

退溪李滉의 인간관**

尹 絲 淳*

• 目 次 •

I. 서 론	IV. 性善論的 인간관
II. 三才的 인간관	V. 天人合一的 인간관
III. 理氣論的 인간관	VI. 결 론

I. 서 론

어떻게 사는 것이 근본적으로 참된 삶인가를 문제 삼는 경우 그 삶을 꾸려가기 위한 주체적 근거를 확보할 필요가 있다. 올바른 삶을 문제시할 때마다 그 삶의 주체인 인간에 대한 파악이 선행적으로 요청된다. 철학에서 인간관이 차지하는 비중이 막중한 까닭도 바로 이러한 맥락에서 비롯된다.

올바르게 사는 방법을 전통적으로 심각히 추구하여왔던 것이 동양철학인만큼, 인간관은 동양철학에서 특히 큰 무게를 갖는다. 동양철학에서 우주론을 아무리 파고든다 하더라도, 그러한 노력은 결국 올바른 삶을 운용해가기 위한 객관적 근거 내지 타당성을 확보하기 위한 수단으로서의 성격을 갖는다,

* 고려대 철학과 교수

** 정신문화연구원, 『哲學·宗教思想의 諸問題(V)』(1989) 게재논문

삶의 방식이 올바르다는 것은 곧 윤리적 측면으로 내린 언명이다. 그러므로 윤리의식은 올바른 삶의 기초가 되며, 심지어는 전부가 된다고도 말할 수 있다. 이러한 윤리문제를 동양철학 중 어느 사상보다도 강조하는 사상은 儒學이라고 할 수 있다. 유학에서는 윤리의식이 대단히 투철하여 그것이 유학의 가장 큰 특징을 이룬다고 하여도 과언이 아니다. 본래 유가가 禮를 도와주던 相禮者에 그 연원을 두고 있는 사실에서도 유학과 윤리와의 관계를 짐작할 수 있다. 그런 까닭에 윤리적 삶을 실현하려는 의지에서 모색하는 인간관은 유학에서 매우 큰 비중을 차지하게 된다.

이 글에서는 程朱 계통의 유학자인 退溪 李滉(1501 - 1570)의 철학 가운데서 올바른 삶을 가능하게 하는 객관적 근거로서의 우주론보다는 더욱 직접 관건이 되는 주체적 근거로서의 인간관을 살펴보고자 한다.

고찰은 퇴계철학의 전모를 더 선명히 드러내기 위한 방법의 의미도 아울러 갖는다. 퇴계철학에 대한 연구가 상당한 성과를 거두고 있는 현 시점이지만, 아직도 그의 인간관에 대한 선명한 연구의 단계에는 이르지 못하고 있기 때문이다.

II. 三才的 인간관

인간에 대한 퇴계의 견해를 살피는 데는 무엇보다도 먼저 그가 종래의 自然人的 인간관을 계승한다는 점을 지적하여야겠다. 이 자연인관은 인간이 하늘 및 땅과 더불어 조화롭게 사는 존재라고 생각하는 견해이다. 이것은 三才觀이라 불리는 儒家의 전통적 인간관이다.

삼재관의 원형은 유학의 기본경전 가운데 하나로서, 삶에 대한 형이상학적 원리와 구체적 행동방식을 제시해주는 서적인 『주역』에서 비롯된다. 『주역』 「說卦傳」에 다음과 같은 연구가 나온다.

乾은 天이므로 父라하며, 坤은 地이므로 母라한다.

옛날 聖人이 易을 지은 것은 性命의 理를 따르고자 함에서이다. 그러한 목적에서 ‘天의 道’를 세웠으니 곧 陰과 陽이 그것이고, ‘地의 道’를 세웠으니 柔와 剛이 그것이며, ‘人의 道’를 세웠으니 仁과 義가 그것이다.

이것은 곧 인간이란 乾坤, 즉 天地를 부모로하여 태어나 천지와 더불어 살아가는 존재라고 간주하는 것이다. 인간은 천지의 所生인 만큼 천지 가운데서 자신의 바른 위치를 찾아 천지와 더불어 병존함은 물론, 특히 조화롭게 살아가지 않으면 안된다는 사고이다. 인간은 천지로 표현되는 우주 자연의 분신적 존재이므로 천지와 동질적이어서 인간의 궁극적 행복 내지 완성도 그러한 자연에 귀의하여 조화롭게 사는 데 있다는 사고가 여기에 함재한다. 이러한 사고는 유학의 이른바 ‘天人合一’사상으로 발전하게 된다.

퇴계 역시 『주역』을 받아들임으로써, 본원유학의 이러한 삼재관을 계승하여 자연인으로서의 인간을 그의 인간관의 기초로 삼는다. 한걸음 더 나아가 그는 周濂溪 및 程朱의 인간관을 받아들인다. 주염계 및 정주는 종래의 유학을 계승하여 그 사상을 理氣論의 형식으로 재구성한 이들이다. 인간관에서도 그들은 본원유학의 인간관을 받아들이면서 그것을 이기론으로 재구성한다. 퇴계 역시 이러한 태도를 계승하여 이기론적 인간관을 확립하게 된다.

Ⅲ. 理氣論的 인간관

퇴계는 정주적 인간관을 계승하기 때문에 太極을 인간존재의 궁극적 근거로 삼는다. 원래 태극이란 『주역』 『繫辭傳』에서 비롯되었다. 즉 “易에는 태극이 있는데, 이것이 兩儀를 낳고, 양의는 四象을 낳으며, 사상은 八卦를 낳는다”고 하였다. 정주는 이에 기초하여 태극을 현상적으로 존재하는 모든 사물의 근원으로 생각하였다. 정주계 학자들은 태극을

理라고 하면서¹⁾ 만물의 존재를 가능케하는 궁극적 원인 내지 원리로 간주하였으므로, 인간의 탄생 근거도 근원적으로는 역시 태극이라고 생각하였던 것이다.²⁾ 그들에 있어서는 理 자체가 모든 현상의 원리와 원인(所以然)을 의미한다.

다른 한편 퇴계와 같은 성리학자의 철학에서 만물의 생성시초에 바탕을 이루는 물질적 요소는 氣라고³⁾ 표현된다. 氣의 구체적 내용은 陰陽과 五行인데, 이것이 인간을 포함한 만물의 물질적 바탕이다.

본래 氣는 朱晦庵이나 퇴계에서 氣質이라는 한 단어로 되어 사물의 현상적 존재의 측면을 나타낸다. 다만 氣와 質은 엄밀하게 말하면 구분되는 것이어서, 氣의 重濁者를 質이라 하고,⁴⁾ 氣는 形質로서의 質로 이루어진 사물 속에 유행하는 輕淸者인 기운을 말한다.⁵⁾ 더 구체적으로 말하면 氣는 음양에 해당하고 ‘질’은 오행에 해당한다.⁶⁾ 그러나 그러면서도 양이 변하고 음이 합하여 水火木金土를 生한다고 하여,⁷⁾ 오행이 본래 음양으로 이루어진 것이어서,⁸⁾ 기질을 하나의 氣라고 통칭하는 경우가 많다.

이러한 기(氣質)는 輕重·淸濁·粹駁 외에도 聚散·屈伸·至歸의 성질을 가지며,⁹⁾ 또한 生滅의 특성도 아울러 갖고 있다.¹⁰⁾ 퇴계는 氣의 이러한 특성을 한 마디로 有爲·有欲이라고 한다.¹¹⁾

물질적 기초를 이루는 재료가 음양 오행의 氣라면, 현존하는 생명체로서의 인간 신체도 이러한 재료로 이루어진 것임을 알 수 있다. 인간

1) 『朱子語類』 卷3, p. 4.

2) 周濂溪의 『太極圖說』 참조

3) 『退溪全書』 上卷, p. 804. 答李宏仲.

4) 위와 같음

5) 위와 같음

6) 『朱子語類』 卷1, p. 808.

7) 『朱子語類』 卷94, p. 3.

8) 위와 같음

9) 『退溪全書』 上卷, p. 364. 答南時甫 및 p. 601. 答鄭子中別紙.

10) 『退溪全書』 下卷, p. 161. 答鄭子中別紙.

11) 『退溪全書』 上卷, p. 335. 與朴澤之.

개체는 聚散 生滅하는 氣의 凝聚 變合으로 인해 化生한 존재이다.

현존하는 만물은 氣로 생성되어 존재하지만, 그 氣의 생성 자체가 理로 말미암은 것이므로, 理의 측면으로 볼 때 우주·만물은 궁극적으로 太極이라는 하나의 理가 잡다한 양상으로 分存한다고 이해할 수 있다. 이 사고를 성리학에서 ‘理一分殊’로 나타낸다.

아무튼 인간과 만물이 모두 理와 氣로써 생겨 났다고 하여, 인간과 만물 사이에 차이가 없는 것은 아니다. 다만 원론적인 면에서는 ‘이일분수’라 하듯이 인간과 만물은 하나의 理를 나누어 가지고 있기 때문에 서로 다르지 않다고 퇴계는 말한다. 즉,

天이란 곧 理인데, 그 理에는 네가지가 있다. 元·亨·利·貞이 곧 그것이다.……그리하여 陰陽五行의 氣가 流行할 때, 이 넷이 언제나 그 가운데 있으면서 事物을 이루는 本源이 된다. 이런 까닭에 음양 오행의 기를 받아 신체를 이루는 모든 사물은 어느 것이나 원·형·이·정의 理를 가지고 性を 이루지 않은 것이 없다. 그런데 그 性の 조목에는 다섯이 있으니, 仁·義·禮·智·信이 곧 그것이다. 그러므로 四德(元亨利貞)과 五常(仁義禮智信)이 상하의 一理로써 天과 人의 나뉘에 차이가 있었던 적이 없다.¹²⁾

그러나 현실적으로 볼 때 인간은 다른 생물이나 무생물보다 뛰어난 능력을 발휘하고 있다. 이 현상에 대하여 성리학에서는 만물의 영장으로서의 인간됨을 이기론으로 해석·설명한다. 즉 인간이 만물 가운데 어느 것보다도 뛰어난 것은 인간에게 품부된 氣가 다른 어떤 것의 氣보다 빼어나기(秀) 때문이라고 한다. 그리하여 인간은 이 우주 가운데서 영장의 위치를 차지하게 되었다는 것이다. 퇴계 역시 인간을 영장시하는 인간들의 자존심을 함께 나누어 갖는다. 그러한 사실이 그의 『聖學十圖』를 비롯한 문헌들에서 수없이 발견된다.

그러나 인간이 타고난 氣 또는 기질이 비록 만물 가운데 가장 빼어나

12) 『退溪全書』 下卷, p. 140·141. 「天命圖說」.

지라도, 이미 氣가 가지는 속성이 聚散·屈伸·生滅하는 만큼, 그로 말미암아 千變萬化하는 것이어서,¹³⁾ 인간 사이에도 모두 균일하지 않다. 인간에게 聖인과 愚人의 차이가 실제로 있음이 곧 그 증거이다. 하지만 이러한 차이가 理로 인한 근원적 차이가 아니라 氣로 인한 현상적 차이임은 물론이다. 퇴계는 다음과 같이 말한다.

聖인과 愚人, 인간과 사물에 차이가 있는 것은 氣 때문이다. 元·亨·利·貞이 본래 그러한 것은 아니다.¹⁴⁾

또 인간 가운데서 아무리 빼어난 氣를 받은 경우라 해도 완전무결한 경지에 도달해 있는 경우는 없는데, 그 이유 역시 氣 또는 기질 때문이다. 이에 퇴계는 기질에 의해 가려진 마음의 구체적 상태를 인심 내지 人欲 또는 氣質之性이라 한다. 그리고 그 극복을 위한 ‘수양’을 촉구한다. 그 구체적 수양에 대하여 퇴계는 精一의 방법을 말하지만,¹⁵⁾ 이에 대한 자세한 설명은 다음의 ‘性善論의 人間觀’에서 다루기로 하겠다.

여기서 당장 대두될 것은 인간은 과연 수양을 통하여 愚人상태를 벗어나 성인이 될 수 있을까 하는 의문이다. 퇴계의 다음과 같은 설명이 있다.

하나의 理가 (모든 사물에) 고르게 부여되어 있는 것으로 말한다면 어느 물체든지 거기에 천지자연의 性이 있지 않음이 없다. 氣가 비록 스스로 物에 제약되어 다른 양상을 보이지만, 理는 氣에 구애되어 끝내 없어지는 것이 아니다. 그러므로 ‘만물은 각각 하나의 太極을 갖는다’고 한다.¹⁶⁾

13) 『退溪全書』 上卷, p. 863. 答趙起伯問目.

14) 『退溪全書』 下卷, p. 140·141. 「天命圖說」.

15) 『退溪全書』 上卷, p. 824. 答李宏仲問目.

16) 위의 책, p. 897. 答寄姪問目.

이것은 朱晦庵의 “사람마다 하나의 태극을 가지고 있고, 사물마다 하나의 태극을 가지고 있다”¹⁷⁾고 한 이론과 통한다. 賢愚문제가 氣로 말미암은 것, 즉 氣가 人欲과 같은 가려진 마음의 상태를 일으키기 때문에 생기는 현상일뿐 理로 말미암는 것이 아니라는 뜻에서 太極 같은 理가 ‘本然의 性’(천지자연의 性)으로서 누구에게다 다 있음을 우선 강조한 글이다.

퇴계는 이와 같은 뜻에서 다음과 같이 말하기도 한다.

만일 잊지도 않고 助長하지도 않는다면 道가 나에게서 자연적으로 발현하고 유행하는 실상을 볼 수 있게 된다.¹⁸⁾

무릇 理와 氣가 합하여 사물을 이룬다. 그 신묘한 작용은 이와 같을 뿐이다. 이 理야말로 지극히 존귀하여 대비될 것이 없다. 理는 사물에 명령을 내리기는 하지만 사물로부터 명령을 받지는 않기 때문이다. 그러므로 氣가 이길 수 있는 바가 아니다.¹⁹⁾

비록 氣에 의해 가려진다 하더라도 만물과 사람마다 갖추어져 있는 理 즉 本然의 性은 끝내 없어질 수 없으므로, 잊지도 않고 조장하지도 않으면 인간의 본래 모습을 회복할 수 있다. 愚人도 賢聖人이 될 수 있다는 것이다. 이는 孟子이후 유학자들의 공통된 이론이기도 하다.

그러나 다음과 같은 퇴계의 언명들은 여전히 理의 발현 가능성을 반드시 필연적인 것으로 인정하는 의미로 보이지 않는다.

만약 理發이 성취되지 못하고 氣에 가리게 된 이후에는 잘못되어 不善으로 된다.……만약 기가 발함에 있어 中節하지 못하여 그 理를 멀하면 내쳐 惡이 된다.²⁰⁾

17) 『朱子語類』 卷94, p. 7·41.

18) 『退溪全書』 上卷, p. 606. 答鄭子中.

19) 위의 책, p. 354. 答李達李天機.

20) 위의 책, p. 205. 「心統性情圖說」.

리가 드러나서 기가 따르면 좋고, 기가 가려서 리가 숨으면(隱) 싫다.²¹⁾

賢愚문제는 善惡의 문제와 직결되는 만큼, 선악에 대한 理氣論을 퇴계는 이처럼 토로 하였다. 이에 의하면 인간행위의 선악이 모두 기로 말미암는 것 즉 기의 中節·不中節에 따른 것이다. 惡은 기작용의 不中節로 인하여 ‘理를 滅’하거나, 기의 가림으로 인한 ‘理의 숨음’(隱)이다. 기에 의한 理의 滅과 가림을 말함을 보면 이는 기가 理를 이길 수 없다는 주장과 어긋나는 것 같다.

이러한 문제가 야기되는 데 있어 퇴계는 理氣의 상호관계, 즉 리가 드러남과 동시에 일어나는 ‘기의 따름’, 기가 理를 가림과 동시에 일어나는 ‘理의 숨음’이 결코 理氣의 有爲·無爲 또는 強弱의 입장에서 파악되는 것이 아니라고 함에 유의할 필요가 있다.

기가 理에 따를 수 있을 때 理는 저절로 드러난다. 이것은 기가 理보다 약하기 때문이 아니라 기의 순함 때문이다. 만약 기가 理에 거슬러서 리가 오히려 숨게 될 때는 리가 약하기 때문이 아니라 곧 勢 때문이다.²²⁾

여기의 勢란 사물의 일시적인 외적 조건을 말한다. 이글에 근거하면 인간의 不善이나 악이 결코 제거될 수 없는 것이 아니라 勢로 인한 제3의 일시적 현상이므로 궁극적으로는 극복될 수 있다는 것이다. 즉 외적 방해만 없다면 인간은 저절로 자신의 본성을 실현할 수 있다는 신념이 이 글의 행간에 잠재한다. 이것은 일종의 낙관적 견해에 속한다. 퇴계의 이러한 낙관적 사고는 그가 우주의 조화현상을 그리는 데서도 여실히 드러난다.

21) 위의 책, p. 600. 答鄭子中別紙

22) 위의 책, p. 354. 答李達李天機.

만약 한 사물만 가리켜서 말한다면 (理의) 치우침 (偏處)은 확실히 치우친다. 그러나 만일 어느 사물이나 다 있는 점을 가리켜 말한다면 그 전체의 渾淪(하나됨)을 볼 수 있다. 어째서인가? 理의 본체가 氣에 구애받거나 物에 한정되지 않기 때문이다. 그러므로 한 사물에서의 작은 치우침을 가지고 그 渾淪者의 大全을 허물어뜨릴 수 없다.²³⁾

우주 전체가 한 理(太極·天命)의 체계이므로 우주 만물의 생성은 궁극적으로 하나의 자기 원인에 의한 조화로운 현상으로 상정된다.

이처럼 理에 근거하여 우주의 조화로운 현상에 대한 설명은 바로 인간에게서도 심성 조절에 의한 사회적 조화의 가능성을 제시할 수 있는 바탕이 된다. 그 다음 절에서 자세히 다루어진다.

IV. 性善論的 인간관

인간이 심성의 조절에 의하여 사회적으로 조화로우 수 있는 가능성에 대한 탐구는 인성에 대한 이해를 통하여 이루어진다.

이미 앞에서 비쳤듯이 퇴계는 바람직한 인간으로서의 理想人을 賢人·君子·仁人이라고 간주하는데, 그 가운데서도 최고의 이상인은 역시 성인이다. 퇴계의 경우 성인은 현실적으로 ‘修己治人’의 능력을 완전히 갖춘 최고의 이상적 인간상이다. 그렇기 때문에 퇴계는 그의 대표작인 『聖學十圖』를 통하여 성인(聖王)이 되는 학문이라는 聖學의 용어를 사용하였다. 어떻게 하면 바람직한 인간으로서의 성인이 될 수 있을까?

이 문제를 탐구하기 위해서 성리학에서는 우선 인간을 인간이게끔 하는 인간의 본질에 대한 탐색부터 시작하자. 퇴계와 같은 학자에 있어 인간의 본질이란 곧 인간의 본성에 해당한다. 성리학이 본래 性命과 義理를 탐구하는 학문이듯이, 본성에 대한 연구야말로 성리학에서 義理 일반의 탐구와 더불어 가장 진력하는 것이다. 유학의 궁극적 경지로 간

23) 위의 책, p. 808. 答李宏仲.

주하는 天人合一은 물론, 사회생활을 위한 윤리 도덕 역시 본성의 실현으로 가능하다고 생각하기 때문이다.

孔子는 性에 대해서 구체적으로 말한 적이 거의 없다. 人性에 대한 언급은 孟子에 와서 이루어진다. 맹자 이후 대부분의 유학자들은 性善을 말하였고, 구체적으로 인간의 본성을 五性 즉 五常(仁義禮智信)이라고 간주해왔다. 퇴계 역시 이 사상을 계승한다.

사실 퇴계의 인간관 가운데 철학적으로나 실천적으로나 극점에 위치하고 있는 것이 곧 성선론적 인간관이라 할 수 있다. 본성이 가장 인간다운 이상적 인간을 성취하기 위한 근거가 되므로 성선론적 견해는 성인 성취의 시각에서 계승·견지하게 된다.

퇴계는 이러한 맥락에서 맹자의 사상을 이어받아 인성의 本善을 주장하지만, 그는 성리학자이므로 주자학적 개념틀인 이기론으로 인성의 본선을 재구성해낸다. 맹자가 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心の 四端을 근거로 본성의 선함을 주장했던 것을 정주성리학에서는 本性和 四端이 體와 用의 관계인 것으로 재해석했는데, 퇴계는 이것을 우선 계승한다. 性은 心の 體이고, 四端 같은 情은 心の 用이라는 것이다. 다시 말해, 仁義禮智의 性은 體이고 四端의 情은 用이다. 이같은 性和 情의 관계에 대한 퇴계의 이해는 다음에서 드러난다.

이른바 性의 유행은 곧 情이다. 이외에 어찌 따로 性의 유행이 있겠는가?²⁴⁾

情이 자연적으로 발출하는 까닭에 先儒들은 그 情을 가리켜 性의 發이라 하였다.²⁵⁾

이에 의하면 性이란 아직 心の 作用으로 일어나지 않은 것을 말하고, 情이란 心이라고 부를 수 있도록 경험상으로 이미 드러난 심리현상을

24) 『退溪全書』 下卷, p. 164. 答鄭子中.

25) 『退溪全書』 上卷, p. 823. 答李宏仲問目.

가리킨다. 情이 경험으로 드러난 심리현상인 까닭에 구조적으로 理와 氣로 되어 있다고 한다. 반면 性은 아직 활동하지 않은 것이므로 理라고 한다. 형상도 그림자도 없는 理가 마음 속에 갖추어진 것이 곧 性이다.²⁶⁾ 이렇게 性과 情을 體用으로 말할 때 정은 성의 실현이라는 관계에 해당한다. 즉 성과 정을 일종의 원인과 결과의 관계로 성리학자들은 간주하였다. 그리하여 程朱系 성리학에서는 “性發爲情, 情性所發”²⁷⁾이라고 표현한다.

이 성정의 관계를 퇴계는 다만 논리적 견지에서만 받아들이지 생각하지 않고 실제적 견지에서도 性이 發한다고 생각한다. 그가 理에 體用說을 적용시켜 이의 能發·自發을 주장할²⁸⁾ 때가 그러한 경우이다. 그는 性으로서의 理가 독자적으로 自發·自做함을 주장하였다.²⁹⁾ 바로 퇴계의 유명한 四端 七情의 해석에서 보이는 理發說이 그것이다. 이 說이야말로 人性의 本善을 실제적 견지에서 적극화한 것이다. 퇴계의 인간관에서 人性론의 비중은 그만큼 크다.

퇴계의 四端 七情說은 인간의 사단과 칠정을 이기론으로 해석하여 대비시키는 이론이다. 여기서 퇴계의 사단 및 본성에 대한 독특한 견해가 창출된다.

四端에 대비되어 거론되는 七情은 원래 『禮記』 「禮運」편에 나오는 말로 ‘喜怒哀懼愛惡欲’을 뜻한다. 이것은 인간이 날 때부터 가지고 있는 情의 總和이다. 비록 때때로 『中庸』의 喜怒哀樂만으로도 표현되는 경우가 있지만 그것이 내용상 칠정과 다른 것은 아니다. 칠정이 인간 감정의 전체를 포괄하는 것인 데 비해 사단의 정은 부분적이고 선한 정이다.

퇴계는 칠정에 대해 다음과 같이 말한다.

26) 위와 같음.

27) 『聖學十圖』 「心統性情圖」.

28) 『退溪全書』 上卷, p. 464·465. 答奇明彥 및 「大學釋義」 末尾.

29) 위의 책, 答奇明彥 論四端七情 第二書.

七情이란……실로 公然平立한 이름이다. 이것은 어느 한편에 떨어지지 않는 것이다.³⁰⁾

이것은 칠정에 대해 그 가치적 특성을 지목하여 일면적으로 좋이라거나 옳이라고 규정할 수 없음을 밝힌 것이다.

퇴계에게서 칠정은 사단과 병칭 대비되어 對舉互言³¹⁾하는 관계에 있다. 그는 칠정과 사단을 두 가지 측면에서 구분하여 대비적으로 이해한다.

그 발함에 각각 血脈이 (따로) 있고, 그 명칭에도 다 가리키는 바[所指]가 (따로) 있다.³²⁾

發하는 血脈이란 四七의 발동 발출하는 所從來를 의미한다. 그에 의하면 四七 두가지 정은 발동 발출하는 所從來의 다름과 명칭이 지닌 所指의 다름에서 구분 대비된다.

먼저 所指의 다름에서 보면, 사단은 ‘皆善’ 또는 ‘純善’이지만, 칠정은 ‘善惡未定’ 또는 ‘本善而易流於惡’인 점에서³³⁾ 다르다고 한다. 이것은 사단을 理에, 칠정을 氣에 비유하는 이유가 된다. 즉 퇴계는 칠정의 氣에 대한 것이 사단의 理에 대한 것과 같다³⁴⁾고 한다. 퇴계는 四七을 다음과 같이 구분한다.

四端은 理의 發이고,, 七情은 氣의 發이다.³⁵⁾

이것이 곧 四七에 대한 퇴계의 기본해석이다. 그는 四七의 이러한 대

30) 위의 책, p. 849. 答李平叔.

31) 이 말은 원래 高峰이 退溪의 四七에 대한 해석태도를 가리켜 말한 것인데, 퇴계는 그후 자주 이 말을 쓴다.

32) 『退溪全書』上卷, p. 417. 答奇明彦 論四端七情 第二書.

33) 위의 책, 第一書, 第二書.

34) 위의 책, 第二書.

35) 위의 책, 第一書.

비를 性에서의 本然, 氣質之性의 구분과 같은 것이라고 한다.

다음 所從來의 측면에서 보면, 사단은 “仁義禮智信의 性으로부터 發한 것”인 반면, 칠정은 “外物이 그 형체를 감촉하여 마음[中]에서 動하다가, 境으로 말미암아 발출한 것”³⁶⁾이라고 한다.

그러나 퇴계의 이러한 해석은 高峰의 반박을 받아 수정하게 된다. 칠정 역시 理 또는 性과 상관없이 발하는 것이 아니며, 사단 또한 외물에 感하여 動하는 것인 만큼 칠정과 다름이 없음을 인정한다. 그러면서도 동시에 다음과 같은 해석을 내놓는다.

四端은 理가 발함에 氣가 따르는 것이고, 七情은 氣가 발함에 理가 타는 것이다.³⁷⁾

이것이 퇴계의 四七에 대한 최종 해석이다. 그가 이렇게 주장하는 이유는 다음에 근거한다. 즉 “원래 사람의 一身은 理와 氣가 합하여 生한 것이다. 그러한 까닭에 (理와 氣) 두가지는 서로 發用의 성질이 있다. 동시에 그 發하는 것은 또 相須의 관계로 이루어진다. 互發이므로 각각 所主가 있음을 알 수 있고, 相須이므로 서로 그 가운데 있음을 알 수 있다”³⁸⁾는 것이다.

퇴계가 理의 自發을 특히 四端에 적용하여 역설한 것이 바로 이렇게 理氣의 ‘互發’을 주장한 때의 일이다. 이 理發說은 이후 퇴계의 우주론과 인식론에서 말한 理動·理到說과 더불어 큰 논쟁을 야기시킨다. 왜냐하면 퇴계에서도 理는 朱晦庵에서와 마찬가지로 본래는 聲臭, 方體, 內外, 情意, 計度, 造作 등이 없다는 것³⁹⁾이었기 때문이다. 理에 대한 無造作과 상충되는 發動·發出의 주장은 역시 문제가 아닐 수 없다.

퇴계는 다른 한편 理가 生死·窮盡하는 것이 아니라는 점에 착안하여

36) 위와 같음.

37) 위의 책, 第二書.

38) 위와 같음.

39) 『退溪全書』 下卷, p. 161. 答鄭子中別紙.

無로 될 수 없음을 주장한다. 즉 “窮盡함이 없으니, 어느 때인들 없어질 까?”⁴⁰⁾한 것이 그것이다. 이것은 理를 실재시하는 견해와 다르지 않다. 퇴계는 이러한 理에 대한 견해를 근거로하여 사단에 대한 독특한 해석을 내리게 된 듯하다. 그가 四端을 理發로 설명할 때 그것은 다르게 말하면 ‘本性의 自發’이 아닐 수 없기 때문이다.

이렇게 퇴계의 四七論은 ‘인의예지’인 본성의 자발적인 발동 발출되는 것임을 역설한 것이다. 이것은 다시 말해 그가 인간의 선한 본성이 자발적으로 발로하여 인간으로 하여금 義理之行을 하게 함을 강조한 것과 다르지 않다.

실제로 퇴계는 “氣만 있고 理가 타는 일이 없으면 利欲에 빠져 금수로 된다.”⁴¹⁾고 하였다. 이러한 발언은 바로 그가 理를 이욕에 빠지지 않고 의리행을 할 수 있는 주체적 근거로 파악하였음을 시사한다. 사단이라는 경험적 사실을 기초로 그것을 본성의 발현이라 간주하고 다시 理發로 해석하여 인간이 당위의 의리행을 하지 않을 수 없음을 그는 역설하였던 것이다.

그러나 우리는 사단에 ‘食色之性’ 내지 ‘氣質之性’이 포함되지 않았음에 주의해야 한다. 그리고 아무리 본성이 自發한다 하더라도 氣質에 의해 가려질 경우라면 理의 發現 역시 결코 自發의 형식 그대로 이루어질 수 있는 것이 아님을 고려해야 한다. 따라서 氣質之性에 대한 극복의 노력 즉 수양이 요구된다. 퇴계는 이러한 극복을 다음과 같이 설명한다.

무릇 心學이 多端하기는 하지만, 요약하여 말한다면 ‘人欲을 막고 天理를 보존하는’(渴人欲 存天理) 두가지 일에 불과할 뿐이다.⁴²⁾

人欲을 막는 일이 무엇보다도 중요하다. 그것이 곧 天理로도 표현되

40) 위와 같음.

41) 『退溪全書』 上卷, p. 816. 答李宏仲問目.

42) 위의 책, p. 849. 答李平叔.

는 本性의 理를 보존하는 길이다. 天理와 人欲의 구분은 어떻게 되는 것인가?

그것을 퇴계는 情의 中節, 不中節에서와 마찬가지로 心의 主宰에 달렸다고 한다.⁴³⁾ 이런 점에서 心에 의하여 人欲을 제거하는 식의 情의 자율적 조정이 요청된다. 이에 퇴계는 『書經』 「大禹謨」 편의 “人心은 위태하고 道心은 미약하니 오직 精하고 一하여 그 中을 잡으라”고 한 데 기초하여 “精하고 一할 수 있으면 道心에서 벗어나지 않아 人欲으로 흐르지 않는다”⁴⁴⁾고 한다. 본래 人心이란 ‘形氣之私’에서 생기고, 道心이란 ‘性命之正’에 근본하는 것이기 때문에⁴⁵⁾ 인심은 人欲의 本據이며 道心은 四端과 같이 本然之性을 드러내는 情, 즉 天理를 드러내는 마음이다.

精一은 구체적으로 의식의 집중·통일을 의미하는데, 좀더 자세히 말하면 맹자의 “반드시 일삼는 것이 있으면서도 (그 효과를) 예기치 않으며, 마음에 두어 잊지 않으면서도 (성급히) 조장하지도 않는다.”⁴⁶⁾는 것을 말한다. 한마디로 하면 진지하고 성실한 태도를 유지하는 것이다. 이런 점에서 이것은 ‘敬’과 통하는 태도이다.⁴⁷⁾

진지한 태도인 敬은 또한 마음을 바르게 작용하게끔 하는 기본 바탕이다. 그렇게 기본 바탕이 된다는 의미에서 晦庵은 이것을 ‘心의 主宰’라 하였는데, 퇴계 역시 敬에 대한 이러한 의미부여(규정)를 계승한다.⁴⁸⁾ 그리하여 그는 자신의 『聖學十圖』가 다 ‘敬을 위주로 한 것’이라고 할 만큼⁴⁹⁾ 敬을 중시한다. 그 이유는 다음과 같다.

만일 잊지도 않고 助長하지도 않는다면 道가 나에게서 자연적으로 발현하고 유행하는 實狀을 볼 수 있다.⁵⁰⁾

43) 위의 책, p. 816. 答李宏仲問目.

44) 위의 책, p. 824. 答李宏仲問目.

45) 『中庸章句』序.

46) 『孟子』 「公孫丑章句」上.

47) 『高峰集』卷5, 答友人論學書.

48) 『聖學十圖』 「心學圖說」 참조.

49) 위의 책, 「大學經解」.

퇴계는 인간이 진지하고 성실하게 自省하면 道라고 하는 구체적인 ‘所當然’이 무엇인지 스스로 알 수 있게 된다고 생각한다. 즉 敬의 태도로 성실하게 自省하면 인간의 氣質之性의 욕구 즉 人欲을 자율적으로 극복하게 된다는 것이다. 결국 敬으로써 수양의 목적을 일단 달성한다는 뜻이다. 이처럼 敬에 의한 去人欲 存天理를 통하여 기질지성의 극복을 꾀하는 의지로 해서 퇴계 인간관의 도덕성 내지 실천적 성격이 드러난다.

우리는 퇴계의 인육 내지 기질지성 극복을 위한 수양론이 결코 주관적 인격완성에만 그치는 것이 아님을 알아야 한다. 그가 말하는 天理는 내재적인 본성만을 가리키는 것이 아니라 禮 또는 道로 표현되는 절대 불변의 영원한 선(純善)을 가리킨다. 따라서 우리의 고찰은 이제 자성적 수양으로 깨닫게 되는 천리로서의 본성이 어떻게, 그리고 얼마나 객관적인 도덕 내지 윤리규범의 성격을 갖는지 알아보아야 하겠다.

心の 작용이 아직 일어나지 않은 未發의 상태를 퇴계는 中이라고도 한다. 그러므로 中이란 곧 本然之性을 의미한다.

우리의 性情形色과 日用彝倫의 비근한 것에서부터 천지만물 古今事變의 복잡다단한 것에 이르기까지 至實한 理와 至當한 법칙이 있지 않음이 없는데, 그것이 이른바 天然自有의 中이다.⁵¹⁾

中은 未發상태의 本然之性인 동시에 객관적으로는 합당한 법칙 즉 理를 가리킨다. 理로서의 합당한 법칙인 점에서 中은 도덕규범으로서 禮의 원리를 뜻하기도 한다. 퇴계는 이러한 中을 예의 得宜處라고 표현한다.⁵²⁾ 이렇게 보면 『서경』의 執中이란 곧 본성으로서 부여된 천리의 보존과 그 실천을 통한 일상생활에서의 예의 실천이 된다. 그런 까닭에 퇴계는 ‘道義에서 理의 無窮함을 본다’⁵³⁾고 까지 했던 것이다. 따라서

50) 『退溪全書』 上卷, p. 606. 答鄭子中.

51) 위의 책, p. 186. 戊辰六條疏.

52) 위의 책, p. 850. 答李平叔.

퇴계에 있어 본연지성의 주관적인 실현은 곧 객관적인 도덕규범으로서의 예 등의 실천이다. 본성의 구현은 곧 義理之行의 결과를 가져온다는 것이 그의 사고이다.

이렇게 이해되는 퇴계의 예나 의리지행은 理의 무궁성을 구현하는 것이라는 뜻에서 상대적인 것이 결코 아니다. 그것은 절대善의 실천이라 할 수 있다. 여기에서 도덕의 영구 불변성을 암암리에 상정하는 퇴계의 사고가 짐작된다.

이러한 도덕관이고 보면, 퇴계의 도덕적 행위가 지니는 의미의 일부는 다른 것이 아니다. 그것은 바로 일시적인 유한존재로서 인간이 가지게 되는 영생의 욕구를 도덕적 가치의 실현으로 충족시키게 된다는 것이다. 그에게 있어 도덕행위는 곧 영생 영존의 길과 통한다. 그런만큼 인생의 보람 역시 도덕적 가치의 실현을 떠나서 찾아지지 않는다는 것이 퇴계의 인간관이라 하겠다. 의리지행이라면 목숨을 걸고서라도 실행하지 않으면 안된다고 생각한 선비(士大夫)정신의 사상적 근원이 이 사고 외의 다른 데 있지 않다.

그렇다고 퇴계가 영생의 욕구나 인생의 보람을 도덕적 가치의 실현이라는 범위에서만 찾으려고 하지는 않았다. 그의 위와 같은 이론, 즉 자성적 노력을 통한 본성실현으로서의 存天理의 이론은 분명 천리의 도덕적 실현임에 틀림없다. 그러나 去人欲 存天理의 표현 자체가 天人合一의 사유형식에 속한다. 위의 이론은 天이 理인 점에서 천인합일 사고를 도덕설의 시각으로 편성한 것이라 할 수 있다.

天理의 天은 理의 뜻과 더불어 자연의 뜻도 함께 지닌 것임을 간과해서는 아니 된다. 天이라는 용어가 자연의 의미를 지님을 고려한다면 퇴계의 천인합일관은 또 다른 양상으로 드러난다. 그러한 측면의 고찰을 통한 그의 인간관을 다음 절에서 계속 살펴보기로 한다.

53) 위의 책, p. 424. 答奇明彦別紙.

V. 天人合一의 인간관

理와 氣로 된 인간의 경우, 인간의 신체를 이루는 물질적 바탕인 氣에는 生滅의 특성이 있어서 凝聚뿐 아니라 離散의 성질도 가진다. 氣의 離散性으로 해서 그 집합체인 만물에게 죽음이 있게 되는데, 인간 역시 이 예에서 벗어나지 않는다. 氣의 凝聚와 離散은 인간의 生과 死에 해당하며, 그것은 결국 인간 생애의 始와 終이 된다.

퇴계는 인간이 유한한 존재임을 그대로 시인한다. 氣로 된 인간이란 결국 氣의 滅盡인 죽음과 함께 無化해가는 덧없는 존재임을 인정한다. 다만 氣의 소멸에서 구체적으로 氣가 갑자기 소멸하는(頓盡) 것이 아니라 점진적으로 없어져 간다(漸盡)고 말할 뿐이다. 퇴계는 다음과 같이 말한다.

濕이 전에는 氣가 散하면 곧 없어진다고 생각했는데, 근래 자세히 생각해 보았더니 이것은 역시 치우치고 미진하다. 무릇 음양의 往來 消息에는 점차로 되지 않음이 없다. 여기에 이르러 펴지고, 되돌아가서 없어지는 것이 모두 다 그러하다.⁵⁴⁾

氣의 소멸과정이 이와 같으므로 인간 역시 이러한 소멸과정을 겪는다.

그러므로 사람이 죽어서 된 鬼는 처음부터 갑자기 없어지는 것이 아니라 그 없어짐은 점차로 되는 것이다.……눈앞의 사물로 말한다면, 화롯불은 이미 꺼졌어도 화로 안에는 아직 熏熱이 남아 있다가 오래 지난 뒤에야 마침내 (그 열기가) 없어진단든가, 여름날 해가 이미 져어도 남은 더위가 계속 있다가 밤이 깊어서야 마침내 없어지는 것과 한가지 이치이다. 그러니 영원히 恒存하는 것이 아니다. 또한 이미 사라진 氣가 앞으로 생길 氣로 되는 법은 없다.⁵⁵⁾

54) 위의 책, p. 364. 答南時甫.

55) 위의 책, p. 365. 答南時甫.

퇴계는 일반 성리학자들과 마찬가지로 사람이 일단 죽으면 鬼로 된다는 것을 믿었고, 그 鬼는 궁극적으로 氣라고 생각하였다. 氣의 生滅을 인정하므로 그 鬼 역시 (사람이 죽은 후) 어느 기간 동안만 있는 것이어서 鬼 자체의 永存도 그는 부정한다. 그에게는 영생이라든가 輪廻轉生이 받아들여질 수 없다. 퇴계는 불교에서 윤회의 실체로 상징하는 精靈神識의 존재를 인정하지 않는다.

釋氏는 性이 곧 理임을 알지 못하고 이른바 精靈神識이라는 것을 가지고 이에 해당시켜 죽어도 없어지지 않고 갔다가 다시 온다고 하니, 어찌 이러한 이치가 있겠는가?⁵⁶⁾

퇴계가 이렇게 말하는 것은 그가 精靈神識을 궁극적으로 精神魂魄과 비슷한 氣에 지나지 않는다고 생각했기 때문이다.

만약 精靈魂魄이라는 다른 명칭들을 모두 人身上에서 陰陽으로 지적하여 對言하면, 陰이 精이고 陽이 神이며, 陽의 神이 魂이고 陰의 神이 魄이니, 이것이 그 명칭이 다르지 않을 수 없는 까닭이다.⁵⁷⁾

본래 儒學에서는 精 역시 神과 함께 氣를 뜻하는 것인데, 이글에서처럼 精靈을 함께 붙여서 말한다 하더라도 그 또한 精魂의 뜻으로 氣에 불과한 것이다. 그것은 이미 『周易』 「繫辭傳」에 “陰陽精靈之氣”라는 문구가 있는 것과 같다. 물론 성리학에서도 靈만을 말하는 경우가 있기는 하다. 퇴계의 다음과 같은 것이 그 한 예이다.

朱子가 屈한 중에도 또한 伸이 있음을 鬼의 有靈이라 한 것은 반드시 鬼가 歸屈한 氣를 가지고 轉回하여 形現해내는 것을 靈이라 함이 아니다. 다만 바야흐로 屈하는 氣를 말하더라도 역시 靈은 있으니, 그 靈處를 말한다면 屈中之伸이라 해야 옳음을 말하는 것이다.⁵⁸⁾

56) 『退溪全書』 下卷, p. 161. 答鄭子中別紙.

57) 『退溪全書』 上卷, p. 689. 論李仲虎礪文示金而精別紙.

이것은 氣의 屈伸 내지 그 屈伸능력을 靈이라 함을 밝힌 내용이다. 따라서 精靈, 鬼神, 魂魄, 神識 등 무슨 용어가 있던 간에 퇴계에게서는 현상적으로 永存하는 대상은 인정되지 않는다. 이렇게 되면 한가지 의문이 있게된다. 즉 죽은 사람에게 제사를 지낼 때, 그 대상으로서의 귀신은 어떤 존재인가 하는 것이다. 이에 대하여 퇴계는 다음과 같이 대답한다.

귀신이 있어야겠다고 생각하면 있게 되고 없어야겠다고 생각하면 곧 없게 된다. 이것은 아무렇게나 있게 되거나 없게 된다고 하는 것이 아니다. 바로 자신이 정성이 있으면 神이 있게 되고, 정성이 없으면 神이 없다는 뜻과 같은 것이다. 지금 제사를 지냄에 내 정성이 지극하냐 지극하지 않느냐에 따라 神이 散하느냐 散하지 않느냐가 결정되는 것이다.⁵⁹⁾

제사의 의의를 孝心 또는 誠敬之心的 有無에 돌림으로써 제사의 대상으로서의 귀신의 불멸성은 물론, 귀신의 존재까지도 그는 인정하지 않는다. 이리하여 영생의 욕구충족 문제라든가 인간 내지 인생의 가치문제 등은 自然人觀이 아닌 理想人觀의 시각에서 다루어지게 된다.

퇴계는 인생의 보람이나 영생의 욕구를 앞절에서 밝힌 것으로는 일단 도덕적 가치의 실현에서 찾으려고 하였다. 禮로 드러나는 도덕적 가치인 天理를 나의 본성의 구현으로써 설명한 것이 그것이다. 나의 마음에 내재한 天理를 본성이라고 하는 사고는 또한 理一分殊說에서 보듯이, 인간과 우주가 본질적으로 동등함을 전제로 한 것이었다. 이같은 사고는 다른 한편 인간의 신체를 이루는 재료가 우주 자연의 형성 재료와 같은 氣라는 점에 입각해서도 거론될 수 있다.

퇴계는 우주가 氣로 이루어졌다고 해서 분명하게 生成과 死滅을 겪는다고만 생각하지 않는다. 그것은 氣가 死滅性을 가지고 있다 하더라도

58) 위의 책, p. 364. 答南時甫.

59) 위의 책, p. 769. 答吳子強問目.

理가 無化되지 않는 실재성을 지니고 있기 때문이다. 퇴계는 이렇게 말한다.

理가 動하여 氣가 따라서 生한다.……濂溪가 “太極이 動하여 陽을 生하고”라 한 것은 바로 理가 動함에 氣가 生함을 말한 것이다.⁶⁰⁾

주자는 일찍이 말하기를 “氣가 이미 散한 것은 벌써 化하여 없어지게 된다. 그러나 理에 根據하여 날로 生함은 참으로 活然하고 無窮하다”고 하였다. 이미 날로 生하여 無窮케 된다고 하였으니, 그날로 運行하여도 窮하지 않을 것을 알 수 있다.⁶¹⁾

理가 動함에 발생하게 되는 최초의 氣를 퇴계는 특별히 一元之氣⁶²⁾라고 부르며 만물형성의 시초로 삼는다. 이렇게 처음 생겨난 氣의 生出은 무궁하게 계속된다. 왜냐하면 氣의 生出은 理로 인한(理에 의거한) 현상인데, 理가 無로 되지 않기 때문이다. 따라서 개개의 氣가 일정기간 존립하다가 散滅하는 것과 관계없이 우주·자연은 永存한다. 우주의 존립은 시간이 아무리 흘러도 무궁하게 끝나지 않는다는 것이다.

이렇게 되면 유한한 기간만 생존하는 인간이 우주 자연에 귀속 합일하려는 의도 역시 짐작될 수 있다. 그것은 곧 인간 개체의 유한한 생명을 무한으로 확대 연장하는 것, 그 영존의 길을 여는 방법이다. 이는 유한한 인간의 생명을 영생으로 바꾸려는 욕구충족의 한 방법임에 틀림없다.

원래 우주가 理와 氣로 이루어졌듯이 인간도 이와 기로 이루어졌다는 사고는 곧 인간을 우주와 同質視하는 것이다. 이것은 인간을 우주와 같다고 간주하면서 일종의 우주의 축소판으로 보는 것을 의미한다. 사실 이런 사고로 해서 전통적으로 유가에서는 우주와 인간을 大我和 小我的 관계로 보아온다. 인간이 자연과 병존 조화하려는 태도는 일종의 대아

60) 위의 책, p. 608. 答鄭子中別紙.

61) 위의 책, p. 604. 答李鄭子中別紙.

62) 위와 같음.

와의 합일, 대아에의 회귀에 해당되는 것이다. 이것이 바로 퇴계 이전부터 전통적으로 추구되어 왔던 천인합일사상의 원형이다.

퇴계는 물론 이것을 자기의 사상으로 받아들였다. 그는 詩를 통하여 스스로 自然愛에 취한 나머지 자연에 대한 사랑이 고질화(천석고儻)했음을 고백하기도 하고,⁶³⁾ 名利를 떠난 자연에서 桃園境의 묘미를 맛보고 있음을 읊기도 하고⁶⁴⁾ 자연에 몰입해 자아의 擴大像을 그리기도 하였다.⁶⁵⁾ 그렇게 하던 그는 마침내 자신이 체험한 天人合一의 경지를 토로하기도 하였다.

清明高遠한 마음의 상대(懷)에서 우연히 光風霽月을 맞을 때면 그 自然景光과 나의 意念이 합쳐져 天人合一을 이루게 된다. 그 興趣야말로 超妙하고 깨끗하니 쾌락한 氣象을 말로써 표현할 수 없고, 즐거움 또한 끝이 없더라.⁶⁶⁾

그는 자연에 대해 겸허하고 경건한 자세로 생생한 자연과의 조화를 피함으로써 인간의 유한성을 극복하고자 했다고 할 수 있다. 인간 자체가 자연과의 합일을 통하여 個我를 확대하며 宇宙大의 우주적 자아로 영생하고 自足感의 행복을 맛볼 수 있는 존재라고 그는 믿고 스스로 노력하였다고 믿어진다. 宇宙大의 자아실현의 단계에서 우리는 그의 인간관의 규모가 얼마나 광대한지 짐작하게 된다.

VI. 결론

이상으로 우리는 퇴계의 인간에 대한 이해를 몇 부분으로 나누어 살

63) 『陶山十二曲』 가운데 첫 首.

64) 퇴계의 平時調 등.

65) 그의 수많은 漢詩.

66) 『退溪全書』 上卷, p. 825. 答李宏仲.

펴보았다. 그중에서 三才의 인간관은 가장 원초적이고 전통적인 인간 이해이다. 人性論에 입각한 도덕적 시각의 인간이해나 자연과의 합일체로서 언급된 천인합일적 인간 이해는 성리학적 이기론의 기초 위에서 정립된 퇴계 인간관의 극점이라 할 수 있다. 그것은 天 또는 우주 자연이 인간과 마찬가지로 모두 理와 氣로 이루어졌다는 사고를 바탕으로, 기본적으로는 윤리·도덕적 인간관을 제시하는 것이었고 궁극적으로는 자연과 조화하는 천인합일의 인간관을 제시한 것이었다.

그의 인간관의 핵심은 인간들에게 윤리·도덕을 자율적으로 행할 수 있음을 역설하는 한편, 인간을 우주 자연으로 돌아가게 하여 그 본연의 상태를 회복하게 하려는 데에 있었다. 그것은 주관적으로는 인간이 가지고 있는 본성의 실현이며, 객관적으로는 도덕적 가치의 실현임과 동시에 우주 자연을 大我로 간주하여 서로 조화되고 일체로 되게 하려는 것이다. 유학의 도덕적 인간관과 함께 천인합일적 인간관을 겸유한, 이른바 성리학적 인간관의 典型이 퇴계의 인간관이라 하겠다. 이것은 곧 主客, 또는 内外의 합일을 통하여 인간의 궁극적 욕구인 安心立命에 도달하려는 사상이다.

그러나 그가 이러한 인간관을 도출하는 과정에서 설정했던 전제적 사고들이 많은 문제를 안고 있음을 간과해서는 아니될 것이다. 예를 들어 氣 生出의 生滅 滅盡에 있어서 理의 기능에 대한 설명이 부족하며 氣의 연속성에 대한 해명도 불분명하다. 이것은 원초적으로는 氣에 대한 理의 先在性·能産性에 대한 이론을 충분히 제시하지 못한 것에서부터 유래한다고 볼 수 있다. 四端이라는 상대적 정감에 기초해서 절대적 윤리를 확립하는 것도 경험 사실에 대한 주관적인 평가에 기인하는 만큼 객관적 타당성을 확보하는 데 곤란이 많다. 더 근원적으로는 우주에 대한 그의 파악이 얼마나 실증적인가 하는 점도 문제삼을 수 있다. 우주에 기초한 인간 생존의 불확정성과 그로 말미암아 야기되는 본성실현의 필연성이나, 한계성 등은 퇴계 이론에 더 많은 난제를 제기하게 될 수 있다.

그럼에도 불구하고 퇴계의 인간관을 관통하고 있는 天理의 구현 및 자연과의 조화사상의 정신에는 긍정적인 점도 충분히 찾아질 수 있다. 특히 본성의 자각을 통한 천리의 도덕적 구현의 발상은 인간의 자율성·주체성의 제고를 전제한 이론으로 재평가될 수 있을 것이다. 그의 理發說이 이때 본성실현의 근거로 뒷받침 구실을 하는 이론이고 보면, 이 발설 역시 이러한 관점에서 충분히 이해되고 주목되어 마땅하다고 생각된다. 설혹 이발설을 근거로 한 그의 이론이 객관적인 禮 실현의 형식으로 일반화 절대화되기 어려운 난점이 있고, 도덕적 가치에 인생의 가치를 결부시키는 그의 태도가 지나치다고 하더라도, 인간의 도덕적 권위를 고양시키려는 그 근본정신만은 고귀하게 받아들여지지 않을 수 없다. 그것이 인간다운 인간의 성취를 기도하는 의도에서 출발하고 있음을 감안하면 할수록 더욱 그렇다. 퇴계에게 도덕적 타락, 도덕질서의 파괴는 곧 바람직한 인간의 길과 반대되는 속물화의 길 바로 그것이라는 사고가 그의 인간관의 기초를 이룬다.

다른 한편 자연과의 조화 또는 합일하려는 사상 역시 현대적 시각으로 재음미할 때에는 아래와 같은 입론이 가능하지 않을까 한다. 자연과 인간을 二分視하여 적대적 관계로 설정하여 이루어진 현대문명 발전이 도리어 인간 경시, 인간 소외의 현상을 낳고 있음을 감안하면, 이 사상은 바로 이러한 현상을 극복할 수 있는 이론으로 평가될 소지가 있다. 무엇보다도 個我를 宇宙大로 확대하는 태도는 현대문명의 부작용인 인간의 利己的 矮小化를 방지하는 데 도움이 될 수 있다. 일상적인 이기적 자아의 小兒性을 발견하고 그로부터 탈각, 정신적인 巨人的 成熟을 교시하는 효과를 새롭게 거둘 수 있는 것이 우주 차원의 자아형성을 이상시하는 퇴계의 인간관이 아닐까 한다. 그의 인간관에 내포된 이와 같은 근본정신과 현대적 계승의 길을 실제로 트고 발전시켜갈 때, 그의 사상은 새로운 전통사상으로 오늘날에도 빛을 볼 것이다.