

## 退溪「心」의 敬持說\*\*

蒙 培 元\*

최근에 退溪 著作을 다시 읽고나서 그의 학술적 정신이 모두 다 심의 경지(心靈境界)에 있지, 명사개념의 해석이나 변론에 있지 않음을 깊이 느끼게 되었으며, 이 점을 이해하고서 李退溪를 새롭게 인식하는 데 도움이 되었을 뿐 아니라, 적극적인 면에서 퇴계학의 현대적인 의미를 설명해낼 수 있게 되었다.

### I

퇴계를 논하는 사람들은 고대와 현대를 막론하고 어떤 사람은 “醇” 즉 “純而不雜”이라고 말하고, 또 어떤 사람은 “固” 즉 주자의 “법도”를 고수하여 변화시키지 않았다고들 말한다. 사실 “醇”이라고 하는 것은 마음의 수양과 경지에 전념하는 것이며, 이것은 유가의 근본적인 요구이며, 퇴계는 이 점을 깊이 인식하고 있었고, 있는 힘을 다하여 의미를 밝히고, 몸소 실천에 옮기려하였다. 그리고 “固”라고 하는 것이 물론 유가의 “道統”관념을 드러내어 주자학으로 “大公至正而無歸於一偏之弊”로 생각한 것이지만, 또한 그 안에 “浮泛之失”이 있음을 지적하였다. (「心經後論」, 『李退溪全集』, 下, 483쪽). 사실은 그가 주자학설을 발전시킨 점도 있는

\* 중국사회과학원 교수

\*\* 이 논문은 1995년 제14차 퇴계학국제학술회의에서 발표한 것임

데, 예를 들어 程敏政의 「心經附注」를 숭상하여 “論”을 저술하였는데, 이것이 그 명확한 한 예라고 할 수 있다.

퇴계가 「心經」이란 저작을 중시한 까닭은 심의 문제의 중요성을 드러내고, 심의 문제가 사실상 초월과 경지의 문제임을 밝히려는데 있다. 이것은 「心經」 안에서 뿐 아니라, 詩詞를 포함한 다른 저작에서도 분명하게 표현되어 있다. 이 때문에 논자는 퇴계철학을 연구하려 할 때 당연히 詩文圖注錄을 모두 다 중시해야지 어느 하나라도 소홀히 해서 안된다고 생각한다.

儒家哲學은 어떠한 의미에서 詩學的인 혹은 藝術的인 철학이라고 할 수 있지만, 그들의 “詩”를 단순히 文學藝術 혹은 美學範疇로 귀속시키거나, 그의 “文”을 단순히 “道” 혹은 철학의 범주로 귀속시켜서는 안된다. 중국과 동양철학이 서양철학과 다른 점이 바로 심의 문제를 중시하는데 있을 뿐아니라, 동시에 “智”와 “情”의 문제를 함께 중시하고, “詩”는 “情”을 표현하고, “文”은 “知”를 표현한다고 하는 것은 단지 일반적인 견해이다. 사실은 “詩” 가운데에 “文”이 포함되어져 있고, “文” 가운데에 “詩”가 포함되어 있으며, “知”가운데 “情”이 포함되어 있고, “情” 가운데 “知”가 포함되어져 있는 것으로 양자가 합일되어진 것이다.

퇴계가 심을 논하는 가장 중요한 점은 바로 心이 절대주체라는 것이며, 그가 말하는 “兼理氣”, “統情性”, “該體用”, “貫動靜”하는 것이다. 이 때문에 心은 “總腦”이고 “樞紐”인 것이다. 理學 즉 新儒學에서 논의하고 있는 모든 문제, 예를 들면 理氣 性情形而上 形而下 體用 등 등은 모두 心과 관계가 있고, 심으로 구체화되어야 한다. 그렇지 않으면 이것은 “잡담(閑說話)”에 지나지 않으며, 자신의 心身の 생명과 무관한 것이 된다. 그리고 理學에서 탐구하려고 하는 것은 바로 心身性命의 學 혹은 安身立命의 학이다. 이 때문에 모든 理學의 문제는 다 心의 문제, 境地의 문제로 귀결될 수 있다. 이것은 心學派나 理學派를 막론하고 모두 이와 같다.

“心兼理氣”라는 말이 비록 朱子의 의미이기는 하지만, 주자가 직접적으로 이 말을 하지는 않았다. 그의 학생인 黃干 陳淳 등이 말한 것을 퇴계가 의미를 정확하게 하였는데, 이것이 퇴계의 하나의 공헌이라 할 수 있다.

“心一而已，其體其用，滿腔子而彌六合，...不可只認一塊血肉之心爲心也”  
 ([金而精問答], 같은 책, 165쪽), “舉一心字，而理氣二者兼包在這里.”  
 (上同, 164쪽)

이것은 바로 신유가에서 말하는 우주본체론의 문제와 심의 문제를 완전히 서로 연결의 통로를 마련한 것이며, 한 걸음 나아가 心의 존재문제로 변화하게 된다. 이는 서양에서 말하는 본체론철학, 인식론철학과는 상당히 다른 점이 있으며, 칸트의 道德形而上學과도 구별이 된다. 왜냐하면 칸트의 본체 혹은 “物自體”는 實體論이라 할 수 있지만, 유가와 이퇴계가 말하는 “理”는 實體가 아니다(이 점에 관하여서 다른 논문에서 이미 다룬 바 있다). 理가 비록 普遍絕對의이지만, 發育流行 가운데서만이 비로소 體現해낼 수 있고, 그것은 존재하면서도 유행하는 영원히 멈추지 않는 과정이며, 그 근본적인 의미가 바로 “生生之理” 혹은 “生生之意”이며, 사람에 있어서는 바로 心이며 仁인 것이다. 이 때문에 유학자들의 학문은 결코 천지만물의 본체가 무엇인가를 탐구하고 논의하는 것이 아니라 “인간과 사물이 생겨난 이후부터 천지운행의 근원을 탐구해 나아가는 것이다(自人物稟生之後而推天地運化之原)” ([天命圖說後序], 같은 책 239쪽). 여기서 “推”字가 매우 중요하며, 그것은 사실상 인간이 천지 만물 가운데 주체지위를 확립한 것이며, “天人合一”의 경지론의 기초를 정립하는 것이다.

李退溪의 주장에 따르면, 天과 人은 본래 하나의 理이고 一體이며 (“吾與天地其理本一” [兩銘講義], 上同書, 396쪽), 天道·天命·天理는 나의 本體存在 혹은 心의 本體이다. 인간의 위대함은 바로 心 가운데 本體境地를 실현할 수 있는 內在能力 혹은 潛在力을 가지고 있기 때문이며, 이것은 또한 孟子가 말하는 “良貴” “天爵”이라는 것도 단지 자아실

현에 있을 뿐이라는 것이다.

“學者於此誠能知天命之備於己，尊德性而致順信，則良貴不喪，人極在是，而參天地贊化育之功，皆可以至矣，不亦偉哉!”(上同書, 239쪽)

만약 “理” “性” 등이 存在 범주라고 말하게 된다면, 그렇다면 “命”은 기능(功能) 겸 目的範疇을 이고, “天命流行”은 “生生不息”의 과정일 뿐 아니라, 天과 人 사이에 최초의 동력과 최종의 목적이라는 의미를 지니고 있다. 이것은 당연히 서양식의 神學論이 아니고, 자연의 潛在目的性이며, 참된 실현은 “心”에 있는 것이다. 인간이 비로소 목적 자체일 수 있기 때문에 心은 本體存在일 뿐 아니라, 목적을 가지고 있는 활동이며, “盡心知性知命”의 學이라는 것은 바로 인간의 최종목적인 “天人合一” “心理合一”의 최고경지를 실현하는 것이다. 이것이 비록 영원히 끝이 없는 추구이기는 하지만, 또한 현실적 가능성을 가질 수 있는 것은 “天命이 나에게 갖추어져 있기(天命備於己)” 때문이다. 理는 종극의 표준으로서 “彼岸”의 절대실체에 존재하는 것이 아니고, 접근할 수 있지만 도달할 수 없는 것이어서, 그것이 心이 心이 되는 까닭이며, 심의 본연의 상태이며, 일단 실현되면 “渾然一理”의 경지인 것이다. 이러한 종극성과 현실성의 통일이 바로 유학이 서양철학과 다른 가장 큰 특징이며, 心은 유한하면서도 무한한 것이며, 상대적일 뿐 아니라 절대적이고, 현실적일 뿐 아니라 초월적이다.

## II

그러나 心은 知 情 意 등 등의 내적인 다기능의 존재본체를 포함하고 있으며, 情感의 면에서 말하면 “仁”의 경지이다. 이것은 당연히 道德情感을 가리키는 것이다. 도덕정감은 도덕본심(本體心)에서 나온 것이며, 초월적인 층차에서는 仁의 경계로 표현되고, 또한 鄭顥가 말하는 “情順

萬事而無情”의 情이며, “無情之情”은 바로 “天地萬物一體의 仁”이다. 이념상에서 말하면 情은 性이 발한 것이지만, “滿腔子惻隱之心”이 있어야 비로서 “仁”의 경지를 실현했다고 말할 수 있다. 이것은 개인의 사사로운 情이 아니고, 보편적으로 만물에 펼쳐지는 것이며, “大公之情”의 情은 仁體의 流行이다. 이것은 新儒學에서 말하는 “體用一源”의 學이다. 우리가 心體의 仁을 말할 때, 단지 잠재적인 존재상태 즉 “未發의 體”를 말하는 것이고, 우리가 “求人得人”을 말할 때, 실현된 존재방식 즉 仁의 경지이다. “仁”의 경지가 있게 되면, “普四海彌流合”하고, “參贊化育”하여, 가능하지 않은 것이 없고, 그 氣象은 자연히 달라지게 된다. 이것이 인간의 생명의 가치의 완전한 실현일 뿐 아니라, 인간의 목적의 실현이기도 하다.

이것이 바로 이퇴계의 심의 철학인 것이다. 그는 한편으로 인간의 주체정신을 분명하게 드러내었고, 인간의 心の 무한가능성과 창조성을 긍정하여, 新儒家의 境地說을 발전시켰다. 다른 한편으로 또한 인간의 자아수양의 필요성과 실행가능성을 제시하여 난폭한 행위 심지어 금수와 같은 행위로 전락하지 않도록 하였다.

“人有腔子乃其爲樞紐總腦處，故這個物事充塞在這里，爲天下之大本..... 若人不於自家身上求，却去腔子外尋覓，是舍樞紐大本之所在，而向別處馳走求色，如吾性分有何交涉耶?”(〔黃仲學問答〕，上同 101-102)

여기서 말하는 “腔子”는 心이 있는 곳이고, “這個事物”은 결코 육체(血肉)가 아니고, “仁”이며, 자기 자신에게서 仁을 구하는 것이니, 이것은 性分 안의 일이지, 성분 밖의 일이 아니다. 만약 어떤 철학이 줄곧 밖으로만 추구하고 탐색하기를 주장한다면, 新儒家와 이퇴계의 관점에 따르면 이것은 자기 자신을 상실한 것이라 할 수 있다. 자기 자신에게서 어떻게 구하는가? 그 중 중요한 점은 자기 스스로 체험을 하는 것이다. 이것은 일반적으로 말하는 인식문제가 아니다. 新儒家는 “識仁” “體仁”의 학설이 있지만, 사실은 모두 심의 체험과 直覺을 말하는 것이고,

이퇴계는 이것을 깊이 깨닫고, 반복적으로 “체험공부”를 강조하였는데, 유학에 대한 공헌이라고 할 수 있다.

“蓋聖學在於求仁，須體會此意，方見得與天地萬物一體眞實如此處，爲仁之功始親切有味。”(〔聖學十圖〕, 같은 책 253쪽)

“深體此意”는 자기 자신의 몸과 마음에서 仁을 깊이 있고 절실하게 체험한다는 의미이고, 동시에 또한 몸소 실천에 옮긴다는 의미이다. 체험은 가장 직접적이고 가장 절실한 공부이고, 체험은 일종의 깨우침이나 감화 혹은 일종의 자아검정이라고 말할 수 있다. 마치

“痒痾疾痛眞切吾身而仁道得矣”(〔兩銘講義〕, 같은 책 396쪽)와 같다.

바로 이와 같기 때문에 그는 학문을 논하는 가운데 부단히 “涵養體驗의 공부”(〔鄭子中間答〕, 같은 책 138쪽)를 강조하였고, [天命道說] [聖學十圖] [兩銘講義] [心經附注] 및 [朱子書節要] 등 등을 저술한 것을 제외하고도, 특별히 [延平問答]에 관심을 기울여, 주자의 스승과 제자가 “靜中體驗未發氣象”의 공부가 仁의 경계를 실현하는 근본방법이라고 생각하였다. “此老言語一味親切”(같은 책 120쪽) “靜中頗有新功”(같은 책 185쪽)도 다 체험공부를 강조한 것이다.

체험은 특수한 情感活動이고 또한 특수한 인식활동인데, 杜維明교수는 이것을 “體知”라는 주장을 제기하였는데 매우 탁월한 견해이다.(〔創造的轉化〕, [杜維明新儒學論著輯要] 162쪽, 廣播電視出版社, 참조) 체험은 感性的의 知覺的 체험, 예를 들면 고통을 알고 가려움을 느끼는 것을 가르키는 것일 뿐 아니라, 초월적 本體體驗 혹은 直覺體驗을 갖는 것인데, “靜中體驗未發氣象”이 바로 이러한 체험이다. 이것은 일종의 형이상학적 체험이지만 결코 일상적인 생활을 떠나지 않는다. 이러한 체험은 사람들의 생명존재의 기본방식으로 인식되어지고, 또 생명의 자아승화·자아초월로 인식되어진다. 부단한 초월의 결과를 통하여 “天地萬

物一體”의 경지에 도달될 수 있다.

여기서 말하는 “一體”는 형체를 가리키는 것이 아니고, “一氣流行”의 의미일 뿐 아니라, 정신경지이고, 형이상적 관심 혹은 “우주적 관심”이다. 그러나 이러한 경지가 있게 되면 자연스럽게 행동하는데 만물과 잘 조화하고(和諧相處), 내외의 틈이 없게 되며, 이것을 “大體達道”라고 부른다. 이것은 사람과 천지만물과의 관계가 내재적이지 외재적이 아님을 설명하는 것이다.

여기서 우리는 깊은 종교정신 즉 종교경지를 볼 수 있는데, 이것이 바로 무한과 영원에 대한 추구이다. “道體流行”은 무한하고 영원한 것이며 “天人合一”의 경지를 실현한 것이며, 또한 무한과 영원을 실현하였다고 말할 수 있다. 그러나 그것은 절대적 실체가 있음을 승인하는 것이 아니며, 일체를 주재하는 神이 있음을 승인하는 것도 아니다. 이러한 무한과 영원은 바로 심의 자아초월이고 “天人一體”가 되고, 그리고 분별이 없게 되서 만물과 일체가 될 수 있다. 어떤 사람은 여기서 말하는 주재자는 理이지 心이 아니라고 주장하지만, 이퇴계는 “未既曰只是一理, 則理之總腦不在於心, 更當何在?”([答鄭子中], 같은 책, 327쪽)이라 주장한다. 이것은 “心理合一” 혹은 “天人合一”경지는 단지 心의 경지이고, 心이 초월하여 도달하는 존재방식 혹은 존재상태이며, 도덕정감의 이성화 혹은 초월이성의 존재상태일 뿐이지, 결코 그 밖의 단독적인 “理”가 존재하여 그것을 인식하려고 하는 것이 아니다.

### III

체험은 결코 인식을 떠날 수 없지만, 이러한 인식은 주객대립의 대상 인식이 아니고, 체험하고 몸소 실천하는 가운데 드러나는 明覺이고, 자아실현(呈現) 혹은 “맑고 깨끗함”(澄明)이다. 心의 존재와 기능을 “情”의 측면을 제외하고, 또한 “知”의 측면이 있고 “情”과 “知”는 다 本體境地를

실현하는 중요한 기능이다. 그러나 다른 측면에서 “情”은 “仁”의 경지로 통하고, “知”는 “誠”의 경지로 통하는데, 두 가지를 나누어서 논할 수 있겠다. 이 점에 관하여 이퇴계는 명확하게 설명하고 있다.

“心體包含無所不具, 仁固心之德, 智亦不外於心德, 知覺智之事, 故謂之心之德, 何疑之有?” (같은 책, 329쪽)

心體는 본래 “渾然一體”로 포함하지 않는 것이 없다. 이 때문에 왕양명과 같은 사상가들은 더욱이 심은 ‘분석할 수 없는 것’이며, 良知는 知일 뿐 아니라, 仁이기 때문에, 그것이 어떻게 사용되어 지는지를 보아야 한다고 주장한다. 그러나 이퇴계는 “心”은 분석할 수 있고, 또 당연히 분석해야 한다고 주장한다. “四端七情說”은 바로 情感이 작용하는 것에 대한 분석이고, “仁”과 “知”도 역시 이와 같다.

그는 당시의 어떤 사람이 단지 같은 것을 말하고, 다른 것을 말하지 않고, 整體만을 말하고 분석을 말하지 않았는데, 이것이 잘못된 것이라고 비판을 가하고 있다. “喜同而惡離, 樂渾全而厭剖析, 不究四端七情之所以來” 따라서 두 가지 情感의 구별과 의미를 설명할 수 없다. 그리고 “夫講學而惡分析, 務合爲一說, 古人謂之鵠圖吞鵠, 其病不少.”([四端七情分理氣辯], 같은 책, 244-245쪽)라고 비판을 가하고 있다. 이러한 분석 정신이 비록 논리분석이나 수학분석과는 다르다 하더라도, 心의 철학 가운데는 적극적 의미가 있고, 그것은 심의 경지의 다른 층차 다른 측면을 설명하는 데 도움을 줄 수 있다. “四端”과 “七情”의 구별은 道德境地와 審美境地(아래에서 상세히 논함)를 설명하는 것이고, “仁”과 “知”의 구분은 “仁”과 “誠”의 경지를 설명하는 것이다.

仁과 智를 함께 논한 것은 孔孟 이래로 이와 같이 해온 것이지만, 그 후에 新儒家가 仁을 心의 全德이라 생각하고, 智는 仁德안에 포함되는 것으로 생각하였다. 그러나 신유가 역시 “誠”의 경지를 말하였는데, “誠”은 心 안에서 어떤 지위를 차지하고, “仁”과 어떤 관계인지를 신유가는 명확하게 설명한 적이 없다. 이퇴계는 仁과 智의 두 德을 구별해내고,

우리에게 분석의 실마리를 제공하여 주었다. 퇴계가 “渾全”의 說을 결코 반대하지 않았다는 것은 조금도 의심할 바 없으며, 그에게 있어서 “仁”과 “誠”은 모두 “心理合一”의 本體境地이지만, 그 의미하는 바는 “仁”은 “愛”의 “理”이고, “誠”은 “眞實无妄의 理”를 말하는 것이다, 이것은 바로 “仁”은 道德境地이고, “誠”은 眞理境地임을 말하는 것이다. 비록 두가지가 하나의 통일된 유기체이지만, 각기 다른 방면에서 설명할 수 있는 것이다. 이것이 바로 그의 “분석” 정신의 體現이다.

“誠”이 眞理境地라고 칭해지는 것은 그것이 진실로 존재하는 것이지, 허망한 것이 아니라는 데 있으며, 이것이 “眞理”의 본래의 함의이다.

“天則理也，而其德有四，曰元亨利貞是夜.....而其所以循環不息者，莫非眞實无妄之妙，乃所謂誠也。”(〔天命道說〕，같은 책 230)

“誠”이 결국 무엇인가에 관하여 학자들은 각기 다른 견해를 가지고 있다. 어떤 학자는 “天道” “天命”(錢穆)이라 주장하고, 어떤 학자는 “性”(徐復觀)이라 주장하지만, 나는 주로 “心”이라고 주장한다. 당연히 이러한 주장에는 근본적인 모순이 없다. 왜냐하면 “誠”이 결국에 “天人合一”의 경지를 말하는 것이기 때문이다. (朱子は 명확하게 “誠以心言，本也”라고 말한 적이 있는데, 이것은 가장 분명한 주장이다. [中庸章句]참조). 이퇴계는 “天理”로 “誠”을 말하였고, 그는 또한 “四德五常上一理，未嘗有間於天人之分。”(上同)이라고 주장하였는데, 이것은 “誠”이 “天人合一” “心理合一”의 경지임을 설명하는 것이고, “眞實无妄”에 대해서 말하면, 바로 최고의 진리경지인 것이다.

그러나 여기서 말하는 진리는 서양철학에서 말하는 “事實眞理”와 다르며, 또한 실존주의에서 말하는 “眞理”와도 같지 않으며, 그 참된 의미는 그것은 道德眞理 혹은 價值眞理라고 할 수 있다. 이 때문에 우리가 유가의 진리경지를 말할 때, 결코 서양철학과 뒤섞어서 말해서는 안된다. 본체 존재 의미로서의 “誠”은 엄격하게 말해서 아직 경지가 아니고, 그것은 이 비록 “眞理无妄”하지만, 그러나 또한 잠재적이어서, 다만 그것

이 실현되어졌을 때만이 비로서 “誠”의 경지라 말할 수 있다. 이 때문에 자아현실의 수양공부는 대단히 중요한 것이다. 이러한 공부야 바로 “明”이라고 하는 것이다. 新儒家가 “誠明兩進”의 학문을 주창하였지만, “명”에 대하여 새로운 해석을 내린 것에 지나지 않은 것에 지나지 않으며, 이것이 바로 “格物致知”이다. 퇴계의 “致外以養其中”, 역시 이러한 의미이다. “明”의 근본의미는 “明善” 즉 선을 이해하는 것이다. 선을 이해하면, 자연히 또한 그것이 드러나게 할 수 있다. “致知”의 근본함의는 心中의 知를 다하는 것이며, 心中의 知가 바로 “誠”이며, 이미 실현되어진 “誠”이다.

이렇게 말하면 “誠”은 여전히 “善”이고 가치목표이지만, 이러한 목표는 진실된 것이지, 허망한 것이 아니고, 존재상의 근거가 있는데 이것이 바로 “眞”이다. 현대의 용어로 말하면 바로 “眞心實意”이다. 종합해보면 “仁”은 情感體驗에서 말한 것이고, “誠”은 存在認知 측면에서 말한 것이지만, 사실은 양자는 다 “天人合一”의 心의 경지이고, 바로 퇴계가 말하는

“始者各專其一，今乃克協於一，此實孟子所論深造自得之境，生則焉可已之驗。”

“敬畏不離乎日用，而中和位育之功可致，德行不外乎彝倫，而天人合一之妙斯德矣。”(〔聖學十圖札子〕, 같은 책, 250쪽)

“深造自得之境”이란 바로 자아수양을 거쳐서 얻어진 경지이고, 중요한 것은 “自得”에 있으며, 자신의 마음에서 얻는 것이지, 밖에서 얻는 것이 아니라는 것이며, 心의 경지이지 마음 밖의 경지가 아니다. 그것은 천지만물과 일체가 되어 서로 통할 수 있는 것이고, 内外의 구별이 없다. 이것이 바로 “天人合一의 妙”이다.

“天人合一”에 관하여 근래 각양각색의 견해가 있는데 (중국대륙에 최근에 이러한 논쟁이 있다), 이퇴계의 해석은 儒家의 기본정신을 잘 드러낸 것이며, 이것은 일종의 형이상학적 추구이며 정신경지이지, 일반

적으로 말하는 인간과 자연의 관계문제가 아니다.

#### IV.

“誠”과 “仁”의 경지는 바로 眞과 善의 경지이고, 眞과 善의 경지는 동시에 또한 “樂” 즉 美의 경지이며, 마음 가운데 “樂”을 실현하는 것이 儒家의 최후의 완성이라고 말할 수 있다.

칸트가 일찍이 “德美合一”의 문제를 제기한 적이 있지만, 그는 시중 審美와 도덕이 분리되는 것이지 진정으로 합일될 수 없다고 주장하였다. 儒家에서는 眞 善 美는 당연히 통일되어지는 것이며 또한 통일될 수 있는 것으로 본다. 이것은 이퇴계의 저작 중에서도 잘 반영되어 있다. 마음의 기본 구조에 대하여 살펴보면, “仁”과 “四端”은 바로 道德情感이 관계하는 것이고, “誠”과 “知”는 바로 直覺思慮가 관계하고 있고, “樂”은 “七情” 즉 희노애락의 情과 관계하고 있는 것이다. 그러나 이런 것들이 분명하게 나누어져서 서로 관련이 없는 것이 아니다. 道德情感의 체험은 반드시 思慮知覺의 참여가 있어야 하고, 사려지각의 運用은 절대로 도덕정감을 떠날 수 없다. 희노애락의 정을 퇴계는 비록 “四端”과 구별이 있다고 지적하였지만, 순수한 자연적 情이 아니고, 순수하게 “氣稟”으로만 처리하는 것도 아니다. “七情”의 주요 경향에 대하여 말하면, 역시 어떤 도덕적 의미를 가지고 있지만, 이점은 칸트의 “純粹愉快”의 情緒情感과도 구별된다. 그러나 주요한 특징은 道德情感이 “仁”의 경지를 표현하는 것이고, 희노애락의 情은 審美의 경지를 표현하는 것이다.

여기서 말하는 “樂”은 感性快樂이 아니고, 감성에서 나오지만 감성을 뛰어넘는 精神快樂이고, 理性化한 審美體驗이다. 문제의 복잡성은 道德體驗과 審美體驗이 서로 뒤섞여 있어, 칸트가 말한 것처럼 각자 독립되어 있지 않다는 데에 있다. (칸트는 도덕체험을 중시하지 않았다) “顏子

之樂”은 도덕체험이지만, 그 안에 美學意識이 담겨져 있고, “曾点之樂”은 美學의 체험이지만, 도덕의 내용이 그 안에 포함되어져 있다. 이퇴계는 근본적으로 순수미학의 의미에서 “樂”을 논해본 적이 없고, “德美合一”의 의미에서 “樂”을 논하였는데, 이것은 유가의 심미관을 확고하게 한 것이다. 그의 입장에서는 “無欲自得한 사람”이 있고, “清明高遠의 생각”이 있어야 비로서 아름다운 자연환경 가운데서 “樂”을 체험할 수 있다. 그래서 “景與意會, 天人合一, 興趣超妙, 潔淨精微, 從容洒落的氣象, 言所難狀 樂亦無涯”(答李宏伸, 같은 책 195쪽) 라고 한다. 여기서 “景與意會”는 바로 주객합일의 美學境地이고 자연미이고 이러한 경지는 수양을 통하여 功利欲望이 없는 사람이라야 비로소 다다를 수 있고, 이러한 경지의미에서 그것이 바로 “天人合一”의 경지이고, “萬物一體”의 “仁”의 경지와는 통일된다고 한다.

그러나 퇴계는 “山林之樂”을 논할 때에 거의 純粹審美的의 경지를 추구하는 경향이 있는 것 같은데 이 점을 깊이 음미해 볼 만하다. 그는 다음과 같이 말한다.

“古之有樂於山林者, 亦有二焉. 有慕玄虛 事高尚而樂者, 有悅道義, 頤心性而樂者. 由前之說, 則恐或流於潔身亂倫, 而其甚則與鳥獸同群 不以爲非矣. 由後之說, 則所嗜者糟粕耳, 至其不可傳之妙, 則愈求而愈不得 於樂何有?”(〔陶山雜詠記〕 [陶山全書] 1책 95쪽)

“慕玄虛, 事高尚”의 樂은 의심할 것없이 불교와 도교의 “解脫” “逍遙”로 귀결되는 審美境地이다. “嗜道義 頤心性”의 樂은 儒家가 제창하는 것이 아닌가? 무엇 때문에 “糟粕”이라 하는가? 더구나 “糟粕”의 說은 바로 道家의 장자가 제기하여 유가의 성인을 비판하는 말이다. 이에 대해 이퇴계가 분명하게 해석한 것은 없지만, 그 안에서 그가 말하는 “山林의 樂”이 윤리를 떠나지 않으면서도 또한 초윤리적인 면을 가지고 있을 뿐 아니라, 이것은 또한 순수한 미학의 경지이다. “不可傳之妙”는 이미 언어 문자와 理智 그리고 이성의 범위를 뛰어넘은 것이어서, 어떤 개념이나 범주로도 파악할 수 있는 것이 아니다.

이러한 경지는 아름다운 산과 물이 있어 그것에 감동되게 마련이고 정서와 풍경이 서로 융합되어 物과 내가 일치하여야 비로소 진정한 즐거움이 있게 된다. 이 때문에 어떤 사람이 “古人之樂，得之心而不可於外物”을 제기할 때, 그는 명확히 “그렇지 않다”고 표시하고, “孔孟之於山水未嘗不亟稱而深喻之”(같은 책, 96쪽)라고 제기하였다. 여기서 그는 산수 즉 자연계의 심미대상에 대하여 상당한 흥미를 나타내었고, “景與意會”정감과 경치의 상호 융합을 중시하고, 그가 “天人合一”의 樂에 대하여 윤리를 뛰어넘는 사고를 하고 있다는 것을 설명한다. 퇴계에서 보면, 人倫日用的 樂이 있고, 또 자연산수의 樂이 있으며, 후자는 반드시 산수에 의지하고 산림으로 몸을 던져서 그 경지에 몸소 임하여야 비로소 자연의 樂을 체험할 수 있다. 이 때문에 그는 공자의 “吾與点也”의 탄식을 절실하게 느끼고 있는 것이다(上同) 그러나 “吾與点也”가 비록 산수에 정감을 맡기고 있기는 하지만, 한층더 깊이 비유하는 의미가 있는데, 이것이 바로 “老者安之 少者懷之”와 같은 인간적 관심이고, 이러한 의미에서 그는 또한 순수한 자연의 미가 아니라고 할 수 있다. 이것이 퇴계가 “孔孟之於山林 未嘗不亟稱而深喻之”의 진정한 숨意이다. “深喻之”라는 것은 산수의 즐거움 가운데서 깊은 의미를 은유하고 있는데, 예를 들면 “仁民愛物” “民胞物與” “萬物一體”와 같은 것이 바로 이러한 비유이다. 이것이 진정한 “天人合一”의 樂이다.

다른 방면에서 “山水의 樂” 혹은 “山林之樂”은 사람들로 하여금 “清明高遠之懷”와 “興趣超妙之情”을 가지게 하는데, 바로 공리적인 것을 떠난 미학체험을 낳게 되어 진정한 즐거움을 누리게 한다. 그가 “潔身亂倫”과 “糟粕”이란 두 가지 선택하기에 어려운 문제를 제기할 때, 또한 “寧爲此而自勉，不爲彼而自誣矣 又何暇知有所謂世俗之營營者而入我之靈臺乎!”(상동 95쪽)라고 말한다.

그는 한편으로 폐쇄식의 심성수양에 만족스럽게 여기지 않았고, 다른 한편으로 또한 “潔身亂倫”에 치우침을 우려하여, 비록 차라리 유학자들이 하는 것일지라도 “스스로 힘써야 한다.(自勉)”는 입장을 표현하였지

만(그의 詩作 가운데 확실히 많은 이러한 방면의 글이 있다.), 그러나 유가와 불교 도가를 조화하는 경향이 있다고 말하지 않을 수 없지만, 도교의 “遁入山水”와는 다른 것이다.

염계(주돈이)는 늘 蓮을 말했지만, 퇴계는 梅를 읊조리고, 蓮을 말한 자는 “出於染泥而不染”한 때문이고, 梅를 논한 자는 “性格孤潔”하기 때문이다. 그는 梅로 群山의 “第一仙”이라 하고, 그는 “永膚雲色”이 충분히 사람을 감동하게 한다. ([陶山梅爲冬寒所傷嘆贈金彥遇兼示愼仲敦序] [陶山全集] 제1편 145쪽 참조)

이것은 분명히 心의 체험의 묘사이다. 이 경지가 없이 단지 매화를 보면, 수많은 꽃중의 하나로 보이고 혹 예쁜 곳이 있을 수 있지만, 그렇다고 반드시 이와 같은 비유하는 뜻이 있지는 않다. 이러한 경지가 있으면 매화를 빌어 생각을 읊고 그 가운데서 “孤潔”한 性情을 깨닫고 감정을 나타내고, 작자의 심미경지를 표현해 내는데, 이것 또한 “自得의 樂”이다.

내가 이러한 문제를 제기하는 까닭은 퇴계의 심의 철학을 연구함에 情感의 요소를 결코 소홀히 해서는 안되며 서양전통철학의 방식으로 중국철학과 동양철학을 해석해서는 안된다는 것을 설명하기 위한 것이다. 퇴계의 “理氣之辯”은 결코 순수한 이성적 문제가 아니고, 일종의 心의 문제이고, 혹은 반드시 心의 문제를 통과해서 해결해야 한다. 그의 유명한 “四端七情의 辯”이 가장 좋은 증명이다. “仁”의 경지이든 “樂”의 경지이든 모두 心 가운데의 정감적 요소와 직접 관계가 있고, 그의 心의 體用 動靜 未發 已發 등의 설은 모두 이러한 점을 논증한 것이다. 만약 “이기” “칠정” 등을 이론언어로 말한 것이라면, 그의 수많은 詩作은 詩的 언어로 말해낸 것이다. 그 사이에 결코 근본적인 구별이 없다. 왜냐하면 그들은 모두 心의 경지문제를 둘러싸고 전개된 것이기 때문이다.

## V

퇴계와 유가의 심의 경지설이 현대적 의미를 갖는가? 나는 이 점은 조금도 의문할 것이 없다고 생각한다. 문제는 다만 이른바 “현대적 의미”라는 것을 어떻게 이해하는가에 있다. 우리는 늘 실용주의의 입장에서 출발하여 전통문화와 전통철학을 이해하고 따라서 수많은 문제를 낳는다. 나는 퇴계와 유가의 심의 경지설은 결코 실용주의의 입장에서 그의 현대적 의미를 이해할 수 없다. 한층 더 높은 층차에서 즉 현대인의 인생가치상에서 이러한 문제를 이해할 수 없는가? 나는 완전히 가능하다고 생각한다.

현대인으로 반드시 현대인의 생존방식과 생활방식이 필요하며 고대농업사회로 돌아가는 것은 불가능하며 불필요한 일이다. 따라서 현대과학 기술은 필수불가결한 요소이고, 도구이성도 필수불가결한 것이다. 이러한 의미에서 유가의 심의 철학은 역사적 거리감이 있고, 현대생활과 전혀 어울리지 않는 것 같다. 그러나, 우리가 “현대인”의 진정한 의미를 전면적으로 이해한다면 위에서 기술한 이러한 것들은 도구적인 것에 지나지 않으며 인생의 목적을 대신할 수 없다는 것을 발견할 수 있다. (현대사회에 나타난 가장 큰 문제는 바로 도구화이고, 인간도 또한 도구로 변화하였다.) 인생의 진정한 목적은 무엇인가? 심의 초월을 실현하고 고상한 정신경지를 추구하는 것이며, 사람들이 진정 주체가 되는 것이다. (즉 단순한 인식의 주체가 아니며, 주체를 없애는 것은 더욱 아니다.) 이것은 영원한 주제이다. 이 점에 있어서 퇴계와 유가의 심의 경지설은 우리에게 귀중한 정신적 자원을 제공하여 준 것이다.

이렇게 말하는 것이 결코 어떤 추상적인 인본주의를 주장하는 것이 아니다. 역사적인 관점에서 보면 현대인과 고대인은 모두 다 같이 구체적이다. 그러나, 인류는 공통의 문제를 가지고 있는데 인류는 세계를 인식하려는 본성이 있는 것 같은데, 고대와 현대는 그 인식내용과 인식

방법에 있어 비록 상당히 다르다고 하지만 그 본성을 바꿀수는 없다. 그렇다면 현대사회에서 맹자가 말한 “사람과 짐승의 구분”의 문제와 같은 것이 설마 지금은 존재하지 않는다고 할 수 있겠는가? 인간의 심의 경지를 더 높이는 문제는 존재하지 않는 것인가? “현대인”으로서 현대의 물질생활을 누리는 것을 제외하고는 더 높은 목적의 추구는 없는 것인가? 性情을 陶冶하고 어떤 경지로 올라갈 필요는 이제 존재하지 않는가? 경지를 높이려면 반드시 道德境地와 審美境地 그리고 眞理境地를 반드시 포함하여야 하고 통상 말하는 眞善美 그 가운데 또한 超理性 超道德의 내용을 포괄하여야 한다.

이것은 일체의 공리나 도구이성을 전면적으로 반대하거나 부정하는 것을 의미하지는 않는다. 단지 합리적인 공리주의라면 반대하지 않을 뿐 아니라, 더욱 고무시켜 유가의 역사보수성을 개선할 수 있다. 도구이성을 유가는 거의 반대해 본 적이 없지만, 다만 일체의 도구화하고 심지어 도구를 목적으로 하는 것을 반대하였다. 우리는 역사상에서 유가가 확실히 工藝의 측면을 경시해 온 점을 인정하지만, 그러나 이 점은 현대사회에서 완전히 바꿀 수가 있고, 工藝 도구이성을 인생목표의 추구, 정신경지를 높이려는 것과 결합하여 진정으로 문명한 현대생활을 누리는 것은 완전히 가능한 것이며, 여기서 물과 불처럼 근본적으로 용납될 수 없는 근본적인 충돌이란 없다.

예를 들어 “誠”의 경지는 현대사회에서 새로운 해석을 거쳐 여전히 그 적극적인 의미를 가질 수 있다. “誠”의 핵심을 참된 것을 구하고, 참된 것을 말하고, 참되고 진실된 마음으로 사람들을 대하려고 하는 것이다. 역사상의 유가들은 이렇게 해 왔는데, 현대인이 왜 시장경제 가운데서 응용하여 잘 발전시킬 수 없는가? 허위와 사기를 반대하는 이것은 어느 시기의 사람들에게나 가장 기본적이고 최고의 도덕적 요구이다. 당연히 우리도 도덕진리 혹은 가치진리가 과학진리를 대신할 수 없다는 것을 승인하여야 하고, 현대의 어떤 사람이 양자를 결합시키려고 시도한다고 하지만, 이것은 장기적인 목표일뿐이다. 전통철학에 부족한 것은 과학

진리 사실진리의 추구하고, 또한 과학이성과 객관이성정신이 부족한 것이다. 현대인들은 이미 도덕적인 생활 예술적 생활을 요구할 뿐 아니라, 동시에 또한 과학적인 생활 민주적 생활도 요구한다. 후자에 대해 자각적인 반성의식이 있다면 유가철학에서 모든 문제를 해결할 좋은 처방을 구하려 할 수 없다. 이것이 바로 내가 무엇 때문에 當代新儒家的 “返本開新”에 동의하지 않는가 하는 이유이다.

현대인들이 가장 논의를 많이 하고 있는 것은 환경문제이다. 이것은 확실히 당대의 중요한 과제이다. 어떤 사람은 유가의 “天人合一”이 바로 환경윤리를 말한 것이라고 생각한다. 이론상에서 말하자면, “天人合一”은 심의 경지문제를 논한 것이고, 형이상학적 문제이지 환경의 문제가 아니다. 그러나 그것은 환경문제 해결에 대하여 어떤 가치의 지도적인 의미를 가지고 있다. “天人一體” 혹은 “萬物一體”의 경지는 “仁”의 경지이고 보편적 우주적 관심이다. 이러한 경지가 있으면 바로 유가가 말한 것처럼 “사람들을 아끼고 사물을 사랑할 수 있어” 인간과 만물의 관계를 정확하게 처리할 수 있다. 만물이 “生氣”로 가득차 있고, 자신의 생명과 하나하나 관계되어 있어 수탈의 대상으로 생각하지 않는다. 이렇게 하면 “各遂其生” “各順其性”할 수 있어서 이것 역시 “參贊化育”의 조성부분이다. 최근 신문에 미국의 한 도시에서 “樹木法”을 제정하였다는 것을 보았는데, 이것은 상당히 고무적인 일이며, 우리들도 이러한 법률이 필요할 뿐 아니라, 이것을 제외하고 또한 심의 경지와 윤리적인 면에서 이러한 문제를 해결할 필요가 있다. 대자연을 사랑하고 자연계와 조화를 이루는 것이 바로 “天人合一” 경지설이 포함하는 중요한 내용이며 현대화의 과정에서 이러한 정신은 당연히 더욱 강조되어야 하겠다.

(퇴계학연구원 譯)