

李退溪의 天人之學**

步 近 智*

• 目 次 •

I. 문제의 제기	3. 퇴계의 東方哲學 宇宙體系의 天道觀에 대한 이론적 기여
II. 東方哲學者의 “宇宙體系”	III. “人道”의 心性論·道德論·教育論 및 政治論
1. 理·太極·道의 形而上學的 本體世界	IV. 天人學의 理想的 世界
2. 二五之氣의 形而下的 현실세계	

I. 문제의 제기

이 글은 퇴계선생이 구축한 “宇宙體系”란 우주의 본체와 인류 만물의 생성 및 인성과 도덕정신 등을 함께 포괄하는 전체의 설계임을 지적하고자 한다. 즉 天道에서부터 人道에 이르기까지 하나의 완전한 天人學의 사상체계를 구성하고 있다. 그 이론적 사유는 당시의 세계에 있어서는 선진적인 것이었다.

이 글에서 創見이라고 지적할 것은 퇴계가 天道라는 범주의 理氣觀에서 理와 太極의 능동성을 긍정하는 점이다. 이는 일찍이 서양의 고대철학 중에서 찾고자 했던 운동의 第一原因의 대문제를 해결한 것으로 이론적 사유에 있어서 뛰어난 공헌을 한 것이다.

이 글은 퇴계의 天道와, 人道-심성론, 도덕론, 교육론, 정치론에 관

* 중국사회과학원 교수

** 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제69호(1991) 게재논문

하여 체계적으로 서술할 것이다. 그리고 퇴계선생의 천인학의 理想이 지니는 현실적 의의와 그의 깊은 영향에 대하여 지적하고자 한다.

퇴계사상의 광범성과 정치함에 대하여 필자는 본격적인 연구를 통하여 이론적 체계를 세우고 논지를 구명하는 데에 보다 깊은 분석과 상세한 논증을 가하여 한 권의 책자로서 꾸밀 생각이나 아직은 시간과 연구조건이 구비되어야 할 것임에서 이는 후일로 기약해 두기로 한다.

천인학이란 옛사람들이 우주자연(天)과 인류사회(人)의 생성 발전을 인식함에 있어서 그 근원을 구명하고 또한 어떻게 천과 인으로 하여금 화해 일치하게 하고 이상적 차원에까지 이를 수 있을까를 연구하는 학문이다. 따라서 이는 자연과 인류사회와의 관계에 대한 인식의 이론적 탐색이며, 당연히 옛날 이대로 역대 哲人들의 관심사로 주목되었다. 이에 천인학은 중국의 고대철학에서 주요 과제로 취급되었다.

16세기 조선왕조의 저명한 理學大師인 이퇴계선생은 宋明理學思想을 계승 발전시킨 토대 위에서 천인학에 대하여 보다 깊은 전면적 연구를 수행하였고, 급기야 체계적이고 전체적인 천인학의 사상체계를 구축하였다.

II. 東方哲學者의 “宇宙體系”

퇴계선생의 <天命新圖>와 <<聖學十圖>>는 가히 당시의 중국·조선 등을 포함한 국가의 동방철학자들의 우주체계를 대표하는 것으로 인정되고 있다. 이는 우주의 본체와 인류 만물의 생성 및 인성과 도덕정신 등을 포괄하는 하나의 전체적인 설계이다. 퇴계선생의 우주체계는 北宋의 理學開祖인 周敦頤의 <<太極圖說>>과 南宋의 理學 집대성자인 朱熹의 <<太極圖說解>> 등을 주요 근거로 삼고, 이들 학설의 기초 위에서 진일보한 完善과 발전을 성취한 것이다. 이 동방철학자의 우주체계의 구축은 그 이론적 사유에 있어서 당시의 세계에서는 선진적인 것이었다.

이퇴계의 우주체계에서 최고범주는 理(혹은 太極·道)이다. 理(太極·道)의 動靜流行으로 말미암아 理氣(陰陽)와 五行(水·火·木·金·土), 그리고 우주 인류의 만사만물이 생성된다. 즉 天道(自然哲學)에서 발전되어 人道(혹은 地道, 즉 人生철학)가 확립되어 이에 그의 천인학의 사상체계가 구축된 것이다.

1. 理·太極·道の 形而上學的 本體世界

퇴계의 천인학 사상체계에서 理, 太極, 道는 동차원의 범주에 속하는 것으로서 형이상학적 본체를 가리킨다. 이들은 모두 다른 측면에서 형이상학적 본체임을 보다 심오하게 설명하고 있고, 우주 만물의 생성과 최초의 근원이 된다는 본체론적 근거로 제공되었다.

본체로서의 이는 또한 우주만물의 근원이다. 즉 우주 자연계와 인류 사회의 “原頭本然處”¹⁾가 되는 것이다. 또 말할 수 있는 것은 우주간의 모든 사물이 어느 하나 이 理에 의거하여 생성되지 않은 것이 없다는 것이다.

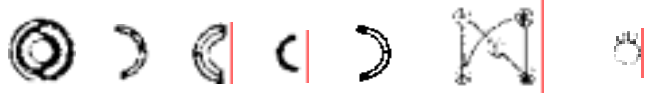
태극이란 우주만물의 생성이라는 각도에서 표현되는 본체론적 서술이다. 이퇴계는 朱子の 관점에 의거해서 주돈이의 <태극도>와 <<태극도설>>에 대하여 자신의 해석을 펼치고 있다. 그는 다음과 같이 말하였다.

“○, 이것은 이른바 無極이면서 太極임을 말한다. 陰陽에 卽하여도 그 본체를 가리키고 음양과 섞이지 아니함을 말한 것일 뿐이다. [그림 기], 이것은 ○ 이 動하여 陽이 되고 靜하여 陰이 되는 것이다. 가운데 있는 ○ 은 그 본체요, [그림 나]은 [그림 다]의 뿌리요, [그림 리]은 [그림 모]의 뿌리이다.[그림 비]은 양이 변하고 음이 합하여 水, 火, 木, 金, 土를 生하는 것이다.

[그림 사], 이것은 무극·음양·오행이 묘합하여 틈새없이 되는 所以이다. ○에서 “乾의 道가 男이되고 坤의 道가 女가 된다”고 함은 氣化한 것으로써 말하는 것이니 각각 그 性을 하나씩 가짐으로 남녀가 각각 하

1) <<增補退溪全書>>(一)(이하<<全書>>로 약칭), <答奇明彦論四端七情第一書>

나의 태극을 가진다. ○에서 “만물이 화생한다”고 함은 形化한 것으로써 말하는 것이니 각각 그 性을 하나씩 가짐으로써 만물이 각각 하나의 太極을 가진다.²⁾



[그림 가 나 다 라 마 바 사]

여기서 알 수 있는 것은 퇴계가 생각한 “태극”이란 바로 형체도 없고 모양도 없는 “무극, 즉 이른바 “無形狀, 無方所”³⁾인 것이다. 이것이 본체를 이루면서 형체가 있고 모양이 있는 음양과 오행 그리고 우주간의 만사만물을 생성하는 것이다. 이것이야말로 바로 형이상의 본체의 특징으로 추상적이요, 무형의 것이요, 초시공적인 것이다. 이는 바로 주자가 말하는 바 “무극이면서 태극이라는 것은 단지 무형이면서 원리가 있음을 말하는 것이다.”(無極而太極, 只是說無形而有理)⁴⁾라는 것과 같다. 따라서 퇴계는 더 나아가 다음과 같이 해명하고 있다. “‘태극’에 이르러서는 실로 衆理의 근본이며 만물변화의 근원이 되는 것이다. 이는 總合歸會를 의미하는 것으로서 類(개념)에 있어서는 極을 이루는 것이다. (그윽히 생각컨대 ‘極’의 뜻은 마땅히 ‘至’라는 뜻으로 풀이해야 할 것이다). 그러므로 역시 ‘極’으로 명칭한 것이다.”⁵⁾ 그는 강조하기를 “태극”은 실로 衆理의 근본이자 모든 사물원리의 총화이며, 만물의 생성변화의 근원이며, 또한 사물도리의 궁극(極至)이자 사물의 최고표준이라는 것이다. 이는 역시 그가 이른바 “극의 의미는 비단 極至를 말할 뿐만 아니라 반드시 표준의 의미를 겸해야 하는 것이다. 한가운데 위치하여 사방에서 모두 바로 볼 수 있는 것이라면 비로소 그 뜻하는 바에 남김이

2) 《전서》(一), <聖學十圖, 第一太極圖>

3) 《전서》(二), <答李公浩問目>

4) 《주자어류》, 권94

5) 《전서》(二), <答李公浩問目>

없을 것이다.”⁶⁾라는 것과 상통한다.

“道”는 곧 “理”이다. 이는 무형의 법칙과 규율을 가리킨다. 항상 “器”와 서로 對待하여 있고 이는 마치 “理”와 “氣”가 對待하고 있음과 같다. 그러므로 퇴계는 말하기를 “道와 器의 나눔은 곧 理와 氣의 나눔과 같다”(道器之分, 卽理氣之分)⁷⁾고 하였다. “道”와 “器”를 함께 언급한다면 이는 더욱이 형이상과 형이하의 두 각도에서 발언하는 것이 된다. 퇴계는 이에 다음과 같이 말하였다.

“무릇 모양과 형기를 지니고 六合(우주)안에 가득찬 것들은 모두 器이다. 그러면서 그에 갖추어져 있는 理는 바로 道이다. 道는 器와 분리되어 있지 않으나 그 形影은 가히 지적할 것이 없다. 그러므로 이를 이르자면 형이상이다. 器는 道와 분리되어 있지 않으나 그 형상은 가히 언급할 것이 있다. 그러므로 이를 이르자면 형이하이다. ……무릇 형이상은 모두 태극의 理이고, 무릇 형이하는 모두 음양의 器이다.”⁸⁾

요컨대 퇴계의 견해로서 “理”, “太極”, “道”는 형이상의 본체요 추상적이고 무형적이며 초시공적 특징을 갖는 것으로서 우주만물의 본원인 것이다.

“理”, “太極”, “道”는 퇴계의 천인학의 사상체계 중에서 “天道”의 범주에 속하는 것이다. 따라서 그는 “天”을 또한 “본체”의 “理” 혹은 “태극”으로 간주하기도 한다. 그는 다음과 같이 말하였다.

“天은 理이다. 그리고 그의 德은 네가지가 있거니와 일컨자면 元·亨·利·貞이 그것이다.(네가지의 實은 말하자면 誠이다). 무릇 元이란 시작(始)의 理요, 亨이란 通의 理요, 利는 나아감(遂)의 理요, 貞은 이룩함(成)의 理이다. 이들이 循環不息하는 까닭은 眞實無妄의 오묘함에 있지 않은 것이 없나니 또한 일컨자면 誠이다. …… 理는 太極이다. 太

6) 《전서》(一), <答南張甫>

7) 《전서》(二), <非理氣爲一物辯證>

8) 《전서》(二), <答李宏仲>

極에는 본래 物事가 없거니와 처음에 어찌 四德이라 가히 부를 이름이 있겠는가? 그러나 流行이 있는 뒤에 보자면 반드시 그 시작이 있다. 시작이 있음에 반드시 그 통함이 있고, 통함이 있음에 반드시 그 나아감이 있고, 나아감이 있음에서 반드시 그 이룩함이 있다. 그러므로 始가 있는 데서 通이 있게 되고, 通이 있는 데서 成이 있게 되는데서 四德의 명칭이 성립된다. 이를 합해서 말하자면 네 개의 理가 있다고 할 것이다. 그러므로 天은 一理로써 만물에 命하게 되고 만물이 각기 一理를 지니는 것이 이 때문이다.”⁹⁾

퇴계 선생은 이상에서 다음과 같이 구체적으로 지적하였다. 즉 “天道”는 元·亨·利·貞이란 四理를 갖고 있거니와 이는 곧 “天”의 四德이며 또한 “理”의 四德이기도 하다. 이는 또 “天道”의 자연법칙이기도 하여 그 시작이 있음에서 반드시 그 완성이 있다. 이는 옛사람이 이 춘하추동의 교체를 통하여 天의 운동변화로 보았기 때문이다. 그러므로 元亨利貞을 春夏秋冬으로 해석한 것이다. 따라서 “元”은 곧 봄이요, 만물이 싹트는 것을 뜻하고, “亨”은 곧 여름이요, 만물이 성장함이고, “利”는 곧 가을로 만물이 성숙함이고, “貞”은 곧 겨울로 만물이 收藏됨이다. 공자가 말한 바 “하늘이 무엇을 말하였나? 四時가 운행되고 만물이 생성되었을 뿐, 하늘이 무엇을 말하였나?”(天何言哉, 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉)¹⁰⁾ 라는 것도 역시 이같은 의미의 것이다. 옛사람은 또한 元亨利貞을 사람의 仁·禮·義·智의 四德의 도덕정신으로 가리키기도 하였다. “元”은 仁에 해당되고, “亨”은 禮에 해당되고 “利”는 義에 해당되고, “貞”은 智에 해당되었다. 퇴계는 <天命圖說> 가운데에서 이와 유사한 설명을 한 바 있다. 즉 “元亨利貞의 理를 性으로 간주할 때 그 性의 조목은 다섯이 있으니 말하자면 仁義禮智信이다. 그러므로 四德과 五常은 상하에 연이은 一理이다.”¹¹⁾ 이는 말하자면 인간의 도덕정신은 그 來源이 우주본체인 “천도”에서 비롯한다는 것이다. 이와 같이 “天道”에 仁義禮智 등의 도덕

9) 《全書》, <天命圖說>

10) 《論語》, 陽貨

11) 《全書》(三)

정신의 내용을 부여했을 뿐만 아니라 또한 인의예지 등의 도덕정신으로 하여금 본체를 지니는 숭고한 지위를 마련함으로써 인간의 도덕정신과 “天道”라는 우주본체와의 일치를 구체화시켰다.

더욱이 주목되는 것은 퇴계선생이 인간의 도덕정신과 “天道”라는 우주본체 및 그 법칙으로서의 元·亨·利·貞을 구체화시켜 “四者의 實은 誠이라고 말한 것이다”(四者之實曰誠)¹²⁾라고 보는 점이다. 여기에서 그의 “誠”에 관한 관점이 제기된다. 그는 “誠”을 “天之道”라고 간주하였다. 이에 “誠”은 우주의 본체이며 그 법칙이 되고, 또한 인간의 도덕정신과 우주본체와의 합일을 이루는 것이 된다.

퇴계의 이와 같은 관점은 기본적으로 程朱理學의 계승과 발전적 전개를 보여주는 것이다. 二程子(程顥, 程頤)는 다음과 같이 말한 바 있다. “誠이란 天의 道이다.”(誠者, 天之道)¹³⁾, “誠이란 實의 理이다.”(誠者, 實之理也)¹⁴⁾ 朱子は 한결음 더 나아가 “誠”을 해석하여 “진실무망함을 이르고 천리의 본연이다”(眞實無妄之謂, 天理之本然也)¹⁵⁾라고 하였다. 따라서 퇴계선생은 “誠”이란 결코 허무한 것이 아니라 진실한 내용을 갖춘 것으로 여겼다. 그러기에 그는 다음과 같이 말하였다.

“誠이란 글자는 오직 진실무망함을 말한다는 뜻으로 해석해서 마땅하다. 따라서 造化에 있어서는 實理가 되고 사람에게 있어서는 實心이 된다.”¹⁶⁾

“대개 저 진실무망하다는 점에서 말한다면 천하에 理보다 實한 것이 없고, 저 소리도 없고 냄새도 없다는 점에서 말한다면 천하에 理보다 虛한 것이 없다. 단지 ‘無極而太極’이란 한 구절에서 가히 볼 수 있다.”¹⁷⁾

“朱子가 말한 ‘至無한 가운데 知有者가 있다’고 한 것은 無이면서 有일

12) 《全書》(三), <天命圖說>

13) 《遺書》, 卷11

14) 《粹言》, <說道>

15) 《中庸章句》, 第20章

16) 《全書》(二), <答金而精>

17) 《全書》(二), <與鄭子中別紙>

뿐이라 함을 말한 것이지 無가 없다는 것을 말한 것이 아니다. …… 程子は 이르기를 ‘道는 太虛요, 形而上이다’라고 했고, 張子は 이르기를 ‘虛와 氣가 결합한 데서 性이란 이름이 있게 되었다.’고 했다. 朱子は 이르기를 ‘形而上의 虛는 모두가 道理이다’고 하고, 또 이르기를 太虛는 바로 太極圖 윗부분의 하나의 원의 그림이다’고 하였다. 이같은 발언은 예거할 수 없을 만큼 많다. 朱子は ‘無極而太極’이라 말한 곳에 이르러서도 역시 이르기를 ‘無極을 말하지 않으면 太極이 一物과 동일시 되어 萬花의 뿌리가 될 수 없다.’고 하였다.¹⁸⁾

퇴계가 따라서 “四者(元亨利貞)의 학은 말하자면 誠이다.”¹⁹⁾라고 한 것은 그 취지가 곧 理나 太極의 우주본체(天道)가 仁禮義智 등의 도덕 정신과 더불어 진실로 존재한다는 데 있으며, 이와 더불어 불교와 도교의 허무론을 비판 반박함으로써 “老·佛의 영역에 빠지지 않도록 하기 위함이었다.”²⁰⁾ 당시만 해도 老·佛의 허무론이 상당히 영향을 끼치던 때에 이와 같이 겨냥하여 비판 반박한 것은 사상적 범위에서 역시 매우 적극적인 의의를 갖는 것이다.

2. 二五之氣의 形而下的 현실세계

퇴계선생이 말하는 바 “二五之氣”²¹⁾는 곧 음양 二氣와 水火木金土의 오행을 가리킨다. 그는 기본적으로 朱子の 관점에 찬동하고 二五의 氣는 形而下的 현실세계를 구성하는 材料로 여기고, 그것은 形而上學的 본체인 理(太極, 道)의 지배하에서 형성되는 것으로 보았다. 즉 朱子は 이렇게 말하였다. “天地 사이에 理가 있고 氣가 있다. 理라는 것은 形而上者의 道이고 生物의 근본이다. 氣라는 것은 形而下者의 器이고 生物이 구비하는 것이다. 이에 따라 인간이나 만물이 생성되는 데에는 반드시 이 理를 稟受받은 다음에 性이 있게 되고, 반드시 이 氣를 稟受받은

18) 《全書》(二), <答奇明彥論四端七情第二書·後論>

19) 《全書》(三), <天命圖說>

20) 上同

21) 《全書》(二), <答趙起伯大學問目>

다음에 형체를 갖게 된다.”²²⁾ 또한 말하기를 理(道)와 氣(器)는 形上和 形下의 논리적 관계를 갖는 것으로 전자는 후자의 생성과 존재의 근거가 되는 것이라고도 하였다. 이 점에서 퇴계는 해명하여 다음과 같이 말하였다. “氣로써 형체를 이룩한 후에 오히려 氣는 전답이나 기구가 된다. 따라서 모든 그 이용과 반응은 대개 氣가 작용하는 것이다.”²³⁾ 또한 말하기를 理라는 형이상학적 본체의 지배하에서 氣는 형체를 지니고, 능히 造作할 수 있으며 능히 응결 취합하여 사물을 이룩하고, 따라서 우주는 氣가 변화하여 사물을 이루는 재료로 삼게 된다. 예컨대 일월성신이나 산천초목 내지는 사람이나 금수가 받은 바 형체와 사람이나 사물이 받은 바 性은 모두 氣에서 유래한 것이다. 이는 그가 말한 바 “이 때문에 사람이나 사물이 생성되는 데에는 그 음양의 正氣를 얻은 것이 사람이 되고, 음양의 偏氣를 얻은 것은 사물이 된다.”²⁴⁾고 하였다.

퇴계의 우주체계 구조중에서 氣는 이미 우주가 氣의 변화로 인하여 만물형성의 재료가 되고, 또한 인간의 윤리도덕 측면에서는 氣稟이나 氣質之性이 되고 있다(뒤에 이 문제의 구체적 설명은 本文의 第二부분인 人道의 心性論과 道德論에서 상세히 할 것임).

五行에 있어서 퇴계는 우주가 만물로 변화 형성되는 관점에서 五行을 氣로 보고 있다. 그러므로 그는 말하기를 “氣라는 것은 五行 바로 그것이다.”²⁵⁾라고 했고, “대개 음양이 五行을 생성한다는 것은 비유컨대 사람에게 있어서 부모가 다섯 명의 자식을 낳는 것과 같다.”²⁶⁾고 하였다. 따라서 理(太極, 道)-氣(陰陽)-五行(水火木金土)-인간과 사물을 형성하는 전개과정을 갖게 되고 이에 五行은 太極(理, 道)-陰陽(氣) 이후의 범주가 되고, 또한 상호연관을 갖는 범주가 된다.

이로 인하여 퇴계는 <天命圖說> 중에서 한 걸음 더 나아가 이들간의

22) 《朱文公文集》，卷58

23) 《全書》(一), <答李達李天機>

24) 《全書》(三), <天命圖說>

25) 上同

26) 《全書》(二), <答李宏仲>

관계를 다음과 같이 해명하고 있다.

“이른바 理라는 것은 四德이 바로 그것이다. 이른바 氣라는 것은 五行이 바로 그것이다. 이들이 작용하여 流行할 때에 元은 始物의 理가 되고, 이에 木의 氣가 뒤를 이어 생긴다. 亨은 通物의 理가 되고, 이에 火의 氣가 뒤를 이어 자란다. 利는 遂物의 理가 되고, 이에 金의 氣가 뒤를 이어 받아들인다. 貞은 成物의 理가 되고, 이에 水의 氣가 뒤를 이어 저장된다.(土는 사계절에 두루 미친다. 이는 天이 四德과 五行을 갖추고 있는 까닭이며 그 道를 이루는 것이다.”²⁷⁾

이곳에서 설명하는 것은 理와 氣가 그 流行작용을 하는 과정 중에는 곧 元·形·利·貞의 始物·通物·遂物·成物의 理가 있고, 五行 중의 木·火·金·水는 뒤를 이어 生·長·收·藏이 있게 되어 우주만물의 전개과정을 형성한다는 것이다. 이는 역시 형이하적 현실세계의 형성과정이기도 하다.

동시에 퇴계선생은 또 지적하기를 二五之氣(즉 음양과 오행)는 우주만물 가운데 보편적으로 존재하고, 우주만물은 또한 二五之氣에 의하여 구체적으로 구성된다고 하였다. 즉 춘하추동과 세월의 자연변화에 관해 말하자면 여기에도 각각 음양 오행을 지니고 있음에서 차례대로 변화전개된다. 그는 이렇게 말하였다. “음양은 각기 오행을 갖추고 있다. 예컨대 春夏는 陽에 속하고 월별에 따라 또 많은 오행이 있다. 秋冬은 陰에 속하고 월별에 따라 또 많은 오행이 있다. 월별에서 하루하루로 미치거나, 하루에서 시간별로 미쳐서도 역시 마찬가지이다. 이로써 미루어 볼 때 각기 오행을 갖추고 있는 이치는 가히 알 수 있다.”²⁸⁾

사람과 사물에 관하여 언급할지라도 역시 각기 음양 오행을 갖추고 있다. 그는 또 程朱子の 말을 인용하며 다음과 같이 해명을 더하고 있다. 즉 “五物(五行을 가리킴)이 마련된 다음에 생성이 있다. 비록 오행이

27) 《全書》(三)

28) 《全書》(三), <答趙起伯大學問目>

각기 하나의 그 性을 갖고 있다고 말할지라도 그러나 하나의 사물은 또 각기 오행의 理를 갖추고 있다. 그러한 즉 하나의 사물은 모두가 이 오행을 갖추거니와 하물며 사람에 있어서랴! 대개 이 오행이 없다면 사람이나 사물이 형성될 수 없다.”²⁹⁾ 이는 말하자면 하나의 사물이 구성되는 데에는 또한 반드시 二五之氣(음양오행)를 갖추고 있어야 하고, 그렇지 않으면 구체적인 사람이나 사물을 구성할 수 없다는 것이다. 이는 솥(鼎)을 만드는 예로써 말해 좋을 것이다. “예컨대 쇠를 녹여 솥을 만들고 솥은 비록 모두가 쇠로 만들어 졌거니와, 그러나 여기에는 반드시 土와 水를 이용하여 솥의 틀을 만들어야 하고, 木을 이용하여 불을 피우고 쇠를 녹여야 하고, 그 다음에야 솥을 만들 수 있게 된다. 그렇다면 쇠로 만든 용기가 형성되는 데에는 오행의 활용이 함께 구비되어야 한다. 따라서 사람이 되는 데에도 역시 이와 마찬가지로.”³⁰⁾ 이는 한 사람이나 하나의 사물 내지는 우주만물에 이르기까지 모두가 二五之氣를 구비함을 설명하는 것이며, 또한 二五之氣가 형이하적 현실세계를 구체적으로 구성하는 材料임을 가리키고 있다.

이와 함께 퇴계는 또 二五之氣(음양오행)의 강약성쇠에 따라 우주만물의 운동변화가 생기는 과정을 설명하는데 그의 견해는 細微한 것에서부터 顯著한 것으로의 점진적인 발전과정을 따른다고 보았다. 그는 다음과 같이 말하였다.

“陽이 성함에 陰이 성하고, 양이 약함에 음도 약하다. 만물이 형체를 구성하는 데에는 세미한 것과 현저한 것이 점진적으로 이루어진다. 오행이 생성되는 순서에도 역시 그 차례가 있다. 天이 처음으로 水를 생성하는데 아직 미약하다. 木을 생성하는 데 미쳐서는 그 형체는 이미 건실하다. 地가 다음으로 火를 생성하는 데 아직 미약하다. 金을 생성하는데 미쳐서는 그 형체가 견고하다. 이와 같다면 水는 양이 미약하고 木은 양이 성하다. 火는 음이 미약하고 金은 음이 성하다.”³¹⁾

29) 上同

30) 上同

31) 《全書》(二), <答李公造問目>

따라서 그는 <周易> 繫辭傳의 이른바 “天生一水”라는 것과 <管子> 水地篇의 “水者, 萬物之本原”이라는 관점을 흡수한 기초 위에서 한 걸음 더 나아가 “水는 天地에서 생성되었다는 說”³²⁾을 제기하고 水야말로 天地에서 생성된 本源이라고 여겼다. 더불어 그는 다음과 같이 말하였다.

“一元의 시초에서 보자면 이때는 단지 水氣가 아득히 아무형체가 없는 상태에서 최초로 생성되었는데 이외에는 다른 사물은 없었다. 孔子가 이른바 ‘天一生水’라 한 것은 바로 이를 가리켜 말한 것이다. 그러므로 이르기를, 天地 역시 이에 비롯하여 생긴 것이라고 하였다.”³³⁾

퇴계는 <天命圖說> 중에서도 다음과 같이 분명히 지적하였다.

“대개 사물이 생성되는 데에는 그 시초에 水의 氣를 먼저 품수받음으로써 응결 취합되지 않는 것이 없고, 오래 지난 후에 견고하게 형체를 이룬다. 天地에서 생성되는 것 또한 水氣에 앞서 형성되는 것은 아무것도 없다. 이 이치는 先儒들이 논하기를 이미 자세하므로 여기서 거듭 반복하지 않겠다. 그러한 즉 사물생성의 근원은 따라서 水에 바탕을 삼는다는데 어찌 족히 의심을 하겠는가”³⁴⁾

여기서 알 수 있는 것은 퇴계선생이 그의 우주체계를 세울 때 우주만물의 위에 하나의 일체를 주재하는 理(太極, 道)를 설정했다는 것이다. 이 理의 본질은 형이상학적이며 추상적인 정신적 본체로서, 이는 우주만물이 있는 현실세계에 대하여 논지를 전개해 갈 때 물질적인 二五之氣(음양오행)의 객관적 존재성을 긍정할 뿐만 아니라 또한 우주만물을 비롯하여 인간에 관해서까지 모두가 二五之氣의 변화를 통하여 형성되어 나온다고 지적하였다. 그리고 또 천지만물은 원래 아득히 형체없는

32) 《全書》(一), <答白土偉仁傑>

33) 上同

34) 《全書》(二)

水氣에서부터 형성된다고 예리하게 헤아리고 있다. 추상적이고 무형체의 세계의 理에서 비롯하여 有形有實의 물질세계로 귀착되기까지에 二五之氣와 水를 설정하는 이 이론은 얼마나 현실적인 우주체계의 이론인가! 이는 분명히 견해가 뚜렷한 素朴的 유물론사상이다. 이에 근거해서 우리가 가히 말할 수 있는 것은 퇴계의 天人學의 사상체계 내에 소박적 유물론과 自律辨證法사상의 요소가 내포되고 있다는 것이다.

3. 퇴계의 東方哲學 宇宙體系의 天道觀에 대한 이론적 기여

天道를 범주로 하는 理氣觀에 대하여 퇴계선생은 주자학 체계의 내재적 모순과 논리적 일관성을 결여한 점들(예컨대 理氣動靜과 理生氣 등의 문제)로 인하여 明代초기 주자학이 분화되기에 이른 이론을 교훈삼고, 朱子가 이른바 理의 “無情意,” “無造作”, “太極은 理요, 動靜은 氣이다”라는 것, 理는 단지 “氣의 動靜을 타고서야 動靜한다”³⁵⁾는 理氣動靜說에 대하여 수정을 가하고 발전시켰다. 더욱이 값진 것은 퇴계가 다음과 같이 지적한 것이다. “太極에 동정이 있다는 것은 태극이 스스로 동정하는 것이요, 천명의 유행이란 천명이 스스로 유행하는 것이다. 어찌 다시 시키는 자가 있겠는가”라는 관점이다. 이는 운동이란 사물자체의 속성임을 가리키는 것으로 사물이전에 사물을 움직이게 하는 어떤 추진력을 따로 찾으려 할 것이 아니라는 것이다. 이것이야말로 동방철학의 우주체계 중 天道觀에 있어서 뛰어난 이론적 기여라고 여겨진다.

첫째, 그는 理가 體와 用이란 이중성격을 지니고 있다는 관념에서 출발하여 “本然之體”의 理는 이른바 “至妙의 用”을 발휘할 수 있다고 여겼다.³⁶⁾ 이에 따라 그는 명확하게 “理가 動한 즉 氣가 따라서 생기고, 氣가 動한 즉 理가 따라서 나타난다.”³⁷⁾는 명제를 제기하였다. 여기서부터 理에는 動靜이 있고 따라서 氣를 생기게 할 수 있다는 중요한 결론

35) 《朱子語類》，卷94

36) 《全書》(二), <答李公浩問目>

37) 《全書》，<答鄭子中別紙>

을 얻게 되었다. 이와 같이 理는 그 자체가 動靜을 지니는 것이지 결코 氣를 타는 데서 動靜이 있을 필요가 없다. 그러나 이는 결코 體와 用을 병렬로 보려거나 理와 氣를 구별하지 않으려는 것은 아니다. 이들 양자의 관계는 “動靜하는 것은 氣요, 動靜하게끔 하는 것은 理이다.”³⁸⁾라고 하듯이, 氣의 動靜의 근원은 理의 動靜에서 비롯하는 것이다. 이와 같이 理는 결코 死物이 아니고 자체가 능동적인 것이다. 또한 理는 氣를 매개로 하여 理와 사물과의 관계를 연결시킬 수 있으며, 이것이야말로 理가 사물을 생성하고 세상을 개벽시키는 造作의 通路로서 구실하게 된다.

둘째, 퇴계는 여전히 動靜이 서로 의존하여 不離한 것이고 相資함을 필요로 하는 관점에서 출발하여 太極과 理가 한결같이 動靜을 구비한다는 특성을 인정하였다. 그는 이렇게 말하였다. “動하는 경우에 靜이 없다고 할 수 없는 것은 마치 靜한 경우에 動이 없다고 할 수 없는 것과 같다. …단지 一動一靜이 서로 그 뿌리를 삼는다는 것은 양자 사이에 어떤 단절도 용납할 수 없다는 의미로 보게 된다면 비록 뒤의 글자인 靜字도 원래 死物이 아니며 至靜의 상태에서도 스스로 動의 실마리(端)는 있는 것이다.”³⁹⁾

이곳에서 퇴계는 운동이란 사물자신의 고유한 속성이고, 靜이란 단지 사물의 운동에서 상대적 형태일 뿐, 사물이 至靜—완전한 정태적 순간 일지라도 그 자신은 운동을 함축한 것으로 승인하고 있다. 따라서 운동이 사물자체의 고유한 속성이라고 한다면, 사물밖에서 사물을 움직이게 하는 운동의 힘을 찾고자 하는 의도는 버려야 할 것이다. 때문에 퇴계 선생은 이와 같이 단언하였다. “太極에 動靜이 있다는 것은 太極이 스스로 動靜하는 것이요, 天命의 流行이란 天命이 스스로 流行하는 것이다. 어찌 다시 시키는 자가 있겠는가!”⁴⁰⁾ 이것이야말로 퇴계선생의 견해를 분명히 표현한 것이다. 즉 太極에 동정이 있다는 것과 天命의 流行이란 모두 그 자체의 고유한 속성이지 결코 “시키는 자”(使之者)—上宰나 神

38) 《全書》, <靜齋記>

39) 上同

40) 《全書》(一), <答李達李天機>

靈이 내려주는 것 같은—는 없다는 것이다.

이퇴계가 理와 태극에 대해서 그 자체의 능동성을 긍정하는 이론의 의의를 아래와 같이 정리할 수 있다.

“만일 理에 動靜이 없다면 氣가 어찌 스스로 동정이 있겠는가”⁴¹⁾와 같은 내재적 모순을 해결하였다.

明代 초기 주자학 학자들의 “理는 死理이며 만물의 근원이라 여기기에는 부족하다. 理가 어찌 숭상하기에 족할 것인가.”⁴²⁾라는 비난을 해결하였다. 따라서 死理가 活氣에 편승하는 모순을 해결하고 수정한 바 되었고, 태극과 음양, 理와 氣의 상호 분열적인 폐단을 해소시켰다. 이에 따라 理의 主宰, 理의 본체라는 주자학 체계를 옹호하였다.

더욱 중요한 것은 理나 태극이 自動하고 천명이 유행하는데 또 다른 “시키는 자”가 없다는 주장은 고대철학 중에서의 하나의 커다란 문제를 해결하는 것이었다. 서양은 일찍이 뉴턴시대에 이르기까지 줄곧 제일운동원인(first cause)을 찾고자 했다. 그러나 이퇴계는 이미 천명에 앞서는 이 “하나의 손”(一手)을 다시 찾을 필요가 없었다. 이는 오직 “시키는 자”(使之者)--上帝나 신령같은 미신--에 대한 배척일 뿐만 아니라 동방철학자의 사상적 심오성을 드러내는 것이었다. 理學大師로서의 퇴계선생은 이론과 사유에 있어서 뛰어난 기여를 한 바 되었다.

셋째, 이는 또 다음과 같은 문제를 의식하였다. 즉 朱子の 理先氣後說이 쉽게 理氣二元의 경향⁴³⁾이라고 여기게 하고, 명대초기의 주자학자인 薛暉(文淸)이 일찍이 “理와 氣는 동시에 구비되어 있고 선후를 나눌 수 없다”고 하고 “理와 氣에는 꼬맬 틈이 없다.”(理氣無縫隙)⁴⁴⁾고 본 관점에 대하여 수정을 가하고 주자학의 理本論의 체계를 옹호하였다. 이로 인하여 이퇴계는 理氣관계의 분석에 있어서 선인에 비하여 한걸음 더 진보하였고, 더불어 치밀한 변증의 특색을 지닌 퇴계학이론과 사유를

41) 《전서》(三), <答李公浩問目>

42) 《明儒學安》, 諸儒學安

43) 《讀書錄》, 권2

44) 《讀書錄》, 권8

갖추게 되었다.

1. 퇴계는 주자가 理氣를 둘로 나누어 보고 하나가 아니라(分二非一)는 관점을 지지하고, 더불어 다음과 같이 지적하였다. “이제 공자와 周子에 의거해서 말하자면 음양은 태극에서 생긴 것이다. 만약 理氣가 본래 一物이라고 한다면 태극이 곧 兩儀가 되거니와, 그렇다면 어찌 능히 生者가 있다고 할 수 있겠는가.”⁴⁵⁾ 그는 또 이렇게 말하였다. “주자는 평일에 理氣에 관하여 수많은 말을 하였으나 일찍이 두 가지(二者)를 一物이라고 말한 적은 전혀 없다. 이 책에 이르러서는 곧바로 말하기를 理氣는 절대적으로 二物이다.”⁴⁶⁾

2. 바로 理氣가 二物인데서 理氣는 우주변화의 과정 중에서 그 지위와 작용이 서로 다르다. 즉 理帥氣卒이 된다. “理는 氣의 장수가 되고 氣는 理의 졸병이 된다. 그럼으로써 천지의 功을 수행하게 된다.”⁴⁷⁾ 理와 氣는 그러함(然)과 그러한 까닭(所以然)의 관계에 있다. 퇴계는 “鳶飛魚躍”을 예로 드는 데서 “그 날로 뛰노는 것은 氣요, 날으는 까닭과 뛰노는 까닭은 또한 理이다.”⁴⁸⁾라고 하였다.

3. 理와 氣의 대립과 통일관계에 관해서 말하자면 다음과 같다.

(1) 理와 氣는 선후를 구분하기가 어렵다. 퇴계는 다음과 같이 말하였다.

“천지 사이에는 理가 있고 氣가 있다. 理가 있는 데에는 곧 氣가 연결되어 있고, 氣가 있는 데에는 곧 理가 있다.”⁴⁹⁾

“대개 理氣 두 가지에 만약 선후가 있다면 실로 선후를 구분하기 어렵다.”⁵⁰⁾

45) 《全書》(二), <非理氣爲一物辯證>

46) 上同

47) 《全書》(三), <天命圖說>

48) 《全書》(二), <答鶯姪問目>

49) 《全書》(三), <天命圖說>

50) 《全書》(二), <答李平叔>

이는 주자의 理先氣後說에 대한 퇴계의 수정이다.

(2) 理와 氣는 서로 體와 用이 된다.

“대개 理는 氣와 더불어 본래 서로 體가 되어야 하고 서로 用이 되어야 한다. 원래 理 없는 氣는 있을 수 없고, 역시 氣 없는 理 또한 있을 수 없다.”⁵¹⁾

(3) 理와 氣는 “습而不雜”하고 “分而不雜”한 것이다. 理氣는 실로 그 선후를 구분해 내기에 어려운 문제다. 理氣는 각각 상대방의 존재를 통하여 존재하는 것으로 함께 서로 體와 用이 되고 있다. 여기서 理氣는 “합하여도 혼잡되지 않고”, “나누려 해도 분리되지 않는” 대립의 통일관계가 이루어진다. 이퇴계는 이렇게 말하였다. “理와 氣는 본래 不相雜의 것이면서 또한 不相離의 것이다. 나누지 않고 말한다면 뒤섞여서 一物이 되겠으나 그렇다고 不相雜할 것이라고도 알지 못한다. 합하지 않고 말한다면 확연히 二物이 될 것이나 그렇다고 不相離할 것이라고도 알지 못한다.”⁵²⁾ 理氣는 둘을 합하여 하나로 만들려 해도 서로 섞이지 않고, 하나를 나누어 둘로 만들어도 서로 분리되지 않는다. 혼잡되지도 않고 분리되지도 않고, 혼잡된 것 같으면서도 분리되어 있는 것이다. 분리 중에 합함이 있고 합한 중에 분리가 있다.

퇴계선생은 理氣관계에 대하여 거듭거듭 분석을 통하여 치밀한 변증적 특색과 갖은 이론과 사유를 전개하였다. 따라서 周敦頤와 주자 등 동방철학자들의 우주체계에서 天道觀 측면에 관련된 철저히 못한 논리적 결함을 보충한 바 되었다.

Ⅲ. “人道”의 心性論 · 道德論 · 教育論 및 政治論

51) 《全書》(一), <答奇明彥論四端七情第一書>

52) 《全書》(四), <論理氣>

퇴계선생이 세운 우주체계에서의 天人學 사상체계 중에서 天道(자연철학)는 비록 우주만물의 근원과 존재의 근거로 본체론적 설명을 한 것이나, 그러나 그의 주안점은 역시 人道(인생철학)에 관한 것이었다. 왜냐하면 그가 보기에 인간은 여전히 자연과 사회의 주체로서 그의 의도는 인도라는 이 과제를 통하여 인간의 본질과 인간과 자연, 사회 및 인간사이의 관계 등의 중요문제를 해명하고자 했기 때문이다. 천도와 인도의 상호관계는 천도가 인도를 통하여 구체적으로 드러날 수 있으며, 천도와 인도로 하여금 조화롭고 완전한 균형을 얻는 데서 그 이상적 차원에 이를 수 있다. 이것이 바로 퇴계의 천인학 연구의 출발점이자 궁극목표이다. 그럼으로 그는 인도의 이론적 연구를 매우 중시했던 것이다. 그 자신도 다음과 같이 말한 바 있다. “오직 사람만이 그 빼어나고 가장 영특한 것은 純粹至善의 性を 얻었기 때문이다. 이것은 이른바 태극이다. 형체가 생기고 정신이 드는 것은 陽動陰靜의 작용 때문이다. 五性이 감응하고 활동하는 것은 음양이 變合되는 데서 水火木金土를 생성하는 性에 의한다. 선악이 나뉘어지는 데서 남녀의 모습이 이루어진다. 만사가 출현하는 것은 만물이 변화 생성되는 모습이다. 성인이 中正仁義로써 바로 잡고 靜을 주로 삼는 것은 人極을 주로 삼기 때문이다.”⁵³⁾ 따라서 천도에서 출발하여 인도를 문제삼는 데서 자연히 인도의 심성론·도덕론·교육론 및 정치론을 언급하기에 이른다.

(一) 심성론의 측면에서 이퇴계는 한 걸음 더 나아가 주자학의 심성론을 완전하게 발전시켰다. 구체적인 설명은 다음의 세 가지로 요약된다.

첫째, 그는 매우 변증적 사유의 특색을 띠는 四端七情說을 제시하였다.

이퇴계는 이른바 “心爲理氣之和” 그리고 “天地之性”(理, 道心)과 “氣質之性”(氣, 人心) 같은 理學의 전통적 관념의 기초 위에서 사람은 稟受받은 기의 淸濁粹駁의 차이가 있음을 인정하였다. 淸粹한 氣를 품수받은

53) 《全書》(一)

자는 上智의 사람이 된다. 이는 천리에 대하여 “아는 바가 이미 밝고 행하는 바가 또한 극진하기”에 “자연히 天과 더불어 합치한다”는 것이다. 淸駁한 것을 품수받거나 濁粹한 것을 품수받은 자는 中人의 사람이 된다. “하나는 知가 발달한 데 비해서 行이 부족하고, 하나는 知가 부족한 데 비해서 行에 돈독하다.” 그러므로 “처음에 天과 더불어 합치함이 있으나 어긋남도 있다.” 濁駁한 것을 품수받는 자는 下愚의 사람이 된다. 이는 天理에 대한 “知에 있어서 이미 어둡고, 行에 있어서 또한 간사스럽다.” 이에 “天과 더불어 멀리 어긋난다.”⁵⁴⁾ 그러므로 사람에는 “上智, 中人, 下愚 세가지의 차이가 있고”⁵⁵⁾, 이에 한 사람이 어느 등급에 속하느냐는 헤아림은 역시 天道나 天理에 대한 인식의 정도에 따른다고 말할 것이다. 이로 말미암아 그는 天地之性과 氣質之性을 각기 理氣에서 나뉘어 드러나는 것으로 보고, “四端七情 理氣互發說”을 제기함으로써 四端(理)과 七情(氣) 사이의 관계를 해명하였다.

(1) 理氣를 相分해서 말한다면 그는 말하기를 “四端은 理의 發이요, 七情은 氣의 發이다.”⁵⁶⁾라고 하였다. 이는 다시 말해서 理의 發로 四端(仁義禮智)이 되고, 氣의 發로 七情(喜怒哀懼愛惡欲)이 된다는 것이다.

(2) 理氣가 相須不離하는 점에서 말한다면 이는 곧 “四端은 理發而氣隨之하고 七情은 氣發而理乘之하는 것이다. 理가 있는데 氣의 뒤따름이 없다면 이루어질 것이 없으며, 氣가 있는데 理의 乘(乘)이 없다면 利欲에 빠지고 금수가 된다.”⁵⁷⁾고 하였다. 이는 다시 말하자면 四端七情이란 氣를 제외시킨 理는 있을 수 없으며 또한 理를 제외시킨 氣란 있을 수 없다는 것이다. 이에 理氣는 서로 수반하며 서로 감싸 있고 어느 하나도 결여될 수 없는 것이다. 四端七情은 곧 理氣가 互發 相須하는 결과이다.

(3) 理氣에 主次의 구분이 있는 점에서 말한다면 “四端七情은 하나는

54) 《全書》(三), <天命圖說>

55) 上同

56) 《全書》(一), <答奇明彥論四端七情第二書>

57) 《全書》(二), <答李宏仲問目>

理를 주로 한 것이요, 하나는 氣를 주로 한 것으로 상대하여 互說한 것이다.”⁵⁸⁾ 그 구체적인 설명은 다음과 같다. “대저 理發而氣隨之라는 것이 있음은 가히 理를 주하여 말한 것일 뿐이요, 氣를 제외시킨 理를 말하는 것이 아니다. 四端이 바로 그것이다. 氣發而理乘之라는 것이 있음은 가히 氣를 주하여 말한 것이요, 理를 제외시킨 氣를 말하는 것이 아니다. 七情이 바로 그것이다.”⁵⁹⁾ 이는 곧 理와 氣가 對待하는 것이요, 性과 情이 對待하는 것임을 말한 것이다. 四端의 發은 理가 주되고 氣는 次가 되고, 七情의 發은 氣가 주되고 理는 次가 됨을 말한다. 四端七情은 곧 그 주하는 바가 서로 다르면서 理氣에 分屬되고 있음을 말한다.

이상의 설명을 종합하자면 퇴계선생이 다음에서 귀납하는 바와 일치한다. “대개 사람의 一身은 理와 氣가 합하여 생긴 것이다. 그러므로 양자가 서로 發用함이 있는데 그 發 또한 서로를 필요(相須)로 한다. 互發함에는 각기 그 주하는 것이 있음을 알 수 있고, 相須함에는 서로가 그 中에 있음을 알 수 있다.”⁶⁰⁾ 따라서 四端七情의 관계는 습의 측면에서 말하자면 다같이 “情”이라고 말할 수 있다. “대저 四端은 情이요, 七情 역시 情이다. 다같이 이는 情이다.”⁶¹⁾ 이 발언은 異中有同을 강조한 것이다. 分의 측면에서 말하자면 불가불 사단과 칠정을 나누지 않을 수 없다고 한다. 이 발언은 同中有異를 강조한 것이다. 이는 바로 “나뉘어서 둘이 되더라도 그것이 未嘗離하다는 것을 해치지 않고, 둘이 합하여 하나가 되었더라도 사실은 不相雜으로 되 돌아온다. 또한 두루 갖추고 있으면서 편중됨이 없다.”⁶²⁾ 여기서 볼 수 있는 것은 이퇴계의 “四端七情, 理氣互發” 說의 변증관계는 바로 하나가 나뉘어 둘이 되어도 異中有同하다는 것, 둘이 합하여 하나가 되어도 同中有異하다는 것, 둘로 나뉘어도 不離하고 하나로 합치더라도 不雜하다는 것이다. 이야말로 매우 변

58) 《全書》(二), <答金而精>

59) 《全書》(一), <答奇明彥論四端七情第二書>

60) 上同

61) 《全書》(一), <答奇明彥四端七情第一書>

62) 上同

증적 사유의 특색을 지니는 것이다. 따라서 우리는 가히 이와 같이 논평할 수 있다. 이퇴계는 理學의 사변철학적 이론과 사유를 진일보하여 심화시키고 발전시켰다는 것이다.

따라서 이퇴계가 사단칠정, 이기호발의 思辨에 주력한 것은 그 목적이 여전히 “情”의 선악을 해석하고 어떻게 情에 선악이 있는 것으로 하여금 純善無惡하게 변화시킬 수 있느냐는 심성론의 근본문제를 해결하기 위해서였다. 그는 이렇게 말하였다. “四端의 情은 理發而氣隨之한 것으로 이는 저절로 純善無惡하다. 필연코 理發이 未遂한 터에 氣에 가리워진 데서 그 후에 不善으로 흐르게 된 것이다. 일곱 가지의 情이 發하는 데에 理가 거기에 타고 있다면 역시 不善은 없다. 만일 氣가 발함에 적중하지 않고 그 理를 멀절케 하였다면 흩어져서 惡이 된다.”⁶³⁾ 그는 여기기를 四端의 情이나 七情의 情은 “理發而氣隨之”나 또는 “氣發而理乘之”라는 理氣相須의 상태에서 다같이 순선무악한 것이었다. 그러나 “理發未遂而揜于氣”나 혹은 “氣發不中而滅其理”의 理氣相離의 상태에서는 악으로 변하여 흐르게 된다는 것이다. 여기서 그는 충분히 理氣相隨와 理氣互發을 강조하였고, 또한 情의 선악의 변화를 언급했거니와 이는 사단과 칠정관계의 올바른 배합(擺正), 즉 理氣관계의 올바른 배합에 의하여 결정된다는 것이다.

둘째, 이퇴계는 한 걸음 더 나아가 朱子學의 심성론을 보완 발전시키고, 또한 “人心”이 결코 私欲이 아님을 더욱 강조하였다.

사단칠정과 서로 연관되는 것으로 道心과 人心이라는 문제가 있다. 퇴계는 이 문제에 관해서 程朱의 관점을 계승하였다. 그는 말하기를 “人心은 칠정이 되고 道心은 사단이 된다.”⁶⁴⁾고 하여 도심과 인심을 사단과 칠정으로 규정하였다. 따라서 사단칠정의 의미를 더욱 구체적으로 그리고 심각하게 다루게 되었다. 동시에 이퇴계 역시 程朱의 이 문제에 대한 전환을 주목하였다. 程頤는 주장하기를 “인심은 사욕으로서 때문에

63) 《全書》(一), <心統性情圖說>

64) 《全書》(二), <答李平叔>

위태롭다. 도심은 天性으로서 때문에 精微하다. 사욕을 떨진시킨다면 天地가 밝아질 것이다.”⁶⁵⁾고 하였다. 朱子는 초기에는 그의 말을 따랐으나 만년에 이르러서는 인심은 결코 사욕이 아니라고 여겼다. 이를 본받아 이퇴계는 조카인 篤에게 인심과 도심의 異同에 관하여 회답하는 데에서 다음과 같은 견해를 전하였다. “인심이란 인욕의 本이요, 인욕이란 인심의 流이다. 무릇 形氣의 心이 생기는 것은 성인 역시 없을 수 없다. 그러므로 단지 가히 인심을 말한다고 해서 갑자기 인욕이라고 해서 안 된다. 그러나 인욕이 드러나는 것은 사실 이(인심)에서 비롯한다. 때문에 이르기를 인욕의 本이 物欲의 心에 빠졌다고 한 것이다.”⁶⁶⁾ 그래서 그는 나아가 인심은 인욕의 本이 되고, 그러나 인심의 처음에는 本이 결코 사욕일 수 없다고 보고, 단지 인심이 流行發用하는 과정 중에서 物欲의 私로 빠지게 된다고 여겼던 것이다. 따라서 개념상 인욕은 인심과 서로 구별되어야 한다는 것이다. 그러므로 인욕은 인심과 서로 구별되어야 한다는 것이다. 그러므로 인욕은 인심의 “流”인 것이다. 이퇴계는 분명하게 인심과 인욕의 차이를 표명하였다. 양자는 本과 流의 관계로서 서로를 혼동해서는 안된다는 것이었다. 이는 이미 程頤의 인심이 곧 사욕이라는 관점에 대하여 수정을 한 것이고, 동시에 또한 朱子가 人心道心の 차이를 가리켜 “혹은 形氣의 私에서 생기고 혹은 性命의 正에 연원한다”는 관점에 대하여 발전을 보여주는 것이다.

셋째, 퇴계는 또한 “음식을 먹고 남녀가 함께 생활하는 데에 至理가 깃들여 있고 人欲이 함께 있다.”⁶⁷⁾는 관점을 제기하였다.

이것은 바로 이퇴계가 인심은 결코 사욕이 아니라는 것을 강조하는 것이고, 따라서 인간의 생리적 요구가 욕망을 긍정하면서 이야말로 지극한 이치가 깃들여 있는 것으로 정상이며 합리적인 것이요, 物欲의 私에 빠진 인욕과 서로 혼동되어서는 안된다고 본 것이다. 그러므로 그는 주장하기를 군자는 반드시 “人欲을 이기고 天理를 회복해야 한다”⁶⁸⁾고

65) 《河南程氏遺書》，卷24

66) 《全書》(二), <答籀姪問目·中庸>

67) 《全書》(五), <李子粹語> 卷2

했고, “小人은 天理를 멸망시키고 인욕을 쫓는다.”⁶⁹⁾는 것과 같이 할 수는 없다고 하였다. 여기서 볼 수 있듯이 그가 반대하는 바는 결코 인간의 생리적인 정상적 요구와 욕망이 아니라 物欲의 私에 빠진 인욕이라는 것이다. 그는 여기기를 군주의 “治世하는 중의 우환은 항상 분명한 욕구(逸欲)에서 생긴다.”⁷⁰⁾고 하였다. 따라서 그는 “중용적인 절제”(中節)을 주장함으로써 사치와 욕망을 추구하려는 인욕에 대해서 절제와 극복을 가해야 한다고 했다. 그는 “인심의 理에 맞고 節에 맞는 것은 좋은 것이요, 그 반대되는 것은 좋지 않다.”⁷¹⁾고 말하였다. 이것은 그가 말한 바 “대저 心學은 비록 가닥이 많으나 요지를 말하자면 遏人欲과 存天理의 두가지 일에 지나지 않을 뿐이다.”⁷²⁾라는 관점과 일치하는 것이다. 왜냐하면 그가 강조하는 것은 인욕을 멈추게 하는 遏人欲이지 인간의 정상적 욕망을 깨끗이 제거하려는 滅人欲이 아니기 때문이다. 이퇴계의 이 인간의 생리적 요구와 욕망은 至理기 것들어 있는 것이라고 인정하는 견해는 明代 중기의 朱子學者인 羅欽順의 “대저 性에는 반드시 欲이 있다.”⁷³⁾라는 관점과 매우 가깝다. 이같은 관점은 理學의 “存天理, 滅人欲”이라는 전통적 관점에 대해서 수정과 탈피를 보이는 것이다.

요컨대 인간의 고유한 善性을 보전하고 선양하는 데는 “遏人欲, 存天理”하고, 理와 氣를 올바르게 배합하는 관계, 四端과 七情을 올바르게 배합하는 관계, 즉 도심과 인심을 올바르게 배합하는 관계에서 관건을 이룬다는 것이다. 따라서 사람들은 곧 도덕적 수양과 교육에 주목하고 강화해야 한다. 즉 仁義禮智의 四端으로써 七情(喜怒哀樂愛惡欲)의 感發과 자기행동을 인도할 수 있어야 하고, 그럼으로써 修身, 齊家, 治國, 平天下의 정치적 포부를 성취할 수 있기 때문이다. 이퇴계의 심성론과 그의 도

68) 上同

69) 上同

70) 《全書》(五), <李子粹語> 卷3

71) 《全書》(二), <答李宏仲問目>

72) 《全書》(二), <答李平叔>

73) 《困知記》, 下卷

덕론, 교육론 및 정치론과의 상호연관성을 설명하는데는 이 심성론을 토대로 전개된다.

(二) 도덕론의 측면에서 이퇴계는 고대儒家와 朱子の 사상적 전통을 계승 발전시켰다.

첫째, 고대 儒家와 程朱理學은 때때로 天道의 流行不息함과 生意가 충만하다든가 내지 天道가 질서를 지니고 있다는 데 근거해서 天道가 誠이요, 仁이요, 道요 또는 理라고 판단하고, 나아가 天道를 본받아 人道라는 도덕철학의 기초를 세웠다. 이는 곧 퇴계가 이른바 “天道에 근본하되 그 공효는 인륜을 밝히고 덕업에 힘쓰는 데 있다.”⁷⁴⁾라는 발언에서도 확인된다. 퇴계는 이와 같은 사상적 전통을 계승 발전시켰다. 그는 일찍이 朱子の 발언을 빌려 자신의 사상적 견해를 표명하였거니와 그는 다음과 같이 말하였다.

“元·亨·利·貞은 天道의 常이요, 仁·義·禮·智는 人性의 綱이다”⁷⁵⁾
 “天地의 心은 그 덕이 네가지가 있으니 이르자면 元亨利貞이다. 元은 통하지 않음이 없으니 그 운행으로서는 춘하추동의 序가 된다. 봄에 생기는 氣는 통하지 않음이 없다. 그러므로 사람의 마음에 그 德이 또한 네가지 있으니 이르자면 仁義禮智이다.”⁷⁶⁾

이같은 天道의 元亨利貞(춘하추동)이라는 자연법칙과 성질을 통하여 人道의 元亨利貞(인의예지)이라는 도덕수양의 준칙을 삼는 것은 일찍이 유가경전인 《周易》에서 시작되었다. 예컨대 《周易》乾卦의 文言傳에 다음과 같이 서술되고 있다. “元은 善의 長이요, 亨은 嘉의 會요, 利는 義의 和요, 貞은 事의 幹이다. 군자는 仁을 체득함으로써 人에 長하기에 족하고, 會를 嘉함으로써 禮에 합하기에 족하고, 物을 利하게 함으로써 義에 和하기에 족하고, 貞은 견고함으로써 事에 근간되기에 족하다. 군

74) 《全書》(一), <聖學十圖>

75) 《全書》(一), <小學題辭>

76) 《全書》(一), <仁說>

자는 이 四德을 행하는 자로서 고로 이르자면 乾은 元亨利貞이다.” 이는 고대의 儒者가 일찍이 天道의 元亨利貞을 한걸음 나아가 人道(인생철학)의 도덕수양 측면에 응용시켜 서로 대조하여 말한 것이다. 元은 시작의 뜻으로 모든 善한 사물의 시작으로 元이라 칭한다. 봄은 만물이 싹트는 시작으로 이른바 “善의 長이요”, 善의 으뜸이다. 元은 君자의 도덕수양 측면에서 표현하자면 바로 仁이다. 君자는 仁으로써 體를 삼고 仁으로써 立身行事的 근본을 삼는다. 그러므로 君자가 仁을 행함에서 元德이 된다. 元德이 있음으로써 사람들의 君長이 되기에 족하다. 亨은 자연계에서 여름이 된다. 만물이 봄에 싹트고 이 시기에 이르면 이미 무성하여짐을 뜻하거나와 모든 善美한 것들이 이때에 화려하게 된다. 이것이 亨이요, 사람에게 있어서는 예에 부합된다. 예는 삼천삼백으로 호칭되기도 하거나와 가장 변화한 것으로 이는 마치 만물의 좋은 것들이 함께 모인 것과 흡사하다. 그러므로 “會음을 善美한 것으로 함에서 예에 합치시키기에 족하다”고 말한 것이다. 利는 자연계에서 가을이 되고, 만물이 성숙하였음을 뜻한다. 이는 바로 각기 제 처소로 돌아가는 시기이고, 이에 “義의 和”가 되어, 사람에게는 義에 해당한다. 그러므로 “物을 이롭게 함으로써 義에 和하기에 족하다”고 한 것이다. 貞은 方正하고 견고하다는 뜻이다. 자연계에서는 겨울에 해당되고 生의 틀(機)이 완전히 견고함을 뜻한다. 모든 善美한 물건들이 여기에 이르러서 완성을 보는 것이다. 사람에게는 智에 해당되고, 이는 사람들의 행사에 근간이 되는 것이다. 오직 智者만이 능히 正道를 견고하게 유지한다는 것이다. 그러므로 “方正하고 견고한 것은 매사에 근간되기에 족하다.”⁷⁷⁾고 이른 것이다. 君자는 天道를 모범삼아서 仁의예지 四德을 행하게 된다. 그러므로 이르기를 “乾은 元하고 亨하고 利하고 貞하니라”고 한 것이다. 이로써 알 수 있듯이 고대 儒者는 《周易》에서 시작하여 天道를 모범삼아 人道라는 도덕 철학의 기초를 세운 것이다.

77) 金景芳, 呂紹綱著, 《周易全解》乾, 吉林大學出版社, 1989년, 高亨著, 《周易大傳今注》乾第一, 齊魯書社, 1974년, 참조.

宋代의 程朱理學으로 발전되어 와서 인의예지는 단지 사람들이 일반적으로 준수해야 할 도덕준칙일 뿐 아니라 또한 진일보하여 인의예지의 도덕관념을 본체론적 수준으로 끌어올리고 우주만물의 근원이라는 의미를 갖게 된다. 이퇴계는 이같은 사상적 전통을 계승 발전시켰다. 그는 “天道의 영원성(常)”이라는 元亨利貞을 인의예지로 하여 “人性的 강령(綱)”으로 삼았다. 이 또한 天道를 모범삼아 人道의 근거로 삼은 것이다.

둘째, 四德(인의예지) 가운데서 仁이 가장 중요한 것이 된다. 이퇴계는 십분 朱子の 견해에 찬동하고 朱子の 다음과 같은 발언을 인용하고 있다.

“仁은 천지가 만물을 생성하는 心이요, 사람이 이를 얻으면 心이 된다. …천지에 있어서는 엄연히 만물을 생성하는 心이다. 사람에게 있어서는 혼연히 愛人利物의 心이요, 四德을 포함하고 四端을 관통하는 것이다.”

여기에 갑자기 仁이 “天地生物之心”이라는 사상이 나타났지만 이는 천지의 生意가 충만한 까닭이 곧 仁에 있다는 것이다. 이는 朱子の 해석한 바와 일치한다.

“또한 仁으로써 말하자면 단지 天地가 이 만물을 생성하는 때에 곧 仁이 있다. 그것은 단지 생성만을 알 뿐이다. 그것의 원점에서 내려오면 자연 춘하추동과 금목수화도가 있다. 그러므로 사람이나 만물에 부여된 것은 곧 인의예지의 性이 있다. 仁은 春에 속하고 木에 속한다. 또한 봄철에 천지가 생성을 발휘하고 애연히 氣와 조화함을 보게 된다. 예컨대 초목이 싹틀 때에 처음에는 단지 한개의 바늘 같지만 얼마 후에는 점점 성장하여 가지가 뻗고 잎이 커지고 꽃이 피고 열매를 맺는 것이 변화만상을 이루게 된다. 이 때에 곧 그의 生生의 意를 볼 수 있거니와 仁愛가 아니고서야 어찌 이러한 것인가.”⁷⁹⁾

79) 《朱子語類》，卷17

“천지의 心은 오직 생성에 있다. 모든 사물이 다같이 생성이 있는 데서 비로소 이 사물이 있게 된다. 예컨대 초목의 싹이나 가지, 잎, 줄기, 모 두가 생성되는 데서 비로소 있게 된 것이다. 사람이나 사물이 生生不窮 하는 까닭은 그 생성으로 인해서이다.”⁸⁰⁾

따라서 퇴계가 보기에는 仁은 바로 생성과 성장이다. 만약 생성하지도 않고 성장하지도 않는다면 이는 바로 不仁이다. 이와 같이 도덕관념의 仁을 우주적 본체의 지위로 끌어 올리고, 仁을 천지만물의 시작(本原)으로 보았다. 그가 이같은 “生生”의 뜻을 통하여 仁의 사상적 의미를 표현한 것은 바로 세계는 하나의 生의 뜻으로 충만된 세계임을 설명하고자 한 것이다.⁸¹⁾ 이 세계는 결코 佛·道에서 말하는 허무나 寂滅의 세계가 아니다. 따라서 그는 程朱理學家처럼 주시하는 바는 현실의 인생에 있는 것이지 佛·道처럼 허무하고 허량한 내세와 仙境을 추구하는 것과 다른 데서 이는 적극적인 의의를 갖는다. 비록 그가 강조한 仁은 결코 우주의 물질적 실체가 아니라 할지라도 추상적 도덕정신의 작용을 하는 것이었다.

이퇴계의 이러한 “生”으로써 “仁”을 해석하는 사상은 뚜렷이 《周易》의 “천지의 大德은 말하자면 生이다.”⁸²⁾라는 관점을 계승한 것이다. 동시에 그는 송대의 저명한 理學者 程頤의 “生”철학의 영향을 받은 것이기도 하다.⁸³⁾ 程頤는 이렇게 말한 바 있다. “천지의 大德은 말하자면 生이다. 천지가 합하여 어울리고 만물이 변화무성한 데서, …만물의 生意가 가장 잘 보인다. 이는 ‘元은 善의 長이다’라는 것과 같다. 이것이 이른바 仁이다.”⁸⁴⁾

셋째, 이퇴계가 천지의 心을 仁이라고 강조하는 까닭은 또한 인간의

80) 《朱子語類》，卷105

81) 楊向奎著, 《中國古代社會與古代思想研究》(下), 上海人民出版社, 1964년 참조

82) 《周易》，繫辭下傳

83) 註 81) 참조

84) 《程氏遺書》，卷11

가진 바 心이 곧 천지의 心이라는 것을 설명하려는 데 있다. 그렇게 되면 인심이 역시 仁이 되기 때문이다. 이와 같이 그는 심성론에서 주장하는 천지의 性이 본래 선하다는 주장과 연결시키고 있다. 그는 朱子의 발언을 또 다음과 같이 인용하고 있다.

“이른바 生의 性은 愛의 理요, 仁의 體이다. …대개 仁이 道가 됨은 또 한 天地가 만물생성의 心이요 곧 사물에 즉해서 있다. …진실로 능히 體하여 그것을 간직한다면 衆善의 원천됨과 百行의 근본이 이에 있지 않은 것이 없다.”⁸⁵⁾

퇴계는 仁이 사랑의 근원이라 여겼고 仁이 없다면 사랑이 있을 수 없다고 보았다. 이 또한 儒家인 공자의 이른바 “자기가 立하려고 하면 남을 먼저 立하게 하고, 자기가 達하려고 하면 남을 먼저 達하게 한다.”⁸⁶⁾는 仁學사상에 대한 한 가지 표현이다. 그러나 퇴계가 말하는 바 사랑은 결코 “兼愛”가 아니고, 사랑에도 차등이 있는 것이다. 그가 이른바 “事親은 孝로 하고 事兄은 悌로 하고 사물에 미쳐서는 愆로 한다.”⁸⁷⁾고 한 것은 분명히 인륜에서 親疏를 중시하는 것이다.

또한 그는 “理一分殊”의 변증적 관점에서 인륜친소의 합리성을 논함으로써 “겸애로 흐르는 폐단”을 예방하였다. 예컨대 다음과 같은 발언이다. “대개 乾으로써 父를 삼고 坤으로써 母를 삼는다. 生이 있는 종류라면 어느 사물이건 그 종류에 속하지 않는 것이 없다. 이른바 理는 하나다. 사람이나 사물이 生하는데 혈맥을 같이 나눈 부류는 각기 그 부모를 사랑하고 각기 그 자식을 귀여워하거니와 이는 그 분별에서 어찌 다르지 않다고 할 것인가. 一에로 이어지되 萬가지로 차이가 나는 데서 비록 천하가 한 집안이고 중국이 한 사람이라고 하더라도 겸애의 폐단으로 흘러서는 안된다.”⁸⁸⁾

85) 《全書》(一), <仁說>

86) 《論語》, <雍也>

87) 《全書》(一), <仁說>

그러나 퇴계는 <第二西銘圖> 중에서 또 말하기를 “백성은 나와 같은 탯줄의 형제요, 만물은 나와 같은 반려자이다.”⁸⁹⁾라고 하였다. 그는 모든 사람을 자기의 동포 형제로 보고 심지어 만물 또한 모두 인류의 친우로 간주하였다. 이와 같은 “民胞物與”의 관념은 실제로 유가의 “推己及人”의 仁愛사상의 확대 연장이고 墨家の 겸애설과는 다른 것이다.

(三) 교육론의 측면에서 퇴계선생은 “天道에 근본하되 그 공효는 인륜을 밝히고 德業에 힘쓰는 데 있다”⁹⁰⁾는 취지를 따랐다. 그는 유가의 전통적 학설과 朱子の <小學題辭>, <大學> 經一章 및 <白鹿洞書院學規>에 대한 자신의 인식과 體悟에 의거하여 <聖學十圖>에서 <第三小學圖>, <第四大學圖> 그리고 <第五白鹿洞規圖>를 지어 간단명료한 요지의 圖式으로써 자신의 교육사상을 드러내었다. 그는 단지 탁월한 철학자이자 理學大師일 뿐만 아니라 또한 크게 기여한 교육자이기도 하다.

우선, 그가 지은 도식과 그의 교육관계 저술에서 엿볼 수 있는 것은 다음과 같은 것이다. 즉 이퇴계의 교육취지는 사람의 氣質之性이 本然之性(즉 天地之性)이 되도록 변화시키는 데 있다. 따라서 배우는 學人들로 하여금 모두가 성현이 될 수 있다는 立志를 지닐 수 있도록 하였고, 성현을 自任할 수 있음으로써 비로소 수신, 제가, 치국, 평천하의 사업에 뜻을 둘 수 있다고 하였다. 이로 인하여 그는 제자들에게 거듭해서 이렇게 타일렀다.

“사람이 되기 위한 道에는 立志가 먼저다.”⁹¹⁾

“志가 서지 않으면 사태를 올바로 처리할 수 없다.”⁹²⁾

“사람이 비록 堯舜임금과 같을 수 있는 性을 지니고 그 道에 志를 두어 배우고자 하는 데는 반드시 분발하여 강건하고 용감해야 하고, 등마루를 굳건히 하여 능히 스스로 깊어질 수 있어야 하고, 사력을 다하여 이

88) <全書>(一)

89) 上同

90) 上同

91) <全書>(四), <退溪先生言行錄>

92) 上同

해하도록 애씀을 마치 혈전을 치루는 듯이 하면 이에 가히 얻을 수 있다.”⁹³⁾

그러므로 그는 다음과 같이 힘주어 말했다.

“반드시 항상 빼앗기지 않을 志를 지니고, 꺾이지 않을 氣를 지니고 어둡지 않을 식견을 지니고 학문에의 힘씀을 일취월장(日淬月鍛)하게 한다면 그 후에야 거의 발꿈치를 묶어 두고 세상 名利에 뒤흔들리지 않을 것이다.”⁹⁴⁾

그는 거듭해서 學人들에게 타이르기를 반드시 志를 갖고 끊임없는 노력을 쌓음으로써 비로소 人才가 될 수 있고 성현의 업무에 종사할 수 있게 된다고 하였다.

퇴계의 이와 같은 교육이란 성현을 배양하는 데 있다고 본 사상은 중국의 사상을 계승한 것임에 분명하다. 가까이는 朱子가 말한 “학자의 大要는 立志요, 그 후에 비로소 학문을 한다면 곧 성인이 될 것이다.”라는 관점을 계승한 것이고, 또한 멀리는 맹자의 “사람은 모두 堯舜이 될 수 있다.”, “요순은 사람들과 더불어 같을 뿐이다.”라고 했던 계시를 계승한 것이다.

둘째, 德育을 학교교육의 제일로 봄.

이것은 퇴계가 지은 교육관계 도식 중에서 명백히 볼 수 있는 점이다. 예컨대 <第三小學圖>는 立教, 明倫, 敬身을 강령으로 삼고 있다. 立教에는 胎育保養, 小大始終, 三物四術, 師弟授受의 교육을 세우고 있다. 明倫에는 父子之親, 君臣之義, 夫婦之別, 長幼之序, 朋友之交를 밝히고 있다. 敬身에는 心術之要, 威儀之則, 衣服之制, 飲食之節 등을 밝히고 있다. 그는 여기서 학문에 初入하는 아동들에게 도덕윤리중심의 교육을 적극 마련하고, 또한 小學이 초등교육에 매우 중요함을 강조하였다. “小學에서 학습하지 않으면 그 흠어지는 마음을 수습할 수 없고, 그 덕성을

93) 《全書》(五), <李子粹語> 卷2

94) 《全書》(五), <李子粹語> 卷1

키우는 데서 大學의 기본이 된다.”⁹⁵⁾고 하였다.

또 <第四大學圖> 같은 데에서는 三綱領 중에서 “明明德”을 본체로 삼고, 이것을 바탕으로 삼을 때는 “이미 至善의 소재를 얻은 것”이고 “이미 至善의 순서에 따라 멈출 줄을 얻은 것”⁹⁶⁾이라 하였다.

이어서 <第五白鹿洞規圖> 중에서 제시되고 있는 다섯가지 점은 다음과 같다.

- (1) 五教之目：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信
- (2) 爲學之序：(생략)
- (3) 修身之要：言忠信，行篤敬，懲忿窒慾，遷善改過
- (4) 處事之要：正其義不謀其利，明其道不計其功
- (5) 接物之要：己所不欲，勿施於人，行有不得，反求諸己.⁹⁷⁾

이상에서 (2) 爲學之序를 제외하고 네가지는 德育과 관계있는 것들이다. 여기서 알 수 있는 것은 小學의 초등학교에서 大學의 고등교육에 이르기까지 이퇴계는 德育을 학교교육의 제일로 생각했다는 점이다. 그리고 그는 또 이렇게 말하였다. “소학을 공부하는 자가 이것들을 말미암지 않고서는 本源을 함양한다거나 이어서 灑掃應對와 進退之節을 오로지 한다면, 무릇 六藝(禮樂射御書數)의 교육을 익힌다는 것은 원래 있을 수 없다. 대학을 공부하는 자가 이것들을 말미암지 않고서는 역시 충명을 개발하여 덕업을 進修한다거나 이어서 무릇 明德과 親民의 공을 이룰 수가 없다.”⁹⁸⁾ 이는 퇴계가 보기에 오직 처음부터 끝까지 德育을 중시함으로써만 비로소 성현의 재질을 배양할 수 있고, 나아가 치국 평천하의 사업에 종사할 수 있기 때문이었다. 이는 또한 그 교육취지를 실천해야 하는 필요가 따르는 것이다. 그래서 그는 이렇게 말하였다. “대개 소학과 대학은 서로 待하는 데서 성취된다. 그래서 이들은 하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나가 되는 것이다”⁹⁹⁾

95) 《全書》(一)

96) 上同

97) 上同

98) 《全書》(二), <答金而精>

셋째, 學에서 行으로 추진하는 전면적 교육방법.

퇴계선생은 <第五白鹿洞規圖> 가운데에서 博學에서부터 審問, 愼思, 明辨, 篤行에 이르기까지의 전면적인 교육방법을 상정하였다. 그는 “박학, 심문, 신사, 명변을 窮理의 요목으로 삼았고, 修身에서부터 處事, 接物에 이르기까지를 독행의 요목으로 삼았다.”¹⁰⁰⁾ 그리고 그는 여기기를 “學問思辨에 이어서 物이 格하게 되고 온전한 知에 이르게 되면 理가 밝아지지 않을 것이 없고, 이어서 學술이 가히 精微한 것으로 나아갈 것이다.”¹⁰¹⁾라고 하였다. 그는 이어서 “修身은 신뢰할 수 있도록 충실하고 공경함을 도답게 함을 주로 하고, 마음을 참고 누르고 바꾸고 고치는 것으로 도우면 行실이 도타와지지 않을 것이 없다. …處事에는 義를 바르게 하고 道를 밝히고, 接物에는 헤아려서 行실하고 자기를 반성한다면 돈독한 行실이 또한 사물에 대해서도 엿볼 수 있다. 이에 들뜬 허망은 가히 걱정할 것이 아니요, 소홀하여 탐탁하지 않음은 근심할 바가 아니다.”¹⁰²⁾라고 하였다. 따라서 그는 學·問·思·辨·行으로 추진해 나아가는 전면적인 학문방법의 과정에서 學과 思의 결합과 知와 行의 결합을 십분 강조하였다.

그는 孔子가 말한 “배움에서 생각이 따르지 않으면 망녕되기 쉽고, 생각하면서 배움이 따르지 않으면 위태롭다.”(學而不思則罔, 思而不學則殆)라는 발언을 인용하여 한결음 나아가 學과 思의 결합과 知와 行의 결합의 중요성을 밝히고 있다. 그는 이와 같이 말하였다.

“배움(學)이란 것은 그 일을 익히어 참으로 실천하는 것을 말합니다. 대개 聖門의 배움(유학)은 心에서 구하지 않으면 어두워 얻는 것이 없으므로, 때문에 반드시 생각함으로써 그 微에 통해야 하고, 그 일을 익히지 아니하면 위태하여 불안하므로 반드시 배워서 그 實을 실천해야

99) 上同

100) 《全書》(二), <答金而精>

101) 上同

102) 上同

합니다. 생각(思)과 배움(學)은 서로 발명하고 서로 이익되는 것입니다.”¹⁰³⁾

“자아를 위한 배움(爲己之學)이란 도리로써 우리 사람들의 마땅히 알 바를 삼고, 덕행으로써 우리 사람들의 마땅히 행할 바를 삼는다. 가까운 데에서 착수하고 心에 얻을 바를 뜻하면서 몸소 행하는 것이 바로 이것이다.”¹⁰⁴⁾

그러므로 그는 여기기를 “알면서 그것을 행하지 않는 사람은 그가 안다고 하더라도 참으로 아는 것(眞知)이 아니다.”¹⁰⁵⁾고 하였다. 이는 마땅히 “이미 알고 있는 것을 통하여 더욱 힘쓰는 것을 평생의 가야할 길로 삼는다면 매우 좋다. 그러나 아는 것에 있어서만 홀로 그러할 것이 아니라 그것을 행하는 데 있어서도 역시 마땅히 이미 행한 것을 통하여 더욱 힘써야 한다. 이 두가지를 并進한다면 지나가야 할 관문은 점차로 통하는 데 이르고 장애가 없을 것이다.”¹⁰⁶⁾라는 행위로 연결되어야 한다. 그래서 퇴계의 제자들은 선생의 학문을 찬양하여 이르기를 “知行이 병진하고 表裏가 한결같다.”¹⁰⁷⁾고 하며 지극히 높은 평가를 했던 것이다.

넷째, 사제간의 토론과 상호연마 학풍의 장려

퇴계선생님은 교육을 중시한 가운데 스스로 서원을 설립하고 학생을 모아 강학을 시작하였다. 그는 일반적인 관행을 타파하고 사제간 강학의 자리에서 問答論辯을 할 수 있도록 장려하고 서로의 학문연마를 위한 훌륭한 기풍을 마련하였다. 제자는 선생을 찬양하여 다음과 같이 말하였다.

“선생께서는 다른 학자와 의문점에 대하여 논의할 때 자기견해를 주장

103) 《全書》(一), <進聖學十圖筭>

104) 《全書》(四), <退陶先生言行錄>

105) 《全書》(五), <李子粹語> 卷1

106) 《全書》(四), <退陶先生言行錄>

107) 《全書》(五), <李子粹語> 卷1

하기 보다는 반드시 衆論을 널리 살폈다. 비록 대수롭지 않은 章句나 시시한 유자(鄙儒)의 말일지라도 역시 유의하여 듣고 허심한 가운데 이해하려고 하고 반복하여 참고하고 끝내 正論을 구하고서야 그만두었다. 그 논변을 벌리는 동안에도 기색은 온화하고 발언을 유창하여 이치가 분명하고 의미가 정확하였다. 비록 많은 의견이 다투어 제기되더라도 고루하지 않음이 없다. 말을 할 때 반드시 저쪽 말이 끝날 때를 기다리고 그 후에 서서히 한마디로 분석해 갔고, 그러나 선생이 반드시 옳다고는 하지 않았다. ‘선생은 항상 말씀하시기를, 자기 의견을 버리고 다른 이의 의견을 따르지 못한다면 학자의 큰 병이다. 천하에 옳은 이치가 무궁하거나와 어찌 가히 자기만이 옳고 남은 그르다는 것인가!’¹⁰⁸⁾

이와 같은 사제간의 질의토론, 상호간의 학문연마, 가르침과 배움이 서로를 부추키는 교육방법은 오늘날 교육학이 발달된 시대라고 할지라도 여전히 본받고 장려해 좋을 만한 것이다.

요약컨대 이퇴계의 교육론은 그 목적이 사람의 기질지성을 변화시켜 본연지성이 되게 하고, 하나의 純善德高한 성현이 되어 치국평천하의 사업을 실현하는 것이었다. 그러므로 그의 교육론은 그의 심성론, 도덕론, 정치론과 서로 연관되고 있으며 모두가 그의 人道(인생철학)의 범위에 속하는 것이며, 또한 그의 天人學의 중요 부문을 이루는 것이다.

(四) 정치론 측면에서 퇴계는 儒家에서 중시하는 덕치사상의 주장을 계승 발전시켰다. 이것 또한 그가 “天道の 常”(元亨利貞)과 “人性的 綱”(인의예지)에 뿌리를 둔 그 구체적 표현이다. 그러므로 그는 다음을 주장하였다.

첫째, 仁孝의 道를 행하는 것이다.

이른바 “仁孝之道”¹⁰⁹⁾를 행한다는 것은 곧 仁政을 시행하고 효도를 강론하는 것이다. 이퇴계는 천지자연의 최고의 品德은 바로 만물이 生生不易하는 것이라고 여겼다. 그리고 仁은 우주만물의 本原으로서 이야말로 만물의 生意를 가장 잘 드러내는 것이었다. 이른바 “仁은 천지가 만

108) 《全書》(四), <退陶先生言行錄>

109) 《全書》(一), <戊辰六條疏>

물을 생성시키는 마음”(天地生物之心)이라던가, “仁은 萬善의 長이 되는 것”¹¹⁰⁾이란 곧 仁이 우주적 본체라는 높이에서 仁政의 필요성을 논하려는 것이다. 그 예는 다음과 같은 글이다.

“그윽히 이르자면 천지의 大德은 생이라고 말합니다. 무릇 천지 사이에 생의를 품은 종류는 뻣뻣히 들어찬 수풀처럼 무성하여 동물이 그러하고 식물이 그러하고, 큰 것이 그러하고 작은 것이 또한 그러합니다. 이들은 모두 天이 불쌍히 여겨 덮어주고 인애를 베푼 것입니다. 이에 하물며 만물에 뛰어나고 가장 신령한 우리 백성이 곧 천지의 마음이 되는 자에 있어서야 더 말할 것이 있겠습니까. 그러나 天은 이 마음이 있으나 능히 스스로 베풀지는 못하고, 반드시 가장 신령하고 성스럽고 밝고 으뜸으로 어질고 신과 인간에 조화된 사람을 더욱 식구처럼 사랑하여 군주로 삼고 맡아 기를 것을 부탁하여, 그렇게 함으로써 그 인애의 정치를 행하게 하고 이미 명하고 이를 도와서 세상 사방을 충애하고 편안하게 한 것입니다.”¹¹¹⁾

이는 바로 仁政을 위한 이론적 근거를 제공하는 것이다. 그러므로 퇴계는 王道를 자기자신의 정치적 이상으로 삼고, 仁政과 德治를 힘써 주장하고, “愛民을 주로 하고 행함에서 誠心으로써 한다.”¹¹²⁾고 강조하였다. 더불어 정부 관리에게 타이르기를 “백성의 일을 지연시켜서는 안된다. 王道의 큰 임무는 農桑에 근본한다.”고 했고, 못 백성들로 하여금 ‘끓주리고 추위에 시달리지 않게 하고 그 후에 가히 떳떳히 지켜야 할 가르침으로 지도해야 할 것이다. 예의를 숭상하기에 이르러서 治道는 이룩된다.”¹¹³⁾고 하였다. 퇴계가 仁政과 德治를 중시한 까닭에는 또한 그가 “군주가 탄 배를 전복시키는 것은 항상 백성에 의한다.”¹¹⁴⁾는 역사적 교훈에서 비롯하였다.

110) 上同

111) 上同

112) 《全書》(五), <李子粹語> 卷3

113) 《全書》(一)

114) 上同

이퇴계는 봉건제의 宗法통치를 옹호하기 위하여 또 효도를 주장하였다. 왜냐하면 “효는 백행의 근원이 된다.”¹¹⁵⁾고 여겼기 때문이었다. 그는 여기기를 만약 仁孝의 道가 시행될 수만 있다면 국가는 곧 “용성하지 못할까를 걱정하지 않아도 된다.”¹¹⁶⁾고 보았다. 이와 같이 되면 “위로는 종묘와 사직의 신령을 비롯하여 아래로는 신민의 마음에 이르기까지 진실로 이미 모두가 기뻐하고 즐거움을 나눌 것이다.”¹¹⁷⁾고 하였다.

둘째, 儒家에서 人治를 중시하는 주장을 추진시켜 국가통치의 희망을 聖君賢相의 內聖外王에게 맡기자는 것이다.

이퇴계는 德治 仁政의 “王道”를 실현하기 위해서는 반드시 우선 덕성과 재주를 겸비한 사람에 의해서 운영될 때 비로소 왕도정치의 출현이 가능하다고 보았다. 따라서 그는 나아가 그 중요한 관건은 현명한 군주가 있느냐 없느냐에 달려 있다고 여겼다. 그러므로 그는 “聖學을 돈독히 함으로써 국가통치의 근본을 세워야 한다.”¹¹⁸⁾고 제시하였다. 그리고 그는 군주가 “제왕의 학문과 心法의 요지”를 강구하려는 것도 바로 그가 말한 바 “학문을 통하여 덕을 이루는 것은 다스림(治)의 大本이 되기 때문이다.”는 것과 “정교하고 전일하게 하여 그 중을 잡는 것(精一執中)이 학문하는 大法이다.”¹¹⁹⁾라는 것과 관련되어 있다. 구체적으로 말하자면 바로 “《大學》의 格致誠正”과 “《中庸》의 明善誠身”¹²⁰⁾에 의거한다면 “道術을 밝힘으로써 사람의 마음을 바로 잡는다.”¹²¹⁾고 하였다. 이와 같이 내심에서 성인(內聖)이 될 수 있다면 밖으로 군주(外王)가 될 수 있고, 치국과 평천하를 할 수 있음에서 이른바 “唐虞의 정치”¹²²⁾를 실현하게 되는 것이다.

115) 《全書》(一), <戊辰六條疏>

116) 上同

117) 上同

118) 《全書》(一), <戊辰六條疏>

119) 上同

120) 上同

121) 上同

122) 上同

이 밖에 그는 군주가 仁政과 德治를 시행하는 데에는 또 인재의 선용이 요구되고 일단의 현명한 신하들의 보좌가 있어야 한다고 생각했다. 왜냐하면 한 국가의 업무는 결코 한 개인의 능력으로 미칠 수 없는 것이기 때문이었다. 그는 이렇게 말하였다.

“한 나라의 국체는 한 사람의 몸과 같습니다. 사람의 한 몸에서 머리는 위에 있어서 통솔하고 군림하고, 배와 가슴은 가운데서 (명령을) 이어 받아 소임을 수행하고, 귀와 눈은 두루 통달하여 호위하고 따르나니, 그런 뒤에야 몸이 편안을 얻을 수 있습니다. 백성의 주인 되는 임금은 한 나라의 원수요, 대신은 그 배와 가슴입니다. 台諫은 귀와 눈입니다. 이 세가지가 서로 합하여 이루는 것은 실로 국가의 바꿀 수 없는 영원한 추세요, 천하의 고금에 한결같이 공통되는 바입니다.”¹²³⁾

셋째, 仁政이 순탄하게 실시되기 위해서 퇴계는 또 “天”의 권위를 빌려 군왕의 독단과 전횡을 견제코자 하였다. 이는 비록 종교적인 미신의 색채를 띠고 있으나 봉건군주가 독재전제하려는 체제아래에서 군왕의 사치와 탐욕 그리고 독단적 전횡을 여하히 견제하느냐 하는 고심이 깊이 깔려있는 것이었다.

IV. 天人學의 理想的 世界

퇴계선생의 天道(자연철학)와 人道에 대한 이론을 종합해 볼 때, 그의 天人學의 이상적 세계는 엿보기에 어렵지 않다. 즉 그것은 이미 천도의 常(元亨利貞)을 깨우친 데 이르러서 이를 또 人性의 綱(인의예지)이라는 성인의 차원과 부합시키는 데 있다. 구체적으로 말해서 기질과 사육의 속박을 받지 않고 완전히 심성을 全德으로 구현할 수 있는 이상적 인격을 실현하는 것이다. 이퇴계의 《聖學十圖》의 취지는 이와 같은

123) 上同

이상적 인격의 성인을 배양하고 조장하는데 있다. 이에 仁은 심성의 全德을 대표하고, 또한 천도의 常과 인성의 綱을 가장 훌륭히 실현시킬 수 있는 것이다. 그리고 “천지의 大德은 生이라고 말한다”고 했거니와 仁은 이 “生生”의 뜻을 가장 훌륭히 표현할 수 있는 것이다. 그러므로 仁은 사람으로 하여금 제각기 그 구실을 갖게 하고 제각기 그 生을 수행하게 된다. “자기가 立하고자 하면 남을 먼저 立하게 하고, 자기가 達하고자 하면 남을 먼저 達하게 한다.”¹²⁴⁾고 하였다. 이와 같이 하는 데서 곧 “천지만물과 더불어 한 몸이 된다”¹²⁵⁾고 했듯이 천지자연과 인간사회가 화해하고 일치하기에 이른다. 따라서 이퇴계는 이렇게 말하였다. “대개 성학은 仁을 구하는 데 있다.”¹²⁶⁾ 이 또한 바로 퇴계선생이 왜 仁을 이상적 인격의 상징으로 삼고, 天人學의 사상체계를 구축하려 했는지의 의도를 보이는 것이기도 하다.

퇴계선생이 天人學에 관한 연구에서 어떻게 하면 천지자연과 인류사회로 하여금 화해하고 일치하는 이상적 세계를 실현할 수 있느냐는 모색은 매우 그 현실적 의의와 심오한 의미를 지닌다.

첫째, 天人學의 사상체계가 갖는 의의는 그것이 하나의 완전한 구조의 이론적 사유라는 것이다. 이퇴계는 자연과 사회 및 인생의 이상을 일체로 융합하여, 자연계와 인간사회를 하나의 유기체적인 구조로 생각하였다. 따라서 그는 자연계와 인간사회의 관계에 대한 연구와 저술에 있어서도 그 목적은 여전히 “천지만물과 더불어 일체가 된다”는 화해와 일치의 이상적 세계를 모색하고 추구하는 것이었다. 그의 이와 같은 완전한 구조의 이론적 사유는 후대인에게 유익한 시사를 주기도 한다. 왜냐하면 사람들은 아직도 자연계와 인간사회의 화해와 일치라는 하나의 중대한 문제에 대하여 별로 주의하지 않기 때문이다. 경제발전의 과정에서 야기되는 산업오염과 생태계 균형의 파괴같은 문제들은 인류의 생존과 사회발전에 엄청난 위기를 초래하고 있다. 따라서 이퇴계의 天人

124) 《論語》, <雍也>

125) 《全書》(一), <聖學十圖>

126) 上同

관계와 같은 완전한 구조의 이론적 사유는 현대를 사는 사람들에게 더욱 절실하게 증대한 현실적 의의와 함께 심오한 의미를 지닌다.

둘째, 仁을 이상적 인격의 상징으로 강조하고, 또 天人간의 화해일치라는 이상적 세계에 도달하기 위한 통로와 수단으로 삼는 데 있어서도 이는 일정한 현실적 및 심오한 의의를 가진다. 왜냐하면 仁이란 “자기를 미루어 남에게 미치는 것”(推己及人)에서 구해야 할 것이고, “자기가 立하고자 하면 남을 먼저 立하게 하고, 자기가 達하고자 하면 먼저 남을 達하게 한다”는 데서 구해야 할 것이다. 만일 타인에게 미치는 바가 없고, 심지어 인간이 의존하여 살고 번영하려는 생태계의 균형과 평화스런 환경을 파괴하려고 한다면 이는 분명히 不仁이 되는 것이다. 그러나 오늘 날의 세계는 강대국이 약소국을 농락하고 부국이 貧國을 약탈하고 심지어 사람들에게 피해를 끼치고, 무고한 생명들을 살해하는 데 끊임이 없다. 소수의 사람들은 자신의 사욕을 만족시키기 위하여 심지어 수많은 민중의 이익을 희생시키는 데 주저하지 않고 피흘리는 전쟁을 조장하고 도발한다. 만일 퇴계선생이 주장하는 仁을 본받을 수 있다면 개인관계나 국제관계를 원만히 처리하여 서로 화목하고 평화를 도모하고, 나아가 인류문명의 발전과 평화로운 환경을 촉진하는 데 유리한 창조적 역할을 수행한 것이다. 따라서 퇴계선생이 주장한 仁은 이미 그가 생존 하던 시대적 의의를 훨씬 넘어서 있다.

퇴계선생의 天人學이라는 이상적 세계와 그의 영향력은 일찍이 1920년 근대의 진보적 사상가로 알려진 梁啓超선생에 의하여 보여졌다. 그리고 분명히 梁啓超선생은 <퇴계선생 성학십도贊詩>¹²⁷⁾ 가운데에서 다음과 같이 칭송하였다.

높디 높으신 우리 李夫子님

127) (譯者註) 이 贊詩는 1920년경 梁啓超가 중국 尙德女子大學에서 『성학십도』를 간행하였을 때 그 『圖』末에 붙여진 贊詩의 全篇이다. 한편 이 贊詩의 한글번역문은 李家源선생의 글을 이용하였다.

(『퇴계학보』 창간호, 1973, pp.6~7)

예 잇고 뒤를 열어古今을 꿰뚫으셨오,
 열 폭 그림 속에 理學要訣 전하시어
 百世에 길이 人心을 열으셨오,
 글과 거문고는 朱子를 따르셨고
 風月같은 그襟懷는 濂溪에 비기었오,
 높은 德聲 넓은 教化 三百年에 미치시니
 온누리 사람들 뉘아니 공경하리.

(이 남 영 譯)