

## 退溪學의 기본체계\*\*

劉 明 鍾\*

• 目 次 •

|                 |                         |
|-----------------|-------------------------|
| I. 머리말          | 2. 本然性을 氣質性에서 別撥한<br>관계 |
| II. 기본논리        | 3. 四端과 七情의 分開관계         |
| 1. 離看과 合看의 變證법  | IV. 理動과 理發說             |
| 2. 分開看과 渾淪看의 通看 | 1. 理動                   |
| 3. 別撥·別言과 兼言    | 2. 理發                   |
| 4. 體用一源과 顯微無間   | V. 心合理氣說                |
| III. 논리의 적용     | VI. 맺는말                 |
| 1. 理氣관계         |                         |

### I. 머리말

퇴계학 국제학술회의 10년간을 회고한다면 시문학·교육·정치·사회사상 및 수양설 등 다양한 연구가 있었던 것은 사실이지만 다음과 같은 몇 가지 문제는 분명한 천명이 부족한 느낌이 있다.

- 1) 理氣二元을 돌파하여 主理說이 도출된 퇴계의 논리적 구조
- 2) 주자의 “太極之有動靜” “天命之流行”을 퇴계가 “太極之自動靜也”라 하고, “天命之自流行也”라고 한 까닭
- 3) 주자·퇴계가 “理有動靜 故氣有動靜”이라고 한 참된 의미

\* 원광대 동양종교학과 명예교수

\*\* 단국대 퇴계학연구소, 『퇴계학연구』 제4호(1990) 게재논문

- 4) 주자·퇴계의 “理生氣” 혹은 퇴계의 “理動則氣隨而生 氣動則理隨而顯”이라고 한 것이 과연 理動과 氣動의 兩動인가?
- 5) 주자의 “理之發”과 퇴계의 “理不能遺氣以獨行”과 관련성
- 6) 과연 퇴계는 理自發性を 인정하였는가?
- 7) “心合理氣說”에 대한 栗谷派의 “心是氣” 혹은 李寒洲의 “心卽理說”과의 관계 등 이상 몇 가지는 아직도 분명한 천명이 없었지 않는가, 필자는 의심해 보기도 하였다. 그러나 본인이 알지 못한 가운데 천명되어 있었다고 한다면 죄송하지만 나 나름으로 이러한 문제를 해명해 보고자 한다.

이상의 1)은 理氣의 合과 分(離), 혹은 渾淪看과 分開看의 通看에 의하여 도출되고, 2)와 3), 4)는 理의 動靜問題이며, 5)와 6)은 理發의 문제이며, 7)은 心性の 문제이다. 이들은 分合·不相雜, 不相離 혹은 分開看과 渾淪看으로 해결될 것이며 分開看은 豎看 혹은 剔撥法과 관계가 있으며 결과적으로 理先氣後가 논증된다. 그러나 渾淪看은 橫看이므로 兼理氣 및 理氣無先後論을 증명한다. 이러한 퇴계의 分開看(豎看)과 渾淪看(橫看)을 通看하나 豎說하기도 하고 橫說하기도 하여 이러한 문제들이 모순없이 해명되리라고 기대하는 것이다.

## II. 離看과 合看의 변증법

퇴계학을 일관하는 合看과 離看 혹은 渾淪看과 分開看을 通看한다면 理氣關係와 本性和 氣質 및 四七關係가 합리적으로 이해될 것이다.

주자학, 혹은 퇴계학에서 理와 氣의 合과 分, 本然과 氣質의 合과 分, 四端과 七情의 合과 分 등 兩途로서 모순없이 합리적 기초를 얻게 될 것이다.

그러므로 理動과 氣動, 理發과 氣發도 合看(渾淪看)과 分看(分開看)을 通看함으로 周徧한 인식에 도달할 수 있다.

퇴계에 의하면 ‘周徧’은 ‘全’ 혹은 ‘大全’이며 “周悉而無偏”한 것이다. 일찌기 율곡에 대한 퇴계의 경고는 그 간의 입장을 잘 드러내고 있다.

理는 어떤 일에도 遍在한다. 그러나 인식엔 반드시 兩途가 있는 법이다. 이제 상대의 주장을 보자마자 자기의 분명하지 못한 道理로써 단정하고 오히려 각기 한 쪽만을 말하고 서로 피하여 了解할 기약이 없다. 지금 사람들의 問難이 왕왕 이와 같으니 매우 우스운 일이다.<sup>1)</sup>

“必有兩途”라고 한 兩途는 물론 두 가지 길, 혹은 두 가지 방법이 있다는 것이지만 兩途란 무엇인가? 사리 파악에 대한 兩途를 알지 못하고 각기 일변설을 주장하는 것을 반대했고, 퇴계는 奇高峯에 대해서도

대저 학문을 강론하나 분석을 싫어하고 힘써 합해서 一로 삼아 말하니, 옛 사람이 맛도 모르면서 대추를 삼키는 꿀을새와 같다고 하였다. 그 병통이 적지 않다.<sup>2)</sup>

고 했으므로 兩途란 분석과 합일이라 생각된다. 그런데

지금의 논변은 이와 달리 同을 좋아하고 離(分)을 싫어하며, 渾全을 즐기고 剖析을 싫어한다.<sup>3)</sup>

同을 좋아하고 渾全을 즐기며, 分離를 싫어하고 剖析을 싫어한다고 했으니 高峯이 同·渾一의 일변설을 주장함으로써 편견으로 떨어졌다는 것이다.

1) 『退溪先生文集』 권14 『答李叔獻』

蓋理無不具一事 必有兩途 今才見彼說 畫自家便尋夜底道理 反之各說一邊 互相逃閃 更無了期 今人問難 往往類此 甚可笑也

2) 同上 『答奇明彥』 論四端七情 第一書

夫講學而惡分析 務合爲一說 古人鵲圖吞棗 其病不少

3) 同上 卷 2서. 今之所辯 則異於是 喜同而惡離 樂渾全而壓剖析

“이제 반드시 一邊을 고집하고자 하여 다른 하나의 측면을 폐지하니, 곧 편견이 없겠는가?”<sup>4)</sup> 다시 말하면 同·渾全·습만을 고집하여 異·剖析·分을 버린다면 偏見·獨斷으로 타락한다는 것이다. 高峯과 栗谷 모두가 습을 취하고 分을 버렸던 까닭으로 퇴계는 “當離合看”<sup>5)</sup>하라고 하였다. 離看과 습看的 兩途를 通看해야만 周徧한 事理인식에 도달된다고 하겠다. 또 道와 음양의 관계도 퇴계는 “道(理)와 陰陽(氣)을 말할 때도 혹은 습看하고 혹은 離看한다.”<sup>6)</sup>고 하였다. 습看과 離看이 그의 兩途이다. 만약 그렇게 하지 않고, “一邊說만을 꼭 지키고 다른 一邊을 폐지한다면 造化의 妙에 통달하지 못한다.”<sup>7)</sup>고 하는 경고 역시 離合看하라는 것이고, 그러하지 못한다면 是當한 것을 구하지 못한다고 하여 “매사에 반드시 그 是當한 곳을 구하기를 바란다.”<sup>8)</sup>라고 한 것이다. 그러므로 “무릇 천하의 사물은 모두 마땅히 通看해야 한다.”<sup>9)</sup>고 하여 分看과 습看을 通看해야 한다는 것이다.

“周徧은 一邊의 論에 떨어지지 않는다는 것이다. 이를 알았다면 의심할 것도 없다.”<sup>10)</sup> 兩途로 離合看해야 周徧에 도달할 수 있다. 周徧이란 一邊의 論으로 타락하는 것이 아니다. 李宏仲에게 역시 “그 각각 一方에 근거하여 힘써 이기려는 생각을 굳게 고집한다면 아마도 함께 一偏으로 떨어지는 폐단으로 돌아가는 것을 면하지 못한 것을 볼 수 있다.”<sup>11)</sup>라고 하였다. 一方에 각각 근거하고 다룬다면 함께 一偏의 폐단이 발생한다. 편견으로 타락하지 않으려고 한다면, “同중에서 異가 있는 줄 알고, 異중에서 그 同이 있는 것을 보며, 분석해서 둘로 삼지만 그 아직 일찍이 분리하지 않는 것을 해치지 않으며, 습해서 통일하나 실로 相雜 아

4) 同上 제 1서. 今必欲執一而廢一 無乃偏乎

5) 『陶山全書』 『金道盛太極圖說講錄』

6) 同上, 言道與陰陽 或合而看 或離而看也

7) 同上 『答禹景善』 問目. 膠守一說 而廢一說 不足以達造化之妙

8) 同上 『答鄭子中書』. 每事必欲求其是處

9) 同上, 雜著 『金道盛太極圖說講錄』 凡天下事物 皆當通看

10) 同上 『答許美叔筭』 問目, 周徧 不落一邊之論 知此則無示疑矣

11) 同上 『答李宏仲』 觀其各據一方 堅執務勝之意 恐未免同歸於一偏之弊也

니한 것으로 돌아가니 곧 두 길을 다해야 편견이 없게 된다.”<sup>12)</sup>고 하였다. 同中の 有異, 異中の 有同을 알고, 不相離와 不相雜, 혹은 分과 合을 서로 不害케 한다. ‘不害’란 긍정이라 하겠으므로 서로 긍정한다는 말이며, 同과 異는 동일성과 차이성이니 同一性 중에서 차별성을 파악하고 차이성 중에서 동일성을 인식하여 서로 긍정한다(不害)는 것이 同異論理이다. 分하되 未嘗離하고 合하되 不相雜하여 周悉無偏하게 된다는 이 分合論理 또한 分合의 通看이다. 이러한 同異 내지 分合의 通看 및 긍정이 퇴계의 理와 氣, 本然과 氣質 및 四端과 七情의 관계에서 조리정연하게 일관되어 적용되고 있다. 이것은 단순한 分合·同異·渾淪과 分開의 형식논리에 한정되는 것이 아니라, 兩途를 通看하고, 서로를 긍정함으로써 세계의 본질과 인간의 본성 및 본질적인 情을 통일적으로 파악하려는 긍정의 변증법이다. 이러한 변증을 통해서 세계의 본질과 인간의 본질은 理라고 논증되었다. 결과적으로 理는 純善한 까닭에 세계와 인간의 본질은 純善하고 감정 역시 본질은 純善하다고 하는 도덕적 세계관·인간관이 함께 성립되었던 것이다.

## 2. 分開看과 渾淪看의 通看

퇴계는 分合, 혹은 同異의 互融 즉 分開看과 渾淪看의 대립을 通看하므로써 周徧 혹은 周悉無偏한 普遍者를 논증하였다. 分開와 渾淪의 대립은 물론 肯定(不害)을 매개로 한 周徧의 추구이다.

“理對氣, 本然對氣質, 四端對七情”의 ‘對’는 대립이므로 퇴계는 “對擧”라 했으며 각기의 상하·본말을 對擧해서 豎看하는 것은 分開이며 兼·包는 橫看이다. 豎와 橫의 對를 긍정하고 通看하여 ‘全’ ‘大全’의 전체를 周徧하게 인식하고 파악하고자 하였다.

分開說處 作分開看 而不害有渾淪 渾淪說處 作渾淪看 而不害有分開 不以

12) 同上『答奇明彥』제 1서. 就同中而知其有異 就異中而見其有同 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

私意左牽右掣 合分開而作渾淪 離渾淪而作分開 如此久久 自然漸覩 其有井井不容紊處 漸見得聖賢之言橫說豎說 各有攸當 不相妨礙處 其或以是自爲說 則庶幾不戾於義理素定之本分<sup>13)</sup>

“分開해서 말할 곳에서 分開해서 보나 渾淪이 있음을 해치지 않고(不害) 渾淪해서 말할 곳에서는 渾淪해 보되 分開가 있음을 해치지 않을(不害)것이다”고 한 것은 分開說과 渾淪說은 대립하지만 서로 긍정(不害)함으로써 互融하게 된다고 하겠다. 그러나 “私意로써 좌로 당기거나 우로 밀치지 않고 分開를 구하여 渾淪히 하고, 渾淪을 離하여 分開한다”고 할 때도 分開와 渾淪의 대립을 습하거나 離(分)하되 私意로 하지 말라는 것이다.

“이와 같이 오래 오래한다면 자연 점차로 井井하여 혼란한 것을 용납할 수 없음을 엿보게 되며, 점차로 聖賢이 橫說하고 豎說해 말한 것이 각기 온당하고 서로 방해가 되지 않는 것을 파악하게 될 것이다.”고 하였는데, 橫說은 兼理氣의 左右說이며 理氣로 말하면 兼理氣說하는 渾淪說이라고 퇴계는 말했으며, 豎說은 상하·본말설인데, 四上·七下, 혹은 理本·氣末로 적용 分開하여 설명하는 것이다.

四七을 豎說하면 四上·七下로 말할 수 있고 橫說하면 “七包四”로 말할 수 있다. 또 理氣를 豎說하면 理先後氣로 말할 수 있고 橫說하면 理氣無先後라고 말할 수 있다. 理先氣後는 시간적 先後가 아니라 理本氣末이고, 理氣無先後는 理在氣中으로써 氣에 내재하는 條理이니, 事理, 條理 혹은 分殊의 理가 이에 해당된다.

“그 후 이로써 스스로 說을 삼는다면 義理의 이미 정해진 본분에 어긋나지 않음에 가깝다.”고 하였다.

주자는 “橫看하고 豎看하다면 전체(皆)를 볼 수 있다. 橫看하면 左陽右陰이 되고, 豎看하면 上陽下陰이다.”<sup>14)</sup>라고 하였으니, 橫看은 左右看

13) 同上 『答奇明彥』 제 3서, 後說

14) 『朱子語類』 권94, 周子之書 太極圖. 橫看豎看 皆可見 橫看則左陽右陰 豎看則上陽下陰

이며, 豎看은 上下의 對看이 된다. 그러므로 퇴계는 橫看을 兼理氣라 하고 豎看을 上하·本말로 관찰하는 것이라고 하였다. 氣包理·七包四, 氣質包本然은 橫看이고 理本氣末, 四上·七下와 氣質對本然은 豎看이다. 左右·兼理氣는 사물과 형이하의 理氣共在의 현상세계이나, 理氣本末은 존재론적 의미이며, 上下는 가치론적인 分開이다. 주자는 物上에서는 兼理氣, 左右로 橫看看하고 渾淪看하지만 理上에서는 上하, 本말로 豎看하여 分開할 수 있다고 하였다. 그러므로 퇴계는 <非理氣一物辨證>에서 朱子說을 인용하고 分開와 渾淪을 다음과 같이 설명하였다.

주자가 劉叔文에게 대답한 글에서 말하였다. 理와 氣는 결코 두 가지이다. 다만 物上에서 본다면 두 가지가 渾淪해서 分開할 수 없으니 각각 한 곳에 있다. 그러나 두 가지가 각각 하나의 것이 되는 것을 해치지 아니한다. 만약 理上에서 본다면 오직 物이 없는데도 이미 物의 理는 있었다고 했다.<sup>15)</sup>

이에 渾淪과 分開라는 말이 나타나며, 物上看에서는 理氣가 渾淪하나 理上看으로는 理가 先在하는 것으로 分開된다. 그러나 渾淪과 分開는 해치지 않는다(不害)고 했으니, 그 대립을 긍정하여 互融하게 된다. 物上看할 때는 理氣는 無先後요 渾淪하게 共在하지만 理上看(논리적으로 관찰)한다면 理(本性)는 先在하니 理先氣後로 分開된다. 단지 先後는 시간적인 의미가 아니라 논리적 일차성과 이차성의 관계이다. “‘物’(現像)이 있기 전에 그 理는 이미 있었다.” 이와 같이 理上看(논리상)으로 豎看하여 分開할 때 현상에 앞서서 그 일차적 원리가 있다는 것이다. 本原으로서 先在한 理는 理一分殊로 말한다면 “理一”의 理이고, 渾淪한 理는 氣·物에 內在하는 각기의 특수(分殊)한 理이니 分殊의 理는 氣에 內在했고 理一의 理는 氣·物을 超在하였다. 그러므로 超在한 理를 “無極而太極”이라 하고, 또 다만 太極이라고 하였으나, 事物·氣에 內在하

15) 『陶山全書』3 朱子答劉叔文書曰 理與氣 決是二物 但物上看 則二物渾淪不可分開 各在一處 然不害二物之各爲一物也 若理上看 則惟未有物 而已有物之理

는 理는 각기 다르고 특수한 條理, 事理, 道理이나 모두가 실재이다. 理는 唯一者로서 超在할 수 있고 事物·氣에 內在하는 조리일 수도 있는 까닭에 理는 超在하면서 內在하고 內在하면서 超在한다는 특수한 실재성을 지니고 있다. 超在의 理는 內在한 理와 동일한 實在이다. 超在나 內在의 理는 모두가 실재이다. 이러한 구조는 인도·서양철학에 없는 특수성이다. 그러므로 현상에서는 존재근거를 보고, 존재근거에서는 현상이 숨어있던 것을 보게 된다는 특수한 논리이며 이것은 天人相貫說의 논거이다.

### 3. 別撥·別言과 兼言

理氣가 相循共在하는 현상물 가운데서 논리적으로 理를 ‘別撥’ 곧 발라낸다면 理氣相循을 벗어난 것이 無極太極이라 할 것이므로 퇴계는 다음과 같이 말하였다.

周敦頤에 無極·太極說이 있다. 이것은 모두 理氣가 서로 의존하는 가운데서 발라내어 理만을 말하였다.<sup>16)</sup>

‘別撥’로 말미암아 理의 독자성을 증명코자 하였다. 가령 맹자가 情 가운데서 ‘別言’해서 四端만을 말했고, 程伊川이 四端을 말하지 않고 七情을 말한 것은 ‘兼言’한 것이다.

朱子の 말씀에 性이 비록 氣 가운데 있다 하더라도, 그러나 氣는 氣요, 性은 性이니 또한 서로 夾雜하지 않는다고 말하지 아니하였는가?  
내 생각에 朱子는 孟子가 別言한 것에 나아가 말했고 伊川은 兼言한 곳에서 말한 것이라고 생각되니, 분리할 수 없다는 것이다. 그러니 滉이 異中에서 그 同이 있음을 본다고 한 것이다.<sup>17)</sup>

16) 同上 『答奇明彥』 제 1서. 周子有無極太極說 此皆就理氣相循之中 別撥而獨言理也

17) 同上 『答奇明彥』 제 2서. 朱子說不曰 性雖其方在氣中 然氣自是氣 性自是性 亦



즉 맹자의 四端은 氣中에서 ‘別言’한 것이고 伊川의 七情은 兼理氣로 ‘兼言’한 것이다. 別言은 바로 異中에서 同을 말하는 방법이라고 하여 異同互融의 논리로써 적용하고 설명하였다. 그러나 “성이 氣中에 있다는 것에 나아가 말한다면 氣는 氣요, 性은 性이며 서로 夾雜하지 않는다(氣는 氣라 하고 性은 性이라고 한 것은 氣와 性이라는 개념은 논리적으로 독립적이다 라는 것이다). 氣와 性은 혼돈되지 않는다. 混이 同中에서 異가 있음을 안다고 하는 것이다.”<sup>18)</sup>라고 하였다. 異中의 有同이나 同中の 有異라는 兩途로 구별하고 분별해야 別言과 兼言이 互融하고 논리적으로 모순을 범하지 않을 수가 있게 된다.

理氣가 相循하는 現象 중에서 別言하여 理一을 설명한 것으로는 다음의 것이 있다.

朱子が 至虛中에 至實이 있다고 한 것은 虛하나 實在한다고 한 것이며 無한 虛라고 한 것이 아니다. 至無中에 至有가 있다고 한 것은 無이나 그러나 有라고 한 것이며 無無라고 한 것이 아니다.<sup>19)</sup>

이러한 논리는 주자의 다음과 같은 설명과 연결된다. 太虛 혹은 太極은 太極圖 첫째 그림의 둥근 圓形을 말한다. 至虛中에 至實한 것이 있으므로,

주자가 無極而太極을 논한 곳에 이르러 또한 無極을 말하지 않는다면 太極이 一物과 같이 생각되어 萬化의 근거가 될 수 없고, 太極이라 하지 않는다면 無極이 空寂한 것으로 오해되어 萬化의 근거가 될 수 없다고 하였다. 아아! 이와 같은 말은 어디에나 周徧하여 편벽되지 아니하니 논파할 수가 없다고 할 것이다.<sup>20)</sup>

---

不相夾雜云乎 妄意朱子就孟子別言 伊川兼言處而言 則曰 要不可離 卽混所謂異中見其有同也

18) 同上. 就性在氣中而言 則氣自氣 性自性 不相夾雜 卽混所謂同中知其有異也

19) 同上. 朱子謂至虛之中 有至實者存 則謂虛而實耳 非謂虛無也 謂至無之中 有至有者存 則是謂無而有耳 非謂無無也

즉 無極은 至虛이며, 太極은 至實이다. 우주생성의 唯一한 근거인 無極而太極은 곧 주자의 해석에 의하면 理이지만 그것은 물론 分殊의 理가 아니라 唯一한 本原의 理이다. 이러한 理一의 理는 至虛하나 至實하고, 至無하나 至有한 우주 생성의 근거로써 無的有이다. 우주의 근거를 兼理氣 중에서 別言할 때 氣的인 질량을 부정한다는 의미에서 至無·至虛한 것이라고 했으나 有·實의 근거이므로 至有·至實이라고 한 것이다. 그것은 至有하고 至實한 우주의 근거로서 無的有이다. 이와 같은 태극을 음양 태두리에서 벗어난 것이 아니라고 한다면 본원적인 실재라고 할 수 없으므로 퇴계는 濂溪의 태극도에서 “太極을 음양 태두리로부터 가려낸 것”<sup>21)</sup>이라고 하였다.

음양과 태극을 분석할 수 없다고 한다면 태극도의 “태극 태두리를 음양의 상면으로 도출 즉 가려낸 것과 상응하지 않는다”고 하였던 것이다. 兼言·別言의 兩途로 설명할 때 理氣兼在의 현상세계와 그것을 벗어난 理一의 세계가 설명되어진다. 역시 分合에 의한 同異의 논리에 속한다고 할 것이며 分言과 合言, 즉 別言과 兼言에 기초하여 同과 異가 증명된다는 생각이다.

#### 4. 體用一源과 顯微無間

퇴계의 體用論理 또한 分開看과 渾淪看, 主理와 主氣와 관계가 있다. 주자학, 퇴계학의 기본논리의 하나가 體用論理이며 이에 의하여 主理와 主氣說 역시 함께 밝혀진다.

易序의 體用一源, 顯微無間의 주자주에서 주자가 理로부터 말하면 體에 用은 그 가운데 있으니 一源이라고 했으며, 또 象으로부터 말하면 顯(현상)이 微(본체)를 벗어나지 못하니 이른바 無間이라고 했다. 또 理

20) 同上. 至於朱子論無極而太極處 亦曰 不言無極則太極同於一物而不足爲萬化之根 不言太極則無極淪於空寂而不能爲萬化之根 嗚呼 若此之言 可謂四方八面周徧不倚 擲撲不破矣

21) 同上. 不應挑出太極圈在陰陽之上矣

로 말하면 體가 먼저요, 用은 뒤이다라고 하였다. 대개 體로 말하면 用의 理는 이미 구비되었으니 一源이 된다는 까닭이며 事로 말하면 顯(현상)이 먼저요, 微(본체)는 뒤이다. 대개 事에서 理의 體를 볼 수 있으니, 無間이 되는 까닭이라고 하였다.<sup>22)</sup>

體는 用의 體요, 用은 體의 用이다. 體에 用이 內包되고 用은 體의 顯示이다. 顯은 微에 內包되고 微는 顯에 內含된다. 이와 같은 體用論理를 理氣관계에 적용한다면 先體而後用은 ‘理先’이며, 先顯而後微는 ‘氣先’이 됨으로 ‘主理’와 ‘主氣’의 兩看이 성립되고 “만약 형이상자로서 말한다면 冲漠은 진실로 體가 되나 그 사물사이에서 發하는 것은 用이 된다.”<sup>23)</sup>고 하였으므로 理體와 理用이 성립된다는 것이다.

“만약 형이하자로서 말한다면 사물이 또 體가 되나 그 理의 발현은 用이 된다.”<sup>24)</sup>고 했으므로 사물이 주체이고 理는 사물을 통해서 드러나므로 用이 된다. 따라서 형이상자로 말하면 理에 體用이 있게 되니 主理 아닌 것이 없다. 그러나 형이상자로 말하면 사물 혹은 氣가 주체이니 ‘主氣’이며 理는 사물·氣를 통해서 드러나는 까닭에 用이다. 이처럼 體用論理에 의하여 ‘主理’와 ‘主氣’가 分開될 수 있었다.

또 體用을 動靜으로 分開한다면 “靜한 곳은 體가 된다는 말이며, … 動한 곳은 곧 用이다.”<sup>25)</sup>고 하였으며, 心의 體用을 말한다면 心은 하나의 太極이다. 그러나 “心靜하면 태극의 體가 구비되고, 心動하면 태극의 用이 운행된다.”<sup>26)</sup>고 하였으니, 心靜은 주체요, 心動은 用行이다. 또 敬을 體用으로 말할 때

22) 『退溪集』 권25 『答鄭子中』 易序體用一源 顯微無間注 朱子曰 自理而言 則即體而用在其中 所謂無間也 又曰 言理則先體而後用 蓋舉體而用之理已具 所以一源也 言事則先顯而後微 蓋即事而理之體可見 所以爲無間也

23) 同上. 若以形而上者言之 則冲漠者 固爲體 而其發於事物之間者 爲之用

24) 同上. 若以形而下者言之 則事物又爲體而其理之發見者爲之用

25) 同上 卷21 『答李剛而』 靜處爲體而言…動處便是用

26) 同上 卷31 『答禹景善』 問目. 心情而太極之體具 心動而太極之用行 故云心爲太極

靜하여 嚴肅한 것은 敬의 主體요, 動하여 齊整한 것은 敬의 運用이다…  
敬의 體用을 心으로 말미암아 본다면 옳고…敬의 體用이 곧 心의 體用  
이라고 한다면 옳지 않다.<sup>27)</sup>

이와 같이 敬의 體用이 곧 心의 體用은 아니다. 그러나 敬의 體用은 心에 근거한다. 敬의 體는 靜하여 엄숙한 主體이며 用은 動하되 齊整하는 것이니 運用이다. 이처럼 퇴계의 體用은 本體와 現像이라는 의미도 있지만 主體와 運用의 관계로 말하였다. 그러므로 敬의 體用뿐만 아니라 仁義中正 등 도덕적 관계 또한 “서로 體用이 되고 서로 방해하지 않는다.”<sup>28)</sup>고 하였는데 “本으로부터 末에 이르는 것도 있고 用으로부터 體에 통달하는 것도 있다.”<sup>29)</sup>고 했다. “대저 仁義中正은 각기 體用이 있다.”<sup>30)</sup> 왜냐하면 仁이 用이 되고 義가 體가 될 수 있고, 仁이 體가 되고 義가 用일 수도 있다. 까닭에 “서로 體用이 된다.”<sup>31)</sup>고 하였다. 이러한 경우의 體用은 본체와 현상이라는 의미가 아니라 主體와 運用의 관계라고 하겠으므로, 靜을 體로, 動을 用으로 이해한 까닭이다. 體靜·用動이란 心의 主體와 運用의 뜻이다.

퇴계의 體用은 理體·理用이라 할 때는 본체와 작용이라는 것이고 心體·心用은 도덕적 주체와 運用이라는 뜻이므로 두 가지의 의미가 함께 공존하고 있다. 體는 用의 體이고, 體에는 이미 用이 내포되지만 선후로 分開한다면 ‘體先用後’ 즉 ‘理先氣後’가 되며, 顯이라는 현상에 微라는 本然이 내재하므로 無間이지만 선후로 말하면 ‘顯先微後’ 즉 ‘氣先理後’가 된다. 이 역시 兩途法이다.

퇴계의 『心無體用辯』에 의하면 그(心에 體用이 있다) 설에는 모두 기원이 있다. 周易系の 寂體感用說과 『禮記』(戴記)의 靜體動用說과 子思

27) 同上 권36 『答李宏仲』 靜而嚴肅 敬之體也 動而齊整 敬之用也…敬之體用 因心而見則可 敬之體用便是心之體用則不可

28) 同上 권35 『答李宏中』 問目. 相爲體用 而不相妨也

29) 同上. 有由體而至末者 有由用而達體者

30) 同上. 大抵仁義中正 各有體用

31) 同上. 互相爲體用耳

(『中庸』)의 未發體, 已發用說과 맹자의 性體用說 등 네 가지가 있는데 모두 心의 體用을 말한 것이다.

滉은 도리에 動이 있고 靜이 있기 때문에 그 靜을 지적하면 體가 되고 動은 用이 된다. 그러하니 도리의 動靜하는 實은 도리의 體用的 實이라고 한다.<sup>32)</sup>

역시 心의 動靜으로써 體用을 삼는다는 것이며 ‘道理有動有靜’은 ‘理有動靜’ 혹은 ‘理動’과 연결된다.

### III. 논리의 적용

퇴계는 논리적으로 分·分看, 離·離看, 分別, 分開, 分開看, 豎看, ‘對’ 혹은 ‘對學’으로써 合·合看, 渾淪, 渾淪看, 橫看을 通看해서 互融한 ‘大全’, ‘周徧’을 추구해야만 “周悉而無偏”하여 편견에 떨어지지 않는다고 하였다. 그러나 이들 여러 용어를 편의상 통일한다면 分開看과 渾淪看의 對學로 요약될 것이므로 이에 용어를 요약하고자 했다.

먼저 渾淪看과 分開看의 ‘對’ 혹은 ‘對學’에 대한 의미를 살필까 한다.

퇴계가 “四端의 發과 對學하여 말한다면 四端은 理를 주로 하나 氣가 이에 따르고, 七情은 氣를 주로 하나 理가 이에 탄다.”<sup>33)</sup>고 한 ‘對學’와 또 “孟子之時 人心已惑 必對學並言 然後明備”<sup>34)</sup>라 했으니 對學하고 함께 말해야 분명하게 된다는 것이며 “이미 渾淪이라고 했다면 어찌 主理·主氣의 分이 있겠는가? 對學하여 分別해 말할 때 이 分이 있을 뿐

32) 同上 『心無體用辯』 滉謂道理有動有靜 故其靜者爲體 動者爲用 然則道理動靜之實 卽道理體用之實

33) 『退溪集』 권11 『答李仲久』 與四端之發 對學而言 則四端主於理而氣隨之 七情主於氣而理乘之

34) 『陶山全書』4 『四書總論』

이다.”<sup>35)</sup>고 했으며, “戒懼와 謹獨…動靜으로써 對擧하여 말한다면 分이 두 가지 일이 되고, 수미를 統指해서 말한다면 하나로 通하게 된다.”<sup>36)</sup>고 하였다. 이러한 예로 본다면 主理와 主氣의 분별, 四端과 七情의 분별, 戒懼와 謹獨의 分別은 對擧를 방법으로 하였다. 퇴계는 分開라는 용어에 대신해서 分別이라고 여러번 말했는데 “주자가 분별은 시비하는 도리다 라고 하였다.”<sup>37)</sup>고 했으니, 분별은 시비를 판별하는 도리라는 것이다. 是와 非는 眞과 僞와 같은 뜻이므로 眞인가 僞인가를 판별하는 것이 分別이라고 할 때, 그것은 합리성을 추구하는 기초가 된다. 그렇다면 퇴계의 ‘對擧’는 分·分別을 목적으로 했으며, 진위, 시비의 판별에 목적이 있었다고 할 것이다. 그것은 합리주의의 논리적 기초가 될 것이다. 다만 ‘對’라고도 하였는데 “오직 七情을 四端到 對한다면 分하여 말하지 않을 수가 없다.”<sup>38)</sup>고 하였으니 ‘對’ 또한 分言이다. 퇴계는 ‘對’ 혹은 ‘對擧’라는 對看을 통해서 시비가 분별된다고 생각했으므로 “對說이 어찌하여 옳지 않는가?”<sup>39)</sup>라고 하였던 것이다. 이러한 對, 對擧, 對看 역시 다음과 같은 주자의 논리에 근원한 것이다.

“대개 對라고 하는 것은 혹은 左右로 하고, 혹은 上下로 하며, 혹은 先後로 하고, 혹은 多寡로 하며, 혹은 類로서 對하며, 혹은 反으로 對한다. 되풀이해서 이것으로써 추리한다면 천지에 참으로 하나도 우뚝히 對없이 고립된 것은 없다.”<sup>40)</sup>고 하였다. 따라서, ‘對’는 좌우·상하, 先後, 多寡, 類의 對, 反對 등 모든 상대적 대립관계를 의미했으므로 퇴계의 ‘對擧’나 朱子の ‘對’는 理·氣, 본성과 氣質, 四端과 七情 등 대립적

35) 『退溪集』 권17 『答奇明彥』 既曰 渾淪言之 安有主理主氣之分 由對擧分別言時 有此分耳

36) 『退溪集』 권21 『答李剛而問目』 戒懼與謹獨…以動靜對擧而言 則分爲兩事 以首尾統指而言 則通爲一事

37) 『退溪集』 권35 『答李宏仲問目』 朱子云 分別 是非底道理

38) 同上 『答奇明彥』 제 2서. 惟以七情對四端 則不得不分而言之耳

39) 同上 권14 『答李叔獻』 對說 何爲而不可乎

40) 『朱子文集』 권4 『答胡宏仲』 蓋所謂對者 或以左右 或以上下 或以前後 或以多寡 或以類而對 或以反而對 反覆推之 天地之間 眞無一物兀然無對而獨立者

관계논리에 적용되었으며 그 對를 통해서 周徧을 추구하였으니 이하 그러한 관계에 중점을 두고 이해하려고 한다. 그러나 ‘對’가 없는 ‘無對’가 유일하게 존재한다. 모든 對를 초월돌파한 無對는 絶對이며 유일한 理一이며 分殊의 理가 아니다. 分殊와 달리 본원적으로 唯一한 理는 ‘無對’이다. “이 理는 極尊하니 無對이다. 物에게 명령하나 物로부터 명령받지 않기 때문이다.”<sup>41)</sup>라 하고, 또 “理는 虛하기 때문에 無對하고 無加하며 無損하다.”<sup>42)</sup>고 한 理는 無對로써 有를 해체해버린 것이다. 왜냐하면 理體는 본래 虛이기 때문이다. 虛란 “理에 이르면 소리도 냄새도 없고, 方體(延長性)도 없고 窮盡도 없으며 무한하다. 어느 때에 없겠는가.”<sup>43)</sup>라고 했으니 理는 초감각적(無聲臭)이고 무질량, 無延長(無方體)의이며, 무한(無窮盡)하여 시간을 초월(何時而無耶)하며 공간을 초월한 영원자이기에 “사물에 구속되지 않는다.”(不囿於物) 즉 자유다. 또 “形而上下로 分言하면 方體를 가진 것은 한정되고 形器를 초월한 자는 헤아리지 못한다는 의미이다.”<sup>44)</sup>고 했으니 형이상의 理一의 理는 形器를 초월하며 초감각, 초공간<sup>2</sup> 초시간적이니 규정할 수가 없는 無이다. 까닭에 ‘莫測之意’라 했고, 또 단순하게 ‘虛’라고 했다. 이 理만은 ‘對’ 가운데서 유일한 ‘無對’로써 有의 시원이다. 그러나 分殊의 理는 상대적이며, 分節된 것이다. 퇴계는 “단지 理一 가운데 氣稟이 만 가지로 같지 않으니 이것을 分殊라고 한 것이다.”<sup>45)</sup>라고 했는데 “氣로 말미암아 萬別이 있으나, 원리는 같지 않는 것이 없다.”<sup>46)</sup>고 했다. 앞서는 氣稟, 뒤에서는 氣때문에 分殊의 萬別이 있게 되며, 그것과 달리 앞서는 理一, 뒤에서는 원리라고 했으므로 理一, 원리는 같이 絶對요, 分殊, 萬別의 理는 氣, 氣稟과 상관하는 상대적 分의 理이다. 상대적 理는 渾淪看에 속하나 절대인 原理·

41) 『退溪集』 권13 『答李達, 天機』 此理極尊無對 命物而不命於物故也

42) 同上 권16 『答奇明彦』 第二書. 理虛故無對而無加無損

43) 同上 권24 『答鄭子中 別紙』 至於理 則無聲臭 無方體 無窮盡 何時而無耶

44) 同上 권24 『答鄭子中』 而上下者分言之 有方體者有滯 超形器者 莫測之意

45) 同上 권32 『答禹景善』 但理一之中 氣稟有萬不同 此所謂分殊也

46) 同上 『答柳希范』 由氣而有萬別 原理則無不同

理一은 分開看, 豎看에 의하여 증명된다.

### 1. 理氣關係

理氣關係를 渾淪看한다면 不相離하고 주자의 ‘物上看’이 되므로 “리가 없는 氣는 없고, 또한 氣가 없는 理는 없다.”<sup>47)</sup>고 하겠다. 그러므로 理氣는 선후가 없다. 그러나 논리적으로 상하·본말로 豎對해서 分開看한다면 주자의 “氣가 있기 전에 이미 理가 있었다.”는 理先氣後이니 理上看되며 不相雜이 되어 “理氣가 相循한 가운데 나아가서 別撥하여 理만 말하게 된다.”<sup>48)</sup> “그 理의 體는 氣에 구속되지 않고, 物에 국한되지 않는다.”<sup>49)</sup>고 했는데 “이것은 至虛하나 至實하고 至無하나 至有하며 動하나 無動하고 靜하나 無靜하여 潔潔淨淨하여 한 毫도 첨가하지 못하고, 한 毫도 감소하지 못하여 능히 음양, 오행, 만물, 만사의 근본이 되나 음양, 오행, 만물, 만사에 구속되지 않는다.”<sup>50)</sup>고 한 것은 理體로서 형 이상의 原理, 理一을 설명한 것인데, 至虛, 至無는 有의 근거라는 것이며 ‘動而無動’ ‘靜而無靜’은 動靜의 ‘不動의 原動者’라는 것이다. 음양 오행은 氣·質이며 萬物·萬事는 物·事이므로 理體인 第一原理, 第一動因으로써 氣·質·物·事의 운동을 근거지우되 자신은 動靜하지 않으나 動靜하게 하는 原動者라는 것이다. 그것은 氣·質·物·事に ‘不圍’ 즉 구속되지 않으며 오히려 그들을 규정하는 것이다. 規定者로서 原理·理一과 규정되는 被規定者로서 氣·質·物·事라는 관계가 드러나며, 운동자와 운동케하는 理의 관계가 선명하게 되었다. 따라서 分開看할 때 理體는 原理, 유일한 理로서 氣운동의 근거이며 規定者이며 原動者이지만 반대로 氣는 被規定者이며 운동하는 그 자체라는 관계가 성립된다.

47) 同上『答奇明彥』제 1서, 未有無理之氣 亦未有無氣之理

48) 同上. 就理氣相循之中 別撥而獨言理也

49) 同上『答李宏仲』理之爲體 不圍於氣 不局於物

50) 同上『答奇明彥』제 2서 別紙. 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 而不圍於陰陽五行萬物萬事之中



그러나 渾淪看은 ‘物上’에 한정되는 것이므로 “理在氣中”<sup>51)</sup>이니 理는 氣의 조리가 되며 그 條理는 氣마다 특수한 分殊의 理가 된다. 다시 말하면 理와 氣의 관계를 渾淪看한다면 理氣無先後, 理在氣中으로서 조리이며 氣·質·物·事에 내재한다. 그러나 分開하여 豎看한다면 理本氣末, 理先氣後가 되며 氣·質·物·事를 초월하여 영원하고 질량·감각과 시간과 공간을 초월한 유일한 실재가 되며, 또 운동케하는 理로서 不動의 原動者가 된다.

## 2. 本然性を 氣質性에서 別撥한 관계

別撥해서 상하본말로 豎看한다면 本然性は 氣質을 초월하므로 ‘性即理’라 하겠으나, 渾淪해서 좌우로 橫看한다면 ‘理在氣中’이니 本然性は 氣質에 內在하게 된다. 논리적으로 理上看한다면 ‘性即理’로서 性は 氣質에 先在하지만, 事象에서 즉 物上看한다면 ‘性即合理氣’(栗谷說)로서 本然性は 氣質에 內在하니 氣質之性(兼理氣)이 된다. 역시 本然性和 氣質性의 관계도 別撥할 때와 渾淪看할 때가 있게 된다.

그러므로 퇴계는 “단지 氣質과 不雜하여 말한다면 本然의 性이 되고, 氣質에 나아가서 말한다면 氣質의 性이 된다.”<sup>52)</sup>고 하였으며 “子思의 天命之性이나 맹자의 性善의 性은 理로 말한 것이며, 氣로 말한 것이 아닌 까닭에 純善하다고 하겠다. 만약 理氣가 不相離한 까닭에 兼氣해서 말하고자 한다면 이미 性의 본연이 아니다.”<sup>53)</sup>고 했으며 또 “性是 理이니 진실로 善만 있고 惡은 없다.”<sup>54)</sup>고 하였으며 朱子도 “이 氣가 없다 해도 먼저 이 性은 있으며, 氣가 존재하지 아니하나 性은 오히려 常在한다.”<sup>55)</sup>고 한 것은 본연의 性이다. 그러나 氣質의 性은 程子·張子에서 나왔다. 그러므로 性字는 “혹은 理氣를 兼해서 渾淪히 말하고,

51) 『陶山全書』 『答申沃 別紙』

52) 同上 『答李宏仲』 只是不雜乎氣質而言 則爲本然之性 就氣質而言 則爲氣質之性

53) 同上 『答奇明彦』 제 2서.

54) 『陶山全書』1 『與洪應吉』 性即理 固有善無惡

55) 『朱子文集』 未有此氣 先有此性 氣有不存 性却常在

혹은 본연의 性으로 말하며, 혹은 氣稟處로서 말한다. 한 가닥 중에 스스로 세 가지의 樣相이 있다.”<sup>56)</sup>고 하였다. 渾淪說하면 兼理氣한 氣質性이 되고 剔撥한다면 本然性和 氣稟이라는 둘이니 세가지로 분별된다고 하였다.

그러하다면 ‘氣質’이란 어떤 것인가? 퇴계는

“氣質 二字의 차이 또한 매우 분명하다. 氣는 俗言의 氣運이며, 質은 俗言의 形質이다. 인물이 생을 받는 시초는 氣로써 質을 형성하며 생이 있고 난 뒤에는 氣가 質 속에서 운행된다. 호흡하는 운동은 氣이다. 성인과 일반사람은 모두 이것을 지닌다. 성인이 能知하고 일반사람이 不能知하는 차이는 氣의 清濁이 같지 않기 때문이다. 耳目·形體는 質이다. 성인과 일반사람이 모두 이것은 지니지만 성인은 能行하나 일반사람은 不能行하니 質의 粹駁이 그루지 못한 까닭이다.”<sup>57)</sup>

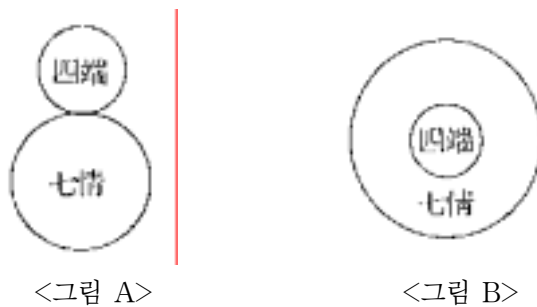
고 했다. 따라서 氣는 清濁의 차이가 있고, 質은 粹駁의 차이가 있다. 氣質에 의하여 규정되는 性은 清濁, 粹駁의 차이가 있어 인물의 不同과 不齊가 결정되며, 가치적으로는 善할 수도 있고 惡할 수도 있는 가능성을 지니게 되었으므로 인성의 본연은 善하다는 證명이 불가능하다. 인성이 본래 純善하다면 그 근거는 氣質에서 찾을 수 없고 본연에서 구할 수 밖에 없다. 본연의 性은 氣質에 영향을 받지 않는 理이니, 人性의 본연이 純善하다고 증명될 수 있다. 우주의 본래가 理라면 인생의 근본도 理이므로 우주와 인생의 본연은 同一한 理, 즉 가치적으로 純善한 것이라고 논증되었다.

56) 『陶山全書』1 『答禹景善問目』 性字 或兼理氣渾淪說 或以本然之性說 或以氣稟處說 一段中有自數三樣

57) 『退溪集』 권35 『答李宏仲』 氣質二字之異 亦明甚 氣如俗言氣運 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 夫呼吸運動 氣也 聖人與衆人 皆有之 聖人能知 而衆人不能知 氣之清濁不同故也 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

### 3. 四端과 七情의 分開관계

四七의 관계 또한 퇴계의 『聖學十圖』의 心統性情圖처럼 分開看하면 四端은 上이고 七情은 下이며, 渾淪看하면 七包四이다. 分開看할 때, <그림 A>와 같고, 渾淪看할 때 ‘七包四’이므로 <그림 B>와 같이 된다.



그러므로 “《樂記》, 《中庸》, 《好學論》 중과 같이 모두 包四端하여 말하였다.”<sup>58)</sup> 즉 渾淪하여 말하게 되었다. 그러나 性이든 四端·七情의 情이든 心으로 말하는 것이며 자연적 사물의 인과법칙으로 말하는 것은 아니다. 자연법칙과 인간의 심성의 도리는 구별된다. 그러나 자연과 인간은 다 같이 理氣에 의하여 형성되었다는 점은 同이지만 자연의 理氣를 기계적으로 인간의 심성에 적용한다면 자연과 인간의 구별이 없어지고 인간기계론에 빠지게 된다. 그러므로 異이다.

퇴계는 “理가 發하나 氣가 따르며, 氣가 發하나 理가 탄다는 것과 같은 說에 이르러서는 心에 나아가서 理와 氣를 分해서 말한 것이다.”<sup>59)</sup> 라고 했다. 理發·氣發은 심중에서 分言한 것이다. 청말의 王國維가 “중국전통적인 理는 이유와 이성이라는 두 가지의 뜻이 있다.”고 한 것처럼, 心中의 理는 이성이며 자연의 理는 사리·조리와 같은 이유이다.

58) 同上 『答李平叔』如樂記中庸好學論中 皆包四端而爲說

59) 『退溪集』卷29 『與金而精』至如理發氣隨 氣發理乘之說 是就心中而分理氣言

그러나 ‘이유의 이유’는 원리 혹은 理一이라고 할 수 있다.

문제는 四端과 七情에서도 같은 情이라는 입장에서는 同이고 心이든 자연이든 하나의 현상이며 형이상의 본원이 아니라는 점에서 또한 同이다. 그러나 다같이 자연현상이든 인간의 심리현상이든 현상이라는 同中에서 자연현상과 인간의 심리현상의 차이는 없지 않으므로 理發氣發의 異가 있다는 것을 전제로 해야 할 것이다. 자연과 인간의 근원적 理는 同이지만 자연현상의 理와 인간의 심리현상의 理는 異이다. 까닭에 四端·七情이라는 심리현상은 자연적인 사리로서 규정할 수 없는 별개의 것이요 각기 독립적인 것이다. 자연적인 사리·원리가 發할 수 없다고 해서 인간의 이성도 發할 수 없다고 혼동할 수는 없고 또 四端과 七情이 같은 情이라는 점에서는 同이지만 七情중의 善一邊이 四端이란 것은, 四七의 분배가 가능하지 아니한 限에 있어서 전혀 다른 情이므로 異이다. 퇴계는 다음과 같이 말했다.

子思는 中和를 논하고 喜怒哀樂을 말했지만 四端到 미치지 못했으며, 程子는 好學論과 喜怒哀懼愛惡欲(七情)은 말했으나 四端은 말하지 아니했으니 理氣相循 중에서 渾淪히 말한 것이다. 이 두 가지가 어찌 異중에서 나아가서 그 同을 본 것이 아니겠는가?<sup>60)</sup>

異 중에서 同을 보았다고 한 것은 渾淪看하면 같은 情이니 同이고, 同 중에서 分開看하다면 四端과 七情은 異이다. 그러므로 “對舉해서 말하면 四端은 主理이나 氣가 이에 따르고, 七情은 主氣이나 理가 이에 탄다.”<sup>61)</sup>라고 分開했던 것이다.

高峯·栗谷처럼 “四端은 七情의 善一邊이다.”고 하려면 七情 중 어느 것이 四端이라고 분배하여 증명되어야 할 것이다. 그러나 朱子도 그것

60) 『退溪集』 『答奇明彦』 제 2서. 子思之論中和 言喜怒哀樂而不及四端 程子之論好學 言喜怒哀懼愛惡欲而不言四端 是則就理氣相循之中 而渾淪言之也 斯二者 豈非就異中而見其有同乎

61) 『退溪集』 권11 『答李仲久』 對舉而言 則四端主於理而氣隨之 七情主於氣而理乘之

을 시도했고 퇴계 역시 시도했으나 실패하였다. 그러므로 퇴계가 “朱선생이… 결국 七情을 四端에 분배할 수 없다고 하였다. 대개 하나 하나를 분배하고자 한다면 牽合하는 병통을 면하지 못하였다.”<sup>62)</sup>고 하였으니 四端과 七情은 뜻이니 分開해야 한다.

이상과 같이 理와 氣의 관계, 본성과 氣質性의 관계, 四端과 七情의 관계, 그 모두가 渾淪看과 分開看을 對擧하여 通看해야만 大全·周徧하게 되고, 周悉而無偏한 인식이 가능해진다. 만약 分開만 하고 渾淪을 버린다면, 渾淪만 하고 分開을 버린다면 다 함께 편견·독단으로 빠지는 것이다. 퇴계학의 근본은 이와 같은 논리 위에서 전개되어 있다.

#### IV. 理動과 理發說

##### 1. 理動

본인은 일찍이 『哲學論集』(창간호, 1984)과 다시 『퇴계와 율곡의 철학』(동아대출판부)에서 『퇴계의 理動說과 理發說』을 수록했으나 이제 裴宗鎬 교수가 『퇴계학연구』 제1집(1987)에서 『퇴계의 우주관』이라는 논문으로서 理氣兩動說, 理氣兩發說이 퇴계의 오해라고 주장하였다. 과연 퇴계가 理氣의 兩動과 兩發說을 주장했는지 審味 아니 할 수 없게 되었다. 裴교수는 퇴계가 鄭惟一에게 대답한 편지 중 “理動則氣隨而生 氣動則理隨而顯”과 “理動而氣生”과 “氣動而理顯”이라고 한 것을 증거로 삼고 “퇴계는 心性論에서와 마찬가지로 그의 우주론에서도 理動과 氣動의 兩動을 주장하고 있다.”고 하였으며, 朱子는 “太極을 動靜自體로 보지 아니하였다. 그러나 퇴계는 그의 四七論에서 이미 理發을 想到했으므로 太極(理)을 動靜으로 간주함으로써 太極動而生陽을 곧 바로 理動而生陽으로 보아 곧 바로 理動而氣生(즉 理動而陽生)으로 보게 된 것이

62) 『退溪集』 권22 『答剛而』 先生雖嘗いく七者分之側隱羞惡而端, 畢意いん爲七情不可分配四端, 蓋欲一一分配則不免有牽合之疾

다.”고 하였다. 周敦頤가 “太極動而生陽…靜而生陰(太極圖說)”이라 할 때 太極을 實體的인 氣라고 생각했는지 실재원리로서 理라고 했는지 그 자신이 해명하지 아니했으므로 짐작할 수 없지만 주자는 ‘無極而太極’을 ‘無形而有理’라 했고 또 ‘太極은 理’라고 하였다. 이제 周씨의 본 뜻을 음미하자는 것이 아니라 주자설에 따라서 ‘太極卽理’라고 할 때 그 理도 體用으로 分開할 수 있는 까닭에 靜 혹은 未發은 體이고 動·已發은 用이다. 理體는 감정·의지가 없으므로 “理却無情意”(《朱子語類》)라고 하겠으며, 판단하는 추리작용이 없으므로 ‘無計度’이라 하였고, 그 자신이 직접 조작하는 것이 아니므로 ‘無造作’이라고 했다. 다시 말하면 理는 감정과 意志推理作用 혹은 조작하는 인위적인 것이 아니다. 그것을 부정하나 또 감정·의지·추리·조작의 主宰原理라는 것이다. 즉 氣는 응결, 조작하는 그 자체이고, 理는 그 主宰者이다. 이러한 설명으로 보아 理는 主宰者요, 氣는 被主宰者라는 관계가 성립되므로 理는 規定者이며 氣는 被規定者라는 것이다. 주자는 “理動靜也”하기도 하고 “氣動靜也”라고 하여 理氣兩動의 모순이라는 근거를 제공한 것 같지만 理로 말할 때와 氣로 말할 때가 있다. “理動靜也”라고 한 것은 “도리에 動靜이 있다.”는 것이므로 動靜의 도리가 있다는 것이다. 까닭에 “이 動의 理가 있으니 곧 動하여 陽이 生(成)되고, 이 靜의 理가 있으니 곧 靜하여 陰이 生(成)된다.”<sup>63)</sup>고 한 것도 理는 動靜하는 그 자체가 아니라 動靜하는 理(道理)라는 의미이고, 퇴계가 주자의 “理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 則氣何自而有動靜乎”라는 것을 인용하여 ‘理動’을 증명하였는데, ‘理有動靜’도 도리에 動靜의 원인이 있다는 것이며, 理가 動靜하는 것이 아니라 ‘도리에 動靜이 있다.’는 것이다. “도리에 動靜의 원리가 없다면 氣가 무엇에 근거해서 動靜이 있게 되겠는가?”한 것이 주자의 “若理無動靜 則氣何自而有動靜乎”라고 한 것의 뜻이다. 理에 動靜하는 원리가 있으므로 그 動靜의 理(道理)를 근거로 해서 氣가 動靜한다는 것이다. 理는 動靜의 원리이고 氣는 動靜하는 그 자체이다. 운동(動靜)하는 原理와 운동하는 자

63) <太極圖> 朱子小註. 有這動之理 便是動而生陽 有這靜之理 便是靜而生陰

(氣)라는 관계가 성립된다. 자신은 운동하지 않으면서 운동하게 하는 원리와 운동하는 자체와 구별되어질 것이다. 따라서 이러한 경우 理는 原動者, 動因이고 氣는 운동자, 운동하는 자이다. 원리인 理는 운동자인 氣를 主宰한다. 主宰하는 자는 規定者이고, 被主宰者는 被規定者이다. 理는 운동을 규정하고 氣의 운동은 규정되는 자이다.

그러므로 퇴계가 <答鄭子中別紙>에서 “理動則氣隨而生”이라 한 것의 앞줄에서 “만약 생물의 理가 없다면 만물은 무슨 까닭으로 이 理가 있겠는가?”<sup>64)</sup>라고 했고, 또 “淸은 도리에 動이 있고 靜이 있는 까닭에 그 靜을 지적해서 體로 삼고, 動을 用으로 삼았다고 한다.”<sup>65)</sup>고 했으니, “道理에 動靜이 있다.”면 ‘理動’ 역시 “도리에 動이 있다.” 즉 ‘動하는 도리’라고 할 수 있다. “도리는 오히려 여러가지이다.”<sup>66)</sup>라고 한 것과 “理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 氣何自而有動靜乎”라고 한 ‘理有動靜’ 혹은 ‘理無動靜’한 것은 “도리에 動靜의 原理가 있다.” 즉 動靜하는 도리가 있다. “도리에 動靜이 없다면” 한 것을 動靜하는 도리가 없다면이라 할 것이니 理는 運動하는 도리, 原理이고, 氣는 도리에 따라서 운동하는 자가 되므로 “至靜한 것 가운데 動의 단서가 있다고 한 것은 또 이미 動한 것을 말한 것이 아니다. 動하는 理가 있다는 것뿐이다. 까닭에 未發에 소속시켜야 한다.”<sup>67)</sup>고 하였다.

이것을 전제로 퇴계는 “운동하는 원리가 있으니 氣는 (도리에) 따라서 생성된다.”고 하였으니 理는 動 자체가 아니라 운동의 原理, 道理가 된다. 또 주자가 “動하지 아니하나 능히 動하는 것은 理이다.”<sup>68)</sup>라 하였는데 이 근거는 周敦頤의 『通書』 『動靜章』의 “動하여 靜이 없고 靜하여 動이 없으니 物이다. 動하되 動이 없고 靜하되 靜이 없으니 不動·

64) 同上 『答鄭子中 別紙』 若無生物之理 萬物何緣有此理乎

65) 同上 『心無體用辯』 淸謂道理有動有靜 故指其靜者爲體 動者爲用

66) 同上 『非理氣爲一物辯證』 道理尙多

67) 同上 『答黃仲舉』 所謂至靜之中 有動之端者 亦非謂已動也 只有動之理云耳 故此亦當屬之未發也

68) 『朱子大全』 『答陳安卿』 未動而能動者理也

不靜이 아니다.”<sup>69)</sup>라고 한 것을 주자는 “動而無動 靜而無靜 非不動不靜 此言形而上之理也”라고 했으며, 또 程伊川의 “하지 않고 하며 이루지 않고 이루니 곧 천리이다.”<sup>70)</sup>와 “무극하나 태극은 하지 않고 하며 이루지 않고 이르는 것과 같다 할 것이며, 또 하지 않는 함과 같다고 했다.”<sup>71)</sup>와 관계가 있다.

퇴계의 ‘理動’은 “動而無動”이며 주자의 “未動而能動者理”, “莫之爲之爲” 또 “無爲之爲”하는 未動의 原動者와 관계되므로 氣動처럼 理가 動한다고 할 수 없는 ‘形而上之理’이다. 자신은 動하지 아니하나 動하게 한다는 ‘動而無動’하고 ‘無爲之爲’가 ‘理動’이라고 할 때 理動과 氣動은 兩動이 아니며 理動이 형이상의 理라면 “理動而氣生也”의 ‘理生氣’는 형이하의 생동이다. 또한 <鄭子中에게 대답한 別紙>에서 말한 것처럼, “주자는 일찍이 氣가 이미 흠어진 것은 이미 변화하여 있지 않다. 그러나 理에 근거하여 날로 생성되는 것이 진실로 浩然하고 무궁하다고 했다.”<sup>72)</sup>고 했으니 氣는 理에 근거(根於理)하여 날로 生(成)하는 것이다. 즉 氣는 理에 근거해서 生(成)되니 氣는 生·滅하는 有요, 理는 생멸의 근거요 원리이다. 근거로서 원리는 그 자신이 생멸하거나 動靜하는 것이라고 할 수 없다. 이러한 설명은 또 퇴계의 <論李仲虎碣文示金而精>의 別紙에서 “그 氣는 理를 근거로 해서 날로 生(成)되는 것이다.”<sup>73)</sup>라고 하였다. 따라서 ‘理生氣’는 ‘理生出氣’가 아니며, 理에 근거해서 氣가 生(成)된다는 뜻이다. 理動은 動의 不動의 動으로서 理요, 生의 根이라는 것이지 理 자체가 動한다, 혹은 生出한다는 것이 아니다. 그래서 『答鄭子中 別紙』에서 “人之生道の 이 生字는 生活의 生이니 곧 生生不窮의 뜻이다.”<sup>74)</sup>라고 하였으며, “心生道는 生生이다.”했고, “인간과 物이 이 理를 얻고 生

69) 動而無靜 靜而無動 物也 動而無動 靜而無靜 非不動不靜也

70) 『二程全書』 莫之爲而爲 莫之致而致 便是天理

71) 『朱子大全』 『答陸子靜』 無極而太極 猶曰莫之爲而爲 莫之致而至

72) 朱子嘗曰 氣之已散者 既化而無有矣 而根於理而日生者 固浩然而無窮

73) 『退溪集』 권29. 其氣之根於理 而日生者 浩然而無窮

74) 人之生道 此生字 生活之生 卽是生生不窮之意



出한다는 것, 또한 生生不窮이다.”고 했으며 “사람이 천지의 氣를 받아서 生한다. 이는 生出의 뜻이다.”<sup>75)</sup>고 했으나 ‘仁則生矣’의 “이는 生生의 뜻이다.”고 하였다. 生字에 生活, 生生, 生出이라는 뜻이 있다는 것이니 ‘主生氣’라는 生 또한 生出이 아니라 生生이다. “理에 근거해서 氣는 날로 生生不窮한다.”는 줄인 말이 ‘理生氣’이며 理生出氣가 아니다.

주자·퇴계의 ‘理動’이란 ‘動의 理’(這動之理)라고 하겠으며 ‘理生氣’는 ‘氣根於理而日生者’로서 生이니 형이상적 理에 근거해서 氣가 生生不窮한다는 의미이다. 결국 형이상의 理動, 形而下의 氣動은 兩動이 아닐 뿐만 아니라 형이하의 氣는 生出하지만 理는 氣를 生出하는 것은 아니다. 요컨대 이러한 理와 氣의 관계는 주로 생성론적이지만 퇴계가 “이는 道理의 大頭腦處(原理)이다.”<sup>76)</sup>한 것도 역시 理體를 도리의 大頭腦處라고 한 예이며 형이상적 근본적 理가 氣를 生한다는 것은 生의 도리에 따라서 氣가 생성된다는 의미가 있다.

## 2. 理發

배교수는 또 “퇴계는 理氣兩發을 주장했다.”하고 “이미 理發을 기정사실로 확신하는 퇴계의 답은 애매하다. 왜냐하면 理로서 氣隨가 없다면 發할 수 없다는 퇴계의 답은 무슨 뜻인지 모르겠다.”고 하였다. 과연 퇴계는 理氣兩發을 주장했는가? “四端, 理之發, 七情, 氣之發”이라고 주자나 퇴계가 分開했다고 해서 兩發인가? 理發氣隨가 무슨 뜻인지 모르겠는가? 理發氣隨와 氣發理乘은 형이하의 心에서 分言한 것이니 “천하에 理 없는 氣가 없고 氣가 없는 理가 없다.”고 한 것을 전제로 하며, 心中에 나아간 것(就心中)의 渾淪看을 전제로 한다. 渾淪 가운데서 四七을 分開하자는 것이 理發氣隨, 氣發理乘인데, 氣發理乘은 율곡의 鐵案이므로 이의를 제시하지 아니 했지만 理發은 불가하다는 것이 율곡과의 지론이다. 퇴계가 “四端은 理之發”이라고 『答奇明彦, 論四端七情第二書』에

75) 人受天地之氣而生 此生出之意

76) 同上 『聖學十圖并剖, 第一太極圖』 此是道理大頭腦處

서 밝힌 것처럼, “대저 四端에 氣가 없지 아니하고, 七情에 理가 없지 아니하다, 한갓 公(奇明彦)만 말하는 것이 아니라 滉 또한 말한다.”고 하였으니 四와 七은 모두 兼理氣이다. 그러나 “하나는 理를 주로 한 까닭에 理에 나아가 말하고, 하나는 氣를 주로 했기 때문에 氣에 나아가서 말한 것 뿐이다. 四端에 氣가 없지 아니하나 그러나 다만 理의 發이라고 했고, 七情에 理가 없지 아니하나 다만 氣의 發이라고 했다.”<sup>77)</sup>라고 했으니 四七은 모두 理氣兼發이지만 主와 客을 分開하여 그 주체에 따라서 단순히 줄여서 ‘理之發’ ‘氣之發’이라고 했다는 것이다.

“滉은 四端의 發에 진실로 氣가 없지 아니하다고 하였다.”<sup>78)</sup> 그러므로 “四端은 이미 발한 뒤의 이름이니 氣가 아니면 운행하지 못한다.”<sup>79)</sup>고 했다. 四七은 모두 已發한 것이다. 그러나 분개한다면 主理, 主氣가 되는 까닭에 ‘理之發’과 ‘氣之發’로 말한 것이다. 또 “대저 理發而氣隨之한 것이 있다는 것은 主理로 말할 수 있을 뿐이며, 理가 氣를 벗어났다는 말이 아니다. 四端이 이것이다. 氣發하나 理가 이에 났다는 것은 主氣하여 말할 수 있을 뿐이며, 氣가 理를 벗어났다는 말이 아니다. 七情이 이것이다.”<sup>80)</sup>고 하였다.

따라서 理發이란 理의 단독발이 아니라 四七은 모두 理氣兼發이다. 그러나 主理와 主氣로 분개할 수 있으므로 하나는 理가 主가 되고 氣가 從이 되니 理發而氣隨之라 했고, 하나는 氣가 主이니 氣發하나 理가 탄다고 했다. 즉 “氣發而理乘之”라고 하였다. “惻隱은 氣다, 그 능히 측은하는 所以는 理이다.”하고, “대개 理發하여 四端이 되나 도와서 발하는 자는 氣이다.”<sup>81)</sup> 즉 理發이란 理가 발하도록 도와서 발하는 자는 氣라는 것이다. 그러므로 “理는 氣를 타고 운행한다.”<sup>82)</sup>하고, “理는 氣를 버

77) 一則理爲主故就理言 一則氣爲主故就氣言耳 四端非無氣 而但云理之發 七情非無理 而但云氣之發

78) 滉謂四端之發 固曰非無氣

79) 四端是已發後名 非氣不行

80) 同上 『答奇明彦, 論四端七情第二書』 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

81) 同上 『答李宏仲問目』 蓋理發爲四端 所資以發者氣耳

리고 홀로 운행하지 못한다.”<sup>83)</sup>고 하며, “대개 이는 독행할 수 없다. 까닭에 理를 말하는 곳에 먼저 氣를 말하나, 그 뜻은 氣를 理로 삼고 함께 일편이 된다는 말이 아니다.”<sup>84)</sup>고 하였으므로 이는 단독으로 발하거나 운행할 수 없다. ‘理發’이란 理의 單獨自發이 아니라 氣를 타고, 所資로 해서 發現, 顯示된다고 하겠다. 또 “理發而氣隨之”가 “理先發 氣後隨之”라는 선후나 혹은 “氣發而理乘之”가 “氣先發 理後乘之”라는 것도 아니다. 퇴계는 性發이 아니라고 하여 “性은 自發·自做할 수 없다.”<sup>85)</sup>하고, 性自發, 理自發을 분명히 거부하였다.

요컨대 ‘氣發’을 통해서 理의 主宰性이 드러나는 것을 ‘理發’이라고 했으므로 ‘理自發’ 혹은 ‘理先發’이 아니며 理가 氣 때문에 숨어서(隱微) 드러나지 못한 것을 ‘氣發’이라고 했으나 理의 主宰力이 약하고 은미하다 하더라도 主宰力은 내재하므로 ‘理乘之’라고 하였으며 ‘氣先發’이 아닐 뿐만 아니라 ‘理後乘之’도 아닌 ‘理氣兼發’ 혹은 成牛溪의 설명처럼 ‘理氣一發’이다. 과연 理自發, 혹은 理發氣發의 兩發이라고 하겠는가?

이러한 이해는 필자만의 독단이 아니다. 葛庵 李玄逸의 문인 克齋 申益愷(1672~1721)이 “퇴계 올곡 이래로 학자의 변론이 분분하여 퇴계를 옳다고 하는 자는 그 理發, 氣發의 설을 보고는 理氣가 각기 스스로 조작하고, 각기 스스로 發用하여 理氣가 서로 관계없다고 생각하였다. 그러나 퇴계의 氣隨理乘의 설을 보고는 또 理氣가 시초는 비록 각기 스스로 조작하고 각기 스스로 발용하나 끝내는 반드시 서로 겸한다고 생각하였다. 이는 퇴계를 따랐지만 실은 그 본 뜻을 상실한 것이었다.”<sup>86)</sup>고 한 것은 理自發說者와 理氣兩發說者의 병통을 지적한 것이고, 또 “퇴계가 理發氣隨라고 한 것은 네가 비록 主理이나 쫓아서 성취하는 자는

82) 同上. 理之乘氣而行

83) 同上 『答鄭子中 別紙』 理不能遺氣以獨行

84) 同上 『答禹景善』 蓋理不能獨行 故說理處 先說氣 其意非以氣爲理 而衰作一片說也

85) 同上 『答金而精』 性具於心, 而不能自發而自做, 其主宰運用. 實在於心, 以其待心而發.

86) 『克齋集』 권4 『答權汝行』

氣라는 것이며, 氣가 理에게 사역된다는 말이 아니다. 氣發理乘은 七이 비록 主氣이나, 타고 부리는 것은 이이다. 理가 氣보다 앞선다는 것이 아니라, 주자에 ‘그 본원을 말하면 理가 있는 뒤에 氣가 있고, 그 稟賦로 말하면 氣가 있는 뒤에 理는 따라서 구비된다’고 했으며, 또 ‘태극은 본연의 妙요, 動靜을 타는 바의 機라’고 하였으니, 隨字·乘字는 이에 근본했다. 그러니 주자의 설은 四端을 이에 전속시키고, 七情은 기에 전속시켜서 그 주한 바의 차이를 밝힌 까닭인데, 퇴계의 설은 다만 理氣의 실재가 서로 없지 아니한 것을 말하며, 주자의 언외의 뜻을 명백하게 한 까닭이다.”<sup>87)</sup>고 한 것처럼, 心은 合理氣이다. 四七은 心으로 말한 것이다. 그렇다면 四七은 모두 理氣를 겸하고 있다. 다만 주자의 理發·氣發은 주체의 차이를 분개한 것이며 單獨自發을 말한 것이 아니다. 퇴계는 그것을 분명히 하기 위해서 四의 主는 理發이라 하고 客은 氣隨之라고 했으며, 七의 主는 氣發이나 타고 부리는 자는 이이다(乘而馭之者 是理), 그러므로 ‘理乘之’라고 하였다는 것이니, 兼理氣 곧 혼륜간 중에서 분별하고, 차이점을 분개간한 것이다. 분개간과 혼륜간은 四七에서 通看되지 않고 다만 혼륜간만 하면 氣包理, 七包四가 되고, 또 분개간만을 한다면 이의 自做, 自發로 오해하게 된다.

## V. 心合理氣說

퇴계가 心을 “요컨대 理氣를 겸하고 性情을 統한 것이 心이다.”<sup>88)</sup>라고 한 것으로 보아 心은 理氣를 겸한 形而下者이나 『統性情』의 統字는 주자에 의하면 “心을 已動未動을 包得한다.”<sup>89)</sup>하고 “心은 또 하나의 性情을 包總한다.”<sup>90)</sup> 혹은 “統과 兼과 같다.”<sup>91)</sup>고 하며, “心은 性情을 統

87) 同上

88) 『聖學十圖, 第六心統性情』

89) 『朱子語類』 권5 『銖錄』

90) 同上 『大雅錄』

攝했다.”<sup>92)</sup>하고 “統은 主宰다.”<sup>93)</sup>라고 했으므로 統은 包得, 兼, 統攝, 主宰이다. 따라서 ‘心統性情’은 性과 情을 포섭하고 겸하며 주재한다는 것이 되고 또 ‘性發而爲情’의 性發은 性과 情이 모두 心과 관계가 있는 까닭에 心을 매개로 해서 발한다는 것이 되겠다. 앞의 퇴계의 心은 兼理氣의 형이하 및 統性情이라는 心의 구조를 말한 것이다. 또 性과 情의 관계는 未發의 性, 已發의 性을 전제로 하여 ‘性發而爲情’이라고 했으나 發은 心氣를 매개로 하였으니 心의 未發이 性이며, 心의 已發이 情이라는 것이며 心의 靜이 性이며, 心의 動이 情이므로 심의 性體, 情用의 관계가 성립되고, 주자는 “성이 아니면 또 발할 근거가 없다.”<sup>94)</sup>고 했으니, 性發이란 性自發이 아니라 發의 근거가 性이다. 까닭에 또 “心은 已發·未發을 통관하다.”고 했고, 퇴계는 “理氣가 합하여 心이 되니, 자연히 虛靈知覺한 妙이다. 靜하나 못 理를 구비하니 性이다. 그러나 盛貯該載한 이 性은 心이다. 動하고 만사에 응하니 情이다. 그러나 敷施하고 發用하니 이 情 또한 心이다. 까닭에 心統性情이라고 했다.”<sup>95)</sup>고 하였으니 心靜은 性이며 心動은 情이므로, 心統性情이며, 허렁지각도 合理氣이기에 묘하게 된다는 것이다. 이렇게 하여 퇴계는 心合理氣說을 주장하였다. 왜냐하면 퇴계가 “虛는 理다.”고 했는데 주자의 문인 陳淳 역시 “虛는 理로 말한다.”<sup>96)</sup>했고, “그 靈한 곳은 理와 氣의 습으로 인연한다.”<sup>97)</sup>고 했으므로 虛靈도 合理氣라고 했다.

그러나 율곡은 心是氣說을 주장하였다.

“주자가 心의 虛靈知覺은 하나일 뿐이라고 했으며, 혹은 性命의 正에

91) 『朱子語錄』 98 『升卿錄』

92) 『朱子語類』 5 『端蒙錄』

93) 『語錄』 98 『賀孫錄』

94) 『朱子書節要』 『答胡廣仲』 非性則亦無自而發

95) 『陶山全書』 2 『答奇明彥 別紙』 理氣合而爲心 自然虛靈知覺之妙 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 此情亦心也 故曰心統性情

96) 『北溪字義』 心』 虛是以理言

97) 同上

근원하고, 혹은 形氣의 私에서 발생하다고 하였다. 먼저 하나의 心字를 앞에 두었으니 心은 氣이다. 혹 근원하고 혹 발생하나 心의 發이 아닌 것이 없으니 氣發이 아닌가<sup>98)</sup>하고, “性은 理이며, 心은 氣이니, 情은 心의 動이다.”<sup>99)</sup>라고 하였으므로 心이 氣라면 心動인 情 역시 氣가 된다. 그러나 진순은 “心의 動은 (理가) 氣를 타고 動한다.”<sup>100)</sup>했고 율곡은 퇴계의 心合理氣說을 반대하여 心是氣說을 주장했다. 心是氣의 근거는 “心은 虛靈知覺 하나뿐이라”는 데 있었다.

그후 金昌翁(1653~1722)도 “心은 氣의 精爽이 모인 것이다.”<sup>101)</sup>고 하였으며, 任憲晦(1811~1876) 역시 “性은 理요, 心은 氣(心是氣)다.”<sup>102)</sup>고 하여 ‘心是氣’는 율곡과의 鐵案이 되었다.

그러자 영남의 李震相(1818~1886)은 心卽理說을 주장하게 되었다.

“心을 논할 때 心卽理보다 더 좋은 것이 없고 心卽氣보다 더 좋지 않은 것이 없다. 진실로 우리 心의 合理氣에서 그 理를 확충하고 그 氣를 억제한 연후에 眞心이 天理에 순수한 것을 볼 수 있다.”<sup>103)</sup>고 하여 율곡과의 心是氣說과 정면으로 맞서게 되었다.

요컨대, 心의 전체구조로 말하면 心合理氣라고 하겠으나 지각하는 기능만을 말할 때는 氣라고 하겠으며, 心의 主宰, 즉 본질만을 지적한다면 理라고 할 수 있다.

율곡은 四七의 互發을 반대하고 心氣發一途을 주장하는 근거로서 虛靈知覺은 氣가 아니냐, 따라서 心是氣라고 했는데 퇴계의 경우 虛靈知覺 역시 氣 뿐만아니라 理氣의 兼合이라고 한 奇高峯의 다음과 같은 주장을 옳다고 했다.

“靈은 진실로 氣이다. 그러나 氣가 어찌 능히 스스로 靈하겠는가? 理

98) 『栗谷全書』 『答成浩源 六』

99) 同上 『答安應休』

100) 『北溪字義』 心·心之動 是乘氣動

101) 『三淵集』 권21

102) 『鼓山集』 권3

103) 『寒洲集』 『心卽理說』

와 합해서 능히 靈하게 되는 까닭이다.”<sup>104)</sup> 퇴계는 지각을 “주자가 覺하는 바의 心の 理요, 능히 覺하는 것은 氣의 靈이라고 했다.”<sup>105)</sup>고 하여 이것을 근거로 해서 覺도 心の 理에 근거한 것이며 단순한 氣가 아니라고 하였으며, “주선생이 心은 氣의 精爽이라고 하였다. 精爽이라고 한 것은 이기가 兼包한 것이 이 속에 있다고 지적한 것이다.”<sup>106)</sup>하고 또 “氣의 精爽이라고 한 것은 선생(주자)이 (理氣가) 兼包한 가운데 나아가서 知覺運用하는 妙를 집어내어(指出)서 말했던 까닭에 오직 氣의 精爽이라고 생각한 것 뿐이다.”<sup>107)</sup>고 했으므로 氣의 精爽이라고 한 것은 心の 주체로 말한 것이 아니라 운용으로 말한 것이다. 율곡의 ‘心是氣’는 心の 운용을 말한 것이고, 寒洲의 心卽理의 卽字가 일부공정과 전면공정의 두 가지 의미가 있었으므로 心卽理는 心の 주체가 理라는 일부공정의 卽字이다. 그러므로 “내 心이 合理氣한 곳에서 그 理를 확대하고 그 氣를 제약한 후에 天理에 순수한 眞心을 볼 수 있다.”<sup>108)</sup>고 한 까닭이다. 이렇게 본다면 율곡의 ‘心是氣’는 心の 운용 한 쪽만을 말했고, 寒洲의 ‘心卽理’는 心の 주체 한 쪽만을 말했으나 퇴계의 心合理氣는 心の 體와 用 전체를 말한 것이 되었다. 心の 體用을 通看하는 것이 퇴계의 周徧이며, 周悉而無偏하는 인식방법이다.

## VI. 맺는 말

주자의 “太極之有動靜”을 퇴계는 ‘太極之自有動靜’이라 하고, “天命之流行”을 “天命之自流行”이라고 하였다. 이 ‘自’字의 첨가는 태극·천명의 운동·유행이 독립적이며, 다른 어떤 것에도 의존하지 않는다는 뜻이

104) 『退溪集』『與鄭子中 別紙』靈固氣也 然氣安能自靈 緣與理合 所以能靈

105) 同上

106) 同上 『答金而精』

107) 同上. 所謂氣之精爽 先生就兼包中 而指出知覺運用之妙言 故獨爲氣之精爽耳

108) 同上. 當於吾心合理氣處 擴其理 而制其氣然後 眞心純乎天理可得見矣

다. 태극 혹은 천명의 동정하는 理와 유행하는 理가 만일 어떤 다른 것에 의존한다면 존재의 근거일 수가 없게 되므로 ‘自’字로서 분명하게 하였다. 요컨대 퇴계는 혼륜간과 분개간의 兩途를 對舉하고 通看하여 周徧한 천리를 논증했고, 인간을 포함해서 우주를, 즉 천인을 相貫하는 천리가 가치적으로 純善하며 理와 氣, 본성과 기질, 사단과 칠정의 본래가 理라는 논증이다. 이렇게 하여 도덕적 세계관, 또 인성이 선하다는 인간관이 성립되었고 논증되었으므로 인간의 본래적 四端의 情 또한 純善하다고 하였다. 세계와 인성의 본래가 선하다고 하더라도 기질의 소유자인 인간은 靜時의 存養과 動時의 성찰이라는 수양이 있어야만 하고, 存養省察을 관통하는 수양공부는 居敬이다. 居敬工夫란 천리의 체득체험이며 효과는 기질의 변화이며, 인간 이성(天理)의 회복이 그 목적이다.

또 動而無動하고 無爲之爲하는 理動과 대립하는 氣動은 兩動이 아니다. 하나는 不動의 理로 말하고, 하나는 형이하의 운동이니 상하로 豎看되나 그 의미가 다르고, 理發·氣發 또한 兩發이 아니며 理自發도 아니다. 發字는 心理氣에서 한정되며 “理之乘氣而行”하나 그 주체에 따라서 理發·氣發이라고 했다.

퇴계학의 목적은 “日用사이에서 主敬하고 窮理하여 수양에 친절하고 참으로 수양하기에 노력해서 오래한다면 분명하게 聖人の 말씀이 참되어 나를 속이지 않는 것을 볼 것이니 어찌 수양이 바르고 명백하지 못할까 근심할 것인가?”<sup>109)</sup>라고 한 것으로 미루면, 聖賢을 본 받고 기질을 변화하는 수양과 인격의 함양에 목적이 있었다고 하겠고, 또 兩途를 對舉하나 否定을 매개로 하지 않고 肯定을 매개로 하여 通看해서 周徧을 구한다는 퇴계의 논리는 唯心主義와 唯物主義, 兩途를 對舉分別하여 투쟁이 아니라 서로 肯定하고 通看해서 周徧한 人類大同의 원리를 구할 수 있다는 말이 성립될 것이다.

109) 『退溪集』 『答琴聞遠蘭秀』