없을 수 없고 後學의 의심이 없을 수 없는 것이며, 萬若에 "四端의 發은 純理이므로 善이 아님이 없고, 七情의 發은 氣를 兼하므로 善과 惡이 있는 것이다"라고 고친다면 비록 前說보다 조금 나은 듯하나, 나의 意見으로는 역시 滿足스럽지 못하다. 대개 性이 처음 發할 적에는 氣가 作用하지 않으므로 本然의 善을 바로 이를 수 있는 것이니, 이것이 곧 孟子의 이른바 四端이다. 이는 본래 純粹한 天理에서 發한 바이나 七情 밖에서 나오는 것이 아니라 바로 七情 가운데서 發하여 節度에 맞는 苗脈인 것이다. 그렇다면 四端과 七情을 相對로 들어서 같이 말하여 純理에 氣를 兼한 것이라고 할 수 있겠는가, 人心·道心을 論한다면 或은 이렇게 말할 수 있겠지만 四端 七情에 대하여서는 이렇게 말할 수 없지 않을까 생각된다. 대개 七情은 오로지 人心으로만 볼 수 없으며 理는 氣의 主宰요, 氣는 理의 材料이므로, 이 두 가지가 본래 分別되어 있기는 하나, 이것이 事物에 있어서는 混淪一體가 되어서 理와 氣로 나눌 수 없다. 다만 理는 弱하고 氣는 强하며 理는 조짐이 없고, 氣는 자취가 있기 때문에 그것이 떠돌아 다니고, 또 發動해 보일 때에 지나침(過)·덜 미침(不及)의 差異가 없을 수 없는 것이니, 이것이 七情의 發함에 善하기도 하고 惡하기도 하며 性의 本體가 或은 온전하지 못하기도 하는 것이다. 그러나 그 善함은 바로 先天的인 本然이고, 惡함은 바로 氣稟의 지나침(過)·덜미침(不及)이므로, 이른바 四端·七情이란 처음부터 두 뜻(二義)를 가지고 있는 것이 아니다」[119]

이 道心의 發出을 오로지 理一元에서 온다고 說明한 듯하다. 그러나 退溪는 「子思는 七情으로써 道의 全體를 말했고, 孟子는 剔撥하여 四端이라고 말했다」(子思之言所謂道其全者 而孟子之論剔撥出來者也) 그러므로 「各己의 主張한 바가 다르기 때문에 七情과 四端을 갈라서 말했을 뿐이다」(子思孔子所就以言不同 故有四端七情之別耳). 이 四端과 七情의 發出源인 理와 氣는 判分하여 二物(理·氣)이라고 할 수 있으나, 七情이 性(理)에서 나오지 않는 것이 아니고, 四端이 氣를 타지 않는 것이 아니다」(是理與氣判而爲兩物也 是七情不出於性而四端不乘於氣也). 已發하여 心理的 現象으로 나타날 때 理와 氣는 混淪하여 不可分의 關係로서 나타난다. 다만 理와 氣의 强弱의 差異에 의하여 四端·七情이 區別된다」(其在事物也 則固混淪而不可分開 但理弱氣强)고 하고 있다. 道心(四端)이라고 하여 理一元에서만이 發出하는 것이 아니고, 理와 氣의 共同作業에서 生成된다

119) 孟子曰惻隱之心仁之端也, 羞惡之心義之端也, 辭讓之心禮之端也, 是非之心智之端也, 此性情之說也, 而先儒發明盡矣, 然竊嘗攷之, 子思之言所謂道其全者, 而孟子之論所謂剔撥出來者也, 蓋人心未發則謂之性, 已發則謂之情, 而性則無不善, 情則有善惡此乃固然之理也, 但子思孟子所就以言之者不同故, 有四端七情之別耳, 非七情之外復有四端也, 今若以謂四端發於理而無不善, 七情發於氣而有善惡則, 是理與氣判而爲兩物也, 是七情不出於性而四端不乘於氣也, 此語意之不能無病而後儒之不能無疑也, 若又以四端之發純理故無不善, 七情之發兼氣故有善惡者而改之則, 雖似稍勝於前說, 而愚意亦恐未安, 蓋性之乍發, 氣不用事, 本然之善得以直遂者正, 孟子所謂四端者也, 此固純是天現所發, 然非能出於七情之外也, 乃七情中發而中節者之苗脉也, 然則以四端七情, 對擧互言而謂之純現兼氣可乎, 論人心道心則或可如此說, 若四端七情則恐不得如此說, 蓋七情不可事以人心觀也, 夫現, 氣之主宰也, 氣, 理之材料也, 二者固有分矣, 而其在事物也則固混淪而不可分開, 但理弱氣强, 理無眹而氣有跡故, 其流行發見之際, 不能無過不及之差, 此所以七情之發或善或惡, 而性之本體, 或有所不能全也, 然其善者乃天命之本然, 惡者乃氣稟之過不及也, 則所謂四端七情者, 初非有二義也(退溪全書, 上, 卷十六 附奇明彥非四端七情分理氣辯)

는 것이 退溪思想의 本意일 것이다.

退溪가 秋巒의 天命圖에 表記된「四端은 理에서 發하고 七情은 氣에서 發한다」(四端發於理七情發於氣)고 한 것을 고쳐서「四端은 理의 發이고 七情은 氣의 發이다」(四端理之發七情氣之發)[120]이라고 한 것은 앞의 道心과 人心의 所從來(發出源)에 本을 삼아 四端은 性命理에 根源을 두고, 七情은 形氣에 根源을 두어서 四端은 理一元的 形態를 取하고 七情은 氣一元的 形態를 取하여 表現한 것이라고 보겠다.

退溪가 四端七情論에 對하여 高峰의「四端의 發은 純理이므로 不善함이 없고 七情의 發은 氣를 兼하였으므로 善과 惡이 있다」(四端之發純理故無不善 七情之發兼氣故有善惡)라고 고치면 어떠하겠느냐고 問議해 온 것에도 自己의 主見을 끝까지 主張한 具體的인 說明으로서「四端은 理의 發이면서 氣는 이를 따르고 七情은 氣의 發이면서 理는 이를 탄다」(四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之)[121]라고 한 것과 退溪가 奇高峰에게 보낸「第一書의 內容과 第一答書」[122]의「互有」,「相須」,「發」의 意味를 比較하여 考察한다면, 그의 主意가 把握될 것이라고 본다.

「二者(理氣)는 互有하고 發用하며 發用함에 있어서는 또 相須한다」(二者互有發用 發用又相須)[123]의「互有」를「어찌 四端과 七情에 다른 이름이 있겠는가 보낸 편지에 이른 바 "〈子思와 孟子가 각각〉 主張하여 말한 것이 같지 않다"는 것이 그것이다. 대개 理와 氣는 본래 서로 기다려서 體가 되고 用이 되어 진실로 理가 없는 氣가 없고 또한 氣가 없는 理가 있지 않는 것이다. 그러나 主張한 말이 서로 틀리니 또한 分別이 없을 수 없다」(何以有四七之異名耶 來論所謂就以言之不同也 蓋理之與氣 本相須以爲體 相待以爲用 固有無理之氣 亦未有無氣之理 然而所就而言之 不同則不容無別)[124]의 관계를 지워 說明하자면 本體가 元來 太極(理), 一元之氣를 互有하고 있어 이것이 經驗界에 現象化(爲用)될 때도 이 理氣가 共存(有無理之氣 亦未有無氣之理)하여 相須한다는 것이다. 사람의 心, 性, 情에 있어서도 例外가 없다. 心, 性, 情에 있어서 이것이(理氣) 現象化(互有二爲用)할 때는「互發하면 各各 그 主(主理, 主氣)된 바를 알 수 있고, 곧 相互(理拾於氣而行)[125]하여 그 가운데 있음을 알 수 있다」(互發則各有所主可知 相須則互在其中可知」[126]라고 한「各有所主」의 理, 氣가 情으로서 現象化될 때에「理」가 主가 되느냐(主理), 氣가 主가 되느냐(主氣)라는 뜻이다. 退溪가「理發」,「氣發」이라는 것에 대하여 高峰의 論駁에 朱子의 語句를 引用하여서 더욱 힘을 얻어 强調하였다.「근간 朱子語類에서 孟子의 四端을 論한 마지막 一條에 바로 이 문제를 論한 것을 보았는데 그 說에 이르기를 "四端은 理의 發이요. 七情은 氣의 發이다」(近因看朱子語類論孟子四端末處一條此事 其

120) (退溪全書, 上, 卷十六, 答奇明彦)
121) (退溪全書, 上, 卷三十六 答李宏仲 問目)
122) (退溪全書, 上, 卷十六 答奇明彦 論四端七情 第二書))
123) (上 仝 第二書)
124) (上 仝 第一書)
125) (朱子語類 卷九十四, 周子之書 可學錄)
126) (退溪全書 上, 卷十六, 答奇明彦 論四端七情 第二書)

說云四端是理之發 七情是氣之發)[127]라고 하였으나, 여기에 朱子의 「理之發 氣之發」과 退溪의 「理之發 氣之發」은 그 뜻이 多少 다르다고 보겠다. 왜냐 하면 「나는 일찌기 망령되게 情에 四端, 七情의 區分이 있는 것은 마치 本然과 氣稟의 다름이 있는 것과 같다고 생각했다」(愚妄以爲情之 有四端七情之分 猶性之有本性氣稟之異也)[128]라고 한 말의 裏面에는 氣稟 속에 들어있게 된 本然의 性, 即 理가 發現할 때는 理에 氣가 附着되어 있기는 하나, 氣는 隱微한 用事를 하기 때문에 純善하고(四端粹然天理之發)[129] 이미 氣에 拘碍된 本然의 性이 氣質의 性이 發顯할 때는 理와 氣가 함께 發顯하지마는 萬若에 氣가 理보다 强해서 날뛰어 理를 가리우게 되면 惡이 된다.(理顯而氣順則善 氣揜而理隱則惡)[130] 四端은 本性 即 理를 主로 해서 發顯되는 情이고, 七情은 氣質의 性에서 即 氣를 主로 해서 發顯되는 情이라고 보기 때문이다.」[131] 또 더우기 그는 「하나는 理를 주장으로 삼았던 까닭으로 理에 나아가 말한 것이고 하나는 氣를 주장으로 삼았던 까닭으로 氣에 나아가서 말한 것 뿐이다」(一則理爲主 故就理言 一則氣爲主 故氣言耳)라고 하였다. 即 理의 主宰가 强하면 氣는 弱하게 發顯되니 이것이 主理이고, 이와 反對로 理의 主宰가 弱하면 氣가 强하여져 理隱이 되어 惡이 되니 이것이 主氣다.」[132] 이 主理와 主氣는 理氣의 共同作業으로 現象化됨에 있어서 理가 「顯·强」하고 氣가 「隱·弱」일 때는 主理이고 氣가 「顯·强」하고 理가 「隱·弱」일 때는 主氣라고 하겠다.

마음(心)은 本來 理와 氣가 兼合된 것이므로 具體的인 一切의 情은 理氣의 共發이 아닐 수 없다. 그러나 그 理는 本質이 至公無私하기 때문에 그가 具體化되는 경우라도 私私로움과 惡이 될 수 없다. 이에 反해서 氣는 差別的이고 私(肉體)를 그의 本體로 하고 있기 때문에 具體化될 때는 惡으로 흐를 可能性이 있다. 心理現象인 즉 情에 있어서 그 本質이 至公하고 善하기에 어떤 私와 惡이 싹틀 理가 없고 또 그 起源에 거슬러 올라간다면 「理의 發」이라 할 것이고 또 이와 反해서 마음(心)이 外物의 刺戟을 받아 動할 때의 七情은 「氣의 發」이라 하지 않을 수 없다. 여기에 「發」字를 「顯」으로 친다면 「顯」의 相對되는 말은 「隱」이라고 할 것이다. 그렇다면 마음(心)은 理氣의 兼合인데 心理現象에 있어서 理가 發할 때는 氣도 같이 發하고, 氣가 發할 때는 理도 함께 發한다고 하겠으니, 理와 氣는 兼發(共發)로 보지 않고, 兼發(共發)에도 두 가지가 있다고 생각한 듯하다.

하나는 〈理를 主로 해서〉 發할 때 氣를 必要로 하고 또 다른 하나는 〈氣를 主로 해서〉 發할 때 理를 必要로 한다고 한 듯하다. 이런 意味에서 다음의 說을 解釋한다면,

---

127) (退溪全書 上. 卷十六, 答奇明彦 論四端七情第二書)
128) (上 全 卷十六, 答奇明彦 論四端七情第二書)
129) (上 全 卷十六, 答奇明彦 論四端七情第二書)
130) (上 全 卷二十五 答鄭子中)
131) (韓國의 哲學 創刊號 : 李退溪의 四七說考察(宋兢燮))
132) (上 全)

「四端理發而氣隨之」…四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情)은 理를 主로 하여 發顯하면서 氣는 理의 發顯에 隱微하게 따르고 :「七情氣發而理乘之」…七情(喜·怒·哀·樂·愛·惡·欲의 情)은 氣를 主로 하여 發顯하면서 理가 氣의 發顯에 隱微하게 탄다.

라고 풀이할 수 있다. 이것을 바꾸어 말하자면 理가 먼저 發해서 氣를 함께 誘發시킬 때가 있고, 反對로 氣가 먼저 發해서 理를 함께 誘發시킬 때가 있다는 뜻이다. 退溪에 의하면 理와 氣는 互發·相須한다고 한다. 서로 異質的인 理와 氣가 互發·相須하여 發할 때(心理現象)에 〈理가 먼저 發해서 氣를 함께 誘發함〉, 즉 〈理를 主로하여 發顯하면서 氣는 四端의 情에 隱微(必要)하게 따른다〉는 主張이므로 四端은 「理의 發」이라고 表現했고, 反對로 〈氣가 먼저 發해서 理를 함께 誘發함〉, 즉 〈氣를 主로 하여 發顯하면서 理는 七情의 情에 隱微(必要)하게 탄다〉는 主張이므로 七情은 「氣의 發」이라고 表現했다고 하겠다. 그래서 心理現象은 「理의 發」이건, 「氣의 發」이건 間에 結果的으로 「理」와 「氣」의 兼發(共發·互發)이 아닐 수 없다는 것이다.

이와 같이 人心(七情), 道心(四端)은 理氣二元의 共同作業에서 生成된다고 하는 退溪의 全一思想을 表現에 있어서 或은 理一元的으로, 或은 氣一元的의 形態를 取했다고 하더라도 其實은 理氣의 共同作業에 의해서 이루어진다는 全一思想의 半面을 表現하는 抽象的 部分論에 不過하다.

이 두 形態는 그 自體로서는 어느 것이나 外形上으로는 獨立하여 마치 各己가 絶對的 一元論的 觀點으로 相互 容納하지 않은 異質的인 듯하나 退溪思想 自體에서 觀察한다면 이 두 形態는 絶對的 一元의 뜻으로써 서로가 排斥하는 性質의 것이 아니라 兩者는 서로 內面的으로 調和의 統一을 이루고 있다고 하겠다.

Ⅲ. 結　　論

앞에서 論議한 退溪의 立場을 要約해 볼 것 같으면 다음과 같다.

無始無終한 窮極的 原理인 太極과 質料因으로서의 一氣가 渾一한 모습으로서의 本體, 그리고 動靜하는 陽陽二氣와 또한 이에 根源的 原因이 되고있는 太極과의 相即不離의 모습은 이미 現實界로 發展해 나가는 데에 있어서 그 첫 段階가 된다. 本體的인 一氣가 質要因으로서의 動靜을 갖게 되는 것은 그와 渾一體를 이루고 있는 本體的 太極의 作用때문이다.

陰陽二氣는 動靜을 거듭하여 淸濁輕重의 氣를 낳게 되는데, 淸輕한 氣는 上昇하여 하늘이 되고 濁重한 氣는 下降하여 땅이 되어 드디어 天地의 兩儀가 서게 되며 天地(乾坤) 兩儀의 陰陽이 바로 서게 되면 太極인 理도 自然히 여기에 內在하게 되어 相即不離의 관계를 맺게 된다. 또한 二氣는 動靜聚散하여 五行을 生成하게 되며 이때 五行의 氣중 淸輕한 것은 하늘에 流行하고 濁重한 것은 땅에 갖추어지게 되며 이 때에도 太極인 理

는 相即不離의 관계로서 여기에 內在하게 된다. 다시 五行 역시도 動靜聚散의 作用을 繼續함으로 宇宙間의 一切의 事物들의 形骸實體가 生成되며 또한 '太極即理'도 相即不離의 關係로 內在하여 各個體의 原理가 되는 것이다.

五行인 質料는 淸濁輕重長短高低 等의 天差萬別한 것이므로 거기에서 生成된 萬物도 自然 千差萬別하다. 太極인 理는 無始無終하지만 氣인 質料는 變化消滅하므로 萬物의 氣가 離散하면 곧 萬物도 消滅해 버린다.

이것을 質料的인 面으로 考察하여 말하자면, 本體인 一氣가 그 渾一하는 當初부터 動靜하는 二氣(陰·陽)로서 聚散하여 五行을 生成하게 되고, 또 五行은 萬物을 生成하게 된다. 그리고 原理로서의 本體인 太極은 一元之氣를 動靜케 하여 陰陽을 낳게 하고 陰陽二氣는 다시 太極(理)으로 인하여 五行을 生成하게 되고 이 五行(水·火·木·金·土)의 氣質 또한 太極(理)에 의해서 萬物을 生成하며 그리하여 自然 太極(理)은 各個體의 原理로서 모든 萬物에 內在하게 되는 것이다. 그러므로 一元之氣가 現實的인 發展을 하는 過程에서 太極(理)은 陰陽과 五行, 萬物 그리고 各己의 事物들의 所以를 賦與하게 되는 것이다. 그래서 『太極即陰陽即五行即萬物』이라는 主張을 할 수가 있게 된다.

各己의 事物들의 그 事物된 所以를 殊別理(一物之理)라고 한다면 太極인 理는 共同理(公共之理)라고 할 수가 있다. 이 殊別理(性)에 의해서 各己의 事物들은 現象으로 나타나서 또한 行動을 일으키게 되며, 이러한 現象·行動에 即하는 理(性)로서 發現하는 것을 「所以然之故」(理)라고 한다. 이 「所以然之故」인 性(理)은 곧 太極이므로 그 發現은 完全無缺하며 全體的이다. 그러므로 事物이 가지는 一切의 現象과 行動은 그 自體가 完全한 것이고 그 속에 相即不離의 關係로 內在한 性(理)의 全體的 發現인 것이다. 이것은 自然的 必然의 과정이요 理를 內容으로 하는 發現이다. 이러한 理는 곧 天理요 自然의 理致이다. 이 自然의 理致, 即 一般的으로 妥當한 것, 곧 萬人에게 承認받을 수 있는 참되고(眞) 착한(善) 것이 바로 「所當然의 法則」, 妥當性의 原理이요 道理이다. 人間本性의 發現은 하나같이 完全한 것이므로 一切의 自然의 理, 또한 모두 性의 眞實된 發現이다. 이 自然의 理, 即 所當然의 法則은 人間本性의 全體的 發現이므로 共同理(公共之理, 太極)가 곧 個別的 事物의 殊別理가 되며 또한 萬理가 곧 個物의 理(性)가 되는 것이다.

思辨的으로 말해 본다면, 決是二物인 理와 氣는 現象的事物에 있어서는 不可分離의 關係로 共存한다. 例를 들어 知覺的인 心理作用도 現象的인 일이어서 虛靈한 本性인 理와 氣稟的 感覺의 相合調和에서 비로소 感覺的 知覺 또는 眞理를 認識할 수가 있는 것이다. 또한 마음의 性情關係에 있어서 조차도 마찬가지이다. 四端, 七情, 道心, 人心의 區別에 있어서도 理와 氣의 相合的 共同作業에서 發現한다. 即 理가 主(强, 現)가 되고 氣가 從(弱, 隱)이 될 때에는 四端, 道心이 되고 反對로 氣가 主(强, 現)가 되고 理가 從(弱, 隱)이 될 때에는 七情·人心이 된다.

이렇게 볼 때, 退溪의 一元的인 表現形態는 矛盾을 犯하고 있는 듯도 하지만, 이것은 다름 아닌 退溪의 倫理觀(價値)에 있어서 普遍的인 原理를 推究함에 內面的인 調和의 統一을 期하기 爲한 方法的 形態가 아니었나 생각되어진다.