

退溪哲學의 理에 관한 고찰**

黃 義 東*

• 目 次 •

I. 序 言	(1) 절대理와 상대理
II. 退溪哲學의 근본입장	(2) 所以然之理와 所當然之理
(1) 시대적 배경과 윤리적 특성	(3) 우주론적 理와 인성론적 理
(2) 主理와 理氣의 엄격한 구별	(4) 理發의 의의와 문제점
III. 退溪哲學에 있어서의 理	IV. 結 語

I. 序 言

퇴계철학은 율곡철학과 더불어 한국철학의 대표적 위치에 있다고 볼 수 있다. 퇴계철학에 관한 論究는 가장 괄목할 만한 성과를 이루어 왔으며, 특히 구미를 비롯한 중국, 일본 등 국제적인 관심에서 연구되어 퇴계학은 이제 국제적인 학문으로 위치를 정립하고 있다. 퇴계철학은 많은 사람들에게 의해서 그리고 매우 다양한 시각에서 조명되어 왔다. 다만 일부의 지나친 주관적 태도와 護敎的인 관점에서의 퇴계학 연구는 퇴계학 자체를 위해서도 결코 바람직한 것은 아니다.

대체로 퇴계철학을 연구하는 사람들마다 퇴계철학의 근본문제가 理에 있음을 지적하고 있을 뿐 아니라,¹⁾ 이는 퇴계자신의 언급을 통해서도

* 충남대 철학과 교수

** 청주대 인문과학연구소, 『인문과학논집』 제6호(1987) 게재논문

1) 柳正東, <퇴계의 생애와 사상>, 박영사, 1978, 56면.

蔡茂松, 퇴율성리학의 비교연구, <율곡사상논문집> 제1권, 율곡문화원, 1973,

알 수 있다.²⁾ 따라서 퇴계철학 이해의 관건이 바로 ‘理’에 있음을 확인할 수 있다.

그러므로 퇴계철학의 특징 내지 위대성도 이러한 그의 理에 관한 이해에 근거하고 있으며, 퇴계철학의 한계 내지 문제점도 여기에서 비롯되는 바라 하겠다. 그리고 이 理의 이해는 그의 말대로 대략 아는 것이 어려운게 아니라 眞知妙解의 十分處에 이르는 것이 참으로 어려운 것이다.³⁾ 아울러 이 理의 문제는 仁과 敬에 연계되어 구체적 실천과 실현의 문제로 발전됨을 알 수 있다.

이제 논자는 퇴계철학 이해의 관건이 理에 있다는 관점에서 理를 다각적으로 검토해 보고자 한다. 이러한 문제는 퇴계철학의 올바른 이해를 위한 근본문제일 뿐 아니라, 퇴계철학에 대한 논변의 초점이 여기에 있기 때문이다.

먼저 퇴계철학의 시대적 배경과 윤리적 특성을 밝히고 主理와 理氣不相雜의 철학적 경향을 지적함으로써 그의 철학적 근본입장을 설명하고자 한다. 그리고 이러한 근본입장을 바탕으로 전개되는 그의 理에 관한 제문제를 다각적으로 검토하여 퇴계철학의 특성과 함께 철학적 의의를 고찰하면서 몇가지 문제점도 지적하고자 한다. 理의 실현문제와 결부하여 仁과 敬의 문제까지 언급해야 할 것이나 지면의 관계로 생략하기로 한다.

54면.

尹絲淳, <퇴계철학의 연구>, 고려대학교 출판부, 1983, 240면.

2) <退溪全書>卷16, 書, 答奇明彦後論: “蓋嘗深思古今人 學問道術之所以差者 只爲理字難知故耳 所謂理字難知者 非略知之爲難 眞知妙解到十分處爲難耳.”

3) 위의 글.

II. 退溪哲學의 根本立場

(1) 시대적 배경과 윤리적 특성

어떤 철학이나 사상이든지 그것은 그 시대와 무관할 수 없다. 퇴계철학은 더 더욱 시대적 배경과 밀접한 연관이 있다. 퇴계가 살았던 서기 1501년에서 1570년은 흔히 역사적으로 士禍期라고 불린다. 그것은 그의 나이 4세때 甲子士禍가 있었고, 19세때에는 己卯士禍, 45세때에는 乙巳士禍가 있었기 때문이다. 연산군 4년(1498년) 史草문제가 발단이 된 무오사화는 金駟孫 등 사림과의 희생과 유배를 가져왔다. 그 뒤 연산군은 사치와 향락에 빠져 재정의 낭비가 많았고, 재정이 곤란해지자 勳舊功臣들의 토지와 노비까지 몰수하려고 하였다. 이 때, 궁중과 깊은 인연을 가진 무리들이 연산군의 생모 尹氏의 廢出 賜死사건을 들추어서 그를 충동하여 훈구 및 사림의 잔존세력을 죽이고 귀양보냈으니 이것이 이른바 갑자사화(연산군 10년, 1504년)이다.

그 후 방탕과 폭정으로 일관했던 연산군이 朴元宗, 成希顔 등의 쿠데타로 축출되고 중종이 즉위하였는데, 사림의 소장학자 趙光祖는 왕의 신임이 두터웠다. 조광조는 유교적인 도덕국가의 건설을 정치적 목표로 설정하고 적극 추진하였으나, 그의 세력 비대와 僞勳削除 사건을 계기로 훈구세력의 미움을 받아 조광조는 죽고 많은 사람이 제거되니 이를 기묘사화(중종14년, 1519년)라 한다. 또한 중종의 배다른 두 아들의 왕위계승을 에워싼 두 윤씨의 외척싸움에서 尹元衡 등에 의해 尹任일파가 제거된 것이 이른바 을사사화(명종원년, 1545년)이다.⁴⁾ 이와같은 네 차례의 사화는 근본적으로 사림사류와 훈구대신들과의 싸움이었으며, 훈구파의 승리와 사림파의 패배를 결과하였던 것이다. 그리고 이는 정신사의 측면에서 볼 때, 정의가 불의앞에 짓밟힌 폭거였고 利欲이 天理를 범한 모순이었다. 특히 퇴계는 그의 형 瀧가 을사사화때 李芑의 모함으로 희생되는 참변까지 겪게 되었다. 따라서 퇴계는 이러한 불의

4) 李基白, <한국사신론>, 일조각, 1979, 247면.

의 시대 내지 非義理의 시대에 있어서 자신의 처세를 숙고하지 않을 수 없었다. 이러한 시대적 배경은 퇴계철학 형성에 지대한 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 퇴계는 成均館 司成에 이른 43세부터 벼슬을 그만두고 고향 집에 돌아갈 뜻을 품는다. 이 해부터 52세까지 사이에 그는 세 차례나 退歸했다가 소환당하면서 관직생활을 벗어나 야인생활로 접어들고 있음을 알 수 있다. 이는 50세 이후 그의 관직 대부분이 임명과 不就 또는 사퇴로 일관하였던 것을 통해서도 알 수 있다.⁵⁾

이렇게 볼 때, 퇴계는 당 시대의 현실적 桎梏을 改善 匡正함에 있어서 직접 현실정치를 통해서 보다는 물러서서 학문과 교육을 통해 실현하고자 했던 뜻을 이해할 수 있다. 즉 당 시대의 정치현실 내지 사회적 기풍의 모순은 근본적으로 가치관의 일대 전환과 정신적 각성을 절실히 요청하는 것이었다. 여기에 퇴계는 목숨까지 바쳐서라도 수호해야 할 준엄한 가치적 척도를 세우고, 이 準據에 따라 是非, 善惡, 正邪를 辨析하고자 했던 것이다. 어떻게 하면 금수로 전락되지 아니하고 인간다움을 지킬 수 있으며, 어떻게 의리 내지 윤리를 굳건히 지켜 인간 존엄의 숭고한 正脈을 이어나가느냐 하는 것이 퇴계철학의 근본명제였던 것이다. 무엇을 얼마나 어느나 하는 삶의 문제보다는 인간다운 삶의 내용과 형식에 더욱 관심이 깊었던 것이다.⁶⁾ 따라서 설사 그 삶이 아무리至高하고 深遠하다 할지라도 그것이 우리의 삶과 무관하다면 무슨 의미가 있겠는가라는 입장에서 인간의 문제, 삶의 문제, 올바른의 문제가 중시되었던 것이다. 이러한 그의 근본 입장에 따라 氣보다 理에 관심을 집중하게 되었던 것이며, 理에 있어서도 所以然之理의 측면보다는 所當然之理의 측면에 관심이 고조됨으로서 순수이리학적 특성을 갖게 되었던 것이다.⁷⁾ 아울러 퇴계는 그의 理氣說과 人性論에 있어서도 純粹善의 絶對性, 理의 神聖性을 확보하기 위해서 氣와의 협잡을 단연코 거부했

5) <退溪全書> 연보 참조.

6) 柳承國, <동양철학연구>, 근역서재, 1983, 215-216면.

7) 裴宗鎬, <한국유학사> 연세대학교 출판부, 1978, 81면.
蔡茂松, 앞의 논문 54면.

던 것이니 여기에 관해서는 다음에 살펴보기로 하자.

(2) 主理와 理氣의 엄격한 구별

퇴계는 그가 살던 16세기의 시대적 배경으로 인하여 윤리적 입장에서 그의 철학을 전개하게 되었고, 이로 인하여 理를 지극히 높히는 동시에 氣와의 엄격한 구별을 강조하게 된다. 퇴계가 理를 높이보고 강조하게 되는 것은 그의 철학에 있어서 가장 중요한 특징이 되는 동시에 아울러 그로 인한 문제점도 드러나게 되는 것이다. 따라서 이 문제야말로 퇴계철학 이해의 관건이 아닐 수 없다. 本稿는 이러한 퇴계철학의 근본원리가 되는 理를 다각적으로 검토함으로써 퇴계철학의 본질에 접근하고자 하는데 그 목적이 있다. 다만 여기에서는 主理的 입장과 理氣不相雜의 특징을 연관시켜 개괄적으로 설명하는데 그치려 한다.

퇴계는 理를 지극히 虛하되 지극히 實하고, 지극히 없는 것 같으되 지극히 있으며, 움직이면서 움직임이 없고, 고요하면서 고요함이 없어서 깨끗하고 깨끗한 것으로서 조금도 첨가할 수 없고 조금도 減損할 수 없는 것이라 한다. 그리하여 그것은 능히 陰陽五行 만사만물의 가운데에 구애되지 아니하므로 氣와 섞이어 한 몸이 된다든가 一物로 간주될 수 없는 것이라 한다.⁸⁾ 따라서 理는 極尊無對하여 명령을 받는 것이 아니라 만물에게 명하는 격으로 승화되어⁹⁾ 절대적인 理, 초월적인 理, 神格의 理로 규정되고 있다. 이와같이 퇴계에 있어서의 理는 만사만물의 궁극적 근원으로서 朱子의 이른바 ‘生物之本’, ‘萬物之根’이 된다.

또한 퇴계의 理는 至極의 의미 뿐 아니라 標準의 의미를 함유하고 있어,¹⁰⁾ 윤리적·가치적 준거 내지 척도가 되어 높혀지게 된다. 따라서

8) <退溪全書>卷16, 書, 答奇明彥後論: “若能窮究衆理 到得十分透徹洞見得此箇物事 至虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 潔潔淨淨地 一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本而不囿於陰陽五行萬物萬事之中 安有雜氣而認爲一體看作一物耶.”

9) 위의 책 卷13, 書, 答李達李天機: “此理極尊無對 命物而不命於物故也.”

10) 위의 책 卷14, 書, 答南張甫(乙丑): “……然極之爲義 非但極至之謂 須兼標準之

理는 존재원리에 있어서도 궁극적 근원자로서 중요할 수 밖에 없으려니와 가치적으로도 인간행위의 준칙이 되고 윤리질서의 척도가 됨으로써 사람답게 살기 위해 우리 모두가 쫓아야 할 목표가 되고 방향이 되는 것이라 하겠다. 이러한 理에 대한 퇴계 나름의 해석과 이해는 자연 氣에 대한 상대적 貶下로 나타나게 된다. 즉 퇴계는 人倫의 입장에서 理氣를 가치개념화하여 理를 將帥로, 氣를 兵卒로, 또는 理를 王으로, 氣를 臣으로 비유하여 설명하고,¹¹⁾ 나아가 ‘理貴氣賤’ ‘理尊氣卑’로 엄격한 구별과 함께 가치적 位階를 설정하게 된다.¹²⁾ 퇴계의 主理 내지 理尊의 관점은 금수와 구별되는 인간의 위치를 정립하자는 것이며, 物格이 아닌 인격의 존엄을 확고히 하자는 것이다. 또한 이는 감성적 차원에서 이성적 차원에로의 인간의 격을 높히자는 것이라 하겠다. 그리고 이는 당 시대의 가치적 顛倒를 바로 잡고자 하는 퇴계의 신념이 구체화된 것으로 天理와 人欲이 혼동될 수 없고 王道와 霸道가 엄격히 구별되어야 함을 의미한다. 따라서 퇴계의 이러한 철학적 입장은 理氣說에 있어서도 그 理氣를 가치개념화하여 대립적으로 보게 된다. 즉 理가 윤리, 의리, 천리, 이성이라 한다면, 氣는 경제, 實利, 인욕, 감성으로 대치되어진다. 그리하여 理는 선한 것, 존귀한 것으로 간주되고 氣는 악한 것, 卑賤한 것으로 간주된다. 따라서 理善氣惡, 理尊氣卑, 理貴氣賤의 가치적 위계를 갖게 된다. 물론 이러한 구별은 분명히 가치적 구별이었음에도 불구하고 퇴계에 있어서는 존재 자체에 있어서도 理氣의 공간적 離合과 시간적 先後의 間隙이 있음으로써 後儒의 비판적 소지를 주고 있음 또한 부인할 수 없다.¹³⁾

이렇게 볼 때 퇴계는 존재의 철학적 해명보다는 오히려 인간의 인간

義.”

11) 위의 책 續集卷8, 天命圖說: “理爲氣之帥 氣爲理之卒.”

12) 위의 책 卷12, 與朴澤之: “理貴氣賤 然理無爲氣有欲 故主於賤理者 養氣在其中 聖賢是也.”

13) <栗谷全書>卷10 書2, 答成浩原: “若曰互有發用 則是理發用時 氣或有所不及 氣發用時 理或有所不及也 如是則 理氣有離合有先後 動靜有端 陰陽有始矣 其錯不小矣.”

다운 삶에 철학적 관심이 집중되었던 것으로 보인다. 그것은 인간의 윤리강상이 무너져 가는 현실을 目睹하면서 인간의 금수화 내지 동물화를 단연 거부하고 참으로 인간다와야 한다는 명제를 위해 그의 학문적 정열을 바쳤던 것이라 하겠다. 이러한 퇴계의 철학적 입장을 이해할 때 우리는 그의 철학에 엿보이는 부분적인 이론의 결함에도 불구하고 현대에 있어서도 더욱 그 의의가 소중함을 인정하지 않을 수 없다. 이제 이러한 퇴계철학의 근본입장을 이해하면서 퇴계철학의 難解處라 할 수 있는 理를 다각적으로 검토해 보고자 한다.

III. 退溪哲學에 있어서의 理

(1) 絶對理와 相對理

앞에서 설명한 바와 같이 퇴계철학에 있어서 理의 이해는 참으로 어렵어 뿐 아니라 퇴계철학 이해의 관건이 된다. 그렇다고 퇴계철학이 理一元論으로 귀결된다는 것을 의미하는 말은 아니다. 다음에 언급되겠지만 퇴계 또한 주자를 충실히 계승하여 理氣를 존재성립의 근본 실체로 파악한다. 죽은 나무와 흙, 먼지 또한 氣가 있지 아니함이 없으며, 그 氣가 있으면 그 理도 있다고 한다.¹⁴⁾ 또한 四端도 理가 발함에 氣가 따르는 것이요, 七情도 氣가 발함에 理가 타는 것이라 하여, 사단칠정을 모두 理氣之合의 구조로 이해한다.¹⁵⁾ 또한 퇴계는 인간의 한 몸도 理와 氣가 합해서 생겼다 하여,¹⁶⁾ 이 세계의 모든 존재, 즉 그것이 우주자연이든, 사물이든, 인간이든, 인간의 심성이든지 간에 존재구조의 형식에 있어서는 理와 氣의 妙습을 전제하는 것이다. 이는 程朱성리학

14) <退溪全書>卷35, 書, 答李宏中: “大要死槁土塵亦莫不有其氣 有其氣便有其理.”

15) 위의 책 卷16, 書, 答奇明彦論四端七情第2書: “四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之耳.”

16) 위의 책, 위의 글: “人之一身 理與氣合而生.”

의 근본정신에 부합하는 것이며, 전통적 성리학의 범주에 있음을 의미하는 것이다.

이렇게 볼 때 퇴계의 理는 氣의 주재로서 어떤 존재의 원리, 본질인 것이며, 無形, 無影, 無質, 無方所, 無定體의 形而上者인 것이다. 그리고 이 때의 理는 質料的인 氣와 함께 더불어 있는 理로서 相對理라 할 수 있다. 相對理라 함은 이제 설명하게 될 絕對理에 대해서 부르게 되는 표현이다. 이는 이미 주자에 있어서 확연하게 주장되어진 것이니 주자는 統體一太極之理와 各具一太極之理로 나누어 설명하고 있다.¹⁷⁾ 전자는 존재자 일반의 보편적 근거로서의 절대리를 의미하는 것이고, 후자는 統體一太極之理가 현상계에 다양하게 전개된 各具之理로서 상대리를 의미한다. 따라서 統體一太極之理는 존재의 보편성으로, 各具一太極之理는 존재의 개별성으로(물론 氣로 인한 것이지만 理의 體用면에서 이렇게 볼 수도 있음) 규정되며, 이 양자의 ‘一而二 二而一’의 관계에서 理一分殊가 가능한 것이다. 이러한 주자에 있어서의 理의 이중성격은 필연적으로 理를 보는 두가지 관점 즉 ‘在物上看’과 ‘在理上看’을 말하게 된다.¹⁸⁾ 在理上看이란 본체상에서 그 근거를 미루어 보는 관점이고, 在物上看은 현상적 존재를 중심으로 보는 관점이다. 여기에서 주자의 ‘理先氣後’와 ‘理氣無先後’가 문제시 되는데, 在理上看에서는 理先氣後라 할 수 있고, 在物上看에서는 理氣無先後가 되는 것이다. 이와같이 사물세계에 있어서는 분명히 理氣의 선후를 따질 수 없는 것이다.

그러나 본체상의 理위에서 본다면 氣가 있기 이전에, 즉 사물성립 이전에 이미 理가 先在한다는 것이다.¹⁹⁾ 이것이 이른바 統體一太極之理

17) <性理大全>卷1, 太極圖: “自男女而觀之 則男女各一其性 而男女一太極也 自萬物而觀之 則萬物各一其性 而萬物一太極也 蓋合而言之 萬物統體一太極也 分而言之 一物各具一太極也.”

18) <朱子大全>卷46, 答劉叔文: “所謂理與氣此決是二物 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.”

19) <朱子語類>卷1, 理氣: “未有天地之先畢竟也 只是理 有此理便有此天地 若無此理便亦無天地.”

를 두고 하는 말로서 본체상에서는 理와 氣가 구분될 수 없을 뿐 아니라, 理가 사물존재와 무관하게 존재할 수 있고 그런만큼 초월적 실재로서의 理는 氣에 先在한다는 것이다. 이 말은 현상계에 있어 존재 가능한 모든 사물은 어느 것이나 형이상학적 본체계에 이미 그 理가 갖추어져 있다는 말이다.²⁰⁾ 이것이 그의 理先氣後의 本義라 하겠는데, 이는 어디까지나 논리상의 존재론적 선후관계이지 시간상의 선후는 결코 아니라 하겠다.²¹⁾

그러면 퇴계철학에 있어서의 絶對理와 相對理를 비교해 가면서 구체적으로 서술하기로 하자. 理一分殊란 理一이 氣의 所爲로 인하여 分殊되는 것 즉 理자체가 分殊되면서 分殊속에 理一이 공유됨을 의미한다. 理一分殊는 程伊川の 말대로 그 연원을 張橫渠의 <西銘>에서 찾을 수 있고, 또한 周濂溪의 <太極圖說>까지 올라가 생각될 수 있다. 주자에 의하면 理는 하나의 도리로서 보면 같고 그 나뉘는 같지 않아 君臣관계에서는 君臣之理가 되고 父子관계에서는 父子之理가 되는 것이라 하였다.²²⁾ 이는 萬物統體一太極과 各具一太極의 관계와 같은 것으로, 사사물물을 일관하는 하나의 보편적인 太極之理는 理一이고, 각 일물마다 갖추어져 있는 各具一太極之理는 물마다 다른 것으로 分殊가 된다. 즉 만물은 각각 一理를 갖추고 있는데 萬理가 모두 一原에서 나오는 것이다. 다만 있는 바 위치가 같지 않으므로 理의 用이 한결같지 않은 것이다.²³⁾

이렇게 볼 때 理一分殊에서 理一之理와 分殊之理는 모두 理氣의 숨을 전체로 하되 다만 理의 측면에서 그 體用을 설명하는 말이라 하겠다.

그러나 퇴계는 仁義禮智의 四德을 설명하면서 이렇게 말한다.

20) 范康壽, <朱子及其哲學>, 開明書店, 民國65年, 76면.

21) <朱子語類>卷1, 理氣: “曰要之也 先有理 只不可說是今日有是理 明日都是有氣也 須有先後.”

22) <性理大全>卷34, 性理6: “理只是這一箇道理則同 其分不同 君臣有君臣之理 父子有父子之理.”

23) 위의 글: “朱子曰萬物各具一理 萬物同出一原 萬物皆有此理 理皆同出一原 但所居之位不同 則其理之用不一.”

리는 太極이다. 태극 가운데 본래 物事가 없는 것이니 처음에 어찌 四德의 이름이 가능하겠는가? ……합해서 말하면 一理일 뿐이요 나누어서 말하면 四箇理인 것이다. 그러므로 天은 一理로서 만물에 명하는데 만물에 각각 一理가 있음이 이것이다.²⁴⁾

여기에서 볼 때 태극은 理로서 처음부터 仁義禮智니 하여 四箇理로 그 이름이 달라진 것이 아니다. 단지 합해서 말하면 一理이고 나누어서 말하면 四箇理에 불과한 것이다. 태극으로서의 一理는 理一之理라면 仁義禮智의 四箇理는 分殊之理에 해당하는 것이다.

또한 퇴계는 奇明彦에게 답하는 글에서 이렇게 말한다.

달이 萬川에 떨어져 곳곳이 모두 둥근달이라는 설은 일찍이 先儒가 불가함을 논한 것을 보았다. 이제 기억할 수 없으나 다만 보내온 글로 논해 볼 때 天上의 달이나 水中의 달이 비록 하나의 같은 달이나 천상의 달은 참된 형상이지만 수중의 달은 빛의 그림자일 뿐이다. 그러므로 천상의 달을 가리키면 實相을 얻지만 수중의 달을 잡으면 실상을 얻을 수 없다.²⁵⁾

여기에서 보면 퇴계는 天上의 달은 理一之理이고 水中의 달은 分殊之理인데, 하늘 위의 달은 참된 實相이지만 물에 비추어진 달은 虛相에 불과하므로 천상의 달과 수중의 달이 결코 동일한 것이 아니라 하였다. 따라서 퇴계는 천상의 실상을 중요시하는 관점에서 수중에 비추어진 허상의 달은 달의 본연이 아니라 하여 구별하고 있음을 알 수 있다.

요컨대 퇴계는 理一之理와 分殊之理에 있어서 氣와 관계없이 실재하는 理一之理를 적극적으로 긍정하는 태도라 할 수 있다. 이러한 理를

24) <退溪全書> 續集 卷8, 天命圖說: “理本一也 其德至於四者何也 曰理太極也 太極中本無物事 初豈有四德之可名乎 是合而言之則一理而已 分而言之則有此四箇理 故天以一理 命萬物而萬物之各有一理者此也.”

25) 위의 책 卷17, 書, 答奇明彦: “月落萬川處處皆圓之說 嘗見先儒有論其不可 今不記得 但就來喻而論之 天上水中雖同是一月 然天上眞形而水中特光影耳 故天上之月則實得 而水中撈月則無得也.”

필자는 絶對理라 부르고자 한다. 또한 分殊之理는 이미 氣의 存在에 따라 理의 分殊가 된 것이므로 分殊之理는 氣와 관계되어진 理라 할 수 있다. 따라서 필자는 이러한 分殊之理를 相對理라 부르고자 한다.

그런데 理一之理를 氣와 관계없이 실재하는 理로 보게 되는 퇴계의 관점은 율곡과는 대조적인 것이다. 즉 율곡에 있어서는 理一之理든 分殊之理든 理氣之妙의 구조를 전제하는 것이기 때문이다.²⁶⁾

또한 퇴계의 絶對理에 대한 적극적인 긍정의 태도는 다음에서도 명백해진다.

대개 理氣가 합해서 物을 명하니 그 神妙한 運用이 스스로 이와 같을 뿐이요, 天命이 流行되는 곳에 또한 따로 시키는 자가 있다고 말할 수는 없다. 이 理는 지극히 높아서 상대가 없으니 물을 명할 뿐이요 물에서 명을 받지 않기 때문이다.²⁷⁾

퇴계는 태극의 자율적인 動靜과 天命의 자율적인 流行을 설명하면서 이 태극 내지 理의 유행은 그 자체의 고유한 기능이지 이것의 동정과 유행을 따로 시키는 자가 있지 않다고 한다. 그리고 이 理는 지극히 높고 높아 상대할 수 없으며, 만물에 명령하는 것이지 만물로부터 명령받지 않는 것이라 한다. 즉 태극 내지 理는 그 자체가 至尊의 절대자로서 최상의 자리에 선다. 그리하여 명령을 받는 자가 아니라 명령을 하는 자로서 설정된다. 이러한 설명은 다음과 같이 반복되어 설명되고 있다. 즉 理는 본래 그 높음이 상대할 것이 없어서 만물에 명령하는 것이지만 만물로부터 명령받지 않는 것이니 氣가 마땅히 이길 바 아니라 하고, 理와 氣를 王과 臣의 관계로 비유하여 ‘王者本尊無對’라 한다.²⁸⁾ 여기에서 퇴계의 理는 확연히 드러난다. 氣와 비긴다든가 상대할 수 있는 차

26) 黃義東, <율곡철학연구>, 경문사, 1987, 85면.

27) <退溪全書>卷13, 書, 答李達李天機: “蓋理氣合而命物 其神用自如如此耳 不可謂天命流行處亦別有使之者也 此理極尊無對 命物而不命於物故也.”

28) 위의 글: “理本其尊無對 命物而不命於物 非其所當勝也…比如王者本尊無對……”

원이 아닌 절대적 존재로서의 理를 想定하고 있는 것이다. 따라서 그 理는 相對理와는 엄연히 구별되는 것이다. 이 때의 理야말로 일체 존재의 궁극적 근원이면서 人極이 되는 것이고, 인간이 밟고 살아가야 할 절대적 準據가 되는 것이라 하겠다.

이와같이 초월적인 理를 말하고 절대적인 理를 말하는 퇴계는 理를 神聖視하게 된다. 퇴계는 그의 철학의 관건이 理에 있음을 다음과 같이 설명한다.

대저 깊이 생각해 보니, 古今人の 學問道術이 다른 까닭은 다만 理字를 알기 어렵기 때문이다. 이른바 理자를 알기 어렵다는 것은 대략 아는 것이 어렵다는 말이 아니요 眞知妙解하여 十分盡處에 이르기가 어렵다는 것이다. 만약 衆理를 잘 궁구하여 十分透徹한데 이르러야 이러한 物事를 얻어 洞見할 수 있다. 이것은 지극히 없는 것 같으면서 지극히 있으며, 움직이되 움직임이 없으며, 고요하되 고요함이 없으며, 심히 깨끗하여 조금도 더 할 수 없고 조금도 뺄 수 없는 것으로 능히 음양오행 만물만사의 근본이 되는 것이면서 음양오행 만사만물속에 氣를 섞어서 一體로 인정하여 一物로 지어 볼 수 있겠는가?²⁹⁾

여기에서 퇴계는 고금인의 학문도술의 근본적인 차이가 理를 알기 어려움에 있다고 단정한다. 그런데 理를 알기 어렵다 함은 대강 알기 어려운 것이 아니라 眞知妙解의 심분처에 이르기가 어렵다하여 퇴계의 眞知가 무엇인가를 짐작할 수 있다. 그리고 퇴계는 理야말로 지극히 빈 것 같지만 지극히 참되고, 지극히 없는 것 같지만 지극히 있으며, 움직이면서 움직임이 없고, 고요하면서 고요함이 없어서 그 맑고 깨끗함에 조금도 더 할 수 없고 조금도 덜수 없어서, 이것이 능히 음양오행 만사

29) 위의 책 卷16, 書, 答奇明彦後論: “蓋嘗深思古今人學問道術之所以差者 只爲理字難知故耳 所謂理字難知者 非略知之爲難 眞知妙解到十分處爲難耳 若能窮究衆理 到得十分透徹洞見得此箇物事 至虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 潔潔淨淨地 一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本 而不囿於陰陽五行萬物萬事之中 安有雜氣而認爲一體看作一物耶.”

만물의 근본이 되나 그것들 가운데에 에워싸이지 않은 것이라 한다. 이는 퇴계가 氣와 섞일 수도 없고 氣와 더불어 있을 수도 없는 초월적인 理의 실재를 인정한 것이다. 즉 氣 없이도 있을 수 있는 理의 실재를 긍정한 것이라 하겠다.

이와 관련하여 理先氣後의 문제를 살펴 볼 필요가 있다. 퇴계는 주자의 설을 그대로 인용하여 在物上看과 在理上看의 경우를 말하지마는, 在物上看에 있어서의 理氣無先後보다 在理上看의 理先氣後를 강조하는 입장에 선다.³⁰⁾ 이치위에서 본다면 사물은 아직 없으나 사물의 이치는 있는 것이다. 그러나 다만 그 理가 있을 뿐이요 실은 이 사물이 있는 것은 아니라 한다. 문제는 사물이 있기 이전의 理만의 실재를 인정할 수 있느냐 없느냐에 있다. 율곡의 理氣之妙의 관점에서는 氣 없는 理의 실재를 수궁할 수 없는 것이지만, (율곡도 논리적인 의미에서의 理先氣後는 인정하고 있음) 퇴계에 있어서는 이미 앞에서 설명한 바와 관련하여 보면 理先氣後를 논리적인 의미 뿐 아니라 실제에 있어서도 적용하고 있는 것으로 보인다. 그리하여 氣보다 앞서 있는 理를 긍정함으로써 퇴계는 한 걸음 더 나아가 理生氣의 논리로 까지 발전했음을 보게 된다. 즉 그는 周濂溪의 ‘太極動而生陽’을 그대로 ‘理動而氣生’으로 해석한다.³¹⁾ 이는 대체로 ‘太極動而生陽’의 生을 논리적 개념으로 파악하는 견해와는 다른 것으로, 퇴계는 태극을 곧 理로 보기 때문에 理가 動해서 氣를 生하는 것으로 해석하게 된다. 이러한 해석에 의하면 理는 氣의 존재적 근거가 될 뿐 아니라 자칫 理一元論이라는 생각에 까지 미칠 우려가 있다. 왜냐하면 氣는 理로 부터 생성된 것이요 理는 氣의 생성론적 근거이기 때문이다. 여기에서도 氣 없는 理의 실재는 마찬가지로 인

30) 위의 책 卷41, 雜著 非理氣爲一物辯證: “朱子答劉叔文書曰 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 又曰須知未有此氣 先有此性 氣有不存性却常在 雖其方在其中 然氣自氣性自性 亦自不相夾雜 至論其徧體於物 無處不在則 又不論氣之精粗 而莫不有是理焉。”

31) 위의 책 卷25, 答鄭子中別紙: “蓋理動則氣隨而生 氣動則理隨而顯 濂溪云太極動而生陽 是言理動而氣生也。”

정되는 셈이다. 이러한 생각은 다른데서도 나타난다. 퇴계는 말하기를 공자와 주자가 음양은 태극이 낳은 것이라고 밝게 말하였는데, 만일 理와 氣가 본래 하나라고 한다면 태극이 곧 兩儀이니 어찌 태극이 음양을 낳는다고 할 수 있는가? 無極의 眞이니 음양오행의 精이니 하는 것이 하나가 아니기 때문에 묘하게 합하여 영킨다고 하였지 理와 氣가 만일 하나라면 어찌 묘하게 합하여 영킬것이 있겠는가라고 하였다.³²⁾

여기에서 볼 때 퇴계는 <周易>의 ‘易有太極 是生兩儀’에서의 生字와 <太極圖說>의 ‘太極動而生陽 靜而生陰’의 生字를 모두 ‘낳는다’ 내지 ‘만들어 낸다’는 의미로 생각하고 있음을 알 수 있다.³³⁾ 따라서 음양은 태극이 생한 것이며, 氣는 理가 생한 것이 된다. 또 태극은 음양의 생성론적 근거가 되는 동시에 理는 氣의 생성론적 근거가 된다. 이러한 해석은 주자와도 다르고 율곡과도 다른 것이다. 주자나 율곡에 있어서는 태극이 음양동정의 소이가 되고 樞紐根柢가 되는 의미에서의 生이라 이해하는 것이요 이는 理氣에 있어서도 마찬가지이다.³⁴⁾

지금까지 퇴계에 있어서 氣 없이도 있을 수 있다고 생각되는 絕對理에 관해서 살펴보았다. 물론 퇴계는 전통적인 성리학의 범주에서 理와 氣로서 존재구조의 형식을 삼는다. 즉 理가 있으면 반드시 氣도 있어야 하고 氣가 있으면 반드시 理도 있어야 한다. 理 없는 氣가 없고 氣 없는 理가 없는 것이다.³⁵⁾ 이 때의 理는 氣와 함께 있는 理로서 氣에依着되는 理이다. 따라서 氣와 상대되는 理라 할 수 있다. 그러나 퇴계는

32) 위의 책 卷41, 雜著, 非理氣爲一物辯證: “今按孔子周子明言陰陽是太極所生 若曰理氣本一物 則太極卽是兩儀 安有能生者乎 曰眞曰精以其二物 故曰妙合而凝 如其一物 寧有妙合而凝者乎.”

33) 위의 책 卷25, 答鄭子中別紙: “蓋理動則氣隨而生 氣動則理隨而顯 濂溪云太極動而生陽 是言理動而氣生也.”

34) <性理大全>卷1, 太極圖: “所謂太極者 便只在陰陽裏 所謂陰陽者 便只在太極裏 今人說是陰陽上別有一箇無形無影底 是太極非也.”

<栗谷全書>卷9 書1, 答朴和叔: “聖賢極本窮源之論 不過以太極爲陰陽之本 而其實本無陰陽未生太極獨立之時也.”

35) <退溪全書>卷36, 書, 答李宏仲問目: “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.”

이와는 달리 氣 없는 理를 긍정하는 데에 그의 철학적 특징이 드러난다. 이는 앞서 설명한 것처럼 理一分殊에서의 理一之理이며 極尊無對의 理로서 만물에 명령하는 절대적 존재로서의 초월자에 해당한다. 그리고 理先氣後에 있어서의 氣보다 앞서 실재하는 理이고 음양을 생하는 태극이요 氣를 생하는 理라 하겠다.

이와같이 퇴계는 전통 성리학의 범주에서 相對理를 말하면서도 그의 윤리적 입장에서 절대리에 지대한 관심을 가졌으니, 여기에서 퇴계성리학의 철학적 특징을 발견할 수 있다.

(2) 所以然之理와 所當然之理

본래 理의 개념은 매우 다양하게 표현된다. 그것은 인간을 비롯하여 우주 자연 사사물물을 막론하고 보편적으로 존재해 있으며, 인간이나 사물에 있어서 마땅히 그렇지 않으면 아니된다는 당위성까지도 부여하고 있기 때문이다. 주자는 理를 여러 가지로 설명하는 가운데 理를 所以然之故와 所當然之則으로 설명하고 이 모두가 理라 하였다.³⁶⁾ 여기에서 所以然之故란 일체 존재가 그렇게 존재하게 되는바 근거 내지 법칙성을 말하는 것이요, 所當然之則이란 일체 존재가 그렇게 존재하는 바에 따라 그 존재의 존재의미가 마땅히 그렇게 실현되지 않으면 안된다는 당위의 준칙을 말한다. 이는 곧 존재원리와 당위원리의 문제라 할 수 있다. 따라서 여기에서는 퇴계의 理에 대한 관점 가운데 존재원리와 당위원리를 중심으로 고찰해 보고자 한다.

이미 앞에서 설명한 것처럼 퇴계에 있어서도 이 세계 만사만물은 모두 理와 氣로 되어 있는 것이다. 따라서 四端은 ‘理發而氣隨之’요 七情은 ‘氣發而理乘之’라 한다.³⁷⁾

36) <大學或問> 第1章, 朱子註: “天下之物 則必有所以然之故與所當然之則 所謂理也.”

37) <退溪全書>卷16, 答奇明彥論四端七情 第2書: “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.”

또한 道器를 곧 理氣로 이해하는 관점에서 道는 器를 떠나지 아니하고 器는 道를 떠나지 아니한다.³⁸⁾ 그리하여 理와 氣는 본래 相須하여 體가 되고 相對하여 用이 되므로 진실로 理 없는 氣가 있지 아니하고 氣 없는 理가 있지 아니한 것이다.³⁹⁾

이와같이 理氣가 不離한 가운데 존재가 성립되는데 理와 氣는 각기 고유한 기능과 특성을 갖는다. 퇴계는 말하기를 貌象과 形氣가 있어서 六畜안에 가득차 있는 것은 모두 器요, 그 갖추고 있는 理는 道라 한다.⁴⁰⁾ 예컨대 <詩經>의 ‘鳶飛戾天 魚躍于淵’과 연관하여 그 날고 뛰는 진실로 氣에 있고, 그 나는 까닭과 뛰는 까닭은 곧 理에 있다고 한다.⁴¹⁾ 솔개가 하늘에서 날고 고기가 연못에서 뛰는 현상세계의 동작운동 그 자체는 氣의 所爲라 하겠고, 그 氣가 동작 운동하는 소이는 理라 함이다. 퇴계는 주자가 理를 사물의 所以然과 所當然으로 이해한 것을 그대로 계승하여 설명한다. 所當然이란 임금이 마땅히 仁해야 하고 자식이 마땅히 孝해야 하는 종류라면, 所以然이란 임금이 마땅히 仁해야 하는 까닭과 자식이 마땅히 孝해야 하는 까닭이다.⁴²⁾

이렇게 볼 때 퇴계 역시 理를 存在原理로서의 所以然之理와 當爲原理로서의 所當然之理로 이해하는 것이라 하겠다.

그런데 그러한 까닭으로서의 理란 존재하는 사물에 있어서만 적용되는게 아니라 당위원리의 근거로서도 설명된다. 이는 우리의 윤리적 · 도덕적 행위가 결코 맹목적인 것이 아니라 그렇게 하지 않으면 아니된

38) 위의 책 卷35, 書, 答李宏仲(甲子): “道不離器……器不離道.”

39) 위의 책 卷16, 答奇明彥: “蓋理之與氣本相須而爲體 相對而爲用 固未有無理之氣 亦未有無氣之理.”

위의 책 續集卷8, 天命圖說: “曰理外無氣 氣外無理 固不可斯須離也.”

40) 위의 책 卷35, 答李宏仲: “凡有貌象形氣而盈於六合之內者皆器也 而其所具之理 卽道也.”

41) 위의 책 卷40, 書, 答喬姪問目: “其飛其躍固是氣也 而所以飛所以躍者 乃是理也.”

42) 위의 책 言行錄 卷5: “又問理字曰 朱子曰凡事物之所當然而不容已 所以然而不可易者是理 蓋所當然卽君當仁子當孝之類 其所以然卽所以仁所以孝者便是.”

다는 합리적 근거를 바탕으로 행위의 준칙이 설정됨을 의미한다.

그러면 퇴계에 있어서의 이러한 理는 어떻게 설명되고 있는지 살펴보기로 하자. 먼저 理는 氣의 주재자로, 氣는 理의 주재를 받는 줄도로 설명된다.⁴³⁾ 이는 퇴계의 철학적 입장에 따라 理貴氣賤의 다른 표현이기도 하지만, 理를 氣의 주재로 이해하는 성리학의 전통적 입장을 계승한 것이다. 理가 氣를 주재한다 함은 理가 氣 발용의 所以가 된다는 말과 같은 말이다.

또한 퇴계는 眞實無妄하다는 점에서 천하에 理보다 實한 것은 없다고 하고, 無聲無臭하다는 점에서 천하에 理보다 虛한 것은 없다고 한다. 따라서 理는 太極이라고도 불리우고 無極이라고도 불리운다.⁴⁴⁾ 아울러 理는 형체가 없는 것이요, 分段이 없는 것이요, 內外가 없는 것이요, 大小가 없는 것이요, 精粗가 없는 것이요, 物我が 없는 것이며, 虛하면서 實한 것이고, 없는 것 같으면서 있는 것이다.⁴⁵⁾

그런데 이러한 理는 우리의 性情形色 日用彝倫의 가까운데서부터 천지만물 古今事變의 잡다한 것에 이르기까지 있지 아니한 것이 없다.⁴⁶⁾

이렇게 볼 때 理는 시간과 공간을 초월해서 언제 어디든지 있지 아니함이 없는 것이니 여기에서 理의 보편성을 이해할 수 있다.

그러면 理의 또 하나의 측면인 所當然之理에 관해 설명해 보기로 하자. 퇴계는 理와 氣, 道와 器를 전자는 生物之根柢로서의 形而上之道, 후자는 生物之具로서의 形而下之器로 고착해 보는 것은 곤란하다는 입장이다. 조화의 측면에서 보면 태극은 형이상자요 음양은 형이하자가

43) 위의 책 續集 卷8, 天命圖說: “曰天地之間有理有氣 纔有理便有氣朕焉 纔有氣便有理從焉 理爲氣之帥 氣爲理之卒.”

44) 위의 책 卷25, 書, 與鄭子中別紙: “蓋自其眞實無妄而言 則天下莫實於理 自其無聲無臭而言 則天下莫虛於理 只無極而太極一句可見.”

45) 위의 책 言行錄 卷2: “凡人言理 孰不曰無形體無分段無內外無大小無精粗無物我 虛而實無而有哉 但眞知其實無形體 實無分段 實無內外 實無大小 實無精粗 實無物我 實爲虛而實 實爲無而有者爲難.”

46) 위의 책 卷6, 戊辰六條疏: “自吾之性情形色日用彝倫之近 以至於天地萬物古今事變之多 莫不有至實之理至當之則存焉.”

되고, 彝倫의 입장에서 보면 父子君臣은 形而下가 되고 仁과 義는 形而上인 것이며, 日用에 나아가서 보면 사물은 形而下가 되고 갖추어 있는 바 이치는 形而上이 된다. 그리하여 사물마다 있지 아니함이 없으며 곳마다 그렇지 아니함이 없는 것이니, 무릇 형이상은 모두 太極之理요 형이하는 모두 陰陽之器인 것이다.⁴⁷⁾ 여기에서 조화의 측면에서 본 형이상자로서의 태극이나 일용에서 본 형이상자의 所具之理는 앞에서 설명한 所以然之理에 해당된다. 또한 彝倫에서 본 형이상자로서의 仁과 義는 당위원리라 하겠다.

그런데 유가철학은 본래 존재와 당위의 문제를 별개로 보지 않는다.⁴⁸⁾ 그것은 인간의 당위원리는 존재원리와 일치한다고 보기 때문이다. 즉 만사만물 그리고 인간은 모두가 그렇게 있게 되는 이치를 가지고 있는데 그것이 곧 존재법칙으로서의 所以然之理이다. 그것은 인간이나 사물의 입장에서 볼 때 반드시 그렇게 존재하지 아니하면 아니되는 절대 명령이요, 어김없이 밝아 가야 할 목적으로서, 그만둘 수 없는 所當然之則이다. 여기에 所以然之故와 所當然之則은 하나일 수 있다고 보는 것이요, 존재와 당위의 일치를 말하게 된다. 내가 나일 수 있는 존재법칙으로서의 理는 곧 내가 나로서 존재하기 위해 밝아 가야 할 실천적 理法이 된다. 이런 입장에서 仁은 나의 본성 내지 존재원리로 규정되지만, 또한 내가 실천해 가야 할 當爲之則으로 규정된다. 따라서 君이 마땅히 해야 할 仁, 臣이 마땅히 해야 할 義, 부모가 마땅히 해야 할 慈, 자식이 마땅히 해야 할 孝는 본래 君臣父子의 당위원리가 되는 것이다. 君의 君다움, 臣의 臣다움, 父의 父다움, 子의 子다움이 곧 仁義慈孝가 된다. 따라서 仁義慈孝는 君臣父子가 君臣父子일 수 있는 所

47) 위의 책 卷35, 書, 答李宏仲(甲子): “然就造化而看 太極爲形而上 陰陽爲形而下 就彝倫而看 父子君臣爲形而下 其仁與義爲形而上 就日用而看 事物爲形而下 所具之理爲形而上 蓋無物不有 無處不然 凡形而上皆太極之理 凡形而下皆陰陽之器也 今必以生物之根柢 看形而上之道 所以爲生物之具 看形而下之器 似爲滯泥而不通.”

48) <周易> 繫辭傳: “一陰一陽之謂道 繼之者善也 成之者性也 仁者見之謂之仁 知者見之謂之知.”

이가 되는 의미에서 존재원리라 하겠고, 동시에 그러한 존재원리에 충실해야만 참된 의미에서의 君臣父子일 수 있다는 점에서 仁義慈孝는 당위 원리가 되는 것이다. 이는 인간에 있어서도 그대로 적용된다. 사람이 사람일 수 있는 所以가 곧 사람의 존재원리가 되지만, 그렇게 되지 않으면 사람일 수 없다는 점에서 존재원리의 실천을 요청하게 되는 것이요 이것이 곧 당위원리이다.

이는 인간에 있어서만 그러한 것이 아니라 사물세계에 있어서도 적용된다. 퇴계는 理字의 뜻을 묻는 질문에 답하면서 배가 마땅히 물로 가야 하고 수레가 마땅히 육지로 가야 하는 것이 곧 理라 한다. 배로서 육지로 가고자 하거나 수레로서 물로 가고자 한다면 이는 理가 아니다. 마찬가지로 임금은 마땅히 仁해야 하고, 신하는 마땅히 敬해야 하고,父는 마땅히 慈해야 하고, 子는 마땅히 孝해야 하니, 이것이 곧 理이다. 君으로서 不仁하고, 臣으로서 不敬하고, 父로서 不慈하고, 子로서 不孝한다면 이는 理가 아닌 것이다.⁴⁹⁾ 퇴계에 의하면 배가 마땅히 물로 가야 하고 수레가 마땅히 육지로 가야 함이 理인 것이지, 만일 배가 육지로 가고자 한다면 수레가 물로 가고자 한다면 이는 理가 아니다.

요컨대 인간에 있어서와 마찬가지로 사물세계에 있어서도 배가 마땅히 물로 가지 아니하고 수레가 마땅히 육지로 가지 않는다면 배가 배일 수 없고 수레가 수레일 수 없다.

이상에서 퇴계의 所以然之理와 所當然之理에 관해 고찰해 보았는데, 특히 퇴계는 그의 철학적 입장으로 인해 所以然之理보다는 所當然之理를 강조하고 있다. 이는 퇴계가 태극을 極至의 의미 뿐 아니라 標準之義로 해석하고 있음에서도 나타난다.⁵⁰⁾ 즉 태극은 일체 존재의 궁극적 근원이요 만물의 統體的 원리이지만, 그것은 人極으로서 인간이 지켜가야 할 표준이요 기준이 된다. 퇴계의 관심은 이 표준을 향해 성실한 삶

49) <退溪全書> 言行錄 卷5: “……夫舟當行水 車當行陸 此理也 舟而行陸 車而行水 則非其理也 君當仁 臣當敬 父當慈 子當孝 此理也 君而不仁 臣而不敬 父而不慈 子而不孝 則非其理也 凡天下所當行者理也 所不當行者非理也.”

50) 위의 책 卷14, 書, 答南張甫: “然極之爲義 非但極至謂 須兼標準之義.”

을 영위함으로서 본연의 인간성을 실현할 뿐 아니라, 孟子의 이른바 善性에 도달하는 것이다. 이는 퇴계가 天理를 강조하고 理貴氣賤을 말하는 데서도 여실한 것이고,⁵¹⁾ 여러 곳에서 理를 대강 알기가 어려운 것이 아니라 참으로 알기가 어려운 것이며, 아는 것보다 실천하기가 더욱 어려운 일임을 강조하는데서도 알 수 있다.⁵²⁾

이와같이 퇴계는 所以然之理를 말하지마는 所當然之理에 관심을 더 갖는 것이고, 존재문제보다는 당위문제를 강조하는 입장에 있다. 이는 퇴계철학이 윤리적 입장에서 전개되고 있음과 일치하는 것으로, 삶의 문제보다는 삶의 문제, 무엇을 아느냐의 문제보다는 어떻게 사느냐의 문제에 그 강조점이 있음을 의미하는 것이다. 그러나 所以然之理와 所當然之理 양자는 별개가 아니며, 존재와 당위는 일치하는 것이라 하겠다.

(3) 宇宙論的 理와 人性論的 理

앞에서 설명한 바와 같이 理는 所以然之理와 所當然之理로 구별하여 말할 수 있을 뿐 아니라, 우주론적인 理와 인성론적인 理로도 설명할 수 있다. 여기에서는 퇴계의 우주론적 理와 인성론적 理를 설명하고 퇴계의 특징적인 면을 고찰해 보고자 한다.

퇴계는 주자를 충실히 계승하여 우주자연의 理를 여러 가지로 설명하고 있다. 眞實無妄한 것으로부터 말하면 천하에 理보다 實한 것이 없다 하고, 無聲無臭한 것으로부터 말하면 천하에 理보다 虛한 것은 없다고 한다.⁵³⁾ 이는 理가 眞實無妄하여 참된 의미에서는 있다는 말이고, 그것은 또 無聲無臭하여 우리의 감각적 인식을 벗어난 것이라는

51) 위의 책 卷12, 與朴澤之: “理貴氣賤 然理無爲氣有欲 故主於踐理者 養氣在其中 聖賢是也.”

52) 위의 책 卷14, 書, 答李叔獻: “窮理而驗於實踐 始爲眞知.”

위의 책 卷14, 書, 答李叔獻別紙(戊午): “惟此理 非知難而行難 非行難而能眞積力久爲尤難.”

53) 위의 책 卷25, 書, 答鄭子中書: “蓋自其眞實無妄而言 則天下莫實於理 自其無聲無臭而言 則天下莫虛於理.”

점에서는 없는 것 같다고 한다. 있다고만 하면 진리의 유한성이 露程되고, 없다고만 하면 진리가 虛妄에 떨어지고 말기 때문에 虛而實, 無而有로 표현했던 것이다. 그리고 이 理는 形而上者로서 氣 작용의 所以가 되고 主宰가 되는 것이며, 시간과 공간을 초월해 있지 않는 바가 없는 것이다.⁵⁴⁾

또한 이러한 설명은 人性에 있어서도 마찬가지가 된다. 퇴계는 우주 자연에 있어서나 인성에 있어서나 일체 존재는 그 구조의 형식에 있어서 理와 氣로 되어 있다고 본다. 그런데 퇴계에 있어서는 우주자연의 원리보다는 人性의 원리에 강조점을 두고 있다. 그것은 그의 성리설 대부분이 인성의 문제, 이를테면 四端七情, 人心道心, 本然之性 氣質之性의 心性情의 문제를 설명하는데 집중되고 있음을 통해서도 알 수 있다. 물론 퇴계의 저술속에 우주자연의 원리에 관한 언급이 전혀 없다는 것은 아니다. 상대적으로 볼 때 퇴계는 우주자연의 문제보다는 인성의 문제 해명에 관심을 집중했다 할 수 있다.

특히 퇴계가 心性情의 문제를 理氣로서 해명한 것은 주자의 미비점을 보완한 공이라 할 것이고, 한국성리학사에 있어서 중요한 위치를 갖는 것이다. 퇴계는 인간 존재 자체를 理氣之合의 구조로 파악한다. 인간은 천지의 氣를 얻어 體가 되고, 천지의 理를 얻어 性이 된다고 한다. 따라서 心은 理氣之合의 구조를 갖는다.⁵⁵⁾ 心을 理氣之合으로 보는 것은 여러 곳에서 나타나 있다.⁵⁶⁾ 心 뿐 아니라 性과 情도 理氣之合의 구조로 이해한다.⁵⁷⁾ 그래서 四端은 理가 발함에 氣가 따르는 것이고, 七情은 氣가 발함에 理가 거기에 탄 것이다. 高峰과의 논변을 통해 晚年 定

54) 위의 책 卷26, 書, 答鄭子中別紙: “至於理 則無聲臭無方體無窮盡 何時而無耶.”

55) 위의 책 卷18, 書, 答奇明彥論改心統性情圖: “夫人之生也 同得天地之氣以爲體 同得天地之理以爲性 理氣之合則爲心.”

56) 위의 책 卷13, 書, 與洪應吉: “性卽理 故有善無惡 心合理氣.”

위의 책 卷25, 書, 答鄭子中講目: “蓋合理氣 統性情者心也.”

위의 책 卷38, 書, 答申啓叔: “夫理與氣合而有心之名.”

57) 위의 책 卷16, 書, 答奇明彥論四端七情 第2書: “……兼理氣有善惡 非但情兩性亦然矣 然安得以是爲不可分之驗也(從理在氣中處言 故云性亦然矣).”

論으로 확립된 그의 ‘四端 理發而氣隨之 七情 氣發而理乘之’는 사단칠정이 모두 理氣之합의 구조임을 의미하는 것이다.⁵⁸⁾ 다만 퇴계는 윤리적 입장에서 天理의 純粹善을 氣와 섞어 혼잡하거나 혼동할 수 없다는 관점에서 孟子의 性善을 이해하고 그대로 사단까지도 이해하게 된다. 여기에서 퇴계는 사단과 칠정을 엄격하게 구별하게 된다. 四七이 비록 理氣之합의 구조하에 있음을 전제하지만, 퇴계로서는 一毫라도 氣와 섞어서 생각될 수 없는 純粹善의 확보를 강조하게 된다. 高峰이 理氣之합의 사유구조를 가지고 퇴계의 四七論을 비판함으로써 퇴계는 ‘四端 理之發 七情 氣之發’에 각각 ‘氣隨之’와 ‘理乘之’를 덧붙여 수정하지만, 내심 퇴계의 본의는 불변이라 보아야 할 것이다. 논리의 결함에도 불구하고 氣와 혼잡할 수 없는 순수선의 확보를 강조해 설명하는 퇴계의 일관된 신념을 볼 수 있다. 여기에 퇴계철학의 특징이 있다.

그런데 문제는 퇴계가 天人合一의 입장에서 우주자연과 人性을 모두 理氣之합으로 설명하지만,⁵⁹⁾ 理發 내지 理到를 주장하는데서 고려할 여지가 있다. 여기에 대해서는 다음 장에서 詳論할 것이므로 다만 우주론과 인성론에 있어서의 乖離만을 언급하고자 한다. 퇴계는 사단을 가리켜 理發而氣隨之로 설명한다. 理發而氣隨之란 인간 본성의 純粹善이 氣에 조금도 구애 받음이 없이 直出함을 의미한다. 사단으로 드러나는 仁義禮智의 본성이 자발적으로 發動 發出함을 의미한다.⁶⁰⁾ 따라서 이 사단은 형식에 있어서는 氣의 간섭이나 구애를 전혀 받지 않는 순수선의 발로인 것이다. 여기에는 퇴계가 칠정 가운데의 中節된 善과는 엄격히 구별하려는 의도가 고려된 것이다. 왜냐하면 퇴계의 입장에서는 中節된 칠정의 선과 순수한 사단의 선은 구별되어야 한다고 보기 때문이다. 악이란 氣로 말미암아 생기기 때문이다. 따라서 理善氣惡, 理尊氣卑, 理貴氣賤의 가치적 위계를 설정하게 된다. 퇴계의 지대한 관심은 어떻게 하

58) 위의 글: “夫四端非無氣 七情非無理 非徒公言之 滉亦言之.”

59) 위의 책 卷18, 書, 答奇明彥論改心統性情圖: “夫人之生也 同得天地之氣以爲體 同得天地之理以爲性 理氣之合則爲心 故一人之心卽天地之心.”

60) 尹絲淳, <퇴계철학의 연구>, 고려대학교 출판부, 1983, 208면.

면 天理의 보존을 위해 人欲을 제거하며 인성의 순수성을 확보하기 위해 기질의 掩蔽를 차단시키느냐에 있다. 이는 그가 理를 極尊無對한 것으로 神聖視했던 그의 理尊의 입장과 상통하는 것이다. 완전무결하고 純粹至善한 天理의 보존, 그 천리로 주어진 인성의 순수성 확보야 말로 人極에 이르는 길이요 天人合一의 길이다. 그리고 존재와 당위가 일치되어 인간의 인간다움, 나의 나다움이 구현되어지는 길이다.

그러나 퇴계의 理發 주장은 인성론에 있어서는 이해할 수 있겠으나 우주론에 있어서는 문제가 된다. 물론 퇴계는 理의 體用을 말하여 用의 측면에서 理發을 주장하지만, 일반적으로 理와 氣를 존재구성의 근본실체로 파악하는 성리학의 전통적 입장에서 볼 때, 理를 발하는 것으로 보게 되면 氣와의 혼동을 어찌 할 수 없다. 혹자는 理發과 氣發의 發이 동일한 것이 아니요, 우주론에 있어서의 발과 인성론에 있어서의 발이 동일한 의미가 아니라 하더라도 발이라는 표현에는 문제가 있는 것이다.⁶¹⁾ 이러한 문제는 퇴계철학의 근본입장을 충분히 이해하면서도 철학적 논리의 整合性이라는 측면에서 지적되지 아니할 수 없다.

이제까지 퇴계철학에 있어서 理의 문제를 우주론과 인성론의 측면에서 살펴보았다. 근본적으로 퇴계는 天人合一의 입장에서 우주론과 인성론의 합일을 전제하지만, 理發의 문제는 이 문제를 합리적으로 설명하는데 장애가 됨을 부인키 어렵다. 그러나 퇴계는 우주자연에 대한 관심보다는 인간존재의 내면 구조와 그 본질을 해명함으로써 인간이 금수로 전락되지 아니하고 인격이 物格으로 타락되지 않는 사람다운 사람, 인간다운 삶의 구현 원리를 제공했다 할 것이다. 그리하여 단순한 理氣說이 아니라 인간 주체적 관점에서 理氣문제를 精詳愼密하게 考究함으로써 조선조 성리학의 기초를 마련하였고, 주자학의 한국적 전개에 그 기초를 마련하였다.

61) 柳正東, <동양철학의 기초적 연구>, 성균관대학교 출판부, 1987, 325면.

(4) 理發의 意義와 問題點

퇴계와 율곡의 성리학에 있어서 근본적인 차이점이라고 한다면 그것은 發의 문제요 특히 理發의 문제라 하겠다. 율곡이 理發을 부정하고 氣發만을 인정하여 氣發理乘一途說을 주장하는 것과는 달리, 퇴계는 理發, 氣發을 주장하여 理氣互發說을 주장하였다. 이는 퇴계성리학 이해에 있어 매우 중요한 문제로서 오늘날까지도 명석하게 해명된 것은 아니다. 본래 發이라는 말은 <中庸>에 보인다.⁶²⁾ 이것이 한국성리학의 논변과제로 대두하게 된 것은 퇴계가 鄭之雲의 <天命圖說>을 정정해 준 것에 대해 高峰의 질문이 시작됨으로써 본격화된 것이다.⁶³⁾ 즉 鄭之雲이 <天命圖說>에서 ‘四端 發於理 七情 發於氣’라 하였는데, 퇴계가 이를 ‘四端 理之發 七情 氣之發’이라고 수정해 주었던 것이다. ‘發於理 發於氣’란 발한 감정을 위주로 하여 한 말로서 사단은 主理的인 것이고 칠정은 主氣的인 것이란 의미이다. 또한 ‘理之發 氣之發’이란 감정의 出處를 위주로 한 말로서 사단은 理의 발이고 칠정은 氣의 발이라는 뜻이다. 따라서 고봉은 퇴계의 이러한 설명은 사단 칠정의 來源을 理氣로 兩分하여 설명하는 것으로, 인간 心性의 二元化라는 문제점을 갖는다고 지적하게 된다. 뿐만 아니라 사단이든 칠정이든 일체 모든 존재는 반드시 理氣妙합의 구조를 갖는다고 보는 高峰의 입장에서 볼 때, 퇴계가 사단을 理之發, 칠정을 氣之發이라 한 것은 문제가 있다고 본다. 사단이 理의 발이라면 氣는 없는 것이며, 칠정이 氣의 발이라면 理는 없는 것인가라고 묻게 된다. 결국 퇴계는 논변 끝에 ‘四端 理發而氣隨之 七情 氣發而理乘之’로 수정함으로써 만년정론으로 삼는다. 그러나 역시 理發을 주장해온 그의 이론은 변함 없다. 이상은 퇴계의 理發이 나오게 된 배경을 설명한 것이다.

그러면 퇴계가 理發을 주장하는 바를 구체적으로 검토해 보기로 하자.

62) <中庸>, 第1章: “喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和.”

63) <退溪全書> 卷16-17, 論四端七情書 참조

태극에 動靜이 있음은 태극이 스스로 동정하는 것이며, 천명이 유행함은 천명이 스스로 유행하는 것이지 어찌 다시 시키는 자가 있겠는가. 다만 無極과 陰陽二氣와 五行이 묘하게 합하고 영키어 만물을 化生한데서 보면 주재가 있어 運用하여 이렇게 되도록 하는 이가 있는 것 같으니, 즉 <書經>의 이른바 ‘上帝께서 昬을 백성에게 내리셨다고 한 것이라든지, 程子の 이른바 ‘주재하는 편으로 말하면 宰라고 한다’고 한 것이 이것이다. 대개 理와 氣가 합하여 物을 명하니 神妙한 運用이 스스로 이와 같을 뿐이요, 天命이 유행되는 곳에 또한 따로 시키는 자가 있다고 말할 수는 없다. 이 理는 지극히 높아서 상대가 없으니, 物을 명할 뿐이요 物에서 명을 받지 않기 때문이다.⁶⁴⁾

퇴계는 천명의 유행이나 태극의 동정을 모두 그 자체의 능동성으로 설명한다. 따라서 이 理는 지극히 높아서 상대할 것이 없으며, 만물에 명령하는 자요 명령을 받는 것이 아니다. 여기에 퇴계가 理를 靜態的이거나 作爲性이 없는 無爲의 사물로 보지 않고, 活活潑潑하는 能動的의 活物로 이해하고 있음을 알 수 있다. 물론 퇴계가 처음부터 理發을 주장했던 것은 아니다. 퇴계의 다음 글을 참고해 보기로 하자.

情意造作이 없는 것은 理의 本然한 體이며, 그 만남에 따라 發現하여 이르지 아니함이 없음은 이 理의 至神한 妙用이다. 전에는 다만 本體의 無爲만 보고 妙用의 능히 드러나 유행함을 알지 못해서 거의 理를 死物이 되는 것으로 인정한 것 같으니, 그 道에 어긋남이 또한 심하지 않은가?⁶⁵⁾

64) 위의 책 卷13, 書, 答李達李天機: “太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命之自流行也 豈復有使之者歟 但就無極二五妙合而凝 化生萬物處看 若有主宰運用而使其如此者 卽書所謂惟上帝降衷于下民 程子所謂以主宰謂之帝是也 蓋理氣合而命物 其神用自如此耳 不可謂天命流行處亦別有使之者也 此理極尊無對 命物而不命於物故也.”

65) 위의 책 卷18, 答奇明彥別紙: “無情意造作者 此理本然之體 其隨寓發見而無不到者 此理至神之用也 向也但有見於本體之無爲 而不知妙用之能顯行 殆若認理爲死物 其去道不亦遠深乎.”

여기에서 볼 때 퇴계는 전에 주자의 ‘理 無情意 無造作 無計度’에 집착해서 理의 無爲만을 생각했던 잘못을 깨닫고 理에도 지극히 神妙한 작용과 유행이 있음을 말하고 있다.

또한 이렇게 理發을 주장하는 논거는 理를 體用의 양면에서 보고자 하는데 있다. 理는 그 본체상에 있어서는 情意도 없고, 造作도 없고, 計度도 없는 無爲의 존재지만, 用의 측면에서는 神妙한 작용과 유행을 갖는다고 보게 된다. 따라서 理는 死物이 아니라 活物이라고 보게 되며 理發을 주장하게 된다. 이리하여 그의 理發 주장은 단적으로 ‘四端 理發而氣隨之’에서 여실히 드러나게 되는 것이다. 물론 高峰과의 논변에서는 주로 四七을 별개로 보는 문제, 인간 心性을 지나치게 理氣로 二元化시키고 있다는 지적들이 주요 논점이 되어 理發의 문제는 논의의 주요 관심사는 못되었던 것이다. 오히려 퇴계 死後 율곡에 의해 본격적으로 理發의 문제점이 지적됨으로써 後儒들에 있어서는 이 문제가 性理 논변에 있어 매우 큰 비중을 차지하였던 것이다.

그런데 퇴계는 理發을 주장하면서 주자의 ‘理有動靜 故氣有動靜’을 중요한 논거로 삼고 있다.

주자가 일찍이 말하기를 ‘理에 動靜이 있으므로 氣에 動靜이 있다. 만약 理에 動靜이 없다면 氣가 어찌 스스로 動靜 하겠는가.’ 라고 하였다. 이를 안다면 의심이 없을 것이다. 대저 情意가 없다는 말은 本然의 體이고, 능히 發하고 능히 生함은 지극히 신묘한 用이다. 勉齋의 설도 또한 반드시 이같은 것은 아니다. 왜냐하면 理에 스스로 用이 있는지라 자연히 陽을 낳고 陰을 낳기 때문이다.⁶⁶⁾

주자의 말을 글자 그대로 해석하여 理의 능동성을 확신하면서 역시 情意가 없다가 造作이 없다는 것은 理의 本然의 體이고, 用의 측면에

66) 위의 책 卷39, 書, 答李公浩問目(庚午): “朱子嘗曰理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 氣何自而動靜乎 知此則無此疑 蓋無情意云云本然之體 能發能生至神之用也 勉齋說亦不必如此也 何者理者有用 故自然而生陽生陰也.”

서는 理도 至神의 작용이 있어 能發能生한다고 본다. 그것은 理 스스로 用이 있어 자연히 陽을 생하고 陰을 생한다고 보기 때문이다.

또한 퇴계는 자신의 ‘四端 理之發 七情 氣之發’에 대한 高峰과의 논변에서 심각한 考究를 거듭하면서 <朱子語類>에서 ‘四端是理之發 七情是氣之發’이 있음을 알고 자신의 주장에 더욱 확신을 갖고 있음을 알 수 있다.⁶⁷⁾ 물론 여기에서는 發의 문제보다 四七의 理氣分屬의 표현에 관한 문제였던 것이나, 여기에서도 퇴계의 理發 주장은 마찬가지로 있음을 알 수 있다.

그리고 퇴계는 互發說과 함께 理到說을 주장하여 나의 格物이 이르지 못함을 걱정할 뿐, 理가 自到할 수 없음을 걱정해서는 안된다고 하였다.⁶⁸⁾ 이는 퇴계가 理發의 주장을 格致論에까지 적용한 것으로 그의 독창성이 잘 나타나 있다.

그러면 퇴계의 理發에 있어서 發의 의미는 무엇인가? 사실상 퇴계성리학에 대한 이론적 비판에 있어 먼저 이 문제가 선행되지 않으면 안된다. 대체로 퇴계철학을 연구하는 논자들은 퇴계 理發의 發을 현상적인 작용과 같은 의미로 해석하지 않고, 仁義禮智의 인간 본성이 자율적으로 발동하는 것으로 본다든지, 이성이 감성을 제어하는 논리적 개념으로 이해하고 있다.⁶⁹⁾ 즉 純善의 本然之性이 氣의 일체 간섭없이 直出

67) 위의 책 卷16, 書, 答奇明彥論四端七情 第2書: “近因看朱子語類論孟子四端處末一條 正論此事 其說云四端是理之發七情是氣之發 古人不云乎 不敢自信而信其師 朱子吾所師也 亦天下古今之所宗師也 得是說然後 方信愚見不至於大謬 而當初鄭說亦自爲無病似不須改也.”

68) 위의 책 卷18, 答奇明彥別紙: “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……”

69) 蔡茂松, <退栗性理學의 비교 연구>: ‘本然之性에 循하여 나타나는 도덕적 표현’ 河岐洛, <主理論의 전망>: ‘動이나 發은 글자 그대로 물리적, 역학적 운동을 뜻하는 것이 아니라 논리적 규정기능을 뜻함은 물론이다’

全斗河, <李退溪 철학의 핵심>: ‘理動이란 氣의 用事力에 대한 理의 규제력을 가리킨 말일 것이다’

柳正東, <동양철학의 기초적 연구>: ‘理發의 의미를 中庸의 이른바 率性의 뜻과 같은 것으로 이해하려는 태도에 긍정이 간다. 이 率性이란 性即理의 원리에

하는 인간 이성의 자율적 능동성을 표현한 말이라 하겠다.

그러면 퇴계의 理發이 內涵하는 철학적 의의는 무엇일까? 사회시대의 모순과 非義理의 시대를 체험했던 퇴계로서는 인간이 인간다운 대우를 받고 인간의 존엄이 온전히 구현되는 正倫사회를 회구해 왔던 것이다. 여기에서 퇴계는 立言垂後로서 자신의 사명을 삼고 전도된 가치질서를 정상의 질서로 환원시키고자 하였다. 그의 철학적 신념은 인간본연의 순수성을 어떻게 存養하느냐에 있었다. 天理에 근원한 人性의 절대성을 확보하고, 그 인성의 자연적인 발로 내지 자율적이고 능동적인 양심의 명령을 理發로 표현한 것이었다. 바꾸어 말하면 이성의 절대명령에 순종함으로써 天人合一이 가능하고, 인간성의 자아실현이 확립됨으로써 개체의 윤리성과 함께 도덕사회가 구축된다고 보았던 것이다. 이러한 도덕적 형이상학의 이론체계가 곧 퇴계성리학이다.

요컨대 퇴계의 理發은 四端의 直出, 양심의 발동, 이성의 자율적 발로를 표현한 말이라 생각된다. 그런데 이러한 퇴계 理發의 긍정적인 의의에도 불구하고 논리적 정합성의 측면에서 문제점을 지적하지 않을 수 없다. 먼저 發이란 말은 일단 현상적 작용을 의미하는 말인데,⁷⁰⁾ 원리적인 형이상자로서의 理가 어떻게 發할 수 있느냐 하는 문제가 있다. 물론 앞에서 소개한 것처럼 퇴계학 연구의 대체적인 견해는 發을 하나의 논리적 개념으로 이해하고자 함을 볼 수 있다. 만일 發의 의미를 현상적인 作爲기능을 완전히 배제한 순수 논리적 개념만으로 이해할 때 과연 주자나 율곡이 말하는 理의 주재기능, 樞紐根柢 내지 所以의 개념과 무엇이 다를 수 있겠는가라는 생각이 든다.

또한 理發에 있어 發의 의미가 사단의 直出이나 양심의 발동과 같이 인성에 있어서만 국한되어 사용된 용어라면 표현상에 문제가 있지 않은가? 왜냐하면 ‘四端 理發而氣隨之 七情 氣發而理乘之’에서 理發의 發과 氣發의 發이 동일한 개념으로 이해될 수 있기 때문이다. 즉 양자의 개

따라 보면 純粹理를 따른다는 의미를 갖고 있다’

尹絲淳, <退溪철학의 연구>: ‘仁義禮智 本性의 자율적 발로’

70) 柳正東, <동양철학의 기초적 연구>, 성균관대학교 출판부, 1987, 325면.

념이 다른 것이었다면 마땅히 구별해서 표현했어야 할 것이다. 그리고 만일 理發에 있어서 發의 의미가 현상적인 작위를 의미하는 표현이라면 발하는 氣와의 혼동이 생길 수 있다. 물론 퇴계가 理의 발을 체용의 논리로서 해명하여 氣發의 發과는 다른 것이라 할 수 있을지 모른다. 그렇다 하더라도 發이라는 용어를 理氣 양측에 함께 사용한 것은 혼동의 여지가 있다. 이러한 문제점은 퇴계철학의 긍정적인 기여에도 불구하고 냉철하게 검토되어야 한다. 논자는 우리 학계의 일부 퇴계학 논구가 護敎의 입장에서 이루어지고 있음에 우려를 갖지 않을 수 없으며, 이는 퇴계철학의 위대성을 오히려 손상시키는 결과라고 생각한다.

그런데 퇴계의 입장에서는 다소 논리적 결함의 위험을 무릅쓰고서라도 인성의 순수성을 확보하고 인격의 존엄성과 윤리의 절대성을 천명하려는 데 근본 의도가 있었음을 이해할 때 이러한 理發의 문제점도 어느 정도 이해될 수 있다고 생각된다.

IV. 結 語

퇴계철학은 존재구조의 형식에 있어서 주자나 율곡과 마찬가지로 理와 氣의 妙合을 전제로 한다. 사회시대의 모순과 가치 顛倒의 현상을 극복하려는 퇴계의 현실인식이 퇴계철학의 전개에 심대한 영향을 미쳤으리라 짐작된다. 따라서 퇴계는 理氣 가운데에서 氣보다는 理에 많은 관심을 가졌으며, 理와 氣의 묘합적 관계성보다는 이로 인해 생길 수 있는 理氣一物의 혼동을 경계하였다. 이는 그가 理氣를 가치적 개념으로 이해하여 理貴氣賤, 理尊氣卑, 理善氣惡으로 보는 것과 상통되는 것이다.

그런데 퇴계의 理는 다양한 이해가 요구되는데, 그는 理氣相須의 구조하에서 相對理를 말하지마는 極尊無對의 絕對理를 더욱 강조한다. 또한 존재원리로서의 所以然之理를 구체적으로 설명하면서도 그의 윤리적

입장에서 당위원리로서의 所當然之理를 더욱 강조하고 있다. 아울러 우주자연의 존재구조를 설명하면서 理를 氣와 더불어 설명하고 있지만, 인성에 있어서의 존재구조 해명에 더욱 치중하고 있다. 이는 그의 사단칠정에 관한 理氣論的 해석이 말해주는 것인데, 특히 칠정보다는 사단을 강조하여 理의 순수성을 제고하는데 심혈을 경주한다.

끝으로 퇴계는 주자와 율곡과는 달리 理發을 주장함으로써 그의 철학적 특징을 이루고 있는데, 이는 논리적 문제점에도 불구하고 絶對理의 神聖性和 인간본연의 순수성을 확보하려는 그의 윤리적·도덕적 철학 경향에서 비롯된 것이다.

이렇게 볼 때, 퇴계철학의 근본입장이 윤리적 경향에 치중하고 있음을 확인할 수 있고, 이러한 입장에서 氣보다는 理, 존재문제보다는 당위, 우주자연의 문제보다는 人性에 더욱 관심을 고조시켰던 것이다. 산업화 내지 기계화의 와중에서 인간 이성의 회복과 인간성의 자각이 절실히 요청되는 상황에서 퇴계의 인간학적 통찰은 매우 중요한 시사를 던져준다. 아울러 퇴계는 人格을 物格과는 엄격히 구별하면서, 그 인격을 神格으로까지 절대화시켜 人極과 太極이 하나가 되고 人性과 天理가 합일되어지는 유가철학의 본래성을 실현하고자 하였던 것이다.