

# 退溪學의 心學的 特성과 理의 의미

李 東 熙\*

• 目 次 •

I. 서 언	3. 格物說에 있어서의 理到說
II. 退溪의 朱子學 내용 특성	IV. 居敬의 心學과 理의 의미
III. 朱子學의 主理의 전개	1. 退溪의 敬의 강조
1. 理氣論에 있어서의 理動說	2. 退溪의 居敬心學과 理의 의미
2. 四七論에 있어서의 理發說	V. 결 어

## I. 서 언

李滉은 字가 景浩, 호가 退溪 또 退陶·陶叟라고도 한다. 그는 28세에 진사시에 합격하고 5년 뒤 문과에 급제하여 벼슬길에 나아갔다. 그 후 여러 번 벼슬을 받았으나 사양하고 나아가지 않았다. 그의 전반 인생은 전원을 동경하고 시를 사랑한 시인이었다. 특히 만년에는 주자학의 연구와 교육을 자기 임무로 여겨 주자학에 관한 많은 저술을 하였다. 그가 주자를 사숙하여 그 학문에 정력을 쏟기 시작한 것은 40대 중반부터였다.

퇴계사상의 본질은 주자학의 우주와 인생에 대한 포괄적인 이론 가운데서도 心性論的인 四七論이나 人心道心論 등 소위 인간학적인 데 깊이 천착한 것이 특징이다. 이는 바로 주자학의 居敬의 실천이요, 이를 통

\* 계명대 국민윤리학과 교수

\*\* 현대 종교문제 연구소, 『現代와 宗教』 제16호(1993) 게재논문

한 도덕 주체 확립의 강조라고 할 수 있다. 存養과 居敬의 실천으로 말하면 元·明初의 주자학의 전개와 궤를 같이하고, 도덕주체의 철저한 강조는 明代 양명학의 心學과 그 취지를 같이하는 바가 있다. 다만 양명학이 心을 윤리적 차원을 넘어 기본적으로 의식과 인식의 차원에서 唯心論적으로 문제삼고, 또 실천에 있어서는 窮理를 부정하고 事上磨鍊을 통한 致良知를 강조한데 대해 어디까지나 性卽理의 가치지향성에서 心과 敬을 강조한 데에 그 특성이 있다.

다시 말하면 주자 이후 주자학의 전개에 있어서 우주 존재에 대한 문제보다 인간의 윤리적 실천에 더 관심을 갖게 되어 주자학의 수양방법인 格物致知와 居敬涵養 중 후자에 더 중점을 두게 되었으므로 이러한 전개의 양상에서는 元·明初 주자학과 퇴계사상은 상호 비슷한 위상과 성격을 갖고 있다는 것이다. 주자학과 양명학의 연계성도 이러한 면에서의 공통점을 두고 말하는 것이다.

그리하여 주자학의 (도덕적)실천면에서 치중한 원·명초 주자학과 퇴계사상의 유사성은 <도덕실천주의 경향>이라는 면에서 말할 수 있고, 우주 존재에 대한 格物致知的 탐구에서 인간의 도덕적 실천 문제로 관심이 바뀌어갔다는 것을 두고 말할 때는 <주체화> <내면화>라고 부를 수 있는데, 이러한 면에서는 양명학과 퇴계사상의 사상사적 위치의 유사성이 비교된다는 것이다.

그러나 양명학과 퇴계사상은 전적으로 같은 것이 아니므로 양명의 心學을 <良知의 心學>이라고 하여 구별하는 것이 필요하다.

퇴계의 이러한 居敬의 心學은 존재론에 있어서도 理를 氣보다 더 높이는 理優位觀을 보이었고, 수양론에 있어서도 四端과 七情, 人心과 道心을 엄격하게 구분하고자 했다. 이는 존재론에서는 주자의 理氣二元的인 체계를 수용하면서 理를 강조하는 <主理論>이며, 도덕 수양론에서는 가치지향성을 강하게 나타낸 것이다. 따라서 그의 主理的 철학은 도덕 주체의 강조와 거경궁리를 바탕으로 한 수양·실천과 표리관계를 이룬다고 할 수 있다. 퇴계는 수양의 구체적 방법으로 주자학의 居敬의 방

법을 매우 강조하였는데, 敬이 宋學의 보편적인 수양법이지만 퇴계가 이를 강조함으로써 특별한 의미를 갖게 된 것도 그 때문이다.

결론적으로 퇴계의 주자학 수용은 거경 중심의 수양론이며, 이는 실천면에서 주자학을 충실히 수용하려는 도덕실천주의의 입장이며, 가치지향의 主理論과 표리관계에 있다고 볼 수 있다.

퇴계 主理論의 가장 핵심적인 것은 四七(理氣)論인데, 이 논의를 자세히 분석해 보면 여기에는 논리의 부정확과 언어상의 불명확이 개재되어 있음을 알 수 있다. 이는 근본적으로 존재(사실)와 가치의 상충 문제인데, 과거 한자문화권에서는 한자라는 언어의 제약이 있었고, 또 윤리적 명제는 사실명제와는 다른 소위 <勸誘의 성격>때문에 두 명제의 성격이 다르다는 데 대한 명확한 이해의 부족이 있었다. 이는 퇴계와 奇高峰과의 四七論爭이나 그후의 이 문제를 둘러싼 논쟁을 살펴보면 잘 알 수 있다.

그럼에도 불구하고 이러한 논의와는 별도로 퇴계의 四七論에서 우리는 그의 主理的 사고경향(理氣互發說이라 보통 부른다)을 볼 수 있다. 그러므로 보다 더 중요한 것은 퇴계의 이 주리적 사고경향이 가지는 의미를 살펴보는 것이다. 이것이 그의 주자학을 양명의 心學과 달리 <居敬의 心學>, 즉 朱子學의 心學이라고 보는 중요한 이유이다.

더 나아가 퇴계의 主理論에서 가지는 <理>의 의미를 밝혀보는 일 또한 중요하다. 퇴계가 말하는 理는 그의 四七論에서 보는 바와 같이 <가치의 기준>으로서의 의미를 강하게 나타내고 있는 것이다. 그러므로 그의 2 理는 理·氣 상대의 理이기보다 <太極의 理>와 같은 절대적인 理, 즉 궁극자로서의 理의 의미라고 할 수 있다. 그가 이를 극히 강조하여 <極尊無對>하다고 하는 등의 立論이 이를 잘 말해준다. 여기에는 宋代 성리학에서 太極도 理라고 하고, 또 <象理之總名>이라 하기도 하며, 동시에 理·氣는 상대적 개념으로 사용하는 등 형이상학 체계의 난해성과 애매함이 관련되어 있다.

이것을 보다 명확히 설명하기 위해서는 화이트헤드(Whitehead)의

과정철학(process philosophy)과 비교하는 것이 매우 적절하다. 즉 화이트헤드의 과정철학에서는 <現實在>(actual entity), <영원한 대상>(eternal object), 그리고 <신>(God) 이 삼자가 그의 형이상학에서 중요한 개념이다. 주자학에서는 그에 상응하는 개념이 氣, 理, 太極이 그것이다.

그런데 주자학에서는 태극도 理라고 하므로 두 개념의 사용상 불분명한 경우가 많다. 그러나 과정철학에서는 삼자의 개념 영역이 분명하고 상호 관계성 역시 매우 분명하게 체계지워져 있다. 그러므로 퇴계 主理論의 理의 의미를 보다 분명히 하기 위해서는 과정철학과의 비교가 필요하다. 두 사상은 자연유기체주의와 그 형이상학 체계상 상호 유사점이 많은 것이다.

퇴계의 理가 상대의 理가 아니고, 절대의 理, 곧 태극의 理라고 한다면 과정철학의 신과 같은 위상도 가지고 있다는 것이다. 간단히 말하면 유교에서 天이 로고스화되어 理와 太極이라는 개념으로 대체되었다고는 하나 그것이 가치의 기준이면서 우주의 근원이요 존재의 궁극자를 말하므로 송대 성리학의 태극론에서 종교성을 발견할 수 있는 것이다. 그렇게 보면 성리학의 태극론은 종교와 윤리의 접점이라고 할 수 있다. 물론 이러한 종교성은 아인슈타인이나 화이트헤드가 말하는 <우주 종교적 감정>(cosmic religious feeling)과 같은 理神論的 神觀과 유사한 것이다. 그러므로 퇴계의 主理論에서도 이러한 종교성을 발견할 수 있다고 할 수 있다. 그것은 퇴계가 주리론을 취하면서 敬을 강조하고 心學을 강조하는 양자의 상호 관련성에서 입증할 수 있다.

이러한 것을 논증하기 위하여 이하에서 그의 주자학 수용 특성, 즉 그의 주자학에 대한 기본 태도, 理氣論, 四七論, 格物說에서의 그의 主理的 사고방식, 수양법으로서의 敬의 강조, 정치론에서의 주관적 규범(人君의 修身)에의 치중 등을 각각 논하여 그의 사고방식이 主理的 사고방식이며 동시에 居敬의 心學임을 서술하고, 마지막으로 그의 主理的 사상, 居敬의 心學의 의미를 화이트헤드의 과정철학과 비교하여 간단히

언급하고자 한다.

## II. 退溪의 朱子學 내용 특성

퇴계가 『心經』을 애호하고 心性 함양을 강조하면서 양명 心學도 口耳之弊를 구하는 데는 도움이 된다<sup>1)</sup>고 하는 식의 넓은 의미에서 內省的이고 수양적인 데 중점을 두고 있다는 점에서 心學이라고 한다면, 그것은 분명 <주자학적 心學>이요, 또 구태여 다른 말로 표현한다면 <居敬的 心學>으로 말할 수는 있을 것이다.

물론 기본적으로 양명 心學과 다르다는 점이 먼저 분석되고 이해되어야 心學에 대한 용어상의 불필요한 오해가 없으리라 생각한다. 즉 주자 이후 주자학의 전개에서 도덕실천주의의 경향에서는 명초 주자학과, 도덕 실천에 있어 주체의 강조라는 면에서의 소위 <주체화>, <내면화>의 경향에서는 양명과 그 전개의 궤를 같이한다.

퇴계는 「心學이 多端이나 요점을 말하면 邊人欲 存天理 두 가지 일뿐이다.」하고, 이어 敬을 강조하는 말을 하였다.<sup>2)</sup> 또 퇴계는 「滉이 살피건대, 靜坐의 學은 두 程先生에게서 발단되었는데, 그 말이 禪인가는 의심스러우나 李延平과 朱子에 있어서는 <心學>의 本源이 되고 禪은 아니다<sup>3)</sup>」라고 하여 延平과 朱子の 學을 <心學>이라고 표현하고 있다. 그리하여 근자에 퇴계의 학문적 특성을 <心學>이라고 이미 부르고 있다.<sup>4)</sup> <心學>이란 개념으로 양명 심학과는 다르지만 같이 묶을 수 있는 내용이 있다고 생각했기 때문인데, 그것이 무엇인가가 문제다. 그것은 앞에

1) 『退溪全書』 卷41 頁23 「傳習錄論辯」.

2) 同上, 卷37 頁28 「答李平叔」.

3) 同上, 卷41 頁31 「抄醫閻先生集附百沙陽明抄後復書其末」.

4) 安炳周, 「退溪의 學問觀-心經後論을 중심으로-」, 『退溪學研究』 제1집(단국대 퇴계학연구소, 1987) 및 友枝龍太郎, 「한국에 있어서의 주자학 수용과정」, 『東洋文化國際學術會議論文集』(成大 大東文化研究院, 1980) 참조.

서 말한대로 소위 <도덕 주체의 확립>과 <도덕적 실천의 강조>라고 할 수 있는 것이다. 양명의 경우도 주자 이상으로 五倫 실천이 강조되고 있으므로 儒家 윤리적 입장에 서는 것은 동일하다.<sup>5)</sup> 그러나 양명의 心은 윤리적 차원의 心에 그치지 않고 의식과 인식의 차원에서 唯心論의 心을 문제 삼았기 때문에 주자학적 心性 수양의 의미로서의 주자학적 실천 <心學>이라는 <心學>내용과는 같을 수가 없는 것이다.<sup>6)</sup> 그러므로 퇴계 心學을 <朱子學的 心學>, 또는 <居敬의 心學>이라고 하는 것이다.

퇴계의 居敬 心學을 고찰하는 데 있어서 그의 『心敬附註』애독에 유의해 둘 필요가 있다. 퇴계는 3대초에 이 책을 접하였는데, 이것에 대한 跋文(後論)을 쓴 것이 60대이므로 약 30여년 동안 애독한 셈이 된다.

그는 「心敬後論」에서

滉이 少時에 漢陽 太學에 있을 때 비로소 이 책을 여관에서 보고 구하였다…… 이 일에 대해 처음 마음에 感發興起된 것은 이 책의 힘이다. 그러므로 평생 이 책을 尊信하기를 『四書』나 『近思錄』 밑에 두지 않았다…… 許魯齊가 일찍이 말하기를 「나는 『小學』에 대해 공경하기를 神明과 같이하고 높이기를 父母와 같이한다.」라고 했는데, 나 역시 『心經』에 대해서 그렇다.<sup>7)</sup>

라고 했다. 이것을 보면 퇴계는 주자학의 주체적 體認의 측면을 중시하

5) 戶川芳郎(外) 『儒教史』(東京:山川出版社, 1987) p.316 참조. 여기서 溝口雄三은 「양명의 良知는 인간 본성 일반이 아니고 어디까지나 도덕적 본성이고, 도덕은 자유롭고 평등한 인간 관계 사이의 그것이 아니고 五倫五常 등 당시 봉건적인 신분질서 관계 내에서의 발상이다. 이 점에서는 주자학과 전연 다른 것이 없는 것이다.」라고 하였다. 또 「주자의 滅人欲存天理는 변함 없었고, 오히려 더 강조되었다」라고 하였다.

6) 그러므로 필자는 退溪철학의 본질을 새롭게 해석하기 위해 過程哲學의 神觀과 아인슈타인의 우주 종교적 감정 같은 것을 빌려와 다같은 유기체 우주관(자연관)을 갖고 있는 宋學과 과정철학과의 비교 연구를 제안하는 바이다.

7) 『退溪全書』 卷41 頁11 「心經後論」.

였음이 분명하다. 또 그가 심혈을 기울인 것이 『朱子書節要』인데, 그 序文에서

心術의 隱微한 곳에 조그마한 惡도 용납함이 없고, 義理를 窮索하는데 있어 조그마한 차이를 나홀로 먼저 밝힌다. 그리하여 학문의 규모가 광대하고, 心法이 엄밀하고 조심하여 일에 임하기를 잠시도 놓치지 않으며, 잘못을 회개하여 고치기를 아직도 부족한 듯 노력하면 剛建篤實하여 날로 그 德을 새롭게 밝힐 수 있다.<sup>8)</sup>

라고 했다. 이로써 보면 퇴계의 주자학 수용이 현저하게 體認的·實踐的임을 알 수 있다. 또 그의 「延平答問跋」을 보면 延平(李侗; 1093~1163)에서 朱子로 이어진 학문을 어떻게 보고 있는가가 명료하게 나타나는데, 그는 말하기를

무릇 晦庵이 群書를 절충하여 천하에 斯道를 크게 밝힌 것은 모두 先生(延平)에서부터 길이 열렸는데, 그 授受한 心法의 妙가 이 책에 다 실려 있다.<sup>9)</sup>

라고 했다. 그가 이 책을 얻어 본 것이 53세 때이고 跋文을 쓴 것은 54세 때인데, 이로써 보면 주자학적 心學 측면을 강조하여 수용하고 있는 점이 분명하다. 『心經附註』의 첫머리가 「大禹謨」의 「人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中」이며, 주자의 『中庸章句』 序文에도 人心을 「生於形氣之私」, 道心を 「原於性命之正」이라고 하여 二分法을 가지고 인간 마음을 분석하였다. 그러므로 『心經附註』를 존신한 퇴계가 四端七情을 二分하여 보려는 것은 사고체계상 당연한 것인지도 모른다. 뿐만 아니라 이것은 그가 존재론에 있어서 주자의 理氣二元論을 충실히 계승한 것과 일맥상통한다.

8) 同上, 卷42 頁2 「朱子書節要序」.

9) 同上, 卷43 頁13 「延平答問跋」.

이제 理氣論, 四七論, 格物說에서 그의 主理의 사상의 내용을 검토해 보고, 그것과 그의 居敬의 心學과의 관련성<sup>10)</sup>을 논하여 보기로 한다.

### Ⅲ. 朱子學의 主理의 전개

#### 1. 理氣論에 있어서의 理動說

퇴계가 주자의 理氣論을 그대로 수용하여 理·氣를 形而上·形而下로 보는 것에서부터 理·氣가 不相離·不相雜의 관계에 있다고 보는 것에 이르기까지는 퇴계와 주자의 설은 같으므로 더 말할 필요가 없겠다.

그러나 퇴계는 이러한 기본적인 주자학 내지 성리학의 理氣論과는 다른 理氣論을 제출하였다. 그것은 理가 無情意, 無造作(감정과 의지와 작용이 없다)의 소위 기능적 작용이 없다는 주자학설의 일반적 통념을 뒤집고 理가 능동적인 작용성이 있다고 주장한 것이다. 이것이 소위 『理動說』이다. 물론 주자의 理氣論도 不相離雜이라고 하지만 理氣二元의 엄밀한 구분방식은 결국 理를 氣에 비해 더 중시하는 主理의 경향이 있는 것이다. 그러나 주자학의 전 체계에서 볼 때는 역시 理氣二元의 교묘한 균형을 유지하고 있다. 반면에 퇴계의 理動說은 理의 중시라고 하는 사고방식인 동시에 그것이 心性論(四七論)이나 수양론(格物說)에도 일관되게 나타나고 있는 것이 특징이다. 그러므로 이것이 理氣論에 만 그치는 것이 아니라 퇴계 사상의 특징으로 말해지는 것이다.

『周易』「繫辭傳」에 「易有太極, 是生兩儀」라고 했다. 이것은 易에 태극이 있는데, 이것이 陰陽의 兩儀(儀는 짝이라는 뜻)를 낳았다는 의미다. 이것을 토대로 宋代 周敦頤(호 濂溪; 1017~1073)는 『太極圖說』에서 우주 생성을 말하기를 「無極이면서 太極이다. 태극이 動하여 陽을

10) 이 「主理的思想」은 다른 말로 표현하면 朱子學의 <理의 哲學의 철저화> 라고 할 수 있다. 이 <理의 哲學의 철저화>와 그의 心學(朱子學의 心學) 강조와의 상관성에 대해 安炳周 교수는 논한 바 있다. 安炳周, 전개논문 참조.



낳고(生), 動이 極하여 靜하게 된다. 靜하여 陰을 낳는다. 靜이 極하면 다시 動한다. 一動과 一靜이 서로 상대의 뿌리가 된다. 陰과 陽으로 나누어져 兩儀가 생겼다. 음과 양의 변화와 융합으로 水火木金土를 낳는다. 이 五氣(五行)가 고르게 퍼져서 四時가 운행된다.」라고 하였다.

퇴계는 「孔子와 周子가 陰陽은 太極이 낳은 것이라고 한 말을 볼 때, 만약 理氣가 본래 一物이라면 太極이 兩儀이니, 어찌 낳는 자가 있겠는가」<sup>11)</sup>라고 하였다. 이는 퇴계가 위의 두 說을 받아들이고, 또한 理·氣란 원래 一物로 보아서 안된다는 것을 공박한 것이다. 다시 말하면 太極論을 그대로 수용, 理(太極)가 氣(兩儀)를 낳는다고 본 것이다. 그러나 성리학에서 理는 形而上者로 無爲한 것이다. 그러므로 이것은 분명 모순이다.

이에 대해 퇴계는 理가 <無爲>하다는 것은 理의 <體>를 말한 것이고, 理의 <用>을 말하면 理도 <動靜, 能發能生> 할 수 있다고 하였다. 즉 體用論으로써 그 모순을 해결하려고 했다. 퇴계는 이를 다음과 같이 말하였다.

생각과 동작이 없는 것, 이것이 이 본래의 모습 [體]이고, 그때 그때 發現되어 어디에나 나타나는 것, 이것은 理의 신기한 작용 [用]이다.<sup>12)</sup>

그전에는 理의 本體가 無爲, 즉 작용이 없는 것만 보고 그 묘한 작용 [用]이 능히 겉으로 드러나 움직이고 있음을 몰랐다. 그리하여 理를 거의 死物로 볼 뻔하였으니 잘못 되어도 크게 잘못된 것이 아니겠느냐.<sup>13)</sup>

그의 門人 李公浩가 「太極이 動하여 陽을 낳고 靜하여 陰을 낳는다고 하지만, 주자가 理는 情意도 없고 造作도 없다고 하였으니 太極이 陰陽을 낳을 수 없을 것 같습니다.」<sup>14)</sup>라는 질문에 대해 퇴계는

11) 『退溪全書』 卷41 頁20 「非理氣爲一物辯證」.

12) 同上, 卷18 頁31 「答奇明彥別紙」.

13) 同上.

14) 同上, 卷39 頁28 「答李公浩問目」.

朱子が 말하기를 「理에 動靜이 있으므로 氣에 동정이 있다. 만약 理에 동정이 없다면 氣는 어떻게 동정이 있겠는가」<sup>15)</sup>라고 했다. 이것을 알면 의심이 없을 것이다. 情意가 없다고 한 것은 本然의 體요, 能發能生은 至妙의 用이다. …… 理가 스스로 用이 있으므로 자연히 陽을 낳고 陰을 낳는 것이다.<sup>16)</sup>

라고 했다. 또 퇴계는

대개 理가 움직이면 [動] 氣가 따라서 생기고 [生], 氣가 움직이면 理가 따라서 나타난다[顯]. 周濂溪의 「太極이 움직여 陽을 낳는다.」는 것은 理가 움직여 氣가 생긴다[理動而氣生]는 것이다. 또 『易』의 復卦의 「一陽來復에서 天地의 본질을 본다.」은 것은 氣가 움직여 理가 나타난다 [氣動而理顯]는 것이다.<sup>17)</sup>

라고 하였다.

그러나 주자의 말에는 또 달리 理氣動靜을 말한 것도 있다.<sup>18)</sup> 따라서 理에는 情意도 작용도 없다는 것이 주자의 定論이다. 그러므로 퇴계의 이러한 理의 해석은 독자적인 것이다.

퇴계의 이러한 〈理動說〉은 理의 형이상학적 실체로서의 초월성을 강하게 긍정한 것이다. 다시 말하면 理의 실체화라고 할 수 있다. 이러한 理의 실체화는 더 나아가 理를 절대시하는 경향을 갖게 된다. 그는 말하기를

理는 원래 極尊無對하여 物을 命하되 物에 命을 받지 않는 것으로 氣가 이길 수 없다.<sup>19)</sup>

15) 『朱子大全』 卷56 頁36 「答鄭子上」.

16) 『退溪全書』 卷39 頁28 「答李公浩問目」.

17) 同上, 卷25 頁35 「答鄭子中別紙」.

18) 『朱子語類』 卷94 참조.

19) 『退溪全書』 卷13 頁16 「答李達李天機」.

라고 했다. 이러한 理의 절대시는 수양론과 연관시켜 보면 天理나 上帝를 떠받드는 理神論的인 종교관과도 흡사하다.

퇴계가 理를 중시한 또 한 예를 들면 그가 奇大升(호 高峰; 1529~1572)과의 〈四七論辨〉을 하면서 한 다음과 같은 말에 잘 나타나 있다. 즉 그는 말하기를

가만히 생각컨대 古今人의 학문과 道術이 차이가 나는 까닭은 오로지 理字가 알기 어렵기 때문이다. 理字가 알기 어렵다고 하는 것은 대략 아는 것이 어렵다는 것이 아니라 완전하고 올바르게 또 충분히 아는 것이 어렵다는 것이다.<sup>20)</sup>

라고 했다.

퇴계가 이와 같이 〈理動〉을 말하고 理를 절대시하는 근거는 어디에 있는가, 이것은 퇴계가 가치적 입장에서 理氣를 보고 있기 때문에 그렇다. 그것은 심성론(가치론)을 존재론(우주론)으로 투영한 결과인 것이다. 그는

理는 貴하고 氣는 賤하다. 그러나 理는 無爲하고 氣는 有欲하다. 그러므로 理를 실천하는 것을 중시하는 자는 養氣는 그 가운데 있으니 聖賢이 그런 사람이요, 養氣에 기울어진 사람은 반드시 性을 賤待하게 되는데, 老壯이 이들이다.<sup>21)</sup>

라고 했다. 理의 無爲와 氣의 有欲이 대칭적으로 말해지고 있다. 즉 理의 無爲는 無欲의 善이 된다. 원래 심성론의 존재론에의 투영은 주자학의 존재와 당위를 일원적으로 보는 자연법사상 자체에서 연유하는 문제임은 물론이다. 퇴계의 존재론에서의 이러한 理動說은 심성론이라고 할 수 있는 四端七情論(四七論)에서는 〈理發說〉로 나타난다.

20) 同上, 卷16 頁46 「答奇明彥論四端七情 第二書」.

21) 同上, 卷12 頁24 「與朴澤之」.

## 2. 四七論에 있어서의 理發說

퇴계는 鄭之雲(호 秋巒, 1509~1561)이 『天命圖說』에서 「四端은 理에서 發하고, 七情은 氣에서 發한다.(四端發於理, 七情發於氣)」라고 한 것을 정지운의 수정의 부탁을 받고 天命圖를 수정하여 새로 圖를 그리고 위의 글귀를 고쳐 「四端은 理의 發이요, 七情은 氣의 發이다.(四端理之發, 七情氣之發)」라고 했다. 이렇게 만든 것이 퇴계의 『天命新圖』다. 이 정정된 해석을 보고 당시 奇大升이 이의를 제기, 퇴계에게 질문을 하였고, 그후 퇴계와 논쟁을 하였다. 기대승의 생각은 七情은 인간情의 총칭이고, 四端이란 전체 七情 중에서 善한 것(즉 發理中節한 것)을 골라내어 지칭한 것이라고 보았다. 그러므로 四·七을 각각 理·氣로 分對하여 말하면 인간 마음에 두 근원이 있어 四·七이 각각 나오는 것과 같은 혐의가 있으므로 四·七을 理·氣로 나누어 말할 수 없다는 것이다. 또 理와 氣의 관계가 不相雜하지만 또한 不相離하므로 二元的으로 양분할 수 없다는 것이다. 기대승이 「七情 외에 다시 또 四端이 있지 않다.」<sup>22)</sup>라고 한 것이 그것이다.

퇴계는 기대승의 의견을 듣고 『天命新圖』의 자기의 말을 고쳐 「四端의 發은 純粹한 理이므로 不善이 없고, 七情의 發은 氣를 兼했으므로 善惡이 있다[四端之發純理, 故無不善. 七情之發兼氣, 故有善惡]」<sup>23)</sup>라고 했다. 그러나 문구를 바꾸었으나 퇴계의 생각은 변함없었다. 그는 『朱子語類』속에서 「四端은 理의 發이고, 七情은 氣의 發이다[四端是理之發, 七情是氣之發]」<sup>24)</sup>라는 문구가 있음을 발견하고 더욱 자기 견해가 틀리지 않았음을 확신하였다. 또 그것을 증명하기 위하여 性에 있어서의 本然之性·氣質之性의 구분이 있는 것과 四七의 구분이 있는 것은 같다고 했다. 즉 그는 「情에 四七의 구분이 있는 것은 性에 本然과 氣質의 다름이 있는 것과 같다.」<sup>25)</sup>라고 하였다.

22) 同上, 卷16 頁12 「附奇明彥非四端七情分理氣辯」.

23) 同上, 卷16 頁1 「與奇明彥」.

24) 『朱子語類』 卷8.

또 人心·道心に 四端과 七情을 비하기도 하였다. 즉 「人心은 七情이 그것이고, 四端은 道心이 그것이다.」<sup>25)</sup>라고 하였다.

그러나 기대승은 天地之性(本然之性)은 理를 가리키므로 「四端을 理만으로 해석하는 것」은 인정할 수 있지만, 氣質之性은 理와 氣로 말하는 것이므로 「七情을 氣만의 發」이라 하는 것은 시인할 수 없다고 하였다.<sup>27)</sup> 퇴계는 이것을 참고하여 다음과 같이 자기 說을 수정하였다.

滉이 七情이 理에 관련없이 外物이 우연히 들어와 마음이 感하여 動하는 것이라고 하는 말은 아니다. 또 四端이 物에 感하여 動하는 것은 七情과 다름이 없다. 다만 四(端)는 理가 發하여 氣가 따르는(隨) 것이요, 七(情)은 氣가 發하여 理가 타는(乘) 것이다.<sup>28)</sup>

그러나 기대승은 퇴계의 이 說에 대해서도 불만족스럽게 여겼다.<sup>29)</sup> 퇴계는 또한 四七에 대한 理發氣發의 해석이 가능한 근거를 밝히기를

대개 사람의 一身은 理와 氣의 合으로 생긴다. 그러므로 二者는 서로 發用이 있고, 그 發은 또 서로 상대를 필요로 한다. 서로 發하므로 각각 主된 것이 있음을 알 수 있고, 서로 상대를 필요로 하므로 서로 상대속에 들어 있음을 알 수 있다. 서로 상대 속에 들어 있으므로 섞어 말하는 것도 있고, 각각 主된 것이 있으므로 분별해서 말하는 것이 불가하지 않는 것이다.<sup>30)</sup>

25) 『退溪全書』 卷16 頁12 「答奇明彥論四端七情第一書」.

26) 同上, 卷36 頁2 「答李宏仲問目」 및 卷37 頁27 「答李平叔」.

27) 同上, 卷16 頁34 「答奇明彥論四端七情第二書」.

28) 同上, 頁32.

29) 기대승은 이것도 역시 七情에는 理氣가 겸하여 있지만, 四端에는 理發일면만 있는 것으로 보여진다는 것이다. 그리하여 「情之發也, 或理動而氣俱, 或氣感而理乘」이라 고치면 어떻겠는가 하고 반문하기도 한다. 『高峰先生文集』 「兩先生四七理氣往復書」 下篇, 頁10.

30) 『退溪全書』 卷16 頁30.

라고 했다. 여기서 말한 퇴계의 의견을 보면 理發·氣發이 다만 현상을 지칭하여 말한 것이 아님을 알 수 있다. 즉 四七分對가 <所主> 혹은 <所重>에서가 아니라 <所從來>라고 하는 근원에서부터 그것이 가능하다고 본 것을 알 수 있다. 그러므로 퇴계의 입장을 <互發說>이라고 말하는 것이다. 그가 末년에 <理의 能發>까지 주장하여 理에 대해 「情意, 造作이 없는 것은 理의 本然의 體요 能發과 能生은 至妙의 用이다.」<sup>31)</sup> 라고 한 것과 같은 맥락의 견해임이 분명하다. 그러므로 四七論에서 퇴계가 互發說을 주장한 것은 理의 自發을 전제로 한 것이며, 이것은 존재론에서의 理의 無爲의 원칙과 모순이 되는 것이다. 여기에 퇴계 四七論의 한계가 있음과 동시에 그것이 퇴계 사상의 한 특색이 될 수 있는 것이다. 퇴계에 있어서 언어 사용의 불명확성으로 인하여 그의 主理說이 갖는 특색을 간과해서는 안된다.<sup>32)</sup> 퇴계의 四七分對는 결국 四端은 七情과 구분하여 四端이 理의 發이라는 것을 강조하려는 데 있는 것이다. 그것을 위하여 <理發> <理의 能發·能生>의 설이 불가피하게 나온 것이다. 그러므로 이 理發을 통하여 퇴계가 말하고자 하는 바가 무엇인지 해석하는 문제가 四七論 탐구의 요점이 될 것이다.

퇴계는 기대승의 이론과 학문방법을 비판하면서 말하기를

대저 공부를 하는데 분석을 싫어하고 하나로 통일하고자 하는 데 힘쓰는 것을 古人은 새가 대추를 그냥 삼키는 것과 같다고 했는데, 그 병폐가 이와 같이 많은 것이다. 그리하면 자기도 모르는 사이에 그런 방식에 빠져 氣를 가지고 性을 논하는 폐단에 빠지고, 人欲을 天理로 여기는 근심에 떨어지게 될 것이니 이것이 되겠는가.<sup>33)</sup>

라고 했다. 이로써 보면 퇴계 互發說의 의도는 人欲으로부터의 天理의

31) 同上, 卷16 頁26 「答李公浩問目」.

32) 李東熙, 「東洋哲學에 있어서 哲學的 概念的 多義性에 대한 研究」 『儒教思想研究』 제3집(儒敎學會, 1988) pp.27-30 참조.

33) 『退溪全書』卷16 頁11-12 「論四端七情第一書」.

우월성의 확보에 있음을 알 수 있다. 또 퇴계는 「氣에 理가 타는(乘)바가 없으면 利欲에 떨어져 禽獸가 된다.」<sup>34)</sup>라고도 하였는데, 같은 의미의 말이다.

여기에서 우리는 四七理氣論의 논리적 타당성을 넘어선 퇴계의 도덕 실천자로서의 입장을 읽을 수 있다. 여기에는 孟子의 性善說과 같이 윤리적 명제가 갖는 勸誘的인 성격이 있음은 물론이다. 그러므로 퇴계가 四七을 人心道心에 비견한 것도 우리는 이해할 수 있다. 결국 퇴계의 四七論에서의 이와 같은 理發說(互發說)은 존재론에서의 理動說(能發能生說)과 궤를 같이하는 것이고, 그의 居敬存養 實踐主義의 단적인 표현인 것이다.

退溪는 四七論에서 <理氣互發>을 주장하는데, 우주론에서 쓰이는 理·氣는 형상과 질료의 의미가 있지만, 인성론에서 쓰이는 理·氣는 이성(reason)과 감성(sense)의 뜻이 있다. 그러므로 퇴계가 四端·七情을 논하면서 「四端理之發, 七情氣之發」<sup>35)</sup>이라고 한 것은 理를 인간의 이성, 氣를 인간의 감성으로 소위 심리학적인 의미로 본다면 수궁이 될 수 있다. 인간 마음은 인식(cognition)과 감정(feeling)으로 나타나는데, 四端이나 七情 모두 情으로서 마음의 의지(volition)에 의해 나타난다고 하면 그때 그 情의 발로(행동)가 동기에 있어 이성에서 왔는가 혹은 감성에서 왔는가를 구별지어 말할 수 있다. 그렇게 보면 퇴계의 理氣互發이 수궁된다.<sup>36)</sup> 즉 퇴계에 있어서는 인간 이성의 힘을 역동적으로 파악하려고 한 것이다. 이 때 상대적으로 理尊氣卑가 되어 인간의 감정적 욕구는 억압받게 됨은 물론이다. 그리고 이때 인간의 이성이 인간 中心에 內在한 것인지 혹은 이성도 감성적 경험을 쌓는 중에 발달된 것인지 하는 문제에 대해서는 철학에서 합리론과 경험론의 대립이 있는데, 퇴계는 분명 합리론의 입장에 있다.<sup>37)</sup>

34) 同上, 卷36 頁2 「答李宏仲問目」.

35) 退溪의 『天命圖』 改訂.

36) 金夏泰, 「이기론에 있어서의 퇴계와 율곡의 차이」 『동서철학의 만남』(종로서적, 1985) pp.184~185.

문제는 인간의 본성을 理라고 보는 것은 純善하다는 뜻이고, 감성 혹은 氣를 따를 때는 선악이 배출된다고 보는데, <理發>의 의미를 <인간의 情이 理에 부합한다>는 의미가 있으면 모르되 본성이 理인데 <發한다>라는 말을 사용할 필요가 있겠느냐 하는 것이 문제다. 만일 <發>이라는 말이 외계와의 접촉으로 말미암아 도화선이 되어 마음이 發하여 움직인다는 뜻으로 썼다면 理 자체가 발한다고 하는 의미는 적합한 견해라고 볼 수 없다.

퇴계 四七論에서 가장 큰 문제가 되는 것은 우주론에서 일반적으로 규정된 理 개념이 그의 인성론에서 취급되는 理 개념과 다를 뿐만 아니라 상반된다는 것이다. 김하태교수는 退溪의 理의 개념은 宋學이 말하는 理의 개념이 내포한 의미와는 맞지 않다하고, 理를 궁극적 실재라고 하면 생각[情意]·思考[計度]와 작용[造作]만 초월할 뿐만 아니라 그가 말한 소위 <死活>이라는 개념까지도 초월해야 될 필연성을 가지고 있는데, 여기에서 퇴계가 우주론적 理·氣 개념과 인성론적 理·氣 개념과의 혼동으로 인해 일관된 논리전개를 하지 못한 것을 볼 수 있다 하였다.<sup>38)</sup>

실제로 퇴계가 鄭之雲의 『天命圖』를 수정한 문구인 「四端理之發, 七情氣之發」을 다시 奇大升과의 논변 중 수정한 문구인 「四端, 理發而氣隨之, 七情, 氣發而理乘之」를 다만 문장의 의미상에서 본다면 <隨>, <乘>字를 더 첨가하여 사용함으로써 <發>의 의미를 더욱 명확히 강조한 것이 사실이다.

조선후기 퇴계의 입장을 지지하는 입장에 있던 金昌協(호 農巖 : 1651~1708)도 퇴계의 互發說이 <名言之差>가 있다고 한 것도 일리가 있다.<sup>39)</sup> 퇴계가 四七論에서 四端과 七情을 理·氣에 비견하여 논함으

37) 同上.

38) 同上, p.187.

39) 金昌協, 『農岩續集』卷下 「說」. 栗谷言四端不能兼七情, 七情則兼四端, 其實七情亦不能兼四端. …栗谷之說非不明白, 愚見不無少異者, 鬭爭只在兼言氣一句耳. 蓋七情雖實兼理氣, 而要以氣爲主. 其善者, 氣之能循理者也, 其不善者, 氣之不



로써 名言之差가 생긴 것을 접어두고, 퇴계가 理를 매우 강조하고 있는 점을 긍정적으로 고찰해 보려하면, 퇴계가 主理論者로서 강조하고 있는 그 <理>의 의미가 어떤 것인가를 새겨보지 않을 수 없다.

### 3. 格物說에 있어서의 理到說

퇴계의 理優位論은 格物說에서도 나타난다. 당시 『大學』의 格物과 物格에 대한 朱子注를 둘러싸고 아래와 같은 논란이 있었다. 퇴계의 格物注解를 보면 다음과 같다.

格物(物을 格함) [註] 欲其極處(에)無不到也  
 物格(物에 格함은) [註] 物理之極處(에이) 無不到也  
 格字에는 窮至의 뜻이 있어 格物 뜻의 비중은 窮字에 있다. 그러므로 <物(을) 格(함)이>이라고 한다. 物格 뜻의 비중은 至字에 있다. 그러므로 <物(에) 格(함은)>이라고 한다. 一說의 <物理의 極處(이=가)>도 통한다.<sup>40)</sup>

위의 퇴계의 주해에 대하여 논쟁의 대상이 된 것은 <格物>과 그 註인 <物理之極處無不到>였다. 당시 이에 반대하는 학설이 두 가지가 있었다. 하나는 <리가 吾心에 있으므로 彼此(즉 인식의 주체와 객체)가 있는 것이 아니다>의 입장을 견지하는 자들로 만일 物理의 極處뒤에 <에이(匡是)>-현대어로 <에로>-로 토를 달면 理와 내가 피차로 이분되어 안된다고 주장하는 설이고, 다른 하나는 <物格>을 <모든 理가 융합된 다음>의 <知至>로 보고 <物理의 極處(에)>라는 식으로 <에>토를 달면 말에 主賓이 생겨 融會한 효과를 다 나타내지 못한다는 입장을 견지하는 자들로 <物理의 極處(이=가)>로 하는 식으로 <가(是)>토를 달아야

---

循理者也，其爲兼善惡如此而已，初不害其爲主氣也。退溪有見於此，而此處極精微難言分析之際，軋成二岐，而至其言氣發理乘理發氣隨，則名言之差不免有累於正知見矣。

40) 『退溪全書』卷26 頁34-40 「格物物格俗說辯證答鄭子中」.

한다는 설이다.

퇴계는 이 두 설에 대하여 반박하였다. 첫째 설에 대해서는

理로 말하면 참으로 物과 我的 간격이나 内外精粗의 구분이 없다. 그러나 만약 사물로 말하면 천하의 사물은 실로 다 나의 밖에 있는데 어찌 理가 하나가 된다 하여 천하 사물을 다 내 안에 있는 것이라고 하겠는가.<sup>41)</sup>

라고 하여 物格說이 인식의 主客 구분이 전제되어 있음을 강조하였고, 두 번째 설에 대해서는

致知의 공부는 실로 衆理를 융합한 妙境이어서 物과 我的 구분이 없을 것 같음에도 오히려 彼此라든가 主賓으로 말할 수 있다. 하물며 이 物格의 설은 다 그 사물의 理의 極處에 이르지 않음이 없음을 말하는 것일 뿐 저 兪희의 묘경에 이른 것을 말하는 것이 아님에랴. 무릇 그 極處를 가리키고 그 이미 이른 것을 말하게 되면 主와 賓의 분별이 있는 것이다.<sup>42)</sup>

라고 하여 이것도 역시 인식의 차원에서 설명하는 것이 옳다고 하여 主客의 구분이 없을 수 없다고 하였다. 다만 이 경우 퇴계가 <이(是)>토가 무방하다고 한 것은 그렇게 해도 <衆理의 極處가 (是) 한 곳도 도달되지 않은 곳이 없다.>는 의미가 통하기 때문이라는 취지이지, 당시 일부 또 다른 학자들<sup>43)</sup>이 주장하던 <物理가 自到한다.>는 의미를 수긍한 것은 아니었다. 당시 이런 주장을 한 학자들은 <物理가 스스로 내 마음에 이른다.>고 믿음으로써 <物理의 極處(가) 無不到>라고 토를 붙여야 한다고 하였던 것이다.<sup>44)</sup>

41) 同上, 卷26 頁36.

42) 同上.

43) 老泉 金湜, 瓢道 朴光佑, 平窩 尹倬 등이었던 것으로 나타나 있다.

44) 漢文은 無主語文이 많을 뿐만 아니라 主·述의 구분이 분명하지 않

이로써 보면 퇴계에게 있어 理의 인식이란 어디까지나 物我二分의 조건하에서 궁구함으로써 이루어진다고 생각하였음이 분명하다.

그러나 퇴계는 만년에 기대승에게 보낸 편지에서 자기의 이와 같은 입장을 버리고 기대승의 설을 따랐다. 그는 말하기를

이전에 내가 잘못된 說을 바꿀 줄 몰랐던 까닭은 朱子가 理는 情意도 없고 計度도 없고 造作도 없다고 한 說만 지켜 내가 物理의 極에 窮到할 수 있지 理가 어찌 극처에 스스로 이를 수 있겠는가 하고 생각했기 때문이다. 그리하여 格物의 格이나 無不到의 到를 모두 내가 格하고(己格) 내가 到하는 것(己到)으로 보았다. 그러나 (朱子는) 또 말하기를 「理에는 반드시 用이 있으니 어찌 또 心의 用을 말할 필요가 있겠는가」라고 하였다. 그러나 그 用이 비록 人心을 벗어나는 것은 아니지만 그 用의 妙를 이루는 까닭은 실로 理의 發現 때문이니 理는 마음이 이르는 데 따라 이르지 않음이 없게 된다. 그러므로 나의 格物이 이르지 못함을 걱정할 뿐 理가 自到하지 못할까 걱정할 것은 없다. 그러므로 格物이라 하면 내가 物理의 極處에 窮至함을 말하지만, 物格이라 하면 物理의 極處가 나의 窮究함에 따라 이르지 않음이 없음을 말하는 것이 아니겠는가. 이렇게 보면 情意·造作이 없다는 것은 理의 本然의 體요, 그 窮究에 따라 發現되어 이르지 않음이 없다는 것은 理의 지극히 神妙한

---

다. 그러나 우리 나라 말은 漢文에 비해서는 主·述을 더 분명하게 요구한다. 여기서 ㅌ를 어떻게 붙여야 할 것인가의 문제는 문장 구조의 문제, 즉 주어·술어 구분의 문제로 보아야 한다. 앞의 두 註 즉 「欲其…」 「物理…」는 모두 無主語文이다. 그러므로 ㅌ가 <예>나 <이=가>가 뒤에 따라 주어가 나(己)가 되느냐 「物(의理)」이 되느냐가 결정된다. 우리 말의 論理에 의하면 어느 쪽이나 하는 것을 따져야 하는 문제다. 그러나 한문의 생리상 주어는 각각 格物과 物格, 즉 <물을 格함-인식함>과 <물이 格됨-인식됨>이 되지 않을까 한다. 따라서 이 두 문장은 <(물이 格됨이) 物理의 深層에 이르지 않음이 없다>의 의미가 되지 않을까. 그리고 <極處>가 장소의 성격이 있으므로 ㅌ가 자연 <예>가 되는 것이다. 이 두 문장의 요지는 한문으로 편의상 고쳐쓴다면, <格物無不到於其極處> <物格無不到於物理之極處>의 의미, 뒤의 문장은 <物格이 物理의 심층에까지 이른다>의 의미가 되는 것이 아닌가 한다.

用임을 알 수 있다. 이전에는 다만 理本體의 無作爲만 알았을 뿐 그 妙用이 顯行할 수 있음을 알지 못하여 理를 死物로 알았으니 道에서 너무도 멀리 떨어진 것이 아니겠는가.<sup>45)</sup>

라고 하였다. 퇴계가 격물설에서 이와 같이 理自到說을 주장한 것은<sup>46)</sup> - 비록 <나의 窮究에 따라>라고 하는 전제가 있긴 하지만- 주자학에서 말하는 理의 실재성을 그가 충실히 수용하고 있었다는 증거며, 이러한 理實在觀은 앞에서 말한 바 理動說·理發說과 같은 생각에서 나온 논리임을 확인할 수 있다. 이와 같은 동일 논리의 기반은 물론 <理의 體用> 논리이다.

퇴계는 이 體用說에 대해 다음과 같이 말하였다.

대저 體用 두 글자는 活하여 죽은 법이 아니고 원래 포괄하지 아니함이 없고 妙하여 궁구할 수 없음이 이와 같다. 이로써 헤아려 본다면 어찌 體란 글자를 어떠한 象 위에서만 세우고 그 象의 전에는 일찌기 體가 없다고 할 수 있는가. 또 어찌 用이란 글자를 어떠한 動의 위에서만 세우고 그 動의 전에는 用이 없다고 말할 수 있는가.<sup>47)</sup>

尹絲淳교수는 「퇴계는 理의 실재성을 믿은 까닭에 太極의 先在的 獨存을 말하면서도 그것이 <理氣不可分開>의 전제와 상충되지 않는다고 믿는 듯하고, 또 體의 면으로는 理가 無作爲하지만 用의 면으로는 理가 動靜 등의 作爲性を 갖는다고 생각함으로써 太極의 動을 말하면서도 그것이 본래의 理 無作爲의 전제와 상충되지 않는다고 믿은 듯하다.」라고

45) 『退溪全書』卷18 頁30 「答奇明彥別紙」.

46) 退溪의 <理自到>說은 <理發>의 생각에서 왔고, 이 理發을 설명하기 위해 <理의 至妙한 用>을 말하게 된 것이다. 그러나 중국사상에서 이 體用論理는 원래 불교에서 온 것이며 초월적 人格神을 想定하지 않는 중국의 汎神論的思考 전통에서 이 세계의 설명 논리는 자연 이에 의지할 수밖에 없었다. 또한 이 논리가 중국에 무난히 수용된 것은 원래 중국인의 사고기저를 형성한 것이 陰陽調和의 변증법에 기초한 易의 사상이었기 때문이라고 설명할 수 있다.

47) 『退溪全書』卷41 頁18-19 「心無體用辯」.

하였고,<sup>48)</sup> 安炳周 교수는 「體用 두 글자는 퇴계에 있어 그의 <理의 哲學> 철저화에 있어서의 중핵이 되는 개념이요 논리이다.」라고 하였다.<sup>49)</sup>

이로써 보면 퇴계의 『理의 體用之妙』의 논리는 그의 主理說의 핵심으로서 율곡의 <理氣之妙>를 연상시킨다.

#### IV. 居敬의 心學과 理의 의미

##### 1. 退溪의 敬의 강조

퇴계의 수양론은 물론 주자학의 방법대로 居敬과 窮理 두 가지라고 할 수 있지만, 퇴계의 경우는 공리보다 거경을 더욱 중시하였다. 이것은 그의 존재론이나 심성론에서의 主理的 경향과 표리관계에 있음은 물론이다. 원래 敬은 성리학에서 보편적으로 매우 중시되던 학설이지만 퇴계에 와서는 그에게 더욱 특별한 의미를 지니게 되었다. 그는 『天命新圖』에서 그 핵심이 되는 心圈과 精圈의 중앙에 敬字를 표기하여 놓았으며, 또 만년에 지은 『聖學十圖』에서도 「이 十圖가 모두 敬을 주로 한다」라고 하여 敬을 강조하고 있다. 그리고 同 『十圖』 「第四大學圖」의 註에서 「敬이란 一心의 主宰요 만사만물의 근본이다. 大, 小學의 始終이 다 敬으로 일관된다.」라는 주자의 말을 인용하고 「그러므로 敬一字는 聖學의 始終의 요체가 된다.」라고 하였다.<sup>50)</sup> 敬은 수양법으로서 心性說과도 관련이 있다. 퇴계는 同 『十圖』 「第六 心統性情圖」에서 治心の 방법으로 敬의 중요성을 말하기를,

理氣를 겸하고 性情을 통섭하는 것은 心이다. 그런데 性이 發하여 情이

48) 尹絲淳, 『退溪哲學의 研究』(高大出版部, 1980) p.227 참조.

49) 安炳周, 전계 논문 참조.

50) 『退溪全書』 卷7 頁18 「聖學十圖」 第四大學圖.

될 때가 一心의 幾微와 萬化의 樞要와 善惡이 나뉘어지는 때이다. 이 때 학자가 참으로 敬을 한결같이 지녀 理·敬의 구분에 어둡지 않고 더욱 삼갈 수 있다면, 未發에는 存養의 功이 깊고 已發에는 省察의 功이 능숙하게 된다. 이렇게 진실하고 오래도록 노력하면 소위 精一執中の 聖學과 存體應用的 心法을 밖에서 구하기를 기다리지 않고 여기서 얻게 될 것이다.<sup>51)</sup>

라고 하였다. 이글의 요점은 四端을 확충하고 七情이 人欲에 떨어지지 않게 하기 위해 存養과 省察의 두 가지 공부가 필요한데, 이 바탕이 되는 것이 敬이라는 것이다.

이로써 보면 퇴계가 四七論에서 왜 互發說(理發說)을 주장하였는지를 알 수 있다. 즉 그것은 인간의 순수한 도덕적 가치를 높이고 또 그것을 실현하고자 하는 의도이며, 그 실현 방법으로 敬이 매우 중시되지 않을 수 없다는 것이다. 따라서 퇴계에게는 敬이 특별한 의미가 있는 것이다. 퇴계는 또 이 敬에 바탕을 둔 窮理를 말하였는데, 공리 역시 敬을 위주로 하여야 한다는 논지다. 즉 그는 말하기를

敬을 위주로 하여 모든 사물에서 所當然의 法則과 所以然의 까닭을 궁구하고, 그것을 沈潛·反復·玩索·體驗하기를 지극히 하여, 세월이 오래되고 功力이 깊어지게 되면 하루 아침에 자기도 모르게 시원스레 풀려 豁然貫통하는 곳이 있게 된다.<sup>52)</sup>

라고 했다. 이와 같이 窮理도 敬이 바탕이 된다 하여 敬을 매우 중시하였다. 이로써 보면 퇴계는 주자의 수양법의 거경과 공리 중 거경을 더욱 중시한 것을 알 수 있다.

敬의 중시는 곧 心의 중시다. 그러므로 퇴계는 주자학의 居敬의 측면을 강조하여 수용한 것이 특징이다. 이것은 주자학 체계 중에서 도덕주체의 확립과 도덕적 실천의 강조라고 할 수 있는데, 그 학문 성격이 자

51) 同上, 頁24-25 「心統性情圖」.

52) 同上, 卷6 「戊辰六條疏」.

연히 內省的이라고 할 수 있다.

友枝는 이를 양명과는 다른 입장에서 주자학적 心學을 형성하였다고 하였다.<sup>53)</sup> 부연하여 말하면, 철학사상과 표리관계에 있는 정치사상에 있어서도 퇴계의 이러한 경향을 볼 수 있다. 즉 정치론에서는 정치사회의 질서를 확립함에 있어 인간을 밖으로부터 규제하는 객관적 규범 - 법이나 제도 - 을 중시하기 보다는 인간의 내면성을 중시하여 修身이 정치의 근본이라고 강조하는 소위 주관적 규범에의 경사로 나타났다. 그는 말하기를

「그 政治를 논함에 있어서는 存心이 善治를 펴내는 근본에 불과하다.<sup>54)</sup>」라고 하고, 또 「(새로운 정치에 있어) 임금이 몸소 행하고 마음으로 체득하여 얻은 것에 근본하여 민생 생활에서 행할 윤리를 가르치는 것이 근본이요, 法制를 추중하고 文物을 답습하여 지금 것을 개혁하고 옛 것을 모범으로 삼아 모방·비교하는 것은 말단이다.<sup>55)</sup>」

라고 하고 있듯이 정치는 통치자의 수신이 제1의적인 것이고 제도 개혁은 제2의적인 것이었다. 그리하여 퇴계 정치론은 栗谷 李珥에 비해 이상적인 성격을 띠고 있고, 이는 그의 철학과 밀접한 관계를 가지고 있다.<sup>56)</sup>

## 2. 退溪의 居敬心學과 理의 의미

퇴계의 居敬의 心學과 그의 主理的 理氣論은 밀접한 연관이 있다. 그

53) 友枝龍太郎, 전제논문, pp.55-56, 여기에서 友枝氏は 「18, 9세 때의 詩로부터 그 위에 心經附註·朱子文集·延平答問의 획득이라고 하는 工巧한 合成에 退溪의 習學 과정도 더듬어 본다면, 그가 存養省察 窮理를 말하면서도 특히 朱子學의 心學的 측면을 강조하여 수용하고 있는 점이 명백하게 된다. 그리고 이 退溪의 입장은 朱子學을 주축으로 하여 당시 중국의 羅整庵·王陽明과는 다른 朱子學的 心學을 형성하였다고 말할 수 있다」라고 하였다.

54) 『退溪全書』卷19 頁24-25 「答黃仲舉論白鹿洞規集解」.

55) 同上, 卷6 頁48 「戊辰六條疏」.

56) 박충석·유근호, 『조선조의 정치사상』(서울:평화출판사, 1980) pp.46-51.

것은 理의 중시는 <가치>의 중시가 되고, 敬에 의한 心의 함양도 결국 이 가치의 실현, 즉 도덕적 실천이 목표이기 때문이다. 안병주교수는 이 주자학의 <理의 철학의 철저화>와 주자학적 心學과의 상관성에 대해 이미 주목한 바 있다.<sup>57)</sup> 여기에서 이 주제에 대해 논의를 좀 더 전개하면, 퇴계의 主理論(理의 철학의 철저화)은 분명 윤리적 차원에서는 가치 지향이나, 퇴계는 한 걸음 더 나아가 極尊無對한 理를 생각하고 있으므로 그에게 있어서는 理의 강조는 윤리적 차원을 넘어 종교적 경배의 차원으로 나아가고 있음을 볼 수 있다. 이러한 理에 대한 종교적 차원에서는 당연히 神聖性이 문제되고, 따라서 主理論으로 <理의 철학의 철저화>가 이루어지는 것이며, 이 점에서 그의 內省的·心性함양적 도덕 실천론이 강조되지 않을 수 없는 것이다. 여기에서 居敬心學과 主理論이 연관되어 있는 것이다. 따라서 이때 퇴계가 중시한 理는 理氣 상대의 理라기보다 理·氣를 含有한 <太極之理>로서의 理, 즉 절대적 理가 아닌가 보여진다. 理·氣 상대의 理와 절대의 太極之理를 구분하는 것을 퇴계가 별도로 입론한 바는 없지만 理에 대한 명언과 논의를 종합해 볼 때 그와 같은 결론을 내릴 수 있다.<sup>58)</sup>

金夏泰교수는 이에 대하여 周濂溪가 太極이 動하여 陽을 낳는다고 한 것은 理가 動하여 氣를 낳는다고 하는 것이라기보다 太極에는 理·氣의 양면이 있는데, 陽을 낳게 하는 것은 氣의 활동으로 말미암은 것으로 보는 것이 더 타당한 해석이 아닐까 하였다.<sup>59)</sup> 過程哲學(process philosophy)에서는 현실재(actual entity)와 가능태(일반자)로서의 영원한 대상(eternal object) 이외에 제3의 계기로서의 神(God)이 있어야 우주의 전체적 질서가 성립된다고 한다.<sup>60)</sup>

주자학에서 질료적인 것으로서의 氣, 형상적인 것으로서의 理는 각각

57) 安炳周, 전계논문 참조.

58) 『退溪全書』卷16 頁46 「答奇明彥別紙 第二書」, 주 20) 참조.

59) 金夏泰, 전계논문, pp.184~185.

60) 이하 과정철학의 神觀에 관한 것은 金敬宰·金相日 編, 『過程哲學과 過程神學』 (전망사, 1988) 참조. 특히 吳榮煥 교수의 논문 참조.



器와 道(idea)로서 우주의 생성에 근본요소다. 그러나 이것만으로는 전체 우주의 질서와 조화는 이루어지지 않는다. 여기에서 <衆理之總名>으로서 <太極>이 요청된다. <태극>은 물론 理이지만, 個物의 가능태(潛勢態;道)로서의 理와는 분명 다른 것이다. 과정철학에서 또 神은 원초적 본성(the primordial nature of God)과 결과적 본성(the consequent nature of God) 두 가지를 가지고 있는데, 이것이 신의 兩極性(diplorarity)이라고 한다.

앞에서 김하태교수의 설명에서의 理·氣를 太極의 두 가지 속성으로 보는 것은 이러한 과정철학의 神觀과 비교해 볼 때 神의 양극성의 설명과 같은 것이다.

원래 <太極>은 우주 안에 있는 모든 理를 총합한 것이다. 太極은 원래 그 이름을 가진 것은 아니나 이를 부를 때 다만 太極이라고 불렀던 것이다. 그러므로 태극은 하나인데 理와 氣는 태극의 두 가지 속성이라고 볼 수 있다. 김교수는 주자의 체계는 그런 의미에서 이원론이라기보다 일원론에 더 가깝다. 주자는 태극을 理라고 보았기 때문에 그는 분명 主理論者라고도 볼 수 있다 하였다.<sup>61)</sup> 주자는 분명 主理論者로서의 측면이 있고, 퇴계가 <主理>도 이와 연관해서 보아야 한다.

이 太極은 또 統體太極과 各具太極이 있다. 이것을 太極의 본체와 작용으로 말하면 <體>와 <用>으로 말할 수도 있다. 이것이 太極(理)의 이중구조다. 태극(理)의 이중구조와 神의 양극성은 사유구조가 흡사하다고 할 수 있다. 김교수가 理·氣를 함유한 태극이라 한 것은 결국 태극의 體·用·神의 양극성이라는 것을 달리 표현한 것에 지나지 않는다.

四七論에서 퇴계가 <價値의 근원>으로서의 <理>를 강조하려다 자연 惡의 요소를 가진 氣와 첨예하게 대립시키지 않을 수 없었던 것이다. 그러나 이 立論上 첨예하게 대립시키지 않을 수 없었다는 점에서 거꾸로 퇴계의 理에 대한 생각이 나타나 있다.

즉 퇴계가 <四七互發>을 주장하는 이유도 氣를 <利欲>이나 <禽獸의

61) 金夏泰, 전제논문, pp.184~185.

세계>로 생각하고 있었기 때문이며, 또 四七을 人心·道心에 배속시킨 것도 理·氣를 善·惡에 類比시켜 보았기 때문인 것이다.

퇴계의 <理>가 가치론에서는 氣와 대립되는 것이지만 실제로는 가치 우열에 의해 理가 오히려 反轉하여 우위에 있다. 그리하여 이 理는 가치의 표준으로 최고의 위치에 있게 된다. 이 때의 理는 太極之理(가치 표준으로 일컬을 때는 人極이라 부른다)로서 <절대적인 理>의 위치에 선다. 이것을 율곡과 대비할 때 율곡에 있어서는 존재론의 차원에서 원리로서의 理, 존재 근거로서의 理이므로 질료적인 것으로서의 氣와 떠날 수 없는 <不離> 관계에 있어 수평적인 理·氣 관계가 자연 성립된다. 이것은 <理氣 동시존재>라는 존재의 실존을 중시했기 때문이다. 이에 비하면 퇴계의 가치론에서는 理·氣는 수직적인 理貴氣賤 관계가 성립된다.

이 이기론을 우주론(존재론)의 차원에서 말하면 理는 형이상학적 실재로서 변화도 없고, 운동도 없고, 아무 한정도 없는 영원한 원칙이며, 아무 결함도 없는 완전한 실재이며, 氣는 그 반대되는 것을 가리킨다. 그런데 이 이기론을 윤리적 논의에 적용할 때는 理는 순수한 善인데 반하여, 氣는 비순수성과 결핍성과 惡까지도 포함하고 있다. 그것은 氣에는 淸濁과 純雜이 있기 때문이다. 서양철학 용어를 빌려 말하면 理는 <존재 (being)>, 氣는 <비존재(non-being)>다. 그러므로 主理論者들은 理尊氣卑의 사상을 갖게 된다.<sup>62)</sup> 그러므로 퇴계의 理는 존재에 있어서나 윤리에 있어서나 같은 太極之理로서 <절대적 理>인 것이며, 퇴계의 이 理에는 종교와 윤리적 차원이 공존하는 점점인 것이다.

## V. 결 어

퇴계와 율곡은 四七論이나 人心道心論을 전개함에 있어 理·氣의 개

62) 同上, p.181.

념을 사용하여 설명하는데, 이 때 가치(윤리)와 관련 있는 人性論을 말하면서 우주론의 이기론이 항상 그 밑바닥에 전제되어 있었다. 가치와 사실과의 관계는 반드시 모순이 일어나는데, 여기에서 논리적 혼동이 빚어진다. 이것은 언어와 논리상의 문제다. 언어와 논리가 애매하여도 그 철학의 본질과 정신은 별도로 이해할 수 있다. 퇴계의 <主理>의 의미도 이런 각도에서 이해해야 한다. 결론적으로 말하면 퇴계의 居敬心學과 <主理>는 매우 밀접한 관련이 있고 그것은 주자학내에서 또 하나의 내면주의의 극치를 이루었다고 할 수 있다. 이것은 하나의 우주종교적 경지이며, 過程神學의 유기체철학에 기초한 神觀(汎在神論: panentheism)과 비견되는 것이다. 이 점에서 퇴계학은 주자학의 理의 철학의 본질을 주자학 범위 내에서이지만 더욱 깊게 천착하여 발전시켰다고 할 수 있다.