

## 朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석\*\*

웨이밍 투 (Wei-ming, Tu)\*

退溪의 심성론에 관한 나의 論攷<sup>1)</sup>에서 나는 退溪가 朱熹를 신봉한 것은 이른바 程朱의 정통학설에 대한 무조건적인 집착과는 거리가 멀다는 것을 지적한 바 있다. 退溪는 완전히 자각적이고 비판적인 반성을 통해 그 자신에게 있어서는 역동적이고 생동적이며 실효성 있고 의미깊은 일종의 인본주의적 전통으로 젖어들었던 것이다. 退溪가 어떠한 방식으로 이러한 일을 성취했는가 하는 것은 朱熹의 理哲學에 대한 그의 독창적인 해석을 면밀히 살펴봄으로써 이해될 수 있을 것이다. 물론, 보다 넓은 문맥에서 볼 때 우리는 여기서 『獨創的 解釋』이라고 하는 退溪의 비상한 업적에 기여한 주된 요인들이 무엇인가 하는 문제를 검토해보는 것이 유익할 것이다. 그러나 그러한 요인들을 모두 열거할 수는 없는 일이며 그런 점에서 보편적 설명의 수준에서 볼 때 여기서의 논의는 가설로 남을 것이다. 본고의 목적은 따라서 우리의 폭넓은 연구를 위한 하나의 배경을 마련하는 데에 지나지 않는다.

중국지성사를 공부하는 사람들에 있어서(高橋亭이 잘 지적한 바대로)<sup>2)</sup> 18세기 일본의 저명한 지식인들이 李退溪야말로 당연히 朱熹의

---

\* 하버드대학 교수

\*\* 원제: Toegy's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle. 이 논문은 1981년 11월, 퇴계탄생 480주년 기념 국제학술회의에서 발표한 것임. 퇴계학 연구원, 「퇴계학보」 제35호(1982년) 게재논문.

1) Tu Wei-ming, "Yi Hwang's Perception of the Mind," 《退溪學報》 19 (1978年 10月), pp.88~94, 및 pp.455~467. 역자주 : 본 논문의 번역은 「퇴계의 심성론」이라는 제목으로 되어 있음.

유산에 대한 진정한 후계자라고 생각했다는 사실을 알게 되는 것은 여러가지 생각을 불러일으킬 것이다. 그들 日本 학자들의 견해에 의하면 중국학자들 가운데 이점에서 退溪와 비교될 수 있는 인물로는 후세의 史家들로부터 明朝(1368~1644) 최초의 유학자로 칭송받게 된 薛瑄(1389~1464) 밖에 없다. 또한 그들의 주장에 따르면 여기서 薛瑄이 비교될 수 있다는 것은 다만 그 사상의 순수성에 있어서 그렇다는 것이지 그 영향이 깊거나 넓어서가 아니다. 비교문명적 관점에서 볼 때 이것은 결코 놀라운 일이 아니다. 중국에서의 程朱學적 전통의 발달을 놓고 볼 때 「吳澄(1249~1333)을 예외로 칠 수도 있겠지만」 어느 누구도 조선에서 退溪가 성취한 것처럼 그렇게 朱熹의 일대 종합적 체계에 손색없을 만큼의 웅대함을 보여주지는 못했던 것이다. 陸象山(九淵, 1139~1193)의 도전이 전복의 씨앗을 뿌려놓은 것인가 아닌가 하는 문제는 접어두고 陳獻章(白沙, 1428~1500)의 시대에 오면 중국에서의 性理學의 『開花』는 朱熹이 마음 속에 그려놓은 전개코오스로부터 상당히 벗어나게 되었다. 朱熹의 이원론에 대한 王陽明(守仁, 1472~1529)의 일선공약은 송명사상에서는 볼 수 없었던 새로운 경향을 초래한 것이다. 性理學的 구도에 대한 陽明의 재조명이 성공한 것이 아마도 중국에서는 退溪적 현상이 일어나지 않은 주된 이유일 것이다.

退溪가 중국에서의 이러한 발전에 관해 잘 알고 있었다는 사실은 참으로 중요하다. 진실은 그의 지적 노력은 (적어도 어느정도는) 朱熹의 참정신 및 王學批判<sup>3)</sup>을 통해서 공자의 가르침에 접근하는 방식을 제시하려는 사려깊은 시도로 이해될 수 있다. 退溪가 양명에 대해서는 물론 陳獻章<sup>4)</sup>, 湛若水<sup>5)</sup>에게 혹평을 가하는 것은 이단적 사고에 대해 단순히

2) 高橋亭, <李朝儒學史に於ける主理主氣派の發達>, 《朝鮮支那文化の研究》, (東京, 1929), pp.141-281.

3) <傳習錄論辨>, 《陶山全書》(漢城 : 韓國精神文化院, 1980), 第 3冊, 58卷 242~245頁.

4) 「按陳白沙王陽明之學皆出於象山, 而以本心爲宗, 蓋皆禪學也. 然白沙猶未純爲禪而有於吾學.」 <白沙詩教傳習錄抄傳回書其後>, 《陶山全書》, 3, 58 : 245.

5) 「湛氏之學曾於沙集略見其病處 其格通一書亦曾電披, 見其好爲異論, 心固厭之.」

비조직적이고 임시적인 공격을 하는 것이기 보다는 朱熹의 대체계를 계승하려는 포괄적인 계획의 필수불가결한 기도의 일환인 것으로 보인다. 왕양명의 동태적 관념론에 대한 비판자인 羅欽順(整菴, 1456~1547)에 대한 退溪의 통렬한 비난은 그가 朱熹의 진정한 뜻이라고 생각한 바를 옹호하는 데에 일차적인 관심을 가졌다는 것을 명백히 보여준다.

退溪가 朱熹의 교설이 지닌 진리에만 관심을 가졌다고 주장한다면 그것은 분명히 일방적인 주장이 될 것이다. 그는 자기 사상이 지닐 사회·정치적인 문맥을 전연 의식하지 않는 점에서의 순수사상가는 아니었다. 朱熹와 마찬가지로 退溪는 자기시대의 현실정치에 적극 참여했다.<sup>6)</sup> 그는 일반적인 도덕적 행위 뿐 아니라 특정한 종류의 정치행태에 관해서도 명확한 표준을 세우는 데에 강력한 관심을 가지고 있었다. 그는 자기의 이상이 조정에서 실행되어 관료제도를 개혁하고 정치문화에 영향력이 형성되기를 소망했다. 『진리』뿐 아니라 『실효성』도 退溪의 사고 내용 및 형식을 결정했던 것이다. 조선정치사의 도처에 나타나는 당쟁의 문제도 여기에 분명히 개재되어 있다. 그러나 우리의 당면과제에 있어서 보다 중요한 것은 그가 한편에 있어서는 불교에 대한, 또 한편에 있어서는 「샤머니즘」에 대한 유학의 지적인 자기정립의 문제에 경도되어 있었다는 사실이다. 仁이라고 하는 유학적 가치가 조정의 전체에서 성행할 수 있도록 하는 분위기를 조성한다는 것과 젊은 제왕으로 하여금 宋代 先儒들의 실천적 교의를 따르도록 할 수 있는 교육계획을 공식화한다는 것 등 두가지를 동시에 성취하려 했던 退溪의 노력들은 정치가인 동시에 학자로서 그가 지녔던 사명감을 명백히 보여준다.<sup>7)</sup> 요컨대 朱熹를 계승하려는 그의 목적은 복합적이었던 것이다.

정치문화의 영역에서 보면, 李朝를 위해 주자학의 정통성을 확립해야

<答友人論學書今奉寄明彦>, 《退溪全書》(漢城 : 成均館大學校, 1978), 第1冊, 17卷, 442頁.

6) <治道>, <政事>, 《李子粹語》, 卷 3, 《退溪全書》, 5, 374~399.

7) 이 문제에 관한 보다 구체적인 해명으로는 <堂后日記>, 《陶山全書》, 4, 327~330을 보라.

했던 유가적 필요성이 退溪으로 하여금 그러한 지적 「오리엔테이션」을 선택하도록 한 강력한 동기가 되었음에 틀림없다. 결국, 조선건국 자체가 이단인 불교에 대한 유학이 정통학으로 승리를 쟁취한 것으로 역사가들은 해석하는 것이다. 유학의 수호를 위한 투쟁은 (특히 유학을 참된 道의 상징으로 받아들이는 사람들에게 있어서는) 그것이 바로 힘써 쟁취한 승리를 안정되게 유지하는 길이 되는 것이다. 그들에게 있어서 불교의 도전은 끊임없는 것이었고 타락한 토속적 「샤머니즘」의 영향은 「엘리트」 및 대중의 문화에 계속 침투하는 것이었다. 더우기, 그들은 이른바 유학(者)의 영역 속에서도 그 (유학의) 참뜻을 아는 사람은 손가락으로 셀 수 있을 정도 뿐이라고 믿고 있었다. 그들이야말로 유학을 방위할 뿐 아니라 그것을 개인적인 정신적 탐구로써 실천하는 사람들이었다. 그들을 제외한 나머지 사람들은 성현의 말씀을 입으로만 되뇌일 뿐이었고 나아가 그것을 개인적 이익과 이기적 소독에 이용하기까지 했다. 개인적·정치적 행위에 관한 고도의 표준을 세워야 한다는 요구는 개인 및 집단의 행위에 대한 고착된 판단으로 이끌어갔다. 그 결과 당쟁은 도덕적 용어로 강력히 채색되었다. 따라서 退溪에 있어서는 양심적인 정치가인 동시에 전형적인 유학사상가였던 朱熹를 따르는 것이야말로 당대의 『天命』에 부응하는 틀림없는 길이었던 것이다.

退溪가 주자(학)를 遵奉한 것은 기본적으로 분명히 하나의 문화적 이상을 내세운 것이다. 당시의 정치과정 또한 (물론 그것을 지적활동으로 환원시킬 수는 없겠지만) 退溪가 「王道」라고 생각했던 것과 무관할 수 없다. 이러한 연관관계에서 볼 때, 退溪를 뚜렷한 지도자로 했던 문화적 「엘리트」 계층(士類:역자주)의 정신적 경향과 退溪의 수장은 정치적 설득이 그 대상으로 했던 지배적 소수계층(官吏:역자주)의 이념적 경향은 분명히 구분되어야 한다.<sup>8)</sup> 여기서 흥미있는 사실을 하나 지적할 수 있다. 南宋에 있어서의 朱熹는 문화적 「엘리트」간에는 누구도 비견할

8) <退溪先生行實>, 《李退溪全集》(「日本刻本:漢城, 退溪學派研究」, 1975), 下, 15~17.

수 없는 명망을 누렸음에도 불구하고 지배적 소구자계층으로부터는 매우 소외되어 있었다. 이에 비해 조선에 있어서의 退溪는 문화적 「엘리트」의 중요한 지도자였을 뿐 아니라 지배적 소수계층의 강력한 교육자였다. 조선에 있어서 문화적 「엘리트」가 지배계층의 영향력을 발휘할 수 있었다는 것은 양반계층의 신념체계가 국가정책에 (그이론 근거 및 실제운동의 양 측면에서) 직접적인 영향을 주었음을 뜻한다. 朱熹이 그의 훌륭한 사상을 宋의 제왕에게 직접 전달할 수 없었던 것과 退溪가 조선의 왕에게 전반적 교육의 구조에 적극적으로 참여할 것은 날카로운 대조를 이룬다. 여기서 우리는 退溪가 朱熹으로부터 물려받은 유학적 구도가 고위층에 그것을 받아들일 聽者를 향유했음에 비해 그의 정신적 선배는 관료제의 중심부에서 자기의 사상을 실천할 기회를 갖지 못했다는 것을 알 수 있다.

그러나 전술된 사실에도 불구하고 退溪가 朱熹을 뒤따르려 한 가장 중요한 요인은 그의 개인적인 지성의 전개일 것임에는 의심할 여지가 없다. 엄밀한 의미에서 볼 때 그가 14세기 이래 수세대의 중국학자들이 그랬던 것처럼 열렬한 朱熹신봉자로 동화되지는 결코 않았다는 사실은 이 점에서 그의 뚜렷한 자발성을 보여주는 증거가 된다. 退溪가 <朱子大典>을 체계적으로 읽은 것은 그가 유학경전에 확고히 뜻을 굳힌 뒤인 30대 후반이었다는 사실은 주목할 만하다.<sup>9)</sup> 많은 학자들이 이미 지적한 대로 性理學書들 가운데 退溪에게 전 생애를 통해 가장 깊은 영향을 준 것은 眞德秀(西山, 1178~1235)의 <心經>이었는데 그것은 명대의 중국에서는 별로 연구되지 않는 것이었다. 여기서 한국주자학의 전개에 관한 錢穆의 논문<sup>10)</sup>에서 지적된 바를 언급하고 지나가야 하겠다. 錢穆에 의하면 退溪는 <心經>에 대한 권위있는 주해자로 알려진 程篁墩이 陸象山과 비슷할 정도로 朱熹을 비판했다는 것과 그가 陸象山에 비하면 이류급 지성이었다는 사실을 알게 된 다음에도 여전히 일관되게 <心經>

9) 阿部吉雄, 《李退溪》(東京: 文教書院, 1948), pp.17-18.

10) <朱子學流衍韓國考>, 《新亞學報》12 (Aug. 1977), pp.3-8.

을 존중했다고 한다.<sup>11)</sup> 실제로 退溪는 계속해서 <心經>으로부터 많은 영감과 고무를 받았다. 결국 <心經>은 말하자면 고전유학 및 신유학에 있어서의 心이라고 하는 결정적으로 중요한 문제에 관한 정선서로서 사색을 위한 풍부한 양식을 담고 있었던 것이다.

退溪의 정신적 독립성은 朱熹 이외의 정신적 선조들을 선택하는 데 있어서도 더욱 증명된다. 退溪가 朱熹의 스승 李侗(延平, 1088~1163)을 자기와 동일시하는 것은 당연히 주자숭배의 연장인 것처럼 보이기 쉽다. 그러나 「收放心」과 「養德性」을 자기교화의 출발점으로 강조하면서 退溪가 延平의 가르침 가운데 특별히 유익하다고 깨닫게 된 것은 아마도 情이 발하기 이전의 心의 상태를 경험하기 위한 방법인 坐禪의 실행이었던 것 같다.<sup>12)</sup> 朱熹으로 하여금 「中」과 「和」간의 생생한 연관성을 이해하는 데에 있어서 많은 어려움을 겪도록 한 것은 바로 延平의 이러한 차원에서의 가르침이었던 것이다.<sup>13)</sup> 이러한 이유에서 退溪는 曹端(月川 1376~1434)의 학행을 吳與弼(康齊, 1391~1469)의 그것보다 우월한 것으로 생각했을 것이다.<sup>14)</sup> 曹端의 淨心遠目은 그의 높은 專稱之功을 보여주는 것으로 退溪에게 깊은 감명을 주었다.<sup>15)</sup> 마찬가지로, 退溪가 薛瑄의 「讀書錄」을 羅欽順의 「因知記」나 왕양명의 傳習錄을 훨씬 능가하는 것으로 평가하는 것도 그것이 우리의 마음에 보다 직접적으로 말해주는 것이 있다고 생각했기 때문이다.<sup>16)</sup>

退溪으로 하여금 李侗 曹端, 薛瑄 등 비슷한 색채를 지닌 정신적 스승들을 택하게끔 한 것은 그들의 생활방식에서 드러나는 바와 같이 경험적 차원에서의 실제적 이유에서였음이 분명하다. 退溪가 이들 성리학

11) Ibid.

12) <延平答問跋>, 《陶山全書》, 3, 60 : 289~290.

13) <與湖南諸公論中和第一書>, 《朱子文集》(四部備要), 64 : 28下~29下.

14) 「曹月川學行猶在吳康齊與弼之右。」 「座下足着兩磚處皆穿, 專稱之功居多。」 《理學通錄附錄》, 《退溪全書》, 3, 257~258.

15) Ibid.

16) 「薛公讀書錄, 非因知傳習之比. 其言親切有味, 最多喚醒人處。」 <答李剛而>, 《退溪全書》 1. 21 : 510.

적 사상가에 대한 자신의 평가를 자유롭게 표현한 친지들에게 보낸 편지들을 보면 그의 이러한 선택의 목적은 명백히 두가지로 나타난다. 그것은 이들에 대한 그 자신의 칭송을 표현하는 동시에 한편으로는 친지나 제자들에게 훌륭한 인격의 「모델」을 제시하려는 것이었다. 그가 자기계발의 전반적 과업에 이를테면 닳을 내릴만한 적절한 장소를 확보하기에 깊은 관심을 가졌다는 것은 그로 하여금 上記된 사상가들처럼 각자 자신의 실제 생활이라는 형태 속에서 진정한 유학의 道를 보여준 사람들의 가르침을 가장 진지하게 받아들여야 할 이 끌어간 것이다. 退溪는 朱熹와 마찬가지로 漢代의 훈고학적 전통에 입각한 유학적 탐구나 宋學 「스타일」속에서의 철학적 분석중 어느 쪽의 중요성도 결코 훼손시키지 않았다.<sup>17)</sup> 그러나 그의 주의를 가장 크게 끌어간 쟁점이 心의 본체(體)와 작용(用)의 문제였음에는 의심할 여지가 없다. 최근의 해석적 연구업적들은 특히 錢穆이나 牟宗三의 경우<sup>18)</sup>, 朱熹의 전반적인 지적 전개에서 心의 문제가 차지하는 중심적 위치를 확신에 찬 형태로 주장하고 있다. 이렇게 보면 陸象山이나 그 추종자들에게 해당하는 말인 「心學」이라는 명칭이 朱熹에게도 적용될 수 있다고 하는 주장이 억지만은 아닐 것이다.

退溪의 詩들, 특히 그의 감정을 뚜렷이 표현하는 詩들을 살펴보면 그가 자기자신의 마음(心)의 풍부하고 다양한 자기표현에 마주쳤다는 인상을 쉽게 받을 수 있다. 그가 자신의 정서상태를 그려내기 위해 사용한 용어들을 기술해 봄으로써 우리는 그의 감성의 내적풍경을 「스케치」해낼 수 있을 것이다. 退溪의 詩를 뜯어 보면 心性의 언어가 그의 서정적 표현의 뚜렷한 특성을 이루고 있다는 인상을 받게 된다. 이것은 어떤 의미에서 내적정감을 전달하기 위해 詩라는 「스타일」을 이용한 모든 유가적 문인들에게 공통적인 현상이다. 그러나 退溪는 사람을 일깨우고

17) His Collected Works clearly shows that he is actively involved in what may be called "textual analysis," see, for example <金道盛家講錄>, 《陶山全書》, 1, 359~391.

18) 牟宗三, 《心體與性體》(台北: 正中書局, 1968), 3.

상기시키는 용어들을 형성하는 데 있어서 「心」字가 갖는 미묘성과 풍부성에 특히 주의를 주고 있었다. 詩 속에서 그는 자기자신의 마음을 가리키기 위해 적어도 세 가지의 방법을 사용하고 있다.<sup>19)</sup> 인간존재의 지고지순 상태, 혹은 초월세계에 접하는 淳樣性和 순수성을 뜻하는 「聖心」<sup>20)</sup> 은또한 「初心」<sup>21)</sup> 「天心」<sup>22)</sup>, 「千古心」<sup>23)</sup>, 「造化心」<sup>24)</sup> 등으로 표현되기도 한다. 자기계발에 있어서 退溪의 詩語들은 心이 「씻겨지고」<sup>25)</sup> 「길러지고」<sup>26)</sup> 「일깨워지고」<sup>27)</sup> 「밝혀지고」<sup>28)</sup> 「텅비어질」<sup>29)</sup> 수 있음을 보여준다. 참으로 그가 해명하는 학문이란 일종의 「心法」<sup>30)</sup>으로서 그것은 무엇보다 마음을 「진실」하고<sup>31)</sup> 「확고」하게<sup>32)</sup> 되도록 교육하는 것을 첫째 목적으로 하는 것이다. 退溪가 存養의 출발점으로 그려내는 「마음의 바탕」<sup>33)</sup>이나 「마음의 근원」<sup>34)</sup>은 불가의 「空」<sup>35)</sup>의 마음이나 도가의 「無」<sup>36)</sup>의 마음과는 분명히 다른 것이다. 그러면서도 그는

- 
- 19) 「此心」, <善賢壁上見聞遠自叔前後遊山之語有感>, 《退溪全書》, 1, 3 : 132 ; 「我心」, <次韻宏仲山北新瀑布二絕>, 1, 3 : 124 ; 「吾心」, <十八日風雨感懷>, 1, 3 : 132 ; 4. 134 ; 5 : 145, 157.
- 20) 「雲谷書傳千聖心」, <次韻金秀才士純三絕>, 1, 3 : 118.
- 21) 「讀得初心」, 松桂間<寄眞寶鄧子中城主二絕>, 1, 3 : 124.
- 22) 「天心孤月滿窓櫺」<東齊月夜>, 1, 3 : 100 ; 119 : 5 145 ; 159 ; 163.
- 23) 「西書傳千古心」<讀書>, 1, 5 : 158.
- 24) 「乾坤造化心」<蒔花>, 1, 5 : 146.
- 25) 「洗心洗眼來看處」<寄題清遠亭二首>, 1, 4 : 136.
- 26) 「養心從未發」<守稱>, 1, 5 : 146.
- 27) 「箇中別有醒心處」<憑家飲歸詠溪月二首>, 1, 2 : 94.
- 28) 「一昏心燭故難行」<明義齋>, 1, 5 : 157.
- 29) 「學貴虛心得」<寄蘚齋>, 1, 5 : 145.
- 30) 「字法從心法餘」<習書>, 1, 3 : 108 ; 「曾思心法日星懸」<不斯堂>, 1, 5 : 157.
- 31) 「眞心實體在專攻」<明誠齋>, 1, 5 : 162.
- 32) 「眞心非所破」<折竹>, 1, 3 : 121.
- 33) 「從教心地凜淵冰」<焚香>, 1, 3 : 121.  
「莫令心地有鹿麋」<二十一日留惟新縣登慶廷樓>, 1, 4 : 140.
- 34) 「心源未了尙多干」<養靜>, 1, 3 : 109.
- 35) 空. 老子, 《三論玄義》, 《大正新修大藏經》, 45 : 6-7.
- 36) 無. 老子, 《道德經》, 第1章.



수많은 사물을 의식적 노력의 흔적이 없이 이루어내는 천지의 놀라운 창조력<sup>37)</sup>과 같은 초연합의 정신을 충분히 인식하고 있었다. 이러한 문맥에서 특히 유의할 것은 그가 말하는 心の豫期·疏通·관계하는 내적 충동이다. 退溪에 있어서 「心事」의 주된 관심은 「人心」을 「道心」으로 바꾸어내는 총체적인 노력을 통해 「세상을 구하는 것」<sup>38)</sup>이라고 해서 지나친 말은 아니다.

이에 못지않게 退溪으로 하여금 朱熹의 철학을 해명하고 재정립하는 데에 있어서, 다시 말해 참으로 독창적인 해석을 하는 데에 있어서, 방향을 결정하게끔 한 중요한 요인은 사단과 칠정에 관한 奇高峯(大升, 1527~1572)과의 유명한 토론<sup>39)</sup>으로 몰고간 그의 체계적인 탐구이다. 退溪가 高峯의 사려깊은 연구에 비추어 朱熹를 재표현한 것은 중국의 선유들에 있어서는 거의 볼 수 없었던 특징적 전개였고 그것은 또한 그에게 경험의 깊이와 폭을 더하게 했음에 틀림없다 하겠다. 1175년 鵞湖寺에서 있었던 朱熹과 육상산 사이에 있었던 역사적인 토론(이에 관해서는 退溪에 관한 나의 다른 연구<sup>40)</sup>에서 언급한 바 있다.)조차도 李·奇 兩人간에 오간 서신과는 문답의 질로 보나 드 사람의 진지하면 서도 개방적인 마음자세의 지속적인 교환으로 볼 때 거의 비교가 불가능한 것이다. 高峯의 편에서 볼 때의 교육적 효과는 측정불가능한 것이지만 退溪의 입장에서 이 학문적 의사교환은 크게 도움이 되었다. 高峯의 도전이 아니었다면 退溪는 朱熹의 사상 특히 理·氣간의 관계를

37) 「乾坤造花雖多事, 妙處無只付地」, <16日 山居觀物>, 1, 4 : 128.

38) 「聖賢救世心」, <和陶集飲酒二十首其二十>, 1, 1 : 73.

39) <答奇明彦 : 論四端七情一書>, 1, 6 : 405-408. 尹絲淳, <心性觀>, <退溪哲學의 研究>(漢城 : 高麗大學校, 1980), pp.73-133; 蔡茂松, <高峯性理學研究>, <亞細亞研究>, XVI : 1(1973年 3月), 199-226.

40) "Toehye's Perception of Human Nature : A Preliminary Study on the Four-Seven Debate in Korean Neo-Confucianism" (manuscript presented to the Bellahio Conference on Korean Neo-Confucianism, sponsored by the American Council of Learned Societies, Auhust 3-7, 1981)

그렇게 세련된 방식으로 서술하게 되지 못했으리하고 하는 가정은 합당한 것이다. 분명 高峯은 退溪으로 하여금 이 문제와 더불어 몇가지 의미있는 주제에 관해 보다 철저히 사색하게끔 하는 기회를 제공했다. 또한 高峯은 退溪에게 朱熹의 철학에 있어서 理와 같은 치명적으로 중요한 개념은 철저히 탐구되어야 한다는, 즉 여기서의 모호성은 완전히 해소되어야 한다는 긴박감을 불러일으킨 것으로 보인다.

사철론변은 鄭之雲의 천명도를 보다 정확한 형태로 표현하려 한 退溪의 시도에 대한 고봉의 도전으로 시작되었다는 사실<sup>41)</sup>은 상당히 시사적이다. 여기에 개재된 실질적인 쟁점에 관한 보다 깊은 연구는 접어두고, 기본적인 철학적 관계들을 圖解의 방법을 통해 표현하려 했다는 사실 자체가 유학적 체계를 그 「大義」뿐만 아니라 「微言」에 이르기까지 지적인식이 가능한 것으로 본 退溪의 신념을 보여준다 하겠다. 退溪의 관점에서는 유학적 진리 자체가 이미 계몽적인 것이다. 깨우침을 얻은 마음(心)은 그 진리의 전체적 구조와 함께 그것의 실제적인 구체적 내용을 명확하고도 통합적인 유기적 형태로 파악할 수 있어야 하는 것이다. 나아가서, 그 진리 내지 구조에 관한 개인적인 지식은 결코 고립된 은둔생활에서 내적으로 얻어지는 內密의 사상이 아니다. 이렇게 인식된 개인적 지식은 유가적 성현들의 공동의 지혜에 관한 경험적 이해가 상징하듯이 오히려 필연적으로 전수·계승될 수 있는 것이다. 이것은 물론 중국에서의 송명유학이 지니는 공통적 특징 내지 경향이다. 여기서 退溪의 접근법, 따라서 조선에 있어서의 한국유학이 지닌 접근법이 중국의 그것과 구별되는 특징은 다음과 같은 것이다. 즉 한국유학은 유학적 진리 내지 구도가 모든 문화세계에 인지될 수 있도록 하는 성현들의 의도란 분명히 드러날 뿐 아니라 그것을 자명한 도해를 통해 증명해 보일 수 있다고 주장하는 것이다. 그러나 이러한 낙관주의가 바로 복잡한 문제를 단순한 방식으로 해결하려는 천진난만함이나 우직함을 의미하는 것으로 생각하는 것은 잘못이다. 이와는 반대로, 여기서 밑바닥에 깔려

41) <天命圖說叙>, 《陶山全書》, 3, 58 : 231~236.

있는 가정은 오로지 자기계발에 있어서의 각고의 노력과 고전에 관한 피나는 탐구를 통해서만 복잡미묘한 문제들에 관한 올바른 판단에 이를 수 있다는 것이며 그렇지 않을 경우에는 애매모호하고 당혹스럽게 될 상황에서도 정확한 결정에 도달할 수 있다는 것이다. 이렇게 볼 때 유가적 道를 도표를 통해 기술한다는 것은 동아시아의 가장 명석하고 의욕에 찬 지성들이 참여한 오랜 세월 동안의 집단적 노력의 결과라 할 것이다.

유명한 <聖學十圖>에서 드러나는 바와 같이 退溪가 유학적 진리나 구조를 활기있는 학도들에게 전달하는 매개체로 도해를 즐겨 사용한 것은 그가 내적인 경험으로서 뿐만이 아니라 증명해 보일 수 있는 대중적 사건으로서도 그 진실성을 밝히려는 관심을 가졌다는 것을 나타낸다. 확실히 그는 실제생활을 위한 「靑寫眞」이나 「教本」을 제공하려고만 생각한 것이 아니었다. 그는 후진들이 따라야 할 편협히 규정된 표본을 정립하는 데에 흥미를 가진 것이 아니었다. 결국, <十圖>에 담긴 전반적인 의도는 유학전통에 있어서 가장 어렵고 까다로운 형이상학적인 동시에 윤리적인 관념들간의 연관 내지 관계를 도형적으로 하나하나 상징화하려 한 것이었다. 이러한 도해적 논술방식을 선택하면서 그는 송학의 가장 정밀한 몇몇 논문들을 함께 취급하였다.<sup>42)</sup> 예컨대 朱熹의 <仁說>은 훈련된 안목으로 보면 한 눈에 파악될 수 있는 형식으로 분석되어 있고 그것을 보여주기 위한 시도는 초학단계를 끝낸 사람이라면 이차원 도형을 통한 표현의 평탄성 내지 단조로움에도 불구하고 그 전체적 구조의 정묘함을 이해할 수 있을 것이라는 전제 위에서 기술되고 있다. 실제로 이들 도해속에서의 전략적 위치가 갖는 특성은 특정 도형의 부분이 아니라 복잡한 기호론적 체계의 망 속에서의 이중적 상징성에 있는 것이다. 그러나 분명히 退溪는 <仁說>을 <仁說圖>로 변형시킴으로써 朱熹의 철학적 식견이 유학을 공부하는 사람들에게 훨씬 잘 이해될 수 있다는 강력한 신념을 가졌던 것이다.<sup>43)</sup>

42) <進聖學十圖割并圖>, 《陶山全書》, 1, 7 : 188~204.

지금까지 언급된 요인들을 배경으로, 退溪의 독창적 해석에 관한 결론적 평가를 말하기 전에 우리는 이제 朱熹의 理哲學이 지닌 현저한 특징을 간략히 서술하고자 한다. 여기에는 두 가지 이유가 있다. 첫째로, 우리는 退溪의 지적 및 『이념적』 자기정립에 주요인이 된 사상의 형태를 살핍으로써 그가 유교적 道를 개인적 경험을 통해 이해함에 있어서나 대중에게 이해시키고 설득함에 있어서 주장한 바 있는 확실성을 평가해 보려한다. 둘째로, 우리가 보기에 그가 조선의 정신적·정치적 문화라고 하는 구체적 상황 속에서 朱熹의 가르침을 적용하는 데에 중요하게 영향을 주었다고 생각되는 요인들의 배경을 조명함으로써 우리는 주자철학의 유산이 어떻게 의미있는 변형을 겪게 되었는가를 알아보려한다.

朱熹의 理哲學은 오늘날 壹北<sup>44)</sup>, 홍콩<sup>45)</sup>, 일본<sup>46)</sup> 및 미국<sup>47)</sup> 등의 학 자들에 의해 연구·해석되어 왔다. 理와 氣의 관계, 理와 心の 관계 등 핵심적인 문제에 관한 명확한 합의가 이루어진 것은 아니지만, 朱熹의 理에 대한 사상의 일반적 특징 내지 방향이라 할 수 있는 것에 관해서는 눈이 뜨일 만큼 서로의 의견이 접근되어가고 있다. 朱熹의 관점에

43) <第七仁說圖>, 1, 7 : 199~200.

44) 錢穆, 《朱子新學案》, 五冊(台北 : 三民書局, 1970)

45) 牟宗三, 《心體與性體》, 三冊(台北 : 正中書局, 1968), 3 : 唐君毅, 《中國哲學源論 : 原性篇》(香港 : 新亞書院研究院, 1968), pp.358-411.

46) 友枝龍太郎, 《朱子の思想形成》(東京 : 春秋社, 1969).

47) For three important background papers on Chu Hsi, see Wing-tsit Chan, "The Evolution of the Concept of Jen," "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li as Principle," and "The Neo-Confucian Solution to the Problem of Evil," all in Neo-Confucianism, ETC. : Essays by Wing-tsit Chan (Hanover, New Hampshire : Oriental Society, 1969), pp. 1-116. Also see Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in Sung Studies in Memory of Etienne Balazs, ed. Françoise Aubin, ser. II, no. 1 (1973). 50-90 and "Patterns for Neo-Confucianism : Why Chu Hsi Differed from Ch'eng I," Journal of Chinese Philosophy, 5(1978), 101-126.

서 본 理와 개념적 특성은 「形而下」<sup>48)</sup>의 세계에 존재하기 마련인 사물, 사건, 현상들과 구분되어 그것이 어디까지나 「形而下」<sup>49)</sup>에 머물러 있다는 것이다. 理는 특수화된 무수한 형태를 띠게 되지만 理 자체는 언제나 유일하다. 여기에 「理는 하나이되 그것의 드러남은 여럿이다」<sup>50)</sup>라는 전체개념의 중요성이 자리한다. 이런 식으로 이해되는 理一分殊의 문제는, 존재의 궁극적 바탕으로서의 「一」은 어디에나 존재하며 (偏在) 나아가서 만물을 포괄하는 그 완전성에 따라 각각의 사물, 사건, 현상 속에 그 모습을 드러낸다는 전제 위에서 서술된다. 개별적 사물 속에 있는 理는 理의 왜곡된, 또는 부분적인 顯現이라는 생각은 철저히 거부된다. 이러한 사고방식에 따르면 돌이나 나무의 理가 짐승이나 사람의 理보다 열등하다는 것도 생각할 수 없다. 또한 인간에 있어서도 理가 (어느정도씩) 『割當』된다는 분별도 그 의미(內包)자체에 의해 容認될 수 없다. 성인이 가장 어리석은 사람보다 많은 理를 지녔다는 것 까지도 이러한 철학적 문맥에서는 틀린 것이 된다. 「각각의 사물은 하나의 太極을 가지면 모든 사물은 그 전체로서 하나의 太極을 가진다」<sup>51)</sup>는 전제가 理의 편재성의 기초가 되고 있는 것이다. 이러한 의미에서 朱熹은 「一」과 「多」의 관계를 뚜렷이 드러내기 위해 분명히 불가에서 유래된 「달(月)은 萬川에 그 모습을 비춘다」<sup>52)</sup>는 시적 표현을 이끌어 온다. 이런 방식으로 理의 개념을 규정한 다음 朱熹은 理·氣간의 관계를 「不離不雜」<sup>53)</sup>으로 나타낸다. 달리 말해 理와 氣는 비록 구체적 사물을 형성하는데 있어서는 늘 함께 있어야 하지만 본체론적으로는 구별된다는 것이다. 구체적 사물 속에서는 理와 氣는 구별되는 두 개의 존재로 분석할 수 없다. 양자는 개념적으로는 구분할 수 있으나

48) 「形而下」, 《朱子大全》, 49 : 1上-下.

49) 「形而上」, 《朱子大全》49 : 1上-下.

50) 「理一分殊」, 《二程遺書》(四部備要), 3 : 3下, 《朱子大全》, 49 : 1下.

51) 「物物一太極, 統體一太極」, 《朱子大全》, 49 : 10下-11上.

52) 「月印萬川」, 《朱子大全》, 49 : 10下-11上.

53) 《朱子大全》, 49 : 5下-6上.

현상세계 속에서는 결코 분리될 수 없다. 그러나 「理는 현상세계를 이리저리 떠 돌다가 사물 속에서 구체화된다」는 식의 생각은 잘못된 것이다. 존재의 의미에서 볼 때 理는 언제나 사물속에서 사물의 「존재이유」(raison d'être)로서 있는 것이다. 그러나, 집요한 질문에 부딪혀 대답하는 가운데 朱熹는 만약 선후의 개념이 반드시 적용되어야 한다면 理가 물질적 사물에 앞서 있는 것임을 시인한다. 여기서 그가 의미한 바는 분명히 시간적 선후관계라기 보다는 논리적 관계였다. 실제로 朱熹은 배(舟)라는 구체적 존재가 없는 경우에도 배가 물 위에 뜬다는 理는 인식될 수 있어야 한다는 가정이 논리적으로 합당한 것임을 확신하고 있었다. 이러한 논리는 물론 광범한 형이상학적 의미를 포함하게 된다. 예컨대 「지금 여기」의 세계로부터 독립된 理의 영역을 인정하는 것은 우리 주위에 있는 무수한 사물의 존재에 관한 본체론적 합리화를 성립하게 만드는 것이다.

여기서 가장 중요한 것은 理 자체에 대한 朱熹의 인식일 것이다. (理의) 唯一性이라는 기술적 용어는 理가 「순수한 존재」임을 암시하는 것이다. 구체적 사물의 성립에 완전히 참여함에도 불구하고 理자체는 전연 손상되지 않은 채로 남아 있게 된다. 이것은 理란 결코 변화될 수 없는 것이며 단지 顯現될 (manifest)뿐이기 때문이다. 理가 그 자체로 변형될 수 있는가 아닌가 하는 것은 고도의 문제성을 담고 있다. 理는 변화·형성의 작용자로서의 역할을 실제로 떠맡을 수 있는가, 아니면 우주적 형성과정에서 「존재의 바탕」으로 남아 있어야 하는가? 단편적으로는 반대되는 뜻의 言明들이 있음에도 불구하고 朱熹의 사고의 主調는 理를 궁극적 실재로, 즉 모든 진실한 사물, 성실한 일, 실제적인 사건, 참된 현상 등의 기초가 되는 존재로 간주하는 것이다. 따라서 牟宗三의 표현<sup>54)</sup>을 빌면 朱熹의 「道德形而上學」에 있어서 理는 참된 존재의 배후에 있는 형이상학적 근거가 된다. 그러나 그것은 자체로 천지만물을 창조하는 것은 아니다.

54) 牟宗三, 《現象與物自身》(台北: 學生書局, 1975), p.38.

표면상으로 보면 朱熹의 다음 명제들은 理가 창조력의 형상(a form creatirvity)임을 주장하는 것으로 보인다.

천지가 존재하기 이전에는 오로지 理만이 있었다. 理가 있음으로써 그에 따라 천지가 있게 되었다. 理가 없었다면 天地人物이 없었을 것이며 무엇을 담을 것도(該) 실을 것도(載) 없었을 것이다. 理가 있음으로써 氣가 流行하여 만물을 發育한 것이다.<sup>55)</sup>

그러나 자세히 살펴보면 창조를 설명하는 듯이 보이는 이러한 관념은 실상 오히려 다른 방향의 의미를 담고 있다. 「만물을 發育하는 것은 理가 아닙니까?」라는 질문에 朱熹은 이렇게 대답한다. 「理가 있기 때문에 氣가 있는 것이며 氣가 유행하여 만물을 發育하는 것이다. 理 자체는 결코 형체를 갖지 않는다.»<sup>56)</sup> 이 진술은 理가 「작용」이라기보다는 「존재」임을 주장하는 것이다. 천지만물을 존재하게 하는 (즉 生하는) 것은 실제적인 「에너지」인 氣라기보다는 우주적 형성과정의 이면에 있는 理이다. 엄밀한 의미에서 理는 활동작용이 아니라 창조과정을 밀받침하는 「존재의 바탕」(ground of being)이다. 이렇게 볼 때 「乘馬」의 비유<sup>57)</sup>는 통일적 지향성으로서의 理와 실천적 적응(력)으로서의 氣 사이의 말하자면 분업을 의미하는 것이다. 이런 문맥에서 朱熹은 다음과 같이 주장한다. : 「太極은 공간적 제한이나 물질적 형체가 없는 것이다. 그것이 위치할 지점은 없다. 그 動이 시작되기 이전의 상태를 상징한다면 이 상태가 바로 靜이다.»<sup>58)</sup>

그러나 陳榮捷이 관찰한 대로 朱熹의 형이상학적 사색에 있어서 「理는 내재적인 동시에 초월적인 까닭에 그는 일원론자도, 이원론자도 아

55) Wing-tsit Chan, trans. and comp, *A Source Book in Chinese Philosophy*(Princeton : Princeton University Press, 1969), p.645.

56) Ibid.

57) 「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」《朱子大全》卷 84，候外廬，主編，〈中國思想通史〉(北京：人民出版社，1960)，p.4下，607.

58) Wing-tsit Chan, *A Source Book*, p.639.

니다. 혹은 그는 일원론자인 동시에 이원론자이다。」陳榮捷의 논평은 다음과 같이 계속된다. 「어떤 사람은 그를 궁극적 실재의 면에서는 일원론자이며 현상의 측면에서는 이원론자라고 말할지 모른다. 그러나 理·氣는 결코 서로 분리되지 않는 까닭에 양자는 서로 반대되지 않을 뿐더러 상호 독립적으로 존재하지도 않는다. 사실상 그의 철학에 대해 일원론의 대비는 적용되지 않는 것이다.」<sup>59)</sup> 그럼에도 불구하고, 역시 陳이 언급한 바대로 周敦頤(濂溪, 1017~1073)가 太極을 천치만물을 창조한 실질적 근원으로 보는 것에 반해 朱熹은 태극을 理와 동일시함으로써 「태극이 어떻게 음과 양이라는 두가지 氣를 만들어냈는가」하는 문제에 관해서는 애매모호한 태도를 취하게 되었다.<sup>60)</sup> 陳榮捷의 이러한 해석은 「理」는 「플라톤」의 「이데아」나 「아리스토텔레스」의 형상(form)과 같은 엄밀한 의미에서의 형이상학적 개념이 아니다. 그것은 오히려 자연세계의 모든 차원에 존재하는, 눈에 보이지 않고 구성력 있는 「場」(field) 내지 「힘」(force)이다.<sup>61)</sup> 라는 조세프·니드햄(Joseph Needham)의 주장과는 명백히 상치된다. 朱熹이 「플라톤」적이거나 「아리스토텔레스」적이지 않다는 「니드햄」의 주장은 옳다. 「(서양에 있어서의) 神개념은 「순수형상」 또는 「순수활동」이었지만 理·氣의 세계에서는 어떤 主宰(Director)도 존재하지 않는다.」라는 그의 인식 또한 유익한 시사를 준다. 그렇다고 하더라도 朱熹의 理를 「어디에나 퍼져있고 보이지 않으며 구성적인 場 내지 힘」으로 규정한다는 것은 매우 부자연스러운 것이 아닐 수 없다.

말할 것도 없이 朱熹의 주된 관심은 진리와 가치의 모든 영역에 대한 설명적 「모델」로서의 형이상학적 체계를 건설하려는 것이 아니었다. 이와 반대로 그는 실제 생활에 있어서의 방법에 매우 집중적으로 몰두하

---

59) Ibid., p.634-635.

60) Ibid., p.639.

61) Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge : Cambridge University Press, 1956), Vol. II, p.475, quoted in Wing-tsit Chan, *A Source Book*, pp.640-641.



고 있었다. 따라서 궁극적 실재에 관한 그의 끊임없는 성찰에 기반을 제공한 것은 자아실현의 실제적 경험이었으나 그의 윤리적 삶을 형성한 것이 사변적 관념이었던 것은 아니다. 결국, 理의 수많은 드러남(顯現)을 확고히 파악함으로써 理 자체의 유일성을 이해하는 것이 중요하다는 점을 朱熹는 그의 스승 李侗으로 인해 처음으로 명심하게 되었다.<sup>62)</sup> 李侗에 의하면 「一」의 풍부성을 완전히 이해하기 위한 확실한 방법으로서 「多」의 파악을 통하는 것이 참된 노력이 된다. 理·氣간의 복잡한 관계에 대한 간명한 인과적 해답을 요구하는 질문에 부딪혀 朱熹는 풍부한 모호성을 허용하는 자신의 기호 내지 경향을 드러낸다 : (이것은 매우 중요한 사실이다.) 「氣가 있기 이전에 理가 있다. 그러나 理가 자리잡을 곳을 찾는 것은 氣가 있을 때만이다. 이것이 바로 천지처럼 큰 것에서부터 개미처럼 작은것에 이르기까지 모든 사물이 형성되는 과정이다.」<sup>63)</sup> 우리가 이해할 수 있는 바대로 朱熹는 전체론적 조망을 표현함에 있어서 가끔 자신의 관점을 변경했다.

모든 사물이 하나의 근원에서 유래한다고 볼 때 그것들의 理는 같으나 氣는 각기 다르다. 그들의 다양한 본성을 살필 때 氣는 서로 비슷하나 理는 전연 다르다. 氣가 서로 다른 것은 그 순수함과 잡박함이 평등하지 않기 때문이고, 氣가 서로 다른 것은 그 전체성(全)과 부분성(偏)의 차이 때문이다.<sup>64)</sup>

여기서 주목해야 할 결정적으로 중요한 점은 朱熹이 관점(Perspective)을 달리한 표현을 사용했음에도 불구하고 그의 理의 철학은 송학에 있어서의 핵심적인 인간관 및 세계관에 대해 논리적으로 일관된 명제들을 이루고 있다는 사실이다.

요컨대 朱熹는 理를 유일하고 歸一的이며 영구하고 편재하는 形而上

62) 朱熹, <延平答問>, 《李退溪全集》(日本刻本), 上, 422~471.

63) Wing-tsit Chan, *A Source Book*, p.637.

64) Ibid.

의 것으로 보았다. 그것은 작용이라기보다는 「존재」이고, 실재라기 보다는 「所以然」(reason)이며, 천지만물을 생기게 한 실질적인 창조적 충동이라기보다는 우주적 형성과정의 밑바닥에 가로놓인 「바탕」이다. 理는 자체로는 動(的인 것)이나 靜(的인 것)이 아니다. 왜냐하면 理는 이런 종류의 범주를 초월하는 것이기 때문이다. 참으로 理는 말로 설명할 수 없고 통상의 인간경험을 벗어난 것이다. 확실히 理에 대해 완벽한 형이상학적 근거를 제공하려는 朱熹의 설득력 있는 노력은 북송유학의 사고에 있어서 일관된 주제의 결실을 상징하는 것이다. 이러한 의미에서 그는 程氏兄弟의 참된 후계자라는 말로 규정될 수 있을 것이다.<sup>65)</sup> 그러나 우리가 朱熹의 理哲學을 도덕적 자기교화라는 구체적 과업에 적용하려 할 때는 하나의 주요한 문제가 제기된다. 만일 인간의 性이 理이고 따라서 自己哲學이 도덕적 인간이 되기를 배우는 출발점이라 한다면, 理는 그 자체로 그러한 진행과정을 일으킬 수 있는가? 이것이 문제이다. 그리고 우리가 退溪의 독창적 해석의 진정한 강점을 발견하게 되는 것도 바로 이러한 치명적으로 중요한 영역에서인 것이다.

얼핏 볼 때 註解家로서의 退溪가 성취한 공적은 朱熹의 사상을 조선 조 한국에 충실하게 전파했다는 점에 있다. 그는 朱熹의 理의 철학이 담고 있는 양면적인 내용에 대해, 그것에 따르거나 반대하는 동시대인들에게 만족할 만큼 해명을 전개했다. 그러나 그는 朱熹교설의 내용이 나 형식의어느 쪽에 대해서도 의미 있는 變改를 가하지 않은 것으로 보인다. 「한국의 朱熹」라는 退溪의 역사적 「이미지」는 더 나아가서 그가 지금껏 자신의 독창성 때문이라기 보다는 전수의 업적때문에 뚜렷이 알려져 왔다는 인상을 더욱 강화시키고 있다. 退溪가 「朱熹路線」이라고 할 만한 것을 계속 충실히 지키고 그것이 지닌 의미를 당시의 문화적 및 정치적 「엘리트」 계층과 주의깊게 토론함에 있어서 그가 매우 진지한 태도를 지녔었다는 것은 반박이 여지가 없다. 그러나 그가 朱熹를 결코 넘어서지 않았다고 하는 주장은 보다 깊이 구명될 필요가 있다.

---

65) Ibid., pp.588-592.

실제로, 만일 退溪가 성취한 것이 朱熹의 사상을 조선에 전파한 문화전이 이상의 것이 아니라 하더라도, 그는 동아시아 유학의 주 건설자이던 사람으로서의 명예를 잃어지기에 손색이 없을 것이다. 비교문명적 관점에서 볼때 유학에 있어서의 그의 공적은 東亞知性史에서 한국사상가들 가운데는 비교할 사람이 없을 만큼 탁월한 것이라 할 만하다. 그렇다고 해서 退溪가 충실한 전달자이기만 했던 것은 아니다. 그러면서도 그는 독창적 해석을 가했던 것이다. 내가 보기에 그의 독창적 해석은 朱熹의 理思想의 원숙술을 현저히 變改한 것이다.

退溪가 자기 나름의 해석법을 통해 朱熹의 理哲學을 독창적으로 발전시켰다는 것을 드러내기 위해 나는 理의 특성에 대한 그의 기술에 있어서 세 가지 본질적인 측면, 즉 動·發·到에 초점을 맞추어야 한다는 것을 제안한다. 理의 특성에 대한 退溪의 (高峯에게 보낸) 「最終書」<sup>66)</sup>가 지닌 역사적 의미 내지 중요성은, 본 논문이 서두에서 밝힌 다양한 요인들의 배경과는 달리, 여러가지로 말할 수 있다.

첫째, 朱熹에 의해 해석된 유학전통에 대한 退溪의 충성은 단순히 信의 한 조목이라기보다는 진리에 대한 개인적, 경험적 헌신이다. 결과적으로 그의 정통적 학설은 독선적이거나 고착된 것이 아니었다. 그것은 물론 엄격한 의미에서의 『열린 체계』(an open system)라고는 할 수 없으나 기본적 전제에 관한 대안적 해석의 가능성에 대해서까지 공공연한 토론을 허용하는 것이었다.

둘째, 退溪에 있어서 朱熹의 유산은 결코 恣意的 권위를 의미하는 것이 아니었다. 朱熹이 성현의 가르침의 「微言」과 「大義」를 그것에 관심을 둔 사람들에게 접근될 수 있도록 하는 데에 힘을 쏟은 것과 꼭 마찬가지로 退溪는 朱熹이 그의 그럴만한 추종자들에게 기대했던 만큼의 이해수준에 도달하기 위한 각오로 노력하지 않으면 안된다고 생각했다. 따라서 朱熹이 남긴 유산은 하나의 고무제의 역할을 한 것이며, 이에 대해 退溪의 『天命』은(그 자신이 생각했던 바와 같이) 정통학의 확립·

66) <答奇明彦, 別紙>, 《陶山全書》, 2,24 : 114~115.

전개와 함께 지적 자기정립을 위한 희귀한 기회에 응답하는 일이었다.

셋째, 退溪의 사명감은 그로 하여금 朱熹를 的確히 재표현하도록 추진시켰다. 그가 유학의 道를 소용함에 있어서 朱熹으로부터 도움을 얻고자 한 것은 그의 겸손때문이 아니었다. 그 자신 및 공동체에 있어서의 道가 무엇인가 하는 것을 증명하고 또한 체험하기 위한 총체적 노력의 일환으로, 그는 주위 사람들에게 자기 자신의 지식이 결코 한정된 문헌의 특이한 연구인 것이 아니라 문명세계가 제공할 수 있는 최선의 전통과 일치하는 것임을 인식시켜야만 했다.

넷째, 문화적 탁월성의 추구라는 이러한 보편적 기도는, 먼 세계의 「이데올로기」를 전적으로 다른 토속적 환경에 강요하는 것이 아니라, 이조시대의 한국의 정치적 사회적 여건에 있어서의 朱熹의 구도의 실효성에 대한 비판적 성찰을 의미하였다. 退溪의 과업은 광범한 문화적 문맥에서 끊임없이 생겨나는 인간적 문제들을 제시함으로써 朱熹철학의 定向이 지닌 보편성을 보여주려는 것이었다. 그가 자신의 실천을 위한 정신적 안내자로서 송학의 대가를 선택한 것은 그의 심성속에서 朱熹이 영감적으로 말을 걸어 왔기 때문이었다. 그는 결코 朱熹의 정통성에 대한 선입견에 몰두했던 것이 아니었다. 어떤 의미에서 退溪는 당시 중국에서의 지배적인 지적전개가 朱熹의 理의 철학에 대해 고도로 비판적이었음에도 불구하고 朱熹를 『발견』해낸 셈이다.

마지막으로, 朱熹(의 학설) 속에서 이미 理에 대한 退溪의 견해가 예견될 수 있다 하는 주장은 시대착오인 것이다. 朱熹과 육상산의 대결이 心·理관계의 해석에 대한 朱熹의 기본입장에 아무런 의미있는 변화를 일으키지 않은 반면에, 退溪·고봉간의 토론은 退溪으로 하여금 理관념의 재구성을 포함한 전반적 이론체계에 관한 재검토를 하게끔 하는 데에 공헌했던 것이다. 비록 退溪 스스로의 주장에 따른다면 그는 <語類> 속에 이미 담겨져 있는 朱熹의 뜻을 재표현하는 것일 뿐이라고 했지만,<sup>67)</sup> 실상 그가 궁극적으로 이룩한 사고의 전반적인 형태는 朱熹의

---

67) Ibid.

원래 개념들을 보다 세련·발전시킨 것이었다.

理가 스스로 動할 수 있는가, 아니면 본질적으로 靜的인가 하는 문제는 기본적으로 형이상학적 성격을 지닌다. 그러나 이 문제는 사회적 윤리 및 도덕적 자기고양에 대해서도 광범한 의의를 갖게 된다. 여기서의 기본적 쟁점은 궁극적 실재란 단지 「존재」일 뿐인가, 아니면 그와 동시에 「작용」의 기능을 갖는가 하는 것이다. 만일 궁극적 실재가 존재일 뿐이요 작용이 아니라 한다면, 궁극적 실재가 그 자체로 창조적인 것으로 이해될 수 있느냐 없느냐 하는 것이 애매해진다. 여기서 그것이 창조력을 지니지 않은 것이라 한다면, 우주의 생성은 그 본체론적 지위를 상실하게 되고 따라서 理로서의 인간의 본성(性)은 도덕적 수양을 통해 스스로를 실현하기 위해서는 또 다른 어떤 존재에 의해 활동성을 부여받지 않으면 안된다. 그 결과, 덕성은 자율적인 것이 아닌 타율적인 것이 되고 만다.

이와 마찬가지로 理가 發할 수 있느냐 없느냐의 문제에 있어서도, 性의 참된 본체 및 실질적인 기능을 규정함에 있어서 도덕적 감각은 결정적인 중요성을 지닌다. 인생이 선하다고 말하는 것은 孟子 이래의 전통에서 볼 때 도덕적 완성의 욕구가 경험적 지식으로 획득되는 것이 아니라 인간성의 자발적 표현을 통해 내적으로 동기 지워진다는 것을 주장하는 것이다. 이에 관련하여 四端은 바로 인생의 『샘』이요 『짜』이다. 여기서 四端은 도덕성의 잠재적 상태가 아니라 「솟아나오기 시작하는 샘과 같고 타오르기 시작하는 불과 같이」<sup>68)</sup> 내부에서 발생한 역동적인 힘인 것이다. 완전한 인간존재로서의 참된 가능성을 실현하려는 규정하기 어려운 충동은, 그것이 완전히 자신을 드러내도록 허용된다면, 마치 홍수와 같은 것이어서 「하늘과 땅 사이를 꽉 채울 만큼」<sup>69)</sup>의 우주적 잠재력을 지닌 것이다. 그러나 이러한 모든 것은 인간과 자연의 생성을 위해 끊임없이 역동적으로 發出하는 도덕적인 힘이라는 창조력의 자율

68) Mencius, 2A : 6.

69) Ibid., 2A : 6.

적 중심으로서의 理의 개념에 달려있는 것이다.

이와 관련하여 특히 주목할 것은 「格物」의 과정에 있어서 理가 『 스스로 도달(自到)한다』는 退溪의 「最後書」이다.<sup>70)</sup> 여기서 격물의 과정을 인식하는 朱熹의 주된 비유는 거울이다. 특정사물에 내재하는 理를 찾아내는 것에 관한 가장 전형적인 표현은 「마음이 고요하면 理가 밝(개비친)다(心靜理明)」<sup>71)</sup>는 것이다. 이런 방식으로 알려지는 理는 영상과 같은 것으로 거울이 맑을 때에만 드러나는 것이다. 이것은 영상이 뚜렷이 드러나도록 거울을 닦는 것과 心을 함양하는 것을 비슷하게 생각한 神秀<sup>72)</sup>를 연상시킨다. 退溪의 생각에 의하면 여기서의 理는 인간에게 인식 되도록 스스로를 드러내는 것이다. 그러나 이것은 마음(悟性)의 범주(category) 자체는 전연 쓸모없는 것이라는 惠能의 생각<sup>73)</sup>과는 같지 않다. 여기서 우리는 退溪의 주장을 다음과 같이 극적으로 표현할 수 있다. 즉, 心의 인식기능 및 이러한 인식적 노력에 있어서 心에 내재하는 理의 적극적 참여라고 하는 양자가 역동적으로 마주친다는 것이다.

만일 朱熹이 「중국의 奇高峯」으로부터 도전을 받았다면 어떻게 했을까 하는 것을 생각하기란 매우 어려운 일이다. 그럴 경우 그는 육상산의 정신속에서 그에 대항한 왕양명의 비판들을 충분히 예견할 수 있었을만큼 스스로의 사고를 세련시켰을 것인가? 물론, 退溪는 자기가 힘주어 말한 것들은 모두 朱熹이 전달하고자 의도했던 바를 설명하는 것에 지나지 않는다는 강한 신념을 가지고 있었다. 그는 朱熹의 의도를 지나치게 읽어냈음으로 해서 朱熹의 理 철학의 일반적인 主調를 變改한 것일까? 朱熹은 明代에 유학의 道를 가장 명석하게 해석한 몇몇 학자들이

70) 「然則方其言格物也，則固是言我窮至物理之極處：及其言物格也，則豈不可謂物理之極處隨吾所窮而無不到乎」〈答奇彥明，別紙〉，2，24：114.

71) For a general discussion on this philosophical issue, see 唐君毅, 《中國哲學原論：原性篇》 pp.378-384.

72) Wing-tsit Chan, A Source Book p.431.

73) Ibid., p.432.

자기의 理와 心の 관계에 관한 통찰에 도전했을 때의 사태의 의미를 알고 있었을까? 그는 그 경우 退溪가 그렇게도 확신에 찬 태도로 추구한 노선에 따라 理를 재해석 하는 전략을 수립했을 것인가?

의심할 나위 없이 이것으로 退溪에 관한 이야기가 끝맺어질 수는 없다. 그러나 우리의 고찰이 기껏 예비적인 성격 밖에 지나지 않는다고 하더라도, 다음과 같은 임시적인 결론을 내리는 것이 합당한 일이 될 것이다. 退溪는 자기에게 이의를 제기하는 사람들에게 설득력있는 방식으로 대응하는 과정에서 朱熹의 理 철학을 독창적으로 해석함으로써 先儒에게 훌륭한 봉사를 했다. 그렇게 함으로써 그는 元明의 朱熹 추종자들이 도달하지 못한 방식으로 주자학을 한국에 授播했다. 또한 그의 철학적 저작들은, 그것에 관계된 문맥상의 요인이나 정치적·사회적 및 기타 발생적 요인들은 쫓혀 두더라도, 이러한 전파를 가능하게 한 주요인의 역할을 수행했다. 退溪는 朱熹의 진정한 후계자라고 해서 결코 지나친 말이 아니다. 이러한 주장은 심학의 영향 아래에 있던 명조 중기의 유학자들이 고의적으로 거부했던 것이며 한학의 영향을 받은 清代의 유학자들이 매우 부분적으로 주장한 것이었다. 조선의 朱熹 退溪는 理의 철학을 사색하는 사상(a thinking thought)으로 바꾸어 놓았다. 이것은 중국의 정통 程朱學者라면 누구나 다투어 성취하려고 노력했음직한 업적이었다. 사상가로서의 退溪는 이 점만으로도 보다 집중적인 연구를 할 가치가 있다.

(퇴계학연구원 譯)