

## 『心經附註』와 퇴계 心學\*\*

金 鍾 錫\*

## ● 目 次 ●

- |                         |                   |
|-------------------------|-------------------|
| I. 새로운 논의들이 등장한 배경      | 1) 용어상의 혼란 극복     |
| II. 退溪와 『心經附註』          | 2) 퇴계철학과의 전체적 연관성 |
| 1) 『心經附註』의 전래와 간행       | 3) 『心經附註』의 重層구조   |
| 2) 『心經附註』의 구성과 요점       | IV. 退溪心學의 핵심: 敬   |
| 3) 『心經』, 『心經附註』, 『心經後論』 | V. 결론: 방법론으로서의 心學 |
| III. 退溪心學 논의에서 유의할 점    |                   |

## I. 새로운 논의들이 등장한 배경

퇴계학 연구분야에 心學이라고 하는 관점이 도입된 것은 무엇보다도 기존의 퇴계학 연구에 대한 방법론적 반성에 기인한다. 기존의 연구들이 주로 理氣論과 四七論을 비롯한 理氣心性의 문제에 치중한 결과 이들 개념들이 철학적 생명력을 상실하고 퇴계철학이 우리에게 주는 교훈이 과연 무엇인가라는 의문을 갖기에 이른 것이 아닌가 한다. 퇴계철학이 이른바 전통사상이라고 하는 ‘역사적’ 의미에 머무르지 않고 과거와 현재가 통시적 의미구조로 연결되는 ‘철학적’ 의미를 가지려면 어떤 관점에서 조명되어야 할까? 과거가 아닌 현재의 한국철학<sup>1)</sup>을 구성하는

\* 영남대 민족문화연구소 연구원

\*\* 경북대 퇴계연구소, 『韓國의 哲學』 제21호(1993) 게재논문

1) ‘한국철학’이란 용어의 성립 여부도 사실은 해묵은 철학계의 논쟁거

데 퇴계철학이 어떤 의미를 가질 수 있을까? 이러한 문제에 대답하기 위해서는 理氣니 四七이니 하는 개념풀이에서 벗어나서 좀 더 포괄적이면서도 퇴계만의 특징을 살릴 수 있는 방법을 모색해야 된다는 공감대가 형성된 것이다. 최근에 갑자기 생겨난 것은 아니지만 근래에 와서 비교적 폭넓게 사용되기 시작한 퇴계심학이라는 연구관점은 이러한 학계의 분위기를 배경으로 하고 있다.

이러한 문제의식들은 1970년대 이래 철학계에서 논의되어 온 동양철학 내지 한국철학 전반의 연구 방법론 문제와 무관하지 않다.<sup>2)</sup> 특히

---

리 가운데 한 가지이지만 일단 여기서는 논외로 하고, ‘한국철학’이라는 말이 도저히 용납이 안되는 분은 그저 ‘철학’이라는 의미로 읽어주기 바란다.

- 2) 국내의 중심적 연구단체인 한국철학회, 철학연구회, 한국철학연구회가 한국철학 내지 동양철학의 연구방법론과 관련된 주제를 가지고 연찬을 한 것은 주로 1970년대에 들어와서 부터이다. 이후에 한국철학 분야에서 유가사상과 관련된 쟁점은 크게 두 가지 정도였던 것으로 보여진다. 그것은 한국철학의 정체 해명부터 하고 나서 그 척도로써 유가사상을 연구해야 한다는 주장과 유가사상을 역사적으로 탐구한 연후에야 한국철학의 정체를 규정할 수 있다는 주장의 대립이다. 전자는 철학이란 학문의 특수한 학적 성격에 우선순위를 부여하여 먼저 한국철학이 무엇인가에 대한 입장 정리가 먼저 이루어져야 한다는 것이다. 그리고 나서 그 관점에서 유가사상이 재해석, 재기술되어야 한다는 것이다. 반면 후자는 한국철학이 무엇인가를 규정하기 위해서는 먼저 유가사상에 대한 역사적 이해가 선행되어야 한다는 주장이다. 왜냐하면 한국철학이란 한국이라는 문화공동체의 철학이고, 한국이라는 문화공동체는 한국철학의 정체가 무엇이었든 간에 역사적으로 존재해 왔으며, 거기에 철학이 있었다고 보기 때문이다. 김여수, “한국철학의 현황”, 『한국에서 철학하는 자세들: 철학 연구 방법론으로의 한국적 모색』(집문당, 1986).

이외에도 다음 문헌들을 참조하라. 윤사순, 『동양사상과 한국사상』(을류신서, 1984); 류초하, “한국사상사를 어떻게 볼 것인가?: 정당한 재구성고 연구평가를 위한 제언”, 『민족문화연구』, 제20집 (고려대 민족문화연구소, 1987); 성태용, “기본적 관점의 제시를 통한 한국유학사 연구의 반성”, 『哲學』, 제27집 (한국철학회, 1987, 봄); 박충석, “사상사학과 사상사연구”, 『한국정치사상사』(박영사, 1982); 이명현,

퇴계학을 기존의 연구와는 다른 관점에서 새롭게 조명해야 한다는 의식이 확산되었다. 퇴계 철학의 폭넓은 발굴과 다양한 해석, 그리고 새로운 방법론의 도입 필요성이 요구되는 가운데<sup>3)</sup> 넓은 의미의 “인간학”적 관점에서 퇴계를 폭넓게 조망하여야 한다는 주장들이 나왔다.<sup>4)</sup> 다만 이 인간학이란 개념이 구체적으로 내포하는 의미규정이 명확하게 정리되지는 못하고 있는 이러한 분위기 속에서, 반드시 일치된 관점에서는 아니지만, 퇴계학을 심학의 측면에서 보려는 연구들이 나온 것이 아닌가 생각한다. 대체로 간추려 보면 아래와 같다.

제일 먼저 언급되어야 할 연구결과는 철학분야가 아닌 역사학분야에서 나왔다. 1972년 尹南漢 교수는 “李朝陽明學의 傳來와 受容의 問題”<sup>5)</sup>에서 양명학 전래의 문제를 논하면서 퇴계와 심학을 『심경부주』를 매개로 연관시켜 논하였다. 윤 교수는 이 논문에서 조선조의 양명학을 이해하기 위해서는 理學과 心學을 대립성이 아닌 연계성 위에서 볼 것을 주장하였고, 양명학의 전래를 역사적 변화의 추이에 따른 전반적 변화 가운데 한 가지로서 파악하려고 했다. 그의 학술적 공적은 무엇보다

“한국철학의 전통과 과제”, 『철학하는 자세들』; 신오현, “한국철학 연구의 반성과 전망: 철학의 개념규정과 관련하여”, 『현상과 인식』 (1987, 봄); 김재권, “한국철학이란 가능한가?”, 『철학하는 자세들』; 조요한, (손봉호) “한국철학사를 어떻게 쓸 것인가?”에 대한 논평, 『哲學』, 제27집 (한국철학회, 1987, 봄); 이완재, “동양철학은 연구방법이 다르다.”, 『철학하는 자세들』; 황준연, “동양철학 연구에 있어서의 제문제”, 『현담 유정동박사 화갑기념논총』 (1981).

3) 금장태, “퇴계학 연구의 회고와 전망: 철학적 영역”, 『韓國의 哲學』, 제18호(경북대 퇴계연구소, 1990) 참조.

4) 인간학에 대한 명확한 개념규정이 전제되지는 않았지만 이러한 관점에서 접근한 예로는 정순목, “퇴계사상의 인간학적 이해”, 『退溪의 敎育哲學』(지식산업사, 1986)所收; 김기현, “퇴계철학의 인간학적 이해”(고려대 박사논문, 1988) 등이 있다. 그리고 최근에는 이완재, “퇴계의 인간관”, 『哲學會誌』, 제18집(영남대 철학과, 1993.); 이동희, “퇴계학의 심학적 특성과 이의 의미”(출판사항 後記)에서도 인간학이라는 관점에서 논의되고 있다.

5) 『中央史論』, 제1집(중앙대 사학연구회, 1972) 所收.

도 이학과 심학을 氷炭의 관계로 보던 과거의 인식을 크게 불식시킴으로써 조선 양명학파를 한국철학사의 논의 속으로 끌어들었다는 점일 것이다.<sup>6)</sup> 그는 이러한 논지를 주장함에 있어서 “思想現象”·“連繫性”·“心學化”와 같은 특유한 논리를 전개하였는데, 특히 심학화 현상을 증명하기 위한 증거로서 『심경부주』의 전국적 간행과 퇴계가 『심경부주』를 존중한 사실을 중시하였다. 이로써 퇴계-『심경(부주)』-심학이 하나의 논의의 틀을 구성하게 된 것이다. 그러나 그의 “심학화”론은 사상의 변화를 사상 내부의 철학적 지향성보다는 역사적 환경의 변화에 지나치게 의존함으로써 퇴계 심학이 갖는 철학적 의미를 이해하게 하는 데는 부족하였다는 평을 받았다.<sup>7)</sup>

1973년에 丁淳睦교수는 “退溪心學論”<sup>8)</sup>을 써서 퇴계의 심학을 철학적 견지에서 다루어 보고자 했다. 정 교수는 윤남한 교수와 마찬가지로 퇴계가 眞德秀의 심학이란 말을 그대로 襲用한 사실과, 여기에는 『심경부주』가 퇴계 심학의 형성에 결정적 영향을 끼쳤다는 점을 중시하였다. 그러나 그는 “사상현상”식의 역사적 요인론 보다는 宋明學의 본질에서 볼 때 이학과 심학은 “對位概念이 아닌 同位概念”<sup>9)</sup>이며 퇴계 개인의 비정치적이고 구도자적인 天稟에 의해 심학은 이학과 모순을 빚지 않고 “尊德性的 實踐倫理”<sup>10)</sup>로 수용되었음을 주장하였다. 나아가 “퇴계심학

6) 松田 弘, “朝鮮朝 陽明學研究의 現狀과 今後的 課題”, 『精神文化』, 30.10(정문연, 1981.6). 이 경우는 이론적으로만 생각하면 이학과 심학이 연계성 위에서 논할 수 있는 가능성이 찾아질 것 같지 않던 것이 실증적인 사료 분석을 통해 돌파구를 찾았다는 점에서 철학적 방법론과 역사학적 방법론이 협력할 수 있다는 가능성을 보여주었다고 본다.

7) 松田 弘, 前掲 論文 참조. 그는 우선 윤남한 교수의 심학화론이 퇴계의 白沙陽明 辨斥을 설명하지 못한다고 주장한다. 그러나 윤남한 교수의 심학화론은 역사적 變因을 중시하는 연구자들에게는 여전히 중요한 이론적 도구로 받아들여지고 있다. 吳鍾逸, “陽明 傳習錄 傳來考”, 『哲學研究』, No.5(고려대철학회).

8) 『弘大論叢』, V(홍익대학교, 1973) 所收.

9) 前掲論文, p.2.

은 퇴계학의 일부야가 아니라 퇴계학이 곧 심학”<sup>11)</sup>이라고 하여 「戊辰六條疏」, 「西銘考證講義」, 「聖學十圖」에서 심학적 논리를 밝혀 내려고 하였다. 또 퇴계심학을 陽明·白沙의 심학과는 구별됨을 주장하여 앞선 윤남한 교수의 미비점을 보충하려고 하였다. 요컨대 그는 이후의 퇴계 심학 연구자들에게 퇴계-『심경』-심학을 연관시키고 내용적으로는 존덕성과 실천윤리(敬)를 그 특징으로 하는 하나의 전형을 제시하였다고 할 수 있다.

그리고 1979년에는 퇴계와 『심경부주』와 관련된 중요한 논문이 서지학 분야에서 나왔다. 尹炳泰 교수의 “退溪와 心經附註”와 “心經附註 有後論本の 版本”<sup>12)</sup>이 그것인데, 윤 교수는 이들 논문에서 『심경부주』의 판본의 종류와 간행연대, 그리고 퇴계와 관련된 여러 사항들을 상세히 고증하였다. 특히 최초 전래 시기를 윤남한 교수의 1540년(中宗35)설을 光州刊本을 근거로 1523년(中宗18)으로 소급시켰으며 거의 전국적으로 간행되었음을 증명하였다. 이 사실은 『심경부주』가 퇴계에 한정되지 않고 조선조 유학사를 연구하는 데 있어서도 중요한 위치를 점하고 있음을 반증시켜 준 것이라고 할 수 있다.

1987년에는 申龜鉉 교수가 “退溪 李滉의 『心經附註』研究와 그의 心學의 特徵”<sup>13)</sup>을 내놓았다. 이 논문에서 신 교수는 퇴계 심학이 어디까지나 居敬과 窮理의 균형이라고 하는 주자학의 요결을 충실하게 지켰고 오히려 더욱 철저히 추구한 데에 퇴계 심학의 특징이 있다는 점을 강조하였다. 신 교수의 이 주장은 윤남한 교수가 朱陸의 연계성을 제안한 이래 朱陸의 본질적 차이점마저 간과되는 듯한 연구 자세에 대한 일침으로 보여진다.

1993년에는 李東熙교수가 “退溪學의 心學的 特性과 理의 의미”를 발표하였는데,<sup>14)</sup> 그간의 연구성과의 축적을 바탕으로 한 내용을 담고 있

10) 上同.

11) 前掲論文, p.14.

12) 『韓國의 哲學』, 제8호(경북대 퇴계연구소, 1979).

13) 『民族文化論叢』, 第8輯(嶺南大 民族文化研究所, 1987).

는 것으로 보여진다. 이 교수는 퇴계 심학의 특징을 조선 주자학계의 주요 문제였던 理氣說, 四七說, 格物說에서의 퇴계의 견해들 속에서 찾았는데, 이점은 그간의 퇴계 심학 연구가 주로 『심경부주』와 연관된 범위 내에서만 이루어졌던 한계에서 벗어난 것이라 할 수 있다. 그는 퇴계 심학의 특징을 主理的 경향성에서 찾고, 퇴계의 主理論은 궁극적으로 윤리적 주체성을 지향한다고 하였다. 또 양명 심학이 인식론적 지향성을 특징으로 하는 “良知의 心學”인 반면 퇴계의 심학은 윤리적 지향성을 특징으로 하는 “居敬의 心學”이라고 정의하였다.

그밖에 퇴계학의 국제적 연찬활동으로 외국인 학자들에 의해서도 많은 연구가 이루어 짐에 따라, 특히 1980년 이후로는 중국학자들을 중심으로 퇴계학을 심학의 관점에서 고찰한 연구들이 적지않게 나왔다.<sup>15)</sup> 한 가지 특기할 만한 점은 오히려 중국학자들은 심학이라는 용어에 대해 특별한 구별없이 자유롭게 사용하고 있다는 점이다. 이는 용어 사용에 있어 철저한 고증을 거치지 않았다는 점에서 비판될 수도 있겠고 동시에 우리 학계가 너무 용어에 얽매어 있지 않았는가 하는 점을 상기하게 하는 계기가 될 수도 있을 것이다.

참고로 덧붙인다면 『심경부주』의 국역도 그 동안에 이루어졌는데, 1987년에 박유리 교수에 의해 細注부분이 제외된 나머지 부분이 번역되었으며<sup>16)</sup> 1991년에는 趙大鳳 교수와 논자에 의해 細注까지 포함되

14) 『現代와 宗教』, 제16집(대구:현대종교문화연구소, 1993).

15) 周何, “退溪의 心學과 陽明學”, 『제2회 동양문화국제학술회의논문집』(성균관대 대동문화연구소, 1980); 王蘇, “退溪의 心學”, 『退溪學報』, 31(퇴계학연구원, 1981); 辛冠潔, “論退溪學의 心學思想”(제8회퇴계학국제학술회의논문, 1986. 12.); 高令印, “李退溪의 心學和眞西山의 『心經』”(제9회퇴계학국제학술회의논문, 香港 中文大學, 1987.1.); 徐遠和, “李退溪與心經”(上同); 蒙培元, “李退溪와 陳白沙의 心學思想 比較”(『退溪學報』, 65, 1990); 辛冠潔, “再論退溪心學”(『退溪學報』, 68, 1990); 佐藤仁, “李退溪와 『心經附註』”(上同); 陳來, “退溪心學의 再研究”(『退溪學報』, 70, 1991).

16) 『國譯心經』(동아대학출판부, 1987).

어 새로이 번역된 바 있다.<sup>17)</sup>

## II. 退溪와 『心經附註』

### 1) 『心經附註』의 전래와 간행

『심경부주』는 송대의 眞德秀(1178~1235)가 편찬한 『心經』에 명대의 程敏政(?~1499)이 附註한 책으로 조선조 성리학자들에게 중시되었으며 특히 퇴계에게는 神明이나 嚴父와 같이 여겨졌다고 할만큼 존숭되었다. 그러나 성리학의 고향인 중국에서는 그다지 주목을 받은 것 같지 않다.<sup>18)</sup> 『심경』과 『심경부주』 편찬의 역사적 배경이나 편찬자인 진덕수와 정민정의 인물과 생애<sup>19)</sup>에 대해서는 지면상 여기서는 상론하지 않는다.

진덕수의 후학인 顏若愚의 跋文에 의하면 『심경』은 1234년(端平1) 泉州郡學에서 간행되었고 『심경부주』는 1492년(弘治5)에 간행된 것으로 보인다. 윤남한 교수는 『심경부주』가 조선에 전래된 것이 1540년(中宗35) 이전이라고 한 반면<sup>20)</sup>, 윤병태 교수는 光州刊本을 근거로 늦

17) 『완역 심경부주』(이문출판사, 1991).

18) 중국학자 高尙印은 “『심경부주』는 중국에서 명대와 이후의 학자들에게 중시되지 못하였으며, 지금 중국에 전해지고 있는 이 책은 퇴계가 (그 가치를)제창한 후에 조선에서 판각된 판본”(前掲論文, p.2.)이라고 하였고, 일본학자 佐藤仁은 “『심경부주』는 신유학사상이 주자학에서 양명학으로 전개되어 가는 과도기의 산물이며, 양명심학이 성립됨과 동시에 역사적 역할을 끝내고, 그 후 중국의 사상계에서는 거의 돌아보는 사람이 없었다. 또한 일본에 있어서도 2번에 걸쳐서 간행된 것에 비하여는 애독자는 별로 없었던 듯 하다.”(“李退溪와 『心經附註』”, 『退溪學報』 68, 1990.)고 한 바 있다.

19) 拙稿, “조선유학사에 있어서 『심경부주』의 사상사적 위치”(영남대 석사논문, 1989)를 참고 할 것.

20) 윤남한, “중종대의 도학과 심학화운동과, 양명학의 東傳문제와 관련하여”, 『史叢』, 21, 22합집.

어도 1523년(中宗18) 이전이라고 주장하였다.<sup>21)</sup> 따라서 명확하지는 않으나 중국에서 『심경부주』가 간행되고 불과 30년 남짓 지난 후 조선에서 간행된 것으로 볼 수 있다. 윤병태 교수는 조선에서의 『심경부주』의 간행 상황을 간행연도, 간행지, 판식으로 나누어 조사했는데, 여기서 나타나는 특징은 크게 두 가지이다. 한 가지는 시기적으로 퇴계가 「심경후론」을 쓴 1566년(明宗21) 이후에 간행된 거의 대부분의 판본에 퇴계의 「심경후론」을 권말에 덧붙여 간행하였다는 사실이다. 특히 1573년(宣祖6) 『宣祖實錄』에는 校書館에서 간행하는 『심경부주』에 「심경후론」을 并刊할 것을 주청한 기록이 여러 번 나오고 있다.<sup>22)</sup> 정부에서 간행하는 『심경부주』에 「심경후론」을 병간하자는 것은 『심경부주』에 대한 퇴계의 해석을 당시 학계에서 어느 정도로 평가하였는가를 반영한 것이라고 볼 수 있다. 또 하나의 특징은 『심경부주』 간행의 지역적 편재 현상이다. 무엇보다도 정부의 교서관을 제외하고는 기호지방에서 『심경부주』를 간행한 예가 없다는 점이다.<sup>23)</sup> 이러한 지역적 편재현상이 퇴계와 율곡 문하의 사상적 경향성과 연관이 있는가 하는 문제는 하나의 과제일 것이다.

『심경부주』가 조선 성리학계에서 본격적으로 논의되기 시작한 것은 퇴계가 「심경후론」을 쓰고, 그것이 정부간본 『심경부주』에 병간되면서 부터였다. 그러나 『심경부주』는 훨씬 이전에 조선에 전래되어 늦어도 퇴계가 구득하기 10년 전인 1523년에 이미 광주에서 간행될 정도로 진덕수의 저술에 대한 광범위한 관심이 형성되어 있었다. 따라서 『심경부주』에 대한 관심은 퇴계만의 것이라기 보다는 16세기 조선 성리학계, 특히 영남학계의 전반적인 학풍이라고 보아야 할 것이다. 『심경부주』를 둘러싼 다양한 견해는 수많은 개인문집들 속에 흩어져 있어서 현존하는

21) 윤병태, “퇴계와 심경부주: 退溪書誌의 研究其三”, 『韓國의 哲學』, 제8호(경북대 퇴계연구소, 1979).

22) 『宣祖實錄』, 6年 正月 12日條.

23) 이점은 다른 서지학적 자료에서도 확인된다. 정형우, 윤병태 공편, 『韓國冊版目錄總覽』(정문연, 1979), p.278-9.



자료들을 모두 확인하기는 어렵지만, 윤남한 교수의 『雜著記說類記事索引』에 여러 개인문집들에 산재해 있는 『심경부주』 관련 기사들을 수록하고 있어 참고할 수 있다.<sup>24)</sup>

## 2) 『心經附註』의 구성과 요점

『심경부주』는 『심경』에 대한 附註書이다. 먼저 사서삼경을 비롯한 경서에서 심학의 요법이 되는 글들을 제시하고, 이를 설명하기 위해서 周濂溪, 程顥, 程頤, 朱熹 등의 글을 수정없이 轉載해 놓았다. 여기까지가 『심경』이며 附註는 정민정이 보충설명을 위하여 다시 근세 대유들의 註解를 역시 수정없이 필요한 부분만 따서 옮겨 놓았다. 그리고 간혹 按이라고 하는 표시와 함께 정민정 자신의 견해를 밝히기도 했다. 따라서 『심경부주』는 정민정의 생각을 부주로 달았다기 보다는 심학에 관한 견해 중 옳다고 여겨지는 견해들을 부주의 형식으로 모아 놓은 備忘之書<sup>25)</sup>였다. 따라서 『심경부주』는 인용된 해석들이 통일된 체계를 갖추지 못하였고 내용상 일관성을 상실했다는 비판을 면치 못하였다.<sup>26)</sup>

그러므로 우리가 『심경부주』를 읽을 때는 본문(經文), 진덕수의 註(原註), 정민정의 附註와 按으로 삼분해서 보는 것이 『심경부주』를 구조적으로 이해하는 방법이 될 것이다. 『심경부주』의 특징은 주자학서이며 모든 해석에 있어서 주자의 해석을 모범으로 하고 있으면서도, 주자의 특징적인 방법론이라 할 수 있는 이기론적 분석을 하지 않는 데 있다. 그리고 『심경부주』에는 이학, 도학 혹은 성리학이란 용어를 쓰지

24) 정문연, 1982. pp.1240-1.

25) 『심경부주』, 汪祚의 識記.

26) 이러한 의문은 퇴계의 문하에서 黃仲學(1517~1563), 李剛而(1512~1571), 趙勞穆(1524~1606)에 의해 제기되었다. 여기에 관해서는 申龜鉉 교수의 前揭論文을 참조하라. 퇴계는 이러한 의문제기에 대해 부분적인 문제점을 인정하면서도 대체로 옹호하는 입장을 취했다. 특히 정민정의 학문적 경향성에 대한 의문에 대해서 퇴계는 정민정의 학문경향은 불신하지만 그가 편찬한 『심경부주』는 聖學을 계승한 것으로 신뢰한다고 하는 이중적 태도를 취하였다.

않고 오직 심학이라는 용어만 사용한 것도 특징이라 할 수 있다. 『심경부주』에는 人心과 道心이 전체적인 사상체계를 구성하는 축이 되고 있으며, 인심도심론이 一券一章의 주제이기도 하다. 그리고 『書經』, 「大禹謨篇」의 “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中”이라고 하는 十六字訓을 논의의 출발점으로 삼았다.

우선 진덕수는 위의 十六字訓을 堯, 舜, 禹王에 의해 전수된 心法이며 萬歲 聖學의 연원이라고 규정하고 그 해석은 주희의 해석이 가장 정확하다고 보았다.<sup>27)</sup> 그런데 진덕수가 채집한 주자의 해석은 다분히 이분법적이다. 즉 “인심은 形氣의 사사로움에서 생겨나고 도심은 性命의 올바름에 근원한다.”<sup>28)</sup>는 것인데, 여기에 나타나는 주희의 관점은 인심은 극복의 대상이고 도심은 도덕의 근원이라고 보는 것이다. 그러므로 “반드시 도심으로 하여금 일신의 주체가 되게 하여 인심은 언제나 그 명을 받드는 입장이 되게 하여야”<sup>29)</sup> 도덕성을 확보할 수 있다고 보는 것이다. 진덕수의 이러한 견해는 인심을 행위와 판단의 주체로 보는 것이 아니라 도심에 대한 대립개념에 주안을 둔 것으로 보인다.

정민정의 附註에서는 진덕수의 관점과는 차이가 보인다. 우선 정민정은 인심과 도심을 이분법적으로 대칭시키는 데 반대하였다. “인심과 도심을 伊川이 천리와 인욕이라고 한 것은 참으로 옳지만, 그러나 이것은 두 가지가 아니다. 한 사람의 마음이 도리에 맞으면 이것은 천리요, 정욕을 좇으면 인욕인 것이다.”<sup>30)</sup> 이 말도 주희의 말이기는 하지만 앞의 인심과 도심을 대립개념으로 본 경우와는 의미가 다른 것이다. 정민정은 인심과 도심을 대립개념으로 보는 데 대한 반대의 의도

27) 「人心道心章」, 西山眞氏曰, 人心惟危以下十六字, 乃堯舜禹傳授心法, 萬歲聖學之淵源, 先儒訓釋雖衆, 獨朱子之說最爲精確.

28) 上同, 朱子曰, 心之虛靈知覺一而已矣, 而以爲有人心道心之異者, 以其或生於形氣之私, 或原於性命之正.

29) 上同, 必使道心常爲一身之主, 以人心每聽命焉, 則危者安, 微者著, 而動靜云爲, 自無過不及之差矣.

30) 上同, 問人心道心, 伊川說天理人欲便是曰固是, 但此不是有兩物, 只是一人之心, 合道理底是天理, 徇情欲底是人欲.

로 주희의 이말을 취한 것으로 보아야 한다. 이점을 더욱 분명히 한 점은 정민정이 陸象山의 말을 재인용한 데서 드러난다. “만약 舜이 인심을 전혀 좋지 않은 것으로 간주했다면 반드시 그것을 제거하라고 했을 텐데, 단지 위태롭다고 한 데 그친 것은 거기에 의거하여서는 편안할 수 없다는 것일 뿐이다.”<sup>31)</sup> 여기에 이르면 진덕수의 인심도심 이론과는 관점이 다름을 알 수 있다. 뿐만 아니라 정민정이 象山學에 빠졌다는 비판을 받는 이유를 짐작하게 된다. 이상에서 『심경부주』는 진덕수와 정민정을 거치는 동안 이론적인 굴곡이 있었으며 따라서 『심경부주』는 내용상 어떤 重層구조를 하고 있음을 알게 되었다. 이 중층구조야말로 당시에는 비난과 찬사를 동시에 받은 이유가 되었고, 현재에는 퇴계 심학의 정체를 정주학의 극단적인 주리론으로 파악하는 입장과 반대로 양명 심학과 통하는 것으로 파악하는 입장으로 나누어지게 한 이유가 아닌가 생각된다.

### 3) 『心經』, 『心經附註』, 『心經後論』

송대 진덕수의 『심경』에서 명대 정민정의 『심경부주』를 거쳐 조선시대 이황의 「심경후론」이 나오기까지 이 과정을 어떻게 이해해야 할까? 이를 위해서는 세 사람의 학문경향, 세 문헌의 구체적인 내용, 그리고 시대적 배경을 고려해야 할 것이다.

『심경』의 내용은 人心과 道心の 대립구조에 바탕한 도학적 관점이 두드러져 있다. 인심과 도심에 대한 개념정의는 十六字訓에 대해 진덕수가 채집한 주자注에서 단적으로 제시되어 있으며, 이는 『심경』 전체의 논리를 유지해 가는 두 개의 개념축의 역할을 한다. 여기서 도심은 天命이며 道理로서 절대적 도덕법칙이 되고 인심은 인욕의 근원으로서 극복의 대상이 된다. 원래 주자학은 이와 기, 본연지성과 기질지성의 妙습을 존재론적 바탕으로 하고 있기 때문에 학문방법에 있어서도 分開看

31) 上同, 陸子靜云, 舜若以人心爲全不好, 則須說使人去之, 今止說危者, 不可據以爲安耳.

과 混淪看, 道問學과 尊德性이 새의 양 날개나 수레의 양 바퀴처럼 균형을 이루도록 하였다. 또 진덕수의 학문경력도, 創見이나 墨守냐에 대한 이설이 있으나, 『심경』에서 볼 때는 대체로 주자학을 충실히 계승한 것으로 보인다.<sup>32)</sup> 그러나 인심과 도심을 대립시키고 도심만을 극단적으로 추구할 때 도심은 실질적인 규범으로서의 의미를 상실하고 명목만 남게 되기 쉽다. 도문학도 존덕성에 의해 규정될 때 口耳之習에 빠지지 않으며 존덕성도 도문학을 전제할 때 頓悟之弊에 떨어지지 않는다는 것이 주자학 본래의 정신이었다. 그러나 진덕수가 살았던 송대 후기에는 벌써 존덕성과 도문학의 그러한 상호성이 깨지고 있었다는 얘기가 있다. 정민정이 『심경부주』 <序>에서 “사람들이 性學에 밝지 못하고 性命을耳目에만 기탁하고 天理를 口舌로만 지껄이니 선생이 이를 슬피여겨 이 책을 펴냈다.”고 한 것도 이런 의미가 내포되어 있다고 본다.

정민정은 『심경부주』의 마지막 章인 尊德性齋銘章에서 주자의 학문방법이 정리되어 온 과정이 세 단계를 거쳤다고 주장하였다. 즉 존덕성과 도문학을 한 쪽도 치우침 없이 중시하였던 것이 “平日”의 주자의 학문방법이라 하고, 交修의 工이 미치지 못하고 擇善이 정밀하지 못하여 혹시 이단의 학에 떨어질 것을 걱정하여 도문학에 치중한 것을 “中歲”의 학문방법이라 하고, 오로지 講說에 전심하여 언어문자의 폐단에 빠질 것을 걱정하여 존덕성에 치중한 것을 “晚歲”의 주자의 학문방법이라고 주장한 것이다. 그리고 정민정은 특히 만세의 학문방법을 주자의 定論으로 단정하였다. 이 주장은 왕양명의 <朱子晚年定論>과 거의 같은 논법으로 정민정이 비판을 받게 된 근본이유이다. 대표적으로 중국에서는 陳建(1497~1567)이 『學菴通辨』을 써서 비판을 가했는데, 그는 이른바 朱陸早異晚同說이 趙東山에서 시작되어 정민정에 와서 완성되었으며 양명의 주자만년정론으로 귀결되었다고 하였다.<sup>33)</sup> 이러한

32) 『宋元學案』, 권81, 西山眞氏學案에는 진덕수를 詹體仁의 문인으로 배열하였는데, 첨체인은 진덕수와 동향인으로 주희의 문인이다. 따라서 진덕수는 주희의 再傳인 셈이다.

33) 『學菴通辨』 <總序>.

논쟁, 정민정이 지었다고 하는 『道一編』을 둘러싼 여러가지 설, 附註부분에 들어있는 陸象山과 吳草廬<sup>34)</sup>의 글 등을 종합할 때 정민정이 육왕학적인 학문경향으로 기울어진 것은 사실인 것 같다. 조선의 주자학계에서도 대체로 비판적이었는데, 그 대표적인 예가 바로 퇴계의 「심경후론」인 것이다.

「심경후론」은 퇴계 심학의 내용에 대한 진술이 아니고 제자 趙士敬에 의해 촉발된 『심경부주』에 대한 여러 비판들에 대한 퇴계의 입장을 밝힌 것이다. 그 내용은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 첫째는 『심경부주』에 대한 퇴계의 전체적인 평가이고, 둘째는 정민정의 학문경향을 둘러싼 논쟁에 대한 퇴계의 입장 표명이다. 첫째의 평가 문제는 “애초 이 일(道學)에 감흥하여 일어선 것은 이 책의 힘이였다. 그런 까닭에 평생토록 이 책을 높이고 믿어서 四書와 『近思錄』 아래에 두지 않았다.”와 “許魯齋가 일찍이 말하기를, ‘나는 『小學』을 신명과 같이 공경하고 부모와 같이 받든다.’ 했거늘 나는 『심경』에 대해서 그러하다.”고 한 데서 충분히 드러났다고 본다. 그러나 둘째의 문제는 좀 복잡하다. 요컨대 정민정은 약간의 문제는 있지만 『심경부주』는 의심할 나위없는 聖賢大訓이고 그외의 사소한 문제들은 오해라는 것이다. 그러나 비판적인 관점에서 보면, 정민정의 ‘문제’는 『道一編』이라고 하는 未傳의 저술에서 그치는 것이 아니고 『심경부주』의 附註부분에 이미 그러한 논리가 저변에 깔려있다고 보아야 한다. 퇴계는 이러한 문제점에 대한 지적에 대해 부분적으로 동의하면서도 『심경부주』를 정주의 학문전통을 계승한 고전으로 인정하는 이유는 『심경』과 부주에 인용된 원문이 모두 경전에서 발췌된 것이며 내용중 尊德性齋銘章의 부주 부분도 時弊를 구하기 위한 것으로 결코 육상산의 주장에 동의한다고 공언한 적이 없기 때문이라고 하였다. 이러한 해명은 단지 사실적이고 역사적인 차원의 해명이 될 뿐이다. 보다 근본적인 의미에서 『심경부주』에 의해 형성된 퇴계

34) 吳草廬, 양명이 <朱子晚年定論> 末尾에서 “朱子之後, 如眞西山許魯齋吳草廬, 亦皆有見於此, 而草廬見之尤眞悔之尤切.”이라고 하였던 바로 그 吳草廬이다.

심학의 내용은 무엇인가? 바로 이점이 앞으로 퇴계 심학 연구의 핵심이 되어야 할 것이라고 생각한다.

### Ⅲ. 退溪心學 논의에서 유의할 점

#### 1) 용어상의 혼란 극복

현재 퇴계학 연구 분야에서 사용되고 있는 심학이라는 용어는 엄밀하게 정의되지 않은 채로 쓰이고 있는 실정이다. 연구자들이 퇴계학과 관련하여 심학이라는 용어를 사용하게 된 것은 물론 광의의 연구방법론적 반성에 기인하지만, 그 구체적 계기는 퇴계의 글과 퇴계가 특히 가까이 하였던 서적에서 실제로 심학이라는 용어가 발견된다는 점에서 찾는 것으로 보인다.<sup>35)</sup> 그런데 우리가 퇴계와 관련하여 심학이라는 용어가 사용된 용례를 고찰해 볼 때, 어떤 한 경향성을 가지고 있음을 알 수 있다. 다시 말해서 정주 성리학을 심학이라고 지칭하는 경우는 『심경부

35) 퇴계와 관련하여 심학이라는 용어가 사용된 대표적인 예로는 다음과 같은 경우를 들 수 있다. 우선 퇴계언행록 학문편에 문인 이덕홍(李德弘)이 기록한 “先生自言, 吾得心經而後, 始知‘心學’之淵源, 心法之精微. 故吾平生信此書如神明, 敬此書如嚴父.”란 말에 심학이란 표현이 있고, 또 연보 嘉靖45년 丙寅년 조에 선생이 「心經後論」을 지었다는 “…至是又作此論, 所以闡‘心學’之淵源, 闢異端之榛荊者, …”에서 역시 심학이란 표현이 보인다. 그리고 이와 같은 말을 하계한 원인자 역할을 한 진덕수(眞德秀)의 「心經」 <贊>에서 “舜禹授受, 十有六言, 萬世‘心學’, 此其淵源.”, 진덕수의 문인 안약우(顔若愚)의 <敘>에서 “先生之‘心學’, 繇考亭而遡濂洛洙泗之源, …”, 그리고 「心經附註」의 편찬자인 정민정(程敏政)이 「心經」에만 附註를 한 이유를 밝힌 「心經附註」 <後敘>에서 “…以爲誠有得于‘心學’, 則學而措, 無施不宜, …”, 정민정의 문인 왕조(汪祚)가 「心經附註」의 간행 취지를 밝힌 <識記>에서 “各以意之所便, 爲學而鑿于見聞, 故‘心學’晦焉”, “…使天下後世之人, 曉然知‘心學’之正傳, …” 등으로 심학이라는 용어를 사용하였다. 그리고 「心經附註」의 附註 부분에서 정민정은 가끔 심학이라는 용어를 썼다. 이에 따라 퇴계는 「心經後論」에서 “…求古人‘心學’, 負天下重名…”, “其於‘心學’之傳”, 퇴계의 문인인 정구(鄭述)는 「心經發揮」 <序>에서 “…編爲此書, 以立‘心學’之大本, …”등으로 심학이라는 용어를 쓰고 있다.

주』와 어떤 식으로든 연관되어 있는 경우가 많다는 것이다. 그리고 용례를 살펴볼 때, 퇴계가 사용한 심학이라는 용어상의 기원은 아무래도 『심경』의 편찬자인 眞德秀가 한 “舜禹授受, 十有六言, 萬世‘心學’, 此其淵源.”이라는 말에서의 심학이 아닌가 싶다. 그것이 진덕수-안약우-정민정-왕조-퇴계-정구 등으로 전이되어 온 것으로 보아야 할 것이다. 여기서 볼 때, 퇴계의 심학은 적어도 그 용어 사용에 있어서는 진덕수의 영향을 받았다고 해도 틀림이 없을 것이다. 그러나 이 용어상의 일치만을 가지고 퇴계 심학을 『심경(부주)』와의 연관성에서만 생각하는 것은 잘못이라고 할 수 밖에 없다.

그런데도 현재 퇴계학을 심학이라는 관점에서 접근하고 있는 연구자들은 단지 퇴계가 『심경부주』를 존숭하였고, 이 『심경부주』에 심학이라는 용어가 사용되고 있다는 사실에 의거해서 퇴계학을 심학으로 규정하려는 경향이 있다. 먼저 육왕학을 심학이라고 부를 때의 그 심학과 퇴계학에 적용한 심학의 개념적 내용이 구체적으로 정리되어야 할 것이다. 그렇게 하려면 우선 연구자 자신들의 육왕학과 정주학의 근본적인 차이점과 공통점이 무엇인지에 대한 입장 정리가 전제되어 있어야 한다. 정주학을 이학으로 지칭한 이유와 육왕학을 심학으로 지칭한 이유가 어디에 있었는지, 그러한 용어 적용이 얼마나 타당한지, 나아가 그러한 용어를 적용한 것이 누구에 의해 언제부터 이루어졌으며 주희나 왕양명을 비롯한 당사자들이 학문활동을 할 당시에는 이러한 용어가 지금과 같은 의미로 사용되고 있었는지에 관한 연구가 선행되어야 한다.

그렇지 않고 퇴계서에서 심학이라는 용어가 사용되었다는 사실에만 근거하여 “퇴계 심학”이니 “존덕성의 강조”니 “심학화”니 하는 주장은 정주학과 육왕학이라고 하는 이분법적 관점에 내포된 문제점을 전혀 해결하지 못할 뿐 아니라 이분법이 그나마 이루어 놓은 개념정리의 선명성마저 흐려놓게 된다. 이분법적 관점이 갖는 문제점에 대해서는 많은 사람들에게 의해 비판이 제기되고 있다.<sup>36)</sup> 퇴계학을 심학적 관점에서 보

36) 이러한 도식적 관점은 아마도 일본 학계의 영향이 컸을 것이라고 본다. 일본

려고 하는 시도도 그러한 반성에서 나왔다고 할 수 있지만, 그렇다고 해서 정주학과 육왕학이 본질적으로 내포하고 있는 차별성마저 간과해서는 안될 것이다. 가장 전형적인 예로 尹南漢교수에 의해 제기된 “심학화”라는 주장을 들 수 있다. 윤 교수의 심학화라는 관점은 한국유학사 연구에 있어서 많은 문제점을 다른 각도에서 고찰하게 하는 한 방법을 제시했다는 점에서 한국유학사 연구에 중요한 역할을 했다. 그러나 퇴계철학이 심학화됨으로써 양명학과의 궁극적인 접목을 가능케 했다고 하고 심학화의 증거로서 『심경부주』의 존숭 사실을 들었지만, 퇴계가 시종 강하게 주장하였던 白沙·陽明의 학풍에 대한 비판을 어떻게 해석할 것인가? 또 <심학→양명>이라는 관점이 갖는 문제점과 연관하여 <심학→존덕성>에 대한 상대적 강조>라는 관점은 비판의 여지가 없는가? 퇴계 심학의 핵심인 <敬>의 철학은 확실히 窮理보다는 涵養과 친화성을 가진다고 할 수 있지만, 존덕성에 대한 상대적 강조가 바로 심학이라는 주장은 약간은 안이한 추론이 아닐까? 논자는 무엇보다도 퇴계의 『심경부주』에 대한 종합적인 입장을 대변한다고 볼 수 있는 「심경후론」의 요점 가운데 한 가지가 바로 존덕성과 도문학의 균형적 발전을 강조하고 있음에 유의해야 한다고 생각한다.<sup>37)</sup> 『심경부주』는 바로 <敬>이 내용적 핵심이며 퇴계가 <敬>의 철학을 실천하는 지침서 역할을 하였는데,<sup>38)</sup> 「심경후론」에서 퇴계가 존덕성과 도문학을 새의 양 날개, 수레의 양 바퀴에 비유하여 어느 한쪽에 치우쳐서는 안됨을 누누히 강조했던 사실을 어떻게 해석할 것인가? 오히려 심학이 존덕성적 경향과 통한다고 생각하는 발상 자체가 본질적으로 <심학→양명>이라는 도식을 완전

---

학계의 이분법적 관점과 이에 대한 문제점 분석에 대해서는 宋彙七, “明代 儒學의 主氣論的 展開(1)”, 『韓國의 哲學』, 제18호(경북대 퇴계연구소, 1990)을 참조할 것.

- 37) “尊德性和 道問學은… 두 가지를 相修해야 함은 마치 수레의 양 바퀴[車兩輪]와 새의 양 날개[鳥兩翼]와 같아서 어느 한 쪽을 폐하고는 갈 수도 날 수도 없는 것과 같다. 이것이 실로 주자의 설이다.”
- 38) 「心經附註」, <序>에서 程敏政이 “蓋是經所訓, 不出敬之一言.”이라고 한 말이 퇴계학과에서 이 책의 성격을 규정하는 기준 역할을 하였다.



히 청산하지 못했다는 증거가 되지는 않을까?

## 2) 퇴계철학과의 전체적 연관성

그렇다면 심학이라는 용어상의 일치에 의존하는 역사학적 연구자세와 이학과 심학이라는 이분법적 연구자세를 극복하고 퇴계의 심학이 갖고 있는 본질적 의미를 파악하는 방법은 어떤 것이 있을까? 논자의 생각으로는 우선 퇴계의 전 철학체계 가운데서 심학이 갖는 의미를 고찰해 보는 것이 중요하다고 본다. 퇴계가 『심경부주』를 존송했다고 해서 그리고 『심경부주』에 심학이라는 용어가 있다고 해서 심학을 『심경부주』와의 관련성에서만 고찰하려고 하는 생각은 퇴계 심학의 진정한 의미를 왜곡시킬 가능성이 있다는 것이다. 정순목 교수는 특히 이점을 지적하고 「戊辰六條疏」, 「西銘考證講義」, 「聖學十圖」에서 퇴계 심학의 재구성을 시도한 것은 올바른 착상이라고 생각된다.<sup>39)</sup>

이런 관점에서 본다면, 이동희 교수의 최근 논문<sup>40)</sup>은 바로 이러한 의식에서 쓰여진 것으로 보여진다. 그는 퇴계 심학을 理氣說, 四七說, 格物說과 같은 주자학의 전형적인 논의 주제들에 대해 퇴계가 접근했던 특징을 분석하여 퇴계의 철학을 심학이라고 결론 내리고, 특히 양명 심학과 비교하여 양명의 심학을 <良知의 심학>이라고 하고 퇴계의 심학을 <居敬의 심학>이라고 규정하였다. 이 교수도 심학이라는 관점에서 접근하게 된 것은 퇴계와 『심경부주』의 관계에서 직접적인 계기를 찾은 것으로 보이지만<sup>41)</sup>, 그는 심학의 내용적 함의를 규명하는 데 있어서는 『심경부주』에만 한정되지 않고 퇴계의 주자학적 사유체계 전반에 걸쳐 분석을 시도하였다. 그의 이러한 접근 방법은 윤남한 교수의 <심학화>식의 접근방법이 내포한 오류, 즉 퇴계 심학이 결국 양명 심학으로 연결된다는 오류에 빠지지 않게 한 것으로 보여진다.

39) 정순목, 前揭論文 참조.

40) 이동희, 前揭論文.

41) 前揭論文, II장 참조.

그러나 논자가 보기에 퇴계 심학이 양명의 심학과 다르다고 하는 점을 선명하게 밝히는 작업에서 성공을 거두고 있는 것 같지는 않다. 이 문제는 사실 다른 선행 연구자들에게서도 공통된 현상으로 모든 문제점을 포괄할 만큼 중요한 의미를 갖고 있다고 생각한다. 그 원인이 어디에 있을까?

窮理와 居敬을 상대화시킬 때의 문제점: 퇴계철학을 심학의 관점에서 본 대부분의 선행 연구자들은 窮理와 居敬을 상대화시켜서 주로 ‘居敬을 통한 내면화’를 심학의 핵심으로 규정하고 있다. 이렇게 되면 주자학적 심학이 양명학적 심학과 다른 점이 사실상 무의미해 지지 않을까? 이에 대해 양명학적 심학이 心의 인식론적 지향성에 근거하고 주자학적 심학은 心의 실천성에 근거한다고 하여 이를 구분하기도 한다.<sup>42)</sup> 그러나 여기서 실천성이란 결국 함양수양을 의미하고 퇴계의 경우 특히 敬의 실천을 의미할 수 밖에 없는데, 정주학에서 敬이 과연 인식작용과는 무관한 차원일까? 『심경부주』에 실려있는 敬의 구체적인 실천방법이 가리키는 의미를 숙고해 본다면 그렇지 않다는 결론에 도달하게 된다. 『심경부주』는 정주학에서의 일차적인 목표는 形氣적 존재인 인간이 행위기준으로서의 性命(天命)을 파악하는 것이고 敬은 마음의 虛靈知覺성을 통해서 形氣적 동기에 훼손됨이 없이 性命을 지각하기 위한 것임을 말해주고 있다.<sup>43)</sup> 우리는 여기서 다시 窮理와 居敬을 서로 상대화시킬 수 있는 개념인가에 대한 근본적인 문제에 직면하게 된다.

主理論 혹은 主氣論에서 접근할 때의 문제점: 다른 각도에서 심학이라는 사유형태가 나타나는 근본 이유가 모종의 사상사적 흐름 속에서 발전의 한 단계로서 나타난다고 보는 관점이 있다. 예컨대 理動說, 理發說, 理到說과 같은 퇴계의 철저한 주리적 경향이 철학에서의 심학을 초래한다는 주장<sup>44)</sup>이 있는가 하면, 반대로 퇴계철학은 주리적 경향이 강

42) 前揭論文, p.5.

43) 拙稿 “송대 유학의 心論: 『心經附註』를 중심으로”(『哲學論叢』, 제8집, 대구:영남철학회, 1992)를 참조할 것.

44) 이동희, 前揭論文: 안병주, “退溪의 學問觀: 心經後論을 중심으로”, 『退溪學

하지만 어떤 역사적 배경 하에서 전반적인 주기화의 방향성 속에서 퇴계심학이 나타났다고 하는 주장<sup>45)</sup>이 있다. 그렇게 되면 예컨대 조선시대의 정하곡의 양명학은 주기화의 결과인가 주리화의 결과인가 라는 문제가 생긴다. 물론 전자는 ‘정주심학과 육왕심학의 구분’이라고 하는 복선적 발전론을 배경으로 하고 있고, 후자는 ‘주리론에서 주기론으로’라고 하는 단선적 발전론을 바탕으로 깔고 있기는 하다. 정하곡의 양명학은 이기론적으로는 분명 주기론에 속할 뿐만 아니라 理通氣局論 등에서 율곡의 주기론을 계승하고 있다. 그러나 윤남한 교수는 조선시대 양명학이 율곡보다는 오히려 퇴계에서 특징적으로 촉발된 전반적인 심학화의 결과임을 말하고 있다. 또 한가지, 만약 주기론과 주리론이 심학의 개념을 규정하는 데 결정적인 중요성을 갖는다면, 주기론·주리론이 하나의 철학사조로서 정립되기 이전<sup>46)</sup>의 시대에서는 심학을 어떤 잣대를 가지고 볼 것인가라는 문제가 생긴다. 이 문제는 퇴계가 “공자의 문하에서 심학을 말하지 않았지만 심학이 그 가운데 있다.”<sup>47)</sup>라고 한 말이나 진덕수의 문인 안약우가 “선생의 심학은 주자를 따르고 濂洛洙泗에 까지 거슬러 올라가니...”<sup>48)</sup>라고 한 말을 보나, 학계에서 이미 선진시대의 심학에 대한 학문적 연구가 나와 있다<sup>49)</sup>는 점에서 이론의 여지가 있다고 본다.

심학이라고 하면 결국 마음의 어떤 성능을 강조한다는 의미를 가질 수 밖에 없다. 그러한 사유형태가 내면화되는 형태를 띠는 것은 당연한 논리이다. 이점에서는 정주학적 심학이든 육왕학적 심학이든 다름이 없는 것이다. 따라서 존덕성이나 거경 등의 표현들은 심학의 외적

---

研究』, 제1집(단국대 퇴계학연구소, 1987).

45) 윤남한, 前揭論文. 이 주장은 물론 주기화는 심학화와 같은 궤적을 그리고 있다고 보는 것이다.

46) 주리, 주기의 문제가 하나의 학문적인 문제로서 인식되기 시작한 시점을 언제부터로 볼 것인가는 별도의 과제가 될 것이다.

47) 『退溪全書』, 冊一, p.582, 「答鄭子中書」.

48) 顏若愚, 『心經』〈贊〉.

49) 鄭仁在, 『孟子心學之研究』.

측면만을 설명할 뿐이고, 내면을 파악하기 위해서는 오히려 마음의 어떤 성능에 대한 중시가 심학이란 표현을 낳게 하였는지를 숙고해야 할 것이다. 예컨대 양지와 양능은 육왕심학에서 심의 성능을 나타내는 개념이라 할 수 있지만 존덕성이나 거경은 정주심학에서의 심의 성능을 나타내는 개념이 아닌 단지 공부방법을 나타내는 개념이기 때문이다. 이점에 있어서 논자는 ‘대화성’과 ‘창조성’이라는 가설을 설정하여 보았는데, 충분한 내용은 추후의 연구를 통해 채워가기로 하고 우선 시론해 보고자 한다.

정주학을 심학으로 볼 때의 심에서 강조되는 성능은 ‘대화성’이라고 본다. 따라서 정주심학의 심은 ‘대화하는 심’이다. 자연과의 대화, 타인과의 대화, 세상사와의 대화, 요컨대 物과의 대화이다. 더 정확히는 物에 내재된 理와의 대화이다. 대화란 인식일 수도 있고 화해일 수도 있고 궁극적으로는 하나가 됨을 의미한다. 대화는 대상을 전제로 한다. 즉 ‘必有事焉’이다. 그러나 정주학에서 말하는 대화는 대상만 있다고 해서 가능한 것은 아니다. 대화하는 사람이 대화를 위한 준비의 상태에 있어야 한다. 그것이 바로 존덕성이요 거경인 것이다. 그렇다면 도문학이나 격물은 일종의 대화 내용이 되는 셈이다. 일반적 개념의 인식이 아닌 대화라는 의미에서 도문학과 격물을 보아야 한다. 정주학에서 격물론이 수양론을 전제로 한다는 말의 의미는 이렇게 새겨져야 한다. 반면에 육왕학을 심학이라고 할 때의 심에서 강조되는 성능은 ‘창조성’이라 할 수 있다. 따라서 육왕심학의 심은 ‘창조하는 심’이다. 가치를 창조하고 의미를 창조하고 결국 세계를 창조한다. 요컨대 物의 창조이며 物에 내재된 理의 창조이다. 창조는 대상을 전제로 하지 않는다. 정주학적 심학은 理의 객관적 존재성을 인정하지만 육왕학적 심학은 理의 객관적 존재성을 요구하지 않는다. 육왕학적 심학에서는 도문학은 오로지 존덕성에 귀속되는 반면 정주학적 심학에 있어서는 도문학과 존덕성은 서로 불가결하게 결속되어 있다. 정주학적 심학은 인간과 세계의 理가 하나이며 하나이어야 함을 목표로 하는 반면 육왕학적 심학은 세계

의 理는 심의 창조성이 미치는 범위 내에서만 인간의 理와 하나될 수 있다. 하나된 理는 生理요 그 하나 밖에 있는 理는 物理일 뿐이다. 따라서 정주학적 심학이 주리적 경향을 띠고 육왕학적 심학이 주기적 경향을 띠는 것은 당연하다. 다만 정주학적 심의 성능이 주리적 경향을 가져왔다고 보아야지 주리적 경향이 정주학적 심의 성능을 낳았다고 보는 것은 옳지 않다. 또 육왕학적 심의 성능이 주기적 경향을 초래한 것이 주기적 경향이 육왕학적 심의 성능을 낳았다고 보는 것도 옳지 않다. 그러므로 주리성이나 주기성을 가지고 심학의 개념을 정의하려는 것도 정확하지 않다고 본다. 논자가 말하고자 하는 것은, 정주심학과 육왕심학의 구분을 전제로 한다면 ‘심학’ 개념을 존덕성이나 거경 혹은 내면화 등으로 규정해서는 본질적인 차원의 개념정의가 아님을 말하고자 하는 것이다.

원래 유가는 하나의 이치(天命, 性命 혹은 太極)에 의해서 지배되는 세계를 구상하였는데 그러한 이상은 현실 속에서 도전을 받기 마련이다. 이 단계에서 하나의 이치(理一)의 객관적 실재는 일종의 요청적 개념으로 인식되었으며 尊德性和 道問學은 이 이치를 파악하는 방법이었다. 그러나 차츰 인간은 性命을 지향하는 존재일 뿐만 아니라 形氣적 욕망을 가진 존재이며 따라서 人心과 道心을 함께 가진 존재임을 인정하게 되고<sup>50)</sup>, 나아가 자연계를 지배하는 원리와 인간이 살아가는 원리는 다르다는 사실을 이론적으로 수용하면서<sup>51)</sup> 하나의 이치는 객관적 실재로서 실체성을 인정받기가 어려워졌다. 결국 퇴계는 정주학에서 말

50) 朱子曰, 心之虛靈知覺一而已矣, 而以爲有人心道心之異者, 以其或生於形氣之私, 或原於性命之正. 『心經附註』, 『人心道心章』.

51) 정주학파는 천인합일의 이상을 끝까지 추구함으로써 이 차이점을 수용하지 않은 것처럼 보이지만 “내면화” 혹은 “심학화”와 같은 변화 자체가 하나의 이치가 객관적 실재로서 존재한다는 생각의 변화를 의미한다고 보는 것이다. 육왕학파는 어떤 의미에서 인간의 원리와 자연의 원리가 다름을 먼저 각성하였고, 가치 개념은 결국 인간에 의해 창조될 수 밖에 없음을 적극적으로 받아들였다고 할 수 있다. 拙稿 “霞谷 鄭齊斗 思想 研究”에서 특히 <生理와 物理>부분을 참조할 것.

하는 보편적 원리란 마음을 통해서 확인되고 실현될 수 밖에 없음을 敬의 강조를 통해서 주장한 것이다. 유가의 전통인 진리의 보편성이 포기된 것은 아니다. 오히려 敬을 통해서 더욱 철저화되고 유의미한 원리가 된다고 본 것이다. 居敬과 窮理가 퇴계 심학에서 더욱 상호 불가결한 관계로 파악되어야 하는 이유도 여기에 있다. 심학이라고 해서 窮理의 의미가 감소되는 것이 아니라 다만 居敬에 의해서만 窮理가 의미를 갖는다고 보아야 할 것이다. 이렇게 이해되었을 때, 퇴계학에 있어서 심학은 존재론과 격물론에서도 그 이론적 기반을 형성하였다고 할 수 있을 것이며 새로운 세계를 열었다고 할 수 있을 것이다.

### 3) 『心經附註』의 重層구조

제1장에서 이미 언급한 바와 같이 퇴계학을 심학이라는 관점에서 고찰하는 대부분의 연구자들이 『심경』 혹은 『심경부주』와의 연관성을 근거로 제시한다. 이점에서도 『심경부주』의 내용 분석은 중요한 의미를 갖는다 하겠다. 그러나 기존의 연구자들은 주로 『심경부주』의 <序>나 <後序> 혹은 퇴계의 「심경후론」에 대해서만 언급하고 있을 뿐이지, 『심경부주』의 내용을 직접 분석하여 문제점을 밝힌 경우는 없다. 문제가 되는 것은 『심경』과 『심경부주』가 저서가 아닌 편찬서라는 점에서 생길 수 있는 원저자의 의도와 편찬자의 의도간의 일치성 여부, 특히 眞德秀의 『심경』이 程敏政의 손을 거쳐 『심경부주』가 되는 과정에서 생겨날 수 있는 철학적 관점의 일관성에 관한 문제점들에 대한 고찰이 결여되어 있는 점이다.

제2장 2절에서 상론하였지만, 요컨대 진덕수의 『심경』은 人心(生於形氣之私)과 道心(原於性命之正)을 구분하여 人心을 억제하고 道心を 높히려는 이분법적 경향이 강한 반면, 정민정의 『부주』 부분은 人心과 道心を 대칭시키기 보다는 양자를 모두 마음에서 생겨나는 것으로 心の 함양을 강조하고 있다. 理氣의 문제이든 人心道心の 문제이든 간에 두 가지로 나누어 보는 관점은 궁극적으로 理와 道心の 객관적 실재성과

초월성을 전제하기 마련이다. 반면 이분법적 사고에 대한 거부는 理와 道心을 초월적인 개념으로 보기보다는 인간적인 개념으로 보려고 하고 객관적으로 실재해 있다고 보기보다는 심적 함양을 통해서만 의미를 가지는 개념으로 보려는 경향이 강하다. 이렇게 본다면 인심도심의 문제는 심성론의 문제에 그치는 것이 아니고 본질적으로 존재론적 문제이며 격물론까지도 연관된다. 퇴계학파에서도 그 해석을 두고 수많은 논쟁<sup>52)</sup>이 있었던 이유도 사실은 『심경부주』가 이러한 두 가지 경향성을 함께 가진 중층구조로 되어 있기 때문이다. 퇴계의 「심경후론」은 무엇보다도 이러한 논쟁에 대한 대답이며 공식적인 입장이라고 볼 수 있다.<sup>53)</sup> 우리는 이미 앞에서 「심경후론」을 검토하였지만, 이 문제와 연관하여 볼 때 퇴계의 입장은 다시 두 가지로 나눌 수 있다. 한 가지는 『심경부주』의 논법에 대해 명백한 동의를 들 수 있다. 편찬자인 정민정의 평소의 학문적 경향은 분명히 육왕학에 가까움을 인정하면서도 『심경부주』의 내용만은 그와 별개로서 程朱의 학문방법을 충실히 계승하고 있다고 판단한 것이다. 이점이 李剛而, 趙士敬, 黃仲舉 등이 이론을 제기한 이유이며 오늘날 퇴계학을 심학의 관점에서 고찰하는 근거가 되기도 한다. 다른 한 가지는 동시에 육왕학적 학문방법에 대해서는 또한 명백한 비판을 가하고 있다는 점이다. 퇴계는 『심경부주』가 존덕성적 경향이 강하다는 일부 주장을 단호히 거부하고 정주학이 육왕학적 방법론을 수용할 가능성(朱陸早異晚同)은 결코 없음을 강조하였다. 그리고 존덕성과 도문학의 균형이 주자학의 생명임을 누누히 강조하고 있다.

퇴계는 주자의 말을 근거로 제시하고 있지만, 이러한 퇴계의 주장에는 피상적으로 판단할 때 모순점이 내포되어 있다. 왜냐하면 우선 정민

52) 『심경부주』에 대한 비판은 字句, 體制, 思想 등 여러가지 점에 대해 제기되었는데, 이러한 문제점에 대한 퇴계학파 내부의 논쟁에 대해서는 申龜鉉교수의 前掲論文을 참조할 것.

53) 퇴계의 「심경후론」이 『심경부주』에 대한 정론으로 朝野에서 인정 받아 정부에서 간행한 『심경부주』에 并刊되었다는 사실은 퇴계의 지론이 학계에서 상당 정도 수용되었다는 점을 의미한다고 볼 수 있다.

정의 학문적 경향성은 육왕학적인 것으로서 거부하지만 그의 『심경부주』는 정주학적 학문방법을 충실히 계승한 것으로 전적으로 존송한다고 하기 때문이다. 내용적으로는 『심경』과 『부주』의 상반된 논법을 동시에 긍정하는 것이 되기 때문이다. 다시 말해서 理에 대해 객관적 실재성과 주관적 실재성을 동시에 긍정하는 것이며, 心을 人欲의 근원으로 보기도 하다가 天理의 근원으로 보기도 하는 것이 되기 때문이다.

그러나 실제로 퇴계학에 있어 『심경부주』에 내포된 이러한 중층구조가 모순적인 개념으로 반영되었는가? 그렇지 않다. 퇴계에 있어서 이러한 모순을 해소시켜 주는 것은 무엇인가? 그것이 바로 敬이다. 敬은 퇴계에 있어 이러한 모순을 해결할 뿐 아니라 퇴계학을 특징지워 주는 개념이며 퇴계학의 생명이며 바로 퇴계 심학의 핵심 개념인 것이다.

#### IV. 退溪心學의 핵심: 敬

敬은 퇴계학의 핵심 개념으로 인식되고 있지만 敬은 퇴계학뿐 아니라 정주학의 공부방법으로 伊川 이래로 일반화된 개념이다. 그렇다면 퇴계학과 관련된 敬 개념에는 성리학자들에게 일반적으로 부여되는 이상의 의미를 인정할 수 없다는 말인가? 그렇지 않다면 퇴계학에 있어서 敬 개념이 갖는 필절한 의미를 어떤 측면에서 확인할 수 있을까? 논자는 이 물음에 대해서 퇴계의 敬 개념은 그의 심학과 연관되어 논하여 질 때 충분한 의미를 파악할 수 있다고 생각한다.

심학과 연관하여 敬은 두 가지 측면에서 보아야 한다. 한 가지는 敬 개념의 ‘實踐的’ 측면이다. 지금까지의 연구자들이 대체로 퇴계 심학의 특징을 ‘居敬’(尊德性和 통합)이라고 하는 공부방법에서 찾고 그것을 특히 ‘實踐性’으로 규정하였던 것이다. 敬개념의 특징을 실천성에서 보는 관점은 敬이 정주학에서 하나의 학문방법으로 정립되게 된 역사적 배경에 유의하는 경우가 많다. 즉 정치적 탄압이나 개인적 불행과 같은



외적 요인이 학문하는 자세를 내면적으로 수렴하는 형태를 띠게끔 하였다는 것이다. 우선 윤남한교수는 己卯土禍를 비롯한 수차에 걸친 사회를 거치면서 위축된 土風은 向外的인 格物窮理의 학이 向內的인 存心養性の 학으로 그 중심이 옮겨갔으며 텍스트도 『성리대전』에서 『심경』·『근사록』 등으로 이행되었다고 하여, 이를 총체적으로 “심학화”로 표현한 바 있다.<sup>54)</sup> 윤 교수는 이점을 明代中期의 중국에까지 확장시키고 있다. 즉 永樂帝의 靖亂과 『성리대전』을 통한 사상통제 하에서 사대부들의 학문풍토는 “一救放心”과 “反躬實踐”이었음을 강조하고 이러한 경향이 궁극적으로 白沙學派나 姚江學派의 “심학화”를 초래했다고 하였다.<sup>55)</sup> 여기서 存心養性이나 一救放心과 反躬實踐 등과 연관하여 敬은 이론적이라기 보다는 실천적이라고 해석된 것이다. 이 논법은 일반적 경험법칙에 비추어 볼 때 호소하는 바가 크다. 따라서 1장1절에 언급된 대부분의 연구에서 敬은 실천성이라는 차원에서 해석되고 있다. 그런데 이러한 의미의 ‘실천성’은 우리가 일반적으로 갖고 있는 실천성의 능동적이고 적극적인 의미보<sup>2</sup>다는 오히려 피동적이고 소극적인 의미를 갖는다. 그리고 철학적 사유의 진보가 외적 탄압을 회피하겠다는 부정적 동기에 의해서 이루어진다는 얘기가 된다는 점에서 문제가 있다 하겠다. 나아가서 ‘실천적’이라는 말이 ‘이론이나 내용의 결핍’에 가까운 의미로 오용되는 경향도 없지 않을 것이다.<sup>56)</sup>

그러므로 논자는 다른 측면을 모색해 보지 않을 수 없다고 보는데, 다른 한 가지 측면은 ‘概念的’ 측면이다. 敬에 대한 개념 규정으로는 전통적으로 주희의 四個條說<sup>57)</sup>을 비롯하여 많은 주장이 있었으나, 이

54) 윤남한, “조선전기 정주학의 심학화와 양명학의 전래문제”, 『朝鮮時代の 陽明學 研究』(집문당, 1982).

55) 윤남한, 前揭書, p.22. 중국 송명대의 심학화 현상과 그 역사적 배경에 관한 상세한 내용은 宋彙七, 前揭論文, p.9-12를 참조할 것.

56) 우리가 흔히 實踐哲學, 居敬哲學, 尊德性學이라고 할 때 이런 경우가 많다. 철학적 사유에 있어서 ‘실천’ 개념은 그 자체로서 자족적인 개념이 아님은 분명하다. 실천은 이념을 행동으로 옮기는 것이다. 예컨대 주정꾼이 취중에 행한 행동은 실천으로 볼 수 없는 것과 마찬가지로.

들 대부분은 실지 敬에 관한 개념정의가 아닌 敬의 실천방법인 경우가 많다. 『심경부주』의 주된 내용도 敬에 관한 것이지만, 이는 敬을 어떻게 실천하는가에 대한 것이지 敬이 어떤 의미를 담고 있는가에 대한 해답은 아닌 것이다. 그러므로 퇴계학에 있어서 『심경부주』의 내용은 어디까지나 전체를 구성하는 한 부분이지 하나의 별도의 영역을 형성한다고 보는 것은 잘못이다. 이렇게 본다면 敬을 ‘실천성’에서만 보는 것은 어디까지나 일면적인 고찰일 뿐이다. 이러한 정의는 일면 이해가 되는 점도 있지만 퇴계철학 전체를 설명하지 못한다. 특히 퇴계 심학에 있어 敬 개념을 고찰할 때는 실천방법의 측면이 아닌 내용성과 개념성의 측면에서 이해하는 것이 중요하다. 그렇다면 우리는 敬을 개념적으로 고찰해야 하는 이 과제를 어떻게 해결할 것인가? 논자의 생각으로는 퇴계가 정주학의 일반적인 목표를 지향함에 있어 정주학에 내포되어 있는 모순점이나 난제들을 나름대로 해결하기 위한 하나의 방법론으로서 敬이란 말을 사용했고 이러한 철학적 모색들이 심학을 형성하였다고 보는 가설이 가능하리라고 본다. 퇴계의 전반적 학문경향이나 학문자세를 고려할 때, 퇴계학을 심학에서 보든 이학에서 보든 정주학의 일반적 목표를 벗어나서 독자적인 목표를 설정했다고 보기는 어렵다.

그러면 정주학의 일반 목표는 무엇인가? 그것은 세계와 나, 타자와 나, 즉 物과 我의 통일이라고 할 수 있다. 다시 말해서 天人合一이다. 정주학의 철학적 과제는 바로 이 天人合一의 가능성과 정당성을 논증하는 일이다. 주렴계에서 주희에 이르기까지의 학자들에 의해서 구축된 이기론, 심성론, 격물론 등의 제이론은 사실 이 과제를 해결하기 위한 이론적 시도였다고 할 수 있다. 이 과제는 정주학자들이 평생을 두고 매달린 영원한 연구대상이었지만 여전히 많은 미비점을 남겼다. 왜냐하면 현실에 있어서 物과 我의 관계는 통일적이라기 보다는 모순적이기 때문이다. 자연에 의한 재해, 정치적 대립, 생존경쟁, 대화단절 등이 모두가 이러한 모순성을 노정하는 것으로 보였을 것임이 틀림없다. 物과

57) 主一無適, 整齊嚴肅(程伊川), 常惺惺(謝上蔡), 其心收斂不容一物(尹和靖).

我的 본질적 모순성에 관한 인식은 퇴계로 하여금 정주학의 일반 목표를 달성함에 있어 道問學적 접근의 한계성을 깨닫게 했을 것이다. 이점이 퇴계가 尊德性에 치중하게 된 본질적인 동기일 것이다. 그러나 퇴계가 尊德性에 치중했다고 해서 道問學의 의미가 감소되거나 변질되었다고 보는 것은 오해이다. 왜냐하면 道問學은 天人合一의 논리적 근거인 하나의 보편적 법칙(理一)의 객관적 존재성을 전제로 하기 때문이다. 그러므로 道問學을 포기하는 것은 바로 정주학의 일반 목표인 天人合一을 포기하는 것이나 다름없다. 이점은 퇴계의 關異端論에서 상징적으로 표현되어 있다. 퇴계의 異端之學에 대한 비판은 주로 그 학문체계들이 頓悟, 厭事求忘, 惡動沈靜를 지향한다는 데 모아진다.<sup>58)</sup> 즉 유가는 ‘有’(必有事焉)를 지향하는 반면 老佛이나 陽明은 ‘無’를 지향하는 데에 斯學과 異端學의 차이가 있다는 것이고 敬과 禪의 차이가 있다는 것이다. 여기서 有는 궁극적으로 하나의 보편적 법칙의 존재를 의미하는 것은 물론이다. 따라서 논자는 퇴계가 敬에 치중하였다고 해서 尊德性學이나 居敬之學으로 규정하거나 심지어 陽明 心學과의 연계성을 단언할 수 없는 이유가 바로 이점이라고 생각한다.

그렇다면 퇴계의 敬이 道問學의 일반적 성격에 대해 아무런 영향을 끼치지 않았다고 해야 할까? 이 문제는 우선 道問學의 대상인 理一의 존재론적 성격과 道問學과 尊德性의 관계에 대한 고찰을 필요로 한다. 과연 정주학에서 말하는 理一이 心의 의미 영향권 밖에 자연적으로 존재하는 법칙을 의미하는가?<sup>59)</sup> 주돈이의 「太極圖說」은 理一의 객관적 실재성을 전제로 하였다. 그러나 物과 我的 모순이라고 하는 경험법칙은 이러한 객관적 실재성에 대한 확신을 지속시키기 어렵게 했을 것이

58) 申龜鉉, 前揭論文, pp.96-7.

59) 尹天根교수는 이 문제에 대해서, 道問學은 誠과 中의 확보를 목적으로 한다는 점과 道問學은 수양론적 관점에서 보면 새로운 것을 ‘성취’한다는 의미이지만 존재론적 관점에서 보면 성취라기 보다는 이미 있던 것을 ‘보존’한다는 의미가 된다는 점, 따라서 道問學은 궁극적으로 尊德性으로 귀납된다고 주장한 바 있다. “中庸 研究”, (1987년 고려대 박사논문), pp.209-10.

다. 세계를 지배해야 할 당위적 원리와 현실을 지배하고 있는 정치적 혼란과 비윤리적 이기심은 퇴계로 하여금 더욱 道問學은 尊德性에 의해서만 유의미하다는 결론에 이르게 했을지 모른다. 여기서 우리는 퇴계에 있어서 道問學과 尊德性의 본질적 의미를 정리할 수 있겠다. 道問學은 당위적 원리인 하나의 보편 법칙에 대한 객관적 실재성을 근거로 하는 반면, 尊德性은 현실적 모순에 따른 인간적 한계성을 근거로 한다. 전자는 공소한 이론에 그치기 쉽고 후자는 관념론으로 변할 가능성이 있다. 道問學이 口耳之習에 빠지지 않으려면 尊德性을 요구하고 尊德性이 老佛이나 陽明과 구별되기 위해서는 역시 道問學을 요구하게 마련이다. 따라서 정주학에서 양자의 균형적 조화가 요구되는 것은 당연하며, 현실적으로 物과 我的 모순괴리가 심하면 심할수록 반대로 양자는 더욱 상호 긴밀한 의미를 부여하게 되고 의존하게 된다.

이 단계에서 우리는 퇴계에 있어 敬은 어떤 의미를 가지는가를 물어볼 수 있을 것이다. 敬은 바로 道問學과 尊德性의 긴밀한 상호성을 확인하고 지키려는 실천공부인 것이다. 敬이 아무런 내용성을 갖지 않은 소위 실천철학이 아니라 이러한 구체적인 목표와 한계를 가진 바탕 위에 정립된 철학적 방법론인 것이다. 그러므로 퇴계에게 있어서는 敬에서 비로소 철학적 사유가 시작될 뿐 아니라 만사가 다 저마다의 의미를 갖는 것이다.<sup>60)</sup> 우리가 퇴계학을 心學이라고 하는 것은 퇴계학이 尊德性에 기울어져 있어서가 아니라 바로 敬을 핵심으로 하기 때문이다.

그런데 퇴계심학이 의미를 갖는 것은 敬이 구체적 내용성을 갖는다는 점 외에, 敬이 구체적 心개념을 바탕으로 하고 있기 때문이다. 논자는 차후 퇴계의 心개념만을 따로 고찰할 계획이지만, 여기서는 우선 『심경부주』에 있는 眞德秀의 말을 통해 간접적으로 그 윤곽을 그려 보기로 한다.

일찍이 여기에 대해서 생각해 보니, 發하기 전에는 단지 敬으로써 存養

60) 敬者, 一心之主宰而萬事之根本也. 『聖學十圖』, 『大學圖』.

에 힘써야 하며 마음에 무엇을 구함이 있어서는 안된다. 그러나 思慮는 아직 형성되지 않았으나 知覺은 깨어 있어서 性의 體段이 스스로 가리워 질 수 없는 것이 있으니 程子の 이른바 “靜한 가운데 物이 있다.”고 한 것이 이것이다. 대개 공부한다고 하는 것은 사람이 깊히 음미하여 진실로 체험하면 마땅히 나타나는 것이 있을 것이니 오로지 언어로 구할 수 있는 것은 아니다.<sup>61)</sup>

이 단락에서 우리는 몇 가지를 확인할 수 있다. 우선 ㉠思慮와 知覺의 구분이다. 思慮는 정주학에서 말하는 計校·商量을 의미하는데, 여기서 말하는 知覺은 計校·商量과 같은 사변적 추리가 생기기 이전에도 가능한 어떤 인식의 차원을 의미한다는 점, ㉢發하기 전에는 의식적으로 구함이 있어서는 안되고 다만 存養에 힘써야 한다는 점, 즉 未發時 涵養이다. ㉡靜한 가운데 物이 있다고 하는 이른바 靜中大本이다. ㉣언어를 통하는 방법이 아닌 체득의 영역을 인정하고 있다는 점이 그것이다. 이로써 심학에서의 心은 단순한 尊德性의 차원이 아닌 별도의 지각영역을 이루고 있음을 알 수 있다. 程復心은 「心學圖」에서 心의 속성을 주희의 말을 빌어 虛靈知覺이라고 했는데,<sup>62)</sup> 이 허령지각의 의미를 위와 같은 의미에서 이해해야 할 것이다. 이에 관련된 주희의 말을 좀더 보면,

아직 發하기 전에는 尋覓할 수 없고 이미 發한 것을 깨달은 후에는 安排할 수 없다. 다만 평일에 莊敬하고 涵養하는 공이 지극하여 인욕의 사사로움으로 인하여 어지러워짐이 없으면, 그 發하기 전에는 밝은 거울처럼 깨끗하고 고인 물처럼 고요하며 發한 후에는 절도에 맞지 않음이 없으니 이것이 곧 날마다 하는 本領의 공부이다.<sup>63)</sup>

李德弘(良齋)은 尋覓을 助長의 병통이라 하고, 安排를 計校의 병통이라 했으니<sup>64)</sup> 미발시에 단서를 잡아보려고 하거나 발하고 난 후에 자의

61) 『心經附註』, 卷一, 「天命之謂性章」.

62) 上同, 「心學圖」.

63) 上同, 「天命之謂性章」.

적으로 안배하려고 하는 것은 心의 본연한 성능을 해치는 것이라는 주장이다.

위에서 언급한 조건들을 충족시키는 心개념이 어떤 것인가를 밝히는 것이 앞으로의 과제가 될 것이다. 이 작업은 격물론, 수양론, 존재론, 심신관계론 등 철학적 연구의 제분야를 새롭게 정초하기 위한 기초작업이 될 것이다.

## V. 결론: 방법론으로서의 心學

논자가 결론적으로 하고자 하는 말은 퇴계심학 연구의 의의와 전망이다. 퇴계학을 심학의 관점에서 연구함으로써 얻게 되는 학문적 성과는 무엇일까? 논자가 생각하기에 그것은 바로 퇴계학을 보다 더 정확하게 그 본질을 파악할 수 있는 하나의 방법론을 개발할 수 있을 것이라는 점이라고 본다. 퇴계심학은 퇴계학의 일부분이거나 새로운 영역에 대한 연구가 아니라 퇴계학을 본질적으로 관통할 수 있는 방법론이라는 것이다. 그러한 퇴계심학의 한 가운데 敬이 존재하고 있다. 논자는 敬을 도문학과 존덕성 혹은 궁리와 거경의 상호구속 내지 긴장상태로 규정한다. 이러한 새로운 정의는 심학의 관점에서 도출한 것이다. 우리는 퇴계학의 본질이 심학에 있음을 인식함으로써 四七論, 人心道心論을 비롯하여 理生氣, 格物物格, 知行論 등 퇴계학과 관련된 난제들에 대해 새로운 이해가 가능하리라고 기대한다. 그러므로 퇴계학을 심학의 차원에서 연구하는 것은 단지 새로운 개념규정을 가능케 하는 데 그치는 것이 아니라 퇴계학을 과거와 같이 하나의 ‘전통사상’으로서가 아닌 ‘철학’으로서 연구하는 기반을 마련한다는 데 의의를 갖는다.

64) 『良齋續集』, 「心經質疑」, 卷一, p.24-5.