

續 退溪哲學의 根本問題

文理科大學 教授 哲學博士 韓 明 洙

目 次

- | | |
|--------------|---------------|
| I. 序 言 | 5. 敬의 恒常性 |
| II. 退溪의 教育思想 | III. 退溪哲學의 理念 |
| 1. 現代教育學과 退溪 | 1. 仁의 概念 |
| 2. 興 起 | 2. 內在的 理想主義 |
| 3. 稱讚·非難·訓告 | 3. 人格的 仁愛 |
| 4. 助言과 立志 | IV. 結 論 |

I. 序 言

이 論文은 이미 發表한 <退溪哲學의 根本問題>를 補充하기 위해 起草된 말하자면 그 續篇이다. 前 論文에서 筆者는 退溪의 理論哲學 및 道德哲學의 問題點을 대충 論述했다. 거기에 未盡했던 問題를 이번 論文에서 폭넓게 취급하려고 했으나 重復을 피하기 위해 다만 餘論으로서 결국 退溪의 教育思想과 退溪哲學의 理念이라는 두 가지 <테에마>로 풀라서 다루었다.

退溪學이 志向하는 理念을 <仁愛>라고 한다면 이것을 眞知踐履하는 過程을 指導하는 方法가 教育이다. 이렇게 볼 수 있다면 兩者는 始와 終으로 統一된 見地에서 考察될 수 있을 것이다.

退溪思想을 해석하는 筆者의 立場은 이 論文에서도 前번과 不同이 있다. 우리가 처해 있는 狀況에서 哲學하면서 分析하고 評價한다는 立場은 退溪學을 研究해가는 동안에 이 次 나의 信念으로 굳어졌다. 退溪哲學의 特色을 浮刻하기 위해서는 이러한 立場이 要請된다. 나는 이것을 여기서도 貫徹하려고 努力할 것이다.

II. 退溪의 教育思想

1. 現代教育學과 退溪

退溪의 教育觀은 여러 觀點에서 論議될 수 있을 것이다. <持敬論>의 見地에서 考察하

는 것도 그 하나의 方途라 하였다. 그것은 또한 觀點如何에 따라 혹은 自發的 個性主義로 혹은 宿命主義로 들이될 수 있을 것이다. 그러나 나는 이러한 一般論을 되풀이하는 것을 피하고 現代의 教育學的 論點에 거닐하여 退溪의 教育觀을 解明하고 退溪에 있어서 在在되는 몇 가지 教育學的 概念을 分析하는 데에 注力하고자 한다.

一般으로 傳統的 教育觀에는 根本的인 두 가지 見解가 있다. 즉 教育을 外的인 <機械的 加工>(Mechanisches Machen)으로 類推하는 見解와 그것을 內的인 <有機的 成長>(Organisches Wachsen)으로 理解하는 見解가 그것이다. 前者의 見解에 의하면 마치 職工이 自己의 計劃에 따라 주어진 資料에서 適切한 道具를 가지고 手工品을 製作하듯이 教育者는 自己가 意圖한 目的에 따라 被教育者를 形成한다는 것이다. 後者의 見解에 의하면 人間이란 教育者의 任意대로 形成되어지는 資料가 아니라 그 固有한 內的인 法則에 따라 그 自體 속에 設定된 目標로 向하여 發展하는 存在다. 따라서 教育이라는 것도 이와 같은 有機的 成長을 補助하는 것에 지나지 않는다.

이 兩見解는 종종 反對者들의 激烈한 攻擊을 받아 왔지만 오늘날에 있어서도 아직 支配的인 教育觀으로 통하고 있다. 우리는 특히 이 事實을 留意해야 한다. 그리고 이 兩見解에 있어서 共通的인 自明한 前提는 端的으로 <教化可能性>(Bildsamkeit)이라는 概念이다. 다시 말하면 그것은 人間을 恒常的·漸進的으로 教育할 수 있다는 것이다. 다만 前者의 경우에는 이 教化可能性이 能動的 形成이라는 뜻으로 後者의 경우에는 그것이 自然的인 成長過程을 保護한다는 뜻으로 理解되고 있다는 差異가 있지만 兩者가 모두 人間發展의 根本形式을 <恒常性>(Stetigkeit)과 <漸進的 完成>으로 理解하고 있다는 點에는 差異가 없다.

이와 같은 教育觀은 분명히 宋天主義的인 人間觀에 定礎되고 있다. 즉 그것은 人間에 있어서의 <恒常的인 性> 또는 <內的인 創造力>에 대한 信仰에서 나온 것이다. 이 見解에 따르면 少年節에 간직되고 있었던 이러한 人間性은 退化된 文化에 의하여 被壞되기도 했고 때로는 往古의 貧困에 의하여 毀損되기도 했지만 이제 다시 새로운 教育에 의하여 開放되지 않으면 안 된다.

그러나 이러한 宋天主義的 人間觀은 점차로 衰頹해 갔다. 한편 高度로 發達된 現代科學·技術은 深刻한 勞働問題를 招來했으며 이것은 다시 人間能力의 周偏的인 發展으로 되어갈 그 限界를 물어내게 했고 여기에서 또한 우리들로 하여금 낮은 理想에 疑問을 던지게 했다. 또 한편으로 人間의 遺傳的인 條件들에 대한 洞察은 教育의 情熱을 消極的인 退却 趨위로 後退시켰다.

이러하여 1915年 以後 이후 教育界의 事情은 더욱 深刻한 問題를 提起했다. 그것은 우리 世代가 1911年 以後 우리 自體가 自體에서 지녔던 人間의 弱點과 劣性의 體驗이었다. 그것은 또한 人間本性的인 苦澀과 人間의 地位의 問題性에 대한 戰慄的인 洞察

이었다. 이러한 狀況에서 目的의 法則에 따라 逐漸히 發展되는 善한 人間性의 信仰이 賴 오늘날 教育者의 眼에는 하나의 幻想처럼 보였던 것이다. 이들은 우리는 어떤 根源의 인 惡魔的 本質이 人間 속에 기어오르 하나의 可能性으로 存在한다는 事實을 承認하기 難을 수 없었다. 人間 속의 善한 힘들 대신에 이 惡魔的 本質이 猛威를 떨치게 된 후로는 우선 이 本質을 밖으로부터 制止하려는 切迫한 要求가 擡頭했다.

여기에서 教育學에 二重의 課題가 주어진다. 그 하나는 傳統的인 教育學的 概念들을 特殊한 人間學의 前提에 의하여 그 適用可能的 限界性을 파악하는 것이다. 또 하나는 새로운 難題들을 受容할 수 있는 教育學的 概念들을 새로운 角度에서 追求하는 것이다. 그러나 이러한 概念들은 하등 새로운 것이 아니다. 그것은 기실 教育學的 傳統 속에 涵藏되어 있었고 또 教育의 日當의 實踐에 있어 이미 無意識적으로 適用되어 있다. 다만 그것은 이제까지 傳統的인 教育理論의 各別한 注意를 喚起시키지 못했을 뿐이다.

여기서 우리는 人間의 삶에는 恒常的 過程에 並行하여 또한 非恒常的 側面이 있다는 事實에 注目할 需要가 있다. 이 非恒常的인 것은 종종 人間의 삶을 어떤 特殊한 方法에 의하여 中斷하는 수가 있다. 다시 말해서 人間의 삶은 말하자면 部分的으로 恒常的이라는 것이다. 그리고 恒常的 過程과 非恒常的 側面은 相須相益의 關係에 있다. 이처럼 人間에 있어서는 온갖 成層이 있으며 教育의 온갖 形態는 여기에서 시작된다. 그러므로 現代教育學的 課題는 恒常的인 形態의 古典的 教育學을 非恒常的인 形態에 의하여 擴大하는 것이라 하겠다. 그리고 이러한 非恒常的인 形態의 概念으로서 우리는 良心에의 呼訴, 稱讚과 叱責, 訓戒와 助言 및 人間 속에 잠자고 있는 可能性들의 喚起를 들 수 있을 것이다.

이러한 見地에서 退溪의 教育觀을 檢討하면 그것은 一般으로 漸進的·恒常的 過程을 바탕으로 하고 있지만 종종 非恒常的 契機에 의하여 擴充되고 있다는 것을 알 수 있다. 이것은 退溪의 窮理와 居敬에 관한 다음과 같은 말에서도 理解될 수 있을 것이다.

「오직 반드시 互進으로써 方法으로 삼아야 한다… 마음을 텅 비우고 理를 모며 번키 自己의 意見을 固執하여 定하기 難다. 積漸純熟하니니 效果를 時·月에서 求해서는 안 된다. 일차 않으면 그만 둘 수 없으니 곧 終身事業으로 한다. 그 理가 融會하는 데에 이르러 敬이 專一하는 데에 이르는 것은 모두 깊이 나아가면 자기저 스스로 얻을 뿐이다. 이제 한 번 뒤고 감가지 깨달아 서 있는 곳에서 成佛하는 者가 恍惚冥昧한 攄음에 影象을 대강 모으시 분득 하나의 大事가 이미 끝났다고 말하는 것과 같을 수 있는가.」¹⁾

또 退溪는 이렇게도 말한다.

1) 退溪先生文集卷之十四 書 答李叔贊 甲戌年, 退溪全書上: 369~70面. 惟必以互進方法…虛心觀理 勿先執定於己見 積漸純熟 未可責效於時月 弗得弗措 直以爲終身事業 其理至於融會 敬至於專一 皆深造之餘自得之耳 豈若一超頓悟 立地成佛者之略見影象於恍惚冥昧之際 而使謂一大事已了耶.

「爲學에는 高奇玄妙한 생각을 갖지 말라. 또 마땅히 本分名理에 의하여 아주 가깝고平易하고 明白한 功夫를 간 해야 한다. 研窮體驗하여 이것을 쌓음이 오래면 自然히 날로 高深遠大하고 窮究할 수 없는 곳을 볼 것이니 그래야만 이것을 얻는다 는 것이다.」²⁾

첫째 引用文의 前段 즉 <積漸純然>이라는 말은 教育過程의 漸進的 完成을 뜻하며 <未可資效於時月 弗得弗措 直以爲終身事業>이라는 말은 教育過程의 恒常性을 뜻한다. 그리고 後段 즉 <豈若一超頓悟 立地成佛者之略見影象於恍惚冥昧之際 而便謂一大事已了耶>라는 말은 教育의 非恒常的 過程을 否定하는 뜻이라고 생각된다. 둘째 引用文의 <研窮體驗積之之久 自然日見其高深遠大而不可窮處 乃爲得之>라는 귀결은 教育의 '恒常性和 漸進的 完成을 동시에 表現하고 있다. 그리고 退溪는 이러한 恒常的·漸進的인 教育過程을 非恒常的인 契機로써 補充하면서 다음과 같이 말한다.

「窮理는 多端하니 한 가지 方法에 止매일 수 없다. 만약 한 가지 일을 窮究하여 얻지 못하면 곧 厭事과 倦意를 일으키고 드디어 다시 窮理함으로써 일을 하지 않는 者는 이것을 遷延逃避한 다고 믿어도 좋다. 그렇지 않고 窮究하는 나의 일이 혹은 盤錯·背紫 (處置困難한 事件과 事物의 要所)을 당하여 힘써 찾아 보아도 通할 수 없거나 혹은 나의 힘이 偶然히 여기에 이두워서 無理하게 燭破하기 이리우면 잠시 마땅히 이 한 가지 일을 그냥 두고 따로 다른 일에 나아가서 잘 窮究하여 인다. 이와 같이 窮究하고 또 窮究하여 積累深熟하면 自然히 마음이 漸次 밝아지고 義理의 實相이 漸次 눈 앞에 드러난다. 그 때에 다시 전번에 窮究하여 얻지 못한 것을 집어 일으켜서 細心하게 端緒를 尋究하고 이미 窮究하여 얻은 道理와 더불어 參攷하여 시험하고 비추어서 생각하던 不知不覺에 전에 아직 窮究하지 못한 것을 합쳐서 一時에 서로 啓發하고 깨달아 풀려진다. 이것이 곧 窮理의 活法이다.」³⁾

이 引用文의 前段 더우기 그 末節에 <이와 같이 窮究하고 또 窮究하여 積累深熟하면 自然히 心地가 점차 밝아지고 義理의 實相이 점차 눈 앞에 드러난다>는 것은 恒常的·漸進的 完成을 뜻하는 것이다. 그리고 後段 末節에서 <不知不覺에 전에 아직 窮究하지 못한 것을 합쳐서 一時에 서로 啓發하고 깨달아 풀려진다>는 것은 非恒常的 現象으로서 前段의 恒常的 過程을 補充하고 있다.

以上과 같이 본다면 退溪는 이미 現代教育學의 核心問題를 통찰하여 그 二重課題의 統一을 指向하고 있었다고 생각된다. 이러한 前提下에 나는 退溪에 있어서 非恒常的인 教

2) 文集卷之四十一 雜著 心無體用辯, 全書上 920面. 爲學莫把作高奇玄妙想 且當依本分名理上做 切近底平明白底功夫 研窮體驗積之之久 自然日見其高深遠大而不可窮處 乃爲得之.

3) 文集卷之十四 答李叔獻 則 戊午 別紙, 全書上 371面. 窮理多端 不可拘一法 如窮一事不得 便生 厭底 這下復以窮理爲事者 謂之遷延逃避可也 不然所窮之事 或值盤錯背紫 非力索可通 或吾性偶開 於此 雖極力燭破 且當置此一事 別就他事 窮得 如是窮來窮去 積累深熟 自然心地漸明 義理之實 相若目前 時復拈起向之窮不得底 細心細釋 與已窮得底道理 參攷照助 不知不覺地 片前未窮底 一時相發悟解 是乃窮理之活法.

育學的 概念들을 찾아내어, 分析的으로 解明해 보기로 하겠다. 본시 教育은 教化可能性 중 恒常性을 前提하고 있지만 그러나 知的 任意的인 累積이 아니라 現實的 洞察의 獲得이 問題가 될 때는 時局이 다르다. 이 洞察은 漸次的으로 構築될 수 있는 것이 아니고 忽然히 나타나는 것이다. 그것은 말하자면 忽然히 躍入하여 電光石火와 같이 點火된다. 退溪가 <不知不覺地 并前末窮底 一時相發悟解>라고 하는 것은 바로 이것을 뜻하는 것이다. 到處에 새로운 洞察이 마치 內的인 照明처럼 忽然히 나타나며 우리는 한갓 이것을 豫備할 수 있지만 그러나 그것이 躍入할 때까지 기다리지 않으면 안 된다. 이러한 知는 마침내 最後瞬間에 意識에서의 自己認識으로서 抬頭한다. 이처럼 教育의 非恒常的 形態는 一般으로 意識的인 教育的 計劃의 限界를 指示하며 모든 人間的 機構에서 離脫하는 運命的인 要素의 干與에 대하여 教育을 開放한다. 우리는 이러한 非恒常的 概念으로서 退溪의 興起·訓告·助言·立志를 들 수 있을 것이다.

2. 興 起

退溪는 <朱子書節要序>에서 發端興起 또는 感發興起라는 말을 자주 使用하고 있다. 退溪가 朱子全書를 入手한 것은 43歲 때였고 더우기 朱子의 書札에서 感發興起하여(漸已之學에 힘쓰게 되었으니 겨우 爲學의 要領을 다득한 것은 49歲 때였다고 짐작된다. 이리하여 58歲에 비로소 朱子書節要의 序文을 기록하게 되었다.

「대개 人之爲學에는 반드시 發端興起되는 곳이 있어 이것으로 인하여 나아갈 수 있다. 또한 天下의 英才가 많이 聖賢의 글을 읽지 않음이 아니고, 夫子의 說을 되기를 부기나리 하지 않음이 아니로되 眞성 힘을 이 學問에 쏟지 않은 것은 니름이 아니라 이가 그 端精을 얻어 그 마음을 證驗(振作)함이 있지 않기 때문이다. 이제 이 書札의 말은 그 當時 師友之間에 旨訣을 講明하고 工程을 責勉하며 泛論에 있어 同一하지 않음이 지와 같으니 어찌 사람의 뜻을 일고 사람의 마음을 일으키지 않음이 없겠는가... 이 같은 論語의 뜻이 있으나 誘奪의 害는 없다. 그러나 즉 장차 學습로 하여금 感發興起시킬 것이다. 眞知眞踐에 從事하는 것은 이 글을 비나고 무엇으로써 하겠는가.」⁴⁾

引用文中 <發端興起>는 被動的으로 使用되어 있고, <發其端而驗其心>은 能動的이다. 下段의 <發人意而作人心>은 能動的이요, <感發興起>는 使役被動으로 使用되어 있다. 이것은 다음 引用文에서도 마찬가지다.

4) 文集卷之四十二 朱子書節要序, 全書上: 939~40面. 夫人之爲學 必有所發端興起之由 乃可以因而進也 且天下之英才不爲不多 讀聖賢之書 誦夫子之說不爲不動 而卒無有用力於此學者無他 未有以發其端而驗其心也 今夫書札之言 具一時師友之間 講明旨訣責勉工程 非同於泛論如彼 何莫非發人意而作人心也... 此書有論語之旨 而無誘奪之害 然則將使學者感發興起 而從事於眞知眞踐者 舍是書何以哉.

[그러므로 사람에게 告함에 能히 사람으로 하여금 感發하고 興起하게 한다. 홀로 當時 및 門下의 신비에 있어 그러할 뿐 아니라 비록 百世의 언 후라도 진실로 가르침을 얻어 듣는 者는 提耳而命함과 다름이 없다.]⁵⁾

發端興起 또는 感發興起라고 할 때 <發端>이란 語源的으로는 <일의 첫머리가 처음으로 일어난다>는 뜻이요, <感發>이란 <깊이 느끼어 마음이 움직이며 기운을 내어 일어난다>는 뜻이다. 그리고 <興起>란 能動的으로 쓰일 때는 <떨쳐 일어난다>(aufwachen)는 뜻이요 使彼被動的으로 쓰일 때는 <떨쳐 일으킨다>(aufwecken)는 뜻이다. 그러면 왜 興起는 非恒常의인 概念이라 할 수 있는가.

이것을 理解하기 위하여 알기 쉽게 身體的 過程에 比喻하면 興起는 <잠에서 불러 일으킨다>(aufwecken)는 것, 즉 覺醒이 缺如된 狀態에서 떨쳐 일으킨다는 것이다. 첫째로 그것은 自己自身에 있지 않는 狀態 속에서 자고 있는 人間으로 하여금 <醒起>(erwachen)에 있어서 自己自身으로 돌아오도록 喚起시킨다. 따라서 둘째로 興起는 처음부터 <잠>과 <醒>으로서 比喻되어지는 狀態의 二元的 端緒를 前提하고 있다. 다시 말하면 興起는 <그렇게 있어서는 안 되는>(Nicht-so-sein-sollen) <非本來的> 狀態에서, <있어야 하는>(Sein-sollen) <本來的> 狀態에로의 移行이다. 그러므로 興起의 概念은 人間의 自發的인 醒起를 指向하는 것이 아니라 他人에 의한 喚起를 指向하는 것이다. 이 경우에 教育者는 오래 잠자고 있는 諸能力을 一擊에 自己自身の 活動으로 開放한다. 이와 같이 非本來的 狀態와 本來的 狀態는 程度的인 差異가 아니라 種的으로 區別되며 따라서 前者에서 後者에로의 移行은 뚜렷한 斷絶의 性格을 띠고 있다. 이것은 時間的으로는 그 移行過程의 <突然性>을 의미한다. 興起의 非恒常性이란 바로 이것을 말하는 것이다. 退溪가 <天下의 英才가 많이 聖賢의 글을 읽지 않음이 아니요 夫子의 說을 외기를 부지런히 하지 않음이 아니로되 覺醒 힘들이 學問에 쓰여 있지 않다>라고 한 것은 눈으로 보아도 보이지 않고 귀로 들어도 들리지 않는다는 말과 같이 긴 睡眠에서 깨어나지 못하는 非本來的 狀態를 가리키는 것이라고 생각된다. 다시 말해서 <그 端緒를 열어 그 마음을 振作함이 있지 않기 때문이다>라는 것은 發端興起함이 없으면 언제나 惰性的·日常的인 非本來性 속에 잠자고 있을 뿐, 여기에서 깨어나 本來性으로 移行할 수 없다는 것을 뜻한다.

그러나 여기에 問題가 있다. 즉 興起는 一回的인 現象인가 또는 항상 새로이 遂行되어야 하는가의 問題가 그것이다. 이 물음에 대하여 우리는 興起概念을 教育學的 領域에 適用할 때 後者の 可能性에 贊同하지 않을 수 없다. 왜냐하면 우리는 人間이 일단 獲得한 成長속에 지속되지 못하는 것은 그 軟弱性과 倦怠性에 기인 한다는 것을 알고 있기

5) 同上, 全書上 939 面. 故其告人也 能使人感發而興起焉 不獨於當時及門之士爲然 雖百世之遠 苟得聞教音 無異於提耳而命也.

때문이다. 따라서 成長은 오래동안 教育者의 不斷한 參與를 필요로 한다. 이 경우에 人間은 每回마다 全的으로 새로이 시작할 必要는 없다. 그러는 동안 人間은 自己의 힘으로 언제나 成長하고 있다. 이러한 의미에서 우리는 이것을 部分的인 恒常的 過程이라 할 수 있을 것이다. 다만 여기에 注意할 것은 이러한 部分的인 恒常的 過程을 全體的인 教育過程과 同一視해서는 안 된다는 것이다. 우리는 興起의 概念을 오히려 突然性에 의해서 恒常的인 흐름에서 浮刻되는 事實들에 局限시키고자 한다. 그런 다음에 비로소 事實들은 部分的 機能으로서 全教育過程에 대한 그 意義에서 探求되어야 할 것이다.

以上으로써 우리는 感發興起의 概念이 지니고 있는 教育學의 意義를 대충 풀이했다. 이같은 興起性은 一種 獨特한 Kategorie로서 오늘날 새로운 評價되어야 하겠다. 다음으로 나는 退溪의 教育思想에서 示唆되어 있는 〈訓告〉의 概念에 눈을 돌리고자 한다.

3. 稱讚·非難 및 訓告

興起는 被教育者에 대한 喚起로서 〈訓告〉(Ermahnung)와 一脈相通한다. 그리고 訓告은 教育의 가장 단순한 非恒常的 形態라 하겠다. 어머니가 反抗的인 子女를 언제나 端正히 하라고 訓戒하며, 教師가 怠慢한 生徒를 熱心히 공부하라고 訓戒하며, 아버지가 客地로 떠나는 子息을 품가짐에 조심하라고 訓戒해서 보낸다는 것은 모두 빈번하고 自明한 日常事에 속하는 것이다. 이처럼 訓告은 人生에 있어 一般的인 教育手段으로 通用되고 있다. 여기서 教育學的 契機는 教育者가 被教育者의 生活에 새로운 方向을 指示하기 위하여 밖으로부터 突然 干預한다는 것이다.

退溪가 들어내어 이 訓告에 言及한 적은 그리 흔하지 않다. 退溪는 〈朱子書節要序〉에서 晦菴의 書札에 의하여 感動되어 이렇게 말하고 있다.

「…書札에서는 더욱 느끼는 바가 있다. 대개 그 全書로 나아가서 論한다면 冥이 負荷하고 冥다가 包涵하는 것과 같이 비록 있지 않은 바가 없고 求하여 그 要旨를 얻기 이더우나 書札에 이르러서는 각각 그 人材의 稟賦의 高下와 學問의 淺深을 따라 證驗을 살피서 藥을 쓰며 物에 응하여 爐錘를 배풀어 혹은 抑하고 혹은 揚하며 혹은 導하고 혹은 教하며 혹은 激하여 進하게 하고 혹은 斥하여 翫하게 하여 心術의 隱微한 사이에 그 작은 罅를 容納하는 바가 없고 義理를 窮索하는 즈음에 홀로 먼저 毫釐의 誤差를 비추니 그 規模가 廣大하고 法心이 嚴密하다.」⁶⁾

위의 引用文에서 〈或抑或揚 或導或教 或激而進之 或斥而警之〉라는 句절을 살펴보면 退溪는 訓告을 〈稱讚〉(Lob) 및 〈非難〉(Tadel)과 並行하여 概括的으로 理解하고 있다는 것

6) 同上. …而於書札也 尤有所感焉 蓋就其全書而論之 如地負海涵 雖無所不有 而求之難得其要 至於書札 則各隨其人材稟之高下學問之淺深 審證而用藥石 應物而施爐錘 或抑或揚 或導或教 或激而進之 或斥而警之 心術隱微之間無所容其纖惡 義理窮索之際獨先附於毫差 規模廣大心法嚴密.

을 알 수 있다. 그러나 우리는 우선 이것을 각각 區別해서 分析하겠다.

<抑>은 抑貶이니 대체로 非難의 뜻으로 해석할 수 있고 <揚>은 稱揚 즉 稱讚의 뜻이라고 말할 수 있다. 非難(抑貶)은 否定的 意味에서 그리고 稱讚(稱揚)은 肯定的 意味에서 모두 人間의 過去の 態度에 關係한다. 물론 抑貶과 稱揚은 過去の 態度를 넘어서 間接的으로 未來를 指向할 때에 비로소 教育的 性格을 가진다. 즉 教育者는 抑貶을 過去の 態度의 反省에 대한 叱責으로서 抑制하려고 하거나 또는 稱揚을 過去の 態度에 대한 稱讚으로서 鼓舞하려고 한다. 이것에 반하여 訓告는 直接的으로 未來를 指向하며 稱揚보다 抑貶에 더 가깝다. 왜냐하면 訓告가 意味를 가지자면 人間은 教育的 影響에 의하여 脫皮되어야 할 어떤 狀態 속에 存在하고 있기 때문이다.

(1) 訓告는 退後에 의하면 우선 <原狀의 高下와 學問의 淺深에 따라 證驗을 살피서 策을 쓰며 物에 따라 燧鑪를 배운다>는 것이다. 그리고 본래 訓告는 成人이 아니라 兒童에 대해서만 適切한 教育方法이기 때문에 그 相對와 形便과 時期를 고려하지 않으면 無意味하다.

(2) 教育者는 被教育者가 怠慢했던 것에 대해서가 아니라 怠慢했던 것에 대해서 訓告한다. 是故가 <或激而進之>하고 <或斥而警之>한다는 것이 그것이다. <激>은 激發로 <進>은 進取로 통하니 <怠慢했던 것>을 奮發하여 進取한다는 뜻이다. 그리고 <斥>은 斥責로 <警>은 警戒로 통하니 怠慢했던 것을 기리켜서 타인리 注意시킨다는 것을 뜻한다. 이것이 訓告의 精神이다.

(3) 非難이 이길의 行爲에서 結果된 一定한 事實에 關係하는 데 반하여 訓告에 있어서 目的의 焦點은 實現되어야 할 目標에 있다. 따라서 訓告는 分明明히 前向的·未來指向的이며, <或阻或救>되는 것은 이것을 말한다. <導>는 開導로 <救>는 救助로 통하니 怠慢한 者를 깨우치서 方向으로 引導한다는 뜻이요 따라서 이것은 未來指向的이라 하겠다.

이상의 것이 非難·稱讚·訓告는 각각 區別된다 하더라도 서로 緊密히 提攜하지 않는다는 것은 아니다. 즉 過去の 行爲로 인한 非難은 未來에 대한 訓告로 끝나고 반대로 訓告는 非難되어야 할 過去를 指示하는 데에 그 根據를 갖는다. 뿐만 아니라 訓告는 본래 非難의 뜻은 暗示的으로含蓄하고 있기 때문에 退後가 이 兩者를 一括的으로 취급한 것은 이러한 의미에서 옳다고 생각된다.

그런데 古來에 사람들은 訓告의 效果를 正當하게 評價하지 못하고 있는 것 같다. 많은 教育者들은 이렇게 謬論하고 있다. 즉 모든 訓告는 無用하다. 被教育者는 完備한 訓告에도 불구하고 少年의 過誤로 비 출이건다는 것이다. 그리고 이미 言及한 비와 같이 訓告는 正當 方法에 대해서가 아니라 兒童에 대해서만 適切한 行動方式이라는 制約을 가지고 있다. 그러나 兒童으로 成人도 性情의 鈍化와 均一化의 傾向에 빠지서 인격 發展이 怎樣한 程度로부터 多少 衝擊을 必要로 한다. 人間이란 眞正히 自己의 힘으로

서만 一律的으로 改過遷善하는 것이 아니기 때문이다. 다시 말하면 訓告의 領域은 教化可能性이 中止된 때에 미로소 시작이니, 그것은 內的・倫理的인 領域에서 그리하지면 이것을 넘어서 一般으로 人間이 自己本質의 完全한 實現을 自己의 懦弱과 倦怠에서 언제나 새로이 爭取할 때에 더욱 그러하다. 여기에 만일 古典的 教育理論이 教化可能性을 教育可能性과 全的으로 同一視한다면 그러한 理論의 宿命的인 單純化가 있다.

그러나 退溪는 人間의 懦弱과 倦怠를 悉數 透視했기 때문에 長成한 門人들을 언제나 精誠껏 訓告하고 勉勵했다고 門人 鄭惟一은 이렇게 記錄하고 있다.

『... 退溪先生은 諸君의 弱處를 悉數에 至誠篤實한 것을 보던 기... 辭어 나야 甚되기를 勉勵하고 學을 志向하여 “... 勉勵”하는 것을 보던 “... 勉勵”하며 提擲誘掖하든 “... 勉勵”하는 것은 한결 같이 精誠에서 나왔다. 듣는 者 또한 感動하여 奮發하디 하지 않음이 없었다.』⁷⁾

4. 助言과 立志

〈助言〉(Beratung)은 訓告와 다만 間接的으로 關係할 뿐이다. 訓告에서는 他人의 意圖에 대한 意圖的인 影響力이 本質的인 때 만하여 助言에서는 이것이 缺如되어 있다. 助言은 오히려 아무런 意圖없이 他人의 決意에 助力한다.

助言은 가장 단순한 領域에서 가장 높은 領域에 이르기까지 人間生活을 一貫하고 있다. 人間은 自己의 知識이 미치지 못할 때에 언제나 當該分野에서 充分한 知識을 가지고 있는 他人으로부터 助言을 받게 된다. 이리하여 職業相談者가 있는가 하면 結婚相談者가 있고 教育相談者가 있는가 하면 法律相談者가 있다. 같은 意味에서 醫藥對疹이라는 것도 있다. 이것은 그 機能에 있어 病情에 따라 對疹에 後續하는 治療와 임격하게 區別되어야 한다.

이러한 對疹에 比喻하여 退溪는 다음과 같이 말한다.

『病을 얻는 根源과 같은 것에 이르러지는 물론 扁醫가 能히 알파가 아니다. 하물며 이것을 꾸짖음에 藥을 내림으로써 해야 하겠는가. 그렇지마는 이것을 들었다. 朱子기 전에 그 病을 알고 이것을 除去하려고 하던 날이 除去하려고 하는 마음이 곧 能히 除去하는 藥이라고 했다. 된 환에 이의 환구가 藥을 他人에게 묻지 말라. 즉 이 글과 앞에서 이것을 求하고 미급하게 들침(鍼砭)을 놓아 고친다면 반드시 神驗이 있을 것이다. 입에 쓴 藥이 能히 미키는 바가 아니다.』⁸⁾

7) 退溪先生言行錄卷之六 兩錄 言行通達 門人鄭惟一撰, 全書下 870面. 具學者志道誠篤 則言而勉勵 向學窮理 則慫而激勸 勸勸懇懇於提擲誘掖之間者 一出於誠 聞者亦無不感而思奮矣.

8) 文集卷之十六 書 答奇明彦, 全書上 409面. 予若受病根源 固非庸醫所能知 況可責之以藥乎 雖然辨問之 朱夫子之 曰 知其病而欲去之 則只此欲去之心 便是能去之藥 願吾友勿訪藥於他人 即於此句內求之而痛下砭治 則必有神驗 非苦口之藥所能及者矣.

여기에 病이라 함은 <欲去之心>이라는 말이 示唆하듯이 마음의 病痛을 뜻한다. 마음의 病痛이란 南時甫가 일찌기 견뎠던 이른바 <振苗助長>과 같이 초조하게 <心勞極力>하며 理를 窮究함이 <幽深玄妙>에만 치우치고 力行에 <矜持緊急>함을 免치 못하는 初學의 通病을 말한다.

退溪는 이 通病의 治療法을 南時甫에게 다음과 같이 말하고 있다.

「그 治療의 方綱은 공이 스스로 깨닫은 바 첫째로 모름지기 먼저 世間의 窮과 通, 得과 失, 榮과 辱, 利와 害 一切를 度外視하고 靈靈를 괴롭히지 말아야 한다. 이미 이 마음을 辨得한다면 所患은 벌써 五七分 休歇할 것이다.」⁹⁾

여기서 世間의 <窮通·得失·榮辱·利害>에 心勞極力한다는 것은 이른바 <爲人之學>을 이룸이요, 이 모든 것을 度外視한다는 것은 이른바 <爲己之學>을 뜻하는 것이라고 생각된다. 즉

「爲己之學이란 道理로서 우리들이 미망이 알아야 할 바로 삼고 德行을 우리들이 다망히 해야 할 바로 삼아서 가까이 속으로부터 공부를 着手하여 心得躬行함을 期하는 것이 그것이다. 爲人之學이란 곧 心得躬行함을 힘쓰지 않고 기껏을 꾸미고 바깥을 바라 求名取譽하는 것이 그것이다.」¹⁰⁾

그러므로 마음의 病痛이란 爲人之學 즉 世間의 <窮通·得失·榮辱·利害>에 勞心極力하고 <飾虛徇外·求名取譽>하는 것을 말한다.

以上을 要約하면, (1) 心的인 病痛에 대해서는 <庸醫가 能히 알 바가 아니요> 그 對診의 助言은 名醫의 豊富한 醫學的 知識으로써 病狀에 必須不可缺한 洞察을 啓發한다. 그리고 助言은 이 症狀의 結論的 判斷에서 勸告도 하지만 그러나 何等 自己의 決斷을 내리지 않는다. 따라서 先行하는 助言과 後續하는 決斷의 兩機能은 分明히 區別되지 않으면 안된다.

(2) 助言은 단순히 事實의 質問에 대하여 하나의 方途가 提示되는 것이 아니라 多數의 可能性이 分析되고 서로 比較考慮되어서 하나의 可能한 結論的 勸告가 동시에 그 正確한 根據에 대한 洞察의 傳達과 結付되어 있어야 한다. 즉 退溪의 眞意는 心的인 病痛의 治療에도 여러 가지 方途가 있겠지만 名醫의 判斷에 따르면 <欲去之心>의 砭治가 裨益이 있는 <能去之藥>이 된다. 비록 말하면 <爲人之學>은 度外視하고 <爲己之學>에 힘

9) 文集卷之十四 書 答南時甫 彥經 丙辰 別幅, 全書上 361面. 其治療之方 公所自曉 第一須先將世間窮通得失榮辱利害 一切置之度外 不以累於靈察 庶辨得此心 則所患蓋已五七分休歇矣.

10) 言行錄卷之一 類編 教人, 全書下 799面. 爲己之學 以道理爲吾人之所當知 德行為吾人之所當行 所憂苦工 期在心得而躬行者是也 爲人之學 則不務心得躬行 而飾虛徇外 以求名取譽者是也 (金 留編).

쓰는 것이 良藥이라는 것이다.

(3) 助言은 外的 生活의 技術的인 個別的 問題를 넘어서 人間生活의 全體에 影響을 미칠 때에 비로소 그 教育的 意義를 가진다. 다시 말하면 助言의 教育的 意義는 <窮通·得失·榮辱·利害>와 같은 人生의 外的인 問題에 있는 것이 아니라 <以道理爲吾人之所當知하고 德行爲吾人之所當行한다>는 全人生의 根本問題에 功效해야 하는 데 있다. 助言이라고 해서 모두 教育的 價値가 있는 것은 아니며 단순히 技術的인 問題에 대한 助言은 教育的이라고 말할 수 없기 때문이다.

다음으로 <立志>와 助言과의 關係를 고찰하겠다. 助言者의 課題는 助言을 求하는 者로 하여금 그 決意의 前提에 대한 洞察을 얻게 하는 것이다. 그러나 그는 이 決意自體에 어떤 影響을 미치지 않는다. 助言이 순수하게 達成되면 될수록 그것은 더욱 더 엄격한 事實的 水準에서 遂行되어야 하며 그리고 더욱 더 助言者는 他人에서 決意自體를 奪取하지 않도록 注意해야 한다.

이와 같은 決意는 退溪가 거듭 強調하고 있는 <立志>에 속하는 것이다. 나는 우선 立志의 例文을 引用하겠다.

「金孝元이 敬差官으로서 지나가다가 先生을 뵈옵고 爲學의 道를 물었더니 先生은 <立志爲先>이라고 말했다.」¹¹⁾

「學者는 처음에 무엇을 먼저 해야 합니까 하고 물었더니 先生은 <立志爲先>이나 그 뜻하는 바가 또한 무슨 일인지 보라고 말했다.」¹²⁾

「德弘이 뜻을 세워서 그 根本을 정하고 居敬하여 그 뜻을 가지라는 말의 뜻을 물었더니 先生은 朱子의 敎訓을 引用하여 이렇게 말했다. 사람이 일을 하려면 반드시 立志를 根本으로 삼아야 한다. 뜻이 서지 않으면 能히 일할 수 없고 비록 能히 뜻을 세웠다 하더라도 진실로 居敬하여 能히 이것을 가지지 않는다면 이 마음도 또한 泛然하여 주장이 없고 悠悠히 날을 보낼 것이다. 또한 이것은 虛言일 뿐이다. 立志는 반드시 모름지기 事物의 表面으로 高出해야 하고 居敬 하려면 항상 事物 가운데 있어야 하며 이 敬과 事物로 하여금 모두 이긋나지 않게 해야 한다. 달은 모름지기 敬해야 하고 움직임은 모름지기 敬해야 하며 앓음은 모름지기 敬해야 하나니 頃刻에도 떠나 他에서 일지 못한다.」¹³⁾

「그 사람을 가르침은 먼저 그 뜻의 向하는 바를 살피보아 그 材能을 따라 學問을 가르치지 않음이 있다. 그리하여 立志爲先하고 爲己謹獨하여 氣質을 變化시킴을 工夫로 삼는다.」¹⁴⁾

11) 同上, 全書下 801面. 金孝元 以敬差官 遞謁先生 請問爲學之道 先生曰 立志爲先(金富倫).

12) 同上. 問學者之初 何者爲先 先生曰 立志爲先 然觀其所志者亦何事(金隆).

13) 同上. 論持敬, 全書下 796面. 德弘問立志以定其本 居敬以持其志 先生引朱子之訓曰 人之爲事 必立志以爲本 志不立 則不能爲得事 雖能立志 苟不能居敬以持之 此心亦泛然而無主 悠悠終日 亦只是虛言 立志必須高出事物之表 而居敬 則常存於事物之中 今此敬與事物 皆不相遠 言也須敬 動也須敬 坐也須敬 頃刻去他不得(李德弘).

14) 言行錄卷之六 附錄 言行通述, 全書下 870面. 其教人也 先觀其志之所向 莫不隨材授學 而以立志爲先 以爲己謹獨 變化氣質爲工.

「後學이 더 나아감을 請하면 서로 問答함에 온종일 씩어하지 않았다. 그 말은 立志爲先·謹獨爲重이요, 敎誨는 諄諄(懇切)하고 平易明白했다.」¹⁵⁾

위의 引用文中에서 反復되는 <立志>는 字義의으로 풀이하면 <뜻을 세운다> 또는 <뜻을 確定한다> 즉 <決心한다>는 뜻이다. 뜻을 決定하지 못하는 것은 삶이 日常的 習性과 情性의 테두리를 벗어나지 못하기 때문이다. 즉 삶이 非歷史的으로 永達히 同一한 軌道에서 營爲되면 그리고 비록 歷史的 發展 속에서도 이것이 中斷없이 <恒常的> 有機的으로 일어난다면 뜻을 決定한다는 것은 不可能하다. 따라서 立志(決心)는 助言과 같이 언제나 이미 두 개의 相異한 可能性에 있어 選擇의 餘地를 前提하고 있다. 退溪가 <立志爲先> 또는 <立志爲本>이라는 말을 거듭 強調하는 所以다. 日常的 生活의 情性 즉 <事物의 表面을 超出해서> 높은 뜻을 위하여 決心하는 것이 <立志爲本>이요, 名利榮遠을 追求하는 <爲人之學>보다 먼저 「위하는 바없이」(無所爲)¹⁶⁾ 오직 道義心에 感發하는 <爲己之學>을 擇決하는 것이 <立志爲先>이다. 이처럼 立志는 自然的 確實性이 沒落되었을 때 즉 外來的인 障礙가 內的인 恒常的 發展을 阻止할 때 비로소 要求되는 것이다.

5. 敬의 恒常性

그러나 한편으로 非恒常的인 立志가 각 瞬間마다 새로이 遂行되어야 한다면 恒常的인 發展은 不可能하다. 人間은 일단 決行된 立志의 地盤 위에 다시 恒常的으로 營爲할 수 있는 能力을 가지지 않으면 안 된다. 退溪가 <志不立 則不能爲得事 雖能立志 苟不能居敬以持之 此心亦泛然而無主 悠悠終日 亦只是虛言>이라고 하는 所以다. <立志爲先 爲己謹獨> 또는 <立志爲先 謹獨爲重>이라는 말도 같은 뜻을 表現하는 것이다.

退溪는 持敬의 方法에 관하여 다음과 같이 記述하고 있다.

「먼저 이 마음을 齊莊靜一한 가운데 두고 이 理致를 學問思辨하는 사이에 窮究하여...아침 저녁으로 늘 그러하고 오늘도 내일도 계속하여 혹은 夜氣가 淸明한 때에 紉繹 玩味해 보고 혹은 日用酬酢할 때에 體驗 栽培하면 처음에는 아직 扞肘·矛盾의 患이 있으며 또한 때로는 極히 辛苦스럽고 快活하지 못한 病이 있음을 免치 못하지만... 더욱 마땅히 스스로 믿고 더욱 勉勵하여 관을 쌓음이 밍고 筋을 씀이 오래함에 이르러서는 自然히 마음과 理致가 相涵하여 그 融合 貫通을 재만지 못한다... 또 따라서 부지런히 힘써 이미 나의 才能을 다하면 顏子의 仁을 이기지 않는 마음과 나라를 위하는 事業이 그 가운데에 있다... 畏敬이 日用에서 떠나지 않으면 中和位育의 功을 이룰 수 있고 德行이 齊倫에서 벗어나지 않으면 天人合一의 妙를 거기지 얻는다.」¹⁷⁾

15) 同上 行略, 全書下 872面. 後學請益 相與問答 窮日不倦 其言以立志爲先 以謹獨爲重 敎誨諄諄 平易明白(林啓).

16) 言行錄卷之二 頌編 敎人, 全書下 799面. ...即張敬夫所謂無所爲而然也...

17) 文集卷之七 節 進理學十圖稿, 全書上 197~8面. 其爲之之法 必也有此心於齊莊靜一之中 窮此

여기서 <朝爲夕焉而有常 今日明日而相續>이라든지 <尤當自信而益勵 至於積眞之多用力之久>라든지 <又從而僣焉孳孳 既竭吾才>라든지 <畏敬不離乎日用>이라든지 <德行不外乎彝倫>이라는 귀결은 모두 居敬의 <恒常性>을 말한다. 이처럼 非恒常的인 立志와 恒常的인 居敬을 並行하고 前者로써 後者를 補充하는 教育 즉 教育의 <部分的 非恒常性>을 充分히 示唆하고 있는 데에 退溪思想의 現代的 意義가 있다고 筆者는 생각한다. 그리고 <中和位育之功可致> 또는 <天人合一之妙斯得矣>라는 것은 敬의 窮極目標요, 이것은 또한 退溪哲學의 理念이기도 하다.

III. 退溪哲學의 理念

1. 仁의 概念

儒學의 窮極目標은 求仁에 있다. <仁>은 실로 人倫道德을 一貫하는 根本原理요 모든 개개의 德을 總括하는 德의 理想이다. 孔子의 「能行五者於天下爲仁矣…曰 恭·寬·信·敏·惠」¹⁸⁾ 또는 「吾道一以貫之」¹⁹⁾라는 말은 이것을 뒷받침하고 있다. 그리고 孔子가 「聖人吾不得而見之矣」²⁰⁾라 하고 또 「若聖與仁 則吾豈敢 抑爲之不厭 誨人不倦 則可謂云爾已矣」²¹⁾라고 하는 것을 보면 仁의 概念이 德의 理想을 뜻한다는 것을 알 수 있을 것이다.

退溪는 이러한 仁의 思想을 繼承하는 동시에 宋學을 通過했기 때문에 그 仁의 概念은 人倫世界를 넘어서 이른바 <物我一體>의 存在論的 見地에까지 擴大되고 있다. 이것은 다음과 같은 글에서도 理解될 수 있을 것이다.

「대개 聖學은 仁을 求하는 데에 있다. 모름지기 이 뜻을 깊이 體得하라. 必야호로 天地萬物과 一體가 됨을 見得할 것이다.」²²⁾

또 退溪는 張橫渠의 西銘을 해석하면서 이렇게도 말한다.

「대개 橫渠의 西銘은 反覆해서 나와 天地萬物의 그 理致가 본래 하나인 까닭을 미루어 밝힌 것

理於聖問思辨之際…朝爲夕焉而有常 今日明日而相續 或袖澤玩味於夜氣清明之時 或體驗及培於日用酬酢之際 其初猶未免或有掣肘矛盾之患 亦時有極辛苦不快活之病…尤當自信而益勵 至於積眞之多 用力之久 自然心與理相涵 而不覺其融會貫通…又從而僣焉孳孳 既竭吾才 則顏子之心不違仁 而爲邦之業在其中…畏敬不離乎日用 而中和位育之功可致 德行不外乎彝倫 而天人合一之妙斯得矣.

18) 論語 陽貨.

19) 同上 里仁. 子曰 參乎 吾道一以貫之…曾子曰 夫子之道忠恕而已矣.

20) 同上 述而.

21) 同上.

22) 進聖學十圖 西銘, 全書上 201面. 蓋聖學在於求仁 須深體此意 方見得與天地萬物爲一體.

이다. 狀이 仁의 體에서 나와서 我가 있는 私心을 깨뜨리고 無我的 公理를 크게 열어서 그 洞鈍하기 돌과 같은 마음으로 하여금 融化·洞徹하여 物·我的 間隔이 없게 해서 一毫의 私意도 그 사이에 容納함이 없게 하였으니 天地가 한 집이 되고 온 나라가 한 사람이 되어서 痒癢·疾痛이 진실로 내 돈에 切實함을 보면 仁道를 얻을 수 있다.]²³⁾

退溪는 여기서 仁의 概念을 形式的 側面과 內容的 側面에서 풀이하고 있다. 즉 <狀出仁體 因以破有我之私 廓無我之公>이라 함은 이른바 <遏人欲存天理>라는 말과 같이 仁의 概念은 하나의 理想으로서 形式的·普遍的으로 規定하는 것이요, 그리고 <痒癢疾痛 眞切吾身>이라 함은 이른바 <惻隱之心>(愛)과 같이 仁의 概念을 內容的·實質的으로 規定하는 것이라고 생각된다. 그러면 仁의 形式的 規定이란 무엇을 말하는가.

2. 內在의 理想主義

退溪는 張橫渠의 말을 援用하면서 다음과 같이 말한다. 즉 仁이라는 것은 비록 종내는 天地萬物과 一體가 되는 境地라 하겠으나 이 理致를 理解하려면 반드시 <먼저 自己로부터 根本이 되고 主宰가 되어> 모름지기 님과 내가 한 理致여서 가슴에 가득한 惻隱之心이 貫徹流通하여 막힘이 없고 고루 미치지 않는 데가 없음을 깨달아야 한다.

「爲仁의 功이 비로소 親切有味하고 蕪蕪하여 交涉이 없는 憂患을 免하고 또 認物爲己의 病痛이 없으면 心德이 온전한 것이다.»²⁴⁾

옛날 子貢의 <如有博施於民 而能濟衆 如何 可謂仁乎>라는 質問에 대하여 孔子가 대답하기를 <何事於仁 必也聖乎 堯舜其猶病諸 夫仁者己欲立而立人 己欲達而達人 能近取譬 可謂仁之方也已>라고 한 것은 退溪에 의하면 이와 같은 뜻이다. 즉 退溪는 이렇게 解釋하고 있다.

「네게 子貢이 나의 몸과 親密하고 切實한 곳에 나아가서 仁을 求함을 알지 못하고 이것을 太闊·遠·無關涉에서 찾았다. 그러므로 夫子는 이것을 말하여 그로 하여금 自身으로 돌아와 仁의 體를 가장 切實한 곳에서 認得케 하려는 것이다.»²⁵⁾

이처럼 退溪는 <仁의 體>를 필경 我와 天地萬物이 一體가 되는 道德의 理想으로 보지만 太闊遠 無關涉한 곳에서 찾는 것이 아니라 自己와 切實한 關係가 있는 現實에서 體認

23) 文集卷之七 經筵講義 西銘考證講義, 全書上 218面. 蓋橫渠此銘 反覆推明吾與天地萬物 其理本一之故 狀出仁體 因以破有我之私 廓無我之公 使其頑然如石之心 融化洞徹 物我無間 一毫私意無所容於其間 可以見大地爲一家 中國爲一人 痒癢疾痛眞切吾身 而仁道得矣.

24) 龍聖學十圖 西銘, 全書上 201面. 爲仁之功 始視切有味 免於蕪蕪無交涉之患 又無認物爲己之病 而心德全矣.

25) 西銘考證講義, 全書上 218面. 蓋子貢不知就吾身親切處求仁 而求之太闊遠無關涉 故夫子言此 使其反之於身 而認得仁體最切實處.

體得해야 한다고 생각한다. 다시 말하면 仁이란 단순히 超越的인 理想이 아니라 이니까
지나 現實에 內在하는 것 즉 內在的 理想이 아니면 안 된다. 이것은 退溪의 다음과 같
은 말에서도 알 수 있을 것이다.

「만약 이 理致를 알지 못하고 널리 天地萬物의 一體를 仁이라고 한다면 이른바 仁의 體는 莽莽
蕩蕩(深遠廣大)하여 나의 心身과 더불어 무슨 干預가 있겠는가.」²⁶⁾

여기서 우리는 잠시 理想과 現實의 問題를 살펴 보고자 한다. 보통 우리는 idea(Idee
理念)를 追求하는 삶의 態度를 理想主義(Idealismus)라고 말한다. 現實에 큰 不滿 또는
嫌惡을 느끼고 이것을 改善 내지 破壞하여 보다 더 좋은 狀態를 招來하려는 것이 理
想主義다. 이와 反對로 주어진 現實에 滿足하고 執着하는 것이 現實主義라 하겠다. 그
러기에 理想과 現實은 二元 對立的으로 乖離할 뿐 아니라 理想은 追求되는 目標로서
現實을 超越하지 않으면 안 된다. 우리는 이와 같은 超越的 理想主義를 Platon의 哲學
에서 볼 수 있다. 그는 現象世界를 超越한 idea의 世界를 靈魂의 故郷으로 思慕했다.
이 超越的 理想主義의 特色은 理想과 現實의 二元的 對立을 極도로 徹底化하고 理想을
超現實的인 形而上學的 實在이라고 보는 데 있다. 이 見解에 따르면 理想은 단순히 追
求의 目標일 뿐만 아니라 理想이야말로 實在하는 原型이요, 現實은 다만 이 原型에 關
하는 限에서만 存在할 수 있는 模像에 지나지 않는다. Kant는 그 〈純粹理性批判〉의 先
驗的 辨證論에서 Platon의 idea論에 言及하고 있거니와 그는 理念에 Kategorie와 같은
構成的 機能을 부여하지 않고 그것을 단순히 統制的 原理로서 認定할 뿐이었다. 이러한
觀點에서 말한다면 Kant도 超越的 理想主義者라고 할 수 있을 것이다.

그러나 具體的으로 보면 現實과 理想은 단순히 二元 對立的·超越的으로 전연 離在하
는 것이 아니고 作用하는 理想은 어디까지나 現實 속에 內在하지 않으면 안 된다. 따
라서 具體的인 人生觀은 理想的 現實主義 또는 現實的 理想主義라고 하는 것이 옳은 것
이다. 秋濤의 理想도 追求하지 않는 現實主義란 있을 수 없고 全的으로 現實을 度外視하
는 理想主義란 실은 한낱 空想에 不過하기 때문이다. 理想은 한편으로 現實을 超越하면
서도 또 한편으로는 이 超越에 있어 現實生活에 干預하며 이리하여 現實 속에 內在하게
된다. 다시 말하면 理想과 現實은 相互分離에 그치지 않고 分離함으로써 結合하고 超
越하면서 內在한다.

Kant는 위에서 言及한 바와 같이 Idee를 超經驗的인 것이라고 생각했지만 이것은 단
순히 經驗世界를 超絶한다는 뜻이 아니라 經驗全體로서의 超越이라고도 볼 수 있기 때
문에 한편으로는 이미 內在的이라고도 말할 수 있다. Idee가 統制的 原理라고 하는 理

26) 同上. 若不知此理 而泛以天地萬物一體爲仁 則所謂仁體者 莽莽蕩蕩 與吾身心 有何干預哉.

함도 이러한 의미의 內在觀에 의하여 充分히 理解될 수 있을 것이다.

우리가 이리하다면 內在的 理想主義는 이 程度에서 滿足할 수 없고 加一層 그 徹底化에서 具體化를 要求하게 된다. Idee 는 內在에서의 超越되지 않은 統制的인 뿐만 아니라 內在에서의 內在적 <構成的>이 아니면 안 된다.¹⁾ 이것이야말로 徹底的 內在的 理想主義라 하겠다. Kant의 實踐理性은 理論理性보다 훨씬 現象世界를 超越하는 것이라고 볼 수 있겠지만 또 한편으로는 도리어 보다 더 內在的이요 단순히 統制的인 뿐만 아니라 積極的인 作用을 現實世界에 미치고 있는 것이다. 그러나 어쨌든 絕對的인 立場에서 보더라도 實現 밖엔 理想이 비로 있는 것도 아니고 理想 밖엔 現實이 있는 것도 아니다. 자기 속에 理想을 實現하는 現實만이 진정한 現實이요 現實로서 자신을 實現하는 理想만이 진정한 理想이다. 이와 같은 見解의 典型的인 것이 Hegel의 絕對的 理想主義다.

그러나 理想主義가 이처럼 徹上徹下 內在化된다면 그것은 마침내 自己矛盾에 빠지게 된다. 그로 말미암아 理想主義는 그 特色인 二元的 對立을 止揚하고 스스로 하나의 現實主義로 轉落하기 때문이다. 徹底的 內在的 理想主義는 기실 徹底的 現實主義에 지나지 않는다. <理性的인 것은 現實的이요, 그리고 現實的인 것은 理性的이다>라고 하는 Hegel <法哲學>의 저 有名な 말은 이것을 端的으로 表現하는 것이다. 만일 理想主義의 現實主義가 완전히 一致하고 理想即現實·現實即理想이라고 한다면 벌써 여기에는 특히 理想이라 할 理想도 없고 특히 現實이라 할 現實도 없으며 다만 永遠히 生成消滅하는 實在的 世界가 있을 뿐이다. 우리는 理想을 向하여 現實과 對決하는 努力조차 필요하지 않을 것이다. 徹底的 內在的 理想主義는 이러한 危險을 內包하고 있다. 退溪가 <西銘考證論議>에서 引用하고 있는 張橫渠의 仁說에도 이러한 危險을 招來한 餘地가 없지 않다.

仁者는 비유 天地萬物의 一體가 된다 하더라도 그러나 만드시 먼저 自己로부터 原本으로 하고 工夫로 된 必要가 있다. 즉 物我一理·相關親切의 意味와 저 滿腔子 惻隱之心이 貫徹流行하여 萬물이 잇지 않고 周徧하지 않는 곳, 비아호로 이것이 仁의 實體라는 것을 見得하다.²⁾

이것이 惻隱之心 貫徹流行 無有壅閼 無不周徧處라고 하는 것은 現實이 <從自己爲原本爲工夫>에서 시작하여 徹底的 實現된 境地요 現實即理想이라고 할 수 있을 것이다. 이것은 佛敎 특히 禪의 <生死即涅槃> <生死即涅槃>이리든지 老子의 <道可道非常道> <大道存仁義>리든지 莊子의 <大道不稱> <不道之道>리든지 思想에 있어서 危險性을 內包하고

27) 同 上. 仁者謂以天地萬物爲一體 然必先要從自己爲原本爲工夫 仍須見得物我一理 相關親切意味 則去滿腔子惻隱之心 貫徹流行 無有壅閼 無不周徧處 方是仁之實體.

있다고 생각된다.

理想主義의 本質은 超越에 있다. 그러나 理想과 現實과의 極端的인 對立은 도리어 理想主義의 本性에 矛盾된다. 그것은 退溪의 <求之太闢遠無關涉> <天地萬物一體爲仁 則所謂仁體者 靡非蕩蕩 與吾身心 有何干預哉>라는 말과 같이 理想과 現實과의 關係은 廢棄하기 때문이다. 그러기에 現實的 理想主義는 二元的·超越的이면서도 一元的·內在的이요 一元的·內在的이면서도 二元的·超越的이 아니면 안 된다.

이렇게 본다면 退溪가 理想(仁)과 現實을 <公과 私> <天理와 人欲>의 關係로 파악한 것은 卓見이라 하지 않을 수 없다.

『聖字』같은 즉 我다. 『聖實』의 이론바 <我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人>의 我字는 吾字와 同一하니 모두 公이다. 그러나 孔子의 <絕四 毋意 毋必 毋固 毋我>의 我字는 私다. 夫子의 이론바 <己欲立而立人>의 己字는 公이다. 그러나 顏子의 <克己復禮>의 己字는 私다. 數字의 意義은 公과 私, 天理와 人欲, 得과 失, 公과 私, 天理와 人欲, 得과 失의 나누어짐이 단지 符號의 判別과 같을 뿐만 아니라 善은 毫釐이나 千里를 그 료친다.]²⁸⁾

여기서 <數字之稱本合爲一字一字之間 一公一私 而天理人欲得失之分 不啻如霄壤之判 差毫釐而謬千里>라는 말은 公과 私, 天理와 人欲, 得과 失이 天地의 差와 같지만 我 또는 己 一字로 表示되어 있다는 것이다. 그러나 이것은 결코 超越即內在·理想即現實·公即私라는 辨證法的 統一이 아니다. 絶對的인 辨證法的 統一은 甚 徹底한 理想主義로서의 徹底한 現實主義의에는 아무 것도 아니기 때문이다.

그러므로 具體的인 現實世界는 理想과 現實과의 相對的·程度的 統一이다. 徹底한 內在的 理想主義는 도리어 有限한 人間的 立場을 度外視한 抽象的 內在觀에 기인하는 것이다. 이처럼 理想은 超越하면서 現實에 內在하고 內在하면서 超越하는 相對的인 內在的 理想이 아니면 안 된다. 물론 이 內在的 理想은 어떤 意味에서도 絶對的인 超越이 될 수 없다는 것은 아니다. 그러나 遠大한 理想은 宗教的·道德的 理想과 같이 결코 完全히 實現될 수 없는 無限過程의 性格을 가지고 있다. 그렇다고 해서 그것은 결코 空想과 同一視해서는 안 된다. 理想은 現實의 삶에 作用하여 적어도 그 方向을 提示해주지만 空想은 現實的으로 無價値한 것이기 때문이다. 이러한 意味에서 退溪의 <天理人欲得失之分 不啻如霄壤之判 差毫釐而謬千里>라는 말은 無限過程的인 理想의 境地를 가르키는 것이라고 생각된다. Kant 가 Idee 에 統制的 機能을 歸屬시키는 所以도 여기에 있다. 그

28) 同上, 全書上 219面. …孔子吾即我也 與子貢所謂我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人之我字 吾字同 皆公也 而子絕四 毋意毋必毋固毋我之我字 私也 夫子所謂己欲立而立人之己字 公也 而顏子克己復禮之己字 私也 數字之稱本合爲一字一字之間 一公一私 而天理人欲得失之分 不啻如霄壤之判 差毫釐而謬千里…

러나 Kant 의 Idee 는 實在하는 것이 아니기 때문에 그 統制的 機能의 힘은 Idee 에서 나오지 않는다. Idee 는 다만 우리의 努力에 의하여 그 機能을 發揮한 뿐이다. 이러한 理想主義는 自力的 理想主義라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 道德의 理想主義는 모두 自力的 理想主義이니와 우리는 이 외에 他力的·宗教的 理想主義, 藝術的 理想主義, 主知的 理想主義 등등을 들 수 있다. 그러나 眞이 眞의 前提가 되고 善을 美로 느끼게 하는 存在論的 根據는 眞·善·美를 總括하는 仁愛에서 찾지 않으면 안 된다. 지금까지 우리는 仁의 形式的 規定을 고찰해 왔으나 이제 仁의 內容的 規定을 一瞥하고자 한다.

3. 人格的 仁愛

仁의 概念을 內容的으로 規定하면 대충 <사랑>이라고 하겠다. 孔子의 <愛人>²⁹⁾, 孟子의 <惻隱之心>³⁰⁾, 朱子의 <愛之理> <仁則愛>³¹⁾가 그것이다. 退溪는 이러한 傳統的 解釋을 繼承하여 <仁愛>³²⁾라는 말을 使用하고 특히 自愛에서 他愛로 나아가는 差別的인 愛를 強調하여 墨家の 無差別的 兼愛와 佛家의 <認物爲己>와 같은 博愛를 詰難하면서 張橫渠의 西銘을 다음과 같이 풀이하고 있다.

『予字 및 銘中の 9개의 吾字는 원래 사람마다 自己를 일컫는 말에 기준 것이다. 그렇지만 무엇이 誰를 認는 者는 이 10字에 있어 한갓 橫渠의 自我로 認作하지 말라. 또 凡 人이 我라 이르 르는 것이라고 讓與하지 말라. 모두 大方히 自任하여 自己의 일로 삼아 보아시 비로소 仁을 認 得 이다. 대개 西銘은 본래 仁의 體를 형상한 것이다. 그리고 반드시 自己를 主로 하여 말하는 것 은 무슨 까닭인가. 옛날 夫子는 子貢의 <博施濟衆>이라는 물음에 대답하여 <仁者는 내가 서고 자 하여 남을 세우고 내가 遠하고 자 하여 남을 遠하게 한다>라고 말했다. 그 뜻은 이와 같다. 대개 子貢은 吾身에 親切한 곳으로 나아가서 仁을 求하는 것을 알지 못하고 이것을 太闊濶·無 關涉에서 窺었다. 그러므로 夫子는 이것을 말하여 그로 하여금 自身으로 돌이켜 仁의 體를 가 장 切實한 곳에서 認得하게 하려는 것이다... 墨氏의 사랑이 無差等하고 釋氏의 物을 認定하여 自己로 삼는 病과 같은 것은 모두 이 뜻을 알지 못하기 때문이다.』³³⁾

그리하면 <仁愛>란 무엇인가. 그것은 <내 몸과 가장 親切한> 人格과 人格 사이의 사랑

29) 論語 顏淵. 樊遲問仁 子曰愛人...

30) 孟子 告子上. 惻隱之心 人皆有之.

31) 龍學集上同 仁說. 全書上 206面. ...所謂生之性愛之理仁之體也...蓋公則仁 仁則愛 孝悌其用也.

32) 文集卷之六 疏 戊辰六條疏. 全書上 182面. 所以仁愛之發 然而無因.

33) 西銘考證疏. 全書上 218~9面. 予字及銘中九吾字 一爾爾人人稱自己之辭 然凡讀是書者 於此 予字 勿此認作橫渠之自我 亦勿與與別人之謂我 若當自任其自己事有方得 入西銘本則仁之體 而 必主自己身言者何也 昔夫子答子貢博施濟衆之問而曰 仁者己欲立而立人 己欲達而達人 意與此同 蓋子貢不知就吾身親切處求仁 而求之人間處無關涉 故夫子言此 使其反之於身 而認得仁體最切實處 ...知墨氏愛無差等 釋氏認物爲己之病 皆不知此義故也.

이다. 이와 같은 〈人格의 仁愛〉는 Platon의 idea를 志向하는 〈eros〉도 아니며 Aristoteles의 〈友愛〉(philia)도 아니며 Stoa學派의 〈博愛〉(agapēsis)도 아니며 墨자의 無差別的인 〈兼愛〉도 아니며 基督教의 〈近人愛〉도 아니며 Nietzsche의 〈超人愛〉도 아니다. 退溪는 仁愛를 〈自己를 주로 하고〉 〈내 몸과 親切한 곳〉 〈自身으로 돌이와 가장 切實한 곳〉에서 體認體得해야 한다고 말한다. 그는 이 〈吾身親切處〉 또는 〈反之於身 最切實處〉라는 말을 〈聖學十圖〉 西銘에서는 〈親切有味〉한 곳이라고도 表現하고 있다. 따라서 人格的 仁愛란 나와 가장 가깝고 親切有味한 사람과 사람 사이의 사랑을 말한다. 이를테면 父子·夫婦·兄弟의 사랑이 그것이다. 이것에 비하면 近人愛의 〈이웃〉도 아직 멀다 하겠다. 그러면 여기서 〈나〉란 누구인가. 退溪는 〈西銘〉 가운데에 吾字가 9번이나 사용되어 있다는 것을 指摘하면서 이 〈吾〉는 〈사람마다 自己를 일컫는 말에 갖춘 것이요〉 〈한갓 橫渠의 自我〉로 認作한다거나 〈만 사람이 我라고 이르는 것〉이라고 讓與해서 는 아니되며 各自가 마땅히 自任하여 〈自己의 일로 삼아〉야 한다고 말한다.

그러므로 人格的 仁愛는 사랑하는 사람의 人格을 構成하는 價値의 一部分이라 하겠다. 그것은 사랑받는 사람의 人格의 價値를 志向하는 동시에 사랑하는 者는 사랑받는 者의 人格的 存在를 自己의 世界로 끌어 들여 이것을 自己 自身의 것처럼 느낌으로써 自己 人格을 昇華시킨다. 사랑하는 者는 自己가 사랑받는 者에 대해 對人關係에서 있을 수 있는 最高의 것이라고 생각하는 동시에 사랑받는 者는 사랑하는 者의 사랑을 自己의 完成이라고 느끼고 이것에 感謝한다. 사랑하는 者는 사랑받는 者의 거울이라고 하는 所以이다. 사랑받는 者는 自己의 眞正한 道德의 本性으로 이끌어 간다. 人格的 仁愛는 相對者를 變化시키고 그로 하여금 사랑하는 者가 相對된 속에 모고 사랑하게 되는 것으로만 들 수 있는 能力을 가지고 있다.

이와 같이 人格的 仁愛는 가장 가까운 사람의 人格的 價値 즉 個性的 理念을 志向하는 것이다. 人格的 仁愛가 〈利他〉라는 點에서 본다면 近人愛와 비슷하지만 前者가 個性的인 人格的 價値를 志向하며 選擇的인데 반하여 後者는 兼愛와 같이 普遍的인 人格的 價値를 志向하고 따라서 近人愛와 같이 사람을 選擇하지 않는다. 近人愛에 대해서는 모든 사람이 이웃이기 때문이다. 이 點에서 본다면 人格的 仁愛는 無差別的인 兼愛의도 다르다. 그리고 또 近人愛는 他人의 經驗的 存在를 指向하며 그의 幸福을 원하지만 人格的 仁愛는 人間의 理念을 志向한다. 즉 사랑하는 者는 사랑받는 者의 現實의 存在 속에서 直觀된 理念的·道德的 存在를 指向한다. 이 點에서 본다면 人格的 仁愛는 도리어 超人愛와 비슷하다. 그러나 人格的 仁愛가 어디까지나 個性的인 理念을 志向하는 데 반하여 超人愛는 類型的인 人間의 理念을 志向한다.

다음으로 위의 引用文에서 退溪가 示唆하고 있는 것은 사랑이란 人格的 仁愛에서 近

人愛를 거쳐서 物我一體의 普遍的인 博愛로 점차 擴充되어 간다는 것이다. 여기에 必要한 것은 오직 自己克服이요 自己否定이다. 人格的 仁愛에 있어 사랑하는 者는 이미 <그를 위해> 自己가 있는 바의 것을 찾는다. 人格的 仁愛는 人格에 대한 補充的 價値이기 때문이다. 무릇 人間은 원래 利他心을 가지고 있으며 自己를 否定하고 <남을 위해> 獻身하는 利他心이 近人愛의 本質이다. 近人愛는 他人의 自我의 體驗·感情·道德的 存在에 대한 나의 自我의 不可思議한 倫理的 交通이다. 이와 같은 사랑에서 나오는 同情이 社會의 連帶性을 높히 준다. 이것은 오직 自己克服에 의해서만 可能的 것이다. <仁者克己復禮也>라고 하는 所以다. 그리고 이 自己를 克服하는 超越的 作用에 있어 近人愛는 他人으로 擴充되어 간다.

退溪에 의하면 이 近人愛가 다시 克服된 때에 仁愛는 비로소 有我의 私心을 깨뜨리고 無我的 公理를 크게 얻어 그 頑鈍하기 불과 같은 마음으로 하여금 融化洞徹하여 物·我의 間隔이 없게 해서 一點의 私意도 그 시이에 容納됨이 없게 했으니 天地萬物이 一家가 되고 온 나라가 한 사람이 되어서 痒癢·疾痛이 진실로 내 몸에 切實함을 보면 仁道를 얻을 수 있다는 것이다. 退溪의 다음 글도 이와 같은 뜻이다.

「마음 밖에 다시 따로 있는 것이 무엇이겠는가. 이것을 方體라 달할 수 없고 內·外를 나눌 수도 없으니 이것이 仁者는 天地萬物과 一體가 되고 惻隱之心이 四海에 普及하며 六合(宇宙)에 彌被하기에 至한 所以다.」³¹⁾

여기에 <仁者所以與天地萬物爲一體 惻隱之心 足以普四海彌六合也>는 分明히 仁愛의 理想的 境地를 말한다. 이러한 理想으로서의 仁愛는 退溪의 見解에 따르면 어디까지나 親切有味한 現實에서 認得되어야 한다는 것이다.

IV. 結 論

위에서 나는 退溪의 教育思想과 退溪哲學의 理念을 내 나름대로 해석해 보았다. 이 兩者는 別個의 問題가 아니라 실은 內的인 聯關性을 가지고 있다. 教育의 非恒常性和 恒常性的 統一이라는 現代教育學의 課題에 겨냥하여 나는 退溪의 興起·訓告·助言·立志와 같은 非恒常的인 概念과 恒常的인 居敬의 概念을 分析하는 동시에 前者에 의해 後者를 補充하는 때에 退溪思想의 現代的 意義가 있다는 것을 縷說했다.

그러나 持敬은 비록 恒常的 過程으로서 단순히 主觀的인 形式的·方法的 原理라 하지 않는 것이 <常惺惺>의 倫理的·價値的 原理가 되기 위해서는 반드시 客觀的인 對象을

31) 文集卷之十九 論 答黃仲學, 全書上: 485面. 腔子外更別有甚只 是這箇無力體可言 無內外可分 此仁者所以與天地萬物爲一體 惻隱之心 足以普四海彌六合也.

指向하지 않으면 안 된다. 다시 말하면 居敬의 恒常的 過程은 窮極에 있어 突然 省觀的인 倫理的 仁愛의 認得으로 終結한다. 이것은 居敬의 分部的 非恒常性을 의미하는 것이다. 退溪가 <不知不覺에 진에 이치 窮理하지 못한 것은 뒤처지·一時에 지로 磨滅하고 깨달아 풀려진다>고 하는 所以다. Kant는 <道德律에 대한 尊敬心>이라는 말을 썼다. 그에 의하면 行爲의 道德性은 道德律이 意志를 直接的으로 規定한다는 데에 있다. 그리고 道德律에 대한 尊敬心이란 主觀의 側面에서 考察된 限에서의 道德律自體를 말한다. 이러한 觀點에서 表現한다면 敬이란 主觀的 側面에서 요철된 仁愛自體라고 말할 수 있을 것이다.

退溪는 誠實한 求道者요 力行하는 實踐家였다. 그의 求道力行은 敬으로써 一貫했고 그의 道學的 精神은 眞實과 謙虛으로써 始終했다. 그의 오랜 求道의 思索은 知行並進을 指向하여 體驗體察을 爲主로 했으며, 그 思索의 視野는 擧頭면 高深遠大한 道德的理想을 思索했고 低頭면 親切有味한 現實的 삶에 沈潛했다. 그의 타고 난 才能과 透徹한 洞察, 強毅한 思索力과 徹底한 穿鑿力은 그 攸密한 文章 사이에 歷然하다. 退溪의 哲學은 이러한 頭腦의 所産이기에 永遠하고 찬된 것이 時代를 超越하여 빛나고 있다. 이 眞理의 寶庫를 열기 위하여 그의 著作을 綿密히 分析하고 그의 思想을 새로운 觀點에서 解明하는 것이 우리의 課題다. 이러한 作業을 통하여 우리 스스로의 思索을 鍊鍛해 간다면 退溪哲學은 오늘의 狀況에서 哲學하는 學徒들에게도 堅固한 礎石이 되리라고 믿어 마지 않는다.