

# 李退溪의 教育理論 研究\*\*

朴 在 文\*

• 目 次 •

- |            |                            |
|------------|----------------------------|
| I. 서 론     | V. 教育理論의 適用:교육적 발언의<br>재음미 |
| II. 문제의 제기 | VI. 결 어                    |
| III. 理氣論   |                            |
| IV. 교육이론   |                            |

## I. 서 론

퇴계 이황(1501~1570)은 한국의 철학 사상에 있어서 매우 중요한 위치를 차지하고 있다. 그의 철학 체계가 형성되어 가는 것을 보면, 전기에는 鄭之雲의 ‘天命圖改訂’, ‘論夙興夜寐箴註解’, ‘拔延平答問’, ‘朱子書節要’, ‘宋季元明理學通錄’, ‘答黃仲舉書論白鹿洞規集解’, ‘伊山書院記’ 등이 있고, 후기에는 ‘答奇高峯書辨四端七情’, ‘陶山記’, ‘心無體用辨’, ‘戊辰六條疏’, ‘聖學十圖’ 등이 있으며, 기대승과의 저 유명한 四七論으로 그의 사상 체계를 완성하였고, 그의 사상 체계가 가장 잘 나타난 것이 바로 ‘聖學十圖’이다. 이 聖學十圖는 과연 그의 주저라고 할

\* 충북대 교육학과 교수

\*\* 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제70호(1991) 게재논문

만 하다. 특히 그는 敬의 實踐－義理之學으로 주자와는 다르다.

특히 우리의 관심을 끄는 것은 ‘퇴계가 70살의 생애를 마칠 때까지 그의 문하에 많은 제자들을 배출하였다는 사실이다. 政丞을 지낸 사람이 10명이 넘고, 諡號를 받은 인물이 30여명이 되며, 大提學을 지낸 사람이 10명이 넘는다. 명종 末로부터 선조 조에 걸쳐 당시의 명성을 떨친 명사 중에 이황의 문하에 왕래하지 않은 이가 없었으니, 一世의 儒宗이요 지도자였다. 더구나 이황의 문인 중에 書院 및 祠宇에 배양된 이들이 74명에 이른다. 이와 같은 사실들로 보아 이황의 영향이 후세에 얼마나 크게 끼쳤는지를 알 수 있다’<sup>1)</sup>는 점이다. 과연 퇴계는 어떤 사람이며, 어떤 교육 이론을 가지고 있었기에 그와 같은 엄청난 일을 성취하였을까? 물론 퇴계 자신은 분명히 말해서 교육학자는 아니다. 그러나 그는 훌륭한 교육자임에 틀림없다.

## II. 문제의 제기

퇴계는 자신의 일생을 다음과 같이 시로 읊은 것이 있다.

生而大癡 壯而多疾  
 中何嗜學 晚何도爵  
 學求愈邈 爵辭愈璦  
 進行之劫 退藏之貞

退溪 『言行錄』 卷一

위의 시구는 퇴계의 ‘自銘’의 첫 구절이다. 이 自銘에는 그의 한평생이 그대로 반영되어 있다. 특히 ‘중년에 어찌하여 학문을 즐겼으며, 늙그막에 어이하야 벼슬을 탐했던고, 학문은 구할수록 멀어지고 벼슬은 싫다 해도 더욱 더 주어졌네.’<sup>2)</sup>라든가 중간 구절에 ‘내 생각 제 모르

1) 柳正東, ‘李滉의 哲學思想’, 『韓國哲學史 (中卷)』 韓國哲學會編, 東明社, 1987, p.234.

니 내 즐거움 누구를 줄까, 옛 사람 생각에 내 마음 쏠리누나.’<sup>3)</sup>라든가 마지막 구절 중에 ‘천지의 이치를 타고 돌아가노니 더 바랄 것이 무엇 이랴.’를 보게 되면, 저절로 웃음을 여미게 된다. 이와 같은 말들은 퇴계의 일시적인 시흥에서 나온 말들이 아니라, 그가 한평생 같고 닦은 修己의 결과로 빚어낸 말이라고 생각한다. 여기서 우리의 주목을 끄는 것은 “學求愈邇, 爵辭愈瑩”이라는 글귀이다. 이 글귀는 오늘날 우리의 교육 현실과는 너무나 대조적이다. 대개의 경우 사람들은 교육을 받으면, 스스로 무엇인가를 알고 있다고 생각하는데 반하여 퇴계는 ‘학문은 구할수록 멀어진다’고 하였고, 오늘날 흔히 교육을 받는 목적을 돈이나 사회적 지위의 획득에 두는데 비하여, 퇴계는 ‘벼슬은 싫다 해도 더욱 더 주어진다’고 안타까워하고 있는 것이다. 왜 그는 이와 같은 생각을 하지 않으면 안되었는가?

퇴계 자신은 학문을 하면서 제자 기르기를 좋아하였다. 그러므로 그는 훌륭한 교육자임에 틀림없다. 또한 그는 제자를 가르치는 동안 교육에 관한 여러 가지 발언을 하였다. 예컨대, “군자의 학문은 자기를 위할 따름이다. 이른바 자기를 위한다는 것은 저 張敬夫가 말한 ‘위하는 바가 없이’하는 것이다. 우거진 숲속에 난초가 온종일 향기를 피우지마는 스스로는 그 향기로움을 모르는 것과 같은 것이니, 군자의 자기를 위하는 뜻에 꼭 맞는 말로써 마땅히 깊이 본받아야 할 것이다.”<sup>4)</sup>라고 말한 것이 그것이다. 이와 같은 퇴계의 교육에 관한 발언을 우리는 어떻게 이해해야 하는가? 구체적으로 말하면, 퇴계의 “君子之學 爲己而已”라고 한 말이 R. S. Peters의 교육의 내재적 목적과 같은 뜻인가? 아니면 다른 뜻인가? 이와 같은 문제를 해결하기 위하여 우리는 퇴계의 ‘교육 이론’을 탐구하지 않으면 안된다. 퇴계의 ‘교육 이론’에 비추어 볼 때

2) 中何嗜學 晚何刀爵 學求愈邇 爵辭愈瑩

3) 我懷伊阻 我佩誰琬 我思考人 實獲我心

4) 先生曰 君子之學 爲己而已 所謂爲己者 卽張敬夫 所謂無所爲而爲也 如深山篔簹林之中 有一蘭草 終日薰香而不自知己爲香 正合於君子爲己之義 宣深體之 李德弘, 退溪言行錄(一) 教人

그의 교육에 관한 발언을 올바르게 해석할 수 있으며, 왜 그렇게 말할 수밖에 없었는지를 알 수 있게 된다. 왜냐하면 교육이론은 적어도 그 내용에서 추상성과 포괄성을 가지고 있기 때문이다. 이 말 속에는 구체적인 사태에서 점점 멀리 떨어질수록 절대수준의 논리적 가정에 가까워지며, 그렇게 될수록 그것은 교육에 관한 포괄적인 설명이 될 수 있다는 뜻이 들어 있다.<sup>5)</sup> 그러므로 ‘교육이론’을 탐구한다는 것은 퇴계 자신이 정립하고 있는 우주와 삶에 관한 근본원리인 ‘理와 氣’, ‘性과 情’, ‘道心과 人心’ 등을 밝히고 거기에 비추어 그의 교육에 관한 제 발언을 해석해 내는 것이다. 따라서 교육이론은 형이상학적 성격을 띠게 된다. 퇴계 교육이론에 비추어 그의 교육에 관한 諸發言을 해석하여 그의 교육적 지혜를 오늘의 교육현실에 되살릴 수 있는 것이다.

퇴계 교육 이론의 궁극적인 모습은 理와 氣에 관한 형이상학적 체계이다.<sup>6)</sup> 그러나 이 형이상학적 체계는 교육현실에 너무나 멀리 떨어져 있는 절대수준의 논리적 가정이므로 교육현실을 설명하기에는 너무나 추상성과 포괄성을 띠고 있다. 그러므로 절대수준의 논리적 가정 보다는 낮으면서, 교육현실 보다는 단계가 높으면서, 교육과 직접 관련이 있는 분야의 논리적 가정을 탐구함으로써 교육현실을 보다 잘 설명할 수 있고 예측할 수 있는 교육이론이 될 수 있을 것이다. 본 연구에서는 퇴계의 이 수준에서의 교육이론을 정립하고 그의 교육에 관한 제 발언을 해석하고자 하는 데 그 목적이 있다. 따라서 이 목적을 성취하기 위하여 퇴계의 윤리론, 개인과 사회의 관계, 인식론을 주로 다루겠다.

퇴계의 윤리론은 그의 인간상과 가치론을 포함한다. 그의 윤리론은 그의 학문의 요체이며, 한평생 이 윤리론을 정립하고자 바쳤다고 해도 지나친 말은 아닐 것이다. ‘어떻게 사는 것이 가장 올바르게 사는 것인가’하는 문제에 관한 그의 대답은 ‘求人成聖’을 이룩하려고 노력하면서

5) 李洪雨, 理氣哲學에 나타난 教育理論, 師大論叢 第30輯 (서울大學校 師範大學, 1985.)p.5.

6) John Dewey, *Democracy and Education*, (New York, Macmillan, 1916, p.384. p.386.

사는 것이다. 그는 바로 이것 때문에 학문도 하였다고 볼 수 있다. 그리하여 퇴계는 ‘朱門大居敬而窮理爲學問第一義’(退全上, p.345.)라고 까지 말하여 居敬窮理를 처음과 끝으로 삼았다.<sup>7)</sup> 이 말을 형이상학적으로 설명하기 위해서는 ‘理發氣發’을 철저히 이해하여야 하고 그것이 仁, 敬, 窮理 등과 무슨 관계가 있는지를 밝혀야 한다.

다음으로, 퇴계는 ‘개인과 사회의 관계를 어떻게 보는가’ 하는 것이다. 이 문제는 ‘仁義禮智’의 소유와 원천에 관한 것이다. 구체적으로 말하면, 개인이 사회의 영향을 받지 않고 스스로 ‘인의예지’의 의미를 규정할 수 있다고 생각하는 것과 개인이 사회로부터 ‘인의예지’의 의미를 배운 결과 그 의미를 받아들여진다는 것으로서 개인은 사회와의 관련에 비추어 그 존재 의의를 찾을 수 있다는 생각 중에 퇴계는 어느 편이 옳다고 생각하는가 하는 문제이다. 어느 쪽으로 생각하느냐 하는 것은 교육의 성격과 직접 관련이 있다.

셋째로 인식론의 문제이다. 성리학이 그러하듯이 퇴계 자신도 인식론에 관한 심각한 탐구를 한 것 같지 않다. 그러나 퇴계는 나름대로의 ‘義理之學’을 발전시키면서 인식론에서도 ‘格物致知’라든가, ‘知行並進’, ‘窮理活法’, 그리고 ‘眞知’, ‘理自到說’에 관한 그의 생각을 나타내었다. 이 점을 보다 명백히 밝히면서 일반적으로 인식론의 핵심적인 문제인 ‘안다는 것은 무엇인가’, ‘안다고 하는 기준이 무엇인가’, ‘알도록 하는 방법은 무엇인가’ 등과 직접 관련을 짓기는 무척 어려운 일이겠지만, 최대한 노력하여 퇴계의 인식론에 관련되는 발언을 보다 명백히 해 보고자 한다. 그러나 퇴계 자신의 관심은 어디까지나 ‘仁義禮智’가 어떻게 내면화되면서 그것들이 실천에 이르게 되느냐 하는 데에 있었다. 이 점을 부각시켜 논의하려고 한다.

지금까지의 문제를 요약하여 제시하면 다음과 같다. 즉,  
첫째, 理氣論에 관한 퇴계의 관점은 무엇인가?

7) 蔡茂松, 『退栗思想의 比較研究』 成均館 大學校 大學院 博士學位 論文, 1971, p.88.

둘째, 퇴계는 인간이 가장 올바르게 사는 것을 무엇이라고 생각하였는가?

셋째, 퇴계는 개인과 사회의 관계를 어떤 방식으로 규정하였는가?

넷째, 퇴계는 인간이 도달할 수 있는 삶의 최고 상태는 어떤 것이라고 생각하였으며, 그 삶의 방법을 어떤 것이라고 생각하였는가?

다섯째, 퇴계의 교육에 관한 제발언들을 그의 교육 이론에 비추어 보면 어떤 뜻으로 해석될 수 있는가? 등이다.

### Ⅲ. 理氣論

일반적으로 말하면 퇴계는 주자의 理氣論을 거의 그대로 이어 받았다 고 말할 수 있다. 그러나 구체적으로 말하면, 주자와 차이점도 많이 있다. 주자는 ‘道理’방면과 ‘義理’방면 둘 다를 강조하고 있으나, 퇴계는 ‘義理’방면을 강조하여 연구하였다. 그러므로 ‘義理之學’에 관해서는 퇴계가 주자보다 훨씬 치밀한 것이다. 그것도 그럴 것이 퇴계는 어떻게 하면 인을 구하고 덕을 이루어 聖人이 될 수 있는가에 역점을 두었기 때문이다. 그런데 ‘義理’와 ‘道理’는 모두 그 근원을 理氣論에 두고 있다. 그러면 퇴계가 주장하는 理氣論은 어떤 것인가? 이하에서 퇴계의 理氣論을 밝히는 동안에 理와 氣의 의미, 理와 氣의 관계, 理發氣發 등도 함께 논의하게 될 것이다.

퇴계는 理를 ‘義理之學’의 입장에서 해석하려고 하였다. 퇴계는 주자의 이기론 자체를 발전시키거나 비판하기보다는 인간의 삶 속에서 실천하는 理를 보다 심각하게 연구하였고, 실천의 입장에서 理의 의미를 밝혀 보려고 하였다. 그러므로 퇴계의 ‘義理之學’의 궁극점은 어디까지나 理에 있는 것이다. 그리하여 퇴계는 이 理자의 철저한 이해 없이 실천이 이루어 질 수 없다는 생각을 갖게 된 것이다. 그러나 다음과 같은 퇴계의 말은 理를 이해하기가 얼마나 어려운가를 뒷받침해 준다. 즉,

‘대체로 생각하여 보니 일찍이 옛사람과 지금 사람의 학문이나 道術의 차이는 다름이 아니라, 오직 理자를 알기 어려웠기 때문이다. 이른바 理자를 알기 어렵다는 것은 대강 아는 것이 어려운 것이 아니라, 충분히 이해하여 깊숙한 데까지 알게 되는 참다운 眞知(眞知)을 이룩하기 어려운 것이다.’<sup>8)</sup> 그런데 여기서 말하고 있는 理는 “솔개(鳶)가 날고 물고기가 뜰 때 나는 ‘所以’와 뛰는 ‘所以’이다.”<sup>9)</sup>라고 할 때의 ‘所以’이다. ‘所以’는 사물과 현상의 변화의 원인과 이유, 원리 등을 뜻한다. 그러나 퇴계는 바로 그 理가 나 자신밖에 있어서는 별 의미가 없고, 그 理가 내 자신 안으로 내면화될 때 비로소 그 진가를 발휘할 수 있다고 보았다. 물론 理 자체는 ‘無聲臭, 無方體, 無內外, 無情意, 無計度, 無造作, 無生死, 無窮盡’<sup>10)</sup>한 것이지만, 그 理가 내 자신에 내면화되어 眞知가 되면 ‘지극히 虛한 듯 하되 지극히 實하고, 없는 듯 하되 있으며, 動한 듯 하되 動함이 없고, 靜한 듯 하되 靜함이 없어서 그 맑고 깨끗함에 조금이라도 더 할 수 없고 조금이라도 減할 수 없어서 이것이 능히 陰陽五行, 萬物萬事의 근본이 되나 陰陽五行, 萬事萬物 가운데 에워싸이지 않은 것을 훤히 볼 것’<sup>11)</sup>이라고 하였다. 여기서 우리는 理의 성격을 엿볼 수 있다. 그러면 理의 성격은 무엇일까?

첫째, ‘至虛而至實, 至無而至有’는 理의 實在性을 나타내고 있는 말이다. 퇴계도 이 말을 해석하여 ‘진실되게 말하자면 천하에 理 보다 實한 것이 없고, 소리도 냄새도 없으니 천하에 理보다 더 虛한 것도 없다. 오로지 無極而太極이라는 이 한 마디 말밖에 할 것이 없다.’<sup>12)</sup>고

- 
- 8) 嘗深思古今人學問道術之所以差者, 只爲理字難知故耳, 所謂理字難知者, 非略知之爲難, 眞知妙解到十分處爲難爲(退溪全書, 答 奇明彥 別紙)
- 9) 鳶飛魚躍必理與氣之使然也…所以飛所以躍者理也(退溪全書, 答 谷姪問目)
- 10) 全書 答 鄭子中 別紙
- 11) 若能窮究衆理到得十分透徹, 洞見得此個物事, 至虛而至實, 動而無動, 靜而無靜, 潔潔淨淨地, 一毫添不得一毫減不得, 能爲陰陽五行萬物萬事之本而不有於陰陽五行萬物萬事之中(全書, 答 奇明彥)
- 12) 自其眞實無妄而言, 則天下莫實於理, 自其無聲無臭而言, 則天下莫虛於理, 只無極而太極一句可見(全書, 答 鄭子中書)

하였다. 無極而太極이라는 말에서 ‘太極은 실로 못 이치의 근본과 만 가지 변화의 근원이 되어서 그 전체가 되어 歸一 하는 것이 저 極과 같으므로 極이라 한 것이다. 그리하여 태극이라고 이름한 것이 비록 形狀과 方所로 인한 것이나 有로써 無를 비유하고 實로써 虛를 비유한 것이요, 그 처음부터 어떤 形狀과 方所가 있어서 찾을 수 있는 것이 아니다.’<sup>13)</sup> 라고 하면서 ‘無極이란 두 자를 더한 것이니, 대개 無極과 太極을 빌어서 진리를 비유하여 理가 形狀과 方所가 없으면서 지극히 實한 것이 있다는 것을 밝힌 것’<sup>14)</sup>이라 하였다. 퇴계는 항상 太極과 理를 관련시켜 말하면서 ‘理卽太極, 太極卽理’라 하였다.

둘째, ‘動而無動, 靜而無靜’은 理의 絶對性を 나타내고 있는 말이다. ‘動한 듯 한데 東하지 않고, 靜한 듯 한데 靜하지 않는다’고 하였지만, 여기서 유의해야 할 것은 無動無靜이지 不動不靜은 아니라는 것이다. 無는 없다는 것이 아니라, 絶對라는 뜻이다. 따라서 靜중에 動이요 動중에 靜인 理는 초월적 절대성을 가졌다는 뜻이다. 周廉溪도 ‘動而不動, 靜而無靜神也’라고 하였고, 주자가 이것을 註하여 말하되 ‘神則不離於形, 而不囿於形矣’ 즉, 神은 形에 떨어져 있지 않으나 形에 휩싸여 있지도 않다고 하였다. 이 말이야말로 理가 절묘한 절대적인 실재임을 말하고 있는 것이다.

셋째, ‘潔潔淨淨地, 一毫添不得, 一毫減不得’은 理의 完全性を 나타내는 말이다. ‘지극히 맑고 깨끗한 것이며, 추호도 더 할 수도 없도 덜할 수도 없으니’ 理는 조금도 결함이 없는 완전한 실재인 것이다.

넷째, ‘能爲陰陽五行萬物萬事之體, 而不囿於陰陽五行萬物萬事之中’은 理의 根本性を 나타내고 있다. 음양과 오행과 만사만물의 근본이면서 이것에 제한 받지 않는 것이 理이다. 왜냐하면 陰陽은 氣이고, 五行은

13) 至於太極實爲衆理之本萬化之原, 而其總合歸會底意思, 有類於極故亦以極名之, 然則太極之得名, 雖因其形狀方所, 而以有喻無以實喻虛, 初非有形狀方所之可尋也(全書, 答 李公浩問目)

14) 故又以無極二字加之, 蓋其假彼喻此, 以明此理之無形狀無方所, 而至有者在焉至實者存焉爾(全書, 答 李公浩問目)



그 氣의 분화이며, 만물만사는 음양과 오행의 구체적인 결과이지만, 理는 이것들의 근본이며 존재 근거이기 때문이다.

이상과 같이 퇴계는 理의 성격을 실재성, 절대성, 완전성, 근본성으로 파악하였다. 여기서 퇴계의 최대 특색인 ‘理貴氣賤’의 생각을 낳게 된 것이다. 퇴계에 의하면, ‘사람의 한 몸에는 理와 氣가 겸비되어 있으며, 理는 귀하고, 氣는 賤한 것이나 理는 無爲하고 氣는 有慾하기 때문에 理를 실천하는 것을 위주로 하는 자는 氣를 기르되 그 가운데 있으니 聖賢이 그러하다.’<sup>15)</sup>라고 하였다. 퇴계 자신은 理를 실천하는 것을 위주로 하여 평생을 살았다. 그렇다면 氣에 관한 퇴계의 생각을 좀 더 구체화 해 보기로 한다.

주자에 의하면, ‘모든 것의 존재는 陰陽으로 되어 있으며 陰陽없는 物은 하나도 없다.’<sup>16)</sup>고 하면서 ‘陰陽은 오로지 一氣’<sup>17)</sup>라는 것이다. 말하자면 氣 없는 物은 하나도 없으며 모든 物은 氣로 구성되어 있다. 그러므로 物은 자연현상, 사회현상, 심지어 정신 현상까지도 포함하고 있다. 이것으로 미루어 보아 모든 존재, 모든 현상은 氣로 구성되어 있다고 말할 수 있다. 인간을 예로 하여 구체적으로 말하면, ‘사람이 태어날 때 처음에 먼저 氣가 있다. 그 氣가 신체를 이루고 魄이 먼저 내재한다. 신체를 다스리는 정신 즉, 魄이 발동하여 지각한다.’<sup>18)</sup>는 것이다. 그러나 여러 가지 사물, 모든 현상은 理와 氣의 협동에 따라 생기며, 사물과 현상이 천차만별하게 된다. 여기서 理는 통일의 원리이며, 氣는 차별의 근거이다.

퇴계도 氣는 소위 氣運을 뜻하고 質은 형체와 형질을 뜻한다고 하였다.<sup>19)</sup> 구체적으로 사람에게 적용한 것이 있다. 그것은 제자 김성일과의

15) 人之一身，理氣兼備，理氣貴賤，然理無爲，理氣有欲，故主於踐理者，養氣在其中，聖賢是也(全書，與 朴澤之)

16) 都是陰陽，無物不是陰陽(朱子語類，65，淳錄)

17) 陰陽只是一氣(文集，答 楊元範)

18) 人生初問先有氣，既成形是魄在先，形既生矣，神發知矣，既有形後，方有精神知覺(語類，淳錄)

19) 有生之後氣行於質之中……呼吸運動氣也……耳目形體質也(全書，答 李宏仲)

문답에 나타나 있다. 즉, ‘사람은 똑같이 하나의 氣를 받았는데 어찌하여 氣質이 같지 않습니까?’ 하고 물으니 선생왈 ‘氣를 동일하게 받았으나 그 氣는 균일하지 않으며, 一氣가 나뉘면서 음양이 되고, 그 氣는 본래의 청탁으로 나뉘고, 음양은 오행으로 나뉜다. 그 氣란 혹 생기게 하기도 하고 억누르기도 하고, 혹은 순하게 혹은 逆으로, 혹 오르고 혹 내리고, 혹 가고 혹 오고, 혹 열리고 혹 닫히고, 혹 왕성하고 혹 쇠약하고, 뒤엎키고, 거꾸로 서로 얽히기도 하고, 맑고 깨끗하기도 하고, 흐르기도 하여 모든 것들이 서로 같지 않으므로 사람도 氣로 태어났으나 그 기질은 같지 않은 것이다.’<sup>20)</sup>라고 하였다.

퇴계는 氣를 유한한 것으로 보았다. 그리고 理는 무한한 것으로 보면서 ‘理無限量, 惟氣有限量, 有形故也’라 하였다. 氣가 유한한 것은 形이 있기 때문이라는 것이다. 그러나 사람들이 지나치게 有와 無를 따지는 것을 보고 ‘理는 본래 有無가 없는데도 有無를 말하는 것이 있는 것 같다’고 퇴계는 말하였다. 이 말을 현대 철학적 용어로 풀이하여 말해 보면, 理와 氣는 본래 형이상학적 논의의 절대 수준의 논리적 가정임에도 불구하고 사람들이 이를 잘못 이해한 것 같다고 말하는 것이다. 한편 퇴계는 氣를 다시 사실적 수준에까지 끌어 내려 ‘만약 氣로 말하면 至而伸하고 聚而形하여 有가 되지만, 反而歸하고 散而滅하여 無가 된다. 따라서 어찌 (氣)有無가 없다고 말할 수 있겠는가. 氣가 흩어지면 자연 소멸하여 퇴장해 버리는 것’<sup>21)</sup>이라 하였다. 이렇게 놓고 보니 인간의 육체도 氣로 이루어진 것이므로 義理之學을 추구하고 있는 퇴계는 조상의 제사와 관련된 사항을 생각하니 문제가 생기는 것을 알아차렸다. 그리하여 그 후 이 점을 명백히 하기 위하여 다음과 같이 말한다. “混은

20) 人同稟一元之氣, 而氣質之不同, 何也, 先生曰, 人之生也, 雖曰同稟一元之氣, 而一元之氣, 逆雜不齊, 蓋自一元而分爲陰陽, 則其氣固有清濁之分, 陰陽又分爲五行則, 其爲氣也, 或生或克, 或順或逆, 或升或降, 或往復, 或來或去, 或關或闔, 粉綸交湯, 顛倒錯綜, 淳이 清濁, 有萬不齊, 人稟是氣而生, 則其氣質之不同(退溪言行錄, 答, 金誠一書)

21) 若氣則至而伸, 聚而形爲有, 反而歸, 散而滅爲無, 安得謂無有無耶, 氣之散也, 自然消盡而泯滅(全書, 答 鄭子中 講目)

전일에 氣가 흩어지면 곧 無가 된다고 생각하였다. 그런데 근래 곰곰이 생각해 보니 이것도 편견이요 미진한 생각이었다. 모든 음양의 왕래 소식은 점차로 이르러서 펴고 돌아가 움츠리지 않은 것이 없는 것이다. 모든 것이 그러한데 이미 펴 버린 氣가 돌아가 움추리게 되는데 그 펴진 氣의 나머지 것도 갑자기 없어지는 것이 아니라 당연히 차차 그렇게 된다고 해야 할 것이요, 이미 움츠린 氣도 無에 이르게 되지만 그것도 갑자기 없어지는 것이 아니라 차차 없어진다고 하였다. 그러므로 모든 사람의 죽은 혼도 갑자기 없어지는 것이 아니라 차츰차츰 없어지는 것이다. 옛날에 事死如事生이라 하고 事亡如事存이라고 한 것이 이치에 닿지 않는 것이 아니다. 이렇게 해서 孝子の 心理를 위로함은 바로 이런 까닭이다.”<sup>22)</sup> 말하자면 氣는 갑자기 없어지는 것이 아니라 차츰 없어지는 것이다. 따라서 여기에서 조상이 죽었어도 살아 있는 것처럼 모시는 제사의 의의를 여기에서 발견할 수 있다는 것이다. 다시 점차 없어지는 氣를 비유해서 설명하기를 ‘불은 이미 없는데 화로 중에 熏熱이 있지만 오래되면 열기는 사라져 버리는 것이다. 또 여름날 태양은 이미 넘어갔지만 餘炎이 아직 남아 있는 것 같으나 그것도 夜陰이 盛하게 되면 없어진다’<sup>23)</sup>고 하였다.

이제 理氣의 관계를 논할 때가 된 것 같다. 주자에 의하면, ‘이른바 理와 氣는 확실히 二物이다. 다만 在物上으로 보면 그 二物이 서로 엉켜 각각 떨어져 따로 자리를 잡고 있다고 말할 수는 없지만 그래도 그 二物이 각각 一物을 이루고 있지 않다고는 말할 수 없다. 在理上으로 보면 비록 사물이 있기 전에도 그 사물의 理는 있다고 볼 수 있다. 그러나 역시 이 경우에도 그 理만 있을 뿐이며 실지로 사물이 있는 것은

22) 溼前以爲氣散卽無，近來細思，此亦偏而未盡，凡陰陽往來消息，莫不有漸至而伸，反而屈，皆然也，然則既伸而反於屈，其伸之餘者，不應頓盡，當以漸也，既屈而至於無，其屈之餘者，亦不應頓無，豈不以漸乎，故凡人死之鬼，其初不至遽亡，其亡有漸，古者事死如事生，事亡如事存，非謂無其理，而姑說此以慰孝子之心理，正如此故也(全書，答 南時甫)

23) 火既滅爐中猶有熏熱，久而方盡，夏月日既落餘炎猶在，至夜陰盛而方歇，皆一理也(上同)

아니다.’<sup>24)</sup>라고 말하였다. 여기서 ‘在物上으로 보면’이라는 말은 사실적 수준에서 본다는 말이고, ‘在理上으로 보면’이라는 말은 논리적 수준에서 본다는 말이다.<sup>25)</sup> 그러므로 사실적 수준에서 보면 理와 氣는 구분이 되지않지만, 논리적 수준에서 보면 理와 氣는 구분된다.

퇴계는 理와 氣의 관계를 ‘同時共存’이라고 말한다. 즉, ‘理와 氣는 같은(同) 가운데 다름(異)이 있음(同中異)을 알고, 다른 가운데 같음(異中同)이 있음을 알아 나누어 둘이 되어도 떨어지지 않는 데가 있고 합하여 하나가 되어도 그 내용에 있어서는 섞이지 아니하고 서로 한쪽에 치우침이 없게 된다.’<sup>26)</sup>는 것이다. 여기서 同中異의 ‘同’은 理氣가 공존하는 ‘同’이니 理는 理로서, 氣는 氣로서 共存하고 있는 것을 말한다. 異中同에서 異는 理와 氣가 自己分을 지니는 ‘異’이다.<sup>27)</sup> 달리 말하면 사실적 수준에서는 同中異의 同이요, 논리적 수준에서는 異中同의 異이다. 그러나 퇴계의 이기론에서는 ‘理先’의 뜻이 있다. 즉, ‘사물이 있기 전에 먼저 그 理가 있음을 말한 것이다. 君과 臣이 아직 있기 전에 이미 먼저 군신의 理가 있고, 父와 子가 있기 전에 이미 부자의 理가 있는 것과 같다. 원래 理가 없다면 곧 군신과 부자가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 곳에 넣을 수가 없다. 사물이 아직 있지 않을 때 이 理가 이미 갖추어져 있는 것이니 그 뒤에 적용하는 것이 다만 氣인 것뿐이다.’<sup>28)</sup>라고 말하였다. 그러나 ‘理先’을 인정하면 ‘理氣共存’과 상충하는 것 같이 보인다.

24) 所謂理與氣決是二物，但在物上看，則二物渾淪不可分開，各在一處，然不害二物之各爲一物也，若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但有理而已，未嘗實有是物(朱子大全，卷46，答 劉叔文)

25) 李拱雨，前揭書，pp.10-11.

26) 就同中而知其有異，就異中而其有同，分而爲二，而不害其嘗離，合而爲一而實歸於不相雜，乃爲周悉而無偏也(文集，卷16，答 奇明彥)

27) 宋兢燮，“李退溪哲學에 있어서의 理氣不可分の 意味” 退溪學研究，慶北大學校退溪學 研究所，1977，pp.49-50.

28) 未有事先有這理，知未有君臣，理先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理，不成立無此理，直待有君臣父子，却旋將道理人在這裏面，未有事物之時，此理已具，少間應處，只是此理(文集，答 鄭子中)

이 점을 분명히 하기 위하여 ‘理先’을 설명할 필요가 있다.<sup>29)</sup> 여기서 ‘리가 먼저 있다’는 말은 ‘시간상’으로 먼저 있다는 말이 아니라, ‘논리적’으로 먼저 있다는 말이다. 氣도 또한 사실의 세계를 설명하는데 쓰여지는 개념이며, 동시에 원인이 되기도 한다. 따라서 理와 氣가 공존한다고 할 때, 이것은 곧 氣가 독립적으로 작용하는가, 아니면 거기에는 理라는 논리적 원인을 필요로 하는가 하는 문제가 생긴다. 주자는 이 문제에 있어서 氣는 스스로 작용할 수 없고 그 작용의 원인으로서의 理의 도움을 받아야 한다고 보았다.<sup>30)</sup> 즉 理가 氣의 원인이 된다고 보는 것은 오직 논리적으로 볼 때 그러할 뿐이요, 사실의 세계에서는 오히려 氣가 理에 우선하여 理는 氣에 의존하다고 보아야 한다는 것이다.(李洪雨, 1985, p.10. ; 馮友蘭,<sup>31)</sup> 1934, p.906. ; 柳正東,<sup>32)</sup> 1982, p.103.) 퇴계 자신도 주자의 견해를 받아들이면서 理를 보다 충실히 설명하기 위하여 二重體用說<sup>33)</sup>을 취하였다. 말하자면 퇴계는 體와 用을 다시 논리적 수준에서 理의 세계를, 사실적 수준에서 氣의 세계를 이중적으로 파악한 것이다. 요컨대, 퇴계는 理와 氣의 관계를 不相離, 不相雜한 것으로 보고 있다.<sup>34)</sup> 不相雜으로 보았기 때문에 퇴계는 理氣를 二物로 강조할 수밖에 없다. 理氣를 둘로 나누고 그 不雜性을 강조하고 理의 所當然을 중시하다 보니 결국 理를 貴하게 여기고 氣를 천하게 여기는 생각을 갖게 되었다. 그리하여 퇴계는 ‘理發’을 주장하고 本然之性, 四端, 道心, 存天理의 소중함을 주장하기에 이른다. 그렇다면 구체적으로 ‘理發氣發’은 무엇이며, 이 설의 의미는 어디에 있는가?

퇴계의 理發氣發은 어디서 나왔는가를 살펴보겠다. 그것은 奇明彦과

29) 李洪雨, 前掲書, p.10에서 引用.

30) 理有動靜, 故氣有動靜, 若理無動靜, 則氣何自而動靜乎(朱子文集, 答 鄭子上)

31) 馮友蘭, 中國哲學史 上,下, 商務印書館(1931, 1934)

32) 柳正東, “程-朱의 太極論”, 韓國東洋哲學會(編) 1982, pp.95-107.

33) 韓明殊, “理氣動靜과 생성의 문제”, 퇴계학연구, 7집(경북대학교, 1980), p.14.

34) 理外無氣, 氣外無理, 固不可斯須離也(文集, 續集 卷8, 雜著)

의 서신 교환중 제 二書에서 나왔다. 직접 그 대목을 보기로 하자. ‘사람은 理와 氣가 합하여 이루어졌기 때문에 理와 氣는 서로 發하여 작용하고 또 發해서는 공존(相須) 하는 것이다. 發이므로 주로 하는 바가 있음을 알 수 있고, 공존하므로 理氣가 그 가운데 있는 것을 알 수 있으며, 또 공존하니까 혼합(渾淪)해서 말할 때가 있고, 理, 氣는 각각 주로 하는 바가 있으므로 分해서 理라 하고 氣라 해서 不可함이 없다.’<sup>35)</sup> 라고 말하였다. 여기서 ‘互發’은 ‘互有發用’의 줄인 말이라는 점과 핵심은 ‘理와 氣는 서로 發하여 작용하고 또 發해서 공존(相須)하는 것이다.’라는 데 있다는 것을 알 수 있다(二者(理, 氣)互有發用, 而氣發又相須也). 그러면 이 말은 구체적으로 무엇을 뜻하는가? 이 뜻을 밝히기 위하여 ‘互發’에서 ‘發’의 의미와 ‘相須’에서 ‘須’의 의미를 알아보겠다. 송공섭 교수에 의하면<sup>36)</sup>, 퇴계의 ‘癸丑四七記’를 언급한 여러 번역서나 저서에는 ‘發’자의 해석 없이 그대로 ‘發하여 云云’으로만 기술하고 있으며, ‘發에 대한 문제성의 올바른 파악과 그 논리의 해독은 퇴계 철학을 이해하는 데 핵심이 된다.’고 하는 말만 지적하고 넘어갔다는 것이다. 그리하여 송교수는 고전을 통하여 發자의 용례를 찾아보고 이 중 가장 공통성이 많은 起, 出, 開, 現, 明 등을 들면서 그 의미를 ‘顯現’으로 보았다.<sup>37)</sup> 그러면 ‘須’자의 의미는 무엇인가? 그것은 用을 보아야 한다고 생각한다. 그리하여 ‘互有發用’은 서로 顯現(나타남)하여 작용하는 바가 있으며, ‘而其發相須也’는 理氣가 나타나서 서로 쓰이는(의존) 바가 있다는 뜻이 된다. 그러므로 퇴계는 ‘리가 나타나고 氣가 순종하면 善이요, 氣가 가리워서 理가 숨겨지면 惡이다.’<sup>38)</sup>라고 말하였다.

다음으로 ‘互發하는 것이니 각각 주된 것이 있고, 相須하는 것이니

35) 蓋人之一身, 理與氣合而生, 故二者互有發用, 而其發又相須也, 互發則各有所主可知, 相須則互在其中可知, 互在其中, 故渾淪言之者, 固有之各有所主, 故分別言之, 而無不可論(奇高峯에게한 第二答書)

36) 宋兢燮, “李退溪의 理氣互發說研究”, 『退溪學研究』 第二輯, 1972, pp.47-48.

37) 上同.

38) 理顯而氣順, 則善, 氣遏而理隱, 則惡(文集, 答 鄭子中講目)

서로(理氣)가 그 가운데 있음을 알 수 있다(互發則各有所主可知 相須則互在其中可知).’고 하였는데 여기서 ‘各有所主’란 무엇인가? 理와 氣는 그 하는 바가 각각 있으며, 주된 것이 理가 될 수도 있고, 氣가 될 수도 있다는 뜻이다. 그리하여 퇴계는 ‘理가 나타남에 氣가 따른다 함은 理를 주로 한다고 말할 수 있고, 理氣는 공존하지만 氣를 따로 하고 理를 말할 수 없고, 理를 주로 한다고 말하는 것이 四端이며, 氣가 發해서 理를 탄다는 말은 理를 따로 하고 氣를 말할 수 없고, 氣를 주로 한다고 말한 것이 七情이다.’<sup>39)</sup>라고 말하였다. 이 말은 말하자면 퇴계가 四端은 主理이며 善이지만 七情은 主氣이며 善惡이 아직 未定인 것을 말한 것이다(七情, 善惡未定也. 第一 答書). 그러나 미정은 惡의 가능성도 있지만 善의 가능성도 있는 것이다. 문제는 성리학에서 선악을 어떻게 규정하고 있는가 하는 것이다. 일반적으로 성리학에서는 악을 과불급의 상태라고 말한다. 그러므로 善은 中庸이라고 하기도 하고 中節이라고 하기도 하다. 그렇게 되면 퇴계는 中節의 善과 七情의 善을 인정하는 셈이 된다. 그러므로 퇴계는 이 둘을 종합할 필요를 느껴서 ‘一則 理爲主는 善이요, 一則 氣爲主는 惡이다’라는 理氣互發의 이론으로 통합하여 설명하고자 하였다.

理氣互發의 要諦는 萬物이 理氣로 구성되어 있어서 만약 理가 주로 되면 氣가 약해져서 理를 나타내게 된다. 반대로 氣가 주로 되면 理가 약해져서 주로 氣가 나타난다. 따라서 사람의 경우 수양하여 氣를 배제하게 되면 主理로 되어 선해지는 것이다. 다시 말하면 善의 系列로 理之發은 氣髓之요, 主理면 理顯이 되어 결국 理強氣弱이 된다.<sup>40)</sup> 主理가 된다거나 主氣가 될 때 한꺼번에 되는 것이 아니라 차차 그 쪽으로 되어지는 것이라고 할 때 이것을 수양에 적용하면 퇴계의 주장과 같이 ‘積漸純熟’으로 된다.

39) 有理發而氣隨之者, 則可主理而言耳, 非謂理之外於氣, 四端是也. 有氣發而理乘之者, 則可主氣而言耳, 非謂氣之外於理, 七情是也(第二答書)

40) 其言性如此, 故氣發而爲情, 亦皆指其善而言, 如子思所謂中節之情, 孟子所謂四端之情---是也.(進聖學十圖筭의 第六 心統性情圖說)

#### IV. 교육이론

교육 이론이 이론으로서의 제구실을 하기 위해서는 추상성과 포괄성을 가져야 한다. 그러므로 교육이론은 마땅히 형이상학적 성격을 띠게 된다. 이렇게 놓고 보면 퇴계의 교육이론은 당연히 그의 理氣論 자체라고 말할 수 있다. 그러나 이와 같은 교육이론은 궁극적이기는 하지만 교육실제와 너무나 떨어져 있어서 공허하게 들릴 가능성이 있다. 그리하여 교육실제와 보다 가까운 교육이론이 요구된다. 여기서는 그와 같은 교육이론의 세 가지 원천인 윤리, 개인과 사회와의 관계, 그리고 인식론을 중심으로 퇴계의 생각을 밝혀 보겠다.

우선 윤리의 문제-‘개인은 어떻게 사는 것이 가장 올바르게 사는 것인가’-에 관한 퇴계의 생각을 말해 보겠다. 퇴계에 의하면 ‘理’를 실천하면서 사는 삶이야말로 가장 잘 사는 것이다. 퇴계에 있어서 理는 인격 형성의 절대적 준거이다. 따라서 퇴계에 의하면 학문의 목적은 理를 밝히고 德을 쌓아 인격을 수양하는 데 두고 있다. 결국 퇴계에 의하면 삶의 궁극적 목적은 ‘求仁成聖’인 것이다. 퇴계는 <聖學十圖> 第七 仁說에서 말하기를 ‘사람의 마음 됨에 그 德이 넷이 있어서 仁, 義, 禮, 智라 하는데 仁은 포함하지 않은 것이 없다.’<sup>41)</sup>고 하였다. 그렇다면 理와 仁은 어떤 관계인가?

퇴계는 ‘君과 臣이 아직 있기 전에 이미 먼저 君臣의 理가 있고, 父와 子가 있기 전에 먼저 父子의 理가 있는 것과 같다. 원래 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 속에 넣을 수는 없는 것이다. 사물이 아직 있지 않을 때 理가 이미 갖추어져 있는 것이다.’ 라는 것을 믿고 있다. 이 말을 우리의 삶에 적용해 보면, 가령 부자 관계에서 볼 때 그 아버지가 어떤 형편에 있는 경우라도 자식된 사

41) 人之爲心其德亦存四曰仁義禮智而仁無不包



람은 그 아버지를 받들어 모셔야 한다. 사실상 이 일이 가능하기 위해서는 인(여기서는 극기, 사랑, 용서, 자기희생이 포함된다.)으로 일관하지 않으면 불가능한 것이다<sup>42)</sup>. 仁은 못 선의 근원이며 백 가지 행실의 근본이다. 따라서 仁은 理를 인간의 삶에 적용하는 최고의 가치로 변용하여 제시한 개념이다.

仁을 올바르게 구하기 위해서는 무엇보다도 먼저 인간의 마음을 살펴 보아야 한다. 인간의 마음은 理氣를 합한 것이므로 마음에서 우러나는 행위가 반드시 理에 합당하다고 볼 수 없다. 그리하여 퇴계에 의하면 ‘四端은 理가 發하는데 氣가 따르는 것이고, 七情은 氣가 發하는데 理가 탄(乘) 것이다. 理는 氣의 따름이 없으면 무엇인가를 이룰 수 없고, 氣는 理가 타지 않으면 利欲에 빠져 새나 짐승이 되고 만다. 이는 변하지 아니하는 정해진 이치이다.’<sup>43)</sup>라고 말하였다. 이와 같이 四端과 七情에 관련되는 인간의 마음은 더욱 구체화되어 人心과 道心으로 된다. 말하자면 理와 氣가 합한 것을 마음이라 하고 이것이 나뉘어져서 人心과 道心으로 구별된다. 四端과 七情 그리고 人心과 道心 등은 다같이 理氣共存과 互發로 설명이 된다. 여기서 한가지 유의해야 할 것은 人心과 人欲의 구분이다. 人心과 人欲은 구별이 있고 두 가지는 근본과 가지의 관계이다.<sup>44)</sup>

그러면 이 人欲을 없애는 길은 무엇인가? 그것은 다름 아닌 道心の 보존이다. 달리 말하면 하늘의 理를 보존하는 일인 것이다(存天理事). 그리하여 퇴계는 ‘무릇 사람의 욕심(人欲)을 끊어 없애는 일은 마땅히 人心이라는 하나의 측면에 속하고, 하늘의 理를 보존하는 일은 마땅히 道心이라는 다른 하나의 측면에 속한다고 할 수 있는 것’<sup>45)</sup>이라고 말하였다. 그러므로 인간은 存天理를 하기 위하여 居敬窮理에 힘쓰지 않

42) 宋兢燮, 前揭書, p.77.

43) 四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之, 理而無氣之隨, 則做出來不成, 氣而無理之乘, 則陷利欲而爲禽獸, 此不易之定理(答 李宏仲問目)

44) 人心者, 人欲之本, 人欲者, 人心之流(答, ■姪問目, 中庸)

45) 凡遏人欲事, 當屬人心一邊, 存天理事, 當屬道心, 一邊可也(答 李宏仲 甲子)

으면 안된다. 이 길이야말로 人欲을 끊고 仁의 완성으로 가는 길이기도 하다.

이제 인간의 올바른 삶의 방법인 ‘居敬窮理’를 좀더 구체적으로 말하겠다. 그러나 여기서는 주로 ‘居敬’만을 말하고 ‘窮理’에 관해서는 인식을 다를 때 자세히 논하기로 하겠다. 퇴계가 주장하는 삶의 태도는 ‘敬’이라 할 수 있다. 그리하여 그는 ‘敬으로 안을 끈게 하는 것만을 가지고 일상 공부의 으뜸가는 義로 삼는다.’<sup>46)</sup>고 하였다. ‘居敬’이란 말은 論語 子路篇의 ‘居處恭執事敬’의 첫 글자와 끝 글자를 따서 생긴 말이다. 즉 居處할 때에는 반드시 恭遜히 하고 게으르고 산만하지 아니한 마음을 가지는 것이며, 일이 있을 때는 공손하고 삼가며 게으르고 소홀함이 없는 마음을 가지는 것이라는 뜻이다. 그러면 왜 퇴계는 삶의 태도를 ‘敬’으로 하지 않으면 안되었는가? 그 이유는 퇴계가 삶의 목적을 ‘理’로 하였고, 그것을 자기 자신의 것으로 내면화하는데 두었기 때문이다. 理는 완전성, 실재성, 절대성, 근본성을 가지고 있으므로 이와 같이 理를 자신의 것으로 내면화하기 위해서는 당연히 敬의 태도를 지닐 수밖에 없다. 그리하여 퇴계는 ‘대저 사람의 학문하는 방법은 有事와 無事, 有意와 無意를 막론하고 오직 敬을 주로 삼아 靜할 때나 시끄러울 때나 그 敬의 마음을 잃지 말아야 한다.’<sup>47)</sup>고 하였다. 주자는 ‘敬은 오로지 畏자와 비슷하다. 그러나 이것은 덩어리를 뭉쳐 놓은 것처럼 움직이지도 않고, 앉아 있으면서 귀로 듣지도 않고 눈은 보지도 않아 전연 일을 살피지 않는 것을 말하는 것이 아니라, 다만 身心을 收斂하며 외모를 단정히 하고 內心を 깨끗이 하고 가지런히 하여 純一한 상태로 되어 방종하지 않아야 敬이다.’라고 하였다.<sup>48)</sup> 이 말에서 보면 ‘敬’은 삼가 두려워하는 것과 비슷하다는 뜻과 함께 심신을 한 군데로 모으

46) 只將敬以直內爲日用第一義(答 金而精)

47) 大抵人之爲學，勿論有事無事，有意無意，惟當敬以爲主，而動靜不失(文集 卷28, 答 金惇敘)

48) 然敬有甚物，只如畏字相似，不是塊然兀坐，耳無聞目無見，全不省事之謂，只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。(朱子語類，卷12, 持守)

고 외모를 단정히 하고 純一한 상태를 유지하는 것을 의미한다고 볼 수 있다.

다음으로 ‘敬의 대상인 ‘理’를 어떻게 알아서 그것을 내면화하여 실천할 수 있는가’ 하는 문제이다. 이 문제는 인식론에 속한다. 그러나 성리학에서 다루는 인식론은 서양 철학에서 논하는 인식론과 꼭 일치할 수는 없다. 퇴계의 관심은 궁극적으로 실천을 위한 ‘眞知’이다. ‘眞知’ 없는 실천은 공허하며 실천 없는 ‘眞知’도 무의미하다. 그러므로 퇴계는 ‘知行並進’을 주장하며 이 주장이야말로 퇴계 교육 이론의 최대의 특색이라고 말할 수 있다.(이 점은 뒤에 상세히 논하겠다.)

다시 敬의 문제로 돌아가서 敬의 대상인 ‘理’를 모르는데 어떻게 敬의 태도를 지닐 수 있는가? 이 문제에 관하여 주자는 말하기를 ‘학자의 공부는 오직 居敬窮理에 있다. 이 두 가지 일은 相互 發하는 것이다. 능히 窮理한즉 居敬工夫가 날로 나아가고 능히 居敬한 즉 窮理工夫가 날로 정밀해진다.’<sup>49)</sup>고 하였다. 이 생각을 이어 받아 퇴계는 ‘오직 十分 窮理居敬의 공부를 힘써야 한다. 二者가 서로 首와 尾로 되지만 실지로는 兩段工夫이니 절대로 분단하는 것을 근심할 것은 없다. 반드시 互進하는 것을 法으로 삼을 따름이다.’<sup>50)</sup>라고 말하였다. 말하자면 주자는 居敬과 窮理를 서로 發하는 관계라고 하였는데 퇴계는 首尾의 관계라고 말하면서 互進하는 법으로 삼아야 한다고 말하였다.

이제 좀더 자세히 생각해 보면 居敬과 窮理를 연결 지워 주는 것은 아는 것, 그것도 참으로 아는 것(眞知)이다. 居敬하면서 窮理하여 알게 되면 처음보다 더욱 敬하게 되며, 그와 같은 敬한 태도로 窮理하다 보면 더욱 깊이 알게 된다는 말이다. 그렇다면 여기서 ‘참으로 아는 것(眞知)’은 무엇을 뜻하는가? 퇴계에 의하면 ‘恭敬을 위주로 하여 모든 사물이 마땅히 그러한 바(所當然)와 그러한 까닭(所以然)이 되는 연고

49) 學者工夫，唯在居敬窮理，此二事互相發，能窮理則居敬工夫日益進，能居敬則窮理工夫日益密(性理大全，卷48，朱子曰)

50) 惟十分勉力於窮理居敬之工，----二者雖相首尾，而實是兩段工夫，切勿以分段爲憂，惟必以互進爲法(全書，卷14，答 李叔獻)

를 연구하여 마음을 가라 앉혀 반복해서 깊이 생각하고, 두고두고 탐구하여 몸소 체험하여 그 지극한 도리를 극진히 해서 세월이 오래 되고 공력이 깊은 데 이르러서는一朝에 놀랍도록 의혹이 석연히 가시게 되고 시원하게 진리에 관통하는 바 있는 것이니, 그렇다면 비로소 體와 用이 한 근원이 되고 顯과 微 사이가 없음을 참으로 알게 되어, 지극히 작은 데 미혹하지 않고 조금도 잡된 것이 섞이지 않고 순수함(精一)에 현혹됨이없이 中을 잡을 수 있다. 이것이 이른바 참된 知라는 것이다.<sup>51)</sup>라고 말하였다. 여기서 주목해야 할 점은 ‘깊히 생각하고 두고두고 탐구하여 몸소 체험한다’는 말이다. 이 점을 퇴계는 다른 곳에서도 ‘이치를 깊이 연구하는 일은 실천해서 체험해야 참으로 아는 것이 되고, 공경하는 것을 주로 하는 일은 마음을 두 가지 세 가지로 함이 없어야 비로소 진실하게 얻을 수 있는 것이다.’<sup>52)</sup>라고 하였다. 이 점을 구체적으로 퇴계는 다음과 같이 말하고 있다. 즉, 주자가 말하기를 ‘始初에 十分 노력해서 공부를 하면 그 다음에는 八九分만 공부하여도 된다고 하였으니 비단 독서만이 그러한 것이 아니라 義理를 연구하는 데 있어서도 또한 그렇게 해야 한다. 하늘이 부여한 理는 나와 본래 같으나 다만 氣에 구속되고 欲의 가림으로 말미암아 겹겹으로 간격이 이루어지는 것이니 理를 궁구하고 힘써서 공부에 전진하여 처음에 한 겹의 벽(隔子)을 뚫기는 어려우나 그 다음에 또 한 겹의 벽을 뚫는 어려움은 먼저 보다 덜하고, 다음에 또 한 겹을 뚫고 나면 공부의 힘이 생겨서 뚫기가 점점 쉬워짐을 깨닫게 되니, 義理의 마음은 곧 물욕을 뚫어 없애는 도수에 따라 점차적으로 드러날 것이다. 비유컨대, 거울이 본래는 깨끗하나 먼지와 때가 끼어서 약으로 같고 닦는데 처음에 아주 힘들여 긁어내고 닦아 내어야 한겹의 때를 겨우 벗겨내게 되니 어찌 어려운 일이

51) 敬以爲主，而事事物物莫不窮其所當然與其所以然之故，沈潛反覆，玩索體認，而極其至，至於歲月之久，功力之深，而一朝不覺其有洒然融釋，豁然貫通處，則所謂體用一源，顯微無間者，真是其然，而不迷於危微，不眩於精一，而中可執，此之爲真知也(全書，卷6，戊辰六條疏)

52) 窮理而驗乎踐履，始爲真知，主敬而無二三，方爲實得(全書，答 李叔獻)

아니겠는가. 계속해서 두 번갈고 세 번갈면 힘이 차츰 적게 들고 그 거울의 맑음도 때를 벗겨낸 분량에 따라 점점 드러날것이다.’<sup>53)</sup>하였다. 이것이 소위 퇴계의 ‘漸進法’이라는 것이다.

지금까지의 논의에서 알 수 있는 것은 窮理는 眞知를 얻기 위함이고, 眞知는 실천을 포함하고 있다는 것이다. 물론 여기서 ‘敬’이 있음은 말할 것도 없다. 여기에서 퇴계의 ‘知行並進說’의 단서를 볼 수 있다. 퇴계의 知行並進說은 주자의 知行並進說을 발전시킨 것이다. 주자에 의하면 ‘知와 行은 항상 서로 기다리는 것이니, 눈이 있어도 발이 없으면 갈 수 없고, 발이 있어도 눈이 없으면 볼 수 없는 것과 같다. 그 선후를 논하자면 知가 먼저 되고, 그 경중을 논하자면 行이 重하게 된다.’<sup>54)</sup>고 말한다. 퇴계는 ‘眞知와 실천은 수레의 두 바퀴와 같아서 그 하나를 缺하여도 불가하다.’<sup>55)</sup>든가, ‘그 옳은 것을 배운다는 것은 그 아는 바에 의하여 이를 몸소 실천한다는 것이다.’<sup>56)</sup>라고 말하였다. 퇴계의 경우 ‘知行並進’은 먼저 알고 행하고, 행하면서 더욱 깊게 알아, 다시 보다 철저하게 행하는 것으로서 並進하는 것이며, 知와 行의 輕重을 가리지 않는다. 그리하여 퇴계는 ‘대개 聖門의 學은 이를 마음에서 구하지 않으면 어두어져서 얻는 것이 없다. 그러기에 반드시 생각해서 그에 통해야 하며 그 일을 익히지 않으면 위태하여 불안하다. 그러므로 반드시 배워서 그 실상을 실천해야 한다.’<sup>57)</sup>고 하였다. 이렇게 볼 때 퇴계는

53) 朱子曰:“第一項須著十分工夫了;第二項只弗得八九分工夫”云云, 非但讀書爲然, 研究(窮)義理亦然, 降衷之理與我本一, 緣氣拘欲蔽, 遂成遮隔重重了. 窮理做工, 用力研精, 初問消磨了這重隔子極難, 次又消磨了一重, 其難不至如前, 次又消磨了一重, 覺得爲力稍易, 理義之心, 輒隨消磨分數, 漸次而見, 譬如鏡本明, 爲塵垢重蝕, 用藥磨治, 初番極用力刮拭才玄垢一重, 豈不甚難, 繼之以再磨, 三磨, 用力漸易, 而明隨垢玄分數而漸露,(全書, 答 李平叔問目 大學)

54) 知行常相須, 如目無足不行, 足無目不見, 論先後知爲先, 論輕重, 行爲重(性理大全, 卷48, 學 朱子曰)

55) 眞知與實踐, 如車輪厥一不可云云(文集, 卷6, 戊辰六條疏)

56) 學其可者此因其所知而身履之也.(自省錄, 答 李叔獻別紙)

57) 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, 故必學以踐其實(進聖學十圖筭)

실천을 통한 인식 작용을 주장한 것이라고 말할 수 있다.

그러면 이와 같은 생각을 갖도록 해 준 시발은 어디에 있는가? 그것은 ‘格物致知’에 있다고 본다. ‘格物致知’라는 말은 원래 『大學』의 八條目에서 나왔다. 그러면 ‘格物致知’란 말은 무슨 뜻인가? 주자의 大學章句註解에서 보면 ‘사물의 이치를 끝가지 캐어 그 아는 바를 다하지 못한 것이 없게 한다<sup>58)</sup>’는 뜻으로 되어 있다.

그러나 이 註解만을 가지고는 格物致知를 이해 하는 데 몇 가지 문제가 있다. 즉, 첫째, 여기서 말하는 ‘格物’에서 物의 의미는 무엇인가? 事와 같은가? 그렇다면 事는 또 무엇인가? 둘째, ‘格’의 범위는 어디까지인가? 셋째, ‘窮理’와는 어떤 관계인가? 넷째, ‘致知’는 어떤 상태인가? 등이다. 이하에서 차례로 고찰해 보겠다.<sup>59)</sup>

우선 ‘物’의 의미는 ‘格物致知’에서 대단히 중요하므로 비교적 자세히 논의하겠다. 주자에 의하면, 物은 形器의 定體가 있는 것을 말한다. (『語類』 九四, 周子之書, 寓錄). 이 때 形器의 器는 形이 있고 象이 있는 모든 것이다. 그리고 定體란 일정하고 구체적인 形을 가리킨다. 그러므로 物이란 有形有象을 가리키는 것이라고 일단 말할 수 있다. 주자는 다시 ‘무릇 聲色貌象이 있으면서 천지간에 가득한 것은 모두 物’이라 하였다.(『大學或問』 文集, 五五). 여기서 유추할 수 있는 말은 物이란 지각의 대상이 된다는 것이다. 다시 말하면 천지 우주를 物로 보는 것이다.<sup>60)</sup> 여기서 다시 人도 物인가 아닌가, 그리고 心도 物인가 하는 문제가 생긴다. 주자는 人과 心을 物로 보기도 하고 때로는 보지 않기도 한다. 구체적으로 말하면 人을 物의 개념 속에 집어넣지 않은 경우, 예컨대 『大學或問』에서 ‘그 理를 가지고 말하면 만물은 一原이므로 처음부터 人物 貴賤이 구분되지 않는다. 그 氣를 가지고 말하면 바르고 통하는 것은 人이다. 그 편벽되고 막힌 것은 物이다. 그것에 따라 귀하

58) 李相殷, “退溪의 格物-物格辨疑 譯解”, 退械學報, pp.47-48.

59) 여기서의 주로 大濱皓 著 『朱子哲學』 東京大出版會 1982, pp.239-267을 참고 하였다.

60) 眼前凡所應接底都是物(語類, 十五, 賀孫錄)

다 혹은 천하다.’고 하였다. 그러나 주자는 사람이 物의 개념에 들어갈 뿐 아니라, 그의 생활, 행위도 物에 들어간다고 하였다. 心도 物로 보기도 하고 때로는 구별하기도 하였는데<sup>61)</sup> 그와 같이 人과 物, 心과 物을 구분하는 것과 구분하지 않는 것은 어떤 의미를 주는가?

心과 物을 구별하는 것은 物에 대한 心의 우위를 인정하는 것이 되고 나아가 만물에 대하여 인간의 우위까지도 생각하게 된다. 心과 物을 구분하지 않는 것은 心이 육체의 소산이므로 心의 절대성을 부정하고 상대성을 인정하는 것이 되고, 더 나아가 악도 존재할 수 있다고 생각하는데 그 의의가 있다.

그러면 物과 事는 어떤 관계인가? 주자 자신은 物과 事를 명백히 구분하지 않고 거의 동의어로 사용하고 있다. 분명히 주자는 大學章句에서 ‘物猶事也’라고 하였다. 그래서 별로 구분하지 않은 채로 ‘萬物’(『語類』一五, 道夫, 淵), ‘事物’(『語類』一四, 水之), ‘事事物物’(『語類』一四), ‘天下之事皆爲之物’(『語類』一五, 道夫) 등을 사용하고 있다.

그러나 주자는 事를 여러가지 현상으로 본다. 事는 개인을 포함한 인간세계의 제현상이다. 따라서 事는 학문의 대상이 되고 사고의 대상이 된다. 그러므로 格物은 事에 관한 이치라고 말할 수 있다. 물론 여기서의 事는 사고현상, 사회현상, 문화현상, 자연현상 등을 가리킨다.(大濱皓, p.246.)

다음으로 ‘格’의 범위는 어떠한가? 格物은 한꺼번에 되는 것은 아니다.<sup>62)</sup> 一物에 格하여 萬理를 통하는 것은 顏子도 거기에 이르지 못하였고, 오늘 一物을 格하고 다음날 또 一物을 格하여 그것이 오랜 세월 쌓인 후에야 脫然貫通하게 되는 것이다. 格物은 천하의 物을 모두 끝까지 궁구하려고 욕심을 부려서는 안된다. 다만 一事에 힘을 다하여 끝까지

61) 衣食作息, 視聽學履, 皆物也(中庸或問)

62) 一物格而萬理通, 雖顏子亦未至此, 惟今日而格一物焉, 明日格一物焉, 積習既多, 然後脫然有貫通處耳(上同, 卷十九, 劉元承錄, 上同, 卷十八, 劉元承錄, 上同 卷二, 呂與叔錄)

지 궁구하면 그밖에 다른 것은 유추할 수 있다.<sup>63)</sup> 말하자면 格物은 사물의 理를 구하되 그 방법은 여러 가지가 있다. 예컨대, 책을 읽으면서 이론적 탐구를 한다던가 실천을 통하여 格한다던가 할 수 있다. 그리고 一理를 究明하면 萬理에 통하는 것이 아니라, 一物의 理를 窮究하면 그것에 限하되 그것이 어느 정도 쌓이면 비약적 窮極의 眞理에 도달할 수 있다. 그러나 一物의 理를 窮究하면 그것에 限한다고 해서 천하의 모든 物의 理를 하나하나 다 구하고자 할 필요는 없다. 유추의 방법도 있다는 것이다<sup>64)</sup>.

셋째로 格物과 致知와 窮理는 어떤 관계인가? 사실 주자의 『或問』과 『語類』, 文集 등에서는 이 두 개념이 어떤 관련을 밝히지 않은 채로 여기저기 나오고 있다. 그러나 자세히 보면 格物은 개개의 物에 대한 그 理의 궁구함을 다하는 것으로서 理의 追究自體(絶對善)이다. 그리고 致知는 사물의 理를 궁구하여 깨달은 상태를 말한다. 그러므로 ‘格物致知只是窮理’ 인 것이다.(文集, 五一, 答黃子耕第四書)

주자는 사실상 伊川의 格物說을 이어 받았다. 퇴계는 다시 주자의 格物說을 이어받은 것이 사실이다. 그러나 주자의 格物說을 이어받은 단계는 초기 단계로서 퇴계 자신의 이론이 별로 없는 단계이다.<sup>65)</sup> 그러나 그 후 독자적인 이론이 드러나는 단계가 그 당시 유행하던 ‘理自到說’의 영향을 받아 퇴계 역시 사물의 理의 自到를 인정하면서부터 나타난다. 말하자면 事物의 理에 관한 인식은 내 마음의 궁구와 더불어 理의 自到에 의하여 이루어진다고 생각하였다. 즉, ‘이전에 내가 誤說을 바꿀

63) 凡有一物必有一理，窮而至之，所謂格物者也，然而格物亦非一端，如或讀書講明道義或論古今人物而別，其是非或應接事物而處其當否，皆窮理也(二程全書，卷19，劉元承錄)

64) 格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡其他可以類推，至於言者，則當求其所以爲孝如何，若一事上窮不得，但別窮一事，或先其易者，或先其難者各隨入淺深，譬如千枝萬徑皆可以適國，但得一道而入，則可以類推而通其餘矣，蓋萬物各具一理，而萬里同出一原，此所以可推而無不通也(二程全書，卷16，入關語錄)

65) 尹絲淳，‘退溪哲學의 理想主義的 性格’，『退溪學報』，(서울，退溪學研究院，1978)，p.104.



줄 몰랐던 것은 다만 주자가 말한 理의 無情意 無計度 無造作說을 따르기만 하여 내가 物理의 極處에 窮到할 수 있지 理가 어찌 極處에 스스로 이를 수 있겠는가<sup>66)</sup>라고 생각하였다. 그리하여 格物의 格이나 無不到의 到를 모두 내가 格하고 내가 到하는 것으로 보았다. 그러나 주자는 ‘理에는 반드시 用이 있으니 어찌 또 心의 用을 말할 것이 있는가? 그 用은 비록 人心을 벗어나는 것이 아니지만 그 用의 妙를 이루는 까닭은 실로 理의 발견 때문이니 마음의 이름에 따라 사물의 이치가 이르지 않음이 없게 된다. 다만 나의 格物이 이르지 못함을 걱정할 뿐 理가 自到할 수 없음을 걱정해서는 안된다. 그러므로 格物이라 함이 어찌 物理의 極處가 나의 窮究함에 따라 이르지 않음이 없음을 말하는 것이 아니겠는가? 이로써 情意 造作이 없다는 것은 理의 ‘本然之體’이고 그 窮究함에 따라 발견되어 있지 않음이 없다는 것은 理의 ‘지극히 神妙한 用’임을 알 수 있다. 그 전에는 다만 理의 本體의 無作爲만을 알았을 뿐 그 妙用이 나타나 행할 수 있음을 알지 못하였다.’<sup>67)</sup>고 말하였다.

여기서 우리가 유의해 보아야 할 것은 두 가지이다. 하나는 ‘내가 物理의 極處에 窮到할 수 있지 理가 어찌 極處에 스스로 이를(到) 수 있겠는가’의 의미는 무엇인가 하는 것이며, 다른 하나는 ‘왜 퇴계가 理의 本然之體와 妙用을 구분하지 않으면 안되었는가’하는 것이다. 첫째의 의미는 理本體의 無作爲性を 전제로 하여 생각할 때 내가 物理의 極處에 窮到할 수 있는 것만을 생각할 수 있지, 理가 極處에 스스로 이를 수 있는 것은 생각할 수 없었다는 뜻이다. 그러나 두번째 문제를 생각하여 보면 퇴계 자신이 理發氣發을 인정하고 있는 만큼 ‘理의 發現’을

66) 前此滉所以堅執誤說者， 只知守朱子理無情意不計度無造作之說， 以爲我可以窮到物理之極處--(全書， 答 奇明彥 別紙)

67) 理豈能自至於極處， 故硬把物格之格， 無不到之到， 皆作已格已到看---然而又曰， 理必有用， 何必又說是心之用乎？ 則其用雖不外乎人心， 而其所以爲用之妙， 實是理之發見者， 隨人心所至而無所不到無所不盡， 但恐吾之格物有未至， 不患理不能自到也---則豈不可謂物理之極處， 隨吾所窮而無不到乎， 是知無情意造作者， 此理本然之體也， 其隨寓發見而無不到者， 此理至神之用也， 向也但有見於本體之無爲， 而不知妙用之能顯行(全書， 答 奇明彥別紙)

부인할 수는 없었다. 그리하여 퇴계는 理의 無作爲性과 發現性을 인정하기 위해서는 ‘體用’을 도입하지 않을 수 없었다. 그에 따라 퇴계는 理를 ‘本然之體’와 ‘神妙한 用’으로 설명하였다. 그러나 理의 自到가 내 마음을 窮究하든가 내 마음이 氣의 作用과 전혀 관계가 없는 것은 아니라는 점을 생각해 보면 ‘理의 神妙한 用’만으로 완전히 설명할 수 없다는 문제가 여전히 남아 있게 된다.<sup>68)</sup> 또 하나의 문제는 ‘理의 能動性(理到說)’을 인정하게 되면 心의 作用과 理의 用이 一致된다. 心이 無所不盡하면 理도 無所不到하게 되어 이 점에서 心과 理는 하나가 되어 陽明의 ‘心卽理’에 가까워진다. 그러므로 퇴계는 ‘나의 格物이 이르지 못함을 걱정할 뿐 理가 自到할 수 없음을 걱정해서는 안된다.’고 하였다. 만약 ‘心卽理’를 승인하면 퇴계의 근본 입장인 理氣不雜性을 부인하게 되고 人欲을 天理로 보는 결과가 된다. 그러나 여기서의 해결의 실마리는 心을 物의 개념에 들어가는 것으로 보는가 들어가지 않는 것으로 보는가에 달려 있다. 만약 心이 物의 개념에 들어가지 않으면 心은 하나의 절대 주체이며 따라서 主客으로 나뉘지 않으며, 心을 대상으로서 보는 知的自覺을 초월하는 것이 된다. 이렇게 心을 보면 理와 다름이 없고 따라서 心卽理라고 보아도 퇴계의 주장에는 아무런 문제가 생기지 않는다.

지금까지의 居敬窮理와 格物說은 적어도 퇴계의 義理之學과 관련이 있다. 다시 말하면 퇴계의 최대 관심은 四端(仁義禮智)을 어떻게 자신에게 내면화하느냐 하는 데 있다. 그러나 여기에는 근본적으로 ‘所有’와 ‘源泉’의 문제가 들어 있음을 간과해서는 안된다.

인의예지의 소유와 원천의 관계를 파악하는 방식에는 두 가지가 있을 수 있다. 하나는 개인이 인의예지의 소유자임과 동시에 원천이 된다는 경우이고, 다른 하나는 인의예지의 소유 문제와 원천의 문제를 구분하는 경우이다.<sup>69)</sup> 전자의 경우에는 개인이 사회와 따로 떨어져서 인의예

68) 李相殷, 『退溪의 格物-物格說辨의 譯解』, p.65.

69) 黃仁昌, 『教育에 있어서의 個人과 社會의 關係-플라톤의 國家論을 中心으로-』

지의 의미를 스스로 규정하는 것이다. 그리하여 개인이 사회와 관계없이 존재할 수 있는 것처럼 생각한다. 물론 이 사람들도 개인이 사회를 떠나서는 존재할 수 없다는 사실을 부인하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 개인은 사회의 영향을 받지 않고 스스로 인의예지의 의미를 규정할 수 있다고 믿는다. 이와 같이 생각하는 것은 개인과 사회의 관계를 ‘사실적 관계’로 파악하는 것이다. 말하자면 개인과 사회가 개념상 서로 독립되어 있고, 사회는 개인의 사실적 집합이라는 것이다. 달리 말하면 개인은 개인이라는 개념이 사회‘이전’에 사회와 떨어져서 존재할 수 있다는 것이다. 이 관점을 교육과 관련 지워 생각해 보면 인의예지는 교육과 별개의 것으로서 그 의미가 교육 이전에 이미 규정되어 있다는 것이다. 이와 같이 보면 교육은 인의예지의 의미를 실현하는 수단이 된다.

후자의 경우에는 개인이 사회로부터 ‘인의예지’의 의미를 배운 결과 그 의미를 받아들여지며 개인은 사회와의 관련에 비추어 그 존재의의를 찾을 수 있는 것이다. 따라서 개인이 사회의 영향을 받아 비로소 인의예지의 의미에 관한 자신의 생각을 가지게 되는 것이다. 이와 같은 관점은 개인과 사회와의 관계를 ‘논리적 관계’로 파악하고 있는 것이다. 말하자면 개인이 사회와 관련을 맺지 않고는 개인이 따로 존재할 수 없으며 개인은 사회와의 관련에 의하여 비로소 그 실체가 규정될 수 있는 것이다. 이와 같은 생각을 교육과 관련 지워 보면 ‘仁義禮智’는 교육과 각각 별개가 아니라, 교육의 과정 그 자체이며, 따라서 인의예지의 의미는 미리 규정되어 있는 것이 아니다. 따라서 교육에 의하여 인의예지가 논의되며, 그 의미를 논의하는 교육의 과정이 ‘인의예지’이며, 교육은 인의예지를 실현하는 것 이외의 다른 것이 될 수 없는 것이다.

이상과 같은 두 가지 관점 중 퇴계는 어느 관점을 취하였는가를 고찰해 보겠다. 우선 ‘答李平叔問目’을 살펴본다. 즉(그대가)仁義禮智의

---

서울 大學校 大學院 博士學位論文 未出版, 1989, pp.83-85.

네 글자를 해석할 때 만약 그 글의 뜻만을 보아 외거나 풀이함에 비록 털끝만큼도 어김이 없다 하더라도 결국 무슨 이익이 있으리오. 오직 네 글자의 뜻으로 題目을 삼아서 생각하며, 고요히 앉아서 마음을 가다듬고, 연구하고 또 음미하며 체득하여, 仁이 나의 마음에 있으면 어찌하여 마음의 德이 되며, 어찌하여 愛의 理가 되며, 어찌하여 溫和慈愛의 道理가 되는 것이며, 義가 나의 마음에 있으면 어찌하여 마음의 절제가 되고, 어찌하여 裁斷하는 이치가 되는 것인가를 체험하고, 禮와 智에 있어서도 또한 이와 같이 할 것이다.’<sup>70)</sup>라고 말하고 있다.

여기서 우리가 주목해야 할 점은 퇴계 자신이 ‘그대가 만약 인의예지의 네 글자를 해석하면서 만약에 그 글자의 뜻만을 보아 외거나 풀이함에 털끝만큼도 어김이 없다 하더라도 필경 무슨 이익이 있으리오’(仁義禮智四個字釋, 若到看文義, 雖記誦解釋, 不差毫釐, 畢竟何益)라고 말한 점이다. 만약 인의예지의 의미가 이미 규정되어 있다면 외거나 풀이하는 것은 그것대로의 이익이 될 것이다. 그러나 퇴계는 그것이 아무 이익이 없다고 말하면서 ‘仁이 나의 마음에 있으면 어찌하여 마음의 德이 되며, 어찌하여 愛의 理가 되며, 어찌하여 溫和慈愛의 道理가 되는 것이며, 義가 나의 마음에 있으면 어찌하여 마음의 절제가 되고, 어찌하여 일(事)의 마땅한 바가 되며, 어찌하여 裁斷하는 理致가 되는가를 체험하고 德과 知에도 또한 이와 같이 할 것이다’(仁在吾心, 若何而爲心之德, 若何而爲愛之理, 若何而爲溫和慈愛底道理, 義在吾心, 若何而爲心之制, 若何而爲事之宜, 若何而爲斷制裁割底道理, 於德於智, 亦當如此)라고 덧붙이고 있다. 여기서 알 수 있는 것은 인의예지의 의미가, 예컨대, 仁이 어찌하여 마음의 德이 되는가, 어찌하여 愛의 理가 되는가 등을 연구하는 과정에서 체득된다는 것이다. 그리고 ‘네 글자의 뜻으로 題目을 삼아서 생각하며, 고요히 앉아서 마음을 가다듬고, 연구하고 또 음

70) 仁義禮智四個字釋, 若徒看文義, 雖記誦解釋, 不差毫釐, 畢竟何益, 須將四個字義做題目入思議靜坐潛心研究玩味體認體驗, 仁在吾心, 若何而爲心之德, 若何而爲愛之理, 若何而爲溫和慈愛底道理, 義在吾心, 若何而爲心之制, 若何而爲事之宜, 若何而爲斷制裁割底道理, 於禮於智, 亦當如此(全書, 答 李平叔問目 大學)

미하여 체득하는것'은 그 자체가 이미 교육이라는 것을 시사하고 있다.<sup>71)</sup> 어떻게 교육을 받지 않고 '연구하고 음미하며 체득'할 수 있겠는가? 이 말을 달리 표현하면, 퇴계는 사람들이 교육을 통하여 또는 사회로부터 인의예지의 의미를 배우고 그 의미를 받아들여야 한다는 것을 암암리에 말하고 있는 것이다. 그러므로 퇴계는 무엇보다도 먼저 스스로 서원을 세웠고 거기서 제자들을 평생토록 교육을 한 것이다.

다음으로 '聖學十圖筭'를 살펴 본다. 이 聖學十圖筭에는 퇴계가 어떤 생각을 갖고 '聖學十圖'를 임금에게 지어 올렸는가가 잘 나타나 있다. 그것을 구체적으로 보면 다음과 같다. '이제 여기에 그 圖와 解說을 만든 것을 겨우 열 폭밖에 안되는 종이에 베풀어 놓았습니다. 만일 이것을 보고 생각하고 익혀서 평소에 조용히 혼자 계실 때에 공부를 하신다면, 여기에 道가 영기고 聖人이 되는 要領이 있으며, 근본 마음을 바르게 하여 나라를 다스리는 근원이 모두 여기에서 나옵니다. 오직 전하께서는 정신을 가다듬어 뜻을 더하셔서 처음부터 끝까지 여러 번 반복하되 하찮은 것이라고 소홀히 하지 마시고, 싫증이 나고 번거롭지만 그만 두지 않으신다면 국가로서도 매우 다행한 일이며, 신하와 백성들에게 매우 다행한 일이라 하겠습니까'<sup>72)</sup>라고 말하고 있다.

여기서 주목해야 할 점은 '만일 이것을 보고 생각하고 익혀서 평소에 조용히 혼자 계실 때 공부를 하신다면'이라는 말이다. '생각하고', '익히고', '공부하는'것은 교육을 받는다는 말이다. 이와 같이 교육을 받으면 '여기서 道가 영기고 聖人이 되는 要領이 있으며, 근본 마음을 바르게 하여 나라를 다스리는 근원이 모두 여기에서 나온다.'는 것이다. 말하자면 교육을 받으면 교육받는 그 과정 속에 聖人이 되고 나라를 다

71) 金忠烈, 中國哲學散稿, 汎學圖書, 1977, pp.301-2에 보면, 淸나라 儒學者 顏元이 孔子에 의한 敎育과 理學에 의한 敎育의 모습을 그린것 中에서 理學에 의한 敎育의 모습과 類似하다.

72) 是其爲圖爲說, 僅取敘陳於十幅紙上, 思之習之, 只做工程於平日燕處而癡通, 作聖之要, 端本出治之源悉具於是, 惟在天鑑留神加意反復終始, 勿以輕微而忽之厭煩而置之則宗社幸甚臣民幸甚

스리는 근본도 알게 된다는 뜻이다. 따라서 聖人이 되는 要領이나 道가 이미 규정되어 있는 것이 아니라, 교육을 받으면서 그 요령과 의미를 터득할 수 있다는 것이다.

퇴계 당시 사회에서 보면, 임금은 곧 국가나 마찬가지로이다. 임금은 개인이면서 국가이다. 그러나 비록 임금일지라도 인의예지를 실현할 수 있는 것은 오로지 교육을 통하여 자신이 聖人이 되고, 그 교육은 국가(사회)와 관련을 맺지 않고는 안된다는 것을 뜻하고 있다. 그러므로 임금의 경우는 개인이면서 국가이기 때문에 얼핏 보면 혼자 공부하는 것 같아도 국가(사회)가 개인에게 교육을 시키는 것이며, 이 교육을 통하여서 오로지 ‘仁義禮智’를 사회에 실현시킬 수 있다는 것이다. 요컨대 퇴계는 개인과 사회의 관계를 논리적 관계로 보았고, 교육이야말로 ‘인의예지’를 실현하는 가장 핵심적인 일이라고 생각한 것이다. 그러므로 우리는 퇴계가 만년에 이르기까지 온갖 정성을 다하여 제자들을 교육한 것을 이해할 수 있을 것 같다.

## V. 教育 理論의 適用: 教育적 발언의 재음미

지금까지 우리는 퇴계의 교육이론을 정립 하였다. 교육이론은 포괄성과 추상성을 띠고 있으므로 구체적인 교육의 사태를 설명할 수 있어야 한다. 여기서는 퇴계 당시의 교육의 실제 사태를 설명하려는 것이 아니라, 퇴계 자신이 교육에 관한 여러 가지 발언을 그의 교육 이론에 비추어 재음미하고자 한다. 퇴계 자신의 교육에 관한 발언은 첫째, 교육은 왜 받아야 하는가, 둘째, 어떤 것을 교육 내용으로 하여야 하며 그 이유는 무엇인가, 셋째, 그 교육 내용을 가르치는 방법은 무엇인가, 넷째, 교육자는 어떤 모습을 지녀야 하는가 등을 중심으로 다루겠다.

퇴계에 의하면, ‘교육은 윤리를 밝히는 것을 근본으로 삼는다.’<sup>73)</sup>고

73) 蓋其爲教也本於明倫(全書, 卷29, 答 金而精)

하였다. 교육을 받는다는 것이 학문을 하는 것이라면 학문을 하는 목적은 곧바로 윤리 도덕을 밝히 아는 데에 있다. 그리하여 퇴계는 학문의 목적을 ‘爲己之學’에 두고 있는 것이다. 퇴계에 의하면 ‘爲己之學’은 도리를 우리들이 마땅히 알아야 할 것으로 삼고, 덕행을 우리들이 마땅히 해야 할 것으로 삼아서, 먼 것보다 가까운 데서, 겉보다 속부터 공부 시작해서, 마음으로 얻어서 몸소 행하기를 기약하는 것이다.<sup>74)</sup> 그렇다면 이와 같은 말을 할 수 있는 근거는 무엇인가?

인간의 마음은 理와 氣로 형성되어 있다. 그러므로 ‘性이 곧 理이니 본시 좋하지마는 惡이 없다. 心은 理와 氣가 합한 것이니 德이 있음을免하지 못하나 가장 시초를 논한다면 心 또한 善하고 惡이 없다. 왜 그렇다고 말할 수 있는가? 그것은 心이 發하지 않아 氣가 用事하지 않을 때는 오직 理뿐이니 어찌 惡이 있으리오. 오직 發할 때에 氣가 理를 가리우게 되고 그 때 惡으로 옮긴다.’<sup>75)</sup>고 하였다. 여기서 理는 ‘至虛而至實, 動而無動, 靜而無靜, 潔潔淨淨地, 一毫添不得, 一毫減不得’하므로 인간은 바로 이 理를 몸과 마음에 體認하도록 하기 위하여 학문을 하는 것이다. 그러므로 학문을 통하여 마음 속에 理를 보존하며, 氣가 가리우지 않도록 하며, 氣가 가리워지면 이를 제거하도록 노력해야 하는 것이다. 퇴계는 이것을 비유하여 설명하기를 “군자의 학문은 자기를 爲할 따름이다. 이른바 자기를 위한다는 것은 저 張敬夫가 말한 ‘위하는 바’가 없이 하는 것이다. 우거진 숲 속에 있는 난초가 온종일 향기를 피우지만 스스로 그 향기로움을 모르는 것과 같은 것이니, 군자의 자기를 위하는 뜻에 꼭 맞는 말로써 마땅히 깊이 본받아야 할 것이다.”라고 하였다.

퇴계에 의하면, 교육을 받아야 하는 이유는 ‘마음을 바르게 하는 데

74) 先生曰爲己之學以道理爲吾人之所當知, 德行爲吾人之所當行, 近裏著工, 期在心得, 而躬行者, 是也(言行錄, 敎人 金富倫記)

75) 性卽理固有善無惡, 心合理氣以未免有惡, 然極其初而論之, 心亦有善無惡何者, 心之未發, 氣未用事, 唯理而已, 安有惡乎, 惟於發處, 理蔽於氣, 方趨於惡(全書, 卷13, 答 洪應吉)

있는 것<sup>76)</sup>이다. 말하자면 교육은 다른 것을 위한 수단이 아니라 그 자체가 목적이라고 한 말과 같은 것이다. 그러므로 퇴계는 '爲人之學'을 반대한다. 왜냐하면 '爲人之學'은 마음으로 얻어서 몸소 행하기를 힘쓰지 않고 거짓을 꾸미고, 따라서 이름을 구하고 칭찬을 취하는 것이기 때문이다. 그리하여 퇴계는 세상 사람들이 학문하여 과거를 보아 高官되기를 좋아하므로 '슬프다 이 세상 사람들이여! 高官되기를 사랑하지 말지어다.<sup>77)</sup> 과거에 급제하는 것이 儒子의 할 바가 아니다.'라고 하면서 당시의 儒子로서 학문을 한다고 하는 사람들을 보고 탄식하여 가로되 '세상에 허다한 영재가 俗學에 오염됨이 더욱 심하다.'<sup>78)</sup>고 하였다.

다음으로 '마음을 바르게 하기 위한' 교육 내용으로서 퇴계는 어떤 것을 들고 있으며, 그 내용을 지지하는 이유와 근거는 무엇인가? 우선 배워야 할 것은 持敬이요, 이를 위하여 뜻을 세워야(立志)하는 것이다. 그리하여 퇴계<sup>79)</sup>는 '사람이 일을 하려면 반드시 뜻을 세움으로써 근본을 삼아야 한다'고 말하면서 '뜻이 서지 않으면 일을 할 수 없는 것이요, 또 비록 뜻을 세웠다 해도 진실로 居敬하여 이 마음을 가지지 않으면 또한 찬찬하지 아니하여 주장이 없어지고 아무 하는 일 없이 날을 보낼 것이며 실속없는 말에만 그치고 말 것'이라고 말하였다. 그러면 立志와 持敬을 어떻게 하는가? 敬의 개념이 사용되는 맥락을 크게 여섯 가지로 나눌 수 있다.<sup>80)</sup> 즉, 주자가 말하는 敬은 첫째, 일종의 두려운 감정으로서는 이른바 畏와 유사한 의미를 지니며(如畏字相似), 둘째, 실재로서의 道또는 理에 수렴되는 마음의 상태로써 道와 관련을 맺지 않은 것은 아무것도 수용하지 않는 것(敬是收斂 其心不容一物), 셋째, 오로지 한 마음으로 일을 수행하는 것(敬是隄事專一, 主一之謂敬), 넷째,

76) 學問所以正心也(上同)

77) 嗟爾世上人, 慎勿愛高官(全書, 卷1, 詩)

78) 取科第非儒也, 因歎曰世間許多英才混泊俗學更有甚(言行錄, 論科舉之弊)

79) 人之爲事, 必立志以爲本, 志不立則不能爲得事, 雖能立志, 敬不能居敬以持之, 此心亦乏然而無主, 悠悠終日, 亦只是虛言(言行錄, 論持敬, 李德弘記)

80) 錢穆(民國 60), 朱子新學案, 卷二, 臺北, 文史出版社, pp.302-330



일을 수행하면서 반드시 그 일을 하나하나 세밀하게 점검하는 것(敬須  
 隧事點檢), 다섯째,敬은 마음을 흐리지 않고 항상 맑게 하는 방법(敬是  
 常惺惺法)을 뜻하며, 끝으로, 敬은 행위나 용모가 항상 嚴齊嚴肅한 모습  
 (敬是整齊嚴肅)을 뜻한다. 이와 같이 주자가 말한 바에 비추어 퇴계는  
 어떻게 敬을 생각하였는가? 퇴계<sup>81)</sup>는 ‘뜻을 세우면 모름지기 사물 밖  
 으로 높이 뛰어 넘어서야 하고, 居敬하려면 항상 사물 가운데 있으면서  
 이 敬과 事物로 하여금 어긋나지 않게 하여야 하는 것’이라 하였다. 이  
 말은 어떤 의미를 가지는가? 예컨대 ‘뜻을 세우면 모름지기 사물 밖으  
 로 높이 뛰어 넘어서야 한다’고 하였는데 어떻게 하란 말인가? 그것은  
 다름 아니라 立志와 持敬의 의미를 알 수 있는 학문을 하라는 뜻이다.  
 이와 같이 말을 할 수 있는 근거는 퇴계<sup>82)</sup>가 ‘글을 배우는 것을 어찌  
 소홀히 할 수 있는가’ 라고 하면서, ‘학문은 마음을 바르게 하는 방법’이  
 라고 말한 것과 ‘글을 배우지 않으면 聖賢의 聖法을 생각하지 못하고 事  
 理의 當然함을 알지 못하여 행하는 것이 혹 사사로운 뜻에서 나오게 되  
 어 野한 데로 빠지게 된다.’고 말하는 데서 찾을 수 있다.

그러면 구체적으로 말해서 학문을 하면 立志와 持敬이 이루어질 가능  
 성이 있음에도 불구하고 왜 퇴계는 立志와 持敬을 우선 행해야 한다고  
 말하고 있는가? 그것은 인간이 학문을 통하여 ‘理’를 몸에 체득해야 되  
 며, 그 理는 ‘極尊無對命物者’이고, ‘有善無惡’이며, ‘至神妙用’한 것이기  
 때문에 이와 같은 理를 체득하기는 매우 어려운 일이기에 미리 단단한  
 각오를 가지고 立志를 하여야 하며, 너무 존엄한 것이기에 持敬하지 않  
 을 수 없는 것이라고 생각된다.

이제 그 구체적인 학문의 내용과 배워야 할 이유를 들어보겠다. 물론  
 여기서는 千字文과 같은 것은 언급하지 않겠으며, 적어도 본격적인 학

81) 立志必須高出事物之表，而居敬則常存於事物之中，令此敬與事物，皆不相違(上  
 同)

82) 先生曰學文豈可忽哉，學問所以正心也，(言行錄)，謂力行而不學文，則無以考聖賢  
 之成法，識事理之當然，而所行或出於私意，非但失之於野而已(論語，學而註 退  
 溪)

문의 내용과 그것을 배워야 할 만한 이유를 들되, 주로 퇴계 자신이 언급한 것을 중심으로 논의해 나가겠다.

우선 퇴계는 『小學』을 들고 있다. 그것을 배워야 하는 이유는 다음과 같다. 즉 ‘萬有가 나고 자라 열매맺고 돌아감은 변함없는 자연의 법칙이고, 어진 마음, 올바른 행동, 禮에 맞고, 슬기로움은 인간 본성의 대원리이다. 모든 사람의 인성은 처음부터 착하지 앎음이 없다. 아름답게 잘 갖추어진 四端은 느낌에 따라 나타난다. 아버이를 사랑하고 형을 공경하며, 나라에 충성하고 어른을 받드는 다 본성이니, 가이없이 이를 따라야 한다. 오직 聖人の 본성은 하늘과 같이 넓고 넓어 티끌만큼 보태지 않아도 온갖 착함이 가득하다. 어느 사람은 어리석고 어두워 物慾으로 착한 마음을 가리고 본성을 무너뜨리고 쉽게 이것을 버린다. 聖人이 이것을 안타깝게 여기어 배움터 세워 스승을 모시고 본성을 잘 키워 북돋우고 일상생활을 펴 나가게 하였다. 어린이를 가르치는 방법은 물 뿌리고 쓸고 청소하며 대인관계에 예절 지키고 집에서 효도하고 어른께 공손하며 행동은 도리에 어긋나지 않게 하면서 이렇게 실천하고 남은 힘있으면 시도 배워 외우고 책도 읽으며 노래부르며 춤추고 즐기더라도 생각이 법도를 넘지 않는다. 이것이 바로 이 학문의 큰 요지이다.’<sup>83)</sup>라고 하였다. 그러므로 ‘만약 小學을 어렸을 때 배우지 않으면 커서는 더욱 경박하고 사치해지니 향촌에는 미풍양속이 온데 간데 없어지고 세상에는 어진 재물을 찾을 길이 없어진다.’<sup>84)</sup>고 하였다.

다음에는 『大學』이다. 왜 大學을 배워야 하는가? 즉, ‘大學의 원리는 明德을 밝히는 데 있고, 백성을 새롭게 하는 데 있으며, 최고의 善에 머무르는 데 있다. 멈출 곳을 안 뒤에 목표가 정해지고, 목표가 정해진 뒤에라야 마음이 평정되고, 마음이 평정된 뒤에라야 편안해 질 수가 있으며, 마음이 편안해진 뒤에 깊이 생각할 수가 있게 되며, 깊이 생각한

83) 小學之方灑掃應對, 入孝出恭動罔或悖, 行有餘力誦詩讀書, 詠歌舞蹈思罔或逾, 窮理修身斯學之大(聖學十圖, 小學題辭)

84) 是以方其幼也, 不習之於小學, 則無以收其放心養其德性, 而爲大學之基本, 及其長也不進之於大學, 則無以察夫義理措諸事業(上同)

뒤에 최고의 선에 이를 수가 있는 것이다. 物에는 根本과 末端이 있고, 일에는 먼저 해야 할 것과 나중에 해야 할 것이 있다. 먼저 해야 할 것과 나중에 해야 할 것을 알게 되면 道에 가까와 질 것이다.<sup>85)</sup>는 것이다.

옛날에 明德을 天下에 밝히고자 한 사람은 먼저 자기 나라를 잘 다스렸다. 자기 나라를 잘 다스리고자 한 사람은 먼저 자기 집안을 공정하게 잘 이끌었다. 자기 집안을 공정하게 이끌고자 한 사람은 먼저 스스로 수양했으며, 스스로 수양하고자 한 사람은 먼저 그 마음을 바르게 했다. 마음을 바르게 하고자 한 사람은 먼저 그 뜻을 정성스럽게 했고, 그 뜻을 정성스럽게 하고자 한 사람은 먼저 그 앎의 경지를 최상에 이르게 하였다. 앎의 경지를 최상에 이르게 하는 것은 사물의 이치를 끝까지 캐서 밝히는 데 있다.

사물의 이치가 끝까지 밝혀진 뒤에 앎의 경지가 최상에 이르게 되고, 앎의 경지가 최상에 이른 뒤에 뜻이 정성스럽게 되며, 뜻이 정성스럽게 된 뒤에 마음이 바르게 된다. 마음이 바르게 된 뒤에 몸이 수양되며, 몸이 수양된 뒤에 집안이 공정하게 이끌어지고, 집안이 공정하게 이끌어진 뒤에야 나라가 잘 다스려진다. 나라가 잘 다스려진 뒤에 천하가 태평하게 되는 것이다.

‘天子로부터 庶人に 이르기까지 한결같이 다 修身으로 근본을 삼는다. 그 근본이 잘 되지 않고서 말단이 잘 이루어지는 법은 없고, 그 두텁게 한 것이 얇게 되거나, 얇게 한 것이 두텁게 되는 경우는 없다.’<sup>86)</sup>고 하였다. 이것이 바로 大學을 배워야 하는 이유이다.

大學과 小學의 내용을 보다 철저하게 공부하는 것으로서 퇴계는 『朱子全書』를 들고 있다. 왜냐하면 ‘朱子全書를 읽으면 가슴속에서 문득 시원한 기운이 생기는 것을 깨닫게 되어 저절로 더위를 모르게 된다.’<sup>87)</sup>고 하면서 ‘사람이 이 책을 읽으면 학문하는 방법을 알 수 있을 것이며 이미 그 방법을 알게 되면 반드시 느끼게 되어 흥이 일어날 것이다. 여

85) 物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣 (全書, 聖學十圖, 大學經)

86) 自天子以至於庶人, 壹是皆以修身爲本(상동)

87) 先生曰講此書便覺胸膈生涼自不知其暑(言行錄)

기서 공부를 시작하여 오랫동안 익숙한 뒤에 四書를 다시 보면 聖賢의 말씀이 마디마디 맛이 있어서 비로소 자기에게 쓰이는 바가 있게 될 것<sup>88)</sup>이라고 하였다.

셋째로, 『近思錄』과 『心經』, 그리고 ‘朱書의 書(書簡集)이다. 近思錄은 義理의 精微한 것을 상세하게 분석하고 있다. 그러나 배우는 자들을 깨우치고 감동시켜 분발하게 하는 것이 부족하다. 초학자가 처음 시작하는 데는 心經이 좋다. 왜냐하면 心學의 淵源과 心法의 精微함을 알 수 있게 하기 때문이다. 또 ‘朱子의 書’는 일종의 書簡集이므로 그 속에는 ‘친구들이나 제자들의 성질이나 병통이 제각기 다름에 따라 가르치고 證驗에 따라 藥을 썼으므로, 潛心하고 吟味하여 朱子에게 직접 가르침을 받는 것 같이 한다면 공부에 많은 도움을 받을 것<sup>89)</sup>이기 때문이다. 그리하여 이 책을 추천한 것이다.

넷째로, 『太極圖說』과 『西銘』 등을 공부하는 것이다.

太極圖說을 배우는 이유는 다음과 같다. 즉, ‘주자는 말하기를 太極圖說에서 먼저 음양 변화의 근본적 원인을 말하였고, 다음에 사람이 하늘로부터 받은 품성을 밝혔다.’<sup>90)</sup> 오직 사람만이 그 빼어남을 얻어 가장 영특하다는 것은 사람의 순수하고 지극히 선한 본성을 말한 것이다. 육신이 생기고 정신이 발현되는 것은 양이 움직이고 음이 멈추게 되자 비로소 되어진 것이다. 五性이 느껴 움직인다는 것은 陽이 變하고 陰이 습하여 물, 불, 나무, 쇠, 흙의 성질이 생겨난 것이다. 善과 惡이 나누어진다는 것은 마치 남성이 이루어지고 여성이 이루어지는 현상과 같은 것이다.

인간 만사가 나타난다는 것은 마치 만물이 생겨나는 것과 같다. ‘聖

88) 又曰人能讀此(朱子書)則可知爲學之方, 既知其方則必此感發興起從此做工, 積習既久, 然後回看四書, 則聖賢之言, 將節節有味, 於身上方有受用處(上同)

89) 又曰以余觀之, 無踰於朱子書, 知舊門人, 資質病痛, 有萬不同, 故因材施教, 對證下藥, 許多問答之中, 豈不有偶合於我者乎, 苟能沈潛玩繹, 如承而命, 則其於自修之工, 豈曰小補之哉(言行錄, 讀書, 金粹記)

90) 朱子曰圖說, 首言陰陽變化之原, 其後即以所稟受明之自(全書, 太極圖說)

人은 그것을 알맞음, 바름, 어짐, 의로움 등으로 정하고 마음을 평정하게 함을 으뜸으로 삼는 것을 인간에 있어서 가장 큰 윤리의 표준으로 삼는다.’ 함은 인간이 태극 전체를 얻어서 천지와 혼합하여 일치됨을 말한 것이다.

聖人은 수양할 필요 없이 저절로 그렇게 되었고, 여기에 아직 이르지 못한 것을 지라도 군자는 그것을 수양하여 길하게 되고, 小人은 그것을 모르고 어겨서凶하게 된다. 修養하고 여기는 것은 謹慎하고 放心함의 차이에 있을 뿐이다. 근신하면 욕심이 적고 사리가 밝아진다. 욕심을 줄이고 줄여서 무욕의 경지에 이르게 되면, 고요할 때 비고 움직이면 바르게 되어 聖人의 學行을 배울 수가 있다. ‘대체로 성인의 학행을 배우고자 하는 사람은 여기서 실마리를 찾아서 小學, 大學 등에서 제시하는 바를 힘써 배우고 실천해서, 그 노력이 무르익어 도리의 대근원으로 끝까지 이르게 되면 이것이 이른바 이치를 탐구하여 인간의 착한 본성을 다 발휘하여 천명을 완수하는 것이며, 또 이른바 신묘한 세계를 탐구하여 조화를 알아서 덕을 완벽하게 갖춘 사람이 된다.’<sup>91)</sup> 그러므로 聖人의 學行을 배우고자 하는 사람은 누구나 이 太極圖說을 배우지 않으면 안된다.

퇴계가 직접 언급한 이유를 보면 다음과 같다. “誠一이 大學을 읽다가 理氣 문제에 있어서 모르는 것을 물었더니 선생은 ‘그대는 太極圖說을 배우지 못해서 그렇다’ 하고, 곧 읽게 하였다. 그리고 선생은 太極圖說 가운데 ‘君子는 이것을 닦아서 길하고 小人은 이것을 거슬러凶하다.’<sup>92)</sup>하는 이 두 글귀는 학자로서 공부하는 데 가장 힘써야 할 곳이니 어찌 두렵지 않겠는가” 하였다.

西銘을 배워야 하는 이유는 다음과 같다. 즉, “程子에 의하면 理는 하나이면서 여러 갈래로 나누어짐을 밝힌 것이다. 대체로 하늘(乾)로 아

91) 蓋學聖人者, 求端自此, 而用力於小大學之類, 及其收功之日, 而適極一源, 則所謂窮理盡性而至於命, 所謂窮神知化, 德之盛者也(全書, 太極圖說)

92) 修之, 君子之所以吉也, 不知此而悖之, 小人之所以凶也(全書 太極圖說)

비를 삼고 땅(坤)으로 어미를 삼는 것은 살아 있는 것이라면 모두 그렇지 않는 것이 없다. 이것이 이른바 ‘理가 하나’라는 것이다. 그러나 사람을 비롯하여 피가 돌고 있는 생명체들은 각각 그 어버이를 어버이로 섬기고 그 자식을 자식으로 키우고 있으므로 그 나눔이 어찌 여러 갈래가 아니겠는가? 하나로 통일되면서도 萬가지로 서로 다른 까닭에 비록 天下가 한 집안이고 中國이 한 집안과 같다 하더라도 兼愛의 弊端에 흐르지 않는 것이다. 만가지로 각기 서로 다르면서도 또한 하나로 꿰뚫고 있으므로 비록 親하고 먼 情의 차이가 있고, 貴하고 賤한 차등이 있다 하더라도 자신만을 위하는 사사로움에 얽매이지 않는 것이다.”<sup>93)</sup>

그러면 이와 같은 학문의 내용을 어떻게 가르쳐야 하는가 하는 방법의 문제가 있다. 물론 여기서의 핵심은 ‘居敬窮理’임에 틀림없다. 그러나 여기서 이것을 되풀이 할 필요는 없고 이 ‘居敬窮理’가 구체적으로 살아 움직이도록 적용되는 예를 찾아 제시해 보겠다.

교육 방법의 핵심적인 문제는 어디까지나 배우는 학생이 어떻게 하면 ‘마음의 눈’(心眼)이 열리는가 하는 데 있다. 말하자면 배우는 자의 지적 안목이 어떻게 달라질 수 있는가 하는 문제이다. 퇴계는 이 문제를 어떻게 말하고 있는가?

퇴계에 의하면 ‘숙독하기를 오래 하니 점점 그 의미를 알게 되면서 나도 모르게 마음이 기쁘고 눈이 열리는 듯’<sup>94)</sup>하다고 하였다. 말하자면 ‘玩熟蓋久’하니 ‘漸見意味’하게 되었고, 그 결과 마음이 기쁘고 눈이 열리는 것 같다는 것이다. 좀 더 구체적으로 글을 읽는 법을 물으니 ‘그저 익숙히 읽는 것뿐이다. 글을 읽는 사람이 비록 글의 뜻을 알았으나 만약 익숙하지 못하면 반드시 읽는 대로 곧 잊어버리게 되어 마음에 간직할 수 없을 것이다. 이미 알고 난 뒤에 또 거기에 자세하고 익숙해 질

93) 程子以爲明理一而分殊，蓋以乾爲父坤爲母，有生之類，無物不然，所謂理一也，而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分，亦安得而不殊哉，一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之蔽，萬雖而一貫，則雖親疎異情，貴賤異等，而不梏於爲我之私(全書，西銘)

94) 不學心悅而眼開，玩熟蓋久，漸見意味(言行錄 一，學問)

공부를 더한 뒤라야 비로소 마음을 간직할 수 있으며 또 흐뭇한 맛도 있을 것이다.<sup>95)</sup> 좀 더 자세히 말하면 ‘고요히 앉아 마음을 편안하고 맑게 하여서 天理를 體認하라.’<sup>96)</sup>는 것이다. ‘혹시 모르는 곳이 있으면 억지로 알려고 하지 않고 우선 한 쪽에 미루어 두었다가 따로 다시 끌어내어 마음을 비워서 깊이 하면 드디어 환히 통하지 못하는 곳이 없다.’<sup>97)</sup>고 하였다. 말하자면 ‘不强探力索’, ‘虛心玩味’, ‘默坐澄心’, ‘體認天理’한다는 말이다.

마지막으로 교육자로서 갖추어야 할 모습은 어떤 것일까? 퇴계에게서 찾아 볼 수 있는 몇 가지 구체적인 예를 들어보겠다. 첫째, “학자들이 할 일을 묻고 좋은 말을 청하면, 그 깊고 알음을 따라 알려주시되, 만일 깨우치지 못하는 곳이 있으면 여러 번 되풀이해서 자세히 설명하여 알아들은 뒤라야 그치었다. 깨우쳐 주고 이끌어 주심에 있어서, 싫어하지도 않고 게으르지도 않아서<sup>98)</sup>, 비록 병환이 있어도 강론을 멈추지 않았다. 돌아가기 전달에 이미 중한 병환에 있었지만, 여러 제자들과 강론하심이 보통 때와 다름 없어서, 제자들은 오랜 뒤에야 비로소 알고 강론을 그쳤지만, 며칠 뒤 병환은 중해졌다.”(金誠一) 둘째, “선생은, 학자와 더불어 강론하다가 의심나는 곳에 이르면, 자기의 소견을 고집하지 않고, 반드시 널리 여러 사람의 의견을 취하였다. 그래서 비록 章句에 대한 비속한 선비의 말이라도 또한 유의하여 듣고 마음을 비워 연구해 보며, 또 거듭 거듭 참고하고 고쳐서 끝내 바른 곳으로 귀결지은 뒤

95) 問讀書之法，先生曰止是熟，凡讀書者，雖曉文義，若未熟則旋讀旋忘，未能存之於心，心也既學而又加溫熟之功，然後方能存之於心，而存浹洽之味矣(言行錄，讀書，金誠一記).

96) 先生曰延平默坐澄心體認天理之說，最關於學者，讀書窮理之法(言行錄，金誠一記)

97) 如有不得者，亦不强探力索，姑置一邊，時復拈出，虛心玩味，未有不洞然處(言行錄，學問).

98) 訓誨後學，不厭不倦，待之如朋友，終不以師道自處，士子遠來，質疑請益，則隨其淺深而告詔之，必以立志爲先，主敬窮理爲用工地頭，諄諄誘掖，啓發乃已(言行錄一，教人).

에야 그만 두었다. 그가 변론할 때에는 기운이 부드럽고 말은 온화하며, 이치가 밝고 뜻이 바르며, 비록 여러 가지 의견이 다투어 일어나더라도 조금도 거기에 휩쓸리지 않았다. 이야기 할 때에는, 반드시 상대방의 말이 그친 뒤에야 천천히 한 마디로 조리를 따져 해석하지마는, 꼭 ‘자기의 의견’이 옳다고 하지 않고, ‘내 소견은 이리한데 어떠할 지 모르겠다’고 하였다.”(金誠一)<sup>99)</sup> 셋째, “후배들을 가르침에는 싫어하지도 않고 게을리하지도 않으며, 친구처럼 대접해서 끝까지 ‘스승으로 자처하지 않았다.’ 젊은 선비들이 멀리서 찾아와 물으며 가르침을 청하면, 그 깊고 알음을 따라 가르치되, 반드시 뜻을 세우는 것으로써 공부하는 첫머리로 삼아서 다정스레 타일러 알게 한 뒤에야 그만 두었다.”(金誠一)<sup>100)</sup>

지금까지의 구체적인 예에서 우리가 찾을 수 있는 교육자로서의 태도나 모습을 말해 보면 다음과 같은 것일 것이다. 즉, 첫째, 가르침을 좋아 하였다는 점, 둘째, 열심히 부지런히 가르쳤다는 점, 셋째, 친구처럼 다정스럽게 했다는 점, 넷째, 끝까지 알도록 해주었다는 점, 다섯째, 스승으로 자처하지 않았다는 점 등이다. 여기서 우리의 주목을 끄는 점은 ‘스승으로 자처하지 않았다’는 점이다. 왜냐하면 이 점이 우리로 하여금 참다운 ‘스승’의 상을 연상하게 하기 때문이다. 보통의 경우 교사는 ‘아는 자’로 등장하는데, 퇴계는 자신이 스승으로 자처하지 않고 ‘모르는 자’로서 등장하여 배우는 자로 하여금 스스로 탐구할 의욕을 갖도록 해주었다. 따라서 퇴계는 ‘배우는 자와 더불어 강론하다가 의심나는 곳에 이르면 자기의 소견을 고집하지 않고 반드시 널리 여러 사람의 의견을 취하였다.’<sup>101)</sup>는 것이다. 더 나아가서 ‘스승’으로 자처하지 않은 결정적인 이유를 奇明彦에게 주는 편지에서 발견할 수 있다. 그 편지에 의하면, “義理의 無窮함을 깊이 알게 되면 ‘항상 부족함’을 느낄 것이며, 내 허물 듣기를 기뻐하고 착한 것을 취하기를 즐기어서 참다운 노력을 오

99) 先生與學者講論到疑處，不主己見，必博采衆論(言行錄，二，講辨).

100) 註 97과 같은 내용이다.

101) 註 98과 같은 내용이다.



래 쌓으면 道가 이루어지고 德이 서게 되어 功이 저절로 높아지고 業이 저절로 넓어지게 될 것”<sup>102)</sup>이라 하고 있다. 이 편지를 통하여 교육자가 본을 받아야 할 놀라운 점은 ‘義理의 無窮함을 깊이 알게 되면 항상 부족함을 느낀다’는 것이다. 이 점이야말로 최고의 교육을 받지 않고는 말할 수 없는 최고로 교육받은 상태요, 교육자로서 지녀야 할 마지막 모습인 아닐까 하는 생각이 든다.

## VI. 結 語

퇴계의 교육 이론을 하나의 시론으로서 연구한 본 연구의 목적은 퇴계 자신의 理氣論이 그의 궁극적인 교육이론이라는 것과, 이것은 너무 추상적이어서 교육현실과 너무나 거리가 떨어져 있어서 이보다 교육현실에 가까운 윤리론, 인식론, 개인과 사회와의 관계 등을 핵심으로 하여 교육이론을 구축하고, 이 교육이론에 비추어 퇴계 자신의 교육에 관한 제발언을 음미하려는 데 있었다. 과연 이 일이 얼마나 성공적이었는가 하는것은 차치하고, 이 연구를 하는 동안에 많은 것을 느꼈다. 그 느낀 바를 제시함으로써 본 연구의 결론에 대신 하고자 한다. 대개의 경우 훌륭한 이론과 명제 등을 만들어 세상에 내 놓은 사람들은 많지만, 자기가 만들어 내 놓은 이론대로 살았던 사람은 그리 흔하지 않다. 그러나 퇴계는 자신이 정립한 이론대로 살려고 온갖 노력과 정성을 아끼지 않았던 것이다. 이제 비로소 퇴계의 自銘에 나와 있는 ‘學求愈邈’이라는 말이 겨우 이해되는 듯 하다.

102) 深知義理之無窮，常兼然有不自滿之意，喜聞過樂取善而眞積力久，則道成而德立，功自崇而業自廣(全書，答 奇明彥).