

退溪教學思想 研究(上)**

丁 淳 睦*

● 目 次 ●

- | | |
|--|--|
| <p>I. 緒論: 연구의 주제와 방법</p> <p>一. 문제의 제기</p> <p>二. 연구목적 · 연구방법</p> <p>II. 退溪思想의 철학적 구조</p> <p>一. 退溪哲學의 배경</p> <p>二. 退溪哲學의 특징</p> <p>三. 人格實現의 根元原理로서의 退溪理學</p> <p>III. 退溪思想의 인간학적 이해</p> <p>一. 退溪心性論의 근거</p> <p>二. 天人合一論의 인간이해: 「天命圖說」</p> <p>三. 性理學의 한국적전개와 人間 이해의 심화: 「四七論辯」</p> | <p>IV. 退溪教學思想의 본질</p> <p>一. 人間形成의 一般論理</p> <p>二. 敬의 教學思想</p> <p>(1) 教學目的論의 측면</p> <p>(2) 教學實踐論의 측면</p> <p>三. 退溪의 藝術教育觀</p> <p>V. 結論: 退溪教學思想의 현대적 의의</p> <p>一. 退溪教學思想의 教育史的 意義</p> <p>二. 退溪教學思想의 現代教育的 元唆</p> |
|--|--|

I. 緒論: 연구의 주제와 방법

一. 문제의 제기

교육에 있어서 가장 중요한 구실은 사람됨의 올바른 정신과 이상을

* 전 영남대 교육학과 교수(작고)

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제16호(1977) 게재논문

깨닫게 하여 주는 일이라고 본다. 이를 위해서는 가치와 의미에 눈을 뜨게 하는 것이 核心이다. 개인의 정신 안에서 가치와 의미와 이상의 자각을 도모하는 것이야 말로 산 교육의 길이며 일이라고 하겠다.

그러므로, 교육의 최종적이고 최선적인 과제는 단순한 지적인 授受관계가 아니라 개인적인 삶의 방향을 결정하고 세계관적인 신념을 획득하여 도덕적인 양심의 깨어남을 도우는 일이여야 한다. 지난날 교육의 가장 높은 사명은 인격의 차원에 있었다.

오늘의 한국교육은 주로 미국의 행동주의적 교육방법에 傾倒되어 왔다. 그러나, 이러한 미국식 실용주의 교육관은 한국교육학의 학문적 색채를 획일화시킨 결과를 초래하였으며, 인간이해의 방법 또한 경험과학적인 인간이해라는 단일성으로 硬化시키고야 말았다.

행동주의·실증주의가 이렇게 자연과학의 연구방법을 가지고 인간을 이해하려는 밑바탕에는 자연과 인간은 완전히 객관적인 質料이고 因果律의인 질서에 지배되는 실체(object)라고 믿는데서 연유하며, 인간도 그러한 법칙으로 조종할 수 있다는 기계론적인 인간관에서 비롯된다.

물론 인간에게 그러한 조작가능한 측면이 들어 있는 것은 사실이며, 동시에 이러한 면을 무시해 버릴 수 없다는 것도 사실이다. 그러나, 인간을 한가지 본질(조작가능성)로만 규정하고 또 이것을 교육의 대상으로 삼는다면, 우리는 인간의 참모습을 볼 수 없을 뿐만 아니라 교육은 그 사명을 다할 수 없게 될 것이다. 따라서, 교육을 통해서 인간을 효율적으로 개조해 보려는 실용주의 교육관은 교육과 인간을 더욱 더 기능위주 일변도의 교육으로 일반화시키고야 말 것이다.

한국교육에 작용하고 있는 교육의 몇 가지 두드러진 부작용은 무엇인가. 필자는 다음의 네 가지를 든 바 있다.²⁾

1. 인간의 객관화현상
2. 교육의 기술화현상

2) 丁淳睦 金仁會, 교육이란 무엇인가, 實學社, 1976, pp. 285~291

3. 문화·전통이념의 단절현상
4. 교육의 물량화와 비인간화현상

등이 바로 그것이다.

교육의 결과는 사회에 그대로 나타난다. 그러한 사회상 또한 교육에 직접 간접적으로 영향한다. 현대교육에서 강조되는 잘못된 동기유발이나 성취동기는 어려서부터 타인을 경계하고 친구의 성장을 질투하도록 조건화시킨다. 그들이 사회인이 되었을 때에는 자기보다 성공한 자를 미워하고 약한 자에게는 한없이 오만한 인간이 되는 것은 당연하다.

오늘의 우리 사회의 비인간적인 현상 속에는 역기능적교육의 영향이 크게 작용되고 있다. 오늘의 한국교육은 주체성이 없는 정신적 예속교육, 가치와 규범이 방기된 영혼없는 교육, 인격의 핵심을 건드리지 못하는 인간 없는 교육으로 전락되기에 이르렀다. 이러한 不毛의 인간관에 새로운 인간이해의 등불의 구실을 다 할 수 있는 교육사상과 그 실천의 길은 무엇인가. 그리하여 전인적인 교육陶冶의 믿음과 교육적 가치의 승인을 제공할 수 있는 교육사상과 실천의 길은 무엇인가라는 진실한 교육학적인 당면문제와 만나게 된다. 退溪가 받아들이고 발전시킨 성리학적 敎學체계는 「道問學」(居敬窮理를 통한 學)과 「尊德性」(存養省察을 통한 學)을 나누지 않은 데서 출발한다. 그의 교학체계는 이 둘을 하나로 종합하였다. 곧 「敬의 철학」이 그것이다. 그의 학문은 도덕적이었고, 도덕은 곧 실천이었다. 「道·理·性」은 필연적으로 같은 도덕론 내지 윤리설을 지향한다.

道·德·性은 그의 영원한 질서며 조화였다. 사람됨을 이룩하자면 도덕성에 기초하여야 하며, 자율성에 터하지 않을 수 없다. 성리학의 도덕적 원리는 선형적인 진리의식을 근거로 한다. 주관·객관의 도덕의식과 진리의식이 교차되는 자리에 「敬」의 도덕원리가 있다. 「道·德」이라는 많은 道를 「得」하였다는 말이다(德: 得也, 文辭).

이것은 선형적인 존재의 질서를 후천적인 노력으로 인간생활에 내면화·가치화·생명화시킨다는 말이며, 先天(a priori)이 後天(apost-

eriori)에 복귀할 수 있다는 교육적 신조가 된다. 윤리적 도덕규범의 도덕적 원리로서 가치로운 회귀이다. 『道』는 본래적 가치(intrinsic value)이고 『德』은 방편적 가치(instrumental value)다. 그러므로 『達道德』하자면 본질과 현상, 목적과 수단 그리고 體와 用을 포섭하는 근원질서 곧 통일의 원리가 되지 않을 수 없다. 朱子는 이 최후의 거점을 이해하는데 불철저하였으나, 퇴계는 理를 「根元的 運動者」 또는 「命物者」로서의 힘을 지니고 있는 能發能生의 主宰者로서 파악하였다. 그리하여 그는 마침내 존재론·인성론·가치론의 통일종합적인 이론을 이룩하게 된 것이다.

將來할 한국교육의 이념은 여기서 「무엇으로부터」라는 所與性(Gegebenheit)으로서가 아니라 「나로부터」라는 所自性(Wirklichkeit)으로서의 자기실현의 교훈을 제공받는다. 이것은 비록 겉으로는 「시대에 뒤지는 현실의 원리」라고 비판받더라도 학문상의 달성은 항상 새로운 문제제기를 의미하고 학문체계는 다른 전진적인 가설에 의하여 타파되며, 드디어 시대에 뒤지는 것을 오히려 自講하는 것이라고 하지만³⁾ 생명이 긴 퇴계학의 교학사상체계는 아직도 새로운 교육적 의미와 가치 속에 살고 있는 것이다.

二. 연구목적: 연구방법

우리나라에서의 퇴계학 연구는 차츰 괄목할 성과를 거두고 있는 실정이나,⁴⁾ 교육학적인 연구는 朴鍾鴻 교수의 「李退溪의 교육사상」(慶北의 教育, 1924)이래 廖廖한 느낌이 없지 않다. 그간 반세기 간의 교육학으로서의 퇴계연구는 약간의 연구 소개에도 불구하고 본격적이고 체

3) Weber, M, *Wissenschaft als Beruf*, 1919, S. 15.

4) 퇴계연구로서의 박사학위 논문은 다음과 같다.

- 柳正東, 퇴계의 철학사상연구(窮理와 居敬을 중심으로), 성균관대학교대학원, 1975.
- 尹絲淳, 퇴계의 가치관연구, 고려대학교대학원 1976.
- 蔡茂松, 退·栗성리학의 비교연구, 성균관대학원, 1972.

계적인 해명과 분석적인 고찰은 적어도 아직은 학계에 보고된 것은 없다고 말할 수 있다.

이러한 사정은 근래 일본교육학계에서의 활발한 퇴계학 연구를 염두에 둘 때도 그렇거니와, 무엇보다도 오늘의 교육 현실은 퇴계교학사상의 본격적인 해명과 고찰은 焦眉의 명제의 하나로 대두되고 있다. 참다운 교육혁신은 전통적 교육의 탈피만으로 가능한 것이 아님을 우리는 진보주의 교육운동사에서 실필 수 있거니와, 현대교육은 인간문제로부터 출발할 수밖에 없는 교육적 전환의 시대를 맞이하였다. 급속도로 변화하는 산업사회는 인간의 자유와 평등과 평화의식을 고갈시키고 있다.

유학의 本領은 인권을 옹호하고 남의 인권을 존중하는 仁道정신에 입각하고 있는 만큼, 인간주의를 떠나서 성립될 수는 없다. 따라서, 유학은 인간 자아의 주체를 반성하고 인간의 내면적 성실성을 통하여 주체적으로 진리를 파악하려는 학문이다.⁵⁾ 즉 「仁道」와 「中和」의 원리를 다루려는 것이다. 그러므로, 성리학적 교육관은 인간復權의 문제와 밀접히 연관된다.

이 연구의 목적은 이러한 관점에 입각하여 퇴계교학사상의 學的인 체계와 교학의 이념, 방법, 실천의 모습을 구명하려는 데 있다. 즉, 주자학의 발전과 超克이라는 관점에서, 그 학문적 배경과 구조를 밝히고, 퇴계학의 學的인 체계화 과정이 한국성리학 발달에 어떻게 이바지하였으며, 나아가 오늘의 교육사적 의미와 가치는 무엇인가에 대하여 교육인간의 관점에서 살펴보고자 한다. 「사람이란 무엇인가」의 질문이 바로 「교육이 열쇠」라고 믿기 때문이다(Bollnov).

이 연구는 주로 문헌연구에 의하였다.⁶⁾

5) 柳承國, 조선조 성리학의 특징과 현대적 의의(1976, 11, 17, 성균관대학교 대 동문화연구원주최 제2회 동양학술회의 보고서) <유인물> pp.1~2, pp.4~5.

6) 기본자료는 다음과 같다.

○ 「退溪全書」, (上下)성균관대학교, 대동문화연구원(影印), 1958, (이 연구의 典據출처는 이 책에 의하며 「보기」는 다음과 같다. 「退, 全」(上)p. 772)

이 논문은 5장으로 구성되어 있다.

제1장은 서론으로서, 문제의 제기와 연구의 목적 및 그리고 연구방법과 논문의 구성을 약술하였다.

제2장에서는 퇴계교학사상의 밑바탕이 되는 철학적 구조에 대하여 살피고, 주자학과 구별되는 퇴계理學의 특징에 대하여 고찰하였다.

제3장에서는 퇴계심성론의 문제를 인간학적인 전망아래 살피고, 심성론의 中期사상(天命圖說)(50代)과 晩年사상(四·七論辯)(60代)의 전개 과정을 그의 인간이해(인간인식)라는 초점에 맞추어 살펴보았다.

제4장에서는 퇴계교학사상의 일반이론에 대하여 고찰하고 교학목적론·교학실천론의 두 측면에(敬의 사상) 대하여 비교적 詳論하였으며, 끝으로 예술을 통한 인간형성의 이론을 고찰하였다. 그리고, 이 장에서는 특히 『선비교육』의 모습을 부각시키려고 시도하였다.

마지막으로 제5장에서는, 퇴계교학사상의 역사적 의의와 오늘날의 한국 교육이 물려받을 정신유산은 무엇인가에 대하여 생각해 보았다.

II. 退溪思想의 철학적 구조

一. 退溪哲學의 배경

形而上學的 根元原理

퇴계교학사상의 해명은 그가 우주·인성의 실체를 어떻게 이해하였는

「退溪集」(四九卷, 二九冊), 陶山書院刊(家藏)

○ 원전의 번역은 필자에 의하였으며, 晩汀 李基錫先生에게 몇가지 校閱과 質正을 한 바 있다.

○ 주된 연구의 진행은 기본자료의 숙독(1968~74)→제1차 목록작성(1974)→(宋明哲學研究資料의 카드化)(74~76)→제2차 목록작성→(자료보완 송명철학연구)→起筆(1975~1976)→修正·潤筆(1977)→교정의 순이다.

가를 밝히고 나서야 가능하다. 이것은 퇴계학이라는 浩瀚한 정신구축에 있어서 『아르키메데스의 據點』은 무엇인가, 곧 성리학적 우주·인성론의 근본구조를 그 원인과 원리를 찾아 탐사하려는 작업이 된다. 그러나 성리학적 우주·인성론을 일관하는 형이상학적 근원원인과 근원원리를 『퇴계학』이라는 한국 성리학적 굴절 안에서 조명하려는 작업은 그리 쉬운 일이 아니다.

원래 주자(1130~1200)를 정점으로 하는 성리학 자체가 세계정신운동사상 空前絶後한 사상체계일 뿐만 아니라 퇴계는 바야흐로 그 대단원의 집성자이며, 정리자 그리고 실천인이었기 때문에 단순한 인식론적 이해의 수준을 벗어나고 있다.

이곳에서는 우선 성리학적 우주론의 중심명제인 『理·氣』의 문제를 개념사적인 각도에서 살펴보고, 이를 다시 한국이라는 토양 위에 어떻게 개화하고 결실되었으며, 나아가 퇴계교학사상과 그 실천에 어떠한 맥락으로 접속되었는가 하는 문제사적 의미를 밝혀 보고자 한다.

성리학의 존재론적¹⁾ 구명은 천인합일관의 우주·인성론에 터하여 있기 때문에 우주본체론은 곧 인간존재론이라는 등식으로 대입된다. 그러므로 구태여 둘로 나눌 수 없는 상호待對의 표리관계에 있다. 그러나, 이 연구에서 우주·인성론을 따로 고찰한 까닭은 진술의 편의를 도모할 뿐더러 퇴계교학사상은 형이상학적 이기론(태극론)의 인간존재론적 적용과 실천이라는 모습을 드러내고자 하기 때문이다.

퇴계는 뛰어난 철학자이면서 그 철학을 벗어난 교육실천가였고, 깊은 사상가였으면서도 그 사상을 종교적 경지로 승화시킨 구도자였다. 참으로 그는 박학한 지식에만 멈추지 않은 지성이었고, 생애를 헌신하여 그

1) 이곳에서 『존재론적』(ontologisch)이라는 말은, M. Heidegger가 그의 기초적 존재론(Fundamentalontologie)에서 사용한 존재적(Ontisch)이라는 말과 구별한 의도와 같다.

Heidegger에 의하면 『존재자』(Seinde)에 대한 규정을 의미할 때 『존재적』이라고 하고, 『존재의미』와 같은 존재일반에 대한 개념규정에는 『존재론적』이라고 하였다. (cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1932)

스스로를 경작한 정신농부였다. 그의 『얹』과 『삶』의 뜻을 이곳에서 따로 살펴보지만 끝내는 하나로 거두어 보자는 필자의 뜻이 여기에 있는 것이다.

리와 氣²⁾

성리학은 程伊川과 周濂溪(1017~1073)를 거쳐 주자에 의하여 완성된 새로운 유학이다.

고대 중국철학에 있어서 형이상학적 탐구는 장자·맹자·한비자 및

2) 이기론은 성리학에 있어서 중심되는 우주본체론이다. 朱子學的 우주본체론에 의하면 理는 본체론의 존재자가 되고 氣는 우주론의 운동자가 된다. 일체만물의 형질은 氣에 의하여 이룩되나, 物의 본질, 형상의 원인은 理라고 한다. 理氣二元論的 세계관이다.

朱子の 사상적 특색은 『理』로서 집약되는 일종의 합리주의적 발상에 있다. 理는 자연법칙적 실재인 동시에 인간적인 실천윤리의 규범이다. 이곳에서의 理氣論 역시 程朱성리학의 세계관 안에서의 범주로 이해한다. 그러나 단순히 理를 동일·통일·보편화의 원리로 보고 氣를 차별·분열·특수화의 원리로 퇴계가 이해하였다는 견해(李相殷, 퇴계의 생애와 학문, 端文文庫(NK 089), 1973, p. 226)는 약간의 무리가 따른다. 理氣二元論이라고하여 上記와 같은 서구적 대비관단의 분류는 理氣를 二元論으로(一卽二, 二卽一의 면을 외면하는) 고정시켜서 바라보려는 일종의 고착관념이다.

이것은 마치 별을 보는 방향이 고정되어 있는 천문대와 같고 인물사진을 찍어 놓고 그 사진에 현상된 것만을 바탕으로 하여 그 인물을 이해하려고 하는 것과 같은 오류라고 할 수 있다. 理氣論은 朱子가 말한대로 『不相雜·不相離』의 관계로서 離습이 있을 수 없다. 그러므로 『리와 氣』에 있어서, <와>라는 말에 깊은 주의를 요한다. 方東美(Thome H.Fang) 教授에 의하더라도 전통적으로 중국인의 우주관은 물리적인 세계와 정신적 세계를 함께 포용한다는 의미에서 각기 相卽不離의 형식으로 貫通되어 있는 것으로 보아 결코 二元論의으로 나누지 않는다고 한다. (The Universe, as conceived by the Chinese is a comprehensive realm where in matter and spirit have come to be so thoroughly percolated as to form a coalescence of life, which issues in a continous process of creation...). *The Chinese View of life*, p. 49)

음양가에 의하여 宋學 이전부터 싹터 왔다.

예컨대 老莊에서는 이름과 모양이 없었던 『우주의 太初』의 상태야말로 큰 道라고 생각하였으며, 五經에서의 『天』, 易經에서의 『太極』³⁾과 같은 형이상학적인 개념이 있음을 알 수 있다.

성리학의 중심개념이며 가장 추상적인 개념어인 『理』의 개념도 易經과 노장철학 및 후세에 유입된 불교철학의 영향으로 심화되었다. 中村元은 그의 『東洋人の 思惟方法』에서 다음과 같이 설명한다.⁴⁾

『理라는 글자는 구슬 옥 변에 속하는 글자이며, 원래는 구슬의 줄이 반듯함을 뜻하였으나, 한 번 변하여 條理라는 뜻으로 변했고, 다시 변하여 마음이 옳게 여기는 바의 것, 즉 누가 생각하여도 지극히 옳다고 판단되는 것을 뜻하고, 세 번 변해서는 사실을 사실일 수 있게 하는 이유를 뜻하는 것으로 되었다. 宋의 程明道가 강조하였던 天理는 세 번째의 뜻에 해당하며, 여기서 말하는 理는 벌써 현상계의 근원이 되는 본질적인 존재가 아니며, 현상을 현상일 수 있게 하는 이치이며, 현상에 즉해서 존재하는 것이다. 그러나, 이와 같은 추상적인 理의 개념도 사실은 중국민족만의 전통적인 사유능력만으로써는 도달할 수 없었던 것이니, 이와 같은 뜻으로 理라는 글자를 쓰게 된 것도 불교학자들에 의해서였다……』

그러나, 『理』의 개념형성을 단지 불교화엄철학의 영향으로만 해석하려는 中村元의 생각은 반드시 옳은 것이라고 할 수 없다. 왜냐하면 태극개념은 陰陽說을 전제로 하는데, 陰·陽과 같은 偶數的 사고법은 중국의 특색있는 발상법이고, 음양설은 이것을 단적으로 나타내는 두 개

3) 『太極』이란 말은 易經의 繫辭傳에서 처음 나왔다. 성리학에서의 태극사상의 연원은 바로 易經과 北宋의 周濂溪의 태극도설의 두 갈래라고 할 수 있으나, 濂溪의 태극도설 역시 易經의 태극음양설에 연원을 두고 있고, 『十三經注疏』 가운데 태극에 대한 氣 중심의 해석은 老莊의 영향을 받은 것이라고 한다. 朱子에 의하면 태극은 『至極之理』라고 하면서 理는 우주변화의 원리(造化之樞紐)며 천지만물의 바탕(品彙之根柢)이라고 풀이하였다.

4) 中村元, 東洋人の 思惟方法(第一部), みすず書房, 1957 p. 361

념이다. 음양은 서로 반발하면서 친화하는 밀접한 관계를 갖는 것으로서 이 둘의 통일개념이 바로 태극이다.

易繫辭傳의 『易有太極, 是生兩儀』와 태극도설에서의 『太極動而生陽, 靜而生陰』이란 말에는 불교유입이전의 중국 고유의 우주관이 투영되고 있다. 다만 뒷날의 주자가 太極→陰陽→五行→萬物の 발생론적 순위를 해석하는데 있어서 『太極→陰陽』說의 일원적 발생관을 『太極=陰陽』이라는 이원적 발생관으로 수정하면서 그 사상의 폭과 깊이를 더하게 된 배후에는 佛老사상의 강한 입김을 입었음은 부정할 수 없는 사실이다.

주자에 의하면, 태극은 理며 음양은 氣다. 태극과 음양은 不捨 不離한다. 따라서, 태극이 있는 다음은 陽이 생기고 만물이 생기는 것이 아니라고 한다. 태극과 음양은 『一이면서 二며, 二이면서 一』인 우주본체이다.

『天地之間 有理有氣 理也者 形而上之道也 生物之本也 氣也者 形而下之器也 生物之具也』⁵⁾

즉, 理와 氣는 천지 사이에 함께 있어서 理는 形而上의 道(원리·원칙·법칙·원인)로서 만물의 근원(본체)이 되고, 氣는 形而下의 器(質料·形象·運動)로서 만물의 체질이 된다는 것이다.

그러나, 形而上으로서의 道와 形而下로서의 器⁶⁾를 서양철학에서 말하는 본체(Noumena)와 현상(Phenomena)의 이원론으로 보아서는 안 될 것이다.

이 역시 『本體=現象, 現象=本體』의 일원적 이원 또는 이원적 일원론으로 해석하지 않으면 안된다. 이에 대하여 裴宗鎬 교수는 다음과 같

5) 性理大全, 卷二六, 理氣

6) 이 말은 중용에서의 『形而上者謂之道, 形而下者謂之器』에서 二程子가 理氣說을 설명하는데 처음으로 援用하였다.

『二程全書』(卷一六), 『離了陰陽更無道 所以陰陽者是道也 陰陽氣也 氣是形而下者 道是形而上者 形而上者則是密也』

이 해명한다.⁷⁾

『理氣二元論에서는 理를 無變·不動, 氣를 可變·有動의 존재로 봄으로써 理氣의 二本體를 다시 理를 體, 氣를 用이라 한다. 體란 근본으로서 불변 부동의 先天근거, 用이란 그 선천근거를 구체화하는 유변유동의 존재란 뜻이다. 그런데, 이런 體用の 관계는 張橫渠의 氣一元論에서는 至靜無感인 太虛無形을 氣之本體라 하고, 有識有知하여 其聚其散하는 物交之客感이나 變化之客形을 用으로 본다. 바꾸어 말하면, 太虛一氣의 상태를 體라 하고 倏忽히 躍關하는 動靜作用을 用이라 한다.

그런데 이때의 體와 用の 관계는 일반 형이상학의 본체와 현상의 관계와 같다. 따라서, 만약 이와 같이 보면, 主理派에서 理動을 내세우는 입장은 역시 體와 用을 생각한 것이 틀림없다.

예를 들면, 주자가 太極圖說解에서 『陽之動也 太極之用所以行也, 陰之靜也 太極之體所以立也』라 한 것은 理로서의 태극을 體와 用으로 갈라서 본 입장이다.……여기서 理體氣用, 理體理用 氣體氣用的 사상이 유래된다. 또 體와 用の 관계에 있어 體 안에 用の 내용이 구비되어 있는 것을 伊川은, 體用一源 顯微無間: 易傳序이라 하였고, 주자는 그 小註에서 『自理而言 則即體而用在其中 所謂一源也 自氣而言 則即顯而微不能外 所謂無間也』라 한다. 이 말은 본체 즉 현상, 현상 즉 본체란 말과도 같은 것이다.』

이처럼 성리학적 이기론의 완성은 이기가 『不雜不離』의 관계에 있다는 것을 뜻한다. 주자에 의하면, 『太極者 本然之妙也 動靜者 所乘之機也—(太極圖說解)』라고 하여 動靜은 氣며, 太極은 動靜『하게 하는』理일 뿐이다. 즉, 理는 원리적 선천적 존재근거이며 그 운동자가 곧 氣라는 것이다. 氣는 陰陽을 陰陽하는 자이며, 動靜聚散하는 自體로서 物心 諸現象을 이루는 구상적 材具이다. 한편, 理는 氣의 動靜聚散하는 형상원리로서 물질의 자료적인 것을 전혀 벗어나는 관념성의 추상적 존재이다. 理氣의 動靜·聚散·屈伸과정에서 현상은 천차만별된다.⁸⁾

7) 裴宗鎬, 『奇蘆沙와 任鹿門의 哲學比較』, 延世論叢(제7집) 1970, p.238

8) 裴宗鎬, 『성리학과 奇高峰』, 고려대 아세아연구(제49호) p.38, 『性理大全』 권

그러나 주자가 理氣의 존재적인 원리를 제시하였다 하더라도 이에 대한 설명이 부족하고 일관성이 결여되어⁹⁾ 명확한 정의를 내리지 못하고 있다. 이것은 理氣二元論에서 오는 不可避한 표현¹⁰⁾ 이라고는 하지만, 주자 스스로가 理氣의 존재의미에 대해서는 확신하였을 뿐 그 존재성격에 대하여는 분명한 설명을 내리지 못한 결과이다.

中村 元도

『가장 철학적인 주자학에 있어서도 理가 어떠한 성질의 것인지에 대해서는 주자의 저서에 그다지 설명이 되어 있지 않다. 理가 사물을 지배하고 있다는 것을 언제나 말하고 있으나 그러면 그 理가 무엇인가 하는 데에 대해서는 弟子들도 자주 질문하고 있지만 주자의 대답은 늘 『언젠가는 알게 된다』고 할 뿐이다. 주자는 理의 존재를 언제나 주장하지만 理의 성질에 대해서는 잠자코 말하지 않았다.』¹¹⁾

라고 하여 이는 중국인의 형이상학적 未發達을 理라고 한 바 있다.

아무튼 주자는 理와 氣가 같은 개념이 아니라는 사실설명에 있어서나 (A圖) 理先氣後와 같은 개념 순위의 해설에 있어서 다같이 미흡하였다. 理와 氣는 一而二, 二而一이라고 하며 同位·同質의 개념으로 설명하였

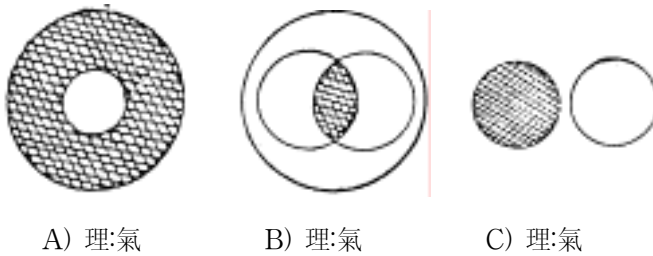
26, 理氣, 『朱子集』 권43, 答劉叔文 第一書.

9) 朱子は 理氣관계를 어느 때는 『有理有氣』라하여 『理氣共出說』을 말하기도 하고 (天地之間 有理有氣云云), 한편으로는 『有是理後生是氣 自一陰一陽之道推來 此性自有仁義』(朱子語類, 권1)라고 하여 『理先氣後說』을 논하다가 끝내는 理와 氣는 『決是二物』이지만 理氣者가 한덩어리로 渾淪하여 『不可分開』하다고 갈팡질팡하고 있다.(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 然亦但有其理而已 未嘗實有是物也)『上譯』 이른바 理와 氣는 결단코 두 가지다. 다만 物에서 보면 二物이 渾淪하여 가를 수 없으며, 각기 한 자리에 있다. 그렇다고 하여 二物이 一物이 됨을 해치는 것은 아니다. 만약에 理에서 보면 비록 物이 없을지라도 그대로 物의 理는 있다. 그러나 역시 다만 그 理가 있을 뿐이며, 아직 실제적으로 이 物이 있는 것은 아니다.

10) 裴宗鎬, 前揭論文, p.37.

11) 中村 元, 前揭書, p.479

고 (B圖), 理氣의 形而下的인 종속개념(C圖)으로 구분하기도¹²⁾하였던 것이다.



理氣相對¹³⁾의 보편성과 특수성

주자는 程伊川의 說을 계승집성하여 理氣二元論을 주장하였을 뿐 아니라, 周濂溪의 太極說을 채용하여 理氣二元을 종합하는 一元論을 생각한 자기모순에 함몰하였다. 주자는 二元論의 존재론으로는 만족하지 못하는 형식논리적 엄격주의에 사로잡히지 않을 수 없었던 것처럼 보인다. 그러나, 모든 것을 종합하고 통일시키려는 주자의 一元論의 성향은

12) 朱子は 『太極圖說解』에서 太極者本然之妙也 動靜者 所乘之機也라고하여 形而上인 太極 즉 理는 本然의 妙함이고, 形而下인 器 즉 氣는 『本然의 妙』가 타(乘)는 機라고 하였다. 이는 理가 機에 乘하는 內在者라는 말이다.

13) 理氣相對論은 달리 말하여 <理一分殊說>이다. 程伊川은 그의 우주론에서 氣의 존재밖에 理를 발견, 이를 형이상학적인 것으로 보고, 만물의 생성운동의 근본 원리로 설정하였다. 이는 존재론적 우주관의 一大進境이었으니, 理는 陰陽二氣의 세계를 지배하여 초월적으로 존재한다는 것이다. 程伊川은 一物에 존재하는 理와 근본이론으로서의 理는 동일한 것이라고 보고 사물에 차이가 생기는 것은 氣가 있기 때문이라는 것이다. 보편적인 理가 한정된 사물에도 존재한다는 해석이다. 또한 보편성으로서 理가 氣에 稟賦되어 成物하면 그 物의 『性』이 되니 이 性의 특수성이 곧 用이다. 따라서, 物은 각각 다르며 이것이 사람에게 적용되면 곧 『人物性同異』가 된다. 韓國儒學史上 四七論爭과 함께 유명하였던 『湖洛論爭』은 바로 인성의 보편성과 특수성을 두고 한 人物性同異論爭이었던 것이다.

드디어 다음과 같은 세가지 길 가운데 하나를 取捨하지 않으면 안된다.

- 가. 太極一元論: 太極과 理氣의 관계는 무엇인가.
- 나. 理一元論: 太極은 理인가.
- 다. 氣一元論: 太極은 氣인가.

위와 같은 명제가 설명되자면, 우선 ① 태극이란 무엇인가. ② 理氣의 관계는 무엇인가. ③ 理와 氣가 전연 다른 것이라고 한다면 어떻게 理氣를 종합하는가, ④ 氣一元論이 가능하자면, 어떻게 氣에서 理가 파생되며, 그 방법은 무엇인가, 이러한 문제에 대하여 주자는 理一元論 곧 太極은 理라는 說을 채택하였다. 그러나, 前述한 대로 그 설명은 궁하였다. 여기에 자기합리적인 사고탈출의 妙處를 발견하였으니 곧 주자는 절대·상대적인 理라는 두 가지 성격의 理를 설명한 것이다.¹⁴⁾

주자에 의하면, 절대적 理로서의 태극이 곧 理이며, 이것은 『理先氣後』의 시간적인 선후관계를 지니고 형이상하의 道·器械인 理氣는 공간적인 상하관계로서 상대적인 理라는 해석이다.

따라서, 절대적이거나 상대적이라고 할 때 二即一, 一即二의 모순 관계는 사라지게 된다. 理는 하나이므로 절대의 자리(太極)에 서거나 相對의 자리(理氣相對·理先氣後)에 서거나 간에 理一元論은 유지된다. 그러므로, 주자의 존재론은 본체를 설명할 때는 理一元論이 되고, 현상을 설명할 때는 理氣二元論이 된다. 이것을 서구철학에 있어서 Noumena≠Phenomena로 양분시켜 보면 커다란 모순이지만 동양철학에 있어서의 Noumena=Phenomena를 인정하면 역설일 수만은 없다. 주자는 이와 같은 논리를 만물생성의 법칙에 적용하여 만물은 理氣二元으로 성립된다고 하였으며, 이를 인성론에다 활용하였다. 즉, 理는 누구든지 동일하지만 氣의 偏正淸濁에 의하여 上智·中人·下愚의 賢愚가 갈라진다는 것이다.

14) 宇宙哲人, 中國哲學史, 東京: 金の星社, 1926, p.101

理의 보편성은 氣의 특수성에 의하여 그 형국을 달리할 뿐 그 본질은 불변한다는 것이다. 이러한 면에서 볼 때 주자는 단순히 관념론자가 아니라 氣論을 강조한 실천론자적 양면성을 지녔다.

주자는 氣에 대하여 말하기를¹⁵⁾

『氣는 응결·조작할 수 있으나, 理는 도리어 情意도 없고, 計度도 없고, 造作도 없다. 理를 말하자면 오직 깨끗하고 흰히 빈 세계일 뿐 아무런 자취가 없다. 氣는 능히 醞釀·凝聚하여 物을 生할 수 있는 것이다.』

라고 하였다.

합리적 사고의 소지자로서 주자는 이처럼 『理』一字로써 自然과 인간의 諸法則을 규범화시켰다. 그는 理氣相對의 보편·특수성을 관념적으로 체계화시켰을 뿐만 아니라 현실적인 정치·사회이념으로 조직화하는데도 크게 영향을 주었다. 당시 그는 사상적으로 異敎(특히 佛敎哲學)·異學(老莊學)에 비하여 劣勢이던 중국철학을 하나의 대항사상으로까지 끌어올려 준 공헌도 크거니와, 봉건주의 정치체제의 정치이념으로서 『세계적 지배자인 군주의 자리를 理의 표상으로 민중의사를 歸一시킨 체제보호적 이데올로기로서도 『理』의 개념은 크게 작용하였으니, 주자는 말하자면 하나의 보수적인 정책조달자였다.¹⁶⁾

15) 性理大全 理氣一, 偶錄 『蓋氣則能凝結造作 理却無情意無計度無造作…若理則只是箇淨潔空濶底世界 無形跡 氣則能醞釀凝聚生物也』

16) 阿部吉雄은 『日鮮支の朱子學比較上の問題序說』(東京大東文化研究所, 東洋學術論叢, 第三, 1960, pp.22~24에서 이에 대하여 다음과 같은 부분적 異論을 제기한 바 있다.

『宋學은 異民族 국가인 遼·金과의 대결이라는 긴박한 정황아래 형성된 사상이다. 이러한 국제관계에 卽應하여 정치체제를 군주독재의 중앙집권적 관료국가의 형태를 정립한 시대의 사상적인 산물이기도 한 것이다. 따라서 宋學은 처음부터 華夷内外를 나누고, 尊王攘夷를 주장하는 민족주의적·大義名分主義의 인 사상경향을 지녔다는 것을 상상할 수 있는 것이다. 군주제도 이외의 정치제도를 생각지 못했던 당시로서는 강한 국가통합을 이룩하자면 군신도덕을 강화할 것이 肝要하였다.…理를 궁극의 사상으로 생각한 朱子로서는 이러한 외적환경과 사유양식에서 군신도덕을 특별히 중시하였다. ……理氣思想은 결국 군신

이상에서 존재론적 측면에서의 理는 氣를 상대화하면서 이 氣의 원리로서의 理이며,¹⁷⁾ 無形한 존재론적·인성론적·실천윤리적 원리로서 모든 현상존재 안에 내재되어 있다는 것을 살펴 보았다.¹⁸⁾

理氣는 『不可分開 各在一處』 이기에 그 보편성과 특수성이 분화되고 종합될 수 있으며, 떨어져 보면 理氣는 둘이지만 합쳐 보면 理氣는 하나¹⁹⁾(離看則 理氣爲二, 合看則 理氣爲一)가 되므로 바라보는 위치와 태도가 중요함을 미루어 알 수 있는 것이다.

상하의 分을 주축으로 하는 봉건도덕을 수식하는 철학이자 관료지주의 농노지배체제를 합리화하는 『이데올로기』라고 보는 견해(丸山眞男의 說: 原註)까지 있는 것이다. 그러나 이와 같은 견해는 오늘의 사회사상과의 대비임이 틀림이 없다. 왜냐하면, 朱子 당시에는 그의 학문이 일시는 <僞學>이라고 물리침을 당하였으며 그 당시로서는 다른 사상에 비하여 자못 혁신성이 있었으나, 아니면 守舊性이었느냐 하는 관점에서 보더라도 상기한 평가는 틀리지 않을 수 없는 것이다. 朱子 당시에는 사회사상이 미발달되었고 더구나 국제적 민족적 긴장이 격동하던 시대였다는 점을 고려한다면, 朱子の 理라고 하는 것은 계급대립의 의식에서 발상된 것은 아니라고 본다. 朱子の 理의 사상은 결과적으로는 군신상하의 分을 보증하는 철학이었다는 것은 부정할 수 없으나 근본적으로는 上下的 分을 정화시키고 도덕화시키려는 철학이었고 上과 下에 다같이 엄격한 도덕적 책임을 요구하는 학문이었던 것이다. 『阿部吉雄 교수의 위와 같은 평가 역시 그 평가의 『尺度와 位置』가 문제된다고 보면 朱子の 사상적 보수성의 문제는 앞으로 사회경제사적·문화발달사적·정치제도사적으로 더욱 考究되어야 할 쟁점임에는 틀림이 없다.

17) 李楠永, 朱子哲學에서의 道의 본질적 涵義, 『哲學(Vol. 6)한국철학회, 1972, pp.74~75

18) 朱子『形而上者 無形無影 是此理 形而下者 有情有狀 是此器』(語類, 권95)

19) 朱子語類(易上繫可學錄)

宋代哲學者의存在論·人性論

哲學者 / 區分	存在論	人性論
周 濂 溪 (1017~1073)	<p>『無極而太極 太極動而生陽 動極而靜 靜而生陰 靜極復動 一動一靜 互爲其根 分陰分陽 兩儀立焉 陽變陰合 而生水火木金土 五氣順布 四時行焉 五行一陰陽 陰陽一太極 太極本無極也。』一(太極圖說)</p> <p>『五行之生也 各一其性 無極之眞 二五之精 妙合而凝 乾道成男 坤道成女 二氣交感 化生萬物 萬物生生 而變化無窮。』 一(太極圖說)</p>	<p>『惟人也 得其秀而最靈 形既生矣 神發知矣 五性感動 而善惡分 萬事出矣。』 一(太極圖說)</p>
張 橫 渠 (1020~1077)	<p>『太虛無形 氣之本體』 一(正蒙, 第一章 二節)</p> <p>『氣之聚散於太虛 猶水凝釋於水 知太虛之氣則無無。』 一(正蒙, 第一章 八節)</p> <p>『知虛空卽氣 則有無隱顯 神化性命 通一無二。』 一(正蒙, 第一章 五節)</p> <p>『若謂虛能生氣 則虛無窮 氣有限 體用殊絕 入老氏有生於無 自然之論 不識所謂有無混一之常。』 一(上 同, 第五節)</p> <p>『氣不能不聚而爲萬物 萬物不能不散爲太虛 循是出入 是皆不得已而然也。』 一(上 同, 第一章 三節)</p> <p>『天地之氣 雖聚散攻取百塗然其爲理也 順而不妄。』(理氣論의 先河이다) 一(上 同, 第三節)</p> <p>『氣聚亦吾體 散亦吾體 知死生之不亡者 可與言性(氣의 恒存性이다) 一(上 同, 第四節)</p>	<p>인간도 다른 만물과 마찬가지로 氣의 집성으로 봄(遊氣紛擾 合而成質者生人物之萬殊). 그러나 어째서 一은 天地의 性 곧 理性이 되고 一은 氣質의 性 곧 感性이 되는가는 설명하지 못함.</p>

<p>邵康節 (1011~1077)</p>	<p>『太極道之極也』 (皇極經世, 問物外篇) 『動之始則陽生焉 動之極則陰生焉』 (老子와 易學의 영향임) 一(上 同, 內篇)</p>	<p>『得天氣者動 得在氣者靜』</p>
<p>程明道 (1032~1085)</p>	<p><氣一元論者> 『若有形總是氣 無形只是道』 『離陰陽則無道 陰陽氣也 形而下也 道太虛形而上也』 <性理大全, 卷五></p>	<p>周子와 같음 <天人一體觀>임 『天人本無二』(遺書, 卷六) 『得陰陽之偶者 爲鳥獸草木夷狄受正氣者 人也』 (上, 卷一) 『天下之善惡皆天理 謂之惡者本非惡但或過不及便如此』</p>
<p>程伊川 (1033~1107)</p>	<p><氣一元論者> 『離了陰陽, 更無道, 所以陰陽者, 是道也 陰陽氣也 氣是形而下者 道是形而上者 則是密也』 一<遺書, 卷十五></p>	<p>『性無不善 而有不善者 才也性 卽是理 理則自堯舜至於途人一也 才稟於氣 氣有清濁稟其清者爲賢 稟其濁者爲愚』 一(遺書, 卷十八)</p>
<p>朱晦庵 (1130~1200)</p>	<p>『天地之間 一氣而已 分爲二則爲陰陽 而五行造化 萬物始終 無不管於是焉』 雖易學啓蒙(氣一元論的 見解) 『太極只是一個理字 太極只是萬物之理 在天地言 則天地之中 有太極 在萬物言 則萬物之中 各有太極 未有天地之先畢竟是先有此理』 『理無方所無 物<語類>形狀以爲在物之前 而未嘗不 立於有之物後以爲陰陽之外 而未嘗不行乎陰陽之中』 『有此理 後方有此氣 既有此氣 然後此理有所安頓處』 以上『文集』(理·氣 二元論的 見解)</p>	<p><人心道心說> 『心之虛靈知覺一而已矣 一而以爲有 人心道心之異者 則以其或生之於形氣之私 或原於性命之正 而所以知覺者 不同 是以或危殆而不安 或微妙而難見耳 然人莫不有是形 故雖上智不能無人心 亦莫不有是性故雖下愚 不能無道心 二者雜於方寸之間 而不知所以治之則危者愈危 微者愈微而天理之公 卒無以勝夫人欲之私矣』 <中庸章句, 朱子序> 『學者工夫 唯在居敬窮理二事此二者互相發 能窮理 則居敬工夫日益進 能居敬 則窮理工夫日益密』一<語類> 『靜坐非是要坐禪入定 斷絕思慮 則此心湛然無事 自然專一及其有事 則隨事而應事已則復湛然矣』</p>

理氣를 問題로 보는 問題

문제란 곤란성의 극복이므로 인식과정에서 항상 제기되는 연구문제이다. 문제는 해결되지 않으면 안 되게끔 우리의 인식작용은 문제에 대하여 언제나 도전한다. 그러나 제기되는 문제는 문제의식을 철저히 지녔을 때만이 해결의 만족도가 높아질 것이다. 인간의 知性史가 곧 문제의 解決史라고 한다면 우리의 인식과 이해의 지평은 보다 분화되고 심화될 수 있었음도 또한 自然한 사실이다.

우주와 인간을 어떻게 보느냐 하는 문제는 인간의 사유작용이기도 하다. 이것은 이미 삶의 형식논리 이전의 생명법칙으로까지 고양된다.

理·氣문제에 있어서 고대 중국인의 문제의식은 원래 생명관과 결부되었다. 그러므로, 理의 개념발생은 『氣觀』의 생명운동관이 작용하면서 사상적으로 정립된 개념이라고 類推된다.

氣라는 글자는 『氣』로서 사람의 호흡이라는 뜻이라고 한다(說文). 생명력·활동력의 근원이라는 의미가 있다.²⁰⁾ 따라서 인체내에 있는 勢와 力 등을 道라고도 하여 생리적 의미가 강하고, 심리적인 의미로 사용될 때도 어느 정도 생리적 의미가 첨가된다. 道家에서 말하는 『養氣』는 장수하기 위한 양생법이며 孟子的 『浩然之氣』도 우주에 충만한 氣(ether)라고 생각하였다. 또한 『육체는 사라져도 영혼은 있다』라는 영혼불멸관도 이러한 氣의 內在性을 전제하고자 가능하다. 그리하여 마침내 氣는 山川 등의 자연 속에서 느끼는 영적인 것까지 포함하게 되었으며, 이것이 陰陽사상으로 혹은 五行사상으로까지 발전하여 우주의 구성요소로 설명되기에 이르렀던 것이다. 氣를 물질적이고 영적인 것으로 보는 것은 유교나 도교가 동일하였으나, 뒤에 유교에서 氣이외에는 理의 존재를 생각하게 되면서부터 氣는 가치적으로 理의 하위가치인 양 보는 경향이 생겼으니, 이것은 理를 정신적인 것, 氣는 물질적인 것으로 보려는 사고의 분과작용 때문이라고 해석된다.

20) 『철학대사전』, 學園社, 1963, p.135

程朱 성리학은 바로 이러한 理氣가치관의 이원론이 확립되기 이전에는 우주 본체론은 氣 중심으로 전개하고, 인간존재론은 理 중심으로 서술하는 것이 通例²¹⁾이었고, 이 가운데 氣일원론 같은 것은 氣 중심으로 우주와 人性을 논함은 물론이지만 도덕을 말할 때는 『所當然의 理』를 추구하지 않을 수 없었다. 이러한 필요충족에서 창안된 개념발견이 곧 理이다.

그러나, 程伊川·明道 형제가 창안하였다고 하는²²⁾ 『理』의 개념형성은 십사리 한꺼번에 창출된 것이 아님은 말할 나위도 없다. 멀리 遡及할 것도 없이 張橫渠(1020~1077)는 『太虛』를 氣의 본체(理)라하여 太虛本體의 聚散으로 인하여 만물이 발생하고 만물은 다시 그 본체인 太虛로 돌아간다고 하였다.²³⁾ 그에 의하면, 太虛란 공간과 氣를 합한 개념으로서 우주공간 안에 쾌연히 충만된 것으로서 그 본체는 무형이나 완전無는 없기 때문에(無無)有라고 하였다.

이처럼 근원적 운동인자로서의 氣觀은 본체와 현상을 함께 包攝하는 자료로서의 속성을 지닌 것으로 이해하였으며, 그들의 세계관적 발상의 근거가 애니미즘적이면서 우주에너지(cosmic energy)적인 것을 특색으로 하였다.

이와 같은 우주관적 시각을 인간의 내부적인 생명현상에 다 돌리게 되면 유한과 무한, 此岸과 彼岸의 경계 밖으로까지 생명의 호흡을 연장시킬수 있는 것으로 보아, 死生一如, 合自然의 悠長한 삶의 태도 등을 기르기도 하였다. 그러나, 理개념의 구조화·조직화는 초월적이고 신비

21) 裴宗鎬, 前掲 論文, pp. 47~48

22) 程明道는 『天理二字』는 『우리 兄弟』가 창안한 것이라 하였다.(二程全書, 권2)

23) 『太虛無形 氣之本體 其聚其散 變化之客形爾 至靜無感 性之淵源 有識有知 物交之客感爾 客感客形與無感無形 惟盡性者 一之天地之氣 雖聚散功取百塗 然其爲理也 順而不妄 氣之爲物散入無影 適得吾體 聚爲有象 不失吾常 太虛不能無氣 氣不能不聚 而爲萬物 萬物不能不散而爲太虛 循是出入 是皆不得已然也 然則聖人盡道其間 兼體而不累者 存神其至矣』(正蒙, 大和篇, 第一)
『氣之聚散於太虛 猶水凝釋於水 知太虛卽氣 則無無 故聖人語性與天道之極 盡於參悟之神變易而已 諸子淺妄 有有無之分 非窮理之學也』(上同)

적인 생명법칙의 奧義에다가 현대적이고 합리적인 생활(정신과 물질)의 규범화로 복무하는데 이바지하였다. 그러나, 氣의 철학에 있어서 음양 二氣 위에 하나의 실재가 있다는 문제의식과 문제의 발견은 확실히 사고를 종합하고 조직하는데 一進境을 열어준 것만은 틀림이 없는 것 같다.

二氣의 통일개념으로서 또는 우주의 근본원리로서의 理라는 실재를 발견하였음은 성리학의 확립을 위하여서나 세계관적 안목의 새로운 개안을 위하여서도 중대한 轉機였던 것이다.

程伊川이 理의 所在증명을 易經의 繫辭傳에서 찾고, 道는 形而上이며, 陰陽은 形而下라는 문제의 가설을 설립하였다는 것은 확실히 대담한 해석이었던 것이다.²⁴⁾

四書取擇의 問題

성리학은 그 주된 경전을 洙泗學的 舊儒學의 경전이던 『五經』에서부터 『四書』로 옮김으로써 그 새로운 이론적 근거를 찾아 활기를 불어 넣었다.

五經²⁵⁾의 낡은 옷을 버리고 새로운 시대, 새로운 철학의 新裝으로서의 四書²⁶⁾의 등장은 불가피한 사상사적인 注文이었던 것이다. 二程子

24) 동경대학 중국철학연구실 편, 『중국사상사』, 동경대학출판회, 1967, p.145

25) 『五經』은 『易』·『書』·『詩』·『禮』·『春秋』의 五經書를 일컫는다. 이것은 漢代에 六藝의 형식이 갖추어지면서 유교의 기초확립과 더불어 사대부가 갖추어야 할 교양으로 오경은 그 準據가 되었다. 唐나라 시대에 『五經正義』가 저작되어 오경에 대한 諸說을 통합한 것도 역시 학문의 중심이 오경에 있었음을 보여주는 것이다. 이러한 흐름은 漢나라의 學風에도 영향을 끼쳐 訓詁에 중점을 두었고, 이것은 宋代에까지 계속되었다.

그러나 五代의 亂을 치르고 난 인심은 이러한 학풍에 만족치 않고 직접 경서의 정신을 파악하려고 하였다. 北宋의 새로운 경학과 形而上學의 擡頭는 이 경향을 단적으로 나타내는 것이며, 이것이 南宋의 朱子에 의하여 종합되어 元·明에 연결되었다.

26) 『四書』는 『大學』·『論語』·『孟子』·『中庸』의 총칭이다. 『大學』과 『中庸』은 원

의 철학은 周濂溪의 學을 바탕으로 성립된 것으로서 周子는 易과 中庸을 바탕으로 하여 그 위에 불교사상을 가미하였다. 이와 같은 周子學統이 程子에 이르러 學·庸·論·孟의 四書を 바탕으로 하고 여기에 불교 화엄철학을 折衷하여 一家를 이루게 된 것이다. 따라서, 四書는 그 사상적 지위를 높여 五經을 능가하는 자리에 이르게 되었으니, 이가 바로 道學의 특색이다. 그 후로 儒學은 四書의 해석 여하에 따라 변하게 되었다.

學·庸·論·孟의 四書가 道學의 정통을 물려받은 정신적 指南書가 된 까닭은 그 편찬(또는 祖述)의 인물이 바로 孔子·曾子·子思·孟子로 이어지는 사람들이었기 때문이기도 하였다.

한편, 『五代之亂』을 평정하고 송나라가 천하를 통일시켰을 때 이념적으로나 현대적으로 필요하였던 것은 새로운 사상적·실제적 이념이었다. 전란으로 한때 침체되었던 학문부흥의 기운이 차츰 감돌기 시작하였으며, 때 맞추어 范仲淹·歐陽修와 같은 學傑이 배출되어 정치적으로 비중 높은 자리에 앉게 되자 일시에 學運이 진작되고 수많은 학자들이 그들의 문하에 운집하였다. 范仲淹·歐陽修는 각기 학문적 성격이 특출하여서 그들의 문도는 스승의 學적인 성격특징을 그대로 반영하였다.²⁷⁾ 즉, 范仲淹은 道德家的인 기풍이 탁월하였고 歐陽修는 문사적인 風格이 뛰어났다. 따라서, 자연히 范門에는 名節을 숭상하는 학자가 배출되어

래 『禮記』중의 두 편이었으나 독립되었다. 이 네 종류의 책을 서로 관련시켜 四書로 정리한 것은 宋의 程伊川이며, 朱子는 이 四書에 集註를 붙여 『四書集註』라 하고 『大學』과 『中庸』에는 『章句』라는 명칭을 붙였고, 『論語』와 『孟子』에는 『集註』라는 이름을 붙였다. 四書を 읽는 데는 大學→論語→孟子→中庸의 순으로 옮겨야 하는데, 그 이유는 『大學』에서 규모를 정하고, 『論語』에서 근본을 세우고 『孟子』에서는 그 발전을 터득하고 난 뒤 『中庸』에서 고인의 미묘한 사상을 알 수 있기 때문이다. 四書가 정하여지기 전에는 『五經』이 널리 읽혔으나, 양도 많고 난해한 점도 많았다. 宋代에 이르러 학문의 실제화·평이화에 따라 四書가 주된 敎範이 된 것이다.

※예컨대 『大學』의 『大學之道 在明明德 在親(新)民……』에서 <親>과 <新>의 字句解釋에서부터 주자학과 양명학은 분산되기 시작한 것이 이것이다.

27) 武內義雄, 中國哲學思想史(下), (岩波講座), 1932, pp. 265~266

『易』 『中庸』을 기초로 하는 도덕철학이 鬱然하여 『四書』 중심의 道學이 발달하였고, 歐陽門은 『春秋』를 중심으로 하는 명분론(正閏論)적 역사學徒가 彬彬하였다. 이들 范·歐陽學派의 학문의 양면성을 종합집성한 이가 곧 朱子였던 것이다. 朱子는 范派의 學을 『四書』를 집주함으로써, 歐陽派의 학문은 『通鑑綱目』을 통하여 집대성시켰다.²⁸⁾

새로운 시대철학으로서 사서중심의 도덕철학은 궁극적인 목표를 인간과 우주의 근본원리를 理에 두고자 한데 있었다. 이것은 현세적 윤리질서를 바로잡고, 정치적으로 민족적으로 또는 종교적으로 처한 위기대항의 교조적 규범으로서 『理』의 존재가치를 심분 활용코자 하려는 것이었다. 이러한 의미에서 『四書』는 仁義와 忠信을 표방하고 실천하는 데는 五經보다 막강한 典範이었던 것이다. 訓詁와 難澁의 『五經精神』은 인격계발과 역사·사회의식을 신장시키는 데는 낡은 사상의 옷이었기 때문에 현실적이고 世間的(形而下的)인 지도이념의 제공이야말로 朱子가 <理의 世界>의 형이상적인 정신구축 못지 않게 중요한 역할이었던 것이다.

그러므로, 『四書取擇』의 문제는 존재론적 문헌근거로서의 기능보다도 현실론적인 배경원리로서의 문제성이 더욱 컸다고 하지 않을 수 없다. 이와 같은 경우는 우리나라 역사에서도 발견된다. 즉, 朱子學의 東方傳來는 麗末의 신진대부들에 의하여 신봉되었으나 마침내는 李成桂一派에 의한 군사<쿠데타>를 합리화시키고 신흥국가로서의 조선의 정치이상을 그리는데 결정적인 지도이념으로 자리잡게 되었던 것이 그 예이다.²⁹⁾

眞理의 存在問題

宋學은 초월철학이 아니라고 한다. 현세적인 理의 철학이며 현실적인 생활철학이라고도 한다. 그렇다고 하여 성리학이 市井철학이나 巷談철

28) 武內義雄, 『中國哲學思想史』(下), (岩波講座), 1932, pp. 265~266

29) 丁淳睦, 『한국교육사』, 서울: 교육출판사, 1972, p.94

학이라는 말은 아니다.

진리의 문제에 끝까지 철저하였던 思辨철학이며 이론화되고 체계화된 관념철학이다. 성리학적 진리는 어디에 존재하는가. 이에 대한 해답은 유학발달사와 함께 深遠하여 쉽사리 얻어지는 결론은 있을 것 같지 않다.

진리를 이해하는 길은 인식에 있고 이를 얻자면 진리 그것과 동행하여야만 가능하다. 그리고, 진리가 존재하는 것이라는 명확하고 확고한 신념과 보장이 먼저 존재하지 않으면 그 소재파악은 불가능하다. 참된 理(이것이 진리다)의 소재는 성리학이 밝히려는 궁극적인 명제이다. 유학사상사는 바로 참된 理의 탐구사이다.

유학은 그 道統의 연원을 아득히 堯舜을 지나, 禹湯文武周公을 거쳐 형성되어 오다가 공자가 六經을 책정함으로써 성립을 보게 된 진리체계이다. 이것이 曾子·子思·孟子로 계승 발전되고, 맹자 이후 秦漢魏晉을 지나면서 한 때 침체되다가 宋代에 이르러 程子에 의하여 다시 계승을 보았다. 漢代의 자연주의적인 사상에 불교가 전래되어 전통사상에 합류되었고 唐代의 불교는 중국화되어 가면서 三敎는 상호교섭을 거듭하게 되었다. 宋代로 이어져 가면서 피차의 이론화에 자극이 되고 영향을 주는 동안에 유학도 또한 그 이론적 체계가 굳어져 가게 되었다. 先秦儒學의 學적인 이론이 송대의 程子·朱子에 의해서 정비되어 신유학으로서 성리학이 등장하게 된 것이다.³⁰⁾ 이들 先哲들이 찾고자 한 진리파악의 중심점은 한결같이 인간문제 그것이었다. 비록 그들이 처한 시대가 다르고, 진리를 찾아가는 길은 달랐을망정, 그리고 그들이 두드러진 진리의 문은 제각기 다른 것이었을지라도 그들이 갈구한 진리의 샘플은 『인간』이라는 이름의 그것이었음을 발견하게 된다. 더구나 송대 성리학자들이 지닌 學적 관심사의 초점은 인간이해와 인간탐구라는 말로 집약시킬 수 있다. 이것은 仁, 곧 인간문제를 기본명제로 하는 유학

30) 이상, 성리학의 연원은 柳正東, 퇴계의 생애와 사상, 博英社, 1973, p.78 참조.

의 근본 성격이기 때문이다.

『性理』라는 말 자체가 『性命理氣』를 줄인 데서 왔다. 하늘이 부여한 것을 『命』이라 하고 인간이 지니고 있는 것을 性이라고 하는³¹⁾ 데서 『性命』이라고 하며, 하늘과 사람을 아울러 지배하는 기본원리 곧 궁극적인 진리가 理氣라는 뜻이다. 하늘과 사람을 함께 관통하는 궁극의 진리가 태극이요 理라는 말이다. 그러므로, 우주본질론은 인간본질론과 동일법칙·동일원리에 속한다. 사람의 확대가 우주이며, 우주의 축소가 곧 사람이라는 우주이해와 인간의식을 지닌 천인합일의 사상이다. 인간 발견·인간확인의 장엄한 우주적<코스>인 것이다.

우주론적인 『理氣』는 인성론적인 『性』 『命』과 함께 하나의 얼굴에 두 개의 모습인 것이다(程伊川의 『性則理』가 이것이다)

주는 者(天)가 지니는 것이 명이라면, 받는 者(物)가 가지는 것이 性이다.³²⁾

이에 대하여 柳正東 교수는 아래와 같이 말한다.³³⁾

『儒學은 先秦時代 이후로 인간의 道가 문제인 것이요, 보편적 인간본성을 중심으로 하여 일체의 학설이 전개되는 것이며, 모든 人事가 인성을 떠나서 云謂될 수 없고, 또 命해 주는 天을 떠나서는 논의될 수 없는 일이다. 즉, 天이 命하는 性을 통해서 의리나 도덕문제가 다루어진다. 이때에 命하는 주체측과 稟受하는 객체측은 遊離되어 전혀 무관한 것이 아니라 일련의 관계를 갖고 일관된 위치에서 그 이론을 전개하는데 특징이 있다. ……天의 命이 我에 있는 것은 性이라고 하지만 사물에 있으면 이것을 理라고 한다. (天之付與謂命 稟之在我之謂性 見於事物之謂理 『性理大全』性命) 그러나, 理라고 하든지, 性이라고 하든지, 命이라고 하든지 二者는 각각 다른 것이 아니요 窮理와 盡性을 통해서 知天命하는 일관성을 띤 것이라고 한다.(理也 性也 命也三者未嘗有異窮理則盡性則知天命矣 『性理大全』性命)』

31) (中庸 제1장) 天命之謂性 率性之謂道

32) (性理大全, 性命)<『程子曰 天所賦爲命, 物所受爲性, 天之付與之謂命, 稟之在我之謂性』>

33) 柳正東, 前掲書, p.79

성리학은 진리를 추구하며, 추구하는 인간 스스로가 진리적 존재가 됨(求仁成聖)에 그 구극적 목표를 두고 있다. 진리는 高遠深處에 있는 것이 아니라 平易明白한 평상의 삶 가운데 있고, 이를 터득하는 길은 끊임없는 인간(格)修練(居敬窮理, 存養省察)에 있다. 그러므로, 猝然히 진리의 域에 得達(頓悟)하는 것이 아니라 끊임없는 做工에 의하여 차근 차근히 진리의 문으로(漸修) 나아가야 한다.

퇴계학은 이러한 진리의 존재관 속에서 퇴계 스스로가 70생애를 헌신하여 쌓아올린 인격실현의 산물이다. 그는 우주와 천지의 본체를 찾기 위하여 인간도덕의 본체를 스스로 彫刻하였다. 그는 지식을 탐내는 <소피스트>가 아니라 인간의 『所以然』과 『所當然』을 애써 찾는 愛智의 사람이었다(天下之物則必有所以然之故 學其所當然之則 所謂理也『大學或問 第一章』).

진리는 먼 곳에 마련된 상태로 있어서 찾아오는 既成品이 아니다.

『至極之極而兼有標準之義』(朱子)이기 때문에 究極의 진리(至極之極: 理)는 사람됨의 길잡이(標準之義)가 되어야만 <있음>하는 것이 아니라, 실현(actualization)함으로써 존재한다. 이것이 성리학적 진리존재의 당위성이다.

二. 退溪哲學의 특징

필자는 Ⅲ의 一에서 『퇴계학은 心學이다』라고 하였다. 이 장에서는 『퇴계학은 理學이다』라고 말한다. 그러면, 퇴계는 『無所不在』란 말인가, 반드시 그러한 것만은 아니다. 성리학의 학문적 영역이 퇴계로 하여금 심학자도 될 수 있고 성리학자도 될 수 있게 한다.

성리학설에서는 태극론·이기론·심성론·실천론 중 어떠한 부분을 설명하든 간에 일련의 연관성을 배제하지 못한다. 그 어느 하나를 빼고서는 다른 하나의 설명이 이루어질 수 없다. 존재론을 이야기할 때 심성론이나 가치론을 배제하거나 심성론을 거론할 때 존재론을 빠뜨리게

된다면 그 설명은 正鶴을 잃게 된다. 다만, 진술의 편의상 작위적으로 分端하여 전체적인 조망을 뒤로 미룬 결과 퇴계로 하여금 『千의 얼굴』의 소유자인양 보일 뿐이다. 따라서 이와 같은 사실은 퇴계학의 學적 구축이 泰山嶠巖과 같아서 답사하기 매우 어려운 커다란 도전임도 아울러 시사하는 것이 된다. 그러면 퇴계理學은 무엇인가. 퇴계이학의 究明은 먼저 퇴계이학이라는 객관적 대상이 존재되어야 하고, 程朱學과 구별되는 異同處가 있어야 하며, 끝으로 한국의 정신운동사상 그 문화의 역사적인 존재의미가 내재되어 있어야 할 것이다.

퇴계학의 學적인 구성과 그 성립여부 자체가 하나의 독립된 연구분야일 수 있을 만치 풍부한 논의를 제공하고 있다. 이곳에서는 『퇴계학은 주자학의 아류나 그 조술이 아닌 독자적인 학문적 구축과 성격이 있다.』라는 전제로서 출발코자 한다. 이러한 전제는 선형적인 판단이거나 情義的이고 심리적 동기에서 나온 것이 아니라는 사실은 지금까지 추적하여 온 길(先行연구)을 돌아보면 나타날 것이다.

위와 같은 사실은 제2의 가설인 주자학과 구별되는 퇴계학, 즉 주자와 퇴계와의 사이에 나타나는 學적인 異同處가 무엇이나에 대하여 그 해답을 요구한다. 물론, 퇴계학과 주자학은 함께 성리학의 범주 안에서 성립될 수 밖에 없기 때문에 『理』보다는 『同』處, 즉 사상적 共分母가 크지 않을 수 없다. 그러나, 퇴계학은 퇴계라는 특별한 개성적 인격의 結晶이며 한국의 정신적·역사사회적 풍토의 산물이기 때문에 주자학과는 <同 가운데 異>, <異 가운데 同>이 있을 수 있으며 그 개성적 의미는 독자적일 수밖에 없다.

조선조 초기의 성리학이 정치적인 체제보호면에 주력하였다면 퇴계 이후에 심화된 한국성리학은 사상보호에 힘쓰게 되었음은 그들이 태어난 시대적 환경이 바야흐로 철학의 생활화시대로 개막될 만큼 내면화하였기도 하거니와 무엇보다 퇴계가 다져놓은 정신광택의 풍부한 혜택에 힘입은 까닭이라 보여진다.³⁴⁾

34) 퇴계가 理氣論에 대하여 집중적으로 研鑽한 것은 官界를 떠나고자 하였던 中年

퇴계학에 있어서 가장 정평이 있는 후대의 존재론적인 평가는 『理·氣二元論』이라는 말이다. 일컬어 퇴계는 『理貴氣賤』의 思考維持者이면서 理氣의 『不相雜·不相離』의 주자적 절충관에서 理氣의 『不相雜』면에 치우친 理尊論者라고 한다.

그러나, 理貴氣賤이란 말 자체에서 이미 시사되듯이, 퇴계이학은 서구식 존재론적 命名가치인 『일원론·이원론』이라고 하는 일이라든가 高橋 亨流의 『主理·主氣派』라고 단정하려는 것도 속단이라고 본다.

일원론(monism)이란 세계관적 본질을 단 하나의 궁극적인 것으로 설명하려는 입장이다. 성리학적 우주관에 있어서 『太極』이나 『理』는 서구철학의 그것과는 다르다. 예컨대, 『有』(einai parmenides)라거나 『神: Spinoza』이라는 개념과는 거리가 있다. 또한 二元論的(dualism) 세계관에서의 정신과 물질을 『理』와 『氣』로 대비한다든가, 무한자를 『天』과 『人』으로 대입하려는 생각은 퇴계와 칸트 및 헤겔을 그리고 퇴계와 헤겔을 사상적으로만 비교하려는 銜學과 같은 軌이다.

이러한 서구철학의 準繩에 의하여 동양철학을 절단하려는 일은 이제 지양되어야 할 일이다. 성리학적 『理氣二元論』의 『二元』을 주장하는 자료는 이러하다.

이후 43세 때부터이다. 鄭秋巒의 『天命圖說』을 개정해 준 것이 53세 때, 그 뒤 60세 때에 長長 7년간에 걸친 奇高峰과의 『四·七往復書』를 교환하기 시작하면서 독창적인 사상체계를 형성하였다.

중년이후의 퇴계의 주요 저술연보는 대략 다음과 같다. 『通文四學論諸生』(53세), 『改訂鄭之雲天命圖』(53세), 『論夙興夜寐箴』(54세), 『跋延平答問』(54세), 『朱子書節要』(56세), 『啓蒙傳疑』(57세), 『宋季元明理學通錄』(59세) 『答奇高峰書辯四端七情』(60세), 『陶山記』(61세), 『心無體用辯』(64세), 『心經後論』(66세), 『戊辰六條疏』(68세), 『聖學十圖』(68세), 『與奇明彥書論心性圖』, 『答奇明彥書改致知格勿論』(70세)

이 같은 퇴계의 사상편력은 존재론적으로 보아 『四端理之發七情氣之發』에서의 理氣에 관한 理氣二元論의 존재론의 문제가 드디어 『四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之』라는 理氣一元論的 二元論의 理氣互發說의 대단원으로 정립되고야 만다. 퇴계만년에 가서 『理倒說』은 퇴계이학의 결론이자 성리학적 우주관의 독창적 정신소산이라 할 것이다.

程伊川이 氣는 만물을 형성하는 질료로서 운동을 말하고 理는 이러한 氣 속에 내재하는 원리를 말하기 때문에 理氣二元論이라는 것이다.

그러면, 伊川의 철학과 張橫渠·程明道 등이 氣의 통일체로서 太極·乾元을 말한 것과는 어떻게 다른가.

『理』의 발견이라 하여 氣 가운데 존재하는 원리로서의 『理』란 무엇인가. 존재 안에서 그 존재를 작용하게 하는 또 다른 『존재』의 발견은 궁극적인 하나의 실재일 수밖에 없지 않은가, 氣 철학의 理에로의 치환이라면 몰라도 『지배하는 존재』와 『지배당하는 존재』를 어떻게 二元的인 존재로 인정할 것인가. 말하길 이때의 理와 氣는 상호밀접한 관계를 가지며, 이 가운데 하나가 없으면 나머지는 존재할 수 없게 되므로 二元論이라고 한다. 동시존재로서의 理와 氣이기 때문에 二元이라고 한다.

『一即二, 二即一』의 包次元的인 理氣論의 발상이 아니고서는 성리학적 존재의 차원을 건널 수 없다. 그러므로 성리학적 세계구성 속에서 理氣一元論이니 二元論이라고 하는 말처럼 책임없는 학문적 定言은 실상 용납될 수 없는 것이다.

이에 대하여 좀 더 부연하기로 한다. 『易』에서 『一陰一陽之謂道』라는 말에서, 程伊川은 道를 해석하여 『陰陽하는 원인이 되는 것』이라고 하였다. 道를 氣 속에 존재하는 원리라는 새로운 우주관을 세웠다. 道 즉, 理가 氣와 서로 밀접한 관계를 가지며 그 중 하나가 없으면 나머지는 존재할 수 없다는 것이다. 그리고, 사물에 차별상이 생기는 것은 氣의 淸濁粹駁에 의한 것이라고 한다. 따라서, 理와 氣는 그 質을 달리하는 것이므로 가변의 氣는 불변의 理 때문에 스스로 輕重이 생긴다고 한다. 더욱이 이것이 실천윤리와 결부될 때 『理尊優位』는 확실하게 된다는 것이다. 하나의 법칙성으로서의 理는 물리적인 氣에 의하여 그 발현이 가로막히게 된다. 이와 같은 程伊川의 理氣哲學이 朱子에 계승되어 理·氣의 성격이 더욱 확연하게 되었다. 주자는 理에다 존재론적 의미의 『所以然』과 법칙적 의미의 『所當然』의 두가지 성격을 부여하고, 그것은 氣 속에 존재한다고 보았다. 氣는 형질을 지녀서 운동하는데 반하여 理

는 형질과 운동을 하지 않는 관념적 실재라는 것이다. 그러나, 관념적 실재로서의 理는 氣의 命物者로서의 理가 氣속에 존재하지 않으면, 氣의 작용은 불가능하다는 입장이었다. 주자는 이것을 윤리적인 면에서 고찰하여 理氣에 輕重을 두면서도 氣를 惡한 것으로 단정하지 않는다. 다만, 氣의 淸濁 여하도 선악의 구별이 생긴다고 하였다. 퇴계는 理氣의 존재론적 『所以然』 보다는 윤리·실천적인 법칙성으로서의 『所當然』면에 더욱 중점을 두고 理·氣를 해석하였다. 따라서, 자연히 그의 理氣說은 『理貴氣賤』을 주창하게 되었고, 『理氣不相離』보다는 『理氣不相雜』을 강조하게 된 것이다. 여기에 퇴계를 일컬어 主理派라고 하는 피상적인 命名이 가능하게 된다.

그러나, 다시 강조하거나 퇴계는 주리파도 아니며 理氣二元論者도 아니다. 다만 구태여 이름 짓는다면 『主理氣派』이며 『理氣一元論的二元論者』일 뿐이다. 그는 성리학적 이기론의 眞髓를 자득한 정리자였으며 理氣觀을 종합적이고 분석적으로 파악한 『周悉而無偏』³⁵⁾한 철학적 방법론자였다.

퇴계학의 형이상적 배경은 이미 앞에서 살펴본 바와 같이 중국 성리학자, 주로 주자의 영향에 의한 것이다. 그렇다고 하여 울곡이 평한대로 『퇴계는 주자의 가르침을 한결같이 지켰고 그 주장은 모두 주자의 설을 절충하고 있다』³⁶⁾는 말은 바른 관찰이 아니다. 오히려 尤庵이 지적한 대로 『퇴계의 學은 가장 폐단이 없고 그 주장은 주자와 다른 바가 있다』³⁷⁾라는 말이 病이 없는 말이라 믿어진다.

35) 퇴계전서(上), 『奇明彦答書』에서 (就同中而知其異見, 就異中而其有同, 分而爲二而不害其未嘗離, 合而爲一而實歸於不相雜, 乃爲周悉而無偏也)라 하였다. 퇴계는 이렇게 <異와 同>, <분과 合>, <一卽二, 二卽一> 그리고 종합·분석(周와 悉)을 고루 미치고 포괄하는 學的 체계를 형성하였다. 이 점이 철학방법론상 그의 탁월한 입장이다.(後述) 『退溪心性論』, 참조.

36) 李珥, 『石潭日記』(退溪之學 因文入道 義理精密 一遵朱子訓 諸說異同亦曲暢旁通 而莫不折衷於朱子云云).

37) 宋時烈, 『看書雜錄』, 『宋子大全』(권131, 21) 『退溪之學 最爲無弊 而其作處 與朱子不同』

먼저 퇴계이기론의 기본개념과 문제에 대하여 살펴보고자 한다.

가. 太極과 理

퇴계는 『태극이 곧 理』(太極卽理, 理卽太極)라고 하여 理를 궁극의 형이상적 실재로 보았다. 퇴계학은 이러한 理의 밝힘에 있고 理의 실천으로 귀납하고 演繹함에 있다.

그리고, 퇴계에 의하면 理는 靜態의인 관념적 실재가 아니라 動態의(能發能生)인 실재라는 점이다. 이는 前人未踏의 경지이다. 즉, 周濂溪가 理 자체는 動靜이 없는 것(動而無動, 靜而無靜)으로 보았고, 朱子이기설은 能發能生은 氣며 所以發所以生은 理라고 한 것과는 대조를 이룬다.

퇴계는 묻는다.

『朱子 嘗曰 理有動靜 故氣有動靜 氣何自有動靜乎 知此則無此疑矣』³⁸⁾

이와 같이 때문에 『理自有用 故自然而生陽生陰也』라고 퇴계는 확신하는 것이다.

나. 理와 氣

퇴계가 理優位說을 주장하여 존재론적으로는 <理發說>을, 인성론적으로는 <本然之性說: 四端說>을 그리고 가치적으로는 <道心說>을 강조한 까닭은 『理貴氣賤』³⁹⁾이라고 보았기 때문이다.

38) 퇴계전서(上), p.889

39) 『與朴澤之書』 퇴계전서(上), p.335 『理貴氣賤, 然理無爲氣有欲, 故主於賤理者, 養氣在其中 聖賢是也, 偏於養氣者 必至於賤性, 老莊是也』 또 『答李宏仲問目』같은 책(p.817)에는 『대개 理가 發하여 四端이 되는 것이니, 이것을 바탕으로 하여 發하는 것은 氣지만, 이렇게 할 수 있는 것(所以能)은 실로 理다』(理發爲

왜냐하면, 理가 貴한 것은 無爲이기 때문이며, 氣가 賤한 것은 有欲하기 때문이다. 무위는 <不爲>가 아니라 <踐理>로서의 順理를 말한다. 그러나, 氣는

『或生或克, 或順或迷, 或昇或降, 或往或復, 或來或去, 或闢或衰, 紛綸交盪, 顛倒錯綜, 淳漓清濁, 有萬不齊』⁴⁰⁾

하여 변화난측의 성질을 지녔다. 이러한 氣가 편재된 사람이 賤한 인성을 지니게 되고 그 본보기가 바로 『老莊』이라고 하였다.

그러므로, 퇴계에 있어서 氣는 理와 같은 자격과 품위가 없으므로 理는 優位이고 氣는 低位 즉 理尊氣賤인 것이다. 이것이 朱子와 다른 점이다. 퇴계가 바로 朱子의 설을 많이 인용하고 따르는 것은 허심 자처의 학문적 태도일 뿐 그 입장은 朱子와 다르다⁴¹⁾라는 해석은 올바른 판단이다.

이처럼 퇴계는 理를 論함에 있어서 존재의 所以然보다는 義理의 所當然을 더욱 강조하였다. 그러므로, 퇴계는

『古今人들의 학문·道術의 차이는 『理』자의 풀이가 어려워서가(知識論으로서의) 아니라 『眞知妙解의 十分處』로 이르는 것(實踐行爲論으로서의)이 어려움기 때문이라고 하였다.』⁴²⁾

결국 퇴계의 理는 氣를 거느리는 (理는 將帥요 氣는 그 兵卒이다) 창조와 초월의 개념이고 시간과 공간을 초월하는 본체이다.

四端 所資以發者氣耳 其所以能 然實理之爲也)라고 하였다.

40) 퇴계전서(下), p.703 『答奇明彦』.

41) 중국인학자 蔡茂松의 말, 『退栗性理學의 比較研究』未出刊, 성균관대학원, 박사논문 1972, p. 61.

42) 『答奇明彦別紙』, 퇴계전서(下) 위의 곳 『嘗深思古今人學問 道術之所以差者 只爲理字難知耳 所謂難之者 非略之爲難眞如妙解十分處爲難耳』.

理氣에 있어서의 『發』⁴³⁾의 문제

퇴계 이기론의 가치우선은 理尊·氣賤이지만, 그 발생우선은 어떻게 되는가. 程朱 성리학에 의하면 理와 氣는 실상 선후를 논할 수 없고 다만 논리상으로 초월된 理를 말할 수 있을 따름이라고 한다. 무형의 理를 말하려면 氣가 필요하게 되며 창조의 논리성으로 보아서는 理의 우위성을 인정하지 않을 수 없으나, 인식의 논리성으로 보아서는 氣를 논하지 아니할 수 없다는 것이다.⁴⁴⁾

그러나, 퇴계가 理·氣不相雜을 역설하며 學적인 공박을 받으면서까지 『理發說』을 주장한 것은 理의 보편성·능동성이 결국 그의 실천윤리의 당위개념들인 『天理』·『道心』·『四端』·『本然之性』 따위를 정당화시킬 수 있기 때문이다. 여기에 『理一分殊』(朱子)로서의 理의 보편성과 『湛然一氣』(張子)로서의 氣의 보편성을 초월하는 『理一』의 절대성을 그리지 않을 수 없었다. 이러한 면에서 보면 퇴계학은 종교철학적인 성격을 지닌다. 『理』의 신성성·종교성은 퇴계에 있어서 어느 정도 강렬한 맛을 풍기게 된다. 理는 존재론적 실체인 동시에 도덕실체이다. 그러므로, 퇴계에 의하면 至神한 <用>이 문제가 된다.

퇴계가 理를 창조적인 능력의 근거라고 확신하였던 것은 奇高峯과의 답서에서 다음과 같은 반문으로도 證左된다.⁴⁵⁾

『情意가 없고 조작이 없는 것은 이 理의 본체이며, 發見(顯)을 따라서 두루 流行하는 것은 이 理의 至神한 작용이 아닌가. 다만 본체가 無爲하다는 것만 보고 妙用이 능동적으로 현행함을 알지 못하여 理를 사물이라고 잘못 이해한다면, 道에서 또한 매우 멀지 않을 것인가.』

43) 퇴계의 『理氣互發』의 문제는 心性論과 결부되므로 後述할 『퇴계와 고봉의 <만남>』에서 논하도록 한다.

44) 柳正東, 前掲書, p. 59

45) 註 42와 같은 곳 『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 向也但見於本體之無爲而不知妙用之能顯行殆若認理爲死物 其去道不亦遠甚矣乎』

퇴계가 理氣를 둘로 나누어 말하는 것은 그야말로 방편이었다. 그가 四端七情을 『理發氣發』로 생각한 것은 실천윤리적인 면에서였고, 朱子처럼 『所然』 또는 『實然』과 『所以然』의 존재론적인 측면만을 보려는 것이 아니었음을 알 수 있다. 퇴계학의 학문적 성격은 인식론적인 면보다는 가치론적인 특색을, 존재론적인 면보다는 당위론적이고 교화적인 성격을 더욱 나타낸다.

朱子學의 超克⁴⁶⁾과 發展으로서의 퇴계철학

가. 근원적 運動者로서의 理의 파악

많은 학문적 논의를 불러일으켰으나 퇴계가 『理發』을 주장한 것은 확실히 새로운 경지이었다.

퇴계에 의하면 理는 근원적 運動者(能發能動)일 뿐만 아니라 만물에 운동을 부여하는 命物者로서의 힘을 지녔다.

門人 李德弘이

『理라는 것은 形而上의 道며 생물의 根本이다』⁴⁷⁾

라는 말에 대해 묻자, 퇴계는

『朱子の 無極이면서 太極임을 가르친 말에 하늘이 가지고 있는 것은 소리도 없고 냄새도 없지마는 실로 이것은 조화의 근본이며 만물의 뿌리

46) <철학한다는 일은 결국 초월한다는 일이다>(K. Jaspers, Vernunft un Existenz, 1935)는 말에서의 <選擇>과 <결단>의 뜻으로 사용코자 한다. 朱子學의 理解地平에서 퇴계가 독자적인 철학적 자각을 이룩하였다는 뜻이다. 그러기 때문에 <퇴계학이 주자학을 능가>한다는 類의 상대비교의 의미는 필수록 배제한다. 이곳에의 <발전>의 개념도 한국성리학적 풍토 위에서 결실하여 결국은 성리학 자체의 풍요함을 도모하게 된 의미로서의 그것이다.

47) 上 同

라고 하였다. 대체로 理는 비록 형상은 없지마는 지극히 빈 가운데 지극히 참된 본체가 있는 것이다. 그러므로 一은 二를 낳고 二는 四를 낳으며, 四는 八을 낳고 八은 一六을 낳으며, 一六은 三二를 낳고 三二는 六四를 낳았으니, 이것이 생물의 근원이며 만물의 뿌리가 아니고 무엇 이겠는가.⁴⁸⁾

라고 설명하였다.

퇴계가 理에 動靜이 있어서 우주만물을 能發能生할 수 있다고 본 것은 朱子の 理氣動靜論과 다르다. 朱子에 의하면, 動靜은 理(태극)가 아니라 動靜하는 『所以』가 理라는 것이다. 그러므로 動靜은 氣며 理는 動靜하게 하는 법칙에 지나지 않는다. 『太極者 本然之妙也 動靜者所乘之機也』⁴⁹⁾라는 말이 이것이다. 朱子에 의하면 理는 법칙성으로서의 원리이며, 氣의 動靜을 가능케 하는 선천적 근거였다. 따라서, 朱子가 『理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 氣何自動靜乎』⁵⁰⁾라고 한 『理有動靜』이라는 말도 실상은 動靜의 理가 『體』로써 『숨』하고 있다는 것이지, 『用』으로서의 그것은 아닌 것이다.

나. 所當然으로서의 理의 강조

퇴계가 근원적 運動者·命物者·主宰者로서 『理』를 파악한 것은 퇴계 철학의 당연한 요청이었으나, 『氣賤』이라고 하여 氣의 존재가치를 부정

48) 『퇴계선생언행록, 권1, 21』(敎人), 퇴계전서(下), p. 799. (德弘問理也者 形而上之道也 生物之本也 其祥可得問乎曰學問之道不可躐等而進 故孔子之門非顏曾以上則不得聞性與天道至於周張程朱之時 聖人不作吾道不明 若不詳說道學幾乎絕矣故立言著書以詔後來 學者讀其書得其義則 自當知之 後日德弘獨侍坐先生曰 向者吾抑君所問 故人云與學者如扶醉不知君所疑何說也 曰不詳生物之本, 曰朱子訓無極而太極 曰上天之載 無聲無臭而實造化之樞紐 品彙之根抵 蓋理雖無形而至虛之中有至實體 故一生二 二生四 四生八 八生十六 十六生三十二 三十二生六十四 則非生物之本萬事之根而抵何)(李德弘).

49) 『太極圖說解』

50) 『答鄭子上』, 『性理大全』, 권56

하거나 과소평가한 것은 결코 아니다. 퇴계는 李宏仲에게 답하는 글에서 그의 氣觀을 다음과 같이 적절히 說하고 있다.⁵¹⁾

『대체로 模象과 形氣가 있어서 우주(六合) 속에 가득차 있는 것은 모두 氣며, 그것이 갖추고 있는 理가 道이다. 道는 氣를 떠나지 않으며, 그 모양과 그림자를 가리킬 수 없기 때문에 형이상이라 하는 것이며 器는 道를 떠나지 않으나 그 형상을 말할 수 있기 때문에 형이하라 한다. 태극은 음양 가운데 있으면서도 음양에 섞이지 않으므로 上이라 할 뿐 그 위에 있음을 말함이 아니고 음양은 태극에 벗어나지 않으면서도 의연히 形과 氣이므로 下라 할 뿐 그 밑에 있음을 말함이 아니다.』

門人 李宏仲이 만약 氣가 없다면 어찌 理 홀로 發할 수 있겠느냐는 물음에 대하여 퇴계가 답하기를,

『天下에 理 없는 氣가 있을 수 없고, 氣 없는 理 또한 마찬가지로 있을 수 없다. 그러므로 四端은 理가 發하여 氣가 따르고(隨之), 七情은 氣가 發하여 理가 타는 것(乘之)이니, 만약에 氣가 따르지 않는 理가 나올 수 없고, 理가 타(乘)지 않는 氣란 利欲에 빠져서 禽獸가 되는 것이니 이것은 도저히 변할 수 없는 定理』라는 것이다.⁵²⁾

라고 하여 理의 통제와 氣의 服屬관계에 대하여 일관성있는 답변을 하고 있다. 그러므로, 끝까지 理의 『體』는 理의 『用』에 의하여 존재론적 당위성이 발양되는 것으로서 理를 窮究하고 힘써 공부하여 정진하는 길만이 값진 것이라고 강조한다.

51) 『答李宏中』, 退溪全書(上), p. 807(凡有貌象形氣而盈於六合之內者 皆器而其所具之理 卽道也 道不離器 而其無形影可指故謂之形而之上也 器不離道 以其有形象可言故 謂之形而下也 太極在陰陽中 而不離乎陰陽故云上耳 非謂在其上也陰陽不外於太極 而依舊是形氣故云下耳 非謂在其下也)

52) 退溪全書(上), p. 816 『答李宏仲問目』, (『理本無形若無是氣則奚有獨發之理乎』: 天下無無理之氣 無無氣之理 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…)

『大學』에 대하여 門人 李平叔이 問目한 答에서 퇴계는 知識學으로서의 문자해석은 아무 이익도 없는 일이므로 마땅히 체득·체험하여야 된다고 가르치면서 義理를 연구하는 데도 또한 그렇게 하여야 한다고 하였다. 그리고, 理와 氣에 관한 행위실천학에 대하여 이 글은 다음과 같이 끝맺고 있다.⁵³⁾

『理를 窮究하고 힘써 공부에 정진하면, 처음에 하나의 벽(隔子)을 뚫기(消磨)는 매우 어려우나 그 다음의 또 한겹을 뚫고 나면 工夫의 힘이 漸次的으로 쉬어짐을 깨닫게 되니, 의리의 마음은 物欲을 뚫어, 度數에 따라 점차적으로 드러날 것이다. 비유컨대 거울이 본래는 밝지만 塵垢가 끼어서 약으로 갈고 닦는데 처음에는 아주 힘들여 긁어내고 닦아내어야만 한 겹의 때를 겨우 닦아내니 어찌 어려운 일이 아니겠는가. 계속하여 두 번, 세 번 갈면 힘이 점점 적게 들고 그 거울의 밝음도 때를 벗겨낸 분량에 따라 점점 드러날 것이다. 그러나, 사람으로서 그 지극히 어려운 난관을 지나 점차로 쉬운 경지에 이르는 자는 드물고, 혹은 그 쉬운 경지에 다다랐으면서도 더욱 노력하여 그 밝음을 오롯이 드러내는 데까지 이르지 못하여 마침내 공부를 걷어치우는 자가 있으니 애석한 일이다.』

다. 인격형성의 절대적 準據로서의 理

退溪理學은 理神論의 요소마저 보인다. 그러나, 이것은 격물치지의 主知主義哲學으로서의 퇴계학은 理를 人格神으로 절대화하고 있다는 말은 아니다.⁵⁴⁾

53) 退溪全書(上), p.848 『答李平叔問目』, (……非但讀書爲然 研窮義理亦然 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 初間消磨了 這一重隔子極難 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 用藥麻治 初番極用力 刮拭才去垢 一重豈不甚難 繼之以再磨三磨 用力漸易 而明隨垢去 分數而漸露然人能過極難而至 稍易者固鮮矣 其或至稍易處 不加勉以至明全見而遂輟功者有之 尤可惜也)

54) 『理神論』 deism; 18세기 계몽사상을 지배한 합리적·자연주의적인 유신론을

宇宙·人性的 모든 현상을 太極·陰陽·五行·理氣로써 일관성 있게 설명하는 성리학에서 人格神이 존재할 리가 없다.⁵⁵⁾

人格神의 有無에 대하여 퇴계 스스로가 闡明한 바가 있다. 『太極之有動靜 是天命之流行也 理爲之主而使之流行歟』라는 물음에 답하는 글에서⁵⁶⁾ 다음과 같이 말한다.

『太極이 動靜을 가지는 것은 태극이 스스로 動靜하는 것이며 天命이 流行하는 것이다. 어찌 시키는(使之) 자가 다시 있으리요. 단지 無極과 二五가 妙合하고 凝하여 만물을 化生하는 점에서 보면, 마치 主宰 運用하면서 그렇게 시키는 자가 있는 것 같다. 이것이 書經에 있는 <惟皇上帝降衷于下民>에서의 <上帝>이며, 程子가 말하는 <以主宰謂之帝>에서의 <帝>이다. 대체로 理와 氣가 合하여 物을 命하면 그 신묘한 작용이 위와 같다는 것이지 天命流行하는 곳에 달리 <시키는 者>가 있다는 것은 아니다. 이 理는 極尊無對하여 物을 命하는 것이지 物에서 命받는 것은 아니다.』

따라서 『……이 理는 物(氣)의 主, 다시 말하면 物을 物되게 하는 根本者, 命令者의 性格은 있지만』⁵⁷⁾ 그렇다고 하여 이러한 성격이 『上帝

넓게 나타낸 역사적 개념이다. 본래는 기독교를 근대과학적 합리성과 조화시켜 반이성적·신비적 요소를 제거함으로써 반종교적인 세속주의에 대항하려는 護敎的인 목적을 가졌다.

성리학에서는 『天卽理』라고 하여 『天』의 인격신적인 의미를 부인하고 합리적·법칙적 의미를 인정하는 것이 된다. 퇴계학은 이와 같은 <天觀>에 터하고 있지만 퇴계는 <天命圖說>에서 『天之降命人也——第六節』<人之受於天命也>라는 말이 보이고 그 <後叙>에서 <上天命物之道>라고도 하였으며 <無極而太極>을 말하여 <乃文上帝降衷之最初原頭>라고까지 하였다. 이것은 퇴계학의 이론적 모순이 아니라 그의 철학의 심원한 일면을 보여 주는 것이다.

55) 李相殷, 前揭書, p. 254

56) 退溪全書(上), p. 353~354, 『答李達·李天機』

(太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命之自流行也 豈復有使之者 但就無極二五妙合凝化生萬物 處看若有主宰連 而使其如此者 卽書所謂惟皇上帝降于下民 程子所謂以主宰謂之 帝是也 蓋理氣合而命 勿其神用如此耳 不可謂天命流行處 亦別有便之者也 此理極尊無對 命物而不命於物故也)

至上의 종교관으로 전환하기 쉬운』⁵⁸⁾ 것이라는 견해⁵⁹⁾는 飛躍이 있다.

퇴계가 『敬天·畏天·事天』한 까닭은 神의 責罰이 무서워서도 아니며 절대자에의 귀의로서 구원을 받자는 것도 아니다.

오로지 主敬으로 存養省察하여 天理를 다하려는 인격실현의 성실한 삶과 삶의 태도가 구도적인 敬虔한 자세였고, 이러한 삶의 표현이 곧 敬·畏·事 <天>하는 것으로 나타난 것이다. 그대로 『敬理』·『畏理』·『事理』였던 것이다. 理에 대한 퇴계와 같은 엄숙성이 理爲準則이 되어 『군자가 학문을 하는 것은 氣質의 치우침(偏)을 교정하여 物欲을 막고 德性を 높여 大中·至正한 道에 돌아가려는』⁶⁰⁾ 것이다. 그는 철저하게 理性의 學究였지만, 또한 醇化된 감성의 소유자였다. 따라서, 성리학적인 인격실현은 자력적인 행위실천에서 오는 것으로서 어떠한 他力的인 은총이나 구원에 의하여 얻어지는 것이 아니라는 사실을 우리는 퇴계학과 그의 생애에서 읽게 되는 것이다.

『理氣論』해석의 독창성

존재론적으로 보면 理氣는 선후가 없지만 가치론적으로는 理貴氣賤이다. 이것이 理氣觀에 관한 퇴계의 기본입장이다. 앞서 朱子가 말한 바

57) 58) 蔡茂松의 前掲論文, p. 57

59) 註 五六와 같은 곳에 『……而不以理爲準則 是中無主而物卒 奪之亦不可 惟君子之知性之無內外 而應物一於理一故雖一接外物 而物不能爲吾 解澄然無事而性定矣……觀理是非一循之謂也一部定性書 須以此意讀之 乃得其旨 若如所論思飢飲之類 正是認物爲非外而不以理爲準則之 病恐與本旨益遠也』

60) 위와 같은 곳 p. 354(君子爲學矯氣質之偏 禦物欲而專德性 以歸於大中至正之道)

※(宋兢燮, 『李退溪의 四端七情說考察』, 退溪學研究 제1집, 慶北大, 退溪學研究, 1974, p. 55~56)에는 『朱子語類』(理氣德明錄)에 『有是理, 後生是氣』라고 있고, 같은 책<敬仲錄>에 『先有箇天理了, 却有氣』라 하여, 『理先氣後』說을 말하였다. 이는 朱子의 理와 氣의 근본개념과 理氣哲學의 기본논리와는 상충하는 말이다. 이는 결코 理氣의 시간적인 선후를 말함이 아니라 가치면에서 理를 위에 둔다는 의미로 해석하여야 한다고 하였다.

① 理와 氣는 이질적 존재이나 ② 不可分離의 共在存在이지만, ③ 理는 氣에 앞선다.

『所謂理與氣 比決是二物 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 然亦但有其理而已 未嘗實有是物也』

라는 朱子說은 비록 理氣의 『發』은 『時間差』가 아니라 『價值差』라고 하더라도 퇴계의 『理貴氣賤』보다는 명료하지 못한 것만은 사실이다.

첫째로, 이러한 理貴氣賤의 사상이 퇴계로 하여금 드디어 理의 能發能生說로까지 발전되어 성리학상 독특한 지위를 차지하게 되었으며, 理氣論解釋 방법론에 있어서 독창적인 입장을 지니게 하였다. 이처럼 그는 철두철미한 사고의 완전주의자였으며, 실천면에 있어서는 하나의 엄숙주의자였던 것이다.

둘째로, 퇴계의 理氣論 해석방법론에 관한 진술은 매우 理路整然하다는 점이 특색이다. 예컨대, 그는 『非理氣爲一物辯證』에서 다음과 같이 先人들의 이론을 요령있게 압축하여 자신의 說을 논리적으로 開陳하고 있다.⁶¹⁾

『공자가 말하기를 周易에서 『太極이 兩儀를 낳는다』하였고 周子가 말하기를 『太極이 動하여 陽을 낳고, 靜하여 陰을 낳는다』하였으며, 또 말하기를 無極의 眞과 二(陰陽)·五(五行)의 精이 妙하게 영기어 합한다 하였다. 내가 생각컨대 공자와 周子가 陰陽은 太極이 낳은 것이라고 밝혀 말하였는데, 만약 理와 氣가 본래 하나라고 한다면 太極이 곧 兩儀이니, 어찌 <太極이 陰陽을 낳는다>고 할 수 있는가. 無極의 『眞』과 二·五의 『精』이 본래 하나가 아니기 때문에 妙하게 습하여 영긴다고 하

61) 退溪全書(上), p. 920, 『雜著, 권41』, (孔子曰易有太極是生兩儀 周子曰 太極動而生陽 靜而生陰 又曰無極之眞 二五之精 妙合而凝 『今按孔子周子明言 陰陽是太極所生 若曰理氣本一物則太極即是兩儀 安有能生者乎 曰眞曰精而其二物 故曰妙合而凝如其一物 寧有妙合而凝者乎』)

였지, 理와 氣가 만일 하나라고 한다면 어찌 妙合하여 영길(凝) 것인가.』

이와 같은 설명의 논리성은 비단 위의 『辯證』에 여러 곳일 뿐만 아니라 퇴계 논저가 모두 이러한 논리적 구축에 터하고 있는 것이다. 같은 辯證에서 또 하나 引證한다. 퇴계는 道와 氣의 나뉘이 곧 理氣의 나뉘이라는 것을 증거로 하는 글(道器之分卽 理氣之分 故引以爲證)⁶²⁾에서 程明道の 『形而上爲道 形而下爲器』라는 말을 놓고,

『살피보건대, 만약 理와 氣가 과연 하나라면, 공자가 어찌하여 形而上 下로써 道와 器를 나누었겠으며, 程明道가 어찌하여 <모름지기 이렇게 말은 하지만……>하였겠는가. 明道는 氣를 떠나서 道를 찾을 수 없으므로 氣가 또한 道라고 한 것이지, 氣가 곧 道라고 말한 것은 아니며, 道의 밖에 氣가 있을 수 없으므로 道를 또한 氣라고 하였다. (그러므로) 道가 곧 氣라고 말한 것은 아니다.』

셋째로는, 퇴계의 理氣해석에 있어서의 평이성과 적절한 비유성이다. 퇴계학의 평이성에 대하여는 문인들의 記述⁶³⁾에서도 여러 곳에서 발견되지만, 퇴계 자신도 진리의 평이성을 높이 인정한다.⁶⁴⁾

『학문을 하는 데는 高奇하고 玄妙한 생각을 가질 것이 아니라 마땅히 本分明理에 의하여 가깝고 평범하며 명백한 공부를 하여 연구와 체험을 오래 쌓으면 자연히 날이 갈수록 높고 깊고 원대하여 끝이 없는 것을 볼 수 있다.』라고 충고한다.⁶⁵⁾

62) 위와 같은 곳, (今按若理氣果是一物 孔子何必以形而上下分道器 明道何必須著如此說乎 明道何必須著如此說乎 明道又以其不可離器而索道 故曰亦道非謂器卽是道也 以其不能外道而器 曰道亦器 非謂道卽器也)

63) 『言行錄, 권1』, 金誠一記(平易明白 先生之學也)
『言行通錄, 권2』, 鄭惟一記(以平易卑近 明白切實者 爲之準則未嘗爲玄宵之思 空蕩之議論也)

64) 『退溪全書』(上), p. 365(答南時甫別紙)(蓋此理洋洋日用者 只在作止語默之間 彝倫應接之際 平易明白 細微曲折 無時無處無不然 顯在目前而妙入無朕……)

65) 退溪全書(上), p. 920 『心無體用辯』, (發爲學莫把作高奇玄妙想 且當依本分名

한편 비유의 적절성은 퇴계의 學적인 蘊蓄이 精金美玉처럼 반짝이는 자리다. 적절한 비유를 들 수 있다 함은 的確한 이해의 자기소화에서만 가능하다라고 보면 비유를 통한 철학적 예지는 淸冽한 石澗水처럼 그의 사색의 자리 어디서고 샘솟는다. 이는 詩人的 天分이 탁월하였던 퇴계詩心의 자연한 발로이기도 하다. 존재해명에 관한 비유 몇가지를 살펴보기로 한다.

먼저 『體』와 『用』에 대하여 퇴계는 다음과 같이 비유한다.⁶⁶⁾

『대체로 體用이라 하는 것은 이 物에 이 體가 있으면 다만 그 體에 卽하여 그 用이 있다는 것이다. 붓에 털이 있고 붓대와 뽕족한 끝과 뚜껑이 있음은 體며, 사람이 뚜껑을 벗기고, 자루를 움직여서 물을 머금고 종이 위를 가는 것을 用이라 한다. 이것을 가지고 붓의 體用이라 함은 옳지만, 만약에 붓을 體라 하고 사람이 붓을 사용함을 붓의 用이라고 한다면 옳지 못하다.』

이처럼 간결 그리고 適所의 비유법이란 쉬운 일이 아니다.

退溪言行錄(類編)의 『論理氣』에는 위와 같은 존재론적 비유가 대부분이다.

○問理字之義: 『만일, 先儒(朱子: 筆者)의 <배를 만들어 물로 다니고, 수레를 만들어 육지로 다닌다>는 말을 자세히 살펴 볼 것 같으면, 그 밖의 일은 모두 미루어 알 수 있다. 대개 배는 물로 다녀야 하고, 수레는 물으로 다녀야 하는 것이니 이것이 바로 理다. 배이면서 육지로 다니고 수레이면서 물로 다니는 것은 理가 아니다. 임금은 어질어야 하고 신하는 공경해야 하며, 아버지는 사랑하여야 하고 아들은 효도해야 하는 것도 바로 理다. 임금이면서 어질지 않고 신하이면서 공경하지 않는다

理上做切近低 平明白底功夫 研窮驗體積之 之久自然日見 其高深遠大而不可窮處 乃爲得之)

66) 退溪全書 『答李平叔』, (上), p. 850(凡謂體用者 謂是物有是體則 卽其體而有其用耳 如筆有毛有竹尖頭套甲者體也 待人而甲脫柄運飲墨行紙者用也 以是爲筆之體用可也 若以彼爲體而以人之用筆爲筆之用卽不可)

면, 이것은 理가 아니다. 이로 미루어 보면 理의 참된 뜻은 알 수 있을 것이다. 또, 일에는 크고 작은 것이 있지만 理에는 그것이 없으니 터놓으면 밖이 없음도 理며, 거둬들이면 안이 없음도, 理다. 無方所, 無形體 이면서 곳에 따라 분량에 차며, 각기 一極을 갖추어 모자라고 남는 것을 볼 수 없는 것이 理다, 라고 하였다.』⁶⁷⁾

○問鑰器浮沈之義: 『숫그릇은 <물이 차면 가라앉고 비면 뜨는 것은 理의 실체인가>고 물었더니, 그렇다, 수레는 물로 다니지 못하고 배는 육지로 다니지 못한다는 朱子の 말과 같은 얘기다.』⁶⁸⁾

○問鳶飛魚躍之義: 『소리개는 하늘로 날아 오르고 고기는 연못에서 뛰는 말』(鳶飛戾天 魚躍于淵)은 車不行水 舟不行陸한다는 뜻이 아닌가 물었더니, 선생은 <거기에 그러한 뜻이 없는 것은 아니지만 이 말은 실로 道의 미묘한 작용이 상하로 밝게 드러나고, 流行함이 가득차 있음을 뜻하는 것이다. 그러므로 朱子는 <道가 天地 사이에 流行하여 나타남이 없는 곳이 없다>(道之流行 發見於天地之間 此也)로 하였으니, 위에서 처음의 뜻은 소리개는 하늘로 올라간다는 말이고, 다음의 뜻은 고기가 연못에서 뛰어나온다는 말이며, 사람에게는 日用之間이나 人倫之際에 있어서 부부 사이에 있어서도 잘 알고 잘 할 수 있는 일이지만 성인으로서도 잘 알지 못하고 행하지 못함도 또한 이 理이다. 그러므로, 그 유행·발견을 상하로 나타남이 있는 것이다. 이제 만일 수레는 물로 다니지 못하고, 배는 육지로 다니지 못하는 뜻을 미루어 보면 소리개는 陽物이므로 하늘로 올라가나 물에는 잠기지 못하고, 고기는 陰物이라서 연못에는 뛰면서도 날지 못하는 것이다. 이것은 누가 시킨 것인가. 그것은 자연의 묘한 이치로서 그렇게 되지 않을 수 없는 것이니, 묵묵히

67) 退溪全書(下), p. 836 『論理氣』, (問理之義 先生曰 若從先儒造舟行水 舟而行陸 造車行陸之說 仔細思量則 餘皆可推也 夫舟當敬 父當孝 此理也 君而不仁 臣而不敬 父而不慈 子而不孝 則非其理也 凡平下所當行者理也 所以當行者非理也 以此而推之 則理之實處 可之實處 可知也 又曰事有大小 而理無大小 故之無外者 此理也 斂之無內者 亦此理也 無方所 無形體 隨處充足 各其一極 未見有缺剩處 金一)

68) 위와 같은 問, p. 836(問鑰器水實則沈 虛則浮 此理之實體否 先生曰 然是晦庵所謂車不行水舟不行陸理云……李德弘)

마음으로 생각하여 깨달아야 한다 하였다.』⁶⁹⁾

○勿正·勿忘·勿助之義: 『鳶飛魚躍의 뜻과 <일이 있어도 미리 걱정하지 말고(勿正), 잊지도 말고(勿忘), 복돋우지도 말라(勿助)>는 뜻이 서로 같다고 하니 무슨 뜻인가고 물었더니, 선생은 <소리개가 날고 고기가 뛰는 것은 만물을 만들어 내고, 기르는 작용의 유행이 상하로 환히 나타나는 것을 형용한 것인데, 모두 理의 작용이 아닌 것이 없다. 하늘은 오직 욕심이 없으므로 理氣가 유행하여, 잠깐도 쉬지 않는다. 사람도 또한 일하는 바가 있으면서도 걱정하는 마음이나 아주 잊어버리거나 빨리 이룩하려는 마음의 病만 없으면 마음의 본체가 드러나고 妙한 작용이 나타나 움직이고, 또한 잠시도 쉬지 않을 것이니 그 모양이 곧 그와 같다는 것이다, 하였다.』⁷⁰⁾

三. 人格實現의 根元原理로서의 退溪理學

生生과 生成의 논리

朱子는 程伊川의 사상을 계승하여 理氣二元論을 정립하고 그 개념을 명료화하였고, 퇴계는 이를 더욱 철저화하였다.

朱子는 『理』의 존재론적인 측면인 『所以然之故』와 윤리적인 측면인 『所當然之則』으로 兩別하였다. 그러나, 이와 같은 所以然과 所當然은 결

69) 上同, p.837(問鳶飛戾天 魚躍于淵 此莫車不行水 舟不行陸義與 先生曰 其間不無此意 思此則實道之妙用 上下昭著 流動充滿之義 故朱子曰道之流行 發見於天地間 無所不在 在上則鳶飛而戾于天者此也 在下則魚之躍而出于淵者此也 在人則日用之間 人倫之際 夫婦之所知所能 而聖人之所不知不能者 亦此也 其流行發見於上下之間者 可謂著矣 今若以車不行水 舟不行陸之義 推之鳶陽物也 故戾于天而不得潛于水魚陰物也 故躍于淵 而不得飛于天 孰使之然也 此自然之妙不容己也要在默而識之 李德弘)

70) 上同, p. 837(問鳶飛魚躍與有事 勿正 勿忘 勿助之義同者何也 先生曰 鳶飛魚躍狀化育流行上下昭著莫非此理之用天惟無欲 故理氣流行 自然無一息間斷 人亦有所事 而無期待去念助長之病則本體呈露妙用顯行 亦無一息一之間 其象乃如此 金誠一)

국 인간의 善惡志와 자유의지가 각기 서로 一元的 內在律이 될 때에라야만 理의 가치존재론적⁷¹⁾인 평가는 이루어질 수 있는 것이다. 우주자연의 因果律에만 단순히 追隨하게 되면 인간의 도덕성은 극단적인宿命론으로 전락하여 버릴 것이며, 의지와 선택이 자율과 자유에서 결정되는 도덕률에만 전도될 때 理의 『標準之義』는 사라져 버릴 것이다. 그러므로, 存在之理로서 자연 필연으로서의 『所以然』이며, 인간의 자유규범으로 『所當然』은 둘이면서 하나요, 하나이면서 둘인 理의 <아누스>적인 모습이다.

裴宗鎬 교수는 理에 관한 존재와 당위의 관계에 대하여 다음과 같이 논하고 있다.⁷²⁾

『<易大傳>의 이른바 『一陰一陽謂道』를 程伊川은 해석하되 『所以陰陽者』를 道라 하고, 그리고 道를 다시 理라 한다. 그러면 이 때의 道나 理는 자연세계의 生生 즉 生成(werden)의 법칙으로서 存在之理가 되는 것이며, 그것은 자연의 因果律에 해당한다. 그러나, 인간세계의 生生 즉 삶의 법칙으로서의 當爲之理가 있어야 하므로 단순히 자연의 인과만 쫓는다면 극단적인宿命론으로 되어버려 필연의 자유세계만 있고 자유의 인간세계는 없어질 것이므로, 인간존재에 있어 인격의 자유, 도덕이나 이상이 사라져 버릴 것이 아닌가. 따라서, 의지의 자유나 도덕적 선택의 개념이 발붙일 곳이 없어진다. 여기서 <易大傳>은 다시 『繼之者善也 成之者性也』라 한다. 一陰一陽道는 우주의 원리요 繼之者善也 成之者性也는 인간의 원리이다. ……여하튼 사람에게 있어서는 一陰一陽하는 所以의 道, 즉 理를 이음으로써(繼之)人性이 善이 되는 것이며, 이런 善의 가치개념은 자연세계만으로는 성립될 수 없는 것으로, 그것은 인간과의 관련에서 비로소 가치론적인 관찰을 할 수 있는 것이다.』

71) 일반적으로 가치가 있다고 인정되는 존재는 그 존재를 실현하고 수행하기 위하여 당위를 요구한다. 그러므로 당위는 의무와 뗄 수 없는 관계를 지니고 있다. 당위는 보편타당적인 가치의 기초를 마련하는 평가작용 자체가 준수해야 할 기준이며 곧 규범이다. 이곳에서의 『가치존재론』이라는 말은 존재와 당위(자연법칙과 의지법칙)가 포괄되는 뜻으로서 사용하였으며 理의 가치존재론은 인간행위의 실천은 자연의 필연을 절대가치의 근거로 하며, 그 표준으로 삼는다.

72) 裴宗鎬, 前揭論文, pp. 40~41

그러므로, 理의 성리학적 존재론의 진리는 인간학적 행위론의 진리와 상호 연결된다. 『사람됨』의 삶의 법칙은 사람됨의 삶의 규범과 만날 때 『理의 인간』(군자·성현)은 실현될 수 있다는 것이다.⁷³⁾ 여기에 理의 존재와 당위는 繼之함으로써(繼之者善也) 그 自性이 도덕적 주체를 이루어(成之者性也) 나갈 수 있는 것이다. 이것은 또 현대 학문의 객관성과 규범성의 관련과도 비교된다.

성리학은 인간을 대상으로 삼을 때라야만 가능하다. 자기교육으로서의 성리학의 주된 관심사는 인간문제이다. 사람은 그의 삶을 통해서 스스로를 형성해 가는 가능성을 지닌 존재이고 그의 삶은 『무엇과의 관계』를 맺음으로써 이루어진다.⁷⁴⁾

성리학적 우주인성관에서 <맺는 관계>는 理이다. (天即理性即理) 우주와 인간의 교섭관계를 다리놓고(繼之) 교통하는(成之) 일은 객관적 사실의 존재법칙만으로 가능한 일도 아니며 주관적 사실의 당연법칙으로만도 불가능하다. 사실(fact)과 의미(meaning)의 交互인 생명적 운동법칙 아래 이들 양자는 통일되고 생명화한다. 존재(삶)와 당위(됨)는 理의 안팎이다. 이것을 『繼之』『成之』하는 규범은 죽은 敎祖의 덕목에 있는 것이 아니라 살아있는 존재의 자유로운 의미로서의 규범 속에 있는 것이다.

이러한 『존재의지의 자유』에 대하여 朱子は 『近思錄』에서 다음과 같

73) 사람됨과 사람됨이라는 말은 원래 K. Jaspers가 사람은 고정적인 불변의 본질을 갖고 있는 것이 아니라 자기를 형성해가는 과정으로서의 역사적 존재라는 뜻에서 『사람됨』(Menschsein) 대신에 『사람됨』(Menschwerden)이라 하였다. 그러나 성리학적 인간학에 있어서는 우주와 인간은 고정적이고 불변의 본질인 理가 있으며, 따라서 이러한 理의 인격현실을 중단하는 것은 옳이 된다. 인간목표(理)의 부단한 자기실현을 <爲己之學>이라 한다. 그러므로, 성리학은 실존적 인격으로서의 『사람됨의 길』을 찾고 행하는 것을 第一義로 한다. 이러한 의미에서 『사람됨』의 所以然은 필연·자연이며, 『사람됨』의 所當然은 결의와 선택이다.

74) 丁淳睦, 한국문화와 교육, 이대출판부, p. 29

이 말하였다.⁷⁵⁾

『天地萬物の 理는 홀로가 아니라 반드시 이와 마주하는 對가 있다. 그것은 모두 저절로 그러한 것이며 억지로 안배하여 그러한 것이 아니다. 한밤중에 매일 이러한 理를 생각하면 자신도 모르게 마음이 즐거워서 손과 발이 춤을 춘다.』

이처럼 존재의지의 자유는 『삶』과 『됨』, 『靜』과 『動』, 그리고 『無作爲』와 『作爲』가 하나의 흐름으로 일관될 때(吾道一以貫之: 孔子) 꽃핀다. 이 때의 자유를 朱子는 『不知手之舞之足之蹈之』라고 표현하였던 것이다.

退溪의 所以然과 所當然

『理·性』의 自在와 自律의 문제는 형식논리상 양면성을 지니고 있지만, 실질논리상으로는 一面性を 지녔다. 즉, 우주와 인간의 존재근거의 원인과 그 적용은 한 실로 켜 논리이다. 즉, 性은 理와 마찬가지로 『所以然之故』와 『所當然之則』을 그대로 지니게 된다. 그러므로, 性即理는 同義異語이다. 朱子에 의하면, 이 둘의 통합체가 곧 太極이며(萬物統體太極也) 나누어서 말하면 각기 하나의 태극이다(分而言之一物各其太極也). 따라서, 태극은 총체적 의미로서의 理며, 性은 개별적 의미로서의 理이다. 개별 특수성으로서의 理는 보편 일반성으로서의 동심원적 관계(理一分殊說)에 있다.

情意와 計도가 조작이 없고 다만 깨끗하여 텅빈 세계에 形跡이 없는 理(理即 無情意無計度無造作……若理則只是個淨潔空闊底世界 無形跡 他却不會造作——朱子語類, 理氣, 僩錄)의 존재는 천하 어떠한 物이든지 그 법칙과 존재이유가 있어야 한다. 이것이 우주인성론에 있어서의 理의

75) 『近思錄』(天地萬物之理 無獨必有對 皆自然而然 非有安排也 每中夜以思 不知手之舞之足之蹈之也).

관통이다.

退溪는 『論所當然 所以然是事是理』라는 글에서⁷⁶⁾ 다음과 같이 말한다.

—『所當然』·『所以然』이 <事>인가, <理>인가를 논함—

『大學或問 格物傳 註에서, 所以然에서 바꿀 수 없는 것이 理며 所當然是 아니할 수 없는 것이 人心인가를 물으니 (輔漢卿), 朱子가 이르기를 『所當然而不可已是人心而言』이라는 구절은 다만 事를 지칭함인데, 무릇 事는 당연히 하여야 할 일을 아니할 수 없는 (所當然而不容己者) 것이나 왜 당연히 하여야 할 理를 찾게 되며 어찌하여 그렇게 하는가 하는 所以然이 理라고 하였다.

大學 八條目的 『論格物』에서 『天下의 物은 반드시 所以然之故와 所當然之則이 있으니 이것이 곧 理이다』 하였으니, 朱子의 註에 『所當然是 임금에 어질고, 신하가 공경하는 것 같은 것이요, 그렇게 되는 바 所以然은 임금은 어찌하여 어질어야 하며, 신하는 어찌하여 공경해야 하는가와 같은 것이니, 모두 하늘의 理가 그렇게 되는 것이다(皆天理使之) 하였으며, 新安 陳氏는 『所當然是 理의 實處이고 所以然은 그 위의 한층

76) 퇴계전서(上), p. 594(論所當然所以然是事是理)條, 『鄭子中與奇明彥論學有不合以書來考訂前言以答如左』

(大學或問格物傳註 問所以然不可易是指理而言 所當然而不可已是指人心而言(此輔漢卿問也) 朱子曰下句 只是指事而言 凡事固有所當然 而不容己者 然又當求其所以然者何故所以然者理也 八條目論格物曰 天下之物必各有所以然之故 其所當然之則所謂理也 注朱子曰 所當然之則 如君之仁 臣之敬 所以然之故 如君何故用仁 何故用敬云云 皆天理使之 然新安陳氏曰 所當然之則 理之實處 所以然之故 乃其上一層理之源頭也 格物傳曰 自其一物之中 莫不有以見其所當然而不容己 與其所以然而不可易者 注西山眞氏曰如爲君當仁臣當敬之類 乃道理合當如此 不如此則不可故曰所當然 然仁敬等非人力強爲 有生之初 卽稟此理乃是天之所與也 故曰所以然知所 所當然是知性 所以然是天謂之 知其理所從來也 大全書陳安卿 問理有能然必然 有當然有自然處皆須兼之方於理字訓義爲備云云 凡事皆然能然必然者理在先當然者 正就事而直言其 言自然者貧事直言之也云云 先生曰此意甚備 滉按明彥 以當然爲說 所以然爲理 卽朱子與輔漢卿答問之意也 然以朱子後兩說及新安陳氏 西山眞氏 北溪陳氏 諸說考之 當然者亦固是也 子中明彥兩說可以通看 不相爲礙而 究極論之 當然者爲理之說 爲長蓋君仁臣敬之類皆天命 所當然之現實精微之極致也 非外此而事別所當然也……)

높은 理의 源頭이다』하였다.

格物傳에 이르기를 『하나의 物에 있어서도 所當然으로서 그만 둘 수 없는 것과 所以然으로서 不動하는 것이 없는 것을 볼 수 있다』하였는데 註에서 西山 眞氏가 말하기를 『임금은 어질어야 하며 신하는 공경하여야 한다는 것은 理로써 그렇게 하여야 옳바르고, 그렇게 하지 않으면 안되는 것이기 때문에 당연한 것이다』고 하였다. 그러나 仁·敬은 인력으로써 억지로 하는 것이 아니라 태어날 때부터 理를 타고 나는 것이니 (有生之初 卽稟此理) 하늘이 준 것이다. 그러므로, 所以然이라는 것이다. 所當然을 아는 것은 천성을 아는 것이며(知性), 所以然을 아는 것(知天)이니 그 所從來(유래)를 알아야 한다.

大全書에서 陳安卿이 물기를 『理에는 能然·必然·當然이 있으며, 자연이 있는데 모두 兼하여야만 『理』字에 합당할 것인가. 무릇 事는 모두 그러하니, 能然·必然은 理가 事에 앞서 있는 것이며, 當然은 事에 나가는 바로 그 理를 말하며, 자연은 그 事와 理가 합한 바를 말함인가』라고 물었는데, 先生(朱子)이 말하기를 『그 뜻이 매우 갖추었다』고 하였다.

내(滉)가 생각하니, 奇高峯(明彦)이 所當然을 事라 하고 所以然을 理라고 하는 것은 朱子가 輔漢卿과 문답한 뜻이다. 그러나 朱子 후의 두 說과 新安 陳氏, 西山 眞氏, 北溪 陳氏 등의 여러 說을 가지고 생각한다면, 當然이라는 것은 원래 理니 鄭子中과 奇明彦은 서로 통한다. 그렇지만 깊이 들어가 말한다면 당연히 理가 된다는 說이 낫다고 하겠다. 대개 임금은 어질고, 신하는 공경하는 것이 모두 당연한 천명인 바 理는 실로 精微의 극치이다. 이것을 버리고 事와 所當然이 따로 있는 것이 아니다.』

이처럼 퇴계이학은 존재론을 존재론 그것만으로 존재하게 않는 데에 그 일단의 성취를 이룩하였다. 이것은 朱子가 일찍이 존재론에서는 『理先氣後』라 하기도 『理氣無先後』라 하기도 한 논리적 모순을 露呈하였고 人性論에 있어서는 이를 『先本然之性 後氣質之性』이라는 자가당착에 빠진 일과는 대조를 이루고 있다.

존재론과 인성론의 통일정합적 이론은 퇴계에 이르러서야 비로소 이루어졌다. 이에 대하여 全斗河 교수는 다음과 같이 설명하고 있다.⁷⁷⁾

『퇴계는 始原을 無極而太極과 始原의 氣의 對待關係라는 생각을 굳혀갔고 또한 晦庵은 그의 존재론에 있어서의 始原에 관한 所說을 그런대로 人성론에까지는 적용하지 못하였으나, 퇴계는 그의 존재론에 있어서의 始原에 관한 이론을 그대로 人성론에까지 확장시켜서 人성의 발생에 있어서는 천지의 性과 천지의 氣가 처음부터 서로 對待하고 있을 뿐 아니라 근원적인 본연의 性과 기질의 性이 서로 對待하고 있다고 보았다. 晦庵의 人성론이 그의 존재론에 대응시켜 볼 때 不整合에 빠지고 있음은 이 점에 그치는 것이 아니다. 그는 존재론에 작용이 없다고 말한 理 즉 性은 人성론에서는 작용이 있다고 말한 自家撞着에 이른다. (中略) 퇴계는 주자의 이러한 이론적 모순을 극복하여 人성론에서나 존재론에서나 理의 發을 인정했으며 뿐만 아니라 朱子가 人성론에서 四端은 理의 發이고, 七情은 氣의 發이라 한 것을 改新하여, 高峰과의 논의를 통해서 四端은 理가 發하고 氣가 이것에 따르는 것(四端理發而氣隨之)이고 七情은 氣가 發하고 理가 이것에 내재하는 것(七情氣發而理乘之)이라 확정지었다.』

위에서 입증하였듯이 퇴계는 주자가 남긴 숙제들, 즉 존재론의 理의 兩義性和 理의 無作用說은 人성론에 있어서는 작용이 있다고 하는 문제를 지양·발전시켜 존재·인성론을 다같이 『發之』하며 우리 인간은 이를 『繼之』하고 『成之』하여야 하는 것으로 종합통일시켰던 것이다. 이것이 곧 퇴계의 주체적 학문정신의 표현인 것이다.

이와 같은 성리학적 우주·인성론의 정리·집성 그리고 대단원은 朱子 歿後(1200) 300년이 지나서 동방의 퇴계에 와서야 가능하였으니 이는 실로 동양정신사상 하나의 장관이 아닐 수 없다. 퇴계는 理氣의 교섭관계를 우주·인성론에 있어서 하나의 가치존재론적인 包概念으로 관통시키고 理의 所以然과 所當然의 두 측면을 『삶』과 『됨』의 인간완성 논리의 자리로 끌어올린 정신추구의 근거는 무엇인가.

이것은 한마디로 말하여 주체적인 인간의식의 자유의지에서 찾을 수

77) 全斗河, 『퇴계사상연구』, 一志社, 1974, pp.118~119

있다. 『사람됨』의 길은 선천적 稟受에서 운명적으로 그려져 있는 것이 아니라 理의 법칙성을 『體認·體察·體驗·體行』⁷⁸⁾하는 자율적인 자기(인격) 실현에서만 성리학적 자유규범은 이루어질 수 있다고 퇴계는 믿었다.

『사람의 삶이란 누구나 천지의 理를 얻어서 體를 삼고, 누구나 천지의 理를 얻어서 性으로 하는데 이 理와 氣가 합치면 마음이 된다. 그러므로, 한 사람의 마음은 곧 천지의 마음이며 한사람의 마음이 곧 천만인의 마음이어서 처음에는 內·外·彼·此의 다름이 있는 것이 아니다.』⁷⁹⁾

그러므로, 天地理氣를 합하려는 意志·做工·實踐이 어떠한지 하는 것이 무엇보다 중요하다.

Ⅲ. 退溪思想의 인간학적 이해

一. 退溪心性論의 근거

(一) 新儒學에서의 心學의 擡頭

心學의 개념

『心學』과 理學에 있어서 『心』과 『理』는 무엇이며, 이 양자는 對位개

78) 寒岡先生言行錄(乾)八, (先生語學者曰 所貴乎讀書者 非爲剽竊章句以成文章 取科第而已 讀聖賢經傳其法有四 一曰 體認 一曰 體察 三曰 體驗 四曰 體行 苟不用此四法 其義亦無以通曉況於吾身心有何益焉 古人鸚鵡心識 不可懼哉).

79) 『四七往復書』, 『答奇明彥 論改心統性情圖書』 亞細亞研究 (Vol. 18 附編), (夫人之生也 同得天之氣以爲體, 同得天地之理以爲性, 理氣之合則爲心, 故一人心即天之心, 一己之心即千萬人之心, 初無內外此有異).

념인가 아닌가의 문제가 우선 밝혀져야 할 것이다.

心學이라는 말은 宋代의 程朱學과 陸王學이 대립하기 이전에는 性命之學이라고 불리었다.

程朱의 『性卽理』說과 陸王之 『心卽理』論이 팽팽하게 맞서면서부터 그들 각자의 학문적 입장에 따라 『性』을 우위에 두는 程朱學을 理學 또는 성리학이라고 부르고, 心의 우위를 인정하는 陸王派의 性命之學을 心學이라고 하여, 구분하려는 것이 心學과 理學에 대한 일반적인 개념설정으로 되어 온 것 같다.

더욱이 心에 대한 해석은 유학의 정통과 이단을 구분하는 중심적인 논거점이었으니, 心과 理의 離合卽非의 관계는 중국사상사에 있어서 중대한 논쟁점이 되었다.¹⁾

朱子는 陸象山·張九成의 心學을 陽儒陰釋 또는 變怪驚幻의 禪의 心學이라고 하면서²⁾ 『濂』(周濂溪)·『洛』(程伊川)·『關』(張橫渠)·『閩』(朱晦庵)의 學적인 道統(道學)을 확립코자 하였다.

道學興起는 老佛思想에 놀리어 맥을 못주던 漢唐儒學에 대한 이념적인 自家整備이자 유학해석에 대한 사상적 肅正運動이었다.

宋學의 양대 산맥인 程朱學과 陸王學은 존재론적 입장에서는 모두 理學이며, 인식론적 입장은 함께 심학이었다. 다만, 從入所重處에 따라 다를 뿐이다. 따라서 宋學에 있어서 理學과 心學은 對位개념이라기보다는 동위개념으로 쓰이는 경우가 많다.

실지로 心經을 纂한 眞西山의 경우에도 陸王派의 性命之學만을 心學이라고 부르지는 않았으며, 퇴계 또한 眞西山의 用法을 襲用하였다.

필자는 心學을 『尊德性·道問學』(中庸)에서의 尊德性에의 실천윤리라고 보고자 한다. 이것은 『마음의 내부에도 우주가 있다(Im Innern ist ein Univeursum auch:Göthe)』라는 인성관을 근거로 한다.

心學의 연원은 『書經』(大禹謨)에서의 人心·道心の 心에까지 거슬러

1) 『聖教要錄·道統』; 『孟子歿後 儒士之學 宋至三變戰國之法家縱橫家·漢唐之文學·訓詁·專門名家·宋學之理學·心學…云』

2) 『朱子文集』, (권72…雜學辨), 『朱子語類』, (권27)

올라갈 수 있으나, 心學이 형성되고 성숙되는데 커다란 역할을 한 것은 禪宗의 出現에서부터이다.³⁾

이것은 宋明 시대의 理學이 思辨的인 華嚴佛敎哲學(淸淨寂滅的 理念)을 기반으로 하여 이루어진 것과 같은 배경이 된다.

退溪心性の 據點

필자는 앞에서 退溪學을 朱子學의 亞流가 아니라, 朱子學의 一大集成 또는 심화 확충임을 말한 바가 있으나, 대체로 퇴계심학의 연원은 결국 주자학적 心·性論의 범주를 벗어나지 않는다. 그렇다고 하여 퇴계로 하여금 고식적이고 추종적인 사고의 소지자였다는 것으로 풀이될 일도 아니다.

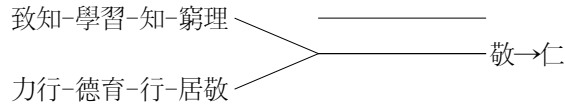
퇴계는 스스로 學朱子하였으나 學行에 있어서 朱子와 다른 곳이 있었음이 한 둘이 아니다.

퇴계심론에 대한 배경논리를 宋學에서 살펴 보자. 정주학에는 居敬과 窮理의 양면이 있다. 居敬은 『誠實·正心』에 속하는 일이며, 窮理는 『格物·致知』에 속하는 일이다. 전자는 爲己治人하는 길에 있어서 윤리 실천적 접근이라고 한다면, 후자는 인식론적 접근의 길이다. 그러므로 居敬은 心性の 存養省察을 강조하고 窮理는 道學致知의 면을 강조한다.

사람됨의 길(仁의 길)은 이른바 『存天理·遏人欲』의 工夫에 의하여 發顯되는 것으로서, 이는 居敬窮理에 침잠하여서만 가능하다고 보았다.

이와 같은 居敬窮理는 퇴계의 경우에는 그의 독특한 교육적 실천관인 敬을 지향하고 있다. 敬은 실로 사람됨의 알맹이다. 敬의 길을 다음과 같이 圖示한다.

3) 淸儒 顧炎武의 『日知錄·心學條』(권18)에서 宋儒 黃東發의 말을 인용



居敬은 性情을 통합하고 理氣를 합일시키는 자리로서(合理氣·統性情)⁴⁾ 未發의 靜을 밑바탕으로 하고 있다. 이곳에서의 미발의 靜이란 퇴계의 『靜而涵天理之本然 動而決人欲於幾微』⁵⁾에서 살필 수 있는 靜涵動決이다. 居敬은 德性涵養을 根幹으로 하는 『尊德性』工夫로 이루어진다. 그러나 禪家에서 말하는 不立文字·見性成佛과는 다르다.

즉, 敬은 日用第一義로서 動과 靜을 관통하며, 知와 行의 기본이 되는 자세이다. 따라서, 공리의 인식론적 체득은 居敬에 의하여서 발현될 수 있다. 그러므로, 『尊德性, 居敬』과 『道問學·窮理』는 所重을 어느 곳에 두느냐에 따라 학문적 流派가 달라지는 것이며 양자택일하는 일은 있을 수 없다.

퇴계는 尊德性에 치중하느냐, 道文學에 치중하느냐에 따라 朱·陸의 차이가 있다고 보았으나, 朱子學은 二者의 一邊偏重이 없는 大中至正의 道라고하여 그 정통성을 옹호하였다.⁶⁾

『吾儒家法 本自如此 老先生(朱子: 筆者) 一生從事於斯二者(尊德性·道問學: 筆者) 纔覺有一邊偏中……以趨於大中之道耳』

그러나, 익히 알려진 바와 같이 朱子는 程伊川, 楊龜山, 羅豫章, 李延平 등의 道問學派, 곧 主知主義的 경향의 학자라고 한다면, 陸象山은 程明道, 謝上蔡, 王信伯, 林竹軒 張無垢 등의 학통을 이어받은 尊德性派 즉 主意派에 속한다.

4) 퇴계전집(상), p.731(答禹景善<性傳>別紙)

5) 위의 책 p. 661(答金淳叙)

6) 퇴계전서(상) p.917『心經後論』

이 점에 있어서 퇴계학이 주자의 강한 영향을 받은 주지론적 입장을 취하고 있음은 당연하다.

그러기에, 퇴계의 象山心學觀은⁷⁾

『謹按陳白沙 王陽明之學 皆出於象山而 本心爲宗 蓋皆域禪學也』

라고 하였던 것이다.

朱學派가 陸王學派를 異學이라고 한데 비하여, 퇴계는 한걸음 더 나아가 異端⁸⁾이라고까지 極言하게 된 것은 무슨 까닭인가?

퇴계에 의하면, 그들 心學派들은 인간으로서 세간을 떠나 단결음에 頓悟코자 하는데 있다고 보았기 때문이다.⁹⁾

『只爲一起頓悟之學 以窮理爲疲精神 不做問學工夫 正如釋氏不立文字 見性成佛何異 此象山所以爲異於吾道也』

말하자면 敬·仁에 이르는 퇴계의 입장은 불교에서의 寂滅이라든가 老莊의 허무사상보다는 훨씬 세간적이고 실천적인 것으로 파악하였으며, 이것은 주자학의 이론적 거점을 끝내 지킨 결과가 된다.

그러나, 道問學工夫가 자칫 博學·雜駁(이른바 『支離滅裂』이다)의 폐단에 빠질 우려가 많고, 『先立乎其大者』를 모색하는 尊德性 공부는 독선·독단(이른바 『洪水猛獸之災』이다)의 病이 생기기 쉬우므로 이들 한 가지만의 專注는 뒷날 사고와 실천의 편협성을 초래하였던 까닭이 되는 것이다.

7) 퇴계전서(상) p. 723

8) 퇴계의 異學觀에 대하여는 이 책 第三章, 二에서 詳論함. 참고로는 劉明鍾, 『퇴계의 異學觀과 그 영향』(慶北大學校論文集 四輯), 1960, pp.547~563이 있음.

9) 퇴계집(言行·拾遺)

성리학적 인간형성에 있어서 退溪心學의 위치

성리학은 『洙泗學』¹⁰⁾에다 宇宙·心性論의 사상적 체계를 형성시킨 새로운 儒學이다.

성리학의 대두는 佛老思想이 팽배하던 당시 宋代사상계에 있어서 현대적 가족윤리와 중앙집권적 정치지도이념의 확립을 위한 대항이념으로서 나타났으며, 외래적 불교철학에 대한 민족의식의 이념적인 응집이기도 하였다.

공자에 淵源한 원시유교는 인간존재의 근원적 탐구이념이 되기에는 매우 미약하였던 것이다.

성리학적 인간관은 천리학(우주관)의 축소이다.

人性和 天理관계는 성리학에 있어서 우주인성론의 교섭관계이다. 사물을 주재하는 정신의 법칙성이 곧 천인관계의 논리구조라고 보았다. 氣는 理에 의하여 『致中和』의 경지로 나아갈 수 있다는 것이다.

주자에 의하면 『仁은 天地가 快然히 物을 낳는 마음』(快然生物之心)이다. 이 마음은 天地에 편재하고 사람에게 내재하고 있다. 이 마음 자리는 보편과 특수, 전일성과 개별성이 융합되는 곳이다. 사람의 자리(人格)는 이러한 已發과 未發의 중간자로 결단과 力行(이것이 의리의 실천 방법으로 居敬窮理와 求仁成德에 의한 仁의 길이다)이 요청되는 것이다.

성리학에서는 이러한 天人融合의 길을 사람됨의 첫 과녁이라고 보았다. 氣의 사람도 理의 사람이 될 수 있다는 가능성의 통로를 열어 놓는다. 孔子의 人間理解 및 陶怡論에서 볼 수 없는 심화된 인간형성의 논리이다.

天理가 곧 인성이므로 『사람이 홀로 구비한 仁』(吾所獨具之仁)은 『天

10) 孔子儒學의 별칭으로 부르나 學問的인 命名으로 보편화 된 것은 아니다. 성리학을 『濂洛學』으로도 부르는 것과 비교될 수 있다. 이 용어의 사용은 성리학 이전의 초기유학의 뜻으로 이해하면 좋을 것이다.

地萬物이 구비하고 있는 仁(天地萬物所具之仁)의 主客觀的 표현이다. 객관적 보편성으로서의 天理(仁)는 주관적 특수성으로서의 人성(仁)과 하나가 될 때 『致中和』의 경지에 이르고, 『體用一源, 顯微無間』이 된다는 것이다. 그러나, 性은 곧 理로 인하여 주재되는 것(合理氣統性情)으로서 存養省察의 工夫에 의하여 天理 人性은 一體가 될 수 있다는 것이다.

따라서, 合理氣 統性情을 이룩하지 못하고 心氣의 濁駁상태를 지니고 있으면 氣質의 사람이요, 心氣가 貞定상태에 있어 항상 主居敬하면 本然之性을 갖춘 사람이 된다고 하는 것이다.

이처럼 性理學派의 心學은 『性卽理』說을 토대로 하여 本然·氣質·兩性論으로 구성되고 있다.

『心』·『性』·『情』의 논리는 존재론적 의의보다 그 실천윤리적·가치론적 의미에 의하여 더욱 강조되었다.

퇴계는 특히 이 점을 강조하였으며 또 스스로 실천하였다. 퇴계학의 특색은 爲人之學이라기보다는 爲己之學일 것을 강조한 것 같다. 스스로의 사람됨이 아니고서는 남을 위하는 것은 자칫하면 名利와 外飾에 빠지기 쉬우므로 경계하였다.

『爲己之學, 以道理爲吾人之所當知, 德行爲吾人之所當行, 近裏着工, 期存心得 而窮行者見也, 爲人之學, 則不務心得窮行, 而飾虛循外 以來名取譽者也』¹¹⁾

존양성찰은 자가지향적인 것이 되어야 한다는 말이다.

퇴계학을 포함하는 성리학에 있어서 心學의 위치는 『治人』보다는 『修己』상의 문제를 천착한 것이 두드러진 특색이다.

퇴계심성론은 그의 『晩年三大定論』인(68세부터) 『戊辰六條疏』·『西銘講義考證』·『聖學十圖』 등에 의하여 완속되었으나 심성론 이해의 출발은 퇴계 33세시에 『心經』을 얻어 읽은 다음부터이다. 퇴계는 이 책을

11) 퇴계집 언행록(教人, 金富倫記)

평생을 통하여 感發되어 神明같이, 혹은 嚴父같이 대하였다고 한다. 이에 대한 自述과 學人の 기록은 다음과 같다.

<自述>: 『滉少時, 遊學漢中, 始見此書, 逆旅而求得之, 雖中以病廢, 而有晚吾難成之嘆, 然而其初感發興起於此事者此書之力也』¹²⁾

<學人記>: 『先生自言, 吾得心經以後, 始如心學之淵源, 心法精微, 故吾平生信此書, 如神明, 此敬書, 如嚴父.』¹³⁾

위에서 살필 수 있듯이, 퇴계심성론의 발단과 형성은 그의 장노년에 이르러서다. 이것은 퇴계학 형성과정에 있어서 지식학 시대가 끝나고 실천행위학의 시대에 심성론적 인간이해가 필연적으로 요청되었다는 것을 의미한다. 이는 『朱子晩年定論』 시비를 둘러싼 朱·陸 兩學派間의 논쟁과는 다른 뜻이 있다.

劉明鍾 교수는 퇴계가 異學·異端을 배척한 까닭 가운데 하나가 『反對說의 이론적 제한에 필요한 당대 大宗師 퇴계의 피치 못할 책임』¹⁴⁾ 이었다고 한 바 있으나, 퇴계 심성론의 위치는 단순한 이론상의 책임으로서만 이해할 것은 아니라고 본다.

왜냐하면 퇴계심성론은 퇴계 인격의 자연한 귀결이기 때문에 인간퇴계의 진면목을 터득한 뒤에라야 그 접근이 이루어질 수 있다.

朱子學的 性理學의 보급은 조선조 전기의 관료전제정체를 유지하기 위한 단일사상의 유지와 강요라는 의미에서 절실히 필요하였을 것이다. 그러나, 퇴계가 이러한 정치색 짙은 이념제공자 또는 이론공급자로 자임하였을 것 같지는 않다.

퇴계심성론의 형성연원은 오히려 비정치적인 修己治心에서 찾아야 할 것이다. 그가 태어난 시대적 상황은 두 차례 커다란 사회로 인한 出仕幻滅의 시대이며, 그의 인성 또한 經世家라기보다는 예술적·종교적 天

12) 『퇴계전서』(상) p.916, 『心經後論』

13) 언행록, 권1(學問), 李德弘記.

14) 劉明鍾, 上揭論文, p.551

분이 勝한 구도적 資稟의 소지자라는 점에서 찾아야 할 것이다.

대체로 주자의 宋代나, 퇴계의 조성시대에 있어서 다 함께 理學이 心學보다 더욱 국가권력에 의한 비호를 받을 때 理學政治 그 자체의 轉落의 길은 열렸거니와 잠시나마 理學發達 또한 막히기도 하였다.

理學의 타락과 퇴폐는 결국 인간의 타락과 퇴폐와 통한다. 그러므로, 理學의 부흥은 인간부흥의 선결조건이었다. 理의 정신적 復權을 위하여 퇴계는 前半生을 刻苦勉勵하였다. 그리하여, 퇴계 後半生은 『體用相須』로서의 心의 소재와 기능에 대한 검증을 불가피하게 요청하기에 이른 것으로 보인다. 이점, 明代의 陳白沙의 출현이 理에 밝힌 心의 복권으로 해석되는 것과 퇴계심성론의 전개와는 다른 차원에서 거론되어야 할 까닭인 줄 안다. 宋儒心學은 불교심학에서 벗어나려고 고심하였지마는 그들의 學說은 결국 佛說을 벗어나는 데에 성공하지 못하였다. 그러나 퇴계는 어느 정도 始終如一하게 성리학 본연의 자리를 지킨 것 같다. 이것은 퇴계의 정미한 학구생애의 소산이기도 하거니와 儒佛間의 용어 해석에서 오는 相違性과 그 오해를 퇴계는 엄격히 구분하였던 결과이다. 예컨대, 『性』에 대한 儒佛間의 혼용과 이에 따른 상충된 의미해석을 보면 소명하다. 儒·佛은 각기 性을 理性·本性·體性的 뜻으로 풀이하어 선악을 초월한 『道』 또는 『理』와 동의어로 사용하기도 하였으나, 때로는 가변적인 『心性』·『識性』 등의 뜻으로 이해하기도 하였다. 그러나, 퇴계는 시종 性卽理의 시각을 외면하지 않는다. 중심개념이 확고하다는 것은 결국 종속하는 그의 言說 또는 유사개념이 흔들리지 않음을 의미하는 것이 된다.

(二) 退溪性論에 影響을 준 異學

退溪異學觀의 근거

退溪理學觀은 말할 것도 없이 程·朱子의 異學·異端觀에 터하고 있다. 어느 의미에서는 退溪의 異學觀은 程朱보다 철저하였다. 이는 그의

학문적 수용자세가 엄숙성을 띤 구도적인 것으로서의 결과로 보인다. 그의 사고수용의 단일성·편향성으로 인한 후대의 영향은 별개의 각도에서 논의되어야 할 것이지만, 아래에서는 성리학적 우주론·심성론·수양론을 중심으로 하여 異學의 사상적 영향을 살펴보기로 한다.

宋學은 在來의 儒學, 즉 孔孟의 道를 훨씬 초월하여 中國固有思想의 하나인 도교사상과 인도에서 전래한 불교사상을 수용하여 종래의 教義에 새로운 철학적 기초를 확립하였다. 宋儒는 이러한 새로운 철학적 견지에서 天卽理로 하여 天을 인격적 神으로 본 종래의 사상을 근본적으로 전환시켰다.¹⁵⁾

그들은 다른 종교에서처럼 창조신·주재신 같은 것을 인정하지 않으며, 우주만물에 관한 모든 문제는 불가의 독특한 哲理인 緣起論·實相論의 영향을 받은 결과¹⁶⁾라고 한다.

주자의 본체론에 대한 입장은, 周濂溪의 太極說과 程伊川의 理氣說을 종합하고, 여기에 程明道의 道器相卽說을 加하여 理氣 위에 태극을 두어 이것을 종합하려고 하였다. 주자 同代의 학문적 대립자였던 陸象山이 朱子의 『無極而太極』이란 말 가운데의 『無極』은 바로 도가의 용어라고 지적을 한 데 대하여, 朱子는 극력 부인¹⁷⁾하였으나, 주자의 학문적 태도는 自家의 학설을 수립하기 위하여는 불교의 교리 또는 述語를 기탄없이 활용하였던 것이다.

이처럼 성리학에 있어서 우주본체론의 이해가 不識中에 釋·老의 낚새가 나는 까닭은 性理學 출발의 당연한 勢였다.¹⁸⁾ 본체론에 대한 성

15) 金炳奎, 『宋學과 불교』, 佛文論文集(白性郁博士頌壽紀念) 1959, pp.123~124

16) 위의 글, p.126

17) 주자는 태극의 『無形無狀』한 것을 말하기 위하여 無極 二字를 주립계가 사용했을 뿐이라고 변명하였으나, 뒤에 清代考證學者 黃宗炎의 고증에 따르면, 이것은 원래 道家의 <無極圖>를 고쳐서 만든 것이라고 논증한 다음부터는 道家影響說이 定說로 되었다.

18) 程明道·程伊川 형제는 初年에 老釋에 출입한 바 있다.(自十五六時 與弟正叔 聞汝南周茂叔論學 遂厭科學之習 慨然有求道之志泛濫諸家 出入於老釋者幾十年

리학적 해석으로서의 『事理一致』·『體用一源』·『顯微無間』 등의 진술은 바로 華嚴佛敎의 영향임이 밝혀졌고,¹⁹⁾ 『道卽器, 器卽道』의 발상은 般若心經에서의 『空卽是色 色卽是空』과 같은 의미다. 排佛論의 先河를 연 朱子이지만 『心生道也』 혹은 『此心本來虛靈 萬理皆備』²⁰⁾라는 말은 불교의 『心生萬法』 그대로인 것이다.

그리고, 性理學的 心性論, ——인간이해와 『衆生皆有佛性』이라는 불교적 인성론과의 관계에서도 相似點이 발견된다.

성리학적 심성론에 의하면, 사람은 보편인(理의 사람)과 특수인(氣의 사람)으로 구별할 수 있다고 한다. 그러나 氣에 의하여 上智·中人·下愚의 가름이 있고 『淸·濁·粹·駁』의 갈래가 생긴다고 보아 태어날 때부터 불변하거나 고정되어 있는 것은 아니라고 한다.

이에 대하여 퇴계는 말하길

『대체로 사람은 이 세상에 태어날 때 모두가 같이 天地의 理氣를 받고 태어났다. 理와 氣는 합하여 마음이 되는 것으로서, 이 마음은 한 사람의 마음이자 곧 천지의 마음이요, 만인의 마음이기도 하다.』²¹⁾

라고 하였다.

따라서, 사람에게 있어 理의 所在는 모두가 한결 같아서 智愚가 生得的으로 타고남에 차이가 있는 것이 아니라고 한다. 이는 곧 『天理의 本然』으로서 下愚라도 마땅히 힘쓰면 『理의 사람』으로 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 저버리는 것이라고 한다. 이는 예컨대 禹가 舜으로부터 『惟精惟一의 學』을 배웠고, 顔回가 孔子로부터 『博文約禮의 學』을 배

返求之經而後得之一『明道學案』張橫渠, 朱晦庵, 王陽明 등도 청년시기에는 老釋에 求道하였음이 그들 行略에 나타나고 있다. 이점 퇴계와 대조적이고 율곡과는 相似의이다.

19) 劉明鍾, 上揭論文, p.549

20) 『朱子語類』(二)

21) 『퇴계전서』(상)聖學十圖筭 p.205

운 것에서도 證左된다고 하였다.

주자에 의하면, 『理와 氣는 함께 天地의 사이에 있어 理는 形而上의 道體로서 만물의 본체(근본)가 되고, 氣는 형이하의 대상으로 만물의 체질이 된다.

천지간의 理는 편재적이어서 보편성의 理가 되고, 理가 氣에 稟賦되어 成物하면 그 물건의 性이 되는 것이다. 이곳의 性을 특수성(개체성)의 理라고 한다.

본연지성은 理에 대한 인성이며, 기질지성은 氣에서 나오는 인성인 것이다.

그러므로, 만물은 理 쪽으로 보면 同原이지만 氣로 보면 清濁偏正에 의하여 不同하다.

理의 궁극적 인격실현인 성인의 길은 사람 누구나 이룩할 수 있다고 보는 성리학적 심성론은 佛性論의 『一切衆生皆有佛性』이라는 性善論의 인간관과 같다. 다만, 聖人·君子와 成佛得度の 과정과 방법이 다를 뿐이다. 程朱學的 인간실현은 漸修的인 것인데 반하여 불가와 陸王學派에서는 頓悟的인 것을 취한다.²²⁾

朱學과 陸學은 심성론에 있어서 커다란 차이를 나타내고 있다.

『心』에 대한 해석은 朱學에서는 객관적 主知主義的(性卽理)이라고 볼 수 있다면 陸學은 주관적 主情主義的(心卽理)입장을 택하는 것이라고 할 것이다.

陸象山에 의하면, 우주의 모든 현상은 마음의 발상이고, 이 마음을 떠나서는 아무런 현상도 있을 수 없다고 한다. 마음이야말로 유일의 실재라고 본 것이다.

○ 『人皆有是心 心卽理也』²³⁾

○ 『宇宙事, 己分內事, 是宇宙內事』²⁴⁾

22) 陸王學派에서는 自家의 頓悟적 방법을 『間易直截』하다고 하고, 朱學의 漸悟的 방법을 『支離滅裂』하다고 評한다.

23) 『象山全集』(권11)

- 『心只是一個心 某之心吾友之心 上而千百載 聖賢之心 下而千百載 復有一聖賢 其心 亦只如此』²⁵⁾
- 『心之體甚大 若能盡我之心 便與天同』²⁶⁾

육상산의 이 말들은 불교의 『三界唯心』 『萬法唯識』이라는 教義 그대로라고 한다.²⁷⁾

다음으로 수양론에 있어서의 相似點을 살펴보자.

성리학적 수양법인 『靜坐』와 불가에서의 『禪定』은 서로 어떠한 관계가 있는가 하는 문제이다.

성리학에 있어서 존양성찰하는 방법으로 靜坐가 있다. 성찰을 敬에 이르는 내면적 방법이라고 한다면, 靜坐는 그 외면적 방법이라고 할 수 있다. 주자는 자가의 靜坐는 禪定과 다르다고 다음과 같이 말하였다.

『定坐非是要如 坐禪入定 斷切思慮, 只收斂此心 莫令走作閉思慮則此心湛然無事, 自然專一, 及其有事, 則隨事而應, 事已則復湛然矣』²⁸⁾

말하자면 『排除思慮』나 『專一思慮』나에 대한 分岐가 儒佛의 차이라는 것이다. 靜坐는 생각하려고 하고 禪定은 생각지 않으려고 한다는 것이다. 그러므로, 주자는 靜坐는 『活敬』이고, 斷切思慮를 하려는 坐禪入定은 『死敬』이라고 까지 평하였던 것이다.

마음을 거두는 것이 靜坐라고 한다면 마음을 버리는 것은 禪이라 한다. 그러나, 『理會』를 위한 靜坐이건 『放心·見性』을 위한 禪定이건 간에 수양의 형태 면에 있어서는 전자가 후자의 영향을 입은 것임은 부인할 수 없는 일이다.

위에서 살펴 보았듯이, 송대유학은 불교사상에 의하여 우주론·심성

24) 『象山全集』(권30)

25) 『象山全集』(권36)

26) 『象山全集』(권36)

27) 金炳奎, 上揭論文, p.132

28) 『朱子語類』(권12)

론·수양론에 있어서 많은 영향을 받았음을 알았다.

이것은 다만 불교철학이 송유학보다 사상적으로나 철학적으로 탁월하였기 때문이라기보다는 선진종교·교리가 후진사상·철리에 영향을 끼친 결과이며, 두 개의 문화가 접합하는 가운데 일어나는 현상이었던 것이다.

그러므로, 儒·佛 兩敎의 對立·葛藤·調和를 어떻게 정확히 이해하느냐 하는 문제가 중요하다. 하나의 既成 사상체계가 새로 일어나는 新進思想體系形成에 영향을 끼쳤다고 하더라도 결국은 형성체계의 하나의 요인일 뿐 사상체계 그 자체가 될 수는 없는 것이다. 따라서, 불교적 우주론·심성론은 송대유학을 이론화하고 내면화하는 데 중요한 轉機를 형성하였으며, 儒·佛은 각기의 세계와 인간이해의 본질은 독특한 개성적 발달을 유지하였을 것임은 물론이다.

성리학적 입장에서 보면, 불교의 교리는 모두 『玄妙』한 것으로서, 出世間적이고 윤리적인 것이 아니라는 것이다. 현세적 윤리질서를 강조하는 중국적 사유형식과 내세적·명상적 철학에 관심을 두는 인도적인 삶의 태도와는 서로 상치되었던 것이다. 『正心誠意·修齊治平』에 이르는 유교교의는 明心見性하여 佛果를 얻고자 하는 불교교리를 이기적인 것이라고 보는 것이다.

도교·불교의 허무·적멸사상에 반대하면서 현실개조(치국평천하) 및 인간의 윤리성을 강조(봉건적 가족중심주의)하는 유교윤리는 중국인이 정치·경제·사회체제의 유지상 필수 불가결의 논리였다. 실지로 중국 사회에 있어서 가족적인 신분윤리인 삼강오륜을 부인한다는 사실은 그 사회상을 부정하는 결과를 초래하였던 것이다. 가족윤리(孝悌)는 그대로 국가윤리(忠)로 확대되는 것으로서, 이에 저촉되는 모든 교파는 자연 이단으로 지목되지 않을 수 없었다. 楊朱의 이기주의, 墨翟의 겸애주의 및 현세초탈의 도교사상 따위가 중국적 가부장적 恩義主義와는 상반되었기 때문이다. 老佛전성기에 있어서 이에 대한 사상적·현실적 반동으로 일어난 송대유학에 있어서 이단관은 이미 학리적인 차원을 넘어

서는 문제였던 것이다.

朱子는 佛·老의 害를 다음과 같이 말하고 있다.

『佛老之害 不待深辯而明 只是廢三綱五倫五常 這一事已是極大罪名 其他更不消說』²⁹⁾

『三綱五常』을 廢하는 것은 질서도괴의 가장 큰 죄라고 본 것이다.

이같은 朱子의 견해는 신유학에 있어서 朱子說과 반대되는 입장을 취하고 있는 王陽明의 경우에도 마찬가지로 견지되고 있는 것이다. 王陽明은 『傳習錄』에서 佛·老의 도가 遺棄倫常하여 治平의 道를 이루지 못하는 것이라고 하였다.

『彼頑空(佛) 虛靜(老)之道 正惟不能隨事隨物 精察此心之天理以致其本然之良知 而遺棄倫理 寂滅虛無以爲常 是以要之 不可以治國平天下』

이처럼 신유학은 좌우파를 막론하고³⁰⁾ 체제유지를 위해서는 퇴계는 『老莊思想은 물론이요, 管商의 功利說, 訓詁聶의 俗學, 비록 永炭不相容格이나마³¹⁾연립할 수 있었다. 이것은 중국의 사회구조의 한 표현인 대가족제를 기반으로 하는 중앙집권적인 관료전제주의와 밀접한 관련이 있기 때문이다.

그러므로, 객관적 심성론자인 주자와 주관적 심성론자인 王陽明은 다 함께 현실적 이론체제로서의 유교를 개신하는 데 이바지하였으며, 그들

29) 『朱子語類』 주자의 排佛論은 전혀 그 자신의 개인적인 성향에서 연유하고 있어서 敎理의 실질에 있어서는 佛과 儒 사이에 어떠한 구분도 없고 『性卽理』라는 주자학의 기본명제도 실은 불가적 발언일 뿐이라는 견해도 있으나, 이는 사상 전개의 시대성을 沒却한 견해인 것으로 보인다.

30) 정통유학을 자처하는 주자학과에서는 대항학파인 陸王學을 『異學』이라고 하여 『異端』과 구별하고 있다. 이에 반하여 퇴계는 장자를 『異學』이라 하고 陸象山을 『異端』이라 하였다.

31) 全祖望은 宋元學案의 『象山學案』 가운데서 양자의 관계를 『宗朱子 詆陸爲狂禪 宗陸者 以朱爲俗學 兩家之學 各成門戶 幾如永炭矣』이라고 평한 바 있다.

의 주장은 도교가 비합리적이며 미신적이라는 점에 있어서, 또 불교가 출세간적이며 초계급적이라는 점에 있어서 유교적인 합리적 현실논리로 방어코자 하였다.

퇴계학은 이 가운데 朱子 異學觀을 계승하였고 이러한 입장은 뒷날 한국유학의 편향성으로 작동하게 되는 요인의 하나가 되었다.

退溪異學觀의 한계

퇴계는 주자학 이외는 어떠한 學에 대하여서도 부인하였다. 뿐만 아니라 같은 주자학과 가운데서도 純正치 못하다고 생각되는 학설에 대하여서는 가차없이 筆誅를 가하는 등 추호의 관용도 없었다.³²⁾

나아가서는 주자학의 연원이 되는 한 사람인 楊龜山說에 이르기까지도 불신을 표하고, 老佛說에 오염되었다고 생각하는 陸王學은 말할 것도 없고, 明代의 朱子學徒인 羅整菴(飲順)의 理氣一物說의 배척 등이 그 대표이며, 국내학자로서는 신라의 崔孤雲(致遠)에 대하여는 『全身是佞佛之人』(答金而精)이라고 하였고, 花潭 혹은 同時代人인 李一齋(恒), 盧蘇齋(守臣) 등을 순정치 못하다고 배격하였다.³³⁾ 그러나 주자가 象山學이나 불학을 배척한 것이 주로 『體制保護』를 위한 경향이 짙다고 한다면, 퇴계의 異學·異端觀은 주로 『思想保護』내지 학문적 방법론에 대한 문제를 다루고 있음은 흥미로운 일이다. 前述한 바와 같이 주자가 불학을 『遺棄倫常』에서 오는 폐해를 지적한 데 대하여, 퇴계는 象山學이 이단인 까닭은 『滅絕天理』하고 『不做問學工夫』하는 佛學과 같기 때문이라고 한다.

『問象山學 何故謂之異端 曰爲佛子, 滅絕天理 虧毀髮膚 今象山非有此事 只是爲一超頓悟之學 以窮理爲疲精神 不做問學工夫 正如釋氏不立文字 見性成佛何異 比象山 所以爲異 於吾道也』³⁴⁾

32) 劉明鍾, 上揭論文, p.547

33) 앞 글, p.547

이와 같은 퇴계의象山學觀은 그대로 王陽明說에도 적용된다.³⁵⁾

퇴계의 高足인 月川 趙穆은 「…而陽明則甚可駭怪 微先生力辯幾乎感亂人矣」³⁶⁾하였지만, 퇴계로 보면 陽明學에서의 「良知」와 같은 先驗知的 唯心論的 主觀主義는 애초에 용납될 수 없는 「反動」이었던 것이다. 그러므로, 陽明學은

『學術頗惑，其心強狼自用，其辯張皇震耀，使人眩惑而喪其所守賊仁義亂天下，…如釋氏所謂 於是 創爲心卽理也之說 謂天下之理只在於吾內 而不在於事物，學者當務存此心而不當 一毫求理於外之事物，然卽所謂事物者 雖如五倫之重 亦有可 無亦可 剗而去之亦可也，是庸有異於釋氏之教乎哉?』³⁷⁾

라 하지 않을 수 없었던 것이다.

퇴계理學觀은 그의 주자 尊崇의 당연한 결론이다. 學朱子를 한다는 것은 퇴계에 있어서 생애를 건 학문적 과제임과 아울러 自省修練의 표본이었다. 그러면 왜 퇴계는 그토록 주자에게 傾倒되었을까. 이러한 물음은 다음 두가지 오해를 푸는 열쇠가 될 수 있을 것이다.

첫째로, 퇴계학은 주자학 祖述 이외에 아무것도 아니다라는 학문적 오해이며, 둘째로는 퇴계학은 당시 유교적 정치유지를 위한 통치이념을 제공하려던 것이라는 政敎的 오해이다.

퇴계理學觀의 모형은 물론 주자의 그것이었다. 그렇다고 하여 반드시 퇴계학 전체가 주자학 아류였다거나 그 模像이라고 단정하는 것은 지나친 자기비하 사고이다. 퇴계가 學朱子한 것은 정치적 「大國」으로서의 朱

34) 『言行錄』(拾遺)

35) 퇴계의 陽明學說辯斥에 대한 논문은 李丙壽, 『陽明書之東來與退溪之排斥』, 國學論叢(庸齋白樂濬博士還甲紀念, 1955, 퇴계의 『傳習錄論辯』 퇴계전집, (상) pp.922~928 참조.

36) 『月川集』(권3 答退溪先生書)

37) 『퇴계전서』, p.925

子였기 때문이 아니라 문화적 선진국의 학문적·인격적인 동일시할 수 있는 인물(identifying figure)로서의 朱子를 발견하고 그의 삶과 앎과 됨을 배우려고 했을 뿐이다.

때로는 겉으로는 지나치게 추종하는 듯 보일 수도 있으나 퇴계는 朱子語辭의 片言隻句라도 범연히 그리고 맹목적으로 尊信한 것 같지는 않다. 반드시 『咀嚼』하고 난 뒤 스스로의 주체적인 사고의 여과를 거치고 실천의 행위에 터하여 주자학을 이해코자 하였다.

다음으로, 주자학을 政教原理로 채택한 조선조 관료전제정체에 있어서 異學排斥으로서의 單一思想의 유지와 강요라는 측면에서 볼 때에 퇴계理學觀의 영향은 직접 간접으로 작용하였을 것은 틀림이 없다. 그러나, 억불숭유의 國是를 새삼스럽게 표방하기에는 퇴계시대는 너무 처지고 三峯 鄭道傳의 『佛氏雜辯』과 같은 異學排斥論을 강조하기에는 또한 때가 아니었다.

퇴계시대는 사화의 소용돌이가 비교적 가시던 철학적 내면화의 시대로서 개막되었다. 시대사상의 주인공, 퇴계의 소임은 政教的 이념의 廣布에 있었다고 하기 보다는 오히려 사색하고 철학하려는 일에 더욱 몰두하였다.

퇴계는 주자시대처럼 학문외적 요청이 강하여 성리학을 확립할 절박성은 그리 절실하지는 아니하였다. 그의 안전에는 오로지 『道問學·尊德性』으로 天理를 존중하고 人欲을 멀리할 학구적·구도적 요청이 컸을 뿐이었다. 퇴계는 黨爭系譜에 초연한 오로지 한 분의 哲人學者였다.³⁸⁾

그러면, 퇴계이학관의 한계는 무엇인가.

첫째로, 사고유지의 편향성이다. 이러한 지적 편향성은 싫던 좋던 간

38) 姜周鎭, 『李朝史에 있어서의 퇴계』, 퇴계학연구, 퇴계학연구원, 1972, 9, p.29에 의하면 「퇴계를 분기점으로 해서 퇴계 이전의 학자는 대체로 초당적이기도 거국적으로 추앙을 받게 되고, 퇴계 이후부터는 모두 어느 黨의 宗主가 되고 초당적 내지 거국적 추앙을 받지 못하게 되었다. 따라서, 퇴계 이전에는 정치 싸움이 士禍로 나타났고, 퇴계 이후에는 당쟁으로 나타났다고 해도 과언은 아닐 것이다.」라고 지적하고 있다.

에 보수주의·전통주의와 상호 관련된다.

둘째로, 흑백논리의 전개이다. 다양하고 새로운 학설이 발붙일 자리가 없고 君子 아니면 小人, 正學 아니면 曲學의 一刀兩斷식의 준엄성이다. 흑백논리는 때로는 독선과 독단에 호를 우려가 짙은 것이다. 퇴계 언행록을 살펴 보면 그는 공자의 四勿³⁹⁾ 精神에 투철하였음을 보거나와, 아무래도 창조적 자유의지는 강렬하지는 못하였다. 퇴계학을 수용한 일본이 근대화에 우리보다 앞서게 된 정신사적 요인 가운데 하나가 바로 사고의 齊合性이었음을 살펴볼 때에, 여기서 역사 교훈적 의미를 발견하게 된다.

그러나 퇴계에게 『인간형성의 논리』와 『정치비판의 시각』이 전혀 결여되었다고는 할 수 없다. 異學을 추호도 용납하지 않던 퇴계는 인간형성의 윤리로서 居敬窮理를 통한 敬의 체득을, 정치비판의 시각으로서는 仁義禮智를 다한 왕도사상을 발현하는데 주력하였다. 이것이 그의 『한계』를 무너뜨리게 하는 餘白이다.

(三) 退溪心性論의 구조

退溪心性論의 내용

퇴계학은 『存德性·道問學』⁴⁰⁾으로써 敬을 지향하는 學이다.

39) 論語子罕編(四)『子曰, 毋意, 毋必, 毋固, 毋我』孔子에게는 절대로 하지 않는 네가지 일이 있었다고 한다. 첫째로, 상대방이 아직 의사표시도 없는데 제멋대로 넘겨짚는 일(毋意: arbitrariness)이란 없었고, 둘째로, 일을 하는 경우에 기어이 해내려고 무리를 하는 일(毋必: dogmatism)이 없고, 셋째로, 이 일은 단연코 안된다고 완고하게 고집하는 일이 없고(毋固: no narrow mindness), 끝으로 매사를 자기중심으로 생각하고 행동하는 일(毋我: egotism)이 없다는 것이다.

40) 『中庸』제27장에 『子思曰君子尊德性而道問學』이라고 있다. 이곳에서 『~而~』字의 해석이 문제가 된다. <而>를 중심하여 상하단 어느 곳을 主部로 보느냐에

퇴계심학은 퇴계학의 일부야가 아니라 퇴계학이 곧 심학이라고 할 수 있다. 철학자로서 일생의 蘊蓄을 기울인 血汗의 결정체인 <聖學十圖>는 한마디로 敬의 心學思想體系이다.

퇴계심학은 평생을 통하여 인간과 우주에 대한 철학적 인간학으로 형성된 學的體系이다. 퇴계는 理는 비록 만물에 산재하나 그 用은 실로 마음에 있다(致格物說)는 믿음을 끝까지 지켰으며 바른 마음을 닦는 것이 性的 순수성이고 理의 순수성이라고 하였다.

친지만물과 일체가 되는 마음은 마땅히 부모를 섬기듯이 하며, 사람은 天理를 섬겨야 한다는 것이다.

- 『人心七情是也 道心四端是也』⁴¹⁾
- 『人心爲七情，道心爲四端，以中庸序朱子說及，詐東陽之類觀之，二者之爲七情四端固不可』⁴²⁾

人心이 道心이 되자면 『尊天理 遏人欲』하여야 하는데 이러한 工夫는 居敬窮理의 실천 여하에 의하여 가능하다고 보았다.

『以下所言諸說 不問已發與未發 做工與不做工 凡過人欲事 當屬人心一邊，存天理事 當屬道心一邊 可也。』⁴³⁾

퇴계학에 있어서 理氣二元論·四端七情分屬論(人心道心論) 및 本然·氣質之性 등 제반 학설의 이원적 성격은 결국 『理尊氣賤說』에 의한 계층적 구조이다.

따라서 해석이 달라진다.

41) 퇴계전서(상), pp.917~918, 『心經後論』

42) 퇴계의 四·七分屬論(人心發於氣, 道心發於理)은 뒷날 奇高峰(大升)과의 장장 7년 동안에 걸친 四·七論辯으로 발전되기에 이른다. 人心·道心に 관한 四·七分屬論은 退溪學의 특색으로서 주자는 다만 『戰心之靈 覺於理者, 道心也, 覺於欲者 人心也』라고 말하고 있다.

43) 答李平叙書(退·全)上 p.849

理尊氣賤說은 동격의 二元性을 말한 것이 아니다. 인성론에 있어서 理發은 四端이고 道心이며, 氣發은 七情이요, 인심이라고 한 말 역시 그렇다. 그에 의하면 하나를 꿰뚫는 것만이 진리였다. 즉, 인성과 천리의 관계가善하나로 『一而貫之』되어야만 合理氣될 수 있다고 본다.

리의 『獨尊無對』⁴⁴⁾는 心·性을 통합하는 원리다. 이러한 의미에서 퇴계를 객관적·주지주의자라고 부를 수 있다.

퇴계는 수양법으로서 주자의 靜坐法과 같은 『脚跌著地, 漸漸進步』의 방법을 택하라고 한다. 『方始有實用功處, 脚跌著地 可漸漸進步: 至於用功之久 積熟昭融, 而有會於一原之妙』⁴⁵⁾ 그의 用功의 『漸悟說』은 바로 朱子の 입장을 대변한다.

한가할 때는 존양으로 정신적인 각성을 하고, 講習應接時에는 언제나 義理를 생각하면⁴⁶⁾ 靜 가운데 天理를 지니고 動 가운데서는 人欲을 다스리게 된다는 것이다.⁴⁷⁾ 涵天理는 존양(靜)에 속하고 決人欲은 성찰(動)에서 가능한 것이다. 이것이 바로 퇴계가 말한 動靜 가운데 『존양·성찰』하는 방법론인 것이다.

퇴계심성론의 내용은 인간본질의 구조가 어떠한냐라는 문제와 같다. 앞에서 언급한 것처럼 퇴계는 『心·性·情』문제에 있어서도 『理氣合而爲心』이라는 理氣分屬으로 해석하고 있어서, 朱子가 <心>을 『陰陽』으로 비유한 것과는 다르다.

마음의 본질은 무엇인가.

퇴계는 주자와 같이 마음은 원래 『虛靈』한 것이라고 보아 그 빈 자리에 『理』와 『氣』가 寓居하고 있다고 본다. 『心』이 統性情한다는 것은 무엇을 일컬음인가.

44) 퇴계전서(상), 『理本其獨尊無對 命物而不命於物 非氣所當勝也』, p.313

45) 퇴계전서(상) p.681『答金而精書』. 이곳에서의 『積熟昭融 而有會於一原之妙』는 바로 朱子의 『豁然貫通』의 경지와 같은 것으로 해석된다. (一旦豁然貫通焉則衆物之表裏粗精無不到而吾心之全體大用無不明矣—<大學補傳>)

46) 퇴계전서(下), p.172, 『答李叔獻(珥)』(無事時存養 惺惺而已到講習應接時 方思量義理)

47) 退溪全書(上) p.661『答金淳叙』(靜而書天理之本然 動而決人欲於幾微)

퇴계가 逝世하기 한 달 전에 쓴 高峯別紙에 의하면 心이 理에 미치는 (理到) 원리를 說하고 性理와 心氣가 구분될 수밖에 없는 (所以然과 所能然) 心의 순리성으로 이른다. 그리하여 <心性情>은 心에 의하여 『體用一源·顯微無間』의 실천기능을 발견하는 것이다.⁴⁸⁾

이같은 心의 논리구조를 볼 때, 퇴계가 <心卽氣>說의 不當性を 論謂하는 논리적 근거를 발견하게 된다. 즉, 心은 一身의 主宰者인데⁴⁹⁾ 그 主宰者를 『氣』라고 한다면 氣는 선·악을 함께 할 수 있으므로, 악이 一身의 主宰가 된다는 (心卽惡) 논리가 형성되기 때문이다. 따라서 天理가 形氣를 命物할 수 없게 된다. 그러므로, 『主理禦氣』하는 그의 입장으로서 心卽氣說은 언어도단이 되는 것이다.

退溪心學의 晩年定論

퇴계 68세(1568년 戊辰)는 그의 學究생애에 있어서 기념비적인 해였다. 그 해 8월에는 『六條疏』를 지어 바치고, 11월에 『西銘考證講議』, 12월에 『聖學十圖』와 箭子를 올렸다.⁵⁰⁾ 이들 셋은 퇴계만년정론⁵¹⁾으

48) 퇴계전서(상), p.455~6, 『答奇明彦 別紙』

『理氣合而爲心 自然有虛靈知覺之妙 靜而具衆理 性也 而盛貯該載此性者 心也 動而應萬事 情也 而敷施發用此靜者 亦心也 故曰 心統性情。』

49) 退全(上), p.206 『聖學十圖』(心學圖) 『蓋心者一身之主宰也, 而敬一心之主宰也。』

50) 『聖學十圖』는 『60세 된 퇴계가 일생일대의 蘊蓄을 기울여 마지막 奉公의 정성을 다하여 임금께 올린 것이다. 그런 만큼 퇴계의 가장 원숙한 말년 사상의 전모가 일목요연하게 압축요약되어 있으며, 그의 심혈을 傾注한 대표적인名著이자 幼沖한 王(宣祖1년)에 바친 老臣의 마지막 遺託이다.

本稿에서 『퇴계만년정론』이라고 하는 것은 <未定說>→<確定說>의 뜻이 아니라, 퇴계사상의 결정본이라는 뜻으로 사용하고자 한다.

51) 『晩年定論』이라는 말은 王陽明의 『朱子晩年定論』이 유명하다. 陽明은 朱子の 『集註』 『或問』類를 『中年未定說』이라고 보고 만년에 이르러서는 지난날의 잘못(道問學에만 치우쳤다는)을 뉘우치고 『尊德性』을 重視하게 되었다고 하여 陽明學의 優越성을 강조하려고 하였다. 朱子學派에서는 이를 인정하지 않음은 물론이다.

로 퇴계 修學사상의 이해를 위하여 중요하다.

상기 三個論에서 인성론에 관한 부분을 抄錄하여 살펴보기로 한다.

가. 『戊辰六條疏』⁵²⁾에서

○ <第三條>

(前略) 우리들의 性情과 形色 및 일상 쓰이는 常倫과 같이 가까운 것으로부터, 나아가서는 천지만물 고금의 모든 사건이나 변천 등 허다한데 이르기까지, 至實한 이치와 지당한 법칙이 다 있는 법이니, 이것이 바로 천연으로 존재하는 『中』입니다.

그러한 까닭에 배움은 넓게 하지 않을 수 없고, 물음은 자세히 살피지 않을 수 없고, 생각을 삼가지 아니할 수 없고, 분별은 밝게 하지 않을 수 없습니다. 이 네가지 博學·審問·慎思·明辨이 바로 致知의 조목이며, 이 네가지 중에서도 慎思가 가장 중요합니다.

생각한다 함은 무엇이겠습니까? 心에서 구하여 徵驗으로써 얻음을 말합니다. 능히 마음에서 징험하여 이치를 밝게 분별할 수 있고, 선악의 幾微나 의리·시비의 판단을 정밀히 하고 조금도 차질이 없게 하고자 한다면, 비로소 이른바 危微(인심이 위태롭다는 뜻)의 까닭이나 精一의 법이 이런 것임을 진실로 알아 의심하지 않게 될 것입니다.

…次第와 節目은 『或問』속에 상세히 제시되어 있듯이 敬을 위주로 하고, 아울러 모든 사물에 대하여 마땅히 그렇게 될 바와 또한 그렇게 된 까닭을 규명하고, 심오한 이치를 몸소 체득하여 마침내 지극한 도리에 이르러야 합니다. 그리하여 세월이 오래되고 공부의 힘이 깊게 되면 하루 아침 사이에 저도 모르게 모든 의문이 말끔이 풀리고, 도리가 후련히 트이게 될 것이며, 비로소 體와 用이 한 근원이며 顯과 微가 간격이 없다는 것을 진실로 알게 될 것이며, 또한 危微에 미혹되지 않고 精一에 현혹됨이 없이 中을 잡을 수 있을 것입니다. 이것을 眞知라 일컫습니다.

힘써 행하는 일(力行)에 대하여 말씀드리겠습니다. 뜻을 정성되게 하면 반드시 기미를 잘 살피어 털끝만한 부실도 없게 될 것이며, 마음을 바르게 하면 반드시 動과 靜을 살피어 단 한가지 일이라도 바르지 않음이

52) 퇴계전서(상), pp.181~193

없게 될 것입니다.

수신제가에 있어서 일체 치우침에 빠지지 말고, 언제나 삼가고 두려워하고 홀로 있을 때도 성실히 하여, 뜻을 굳세게 갖고 쉬지 말아야 합니다. 이들은 모두 力行的 조목들입니다.

이들 중에서도 心과 意가 가장 중요한 것입니다. 마음은 天君이며 뜻은 마음에서 발하는 것입니다. 마음을 성실하게 하고서 뜻을 발함은 바로 하나의 성실로써 만가지 잘못을 지우는 것이 됩니다. 또한 天君인 마음을 바로하면, 바로 몸 전체가 잘 따르고 命에 복종할 것이니, 모든 행동에 實하지 않음이 없을 것입니다.

위와 같은 力行的 공부에 그 시작을 여시고, 그 실마리를 트실 것이오니, 그 실마리로 인해서 더욱 그 절실한 공부를 이룩하시기를 청해 올립니다. 그 규모와 宗旨는 大學或問과 中庸或問 두 책에 보이는 바의 교훈을 준수하시어, 經을 위주로 하고 때와 곳에 따라 생각마다 깨우치고 일마다 삼가면, 모든 욕심이 마음 속에서 말끔히 씻겨져서 五倫과 百行이 닦이게 되어 至善하게 될 것입니다. 식사와 휴식과 사람과의 응대에도 義와 理가 몸에 배고, 감정을 가라앉히며 노여움을 막고 개과천선하며, 정성과 誠一에 힘쓰시고, 廣大하고 高明하여 예법에서 벗어나지 않고, 경륜을 다스림에 屋漏에 부끄럽지 않게 하기를 바랍니다. 이렇게하여 공덕을 많이 쌓고 경력이 오래되면, 자연히 義와 仁이 몸에 익게 되어, 그만 두려 하여도 그만 둘 수가 없어서, 홀연히 알지 못하는 사이에 성현의 중화의 경지에 들어가게 될 것입니다.

그 실천의 효험이 여기에 이르면, 도와 덕이 성립되고, 나아가서는 바로 다스리는 근본이 서게 될 것이며, 인재를 등용함에서는 원칙대로 분수를 넘게 하지 않을 것이며, 따라서 자연히 여러 어진 인재들이 모이고, 공적이 밝아져 온 세상이 융성하며 태평하게 되고, 백성에게 仁愛와 福壽를 누리게 하는 것은 어렵지 않을 것입니다.

어떤 사람은 제왕의 학문은 선비나 학생들과는 같지 않다고 합니다. 그러나 그것은 文義에 구속되고 詞章에 그을 두고 한 말입니다. 敬으로 근본을 삼고 窮理하여 致知하고, 자신을 반성하여 참된 행동을 실천하는 것은 心法의 妙를 터득하고 도학을 전하는 요결이니, 이러한 점에 있어 제왕과 일반 사람이 어찌 다를 수 있겠습니까?

생각하건대, 眞知와 실천은 수레의 두 바퀴와 같아서, 어느 하나가 빠져도 아니되며, 또한 사람의 두 다리와 같아서 서로 도와서 나아가게 마련인 것입니다. 그러므로, 程子は 『致知하지 못한 자는 敬하는 경지에

들지 못한다』고 말했으며, 朱子는 『몸소 실천하는 공부에 이르지 못하는 자는 窮理 또한 없는 것이다.』라고 했습니다. 이리므로 眞知와 실천의 두가지 공부를 합해서 말하면 서로가 始와 終이 되는 것이며, 나누어 말하면 또한 저마다 始와 終이 있는 것입니다.

참으로 처음이 없으면 끝도 없을 것입니다. 그러나 끝이 없다면 시작을 해서 무엇에 쓰겠습니까? 더욱이 聖學은 대개 시작은 있으나 끝이 없으며, 처음에는 열심히 하나 나중에는 게을리하고, 처음에는 공경하나 나중에는 방자하게 되며, 오락가락하는 마음으로 하다가 말다가 마침내는 한결같이 德을 업신여기어 나라는 미혹하게 되고 마니 그 이유는 무엇이겠습니까?

더없이 위태로운 것이 人心입니다. 사람의 마음은 욕심에 빠지기 쉽고 理에 되돌아 오기는 어렵습니다.

또, 더없이 미묘한 것이 도심입니다. 도심은 눈결 사이에 理에 깨었다가도 이내 욕심에 가리워지는 것입니다. 이리므로 聖學이 始와 終을 얻기가 어려운 것입니다.

이제 사욕에 빠지기 쉬운 인심으로 하여금 유혹을 물리치고 사욕이 일지 못하게 하며, 또한 눈결 사이에 理에 깨어난 도심으로 끊임없이 이 어지게 하여, 예로부터 어진 제왕들이 전해오던 執中之學을 이루고자 한다면 바로 精一의 공부가 아니고서 다른 무엇으로 할 수가 있겠습니까? 『傳說』이 말했습니다. 『오로지 學問에 있어서는 뜻을 겸손하게 하라. 始終을 한결같이 학문에 힘쓰면 덕이 자기도 모르게 닦아진다.』 공자는 말했습니다.

『이를 곳을 알아서 그곳에 이르고자 하면 서로 가까울 수 있고, 끝나는 곳을 알아서 끝나게 하면 같이 義를 지닐 수 있습니다.』고.

나. 『西銘考證講議』⁵³⁾에서

○ (三, 『나의 몸은 천지에 찬 氣이며, 나의 性은 천지를 통솔하는 理이다.』)에 대하여·천지의 氣가 나에게 있어 몸(體)을 이루었으므로 나는 바로 천지의 본체라고 하는 것이며, 또한 천지의 理가 나에게 있어 性이 되었으니 나는 바로 천지의 性이라고 하는 것입니다.

53) 퇴계전서(상), pp. 218~224

『天地之塞 吾其體 天地之帥 吾其性』

○ (一九, 『存心養性이란 게을리하지 않음이라』)에 대하여…『孟子』가 운데 『存其心 養其性 所以事天』이라는 말이 있습니다. 주자가 이를 주석하기를 『마음은 사람의 神明으로 모든 理를 갖추어 가지고, 만가지 일에 대응할 수 있는 것이며, 性은 바로 마음에 갖추어진 理며, 또한 하늘은 理가 나온 근원이다』했습니다.

存이란 지너 버리지 않는다는 뜻이고, 養은 순순히 따르고 해치지 않는다는 뜻이며, 事는 받들어 모셔 어기지 않는다는 뜻입니다.

程子は 말했습니다. 『마음이나 性이나 하늘은 다 하나의 理다』라고, 理에서 말하면 하늘이라 하고, 稟受에서 말하면 性이라 하고 그것을 사람이 지니고 있는 것을 心이라 합니다.

다. 『進聖學十圖筭』⁵⁴⁾에서

○ <第六, 心統性情圖說>

도표(五心統性情圖) 중 上圖는 程林隱이 만들어 그가 직접 설명을 한 것입니다. 다른 두 표는 臣이 망녕되게 성현들의 말씀과 교훈의 뜻을 미루어 사사로이 만든 것입니다.

中圖는 氣稟 속에 있으면서도 本然之性이 기품과 섞이지 않고 있음을 말한 것입니다. 子思가 말한 天命之性이며 맹자가 말한 性善之性이며, 程子が 이른바 卽理之性이며, 張子が 말한 天地之性이 바로 이것입니다. 이렇듯이 性을 말했으므로 그 性이 發하여 情이 되어도 역시 모두가 善한 것을 지적했습니다. 즉 자사가 말한 中節之情, 맹자의 四端之情이며, 程子が 이른바 『어찌 착하지 않다고 이름지을 수 있으랴』(何得以不善名之之情)이며, 朱자가 이른바 性에서 나온 것이라 원래 착하지 않은 것이 없다고 한 情들이 모두 이와 같은 것입니다.

下圖는 理와 氣가 합한 것을 설명한 것입니다. 이는 공자의 相近之性이며, 程子が 이른바 『性卽氣, 氣則理之性』이며, 張子の 氣質之性이며, 朱子の 『雖在氣中, 氣自氣, 性自性 不相夾雜之性』등이 바로 이것입니다. 이미 이렇듯이 性을 말했으므로 그것이 發현하여 情이 되어도 역시 理

54) 위와 같은 곳

와 氣가 서로 돕기도 하며 혹은 서로 해치기도 함을 설명하였습니다. 즉 四端之情은 理가 發하여 氣가 따르니까 자연 순수하고 착하며 악이 없습니다.

그러나, 理가 發하여도 제대로 뻗지 못하고 氣에 가리워지면 도리어 不善에 흐르고 맙니다. 또한 七情은 氣가 發하고 理가 이에 타(乘)면 역시 나쁜 것이 없습니다. 그러나 만약에 氣가 發하여 中和를 이루지 못하고 理를 滅한다면 그때에는 방자하고 악하게 됩니다. 대체로 이러한 까닭으로 程子が 말했습니다. 『性을 論하면서 氣를 논하지 못하면 충분하지 못하고, 氣를 논하면서 性을 논하지 않으면 충분하지 못하므로, 理와 氣를 분리하여 논하는 것은 잘못이다.』……학자가 참으로 한결같이 持敬하며 理와 欲을 가리는데 어둡지 않고, 특히 마음가짐을 성실히 하여 未發之中에서 存養하는 공부를 깊게 하는 한편, 已發에도 中節之和를 살피 반성하는 수양을 익히고, 오래 두고 끝없이 노력하면, 이른바 精一執中하는 聖學이나 存體應用하는 心法도 남의 힘을 기다리지 않고 스스로 얻을 수 있을 것입니다.

○ <第八, 心學圖說>

앞의 도설은 程林隱이, 聖賢들이 심학을 논한 名言들을 골라 추려서 도표로 만든 것입니다. 분류와 대치가 多端하지만 실증이 나지 않으며, 이것으로 聖學의 心法을 잘 알 수 있습니다. 위 아래의 배치는 오직 알고 깊은 것, 또는 생소하거나 익숙한 것을 가지고 대략 나눈 것으로, 공부나 수양의 절차를 따른 것은 아닙니다. 즉 『大學』에 있는 致知·誠意·正心·修身과 같이 반드시 전후를 가져야 하는 것과 같지 않습니다.

어떤 사람이 『大略을 풀었다고 求放心하는 것은 마땅히 『心在』 뒤에 놓을 것이 아니라, 공부하는 初頭に 놓아야 할 것이 아니오』라고 했습니다. 臣이 조용히 생각하건대, 求放心은 얇은 뜻으로 풀이한다면 무엇보다 마땅히 먼저 공부해야 하는 것입니다. 그러나 깊은 뜻으로 말한다면, 순간적으로 잠깐 생각이 어긋나도 『放』이라 할 수 있습니다. 顏子 같은 사람도 역시 仁을 지키다가 석달을 넘길 수 없었습니다. 이렇듯 잠시라도 어기지 않을 수 없는 것이 바로 放心입니다. 오직 顏子는 잠시 실수를 하여도 곧 알고 알자 곧 잘못을 다시 거듭하지 않았습니다. 이런 것이 바로 放心을 막고 구제하는 것이라 하겠습니까.』

지금까지 퇴계심학의 연원과 배경 그리고 구조를 위에서 고찰을 하였다. 퇴계심성론에 대한 여러 가지 논의를 전개하는 가운데 퇴계의 朱子學尊信은 단순한 지적 편향성이나 사상적 추종만이 아니다. 더구나 異學에 대한 퇴계의 입장은 『王朝交替와 併行된 사상적인 變革運動으로 구 세력의 하나인 불가의 정치·경제적인 권력을 억압 배제』⁵⁵⁾ 하려던 鄭三峰(道傳)과 같은 軌도 아님을 밝혔다.

퇴계학이 형성된 것은 그가 일정한 師承이 없이 독학으로 朱子學을 研鑽한 결과이다. 年譜에 의하면 43세 이후부터 본격적으로 주자학을 潛心求得하였다. 퇴계가 주자연구에 몰두한지 13년후에(56세 丙辰) 『朱子書節要』(14권 七冊)를 이루었고, 15년 후인 58세(戊午)에 그 序文을 쓴 것으로 보아도 그의 心學研究는 심혈의 勞作임을 알 수 있다.

주자학은 天理사상에 있어서 도리면과 의리면을 다 포함하고 있으나, 퇴계는 그 중 居敬窮理를 통한 인간의 義理之學에 보다 역점을 둔 것 같고, 『理氣』·『心性情』·『人心道心』의 致中和를 위한 心學을 무척 강조하였다. 그러므로 『主敬存心而 上達天理』하자면 『下學人事』를 빠뜨릴 수 없다고 본 것이다. 이 점이 王陽明의 본심위주의 주관적 唯心論을 배격하며 先知後行說로써 道問學과 尊德性이 함께 중요한 것이라고 강조한 터전이다.⁵⁶⁾

『…二者之相須 如車兩輪 如鳥兩翼 未有廢一而可行』⁵⁷⁾이란 말이 이를 웅변한다. 원래 유학에서는 지적 학습을 『枝葉』이라 보고 이를 『下學』이라고 불렀다. 개개의 사물을 지배하고 있는 『所以然之故』와 『所當然之則』을 찾아 최후의 거점인 중심관념에 도달하는 것을 『上達』이라고 하는 것이다. 『下學而上達』하는 길은 바로 漸修的인 『存養 省察』하는 길밖에 없다.

이것이 바로 心學이다.

55) 洪以燮, 『朝鮮儒家の 斥邪論에 대하여』, (白性郁博士頌壽紀念 『佛敎學論文集』)1959, pp. 1137~1151

56) 前掲『心經後論』

57) 退·全(上)『答奇明彥書』

그러므로, 퇴계학은 곧 퇴계심학이라고 할 수 있다. 퇴계에 의하면 이러한 중신개념은 존재론적·인식론적·가치론적 실체인 『敬』이다.

심학을 통한 敬의 접근방법에 있어서 퇴계는 종합적이고 분석적인 실천방법을 권장하고 있다. 이러한 방법(周悉的把握)이 곧 퇴계로 하여금 사고와 실천에 있어서 단일성을 지니지 않았다는 방증이 된다.

『就同中而 知其異見 就異中而 見其有同 分而爲二而不害其未嘗離 合而爲一而實歸於下相雜 乃爲周悉而無偏也』

퇴계학은 이렇게 <理·同>·<分·합>·<一即二, 二即一>·<周·悉>을 고루 미치게 포괄하는 學적체계로 형성되었다. 이 점이 學問方法論上 그의 탁월한 입장이다.

오늘날, 이론적 인식(삶)과 실제적인 행동(삶)이 서로 떨어져 있거나 아니면 전자가 후자보다 강조되는 학적 趨向에 퇴계심성론은 매우 많은 교훈을 남겨주고 있다. 성찰된 개인적인 삶이 우리로 하여금 진리로 이끌어 준다는 의미를 여기에서 읽을 수 있기 때문이다.

二. 天人合一論의 인간이해: 『天命圖說』

퇴계가 『天命圖說後叙』를撰한 것이 1553(癸丑)년 12월이니,⁵⁸⁾ 53세 때 일이다. 연보에 의하면 그해 4월에 大司成을 拜하였으며, 『諭四學諸生文』을 지어 文教責任者로서 四學 諸生이 지켜야 할 교육과 학문의 대의와 실천에 대하여 諭示하였고, 55세 을묘년 봄에 南歸하였다.

『天命圖說』은 秋巒 鄭之雲(1509~1561)의 作으로⁵⁹⁾ 퇴계가 이를 수정한⁶⁰⁾ 데서 天命圖와 그 說은 한국성리학상 가장 光彩있는 논쟁의

58) 퇴계전서(상), p.915(嘉靖癸丑臘平清涼山人謹書)라 있고 연보(上揭書 下, p.581)에 『十月改訂 鄭之雲天命圖』라 함.

59) 이를 『天命舊圖』라고 한다.

60) 이를 『天命新圖』라고 한다.

발화점이 되었다. 익히 考究되어 온 퇴계와 高峯의 『四七論辯』이 이것이다. 즉, 『天命兩圖』에서 秋巒의

『四端之發純理 故無不善 七情之發兼氣 故有善惡』

이라는 글을 퇴계가 『四端理之發』이라고 고친 것이 당시『土友』간에 문제⁶¹⁾로 등장하였고, 퇴계는 이를 秋巒의 舊圖대로 환원⁶²⁾시키면 어떻겠느냐고 高峯에게 물은 데서부터 『四·七』에 관한 칠년논쟁은 비롯된 것이었다.

『四·七論爭』의 진말에 관하여서는 이미 先輩學者⁶³⁾들에 의하여 비교적 소상하게 밝혀졌다. 이곳에서는 『天命圖』의 존재론적 측면의 고찰보다는 『天命圖說』에 나타난 가치론적 접근—좁혀서 교육철학적 해석—을 시도하고자 한다.

『天明圖說』에 나타난 사상은 성리학적 우주인성론인 천인합일의 사상적 기반에 터하여 있고 인간문제의 본질론·인식론·가치론에 대하여 포괄적으로 설명한 성리학적 인간학의 입문서라고 할 수 있다.

『天命圖說』은 그대로 성리학적 우주론·인성론·행위론의 緊切한 要目이며 그 범주이다. 『四·七論爭』은 『發』의 문제로 발단되었거니와 이는 위의 범주와 요목에 있어서 중심점임에는 틀림이 없다.

(一) 退溪가 『天命圖說後叙』를 쓰게 된 동기

『天命圖說後叙』에 의하면⁶⁴⁾ 이 글을 쓰게 된 동기는 다음과 같다.

61) 여기에서 퇴계는 이미 『理發·理發』 문제에 있어서 『互發』說을 주장하고 있다.

62) 퇴계가 秋巒說로 後退한 것이라는 단순히 文字上으로 해석할 수 없음이 그 뒤에 전개되는 『論爭』에서 역력히 살필 수 있다. 뒤에 퇴계는 『四端發於理 七情發於氣』라고 고침.

63) 李相殷, 柳正東, 全斗河 諸家の 所述 참조.

64) 退溪全書(상) pp. 911~915

一, 퇴계가 벼슬길에 올라서 서울 西城門 안에 산지가 전후20년이 되도록 이웃에 사는 鄭靜而와는 서로 안면과 왕래가 없던 차에, 하루는 조카 喬가 어디서 『天命圖說』이라는 것을 가지고 와서 나에게 보였는데 그 그림과 설명이 자못 잘못된 데가 있었다. 喬에게 묻기를 이것을 누가 지었느냐 한즉, 『모르겠습니다』하였다.

그 뒤 차츰 각처로 추심하여 보니 비로소 그것이 靜而에게 나온 것임을 알고, 이에 거간하는 사람을 통해서 精而에게 그 그림을 보여 달라고 하였고, 靜而 또한 만나 보고자 하여 수삼번의 왕래 끝에 靜而가 좋다고 하였으니, 이는 내가 前日부터 성질이 괴벽하고 견문이 고루하여 사قم성이 적은 것을 부끄러워하던 바이다.

(滉自筮仕來寓居漢陽之西城門內者前後二十年而， 尙未與隣居鄭靜而相識往來也 一日姪子喬於何得所謂天命圖說者來示其圖與說 頗有并訛， 問喬何人所作則， 曰不知也， 其後稍尋問之， 始其出於靜而於是因人叩靜而求見本圖， 己而又求見靜而， 皆往復數三而後肯焉則滉前日之僻陋寡與爲何愧矣.)

二, 내가 靜而에게 이르기를 『지금 이 그림은 喬가 傳한 것과 (내용이) 같지 않으니 어찌된 일입니까』하니 靜而가 대답하되 『전에 慕齋·思齋 (金安國·金正國 형제) 두 선생의 門下에서 제가 배울 때에 그 論을 듣고 물러나와서 아우 某(之霖)와 함께 講求해 보았습니다. 그러나 성리의 미묘함을 准明할 바가 없음을 근심하였습니다. 시험삼아 주자의 설을 취하고, 또 여러 설을 참고하여 하나의 그림을 만들고 이를 慕齋先生에게 질의하였더니 慕齋先生께서는 이를 謬妄하다 물리치지 않으시고 案上에 두시고 여러 날을 疑思하셨습니다. 잘못된 곳을 가르쳐 주십사고 請하였더니 慕齋先生의 말씀이 『오랜 공부가 없으셔서 가벼이 말 할 수 없다』하시고는 혹 배우는 자가 그 門下에 이르면 이 그림을 내 보이고는 말씀을 나누셨고, 思齋先生께서도 역시 하지 말라고는 하지 않으셨으니, 이는 두 분 선생께서 저의 狂簡함을 이끌어 주시려는 뜻이었습니다.

이 그림을 전할 만한 것이 못되는 데도 그때 같은 문하 제생들이 이를 베껴가지고 士友 간에 傳하여진 줄은 몰랐습니다. 뒤에 와서야 제가 스스로 그 잘못됨을 깨닫고 고친 곳 또한 많으니, 前後가 다른 까닭입니다.

아직도 定本이 되지 못하여 스스로 부끄럽고 겁이 납니다. 원컨대 잘못된 곳을 고쳐 주시고 가르쳐 주시면 매우 다행한 일이겠습니다.』라고 하였다.

(滉因謂靜而曰 今此圖與喬所傳者不同何歟 靜而曰 向者學於慕齋思齋兩先生門下 聞其緒論退而與舍弟某講求旨歸顧患其性理微妙准明試取朱子之說 參以諸說 作爲一圖 捧而質疑於慕齋先生 先生不以謬妄斥之 置之案上 疑思累日 請其誤處則曰 非積功未可輕易 或有學者踵門而至則 出示而語之 玩又質之 思齋先生亦不呵禁 是及兩先生誘進狂簡之意 非謂其圖之可傳也 不意彼時諸生因以謬本傳之士友間 厥後者吾自覺其非而改之者亦多 所以有前後之異而 尙未有定本焉 之雲竊自愧懼 願有以證正而 辱教之幸甚.)

三, 내가 대답하기를 『그렇습니다. 慕齋 思齋 두 선생이 가볍게 그 그림의 是와 非를 말씀하지 않는 것은 실로 반드시 깊은 뜻이 있는 것입니다. 오늘날 우리들이 강학을 하는 데 있어서 마땅하지 못한 곳이 있는 것을 깨닫게 되면, 어찌 구차스럽게 쫓고 간절히 변론하여, 마침내 그 是와 否를 가려내지 않을 수 있겠습니까. 항차 士友間에 傳하기를 (이는) 모두 (慕齋·思齋)兩先生の 손길을 이미 거쳐 是正한 것이라 하고 들 하는데 잘못된 부분이 그대로 남아 있게 되면 師門의 累가 또한 크지 않았겠습니까.』하였다.

靜而가 대답하기를, 『참으로 이것이 之雲의 夙昔의 근심입니다. 감히 선생의 말씀을 듣지 않을 수 없습니다.』하였다.

내가 드디어 太極圖와 그 說에 대하여 引證하되, 어디는 잘못되었으니 고치지 않을 수 없고, 또 어디는 너무 많게 되었으니 없애지 않을 수 없으며, 어느 곳은 빠졌으니 보충하지 않을 수 없다.』라고 지적하였다. 靜而가 나의 말을 반대하고 자신의 뜻을 고치는 것을 싫어하는 빛이 없었다. 오직 나의 말에 마땅하지 않은 곳이 있으면 반드시 힘써 변론하여 至當하여야 그만 두었다. ...여러 달이 지난 뒤에야 靜而가 고쳐 만든 圖와 說을 가지고 와서 나에게 보여 주었다. (이에) 서로 참고하고 교정하여 완전히 끝을 내었다. 비록 과연 잘못된 곳이 있고 없는지는 알 수 없으나 거의 있는 힘은 다하였다.

(滉曰然兩先生所以不輕議是非者 固必有深意存焉 在今日吾輩講學 如覺有未安處則又安可苟同曲護終不辯其是否耶 況士友之傳皆曰曾經兩先生之是正而仍未免有差則其爲師門之累不亦太乎 靜而曰此固之雲夙昔之憂 敢不虛

己以聽 混濬引證太極圖及說而 指點曰某誤不可不改 某剩不可不去 某欠不可不補 何如靜而皆言下領肯無佛吝之色 惟混言有未當者則 必極力辯離要歸之至當而後已焉……既數月靜而以所改圖及附說來示 混復相與參校整完 雖未知其果爲無謬與否而 自吾輩所見殆竭其所可及自矣。」

(二) 秋巒의 『天命圖說序』에 나타난 經緯

퇴계가 『天命圖說後叙』를 지은지 한달 뒤인 甲寅年(1554) 정월에 추만은 『天命圖說書』를 지었다.

이 글에도 퇴계의 後叙와 부합하는 경위가 적혀 있다.

『正德 己卯년에 思齋 金先生께서 가벼운 견책을 받으시고 高峰의 芒洞에 물러나셔서 卜居하고 계셨으니 이 마을은 실로 내(之雲)가 살던 곳이다. 나는 일찍이 선생의 문하에 나아가 受學하였다. 嘉靖 무술년에 思齋先生께서 부름을 받아 還朝하시니 之雲이 돌아가 의지할 곳을 잃었다. 동생 之霖에게 家論과 天人의 道를 강학코자 하였으나 之霖이 幼學으로 의거하고 窺測할 곳이 없음을 안타까워 하였다. 이에 내가 주자의 설을 試取하고 (性理大全 論人物之性을 봄) 諸說을 참고하여 하나의 圖를 짓고 한편 問答을 하여 天命圖說이라 하였으니, 아우를 講코자 한 것이지 처음부터 남에게 보이려고 한 것은 아니었다. 그러나 圖가 이미 草하여진 즉, 長者에게 보여드려 바로잡지 않을 수 없었다. 마침내 慕齋·思齋 두 선생께 質正하였다. 두 선생께서는 깊이 책망하시지는 않고 다만 가볍게 논의할 것이 아님을 말씀하셨다. 뒷날 불행히도 두 선생께서 번갈아 돌아가셨다. 아, 슬프다. 이로 말미암아 이 그림의 草木은 바로 잡아볼 바를 잃게 되었으며, 나의 학문은 날로 거칠어 가니 어찌 스스로 펴볼 날이 있으리요.

지난 해 가을 퇴계 李선생께서 不肖의 이름을 謂聞하시고 躬問하기 두서너 차례 하시니 之雲은 그 은근하심에 감심되어 목욕재계하고 퇴계선생께 나아가 뵈오니 선생께서는 혼연히 맞이하시고 天命圖에 대하여 말씀하셨다. 내가 證正하여 주실 것을 請하여 아뢰니 퇴계께서 곧 이를 허락하셨다. 물러와서 내가 스스로 축하해 말하되 두 선생님을 잃고 다시는 어진 師友를 얻지 못할 줄 알았더니 이제 퇴계선생을 얻었으니 근

심이 없다 하였다.

자주 왕래하여 이 그림에 대하여 질문하였더니 퇴계께서 古說을 引證하고 그 뜻을 參用하여 빠진 곳을 보태고 지나친 곳을 깎아내어 마침내 그림을 완성하였다.

(正德己卯思齋金先生被微譴而退 卜居于高峰之洞 洞實之雲所居里也 嘗其門受學焉 嘉靖戊戌先生被召還朝 之雲失其依歸 與舍弟之取朱子之說(見性理大全論人物之性)參以諸說 說爲一圖而又爲問答 名曰天命圖說 日與之舍講之此 初非欲示請 人而作也 然圖既草則亦不可不見正於長者 遂取質于慕齋思齋兩先生 兩先生不深責之 且曰未可輕義 姑俟後日不幸兩先生相繼而歿 嗚呼痛哉 由是此圖之草無所見正而余之學問就荒蕪 幾不能自振 去年秋退溪李先生 謂聞不肖之名 躬問者再三 之雲感其殷勤 齋沐進 退溪欣然出見因語及天命圖 之雲以直告之 因請證正之意 退溪稍假青色 余退而私自賀曰吾喪兩先生主 後意謂更不得賢師友求進 今得退溪吾無憂矣 常往來質問是圖 退溪證以古說參用己意 補其所欠 刪其所剩成完圖……)

(三) 主客問答形式을 통한 퇴계의 圖說辯

퇴계는 『天命圖說後叙』에서 도설 考訂에 대한 辯을 主客問答形式으로 說하고 있다. 이는 『天命圖說』을 고찰하는데 중요한 언급으로써 天命圖說이 비록 秋巒의 作으로 緣起는 되었지만 개작하는 과정 가운데 퇴계의 성리학적 천인관이 어떻게 전개되었느냐 하는 점을 살피는데 없어서는 안될 글이 된다. 퇴계는 40대 중년 이후 潛心玩默하여 차츰 성리학의 본령으로 그 철학적 蘊蓄을 더하기 비롯한지 10여년의 연륜을 경과한 후 비로소 본격적인 사교의 정립을 言表한 첫번째의 學적인 열매가 바로 天命圖說이다.

그러므로 『天命圖說』의 定本은 퇴계의 학적인 훈수를 받은 秋巒 鄭之雲의 所作이라기보다는 秋巒은 퇴계의 학문적 후광을 업고, 퇴계는 그 학문의 鏡像으로 뒷자리에 물러선 학적인 果實이다. (退溪集에 『圖說』이 수록되어 있는 것도 범상한 까닭이 아니다.)

퇴계학의 수입을 재빨리한 일본의 경우, 당시 퇴계학에 심취하였던 林羅山은 초년에 『이퇴계의 『天命圖說』』·『朱子書節要』를 읽었으며, 아

올려 올곡의 『聖學輯要』·『擊蒙要訣』도 읽었다』고 하였다. 특히 林羅山은 퇴계의 『天命圖說』에 傾倒되어 비상한 관심을 갖고 있었으며 그의 스승이자 일본 유학의 개조인 藤原惺窩에게 이를 빌려 주기도 하였다.⁶⁵⁾

그 뒤 林羅山은 다음과 같은 발문을 부쳐 1651년(慶安 4년)에 『天命圖說』을 간행하였다.⁶⁶⁾

『이 天命圖는 조선의 鄭秋巒과 李退溪가 지은 바다. 성리와 기질을 논한 이것은 모두 중국 先儒가 남긴 말들이나 그 바름이 벗어나지 않음은 가히 살필 일이다. 내가 이 책을 지니고 있는지 오래 되거니와 하루는 惺齋께 이것을 보여 드렸더니 惺齋께서 말씀하시되 『四端出於理·七情出於氣』가 옳다고 하시면서 이는 『困知記』에도 있는 말이지만 『天命圖說』의 說이 『困知記』의 그것보다 더욱 좋다. 옛적에 趙松雲이 신라의 중 金生의 글씨를 보고 난 뒤 題하여 가로되 『어디라고 인제가 없으리요』하셨으니 믿을 말씀이로다. 이제 내가 이를 베껴 주노라.』

『右天命圖者 朝鮮鄭秋巒 李退溪之所作也, 其論性理氣質 皆雖爲中國先儒之餘言然不戾於正 而有可觀者. 余家藏此本久矣 一日視於惺齋(藤原惺窩), 惺齋曰 四端出於理 七情出於氣 此說是也. 此諸困知記所云 則爲此善於彼. 昔趙松雪見 新羅沙門金生書蹟, 題其後曰 何地不生才, 信哉 今余生乞瞻之余 於是與之元和 幸西夏日』

섬나라 學人의 小嬌가 보이지 않는 바는 아니지마는 退溪에게 감발되어 커다란 영향을 받은 藤原과 林의 退溪尊崇을 살필 수 있다.

이처럼 『天命圖說』은 단순한 中國 성리학의 복사판이 아니라 退溪에 의한 한국 성리학의 一進境이 뚜렷한 업적이라고 하겠다.

퇴계와 추만의 서문을 통한 『天命圖說』所撰의 『動機』와 『經緯』를 토대로 하여 퇴계 自述의 배경논리를 간추려 살펴 보기로 한다.

65) 阿部吉雄, 日本朱子學と朝鮮, 東京大學出版會, 1965, pp. 201~202

66) 羅山文集, 권 53.

<가>: 圖書를 만드는 일은 모두 『하늘의 뜻에서 나오는 것으로서 반드시 성현이 나온 뒤에야 비로소 할 수 있는 일인데 그대가 考訂해 주었다니 그대의 어리석고 참됨이 너무 심하지 않은가?

<답> 만약 이 그림이 경전의 뜻을 어기고 사사로운 의견을 내세웠다면 先正에게만 죄를 짓는게 아니라 하늘의 벌을 받을 일이다. 이 그림은 朱子의 말을 가지고 『太極本圖』에 근거를 두었으며 『中庸』에 의거한 것이다.

(一日客有扣門過之者見而謂滉曰 聞鄭生有天命圖而子爲之考證者其謂是歟 曰然 曰甚矣 鄭生之僭踰而吾子之愚妄也 滉矍然曰 何爲也 客曰 河落星瑞義禹因之而作易範五星聚奎 周子應之建圖說 由是觀之 圖書之作 皆出於天意而必有聖賢者作然後始可謂也 彼鄭生何人而敢爲圖 子亦何人而敢效尤歟 滉起而振謝曰 書生信古變意抵冒僭越至此 蒙吾子責警之厚庶免罪過幸孰大焉 雖然使欺圖違經旨出私見創立別義則不唯吾子之譏之 人人所當攻之 不唯獲罪於先正亦且獲戾於天矣 今是圖也 不過用朱者說據太極之本圖 述中庸之大旨 欲其顯而知微相發而易曉如斯已何深過之

<나>: 그대는 이 그림을 가지고 子思와 周子の 道에 맞다고 하였다. 이는 鄭生과 그대가 子思와 周子の 道를 얻음이 있다는 말인데...지금 鄭生이 매우 窮하고 아무 것도 못하고 있으며 그대는 庸拙한 재주로 하는 일없이 벼슬 자리에 있음을 세상 사람들이 모두 비웃고 있는데 어찌 스스로의 역량은 생각하지 못하고 더불어 참람되고 망령된 일을 하는가?

<답> 진실로 그대의 말과 같다면 공자가 있어야 周公의 道를 얘기할 수 있고, 子思와 孟子가 있어야 顔子와 曾子の 學問을 배울 수 있는 것이다. 이렇게 되면 聖인은 하늘을 바라고, 賢인은 성인을 바라고, 선비는 현인을 바란다는 말은 모두 없애야 할 것이다. 漢나라 이후 易學을 말한 사람이 많은데, 이들은 모두 伏羲·文王·周公같은 성인들이었으며, 宋나라 이후 天人性命의 설을 말한 사람이 많은데 이들이 모두 周敦頤·邵雍·程子·朱子 같은 賢인들이란 말인가.

대체로 선비가 義理를 말하는 것은 농부가 뽕나무 심고 삼(麻)심는 것과 같고 匠石들이 먹줄을 얘기하는 것 같은 일로서 제각기 제 할 일을

가지고 말하는 것이다. 그런데 그대는 농부에게 꾸짖기를 『네가 참람되이 神農氏가 되려 한다』라고 하며, 匠石들에게 『네가 망령되게 公輸子(이름 있는 옛 匠人)가 되려 한다』하니, 신농씨와 공수자는 쉽사리 따라갈 수는 없지만, 그렇다고 이 법을 내어 버리고 또 어떤 것을 배워서 농부나 장인이 될 것인가? 그대의 말로 말한다면 나는 떡줄도 없어지고 뿔나무발과 삼발이 모두 없어질까 걱정이 되는 것이다.

옛날 蜀나라에 筒에 테를 매우는 사람이 있어 그 사람이 周易한 구절을 얘기한 것이 이치에 맞아 군자들이 그 말을 후세에 전하였다. 이렇다고 하여 어찌 그 筒쟁이가 주역을 안다고 하겠는가?

말은 들을 만한 것이 있으면 듣는 법이다. 군자는 남을 너무 나무라지 아니하며 사람의 뜻이 좋으면 받아주는 법이다. 지금 그대의 말은 스스로 상고하는데 가르침을 준 비는 많으나 남을 꾸짖는 일은 너무 험하고 편협한 것이다. 그대가 어찌 차마 마음 놓고 이런 말을 하는가. (客曰子以圖爲合於子思周子之道 是鄭生與吾子果有得於子思周子之道乎 吾聞之也有德者積中而發外粹面而器背在家必達在邦必達今鄭生之窮悴軻感人皆背馳 吾子之庸拙忝世所囑外人雖自知之爲難蓋少自反而量己及相與爲僭妄之歸乎 澁曰嘻嘻吾始以客爲通人故隨問而跪進之愚今使人大失其所圖矣 苟如吾子之言是 有孔子然後論周公之道 有思孟然後學顏曾之學耶 聖希天 賢希聖 士希賢之說皆可廢耶 自漢以下論易學者多矣 皆伏羲文王周公孔子之聖耶 自宋以後至于當代 談天性命之學者衆矣 其人皆周邵程朱之賢也耶 夫士之論義理 如農夫之說柔麻 匠石之議 繩墨亦各其常事也 子從而尤農夫曰是僭擬爲神農也 尤匠石曰 是妄擬爲公輸子也 夫神農公輸誠不易及矣 然舍是又安從學爲農工耶 子之說行吾恐繩墨之廢絕而柔麻之蔗沒也 昔蜀有籊籊者言易一句而得理 君子取之 傳於後世 此豈必以籊籊者爲義文也 如是君子之不厚責於人而客其志尙如是也今子之言自吾輩得之以自考則爲腸甚厚在吾子責人之道得無險且隘耶子何忍恣爲是耶.)

이상 『後叙』에서의 문답은 해석의 사족이 필요없는 진술이지만 간추려 보면 다음과 같다.

첫째로 『河圖洛書』 이후 圖說은 天命을 받은 자의 所述이어야 한다는 점에 대하여⁶⁷⁾되게는 성실한 學人답게 이 점을 긍정한다. 그러나 圖의

67) 우리나라 儒學은 圖說이 많기로 유명하다. 그 비릇은 權陽村의 『入學圖說』이

위치와 설명에는 주체적 學究로서 古人전형을 그대로 답습하지 않았고⁶⁸⁾ 주자설을 尊信하는 태도를 버리지 않고 있으나 이는 學朱子하는 퇴계의 학문적 성실성과 인간적 禮謙으로 보아야 할 일이다.

둘째로, 『下學而上達』한다는 퇴계의 인간형성의 논리가 구체적인 비유로 설명되고 있다는 점이다. 진리는 진리탐구자보다 앞선다는 생각은 바로 퇴계로 하여금 겸허하면서도 毅然한 학문적 주체의식의 소유자였음을 보여주며 학문적 자유의 옹호를 위하여 애쓴 흔적⁶⁹⁾들과 만나게 될 때 퇴계의 剛毅한 자부심마저 엿보게 된다.

『선비가 의리를 말하는 것은 농부가 뽕과 삼나무를 심는 것과 같다』라는 말 속에서 성리학적 테두리 속에 갇힌 당시 학문세계에서나마 『먹줄도 없어지고 뽕나무밭과 삼밭이 없어지지 않도록 힘쓴 그의 모습이 躍如하다.

(四) 『天命圖說』의 내용

『天命圖說』은 다음 10절로 구성되어 있다.

- | | |
|-----------|------------|
| 제1절 論天命之理 | 제2절 論五行之氣 |
| 제3절 論理氣之分 | 제4절 論生物之殊 |
| 제5절 論人物之殊 | 제6절 論人心之具 |
| 제7절 論性情之目 | 제8절 論意氣善惡 |
| 제9절 論氣質之稟 | 제10절 論存省之要 |

위의 10절을 존재론(1~4), 심성론(5~9) 및 행위(실천)론(10절)의 세 가지 측면으로 나누어 살펴 보기로 한다.

다. 퇴계는 뒤(68세)에 『성학십도』를 進撰하여 圖說의 大宗을 이루었다.
68) 退溪全書(上), pp. 912~913『天命圖說後序』

存在論

하늘의 文法(天命之義)은 무엇인가 그것은 理의 구조이다. (天卽理) 理의 德目이 바로 『元·亨·利·貞』이니⁶⁹⁾ 『始·通·遂·成』의 순환논리를 작동시키는 四德이다.

이러한 하늘의 문법이 사람의 자리에 적용되면 (誠이 敬되는) 性으로서의 仁義禮智信이 된다. 理와 氣는 이른바 四德(理)과 五行(氣)의 종속관계로 天地에 미만되고 있는 것이다.⁷⁰⁾ 天地간에 理도 있고 氣도 있어서 理가 있으면 氣가 생기고, 氣가 있으면 理가 따른다. 理는 氣의 장수가 되고 氣는 理의 병졸이 되어 마침내 천지의 功을 이룩한다. 그러나 <장수>와 <병졸>의 理·氣관계는 『不相雜』이면서 또한 『不相離』의 관계이다. 말하자면 『理없이 氣가 없고』 『氣없이 理가 없으니 참으로 잠시라도 떨어질 수 없으나 그 分殊關係로 말하면 서로 섞이어 분별되지 않는 비는 아니라고 한다.⁷¹⁾ 그리고 理·氣가 稟賦되어 나타난 현상(物)의 근원을 물로써 설명하고 있음은 희랍의 철학자 『탈레스』와 遇合하고 있어 자못 흥미로웠다.

『說』에 의하면, 물이 만물의 根元이 되는 까닭은 다음과 같이 설명하고 있다.⁷²⁾

『『元』이 실로 현상을 비롯하는 理가 되고 『木』이 되는 五行으로 보아서 현상을 낳게 하는 氣가 되나 그 『元』이 된 바의 理는 『元』에서 나온 것이 아니라 『貞』에서 나왔으며 『木』이 된 氣는 『木』에서 나오지 않고 『水』에서 나왔기 때문에 『貞』은 현상을 이루는 理가 되고 『水』가 비롯하는 理도 되는 것이다. …天地가 생긴 것은 먼저 『水』의 氣로 이룩된

69) 『퇴계전집(하), p.141(元爲始物之理, 亨爲通物之理, 利爲遂物之理, 貞爲成物之理)

70) 위의 책, p.141 『~天地之間 有理有氣 纔有理便有氣朕焉 纔有氣便有理從焉 理爲氣之帥 氣爲理之卒 以遂天地之功 所謂理者 四德是也 所謂氣者 五行是也』

71) 같은 곳, (理外無氣 氣外無理 固不可斯須離也 而其分則亦不可相紊而無其別也)

72) 같은 곳, pp.141~2

것이니, 현상을 낳는 根元이 물에 근본되었음은 의심할 수 없는 일이다.

』

『……元固爲始物之理 木亦爲生物之氣 而氣所以爲元之理 不出於元而出於貞其所以爲 木之氣不出於水 故貞爲成物之理而 亦有始之之理 水爲藏物之氣而亦有生之之氣 此水所以承貞之德以爲生物之源者也 故凡物之生也 其形則雖待木之氣而成其所以形之之原 實朕於水之氣 何以知其然也 蓋物之所以生者其初也 莫不先稟乎水之氣漸以凝聚久而後堅固而成形焉 至於天地之所以生者亦莫不先以水氣而成 此理先儒之論已 悉茲不復贅然則 生物之原 所以本於水者何疑乎。』

心性論

천지 간에 理는 하나이지마는 氣가 다르므로 『人·物』의 다름이 있다는 것이다. 즉 만물의 理와 氣를 받은 것은 性의 理이지만, 氣는 『偏과 正』이 있어서 陰陽의 바른 (正)氣를 타고나면 사람이 되고 치우친 (偏)氣를 얻으면 物이 된다.⁷³⁾

『天地之間理一而氣萬不齊故究其理則 合萬物而同一性也 論其氣則 合分萬物 而各一氣也……凡物之受此理氣者 其性則無間而 其氣則不能無偏正之殊矣 是故人物之生也 其得陰陽之正氣者爲人 得陰陽之氣偏者爲物……』

그러나 하늘이 사람에게 命을 내려줄 때 氣가 아니면 理를 寓居하지 못하게 하고, 마음이 아니면 理와 氣를 갖들지 못한다. 왜냐하면 우리의 마음은 虛하고 靈한 理와 氣의 『집』(舍)이기 때문이다. 따라서, 理는 四德(元·亨·利·貞)의 理로서 五常(仁·義·禮·智·信)이 되고, 氣는 二(陰·陽)와 五(水·金·火·木·土)의 氣이므로 氣質이 된다. 이렇게 사람의 마음은 하늘의 理를 바탕으로 하여 된 것이다.

그러나 五常은 순수하게 善하고 惡한 것이 아니므로, 이의 <發>인 四端은 善이다. 따라서 氣質이란 본연의 性은 아니며, 이것의 <發>인 七

73) 같은 곳, 제5절 pp. 142~3<論人物之殊>

情은 사악에 흐르기 쉽다. 그러므로 性과 情의 이름은 비록 같지만 그 쓰임은 다르지 않을 수 없다. 性과 情은 모두 마음의 운용과 묘함에 따라 달라지므로 마음이 주재가 되어 늘 性과 情을 통할한다. 이것이 마음의 자리다.⁷⁴⁾

『天之降命于人也 非氣無以寓此理氣也 非此心無以寓此理氣也 故吾人之心虛理而且靈氣爲理氣之舍 故其理卽四德之理而 爲五常其氣卽二五之氣 而爲理質此人心所具 皆本乎天者也 然而所謂五常者純善而無惡 故其所發之四端亦無有不善 所謂氣質者非本然之性 故其所發之七情 易流於邪惡 然則性情之名雖一而性情之用則不得不異矣 至於曰性曰情之所以該具運用者莫非此心之妙 故心爲主宰而常統其性情此人心大概也。』

사람은 모두 氣의 <바름>을 얻어서 태어났다면, 어찌하여 上智·中人·下愚라는 三等의 差(殊)이 있을 수 있는가.⁷⁵⁾

사람의 氣는 바르기는 하다. 그러나 氣의 음양이 있기 때문에 기질은 淸·濁·粹·駁이 있다는 것이다. 이것은 사람이 태어날 때 <氣>는 하늘에서 받았으니 하늘의 氣가 역시 淸·濁·粹·駁이 있기 때문이며, <質>은 땅에서 받았으니 순수한 것도 있고 雜駁한 것도 있다. 따라서 氣·質의 淸과 粹를 얻는 자는 上智(하늘 理致에 합하는 사람)가 되고 淸하되 駁하거나 濁하되 粹함을 타고난 자는 中人⁷⁶⁾(智보다도 行이 부족하거나, 行보다는 智가 모자라는 사람)이 된다.

끝으로, 기질의 濁과 駁雜을 얻은 자는 下愚(하늘 理致에 어긋나는 사람)가 된다. 그러나 이와 같은 기질의 稟賦는 숙명적 결정은 아니다.⁷⁷⁾ 『下學而上達』의 공부에 의하여 下愚라도 마땅히 스스로 힘을 쓰면 中人和 上智로 나아갈 수 있고 上智라도 감히 기질의 아름다움만을

74) 같은 곳, p.143 <論人心之具>

75) 같은 곳, pp. 143~4 <論氣質之稟>

76) 中人 가운데는 行의 남음이 있어서 비로소 하늘 이치에 합하는 자도 있고, 行의 남음이 없어서 하늘 이치를 어기는 자도 있다.

77) 위의 책, pp.143~4 <論氣質之稟>

믿어서는 안된다고 하였다. 『存養省察』과 『居敬窮理』의 做工에 의하여 자아실현을 도모하여야 한다고 강조한다.

『問人物通塞之分由氣有正偏之殊者既得聞命矣吾人也 背得氣之正者也 然亦有上智中人下愚三等之殊何耶 曰人之氣正矣則正而氣也 有陰陽則氣質之稟亦豈無清濁粹駁之可言乎 是以人之生也 稟氣於天而天之氣有清有濁稟質於之地而地之質而粹有駁 故稟得其清且粹者濁而粹者 爲上智而上智之於天理知之 既明行之又書自與天合焉稟得其清且粹者濁而粹者 爲中人之於天理一則知有餘而行不足一則 知不足而行有餘始與天有合有違焉 稟得其濁且駁者 爲下愚而 下愚之於天理知之既暗行之 又邪遠 與天違焉 此人之稟大槩有三等者也 雖然相須無乎不在則 離上智之心 不能無形氣之所發理之所在不以智豐不以愚畜則 雖在不愚之心 不得無天理之本然故氣質之美上智之所不敢自恃者也 天理之本 下愚之所當自盡者也 是故萬代聖人也 而舜必勉之惟精惟一顏子大賢人也 而夫子必道之以博文約禮至放大學學者事也 而曾子必以格致誠正爲知行之訓中庸教者事也 而子思必以擇善固執爲知行之道 然則學問之道 不係於氣質之美惡 惟在天理之明不明行天理之盡不盡妙何耶。』

行爲論

—〈敬의 길〉

『敬』이란 무엇인가.⁷⁸⁾

사람이 하늘의 命을 받을 때에 四德의 理를 갖추었다. 한 몸의 主宰가 되는 것이 心이며, 心에 感하여 善惡의 幾(미묘한 움직임)에 따라 心의 用이 되는 것이 곧 情과 意다. 그러므로 君子는 반드시 存養으로 그 본체를 보존하고 省察으로써 그 쓰임을 바르게 할 것이다. 그러나 心의 理가 浩浩하고 渾渾하기 때문에 『敬』에 의지하지 않으면 그 性과 體를 보존하고 세우지 못할 것이다. 마음이 發하는 것은 毫釐를 살피기보다 어렵고, 위태로움은 抗塹을 받기보다 더 어렵다. 그러므로, 진실로 『敬』을 첫째로 삼지 않으면 안 될 것이다. 敬으로써 存養·省察하는 공

78) 같은 곳, p.144〈論有省之要〉

부야말로 敬學의 始終이자 體와 用에 貫통하는 길이다.

『問心裏之敬與存養及 情意之省察與敬何謂也 曰人之受命于天也具四德之理以爲一身之主宰者心也 事物之感於中也 隨善惡之幾以爲一心之用者情意也 故君子於此心之靜也 必存養以保其體於情意之發也 必省察以正其用然此心之理 浩浩然 不可模捉 渾渾然 不可涯矣 苟非敬以一之安能保其性而立體哉 此心之發微而爲 毫釐之難察危而爲抗塹之難躍苟非敬以一之又安能正其幾而達其用哉 是以君子之學當此心未發之時 必主於敬而加存養工夫 此心已發之際 亦必主於敬而加省察工夫 此敬學之所以成始成終 而通貫體用者也 故圖之切要之意尤在於此也。』

天命圖說의 내용은 性理學的 天人合一觀에 바탕을 두고 있어서 中國 儒敎哲學의 수준을 넘어서지 않고 있다. 그러나 방대한 성리학적 우주인성론을 집약적으로 정리한 撰者의 솜씨는 퇴계와 같은 大方을 기다리지 않고는 이루어질 수 없는 것이다.

그리고, 이 『天命圖說』은 성리학의 한국적 특색과 그 전개를 이룩한 事端의 書이자 退溪心·理學의 開花와 結實을 가능케 한 문제의 書이다. 조선조의 성리학자들은 이른바 <四·七>의 논의를 하나의 學적 필수과제로 여기었으며 이는 뒷날 학통과 학파의 형성을 초래한 것이 사실이라면 『天命圖說』은 그 발달의 書이기도 하다.

『四端發於理·七情發於氣』라는 구절에서의 <發>의 問題가 한국성리학의 특색화와 심오화를 위한 發의 門이 되었던 것이다.

<계 속>