

退溪教學思想研究(中)**

丁 淳 睦*

三. 性理學의 한국적 전개와 인간이해의 심화·『四七論辯』

(一) 性理學의 韓國的 展開와 退溪

禮敎와 政敎

性理敎育은 『禮敎』(崇廉恥·勵節義)와 『政敎』(明聖學·行王道)의 두 가지로 나눌 수 있다. 예교는 성리학의 윤리교육적 길이라면 정교는 정치교육적인 그것이다. 이들은 修己治人하려는 유학敎育의 본질과 관련된다.

퇴계는 聖學轉導를 위하여 王佐之學(聖學)을 構하였던 바도 있었지만 79) 그의 주된 敎育적 관심사는 예교에 있었다. 예교는 유학敎育의 도덕율로서 『사람됨의 길』을 닦아야 하고 (敎育인간학적 전진), 또 닦을 수 있다는 믿음(敎育인간학적 신념)에서 출발한다.

송나라의 理氣철학은 理의 발명으로 인간과 사회의 敎育적 도야가능성에 뚜렷한 원리를 부여하였고, 특히 주자에 의하여 理는 人性원리를 지배하고 통제하는 원리존재·통제존재로 보았을 뿐만 아니라 사회와 국가의 질서를 유지시키는 통합원리의 자리로까지 이끌어 올렸던 것이

* 전 영남대 敎育학과 敎수(작고)

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제17호(1978) 게재논문

79) 『進聖學十圖筭』·『戊辰六條疏』·『經筵講義』 및 『啓議』 등이 이것이다.

다. 따라서 인간 교육을 위하여는 예교를, 사회와 국가를 위하여는 정교가 강조되었다. 이것이 주자학의 인간학적 측면이자 강한 관학적 정치교육이라는 양면적 모습이다.

理는 인간과 사회(넓게는 宇宙·天道)를 관통하는 一切의 존재원리이며 통제원리이기 때문에 사람의 교육이 잘되어 간다는 것은 곧 나라의 교육이 잘되어 나감을 뜻하는 것이라고(禮教=政教) 보았다. 理의 철학은 인성이 의리의 性이 되는 인간교육으로 나아가게 하고, 사회가 왕도의 길로 실현될 것을 전제로 한다. 따라서 개인과 사회는 『氣質의 性』이라는 욕망의 극복으로서의 합리적 인간과 사회를 이상으로 하게 된다. 그러므로 예교와 정치는 理를 발현시키는 도덕율의 실천구현이며 유학교학사상의 양대지주이다. 즉, 理의 실천구현이 개별화되면 예교적 측면이 되고 이것을 사회화 시키면 정교적 측면이 된다고 볼 수 있다.

그러나 송대 성리학파와 마찬가지로 조선조 초기의 성리학은 강한 체제 보호적 관학성격 때문에 정교면에 주력하지 않을 수 없었다. 三峰 鄭道傳⁸⁰⁾을 비롯한 新進政客들의 경우는 왕조교체의 이념을 제공하는데 理의 성리학적 질서이념을 도입하였다. 인간성의 조화적인 理의 실현으로서의 『禮教』는 뒷날 道學개념의 한국적 적용으로 가능하였으니, 퇴계는 조선성리학의 『禮教時代』를 실질적으로 연 분이라고 할 수 있다. 퇴계는 『和陶集<飲酒>其16에서 道學淵源에 대하여 다음과 같이 읊고 있다.⁸¹⁾

80) 鄭道傳은 李穡의 門人으로서 恭愍王代부터 登仕하여 곧 李成桂의 두뇌가 되어 모든 政治運動의 樞紐에 서서 과감한 투쟁에 終始하고 新王朝 건설의 大業成就에 크게 활동하였으며, 그 뒤에도 國典의 제도 新政 基本方針의 확립에 가장 중요한 中心인물이 되었다. 다만 太祖 七年 第一次 王子亂에 살륙을 당하고 太宗 이후로는 逆臣의 元凶과 같이 宣傳되어 그 實積도 매우 歪曲되었지만 <三峯集>에 수록된 그의 著 <心理氣篇>과 <佛氏雜辯>이 朝鮮儒敎史上 학문적·이론적인 斥佛論의 嚆矢로서 消極的인 유교옹호의 문자였다고 하면, <朝鮮經國典> <經濟文鑑>은 積極적인 유교懸正의 구체적 시책으로서 그 基調를 유교적 교양과 抱負에 둔 新王朝 문화의 一大章典이었다. (李相伯, 韓國史(近世前期篇 震檀學會, p.683) 그러나 <王子亂>을 계기로 한 鄭道傳의 몰락은 곧 <政敎的> 經世主義의 퇴화를 뜻하는 것이 될 수 있다.

吾東號鄒魯 儒者誦六經
 豈無知好之 何人是有成
 疑稿鄭鳥川 守死終不更
 估畢文起衰 求道盈其庭
 有能青山藍 金鄭相繼鳴
 莫逮門下役 知躬傷幽情

鄭鳥川·圍隱
 估畢·金宗直
 金·金宏弼·
 鄭·鄭汝昌

유학발달상 예교가 강조되는 시기는 대체로 엄치와 절의가 땅에 떨어지기 시작한 이후이며 정교와 논리가 등장하는 때는 政治道義가 혼란기에 접어들고 나서부터라고 하겠다. 정치와 윤리의 강조는 정치도의가 문란하고 인륜도덕의 쇠잔함으로써 비롯된다고 할 수 있다. 하나의 새로운 사상은 정교·예교적 쇠퇴를 비판적으로 자성하는 『反動的』 정신 운동일 수 있기 때문이다. 토인비(A. Toynbee)는 헬레닉 사회의 사상적인 붕괴가 플라톤, 아리스토텔레스의 『영원한 철학』(philosophia perennis)을 탄생시켰다고 하였다. 마찬가지로 퇴계시대의 예교관의 발달은 사풍의 마멸이라는 시대정신에서 나온 결실이다.

친하가 크게 어지러울 때 제자백가들이 『百花齋芳』·『百家爭鳴』하였듯이, 인간사회의 도덕규범이 그 이념의 궤도를 잃어버릴 때 하나의 시

81) 퇴계전서(上) p.72 및, 퇴계전서(下) p.851 <言行錄> 『論人物』에는 『嘗言吾東方理學 以鄭圃隱 爲祖以金寒暄 趙靜庵爲首但此三先生著述無微 今不可考其所學之淺深 近見晦齋集 其所學之正 所得之深 殆近世爲最也』라고 하여 <鄭→金→趙→李>를 논하였고 估畢齋에 대하여는 『……非學問底人終身事業只在詞華上觀其文集可知』라고 하여 道學家라기 보다 文章家로 보았고 川谷書院에서의 <尊祀程朱 以寒暄配亭> 문제에 관하여서도 <配亭>과 <從祀>의 말은 <未可輕也>라고 하면서 『寒暄之學 雖無愧於入廟 只稱從祀 而不稱配亭可也』라고 하면서 그 이유로 『寒暄之學 踐履雖篤 而於問學工夫 恐有未盡也』이기 때문이라고 하였다.

대철학은 誕生한다.

퇴계는 동방의 道統연원을 정교적인 것에 두지 않고 예교면에서 찾으려고 하였다. 이것은 이미 한국유학이 체제보호보다는 사상보호라는 교학 본연의 모습을 지닐 수 있을 만큼 내적 성숙을 기하였음을 뜻하기도 하였으나⁸²⁾ 무엇보다 그의 예교학자적 자질에 연유한다.

官學派와 士林學派

洗泗學的 유교이상은 원래 『글하는 사람을 가르침』(Lehre der Literaten)으로써 문예적 교양인을 기르려는 현세적이며 합리주의적 윤리를 바탕으로 하였다. 그러다가 漢나라 때에 이르러 春秋公羊傳의 왕도사상이 관료적 중앙집권의 국가조직에 卽應하는 정치사상으로 발전되었으며 君權의 형이상적 근거를 종교적 천명사상에 맞추어 합리화시킴으로써 理가 지배하는 천인합일사상으로서의 정교관(經世主義)으로 확립되었던 것이다⁸³⁾

이러한 정교관을 漢代의 군주권 확립에 獻策한 사람이 董仲舒였다면, 조선조 초기의 이론적 발판을 만든 것은 鄭道傳에 의하여서다.

유학은 본질적으로 윤리와 정치를 불가분의 관계로 보는 그 현실성을 특징의 하나로 하고 있지만⁸⁴⁾ 조선조 건국 당시의 특수한 정치적 상황은 윤리면을 강조하는 예교·수양학과와 정치면을 중시하는 경세학과로

82) 裴宗鎬(『한국유학사』, 延世大學敎出版部, 1974, p.61)에 의하면 『조선조는 성리학의 시대로 접어들어 갔으나 그 초기에 있어서는 역시 아직 유학의 실천적 방면과 通經明史나 交章의 방면으로 기울어졌던 것이다. 특히, 爲己之學으로서의 유학은 허다한 학자들을 배출하여 修齊治平의 실제문제 해결과 그 실천으로서 조선조초엽을 裝飾함으로써 이른바 死六臣 生六臣을 냈으며, 또 趙光祖(1482~1519)의 至治主義儒學으로 나타났었다. 그러나, 중엽에 이르러서는 이제 形而上學的 근거확립의 문제연구 즉, 성리학에로 유학이 이행하게 되는데 이것은 또한 勢의 필연이다』라고 설명하고 있다.

83) 東京大學中國哲學研究室編, 『中國思想史』, 東京大學出版會, 1962, pp.9

84) 李相伯, 上揭書, p.684

양분시켰다. 전자는 不事二君의 절의를 숭상하는 圃隱·治隱⁸⁵⁾ 같은 분으로 대표되고, 후자는 신왕조 건설에 크게 활약한 三峰·陽村같은 분이다. 治隱 吉再를 필두로 하는 『山林學派』들은 대개 사학으로써 교육을 導唱하였고 이는 주로 영남사림의 학통으로 연결된다.⁸⁶⁾ 예교를 중시하는 도학은 사림파의 정신적 바탕이었다.

퇴계는 예교적 도학정신을 구현하는 데 그 宗匠이 되었다. 그가 비록 전후 30여 년간에 걸친 관직생활에도 불구하고 도학으로 입신한 것은 시대기류를 민감하게 診脈한 慧眼을 지니고 있었기 때문이다. 그는 당쟁의 渦中에 몸담지 않은 유일한 선비였지만⁸⁷⁾ 훈구파와의 정면대결을 삼가하였던 성리학 본연의 학문적 훈련을 몸소 닦은 眞儒이기도 하였다.

조선조 관학파들의 정치적 성리학은 퇴계를 고비로 하여 철학·윤리적 성리학의 사림파 속으로 용해되고야 한다. 이러한 학문추이에 대하여 李成茂교수는 다음과 같이 말하고 있다.⁸⁸⁾

『훈구 사대부들의 정치적 주자학을 제압하기 위하여 철학적 윤리적 주자학을 발전시켰다. 여기에 도학이 대두되었으며, 이기론, 사단칠정론이 활발히 논란되었다. 趙光祖, 李滉, 李珣는 이러한 학풍의 대표자이

85) 圃隱·治隱의 학통은 金叔滋(江湖) 金宗直(佔畢齋)父子로 계승되면서 절의를 숭상하고 후진 교육에 힘을 쓰는 名分·修養主義를 강조하였고 이것이 우리나라 道學의 正脈이 되었다. 이것은 뒷날의 한국유학의 특징은 反官의인 절의와 명분·수양주의의 길로 이끄는 사상적 典範이 되었다.

86) 영남의 在野山林이란 吉再→金叔滋→金宗直(江湖) 金叔滋의 아들→金宏弼·鄭汝昌·趙光祖로 전수되는 道統淵源을 말한다. 특히, 趙光祖는 『至治』를 목표로 하여 과감한 제도개혁을 단행하고 유교적 교화사업을 다방면으로 베푸는 한편 『君子小人之辯』을 역설, 마침내 勳舊官僚派의 반감을 사서 己卯土禍의 도화선이 되었다. 이로부터 士類들은 정계진출보다는 학문에 전심하는 풍조가 일어서 학문의 경향도 차츰 사색과 이론의 방면으로 일변되니, 그 先鞭이 花潭 徐敬德과 晦齋 李彥迪이다. (李相伯, 前掲書, pp.688~691 참조)

87) 姜周鎭, 『李朝黨爭史研究』, 서울대출판부, 1973, 및 『李朝史에 있어서의 퇴계』, 前掲 『퇴계학연구』, p.289

88) 李成茂, 『十五世紀兩班論』, 『창작과 비평』 vol.2 No.2. 1973, p.503

들이다. 보다 철저한 주자학의 학문적 훈련을 받은 사림의 정계진출이 활발하게 되는 16세기 초에 이르면, 이들과 기성 훈구 사대부들 간에 정치적 충돌이 일어난다. 사림파와 훈구파의 대결은 사화로 나타나게 되는 것이다. …… 사화의 결과는 항상 사림파의 패배로 나타났으나 네 차례의 사화가 지나간 뒤에는 오히려 훈구파가 보이지 않게 되었다. 사림파의 대두는 하나의 역사적 대세였다. 그러므로 훈구파들도 이 대세를 막지 못하고 결국 사림파 속에 용해되고 만 것이다. 그리하여 16세기 후반기에는 사림파의 세상이 된 것이다. 따라서 각 지방사회에 근거를 두고 있는 사림파 상호간에 정치적 경쟁이 벌어지게 된다. 이것이 당쟁이다.』

성리학의 정교적 측면은 관료훈구파에 의하여 조선왕조 창건에 이념적 기반이 되었고, 그 예교적 측면은 조선왕조의 예교적 교학체제를 형성하는 정신적 지주가 되었다. 이 분화과정에 있어서 명분주의와 수양주의의 사림파가 한국유학의 정통성을 지니게 된 것은 조선유학이 理學的인 데서 心學的인 것으로 轉化한 계기가 된다.⁸⁹⁾ 이와 같은 전화 현상은 국내외적인 사상적 발전경로에 영향을 입은 결과이다.⁹⁰⁾ 즉, 국내적으로는 경세주의의 한계성이 이미 趙光祖 등에 의하여 추진된 유교적 至治主義의 좌절로써⁹¹⁾ 쓰라림을 맛보게 되었으며, 잦은 사화로 말미암아 士風은 땅에 떨어지고 사림은 保身立命을 하기 위하여 학문의 방향을 경세치용의 학으로부터 심성의 학으로 전향하지 않을 수 없었던 것이다. 유학의 정교관(經世致用)은 중앙집권적 왕권확립을 합리화하는

89) 尹南漢, 『李朝性理學의 轉期』, 恥齋遺稿, (古書解題) p.109

90) 尹교수에 의하면, 이러한 <心學化>로의 轉化는 이들 程朱學이 의거했던 텍스트에 있어서도 李朝 전기에서의 <성리대전>에서 <心經> <近思錄>등이 보다 존중되었으며, 이것은 이조정권이나 敎學체제가 지닌 바 明朝와의 밀착된 國際關係나 체질적 동질성 및 그 통제적 기능을 전제로 할 때 더욱 분명해지는 것이라고 하면서 이조 정주학의 心學化방향은 거시적으로는 明朝전기의 심학화방향과 상응된 것이라고 보고 있다. (위의 글, p.110)

91) 퇴계는 조광조의 『挫折』은 그의 학문적 인격적 未熟性에 연유하는 것이라고 본다. <退·全>(下) p.852 (趙靜庵 天資信美 而學力未充 未所施爲 未免有過當處 故從至於敗事 若學力既充 德器成就 然後出而擔當世務 則其所就未易量也).

데 비록 막강한 힘을 발휘하였으나 확립된 왕권체제를 뒷받침하는 양반 관료들의 정략적 사상무장이 되어버릴 때 무서운 피바람을 불어일으켰다.

사람의 위축현상은 주자학의 窮理的 방향을 한층 퇴화시킨 대신 存養의 방향을 더욱 강조하였고 의리의 學은 오히려 심성의 학으로 역점을 옮기었다. 퇴계시대는 바로 이러한 학문적·처세적 방향전환의 시대였다. 그러나, 퇴계 스스로는 정교적 경세주의와 예교적 수양주의를 종합 지향시켜 하나의 독자적인 교학체계를 형성하였으니, 이것이 곧 『敬을 지향하는 의리학』으로서의 퇴계학이다. 퇴계는 理學的 경세주의와 심학적인 수양주의 어느 한쪽만을 치우쳐서 취사하지 않는 입장을 취하면서도 인간형성의 예교적 가치를 중시하였던 것 같다. 그는 趙光祖와 같은 현실참여도 탐탁히 생각하지 않았거니와 曹植과 같은 현실기피도 달가운 것으로 보지 않았다. 그는 進退와 屈伸을 오로지 敬으로 하였으므로 70이 가까운 나이로 幼沖한 군주를 위하여 최후의 국가봉사를 하지 않을 수 없었으며(68세 시의 進聖學十圖筭와 戊辰六條疏가 이것이다.) 물러남이 마땅하다고 생각된 때에는 先王의 陵役이 끝나지 않았더라도 몇몇이 南歸하였던 것이다.

그러므로 퇴계를 단순히 성리학의 심학화과정기에 있어서 심학론자로 보거나 이러한 전화를 준비한 선도자 만은 아니다. 퇴계의 인간성리학은 그의 존재론적 理學의 인성론적 표현이며 전개였다. 퇴계는 그 당시의 인성론적 표현이며 전개였다. 퇴계는 그 당시의 明學의 추이에 대하여 가장 먼저 그 空氣를 마셨다. 白沙·陽明·整菴 등에 대한 <辨斥> 등이 바로 그것이다. 이들 明學者들의 심학이론을 辨斥하는 가운데 퇴계는 심학론의 蘊蓄을 더욱 풍부히 하였을 것임에는 틀림이 없다.

퇴계는 조선조 성리학의 정치·처세의 계보적 분류에 있어서 『사림학파』의 領袖로 보는 견해도 문제점이 있는 것이다. 퇴계는 나아가면 『卿大夫』였고,⁹²⁾ 아울러 退官하여 산림에 묻히면 그대로 儒夫였다. 그

92) 퇴계는 『國利民福』을 위한 경우라면 누구보다 과감하게 현실참여를 하였다. 의

는 進退간에 朝野가 秦斗같이 崇仰하면 나라와 겨레의 師表였기에 일과를 云調할 것은 아니다. 어쩌면 퇴계만이 참다운 의미에 있어서 경세주의와 예교주의의 조화를 가능케 하였을 것으로 보인다. 퇴계 전의 사회와 퇴계 후의 당쟁은 이러한 균형있는 조화를 깨뜨렸던 시대이다.

在朝의 훈구파와 在野의 사림파가 서로 분화하고 (戊辰) 再分化(黨爭)하는 고비에서 퇴계는 독자적인 설 자리를 인간의 도덕적 가치실현의 체험주의·수양주의로 잡았다.

人間理解의 分化·深化와 그 背景

理氣二元論이든지 理氣一元論이거나 간에 理와 氣는 서로 떨어져서 존재할 수 없다는 점에 대하여는 다같이 공통된다.⁹³⁾ 퇴계는 理氣가 <相須>하면 體가 되고, <相待>하면 用이 된다고 하였다.⁹⁴⁾

<相須>의 자리에서 보면 사물이 있기 전에 <理>가 있으나, <상대>의 자리에서 보면 <사물 가운데 理>가 존재한다는 것이다. 퇴계의 이와 같은 <相須相對論>은 인간심성관에서 程朱學이 일찌기 봉착하였던 모순논리를 극복시켰다.

程子가 표방한 <性則理>라는 인간이해는 <心卽氣>라는 대칭명제를 불가불 수반하지 않을 수 없게 되었다. 여기에 『理와 氣』, 『성과 心』의 대립은 태극(理·性)과 음양(氣·心)으로 보게 되고 이것이 곧 心이 統性情(心統性情)한다는 근본 논리와 당착이 되고 만다.⁹⁵⁾ 논리를 정당

교상 유명한 <甲辰乞勿絕倭使疏>와 같은 實利外交論이라거나 <乙巳年三浦倭人事>의 獨疏는 그 좋은 보기이다.

(乙巳秋朝廷拒三浦倭人納款之請時 國恤相仍 民生不保 又倭與作讐國之大憂 而在朝無能慮及於此先生適以典翰在 告通于同僚欲入割陳利害 同僚不從 先生力疾 獨疏 退·全(下) 言行錄, 『論時事』 p.847)

93) 朱子の <無是氣則是理亦無掛掛處>, 程子の <理氣相待而成>

94) 『退·全』 <自省錄> 『答奇明彦』 (盡理之與氣 本相須以爲體相待以爲用).

95) 朱子の <性只是此理>, <性是天生成 許多道理>, <性是實體>(語類)라거나 <性猶太極也, 心猶陰陽也, 太極只在陰陽之中, 非能離陰陽也 然至論太極只是太極, 陰

화하려면 어쩔 수 없이 <心卽理>라고 하지 않을 수 없으나 이미 『心=氣』가 되며, 氣에는 <不善>이 있을 수 있으므로 주자의 견해는 드디어 수습할 수 없는 오류에 빠지게 되는 셈이다.

퇴계는 이에 대하여 확연히 새로운 해석을 내리었다. 「兼理氣統性情者心也」라는 理氣心性論이 이것이다. 퇴계는 四七論에 대한 주자설의 未合·未詳·未盡함을 발견하고⁹⁶⁾ 인성관에 관한 사상체계를 확립하였다. 『四七論爭』은 퇴계와 고봉 간에 주고 받은 학술논쟁만이 아니라 한국유학이 중국유학을 뛰어넘는 사상적 발전이며, 나아가 程朱가 문호를 연 교학체계의 연원을 合水시켜 동양철학적 인간학이라는 산맥을 형성시켰다.

金敬琢 교수는 이러한 사실을 지적하여 『이것은 실로 퇴계가 주자에게서 나와서 주자보다 한결을 더 나갔다 할 점이며, 또 주자의 철학이 퇴계의 수증에서 대성되었다』⁹⁷⁾고 말하였다.

그러면 어째서 한국유학은 이러한 보다 심화된 인간이해의 도학을 이룰 수 있었는가. 이는 당시 『한국적 특수성』이 이러한 사상발전을 가능하게 하였다는 점이다. 그러므로 퇴계가 반드시 주자보다 학문적으로 뛰어났거나 아니면 한국인이 중국인보다 철학적으로 우월하다고 보는 것은 위험한 편견이 될 수 있다. 주자 없는 퇴계가 있을 수 없듯이 퇴계학 또한 그 시대상황의 소산이기 때문이다.

사상의 평지돌출은 불가능한 일이며, 퇴계의 인간이해는 그 당시 인간관의 표상적 言表이며 그 정점이다.

이곳에서는 ①송대성리학(인간학)과 16세기 조선성리학의 생성배경이 어떻게 달랐으며, 그 발전사적 의미의 차이는 무엇인가, ②조선성리학은 어떻게 이를 사상적으로 수용·이해하면서 창조적 자기의미로 재생산하였나를 고찰코자 한다.

陽自是陰陽 惟性與心亦然 所謂一而二 二而一也)라고 하였다.

96) <往復書> 附奇明彥四端七情說(朱子所謂四端是理之發 七情是氣之發者 參考反覆終覺 有未合者 因復思之 乃知前日之說考之有未詳而察之有未盡也)

97) 金敬琢, 儒教哲學思想概要, 成均館, 1950, P.42

가. 宋代理學의 開倉과 그 形成背景

송나라는 정치 국방에 있어서 외족의 침입으로 始終한 나라였다. 건국 초기부터 동북방의 契丹과 서방의 西夏, 남방의 交趾 등 遼·金·蒙古·交趾의 大小外族이 끊임 없이 침공하였다. 宋朝 삼백년의 역사는 그대로 외족의 被侵史이기도 하였다. 여기에 憂國하는 학인들은 사학의 산림철학을 형성하였다.⁹⁸⁾ 이것은 춘추전국시대의 정치적 격동기가 오히려 사상의 發刺한 개화를 역설적으로 가능하게 한 것보다도 비교된다. 한편 국가경제는 外患으로 바닥이 났으나 토호들의 토지겸병은 갈수록 심하였고, 이는 장원경제 체제를 가능케 한 원인이 되었다. 국가통치권의 실추와 국가공경제의 파탄은 농상업 민간자본의 발호와 隆盛을 가져와서 수도 臨安에서는 정부에 거액의 戰債를 꾸어주는 巨商들이 있을 정도였다.

이러한 농상업자본가들의 자제교육을 위하여 나타난 교육시설이 곧 서원이었다. 이것은 마치 서양 중세시대에 있어서 길드의 발생이 대학 발생을 촉구하였던 예와 흡사하다. 대지주·대상인들은 그들이 축적한 부를 영속화시키면서 사회계층의 상승수단으로서의 정신적 부(곧 통치 『엘리트』로의 轉身) 마저 지니려고 하였다. 그러나, 이러한 현실적 공리주의가 결과적으로 사상발전의 촉진제로 작용하였을 것임은 의심할 여지가 없다. 송대 교학체계는 장원경제와 이에 따른 중소도시의 상업 발달의 기반 위에 구축된 것이 특색이다. 그리고 송대의 학문과 교학사

98) 宇野哲人(中國哲學概論, 東京, 金の星社, 1259, pp.58~60) 宋代哲學의 勃興原因으로서 다음 네가지를 들고 있다.

- ① 儒敎 經典에 대한 批判的 研究(歐陽修)
- ② 詞章 中心에서 經學研究로 나가는 研究趨勢(胡安定)
- ③ 儒敎와 道敎의 融和(漢代의 陸賈, 董仲舒 이후)
- ④ 佛敎와 影響(實相論→性理說) - 소극적·李翰
- 적극적·朱子등 유학자들의 對抗的 精神을 자극

상은 민족의식이 파생물이라는 점이다. 성리학은 도교와 불교라는 異學·異敎의 사상체계에 대항하기 위하여 도교와 불교의 사상·교리를 역이용한 철학이다. 다른 사상, 다른 교리를 유교사상에 주입하여 自家類의 사상의 옷을 입히고 민족적 자존심을 지키려고 하였다. 특히, 주자는 자신의 학설을 위하여 필요하다면 불교 경전(화엄경·법화경 등 특히, 禪敎)은 물론, 노장사상에 이르기까지 과감히 채택하였다.

따라서 주자철학은 집대성의 철학임에는 異論이 있을 수 없으나, 精緻한 분석과 종합의 철학이 되기에는 미치지 못하였다. 그러므로 주자는 靜의 사변철학자가 되기에는 정치·경제·사상적 동요기를 산 행동 철학자다운 모습이 짙다.

그리고 이와 같은 『모순의 철학』을 그다지 『모순』 그것으로 받아들이지 않는 사유방식이 그대로 『중국적』인 것인지도 모른다. 이에 대하여 中村元은 다음과 같이 비판적으로 말한다.

『중국의 철학사상은 송학에 이르러서 그 절정에 이르렀다고 하나, 송학을 대성시킨 주자도 그 자신이 체계적인 저술을 전혀 하고 있지 않다. 중국인들에게는 일반적으로 사물의 여러 성질과 그 실체로서의 속성의 관계에 대한 판단에 있어 충분한 자각이 없었으며, 형이상학적인 원리와 그것에 의존하거나 혹은 그것으로 말미암아 파생하는 현상에 대한 구별을 명확히 할 줄을 몰랐다.』⁹⁹⁾

위의 인용에서 〈……자각이 없었으며〉·〈……구별을 할 줄 몰랐다〉라고 하는 中村의 진술은 日人學者の 입장에서의 판단일 수도 있다. 왜냐하면 중국인의 사유방법은 오히려 그러한 불철저를 철저히 다지고 넘어가지 않는 모순의 긍정에서 찾을 수 있기 때문이다. 그러나, 이러한 유추해석은 그들의 삶의 태도로서 용인될 수 있을지라도 앎의 태도로서는 받아들일 수 없을 것이다. 퇴계는 주자의 불철저한 지식체계를 보완하였다. 이것이 곧 한국성리학의 一進境이다.

99) 中村元, 前掲『東洋人の 思惟方法』, p.315

나. 朝鮮性理學의 勃興와 發展動因

麗末鮮初에 도입된 성리학이 정교중심의 관학 아카데미즘(또는 관학 이데올로기)으로부터 예교중심의 사림 교학리념으로 전화하게 된 문제 발생사적 의미는 앞에서 살펴본 바와 같다.

이곳에서는 퇴계시대의 정치·경제·사상적인 기류가 반드시 중국의 그것과 같지 않았기 때문에 조선성리학의 독특한 발전형태가 가능하였을 것이고, 인간이해에 대한 독자적인 관점이 형성될 수 있었다는 점과 그 발전의 動因이 무엇인가를 살펴보고자 한다.

이른바 사화로 인하여 사람들은 중앙정계에의 진출이 일시적으로 좌절 또는 봉쇄당하였으며 사풍은 비정한 정치현실을 기피하는 주변인적 심리를 만연시켰다. 이것은 정치적 주자학에 대한 강한 반발을 일으켜 훈구관료학자들이 곧 『소인』이라고 보는 명분론을 사림파들이 지니게 된 것이다. 정치적인 敗退를 명분론으로 보상코자 하였으며 그 결과 형식논리적인 정교주의와 맞서는 실질논리적 예교주의가 선비의 바른 길(土道)이라는 생각이 지배적인 사풍이 되었다. 그리고 宦路가 막힌 사람들이 양반사회의 신원일치(self identity)를 유지하기 위해서 도학은 필수불가결한 처신의 방도이기도 하였다.

사람들의 출신성분은 土姓土族이자 지방의 在地지주들이었다. 그들은 훈구 사대부들보다 정치적 경제적으로 약세였으므로 사람들은 그들의 정치적 입장을 정당화하고 경제적 이해를 도모하기 위하여서는 필연적으로 연합세력을 형성하지 않을 수 없었다. 留鄉所·鄉約·鄉廳·社倉 등 지방행정편제와 서당·서원과 같은 지방교학편제는 그 본보기이다.¹⁰⁰⁾

100)·101) 李成茂, 上揭論文, p.487 및 p.492

姜周鎭, 『奇高峰의 政治思想』, 亞細亞研究, Vol. 49, 109 <新進士類와 士林> ·李朝 오백년을 통해서 世宗朝에 창설된 집현전학사와 그 뒤의 三司를 비롯하여 성균관직을 가졌던 학사들을 우리는 士林이라고 불렀다. 그런데 이들

사림의 등장은 이러한 정치적 배경과 깊이 관련되고 있는 것이다.

『훈구 사대부들은 자기의 정치적 경제적 특권을 지키기 위하여 토성사족의 정치적 진출을 달갑지 않게 여겼다. 그러나 조선사회의 법제가 토성사족의 진출을 보장하고 있는 이상, 토성사족의 정계진출은 막을 수 없는 일이었다. 건국 반세기 후인 15세기 후반기부터는 이들의 정계진출이 더욱 활발해졌다. 과거제도의 정비와 정치적 안정에 따른 왕조 교체기의 관망 세력이 대거 관계로 진출하기 시작했던 때문이다. 이와 같이 하나의 정치세력으로 대두한 토성사족이 사림(또는 士類)이다.』¹⁰¹⁾

사람들의 作風은 예교명분론에 徹하였으므로 자연 崇廉恥·勵節義할 것을 교학의 근본과제로 삼았다. 유교명분론적 규범에 어긋난다고 생각될 때에는 관직을 표연히 사퇴하고 <南歸>하였으며 再召·三召에 再疏·三疏로 벼슬을 사양하였다. 그들이 전원으로 돌아간다는 일은 염치를 찾는다는 것과 같은 뜻으로 받아들였다. 지식인이 행동적 사회참여로서 爲人做事하려기 보다 지식인의 자성적 자아발견으로서의 爲己做人하는 일에 더욱 높은 가치와 의미를 두었기 때문에 때로는 保身命察의 소극적 은둔사상으로 표현 되기도 하였으나, 『南歸』한다는 실존적 선택은 역시 주체적 행동의 결단의 결과이며 성숙된 지성이 지니는 개성적 삶의 표현이기도 하였다.

염치와 절의는 가치적 인격실현의 산물이다. 절의로 순사한 충신열사는 단순히 하나의 국왕이나 정치체제를 위하여 목숨을 바친 것이 아니다. 그들은 정의라고 믿은 신념에 순하였다. 그 시대가 갖는 보편적 가치체계의 신념을 지키기 위하여 그들은 일신의 생명과 신념을 교환하였다. 그러므로 역성혁명 뒤에도 前朝의 충신은 그대로 충신으로 숭앙받는 것이다.

士林中 世宗朝에서 明宗때까지의 士林을 우리는 또한 新進士類라 불러왔고 宣祖때부터는 신진사류라는 이름 대신에 그냥 士林이라는 이름으로 불러왔다. 이러한 뜻에서 살펴본다면 奇大升은 新進士類로서는 말기의 新進士類요, 士林로서는 초기의 士林이라고 말할 수 있다.

조선성리학은 왕조변천사와는 무관한 가치정신의 운동전개과정으로 이해되어야 할 것이다. 그리고 역사발전의 결과론적 사실도 중요하거나와 무엇보다 역사발전의 진행사적 의미의 중요성도 재고되어야 할 것이다. 한 시대가 지니고 있는 확실한 정신의 거점이 없는 시대가 현대이다. 현대는 이데올로기의 종언기라고도 하며 가치의 중심이 상실된 시기라고도 한다. 그러나 삶의 이념적 궤도가 없는 시대상황처럼 인간의 본질을 파괴하는 것은 없다. 지배적이고 중핵적인 인간관이 없다는 것은 그대로 교학이념의 부재와 혼미를 뜻한다.

예교적 가치명분론이 그 당시 교학이념 속에 살아있는 행위규범이 될 수 있었던 것은 그 시대의 지향적 인간이해의 기반이 민중과 함께 상호 공인하고 있었다는 증거이다. 사회적 도덕규범을 철학화하고, 철학을 생활화하던 시대정신의 표현이기도 하다.

따라서, 이러한 시대정신의 교육적 표현을 구체적인 인격 속에서 그들은 정형화하였다. 이른바 교육적 인간상이라고 부르는 행동표본을 정신의 역사 속에서 발굴하여 가치 인격의 전범으로 하였다. 『선생』이란 말은 이들 가치인격에 적용되는 최대의 경칭이었으며, 시공을 초월하여 이들 정신의 선생과의 『만남』은 가능하였다. 後學도 用工을 끊임없이 하면 그러한 인격의 자리까지 이를 수 있다고 확신하였다. 선생은 인격의 제한된 실현이 아니라 무한히 개방된 최대의 자아실현을 이룬 사람이기 때문에 學夫子 한다는 일은 늘 개방적인 자기 실현의 도전이 된다. 이러한 교육관을 정형화·도식화의 인간模像으로 이해하려는 것은 유학 교육의 본질을 망각한 피상적 관찰이 될 수 있다.

따라서, 당시 사람들이 지녔던 이러한 교육적 陶冶可能態로서의 인간의 본질이해는 조선성리학의 내실화의 중요한 운동 요인이 되었다.

마음으로 당시 명나라와의 신속 빈번하였던 문화교류(특히 양명학의 전수와 수용)가 조선성리학의 발흥을 크게 자극하였다는 사실을 들 수 있다.

尹南漢 교수에 의하면, 특히 양명학의 전수는 이조 양명학은 程朱的

교학체제라는 朝明문화체제의 동질성에 연유하여 명조에 있어서의 심학 화과정에 대응하는 이조 주자학의 심학화과정 안에서 이해되어야 할 것이라고 주장한다.¹⁰²⁾

조선조 사상계의 이단 배척은 『陸王學이 왜 異端이어야 하나』에 대하여 연구하지 않을 수 없었으며, 퇴계를 필두로 하는 斥王論者들(柳希春, 許筭, 趙穆, 柳成龍, 趙憲 등은 그 대표적 인물이다.)은 王學傳來의 심도와 대응되는 것으로써 조선성리학의 이론적 심화와 분화는 가능하였다.¹⁰³⁾

102) 尹南漢 『李朝陽明學의 전래와 수용의 문제』, 中央史論, 제1집, 중앙대학교 사학연구회, 1972, p.2

尹교수에 의하면 조선 양명학은 전래시기부터 불확실할 뿐더러 종래에 지적된 바로는 明朝(1368~1644)에서 양명학이 발생한지 50~70년후에서 추정되었던 것이다. 이 때문에 陽明의 主著였던 『傳習錄』과 辨斥書라고도 할 수 있는 羅整庵의 『因知記』나 陳清瀾의 『學菴通辨』 등은 明朝에서 간행된 것과는 반대의 순서로 國內에 전래되었다는 역현상마저 보이고 있으며, 그 수용에 있어서는 거의 1세기나 늦은 宣祖末이후에서 추정될 수 밖에 없었다라고 하면서 明中期까지 明刊 주요 성리서의 반사 또는 유래와 조선에서의 開刊狀況을 몇가지 예시하면 다음 표와 같다고 보고 하고 있다.

書名	明朝刊年	國內質來	國內開刊	明刊과 國內開刊의 時差	備考
性理大全	1415	1426頒賜	1412未刊	12年?	官撰 胡廣總裁程敏政著
心經附註	1499	1537			心經註解書
傳習錄	1518	1553	至1593未刊	75年?	詹陸著 禪陸學排斥書
異端辨正	1526	1551質來	1551	25年	王守仁著 陽明語錄
因知記	1528	1553	1560?	32年?	羅欽順著 王學批判書
學菴通辨	1548	?	1573	25年	陳建著 陸·王學排斥書

103) 尹南漢, 上揭論文, pp.6~7

『퇴계의 異端排斥의 進展은 대체로 晉雨勢力的 消長과 대응되거나 그의 王學排斥이, 그 公示的 表明인 『因白沙詩傳習錄抄傳論辨』이 된 明宗末보다는 14~5년이나 앞섰던 明宗8년경부터 이미 시작되고 있던 것은 퇴계가 前記 洪仁佑와 南彦經에게 보낸 答書를 통하여서도 알 수 있는 것이다. 따라서 퇴계의 이단배척은 前記한 바 傳習錄의 抄傳(明宗8年)과도 並行되는 것이며, 오히려 이를 계기로 하였다고 볼 수도 있으므로 陽明書의 동래와 무관하게 된 것이 아니었을 것이다. 白沙·陽明의 學은 모두 禪學으로서 詆斥하였고 羅整庵의 學까지도 禪味가 있다고 경계하여 마지 않았던 퇴계의 이단배척의 論

이것은 곧 佔畢齋(金宗直, 1431~1499)·寒暄堂(金宏弼, 1454~1504)·靜菴(趙光祖, 1482~1519) 등의 지치주의적 경세유학의 학통이 기묘사화를 고비로 하여 퇴색하고 晦齋(李彥迪, 1491~1545), 퇴계(李滉, 1501~1570)등의 예교적 수양주의의 학문시대가 개막됨을 뜻한다.

퇴계를 전후로 하여 일군의 貞越한 성리학자들이 배출되었으니 花潭·晦齋·南冥·一齋·河西·栗谷·高峰 등의 鉅儒碩學들이 성리학을 同曲異音하는 사상의 일대 饗宴을 마련하였으며, 교육(교화)·문화(예악)의 난숙한 꽃을 피우기 시작하였다. 특히, 退·栗을 정점으로 하는 한국성리학의 발전은 성리학적 교육체계의 한국적 토착을 이룩하는 연원이 되었다. 하나의 외래적 수용문화체계로서의 程朱學이 이 땅의 雨露와 문화의 역사적 토양 속에서 着根하여 발아하고 다시 거목이 되어 결실을 하기에는 퇴계와 같은 정신의 園丁을 기다리고 나서야 가능하였다. 이는 마치 불교가 서역과 중국을 거쳐 신라의 원효를 만나고 나서 그 절정의 사상을 이루었듯이 중국의 성리학은 東傳하여 16세기 조선조에 와서 퇴계, 고봉, 율곡 등의 손에 의하여 철저히 종합되고 분석되면서 대단원의 결실을 마련할 수 있었다. 이웃 나라 일본은 불교와 유교의 한국적 전개와 발전의 결실을 손쉽게 수용하여 간 정신적 보육문화국이 되는 것이다.

이상에서 송대 성리학을 수용한 조선성리학의 형성과 발전 요인을 개관하였다. 여기서 추출될 수 있는 교육적 의미는 대략 다음과 같다.

첫째로, 조선성리학의 발달은 외래사상 수용과정에 있어서 강한 동질성을 그 바탕으로 한다는 점이다. 이러한 사고의 편집적인 동질성은 정학이나 이학·이단이나를 따지게 된다. 성리학적 인간 이해는 맹자의 성

調로 미루어 볼 때 퇴계의 王學論斥의 진전은 곧 王學傳來의 심도에 대응된 것이었다고 하여야 할 것이다. …… 그 이론적 심화는 또한 정주학과의 분화작용을 촉진하였을 것이니 퇴계·蘇齋·東岡 사이에 있던 이론적 분화나 退·栗 사이에 있던 분화경향은 위로는 花潭·晦齋의 주리·주기경향을 잇고 아래로는 畿湖, 嶺南學派의 주류로 형성되어 갔던 것이다.」라고 설명하고 있다.

선설적 인간관을 기초로 하고 있으며 이는 맹자가 亞聖이라는 敎條의 명분에 합당하기 때문이다. 중국인은 이학·이교에 대한 대항이념으로서 성리학적 우주 인성론을 전개한 데 반하여 조선조의 유교주의자들은 사상 그 자체를 유지 존속하기 위하여 더욱 철저한 학문적인 체계화를 기도하였다. 송대 유학의 저변에 흐르는 강렬한 민족의식은 한국 유학에 있어서는 강렬한 학문의식으로 변용되었다. 이는 학문발전에는 기여하였으나 학문적 심화가 그대로 黨類的 분화로 연결되는 구실을 마련하여 주기도 하였다.

이견·이설을 수용하지 못하는 학문생리는 사고의 경직성을 수반하게 되고 급기야 『陽朱陰王』하는 예처럼 이중적 심성의 가치 갈등을 초래하게 되었다. 성리학의 수용과 그 전개는 민중을 교화하는 데는 거의 무력하였다. 성리학의 정교적인 적용은 왕권통치의 이념을 합리화시키는 것은 주된 역할로 하였으며, 예교적인 적용은 양반지배계급의 이해를 정당화 하는 기능으로 이용되었다.

그러나 조선조 성리학의 이러한 역기능적인 면이 두드러졌음에도 불구하고 500여년간의 삶의 질서와 규범으로 생활화될 수 있었던 것은 윤리지향의 가치성향 때문이라고 할 수 있을 것이다. 당시의 발전된 윤리적 사고는 곧 현실의 생활지침으로 활성화되고, 『삶』 가운데 『앓』, 『앓』가운데의 『됨』으로 이끌어 주었다.

둘째로, 조선성리학의 발달은 지식계급의 廉節觀을 고양시켜서 행위 규범의 가치적 목적생활을 이루도록 하였다. 이는 정치적으로 지식인의 왕도정치·의리정치를 추구하는 사풍이 진작되었고 훈구 威臣들의 권력 남용을 견제하는 정치세력이 되었으며, 아울러 사회적으로는 重望을 받는 사림들의 존재가 향풍을 바르게 하는 귀감이 되기도 하였다.

셋째로, 사림 교육의 온상으로서의 서원교육이나 私塾교육을 통하여 종적으로는 학통의 계승과 발전을 도모하고 횡적으로는 학파의 연계와 유대가 이루어졌다. 이는 전국적으로 교학을 창성시키고 文運을 隆昌시키는 결과를 가져 왔고, 각 학파간의 선의의 학술논쟁은 학문발전의 활

력소가 되었다.

이상의 세가지 측면(① 성리학 자체의 학문적 분화와 심화, ② 사풍 향풍이 진작, ③ 학술문화의 상대적 제고로서의 교학적 의미를 가장 성공적으로 구현시킨 분이 곧 퇴계라 할 수 있다.)

퇴계는 조선성리학의 발흥과 발전의 주역이었으며 근원적 운동가였다. 문인 禹性傳은 퇴계 교학실천의 모습을 다음과 같이 그려주고 있다.¹⁰⁴⁾

『선생의 학문은 대개 주자로써 근본을 삼았다. 공리에 뜻을 빼앗기지 않았으며, 이단에 그 소견이 현혹되지 않았다. 넓게 알면서도 雜하지 않았고, 간략하였으되 고루하지 않았다. 학문을 논할 때는 반드시 성현을 근본으로 하였으나 스스로 얻은 바의 참됨을 참고하였다. 가르침에는 彝倫을 주로 하면서 理를 밝히는 공부를 첫째로 하였다. 스스로를 바르게 지키면서도 구차스레 남다른 행동을 하지 않았고, 禮에 대하여 의논하면 옛 것을 끌어오면서도 당시의 제도를 빼뜨리지 않았다. 스스로의 몸뉠기를 급히 하였으나 남의 허물은 말하지 않았고, 남을 따르기를 용감히 하였으되 자신의 모자람은 숨기려고 하지 않았다. 사람 대접하기를 화(和)로써 하였으니 사람들이 저절로 공경하였고, 아랫 사람 대하기를 寬으로써 하였으니 그들이 절로 조심하였다. 一節, 一善으로써 이름은 이루려고 하지 않아도 所學하고 所守한 『바름』은 동방에서 구해 보아도 그와 비할 이가 없을 것이다.』

(二) 退溪와 高峯의 『만남』과 教育人間學的 理解

104) 退溪全書(下) <言行錄>(成德) p.798

先生之存 蓋以朱子爲宗 不爲功利所奪 不爲異端所惑 博而不雜 約而不附 論學必本於聖賢 而參之以自得之實 教人必主於彝倫而先之以明理之功 持已則以正而不苟爲崖之行 議禮則授古而不遺乎時王之制 急於修己 而不言人過勇於從人而不掩己短 接人以和而自敬 待下以寬以下自肅 不以一節一善 成名而所學所守之正 求之東方 未有其北)

退溪와 高峯의 만남¹⁰⁵⁾

퇴계 李滉(1501~1570)과 高峯 奇大升(1527~72)과의 나이 차는 26세, 거의 한 세대간이나 된다. 고봉은 服齋 奇遵의 조카로서 屢代 문벌 경학가의 후예이며, 이미 15세에 <西京賦>를 지었고, 19세에 사화를 징계하며 <自驚說>을 지을 정도로 학문적으로 숙성하였던 신진氣銳의 학자였다.

그는 32세에 문과에 登第하였으며 그 해 10월(명종12년, 1558)에 때마침 상경하여 성균관 대사성으로 있던 58세의 퇴계와 만나게 된다.¹⁰⁶⁾

이로부터 퇴계가 歿하기까지 12년간에 걸친 이 두 분의 忘年交는 비롯된다. 비록 고봉은 퇴계에게 東脩의 예를 베푼 사제의 儀는 닦지 않았지만 고봉은 퇴계를 尊師로 받들었으며, 『迂愚無狀蒙先生 獎勵成就不啻如父母天之恩』¹⁰⁷⁾을 입게 된다. 퇴계 또한 평생에 남의 스승됨을 자처한 적이 한 번도 없었지만 고봉에게서 『英拔의 氣와 棟樑의 具로서 동방의 絕學을 倡明할 수 있을 것』을 기대하였고¹⁰⁸⁾ 새로 등극한지 얼마 안된 선조의 물음에 『기대승이 可謂 通儒』¹⁰⁹⁾라고 자신 있게 조정

105) 이에 대한 연구는 다음 參照. 李乙浩 『退溪先生과 奇高峯』, 退溪研究, (退溪先生四百周年紀念事業會), 1972, pp.303~336

106) 高峯(年譜)에 의하면 『戊午 10월에 高峯이 中文科乙科 第一人 權知承文院副正字』로 出仕하기 시작할 때 <拜退溪于京邸>하였다고 기록하고 있다. 이보다 앞서 高峯은 鄭秋巒을 만나 <天命新圖>를 보았으며 뒷날 퇴계에게 자신의 質正을 마련한 것으로 보인다.

107) 『高峯集』, (退溪先生墓碣 序), 李家源, 退陶弟子列傳(二) <高峯奇大升>, 退溪學報(第二輯), 退溪學研究院, 1974, 二, p.58~66

108) <退·全>(上), p.403, <與奇明彥大升 ○己未> (…鄙意公以英拔之氣 棟樑之具未出 而名播遠邇 始出而一國盡傾…早決志先則學可專而道可得 雖由是堅亦職於一世 爲東方絕學之倡 蓂不可也)

109) <陶山門賢錄>, <丁卯先生之辭朝也 宣廟問朝臣孰爲學問 先生對以奇大升博覽文字 其於理學 亦有超詣 可謂通儒> 및 『高峯集』(張維 序文)

을 하직하면서 추천을 할 정도로 心許한 畏友며 知己가 되었다. —〈請亭疏〉(…澁亦極加推稱爲『畏友』),

퇴계와 고봉은 불과 네차례의 짧은 상면이 있어서 고봉으로 하여금 平生仰慕之懷를 풀기에는 너무나 아쉬운 것이었다.¹¹⁰⁾ 그러나 그 뒤 안동과 광주 사이로 수 없이 이어진 서찰을 통하여 곡진한 정과 廣博深密한 사상의 교환은 그들 육신의 짧은 만남을 능가하는 정신교류를 이루어 주었다.

익히 알려진 바와 같이, 〈往復書〉¹¹¹⁾의 발단은 鄭秋巒(鄭之雲, 1509~1561)의 천명도를 퇴계가 개정한 데 대한 변론으로 시작되었으나 차츰 발전되어 동양정신사상 가장 精緻한 학문체계를 형성하게 되고 이는 그대로 그들 두 사람의 아름다운 인격의 발로와 그 결정을 이룩하는 좋은 계기가 되었다.

〈請亭疏〉¹¹²⁾에 퇴계학은 주자학이고 고봉학은 퇴계학이니 그 학문 연원의 순정함과 造詣의 精深·超眞한 것은 백세를 두고 흔들림이 없는 것이라고 하였다. 이것은 곧 주자의 未定은 퇴계에 이르러 심화정리되면서 고봉에 이르러 분화精深되었다는 의미로 해석되고, 퇴·고간의 정신적인 〈酬酌〉은 일찌기 주자가 『미정』의 상태로 남겨둔 정주학의 근본 문제—인간존재론의 근원적 파악—에 대하여 두 분은 『합작』하여 그 〈문제〉와 〈개념〉을 정립하였다. 그러므로 〈請亭疏〉에서 이들의 만남을 일컬어, 『程氏와 張橫渠』, 『주자와 眞西山』, 『주자와 蔡元定』의 만남과 비유하고 있는 것이다.¹¹³⁾

퇴…고 간의 첫 편지에는 이런 대목이 있다.

퇴계—『이별한 뒤 소식 몰라 하던 중 어느덧 해가 바뀌었구려. 어제

110) 退·高 두 분이 직접 만나기는 戊午 10월의 첫 對面이래, 丁卯 6월의 入都時, 戊辰 7월 入都時 그리고 己巳 3월의 마지막 對面의 네번이다.

111) 이의 引用台本은 다음 책을 사용한다. 『四端七情分理氣往復書(上·下)』(影印), <亞細亞研究>(vol. 49), 高大亞研, 1973).

112) 『高峯別集』, (부록, 권2)

113) 위의 책 p.32와 p.39 (以爲大升之於李澁 右橫渠之於程氏 西山之於朱子…而澁亦極司如推稱爲畏友 如朱子之於蔡元定)

朴和叔을 만나 대강 소식은 들었사오나 <그대는> 영화로운 귀향인지라 여러가지 즐거움이 많았겠오. …잠깐 만났을 망정 도움이 많았는데 가까이 相從한다면 얼마나 좋으리까. 남북으로 떨어져 있으니 철새가 오고 가는 사이가 되었오. 冊曆 한 권 보내니 받아 주시고 할 말 다하지 못하고, 멀리 붓을 놓습니다.』¹¹⁴⁾

고봉—『선생을 뵈은 뒤로 취하듯 기쁨에 젖어 오래도록 그리운 정 가실 길이 없나이다. …愚見이나마 퍼드리므로써 좌우의 비판을 받고자 하오나 오래도록 紛忙한 가운데 다시 손질 할 겨를도 없이 草稿를 보내오니 글로써 표현한 것이 감히 잘못이 없을까 기약할 수 없나이다.』

退·高 兩賢의 무오년 첫 상면으로부터 11년 뒤 그간 相距千里로 꿈에서 조차 나타나 보이던¹¹⁵⁾ 퇴계를 고봉은 봉은사 船上에서 마지막 餞別한다.¹¹⁶⁾ 그간 그들 사이에 오고간 시와 문과 그리고 철학서한 곧 <西·七論辨>은 가히 인격과 학문의 아름답고 향기 높은 『交織』으로 남게 되고, 그날 사제간의 이송에서의 『永訣』 또한 애끓는 別離의 정으로 기록되고 있다. 68세의 퇴계는 마지막 국가에 대한 봉사로 성학십도와 六條疏를 지어 幼沖한 국왕에게 바치고 다음해 (기사) 3월에 몇 번의 力辭 끝에 간신히 允許를 받고 벼슬길을 물러날 수가 있었다. (병오일夜) 무진년 칠월에 갓 즉위한 선조의 간곡한 소명을 받고 상경하여 그 다음해 (기사년) 삼월까지 8개월간의 京居滯留였다. 퇴계는 서울을 출발 東湖夢賚亭에서 일박하고 己酉日에 배를 타고 동으로 통하여 봉은사에서 잤다. 당시 名士들이 온 조정을 비우다시피 하고 나와서 퇴계를 전송하였으며, 『留』자 운의 餞別詩를 각각 지어 이별의 뜻을 표하였다.¹¹⁷⁾ 이날의 퇴·고간에 화운한 시는 다음과 같다.

114) 前掲, <往復書> pp.1~3.

115) 己巳 3월의 마지막 相別 후 高峯은 꿈에 자주 보았음이 다음 절구 가운데 나타나 있다. <前夜依杖履陪 今宵款曲笑談開 分明一念猶憂世 可職先生不著梅>— (高峯集, 續卷-p.40).

116) 이 때 奇高峯은 工曹參議에서 <右承旨>로 승진한 42세의 壯年이었고 퇴계는 右贊成, 大提學을 거쳐 閑職인 判中樞府事 兼經筵春秋官事의 직함을 가졌다.

高峯…江漢滔滔萬古流 先生此去若爲留
 沙邊拽纜遲徊處 不盡離腸萬斛愁
 『한가람 넘실 넘실 萬古에 흘러
 스승님 이제 떠나심을 머무게 하는 듯
 모랫가 뱃머리 돌아 멈추이는 곳에
 이별하는 마음 끝없는 시름 다할 길 없네』

退溪…列坐方舟盡勝流 歸心終日學牽留
 願將漢火添行硯 寫出臨分無限愁
 『方舟에 벌여 앉은 분네 모두 뛰어난 분들일세
 돌아가고픈 마음 원 종일 끌리어 머뭇거렸네
 원컨대 한강물 가져다 베풀 물에 부어서
 헤어질 때 이 끝없는 시름을 그려내고저』

퇴계와 고봉간의 『奉恩寺』一夜와 餞別 이후 다음 해 경오년(1570) 12월에 퇴계가 70세로 易策하고¹¹⁸⁾ 2년 뒤 임신년(1572) 11월에 고봉 역시 46세의 아까운 나이로 세상을 떠나게 되었다.

사·제 12년의 정겨운 인간적 『交驩』과 이 가운데 7년간에 걸친 준열한 학자적 『論辨』을 통하여 퇴·고 양현이 보여준 교훈은 크다. 『고봉은 후학임을 자처하면서 퇴계를 선생으로 존중하였지만 논변의 태도는 어디까지나, <當仁不讓於師> (論語, 衛靈公)의毅然한 논리의 전개를 잊지 않았고, 퇴계는 연하의 후배를 상대하면서도 <不恥下問> (論語, 公冶長)의 겸허한 자세로 임한』¹¹⁹⁾ 두 분이었다.¹²⁰⁾

117) 退·全(上) <年譜> p.594.

118) 退溪의 訃音을 들은 高峯은 設位通器하고 다음해 正月에는 弔祭를 陶山으로 보냈으며, 2월에 퇴계선생 『墓碑銘』을 지었다. 그리고 이듬해 2월에 다시 陶山으로 致奠을 보내 제사 지내고, 퇴계 스스로의 <自銘> 다음에 <壙銘>도 後叙하는 등, 先師에 대한 마지막 禮를 국진히 하였다.

<墓碑銘>에 이르기를 (…光明俊偉 猝然一出於正 揆諸孔孟程朱之言其不合者寡矣 亦可謂建諸天地而下悖 質諸鬼神而無疑也)한 분으로 追慕하였고 壙銘에 적기를 (吾知先生之名與天地 而並久)라고까지 하였다. (高峯集, 卷三) (退·全) (下) p.932 <陶山門賢錄>卷首.

이처럼 퇴·고의 만남은 한국정신사에 주는 하나의 선물이며 은혜였다. 그들은 서로 접함으로써 참다운 스스로의 성취를 이루었고, 그들의 학문세계는 비약적으로 발전하였다.

퇴계는 고봉으로 하여금 資益을 얻었으며, 고봉은 퇴계로 말미암아 학문과 인격의 새로운 현실을 이룩하였다.¹²¹⁾ 이것은 사제간의 만남의 참다운 교육적 문제가 무엇인가에 대하여 답하여 주는 것이 된다. 스승은 제자의 교화매개자이기도 하거니와 제자는 바로 그러한 매개자로서의 스승 자신과 만난다는 사실을 간과할 수 없다. 고봉은 퇴계에게서 학문의 敎化師를 발견하였을 뿐 아니라 인간의 교사와 만났다. 그리고 여기에 매우 역설적인 현상을 우리는 발견하게 된다. 그것은 스승과 제자 사이에 참다운 만남이 일어나려면, 스승은 스승이기를 그치고, 제자는 제자이기를 그치는 한에서¹²²⁾ 만남은 가능하다는 사실이다. 이 말은 스승과 제자 양편이 그들이 나이와 입장의 차이를 넘어 섬으로써 그들이 인간관계가 동등한 『권리』를 가지게 된다는 것을 뜻한다.¹²³⁾

<四·七論辨>에서 퇴계가 고봉에게 끝까지 愼勅한 일은 多言의害였다. 퇴계가 사변의 대결을 피하고자 한 것은 理路가 궁하여서 그러하였던 것이 아니었다. 퇴계는 논변을 중단할 것을 일찌기 먼저 제의하였다.

119) 李乙浩, 前掲論文, p.327.

120) 李家源, 前掲 <退陶弟子列傳二> p.64에는 이를 『千古의 美事』라 하면서 淵泉共奭周의 <詠史六書> 가운데 退·高의 만남을 읊은 <溫溫退陶翁 山斗蔚企 一聞後生語 捨己如脫履 今名久益尊 大勇諒在此>라고 소개하고 있다.

121) <高峯集序>에 族軒 張顯光은 (公實取裁於退翁, 退翁亦多見益於公焉)이라 하였다.

122) 李奎浩, 敎育과 思想, 培英社(敎育新書五), 1969, p.136

123) 四·七往復書 第二書 後論, 退·全(上)(p. 423)에 <積十年之功 僅得其彷彿而猶未育眞知 故有於病如此 則一筆句斷於立談之項 人之有智無智 何止於三十里而已耶 此何可復以口舌爭耶>라고 하면서 <又積十年之功 然後各所造看如何>라고 하여 論爭을 뒷날로 미루고 그때에 <彼此得失 於此始可定耳>하자고 타이르고 있다. 退·全(上) (興奇明彦書) (p.429)에는 (假使如此得十分是當實於才已無一毫貼近 只成明爭競以 犯聖門之三大禁 況未必眞能是當邪 由是世復作意 奉報如前之勇 只因來誨兩人默物之 喻戲成一節今以浼呈 『兩人物重輕爭 商度低昂亦已平 更剋乙邊歸盡甲 幾時默勢得句停』呵呵)

그 까닭은 『나는 10년 積工을 하여도 겨우 이 정도인데 그대는 一筆句斷하였은 즉 어찌 有智無智가 30리에 그칠 뿐이겠으며 口舌로써 다룰 일이겠는가. 다시 10년을 더 공부하여 각기 진전한다면 피차의 得失이 비로소 정해진 것이라』는 뜻으로 고봉의 才過함을 충고하려는 것이었다. 이로부터 병인년(1566)까지 주로 기예한 고봉의 반론과 질정이 연이었고 퇴계의 변증과 수정이 뒤따랐지만, 퇴계는 간곡히 이와 같은 일이 십분 옳음을 얻었다고 하더라도, 나를 위하여는 조금도 보탬이 없음을 말하고 『兩人馱物重輕爭 商度低昂亦已平 硬剋乙邊歸盡甲 幾時馱勢待句停』의 여유있는 기다림과 타이름을 말하고 있다.

그러나, 고봉은 계속하여 『논변』을 하였고 퇴계도 응수하지 않을 수 없었으며 (答奇明彦 四端七情 第三書와 答奇明彦書·重答奇明彦書) (이상 別紙) 이에 고봉은 <四·七>에 대한 총론과 후설로써 대단원을 맺는다.

퇴계는 이 두 편의 논문이 『참으로 아름답다』(甚善甚善)라고 칭찬하면서 그들 의견이 마침내 합치점에 이르렀음을 기뻐하였다. 이로써 7년간에 걸친 數萬言의 논변은 종결을 보았지만 퇴계가 고봉에게 기대한 것은 一氣呵成의 학문적 성취가 아니었던 것 같다. 이에 대하여 李家源 교수의 다음 견해는 그들의 만남을 이해하는 데 적절한 元唆를 던져 준다.

『그러나, 淺見으로 보아서는 퇴계는 다만 이론에만 급급하지 않고 身心·日用의 체험에 중점을 두었으므로 고봉의 미진한 것을 후일의 豁然貫通의 여지를 남기는 데에 늘 微意를 두었는 듯 싶다.』¹²⁴⁾

人間存在論의 理解地平과 그 相異點

124) 李家源, 前掲 『列傳』, p.61

<四·七논변>은 퇴계와 고봉사상의 결정체이며, 인간존재론의 청사진이다. 사람이란 무엇인가의 근본문제는 곧 사람의 마음이 무엇인가라는 인성본질 문제와 관계된다. 사람의 마음은 이기실재론의 인성론적 표현이기 때문이다.

성리학적 우주인성관은 인간존재론으로 구축된다. 이곳에서는 ①존재론적 측면에서 理와 氣의 호발(對說·發共因說) 관계를 살피고, ②인성론적 측면에서 도심·인심설을 밝히면서, ③퇴계·고봉의 입각점과 그 동이점에 대하여 논술하고자 한다.

가. 『對說』¹²⁵⁾과 『因說』¹²⁶⁾

『四·七논변』의 발단은 퇴계가 고봉에게 『천명도』에 표기된 『四端發於理·七情發於氣』라는 말을 『四端之發純理故無不善·七情之發兼氣 故有善惡』이라고 고치면 어떻겠느냐라는 문제에서 비롯된다.

이에 고봉은 답서하여 『사·칠』을 이원적으로 볼 것이 아니라, 일원적인 것이라고 하였다. 사단과 칠정은 情전체를 말하는 것으로서 사단은 『정』 가운데 좋쪽만을 가르키는 것이다. 왜냐하면 理와 氣는 혼용하여 들로 나눌 수 있는 것이 아니기 때문이라는 것이다. 다만 사단과 칠정의 차이는 『發』의 차(中節 혹은 不中節)에 지나지 않는다는 것이다.

이에 대하여 퇴계는 답변(答高峯 第一書)하기를 『사·칠이 모두 하나의 情임은 사실이지만, 所就하여 말하는 바가 다르다고 한다. 왜냐하면 性을 본연지성과 기질지성으로 갈라서 말하는 이상 『사·칠』을 (所從來가 각기 다르므로) 이원적으로 보는 것이 잘못됨이 없다고 하였다. 사단과 칠정이 모두 이기를 겸한 <發>이지만 그 <所從來>가 다르고(사

125) 李相殷, 「四七辨과 對說·因說의 意義」, 아세아연구(vol. XIII. No.1), 高大亞研, 1973, pp.27~33.

126) <四·七論辨>의 전개과정은 退·高의 前揭<往復書>(上·下)

단→본연지성, 칠정→기질지성) 理와 氣 어느 것을 『主해서 말함』(所主而言)이 다르기 때문에 <主理>, <主氣>로 보아야 된다는 것이다. 이것을 갈라놓지 않고 단지 일원론적으로 <兼理氣有善惡>이라고 말한다면 존재론적으로는 이기일물의 일원관이 되고, 이것은 급기야 『인욕=천리』라는 근본질서를 깨뜨리는 말이 되지 않겠느냐는 것이다.

『논변』의 발단은 퇴계의 철저한 『이기분속론적』인 우주, 인성관에 대한 고봉의 『兼理氣有善惡論』에서 출발하였다. 그러나 이기를 『둘로 보느냐, 하나로 보느냐』의 문제는 이미 철학적 사변의 문제만이 아니다. 인간성의 본질문제와 관련되고, 이것은 결국 교학의 근본문제가 되기 때문이다.

퇴계 역시 理와 氣는 『相須以爲體·相待以爲用』하는 것임을 승인하였으나 사단과 칠정의 소종래를 따지지 않고 <兼理氣>의 이기일물로만 본다면 결국 氣로써 性を 논하는 판단에 빠진다. 이는 <因知記>의 羅整菴說과 같게 될 우려가 있기 때문이라는 것이다. 나정암은 이기문제에 있어서 理氣兩分說에 반대하고 理一分殊說을 주장하였다. 퇴계는 고봉설이 나정암설과 접근하고 있음을 우려한 것이다.

그 뒤로 『往復書』는 二書·三書로 계속되지만, 퇴계의 『理氣二元分析論』과 고봉의 『理氣一元渾淪論』은 한치의 양보도 없는 논변이 계속된다. 여기서는 고봉의 총설과 후설을 중심으로 하여 <사칠논변>의 대단원을 살피면서 『對說』과 『因說』의 입각점을 아울러 찾기로 한다.

이미 지적하였듯이, 퇴계는 <理發·氣發>을 각각 『專指』하는 것으로 보았고 고봉은 『兼指』로 보았다. 이 말을 전자는 이기의 소종래가 다르다고 보고 후자는 다른 것이 없다고 보는 입장이다. 고봉은 『兼理氣·有善惡』과 『發而中節·發而不中節』을 이유로 내세워 사단·칠정이 다 같은 것이며 그 <소종래>가 다르지 않다고 하였는데, 퇴계는 고봉의 <겸리기 渾淪說>을 일단 승인하면서도 <소종래>가 다르므로 <所主>하는 말이 다르다고 말한다.¹²⁷⁾

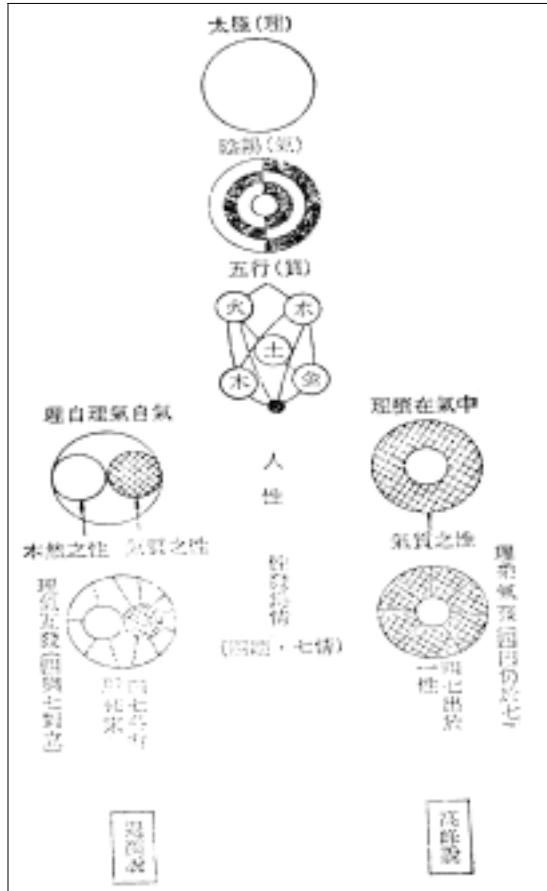
127) 李相段, 前揭論文, p.19, 퇴계는 이 <分開論>을 설명하기 위하여 『人乘馬出

고봉은 이에 대하여 19조항에 걸친 반론을 전개하였으나 결국 <七包四>라는 종래의 自說을 변론한 것으로서 퇴계의 <四對七>론은 『부분과 전체가 대등』되는 모순성과 칠정 속에는 理는 없고 氣만 發한다면 『情이란 비도덕·물가치의 <불선적 존재>로 이해하는 불합리성이 개재되는 것이 아니냐는 것이다. 이러한 까닭으로 고봉은 사·칠을 <이발·기발>로 互對하는 것이 옳다는 것이다. 여기에 퇴계의 이기이원적 인간존재관은 중대한 도전을 맞이하게 되었다. 물론 퇴계도 <칠정 가운데 理>, <사단 가운데 氣>를 부인하지는 않는다. 다만 그 <소종래>를 분명히 할 것을 거듭 강조할 뿐이다. 이러한 『강조』의 자리가 그들 견해의 차이이다.

퇴계의 분석을 <對說>이라 하고 고봉의 종합을 <因說>이라 한다. 『대설』은 <표>에서 좌우의 對待關係(인성론에 있어서 본연지성과 기질지성)를 나타낸다. <理自理 氣自氣>의 인간이해이다. 『인설』은 <표>에서의 상하 종속관계<因仍>를 나타낸다. 理가 氣 가운데 隨在한 것이 인성이며 기질지성이라는 것이다. 형이상의 理가 형이하의 氣 속으로 『따른다』(因仍)는 말이다.¹²⁸⁾

來』의 비유를 한다. 이것은 人과 馬를 理와 氣로 갈라서 말한 것으로, <理發氣隨·氣發理乘>을 이원론적 <理氣互發> 비유 설명이다. 한편 고봉은 第三書에서 『천지지성은 천상의 달이며, 기질지성은 수중의 달이라고 비유하면서, 달은 비록 在天在水의 異同이 있으나 달 됨은 하나이다. 이제 천상의 달은 달이라고 하고 수중의 달은 물이라고 하면 되겠는가』라고 理氣一元論(理氣兼發) 비유로 응수하였다. 고봉에 의하면 사단칠정이란 理가 기질에 隨在한 뒤에 일이니 마치 <水中之月光而其光也七情則有明有暗 四端則特其者而七情之有明暗者固因水之清濁 而四端之世于節者 則光雖明而未免有波退之動者也>와 같다는 것이다(<往復書> 卷二, 8頁, p.290)

- 128) 李相殷, 上揭 『四七論辨과 對說 因說의 意義』, p.28 고봉은 朱子의 『四端是理之發·七情是氣之發』이란 말이 因說(자기가 주장하는 설)로 한 말이요, 對說(퇴계가 주장)로 한 말이 아니라고 하는가? 因說로 말하면 『四端理之發·七情氣之發』이라 해도 그 이기는 서로 떠나는 이기가 아니고 함께 있는 이기가 되기 때문에 실제사물에 있어서 理氣不相雜이 根本大前提에 위반되지 않지만 對說로서 말하면 사단의 『이발』과 칠정의 『기발』이 각각 떨어져 氣不相雜의 근본원칙에 위반되기 때문이다. 아무리 주자가 한 말일지라도 성리학의



退·高의 四·七 理氣圖의 比較(李相殷 교수 作成)

7년여¹²⁹⁾에 걸친 先輩後繼의 끈질긴 학술논쟁으로 고봉은 인간없는

근본대전제를 파괴할 수 없는 것이므로 對說로 한 말이라면 주자가 틀린 것이라고 하는 것이다. 고봉은 이 만큼 그의 이론에 대하여 소신을 확고히 가지는 것이다.

129) 퇴, 고간의 <논변사>는 7년설, 8년설이 있다. 해설은 退溪第一書로부터 起算

지식의 憫然함¹³⁰⁾을 貞然히 깨닫고 위의 <총설과 후설>로 마감하였다.
고봉은 『후설』에서 답하되,

『參究反復 終覺合者因復之 乃知前日之說考之 有未祥而察之有未盡也』¹³¹⁾

라고 하여 퇴계의 주장인 『四端是理之發·七情是氣之發』이라는 말을 받아들이고 있다. 이것은 學理의 수궁이 아니라 어디까지 人理의 수양·실천성에 있어서 퇴계의 설이 중요하다는 도덕적 자아실현에 고봉이 한 발 물러선 것이다.¹³²⁾

그리고, 총설에서 고봉은

『蓋性雖本善 而墮於氣質 則不無偏勝 故謂之氣質之性 七情兼理氣而理弱 氣強管攝他 不得而易流於惡 故謂之氣之發』¹³³⁾

이라고 하여 퇴계의 <七情氣之發>을 절충 승인하였다. 이리하여 고봉은老師에게 양보할 것은 양보하고 지킬 것은 끝까지 지켰다.

퇴계 역시 고봉의 <後·總說>을 보고 『參差而異序 卒爛而同歸』하게 되었음을 치하하고 자신의 <四·七所從來說>이 조금 미안하게 여겨 다

(戊午)한 것이나 실은 고봉답서로 부터 起算(己未)하는 것이 옳다. (7년) 왜냐하면 퇴계 京居中에 고봉은 이미 『口術의 質正』이 있었던 것으로 보아야 하기 때문이다. 口述로서는 戊午十月이요, 문자로서는 己未三月 初五日이었던 것이다.

130) 고봉은 (退溪先生書)에서 『向來四七之說 不揆鄙滯 歷陳管見 幾於傾倒無餘者 唯欲仰承誨以眞是 而其問或不能無異同者之論 蓋亦因其所見 而發其敢故爲紛紛也 曾奉回諭絕句一首 深用憫然 意其無復有更稟之端 故久不敵仰尼想先生閑中 玩必益精而益明也…』라 하였다. —<往復書, 卷二, p.298>

131) 『往復書』, p.299

132) 高峯은 學理面에서 일원론적 인성론을 끝내 굽히지는 않았다. 이것은 『後論』과 『總說』에서까지 거듭되는 자기주장이었다.(<往復書> pp.299~301)

133) 위의 책, p.300

시 생각해 보겠다고 양보하였으며 『往復書翰』을 一冊으로 엮어서 틈나는대로 고치고 觀省함이 좋을 것 같다고 제의하였다.¹³⁴⁾ 이로써 사·칠논변은 일단 단원을 맺고 그로부터 후세의 다른 사·칠논쟁이 열리게 되었다.

위에서 살펴본 바와 같이 퇴계·고봉의 이기론의 시각은 對說(對待底)과 인설(因仍底)의 자리로부터 살피지 않을 수 없고 이것이 그들의 각기 흔들리지 않는 우주·인성관이었다. 따라서 퇴계는 『理氣互發』을, 고봉은 『理氣兼發』을 각기 주장하게 되고, 퇴계는 존재론적 해석으로 理·氣는 對待한다는 『對說』을, 고봉은 그것(理·太極)으로 말미암아 氣와 음양이 생긴다는 『因說』로 이해한 것 같다.

우주론의 대대적 이원관(좌우관)과 수직적 일원관(상하관)의 차이는 애초부터 병립될 수 없는 견해의 근본차이였다. 그러나, 퇴계는 이것을 극복하였다. 이것이 理·氣의 <二而一, 一而二>의 논리이다.

퇴계에 의하면, 理와 氣는 다른 것이면서도, 氣를 떠나서 理가 있을 수 없고, 理를 떠나서 氣가 있을 수 없다.¹³⁵⁾ 理와 氣는 始原적으로는 늘 하나로 결합되고 있다. 이기는 하나로 합칠 수도, 둘로 가릴 수도 없는 미묘한 관계에 있다. 이것이 곧 퇴계의 대대적 통일관계로서의 우주인성관이다. 그러므로 퇴계의 이기론을 이원적으로 단정하는 일은 잘못이다.

나. 마음의 構造觀

134) 같은 곳, <與存齋書>, (前寄元四七說及反復玩釋 昔人所謂始參差而異序 卒爛熳而同歸眞不虛也… 苟向日明見崇論如今來兩說之通透脫酒又何末異之有哉 抑管欲謾取吾兩人往復論辨文字爲一冊 時觀省 以改瑕類 而間有收拾不上者爲恨 丙寅 <至月初 六日 滉頓>.

135) 退·全(上), p.921, <非理氣爲一物辯證>
明道曰 形而上爲道 形而下爲器 須著如此說 器亦道道亦器 今接若理氣果是一物 孔子何必以形而上下分道器 明道何必曰須著如此說乎 明道又以其不可離器而索道 故曰器亦道 非謂器卽是道也 以其不能外道而有器 故曰道亦器非謂道卽是氣也 道氣之分卽理氣之分故引以爲證

퇴계의 이기호발론은 이기는 『不相雜』한다는 철학적 소신일 뿐 아니라 이것이 인성론과 결부될 때는 그의 교학정신의 핵심이 된다.

고봉과의 긴 변론 가운데 때로는 고봉의 집요한 추궁 앞에서 자설을 완화 혹은 수정¹³⁶⁾하기도 하였으나, 인성이 당위적 측면을 다루는 교학정신과 관계될 때에는 추호도 물러섬이 없었다.

퇴계는 존재론적으로 理와 氣를 『二即一』의 대대적 통일개념으로 파악하였고 理와 氣가 유행될 때에는 실천개념으로 이해하였다. 그의 교학사상의 핵심은 理·氣가 비형이상학적으로 전개된다는 데 있다. 그러므로 이기를 정신기능으로 볼 때 윤리적 당위를 추구하는 실천적 의지를 뜻한다. 이 점에 있어서 퇴계의 교학정신은 도덕율을 구현시키는 자유의지를 기반으로 한다. 이것은 도덕율이 정언명령으로 나타난다는 순수이성의 사실에서 출발한다.¹³⁷⁾ 인간은 본질적으로 善의 동일성이 있다는 것을 전제로 한다. 여기에 이르는 길이 존양과 성찰이다. 이것은 순전히 인간의 자유의지로 결정된다. 따라서 퇴계의 교학정신은 교학실천과 떼어 놓고 云謂할 수 없다. 善의 동일성에 대한 자유의지로서의 끝없는 탐구와 그 실현이 곧 『道心』이다. 그리고 자유로운 의지로서의 인격실현을 방해할 수 있는 것이 『人心』이다.

<인심·도심>론은 한국성리학이 개척한 인간이해의 신경지이며 인성론을 이기론적으로 이원분석을 철저히 한 것은 퇴계의 唱導에 연유한다. 사칠론은 『마음』의 개념과 구조가 무엇이냐를 밝히려는 작업이며,

136) 퇴계는 『理·氣 二者는 서로 發하여 작용하고 발할 때 서로 相須되는 것이다. 互發인 즉 主되는 이유가 있음을 알 수 있고, 相須인 즉 서로 그 가운데 있음을 알 수 있다. 서로 그 가운데 있으므로 분화 이전의 상태에서 말하는 것도 확실히 있을 수 있고, 각각 주됨이 있으므로 분별하여 말하는 것도 불가함이 없다.』라고 하여 고봉의 입장을 인정하기도 하였다. (二者互有發用而其發又相須也 互發則各有主可知 相須則互在其中可知 互在其中 故渾淪言之者固有之 各有所主故分別言之而無不可—<往復書> p. 279

137) 韓明洙, 퇴계의 『敬』의 연구, 퇴계학연구(vol.1), 경북대학교, 1964, pp.39~40

程朱學을 보다 심화 확충한 한국 유학의 특징이 된다.¹³⁸⁾

퇴계에 의하면 중국의 先儒들은 일찌기 『性情之辯』에 대하여는 자세 히 밝힌 바 있지만 사단칠정에 대해서는 그들도 그것을 모두 <情>이라고 하였을 뿐, 理와 氣로 분속하여 말한 것은 보지 못하였다.¹³⁹⁾ 퇴계는 情 가운데 사단·칠정의 구별이 있는 것은 마치 性에 있어서 본연과 기품의 다름이 있는 것과 같다고 생각하였다. 그리하여 性을 理·氣로 나눌 수 있다면 情 또한 理·氣로 나눌 수 있다고 믿었던 것이다.

따라서, 사단과 칠정을 혼운하여 하나의 情으로 본 고봉의 견해(四端情也 七情亦情也 均皆情也)는 『何以有四七之異名耶』라는 물음을 어떻게 설명해야 되느냐라고 반문한다.

대체로 理와 氣는 『相須以爲體·相待以爲用』하는 것으로써 理가 없는 氣가 없고, 또한 氣가 없는 理가 없지만 이미 그 주장하는 말이 틀리므로 (然而所就而言之不同) 『분별』이 없을 수 없다.¹⁴⁰⁾ 일찌기 子思가 말한 바 <天命之性>이나 맹자의 <性善之性>은 순선 무악한 理의 본원(源頭)을 말한 것이지 氣를 말한 것이 아니다. 만일 이기가 서로 떨어지지 않는다고 하여 性이 氣를 겸하고 있다고 말한다면 이것은 하나만 알고 둘은 모르는 결과라고 하였다.

138) 退·高 이후의 중요한 <四·七>론은 다음과 같다. 栗谷(李珥)(1536~1584)과 牛溪(成渾)(1535~1598)의 <四七論辨>, 星湖(李漢)(1579~1624)의 『四七新編』, 愚潭(丁時翰)(1625~1707)의 『四七理氣辯』, 萬庵(李玄逸)(1627~1704)의 <四端七情書辯>, 拙守齋(趙聖基)(1638~1689)의 『退栗兩先生 四七人道理氣後辨』, 寒水齋(權尙夏)(1641~1704)의 『四七理氣辯』, 大山(李象靖)(1710~1781)의 <四七說> 및 鹿門(任聖周)(1710~1788)의 <四七說> 및 寒洲(李震相)(1818~1895)의 <四七原委說>이다. 인간심성의 구조적인 이해는 理氣論的 해석과 입장을 전제로 하지 않을 수 없기 때문에 16세기 이후의 한국성리학의 주된 관심과 논쟁은 <사칠론>으로 자연 귀결되지 않을 수 없었다.

139) (四·七往復書), 『答奇存齋 四端七情分理氣辨』 pp.257~259

140) <往復書>(第七書), p.279, 퇴계는 <渾觀>이 적용될 수 있는 경우는 『다름』에 나아가서도 『같은』을 볼 때에 가능하다고 하면서 그러나 다만 『같은』만 있고 단지 『다름』이 없다고 말하는 것은 불가하다고 강조한다. (所謂就異而見同則二者可渾論言之者也 然不可謂只有同而無異耳)

사단은 모두 선하므로, 맹자가 말하기를 <無四者之心 非人也>라고 하였고, 이어서 <乃若其情 則可以爲善>이라고 하였다. 칠정은 원래 선 하지만 악에 흐르기(七情善惡未定也) 쉬우므로 발하여 中節되면 和(發而中節 然後乃謂之和)가 된다고 하였다. 이로써 살펴보면 사·칠이 이기를 벗어나지 않으나 그 『소중래』와 『所主』를 가려 말하여야 한다고 하였으며 사단은 理며 칠정은 氣라고 본다는 것이다.

퇴계는 고봉의 『理氣相循不離觀』을 편견이라고 못박는다. 理와 氣가 相循不離하므로 사단·칠정이 한 가지라고 하지만 이는 義理之學을 研鑽하는 올바른 태도가 아니라는 것이다.

퇴계에 의하면 의리학(도학)의 精微之致는 반드시 마음을 크게 하고 안목을 높여서 한 가지 설로만 주장하지 말 것이며 마음 속에 사념을 없애고 고요하고 천천히 그 뜻의 취지를 살펴야 한다고 한다. 따라서 이 기관에 있어서도 같은 가운데서도 다름이 있음을 알아서, 나뉘어 들어도 되어도 일찌기 서로 떨어지지 않는 데가 있고, 합하여 하나가 되어도 實에 있어서는 서로 섞이지 아니한 것이 있다. 종합적이고 분석적인 방법으로 한쪽에 치우침이 없기를¹⁴¹⁾ 당부한다, 그러므로 고봉의 이기혼운설은 『같음』을 기뻐하고 『떨어짐』을 싫어하며 사단칠정의 근원을 따져보지 아니하고 단지 개괄적으로 <兼理氣·有善惡>하다고 하였다. 그러나 대체로 학문방법론상 분석을 싫어하고 종합하는 일만 일삼는 일은 『대추를 통으로 삼키는 폐단』(鶻圖이란 새가 이렇다)에 빠지게 된다. 이같이 한다면, 결국은 자신도 모르는 사이에 점점 氣로써 性을 논하는 폐단을 범하게 되고 인욕으로써 천리를 알려는 병통에 떨어지게 될 것이라고 근심하였다.

그리고 이 무렵에 퇴계는 朱子語類 가운데의 『四端是理之發 七情是氣

141) 위의 책, p.258 下端, 大抵義理之學 精微之致 必須大著心宵高看眼目 切勿先以說爲主 虛心平氣 徐觀其義趣 就同中而知其有異就異而中見其有同 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。
(夫謂學而惡分析 矜合爲一說 古人謂之鶻圖吞棗 其病不少 而如此不己 不知不覺之間 駸駸然入於以氣論 性之弊而墮於認人欲作理天之患矩奚可哉)

之發』이라는 글귀를 발견하고 자설에 대하여 한층 확고한 신념을 얻게 된다.

이처럼 퇴계는 理氣·性情의 이원적 분석관으로 인간이해를 하였으며 그 해석방법으로써 <異中有同·同中有異>를 내세웠다.¹⁴²⁾ 퇴계는 <同中異>의 분석적 인간이해를 강조하였다면, 고봉은 <異中同>의 종합적 인간이해의 방법을 채택하고 있음을 알 수 있다. 이러한 해석론적 차이는 사단이 <겸이기·유선악>하다는 논리가 교학 실천면에 작용할 때 <氣=性>, <人欲=天理>라는 논리적 모순을 피할 도리가 없다고 퇴계는 보았다. 그러므로 퇴계는 사단·칠정을 이발·기발로 『對舉互言』하지 않을 수 없었던 것이다. 이것이 퇴계교학체계의 거점이다. 만일 理와 氣를 구별하지 않고 一物로 본다면 인간의 감성적 욕망(인욕)은 윤리적 욕구(천리)를 저버릴 수 있는 소지를 남기게 된다. 따라서 『敬을 지향하는 의리학으로서의 퇴계학』은 그 존립의 자리를 잃게 되고 마는 것이다.

『천리(본연)지성』과 『기질지성』이 모두 氣를 稟賦하고 있다는 것은 위에서 『氣가 없는 理가 없고 理가 없는 氣가 없다』는 퇴계의 견해를¹⁴³⁾ 나타낸다. 그러나 사단에도 이기가 있고 칠정 역시 이기가 있지만 사단은 『善일치』의 표출이요, 칠정은 理가 없음은 아니로되, 氣가 발함이라고 <主言>할 수 있지 않느냐라는 것이다. 그리하여 퇴계는 고봉에게 『칠정이 만일 참으로 氣만을 가리킴이 아니고 겸하여 理를 가리켰다 하면 주자는 어찌 『理之發』이란 문구와 대치시켜 거듭 중첩하여

142) <退·全>(上), p.748 <答禹景善問目>에서 퇴계는古今의 학자들이 理와 氣를 너무 나누어서 두 가지로 생각하고 또는 너무 합하여 하나로 하여 왔다고 지적하면서 <一而二, 二而一>이 되는 것을 알지 못하였다고 비판하였다. (古今學者 理與氣或太分而爲一, 殊不如 一而二, 二而一焉) 이것은 퇴계가 발전시킨 변증법적인 사고로서의 학문방법론이라고 할 수 있다.

143) 이와 같은 퇴계의 견해는 理氣는 二物이지만 그 體는 하나며, 그 『하나』는 『一而二며, 二而一』로서의 『하나』라는 입장을 취한다. 理와 氣가 『하나』라고 하여 渾淪된 것으로서가 아니라 『所從來』를 따질 때는 엄연히 『둘』로서 나눌 수 있어야 한다고 보았다.

말하였겠느냐』(對舉而併疊云云)고 반문한다. 따라서 사람의 한 몸은 理와 氣가 합하여 이루어진 까닭으로 二者는 호발·相須하는 것이며 (一人之身理與氣合而生 故二者互有發用) 互發할 때에 각각 주되는 이유가 있음을 알 수 있고 상수하는 것이므로 서로 그 가운데 있음을 (互在其中) 알 수 있다는 것이다. 소위 각기 그 『소종래』에 따라서 각각 그 『所主』와 『所主而言』이 다르다는 결론이다.¹⁴⁴⁾

이기심성론에 있어서 퇴계와 고봉 간의 끝없는 쟁점은 퇴계의 <分開說>과 고봉의 <混淪說>이 처음에는 인간이해의 철학적 견해차였으나 <논변>이 진행되는 동안 그들의 견해차는 차츰 좁혀들어 가게 되었고, 결말에 가서는 철학적 견해의 차보다는 인간이해의 방법론적 차이로 굳어지게 되었음을 알 수 있다. (퇴계의 一卽二, 二卽一說이 이것이다) 즉, 그들은 사·칠의 <소종래>가 같다(고봉)든가 또는 다르다(퇴계)는 그것을 끝까지 주장하였으나, <第二書>에서 퇴계는 칠정이 <겸이기·유선약>하며 <發而中節·不中節>할 수 있다는 고봉의 견해(混淪說)를 모두 승인하고 선약도 <발이중절·부중절>에 있을 뿐이요 사단의 선이 따로 있지 않다는 것도 인정한다. 그러면서도 <所主而言>이 다르다는 신념(分開論)은 굽히지 않는다.

이에 대하여 고봉은 『答上退溪先生 再論四端七情書』(第二書) 글 머리에서 辯答한 것을 자세히 살펴보면 30여조 가운데 이미 서로 의견이 같은 것이 18개조이며 다른 것이 17조라고 밝히면서 합의된 것은 大節目들이고 합의되지 않은 것은 <小小論>들이다. 따라서 이미 합의된 것에 따라 미합의된 것을 고찰하여 가노라면 장차는 역시 같은 귀결점에 도달할 것이라고 전망하였다.¹⁴⁵⁾ 그러나 인성문제에 있어서 관건이 되는

144) 이에 대하여 高峯은 『各有所從來』란 말은 그 原頭의 발단한 곳이 다르다는 말인데 四端과 七情이 다 <性>에서 나왔는데 어떻게 <各有所從來>라고 할 수 있겠는가 라고 하였다. 이 말은 <困知記>에서의 羅整庵說과 우연히 일치한다. 整庵은 <本然之性>, <氣質之性>을 갈라 말하는 것은 <性>을 두 가지 이름으로 부르는 것이라고 하였다.

145) <往復書>, 권2, pp.286~287

(竊詳辨答條款凡三十有幾 而所同己者十八條 所未同者十七條而所己同者皆大節

문제는 역시 사단·칠정을 <四對七>로 보느냐 <七句四>로 보느냐라는 <互發·共發>…<專指·兼指>의 해석문제이다. <第三書>에서도 끝까지 고봉은 <七句四>와 兼指理氣觀을 관철하려고 한다.¹⁴⁶⁾

고봉에 의하면, <이발>과 <기발>에 있어서의 <發>은 그 해석을 달리 하여야 한다는 것이다. 고봉의 견해로는 <이발>은 純理의 『發』이므로 <專指理>할 수 있으나 <기발>은 이기 겸한 發이기 때문에 <兼指理>이며 따라서 이발과 기발은 對學互言할 수 없다는 것이다. 왜냐하면 모든 情은 性이 『發』해서 일어나고 『發』은 실지로 『마음』에서 나오는 것이기 때문이다. 마음은 性정을 統轄함으로서 <心合理> 나타난다. 그러므로 사단은 칠정의 發에서 마음의 착한 것이 나타남이며 (中節之發) 칠정 밖에 따로 사단이 있는 것이 아니다. 그런데 사단과 칠정을 『對言互言』하여 <理之發>¹⁴⁷⁾ <氣之發>하게 되면 『부분을 들어 전체와 대등』시키는 오류에 빠지게 될 뿐 아니라, 칠정을 <發於氣> 또는 <氣之發>하게 되면 마치 칠정 속에는 理가 없고 氣만 <發>하는 것으로 오해될 수 있으며 칠정은 부도덕·몰가치한 것으로 이해되기 쉽다. 이것은 칠정은 착할 수도 있고 악할 수도 있다는 실상과 어긋난다¹⁴⁸⁾는 것이다. 퇴계와 고봉이 후설과 총설에서 형식적인 표현의 접근을 하였음에도 불구하고

目, 所未同者或小小餘論也, 因其所已同而核其所未同 則其所未同者亦將終歸於同而已矣)

146) 고봉은 전술한 바와 같이 <後說>에서 <所謂四端是理之發者 七情是氣之發者 參究反覆 終覺有未合者 因復思之 乃知前日之說考之有未詳而察之有未盡也>라고 자신의 說을 수정하면서도 <總論>에서는 <然而其發而中節者 乃發於理 而無不善 則與四端初不異也>라고 하여 <恐不可滾合爲一說 此亦不可不知者也>라고 있다. (往復書 p.299(後說) 및 p.300(總論) 이는 老死에 대한 『義理』上的 양보이고 『學理』上的 그것은 끝까지 승복하지 않은 證左이라고 본다.

147) 朱子는 理를 (無情意·無計度·無造作)한 것으로 보았으나 퇴계는 『理』의 運動性·作用性을 인정하였다. 이것이 퇴계 理學의 독창적인 견해이다. 理가 <發>하여야만 動靜이 있을 수 있고 氣『發』과의 互發이 가능하게 되는 것이다.

148) 위와 같은 책, p.288(…四端亦兼理氣有善惡也 其曰不可分屬云者 則蓋鄙意以爲七情 兼理氣 有善惡者 前賢已有定論…)

고 끝까지 합의하지 못한 것이 이 문제였다.

다. 人性觀의 異同處와 教學體系

이상에서 보아온 바와 같이 퇴계와 고봉의 『마음』에 관한 구조론은 현격한 異同處가 있다. 그들은 마음이 理와 氣를 兼攝하고 性과 情을 통괄한다는 데는 의견을 일치한다. 그러나 퇴계는 본연지성에서 理가 <主>로 발하여 사단이 생기고, 기질지성에서 氣가 <主>로 발해서 칠정이 생기므로 사·칠은 각기 소종래가 다른 별개의 것이라고 하는데 반해서 고봉은 天地之性이라고 하더라도 기품 속에서 떨어지면 기질지성과 실상을 구별할 수 없기 때문에 사·칠은 혼운된 하나의 情이라고 하여 심성구조의 해석차를 보여 주었다.¹⁴⁹⁾ 고봉의 이러한 <七包四>의 『因說』적인 마음의 구조관은 곧 그의 심성론적 입장에서 이기설을 문제 삼기 때문이며, 퇴계가 <七對四>의 『對說』적인 입장에서 해석한 것은 이기론적인 입장에서 보았기 때문이다. 즉 전자는 인성론에서 우주론을 관조하려 하였고 후자는 우주론으로 인성론을 俯瞰하였다.¹⁵⁰⁾

이것은 퇴계가 연속적인 인간이해를, 고봉은 귀납적인 인간해석을 하였던 귀결이다. 퇴·고의 이와 같은 인간관은 인간행위의 당위적 명제

149) 尹絲淳, 『高峯心性說의 理氣論의 特色』, 亞細亞研究(vol.48) 1973, p.187

<退溪의 見解>

對學互言·對說(分別言之)―(同中之異) 所指-純善·本善而易流於惡(善惡未定)

所從來-發於·理·外感而發於氣互發

<高峯의 見解>

渾淪言之·因說(合而言之)―(異中之同) 所指-均是情·剔撥出來道其全者(非七外復有無西非有兩個意思一同實異名)

所從來-皆性發無情, 皆感物而發皆乘氣而發, 理發是 發而中節者, 是氣順理而發者

150) 裴宗鎬, 『性理學과 奇高峯』, 前掲, 退溪學研究, pp.81~82

를 도출하는 데 각기 상이점이 있게 마련이다. 인간행위의 윤리적 정언법을 설정하는데 있어서 퇴계는 고봉보다 일단은 장하였다. 왜냐하면 『四·七』의 <發>이 그 소중래가 다르고 <所主>·<所重>이 상이하야 한다는 퇴계의 이기호발설은 그의 理尊氣賤하다는 『아포리아』(aporia)에 연유하는 것이며, 이것은 나아가 氣를 理라고 하는 병통¹⁵¹⁾을 막는 것이 되기 때문이다.

『마음(心)은 合理氣·統性情하는 주재자가 된다는 점에는 그들이 일치하였지만 마음의 『發』은 이기의 강약에 따라 선악이 다르게 표현된다고 보았으니, 퇴계는 <理強氣弱說>을, 고봉은 <氣強理弱說>로 본듯 하다. 퇴계에 의하면, 理가 用事할 때 氣가 작용하지 않는 것이 곧 본연의 性이고, 理가 氣에 눌려서 感發되는 것이 기질지성인데 이것은 때로는 선하고 때로는 악하다는 것이다. 이러한 의미에서 『理發而氣隨之』하는 사단은 도심이 되고, 『氣發而理乘之』하는 칠정은 인심이 된다.¹⁵²⁾ 물론 도심이란 인심과 일치될 수 있으나 理에 <中節>할 때라야 가능하다. 그러므로 <理에로의 중절>의 문제가 당연히 등장되는 것이다. 이것이 곧 도리를 찾는 길이며 교학의 길이다.

성리학적 교학체계는 도리의 탐구를 통한 자아실현에서 구축된다. 최대로 실현된 자아상이 성현이라고 한다면 도심은 성현의 마음(性)이고 우주법칙의 중화된 경지(天地之心=天理之心=性即理)이다. 따라서 인심은 이러한 『하늘·사람』의 마음과 致中和될 수 있다는 가능성은 배제되지 않으나 凡人的 인심에는 기품과 인욕이 서리어서 감성인격이 된다. 감성인격이 이성인격의 자리로 지양되자면 그 발전의 경계가 분명하지 않으면 안되고 그 『苗脈』이 뚜렷하지 않으면 안된다고 퇴계는 믿었다. 말하자면 인간교육의 확실한 준거체제를 설정하려는 것으로 해석

151) 퇴계는 고봉에게 주는 (第三書)에서 氣가 理에 順해서 발함을 理의 발이라고 한다면 이것은 아직도 氣를 理라고 인정하는 病痛은 면하지 못한 所致라고 하였다. (以氣順理而發 爲理久發 則是未免認氣爲理之病 若以爲不然 則上何以云云), <退·全>(上), p.430

152) 退·全(上), p.849, 『答李平叔』(人心爲七情 道心爲四端)

할 수 있다. 퇴계의 <七對四>의 개념설정이 바로 이것이다. <감성 대 이성>의 對待關係를 확연히 함으로써 범인의 行動凡百은 그 바른 자리를 지향할 수 있다는 것이다. 이에 대하여 고봉의 <七包四>로서의 <감성과 이성을 포함>하는 논리는 적어도 성리학적 교학실천¹⁵³⁾ 면에 있어서는 개념적 호소력이 약한 것임에는 틀림이 없는 것 같다. 그리고 사단이란 칠정에 中節된 것이라고 한다면 中節 이전의 칠정은 무엇이라고 하는가. 『惡』이라고 할까. 『未善惡』이라고 하겠는가 이것이 또한 문제이다.

그러나 고봉을 주기파로, 퇴계를 주리파로 보는 대립관은 위험한 관찰이다.

그들은 각기 관점을 다소 달리하였지만 성리학적 인간존재론에 있어서 인간의 본성은 착하여야 하고 또 이를 끊임없이 추구하여야 한다는 교학윤리적 입장은 같았다. 그들은 함께 理則으로서의 도덕적 자아실현을 신봉하였다. 그러므로 퇴·고의 학문세계는 의리학과 심성학을 따로 떼어서 생각할 수 없는 도학에 그 뿌리를 두고 있다. 理의 體는 본래부터 理體(理自理)이기 때문에 그들은 理發을 확신하였고 기질과 물욕이

153) <四端·七情>을 현대심리학적 개념인 『情緒』(emotion)와 『趨動』(drive) 그리고 『人性』(personality)과 人格(character)과 같은 용어로 대치하여 해석하려는 일은 의미가 없다. <四·七>개념은 어디까지나 性理學的 宇宙人性的 문제이며 윤리적 목적에 있다. 그러므로 오늘의 私學으로서의 심리학과는 무관하다. 이러한 대비는 마치 맹자와 루소(J.J. Rousseau)의 <性善說>, 告子和 흄(E.Hume)의 <性無善惡說>을 평면적인 同軌로 비교하려는 것 같다. 울곡과 『하이데거』(M. Heidegger) 그리고 퇴계와 칸트를 비교연구할 수 있는 길은 사상의 보편성 한도내에 한한다. 동서양 사상의 대비는 각기 그들 사상 표현의 <所從來>·<所主>가 다르다는 것을 언제나 염두에 두어야 할 것으로 보인다.

따라서 이곳에서의 <性理學的 教學實踐>의 문제는 退·高시대가 注文하고 있던 人生觀·宇宙觀·教育觀의 표현으로 이해되지 않으면 안된다. 『하늘의 문법』(宇宙論)이 『사람의 문법』(人性論)이었고 (이것이 곧 理·性이다) 이렇게 마련하는 일이 『교학의 길』(이것이 道·理이다)이었던 것이다. 그러므로 程子は 『誠』에서 보면 性이 되고, 『理』에서 보면 道가 된다고 하였다. (自誠言之爲性自理言之爲道-程氏雜言)

그 참된 것을 가리고 그 근원을 어지럽게 한다고 보았다.

마음(靈台·泰字)의 작용을 『관념적』으로 구별하려는 퇴계와 현실적으로는 두 가지로 구분할 수 없다는 고봉의 사·칠론은 사변철학으로 볼 때에는 일종의 공리공론일 수 있을런지 모르지만 교학의 사상체계를 위하여는 소중한 것이다. 즉, 인간의 순수이성은 절대선이며 이에 따르는 행동은 최고의 덕(교육의 목표)으로 삼은 데 그 가치가 있는 것이다.

더구나 퇴계의 『理發說』은 理의 실천적이고 운동적인 가치의 실현으로 인간의 교육적 가능성을 강력히 시사하여 준다. 본연(先天)한 도덕의 법칙성을 인간의 노력(做工)에 의하여 실제하는 인간현상의 법칙성으로 演繹될 수 있음을 믿는다.

인간의 현상세계 (또는 경험)에서 이기가 검발한다는 점에 퇴계는 동의한다.

韓明洙교수는 이에 대하여 말하길

『그러나 일상적 경험에서 이기가 호발한다는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 그러나 이것은 도덕율이 현상세계에서는 욕정 때문에 항상 왜곡되어 불선한 형태로써 실현되어 있는 데 기인하는 것이다. 선악이 분파되는 세계에서 이를 순화하고 순수한 도덕율을 존양하는 것이 도덕의 요체이며, 존양하려는 마음의 자세가 곧 持敬이라고 하였다.』¹⁵⁴⁾

사람은 누구나 쉽게 성현의 마음을 지니지는 못한다. 그러나 퇴계는 현인이 아닌 범인도 노력하면 인격의 최대 실현을 이룩할 수가 있다는 것이다. 그러므로 천지의 법칙은 무위(인위의 반대개념으로서의)하기 때문에 그 법칙에 맡길 수밖에 없지만(任運), 사람의 길은 도덕법칙의 수련을 쌓아 가노라면 마침내 하늘의 법칙에 이른다(能易之人也回天)고 하였다.¹⁵⁵⁾ 이 숲에 있어서 퇴계는 목적(이상)지향적이고 고봉은 현실

154) 韓明洙, 前揭, <퇴계의 『敬』의 연구>, P.43

155) 『退·全』(上), pp.811~819, (答李宏仲)(…但且動守自家規矩一面講學窮理 遇聖賢有說比處 便更著力如意 理會積累工夫漸漬日久 一朝忽然有開明處 便自然不爲所惑矣(…)只是陰陽盛衰消長之理大數可見 然聖賢不曾主北說(…)數天地

지향적이다. 사람됨의 길은 『性卽理』며 『천인합일』의 길이지만, 『사람은 모두 성인이 될 수 있다』는 근본명제에 대하여 퇴계는 고봉 보다 적극적이다. 고봉이 사단도 『理氣共發』이라고 한 것은 현실의 세계에 있어서 천지지성을 그대로 지닌 성인이 드물다고 보는 그의 현실지향성의 귀결이다. 그러나 퇴·고가 함께 확신하는 것은 인간의 도야론적 당위성이다. 그들의 공통된 기본 관점은 인간문제이다. 그들은 『理動性發』을 주장하면서, 이기를 봄에 있어 사람의 심성을 먼저 보고 원리로써 理와 氣를 유추하려 하였다.¹⁵⁶⁾ 이점에 있어서 고봉은 퇴계의 貞越한 高弟였다.

소우주로서의 인간이 우주의 중추가 된다고 보는 견해는 성리학의 중심되는 명제이지만, 퇴계와 고봉은 이 문제에 대하여 철저한 종합으로 집대성하였으며, 이것은 또한 세밀한 분석적 사고에서 연유된 사상적 『피라밋』이었다. 우주질서 속에 내재한다는 믿음은 인간능력관의 표현이다. 다만 이와 같은 인간의식과 교학정신이 특권계층의 이념적 명분론으로 국한될 수밖에 없었던 당시 퇴·고가 처한 시대사상적 풍토와 성리학 자체의 본질 속성 때문에 그들의 봉건의식은 아깝게도 인간평등의 근대의식으로까지 연결되지 못하였다.

그러나 7년 간에 걸친 累萬言의 그들 논변의 성과는 다음과 같다.

첫째로, 성리학적 인간이해에 대한 심화와 확충이다. 퇴계와 고봉은

不能易之能易之者人也 然則命之在物固不可易其在人也 有可易之理至盡其道而不免 然後始可委之命(…) 『未如命之在天地 則不可易而在人則可易者何也』 天地無爲而任運 人道積善以回天(…)

156) 裴宗鎬교수는 退溪·高峯과 花潭·栗谷과의 차이에 대하여 다음과 같이 설명한다.

(…서화답이나 이율곡 같은 이는 자연세계에 있어서의 理氣를 먼저 파악했고, 기고봉이나 이퇴계 같은 이는 인간세계에 있어서의 理氣(性情)를 먼저 해명하려 했던 것을 볼 수 있다. Kant가 이성과 감성을 확연히 구별하듯이 퇴계는 性(理)과 氣를 관별함으로써 性은 천지지성(본연지성)으로서 이성을 생각하고, 기는 기질지성으로서 감성을 이에 배치시키려는 경향이 두드러지게 나타난다. 따라서 退高兩賢이 다 같이 이성작용을 천지(본연)지성으로서 생각함으로써 성즉리란 형이상학적 대전제 위에서 性發 즉 理發은 想到한 것이라 생각된다.) (前揭論文), p.49

인간존재론에 있어서 『理發而氣隨之·氣發而理乘之』라는 이기점발의 一即二, 二即一의 종합적인 결론을 이루었다는 점이다.¹⁵⁷⁾ 이와 같은 일차적인 단원을 마무리하기까지는 우주인성론에 대한 철저한 탐구가 가능하였으며, 아울러 교학사상의 근본 문제인 인간의 본질이해에 대해서도 종합적이고 분석적인 구명이 가능하였다. 이것은 중국의 성리학의 논리적 구조를 능가하는 학적 유산으로 보인다.

둘째로, 퇴·고의 『사·칠논변』은 사람은 무엇이어야 하느냐는 물음에 대하여 분명한 이념적 제시를 주었을 뿐 아니라 교육은 어떻게 하여야 하나라는 방법론적 시사를 제공하였다. 위에서 살핀 바와 같이 퇴계와 고봉은 다함께 『학문을 위한 학문』을 하려고 하지 않았으며, 따라서 『논쟁』만을 위하여 논쟁하는 일을 大忌하였다. 그들은 인격적으로 『서로 만남』을 이루었고, 『함께 철학』하였으며 『나』 아닌 『너』를 위하여 늘 애썼다.

그들의 삶은 그들의 겸허한 학인적 삶의 표현이었다. 따라서, 7년간에 걸친 <사·칠논변>은 삶과 삶의 대화였으며, 이러한 대화는 드디어 인간적 대화로 승화되었다. 사칠논변은 『사·칠대화』였으며 이론적 승패를 가늠하려는 것이 아니었기에 그 전개록 자체가 교육적 자료로 남는다.¹⁵⁸⁾

세째로, 『사·칠논변』은 성리학적 인간이해에 대한 분화와 다양화를

157) 퇴계는 理氣의 『發』에 있어서 <理發→理氣之發→理發而氣隨之·氣發而理乘之>로 나아갔고 형식논리상으로는 고봉도 <理氣共發>→(理發而氣隨之·氣發而理乘之·理動而氣俱·氣感而理乘)라는 접근된 견해를 인정하기에 이르렀다. 이것은 退高의 『四七論辨』은 理氣가 『兼發』한다는 공통적인 합의를 이루고서 가능하였다. 그러나 퇴계는 『互發』과 高峯의 『共發』의 본질적인 견해차는 해소되지 않고 있다. 이에 대한 논의는 退·高 이후의 한국성리학의 중심적인 논쟁점이었으니 『人心道心說』·『人物性同異考』(湖洛論爭) 등은 그 대표적인 것이었고, 이것은 드디어 퇴계와 고봉의 <논변>과는 다른 각도에서 당파·학파간의 이념논쟁으로 발전되기에 이르렀다.

158) 老大家인 퇴계는 고봉의 質正에는 『辨誨』라는 말로 해답한다. 이 말은 깨우쳐 가르쳐 주신 『말씀』으로 풀이된다. 그리고 이들의 <往復書>에 나타난 『學術討論』의 표현방법은 성숙된 지성들의 본받아야 할 귀감으로 보인다.

가능하게 한 발원(苗脈)이다. 퇴계의 『理·氣發』론에 대하여 뒷날 율곡은 칠정뿐만 아니라 사단도 『氣發而理乘之』라고 하여¹⁵⁹⁾ 『주자도 참으로 이기가 호발(相對各出)한다고 하였으면 그 또한 잘못 (則是朱子亦誤也)이며 어찌 주자라고 할 것이냐』(何以爲朱子乎)라고¹⁶⁰⁾ 자신하였다. 더구나 율곡은 『本然之氣』라는 말을 창안하여 기의 淸濁雜駁에 의하여 도심과 인심이 갈라지고 도심은 바로 『淸虛湛一』한 기가 모이면 도심이 된다고 하였다.¹⁶¹⁾

퇴·율의 학술사상적인 분화는 뒷날 한국성리학의 양대주맥을 형성하기에 이르렀지만 이곳에서 지적할 수 있는 것은 율곡학의 형성도 결국은 퇴계와 고봉사상에 촉발되어서 가능하였으리라는 점이다. 사상의 평지들출은 있을 수 없기 때문이다.

그러므로 퇴·고간의 『사칠논변』은 뒷날의 수많은 인성론의 도화선이 되었으며, 이러한 학문적 분화는 다양한 사상의 개화와 결실을 도모하는 事端이 되었던 것이다. 인간이해의 분화와 다양화 현상은 성리학적 교학사상의 풍요화를 초래하는 계기가 되었고 인간존재론의 이해지평을 넓혀주는 높은 전망을 부여하였다.

(三) 退溪教學精神의 道德論的 原理와 變遷

道德論的 原理

고봉과의 『논변』 기간은 퇴계의 학문과 사상이 가장 무르익은 시기였다.¹⁶²⁾

159) 이 점에 있어서 고봉은 율곡철학의 先河가 된다.

栗谷集, 卷 53, 30項, (所謂氣發而理乘之者 可也 非但七情爲然, 四端亦是氣發而理乘之).

160) 위와 같은 곳.

161) 같은 책, 卷 52, 22項, (其發 直出於正理 而氣不用事則道心也 七情之一善邊也)

162) (年譜)에 위하면 이 때의 『著術目錄』은 다음과 같다.

이것은 퇴계만년에 약 20년간의 학문업적이 원숙한 경지로 마무리되는 시기이기도 하거나 무엇보다 고봉을 비롯한 많은 당세 소장학자들이 『書』, 『別紙』¹⁶³, 『問目』과 같은 철학논문을 끊임이 없이 보낸 『答』서로 말미암은 바도 컸다.

그의 교학사상의 전모는 『立言』과 『立德』을 함께 보아야 할 것이다. 그러나 입덕은 「그때 그때의 정신활동의 과정으로 생활면에 나타나는 것인 까닭에 그의 인격에 직접 부딪혀 보고 그의 생활을 관찰한 사람이 아니면 그 학문의 심천을 정확히 측정하기 곤란한 것¹⁶⁴」이기는 하다. 그러나 이러한 경험적인 관찰로서의 사상연구는 현실적으로 불가능한 이상 여기서는 부차자료를 통하여 ①퇴계교학정신에 있어서 도덕론적 원리를 살펴보고, ②이러한 교학원리가 후대의 인간이해에 어떻게 변용되었는가를 간략히 고찰코자 한다.

성리학에서의 『道問學』·『尊德性』이라는 말은 뒷날 성리학적 교학체계 2대방면이었다. 전자는 「앎」(거경궁리)에 걸리고 후자는 「삶」(존양성찰)과 관련되지만 성리학적 우주·심성론이 「하나됨」으로 나타나듯이

59세(乙未)·『宋季元明理學通錄』 착수(12월)

60세(庚申)·『四七辨』 시작(11월)

61세(辛酉)·『陶山雜詠』並記(11월)

64세(甲子)·『遊清涼山 遊山諸詩』(4월)

『心無體用辨』(9월)

趙靜庵先生 行狀(9월)

66세(丙寅)·李晦齋先生 行狀(10월)

『心經後論』(10월)

『陽明傳習錄辨』(10월)

68세(戊辰)·『六條疏』(8월)

『聖學十圖·並筭子』(12월)

70세(丙午)·『四書釋義』

163) 164, 書 가운데서 自撰한 <自省錄>이 있고 『退溪文集』(卷 10~40)에는 약 50명이 後學들과의 사이에 <答·與>한 <書>가 350여편, (問目)에 답한 글이 42편, <別紙>가 93편이 있다. 이 중 거의 대부분이 道學·心性에 관한 글이라고 할 수 있다.

164) 李相殷, 『퇴계의 생애와 학문』, 瑞文文庫, 1973, p.155

그 이해의 방법인 이학과 심학은 결국 성리학이라는 하나의 얼굴에 두 가지 모습으로 나타난다. 이러한 「一而二」, 「二而一」의 교학실천론도 주자의 경우에는 「道問學」을, 陸象山의 경우에는 「존덕성」을 각기 더 치중하였다.

퇴계가 받아들이고 발전시킨 성리학적 교학체계는 「도문학」·「존덕성」을 이분법으로 나누지 않는 데 강한 특색이 있다. 그의 교학체계는 이들을 하나로 종합하였다. 이것은 곧 「敬의 철학」이다. 퇴계는 성리학적 교학체계의 완성자가 되었다. 그의 학문은 곧 도덕이었고, 도덕은 학문이었다. 그는 학문과 도덕을 일치시켰으며, 이것을 매우 精緻하고 타당성 있는¹⁶⁵⁾ 교학체계로 구축하였다. 퇴계의 교학정신은 인간존재론의 건축학적 구축에 의하여 확립되었고 그 정신건축의 초석이 되는 도덕적 원리는 무엇인가.

원래 성리학에 있어서 「道·理·性」은 같은 개념으로 쓰인다. 퇴계 자신도 그의 문집에서 사용한 이 세 가지 글은 <쓰는 위치>가 다를 뿐, 그 뜻하는 개념으로 동일한 것이었다. 이는 성리철학의 당연한 귀결이기도 하다. 성리학적 존재론·인생론·가치론은 일관된 질서로 표현되기 때문이다. 그리고 이와 같은 <道·理·性>은 필연적으로 같은 도덕론 내지 윤리설을 지향한다.

성리학에 있어서 「도」는 「영원의 질서」를 의미한다.

사람의 길은 교육에 의하여 그 가치가 실현되는 것으로 이해하였다. 공자 스스로 「生而知之」를 인정하지 않았고 「韋編三絶」하였다. 사람의 길로써 사람됨을 이룩하자면 도덕성에 대한 자율적인 의무감에 눈뜨지 않으면 안 된다. 성리학의 도덕적 원리는 주관적인 도덕 의식에서 비롯되며 도덕적 판단은 선형적인 진리의식을 근거로 한다.

이와 같은 주관·객관의 도덕의식과 진리의식이 交互되는 자리에 경으로서의 도덕적 원리가 있다. 이것은 洙泗學的인 천인의의식이며 교학체계가이기도 하였다.

165) 文純이라는 그의 익호는 이 점과 합치된다. (道德博問曰文·中正精純曰純)

일찌기 공자의 교학정신도 『學而不厭·誨人不倦』¹⁶⁶⁾의 <노력>과 <循
循然·善誘人>¹⁶⁷⁾하는 <感化力>에 있었다. 진리탐구의 객관성과 진리
전파의 주관성을 나타낸 말이라고 하겠다.

<道·德>이라는 말은 『道를 <得>』하였다는 말이다(德·得也·文辭)
이것은 선험적인 존재의 질서를 후천적 노력으로 인간생활에 내면화한
다는 말이다. 선천의미의 後天稟受인 것이다. 성리학적 도덕원리는 선
천(apriori)과 후천(aposteriori)을 연결하는 곳에 있다.

성리학을 집대성한 주자는 (1130~1200) 정자는 일대 우주인생 철
학을 정립하였다. 그는 콩밥에 아욱국을 끓여 먹으면서도 『도학의 연
원』을 수립하였다.¹⁶⁸⁾

퇴계와 고봉간의 『사칠설』도 주자의 『본연지성』과 『기질지성』에서 나
왔으며, 이들의 교학사상체계 역시 주자학의 범주에서 나왔음은 당연한
勢다. 주자는 선천의 본연지성에 대하여 후천의 기질지성이 『善惡混淆』
된 것으로 보고 수양공부에 의하여 후천이 선천으로 복귀할 수 있는 것
으로 보았다. 여기에 도와 덕이 품수되는 것이다. 이것이 곧 윤리적 도
덕규범이며¹⁶⁹⁾ 도덕적 원리에로의 가치로운 회귀이다.

여기에서 <道>는 본래적 가치(instinctive value)이고 <德>은 방편
적 가치(instrumental value)가 된다. 그러므로 <達·道德>하자면
본질과 현상, 목적과 수단, 그리고 體와 用을 포섭하는 근원질서, 곧 통
일의 원리를 찾지 않을 수 없었다. 주자는 여기서 그 최후의 관건을 이
해하는데 불철저하였던 것이다. 주자가 몰한지 삼백년이 지나서 퇴계는

166) 論語, <述而>, (子曰 若聖與仁則吾豈敢抑爲之 不厭誨人不倦則可謂云爾已矣).

·(子曰 默厭而識之 學而不厭 誨人不倦 何有於我)

167) 論語, (子思編), (夫子循循然善誘人 博我以文 約我以體)

168) 그는 淸貧하여서 諸生이 먼데서부터 찾아 오면 위치럼 『素食』으로 대접하면
서도 道를 즐겼다. 그는 <閩>에 살았으므로 閩學이라고 하여 <濂→洛→關→
閩>學의 道統淵源을 확립하였다.

169) 『中庸』에 의하면 (第二十章) 이러한 도덕규범을 실현시키는 일을 <達>이라고
하였다. (天下之達道五, 所以行之者三曰君臣也·父子也·夫婦也·兄弟也·朋
友之交也·五者天下之達道也·知仁勇三者, 天下之達德也)

『理』를 『근원적 운동자』 또는 『만물의 운동을 부여하는 命物者』로서의 힘을 지니고 있는 『態發能生』의 주재자로서 파악하였다. 그리고 그는 이러한 『理』를 인격형성의 절대적 준거로 이해하였으므로 그는 마침내 존재론과 인성론의 통일정합적인 이론을 이룩하게 된 것이다.

사람이 하늘의 질서를 『이미』 지니고 있으므로 『尊天理·遏人欲』하는 일은 『무엇으로부터』의 所與性(gebenheit)으로서가 아니라 『나로부터』라는 所自性(Wirklichkeit)이 중요한 것이다. 그러므로 퇴계의 도덕론적 원리는 『所自性』¹⁷⁰⁾으로서의 자기실현의 원리이며 이는 언제나 敬을 지향한다.

(二) 敎學觀의 變遷—人間理解의 硬化

퇴계와 고봉간에 설왕설래되었던 일대논변은 조선성리학을 심학위주의 방향으로 돌리는 데 결정적 계기가 되었다. 이들은 정주학에서의 미진·미합하였던 인간이해를 보다 철저한 것으로 이끌어 올렸다. 그러나 퇴·고 두 분이 쌓아 올린 인간존재 이해의 사상적인 정점도 차츰 명분론적 편향성을 띠우게 되고 장중하고 潑刺하였던 사상체계는 형식논리의 틀 속으로 가두어지게 되었다. 퇴계이학은 율곡에 의하여 과감한 도전을 받게 되고 한국성리학은 주리파와 주기파의 양대산맥으로 갈리게 되었으니 이는 고봉 자신이 이미 『사·칠론』의 이해에 있어서 율곡철학의 先鞭을 취하였던 것이다.

『퇴계의 이론이 결국 선천적인 상하계급차등을 정당화하는 인성론이라 한다면, 그 본성의 自發을 부인함으로써 所從來가 같은 四七의 同實異名을 주장하는 고봉의 이론은 인성론적 평등사상의 前芽로 이해될 수 있다.』

170) <現實性>이라고도 불리우는 하나의 존재의 모습(Modalität)으로서 『우연성』 『가능성』 『필연성』 등과 구별되는 개념이나 실천적인 면에서 <所自性>이 강조되는 경우에는 구체적인 전체상황 속으로 『뜻있게』 참가 될 것을 전제로 한다. 위에서는 인간의 주체적인 판단의지를 지닌 개념으로 사용하였다.

는¹⁷¹⁾ 견해가 있다. 그러나 퇴계의 인성관을 차등관이라고 하고 고봉의 그것을 평등관이라고 못박아 버리는 일은 理·氣의 개념을 너무 현실주의적인 사고의 받아들이려는 데서 기인한 것 같다. 이것은 고봉의 사상에서 주기적 경향이 두드러진다고 하여 그를 『주기파』로 단정하려는 속단과도 통한다.

『理와 氣를 너무 나누어서 둘로 하고, 혹은 너무 합하여 하나로 해서 <一而二>, <二而一>됨을 알지 못한다.』¹⁷²⁾

라고 한 퇴계의 말을 재음미하여야 할 것이다.

퇴·고는 함께 천지성으로서 『理』의 존재와 운동을 인정하였으며 『氣』의 존재와 운동이 있다는 것에 합의하였고, 사람의 일신은 理와 氣가 합하여 이루어진 것이며 따라서 『마음』의 작용 또한 『호발』하므로 『각기 主』하는 바 다름을 알 수 있고, 『相須』하므로 理·氣가 혼운하여 있다고도 할 수 있다는 데까지 동의하였다. 사·칠은 分開할 수도 있고 혼운하여 말할 수 있어서 그 어느 것 하나만 취하거나 폐할 수는 없다.

이것은 마치 사람이 말을 타고 출입하는 일과 비유된다. 즉, 사람은 말(馬)이 아니면 출입을 못하고 말은 사람이 아니면 궤도를 잃는다. 사람과 말이 서로 기다려 떠나지 못하는 데 이것을 가리켜 말할 때 혹은 일반적으로 다만 『간다』라고 말하면 사람과 말이 다 그 속에 들어 있으니 사칠을 渾言하는 것이 이런 것이다. 혹은 『사람이 간다』라고 가리켜 말하면 말을 함께 말하지 않아도 말의 감이 그 속에 들어 있으니 <사단>이 이런 것이다. 혹은 말이 간다고 지언하면 사람의 감을 병언하지 않아도 사람의 감이 그 속에 들어 있으니 <칠정>이 이런 것이다.¹⁷³⁾ 퇴

171) 尹絲淳, 前揭論文, p.197

172) <退·全>, (上), 前揭 <答禹景善問目>, p.748 이와 같은 퇴계의 <一而二, 二而一>이라는 생각을 옳곡은 더욱 발전시켰다. 이것이 한국성리학 연구방법론의 변증법적 사고로서의 탁월한 입장이라고 하겠다.

제가 고봉에게 말하기를

『이제 내가 四·七을 분별하여 말하면 그대는 매양 渾淪하여 말하니 이는 마치 『사람이 간다』 『말이 간다』 할 때 사람과 말이 한가지니 나눌 수 없다고 역설하는 것과 같은 것이며, 내가 기발로써 칠정을 말하면 이발을 역설하니 이것은 『말이 간다』 할 때 반드시 사람이 간다고 말하는 것과 같은 것이며, 내가 이발로써 사단을 말하면 또 기발을 역설하니 이는 『사람이 간다 할 때 반드시 말이 간다고 말하는 것과 같다. 이것이 곧 주자가 말한바 『숨바꼭질』의 장난과 같은 것이 아니겠느냐.』

라고 하였다.¹⁷⁴⁾

이러한 말의 『숨바꼭질』 곧 『말놀이』의 우려는 퇴계·고봉·율곡 이후의 조선성리학의 커다란 현실적인 폐단으로 등장하게 되었다.

주리·주기의 이분론은 인성론에서 수반된 『人物性同異』의 문제와 존재론에서 야기된 『理一分殊論』의 문제로 나타났다. 이것이 『湖洛論爭』이며, 理一分殊說과 氣一分殊說의 대립으로, 나아가서는 『唯理論』·『唯氣論』으로까지 硬化되고야 말았다.

이러한 사상의 경화현상은 드디어 『禮學』·『禮訟』이라는 학문의 정략적 도구화의 길로 전락하게 되었다. 이것은 뒷날 율곡을 종주로 하는 기호학과 대 퇴계를 종장으로 하는 영남학파간의 사상적·정치적 대립을 더욱 尖銳化시켰다. 그리하여 후세 학자들은 先師의 학문에 대하여서도 一進境을 가히지 못하였을 뿐 아니라 師門의 학덕마저 현실적인 편

173) <往復書>, p.280 <答奇存齋非四端七情分理氣辨 第二書>

(古人以人乘馬出入譬理氣而行正好蓋人非馬不出入馬非人失軌途人馬相須不相離人有指說此者或泛指而其行則人馬皆在其中 四七渾淪而言者是也 或指言人行則不須并言而馬行在其中四端是也 或指言馬行則不須并言而言而人行在其中七情是也)

174) 윗 글의 계속. (今見渾淪分別而言四七 則每引渾淪言者以攻之 是見人說人馬行而力言人馬一也 不可分說也 見渾淪以氣發言七情則力言理發是見人說馬行而必曰人行也 見渾淪以理發言四端 則又力言氣發是見人 人行而必曰馬行也 此正朱子所謂迷臟之戲 相似如何)

협성으로 인하여 크게 발양하지 못하였다.

더구나 인간이해는 대화를 통한 공동탐구였던 퇴·고의 학문정신은 사라지게 되고 상대방의 학설이론에 대하여 다만 당색이 다르다는 한 가지 사실만으로 여지없이 묵살·통박하였으며, 임·병양란 뒤로는 피폐한 경제와 혼란된 사회문제에 대하여는 전혀 속수무책인 사림들이 서원을 중심으로 하여 민생의 가혹한 착취기능마저 갖추게 되었다. 이처럼 사림정신이 여지없이 추락된 상황 아래에서 모처럼 맞이하였던 『철학의 생활화시대』는 퇴색하여 버렸고 문자 그대로 공리공론이라는 말의 『迷藏之戲』라는 寧日이 없이 반복되었다.

그들 후세학인들의 어떻게 경직된 사고를 지닐 수 밖에 없었던 까닭은 무엇인가.

이것은 무엇보다도 학문하는 자세에 있어서 자주·자율성의 부족에 기인하는 것 같다. 퇴계·고봉·율곡같은 분들의 학적 자세는 겸허하였으나 선유나 선배의 학설이 자신의 소론과 같지 않을 때에는 진지하고 투철하게 이를 파헤쳤다. 그들은 自說을 옹호하기 위하여 건강부회의 이론을 꼬집어 오지도 않았거니와 그 정당성이 주장될 때에는 한 치의 양보도 용인하지 않을 정도로 준열하였다. 퇴계는 말하였다.¹⁷⁵⁾

『옛 사람들이 스승을 존중함이 지극하지 않음이 없었으나 五峯의 知言이 雜駁한 곳을 南軒이 숨기지 않았으며 龜山의 말이 불가와 노장의 사상과 관련이 있는 것은 晦菴이 숨기지 아니하였다. 남간은 오봉의 문인이고 회암은 구산의 원류이지만 구산뿐만 아니라 비록 廷平의 말이라도 조금 틀리는 데가 있으면 회암이 또한 돌려서 斗護하지 않은 것은 지극히 公正하여 털끝만큼이라도 사사로운 의견은 덧붙일 수가 없기 때문이다. 그러나 근세의 여러 사람들은 그의 스승을 극력 推尊하기만 힘쓰고,

175) <退·全>, (上), p.367 <答南時甫>(大抵近世諸人 於其師門務極推尊 更不論當與不當 欲以之誇耀世俗 其用意不公如此衆人不可欺況後世無具眼人能觀破眞贋者 甚可畏也 古人尊敬師門非不至也 五峯知言駁處, 南軒不諱龜山之言苟涉佛老處 晦菴不隱 南軒五·之門人 晦菴龜山之源流 徒徑龜山雖廷平之言 有少差晦菴亦不回護者此理至公一毫私意)

합당한가 않은가를 다시 논하지 않으며 세상에 자랑하여 빛내려는 데만 힘을 쓰니 그들의 공정하지 못함이 이와 같다. 보통 사람도 속일 수 없거늘 뒷날에 眼識을 가진 사람이면 어찌 능히 그 진위를 간파하는 자가 없겠느냐.』

을축년 겨울에 趙穆이 퇴계를 뵈고 드린 시¹⁷⁶⁾와 <次韻>하였던 퇴계시는 뒷날의 사문의 경직성과의 좋은 대조를 보여 준다. 이 시 가운데 읽어야 할 마음의 글이 곧 오늘에 재발굴되어야 할 교학정신의 유산으로 보인다.

<趙士敬原韻>	<次韻 趙 士 敬>
水北山南謁大師	學絕今人豈有師
群朋一室析千疑	虛心看理庶明疑
歸來十里江村路	因風寄謝趨林鳥
宿鳥趨林只自知	只自知時莫強知

176) <退·全>, (下), p.47, (續集 卷二), (乙丑冬 謁先生于退溪金彥純(明一)士純(誠一) 禹景善(性傳) 在焉辨質『心經』·『大學章句』·『或問』 有未契)