

退溪哲學 연구 현황과 비판적 검토**

金 鍾 錫*

• 目 次 •

I. 한국 유학연구 개관	1. 퇴계철학의 正體性 문제
II. 퇴계철학 연구 현황	2. 퇴계철학의 연구 방법론
III. 퇴계철학 연구의 주요 논점	IV. 결 론

I. 한국 유학연구 개관

퇴계철학의 연구 현황을 올바르게 알기 위해서는 지금까지 유학 전반에 대한 연구가 어떠한 맥락 위에서 진행되어 왔는가를 연구사적 관점에서 일별해 볼 필요가 있다. 그 범위는 대개 20세기에 들어와서 근대적 학문연구 방법이 수용되기 시작한 이후의 연구 성과로 한정한다.¹⁾

* 영남대 민족문화연구소 연구원

** 경북대 퇴계연구소, 『한국의 철학』 제23호(1995) 게재논문

1) 문제의식이나 열성에서는 그 어떤 연구업적 보다 중요하지만 연구사적 관점에서 볼 때 제외될 수 밖에 없는 부분도 있다. 대표적인 예가 이른바 ‘유교개혁론’이다. 1900년대 초반부터 1940년대까지의 유교개혁론을 어떻게 평가해야 할까? 이 물음에 대답하기 위해서는 우선 이 시기의 시대적 성격을 생각하지 않을 수 없다. 당시 사상계의 과제는 개화를 여하히 달성하여 국권수호와 부국강병을 달성하는가에 있었다. 이러한 상황 자체가 유학에 대한 연구자들의 태도를 결정지었다고 해도 과언이 아니다. 그 대표적인 형태가 이른바 ‘유교개혁론’으로 나타났다. 유교개혁론은 상황에 따라 여러 형태로 나타났지만 공통적으로 유교사상에 내포된 봉건적 관념들에 대한 비판에서 출발하였다. 유교가 인민을 위한 사상이 아니고 제왕을 위한 사상이라는 점, 유교의 교육방식이 전

근대학문으로서의 철학은 20세기 초반에 국내에 설치된 전문학교에서 교수되기 시작하였고, 따라서 철학적 학문활동으로 볼 수 있다. 그러나 이 시기의 철학 수업의 수준은 교양의 수준을 넘지 못했다고 보아야 할 것이고, 더욱이 유학을 비롯한 동양철학에 관련된 철학 수업은 전무하였다.²⁾ 대학에 철학과가 설치되고 유학 관련 교과목이 교과과정에 포함된 것은 1925년 경성제국대학이 설립되고 난 후의 일이다. 경성제대에서는 법학부에 철학과를 두고 유학 관련 교과목을 支那철학 전공과목이라고 개설하였던 것이다.³⁾ 경성제대의 이러한 체제는 1945년 해방될 때까지 바뀌지 않았는데, 이 강좌가 어떤 식으로 진행되었는지, 교재는 무엇이었는지, 이수자가 얼마나 되었는지는 미상이다. 짐작컨대

근대적인 권위주의에 의존한다는 점, 실천에 목적이 있는 것이 아니라 변태한 논쟁에 치중한다는 점 등을 혁신하여야 한다고 주장하였다. (朴殷植, 『儒敎求新論』) 약육강식의 반문명적 국제질서 속에서 이질적인 두 문화권인 유교문화권과 기독교문화권이 본질적으로 무력에 의존해서 맞닥뜨렸을 경우, 유학이 어떤 역할을 할 수 있을 것인가에 대한 철저한 모색과 나름대로의 해답으로 볼 수 있을 것이다. 그러나 엄격히 말해서, 이 시기는 차분하게 보편적 진리를 탐색할 수 있었던 시기가 아니라 철학사상이 당면한 정치적 문제 해결을 위해 총력을 기울여야 했던 시기라는 점에서, 그 시대에 제기된 문제점들이 오늘날의 유학 연구자들에게 그대로 수용될 수 있는 성격의 것은 아니다. 이 시기의 유교개혁론자들은 유학의 종교적 성격을 철저화함으로써 유학이 서양문화에서 기독교가 하는 역할을 해 주리라고 믿었다. 유학을 종교로 파악하고자 한 것은 어디까지나 당시의 현실적 요구에 따른 것이었기에, 연구사라는 관점에서 본다면 당연히 한계가 있을 수 밖에 없었다. 우선 종교적인 파악 자체가 보편적 진리에 대한 철학적 접근과는 다르다는 점에서 근대적인 학문 태도와는 엄격히 구분된다는 것이다. 또한 유교를 불교나 기독교와 명확히 구별하지 않고 혼용함으로써 유학이 근대 철학사상으로 발전하는 데 지장을 초래하였다. 그 영향은 현재까지도 완전히 극복하지 못한 채 남아있다고 볼 수 있다.

- 2) 박영식, “인문과학으로서 철학의 수용 및 그 전개과정(1900~1965)” 『인문과학』, 제26집(서울: 연세대 인문과학연구소, 1972). 보성전문학교(1910년 설립)·연희전문학교(1915년 설립)·이화학당(1910년 대학과 설치)의 교과과정에 포함된 철학관련 교과목은 철학개론·논리학·윤리학·심리학·사회학·교육학 등이며, 이들 교과목 담당자 가운데 철학 전공자는 전무하였다는 점을 밝힌 것은 좋은 시사점을 제공한다.
- 3) 박영식, 위의 논문.

이 시기의 철학강의의 대부분이 그랬듯이 원전을 놓고 강독하는 수준을 넘기 어려웠으리라고 생각된다. 더구나 이 시기의 대학의 지식인들의 성향이 온통 독일 관념론에 편향되어 있을 때라서 유학에 대해 철학적인 문제의식을 진지하게 유지하고 있었던 사람은 그만큼 적었을 것이다. 따라서 연구사라는 면에서도 획기적인 업적은 없었다고 볼 수 있다. 그러나 일제로부터 해방된 후에는 변화의 조짐이 보이기 시작하였다. 1946년 이후 각 대학에 철학과가 설치되고, 전공과목에 중국철학사·인도철학사 등 동양 고중세철학 전반에 걸친 강좌가 개설되었고, 특히 고려대학교에는 조선사상사가 개설되었다.⁴⁾ 저술 면에서도 張志淵의 『朝鮮儒敎淵源』이 1922년에 간행된 이후 처음으로 李丙燾는 서울대 국사학과 교재로 사용하기 위해 『資料 韓國儒學史草稿』를 프린트 판으로 찍었는데, 이 역시 『조선유교연원』과 마찬가지로 한문으로 저술되었다. 중요한 차이점은 유교라는 용어 대신에 유학이라는 용어를 구별해서 쓰기 시작했다는 점이다. 이병도는 유학이라는 개념은 학적 연구면에 중점이 두어지고 유교라는 개념은 실천윤리와 교화면에 중점이 두어지는 것이라고 주장하여, 학술용어로는 유학이라는 용어를 쓸 것을 제의하였다.⁵⁾

한글로 한국의 유학사가 쓰여지기 시작한 것은 1949년에 간행된 玄相允의 『朝鮮儒學史』에서부터였다. 이는 당시 한국 사상계의 요구가 반영된 것이라고 보아야 할 것이다. 이렇게 정돈되어 가던 중 1950년에 발발한 한국전쟁은 그간의 노력을 수포로 돌려버렸고, 전혀 다른 사고의 소유자들이 이 땅에 엄존하고 있다는 사실을 일깨워 주었다. 한국전쟁은 유학을 연구하는 사람에게도 하나의 교훈이 되기에 충분하였다. 종전 후 1955, 6년에 걸쳐서 각 대학 철학과에는 더 많은 동양철학 강좌가 개설되었다. 또한 한국사상 혹은 한국철학이란 말이 생소하지 않게 들리게 되었는데, 이러한 현상은 동시에 한국사상 혹은 한국철학이

4) 박영식, 위의 논문.

5) 李丙燾, 『資料韓國儒學史草稿』, 序說.

라는 개념이 국제사회를 지향하고 있는 상황에서 적절한 발상인가라는 논쟁을 불러 일으켰다.

한국사상연구회가 창립되고 학회지 『韓國思想』을 내놓기 시작한 것은 바로 이 시기였다. 이 시기는 한국에 있어서 서양철학 연구사로 본다면 제2기 썸에 해당된다고 볼 수 있다.⁶⁾ 따라서 이 시기에 대두한 유학에 대한 관심은 개화기에서 일제 식민지 시기에 이르는 동안의 유교개혁론적 발상과는 근본적으로 다르다고 볼 수 있다. 즉 서양철학에 대한 기초지식을 바탕으로 근대학문으로서의 철학의 한 분야로서 한국철학을 탐구하기 시작한 것이다. 『한국사상』 창간호 머리말에는 서양사상의 모방에서 탈피하여 한국사상의 방향과 방법론을 설정하려는 강렬한 의지가 표현되어 있다.⁷⁾ 그들은 “8·15 해방으로 몸은 해방되었으나 녀은 해방되지 못하였음”을 주장하여 정신적 독립의 성취가 사상계의 당면과제임을 밝혔다. 또 6·25 전쟁은 이데올로기라고 하는 외래사조에 혼이 뺏겨 일어난 사태로서 “생각을 상실한 비극”이며, 따라서 당시의 시대적 의미는 역사의 거울 앞에서 스스로를 반성하고 민족의 사상적 주체성을 회복할 때로 규정하였다. 창간호에는 朴鍾鴻의 “韓國思想研究의 構想”과 趙芝薰의 “韓國思想의 根據” 두 편의 논문이 서설로서 실렸다.

먼저 박종홍은 인간의 사상을 자연, 문화 특히 언어를 기반으로 하는 공동체적 삶에 의해 제약된다고 보았다. 따라서 한국이라고 하는 공동체적 삶이 있는 한 한국사상은 존재한다고 보았다. 그는 외래사조의 영

6) 한국에서 서양철학 연구의 시대구분으로, 이명현은 ①일제 식민지시대 ②1945~1960년대 중반 ③1960년대 후반에서 현재까지로 나누고, 김여수는 ①1900~1945 ②1945~1960 ③1960~현재로 나눈 바 있다. 이명현, “한국철학의 전통과 과제”(1979. 2. 한국정신문화연구원 주최 학술대회 발표); 김여수, “한국철학의 현황”(1982. 태국 방콕. 유네스코 아시아·오세아니아 지역 자문회의 발표) 심재룡 외, 『한국에서 철학하는 자세들: 철학연구 방법론의 한국적 모색』(서울:집문당, 1986. 이하에서는 『철학하는 자세들』로 축약함) 所收.

7) 1959년 고구려문화사 간행 1·2집 합본 참조.

향을 받지 아니한 한국사상의 전형으로서 천도교 사상을 들었으며, 유교와 불교는 외래사상이었지만 한국의 문화적 환경에 적응하면서 한국적 유교와 불교가 되었다고 주장하였다. 요컨대 영미철학·독일철학·불란서철학이 가능하다고 한다면 한국철학도 가능하다는 주장이었다. 박종홍의 이러한 생각은 당시의 산만한 한국사상의 개념규정에 대하여 하나의 모범답안이 되었으며, 이 개념규정은 최근까지도 인용되고 있다. 또한 박종홍은 한국사상이라는 것이 땅 속의 보석처럼 불변의 실체로서 존재하는 것은 아니지만, 한국인의 삶의 현장에는 그 나름의 사상이 있었을 것이라고 보았다. 그는 한국사상을 발굴해 내는 작업은 단독이 아닌 정치·경제·문화 등 전반에 걸친 공동연구에 의해서만 가능하다고 보았다.

조지훈은 한국사상을 정치사상·철학사상·과학사상·종교사상으로 나누어 진다고 하고, 각 사상 분야에서 한국의 고유한 사유형태가 있었을 뿐만 아니라 서양의 어떤 사조와 비교해도 손색이 없을 만큼 독창성과 근대성을 지니고 있다고 주장했다. 다만 과거 사상사에서 철학사상을 발굴해 내는 것은 앞으로의 과제라고 했으며, 사상문화 중에서 철학적 업적을 집성하면 곧 그것이 한국의 철학사상이 될 것이라고 주장했다. 그는 한국사상사에서 최고의 인물은 최제우이며 동학사상의 연구가 한국사상 연구에 있어서 중요한 과제라고 주장하여, 한국사상의 연구가 민족과 민중을 지향하는 방향으로 나아가야 함을 제의하였다. 조지훈의 이러한 생각은 당시에는 선봉을 불러 일으켰으나, 현대적인 관점에서 보면 한국사상의 ‘근거’로는 매우 소박하다. 한국인의 고유한 삶이 있었으니까 고유한 사상이 있었을 것이고, 그것이 곧 한국사상을 구성한다는 주장은 한국인의 민족적 자긍심을 고취하는 데는 기여했겠으나 학적 탐구의 관점으로는 한계가 있었다. 이 시기에는 아직 연구 방법론이나 시각의 문제에 관심을 둘 준비가 되어 있지 않았던 것으로 보인다. 다만 사상 분야에 있어서 서양의 사조에 일방적으로 매몰되어 있던 현실을 문제로 보고 사상 분야에서 주체성 문제를 자각하기 시작한 데서 그

의미를 찾을 수 있을 것이다. 박종홍과 李相殷이 주축이 된 한국사상연구회는 1957년 이후 해마다 『한국사상』을 내면서 한국사상 분야에서 중추적인 역할을 해내었다. 이 한국사상연구회가 남긴 또 하나의 공헌은 동학사상 연구를 활성화시킨 점이다. 오늘날 동학사상과 동학운동에 대한 광범위한 이해를 가능케 한 것이 바로 한국사상연구회의 공로라고 주장하는 사람이 있을 정도이다.⁸⁾

이 당시까지 사상사연구란 이름으로 행해진 연구 경향은 대체로 세 가지 정도로 요약할 수 있다. ①학설사 혹은 교의사(history of doctrines). 예컨대 유학사·정치사상사·경제학설사·불교교의사 등 ②시대정신이나 시대사조의 탐구로서 어느 시대의 정치·종교·사회·문화·예술 등 정신적 전체구조를 종합적으로 관찰하여 이와 관련된 사고방식의 상호관계와 그 추이를 역사적으로 밝히는 작업 ③관념사(history of ideas). 어떤 개인이 천명한 사상 뿐만 아니라 어떤 시대에 통용되어 온 특정 관념의 정체와 그 변천 과정, 그리고 다른 관념과의 상호관계를 밝히는 작업이 그것이다.⁹⁾ 아뭏든 정리되지 아니한 다양한 접근이 시도되고 있는 가운데서 당연한 일이지만 방법론이라고 하는 데에 관심이 모아졌다.¹⁰⁾ 1953년에 서양철학 연구자들이 중심이 되어 창립한 한국철학회는 1971년부터 한국철학을 비롯한 동양철학의 제분야를 각 분과로 독립시켜 왕성한 연구활동을 해 왔는데, 1973년 춘계모임에서는 “한국철학의 새로운 방향”, 1975년 춘계모임에서는 “한국철학사 저술의 근본 문제”, 그리고 1987년 춘계모임에서는 “한국철학사 연구의 반성과 문제점”이라는 주제를 정하여 논의하였다. 또 다른 연구단체인 철학연구회에서는 1964년에 한국 전통사상에 있어서의 가치의 문제를, 1978년에는 근대한국사상에 있어서의 윤리적 전통에 관해

8) 尹絲淳, “韓國學의 제분야: 哲學”, 李家源 등 편, 『韓國學研究入門』 (서울:지식산업사, 1981), p.600.

9) 김득황, 『韓國思想史』(서울:대지출판사, 1958), 『서설』.

10) 1960, 70년대에 걸쳐서 방법론에 대한 관심이 높아진 것은 동서양철학 분야의 공통된 현상이었다. 김여수, 앞의 논문, p.365.

논의하였다. 뿐만 아니라 한국철학연구회에서는 1977년에는 “한국철학의 현재와 미래”를, 1978년에는 “한국철학의 발전방향”을, 1980년에는 “한국철학의 현대적 조명”이라는 주제를 놓고 논의를 계속했다.¹¹⁾ 여러 학술 모임의 다양한 접근은 중복과 시행착오를 거듭하였지만, 쟁점을 선명히 부각시키는 성과는 있었다.

이상의 과정을 상고할 때, 현재 한국철학 분야에서 유가사상 연구와 관련된 쟁점은 크게 두 가지 정도로 정리할 수 있다. 첫째, 한국철학의 정체 해명부터 하고 나서 그 척도로서 유가사상을 연구해야 한다는 주장과 유가사상을 역사적으로 탐구한 이후에야 한국철학의 정체를 규정할 수 있다는 주장이 있다. 철학이란 학문의 특수한 학적 성격에 우선 순위를 부여하자면 한국철학이 무엇인가에 대한 입장 정리가 먼저 이루어져야 한다는 것이다. 그리고 나서 그 관점에서 유가사상이 재해석·재기술되어야 한다는 것이다. 반면에 한국철학이 무엇인가를 규정하기 위해서는 먼저 유가사상에 대한 역사적 이해가 선행되어야 한다는 주장도 있다. 왜냐하면 한국철학이란 한국이란 문화공동체의 철학이고, 한국이라는 문화공동체는 한국철학의 정체가 무엇이었던 간에 역사적으로 존재해 왔으며, 거기에는 철학이 있었다고 보기 때문이다. 둘째, 첫째 문제와 밀접한 연관성이 있지만, 유가사상이라고 할 것인가 아니면 유가철학이라고 할 것인가의 문제이다. 유가사상이란 용어를 선호하는 사람은 대체로 두 부류로 나뉘어진다. 한 부류는 철학을 전공하는 사람으로서 유가사상이라는 관점에서 보다 더 총체적으로 파악할 수 있다고 보는 연구자들이고,¹²⁾ 또 한 부류는 철학 이외에 역사학·사회학·정

11) 김여수, 위의 논문, pp.367-368.

12) 윤사순은 철학과 문화 사이에 위치하면서 인간생활을 실제로 이끌어 가는 것이 사상이라고 하여, 한국사상이란 한국인의 지성이 이룩한 모든 사고 내용과 사고방식 및 그 일련의 사고체계라고 규정하였다. (尹絲淳, 『東洋思想과 韓國思想』, 서울, 을유신서, 1984, pp.221-223) 류초하는 사상이란 이론과 실천을 이어주는 매개(체) 내지는 결합(현상)으로서, 말하자면 이론적 실천 또는 실천적 이론의 성격을 지닌 인간활동의 한 형태라고 보았다. (류초하, “한국사상사를 어떻게 볼 것인가? : 정당한 재구성 과 연구평가를 위한 제언”, 『민족문화연구』)

치학·법학 등을 전공하는 사람으로서 철학이라고 하는 제한된 형식에 구애되지 않고 다양한 관점에서 어떤 주제의 정신적 영역을 밝혀 보고자 하는 연구자들이다.¹³⁾

이에 반해서 한국철학이라는 용어를 고집하는 사람들은 대체로 서양 철학적 기초를 가진 연구자들로서 비교적 최근에 나타난 경향이라고 할 수 있다. 그들은 단순한 한국인의 의식구조로서의 한국사상과 하나의 이론화된 철학으로서의 한국철학이라고 하는 두 가지를 구별해야 한다고 주장한다. 따라서 한국철학은 한국인의 의식구조에 속하지만, 한국인의 의식구조는 철학 이외에도 종교·예술·제도·관습 등 문화 전반에 반영된다고 하여, 철학에 포함되지 않는 의식구조의 해명은 인류학·민속학·고고학·역사학 등 제 경험과학에서 맡아야 할 과제라고 주장한다.¹⁴⁾ 또 철학이 실제의 인식 즉 진리를 목표로 하는데 반하여, 사상은 평가적 신념 즉 신조를 목표로 삼는다고 주장한다. 따라서 철학이 사상과 혼동되면 철학의 생명인 자유와 명료성·비판과 개방성은 사라지고 억압과 모호성·권위와 경직성이 개인의 자유와 이성을 질식시킨다고 주장한다.¹⁵⁾ 이렇게 보면 한국철학의 정체 해명이 먼저인가 아니면 유가사상의 역사적 파악이 먼저인가 라는 문제와 유가철학으로 불

구』, 제20집, 고려대 민족문화연구소, 1987, p.254) 성태용은 위의 두 사람의 견해를 바탕으로 한 걸음 더 나아가서, 유학은 修己治人の學이라고 하는 근본 성격에서 볼 때, 철학사적 연구 보다는 사상사적 연구가 효과적이며 현실적으로 필요하다고 주장하였다. (성태용, “기본적 관점의 제시를 통한 한국유학사 연구의 반성”, 『哲學』, 제27집, 한국철학회, 1987. 봄)

13) 박충석은 정치학자로서 일찍부터 사상사학이라는 분야의 필요성을 역설하였다. 또 1987년에는 인문·사회과학 및 자연과학을 전공하는 일단의 학자들이 모여 한국사상사학회를 조직하고 학회지 『한국사상사학』 창간호를 냈다. 창간호에는 “한국사상사학 방법론”을 특집으로 다루었는데, 발표자는 정재식(사회학)·최종고(법사상사)·김영식(과학사)이었다. 박충석, “사상사학과 사상사연구”, 『한국정치사상사』(서울: 박영사, 1982), pp.256-273.

14) 이명현, 앞의 논문 참조.

15) 신우현, “한국철학연구의 반성과 전망: 철학의 개념규정과 관련하여”, 『현상과 인식』(1987. 봄), p.15.

것인가 아니면 유가사상으로 볼 것인가의 문제는 단지 언어적 표현에 그치는 문제가 아님을 알 수 있다. 아직 이 문제에 대해서 결론을 내릴 만큼 학계의 공감대가 형성되어 있는 것 같지는 않다.

다만 이 문제는 곧바로 연구방법론의 문제 즉 “한국철학 내지 동양철학의 독자적인 연구방법론이 존재하는가?”로 직결된다는 점에서, 우리가 한국(동양)철학을 연구하는 데 있어서 끊임없이 부닥쳐야 할 문제임에 틀림이 없다. 사실상 이러한 물음은 한국의 전통사상을 근대적 시각에서 탐구하기 시작한 1950년대 이래로 줄곧 제기되어 온 결코 생소하지 않는 문제였고, 이에 대한 입장도 긍정과 부정으로 선명하게 대립되어 왔다. 부정의 입장에 있는 사람은 “철학은 그 배경이 되는 문화적 환경에 의해 제한되고 영향을 받는 것은 필연적이지만, 그럼에도 불구하고 그 제한이나 영향은 극복해야 할 대상이지 거기에 안주할 것은 아니다. 중요한 것은 철학의 보편성이다. 따라서 역사적 의미에서가 아니라면 한국철학이란 표현은 사용할 수 없다.”¹⁶⁾고 한다. 이에 반해 긍정의 입장에 있는 사람은 철학에서의 이른바 보편성의 문제는 물리학이나 수학의 보편성과는 다르다고 하는 논거를 갖고 있다. 즉 “철학에 있어서 방법론이란 어디까지나 그 내용에 대한 이해의 바탕 위에서만 규정될 수 있는 것이다. 특히 유가의 학문정신은 지식이나 지혜의 사랑이라기 보다는 仁의 이해와 실천에 있기 때문에 필로소피아의 의역어인 철학이란 용어는 유가의 학문정신을 포괄하지 못한다. 따라서 서양철학의 방법론을 가지고 동양철학을 해석하는 것은 근본적으로 불가능하다.”¹⁷⁾고 주장한다. 이러한 상반된 논쟁이 쉽게 결말을 볼 수 있을 것 같지 않는 가운데, 한편에서는 동양철학과 서양철학의 특수한 점을 함께 이해하여

16) 김재권, “한국철학이란 가능한가?”, 『신동아』(동아일보사, 1985. 2. 『철학하는 자세들』 所收); 조요한, (손봉호)“한국철학사를 어떻게 쓸 것인가”에 대한 논평, 『哲學』, 제27집(한국철학회, 1987. 봄) 이상의 논문들이 이러한 논지에 바탕하고 있다.

17) 李完裁, “동양철학은 연구방법이 다르다.”(1979년 가을, 한국철학회 정기발표회, 『철학하는 자세들』 所收)

지구촌의 문화 발전에 같이 참여하자는 의미에서 비교철학이 새로운 연구 분야로 등장하기도 했다.¹⁸⁾ 또 혹자는 구체적으로 해석학을 비교철학의 방법으로 제시하기도 하였으며,¹⁹⁾ 다른 한편에서는 1980년대 후반부터 사회주의 국가와의 외교적 개선이 이루어짐에 따라 그 동안 상대적으로 소홀하였던 유물변증법이 활발히 논의되기도 하였다.²⁰⁾ 이러한 현상은 한국정부의 사회주의 사상에 대한 통제가 다소 완화되었다는 이유도 있겠지만, 학계에서도 한반도의 북측에 엄연히 존재하고 있는 사회주의 국가의 실체를 오늘날과 같은 국제사회에서, 그것도 통일을 지향하고 있는 시점에서, 학문적으로 부인할 수 없다는 자각에서 였다. 이러한 전반적인 분위기에 따라 유가사상 연구에 있어서도 유물사관에 입각한 관점들이 중국과 북한으로부터 광범위하게 소개되고 연구되기 시작하였다. 특히 소장 학자들을 중심으로 기존의 유가사상 연구자들과는 전혀 새로운 관점들을 제시하기도 하였다.²¹⁾

이러한 다양한 주장들을 음미해 보면, 중요한 철학적 쟁점들이 별로

-
- 18) 변규룡, “비교사상의 가능성과 방법론: 동·서·중앙철학의 상봉을 위한 시론”(1979년 가을. 한국철학회 정기발표회. 『철학하는 자세들』 所收); 황준연, “동양철학 연구에 있어서의 제문제”, 『현담 유정동박사 화갑기념논총』(1981).
- 19) 김희성, “해석학을 통해 본 동양철학 연구: 철학적 해석학의 관점에서”, 『哲學』, 제21집(한국철학회, 1984. 봄. 『철학하는 자세들』 所收).
- 20) 일제 치하에서 항일운동을 위한 이념적 지침의 한 가지로서 사회주의가 한반도에 유입된 이래, 해방 후 극렬한 이념논쟁을 거치고 북쪽에 사회주의 국가가 탄생하면서 자본주의와 사회주의 간의 이념적 부담은 사상 분야에서 언제나 잠재하고 있었다. 그러나 6·25 한국전쟁의 체험은 한국의 지식인들에게 사회주의에 대한 동경을 버리게 했고, 그 이후 사회주의 사상은 어디까지나 정치 이데올로기로서 철학적 논의에서는 배제하는 경향이 있었다. 여기에는 반공 국시라고 하는 실정법적 금지규정이 작용하였던 것은 사실이지만, 학계에서는 철학과 이데올로기의 구분을 사회주의 사상에 적용해 온 것이 일반적이었다고 할 수 있다.
- 21) 양재혁은 철학은 역사적·과학적·변증법적 세계관과 방법론에 기반을 두어야지 관념적·신비적·형이상학적 세계관과 방법론에 의존해서는 안된다고 주장했다. 그는 과학적 방법론이란 바로 역사변증법이라고 주장했다. “중국철학의 과학화를 위하여”, 『중국철학강의』(서울: 돌베개, 1990).

해결된 것 같지 않고 오히려 현재 논의되고 있는 쟁점들은 이미 20세기 초반 유교개혁론 단계에서 언급된 문제들이 아닌가 하는 의문이 들기도 한다. 그러나 그런 가운데서도 유가사상을 연구하는 연구자의 입장에서 한 가지 분명한 사실은, 이제 더 이상 이른바 성현의 말씀에 의지해서 학문적 주장을 할 수 없다는 점이다. 현대사회에서 연구자들이 스스로의 학적 근거를 확인해 가지 않으면 가열한 비판을 받을 수 밖에 없다는 것이다.

II. 퇴계철학 연구 현황

오늘날 퇴계철학 연구의 관점을 정하기 위해서는 지금까지의 연구 현황을 점검해 보는 것이 일차적 과제가 될 것이다. 퇴계학 연구 현황에 관해서는 몇 가지의 논저목록과 연구논문이 있다.²²⁾ 그러나 지금까지 퇴계철학을 연구해 온 시각의 흐름을 파악하기 위해서 다시 한 번 정리해 볼 필요가 있다고 보아진다. 따라서 퇴계학 가운데서 철학 분야로 한정하고 또 연구업적의 양적 측면보다는 연구관점의 변화에 중점을 둘 것이다. 여기에는 퇴계학에 관한 연구업적을 빠짐없이 정리한다는 것이 현실적으로 불가능하다는 이유도 있고,²³⁾ 어떤 철학사상에 대한 연구

22) 『退溪學研究論放提要』(退溪學研究院, 1981); 『退溪學研究論著目錄』, 『退溪學研究』, 第3輯(단국대 퇴계학연구소, 1989); 琴章泰, “퇴계학연구의 회고와 전망: 철학적 영역”, 『韓國의 哲學』, 第18號(경북대 퇴계연구소, 1990).

23) 필자는 1989년까지의 연구업적은 단국대 퇴계학연구소의 『退溪學研究論著目錄』(『退溪學研究』, 第3輯, 1989)을 기준으로 하였고 1989년 이후 1994년까지는 국회도서관에서 전산화해 놓은 목록에 의존하였다. 이 두 자료 역시 중복되거나 누락된 것이 많음은 물론이다. 나머지 논저목록이나 연구논문 중 그 어느 것도 기존의 연구업적을 총망라한 것이라고 할 수 없다. 참고로 퇴계학연구원에서 작성한 『退溪學研究論放提要』에 근거하여 1980년 말 현재 퇴계에 관한 국내외 연구논저가 150여편 혹은 180여편을 헤아린다고 하는 통계가 있으나 단국대 퇴계학연구소의 『論著目錄』에 나타나 있는 것 가운데 1980년까지의 것만 계산하면 460편이 넘는 것을 보더라도 정확한 파악이 얼마나 어려운

관점은 그 시대의 철학적 향방을 반영한다는 의미에서 관점의 변화 자체가 더 큰 범주의 철학사의 일부가 된다고 보기 때문이다. 필자는 연구 현황을 정리함에 있어 시대별과 주제별로 나누었으며 시대 구분에 있어서도 단순히 연구의 진척 상황에 초점을 맞추기 보다는 각 시대마다 연구의 주제가 어디에 있었는가에 유의하여 퇴계학의 계몽기(1900~1945)·철학적 기초 연구기(1946~1969)·철학적 정체성 확인기(1970~1989)·연구 방법론 모색기(1990년 이후)로 구분하였다.²⁴⁾

● 퇴계학의 계몽기 (1900~1945)

이 시기의 퇴계에 대한 관심의 수준은 연구라기 보다는 교양의 수준에서 우리 민족의 위인 한 사람을 소개하는 정도이다. 서두에서 고찰한 바와 같이 철학이라는 용어가 특정한 한 두 대학에서 유학에 적용되어 학문 용어(支那哲學)로 사용되고 있던 시기라서 아직 퇴계에까지 미치지지는 못했던 것으로 보인다. 그러므로 퇴계철학이라는 말은 어울리지 않고 퇴계학이라고 하는 것이 좋겠다. 연구 경향도 ‘李退溪傳’·‘東方理學의 宗祖인 李退溪先生’ 등과 같이 퇴계나 퇴계서에 대한 <단순 소개>가 많고 철학에 관련된 것은 ‘思想一斑’ 식의 교훈적 내용을 담은 단편적 연구가 극소하게 있을 뿐이다. 특이한 것은 ‘일본 주자학자의 李退溪觀’과 같이 일본과의 관계에서 다룬 퇴계학의 <국외 연구>가 비교적 많다는 점이다. 理學이라는 용어도 心學과의 관계를 전제로 한 개념은 아니고 단순히 주자학의 의미로 사용한 것으로 보인다. 한 마디로 퇴계학

지를 알 수 있다.

24) 철학적 문체에 있어서 이러한 시기 구분은 시간적 의미보다는 상징적인 의미를 갖는다고 보는 것이 옳다. 예컨대 1945년은 굳이 시간적으로 구분하면 8월 15일 이전과 이후로 나누어야 하므로, 시대구분의 분기점이 되는 해는 전후 어느 시기에 넣어도 의미상의 차이는 없는 것이다. 琴章泰 교수는 ①퇴계학 이해의 萌芽(1900~1945) ②퇴계학 연구의 성장(1946~1971) ③퇴계학 연구의 발전(1972~1990)으로 나누었는데, 이 역시 중요한 참고가 되었다. 특히 2기와 3기의 분기점을 퇴계400周忌가 되던 해로 잡은 것은 필자도 그대로 수용하였다.

을 일반에 알리는 데 치중한 계몽기였다고 할 수 있다.

● 철학적 기초 연구기 (1946~1969)

이 시기를 퇴계에 대한 철학적 기초 연구기로 규정한 것은 광복과 더불어 1946년부터 각 대학 철학과에 동양철학 관련 과목이 개설되면서 퇴계에 대해서도 비로소 전문적인 세부 주제에 관한 고찰이 있었기 때문이다. 그 가운데 가장 큰 비중을 차지하는 주제는 역시 <理氣>였다. 그 외에 <四七>·<敬>·<異學비판> 등이 적은 부분이지만 논의되었다. 한국사상연구회를 중심으로 朴鍾鴻·李相殷 등이 주도한 한국사상 정체성 논의는 퇴계철학에 대해서도 우리 민족의 사상적 주체성을 찾는다는 자세로 이전 시기와는 판이하게 다른 연구 태도를 보여 주었다. 유교 대신 유학이라는 용어가 학술용어로 보편화되면서 전문적 연구가 아니더라도 이전과 같이 <단순 소개>는 지양되고 퇴계의 ‘생애와 업적’·‘인간과 사상’과 같은 <포괄적 연구>가 이루어졌다. 또한 한국사상은 정치·경제·문화 등 타분야와의 공동연구에 의해서 가능하다고 하는 인식에 따라 철학 뿐 아니라 문학이나 교육학 분야에서도 퇴계를 논의하기 시작하였다. 철학적 세부 주제에 대한 연구가 시작된 이 시기를 우리는 철학적 기초 연구기로 규정할 수 있다.

● 철학적 정체성 확인기 (1970~1989)

退溪400周忌가 되는 1970년을 기준으로 해서 그 이후에는 퇴계학 전분야에 걸쳐서 연구가 거의 폭발적으로 늘어났다. 철학분야에서도 다양한 측면에서 많은 연구가 이루어졌는데, 가장 큰 비중을 차지하는 연구는 역시 <理氣>였으나 그에 못지 않게 <四七>·<敬>·<涵養>·<實踐倫理>·<學問方法>을 주제로 하는 연구가 많아졌다. 그 외에도 <異學비판>·<退溪學派>·<현대적 의의>·<정치사회사상>에 관한 연구도 상당히 많이 있었다. 동시에 외국인 학자들 특히 일본과 중국인 학자들에 의한 연구도 크게 증가하였으며 퇴계 원전의 번역을 비롯한 기초 연구

가 문집을 비롯하여 자성록·언행록·문인록·家書 등에 걸쳐 다양하게 이루어졌다. 특징적인 것은 비록 그 비중이 크지는 않지만 그러한 가운데서 ‘퇴계의 주자학 수용상의 특질’·‘퇴계철학의 근본 문제’·‘퇴계의 주자학 이해’·‘退栗의 차이’·‘退溪…與朱熹的同異’ 등 퇴계의 독자적 영역을 찾으려는 의식이 생기기 시작하였다는 것이다. 한편으로 중국 및 일본 주자학과 퇴계철학 간의 비교연구가 이루어지면서 한국과 중국의 일부 연구자들에 의해 心學이라는 용어가 쓰이기 시작한 것도 이 시기였다.²⁵⁾ 이러한 관심의 흐름은 근본적으로 퇴계철학의 정체성 확인에 대한 의문을 바탕으로 깔고 있는 것으로 보인다. 또한 그러한 정체성 확인에 대한 요구가 어렵듯하게나마 연구 방법론에 대한 문제의식을 내부적으로 준비하게 한 것이 아닌가 본다. 그러나 이 시기의 방법론 논의는 구체적인 형태를 가진 것은 아니고 대개 문제점이나 과제를 지적한 정도였다.²⁶⁾ 요컨대 이 시기를 철학적 정체성 확인기로 규정할 수 있겠다.

• 연구 방법론 모색기 (1990년 이후)

이 시기의 연구 동향은 앞 시기와 비교해서 크게 다르지 않으므로 사실은 앞 시기에 포함시켜도 무방하다. 필자가 굳이 구분한 것은 지금까지의 연구 동향의 흐름에 비추어 볼 때 1990년 이후에 발표된 퇴계철학 연구 방법론에 관한 몇 편의 논문들은 연구사적으로 새로운 시기에

-
- 25) 丁淳睦, “退溪心學論” 『弘大論叢』, V (홍익대학교, 1973); 周 何, “退溪의 心學과 陽明學”, 『제2회 동양문화국제학술회의논문집』 (성균관대 대동문화연구원, 1980); 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); 申龜鉉, “退溪 李滉의 『心經附註』 연구와 그의 心學의 特徵” 『民族文化論叢』, 第8輯 (영남대 민족문화연구소, 1987)
- 26) 李相殷, “退溪學과 그 研究方法의 問題”, 『退溪學報』, 장간호 (퇴계학연구원, 1973) ; 李家源, “退溪學研究之諸課題”, 『退溪學報』, 제14집(퇴계학연구원, 1977.7) ; 尹絲淳, “退溪學 研究上의 諸問題” 『退溪學報』, 제35집(퇴계학연구원, 1982.9).

접어들었다고 판단하였기 때문이다.²⁷⁾ 앞서서도 연구 방법론에 관한 의식을 내포한 연구 실적이 몇 편 있었지만 그것은 방법론이라기 보다는 연구상의 과제나 문제점을 지적한 정도에 그쳤고 구체적인 문제의식을 가지고 논의를 시작한 것은 1990년 이후로 보는 것이 옳을 것이다. 어떻게 보면 마지막 시기에 와서 연구 방법론을 이야기 한다는 것이 무언가 순서가 바뀐 듯한 감이 들기도 한다. 그러나 방법론을 이야기 한다는 것은 어떤 면에서 퇴계철학 연구가 비로소 본격적인 단계에 접어들었다는 의미로 볼 수도 있다. 철학에 있어서 방법론이라고 하는 것은 단순히 수단이나 과제가 아니라 그 시대의 정신을 반영하여 그 자체가 새로운 철학적 사유의 시작일 수도 있기 때문이다. 한국철학 분야에서 퇴계 이외에 어느 철학자에 대해서도 방법론적 모색이 없었다는 점을 상기하면, 퇴계철학의 방법론적 접근은 실제로 한국철학 연구가 비로소 본궤도에 접어들었음을 의미한다고 할 수 있다.

Ⅲ. 퇴계철학 연구의 주요 논점

1. 퇴계철학의 正體性 문제

퇴계철학에 대한 본격적인 연구가 이루어지면서 자연스럽게 부각된 논점은 퇴계철학의 정체성에 관한 문제이다. 시기적으로는 대개 기초 연구가 마무리되고 1970년대에 들어 오면서라고 해야 할 것이다. 이 문제는 퇴계철학에 관한 논의가 축적되면서 자연적으로 부각될 수 밖에 없는 것으로 그 만큼 퇴계철학에 대한 기본적인 연구가 이루어졌다는 반증이라고 해도 좋을 것이다. 현재 학계에서 논의되고 있는 퇴계철학의 철학적 정체성 문제는 앞에서 고찰한 한국철학의 정체성 요구와 그

27) 琴章泰, 앞의 논문 ; 金基鉉, “退溪哲學 연구의 반성과 과제”, 『韓國의 哲學』, 第20號 (경북대 퇴계연구소, 1992) ; 尹天根, “이황철학 연구의 방법론적 모색”, 『韓國의 哲學』, 第20號(경북대 퇴계연구소, 1992).

맥을 같이 한다. 그러나 퇴계철학의 정체성 시비는 사실상 훨씬 오랜 역사를 가지고 있다. 즉 퇴계는 각종 학문적 대화나 논변에서 언제나 주희의 말을 어떤 주장의 진위를 판별하는 전거로 내세웠기 때문에 퇴계 당시부터 퇴계에게 자기 철학이 있는가 하는 주장이 있었던 것이 사실이다.²⁸⁾ 유가의 전통적인 ‘述而不作’의 학문관이 현대의 철학 정신에서 어떻게 해석되어야 하는가에 관한 논란 속에서 퇴계철학의 정체성 문제는 더욱 중요하게 제기되었다. 연구자들 가운데 어떤 사람은 퇴계의 학문 환경을 들어서, 독자적 환경에서 학문을 했으니 독자적 내용을 가질 수 밖에 없다고 주장하는 경우도 있고,²⁹⁾ 어떤 사람은 퇴계철학의 독자성을 그가 살았던 시대의 역사적 조건 특히 정치적 상황에서 찾으려는 경우도 있다.³⁰⁾ 또는 퇴계철학의 독자성을 전혀 개인적인 측면

28) 율곡은 成浩原에게 답하는 편지에서 羅整菴·李退溪·徐花潭 3인의 학문을 비교하였는데, 정암과 화담 학문의 특징을 ‘多自得之味’라고 하였고 퇴계 학문의 특징을 ‘多依樣之味’라고 하였다. 특히 퇴계에게 ‘依樣之味’가 많다고 하는 말은 바로 주희의 학설만을 한결같이 쫓아가는 것이라고 주석하였다.
近觀整菴退溪花潭三先生之說，整菴最高，退溪次之，花潭又次之。就中整菴花潭多自得之味，退溪多依樣之味。一從朱子之說。(『栗谷全書』，卷十，『答成浩原』，人之所見書)

29) 李相殷은 퇴계철학에 한정하지 않고 철학을 포함하여 ‘퇴계학이 가능한가?’ 라는 문제를 제기하였다. 주자학이라는 용어는 학술용어로 사용하는 데 이론이 없지만 퇴계학도 인정할 수 있는가 라는 것이다. 李相殷은 이에 대해, 퇴계 당시에 생존하였던 徐敬德·盧守愼·李球·曹植·李恒 등 다수의 異說者들의 존재, 그리고 그들과 『四七論辨』·『非理氣爲一物辨證』·『心無體用辨』·『傳習錄辨』 등 다양한 논변을 벌인 과정, 또 이러한 논변 과정에서 『心經』을 표창하였고 『朱子書節要』의 편집에 있어서 窮理·致知 보다는 德性·情理가 기준이 되었다고 하는 점에서 퇴계학은 그 독자성을 인정받을 수 있다고 주장하였다. (李相殷의 앞의 논문 참조)

30) 蔡茂松은 퇴계 당시의 정치적 상황이 그의 철학사상을 형성하는 데 결정적인 영향을 끼쳤다고 보았다. 즉 그는 退溪年譜에 기술되어 있는 내용을 고찰할 때 연이은 土禍와 이로 인한 심적 동요가 퇴계의 세계관과 인생관 그리고 학문관을 형성하는 데 중요하게 작용한 것이 틀림없다는 것이다. 구체적으로 말하면 ①중종 14년(19세) 기묘사화 발발, ②중종 29년(34세) 장인 權碩의 동생 碩이 기묘사화와 관련됨으로 인하여 史官職에서 遞職됨, ③인종 원년(45세) 을사사화 발발, 홍문관 典翰 직에 있다가 李芑의 주청에 의해 삭직되었다가 환직

즉 퇴계의 전원생활에서 그의 철학과의 관계를 찾아 보려는 시도도 있었다.³¹⁾ 사람의 생각이 삶의 환경의 영향을 받는다는 점에서 주변적 상황과 그 사람의 철학사상을 연관시키는 이러한 논법은 상당히 설득력이 있다. 그렇기 때문에 이런 식의 접근 방법은 이전부터 있어 왔던 것이다.³²⁾ 그러나 이러한 요인들은 그 사람의 대체적인 사상적 동향을 짐작케 할 수는 있어도 그의 철학적 특징을 내용적으로 설명하는 데는 한계를 갖는다. 이러한 접근은 비슷한 상황에 처했지만 전혀 다른 사상적 노선을 지켰던 다른 異說者들과의 차이점을 애매하게 할 뿐만 아니라, 자칫 그들과 부당하게 일반화시킬 위험이 있다. 철학사에 대한 역사학적 접근의 위험성은 바로 이와 같은 외적 조건의 유사성에 근거하여 부당한 일반화를 시도한다는 데 있다.

연구자들은 결국 퇴계철학의 정체성을 그 이론적 특성에서 찾을 수 밖에 없다는 결론에 이르게 된다. 흔히 조선시대 성리학이 중국 송대 성리학에 비교해서 심성론 분야에서 더욱 상세한 논의가 이루어졌다고 하고 구체적인 예로 이기논쟁·사칠논쟁·인물성동이논쟁 등을 든다. 그러나 이런 성격의 논쟁은 주자학 이론체계 속에서 일반적으로 제기될

됨, ④명종 5년(50세) 친형인 瀼가 李芑의 모함으로 곤장을 맞고 귀양가다 객사함 등이다. 그는 이러한 상황들이 퇴계에게는 군자와 소인의 싸움으로 받아들여졌고 철학에서 ‘理尊正倫’이라는 형태로 나타났다는 것이다. (『退栗 性理學의 比較研究: 退栗의 思想立場을 중심으로』, 景仁文化社, 1982, pp.143-145) 퇴계의 심적 동요를 일으켰을 것으로 짐작할 수 있는 개인적 불행은 이외에도 48세 시 둘째 아들 棠의 죽음을 들 수 있다.(年譜 참조)

31) 權五鳳, 『退溪의 燕居와 思想形成: 그 莊屋과 詩를 중심으로』(포항공대 교양학부, 1989).

32) 尹南漢은 중종대에서 명종대에 이르는 연속된 사회가 土風의 변화를 초래하였다고 보았다. 그는 조선 초기의 향외적인 窮理의 성리학이 사회기를 거치면서 향내적인 存養의 성리학로 전환되었다고 하였으며, 이러한 사상적 흐름을 理學에서 心學으로의 전환이라고 규정하였다. 그리고 이러한 전환을 담당한 주역이 趙光祖를 기점으로 하는 기묘명현과 이들을 후속하는 사람들이었다고 하였다. 퇴계철학은 이러한 전환기의 성리학 즉 心學으로 파악되는 것이다.(尹南漢, “李朝陽明學의 傳來와 受容의 問題”, 『中央史論』, 第1輯, 중앙대 사학연구회, 1972)

수 있는 것들이고 퇴계 당시처럼 한 문제를 가지고 장기간에 걸쳐서 집중적으로 이루지지는 않았지만 송대에도 산만하게나마 이런 논의들이 있었던 것이 사실이다. 사칠논쟁 등이 우리의 역사 속에서 존재하였다는 사실을 제외하고 과연 송대 성리학에 비해 심성론 분야에서 진보하였다고 할 수 있는 구체적인 이론적 결실이 있는가? 이러한 추궁에 대해 단정적으로 대답하기는 곤란하지만, 적어도 조선시대 성리학에 인성론적 논쟁을 촉발시키고 그것을 지탱하는 논리를 제공한 사람이 퇴계라는 데 대해서는 동의하지 않을 수 없다. 따라서 연구자들은 논쟁의 원인이 된 퇴계철학의 핵심이 바로 퇴계철학의 정체성을 해명하는 데 단서가 될 것임이 틀림없다는 판단을 내린 것이다.

지금까지 학계에서는 그러한 단서를 주로 ‘理氣論에서의 理動說’·‘四七論에서의 理發說’·‘格物論에서의 理到說’에서 찾을 수 있다고 보았으며,³³⁾ 경우에 따라 ‘理氣兩動說’ 혹은 ‘理氣兩發說’로 특징지워 지기도 하고 ‘宇宙論에서의 理生氣’의 문제가 추가되기도 하였다.³⁴⁾ 兩動·兩·理生氣 등은 우주론·심성론·인식론 등 여러 측면에서 논의가 가능한데 공통적으로 理發을 전제로 하고 있으므로 한 마디로 理發論(互發論)이라고 할 수 있다. 그런데 이 理發은 주희철학에서는 인정되지 않았으므로 理發을 주장한 것은 퇴계의 독자적 주장이라는 것이다. 학계에서는 퇴계의 理發論이 주희의 이기론에 대한 오해에서 나온 것이라는 주장도 있고,³⁵⁾ 퇴계의 주장을 理發로 보는 것 자체가 오해라는 견해도 있다.³⁶⁾ 그러나 대부분의 연구자들은 理發論을 퇴계의 독자적 해석으

33) 李東熙, “朱子學의 哲學的 特性과 그 展開樣相에 관한 研究—退栗 思想 形成과 관련하여”(성균관대 박사학위 논문, 1990), pp.158-166.

34) 裴宗鎬, “退溪의 宇宙觀: 理氣論을 中心으로”, 『退溪學研究』, 第1輯(檀國大 退溪學研究所, 1987) 참조.

35) 裴宗鎬는 퇴계의 理發論이 주희의 “理有動靜, 故氣有動靜”(『朱子大全』, 卷56, 『答鄭子上』)과 “四端是理之發, 七情是氣之發”(『朱子語類』, 卷53)이라는 말을 잘못 해석한 데 기인한다고 하였다. (裴宗鎬, 앞의 논문 참조) 같은 견해를 보인 연구자로는 金敬琢이 있다. (金敬琢, “中國哲學上에서 본 氣의 學說”, 『高大文理論集』, 제6집)

로 인정하는 것으로 보인다. 퇴계의 理發論이 주희의 이기론을 오해한 데서 기인한 것이든 주희철학을 독자적으로 해석한 결과이든 간에 理發이 퇴계철학에 있어서 가장 핵심적인 내용이 된 것이다. 퇴계의 理發論은 奇高峰과의 사칠논변을 거치면서 심성론에서 확정된 이론이며 그것이 우주론으로 연장되어 퇴계철학 전체를 특징짓는 이론이 되었다는 것이다. 理發論을 퇴계철학의 핵심으로 인정하면서 퇴계철학에서 理發의 의미를 탐구하는 연구가 퇴계철학 연구의 본령으로서 비중있게 다루어졌다.

퇴계철학의 독자성이 그의 理發論에 있다고 보는 연구자들은 理發의 구조 속에서 ‘윤리적 주체’와 ‘도덕적 실천’의 개념을 도출하였다. 즉 인간과 우주자연의 유기체적 일체성에 바탕하는 유가의 전통적 진리관에 대한 절대적 믿음에서 ‘윤리적 주체’로서의 인간 존재를 자각하게 되며, 그러한 자각은 의심이나 비판에 의한 경험적 진리 인식보다는 초월적 진리에 대한 성실한 ‘실천’을 요구한다는 것이다.³⁷⁾ 퇴계라는 인물의 절절한 구도자적 수행과 理發이라고 하는 이기론의 일반원칙으로 설명하기 어려운 주장은 이러한 관점에 상당한 정당성을 부여하였고 많은 연구자들이 이에 동의하였다.

그들은 윤리적 주체성이 선천적으로 품부된 우주적 진리와 그것에 대한 자각에서 생긴다고 보았는데, 퇴계에게 있어서는 이러한 해석이 그대로 사실이었을 수도 있다. 고도의 인격적 수련을 거친 사람에게는 인간의 짧은 사고 능력을 동원한다는 것이 불필요하게 느껴졌는지도 모른다. 理(天命)가 氣(사고 작용)의 힘을 빌지 않고서도 스스로 현현하며 거기에서 오히려 주체성을 느낀다는 논리가 타당할지도 모른다는 말이

36) 劉明鍾은 이러한 주장을 ‘理氣兩動說’·‘理自發說’의 과오로 규정하고 퇴계가 理發 혹은 理生氣를 인정한 적이 없다고 주장한다. (劉明鍾, 『退溪와 栗谷의 哲學』, 동아대출판부, 1987, pp.147-159; 劉明鍾, 『退溪와 橫說堅說』, 동아대출판부, 1990, pp.126-135)

37) 李完裁, “理氣互發說의 儒家傳統思想的 照明”, 『退溪學報』, 제19집 (퇴계학연구원, 1978).

다. 그러나 퇴계철학을 학적으로 연구한다고 하면 이러한 설명에는 한계가 있을 수 밖에 없다. 일반적 수준의 지적 능력을 가진 사람에게는 윤리적 주체성은 초월적 진리에서 보다는 현실적 자아에 대한 반성적 사고의 결과로 생각하기 쉬우며 도덕적 실천도 어떤 형태로든 인식된 내용을 행동으로 옮기는 것이지 인식의 과정이 없는 실천이라는 것은 납득하기 어렵다는 것이다. 퇴계철학의 바로 이런 점은 형식주의적 윤리설로 설명되기도 하고 심지어 종교적으로 해석되기도 하였다.³⁸⁾ 그것은 일반론으로는 설명하기 어려운 점이 분명히 있다는 얘기이다. 퇴계 자신도 고봉을 비롯한 異說者들과 토론하는 과정에서 이점을 의식했을지 모른다.

이러한 문제의식에서, 적어도 의견상으로는, 전혀 다른 측면에서 퇴계철학의 정체성을 찾으려는 시도가 있었다. 그것은 퇴계철학을 사칠변에 국한하지 않고 전반적으로 검토할 때 理發論보다 더욱 두드러지는 특징은 마음에 대한 강조와 『心經』의 중시였다는 사실이다. 또한 理發의 가능 근거는 이기론 자체에 있지 않고 다른 데 있을지도 모른다는 생각도 있었을 것이다. 이러한 생각에서 心學에 착안하게 되었는데, 心學이라는 용어 자체는 송대 성리학자와 퇴계 자신의 글 속에도 용례가 있었으나 연구자들이 사용하기 시작한 것은 비교적 근래에 와서라고 해야 할 것이다.³⁹⁾ 그러나 양적인 면에서는 퇴계철학을 理學으로서 연구한 것과 비교할 때 연구자 수와 연구업적에 있어서 비교가 되지 않을 만큼 적다. 그것은 우선 용어에 있어서 퇴계철학 연구에 心學이라는 용어를 사용함으로써 육왕심학과 혼동되어 불필요한 오해가 생길지 모른다는 조심 때문이었을 것이다.

38) 河永哲, “退溪의 性理學과 칸트哲學의 比較研究”, 『韓國의 哲學』, 제14집(경북대 퇴계연구소, 1986); 高橋 進, “世界思想史における退溪學: 敬の哲學とカント倫理學”, 『退溪學報』, 제52집(퇴계학연구원, 1986.12); 朴性培, “退溪思想의 宗教的 性格”, 『退溪學報』, 제44집(퇴계학연구원, 1984.12); 尹絲淳, “退溪에서의 宗教的 傾向”, 『千寬宇先生還曆紀念 史學論叢』(서울: 정음문화사, 1985.12).

39) 尹南漢, 앞의 논문; 丁淳睦, 앞의 논문.

처음에는 心學이라는 용어를 사용하지 않고 다만 퇴계철학에 심학적 경향성이 있음을 언급하는 정도에 그쳤다. 즉 퇴계가 『心經』을 表彰하고 『朱書節要』의 편집에서 窮理·致知 보다는 德性·情理가 편집기준이 되었다는 것과 따라서 퇴계철학에서 心의 문제는 중요한 연구과제라는 것이었다.⁴⁰⁾ 그러다가 心學이라는 용어를 퇴계 스스로가 자기 학문을 규정하는 데 사용한 이상 연구자들이 사용하지 못할 이유가 없다는 사실론에 입각하여 퇴계철학 연구에 공식적으로 사용하기 시작하였다.⁴¹⁾ 뿐만 아니라 理發이, 사칠논변에서 그랬듯이, 어디까지나 심성론의 범주 안에서 가능한 것으로 이기론 자체로써 설명하려고 하기 보다는 그것을 가능케 한 心의 본질을 궁구하는 것이 옳다고 보았다. 즉 理發을 송대 성리학의 형이상학적 특징을 종교적 차원으로까지 끌어올린 극단적 도덕론으로만 인식하여, 우주론적 일반원칙으로서의 이기론에서 수용하기 어려운 理發이 어째서 심성론 안에서는 가능하게 되었는지를 생각하지 않는 것은 잘못이라는 것이다.

그들도 理發論者들과 마찬가지로 퇴계철학에 있어서 윤리적 주체에 대한 의식이 중요한 의미를 갖는다고 보지만, 차이점은 윤리적 주체에 대한 의식은 理發에서 나오는 것이 아니라 心에 대한 자각에서 나오는 것이라고 보는 데 있다. 즉 그들은 이기논쟁→사칠논쟁→인물성동이논쟁으로 진행되어 온 과정 자체가 理氣에서 心性으로 관심의 대상이 바뀌어 온 것이며 그것은 바로 주체에 대한 자각의 과정이었다고 하는 것이다.

이러한 관점에 서는 연구자들은 특히 퇴계철학 형성에 있어 『심경』의 존재를 중시하여 퇴계는 주자학자이면서도 道問學보다 尊德性에, 窮理보다 居敬에 더욱 의존했다고 하고 그점에서 퇴계철학의 정체성을 찾아야 한다고 주장하였다. 이 주장은 모든 연구자들이 동의하는 바는 아니

40) 李相殷, 앞의 논문, p.11, 20.

41) 이에 관한 자세한 경과는 拙稿 “退溪學 연구분야의 새로운 논의: 『心經附註』와 心學” (『韓國의 哲學』, 第21號, 慶北大 退溪研究所, 1993)에서 제1절 새로운 논의들이 등장한 과정을 참조할 것.

지만, 심학이라는 용어까지는 사용하지 않는 연구자들도 이제는 이 주장을 받아들일 정도로 확산된 것은 사실이다.⁴²⁾ 심학적 관점은 한국유학사 연구에 있어서 여러 난제들을 다른 각도에서 고찰할 수 있는 한 방법론을 제시했다는 점에서 연구사적으로 중요한 역할을 했음에도 불구하고 심각한 문제점을 남겼다. 즉 그들은 퇴계심학이 존덕성에 의존하는 정주학적 심학이라는 논리를 정형화시켰는데, 육왕심학과는 다르다는 전제에도 불구하고 구체적으로 어떤 점에서 차이가 있는지 분명히 밝히지 못하였다. 예컨대 퇴계심학을 “尊德性的 實踐倫理”⁴³⁾로 정의하는 것은 ‘주체성’과 ‘실천’이 오히려 理發論者들이 즐겨 동원하였던 개념임에 비추어 그 차이점이 모호하기 그지없다.

이상에서 우리는 퇴계철학에 대한 두 가지 관점 즉 理發論에 근거하는 理學적 관점과 尊德性 내지 居敬에 근거하는 心學적 관점을 개괄하였는데, 남은 과제는 이 두 가지 관점을 하나의 이론체계 속에서 해명하는 것이 될 수 밖에 없다. 먼저 퇴계철학을 거경·궁리 혹은 존덕성·도문학의 어느 한 쪽에 치중하여 논의하는 데 따른 문제 제기가 있었다.⁴⁴⁾ 그리고 이러한 주장을 더욱 구체적으로 분석하고 논증하려는 연구들이 뒤따랐다.⁴⁵⁾ 이러한 연구자들은 대개 퇴계철학의 특징을 ‘敬의 철학’과 ‘理의 철학’으로 규정하고 양자를 연관지어 설명하려고 하였는데,⁴⁶⁾ 이 두 가지 특징은 우리가 지금까지 고찰해 온 퇴계철학에 대한 두 가지 연구 관점과 다름 아닌 것이다. 그들은 퇴계철학에 대해 기

42) 宋彙七, “구미제국에서의 퇴계학의 연구의 동향과 그 성과”, 『韓國의 哲學』, 제19호(경북대 퇴계연구소, 1991), p.39; 金基鉉, 앞의 논문, p.2.

43) 丁淳睦, 앞의 논문, p.14.

44) 申龜鉉, 앞의 논문 참조.

45) 安炳周, “退溪의 學問觀:心經後論을 中心으로” 『退溪學研究』, 第1輯(단국대, 퇴계학연구소, 1987); 李東熙, “退溪學의 心學的 特性과 理의 의미” 『現代와 宗敎』, 제16집(대구:현대종교문화연구소, 1993.); 李海英, “李滉 理發說의 意味論的 考察”, 『退溪學報』, 第八十輯(退溪學研究院, 1993.12.).

46) 安炳周, 위의 논문 참조.

본적으로 “주자 이후 주자학의 전개에서 도덕 실천주의의 경향에서는 명초 주자학과, 도덕 실천에 있어 주체의 강조라는 면에서의 소위 <주체화> <내면화>의 경향에서는 양명학과 그 전개의 궤를 같이 한다.”⁴⁷⁾ 혹은 “사단칠정의 논변에서 理發·理動·理到를 주장하였다는 점에서는 퇴계철학을 理學이라고 할 수 있지만, 주체의 철저한 강조라는 측면에서 보면 어느 면 양명의 심학과 같은 목표를 지닌다고 할 수 있다.”⁴⁸⁾ 고 보았다. 그들은 지금까지 학계에서 주장해 온 퇴계철학의 두 가지 특징 즉 ‘理의 철학’과 ‘敬의 철학’ 혹은 理學과 心學을 모두 인정하여 理發的 心學이라는 새로운 정의를 내놓은 것이다. 心學을 인정함으로써 이기론의 한계를 벗을 수 있고, 心學의 근거가 理發에 있다고 함으로써 육왕심학과의 차별성을 확보한 것이다.

이렇게 볼 때, 앞에서 우리가 논의해 온 퇴계철학에 관한 두 갈래의 관점이 하나로 모아지고 있다고 볼 수 있고 그간의 연구업적이 축적된 결과로서 새로운 단계에 접어들었다는 감이 든다. 그러나 한편으로 퇴계철학에서 마음의 속성은 바로 마음에 내포된 理의 속성이라고 단정한다면, 그것을 心學이라고 할 건덕지가 있는가 하는 생각이 들기도 한다. 그러한 의문은 도덕 실천에 있어서 선천적 요소가 윤리적 실천의 주체가 될 수 있는가 하는 문제와 실천철학에서는 인식은 전혀 중요하지 않았는가 하는 문제와 연관되는 것이다. 퇴계가 양명심학을 논변함에 있어서 소위 形氣之事와 義理之事를 구분하여 形氣之事는 배우지 않아도 실천할 수 있지만 義理之事는 배워야만 실천할 수 있다고 한 것은 그에게도 역시 앎의 문제가 중요함을 보여준 것이 아닌가 라는 것이다. 이렇게 볼 때 논의는 다시 처음으로 되돌아간 느낌도 없지 않다.

2. 퇴계철학의 연구 방법론

앞에서 고찰한 바와 같이 다양한 관점에서 퇴계철학을 연구하는 과정

47) 李東熙, 위의 논문, p.166.

48) 李海英, 위의 논문, pp.137-138.

에서 자연스럽게 연구 방법론이 하나의 문제로 등장하게 되었다. 철학사상에 대한 연구는 일차적으로는 원전 해석을 얼마나 충실히 하는가에 달려있지만 그 연구결과가 현대적 의의를 가지려면 일단 그 원전에서 어느 정도 거리를 유지할 필요가 있는 것이다. 방법론이란 원전의 주장을 원전 자체가 내세우는 논리가 아닌 연구자의 논리에 의해 재해석한다는 의미를 가진다. 그 연구자의 논리는 원전의 시대와 연구자의 시대가 그 속에서 함께 정당성을 주장하는 그러한 논리임은 말할 필요도 없다. 그러므로 방법론 문제의 자각은 기본 원전 연구가 어느 정도 축적된 이후에 가능한 것이고 시기적으로도 비교적 최근에 학계의 과제로 대두되었다고 할 수 있다. 또 한 가지 방법론 문제가 제기된 배경에는 연구자들이 입각한 기본 관점의 차이가 연구가 축적되는 과정에서 확인되었다는 점이 중요한 요소로 작용하였다. 앞에서 고찰한 바와 같이 퇴계철학을 연구하는 데 있어서 단지 퇴계가 한국철학을 대표한다는 점에서 퇴계철학의 독자성을 확인하려고 하는 관점과, 한국의 역사 발전에서 퇴계가 수행한 ‘역할’을 찾아보겠다고 하는 관점과, 철학의 학적 요구에 입각하여 퇴계철학의 본질을 밝히려는 관점은 그 결과에 있어서 차이가 날 수 밖에 없다. 그러므로 결과만 가지고 시비를 논하기 보다 연구자의 입각처를 분명하게 밝히는 것이 우선 남의 연구결과를 이해하는 데 효율적이고 결과적으로 퇴계학 연구를 전반적으로 진전시킬 것이라는 생각을 하게 된 것이다.

맨 먼저 언급되어야 할 연구업적으로는 1973년도에 발표된 李相殷의 “退溪學과 그 研究方法의 問題”⁴⁹⁾를 들 수 있다. 우리는 이 논문에서 1970년대에 있어서 연구 방법론에 관한 문제의식이 어느 정도의 수준에서 전개되었는지를 알 수 있다. 퇴계학을 어떻게 연구하여야 하는가에 대해, 李相殷은 퇴계학을 어떤 학문 분야를 포괄하고 있는가 즉 어떤 학문 분야에서 접근하는 것이 가능한가 라는 측면에서 대답하고 있다. 즉 퇴계문집을 일일이 확인하여 어떤 분야와 연관되는지를 분류하

49) 『退溪學報』, 창간호(퇴계학연구원, 1973).

여 해당 분야에서 그 분야의 방법론으로 연구할 것이며 분야별로 더욱 세분하여 연구할 것을 제시한다. 그 자신은 대표적으로 전통적인 분류 방식인 文·哲·史로 크게 나눌 수 있으며 그것을 다시 세분한다면 『李子粹語』나 『言行錄』의 분류 방식을 참고할 수 있다고 하였다.⁵⁰⁾ 그러나 그 분류는 퇴계의 제자들이 퇴계를 이해하기 위한 분류이고 현대적 관점에서는 적합하지 않다고 하여 爲學(학문하는 것)·做人(사람되는 것)·對人關係(일상생활사)·社會奉仕(공직 생활)로 크게 네 가지로 나누는 것이 가능하다고 하였다. 그 외에도 詩·書·疏·啓 등 장르별 연구와 문제별 연구가 있을 수 있다고 하였다. 근대 학문은 나름대로 연구방법을 가지고 있으므로 어떤 문제를 어떤 학문분야에서 접근한다는 것은 그 연구방법을 적용한다는 의미도 되므로 이것도 하나의 연구방법론이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 엄격히 말하면 이것은 연구방법론이라고 하기 보다는 퇴계문집 해석과 관련되는 학문분야를 말한 것이라고 해야 옳을 것이다. 그리고 이러한 연구방법은 원전 해석이라고 하는 일차적 목적을 달성하는 데 그치는 것으로, 1970년대 당시의 연구 방법론의 과제는 일단 원전 해석이었음을 알 수 있다.

1977년에 李家源은 “退溪學研究之諸課題”⁵¹⁾를 내놓았는데 李相殷과 거의 같은 생각이며 다만 經學·性理學·文學·數理學·禮學·史學·教育·政事·選學·書法이라고 하는 새로운 분류 방식을 제시하였다. 그리고 이후 대개의 연구자들은 이와 같은 생각으로 퇴계학 자체의 정확한 해석과 복원에 치중하였다. 그 성과는 『퇴계학연구논저목록』⁵²⁾에 열거되어 있는 바와 같이 방대한 분량으로 축적되었는데, 적어도 외형적인 양으로 본다면 다른 인물에 대한 연구에 비해 월등히 많아서 “과

50) 『李子粹語』의 분류는 星湖 李瀼의 것으로 道體·爲學·窮格·涵養·力行·居家·出處·治道·政事·教導·警戒·異端·聖賢의 13類인데, 이것은 『近思錄』의 체제를 그대로 따랐다. 그리고 『言行錄』의 분류는 『퇴계집』 판본에 따라 차이가 있다. 李相殷의 위의 논문 pp.16-18을 참조할 것.

51) 『退溪學報』, 제14집(퇴계학연구원, 1977.7)

52) 『退溪學研究』, 第3輯(단국대 퇴계학연구소, 1989)

포화 상태”라고 할만큼 되었다. 이러한 연구 성과는 우리 사회에 전통철학의 내용을 소개하고 주의를 집중시키는 데는 기여하였으나, 한편으로 퇴계라고 하는 한 개인을 필요 이상으로 숭배하는 풍토를 초래하였다. 개인에 대한 이러한 태도는 자연히 연구 내용에도 영향을 미쳐서 비판과 반성이라고 하는 본래의 학문정신이 발휘될 여지를 허용하지 않았다. 따라서 한편으로는 기성세대의 관심을 끌어들이면서 다른 한편으로는 젊은 세대들이 전통철학에서 점점 이탈하게끔 하는 원인이 되기도 하였다. 이러한 문제점은 곧 바로 연구 방법론에 대한 모색으로 나타났다. 1982년 尹絲淳은 “退溪學 研究上の 諸問題”⁵³⁾에서 방법론이 갖추어지지 않았다면 ‘퇴계학’이라는 용어를 사용해서는 안된다고 주장하여 간접적으로 방법론이 모색되어야 함을 말하였다. 그러나 그가 열거한 學으로서의 문제·包括性的의 문제·普遍性 特殊性의 문제·時代性的의 문제·繼承 現代化的의 문제는 역시 문제점일 뿐이지 방법론이라고 하기에는 부족한 것이었다. 이러한 정서는 정치적 상황과 맞물려 유물론이라고 하는 전혀 다른 방법론을 학계에 도입하기도 하였다. 북한을 제외하고는 아직 퇴계철학 연구에 유물론을 직접 적용한 국내 연구실적은 거의 미미하나 유물론이 논의되었다는 사실 자체가 이에 상응할 만한 방법론이 부재하였음을 반증한 것이라고 할 수 있을 것이다.⁵⁴⁾

방법론 문제에 대한 공감대가 형성되면서 1990년부터 본래적 의미의 연구 방법론에 대한 주장들이 제기되기 시작하였다. 1990년에 琴章泰

53) 『退溪學報』, 제35집(퇴계학연구원, 1982. 9)

54) 1989년에 丁淳佑는 퇴계철학을 유물론적 관점에서 해석하는 데 대해서는 반대하면서도, 유물론적 방법론이 등장한 배경에는 기존의 퇴계철학 연구 방법론에 문제가 있기 때문임을 지적하였다. 그는 기존의 문제점으로 “지나간 문화와 철학에 대한 이해태도가 지나치게 過去에 불모에 잡혀 있음으로 인해, 철학사 연구물의 다수가 암묵적으로 혹은 의도적으로 現在와의 관련성을 차단하고 오직 과거 사실의 충실한 복원만을 금과옥조로 삼지 않았는가”하는 점과 “남한의 퇴계학 연구가 과거를 정신적 고향으로 삼는 일종의 역사주의적 인식태도 혹은 형이상학적 가치에 대한 지나친 과신에 함몰되어 있지 않는가”하는 점을 들었다. (“退溪哲學의 唯物論的 解析에 대한 批判的 檢討”, 『退溪學研究』, 第3輯, 단국대 퇴계학연구소, 1989)

는 “퇴계학 연구의 회고와 전망: 철학적 영역”⁵⁵⁾에서 그간의 퇴계철학 연구 업적을 시대별로 정리하면서 한편으로 연구 방법론에 관한 자신의 견해를 피력한 것이다. 그는 조선시대 성리학이 퇴계에 의해서 하나의 독자적인 학파를 이루었는데도 그 동안의 퇴계학 연구는 그 독자성을 살리지 못하였다고 주장하였다. 그는 퇴계학 연구의 수준을 한 단계 높이기 위해서는 퇴계학의 전개와 변천에 관한 역사적 인식, 과거 습관적으로 동원하였던 논의의 틀을 벗어나서 다양한 측면에서의 접근, 그리고 禮學과 經學 등 다른 분야와의 접목 등이 과제라고 주장하였다. 그러기 위해서는 근본적으로 연구자의 입장에서 개인숭배가 아닌 비판적 안목, 현실적 삶과 직접 연관시키는 연구 자세, 철학의 대중적 확산 노력이 요구된다는 것이다. 琴章泰는 자신의 주장을 한 마디로 “새로운 쟁점의 요구”라고 표현하였다. 이와 같은 주장은 아직도 약간은 막연한 느낌을 준다. 새로운 쟁점은 새로운 관점에 입각했을 때만 가능한 것이기 때문이다. 문제는 그 새로운 관점이라는 것이 무엇이겠는가 하는 것이다. 이렇게 하여 연구 방법론에 관한 논의는 점점 구체성을 요구하게 된다.

이러한 요구는 1992년에 구체적인 주장으로 나타났다. 이 해에 나란히 발표된 두 편의 논문은 그간의 가시적 혹은 비가시적인 형태로 논의되던 방법론적 모색이 구체화되었다는 데 큰 의미가 있다고 생각된다. 그것은 바로 尹天根의 “이황철학 연구의 방법론적 문제”⁵⁶⁾와 金基鉉의 “退溪哲學 연구의 반성과 과제”⁵⁷⁾이다. 尹天根은 퇴계철학의 방법론 문제에 대한 논의를 철학의 보편적 목적이 무엇인가를 재검토하는 데서 시작한다. 그는 당시까지의 퇴계학이란 포괄적 용어 대신 퇴계철학 혹은 이황철학이라는 용어를 씀으로써 우선 범주를 명확히 했다. 우리가 연구의 범주를 퇴계학이 아닌 퇴계철학으로 한다면 어쨌든 철학 연구의 일반적 방법론에서 벗어날 수 없다는 말이다. 이러한 자세는 가깝게는

55) 『韓國의 哲學』, 제18호(경북대 퇴계연구소, 1990).

56) 『韓國의 哲學』, 제20호(경북대 퇴계연구소, 1992).

57) 上同.

琴章泰 등이 제기하였던 ‘현재적 시점에서의 새로운 관점’ 요구에 대한 응답이고, 크게 보면 퇴계철학 연구의 난관을 비철학적 관점에 의존함으로써 타개하려고 하는 일부 연구자들의 태도에 대한 문제제기로 보여진다. 그는 퇴계철학 연구 방법론은 철저히 한국철학의 연구 방법론상의 문제 속에서 검토되어야 한다는 지론을 견지하면서 한국철학의 연구 방법론상의 문제점을 제시하였다. 즉 문헌해석학적 측면에서 벗어날 것, 정치적 논의로부터 벗어날 것, 권위주의적 발상에서 벗어날 것, 전통철학을 극복하기 위하여 전통철학이 연구되어야 한다는 것이 그것이다. 요컨대 이러한 것들이 ‘오늘’ ‘우리’가 해결해야 할 철학적 과제라는 것이다. 그가 주장하는 한국철학의 과제는 대개 다른 연구자들의 주장과 중복되는 것이지만, 그 중에서 특히 정치적 논의에서 벗어날 것을 주문한 것은 현재적 상황에 적절한 지적으로 보여진다. 퇴계철학을 무작정 옹호하고 확장시키는 것을 아예 업으로 삼으려 하는 자세는 이데올로기적이라고 할 수 밖에 없기 때문이다. 그러나 우리는 동시에 퇴계철학을 봉건적 지배이념으로 맹목적으로 비하시키는 자세도 마찬가지로 이데올로기적임을 지적하지 않을 수 없다. 그러나 대개 尹天根의 이러한 주장 속에서 일관된 논지를 발견할 수 있다. 그리고 이러한 논지에서 구체적인 방법론의 예로서 金基鉉의 ‘인간학적 연구’ 방법론과 丁淳睦의 ‘생애사 연구’ 방법론을 들었다. 그러나 필자가 볼 때 尹天根은 자신의 주장을 하나의 명료한 방법론으로 개념화하는 데까지는 이르지 못한 것으로 보여진다. 그는 자신의 주장을 “그 역사적 의미와 실천적 의미, 그리고 학술사상을 종합적으로 조감하여 보는 방법”이라고 정리하였는데, 이것은 하나의 이론적 틀을 이룬다기 보다는 산만하게 나열된 과제의 종합으로 보인다.

철학 분야에 있어서 연구 방법론이라고 하는 것은 ‘어떤 철학적 문제 혹은 주제를 가장 효율적으로 분석하고 그 결과를 독자들에게 가장 효율적으로 설명해 주는 이론적인 틀’에 다름 아니기 때문이다. 예컨대 15·6세기의 성리학자들에게 가장 요긴하고 중요한 방법론은 바로 이

기론이었다고 하면 적절한 비유가 될 것이다. 이 경우 방법론이란 단순히 연구를 진행시키는 데 따르는 문제점이나 과제 혹은 그 과정이 아니라 연구 자체의 내면적 골격을 이루고 추동시키는 이론적 틀인 것이다. 이런 점에서 金基鉉이 주장하는 이른바 인간학적 연구 방법론은 문제의 핵심으로 한 발 더 다가선 느낌을 준다. 그는 퇴계철학은 기본적으로 도덕적 인간학이라는 전제 하에서 인간학적 논의의 방법을 개발할 필요가 있음을 주장하였다. 또 지금까지 길들여진 이기심성론적 사고를 우리 머리에서 지우고 그러한 개념들의 의미근원으로서의 자연과 사물, 인간, 사회 등에 환원하는 작업이 필요하며, 동시에 퇴계철학의 연구는 퇴계가 공식적으로 논의하고 의식적으로 다룬 주제들에 국한되어서는 안되고 언론의 행간과 행적의 이면을 파고 들어야 한다고 주장한다. 그러면 이러한 인간학적 논의가 구체적으로 무엇인가? 그는 窮理(道問學) 중심의 연구 방법 보다는 居敬(尊德性) 중심의 연구 방법에서 그 해답을 찾는다. 그는 일부 연구자들이 주장하는 바와 마찬가지로 퇴계철학 연구를 窮理(道問學) 측면에서 접근하는 방법과 居敬(尊德性) 측면에서 접근하는 방법으로 구분할 수 있다고 한다. 그래서 居敬·窮理, 尊德性·道問學을 서로 상대화시키고 퇴계철학의 독창성이 道問學 보다는 尊德性에 의존하는 데 있다는 주장을 한다. 결국 金基鉉이 말하는 인간학적 연구 방법은 尊德性和 밀접한 관계를 가진다는 점을 알 수 있다. 그의 이러한 견해는 기존 퇴계연구의 무의미한 형식성을 극복하기 위한 새로운 접근으로서 평가하지 않을 수 없다. 다만 한 가지 지적하지 않을 수 없는 것은 居敬·窮理, 尊德性·道問學을 그의 주장처럼 상대화시킬 수 있는 것인지, 더욱이 퇴계철학의 인간학적 측면이 과연 尊德性이란 말로 설명될 수 있는 것인지에 대해서는 충분히 반론이 제기될 수 있다. 우선 퇴계 자신이 『心經後論』에서 尊德性·道問學 가운데 어느 한 쪽으로 일방적으로 의존하는 주장에 대해서 명시적으로 부정하였기 때문이다. 이와 같은 분명한 언표까지도 ‘행간을 읽어야’ 한다는 논리를 가지고 극복할 수 있다고 주장할지 모르지만, 우리가 객관적으로 생각

해 보더라도 窮理 혹은 道問學같은 지식행위가 과연 반드시 반인간학적 인간에 대해서 의문을 갖지 않을 수 없다. 그러나 金基鉉의 인간학적 연구라고 하는 관점은 적어도 연구 방법론이라는 측면에서 그간의 모색 과정을 거치면서 지금까지 나온 주장들 가운데 가장 구체성을 갖추었다는 점에서 평가할 수 있을 것이다.

이상에서 지금까지 연구 방법론이라는 주제 하에서 논의된 내용들을 살펴 보았다. 이러한 논의들을 살펴 보면서 그 동안 지적된 무의미한 형식성·과거와 현재의 단절 등 퇴계철학 연구의 문제점을 인식하면서도 한편으로 그 해결을 위한 구체적인 연구 방법론에서는 각 연구자의 취향으로 기울어지거나 아니면 다시 추상성 속으로 빠져들어가는 점을 발견할 수 있었다. 바로 이러한 문제점이 보완된 연구 방법론의 개발이 학계에 주어진 과제가 될 것이다.

IV. 결 론

우리는 퇴계철학의 연구 현황을 논하면서 현재를 연구 방법론 모색의 시기로 규정한 바 있다. 그러므로 현재 학계의 당면 과제는 역시 연구 방법론에 관한 것이 될 것이다. 앞으로 연구 과정에서 검증되어야 하겠지만 우리는 위에서 퇴계철학의 정체성에 관한 여러 연구자들의 견해를 검토하고 또 연구 방법론에 관한 여러 가지 주장들을 고찰한 결과 방법론에 관한 우리 나름의 계획표를 그릴 수 있겠다는 생각이 든다. 그것은 방법론을 무작정 요구할 것이 아니라 지금까지의 논점 가운데서 모색해 보자는 것이다. 연구 방법론은 결코 철학 내용과 별도로 있는 것이 아니라 밀접한 관련성 위에 있는 것이다. 재론이 되겠지만 방법론이란 철학적 문제를 가장 효율적으로 분석하고 그 결과를 가장 효율적으로 설명해 주는 이론틀이기 때문이다. 그 동안의 퇴계철학 연구의 문제점은 거의 노출이 되었다고 한다면, 그 반성과 비판 위에서 앞 절에서

여러가지로 주장된 퇴계철학의 정체성을 나타낸다고 하는 주요 이론들을 하나의 체계 속으로 모을 수 있는 논리를 개발하는 것이다. 그러한 이론들은 해석상의 이론(異論)의 여지는 있지만 대부분의 연구자들에 의해 퇴계철학의 독자성을 나타내는 부분들로 주장되고 있는 것이다. 그러므로 그러한 이론들을 하나로 연결해 주는 논리가 퇴계철학 내부에 분명히 존재한다고 본다면, 그것이 궁극적으로 퇴계철학의 연구 방법론이 될 것이 틀림없을 것이다.