

퇴계의 太極生兩儀 해석의 신학적 의미 ^{*}

양명수*

「목 차」

들어가는 말

1. 퇴계의 太極生兩儀 해석에 대한 문제 제기
 2. 리의 체와 용
 3. 기독교의 삼위일체와 퇴계의 체용일원
- 나가는 말

<요약문>

퇴계가 太極生兩儀를 해석하며 체 안에 다시 용을 둔 것은 태극의 초월성을 강화하려고 한 것이다. 그것은 리의 능동성을 인정하는 것과 맞물려 있다. 기독교가 신 안에 三位를 두는 의도와 일치하는 점이 있다. 초월성을 유지하면서 그 초월자의 주재와 작용을 말하려고 한 점에서, 퇴계의 體用一源과 기독교의 三位一體는 같다. 퇴계가 체 안에 용을 둔 것은 태극의 자기 운동을 확보하려는 것으로, 리와 기의

이 논문의 투고일자	심사기간	수정 보완 기간	게재확정일자
2009. 4. 29	5. 7. - 6. 9.	5. 20 - 6. 8	6. 9

^{*} 이 논문은 2007년도 이화여자대학교 교내연구비 지원에 의한 연구임.

* 양명수: 이화여자대학교 기독교학과 교수

체용일원을 강화하면서 동시에 하나에서 여럿이 나오는 역동성을 설명해 준다. 또한 체 속에 용을 인정하는 것은 초월자가 내재할 때 일으키는 자기 비하의 문제와 관련된 것으로서, 초월자의 초월성을 유지하면서 내재를 말하고자 하는 데 유용할 수 있다. 삼위일체에서 성부가 성자를 통해 세상을 창조하고 역사하는 것과 같다. 그래서 퇴계의 리는 기독교의 하느님처럼 어떤 초월적 실체처럼 보이는 면이 없지 않다. 기독교의 삼위일체의 의미를 통해 퇴계의 그러한 의도를 파악할 수 있다. 퇴계가 리를 어느 정도 인격체처럼 생각하는 면이 있음을 지적하지 않을 수 없다. 퇴계의 太極生兩儀 해석은 퇴계의 리학이 심학으로 완전히 환원될 수 없음을 보여준다.

<주제어>

체용일원, 삼위일체, 태극생양의, 리동, 능동성, 하나, 여럿

들어가는 말

太極生兩儀에 대한 퇴계의 해석은, 태극 또는 理의 능동성 문제와 관련해서 학자들의 논란이 분분했다. 이것은 四端七情論의 理發과 더불어, 퇴계가 理에 상당한 능동성을 부여함으로써 朱熹의 학문으로부터 이탈한 자기모순으로 지적되거나 오히려 독창성을 보인 것으로 논의되기도 한다. 理發이 心性論의 문제라면, 태극생양의 해석에서 나타나

는 理動 또는 理生은 우주론의 문제라고 할 수 있다. 이 문제는 성리학이 도덕의 문제를 해결하기 위해 우주적 원리인 理를 끌어 왔기 때문에 생긴 문제이다. 다시 말해서 성리학의 天地開闢說은 처음부터 도덕론적 관점에서 이루어진 것이라는 말이다. 周易의 문구를 周敦頤가 가지고 오고, 그것을 다시 주희가 설명하는 과정은, 성리학의 도덕론으로 세상사물의 생성변화까지 설명하려는 노력이라고 할 수 있다. 所當然을 所以然에서 끌어 오는 것이나, 當然을 必然이나 自然으로 설득하려는 것이나, 주관적인 선과 악을 객관적인 理와 氣로 바꾸어 말하는 것 등이 모두 도덕론과 우주론이 밀접하게 연관되어 있음을 보여준다.

우리는 퇴계가 理動이나 理生을 설명하면서 의도한 바가 무엇이었는지 알아보려고 한다. 다시 말해 그의 태극생양의 해석에 독특한 점이 있는지 살펴보고, 그것이 철학적으로 어떤 의미를 지니는지 살펴 보려고 한다. 그런데, 그의 설명 방식이 그리스도교 신학의 삼위일체론과 비슷한 점을 보인다. 그것은 우연이라기보다는 세상의 근원과 세상의 관계를 설명하는 과정에서 동서양의 공통된 어떤 신념을 표현하려는 데서 생긴 현상으로 보인다. 퇴계는 분명히 태극이나 리라는 개념을 통해 세상의 근원을 초월적인 무엇으로 보고자 했다. 그것은 원래 도덕 행위의 주제와 관련된 문제이지만, 생성론으로 확대되면 태극이 음양을 낳고 理가 氣를 낳는 운동으로 표현된다. 그러나 여기에 딸린 여러 가지 문제들이 발생하는 데, 그것은 그리스도교 신학에서 발생한 삼위일체 논쟁과 매우 유사하다. 서로 다른 세계관 때문에 해결점은 다르지만, 문제의식이 같고 따라서 동원하는 설명 방식도 매우 비슷하다. 물론 그리스도교는 하느님이 세상을 낳는다는 표현을 쓰지 않고, 그 대신에 성부가 성자를 낳았다고 한다. 성리학에서 理와

氣는 섞이지 않으나 분리되지도 않는데, 그리스도교에서는 성부와 성자를 놓고 구분되나 분리되지 않는다고 말한다. 성부와 성자는 서로 다르지만 한 하느님이다. 이처럼 퇴계의 태극생양의 해석과 그리스도교의 삼위일체가 다르지만, 적어도 그리스도교의 삼위일체론은 퇴계가 리 안에 체와 용을 구분하면서 의도한 바가 무엇이었던지를 이해하는 데 도움을 준다.

우리는 퇴계가 太極生兩儀를 해석함에 있어서, 한편으로 태극 또는 리의 능동성을 살리면서 동시에 理와 氣가 같은 부류의 무엇이 되는 것을 막는 데 역점을 두었다고 본다.

1. 퇴계의 太極生兩儀 해석에 대한 문제 제기

퇴계는 「理와 氣를 한 물체라고 하는 말을 비판하는 변증」에서, 周易(繫辭 上)에 있는 ‘태극이 있으니 이것이 양의를 낳는다[易有太極是生兩儀]’는 문구와 주렴계가 『태극도설』에서 한 말, ‘태극이 동하여 양을 낳고, 정하여 음을 낳는다[太極動而生陽 靜而生陰]’는 명제를 받아들이며, ‘음양은 태극이 낳은 것[陰陽太極所生]’이라고 정리한다.¹⁾ 그런데 여기서 태극이 음양을 낳았다는 것은, 理와 氣가 一物이 아니라 서로 다른 것[二物]임을 말하기 위한 것이다. 퇴계는 말한다. “만일 理와 氣가 본래 한 물체였다면 태극이 바로 양의일 것이다. 어찌 태극이 양의를 낳을 수 있겠는가.”²⁾ 先秦 시대의 태극과 음양이

1) 「非理氣爲一物辯證」, 『국역 퇴계전서』(서울: 퇴계학연구원, 2003) 10, p.34.
『退溪先生文集』41, p.20

주희에게서는 理와 氣로 해석되는 데, 理와 氣는 서로 다르다는 것이 전제되어 있으므로 태극이 음양을 ‘낳을 수 있다[能生]’는 말이다.

그런데, 학자들은 여기서 ‘生’이라는 글자가 지니는 의미 때문에 논란이 분분하였다. 퇴계 당시에도 그랬고, 오늘날에도 여전히 퇴계 철학의 전체 구도에서 生 자에 대한 논란이 많다. 주역의 문구를 “太極生兩儀”로 표시할 때, ‘生’은 타동사가 된다. 『태극도설』의 “太極動而生陽”에서도 ‘生’은 타동사가 된다. 그리고 퇴계가 ‘能生’이라고 할 때 도 生은 타동사로 보인다. 생이 타동사로 쓰이면, 낳는다는 뜻이다. 그런데 낳는다고 하면, 낳는 것과 낳아지는 것 사이에는 구분이 생기지만, 그 둘이 기본적으로 同類의 것이 된다. 예를 들어 소가 소를 낳는 경우에, 어미 소와 새끼소는 별개의 것으로 二物이고, 어미 소가 새끼소보다 우위에 선다. 그러면서 동시에 어미 소나 새끼소가 같은 種類에 속하는 것임은 부인할 수 없다. 그렇다면 퇴계는 太極生兩儀를 받아들여면서, 그런 점을 모두 염두에 둔 것일까? 理와 氣에 위계 질서가 있어 리가 기보다 우위에 있다는 점, 그러나 理와 氣가 같은 종류의 것이라는 점을 퇴계는 모두 인정하는 것일까? 더군다나 것처럼 생을 타동사로 쓰면, 그 동사의 주어인 태극이 낳는 능동적 행위를 하게 되는 데, 그와 같은 태극의 능동성까지 퇴계는 인정하고 있는 것일까?

퇴계가 「理와 氣를 한 물체라고 하는 말을 비판하는 변증」에서 ‘生’자를 타동사처럼 말하면서 가장 강조한 것은 理와 氣가 서로 구분되는 것이라는 점이다. 사물로 보면[在物上看] 理氣는 서로 합쳐져서 나눌 수 없지만, 그 둘은 분명히 二物이다. 理와 氣의 문제는 性과 氣의 문제로 되기도 하는데, 퇴계는 주희의 말을 인용해서 “비록 性이

2) “若曰理氣本一物 則太極即是兩儀 安有能生者乎”, 같은 곳.

氣 가운데 있더라도 氣는 氣이고, 性은 性이어서, 또한 스스로 험잡하지 않는다”고 한다.³⁾ 그래서 理와 氣는 不相雜이다. 것처럼 理와 氣가 서로 다른 것임을 가장 강조하면서, 동시에 덩달아 퇴계가 인정하게 되는 것은 理와 氣의 위계질서다. 태극이 음양을 낳는다면, 태극이 음양의 기원이 되기 때문이다. 理와 氣는 사물로 보면 전후가 없지만, 그 이치상으로 보면[在理上看], “비록 사물이 있기 전이라도 이미 사물의 理가 있는 것이다.”⁴⁾ 그러므로 퇴계는 太極生兩儀라고 하는 우주발생론을 통해 태극이 음양보다 근원적이고 우위에 있음을 인정하고 있다. 태극과 음양의 관계는 道와 器의 관계로 설명되기도 하는데, 퇴계는 “器를 떠나서 道를 찾을 수 없고…… 道를 벗어나 器가 있을 수 없다”⁵⁾고 한다. 이것은 단순히 “器가 없으면 道가 없고, 道가 없으면 器가 없다”는 뜻이 아니다. 理와 氣의 不相離라는 원칙에도 불구하고, 주희는 氣가 없을 때 理는 있었다는 발언을 한다.⁶⁾ 그러나 理가 없을 때 氣가 있었다는 발언은 하지 않는다. 다만, 氣와 함께만 理가 드러난다. 그러므로 위 인용문에서 “器를 떠나서 道를 찾을 수 없다”는 퇴계의 말은, 리기 不相離 원칙을 말하는 것이지만, 器가 없을 때 道가 있었다는 것을 부인하는 것은 아니다. 그러나 道가 없는 器는 있을 수 없다. 그러므로 여기서도 道와 器 또는 理와 氣의 우열이 가려지는 것이다. 理나 氣는 모두 세상의 근원이라고 할 수 있지만, 理와 氣의 관계에서는, 理가 氣의 근원이지만 氣는 理의 근원이

3) “性雖在氣中 然氣自氣性自性 亦自不相夾雜”, 같은 곳.

4) “若在理上看 則雖未有物而已 有物之理”, 같은 곳.

5) 같은 곳.

6) “천지가 생기기 전에는 틀림없이 리만 있었다[未有天地之先 畢竟也只是理].” 이 주영 외 역, 『朱子語類』(서울: 소나무출판사, 2001)1~5, p.43.

아니다.

理가 氣보다 우월하고 理가 氣의 근원이라고 해서, 理氣가 서로 다른 종류의 것이라는 보장은 없다. 리가 기를 낳았다면, 어미 소와 새끼소의 관계처럼 그 우열이 같은 종류 안에서 이루어지는 일일 수 있다. 그렇다면 퇴계는 理와 氣를 같은 종류의 것으로 보는 것도 인정하고 있는가? 그렇지 않은 것 같다. 사실, 퇴계가 理와 氣를 二物로 보는 데에는, 리를 기와는 다른 차원의 무엇으로 보는 시각이 있다. 위 글에서 퇴계는 주희의 말을 인용하여, “氣의 정한 것을 性이라 하고, 性의 거친 것을 氣라 하는 것은 마땅하지 않다”고 한다. 퇴계가 이 말을 인용하면서 첨부한 대로 性은 理를 가리키는 것이니, 위의 인용문은 곧 理와 氣의 관계를 말하는 것이다. 氣를 맑게 한다고 그것이 理가 되지 않는다는 것이니, 이것은 理가 氣와는 전혀 다른 무엇임을 의미하는 것이다. 퇴계가 이 글에서 理氣가 일물이 아님을 주장하는 것은 결국 理가 氣를 초월한 것임을 말하려는 것이었다. 사실 高峰과의 四端七情 논쟁에서도 퇴계 주장의 핵심은 순수한 氣라고 해서 理가 될 수는 없다는 점에 있다. 그렇게 보면, 理와 氣가 합하여 사물을 이룬다는 것은, 초월적인 무엇이 氣에 내재하고 있는 셈이다. 그리고 理가 氣에 우선한다는 것은 氣에 대한 理의 우월성을 말하는 것이다.

그렇다면 마지막 물음을 물어보자. 퇴계는 우주발생론에서 理의 능동성을 말하고 있는 것일까? 퇴계가 인용한 주돈이의 글에서는 “태극이 동하여 양을 낳고, 정하여 음을 낳는다”고 한다. 태극에 動靜이 있다는 것이다. 타동사로 쓰인 ‘生’자와 함께 ‘動’이라는 글자도 태극의 능동성을 말하는 듯하다. 더구나 퇴계는 그것을 풀이하면서 ‘能生’이라는 말까지 하고 있다. 그러나 「理와 氣를 한 물체라고 하는 말을 비판하는 변증」에서 퇴계가 말하고자 한 것은 리의 능동성 문제보다는

理와 氣가 다르다는 것, 理와 氣 사이에는 넘을 수 없는 거리가 있다는 점이다. 같은 종류의 것일 수 없다는 점이다.

이 문제와 관련해서 학자들이 주목하는 본문은 퇴계가 鄭子中에게 보낸 편지에 있다. 퇴계는 사람 마음의 동정과 천지의 동정은 같은 것으로서 그 뒤에는 모두 리가 있다고 말한 후에 이렇게 설명을 이어간다.

“살펴보건대 주희는 일찍이 말하기를 ‘리에 동정이 있기 때문에 氣도 동정이 있는 것이다. 만약 리가 동정이 없으면 기가 어디로부터 동정이 있을 것인가? 대개 리가 동하면 氣가 따라서 생겨나고, 氣가 동하면 리가 따라서 나타난다’고 하였습니다. 량계는 이르기를 ‘태극이 동하여 양을 낳는다’고 하였으니, 이것은 리가 동하면 기가 따라 생김을 말한 것이요, 주역에는 ‘복괘에서 천지의 마음을 볼 수 있다고 하였으니 이것은 氣가 동하면 리가 나타나기 때문에 볼 수 있다는 것입니다.’”⁷⁾

여기서 퇴계는 주렴계의 太極動而生陽의 뜻을 주희의 말인 “리가 동하면 기가 따라서 생겨난다[理動則氣隨而生]”로 풀고 있다. 여기서 ‘生’은 자동사로서 생겨난다는 뜻이다. 주렴계의 글에서는 타동사로 쓰인 ‘生’자를 퇴계는 주희의 글을 빌어 자동사로 사용한 것이다. 타동사를 자동사로 풀 것의 의미를 부여한다면, ‘낳는다’에서 ‘생긴다’로 바뀔므로 원인과 결과 사이가 같은 종류의 것이 되는 것을 막을 수 있다는 데 있다. “리가 동하면 氣가 따라서 생겨난다”고 하면, 여전히 리가 氣의 원인이 되지만, 태극이 음양을 낳는다거나 리가 氣를 낳는다고 할 때 발생하는 理와 氣의 동류성을 막을 수 있다. 좀 더 정

7) “按朱子嘗曰 理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 氣何自而有動靜乎 蓋理動則氣隨而生 氣動則理隨而顯 謙溪云 太極動而生陽 是言理動而 氣生也 易言 復其現天地之心 是言氣動而理顯 故可見也”、「答鄭子中別紙」, 『국역퇴계전서』7, p.115. 『退溪先生文集』25, p.34

확히 말해서, 동류가 아닐 가능성을 열어 놓는 것이다. 윤사순 교수는 퇴계의 이러한 해석을, 理와 氣가 같은 종류가 되는 것을 막으려는 시도로 보고 있다.⁸⁾ 理動而氣生에서는 理가 氣의 기원이 되고 우월한 것이라는 점은 유지되면서, 太極生兩儀에 비해 理나 태극의 동정과 氣나 음양의 발생 사이에 어떤 거리가 생긴다. 그 거리는 理의 초월성, 理氣가 일물이 아님, 理의 분명한 우월성 등을 의미한다고 할 수 있다. 그러나 氣의 발생에서 理의 능동성은 약해진다. 理가 움직이때 氣가 생겨나는 것이지, 理가 氣를 직접 낳는 것이 아니기 때문이다. 거기서는 氣의 발생의 기원이 氣일 수 있는 것이다.⁹⁾ 그러나 여전히 理動이 氣生에 앞서고 있으므로, 理의 능동성을 인정하고 있는 것인지 의문의 여지는 있다.

이상의 논의를 바탕으로 태극생양의에 대한 퇴계의 해석에서 퇴계가 분명하게 말하고자 한 것을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 理가 氣의 원인인요 기원이 된다는 것이다. 둘째로, 理와 氣는 결코 같지 않고 둘 사이에 차이가 있다는 점이다. 그런데, 理가 氣의 생성원인이라고 하는 것은, 음양이 자연발생하고 기의 생성원인은 기 자체에 있다고 하는 성리학의 또 다른 기본 명제와 어떻게 양립하는가? 사실 퇴계는 氣의 생성이 氣 자체에서 비롯된다는 것을 알면서 理를 氣의 원인으로 말했다고 봐야한다. 그렇다면 그 의미는 무엇일까? 그리고 理

8) 윤사순 교수는 “리가 동하면 기가 따라서 생겨난다”는 것을 태극생양의에 대한 퇴계의 원래 주장으로 보고, 그것의 가장 큰 의미물, ‘생’이 타동사로 쓰일 때 理와 氣가 동류가 되는 것을 막는 데서 찾고 있다. 윤사순, 『퇴계 철학의 연구』(서울: 고려대학교 출판부, 1980), pp.58-61.

9) 이 점은 문석윤 교수도 지적하고 있다. 문석윤, 「퇴계에서 理發과 理動, 理到의 의미에 대하여-리의 능동성 문제」, 『퇴계학보』 제110집(서울: 퇴계학연구원, 2001), p.184.

와 氣에 거리를 두려는 것 또는 氣에 대한 理의 우월성을 말하는 것은 二程 이래의 體用一源의 명제와 어떻게 양립하는가? 퇴계는 理가 氣에 내재한다는 성리학의 기본 명제를 떠나지 않으면서 理와 氣를 구분하여 어떤 초월성을 理에 부여한 것이라고 할 수 있다. 왜 그처럼 理의 초월성을 주장했을까? 또한 氣의 원인을 理라고 할 때, 理는 氣의 능동인이라고 할 수 있는가? 주희의 말, “리에 동정이 있어 기에 동정이 있다”는 것을 퇴계가 인용하는 것으로 보아, 리는 만물의 능동인 처럼 보인다. 학자에 따라서는 퇴계의 주희 해석이 잘못되었다고 본다. 그러나 퇴계는 理에 體와 用을 인정하면서까지 理의 능동성을 변호하고자 했다.

그런데 理의 능동성을 인정하는 것은 논란을 불러일으킬 수 있다. 우주발생에서 성리학은 氣의 자연 운동을 인정하고 있기 때문이다. 理는 氣를 초월한 면이 있다는 것이 성리학의 기본 주장인데, 만일 理에 운동력을 부여하면, 세상을 초월한 어떤 실체로부터 세상이 생겨난 것이 된다. 그렇게 되면 성리학의 우주발생론이 그리스도교적인 창조론까지는 아니더라도 신 플라톤주의의 유출설과 비슷하게 될 수도 있다. 그 경우에 문제는, 세상이 一者로부터 멀어져 악의 어두움이 가득 찬 곳이 된다. 그리고 세상은 존재론적으로 덜 존재하는 것이 된다. 그것은 성리학의 세계관과 맞지 않는다. 氣가 理보다 열등한 것이 만일 플라톤주의의 존재론 차원에서 이해되는 것이라면, 세상은 처음부터 객관적으로 뭐가 모자라고 비극적이다. 그러나 성리학은 인문주의로서 악은 인간의 마음에서 비롯되는 것일 뿐 우주의 구성 원인에 의해 존재론적으로 결정될 수 없다. 氣는 그 자체로 악이 아니요, 氣에 사로잡히는 마음이 악일뿐이다.

그러므로 理와 氣의 우열의 문제는 도덕론 차원에서 이해되어야지,

우주론 차원에서 이해되어서는 안 된다. 우주발생론 차원에서 볼 때 존재의 근원은 최초의 氣에 있으며, 元氣는 자연발생이지 그보다 앞선 근원이 있을 수 없다. 성리학은 그리스도교 신학과 달리, 존재론이 도덕론에 흡수되어 있다. 그리스도교 신학도 인문주의 도덕론의 문제 의식을 가지고 있지만, 도덕의 문제를 창조론에 바탕을 둔 존재의 형이상학으로 풀려고 했다. 물론 성리학 역시 도덕의 문제를 형이상학으로 풀려는 것이요, 그래서 선과 악의 문제를 존재의 근원인 理와 氣의 문제로 풀었다. 퇴계의 사단칠정론도 純善인 사단과 악의 경향을 지닌 칠정을 각각 理와 氣에 나누어 배치한 것이다. 그러나 성리학의 형이상학은, 理가 존재 자체요 氣에는 비존재가 섞여 있다는 식의 서양의 존재론적 발언을 하지 않는다. 다시 말해 성리학은 실체[ousia, substantia] 개념을 중심으로 한 존재의 형이상학이 아니라, 도덕 형이상학인 것이다. 그래서 인문주의로 남고 종교적 예배의 대상을 만들지 않는다.¹⁰⁾ 앞에서 우리는 퇴계가 理와 氣의 문제를 性과 氣의 문제로 바꾸어 설명하는 것을 보았는데, 그것은 퇴계가 太極生兩儀를 통해서 말하려는 것이 도덕적인 문제임을 암시하고 있다. 性과 氣의 문제는 심성론의 문제로서 결국 마음의 도덕적 능력 및 도덕성의 실현과 관련된 문제이기 때문이다. 우주론 또는 우주발생론은 심성론 또는 도덕론의 각도에서 이해해야 한다. 理와 氣가 합하여 사물을 명한다거나, 氣가 있기 전에 理가 있었다는 발언이나, 태극이 음양을 낳는다는 것은, 모두 도덕성 실현이나 수양론의 각도에서 이해해야 할 것이며, 단순히 우주발생론이나 존재론의 시각에서 이해하면 안 될

10) 이런 문제는 이미 여러 학자들이 지적한 것이지만, 종교, 「천주실의에 나타난 아퀴나스 신학과 마테오 리치의 성리학 이해에 대한 비판 -리와 천주의 개념을 중심으로」, 『철학사상』 제28호(서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2008)에서도 다루었다.

것이다.

우주의 생성으로 보면 氣의 자연발생이 있을 뿐이다. 운동력은 聚散 屈伸하는 氣의 몫이다. 理가 氣를 낳았다고 하는 우주발생론은, 우주의 근원적인 힘은 善이라는 애기고, 선이 악보다 우선하고 우월하다고 하는 도덕적 신념의 표현이다. 악은 선을 이길 수 없으니, 선이 이기리라는 확신을 가지고 악과 싸워 선을 이루라는 애기다. 그리고 나아가 그 싸움의 방법도, 선으로 악을 이기라는 것이다. 우주발생론이 수양론과 연결되는 까닭이 거기에 있다. 그러므로 만일 태극이나 理에 능동성을 인정한다고 해도, 그것은 氣의 능동성과 성격이 다르다. 학자에 따라서는 퇴계의 理發과 理動에는 理의 능동성을 인정하지 못하고, 理到에서는 理의 무위성을 깨고 퇴계가 理의 능동성을 인정했다고 하는 데,¹¹⁾ 그 때 理의 능동성이란 무엇을 의미하는 것일까? 그것은 聚散 屈伸하는 氣의 능동성일 수 없다. 어차피 理를 가리켜 하는 말인 動而靜이요 靜而動이라는 말은, 理到에도 적용된다. 氣는, 動이면 動이고 靜이면 靜이라고 해야 할 것이다. 또는 氣의 靜이란 動의 과생물이다. 왜냐하면 氣란 물질이 아니라, 물질의 생성변화 곧 운동까지를 가리키는 개념이기 때문이다. 氣라는 개념에는 이미 움직임이 들어 있다. 그런데 理는 動이면서 靜이고, 靜이면서 動이다. 그리고 理의 動은 靜의 과생물이다.¹²⁾ 그런 점에서 理의 動은 氣의 動과는 다른 의미로 여겨져야 한다. 다시 말해서 理는 아무것도 안하

11) 문석운, 위의 글.

12) 엄밀히 말해서 理는 동정을 넘어서 있다. 그러나 그 능동성을 말하기 위해 동을 말할 때, 그 동은 정(靜)의 과생물이다. 그런데 理와 氣의 관계에서 기본적으로 理는 體로서 靜이고 氣는 用으로서 動이다. 그러므로 理의 動을 말하더라도, 그것은 靜의 다른 면이라고 해야 할 것이다. 그것은 마치 아리스토텔레스가 말한, '움직이지 않으면서 모든 것을 움직이는 자'와 비슷하다.

면서 모든 것을 다한다. 퇴계는 理의 動靜과 마음의 동정은 같을 수 없다고 했다.¹³⁾ 마음은 理와 氣의 합으로서, 마음의 동정에는 모두 氣가 개입되어 있는데, 理의 경우에는 그와 다른 동정이 있다는 얘기다. 그렇다면, 퇴계는 理의 동정을 인정하고 동시에 기와 다른 의미의 능동성을 인정하는 것일까? 그것은 理의 無情意 無造作 無計度 원칙과 어떻게 양립할 수 있는가? 만일 理의 능동성이 존재 생성의 능동성이 아니라 도덕적 의미의 능동성이라면, 그것은 무엇을 의미하는 것일까?

퇴계가 인정한 理의 능동성의 의미를 알기 위해서는 理의 채용설을 살펴보아야 할 것이다.

2. 理의 體와 用

학자들은 李公浩의 물음에 대한 퇴계의 답에 주목한다. 이공호는 “태극이 동하여 양을 낳고 정하여 음을 낳는다고 하지만, 주희가 理는 감정도 없고 작용도 없다고 하였으므로 태극이 음양을 낳을 수 없을 것 같습니다”고 물었다. 퇴계는 이렇게 답했다.

“주희가 일력이 이르기를 ‘리가 동정이 있기 때문에 기도 동정이 있는 것이다. 만약 리가 동정이 없다면 기가 어떻게 동정이 있을 것인가.’ 하였는데, 그것을 알면 의심은 없어질 것이외다. 대체로 情意가 없다 운운한 것은 본연의 체를 말한 것이고, 발동할 수 있고 낳을 수 있는 것은 지묘한 용을 말한 것이

13) “但言人心動靜 非就天地之理 言動靜也”, 『答鄭子中別紙』 『국역 퇴계전서』 7, p.115 『退溪先生文集』 25, p.34.

지요…… 리 자체도 용이 있기 때문에 자연적으로 양을 낳고 음을 낳은 것이니까요.”¹⁴⁾

여기서 퇴계는 분명히 理에 동정을 인정하고 있다. 그리고 理의 體는 無情意하여 발하고 낳을 수 없지만, 理의 用の 측면에서 보면 발할 수 있고 낳을 수 있으니 마치 情과 意가 있는 존재처럼 능동적이라는 말이다. 말하자면 리에 어떤 능동성을 인정하기 위해 퇴계는 리의 체와 함께 용을 인정하고 있다. “자연히 양을 낳고 음을 낳는다”는 것을 윤사순 교수는 앞에서 말한 “리가 동하면 기가 따라서 생겨난다”는 명제와 같은 뜻으로 본다.¹⁵⁾ 특별히 타동사 ‘生’에 의미를 부여하지 않는 셈이다. 그러나 어떻든 여기서 퇴계는 기가 생겨나는 것에 리의 작용이 있음을 말하기 위해서 리 속의 용을 인정하고 있다. 그것은 리가 원래 체로서 무정의, 무조작하여 기의 생성을 주도하는 작용을 할 수 없음을 의식하고 한 말이다. 리의 체와 용은 결국 그 문제다.

원래 성리학에서 체와 용은 사물에 주어진 도덕적 잠재력과 그것이 현실 사태에서 실현되는 관계를 가리킨다.¹⁶⁾ 그런데, 도덕론의 차원에서 발생한 체용의 문제를 만물의 생성을 설명하는 데도 사용하기 때문에 모순되어 보이기도 하고, 많은 논란을 불러일으키기도 한다. 그러나 알고 보면 우주발생론에서 등장하는 체용의 문제 역시 도덕적

14) “朱子嘗曰，理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 氣何自而有動靜乎 知此則無此疑矣。蓋無情意云云 本然之體，能生能發 至妙之用也… 理自有用 故自然而生陽生陰也”，『국역 퇴계전서』9, p.273. 『退溪先生文集』39, p.28 「答李公浩問目」

15) 윤사순, 위의 책, p.60.

16) 강진석, 「복송 유가의 체용론 연구」, 『중국연구』 28권(서울: 한국외국어대학교 중국연구소, 2001)에서도 복송 유가 체용론의 관심이 도덕 문제였음을 보여주고 있다.

이념으로서의 리나 太極이 氣나 陰陽으로 대표되는 세상과 어떤 관계를 맺고 있는지를 보여준다.¹⁷⁾ 우주발생론에서 리 안에 용을 인정하는 체용의 문제를 일단 이렇게 정리할 수 있을 것 같다. 體로서의 태극과 리는 세상 현실로서의 기나 음양을 초월한 측면을 가리키고, 用으로서의 태극이나 리는 세상에 유행하며 다양한 현실에 응하여 덕을 실현하는 능동성을 가리킨다. 리는 원래 체로서 무위인데, 음양을 낳고 선을 실현하는 작용이 있다고 하여 그것을 리의 용이라고 부른다. 하나의 리 안에 작용을 초월한 면과 작용하는 면이 모두 갖추어져 있다.

인류 사상사에서 보면, 초월적 신을 말하고, 그 신이 세상과 접촉하여 작용하는 부분을 가리켜 말할 때 열등하게 보는 면이 있다. 플라톤에게서 신은 데미우르고스라고 하는 열등한 신에 세상의 창조를 맡긴다. 다시 말해 물질로 이루어진 세상과 접촉하게 되는 신을 열등하게 보려는 것이다. 스토아학파에서 로고스는 세상의 운행 원리인데, 신성을 띠고 있지만 열등한 신성이다. 초대 기독교에서 로고스 이론을 가지고 그리스도를 설명하려고 했던 변증론자들은, 그리스도가 성부 하나님에 비해 열등한 존재라는 점을 인정할 수 없었기 때문에, 나중에 정식 기독교론으로서 채택될 수 없었다. 반면에 성리학에서 기는 그 자체가 악이 아니다. 그러므로 기를 낳는 리 또는 기를 통해 자기를 실현하는 리의 측면을 열등하게 보지 않는다.

리 안의 용이라는 것이 어떤 의미를 지니는지 좀 더 자세히 살펴보자. 「心無體用辯」(1564)에 보면, 리에 체와 용을 나누는 까닭을 알 수

17) 김종인, 「현대과학에 대한 신유학자의 반응」, 『동양철학연구』 35집(서울: 동양철학연구회, 2003), pp.397-398에서는 “성리학의 본체가 도덕적 본체인데, 그것을 합리화하는 과정에서 우주적 본체를 전면에 내세우고 있다”고 말한다. 현대의 신유학자인 熊十力이 도덕적 본체를 제외하고 우주론을 말하고 있음은, 도덕으로 세상을 설명하려는 중세의 철학을 탈출하는 것을 의미한다.

있다. 먼저, 이 글에서 퇴계는 체와 용을 두 가지로 나눈다. 하나는 사물을 두고 말하는 것[就事物而言]이니, “배는 물에 다닐 수 있고 수레는 육지에 다닐 수 있으며, 배와 수레가 물로 다니고 육지로 다닌다”는 것이다.¹⁸⁾ 이것은 잠재태와 현실태의 관계를 말하는 것이다. 할 수 있는 잠재력의 상태가 체요, 그 가능성이 현실의 장에서 실현되는 것이 용이라는 말이다. 그런데, 사물의 체와 용을 가리켜 퇴계는 물체의 운동 능력과 그 능력이 발휘된 운동을 예로 들어 설명하고 있지만, 퇴계의 원래 관심은 도덕적 이념과 그 이념의 실현에 관한 것이다. ‘사물’이라면 ‘物’ 뿐 아니라 ‘事’도 포함된 것으로서, 퇴계의 실제적 관심은 인간사에 있다고 해야 할 것이다. 인간사의 도덕적 잠재력과 그 실현의 관계가 체와 용으로 설명되는 것이다.¹⁹⁾ 인간사는 도덕적으로 굴러갈 수 있다. 그러나 실제로 세상의 인간사가 도덕적으로 돌아가느냐는 문제는 별개다. 그것은 인간의 책임이요, 결국 인간이 어떻게 마음을 먹느냐는 문제일 것이다. 다만 성리학은 인간이 도덕적 마음을 먹고 마음을 쓸 수 있는 힘을 인간 너머에서 인간사를 움직이는 어떤 도덕적 힘에서 끌어오고자 했다. 성리학에서 인간사를 뛰어넘어 자연까지 섭리하는 우주론과 형이상학이 등장한 까닭은 거기에 있다. 퇴계가 사단칠정 논쟁에서 말한 리발의 문제도 인간 너머에서 오는 듯한 어떤 도덕적 힘이 인간에게 작용하는 문제이다. 그러나 거기서는 리 안의 용의 문제가 심각하게 문제시되지 않았는데, 그것은 리가 인

18) “有就事物而言者 如舟可行水 車可行陸 而舟車之行水行陸是也” 『국역 퇴계전서』 10, p.30 『退溪先生文集』 11, p.17.

19) 그래서 용이 義로 설명되기도 한다. “정자가 말씀하셨다. ‘사물에 있는 것을 리라 하고 사물을 대처하는 것을 의라 하니, 체와 용을 이른다……’” [程子曰 在物爲理 處物爲義 體用之謂也] 『맹자집주』 성백효 역주(서울: 전통문화연구회, 2005), p.463.

간 내면의 도덕적 능력으로 이해되었기 때문일 것이다. 인간 내면의 도덕적 힘을 인간이 사용하여 도덕을 실현하는 문제였던 것이다. 퇴계는 인간 마음의 능력을 氣質之性 때문에 의심하였고, 그래서 인간 너머의 힘이 인간을 통해 자기를 실현하는 듯한 처방책을 내놓았던 것이지만, 그 모든 것은 결국 인간의 능력 안에서 일어나는 일이기 때문에 리 안의 체와 용의 문제는 심각하게 대두되지 않았던 것 같다. 리 안에 체와 용을 인정하려면 리를 마치 독립적 실체 비슷하게 보아야 하는데, 사단칠정 논쟁에서는 아직 그런 차원까지 가지는 않았던 것 같다. 다만 리의 능동성에 대한 견해는 사단칠정론에서 드러난 셈이고, 그것이 태극생양의 해석에서 좀 더 분명해진 것이라 할 수 있을 것이다.²⁰⁾

한편 사물에서의 체용과 달리 도리를 들어 말하는[就道理而言] 체용을 퇴계는 말하고 있는데, 이것이 매우 독특한 것이다. 앞서 말한 사물에서의 체용이란 기 속에 내재한 理와 氣의 활동의 관계, 형이하 속에 내재한 형이상과 형이하의 동정의 관계를 가리킨다고 할 수 있다. 태극이 음양을 낳았다거나, 태극이 움직여 양이 따라서 생겨난다는 것은, 음양의 활동을 태극의 활동으로 보려는 것이다. 존재 발생의 문제라기보다는 활동의 문제요, 그 활동은 태극이라는 도리의 활동을 가리킨다. 천명의 유행을 가리킨다. 성리학에서 리는 기 속에 내재해서 기의 도덕적 잠재력으로 작용하기 때문이다. 그런데, 기가 리의 활

20) 문석윤 교수는 '리발이나 리동에서 드러난 리의 능동성 문제에 큰 의미를 두지 않는다. 반면에 리발에서 리동으로 가는 이런 발전을 이동희 교수는, 리를 가치론적 실체로 보는 태서 실체로 보는 것으로 바뀐 것이라고 한다. 이동희, 「하이트헤드의 형이상학적 신 관념에서 본 퇴계의 독특한 리 관념, 존리설」 『퇴계학보』 116집(서울: 퇴계학연구원, 2004), p.122. 리가 정말 존재론적 실체일 수는 없지만, 실체와 비슷하게 되는 것은 분명하다. 종교성이 더욱 강화되는 것이다.

동을 가리면 악이 발생하고, 기가 리의 활동에 순응하면 선이 되는 것이다. 이 때 기의 활동을 죽이고 리에 순응해야하는 문제가 발생하는데, 그것이 바로 마음의 수양인 것이다. 그것은 도덕적 이념과 현실 세계, 도덕적 잠재성과 그 잠재력의 실현의 관계다.

그러나 퇴계는 또한 주희를 인용하며 도리 속의 체와 용을 말하고 있으니, 체 속에 다시 체와 용을 나누어 보는 것이라고 할 수 있다. 그리고 그것은 가능성과 그 가능성을 현실에서 실현하는 것과는 조금 다른 문제다. 퇴계는 도리를 취하여 말하는[就道理而言] 체용으로서, “충막하여 조짐이 없으며 만상이 삼연히 이미 갖추어졌다는 것”²¹⁾이라고 한다. 그리고 이렇게 말한다.

“아! 沖漠하여 조짐이 없는 것은 乾坤에 있으면 無極과 太極의 體가 되어 萬象이 이미 갖추어져 있고, 사람의 마음에 있으면 지극히 虛하고 지극히 靜한 體가 되어 만 가지 用이 구비되어 있으며, 사물에 있어서는 또 발현되고 유행하는 用이 되어 때와 장소에 따라 있지 않음이 없는 것이다.”²²⁾

퇴계는 우주적 차원의 건곤에 있어서 체와 용을 말하고, 사람 마음의 체와 용을 말하고 있다. 우주적 차원의 리의 체와 마음속의 리의 체는 모두 沖漠無朕이다. 충막무짐이란 텅 비고 깊어 아무런 움직임과 조짐이 없다는 뜻인데, 이것은 현실 세계에 부딪히기 이전의 상태를 말하는 것으로 보인다. 그런데 그 충막무짐의 체가 어느 때 어느 장소에서나 사물에 응하여 발현되고 유행하는 것이 용이다. 원래 체

21) 「국역 퇴계전서」10, p.30 「退溪先生文集」11, p.17.

22) “嗚呼 沖漠無朕者 在乾坤則爲無極太極之體 而萬象已具 在人心則爲至虛至靜之體 而萬事用必備 其在事物也 寂卻爲發見流行之用 而隨時隨處無不在” 「心無體用辯」, 「국역 퇴계전서」10, p.31. 「退溪先生文集」41, p.18.

와 용이란 앞에서 본대로 충막무짐의 도덕 이념이 사물과 현실에서 발현되는 것을 가리킨다. 그런데, 사물에서 발현되는 용 이전에 다시 이념 속의 체와 용을 인정하고 있다. “만상이 이미 갖추어져 있음”은 우주론에서의 충막무짐의 용이다. “만 가지 용이 구비되어 있음”은 도덕론에서의 충막무짐의 용이다.

1) 여기서 먼저 마음의 체용에 초점을 맞추어 생각해 보자. 이것은 하나의 리 안에 여러 이치가 갖추어져 있어, 상황에 따라 그 때 그 때 맞는 구체적 도덕 행위를 낳는 것을 가리킨다. 주희가 “性是 전혀 조짐이 없으며, 단지 수많은 도리가 거기 있을 뿐이다”²³⁾고 할 때, 性이 지니고 있는 그 수많은 도리가 리의 용인 셈이다. 그러나 성이나 리는 원래 수많은 도리를 넘어 하나로 텅 비어 있다. 그것을 충막무짐이라고 한다. 그 텅 빈 하나가 여러 상황에 알맞게 적용되는 것, 다시 말해 “사물에 있어서 발현되고 유행하는” 것이 用인데, 그렇게 사물에 적용되기 전에 하나의 보편적 리는 구체적 상황에 따른 수많은 도리를 이미 다 갖추고 있다. 보편과 구체가 모순 없이 리 안에 양립한다. 원래 텅 빈 하나를 말하는 것은, 상황마다 일일이 무엇이 옳은지 생각하여 행위하지 않고, 한 마음으로 모든 상황을 관통하려는 것을 의미한다. 그것은 성리학에서 마음 밖 사물의 이치로 설명되기도 한다. 그래서 리는 마음 안이면서도 마음 밖인 것이요, 도덕적 덕목인 仁義禮智가 마음의 덕이면서 동시에 인간사와 자연의 운행 원리이기도 한 것이다. 그런 식으로 리는 마음의 본체일 뿐 아니라 우주의 운행 원리로서 초월적 성격을 지닌다. 그러므로 리의 초월성은 사실은 인간사에 초점이 있는 것으로서, 모든 구체적 상황을 다 담기 위해 구체적

23) “如性 則全無兆朕, 只是許多道理在這裏”, 『朱子語類』5~83, p.272.

상황을 넘어 있는 것이다. 텅 비었기 때문에 상황에 따라 그때그때 알맞은 도덕적 행위를 낼 수 있다. 그런 점에서 텅 비었다는 것은 모든 것을 다 갖추었음을 의미한다. 그런 점에서 리는 하나이면서 여럿이다. 하나로 갖가지 상황을 넘어 상황마다에 시달리지 않고, 여럿으로 갖가지 상황에 어울리는 이치를 다 담아 때와 장소를 가리지 않고 상황마다 적합한 처신으로 인도한다. 다음 퇴계의 말도 그런 뜻이다.

“사물은 비록 일만 가지로 달라도 이치는 하나인 것입니다. 군자의 마음이 능히 탁 트이고 매우 공정한 까닭은 그 성을 온전히 하고 안과 밖의 구분이 없기 때문이고, 능히 사물이 오면 순응하는 까닭은 한 걸 같이 이치에 따르고 이쪽과 저쪽의 구분이 없기 때문입니다.”²⁴⁾

충막무점은 말하자면 탁 트인 마음이다. 밖에 순응하는 것은 하나의 이치로 여러 가지 상황에 맞게 공명정대하게 행하는 것을 가리킨다. 안팎의 구분이 없다는 것은 결국 하나와 여럿의 구분이 없음을 가리킨다. 하나지만 여럿을 품고 있고, 여럿이지만 하나로 관통한다. 우주의 仁을 지니고 있으면, 구체적 상황에서 어떻게 행위하는 것이 仁한 것인지는 그 仁이 알아서 인도한다. 이 때 텅 빈 하나인 면을 가리켜 리의 체라 하고, 여럿을 가리켜 리의 용이라고 한다. 리가 용의 측면을 그 안에 지니고 있다는 것은, 것처럼 여러 상황에 부딪히는 현실을 염두에 둔 것이다. 하나인 리가 여러 상황에 여러 모습으로 실현되기 전에, 그 안에 이미 여러 이치를 지니고 있는 데, 그것이 리 안의 용인 것이다.

그러므로 리 안에 리의 용을 인정하는 것은, 리의 자기실현을 강조

24) “物雖萬殊 理則一也 惟其理之一 故性無內外之分 君子之心 所以能廓然而大公者 以能全其性而無內外也 所以能物來而順應者 以一循其理而無彼此也” 『국역 퇴계전서』4, p.288. 『退溪先生文集』13, p.15.

하기 위한 장치라고 할 수 있다. 다시 말해 인간의 주체성에 제약을 가하면서까지, 마치 리가 자기실현을 통해 도덕이 이루어지는 것처럼 보려는 것이다. 인간이 구체적 상황에서 무엇이 옳은지 생각하고 마음을 먹기 전에, 리는 그 안에 이미 구체적 상황에 맞는 것은 이치를 다 지니고 있으므로, 그것이 발현되고 유행하도록 하면 되는 것이다. 인간은 리의 자기실현에 참여함으로써 도덕적이 된다. 이처럼 도덕 실현에 있어서 리에 주도권을 주는 것은 인간의 악을 심각하게 볼 때 생기는 것이다.²⁵⁾ 「心無體用辯」에서 마음의 체와 용을 말하는 것은, 사단칠정론에서 말한 리발과 연관된다고 할 수 있는데, 사단칠정론에서보다 좀 더 분명히 리의 능동성을 도덕론의 차원에서 인정하는 것이라고 할 수 있다.

퇴계는 위의 인용문 뒤에 바로 “체와 용이 하나의 근원[體用一源]”이라고 하고 “드러남과 은미함은 간격이 없다[顯微無間]”는 정자의 말을 인용한다. 그런데, 체용일원의 의미는 사물에 발현하는 용과의 관계에서 생각되어야 할 것 같다. 다시 말해서 여기서 체용일원의 용은 충막무짐의 체가 사물 사이에서 발로되는 것²⁶⁾을 가리키는 것으로 봐야 한다. 또는 깊고 아득한 체가 “사물 사이에서 발동하는 것”²⁷⁾

25) 이런 문제는, 이미 풀고, 「퇴계의 칠정론과 악의 문제」, 『퇴계학보』(서울: 퇴계학연구원, 2008)에서 논의했다.

26) “沖漠者 固爲體 而其發於事物之間者 爲之用” 『국역 퇴계전서』10, p.30. 『退溪先生文集』41, p.17. 퇴계가 같은 곳에서 정자의 말인 “沖漠無朕而萬象森然已具”를 체와 용으로 보고, 이어서 주희의 말을 인용하여 충막무짐을 체로 보고, 사물 사이에 발로되는 것을 용으로 보는 것은, 서로 맞지 않는다. 앞의 萬象森然已具는 체 안의 용이요, 사물에 발현한 용이 아니다. 이 문제는 최영진 교수도 지적하고 있다. 최영진, 「퇴계 체용론의 타당성 문제」, 『수선론집』5집 1호(1980), p.29.

27) “若以形而上者言之 則沖漠者 固爲體 以其發於事物之間者 爲之用” 『국역 퇴

이기도 하다. 用이라면 “사물에 있어서 발현되고 유행하는 용”을 가리킨다. 그러니까 흔히 用은 사물에 있어서의 용인 것이다. 그러므로 체용이라면, 보편적 리와 그것이 구체적 상황에서 갖가지 이치로 활용되는 것을 가리킨다고 할 수 있고, 체용일원이란 그 두 측면이 하나의 운동으로 연결되어 있다는 의미일 것이다.

그런데, 또 다른 체용일원이 있으니, 그것은 “체이지만 용이 그 가운데 있음”²⁸⁾을 가리킨다. 또는 마음의 충막무짐이 “지극히 虛하고 지극히 靜한 體가 되어 만 가지 用이 구비되어 있음”을 가리킨다. 이처럼 체 속의 용을 인정하는 것은 앞에서 말한 체용일원을 강조하기 위한 것으로 보인다.

체용일원은 두 가지로 접근할 수 있을 것 같다. 먼저, 용의 처지에서 볼 때 체가 용과 별개일 수 없음을 말하는 방식이다. 원래 성리학은 바깥 상황에 일일이 붙들리지 않고 주체적으로 한 마음을 가지고 모든 상황을 관통하는 것을 찾고자 했던 것 같다. 다시 말하면 일상적 경험 속에서 도리대로 살아야 하는 세계에서 출발해서 그 모든 경험을 관통할 수 있는 어떤 하나의 능력을 찾아 나섰다고 할 수 있다. 이때 이미 갖추어진 도덕적 능력을 체라고 하고, 일상에서 발휘되는 마음의 씩씩이는 용이라고 한다. 그러니까 성리학은 용에서 출발해서 체를 찾은 것이라고 할 수 있다.²⁹⁾ 다시 말해 용을 섭렵하기 위해 체를 말한 것이다. 그리하여 용의 처지에서 볼 때 체가 사물이나 일상 경험의 세계와 분리되는 것이 아님을 말할 필요가 있었다. 그것이 체

체전서」7, p.79. 『退溪先生文集』25, p.5.

28) “自理而言 則卽體而用在其中 所謂一源也”, 『국역 퇴계전서』7, p.79. 『退溪先生文集』25, p.5.

29) 이 문제는 몽배원도 언급하고 있다. 몽배원, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 역(서울: 예문서원, 2008), pp.312-313.

용일원에 들어 있는 한 가지 뜻이다. 이 작업은 태극이나 리가 인간 밖의 존재론적 실체가 아님을 분명히 하고, 성리학이 인문주의요, 리학은 심학임을 확보할 수 있다.

성리학에서 各具一極을 말하고 모든 사물이 각기 하나의 태극과 리를 지니고 있다고 보는 것도, 초월적 리가 세상의 사물과 나누어지는 별개의 실체가 아니요 오히려 사물 안에 내재하고 있는 것임을 말함으로써, 리를 현실 세계에 붙들어 두려고 하는 것이다. 이것은 이른바 내재주의 철학의 설명 방식이요, 종교가 아닌 인문주의자의 얘기 방식이다. 거기서 체용일원은 초월적 리가 기와 분리되지 않고, 체와 용의 관계에 있음을 의미하는데, 실제로 퇴계는 형이상과 형이하가 체용의 관계에 있음을 지적하고 있다.³⁰⁾ 그러나 물론 理와 氣는 서로 섞이지도 않는다. 퇴계가 가장 강조하는 부분 중의 하나는 앞에서 본 대로 理와 氣가 일물이 아니라는 점이다. 그것은 세상의 악을 이길 힘을 우주의 어떤 초월적 힘에서 끌어오려는 것이다. 또는 세상이 아무 리 악해도 순선은 그의 영향을 받지 않고 악을 이길 만큼 의연하게 존재한다는 것이다. 그러나 것처럼 理와 氣 또는 형이상과 형이하가

30) 퇴계는 주희의 말을 인용한다. “형이상, 형이하에 대해서도 분별이 있으니, 마땅히 이것은 체이고, 저것은 용이라는 것을 분별해야만 체와 용이 같은 근원이라는 것을 말할 수 있고…… 만약 이것이 다만 한 물건이라면, 다시 하나의 근원이라든가 간격이 없다는 것을 말할 필요가 없을 것입니다[至於形而上下 卻有分別 須分得此是體彼是用 方說得同源…… 若只是一物 卻不須復說同源無間也].” 『국역 퇴계전서』7, p.80. 『退溪先生文集』25, p.6. 정도원은 형이상과 형이하에 체용일원이나 현미무간을 적용하면, 리기불상잡에 위배된다고 하지만(정도원, 『퇴계 이철학의 주자학적 근거와 특징에 대하여』, 『한국사상사학』24집(서울: 한국사상사학회, 2005), pp.299~305.), 체용일원이나 현미무간을 리와 기의 관계에도 적용할 수 있다. 체용일원을 말한다고 해서 체와 용이 일물이 되는 것은 아니다. 그것은 이원론을 부정하면서도 체와 용의 구분을 말한다.

일물이 아니라는 점을 강조하는 것은, 그 둘이 분리되지 않고, 체용일원의 관계에 있다는 것을 전제로 한다. 다시 말해서 기본적으로 사람 밖의 어떤 초월적인 존재론적 실체를 인정하지 않는 성리학의 전제를 분명히 하면서, 주희나 퇴계는 어떤 초월적인 힘의 작용을 필요로 했던 것이다. 그래서 체용일원을 말하면서도 둘이 一物이 아님을 강조하지만, 그것은 성리학이 체용일원을 전제로 하기 때문인 것이다.³¹⁾

그러나 둘째로, 체용일원을 좀 더 분명하게 하면서도 리의 초월성을 나타내기 위해서는, 체의 처지에서 볼 때 용이 체와 분리되는 것이 아님을 말할 필요가 있다. 이 작업은 리가 주도하여 도덕을 실현한다는 것을 더욱 분명하게 확보할 수 있는 장점이 있다. 다시 말해 사람이 일일이 생각지 않아도 상황에 맞는 구체적 행위가 보편적 도리에서 그대로 나온다는 얘기다. 이것은, 퇴계의 리학이 심학으로 바꿀 수 없는 측면이 있음을 말해준다. 퇴계에게서 인간의 생각[思]이나 의지[意]는 도덕성 실현에서 큰 역할을 하지 못하는 것으로 표현되는데, 體用一源이란 善의 실현에서 것처럼 리의 능동적 주도권을 인정하는 문제로 볼 수 있게 된다.³²⁾ 그 점을 위해 체로서의 리와, 그 리가 기나 사물에 발현하는 용과의 사이에 또 다른 용을 넣었다. 그것이 바로 체 속의 용이다. 體 속의 用은 체의 발현인 용이 아니다. 기의 현실에서 갖가지 이치로 발현하기 전에, 갖가지 이치가 갖추어져 있음이 바

31) 체용일원이 본체와 현상의 이원론을 부정하는 점에서 서양철학과 차이가 난다. 김제란, 「중국철학에서의 체용개념의 변천 과정」, 『시대와 철학』 17권 4호 (서울: 한국철학사상연구회, 2006), p.66 이하.

32) 또는, 구체적 상황에서 기가 리를 가려 순선이 발현되지 않더라도, 크게 보면 인간사는 우주본연의 선인 리가 실현되고 있음을 말하려는 것으로 발전될 수 있다. 다시 말해 악의 가능성이요 악의 현실을 대표하는 기가 리의 지배를 받고 있음을 것을 가리키는 것이다. 그것은 하늘의 道가 그대로 器에서 실현되는 것을 보려는 것이요, 理와 氣의 연속성 또는 不相離도 그런 의미가 있다.

로 체 속의 용이다. 그것이 퇴계가 “도리를 두고 말한 체와 용”이라고 한 것이다.

理와 氣를 구분하는 것은 앞서 말했듯이, 현실 세계의 악함보다 순선의 리가 더 강하며, 현실이 아무리 악해도 원래 악은 선을 이길 수 없음을 말하기 위한 것이다. 리는 지극히 높아 상대가 없다거나, 기가 리를 이길 수 없다는 말은 그 뜻이다.³³⁾ 리는 우주의 도덕적 능력 또는 인간의 도덕적 잠재력을 가리키고, 기는 인간 세계의 도덕적 현실을 가리킨다. 기의 현실에서 순선인 리의 발현은 그리 쉬운 일이 아니다. 理와 氣가 섞이지 않고 구분되어야 하는 이유가 거기에 있고, 형이상과 형이하가 一物이 아니라고 퇴계가 말하는 까닭도 거기에 있다. 리가 사물 사이에 발현한 용, 현실에서 볼 때 그 용은 리의 체와 분명히 구분된다. 순선이 아니기 때문이다. 理와 氣가 섞이지 않는 체용 관계에 있다고 할 수 있는 까닭도, 리의 적용이 기의 현실에서 제대로 이루어지지 않기 때문이다. 일상적인 상황 판단과 도덕적 결단, 다시 말해 선이 무언지 아는 문제와 선을 행하는 문제에서 인간의 自私用知가 개입하기 때문이다. 기가 리를 가린다고 말하는 것도 그런 의미다. 퇴계가 선인 사단과 악에 기운 칠정을 리발과 기발로 나누는 까닭도 거기에 있다. 순선을 실현하려면 인간의 생각과 의지가 방해물이 되지 않은 채 리가 그대로 발현되어야 한다. 그 때 남은 문제는 것처럼 높은 리가 어떻게 구체적 상황에 맞게 그때그때 도덕 실현을 유도하느냐는 문제인데, 그것을 해명하기 위한 것이 리 속의 용이다. 이미 상황에 맞는 많은 이치가 갖추어져, 그것이 그대로 발휘되면 된

33) “리는 본래 존귀하여 상대가 없는 것이어서 사물을 명하지 사물에게서 명을 받지는 않는 것이니, 기가 이길 수 있는 것이 아닙니다[理本其尊無對 命物而不命於物 非氣所當勝也].” 『국역 퇴계전서』4, p.290. 『退溪先生文集』13, p.17.

다는 것이다. 그렇게 되면 도덕 실현은 리의 체에서 리 속의 용을 거쳐 사물에서의 용이 되는 것이다. 마치 리 안에서 리의 자기 확산 운동이 있고, 그 다음에 그것이 그대로 사물 사이에서 발휘되는 운동이 있는 것 같은 구도다. 뒤에서 보겠지만, 이것은 마치 리라고 하는 초월자가 세상에서 그 도리를 구현하기 위해 세상과 접촉하는 지점을 설정하기 위한 것으로 볼 수도 있다. 그런 접촉 지점을 중간에 설정했다는 것 자체가, 리를 존귀하여 상대가 없는 무엇으로, 다시 말해 초월자로 보고 있음을 암시하고 있다. 퇴계가 理氣交感을 부인하고, 교감이란 기와 기 사이에서나 가능하다고 보는 것³⁴⁾ 역시 리를 기가 당할 수 없는 초월자처럼 보려는 것이다. 윤사순 교수는, 퇴계가 리의 체용설을 말한 까닭은 理와 氣를 구분하려는 의도에서였다고 한다.³⁵⁾

리 안에 체와 용을 인정함으로써 퇴계는 리와 그 리가 사물에 발현하는 용과의 체용일원을 더 분명하게 할 수 있었다. 그는 주희의 말을 인용한다. “이치를 말하면 체를 먼저 하고 용을 뒤로 하는데, 이는 대개 체를 말하면 용의 이치가 이미 갖추어져 있으므로 하나의 근원이 되는 것이며……” 앞에서 보았듯이 대개 체용일원은 잠재태와 현실태 사이에 적용되는 말이다. 도덕 이념과 그것이 기의 현실에서 실현되는 관계를 설명하는 말이다. 그러나 텅 빈 보편의 리와 갖추어져 있는 만 가지 이치 사이는 잠재태와 현실태의 관계가 아니다. 리 속의 체와 용은 현실 속의 용이 아니다. 태극이나 리가 그 안에서 체이면서 용이고 용이면서 체인 것이다. 만 가지 이치로 발현되는 것을 용이라고 할 때, 그 용은 이미 체 속에 만 가지 이치로 갖추어져 있으므로, 체와

34) “교감은 마땅히 두 氣로써 말해야지 理자를 아울러 말하면 안 됩니다[交感 當以二氣言 不當以理字兼言].” 『국역 퇴계전서』4, p.289. 『退溪先生文集』13, p.17.

35) 윤사순, 위의 책, p.58.

용은 별개가 아닌 것이요, 一源이 되는 것이다.³⁶⁾ 그러므로 “체이지만 용이 그 가운데 있다[體而用在其中]”고 할 때의 용은, 사물과 사태에서 발현되는 다양한 여럿의 이치[用]는 하나의 텅 빈 이치[體]에서 나오는 것이라는 점을 확실하게 하는 역할을 한다.

2) 이상에서 논의한 것은 우주론에도 그대로 적용된다. 그러나 우주론은 도덕론으로 읽어야 한다.

태극의 체용의 문제와 관련해서 살펴보자. “충막하여 조짐이 없는 것이 건곤에서 무극과 태극의 체가 되어 만상이 이미 갖추어져 있음”이 우주론에서의 태극의 체와 체 속의 용이다. 충막무짐이 體요, 만상이 이미 갖추어져 있음이 用이다. 만상이 생겨 세상을 이루기 전에 이미 충막무짐의 체 속에 만상이 갖추어져 있다는 얘기다. 텅 빈 무엇이 자기확산을 통해 만물의 씨앗을 갖추고, 그것이 다시 세상으로 실현되어 만물이 생겨나는 것 같은 구도다. 퇴계는, “도리에 동과 정이 있기 때문에 그 정한 것을 가리켜 체라 하고, 그 동한 것을 가리켜 용이라 했다”³⁷⁾고 한다. 퇴계가 여기서 인정한 도리의 동정의 문제는 道가 器에 발현되기 전에 자기 속에서 자기확산의 운동을 하는 것과 같다. 물론 道의 靜은 충막무짐을 가리키고 動은 갖은 이치가 갖추어짐을 가리킨다. 이 때 동은 사물에 발현하는 動 이전의 動이다. 물론 앞

36) 최영진은 이렇게 말한다. “충막무짐과 만상삼연이구는 체용관계를 갖는 것이 아니라 체에 용이 함유되어 있다는 - 그러므로 체와 용이 분리되지 않는 논리적 연계점을 체의 개념 자체가 스스로 갖고 있다는 체용일원의 근거를 명시하는 진술이라 할 것이다.” 위의 글, p.28. 리 속의 용을 인정하지 않는 점에서 필자의 견해와 다르지만, 체 안에 일반적인 체용일원의 논리적 연계점을 갖는다는 말은, 필자의 주장과 일치한다.

37) “道理有動有靜 故指其靜者爲體 動者爲用”, 「心無體用辯」 『국역 퇴계전서』 10, 29. 『退溪先生文集』41, p.16.

에서 말했듯이 동이란 원래 기에 해당하는 개념이다. 물리적 운동력은 기의 문제다. 그러나 여기서 리가 사물에 발현하여 유행하는 것을 동이라고 할 때, 그것은 물리적 운동이 아닌 도덕 실행의 운동력을 가리킨다. 마음을 움직이는 것이 무엇이나의 문제다. 리의 운동이란 결국 그 문제다. 리의 운동을 말하는 것은 이미 기를 도덕적으로 열등한 개념으로 사용한 것이다. 그만큼 세상 현실에서 인간이 도덕성을 실현하기 어렵다는 얘기다.

리발이 그 문제인데, 여기서는 그 문제를 우주발생론에 적용하여 말하고 있는 것이다. 천명의 유행을 사물의 생성의 원인으로 말하는 것이다. 그렇게 보면 사물의 생성변화가 리의 운동으로 설명되는데, 그 리의 운동을 설명하기 위한 것이 사물에 발현하기 전의 리의 운동이다. “리가 스스로 작용이 있으므로 자연히 양을 낳고 음을 낳는 것이다”는 말은 사물의 발생에 리의 작용을 인정하기 위해서 리 속의 용을 인정하겠다는 말이다. 그 작용이 운동이요, 리 속의 용이라는 것도 일종의 운동이다. 퇴계는 “동하기 전에 어찌 일찍이 용이 있겠는가”라고 하는 연로의 말을 반박하며, “만상이 여기에 갖추어져 있는 것을 용이라고 한다면 이 용은 동하기 이전에 있는 것이 아니겠는가”³⁸⁾라고 반박했다. 결국 理 속의 用은 리가 사물에 있어 유행하는 것을 가리키는 用 이전의 用이요, 그 動은 사물에서의 動 이전의 動이다. 결국 이것은 기의 운동을 리의 운동으로 설명하기 위한 논리적 전제를 마련한 것이다. 우주론적으로는 분명히 기의 운동이 있을 뿐인데, 사물에 발현하는 것을 리의 운동으로 말하는 것은 도덕의 실현을

38) “以萬象之具於是爲用 則斯用也不在動之前乎” 『心無體用辯』 『국역 퇴계전서』 10, p.31. 『退溪先生文集』 41, p.17. 퇴계는 배와 수레의 형상을 세라 하고 그것이 물을 다니고 육지를 다니는 것을 용이라고 한다고 할 때, 만상이 갖추어져 있는 것을 가리키는 용은 동하기 이전의 용이라고 말한다.

염두에 둔 것이다. 그리고 그 도덕론 차원에서 말하면 리가 기에 발현하기 전에, 리 자체 내에 자기 운동을 갖고 있다고 하는 것이다.

그래서 퇴계의 설명은 매우 모순으로 보일 수 있다. 우주론적으로는 기의 운동이 있을 뿐인데, 乾坤의 우주론을 말하면서 리 속의 용을 말하고, 리 속의 동정을 말하기 때문이다. 도덕론 차원에서는 리의 운동 곧 리발이라는 것이 도덕 명령에 사로잡힌 인간을 표현하는 것일 수 있다. 다시 말해 초월적 실체를 인정하지 않고도, 마치 천명이 인간을 사로잡고 이끌어 가 도덕이 실현되는 것처럼 설명할 수 있다.³⁹⁾ 그런데, 우주론에서 리의 운동을 말하면 어떤 초월적 실체를 확실하게 말하는 것처럼 보일 수 있다. 인간의 도덕 행위가 아니라 세상의 존재가 마치 선한 힘에 의해 생겨난 것처럼 되기 때문이다. 그것은 토마스 아퀴나스가 초월적 신을 말하기 위해 말하는 能動因을 연상시키기까지 한다.⁴⁰⁾

그러나 물론 리의 능동성과 아퀴나스의 능동인은 다르다.⁴¹⁾ 퇴계가 우주의 탄생을 놓고 이렇게 리의 운동력을 인정하는 것은 결국 도덕 실현에 있어서 리의 운동력을 인정하려는 것으로 봐야한다. 다시 말해서 태극생양의를 취해 퇴계가 理動과 理生을 인정함으로써, 도덕의 문제를 존재론 비슷한 차원으로까지 확대함으로써, 리를 모심으로 도덕을 실현하는 길을 제시하려는 것이다. 그렇게 보면 그의 우주론은 도덕론이다. 퇴계의 의도는 그가 체 속의 용을 설명하면서 주희의 견해

39) 참조, 줄고, 「칸트의 동기론에 비추어 본 퇴계의 리발」, 『퇴계학보』 123집(서울: 퇴계학연구원, 2008), pp.29-34.

40) 몽베원 교수는 주희 본체론에서 체는 목적성과 능동성을 지니고 있다고 본다. 몽베원, 위의 책, p.312.

41) 참조, 줄고, 「천주설의에 나타난 아퀴나스 신학과 마테오 리치의 성리학 이해에 대한 비판 -리와 천주의 개념을 중심으로」.

를 인용하는 부분에서도 분명하다. 여자약이 충막무짐을 마땅히 행해야 할 도리와 구분되는 도의 본원으로 보려는데 대해 주희는 그를 비판하여 “모름지기 이 당연한 리가 바로 충막하여 조짐이 없는 것이라고 보아야 한다. 이 리 밖에 별도로 충막하여 조짐이 없는 한 물건이 있는 것은 아니다”고 했다.⁴²⁾ 퇴계가 이 말을 인용하는 것은, 결국 체용론의 핵심 또는 태극의 동정을 인정하는 문제는 모두 도덕적 당위의 실현을 설명하기 위한 것임을 분명히 하기 위한 것이다.

理動이나 理生의 문제도, 세상이 아무리 부도덕하지만 세상의 존재는 원래 선한 힘의 작용에 의해 생긴 것이라는 점, 곧 부도덕한 세상의 도덕적 기원을 말하는 것이다. 여기서 도덕의 문제를 빼면 태극생양의 우주론은 의미가 없다. 태극이 순선이요, 음양은 선악이 섞여 있는 인간 현실을 가리킨다는 전체 하에서 태극생양의 의미로 지니는 것이다. 물론 태극생양의 인간사가 아니라 만물의 발생을 말하는 형식을 띠고 있다. 理動의 문제도 理發처럼 선한 기원에 힘을 부여해 결국 선으로 악을 이기는 문제와 관련이 있지만, 그것을 세상 존재의 기원까지 거슬러 올라가 설득해 보려는 것이다. 리발이 한 개인의 도덕 주체에게 우주의 선한 힘이 작용하는 문제라면, 리동은 세상 전체가 생겨나게 된 선한 근원적 힘에 대해서 말하고 있는 것이다. 세상의 존재 자체가 선한 힘에 의해 이루어진 것임을 말함으로써, 결과적으로 善이 存在에 앞선다고 하는 동서양 공통의 어떤 인문학적 신념을 담고 있다고 해야 할 것이다. 그런 점에서 리동은 리발에 우주론적 근거를 주고 있다고 할 수 있다. 그러나 그것도 결국 도덕 주체의 도

42) “此當然之理 沖漠無朕 非此理之外 別有一物沖漠無朕也” 「鄭子中與奇明彥論學 有不合 以書來問 考訂前言以答如左」 『국역 퇴계전서』7, p.80. 『退溪先生文集』25, p.6. 똑같은 말이 「心無體用論」에 있다. 『국역 퇴계전서』10, p.31. 『退溪先生文集』41, p.18.

덕적 결단과 수양에 도움을 주려는 것이다. 퇴계는 태극의 動靜을 천명의 流行과 동일시하는 데,⁴³⁾ 이것은 太極生兩儀의 문제가 도덕 문제임을 잘 보여준다. 그리고 神漠無朕萬象森然已具에 대해 설명하며 程子の 말, “사물이 아직 있지 않을 때에 이 이치가 이미 갖추어져 있으므로, 그 뒤의 모든 응용되는 것은 다만 이 이치일 뿐이다”⁴⁴⁾를 인용하는 데, 이것은 성리학의 천지개벽설이 도덕론에 바탕을 두고 있음을 잘 보여 주고 있다. “사물이 아직 있지 않을 때”라는 것은 세상의 존재 기원을 밝히는 우주론적인 표현이지만, 그것은 결국 우주의 본연의 이치가 현장에서 응용됨으로 도덕 실현이 가능하다는 점을 말하는 것이다. 그러한 리의 운동에 참여하는 것이 인간의 도덕적 태도요, 자기수양의 문제인 것이다.

“理와 氣가 합하여 물을 명한다[理氣合命物]”라는 말은 퇴계의 우주발생론과 도덕론이 합해진 명제로 봐야할 것이다. 기는 우주의 구성요소다. 리는 우주생성변화의 원리이지만 도덕적 원리이기도 하다. ‘사물을 명한다’고 한 것은 사물의 생성의 기원에 도덕적 명령이 있음을 암시한다. 성리학에서 物은 事와 따로 구분되지 않는다. 앞에서 말했듯이 성리학의 우주발생론은 인간사의 도덕적 당위와 그 실현의 각도에서 이해되어야 한다. 퇴계의 우주발생론을 다시 표현하자면, 리가 주도하여 理氣가 합하여 사물이 생성된다. 그것은 리가 사물의 생성변화를 명령하는 것과 같다. 사실 생성이란 변화의 문제이지 처음 생겨나는 문제가 아니다. 그리고 그 변화는 크게 볼 때[大勢] 도덕적 원리에 의해 이루어지는 것으로 보는 것이 퇴계 성리학의 관점이다.

43) 『국역 퇴계전서』4, p.289. 『退溪先生文集』13, p.16. 『答李達李天機』

44) “未有物之時 此理已具 少間應處 只是此理” 『국역 퇴계전서』7, p.78. 『退溪先生文集』25, p.4.

그런 점에서 理動은 理發의 언장에 있다고 할 수 있다. 리발을 통해 퇴계는 이미 리의 능동성을 어느 정도 인정한 셈이다. 다만 리의 활동이 도덕론에 그치지 않고 우주 탄생의 근원이 되는 것으로 설명될 때, 리의 능동성은 더욱 분명하게 된다. 리는 인간 내면의 도덕적 근원이기를 넘어 인간 밖의 초월자처럼 여겨져 경건한 종교성과 경배를 유도하는 것처럼 될 수도 있다. 초우리를 통해 율리를 실현하려는 의도가 퇴계에게 보인다고 할 수 있다. 퇴계의 태극생양의 해석이 지니는 의미는 거기에 있다. 리동은 단순히 기를 매개로 실현되는 리에서 그치지 않고, 기 자체를 능동적으로 주재하는 리를 가리키는 것이다.⁴⁵⁾

위의 글을 다음과 같이 요약할 수 있다. 퇴계의 우주발생론은 “태극이 양의를 낳았다”로 표현된다. 그런데 태극과 양의 곧 理와 氣는 섞이지 않고 분리되지도 않는다[不相雜 不相離]. 분리되지 않는다는 것은 태극이 兩儀 속에 있음을 가리킨다. 섞이지 않는다는 것은, 태극이 양의와 일물이 아님을 뜻한다. 그것은 理와 氣가 두 실체라기보다는, 기에 대한 리의 어떤 초월성을 가리킨다. 체와 용이라는 개념은 사물의 생성변화 또는 마음 씩씩이의 선한 기원을 찾는 과정에 나온 것이다. 생성변화와 마음 씩씩이가 용이고, 그 용의 기원이 체다. 체

45) 정도원, 위의 글, p.299. 최영진 교수는 퇴계의 리발과 리동 그리고 리도에
서 “리는 추상적인 개념이 아니라 인간 행위의 주재자이며, 우주의 근원자일
뿐만 아니라, 현상계에 자신의 본체를 활발하게 노정시키고 현행시키는 주재
적이며 창조적인 능동적 존재인 동시에 인간이 敬尊해야 할 극존무대한 존재
인 것이다” 라고 말한다. 최영진, 「퇴계에 있어서 리의 능동성에 관한 논리적
접근」, 『현담 유정동 박사 회갑기념논총』(서울: 유정동 박사 회갑기념논총 간
행위원회, 1981), p.108. 퇴계는 주희와 달리 리를 단순히 소이언으로 보지
않고 소능언자로 보았으며, 주희가 말한 무의의 리와 자신의 견해인 자발적이
고 능동적인 리를 채용일원의 논리로 종합했다고 본다(같은 글, p.107).

는 용 안에 있지만, 용을 초월하여 있다. 섞이지 않는다는 것은 그것이다.

그 초월성을 유지하기 위해 퇴계는 체 속에 다시 용을 두었다. 그것은 체용일원이라는 기본명제를 지키면서, 리의 능동성을 인정하는 방식이다. 리의 초월성이란 리의 능동성을 가리킨다. 그것은 리가 기를 주재하는 것이요, 리가 인간의 도덕 실현을 주재하는 것이다. 체 속에 용이 있음으로, 체가 사물 속에서 용으로 현현하는 것을 가능하게 한다. 체 속의 용은 초월적 리가 현실의 기에 내재하기 위한 완충지대 또는 두 세계의 접촉점 역할을 한다. 理와 氣는 서로 서로 섞이지 않고 구분되지만, 리 속의 체와 용은 서로 구분되는 것이 아니다. 이러한 얘기는 모두 체용일원이라는 기본 명제의 틀 안에서 전개되는 것이다.

3. 기독교의 삼위일체와 퇴계의 체용일원

위와 같은 필자의 해석은 기독교의 三位一體論에서 해석의 관점을 얻은 바 크다. 퇴계가 말하는 리 속의 체와 용의 구분은 신학적으로 보면 삼위일체와 유사하다. 삼위일체는 초월적 실체인 하나님 안에 세 位格을 구분하는 것이기 때문이다. 그것은 하느님과 세상의 접촉점을 마련하는 것과 관련이 있다. ‘삼위일체’의 ‘삼위’와 비슷한 것이 리 속의 ‘체용일원’의 ‘체용’이다. 그리고 ‘일체’에 해당하는 것이 ‘체용일원’의 ‘일원’이다. 물론 삼위일체는 세 위격을 말하는데, 리 안의 체와 용은 둘이다. 그런데 삼위일체에서 말하는 성자와 성령은 둘 모두 리 안의 용이라고 할 수 있다. 한편 기독교의 하나님은 매우 초월

적인 타자요, 그래서 존재론적 실체요, 절대 나눌 수 없는 실체 [individium]로 불린다.⁴⁶⁾ 그 점에서 리의 초월성과 기독교 하느님의 초월성은 다르다. 그러나 체용일원이나 삼위일체 모두 일단 초월자를 인정하고 그 초월자를 세상과의 관계 속에 붙들어 두기 위한 개념들이며, 동시에 초월과 내재를 양립시키려는 개념이라는 점에서 같다. 세상의 생성변화와 인간 마음의 정이 발현되는데 초월자가 능동적으로 관여하게 하는 개념들이다.

신학에서 하느님은 세상 존재의 기원이며 도덕의 기원이다. 하느님이 존재의 기원이 된다는 것에 대해, 신학은 創造論이라고 하는 매우 발전된 담론을 지니고 있다. 창조론은 하느님이 세상을 ‘만들었다’고 한다. 창조자로서의 하느님은 기본적으로 세상 밖의 초월자로서, 세상을 ‘무로부터 창조’하였고 또한 섭리로 세상을 운행하고 있다. ‘無로부터의 창조’를 통해서 기독교는 세상의 기원과 세상과의 차이를 철저히 확대했다. 기독교의 하느님은 성리학의 태극보다도 초월적이다. 태극이 各具一極으로 내재한다는 식의 설명이 기독교에는 있을 수 없다. 기독교는 기본적으로 존재론적 초월자를 설정하고, 그에 의해 세상이 만들어졌다고 보기 때문이다.

그런데 적어도 세상의 창조를 말하기 위해서는 전적인 초월자로서의 신 개념 내부에 어떤 변화가 필요하게 된다. 창조라는 것 자체가 세상과의 접촉과 연결을 전제로 하는 개념이다. 왜냐하면 창조는 신의 행위요, 운동이기 때문이다. 전적인 초월자는 영원하고 불변하기 때문에 운동이기보다는 운동의 바탕이요, 퇴계의 말로하면 動보다는 靜이 더 어울린다. 엄밀히 말하면 動과 靜을 초월한 무엇이다. 아리스

46) 토마스 아퀴나스, 정의재 역, 『신학대전 1』 (서울: 성 바오로 출판사, 1989), 1. 11. 3, p.184.

토텔레스 형이상학의 용어로 말하면 모든 것을 움직이게 하면서 자신은 움직이지 않는 자가 神이다. 기독교에서 창조론을 통해 세상의 기원을 말하는 순간, 이미 창조론은 신 자체보다는 세상에 대한 신의 관계를 말하고 있는 것이고, 세상에 대한 신의 운동을 말하고 있는 것이다. 인식론 차원에서는 그런 신의 운동을 계시라고 말하고, 실천과 관련해서는 섭리 또는 주재라고 할 수 있다. 창조론은 섭리론이나 구원론과 밀접하게 연관되어 있다. 그런데, 세상과 관련되면서 신 개념에는 행위를 넘어 있는 신과 세상과 관계하고 행위하는 신의 구분이 생긴다. 둘은 나뉘지 않지만 구분된다. 삼위일체는 그 문제와 관련이 있다.

그 문제를 놓고 기독교는 많은 논쟁과 분열 끝에 하느님 안에서의 위격의 구분을 생각했다. 聖父[하느님 아버지]와 聖子[예수 그리스도]는 구분되는 위격[hypostasis] 또는 라틴어의 페르조나[persona]이다.⁴⁷⁾ 성부와 성자는 다르다. 그렇다면 두 신이 되는가? 그것은 아니다. 기독교는 한분 하느님을 믿는 속에서 두 위격을 생각한 것이다. 성부와 성자가 같은 분이라는 것을 말하기 위해 동일본질[homoousios, homo-ousion to patri, consubstantialem Patri]을 말했다. 동일본질을 말하기 위해 기독교는 성부가 성자를 ‘낳았다’[genessenta, ou poiesenta, natum, non factum]고 했다. 낳은 것과 낳아진 것은 서로 구분되지만, 동일부류다. 특히 만들어졌다는 표현을 쓰지 않음으로써, 성자가 피조물이 아님을 강조하고자 한 것이다. 그리고 동일본질임을 말하기 위해 ‘영원한 출생’이라고 했다. 성자가 없었던 때가 없었다는 말이다. 그렇게

47) 우리는 여기서 성령의 문제는 빼고 성부와 성자의 관계를 중심으로 살펴볼 것이다. 앞에서 말한 대로 성령도 성자처럼 리 안의 용과 견주어 고찰될 수 있다. 이 논문은 퇴계가 말한 리 안의 체와 용의 관계에 초점이 맞추어져 있기 때문에, 그 문제에 대한 필자의 해석의 근거를 밝히는 한도 내에서 삼위일체론을 소개할 것이다.

함으로써, 성자는 하느님의 지성[누우스, 로고스]이나 구약성서의 지혜처럼 인식되었다. 이것은 기독교 초기에 있었던 많은 논쟁의 산물이다. 삼위일체 논쟁은 주로 성부와 성자의 관계에 집중되었는데, 성자를 하느님과 동일본질로 보느냐 아니면 하느님보다 낮은 존재로 보느냐는 문제였으며, 결국 동일본질로 봄으로 세상에 오신 성자나 내재하는 성령도 모두 본래 초월자임을 확보하게 된다.

그러면 왜 굳이 성부와 성자를 구분했는가? 그것은 세상을 창조하고 섭리하는 하느님 곧 세상과 접촉하고 행동하는 하느님은 바탕이 되는 하느님과 구분되어야 할 필요가 있다고 보았기 때문이다. 초월자이신 하느님이 세상을 만들고 세상의 역사와 인간의 도덕 실현을 주재하는 하느님이 되기 위해 자신을 낮추어야 하는 데서 발생한 것이다. 그 문제에서 성자는 하느님과 세상의 매개자로 이해된다. 성부는 성자를 ‘통해’ 세상을 만들었다.⁴⁸⁾

그런데 성부와 성자는 같은 하느님이기 때문에, 성부와 성자의 구분은 하느님의 자기 관계를 의미한다. 하느님은 세상과 관계하기 전에 자기와 관계한다. 동시에 이처럼 하느님 안에 자기 관계가 있다는 것은, 하느님이 살아 계신 하느님 곧 인격적 존재가 되는 역할을 한다.⁴⁹⁾ 살아계신 하느님이 된다는 것은 인간과 살아 있는 관계를 맺는 것을 의미한다. 하느님이 인격체가 된다는 것은, 인간이 세상의 근원과 생생하게 관계함을 의미한다. 그러한 인격적 관계로 하느님은 의지를 가진 존재가 된다. 신학자 톨리히는 이렇게 말한다.

48) "per quem omnia facta sunt", in *The Greek and Latin Creeds, The Creeds of Christendom, with a history and critical notes* Vol.2 / edited by Philip Schaff ; revised by David S. Schaff.(Grand Rapids: Baker, 1985, c1931), p.57.

49) P. Tillich, *Systematic Theology* Vol 1(Chicago: University of Chicago Press, 1957), p.228.

“삼위일체 문제란 살아 있는 하느님 안에서 궁극성과 구체성이 하나가 되는 문제다.”⁵⁰⁾

이것은 기독교의 삼위일체가 성리학의 체용일원의 문제의식과 같으며, 더구나 퇴계가 체 안에 다시 용을 인정한 문제의식과 일치하고 있음을 보여준다. 삼위일체에서 초월자 聖父의 궁극성이 초월자로 남지 않고, 구체성을 지니고 聖子로 그리고 聖靈으로 세상에서 발현된다. 그것은 理라고 하는 體의 초월성이 氣에서 발현되는 것과 같다. 그런데, 궁극성과 구체성의 일치는 삼위의 일체요, 퇴계가 말하는 체용의 일원이다. 삼위의 일체란 삼위의 구분을 전제로 하고, 체용일원이란 체용이 서로 섞이지 않는 것을 전제로 한다. 그러한 구분은 삼위일체에서는 성부와 성자의 위격이 다르며, 성부의 궁극성이 성자나 성령을 통해 구체성으로 변하게 된다. 하느님이라는 궁극성 안에 궁극성과 구체성의 구분이 있고 그것이 통일되어 있다. 마찬가지로, 체용일원에서는 체 안에 용을 두어, ‘하나’로서 궁극적인 체가 체 속의 용을 통해 ‘여럿’인 구체성까지 갖추게 된다. 만일 체 속에 용을 두지 않으면, 체의 초월성과 그 주재성을 유지할 수 없다. 하나인 태극이 氣의 세계에서 상황에 맞게 그때그때 알맞은 도리를 실현하게 될 수 있는 길이 없다. 체의 초월성이란 하나에 있고 보편성에 있는데, 궁극적이고 보편적인 것은 구체적인 것과는 대립적이기 때문이다. 그러므로 체 속에 용을 둔 것은 체의 초월성과 그 주재를 유지하는데 도움이 된다. 그것은 삼위일체도 마찬가지다. 하느님 안에 초월자 성부와 초월자이면서 내재하는 성자와 성령이 있을 때만 하느님의 초월성이 온전히 유지될 수 있다. 결국 체 안에 용을 두는 것도, 성부에 대한

50) 같은 곳.

성자와 성령의 역할처럼 체의 초월성을 유지하는 데도 도움이 된다.

다시 말해 내재의 방식을 명확히 하지 않고는, 초월자는 초월자로 남아 있을 수 없다. 사실, 기독교 역사에서 삼위일체 사유는 경제적 [oikonomia] 삼위일체로부터 내재적 삼위일체로 발전했다. 경제적 삼위일체란 세상을 구원하고 섭리하는 하느님의 각도에서 삼위일체를 말한 것이다. 원래 이 땅에 살았던 예수를 하느님의 아들로 믿으면서, 그 예수가 하늘의 하느님과는 어떤 관계인지를 말하면서 삼위일체론이 발전한 것이다. 논리적으로 하느님 안에 삼위가 있어 성부가 성자를 통해 세상을 만들고 세상을 구원하고 성령을 통해 섭리한다고 하지만, 그것은 나중에 발달한 사유이고, 원래 초대교회는 이 땅에 오시고 활동하시는 하느님에 대한 경험에서 하느님 사유를 시작한 것이다. 예수를 이 땅에 오신 하느님으로 인식하면서, 기독교는 세상에서 활동하는 초월자를 독특하게도 별개의 실체로 받아들인 셈이다. 거기서 초월자 하느님과 이 땅에서 활동하는 하느님의 관계 문제가 발생했고, 삼위일체란 그 문제를 다루기 위한 것이다. 결국 삼위일체 사유의 핵심은 이 땅의 하느님 곧 예수 그리스도였다. 그 점 역시 체용일원과 비슷하다. 용의 각도에서 체를 말한 것이다. 구체적 상황을 모두 관통하는 하나의 보편적 원리를 찾은 것이 체다. 그러므로 체의 초월성 역시 내재를 기반으로 형성된 것이다.⁵¹⁾

물론 퇴계의 理生은 기독교의 창조론과 다르다. 퇴계의 理動은 중세 신학을 대표하는 아퀴나스 신학의 제일원인으로서의 능동인과 다르다. 그것은 태극이 존재론적 실체가 아니라는 점, 그리고 無情意한

51) 다음의 문장이 정확한 표현인 것이다. “리가 내재되어 있지만 보편이라는 사실에서, 그리고 나의 본질에 결국 보편이라는 점에서, 한 개체는 자신의 본질 속에서 궁극적 완전과 소통할 수 있는 가능성을 갖게 되는 것이다.” 정도원, 위의 글, p.285.

것으로서 의지적 존재가 아니라는 점과도 관련이 있다. 태극이 의지적 존재가 되면 인간의 생사화복에 태극이 개입하는데, 퇴계의 경우에는 그런 개입에 관심이 없었다. 태극이 의지적 존재가 되면 도덕적 선의 실현에서 태극이 개입하여 주재자가 되는데, 퇴계의 경우에는 그 면에서 기독교만큼 많이 나가지 않았다. 물론 도덕적 주재를 말하기 위해 태극을上帝로 표현하지만, 기독교처럼 인간이 죄인이므로 선에 대해 철저히 무지하고 무능하다고 생각하지는 않았다. 인간 안에는 여전히 선한 本然之性이 변치 않고 자리 잡고 있기 때문이다. 선한 본성이 발현되도록 하는 것이 중요하지, 기도를 통해 신의 도움을 구하지는 않는다. 적어도 개인사나 역사에서도 초월자의 임의적 개입은 성리학에는 없다. 자연의 섭리가 있을 뿐이다.

신학에서 말하는 하느님의 섭리에는 자연적 섭리[*providentia naturalis*]가 있고 의지적 섭리[*providentia voluntaria*]가 있다. 자연적 섭리란 종자의 씨앗과 같은 것으로서 처음에 설정된 하느님의 뜻이 자연과 역사를 통해 실현되어가는 것을 가리킨다. 그러나 선하지만은 않은 세상 현실을 신의 뜻으로 설명하기 위해 다른 개념이 필요한데, 그것은 본래의 질서에서 벗어나 보이는 인간의 질서를 하느님이 처음부터 원한 것은 아니지만 하느님이 용납한다는 식으로 말하기 위한 것이다. 그것이 의지적 섭리다. 예를 들어 아우구스티누스에게서 가족은 자연적 섭리의 결과이지만, 국가는 의지적 섭리의 산물이다. 의지적 섭리란 인간의 죄에 대한 하느님의 대응적 행위로서, 인간의 죄의 대가이지만 동시에 인간의 죄로 세상이 혼란에 빠지지 않도록 하나님께서 유지시키고 있는 어떤 질서를 가리키는 것이다. 것처럼 인간의 죄에 대응하며 그것을 치유하기 위한 의지적 개입을 하는 초월자의 개념이 성리학에는 없다. 말하자면 성리학의 태극은 자연적 섭리는 있지만

의지적 섭리는 없는 셈이다.

의지적 섭리는 성리학에서는 찾아볼 수 없다. 그만큼 퇴계의 理는 기독교의 하나님에 비해 덜 인격적이고 덜 초월적이다. 우주발생론에서 퇴계가 태극이 음양을 낳았다는 표현을 여전히 쓰는 것은, 理와 氣가 우주론적으로는 동류임을 암시하는 것이라고 볼 수 있다. 기독교의 하느님은 세상을 만들었지만, 태극은 양의를 낳는다. 결국 태극의 초월성은 존재론적 초월성이 아니라 도덕적 초월성이다. 갖가지 상황 속에서 하나로 일관되게 선을 주재한다는 점에서 초월적이지만, 우주론적으로는 태극과 兩儀는 연속선상에 있다고 할 수 있다. 그래서 태극은 兩儀와 구분되나 분리되지 않고, 理와 氣는 분리되지도 않고 혼동되지도 않는다. 구분되나 분리되지 않는다는 것이 기독교의 삼위일체에서는 성부와 성자와 성령의 관계에서 사용하는 말이다. 다시 말해 초월자 내부의 관계를 지칭한다. 그러나 퇴계의 경우에는 태극과 세상의 관계에 사용된다. 이것은 실체적으로 태극은 세상과 다른 개별 실체가 아님을 의미한다. 다시 말해 태극은 세상에 내재하는 것이다. 다만 태극과 세상이 구분된다는 것은, 인간의 자연스런 감정이 악에 기울어져 있을 때, 천명이 마치 자아를 초월하여 명령하고 자기를 실현하는 것처럼 생각하는 것이다. 천명은 마음의 명령이지, 결코 독립적 실체가 아니다. 것처럼 “구분되나 분리되지 않는다”고 하는 명제는 기독교와 퇴계의 성리학에서 서로 쓰임새가 다르다. 그것은 퇴계가 리발이나 리동을 말하고 있는 것이 우주론적으로 사용되는 것이 아니라, 도덕적 의미를 지니고 있음을 알게 하는 대목이다.⁵²⁾

52) 윤사순 교수는 퇴계의 태극생양의 해석에 모순이 있다고 말하면서, 동시에 가치론적인 해석의 여지를 두고 있다. 윤사순, 위의 책, p.71. 필자의 해석대로 태극생양의 문제를 우주의 생성론보다는 도덕적 주제의 문제와 관련된 것으로 보면 된다.

나가는 말

퇴계가 太極生兩儀를 해석하며 체 안에 다시 용을 둔 것은 태극의 초월성을 유지하려고 한 것이다. 그것은 리의 능동성을 인정하는 것과 맞물려 있다. 기독교가 신 안에 삼위를 둔 것과 그 의도가 같다. 초월성을 유지하면서 그 초월자의 주재와 작용을 말하려고 한 점에서, 퇴계의 체용일원과 기독교의 삼위일체는 같은 맥락에 있다. 그러나 태극의 초월성은 하나로 여러 상황을 주재한다는 의미를 지니고 있다. 그것은 도덕적 초월성이요, 선악이 짝을 이루고 있는 세상에 대한 純善의 초월성이다. 태극이 양의를 낳았다는 것은 태극이 도덕적 이념으로 세상의 기원이요, 궁극적인 목표요, 천명으로 통치하는 것을 가리킨다. 그 점에서 기독교와 다르다. 기독교는 구분되나 혼동되지 않는다는 표현을 하느님 안에서 세 위격인 성부와 성자와 성령 사이에 쓸 뿐, 하느님과 세상 사이에 사용하지는 않는다. 기독교는 우주론적으로나 도덕적으로 하느님을 초월자로 보지만, 퇴계의 태극은 엄밀한 의미에서 우주론적으로 초월자가 아니고, 도덕적 의미에서 초월적 주재자라고 해야 할 것이다.

그럼에도 불구하고 퇴계가 체 안에 용을 둔 것은 태극의 자기 운동을 확보하려는 것으로, 인간의 주재성을 위해 초월적인 도덕원리가 주재하고 작용한다는 점에서, 상당한 종교성을 띠게 된다. 체 속에 다시 용을 인정하는 것은 또한 초월자가 내재할 때 일으키는 자기 비하의 문제와 관련된 것으로서, 초월자의 초월성을 유지하면서 내재를 말하고자 하는데 유용할 수 있다. 그래서 퇴계의 리는 기독교의 하느님처럼 어떤 초월적 실체처럼 보이는 면이 없지 않다. 우리는 기독교의 삼위일체의 의미를 통해 퇴계의 그러한 의도를 파악할 수 있다고

보았다.⁵³⁾ 퇴계의 연구자들은 퇴계가 리를 어느 정도 인격체처럼 생각하는 면도 있음을 지적한다.⁵⁴⁾ 퇴계의 태극생양의 해석은 퇴계의 리학이 심학으로 완전히 환원될 수 없음을 보여준다.

53) 위에서 본대로 “감정과 의지가 없다고 한 것은 본연의 체요, 능히 발하고 능히 낚는 것은 지극히 묘한 작용이다”라는 말은, 체 속의 용이란 정과 의지를 가리키는 것으로 해석될 수 있다. 다시 말해서 태극이 정과 의지를 가진 존재처럼 인식되는 면이 퇴계에게 있다는 말이다.

54) 예를 들어, 이종우는 리에 체와 용을 나눈 것이 퇴계가 인격적 리를 생각한 것이라고 본다. 이종우, 「퇴계 이황의 리와 상계에 관한 연구」, 『철학』 82집(서울: 한국철학학회, 2005), p.14. 물론 그러한 인격성은 선의 실천과 관련한 리의 주제를 말하는 것과 연관이 있다. “퇴계는 성리학의 특이한 경의 실천을 강조하면서 사변적인 궁리에서 부정되었던 상제[神]를 행동적인 면에서 다시 긍정한 것”(이은상, 「퇴계사상의 결정체 -天命圖說」, 『퇴계학연구논총』 1권(경북대 퇴계연구소, 1997), p.553)이라는 이은상의 주장 역시 실천 측면에서 리의 능동성이 인정되고 마치 인격체처럼 보이는 면이 있음을 말한 것으로 봐야할 것이다. 김기현은 두 가지 측면을 말하는 데, 퇴계에게는 하늘을 외경하고 신앙한 면이 있었고, 다른 한편으로 그 하늘이 자기에 부여한 존재의 뜻을 중시했다고 본다(김기현, 「퇴계의 경 사상」, 『퇴계학보』 122집(서울: 퇴계학연구원, 2007), p.71, p.72) 전자로는 하늘이 마치 인격체처럼 보이는 면이 있고, 후자에서는 그 인격성이 다시 약화된다.

Toegye' s interpretation of the sentence,
“The Supreme Ultimate produces the
two forms” [太極生兩儀] and its theological
meaning

Yang Myung Su*

<Abstract>

Posing Function[用] in Substance[體] itself in his interpretation of the sentence, “The Supreme Ultimate produces the two forms[太極生兩儀]” that is originated in the Book of Changes and developed philosophically in Chou Tun-i's Explanation of the Diagram of the Supreme Ultimate[太極圖說], Toegye seems to intend to enforce the character of transcendence of the Supreme Ultimate[太極]. At the same time, it's to recognize effective force of the Principle[理]. We can compare Toegye's intention to the meaning of Christian doctrine of Trinity. As long as they express commonly both the transcendence and its engagement in this world, [體用一源] of Toegye and Trinity of Christianity share common interest. We find two kinds of Single Origin of Substance and Function in

* Yang Myung Su: Professor, Department of Christian Studies at Ewha Womans University

Toegye's thought: one is that of relation between the Principle[理] and the Material[氣] and the other is that in the Principle itself. The latter shows the realizing movement of the Principle as the universal One giving rise to Many materialized in concrete situations and results in ensuring the former Single Origin of Substance and Function. This, on the other hand, concerns the question of abasement of the transcendent Substance, when it becomes immanent in the phenomenal world. In this sense, the Single Origin of Substance and Function inside the Substance makes possible the immanence of the transcendent Substance without losing its transcendent side. It's comparable to Christian trinitarian dynamism, according to which the Father[God -Father] creates and acts through the Son[God-Son] for the world. That's why Toegye's Principle is reasonably thought to have somewhat personal Substance, personal in the sense of something living. Conclusively, Toegye's interpretation of "The Supreme Ultimate produces the two forms" manifests the impossibility of reduction of Toegye's Li learning[理學] into the heart and mind learning[心學].

〈Key Words〉

Single Origin of Substance and Function, Trinity, "The Supreme Ultimate produces the two forms", movement of the Principle, effective force, One, Many

<참고문헌>

- 『국역 퇴계전서』(서울: 퇴계학연구원, 2003)
- 『朱子語類』 이주행 외 역(서울: 소나무출판사, 2001)
- 『맹자집주』 성백효 역주(서울: 전통문화연구회, 2005)
- 토마스 아퀴나스, 정의채 역, 『신학대전 1』(서울: 성 바오로 출판사, 1989)
- 강진석, 「복송 유가의 체용론 연구」, 『중국연구』 28권(서울: 한국의 국어대학교 중국연구소, 2001)
- 김기현, 「퇴계의 경 사상」 『퇴계학보』 122집(서울: 퇴계학연구원, 2007)
- 김재란, 「중국철학에서의 체용개념의 변천 과정」, 『시대와 철학』 17권 4호(서울: 한국철학사상연구회, 2006)
- 김종인, 「현대과학에 대한 신유학자의 반응」, 『동양철학연구』 35집(서울: 동양철학연구회, 2003)
- 몽배원, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 역(서울: 예문서원, 2008)
- 문석운, 「퇴계에서 理發과 理動, 理到의 의미에 대하여-리의 능동성 문제」 『퇴계학보』 제110집(서울: 퇴계학연구원, 2001)
- 양명수, 「퇴계의 철정론과 악의 문제」 『퇴계학보』(서울: 퇴계학연구원, 2008)
- _____, 「칸트의 동기론에 비추어본 퇴계의 리발」 『퇴계학보』 123집(서울: 퇴계학연구원, 2008)
- _____, 「천주실의에 나타난 아퀴나스 신학과 마테오 리치의 성리학 이해에 대한 비판 -리와 천주의 개념을 중심으로」 『철학사

- 상』제28호(서울: 서울대학교 철학사상연구소, 2008)
- 윤사순, 『퇴계 철학의 연구』(서울: 고려대학교 출판부, 1980)
- 이동희, 「화이트헤드의 형이상학적 신 관념에서 본 퇴계의 독특한 리 관념, 존리설」 『퇴계학보』 116집(서울: 퇴계학연구원, 2004)
- 이은상, 「퇴계사상의 결정체 -天命圖說」 『퇴계학연구논총』 1권(경북대 퇴계연구소, 1997) 퇴계학연구원, 2004)
- 이종우, 「퇴계 이황의 리와 상제에 관한 연구」, 『철학』 82집(서울: 한국철학학회, 2005)
- 정도원, 「퇴계 이 철학의 주자학적 근거와 특징에 대하여」, 『한국사상사학』 24집(서울: 한국사상사학회, 2005)
- 최영진, 「퇴계 체용론의 타당성 문제」, 『수선론집』 5집 1호(1980)
- 최영진, 「퇴계에 있어서 리의 능동성에 관한 논리적 접근」, 『현담 유정동 박사 회갑기념논총』(서울: 유정동 박사 회갑기념논총 간행위원회, 1981)
- Tillich Paul., *Systematic Theology* Vol 1(Chicago; University of Chicago Press, 1957)
- The Greek and Latin Creeds, The Creeds of Christendom, with a history and critical notes* Vol.2 / edited by Philip Schaff ; revised by David S. Schaff.(Grand Rapids: Baker, 1985, c1931)