

## 退溪 美意識의 形成 原理\*\*

李 鍾 虎\*

• 目 次 •

I. 머리말	VI. 고담의 경계와 성정미
II. 미의식 형성의 기초 공간	VII. 형식미의 탐구와 문예의 작용
III. 자연미의 선택적 감수	VIII. 풍류미의 긍정과 미추인식의 편향성
IV. 온유돈후의 미의식	IX. 마무리
V. 천인합일의 미의식	

### I. 머리말

퇴계가 학문의 한 분야로서 미학(美學)을 생각해 본 일이 없음은 물론이다. 하지만 오늘의 입장, 현재적 사유에 의하면 얼마든지 가능하다. 이 글에서는 따라서 현재적 사유에 기초하여 퇴계의 의식세계와 현재의 그것과의 사이에서 서로 투사해 보기도 하고 전이해 볼 수 있는 하나의 측면, 즉 미의 차원을 중심고리로 삼아 퇴계를 이해해 볼까 한다.

문제는 퇴계가 무엇을 아름다운 것으로 인식했고, 왜 아름답다고 생각했으며 그것이 그의 사상체계와 어떠한 관련을 맺고 있는가 하는 점이다. 아름다움이란 직설적으로 미(美)라는 문자로 언표되어야만 성립할 수 있는 것은 아니다.<sup>1)</sup> 아름다움은 하나의 가치에 대한 또 다른 표

\* 안동대 한문학과 교수

\*\* 『고전시가의 이론과 표상』 林下崔珍源博士停年紀念論文集(1991) 게재논문.

1) 예컨대 『陶山全書』 II, p.252에 보이는 『與趙士敬』에서

현방식이다. 어떤 가치있는 일을 추구하는 이의 생활은 가치있게 되고 아름답게 된다. 퇴계의 일생이 가치있는 것이었다면, 그에 따라 미학은 이미 성립하는 것이며 그에게 아름다움의 추구는 그대로 삶 속에서 이루어져 왔다고 볼 수 있다. 보다 확대하여 말하면, 그의 행위와 사고는 일정한 미의 원리에 따라서 진행되었다고 할 수 있다.<sup>2)</sup>

이 글은 바로 퇴계의 내면 세계 속에서 움트고 삶을 통해 실천된 미의식의 형성원리를 파악하는 데 목적이 있다. 결론부터 말한다면, 퇴계의 미학체계는 이른바 ‘천인합일(天人合一)’의 전통적인 미학정신을 모색하고 성취하는 기반 위에서 전개되고 있다. 매우 쉽게 성리학적 관념론을 연상케 하는 이 천인합일은 퇴계의 미의식 세계를 관통하고 있다. 그렇다고 해서 이렇듯 관념론적인 미의식이 관념일변, 즉 사색과 관조만을 통해서 형성되었다고 보기는 어렵다. 강조하거나 심미의식(審美意識)은 현실 생활을 통해서 형성된다. 퇴계에게 주어진 시대현실, 즉 정치적·사회적 상황과 생활의 터전인 거주공간이 그의 심미의식을 결정해 주는 조건이다.

퇴계의 심미이상(審美理想)은 과연 무엇이라 볼 수 있을까? 이미 천인합일이라 말한 바 있거니와 좀더 구체적으로 표현한다면 인격미·자연미·문예미의 통일이라고 하겠다. 이 세가지 미의 차원은 모두 현실 생활로부터 형성되고, 추구되며 실천된다. 각기 독립적일 수 있는 자연과 인간이 생활 속에서 만나 이루어진 것이 인격미·자연미·문예미이다. 그러나 이미 생활은 자연과 인간을 한 자리에서 만나도록 하고 있으며 서로 구분할 뿐이지 차별을 강요하지 않는다. 그러므로 퇴계의 심

---

“僕與家兄及梧老 登翠微峰 殊有佳致 不忍獨享其美 欲遣馬邀君…”이라는 식으로 언표되고 있는 ‘美’는 퇴계의 문집에서 즐겨 사용되지 않는다.

2) 예컨대 퇴계가 사물을 시로 표현해 낸다는 말의 본질은 사물의 미를 체현하여 이를 형상적으로 표출시킴에 있다. 즐겁만한 경치가 있다는 말은 곧 일정한 가치가 이미 거기에 부여되어 있음을 뜻한다. 그 가치를 필자는 미(美)로 이해하는 것이다. 바꾸어 생각해서, 퇴계가 부정적이거나 불유쾌하게 생각한 사물이나 사태가 존재할 때, 이를 그가 추구한 이상적인 미의식에서 배치되어 나타난 결과로 보는 것이다.

미이상(美上)은 자연과 인간의 충돌보다는 화해를 지향하고 나아가 그 하나됨[合一]을 희구한다. 그런데 퇴계의 미학체계에서 빼놓을 수 없는 특징이 있다면 그것은 바로 그의 참다운 유가지향(儒家志向)이다. 이 유가지향은 본디 퇴계의 현재가 요구하는 하나의 필연이었으며 그는 이를 학문적으로 모색하여 이론화하였고 삶 속에서 실천하였다. 동시대의 유가지향 인사들과는 변별되는 모습이 발견된다. 그러므로 그의 심미이상(審美上)은 자연·인격·문예미의 통일을 지향하면서도 노장적, 선학적(禪學的) 취향을 거부한 철저히 유가적인 데 그 특징이 있다. 이를 본론을 통해 연역적으로 검증해 가기로 한다.

## II. 미의식 형성의 기초공간

사림파(士林派)의 기본속성은, 경제적으로 중소지주층에 속해 있었기 때문에 수기치인(修己治人)을 요체로하여 적극적으로 현실참여를 하는가 하면, 상황의 변화에 따라 본거지인 향리로 퇴거하여 개인의 조행(操行)을 닦고 학문을 연찬하는 이중성을 가지고 있다.

퇴계의 경우도 예외가 아니어서 진(進)과 퇴(退)의 정치생활을 거듭하였다. 그렇기 때문에 보는 시각에 따라 그의 생애를 달리 파악할 수 있다. 가령 그가 말년에 이르도록 정치와 결별할 수 없었던 사정으로 보면, 그의 생애는 항상 정치가 중심이 되어 전개되어 온 것으로 보인다. 그러나 방향을 바꾸어 학문을 위해 은거산림(隱居山林)을 종내(終內) 희구했던 측면에서 보면 재야(在野) 전원이 생의 중심에 자리하게 된다. 아무튼 우리는 사림파 일반의 속성을 염두에 두면서 퇴계를 이해할 때 이같은 이중성을 부정하지 못할 것이다. 그런데 문제는 그에게 요구된 삶의 이중성이 일정한 계기를 통해 하나로 지향되고 있다는 사실이다.<sup>3)</sup>

3) 훈구척신 계열과 사림파 사이의 정치적 투쟁은 이미 퇴계 생전부터 치열하게 전개된 바 있고, 그의 생애 중반에 이르기까지 지속되었다. 결과적으로 사림파

일단 이 글에서는 50대를 전후로 산림에의 은거 욕구가 현실화되어 나타난다고 보고 그의 미의식도 그에 따라 보다 선명한 틀을 갖추게 된다고 가정하여 그의 중년에 걸친 기간을 크게 주목하고자 한다.<sup>4)</sup> 그렇다면 퇴계가 생각한 은거산림의 논리적 근거는 무엇인가? 은거의 논리는 무엇보다도 그의 현실인식에 기초해 있다고 보아야 할 것 같다.

퇴계는 68세에 당시 새로 왕위에 오른 선조(宣祖)에게 『무진6조소 戊辰六條疏』를 올린 바 있다. 이는 당대 사림과의 중심인물이었던 그가 사회이후의 사림의 견해, 즉 시국관을 학문적 논리성을 유지하면서 적절히 진술한 귀중한 자료이다. 이를 통해 우리는 퇴계의 현실인식의 일단을 살필 수 있다. 그는 제4조 ‘도술(道術)을 밝혀 인심(人心)을 바로 잡아야 한다’는 대목에서 당대 인심의 추이를 지적한 바 있다.<sup>5)</sup> 이를 통해 우리는 불교의 유습, 노장숭상의 기풍을 지적한 바 있거니와 세·명·리(勢名利)의 획득을 위해 온갖 협잡과 술수가 횡행하던 인정세태를 비판한 대목에 와서는 그가 염원했던 사회미(社會美)의 이상을 읽을

---

에 대한 훈구 척신 계열의 무참한 보복으로 일관된 네차례의 사화는 퇴계의 생을 전원으로 방향짓는 계기가 되었을 것으로 보인다. 한가지 덧붙인다면, 그 자신의 성격이 정치보다는 학문을 지향했던 탓도 있다고 보겠다.

- 4) 『陶山記』, 『陶山全書』 I, p.95의 다음 내용은 이러한 상황을 명확히 설명해 주고 있다. “嗚呼 余之不幸 晩生遐裔 樸陋無聞 而顧於山林之間 夙知有可樂也 中年 妄出世路 風埃顛倒 逆旅推遷 幾不及自返而死也 其後 年益老 病益深 行益躓 則世不我棄 而我不得不棄於世 乃始脫身樊籠 投分農畝 而向之所謂山林之樂者 不期而當我之前矣”

퇴계의 ‘은거’는 결과적으로 土禍의 산물이다. 그러나 동시대에 함께 은둔의 길을 갔던 인물들, 예컨대 成守琛, 成渾, 林億齡, 徐敬德, 金麟厚, 曹植, 李恒 등의 경우와 비교하면 다소 그 방식과 내용을 달리하는 것이다. 『宣祖實錄』 卷 20, 19年 10月, 趙憲의 上疏文 參照.

- 5) 『戊辰六條疏』, 『陶山全書』 I, p.181, 其四 ‘明道術以正人心’條.  
 “臣伏見東方異端之害 佛氏爲甚 而高麗氏以至於亡國 雖以我朝之盛治 猶未能絕其根柢 往往投時而熾漫 雖賴先王旋覺其非而汎掃去之 餘波遺燼尙有存者 老莊之虛誕或有耽尙 而侮聖蔑禮之風間作 管商之術業 幸無傳術 而計功謀利之弊猶錮 鄉原亂德之習 濫觸於末流之媚世 俗學迷方之患 燎原於舉子之逐名 而況名途官路 乘機抵巇 反側欺負之徒 亦安可謂盡無也 以此觀之 今之人心不正甚矣”

수 있다. 그는 사회가 아름답게 가꾸어지기 위해서는 구성원들의 양심이 회복되어야 한다고 믿었다. 그러나 양심, 도덕성의 회복이란 구호만 가지고 성취할 수 있는 것이 아니었기에, 근원적으로 도술(道術)을 밝히는 일이 급선무라고 생각하였다. 여기서의 도술은 유가의 성리학을 지칭하고 있거니와 이를 밝힘으로써 인심을 바로 잡을 수 있다는 것이다. ‘인심을 바르게 한다(正人心)’는 말은 바꾸어 표현하면 ‘인심을 맑게 한다(淑人心)’고 할 수 있다.

맑고 밝게 하는 일이란 더럽고 어두운 현실을 전제로 성립하기에 그러한 현실을 일단 떠나는 작업이 긴요하다고 퇴계는 믿은 것이다. 그가 은거산림의 의지를 굳히고 낙향하여 한때는 퇴계에 거처를 정하기도 하고 만년에는 도산(陶山)으로 터를 옮긴 것 등은 모두 맑고 밝은 자아와 향촌을 만들기 위해 더럽고 어두운 시정으로 부터의 탈출을 뜻한다. 그래서 그는 개아(個我)의 도덕적 완성을 기초로 향촌, 도시, 국가로 그 완성의 폭을 확대해가는 방식을 택한 것이다. 이 점은 결코 종래의 노장적, 선학적 은둔에서 보여주는 개인적, 소극적 기풍과는 다르다.

퇴계의 은거방식이 구체적으로 반영된 자료로 그가 61세에 지은 『도산기 陶山記』가 있다. 그는 이 글에서 ‘결신난륜(潔身亂倫)’과 ‘조수동군(鳥獸同群)’에 빠질 염려가 있는 현허(玄虛)와 고상(高尚)을 목표로 하는 은거방식을 거부했다. 그리고 두 번째 방식인 ‘도의(道義)를 기쁘게 여기고 심성(心性)을 기르며 즐기는 것’에 동의했다.<sup>6)</sup> 전자가 노장적·선학적이라면 후자는 유자적 은거방식이다. 그러나 퇴계는 유자적 은거방식이 제 몫을 하자면 도덕과 심성의 함양에 있어 정화(精華)와 돈후(敦厚)함이 담보되어 있어야 한다고 믿었다. 다시 말한다면, 유자적 은

6) 『陶山雜詠并記』, 『도산전서』 I, p.95.

이 『陶山記』와 『雜詠』은 朱子의 『武夷精舍雜詠并序』의 체제를 본받은 작품이다. 퇴계는 이 『도산기』가 잘못 전파되어 물의를 빚을까 걱정하여 『戲語』라고 한 바 있다. 이는 아마도 노장 취향의 은거자류를 배척한 대목이 당대인사들의 저항을 받았다는 사실을 반영하고 있는 듯하다. 『與安道孫』, 『도산전서』 III, p.215, 『答李君浩』, 앞의 책 I, pp.356~357, 『答李仲之』, 앞의 책 I, pp.305~306 등을 참조.

거라는 그릇에 도덕·심성의 철저한 함양이라는 내용물이 담길 때 비로소 산림의 즐거움이 성취된다는 것이다.

퇴계의 이같은 관점은 현실의 장에서 아직까지 진정한 성리학자의 출현이 없었다는 사실에 근거하여 형성된 듯하다. 예컨대, 노장류의 고상(高尚)과 청은(淸隱)을 일삼는 사유형태로는 성리학의 진수를 깨달을 수 없다고 보았으며, 또한 그는 성리학을 업으로 하면서 육왕학(陸王學)에 물들거나 정밀치 못한 결합이 엿보여서도 안된다고 생각했다. 뿐만 아니라 시문(詩文) 취미에 일단 빠지게 되면 성리학으로부터 멀어지게 되고 따라서 불만한 학문적 성취를 기대할 수 없다고 했다.<sup>7)</sup> 이같은 퇴계의 성리학은 전단계 연구태도를 철저히 비판한 바탕 위에서 그 출발을 보고 있다. 그러므로 전문성과 철저성, 정밀성에 입각한 성리학

7) 『答精子中講目』, 『도산전서』 II, p.328.

“花譚所見殊未精密 觀其所著諸說無一篇無病痛”

『答南詩甫』, 앞의 책 I, pp.392~393.

“花譚 其實似朴而實誕 其學似高而實駁”

『答李剛而』, ‘別紙’ 앞의 책 II, p.226.

“今以佔畢公全集觀之 惟以詩文爲第一義 未嘗留意於此學此道”

『與洪應吉』, 앞의 책 I, p.370.

“沖庵集五卷 姑留此 亦有令子弟傳寫之文侯了 當謹奉還 細看此人學問 初雖陷於老莊 後來所見 實高人一等 其歸養辭職等疏 出於至誠 有此見識而不得如其志 終蹈大禍 豈不悲哉 豈不悲哉”

『答黃仲舉』, 앞의 책 II, p.123.

“成健叔 淸隱之致 令人起敬 可惜 時人不甚知其高耳 然知不知 何關於隱者事 惟公屢過其門 所得想多也 其所論曹樾仲之爲人 亦正中其實矣 其於義理未透 此等人多是老莊爲崇 用工於吾學 例不深邃 何怪其未透耶 要當取所長耳”

『答李剛而』, ‘別紙’, 앞의 책 II, p.192.

“南冥 吾與之神交久矣 當今南州高士獨數此一人 但念自古高尚之士 例多好奇自用 好奇則不遵常軌 自用則不聽人言 其見鄙說 得無所訕嗤之 以爲俗末陳腐之法不足以採用耶”

『言行錄』卷五, ‘崇正學’條, 『증보퇴계전서』四, pp.235~236.

“德弘問; 今世誰能學問 先生曰 未易言也 曰如奇高峯李龜巖者 何如 曰此人厚重近仁 而循途守轍 必不失脚向別處去 但所見猶未透 得大綱領 這可惜 大凡世無切己根本上做工夫底人 却有南冥唱南華之學 蘇齋守象山之見 甚可懼也”

이해방식은 학자와 문인을 구별하는 준거가 된다. 퇴계는 이같은 준거를 가지고 조선 초기 관각파(館閣派) 문인들을 학자의 반열에서 제외시켰다.<sup>8)</sup> 그에 따라 그는 우리 나라 저술문헌의 아름다움[東方文獻之美]도 시문에서 찾지 않았던 것이다.<sup>9)</sup>

논의의 중심으로 되돌아가서 생각해 보면, 퇴계의 은거산림은 결과적으로 진정한 성리학 연구와 불가분의 관련이 있다고 보겠다. 퇴계가 지향한 은거의 목적을 명확히 설명해 주는 자료로 『무이구곡도발 武夷九曲圖跋』을 들 수 있다. 퇴계는 이 발문에서 주자가 무이지대를 은거지로 삼아 학문함으로써 공자나 맹자가 살던 추로(鄒魯)와 같은 도의(道義)의 고을로 변화시켰다는 사실에 주목했다. 그리고 주자의 여풍이 이로부터 후세에 전해져 퇴계시대까지도 그 생명력을 잃지 않고 있음을 강조했다.<sup>10)</sup> 그렇다면 무엇인가 주자의 무이은거와 퇴계의 도산은거는 무언중에 한 지점에서 만나고 있음을 알겠다. 그것은 바로 정치와는 소원해진 학문, 즉 문화이다.<sup>11)</sup> 그런데 그 성리학의 핵심적 문화 형성의

8) 『策問』, 『도산전서』, p.252.

“若其鴻儒碩士之爲薦紳領袖 自謂任斯道之責者 夷考其行 其於道德之實節義之守 皆未滿人意 則其以文詞鳴於世而已耶 寄命于耳目 騰理于口舌 而曰我尚道德 乎 時則大言高論 遇變則趨利避害 而曰我尚節義 則與彼尚文詞尚清虛尚諛佞者 奚擇哉 然則人心何由而淑世道何由而扶乎”

9) 『與林士遂』, 앞의 책 I, pp.336~339.

“吾東方文獻寥寥 雖間有文章鉅公出而鳴世 自詩文賦詠小說談諧之外 斯文著述絕無而僅有 其幸有之者 及得而讀之 或不能無疑於心者 豈非由此其爲病乎”

10) 『李仲久家藏武夷九曲圖跋』, 앞의 책 III, p.293.

“三十六洞天 無則已 有則武夷當爲之第一 故其中古多靈異之跡 天生我朱子 不得有爲於天下 卒至卷懷棲遁於大隱屏下 使夫靈仙窟宅之地 變而爲鄒魯道義之鄉 天意固有所未可知也 而彼一時天下之不幸 豈不爲茲山之幸也耶 又豈不爲百世斯文之大幸也耶(中略) 噫 吾與吾友 獨不得同其時 買舟幔亭峯下 輟棹於石門塢前 獲躋 仁智堂 日侍講道之餘 退而與諸門人 詠歌周旋於隱求觀善之間 以庶幾萬一也”

11) 퇴계가 山水의 진정한 즐거움(眞樂)을 주자의 무이은거에서 모방하여 추구하려했던 사정도 주자숭상이 그의 생활에 철저하게 침투되어 있음을 알게 해준다. <참조> 『書晦庵詩帖後』, 앞의 책 III, pp.284~285.

“噫 旣未得從先生於雲谷廬山武夷之間矣 安得還吾舊山 與一二同志 齋居靜裏 歌詠先生之道 以求天下之眞樂而樂之 庶幾忘吾好古生晚之憂也”

공간이 ‘산림(山林)’으로 설정되고 있다. 이 점은 앞으로의 논의를 위해서 매우 중요한 의미를 갖는 것이다. 왜냐하면, ‘자연미’란 관념만으로 인식할 수 없기 때문이다. 따라서 퇴계의 자연산수관이나 시가들은 청량산이나 도산과 같은 자연공간을 생략할 경우 그 성립이 어려워진다. 그러므로 ‘산림’은 퇴계 미의식 형성의 기초공간이었던 셈이다.

### III. 자연미의 선택적 감수(感受)

퇴계는 자연이란 표현을 즐겨쓰지 않는 대신 ‘산수’라는 낱말을 애용하였다. 국문학에서 퇴계의 국문시가를 강호가도(江湖歌道)로 특징지운 바 있거니와 전반적으로 퇴계의 문학을 논할 때에는 자연이나 산수와 같은 포괄적인 용어를 사용하는 것이 좋을 듯 싶다. 산수라는 용어가 퇴계의 미의식에 있어 얼마나 중요한 의미를 갖는가는 『도산기』에 잘 나타나 있다. 『도산기』에서 퇴계는 청량산에 은거하지 않고 도산에 거처하게 된 결정적인 요인으로, 도산은 산수를 겸한 지대에 있고 청량산은 요산(樂山)에는 좋지만 요수(樂水)가 어려운 곳이라는 점을 들고 있다.<sup>12)</sup>

---

李佑成 교수의 論文 『李退溪와 書院創設運動』(『한국의 역사상』, 창작과 비평사, 1982, pp.279~286)에 보면, “學者가 공부를 하는 것은 科擧를 거쳐 出世하기 위한 것이 반드시 目的이 아닌 것과, 學問 그것을 究極의 事業으로, 그리고 그것을 통해 歷史에 寄與할 수 있다는 것이 하나의 通念으로 定立된 것이 이때부터이기도 하다. 앞에서 말한 政治와 文化의 分離이다.”라 했다.

12) 『陶山雜詠并記』, 『도산전서』 I, p.95.

어떤 사람이 말하기를 ; 옛날 산을 좋아하는 자들은 반드시 명산(名山)을 얻어 스스로 자랑했는데, 그대는 청량산(淸凉山)에 은거하지 아니하고 이 곳(陶山)에 거하는 이유는 무엇인가? 답하기를 ; 청량산은 절벽이 너무 높고 위태롭게 절학(絶壑)에 임해 있기 때문에 늙고 병든 몸으로는 편히 거할 수 없고, 또 ‘요산요수(樂山樂水)’함에 하나라도 빠지면 안되는데, 지금 낙천(洛川)이 비록 청량산을 지나가지만 산 속에서는 물이 있는지 알 수가 없다네. 내 본래 청량산으로 갈까 했었지. 그러나 저것을 뒤로하고 이것을 먼저 한 것은 산수(山



산수를 겸한 곳을 고집했던 퇴계의 입장 속에서 우리는 그의 자연에 대한 심미이상을 간파해 낼 수 있다. 그렇다면 자연에 대한 그의 심미이상은 무엇인가?

산수를 좋아함은 그 청(淸)하고 고(高)함을 좋아할 뿐이다. 청한 것은 저절로 청하고 고한 것은 저절로 고하다. 남들이 알아주건 몰라주건 하는 문제에 대해 산수가 어찌 기대함이 있겠는가?<sup>13)</sup>

대저 강산풍월(江山風月)은 천지 사이의 공물(公物)이다. 이를 만나고 나서도 감상할 줄 모르는 사람이 대부분이고, 그 중에서 어떤이는 훌륭한 경치를 독차지하며 개인의 사유로 여기는 예가 있으니 어리석은 것이다.<sup>14)</sup>

퇴계는 산수자연의 아름다움은 무엇보다도 그 청량함과 고상함에 있다고 보았다. 물은 맑아야 제맛이 나고 산은 높아야 즐길만 하다는 것이다. 그러나 이같은 미감수용은 어디까지나 퇴계에 의해 선택적으로 이루어지고 있다. 인간을 중심에 놓고 자연을 바라본 결과이다. 왜냐하면, 인격미의 이상형을 고결함에 두고 있기 때문이다. 스스로 고결한 인격을 추구하는 과정에서 산수의 ‘청’과 ‘고’가 유사미(類似美)로 반영된 것이다. 그가 ‘요산요수론(樂山樂水論)’에서 “내 마음에 반성해 보아 인지(仁智)의 실상이 있으면, 이른바 ‘요산요수’는 열심히 추구하지 않아도 저절로 그 요(樂)가 있게 될 것”이라고 말한 것도 이 때문이다.<sup>15)</sup>

水)를 겸하여 늙고 병든 몸을 편하게 하기 위해서였다네.

13) 『丹陽山水可遊者續記』, 앞의 책 III, p.266.

“山水之好 好其清高耳 清者自清 高者自高 其於人之知不知何預哉”

14) 『與趙士敬』, 앞의 책 II, p.253

“大抵 江山風月天地間公物 遇之而不知賞者滔滔 其或占勝 而認爲一己之私者 亦癡矣”

15) 『答權章仲』, 앞의 책 III, p.127~128.

“樂山樂水 聖人之言 非謂山爲仁 而水爲智 亦非謂人與山水本一性也, 但曰仁者類乎山 故樂山 智者類乎水 故樂水 所謂類者 特指仁智之人 氣象意思而言之(中略) 聖人之意 豈不以仁智之理微妙 人未易曉 故於此 或指其氣象意思 或指其體

그는 자연미의 추구가 누구에게나 바람직스럽게 이루어지는 것은 아니라고 했다. 자연은 천하의 공물(公物)이지만 아름다움의 감수는 상자(賞者)의 몫이라는 것이다. ‘상자연(賞自然)’은 거듭 말하거니와 관념적으로 가능한 것이 결코 아니다. 실제로 자연에 나아가서 체인할 수밖에 없다. 체인의 과정을 퇴계는 ‘유산(遊山)’으로 보았다.<sup>16)</sup> 유산이란 요산요수를 실현하는 방법인 산행(山行)을 말한다. 그는 『백운암기 白雲庵記』에서 유산의 묘리[遊山之妙]에 대해 논한 바 있다. 육체와 정신의 쇄탈(灑脫)한 경지, 그리고 신선세계에 들어온 듯한 몽롱미(朦朧美)와 청량감을 느낄 수 있다면 올바른 산행이 이루어진 것이라 했다.<sup>17)</sup> 이것이 바로 유산의 묘미이다.

퇴계는 유산의 묘미가 한 개인의 자기만족으로 그치는 것은 좋지 않다고 했다. 왜냐하면 유산을 통해 파악한 미감(美感)을 널리 공유할 수 있게 하여 산수에 대한 일반인들의 미감을 동시에 제고시키는 일이 필요하다고 생각했기 때문이다. 자연미를 공유할 수 있는 방식으로 그는 유기(遊記)나 유록(遊錄)의 창작을 권장했다. 그는 『유소백산록 遊小白山錄』에서 “진실로 유산(遊山)하는 이들은 유록(遊錄)을 남기지 않으면 안되나니 유록은 유산에 도움을 주기 때문이다.”고 했다. 그러면 유록은 어떠한 작용을 한다고 퇴계는 생각하는가? 그는 이 유록이 ‘발흥이득취

---

段效驗 而反覆形容之 欲人因此而知仁智之可慕 以爲指準之地儀範之極耳 非欲其就山水而求仁智也 故欲知二樂之旨 當求仁智者之氣象意思 欲求仁智之者之氣象意思 亦何以他求哉 反諸吾心而求仁智之實而已 若既有仁智之實 則所謂樂山樂水不復切切然 求而自有其樂矣 今不知務此而徒觀其巍巍然蒼蒼然者 曰吾以是求仁者樂 混混然滔滔然者 曰吾以是求智樂 吾恐其莽莽蕩蕩 愈求而愈不近矣 (中略) 夫人與萬物之性本一也 而其分則殊 惟其本一也 故於人爲仁 於山爲止 於人爲智 於水爲流 惟其分殊也 故人性之仁萬善戒備 豈山之所能有 人性之智 萬理畢照 豈水之所能及哉” 『再答權章仲』 III, p.129를 아울러 참조.

16) 『言行錄』 卷三, ‘類編’, 『증보퇴계전서』 四, p.60.

“若有山水明麗瀑布倒流處 無不抽身獨往玩詠而還”

17) 『白雲庵記』, 『도산전서』 四, p.319.

“余嘗與遊山數人 策杖穿林 由滿月菴 縱步以上 第見水石玲瓏 窓戶儵然 而形神灑脫 杳然有瑤局丹竈之想焉 蓋至是始得遊山之妙矣”

(發興而得趣)’를 조장해 준다고 보았다.<sup>18)</sup> 발흥이란 흥이 일게 한다, 곧 심미욕구를 일으킨다는 뜻이다. 득취란 취미를 이룬다, 곧 미감을 향유한다는 말이다. 퇴계는 유록이 심미욕구를 자극하고 일정한 미감을 감수할 수 있도록 작용한다고 생각한 것이다. 그런데 불행하게도 우리나라엔 유록의 전통이 제대로 확립되어 있는 것같지 않다고 했다. 그 결과 참다운 은자도 참다운 상자연(賞自然)도 없었다는 것이다.<sup>19)</sup>

퇴계는 유록의 전통을 세우기 위해 그 창작의 형식과 내용을 일정하게 규범화하지 않을 수 없었다. 규범화한다는 것은 성리학 문화의 규범성을 틀로 하여 이를 유록의 창작에 적용함을 뜻한다. 『여김순거 與金舜擧』에서 그는 “명산을 유람하는 자들은 그 설(說)이 본디 기(奇)함을 위주로 한다. 그러나 그 ‘기’라는 것도 각각 일정한 한계가 있고 그 말도 각각 마땅한 바가 있다.”고 말했다.<sup>20)</sup> 여기서 퇴계는 명산(名山)의 기(奇)를 인정했다. ‘기’란 평범성이 아닌 특수성이다. 미의 차원에서 보면, 격조있는 개성미이다. 퇴계는 바로 명산의 존재근거를 미학원리에 따라 마련한 것이다. 그러나 이를 수용한다는 측면에서는 언제나 그 합리성을 강조한다. 이 합리성에 따라 기이한 명산의 아름다움을 감수(感受)해야 하는 것이다. 이같이 절제된 미감 수용을 소홀히 할 때 유가의 본질을 외면한 현허(玄虛)와 황탄(荒誕)에 빠진 호기(好奇)가 위주된 유록이 나타난다고 보았다.<sup>21)</sup>

18) 『遊小白山錄』, 앞의 책 III, p.255.

“余初得景遊山錄於白雲院有司金仲文處 及倒石崙 則是錄也書于板掛壁矣 余賞其詩文之雄拔 到處披詠 若與紅顏白髮翁對語相酬唱於其間 賴此發興而得趣者良多 信乎 遊山者不可以無錄 而有錄之有益於遊山也”

19) 앞의 글

“大抵 吾東之俗不喜山林之雅 無好事傳述之人 故其風聲樹立卓卓如諸安 巨巖名區 巍巍如此山者 而卒無文獻之傳 乃如是 他尙何論哉 況山阿寂寥 千載無眞隱 無眞隱則其無眞賞可知 而脫身薄領假步山屨如吾輩者 又豈足爲茲山之輕重哉”

20) 『與金舜擧』, 앞의 책 III, p.55.

“夫遊名山者 其說固主於奇 然其奇也 各有分劑 其言也各有攸當 若每喜於詭論而或爲之強說 則其勢必至於心蕩而不返 學流而爲異 如莊釋之倫是也 故鄙意須兼此等盡去之 然後方爲盡善也”

이렇듯 성리학 문화의 사회화(社會化)를 추동(推動)해감에 있어 퇴계의 내면세계는 1차적으로 자연의 성리학화에 집중되어 있다. 퇴계가 보는 자연은 이미 성리학적 체계 속에서 선택되어진 것이다. 선택되어진 자연미는 퇴계의 공리적 욕구에 의해 성립되지만, 그럼에도 불구하고 그같은 공리적 욕구는 심미적 욕구에 바탕을 두었을 때에만 그 실현이 가능해진다. 유미주의(唯美主義)로 흐르지 않고 선택적, 공리적 미의식의 추구로 일관한 퇴계의 경우는 매우 가치지향성이 높다. 어떻게 보면 퇴계는 당대 기성 미의식 체계에 일대 혁신을 요구했는지 모른다. 이는 사유의 혁명, 미의식의 혁명이 생활의 혁명을 완성한다는 논리에 투철해 있었던 결과로 보인다.

#### IV. 온유둔후(溫柔敦厚)의 미의식

유학에서 말하는 문학은 도(道)의 우위성, 선점성(先占性)에 의해 그 종속화를 벗어날 수 없다. 문학 뿐 아니라 예술 일반이 모두 유학자의 입장에서는 하나의 여기(餘技)로 파악될 뿐이다. 퇴계의 문예인식도 예외일 수 없다. 자연(自然)이 성리학 문화의 틀 속에서 일정한 규범을 강요받았듯이 문예도 순수한 자기규율에 따라 자유롭게 운동해 갈 수는 없었다. 문예미 역시 보편적인 유가주의의 율법과 정신에서 이탈할 때, 그 미적 가치는 인정되지 않았던 것이다. 따라서 문예의 미적 가치가 올바르게 발현되기 위해서는 무엇보다도 유가가 지향하는 공리적인 미적 욕구를 만족시켜야 한다.

21) 『洪應吉上舍遊金剛山錄序』, 앞의 책 III, p.258.

“今是錄也 自淺而造深 從卑而陟高 皆有次第 於山必辨其脊脈 於水必究其源委 縱橫往復 羅絡條達 百折千回 無所遺闕 窮深極遠 而志不倦 歷險履艱 而氣彌勵 悅與妙耽幽閑而不墮於玄虛 好奇怪尚詭瑋而不隳於荒誕 至其登絕頂而撫六合 馭冷風而超鴻濛 觀瀾鉅海 濯纓清湖 而感慨不歇 樂之無窮 則其有得於胸次者 豈特巍然其高 坎然其深者而已哉 其必有妙與術存焉 而狀物之工記勝之美有不暇言矣”

공리적 욕구란 『예기』에서 이른바, ‘시교(詩敎)’라는 낱말의 구체적 내용을 가리킨다.<sup>22)</sup>

물론 이 시교의 목적은 봉건적 윤리도덕을 가지고 백성들을 교화하여 규범에 충실한 인간형으로 개조함으로써 치자의 통치기반을 공고히 함에 있다. 『예기』에서 시교의 결과물로 규범화한 인간형이 지녀야 할 특성이 곧 온유돈후(溫柔敦厚)이다. 그런데 봉건체제에 순응하고 봉사하기에 적합한 인간형인 이 온유돈후가 생래적으로 타고나는 것이라면, 시교의 성립은 불가능해진다. 그러므로 후천적으로 길들여진다고 이해하는 편이 온당하다. 그렇다면 시의 내용, 혹은 품격이 온유돈후해야 한다는 말은 무엇인가? 시가 담아내야 할 내용과 그 분위기가 지향해야 하는 한계를 지적해 말한 것이다.

퇴계도 이 온유돈후한 시의 품격을 존중했다. 이는 퇴계의 시대가 보다 짜임새있는 봉건체제를 모색해 가고 있던 사정으로 보아 지극히 자연스러운 문예인식 태도이다. 그의 문집에 보면, 온유돈후와 동의어로 쓰이고 있는 낱말로 겸허, 염퇴, 온순, 측달 등이 보인다.<sup>23)</sup> 이러한 낱

22) 『禮記』, 『經解』.

“‘온유돈후’는 ‘시교이다’. …… 그 사람됨이 ‘온유돈후’하면서도 어리석지 않으니 곧 ‘시교’에서 참다운 깨달음을 얻었기 때문이다.(溫柔敦厚, 詩敎也. …… 其爲人也 溫柔敦厚而不愚 則深于詩者也)”라고 했다.

본문에서 ‘愚’를 어리석다고 해석했지만, 그 속에는 타고난 성정에만 따를 뿐 이를 조절할 줄 아는 이지력(理知力)이 부족하다는 뜻이 함축되어 있다. 王蒙驅의 『禮記今注今譯』 p.646(天津古籍出版社, 1987)을 참조. 唐 孔穎達은 그의 『正義』에서 “若以詩辭美刺諷諭以教人 是詩敎也”와 “溫謂顏色溫潤 柔謂情性和柔 詩依違諷諭 不指切事情 故云溫柔敦厚是詩敎也”로 시교를 해석했다. 여기서 ‘美刺’와 ‘諷諭’를 시의 표현방식으로 본 점이 특징이다. 이러한 시의 표현방식은 比興의 수사를 정당하게 규정하여 함축미의 추구를 조장하는 결과를 낳았다.

23) 『與趙士敬』, 『陶山全書』 II, p.279.

“細看公詩 近覺有長進得趣味 可喜 但其間不無誇逞矜負自喜之態 而少謙虛斂退溫厚之意 恐如此不已 終或有妨於進德修業之實也”

『成王皇華集序』, 『陶山全書』 III, pp.261~262.

“就其篇章 而反復莊誦 繹思其意趣 則見其典整而溫純 要眇而瀏亮 引物連類 委曲平鋪 其敦厚惻怛之意 尤足以通主賓之情 論中外之誠矣 其於可以興可以群可以觀

말들은 한결같이 향내적(向內的)이고 소극적인 의지를 나타낸다. 상대에게 적극적으로 대면하기 보다 반성이나 반추라는 여과의 과정을 거쳐 작자의 의지를 전달하려는 태도가 퇴계의 온유돈후이다. 퇴계가 <한림별곡>이나 <육가>를 못마땅하게 여긴 이유도 근원적으로는 이 온유돈후의 미의식과 관련된다.<sup>24)</sup> 이 두 작품은 비교적 작품생산의 시기가 진보적이기 보다는 퇴보적인 단계에 놓여있었다. 때문에 지배층에 속했던 사대부의 문예가 지닌 정치내용도 퇴영적이고 퇴폐적인 성향을 띠 수 밖에 없었다. 특히 <한림별곡>의 경우, 내용의 퇴폐성과 아울러 그 형식의 모순 양상이 두드러지게 표출되어 기능과 형식에만 탐닉하는 결과를 낳았던 것이다. 퇴계가 이 <한림별곡>에 대해 비판한 의도도 역시 이러한 류의 작품들이 형식상의 새로움을 추구하여 ‘신기’·‘기괴’·‘방탕’한 내용을 담아냄으로써 대중들에게 잘못된 미감을 수용하도록 작용했음에 있다.<sup>25)</sup>

之義 不深有所得 烏得能若是哉”

『言行錄』卷五, ‘論人物’, 『增補退溪全書』四, p.233.

“凡章疏固貴於直言不避 然須得要委曲宛轉 使意直而語婉 無過激不恭之病 然後下不失臣子之禮 上不拂君子之意”

24) 『陶山十二曲跋』, 『도산전서』 III, p.294.

“吾東方歌曲 大抵多淫哇 不足言 如翰林別曲之類 出於文人之口而矜豪放蕩 兼以褻慢戲狎 尤非君子所宜尚 惟近世有李鼈六歌者 世所盛傳 猶爲彼善於此 亦惜乎其有玩世不恭之意 而少溫柔敦厚之實也”

25) 요컨대 『한림별곡』과 『육가』가 제출한 미의식이 퇴계의 그것과 심한 거리를 갖지 않을 수 없었던 까닭은, 주어진 현실 여건의 제약과 개인의 심미이상 그리고 생활방식의 차이에 있다. 퇴계는 당시 그가 인정하고 추구했던 체제를 건강하게 발전시키고자 하는 측면에서 『한림별곡』의 퇴폐성과 『육가』의 불손성을 배격한 것이다. 그러므로 그는 불손한 동기나 퇴폐적 감상주의가 제거된 온상속에서 온유돈후의 미감이 배양될 수 있다고 믿은 것이다. 이 대목은 다음과 같은 말과 연관이 있다. “先生雖文字言語之間 未嘗爲戲褻之語 人有作太真送臨邛道士 還報唐天子詩 欲課之 先生批曰太真之事 白樂天始作俑 魚無迹極鋪張之 大丈夫口中 豈可狀出 淫醜之語也”(『言行錄』卷五 ‘類編’, 『增補退溪全書』四, p. 102.) 퇴계와는 달리 『한림별곡』에 등장하는 ‘雙韻走筆’의 이규보는 『東明王篇序』에서 “按唐玄宗本紀楊貴妃傳 並無方士升天入地之事 唯詩人白樂天恐其事淪沒 作歌以志之 彼實荒淫奇誕之事 猶且詠之 以示于後 矧東明之事 非以變化神異 眩

그렇다면 온유돈후의 미감은 어떻게 형성되는가? 시를 짓는 사람의 도덕수양의 일정한 뒷받침이 1차적으로 요구된다. 인간품성의 이상적 경지를 온유돈후라 본다면, 바로 그러한 인격미가 형상적으로 체현된 시적 경계가 온유돈후이다. 인격미의 형상적 체현과정을 퇴계의 이기론을 빌어 추적해 보는 일은 다소의 무리가 있지만 매우 흥미로운 작업이 아닐 수 없다. 엄격히 보자면, 문예나 문예미는 감성과 오성의 변증법적 통일의 과정을 거쳐서 생성되는 것이다. 그러나 다른 영역과 구별되는 점은 문예가 보다 형상원리를 바탕으로 감성의 운동과 작용이 우월하다는데 있다. 따라서 퇴계의 이기론에서 ‘칠정(七情)’의 논리에 우선 주목하고자 한다.

희·노·애·구·애·오·욕[七情]은 무엇에서부터 발(發)하는가? 외물(外物)이 형기(形氣)에 감촉되어 중(中)에 동(動)하여 경(境)을 따라 나올 뿐이다.<sup>26)</sup>

‘외물’을 대상으로 보고 ‘형기’를 주관의 감각기관으로 보면, 정감의 표출과정은 ‘대상이 주관의 감각기관을 자극하면 아직 정(靜)의 상태로 있던 마음이 흔들려(動) 일정한 경계에 따라 표출된다.’고 재해석할 수 있다. 퇴계는 칠정의 표출을 주로 ‘기(氣)의 용사(用事), 즉 작용으로 보

---

惑衆目 乃實創國之神迹 則此而不迷 後將何觀 是用作詩以記之”한다고 했다. 이러한 ‘신이’에 대한 수용태도의 차이는 근원적으로 이규보와 퇴계의 시대사조가 달랐던 때문이며, 추구하는 심미이상과 창작수법의 낭만성과 합리성의 거리에서 연유하는 것이다. 魚無迹의 경우도 마찬가지이다.

26) 『答奇明彦』, 『論四端七情第一書』, 『도산전서』 II, p.21.

“喜怒哀懼愛惡欲 何從而發乎 外物觸其形而動於中 緣境而出焉爾 四端之發 孟子既謂之心 則心固理氣之合也 然而所指而言者 則主於理何也 仁義禮智之性 粹然在中 而四者其端緒也 七情之發 朱子謂本有當然之則 則非無理也 然而所指而言者 則在乎氣何也 外物之來 易感而先動者 莫如形氣 而七者其苗脈也 安有在中爲純理 而才發爲雜氣 外感則形氣 而其發爲理之木體耶 四端皆善也 故曰無四者之心 非仁也 而曰乃若其情則可以爲善矣 七情善惡未定也 故一有之而不能察 則心不得其正 而必發而中節 然後 乃謂之和”

았다. 그는 외물이 와서 접촉할 때 제일 먼저 반응하는 것이 형기요, 일곱 가지의 싹과 혈맥(苗脈)을 통해 칠정이 나타난다고 했다. 따라서 이 일곱 가지의 묘맥을 통해서 칠정이 완연하게 모습을 드러내기 전에는 쉽게 선악을 규정할 수 없다고하여 그 사이에 사욕이 침투하지 못하도록 경계해야 한다고 했다. 즉 일곱 가지의 싹을 어떻게 바르게 키울 것이며, 어떻게 혈맥의 방향을 바로 잡아가야 하는가 하는 일이 중요한 과제로 남는다. 예컨대, 존양성찰(存養省察)을 통해 '인욕을 막고 천리를 보존하는(遏人欲存天理)' 내면수양이 요구되는 소이도 여기에 있다. 부단한 내면수양의 결과로 이 일곱 가지가 모두 절도에 맞는[中節] 화(和)의 경지로 승화될 수 있다고 본 것이다. 이것이 바로 퇴계가 칠정을 모두 선(善)하다고 언명할 수 있는 근거이다.

문예창작의 경우, 퇴계는 온유둔후한 품격을 이상으로 삼았으므로, 그같은 품격이 어떻게 형성될 수 있는지 알아보자. 우리가 온유둔후를 분석할 때 우선 그 첫 자인 '온(溫)'에 주목할 필요가 있다. 온이란 따스하다는 뜨거움의 정도를 말한다. 실제 문예창작에서 제일 먼저 이루어지는 단계가 대상과 창작주체의 만남이다. 작자가 대상으로부터 일정한 자극을 받았을 때 마음 속에서 무언의 창작충동이 일어난다[動於中]. 말하자면 창작의 묘맥이 나타나는 단계이다. 그러나 이 충동 단계에서 형성되는 감정은 매우 강열하다. 곧 너무 열정적으로 뜨겁다거나 너무 매정할 정도로 차갑다. 이러한 감정을 즉각적으로 흘러 내보냈을 때는 각자의 주관보다는 객관물경(客觀物景)에 치우친 격렬함이 생경하게 노출될 염려가 있다. 외물의 노예가 되어 객관물경에 주관정의(主觀情意)가 함입되어 버리는 결과를 빚을 수 있다는 것이다. 이것이 바로 퇴계가 말한 '경에 따라 그대로 나오는(緣境而出)' 폐단이다.

본래 '경(境)'이란 범어(梵語)에서 유래한 것으로, 경계 또는 인식작용의 대상을 뜻한다. 즉 '식(識)'의 대상으로써 '경'이 존재하는 것이다. 퇴계의 사단칠정론에서 퇴계가 지적한 경은 일곱 가지의 대상, 즉 외물을 가리킨다. '경에 따라 그대로 표출되는 폐단'을 없애기 위해서는 객



관물경과 주관정의가 일정한 거리를 유지할 필요가 있다. 이를 잠정적으로 ‘문예미 형성의 거리’라 부르기로 한다. 일정한 거리의 형성은 일정한 시간의 경과를 수반한다. 지나치게 강렬한 감정이 중화(中和)의 지점인 따스한 상태[溫]에 도달하기 위해서는 다소의 시간이 필요한 것이다. ‘따스한 감정’ 상태는 주관의 심미이상에 객관물경의 미감이 선택적으로 전이되어 용해됨을 의미한다. 예컨대, 퇴계가 두보의 <희제왕재화산수도가 戲題王宰畫山水圖歌>에서 그림을 제대로 그리려면 상대방으로부터 촉박(促迫)을 받지않아야 한다(能事不受相促迫)‘는 구를 분석하여 ‘외물에 움직이지 말아야만 묘한 경지에 들어갈 수 있다. (不爲外物所動 而後乃入於妙)’ 고 말한 것도 이 때문이다.<sup>27)</sup>

적절히 조절된[中節] 감정은 사물을 폭넓게 바라보고 심미이상을 실현할 수 있는 여유를 마련해준다. 이것이 바로 부드러움(柔)이 갖는 포용능력이다. 절도에 맞을 때 ‘화(和)’가 되기 때문에 ‘부드러움’은 이 ‘화’의 성취를 용이하게 만드는 촉매제의 역할을 한다. ‘두텁고 넉넉한[敦厚]’ 경계는 ‘온유’함의 작용으로 형성된 풍부한 미감수용을 말한다. 온유둔후한 품격과 미감은 이같은 과정을 거쳐 형성되기 때문에 수용자에게 상당한 감염력을 발휘할 수 있다. 『예기』에서 발한 ‘시교’의 작용이 심원하게 될 수 있는 까닭도 여기에 있다고 할 수 있다.

퇴계는 온유둔후한 작품의 품격을 이상으로 여겼으므로 지나치게 격정적이거나 절도를 잃은 작품에 대해 비판을 아끼지 않았다. 또한 온유

27) 두보의 『戲題王宰畫山水圖歌』 중에 ‘能事不受相促迫’이란 구를 퇴계는 다음과 같이 분석한 적이 있다. “蓋以人於能事 得於人而應於手 神全而守固 不爲外物所動而後 乃入於妙 況受人之欲速而相催促乎 受人之迫促則先失其心守 何能事之妙造故云云 上文十日一水 五日一石 卽其不受促迫之事也”(『言行錄』卷五, ‘類編’, 『增補退溪全書』四, p.106) 여기서의 外物은 ‘緣境而出’의 ‘境’과 내용은 다르지만, 心을 동요시키는 작용은 같다. 이해보면 창작충동이 일어날 때 ‘靜’의 유지가 요구됨을 알겠다. 창작과정이 ‘得於心’에서 ‘應於手’로 진행될 때 창작정신을 온전히 갖고(神全) 미감의 선택을 적절히 하기(守固) 위해서는 외물에 이끌려 가면 안된다. 이것이 ‘緣境而出’하지 않는다는 의미이다. 또한 ‘促迫’을 받지 말아야 한다는 것은 바로 일정한 ‘미적거리’의 유지를 강조하기 위한 역설적인 표현이다.

돈후한 인격이 바탕되었을 때에만 그같은 품격이 나타나는 것이므로 인격에 맞지 않는 위장된 품격에 대해서도 그 그릇됨을 배격했다. 특히 퇴계는 인격에 맞지않는 자고(自高)와 중도(中道)로 조절하지 않은 ‘상기호이(尙奇好異)’를 거부했다.<sup>28)</sup> 현상과 실체가 괴리되거나 명분과 실상이 일치하지 않는 경우를 그의 유가주의는 용인할 수 없었던 것이다.

## V. 천인합일(天人合一)의 미의식

성리학의 도(道 : 理趣)를 문학에 담는다 할 때 그 최고의 표현상태 혹은 경지를 ‘천인합일’이라 부른다. 이러한 창작전통이 가장 잘 드러난 것이 바로 『염낙풍아 濂洛風雅』의 시정신이다. 우리나라에서도 이를 본

28) 『答完女姪』, 『陶山全書』 III, p.221.

“余質愚而心慕古 於詩篇中 屢有狂妄嚶嚶之言 然不至如汝之大言也 余今年近知非 稍見古人行己處心之大方 其無實而妄自高者 最爲心術之害 方欲革此習務本實 庶爲寡過之人”

『書曹南冥遊頭流錄後』, 『陶山全書』 III, p.291.

“曹南冥遊頭流錄 觀其遊歷探討之外 隨事寓意 多感憤激昂之辭 使人凜凜 猶可想見其爲人(中略) 或以其尙奇好異 難要以中道爲疑者 噫 自古山林之士 類多如此 不如此 不足以爲南冥矣”

『答李剛而』, 『別紙』, 『陶山全書』 II, p.192.

“大抵文字常格之外 自出機軸 如兵法之出奇無窮 固是妙處 然其出奇處 亦須有節度方略 有來歷可師法 故可貴而不敗 若無是數者 而過於好奇 則不敗者 鮮矣”

清代的 王國維는 『人間詞話』에서의 “有我之境 以我觀物 故物皆著我色彩”라고 한 바 있다. 창작주체의 격렬한 감정이 직설적으로 표출된 상태를 퇴계는 ‘感憤激昂’이라고 했으니 이러한 경계가 바로 ‘有我之境’이다. ‘緣境而出’하는 방식으로 남명의 『遊錄』이 전개되고 있다고 본 것이다. ‘感憤激昂’한 표출방식은 자연히 숭고한 비장미(悲壯美)를 생산한다. 따라서 퇴계는 이를 못마땅하게 여겼기에 우아미(優雅美)를 선호했을 것으로 보인다. ‘온유돈후’의 미의식은 중화미를 지향하는 법이다. 때문에 퇴계의 심미의식 속에서는 滑稽美나 諧謔이 자라나기 어려웠다. 퇴계가 南冥의 시에 대해 ‘此老之詩 例甚奇險’(『言行錄』卷五, 『增補退溪全書』 四, p.201.)하다고 했던 것도 이같이 서로 심미이상이 달랐기 때문이다.

받아 『오현풍아 五賢風雅』가 편찬된 바 있다.

천인합일은 엄격히 말해서 문학적 표현이 아니다. 이는 성리학에서 설정하고 있는 가장 이상적인 도덕적 경계를 가리키고 있을 뿐이다. 천인합일에서 말하는 ‘천’과 ‘인’은 각각, 천도(天道)와 인도(人道), 혹은 ‘자연(自然)’과 ‘인사(人事)’를 지칭한다. 천도와 인도가 하나로 융합된다는 말은 천명사상(天命思想)이 구체적으로 실천되었다는 표현이다.<sup>29)</sup> 그러나 퇴계의 천명사상은 송대의 주자를 통해 형성된 것이므로 어디까지나 성리학적 성격이 짙다. 주자는 『어류 語類』에서, “천과 인은 한가지 물이요, 내외가 한가지 리이다. 유통하고 관철하므로 처음부터 간격이 없다. (天人一物, 內外一理, 流通貫徹 初無間隔)”고 말한 바 있다. 이 견해에 따르면, 천리가 인사의 원리로 인정되어 마침내는 주재자로서 천의 역할이 합리화된다. 따라서 인도와 천도의 합일은 천리가 인사를 관철하고 인간이 이를 체현했을 때 가능해진다.

그러면 퇴계는 천리의 형상적 체현이 시문학에서 어떻게 가능할 수 있다고 보았는가?

보내준 <청야음 淸夜吟>에 대한 그대의 생각에 대략 수궁이 가지만, 내 생각으로는 ‘아무런 욕심이 없어 스스로 깨달은(無慾自得)’ 사람이 ‘맑고 깨끗하며 고상하고 심원한(淸明高遠)’ 마음상태에서 한가롭게 ‘광풍제월(光風霽月)’이 나타나는 때를 만나 자연히 ‘경(景)’과 ‘의(意)’가 융합하여 ‘천인합일’이 되면, ‘흥취(興趣)’가 초묘(超妙)해져 ‘결정정미(潔淨靜微)’하고 ‘종용쇄락(從容灑落)’한 기상이 있게 될 것이다. 이를 말로 형용하기 어려울 뿐 아니라 즐거움 또한 끝이 없으리니, 소강절(邵康節)이 지은 시의 내용은 다만 이같은 의경에 불과할 뿐이다.<sup>30)</sup>

29) 맹자가 『盡心章』에서 “盡其心者 知其性也 知其性 則知天也”고 했듯이, 인간의心和性, 그리고 천이 원초적으로 하나임을 유가들은 진작부터 주장해왔다. 漢代의 董仲舒의 『春秋繁露』에 오게 되면, “天人之際 合而爲一”이라고 해서 天人合一 사상이 보다 구체화된다.

30) 『答李宏仲』, 『陶山全書』, p.100.

퇴계는 소강절이 느끼고 있는 <청야음 淸夜吟>의 의경(意境)을 두가지 방식으로 밝혔다. 하나는 ‘경’과 ‘의’의 만남(境與意會)이고 또 하나는 ‘천’과 ‘인’의 하나됨(天人合一)이다. 전자는 문학적 접근이고 후자는 철학적 접근방식이다. 전자를 좀더 구체적으로 말한다면, ‘경’은 객관물경(客觀物景)이고 ‘의’는 주관정의(主觀情意)이다. ‘경’과 ‘의’가 만난다는 것은 엄밀히 보아서 객관물경이 주관정의에 녹아들거나 아니면 주관정의가 객관물경 속으로 스며드는 식의 일방적 침투로 설명할 수 없다. 말하자면 서로 침투하는 ‘상승(相乘)’작용이 전제된 만남이다. 후자의 천인합일도 마찬가지이다. 그렇기 때문에 퇴계는 객관물경과 주관정의가 ‘한가롭게 만나야(閑遇)’한다고 했고 ‘자연(自然)’스러워야 한다고 했다. 예컨대, ‘산도 절로 나도 절로’와 같은 무작위성을 강조한 것이다.

그런데 주목할 것은 천인합일의 전제조건과 그 결과양상이다. 퇴계는 천인합일의 과정에서 인격을 중시했다. 그는 주어진 객관물경에 대해 관심을 갖기보다 ‘무욕자득(無慾自得)’한 수양정도와 ‘청명고원(淸明高遠)’한 심미이상이 인간에게 갖추어져 있어야 한다고 했다. 따라서 ‘광풍제월’은 언제, 어디서나 우발적으로 나타날 수 있는 현상이지만, ‘상자연(賞自然)’의 주체인 인간의 ‘청명고원’한 심미욕구는 늘상 일어나지는 않는다고 보는 것이다. 이처럼 ‘합일’의 경지는 쉽게 성취되지 않는다. 왜냐하면 ‘합일’이란 이미 그 속에 두가지의 이질적인 요소가 내재해 있기 때문이다. 곧 이질성의 극복과 화해가 필요하다. 둘 사이의 모순을 퇴계는 ‘천리(天理)’가 관철되지 못하도록 가로막는 ‘인욕(人慾)’에서 찾았다. 합일의 경지가 만들어주는 형용할 수 없는 흥취 그리고 그로부터 파생한 청정하고 쇠락한 기상은 바로 퇴계가 누차 강조했던 자연을 통한 인간정신의 ‘정화(淨化)’이다.

퇴계는 이러한 심미이상에 따라 창작된 많은 시편을 그의 문집 속에 남기고 있다. 예컨대 천리시(天理詩)로 불려도 무리가 없는 작품들이 적지 않다. 퇴계의 작품과 <청야음>을 비교해 본다.

暑雨初收夜氣清      한 여름비 걷히자 밤기운이 맑고  
 天心孤月滿窓櫺      한 공중에 덩그런 달이 창틀에 가득하네  
 幽人隱几寂無語      유인(幽人)은 책상 앞에서 말없이 앉아  
 念在先生尊性銘      선생의 존덕성재명(尊德性齋銘)을 생각하네<sup>31)</sup>

月到天心處      달은 한 공중에 떠있고  
 風來水面時      바람은 물위로 불어 올 때  
 一般清意味      한결같이 깨끗한 의미를  
 料得少人知      헤아려 알 사람 몇이나 될까<sup>32)</sup>

퇴계의 <동재월야 東齋月夜>와 소강절 <청야음>은 제목에서부터 유사성이 발견된다. 특히 사용된 시어(詩語)가 동일한 양상을 보여준다. 두 시는 모두 청(淸)을 안자(眼字 :생명소)로, 퇴계는 이를 ‘경(景)’에서 강절은 ‘의(意)’에서 제시하였다. 또한 ‘천심(天心)’이 다같이 사용되고 있는 바, 형상적인 면에서는 ‘하늘의 중앙 : 한 공중’으로 볼 수 있지만 궁극적으로는 ‘천리’가 보존된 ‘도심(道心)의 등가물(等價物)’이다. 퇴계가 앞서 해석한 바와 같이 <청야음>의 서경부분(敘景部分)은 그대로 성인(聖人)의 본체(本體 : 마음)가 청명(淸明)에서 인욕이 맑게 씻겨버린 상태를 형용하는 것이다. ‘광풍(光風)’이란 것도 따지고 보면, 구름이 걷히고 난 뒤의[霽明] 정황이므로 인욕이 깨끗이 없어지고 천리가 유행(流行)하는 경계를 형성한 것에 불과하다.<sup>33)</sup> 그러므로 ‘바람이 수면에

31) 『東齋月夜』, 『增補退溪全書』一, 詩集 卷三, p.100.

32) 『淸夜吟』, 『濂洛風雅』卷二.

33) 『陶山中夜雷雨俄頃色朗然』, 『증보퇴계전서』一, 詩集 卷三, p.125.

“掣電奔雷萬木鳴 須臾捲盡月輪明 不知變化天公意 唯覺虛齋百慮淸” 이런 류의淸涼感을 조성하는 작품들은 많다. 예컨대 『陶山月夜詠梅』(詩集卷五), 『齋中夜起看月』(上同) 등의 작품들이 그 좋은 예이다. 퇴계는 청량감의 형상으로 ‘月’과 ‘梅’를 주로 사용했다. ‘청량감’의 욕구는 앞 장에서 말한 ‘더럽고 어두운 현실’의 개조를 염원했던 현실인식의 반영이다. ‘天理流行’에 대한 전통적 해석 방식은 『詩經』 소재 “鸞飛戾天 魚躍于淵”의 의미분석을 통해 이루어져 왔다. 퇴계도 이 방식을 사용하여, “此則 實道之妙用 上下昭著, 流動充滿之義” (『言行錄』 卷五, 類編, ‘議論’ p.182)라 해서 天理流行을 설명하였다. 또한 朱子の

불어올 때 (風來水面時)’를 잘못 이해하여 ‘수면에 비친 청정한 달의 모양을 바람이 불어와 이지러지게 만든다’고 해석하면 곤란하다.<sup>34)</sup> 이렇게 해석하면 거꾸로 인욕이 천리를 방해한다는 오류가 나올 염려가 있게 된다. ‘바람이 불어오는’ 상태를 청정쇄락한 기상을 형상하는 것으로 보아야만, 강절이 제3구에서 말한 ‘일반청의미(一般淸意味)’가 제목소리를 낼 수 있다. 퇴계의 시에서 주자의 ‘존덕성재명’을 생각한다는 의미가 바로 강절의 ‘일반청의미’이다. 이와 같이 퇴계가 생각한 천일합일의 의경은 ‘청정쇄락한 미의 세계’이고 ‘천리유행(天理流行)의 경계’이다.<sup>35)</sup> 이쯤되면 퇴계의 비평태도는 마치 송대의 비평가 엄우(嚴羽)가 보여준 ‘이선평시(以禪評詩 : 禪의인 입장에서 시의 고하를 재단하는 방식)’의

“夫道之體用 固無不在 然鳶而必戾于天 魚而必躍于淵 是君君臣臣父父子子 各止其所而不可亂也”(上同, p.183)을 수용하고 있는 점으로 보아, 퇴계도 역시 봉건윤리와 신분질서의 固着化를 인정했다.

- 34) 퇴계의 문도인 金富倫이 기록한 다음 대목은 이와 관련하여 비교해 볼 만한 가치가 있다. “先生少時 偶遊燕谷 谷有小池 水甚淸淨 先生作詩曰 露草天天繞水涯 小塘淸活淨無沙 雲飛鳥過元相管 只怕時時燕蹴波 謂天理流行 而恐人欲間之”(『言行錄』卷一 ‘學問’, 『增補退溪全書』四, p.169) 여기서는 시의 후반부에서 人欲이 用事함을 경계하고 있다.
- 35) 『步自溪上踰山至書堂』, 『增補退溪全書』一, 詩集 卷三, p.112.  
“花發岩崖春寂寂 鳥鳴澗樹水潺潺 偶從山後携冠童 閒到山前問考槃” 이 시에 대해 문도인 李德弘은 “詩有沂上之樂 樂其日用之常 上下同流 各得其所之妙也”(『言行錄』卷三 ‘樂山水’ 『增補退溪全書』四 p.201)라고 이해했다. 이에 대해 퇴계는 “雖略有此意思 推言之 太過高耳”(上同)라 말한 바 있다. 똑같은 내용이 『答李宏仲』(『陶山全書』III, p.82)과 『言行錄』(卷三, ‘類編’, 『증보퇴계전서』四, p.59)에도 중복되어 실려 있다. 여기서 ‘上下同流’란 詩구의 전반부에서 ‘花’와 ‘鳥’가 지상(下)과 공중(上)에서 외부의 간섭없이 활발하게 ‘생명력’을 구가하고 있는 상황을 지적해 말한 것이다. ‘偶從’과 ‘閒到’라는 표현은 天地間에 ‘人’의 모습인데 無作爲性을 강조한 낱말들이다. ‘冠童’과 ‘考槃’은 無慾의 대체물로서 ‘天人合一’의 조건을 충족시키고 있다. ‘沂上之樂’이란 퇴계가 “曾點遊聖人之門 得聖人之教 其於道體 蓋已洞其意”(『書周景遊題金季珍詩帖後』, 『도산전서』III, p.283)라고 했듯이 성인의 ‘道體’를 터득한 상태에서 ‘天人合一’의 ‘樂’이 추구되고 있음을 밝힌 말이다. 또한 퇴계가 이를 성실히 생활을 통해서 더욱 참답게 실천하였으리라 생각된다.(『言行錄』卷五, ‘類編’, 上同書四, p.108. ‘丙寅十月條’를 참조)

유가적 변용임을 실감나게 한다. 퇴계는 성리학적 입장에서 시를 분석하고 평가한 셈이다. 이 점에서 퇴계의 문예의식은 자연미 수용태도에서 지적했던 바와 같이 매우 인간중심적이다. 가령 ‘광풍제월’의 미감을 향유할 때, 심미수용자가 일정한 인격에 도달해야만 ‘경과 의가 만날 수 있다’는 식의 인식이 그러하다.

## VI. 고담(枯淡)의 경계와 성정미

퇴계의 인간중심주의는 시문학에서 ‘경’보다 ‘의’를 중시하도록 작용했다. 독립적인 서경보다도 작자의 주관정의가 시편의 결구를 지배하는 중심세력으로 작용한 점이 퇴계시의 큰 특징이다. 이른바 ‘탁홍우의(託興寓意)’의 전통적 창작수법이 즐겨 사용되고 있는 사정도 여기에 있다.<sup>36)</sup> 탁홍하기 위해서는 객관물경이 요구됨은 당연하지만 그것이 시의 중심이 되지는 못한다. 탁홍은 시의 결구(結構)에 있어 시작의 몫을 담당할뿐 중간과 끝은 될 수 없다. 탁홍우의란 객관물경이 지닌 미감에

36) ‘託興寓意’는 高麗시대부터 전통적인 창작기법으로 사용된 바 있다. ‘志’, 즉 ‘情意’의 측면에 비중이 두어져 있듯이, 그의 詩評方式도 作者의 意境을 중시한다. 예컨대 『古文眞寶』 『前集』의 시를 분석하고 평가한 부분에서 이점을 명확히 알아볼 수 있다. (『연행록』 卷五, ‘類編’ 前集講解條, pp.104~106을 참조)

퇴계의 전원시는 말할 것도 없고 산수시도 후기로 내려 올수록 ‘경’보다는 ‘정’에 비중이 두어져 있다. 우리나라 산수시의 서경미를 지배해 왔던 『瀟湘八景』의 미의식이 퇴계의 경우에도 발견된다. 益齋 李齊賢이 『소상팔경』과 『송도팔경 松都八景』을 노래한 작품들이 대표적으로 그러한 미의식을 수용하고 있거나와 여전히 16세기, 혹은 조선말까지 관념화되고 유형화된 나머지 일종의 매너리즘 성향을 보였던 ‘팔경’의 擬似 서경구조는 좀처럼 허물어지지 않았다. 그러나 퇴계의 경우, 『雜詠類』에 들어가면 朱子의 예에서와 같이 순수한 敍景은 보이지 않게 된다. 景이 情의 도구로 전락하는 양상이 나타난다. 예컨대 종래의 ‘八景美’의 추구에서 『武夷九曲歌』類의 形而上學的 美意識의 수용으로 美學의 흐름이 바뀌어가고 있는 것이다. 이것은 조선조 美學史에서 심각한 의의를 지니는 ‘대전환’이다. 李敏弘 教授의 『士林派文學의 研究』(형설출판사, 1985)를 참조.

촉발하여 이를 주관정의에 투사·전이시키는 수법이다. 그러나 흥적 발상의 계기를 소중히 여긴다는 점에서 무작위성을 강조하는 것이 특징이다. 천인합일의 미의식에서 살폈듯이 객관물경과 주관정의가 만날 때의 상태, 즉 자연적인 계합을 중시하는 것이다.

이와 관련하여 퇴계가 자신의 시품을 ‘고담(枯淡)’하다고 말한 것은 음미해 볼만하다.<sup>37)</sup> 왜냐하면 ‘말라 비틀어지고 밋밋하다’는 미감은 회화의 세계에 비유하면, 수묵화가 먹물의 농담에 의존하여 입체감과 여운을 남기는 것과 유사하다.<sup>38)</sup> 채색화에서 느낄 수 없는 심원한 맛과 오묘한 정취가 수묵화에서 느껴지듯이, 고담한 시품에서는 분명히 설명할 수 있는 의상보다 총체적으로 감수할 수밖에 없는 계시의(啓示義)에 의존도가 높다.<sup>39)</sup> 또한 고담에서의 담(淡), 즉 밋밋함은 운유돈후의 ‘온’과 상통하는 점이 있다. 다같이 감정의 절제가 완벽히 이루어진 상

37) ‘枯淡’을 退溪는 “由枯燥而無津潤 淡薄而無濃味”(『答李平叔問目』, 『陶山全書』 III, p.138)라고 개념규정한 바 있다. 또 그는 “吾詩枯淡 人多不喜 然於詩用力頗深 故初看雖似冷淡 久看則不無意味”(『言行錄』卷五 ‘類編’, p.103)라 해서 자신의 시가 고담한 품격을 이루고 있음을 고백했다. 그러나 이러한 품격은 晩年の 作品中에서 주로 나타난다고 보아야 한다. 즉 ‘隱居山林’이후의 생활이 정치보다는 문화를 지향했으므로, 고도의 집중적인 자기수양이 가능했을 것이기 때문이다. 이는 문도인 鄭惟一이 “其詩初甚清麗 既而翦去華靡 一歸典實 莊重簡淡 自成一派”(『言行錄』卷一, ‘言行通述’, p.20)라 말한 것과 같다.

38) 崔珍源 教授는 이를 ‘餘白의 미’로 강조한 바 있다.(『國文學과 自然』, pp.75~102, 成大出版部, 1977)

39) ‘啓示義’란 용어는 中國 北京大 袁行霈 教授의 著書『中國詩歌藝術研究』(北京大學出版社, 1987)에 빌려온 낱말이다. 袁教授는 ‘中國古典詩歌의 多樣性’을 논하면서, “宣示義는 ‘一은 —이고 二는 二이다’하는 식으로 되어 전혀 모호함이 없지만, 啓示義는 시인이 스스로 명확하게 말을 나타내지 않아서 독자의 이해가 꼭같지 않을 수 있고 일정한 범위의 차이를 인정할 수 있는 것”이라고 했다. 물론 시가예술성은 宣示義보다는 啓示義에 의존하는 경향이 높다. 啓示義를 袁教授는 雙關義, 情韻義, 象徵義, 深層義, 言外義로 구분하고 있다. 퇴계의 시는 대개 ‘月’, ‘梅’와 같은 象徵義가 주류를 이루면서도 심오한 道學原理를 담고 있는 深層義와 言外義에 크게 의존하고 있다. 때문에 앞 주37)에서 보았듯이 자신의 시는 ‘처음엔 맛이 없지만 한참 보고나면 맛이 있게 된다.(初看雖似冷淡 久看則不無意味)’라 한 것이다.



태에서 나타날 수 있는 미적 경계이기 때문이다.

그러나 ‘고담’한 시품은 16세기 사림파의 일반적인 미의식의 충담(沖淡), 소산(蕭散), 한아(閑雅) 등과 맥이 이어지면서도 인격적으로 좀더 심화된 경계를 지칭하는 듯하다. 숭고한 비장미(悲壯美)를 지향하지 않고 청정한 우아미(優雅美)를 지향한 점에서는 일치하지만, ‘고담’이 보다 철저하게 ‘화미(華靡)’함을 제거하고, 그렇기 때문에 보다 철저한 심성수양이 요청되는 것이다. 천인합일에서 보듯이 ‘무욕자득(無欲自得)’한 인격미의 함양이 필연적으로 수반되어야만 ‘고담’한 경계를 체인할 수 있고 이를 형상을 통해 언어로 표출할 수 있다. 퇴계의 시평정신이 언제나 작자의 의경을 중시하고 인격을 기준으로 삼는 소이도 여기에 있다.

시의 원리[道]란 성정(性情)에 근본하여 언사(言詞)로 펴지는데 있다. 그러므로 ‘돈후(敦厚)한 실상을 지닌 자는 그 말[詞]이 ‘화정(和正)’하고 ‘경조(輕躁)’한 마음을 가진 자는 그 말이 ‘부화(浮華)’하다. 뿌리가 깊으면 지엽이 무성해지며, 형체가 크면 소리가 웅장해지는 것과 같다.<sup>40)</sup>

그가[徐花潭] ‘이기(理氣)’를 논한 곳을 보면 나며 들며 연루(連累)하여 전혀 분명히 알지 못하였다. 원두처(原頭處 : 性理學)가 이러하니 하학처(下學處 : 詩文學)을 유추해 볼 수 있다. 그의 시문은 좋은 곳은 좋으나 좋지 못한 곳도 또한 많다.<sup>41)</sup>

대개 시는 공교로우나 사람에게 대해서는 취해 볼 만한 것이 없는 경우가 있고, 사람은 우수하나 시에 대해서는 지극하지 못한 경우가 있다. 이러한 것들을 과연 후세에 전할 수 있겠는가? 그 시를 읽어 기뻐할 만

40) 『策』, 『陶山全書』 IV, p.314.

“詩之爲道 本於性情 而發於言詞者也 故有敦厚之實者 其辭和正 有輕躁之心者 其辭浮華 本深而未茂 形大而聲宏”

41) 『答南時甫』, 同上書 IV, pp.392~393.

“其論理氣處 出入連累 全不分曉 原頭處如此 下學處可以類推 其詩文好處好 不好處亦多”

하고 그 사람을 구하여 사모할 만하면 이러한 것을 과연 후세에 전할만 하다고 하지 않겠는가?<sup>42)</sup>

이와 같이 퇴계의 비평방식은 엄정한 인격미의 기준 위에서 전개되고 있다. 특히 주목할 부분은 문학을 ‘성정’의 외적인 발현으로 본 점이다. 이는 일반적인 조선조 사대부들의 문학관에서 즐겨 사용되는 논법이지만, 철저한 성리학적 논리로 무장된 퇴계의 경우는 더욱 두드러지게 나타난다. 내재미(內在美)의 중시는 ‘경조(輕躁)’한 마음을 배척하고 ‘돈후(敦厚)’한 심성을 추구한다. 그렇다고 퇴계가 외재미(外在美) 전체를 경시한 것은 아니다. 외재미의 표피적인 몰가치성을 외면했을 뿐이다. ‘화정’한 외재미의 세계를 긍정적인 까닭도 여기에 있다. 따라서 ‘본말(本末 : 性情과 表現, 道學과 文學)’의 관계도 일관되는 것이지 이를 분리하여 한 쪽의 존재의의를 말살하려 한 것은 아니다. 다만 외면의 아름다움을 가꾸기 위해 내면을 충실하게 만들어야 한다는 논리가 강조됐을 뿐이다.

퇴계는 문예의 형식미를 중시하긴 했으나, 그것이 바로 성정미(性情美), 곧 인격미와 일치되어야 한다고 믿었다. 공교로운 형식미만 성취되고 내재된 성정미가 부실할 때 ‘수후(垂後 : 후대에 영향을 끼칠만한 전형적인 글을 남김)’할 수 없다고 했다. 형식미와 성정미의 통일이 바람직스럽다는 것이다. 퇴계의 인식구조 속에서는 언제나 인격미는 성정미였다. 결국 퇴계는 성정미의 반영이 인격미이며, 이 인격미가 형상적으로 체현된 것이 문예미라고 본 것이다. 퇴계가 그토록 시로써 ‘수창(酬唱)’하여 상대의 성정미(‘존양성찰’의 정도)를 기능하고 거듭 교양하는 방식을 중히 여긴 것도 이 때문이다.<sup>43)</sup> ‘수창’은 외면적인 행동미(行

42) 『魚灌圃詩集跋』, 同上書 III, p.290.

“蓋有詩工而於人無取者 有人優而於詩未至者 若是者 果可傳世乎 讀其詩而可喜 求其人而可慕若是者 果不足以傳世乎”

43) 『與黃仲舉』 同上書 III, p.516.

“酬唱往復 自古人切德輔仁之道 觀之已爲末事 而猶有輪情寫意 諷喻感發之快 故古人樂之 今則並與此一事 斂手相戒而欲廢之 可歎”

『答鄭子中』 同上書 II, p.343.

動美)에서 간과할 수 없는 내면의 동정(動靜)을 엿보게 해준다는 의미에서 심성교육의 좋은 방안이었던 셈이다.

종합해서 논의하자면, 퇴계가 말하는 ‘성정미’란 이상적인 인격미를 전제로 하는 것이므로 ‘다듬어진’ 성정미라 할 수 있다. 그러므로 조선 후기에 대두한 ‘천기(天機)’나 ‘성령(性靈)’과는 다르다. 퇴계가 지향한 것은 ‘성정의 진솔함[性情之眞]’이라기 보다 ‘성정의 화정함[性情之正]’에 가깝다. 따라서 개성의 존중을 강조하는 대신 일반성을 강조한다. 일반성이란 ‘천리’가 ‘인사’를 관철하는 상황에서 적용될 수 있는 보편의 원리를 말한다. 천일합일의 성취가 ‘사도(斯道)’·‘사인(斯人)’·‘저변인(這邊人)’·‘사림(士林)’으로 표현되고 있던 사람과의 이상으로 퇴계가 인식하고 있었으므로 이 일반성은 철저히 계급화되어 있다. 그러므로 성정미의 강조는 바로 새로이 역사무대에 진출한 사림파가 품었던 자신감의 표현이었던 것이다.

## VII. 형식미의 탐구와 문예의 작용

퇴계는 ‘절도’에 맞지 않고 인격에 어울리지 않는 시격이나 문장을 왜곡된 미의 표출로 여겼다. 그러나 이는 어디까지나 그의 ‘운유돈후’와 ‘천일합일’의 심미이상을 체현하기 위한 경고장치에 그치는 것이지 문예 자체를 비난하기 위한 것은 아니었다. 오히려 그는 문예창작을 하려면 우선 문예 고유의 원리를 터득해야 한다고 믿었다. 특히 문예가 본디 갖추고 있는 형식미의 법칙을 탐구하기 위해선 집중적이고도 정밀한 연찬의 과정이 요구된다고 했다. 문예원리의 파악을 위해 상당한 ‘공력(功力)’과 ‘단련(鍛鍊)’을 요구한 퇴계의 견해가 혹시 도학자의 본령을 이탈한 것이 아닌가 하고 의심할 지도 모른다. 그러나 이러한 퇴계의 견해

“第念 近年吾弟不以一句詩語見示 雖有拙語 不見辱和 如今次絕句之爲 則所謂獨唱而無和 亦可吝也 故遂輟耳 既看先生詩後 如不辱妙唱之來 則謹當效顰也”

는 지극히 도학자적이고 도학의 원칙에 충실한 태도이다. 왜냐하면, '격치궁리(格致窮理)'를 도학이 추구하는 정상적인 학문태도라고 보면 문예도 중요한 대상이 되기 때문이다. 사물의 객관법칙을 탐구하는 정신 그것이 '격치궁리'이기 때문에 문예가 지닌 형식미의 법칙을 탐구하는 작업은 얼마든지 도학적인 취미에 부합하는 것이다. 인격미의 고양을 위해 성정의 원리를 터득하고 성정미를 함양하듯이 문예의 내용미를 향상시키기 위해서는 필수적으로 형식미의 탐구는 선결되어야 했다.

퇴계는 학시(學詩)의 요체를 시의 형식논리 즉, 형식미의 법칙을 파악하는데 있다고 보았다. 그것이 바로 '체(體)'와 '격(格)'의 원리를 터득하는 길인데 여기에는 부단한 단련이 필요하다고 했다. 퇴계집에 자주 나타나는 '법도(法度)'라는 낱말이나 '규구(規矩)·'혜경(蹊徑)' 등도 시 자체의 형식논리를 가리킨다.<sup>44)</sup> 형식논리를 파악하고 집중적인 조율(調律)의 과정을 거쳐야만 하나의 공물(公物)으로써 시의 사회 작용을 논할 수 있다는 것이다. "시어가 남을 놀래키지 못하면 죽어도 그치지 않으리!"라는 말을 인용하여 두보의 시작정신을 강조한 이유도 여기에 있다. 형식논리의 파악은 학시에서만<sup>45)</sup> 요구되는 것이 아니라 학문(學文

44) 『喜林大樹見訪論詩』, 同上書 III, p.450.

『答權章仲』, 同上書 III, pp.127-128.

“來詩往往 雖有疏處 此舊則殊進 自此加工鍛鍊 庶得古人之蹊徑矣”

『與鄭子精』, 同上書 III, p.53.

“夫詩雖末技 本於性情 有體有格 誠不可易爲之 (中略) 仍取古今名家 著實加工而師效之 庶幾不至於墜墮也 (中略) 故 古之能詩者 千鍛百鍊 非至恰好 不輕以示人 故曰語不驚人死不休 此間有無限語言”

45) 퇴계가 말하는 '詩'는 두 가지 성격을 가진다. 하나는 詩經의 詩를 말함이고, 다른 하나는 개인 창작의 詩를 말함이다. 퇴계 역시 '學詩'를 강조했는데, 이 경우도 마찬가지로 두 가지 의미가 있다. 詩經을 읽으라고 권하는 경우는 대개 학자적 차원에서 말한 것이고, 作詩法을 익혀야 한다고 했을 때는 창작을 염두에 두고 말한 것이다. 퇴계는 詩書를 반드시 읽어야 한다고 했다. 그리고 이 詩書는 '詩書大文'이라 표현하고 『古文眞寶』나 『史略』은 '雜文'으로 표현했다. '시서대문'을 꼭 읽어야 하는 까닭은 그것이 학문의 한 방편이기 때문이다. 朱陸論爭에서도 볼 수 있듯이, 禪趣味에 물들게 하지 않도록 유의하기 때문이다. 治心만 전일하게 하는 것은 陸王學에 가깝게 되므로, 讀書로서 중화시켜야 한

: 散文의 학습)에도 마찬가지이다.

퇴계는 문장의 기능을 의사의 전달(傳達)에 두고 있지만 수사의 공능(功能)도 소홀히 하지 않았다. 그는 내용, 즉 성리학의 도(道)를 심분 전달하기 위해서 외면의 형식인 수사를 필요로 했다.<sup>46)</sup> 곧 내용과 형식의 통일을 주장한 것이다. 문장의 내부 형식논리를 터득한 기반 위에서 외면의 형식인 수사가 적절히 이루어진 글을 퇴계는 ‘고문’으로 보고 있다. 따라서 그가 말하는 문장의 ‘묘한 이치(妙理)’는 고문창작의 기본 원리를 지칭함이 분명하다. 미학의 차원으로 퇴계의 견해를 분석해보면, 형식논리를 우선 파악하고 단련의 과정을 통해 심미능력을 배양하라는 의미로 이해할 수 있다. 그가 국문시가의 ‘가가(可歌)’기능을 인식하여 한시의 ‘가영(可詠)’기능과 구별한 예를 보더라도 이같은 측면은 쉽게 짐작이 간다.<sup>47)</sup>

다. 예컨대 佛學에서의 禪教一致의 방법과 유사하다. 그러나 雜文을 익히는 일은 창작을 위해서다.

<參照> 『答李宏仲』, 同上書 III, pp.95~96.

『答篤』, 同上書 IV, p.248.

『答李剛而』, 同上書 II, pp.193~194.

『言行錄』 卷一, ‘教人修’, 『增補退溪全書』四, p.180.

46) 『言行錄』 卷五, ‘類編’, 『增補退溪全書』四, pp.102~103.

“辭達意而已 然學者不可不解文章 若不解文章 雖粗知文字未能達意於言辭 古文後集 有氣之文也須讀取五六百遍 然後始見功 吾壯年只讀得數百餘遍 而操筆臨紙 則若或起之 自然胸中流出矣”

『答柳希范』, 『陶山全書』 III, p.561.

“鄙意 冬春間 擇一閑靜處 栖定 取古文之宜於其業者 晝夜誦讀 五七百遍 以至千遍 積功之深如老蘇之爲者 如是而後 操筆而書之紙 必有渾渾乎 覺其來之易也”

『答李剛而』, 同上書 II, p.195.

“南豐先生 其文亞於歐公 所以令習蘇與莊荀之文 豈不以受之資稟 未可遽以向上事望之 而屬文一事 初學亦不可不知蹊徑 故不得已而俯就之如此”

『傳道粹言跋』, 同上書, p.292.

“語錄非古也 至程門諸子之記師說也 始有之 豈不以修辭者易差直記者無失也耶 雖然 自學者誦習而言之 直記漫爾不文 又豈若修辭之粲然成章者乎 (中略) 念一經點化 而向之質者變而文駁者 歸于粹 信乎 其有裨於傳道 而便於誦習也”

47) 『陶山十二曲跋』, 同上書 III, p.294.

또한 악부(樂府)에 대해 그 작법을 이해하지 못해서 이를 짓지 못하겠노라고 한 솔직한 자기 고백을 통해서도 퇴계의 이와같은 생각은 변함없이 추구되고 있었던 것이다.<sup>48)</sup> 문학에 있어서만 형식미의 법칙이 중요한 관심사가 되는 것이 아니라, 퇴계는 서법(書法)에 있어서도 긴요하다고 여겼다. 그래서 그는 서체(書體)도 우선 임서(臨書)의 과정, 즉 모방과 습작의 과정을 통해 일정한 묘리를 체득할 수 있다고 믿었다.<sup>49)</sup>

문예미를 일정한 판단이성에 의해 가치지우고 정감을 일정한 도덕규율에 따라 조절해야 한다고 주장한 퇴계가 문예의 작용에 대해서는 어떠한 생각을 가졌겠는가? 퇴계는 다음의 세가지 측면에서 문예의 작용을 이해한 듯하다. 첫째로 사회에 대한 작용이다. 문예가 사회에 대해 일정한 책임의식을 느끼고 봉사해야 한다는 것이다. ‘온유돈후’의 교화작용이 그 대표적인 예가 된다. 교화를 통해 풍속을 변화시킬 수 있다는 논리를 퇴계는 수용하였다. 두 번째는 학문에 대한 작용이다. 이른바 ‘입언수후(立言垂後)’의 정신이 그것이다. 학자가 개인의 조행을 닦고 유학을 탐구하여 후대의 선비들을 계도할 수 있는 글을 남기는 일이다.<sup>50)</sup> 퇴계는 이 ‘입언수후’의 정신을 학자가 실천해야 할 매우 중요한 과제로 여겼다. 그가 ‘은거산림(隱居山林)’을 고집했던 이유도 어떻게 보면 여기에 있었던 것 같다. 정치와 문화를 분리시켜, 문화를 생활의 중심에 자리하게 한 퇴계의 문화주의도 이 ‘입언수후’의 정신을 실천하기 위한 의도에서 나온 것이다. 셋째로는 개인의 정서(情緒)에 대한 작용이다. 오늘날의 문예학에서도 여전히 기본적으로 요구하고 있는 문예

---

“今之詩異於古之詩 可詠而不歌也 如欲歌之 必綴以俚俗之語 蓋國俗音節所不得然也”

48) 『答安孝思』, 同上書 IV, p.40.

“且服辱需亭詠曾忝已多 又從前 不解作樂府 未果依示 只得三絕句別錄呈上”

49) 『題萬竹山房集帖跋』, 同上書 IV, p.291.

『題南季憲彥紀箴銘後』, 同上書 III, p.290.

50) 퇴계는 『靜庵趙先生行狀』(同上書 III, p.368)에서 “夫如是 則其遇於一時者 行亦可也 不行亦可也 所恃以爲斯道斯人地者 有立言垂後一段事爾”라고 했다.

의 쾌락성이다. 그러나 ‘쾌(快)’, 그 자체가 목적은 아니다. 쾌락이 일정한 도덕적 기능을 수반할 때만 그 의미가 있다.

詩不誤人人自誤	시가 사람을 그르치는 것이 아니요 사람이 스스로 그르치는 것이라
興來情適已難禁	흥이 나면 마음에 알맞게 되어 이미 억제하기 어렵게 되네
風雲動處有神助	풍운이 움직이는 곳에 신조(神助)가 있게 되나니
董血消時絕俗音	씩은 피 없어질 때 세속의 소리도 끊어지도다. <sup>51)</sup>

‘흥래(興來)’란 외물에 촉발되어 그 미감을 감수하는 단계이고, ‘적정(適情)’이란 미감을 감수하여 작자의 내면에 착색한 상황을 말한다. 퇴계는 객관물경과 주관의 심미욕구가 일정한 관계에서 일치되면 시를 쓰지 않을 수 없다고 했다. 그러므로 창작충동을 적절히 창작실천에 연결시키기만 하면 ‘씩은 피’를 제거하는 정화작용을 얻어낼 수 있는 것이다. 예컨대 ‘수정(愁情)·‘뇌수(牢愁)·‘비린(鄙吝)’ 등도 ‘훈혈(董血)’과 동의어이거나와 세속적인 삶에서 오는 누적된 긴장을 씻어내므로써 ‘정심(正心)’도 가능해지는 것이다.<sup>52)</sup> ‘속음(俗音)이 끊어진다’는 말의 속뜻이 바로 이것이다. 그러므로 도학연구의 과정[學道]에서 쌓였던 긴장도

51) 『吟詩』, 『增補退溪全書』一, 詩集 卷三, p.108.

『言行錄』卷五, ‘類編’(p.103)에서 퇴계가 “詩於學者最非繫切 然遇景值興 不可無詩矣”라고 한 대목도 이 시의 의미와 통한다.

52) 『答金季應』, 同上書 IV, p.185.

“取寫古人詩 因風送呈 尤可以發騷興而消牢愁也”

『陶山十二曲跋』, 同上書 III, p.294.

“其一言志 其二言學 欲使兒輩朝夕習而歌之 憑几而聽之 亦令兒輩自歌而自舞蹈之 庶幾可以湯滌鄙吝 感發融通 而歌者與聽者 不能無交有益焉”

『書漁夫歌後』, 同上書 III, p.284.

“身隨紅塵 益遠於江湖之樂 則思欲更聞此詞 以寓興而忘憂也”

『言行錄』卷二, ‘類編’, 同上書 IV, p.34.

“余(趙月川) 因率爾而對曰 心行不得正 雖有文學 何用焉 先生曰 文學豈可忽哉 學文所以正心也”

문예의 작용으로 이완시킬 수 있기 때문에 도학과 문학은 상호 의존관계에 놓이게 된다. ‘상자연(賞自然)’이 인간에게 풍부한 미감을 통해 정서를 맑고 밝게 해주는 정화의 기능을 갖듯이, 문예도 그와 같은 ‘정화’의 기능을 수행한다. 이렇듯 퇴계는 성리학이 요구하는 이성사유의 편향성으로부터 유래하는 병통을 문예의 감성사유로써 치유하여 ‘중화(中和)’의 경계에 머물도록 유도하고 있는 것이다.

이상의 논의를 요약하여 말한다면, 퇴계는 문예가 인간의 생각을 표현한 것이므로 나의 ‘지(志)’를 상대에게 전달할 수 있고 자신의 정서를 정화시킬 수도 있다고 믿었다. 그러므로 항상 ‘지’의 양태가 중요한 문제로 제기되었던 것이다. 이상적인 ‘지’의 양태, 그것은 곧 인격과 불가분의 관련을 맺는다. 따라서 문예의 작용도 인격의 형성에 중대한 영향력을 행사한다고 퇴계는 보았던 것이다. 문예미의 감수는, 그렇기 때문에 쾌락의 안주를 거부하고 차원높은 인격미를 지향해가는 지름길이었던 것이다.

## VIII. 풍류미의 긍정과 미추인식의 편향성

퇴계미학의 또 다른 특징은 인격미를 단순히 내재적인 인간의 정신미로만 규정하지 않고 생활미라고 하는 보다 넓은 공간 속에서 인식하려 한 점에 있다. 그는 『주자서절요 朱子書節要』를 편찬하면서 주자의 성리설과 아울러 그의 생활미를 알려주는 여러 가지 일화들을 함께 삽입하였다.<sup>53)</sup> 이는 성리학을 학문일반으로만 수용하지 않고 한 차원 더

53) 퇴계가 『朱子書節要』를 편찬한 이유는 당시 유행하고 있던 朱子書 選本들이 學問 本연의 목적에서 이탈해 있었기 때문이다. 편찬에 큰 기여를 한 黃俊良에게 보낸 편지의 『別紙』(同上書 II, p.125)에서 高峰 奇大升의 朱子書 選本과 思齋 金正國의 『性理大全』選本이 각각 文章爲主로 되어 있어 科擧試驗으로 전락되었다고 비판하였다. 그러므로 『朱子書節要』는 퇴계가 주자를 총체적으로 이해하려는 의도에서 편찬된 것이다.



높여 문화일반으로 수용하려 했던 퇴계의 의지가 관철된 좋은 예이기도 하다. 즉 주자의 학문과 생활을 총체적으로 인식하고자 한 것이다.

그런데 이 『朱子書節要』의 편찬에 대해 당시 퇴계 주변의 문도들 중에서 다소의 유감을 표명한 인사들이 있었던 모양이다. 예컨대, ‘혈후어(歇後語)’에 대한 문인들의 비판이 그것이다. 이에 대해 퇴계는 다음과 같이 변론한다.

‘선성(蟬聲)’에 대한 한 조목은 깨우쳐 주는 뜻이 정당한 듯하다. 그러나 ‘혈후’하다고 보면 혈후어가 되고, ‘긴절(緊切)’하다고 보면 긴절어가 되지 않겠는가? (중략) ‘선(蟬 : 매미)’이란 놈은 생물 중에서 매우 청결하여 대현(大賢)이 이 생물을 매개로하여 그같은 인격을 지닌 분을 연상하는 명칭이 되었다. 생각하는 바 사람도 또한 대현이니 이로써 ‘회인고사(懷人故事)’의 명언(名言)으로 만든다면 그 사이에 좋은 뜻이 그 얼마이겠는가? (중략) 정주제현(程朱諸賢)의 이야기가 마치 속숙(菽粟)이나 포백(布帛)과도 같이 인간의 일용에 긴절한대도 사람들은 오히려 그 귀중함을 모른다. 하물며 그것을 칭양(稱揚)하여 ‘고사명언(故事名言)’으로 만들 줄 알겠는가?<sup>54)</sup>

본래 ‘혈후어’란 어떤 고사성어의 후반부를 생략한 채 그 전반부만을 가지고 전체의 대의를 나타내는 수사방식이다. 뒷부분을 생략했다는 뜻의 한자어가 바로 ‘혈후(歇後)’이다. 퇴계는 ‘선성(蟬聲)’이란 낱말을 가지고 ‘인품이 고결한 현인의 모습’을 연상할 수 있기에 ‘인물회인(因物懷人)’의 설명부분을 생략할 수 있다고 보았다. ‘긴절어’는 주자학에서 요구하는 실질내용을 말하는 바, ‘혈후어’와 상대해서 쓰이고 있다. 퇴계는 긴절어, 즉 주자의 학문일변만을 고집할 것 같으면 “사람들이 이에 대해 구속절축(拘束切蹙)하게 되어 관전낙이(寬展樂易)하고 원모흥기(願慕興

54) 『答南時甫』, 同上書 I, pp.391~392.

“如示爲佳 蟬聲一條 喻意似當然 作歇後看 則歇後語 爲緊切看 則豈非緊切語耶 (中略) 蟬者 物之至清至潔 而爲大賢因物懷人之所稱 所懷之人亦大賢 以此作懷人故事之名言 其間好意思 爲如何耶 (中略) 若吾程朱諸賢說話 如菽粟如布帛 切於人之日用而人反不知其貴 況知稱揚而爲故事名言耶”

起)하려는 의욕이 생기지 않게 된다.”고 했다.<sup>55)</sup> 이렇듯 퇴계의 주자수용은 포괄적이다. 오히려 퇴계의 주자숭상은 그의 학문보다도 인격을 매개로 집중된 느낌을 준다. 때문에 그는 주자의 기상을 연상하기 쉽게 하기 위해 ‘혈후어’의 사용을 권장했다.

그러므로 그 사이에 비록 훈경(訓警)하는 말과 관련이 없는 이같은 조목(앞서의 ‘蟬聲條’)이라도 많이 골라 놓았다. 그래서 대현께서 평소에 말씀하시고 거동하실 때, 노닐며 쉬실 때 혹은 상대방과 교체하실 경우 그 흥서정미(興緒情味)가 어떠한가를 볼 수 있다. 그러므로 이를 눈으로 그러보고 마음으로 추상해봄으로써 완연히 동시대의 문인들과 함께 곁에서 모시고 조용히 한 강당에서 주선하고 수용하는 듯한 생각을 갖도록 하려는 것이다. 혹은 때때로 이같은 경물(景物)이나 인사(人事)를 만나면 마치 그의 기침소리를 듣는 듯, 그의 모습을 뵈는 듯하여 기뻐해서 즐겨 쫓아가고자 하는 생각이 나도 모르게 있게 될 것이다. 이쯤 되면, 그 고인을 사모하고 그 도(道)를 향해감에 진진무이(進進無已)하는 마음이 나도록 자극할 것이니 그 유익됨이 어찌 적다고 하겠는가?<sup>56)</sup>

주자의 생활미를 감수함으로써 주자의 학문을 더욱 연구하게 되는 계기가 마련된다고 퇴계는 보고 있다. 이렇게 되면 퇴계의 말대로 ‘혈후어’는 ‘긴절어’의 실질적 기능을 갖는 것이다. 생활미를 설명하는 다른 용어로 퇴계는 ‘한수작(閑酬酌)’을 사용했다.

문도 중에서 “의리의 정심(精深)함과 사위(事爲)의 수작도 내 몸과 마음에 절실한 것을 먼저 실어야 하는데, 간혹 긴절하지 않은 것도 수

55) 『答南時甫』, 同上書, p.392.

“大抵節要書 歸重在於學問 則所取皆當以訓戒責勸之意爲主 然一向取此 則不幾於使人拘束切蹙而無寬展樂易 願慕興起底意思耶”

56) 上同

“故其間雖不係訓警之言如此條亦多取之 所以欲見大賢辱常言動遊息之際 向人應物之頃 興諸情味之爲如何 而目想心追則宛然若與一時及門諸人陪侍 從客周旋酬應於一堂之上 或時遇此景此物此人此事 悅若聆其警效睹其儀形 而不覺有悟悅欣適之意 則其所以助發其慕古嚮道進已之心者 爲益豈少耶”

록된 것이 있습니다.”하는<sup>57)</sup> 불만을 표명한 인사가 있었다. 그는 이에 대해 ‘의리’나 ‘사위’에는 ‘조천처(粗淺處)’도 있고 ‘한수작’도 있다고 하면서 내 몸과 마음에 관련된 것이 긴절할 뿐 아니라 재인(在人)과 재물(在物)에 관계된 것도 긴절할 수 있다고 보았다. 그것이 바로 “우리 유학이 이단과는 다른 점”이라는 것이다. ‘이단과는 다른 점’이란 유학이 항상 현실의 문제, 즉 ‘치인(治人)’의 방면을 소홀히 하지 않는다는 것을 말한다. 개아(個我)의 차원에 그치지 않고 사회의 수용(需用) 측면을 강조한 것이다. 퇴계는 그같은 ‘한수작’이 유가전통이므로 주자도 이를 경시하지 않았을 것이라 믿었다.<sup>58)</sup>

간혹 서로 편지를 왕복할 때, 안부를 묻고 마음 속 정회를 서술하거나, 산수에 노닐고, 시속(時俗)을 근심 걱정하는 따위의 ‘한수작’이 있어 긴절하지 않은 말인 것처럼 보인다. 그러나 간간이 골라 함께 실어 놓아, 이를 완미(玩味)하는 이로 하여금 몸소 ‘연한우일(燕閑優逸)’할 때 선생을 뵈는 듯 느끼고, 기침하고 담소하는 사이에 선생의 음성을 듣는 듯 느끼게 할 수 있다. 그러면 ‘유도자(有道者)’의 기상을 ‘풍범신채(風範神采)’, 그 사이에서 얻어 볼 수 있을 것이다, 그러므로 의리에 정심(精深)한 것에만 전일하게 하고 긴절하지 않은 것은 달갑게 여기지 않는 사람이 ‘덕고(德孤)’해서 아무것도 얻음이 없는 것보다는 더욱 깊은 깨달음이 있게 될 것이다.<sup>59)</sup>

57) 『答李仲久』, 同上書 I, p.307.

“來論云 義理之精深 事爲之酬酢 切於吾身與吾心者 所當先取 而間或有不繫而見收云云“ (仲久는 李湛의 字이다.)

58) 同上, p.307.

“夫義理固有精深處 其獨無粗淺處乎 事爲固有繫酬酢 其無有閑酬酢乎 是於者 其關於吾身與吾心者 固切而當先矣 若在人與在物者 其以爲不切而可遺之乎 吾儒之學與異端不同正在此處“

59) 同上.

“其或彼此往復之際 亦有道寒暄敘情素 玩山遊山 傷時悶俗等閒酬酢 似不切之語 間取而兼存之 使玩而味之者 如親見先生於燕閑優逸之際 親聆音旨於警歎談笑之餘 則其得有道者氣象於風範神采之間者 未必不更深於專務精深不屑不繫者之德孤而無得也”

퇴계는 긴절하지 않을 듯한 한가로운 생활미가 주자의 인간면모를 보다 진솔하게 반영해 주기 때문에 『절요』에 그같은 대목을 뽑아 두었다 했다. ‘연한우일(燕閑優逸)이나 ‘경해담소(警效談笑)’ 같은 상황은 까다롭고 딱딱할 것같은 도학자의 근엄한 형상보다는 수더분하고 평범한 선비형상을 연상케하기에 족하다. 이렇듯 일상생활 속에서 엿보이는 유도자(有道者)의 유연한 기상은 바꾸어 말해서 하나의 ‘풍류(風流)’이다. 퇴계는 이와 같이 인격미를 내적인 정신이나 심령미(心靈美)로 국한하지 않고 생활 속의 풍류미(風流美) 즉 ‘멋’의 차원으로 확장시켜 이해하고 있는 것이다.

퇴계미학에 있어 하나의 편향이 발견되는데 그것은 누차 언급한 철저한 유가주의 정신이다. 퇴계는 유학을 ‘정미(正美)’의 구현체로 보고 노장이나 불교를 ‘사미(邪美)’의 대상으로 여겼다. 말하자면 불교나 노장학이 올바른 미의식을 왜곡시키도 있다고 생각한 것이다. 이같은 인식이 현저하게 반영된 예를, 우리는 그의 자연미 인식에서 발견해 볼 수 있다. 그는 여러 차례 명산(名山)의 승지(勝地)가 불교의 용어로 물들어져 있는 것을 보고 합리적인 명칭을 재부여하려고 노력하였다. 또한 산림이 불교도들의 도량이 아니라 유학자들의 배움터가 되어야 한다고 주장했다.

하물며 산의 여러 봉우리가 모두 불경의 황망(荒茫)한 말과 제불(諸佛)의 음혼(淫昏)한 칭호로 더럽혀져 있음에라! 이는 진실로 선구(仙區)의 치욕이요 우리들의 수치였다. 지금 선생(周世鵬)이 두루 고치어 이를 말끔히 씻어내었으니 산령(山靈)을 위로하고 정채(精采)를 빛나도록 함에 그 어떠하다 하리오?<sup>60)</sup>

무릇 서동(西洞)에서 얻었던 승경(勝景)으로 예컨대, 백학(白鶴), 백련(白蓮), 자하(紫霞), 연좌(宴坐), 죽암(竹岩)과 같은 것들인데, 문득 뜻

60) 『周景遊清涼山錄跋』, 同上書 III, p.285.

“矧乎山之諸峯皆昌以竺書荒茫之語諸佛淫昏之號 斯固爲仙區之辱 而吾輩之羞也 今先生歷改而痛澗之 其所以慰山靈而煥精采者 爲如何哉”

에 따라 명칭을 만들기를 그만두지 않은 것 또한 경유(景遊 : 주세붕)가 중동(中洞)에 대해서 한 것과 같으니 만난 바의 경계가 그러했기 때문이다.<sup>61)</sup>

퇴계가 고쳐서 재부여한 명칭의 성격은 우선 그 승경의 실제 형상에 충실을 기하면서도 매우 선적(仙的)인 분위기를 자아내도록 한다. 이는 아마도 퇴계의 자연미 추구가 ‘칭정쇄락’한 경계를 중심으로 진행되었기 때문인 듯하다. 어쨌든 퇴계의 미추인식은 이렇듯 유가편향을 극복하지 못했다. 가령 사화(士禍)가 한창 격렬했을 때 군자와 소인으로 피아(彼我)를 구분하면서, 투쟁의 상대방을 소인으로 몰아부치는 예에서도 마찬가지이다. 집단과 이데올로기가 강요하는 선악의 판단기준은 매우 합리적이지 못한 경우가 많기 때문에 이 경우 인격미의 공정한 평가는 기대하기 어렵게 되는 것이다. 뿐만 아니라, 불교도들이 지닌 심미관이나 노장학에서 생각하는 미학이상도 유학의 그것과 차별이 있을 수밖에 없다. 그러므로 미추에 대한 인식은 일방적인 것이 아니라 상대적일 수밖에 없다.

## IX. 마무리

퇴계는 비록 성리학적 사유의 한계를 극복하지는 못했지만 아름다움을 적극적으로 탐구하고 향유한 인물이다. 그의 심미인식은 수용자의 입장을 중시하여 공리성과 선택성을 강조한 점이 특징이다. 그는 “마음이 주재할 수 없다면 아무리 시를 짓는다거나 글씨를 쓰고 산수(山水)에서 놀며 즐긴다 해도 이를 정주학에서는 경계로 삼는다.”<sup>62)</sup> 말한

61) 『遊自雲山錄』, 同上書 III, p.255.

“凡西洞所得之勝 如白鶴白蓮紫霞宴坐竹岩之類 輒率意創名而不辭者 亦猶景遊之於中洞 所遇之境然耳”

62) 『答鄭子中』, 同上書 II, p.354.

바 있다. 이는 곧 문예미와 자연미를 성리학에서 요구하는 미학이상에 따라 수용해야 한다는 사실을 지적한 것이다. 퇴계에게 있어서 유가의 미학이상은 절대적이었으며 그에 따라 철저한 유가편향의 심미효과만이 예상될 뿐이었다. “유가의 의미는 자별하나니, 문예에만 공교로움도 유가가 아니며 과거급제만을 추구함도 유가가 아니다”<sup>63)</sup> 말한 것과 같다. 이러한 유가편향은 중세중기 이후 사대부들의 심미의식에 결정적인 영향을 끼쳐 상대적인 미추인식의 가능성을 제약하고 말았다.

이러한 퇴계미학의 성격은 그대로 그의 미의식을 형성하는 원리로 작용하였다. 온유돈후, 천인합일, 고담한 시적 경계와 성정미의 중시 등은 모두 퇴계가 집요하게 자연미, 인격미, 문예미를 성리학적 문화의 틀 속에서 통일시키고자 한 노력의 결과들이다.

퇴계미학에 대한 지금까지의 논의를 반대의 시각에서 조망하면 비판의 역논리가 충분히 성립된다.

무엇보다도 그는 중소지주층으로서의 경제적 기반을 가지고 사대부의 길을 갔던 인물이었으므로, 이른바 ‘사림파’의 계급적 입장을 벗어날 수 없었다는 사실이다. 그의 미학체제도 따라서 사림파의 집단이해와 무관하게 구축될 수 없었다. 특히 그의 미학은 기본적으로 성리학의 관념론에서 유추된 것이므로 당대의 현실에서 전개되고 있던 노동대중의 미의식과는 거리를 유지할 수 밖에 없었다.<sup>64)</sup> 그의 작품세계가 지향하고

“心能主宰則物各付物 物不能爲心害 心不能主宰則雖作詩寫字遊山玩水 程朱之門皆以爲戒者爲此故也”

63) 『言行錄』卷四, ‘論科擧之弊’, 『增補退溪全書』四, p.235.

“儒家意味自別 工文藝非儒也 取科第非儒也”

64) 퇴계는 『陶山十二曲跋』에서 “厭聞世俗之樂”이라고 했듯이 민중들의 미의식을 사랑하지 않은 듯하다. 그가 『寄題四樂亭并序』(同上書 III, p.465)에서 “顯以村居之中可樂者非一 求其可與衆樂者 又可以獨樂者 惟農桑漁樵四者爲然”이라 했다. 이로 보면 그가 노동의 즐거움을 찬미한 듯한 느낌을 받게 된다. 그러나 이러한 생각이 노동대중의 생활고에 괴로워할 때도 성립 할 수 있을 지는 의문이다. 퇴계의 계급적 입장, 그것은 곧 봉건체제의 개혁이 아니라 유지에 있었기에 이를 가능케 하기 위해서는 당연히 인민대중들의 생산력이 요구되었다. 따라서 그에게 있어서 노동은 즐거움의 대상은 되었을지는 몰라도 신성한 것

있는 ‘청정쇄락’한 분위기는 임궽정이나 홍길동과 같은 군도들이 출몰하고 다수 농민들이 농토로부터 유리(流離)하던 상황과는 너무나 괴리되어 있다. 이 점에서 우리는 퇴계미학의 이상론과 현실론을 함께 논의하는데 어려움을 느낀다. 아마도 퇴계는 스스로 설정한 이상적인 심미관이 가장 현실적으로 문제를 해결해 줄 수 있으리라 생각했던 것 같다. 그가 도산을 중심으로 하는 향촌사회를 성리학 문화의 세레 속에서 정토화(淨土化)하여 장차는 조선을 이상적인 국가로 건설할 수 있다고 생각한 이유도 여기에 있다. 향약을 시행하여 향촌질서를 사림의 통제하에 두게 하는 등의 일련의 사회운동은 퇴계의 저와같은 이상론의 현실화에 지나지 않는다.

그런데 문제는 퇴계의 미학을 오로지 현실주의적 시각에서만 비판하게 될 때 많은 부면이 소홀히 취급될 우려가 있다는 사실이다. 주로 현실주의적 시각은 퇴계의 미학정신이 중세봉건체제를 합리화하고 강화하는데 봉사했다고 비판한다.<sup>65)</sup>

그러나 16세기 조선조가 퇴계에게 마련해 준 현실이 과연 어떠했으며, 당대의 사대부계층에게 요구하였던 인간형이 무엇이었는가에 대한 충분한 검토가 결여된 현실주의적 비판의식은 그 과학성을 인정받지 못할 것이다. 이런 맥락에서 퇴계가 지향한 인간중심주의적 심미관은 일정한 의의가 있는 것이다. 치열한 사회의 과정에서 왜곡된 인간형을 바로잡고 참다운 유자의 꿈을 가려 했던 퇴계의 양심은 한국정신사의 발전에 커다란 구심점으로 작용하였다. 가령, 서원창설운동의 예에서 보듯이, 퇴계는 산림에서의 청정성을 사회 속에서 구현할 수 있는 투철한

---

은 아니었다. 그렇다고 해서 그가 전혀 민중의 고통을 몰랐을리 없다. “山農住山城 沃土耕非緩 如何捨此去 町疇荆棘滿 欲反畏里胥 非關生理短”(『勞農』, 同上書 I, p.81)같은 시에서 보면 체제운영의 모순을 절감하고 있었다. 다만 그가 어디까지나 學者의 길을 갔기 때문에 민중의 미의식을 체현할 운동가는 될 수 없었던 것이다.

65) 퇴계의 철저한 중세봉건질서 수호정신은 奴婢문제를 경직된 시각으로 바라보는 데서 첨예하게 나타난다.

<참조>『與溫溪洞內』, 同上書 III, pp.229~230. 『重答鄭子中』, 上同, p.394.

이론가들을 양성하기 위해 노력함으로써 새로운 학문풍토를 조성하였다. 그의 의도와는 달리 서원이 훗날 사회에 역기능으로 작용하게 된 것은 생기넘치던 퇴계의 학문정신이 시대성을 상실하여 퇴색해감에 따라 나타난 현상이다. 따라서 서원창설을 주도했던 퇴계에게 문제발생의 책임을 돌리는 온당치 않으며, 오히려 ‘선변(善變)’의 논리에 어두웠던 후인들의 고식성(姑息性)을 탓해야 마땅할 것이다.

결국 16세기 조선이 사대부 계층에게 요구했던 심미이상은 사람과의 일원이었던 퇴계에 의해 그 틀을 갖추게 되었다. 그리고 그는 수양·학문·문예·자연·생활 속에서 일관하여 실천하였다. 그러므로 20세기 미학정신에 던져주는 퇴계미학의 심대한 의미는 바로 미학과 생활의 분리로부터 올곧은 시민사회의 심미의식으로 재통일하라는 명령인 것이요, 분단시대의 분단미학을 인간중심(민족)주의로 극복하라는 메시지인 것이다.