

理氣哲學과 李退溪의 세계관**

韓 明 洙*

I.

理氣철학에 있어서 오늘날 우리에게 가장 문제가 되는 것은 어떻게 해서 도덕법칙이 자연법칙과 결부될 수 있는가 하는 것이다. 이 양자를 통일하여 일원론적인 세계질서를 파악하려는 것이 이른바 세계관이라 하겠다. 이러한 세계관은 과연 이기철학의 입장에서 가능할 것인가? 바뀌 말하면 이기이원론은 일원론적으로 통일될 수 있을 것인가? 이기철학의 입장은 그것이 이론적으로 불가능하다는 것을 시사해 주고 있다. 만일 그렇다면 자연법칙과 도덕법칙과의 통일 이념은 해명되지 못한 채 한갓 이유없는 단정에 지나지 않을 것이다. 그리고 또 이 양자를 包越하는 절대자의 想定은 논리적으로 이율배반을 노정한다. 이처럼 도덕의 법칙과 자연의 법칙을 통일하려는 세계관은 이론적으로 곤란한 문제이지만, 그러나 그 전제가 되는 이원론은 도리어 도덕론의 피할 수 없는 제약으로서 그 진가를 발휘하게 된다. 퇴계의 세계관이라는 것도 실은 그러한 윤리적 이원론의 입장에서 도덕적 의지의 요청으로서만 거론될 수 있을 것이다.

물론 이기철학을 우주론적인 형이상학에 국한해서 본다면, 그것은 대체로 극히 빈곤한 사상이라 하지 않을 수 없다. 이 사상의 빈곤성은 시대적인 제약의 결과로서 당시의 학문, 더욱이 자연과학적 지식의 빈곤

* 경북대 철학과 명예교수

** 퇴계학 연구원, 『퇴계학보』 제14호(1997) 게재논문

에 기인하는 것이라고 생각된다. 무릇 철학도 ‘시대의 아들’이라고 한다면, 그러한 사상의 빈곤은 오히려 당연할 것이다. 따라서 이와 같은 시대적인 제약 때문에 고전철학을 무비판적으로 수용한다는 것은 이른바 ‘극장의 우상’(Idola theatri)이라는 비난을 받지 않을 수 없다. 이러한 비난을 피하려면 각자가 스스로 ‘시대의 상황’에서 철학할 수밖에 다른 방도가 없을 것이다. 나는 특히 동양철학에서 그 필요성을 느낀다. 현대에 있어서 유학사상을 부활시키려면, 우리는 모름지기 수구성을 탈피하고, 시대적 상황 속에서 과학적으로 생각하며 실천하는 인간의 입장에서 전통사상을 재검토하지 않으면 안된다고 생각한다. 이러한 입장에서 朱子學이나 退溪學을 연구한다면, 우리는 현대에 있어서 우리의 도덕적인 실존가능성의 좋은 스승과 만나게 될 것이다. 나는 이러한 문제의 일단을 理氣철학의 윤리적 세계관의 견지에서 논술해 보고자 한다.

II.

주지하는 바와 같이 이기철학은 우주 만상을 理와 氣의 二元으로써 설명하고 있다. 주자는 ‘理先氣後’라 하여 理의 우위성을 주장했고, 이것에 대하여 氣의 근원성을 강조하는 견해가 대두했으니, 이기철학은 마침내 이른바 주리파와 주기파로 분열하게 되었던 것이다. 물론 주리철학이나 주기철학이라 해도 理氣二元論의 입장을 止揚하는 것은 아니다. 다시 말하면 이 兩派가 理와 氣를 어느 한편으로 환원하여 귀일하지 않는 한, 주리철학을 理一元論이라고 하고 주기철학을 氣一元論이라고 보는 것은 속단이라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 진정한 一元論은 결국 二元對立을 궁극적으로 통일하려는 입장이기 때문이다. 이러한 통일의 원리로서 현대철학은 정신·물리적인 Energy를 想定하여 心的인 존재와 物的인 존재의 대립을 귀일시키려고 하고 있다. 그러나 비록 이것으로 우주론적·형이상학적 이원론이 처리된다 하더라도, 보다 더 근본적

대립인 자연과 도덕, 존재와 당위, 필연과 자유의 문제는 해결되지 않은 채 아직 그대로 남아 있다.

하여튼 주리적 이기철학은 도덕의 법칙(所當然之則)과 자연의 법칙(所以然之故)과를 구별하지만, 그러나 이 양자가 결국 합일한다고 생각한다. 물론 所以然의 理는 이른바 자연법칙을 넘어가는 측면을 가지고 있다고 하지만, 그렇다고 해서 그것을 오늘날의 도덕법칙과 자연법칙을 통일하는 이른바 ‘永遠의 법칙’(Lex aeterna) 또는 ‘神的인 세계법칙’이라 할 수는 없을 것이다. 만일 그렇게 주장한다면 그것은 ‘이유없는 단정’에 지나지 않는다.

우리는 이와같은 것을 고대 희랍학자들에서도 볼 수 있다. 그들도 Kosmos의 법과 도덕의 법은 일치한다고 생각했다. 그 까닭은 자연을 목적론적으로 고찰하는 Sokrates의 견해에서 짐작될 수 있을 것이다. Platon은 Kosmos의 수학적 질서로서 한정과 무한정과의 ‘혼합’이라는 존재론적 문제에 대응하여, 善을 快와 知와의 혼합에서 절도 또는 균형이라고 말했다. 그러나 Kosmos의 법과 도덕의 법을 통일하려는 Platon의 사상은 결국 일종의 신비론으로 끝나고 말았던 것이다. 이것으로 보건대 도덕을 Kosmos와 결부시키려는 사고는 심히 곤란한 문제를 초래한다고 생각된다. 이리하여 고대 희랍철학에 있어서 Kosmos와 Psyche을 일관하는 세계질서 속에 도덕을 고찰하려는 견해는 그 내적 필연성을 찾아내지 못하고 점차 인간의 Psyche를 중시하는 방향으로 옮겨갔던 것이다. 이러한 경향은 주리철학에서도 볼 수 있거니와, 朱子 이후로 인성론적 관심은 점차 우주론적 관심을 능가하게 되었던 것이 주리파의 추세였다고 하겠다.

이것에 관하여 주기철학은 주리철학보다 더 곤란한 문제에 직면하게 된다. 羅整庵에 의하면 ‘천지고금을 통하여 氣가 아닌 것이 없다. 氣는 본시 하나이다. 이 一氣가 동정·왕래·개폐·승강·순환하여…사시의 溫·涼·寒·暑가 되고, 만물의 生長收藏이 되고, 인간의 日用彝倫이 되고, 人事의 成敗得失이 된다. 그것은 심히 錯綜하고 있지만 종내 흐

트러질 수 없다. 그 所以然을 알 수 없으나 그러하다. 이것이 곧 이른바 理다.’ 그러나 우리는 어떻게 해서 인간의 자유의지에 定礎된 인륜도덕이 물질의 一絲不亂한 필연적 운동에 의하여 성립하는가를 알 수 없다. 이것은 羅整庵이 自認하듯이 이유 없는 단정이요, Deus ex machina에 지나지 않는다. 또 그의 견해에 따르면 인간의 욕망은 인성에 선천적으로 주어진 必·當然의‘不容已·不可易’의인 것이다. 그것이 不容已·不可易의인 필연성에 있어서 모두 所當然之則에 적합하다면 그것은 善이라고 한다. 그러나 만일 인욕이란 氣의 필연적인 ‘감응’이요 惡이란 ‘방종한 정욕’이라면, 그러한 정욕을 제어하여 所當然之則에 적합하게 하는 것은, 어떻게 해서 가능할 것인가? 이것은 주기철학의 입장에서 해결될 수 없는 문제일 것이다.

우리는 여기서 문제의 소재를 이해하기 위하여 다시 한번 고대 희랍 철학으로 돌아가 보고자 한다. 도덕과 유물론과의 결합은 Demokritos에서와 같이 원자운동의 과다와 과소가 Psyche를 격동시키고 그 안정을 해친다는 견해에서 인지되어진다. 그러나 Demokritos의 原子論의 意圖는 오히려 자연적 존재를 합리적으로 설명하려는 자연철학적 요구의 충족에 있었다. 이것에 대하여 Stoa학파의 유물론과 Epikuros의 원자론적 유물론에서는 도리어 인간의 해탈이 중심문제였다고 할 수 있겠다. 이처럼 유물론이 해탈론의 근거가 되고 있다는 것은 어떠한 이유에서인가. 그 까닭은 현실이란 우리의 마음대로 지배될 수 없는 물질의 필연적 운동이라는 것을 철저히 인식한 연후에, 그럼에도 불구하고 安心立命 내지는 해탈의 방도를 모색하려는 요구에 있었다.

그러나 만일 현실이 단순히 필연성으로써 철두철미 일관되어 있다면, 우리는 벌써 자유로운 해탈을 생각할 여지가 없을 것이다. 그래서 Epikuros는 원자의 필연적인 운동이 자기궤도에서 逸脫한다는 우연성에 해탈의 가능성을 찾으려고 했다. ‘인간이 물질원자의 운동인 운명의 필연에 지배된다는 것은 불쾌한 일이다. 그러나 필연에 지배된다는 것은 필연적이 아니다.’ 다시 말하면 필연에 지배된다는 것은 필연적이 아니

기 때문에, 우리는 자주적으로 필연에 따른다면 필연에 지배되면서도 필연의 지배를 초월한다는 것이 된다. Epikuros는 이와 같은 필연의 계기와 자유의 계기와 통일이 자연의 필연성에서 인간의 해탈론으로 이행하는 것을 가능케 한다고 생각했을 것이다. 하지만 이러한 所論은 논리적으로 분석하면 순환론에 불과하다. 만일 필연에 지배된다는 것이 필연이 아니라 우연(자유)이라면, 이와같은 것은 이미 자유를 전제해서만 가능하기 때문이다. 행위의 도덕성이 善뿐만 아니라 惡도 선택할 수 있는 자유의지의 도덕률에 의한 규정에 성립한다면 이것은 단순히 필연에 대한 통찰의 문제가 아니라 오히려 결단에 대한 자유의 문제일 것이다.

이처럼 유물론이나 주기철학은 그러한 도덕의 본질을 해명할 수 없는 결함을 가지고 있다. 그러므로 도덕론 내지 인성론에 관한 한, 주리철학이나 주기철학이라 해도 理와 氣, 도덕법칙과 자연법칙, 자유와 필연의 이원성을 전제하지 않으면 안된다. 따라서 이기철학을 일원론적으로 관철하려는 기도는 실패로 돌아갈 수 밖에 없을 것이다. 이렇게 볼 수 있다면 이기철학은 일원론적인 세계질서의 파악을 지향하는 세계관과 일견 양립할 수 없는 것 같이 생각된다. 그럼에도 불구하고 우리는 朱子學이나 퇴계철학에서 세계관적 상념의 명멸을 볼 수 있다. 즉 세계와 인간, 자연과 도덕의 양 영역을 초월하여 이것을 主宰하는 上帝의 관념이 그것이다.

그러면 퇴계철학의 근본입장은 무엇인가? 그것은 한편으로 이 양 영역을 통일하는 초월적인 절대자에 대한 신념을 긍정하는 한에서 일원론적이라 할 수 있으며, 또 한편으로 이 절대자의 이론적 인식을 부정하는 한에서 이원론이라 하겠다. 그러나 퇴계가 그러한 통일적인 세계질서를 확신하는 것은 이론적 인식의 입장에서가 아니라 실로 도덕적 요청의 입장에서였다. 上帝의 관념은 말하자면 도덕적 행위 속에 나타나 있는 그러한 세계질서에 지나지 않는다. 그러기에 퇴계에 있어서 上帝의 관념은 ‘마치 神이 존재하는 것처럼 행위하라’는 도덕적 명령과 동일

시되어 있다.

주지하는 바와 같이 《詩經》 大雅 大明篇에 武王伐紂의 상황을 묘사한 ‘上帝臨女’라는 구절이 있다. 眞西山에 의하면 주자는 이 구절을 다음과 같이 해석했다는 것이다. 즉 ‘이 시의 뜻은 비록 殷紂를 伐하는 일을 주제로 하고 있지만, 그러나 배우는 자가 평상시에 이 시를 읽으면서 凜然히 上帝가 머리위에 臨한 것처럼 느낀다면, 閑邪存誠하는 공부에 큰 도움이 되지 않겠는가? 그리고 義를 보고도 결행하려는 용기를 가지지 못하거나 이해득실에 끌리어 마음을 정하지 못하는 사람도 이 시를 음미하여 스스로 결단을 내려야 할 것이다.’

그러나 퇴계의 門人 趙士敬은 이 眞西山의 인용문을 주자의 말이 아니라 하여 이것을 삭제해야 한다고 주장한다. 이것에 대하여 퇴계는 이렇게 異論을 제기하고 있다. 즉 ‘上帝臨女章 舊註 <愚謂> 云云한 일조목은 내가 가장 좋아하는 말이다. 이 글을 읽고 음미할 때마다 마음이 감동하여 나약을 격발시키지 않을 수 없다. 생각하건대 朱先生이 아니어서는 이런 말을 할 수 없을 것이다.’ 요컨대 義理之行을 결단하고 실천하기 위해서는 인간의 노력만으로써 부족하며, 따라서 우리의 도덕적 의지를 격려하는 전지전능한 上帝의 존재가 요청되지 않으면 안된다는 것이다.

이리하여 퇴계는 그러한 朱子의 세계관적 신념에 감동하여 《聖學十圖》 敬齋箴에서 ‘對越上帝’라는 말을 力言하고 있다. 즉 敬의 공부를 위해서는 整齊嚴肅 ‘마치 上帝를 대하는 것처럼 행위하라’는 것이다. 이렇듯 상제에 대한 신념은 도덕적 의지의 요청에 지나지 않는다. 그러나 우리는 上帝의 존재를 이론적으로 증명할 수 없다. 이것은 이기철학의 당연한 귀결이라 하겠다. 퇴계에 의하면 ‘太極이 動靜을 가지는 것은 太極이 스스로 動靜하는 것이요, 천명이 유행하는 것은 천명이 스스로 유행하는 것이다. 어찌 또 다시 시키는 자가 있겠는가? 대개 理와 氣가 합하여 物을 命하면 그 신묘한 작용이 스스로 이와 같다는 것 뿐이요, 천명이 유행하는 곳에 따로 시키는 자가 있는 것은 아니다. 이 理는 極

尊無對한 것이며 物을 命하지만 物에서 命을 받지 않는다.’

이처럼 윤리적 입장에서 본다면 인간행위의 최고원리는 所當然之則이라 하겠다. 그러나 要請的 신님의 입장에서 본다면 所當然之則은 최고원리도 아니요 절대적인 것도 아니다. 종교적 동기에 따르면 上帝는 所當然之則을 초월하지만, 윤리적 동기에 따르면 上帝의 위엄은 所當然之則의 권위에 의존한다. 이렇듯 퇴계는 윤리적 동기와 종교적 동기와의 모순갈등을 해소하지 못하고 양자 사이에 안주하고 있지 않는가 생각한다.

그러므로 세계관이라는 말을 엄밀히 규정한다면, 우리는 결코 모순없는 세계관에 도달할 수 없을 것이다. 모든 세계관은 피할 수 없이 이율배반에 빠지기 마련이다. 유한한 인간은 無制約的으로 세계의 직관을 소유할 수 없고, 다만 인간적 생활의 직관을 소유할 수 있을 뿐이다. 따라서 우리는 무제약적인 세계관을 단념하고 인생의 의미를 전체적으로 파악하려는 이른바 <윤리적 세계관>을 지향하지 않으면 안된다. 퇴계에 있어서 세계관이라는 것을 찾는다면 그것은 벌써 형이상학적인 知가 아니라 도덕적 신념에 定礎된 그러한 윤리적 세계관일 것이다.

본래 윤리적 세계관은 도덕의 법칙과 자연의 법칙, 자유와 필연의 이원성을 전제하는 것이었다. 그러므로 이러한 이원성을 통일하는 일원론적 세계질서는 인간의 도덕적 노력을 揚棄하게 될 것이다. 세계는 그 자체에 있어서 의미를 가지는 것이 아니라, 그 의미는 인간의 도덕적 생활에 의존한다. 하여튼 존재와 당위, 필연과 자유, 현실과 이상의 이원대립은 도덕적 생활의 요구이며, 철저한 이원성은 도덕적 생활의 필수불가결한 전제라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 이원대립의 절대적 통일이라는 것이 완전히 실현된다면, 그것은 다시 실현의 목표가 될 수 없는 현실이기 때문이다.

이렇듯 인간은 감성적인 존재로서 인육의 세계 속에 살아가면서도 이성적인 존재로서는 예지적 세계에 참여하고 도덕률에 따라 자율적으로 행위함으로써 영원한 가치를 실현할 수 있다. 여기에 인간의 존엄성이

존재한다. 이러한 이중구조로 말미암아 인간생활은 인욕과 천리와 영
원한 투쟁이다. 그리고 인간은 이러한 투쟁을 통하여 자기 자신을 발전
시키는 동시에 자기의 세계관을 형성해 나가지 않으면 안된다.

III.

이렇게 본다면 이기철학은 바로 윤리적 이원론에서 그 진가를 발휘한
다고 할 수 있을 것이다. 그 일례로서 퇴계와 高峰과의 사이에 전개된
이른바 ‘四七辯論’은 理와 氣, 本然之性和 氣質之性, 四端과 七情의 이원
대립을 전제하지 않는 한, 해결될 수 없지 않는가 생각된다. 이 논쟁의
전개과정은 주지된 것이므로 여기에 되풀이 하지 않겠다. 그런데 논쟁
의 핵심은 七情 이외에 四端이라고 하는 특수한 감정이 존재하는가, 만
일 존재한다면 그것은 어떻게 해서 가능한가라는 문제로 귀착될 수 있
을 것이다. 그래서 나는 우선 四端과 七情과의 所從來가 서로 다른 까
닭을 검토하고, 다시 나아가서 만일 양자의 ‘所從來’가 동일하다면 도덕
의 자율성, 따라서 행위의 도덕성이 성립하지 않은 까닭에도 언급해 보
겠다. 이러한 관점에서 고찰한다면 高峰의 四端七情氣俱發說은 문제의
소재를 파악하지 못했기 때문에 많은 난점에 직면하지 않을 수 없다.
이것에 대하여 퇴계의 四端理發·七情氣發說은 확실히 문제의 정곡을
찌르고 있지만, 所信의 동요로 말미암아 논리전개의 일관성이 철저하지
못했다고 생각된다.

퇴계와 高峰이 오랫동안 변론을 전개했음에도 불구하고 문제를 근본
적으로 해결하지 못한 까닭은 무엇인가? 그것은 첫째로 ‘理發과 氣發을
겸한다’고 할 때, 이 ‘겸한다’는 뜻이 애매하기 때문이라고 생각된다. 둘
째로 그것은 理氣 ‘不可離(不二)’라고 하는 종합적인 견지와 ‘不相雜(不
一)’이라고 하는 분석적인 견지와 의 역점의 차이라 할 수 있을 것이다.
즉 퇴계나 고봉이나 心은 理氣·性情을 겸하고 있기 때문에 心의 諸機

能까지도 개괄적으로 보면 理氣를 겸하고 있다고 생각한다. 따라서 本然之性和 氣質之性과의 관계는 일방적으로 氣性의 外感에 대한 本性의 內應이라는 것이 되며, 역으로 內感外應이라는 것은 있을 수 없을 것이다. 이리하여 퇴계는 理氣不相雜의 관점에서 ‘純理發處’를 중시하여 四端 및 七情의 所從來를 각각 理發과 氣發 구분한다. 다만 理氣不可雜의 관점 즉 ‘乘氣處’에서 본다면 四端도 理氣를 겸한다고 할 수 있지만, 그러나 그 所從來는 乘氣處에 있지 않고 純理發處에 있다는 것이다. 이것에 대하여 고봉은 理氣不可離의 관점에서 乘氣處를 중시하며, 氣없는 理는 행할 수 없기 때문에 七情 이외에 四端이라는 것이 따로 있지 않고, 모든 情의 所從來를 理氣俱發이라고 생각한다.

퇴계가 四端의 所從來를 분석적으로 고찰하여 純理發處와 乘氣處를 구별한 것은 達見이라 할 수 있겠다. 그러나 乘氣處에서 본다면 四端도 理發과 氣發을 겸하고 있다는 所論은 논리의 혼란을 피할 수 없다. 그러므로 四端理發과 七情氣發의 이원성을 관찰하려면, ‘兼’이라는 개념을 性과 情을 통솔하는 心 전체에 적용해야 하며 心의 각 기능 자체에 적용해서는 안된다고 생각한다. 왜냐하면 心의 諸機能은 각각 질적으로 다른 소임을 가지고 있기 때문이다.

우리는 여기서 四端이 理發이라고 하는 까닭을 해명하기 위하여, 孟자의 四端說을 면밀히 검토할 필요가 있을 것이다. 맹자에 의하면 四端은 인간이 四體를 갖고 있는 것처럼, 本然之性이 선천적으로 소유하고 있는 특수한 감정이다. 갑자기 어린 아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보면, 누구나 다 측은한 마음을 가지게 된다. 그러나 이것은 ‘어린아이의 부모와 친교를 맺으려고 하는 所以도 아니요, 鄉黨朋友로부터 칭찬을 받으려고 하는 所以도 아니요, 그 소리를 미워해서 그러는 것도 아니다.’ 물론 측은지심도 발동할 때는 七情과 마찬가지로 外感內應하는 것이라고 하겠다. 즉 乘氣處에서 본다면 측은지심이 일어나는 것은 어린 아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보기 때문이다. 그러나 그러한 감정의 所從來는 우물에 빠지려고 하는 것을 본다는 外感에 있지 않고 또

‘內校·要譽·惡其聲’이라는 감성적인 감정에도 있지 않고 바로 인간의 본래성인 ‘仁의 理’에 있다. 다시 말하면 우물에 빠지려고 하는 것을 본다면 外感이 機緣이 되어 仁의 理가 스스로 측은지심을 발동시킨다. 그러므로 측은지심은 그러한 감성적인 감정이 아니라, 本然之性(仁의 理)에 기인하는 특수한 감정이요, 이른바 ‘道德的 感情’이다. 이것은 말하자면 理性이 ‘自己 感應的 感情’(selbstgewirktes Gefühl)이라 할 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 四端은 內感外應하는 것이라고 하지 않으면 안된다. 퇴계는 그러한 관계를 純理發處와 乘氣處라는 개념으로써 설명하고 있다. 즉 純理發處란 이성의 自己感應을 말하고 乘氣處란 감정작용의 機緣을 뜻한다.

그러면 측은지심이 ‘仁의 端’이라고 하는 것은 무엇을 의미하는가? 과연 仁은 本然之性の 所當然之則이요 도덕적 의지의 객관적인 원리이지만, 그러나 그것은 이러한 객관적 원리를 주관에 매개하여 의지를 주관적으로 규정하는 동기를 필요로 한다. 이처럼 의지규정에 있어서 동기로 작용하는 것이 곧 측은지심이라는 도덕적 감정이다. 그러므로 仁의 端이란 所當然之則을 주관화하여 의지를 주관적으로 규정하는 동기라 하겠다. 이러한 도덕적 감정은 ‘義의 端’인 ‘羞惡之心’이나 ‘禮의 端’인 ‘辭讓之心’의 경우에도 마찬가지로 해명될 수 있다지만 여기서는 생략한다.

다음에 四端理發과 七情氣發의 이원대립이 없으면, 도덕의 자율성 따라서 행위의 도덕성을 해명할 수 없다는 점을 고찰해 보기로 한다. 이것은 바꿔 말하면 四端理發의 정당성을 선형적으로 해명한다는 것이다. 어떻게 해서 所當然之則은 직접적으로 의지를 규정할 수 있는가? 즉 현상계에 있어서 자유의 인과성은 어떻게 해서 가능한가? 이 문제는 이론적 인식의 대상이 아니지만 그 가능성은 본성의 근원적인 사실이요, 이미 언급한 바와 같이 四端의 매개에 의해서만 이해될 수 있을 것이다.

말할 것도 없이 감성적 존재로서의 인간은 자연의 일부분이요 자연의 인과율에 의하여 지배되고 있다. 이런 의미에서 인간은 자유를 가지지

않는다. 그러나 우리에게 義理之行的 도덕적 요구 즉 所當然之則이 있는 이상, 우리는 자유의 존재를 시인하지 않으면 안된다. 이른바 ‘그대는 해야 하기 때문에 할 수 있다’는 것은 이것을 말한다. 이처럼 所當然之則에 따르는 의지와 자유로운 의지는 같은 것이다. 그리고 現象界의 시간 공간에 제약을 받지 않는다는 것은 소극적인 자유다. 이것에 대하여 所當然之則 즉 자기 자신의 법칙에 스스로 따른다는 것은 적극적인 자유다. 이것이 곧 자율이다. 자율이란 本然之性의 자기입법을 말한다. 다시 말하면 의지가 本然之性의 自發性 즉 理發에 기인하는 四端의 매개에 의하여 규정될 때 비로소 행위의 도덕성은 실현된다. 반대로 氣發 즉 氣質之性에 기인하는 七情이 所當然之則의 성립조건으로서 의지를 규정할 때 그것은 타율이다. 그러므로 本然之性의 자율은 도덕적 행위의 최고원리요 타율적인 氣質之性은 행위의 도덕성을 파괴한다.

이상과 같은 所論에 대하여 아마 이론이 제기될 수 있을 것이다. 七情도 理氣를 겸하고 有善有惡이니 비록 그것이 氣의 發이라 하더라도, 제자리에 맞는 것은 理의 發이라 할 수 있다. 그러므로 氣의 發이라고 해서 반드시 행위의 도덕성을 파괴하지 않는다고도 생각될 수 있다는 것이다. 물론 나는 七情의 中節이 善이라고 하는 주장을 부정하려는 것은 아니다. 그러나 만일 七情과 人欲은 羅正庵이 말하는 것처럼 氣의 운동의 결과로서 필연적이며 不可已·不可易인 것이라면, 그것이 스스로 所當然之則에 적합하기도 하고 적합하지 않기도 한다는 것은 있을 수 없을 것이다. 그렇다고 하면 發하여 절도에 맞는다고 할 경우에 中節하게 하는 것은 무엇인가? 그것은 마땅히 理가 아니면 안될 것이다. 퇴계에 의하면 性은 氣質에 떨어질 때 ‘偏私가 이김이 없지 않고’, 七情은 비록 理氣를 겸한다 할지라도 理는 약하고 氣는 강하기 때문에 ‘他를 管攝할 수 없으며’ 惡으로 흐르기 쉬운 것이다. 이 말은 理가 氣를 제어할 수 없으며 本然之性이 形氣에 의하여 타율적으로 규정된다는 것을 의미하는 것이라고 생각된다. 그리고 中節이라는 것은 本然之性이 그러한 타율에서 벗어나 氣質之性을 主宰한다는 것이니, 비록 七情이 理氣

를 겸한다 할지라도 主宰하는 본성은 氣質에 의존하지 않고 자율적으로 작용하지 않으면 안된다. 그렇다고 하면 七情이 理氣를 겸한다는 것은 무의미하게 될 것이다. 왜냐하면 이 경우에도 四端理發과 七情氣發의 이원성은 엄존하고 있기 때문이다.

IV.

이상으로써 理와 氣, 本然之性和 氣質之性, 四端과 七情의 이원대립이 도덕성의 필수불가결한 전제라고 하는 까닭은 대략 해명되었을 것이다. 그러나 윤리적 이원론에도 문제가 없는 것은 아니다. 인간 속에 天理와 人欲, 善과 惡의 대립투쟁이 영원히 종식될 수 없다면, 우리의 도덕적 노력도 영원히 계속되지 않으면 안된다. 심령의 평화와 안식을 완전히 소유한다는 것은 인간에게는 이상에 불과할 것이다. 우리는 현실 속에서 때로는 惡이 善을 능가하고 義人이 惡人 못지 않게 禍를 입는다는 가공할 사실을 외면할 수 없다. 이리하여 윤리적 이원론은 마침내 도덕적 비관론에 빠지게 된다. 그러나 우리는 여기에서 곧 인생이 무의미하다는 결론을 내릴 수 없을 것이다. 도리어 우리는 마음 속에 있는 惡에로의 경향을 간파하고 이것과 투쟁하는 도덕적 생활에 삶의 보람을 찾을 수 있다. 所當然之則은 엄숙하고 그 완전한 실현은 요원한 목표이지만, 그러나 퇴계는 마침내 도덕적 생활의 승리가 올 것이라는 것을 굳게 믿고 있었던 것이다.