

退溪教學思想研究(下)**

丁 淳 睦*

IV. 退溪教學思想의 本質

1. 人間형성의 一般論理

(1) 人間觀

退溪에 의하면, 사람은 普遍人(理의 사람)과 特殊人(氣의 사람)으로 구별될 수 있다고 한다.¹⁾ 그러나 氣에 의하여 上智·中人·下愚의 가름이 있고, 『淸·濁·粹·駁』의 갈래가 생긴다고 보아 태어날 때부터 不變하거나 固定되어 있는 것은 아니라고 한다.

『대체로 사람은 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 天地의 마음이요, 萬人의 마음이기도 하다.』²⁾

따라서, 사람은 理의 所在은 모두가 한결 같고 智·愚가 生得的으로 차이가 있는 것이 아니라고 한다.

天理의 本然으로서 下愚라도 마땅히 힘쓰면³⁾ 理의 사람으로 나갈 수

* 전 영남대 교육학과 교수(작고)

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제18호(1978) 게재논문

1) 聖學十圖筭.

2) 위와 같은 글.

3) 『사람됨의 길』이 그 實踐論理가 된다.

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. 예컨대, 禹가 舜으로 『惟精惟一』의 學을 배웠고 顏回가 孔子로부터 『博文約禮』의 學을 배운 것에서도 證左된다고 하였다.

退溪學에 있어서 두드러진 특색 가운데 하나는 理貴氣賤思想에 있다.⁴⁾

『理貴氣賤 然理無爲氣有欲 故主於踐理者 養氣在其中 聖賢是也偏於養氣者 必至於賤性 老莊是也』⁵⁾

性卽理에 터한 理의 사람은 貴하고, 人欲에 터한 氣의 사람은 賤하다고 하였다. 그러나 그 바탕에 있어 賤→貴의 實行性を 배제하지는 것이 아니다. 사람은 存天理 遏人欲하는 下學上達로서 사람다움게 된다고 본 것이다.

이 점에 있어서 退溪人間學은, 花潭의 唯氣論의 人間觀이나 後學인

4) 이와 같은 생각은 陶冶概念으로서도 說明될 수 있다. 인간의 潛在可能性(potentiality), 可塑性(placidity) 혹은 個人差(individual difference) 등의 뜻을 念有하고 있는 것이다. 換言하면 人間의 계약된 現實性を 啓發·陶冶함으로써 教育的 可能性이 이룩될 수 있다는 말이 된다. 원래 陶冶의 理念(Das Bildungsideal)은 人間의 精神的인 發展의 영역을 다룬 것으로서, 사람에게 주어진 素質들은 調和있게 發達시켜야 하며, 어떠한 特殊素質만 조장 또는 억압하는 일이 없어야 한다는 데서 출발하고 있다. 사람의 天性은 모두 善하며 價値로운 것이라고 믿는 一種의 性善論이라고 할 수 있다. 독일 古典主義時代에 있어서 Göthe, Herder, Humboldt 등에 의하여 전개된 特殊한 교육적 의미로서 이 이념이 사용되었으며 Spranger는 Humboldt의 陶冶理論을 발전시켜 다음 세 가지 概念으로 요약한 바 있다. Spranger의 3概念과 退溪의 3人間概念과 對比하면 符合하는 바 있다.

退溪	Spranger
氣의 사람	←———→個性
理의 사람	←———→普遍性
敬의 사람	←———→全體性

5) 退溪全書(上) p.355, 『與朴澤之書』 참조.

蘆沙의 唯理論의 人間觀과는 자못 다른 融通性이 있다.

退溪學의 출발은 理에 대한 철저한 인식에서 비롯되어야 한다. 理는 性理學에 있어서 根幹이 되는 개념으로서 확대하면 宇宙本體論의 核이 되며, 축소하면 人性本質論의 軸이 된다. 즉 『理卽性』, 『性卽理』이다.

朱子에 의하면,

『理와 氣는 함께 天地의 사이에 있어, 理는 形而上의 道體로서 萬物의 本體(根本)가 되고, 氣는 形而下의 對象으로 萬物의 體質이 된다』

天地間의 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 特殊性(個體性)의 理라고 한다. 사람에게 이 원리를 적용하면 바로 『本然之性』과 『氣質之性』인 것이다. 本然之性은 理에 對한 人性이며, 氣質之性은 氣에서 나오는 人性이다. 따라서 萬物은 理쪽으로 보면 同原이지만 氣로 보면 淸濁偏正에 의하여 不同하다.⁶⁾

退溪學의 『理』에 대한 투철한 이해는 바로 理를 能動的인 運動者로 이해한 데 있는 것 같다. 宇宙人性論의 第一原理로서의 理는 결코 靜態的인 狀態로서 存在하는 것이 아니라, 『本然之體』으로서 『能發能生』⁷⁾ 하는 것으로 이해하였다. 그는 理의 所以然 즉 理의 體는 理의 所當然으로서의 理의 用을 전제로 생각하였으며, 사람의 所以然은 사람됨의 所當然으로 말미암아 그 값어치가 나타난다고 보았다.

따라서 퇴계학을 知識學으로만 이해할 것이 아니라 實踐論理를 강조한 行爲學으로 보아야 할 것이다.

그는 朱子의 『理氣不相雜不相離』에서 不相雜면에 力點을 두었고, 『凡天下所當行者』는 理며 『所不當行者』는 非理라고 하되⁸⁾ 理體보다 理用

6) 朱子大全(58卷), 4.

7) 退溪全書(上), p.889.

8) 周濂溪는 理를 해석하여 『勤而無動 靜而無靜』이라고 보았고, 朱子는 <能發能生>하는 것은 氣의 作用이고 <所以發所以生>하는 것이 理라고 區別하였으나,

에 힘쓸 것을 강조하고 있다.

퇴계의 理氣二元論은 理와 氣가 『不相雜』하다고 하여 『所謂理與氣決是二物』⁹⁾임을 力說하고 있으나, 이는 어디까지나 개념상의 혼동을 막기 위한 것이다. 말하자면 氣→理의 개연성을 막아버린 것이 아니다. 이같은 태도는 퇴계의 本然之性…氣質之性, 四端…七情, 道心…人心 및 遏人欲 등의 대비개념에서도 적용될 수 있는 것으로서,¹⁰⁾ 전개념과 후개념은 상대론적 함수관계를 항상 유지하게 된다. 그렇기 때문에 能發能生하는 所當然에의 길을 닦을 수 있고 여기에 사람됨의 길이 열리는 것이다.

性理學的 인간관은 곧 천인관의 축소이다. 인성과 천리관계는 性理學의 주된 우주인성론의 교섭관계이다. 사물을 주재하는 정신의 법칙성이 곧 天人關係의 논리구조라고 보았다. 그러므로 氣는 理에 의하여서 『致中和』의 경지로 나아갈 수 있는 것이다. 천지에 편재하고 사람에게 내재하는 길, 이것이 보편과 특수, 全一성과 개별성이 융합되는 자리다. 사람의 자리는 이러한 既發과 未發의 중간자로 결단과 역행(이것이 義理의 실천방법으로 居敬窮理와 求仁成德에 의한 仁의 길이다)이 요청된다. 所以然과 所當然이 함께 부여되고 있다. 퇴계는 이러한 天人融合의 길을 사람됨의 첫 과녁이라고 보았다. 氣의 사람도 理의 사람이 될 수 있다는 가능성의 통로를 열어 놓고 있다.

天理가 곧 인성이니, 『사람이 홀로 구비한 仁』(吾所獨具之仁)은 『天地萬物이 구비하고 있는 仁』(天地萬物所具之仁)의 主客觀의 표현일 뿐이다. 객관적 보편성으로서의 천리(인)는 주관적 특수성으로서의 인성(인)과 하나가 될 때 中和의 경지에 이르는 것이다. 그리고 性은 곧 理로 인하여 主宰되는 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

퇴계는 『若理無動靜 氣何自有動靜乎』라고 하여 理에도 動靜이 있어 理氣 아울러 <能發能生>한다고 하였다.(上揭書, p.889).

9) 退溪全書(下), p.702 <言行錄>.

10) 위의 책, (上), p.921.

을 이룩하지 못하여 心氣의 濁駁 상태를 지니고 있으면 氣質의 사람이요, 心氣가 貞定狀態에 있어 항상 主居敬하면 本然之性을 갖춘 사람이 된다고 한다.

(2) 人間形成觀

퇴계의 인간형성에 대한 논리는 儒敎교육의 일반목적인 『仁』의 체득에 있다.

『蓋其爲敎也 本於明倫』이라는 윤리적 목적으로서의 仁 하나로 그 이념을 귀착시킬 수 있다. 그의 저술 全篇을 通貫하는 사상과 그의 70생애를 건 삶의 大命題가 바로 그의 구인사상에서 나온다. 퇴계의 구인사상의 집약적 표현은 성학십도 第二 西銘, 第七 仁說 및 西銘考證講義 가운데 잘 나타나 있다.

『蓋聖學在於求仁』¹¹⁾ 이기에, 이 仁의 참된 뜻을 알면 천지만물의 하나 됨을 알게 되고 하늘과 사람의 관계 교섭에 있어서 하나로 통관되는 『實』을 밝힐 수 있다고 하였다.¹²⁾

그러므로 퇴계의 仁은 理의 경우에서와 마찬가지로 이론적인 所以然으로서의 가치보다 실천적인 所當然으로서 이룩하여야 할 것을 강조하고 있다. 이같은 一致는 理와 仁이 결국 표현을 달리하고 있을 뿐 그 바탕은 같다고 보기 때문이다.

理는 우주·인성의 본체론적 표현인 데 비하여, 仁은 실천윤리적 표

11) 이에 대하여 退溪의 <理優位觀> 즉 『理氣를 둘로 나누고 그 不雜性을 強調하고 理의 所當然을 重視하는 것이 退溪學의 特色이다. <能發能生>은 太極이 陰陽을 떠나서 스스로 動靜이 있다는 것은 아니고 陰陽動靜의 『所以然』 즉 氣의 動靜의 『所以然』에서 볼 때 太極에 스스로 動靜이 있다는 것이다. 그러한 의미에서 氣는 『被命者』며, 理는 『命物者』이고 그 地位는 相對平等일 수 없다. 그러나 事物의 所當然은 理가 理되게 하는 길이기 때문에 『賤=氣』는 『尊=理』의 未發 未用事의 자리에 있는 것이다.(心之未發, 氣未用事 唯理而已 安有惡乎 惟於發處, 理蔽於氣 方趨於惡 此所謂幾分善惡 而先儒力辨其非有兩物相對而生考也) 退溪全書(上), p.349.

12) 聖學十圖 第二 西銘圖.

현이기 때문이다.

仁에의 길은 이른바 『存天理 遏人欲』의 工夫에 의하여 발현되는 것으로서 이는 居敬窮理에 침잠하여서만 가능하다고 보았다.

이와 같은 居敬窮理는 퇴계의 독특한 교육목적 실천관인 『敬』을 志向한다.

居敬은 <立本事>며, 窮理는 <致知事>이다.

퇴계에 의하면 학문하는 所以는 敬의 工夫와 理의 工夫에 있는데 이들은 互進(反踐實)시키는 것이 곧 敬이다. 따라서 敬은 학문과 인간자아의 주체를 지키는 자세이며 그 기반이다.

敬은 日用第一義¹³⁾로서 動과 靜을 관통하며¹⁴⁾ 知와 行의 본이 되는 자세이다. 敬을 통하여야만 仁에 도달할 수 있다. 敬이란 知的인 學習(窮理)과 실천적 행위(力行·居敬)를 보다 철저히 그리고 包括化한 개념인 것이다.

궁리한다 함은 다른 理에 다다름을 말함이다. 物我一理는 바로 格物을 가리키는 것으로서 인간과 사물에 있어서의 理를 공부하는 것이 궁리이다. 이와 같은 궁리의 인식론적 체득은 居敬에 의하여서 발현될 수 있다. 그러므로 居敬은 他律的인 지도에 의하여서가 아니라 자각적 노력에 의하여서 得達할 수 있는 것이다.

居敬은 性情을 통합하는 것, 統性情하는 태도인데 未發의 靜¹⁵⁾을 밑바탕으로 하고 있다. 未發의 靜이란 퇴계의 『靜而涵天理之本然 動而決人欲於幾微』¹⁶⁾에서의 『靜涵動決』이다.

窮理·居敬은 결국 『敬』 한 자로 융합귀일되고 있음을 본다. 敬은 학문의 시종이기도 하려니와 경을 통해서 인간은 자아의 주체를 파악한

13) 退溪全書(上) p.218 仁을 체득하면, 『…因以破有我之私廓無我之公 使其頑然如石之心 融和洞徹 物我無間 一毫私意 無所容於其間 可以見天地爲一家 中國爲一人 痒癢疾痛眞切吾身而仁道得矣』라고 하며, 主客觀의 融和洞徹된 경지임을 알려주고 있다.

14) 退溪全書(上) p.681(答金而精)

15) 위의 책, p.661, 一答金惇叙, 『靜而涵天理之本然, 動而決人欲於幾微』

16) 『守身貴無撓 養心從未發 苟非靜爲本 動若車無輒』—文集 卷5 詩』의 상태이다.

다.

敬의 공부는 無事時(存養)에 天理의 本然을 함양하는 『精神의 깨어남』(惺惺)에 있고 『유사시』(省察)에는 엄숙한 『自我와의 만남』(慎獨)에 있다. 그러나 이러한 『깨어남』과 『만남』은 학문과 인격의 비약적인 진보를 겨냥하는 것은 아니다.

퇴계에 의하면 『하나』으로 꿰뚫는 것만이 진리다. 즉, 人性과 天理의 관계가 理하나로 꿰뚫려 있고, 心性情 관계가 善하나로 『습理氣』 될 수 있음을¹⁷⁾ 본다.

이 하나됨의 자리가 敬의 자리이다. 사람됨의 자리는 마땅히 敬으로써 이룩되어야 한다고 한다.

『人之爲學 勿論有事無事 有意無意 惟當敬以爲主』¹⁸⁾

퇴계 스스로 敬을 動靜·體用으로 다음과 같이 설명하고 있다.

『靜而嚴肅敬之體也 動而齊整敬之用也』¹⁹⁾

이처럼 動과 靜, 體와 用을 하나로 꿰뚫는 것이²⁰⁾ 敬인데, 퇴계학의 강한 특색인 실천성과 결부시킬 때 더욱 昭祥하게 나타난다.

『主敬以立其本 窮理以到其和 反窮以踐其實』²¹⁾

라는 말이 그것이다. 퇴계의 敬은 하늘과 사람을 다리 놓는 자리이다.

17) 退溪全書(上), 自省錄, 答金惇叙, p.661.

18) 退溪全書(上), 答奇明彥別紙, p.456, 『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 而敷施發用此情者 亦心也 故曰心統性情』.

19) 退溪全書(上), p.654.

20) 退溪全書(上), p.824.

21) 『敬者何主一之謂也』文集 10, 答盧伊齋.

천리·인욕이 敬으로 말미암아 하나 될 수 있다고 본다.

『靜而涵天理之本然 動而決人欲於幾微』

에서의 『決人欲』할 수 있는 마음 자리다. 그러므로 敬은 『一身의 주재인 心을 다시금 주재하는』(蓋心者一身之主宰也 而敬又一心之主宰也—心學圖) 최고의 정신적 位相이다.

퇴계의 인욕을 버리고 천리를 따르는(存天理·遏人欲) 태도는 바로 求道の 宗教的 姿勢와 결부된다. 퇴계의 이와 같은 敬은 실로 畏敬·敬虔이라는 종교적 경지까지 승화된 것이라고 한 바 있다.²²⁾

퇴계학에서의 敬을 지향하는 인격적 태도는 하늘의 문법(天理)을 사람에게 퍼려는 자세이다. 氣를 지닌 사람은 마땅히 實踐倫理的 龜鑑을 天理에서 찾을 것이라고 보았다. 이것이 곧 퇴계학에 있어서의 敬天·畏天·事天思想이다.

(3) 人間의 教育的 形成過程

知識論

퇴계학을 하나의 지식학으로 다루는 것은 바른 길이 아니라고 한다. 그러나 이 말은 퇴계학이 지식학으로서의 약점이 있다는 뜻은 아니다. 지식학으로서의 퇴계의 性理學的 이해는 朱子를 능가하는 경지에 이르고 있음이 논증되고 있다.

퇴계 지식학은 모든 사물에는 각기 고유한 理(理則)가 있고, 그 理를 하나 하나 窮理함으로써 체계화하는 데서 출발한다. 그는 객관적 인식 체계를 강조한다. 이 점이 바로 퇴계로 하여금 주관적 관념론적 방법을 취하는 陸王사상이나 佛說을 異端視한 까닭이 된다. 그러므로 퇴계 지

22) 朴鍾鴻, [李退溪의 教育思想], 韓國의 思想的 方向, 서울...博英社 1969, p.298

식학은 主知主義의 傾向을 띠게 되고 『로고스』가 없는 『파토스』에 의하여 지배되는 것은 義理之行이 아니라고 강조한다.

이성적이고 합리적인 것을 강조하는 그의 學的 關心은 그대로 실천윤리면에서도 적용되어 사람됨의 길은 頓悟라는가 『攬入本心』²³⁾과 같은 주관적인 태도에서 나오는 것이 아니라고 경계하였다.

사람됨의 지극한 자리(聖賢)가 강조된다고 하여 猝然히 그렇게 될 수는 없는 것이다. 따라서 漸進漸修의 工夫가 요청되는 것이며 人間成長發達段階를 중시하고 개성교육을 강조하였던 것이다.

『下學而上達, 如群飲於河, 各充其量, 高而無聖賢, 下爲而善士』

되는 것으로서 『其教之有序, 而學之務實如此』²⁴⁾인 것이다.

지식학적 입장에서 본 퇴계학의 특색은, 첫째로 그의 학적 체계는 주지주의적 입장에서 있고 그의 주된 학적 관심사는 人間性高揚 — 人間權威의 확립에 있는 것 같다. 따라서, 그의 교학사상은 단편적인 기계론적 해석구분으로는 이해할 수 없는 인간과 우주이해의 종합과 조화의 사상체계로 고찰되어야 할 것이 기대된다.

퇴계학의 이해는 그의 교육사상 내지 교육방법론에 있어서는 더욱 분명히 織組될 수 있을 것으로 본다. 그의 인간의 교육적 형성과정은 사상과 실천이 首尾一貫 경으로 貫流되고 있고, 교육방법 자체만 하여도 錯雜이 없는 인간이해의 『과학적 통찰』²⁵⁾에 근거하고 있다.

23) 傳習錄辯에 의하면, 『……陽明徒患外物之爲心累 不知民彝物則 眞至之理即吾心本具之理 講學窮理正所以明本心體之達本心之用 顧乃欲事事物物一切掃除 習攬入本心哀說了 比與釋氏之見何見』이라고 한 바 있다.

24) 退溪文集(19) 答黃仲學.

25) 이곳에서의 <科學的 洞察>이라는 말은 退溪 學問態도의 客觀性, 嚴肅性·眞摯性과 같은 의미로 사용되고 있으나 現代 學習心理學的 理解와의 比較에도 그의 科學的 態度가 照應되는 경우가 많다.

立志論

퇴계는 사람이 사람다워지는 關鍵은 입지에 있다고 한다.

입지란 학문수도의 目覺的 태도의 확립이라고 할 수 있으며, 현대 학습이론에 있어서의 준비성(readiness) 및 動機誘發(motivation)의 개념과도 상통한다. 학습은 학습자의 심리적 신체적 학습용의도 여하에 의하여 결정된다.

퇴계의 求仁成德은 일종의 자아실현이다. 이 때의 자아는 人性(personality)의 理則에 의하여 統整이 된 자아이다. 立志는 바로 이러한 자아의식에서 출발한다. 따라서 퇴계의 입지는 인식론으로 보면 기초지식과 철학적 사유 사이에 놓여 있는 중간자적 심리세도며, 가치적 실천론으로 보면 거경궁리에서 求仁成德에 이르게 하는 主動者다.

그러므로 퇴계는, 배우려는 자는 먼저 입지하여야 한다고 하였으며²⁶⁾ 입지 여하에 의하여 어떠한 사람도 성인과 같을 수 있다고까지 하였던 것이다(先須立志, 以爲舜何人也予何人也).²⁷⁾

입지는 학습수련자의 학습욕구 또는 그 심리태세일 뿐만 아니라 학습목적관의 확립이기도 하다. 유목적적인 학습을 위하여서는 동기유발이 필수적인 조건이라고 한다면 입지는 목적관을 가능케하는 동기유발자이다.

입지의 동기유발성은 항상 구도의 정신을 감발흥기케 함이 중요하다고 한다. 『朱子書節要』序에서 말한, 『夫人之爲學必有所以發端興起之處』라는 뜻이 이것이다. 名利榮達에 급급한 학문 즉 文才나 宦路에 얽매일 것이 아니라 입지는 道義心에 발화되어야 하는 것이라고 하였다.

『先生謂在座諸人曰 儒家意味自別 工文藝非儒也 取科才非儒也 因歎曰世間許多英才 混汨俗學 更有甚』²⁸⁾

26) 言行錄, 錄教人條, 金粹記.

27) 聖學十圖筭, 文集, 卷7.

28) 言行錄, 論科舉之蔽一鄭士誠記.

퇴계의 입지는 수기하는 불가결의 조건이었다.

『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 而躬行者見也 爲人之學 不務心得躬行 而飾虛循外 以來名取譽者也』²⁹⁾

입지의 방향이 존양성찰하는 자기지향적인 것이 되어야 한다는 말이다.

『立志堅固 趨向正直』하여야만 스스로 遠大한 業을 기약할 수 있음을 당부한다.³⁰⁾

퇴계에 의하면, 입지는 신중히 생각하는(愼思之)데서 가능하다고 한다. 『性情形色 日用彝倫』으로부터 『天地萬物 古今事變』에 이르기까지 신중히 생각하는 자가 입지할 수 있다는 것이다. 理則을 철학하는 자세가 입지하는 바탕이다.

퇴계는 직접경험에 의한 개념의 명료화보다는 洞察(insight)에 의한 潛心須得을 더욱 강조한 것 같다. 그러나 공리는 多端하여 『不可拘一法』한 것으로서 입지방법은 한 가지일 수 없다. 다만 『생각』이것 뿐이다. 생각하면 얻을 것이요, 생각하지 않으면 얻지 못할 것이다. 생각하면 밝아질 것이요 밝으면 이루어질 것이라고 한다(思則得之 不思則不得, 又曰思則睿 睿作聖 — 進聖學十圖筭). 철학에는 왕도가 없다는 말일 것이다.

『潛求默玩』하여 터득된 진정한 나의 것을 얻음이 곧 생각이다.(思者何也, 求諸心而有驗有得之謂也…戊辰六條疏)

이러한 『생각』은 敬을 떠나서는 이루어질 수 없다. 敬을 떠난 思辨은 沒價値하다. 퇴계학에 있어서 심학적 성격은 바로 경을 존양성찰의 요체로 보는데 더욱 두드러진다. 그러므로 생각은 이미 情態的인 관념형태가 아님을 알 수 있다. 생각 속에 동정이 兼全되는 精一集中의 운동

29) 言行錄, 教人, 一金富倫記.

30) 文集, 卷40, 伊山院記.

성이 내재되고 있는 것이다. 『靜而涵天理之本然，動而決人欲於幾微』의 상태다.

퇴계의 입지론은 결국 主情的인 분발심만을 뜻하지 않음을 보여준다. 이른바 覺悟라든가 결의만으로 되는 形式論的 입지는 아니었다. 사고하는 理則을 思考케 하는데 있다. 詞章末幣의 機械論的 記憶(rota memory)은 徒勞가 될 뿐인 것이다.

『若忽忽然說過 泛泛說說而已 則是不過章句耳之末習 雖誦盡千編 白首談經 亦何益哉』³¹⁾

퇴계학의 주지적 특색은 입지에 있어서도 합리적 실천을 배제하지 않고 있다. 그는 읽고 생각하였으며(書之讀 夜必思繹), 생각하는 바는 언제나 천리의 說을 체인하려고(延平默坐澄心 體天理之說)하였다. 그러므로 입지의 바탕 또한 思惟作業이라는 認知的 行爲를 基盤으로 하고 있다.

퇴계는 참으로 사고하고 懷疑하고 비판하고 綜合하였다. 그는 철저히 철학을 철학하였다.

사고는 당연히 행위와 연결되고 사고와 그 실천은 언제나 懷疑와 비판을 불러 일으켰다. 그의 생애는 바로 질문사다. 크게 의심하였으므로 크게 깨친 것이다. 퇴계는 이러한 의문을 비판정신 곧 과학정신으로 끌어올려 독단을 배제하였다.

個性教育

퇴계는 개성에 맞는 학습을 중시하였다. 입지에 의한 학습자의 자발성의 啓發은 당연히 개별교육의 강조를 수반하는 것이 되기 때문이다.

『上子遠來 質疑清益則隨淺添而告詔之 必以立志爲先 主敬窮理爲用工地頭 諄諄誘掖 啓發乃已』³²⁾

31) 言行錄, 讀書, 金誠一記.

학습자에게 먼저 입지한 바를 보고(其敎人也 先觀志之所向 — 言行錄 (六)) 그 사람됨의 능력의 차이에 따라 교육할 것이며 注入式 敎育이 아닌 感發敎育을 강조하였다. 이는 소크라테스의 지식산자술(Maieutic)과 같은 軌라 할 것이다.

『見學者 志道誠篤 喜而勉進, 向學解弛, 則憂而激勸, 勤勤懇懇於堤撕誘掖之間者一出於誠, 聞者亦無不感而思奮矣』³²⁾

사람에게 각기 능력의 차이가 있고 사람의 발달과정에는 성장발달단계가 있음을 그는 일찍이 看破하였다.

敎材觀

儒學敎育에 있어서 敎材범위와 그 학습순서는 定型이 있다.

『諸生讀書 以四書五經爲本原 小學家禮爲門戶伊山院規 工夫先後 立程規模則須先小學後大學 — 答李宏仲』

이는 퇴계설만이 아니라 유학교육의 定論이다. 敎材선택의 여지를 인정치 않는 敎條約 實踐倫理學書인 精選된 古典을 택한다. 形式陶冶論的 입장이기 때문에 史·子·集類는 初學用功의 서로 인정치 않는다. 그러나 퇴계의 경우 그의 독서편역을 연보에 의하여 살펴보면 반드시 틀에 박힌 것만이 아닌 것 같다.

- 6세...이웃 노부에게 천자문을 배우다.(매일 아침 사립문 밖에서 전날 배운 것을 여러 번 默誦한 뒤에 절하여 뵈고 가르침을 받다.)
- 12세...숙부 松齋公에게 논어를 배우다.³⁴⁾(門人記에 의하면 이

32) 言行錄 (敎人)

33) 鄭惟一撰, 言行通錄, 言行通述, 卷1.

34) 退溪는 그의 生涯를 통관하여 受學한 師가 松齋·龔岩 이 두 분밖에 없다. 퇴

때의 논어는 주자의 집기본, 퇴계와 주자의 간접적 만남의 비롯이다)

- 14세…홀로 글 읽기를 즐기다.(특히 도연명의 시를 사랑하고 그 사람됨을 흠모하다.)³⁵⁾
- 16·17세…비로소 『주자』를 배운다. 성리학이 『있음』을 알다.
- 19세…소학을 읽다. 우연히 『성리대전』 首末 2권을 얻어 읽다.
(그 중 『太極圖說』은 그의 철학적 開眼과 도학자득의 端緒가 된다)(都把吾心看太極)
- 20세…周易을 읽다.(發憤忘食, 몸을 해칠 정도로 탐닉하다)
- 33세…³⁶⁾ 『心經』을 黃진사(上舍姓黃人)집에서 발견하고 읽다.
(이것이 퇴계심학의 연원이 된다.)³⁷⁾

계 스스로 좋은 師友를 얻지 못하여 해매인지 數十年에 學問을 어떻게 始作하여야 좋을지 몰라 枉費心思하였으며 밤에 靜坐하여 잠을 자지 않다가 마음의 病을 얻어 學을 廢한 일이 있었다고 술회하였다.

(嘗曰 余自少雖志於學，而無師友啓發之人，偃數十年，未知入頭下工夫，枉費心思，探索不置，或終夜靜坐，未嘗就枕，仍得心恙。發學者累年，若果得師友，指示迷途，則豈至枉用心力老而無得乎。言行錄，卷1，學問，金誠一記)

- 35) 그가 宦路를 싫어하고 樂山樂水한 연유를 단순히 士禍(己卯)에 의한 保身之策으로 해석하는 것은 그 사람됨의 밑바탕을 잘못 짚은 것이라고 본다. 그는 竹林七賢類의 은둔자나 현실도피자가 아니다. 陶淵明을 좋아한 까닭은 그의 自然을 사랑하는 人性特性和 직결된다.
- 36) 퇴계가 泮宮에 游學한 것은 年歲에 23세, 33세의 양설이 있으나 <金河西入膊詩後小序>에 <癸己秋西入泮宮>의 기록을 보면 그가 成均館에 들어간 것은 33세임이 분명하다.
泮宮遊學은 그에게 人格의 知友인 河西와, 精神의 伴侶였던 <心經>과의 만남을 맺어 주었다.
- 37) 『心經』은 宋나라 眞西山의 著, 元나라 程篁敦이 그 附註를 撰했다. 퇴계는 이 책을 평생을 통하여 혹은 神明 같이, 혹은 嚴父같이 대하였다고 하며 이 책으로 말미암아 退溪心學은 人間完熟의 境으로 이끌게 된다. 이에 대한 自述과 學人의 記錄이 있다.
 - <自述>…『混少時 遊學漢中 始見此書於逆旅而求得之 雖中以病廢 而有晚悟難成之嘆 然而其初應發興起於此事者 此書之力也』—『心經前論』, 文集卷41
 - <學人記>…『先生自言, 吾得心經以後, 始知心學之淵源, 心法情徹, 故吾平生信此書, 如神明, 敏此書, 如嚴父.』—『言行錄』, 卷1, <學問>, 李德弘記.

퇴계의 독서편역에서 알 수 있는 것은 청년전기의 텍스트로는 일상실천윤리를 강조하는 효경 또는 소학이 합당하고, 청년후기의 텍스트는 이론적 철학서인 심경을 택하였다는 것이다. 퇴계는 소학·근사록·심경 가운데 무엇부터 읽어야 하겠느냐(問小學近思錄心經何書最初)고 할 때 初學用功之書로 心經만큼 긴밀한 것이 없다고는 하였으나(小學體用俱備近思錄義理精徹 發不可不讀 而初學用功之地莫切於心經)³⁸⁾ 이는 『四五書經爲本』하고 난 뒤 다시 말하면 道學에의 길에 자각입지하고 난 후에(이것이 퇴계가 본 『初學』이다) 할 일이라고 한 것이다.³⁹⁾

퇴계는 有形的 活字에 의한 것도 평생 버리지 않은 교재였지만 문자 외의 자연의 교재, 일상의 平易明白한 실생활의 교재 그것을 살아 있는 교육적 텍스트로 삼았다.

『以平易卑近 明白切實者 爲之準則 未嘗爲玄宵之思索 空蕩之議論也』⁴⁰⁾

퇴계에 의하면 지리는 평이명백하여 실행하기 쉬운 것에서 洋洋한 理則이 있는 것이라고 한다. 그러므로 초학자가 이것을 잊어버리고 한꺼번에 멀고 아득한 것만을 좇으려 한다면 그것은 헛수고이며 또 가능한 것도 아니라고 한다.⁴¹⁾

퇴계의 글 읽음은 사람·하늘 읽음이다. 곧 理의 읽음이다. 그러므로 理에 관한 문법은 활자 속에만 갇혀 있지는 않았다.

그의 교학론 가운데 발견되는 개성강조는 순연한 자연의 모상을 그리

38) 言行錄, 卷1, 讀書, 金暉記

39) 朴鍾鴻, 李退溪의 教育思想, p.288에서도, 이에 대하여 『여기서 <心經>을 初學用功의 書라고 하지만, 이것은 知當한 基礎的인 知識과 自覺이 있어서 스스로 哲學的인 理論을 探究하려는 사람에게 대한 말』이라고 지적하고 있다.

40) 言行通錄 卷2, 鄭惟一 記

41) 文集, 卷14, 一答南時甫 『蓋此理洋洋於日用者 只在作止語嘿之間 舜倫應接之際 平實明白 細微曲折 無時無處無不然顯 在目前 而妙入無朕 初學舍此遽從事於高遠深大 欲徑捷而得之 此子貢所不能 而吾輩能之哉 所以徒有推求尋覓之勞 而於行處 莽莽然無可據之實矣 延平曰 此道理全在日用處 熟旨哉言乎。』

는 사람의 그리움(그림)이다. 마음(天君)의 자연스러운 표현인 객관적 자연은 인욕으로 『攄苗助長』하지말 것이라고 한다. 자연심은 곧 천인융합의 경지다. 퇴계 자연애는 이러한 자연의 필연을 그대로 받아들이는데 있다. 그러므로 그는 말하기를 욕심을 앞세워 無理(遠自然)할 것이 아니요, 節制 있는 마음으로 너그럽고 고요한 마음으로 圖書·花草·溪山魚鳥 즐기며, 心氣는 항상 順境 속에 지니라고 한다. 글 읽는데도 이와 같은 것이며, 결코 정신을 고되게 하지 말 것이 많이 보려고 하지도 말 것이다. 마음내키는 대로 그 맛을 즐길 것(隨意悅其味)이다. 생각함이란, 나날의 평이명백한 것을 취할 뿐, 이 가운데 실로 자유로움은 갖든다고 한다.⁴²⁾

퇴계의 이러한 『자연』은 무리가 아닌 유리세계다.

퇴계의 자연심을 살펴보는 길은 무엇보다 그의 文藻詩片에서 살필 수 있을 것 같다.

더구나 퇴계시는 詩人墨客이 풍월을 읊조리던 것과는 판이한 존양성찰의 도장이었다. 그의 詩片들 하나 하나는 그대로 퇴계 자연심의 表白이고 全人格의 投影이었다.

知·德·體育의 融和

『知行互進說』은 퇴계의 존재론적이고 인식론적인 견해인 『理氣互發說』과 首尾一貫되는 퇴계학에서의 一大卓見이자 獨創적인 면이 있는 것이다.⁴³⁾

42) 文集, 十四, 一答南時甫…『如是而凡日月之間 少酬酌節嗜欲虛閑恬愉以消遣 至如圖書花草之玩溪山魚鳥之樂 苟可以誤意適情者 不厭其常接 使心氣常在順境中 無拂亂以生嗔恚 是爲要法看書物至勞心 切忌多看, 但隨意而悅其味, 窮理須就, 日用平易明白處 看破教熟 優遊涵泳於其所已知。』

43) 퇴계의 互發說은 율곡의 共發說(兼發)이나, 陽明의 合一說과는 다르다. 互進인 만큼 서로 首尾가 되어 兩段工夫를 하는 것이나, 결코 分段을 염려할 것은 아니다.

知가 앞서기도 하고 行이 앞서기도 하면서 互進하는 것이다. 知와 行은 어디까지나 둘인 것이요 같은 하나가 아니다. 知를 行이라고 할 수도 없고 行을 知라

퇴계의 知行互進說은 眞知와 실천과는 수레의 두 바퀴와 같고 새의 두 날개와 같아서⁴⁴⁾ 그 가운데 어느 것 하나라도 빠뜨릴 수 없는 것이다. 이것이 곧 퇴계의 『眞知實踐論』이다.

퇴계는 이 점에 있어서도 주자를 능가하여 同과 異, 一과 多의 相互關係에 명쾌한 해석을 내리고 있는 것이다.

퇴계는 『大學』과 『孟子』는 先知後行을 말하고 中庸과 주자의 『答晦叔書』는 先行後知를 論하고 있으나, 先知라고 하여 모두 완전히 알고나서 행한다 함이 아니고, 先行이라고 하여 완전히 행하고 난 뒤에 비로소 안다는 것은 아니라도 한다.⁴⁵⁾

퇴계의 知行互進說은 듀이의 ‘learning by doing’이라는 말보다 더 포괄적인 개념으로 이해되어야 할 것이다.

퇴계 스스로도 이 說에 매우 자득한 것 같다. 栗谷에게 보낸 답서에

『二者雖相首尾 而實是兩段工夫 切勿而分段爲憂 惟必以互進爲法』

이라고 하여 兩段工夫로 분단을 염려할 것은 아니라고 하였다. 互進은 兩者가 <進>하는 것으로 볼 때 그것은 결코 둘이 아니요 하나됨이다. 知와 行은 이 점에서 보면 二即一이다. 이러한 不可相離의 관계 속에서도 知行은 각기 그 독자성을 잃지 않는다.

고 할 수도 없다. ……四端 七情論에 있어서 理가 發하는 경우와 氣가 發하는 경우의 互發을 주장하였듯이 知行說에서도 知가 先行하는 경우와 行이 先行하는 경우가 각기 가능함을 생각하여 知行互進을 논한 것이다』라고 설명하고 있다.

44) 『抑眞知與實踐，如車兩輪，闕一不可 如人兩脚 相對待互進。』『戊辰六條疏』，文集，卷6

『戴知行二者 如兩輪兩翼，互爲先後』

答李剛而，文集卷21.

45) 위의 글 『故聖賢之言 有先知而後行者 大學與孟子之類是也 有先行而後之者 中庸與答晦叔書之類是也 似此甚多 不可勝舉然先知者，非盡知而 後始行也 先行者，非盡行而後始知也』 그렇다고 陸王學派에서 말하는 知行合一說을 의미함도 아니다.

다.

休養說

앓과 배움은 그것 때문에 값어치가 있는 것이 아니다. 학문의 길에 각고함도 중요하나 심신의 휴양 또한 중요하다고 하였다. 이와 같은 생각은 퇴계 자신의 경험적 소산이므로(吾少時有志此學 終日不輟 終夜不寐 遂痼疾 迄未免病廢之人 — 言行錄(一) 學問 李德弘記) 더욱 간절한 바 있다.⁴⁶⁾

○ 幸苦와 休養의 둘은 서로 도와 나갈 때 비로소 完全한 교육이 이루어질 수 있다.(幸苦者亦心有時時虛閑休養意思…互相滋益 不可闕一也 答李平叔 『문집 권37』)

○ 독서하는 틈에 때로 놀아서 정신을 진작시키고 마음을 안정케 한다.(學記有意焉遊焉之說 夙興夜寐箴 亦謂讀書之暇 間而遊泳發舒精神 休養精神 皆此意也(同上))

○ 잘 때 마땅히 자고 일어날 때 마땅히 일어나서 때와 곳에 따라 觀省 體驗하여 마음을 흐트러지지 않게 하면 어찌 病이 있으리요.(當寢而寢 當起而起 隨時隨處 觀省體驗 不使此心放逸而已何必如此而致生病乎 言行錄(一) 『학문』 李德弘記)

○ 일상 생활에 있어서 酬酢은 적게 하고 嗜欲은 절제하고 마음은 너그러이 가질 것이며, 圖書, 花草나 溪山魚鳥 같은 것을 구경하며, 心氣를 편안케 할 것이며, 결코 성을 내지 않을 것이 要法이다. 독서하는 데도 勞力만 하지 말 것이며 많이 보려고 하지 말고, 그 참된 맛을 즐길 일이니 생각은 日用의 平易明白한 것을 看破하여 익히도록 하되 이미 아는 것을 가지고 자유롭게 정신적 소요를 할 일이다.(如是而凡日用之間 少酬酢節嗜欲虛閑恬愉以消遣 至如圖書花草之玩 溪山魚鳥之樂, 苟可以誤意適情者 不壓其常接, 使心氣常在順境中 無拂亂以生嗔恚, 是爲要法看書物至勞心 切忌多看 但隨意而悅其味 窮理須就日用平易明白處, 看破教熟

46) 退溪宗宅에 保傳된 『先祖遺墨』 가운데는 退溪自筆의 玄洲道人涵虛子編 『活人心方』 1권이 있어 養生, 養心, 體操 등에 대한 그의 깊은 관심과 실천을 알게 된다. 특히 體操는 圖解까지 곁들여 있다.

優遊涵泳於其所已知 — 答南時甫(문집 권14)

위에서 보았듯이 退溪教育人間學은 知德體가 하나로 융합된 전인교육이었고 문장이나 지식만을 위한 편중교육으로서 후세에 誤導된 성리학과는 근본적으로 다름을 알 수 있다.

사람됨의 길은 인간과 인간 사이에 일어나지마는 궁극적으로 개인의 정신 안에서 나타나는 현상이다.⁴⁷⁾

개인의 정신 안에서 『價値』와 『意味』와 『理想』이 자각되는 것이 중요하다.

퇴계교실은 바로 이러한 정신적 邂逅의 사건을 통해서 제자들의 인간성이 비약적으로 高揚되는 인격적 차원을 형성한 곳이다.

『자라나는 젊은 사람이 한 사람의 스승을 통해서 그의 삶의 방향을 끝맺고 하나의 확고한 방향을 결정하는 일이 많다. 또는 자라나는 젊은 사람이 한 사람의 스승을 통해서 일상적인 사람의 타성을 벗어나서 하나의 종교적인 신앙이나 어떤 절대적인 삶의 신념을 얻는 일이 많다. 그리고 자라나는 젊은 사람이 한 사람의 스승을 통해서 그의 어려운 마음 속에서 양심의 빛을 발견하게 되는 일이 많다.』⁴⁸⁾

퇴계와 그 제자와의 만남은 실로, M·부버가 종교적 개념에서 빌려온 표현인 『恩惠』 그것이었다.

동일시할 수 있는 인물이 있어야 태도와 價値觀의 함양을 드높인다고 한다. 따라서 퇴계문인은 퇴계라는 거대한 同一視의 대상이 있었기에 後聽이 배출하였고, 뒷날의 퇴계학파라는 학맥을 이루게 된 것이다.

퇴계는 인격적 접촉을 통한 교육을 숭선수범 하였으니,

『侍門弟子 如待朋友 雖少者 亦未當斥名 稱汝 送迎周旋 揖遜致敬 坐定必先問 父兄安否』⁴⁹⁾

47) 李奎浩, 『教育과 思想』 『新教育學全書』 5, 서울…培英社. 1969, p.62.

48) 위의 책, p.64.

『先生坐必端嚴 手足不動 與諸生相對 有如尊寶之在 座待生不敢仰見 乃進授學 和氣薰然 誨諭諄諄 從頭至屋洞溪 無疑晦』⁵⁰⁾

라는 태도가 그 예이다.

퇴계학은 퇴계인격의 정화이기 때문에 인간퇴계의 진면목을 터득한 뒤에라야 그 접근이 이루어질 수 있을 것이다.

퇴계학을 하나의 주자아류의 사상체계라거나 신비화되고 紛飾 되어지는 것을 함께 방어하여야 할 책임이 우리에게 있다.

퇴계교육사상은 다른 교육이념과 마찬가지로 일정한 역사적인 상황 아래 나타난 것이기 때문에, 그 역사적인 상황에 제약되기도 한다. 그러나 아무리 역사적인 상황이 바뀌고 정신적인 생활이 변하더라도 교학이념·방법론상의 변치 않는 본질과 원리는 인간의 자아주체의 확립에 있고(퇴계는 이를 人極이라고 불렀다) 다만 悟性 안에 머무는 이성이 아니라 天理·義理·事理·物理를 洞見할 수 있는 自律하는 지성의 부활에 있을 것이다. 퇴계의 교학일반론에서 찾을 수 있는 방법의 원리는 자아주체의 자율하는 교육의지이다.

二. 敬의 教學思想

(一) 教育目的論의 측면

퇴계학을 객관적 관념론이라고 부르기도 한다.⁵¹⁾

그러나 퇴계학을 二大別하여 이기론(태극론)과 심성론(성경론)으로 나눈다고 하면, 전자는 자연의 존재법칙을 연구하는 우주론이고, 후자

49) 言行錄, 卷1, 『教人』, 金誠一記.

50) 言行錄, 卷1, 『教人』, 鄭土誠記.

51) 일본의 高橋亨 및 우리 나라 李相殷교수의 說이다.

는 자연의 존재법칙을 연구하는 우주론이고, 후자는 인사(당위)를 문제 삼는 실천윤리로서의 인성론이 될 것이다. 퇴계학은 인성론과 우주론적 합일체계가기 때문에 단순히 객관적 관념론이라는 인식적 형식만으로 고정시켜 놓을 수는 없다.

이 점에 있어서 퇴계는 마치 서방 철학자 헤겔의 위치와 흡사하다. 미학의 경우, 헤겔은 낭만주의를 극복하여 피히테, 셸링의 주관적 객관론을 종합, 체계적인 관념론적 미학을 완성하였다. 헤겔은 마침내 미내지 예술에 관한 철학적·심리학적·역사적 문제들을 하나로 뭉쳐 이를 그의 정신철학의 체계 속에 짜넣음으로써, 예술을 절대정신의 직관적인 자기실현이라는 방대한 미학체계를 건축하였던 것이다.⁵²⁾

퇴계 교학사상의 체계⁵³⁾ 역시 주관적 인식론과 유심론적 형이상학을 지양하면서 하늘과 사람의 관계교섭을 다리 놓는 개념어인 『敬』으로 종합되는 『사람됨의 길』 곧 교육 인간학을 완성하였다.

퇴계의 사람됨의 길은 藝文一致·道文一致의 교학적 방법론에 입각하여 敬을 지향하는 의리학으로서 그의 교학사상체계를 건축하였다. 그의 교학사상의 절대가치가 敬이다. 퇴계의 교육학적 인간학의 근본 명제가 敬이며 그 교육적 인간상이 바로 敬의 사람이다.

퇴계사상은 조선왕조 중기에 있어서 하나의 커다란 사상적 전회를 가져다 주었다. 말하자면 종래의 王佐之學·治(爲)人之學으로서의 政經本位の 성리학은 비로소 참다운 의미의 도학 곧 修己之學·士林之學으로 脚光을 받게 되었다는 사실이다. 당시 선비들은 소름끼치는 土禍에서 찢겨어진 經世學으로서의 성리학보다 인격실현의 인간학으로서의 성리학에 더 주목하지 않을 수 없었던 것도 그 이유의 하나이지만, 宦路가

52) 조요한, 『藝術哲學』, 法文社, 1973, pp.12~17.

53) 이곳에서 사용하는 教學이라는 용어는 『教育』을 보다 넓게 概念化한 것으로 子思가 말한 『天命之謂性』, 『率性之謂道』, 『修道之謂教』라는 말과, 잇다른 글 『則天命遵性法 述此篇 俾爲師者, 知所以教而弟子 知所以學』이라는 의미에서 『教學』도 되려니와 보다 현대적으로 教育과 學問을 통한 自己實現·人格實現의 뜻을 지니고 있는 것으로 규정한다.

아니더라도 양반이 될 수 있는 길, 곧 도학으로서의 자기신원의 확보문제 또한 조선조중기의 성리학의 내면화시대에 박차를 가한 요인이 되었을 것으로 보인다.

훈구관료학파에 대항하는 사림학파의 등장은 좋은 의미에 있어서 퇴계에 의하여 그 先河를 연다.⁵⁴⁾ 퇴계는 학문을 위하여 학문을 하지 않았던 학자였고, 교육을 위하여 교육을 하지 않았던 교사였다. 그러므로 퇴계교학사상의 가치론적 접근은 역동적이고 다원적인 해석을 필요로 한다. 퇴계 스스로가 연구방법론에서 모범하였듯이 때로는 미시적 차원의 분석적 접근방법을 때로는 거시적 차원의 포괄적 접근방법을 필요로 하였다.

원래 철학 자체가 그러하였던 것처럼 퇴계학은 실천철학이다.

인간존재와 인간당위의 문제를 실천적으로 찾고자하는 것이 중심문제였다. 인간학으로서의 철학은 윤리학과 도덕학을 기반으로 한다. 이것은 우주와 인간의 일원적인 합목적성을 전제로 하는 것이며 우주의 중축이 인간이라고 믿는 데서 출발한다. 인간의 절대성의 자각을 발견하여 이에 대한 끝없는 자기질문을 전개하여 간 것이 퇴계의 정신편역사였다.

이러한 관점에서 퇴계교학사상은 그것만으로 정형화할 수 없는 실천이며 정신운동이다. 여기서는 퇴계사상의 가치실현을 ① 자아실현, ② 사회실현의 측면으로 나누어 고찰한다. ①을 위하여서는 『敬』을 통한 인격실현을 관점으로, ②를 위하여는 『鄉約』을 통한 사회이상의 실현이라는 초점에 맞추고자 한다.

54) 門人 鶴峯 金誠一은 『言行總錄』에서 『近世 士大夫는 讀書하면 科擧及第의 利만 생각하고 聖賢의 學이 있는 줄은 모르며, 벼슬하면 寵祿의 榮華만 생각하고 恬退의 節操가 있는 줄을 모르고 부끄러움도 없고 義理도 없이 俗되게 無知하게 그날 그날을 산다. 先生이 일어남으로부터 士大夫된 者가 비로소 사람되는 道理가 각기에 있지 않고 여기에 있음을 알게 되었다』라고 하였다.

(二) 敬을 志向하는 自己實現

敬의 教育人間學的 意味

퇴계는 그의 全生애를 敬으로 主를 삼고(敬以爲主) 또 근본으로 하였다(敬而爲本)

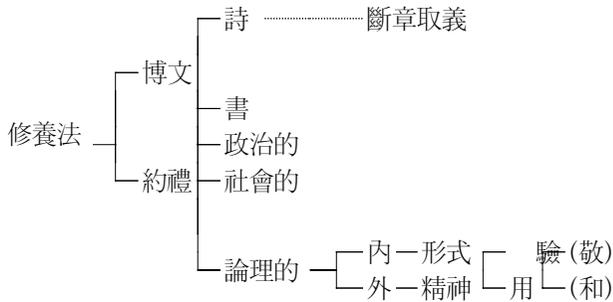
퇴계는 敬을 인격실현의 지도이념으로 삼았을 뿐만 아니라 교학정신의 중심개념으로 하였다. 그에 의하면 敬은 도덕적 人格我的 구현을 위한 통일개념이기도 하였다. 敬에 대한 이해접근은 知行互進說의 인식론적 방법이나, 『存養省察說』에 있어서의 가치론적 탐구가 가능하다.

그러나 퇴계학은 단순히 존재론·인식론·가치론 따위로 나누어 설명할 수 있는 것은 아니다. 퇴계의 교학정신은 진지·역행이 互進하며, 거경공리와 존양성찰이 합일하는 곳에 있기 때문에 敬은 이들 모든 방법들을 한데 묶는 통일개념·중심개념으로 이해하여야 될 줄 안다.

퇴계학은 교육인간학의 종합학이다. 그는 스스로 도덕인격을 구현하는 길, 곧 교학의 근본이념을 敬 속에서 찾으려고 하였다.

물론 교학이념의 실현을 위한 수양법으로서 敬을 강조한 사람은 퇴계 이외에도 수 없이 많다. 성리학 자체가 하나의 敬學이라고 할 수 있으므로 모든 성리학자들은 한결같이 敬을 논하였으며 이를 說하였다. 程·朱는 말할 것도 없거니와 거경공리를 다루는 모든 유학자들은 일찍이 敬으로써 존양성찰하였다. 고대유학(洙泗學)에 있어서 공자 또한 敬을 수양법으로 삼았으니 공자가 본 敬의 위치는 다음과 같다.⁵⁵⁾

55) 宇野哲仁, <中國哲學史概論>, 東京…金の星社, 1929.



퇴계의 敬은 성리학적 우주·인성론의 정위개념이며 우주와 인간의 존재론·인식론·가치론적 모든 해답에 대한 열쇠의 구실을 한다. 宋代의 학자들은 『理』를 발현하였지만, 퇴계는 『敬』의 새로운 의미를 창조하였다. 퇴계 이전의 敬에 관한 설명은 퇴계에 이르러서 철저히 정리되고 종합되었다.

서양에 있어서 1920년대에 셸라(M. Sheler) 등에 의하여 철학적 인간학이 대두되면서 철학의 『人間學的 轉換』(Anthropologische Wendung)이 이루어졌다고 하지만 이보다 앞서 동양에서는 성리학의 등장으로 말미암아 『사람이란 무엇이며, 무엇이 되어야 하는가』에 대하여 철저한 이해를 하려고 하였다. 그리고 퇴계에 이르러 敬의 의미와 가치를 종합적으로 정리하고 나서부터 종래의 관념적이고 추상적인 이해체계로서의 성리학은 사람의 존재와 가치의 문제에 대하여 新境地를 열어 주게 되었다. 퇴계의 敬은 인간의 가치적 陶冶를 가능케 하는 인간이해의 核概念이다.

퇴계의 敬을 해석하는 데는 오늘날의 인간학적 이해가 도움이 된다. 퇴계의 교학목적은 『求仁成德』에 두거나 막연히 군자에 두거나 간에 교육적(이상적) 인간상은 고정적으로 완성된 것을 그리고 있는 것이 아니다. 그는 인격으로 스스로를 실현하고 형성시키려는 끊임없는 做工을 중시하였다. 그 길이 곧 敬을 지향하는 길이라고 보았다. 敬을 통해서 인격을 실현시키고 형성한다고 믿기 때문에 퇴계의 敬은 인격실현의 방

법만이 아니라 인간이해의 원리가 된다. 왜냐하면, 인간의 자기이해는 자기형성의 문제와 직접 관련되며 사람의 존재 이해는 『앞과 삶과 됨』을 서로 分離하여서 다룰 수 없기 때문이다.⁵⁶⁾ 퇴계의 敬은 『앞과 삶과 됨』을 하나로 일관시키는 『洞見大原』⁵⁷⁾이다.

그에 의하면 敬이란 『事事物物』에 있어서 그 『所當然』과 『所以然』의 까닭을 깊이 밝히고 沈潛·反覆하고 玩索·體認함으로써 극치에 이르게 하여 세월이 오래되어 功力이 깊어지면 하루 아침에 洒然히 融釋되고 豁然히 관통되는⁵⁸⁾ 교육의 가치실현자다.

배우고 가르침에 있어서의 敬

『近思錄』에 이르기를, 『쓸데 없이 문장을 외우고 여러 가지를 많이 아는 것은 오히려 해가 된다』고 하였다.⁵⁹⁾

퇴계 역시 배우는 일은 반드시 성현의 말과 행동을 본받아 潛求默玩한 뒤여야 진학의 공이 함양되는 것이라고 하였다. 그러므로 바빠 이루기를 서둘거나(忽忽說過) 입으로만 지껄이려 든다면(泛泛誦說) 이는 口耳之末習이다. 비록 글을 천편을 외우고 머리가 희도록 經典을 말한들 무슨 도움이 있겠느냐고 하였다.⁶⁰⁾

퇴계학은 경학이다. 심은 일신의 主宰이고 敬은 그 일심을 주재하는 만사의 근본이다. 그러므로 敬을 힘쓰는 방법을 아는 일이 聖學의 처음이자 끝이라는 것이다.⁶¹⁾

56) 李奎浩, 사람됨의 뜻 (增補版), 1974, p.18

57) <退溪全書>(下) p.790. (先生學問一以 程朱爲準 敬義夾持知行並進 表裏如一 本末兼學 洞見大原 植立大本 若論其至吾東方一人而已 鄭惟一)

58) <退·全>(上) p.186 『戊辰六條疏』(敬以爲主體 事事物物莫不窮 其所當然與其所以然之故 沈潛反覆 玩索嗜認 而極其至於歲月而久 功力之深而 一朝不覺其有洒然融釋 豁然貫通處)

59) <近思錄>, 27, (明道先生, 以記誦博誠爲玩物喪志)

60) <退·全>(下) p.792 (言行錄, (讀書) (讀書之要 必以聖賢言行體之 心而潛求默玩 然後方有涵養進學之切 若忽忽說過泛泛誦說而已則是不過章句口耳之末習雖誦盡千編 白首談經亦何益哉—金誠—)

61) <退·全>(上) p.203, 『聖學十圖』, 第四<大學圖>(敬者 一心之主宰萬事之本根也)

따라서 학문을 하는 뜻(敎人爲學之意)은 의리를 구명하여 그 몸을 닦은 연후에 미루어 사람에게까지 미치려 함이요, 한갓 博覽·強記에 힘써 詞章으로 이름이나 날리고 祿利나 취하려는 것이 아니었다.⁶²⁾

敎學的 근원이 되는 「心」과 「敬」은 어떠한 構造를 지니고 있는가. 『聖學十圖』⁶³⁾ 第八 심학도⁶⁴⁾는 다음 그림과 같다.

知其所以用力之方則……蓋此心既立由是格物致知以盡事物之理則所謂尊德性而道問學由是誠意正心以修其身則所謂先立其大者而小者 不能奪 由是齊家治國以乃乎天下則所謂修己以安百姓篤恭而天下平是皆未始一日而離乎敬也然則敬之一字豈非聖學始終之要也哉)

- 62) 위의 책, p.204, (朱熹의 말이다.) 古昔聖賢所以敎人爲學之意 莫非講明義理以修其身然後推己及人 非徒欲其務記覽爲詞章 以釣聖名, 取利祿而已……)
- 63) <心學圖>는 林隱程이 聖賢들의 心學論들의 名言들을 간추려만든 그림이다. 『十圖』에서의 그림과 글은 대개 여러 先儒들의 글 속에서 採擇한 것이 많지만 이것을 取捨選擇하는 眼目과 또 그것을 體系化하여 하나의 哲學的 構成을 이루어 놓은 것은 退溪의 道學理學에 대한 學問的 깊이가 아니고서는 될 수 없는 일이라고 評價되고 있다.(李相殷역, 『聖學十圖譯解』, 退溪學報 vol.2 合本 p.107)
- 64) 李相殷교수는 그의 <聖學十圖譯解>에서 <心學圖>를 다음과 같이 說明하고 있다. 『圖說에 있는 「心」이란 一身의 主宰인 心圈과 一心의 主宰인 敬圈을 中心으로 「心」의 여러 別稱과 「敬」의 여러 가지 方法差別을 그림으로 一目瞭然하게 表示하였다. 心의 別稱을 表示함에 있어서 <身心…本心>, <赤子心大人心>, <人心…道心>을 마치 서로 對立시켜 놓은 것 같이 表示하였으나 退溪의 圖說에서는 「이것은 두가지 心이 있어서 그런 것이 아니라(此非有兩樣心)」고 하였다. 그러나 人心과 道心은 갈라서 말한 것이므로 對立시켜 보아도 좋다. 다음 敬의 方法式에 대한 여러 差等·段階를 表示함에 있어서 그 순서가 <惟精惟一>에서 시작하여 여러 中間단계를 거쳐 마지막에 <四十不動心·七十而從心>에 이르게 하였다.
- 각<名稱의 出典은 다음과 같다.
- <良心>…孟子·告子上·牛山之樛, (雖存平人者·豈無仁義之心哉 其所以放其良心者 亦猶斧棟之於木也)
 - <本心>…孟子·告子上, 魚我所欲章, (此之謂失其本心)
 - <赤子心>·<大人心>…孟子, 離婁下(大人者 不失其赤子之心者也)
 - <人心> <道心>…書經大禹謨(人心惟危·道心惟微)
<克復>…論語, <克己復禮>
<心在>…大學, <心不在焉 視而不見 聽而不聞 食而不知其味>
 - <操存>…孟子, <操則存, 舍則亡 出入無時 莫知其鄉 惟心之謂與>



第八心學圖

마음을 주재하는 敬의 구체적인 공부로서 퇴계는 정좌법을 권한다.

- <心思>…孟子, <心之官則思 思則得之 不思則不得也>
- <四十不動心> <七十而從心>論語(……從心所欲不逾矩)

그에 의하면, 정좌한 뒤에라야 몸과 마음이 거두어지고 도리가 비로소 한 곳으로 모이게 된다는 것이다. 따라서 만일 몸을 함부로 하고 解弛하면 심신이 혼란하고 도리가 한 곳에 모일 수가 없게 된다고 하였다. 어느 제자가 『정좌의 구속하는 병통』에 대하여 묻자 퇴계는 『혈육으로 된 몸이 젊을 때부터 구속이 없다가 갑자기 정좌를 하여 심신을 거두고자 하면 어찌 구속의 병이 없겠는가』하면서 다만 여러 해를 지나 오래된 뒤에라야 비로소 구속됨이 없게 될 것이라고 하였다. 만일 구속을 싫어하여 저절로 되기를 기다린다면 이는 처음으로 공부하는 사람으로서 능히 할 수 없는 일이라고 하였다. 敬의 공부가 철저히 못하여 放逸하려는 까닭이다. 심이 만약 惺惺하여 게으르거나 放逸하지 않는다면은 몸은 자연히 거두어져서 자신의 명령을 따를 것이라고도 하였다. 공부하는 일은 오랫동안 심을 외곶으로 한 뒤에라야 이루어지는 것이므로 하다가 그만 두면 그 공부가 어떻게 이루어지겠는가 라고 反問하였다.⁶⁵⁾ 佛教

65) <退·全>(下) 『言行錄』(論持敬), p.796.

問延平靜坐之說先生曰靜之然後身心收斂道理方有湊泊處若形骸放怠無檢 則有心昏亂道理無復有湊泊處故考亭對延平靜坐終日及退私亦然問靜坐有拘束之病則如何先生曰血肉之軀自少全無檢束一朝遽欲靜坐收斂 則豈無拘束之病須是堅耐辛苦無快活時節更歷歲久然後方無拘束之病矣 若厭拘束而待其自然則是乃聖賢百體從令而恭而安之事 非初學所可能也 大抵拘束之病實由持敬之工未至安肆日愉故也心若惺惺無所怠放 則百體自然收斂而從令矣又曰爲學之道必須專一悠久然後乃成而以一出入之心爲作或輟之學則學何由成 故朱子告滕琪曰專一悠久爲成二三問斷爲敗(金誠一)

한편 『跪坐』, 『盤坐』, 正坐에 대하여는 다음과 같이 말하고 있다(같은 곳, p.169)

<自省錄, 答金惇叙>

(持心之法一要常惺惺而遺去思慮是一於靜而欲無動也)

嘗觀朱子跪坐說云兩膝著地伸腰及股而勢危者爲跪兩膝著地以尻著蹠而稍安者爲坐然則今所謂危坐即古之坐今所謂跪古亦謂之跪而古別無危坐盤坐之稱也 姑以古坐今危論之古人想其自小學隅坐時而習之習之熟故能安而無難焉

朱子所以引道家禮懺者以爲習故能之之云也 今人既不能如古之習安故朱子有盤坐何害之說蓋能收斂身心齋莊整齊則有時盤坐不如危坐之嚴肅自不害義理故可以通謂之正坐端坐而可行也)

○ 退·全(下) p.800, <言行錄, 教人>(問盤坐危坐先生曰盤坐亦好初學巨須危坐

의 頓悟의인 수양법이 좌선법이라고 한다면 좌정법은 점수적인 유교의 그것이다.

敬으로써 교학의 주제로 삼고 그 방법으로 정좌를 설한 퇴계였지만, 거경하는 일이 高遠深大한 곳에 있는 것으로 보지는 아니하였다. 아니 오히려 무엇을 찾는 데 마음을 오로지 하여 이리 저리 맞추기에 바쁘게 되면 『이삭을 뽑는 병통』(掘苗之病)이 생기거나, 조금도 마음을 쓰지 않고 助長하지 않으면 농사를 지어놓고 김을 메지 않는 병통과 같은 곳에 빠지게 된다. 그러므로 처음 공부하는 사람은 整齊하고 엄숙한 敬의 공부만한 것이 없다.

무엇을 찾으려 하지도 않고, 이리 저리 맞추려 하지도 말고 다만 規矩準繩의 자리에 서서, 남이 보지 않는 어둡고 은밀한 곳에서도 경계하고 삼갈 것을 당부하였다.⁶⁶⁾ 말 할 때는 모름지기 敬해야 할 것이며, 움직일 때도 敬해야 할 것이니 잠깐이라도 이 敬을 버릴 수는 없다. 퇴계는 학자의 생활에서 가장 절실한 것이 敬이라고 하여 마땅히 깊이 체험하여야 할 것이라고 하였다.

敬은 마음을 惺惺하게 하며 욕심과 邪念을 없애 준다. 敬은 이기의 합인 마음을 統御하는 것이기 때문이다.

敬을 배우고 敬의 삶을 산 퇴계는 교인하는 데서나, 스스로를 주공하는 데 있어서 한결 같이 敬으로 하였다. 그 좋은 예로서 문인 李德弘에게 회답한 글, 『論敬書』 한 통을 베껴서 벽에다 걸어 둔 일을 들 수 있다. 月川 趙穆이 그 까닭을 묻자, 『내 비록 남을 가르치기는 이렇게 하였지마는, 내 몸을 돌이켜 살펴 볼 때에 아직 스스로 다 되지 못했기 때문에 이렇게 하는 것이다』⁶⁷⁾ 대답하였다.

이처럼 그는 持敬의 원리로서 彼我無間으로 『窮理以致知』(知)하여

—金睟)

66) 위와 같은 곳.

67) <退·全>(下), p.795, 言行錄, <論持敬>

(答德弘論敬書 因寫一通揭之干壁, 趙月川穆嘗侍左右問何以若是曰我雖教人如此而反諸吾身猶未能自盡故然耳—李德弘)

『反躬以踐實』(行)하는 體驗·體得하는 삶의 日常으로 생활화하였다.

敬으로써의 삶은 『卑近하다 하여 할 것이 못된다고 믿거나 迂闊하다 해서 할 필요가 없다고 하는 것은 아니다.』⁶⁸⁾ 또한 이 길은 빨리 효과를 보려 하거나 스스로 한계를 그어서도 안된다. 다만 존양성찰하는 敬의 집에서 부단히 <博學·審問·慎思·明辨>하라는 것이다. 퇴계는 내관심리적 자아형성의 면 뿐 아니라 인간정신의 객관적 자기성찰(격물치지)과의 양면을 아울러 중시하였다. 이것은 불교나 양명학과의 『重內輕外』 사상과 대조되는 특색이라 할 수 있다.

人格教育의 實踐理念으로서의 敬

유학교육은 교육작용에 있어서 사람의 노력⁶⁹⁾과 감화력⁷⁰⁾을 밑바탕으로 한다. 인간의 교육적 가능성에 대한 전적인 긍정에서 출발한다. 敬의 실천이념이 윤리적 교육이념으로 추상될 수 있고 추상된 교육이념이 역으로 교육실천화될 수 있는 까닭은 敬이 사람됨의 원리와 방법을 구유하고 있기 때문이다. 敬은 알지 못하기 때문에 행하지 못하는 것이 아니라 행하지 않기 때문에 얻지 못하는 인간의 평범한 의리(彝倫)이다. 퇴계는 교육에 있어서 그 주체가 되고 객체가 되는 인간의 의미근거를 敬으로 收斂하였다. 인간의 의미근거란 무엇인가. 이것은 개성적·자각적 존재로서 『和而不同』하는 인격가치를 인정하는 일이다. 사람의 하는 일은 몫은 각기 다르되 그 값어치는 서로 같다고 믿는 데서 참다운 개성교육은 가능하게 된다.

- 『知舊門人資質病痛有萬不同 故因材施 教對證下樂』(언행록, 권1, 讀書, 金晬 記)

68) 前掲, 『戊辰六條疏』

69) 孔子의 경우, (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) — <述而>라든가 (子曰默而識之學而不厭誨人不倦何有於我哉) — <述而>라는 말이에 해당한다.

70) <論語> 『子罕』 편 의 (夫子循循然善誘人 博我以文 約我以禮)가 이것이다.

- 『聖人教人各因其材 所以因其材之近 而成就之』(언행록 권3, 事君, 堂後日記)
- 『下學而上達 如群飲於河 各充其量 高而爲聖賢, 下而爲善士』(문집, 권19, 答黃仲學)

퇴계의 교육하는 방법은 능력에 따른 개성교육으로 문인의 자질 여하에 따라 교육하는 내용·방법 및 정도가 달랐고 그 능력과 개성의 최대 伸長(所以因其材之近 而成就之)을 도모코자 하였다. 뿐만 아니라 가르침과 배움의 過程 안에서 교사위주의 교육이 아니라, 학생위주의 자발적 학습을 교육의 주된 작용으로 보았다.(如群飲於河 各充其量)

『사람을 가르칠 때에는 먼저 그 뜻이 향하는 곳을 살펴 그 자질을 따라 학문을 가르치되, 먼저 입지하게 하고 위기하는 학문이 되게 하고 혼자 있을 때 삼가고(慎獨) 기질을 변화 시킴으로써 공부하게 하며, 학자로서 도에 뜻을 두어 정성되고 독실한 것을 보면 기뻐하여 더 나아가게 하도록 힘쓰고, 학문을 향하는 마음이 게으르고 풀어지는 것을 보면, 격정하여 격려하되 부지런하고 간절하게 이끌어 주고 부축해 주기를 한결같은 정성으로 하였다. 그러므로 듣는 사람이 모두 감동하여 기운을 떨치는 마음을 먹지 않는 사람이 없었다.』⁷¹⁾

敬으로써의 교학실천은 오로지 『매사에 敬으로 임하였으며 사람을 대하는 데 忠으로 하였던』⁷²⁾ 그의 『날마다 보통하는 일』⁷³⁾의 하나이다. 그러므로 그는 가르침에서 싫어하거나 게을리 하지 않고(不壓不倦) 언제나 친구처럼 대접하여 끝까지 스승으로 자처하지 않았다.⁷⁴⁾

오늘날 글 가르치는 교사(經師)는 많으나, 사람을 가르치는 스승(人

71) <退·全>(下) p.639, <言行通述>(門人 文峯 鄭惟一撰)

72) 위의 책, p.790, 『學問』(問朱子常令學者於平易明白處 用工夫所謂平易明白處 乃事親從凡日用常行之事乎 先生曰然 孔子告樊遲曰居處恭執事敬與人忠 皆是平易明白處也一金誠一)

73) 前揭書.

74) 같은 곳, p.798, 『教人』(訓誨後學不厭不倦 待之如朋友終不以師道自處)

師)은 드물고, 학문과 지식에 권위로운 사람은 많지만, 인격과 인격이 맞부딪히는 만남의 사람은 교육의 자리에서 점점 찾아보기 힘들게 되었다고 한다.

『선생은 선생임을 그치고, 학생은 학생임을 그칠 때 그들은 비로소 만난다』고 한다면 敬으로써의 교사와 학생이 서로 만나(Sich Begegnung) 감화의 교육이며 인격교육이었다.

퇴계는 제자들과 함께 상면하여 학문을 강하는 데서도 그러하였지만 相距하여 서로 멀리 떨어져 있을 경우에는 『書翰教育』의 형태로 직접 질문에 답하거나(問目), 일상의 交信·哲學論辨 등을 주고 받았다.

『書』는 당시 학자들의 사상과 학설 및 인격을 이해하고 스승과 문인들과의 사이에 오고가는 사제간의 의리와 인정이 어떠한 것이며, 학문 토론의 내용과 정신이 어떠한 것이었나를 아는데 긴요한 자료이다.⁷⁵⁾

퇴계는 『朱子大全』속에서 특히 『書』의 부분을 중요시하여 이를 간추려 『朱子書節要』⁷⁶⁾라고 하여 편찬하였으며, 그 자신과 문인과의 『書』를 엮어 『自省錄』⁷⁷⁾이라고 하였다. 이제 이 두 책의 <序文>을 초록하여 <書>의 교육적 가치와 敬사상의 실천적 모습을 살펴보기로 한다.

가. 『朱子書節要』…(序文抄)⁷⁸⁾

『……나는 병으로 파관하고 퇴계로 돌아와서 날마다 문을 닫고 조용히 이 책을 읽었다. 이로부터 점점 그 말이 맛이 있고 그 뜻이 地負海涵같은 느낌을 느꼈다. 더욱이 『書札』에 대하여 느끼는 바가 많았다. 서는 인재의 고하와 학문의 深淺에 따라서 병에 맞추어 藥을 주고 물에 응하여 鍾를 다는 방법을 써서 혹은 抑하고 혹은 구하고 혹은 격하여 나아가게 하고 혹은 물리쳐 警告해 주기도 하니 心術의 隱微한 사이에 털끝

75) 李相殷, 退溪의 思想과 學問, 瑞文文庫 1974, p.141.

76) 『節要』란 말은 요긴한 것을 골라 줄인다는 뜻이다.

77) 退溪는 朱子の <書> 가운데 取捨選擇하여 (1권 7책으로) 편찬하였다.

78) <退·全>(上) 卷42, pp.938~940.

만큼의 악도 용서치 않으며, 의리를 캐어냄에 있어서는 毫釐의 차이도 앞질러 밝혀낸다.

규모가 광대하고 심법이 엄용하여 『戰戰兢兢如履薄氷』(조심 조심 엮은 어름 밟듯)하는 마음은 한시도 쉬지 않으며 『懲忿窒慾 遷善改過』(분함과 욕심을 주려, 잘못을 고치고 착함을 행한다)하는 노력은 행여 미치지 못할까 보아 그 剛健篤實함이 날로 빛을 드러내고 그 勸勉하여 타 이름이 남과 나의 구별을 두지 않는다.

그러므로 사람에게 일러주는 말은, 感發하여 일깨움이 있다. 이것은 그 당시의 문인에게만 그런 것이 아니라 백세의 뒤에 있어서도 그 가르침을 듣는 자는 面對해서 말을 듣는 것이나 다름 없음을 느끼게 된다. ……이제 이 서의 말은 일시 사우간에 학문의 宗旨와 비결을 講明하고 공부의 進程을 서로 責勉하는 것으로서 泛泛한 이야기와는 서로 다르다. 이 書札 속의 말은 어느 것이나 사람의 마음을 振作케 하지 않는 것이 없다. …… 학자로 하여금 感發·興起하여 眞旨·實踐의 학문에 힘쓰게 할 수 있는 것은 이 책을 버리고 또 무엇이 있으랴.』

(나) 『自省錄』(序)79)

『옛 사람들이 말을 함부로 하지 않은 것은 자신의 실천이 따르지 못

79) <退·全>(下) p.151 『自省錄』序文…(58세 시 5월에 지음)

(古者言之出恥躬之不逮也 今與朋友講究往復其言之出有不得已者 己自不勝其愧矣 況既言之後有彼不忘而 我忘者有 彼與我俱忘者斯不但可恥 其殆於無忌憚者可懼之甚也 問搜故篋手寫書藁之存者置之 几間時閱 而屢省之於是而不替焉 其無藁不錄者可以在其中矣 不然雖盡錄諸書積成卷帙亦何益哉 嘉靖戊午端午後一日退溪老人識)

退溪는 관계에서 은퇴 이후로 백여명의 사람과(門人, 師友子侄) 一천여 通의 書信을 交換하였다. 내용별로는 哲學·道德(倫理) 處身·家訓에 관한 것이 대부분이고 哲學的 學問관계의 書翰을 모아 엮은 것이 바로 自省錄이다. 이 책에는 南時甫(彦經), 鄭子仲(惟一), 權好文, 金淳叙(富倫), 李叔獻(珥), 黃仲學(俊良), 奇明彦(大升), 慮守愼 등 門人, 弟子에게 주는 글이 76面に 걸쳐 실려 있다.

함을 부끄러워 하였기 때문이다. 이제 朋友들과 往復하여 講究함에 있어서 그 말을 부득이 하지 않을 수 없었던 것이지만은 이제 스스로 부끄러움을 이기지 못한다. 하물며 이미 말한 뒤에 저쪽에서는 잊지 아니하였지만 나는 잊어버린 것이 있고, 나는 잊어버지리지 않았지만 저쪽에서 잊어버린 것이 있으니, 이렇게 되면 이것은 부끄러운 일일 뿐 아니라 忌憚 없는 것에 가까우니 매우 두려운 일이다. 그 동안 옛 상자를 들추어 보존되어 있는 원고를 다시 베껴 책상 위에 두고 때때로 열람하면서 反省의 자료로 삼는다. 원고가 없어서 수록되지 않은 것도 그 속에 들어갈 수 있다. 그렇지 않으면 비록 여러 편지를 다 모아 책을 이룬다 한들 무슨 유익함이 있겠는가.』

위의 두 가지 序文에서 살펴볼 수 있듯이 퇴계의 인간관은 敬을 통한 인간관이며 그 생활관이었다. 그의 전생애에 걸친 「삶」과 「삶」과 「됨」은 敬을 주축으로 하는 輪環的 생명의 종합실현이다. 천명과 인성이 敬으로 하여 하나로 價値化된다. 인간사는 敬으로 말미암아 聖스러운 것으로 나타나며, 나날의 삶이 敬으로 말미암아 값지고 귀한 것이 된다. 퇴계는 敬을 인식론적으로 그 보편의 법칙성을 수립하였고, 가치론적으로는 그 당연의 규범성을 확립하였다.

敬은 일심의 주재자이기 때문에 주체적 정신운동이 된다. 사람에게는 늘 무엇이 옳고 무엇이 그름을 주체적으로 時宜에 맞게 판단하고 선택할 당위적 책임이 있다는 것이다. 이러한 판단과 선택의 자(尺)가 곧 의리이다.⁸⁰⁾

80) 柳正東 교수는 <退溪의 生涯와 思想>, (博英文庫, 22), 1974, pp.244~245에서 이러한 主體的 判斷에 관하여 다음과 같이 說明하고 있다.

『退溪先生께서는 一般人으로서의 普遍性을 중시하면서도 實存의 主體性을 강조하신 것으로 보인다. 奇高峯이 한 때 그 自身의 進退問題를 어떻게 정해야 좋을지 몰라서 물어온 때가 있다 (今觀來喻之學自謂學未成而遽出恐仕臣之奪志欲歸而卒究業大爾云—奇明彦) 이에 대해서 先生께서는 進退去就問題는 스스로가 마음에 결정할 일이지 이것을 他人에게 圖謀할 것도 아니며 또한 능히 謀議할 바가 아니라고 대답하였다.(大抵出處去就當自決於心 非可謀之於人亦能與

敬이 인격교육의 실천이념이 되는 까닭은 무엇인가, 퇴계에 의하면 진지는 곧 실천지이기 때문에 공리와 실천을 통하여 몸소 체인체득하는 원리와 주체가 敬이라는 것이다.

마음(天君)이 발동하는 바를 성실하게 하면 죽히 만가지 거짓이 소멸되고 인체의 모든 기관이 그 명령에 복종하여⁸¹⁾ 의리의 판단을 정일하게 한다고 하였다. 그러므로 敬의 발원점과 종착점은 한결 같은 존양성찰에 있다. 언제나 整齊靜一·整齊 嚴肅·主一無適한 정신의 覺醒狀態(常惺惺)를 지니고(이것의 持敬이다) 있어야 한다.

그러나 퇴계는 이러한 마음 공부로서의 敬을 禪家와 같은 出世間的인 방법이나 송대의 성리학자들이 생각한 것처럼 철학적인 冥想에서 구하려고 하지 않는 데에 특색이 있다. 그는 일용일사의 평범한 삶 속에서 持敬을 이룰 수 있는 것이라고 하였다. 말하자면 모든 삶의 現實 가운데서 인격교육은 이루어질 수 있다고 보았다. 그는 조석으로 한결 같이 나날이 계속하고, 혹은 氣가 清明할 때에 이를 紬繹玩味하고 혹은 평상시에 체험하고 복돋으라⁸²⁾고 하였다. 퇴계는 敬의 삶을 누리는 일(持敬)은 생각하는 일과 배우는 일을 겸하는(兼思學)일이며, 動과 靜을 일관시키는 일이고(貫動靜) 마음과 행동을 합치시키며(合內外) 마음의 나타남과 감추임을 하나로(一顯微)하는 길⁸³⁾이라고 하였다. 敬은 <思·學>, <動·靜>, <內·外>, <顯·微>를 종합 통일하는 원리이다.

이 원리를 교육실천의 이론으로 대입할 수 있는 이유는 충분하다. 敬

謀<上同> 自己 일은 스스로가 主體的으로 決定을 해야 한다는 것이며 또한 그렇게 아니되는 데는 그 이유가 있다는 것이다.(平時理有所未盡 志有所不剛則其所自決或不免昧於時義舊於願慕而失其意身<上同>) 즉 平素에 理致에 未盡함이 있던가 그 意志가 剛하지 못할 때에 時宜를 잃고 願慕에 끌려서 當爲를 상실하게 된다는 의미다.』

81) 『戊辰六條疏』(心爲天君而意其發也 以誠其所發則 一誠足以消萬僞 以正其天君則百體從令而所踐無非實矣)

82) 前掲, 『聖學十圖筭子』(朝焉多焉而有常, 今日明日 而相續或紬繹玩味於夜氣清明之時 或體驗戟培於日用酬酌之際)

83) 위와 같은 곳, (持敬者 又所以兼思學 貫動靜合內外 一顯微之道也)

의 길은 사람됨의 길의 알맹이기 때문에 이는 가장 바른 교육의 길이 되기 때문이다.

퇴계경학은 퇴계인간학이자 교육인간학이다. 그는 眞知와 실천이라는 『수례의 두 바퀴』⁸⁴⁾를 敬의 軸으로 밀고 나가게 하였다. 敬은 앎과 됨을 하나로 묶는 교육실천 이념의 축이다.

家庭教育에서의 敬

유교이상은 『平→修→齊→治』의 이중경로에 의하여 실현된다. 이것은 身家國天下의 객관적 대상이 교육(修·濟)을 통하여 가치적 실재로 귀납되고 演繹되는 것을 의미한다. 그러므로 修身하기(할 수 있기) 때문에 齊家한다. 齊家하기 위하여 수신하는 것이 아니다. 그 이상도 마찬가지다. 치국평천하라 하는 왕도적 정치이상의 실현은 자기 몸을 닦고 가정을 고루게 한 연후에 이루어지기 때문에 유교교육의 최초의 발원은 爲己의 학이다. 그러므로 유교교육은 개인 위주의 자기교육이 아니라 血統중신의 가정교육이 主脈이었다. 사회나 국가의식의 교육은 王佐之學 또는 經世之學으로 있었지만 보편화된 것은 아니었다.

帝王學으로서의 성학이 있어서 왕도정치의 정치교육을 經筵이나 春坊教育에서 행하였지만 帝王教育도 사족교육과 같이 수기교육이 주류였다. 家庭·社會·國家觀에 있어서 가장 중요한 組織은 가정이다. 그러므로 孝悌忠信의 가치덕목에서 孝悌를 연중 第一義로 삼았다. 유교사회에서의 가족중심주의의 표현이다.

퇴계는 가정중심의 질서윤리를 타인중심의 사회화어로 그 범위를 확대하고자 향약을 立條하였다. 그러나 그는 가화만사성의 家道를 세움에 있어서도 서로 恭敬하는 삶의 모범을 보여 주었다.

그는 자손 가운데 잘못을 저지른 사람이 있으면 嚴하게 책망하는 것이 아니라 諄諄히 타일러 깨우치도록 하였으며 스스로 깨달아 다시는 그 잘못을 되풀이 하지 않도록 하였다. 비록 婢僕들에게도 화를 내서

84) 前掲, 『戊辰六條疏』(抑眞知與實踐如車兩輪闕一不可 如人兩脚相持互進)

꾸짖지 않았다. 그러므로 閨門의 안팎이 즐거운 가운데 肅穆하여 聲色을 나타내지 않아도 만사가 법도대로 되어 나갔다.⁸⁵⁾

일가 끼리는 和睦하고 불쌍한 이를 두루 도와주되 미치지 못할까 늘 두려워 하였다. 어머니가 살아 계실 때에는 그 얼굴 빛을 따르고 마음을 맞추어 사랑과 공경을 지극히 하였건만 그래도 오히려 아버지 섬기는 도리를 다하지 못했다 하여 한평생 恨으로 삼았고, 祖上의 제사는 더욱 두터이 하였다. 집에 손님이 오면, 귀하고 천한 것을 가리지 않고 인정과 정성을 다하였다. 조정에서 여러번 쌀이나 콩을 나렸건만 그는 그것을 곧 여러 사람에게 나누어 주고 한 번도 집에 쌓아둔 일이 없었다. 그래서 집 안에 쓸 것이 자주 떨어져 가끔 꾸어다 이으기도 하였다 (言行通述에서).

그러나 퇴계의 春風怡蕩한 齊家法에서도 秋霜烈日 같은 嚴敎가 있었다. 아들에게 준 家書에 이르렀으되

『너는 모든 일을 마땅히 謹愼하라. 이제 金而精에게 보낸 네편지를 보니 大字로 亂筆 하였다. 이것은 무슨 까닭이나, 삼가서 『癡狂之態』를 버리라.⁸⁶⁾ 하였으며, 또 다른 아들에게 주는 편지에 글 읽는 것을 어찌 자리를 가리어서 하라. 시골에 있건 서울에 있건 오직 어떻게 뜻을 세우느냐에 있을 뿐이니 마땅히 충분히 힘을 써서 날로 부지런히 공부 하여 일없이 헛되게 나날을 보내지 말아야 하느니라』⁸⁷⁾

하였다.

퇴계는 顯官을 지냈지만 살림은 늘 간구하였다. 그의 집은 겨우 十餘

85) <退·全>(下) pp.814~815, 言行錄<家訓>(…子孫有過則不爲峻責警誨諄復俾自感悟 雖婢僕亦未嘗遽如嗔罵閨門內外恬愉肅穆 不動聖色而萬事自理焉 金誠一)

86) 같은 곳, (汝凡事當謹愼而今見寄而精書大字亂草此何意也 愼勿好爲癡狂之態 家書)

87) 위의 곳, (與子寯書曰讀書豈擇地乎在鄉在京惟立志如何耳 須十分策勉逐日勤苦做工不可悠悠浪送日月也 家書)

架로서 심한 추위나 더위나 비에 남들은 견딜 수 없었을 터이지만 그는 이것을 넉넉한 듯이 여겼다. 어떤 官員이 와서 보고 『이렇게 비좁고 누추한데 어떻게 지내십니까』라고 했더니 『오랫동안 습관이 되어 어려운 줄 모른다』라고 대답할 정도였다.

그러나 그는 아들에게 주는 글에서

『살림살이는 사람으로 하지 않을 수 없는 것이다. 그러므로 나도 평생에 그 일을 비록 멀리하고 서투르게 하였지만, 그렇다고 어떻게 하지 않을 수야 있겠느냐. 다만 안으로는 글을 오로지 읽으면서 밖으로 살림살이를 하노라면 선비의 모습을 떨러뜨리지 않고 해로움도 없을 것이다.』

라고 하여 선비라고 治産 治家를 소홀히 하지 않을 것을 당부하기도 하였다.

그러나 治産治家를 한다고 하여 글을 완전히 버린다면 이는 俗人들이 할 일이라고 징계하고 가난하고 窮한 것은 선비의 보통 일인데, 어찌 마음에 꺼릴 것이 있겠느냐. 너의 아버지도 이 일 때문에 남의 웃음거리가 된 일이 많았다. 그러나 오직 굳게 참고 순하게 處世하면서 하늘의 뜻을 기다리는 것이 옳으니라 하였다. 安分自足하는 樂道의 길이 物質的인 裕足함 보다 더 값어치 있음을 敎訓하는 말이라고 보겠다. 그리고 아들 孺이 벼슬 길에 있으면서 보낸 물건이 정도에 지나치다고 경계하여 『官本淸冷雖或有俸食之餘』라고 程度에 지나치다면 그것은 벼슬하는 사람의 道理가 아니다. 이런 일이 습관이 되면 뒷날에 수습하기 힘들 것이 걱정된다 라고 준열히 타이르기도 하였다. 子侄孫에게 준 그의 글은 이렇게 꾸밈 없는 산 교육이었다.

끝으로 가정교육을 통한 퇴계의 인간애와 인간평등관의 모습이 躍如한 書翰 一通을 적기로 한다. 이는 퇴계가 그의 손자 安道에게 보낸 편지이다. 이러한 敬의 삶이 곧 교육인간화의 길이자 사회적 확대로 나가는 분기점일 수 있을 것이다.

『이제 들으니 乳婢가 三, 四朔밖에 안된 어린애를 버리고 서울로 온다고 하니, 이는 그 아이를 죽이는 일과 다름이 없는 일이다. 近思錄에 이런 일을 가지고 말하기를 『남의 자식을 죽이고 자기 자식을 살린다는 일은 매우 불가하다』하였다. 이제 이 일도 꼭 그와 같은 것이니 어찌 하겠느냐. 서울 집에도 반드시 乳婢가 있을 것이다. 지금부터 五, 六朔 동안만 각각 기르고 지내다가 八, 九朔을 기다려 올려 보낸다면 이 아이도 또한 죽물로서 목숨을 이어갈 수 있을 것이다. 그렇게 되면 두 목숨이 다 사는 길이니 아주 좋은 일이 아니겠느냐, 만일 그렇게 하지 않고 꼭 보내고자 하거든 차라리 그 아이를 데리고 올라가서 두 아이를 함께 기르는 것이 오히려 나을 것이다. 그러지 않고 바로 버리게 하는 것은 어진 사람이 차마 하지 못할 일이며 또 지극히 편치 않은 일이기 때문에 미리 알리는 것이니 다시 한번 생각해 보아라.』⁸⁸⁾

(三) 鄉約과 社會理想의 實現

鄉約論에 대하여

가, 鄉約 制定의 經緯

鄉約은 鄉黨의 규범이자 사회도덕이다. 이것은 유교적 가족질서의 규범인 『家禮』가 사회규범으로 확대생산된 지도이념이라고 할 수 있다. 이는 家(氏)族중심의 생활이념으로 묶을 수 없는 사회체제의 분과적 기능에서 당연히 요청되는 것이었으며, 가족질서를 우월시 하고 절대시하던 사회가치관에 대한 하나의 비판적 발전형태로서의 윤리규범이었다. 향약은 향당생활의 규제원리로서 治者階級(兩班·儒生)들의 문화적·사회적·도덕적·정치적인 自治結社였다.⁸⁹⁾

88) <退, 全>(下) p.134, (續集 卷7) 答 安道 孫

今聞乳婢棄三四朔兒當上京云 此無異於殺之也 近思錄論此事云殺人子以活己子甚不可 今此事正類此奈何奈何 京家必有乳婢矣 五六朔間兼餉相濟以待九月間上送則此兒亦似可以 粥物活命如此則可以兩活無乃大可乎 不能然必欲送則寧使絜其兒而上去兼餉兩兒 可也直令棄去仁人所不忍至爲未安 故先告之更思之

89) 大聖院編輯部, <退栗兩先生の 鄉約을 基礎로 한 新增鄉約>(全), 漢城圖書株式

향약의 중시는 유교적 국가통치의 이념을 수행하는 데 있어서나⁹⁰⁾ 유교적 사회체제가 안정과 지속을 도모하는 데⁹¹⁾ 있어서 넓고 크게 작용하였다.

이처럼 정치·사회적 지배윤리로서 복무하게 된 향약이 종종 이후에는 유학자들에 의하여 차츰 사회교화라는 교육적 의미를 강하게 지니게 된 점에 눈을 돌려야 한다.

조선조 鄉約의 전범이 되는 『呂氏鄉約』과 『朱子增損鄉約』은 그 규안이 이른바 『德業相勸·過失相規·禮俗相交·患難相恤』이라는 네가지 덕목이다.⁹²⁾

會社, 1927, pp.1~4.

90) 『鄉約』은 宋나라의 <呂氏鄉約>이 그 嚆矢이다. 朱子は 이를 加減하여 『朱子增損呂氏鄉約』을 만들었으며, 性理學의 東傳과 함께 우리 나라에 소개되고 그 實施는 朝鮮朝 中葉의 趙光祖, 李滉, 李珣 등에 이르러 완성되었다.

91) 朝鮮朝가 儒敎立國의 政治理念을 표방한 이래 太祖는 『親製鄉約條目』 四一條를 頒布하였으며, 『留鄉所』를 두어 鄉風을 바르게 잡고자 한 것이 그 例이다.

92) 家父長的 秩序概念과 階級的 上下意識 및 斥邪顯正의 學問觀 등에 이르기까지 鄉約은 그 拘束力을 發揮하였던 것이 그 例이다. 宋나라 때 藍田 呂氏 門中에서 鄉里敎化를 위하여 만든 約條이며 당시 呂氏 門中에는 呂大忠·大防·大鈞·大臨 등 道學에 뛰어난 4형제가 있어서 鄉約을 만드는데 힘썼다. 그 要旨는 『凡同約者 德業相勸·過失相規·禮俗相交·患難相恤·有善則書于籍 有過若違約者亦書之 三犯而行罰 不俊者終之』이다. 朱子は 이를 增補하였다.(朱子大全, 권 74)

退溪의 <禮安鄉約>과 비교하기 위하여 記하면 다음과 같다. 『凡約 四一曰德業相勸鄉 二曰過失相規 三曰 禮俗相交 四曰 患難相恤 衆推有齒德者一人 爲都約正 有學行者二人副之 約中月輪一人爲直月 『都副正不與之』 置三籍凡願入約者書于一籍 德業可觀者 書于一籍 過失可觀者書于一籍 直月掌之 月終則以告于約正而授于其次』 <德業相勸>

『德謂』 見善必行 聞過必改 能治其身 能治其家 能事父兄 能教子弟 能御童僕 能肅政教 能事長上 能睦親故 能擇交遊 能守廉介 能廣施惠 能取寄託 能救患難 能導爲善 能規人過失 能爲人謀事 能解鬭爭 能決是非 能與利除害 能居官舉職 『業謂』 居家則事父 兄教子弟妻妾 在外則事長上 接朋友教後生 勸御童僕至于讀書 治田營家濟物 畏法令 謹租賦好禮 樂射御書數之類 皆爲無益右伴德業 同約之人各自選修互相儀勉會集之曰 相與推舉 其能者 書于籍以警勸 其不能者 <過失相規>

조선성리학의 내면화·실천화의 시대인 중·명종 연대에 이르러 향약은 수기치인의 길, 곧 『化民成俗의 이상사회의 실현』이라는 면이 강조되면서 등장한다. 중종(1517) 12년 6월에 경상도 함양 유생 金仁範이 呂氏鄉約을 遵行하여 『풍화의 교』를 弘布케 하자고 上疏를 하였으며 중종은 이를 『以草野寒生 傷嘆人心日 偷風俗日惡 欲變薄俗而回 唐虞之治 其志亦可嘉也』라고 하였고 禮曹로 하여금 呂氏鄉約을 팔도감사로 하여금 廣布케 하였다.⁹³⁾

이로부터 향약은 한자본 또는 언해본으로 여러 차례 경향에서 간행되었으나 기묘사화(1519) 이후 趙光祖를 비롯한 신진도학정치가의 沒落으로 향약의 시행은 表面上 一時 中斷되는 상태에 놓였다. 정치주도적인 향약의 시행은 정치적 變轉과 함께 浮沈하였으나, 민간주도적인 향

『過失』謂犯義之過六 犯約之過過四 不修之過五 犯義之過 一曰齟齬鬪訟 二曰行止踰違 三曰行不恭遜 四曰言不忠信 五曰造言誣毀 六曰營私太甚 犯約之過 一曰德業不相勸 二曰過失不相規 三曰禮俗不相成 四曰患難不相恤 不修之過 一曰交非其人 二曰遊戲怠惰 三曰動作無儀 四曰臨事不恪 五曰用度不節 右件過失同約之人 各自省察 互相規戒 小則密規之 大則衆戒之 不聽則會集之曰 直月以告于約正 約正以義理誨諭之 謝過請改則書于籍以 其爭辨不服與終不能改者 皆聽其出約 <禮俗相交>

禮俗之交一曰尊幼輩行 二曰造請拜揖 三曰請召送迎 四曰慶弔贈遺 尊幼輩行凡五等 曰尊者 曰長者 曰敵者 曰少者 曰幼者

造請拜揖凡三條 請召送迎凡四條 慶弔贈遺凡四條(各條略)右禮俗相交之事 直月主之 有期日者爲之期日 常糾集者督之 違慢凡不好約者 以告于約正而詰之 且書于籍 <患難相恤>

患難之事七 一曰水火 二曰盜賊 三曰疾病 四曰死喪 五曰孤弱 六曰誣枉 七曰貧乏

右患難相恤之事 凡有當救之者 其家告于約正 急則同約之近者爲之告 約正命直月 偏告之 且爲之糾集而程督乏 凡同約者財物器用車馬人 僕皆有無相假若不急之用 及有所妨者則不必借 可借而 不借及踰期 不還及損壞借物者 論如犯約之過 書于籍 隣里或有緩 急雖非同約 而先聞知者 亦當救助 或不能救助則爲之告同約而謀 之有能如此者則亦書 其善於籍以告鄉人』

93) <中宗實錄> 卷23, 12年 6月 戊申 및 同7月 庚辰條, 이때의 慶尙道 觀察使 金安國은 在任期間(1517, 3~1518, 3) 중 呂氏鄉約과 童蒙須知 등을 刊行하여 退溪의 禮安鄉約이 이루어지기전까지 地方教化에 이바지하였다.

약의 발현은 오히려 이로부터 활발히 전개되었고 중국적 향약은 우리의 것으로 재창조되고 재발견되기에 이르렀다. 그 대표적인 것이 곧 퇴계의 禮安鄉約이며 울곡의 西原鄉約이다.

중국 송나라 때의 呂氏가 살던 그 시대이상과 사회이상이 퇴계와 울곡이 살던 시대의 그것과는 다름을 누구보다도 退栗은 洞察하였을 것으로 보인다. 시대와 지역의 특수성을 감안한 일종의 상황윤리로서의 사회규범을 그들은 구도하였던 것이다. 하나의 시간과 공간을 律하는 定言命法으로써의 유교이념도 이것을 남의 것을 그대로 蹈襲하는 것으로써 만족하지 않았던 주체적인 표현 속에서 조선조 성리학은 그 보편적 진리 안에서의 개성적 발언이 비롯되기 시작하였고 이것은 결국 조선성리학의 자신 있는 성숙의 일면을 露呈하는 것이 된다.

이제 향약일반의 組織, 機能, 德目, 科罷, 禮儀 및 사업에 대하여 먼저 개관하고⁹⁴⁾ <禮安鄉約>에 대하여 고찰코자 한다.

나. 鄉約의 組織 및 機能

향약의 공통적인 조직은 대략 다음과 같다.⁹⁵⁾

邑	{	都約長(都約正) 一人	
		副約長(副約正) 一人 (또는 二人)	
		直 月(有 司) 一人 (또는 二人)	
鄉	{	約正… 各鄉 一人	里 { 里正(掌務) 各 一人 色掌(使令)
		直月… 各鄉 一人	

都約正(長)은 鄉約의 중심인물로서 儒林 가운데 연장자이며 덕행이 있는 사람으로 任하였다. 관직신분의 高下에 의하여서가 아니라 덕망있

94) 前掲, <新增鄉約> pp.8~18.

95) 退溪·栗谷 齋溪의 『鄉約』에서 공통적인 것을 가려 뽑은 것이다.

는 인격자라야 한다. 都約正은 鄉所의 長 곧 鄉官을 兼하여 守令方伯의 보조기관의 任을 맡기도 하였으니 이를 兼鄉正이라고도 하였다. 都鄉正은 임기가 없는 종신직이지만 다만 부모상을 당하거나 신병으로 오래 누웠거나 여러 해 동안 출타하였거나 인망을 잃었을 때는 개선하였다. 도약정을 개선할 때는 約員의 父老들이 會議를 열어 책임자를 推戴한 뒤 이를 官衙에 보고하였다. 副約正(長)은 都約正을 補佐하며 학문操行이 있는 사람 가운데서 衆人의 추천으로 선거하였고 임기는 따로 없었다. 부득이한 일로 이를 개선코자 할 때에는 都約正이 衆議席上에서 議定한 뒤에 관아에 보고하였으며 경우에 따라서는 중론으로 개선하기도 하였다.

直月은 鄉約의 사무를 掌理하였다. 衆望에 의하여 만 일년마다 更任하였으나 連任도 가하였다. 『鄉』의 約正과 直月 및 『里』의 里正과 色掌도 그 소임은 대개 위와 같았다.

그 밖에 향약의 임원 가운데 『教訓』과 『伍長』이 있었는데 教訓은 近隣의 庶賤 가운데 글을 모르는 자를 가르치는 사람이다. 定數와 임기는 없고 每朔에 한 번씩 庶賤을 모아 約法을 講釋하였다. 伍長은 다섯 집을 一伍로 하여 五家內의 선악행실과 질병환난을 直月 또는 色掌에게 보고하는 任을 맡고 임기는 일년으로 되어 있다. 향약의 조직 구성은 鄉衙를 기초로 하였고 郡縣의 행정조직과 일치된 국가공권력과 지방유림사약의 병치적 행정형태였음을 알 수 있다. 그러므로 향약은 원래 유림의 사약이었으나 그 지배아래에 있던 一般 庶人들에게까지 이에 참가하지 않을 수 없는 힘을 지니게 되었다. 邑·鄉에 비치된 2권의 장부에는 선악사항을 기재하여 直月이 이를 보관하고 매년 春秋兩會集에는 그 선악의 기재에 따라 賞罰을 행하였다.

봄 가을의 會集에 모이는 자는 當日 會費는 自辦함을 原則으로 하였으나 특별히 秋季會集 때에는 쌀 한 말씩을 각출해서 술을 빚고 과실과 안주는 각자 지참하여 會飲하였다. 매년 봄 가을의 邑會는 대개 釋奠 또는 社稷祭 때를 맞추어 모였고, 約員은 물론 約員이 아닌 관리와 향

교유사들과 서민 일반이 모였다. 모임은 매우 엄정하였기 때문에 엄격한 巡盃의 禮로 하였으며 亂醉하거나 소란을 피우는 자(喧爭者)가 있으면 사정과 사령으로 하여금 다스리게 하였다.

약원의 덕행과 과실을 논의하여 덕행이 있었던 者는 衆人 앞에서 이를 표창하고 특별히 上坐에 앉혀 巡盃의 禮를 行하였고, 더욱 덕행이 뛰어난 者는 官에 告하여 褒賞을 청하였다. 한편 과실이 심한 자는 中론에 의하여 이를 『約』에 의거 벌하였다. 춘추강회의 소요경비는 每會의 前月初에 회문으로 돌렸으니 대개 향약원 일가에 쓴 五斗씩을 稔出하였으며 모든 기구는 향청 또는 郡衙의 것을 借用하였고 그밖에 下人을 차출하여 설비에 조역토록 하였다. 만일 官衙에서 鄉飲禮를 행하고자 할 때에는 地方의 연장자만을 모아 酒宴을 設하였으니 이는 古禮에 따른 것이다.

다. 鄉約의 德目

鄉約의 목적은 風教德化에 있었다. 教育의 社會化라고 할 수 있다. 呂氏·朱子·退溪·栗谷의 鄉約德目を 종합하면 대략 다음과 같다.

- ① 父母에게 孝道하는 일
- ② 國家에 忠誠하는 일
- ③ 兄弟에게 友愛하는 일
- ④ 長者를 恭敬하는 일
- ⑤ 男女間 禮節을 지키는 일
- ⑥ 말은 반드시 忠信하고, 行함은 반드시 篤敬하며 忿을 微戒하고 욕심을 참고 착함을 보면 반드시 行하고 혀물은 고쳐야 하는 일
- ⑦ 친족 간에 和睦하고 이웃과는 사이 좋게 지내는 일
- ⑧ 자식을 가르침에는 方度가 있어야 하는 일
- ⑨ 아랫 사람을 다스림에는 方度가 있어야 하는 일
- ⑩ 일을 다함(事切)에는 부지런해야 하는 일
- ⑪ 약속과 믿음을 지키는 일

라. 鄉約의 科罰

前述한 것처럼 鄉約은 원래 士林 간의 私約으로써 출발하였으나, 鄉村의 風教德化를 목적으로 한 일종의 道德團體였다. 처음부터 공권력이 있었던 것은 아니었지만 그 실행에 있어서는 차츰 공권력적 행정력을 지니게 되었다. 당시 守令들 또한 이를 庇護하였을 뿐 아니라 장려하기에 이르렀으니 일종의 분권적 자치단체며 자연발생적인 행정단체가 되었다. 행정·공권력이 두드러지게 나타난 것이 바로 訴訟과 科刑의 行使였다. 그러나 이러한 공권력 행사는 관권과의 마찰과 모순을 지니지 않는 점에 묘미가 있다. 관은 오히려 鄉約의 이러한 권능을 補助支援하여 행정의 圓滑을 도모하였다. 향민 스스로에 의한 규제는 관의 업무량을 대폭 덜어주는 약식재판을 행하였던 것이다. 예컨대 민사소송일 경우에는 먼저 약정에게 알려서 시비를 가리고 약정의 말을 듣지 않을 경우에는 鄉會를 열어 衆議에 부쳐 罰을 定하며, 만일 約中에서 曲直을 가리지 못하거나 결단하지 못할 사건인 경우에 한하여 官에 告하여 재판을 받도록 하였다. 오늘날의 경범죄에 해당하는 치안재판권을 인정하였던 것이다.(約中에서의 科罰은 答 30度~40度 이하의 것으로 한정하였다.)

鄉會에서 시행하였던 科罰은 다음과 같다.

- <上 罰>…被罰者가 士類인 경우에는 會集 時에 議事를 마칠 때까지 뜰에 서 있게 하고 음식을 먹을 때는 좌석의 끝에 앉게 하며, 노인의 경우에는 滿座한 가운데서 面責을 하며 下人일 경우에는 答 40度 한다.
- <次上罰>…被罰者가 士類인 경우에는 滿座가 面責하고, 노인인 경우에는 이를 半減하고 下人이면 答 30度 한다.
- <中 罰>…士類로서 西壁 이상의 者는 面責하고 노인은 이를 半減하고 下人은 答 20度하며 鄉會에서의 자리의 序列은 노인의 경우에는 西壁에 앉게 하고 어린 경우에는 東壁에 앉게 한다.
- <次中罰>…士類로서 尊位 및 直月 이상은 面責하고 노인은 자리를 비키게 한 뒤 罰로 一觥을 나리고 下人은 그 자리에서 面責 한다.
- <黜 約>…이는 범법 사실이 크거나 여러 번 科罰을 당한 뒤에도 改

倭하지 않거나 約會를 어지럽게 헐뜯는 者에 대하여 내리는 科罰이다. 이러한 자는 約에서 제명하거나 洞內 밖으로 쫓아내거나 아니면 마을 사람들과의 一切의 交際를 끊게 하는 등 鄉約에서의 제일 무거운 科罰에 해당된다.

위의 科罰에 대한 구체적인 몇 가지 適用事例는 다음과 같다.

○ 父母에게 얼굴을 붉히며 대드는 자. ○ 삼촌 숙부 및 형제간에 욕을 한 자. ○ 부모의 命을 따르지 않는 자. ○ 아버지가 가난하되 아들은 부자로서 공양하지 않는 자. ○ 아버지가 돌아가심에 슬퍼하지 않고 한 달도 못되어 술을 마시는 자.

이상 五가지 경우에는 <上罰>

○ 喪中 飲酒하거나 祭祀에 공경하지 않는 자 <上罰>

○ 늙은이를 잡고서 손찌검 하는 자 <上罰>

○ 늙은이를 욕하는 자 <中罰>

○ 죄 없이 妻를 때리는 자 <中罰> 때려서 상처를 내는 자 <上罰>

○ 본 마누라를 疏薄한 자 <上罰>

○ 異端迷信을 숭상하는 자 <次上罰>

○ 물건을 아껴 쓰지 않아서 가난하게 된 자 <下罰>

○ 세금을 제 때에 내지 않는 자 <中罰>

○ 모든 의논에 있어서 公平치 아니한 자 <中罰>

○ 공을 빙자하여 작폐하는 자 <上罰>

○ 約長 有司가 아닌 데도 제멋대로 是非를 논하거나 뒷 공론을 하여서 衆心을 불안케 하는 者 <上罰>

○ 모임에 지각하는 자 <下罰>

마. 鄉約의 禮儀

鄉約의 禮儀로서 가장 중요한 것이 곧 장유의 차례(序)이다. 퇴계는 말하기를 『民之孝悌而時乃能尊長養老而成教 成教而後國可安也』라고 하여 孝悌와 尊長의 人倫秩序가 국가 안녕의 바탕이라고 하였다. 향약절목에 나타난 齒序는 대개 다음 五가지로 구분 된다.

- ① 尊者…자신보다 20세 이상의 연장자로서 자기 부모와 동년배.
- ② 長者…자신보다 10세 이상의 연장자로서 자기 형과 동년배.
- ③ 敵者…자신과 나이 차가 상하로 10년 이내의 사람.
- ④ 小者…자신보다 10세 이하의 사람
- ⑤ 幼者…자신보다 20세 이하의 사람

이상五가지 齒序에 따른 鄉約 禮儀 가운데 몇 가지 보기를 들면 다음과 같다.

- 路中에서 같은 約의 尊者와 마주칠 때는 반드시 下馬할 것이며, 만일 尊者가 굳이 乘馬를 許하면 馬上에서 俯伏하여야 한다.
 - 尊者를 뵈면 반드시 절하고 馬者에게는 공손히 揖을 하여야 한다.
 - 約中 사람으로서 나이가 많지 않더라도 德位가 있어서 가히 존경할 만한 분은 尊者로서 대우하고 尊者도 抗禮하여야 한다.
 - 歲初에는 同約人은 서로 왕래하여 賀禮를 할 것이지만 尊者는 幼少者의 집에 가지 아니하여도 무방하다.
 - 婚嫁가 있을 때에는 쌀 三斗를 부조하거나 아니면 나무(柴) 한바리(一柴)씩 도와 준다.
 - 約中의 분으로 80~70 이상자 및 司馬試에 登科하여 벼슬을 얻은 자가 있으면 모든 사람이 술과 과일을 가지고 넓은 장소에 모여 이를 축하한다.
 - 約員 가운데 三霜을 끝낸 자는 또한 賀禮하는 뜻으로 이를 위로할 것.
 - 約員 가운데 喪을 당한 자에게는 約員이 모두 가서 弔喪할 것.
 - 본인 또는 父母喪에는 成服·初葬·小祥·大祥에, 妻子喪에는 성복·초장 때에 約員이 모두 조상하고 미성년의 아들이 죽었을 경우에는 조문하지 않는다.
- 約員 본인의 상이면 직월이 회문하여 각자 백미 한 말씩 내서 奠物을 마련하고 제문을 지어 함께 나아가 致奠하여야 한다.
- 모든 喪事에 會集할 때에는 술을 마시지 아니하고 상가에서도 손님에게 酒食을 대접치 않는다. 만일 길이 멀 경우에는 손님이 점심을 각자 마련한다. 이를 어기는 자가 있을 경우에는 주객을 함께 約을 범한 것으로 한다. 그러나 상가에서 粗末한 미음(糜粥)과 떡·과일(餅果)을

마련하는 것은 此限에 들지 않는다.

위와 같은 것들이 이른바 향약에서 말하는 『禮俗相交』의 약속들이다.

바. 鄉約의 事業

향약의 사업은 『患難相恤』의 도덕적 사회구제사업이 주가 된다. 따라서 향약사업은 ①急難救濟 ②疾病救助 ③孤弱扶養 ④貧窮賑恤 ⑤嫁聚補給 ⑥死葬弔慰 및 ⑦社倉經營 등이다. 이 가운데 가장 주목할 사업이 『社倉經營』이다. 이에 대하여는 비교적 祥論하겠다.

① <急難救濟>…화재나 도난과 같은 急難이 일어났을 경우에 모든 약원은 이를 구제하여야 한다. 특히 큰 불이 나서 집과 재산이 모두 烏有로 돌아갔을 경우에는 각자 쌀 五斗씩을 내는 동시에 壯丁 한 사람씩 나서서 食糧(一日分) 盖草(三編)·材木(一本)·짚(十把)을 들고 가서 당장의 急難을 구한다. 만일 집만 全燒하고 資産을 구출하였을 때에는 쌀 五말을 제한 위의 물품으로 돕는다.

② <疾病救助>…약원가운데 重病에 걸린 자가 있으면, 의원에게 나아가 약을 얻어 병을 구하고 전가족이 병에 걸려 농사를 폐하게 되면, 약원은 힘을 합하여 농사를 지어주어 飢困을 면하게 한다.

③ <貧窮賑恤>…安貧守分하여도 生計를 능히 보존하지 못한 경우에 돕는 것으로써, 재산을 대부하여 차차 깊게 하거나 의탁할 곳 없이 적빈할 경우에는 회를 열어 적의한 방법을 강구하여 진휼케 한다.

④ <孤弱扶養>…자산이 있는 고아에게는 그 자산의 支出·收入을 명확하게 하고 官司에 아뢰어 성인이 될 때까지 돌봐 줄 사람을 선정한다. 가난하고 의탁 없는 고아에게는 약중이 협력하여 부양하고, 孤弱이 성년이 못되어서 자립코자 하면 이를 戒飭하여 불의에 빠지지 않도록 한다.

⑤ <嫁聚補給>…約中에 시집 장가갈 나이가 찬 男女가 있으나 그 집이 가난할 경우에는 官에 알려 혼수를 마련해 줄 것을 청하고, 또는 約中에서 충분히 구조하여 주도로 한다.

⑥ <死葬弔慰>…앞서 적은 대로 賻米와 供人으로 弔慰한다.

⑦ <社倉經營>…원래 社倉은 香약과는 별개의 것이다. 社倉은 사회적 특수목적을 지닌 일종의 契이다. 그러나 契와 香약은 원리적으로는 공통의 유사점을 지니고 있어서 이들은 자생적으로 併用되기도 하였다. 환난상유의 香약의 원리는 바로 社倉의 설립목적과 부합 된다.⁹⁶⁾ 社倉의 경영은 다음과 같이 하였다.

○ 社倉穀은 副約長과 유사가 관장하고 매년 分給하여 貧乏을 賑하고 거둘 때는 利息을 받되 每一斗에 二升을 가한다. 春散秋收한다.

○ 社倉穀은 계원이 아니고는 받을 수 없다. 계원이 아닌자가 受給코자 할 때에는 계원의 명의를 빌려야 하고 미납일 때는 契員이 자비로 물어야 한다.

○ 社倉穀이 아직 증식이 되기 전에는 收息을 1년에 2升을 가하고 만일 풍년이 든 해이면 계원은 穀(豆太粗粟)上斗를 바쳐 창곡을 늘린다. 倉庫가 차면 그친다.

○ 社倉穀을 나누어 주는 것은 정월 11일부터 비롯해서 매월 1일, 11일, 21일로 하되 창고가 빌 때까지 계속한다. 이 날에 부약장과 有司는 반드시 입회하여야 한다. 倉穀을 거두는 일은 9월부터 11월까지로 하되 그 날짜는 1일, 11일, 21일이다.

○ 꾸어준 곡식을 거둘 때에는 열 집 가운데 한 집을 정하여 統主로 삼아 재촉하게 하되 말지 않으려는 사람에게는 罰을 논한다. 만일 統主가 자기 또는 統內 五家가 畢納하게 되면 미납으로 다시 統主를 갈고 재촉하는 일을 계속 맡게 한다.

○ 만일 1월이 지나도록 미납하는 자는 상벌로써 다스리고 그 統主는 중벌을 준다. 만일 12월이 지나도록 부납하는 자는 그 契에서 내쫓고 (黜會) 그 統主는 상벌을 내린다. 또한 상환하는 양곡이 부실하면 그

96) 栗谷의 『海州三約』 가운데 一約이 <社倉契約束>이다. 이는 ① 立約凡例 ② 約束 ③ 社會法 ④ 講信儀 ⑤ 會時坐次 등 五部로 구성되어 있다. 社倉의 契員은 매해 十月안으로 回文을 發하여 造米一斗(下人은 五升)를 내어 有司掌務는 이를 收合하고 庫直이 社倉을 관리하여 救急의 資로 한다라고 되어 있다.

경중에 따라 벌을 매기고 이를 고쳐 다시 내도록 한다.

○ 계원 가운데 다른 곳에 부임하는 자는 감사에게 무명 다섯 필, 수령에게는 세 필을 보내되 六朔이 차지 않는 자는 보내지 않아도 된다.

○ 社倉分給時에는 하루를 전기하여 伍長이 먼저 그의 五家에서 필요로 하는 양곡과 그 용도에 관한 것을 알아 놓고나서 다음 날 아침에 부약장과 有司가 있는 곳에 가서 稟告한다. 부약장과 有司는 이를 상의하여 分給한다.

○ 社倉分給穀은 사채로 할 수 없다. 이를 어기면 [犯約]으로 논한다.

退溪의 禮安鄉約

退溪가 예안향약을 초한 것은 명종 11년(1556) 12월로서 그의 나이 56세 때였다. 그때 그는 벼슬을 버리고 退溪에서 『身退安憂分』하던卜居시절이었다.

그가 향약에 관심을 두게 된 것은 지방 교화제도로서 그 가치를 심분 인정하기도 하였으려니와 邦家の 士風이 날로 懈弛해 가는 時俗에 대하여서도 사회교화자다운 老婆心의 發露였으리라고 보여진다.

특히 중종 28년(1533)에는 청년철학자로서의 퇴계가 老宰相 慕齋 金安國을 驪州에서 회견한 사실이(慕齋는 일찍이 方伯으로서 呂氏鄉約 弘布에 힘썼다.) 그의 『鄉立約條』를 만드는 데 하나의 자극제가 되었다.

退溪의 鄉立約條序⁹⁷⁾를 보면 다음과 같다.

97) <退·全>(上) pp.941

(古者 鄉大夫之職導之以德行道藝而糾之以不率之刑 爲士者立必修於家著於鄉而後得以賓興於國若是者何哉 孝悌忠信人道之大本而家與鄉黨實其所行地也 先王之教以是爲重 故其立志如是 至於後世法制 雖廢而彝之則固自若也 惡可不酌古今之宜爲之勸懲哉今之留鄉卽古鄉大夫之遺意也 得人則一鄉肅然 匪人則一鄉解體而況鄉俗之間 遠於王靈好惡相攻強弱相軋 使孝悌忠信之道 或尼而不行則 棄禮儀損廉耻日甚流而爲夷狄禽獸之歸 此實王政之大患也 而其糾正之責乃歸之鄉所嗚呼其亦重矣 吾鄉雖壤地偏少 素號文獻之邦儒先輩出羽儀王朝者前後接踵觀感薰陶 鄉風最

옛날 鄉大夫의 직책은 덕행과 도예로써 백성을 보도하고 따르지 않는 자는 형으로써 규탄하였다. 선비된 자는 가정에서 닭고 고을에서 드러난 뒤에 나라에서 등용하였으니 어찌서 그러한가. 효제와 충신은 인도의 대본이며 가정과 향당은 실로 그것을 행하는 곳이다. 先王의 가르침은 이를 중히 여겼기 때문에 그 법을 세우기를 이같이 하였다. 뒷날에 이르러 법제는 비록 폐하였으나 사람으로서 지켜야 할 도리(彝倫)는 진실로 그대로 있으니 어찌 고금의 마땅함을 참작해서 징계코자 아니 하겠는가.

지금 고을에 남아있는 풍속은 곧 옛 鄉大夫가 끼친 뜻이다. 사람을 얻으면 한 고을이 숙연하여지고, 사람을 잘못 만나면(匪人則) 한 고을이 해체가 되는 것이다. 더구나 시골은 왕의 교화(王靈)가 멀어서 好惡가 서로 치고 강약이 서로 다투어 孝悌忠信의 길이 막히어 행하지 못하고, 예의와 엄치를 버리기를 날로 심해 가서 夷狄 禽獸로 돌아가니 이 모두 실로 왕정의 大患인데 그 糾正하는 책임이 이제 鄉所로 돌아오게 되니 아, 그 또한 重한 일이다.

(이상은 향중의 풍속을 바로잡을 지도자의 사명-필자주)

우리 고향은 비록 땅은 좁으나 본래 文獻之邦으로 이름이 났고 儒賢이 많이 나서 왕조에 빛나는 분들이 接踵하였기로 보고 듣고 느끼고 배우고 본떠서 고을의 풍속이 아름답더니 이즈음에는 운수가 좋지 못하여 덕이 높고 존경받는 諸公들이 서로 잇달아 돌아갔다. 그러나 오히려 古家遺範이 있어 文義가 울연하니 이는 서로 좇아서 착한 나라가 됨이 어찌 不可하겠는가. 어찌하여 人心은 고르지 않고 習俗은 점차 그릇되어 淸芬은 드물게 풍기고 藁芽만이 그 속에서 돌아나니 지금 막지 않으면 마침내 그 끝이 이르지 않는 데가 없을 것이다.

故 崇政知事 龔岩 李賢輔선생이 이러한을 근심하여 일찍이 약조를 세워

美 頃年以來 運值不淑 達尊諸公 相繼逝沒 然猶有故家遺範文義蔚然以是相率而爲善國豈不可也 奈何人心無恒 習俗漸訛 淸芬罕聞而藁芽間作茲不防遏厥終將 無所不至矣 故崇政知事 龔岩先生患是然也 嘗欲爲之立約條以厲風俗鄭重而未及焉于今知事諸胤方居喪境內澁亦守病田間鄉丈皆欲令我輩數人逐成先生之志委責甚至辭不獲已 乃相與商議而舉其梗概如此復以編示鄉人而 審可否然後乃定庶幾期行於久遠而無弊也)

서 풍속을 격려코자 하되 鄭重하여 이에 못미치더니 지금 知事의 여러 자제들이 방금 경내에서 居喪하고 있고 나 역시 병으로 전원에 돌아와 있는데, 고을 어른들이 모두 우리들로 하여금 속히 선생의 뜻을 이룩하라고 委責함이 심히 지극하여 사양하였으나 마지 못하여 이에 서로 함께 의논하여 그 대강만 들어서 이같이 하고 다시 고을 사람에게 두루 보여 可否를 살핀 뒤에 정리가 되었으니, 거의 久遠토록 행하여도 폐단이 없을 것이다.

(이상은 향중의 풍속을 바로잡을 지도자의 사명—필자주)

혹자는 말하되, 『먼저 입교하지 않고 다만 형벌을 사용하는 것은 의심된다』하니, 그 말이 실로 그럴 듯 하다. 그러나 효제충신은 彝倫之性에 근원하고 더구나 나라에서 庠·序를 베풀어 가르침을 권하고 가르치는 방법이 아님이 없으니, 어찌 우리가 특별한 조목을 세우겠는가. 맹자가 말하되, 『도가 가까운데 있는데 먼데서 구하고, 일이 쉬운 곳에 있는데 어려운 데서 구한다』하였으니, 이는 공자의 이른바 至德·要道로서 선왕이 인심을 착하게 하였던 것이다. 이제부터 무릇 우리 향사들은 성명의 理를 근본으로 하고 국가의 가르침을 따라서 집에 있을 때나 고을에 있을 때나 각자 사람의 도리를 다하게만 된다면 왕국의 吉士가 되어서 혹은 窮하거나 達하거나 서로 힘을 입을 것이니, 오직 특별한 조목을 세워서 권할 것이 아닐 뿐더러 역시 형벌도 쓸 바가 없다. 그러나 하늘의 弊民의 일에는 어찌 비록 형벌을 없애겠는가. 이 때문에 오늘날 약조를 세우지 않을 수 없다.(이상은 『과실상규』만을 강조한 이유—필자주)⁹⁸⁾

위와 같은 3단 취지와 경위로써 향약은 입조 되었거니와, 退溪는 위와 같은 自問答으로써 향약입조의 취지와 이에 따른 科罰의 당위성을

98) 같은 곳, p.942, (或者以不先立教而徒用罰爲疑 是固然矣 然而孝悌忠信 原於降衷 秉彝之性加之以國家殷庠序以教之無非勤導之方奚待於我輩別立條耶 孟子曰道在邇而求諸遠 事在易而求諸難人人親其親 長其長而天下平 此孔子所謂至德要道而先王之所以淑人心也 自今以往凡我鄉士 本性命之理遵國家之教在家在鄉 各盡夫彝倫之則則斯爲王國之吉士 或窮或達 無不胥賴非唯 不必別立條以勸之亦無所用罰矣 苟不知出此而犯義侵禮以壞我鄉俗者 是乃天之弊民也 雖欲無罰得乎 此今日條約之所以不得不立也—嘉靖丙辰臘月鄉人李滉序)

開陳하면서 <序>를 마무리 하였다. 科罰은 하늘의 弊民에게 어쩔 수 없이 필요한 징계라는 것이다.

退溪의 예안향약은 <上罰>, <中罰>, <下罰>의 세 가지로 나누고 이를 다시 上·中·下로 3등급하였다. 그러나 이에 대한 구체적인 治罰 규정은 따로 없고 끝 부분의 4개조에 대한 것도 명확히 기재되어 있지 않다. 퇴계향약은 여씨향약의 4대강목 가운데 <過失相規>만을 강조한 것이 특색이다. 그 밖의 <德業相勸><禮俗相交><患難相恤> 등을 거의 무시한 까닭은, 위에서 본 바와 같이 그는, 孝悌忠信은 彝倫之性이어서 性命의 理를 삶의 바탕으로 하는 鄉士들은 이와 같은 덕행요목을 일상성의 당위로 받아들여야 한다고 前提하였기 때문이다. 이 길을 맹자가 말한 바 『가깝고도 쉬운 일』이자 공자의 <至德·要道>이기 때문에 퇴계는 『弊民』의 과실을 治罰하는데 주안을 두어 입조하였으며 士類들이 修己 治心하는 도리와 인간으로서의 測隱·矜恤하는 일은 論外로 하였다.

이는 조선조 성리학의 전개와 그 적용의 문제에 있어서 퇴계는 이를 보다 전진적이며 독창적으로 발전시켰음을 보여주는 것이다. 향약의 한국적 적용의 문제만 하더라도 이것은 사회교육과 학교교육의 분화를 의미하는 것이 된다. 孝悌忠信은 彝倫之性으로서 나라에서 庠·序를 세워 교육하는 까닭을 학교교육은 재확인하여야 할 것임을 시사한다.

퇴계의 예안향약은 명실 아울러 우리나라 최초의 향약으로서 후세 향약제도의 표준과 典據가 되었다. 뿐만 아니라 사회생활의 전범으로서 막중한 소임을 다하기에 이르렀다. 따라서 사림의 1세의 사표로서 그가 입조한 行動準繩은 향후 수 백년간 우리나라 士庶人의 선악의식을 律하는 정신적 강령이 되었다. 퇴계의 예안향약은(별항의 『庶人凌蔑·士族者의 경우만 제하고) 그대로 오늘의 삶의 규범으로 하여도 충분할 정도이다.

그는 변하는 것 가운데 변치않는 사람됨의 길을 꿰뚫어 보았던 것이다.

禮安鄉約

- 부모에게 불순한 자
(불효한 죄는 나라에서 정한 형이 있으므로 그 다음 죄만 든다.)
- 형제가 서로 싸우는 자
(형은 굽고 아우가 곧으면 서로 균등하게 벌하고, 형이 곧고 아우가 굽으면 다만 아우만 벌하며, 곡직이 상반되면 형은 가볍고 아우는 무겁다.)
- 家道를 悖亂한 자
(夫妻가 치고 싸우는 자. 正妻를 悖逆한 자. 妻가 잘못하였으면 減等. 嫡妾을 뒤바꾼 자. 庶子로서 嫡子를 삼은 자. 嫡子가 庶子를 사랑하지 않는 자. 庶孽이 도리어 嫡子를 능멸하는 자.)
- 父母不順者
(不孝之罪邦有常故舉其次)
- 兄弟相鬪者
(兄曲弟直均罰 兄直弟曲止罰 弟曲相反兄輕弟重)
- 家道悖亂者
(夫妻毆罵 黜其正妻 妻損送者減等 男女無別 嫡凌倒置 次妾爲妻以媼爲嫡 嫡不撫孽 孽反凌嫡)
- 일이 官府에 간섭되고 향풍에 관계되는 자
- 망령되어 위세를 부려 官을 움직여 私를 행하는 자
- 鄉長을 능욕하는 자
- 守節하는 孀婦를 유인하고 헐박하여 더럽힌 자—<이상은 極罰 上·中·下>
- 친척과 和睦하지 않는 자
- 正妻를 박대한 자
(처가 죄가 있는 자는 감등한다.)
- 이웃과 和合하지 않는 자
- 동무들과 서로 치고 싸우는 자
- 염치를 돌보지 않고 士風을 허물고 더럽힌 자
- 強함을 믿고 弱한 이를 업신여기고 侵奪하여 다투는 자
- 무뢰배와 무리를 만들어 횡포한 일을 많이 행하는 자
- 公私의 모임에서 官政을 시비하는 자
- 헛말을 만들고 거짓으로 사람을 죄에 빠뜨리게 하는 자
- 患難을 보고 힘이 미치는데도 앉아서 구하지 않는 자

- 관가의 책임을 받고 공을 빙자하여 폐해를 만드는 자
- 婚姻·喪祭에 까닭없이 시기를 어기는 자
- 執綱(座首)을 업신여기며 鄉令을 좇지않는 자
- 鄉論에 복종하지 않고 도리어 원망하는 자
- 執綱이 私를 따라 鄉參에 들인 자
- 舊官을 전송하는데 연고 없이 참석하지 않는 자
(이상은 中罰 上·中·下)
- 公會에 늦게 이른 자
- 문란하게 앉아 예의를 잃은 자
- 좌중에서 떠들석하게 다투는 자
- 앉을 자리를 비어 놓고 편리한 대로 하는 자
- 연고 없이 먼저 떠나는 자
(이상은 下罰 上·中·下)
- 元惡鄉吏로서 人吏와 民家에 폐를 끼치는 자
- 事涉官府有關鄉風者
- 妄作威勢擾官行私者
- 鄉長凌辱者
- 守身孀婦脅奸者
(已上 極罰 上中下)
- 親戚不和睦
- 正妻疏薄者
(妻有罪者·減等)
- 隣里不和者
- 儕輩相毆罵者
- 不顧廉恥污壤士風者
- 悖強凌弱侵奪起爭者
- 無賴結黨多行狂悖者
- 公私聚會是非官政者
- 造言構虛陷入罪累者
- 患難力及塊視不救者
- 受官差任憑公作弊者
- 婚姻喪祭無故達時者
- 不有執綱不從鄉令者
- 不伏鄉論反壞仇怨者

- 執綱徇私冒入鄉參者
- 舊官餞享無故不參者
- (已上 中罰 上中下)
- 公會晚到者
- 紛坐失儀者
- 座中喧爭者
- 空坐退使者
- 無故先出者
- (已上 下罰 上中下)
- 元惡鄉吏 人吏民間作弊者
- 貢物값을 과납하게 징수하는 자와 서민이 문벌 있는 자손을 능멸하는 자들도 벌한다.
- 貢物使濫徵價物者
- 庶人凌蔑士族者

이상이 『退溪集』 권42에 실린 <約條>이다. 퇴계의 예안향약은 그 뒤에 율곡의 『西原鄉約』(1571)·『海州鄉約』(1577)·『社倉契約束』 등의 先鞭이 되었다. 향약은 전술한 바와 같이 도적적 조직체로서 민간자치 규약이었다. 따라서 퇴·율 같은 성리철학자의 손에 의하여 『文字로 規範化』되었으나 이것은 당시 士庶民이면 누구나 마땅히 지켜야 했던 관습적 생활윤리였기 때문에 그 시행은 보편성을 지니게 되고 생활의 전범으로 쉽게 보급되었음을 간과 할 수 없다. 따라서 퇴계와 율곡에 의하여 향약이 마련되었기 때문에 『約立의 條約』이 지켜진 것이라기 보다 그러한 생활의 질서윤리와 도덕규범이 그 당시 士庶民間에 默言裡에 지켜 나오던 것을 그들이 문자로 규범화 하였다고도 볼 수 있다.

조선조 건국 초부터 각 고을에는 『留鄉所』라는 것을 두었는데 이는 지방행정을 맡은 수령방백들의 자문기관이었다. 지방의 유력자나 벼슬에서 물러난 자를 택하여 지방의 풍속과 향리의 부정을 막도록 하는 지방자치기관이었다. 일명 『鄉所』라고도 불리우는 이 제도는 그 당시 전국을 통하여 영남지방, 특히 안동에서 가장 잘 실시되었다고 한다. 그 까닭은 그 곳은 퇴계가 말한대로 『文獻之邦』인 연유도 있으려니와 무엇

보다도 퇴계의 감화력이 끼친 결과라고 하겠다.

퇴계는 벼슬을 물러나서 향리에 있을 때도 많은 사람들이 公卿大夫를 지낸 분이라고 믿기 보다는 有德尊者라고 보았으며, 무슨 잘못을 저질렀을 경우에는 『먼저 노선생이 아시면 어찌할까』라고 두려워 하며 敬服하였다.

그의 한평생이 恭·敬에 살았듯이 居鄉生活에 있어서도 하나의 『善良한 市民』으로 자처하였다.

郭越이라는 사람이 예안현령으로 있을 때, 그가 늘상 말하기를 『이 고을의 조세와 貢賦는 아무런 근심할 것이 없다. 이선생께서 솔선하여 남보다 먼저 납부하시기 때문에 향리의 小民들은 선생의 큰 뜻을 두려워하여 다투어 스스로 세금을 내고야 만다. 어찌 내가 세금을 받을 것을 근심하라.』⁹⁹⁾라고 하였다.

이와 같은 일은 사람을 얻으면 一鄉이 조용하고 사람을 못 만나면 일향이 해체(퇴계, 鄉入約條序)될 뿐만 아니라 한 사람이 있음으로써 한 나라의 기강이 바로 잡히는 것임을 보여준다. 그는 향리의 잔치가 있을 때는 가끔 잔치집을 찾아가 相悅하였고 친척간의 吉兇慶吊가 있을 때는 가까우면 반드시 직접 찾아 갔으며 거리가 먼 경우에는 사람을 대신시켜서 致禮하였다.¹⁰⁰⁾ 또 鄉人이 宴飲을 청하면 까닭 없이 가지 아니하였으며 다녀와서는 그 禮를 답하였다. 그는 『鄉黨莫如齒』라는 古諺대로 鄉黨에서의 坐分은 貴賤에 의해서가 아니라 나이의 차례를 쫓아야 할 것을 강조하여 향약입조를 率先垂範하였다. 향당은 父兄과 宗족이 모여 사는 곳이기 때문에 귀한 것은 벼슬의 品階가 아니라는 것이다.¹⁰¹⁾

99) <退·全>(下), 『言行錄』 p.815, (郭越爲宣城宰 嘗語人曰 此縣租稅貢賦吾無其憂矣 李先生率戶先人備納鄉里小民畏先生之義而爭自來納猶恐或後不煩一呵靡有所欠吾何憂哉禹性傳)

100) 같은 곳 p.816, (先生常守靜端居未嘗出入而若斯文雅飲里社集宴則亦時往焉 親戚若有吉凶慶吊則近必親往遠必使人致禮至老不殆 金誠一)(先生當鄉人宴飲之請若無故未嘗赴酒一行必還酌主人以答其禮)

101) 위의 책 p.817, (…先生論鄉坐分貴賤之非 只當依古齒坐 李德弘) (鄉黨父兄宗

이처럼 퇴계는 居敬窮理의 爲己之學을 닦는데 그치지 않고 널리 성리학적 사회이상의 실현을 위해서 힘썼다. 그는 사회성원간의 화목한 인간관계와 사회정의의 도덕적 실현을 향약에서 개진하였다. 협동하고 상충하는 사회적 윤리를 또한 높이 인정하였다. 그러자면 먼저 鄉立約條序에서 밝혔듯이 지역사회의 지도자가 있어야 하고 이들의 사명이 막중함을 깨달아야 한다고 믿었다. 그들은 『덕행과 도예로써 고을 사람을 이끌고 법을 따르지 않는 것을 규탄하는』 鄉風醇化의 教化師들이기 때문이다.

퇴계는 그의 평생을 『自銘』¹⁰²⁾에서 다음과 같이 읊었다.

生而大癡 壯而多疾	나면서 크게 어리석고 자라나서 병도 많았네.
中何嗜學 晚何叨爵	중년에 어찌하여 學問을 즐겼으며 늙은이에 어이하어 벼슬을 받았던고
學求愈邇 爵辭愈嬰	학문은 구할수록 멀어지고 벼슬은 싫다해도 더욱 더 주어졌네.
進行之路 退藏之貞	나아가면 무너지고 물러나 굳이 감추니
深慙國恩 亶畏聖言	나라 은혜 두렵고 성현 말씀 두렵구나.
有山巖巖 有水源源	높고 높은 메 흐르고 흐르는 물이 있어
婆婆初服 脫略衆訕	平服을 갈아 입고 못 사람의 비방을 떨쳐 버렸네.
我懷伊阻 我佩誰玩	네 생각 제 모르니 내 즐거움 누구를 줄까.
我思考人 實獲我心	옛 사람 생각에 내 마음 쏠리누나.
寧知來世 不獲今兮	뒷 사람 오늘 일을 어찌 알아 못줄건가.
憂中有樂 樂中有憂	근심 속에 즐거움이 있고 즐거움 가운데 근심 있네.
乘化歸盡 復何求兮	天地의 이치를 타고 돌아가노니 더 바랄 것이 무엇이라.

族之所在以隨行爲恥何意或曰門地卑微者居右實有牛後之恥 先生曰鄉之所貴者齒也 雖居下於禮於義有何不可 金誠一)

102) <退·全>(下) p.640, 『言行錄』 卷1

죽음을 맞이하는 그가 『視死如歸』의 담담한 심정으로 『乘化歸盡 復何求兮』라고 하였지만, 이 自銘의 <後序略>을 쓴 문인 奇大升은 그 글에서 『先生盛德大業 卓冠吾東者 當世之人亦既知之矣 後之學者 觀於先生所論著 將必有感發默契焉者而銘中所叙尤足以想見其微意也』¹⁰³⁾라고 하였다. 敬의 가치실현의 문제를 다루는 이 자리에서 그 현대교육적인 의미를 정리하자면 奇高峯의 말처럼 퇴계사상에서 오늘의 교육에서 더욱 必有感發하여야 할 사상과 방법이 있다고 믿기 때문이다. 어찌면 퇴계 당시보다도 오늘의 교육에서 더욱 절실한 문제로 등장하는 것이 『바르고 참된 삶의 태도』 곧 교육가치관의 수립과 그 실현방법이기도 하다. 그러므로 퇴계의 自銘 가운데서 『寧知來世 不獲今兮』라고 읊은 구절은 시간을 초월하는 그의 慧眼의 片鱗인지도 모른다.

생동하는 문화의 역사 속에서 고정불변의 인간상을 구도할 수 있다고 믿거나, 아니면 영원불멸의 인간모상이 있어서 그러한 인간의 모습으로 표준화되면 곧 교육적으로 성공하였다고 믿는 생각은 위험하다.

교육적 인간상은 교육의 陶冶가능성의 의지표상이어야 하고 그 행위의 결과인 교육의 구극적 목표가 되어서는 안될 것이다. 현대교육은 다원적이고 역동적인 교육이상을 지니고 있다.

그러나 하나로 통일되고 규격화·도식화된 교육이념은 현대교육의 토양 위에 뿌리를 내려서는 곤란하다고 본다. 이러한 관점에 선다면 퇴계 교육사상의 교육 인간학적 실현의 길은 무엇일까. 이에 대한 해답의 길은 여러 가지일 수 있을 것이다.

첫째로, 敬에 대한 교육적 가치덕목의 현대적 건설이다. 이는 교육 철학적 작업에 속하는 일이 될 것이다. 둘째는, 敬에 대한 교육방법론적 행위지표의 제시이다. 이는 교육의 과정(educative process)에서 분석되고 종합되어질 측면이다. 셋째로, 개인과 사회를 다리 놓아주는 敬에 대한 교육실천론적 연계성의 탐구이다.

이상 敬에 대한 세 가지 교육학적 접근은 얼핏보면 형식론적 구분이

103) 위와 같은 곳.

기는 하여도 그 하나 하나의 독립된 접근들이 아무 의미 없는 작업만은 아니라고 본다. 이들 접근들이 교육실천에 상호관련 되자면 교육의 기능적 작업이 필요하고 이것은 교육문제에 대한 종합을 지향하는 분석과 분할에서의 통합으로 이르는 절차가 선행되어야 하리라.

퇴계의 교육가치실현의 문제의 현대교육적 示唆는 다음과 같이 집약될 수 있을 것이다.

첫째로, 교육은 궁극적으로 개인의 가치로 자기실현을 이룩하여 주는 인간경영이기 때문에 단순한 知的 변화나 기능력의 伸張만이 아닌 전인적 인격의 변화와 伸張을 위한 것이 되지 않을 수 없다는 점이다. 오늘의 교육은 교육되는 결과만을 위한 수단가치로 전락되어 가고 있다. 인간의 성숙된 조화적 발달은 가치 있는 삶의 규범과 만나야 이룩될 수 있는 것으로 보아 현대교육은 인간이해의 정당한 가치평가를 스스로 확립하지 않을 수 없다. 퇴계의 敬에 대한 실천은 교육이념 설정에 있어서 指南이 될 수 있을 것이다.

둘째로, 삶의 실천과 乖離된 교육이념이 아니라 자아실현에 역동적인 작용으로 활성화하는 가치덕목만의 사회적 이상실현과 연결될 수 있다는 교훈을 얻는다는 점이다. 오늘의 교육은 자기 지향성과 타인 지향성과의 연계성을 상실하고 있다. 지나친 자기중심적 교육성향은 교육 받은 인간의 사회적 고립을 조장하고 사회의 반교육화 현상은 개인이 교육을 받으면 받을수록 비인간화 되어가는 현상을 나타낸다. 퇴계의 향약정신은 개인의 자기실현이 건전한 사회이상과 사회정의의 실현을 원만하게 도모하여 준다는 가능성을 보여 주었다. 개인과 사회가 유기적으로 교육적 체제 속으로 편입될 수 있는 길은 교육의 길 밖에 없다. 이 길을 왕래하는 정신이 곧 敬이다. 우리는 이러한 정신을 오늘의 교육의 길에서 재발견 재창조하여 稼動시켜야 할 것이다.

(四) 敎學實踐의 측면

『理』에로의 學과 行
 <近思錄>에 이르기를—

『사람이 배움에 진보가 없는 것은 용기가 없기 때문이다.』¹⁰⁴⁾라고 하였다. 퇴계는 그의 학문과 인격을 갈다듬음에 있어서 한결같이 『참된 용기』로 一貫하였다.

이러한 『勇氣』는 이미 고찰하였듯이 奇高峯과의 <四·七論辨>에서 가장 인상적으로 남는다. 당시 59세의 老大家인 퇴계와 33세의 少壯學者인 高峯과의 7년간에 걸친 『論辨』은 그 자체가 한국성리학의 신개지를 열고 주자성리학의 테두리를 超克하는 하나의 期를 劃하는 정신소산이다. 여기에 우리가 지나쳐 버릴 수 없는 일은 退·高兩賢이 보여준 학문적 태도의 謙虛·眞摯性이다. 高峯이 대선배인 퇴계에게 학적인 반론을 과감하게 開陳한 점도 비범하려니와, 이를 신중히 검토하면서 주장할 것은 끝내 주장하고 수정할 것은 대담히 바로 잡고 또한 오류임을 발견할 때는 죽음에 임하기 직전까지라도¹⁰⁵⁾ 서슴없이 그 오류를 개정한 분이 퇴계였다.¹⁰⁶⁾

104) <近思錄>, 37(人之學不進, 只是不勇). 한편 孔子는 <論語>에서 『仁者 心有勇者 不心有仁』(憲問)이라고 하였다.

105) 奇高峰에게 보낸 마지막 글이 1570년(庚午年) 11월로서, 退溪가 易筮하기 바로 한달 전이다. 퇴계는 이 글에서 자신의 『致格物說』과 『物理之極處無不倒說』에 대하여 『無極而太極 鄙見皆誤, 亦已改說』(此事未結末的鬱鬱中間而精錄示所教示 理到無極等培賞作非所得 『數培錄在 別紙』)이라고 자신의 說을 대담하게 버리는 동시에 後生中 有如此等人甚可喜也』라고 기뻐하면서 『從前讀書疎謬之病, 益自警懼』할 것임을 다짐한다.

106) 儒學思想의 發展 과정에 있어서 漢唐以前의 洙泗學의 儒學과 宋代의 性理學的 儒學(程朱學)이 각기 그 性格을 달리한다. 孔子時代의 洙泗學은 人間意識이 강하였다고 한다면, 朱子時代의 그것은 社會意識 내지 政治意識이 勝하였다고 볼 수 있다. 朝鮮朝에 와서는 건국초에는 鄭道傳 등에 의하여 정치적 『이데올로기』로 性理學이 크게 이바지 한데 比하여 退溪時代에 와서 비로소 人間意識이 짝이 났다. 退·高간의 學問的인 論爭은 이러한 時代분위기를 연 퇴계 자신의 『人間』과 『학문』의식에 全的으로 연유한다고 본다. 『선생은, 학자와 더불어 講論하다가 의심나는 곳에 이르면, 自己의 所見을 고집하지 않

이곳에서는 이러한 學(問)人·敎(育)人으로서의 퇴계의 모습을 살피면서, 퇴계학이 형성된 배경논리가 바로 『敬』을 존양성찰한 인간퇴계의 생애사와 직결됨을 고찰하려고 한다. 이는 오늘날 앎과 삶이 분리되고, 사람됨의 『所以』와 『所然』이 괴리된 교육인간상을 바로잡는 하나의 정신적 指南이 될 수 있을 것으로 믿기 때문이다.

퇴계학의 거점은 바로 無『理』함에 있지 않고 有『理』 세계에 놓여 있다. 理에 어긋난다고 생각할 때는 論과 辨으로써 가차없이 반박하였으나¹⁰⁷⁾ 같은 理에 이르러서도 엄격하였다. 門人 李德弘과 金誠一은 이에 대하여 다음과 같이 기록하고 있다.¹⁰⁸⁾

『선생은 남과 변론할 때에 서로 의견이 맞지 않으면 자기의 의견이 혹시 미흡하지 않은가 하여 자기의 선입견(主先入)을 고집하지 않으며, 남과 자기 소견을 구별하지 않고 虛心하게 이리저리 따지되, 뜻과 理致에 비추어 보고 전훈을 참고하여 자기의 말이 이치에 맞는다고 생각되

고, 반드시 널리 여러 사람의 意見을 取하였다. 그래서 비록 章句에 대하여 낮은 선비의 말이라도 또한 留意하여 듣고 마음을 비어 연구해 보고 또 거듭 참고하고 고쳐서 끝내 바른 곳으로 이르고야 말았다. 그가 변론할 때에는 기운이 부드럽고 말은 溫和하며 理致가 밝고 뜻이 바로 서서 비록 여러 가지 意見이 다투어 일어나더라도 조금도 거기에 휩쓸리지 않았다. 이야기할 때는 반드시 상대방의 말이 끝난 다음에 천천히 한 마디로 조리를 따져 해석하였지만 꼭 자기 의견이 옳다고는 하지 않고 『내 소견은 이러한데 어쩔지 모르겠다』고 하였다.』

107) 예컨대, 花潭의 門人 李蓮坊의 <心無體用說>을 邵康節의 <本無體說>과 같은 것이라고 하여 지은 <心無體用辯>과 陽明學을 우리 나라 최초로 批判한 <傳習錄論辯>이 그 대표적인 例이다.

108) <退溪全書>(下) p.803, 『言行錄—<講辯>』

• (與人論辯有所不合則 猶恐己之所見或有未盡不主先入 不分人已虛心紬釋求之於義理質之於典訓 已言合理而有稽則更與辯說期於解彼之惑 舊見或有未安即 舍己而從人故 人莫不悅服—李德弘記)

• (先生與學者講論到疑處 不主己見必博采衆論 雖章句鄙儒之言亦且留意聽之 虛心理會反復參訂終歸於正 而後已其論辯之際 氣和辭暢理明義正 雖群言 競起而不爲參錯說話必待彼言之定然後徐以一言條析之然不必其爲是第曰鄙見如此未知如何—金誠一記)

면, 다시 변론해서 기어코 상대방의 의혹을 풀어주고 자기의 전일의 소견에 혹 못마땅한 점이 있으면 자신의 견해를 버리고 남의 의견을 따르기 때문에 사람들이 모두 기쁜 마음으로 순종하였다.』

따라서 퇴계의 학문적 태도는 끝까지 理에 徹하려는 것이었으니, 理를 살피는 데 통하지 못하는 것이야 말로 『心氣의 病』(心氣之患)이라고 하였다. 퇴계는 門人 南彦經(時甫)에게 주는 글에서¹⁰⁹⁾

『心氣의 病은 바로 理를 살피는 데 투철하지 못하고 理에 맞지 않는 것만을 헛되이 캐면서 무리하게 찾는 데 있다. 이는 心을 다루는 방법이 서툴러 마치 싹을 뽑아올려 성장을 도우려는 것(揠苗助長)처럼 초조로 이 깨닫지 못하는 사이에 마음을 괴롭히고 힘을 극도로 소모하여 이에 이르는 것이다. 이것은 초학자의 공통된 병이다. 주자같은 분도 처음에는 이 병통이 없지 않았다. 만약 일찍부터 이러한 것을 알고, 곧 고칠 수만 있다면 근심할 것이 없지만, 『일찍 알고서 속히 고치지 못한다면 그 병이 드디어 생기는 것이다』라고 하면서 스스로 『평생의 병』이 여기에 있었으나 지금은 마음의 병은 전날같지 않지만 나이 많아 『또 다른 병』(老弱을 말함)은 몸이 늙었기 때문이라고 하면서 그대 같은 청년은 기력이 왕성하니 진실로 급히 그 병의 시초를 고치고 攝生의 療養을 절도있게 한다면 어찌 끝까지 괴로워 할 것이 있겠으며 다른 病症이 생기겠느냐.』

고 醇醇히 타이르고 있다.

퇴계의 학문적 태도가 이처럼 남에게 대하여는 자상하며¹¹⁰⁾ 當當하

109) <退溪全書>(上) p.361

(心氣之患正緣察理未透而擊空以強 探操心昧方面揠苗以助長 不覺勞心極力以至此 此亦初學之通患 雖晦翁先生初問亦不無此患. 若既知其如此能旋改之則無復爲患惟不能早知而速改其患遂成矣 滉平生病源皆在於此今則心患 不至如前而 他病已甚年老故耳 如公青年盛氣苟亟改其初攝養有道 何終苦之有又何他證之于乎…)

110) <退·全>(上) p.403(答奇明彦). 『보여주신 四端七情說은 그 造詣가 깊다고 하겠지만 나의 愚見으로 보면, 그대의 高明한 學問이 正大廣博한 지경을 보기는 하였으나 세밀하고 정미한 데까지는 아직 자세히 이해하고 통달하지는 못한 듯하다. 處世制行하는 것이 疎達曠坦한 뜻에는 연음이 많지만 아직도 收斂

고 謙虛¹¹¹)하면서도 자신에 대하여는 峻烈¹¹²)하였다.

그러나 그것은 퇴계의 학문정신보다 더욱 근본적인 脉絡 곧 그의 삶의 자세, 곧 인간퇴계의 전인격과 닿는 것으로서 설명되어야 할 것이다. 이러한 의미에서 퇴계학은 퇴계인간학의 투영이라 할 수 있다.

퇴계는 그의 『답』과 『삶』 그리고 『됨』을 理의 準則으로 하였다. 그러나 이것은 一朝에 豁然히 터득된 것이 아니라 성리학적 인간형성의 끊임없는 做工에 의하였음은 물론이다.

凝定の 공부는 모자람이 있는 것 같다. 그 發論된 것이 비록 초월적인 경지에 나아갔다고는 하지만 出入에 모순의 병폐가 있음을 면하지 못하고, 스스로가 처신하는 것도 비록 보통 사람의 미칠 바가 아니라 하겠으나 아직도 이랬다 저랬다 망설이고 있으니, 큰 일을 담당하고 큰 이름을 띠고서 바람치고 물결이 격동하는 때에 處하려면 어찌 어려움이 없다고 할 수 있겠는가.』

(所示四端七情說 其所造亦可謂濶矣 然而自愚揆之高明之學 有見於正大廣博之域而 或未融貫於細密精微之蘊也 其處心制行多得於疎達曠擔之意而尙缺於收斂凝定之功也 故其發爲言論者雖甚超詣而 或不免有出入矛盾之病其所自爲謀者 雖非常人所及而猶未脫於 安排前却之中則其於擔當一大事佩負一大名以處於術風激浪之際 何可謂無難乎)라고 하였다.

- 111) <退·全>(上) p.402(與奇明彥…己未)「……지난 번에 서로 만나는 원은 비록 이루어졌으나, 별안간이라 꿈만 같았고, 의심나는 것을 깊이 질문할 겨를이 없었지만, 다행히 견해가 일치하여 기쁘게 생각하였습니다. 또 士友간에 四端七情의 說을 論한 것을 전하여 들었는데 나의 의견도 이 점에 있어서는 일찍이 스스로 文句가 온당하지 못하여 병폐로 여겼던 참이었습니다. 교정하고 논박하여 주시니 더욱 疎謬하였음을 깨닫고 바로 고치기를 <四端之發純理故無不善·七情之發兼氣故有善惡>하였는데 이렇게 말을 만들면 병폐됨이 없을지 모르겠습니다.……」

(…雖遂既見之願 路如一夢 未暇探扣而猶有契合欣然處又因 士友問傳聞所論四端七情之說 鄙意於此亦嘗自病其下語之未穩逮得砭駁益知疎謬即改之云 四端之發純理故無不善 七情之發兼氣故有善惡 未知如此不語營病否)

- 112) <退溪年譜>에 의하면, 退溪는 그가 일찍이 艸한 <庸學釋意>라는 책을 關西의 中和郡守가 版刻하여 鄉間에 流布시키고 있다는 소문을 듣고, 그 책은 自信이 없는 著述이라 하여 마침 迎接使로 그 고장을 나가게 된 奇高峰에게 그 本版을 찾아 사람이 보는 앞에서 불살라버리도록 당부하였다. 그 후 高峰으로부터 그 版本을 燒却하였다는 書翰을 받은 퇴계는, 이제부터 남의 꾸지람을 면하게 되었다고 기뻐하면서 詩를 지을 정도였다. <東儒師友錄> 卷17, p.317에는 奇高峰의 그때의 느낌을 적은 詩一首가 있다.

『마음을 닦는 근본』의 자리(本原之地)를 쉬임 없이 갈다듬는 끝없는
 途程에서 그의 학문과 인격은 수정처럼 결정되었다.

그는 門人에게 술회하기를¹¹³⁾

『本原地에서 공부를 하여야 한다는 문제는 나도 강구하고 있는 터이지
 만 그 가부를 살피지 못하였더니, 이제 公의 물음을 받고 감히 내 의견
 을 말하여 교정을 받고자 합니다. 듣건대 心(本原地)은 만사의 근본이
 되고 성은 萬善의 본원이 되는 까닭에 先儒들이 학문을 논할 때는 만드
 시 방심을 거두고 덕성을 기르는 것을 최초의 下手處로 삼았습니다.
 이것이 바로 本源處를 이루는 까닭이며 道를 이루고 업을 넓게 하는 기
 초라고 하였는데, 그 공부하는 요점을 어찌 다른데 가서 구하겠습니까.
 말하자면 主一無適·戒愼恐懼라 하겠습니다. 主一의 공부는 동정에 통
 하고 戒懼의 경지는 未發에만 존재하는 것으로 이 둘 가운데 어느 하나
 도 빠수 없는 것이며, 밖에서 制御하여 그 中을 기르는 것이 더욱 緊切
 한 까닭에 三省·三實·四勿 같은 것은 다 事物을 접촉하는 곳에 나아
 가서 말한 것이니, 이것도 역시 本源의 뜻을 涵養하는 것이라 하겠습니
 다.』

하였다.

학문의 길은 사람의 『本源之地』인 『마음』 공부(心學)에 있고, 이것이
 무엇보다 『收放心·養德性』을 최초의 『下手處』로 삼아 언제나 『主一無
 適·戒愼恐懼』하는 『정신이 깨어 있음』(惺惺)을 지녀야 한다는 것이다.
 이러한 경지는 이미 知的 인식의 자리를 벗어나는 종교적인 상태이다.
 이따므로 이 학문(斯學)을 일컬어 道學이라 하였다. 『道學』은 知識學이
 아니라 人格學이고 행위규범의 실천윤리라는 까닭이 바로 여기에 있다.

113) <退·全(上)> 『答奇明彦』, p.404

(本原之地下功 滉方此求之而未審其可否 今承俯詢敢學以取正焉聞之心爲萬事之
 本性是萬善之原 故先儒論學必以收放心 養德性爲最初下手處 乃所以成就本原地
 之 以爲凝道 廣業之基而 其下功之要何俟於他求哉 亦曰主一無適也 曰戒愼恐懼
 也 主一之功通乎動靜 戒懼之境專在未發 二者 不可闕一而制於外以養其中尤爲
 緊切故三省三實四勿之類 皆就應接處言之 是亦涵養本原之意也)

그 규범과 윤리의 변치 않는 據點이 『理』이다.

그러나 理란 퇴계가 율곡에게 한 말대로 『理는 알기가 어려운 것이 아니라 행하기가 어려운 것이며, 행하기가 어려운 것이 아니라, 능히 참됨을 쌓고 힘쓰기가 더욱 어려운 것』¹¹⁴⁾ 바로 그것이다. 위의 인용구『어려운 것이 아니라』에서 우리가 쉽게 빠져 버릴 『함정』에 대하여 近思錄은 다음과 같이 충고한다.¹¹⁵⁾

『오늘의 학자는 산기슭에 올라가는 것 같아서
평탄한 곳에서는 확보하지 않는 사람이 없으나
험한 곳을 만나면 멈추고야 만다.
굳세고 과감하게 나아가야 한다.』

퇴계의 학문적 태도는 剛毅果決한 선비정신이 있다. 이 『선비의 참된 용기』를 단순히 『고리타분한 道學者』로 처리하여 버리려는 學問외적인 태도에 대하여 지적인 방어를 하여야 할 때다. 퇴계학문정신은 인과를 따지지 않는 부단한 정진에 있고 안일하게 『~이기 때문에 ~이 된다』(Warum~Dardrm)을 용납하지 않는 끝없는 탐구에 있었다.

哲學을 哲學하는 삶...『居敬·窮理』
퇴계는 일찍이 崔見叔(應龍)의 『問目』에 답서한 데서¹¹⁶⁾

『주자의 門에서 居敬을 중하게 여기고, 窮理를 귀하게 여기는 것이 학문하는 第一義로 삼을 것임을 알 것이며, 程子 또한 말하기를 『학습은

114) <退·全(上)> p.372 『答李叔獻, <別紙>』(惟此理非知難而 行難非行難 而能積力久焉)

115) <近思錄>(53) (今之爲學者如登山麓 方其進選莫不濶步及到峻處使止須是要剛決果敢以進)

116) <退·全>(上) p.344 『答崔見叔, 問目』
(朱門大居敬而貴爲學問第一義 程子亦曰 習能專一時方好此語尤有味)

능히 專一한 때라야 바야흐로 좋다』하였으니, 이 말이 또한 매우 맛이 있는 말이다.』

라고 하였다.

客觀的 합리주의자로서의 퇴계의 학문적 자세는 진리의 길을 일상에서 발견하려 하였고 그 방법으로서 漸修的인 修鍊으로써 이룩하려는 것이었다. 『居敬』하고 궁리하는 일은 그 자체가 목적일 수는 없었다. 이들은 사람됨의 길을 가는 탐구적이며 자성적인 비판적 인생의 방도였던 것이다. 『사람이란 무엇인가』라는 질문은 철학이 던져주는 근원적이고 전체적인 물음이라고 한다면, 『나란 무엇인가』를 묻는 일은 우리가 철학에게 건네는 본질적이고 개별적인 질문일 수 있다.

삶의 자리에서 우리가 『사람임』이 『사람됨』으로 『되어가는 존재』라는 사실은 성리학적 인간학에 있어서 매우 중요한 의미를 지닌다. 즉, 성리학적 인간형성의 究極의 목표인 求仁成德의 君子는 居敬하고 궁리하면 누구나 다다를 수 있다는 교육적(陶冶論的) 인간실현관을 긍정한다는 말이다.

그러므로 『사람이란 무엇인가』라는 질문에는 존재론적으로는 천인합일론적인(性卽理) 해답을 주었고, 인식론적으로는 궁리의 길을 그리고, 가치론적으로는 主敬에 이르는 居敬의 자세를 보여 주었다. 그리고 인간의 교육적 가능성에 대한 확고한 신념은 이 철학의 기반이 된다. 이들 상호관계를 도시하면 아래와 같다.

居敬·窮理를 학문하는 第一義로 삼는다고 할 때, 퇴계가 이를 어떻게 파악하는가.

『理를 窮研하는 일은 실마리가 많아서 한 가지 방법으로 엮매일 수는 없습니다. 한 가지 방법으로 깊이 연구하다가 알아내지 못하면 문득 싫증과 권태를 일으키고, 드디어 다시 事理를 깊이 연구하는 일을 하지 않는 자는 미루고 도피한다고 하여도 좋습니다. 그렇지 않고 연구하는 일이 간혹 맞힌 곳의 요점을 찾아 보아도 통할 수 없거나, 혹은 나의 性이 여기에 어두워서 무리하게 밝혀낼 수 없을 때에는 마땅히 이 한

가지 일은 그냥 두고 다른 일에 대하여 연구합니다. 이렇게 하여 연구하면 累積되고 깊이 익숙하여져서 자연스럽게 마음은 차차 밝아지고, 의리와 실행이 점차 눈 앞에 드러나게 되는 것입니다. 그 때에 다시 전번에 연구하여 이루지 못한 일을 집어내어 자세하게 실마리를 찾아내고, 이미 연구하여 해답을 얻은 도리와 함께 참고하여 조사하고 대조하여 생각하면, 깨닫지 못하는 사이에 뜻밖에 전에 알아내지 못한 것까지 一時에 드러나 밝혀져서 깨달아지게 됩니다. 이것이 곧 사리를 깊이 연구하는 좋은 방법이며 연구하여 알아내지 못한다고 하여 내버려두라고 말한 것은 아닙니다.』¹¹⁷⁾



存在論的	理의 사람
人性論的	性의 사람
價值論的	敬의 사람

敬

主 理	性
主 性	卽
主 敬	理

居敬·窮理
存養·省察

철학을 철학하는 퇴계였고 보면 사교 역시 합리적인 것이었다.

117) <退·全(上)> 『答李叔獻, 別紙』 p.371

(窮理多端不可拘一法 如窮一事不得便生厭倦 遂不復以窮理 爲事者謂之遷延逃避可也 不然所窮之事 或值盤錯肯綮非力索可通或悟性偶闕於此難強以燭破且當置此一事別就他事上窮得如是 窮來窮去積累深熟自然心地漸明 義理之實漸著 目前時復拈起向之窮不得底細意紬繹與已 窮得底道理參驗照勦不知不覺地并前未窮底一時相發悟解是乃窮理之活法 非謂窮不得而遂置之也)

이와 같은 방법은 현대학습심리론에 있어서 문제장면의 해결을 위한 洞察說(insight theory)이라든가, 학습원리에 있어서 自發·興味·反復·經驗의 원리와 비슷한 이론들이라고 할 수 있으며, 이것은 오랜 실천적 경험을 통하여 터득한 퇴계의 독특한 학문연구방법이었다.

이러한 합리적 『경험방법』 속에는 인생과 학문을 서두르지 않는 자세를 읽을 수 있다.

퇴계는 거듭 말한다.

『학문을 하는 데는 고귀하고 현묘한 생각을 지닐 것이 아니라, 마땅히 본분 명리에 의하여 아주 가깝고 평범하며 명백한 공부를 하여 연구와 체험을 오래 쌓으면, 자연히 날이 갈수록 高深하고 圓대하여 끝이 없는 곳을 볼 수 있을 것이니, 그리해야만 옳게 얻을 것이다.』¹¹⁸⁾

또, 문인 南時甫(彦經)에게 주는 글에서 다음과 같이 敎學實踐論을 자상하게 일러준다.

『대체로 전날 그대가 理를 궁구하여 공부함이 너무 뜻이 깊고 현묘한 데에 치우치며, 역행함에는 자신을 믿어 너무 지나치게 급박하고 무리하게 탐구하여, 『쌩을 뽑아올려 성장을 돕는』 듯 함으로써 병의 뿌리가 생겼는데 거기 다시 환난의 근심이 덮쳐 병을 깊고 중하게 만들었으니 어찌 염려되지 않겠는가. 이것을 치료하는 방법으로는 마땅히 ① 세상의 窮, 通, 得失, 榮辱, 利害 등 일체를 생각하지 말고 마음의 累를 끼치지 말아야 할 것이며 모든 일상생활에서 酬酌을 적게 하고 嗜好와 욕망을 절제해서 마음이 트이고 한가롭고 淡淡하며 쾌하게 지낼 것, ② 圖書·花草의 玩賞이라든가, 溪山魚鳥를 보는 즐거움으로 뜻을 기쁘게 하고 흥취에 맞게, 늘 접촉하는 것을 즐겨 心氣로 하여금 和順한 경지에 있게 할 것, ③ 마음을 거스르고 어지럽게 하여 성내고 원망함을 일

118) <退·全(上)>, p.920 『心無體用辨』

(混常以爲聖賢之書 未易讀義理精微 未易窮相傳宗旨 未可輕改立論曉人 未可輕發爲學莫把作高奇玄妙 想且當依本分名理上做切近低 平明白低工夫 研窮體驗積之之久自然日見其高深遠大而不可窮處 乃爲得之)

으키지 않게 하는 일이 가장 요긴한 치료방법이라 하였다. 따라서 책을 보는 일은 마음을 수고롭게 하지 않게 하여야 하니, ① 많이 보는 것은 매우 좋지 못하다. ② 다만 뜻에 따라 그 맛을 즐길 것이고, ③ 궁구하는 일은 일상생활의平易하고 명백한 곳으로 나아가 간파하여야 하며 熟達하여야 한다. ④ 공을 쌓음이 오래 되면 저절로 자세히 이해되어 얻는 것이 있을 것이며, ⑤ 너무 집착하거나 속박하여 그 빠른 효과를 취하려 하여서는 더욱 안 된다.』

고 하였다.¹¹⁹⁾

학문 외에는 명예를 걸려고 하지 않으려는 學人, 自然의 理에다 기쁨으로 스스로를 의탁하려는 道人, 그리하여 明鏡止水와 같이 淡然히 致中和의 경지를 지니려는 哲人만이 『理를 窮究』할 수 있다는 것이다. 그러므로 너무 성급하고 빠른 효과를 취하려 든다면 이른바 揠苗而助長과 같아서 학문과 인격은 다같이 시들어 버리게 한다. 『優游涵泳』하는 넉넉한 정신적 준비도가 절실하다는 것이다.

그렇다고 하여 이러한 『優游涵泳』하는 학문적 자세는 오늘 할 일을 내일로 미루는 遷延 또는 猶豫가 아님은 물론이다. 문인의 술회에 의하면¹²⁰⁾ 그는 천지의 이치를 끝까지 연구하되 삼가 생각하고 밝게 분별

119) <退·全(上)>, <答南時甫(丙辰)別幅> p.361~362

(……大低公前日 爲學窮理太涉於幽深玄妙 力行未免於矜持緊急強探助長 病根已成適復加以禍患馴致深重豈不可慮哉 其治藥之方公所自曉 第一須先將世間窮通得失 榮辱利害一切置之度外不以累以於靈臺既辯得此心則所患蓋已五行休歇矣 如是而凡日用之間少酬酢節嗜欲 虛閒恬愉以消遣至如圖書花草之玩溪山魚鳥之樂 苟可以娛意適情者 不厭其常接使心氣常在順境中 無拂亂以生嗔恚是爲要法 看書勿至勞心切忌多看 但隨意而悅其味 窮理須就 日用平易明白處 看破教熟 優游涵泳於其所已知 惟非著意非不著意之間照管勿忘積之之久 自然融會而有得 尤可執捉制縛以取其速驗也) 이 글은 『自省錄』冒頭に 나오는 글로서 退溪가 한 사람의 門人에게만 私적으로 준 당부만이 아니라, 스스로와 모든 學人들에게 주는 學問의 자세와 방법에 관한 蘊蓄깊은 學的 信念(academic creed) 이라고 볼 수 있다.

120) <退·全>(下) p.867~868 <言行通述>(鄭惟一撰)

(……奮然致力於格物致知 誠意正心之地 發憤忘食 堅苦刻勵…其用工次序因先儒之說而究聖賢之旨 因聖賢之言而窮天地之理謹思明辨弗得弗措自夫一事一勿之

해서 알지 못하는 것은 그냥 지나치지 않았다고 하였다. 한가지 일 한가지 물건의 작은 데서부터 천지 만물의 변화에 이르기까지 연구하되, 그 깊이를 다 하고 해석하여 그 정밀함을 다 하지 않음이 없어서 기필코 훤히 꿰뚫어 알지 않고는 그만 두지 않았다. 그러면서도 평이하고逼近하며 명백하고 절실한 것을 표준으로 삼아서 아득하고 어슴프레한 생각이나 空蕩한 논의는 한번도 하지 아니하였다. 사색하여 얻은 것은 한갓 빈 말에 붙이지 않고 반드시 돌이켜 몸소 행하였다. 그리하여 心·性·情에다 몸소 경험하는 실행의 공을 더하여 한 치를 얻으면 한 치를 지키고, 한 자(尺)을 얻으면 한 자를 지켰다. 고요히 마음을 지키고 성품을 기르는 것은 날로 더욱 치밀해 지고 움직여 성찰하는 일은 날로 세밀(審)하였다.

이러하였으므로, 퇴계는 안으로 마음 속에 간직한 것은 온순하고 넉넉(溫裕)하였으면서도 겉으로는 굳세(剛毅)었던 것이다. 대체로 가까이 있는 공을 피하지 않았으며(不計功小效) 오직 멀고 큰 것으로써 스스로를 기약(惟次遠大自期)하였고 되풀이 하여 쌓음으로써 공을 삼았다.(積累爲功)

그러므로 처음에는 어려우나 뒤에 가서는 결실을 거둔다(先難後獲)라든가, 이것은 꼭 잊지를 말고 저것은 급히 허덕이지도 말라거나(勿忘·勿助), 이치를 밝힌다(正誼明道)는 말들에 대하여 언제나 丁寧하게 채근하였다.¹²¹⁾

퇴계에 의하면, 철학하는 삶이란, 存天理·遏人欲하는 삶이다. 감성적 인격이 이성적 인격으로 그 격을 올림에 있다. 말하자면, 물격이 인

微以至於天地萬物之變莫不窮之極其深析之極其精期必至於豁然貫通之地 而又必以平易卑近明白切實者爲之準則 未嘗爲玄宵之思索空蕩之議論也其所思而得之者不徒付之於空言 要必反之於躬行 卽吾身心性情之中益加體驗 踐履之所得 寸守寸得 尺守尺靜而存養者 日益密動而省察者日益審 故存諸中者 純固而深厚發於外者 溫裕而剛毅 蓋不急近功不計小效 惟以遠大自期積累爲功 先難後獲 勿忘勿助正誼明道等語 未嘗不爲學者 丁寧焉)

121) 위와 같은 곳

격이 되는 길이며 그 삶이다. 이 길은 居敬·窮理에 의해서만 가능하다는 것이다.

이같은 居敬窮理는 퇴계의 교육목적 가치적인 명제인 『敬』을 지향해야 한다.

앞서 언급한 것처럼 敬은 動과 靜을 관통하며¹²²⁾ (靜而天理之本然, 動而決人欲於幾微) 知와 行의 기본이 되는 자세이다. 따라서 敬은 知的인 학습(窮理)과 실천적 행위(居敬)를 보다 철저히 그리고 包括化한 개념이 된다. 궁리한다 함은 바로 理에 다다름을 말하고 居敬한다 함은 그 속에 깃드는 것을 일컫는다.

서구철학의 개념으로서 철학적 사색과 반성적 사고라는 이 개념들은 충분히 설명되지 않는다.

이에 대하여 퇴계는 다음과 같이 간접으로 대답하고 있다.¹²³⁾

대개 학문은 생각하여 따지고 사물의 이치를 연구하여 지식이 지극하게 되면 이치가 밝아지지 않음이 없어서 학문이 세밀한 데로 나아갈 수 있고, 수신은 충신과 신의와 언행을 두터이함을 위주로 하고 憤한 생각을 경계하고 욕심을 막고 허물을 고치려 노력한다면, 행실이 두렵지 않음이 없고, 행실이 뒤바뀌지 않으며 일을 처리하는 데는 義를 바르게 하고, 도리를 밝히고, 만물을 접하는 데는 관용으로 하고 자기의 허물을 반성하는 것으로 한다면 두터운 행실이 사물에 나타날 것이니 지나침을 근심할 바가 아니며 경솔함을 염려할 바가 아니다.

학문하는 데 있어서 思辨과 수신은 다 함께 균자학 곧 도학하는 본령이다.

己卯土禍 이후, 당시 선비의 기개는 땅에 떨어지고 泮官(成均館)에서조차 학문의 불꽃이 거의 사라져 조용히 글읽고 사색하는 일에 몰두하

122) <退·全(上)> p.681(答金而精)

123) <退·全(上)> 『答金而精』 p.682.

(夫學問思辨而 物格知至則理無不明 而學術可造於精微矣 修身主於忠信篤敬而 補之以懲窒遷改則行無不篤而心慮不之於躁雜 行已不至於顛倒矣 處事以正義明 道 接物以行恕反己則篤行又見於事物而浮忘非所憂 泛忽非所慮矣)

던 퇴계에게 제생들은 한결같이 야유와 냉소를 퍼붓던(河西 金麟厚를 제외하고) 士風 속에서¹²⁴⁾ 홀로 고독하게 도학의 연원을 밝히고 이를 창도한 퇴계의 학문정신은 바로 인간가치의 참된 조명을 남 먼저 비추어 보였기 때문이다.

진리의 엄숙성 앞에 경건히 머리 숙이는 인간정신의 부활을 그가 희구하였기 때문이다. 흔들리는 현상 가운데서도 움직이지 않는 이념의 꽃대(이것이 理다)를 그는 확신하였으며 실천으로 이것을 모범하였던 것이다.

그러므로 그는 학문하는 일은 남을 위하여서(爲人之學)가 아니라 스스로를 위하여야 할(爲己之學) 것임을 강조한다. 스스로 닦음이 없이 성급하고 과욕하게 經世濟民하려는 일이 어떻게 실패로 끝나고야 마는가에 대하여 그는 靜菴 趙光祖의 멀지 않는 史實에서 생생하게 읽을 수 있었던 것이다.

『군자의 학문은 스스로를 위할 따름이다. 이른바 스스로를 위한다는 것은, 저 張敬夫가 말한 『위하는 바가 없이(無所爲而)』하는 것이다. 우거진 숲 속에서 있는 난초가 온종일 향기를 피우지마는 스스로는 그 향기로움을 모르는 것과 같으니 이는 군자가 스스로를 위하는 뜻과도 맞는 말로서 마땅히 깊이 본받아야 할 것이다.』¹²⁵⁾

124) <退·全(下)> p.789 <言行錄> 學問

(先生嘗游學泮宮 是時初經己卯之變 人皆以學問忌諱 日以戲謔爲習 先生獨斂然自持 動靜言行一遵規繩 見之者相與指笑之 所與交遊者 惟金河西麟厚 一人而已 李德弘記)

125) 위와 같은 곳. p.799.

(先生曰 君子之學 爲己而已 所謂爲己者 卽張敬夫所謂無所爲而然也 如深山茂林之中一蘭草 終日熏香而不自知其爲香正合於君子爲己之義 宜深體之 李德弘記)

<言行錄> <類編> <論人物>에는 『趙靜菴은 타고난資質이 비록 아름다웠으나, 學問에 충실하지 못하고 그의 하는 일에 지나침이 있었기 때문에, 마침내 일에 패하고 말았다. 만일 학문에 充實하고 德器가 이루어진 뒤에 세상에 나가서 일을 담당하였다면, 성공은 쉽게 헤아릴 수 있었을 것이다.(金誠一記)<退·全>(下), p.852.

스스로를 닦음이 무르익기 전에, 서둘러 『經·濟』하려는 일을 경계하면서 이것이 자초하는禍의 필연적 이유와 『義理』의 길에 대하여 퇴계는 奇高峯에게 다음과 같이 당부하였다.¹²⁶⁾

『무릇 선비가 세상에 나서 벼슬을 하거나 집에 있거나 혹은 때를 만나거나 때를 만나지 못하거나 막론하고, 그 목적은 자기 몸을 깨끗이 하고 옳게 행하는 일 뿐이니禍와福은 논할 것이 못된다. 그러나 일찍부터 이상스레 여기는 바는 우리 동방의 선비로서 조금 뜻이 있고 도의를 사모하는 사람은禍를 당하는 이가 많으니 비록 땅이 좁고 인심이 薄한 까닭이라 할지라도 역시 그 스스로 미진한 곳이 있어서 그런 것이다. 미진하다는 것은 다름이 아니라, 학문은 제대로 이루지 못하고서 너무 높히 자처하며 때를 헤아리지 못하고 세상을 경륜하겠다고 용감히 날뛰기 때문이니 그것이 그 실패를 가져오는 길이다. ……孔자의 『學優任優』(學而優則任, 任而優則學)의 가르침을 처신하는 절도로 삼아서 의리의 安易함을 자세히 살펴야 할 것이다. ……오랜 時日을 두고 공부하기를 기약하고 나아가거나 물러감에 있어서도 학문을 주로 삼지 아니함이 없어서 의리의 무궁함을 깊이 알게 되면 항상 부족함을 느낄 것이며, 내 허물 듣기를 기뻐하고 착한 것을 취하기를 즐기어서 참다운 노력을 오래 쌓게 되면, 도가 이루어지고 덕이 서게 되어 功이 저절로 높아지고 업이 저절로 넓어지게 될 것이니 이 경지에 이르러서야 위에서

126) <退·全(上)> <答奇明彦> p.403~404.

(夫士生於世 或出或處或遇或不遇 歸潔其身行其義而已 禍福非所論也 然嘗怪吾東方之士稍有志慕道義者多羅於世患 是雖由地偏人澆之故亦其所自爲者 有未盡而然也 其所謂未盡者無他 學未至而自處太高 不度時而勇於經世 此其取敗之道而 負大名當大事者之切戒也……夫子學優任優之訓爲處身之節度而 精密於義理之所安其行於世則識其憂之外常須退一步 低一頭而尊意於學曰我學未至遽任經濟之責乎 其違於時則一絲莫管於外必須或乞閑或圖退而專意於學曰我學未至靜修進益今其時矣 如是久遠爲期一進一退莫不以學爲主 深知義理之無窮常歎然有不自滿之意喜聞過樂取善而眞積力久則道成而德立 功自崇而業自廣 向之所云經世行道之責至是始可任矣)

말한 세상을 經綸하고 도를 행하는 책임을 비로소 맡을 수가 있을 것이다.』

위의 글에서 『其所謂未盡者無他 學未至而自處太高 不度時而勇於經世 此其取敗之道而 負大名當大事者之切戒也』라는 말은 백대의 懲鑑이 될 학인의 자세인지 모른다.

그러면 『居敬』과 『窮理』의 방법에 대한 퇴계의 해답은 무엇인가.

이러한 논의가 있기 전에 居敬과 窮理는 과연 같은 것인가 아니면 별개의 것인가. 만약 이들이 별 개의 것이라면 이 둘은 어떻게 『사람됨』의 『하나됨』으로 종합될 수 있을 것인가. 이러한 前提들이 먼저 밝혀져야 할 것이다. 이 문제에 대하여는 당시 청년학자 栗谷은 퇴계에게 이미 질정한 바 있었다.

퇴계는 대답하기를 ① 궁리와 거경은 비록 首尾관계에 있지만 실은 두 가지가 각기 독립된 공부라는 것 ② 그러므로 두 가지를 서로 병행해 나가는 방법으로 공부해야 할 것이고 ③ 이치를 깊이 연구하는 일은 실천으로 체험해야 비로소 참 앎이 되며 ④ 敬은 마음을 專一하게 하여야 참됨을 얻을 수 있다고 하였다¹²⁷⁾

127) 退·全(上) p.369~370 『答李叔獻一戊午』

『窮理와 居敬 두 가지가 비록 서로 머리가 되고 꼬리가 되기는 하지만 實은 두 가지의 독립된 공부이니 단계로 나뉘어짐을 의심하지 말 것이며, 오직 반드시 두 가지를 서로 병행해 나가는 방법으로 해야 합니다. 때를 지체하지 말고 곧 바로 공부를 시작하여야 하며 의심하여 머뭇거리지 말고 곳에 따라서 의당 힘써야 합니다. 텅 빈 마음으로 理를 살피고 먼저 자기의 의견을 정해 버리는 일이 없게 할 것이며, 차츰 차츰 쌓아가서 완전히 성숙하게 되는 것이니 시간과 달로서 효과를 따지지 말아야 합니다. 언지 앓고는 그만둘 수 없으니 일생의 공부를 해야 합니다.

연구하는 이치가 무르익어 자세히 이해 할 수 있게 되고, 오로지 敬에만 마음을 쓰게 되는 것은 모두 깊이 나아간 뒤라야 스스로 얻을 뿐입니다. 어찌 한번 뛰고 갑자기 깨달아 그 자리에서 부처를 이루는 자가 어둡고 분간할 수 없는 곳에서 어렵פות한 그림자를 보고서 문득 큰 일을 이미 끝냈다고 하는 것과 같을 수 있겠습니까. 그 때문에 이치를 깊이 연구하는 일은 실천으로 체험해야 비로소 참으로 아는 것이 되고, 공경하는 것을 주로 하는 일은 마음을

窮理·居敬의 일은, 성리학에 있어서의 주된 학문 수양방법이다. 공리는 만물의 理를 터득하는 것으로서 이는 一時에 만물의 理를 깨달으려는(頓悟) 것이 아니라 하나 하나 그 理를 터득함으로써(漸修) 마침내는 『본원의 理』를 터득하게 되며 나아가 마음의 理도 터득되는 것임을 우리는 익히 살펴왔다. 따라서 程伊川은 말하였다. 修養함에는 敬이 필요하고, 진학함에 致知가 중요하다고, 程伊川과는 달리 퇴계는 敬을 主一無適하는 수양에만 국한시키지 않고 窮理할 때도 그 마음의 상태는 敬이어야 한다고 하여 한층 폭 넓은 해석을 하고 있다.

進學(致知)·修養(力行)의 길이 互進하여 敬을 지향한다고 할 때, 그러한 마음의 상태는 達人·君子와 같은 成德者만이 居敬·窮理를 할 수밖에 없지 않는가. 따라서 初學用功의 사람은 이러한 학습 수양의 대도로 쉽사리 들어설 수 없지 않은가라는 문제(이 물음 또한 栗谷이 퇴계에게 던진 질문의 하나이지만)와 만나게 된다.

이에 대하여 퇴계는 『그렇지 않다』라고 확실히 대답한다.¹²⁸⁾ 그에 의하면 주자가 일찍이 말한대로 마음의 『安靜力』이 생긴 뒤에라야 능히

두 가지 세 가지로 함이 없어야 비로소 진실하게 얻을 수 있는 것입니다. 지금 비록 이치를 보되 알고 짚음을 면치 못하며, 비록 공경한 마음을 가졌으나 잠시 동안에 잃어 버린다면 그것은 日常生活과 응대·접촉하는 사이에 무너지는 것이 끝이 없을 것이니 어찌 다만 이른바 思慮와 食色과 燕談의害가 될 것 뿐이겠습니까.

(……二者(筆者註, 窮理·居敬)雖相首尾而實是兩段工夫 切勿以分段爲憂 惟必以互進爲法 勿爲等待即今便可下工勿爲遲疑隨處便當著力虛心觀理 勿先執定於己見積漸順熟 未可責效於時月弗得弗措直以爲終身事業 其理至於融會敬至於專一皆深造之餘自得之耳 豈若一超頓悟立地成佛之略 見影像於恍惚冥昧之際而便謂一大事已了耶 故窮理而驗於踐履始爲眞知 主敬而能無二三方爲實得 今雖見理而未免於淺淡 雖持敬而或失於顛頃 則其日用應接之間從而壞之者沓至而無窮 豈但所謂思慮食色燕談之爲害而已乎)

128) 위와 같은 곳.

(朱子謂安而後能處非顏子不能之誠如所疑然聖人之言徹上徹下精粗具備 隨人所學之深淺皆可用得安而能慮自其粗者言之 中人以下猶可勉進 自其精之極致言之 非大賢以上固有所不能焉 朱子此言乃代其極致言之耳 若以是藉口而自棄者 其人之識趣已不足與識於道何可憂 被之藉口而卑吾說以就之耶)

생각할 수 있다 함은 顔回와 같은 안정된 마음의 경지로서의 생각이라는 것이다.

그러나 聖人の 말은 『위로도 통하고, 『아래로도 통하여』 精·粹·粗·駁이 구비되어 있기 때문에 그 뜻을 잘 살펴야 한다고 한다.

학문이 얇거나 깊거나 간에 성인의 말은 모두 유익함이 있어서 우리는 각기 이 말을 분수에 맞게 적용할 수 있다고 한다.

『……주자가 말하기를 안정한 후에라야 능히 생각하라는 것은 顔子가 아니면 될 수 없다고 한 데 대하여는 진실로 의심할 바가 없다. 그러나 성인의 말은 위로도 통하고 아래로도 통하여 精·粗가 구비되어 있어서 사람의 학문이 얇고 깊음에 따라 모두 유익함을 얻을 수 있다. 주자의 말은 그 粗한 것으로 말하자면, 中人(보통능력) 정도의 사람이라도 오히려 그 말 때문에 힘써 나아갈 수 있지만, 精한 것의 極致는 大賢(크게 뛰어난 능력) 이상이 아니면 능히 할 수 없다는 주자의 저 말은 바로 이 극치에서 말한 것뿐이다. 만약, 이것을 구실삼아 스스로 버리는 자가 있다면 지식과 취향은 이미 도를 논의할 가치가 없게 된다.』

이러하므로 『居敬·窮理』는 마치 물가에서 자기 스스로의 양대로 물을 마시는 格(如群飲於何 各充其量)과 같아서 학문을 하려는 사람이라면 어느 누구라도 가능한 것임을 밝혔다.

퇴계는 뚜렷한 師承이 없이 오로지 스스로의 끊임 없는 做工에 의하여 드디어 하나의 浩瀚精深한 思想體系를 형성하였으며, 독자적인 학문 방법을 체득하였던 것이다.

이러하기까지의 苦心과 彷徨에 대하여 그는 다음과 같이 슬회하고 있어서 『철학을 철학』하였던 산 증언을 듣게 되는 것이다.¹²⁹⁾

129) 退·全(下), p.789. 『言行錄, 學問』

(嘗曰 余自少雖志於學而無師友啓發之人 偃偃數十年未如入頭下工處枉費心思 探索不置 或終夜靜坐未嘗就枕仍得心恙廢學者累年 若果得師友 指示迷途則 豈至枉用心力老而無得乎(金誠一記)

(此雖是自謙之辭而 其爲學超然獨得 不由師友亦可想也)

『나는 젊어서부터 학문에 뜻을 두었으나 나에게서는 학문의 뜻을 깨우쳐 줄만한 師友가 없어서 수십년 동안 학문을 착수하고도 들어갈 길을 몰라 헛되이 생각만 하고 방황하였다. 때로는 눕지도 않고 고요히 앉아서 밤을 지새운 적도 있었는데, 마침내 병을 얻어 여러 해 동안 학문을 중지하지 않으면 안 되게 되었다. 만약 참된 스승이나 벗을 만나 아득한 길을 제시 받았더라면 어찌 心力을 헛되이 써서 늙은 지금에 이르기까지 이토록 얻은 바가 없기에 이르렀겠는가.(原註…이는 선생의 겸손한 말이지만 그의 학문은 師友의 힘을 입지 않고 초연히 혼자서 얻은 것임을 상상할 수 있다. 金誠一記)』

義理學으로서의 價値實現…『博文·約禮』

『義理』라는 말은 맹자가 공자의 『仁』을 넓혀 『仁義之道』를 주장하고 『克己復禮』를 『義』라고 하면서 보다 실천적이고 윤리적인 개념으로 쓰여지기 시작하였다. 그러다가 천여년 잠자던 儒學의 道統淵源이 程·朱子에 의하여 사상적으로 종합 정리되면서 『義理』의 문제는 비로소 사상적이고 이념적인 옷을 입고 군자의 수양론에 커다란 몫을 차지하게 되었다.

앞에서 이미 살펴보았듯이, 敬과 窮理는 군자 수양에 있어서 『안·팍』의 관계에 놓여 있다. 이는 마치 수레의 두 바퀴와 같고 새의 두 날개와 같으며 사람의 두 다리와 같은 관계에 있다는 것이다.

居敬은 『主一無適』¹³⁰⁾하는 主靜의 상태를 지향한다. 따라서 말이 많다고 느껴질 때 簡默할 줄 알며, 의지가 疎濶하다고 믿어질 때 세밀할 줄 아며, 행동이 浮薄하다고 생각될 때 중후할 줄 아는 이른바 靜坐調身의 몸과 마음가짐을 필요로 한다.

한편 窮理란 『中庸』에서의 道問學하는 네 가지 방법, 博學·審問·慎思·明辨과 『大學』에서의 致知格物을 準繩한다.

그러므로, 마음에 主하는 바가 없다면, 어떠한 공리를 하더라도 가치

130) (孟子)에서의 『存心養性』과 中庸에서의 『尊德性』에 연유한다.

가 없고, 어떠한 達者로도 窮理하지 않으면 道에 달할 수 없다고 하였다.

居敬·窮理한 결과로서의 이러한 앎이, 학문하는 태도 속에서는 이른바 『博文←→約禮』(博學於文·約之以禮, 論語·雍也)로 표현된다. 『넓은 지식』을 『선택된 행동』으로 나타내라는 말이다. 知的인 『博文』과 行的인 『約禮』는 서로 相即不離의 관계를 통하여 인격가치를 실현시킨다는 것이다.

곧 앎은 됴으로 연결되지 않으면 쓸모가 없고 이러한 연결의 표준이 곧 의리이다.¹³¹⁾ 그러므로 의리학은 좁게는 윤리학이며 넓게는 인간학이다. 앎과 삶과 됴을 관계 교섭시키는 일이자 그 지도이념이기 때문이다.

學同研鑽하는 데 있어서 『義理』를 생각하지 않는다면 이는 이미 학동이 아님을 퇴계는 다음과 같이 지적하였다.¹³²⁾

『일이 없을 때에는 정신을 똑똑하게 보존하여 기를 뿐이며(存義惺惺), 講習하고 應接할 때에는 의리를 생각하고 헤아리는 것은 마땅히 그렇게 하여야 하기 때문입니다. 대체로 의리를 생각하기 시작하면 마음은 이미 움직여서 安靜되지 않는 까닭입니다. 그러나 그 뜻은 분명히 알기 쉽지 않은 것 같고 사람들이 참으로 아는 이가 드뭅니다. 안정할 때, 생각하지 않는다는 것은 곧 『窈冥寂滅』한 것으로 인정하고, 움직일 때 생각하고 헤아린다는 것은 胡亂하게 외물을 좇아서 의리에 바탕을 두고 있지 않는 것으로 생각합니다. 그 때문에 이름은 학문을 한다고 하나 마침내는 배우는 데 힘쓸 수 없게 되는 것이며, 오직 공경함을 위주로

131) 『知誠』과 『行爲』의 先後關係에 있어서 같은 性理學이라도 朱子는 『先知後行』을 주로 말하였고, 王陽明은 『知行合一』을 說破한데 반하여 退溪는 『知行互進』을 주장하였다.

132) 退溪全書(上), 『答李叔獻, 別紙』, pp.370~371.

(無事時存義惺惺而已到講習 應接時方思量義理固當如此 蓋才思義理心已動了已不屬靜時界分故也 然此意分明似不難知而人鮮能眞知故靜時不思便認以爲窈冥寂滅 動時思量又胡亂逐物去都不在養理上所以名爲學問而 卒不得力於學也 惟主敬之功 通貫動靜庶幾不差於用工爾)

하여 애써 동과 靜을 일관하며 어느 때나 쌓아가야만 거의 연구하는데
그르침이 없을 것입니다.』

『義理』의 判斷準據에 입각하여야만 천하의 理가 다 눈앞에 모이고 능
히 사물의 옳고 그름을 알게 되는 것이라고 퇴계는 말한다. 퇴계에 의
하면, 옳음을 배운다는 것은 그 아는 바를 몸으로 실천하는 것을 의미
한다. 따라서 옳은 것은 착함과 같고 배움(습)은 행함과 같은 것이
다.¹³³⁾

이러한 경지에 스스로를 높인 퇴계의 학문을

『사육이 깨끗이 없어지고 하늘의 理가 해처럼 밝아서, 物·我的 구별을
이미 볼 수가 없었다. 그 마음은 바로 천지만물과 더불어 아래 위 한
가지로 흘러 각각 그 얻음의 묘한 바가 있었다.』

라고 그 門人은 기록하고 있다.¹³⁴⁾

퇴계의 의리학은 당연히 異學 異端의 단호한 배척으로 나타났다. 異
端을 보기를 『淫聲美色같이 여겨서』 그것을 엄하게 끊지 못할까 늘 걱
정하였다고 한다.

왜냐하면 異端은 마치 물을 건너려는 사람이 처음에는 그 얇고 깊은
곳을 시험해 보려고 물에 들어갔다가 마지막에는 빠져 죽을 염려가 있
기 때문이라는 것이다.¹³⁵⁾

이 점은 오늘날의 안목으로 보면 偏主된 학문관이며 그 태도라고 볼

133) 위와 같은 곳.

(天下之理舉集目前 非窮理之深不能也 惟其窮理既深故於天下之理 一目無全能
知其孰可孰否而學其可者 此因其所知而身履之也可猶善也學猶行也)

134) <退·全(下)>, p.798 『成德』

(先生之學私欲淨盡天理日明 物我之間未見 有彼此町畦其心直與天地萬物 上下
同流 有各得其所之妙 金誠一記)

135) <退·全(下)> p.855 『崇正學』

(先生於異端如淫聲美色 猶恐絕之不嚴嘗曰 我欲看佛經以覈其邪遁而 恐如涉水
者 初欲試其淺深而 竟有沒溺之虞耳.)

수도 있지만, 당시 그가 서 있던 성리학적 진리와 가치의 자리로 보면 이것은 피할 수 없는 입지이다. 이 거점이 무너지고 보면 퇴계의 모든 사상체계는 허물어지고 만다. 퇴계의 의리학이 확고 하였듯이, 그의 학문관은 一絲不亂하였음을¹³⁶⁾ 우리는 해석하고 이해하여야 할 것이다.

『義理學』·『崇正學』으로서의 퇴계의 강한 志向性은 결국 무엇 『때문』(所當然之則)에 『존재』(所以然之故)하는가.

퇴계는 그의 생애를 헌신하면서 『철학함으로써』(Philosophieren) 그 스스로를 實現(actualization, self-realization)하였을 뿐 아니라 수 많은 門人들과 『함께 철학하는』(Symphilosophieren) 삶을 살았다.

鄭璣교수는 그의 『孔子思想의 人間學的 研究』¹³⁷⁾에서 이러한 철학하는 삶이 志向하는 바를 다음과 같이 말한다.

『위로는 天體의 운행의 법칙이 제아무리 아름답고, 아래로는 지상의 질서가 整然하다고 하더라도 인간의 심정의 요망(the demands of the hearts)이 만족되어야 하고 그 세계가 평온을 얻지 않고서는 무의미한 것이 아니겠는가. 우주의 법칙에 대처하는 인간의 윤리가 요청되는 所以이며 천도에 대한 인도의 互應相照가 존재이유를 갖는 대목이기도 하다.』

사람됨의 길에 두 가지 큰 길이 居敬과 窮理이고 이는 敬을 바라보아 의리로 律하는 삶이라는 것을 보았다. 퇴계의 학문정신은 시종 이에 투철하였음을 살핀 바 있거니와, 의리의 길을 걷는 학문적 태도에 대해서 퇴계는 모름지기 먼저 의리가 현저하고 명백하고 평범하게 알찬 곳을

136) 위와 같은 책. p.856.

(先生은 義理를 풀이하여 말할 때에는 明白하고 的當하여 심오하였으며 일찍이 모호한 말이 없었다.)

(先生論說義理明白의當 未嘗爲幽深玄宥之言 鄭惟一記)

137) (鄭璣, 孔子思想의 人間學的 研究, 東國大學校出版部, 1975, p.17.)

따라工夫해 가노라면(쌓음이 오래되어) 점점 풀리어 깨닫게 되고 精粗 隱顯한 것이 한꺼번에 환히 깨닫게 된다고 하였다.¹³⁸⁾ 그러므로 의리를 아무리 空蕩하게 입으로만 云謂하더라도 이는 實을 거두지 못하는 것이 된다고 하였다.

그는 口號와 標語만으로는 학습을 매우 경계하였다.

이에 대하여 門人이 묻되,

『慕警과 文句를 자리 옆에 두고, 항상 그것을 보고, 스스로를 반성하는 것이 어떠 하겠습니까.』

하였더니, 그는

『옛 사람도 食盤이나 책상이나 지팡이에 銘을 적었다. 그러한 마음에 경계하고 반성하는 것이 없다면, 아무리 座右銘을 壁에 가득히 붙여 둔들 무슨 필요가 있을 것인가.』

라고 反問하면서 張橫渠의 『晝有爲, 夜有得, 言有教, 教育法, 瞬有存, 息有養則 此心常存不放矣』(낮에 하는 일이 있고 밤에 얻는 바 있으며 말에는 가르침이 있고 잠시 사이에도 지남이 있고 쉬는 짬에도 기쁨이 있어야 한다)라는 말과 같이 한다면, 어찌 자리 옆에 써 붙이기를 기다리고 있을 것이냐고 하였다.¹³⁹⁾

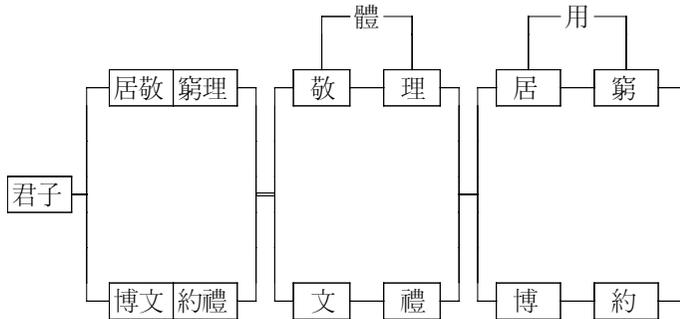
『博文·約禮』의 의리학은 『居敬·窮理』와 對應되는 지식과 행위의 규범이다. 이 둘의 관계를 도시 정리하면 다음과 같다.

138) <退·全(下)> p.690, 『論李仲虎碣文示金而精 別紙』

(先從義理顯然明白平實處 做將去積之之久 漸解漸明以馴至於精粗隱顯一時融徹乃佳耳)

139) <退·全(下)> p.790, 『學問』

(問書箴警之言揭座右觀省如何 先生曰古人盤盂凡杖皆有銘但心無做省之實則箴書滿壁亦何益哉 爲學如張橫渠 晝有爲 夜有得 言有教 動有法 瞬有存 息有養 則此心常存而不放矣 何待於揭座右也 金誠一記)



군자의 길은 「禮」와 「文」을 체로 삼고, 「約」과 「博」을 用으로 하는 人格價値의 실현을 의미한다. 이러한 체와 용이 조화롭게 형성되어야만 君子라고 할 수 있다. 논어에서의 「文質彬彬 然後 君子」¹⁴⁰⁾라는 말은 이것을 일컬음이다. 「文」만을 숭상하다 보면 訓詁詞章의 末節에 사로잡혀서, (「伎」라고 불리우는) 이른바 「小人之學」에 빠지게 된다. 鄭璠교수는 君子學과 小人學, 孔子學과 西歐科學과의 차이를 다음과 같이 비교하고 있다.¹⁴¹⁾

『…博文約禮는 孔子學의 本道이므로 博文에만 기울이지 않고 約禮를 힘쓰는 자를 君子儒라고 하고 이와 반대의 경우를 小人儒라고 할 수 있을 것이다. ……孔子學이 西洋의 학문과 다른 主要點은 지식 또는 과학제일주의가 아니고 덕행제일주의이며, 『學者學』아닌 『君子學』이며, 『特殊科學者學』이 아닌 『人間學』이다. 孔子의 君子學 속에는 지식편중과 행위경시의 폐단을 경계하는 의도가 강하게 깃들고 있다는 這問의 요청과 傾向에서 보아 오히려 당연한 귀결이라고 할 수 있다. 薄志弱行과 術學 賣文의 무리를 배격한 孔子의 君子學은 특수과학의 서구적인 발달형태를 阻礙한 요인으로도 남는 것이겠거니와 영국민족의 경우와 同軌로 학

140) 論語(『雍也』, 16)

141) 鄭璠, 前揭書, p.50.

문을 현실과의 관련 속에서만 영위하려고 하는 아세아적 사고방식으로 필연의 추세라고 봐야 할 것이다.』

퇴계는 『博文』의 철학자였지만, 역시 『約禮』로 그 지식을 생활화·실천화한 道學의 철인이었다. 그에게는 실천이 뒤따르지 않는 지식은 아무 쓸모없는 糟粕에 지나지 않았다.

그는 『博文』하는 지식탐구의 자세로서는 겸허한 研鑽을 강조하여 일조에 猝然히 터득되는 지식을 경계하였다. 문인 朴澤之에게 주는 글에,¹⁴²⁾

『...옛날 程子가 易傳을 만들 적에 사람에게 경솔히 내보이지 아니하고 말하기를 오히려 더욱 정진함이 있기를 바란다 하였으며, 朱子가 集註와 章句를 만들 때에도 이미 완성한 이후에 스스로 그릇된 것을 알고 고친 것도 있으며, 문인과는 질문과 논란으로 고친 것도 있고, 當世의 賢士大夫에게 질정한 곳도 있어서, 고치고 또 고치니 무릇 이것으로써 몸을 바치도록 한 것이다. 그러므로 그 글이 나와 세상에 내세워도 가히 어그러지지 않고, 귀신에게 물어도 의심이 없으며, 백세의 성인을 기다려도 의혹하지 않게 되는 것이니, 어찌 一朝에 갑자기 이를 수 있는 일인가.』

라는 말이 이를 뒷받침한다.

이러하기 때문에 진리를 찾아가는 그의 모습은 종교적인 엄숙성과 경건성마저 감돈다는 것이다. 그는 결코 겉으로는 自肯·自誇하는 기색을 보이지 아니 하였다. 그는 어떠한 어려운 일을 당하더라도 이미 여유작작하는 경지에 이르러, 정신은 한가롭고 뜻은 고요하게 지낼 수 있었으며¹⁴³⁾ 그는 한번도 일부러 자랑하려 하거나 거만한 모습을 보이는

142) <退·全(上)> 『與朴澤之』 p.336.

(昔程子之爲易專也 不輕出而示人曰 猶冀其有進也 朱子之爲集註章句也 既成之後 自覺其非而改者有之 因 門人問難而改者有之 質之當世之賢士大夫而改者有之 改之 改之而又改之 蓋以是終身故其書之出可以建諸天地而 不悖質諸鬼神而無疑 百世以俟聖人而不惑焉 此豈一朝率然爲之而能至是哉……)

일이 없이 늘 한결같은 몸과 마음가짐이었다.

이러한 경지를 지닐 수 있다는 것은 이미 凡人이 쉽게 따를 수 없는 일이다. 의리의 생활을 스스로의 인격 속으로부터 내면화시킬 수 있다는 것을 퇴계는 몸소 입증하였다. 퇴계에 의하면 『일의 宜當함을 의라고 하는 것』¹⁴⁴⁾ 이기 때문에 日用凡百事に 있어서 『宜當』한 中節, 곧 理의 법칙성을 발견하는 일은 高遠深大한 곳에 있지 아니 하다.

일상생활 가운데 오히려 洋洋한 것이 바로 理의 길이라고 한다. 오직 움직이고, 멈추고, 말하고, 침묵하는 사이에 또한 일상의 응대·접촉에 있는 것이 理다. 평이하고 절실하고 명백하여, 가늘고 작은 것에, 굵고 격인 곳에, 어느 때 어느 곳에서나 눈 앞에 드러나지 않음이 없는 것이 理다. 그러므로, 이러한 理致는 마치 장님처럼 어두운 사람에게도 훌륭한 효과를 준다고 한다. 초학자들이 이것을 버리고 갑자기 高遠深大한 것을 바라보아 지름길로 가서 그 효과를 얻고자 한다면 이것은 일찍이 子貢도 능히 못하였던 것인데 어찌 우리들이 능히 할 수 있는 일이겠느냐라고 탄식하였다.¹⁴⁵⁾

의리의 학을 실천궁행한 퇴계의 學人으로서의 모습을 살피면서 필자는 근엄한 도학자로서의 그의 모습만을 너무 강조하여 온 것 같다.

그러나 퇴계에게는 주지적 합리주의자의 면보다는 따뜻한 인간성의 소지자, 아름다운 정감의 詩人, 삶을 느긋하게 즐길 줄 아는 멋의 哲人,

143) <退·全(下)> p.797, 言行錄, 『成德』

- (先生克養已至遇事裕爲 雖在急據之間神閒意定無胡亂忽卒底氣象 金誠一記)
- (或燕居從容 或對人酬酢未嘗見其著力矜持 而亦未見其懈慢之容始終如一禹性傳記)

144) 戊午職疏 중에서

145) <退·全(上)> p.365, 『答南時甫別紙』

『此學全籍朋友切磋之力 吾鄉土友志者 多緣事故未能專心於此事殊闕警益塊坐山樊日有鈍滯之憂 每思前日洛中相從之樂而不可得正如來喻所云也 但向來所講 大率多隨於渺茫汗漫之域 近讀晦菴書 窺得親切意思方知其誤蓋此理洋洋於日用者 只在作止語嘿之間 彝倫應接之際 平實明白 細微曲折無時無處無不然顯在目前而妙入無朕 初學舍此而遽從事於高深遠大 欲徑捷而得之此子貢所不能而 吾輩能之哉』

그리고 『따뜻한 가슴』과 『서늘한 머리』를 조화롭게 다듬은 선비였음을 발견하게 된다.

『요즘 어떠한지요. 오늘 나와 보니 매화는 이미 다 떨어지고 온갖 푸름이 다투어 펼쳐 있으니 또한 그대로 흥취가 있습니다마는, 道主(監司)가 初九日경에 온다 하여 (나에게) 찾아올 뜻이 있는 것 같은데 또 한번 시끄러움을 면하지 못할 것 같습니다. 자못 그대로 구속 없이 한 가지 지내는 사람으로는 견딜 수 없는 일인가 싶습니다.』¹⁴⁶⁾

李大成에게 준 편지의 全文이다. 짧은 글이지만 퇴계의 인생과 학문하는 태도와 자연과 人爲(宦路 등)에 대한 말없는 설명을 충분히 전해 주는 글이라고 보여진다. 그의 詩·文·書·疏·記 등에는 이러한 類의 글이 도처에 있다. 그는 天性으로 『學·詩·哲』인이 될 소양을 풍부하게 稟賦받았고, 전생애를 통하여 이 세가지의 것을 충실히 실현시켰다. 이러한 사정을 門人 鶴峯 金誠一은 實記에서 다음과 같이 전하고 있다.¹⁴⁷⁾ 비록 이 글이 先師에 대한 것이라고 하더라도, 一字一句라도 과장하거나 부실을 기재하지 못하던 당시의 士筆精神을 감안하면, 이곳에 기술한 내용은 퇴계의 참모습을 이해하는 데 진실의 片鱗일 수 있다.

『(선생은) 義와 利의 구별에 엄하였고, 가지거나 버리는 것을 자세히 분간하였으며, 의심을 따지고 숨은 것을 밝혀서 털끝만한 일이라도 그 저 예사롭게 지나치지 않았다. 진실로 義가 아니면, 녹이 아무리 많아도 받지 않았고, 지푸라기만한 것이 생겨도 취하지 아니 하였다. 착함을 좋

146) <退·全(上)> 395 『與李大成』

(近日何如 某今日出來 梅花落書 衆緣爭數 亦自有趣 但道主初九問當來云以有相訪之意 又不免當紛擾殆非天訪問逸者之所能堪也可笑)

147) <退·全(下)>. p.636, 『實記』

(…嚴於義利之辨審於取舍之分別 嫌明微一毫不放過苟非其義祿之以萬鍾不受也 遺之一芥不取也 好善嫉惡出於天性 見人善行則再三嘉獎必欲其成 就聞人過失則反覆嗟惜必欲其遷改 是故賢愚皆獲其益 莫不慕而畏之 惟恐不善之名 聞其耳 訓誨後學不厭不倦雖有疾恙 不綴講論…)

아하고 악함을 미워하는 것은 그의 천성에서 나온 것이었으니, 남의 착한 행실을 보면, 몇 번이라도 칭찬하고 격려하여 그것을 반드시 성공하게 하였고 남의 잘못된 행실을 들으면, 되풀이 하여 탄식하고 아껴서 반드시 그것을 고치기를 바랐다. 그러므로 어진 사람이거나 어리석은 사람이거나 간에 모두 그에게서 유익함을 입어, 누구나 그를 사모하고 두려워 하지 않는 이가 없었을 뿐 아니라, 자기의 착하지 못하다는 이름이 그에게 들릴까 두려워 하였다. 스스로와 후배들을 가르침에는 싫증을 내거나 게으르지 않았으니, 비록 병으로 앓더라도 講論하기를 그만두지 않았다.』

首弟子¹⁴⁸⁾ 月川 趙穆은 『言行總錄』의 글을 마무리 하면서

『선생의 학문을 배우는 자는 비록 많으나 아는 자가 적고, 아는 자가 비록 있으나 얻는 자는 매우 적다.』

라고 하였다.¹⁴⁹⁾

퇴계가 歿한지 407년, 그가 남겨놓은 학문정신을 오늘에 살게 하는 『

148) 月川을 首弟子라고 한 바는 <文集>에 발견되지는 않는다. 비록 뒷날 『書堂』을 맡으라고 그에게 心許하였다더라도 이것을 內色할 퇴계는 아니다. 그러나 月川은 學德이 뛰어남에 있어서 侍奉한 年條에 있어서, 또는 退溪易箒 후의 書院建立, 文集頒刊 등에 있어서 『首弟子』다웠다. 수 백의 退溪門徒中에 서 月川은 退溪位牌를 從祠하는 唯一한 門人이 되었음은 當時後世를 통하여 그를 首弟子의 位에 列하기에 모자람이 없다.

149) <退·全(下)> p.532, 『言行總錄』(先生之學學者雖多而知者鮮矣 知者雖存而得者尤寡…)

『撥雲散』은 『안약』이고 『當歸』는 漢藥材의 이름이다. 이 말의 由來는 南冥 曹植이 퇴계에게 편지하여 자기의 學問的 開眼을 위하여 『撥雲散』을 구해 달라고 하였으나, 당시 京居하여 官職에 있던 퇴계는 答書에 말하길, 『…『撥雲散』을 찾아 달라고 말씀한 것은 감히 힘쓰고자 하지 않으리요마는, 다만 나는 스스로 『當歸』[* 비슬을 버리고 마땅히(當) 돌아가리라(歸)의 뜻]를 찾되 능히 연지를 못하니 어찌 公을 위하여 『撥雲散』을 얻을 수 있겠습니까. 그대는 곧 北쪽으로[* 비슬의 뜻]갈 뜻이 없는 것 같으나 나는 가까운 시일 안으로 반드시 남쪽으로[* 草野의 뜻] 갈 것입니다…』하는 말에서 연유한다.

撥雲散과 當歸¹⁵⁰⁾는 무엇일까.

첫째로, 학적 탐구심의 철저함이다. 그는 진리의 理則을 찾아서 생애를 헌신한 『精神農夫』였다. 그러나 그는 秋收만을 얻고자 땀 흘려 애쓴 농부가 아니라 『진리의 밭』을 耕耘하고 그 밑바닥에 흐르는 진리의 샘줄기를 찾으려고 하였다. 오늘날 학문과 진리 밖에서 사람의 보람을 찾으려는 학도들에게 龜鑑이 될 자세라고 본다. 진리의 근원을 찾는 일이 철학하는 일이라고 한다면 『판타루스의 空腹』과 『시지프의 苦惱』를 함께 하던 퇴계의 이 같은 각고의 학문적 탐구열은 비단 삶을 찾아가는 진리의 사도일 뿐 아니라 참된 삶을 찾아 외길로 貫¹⁵¹⁾ 하려는 종교적인 구도자의 모습이기도 하다.

그의 교학실천상이 우리에게 남겨주는 의미는,

첫째로, 현대교육은 『일을 이루는』(做事) 결과에만 너무 집착하고 그 일을 이루는 사람의 『사람됨』(做人)에는 눈을 감는 듯하다. 그리고 오늘의 교육은 현상의 『흐름』(fact)에는 민감하게 반응하면서도 그 현상의 흐름을 『흐르게 하는』(factor) 근원적인 문제에는 문을 닫는 것 같다. 우리는 퇴계의 剛毅하고 투철한 학적 자세에서 서두르지 않으나 결코 삶을 낭비하지 않는 성실의 模像을 활성화시켜야 할 것이다.

둘째로, 학문적 자세의 겸허함이다. 그는 하늘을 우러러 보아 부끄러움이 없고, 사람을 굽어 보아 부끄러움이 없는 삶을 살 수 있었기 때문에 철저히 겸허하였다.¹⁵²⁾

오늘날 物量志向主義的 價値觀이 팽배한 이 시대의 교육은 자의식의 과잉현상을 초래하고 있다. 『나』는 언제나 『너』와 맞서는 존재로 『너』를 극복하여야 하는 『나』를 만들고야 만다. 겸손은 이미 미덕일 수 없고 學人마저 自家宣傳하는 지경에 이르렀다. 그러나 스스로를 낮추는 것은 결국은 盤石과 같이 스스로를 일으켜 세우는 것임을 우리는 퇴계에

150) [退·全(上) p.283<答曹樞仲>](示索撥雲散 敢不欲勉但僕自索 當歸而不能得 何能爲公 謀撥雲耶 公則無北來之志僕之南行早晚必可得也…)

151) <論語>에서의 孔子의 『吾道一以貫之』하는 자세이다.

152) <孟子>(盡心章)의 君子有三樂中 『仰不愧於天俯不忤於人』.

게서 보았다. 道學하는 眞髓가 바로 여기에 있다.

셋째로, 학문과 실천의 조화로운 연계성이다. 성리학 자체를 하나의 空理 空論으로 간주하려는 편견을 지니기 쉽다. 그러나 성리학은 실학이며 실천학이다. 앎과 삶 그리고 됨이 서로 고리처럼 이어지지 않는 성리학은 이미 성리학이 아니다. 인간학으로서의 성리학은 眞知와 실천을 수레의 두 바퀴로 하며 새의 두 날개로 삼는다. 외바퀴 수레가 온전하지 못하고 한쪽 날개의 새가 날지 못하듯이, 학문이 실천을 수반하지 못한다면 이는 『小人의 末節』로서의 학이 된다.

실천이라고 할 때, 우리는 곧 지식의 외면적 응용으로만 이해하려고 한다. 이 또한 잘못된 응용된 서구적 학문실천관이다.

동양 교육사상에 있어서 실천이라고 한다면, 외면적 응용화 이전에 지식의 내면화·가치화·생활화를 먼저 다루려고 하였다. 이것이 불가능하다면 그 지식은 이미 인간가치를 외면하는 『伎』로서의 用工에 불과하다. 서구식 발전관으로 본다면 이들은 바로 아세아적 정체성의 발원점이 될지도 모른다. 그러나 오늘날 서구의 눈부신 외형발전의 도달점이 어디이며 人間埋沒·人間疎外の 歸結點이 무엇인가를 생각할 때 퇴계학에서의 학문과 실천의 조화와 연계성의 문제는 커다란 示唆를 던져 준다고 본다.

넷째로, 퇴계학에 있어서의 精緻한 사상체계와 그 학적구축의 미학적성이다. 퇴계학은 퇴계인격의 精華였다. 잘 익은 정신은 아름다움에서 나온다. 참된 아름다움이 참된 앎이다. 희랍인의 참된 미의식이 희랍의 철학과 예술과 건축을 낳았듯이, 『미케란젤로』 『라파엘』의 아름다운 열이 『르네상스』를 꽃피웠다. 마찬가지로, 퇴계의 아름다운 인격이 퇴계학을 낳았다. 그러므로 퇴계학은 퇴계인격의 총체적인 한 표현이다. 퇴계는 생애를 바쳐 그가 접지받은 時空의 『아트리』에서 그 스스로를 조각하였다. 그는 치밀한 精神設計者였으며 건축가였다. 『시멘트와 철근』으로 一氣에 呀成하려던 것이 아니라 그의 삶의 나날을 기도하는 자세로 나날의 돌을 가다듬어 정신의 『탑』을 쌓았던 것이다.

그러므로, 우리는 퇴계의 학문하는 자세에서 예술가와 같은 정열과 종교인과 같은 신앙을 발견하게 된다. H·리드가 말한대로 아름다움을 만들어 가노라면 우리는 『그 무엇』을 一水晶처럼 아름다운 그 무엇을 만나게 된다.¹⁵³⁾ 퇴계에게서 우리는 학문을 통한 사회실현에 앞서 학문을 통한 자아실현이 선행되어야 할 것임을 교훈 받게 될 것이다.

다섯째로 학문적 방법의 특수성과 보편성의 조화이다.¹⁵⁴⁾ 퇴계는 진리를 찾아가는 길은 종합적이면서 분석적이어야 하고 演繹的이면서 귀납적이어야 한다고 하였으나, 끝내 여기에 머물지 아니 하였다. 『나뉘어 들어』되더라도 떨어짐이 없고(分爲而爲=不離)『합하여 하나가 되더라도 섞임이 없는』(合而爲一=不相雜)『一卽二』, 『二卽一』의 상태를 지향하라고 당부한다. 더구나 그는 학문을 하나의 지식학으로 다루지 않았기에 一家로 小成한 學人이 아니었다. 그는 올바른 삶을 위한 길이라면 모든 학문의 영역들을 고루 섭렵코자 하였다. 그러므로 퇴계학은, 인간학이 다루는 많은 분야들 예컨대, 天文學, 地理學, 體育保健學, 歷史宗敎學, 藝術心理學, 敎育學을 망라한 사상체계였다.

이는 극도의 分科學으로 細分化·專門화된 현대학문의 추세에 있어서나 편협된 경험과학적 방법으로써 사람을 다루려는 현대교육학에 하나의 반성적 의미를 부여하여 준다.

『사람이란 무엇인가』에 대한 근원적 질문과 그 해답은 문화의 역사 속에서 삶을 총체적으로 이해하고 생동하는 그것으로 해석하여야 할 것이다. 이런 점에 있어서 퇴계의 인간이해는 과학적 해석과 이성적인 성찰을 함께하는 것임을 그의 학문하였던 자취로 밝힐 수 있다.

三. 退溪의 藝術敎育觀

153) 丁淳陸, <術敎育論, 敎育科學社, 1974, p.131> 참조.

154) 이 문제에 관련하여 筆者는 韓國敎育學會 1975년도 學術發表表(8, 12, 1975, 大韓敎聯講堂)의 主題發表를 한 바 있고, 그 全文이 <새교육>(1975, 9)과 <敎育評論>(1975, 9)에 게재되고 있다.

(一) 詩와 人格의 融合…(藝文一致)

필자는 다른 稿¹⁵⁵⁾에서 퇴계의 『詩心の故郷』을 『道の山水』라고 한 바 있다. 젊어서는 매우 청아하고 靜閑한 예술적 시작을 하였으나, 나이 들어감에 따라 차츰 철학적인 莊重·簡淡한 곳으로 나아갔다.

그의 글은 華와 實을 겸비하였고, 文(形式)과 質(內容)이 잘 조화되었으며(文質彬彬), 雄渾하고도 典雅하며, 淸健하며 화평하여 한결같이 粹然하고 바른 데서 나온 것이라고 傳해진다.¹⁵⁶⁾

퇴계의 시정신은 자연의 천리를 그윽히 연상하는 깊이가 간직되어¹⁵⁷⁾ 있어서 어느 시 한 편이라도 凡俗한 기상은 없다. 천성적 자연심에다 끊임없이 철학하는 삶을 꽃피워 온 것이다. 시를 철학으로 다듬었고, 철학을 시로 표현하였다. 예문일치의 경지에서 그의 사상은 逍遙하였던 것이다.

퇴계학이라는 巨嶽 속에는 이러한 예문정신, 곧 詩心の 水脉이 湧出하고 있다. 考終記에 의하면 死生之際에 이르러도 더욱 香薰이 짙은 모습으로 나타나는 詩心을 본다. 매화를 사랑함은 군자의 道藥 가운데 하나이지마는¹⁵⁸⁾ 퇴계에 이르러서는 인격화되어 『梅兄』으로 擬人化되고, 돌아가시는 날에도 『화분에 담긴 매화에 물을 주라』는 당부를 잊지 않는다. 이곳에서의 매화는 이미 상징적 形姿를 나타내는 가치의식의 정화이며 인간 퇴계가 평생 같고 다듬어 온 詩心の 결정이라고 할 수 있을 것이다.¹⁵⁹⁾

155) 丁淳陸, 『韓國文化와 教育』, 梨大出版部, 1974, p.325~326.

156) 退溪全書(下) 言行錄, 卷二. 『先生喜爲詩, 樂觀陶杜詩. 晩年尤善看朱子詩, 其語甚淸麗歸而剪去, 華靡一歸典實, 莊重簡淡, 自成一家爲文體詩六經, 參之古文. 華實相兼 文質得中雄渾而典雅淸健而和平 要其歸則又粹然一出於正.』

157) 朴鍾鴻, 『人物韓國史』, 新丘文化社, 1962, p.4.

158) 退溪의 梅花를 主題로한 <梅花討帖>이 手寫本으로 傳한다.

159) 丁淳陸, 『藝術教育論』, 教育科學社, 1974, p.105·108, 『詩를 통해 본 退溪教育思想의 理解』 참조.

우리가 퇴계를 근엄한 도학자로서만 이해하여서는 안 되는 까닭이 여기에 있다. 시는 假象의 옷을 벗기는 작업이라고 한다면 퇴계야말로 敬과 誠을 다하여 실상과 본질을 찾으려고 힘쓴 학구자이자, 시심이 한 번도 메말라 본 적이 없는 예술가였다. 그러기에 그의 시문은 『咳唾』나 『糟粕』이 아니라 구도의 간절한 祈救이다.

이러한 사정은 동양의 시정신으로서 설명될 수 있을 것 같다. 서정주는 이에 대하여, 문예부흥 이전의 동서양의 시에 대한 견해는 차이가 있다고 하면서

『희랍에서는 철학적 종교적 정신과는 별개로 단순히 하나의 기술(Tekhnai)로서의 예술, 즉 시를 보아온데 대해서 동양에서는 공자의 『詩三百篇一言以蔽之曰思無邪』라는 정의에서도 보인 바와 같이 시를 하나의 사상의 정도로 보았을 뿐 아니라, 書經에 『詩言志』라 한 것을 보면 시는 하나의 뜻, 즉 의지를 주로한 정신으로 보기도 하였고, 또 書經大序에 情에다 중심을 두고 있는 것을 보면 정서를 중요시 했던 것도 사실이다. 書經과 詩經의 정의를 종합하면 그것은 知情意의 종합인 정신 그것의 전부를 말하게 되는 것이다.』¹⁶⁰⁾

『살아 있는 정신의 길』로서 詩의 세계가 퇴계문학에 깃들여 있다. 말하자면 퇴계의 전인격이 시의 틀 속에 깃들여 있는 것으로 설명한다. 퇴계시는 그의 전인격적 요청에 대한 해답이었기 때문이다.

그러므로 이곳에서 말하는 『詩心』이란 달리 말하여 資稟 또는 인품이라고 할 수 있다. 퇴계인품에 대하여 문인 金誠一은 다음과 같이 그리고 있다.¹⁶¹⁾

160) 徐廷柱, 『詩文學概論』, 民衆書館, p.46.

161) 退溪全書(下), 言行錄, 第2卷

『平易明白 先生之學也 正大光明 先生之道也 和風慶雲 先生之德也 布帛菽粟先生文也 襟懷洞徹秋月冰壺 氣像溫粹 如精金玉擬重如山嶽靜深和淵泉 望之可知其無成德君子』

『까다롭지 않고 명백한 것은 선생의 학문이요 공명정대한 것은 선생의 道요, 봄바람처럼 부드럽고, 상서로운 구름과 같은 것은 선생의 德이요, 배나 무명처럼 질박하고, 콩이나 수수처럼 淡淡한 것은 선생의 글이다. 가슴 속은 맑게 트이어 가을 달과 얼음을 담은 옥병처럼 맑고 결백하여, 기상은 온화하고 순연해서 精金美玉 같았다. 무겁기는 산악과 같고 깊기는 못과 같았으니 바라보면 덕을 이룬 군자임을 알 수 있었다.』

퇴계의 일상 또한 삶의 관조하는 철인예술가의 품모가 풍겼다. 두어 가지 예를 들면 다음과 같다.¹⁶²⁾

- 거처하는 곳은 정돈되었으며 책상은 반드시 말끔히 치우고 벽장에 가득한 책은 가느런히 순서대로 놓여 있어서 어지럽지 않았다.
- 새벽에 일어나면 반드시 향불을 피우고 고요히 앉아 온종일 책을 읽어도 게으른 모습을 보인 적이 없었다.
- 온종일 책을 읽다가 혹 고요히 앉아 생각에 잠기기도 하고 혹은 시를 읊조리기도 하며, 세속 사람이 즐기는 바는 한번도 그의 마음을 스쳐가는 일이 없었다.
- 평소에 집에 있을 때나, 학문을 講하고 친구를 접대할 때 외에는 좌우가 조용하여 사람이 없는 듯 하였다. 일찍이 말하기를 『내가 혼자 玩樂齋에 잘 때인데, 한밤 중에 일어나 窓을 열고 앉았더니 달은 맑고 깨끗하며, 강산은 텅 비어 凝然寂然해서 천지가 열리기 이전의 세계인 듯한 생각이 들었다.¹⁶³⁾

퇴계가 시와 음악을 중요시한 것은 예술을 통한 인간형성을 믿었기 때문이다. 인간형성의 예술적 믿음은 유교의 본래적 모습이기도 하다. 인간학으로서의 군자학은 단순한 <仁·禮>의 학에 그치지 않고 바로 <詩·樂>이 학이 되는 것이다. 유학은 도덕과 교육과 정치라고 하는 문

162) 上揭書, 위와 같은 곳.

163) ○ 居處必精凡案必明淨滿壁常秩秩不亂 最起必焚香靜坐終日觀書未嘗惰容)

○ (終日觀書或默坐思索或吟詠詩句自世俗所好未嘗一經於心)

○ (嘗言其獨寂玩樂齋 中夜而起 拓窓而坐 月明星概 江山寥廓凝然寂然 有未判鴻濛底意思)

화체계 위에 성립되고 여기에 예술을 첨가함으로써 더욱 완벽한 것으로 나아간다. 따라서 단순한 도덕군자학이나 정치기술학이 아닌 이상 그 이상의 것 곧 동양문화의 이상적 특징적체계로서 정립될 수 있었던 것이다.¹⁶⁴⁾

따라서 동양의 예술정신은 예문일치의 이념적 기반위에 나타나는 것이다.

그러므로 도를 떠난 문을 집는다면 그는 이단이 되고 예를 떠난 문을弄하면 그는 이미 <儒>가 아니라 <伎>의 인간이 된다는 것이다.

儒의 인간, 곧 군자를 기를에는 시와 음악과 회화와 가무를 중요시하지 않을 수 없다.

퇴계는 시의 인격성에 대하여 程明道の 다음과 같은 견해를 전적으로 지지한 것 같다.

『배우는 사람은 詩를 읽지 않을 수 없다. 시를 읽으면 곧 사람으로 하여금 한층 더 품격을 높이기 때문이다.』¹⁶⁵⁾

그리고 퇴계는 예술의 가치성의 대하여 공자의 다음 語錄들을 尊信한 것 같다.¹⁶⁶⁾

『詩로써 정서를 일깨우고 禮로써 행동을 바로 잡고 음악으로 인격을 완성한다.』¹⁶⁷⁾

『바탕이 맷씨보다 나오면 속되고, 맷씨가 바탕보다 나오면 까였다. 바탕과 맷씨가 한데 잘 어울려야 군자이다.』¹⁶⁸⁾

『사람이 사람답지 않으면 예법은 무엇하며, 사람답지 않으면 음악은 무엇하리.』¹⁶⁹⁾

164) 鄭縱, 『孔子思想의 人間學的 研究』, 東國大學校出版部, 1975, 350~351.

165) 『近思錄(四五), (明道先生曰, 學者不可以不看詩 看詩便使人長一格價)

166) 丁淳陸, 前掲書, pp.77~83.(孔子의 藝術教育觀) 참조.

167) 論語, <泰伯>(八), (興於詩 立於禮, 成於樂)

168) 論語, <雍也>(一七), (質勝文則野 文勝質則史 文質彬彬 然後君子)

『진리에 뜻을 두고 곧은 마음을 간직하고 사람답도록 애쓰며 예술을 즐겨야 한다.』¹⁷⁰⁾

『아이들은 왜 시를 배우지 않느냐. 시는 정서를 일깨우고 뜻을 살펴볼 수 있고 벗을 모이게 할 수 있고 하소연 할 수 있고 가까이는 아버지를 섬기고 멀리는 군왕을 섬기며 새나 짐승이나 돌이나 나무들의 이름을 많이 알게 되는데…….』¹⁷¹⁾

퇴계문집은 59권으로써 제1권에서 제49권까지가 內集이며, 거기에 별집 1권, 外集 1권, 그리고 속집 8권으로 되어있다. 이 가운데 內集 제1권에서 제5권까지, 별집 1권, 外集 1권 續集 제1, 2권 포함 9권이 詩集이고 편수로는 약 1,500 首 이상이 된다.

169) 論語, <八佾>(三), (人而不仁 如禮何 人而不仁 如樂何)

170) 論語, <述而>(六), (志於道 據於德 依於仁 游於藝)

171) 論語, <陽貨>, (九)(子曰 小子 何莫學夫詩 詩可以興 可以觀, 可以群, 可以怨, 邇之事父 遠之事君 多識於鳥獸草木之名) 이러한 詩의 價値觀에 대한 鄭縱교수의 解釋은 다음과 같다.(前揭書. p.351)

○ <可以興>…詩는 그 作者의 眞實과 內面的 世界를 表出한 것이어서 誦詩者로 하여금 共感을 일으켜 興起시키는 구실을 한다.

○ <可以觀>…詩는 여러 나라의 풍속이나 人情의 種種相이나 나라의 治亂이나 興亡이나 政事의 善惡이나 人間社會의 千態萬象에 대한 率直無邪한 心情을 吐露한 것이므로, 이를 읊는 者로 하여금 自身의 안팎의 갖가지 일에 대하여 是非善惡을 정확히 관찰하고 判定하는 데 失手가 없게 한다.

○ <可以群>…詩에는 溫柔敦厚하고 樂而不淫하고 哀而不傷하는 德風이 있으므로, 誦詠者로 하여금 그 詩가 지니는 德風에 感化되어 절로 무리들과 어울려 親近하게 될 것이다.

○ <可以怨>…詩에는 臣으로서 君王을, 아들로서 어버이를, 아내로서 남편을 怨望하는 情이 깃들어 있을지라도 그 怨望의 情인즉, 臣으로서 君을 敬慕하는 眞心에서 우러나오는 것이므로 추호의 邪情도 없다. 이와 같이 詩에 나오는 怨은 오로지 그 사람을 위하는 일 뿐이기 때문이다.

○ <邇之事父 遠之事君>…詩에는 人倫에 관한 것이 또한 많다. 따라서 詩를 愛誦하게 되면 가까이는 어버이를 잘 모시는 일로부터 멀리는 君王을 잘 섬기는 일에 이르기까지 人倫 全般에 관한 길에 어김이 없게 된다.

○ <多識於鳥獸草木之名>…詩의 素材는 곧 自然界의 鳥獸草木들이 등장하게 되므로 詩를 읊조리는 이는 절로 自然界 全般에 걸쳐서 이름을 비롯한 넓은 知識을 얻게 된다.

그가 시와 음악에 대한 자신의 견해를 밝힌 것으로 『陶山十二曲跋』이 있다. 이 跋文이 쓰여진 것은 嘉靖 44년 을축년으로서 명종 20년 (1565), 곧 퇴계가 易箒하기 6년 전이다. 陶山十二曲은 문학사적으로 보아 『높은 韻은 향기가 풍기는 듯 참으로 芝蘭의 室에 들어간 것과 같은 清雅淸楚한 맛이 있는 名作』¹⁷²⁾이라고 하거니와 도학적 시가의 대표적 작품이다. 그 발문은 다음과 같다.

『陶山十二曲은 陶山老人이 지은 것이다. 내가 이것을 지은 것은 무엇을 위함인가. 우리 나라 노래 곡조는 대부분 음란하여 죽히 말할 것이 없다. 翰林別曲 같은 것은 선비의 입에서 나왔으나 교만하고 방탕하며 아울러 비루하게 희롱하고 쌍스러워 군자가 마땅히 숭상할 바가 아니다. 오직 근세에 李龜의 六歌가 세상에 성하게 전하니 오히려 이것이 翰林別曲에 비하여 좋기는 하나, 역시 세상을 희롱하고 不恭한 뜻만 있고 溫柔敦厚한 내용이 적음을 애석하게 여긴다. 나는 원래 음울을 알지 못하나 세속의 음악을 듣기를 싫어하였다. 한가롭게 살면서 병을 수양하는 여가에 무릇 성정에 감동이 있는 것을 언제나 시로 나타내었다. 그러나 지금의 시는 옛날의 시와 달라서 가히 읊조리기는 하되 노래하지는 못한다. 만약 노래하려면 반드시 俚俗의 말로 엮어야 했으니 대체로 나라 풍속의 음절이 그렇지 않을 수 없다. 그러므로 내가 일찍이 李씨의 노래를 모방하여 <陶山六曲>이란 것을 지은 것이 둘이니 그 하나는 뜻을 말함(言志) 또 하나는 학문을 말한 것이다(言學). 아이들로 하여금 조석으로 익혀서 스스로 노래하고 춤추고 뛰게도 하니 거의 비루한 마음을 씻어 버리고 감발하며 화창하여 노래하는 자와 듣는 자가 서로 유익됨이 있을 것이다.(후략)』¹⁷³⁾

172) 金思輝, 國文學史, 正音史, 1954, p.380.

173) 退·全(上) 卷43 p.973.

(右陶山十二曲者 陶山老人之所作也 老人之作此何爲也哉 吾東猶方歌曲 大抵多淫哇不足言 如翰林別曲之類 出於文人之口 而矜豪放蕩兼以褻慢獻狎 尤非君子所宜尙 惟近世有李龜六歌者 世所盛傳猶爲彼善於此 亦乎有玩世不恭之意 而少溫柔敦厚之實也 老人素不解音俗律 而猶知厭聞世俗之樂 閑居養疾之餘 凡有感於情性者每發於詩 然今之詩異於古之詩 可詠而不可歌也 如欲歌之必綴以俚俗之語 蓋國音節所不得不然也 故嘗略倣李歌而作 爲陶山六曲者二焉 其一言志 其二言

이처럼 퇴계의 시와 음악관은 결국 유교예술교육의 목적인 인격도야와 土風醇化에 있었으며, 맑은 심성으로 『카타르시스』(洗滌)하여 조화로운 인간상(感發融通)에 다다르고자 함에 있었다. 이는 유교 예술관에서 우려난 것으로서 인격적인 토대 위에서 음악은 『和』로, 회화는 『素』로 그리고 문학은 『正』으로 표현되어야 한다는 것이다.

즉 『以樂和之』는 음악에서, <繪事後素>¹⁷⁴⁾는 회화에서, 『思無邪』의 正은 문학에서 찾게 된다.¹⁷⁵⁾ 正·素·和가 바른 인격의 바탕에 부딪칠 때 조화된 인격은 형성된다.

(二) 詩와 哲學의 만남…(道文一致)

퇴계문인 文峰 鄭惟一이撰한 『言行通述』에 의하면…

『선생은 시 짓기를 좋아하였다. 그의 시는 처음에는 도연명과 두보 시

學 欲使兒輩朝夕習而歌之 憑几而聽之 亦令兒輩自歌而自舞蹈之 庶幾可以蕩滌鄙吝感發融通 而歌者與聽者 不能無交有益焉 顧自以蹤跡頗乖若此等閑事 或因若起鬧端未可知也 又未信其可以入腔調諧音節與未也 姑寫一件藏之篋篋 取玩以自省又以待他日覽者之去取云爾)

174) 論語 <八佾>(8)에 子夏(商)가 孔子에게 詩經의 한 귀절인 『방긋 웃는 입매, 반짝이는 눈동자가 흰 바탕 위에 이름답게 그려졌구나』(巧笑倩兮 美目盼兮 素以爲絢兮)라는 귀절을 물었을 때 孔子가 이에 답하기를 『繪事後素』(그림을 그리는 일은 먼저 흰 바탕이 된 다음에라야) 되는 법이다라고 하였다. 子夏는 스승의 말을 듣고 『그러면 人間의 修養에 있어서도 禮法은 사람의 바탕 다음에 오는 것이냐고(禮後乎)』라고 되물었다. 이에 대하여 孔子가 말하기를 『나의 생각을 일깨워 주는 자가 너로구나. 그대야 말로 가히 더불어 詩를 이야기 하는데 부족함이 없구나』(起了者商也始可與言詩已矣)라고 칭찬한 말에서 비롯된다. 예술은 人格의 바탕이 더욱 중요하다는 교훈이다.

175) 丁淳陸, 前掲書, pp.79~80.

를 즐겨 보았으나 만년에는 주자의 시를 더욱 좋아하였다. 그의 시는 처음에는 淸麗하였으나 뒤에 와서는 화려한 것은 깎아버리고 오로지 典實하고 장중하며 簡淡한 데로 돌아가 스스로 一家를 이루었다. 그의 문장은 육경을 본으로 하고 제자의 글을 참고로 하여 華와 實을 서로 겸하고 문과 질이 모두 알맞아 雄渾典雅하고 淸健和平하였으니 그 歸着은 오로지 바른 곳으로 나아가는 것이었다. 필법에 있어서는 처음에 晋나라 필법을 본받다가 뒤에는 여러 가지 체를 취하였다. 그러나 대개는 勁健하고 方嚴한 것을 주로 하였다. 그리하여 사람들은 그의 글씨 한 자만 얻어도 마치 百金을 얻은듯 보배로워 하였다. 그의 詩文의 아름다움과 서법의 묘함은 온 세상이 모두 스승으로 본받았으니 『德이 있으면 반드시 말(言)이 있고, 천리를 통한 재주가 있으면 능하지 않음이 없다』고 함을 알 수 있다. 그러나 이러한 것들이 선생에게는 여력으로 한 것이니 그것이 어찌 선생 인격의 輕重에 관계될 일일 것인가.』¹⁷⁶⁾

라고 하였다.

이처럼 퇴계의 예술행위는 그것만으로 따로 놓을 수 없는 인격실현의 <餘事>였다. 그의 詩·書藝術은 처음에는 시와 인간이 만나고 다음으로 시와 인격이 만났다. 藝文一致의 예술의식은 道文一致의 인간의식으로 까지 승화되어 갔다. 이와 같은 사상의 발전경로는 심화 확충되어가는 그의 학문과 인격의 자연한 귀결이었다.

33세 되던 癸巳년(1533)에 지은 <星州馬上偶吟>이라는 시에 대하여 張基樞 교수는 그 문학적 평가로 퇴계의 『浪漫的 風流』를 다음과 같이 설명한다. 이 글에 의하면,¹⁷⁷⁾ 퇴계는 감수성의 描寫라든가 文章技巧에 있어서 탁월하였다는 것이다. 例로 든 시와 그 해설은 이러하다.

176) 退·全(下) p.64.(……先生喜爲詩 樂觀陶杜詩 晚年尤喜看朱子詩 其詩初甚淸麗 旣而剪去 華靡歸典實 莊重簡淡 自成一家而典雅淸健 其和平要其歸則 又粹然一出於正 筆法初踵晋法後又雜取衆體 大抵以勁健方嚴爲主 人得一字如寶百金 詩文之美書法之妙 舉世靡不師法亦可見 有德必有言 通材無不能 而此則先生之餘事爾 烏足爲先生重輕哉……)

177) 張基樞, 『退溪詩의 序說的 研究』, 아카데미論叢(vol. 1), 世界平和교수 아카데미. 1973, pp.8~9.

『曉天霞散初昇日 水光山光畫裏誇
馬首吹香渾似雪 泣殘殊露野棠花』

『우선 이 시는 묘사의 범위가 광대에서 점점 축소되어 이슬 맺힌 꽃 앞에 멈추고 있다. 즉 曉天에 霞, 노을이 걷히어 태양이 돋는 장면에서, 다음으로는 산과 강으로 전개되는 한 폭의 자연지상화로 옮겼고, 이어 시인의 눈은 자기가 타고 있는 말머리에 쏠리자, 이내 그의 초점은 야당화에 맺힌 이슬방울에 집중되었다. 마치 오늘날의 『줌렌즈』를 조작하고 있는 듯하다. 이렇듯 起承에서는 天地, 轉·結에서 馬首로부터 점차로 시선을 좁혀 殊露에 초점을 맞춘 이동감은 또한 각시구에 있어서의 靜中動에서도 잘 나타나 보이고 있다.…… 해뜨는 새벽의 희망이나 의욕을 내세우지도 않고 지나간 밤을 남모르게 소리없이 울다지친 비애, 『페이소스』가 더 없이 잘 그려져 있다. 또한 퇴계의 시에는 색채가 생생하게 잘 나타나는 게 특색이다. 여기서도 『曉天霞散初日昇』에서 새벽 노을에 돌아나는 태양의 찬란한 빛을 느끼는 반면, 『水光山光畫裏誇』에서는 묵화같은 경지를 느끼게 한다. 또한 雪, 殊露, 野棠花에서 직접 색채를 알리는 字句없이 색채나 빛의 대상 및 대조에서 얻어지는 감각을 잘 돋구어 주고 있다. 시의 원칙을 잘 지키면서 시각의 移動, 靜中動의 促迫한 悽絶感에 맞는 平仄의 파고를 잘 꾸민 시다.』

라 하였다.

이처럼 감각적이고 현상적인 말로써 구체화시킬 수 있는 시의 숨씨는 이미 대방의 그것이지만, 49세 시 南歸한 다음해 2월에 퇴계 서쪽에 寒栖庵을 짓고 읊은 詩…

身退安憂分 學退憂暮境
溪上始定居 臨流日有省 — (退溪)

結茅爲林廬 下有寒泉瀉
棲遲足可娛 不恨無知者 — (寒栖)

에서 나타나는 것처럼 철학하는 삶으로 스스로를 悠悠自適하였고,

天雲臺 도라드러 玩樂齋 肅肅酒디,
萬卷生涯로 樂事 無窮호애라
이등에 往來風流를 닐어 므슴홀고 — <陶山後六曲(二)>

이라는 도문학의 정신세계를 자유로이 逍遙하기 시작한 것이다.

정신의 아름다움을 시로써 표현한 퇴계는 시로써 감성을 개발하고 인품으로써 시를 건축하였다. 따라서 그는 예술적 모랄리스트였으며 미를 선과 같은 차원에 놓은 일종의 미적 윤리학자였다.

퇴계의 시는 그의 삶을 통일적 전체에 대한 조화와 균형의 징표였으며 삶의 유기적 질서는 그의 영혼에다 기쁨의 石澗水를 부어 주었다.

無慾한 삶의 기쁨은 철학적 冥想을 샘솟게 하는 것이었으며 이 끝없는 水源은 바로 자연 그것이다.

자연에 대한 沒我的 일체감과 사랑, 그리고 경이와 관조는 그의 인격 실현의 산 교실이다.

天理生生未可名 幽居觀物樂襟靈
請君來看東流水 晝夜如斯不暫停¹⁷⁸⁾

이러한 경지에서 可히 <樂山樂水>¹⁷⁹⁾ 할 수 있었으며

幽蘭이 在谷호니 自然이 듣디도해
白雲이 在山호니 自然이 보디도해
이등에 고은 흔니를 더욱 닛디 못호뇌 — <陶山前六曲(四)>

178) 退·全(上) 卷一, 詩, p.29, <觀物>

179) 『自省錄』에 『答權生好文 論樂山樂水』의 글이 있어(樂山樂水聖人之言 非謂山爲仁 而水爲智也 亦非謂人與山水本一性也但曰仁者類乎山 故樂山 智者類乎水 故樂水 所謂類者特指仁智之人 氣象意思而云……)이라고 하였다.

라고 하여 『자연』을 자연스럽게 즐길 수 있었다.

만년의 퇴계 시가 清嚴簡淡하여 간 것은 까다롭지 않고 곧은 도리와 사심이 없는 밝은 마음을 지녔기¹⁸⁰⁾ 때문이다. 도리에 임하기를 <平易白直>하고, 심사에 임하되 虛明洞澈한 상태는 이미 합자연한 달관의 경지에 이르렀다. 그리고 이러한 정신의 자리에서 시와 철학은 삶에 있어서 원융하게 회통한 모습이 된다.

여기에 감성과 이성은 交織되었다. 잘 짜여진 정신의 『올』 속에서 퇴계는 사고법칙만을 따지는 관념론자가 아니라 『모순되지 않는 진리 감각』의 소유자가 된다. 시와 철학의 만남은 퇴계로 하여금 새로운 진리를 사색하는 구도자로서 활력을 주었다. 퇴계가 생애를 헌신하여 이루어 놓은 이성과 감성의 조화적 통일이 그로 하여금 의리의 학을 실천궁행한 참된 학인, 따뜻한 인간성의 소지자, 아름다운 정감의 시인, 삶을 느긋하게 즐길 줄 알았던 멋의 철인, 그리고 따뜻한 가슴(感性)과 서늘한 머리(理性)를 조화롭게 다듬은 선비가 되게 한 힘의 원천이었다.

W·듀랑(Durant)은 그의 『The Pleasures of Philosophy; A Survey of Human Life and Destiny』(1964)에서 이성과 감성의 조화있는 통일에 대하여 다음과 같이 말하고 있어서 퇴계 이해를 간접적으로 돕고 있다.

『우리는 모순된 감각과 부분적인 견해를 차차 조화된 통일로 이끌어 가도록 노력해야 한다.…… 철학·지혜·善·美와 같은 우리의 사고와 진리는 전체와 부분의 종합적 전망이며 조화적 통일이다. 감각에 의해 우리는 확실히 우리의 다리로 大地에 선다. 이성은 마음의 눈을 감각적 시야 너머로 이끌어 올려 주고, 뒷날 다시 감각으로 실증이 얻어지게 된 새로운 진리를 사색한다. 감성은 진리의 증인이지만 이성은 그 발견자이다.』

180) 『退·全』(下), p.797, 言行錄, <成德>, (趙月川言於德弘曰 先生有聖賢底樣子 德弘曰先生有平易白直底道理 虛明洞澈底心事豈特樣)

(三) 人間과 自然의 調和…(合一自然)

앞에서 성리학적 人間觀·世界觀은 곧 天理觀의 축소이며 인성과 천리 관계는 성리학의 주된 우주인성론의 교섭관계라는 것을 살펴왔다. 퇴계에 의하면 천리가 곧 인성이니, 『사람이 홀로 구비한 仁』(吾所獨具之仁)은 『天地萬物이 구비하고 있는 仁』(天地萬物所具之仁)의 주객관적 표현이라고 한다. 객관적 보편성으로서의 천리는 주관적 특수성으로서의 인성과 하나될 때 『中和』의 경지로 나간다고 보았다.

이와 같은 생각은 퇴계의 자연관에도 적용된다. 퇴계는 자연을 상대 객관적인 것으로 보지 않는다. 동양의 예술사상은 인간과 자연의 일원적 세계관의 발현이기 때문이다. 이러한 의미에서 보더라도 퇴계시는 자연과 사물을 대상 그것만으로 다루려는 것이 아니라 자연을 자기화하는 것이 된다. 그러므로 그의 시세계에서의 인간과 자연은 <나>와 <너>로 준열히 분리되지 않는다.

사람은 하늘과 땅 사이에(이것이 『人間』이다)다리를 놓고 있어야만 우주는 질서를 갖추게 되고 時·空은 歷史를 役事한다. 이러한 <秩序>와 <役事> 속에서만, 天·地·人은 理의 법칙을 발견한다.

퇴계가 본 자연관의 존재론적 이해가 무엇인가. 그는 하늘의 문법(天命之義=天卽理=元·亨·利·貞)이 인간과 자연에다가 <始·通·遂·成>의 순환논리를 제공한다는 것이다. 『元은 理의 비롯(始)』이며, 『亨은 理의 통합(通)』이고 『利는 理의 다다름(遂)』이며 『貞은 理의 이룸(成)』이다.¹⁸¹⁾ 이러한 하늘의 문법이 사람의 자리에 적용(誠↔敬)되면 『性』으로서의 『仁義禮智信』이 된다는 것이다. 理·氣는 四德(理)과 五行(氣)의 종속관계로 자연에 미만된다.¹⁸²⁾ 천지간에 理도 있고 氣도 있

181) 『退·全』(下), p.141, (元者始之理 亨者通之理 利者遂之理 貞者成之理)

182) 같은 곳(天地間有理有氣 纔有理便有氣朕焉 纔有氣有理從焉 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)

어서 理가 있으면 氣가 생기고, 氣가 있으면 理가 탄(乘)다. 理는 氣의 將帥가 되고 氣는 理의 병졸이 되어 마침내 천지(自然)의 공을 이룩한다. 그러나 장수와 병졸의 관계는 <不相雜>이면서 <不相離>의 관계이다. 그러므로 理·氣가 稟賦되어 나타난 『現象』(物)은 합목적이다.

그러나 四德·五行으로 이기가 운동하여 <始→通→遂→成>되게 하자면 사람은 『그 무엇』과 만나야 한다. 이러한 『그 무엇』과 만남은 突發的 事件으로서가 아니라 必然的(所當然) 생명법칙과의 그것이다.

퇴계에 의하면, 『그 무엇』이란 바로 마음자리이다.

사람의 삶이란 누구나 천지의 理를 얻어서 體로 삼고, 누구나 천리의 理를 얻어서 性으로 하는데 이 理와 氣가 합치면 『마음』이 된다. 그러므로 한 사람의 마음은 곧 천지의 마음이며, 한 사람의 마음이 곧 천만인의 마음이어서 처음부터 內·外·彼·此의 구별이 있는 것이 아니다.¹⁸³⁾

이처럼 리와 기가 합치는 자리, 內·外와 彼·此의 구별이 없는 자리로서의 『마음 자리』를 지닐 수 있다면 物我는 일체가 되고 객관과 주관은 융합되며 자연과 인간은 합일 될 수 있는 것이다.

퇴계가 바라본 『自然』은 이처럼 一糸不亂한 정신 건축적인 설계도에 의한다. 직관과 오성적 판단을 벗어나는 사상체계를 외면하지 않는 것이다. 이처럼 투철한 기계론적 자연의 인식체계로서 끝나버리지 않는 데에 퇴계의 眞面目이 있다. 이러한 합리적 객관인식을 止揚한 것이 곧 『敬』이다. 그러므로 퇴계가 바라본 자연은 인식론적 궁리의 학습소만은 아니었다. 物我一體의 격물은 경에 의하여 가치론적이고 종교적인 상태로까지 이르게 되었다. 경의 자리에서 인간과 자연은 融會貫通되었고, <動靜>의 운동논리와 始·通·遂·成의 遁環論理는 보다 철저히 종합 통일되었다.

183) 『四七往復書』, (答奇明彦 論改心統性情圖書)

(夫人之生也 同得天地之氣以爲體, 同得天地之理以爲性 理氣之合則爲心, 故一人之心卽天之心, 一己之心卽千萬人之心初無內外此有異)

퇴계가 자연을 한갓 『마음자리』의 교실로만 보지 않는 까닭은 이와 같았던 것이다. 자연에 대하여 悟性的 감각에서 이성적 판단으로 그리고, 경을 지향하는 가치론적 성찰로 나아가게 한 퇴계의 자연심은 그 자체가 하나의 아름다운 예술적 창조였다.

이러한 퇴계의 天地人 合一의 정신적 경지를 보여주는 詩句가 있다.

바위 위에 꽃이 피어 봄날은 고요하고
시냇가 나무 위에는 새소리, 시냇물 흐르는 소리
잔잔히 울리누나
하염없이 童子 하나 데리고 산길을 거닐거나
산 앞에 다다라 문득 考槃을 보았네.

花發巖巖春寂寂 鳥鳴澗樹水潺潺
偶從山層後携童冠 閒到上前看考槃¹⁸⁴⁾

위의 詩는 퇴계가 아직 채 완성이 되지 못한 『玩樂齋』 옆 『節友社』¹⁸⁵⁾의 매화나무 아래 앉아 있을 때 어떤 중이 曹南冥(植)의 시를

184) 『退·全』(下), p.821, 『言行錄…樂山樂水』(坐節友社梅下有僧進南冥時 先生吟詠數遍曰 此老之詩例甚奇險此則不然因此以贈又作一絕云(詩는 本文에…) 德弘問詩有沂上之樂 樂其日用之常 上下同流 各得其所之妙也 先生曰 雖略有此意思 推言之太過高耳) 考槃…隱居室을 지어 즐기는 일, 또는 樂器를 타면서 즐기는 일, 『考槃左澗 碩人之蒐』(詩·考槃)에서 나옴.

185) 退溪는 그가 살던 陶山의 山水의 景觀과 그가 거처하던 書堂의 건물 하나 하나에 이르기까지 한 없는 사랑으로 대하였다. 節友社는 玩樂齋 옆 조그마한 터전에 松·菊·梅·竹을 심고 부친 이름이다. <陶山雜詠> 卷3, 詩, pp.103~104.

○ 陶山書堂…大舜親陶樂且安 淵明躬稼亦歡顏 聖賢心事吾何得 白首歸來試考槃

○ 巖栖軒…曾氏稱顏實若虛 屏山引發晦翁初 暮年窮得巖棲意博約淵冰恐自疎

○ 玩樂齋…主敬還須集義功 非忘非助漸融通 恰臻太極濂溪妙始信千年此樂同

○ 幽貞門…不待韓公假大龜 新居縹緲映柴扉 未應山徑憂茅塞道在幽貞覺坦夷

○ 淨友塘…物皆皆舍妙一天 濂溪何事獨君憐 細思聲德眞難友一淨稱呼恐亦偏

○ 節友社…松菊陶園與竹三 梅兄故奈不同參 我今併作風霜契苦節清芬儘飽諳

드렸다. 그는 몇번 읊어보고

『이 노인의 시는 대개 기발하고 준엄한 데 이 시는 그렇지 못하구나』

하면서 그韻에 맞추어 지은 시다. 옆에 있던 문인 李德弘이 퇴계시를 보면서

『이 시에는 일찍이 공자가 沂水 위에서 노는 즐거움이 보이고 일상의 삶(日用之常)이 상화로 造化를 이루어 함께 流行하여 제각기 즐거움을 얻는 묘가 있습니다.』

-
- 隴雲精舍…常愛陶公隴上雲 唯堪自悅未輸君 晚來結屋中間臥 一半閒情野鹿分
 - 觀瀾軒…浩浩洋洋理若何 如斯曾發聖咨嗟 幸然道體因慈見莫使工夫間斷多
 - 時習齋…日事明誠類數飛 重思複踐趁時時 得深正在工夫熟何嘗悅口頤
 - 止宿寮…愧無雞黍謾留君 我亦初非鳥獸群 願把從師浮海志 聯床終夜細云云
 - 谷口門…東躡江臺北入雲 開荒谷口擬山門 此名偶似前賢地 耕隱風聲詎易論
 - 天淵臺…縱翼揚鱗孰使然 流行活潑妙天淵 江臺盡日開心眼 三復明誠一巨編
 - 天光雲影臺…活水千雲鑑影光 觀書深喻在力塘 我今得意清潭上 恰似當年感歎長
 - 濯纓潭…漁父當年笑獨醒 何如孔聖戒丁寧 我來叩柵吟風月却喜清潭可濯纓
 - 盤陀石…黃濁滔滔便隱形 安流帖帖始分明 可憐如許奔衝裏千古盤陀不轉傾
 - 東翠屏山…簇簇群巒左翠屏 清嵐時帶白雲橫 斯須變化成飛雨 疑是營兵筆下生
 - 西翠屏山…巖巖群峯右翠屏 中藏蘭若下園亭 高吟坐對眞宜晚 一任浮雲萬古青
 - 芙蓉峰…南望雲峯半隱形 芙蓉曾見足嘉名 主人亦有烟霞癖 茅棟深懷久未成

퇴계는 風光이 明眉한 山水의 곳 陶山을 얻고 난 뒤, 아직 精舍는 준공이 안 되었을 때이지만 이곳의 山水가 매우 맑고 기이하여 심히 구하고자 하던 바라고 늘 말하면서 지나 깨나 이곳에 언제나 있을 것이라고도 하였다(先生得陶山 未成精舍時 常言山水清奇 甚合所求夢寐間常在此中) 退·全(下)言行錄, 樂山水 p.821

그는 늦게 얻은 이곳에서 봄 여름의 花朝月夕으로 江의 나룻배는 홀로 띄우고 노닐기도 하였으며 當世의 念이 전혀 없는 듯 하였다고 하였다.

라고 評하였다. 그러나 퇴계는

『비록 그런 뜻이 조금 있기는 하지만 그대가 추측하여 말한 것이 너무 지나치다.』

라고 겸손하였던 시이다.

우리는 이 시에서 퇴계의 悟道된 자연관과 이에 연유하는 자득의 높은 마음 자리를 아울러 읽게 된다.<閒到山前看考槃>의 경지는 인간과 자연이 함께 무르녹은 조화의 진경이기도 하다.

그러므로 퇴계가 樂山樂水하였던 까닭은 天真한 『자연의 마음』에 『獨往玩詠』¹⁸⁶⁾ 하려던 것으로 이해하고자 한다.

(四) 退溪藝術教育觀의 現代教育的 意味

예술교육은 예술을 통한 사람됨의 교육이다. 예술교육은 교육을 위한 예술, 예술을 통한 교육이며 하나의 교육예술이다. 오늘날 기계문명의 눈부신 외형적 발전과는 반대로 인간의 내면세계에는 파괴에의 충동이 일어나고 있다. 이러한 파괴충동(공격본능)은 전쟁이라는 가장 적극적인 표시로 나타나기도 하여 인간사회의 시기와 중상이라는 소극적 양상으로 나타나기도 한다. 이러한 공격본능의 解消(공격에너지의 발산)나 그 자연스러운 유출은 예술적 교육방법에서 찾을 수 밖에 없다. 인간에게 이러한 힘을 불러 일으키는 것이 음악이며, 시이며, 미술이 되어야 한다는 입장이다. 비인간화에 대한 교육적 저항이 예술교육이다. 그러나 인간의 충동을 理性 그것만으로 통제된다는 생각은 이미 『파우스트적 환상』일 수밖에 없다.

예술교육에서는 인간의 원만한 발달은 美的 정신도야 없이는 불가능

186) 위와 같은 책. p.822(若有山水 明媚瀑布倒流處 抽身獨往玩詠而還).

한 것이라고 믿는다. 아름다운 인간의 감정을 『카타르시스』(catharsis)하고 품성을 고결하게 한다. H·리드는 『예술교육의 도덕적 의의』라는 강연에서¹⁸⁷⁾ 『아름다움을 만들어가는 활동 속에서 인간의 정서는 結晶처럼 아름다운 型을 이룩해 가는 것』이라고 한 바 있다.

퇴계는 그의 詩的 세계가 형성될 때 일어나는 정신과정의 總禮이기 때문에 그의 예술하는 마음은 스스로 교육하는 마음이었고, 문인을 교육하는 자세는 예술하는 자세이기도 하였다. 경건하고, 겸허한 삶의 표현으로써 그는 스스로의 인격을 조각하였다.

퇴계가 평생 동안 힘써 조각하고자 한 교육이상은 인간교육과 도덕교육이었다. 앞의 것은 爲己之學으로 나타났고 뒤의 것은 爲人之學으로 나타났다.

인격과 문화의 건설은 의식의 각성에서 출발하고 각성된 의식은 知·情·意의 조화로운 陶冶로 가능하다.

퇴계는 우리 나라 교육사상 가장 성공한 『선비 교육』을 이루었다. 그는 참다운 士君子의 교육을 창조하였다. 科擧立身 出世主義의 틀에 박힌 교육에서 인간학적 교육의 길이 있음을 실증하였다.

선비란 교육적 도야과정에서 이루어진다. 이상적 도덕인격의 형성에 있어서 퇴계는 예술적 교육방법이 필요함을 모범으로 보여 주었다. 원래 도덕적인 형성과정에는 일종의 종교정신과 예술정신을 포함하기 마련이다.¹⁸⁸⁾

이와 같은 求道の 정신으로 인간은 누구나 이상적인 인간상(人皆可以爲堯舜), 곧 교육적 인간상으로 나아갈 수 있다는 믿음은 유학의 전통적인 교육정신이다.

퇴계는 이러한 정신에 대한 신념에 투철하였다.

예술을 통한 퇴계 교육사상의 현대적인 조명은 이러한 정신과 신념에

187) Read, Herbert, Education for peace를 譯한 安東林(平和를 위한 教育) 乙酉文化社, 1959, chapt, v.p. 141.

188) 錢穆, 『中國의 歷史精神』(秋憲樹역), 延大出版部, 1972, 9, 150.

초점을 맞추어야 할 것이다. 그리고 분열된 오늘의 인격과 교육을 우리는 퇴계의 『예술하는 마음』으로 어느 정도 치료할 수 있다는 것을 현대 예술교육론적 입장에서 발견한다. 인격가치의 개인적 실현과 문화가치의 사회적 구현을 도모하자면 우리는 예술과 인간이 분리되지 않고 이성과 감성이 만나며 그리하여 인간과 우주는 삶의 공참자로서 서로를 조화시켜 나가는 데 있음을 터득하게 된다.

V. 結論：退溪教學思想의 현대적 의의

退溪教育思想의 教育史的 意義

전통적인 것은 보수적이고 현대적인 것은 진보적이라는 말은 문화의 역사와 정신의 구조를 설명하는 자(尺)로서는 무력하다는 것이 이미 밝혀졌다.

더구나, 우리와 같이 混在된 가치갈등 속에서는 전통사상과 현대사상을 따로 구분하여 가려 내려는 일은 결코 쉬운 일이 아니다. 그러함에도 우리는 문화의 특수성을 논하게 되고 한국교육사상의 역사성에 대해 밝히려고 한다. 이것은 우리에게 문화적 전통이 있다는 것을 전제로 하기 때문에 가능하다. 한국교육 사상의 理解地平이 열리는 까닭은 바로 한국의 문화적 전통이라는 초점시각이 있기 때문이다.

한국의 교육적 전통(교육사상)은 한국의 時·空·人의 三間에서 짜여지는 교육정신의 살아있는 짜임(織)이다. 그러므로 이러한 교육적 정신의 배틀에서 나오는 무늬(思想)가 우리의 삶을 律한다. 그러나 개항 이후 외래의 문화적 압력(곧 三間의 배경)이 근대(개화)라는 이름의 문화식민주의적 修好를 주장하면서 격랑처럼 이 땅에 들어닥치자, 한국의 전체적인 문화구조는 일대 교란을 면할 수 없었으며, 이러한 문화의 衝激波를 자체 내의 문화질서로 재체계화 하기에는 자생하는 한국문화의 저작력은 이미 노쇠하였고, 외래문화의 수용 기간은 남(서구나 일본)과

비교하여 터무니 없이 늦었거나 압축된 것이었다.

서구 근대화 3, 4백년의 역사를 우리는 불과 백년 미만의 消化기간으로(그것도 자기선택이 거의 없는)처리하지 않을 수 없었던 점에 있어서 우리는 이중적인 노고를 치루게 된 것이다.

강화도 불평등조약(1876)으로 닫혔던 나라의 문이 열리고 폐쇄 사회(문화)가 타율적인 외부 문화압력에 의하여 차츰 개방 사회(문화)로 移行하지 않을 수 없었던 것이다. 그러나, 비록 열강의 침략적 의도에서 감수된 개항이자 개화였지만 우리는 싫든 좋든 간에 세계무대로 등장하게 되었으며, 이 열려진 密門을 통하여 새로운 지식의 수입과 근대교육의 물결이 밀어닥치게 된 것이다.

전통사회가 근대사회로 옮겨지는 힘은 민중의 자아각성(의식의 근대화)에 있다고 본다. 자아의 각성은 근대화를 여는 또 하나의 개항이기 때문이다.

우리의 교육적 전통과 그 사상적 연원은 儒敎·佛敎 및 민간사상을 포괄하는 表深層 구조적인 측면에서 살펴야 할 것이며, 이와 같은 작업은 외래문화의 수용과 저항의 긴 역사적 전개과정에서 드디어 토착화된 사상과 문화체계라는 것을 긍정하는 데서 출발한다. 어떠한 문화이고 간에 고유·독자의 『아르케』(原型)는 없기 때문이다. 따라서 한국문화 안에서의 유교나 불교적 전통을 외래문화라고 하지 않을 것이다. 그리고 이들 사상체계가 적어도 천 수백년 이상을 우리 문화의 등뼈로서 겨레 얼을 숨쉬게 하여 온 것은 일찍부터 외래문화를 수용하면서 제 것으로 변용시켜온 文化咀嚼力과 우리의 토착문화는 크게 상충되지 않는 동북 아시아 문화권이 함께 지니는 共分母的인 세계관과 인간관(또는 비슷한 三間意識)이 컸기 때문일 것이다.

근대화 이전까지는 우리 문화는 이질 외래문화에 대하여 이중적 翳合過程을 통하여 자기화하여 온 전통이 있었다.

오늘을 사는 한국인의 의식구조·사고방식 속에서 전통의 단절과 삶의 無定向性이 지배적인 구조 방식인 것처럼 진단된다. 교육은 이러한

혼돈을 가중시키는 촉진제가 되기도 하였다. 무엇 때문에 교육을 하여야 하느냐는 원초적인 질문에 자신 있는 해답을 할 도리가 없게 되었다. 옛 사람은 교육의 효과를 인격실현이라는 내재적 가치 면에 높은 비중을 두었다. 그러므로, 도덕과 가치의 교육이었으며 자율학습이었다. 물론, 科擧 準備教育과 같은 공리주위적 교육형식이 큰 힘을 나타내기도 하였으나, 修己治人이라는 敎學정신은 그 명분을 잃지 않고 있었다. 인간성에 대한 긍정과 교육에 대한 樂觀은 인간교육의 터전이 된다.

이를 위해서는 눈 뜨는 정신 안의 빛을 긍정하고 낙관하지 않으면 안 된다. 개인의 정신 안에서 가치와 의미와 이상의 자각을 불러 일으키는 교육이 남긴 빛나는 유산이다.

貞越한 교육자였던 퇴계에 의하면 교육자란 학문을 하는 사람이며, 학문이란 원래 남을 위해서라기 보다는 스스로를 위하는 것이라고 하였다. 교사는 교사임을 의식적으로 그칠 때 참된 교사가 된다는 것이다. 이는 마치 深山茂林 속에서 난초가 그윽한 향기를 풍기듯이 스스로 알지 못하는 사이에 感化를 그 주위에 미칠 것이라고 비유하였다.

오늘의 교육은 기능실현이라는 외재적 가치에 쏠려 있고 교육의 효과를 인간 밖의 수단적 의미를 지나치게 강조한다. 이것은 시대·사회적 요청의 一端이지만 거꾸로 교육적 영위가 이러한 시대·사회상을 이끌어 온 상승요인일 수도 있었다. 緒章에서 예시한 바 있는 인간관의 객관화 현상교육의 기술화현상, 전통문화의 단절현상 등 근대교육의 두드러진 징후들은 교육의 모든 구석에 이르기까지 인간의 비실재성을 증명하기에 이르렀고, 교육하는 일을 하나의 기업으로 轉落하기에 족하였던 것이다. 문화의 역사와 그 창조적인 전통의 계승작업이 결여된 자리에 외형물량적인 서구의 배금주의 교육관을 義理없이 우리 정신의 주인 노릇하기에 이르렀다.

신속하고 효과있는 발전의 교육관은 그 실천의 방법론으로써 객관적 사실, 확실한 관찰, 통계적인 분석을 표방한다. 따라서 인간존재의 윤리적인 핵심을 표현하는 언어는 배제된다. 그러나 교육은 인간존재의 탐구

의 길이며 그 가치적 실현이다. 따라서 교육하는 일에 있어서 외형적인 효율성을 동원하는 것은 그것이 교육의 궁극적 목적인 인간의 정신적 성숙에 도움이 있을 때에만 타당한 것이다. 이점에 있어서 동양 경전에서의 정신은 길이요 과학은 그릇이다(形而上者謂之道 形而下者謂之器)라는 말은 매우 함축이 있는 말이다. 과학이 과학답게 되는 데에는 그 地盤이며 귀결인 정신과 앞 뒤가 맺어져야 한다. 오늘날처럼 과학에 밀린 정신이 그 안전과 영속성을 상실하고 깃들일 항구성의 집이 무너진 적은 없다. 이것은 정신의 傳統地盤이 노쇠하였거니와 아예 없었던 곳에서 쉽게 사라나는 문명 노쇠의 징조이다.

신라와 당나라, 그리스와 로마가 무너진 까닭의 하나는 너무나 난속하여 버린 후기문화의 노쇠 현상 때문이라고 할 수 있다면, 오늘날 미국문명이 가치의 등불을 깜박이고 있는 것은 후자의 예가 아닐까.

현대교육은 합리적일지는 모르나 理性的이라고 할 수는 없다. 오늘의 교육은 교육 편중의 교육이 주된 흐름이기 때문에 지식인의 배출에는 성공적이었으나 지성인의 육성에는 눈을 감는다. 지난날 유학교육의 목표는 자신의 인격 도야를 목적으로 하는 爲己의 學과 지식의 획득으로 남(민족·국가)에게 奉任하는 爲人の 學으로 대별할 수 있었다. 그러다가 宦路가 좁아지고 정치적 출세에 교육이 이용되기 시작하자, 입신출세의 교육, 德育보다 知育교육으로 편중되기도 하였고 출세에 약삭 빠른 官人양성의 교육이 강조되기도 하였다. 조선시대의 과거를 통한 白牌·紅牌의 귀속적인 배경효과는 일제에 와서도 그대로 高文 패스→군수→고등관의 立身 코오스로 대입되었다. 여기에 뿌리깊은 官學 우위사상이 깃들고, 소수정예 중심의 選民사상마저 깊고 넓게 자리잡게 되기도 하였다. 그러나 이것은 일부 治者계급이나 선택계급의 교육관이었음을 잊어서는 안 될 것이다.

주로 미국을 중심으로 하는 이질문화가 교육이라고 하는 형식으로 우리 나라에 영향을 끼치기 시작한지 90여년이 되지만 결정적인 문화압력으로 강요되어 온 광복 후 30여년 간이다.

이때 우리가 미국 교육의 영향을 받아들이게 되는 과정은 별다른 양상이 있었다. 즉 외래문화에 대한 수용과 저항의 이중적 구조가 무너졌다는 것이다. 우리가 역사를 얻은 이래 이 때처럼 저항없이 남의 것을 받아들인 적은 일찌기 없었다. 말하자면 우리는 서구적 민주주의 제도와 자유 인권사상에 대한 훈련과 경험이 역사적으로 없었음에도 불구하고 감격시대의 教育情想으로 이것을 흔쾌히 받아들이지 않을 수 없었다. 그냥 받아들일 정도가 아니라 새 나라의 새 교육을 위하여는 지난 날의 사회질서를 유지하여 온 전통가치·문화가치를 破壞하는 길이 민주교육을 위한 빠른 길이라고까지 盲信하였다. 이리하여 戶籍 없는 교육이라는 또다른 隸屬교육이 자행되기에 이르렀으며, 教育工學이라는 수단학이 강조되고, 인간의 행동변화를 요구하는 서구식 발전관이 중시되고 말았다. 따라서 『지금』이라고 하는 역사의식과 『여기』라고 하는 사회과악, 『우리』라고 하는 民族身元의 확인, 그리고 『있다』라고 하는 인간존재의 의식 등이 산산이 부서진 교육 아닌 교육을 하여 온지도 30년이 되었다.

이념의 혼미, 교육실천의 방향, 교육정책의 졸속과 무정견 등으로 진통과 시련을 겪어 오기도 하였다. 그러나 전통과 개혁을 위한 이러한 시련 속에서 얻은 대가가 우리에게 주어졌다. 곧, 국적있는 교육의 발견과 그 교훈이다. 성숙된 지성만이 지나온 역사를 반성한다. 그리고, 역량있는 겨레만이 역사의 水路를 改修한다.

우리 교육에서 민족적 자아를 재발견하려는 이즈음의 눈뜸은 30년간 교육이 뼈아프게 터득한 또 하나의 커다란 교육적 결실이다. 書架 속에 묻혀 있는 사상이 아닌 이상 그리고 강단 위에서나 읊조리는 것이 아닌 한, 살아있는 교육의 이상은 전통적인 것과 현대적인 것이 따로따로 흘러 나오는 것일 수는 없다. 참으로 전통적인 것은 현대적인 것이고, 현대적인 것이 곧 전통적 가치를 지니는 것이다.

(一) 退溪教學思想의 현대교육적 示唆

유학이야 말로 참된 인간학적 교육학이다.

『儒』라는 글자의 會義¹⁾에서 알 수 있듯이 『儒=人+需』이므로 『사람됨』을 위한 문화의 역사적 제장치들인 철학·종교·역사·예술 등 모든 삶의 그릇들이 이러한 사람됨의 길을 전제로 하면서 또 필요로 한다.

이러한 여러 가지 문화의 표현들이 하나의 『儒』를 이룩하기 위하여 필요하거니와, 이러한 문화적 교양을 고루 갖추었다고 하여 반드시 사람됨(곧 儒)이 형성되는 것이 아니다. 오히려 사람의 자리를 벗어나서 기능으로서의 삶만을 다루는 사람을 일컬어 『伎』라고 하였다.

儒는 쓰임새 있는 사람이다.

이곳에서의 쓰임새는 공리주의적 효과성으로서의 그것은 아니다. 사람 몫을 제자리로 쓰이는 사람인 것이다. 그러므로 유학은 서구의 철학적 인간학이나 인간학적 교육조건이 다른 종합 통일적이다. 따라서 유학 안에는 철학, 윤리도덕, 정치, 경제, 교육 등 여러가지 분과 개별학이 종합적이고 포괄적인 교육인간학을 기초로 한다.²⁾

『사람이란 무엇인가』의 문제는 인간의 영원한 질문이다. 역사는 변천되고 사회 또한 급속한 변화를 이루어 왔으나 철학, 역사, 종교, 예술 등 모든 삶의 표현들은 이러한 久遠한 질문에 대하여 끊임없는 해답을 하여 왔다. 문화의 역사는 이 물음에 대답하려는 끝없는 답안지였으며, 한번도 완전한 답을 들어본 적이 없는 무한의 정신운동이기도 하다.

인간이해·인간본질 究明의 열쇠는 하나의 기본되는 열쇠(原鍵)로 열리는 것이 아니라고 한다. 말하자면 변화와 유전으로서의 인간조건을 그

1) 『說文』에 의하면 儒字는 『柔也, 枝士之稱, 人人需聲』라고 하였다. 즉, 溫和柔順한 인품의 소유자로서 사회에 需用되는 유용한 인재라는 뜻이다.

2) 儒學은 본질적 교육과 관련되고, 儒는 교사의 뜻을 지닌다. 周禮에 의하면 聯師儒라 하여 『와 『儒』를 같은 職으로 聯言하였다. 이에 대하여 鄭玄은 注하기를 『師儒, 鄉里教興 文藝者』라고 하였다.

師, 諸侯師氏, 有行德以教民者

儒, 諸侯保氏 有六藝以效民者—(同注)

所與된 상황성으로 이해하자는 것이다. 그러나 오늘날의 인간학적 정보에 의하면, 인간에 대한 단편적이고 부분적인 지식이 많으면 많을수록 인간의 본질에 대한 이해는 점점 『五里霧中』이라는 것이다. M·셀라는 이와 같은 현상을 역설적으로 지적하여 과거 어느 시대도 오늘날처럼 인간의 본질이 무엇인지 모르는 시대는 없다고 하였다. 그리하여 오늘날의 삶을 사는 우리 모두는 제 집을 잃고 路傍에서 걸도는 流民이 되어 버린 듯 그 얼이 기댈 정신의 등불은 사라졌다는 것이다.

이처럼 현대인에게 지배적인 인간관이 결여되었다는 사실은 단적으로 말하여 어두운 이 시대정신의 표상이다. 이리하여 서구의 철학과 과학은 이제 사람이란 무엇인가, 그리하여 사람은 무엇이 되어야 하는가 라는 존재와 當爲에 대하여 다 같이 총괄적인 질문을 하지 못하고 있다. 따라서 이제까지는 어느 하나의 그들 학문도 인간은 무엇이며, 무엇이 되어야 하느냐 라는 전체적인 답을 줄 수 없었을 뿐 아니라, 『나는 무엇이다』라는 개별적인 답을 주지를 못하였다.

더구나 한국교육의 이 30년은 미국을 비롯한 서구의 경험과학이 주는 인간이해에 경도된 교육세대였으며, 인간을 떠난 지식편중의 삶만을 위하는 교육으로 일관한 『교육不在』의 시간이었다고 볼 수 있다.

인간은 그의 삶을 통해서 스스로의 삶의 의미와 가치를 찾는다. 그리고 인간만이 의미와 가치를 창조한다. 이러한 의미존재안에서만 비로소 객관적인 것이 지배될 수 있는 것이다. 이렇게 인간이 찾아낸 의미가 곧 인간의 삶의 규범과 관계된다. 교육하는 일은 이 규범과 떼어 놓고서는 생각할 수 없다.

퇴계사상은 이러한 不毛의 인간관에다 새로운 인간이해의 등불을 비추며, 그 이해의 새로운 지평을 열어준다. 근원적인 질문에 대한 확실한 거점을 사상적으로 정립하여 준 퇴계의 인간관은 무엇인가.

『사람은 이 세상에 태어날 때 천지의 理氣를 받고 태어났다. 理와 氣는 합하여 마음이 되고 이 마음은 한 사람의 마음이자 곧 천지의 마음이며, 만인의 마음이다.』—(聖學十圖筭)

이러기 때문에 사람에게 있어서 理의 所在는 한결 같아서 智愚가 生得的으로 타고남에 차이가 있는 것이 아니다. 이는 天理의 本然으로 下愚라도 마땅히 힘을 쓰면 理의 사람으로 나갈 수 있으며, 上智라고 하여 氣質의 아름다움만을 믿어 存養省察과 眞知實踐이 없다면 사람됨의 길을 저버린다는 것이다. 여기에 퇴계학은 단순한 지식학이 아니라 실천윤리를 강조한 행위학으로서의 진면목이 여기에 있다.

성리학적 인간관은 天理觀의 축소이다. 인간과 天理관계는 성리학의 주된 우주인성론의 교섭관계이다. 사실을 主宰로 하는 정신의 법칙성이 곧 天人관계의 윤리구조라고 보았다. 그러므로, 氣는 理에 대하여서 致中和의 경지로 나아갈 수 있는 것이다.

천지에 편재하고 사람에게 내재하는 理의 길, 이것이 보편과 특수, 全一성과 개별성이 융합되는 자리이다. 사람의 자리는 이러한 천인융합의 길에 서 있다. 이리하여 퇴계는 氣의 사람도 理의 사람이 될 수 있다는 가능성의 통로를 열어 놓는다.

그에 의하면, 天理가 곧 人性이니, 사람이 홀로 구비한 仁은 천지만물이 구비하고 있는 仁의 주객관적 표현이다. 즉, 객관적 보편성으로서의 仁(天理)은, 주관적 특수성으로서 仁(人性)과 하나가 될 때 中和의 경지에 이른다는 것이다.

人性은 天理로 인하여 主宰되는 것(合理氣 統性情)이므로 인간은 늘 存養省察의 工夫에 힘쓰지 않을 수 없게 된다.

이처럼 퇴계 인간학은 인간의 교육적 陶冶의 믿음에서나, 居敬窮理와 力行으로 善性에 도달하리라는 교육적 가치의 인정이라는 면에 있어서 다같이 중요한 시사를 준다. 교육에 있어서 가장 중요한 구실은 가치와 의미에 눈을 뜨게 하는 것이기 때문이다.

퇴계는 스스로 그의 생애를 사람됨의 길을 닦는 인격의 산 교과서였을 뿐만 아니라. 그의 門人교육은 이로써 일관하였다. 퇴계교육은 바로 이러한 정신의 눈뜸과 만남에서 문인들의 인격이 비약적으로 고양되는

그런 교육이었다. 그러나 그는 한번도 남의 교사임을 자처하지 않았다. 퇴계에게서 인간교육의 변치않는 가치적 典範이 이곳에 있다.

그는 인격적인 접속을 통한 교육을 숭선수범 하였으니, 퇴계敎室은 嚴과 慈가 충만하여 봄바람이 감도는 곳이었다. 퇴계의 이와 같은 겸양의 德, 교육자로서의 바탕, 貞越한 교육방법이 오늘날 우리가 발굴하여야 할 값진 교육적 전통이기도 하다. 퇴계의 교육목적관은 유교교육의 일반목적인 仁을 체득하는 데³⁾ 있다.

퇴계의 仁愛說은 한없이 남을 사랑해 주는 마음이어서 동기나 혹은 결과를 이미 초월한 우주 생명력과 결부된 도덕원리로 파악되는 것이다.⁴⁾

그러므로 퇴계의 仁을 理의 경우에서와 마찬가지로 이론적인 『所以然』으로 이룩하여야 될 것임을 강조하고 있다. 이와 같은 일치는 理와 仁이 결국 표현을 달리하고 있을 뿐 그 바탕은 같기 때문이다.

理는 우주·人性的 본체론적 표현인데 비하여, 仁은 실천윤리적 표현이기 때문이다. 仁에의 길은 이른바 『存天理·遏人欲』의 工夫에 의하여 나타나는 것으로서 이는 居敬窮理에 침잠하여서만 가능하다고 보았다. 이와 같은 居敬窮理는 퇴계의 독특한 교육목적 실천관인 『敬』을 지향한다.

敬은 실로 사람됨의 알맹이다.

敬은 『日用第一義』⁵⁾로서 動과 靜을 관통⁶⁾하며 앎과 됨의 기본이 되는 자세이다.

敬이란 지적인 학습(窮理)과 실천적 행동(力行·居敬)을 보다 철저히

3) 『퇴계전서』(上) p.218 仁을 체득하면, 『……因以破有我之私廓無我之公, 使其頑然如石之心, 融化洞徹, 物我無間, 一毫私意, 無所容於其間, 可以見, 天地爲一家, 中國爲一人, 痒癢疾痛, 眞功吾身, 而仁道得矣』라고 하여 主客觀의 融和洞徹된 경지임을 알려주고 있다.

4) 崔旼洪, 『한국철학』, 성문각, 1969, pp.162~165 (퇴계의 인애론)

5) 上前書 (上) p.681 (答金而精)

6) 같은 곳, p.661 (靜而涵天理之本然, 動而決人欲於幾微)

그리고 포괄화한 개념이다.

궁리한다 함은 바로 理에 다다른다는 말이다. 物我一理는 인간과 사물에 있어서 融會貫通의 理를 공부하는 것이다. 이와 같은 궁리의 인식론적인 체득은 居敬에 의하여 발현된다. 그러므로 居敬은 타율적인 지도에 의해서가 아니라 자각적 노력에 의하여 이를 수 있다. 居敬은 統性情하는 태도인데 『未發의 情』을 밑바탕으로 하고 있다.

위의 窮理와 居敬은 퇴계에 의하여 敬으로 融合歸一되고 있는 것이다. 퇴계에 의하면, 사람의 자리는 마땅히 敬으로써 이루어져야 한다고 한다.

『人之爲學，勿論有事無事，有意無意，惟當敬以爲主』⁷⁾ 라는 말이 이 말이다.

이처럼 動과 靜, 體와 用을 꿰뚫는 것이 敬인데, 퇴계학의 강한 특색인 실천성과 결부시킬 때 敬 또한 실천을 바탕으로 한다.

또한, 퇴계의 敬은 하늘과 사람을 다리 놓는 자리이다. 天理人欲이 敬으로 말미암아 하나될 수 있다고 보았다. 그러므로, 敬은 一身의 主宰인 마음을 다시금 主宰하는(蓋心者一身之主宰也, 而敬又一心宰也 一心學圖)최고의 정신적 위상이다. 그러므로 人欲을 버리고 天理를 따르려는 퇴계의 간절한 求道의 자세와 만난다. 敬을 지향하는 그의 인격적 태도는 하늘의 문법을 사람에게 퍼려주는 자세이다. 氣의 품성을 지닌 사람은 마땅히 실천윤리적 귀감을 天理에서 찾아야 한다고 보았다.

원래 유학에서는 지적 학습은 『枝葉』이라 보고 이를 『下學』이라고 불렀다. 낱알의 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 점진적인 『存養省察』하는 길 밖에 없고, 이 길의 알맹이가 바로 敬이다.

현대교육은 그 교육적 목표설정의 불확정성과 교육가치관의 혼미성에 있어서 다 같이 진통을 앓고 있다. 교육이 바라보아야 할 중심의 자리가

7) 같은 곳, p.654

비어 있다는 사실처럼 비극적인 인간의 營爲는 없다. 교육은 미래를 건설하는 현재의 役事이며, 이러한 役事는 바로 역사적 전통의 大地에서 이룩된다. 우리가 교육적 영위에서 정신적으로 부흥하고 재창조하여야 할 第一義의 사업이 바로 교육가치관의 확립이라고 본다면 퇴계의 『敬을 통한 사람됨의 길』은 그 값진 정신유산의 풍부한 광맥인 것이다. 퇴계 敎學사상은 인간본성, 자기본성을, 끊임없이 추구하여, 감성적 요소와 이성적 요소를 종합적으로 그리고 全人的으로 겸비한 心性情論에 더한다.⁸⁾

그의 인간이해는 仁의 길(곧 人道)에 근원을 두었으며 남을 인정하는 中和의 원리를 지향한다. 이러한 성리학적 인간이해 위에 현대교육은 잃었던 중심의 자리를 찾지 않으면 안 될 것이다.

퇴계교학 사상은 70년 그의 생애를 건(懸) 응혼한 교양곡이었다. 그러므로, 퇴계학의 이해는 위에 말한 몇 가지 인식론적 해석만으로는 설명되지 않는다. 다만 퇴계를 통하여 인간 완성의 의지를 교훈 받고, 교육적 인간상의 전형으로서, 강의한 학적 양심의 소유자로서, 또는 구원한 敎師像으로서, 오늘 우리는 그의 살아 있는 얼굴을 조각할 일이 남아 있다.

이러한 조각이 곧 우리가 소유할 교육적 전통의 현대적 의미가 되는 것이다.

<마무리를 하면서>

필자는 이로써, 疏略하나마 퇴계교학사상의 一端을 진술하였다. 이곳에서 다루지 못한 山積한 미해결의 문제는 앞으로의 연구과제로 남길 수 밖에 없다. 이는 필자의 생애사업이기도 하려니와 무엇보다 同學의 선배, 同途의 학구에 의한 보다 풍부하고 본격적인 연구성과에 의하여

8) 柳承國, 前掲논문, p.654

퇴계 敎學사상의 현대적인 조명은 우리 교육의 토양에 그 뿌리를 내릴 것으로 믿는다.