

【특집】

퇴계학파의 리기론*

금장태**

1. 퇴계학과 理氣論의 인식

‘理·氣’개념은 송대 이후 도학에서 세계를 설명하는 기본틀이다. 조선시대 도학은 朱子를 학문적 기준으로 확립하면서 朱子의 理氣說에 대한 인식에서 중요한 입장의 차이를 드러냈다. 그 쟁점의 발단은 四端·七情에 대한 해석에서 理·氣개념의 인식에 따라 退溪와 高峯 奇大升이 치밀한 논쟁을 일으키는 데서 찾아볼 수 있다. 퇴계의 사후에 牛溪 成渾과 논변하면서, 율곡이 퇴계의 四七·理氣說에 異見을 제기하고 朱子의 理·氣개념을 기준으로 확인할 때도 뚜렷한 해석 차이를 보여 주었다. 이에 따라 퇴계·율곡 이후로 조선시대 성리학의 理氣說은 퇴계학과 율곡학파의 두 가지 입장이 큰 주류를 이루게 되었다. 곧 퇴계학파는 理·氣의 결합을 거부하고 不相雜의 관계를 강조하는 理氣二元論 및 理의 능동성을 강조하는 主理論의 입장을 가졌다. 이에 비해 율곡학파는 理·氣의 분리를 거부하고 不相離의 관계를 강조하는 理氣一元論 및 理의 능동성을 거부하는 主氣論의 입장을 가졌다고 대비할 수 있다.

퇴계 이후 퇴계학파는 기본적으로 퇴계의 입장을 조술하고 있지만,

* 이 논문은 한국학술진흥재단 1998년도 인문사회중점영역 연구과제의 지원을 받아 이루어진 연구의 결과물이다.

** 서울대 종교학과 교수

그 해석에서는 상당한 차이와 다양성을 드러내고 있다. 따라서 퇴계 학파에서 理氣說의 전개와 그 이론적 성격을 해명하기 위해 몇 가지 조건으로 한정시켜 서술하고자 한다. 그 하나는 理氣說의 다양하고 복잡한 쟁점에서 핵심적인 문제를 4가지 영역으로 추출하여 해명하는 것이요, 다른 하나는 퇴계학파에서 理氣說의 전개과정에 따라 시대마다의 대표적 성리학자 4인을 표출시키는 것이요, 또 하나는 퇴계학파의 대표적 성리학자들의 이론에 대응하여 쟁점을 좀더 뚜렷하게 드러낼 수 있는 견해와 대비시켜 서술하는 것이다.

(1) 理氣說의 핵심적 4영역: 理氣說이 내포하는 다양한 이론적 쟁점들을 체계적으로 정리한 퇴계학파 안에서의 업적으로서 大山 李象靖의 『理氣彙編』과 寒洲 李震相의 『理學綜要』를 주목할 필요가 있다. 理氣說에 관한 이 두 문헌에서 제시된 과제를 분류하여 크게 4영역으로 나누어 보면, ① ‘理氣의 존재양태’에 관련된 것으로 同異·離合·有無·分合·相須·對待의 문제나 偏全·精粗·虛實·顯微·大小의 문제, ② ‘理氣의 위계질서’로서 橫豎·先後·主役·理生氣의 문제나 強弱에 따른 勝負문제, ③ ‘理氣의 능동성’과 관련한 體用·動靜의 문제, ④ ‘理氣의 도덕적 원인’과 관련한 善惡의 문제가 있는 것으로 볼 수 있다.

(2) 퇴계학파 理氣說의 대표적 4학자: 16세기 중반과 후반에 활동하던 퇴계(1501-1570) 이후 퇴계학파의 전개과정은 100년 단위로 나누어 보면 크게 4단계의 변천과정을 겪는다. 그 첫 번째 단계로서 퇴계학파의 성립초기인 16세기 말과 17세기 초에 걸쳐 활동하던 旅軒 張顯光(1554-1637)의 경우, 퇴계의 성리설을 祖述하거나 재해석하는 입장이 아니라 일찍부터 독자적인 성리설을 제기하였다. 퇴계의 견해와 뚜렷한 차이를 드러낸 그의 학설은 퇴계학파 理氣說의 다양한 가능성을 확인한 것으로 주목할 만하다. 두 번째 단계에서 17세기 후반의 葛菴 李玄逸(1627-1704)은 퇴계의 성리설을 정통적 학풍으로 확인하고 分關說의 二元論的 입장을 강조하였다. 세 번째 단계에서 18세기의 大山 李象靖(1710-1781)은 퇴계의 성리설을 渾淪과 分關의 통일

로 재해석하여 퇴계학의 포괄성을 강조하였다. 네 번째 단계에서 19세기의 寒洲 李震相(1818-1885)은 心卽理說을 표방하여 퇴계의 성리설을 理철학으로서 강화하는 새로운 해석을 하였다. 비록 퇴계학파의 정통적 입장에서부터 엄격한 비판을 받았지만, 그의 心卽理說은 韓末의 시대적 상황 속에서 퇴계학과 성리설의 방향을 새롭게 열었다는 점에서 중요한 의미를 갖는다.

2. 理氣의 존재양태로서 同異와 離合

퇴계학파의 理氣說에서 理·氣의 개념과 함께 가장 우선시되는 쟁점은, 理·氣가 분리되어 있는 지 결합되어 있는지(離合) 그리고 하나인지 둘인지(同異)를 중심으로 하는 理·氣의 존재양태다. 이에 따라 理·氣를 일원적으로 볼 것인지 이원적으로 볼 것인지의 기본 입장을 정립하게 되며, 나아가 理·氣에서 어느 쪽을 주장으로 삼을 것인지(主理·主氣)의 문제가 따라나오게 된다.

(1) 먼저 旅軒 張顯光의 理氣說은 그의 생애를 통해 크게 3번 변하는 것으로 확인할 수 있다.¹⁾ 그 첫째 단계는 18세때의 저술인 「宇宙要括帖」의 圖에서 '理'아래에 '無極而太極'과 '萬事萬物之根柢·萬化萬變之樞紐'를 배치하여 理의 근원성을 강조한 것이다. 둘째 단계는 41세 때의 저술인 「平說」에서 “나눌 수 없는 것도 理·氣이며, 나누어질 수 없는 것도 理·氣이다”라고 하여, 理·氣의 不相離性을 역설하였던 것이다. 셋째 단계는 68세 때의 저술인 「經緯說」 이후로 “理는 道의 理요, 氣는 道의 氣이다”(理爲道之理, 氣爲道之氣)라고 하여 理·氣를 통합하는 우주의 근본존재로서 '道'개념을 부각시켜 道一元說을 제시하고, 理·氣의 관계를 '經·緯의 비유'로 설명하는 理氣經緯說을 제시한 것이다. 나아가 旅軒은 朱子나 退溪가 理·氣관계를 설명할 때 쓴 人·馬의 비유에 대해, 人·馬는 원래 서로 다른 존재

1) 금장대, 『퇴계학파의 사상(1)』, 집문당, 1996, 202-205쪽.

인데 비해 理·氣는 두 가지 존재가 아님을 지적하면서 理·氣관계를 ‘經·緯의 비유’로 설명한다. 이처럼 여헌은 理·氣를 하나의 존재를 구성하는 두 요소로 인식하는 理氣經緯說을 제시하고 있다. 그만큼 理·氣의 不相離性을 더욱 철저히 확인하고 있는 것이다. 그는 理氣經緯說 등에서 理氣一元的 인식을 제시함으로써 퇴계의 견해와 상당한 차이를 드러냈다. 이에 따라 그는 理氣二元論을 퇴계의 정통적 입장으로 확인하는 葛菴 李玄逸 등으로부터 비판을 받았다.

(2) 葛菴 李玄逸은 62세때 栗谷이 牛溪 成渾에게 답한 四七論辨書를 19조에 걸쳐 비판하는 「栗谷李氏論四端七情書辨」를 저술함으로써 그의 성리학적 입장을 본격적으로 제시하기 시작하였다. 그 후 69세때 유배지 鍾城에서 저술한 『愁州管窺錄』에서는 첫머리에서 旅軒 張顯光의 理氣說을 비판한 것을 비롯하여 여러 先學의 성리설을 비판적으로 검토하고 있다. 그는 理氣二元論의 입장을 확고하게 정립함으로써 을곡학파의 一元論을 비판할 뿐만 아니라 퇴계학과 안에서 제기되고 있는 一元論的 경향에 대해 엄격히 견제하였다.

(3) 大山 李象靖은 周濂溪·張橫渠·程子·朱子와 退溪의 理氣說에 관한 다양한 언급을 정밀하게 분류하여 『理氣彙編』을 편찬하였다. 이 편찬체계에서 그는 주자와 퇴계를 중심으로 先儒의 理·氣개념에 대한 인식에서 離看·合看, 先後說·無先後說, 理의 動靜說·無動靜說을 균형있게 제시하고 있다. 그만큼 그는 어느 한 쪽에 치우치지 않고 양면적 관점을 통합하는 자신의 이론적 입장을 정립하였다. 그는 理氣二元論의 입장을 적극적으로 주장하는 퇴계학파의 선배 학자인 淸臺 權相—(1679-1759)에게, “理와 氣는 비록 道·器의 분별이 있지만 그 실지는 혼합되어 빈틈이 없다. 그러므로 나누어서 둘로 삼아도 서로 떠나지 않음을 해치지 않고, 합하여 하나로 삼아도 서로 뒤섞이지 않음을 해치지 않는다”²⁾고 밝혔다. 이런 발언은 理·氣의 이원론을 강조하는 당시 퇴계학파의 견해에 대한 일종의 비판적 견해라 할

2) 『大山集』 권6, 19, 「答淸臺」, “理之與氣, 雖有道器之分, 而其實混合無間, 故分而爲二, 而不害其不相離, 合而爲一, 而不害其不相雜.”

수 있다. 따라서 그는 존재의 실상에서 理·氣는 ‘혼합되어 빈틈이 없음’을 강조했으며, 동시에 理·氣를 둘로 나누어 놓거나 하나로 통합시키는 分·습의 관점은 실제의 존재가 지닌 不相離·不相雜의 양면성을 훼손할 수 없음을 확인한다. 이러한 언급은 理氣二元論에 치우친 퇴계학파의 전통적 경향을 바로잡기 위한 지적이다. 그 자신은 理·氣가 실제의 존재에서 분리되지 않지만, 인식상에서는 分看과 습看의 두 가지 관점이 병행되어야 한다고 역설한다.

(4) 寒洲 李震相은 성리학의 복잡한 쟁점을 명석하게 정리하기 위해 인식의 논리적 구조를 재정립한다는 점에서 독특한 면모를 보여 주었다. 곧 그는 太極(理)과 陰陽(氣)이 不相離이면서 不相雜이라는 理·氣관계를 전제하면서, 여기서 한걸음 나아가 理·氣관계의 구조를 인식하는 기본관점을 ‘豎看’·‘橫看’·‘倒看’의 세 가지 관점으로 제시한다. 동시에 理·氣관계의 인식을 위해 추론하는 방법으로서 ‘順推’·‘逆推’의 두 가지 방법을 제시하고 있다. 그는 理·氣구조의 인식을 위한 추론의 방법으로서 먼저 陰陽(二氣)의 작용에서 출발하여 그 근원으로서 太極의 純一한 理가 主宰하고 있음을 추론해 가는, 곧 현상에서 본체로 추론하는 논리적 과정을 ‘逆推’라고 한다. 이러한 逆推를 통해 萬化의 頭腦가 되고 萬物의 근거가 되는 ‘太極’의 존재를 인식하는 관점이 확립되면 그것이 바로 ‘豎看’이다. 다음으로 太極(理)에서 출발하여 動·靜의 작용이 나타나고 이에 따라 陰·陽(氣)이 분별되는 데로 추론해 가는, 곧 본체로부터 현상으로 추론하는 논리적 과정을 ‘順推’라고 한다. 여기서 陰·陽을 구체적 사물의 일정한 실체로 인식하는 관점을 ‘橫看’이라 한다.³⁾ 이때 理가 깃들여 있는 氣를 인식하는 관점이 ‘橫看’이라면, 氣의 현상에 매몰되어 理의 근원을 망각하는 관점이 ‘倒看’에 해당한다. 여기서 그는 “逆推를 앞세우

3) 『寒洲集』 권33, 27, ‘理氣動靜考證後說’, “氣之所以虛靈聚散·熏蒸發育者, 太極純一之理爲之主宰故也(逆推), 太極者, … 此誠萬化之頭腦, 品彙之根柢(豎看), 而既有太極, 便會動靜, 纔有動靜, 便分陰陽(順推), … 陰陽俱屬於定體, 故陰爲主(橫看).”

지 않으면 順推가 드러날 수 없고, 橫看을 앞세우지 않으면 豎看이 진실이 아니다”⁴⁾라고 하여, 逆推·橫看에서 출발하여 順推·豎看으로 가는 인식방법의 순서를 중시하고 있다. 그것은 방법적 순서에서 逆推·橫看을 출발점으로 삼지만 최종적으로 順推·豎看에 나아가야 한다는 입장이다. 따라서 그 자신의 기본입장은 바로 順推·豎看의 추론과 관점을 확립하는데 있다.

이처럼 퇴계학파의 理·氣개념에 대한 기본인식은 양극의 반복운동과정을 보여준다. 곧 퇴계에 의해서는 二元的 성격이 부각되고, 旅軒의 理氣經緯說을 통해서는 一元的 성격이 강조되었으며, 다시 葛菴은 퇴계의 입장을 理氣二物說로 해석되었고, 大山은 다시 분간과 합간의 통합으로 퇴계의 입장을 재해석하였으며, 寒洲는 또다시 主理철학을 강화하는 과정에서 퇴계의 입장을 理氣二物說로 확인하였다.

3. 理主氣役·理先氣後의 主理的 위계질서

理·氣관계는 수평적 상호관계로 파악되기도 하고 수직적 위계질서로 파악되기도 한다. 理·氣가 서로 떠날 수 없다는 不相離를 강조하여 理氣一物로 보는 입장이나 理·氣의 相資·相待성을 강조하는 입장에서는 수평적 상호관계를 중시하게 된다. 그러나 理·氣의 어느 쪽이 주장이 되고 근원이 되고 선행하는 것이냐에 따라, 理學(理철학)과 氣學(氣철학)으로 갈라지게 된다. 퇴계학파에서는 기본적으로 理우위의 主理的 위계질서로 理·氣구조를 파악하여 왔다. 이에 따라 理가 주장이 되고 氣가 부립이나 도구가 되는 理主氣役·理主氣資, 理가 氣에 앞서 존재한다는 理先氣後, 내지 理가 氣를 낳는다는 理生氣說에 이르기까지 다양하게 主理論의 문제의식을 제시하였다. 따라서 橫看·豎看이라는 인식의 관점이나, 理·氣사이에 勢의 強弱에 따

4) 『寒洲集』 권33, 27, ‘理氣動靜考證後說’, “不先逆推, 則順者不可見也, 不先橫看, 則豎者非其眞矣.”

은 勝負의 문제를 논의하는 것도 主理論의 관심을 보여주는 것이라 할 수 있다.

(1) 旅軒은 物과 事는 자연적 필연의 현상이라 보고, 그 필연성의 所以(근거)를 ‘理’라고 규정한다. 따라서 理는 無極·太極으로서, 萬化의 근본이 되고 萬變의 근원이 되는 것을 ‘理’라 하고 ‘極’이라 한다.⁵⁾ 또한 그는 ‘氣’를 정의하여, “氣란 理에서 나와서 事·物을 이루는 것이니, 理에서 나와서 작용의 자료가 되고, 事·物을 이루어서 성취하는 사업이 된다. 그렇다면 氣는 理가 事·物을 조화시키는 기틀이다. 한번 陰이 되고 한번 陽이 되어 動·靜하고 閑·關하고 升·降하고 屈·伸하는 것이 이것이다”⁶⁾라고 한다. ‘氣가 理에서 나온다’는 것은 바로 氣의 근거가 理임을 밝히는 것이다. 또한 氣를 ‘작용의 자료’가 된다 하여, 理主氣資의 主理的 질서를 제시하고 있다. 여기서 그는 理가 事와 物의 모든 다양성을 조화시켜 일으키는 장치(기틀)를 ‘氣’라 규정하고 있다. 그것은 理가 주인이고 氣는 기계적 작용의 장치로 부려지는 것이라는 理主氣役의 主理的 질서를 보여준다.

(2) 葛菴의 성리학은 理氣개념의 분석이 아니라 四七論을 중심으로 하는 心性說의 논변에 집중적인 관심을 기울이고 있다. 그는 70대에 師友들과 四七論에 관해 왕복서한으로 활발한 논변을 전개하였는데, 그의 道友인 愚潭 丁時翰과의 왕복논변이나 門人 申益槐(1672-?)과의 왕복논변은 매우 정밀한 논리로 토론을 전개하였던 것이다. 특히 그는 울곡의 四七說을 조목별로 철저히 비판하고 퇴계의 이론적 정당성을 강화함으로써 사실상 17세기에 퇴계학파의 입장을 확고하게 정립하는 계기를 이루었다.

葛菴 四七說은 栗谷의 입장이 四端을 七情에 포함시킴으로써 理·

5) 『旅軒集』 권6, 10-11, ‘事物論’, “其所以所當必有而不容不有·所當必爲而不容不爲者, 非所謂理乎, 夫理之爲無極太極者, 固以萬化根於是焉, 萬變宗於是焉, 所以謂之理也, 所以謂之極也.”

6) 『旅軒集』 권6, 12, ‘事物論’, “夫氣也者, 出乎理而做事物者也, 出乎理而爲作用之資, 做事物而爲成就之業, 然則氣者理所以造化事物之機也, 一陰一陽·動靜閑關·升降屈伸者是也.”

氣 내지 四·七을 혼합하여 말하는 混淪說임을 지적한다. 여기서 같
 암은 『중용』을 渾淪說이라 하고 孟子를 分別說이라 대조시키면서, 混
 淪說과 分別說이 모두 가능하다는 퇴계의 견해를 전제로 받아들이고
 있다. 그러나 그 자신은 四·七을 主理·主氣로 양립시킴으로써 理·
 氣 내지 四·七을 분별하여 상대시키는 分別說의 입장에서 서 있다.⁷⁾
 그는 맹자의 본의가 四端을 끄집어내어 말한 것이므로 四端이 七情
 속에 포함된다거나, 四端을 七情과 더불어 氣의 발현이라 볼 수 없
 는 입장이다. 곧 맹자 이래로 四端을 말할 때에는 七情과 四端을 대
 립시키는 분별설만이 가능하다는 입장에서 분별설의 정당성을 확립
 함으로써, 율곡의 渾淪說을 일관하게 비판하고 있다. 따라서 四·七
 은 언제나 ‘四端對七情’으로만 성립한다는 입장에서, 율곡의 ‘七情包
 四端說’은 主理의 위계질서를 매몰시킨 것으로 보았다. 따라서 같
 암은 ‘理·氣란 단연코 두 가지 것(理氣決是二物)’이라는 二元論 위
 에서 四·七을 主理·主氣로 분별함으로써, 主理의 근원성에 따른 理優位
 의 위계질서를 기본입장으로 확립하고 있다.

(3) 大山은 朱子の 언급에 ‘理先氣後’와 ‘理氣無先後’의 상반된 주장
 에 관련된 언급이 있음을 각각 몇 조목씩 열거하고서, 양쪽의 상반된
 주장이 지닌 의미를 해명하고 있다. 곧 그는 이 理가 있는 다음에 이
 物이 있게 되는 것이니, 그 근본을 추론해 가는 것이 ‘理先’의 관점이
 요, 理가 허공에 걸려 홀로 있는 것이 아니므로 반드시 氣를 田地와
 材具로 삼아 그 속에 간직한다는 것이 ‘無先後’의 관점이라 대비시킨
 다.⁸⁾ 따라서 그는 ‘理가 氣에 앞선다’는 것은 一物이 生하고 賦予되
 는 처음에서 논하는 것이요, 이 物이 生하기 이전에는 이 理도 天地
 의 公共한 氣를 타고 있어서 氣와 분리되는 빈틈이 없으며 氣가 있
 기 전에 理가 홀로 있는 것이 아님을 강조한다.⁹⁾ 또한 그는 理氣에

7) 『葛菴集』 권18, 12, ‘栗谷李氏論四端七情書辨’, “孟子是挑出言之, 只論其性不
 及氣質, … 愚亦以爲七情有渾淪說底, 有分別說底, 今以七情對四端說, 故爲有
 主氣主理之分也.”

8) 『大山集』 권39, 13, ‘理氣先後說’, “推原其本, 則當以理先者言, 然理非懸空獨
 立之物, 必以氣爲田地材具, 而貯載於其中, 則又初無先後之可言也.”

先後가 있다는 견해나 없다는 견해가 함께 성립한다는 종합적 입장을 지켜서, “한쪽 편을 붙잡자 바로 조금 치우침이 있게 되면, 곧 병통이 있게 되고 天地의 造化와 서로 달라지는 곳이 있게 된다”¹⁰⁾고 하여, 理氣先後說이나 理氣無先後說의 어느 한 쪽으로 치우치는 것은 실제(天地造化)에도 어긋나는 것임을 지적하고 있다. 그만큼 大山은 ‘理先氣後’나 ‘理生氣’의 主理的 위계질서를 인정하면서도 理氣不相離의 수평적 관점도 병립시키는 종합적 관점을 제시하고 있다.

(4) 寒洲는 太極(理)·陰陽(氣)의 존재구조에 대해 인식의 관점에 따라 ‘豎看’에서는 太極이 陰陽에 앞서 있으며, ‘橫看’에서는 太極이 陰陽 속에 있고, ‘倒看’에서는 氣(陰陽)만 보이고 理(太極)는 죽은 것으로 여기게 된다고 지적한다.¹¹⁾ 곧 ‘豎看’의 관점에서는 理가 氣에 앞서는 ‘理先氣後’의 위계질서가 성립하는 主理論의 입장을 확인한다. 여기서 그는 理는 無形한 것으로 ‘氣를 낳아 氣를 타고 있다’(生氣而搭乎氣)고 하고, 氣도 無形한 것으로 ‘質을 이루어 質에 깃들여 있다’(成質而寓於質)고 하여, 理는 氣를 낳음으로써 氣에 실려있게 되는 것임을 확인한다. 寒洲의 主理論은 ‘心卽理說’로 집약된다. 그는 마음의 본체인 理는 ‘氣에 근거하여 理를 보는 것’(因氣而見理)이라 하여, 氣의 활동에서 드러나는 것임을 받아들인다. 그는 ‘心’을 ‘衆理의 總會로서 사람의 太極’이며, ‘天理가 사람에 있는 全體로서 形氣의 主宰’라 하여,¹²⁾ 心을 天理의 全體로서 太極과 일치시키고, 形氣를 主宰하는 존재로 확인한다. 그것은 바로 理가 氣를 주재하는 위계질서를

9) 같은 곳, “其曰理先於氣者, 亦據此一物之生, 而論其賦予之初耳, 其實此物未生之前, 此理又乘在天地公共之氣, 初無間隔離絕, 非截然獨立於無氣之前.”

10) 『大山集』 권39, 13-14, ‘理氣先後說’, “謂之有先後也, 而不害其爲混融妙合之體, 謂之無先後也, 而其精粗隱顯之分, 又粲然而不可亂也, … 纔執一邊, 少有偏重, 則便生病痛, 與天地造化, 便有不相似處.”

11) 李震相, 『理學綜要』 권1, 30, ‘天道·理氣先後’, “豎看, 則太極在陰陽之先, 橫看, 則太極在陰陽之中, 橫豎一理, 而信橫疑豎, 則其弊終歸於從氣倒看, 而理爲死物矣.”

12) 李震相, 『理學綜要』 권6, 15-16, “心者, 衆理之總會, 而人之太極, … 心者, 天理在人之全體, 而形氣之主宰.”

전제한다. 곧 理가 하늘에 있어서 萬化의 主宰가 되는 것을 ‘帝’(上帝)라 하고, 心이 사람에게 있어서 一身의 主宰가 되는 것을 ‘君’(天君)이라 하며, 이 主宰의 ‘帝’와 ‘君’은 理를 높여서 부르는 호칭이라 하며, 나아가 ‘主宰’를 태극인 本體의 妙라 한다.¹³⁾ 이처럼 그는 ‘主宰’를 未發·已發과 體·用을 관통하는 理의 전체로서 上帝(天)와 天君(心)에서 가능한 역할임을 증시하고 있다. 그만큼 理의 主宰는 主理의 위계질서를 확립하는 寒洲의 중심개념이 되고 있다.

퇴계학파의 理氣說에서 理·氣의 위계질서에 대해 主理의 입장을 제시하는 점에서는 일관된 공통성을 보여주고 있다. 그러나 葛菴은 栗谷의 四七說을 비판하면서 理의 분별을 통한 우위성을 강조하는데 역점을 두었다면, 大山은 理先氣後와 理氣無先後의 두 관점을 동시에 포용하면서 理先氣後의 위계질서가 지니는 의미를 한정적으로 해석하고 있으며, 寒洲는 다시 적극적으로 不相離를 넘어서 理先氣後의 理優位性을 강조하고 특히 心即理說과 연관하여 理의 主宰性을 통하여 主理的 위계질서를 확립하고 있다.

4. 理氣의 動靜과 理의 능동성

理氣說의 쟁점 가운데 動·靜의 작용이 理에 있는지 氣에만 있는지의 문제는 理·氣 사이에 어느 쪽이 주체가 되는지의 문제와 관련된 體用論으로 연결되고, 또한 理·氣의 위계질서를 확인하는 중요한 근거가 되기도 한다. 퇴계학파의 理氣說은 기본적으로 理의 능동성을 인정하는 점에서 主理철학으로서의 공통성을 지니고 있으나, 理의 動·靜에 관한 인식에서는 다양한 입장의 차이를 드러내고 있는 것도 사실이다.

(1) 旅軒은 理·氣를 독자적 존재개념으로 해석하는 것이 아니라

13) 같은 책, 권6, 19-20, “理之在天, 爲萬化之主宰, 故謂之帝, 心之在人, 爲一身之主宰, 故謂之君, 曰帝曰君, 皆此理之尊號也, … 主宰者, 太極本體之妙也.”

道の體·用 양면을 밝히기 위해 理·氣의 개념을 빌어쓴 것이라 지적한다.¹⁴⁾ 곧 그는 三才와 萬物의 존재근거(所以)가 ‘道’일 뿐이라 하고, “理는 道の 理요, 氣는 道の 氣이다”(理爲道之理, 氣爲道之氣)라고 하여 理·氣를 통합하는 존재근원으로서 ‘道’개념을 표출시켜 ‘道一元論’을 제시하고 있다.¹⁵⁾ 여기서 그는 “리가 理되는 것은 만유의 근본(宗)이 되는 것으로 사물에 脈理(條理)가 있는 것이요, … 氣가 氣되는 것은 만유가 생성(成)하는 것으로 사물에 變化가 있는 것이다”¹⁶⁾라고 하여, 理의 근원성을 인정하면서도 理를 脈理(條理)로 보는 반면에, 활동성은 氣에서 확인하는 입장을 보여주고 있다.

旅軒의 독자적 이론으로서 理氣經緯說은 理·氣관계를 ‘經·緯의 비유’, 곧 배틀에서 바디축에 걸쳐 있어서 고정되어 처음부터 끝날 때까지 불변하는 ‘날실’(經)과 북에 걸쳐 있어서 좌우로 왕복하면서 배를 짜가는 ‘씨실’(緯)의 비유로 설명한다. 여기서 날실은 불변하지만 씨실의 작용에 기준이 되고 씨실은 변화운동을 통해 배를 짜서 성취시켜감으로써 각각의 역할이 다르지만 같은 실로서 서로 기다려 병행하는(相須而並行) 관계이다. 바로 理의 불변함(常一)과 氣의 변화(有變)는 날실(經)과 씨실(緯)의 관계에 비유되어 道の體·用으로서 동일한 道の 양면이요 두 가지 근원의 존재가 아님을 강조한다.¹⁷⁾ 여기서 그는 ‘道’를 궁극적 一體의 개념으로 확립하여 理와 氣를 道の體·用 혹은 經·緯의 양면적 성격으로 종합하는 道一元論의 논리를 제시함으로써, 理와 氣를 이원적 존재로 보거나 理·氣의 어느 한 쪽

14) 『旅軒性理說』 권4, 1, ‘經緯說·論經緯可以喻理氣’, “不可以一道字, 而明其體用之妙, 故又必以理字氣字, 而分其名.”

15) 劉明鍾, 『한국유학연구』, 이문출판사, 1988, 207쪽. 유명종교수는, 理·氣의 상대적 인식을 넘어선 절대적 존재를 퇴계는 ‘理一’이라 하고 旅軒은 ‘道’라 하였으며 그것은 周濂溪의 ‘太極’에 상응하는 것이라고 하여, 旅軒에서 ‘道一元論’의 입장을 주목하고 있다.

16) 『旅軒性理說』 권4, 1, ‘經緯說·論經緯可以喻理氣’, “以理之爲理, 爲萬有之所宗, 而物之有脈理, … 以氣之爲氣, 爲萬有之所成, 而物之有變化.”

17) 『旅軒性理說』 권4, 2-3, ‘經緯說·論經緯可以喻理氣’, “爲經爲緯者, 雖別而同是絲也, 則其可以二其本乎, 爲理爲氣者, 雖分而同是道也, 則其可以二其源乎.”

을 근원적 실체로 파악하는 성리학의 전통적 이론들을 철저히 극복하는 독특한 입장을 확립하고 있다.

(2) 葛菴은 율곡이 주자와 퇴계의 理氣互發說을 강력히 부인하고, 퇴계의 “理가 발동할 때 氣가 따른다는 설”(理發氣隨之說)은 분명히 理·氣에 先後가 있게 되는 것이니 이치를 해치는 것이라 비판한 사실을 주목한다. 그는, “陰陽·動靜은 기틀이 스스로 하는 것이요 시키는 자가 있지 않다”는 입장에서 氣가 스스로 발동하는 것이라 하고 理의 발동 내지 理의 動靜을 부정하는 것이 율곡의 主義所在요 本原綱領이라 지적하였다.¹⁸⁾ 여기서 그는 理가 비록 作爲가 없지만 실지로 造化의 樞紐가 되고 만물의 근거가 되는 것임을 강조한다. 따라서 율곡의 경우는 理가 虛無·空寂한 것이 되어 萬化의 근원이 될 수 없고 陰陽의 氣化가 縱橫으로 뒤집히는 것으로 造化가 행한다고 보는 오류에 빠지는 것이라 비판한다.¹⁹⁾ 또한 그는 理를 주체가 되어 발동하는 능동적 존재로 확인하고 있으며, 이를 확립하기 위해 그는 四·七의 분별을 중시하였으며, 동시에 四·七을 통합하여 互發說을 배제하는 旅軒의 입장을 엄격히 비판하였던 것이다.

葛菴은 栗谷이 理·氣에 先·後와 離·합이 없다 하여 퇴계의 互發說을 비판한 사실을 주목한다. 여기서 葛菴은 율곡의 관점을 “氣가 처음에는 理로부터 發하지만 이미 發한 다음에는 動靜·云爲를 기틀이 스스로 하는 것으로 理가 관여하지 않는 것”이라 규정하였다. 이러한 규정에 따라 율곡을 비판하면서 “理가 理되는 까닭이 그 體가 沖漠無朕하나 만물을 生하는 근본이 되고, 그 用이 사물의 사이에서 發하여 두루 미치지 않음이 없다는 것을 알지 못한 것”이라 평가하고 있다.²⁰⁾ 葛菴의 栗谷에 대한 평가가 정확한 것이라 보기는 어렵지

18) 『葛菴集』 권18, 16, ‘栗谷李氏論四端七情書辨’, “李氏謂陰陽動靜, 機自爾也, 非有使之者也, … 非理動靜也, 此實李氏主意所在, 本原綱領.”

19) 같은 곳, “若李氏之說, 則此理只是虛無空寂底物, 不能爲萬化之原, 而獨陰陽氣化, 縱橫顛倒, 以行其造化也, 不亦謬乎.”

20) 『葛菴集』 권18, 6, ‘栗谷李氏論四端七情書辨’, “其意以爲氣之始雖自理發, 及其既發, 則動靜云爲機自爾也, 而理無與焉, 殊不知理之所以爲理者, 其體沖漠無

만, 이러한 비판을 통해 그는 율곡이 理의 능동성을 거부한 것임을 지적한다. 그것은, 理의 體에서도 만물을 生하는 근본으로서 능동성을 확립하고 理의 用에서도 그 發함이 두루 미치는 능동성을 확인하는 것이 자신의 理개념임을 밝힌 것이다.

(3) 大山은 太極의 動靜문제에 관해 淸臺 權相一과 토론하면서 성리학의 기본개념에 대한 자신의 견해를 확립하고 있다. 淸臺는 太極·理가 動靜하는 것임을 강조함으로써, 율곡의 理無爲說 내지 理無動靜說을 거부하고 퇴계학의 主理철학을 확립하고자 하였다. 이에 대해 大山은 먼저 당시 理氣不相離를 주장하는 율곡학파의 견해에 대해, 理를 ‘말라버리고 죽은 것’(枯槁死物)으로 여기고, 動·靜하고 關·關하는 모든 작용을 ‘氣의 기틀이 스스로 하는 것’(氣機之自爾)이라 보는 것은 발동을 氣에만 소속시켜 理의 능동성을 부정함으로써 理를 죽은 것으로 보는 오류에 빠져 있음을 지적하였다. 이와 더불어 그는 淸臺의 경우처럼 퇴계학과 안에서 율곡학파의 이러한 병통을 비판하면서 理氣二元論의 입장을 지나치게 강화하여 理와 氣를 상대시켜 각각 스스로 발동하는 것으로 보는 것은 ‘굽은 것을 바로 잡으려다 곧음을 지나치게 한 것’(矯枉過直)으로 이것도 굽은 것이라 비판한다.²¹⁾ 이처럼 大山은 理의 능동성을 부정하는 一元論의 입장과 理의 능동성을 氣의 능동성과 상대시켜 주장하는 二元論의 입장을 양면적으로 비판함으로써 이를 종합하는 자신의 입장을 제시한다.

大山은 “理는 주장하는 바로서 動靜의 妙가 되는 것이요, 氣는 재료가 되는 바로서 動靜의 도구가 되는 것이다. 만약 이 妙가 없다면 공허한 도구가 연고 없이 스스로 動靜을 일으키는 것이 된다”²²⁾고 하여 理가 주장이 되고 氣가 재료가 되는 理主氣資說의 입장을 확인

朕，而爲生物之本，其用發於事物之間，而無所不周也。”

21) 『大山集』 권6, 19, ‘答權淸臺’, “近世爲理氣之說者，其主於不相離，則殆認理爲枯槁死物，凡動靜關關，皆氣機之自爾，固失之遠矣，而病其爲此，則又若以理與氣相對，而各自發用，恐是矯枉過直，是亦枉而已矣。”

22) 『大山集』 권22, 7, ‘答李學甫 問目’, “理是所主以動靜之妙，氣是所資以動靜之具，若無此妙，則空箇具無緣，自作動靜。”

함으로써, 主理論의 입장을 확립하고 있다. 여기서 그는 理·氣의 상관성을 강조하여, 理·氣관계를 “서로 의지하여 動하고, 서로 기다려서 靜하니, 動·靜이 서로 자료가 되고, 體·用이 서로 따른다”²³⁾고 하여, 理·氣의 분리나 합일이 아니라 相須·相待의 상호적 관계를 주목하고 있다. 이에 따라 그는 “理에 의거하여 통합하여 말하면 動·靜이 理의 流行이지만, (理·氣가) 합한데 나아가 분석하여 말하면 動하거나 靜한 것이 곧 陰·陽이요 氣의 기틀이 往·來하는 것이니, 그 위에 타고서 주장하고 발휘하는 妙는 太極이 하는 것이다”²⁴⁾라고 언급한다. 그것은, 動·靜에 陰·陽이라는 氣의 기틀(機)이 작용하지만 그 위에 太極(理)가 타고 주장하고 있음을 제시함으로써, 같은 動·靜의 현상을 氣의 작용뿐만 아니라 理의 유행으로도 인식할 수 있음을 밝힌 것이다.

(4) 寒洲의 理氣論은 太極(理)이 動·靜의 주체임을 강조함으로써 主理論의 입장을 정립하고 있다. 그는 “動은 태극의 動이요, 靜은 태극의 靜이니, 태극은 本體를 가리키는 것이요, 動·靜은 流行을 가리키는 것이다”²⁵⁾라고 하여, ‘太極’은 動·靜의 本體요 ‘動·靜’은 太極의 流行이라 제시한다. 여기서 그는 動·靜을 太極(理)으로 보는 것은 方·圓을 天·地라 하고 愛·恭을 仁·禮라 하는 것에 상응하는 것이요, 動·靜을 陰陽(氣)으로 보는 것은 健·順을 男·女라 하고 剛·柔를 水·火라 보는 것에 상응하는 것이라 한다. 이는 動·靜을 태극으로 보고 음양으로도 보는 두 가지 관점이 모두 성립한다고 주장한다.

그러나 그는 動·靜을 陰陽으로 보는 것은 드러나 보이는 것으로

23) 『大山集』 권6, 18, ‘答權清臺’, “理之與氣, 本相須以爲動, 相待以爲靜, 動靜交資, 體用相循.”

24) 『大山集』 권6, 19, ‘答權清臺’, “據理而統言, 則動靜者因此理之流行也, 就其合而析言之, 則其或動或靜者, 卽陰陽氣機之往來, 而乘載其上, 主張發揮之妙, 則太極之爲也.”

25) 李震相, 『理學綜要』 권1, 8, “動是太極之動, 靜是太極之靜, 而太極是指本體, 動靜是指流行.”

부터 말하는 것이라 하고, 動·靜을 太極의 流行으로 보는 것은 곧바로 大原에서 順推하는 것이라 한다.²⁶⁾ 따라서 그는 大原에서 順推하여 動·靜을 太極의 流行으로 보는 입장이 動·靜을 보는 기준이라고 제시한다. 곧 太極이 流行하여 動·靜이 나타나지 않는다면 陰陽의 二氣가 발생할 수 없는 것임을 지적한다. 그것은 太極이 動·靜하여 陰陽을 生한다는 것이요, 바로 ‘理生說’을 가리키는 것이다.

寒洲는 性理說의 역사를 主氣論의 오류를 主理論으로 바로 잡아가는 과정으로 제시한다. 곧 朱子 이후 學者들로 吳澄이 太極의 動靜을 부정하는 主氣論을 제기하였고, 王陽明과 羅整菴은 理를 氣와 합쳐서 제시하여 主氣論이 풍조를 이루었던 것이라 보았다. 여기서 그는 退溪를 主氣論으로 타락한 중국성리학을 바로잡아 주자의 정통을 계승하여 主氣의 견해를 배척하고, 主理의 宗旨를 밝힘으로써 後學들이 成法을 따르고 正脈을 받들게 하였다고 평가한다. 또한 퇴계 이후 우리나라의 유학자들이 花潭의 학설을 따라 ‘陰靜陽動’·‘機自爾’를 내세워 主氣論에 빠져들고, 退溪학파의 선비들도 分關說에 치우쳐 渾融한 實體를 손상시키고 있음을 지적하며, 이를 극복한 인물로서 大山 李象靖은 理主氣資說을 밝혀 主理철학을 확립하였던 것으로 제시하였다.²⁷⁾ 이러한 朱子 이후 主理論의 기준을 정립한 인물로서 退溪와 大山을 들어올리는 것은 퇴계학파의 전통에 대한 확신을 보여주는 것이기도 하다.

理의 動·靜을 인정함으로써 능동성을 확인하는 입장은 퇴계학파의 공통된 견해이지만, 실제 내용에 있어서 각자 초점을 달리하고 있

26) 같은 곳, “自其可見者言之, 動者是陽, 靜者是陰, 然直從大原上順推, 則動者靜者, 固是太極之流行, 而苟無動靜, 則陰陽二氣無自以生也.”

27) 『寒洲集』 권33, 28-29, ‘理氣動靜考證後說’, “至於吳澄, 則便謂太極無動靜, 而動靜者氣機也, … 承其主氣之宗旨, 遂爲賊道之窠套, 重以陽明整菴之輩, 和氣作理, 滔滔一轍, 莫可挽回, 吾陶山夫子出上繼考亭之統, … 苟使後之學者, 遵其成法, 宗其正脈, 則宜無外走之患, 而豈意近世之學, 猶襲花潭之說, 陰靜陽動·其機自爾, 而吾黨之士, 亦多偏主分關之論, 反傷渾融之體, 惟湖上先生立言, 曰理也者, 所主以動靜之妙也, 氣也者, 所資以動靜之具也, 此一段眞得其要領.”

음을 알 수 있다. 旅軒의 理氣經緯說이 氣의 運行 속에서 그 기준이 되는 理의 運行을 제시하는 것이라면, 葛菴은 율곡의 氣發一途說을 비판하면서 互發說에 근거하여 발동주체로서 理의 능동성을 강조하고 있다. 大山은 太極이 陰陽의 기틀을 타고 動·靜하는 것임을 강조하여 氣를 떠나지 않은 理의 능동성을 인정하는 것으로 한정시키고 있으며, 寒洲는 太極을 動·靜의 주체로 확인함으로써 理의 능동적 근원성을 더욱 적극적으로 주장하는 양상을 보여주고 있다.

5. 理氣의 善惡과 도덕적 근거

理氣說이 善·惡의 도덕적 근거로 해석되는 것은 心性論에 적용되면서 나타나는 것이다. 퇴계학과를 비롯한 조선시대 성리설의 理氣說은 특히 心性論과 가장 긴밀하게 연결되고 있다. 성리학은 결국 인간 자신의 心性에 대한 각성과 행동의 도덕적 기준을 확보하려 한다. 따라서 理氣說의 문제는 善惡의 도덕성과 연결시켜 인식함으로써 인간 존재의 현실로 확장되고 응용되는 통로를 확보하게 되는 것이라 하겠다.

(1) 旅軒은 理에서 氣로 전개되어 가는 과정을 분석하여 설명하고 있다. 먼저 그는 理가 항상 스스로 있는 것이지만 發하여 氣가 된 다음에 功用과 事業이 있게 되는 것이라 한다. 이와 더불어 理의 功用과 事業에는 氣가 개재하여 運行과 形質이 나타나게 되는 것이라 한다. 나아가 그 運行에는 盛·衰·盈·縮이 있게 되며 이에 따라 類와 族이 나누어지게 되고, 形質에는 大·小·精·粗가 있게 되며 이에 따라 物과 我的 分別이 나타나게 되는 것이라 한다. 또한 類와 族이 나누어지면 逆·順·邪·正이 뒤섞이게 되며, 物과 我가 分別되면 公·私·善·惡이 서로 작용하게 되는 것이라 한다. 이때 그는 “이 道에 있는 것이 理가 되면 善·順·公·正에 순수하며, 이 道가 氣로 되면 善·順·公·正함이 순수할 수가 없어서 邪·私·惡·逆이 병

행하게 된다”²⁸⁾고 밝혀 理의 純善함과 氣에서 善惡이 병행하게 됨을 밝히고 있다.

그러나 여기서 邪·私·惡·逆의 허물을 氣에 귀결되는 것으로 인식함으로써 氣를 理바깥의 別種의 것으로 보려고 하는 견해에 대해, 그는 理·氣가 구별되는 이유를 모르는 것이라 지적한다. 그는 經傳에 실려있는 聖賢의 말씀은 ‘善을 하여 惡을 제거하고’, ‘順으로써 逆을 다스리며’, ‘公으로써 私를 소멸시키고’, ‘正으로써 邪를 이기라’는 것으로 理는 간직하고 氣는 절제함으로써 主經治緯하는 道를 삼았다.²⁹⁾ 그것은 理(經)를 도덕적 기준으로 삼아 氣(緯)를 통제하는 질서를 확립하려는 것이지, 惡을 氣에 돌려 氣를 억제하는데 있는 것이 아님을 제시하는 것이다.

(2) 栗谷이 四七의 互發이 있을 수 없다고 지적한데 대해, 葛菴은 天과 人에 形而上(道)·形而下(器)의 분별이 없을 수 없음을 강조한다. 곧 天道의 元·亨·利·貞과 人性의 仁·義·禮·智는 形而上으로 理이며, 이 理에서 나오면 天에서 繼·成·通·復의 化가 되고 인간에서 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情이 되는 것이요, 天의 음양기화와 人의 혈기구각은 모두 形而下로서 찌꺼기가 뒤섞인 것이며, 天의 造化가 시행되는 과정에 夏寒·冬熱의 變이 있게 되고, 人과 物을 낳음에 厚·薄·美·惡이 있게 되며, 人心이 發함에 中節·不中節의 差가 있게 된다는 것이다.³⁰⁾ 따라서 葛菴은 理의 純善함을 도덕적 기준으로 정립하고, 善·惡의 다양한 차이가 발생하는 것은 氣質에 따른 것임을 확인하고 있다.

또한 葛菴은 天命之性은 善하지 않음이 없으나, 이미 形氣 속에 떨

28) 『旅軒性理說』 권5, 19, ‘經緯說總論’, “其在是道之爲理也, 則純乎善順公正焉而已, 及是道之爲氣也, 則順善公正者, 不能純焉, 而邪私惡逆, 亦與之並焉。”

29) 같은 곳, “聖訓之載於經傳者, … 但令爲善去惡·以順治逆·以公滅私·以正勝邪, 而理便在其所存, 氣便在其所節, 故主經治緯之道, 即在是矣。”

30) 『葛菴集』 권18, 5, ‘栗谷李氏論四端七情書辨’, “… 天之陰陽氣化, 人之血肉軀殼, 皆是形而下, 而雜以查滓, 故造化之施, 或有夏寒冬熱之變, 而所生人物, 便有厚薄美惡, 人心之發, 或有中節不中節之差。”

어지면 氣質之性이 되어 그 形氣의 昏明·強弱에 따라 善·不善의 차이가 있게 되는 것이라 한다.³¹⁾ 이를 물에 비유하여, 물이 모래나 돌에 있으면 맑다가 진흙에 있으면 흐린 것은, 물의 본래 모습이 아니라 形氣에 따라 차이를 드러내는 것이라 한다. 이처럼 그는 形氣에 따라 善惡의 차이가 나타나는 현상을 강조함으로써, 天命之性の 純善한 근거로서 理를 확인하고 있다.

(3) 大山은 理가 氣 속에 떨어진 다음에 '性'의 명칭이 있게 되는 것이라 하고, 理의 動·靜은 氣를 타고서 流行하는 것이므로 서로 떨어지는 일이 없다는 不相離의 원칙을 강조한다. 여기서 그는 理를 '公'이요 善하지 않음이 없는 것이며, 氣를 '私'요 惡으로 쉽게 흐르는 것이라 하여, 善의 기준을 理로 지적하고 惡의 발생조건을 氣로 규정하고 있다. 따라서 그는 感함에 正·私가 있음을 살피서 發함에 賓·主가 있음을 궁구한다면 主·資의 분별이 가능하게 되는 것이라 제시한다.³²⁾ 곧 그는 外物로서 形氣의 正·私에 따라 感觸되면서 이에 따라 마음에서 발현하는 理·氣의 주인이 바뀌게 되는 차이가 일어남을 밝히고 있다.

이에 따라 '四端'은 仁·義·禮·智의 性에서 발하는데, 재료로 삼아 發하는 것은 氣이지만 주인은 理에 있다 하고, '七情'은 形氣之私에서 發하는데, 타고서 行하는 것은 理이지만 주인은 氣에 있다고 한다. 따라서 그는 四端은 반드시 理가 發한 것이지만 수행되기 전에 氣에 의해 가리워진 다음에 惡이 되고, 七情은 반드시 發하여 中節이 된 다음에 善이 되며, 善이란 단지 理에 순응하여 털끝만큼도 걸림이 없는 것이라 주장한다.³³⁾ 이처럼 大山은 理와 氣가 발현되는 과정에

31) 『葛菴集』 권18, 32-33, '權學士士範疑義', "天命之性, 固無不善, 然既墮在形氣中, 則爲氣質之性, 隨其形氣之昏明強弱, 而有善不善之差."

32) 『大山集』 권39, 25, '四端七情說', "理公而氣私, … 理無有不善, 而氣易流於惡, 故觀其所感之有正私, 而究其所發之有賓主, 則亦不能無分耳."

33) 같은 곳, "惻隱羞惡辭讓是非之端, 發於仁義禮智之性, 其所資而發者氣也, 然所主則在乎理, 喜怒愛欲之情, 發於形氣之私, 其所乘而行者理也, 然所主則在乎氣, 四端必理發, 未遂而爲氣所揜, 然後流而爲惡, 七情必發而中節, 然後爲善,

서 善·惡이 갈라지게 되는 양상을 四·七의 양쪽 경우에서 점검하고 있으며, 善은 理를 따르는 것이요 理의 실현임을 밝히고 있다.

(4) 寒洲는 “善은 性의 본체요, 善·惡이 고르지 않은 것은 性이 發하여 氣質에서 변한 것이다”라고 하여, 氣質의 차이에 따라 善·惡이 갈라지는 것이라 하면서, ‘性의 본체’를 善의 기준으로 확인한다. 따라서 그는 陰陽·五行의 氣質이 아름답거나 추악한 차이 때문에 性의 善한 본체를 끝까지 지킬 수 없음을 지적하고, “다만 性이 아직 발동하기 전에는 氣가 작용하지 않으니, 一理가 渾然하여 純粹至善하다”³⁴⁾고 언급하여, ‘性의 본체’는 ‘性의 未發時’에 드러나는 것이요, 그것은 바로 ‘一理가 渾然한 상태’임을 확인하고 있다.

그는 이러한 氣質의 차이와 감응의 조건에 따라 善·惡이 갈라지는 조건을 좀더 구체적으로 분석하고 있다. 곧 ① 氣質의 淸·濁·粹·駁에 따라, 氣質이 淸·粹함이 지극하면 氣가 理에 순응하여 그 발휘함을 돕고, 駁·濁함이 심하면 氣가 理를 끼고서 그 방당함을 멋대로 하며, 이에 따라 上智와 下愚가 나누어지게 되는 것이라 한다. ② 또한 감응하는 대상에 따라, 義理에 감응함이 중대하면 濁氣가 가릴 수 없으니 發하여 善情이 되고, 血氣에 감응함이 중대하면 正理가 실현될 수 없어서 發하여 私欲이 되는 방식으로 賢과 邪가 나누어지게 되는 것이라 한다. ③ 나아가 性이 치우침에 따라, 많음에 치우치면 氣의 盛함을 타서 약함이 피하게 되니 도리어 지나치게 되고, 적음에 치우치면 氣의 衰함을 타서 강함이 빼앗게 되어 못 미치게 되는 것이라 한다. 여기서 그는 過·不及의 사이에서 惡이 발생하게 되는 것이라 하고, 善·惡이 갈라지는 것은 氣質이 用事하는데서 말미암는 것임을 강조한다.³⁵⁾ 곧 惡은 氣質의 차이에 따라 작용하는 과정

而其所謂善者, 亦只是順理而無一毫有礙焉耳.”

34) 李震相, 『理學綜要』 권5, 28-29, ‘性·明性發氣雜’, “善者性之本體也, 善惡不齊者, 性之發而受變於氣質者也, … 但其未發之前, 氣不用事, 一理渾然, 純粹至善.”

35) 같은 책, 권5, 29, ‘性·明性發氣雜’, “過與不及之間, 惡之所由生, … 善惡之分, 既由於氣質之用事.”

에서 過·不及이 생기는 데서 발생하는 것이라 하여, 善의 표준인 理의 主宰에 의해 氣質을 통제함으로써 善의 실현을 추구하는 것임을 밝혔다.

퇴계학파의 理氣說에서 善의 기준을 理로 확인하고 善·惡의 차별이 氣의 작용으로 보는 점에서는 공통적이다. 다만 관심의 초점에 있어서는 미세한 차이를 보여주고 있다. 旅軒은 善·惡의 대립적 인식보다 理(經)에 의해 氣(緯)를 다스림을 강조하고, 葛菴은 氣質之性에도 形氣의 차이가 있음을 지적하여 天命之性의 純善함을 대비시키고 있다. 大山은 理를 善의 기준으로 확인하면서도 四端의 理發에서도 惡으로 흐를 수 있는 조건과 七情의 氣發에서도 善을 실현할 수 있는 조건을 제시하는데 관심을 기울이며, 寒洲는 氣質의 차이와 감응의 대상과 性의 편향성에 따른 善·惡의 다양한 차이를 분석하면서, 惡의 발생근거를 氣質에 따른 過·不及이라 제시함으로써 理에 의한 氣質의 통제를 강조하고 있다.

6. 퇴계학과 理氣論의 성격과 과제

퇴계학파의 理氣說을 각 시기의 대표적 인물로서 旅軒 張顯光, 葛菴 李玄逸, 大山 李象靖, 寒洲 李震相을 중심으로 개괄해 볼 때, 몇 가지 특징적 사실을 확인해볼 수 있다.

그 하나는 朱子와 退溪를 이기론의 표준으로 확고하게 정립하고 있다는 사실이다. 旅軒의 경우는 매우 독자적인 이론을 추구하는 특성을 지니고 있지만, 葛菴·大山·寒洲로 내려오면서 퇴계의 입장을 철저히 계승한다는 태도를 명확히 제시하고 있으며, 항상 이론적 논거는 朱子와 退溪였다. 그만큼 퇴계학파의 학통이 확고한 전통을 정립하고 있다는 것을 의미한다.

또 하나는 퇴계학파의 이기론이 主理철학으로서의 공통성을 지속적으로 확인하고 있다는 사실이다. 理氣說에서 旅軒의 경우처럼 栗谷

의 理氣不相離說에 상당히 접근하더라도, 결코 울곡의 경우처럼 理의 능동성을 부정하는 데로 귀결되지는 않고 主理論의 전통을 확고히 하고 있다. 이러한 主理論이 퇴계학파의 理氣論에 의해 뒷받침되는 성리학을 비롯하여 수양론과 예학 등 道學의 다양한 영역에서도 관찰되고 있음을 주목할 필요가 있다.

다음으로 퇴계학파의 理氣論은 그 공통성에도 불구하고 상당히 다양한 이론적 차별성을 보여주고 있는데 특징이 있다. 특히 시대에 따라 旅軒의 경우 不相離의 一元性이 강조되어 퇴계의 二元論的 경향에서 벗어나는 양상을 보여준다면, 葛菴에서는 다시 不相雜의 二元性이 강조되어 퇴계를 해석하고 있으며, 大山에 오면 다시 不相離와 不相雜의 통일 속에 不相離의 一元性에 상당한 비중이 주어지는 현상을 볼 수 있다. 그후 寒洲에서는 主理論을 강화하면서 다시 不相雜의 二元性이 강조되고 있다. 이런 사실은 거의 100년 단위로 나누어진 이들 사이에 마치 振子운동을 하듯 兩極的 입장이 교대로 왕복하는 양상을 보여준다.

退溪의 理氣說은 渾淪說과 分開說의 양면을 지니고 있는 것이고, 퇴계학파에 의한 퇴계의 해석은 그 시대적 요구와 해석자의 일관된 학문체계의 정립과정에서 그 양면성에서 각각 어느 한 쪽에 치우쳐 부각시키기도 하고, 양면의 균형을 확립하고자 시도하기도 하였다. 이러한 퇴계의 理氣철학에 대한 해석의 다양성은 바로 퇴계학파의 학문적 폭과 이론체계의 독자성을 보여주는 것이라 할 수 있다.

이러한 퇴계학파 理氣說의 이해를 기초로 앞으로 개발해가야 할 과제가 있다. 먼저 그 理氣說의 입장이 修養論이나 禮學과 연결되는 이론을 확인하는 작업이 있다. 이와 더불어 理氣論의 입장이 그 시대 현실에 대한 인식과 어떻게 연결되는지를 해석하는 작업도 중요하다.