

# 退溪 認識論의 文學的 反應과 想像力의 構造\*\*

鄭 羽 洛\*

• 目 次 •

- |                  |              |
|------------------|--------------|
| I. 문제의 제기        | IV. 想像力의 구조  |
| II. 『聖學十圖』와 인식론  | V. 요약과 남은 문제 |
| III. 認識論의 文學적 反應 |              |

## I. 문제의 제기

퇴계(李滉, 1501~1570)는 원시유학의 바탕하에 송대 신유학을 정통적으로 이해하고 있었던 것으로 평가되어 왔다. 원시유학에 형이상학적 이론을 부여하여 재무장한 것을 신유학이라 할 수 있을 것인데 신유학자들은 사물에 내재하고 있는 이념을 탐구하기 위하여 온갖 정열을 쏟았다. 이러한 경향의 학문체계를 가진 선두주자는 朱子였다. 주자는 윤리규범만이 강조되던 그 이전의 유학을 이론화하여 윤리규범의 이론화라는 과업을 완수하였다. 퇴계는 이러한 주자의 이론을 적극적으로 받아들이면서 宋·明의 성리학을 정리하고, 나아가 집대성하였다.

주자와 퇴계의 문학은 道의 문학에 대한 일방적 침투로 이루어진다. 이러한 까닭에 퇴계는 유가의 의미가 문예만의 공교로움이나 과거의 급제만을 추구하는 것은 아니라는 것<sup>1)</sup>을 천명하고, 문학으로 어떻게 심

\* 경북대 한문학과 강사

\*\* 경북대 퇴계연구소, 『한국의 철학』 제21호, (1993) 게재논문.

성에 대한 이치를 나타낼 수 있으며 심성을 올바르게 기르기 위하여 문학이 어떻게 봉사할 수 있을까 하는 문제를 도학에서 얻은 논리로 해명하려 하였다. 시는 비록 末枝이지만 性情에 근본을 두고 있다<sup>2)</sup>고 생각한 것이 바로 그것이다. 퇴계문학에서의 아름다움과 흥의 문제 또한 그의 성리학적 사유체계 안에서 논의되어야 한다는 근거가 여기에서 마련된다.

이같은 관점에 서서 본고는 그의 철학과 관련된 문학을 살피려 한다. 즉 퇴계가 『聖學十圖』에서 보여주고 있는 인식론을 논의의 중심으로 부각시키고, 이것과 교섭하고 있는 그의 문학을 탐구하려는 것이다. 이를 위하여 먼저 그의 인식론의 성격(2장)을 알아보고, 다음으로 그의 인식론이 문학에 보였던 반응을 탐색(3장)하고, 마지막으로 앞의 논의를 바탕으로 그가 갖고 있던 상상력의 구조(4장)를 창작원리의 차원에서 밝히기로 한다. 이로써 퇴계가 가장 공들여 사유했던 세계의 일단이 그의 문학을 통해 보다 정치하게 해명될 것으로 본다.

## II. 『聖學十圖』와 인식론

인식은 객관적 실재가 인간의 의식에 이론적으로 반영되는 과정 및 결과이다. 인식과정은 넓은 의미로는 객관적 실재에 대한 역사적 인식을 말하며, 좁은 의미로는 일정한 대상에 대한 개별적 인식을 말한다.<sup>3)</sup> 퇴계를 인식론의 중심에 두고 다루고자 할 때 당연히 후자에 초점을 두

1) 儒家意味自別 工文藝非儒也 取科題非儒也(『言行錄』, 『退溪學文獻全集』18, 啓明漢文學硏究會 影印, 1991. p.281 이하 ‘退溪學文獻全集’은 『文獻全集』으로 略稱하여 권 수와 쪽 수만 표시함.

2) 夫詩雖末枝 本於性情 有體有格 誠不可易而爲之(『與鄭子精』, 『退溪集』II, 韓國文集叢刊, 30, 民族文化推進會, 1988. p.290) 이하 ‘韓國文集總刊’은 『文集叢刊』으로 略稱하여 권 수와 쪽 수만 표시함.

3) 한국 철학사상연구회 편역, 『철학소사전』, 동녘, 1990. p.300 참조.

어야 한다. 儒家書에 나타나는 인식론은 역사적이기보다 철학적이기 때문이다.

유가에서의 인식론은 ‘格物致知’에 대한 論辨을 중심으로 전개되어 왔다. 퇴계의 경우 『聖學十圖』에 잘 나타난다. 이것은 그가 68세(1568) 되던 해에 실천해야 할 유가의 핵심을 도표로 만들어 宣祖에게 제시한 것으로 10편의 자료로 구성되어 있다. 『聖學十圖』의 작성동기와 목적은 ‘聖學十圖筭’를 보면 잘 알 수 있다. 道가 너무 넓어 학자들이 입문할 바를 모르기 때문에 만들었으며, 이것으로 학자에게 入道의 문과 積德의 기틀을 마련하기 위함<sup>4)</sup>이라는 것이 그것이다.

『聖學十圖』는 제 3도인 『小學圖』와 제 4도인 『大學圖』가 중심을 이룬다. 제 1도와 제 2도는 이것의 근본을 밝힌 것이며, 제 5도에서 제 10도까지는 이것의 적용과 효과의 측면을 제시한 것이니, 제 1-4도가 앎의 원리를 설명한 것이라면 제 5-10도는 거기에 따르는 실천의 측면을 강조한 것이라 할 것이다. 퇴계는 제 3도와 제 4도를 함께 보아야한다고 이야기하고 있지만 이 가운데서도 제 4도가 더욱 중심이 된다. ‘聖學十圖筭’는 『大學』에 보이는 주자의 ‘格物致知’에 대한 『補亡傳』<sup>6)</sup>을 구체적으로 설명하고 있기 때문이다.

퇴계의 인식론을 제대로 이해하기 위하여 먼저 주자의 ‘格物致知’에 대한 이해가 선행되어야 할 것이다. 『補亡傳』을 중심으로 살펴보기로 한다. 주자는 ‘格物致知’를 ‘知를 致함이 物을 格함에 있다는 것은 나의 앎을 이루려면 사물에 나아가 그 이치를 궁구하는 것이다’<sup>7)</sup>라 정의하고 다음과 같이 설명하고 있다.

4) 聖學有大端 心法有至要 揭之以爲圖 指之以爲說 以示人入道之門 積德之基 斯亦後賢之所不得已而作也 (『文集叢刊』29, pp.197~198)

5) 章下所引或問通論大小學之義 說見小學圖下 然非但二說當通看 并與上下八圖 皆當通此二圖而看(『聖學十圖』第4圖 補說, 『文集總刊』29, p.205)

6) 『大學』의 朱子 補亡傳文의 妥當性 與否는 論者의 關心에 따라 다를 수도 있다. 이러한 다른 關心 때문에 많은 論辨이 있어 온 것도 사실이다. 그러나 ‘格物’에 대한 釋文으로서의 存在意義를 부인할 수 없을 것이다.

7) 所謂格物致知者 言欲致吾之知 在卽物 而窮其理也(朱子, 『補亡傳』, 『大學』)

(가) 대개 사람 마음의 영묘함이 앎을 갖추고 있지 앎이 없고 천하의 모든 물건이 이치가 없는 것이 없다. 오직 이치를 궁구하지 못함이 있기 때문에 앎을 다하지 못함이 있는 것이다.<sup>8)</sup>

(나) 그래서 대학에서는 처음 가르침에 있어 반드시 배우는 사람으로 하여금 천하의 사물에 나아가서 이미 알고 있는 이치를 근거로 해서 더욱 궁구하여 그 궁극에까지 구하지 앎이 없도록 하는 것이다.<sup>9)</sup>

(다) 노력하기를 오래도록 하여 하루 아침에 환히 뚫리는데 이르면 모든 겉과 속, 정미함과 조잡함에 도달하지 앎이 없을 것이며, 내 마음의 모든 근본과 큰 쓰임이 밝지 앎이 없을 것이다.<sup>10)</sup>

주자는 ‘格物致知’를 ‘卽物窮理’라 이해하고 이것을 더욱 체계적으로 위의 글과 같이 풀이했다. 첫째 知와 理의 관계(가), 둘째 格物致知의 공부(나), 셋째 格物致知의 공효(다)가 그것이다. 그러니까 이 글은 앎이란 무엇이며, 앎은 어떻게 성취되는가를 논의한 것이라 하겠다. 주자는 먼저 ‘格物致知’는 ‘卽物窮理’하는 것이라 규정해 놓고 마음의 ‘知’와 사물의 ‘理’를 관련시켜 인식작용을 설명하고 있다. 이렇게 말할 수 있는 까닭은 사람의 마음에는 안다는 작용이 있으며, 사물에는 이치가 있기 때문이라고 했다. 마음이 사물에 나아가는 방법은 이미 알고 있는 ‘理’를 통하여 사물의 ‘理’를 추구하는 것이다. 이러한 노력을 오래도록 하면 결국 모든 막힘이 활연히 관통되어 분명하지 앎은 이치가 없다고 했다. 즉 마음의 궁리를 위하여 바깥의 사물로 넓혀 가는 것이 바로 마음 속의 ‘知’가 충실하게 되는 것을 의미한다는 것이다.

퇴계도 『聖學十圖箚』에서 주자의 이와 같은 생각을 그대로 수용하고 있다. 물론 퇴계가 논한 것은 『大學』의 ‘格物致知論’의 주석은 아니다.

- 
- 8) 蓋人心之靈 莫不有知 而天下之物 莫不有理 惟於理 有未窮 故其知 有不盡也(朱子, 『補亡傳』, 『大學』)
- 9) 是以 大學始教 必使學者 卽凡天下之物 莫不因其已知之理 而益窮之 以求至乎其極(朱子, 『補亡傳』, 『大學』)
- 10) 至於用力之久 而一旦 豁然貫通焉 則衆物之表裏精粗 無不到 而吾心之全體大用 無不明矣(朱子, 『補亡傳』, 『大學』)

그러나 그가 말한 것은 ‘格物致知論’의 핵심을 이룬다. 주자가 『補亡傳』에서 이야기한 것과 일치하는 부분을 ‘聖學十圖筭’에서 적출해 보면 다음과 같다.

(가) 至虛至靈의 마음을 가지고 至顯至實의 이치를 구하면 마땅히 얻지 못할 것이 없을 것이다.<sup>11)</sup>

(나) 공자께서 ‘배우고 생각하지 않으면 혼미하고, 생각하고 배우지 않으면 위태롭다’라고 말씀하셨다. 배움이란 그 일을 익숙하게 하여 참되게 실천하는 것을 말한다. 대개 聖門의 學은 이를 마음에 구하지 않으면 혼미하여 얻는 것이 없다. 그러므로 반드시 생각함으로써 그 은미함에 통달한다. 그 사물을 익히지 않으면 위태하며 편안하지 않다. …… 持敬은 思와 學을 겸하고 동정을 일관시켜 내외를 합하고 顯微를 하나로 하는 원리이다.<sup>12)</sup>

(다) 진실을 쌓는 것이 많고 힘을 쓰는 것이 오래에 이르러서는 자연히 心과 理가 서로 적셔져 그 융회관통함을 깨닫지 못하고, 習과 思가 서로 익어 점차 그 坦泰安履하게 됨을 볼 것이다. 처음은 각각 그 하나를 오로지 하더라도 이제는 능히 하나로 協습할 것이다. …… 천인합일의 묘가 여기에 얻어질 것이다.<sup>13)</sup>

위의 글에서 퇴계는 마음의 작용과 그 極處를 사물의 極處와 함께 언급하였다. (가)는 知와 理의 관계를 제시한 것이다. 즉 마음의 작용인 ‘知’와 사물 속에 내재하고 있는 ‘理’를 설정하여, 지적 능력으로 이치를 추구해 나가면 얻지 못할 것이 없다고 하였다. (나)는 格物致知의 공부를 제시한 것이다. 즉 지속적인 생각(思)과 배움(學)을 통해 은미

11) 以至虛至靈之心 求至顯至實之理 宜無有不得者(『進聖學十圖筭』, 『文集叢刊』 29, p.119)

12) 孔子曰 學而不思則罔 思而不學則殆 學也者 習其事而眞踐履之謂也 蓋聖門之學 不求諸心 則昏而無得 故必思以通其微 不習其事 則危而不安……而持敬者 又所以兼思學 貫動靜 合內外 一顯微之道(『聖學十圖筭』, 『文集叢刊』 29, p.199)

13) 至於積眞之多 用力之久 自然心與理相涵 而不覺其融會貫通 習與思相熟 而漸見其坦泰安履 始者各專其一 今乃克協于一……而天人合一之妙斯得矣(『聖學十圖筭』, 『文集叢刊』 29, pp.199-200)

한 道에 통달할 수 있다고 하였다. (다)는 格物致知의 공효를 말한 것이다. 내재적 心과 외재적 理가 서로 관통하여 ‘坦泰安履’하게 된다는 것이다. 퇴계는 ‘天人合一’이라는 말로 이것을 설명하였다.

이처럼 퇴계의 『聖學十圖筭』는 주자가 格物致知 『補亡傳』에서 보여주는 인식의 방법과 그 골격을 같이 하고 있다. 그러나 여기서 주목할 만한 사실 하나를 발견하게 된다. 그의 인식론이 수양론에 밀착되어 있다는 것이다. (나)의 ‘思’와 ‘學’ 그리고 ‘持敬’이 그것이다. ‘思’와 ‘學’은 모두 인간에 내재하고 하고 있는 인식주체인 ‘心’과 인식객체인 ‘理’ 사이에 존재하면서 ‘持敬’의 원리에 따라 극처에 도달할 수 있게 한다. 여기서 우리는 수양론이 퇴계 인식론의 핵심을 이룬다는 사실을 간파할 수 있다.

그렇다면 이러한 인식론과 문학창작은 어떠한 관계에 놓이는가가 문제이다. 퇴계는 마음과 사물 사이에서의 사색(思)을 통해 사물의 이치를 터득하여 지식을 이루고, 이룩한 지식을 실천(學)하기 위하여 持敬이 아니면 안 된다고 하였다. 持敬을 통하여 動靜을 관철하고 내외를 합할 수 있다고 했다.<sup>14)</sup> 마음과 사물 사이에서 마음의 至虛至靈을 성취하는 데 ‘敬’이 가장 중요한 것이라는 사실을 거듭 강조하여, ‘敬’과 ‘格物’의 원리를 밝히고 있는 것이다. 이러한 논의는 다음의 예문에서 더욱 구체화 되고 있다.

‘敬’은 시작과 끝을 일관되게 하는 하는 것이니, ‘敬’을 지키는 방법을 알 수 있게 되면 理가 밝아지고 마음이 안정될 것이다. ‘敬’을 지키며 格物을 한다면 사물이 내 마음의 거울에서 달아나지 않을 것이며, ‘敬’을 지키며 일에 응한다면 일이 내 마음의 누가 되지 않을 것이다. 그러나 格物에 있어서 어떤 어려움이 있겠으며, 마음에 한 가지 물건도 지니지 아니함에 있어서 어떤 의혹됨이 있겠는가.<sup>15)</sup>

14) 退溪가 第 4圖인 『大學圖』에서 朱子가 말한 ‘敬’의 論理를 길게 引用한 까닭도 여기에 있다.

15) 蓋敬者徹頭徹尾 苟能知持敬之方 則理明而心定 以之格物 則物不能逃吾之鑑 以之應事 則事不能爲心之累 何難於格物 何疑於心不有一事耶(『答全惇叙』, 『文集叢

윗 글에서 보이듯이 퇴계는 수양을 통해 내면의 세계가 밝아지면 대상세계가 보다 명확히 파악될 수 있다고 했다. 파악된 대상세계는 다시 내면세계와 교섭하여 드디어 합일을 이루는데, 이러한 합일을 이루는데 있어 가장 중요하게 작용하는 것이 ‘持敬’이라는 것이다. 바로 여기에 퇴계의 창작본능이 도사리고 있었다. 퇴계가 늘 이야기하는 바 ‘경물을 만나거나 흥이 일어나면 시가 없을 수 없다’고 한 詩觀도 결국 이러한 인식론에 기반한 것이다. 즉 마음이 자연이나 사람과 더불어 교감이 이루어질 때 그만 둘래야 그만 둘 수 없는 경지에서 창작되는 것이 바로 시라는 것이다. 다음 자료는 이를 방증한다.

산 새가 즐거이 서로 울고 초목이 우거져 무성하며 바람과 서리가 차갑고 눈과 달이 서로 어울어져 빛나며, 사철의 경치가 다르니 흥취 또한 끝이 없는 것이다. ……스스로 마음 속에 즐거움을 얻음이 알지 않으니 비록 말하지 않으려고 하나 어찌할 수가 없어서 곳곳에 따라 7언 한 수 씩으로 그 일을 적어 보았더니 모두 18절이 되었다.<sup>16)</sup>

이상과 같이 퇴계 인식론은 수양론과 결부되어 있다. 퇴계의 문학을 인식론과 결부시켜 다룰 수 있는 근거도 바로 여기에 있다. 주목할 사실은 그의 인식론에 보이는 시간성과 공간성이다. 이 가운데 시간성은 ‘思’와 ‘學’이 내재적 ‘心’과 외재적 ‘理’사이에 존재하면서 순차적 질서를 갖는다. 공간성은 이러한 질서 속에 持敬을 통해 도달되는 極處를 형성한다. 極處는 다름 아닌 ‘天人合一’ 그것이다. 이것은 인간과 자연이 융합된 공간이라 할 것이다.

刊, 30, p.148)

- 16) 若夫山鳥嘯鳴 時物暢茂 風霜刻厲 雪月凝輝 四時之景不同 而趣亦無窮……而其所以自娛 悅於中者不淺 雖欲無言 而不可得也 於是 遂處各以七言一首紀其事 凡得十八絕(『陶山記』, 『文集叢刊』 29, p.104)

### Ⅲ. 認識論의 文學적 反應

3.1. 퇴계의 인식론은 수양론과 결부되어 시간적 질서를 통해 공간적 합일을 지향했다. 성격의 이러함은 그의 문학에서 다양하게 표출되는데 가장 중심된 부분 둘을 살펴보도록 한다. 순차적 시간과 융합적 공간이 그것이다. 먼저 내재적 ‘心’과 외재적 ‘理’가 교섭할 때 생기는 순차적 시간성에 대하여 살펴보도록 한다. 퇴계는 마음과 사물 사이에서의 유가적 사색에 의하여 두 세계, 즉 주관적·내재적 세계와 객관적·외재적 세계가 서로 교섭하게 되는데 그 가운데서 시가 창작된다는 것이다. 교섭은 ‘心’과 ‘理’ 사이에 있는 ‘思’와 ‘學’을 내세워 가능케 했다. 이것은 立志와 實踐의 다른 말이다. ‘思’는 지식의 문제로 고립되어 있는 것이 아니라 ‘學’이라는 실천의 문제와 연결되어 있다는 것이다. 퇴계는 『陶山十二曲跋』에서 이 문제를 다음과 같이 지적하고 있다.

오직 근세 李鼈의 六歌라는 것이 있어 세상에 널리 전하는데 오히려 그 것이 이것(翰林別曲類:筆者註)보다 좋다고는 하나 玩世不恭의 뜻이 있고 溫柔敦厚의 실이 적은 것이 애석하다. ……그러므로 李氏의 노래를 간략하게 모방하여 陶山六曲을 지은 것이 둘이니, 그 하나는 뜻을 말한 것이고 다른 하나는 학문을 말한 것이다.<sup>17)</sup>

李鼈의 『六歌』를 모방하여 『陶山六曲』 둘을 지었는데 전 6곡이 ‘言志’이며, 후 6곡이 ‘言學’이라는 것이다. ‘言志’가 때를 만나고 사물에 접할 때 일어나는 감흥을 읊은 것이라면 ‘言學’은 학문을 연마하고 덕을 닦는 데 임하는 자세를 말한 것이다. 퇴계가 이처럼 『陶山十二曲』을 지으면서 전후 6곡을 분리하고 있는 것은 그가 차례를 의식했기 때문이다. 여기서의 차례란 인식론에서의 ‘思’와 ‘學’의 순차적 시간 바로 그

17) 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……故嘗略倣李歌 而作爲陶山六曲者二焉 其一言志 其二言學(『陶山十二曲跋』, 『文集叢刊』 30, p.468)

것이다.

퇴계는 칠정의 표출과정을 ‘氣’의 用事, 즉 작용으로 보았다. 그는 외물이 와서 접촉될 때 제일 먼저 반응하는 것이 ‘形氣’이며, 일곱가지 싹과 혈맥을 통해 칠정이 나타난다고 했다. 이 일곱가지 싹을 어떻게 올바르게 키울 것이며, 또한 혈맥을 어떻게 바로 잡을 것인가는 퇴계에게 중요한 과제였다. 이를 위하여 그는 ‘存養省察’을 통해 밖으로 인욕을 막고 안으로 천리를 보존하는(遏人欲存天理) 방법을 제시하였던 것이다.<sup>18)</sup> 천리를 보존하고 인욕을 막기 위하여 ‘思’가 필요했으며, 이 ‘思’의 실천을 위하여 ‘學’이 강조되었다고 할 것인데, 『陶山十二曲』을 통해 살펴보기로 한다.

먼저 ‘思’를 노래한 전 6곡의 경우다. 인간의 마음은 얇이라는 영묘한 작용을 한다. 이 작용은 인욕이 완전히 소멸된 상태에서 가장 왕성하다. 이 왕성한 작용에 의하여 천지의 화육은 비로소 가능한 것이다. 퇴계는 이와 같은 화육을 다음과 같이 노래하고 있다.

春風에 花滿山하고 秋夜에 月滿臺라  
 四時佳興 | 사람과 혼가지라  
 흐물며 魚躍鳶飛 雲影天光이사 어니 그지 이슬고<sup>19)</sup>

이 시에서 주목할 것은 종장의 ‘魚躍鳶飛 雲影天光’이다. 천리를 노래하고 있기 때문이다. 성리학의 주된 문제는 도리의 인식과 그것의 실천에 관한 것인데, 이 도리의 근원이 바로 인간 심성에 내재한 ‘理’라고 여겨 왔다. 퇴계는 초장에서 봄 산과 가을 달을 보면서 자연의 질서 속에 내재한 ‘理’를 찾아 먼저 흥을 일으킨다. 그리고 중장에서는 ‘四時佳興이 사람과 혼가지라’고 노래한 것처럼 흥의 차원에서 자연과 사

18) 李鐘虎, “退溪美學의 基本性格(下)”, 『安東文化』 第10輯, 安東大 安東文化研究所, 1989. pp.143-144 參照.

19) 『陶山十二曲』 前6曲 其六(『文獻全集』4, p.326) 『文獻全集』에는 前 六曲의 ‘其五’, ‘其六’과 後 六曲의 ‘其五’, ‘其六’이 서로 바뀌어 編輯되어 있다.

람, 즉 物과 心의 내적 동일성이 회복된다고 여겼다. 이와 같은 동일성이 회복될 때 종장에서처럼 천지조화의 오묘함과 만물이 천리를 얻은 상태가 되어 활발히 그 기능을 다할 수 있다는 것이다.

‘잊지도 말고 조장하지도 말라’라고 한 말에서는 道가 나에게 있으면서 저절로 유행발현하는 실상을 볼 수 있고, ‘소리개가 날고 물고기가 뛰다’고 한 말에서는 도가 사물에 있으면서 유행발현하는 실상을 볼 수 있다.<sup>20)</sup>

이 글은 ‘道體는 일상생활을 하는 사이에 잠시도 정지하거나 쉬이 없다’<sup>21)</sup>라는 퇴계의 말과 함께 윗 시조 종장의 의미를 구체화시킨다. ‘소리개가 날고 물고기가 뛰다’라고 한 것은 다름 아닌 사물에 있는 道의 표현 그것이다. 천리가 유행될 때의 발랄성과 자연스럽게 연결된다. 이 때문에 위의 시(『도산십이곡』 전6곡 가옥)는 理의 자발성이라는 독특한 그의 철학을 노래한 것이기도 하다.

子思나 孟子 이후 ‘성선설’을 바탕으로 하는 유학이론은 理의 자발성을 계기로 해서 수양론이 전개된다. ‘인심은 위태하고 도심은 미묘하다’에서의 미묘함 등이 모두 이와 같은 理의 자발성을 전제로 성립된 말이다.<sup>22)</sup> 퇴계 또한 이와 함께 사람의 성품은 원래부터 어질다는 ‘성선설’을 기반으로 하여 다음과 같이 노래하고 있다.

淳風이 죽다하니 眞實로 거준마리  
 人性이 어디다하니 眞實로 올흔마리  
 天下에 許多英才를 소겨 말숨홀가<sup>23)</sup>

20) 如勿忘勿助 則道之在我 而自然發現流行之實 可見 鳶飛魚躍 則道之在物 而自然發現流行之實 可見(『答鄭子中別紙』, 『文集叢刊』 30, p.100)

21) 道體流行於日用應酬之間 無有頃刻停息(『答鄭子中別紙』, 『文集叢刊』30, p.103)

22) 李光虎, “理의 自發性和 人間の 修養問題”, 『大東文化研究』 第25輯, 成大 大東文化研究院, 1990. p.200.

23) 『陶山十二曲』 前6曲 其三(『文獻全集』4, p.320)

중장에서 ‘人性이 어디다’라고 하고 있으니 선성설을 주장한 것이다. 초장에서 퇴계는 ‘淳風’은 아직 죽지 않았다고 하였다. 두 장에 걸쳐 이 말이 ‘진실’이라는 말로 강조되고 있다. 이것은 퇴계가 천리를 보존하고자 했던 강한 열망의 정도와 이단을 비판하고자 했던 맹렬성의 강도를 알게 해주는 것이기도 하다. 『聖學十圖』의 제 2도 『西銘』에서도 ‘무릇 聖學은 仁을 구하는 데에 있다’라고 하고 있다. 그것은 곧 인간 내부에 있는 성인의 덕목인 ‘人性이 어디다’라는 인간 본연의 性을 실현하기 위한 것이다. 이를 통해 우리는 퇴계가 ‘理’의 실현을 위하여 이단을 비판하지 않을 수 없었던 사정을 알 수 있게 된다.

다음으로 ‘學’을 노래한 후 6곡의 경우다. ‘思’의 경우에서 보았듯이 퇴계는 인욕을 막고 천리를 보존하여 삶의 문제를 명확히 하였다. 다음으로 실천의 문제인 ‘學’을 거론함을 당연한 이치이다. 理의 자발성은 퇴계의 심성론과 수양론의 핵심을 이룬다 하겠는데, 이것은 외적 실천에 의해서 더욱 견고해지기 때문이다. 실천이 研學을 통해서 이루어진다고 본 퇴계는 연학의 즐거움을 다음과 같이 노래하고 있다.

天雲臺 도라드러 玩樂齋 蕭灑흔디  
萬卷生涯로 樂事 | 無窮호애라  
이등에 往來風流를 넘어 攄슴홀고<sup>24)</sup>

초장에서 ‘天雲臺’와 ‘玩樂齋’가 나타나는 것으로 보아 퇴계의 풍류 속에 자연과 인공이 어우러져 있다는 것을 알 수 있다. 그가 제시한 인공은 ‘思’를 실천하기 위한 문화적 환경 바로 그것이다. 거기서의 대표적 활동으로 퇴계는 독서생활을 들고 있다. 독서생활에서 오는 즐거움을 ‘無窮호애라’라고 노래하고 있으며, 이것을 중장에서처럼 天雲臺를 중심으로 한 원경과 玩樂齋를 중심으로 한 근경 사이를 왕래하는 것과 더불어 풍류의 한 가지라고 하였다. 그러나 퇴계의 풍류에 대한 인식은

24) 『陶山十二曲』 後六曲 其一(『文獻全集』4, p.323)

문화적 환경 속에서의 독서생활에 안주하고자 했던 것만은 아니었다. 독서생활과 함께 쉬우면서도 어려운 道를 지속적으로 탐구할 것을 강조 하였던 것이다.

愚夫는 알며흐거니 괴아니 쉬운가  
 聖人도 몰다흐시니 괴아니 어려운가  
 쉽거나 어렵거낫등에 늙는주를 몰래라<sup>25)</sup>

愚夫도 알며 하고, 聖人도 다 못한다 한 것은 道의 탐구 내지 실천에 대해 말한 것이다. 퇴계는 여기에서 道란 日用平常之處에 있는 것이면서, 또한 심원한 것이라고 생각했다. 일상적인 데 있기 때문에 우부도 할 수 있으며, 아주 심원한 것이기 때문에 성인도 이를 모두 실천하지 못한다고 했다. 이처럼 퇴계에게서 道는 예사로운 것이면서도 예사롭지가 않았다. 표면적으로는, 道가 우부도 할 수 있는 것인데 성인이 쉽게 할 수 없는 것이라 하여 조리가 서지 않는 것 같다. 그러나 道가 멀리 따로 있는 것이 아니라 日用處에서 쉽게 접할 수 있어 우부를 포함한 범인 모두가 할 수 있는 것이라 하였다. 이렇게 道를 실행한다는 것은 쉬운 것이지만 성인도 다 이를 수 없다는 것이다. 그러니까 범인이 성인이라는 이상을 지향하는 것은 쉬우면서도 어렵다는 것을 말한 것으로 보인다. 그것은 성인 스스로가 어려워한 이유도 있겠지만 삶 자체의 예사로운 점과 예사롭지 않은 점에 기인한 것이라 하겠다. 여기서 다시 퇴계는 종장에서 ‘늙는 주를 몰래라’라고 하여 성인의 경지를 성취하는 노력과 정열에 세월까지 망각하게 되었던 것이다. 그 성취의 한 방법으로는 앞에서 예거한 풍류가 개입된 독서생활 바로 그것이라 할 것이다.

이상은 퇴계가 그의 문학에서 보여준 순차적 시간성이다. ‘心’과 ‘物’사이에 ‘思’의 형태로 인식작용을 일으키고, 이러한 인식작용은 ‘學’이라는 실천으로 성취되었다. 내적인 ‘思’에서 일어나는 것은 『陶

25) 『陶山十二曲』 後六曲 其六(『文獻全集』4, p.322)

山十二曲』 전 6곡에서와 같이 흥이며, 이것은 다시 외적인 ‘學’의 과정으로 옮겨가 『陶山十二曲』 후 6곡에서와 같이 독서생활을 포함한 풍류와 일체의 실천으로 전개되었던 것이다. 이러한 순차적 시간성은 퇴계가 자연의 질서를 닮은 인간의 질서를 문학으로 보여주기 위한 것이라 할 것이다.

3.2. 퇴계문학에는 순차적 시간성 뿐만 아니라 융합적 공간 또한 설정되어 있다. 이것은 ‘持敬’과 연결되어 있다. ‘心’의 작용인 ‘思’는 마음 속에 내재하는 ‘理’와 사물 속에 내재하는 ‘理’의 일치 가능성을 꾀한다. 그 일치하는 구체적 방법이 바로 ‘持敬’이다. ‘持敬’으로 마음이 온전하게 작용한다면 天地化育의 작용 그것이 되며 궁극적으로 사물의 ‘理’와 나의 ‘理’가 화합하여 하나가 된다는 것이다. ‘天人合一’이라 표현한 것이 바로 이것이다. 성리학의 道를 문학에 담고자 할 때, 그 최고의 표현형태 혹은 경지를 ‘天人合一’이라 부른다. ‘天人合一’이란 엄격한 의미에서 문학적 표현은 아니지만 성리학에서 설정하고 있는 가장 이상적인 세계라는 것이다. 여기서의 천과 인이라고 한 것은 ‘天道’와 ‘人道’, 혹은 ‘自然’과 ‘人事’로 바꿔 말할 수 있을 것이다.<sup>26)</sup>

‘天道’와 ‘人道’가 하나로 융합되는 것은 孟子가 ‘그 마음(心)을 극진히 하는 사람은 그 성품(性)을 지각하게 되고, 그 성품을 지각할 수 있다면 하늘(天)을 지각할 수 있다’<sup>27)</sup>고 말한 데서도 찾을 수 있다. 이처럼 인간의 ‘心’과 ‘性’, 그리고 ‘天’이 본질적으로 다르지 않다는 것을 유기는 진작부터 강조해 왔던 것이다. 天道(혹은 自然)와 人道가 합일 된다는 것은, 天理와 人事가 관철되고, 인간이 이것을 체현할 때 가능해진다는 것이다. 퇴계도 이같은 방식으로 인식하였으므로 다음과 같은 글을 남기고 있다.

26) 李鐘虎, 앞의 글, p.147 參照.

27) 盡其心者 知其性也 知其性 則知天也(『盡心章』上, 『孟子』)

보내준 『淸夜吟』에 대한 자네의 생각은 대략 수궁이 가지만, 내 생각으로는 아무런 욕심이 없고 스스로 깨달은 사람이 맑고 깨끗하며 고상하고 심원한 마음 상태에서 한가롭게 光風霽月이 나타나는 때를 만나 자연히 ‘景’과 ‘意’가 융합하여 천인합일이 되면, 흥취가 超妙해지고 潔淨靜微하고 從容灑落한 기상이 있게 될 것이다.<sup>28)</sup>

이 글은 중요한 두 가지의 문제를 지적하고 있다. 하나는 인욕이 씻겨진 상태에서 天과 人이 합일된다는 것이며, 다른 하나는 이러한 天人合一이 흥취와 결부되어 맑고 깨끗한 내적 세계를 성취하는데 봉사한다는 것이다. 그러니까 청정한 상태에서 합일이 이루어질 수 있으며, 이 합일은 다시 청정한 기상을 가져온다는 것이다. 앞의 것이 합일을 위한 것이라면, 뒤의 것은 성품을 기르기 위한 것이라 할 것이다. 이와 같은 天人合一의 의경과 이것으로 다시 성품을 기른다는 것을 다음의 시를 통해 살펴보기로 한다.

(가) 밝은 달은 하늘에 있고 幽人은 창 아래 있다. 달빛은 맑은 못에 비치지만 원래 두 개가 아니다.	明月在天上 幽人在窓下 金波湛玉淵 本來非二者 <sup>29)</sup>
(나) 한여름 비 걷히자 밤 기운 드맑고 하늘 가운데 뜬 달이 창틀에 가득하다. 幽人은 책상 앞에 말없이 앉아 선생의 ‘존덕성재명’을 생각한다.	暑雨初收夜氣清 天心孤月滿窓櫺 幽人隱几寂無語 念在先生尊性銘 <sup>30)</sup>

(가)는 천과 인이 하나로 융합된 의경을 노래한 것이다. 이 작품에서

28) 示喻淸夜吟 意思大槩得之 但愚恐只是無欲自得之人 淸明高遠之懷 間遇著光風霽月之時 自然景與意會 天人合一 興趣超妙 潔淨精微 從容灑落底氣象(『答李宏仲』, 『文集叢刊』 30, p.319)

29) 『八月十五夜西軒對月二首』, 『文集叢刊』 29, p.82.

30) 『東齋月夜』 『文集叢刊』 29, p.102.

시적 자아는 幽人으로 창 아래에 있다. 창 아래서 위로 하늘에 뜬 달과 아래로 물 속에 비친 달을 보고 있는 것이다. 물 속에 비친 현상적인 달을 보고 하늘에 있는 본원적인 달과 다르지 않다는 것을 말하고 있다. 동시에 幽人이 물속에 비친 달을 보면서 그 달을 매개로 하여 하늘의 달과 합일을 이룬다. ‘光風霽月이 나타나는 때를 만나 자연히 景과 意가 융합하여 天人合一이 된다’는 것이 이를 두고 이룬 것이다.

(나)는 (가)에서 이룩한 합일의 의경을 토대로 성품을 더욱 길러간다는 것을 노래한 것이다. 퇴계는 여기서 天人合一의 상태를 여름 비가 걷히고, 다시 하늘 가운데서 달이 떠오른 상태라고 표현하고 있다. 이 상태에서 幽人은 주자의 ‘尊德性齋銘’을 생각하며 성품을 기르는 것이다. ‘天人合一이 이루어지면, 흥취가 超妙해지고 潔淨靜微하고 從容灑落한 기상이 있게 된다’는 것이 이것이다. 이와 같은 생각은 다음의 시에서도 그대로 표출되고 있다.

이런들 엇다흐며 더런들 엇다흐료  
草野愚生이 이러타 엇다흐료  
흐믈며 泉石膏肓을 고태 므슴흐료<sup>31)</sup>

이 작품에서 퇴계는 대립을 벗어난 융합된 하나의 공간을 설정하고 있다. 초장에서 보이는 ‘이런’과 ‘더런’은 분명히 시비를 가린 대립적 개념이다. 이러한 대립적 개념들을 제시하면서도 ‘엇다흐료’라고 하고 있어 대립을 극복하고 있다. 이러한 장치는 대립을 해소시키고, 나아가 ‘泉石膏肓’을 주장하기에 이르게 한다. ‘泉石膏肓은 ‘草野愚生’에게 든 병이다. 이는 ‘나’를 숨김으로써 표현상의 謙虛, 斂退, 溫厚, 謹出言, 收放心을 시도한 것으로 볼 수 있다.<sup>32)</sup> 여기서 비로소 퇴계문학의 커다란 주제인 溫柔敦厚와 만나게 되는 것이다. 퇴계는 溫柔敦厚를 詩教

31) 『陶山十二曲』前六曲 其一(『文獻全集』4, p.319)

32) 조규익, “단시조·장시조·가사의 일원적 질서 모색(I)”, 『加羅文化』3, 慶南大 加羅文化研究所, 1985. p.120 參照.

로 생각했기 때문이다.

이상은 퇴계가 그의 문학에서 보여준 융합적 인식공간이다. 이는 ‘思’와 ‘學’ 사이에서의 ‘持敬’과 연결되어 있다. 이 ‘持敬’이 유지될 때 마음 속에 내재하고 있는 ‘理’와 사물 속에 내재하고 있는 ‘理’가 합일된다는 것이다. 이것을 ‘天人合一’이라 불렀다. ‘天人合一’은 대립을 떠난 개념이며 인식이 도달할 수 있는 극치라 여겼다. 이러한 공간은 성리학에서 설정하고 있는 가장 이상적인 공간이라 할 것인데 퇴계는 溫柔敦厚로 이 세계에 접근하고자 하였다.

인식론은 퇴계 문학에서 일정한 반응을 보이며 나타나고 있다. 구체적으로 순차적 시간과 융합적 공간의 형태로 형상화 되고 있음을 확인할 수 있다. ‘心’과 ‘物’ 사이에 ‘思’의 형태로 인식작용을 일으키고, 이러한 인식작용은 ‘學’이라는 실천으로 성취되었다. 순차적 시간성은 하나의 공간을 위하여 나아갔다고 할 것인데 ‘持敬’을 통한 ‘天人合一’이 그것이다. 이것은 ‘心’속에 내재한 ‘理’와 ‘物’ 속에 내재한 ‘理’가 일치할 때 가능한 것이었는데 퇴계는 溫柔敦厚로 이 세계에 접근하고자 하였다.

#### IV. 想像力의 구조

4.1. 퇴계 문학에는 그의 인식론에서 보여 주었던 순차적 시간성과 융합적 공간성이 아울러 나타났다. 이같은 순차적 시간성과 융합적 공간성으로 그의 의식구조를 밝히는 것이 본 장의 과제이다. 이것을 ‘상상력의 구조’라는 제명하에 살펴보기로 한다. 이는 動靜의 문제, 變化와 不變의 문제로 나눌 수 있다. 動靜이나 變化와 不變은 퇴계가 그의 논리를 펴기 위해 사용한 대표적 대립개념이라 할 것인데, 먼저 動靜으로 형성된 퇴계 상상력에 대해서이다.

고요히 있을 때 천리의 본래 모습을 함양하고, 움직일 때는 인욕의 기미를 막아야 한다. 이와 같이 해서, 진리가 쌓이고 노력이 오래되어 순수하게 되면, 고요히 있을 때는 마음이 텅비고 움직일 때는 끈게 된다. 일상에서 백가지 일이 있더라도 마음은 자연스럽게 될 것이다.<sup>33)</sup>

위의 글을 통해 퇴계가 動과 靜으로 그의 상상력을 형성시키고 있다는 사실을 알 수 있다. 고요할(靜) 때 본래 타고난 성품을 함양하고, 움직일(動) 때 모든 인욕을 막아 본성을 보호해야 한다는 것이 그것이다. 이미 살폈듯이 인욕을 막는 방법으로 퇴계는 끊임없는 ‘研學’과 ‘持敬’을 제시했다. 이 ‘研學’과 ‘持敬’으로 極處에 도달할 수 있기 때문이다.

動靜의 문제에서 우선 퇴계는 動의 세계에서 靜의 세계로 나아가야 한다고 제시하고 있다. 動만있는 세계는 인욕의 기미가 침범하기 쉽기 때문에 靜으로 나아가 천리의 본래 모습을 함양해야 한다는 것이 그것이다. 인욕을 막고 본성을 함양하는 것은 動靜이라는 현상에서 자신이 지켜야 할 최대의 과업이었던 것이다. 다음의 시에서 이러한 사정이 잘 표출되어 있다.

이슬 머금은 풀이 곱게 물가를 둘렀는데	露草夭夭繞水涯
작은 연못이 맑고 깨끗해 모래도 없다.	小塘清活淨無沙
구름 날고 새 지나감은 원래 상관되는 것	雲飛鳥過元相管
때때로 제비가 물결을 찰까 두려워서이다.	只怕時時燕蹴波 <sup>34)</sup>

퇴계는 이 작품에서 작은 연못의 맑고 깨끗함을 들어 本然之性の 맑고 깨끗함을 말하려 했다. 제비가 날아들어 그 고요함을 파괴하려 한다. 이것은 퇴계가 가장 두려워한 것이라 할 인욕의 침범을 의미한다. 이 시에서의 제비가 바로 인욕을 상징한 것이라 할 수 있을 터인데, 맑은 연못으로 상징되는 본성을 해칠 수도 있다는 것이다. 제비로 인해

33) 靜而涵天理本然 動而決人欲於幾微 如是眞積力久至於純熟 則靜虛動直 日用之間 雖百起滅心固自若 (『答全惇叙』, 『文集叢刊』30, p.155)

34) 『游春詠野塘』, 『文集叢刊』 31, p.220.

일렁이는 물결은 다름 아닌 인육의 일렁임이기 때문이다. 이같이 물결의 일렁임 없는 세계는 퇴계가 일차적으로 도달하고자 한 靜의 세계라 할 것이다.

動이 靜을 향하여 나아가는 것이지만 靜에 머무르지 않았다. 靜은 動을 향하여 다시 나아갔다는 것이다. 이러한 또 다른 動의 세계는 ‘天理流行’이란 말로 표현되었는데 여기에 도달하기 위하여 퇴계는 노래를 지어 부르는 방법을 제시하였다. 『陶山十二曲跋』에서 가장하기 위하여 俚俗의 말로 짓는다고 한 것<sup>35)</sup>이나, 『書漁父歌後』에서 시중드는 아이들에게 주어 익히고 노래하게 했다는 것<sup>36)</sup>이 그것이다. 그 이론적 근거는 이미 蔡沈이 『書經』을 주석하며 마련해 놓았는데, 蔡沈은 『書經』 『洪範九疇』의 ‘皇極’을 다음과 같이 설명하고 있다.

이 章은 모두 시의 體로 사람들로 하여금 읊조리도록 하여 성정을 얻게 하고자 함이다. 대개 노래를 읊어 조화로운 음으로 반복하여 그 意趣를 이루어, 사욕을 경계하고 사특한 생각을 징계하여 법칙으로 가르쳐 착한 본성을 느끼어 발하도록 한다. 풍자하고 읊고 하는 사이에 갑자기 깨달아서 자연스럽게 체득이 되어 기울어지고 협소한 생각을 잊어버리고 공평광대한 곳에 다달아 인육은 사라지고 천리가 유행되어 극에 모이고 극으로 돌아가는 것이다. 이것은 그러한 것을 알지 못하면서 그러한 것이 있게 하는 것이니 그 공용이 깊고 간절한 것이다.<sup>37)</sup>

이 글에는 道와 문학의 관계에 대한 중요한 언급이 담겨져 있다.

35) 老人素不解音律 而猶知厭聞世俗之樂 閑居養疾之餘 凡有感於情性者 每發於詩 然今之詩 異於古之詩 可詠而不可歌也 如欲歌之 必綴以俚俗之語 蓋國俗音節 所不得不然也(『陶山十二曲跋』, 『文集叢刊』 30, p.468)

36) 於時 刪改補撰 約十二爲九 約十爲五 而付之侍兒 習而歌之(『書漁父歌後』, 『文集叢刊』 30, p.458)

37) 此章 蓋詩之體 所以使人吟詠 而得其情性者也 夫歌詠以協其音 反復以致其意 戒之以私 而懲創其邪思 訓之以極 而感發其善性 諷詠之間 恍然而悟 悠然而得 忘其傾斜狹小之念 達乎公平廣大之理 人欲消熄 天理流行 會極歸極 有不知其所以然而然者 其功用深切(『洪範』, 『書傳』, 蔡沈注)

道<sup>38)</sup>에 도달하기 위하여 시의 노래하는 특성을 빌어 반복하여 읊조리게 하면 유효하다는 것이다. 조화로운 음을 반복하여 읊조리는 사이에 성정을 얻어 의취를 이루고, 모든 인욕이 사라져 자신도 모르는 사이에 천리가 유행하는 皇極의 道에 도달한다는 것이다. 또한 여기서 주목할 사실은 그 皇極의 자리에 천리가 유행한다는 것이다. 流行이란 動에 다름 아니다.

(가) 흰 구름은 푸른 산에 가득하고	白雲滿翠嶺
붉은 해는 맑은 시내에 비치는 구나.	紅日倒清流
위 아래 허명한 곳에	上下虛明裏
한 척의 작은 배 노니는 구나.	逍遙一葉舟 <sup>39)</sup>

(나) 山前에 有臺하고 臺下에 有水 | 로다  
 빼만흔 굴머기는 오명가명 흐거든  
 엇다다 皎皎白駒는 머리 므슴 흐는고<sup>40)</sup>

작품 (가)의 1·2행에 보이는 흰 구름, 푸른 산, 붉은 해, 맑은 물은 모두 고요한 세계를 제시하기 위해 동원된 소재들이다. 이러한 고요함이 유지되기 때문에 ‘虛明’의 상태가 올 수 있는 것이다. 그러나 ‘虛明’ 그것으로 완전한 세계를 이루고 있는 것이 아니라, ‘虛明’한 사이를 조각배 하나가 노닐게 함으로써 ‘流行’하고 있다는 것을 표시했던 것이다. (나)의 경우도 이와 다르지 않다. 먼저 산 앞에 있는 樓臺를 제시하고, 그 아래로 물이 흘러 간다고 하였다. 이것은 (가)에서의 ‘虛明’의 세계 바로 그것이다. 이 사이에 갈매기를 노닐게 함으로써 (가)와 같이 ‘流行’하고 있음을 나타낸 것이다. 즉 (가)와 (나)의 ‘虛明’ 속의 소요는 ‘天理流行’의 다른 모습인 것이다. 즉 靜 속의 動이라는 발전된 경지로 귀결되고 있음을 간파할 수 있다.

38) 여기서는 皇極의 道로, 『洛書』의 中央에 該當하며, 數로는 五이다.

39) 『都土潭』, 『文集叢刊』 31, p.27.

40) 『陶山十二曲』 前六曲 其五(『文獻全集』4, p.325)

이상은 퇴계가 그의 문학에서 보인 動靜의 문제였다. 퇴계는 靜할 때 본래 타고난 성품을 함양하고, 動일 때는 모든 인욕을 막아 본성을 보호해야 한다고 주장했다. 인욕을 막는 방법으로 끊임없는 研學과 持敬을 제시했다. 이것은 퇴계의 상상력이 고요를 향하여 나아간다는 것을 의미한다. 이러한 靜은 다시 動으로 나아갔다. 그러나 이때의 動은 인욕을 막아야 하는 전자의 動과 그 의미를 달리했다. 즉 理 속에 내재한 활발성에 근거한 動이기 때문이다. 이는 본연지성을 회복한 상태로 파악할 수 있을 것으로 흔히 ‘天理流行’으로 표현하기도 했다. 여기서 우리는 퇴계 문학에 나타났던 시간과 공간을 다시 만날 수 있다. 즉 퇴계의 상상력은 動 → 靜 → 動이라는 시간성에 의하여 구조화 되고 있으며 이는 靜 속의 動이라는 변증법적 공간을 지향하고 있다는 것이다.

4.2. 퇴계 상상력의 또 다른 하나는 變化와 不變의 구조로 설명된다. 퇴계는 자연에서 이것에 대한 의미를 찾으려 하였다. 우선 퇴계가 가졌던 자연에 대한 인식을 『陶山記』를 통해 살펴 보도록 한다.

옛 산림을 즐긴 자를 보건대 둘이 있다. 玄虛를 그리워하고 高尚을 섬겨 즐기는 사람이 있고, 道義를 기뻐하고 心性을 길러서 즐기는 사람이 있다. 전자를 따르면, 潔身亂倫에 흘러 심한 즉 鳥獸와 무리지어도 그릇되다고 생각하지 않게 됨이 두렵고, 후자를 따르면 좋아하는 바는 糟粕뿐이요, 그 전할 수 없는 妙한 것에 이르러서는 구하면 구할수록 얻을 수 없는 것이니, 어찌 즐거움이 있겠는가. 그러나 차라리 후자를 위하여 스스로 힘쓸지언정 전자를 위하여 스스로 속이지 않겠다.<sup>41)</sup>

위의 글은 퇴계가 자연을 사랑하는 두 가지 방법을 제시한 것이다. 하나는 玄虛를 사모하고 高尚을 즐기는 방법이고, 다른 하나는 道義를

41) 觀古之有樂於山水者 亦有二焉 有慕玄虛 事高尚而樂者 有悅道義 頤心性而樂者 由前之說 則恐或流於潔身亂倫 而其甚則 與鳥獸同群 不以爲非矣 由後之說 則所嗜者糟粕耳 至其不可傳之妙 則愈求而愈不得 於樂何有 雖然 寧爲此而自勉 不爲彼而自誣矣(『陶山記』, 『文集叢刊』 29, p.104)

기빠하고 心性을 기르는 방법이다. 앞의 것을 따르면 潔身亂倫하여 금수와 비슷해지고, 뒤의 것을 따르면 糟粕 뿐이어서 妙理를 구할 수 없다는 것이다. 이 둘 중 퇴계는 앞의 것을 버리고 뒤의 것을 취한다고 했으니 규범에서 벗어난 노장적 자연관<sup>42)</sup>을 버리고, 정서를 규범화한 고인의 자연관을 택했다 할 것이다.

고인의 자연관을 갖고 있었던 퇴계는 가변적인 人事와 자연 중에서도 변화하는 성질을 배척하고 불변하는 자연의 성질을 닮아야 한다고 강조하였다. 이 때문에 그는 세상의 기운이 어떻게 변화하든지 적연부동하게 성현이 가던 길을 고치지 않아야 한다고 하기도 하고, 불변하는 자연을 닮아 영원하자고 노래했던 것이다. 다음의 시조 두 수는 이러한 생각을 반영한 대표적 작품이다.

(가) 古人도 날 못 보고 나도 고인 못 뵈  
古人를 못 봐도 녀던 길 알피 잇너  
녀던 길 알피 잇거니 아니 녀고 엇덜고<sup>43)</sup>

(나) 靑山는 엇데하야 萬古에 프르르며  
流水는 엇데하야 晝夜에 굿디 아니논고  
우리도 그치디 마라 萬古常靑 호리라<sup>44)</sup>

(가)에서 ‘古人’과 ‘나’는 시간적으로 격리되어 있는 상태다. 시간적으로 격리되어 있지만 ‘나’가 고인이 걷던 길을 걸음으로써 道의 차원에서 서로 만나게 된다. 즉 ‘古人’은 道로서 영원히 살아 있게 되는 것이고, ‘나’는 道를 실천함으로써 영원히 살아 있는 고인과 만나게 될 뿐만 아니라 ‘나’또한 ‘古人’과 함께 道의 차원에서 영원할 수 있다는 것이다.<sup>45)</sup> 이 시의 표면으로는 등장하고 있지 않지만 ‘古人’의 대척점

42) 崔珍源, “隱求와 溫柔敦厚”, 『人文科學』 創刊號, 成大 人文科學研究所, 1971. p.69.

43) 『陶山十二曲』 後六曲 其三(『文獻全集』4, p.324)

44) 『陶山十二曲』 後六曲 其五(『文獻全集』4, p.321)

에 있는 ‘今人’은 순간적이고 가변적인 존재라는 것을 암시하고 있는 것이기도 하다. (나)의 ‘靑山’이나 ‘流水’도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. ‘流水’는 두 가지 성질을 동시에 지닌다. ‘흐른다’는 성질과 ‘흘러 돌아오지 않는다’는 성질이 그것이다. 앞의 것이 변화하지 않는 성질이라면, 뒤의 것은 변화하는 성질이다. 퇴계는 이 중 앞의 것과 정서적 교감을 일으킨다. ‘靑山’의 변화하지 않는 성질 및 ‘流水’의 항구성을 닮아 종장에서 지적하고 있듯이 그치지 말고 영원하자는 것이다. 이것은 자연 속에서도 자연의 불변성을 닮아 道의 차원에서 영원하자는 것이다.

여기서 人事와 자연의 변화하는 성질을 버리고 자연의 변화하지 않는 성질을 본받아 변화하지 않는 人事를 만들어야 한다는 퇴계의 생각을 이해할 수 있다. 이 변화하지 않고 영원한 것은 퇴계가 至高至善하다고 믿었던 사물속에 내재한 ‘理’의 다른 이름일 것이다. 또한 사물 속에 존재하는 ‘理’를 통해 人事 속에 존재하는 ‘理’를 발견하였던 것이다. 즉 인간이 마땅히 행해야 하는 所當然도 거기 포함되어 있다는 것이다. 다음의 시는 방증한다.

황톳물이 도도히 흐르면 모습을 숨기고	黃濁滔滔便隱形
물이 잔잔히 흐르면 비로소 분명히 모습을 보인다.	安流帖帖始分明
가련하다. 거센 물 속에서 견디며	可憐如許奔衝裏
천고의 반타석은 기울어지지 않는다.	千古盤陀不轉傾 <sup>46)</sup>

시내는 사정에 따라 변화하는 것이기 때문에 황톳물이 도도히 흘러가고 하고, 맑은 물이 조용히 흐르기도 한다. 이러한 변화무쌍 속에 변화하지 않는 것이 있다. 그것이 盤陀石이라는 것이다. 盤陀石은 퇴계에 있어 ‘理’로 인식되었다. 가장 맑은 냇물에서 볼 수 있다고 한데서

45) 金一烈, “時調에 나타난 時間意識”, 『韓國詩歌文學研究』-白影 鄭炳昱先生 還甲 紀念論叢(II)-, 1983. pp.222-223 參照.

46) 『盤陀石』, 『文集叢刊』 29, p.106.

그 근거가 확실해진다. 그러므로 나 밖에 있는 객관적 자연의 아름다움보다도 그 자연이 나와서 만남을 통해 형성된 ‘理’의 드러남이 즐겁다는 것이다.<sup>47)</sup> 그리고 그 ‘理’는 영원하다는 것이다. 이것이 퇴계의 理貴思想에 바탕하고 있음은 두 말할 나위가 없다.

이상은 퇴계가 그의 문학에서 보인 변화와 불변의 문제였다. 자연과 人事 속에서 변화하는 성질과 변화하지 않는 성질을 찾아내 변화하지 않는 것과 정서적 교감을 이루고자 하였다. 즉 자연이나 人事 속에 내재하고 있는 변화하지 않는 성질을 통해 변화하지 않는 인사를 성취하고자 하는 것이었다. 그가 강조한 이 불변의 요소는 인식영역 속에서 자리잡음으로써 영원할 수 있다고 믿었다. 여기서 또한 우리는 퇴계 문학에 나타났던 시간과 공간을 다시 만날 수 있다. 즉 퇴계의 상상력은 變化 → 不變이라는 시간성에 의하여 구조화 되고 있으며 이는 변화 속의 불변<sup>48)</sup>이라는 보다 높은 공간을 지향하고 있다는 것이다.

인식론은 퇴계문학에서 순차적 시간과 융합적 공간으로 반응을 일으켰다. 이것은 그의 의식에서 動·靜과 變化·不變이라는 네 가지 개념으로 형성되었다. 전자는 순차적 시간에 의해 靜 속의 動이라는 보다 높은 공간을 지향하고 있었다. 이것은 그의 理의 자발성이라는 독특한 철학과 결합되어 있기 때문이다. 또한 순차적 시간에 의해 變化 속의 不變이라는 보다 높은 공간을 지향하고 있었다. 이는 그의 理貴氣賤思想과 결부되어 있기 때문에 그럴 수 있었다. 따라서 퇴계의 상상력은 動·靜과 변화·불변의 네 개념이 순차적 시간을 통해 융합적 공간을 지향하며 구조화 되었다고 할 것이다.

## V. 요약과 남은 문제

47) 趙東一, “李滉”, 『韓國文學思想史試論』, 知識産業社, 1978. p.47 參照.

48) 이것을 動靜의 구조와 결합시켜 본다면 변화는 動, 불변은 靜 속의 動이 된다. 퇴계가 理貴思想에 근거하여 理의 영원성을 변화·불변의 구조로 설명한 것도 불변 속에 動의 요소가 내재해 있다고 보았기 때문이다.

이상에서 퇴계가 『聖學十圖』에서 보여주고 있는 인식론을 근거로 그의 문학과 상상력의 구조에 대하여 살펴보았다. 이를 요약하면 다음과 같다.

첫째, 『聖學十圖』와 퇴계의 인식론에 대하여 살펴보았다. (1)『聖學十圖 筭』에는 퇴계의 인식론이 극명하게 드러난다. 여기서 퇴계는 주자의 『大學』 『補亡傳』을 상세하게 해설하였다. 주목할 사실은 그의 인식론에 보이는 시간성이다. ‘思’와 ‘學’이 내재적 ‘心’과 외재적 ‘理’ 사이에 존재하면서 순차적 질서를 갖는다는 것이 그것이다. 이러한 질서 속에 持敬은 커다란 의미로 부각된다. 持敬을 통해 極處에 도달할 수 있게 때문이다. 極處는 다름 아닌 ‘天人合一’ 그것이다. 이것은 인간과 자연이 융합된 공간이라 할 것이다.

둘째, 퇴계 인식론의 문학적 반응을 순차적 시간과 융합적 공간으로 나누어 살펴 보았다. (2)순차적 시간은 퇴계가 자연의 질서를 닮은 인간의 질서를 문학으로 보여준 것이다. ‘心’과 ‘物’ 사이에 ‘思’의 형태로 인식작용을 일으키고, 이러한 인식작용은 ‘學’이라는 실천으로 성취되었다. 내적인 ‘思’에서 일어나는 것은 『陶山十二曲』 전 6곡에서와 같이 흥이며, 이것은 다시 외적인 ‘學’의 과정으로 옮겨가 『陶山十二曲』 후 6곡에서와 같이 독서생활을 포함한 풍류와 일체의 실천으로 전개되는 순차적 시간성을 갖는다는 것이다. 이와 같은 순차적 시간성은 하나의 공간을 지향했다. 자연과 인간이 융합된 공간이 바로 그것이다.

(3)융합적 공간은 ‘思’와 ‘學’ 사이에서의 ‘持敬’과 연결되어 있다. 이 ‘持敬’이 유지될 때 마음 속에 내재하고 있는 ‘理’와 사물 속에 내재하고 있는 ‘理’가 합일된다는 것이다. 이것을 ‘天人合一’이라 불렀다. ‘天人合一’은 대립을 떠난 개념이며 인식이 도달할 수 있는 極處라 여겼다. 이러한 공간은 성리학에서 설정하고 있는 가장 이상적인 공간이라 할 것인데 퇴계는 溫柔敦厚로 이 세계에 접근하고자 하였다.

셋째, 퇴계 상상력의 구조를 앞의 논의에 근거하여 動靜의 문체와 變

化와 不變의 문제로 나누어 살펴보았다. (4)動靜의 문제는 動 가운데서 研學과 持敬을 제시함으로써 靜을 향하여 나아갔다. 이러한 靜은 다시 動으로 나아갔다. 그러나 이때의 動은 인욕을 막아야 하는 전자의 動과 그 의미를 달리했다. 이때의 動을 퇴계는 ‘天理流行’으로 표현하기도 했던 것이다. 여기서 퇴계 문학에 나타났던 시간과 공간을 다시 만날 수 있다. 즉 퇴계의 상상력은 動 → 靜 → 動이라는 시간성에 의하여 구조화 되어 있으며 이는 靜 속의 動이라는 융합적 공간을 지향하고 있다는 것이다.

(5)변화와 불변의 문제는 자연과 人事 속에서 변화하는 성질과 변화하지 않는 성질을 찾아내 변화하지 않는 것과 정서적 교감을 이루고자 하였다. 그가 강조한 이 불변의 요소는 자연과 人事 속에 내재하고 있는 ‘理’가 그것인데 ‘理’는 영원하다고 믿었기 때문이다. 여기서 퇴계 문학에 나타났던 시간과 공간을 다시 만날 수 있다. 즉 퇴계의 상상력은 變化 → 不變이라는 시간성에 의하여 구조화 되고 있으며 이는 변화 속의 불변이라는 보다 높은 공간을 지향하고 있다는 것이다

이와 같이 퇴계문학은 그의 인식론에 긴밀한 반응을 보인다는 것을 알았다. 즉 퇴계가 인식론에서 보여 주었던 시간성과 공간성이 動과 靜, 변화와 불변이라는 네 개념과 결합하여 순차적 시간을 통해 융합적 공간을 지향하며 구조화 되었다는 것이 그것이다. 그러나 이러한 논의가 퇴계문학의 한 국면일 뿐 2000여수에 달하는 그의 작품 모두를 포괄할 수는 없다. 여기서 문제는 새로와 진다. 즉 이와 같은 단편적 논의를 그의 문학 전반으로 확대해 보는 것이다. 이러한 작업으로 철학자의 문학이라는 조선조 지식인 문학탐구의 새로운 지평을 열 수도 있을 것이기 때문이다.

또한 ‘格物致知’ 해석의 상이에 따라 인식론은 다양하게 파악될 수 있다. 사물을 통해 지식을 습득하는 방법은 조선조 작가들에게 의식적이든 무의식적이든 절대적인 영향을 미쳤을 것으로 보인다. 이 점을 인정하면서 格物致知에 대한 論辨을 일으킨 대표적인 작가들의 창작원리

를 점검해 보는 일이다. 이를 통해 조선조 작가들의 작품세계를 보다 정확하게 이해할 수 있을 것으로 본다.