

李退溪와 陳白沙의 心學思想 比較**

蒙 培 元*

李退溪(1501~1570)는 한국 이조시기의 理學大師이고 陳白沙(名은 獻章, 1428~1500)는 중국 명나라 중기의 理學家로서 두 사람간에는 약 70년의 차이가 있었다. 그러나 이퇴계는 진백사의 사상이나 인품 그리고 詩作 등에 대해 모두 비교적 깊은 이해를 가지고 있었고, 보다 중요한 것으로서 理學의 발전이라는 면에서 이 두 사람의 사상내용이 서로 구별되면서도 또 한편 깊은 관련 가지고 있었으니 그것이 바로 우리들의 관심을 끌고 있는 점이다.

퇴계는 “그 인품이 높고 맑으며 시 역시도 高妙하다.”¹⁾라고 말함으로써 白沙의 인품이나 시작에 대하여 일반적으로 높은 평가를 하였다고 말할 수 있다. 철학사상에 대해서도 평가를 내린 바 있는데 진백사가 陸九淵·王陽明과 일맥상통하다 여기면서 그의 학문이 “허탕한 데로 들어갔다가 禪窟을 통해 나왔다”라고 말한 바 있고, 또 한편으로는 진백사가 궁극적으로는 왕양명과 다르니 그가 비록 “본심을 宗旨로 삼았다”고 하지만 “역시 순수한 선만을 추구한 것은 아니고 오히려 나의 학문에 가깝다.”, “대체로 그리 많이 벗어나는 것은 아니다”²⁾라고 말하기도 하였다. 이는 곧 이퇴계가 진백사의 사상에 대하여 한편으로 비판을 가하면서 또 한편으로는 취사선택하였다는 점을 설명해 주는 것이다.

* 중국사회과학원 교수

** 퇴계학연구원 『퇴계학보』 제65호, (1990) 게재논문

1) 《李退溪全集》下, 答南時甫, p.65.

2) 《陶山全書》三, 百沙詩教傳習錄抄傳因書其後, p.245.

I

많은 학자들이 진백사의 사상이 육구연으로부터 나왔다고 여기고 있지만 사실은 주희의 사상으로부터 演變해 나온 것이다.³⁾ 理學의 발전과 연변과정 속에서 “陳獻章은 본체론에서 방법론에 이르기까지 전반적으로 주희의 심학사상을 발전시킴으로써 주희철학을 진정한 심학이 되도록 만들었다. 따라서 그는 이학연변과정에 있어 한 중요한 인물이 아닐 수 없는 것이다.” 좀 더 구체적으로 말해 “그의 사상은 주희철학이 왕양명의 心學으로 변해 가는 중간 마디였던 것이다.”⁴⁾ 진백사의 심학 사상이 주희철학체계의 모순을 해결하는 과정 속에서 형성되었다는 점은 널리 알려진 사실인데, 그가 해결하고자 했던 주된 문제란 心과 理의 관계에 관한 것으로서 바로 그 자신이 말했던 바 나 자신의 心과 理가 어떻게 “합해져 맞아 떨어질 것인가”하는 문제였다.

그는 일찌기 大儒 吳與弼에게 배운 바 있고 또 유가경전들에 대해 깊은 연구를 행했었는데, 결국은 靜坐의 체험을 통해 그 문제에 대한 해답을 얻을 수 있었다. 그가 心과 理를 합하여 하나로 한다는 것은 心의 본체를 출발점으로 삼는 것으로서 心을 本으로 하는 도덕주체론의 확립을 뜻한다. 그의 이른바 “오랜 시일이 흐른 후에는 내 마음의 본체를 볼 수 있었다. 슬며시 모습을 드러낼라치면 마치 그 어떤 물건이더라도 한 듯이 일상간에 갖가지 應酬를 하면서 내 뜻에 따라 나아간다.”, “성인들의 훈시에 따라 개체마다의 두서와 내력을 찾으면서 각종의 物理들을 體認할 수 있었다.”⁵⁾라는 등의 말은 사실상 心을 진정한 본체로 변화시켰다는 것인데, 그것이 도덕본체이면서 동시에 우주본체이기도 한 까닭에 심성론과 우주론의 합일을 이룰 수 있었고 그에 따라 주희의 “心理爲二”라는 모순도 극복할 수 있게 되었다. 그런데 이퇴계가 진백사의 이

3) 拙著 《理學的演變》 中國福建出版社, 1984, 第1,5,6章 參照.

4) 《理學的演變》 p.267,271.

5) 《白沙子全集》卷三, 復趙提學僉憲.

러한 사상에 대해 평론하면서 “경전에 나타나 있는 성인들의 훈시도 다 폐하지는 않으면서 物理들을 모두 포용하지도 못했다는 데서 대체로 그리 크게 벗어나지는 않는다.”⁶⁾라고 말했는데, 이는 백사의 心學이 아직 유가의 경전에서 완전히 벗어나지도 않았으면서 물리 또한 완전히 배제치 않았다는 뜻으로 결국 “내 학문에 가깝다”라고 말하게 된 이유가 되었다. 그렇지만 두 사람의 사상적 차이는 명확하게 나타나는데 이는 퇴계가 주희의 “心體用說”을 수용하고 또 擁護하기까지 하면서 백사의 心學이 體는 갖추었으며 用이 없고 虛를 숭상하면서 實이 없어 결국 禪學에 흐르고 말았다고 비판하였던 점에서 잘 나타나고 있다. 바로 그 점이 심학문제에 관하여 드러나는 두 사람간의 기본적인 차이이다.

이퇴계는 자신의 저작 속에서 여러 차례 “心學”에 관한 문제를 제기하고 있는데 이는 그가 주체성문제를 크게 중시하였다는 뜻이다. 한편 그는 유가의 心學과 禪家の 心學이 각각 따로 있어 양자는 근본적으로 다르다고 여겼다. 예로서 육구연·왕양명은 순수한 禪學이고 李廷平(侗, 朱熹의 스승)·주자는 “心學의 본원으로서 禪이 아니다.”⁷⁾라는 것이다. 여기서 心學의 “本源”이란 곧 心이 體와 用을 두루 갖추고 있어 體만 있고 用이 없거나 用만 있고 體는 없는 상태가 아닌 것을 가리키는데, 그렇게 함으로써 虛하면서 實이 없는 禪學과의 구별을 피하고 있는 것이다.

理學에 있어 心이 體와 用을 갖추고 있다는 설을 제기했던 사람은 程頤인데, 그는 《與楊時論中和書》 속에서 “心은 하나일 뿐인데 그 體를 가리켜 말하는 사람도 있고 그 用을 일컬어 말하는 사람도 있다.”라고 말했던 것이다. 그렇지만 心의 體用說에 관해 체계있게 논술한 사람은 주희였다. 그는 心을 體와 用 그리고 형이상과 형이하의 두 층차로 구분함으로써 본체의식과 의식현상의 관계에 관한 문제를 해결하고 그에 따라 도덕본체론을 확립시켰다. 즉 心體는 초월적인 본체존재임과 동시

6) 《陶山全書》三, 白沙詩教傳習錄抄傳因書其後, p.245.

7) 同上書, 抄醫閻先生集附白沙陽明抄後復書其末, p.246.

에 현실적인 심리정감과 日常人倫과도 관계를 맺고 있다는 그의 학설은 理學史 속에서 커다란 공헌을 하였었다. 이퇴계는 바로 심성본체가 현실인생으로부터 이탈되지 않는다는 생각으로 心體用說을 견지하며 “幽探玄妙”하고 “淸虛遠大”한 학설에는 반대했던 것이다. 心이 體와 用을 함께 갖추고 있기에 그 體만을 말하면서 用을 말하지 않는다거나 반대로 그 用만을 말하면서 體는 말하지 않을 수는 없겠는데, 만약 그 體만을 말하고 用은 말하지 않게 되면 “空虛”한 데로 빠지기 쉽고 반대로 用만을 말하고 體를 말하지 않는다면 “支離”해지기 쉽다. 진백사는 바로 이러한 전자 쪽의 경향을 가지고 있다는 것이다. 퇴계가 南時甫에게 보낸 학문을 논하는 서찰 속에서 “온통 청명키만 한 것이 상하로 천지와 함께 흐른다.”라고 말씀하셨는데 사실 그렇기는 합니다만 그대께서 그런 말씀을 하시기에는 너무 이른 것 같습니다. 또 ‘이른바 힘쓴다라고 하는 것은 다름아닌 의도도 욕심도 없이하는 것이다’ 라고 말씀하셨는데 대저 의도와 욕심을 없애는 것은 성인의 일일진데 그저 초연해 하기만 할 뿐 진정으로 그러한 지위에는 도달키가 어려울 것 같습니다. 그러한 말씀들의 의미를 상고해 보건데 얼핏 禪味가 풍기거늘 이는 백사나 《傳習》을 보지 않고서는 조금이라도 중독될 수가 없는 것 아닌지요?⁸⁾ 라고 말한 바 있는데, 여기서 온통 청명키만 한 것이란 心의 본체를 가리키고 心體가 상하로 천지와 함께 흐른다는 것은 바로 진백사의 사상을 말하는 것이다.

이퇴계는 心本體의 존재에 대해서는 절대로 부정하지 않았지만 空疏하게 현실작용을 떠난 心本體를 말할 수는 없다는 입장이었다. 즉 心의 본체를 말하면서 그것이 온통 청명하고 천지와 함께 흘러간다고 하는 점에는 동의한다. 왜냐하면 心體는 形而上者로 본래 그 무슨 형상도 없는 것이지만 《中庸》에 있는 “하늘이 부여해 준 것이 본성이고 이 본성에 따라 행하는 것이 도이다”라는 말에서 하늘이 부여해 주었다는 본성이 곧 心의 본체이고 천명이 유행한다는 말은 또한 心體가 유행한다

8) 《李退溪全集》下, 答南時甫, p.65.

는 말이 되므로 心의 본체와 하늘이 부여해 주었다는 본성은 완전히 합일되는데 그렇다면 心의 본체는 “廣大清明”하고 상하로 자연스레 천지와 同流할 것이기 때문이다. 하지만 心이란 결국 개인이 구비하고 있는 것으로 개체적인 心일 뿐이며 단지 心本體의 표현 내지는 작용에 지나지 않는 것이다. 이런 의미에서 본다면 인심이 필연적으로 道體와 합일되지는 않는다 하겠다. 그러므로 단지 心體만을 언급하고 만다면 이는 “너무 이른 것 같다”라고 한 것이다. 왜냐하면 그러기에는 아직도 해결해야 할 문제들이 너무도 많기 때문이다. “의도도 욕심도 없다”는 것에 대해서, 이는 많은 노력을 한 후에야 비로소 도달할 수 있는 가장 높은 경계이지 절대로 사람마다 모두 이룩해 낼 수 있는 것이 아니기 때문에 단번에 그러한 경계에 다다른다는 것은 대단히 어려운 일이라 여겼던 것이고, 또 거기에도 역시 體用關係에 관한 문제가 남아 있게 된다.

백사가 비록 心과 理가 어떻게 “합해져 맞아 떨어질 것인가?”하는 문제를 해결하여 도덕주의론을 확립해 내기는 하였지만, 心體의 “온통 虛明에 싸인”모습만을 강조하면서 心의 작용에 대해서는 흘시켰고 또 “虛明靜一”한 心體를 주로 할 것만 강조했지 현실적인 심리작용에 대해서는 흘시켰기 때문에 이퇴계의 안목 속에서는 결국 禪學에 흐르고 만 것이 된 것이다. 진백사는 일찌기 “人和 天地가 동체인 것 그것에 따라 사계절이 전환되고 百物이 생겨나게 되는데, 그것이 만약 한 곳에 응체되어 있다면 어찌 造化之主가 될 수 있겠는가? 옛날의 善學者들은 항상 그 마음을 無物處에 두고 渾用轉化할 수 있었다.”⁹⁾라고 말한 바 있다. 心의 본체는 造化之主가 되어야 하므로 한 곳에 凝滯되어 있을 수는 없고 반드시 “無物處”에 머물러야 하는데 이 無勿處가 바로 虛이고 無이며 또한 “虛明靜一”之體로서, 그것은 초월적 절대이자 “나 자신의 極”에 해당되는 것이므로 일단 그 어떤 “빌미와 핵심만 파악했다”하면 곧 “일상의 사물들 사이에서 무궁무진한 조화를 나타낸다.”¹⁰⁾는 것이다. 그런데

9) 《白沙子全集》卷三, 與湛民澤.

10) 同上書 卷一, 送張進士廷實環京序.

이와같은 학설로써 사람의 주체정신을 고양시키고 책임의식을 제고시킬 수 있다는 것은 틀림없겠지만 반면에 사람의 형체존재와 현실생활을 홀시케 함으로써 “浮泛”의 우려를 면키가 어렵다. 따라서 이퇴계는 心學이 體와 用을 함께 다루고 초월성과 현실성을 동시에 고려해야만 완전해질 수 있다고 강조했다. 心體와 道體는 분명히 합일되는 것이지만 心의 입장에서만 본다면 그 밖에도 정감·욕망·지각현상 등과 같은 것이 더 있으므로 心學의 근본은 초월성에 두되 그렇다고 현실성을 배제해서는 안되고 또 현실 속에서 자아초월을 실현시키는 것이어야지 단지 한 마디 心體는 “온통 虛靜하다”라고 말하고 끝나는 것이어서는 안된다는 것이다.

이조시기 이퇴계와 같은 무렵에 어떤 사람이 “心無體用之說”을 제기해 體用을 초월한 또 한 종류의 心學을 수입하고자 했었다. 그에 대해 이퇴계는 《心無體用辯》이라는 문장을 지어 자신의 논술을 펴는데, 이 문장은 이퇴계의 心學관점을 밝혀 주는 중요한 저작이다.

心無體用說을 제창했던 사람은 “心이 體用을 갖추고 있는 것은 분명하지만 그 보다 깊은 근본을 심구해 보면 體用이 없는 것이다”라고 여겼는데, 이는 心의 體用이 體用없는 心을 그 근본으로 삼고 있고 이 體用이 없는 心이 곧 초월적이고도 절대적인 정신실체라는 뜻이다. 이에 대해 이퇴계는 그것이야말로 일종의 “幽深玄妙”한 논설로서 만약 그 말에 따르면 心 밖에 “따로 근본이 되는 無體用之心이 있어 心의 전면에서 존재케 된다.”¹¹⁾라고 반박했다. 사실상 그 학설에서는 心의 상위에 또는 心의 전면에서 한 초월적이고도 절대적인 정신실체가 존재한다고 주장하는데, 기실 體用之體를 心의 형체로 삼았지 형이상적인 정신본체로 보았던 것은 아니었다. 따라서 體用 밖에 또 다른 한 정신실체를 제기하여 心의 근본으로 삼는다면 이는 體用에 두 가지 의미가 있다는 사실을 모르는 행위이다. 그 두 가지 의미란 하나는 형이상적인 면으로부터 본 것으로 “沖漠者가 바로 體이고 그것이 사물간에 발현된 것을 用이라

11) 《陶山全書》三, p.239.

한다”는 것이고, 또 하나는 형이하적인 면에서 본 것으로 “사물을 體로 삼고 사물로부터 발현되는 이치를 用으로 삼는다”는 것이다. 이로서 퇴계는 크게 강조하거나 단지 그 형체와 작용만을 가지고 心の 體用關係를 이해해서는 안되고 특히 도덕형상론에 대해서는 더욱 그러하다는 것이다.

자신의 心體用說을 보다 鞏固히 하기 위해 이퇴계는 또 유가경전들속에서 이론적인 근거를 찾아내 “모두가 유래를 가지고 있다”라고 말하기에 이르렀다. 예로서 寂感을 體用으로 한다는 것은 《大易》에서 유래한 것이고, 動靜을 體用으로 함은 《禮記》로부터 나온 것이며, 未發과 已發을 體用으로 삼는 것은 《中庸》에 의한 것이고, 性情을 體用으로 하는 것은 《孟子》에서 비롯된 것이라 했다. 이어서 총괄하길 “무릇 사람의 一心이 비록 六음을 꿰뚫고 고금에 통하며 幽明을 관철하고 萬微를 밝힐 수 있다 하더라도 그 요점만은 이 두 자를 벗어나지 않는다. 그러므로 體用이란 말이 先秦의 諸典籍들 속에 보이지 않는데도 程朱 이래의 모든 학자들이 道와 心을 논하면서 그것을 위주로 강론하고 辯析해 왔다. 다만 그 뜻이 무엇인지는 분명히 알지 못했던 것 같다.”¹²⁾라고 말했다. 즉 理學의 흐름 속에서 주자계통이 心體用說을 제창하면서 心性論의 근본으로 삼을 뿐만 아니라 심성문제에 관한 여러 방면에 응용해 오기는 했었지만 전문적인 글을 써 그것에 대해 논술한 사람은 없었다. 주자의 제자인 黃幹이 “體用論”을 지었었다지만 역시 心에 대한 언급은 없었다. 즉 心體用說에 대해 전문적인 문장을 써 논술을 진행시킨 것은 이퇴계가 최초의 인물이었다. 이는 그가 주자사상에 대해 깊이 이해했을 뿐만 아니라 보다 진일보한 해석과 발전도 이룩해냈다는 점을 설명해 주는 것이다.

이퇴계가 이처럼 체계있는 心體用說을 논술했던 이유는 진백사와 마찬가지로 사람의 도덕주체를 확립키 위한 것이었지 “自然之鏡”과 같은 인식주의를 확립하고자 한 것은 아니었다. 그런데 그러한 도덕주의라 할

12) 同上書, p.238~239.

지라도 반드시 본체와 功能, 존재와 활동, 본질과 현상 등이 각각 결합해야만 사람의 정신현상에 대해 전면적인 설명을 할 수 있다는 것이다. 다시 말해 반드시 본체정신 혹은 본체의식이 각종의 정신표현이나 정신활동과 결합해야 하고 또 보편성과 특수성, 초월성과 현실성이 결합되어야 한다는 뜻이다. 또 이와 상응해서 본체존재와 노력이나 방법의 문제도 결합되어야 한다는 것이니, 한 마디로 말해 此心の “全體”와 “大用”을 통일시켜야만 한다는 것이다. 그렇게 하지 않는다면 心學의 “本源”을 잃어버리고 “高奇玄妙”한 논설로 빠져들게 된다는 것이다. 그는 말하길 “학문을 함에 高奇玄妙한 생각일랑은 버리고 본분과 명리에 의거하여 착실하고도 분명한 노력으로 체험한 바를 궁구해 나간다면, 그것에 쌓임에 따라 자연스레 그 高深遠大함을 보게 되며 이해할 수 없었던 점에 대해서도 통할 수 있게 된다.”¹³⁾라고 하였다. 그가 볼 때 백사의 학문은 “高奇玄妙”한 것이었으니, 그가 “心無體用論”을 말하는 사람에 대해 했던 비판은 진백사에게도 똑같이 적용될 것이다.

이른바 心體用說이란 心 즉 사람의 정신 내지 의식을 본체와 작용 또 한 본질과 현상의 두 층차로 구분하고 이것으로부터 心에 대한 전면적인 분석을 진행시키는 것이다. 그 중에서도 가장 중요한 것은 물론 心本體論인데 이른바 心本體란 바로 보편적이고도 초월적이며 또 절대적인 본체의식 혹은 존재의식을 가리켜 말한다. 그것은 선험적인 것으로 “天命”에 의하여 스스로 존재한다는 것이 주자·백사·퇴계가 心에 대해 가지고 있는 기본적인 가설이다. 따라서 그 점에 대해서라면 이퇴계와 진백사 사이에 별다른 구별점을 찾을 수 없겠다. 理學家들이 사람의 지위를 중시하고 사람의 가치를 제창하는 이유는 사람마다 우주원칙을 실현시킬 수 있을 본체의식을 구비하고 있어 장차 “천지를 위하여 立心하고” 만사만물을 “主宰”할 수 있다는 점을 인정한 때문인데, 그러나 이것만으로는 문제의 偏面에 불과한 것이다.

이퇴계는 자신의 心體用說을 확립시키면서 心에 대한 한 마디 총체적

13) 同上書, p.240.

인 설명을 가했는데 바로 “理와 氣가 합해져 心이 된다”는 말이다. 心이 일반의 물질과 다른 점은 그것이 理와 氣를 聚合해 하나로 결합시킴으로써 보편적인 이성원칙임과 동시에 지각과 정감 그리고 의식활동이 되고, 본체존재일 뿐만 아니라 현실적인 심리표현이 된다는 점이다. 이를 다시 형이상적인 면에서 말한다면 心과 理가 합일되어 心이 곧 理라는 것인데, 그렇다면 진백사의 “心理爲一”하다는 설과 아무런 차이가 없게 된다. 즉, 心이 곧 理이기 때문에 心을 단순히 하나의 氣(物)로서 해석하여 한 떨기 혈육체에 불과한 것이라고 말할 수는 없고 또한 단순한 지각활동만으로서의 心으로도 볼 수 없게 되는데, 만약 단순한 지각활동만의 心이라면 기껏해야 객관세계에 대한 인식기관에 불과하여 내외와 천인을 합일시키는 정신주체가 될 수 없는 것이고 이는 진백사는 물론 이퇴계의 사상과도 부합되지 않는 것이다. 이퇴계는 “무릇 사람은 천지의 氣를 받아 體로 하고 천지의 理를 받아 性으로 하며 理와 氣를 합해 心으로 해서 태어난다. 그러므로 한 사람의 心은 곧 천지의 心이고 나의 心이 곧 천만인의 心으로서 그 처음에는 내외나 피차에 차이가 없다.

따라서 옛 성현들로부터 줄곧 心學에 관해 논할 때에는 모든 사람의 心을 인용하여 나의 心에 비교할 필요없이 나의 心만을 논설함으로써 거의 모든 다른 사람들의 心을 지칭하고 그 名理와 體用 그리고 取捨가 어떠어떠하다고 논해 왔던 것이다.”¹⁴⁾라고 말했다. 여기서 理氣가 합해져 心이 된다는 말은 즉 心이 보편성과 특수성, 초월성과 현실성, 절대성과 상대성을 각각 통일하고 있다는 설명이다. 그 보편성과 초월성의 면에서 말한다면 一人의 心이 곧 천지의 心이고 또 천만인의 心이기 때문에 “나의 心만을 논할” 필요가 없어지고, 그 특수성과 현실성의 면에서 말한다면 心이란 것이 한 개인의 心일 수도 있기에 나의 心이 타인의 心과는 엄연히 구별되기도 한다. 그렇다면 心을 단지 형이상적인 것으로만 보아 애매하게 “心은 곧 理이다”라고 말할 수는 없는 것이다.

14) 《李退溪全集》下, 奇明彦問答, p.95.

이상으로 보건대 이퇴계가 말한 “理와 氣가 합해져 心이 된다”는 것은 총체적인 뜻으로서 본체와 현상을 모두 포괄하는 것이니 단지 그 본체의 면에서만 말한다거나 혹은 현상의 면에서만 말해서는 안된다. 여기서 물론 理와 氣 그리고 이성과 감성 사이의 구분에 대해 배제하는 것은 아니고 심지어는 主次와 귀천의 구분까지도 있는 것이지만, 그러나 心이란 것이 사람의 정신현상 전체 혹은 종합체를 가리킨다는 점만은 의심의 여지가 없겠다.

II

진백사가 비록 心體는 허무하고 따라서 “無極”으로써 그 體를 삼고 있다고 강조하고 있지만 그는 周敦頤를 대단히 推崇하였는데, 주돈頤가 제창한 “무극이자 태극이다”라는 말은 주희가 “無形이되 理를 갖추고 있다”라는 뜻으로 해석하였지만 주돈頤의 입장에서 본다면 그 말 속에 無를 體로 삼는다는 식의 도가사상적인 意趣를 띠고 있다고는 말할 수 없는데 진백사의 “虛靜”설도 마찬가지이다. 백사의 이른바 “虛靜之體”는 周敦頤의 무극 내지 主靜思想과 더더욱 접근하고 있는데, 그가 주장하는 “立本”에서 本이란 다름아닌 허무한 道이고 바로 心體이다. “본래 虛形이되 實하니 立本하여 자연을 귀히 여긴다”¹⁵⁾라 한 시에서, “자연”에 관해서는 다시 이야기하도록 하고, 虛를 本으로 삼는다는 말은 곧 “온통 청명한” 心體를 本으로 한다는 뜻이다. 또 다른 시에서 “無極老人은 가르치고자 하지 않는데도 한 번 들출때마다 한 번씩 새로워진다.”¹⁶⁾라는 구절이 있는데, 이는 허무를 대단히 숭상하고 있음을 말해 주는 것이다. 그런데 이퇴계가 그에게 선학에 빠졌다고 비판하는 주된 원인의 하나가 바로 여기에 있는 것이다.

15) 《白沙子全集》卷六, 答張內翰廷祥書括而成詩呈胡希仁提學.

16) 同上書 卷八, 靜軒次韻莊定山.

이퇴계는 주자학을 계승하여 무극에 대해서는 언급치 않고 태극만을 말한다. 그가 제기한 “心은 태극이다”라는 명제에서 태극은 곧 性理의 전체이며 實理이고 空無한 것은 아니다. 형이상적인 관점에서 본다면 心이 곧 性이자 理이고 또 태극이기도 하다. 주자는 “心은 태극이다”라는 설에 대하여 본래 그러한 사상을 담았었고 또 그런 調의 논리를 펴 나왔는데, 한편에서는 “性은 태극이고 心은 음양이다”라고 말한 적도 있었다. 반면에 陳淳은 “心은 태극이다”라고만 하였다. 이퇴계는 이러한 사상을 더욱 발전시켜 “心은 태극인데 곧 이른바 인극이란 것이다. 태극의 이치에서는 몰아나 내외의 구분이 없고 분단 또는 일정한 모양도 없다. 그것이 조용히 있을 때는 혼연히 모든 것을 머금고 있으면서 일체의 본원으로서 心에 존재하든 物에 존재하든 아무런 차이가 없다가, 한번 발동하여 사물에 接應하고 보면 모든 사물의 이치가 본래 내 心 속에 구비되어 있었던 것임을 알게 된다.”¹⁷⁾라고 말했다.

태극의 이치는 우주의 본체이자 또한 心의 본체로서 하나의 총체적인 존재이기 때문에 몰아나 내외의 구분이 없는데, 만약 내외의 구분을 말한다면 그것은 태극의 전체일 수 없다. 이른바 “혼연히 모든 것을 머금고 있다”는 것은 心體가 곧 태극으로서 속에 仁義禮智의 性을 포괄한 형이상적인 도덕본체로 된다는 뜻이다. 心이 발하여 작용하고 사물에 접응하였을 때에는 주객과 내외의 구분이 생겨나게 되는데, 그렇지만 그것이 본래 총체이기 때문에 모든 사물의 이치가 곧 내 心이 본래 구비하고 있었던 이치로 된다는 것이다. 이것이 바로 이퇴계의 천인합일적인 학설이다. 그가 말한 “寂然不動”한 體 혹은 “未發”의 體란 모두 이런 것을 일컫는 것이지 절대로 심리학에서 말하는 사물과 접응해 본 적이 없는 심리상태를 말하는 것은 아니다. “寂然”한 心이란 곧 “渾然”의 理인데, 거기에는 그 무슨 인지와 피인지 혹은 攝取와 被攝取와 같은 관계가 존재치 않는다. 心은 결코 그 어떤 容器로서 性理를 안에 보존코 있는 것이 아니다. 心은 진정한 주체정신으로 내외를 합일한 총체존

17) 《李退溪全集》下, 答鄭子中, p.326.

재이고 동시에 자연초월적인 또 보편적인 도덕정신이기도 하다. 이러한 의미에서 본다면 이퇴계의 心本體가 진백사가 말하는 心體와 일치하는 면이 나타나는데, 즉 퇴계가 “온통 虛明에 싸인 體가 상하로 천지와 함께 흐른다”란 말에 대해 긍정했던 것이 바로 이러한 窮極意義의 일치로부터 비롯된 것이다.

이상의 설명에 의한다면 心이란 마치 일조의 보편정신 즉 우주본체의 理로서 단지 그것이 인심을 통해 표현되어진 것에 불과한 듯이 보인다. 물론 그렇게 이해해도 틀린 것은 아니다. 그러나 그것은 또한 인심을 떠나서는 존재할 수 없는 즉 사람의 心 그 자체이고 그렇기 때문에 주체성을 지니고 있다는 점이다. 心은 개체생명이 갖추고 있는 것이기에 형체생명과 분리할 수 없고 다만 사람 생명의 본질인 것이다. 사람의 생명이 자연물들과 다른 점은 사람이 자각적인 주체의식 내지는 주체정신을 가지고 있다는 데 있거늘, 그러한 주체정신이 바로 心本體의 자아 발견이다.

그것이 비록 하늘로부터 받은 것이긴 하지만 사람만이 가지고 있는 것이기에 순수한 의미의 객관정신일 수는 없다. 사람은 또 身心合一이고 形神合一인 통일체인데 “理와 氣가 합해져 心이 된다”는 말이 바로 그러한 의미이다. 따라서 心本體는 객관정신이고 형체는 주관자이라고 말해서는 안되고, 心의 본체는 현실적인 개체의 心 속에 존재하는 것이다. 그렇기에 體와 用을 갖추고 있으면서 體는 用을 떠나지 못하고 用은 體를 벗어나지 못한다. “心은 하나일 뿐인데 그 體와 用이 뱃 속 가득하며 六수를 꿰뚫는다. 크기를 헤아리면 몇 寸 밖에 안되는 것이 태극을 한 몸에 머금고 만사에 퍼지면서 그 쓰임이 무궁하다고 한 眞西山의 말처럼 생동적인 모습으로 대해야지 단지 한 떨기 혈육으로서의 心으로 인식해서는 안된다.”¹⁸⁾라고 한 말처럼 의심할 여지없이 心의 본체는 초월적인 形而上者이지 혈육만의 心은 아니다. 그러나 또한 그 혈육을 떠날 수 있는 心은 아니다. 만약 그 생명이나 정감 혹은 지각 등의

18) 同上書, 金而精問答, p.165.

활동을 떠난다면 心은 곧 그 心이 되지 못하고 만다. 心의 본체는 확실히 초월적인 보편정신이다. 이러한 의미에서 본다면 그것은 객관성을 지니고 있다. 그러나 개체의 형체를 떠나 존재할 수 없고 단지 개체의 心 속에서만 존재가 가능한, 다시 말해 내재적인 자아초월이지 외재적인 초월이 아니라는 의미에서 말한다면 그것은 주체적이거나 혹은 주체성을 가지고 있는 것이다.

이상과 같은 관점은 진백사가 말한 “眞我”와 동등한 의미를 가지고 있다. 진백사가 말했던 心體도 역시 자아초월적인 보편정신으로서 형체와 개체생명을 떠날 수 없는 것이었기에 극대한 주체성을 지니고 있었다. 오히려 이 점에 대해 진백사가 더욱 철저하게 말했다고 보겠는데, 그는 “이 理는 涉及되는 바가 지대하고 내외와 시종이 없으니 닿지 않는 곳이 없고 혼용되지 않는 곳이 없다. 그것을 만나게 되면 천지가 나에 의해 설립되고 萬化가 나로부터 나오게 되어 전 우주가 품 안에 있게 된다. 그것을 얻어 손 안에 쥐게만 된다면 그 무엇이 문제이겠는가! 고금을 왕래하고 사방상하가 모두 꿰뚫어져 한꺼번에 수습되면서 隨時隨處에 그것으로 충만되지 않음이 없게 된다.……이 理가 상하를 망라하고 시종을 관철하여 온통 휩쓸어 아무런 분별도 없도록 할 수 있는 것은 그것이 무진장하기 때문이다.”¹⁹⁾라고 말했던 것이다. 그 내외의 시종이 없는 理가 바로 吾心의 體이다. 心이 개체의 主動性을 갖추고 있고 또 “心理爲一”이란 心을 본체로 한다는 말이기 때문에, 만약 그 이치에 대해 깨닫게만 된다면 극대한 능동성을 갖게 되어 만물의 주재자가 될 수 있고 심지어는 “천지가 나에 의해 설립되고 萬化가 나로부터 나오며 우주가 품 안에 있게 된다”는 결론까지도 얻게 되었다는 것이다. 그는 心을 “中樞”에 비유하고 천지만물의 “總腦”라고 말함으로써 心의 주체성을 고양시켰다.

사실 이퇴계도 心의 주체성을 크게 강조했었다. 이는 유가이거나 理學家란 사람들이 心과 性에 대해 논할 때 항상 도덕적 주체성을 확립하

19) 白沙子全集》卷四, 與林那博.

자는 데 그 목표를 두기 때문인데, 그 유력한 증거로서 주자가 理本論을 말하면서도 그 핵심문제가 되는 심성론에 있어서는 “心本體”론을 제창했다는 점을 들 수 있다. 그러나 다만 우주본체와 심성본체가 아직 완전히 통일되지 않았기에 理學家들 사이의 논쟁이 일게 되었던 것이다. 진백사는 주자학의 모순을 극복하고 “心理爲一”설을 완성함으로써 理學발전에 극히 중요한 작용을 하였는데, 이러한 점에 대해서는 이퇴계도 잘 알고 있고 또 긍정적인 평가를 한 바도 있다. 그렇다면 그러한 문제에 대해 두 사람 사이의 차이를 너무 강조할 필요는 없다고 보며, 또 강조하려 해도 충분한 근거가 결핍되어 있는 상태이다.

그러나 그 문제에 대한 논쟁은 이퇴계시기에 이르기까지 여전히 존재하고 있었던 듯하다. 당시의 어떤 사람이 “이른바 ‘一本’이라는 것은 理의 總腦處를 일컫는 것이지 心 자체를 가리키는 것은 아니다.”라고 말했는데, 그 뜻은 우주가 理를 本으로 하고 사람의 心도 理를 本으로 한다면 心이 본체가 아니고 理가 본체란 것이다. 이에 대해 이퇴계는 “既然에 똑같은 하나의 理라 한다면 理의 總腦處가 心에 있지 않고 어디에 있다는 말인가?”²⁰⁾라고 하였다. 그 “一本”은 분명히 本體之心 혹은 “本心”을 가리키는데, 그것이 바로 理이자 性이고 心의 理에서 나오되 다시 그 心의 理를 초월하는 形而上者라는 말이다. “本心”이란 “本善之心”을 일컫는다면 “程子の 心本善之說에 대해 주자는 약간 불합리한 것이라고 여겼었다.……그러나 그 시초 즉 心이 未發이고 氣가 아직 사물에 적용되지 않아 본체가 虛明할 때를 기준으로 말한다면 확실히 선하지 않음이 없다. 그래서 훗날 다시 논하면서도 그것이 心의 본체를 가르켜 말한 것이라며 程子の 의도를 더욱 분명히 하였으니, 주자가 끝까지 불합리하다고 여겼던 것은 아님을 알 수 있겠다.”²¹⁾라고 말했다. 이로부터 “心之本體”가 존재론적인 의미에서 말해진 것으로 형상론적인 것이지 물질론이나 경험론적인 것이 아니라는 점은 분명하다.

20) 《李退溪全集》下, 答鄭子中, p.327.

21) 同上書, p.330.

心之本體는 사람의 자유자재한 존재이고 心이 心인 까닭도 바로 그것 때문이다. 虛明之體란 형체가 아니라 형상이나 일정한 모양도 없는 光明之德이자 無體之體이니 바로 “形은 없고 理는 있다”라는 것이다. 이는 일종의 窮極意義인 천인합일론으로 心體의 보편성과 초월성을 강조하면서 또한 心體의 주체성을 실현시킨 것이다. 형이상적인 층면에서 말하건데 心과 理는 합일되어 心이 곧 理의 총뇌처이지 心 밖에 어떤 理가 있어 총뇌처가 되는 것은 아니다. 왜냐하면 心이 형체생명의 주체임과 동시에 도덕정신의 本有이기 때문이다. 그렇다면 그것이야말로 내재적인 것이지 외재적인 것이 아니고, 내재적인 초월이지 외재적인 초월이 아니며, 사람의 배속에 있는 것일 뿐 사람의 배 밖에 있는 것은 아니다. “사람에게는 배가 있어 그의 중추총뇌처가 된다. 따라서 그에 관계된 사물이나 기능들이 그 곳에 채워져 천하의 大本이 되는데, 그것은 일정한 형체나 내외가 없어 그 곳에 채워져 있는 心이 곧 사물에 체현되고 사해에 보편하는 心이 되는 것이지 배 밖에 따로 만물에 체현되고 사해에 보편하는 그 어떤 心이 있는 것은 아니다. ……心이라면 밖에 있는 것이 아니다.”²²⁾라고 한 말에서도 一本之心은 초월적인 形而上者 이면서도 배속에 있고 배 밖에 있지 않으며, 형체 가운데 있지 형체 밖에 있지 않아 형체생명과 분리할 수 없음을 알 수 있다. 이는 진백사가 한 “心은 형체에 깃들여 그 주인이 된다.”²³⁾, “반드시 이른바 虛明靜一한 것을 얻어 주체로 삼는다.”²⁴⁾, “군자의 一心은 萬里를 모두 갖추고 있으니 사물이 비록 많다고 하나 내 안에 없는 것이 없다.”²⁵⁾는 등의 말들 또한 心을 “中樞”라 여기는 것과 마찬가지로 모두가 심리합일론적 주체론사상이다.

22) 同上書, 黃仲學問答, p.101.

23) 《白沙子全集》卷四, 與伍光宇.

24) 同上書 卷二, 書自題大塘書屋詩後.

25) 同上書, 論前輩言銖視軒冕視金玉.

III

한편, 진백사의 “心理爲一”론은 심본체론을 그 기본 출발점으로 삼고 있기는 하지만 心의 체용관계에 관한 문제는 명확히 제기하지 않아 사람의 정신현상에 대해 보다 깊은 분석을 하지 못했다. 반면에 이퇴계는 심체용설에 근거하여 본체와 작용, 본질과 현상에 대한 구체적인 분석을 진행시켰고 특히 寂과 感, 動과 靜, 未發과 已發 및 도심과 인심 등에 대하여 명확한 구분을 행했으며 아울러 그것을 통해 나뉠대로의 자아수양적 방법론에 관한 문제들을 제기하기도 하였다.

진백사의 심본체론이 心을 본체존재로 격상시킴과 동시에 생생하게 살아있는 지각활동의 心으로 묘사했다는 점에서 엄격히 말해 백사 자신이 체용사상을 갖고 있지 않았던 것은 아니다. 실제로는 그 體는 “虛靜”하고 用은 “至動”하며, 그 體는 “至一”하고 用은 “無窮”하다는 류의 말들을 남겼으니 이는 그도 體用思想을 가지고 있었음을 설명해 주는 것이다. 즉 “대저 도는 至無하되 動하고 至近하되 神하기 때문에 藏한 이후에 발하고 現形에서 존재한다. ……지혜로운 사람은 至近에서 至無함을 알아서 그에게는 動함도 없고 神하지도 않으며, 藏한 이후에 발하니 그 기미를 살필 수 있고, 現形하여 존재하니 이는 도가 나에게 있음이다. ……무릇 動했다는 것은 이미 現形했다는 것이고, 形은 곧 實質이다. 그것이 아직 現形하지 않았다고 하는 상태란 다름아닌 虛한 그 본질을 말하는 것인데, 그것을 虛하게 함은 立本키 위함이고 신중히 대하면서 두려워하는 것은 잘 보전하여 해되지 않게 하기 위함이다.”²⁶⁾라고 한 말에서 靜(至無)과 動, 藏과 發, 神과 形 등등의 범주는 모두 사실상의 체용관계를 말해 주는 것이다. 다만 그의 관점에서는 무엇보다도 먼저 “立本”해야 한다는 것인데, 본체가 세워지기만 하면 그 응용이 무궁하여 마음대로 사물을 응접할 수 있다는 것이다. 그것이 바로 그가 말한 “中樞를 파악했다”. “자루를 손에 잡았다”고 하는 것으로서 마치 馬에 있어

26) 同上書 卷三, 復張東白內翰.

고삐를 부리고 물에 있어 근원을 제어하는 것처럼 일상간에 갖가지 응수를 해가며, 내가 바라는대로 따라 오면서도 道體에 걸맞지 않음이 없다는 것이다. 그의 이러한 사상은 확실히 육구연과 근사한 면을 가지고 있어 후인들이 그를 陸學으로부터 나왔다고 말하는 것도 일리가 없는 것은 아니라 하겠다.

그런데 문제는 바로 그러한 데로부터 발생한다. 주자는 육구연의 “心卽理” 및 “良知·良能” 등의 설에 대해 절대로 반대하지는 않았고 오히려 긍정적인 평가를 했었지만, 육구연의 이른바 心은 곧 천리로서 心으로부터 발로된 것은 모두가 좋은 것이라는 점에 대해서는 침예한 비판을 가하면서 그것이야말로 私鹽을 팔러 다닌다는 상인이 소금꾸러미 속에 많은 密賣品들을 숨기고 있는 것과 같다고 비유했다. 왜냐하면 心이란 것이 偏面的으로 논해져서는 안되는 것인데, 그 본체의 면에서 말한다면 물론 모두가 천리이겠지만 그 작용의 면에서 말한다면 또한 “氣稟이나 물욕”과 같은 성질이 있어 전체적으로는 그 본체로만 나타난다고 말할 수 없다 보았기 때문이다. 진백사에 대한 이퇴계의 입장도 이와 유사한 상황인데, 이퇴계 역시 “體用一源”을 주장하기는 하지만 현실적인 그리고 구체적인 인심으로 말한다면 모든 心의 발현이 천리로서만 나타난다고 볼 수는 없고 중간에 公과 私 혹은 正과 邪의 구분이 있다는 것이다. 이는 心學을 논하는 사람으로서 주의해야만 하는 점이다.

이퇴계가 물론 “立本”해야 한다는 설에 반대하는 것은 아니었지만, 그의 입장에서 볼 때 그것만이 心學의 전부는 될 수 없었다. 따라서 心의 체용설이 논해지면서 해결해야 할 많은 문제들이 나타나게 되었는데, 만약 진백사의 학설에 의한다면 그러한 문제들을 거의 의식하지 않는 것처럼 보인다.

여기서 지적해 두어야 할 것으로서 이퇴계가 말하는 心의 體用이란 理를 體로 또 氣를 用으로 삼는 것이 아니라는 점이다. 그는 心의 본체란 것이 오로지 형이상적인 도덕본체이고 그 작용은 단지 형이하적인 정감활동일 뿐이라고 여기지는 않았다. 다만 “理와 氣가 합해져 心이 된

다”라는 기본이론으로부터 心의 본체에도 理도 있고 氣도 있어 본연지성이 있는 반면에 기질지성도 있으며, 이와 마찬가지로 心의 작용에 있어서도 상응되는 도심과 인심의 구분이 된다는 것이다. 따라서 理와 氣는 나름대로 섞이어 體도 되고 用도 된다는 관점으로 “대체로 理와 氣는 그 근본을 같이 하면서 體가 되기도 하고 用이 되기도 한다.”²⁷⁾라고 말했다. 다만 理는 선한 것이고 氣는 복잡다단하다. 心이 정체 즉 未發狀態에 있을 때에 “氣가 쓰일 일이 없어 理만 自在한다.”²⁸⁾ 그러나 心이 思慮나 지각을 발하게 될 때에는 氣가 動하지 않으면 안되는데 氣가 動하여 자재하고 있는 본체에 맞으면 선하고 맞지 않으면 선하지 못하게 된다.

體와 用이란 다음아닌 未發과 已發, 寂과 感, 靜과 動의 관계이고 실재상에 있어서는 잠재적인 본체의식과 현실적인 의식활동 사이의 관계로서 보통 본질과 현상의 관계로 인식되어지는 것이다. 사람의 모든 정신현상은 본체론적인 내원을 가지고 있어 惻隱·羞惡·恭敬·是非 등 “四端”이라 일컬어지는 정감은 인의예지라는 본연지성에 그 내원을 두고 있고, 喜·怒·哀·樂·懼·愛·惡·欲 등 “七情”은 기질지성에 내원을 두고 있다. 心의 본체는 性으로서 내재적인 본질이고 잠재적인 존재인데 그것이 실현되지 않고 있을 때에는 단지 일종의 잠재적인 가능성 혹은 궁극적인 목적에 지나지 않다가 실현될라치면 곧 “四端”과 “七情” 등의 의식활동이 되는데, 사람의 내재본질과 잠재목적은 그러한 의식현상을 통해서 현실될 수 있는 것이다.

心體에 理氣의 구분이 있기 때문에 心의 작용 혹은 정신현상에 도심과 인심의 구별이 있게 된다. 도심은 義理之性으로부터 발원되어 “四端”이 되고 인심은 기질지성으로부터 발원되어 “七情”이 되는데, 이 둘은 모두 未發이 아닌 已發이고 본체가 아닌 작용이다. 그렇지만 그것들은 또한 心體의 표현이란 점이다. 그것들은 모두 현상계에 속하고 현실적

27) 《李退溪全集》下, 答奇明彥四端七情分理氣辯第一書, p.353.

28) 同上書, 答洪應吉, p.56.

인 정감의식으로서 단지 본체론적인 내원이 각각 다름으로 인하여 서로 다른 성질을 나타내고 있는 것이다. 본체의식은 잠재적인 것으로 일종의 내재적 가능성일 뿐인데 반하여 도심과 인심은 현실적인 의식활동으로서 본체의식의 구체적인 실현이기 때문에 도심과 인심(즉 사단과 칠정)에 관한 설이 이퇴계 心學思想의 주된 내용이 될 수 밖에 없었다. 만약 도심과 인심의 문제를 떠난다면 이른바 心體나 心性이란 것이 空疏하고 玄妙한 논설로 귀착될 수 밖에 없다고 보았으니, 이것이 바로 이퇴계가 백사의 학문이 禪學에 빠졌다고 비판한 주요한 원인의 하나였다.

이렇게 해서 심본체론이 현실적인 인심에 귀착되고 구체적인 의식활동을 문제삼으면서 “幽深玄遠”한 논의 속으로부터의 탈피를 꾀할 수 있게 되었다. 하지만 이제는 도심과 인심에 관한 학설에 대해 분석해 봐야 할 필요가 있게 된다. 心學家들은 일반적으로 사람에게는 단지 하나의 心밖에 없어 그 속에 다시금 인심과 도심의 구분은 없다고 여겼다(육구연이 바로 그러했음). 理學家 가운데 程頤가 일찌기 도심은 천리이고 인심은 인욕이므로 도심을 보존시키고 인심은 제거해야 한다고 말한 바 있는데, 이 설은 주희의 비판과 수정을 받았다. 주희는 그 누구든 도심 뿐만 아니라 인심도 없을 수는 없다며 인심의 존재를 긍정하면서, 그렇지만 인심이 “自家私有”에 속하므로 사욕에 빠지기 쉽다고 말했다. 이퇴계는 주희의 설을 계승하여 도심과 인심의 구분을 견지하면서 더욱 나아가 그 각각을 “四端”과 “七情”으로 구분하였으며, 이는 곧 도덕 감정과 자연감정의 구분으로 전자는 이성주의적인 것이고 후자는 감성주의적인 것이다. 이와같은 구분의 의의는 사람의 도덕의식과 도덕감정에 대한 주체원칙을 인정한다는 것 외에도 또 사람의 물질욕망과 각종의 자연감정에 대한 수요를 긍정한다는 데 있다. 그렇다면 이를 진백사의 “無意無欲”설과 같다고 볼 수는 없는 것이다.

진백사의 학문에서는 “無己를 크게 여기고 無欲을 지극하게 여긴다.”²⁹⁾라고 하였는데, 이는 無欲이 방법이자 본체로서 無欲之心으로 無欲

之教를 행하고 다시 이 無欲之教로써 그 本體之心을 회복코자 하기 때문에 “무욕을 크게 여긴다”는 것이다. 그는 또 “공자가 文·行·忠·信의 4대강령으로 사람들을 가르쳤는데도 후대에 孔氏를 배우는 사람들은 요점은 하나다라고 말한다. 그 하나란 것이 바로 無欲으로서 무욕하면 靜虛하고 動直할 수 있으니 그렇게 되고 난 후에는 聖學을 배우고 지극해질 수 있다.”³⁰⁾라고 말했다. 여기서 말하는 孔氏를 배우는 사람이란 周敦頤를 가리키는데, 앞에서 이미 언급한 바처럼 周敦頤는 理學의 개창자로 현저한 도가색채를 띠고 있었으니 그의 “無欲”설이 그 한 예이다. 진백사는 “陳道學”이라 칭해질 만큼 理學에 있어 중요한 인물이긴 하지만 그가 周敦頤의 무욕설을 것처럼 숭상했다는 점으로부터 그 역시도 도가색채를 띠지 않았다고 말할 수는 없겠는데, 바로 그러한 학설과 유가에서 일관적으로 주장하는 “寡欲”설과는 약간 구별되는 것이다.

이퇴계는 유가학설에 대한 尊信者로서 그러한 학설에 대해 동의할 수는 없었다. 그는 “人心” 즉 정감과 욕망의 존재에 대해 인정하였는데, 그렇게 함으로써 발생하는 문제는 사람에게 欲이 있느냐 없느냐 하는 것이 아니라 어떻게 인심과 도심을 통일시켜 邪路로 빠져들지 않게 하느냐는 것이었다. 생각해 보면 도심과 인심을 뭉뚱그려 구분치 않을 수도 없고, 그렇다고 또 둘을 대립시켜 마치 程頤나 왕양명이 말한 것처럼 인심 아니면 도심이요 도심이 있으면 인심이 없다라고 할 수도 없었다. 그리하여 “만약 각자의 名義에 입각하여 細論한다면 인심이라는 명칭 자체가 이미 도심과 대립되는 것으로 마치 자기 집 규모에 알맞게 사적인 근거를 설립하고 있는 것과 같은데, 기연에 사적인 것이라 말한다면 보다 하찮은 것이 되고 만다. 그러나 도심의 명령을 받아 도심과 하나로 될 수도 있는 것으로 그렇다고 해서 도심과 混淆해서 똑같이 칭해질 수 없는 것이다.”³¹⁾라고 말했으니, 이처럼 도심과 인심의 구별은 하나는 형이상의 理에서 내원한 것으로 선형적인 도덕본성이고 또 하나

29) 《白沙子全集》卷一，送張進士廷實還京序。

30) 同上書 卷三，復趙提學僉憲。

31) 《李退溪全集》下，答李平叔，p.203.

는 형이하의 氣로부터 내원한 것으로 자연적인 심리구조라는 것이다.

실질적인 의의에서 말한다면 전자는 “公的根據”이고 후자는 “私的根據”라 한다면 그것은 나름대로의 개체특징을 가지면서 사람마다 모두 가지고 있으면서도 사람마다 서로 다른 것이다. 인심이 자기 집 규모에 사적으로 존재하고 있는 것이라 해서 그 존재가치를 부정받아서는 절대로 안된다. 다만 인심이 사적인 것이기에 “私欲”에 빠지기 쉽다는 면에서 인심은 없어서는 안되지만 사욕을 가져서도 안되는 것이다. 따라서 도심을 “爲主”로 하여 인심으로 하여금 “命수를 듣게”하고, 인심이 도심의 지도에 복종토록 하여야 하는데, 그렇게 하여야만 둘이 서로 조화와 발전을 이룩하면서 인심이 긍정받고 또 邪途 속에 빠져들지 않을 수 있게 된다. 이퇴계의 이러한 사상은 도덕리성과 도덕정감의 중요한 작용에 대해 강조하면서도 개체의식의 합리성을 인정하는 것으로, 그의 心學 전체를 통하여 가장 가치있는 부분이다.

“人心”속에는 “欲”이 있는데 이 欲은 사람의 생리적 수요로서 남녀와 음식에 대한 욕망도 포함한다. 이퇴계는 인욕의 존재를 긍정했을 뿐만 아니라 “私欲”에 대해 나름대로의 해석도 가했는데 이는 하나의 커다란 발전이 아닐 수 없다. 바로 그러한 점에 있어 그는 진백사는 물론 일반적인 理學家와도 달랐던 것이다. 그가 이른바 “公私와 義利”에 대해 논하여 말하길 “그 利자와 義와 和를 말하는 속에서 사용한다면 옳겠지만 그 私자를 좋지 않은 의미로 사용한다면 옳지 않다. 주자는 形氣란 마치 자기 집에 소속된 있는 사적인 물건과 같아 본래부터 공공의 이익을 도모키 위해 존재하는 것과는 차이가 있다고 해서 사적인 것이라 말했던 것이지만, 그렇다고 해서 반드시 나쁜 것은 아니더라고 말했다. 眞西山(德秀)도 私란 다만 나의 독특한 것을 일컫는다고 하였으니, 그렇다면 私자로서 반드시 나쁜 것을 가리키지는 않음이 명백하다.”³²⁾라고 하였다. : 道心“이 ”公共“의 것이라 하는 까닭은 그것이 群體 사이를 서로 관계지어 주는 공동원칙이기 때문이고, “人心”이 “私有”의 것이

32) 同上書, 重答黃仲舉, p.348.

라 함은 그것이 개인의 독특한 것이기 때문이다. 여기서 말하는 “私”는 사리사욕적인 것이 아니고 더우기 남을 해하여 자기의 이익을 도모하는 것은 결코 아니다. 그렇지만 그것은 결국 개인의 사유적인 것일 수 밖에 없는 것으로 사욕이라 불러도 괜찮은 것이다.

이와 같은 관점이야말로 개인이익과 개체인격에 대한 일종의 긍정이자 존중인데, 이러한 사상은 당시 뿐만 아니라 그 후의 역사발전 속에서도 중요한 의의를 차지하여 왔다. 그 이론 속에서는 개인의 정감이나 욕망을 포함한 개체의식이 억압을 받아서는 안되며 오히려 정상적인 발전을 보장받아야지, 그 어떤 理學家들의 말처럼 欲이나 私자가 들어간 것이면 마치 무슨 대적이라도 만난듯이 반드시 박멸해야만 속이 시원해질 것은 아니다. 그 정상적인 발전이란 群體意識과의 결합 내지 통일을 이루어 群體意識의 지도 아래 존재하고 발전함을 뜻한다.

그러나 도덕원칙을 위배하는 사욕이라면 이퇴계도 강력히 반대했다. 그러면서 그는 “천리와 인육”의 변론을 펼쳤는데, 이른바 “도심은 미세하고 인심은 위태하니 오로지 精一으로써 그 중간을 어우른다”는 “精一”之學이 그 모든 문제들을 해결할 수 있다고 하였다.(여기서는 그 상세한 내용을 논하지 않겠음)

IV

진백사는 후세의 왕양명처럼 “心 밖에는 理도 物도 없다”는 명제를 명확히 제기하지 못했는데, 이는 그의 심학사상이 정점에까지 이르지 못했음을 설명해 주는 것이다. 그는 “物理”의 존재를 인정했고 또 “도처에서 천리를 체득하는” 방법을 제기함으로써 그의 제자인 湛甘泉(若水)으로 하여금 계승과 발전을 이룩할 수 있도록 하였는데, 그러나 왕양명으로부터 그것은 밖에 있는 것을 구하는 것이지 안에 있는 것을 구하는 것은 아니다라는 비판을 받았다.

진백사는 心體가 곧 모든 理를 포함하고 있기는 하지만 그 밖에 또

分殊處가 있어 일일이 궁구해야만 한다고 여겼는데, 이는 그가 갖가지 사물 속에서 “物理”가 나름대로 존재하고 있음을 인정하는 것이다. 그는 한편으로 “그 중추를 파악하기만 하면” 무한히 많은 곳에 응용할 수 있으므로 心體의 파악에 힘쓸 것을 주장하면서, 또 한편으로는 밖을 향해 추구하는 방법에 대해서도 완전히 부정하지는 않았다. 즉 “그 핵심의 칼자루를 손에 넣기만 한다면 또 무슨 문제가 있겠는가?……그것 밖에 또 分殊處가 있으니 그 요점들을 종합해 이해하고 낱낱이 분석하자면 의리가 무궁하고 또 그 노력도 무궁해야만 한다.”³³⁾라고 말했고, 또 “일상간에 도처에서 천리를 체득할 수 있으니 그 체적을 잡을 수만 있다면 고인들의 홀릉했던 지위에 도달치 못할까 어찌 걱정하겠는가?”³⁴⁾라고 말했던 것이다. 진백사가 기연에 心을 모든 것의 중추이자 理의 집합체라고 여겼다면 그의 이른바 分殊處란 곧 구체적인 사물이자 일상간의 인륜에 관한 일이다. 즉, 주체원칙을 먼저 파악하고 난 후에는 일상간 인륜에 관한 것들에 대해서도 이해하고 추구하며 심지어는 “낱낱이 분석해야” 한다는 것이다. 이는 경험의 축적과 이성적 분석을 요구하고 있는 사상으로 육구연이 “증후하게 하나하나 쌓아가는 것”에 반대하면서 “무엇보다도 그 대체를 건립하는 데 힘써야 한다”고만 주장했던 것과는 다르다. 그러나 진백사의 分殊에 대한 이해도 사물의 객관법칙을 인식하고자 하는 것은 아니었으며 더우기 자연계에 대한 객관규율을 추구하는 것은 결코 아니었다. 다만 心 속의 천리를 體認키 위한 다시 말해 내 心體를 證悟함으로써 성인의 경계를 실현키 위한 것이었다. 그는 心體를 자아초월의 본체존재로 삼으면서 본래 내외의 구분은 없는 것이지만 또 진정한 주체원칙 혹은 주체정신으로서 만물 속에 퍼져 있으면서도 “만물이 凋落함에 따라 함께 凋落하지는 않는 것”이라 여겼는데, 이는 모든 사물의 이치가 하나같이 주체원칙의 운용과 유전에 불과하다는 뜻으로 그의 이른바 “천명이 유전되니 眞機가 생동한다”는 내용이다. 그

33) 《白沙子全書》卷四, 與林郡博.

34) 同上書 卷三, 與張廷實主事.

러하기 때문에 진정한 노력이란 마땅히 “心으로 돌아가”“자신으로부터 追求하는 것”이 될 수 밖에 없는데, 이것이 바로 진백사의 주요한 특징인 것이다.

이와 같은 까닭으로 그는 내심을 향한 노력을 경주하라고 외치면서 경험론적인 이른바 “밖을 향해 추구하는 것”은 병폐라 여겨 반대했다. 그는 “학문하는 사람은 마땅히 心을 구명하되 반드시 虛明靜一한 것을 주로 하면서 점차로 고인들의 함축된 글을 읽어 나간다면 거의가 목표에 도달할 수 있게 될 것이다. 반면에 밖을 향해 追究하는 병폐에 빠지거나 기대를 걸어서는 안되거늘, 이것이 바로 心學을 파헤치는 절대적인 방법이다.”³⁵⁾라고 하였고, 또 “지식은 廣大高明해야 하는데 그것은 일상 속에서 나 자신으로부터 구하되 견문에만 의지하지 말고 끊임없이 追究해 나가면 오랜 시간이 흐른 후에 도달할 수 있게 된다.”³⁶⁾라고도 말했다. 여기서 광대고명한 지식이란 나 자신의 心體로서 心을 떠나서는 존재치 않는다. 그것은 일상의 견문을 떠나지는 않되 또한 일상견문의 주체가기 때문에 근본적인 방법은 “나 자신으로부터의 追究”로서 心속으로 들어가 직접 그 본체를 探究하여 “虛明精一”의 體를 실현시키는 것이다. 그렇다면 경험을 통한 지식은 부차적인 것으로서 다만 내심을 향한 노력으로 주체원칙을 장악하고 난 후에 외물이나 서책을 통하여 더욱 추구한다면 내외합일의 도를 이룩하는 데는 도움이 될 수 있을 것이지만, 만약 心을 통한 주체원칙의 파악을 게을리하면서 단지 밖을 향해 추구하고 경험지식에 구애받게 되면 그 영향으로 밖에 매달리면서 자신을 기만케 되어 반대로 본래 가지고 있던 “무진장”한 지식을 상실케 된다는 것이다.

유가의 도덕주체론에 있어서는 “心으로부터의 追究” 내지는 “자신을 향해 성실함”을 방법으로 삼아 왔는데 理學 가운데의 心學派들이 그런 점을 더욱 강조하였다. 진백사도 예외는 아니었으니 “存心”에 대해 극히

35) 同上書 卷二, 書自題大塘屋詩後.

36) 同上書 卷三, 與汪提學.

강조하면서 “군자는 一心으로 만세를 열고 소인은 百感으로 一國을 잃으니 그것은 무엇 때문인가? 그것은 心을 存하고 存하지 않는 차이 때문이다. 대저 心을 存하면 하나가 되고 그 하나란 것은 즉 誠이며, 心을 存하지 않으면 惑하게 되는데 복잡한 것이 아니고 이 誠과 僞의 차이일 따름이다. 그렇다면 이 천지의 원대함과 만물의 풍부함은 어찌된 것인가? 역시 一誠으로써 이루어진 것이다. 무릇 이 誠이 있기 때문에 物이 있게 되고 또 物이 있으면 반드시 이 誠이 있게 되는데, 그러면 사람에게 있어서는 그 誠이 어디에 있는가? 바로 心 속에 있다. 즉 心이 가지고 있으면서 또 이 천지를 구성하고 있는 것이 똑같이 이 誠인 것이다. 천지의 원대함을 이룩하는 이 誠을 군자는 가지고 있으니 그 어찌 만세를 열지 못하겠는가?”³⁷⁾라고 말했다. “不誠無物”은 본래 《中庸》의 주된 명제로서 일찌기 주자가 해설하고 발전시킨 바 있다. 誠은 “진실無妄”한 이치이고 또 내외합일의 이치이다. 誠은 物에도 있고 心에도 있지만 “心을 위주로 한다”는 말로부터 眞實無妄한 誠이란 주로 心의 誠을 가리킴을 알 수 있다. 진백사가 말하는 것도 心의 誠으로서 그가 “存心”해야 한다는 것은 바로 나의 心體 즉 誠體를 보존시켜야 한다는 말이고, “心을 存하면 하나가 된다”는 것은 誠에 專一하면서 제2 제3의 惑을 없앤다는 뜻이다. 또 誠에 專一하면 천지만물을 이룩해 낼 수 있다는 것인데, 다시 말하자면 천지만물이 모두 내 心의 誠으로부터 이루어진다는 것이거늘, 存心이 얼마나 중요한 것인가를 알 수 있겠다. 이러한 내용들은 張載가 말한 “天地를 위해 立心하고, 生民을 위해 立命하며, 옛 성인을 위해 끊어진 학문의 맥을 이어 나가고, 만세를 위해 태평을 연다”는 것과 같은 뜻으로서 모두 사람의 주체적 행위를 제창하는 것이긴 하지만, 진백사가 내심을 향한 노력을 좀 더 강조했다고 할 수 있다.

이상과 같은 진백사의 내심을 향한 추구방법에 대하여 이퇴계는 긍정과 비판의 태도를 동시에 나타냈으니 두 사람 사이에는 일치점과 차이

37) 同上書 卷二, 無後論.

점이 함께 존재한다 하겠다. 그것은 이퇴계가 도덕주체원칙을 확립하고자 함과 동시에 줄곧 理의 객관성 내지는 외재성을 인정함으로써 그 방법문제에 대해서도 향내노력과 향외노력을 並重하고 尊德性和 道問學을 並用했기 때문이다.

이퇴계는 주자와 마찬가지로 尊德性할 것에 반대하지 않으면서 또 덕성존양을 위한 향심노력을 대단히 중시했는데, 이는 특히 程篁墩의 《心經附註》에 대한 그의 평가 속에 잘 반영되어 있다. 《心經附註》의 주된 내용은 尊德性之學을 제창하는 것인데, 그 목적은 주자가 만연에 들어 陸學과 같아진다는 점을 증명키 위한 것이다. 이퇴계는 주희와 육구연이 조기에는 서로 다르다가 만년에는 같아진다는 결론에 대해서는 반대하지만 《心經附註》의 내용에 대해서는 찬동을 표시하면서 심지어는 정황돈과 그의 《附註》에 대해 “尊仰키를 山斗와 神明처럼 한다.”³⁸⁾라고까지 말했다. 이는 그가 존덕성에 대해 극히 중시했음을 말해 주는 것이다. 그는 《心經附註後論》속에서 “공자는 ‘各種 典籍을 통하여 널리 배우고 예에 맞게 행동하라.’고 말했고, 子思는 ‘존덕성하고 道問學하라.’고 하였으며, 맹자는 ‘널리 배우고 자세히 설명하는 까닭은 장차 그것을 통하여 간략한 원리를 이끌어내기 위함이다.’라고 말했다. 尊德性和 道問學의 둘은 서로 의지하면서 마치 수레의 두 바퀴나 새의 두 날개처럼 어느 하나라도 없으면 구르거나 날수 없는 것과 같다 하였으니, 이는 사실 주자의 말이긴 하지만 우리 유가의 법이 본래 그러했던 것이다. 老先生께서는 일생을 통하여 이 두 가지에 종사해 오면서 그 어느 한 쪽으로 치우친다 싶은 느낌을 받을 때마다 통렬하게 반성하며 바로잡곤 하였다. 따라서 그의 저서를 앞뒤로 살펴보면 둘이 서로 억양을 이루고 있으니 그 점이 바로 우리 유가의 법 속에 서로 균형을 이루며 大中至正의 도로 나아갔다 하는 까닭이다.”³⁹⁾라고 말했다.

주희가 만년에 정말 陸學에 동의하였는가 말았는가 하는 점에 대해서

38) 《李退溪全書》下, 趙士敬問答, P.128.

39) 同上書 P.484.

는 퇴계의 견해에 일리가 있다고 보고 여기서는 토론을略하기로 한다. 다만 퇴계 역시도 주자가 尊德性에 관한 諸說들을 중시하게 되었다는 점을 인정하여 “사실 선생께서는 중간에 약간 편중되었음을 자각하고 제자들을 경계하고 勉勵하면서 大中至正의 도로 나아갈 것을 바랬었다.”⁴⁰⁾라고 말한 바 있으니 尊德性을 특징으로 하는 향내노력이 주자와 이퇴계 모두가 동의하는 것이라는 점은 명백하다. 이른바 “우리 유가의 법 속에 서로 균형을 이루었다”는 말은 향내노력이 유가와 理學에 있어 수양상의 중요한 방법으로서 佛家禪宗의 전유물은 아니라는 뜻이다. 다만 향내노력과 향외노력은 어느 한 쪽으로 치우침이 없이 並用되어야 하며 양자는 마치 수레의 두 바퀴나 새의 두 날개와 같다는 것이 주자와 이퇴계의 근본적인 방법이다.

그렇다면 왜 尊德性의 향내노력을 중시해야만 하는가? 이유는 그것이 이퇴계의 心學本體論과 관계를 가지고 있기 때문이다. 그가 기연에 心은 體用을 가지고 있고 心體가 곧 性이라고 여기고 있었던 바에는 心속의 덕성(理)을 존양한다는 것이 대단히 중요한 문제일 수 밖에 없었다. 그래서 “사람이 만약 자기 몸 속에서 구하지 않고 밖에서 찾는다면 이는 中樞大本의 소재를 떠나 엉뚱한 곳에서 헤매이는 것과 같으니, 그러고도 자신의 性에 대해 구명한다고 말할 수 있겠는가!”⁴¹⁾라고 말했다. 心은 身의 주체로서 자기의 몸 즉 자기의 心 속에서 구명코자 해야 하고, 자기의 心은 곧 “中樞”나 “大本”의 소재라는 것이다. 이로부터 그도 역시 “立大本”을 주장했다는 점을 알 수 있겠는데, 만약 이목에만 의지하는 병폐가 있게 된다는 것이다. 그는 또 “典籍은 많이 읽되 그 행동이 예에 맞지 않는다면 이는 고생만 많이 했을 뿐 반드시 사유는 없고 口耳에만 의지하는 병폐에 빠지게 된다.

그래서 주자는 그 당시 그토록 절실하게 그런 점에 대해 경계했던 것이고 이른바 《心經附註》에서 인용한 그에 관한 12개의 조목이나 그

40) 同上書, 李剛而問答, P.116.

41) 同上書, 黃仲舉問答, P.101.

제자들이 서술해 놓은 행동상황들도 모두 사실이었다. 또 그 만년에 여러 제자들이 문구의 뜻에 매달리는 것을 보고부터 본체가 어떠하다는 등의 말을 했다는 것은 尊德性함으로써 文義에 매달려 있게 될 병폐를 없애고자 한 것으로, 이는 篋墩이 지적하기 전에 있었던 주자의 본 뜻이었던 것이다.”⁴²⁾라고 말함으로써 尊德性이 주자의 뜻이지 《心經附註》가 강제로 주자에게 부가한 것이 아님을 재삼 논증하였는데, 그것은 사실에 부합할 뿐 아니라 퇴계 자신도 尊德性說에 찬동하고 있음을 설명해 주는 것이다.

어떤 사람들은 朱陸의 논쟁은 곧 道問學과 尊德性의 논쟁으로서 주자는 道問學을 陸子は 尊德性을 각각 주장하는 것이라고 보았는데(黃宗羲의 《宋元學案》이 그 일례임), 이는 사실상 부정확한 견해이다. 주지는 일찌기 육구연과 더불어 그 문제에 대해 토론하면서 육구연이 尊德性을 강조하기 때문에 그의 문하에는 그러한 경향을 가진 사람들이 많으면서 道問學의 방면에 대해서는 결핍이 있고, 자신은 道問學을 보다 강조하면서 尊德性 방면의 결핍이 있다고 여겨 “둘 사이의 단점은 제거하고 장점을 取捨해야 한다”는 주장을 제기하게 되었다. 그에 반하여 육구연은 “尊德性을 모르고 이른바 道問學이 어찌 있을 수 있겠는가?”⁴³⁾라고 여기면서 주자의 태도에 반대했다. 이는 육구연이 尊德性만을 혹은 尊德性을 주로 할 것을 제창했던 데 반하여 주자는 尊德性和 道問學의 양자가 “서로 보완되고 발명되도록”하면서 어느 한 쪽으로 치우치지 않도록 할 것을 주장했다는 뜻이다. 즉 주희가 비록 “格物致知”의 방법을 제창하기는 하였어도 尊德性이라는 向心努力에 대하여 부정하지는 않았으며, 심지어는 “배우는 사람은 마땅히 尊德性을 위주로 삼되 道問學에 대해서도 盡力해야 한다.”⁴⁴⁾고 말하기도 하였다. 이 한 문제에 관하여 이 퇴계는 주자의 입장을 옹호하고 또 견지했던 것이다.

기연에 尊德性和 道問學을 겸중키로 하였을 바에야 당연히 心만을 追

42) 同上書, 心經附註後論, P.485.

43) 《語錄》, 《象山全集》卷三十四.

44) 《朱文公文集》下, 券七十四, 玉山講義

究하면서 사물을 도외시하거나 내심을 향한 노력만을 중시하면서 향외의 노력을 경시할 수는 없는 것이니, 바로 이런 점에 이퇴계와 진백사의 구별이 존재한다. 이퇴계가 제기한 “밖을 致力하는 까닭은 내면의 함양을 위해서이다”라는 방법은 바로 양면에서의 노력을 결합시키자는 것인데 그러나 그 궁극적인 목표는 심성수양 내지는 자아완성과 자아실현에 있는 것으로, 이는 어쩌면 모든 理學家들의 공통적인 주장으로서 단지 그 보조상 약간씩의 차이만 보이고 있는 것일 뿐이다. 이퇴계는 《自省錄》속에서 말하길 “心은 만사의 근본이고 性은 萬善의 근원이라 들었다. 그래서 옛 학자들은 핵심을 수습하고 덕성을 함양하는 것으로 학문의 시초를 삼았으니, 이는 그 근본이 되는 것을 먼저 성취하고 난 후에 그것으로써 학업을 넓히고 道를 쌓아나가는 기초로 삼고자 한 까닭이다. 그렇다면 그렇게 하고 난 다음에 노력해야 할 요점을 다른 데에서 찾을 필요가 있겠는가? 역시 主一無適이라 하는 것과 戒愼恐懼라 하는 것 두 가지일 뿐이다. 主一하는 노력은 動靜에 통하도록 하고 戒懼하는 경계는 未發狀態에서 필요한 것이니 두가지 중 어느 하나를 결핍해서도 안되겠지만 또한 그 외면을 판별해서 내면을 함양시키는 것이 특히 중요하다. 따라서 三省과 三貴 그리고 四勿과 같은 것들도 실제 적용되는 면에서 말한다면 모두가 역시 그 근본을 함양하라는 뜻이다. 만약 그렇게 하지 않고 내심에 대해서만 모든 노력을 쏟는다면 釋迦牟尼의 견해에 빠지게 되지 않을 사람이 드물 것이다”⁴⁵⁾고 하였다. 心이 만사의 근본이라고 한 것은 분명 심본체를 가리켜 말한 것이고, 性이 萬善의 근원이라 한 것은 그 가치론적인 면에서 한 말이다. 心體가 곧 性이고 그 본체론과 가치론 또 존재론과 도덕론은 각각 합일되는 것이다. 덕성을 존양함은 그 “根本” 즉 “心本體를 성취하기 위한 것인데, 이는 심성수양의 근본적인 목적으로 근본이 되어있지 않으면 아무것도 말해질 수 없으니 성인의 경지는 말할 필요도 없겠다.

그러나 노력이나 방법의 면에서 말한다면 두 가지가 있어 하나는 “

45) 《李退溪全書》下, 答奇正字明彦, p.353.

主一無適” 이고 또 하나는 “戒愼恐懼” 라는 것이다. 전자는 敬에 관한 노력이고 후자는 靜에 관한 노력인데, 이 敬과 靜에 대해서는 다음에 다시 이야기 하겠다. 다만 여기서 지적하고자 하는 가장 중요한 것은 “그 외면을 판별하여 내면을 함양시킨다” 는 것으로 그는 이것이 “특히 중요하다” 고 하였다. 즉 내면의 노력이 향외의 노력을 떠나 행해질 수 없다는 것으로 만약 외면의 노력을 결핍했다가는 “釋迦牟尼의 견해에 빠지게 되지 않을 사람이 드물다” 라고 하였으니, 그가 진백사에 대해 禪家에 빠졌다고 비평했던 주된 원인의 하나가 바로 여기에 있었던 것이다.

“그 외면에 노력해서 그 내면을 함양한다”는 말을 어떤 사람은 “그 외면을 판별해서 그 내면을 함양한다”라고 말하기도 하는데, 아무튼 이는 이퇴계 심성수양의 주된 방법이다. 그의 “하물며 이러한 도리는 내외에서 차이를 나타내지도 않거늘, 무릇 외면에 대해 致力하는 것은 그 내면을 함양키 위함이다. 따라서 공자의 문하에서는 心學에 대해 얘기했던 사람이 없었다 하더라도 心學은 그 속에 스스로 포함되어 있었던 것이다.”⁴⁶⁾라는 말에서 그 내면을 함양한다는 것은 곧 심성을 존양한다는 뜻으로 이른바 “存心”을 말하는 것이고, 그 외면에 致力한다는 것은 물리를 성찰한다는 뜻으로 일상의 사물 속에서 “格物窮理”함을 가리킨다. 이는 경험론적인 방법임과 동시에 객관적 인식방법으로서 이퇴계에 의하면 心中之理가 곧 物中之理이므로(“人倫物理”를 가리킴) 心中之理(즉 性)를 究明키 위해서는 반드시 먼저 物中之理를 窮究해야 한다는 것이다. 왜냐하면 心中之理는 구명키가 어려운 반면 物中之理는 구명키가 비교적 쉽기 때문이다. 心中之理가 비록 “全體”이고 “大本”이라 하지만 개별적인 物理를 궁구하고 識察하지 않고서는 그 心의 전체나 大本을 구명하고 건립치 못한다는 것인데, 여기서 物이란 일상생활에서 응접케 되는 사물이고 理란 사람들 사이의 사회윤리를 가리킨다.

윤리란 것이 많다고는 하지만 심성원칙을 벗어나지 못하기 때문에 물

46) 同上書, 答鄭子中, pp.332~333.

리란 것이 많다고는 하지만 심성원칙을 벗어나지 못하기 때문에 물리를 識察하는 것이 곧 심성을 존양하는 것이 되고 양자 사이는 본래 통일적인 것이지 대립적인 것은 아니다. 그는 “이러한 理는 일상간에 가득하지만 행동이 멈추고 말이 끊이는 곳이나 몇몇한 윤리가 행해지는 곳에 쉽고도 분명하며 세밀하고도 은근하게 존재하면서, 無時無處에 통하고 眼前에 드러났다가도 형상 없이 사라진다.”⁴⁷⁾라고 하였다. 즉 도리는 일상의 사물이나 사람과 사람의 관계사이에 존재하고 있기 때문에 반드시 일상사물과 인간관계 속에서 자세하게 識察하면서 그 시비를 판단해야 한다는 것이다. 그러나 도리란 안전에 드러났다가도 “妙入無朕” 즉 형상 없이 사라진다는 것이니 이는 “도가 中庸이면서도 극히 高明하고”, “廣大하면서도 극히 靜微하다”는 뜻이다. 이른바 “無朕”이란 “沖漠無朕”하다는 뜻으로 형상이 없는 심본체 즉 형이상적인 도덕본체를 가리키는 것이지 心 밖에 또다른 沖漠之體가 있다는 뜻은 아니다. 이것이 바로 이퇴계가 한 “心學에 대해 말하지 않아도 그 속에 心學이 스스로 존재하고 있다”는 말의 진정한 함의인 것이다.

이상에서 본 物理省察法은 진백사의 세밀히 분석한다는 “毫分縷析” 및 도처에서 이치를 체인한다는 “隨處體認”의 방법과 일치하는 면도 가지고 있다. 이퇴계가 중후하게 다지면서 툼툼히 쌓아 나가자는 “銖累寸積”⁴⁸⁾을 주장했을 바에는 당연히 “毫分縷析”이 필요하고, 밖을 향해 “窮理”할 것을 주장할 바에는 당연히 “隨處體認”이 필요하게 되는 것이다. 다만 그러한 것들이 이퇴계의 관점에서는 심성을 존양하는 기본방법이었고 진백사는 단지 덕성을 존양코 난 후의 여사로 여겼다는 차이가 있을 뿐이다. 그러나 이러한 차이가 심성을 수양하는 과정 속에서는 중요한 의의를 갖는데, 이퇴계는 경험의 누적과 지식의 확장을 통한 도덕적 주체 의식의 배양을 보다 중시한 반면 진백사는 주체정신에 입각한 자아수입 내지는 자아각오를 보다 강조했다라는 각자의 특징을 말해 주는 것이다.

47) 《李退溪全書》下, 答南時甫, p.322.

48) 與健中, 同上書, p.29.

그렇지만 또 진백사가 누적노력의 의의를 완전히 부정했다고는 할 수 없겠다.

바로 그렇기 때문에 이퇴계가 진백사를 비판할 때 왕양명을 비판할 때처럼 통렬하게 하지 않았던 것인데 그가 진백사의 비교적 근실했다고 하는 점을 인정하는 까닭은 진백사가 비록 尊德性을 주로 하고 있었으면서도 어느 정도까지는 道問學에 찬동했었고 향심노력을 주로 하면서도 어느 정도의 향외공리를 인정하였던 데 있다. 그러나 왕양명은 달랐다. 그는 모든 것이 心을 기준으로 하고 따라서 모든 노력도 心에 기울여져야 한다고 주장했던 것이다. 왕양명은 心밖의 공리를 반대하면서 君臣之理나 父子之理는 바로 그 君신이나 부자의 몸에 있는 것이 아니라 모두가 사람의 心 속에 있는 것이므로 내 마음 속의 良知를 구현해 내기만 하면 자연스레 君을 보고 忠을 알게 되고 父를 보고 孝를 알게 된다는 등등의 말을 하였다. 이퇴계는 이에 대해 비판하기를 君신이나 부자의 理가 心 속에 있는 것은 사실이지만 君신이나 부자의 몸에 체현됨으로써 알 수 있는 것이기 때문에 응접하는 속에서만이 그 이치를 체인할 수 있는 것이지, 만약 내 心이 발현된 것을 理라 한다면 알고 있기만 할 뿐 아무것도 앎고 있으면 마치 “狂禪”을 하는 것처럼 무엇이 理이고 무엇이 아닌지를 알 수가 없다고 하면서 이는 왕양명이 스스로를 “미친자의 마음”이라 칭했다는 점에서 가장 잘 증명할 수 있다고 말했다.

앞에서 알아 본 것처럼 진백사는 靜 속의 노력을 대단히 강조하면서 靜坐하는 것이 중요한 방법임을 주장했다. 그의 관점에 의하면 靜은 心體이자 방법으로 정좌함으로써만이 근본을 배양할 수 있고 또 내 心體로 하여금 모습을 드러내 만사에 응대하고 만물을 제어하도록 할 수 있다며, “우선은 靜坐를 통하여 그 어떤 단서를 배양해 내야 그 다음으로 예기할 것이 있게 된다.”⁴⁹⁾고 말했다. 이른바 靜坐란 일종의 내심에 의한 直覺體驗활동을 가리키는 것으로 자아체험을 통하여 頓悟를 실현시

49) 《白沙子全集》卷三, 與賀克恭黃明.

키고 궁극적으로는 그 어떤 자아초월적 경계에 도달하자는 것이다. 그러한 방법이 불교 선종의 靜坐나 禪定과 관련이 있느냐 없느냐에 대해서는 당시에 이미 의논이 있었는데, 어떤 사람은 진백사의 靜坐는 사실상 禪學에 흐른 것이라고 비판하기도 했다. 이에 대해 진백사 자신은 유불간에 相同處가 있다는 점을 인정하면서 “불교에서 靜坐하라고 가르치는데 나 역시도 靜坐하라 하고, 그들이 깨우치라고 하는데 나도 깨우치라 하며, 또 調息은 數息에 定力은 禪定에 각각 근사하니, 禪學에 흘렀다고 하는 것은 바로 이런 점을 가리키는 것이로다!”⁵⁰⁾라고 말하기도 했는데, 그러나 그의 관점으로는 그런 것이야말로 단순한 형식상의 相同일 뿐 실질적으로 양자가 “같은 것 같으면서도 달라 毫釐間에라도 천양지차가 있다.”⁵¹⁾고 하였다. 왜냐하면 유가는 현실적이면서 초월적인 입세주의이고 불가는 절대초월적인, 출세주의이기 때문이라는 것이다.

그러나 이퇴계가 볼 때에는 진백사의 主靜설이 형식적인 면 뿐 아니라 실질적인 면에서도 禪學과 관련이 있다는 것이다. 그렇다고 해서 이퇴계가 靜을 통한 노력에 반대하는 것은 아니었으니, 그에 의하면 유가에게도 본래 主靜之說이 있어 周敦頤나 二程이 主靜說을 제창했었으며 이정의 제자들 이래로 주자에 이르기까지 모두가 主靜說을 견지했었다는 것이다. 그도 李廷平의 “靜 속에서 회노애락의 未發된 기상을 체험할 수 있다”고 한 말을 숭상하며 스스로도 “靜 속에 많은 新功이 있다”는 점을 체험했다고 하였다. 그렇다면 것처럼 모두가 靜 속에서의 存養을 중시하는 까닭은 무엇인가? 그것은 그것을 통해 立本할 수 있기 때문이다. 그러나 만약 靜을 통한 노력만을 일방적으로 강조하게 되면 한 쪽으로 치우치기 쉬우므로 반드시 敬으로써 補救해야 한다는 것이다. 靜養은 “偏面的인 도리”에 지나지 않지만 敬은 體와 用 그리고 動과 靜을 함께 관통하는 근본적인 방법으로, 敬의 主된 내용은 “主一無適”이면서 동시에 整齊嚴肅하고 경외한다는 뜻을 가지고 있어 내심의 함양은 물론

50) 同上書 卷三, 復趙提僉憲.

51) 同上書 卷四, 與林時矩.

隨時省察에도 적용된다고 하였다. 따라서 敬을 주로 해야지 靜을 주로 해서는 안된다는 것이다.

이퇴계는 심성수양에 있어 고도의 자각정신을 제창하고 내심의 체함과 “物理” 識察모두에 전력함으로써 내외의 노력을 並用하면서 조금이라도 해이해지지 말라는 뜻으로 敬의 철학을 제시했다. 敬은 그 자체만으로도 충분할 수 있는 것이지만 그래도 더욱 더 외계의 사물을 구명하는데 노력해야 하고 또 이성을 운용하여 物理를 識察토록 해야지, 靜坐의 경험만을 가지고 모든 것을 이루려 해서는 안된다는 것이다.

V

진백사나 이퇴계를 막론하고 그들이 心學을 제창했던 목표는 사람과 자연계가 완전히 화합하고 통일되는 정신경계 즉 “天人合一”의 경계를 실현하자는 것으로서, 이는 동방 유가와 도가철학의 근본적인 특징이기도 하다. 그러나 진백사는 “자연을 종지로 삼는다”는 것을 특히 강조함으로써 자연주의적인 특징을 띠고 있는 데 반하여, 이퇴계는 한편으로 “所以然”과 “所當然”의 이치를 天(자연)에 부여하여 도덕속성으로 삼을 것을 강조함으로써 사실상 일종의 “投射”설을 형성하고 있고, 또 한편으로는 “자연”에 대해 상당히 숭상하고 있다.

진백사의 “心理爲一”은 형이상적인 천인합일설로서 이는 理學 心性論의 기본출발점이자 궁극적인 귀결점이기도 하다. 心體는 주체임과 동시에 객체이고 주관정신임과 동시에 객관정신으로서 각각의 양자를 통일시킨 것이라 할 수 있다. “천명이 유전되니 眞機가 생동한다”는 말은 사람이 천명을 실현하는 주체이자 또 혈육을 가진 감성존재로서 자연계 속에서 발육하고 유전하는 도는 사람의 정신활동을 통하여 체현된다는 뜻이다. 사람이 귀한 것은 바로 이 心과 理 때문이다. 그래서 “사람의 7척이나 되는 몸체 속에서 이 心과 理를 제하고 나면 귀할 것이 없으니

나머지는 온통 피와 고름에 싸인 뼈대일 뿐이다.”⁵²⁾라고 말했던 것이다. 그러나 사람이 또한 감성적 존재이기 때문에 물질욕망이 없을 수는 없거늘, 이러한 물욕을 없애기만 하면 주체와 객체 그리고 형체와 정신과 같은 종류의 대립을 제거시킬 수 있어 “천인합일”의 본체경계를 실현시킬 수 있다는 것이 理學 心性論의 일반적인 주장이다.

그 중 陣獻章의 특징은 인생의 “자연”적 특성을 돌출시켰다는데 있는데, 그는 “자연”이란 곧 사람의 眞性精이라고 여겼으니 그의 “立本은 자연을 귀히 여긴다”란 말은 자연으로 性을 진실되게 하면 그 어떤 외재적인 주재나 의도적인 按排가 없이도 가식이나 작위 없이 오로지 性에 따른 행위를 하게 된다는 뜻이다. 그리하여 “세속에 영향받지 않고 처음부터 묵묵히 자연에 따르기만 하면 된다.”⁵³⁾라고 말했던 것이다. 여기서 “자연”이란 인심이나 인성의 존재로서 인위적인 노력을 필요로 하지 않는 것이다. 그는 《論語》에 보이는 曾點의 “沂水에서 洗面하고 경치 좋은 舞雩에 가 바람 쐬다”는 기상을 좋아했었으나 그보다도 맹자의 “(마음을) 망령되이 하지도 말되 그렇다고 억지로 잘 되게 하려고만 말라”는 말을 더 숭상하면서 가장 좋은 방법이라고 여겼다. “자연”의 경계란 功利를 초월하는 것이어서 단지 그 어떤 내심의 정신적인 쾌락만을 추구할 뿐 물질이익은 중시하지 않는다. 따라서 그는 유가에서 “이상화시켜 놓은 堯舜의 업적들도 “힐끗 쳐다보고 말 뜬구름”으로 여겼다. 방법적인 면에서는 일종의 자연상태를 제창하였으니, 완전히 이완된 상황에서 자아체험을 통해 주체와 객체 그리고 사람과 자연의 통일을 실현시켜야 한다고 말했다.

그러한 체험은 “情景合一”적인 미감체험이자 일종의 정신적 쾌락이기도 하다. 즉 자연계 속에서의 새가 날고 물고기가 뛰는 것처럼 생동적인 모습들은 道體가 유전된 것이자 사람의 체험으로서 주관과 객관이 통일된 것이다. 바로 이런 점에 진백사의 미학사상이 반영되어 있다 하

52) 《白沙子全集》卷二, 禽獸說.

53) 同上書 卷四, 與順德吳明府.

졌는데, 그는 또 시의 창작에 대해 말하길 “장차 도리를 말하고자 할지라도 자신의 성정으로부터 발해야지 의논식으로 말해서는 안된다. 그런 면에서 송대의 작가들은 시의 본체를 잃어 버렸던 것이다.”⁵⁴⁾라고 하였다. 자신의 性情으로부터 발해 나온 것은 자연에 순응된 천성일 것이니 조탁이나 수식을 가하지 않더라도 온통 하늘이 내린 것 같은 작품일 것이다. 이것이 바로 천인합일의 경계인데 이 경계속에서는 사람이 곧 자연이고 자연이 곧 사람으로서 사람과 자연이 융화되어 일체가 되니 내면으로부터 진정한 쾌락을 체험케 되는 것이다. 그래서 “이것은 자연을 중지로 삼는 학문이다. ……自然之樂이 진정한 쾌락이다.”⁵⁵⁾라고 말했던 것이다. 그런데 송대 사람들은 의논으로써 사람의 眞性情을 대체시킨 까닭으로 시의 맛을 잃고 사람의 마음도 감동시킬 수 없었다는 것이 거늘, 이러한 사상은 그의 많은 시 속에도 나타나 있다. 즉 “옛날이나 지금이나 술직한 한 잔의 술을 외쳐오고 있지만 천지간에 몇 사람이나 자유로운 몸을 지니고 있을까!”⁵⁶⁾, “새가 날고 물고기가 뛰는 곳에 사람의 공은 없고 天機만 있을 뿐이다”⁵⁷⁾, “江門은 나에게 自由仙을 돌려 주었다.”⁵⁸⁾, “나는 태어날 때부터 진실을 가졌다.”⁵⁹⁾ 등등이 그 예인데 이른바 “자유”·“天機”·“나의 진실”등은 모두 “자연”의 형상으로서 개인정신의 자유를 추구하는 진백사의 사상경향을 말해주고 있으니 불가나 도가사상의 영향을 전혀 받지 않은 것이라고는 말할 수 없겠다.

이상과 같은 진백사에 비한다면 이퇴계는 보다 순수한 유가에 속한다. 그의 “천인합일”론도 의심의 여지없이 형상론적인 것이고 진백사와 마찬가지로 天(理)의 “자연”을 강조하였는데, 그것은 천도가 자연스럽게 운행되고 새가 날며 물고기가 뛰노는 데에 생기로 충만되어 있다고 보

54) 同上書 卷二, 次王半山韻詩跋.

55) 同上書 卷三, 與湛民澤.

56) 同上書 卷九, 題應憲付眞率卷.

57) 同上, 贈周成.

58) 同上書 卷十, 次韻呈長官贈鄒汝愚.

59) 同上, 次韻沈別駕見寄.

는 것이 주자를 비롯한 모든 유가들의 관점이기 때문이다. 그러나 그는 주자와 마찬가지로 理의 “所以然”과 “所當然”사이의 통일 즉 우주규율과 도덕법칙의 통일을 특별히 강조했다. 理學家들이 말하는 “萬物一體”의 경계란 것도 그 所以然과 所當然의 理에 관련하여 말한 것인데, 心의 본체는 “廣大清明”하면서 내외가 없기 때문에 인체의 내외는 모두 일체로 되고 體 속에 깃들여 있는 心은 “만물에 체현되고 사해에 보편한 心인 것이다. 그는 “人體 밖에 또 무엇이 있단 말인가? 오로지 거론될 일정한 모양도 없고 분별할 만한 내외도 없는 바로 이것이 있을 뿐이다. 그래서 仁者는 천지만물과 일체가 될 수 있고 惻隱之心이 사해에 보편되면서 六습을 꿰뚫을 수 있는 것이다.”⁶⁰⁾라고 말했는데, 그 일정한 모양도 없고 내외도 없는 心이 곧 所以然의 理이자 所當然의 性이다. 그것이 사람에게 있건 사물에 있건 모두 똑같은 理이기 때문에 내외가 없다는 것이고, 또 그것이 형이상적인 것이기 때문에 일정한 모양이 없다는 것이다. 仁者가 만물과 同體가 될 수 있는 까닭은 仁者의 心이 곧 理이기 때문이고, 또 그렇기 때문에 만물에 체현되면서 사해에 보편할 수 있게 된다. 이처럼 “까닭” 두 자로 표현될 수 있는 사실들이 理의 귀한 면인데, 그것은 사람이 사람되는 까닭이며 만물이 발육유전될 수 있는 까닭이다. 그러므로 心은 보편성을 가지면서 만물의 본체가 되는 것이다.

이처럼 보편적인 도덕본체가 바로 사람의 본성인데, 사람이 자신의 본성을 실현코자 한다면 반드시 理에 근거해야만 한다. 이는 곧 程明道(顥)가 말한 “定性”을 증명해 주는 것이기도 하여 “定性書(程顥가 張載에게 보낸 편지)에서는 극에 관한 이야기 외에는 사물이 밖에 있다는 말에 반대하며 반드시 내외를 모두 잊어야만 定性할 수 있다고 하였는데 이는 무슨 까닭인가? 그것은 사물이 비록 다양하더라도 그 理는 하나이며 理가 하나이기 때문에 性에 내외의 구분이 없는 것이다. 군자의 마음이 완전히 大公할 수 있는 것은 그의 性을 보전하여 내외를 없앴기

60) 《李退溪全集》下, 黃仲學問答, p.101.

때문이고, 사물이 나타났을 때 그에 잘 순응할 수 있는 것은 오로지 理에 따르면서 彼此를 없앴기 때문이다. 만약 사물은 밖에 있다고 여기면서 理에 피차가 없음을 모른다면 이는 理와 사물을 서로 분리시키는 것이기 때문에 잘못된 것이고, 만약 사물이 밖에 있지 않음은 알되 理에 따르지 않는다면 이는 속에 주체는 없이 나타나는 사물을 탈취하는 것이 되므로 역시 잘못된 것이다.”⁶¹⁾라고 말했으나, 사람이 천지만물과 동체를 이루게 되는 까닭은 그 형체상 만물과 구별이 없게 되서가 아니고 心(여기서 말하는 心은 心 본체를 가리킴)에 내외가 없어지고 또 性에 내외가 없어지기 때문이다. 따라서 문제는 사물을 안으로 하느냐 밖으로 하느냐 하는 것이 아니고 “그 性을 보전하고” “그 理에 따르는 것” 다시 말해 “理를 근거로 하는 것”을 이루느냐 못이루느냐에 달려 있다. 단지 所以然과 所當然의 理에 합치될 수만 있다면 “완전히 大公하면서” 사사로운 마음을 없앨 수 있고 또 “나타나는 사물에 순응하면서” 내외의 구별을 없앨 수 있어 결국은 “천인합일”의 경계에 진입할 수 있게 된다.

사람의 본체존재에 대해 말하자면 그 體(形體)는 천지의 氣이고 그 性은 天地의 理로서 “하늘과 사람 사이가 서로 분리된 적이 없었다.”⁶²⁾는 것인데, 그 주된 이유는 하늘과 사람이 본래 똑같은 理로써 이뤄진 것이기 때문이다. 그러나 사람들이 이 세상에 태어난 후에는 “氣質”의 차이가 없을 수 없으니, 자신이 가지고 있는 천지의 性을 실현시키려면 “기질을 변화시켜” 사적인 욕심을 제거시키고 心 속에 있는 천리가 운행될 수 있도록 만들어야 하는데 그렇게 함으로써 心中之樂을 체험할 수 있게 된다. 그러한 체험을 위해서는 끊임없이 자기자신을 제고시키고 개선시킴으로써 자아완성을 추구해 나가야 하는데 이에 특히 경험과 지식의 축적이 중요하다는 것이다. 이퇴계는 절대로 對象性認說에 대해 반대하지 않았고 오히려 그것을 “천인합일”을 실현시킬 수 있는 중요한 방법으로 보았지만 결국은 자아초월적인 존재인지 혹은 본체인지를

61) 同上書, 答李達李川機, pp.57~58.

62) 同上書, 天命圖說·論天命之理, p.230.

실현시켜야 한다고 했다.

그는 대상인식을 수단으로 삼고 존재인지를 목적으로 하여 양자를 통일시켰으니, 이로써 그의 “천인합일”관이 결정되었고 그것은 주체실천의 문제인 뿐만 아니라 인식론의 문제도 포함하는 것이었다. 그러나 그 인식의 근본임무는 기질을 변화시키고 天地之性을 회복시키는 것이다. 사실상 진백사도 “氣質變化”를 중시하지 않은 것은 아니었으나 자아각오를 훨씬 더 강조하여 “사람이 한 가지를 깨닫게 되면 그와 더불어 我는 크고 물질은 작으며 물질은 다함이 있으되 我는 다함이 없다는 것도 함께 깨닫게 된다. 다함이 없는 자는 六습을 미미하게 여기고 천고를 순식간에 꿰뚫어 보며 산다고 좋아하지도 않고 죽는다고 괴로워하지도 않거늘 그 어찌 부귀를 중히 여기고 金玉을 헤아리겠는가?”⁶³⁾라고 말했다. 그러한 각오는 상당한 정도에 있어 頓悟에 속하는데, 일단 그러한 깨달음을 실현했다 하면 인욕은 자연스레 소멸하고 천리는 스스로 밝아져 마치 개인의 心이 곧 天인 듯 느껴지고 자연계의 변화와 운행 속으로 돌아와서는 몰아와 내외가 없어지면서 일체의 물질적인 추구나 공리적인 목적도 없어진다는 것이다. 이퇴계도 역시 초월적인 전체경계에 도달코자 하기는 했으되 먼저 지식을 획득함으로써 어느 것이 천리이고 어느 것이 인욕인가를 명확히 구별해야 한다고 강조하였는데 이 역시 자각적 인식을 전제로 하는 것이고, 또 理와 氣의 구분을 엄격히 준수하였는데 그로부터 理를 주로 삼으면서 氣를 천하게 여기는 설을 이루게 되었다.

理를 주로 삼는다는 것은 “當然”之則 즉 도덕본체를 근본원칙으로 삼는다는 뜻인데, 그것은 자연계의 최고원칙이자 최종목적이기도 하다. 사람은 그러한 최종목적을 실현시키고자 하는 책임감 내지 사명감을 갖게 되고 그것이 바로 사람의 위대한 점이라는 것이다. 이를테면 진백사가 “極”(무극과 태극)과 “誠”을 핵심으로 하는 周濂溪(敦頤)의 천인합일 설을 숭상하였다면 이퇴계는 張橫渠(載)의 《西銘》 설을 보다 숭상했다고 할 수 있다. 그가 보건대 “橫渠의 銘은 나 자신과 천지만물이 그 理

63) 《白沙子全集》卷四, 與林時矩.

에 있어 본래 하나라는 점을 여러 각도에서 반복적으로 증명하고 仁體를 도출해냄으로써 有我之私를 타파하고 無我之公을 열었다. 그리하여 돌처럼 완고했던 心으로 하여금 완전히 융화되어 物과 我 사이에 간극이 없고 조금치의 私意도 용납치 않게 함으로써, 천지를 한 집으로 삼고 中國이 한 사람 안에 있음을 알아 온갖 고통과 질병은 내 몸을 떠나고 仁道를 획득할 수 있도록 하였다.”⁶⁴⁾라고 말했다. 心體는 곧 仁義로서 천지만물의 生生之理에서 내원된 것이다. 生之理가 있기 때문에 천지만물의 生이 있는 것이고, 또 愛之理가 있기 때문에 사람을 사랑하는 情이 있게 되는 것이다. 心體 곧 仁體는 大公無私하여 그 자체를 仁과 동일시하지만 그러나 그에는 또 體와 用 그리고 公과 私의 구분이 있다. 그렇다면 오로지 仁을 주체로 삼아 주재하고 영도케 함으로써 有我之私를 타파하고 無我之公을 확충시켜 천지만물과 일체가 되는 경계를 실현시켜야 한다는 것이다. 여기서 그는 “천인합일”의 정신경계를 회복시켰을 뿐 아니라 “천지를 한 집으로 삼고 중국이 한 사람 안에 있는 인간이상을 실현시켰다. 이것이 바로 유가의 ”內聖外王“之學인 것이다.

여기서 “천인합일”의 경계란 곧 진선미가 합일된 完整的한 경계란 점을 지적해 두고 싶다.⁶⁵⁾ 眞은 眞實無妄한 理로서 곧 誠이고, 善은 천지의 性으로서 곧 仁이며, 美는 내심의 정감체험으로서 곧 공리를 초월한 정신쾌락이자 정신향락이다. 진백사는 “부귀를 천히 여기고 金玉을 떠꼴처럼 보라”는 설로써 세속의 물질과 권력에 대한 향락을 버리고 자연과 합일되는 최고의 정신향락을 실현시킬 것을 주장했다. 그런데 이퇴계도 自然之樂을 추구하는 경향을 가지고 있었으니. 유가의 개창자인 공자가 일찌기 “인자는 산을 즐기고 지자는 물을 즐긴다” 또 “나는 點(曾點)에게 찬동한다”는 등의 말을 함으로써 그것이 유가가 추구하는 최고의 경계로 되었고 그러한 사상이 주자에 이르러서는 인욕을 모두 씻어내 천리가 운행될 수 있도록 한다“는 것을 최고의 이상경계 내지는 진정한

64) 《李退溪全集》下, 西銘講義, p.396.

65) 拙著《理學範疇系統》(人民出版社, 1989) 第4編 第23, 24, 25章 參照.

쾌락으로 삼게 되었는데, 이퇴계는 한편에서 주자의 사상을 계승하고 발전시켜 “무릇 心學이 多端하다고 하지만 요약해서 말한다면 인욕을 억제하지는 遏人欲과 천리를 회복시키지는 存天理의 두 가지에 불과하다.”⁶⁶⁾라고 말했다. 인욕의 문제에 관해서는 앞에서 이미 알아 본 것처럼 완전히 없애버리라는 “滅人欲”이 아니라 억제하라는 “遏人欲”을 주장하였던 것이니, 이는 커다란 의의를 갖는 것으로서 도가 “無欲” 설의 수용을 피했으면서 또 진백사의 “無意無欲”설과는 구별되는 것이다.

그러나 또 한편 그는 “存天理”를 주장함으로써 유가의 도덕형상론적인 기본관점을 견지하고 있는데, 문제는 주자이건 퇴계이건 모두가 理에 대하여 “자연”적인 특성을 부여하고 그 “自然之理”로써 사람의 본체존재로 삼으니 그것은 자존적이지 자위적이고 객관적이지 주관적이며 외재적이지 내재적인 것이라는 데 있다. 한 마디로 말해 이는 주체와 객체 또 사람과 자연계의 통일인데 그것은 정감체험을 통해 얻어진 것이다. 즉 새가 날고 물고기가 뛰노는 곳에 生機와 生意가 충만되어 있다는 말은 물론 외재적인 자연계를 가리켜 한 것이기도 하지만 근본적인 면에서 이는 내재적인 정감의 체험이자 “투사”라는 것이다. 그러나 그것은 또한 순수하게 주관적인 것은 아니니 만약 자연계 스스로에 그러한 통일이나 화합이 없다면 사람도 대자연을 熱愛하는 체험이 생겨 날 수가 없게 된다. 이퇴계는 “오로지 無欲自得”한 사람만이 청명고원한 마음으로 해 맑고 달 밝을 때 자연스레 경치와 뜻이 맞아 천인합일을 이룰 수 있으니, 그 興趣는 지극히 묘하고 마음은 淨潔精微하며 기상은 모든 것을 마음 먹은대로 이룰 것 같거늘 이를 말로 다 형용할 수 없고 그 즐거움 또한 끝이 없도다.”⁶⁷⁾라고 말한 바 있는데 본인은 이 말을 여러 차례 인용한 바 있다. 왜냐하면 이는 이퇴계의 사상 가운데 가장 흥미해 볼 만한 부분이기 때문이다. 이 말은 이퇴계가 추구하는 최고의 이상이 다른 것이 아닌 情(意)景合一내지는 천인합일의 경계임을 설명해

66) 《李退溪全集》下, 李平叔問答, p.204.

67) 同上書, 答李宏中, p.195.

주고 있다. 그러한 경계는 “意出言表”하고 “超言絕象”한 본체체험이기에 말로써 표현하기가 대단히 어렵고, 그 속에서 사람은 진정한 의미의 “無己”와 “無私”를 이뤄 자연계와 더불어 일체를 이루고 진정한 쾌락을 체험할 수 있게 된다. 그러나 우리는 또한 “自然之理”가 곧 “天命之當然”이자 “無妄之實理”이기 때문에 진정한 쾌락이란 “至善”을 떠나 있을 수 없다는 점을 잊어서는 안된다. 그것은 초월적인 것이자 또 현실적인 것이고 미학적임과 동시에 윤리적인 것이다. 이것이 바로 이퇴계 “천인합일론”이 갖는 기본특징이다.

(문 지 성 譯)