

退溪의 陶冶理想에 있어서 收斂성과 擴散性**

丁 淳 睦*

• 目 次 •

- | | |
|-------------------------------|------------------|
| 1. 退溪의 陶冶理想 | 3. 居敬窮理의 방법론적 성찰 |
| 2. 退溪의 陶冶方法論에 있어서
收斂성과 擴張性 | 4. 맺는말 |

I. 退溪의 陶冶理想

1. 陶冶의 뜻

서구에 있어서 「陶冶」 또는 「陶冶理想」(das Bildungsideal)이 교육학적 개념으로 정립된 것은 18세기 독일에 있어서 괴테·훔볼트 등 고전주의 시대의 정신을 반영한데서 비롯되었다. 그들은 도야의 개념을 외부적인 지식전달에 반대하고 인간 내면의 조화로운 성장을 강조하였는데, 인간자연(天性)속에 주어져 있는 모든 소질들의 조화를 도모하려는 것이 그 시대의 이상이고 정신이었다. 따라서 인간교육에 대한 도야의 이념은 교육이란 만드는 것이 아니라 기르는 것이라는 생각이 중심 사상이 된다.

이러한 도야론이 21세기 초반에 리트(T. Litt)슈프랑가 등 문화의 역사개념이 도입되면서 발전된 교육학의 이론이 곧 문화교육학이다. 그

* 전 영남대 교육학과 교수(작고)

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제43호(1984) 게재논문

들에 의하면 인간의 도야(인간교육)는 문화의 역사 속에 정신적인 가치를 체계적으로 형성하여야 한다는 것이다. 다시 말하면 인간은 역사적이면서 문화적인 존재이기 때문에 사람은 역사의 흐름 속에서 문화창조를 수행하는 것이고 이러한 과정이야말로 인간본질이라는 것이다. 여기서 인간은 객관적인 문화 속에 담겨있는 문화의 의미내용과 정신의 가치체계를 수렴하고 확산시킬 수 있고 이러한 양면적인 작업을 무한히 계속하는 과정이 곧 교육의 길이고 책임이라는 것이다.

위에서 살펴보았듯이, 도야의 교육이념이나 나아가 문화의 교육사상은 인간교육은 결코 내적인 소질에 근거해서만 발전되는 것이 아니라 문화세계라든가 정신세계와 같은 「의미와 가치」와의 부단히 긴장된 대결을 통해서 이루어지는 것이고 이러한 인간관과 세계관에는 일정한 선형적인 가치체계가 이미 주어져 있는 것을 전제하는 것이다.¹⁾

동양에 있어서 도야의 교육이상이 체계화되고 보편화된 것은 성리학의 발달이 물려준 선물이다. 「도야」라는 말이 교육적 개념으로 사용된 것은 맹자까지 소급할 수 있다.²⁾

-
- 1) 李奎浩에 의하면, 『문화교육학은 초역사적인 가치체계와 선형적인 가치의식을 전제하는데 이러한 <가치체계>와 <가치의식>은 인간과 문화의 창조적인 상호작용에 의해서 역사적으로 형성된다는 것이다. 그러므로 참다운 교육자는 언제나 단순한 문화의 전달자가 아니라 늘 문화의 창조자』라고 하였다. (이규호, 교육과 사상, 서울 : 배영사, 1969. p.50)
- 2) <陶冶>의 用例는 다음과 같은 것이 있다.
- <孟子滕文公上> 「以粟易機器者 不爲厲陶冶」
 - <漢書董仲舒傳> 「臣聞命者天之令, 性者生之 質也情者人之欲也 或夭或壽 或仁或鄙 或陶冶而成之 不能粹美 有治亂之所生 故不齊也」 <注> (陶山喻造互治以喻鑄金也 詆之生人 有似於此也)
 - <漢書禹貢傳> 「調和陰陽 陶冶萬物」
 - <荀子王制> 「農夫不斷削不陶冶」
 - <推南子> 「色天地陶冶萬物」
 - <近思錄爲學> 「來耗陶冶之器」
 - <蘇軾「司馬君實·獨樂園詩」> 「先生獨何事 四海望陶冶」 <陶冶>와 같은 뜻으로 <陶鑄>가 사용되는데 「人材를 키워 성격을 단련시킨다」는 뜻이다. 「莊子」에 「是其塵垢秕康 將猶陶鑄堯舜者也」라 하였다.

陶冶는 글자 그대로 「陶器를 굽고 쇠붙이를 녹이듯」 心身을 닦아 기른다는 뜻인데, 성리학적 인간관과 우주관이 도입됨으로써, 도야의 개념은 특수한 교육인간학적인 지평을 열게 되었다. 간단히 말하자면, 도야시키는 사람(陶冶者 : 敎師)과 도야되는 사람(被敎育者)간의 단순한 <形質變更>만을 주고 받는 것이 아니라는 생각이다. 도야의 개념은 성리학의 기본구조인 天人合一論에 근거하고 있지만 인간은 처음부터 原子的 성격을 지녔거나 불변의 성질을 지닌 靜的인 존재가 아니라는 인간의 주체적 자아의식을 강조하는 것이고 「거듭나는 삶」(生生不已)이 가능한 존재라는 것이다. 따라서 세계와 인간은 기계론적·인과론적 계열에 의하여 유지되지는 않는다. 생명의 흐름 자체는 늘 창조적이고 내재적인 힘에 의하여 자신을 확장시킨다. 그리고 이러한 우주의 확장운동에 의하여 인간행위는 완미하게 이루어질 수 있다. 때문에 우주와 인간은 다 같은 가치창조의 歷程 속에서 스스로의 존재의미를 <도야>한다.³⁾

성리학적 우주·인간관의 원리는 이처럼 하늘과 사람의 구조가 같다는(天人合一) 생각에서 출발하는 것이므로 인간과 우주에 대한 양분론적 사고를 배제한다. 따라서 본질과 현상, 이상주의와 자연주의는 「性卽理」로 일원화 된다. 그리고 우주의 원리인 <理>보다 인간의 원리인 <性>이 가치적으로 더욱 중요하다고 보았기 때문에(그러므로 理性學이 아니라 性理學이다)이 끊임없는 생명의 흐름(生生不息)은 인간에 의하여 더욱 긍정적인 의미를 산출하게 된다. 우주의 창조적 발전에 있어서 인간은 단순한 피조물이 아니라 주체적인 공동의 창조자가 된다. 이것이 바로 인간의 생물적 진화를 뛰어넘는 문화창조이고 가치의 창조이다.

서구의 세계관과 인간관의 주된 관심이 「어디서 왔는가」(本源) 그리

3) 丁淳睦, 「退·栗心性論에 있어서 관심의 지향성」, 1984. 6. 28~29. 한국정신문화연구원 주최 제3회 국제학술회의 제6분과(교육·윤리) 주제발표 논문집, (pp.43~14).

고 「무엇으로 되었는가」(突體)라는 존재론적 질문에 있다고 한다면 성리학적 도야이상은 「삶의 무대인 세계의 법칙은 무엇이며」(理：天道) 그리고 「우리는 어떠한 삶을 살아야 하나」(性：人道)라는 물음에 있다. 뿐만 아니라 인간이 자연 속에서 삶을 누리는 가장 큰 사명은 자연과 인간에게 <있을지도 모르는 未完成>을 인간의 도야의지와 노력에 의하여 이상적으로 완성하기 위한 것에 있다는 것이다. 이 점은 모든 성리학자들의 공통적 관심사였지만, 퇴계철학의 주된 인간관이고 교육관이기도 하였다.⁴⁾

2. 退溪의 陶冶理想

퇴계의 도야이상은 인간 내부자연의 최고 성숙을 지향한다. 일종의 자연의 門在觀 또는 內在철학(Immanent Philosophy)이다. 따라서 초자연적이고 초월적인 힘에 의하여 인간의 최고성숙(聖)이 이루어지는 것이 아니라 이러한 경지에 인간이 스스로 다다를 수 있다는 도야가능성을 긍정한다. 인간은 자기원인(Causa Sui)으로서 최고선을 지향하는 목적론적 존재자이기 때문이다.

퇴계에 의하면 理의 所在가 모두 한결 같기 때문에 智·愚가 생득적으로 차이가 있는 것이 아니라는 것이다.⁵⁾ 下愚라도 마땅히 힘을 쓰면 (陶冶하면) 理의 사람으로 나갈 수 있으며, 上智라고 하여 氣質의 아름다움만을 믿어 存養省察과 眞知實踐이 없다면 사람됨의 길을 저버리게 된다. 퇴계의 도야이상⁶⁾은 의리의 실천방법으로서 居敬窮理에서 비롯된다. 이 길은 「存天理遏人欲」의 공부에 의하여 발현되는 것으로서 이 같은 居敬窮理는 퇴계의 독특한 교육목적 실천관인 <敬>을 지향한다. 퇴계에 의하면, 居敬은 <立本事>이며, 窮理는 <致知事>이다. 이 양자를 互進시키는 것이 곧 敬이다. 따라서 敬은 학문과 인간자아의 주체를 지

4) 丁淳睡의 위의 논문, pp.43-14~43-15.

5) 聖學十圖割

6) 丁淳睦, 退溪教學思想研究, 서울 : 正益社, 1978, pp.191~200.

키는 자세이며, 그 기반이다. 따라서 敬은 지적인 학습(공리)과 실천적인 행위(거경)를 포괄한다. 敬은 학문의 始終이기도 하려니와 敬을 통해서 인간은 자아의 주체를 파악한다. 그리고 敬의 공부는 無事時(存養)에는 天理의 본연을 함양하는 「정신의 깨어남」(惺惺)에 있고 有事時(省察)에는 엄숙한 자아와의 만남(愼獨)에 있다. 그러나 이러한 「깨어남」과 「만남」은 학문과 인격의 비약적인 진보라거나 신비체험은 아니다.

퇴계의 도야이상은 어디까지나 下學而上達하는 漸修로서의 객관적 방법론(지식론)에 근거한다. 그러나 유가철학 내지 퇴계철학은 見聞思辯知에 의하여 문제를 다루지는 않고 지적인 直覺에 최종적으로 의존한다. 이러한 인식능력이야 말로 문제의 근본을 체득해낼 수 있는 확실한 능력이기 때문이다. 퇴계는 이러한 인식능력을 <能驗>이라 하였다. 인간의 인식능력은 다만 논리적 방법에 의존하려는 생각이 바로 아리스토텔레스적인 전통에 연유한다. 동양철학은 일종의 철학의 예술성을 지향하여 존재세계와 가치세계를 조화시키려는데 있다. 사람은 누구나 스스로의 의미와 가치를 의식하면서 사는 존재이다. 그러나 존재의 근거에 대해서는 과학적·합리적·사변적인 인식이 가능하지만, 존재의 목적에 대해서는 자각할 수 있을 뿐이다. 전자는 앎의 대상이지만 후자는 깨달음의 대상이 된다.

퇴계의 도야론은 그의 인간교육에 있어서 가장 핵심적인 방법론적 원리를 뜻하는 것이라고 볼 수 있다.⁷⁾

7) 필자는 퇴계학을 다음과 같이 분류한다.

- 退溪學 (1) 存在論：理氣互發
 (2) 人性論：四七對待
 (3) 方法論：知行互進(陶冶)

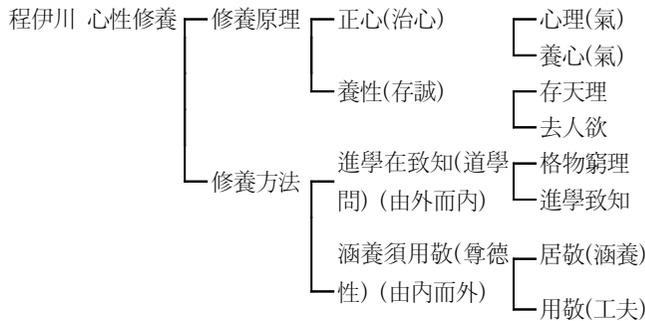
II. 退溪의 陶冶方法論에 있어서 收斂性和 擴散性

1. 陶冶理想에 있어서 收斂과 擴散

퇴계학은 주자학의 계승과 발전이라고 한다면, 퇴계철학 역시 전 시대의 사상가들에게 「은혜로운 빛」을 물려받았다. 따라서 인간 도야론은 넓은 의미에 있어서 유가교육사상의 전반적인 공동사유의 소산이다. 일찍이 공자는 인간교육에 있어서 <博文>과 <約禮>를 피력하였고 子思는 <尊德性>과 <道問學>으로 나누어 생각하였는데 이들 先奏유학자가 제창한 도야의 이상은 도덕교육·인격교육·문화교육이었다. 그들은 士君子의 교육을 창조하였는데 <士>란 교육을 받은 교양인이란 뜻이고 <君子>란 교육적 도야를 받는 과정에서 이룩된 이상적인 도덕인격을 가르킨다. 그리고 사람이면 누구나 이상적인 인격의 최고의 실현(聖)으로 도야될 수 있다는 믿음(人皆可以爲堯舜)은 유가교육에 있어서 전통적인 이상인 동시에 신념이기도 하였다.⁸⁾

성리학적 도야방법론은 이제까지의 유가사상을 유가철학으로 발전시키는데 결정적인 새로운 원리와 방법을 제공하였다. 특히 程伊川과 朱晦菴의 心性(修養論)철학은 전인미답의 새로운 지평을 열게 하였다.

<표 1>



8) 錢穆, 「中國의 歷史精神」(秋憲樹역) p.149~150.

<表 2> < 朱熹心性修養表 >



※<黃公偉, 「宋明理學體系論史」에서 뽑음>

주자는 이른바 「程門主敬說」을 집대성하여⁹⁾ 성리학적 도야론에 있어서 일단의 완성을 보았는데 그는 특히 程頤(小程子)의 <主一·無適>의 측면들인 收斂성과 확산성을 강조하였다. 이것이 곧 居敬集義이다.¹⁰⁾

도야론에 있어서 集義(主一)하는 것은 <直內>이고 居敬(無適)하는 것은 <方外>이다. 이처럼 「內外·直方」 또는 「直內·方外」하는 삶은 敬과 義의 삶이 된다. (敬義夾持)¹¹⁾ 直內(敬)하여야 方外(義)로 나아가는 것이므로 敬은 體가 되고 義는 用이 된다. 이러한 작용을 필자는 收斂성과 확산성의 상호작용이라고 부른다.

슈프랑가(Springer)는 도야가치를 外的 도야가치와 內的 도야가치로 분류하였는데, 성리학적 도야 이상은 이 양자를 통일시킨 데 있다. 주자의 심성수양론에 있어서 「致知窮理」에서 <由外而內>이라고 한 것과 「涵養用敬」에서 <內外合一>이라고 한 것이 이것이다. (앞의 도표 참조)

9) 程門主敬說

· 大程子<任自然> : 直觀哲學—尊德性—主觀的一實踐的

· 小程子<盡人事> : 分析哲學—道問學—客觀的一知的朱子

10) 程伊川の <主(1)>은 「收斂不至於拘迫 從容不至於悠緩」이라는 「居敬集義」이다.

11) <敬義夾持>란 말은 「周易文言傳」의 <敬以直內義以方外>란 말에서 유래한다.

슈프랑가의 표현에 의하면 道問學(窮理)은 외적 도야가치이고 尊德性(居敬)은 내적 도야가치이다.

퇴계는 이 양자의 관계를 知行互進이라 표현하였으며 이 목적을 달성하기 위한 원리를 敬이라 하였다. 따라서 敬은 퇴계에 이르러 최고의 도야 이상으로 등장한다. 그에 의하면 사람은 늘 스스로를 실현시키고 형성시키려는 끊임없는 做工이 소중한 것이다. 그 길이 곧 敬의 길이라고 본 것이다. 敬을 통해서 인격을 실현시키고 형성한다고 믿기 때문에 퇴계의 敬은 인격실현의 방법만이 아니라 인간이해의 원리가 된다. 왜냐하면 인간이해는 인간형성의 문제와 직접 관련되며 사람의 존재이해는 「삶과 삶과 됨」이 서로 떨어져서 다룰 수 없기 때문이다. 퇴계의 敬은 「삶과 삶과 됨」을 하나로 하는 洞見大原이었다.¹²⁾ 퇴계에 의하면 敬이란 事事物物에 있어서 그 所當然과 所以然의 까닭을 깊이 밝히고 沈潛·반복하고 玩索·體認함으로써 극치에 이르게 하여 세월이 오래되어 功力이 깊어지면 하루아침 洒然히 融釋되고 豁然히 貫通되는¹³⁾ 교육의 가치실현자인 것이다.¹⁴⁾ 그러나 敬의 경지는 실재하는 세계를 설명해주는 것이고 法悅이나 초월적 신비체험은 아니다. 「사람이란 무엇인가」 그리고 「사람은 무엇이 되어야 하나」의 문제를 끝까지 추구하다 보면, 누구나 이러한 경험적인 상태를 객관적인 방법론으로 체득할 수 있다는 것이다. 朱子는 일찍이 이러한 상태를 설명하면서 「손과 발이 저절로 덩실 덩실 춤추듯」(手之舞之足之蹈之)하는 경지라고 하였다.

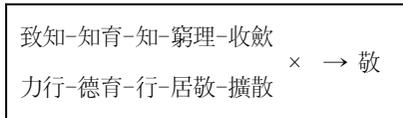
퇴계도야론에 있어서 收斂性和 확산성의 문제는 敬을 原頭處로 하는 교육방법론의 문제이다. 이것은 실로 敬義來持의 문제이고 致知窮理의 문제이다. 퇴계의 도야론을 도표화하면 다음과 같다.

12) <퇴계전서>(下)p.790. (先生學問一以程朱爲準 敬義夾持 知行並進 表裏如一 本末兼學 洞見大原)

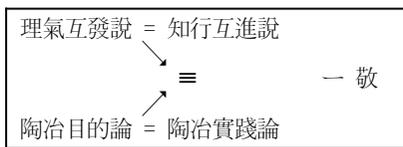
13) 위의 책 (上) p.185. <戊辰六條疏> (敬以位主 而事事物物 莫不窮其所當然 與其所以然之故 沈潛反覆 玩索體認 而極其至 至於歲月而久 功力之深而朝不覺其有洒然融釋 害谷然貫通處)

14) 丁淳睦, 退溪教學思想研究, pp.220~223.

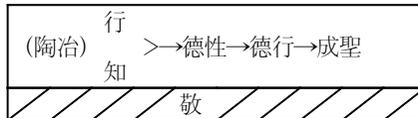
<표 3>



<표 4>



<표 5>



2. 退溪 陶冶論에 있어서 收斂과 擴散

정신의 운동 또는 흐름은 일방성을 극복하는데서(圓融) 평형과 발전을 전망한다. 퇴계의 인간도야론 역시 窮理와 居敬의 내적 통일을 기하는 것이므로 조화의 철학이 될 수 있었다. 知行互進이란 敬을 지향하는 인간의 삶과 삶의 태도로써 퇴계는 지식과 실천의 조화적이고 율동적인 통일성을 지향하였는데 이는 <표 3>에서 볼 수 있듯이 收斂과 확산의 양면 운동을 통하여 衡平상태(equilibrium)를 유지 발전 시킨다. 이것이 곧 <致中和>의 경지이다.

동양의 중용정신은 긴장과 이완, 집중과 해방, 그리고 통제와 자율이라는 생동하는 인간형성의 논리를 설명하는 것이고 이러한 논리는 인간의 삶과 삶에 있어서 질서와 조화를 제공한다.

퇴계 도야론에 있어서 이러한 수렴성과 확산성을 기능적으로 이해할 때 교주주의·권위주의·형식주의에 흐르기 쉬운 儒學교육사상의 체계

는 그 탄력성을 회복하게 될 것이고, 현대교육에서 나타나는 기계론적인 기능교육을 극복할 수 있는 교육철학적인 전망을 제공할 것이다.

퇴계는 窮理와 居敬을 「새의 두 날개와 같고, 수레의 두 바퀴와 같은」 것으로 인정하였다. 그리고 거경을 중히 여기고 공리를 귀하게 여기는 것이 학문하는 第一義라고 하였다.¹⁵⁾ 이렇듯 정신의 수렴과 확산은 공리 따로 거경 따로, 수렴 따로 확산 따로 기계적으로 양분하여 代入되는 것이 아니다. 그러나 초학자에게 이러한 높은 수준을 바라기는 어렵다. 凡人은 私意가 생기기 쉬우므로 정신을 <主>로 생각하되 갈래가 생기지 않는 <思明·思聰>의 상태를 지나자면 오랜 기간의 도야가 필요한 것이니 퇴계는 이를 主一工夫라고 하였다.¹⁶⁾

靜而涵天理本然, 動而決人欲於幾微.¹⁷⁾

이러한 <靜涵動決>은 정신의 수렴과 확산 운동에 있어서 최고의 경지이다. 범인이 쉽사리 다다르지 못하는 자리이기는 하지만, 그렇다고 불가능한 경지 또한 아니다. 힘써 도야하여 오래 찾으면 자연히 이르는(是積力久至於純熟) 것이라고 퇴계는 설명한다. 우리의 생명 활동이 숨을 들이키고(吸) 숨을 내뿜는(呼) 작용이라면 참된 정신활동 역시 정신의 숨을 들이키고(收斂) 다시 숨을 내뿜는(擴散) 활동이 아닌가. 육체적 생명을 위하여서는 자연스레 「호흡」하면서도 정신적 생명을 위하여서는 「斂散」이 어려운 까닭은 무엇인가.

퇴계는 이 점에 주목하여, 그 원인을 먼저 「생각 없음」에서 찾았다. 생각이란 자아의 주체적 정신작용인데 퇴계는 「性理大全」 가운데서 생

15) 退溪全書(上) p. 345. <答崔見叔問目>

16) 退溪全書(下) p.166. <答金敦叙> (是則凡人私意之生 正爲不思效也 今反謂纔思 便有私意 語意亦未精審也 思明思聰等事 合在一時 思一不思二之 疑則功問也 而用力之久 自然各當其理等語亦甚善 但所云一事方思 雖有他事不暇思之 此則心無二 用主一工夫 當然一向如此)

17) 윗 글 같은 곳.

각의 5가지를 다음과 같이 구분하여 설명한다.¹⁸⁾

『念·慮·思·志·意』이 다섯 가지는 모두 마음이 하는 바이니, 역시 敬을 위주로 하고 理를 밝히는데 있는 것이다. 일상생활에서 늘 쓰는 이 다섯 글자의 이름과 이치를 지적하면 : 시시각각 일어나는 마음은 念이고, 그것으로 하여 도모하는 바가 있는 것은 慮요, 문자와 의리를 세밀하게 찾고, 사물을 대할 때 낱고 새로운 것을 기억하는 것이 思이다. 그러나 이 가운데서도 志·意·思의 3가지가 더욱 중요하다. 志는 모든 것을 바르고·크고·성실하고·확고하게 하여야 하므로 공자는 <志學·志道·志仁>하라 가르쳤으며 맹자는 <崇志·持志>라고 가르쳤다.

意는 선과 악의 사이에서 털끝만큼이라도 어긋나면 벌써 악의 구렁속으로 들어가기 때문에 증자는 「반드시 혼자 있을 때에 조심하라」 하였고 주자는 「意를 방위하기를 城같이 하라」하였다. 思하면 얻고 思하지 못하면 얻지 못한다. 때문에 箕子는 「思는 膚가 되고 膚는 聖이 된다」하였으며 공자는 말하길 「君子는 九思가 있다」하였다.

이렇듯 「생각하는 법을 생각」하지 못하고 충동적이 되면 이는 진리의 길과 벗어나는 것이다. 이러한 반성적 사고가 없다면 마치 「五穀이 열매가 여물기 전에 가라지와 피가 덮힌 가을 농사」와 다름이 없게 된다는 것이다. 이러한 일을 모면하려면 오직 공리·거경의 공부 밖에 없다고 하였다. 佛學에서 儒學으로 돌아본 율곡에게 준 글에서 퇴계는 공리와 거경의 순환성(수렴과 확산)은 비록 두 가지가 서로 머리가 되고 꼬리가 되기는 하지마는 실은 두 가지는 「독립된 공부」인 것이나 절대로 단계를 <나누어>서는 안되고 이 두 가지를 서로 병행해 나가는 방법을 택해야 한다고 말하였다.¹⁹⁾ 그 구체적인 착수는 다음과 같다.²⁰⁾

18) 退溪全書(上) pp.683~685. <答金而精>

19) 退溪全書(上) p.369. <答李叔獻>

20) 위의 글 p.370 <答李叔獻>

- 때를 늦추지 말고 곧바로 공부에 들어갈 것
- 의심하여 머뭇거리지 말고 곳에 따라 마땅히 힘 쓸 것
- 텅 빈 마음으로 理를 살피고, 먼저 자신의 의견을 정해버리지 말 것
- 차츰 차츰 쌓아가야 완숙하게 되는 것이니, 시간과 달로써 효과를 따지지 말 것
- 얻지 않고는 그만둘 수 없으니 평생의 교육으로 할 것

거경과 궁리의 이같은 자세는 오직 敬을 항상 지니는데 있고 이러한 이치를 깊이 연구하는 일은 실천에서 체험해야 비로소 참으로 아는 것이 되며 敬을 주로하는 일은 늘 생각을 <한 가지>로 하는데 있다고 하였다.

생각을 「한 가지」로 하는 주체, 곧 「나란 무엇인가?」 퇴계는 인간을 보편적 자아(一)와 특수한 자아(殊)로 분류하였다. 제자 黃仲學에 준 글에서 퇴계는 이렇게 말하였다.²¹⁾

『나로 보면 내가 큰 근본이고, 너로 보면 네가 큰 근본이다. 陳經正이 「나는 천지 만물이 다 나의 性인 것만을 알고 다시 내가 <나>임을 알지 못한다」 하였는데 이 말은 理가 一임을 알고 있으면 分殊임을 알지 못하기 때문이며, 마침내 내가 主가 되어 큰 근본임을 모르는 것이다. 朱子가 黃毅然에게 말할길 「天命의」 性은 다만 이곳에 있는 것은 아니라 곳 곳마다 다 있다. 그러나 다만 <자기로부터 찾아야 한다> 하였으니 만약 사람이 자기로부터 <나>를 찾지 않고 도리어 穽속(阱子) 밖에서 찾으려고 한다면, 이는 中樞가 되는 큰 근본이 있는 곳을 버리고 딴 곳을 향해 찾는 것이 된다.』

주체적 자아만이 주체적 사고를 생산한다. 퇴계가 理一分殊의 우주존재론적 원리를 빌어 인간의 <나됨>을 강조한 것은 마치 서구에서의 도야이념에서 나온 個性의 원리와 흡사하다.

인간은 하나의 설계에 따라서 만들어져 있는 것이 아니라 주어져 있

21) 退溪全書(上) p.485 (答黃仲學)

는 모든 소질들을 조화롭게 기르자는 도야이념은 필연적으로 인간의 개성(주체적 자아의식의 승인)을 존중한다.

개성이란 인간 존재의 개체성(Einzelheit)이 아니라 인간의 일면적인 형태의 특수성(Besonderheit)이기 때문에 개성을 강조하는 것은 인간의 존엄성을 인정한다는 것이다. 그리고 모든 개성적 자아는 그들의 가능성을 될 수 있는대로 넓은 영역으로 수렴시키고 그 가능성을 향해서 스스로를 내적으로 확산시킴으로써 만이 그의 완전한 모습은 도야 될 수 있다는 뜻이다.

슈프랑가는 훔볼트의 개성도야론을 세 가지 개념으로 요약하였다. 즉 <개성·보편성·전체성>이 그것이다. 그에 의하면, 개성이 일방성이 되지 않기 위해서 모든 보편적인 가능성들 속에서 자아를 상실하지 않기 위해서 그 모든 가능성들을 주체적으로 통일해서 전체성에 도달한다. 그런데 이 전체성이 비로소 완전히 발전된 개성이라는 것이다.²²⁾ 퇴계 역시 그의 <西銘考證講義>에서 나를 나타내는 「予」자나 西銘에서 나오는 아홉 개의 「吾」라는 글자는 각자 자신을 그 <나>로 自任하여야만 하고 반드시 「자기를 主」로 하여야 바르게 인식하는 것이라고 하였다.²³⁾

『西銘에 나오는 <予>나 <吾>는 다 <我>를 표현한 것이다. 子貢이 말한 <我不欲人之加諸我也吾亦無加諸人之>에서의 我是 吾와 같은 것으로서 公을 말한 것이다. 그러나 공자께서 <子絕四母意母必母固母我>(공자는 네 가지를 끊었다. 억척, 기필, 완고, 이기가 없는 것이다)에서 我是 私를 말한 것이다. 또 공자께서 <己欲立而立人>(내가 서고자 하면 남도 세운다)에서의 己는 公이다. 顏子가 「克己復禮」하였는데 이곳의 己는 私다. 위의 公과 私는 각기 하늘의 이치와 사람의 욕심, 얻고 잃음의 나누어짐이 하늘과 땅처럼 동떨어져 있을 뿐만 아니라 이에 털끝만큼이라도 어긋나면 천리를 그르치게 된다.(…) 천지에 충만한 氣로 나의 몸이 되었고 일체를 통솔하는 천지의 理로 나의 성품이 된 것이다. (天地

22) 李奎浩, 앞의 책, pp.45~49.

23) <退全>(上) p.218~9. <西銘考證講義>

之塞吾其體 天地之師吾其性) 천지의 氣가 나에게 있어서 體가 되었으므로 나는 그 體이고(吾其體), 천지의 理가 나의 性이 되었으므로 나는 그 性이다.(君其性)』

위에서 살펴보았듯이 서구의 개성 도야는 단순히 능력이나 소질의 발전을 자연주의적인 예정조화설에 입각하여 조화롭게 신장시키는 데 머문 감이 없지 않다. 그러나 퇴계의 인간도야론은 보다 분석적이면서 우주론적 본질과 연관된다. 천지의 理氣 역시 <나로 부터> 수렴되고 확산되기 때문이다.

Ⅲ. 居敬·窮理의 方法論的 省察

1. 앞보다는 됨

위에서 퇴계의 도야주의는 스스로의 「마음」이었음을 밝혔다. 그런데 마음은 <하나>이지만, 體의 면을 지적하여 말할 수도 있고 用의 면을 말할 수도 있다. 그러므로 近思錄에서는 보는 바가 어디인가를 잘 살펴야 한다고 하였다.²⁴⁾

퇴계는 마음의 공부에서 첫 번째로 착수할 것은 整齊와 嚴肅이라고 한다.²⁵⁾

『다만 정제·엄숙하라. 위엄있게 하고 조심하라. 용모를 바르게 하라. 모든 생각을 바로잡고 가지런히 하라. 의관을 바로 하고 보는 것을 공경히 하라.』 이렇게 한결같이<主一> 몰두<專一>한다면, 지식위주의 공부는 부차적인 것이 된다는 것이다. 이러한 면으로 보면 퇴계는 道問學보다 尊德性의 측면을 더욱 중시한 것이 된다.²⁶⁾

24) <近思錄>(4), 「心一也 有指體而言者 有指用而言者 惟觀其所見如何」.

○ 體 : 寂然不動한 道의 기본, 사람에게 있어서는 未發의 性

○ 用 : 感而遂通한 道의 활용, 사람에게 있어서는 已發하여 中節된 和.

25) 退溪全書(上) p.683. <答金而精>.

『참으로 알고 실천하는 것으로 일을 삼지 않고 한갓 先後를 분별하는 것만을 위주로 하면 그르다. 하물며 지금 心이 먼저 동하느니 性이 먼저 동하느니 설은 실로 操存·涵養의 공부에 비한다면, 더욱 긴요하지 않다. 어찌 반드시 고생스럽게 先後를 나누며 이렇듯 한가로운 논쟁을 하겠는가? 내 생각은 이렇듯 미묘한 생각은 버려두고 다만 敬으로 敬以直門만을 일상 공부의 첫 번째 의리로 삼는다면 실지의 공부가 될 수 있으며, 한편 노력하기를 오래하여 거듭 익히고 밝히 알아서 한 근원의 묘리로 모이게 한다면 心·性이 動하고 靜한다는 說은 변론이 없이도 혼자 마음으로 깨닫게 될 것이다.』

2. 늘 깨어 있는 마음

의식의 각성 상태를 「常惺惺」이라 한다. 퇴계 역시 인간의 도야 가능성은 늘 戒愼·恐懼하여 의식의 깨어남을 강조하였다. 서구의 교육철학에 있어서 각성의 개념을 환기시킨 사람 역시 슈프랑가였다. 그는 내적 세계의 각성에서 인간형성의 완전히 다른 하나의 차원을 발견하였다. 슈프랑가에 있어서 교육의 결정적인 임무는 「양심의 각성」이라는 것이다. 왜냐하면 형이상학적인 힘들이 영적인 힘으로 움직여 들어가는 돌파구가 바로 양심이기 때문이라는 것이다. 그리고 각성은 비본래적인 상태에서부터 본래적인 상태로로의 환원이 된다. 잠자는 것과 깨어 있음은 서로 대립되는 두 상태이기 때문에 서로를 배척한다. 따라서 잠과 깬 사이에는 날카로운 分岐點이 있고 이 현상은 언제나 돌발적이다. 그런데 슈프랑가식의 각성은 언제나 저절로 되는 것이 아니라, <무엇을 통해서> 깨워진다는 사실이다.²⁶⁾

그러나 성리학에서의 <惺惺>은 理氣論的 형이상학에 근거한다. 퇴계는 天命圖說에서 心의 「虛靈不昧」를 의식의 각성상태라고 설명하였다. 그는 <虛>字 밑에 <理>라 쓰고 <靈>字 밑에 <氣>라고 旁註하고 있다. 의식의 각성은 우주론적 理氣의 호흡이고 歛散이다. 虛靈한 마음은 理氣

26) 위의 책 같은 곳. p.681.

27) 이규호, 앞의 책, pp. 99~103.

의 妙습으로 이루어진다. 이러한 의식의 자각상태를 깨뜨리는 것이 곧 人欲이다. 그러므로 인간은 늘 하늘의 이치를 따르고 인욕을 멀리하여야 한다. 퇴계의 도야이론이 일종의 엄숙주의·도덕적 종교주의의 색채가 짙은 것은 이 때문이다. 그리고 슈프랑가의 각성이 언제나 <무엇을 통해서> 이루어지는 의타적인 것이라면 퇴계의 각성은 늘 <자신이 주인이 되는> 자주적 각성이라는 점이 다르다.

3. 늘 한결같은 마음

書經에 있는 16자 心法인 「人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中」에서 <精>과 <一>이 고래로부터 내려오는 전통적인 탐구의 방법이였다. 李相殷 교수는 이를 純一·專一·唯一의 뜻이 있다고 하면서²⁸⁾ 이러한 마음가짐을 지니게 되면 마음은 항상 자주·자유·자각의 상태에 있게 되어 만사 만물의 변화에 따라 隨應隨感하면서 언제나 天理의 正을 지키고 인욕이 邪를 막아낼 수 있다고 하였다. 퇴계는 이러한 마음가짐(持心)이 가장 어려운 것이라고 술회하였지만²⁹⁾ 門人 李湛(靜存)의 증언에 의하면, <退溪自少時 內外端直 表裏如一 行己處事無一毫可疑>라 하였으니 일찍부터 이러한 경지를 자득하였음을 알 수 있다.

鶴峯이 「思慮가 어지러워지는 까닭은 무엇입니까?」하고 물으니 퇴계는 답하기를³⁰⁾

『대체로 사람은 理와 氣가 합하여 心이 되었다. 理가 주인이 되어 그 氣를 통솔하면 心이 靜하고 慮가 一하여 스스로 잡념이 없어지고, 理가 주인이 되지 못하여 氣所勝이 되면 그 때는 마음이 紛擾하여 그칠 줄 모른다. 그렇게 되면 邪思·망상이 잇달아 일어나서 마치 물레방아의

28) 李相殷, 퇴계의 생애와 사상, pp.243~246.

29) 퇴계언행록, 存省 <退·全(下)>, p.795.

30) 위의 글, p.797. (問思慮之 所以煩擾何也 先生曰夫人合理氣爲心 理爲主而帥其氣則 心靜而慮一 自無間思慮 理不能爲主而氣所勝則 此心紛綸膠擾 無所底極 邪思妄想 交至疊臻正如翻轉環轉 無一息之定貼也)

수레바퀴처럼 저절로 돌아 잠시도 머물러 안정되지 않는다.』하였다.

그러나 늘 한결 같은 마음이라고 하여 一事·一物에만 마음을 쏟아서 다른 일에 소홀하라는 뜻은 아니다. 이러한 경우를 집착이라고 하고 공자는 이를 絕血(위에 나옴)하라 하였다. 어느 한 사물에 마음이 얽매이게 되면 자각할 겨를이 없게 되려니와 마침내 인간의 자주성과 자유성을 지닐 수 없게 된다. 현대인에게 마음의 자유함과 자주함이 결여되고 있다는 것은 결국 삶의 의미 근거에 대한 세계관적 설명을 스스로 할 수 없다는 뜻이다. 그리고 우주와 인간의 존재론적 기반 내지 가치론적 원리의 수직적이고 수평적인 연결이 이루어지지 못하였음을 뜻한다. 모두를 한 가지 일에만 몰두하면서 오로지 그 일만을 위하여 초조하게 「싹을 뽑아 올려 성장을 돕듯」(揠苗助長) 한다.

퇴계는 이러한 사실이 학문을 처음하는 사람들의 공통된 병통이라고 하면서 비록 주자같은 이라도 처음에는 이 병통이 없지 않았으니, 만약 일찍이 이것을 고칠 수 있다면 다시 근심할 것이 없지만 그렇지 않다면 사태는 더욱 심각한 것이라고 경고하였다.³¹⁾ 퇴계의 이말은 4백년이 지난 오늘의 정신세계에 있어서도 더욱 절실한 교훈이 아닐 수 없다.

4. 自然에 노니는 마음

병든 마음을 고칠 수 있는 좋은 방법의 하나는 마음의 자연을 찾는 길이다. 고향상실의 문제는 시간이 경과할수록 더욱 심각한 인간상실의 근원이다.

퇴계는 자연을 단순한 객관적 대상으로 보지 않는다. 퇴계의 자연심은 그 자체가 하나의 아름다운 예술적 창조였다.³²⁾

31) <退·全>(上) <答南時甫別紙> p.361. (心氣之患正緣 察理未透而鑿空 以強探操 心 昧方而揠苗以 助長不覺勞心 極力以至此亦初學之通患 雖晦翁先生初問 亦不無此患. 若既知其好此 能旋改之則無復爲患 惟不能早知而 速改其患遂成矣 滉平生病源皆在於此 今則心患不至好前而他病已 甚年老故耳好公青年盛氣苟亟改其 初攝養有道 何終苦之有又何他證之干乎).

『바위 위에 꽃이 피어 봄날은 고요하고
 시냇가 나무 위에는 새소리,
 시냇물 흐르는 소리 잔잔히 울리누나
 하염없이 동자 하나를 데리고 산 길을 지나다가
 산 앞에 다다라 문득 考槃을 보았네.』

(花發巖巖春寂寂, 鳥鳴澗樹水潺潺, 偶從山層携童冠, 閒到山前看考槃)

우리는 이 詩에서 悟直한 퇴계의 자연관과 自得의 높은 마음자리를 아우러 읽게 된다. 퇴계의 樂山水는 천진한 「자연의 마음」의 탐구며 발견이었다. 「담담하게 맑고 밝은 마음이 하늘과 땅으로 더불어 같이 흐른다」는 퇴계의 표현은 바로 이러한 경지이다. 門人 南時甫에게 준 글에는 다음과 같이 자연과 예술을 통한 교육의 방법론과 그 효과를 설명하고 있다.³²⁾

『모든 일상생활에 있어서 酬酢을 적게 하고 嗜好와 욕망을 절제하여, 마음이 트이고 한가롭고 담담하고 유쾌하게 지낼 것이며, 圖書, 花草의 玩賞이라든가, 溪山魚鳥를 보는 즐거움이 조금이나마 뜻을 기쁘게 하고 흥취에 맞게 할 것이다. 늘 접촉하는 것을 싫어하지 않도록 하며 심기를 항상 和順한 경지에 있게 할 것이며 거스리거나 어지럽게하여 성내거나 원망하는 것이 없게 하는 것이 가장 요긴한 치료법이다.

책을 보되 마음을 수고롭게 하지 않도록 하여야 하니, 많이 보는 것은 매우 좋지 못하다. 다만 뜻에 따라 그 맛을 즐겁게 할 것이고, 이를 궁구함에는 일상생활의 平易明白한 곳에 나아가 간파하여야 하며, 이를 숙달토록 해야 한다. 이미 아는 바는 편안하고 여유있는 마음으로 음미하여 오직 着心한 것도 着心하지도 아닌 사이에 두고 잊지 말아야 한다. 공부가 쌓이노라면 저절로 자세히 이해되어 얻는 것이 있을 것이며 너무 집착하거나 마음을 그 속에 너무 속박하여 빠른 효과를 취하려 하여서는 안된다.』

퇴계의 자연은 道家類의 無爲한 자연이 아니라 천지 자연과 더불어

32) 丁淳睦, 퇴계교학사상연구, pp.310~332.

33) <退·全>(上) <答南時甫別紙> p.361.

마음의 질서와 평화를 이룩하는 <有爲自然>이다.³⁴⁾ 산수의 기상을 인간이 <類>(感情移入)하라는 것이다. 그러므로 자연은 인간교육의 장이 될 수 있다. 퇴계의 시 2천여 수는 모두 교육시라고도 부를 수 있지만, <觀物>이라는 다음 시는 자연이 인간교실임을 단적으로 표현한다.

『끝없이 흐르는 자연의 이치는
 알 길이 없지만
 그윽히 홀로 앉아 자연을 바라보노라면
 마음 자리가 즐겁고나
 그대 동녘으로 흐르는 물을 보라 부르는 뜻은
 이처럼 밤낮 없이 달려가는 뜻이
 무엇이겠는가 함일세.(의역)』
 (天理生生未可名 幽居觀物樂襟靈 請君來看東流水 晝夜如斯不暫停)

그리고 도산십이곡은 <言志·言學>을 논한 퇴계의 자연시·교육시의 압권이라 할 수 있다. 거경·궁리함에 있어서 「자연에 노니는 마음」은 人爲로 훼손된 對自로서의 자연이 우선적으로 회복되지 않으면 안될 것이다.

IV. 맺는 말

정신운동에 있어서 수렴과 확산이란 신체운동에 있어서 呼와 吸과 같은 것이다. 그러므로 신축 자재로운 정신의 歛散作用이 퇴계만의 전유물일 수는 없다. 그러나 이 글의 머리 부분에서 퇴계학은 주자학의 계승이면서 그 발전이라 하였다. 발전이란 단순한 정신적 연장을 뜻하는 것이 아니다. 주자학과 퇴계학의 異同處 가운데 「같음」도 중요한 점이

34) <自省錄>, 「答權好文 論樂山樂水」(樂山樂水 聖人之言 非謂山爲仁而水爲智也 亦非謂人與山水本一性也 但曰仁者類乎山故樂山 智者 類水故樂山 所謂類者 特指仁義之氣象意思而云).

지만 무엇보다 「다름」이 있어야 주자학마저도 정당히 계승되고 발전될 수 있는 것이다. 퇴계학이 하나의 독립된 한국철학으로 성립될 수 있는 증거는 여러 가지이다. 理氣心性論의 발전적 해석에서도 그러하려니와 敬의 철학에 있어서 독자적인 학적체계를 구축하였다. 이 점은 朱晦庵이 전 시대와 동 시대의 斯文異學에게서 받은 학적인 은혜와 부채를 생각하면 퇴계가 발전시킨 주자학은 오히려 주자로 하여금 퇴계에게 그 학적인 은혜와 부채를 청산 받았다고 말할 수 있을 것이다. 이 글에서 필자는 성리학적 도야방법론의 두 영역인 居敬과 窮理가 어떻게 敬으로 종합 통일되는 가를 수렴성과 확산성이라는 측면에서 고찰하려고 하였다. 그리하여 知行互進의 원리와 방법이 수렴과 확산이라는 동적이고 交互的(interaction)인 작용에 의하여서만이 가능하였다는 것을 밝혔으며, 바로 이러한 입각점이 퇴계학 이해에 있어서 「아르키메데스의 據點」이 아닌가 조심스럽게 질문하는 것이다. (표3 참조)

그리고 居敬·窮理의 방법론적 성찰에서는 퇴계의 일상생활과 敎學生活은 구체적으로 어떠한가이며 이들 방법의 원리가 수렴과 확산이라는 측면에서는 어떻게 작용하였는가에 대하여 살펴보려고 하였다. 그리하여 무엇보다 퇴계 인격이 어느 정도로 퇴계 학문과 함께 하였는가 하는데 주목하였다. 오늘의 학자는 이른바 「손과 입술의 분열」을 그다지 놀라와하지 않지만, 퇴계와 같은 성리학자는 인간과 우주에 대한 진리탐구에만 목적을 두지 않고 인간과 우주의 탐구자 스스로가 진리적 존재가 됨에 있는 것이다. 다시 말하면 진리는 그 스스로 가치가 있는 것이 아니라 가치적 인격을 수행하는 곳에 진리의 지향성이 있다는 것이다. 삶의 최후의 완성은 행위함으로써 인간이 진리와 동행하는데 있다. 따라서 인간이 진리적 존재가 된다는 것은 인간의 자각적 실천에 의하여서만이 선포될 수 있다. 이점 서구의 도야이론을 원용함으로써 이 시대가 지니는 교육철학적 고민의 일단을 분석·비판코자 노력하였으나 이곳에서는 어디까지나 하나의 發題로 상정할 수 밖에 없다.