

李退溪의 直覺觀에 대한 略論**

徐 遠 和*

直覺思維는 고대 동방의 각 민족 사이에 있었던 창조성 사유의 한 기본방식이다. 동방의 고대 사상가들은 서방의 고대 사상가들이 그렇게도 논리적인 분석에만 치우쳤던 데 반하여 直覺體驗을 하는 데 습관이 되어 있었다. 그들은 直覺思維의 구체적인 실천이 풍부했을 뿐만 아니라 사유활동 가운데 늘 출현하는 直覺現象에 대하여도 많은 이론적 개괄을 함으로써 여러 가지 종류의 直覺觀들을 형성해 내었다. 따라서 고대 直覺觀이 가지고 있는 意味와 演變 그리고 그것이 동방의 전통사유방식 속에 차지하는 지위와 작용 등에 대하여 탐구한다는 것은 실로 이론적·실제적 의의가 지대하다. 본 논문에서는 16세기 조선의 주자학 大師인 이퇴계(1501~1570년)의 直覺觀에 대하여 개괄적인 探討를 행함으로써 그 내용·성질 및 특징을 밝혀 보고자 한다. 아울러 여러 학자들의 가르침을 바라는 바이다.

I

널리 알려진 바와 같이 天理論은 이퇴계 理學思想體系에 있어서의 중요한 구성성분이다. 따라서 그의 直覺觀도 “天理”에 대한 인식문제를 들

* 중국사회과학원 교수.

** 본 논문은 제10차 退溪學國際學術會議에서 발표된 것임

러싸고 전개되고 있다. 이퇴계는 “天理에 관한 학설을 인식하는 것이 학자로서 독서하고 이치를 추구하는 방법에 있어 가장 중요한 것이다(體認天理之說最關於學者讀書窮理之法)”¹⁾라고 여기면서 “理” 혹은 “天理”에 관한 “眞知妙解”²⁾와 “虛心觀理”³⁾를 특히 강조하였다. 이퇴계는 “天理”라 일컬어지는 이 우주의 본체에 관한 파악이 주로 자기자신의 直覺의 사유를 통하여 실현되는 것이라 여겼다. 이는 마치 중국고대의 道家가 “道”로써, 또 佛家가 “佛性”으로써 直覺思惟의 대상으로 삼았던 것과 마찬가지로 조선의 朱子學家들 역시 “天理”로써 그 直覺思惟의 대상으로 삼았다는 것이다.

直覺思惟는 일종의 감성과 이성을 초월하는 內心에 의한 직관방법이다. 이러한 종류의 사유방법이 갖는 중요한 특징 중의 하나는 총체로부터 모호하면서도 직접적이고 신속하게 대상의 본질과 규율을 파악하고 인식한다는 데 있다. 理學家들의 “識仁”설이 바로 이러한 특징을 말해주는 것이다. “識仁”설이란 중국 宋代의 理學家 程顥(1032~1085년)가 최초로 제기한 것인데, 그는 학자들에게 반드시 “仁”에 대하여 충분한 깨달음을 가지라고 요구했다. 그렇다면 仁이란 것은 무엇인가?

그는 말하길 “仁이란 물질과 더불어 혼연히 同體가 되는 것이다(仁者, 渾然與物同體.)”⁴⁾라고 하였다. 즉, 仁의 정수는 物我同體가 되는 마음에 있다고 여겼던 것이다. 이런 점에서 보건대 이퇴계의 사상은 기본적으로 정호와 유사했다고 할 수 있겠으니, 그는 “聖學의 요점은 求仁에 있거늘, 이러한 의미를 깊이 체득함으로써만이 장차 천지만물과 더불어 일체가 됨을 알아낼 수 있게 된다(聖學在於求仁. 須深體此意, 方見得與天地萬物爲一體.)”⁵⁾, 또 “仁體가 포함하고 있는 것에는 갖추지 않은 것이 없으니, 仁은 진실로 마음의 덕이로다(人體包含, 無所不具. 仁固心之

1) 《退溪全書》(五), 255쪽.

2) 同上(一), 424쪽.

3) 同上, 370쪽.

4) 《二程集》(一), 16쪽.

5) 《退溪全書》(一), 201쪽.

德.)”⁶⁾, 또 “나약한 어린 병아리를 가련하게 여기는 것을 보고 仁의 生理에 대해 알게 된다.”라고 말하였다. 이른바 萬物一體之仁이란 만물의 “生意”에 대한 깨달음으로부터 비롯되는 것이다. 이퇴계는 이 만물의 生意가 仁에 있다고 여기고 있었으며, “맥박의 流動이 계속 이어지는 것으로부터 仁이 분발하듯 왕성하고 끊임없이 생동한다는 의미를 알게 된다 (按脈之流動相續, 而見仁之憤盈融洩, 生生不息意思.)”⁷⁾라고 하였다. 만물은 천지의 生意를 부여받아 생존하는 것인데 이 천지의 生意라는 것이 곧 仁이다. 仁은 다름 아닌 人性이나 物性 가운데 내재해 있는 천지의 生意인 것이다.

그러므로 무릇 生意가 표현되는 곳에는 모두 仁이 있게 되게 천지만물이 끊임없이 생장해 나아간다는 것이 곧 仁體의 표현인 것이다. 仁은 곧 天理이기도 하다. 이것이 곧 仁의 본질에 대해 정확히 꿰뚫어 본 결과인데, 그것은 直覺에 의해서만 가능하다. 따라서 識仁이라 하는 것은 결국 天理에 대한 자각이다. 이로부터 보건대 이퇴계는 사실상 만물의 生意에 대한 直覺 내지는 맥박을 짚어보는 등의 體察을 통하여 천지만물의 본성·성질 등을 투시해 보고 그것으로부터 만물 속에 체현되어 있는 仁과 天理에 대해 파악케 되었다는 것을 알 수 있겠다. 따라서 이것은 일종의 “仁” 혹은 “天理”를 대상으로 하는 直覺思惟에 해당되는 것이다.

이퇴계는 또 사람의 마음 속에는 보편적으로 天理를 인식할 수 있는 능력이 구비되어 있다고 여겼으니, 다시 말해 直覺은 사람마다 모두 가지고 있는 한 사유능력이라는 뜻이다. 그는 사람의 虛靈으로부터 지각으로 연결되는 과정이 理와 氣의 상호결합으로 생산되는 것이라는 說을 제기하면서 일관되게 강조해서 말했다. “理와 氣가 합해서 心이 되고 그 속에서 자연스럽게 虛靈이 지각을 갖게 되는 妙가 생겨난다.” “理와 氣가 합해서 心이 되거늘 어찌 虛靈으로써 측량치 못하는 것이 있겠는가?

6) 同上(三), 160쪽.

7) 同上(五), 223쪽.

그러므로 사물이 나타나기만 하면 즉시 지각할 수가 있는 것이다.” 또 말하길 “靈은 분명히 氣이다. 그렇다면 氣가 어찌해서 스스로 靈하게 될 수 있는가? 그것은 理와 結合함으로 해서 靈해질 수 있게 되는 것이다 (靈固氣也. 然氣安能自靈?緣與理合, 所以能靈.)”⁸⁾라고 하였다. 즉, 마음에 “虛靈으로 지각케 되는 妙(虛靈知覺之妙)”가 있음으로 해서 사람과 만물 사이에는 마치 한 줄기 보이지 않는 선으로 연결되어 있는 것처럼 일종의 감응관계를 띠고 있게 된다. “心”이 “감응”할 수 있는 것은 곧 사물의 자극으로 인하여 內心の 감촉을 일으키게 되고 그로부터 모종의 도리를 깨달아 내게 되기 때문이다. 이것을 일컬어 “사물이 나타나면 순응한다(物來而順應)”는 것이다.

그는 마음의 “應物”에 대해 논하면서 말하길 “마음은 사물에 대하여 그것이 나타나지 않으면 맞아들이지 않고, 나타나면 반드시 반응하며, 일단 반응하고 나면 더 이상 그것에 머무르지 않는다(心之于事物, 未來而不迎, 方來而畢照, 既應而不留.)”⁹⁾라고 하였다. 고대인들은 “마음의 기능은 생각하는 것이다(心之官則思)”¹⁰⁾라 하면서 마음에 인식기능 즉 “理”를 體認할 수 있는 능력이 있다고 여겼는데 이퇴계도 이 점은 마찬가지였다. 그는 “대저 여러 가지 理를 갖추고 있으면서 만사에 대해 接應할 수 있는 것이 곧 마음이다(夫具衆理而應萬事者, 心也.)”¹¹⁾라고 말하면서, 사람의 마음에는 본래 萬理가 다 갖추어져 있는데 다만 그 마음 속의 理가 드러나는 데에는 “事”가 필요하니 즉 사물의 자극과 그에 대한 감응에 의지하여 비로소 드러난 것이라고 여겼다. 그는 또 用心의 體와 用의 관점에서 설명을 가하고 있다. 즉, “사람의 마음에는 體와 用이 있어 寂과 感, 動과 靜을 달리한다. 따라서 그것이 사물에 대해서 아직 느낌을 일으키지 않았을 때에는 寂然히 不動하며 萬理를 그쳐 머금고만 있는데, 그럼에도 마음 자체는 온전히 존재하고 있는 것이다.

8) 同上, 211, 212쪽.

9) 同上, 210쪽.

10) 《孟子·告子上》.

11) 《退溪全書》(二), 63쪽.

사물이 나타나게 되면 감응을 일으키어 드디어는 통하게 되고 그 품행과 절조에 흠어짐이 없이 마음의 大用을 모두 행하게 된다. 靜하다는 것은 적막하면서 아직 發動하지 않았음을 이르는 것이고, 動했다는 것은 감응을 일으키어 이미 發動했음을 가리키는 것이다. 사람이 주책맞거나 성인이 되거나 하게 되는 까닭은 바로 이 두 가지 현상 때문일 뿐이다(人心備體用, 該寂感, 貫動靜, 故其未感于物也, 寂然不動, 萬理咸具, 而心之全體不存. 事物之來, 感而遂通, 品節不着, 而心之大用無不行. 靜則寂而未發之謂也, 動則感而已發之謂也. 人之所以參三而立極者, 不出此兩端而已.)¹²⁾ 여기서는 直覺에 의하여 일어나게 되는 심리현상의 발생동기에 대한 문제를 언급하고 있다.

현대과학과 실험심리학의 연구결과에 의하면 의식과 잠재의식은 사람의 두뇌를 반영하는 필수불가결한 두 가지 형식이라고 말한다. 이 의식과 잠재의식은 각자 나름대로의 활동규율을 가지고 있기는 하지만, 또 한편 둘 사이에는 한 시도 중단됨이 없는 교류가 진행되고 있기도 하다. 그리하여 잠재의식이 일단 무르익게 되었을 때에는 돌연히 유동하여 의식 속에 용솟음쳐 나타나 영감이나 直覺을 형성하게 되는 것이다. 즉 잠재의식은 直覺이 일어나게 되는 심리적 기초이다. 이퇴계가 생존해 있던 시대에 있어서는 물론 이와 같이 과학적인 관점에서 直覺사유에 대한 이치를 설명할 수는 없었다. 그러나 그의 動과 靜, 已發과 未發 등과 같은 견해는 사실상 이러한 문제에 접근하고 있다. 이른바 “靜하다는 것은 적막하면서 아직 發動하지 않았다는 것(靜則寂而未發)”은 잠재의식을 가리키는 것이고, “動했다는 것은 감응을 일으키어 이미 發動했다는 것(動則感而已發)”은 의식을 일컫는 것이다.

그런데 사유라는 것은 이러한 잠재의식과 의식이 상호작용을 일으키는 데서 나오는 산물인 것이다. 이 밖에 이퇴계는 또 “道는 内外를 합치시켜 만물에 체현된다(道合内外, 體萬物.)”라고 말하면서 주체와 객체의 통일을 요구하였는데, 이는 즉 미리 설정해 놓은 바 있는 “사람과 천지

12) 同上(一), 486쪽.

는 하나이다(人與天地一物也)”라는 전제 하에서 사유와 상상을 통해 “사물과 사람은 하나이다(物與己一)” 내지는 “리와 심은 하나이다(理與心一)”라는 것을 실현시키고자 하는 것이다. 좀 더 철저히 말해 이는 일종의 “天人合一”의 境界인데, 이러한 경계 속에서는 천지만물에 대한 통일된 이치 혹은 天理를 파악함으로써 인하여 그 마음이 천지간의 모든 만물에 대하여 자연스럽게 통감할 수 있게 된다. 이야말로 감각이나 이성을 초월한 內心の 직관이 갖는 신묘한 작용인 것이다.

총괄해서 말하건대, 이상의 서술은 “天理”를 대상으로 한 감각과 이성을 초월한 내심의 직관방법에 관한 것이다. 여기서 그것을 우선 天理直覺觀이라 칭하기로 한다. 그런데 이러한 直覺思惟의 대상론이 이퇴계 直覺觀에 있어 주목되는 첫 번째 특징이다.

II.

많은 설명을 가하지 않더라도 위에서 알아 본 이퇴계의 天理直覺에 의한다면 天理를 體仁하는 과정이 곧 直覺思惟의 과정이다. 이러한 과정은 형식논리로 대표되는 전통적 논리사유와는 달라 그 어떤 고정적 논리규정의 약속에 구애받음도 없고 또 일사불란한 진행순서도 지키지 않으면서, 늘 “비약”적 형식을 취해 가며 직접적으로 대상의 본질로 접근해 들어가 끝내는 그 대상에 대한 깨달음을 얻어내는 것이다. 즉, 直覺思惟의 과정은 비논리적, 비연속성적인 특징을 가지게 된다.

이퇴계는 直覺思惟의 구체과정 및 그 특징에 대해서도 일련의 논술을 남기고 있다.

첫째는 “盡心”說이다. “盡心”은 중국 戰國時期的 맹자(약 B.C.372~B.C.289년)가 제기했던 하나의 개념인데, 그 후 程朱理學家들의 해석을 거치면서 인식론과 수양론의 중요한 범주로 된 것이다. 이퇴계는 이를 잘 표현해 내었으니, 그는 말하길 “盡心이란 그 마음 전체를 다 기울

여 조금도 덜함이 없도록 한다는 뜻으로서, 그렇게 된다면 반드시 궁리할 수 있어 알지 못하게 되는 것이 없으리라(盡心之訓曰：極其心之全體而無不盡者，心其能窮理而無不知也.)¹³⁾라고 하였다. 다시 말해 단지 “그 마음의 전체를 다 기울이기만 하면(極其心之全體)” 곧 천하의 이치를 모두 체득(즉 “궁리”)할 수 있어 마음과 天理가 합해 하나가 되는 경지에 이른다는 것이나, 즉 “마음과 理致가 하나가 됨(心與理一)”을 위하여 마음 밖에서 또 다른 天理를 따로 구할 것은 조금도 없다는 것이다. 요컨대 天理를 인식(혹은 체득)하고자 할 때 “盡心”하기만 하면 되는 것이다. 그런데 이른바 盡心이란 것은 어떤 의미에서 단지 直覺思惟의 기능 즉 마음으로부터 天理에로의 비약적 혹은 직접적 접근에 불과한 것이다. 따라서, “盡心”은 사실상 주체의식(心)의 객체대상(天理)에 대한 직접적 접근을 말하는 것이고, 이 접근과정이 곧 直覺思惟의 과정이다. 이 과정 속에서는 그 어떤 논리적 사유순서도 발견해 낼 수 없으니 이는 비논리·비연속성적인 것이다.

둘째는 “窮理”說이다. 이퇴계는 程朱理學의 궁리설을 계승하여 사물의 이치가 모두 내 마음 속에 있다고 여기면서 “모든 사물의 이치란 것은 오로지 내 마음 속에 구비되어 있는 이치일 뿐이다(惟其事事物物之理，卽五心所具之理.)¹⁴⁾라고 말했다. 이른바 사물의 이치를 궁구한다는 것은 절대로 “마음이 몸을 떠나 외계의 사물로 나아가서(心離軀殼而自此走彼)”행하는 것이 아니라는 말이다. 즉 궁리는 밖에서 구해지는 것이 아니라 內心の 조용한 관조에 의해서 얻어지는 것이다. 그의 관점에 의하면, 마음이 비록 한 몸 안에 주재하고 있을지라도 그것의 虛靈은 천하에 있는 모든 이치를 충분히 관장할 수 있고, 이치는 비록 외물들 속에 산재해 있을지라도 그 작용의 미묘함은 실로 한 사람의 마음 안을 벗어나지 못한다는 것이다.

그러므로 “情意가 조작한 것은 없으니 모두가 理 본연의 모습이며,

13) 同上, 380쪽.

14) 《陶山全書》(二), 366쪽.

그것이 도처에서 발견되면서 감지되지 않음이 없는 것은 理의 지극히 신묘한 작용때문이다(無情意造作者, 此理本然之體也 ; 其隨寓發見而無不到者, 此理至神之用也.)¹⁵⁾ 이퇴계가 우선적으로 관심을 가졌던 것은 외재적 객관진리의 탐구가 아니라 내재적 도덕본성에 대한 깨달음이였다. 그리하여 그는 말하길 “사물의 이치를 그 본연의 모습에서 논한다면 진실로 지극히 선한 것이 아닐 수 없다. 그러나 선이 있으면 이로부터 악이 있게 되고, 선이 있으면 이로부터 非가 있게 되는 것 또한 필연의 원리이다. 따라서 무릇 格物窮理하는 것은 그 非와 악을 제거하고 그 선과 선을 구하고자 하는 까닭이다(事物之理, 循其本而論之, 固莫非至善. 然有善斯有惡, 有是斯有非, 亦必然之故也. 故凡格物窮理, 所以講去其非與惡, 而求其是與善耳.)”¹⁶⁾라고 하였다. 여기서의 “그 선과 선을 구함(求其是與善)”은 사실상 “人倫을 밝힘(明人倫)”을 가리키는 것으로 도덕실천과 직접적인 관련을 갖는다. 또 이른바 “是”와 “非”의 탐구에 있어 물론 지성적인 논리추구과정은 필요치 않으며 단지 悟性의 비약적인 진전으로 한 걸음에 내달아 그 是非善惡을 판명케 된다. 이처럼 한 걸음에 내달는 식의 사유과정은 사유방법이라는 면에서 말해 일종의 비논리적 直覺思惟라 할 수 있는 것이다.

셋째는 “豁然貫通”說이다. 어떠한 直覺思惟의 과정에 있어서도 頓悟現象이 발생하게 되는데 장시간에 걸친 面壁思惟에 의해서도 해답을 얻지 못했던 문제에 대하여 순간적으로 답안을 획득하고 그 흥금에는 돌발적인 “새로운 생각(閃念)”으로 채워지게 되는 것이 그것이다. 理學家들의 말을 빌리자면 이른바 “豁然有覺”이나 “脫然貫通”이 그에 해당된다. 중국 宋代의 理學家 程頤(1033~1107년)는 “오늘날 사람이 致知하고자 한다면 반드시 格物을 해야한다.

그런데 그 物이란 반드시 외계의 사물이어야 할 필요는 없으며 한 사람의 몸 안에서든 만물의 이치를 모두 획득할 수 있는 것이다. 다만 각

15) 同上, 114쪽.

16) 同上(一), 398쪽.

이치에 대한 이해가 쌓여가는 속에서 순서에 따라 자연스럽게 豁然有覺함이 있게 된다(今人欲致知, 須要格物. 物不必謂事物然後謂之物也, 自一身之中, 至萬物之理, 但理會得多. 相次自然豁然有覺處.)¹⁷⁾라고 말했다. 그는 또 말하길 “반드시 오늘 한 사물에 대하여 格(理解)하고 내일 또 한 사물에 대하여 格해가면서 이것이 쌓여 많아진 후에야 脫然하여 스스로 관통케 됨이 있게 된다(須是今日格一件, 明日又格一件, 積習既多. 然後脫然自有貫通處.)”¹⁸⁾라고 하였다. 이처럼 “豁然貫通”說은 程朱格物致知學說에 있어 중요한 구성성분이었다. 이퇴계도 역시 “豁然貫通”說을 말하고 있는데, 그는 致知過程에 있어 단지 “이미 알고 있는 것일지라도 다시금 생각해 보고 그 내용을 되새겨 보는(伏游涵泳于其所已知)” 중복적 노력을 쌓아 나가기만 한다면 그 습관이 오래 지속됨에 따라 완전한 숙달에 이르게 되고 이로부터 융합되어 스스로 깨닫게 될 수 있다고 여겼다.

다시 말해 일단 “쌓음이 많아진 후에는 자연스레 豁然貫通함이 있게 된다(積累多後, 自當有豁然貫通處.)”¹⁹⁾는 것이다. 그는 특히 주장하기를 “반복해서 빠져들면서 음미하고 탐색하는 가운데 이해를 넓혀 그 지극함을 다해 나간다면, 세월이 오래고 功力이 깊어지면서 어느 날 아침 느끼지 못하는 사이에 灑然融釋하고 豁然貫通함이 있게 되거늘, 이 때 이른바 體와 用이 한 근원이고 드러남과 감춰짐 사이에 간극이 없다는 것을 비로소 알게 된다. 그렇게 되고 나면 人心의 위태함과 道心の 幽微한 차이에 대해서도 미혹되지 않고 精心一意한 가운데 현란되지 않으면서 그 중심요체를 잘 가릴 수 있게 되니 이를 이르러 眞知라 하는 것이다(沈潛反覆, 玩索體認, 而極其至, 至于歲月之久, 功力之深, 而一朝不覺其有灑然融釋·豁然貫通處, 則始知所謂體用一源·顯微無間者, 眞是其然, 而不迷于危微, 不眩于精一, 而中可執, 此之謂眞知也.)”²⁰⁾라고 하였

17) 《二程集》(一), 181쪽.

18) 同上, 188쪽.

19) 《陶山全書》(二), 331쪽.

20) 《退溪全書》(一), 185쪽.

다.

이퇴계는 程朱와 마찬가지로 “豁然貫通”이란 것이 구체사물에 대한 이치로부터 만물에 대한 보편적 이치에로 인식이 발전해 나아가는 것, 즉 특수와 개별로부터 일반·보편에로의 발전으로 여겼다. 그것은 인식과정 속에 있어 양적 변화가 일으키는 질적변화이며 일종의 비약인 것이다. 이러한 비약은 논리적 사유활동의 기초 위에서 기연에 있는 대량의 지식경험이 축적되어 실현되는 것이다. 본질적인 면에서 본다면 이 축적으로부터 관통에 이르는 사이에 귀납과 종합이라는 논리적 방식이 존재한다. 그러나 앞에서 말했던 것처럼 이퇴계의 格物·窮理는 일반적으로 內心에 의한 조용한 관조로서 直覺에 의하여 物理를 체득함을 말한다. 그는 또 강조하기를 貫通은 자연적으로 실현되는 것으로서 “사람이 다만 묵묵히 노력하면서 끊임없이 앞을 향해 나아가기만 한다면 학습이 오랫동안 쌓이면서 완전한 숙지에 이르게 되고 이로부터 자연스레 마음과 이치가 하나를 이루게 된다(人但能默默加工, 向前不已, 積習之久, 至于純熟, 則自然心與理一.)”²¹⁾라고 하였다.

이와 같은 內心에 의한 體悟라면 일정한 논리사유적 순서를 밟을 필요가 없이 부지불식간에 자연적으로 나타나는 돌발적인 直覺인 것이다. 그렇지만 또 이퇴계의 관점에 의하면 “관통”이 순조롭게 실현되기 위하여 두 가지의 기본적인 전제조건이 필요하다. 그 첫째는 지식경험의 점진적인 축적이다. 이퇴계가 말하는 바 “功은 순순히 오랫동안 쌓아 가는 가운데 필요한 것이다(功在循循積久中)”²²⁾, “하루 하루, 오랫동안 지나면서 점차로 숙지게 된다(日復一日, 久久漸熟)”²³⁾는 등의 말들은 모두가 평소에 점차로 축적한 지식경험과 신념, 度量에 대한 확충이 융합되어 관통을 낳게 되는 조건이 된다는 뜻이다. 둘째는 진지하고 持久的으로 사리에 대해 사색해야 한다는 것이다.

이퇴계는 “생각(思)”의 작용을 대단히 중시했다. 그는 “致知的 강목”으

21) 同上(五), 306쪽.

22) 《李退溪全集》(上), 417쪽.

23) 《退溪全書》(一), 344쪽.

로 삼은 博學·審問·愼思·明辨의 4가지 중 “愼思가 특히 중요하다(愼思爲尤重)”고 여겼다. 그리하여 말하길 “思란 무엇인가? 그것은 마음에 구하여 徵驗과 所得이 있는 것을 일컫는다. 마음에 徵驗하여 그 理致를 明辨함으로써 善해지거나 惡해지거나 惡해지려고 하는 기미나 義利와 是非에 대한 판단이 완전히 정밀하여 조금 치의 오차도 없게 된다면, 이른바 인심이 위태롭고 道心이 幽微하다는 까닭과 精心一意해야만 하는 이유에 대해 정확히 알아 더이상 의심이 없게 될 것이다(思者何也? 求諸心而有驗有得之謂也. 能驗于心而明辨其理, 欲善惡之機, 義利是非之判, 無不研精, 無少着謬, 則所謂危微之故, 精一之法, 可以眞知其如此而無疑矣.)”²⁴⁾라고 하였다. 이는 곧 “思”가 “眞知”를 발생시키는 전제란 점을 인정하는 말이다. 이상에서 말한 두 가지는 이퇴계의 “豁然貫通”說에 있어 直覺이 發動되기 이전의 지식경험에 대한 축적과 논리적 사고가 특히 중시되고, 따라서 直覺思惟와 論理思惟 사이에 일정한 관련이 수립된다는 점을 말해 주고 있다.

이는 좀 더 분명히 한다면 論理思惟와 直覺思惟는 통일된 인식과정 속에서 피차 관련을 갖는 사유방식이다라고 말하는 것이 좋겠다. 일련의 完整的인 인식과정 속에서 더욱이 창조적인 사유과정에 있어 論理思惟와 直覺思惟는 항상 서로 보완하고 서로 교체하면서, 다시 말해 論理思惟의 중단으로써 直覺思惟가 폭발하고 또 直覺思惟의 성과는 論理思惟의 정리와 검증에 依恃해가며, 구체적인 사유활동으로 하여금 논리와 비논리적 因素의 통일을 갖도록 한다. 이러한 점이 곧 이퇴계의 直覺思惟 가운데 가장 가치있는 부분인 것이다.

총괄컨대, 이상은 사유순서의 簡約化와 豁然貫通을 특징으로 하는 直覺思惟에 대한 서술이었다. 여기서는 그것을 우선 頓悟直覺觀이라 칭해 두겠는데, 이러한 直覺思惟過程論이 이퇴계 直覺觀의 두 번째 특징인 것이다.

24) 《退溪全書》(一), 185쪽.

III.

고대 동방의 사상가들은 直覺觀에 있어 줄곧 直覺의 수양문제에 대해 중시했었다. 중국에 있어 道家가 “致虛極, 守靜篤”의 虛靜을 제창했던 것, 佛家가 “止觀雙修”라 하여 觀心에 노력할 것을 강조했던 것 등이 그것이다. 儒家도 直覺의 수양에 대해 깊은 관심을 기울였었다. 早期의 儒家들은 《中庸》으로 대표되는 “反身而誠”의 誠敬說을 제기했었고, 理學家들은 도가와 불가의 直覺修養論의 일부를 흡수하고 이를 다시 誠敬論에 융합시킴으로써 실질적으로 古代直覺修養論을 집대성하였다.

心性修養論은 理學의 중요한 부분이다. 理學修養에 있어서도 直覺修養의 문제가 커다란 비중을 점하고 있는데, 지금부터 이퇴계의 直覺思惟修養論을 중점적으로 토론해 보기로 한다.

맨 먼저, 이퇴계의 直覺思惟修養論의 핵심은 儒家 《中庸》의 誠敬說이란 것이다. 理學家들은 誠敬이 修養上에 있어 중요한 한 요체이며 또 涵養努力上에 있어 제일 중요한 표준이자 준칙이라고 여겼다. 이퇴계도 역시 誠敬努力을 중시하면서 誠敬이 인식과 수양과정을 시종 꿰뚫고 있어야 한다고 주장했다. 그는 말하길 “誠意는 반드시 세밀한 데에서 드러난다(誠意必審于幾微.)”²⁵⁾라고 하였고, 또 “君子는 마음이 안정되어 있을 때에는 순리대로 잘 가다듬어 그 몸을 잘 보호토록 하고, 情意를 발동할 때에는 잘 성찰하여 그 쓰임이 올바르게 한다. 그러나 이러한 마음의 이치는 막막하여 가까이서 잡아 볼 수도 없고 아득하여 그 끝을 헤아려 볼 수도 없겠으니, 敬 하나로 專一치 않는다면 어찌 그 품성을 보전하고 그 모습을 느껴 볼 수 있으리오! 이러한 마음의 發動은 털끝처럼 미세하니 살피기 어렵고 마치 폭 꺼진 구덩이 같이 허전하여 디더 볼 수도 없거늘, 역시 敬 하나로 專一치 않는다면 어떻게 그 기미를 바로 헤아려 그 용도에 부합할 수 있겠는가!

25) 同上.

그러므로 군자는 배움에 있어 이 마음이 아직 발동하지 않았을 때에는 반드시 敬에 주력하면서 순리에 따라 잘 가다듬는 데 노력하고, 이미 발동하였을 즈음에는 역시 敬에 주력하면서 성찰하는 노력을 게을리하지 않는다. 따라서 敬이란 학문이 시작되고 또 끝나는 관건이자 體와 用을 관통시키는 것이다(君子于此心之靜也, 必存養以保其體 ; 于情意之發也, 必省察以正其用. 然此心之理浩浩然不可模捉, 渾渾然不可涯涘. 苟非敬以一之, 安能保其性而立其體哉! 此心之發, 微而爲毫釐之難察, 危而爲坑塹之難蹈, 苟非敬以一之, 又安能正其幾而達其用哉! 是以君子之學, 當此心未發之時, 必主于敬而加存養工夫 ; 當此心已發之際, 亦必主于敬而加省察工夫. 此敬, 學之所以成始成終, 而通貫體用者也.)²⁶⁾ 또 “敬이란 무엇인가? 하나로 專心하는 것을 말한다(敬者何? 主一之謂也.)²⁷⁾”라고 말했다. 이런 말들은 誠敬이 이 內心에서 정신을 취합하여 조용히 관조하는 것이라는 뜻이다. “誠이 이뤄지면 밝게 통달할 수 있다(誠立明通.)²⁸⁾”하였으니, 內心の 조용한 관조를 통하여 외계의 모든 변화를 통찰할 수 있으며 직접 우주의 본원을 꿰뚫게 되면 天理를 체득케 되는 것이다.

다음으로, 養氣說 역시 이퇴계直覺修養論의 주된 관점이란 것이다. 이 說은 원래 맹자가 말했던 바 “不動心”과 “我善養吾浩然之氣”에서 유래된 것이다. 孟子는 이러한 호연지기에 대해 서술하면서 말하길 “그 氣는 지극히 크고도 강한데 정당하게 배양하면서 해를 가하지만 앓는다면 천 지지간을 가득 채울 수 있다. 그 氣는 또 正義와 天道에 배합되기 때문에 이 정의와 천도가 없다면 무기력해지고 만다. 이것은 우리 內心の 義의 본성이 집결되어 안으로부터 발생하는 것이지 그 義的 본성이 밖으로부터 얻어 오는 것은 아니다. 따라서 어떤 사람의 행위가 그의 마음에 합치되지 않으면 이 사람의 氣는 시들고 마는 것이다. 이렇기 때문에 나는 告子が 義를 외재적인 것으로 여기니 그가 그것에 대해 잘

26) 同上(三), 144쪽.

27) 同上(一), 294쪽.

28) 同上, 561쪽.

모르고 있다고 말하는 것이다. 반드시 그것이 義를 결집하여 이뤄진다는 것을 유념하되, 그렇다고 그것이 이뤄진 후의 효과에 대해 豫期하거나 혹은 養氣하는 것을 잊지 말 것이며, 또 그 養氣하는 데 있어 절도를 넘어 일부러 조장하려고도 하지 말라(其爲氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞于天地之間. 其爲氣也, 配義興道 ; 無是, 餒也. 是集義所生者, 非義襲而取之也. 行有不慊于心, 則餒矣. 我故曰, 告子未嘗知義, 以其外之也. 必有事焉, 而勿正, 必勿忘, 勿助長也.)”²⁹⁾라고 하였다.

이처럼 맹자는 養氣를 心性修養에 있어서의 일반적인 방법으로써 제기했던 것이다. 理學家들이나 이퇴계는 기본적으로 이것을 역시 일반적인 수양문제에 관련시키면서 계승과 발전을 이룩하였다. 그런데 그러한 것들 속에 直覺修養 방면에 관한 내용들도 함께 포함하고 있는 것이다. 이퇴계는 사람의 한 몸 속에 理와 氣를 겸비하고 있으면서 理는 貴하고 氣는 賤하며, 理는 無爲하고 氣는 有欲하니 理를 따라 실천하기만 하면 養氣는 자연히 그 속에 포함된다고 여겼다. 그렇다면 일방적으로 養氣에만 힘쓰면서 理를 실천하지 않을 수는 없게 된다.

그런데 이른바 養氣란 것도 “마음을 닦는 것(養心)” 내지는 “마음을 거두어 들임(求放心)”이다. 단지 “그것을 닦아 깨끗하게 함(養之有素)”으로써 욕심이 없는 맑은 마음으로 私心이나 잡념으로부터의 방해를 제거하고 번뇌나 고민의 얽매임을 없앤다면 直覺의 출현에 도움이 있게 된다. 이러한 뜻에서 볼 때 이퇴계의 養氣 혹은 養心說은 합리적인 因素를 가지고 있는 것이다. 다시 요약해서 말하자면, 養氣나 養心 모두가 “반드시 敬을 爲主로 하는 것(必主于敬)”으로서 여전히 誠敬을 그 준칙으로 한다.

이퇴계의 直覺思惟 修養論은 儒家의 誠敬說 이외에 또 道家의 虛靜說을 흡수하고 있다. 그는 “性靜”을 直覺思惟 修養에 있어 필수불가결한 하나의 노력으로 삼고 있다. 이퇴계의 안목으로 볼 때 심성 수양이란 사실상 기질의 변화를 요구하는 것이었다. 그는 말하길 “군자는 학문을

29) 《孟子·公孫丑上》

통하여 편벽된 기질을 교정시키며 물욕을 억제하고 덕성을 존중하여 大中至正의 道에 이르게 된다(君子爲學, 矯氣質之偏, 禦物欲而尊德性, 以歸于大中至正之道.)³⁰⁾라고 하였다. 여기서 기질을 변화시킨다는 것은 자연히 기질의 성향을 유도하여 “학문함(爲學)”에 도움이 되도록 한다는 뜻이다. 이른바 “靜觀自得”이나 “默坐澄心”도 모두 “性靜”을 기초로 하는 것이다.

그런데 이 “性靜”과 관련을 갖는 것이 “虛心”이다. 이퇴계는 “虛心”을 외계의 사물에 감응하는 필요조건으로 삼으면서 “虛心觀理”할 것을 주장했다. 단지 心靈의 虛寂만 이룰 수 있다면 외물예의 얽매임을 제거할 수 있고, 그렇게 해야만 사물에 대한 감각이 있게 될 때 자연의 理致에 순응된 응대를 하여 直覺을 產生시킬 수 있다는 것이다. 그런데 이 “虛心” 역시 “主敬”해야 하는 것이다. 이렇게 해서 道家의 虛靜說이 유가의 誠敬說과 결합하게 되었다. 이는 또 이퇴계가 理學家의 입장에서 출발하여 道家의 虛靜說을 소화시켜 넘으로써 그것으로 하여금 儒家의 誠敬說과 융합되어 하나가 되도록 한 것이라고 말할 수도 있을 것이다.

直覺修養의 문제를 중시하는 것은 결국 直覺思惟의 능력을 배양하기 위해서이다. 그러나 아무리 많은 直覺思惟의 능력을 구비했다고 해도 의식적으로 直覺思惟의 폭발을 인도해 낼 생각이라면 또한 그에 알맞은 심경을 창조해 내거나 심지어는 의식적으로 습관적인 사유자세를 바꾸고 생각의 노선을 전환시키지 않으면 안된다. 이런 면에 대해서도 이퇴계는 많은 가치 있는 견해들을 제기하였다. 그는 思慮함에 있어 적절한 정도를 유지함으로써 가급적 “心力”의 과도한 사용을 피해야 한다고 주장했다. 그는 말하길 “사람의 血氣에는 虛實이 있다… 血氣가 虛하면 心氣 역시 完實해 질 수 없어 질병에 쉽게 감염된다. 또 刻苦로 너무 열심히 노력하면 心神이 소모될 것이니 남보다 심하게 된다면 또한 경계하지 않을 수 없다.

항상 嗜欲을 적절히 절제하고 정기를 보전하며 心力을 과용치 않음으로써 스스로 完養토록 해야 할 것이다(人之血氣有虛實. ……血氣虛, 故

30) 《退溪全書》(一), 354쪽.

心氣亦不能完實，疾病易乘·或刻苦做工，則心神耗損，有甚于他人，不可不戒，常宜節嗜欲，保精氣，勿過用心力，以自完養。”³¹⁾라고 하였다. “心力”을 적당히 사용함으로 해서 “心氣가 항상 순조로운 상태에 있고(心氣常在順境中)” 心身을 最佳의 상태로 保持시킬 수 있을 것이니, 이는 상상력이 마음대로 치달을 수 있도록 해 줄 수 있을 것이고 그에 따라 새로운 思惟路線에의 접촉과 영감의 폭발이 가능케 될 것이다. 그렇다고 해서 또한 긴장된 생활과 작업의 리듬 속에서 생각이 고도로 激動된 상태에 이르고 이 때 우연한 因素의 자극에 의하여 어느 한 思惟路線이 갑자기 통하여 영감을 폭발시킬 수 있다는 가능성을 전혀 배제하는 것은 아니다. 그렇지만 아마도 이퇴계는 閒適하고도 靜觀自得한 상태에서 사물의 이치를 파악하고 지식을 획득하는 데 보다 습관되었던 것 같다.

좀 더 주의해야 할 만한 것으로 이퇴계가 또 “궁리의 活法”이라고 불러주는 하나의 사유방법을 제기했다는 점이다. 그는 말하길 “궁리함에는 여러 가지 길이 있으니 어느 한 방법에만 국한되어서는 안된다. 만약 어느 한 사물에 대하여 窮하다가 해결치 못하면 싫증이 나고 급기야 다시는 궁리에 몰두하지 않게 되는 경우가 있으니, 이런 경우를 遷延逃避(지지하게 끝다가 팽개치는 것)라 불러도 좋을 것이다. 그렇게 되지 않으려면, 窮하는 대상을 비단보에 싸 값비싼 쟁반 위에 올려놓기만 하고 힘써 사색하여 통하게 하지 않을 바에는 ‘혹시 내 품성이 우매하니 이렇게 어려운 문제를 억지로 해결하려 하지 말고 잠시 보류해 둬서 마땅하다’하면서 다른 대상으로 옮겨 가 窮通케 해야 한다. 이렇게 이리저리 窮하다 보면 점점 그 쌓임이 많아져 자연스레 그 마음도 점차 밝아지고 의리의 실체가 점점 그 눈 앞에 드러나게 된다.

이렇게 된 다음 전에 다 窮通치 못했던 문제를 다시 꺼내 세심히 풀어 보면 그 간에 이미 窮得한 도리들이 참작되어 모르는 사이에 전에는 해결할 수 없었던 부분들에 대하여 갑작스런 깨달음을 얻게 된다. 이것이 바로 궁리의 活法으로서 이는 窮하지 못하여 급기야 방치해 버리는

31) 同上(二), 231쪽.

것과는 다르다(窮理多端, 不可拘一法. 如窮一事不得, 便生厭倦, 遂不復以窮理爲事者, 謂之遷延逃避可也. 不然, 所窮之事或值盤錯肯綮, 非力索可通, 成吾性偶闢, 于此難強以燭破, 且當置此一事, 別就他事上窮得. 如是窮來窮去, 積累深熟, 自然心地漸明, 義理之實漸著目前, 時復拈起嚮之窮不得底, 細意紬釋, 與已窮得底道理參驗照勘, 不知不覺地并前未窮底一時相發悟解. 是乃窮理之活法, 非謂窮不得而遂置之也.)”³²⁾라고 하였다. 思惟의 과정 속에서 어떤 한 사유의 노선이 막힌다는 것은 늘 있는 일이다. 만약 한 思惟의 노선이 그 어떤 難題에 부딪혀 막히게 되었다면 사고의 대상을 바꿔 보는 것이 필요하다. 그러다가 그 다른 문제가 해결된 다음에 다시금 원래의 난제에로 돌아 간다면 어쩌면 다른 연관문제들의 해결로 인하여 이 난제의 해결에 도움을 받을 수도 있게 될 것이다. 이러한 사유방법을 “問題擱置法”이라 칭하기로 한다. 이는 실질적인 면에서 直覺思惟의 통로를 열어주기 위한 효과적인 방법이다.

총괄컨대, 이상은 誠敬을 핵심으로 하는 直覺思惟 수양론에 관한 서술이다. 그것을 잠시 誠敬直覺觀이라 칭해 두기로 한다. 또 이러한 直覺思惟 수양론이 이퇴계 直覺觀의 세 번째 특징이 되는 것이다.

이상으로써 우리는 審美直覺이 아닌 認識直覺의 각도에서 이퇴계 直覺思惟의 대상론·과정론·수양론에 관한 초보적 探討와 함께 粗略하나마 이퇴계 直覺觀의 구체적인 윤곽을 그려 보았고, 아울러 그것의 성질과 주된 특징도 드러내 보았다. 쉽게 알 수 있겠거니와, 이퇴계는 理學家의 입장에서 고대 동방 사상가들의 直覺觀에 대한 발전을 이룩했고 또 그것을 비교적 체계 있는 이론형태로 나타냈다. 直覺思惟는 고대 동방의 각 민족들 사이에 있었던 기본적인 사유방식이었으며, 동방 고대 사상가들은 일찍부터 이러한 사유방식을 운용하여 무수히 많은 창조적인 사상성과를 획득해 냈다. 오늘날 우리가 이러한 전통 사유방식에 대해 깊이 연구한다는 것은 현대 사유과학의 발전을 위해 대단히 필요한 것이다.

32) 同上(一), 371쪽.

(문 지 성 譯)