

李退溪의 敬思想과 C. O. Schrag 解釋學과의 比較理解

金 鍾 文*

目	次
I. 머리 말	Ⅳ. Schrag의 解釋學
Ⅱ. 比較研究의 필요성	Ⅴ. 몇 가지 比較理解
Ⅲ. 退溪의 敬思想	

I. 머리 말

이 글은 李退溪의 生活世界가 가지는 持敬의 삶을 오늘날의 역사의식으로 이해하기 위해, 그것을 현재 생존하고 있는 Calvin O. Schrag의 對話的 解釋學(rhetorical hermeneutics)과 비교해 본 글이다. 그는 현재 Purdue 대학교의 철학 교수다. 바꾸어 말하면 이 글은 미래를 여는 철학으로서 Schrag의 해석학을 우리의 전통적 시각에서 이해를 심화하기 위해 退溪의 敬思想과 비교해 본 글이다.

따라서 이 글은 인간의 삶을 역사와 세계 안에서 전체적으로 이해해 보고자 한 시도이며, 종합적으로 이해해 보기 위한 비교이다. 이 글은 결코 어떤 특수 순종의 比較哲學理論이 아니다. 그러나 비교해서 이해해 보는 일은 자유로운 학문활동과 東西文化의 만남을 위해 시대적으로 요청되는 일이다.

철학하는 삶은 결코 말 장난이나 하는 생활이 아니다. 그것은 唯我論的 “ego”의식으로부터 벗어나 순수한 상호존중의 對話意識으로 자기를 발전시키는 삶이다. 이러한 대화의식 안에서 우리는 비로소 東과 西의 만남과 너와 나의 만남을 여는 삶을 미래적으로 기대할 수 있는 것이다.

Ⅱ. 比較研究의 필요성

李退溪(1501—1570)의 “敬”思想과 Calvin O. Schrag의 “相互疎通的 삶(Communicative Praxis)의 解釋學”을 論者は 몇 가지 관점에서 비교 이해해 보고자 한다. 이러한 일은 新儒學과 哲學的 解釋學을 비교해 보는 이야기와 그 맥락을 같이 하며, 또한 孔子 儒學과 H-G Gadamer 해석학과의 비교이해의 가능성을 긍정한다. 이런 관점에서 볼때, Alan Chan의 Philosophical Hermeneutics and the Analects: The Paradigm of

* 대구교육대학 교수.

Tradition (Philosophy East and West Vol. xxiv, 1984. No.4)은 많은 것을 시사한다.

인류가 함께 미래를 여는 만남의 場은 서로가 서로의 異質性을 손가락질하며 배척만 하는 것도 아니며, 서로가 서로의 흉내만을 내는 것도 아니다. 東西의 만남은 東西文化 내지 思想이 가지는 공통의 구조에 대한 이해와 설명을 확대해 나가며, 서로의 異質性까지도 이해해 나가는 그런 理解의 場을 여는 데서 가능하다. 이러한 일은 물론 “비교이해”라는 방법을 통해서 접근될 수 있다고 본다.

일본에서는 Zen Buddhism and Psychoanalysis (Erich Fromm, D. T. Suzuki의 1인 共著), Zen and the Bible(J. K. Kadowaki)등의 많은 비교연구들이 쏟아져 나와 세계 안에서의 日本文化에 대한 이해를 높이고 있다. 그들 日人들은 “바이블”圈의 사람들에게 그들의 문화전통을 바이블과 비교해서 이야기 한다. 그러한 방법은 확실히 효과를 거두었다. 論者가 여기에서 退溪의 敬思想을 Schrag의 解釋學과 비교해 보고자 하는 의도도 이러한 비교 이해의 방법을 통하여 우리 文化傳統에 대한 보다더 철저한 비판적 이해 및 세계 속의 한국문화에 대한 이해를 높이고자 하는 데에 있는 것이다. 따라서 비교 자체가 중요한 것이 아니라 비교를 통한 상호 이해의 증진이 중요한 것이다.

Ⅲ. 退溪의 敬思想

1. 知行互進의 場으로서의 學하는 삶과 敬

退溪의 敬은 實體 개념이 아니며 本質이나 根源性과 같은 概念도 아니다. 그의 “敬”은 “學하는 삶의 場”으로서 삶의 양식(form of life)이다. 다시 말하면 그것은 lifestyle이다. 삶의 양식으로서의 敬의 場은 主靜의 생활 “스타일”도 아니고¹⁾, 空寂의 생활도 아니며 虛無의 생활도 아니다. 또한 그것은 순수사유의 관조적 생활(theoria)도 아니다. 學하는 삶의 場(The Space of Praxis as doing Studies)은 知와 行이 상호작용적으로 互進하며 짜여지는 삶의 場이며 그것은 곧 窮理하며 “敬으로 사는” 敬의 場이다. 이러한 敬의 場이 실현되는 삶의 스타일에서 그는 진정한 삶의 회복 즉 學하는 삶의 회복을 체험하였다.

退溪는 말하기를 “如敬以學本而窮理以致知反躬以實踐”라고 하며, 또한 같은 곳에서 계속 “抑眞知與實踐 如車兩輪關一不可 如人兩腳相待互進”이라고 한다.²⁾ 窮理致知하는 知的 活動의 論議(discourse)와 反躬實踐하는 行爲(action)가 互進(interplay)하는 삶의 근본 양식이 敬이라고 되게는 말하는 것이다. 그러므로 그는 聖學十圖 第五圖를 朱子の 白鹿洞規로 하여 篤行의 條目을 밝히고 博學 審問 慎思 明辨의 論議(discourse)가 窮理의 중요한 원리임을 밝힌다. 窮理하는 論議없이 學하는 삶의 場은 짜여지지 않는다. 退溪는

1) 李退溪, 聖學十圖, 大學經, “太極圖說 言靜不言敬 朱子註中言敬以補之.”

2) 李退溪, 戊辰六條疎.

이러한 學하는 그의 態度에 대해 朱子 말을 인용하여 설명하였다. 즉 “有志之士固當熟讀深思而問辨之”라는³⁾ 주자말은 退溪의 소중한 텍스트(text)로 되었다. 學하는 삶을 回復하고자 하는 선비는 텍스트(text)를 熟讀하고 深思하고 물음을 던지고 論辨하는 窮理(discourse)를 중시하지 않으면 안된다는 것이다.

그러나 窮理로 知의 極處에 이르는 것만이 學하는 삶은 아니다. 그에게 있어서의 學은 躬行實踐의 行과 窮理致知의 知가 함께 始終을 이루는 삶의 場이라야 하는 것이다. 이와 같이 知와 行이 互進하며 合하여 始終을 이루는⁴⁾ 「大學」의 삶은 가정과 국가와 인류를 理解와 說明과 同意가 이루어지는 至善의 共同體 즉 이야기하며 진리를 밝히는 삶의 場(rhetorical space)을 연다. 진정한 삶의 회복이 이러한 「大學」의 場을 회복하는 데에 있다고 본 退溪는 大學之道(明明德, 新民, 止於至善)를 밝힌 大學圖를 聖學十圖의 第四圖로 하였다.

그러나 傳統을 중요한 텍스트로 생각하는 退溪는 孔子의 이야기를 근거로 텍스트의 意味를 해석해 보는 思를 중시한다. 思가 없는 學에는 맹목적 복종의 위험이 따름을 그는 경계한다.⁵⁾ 그안에 思가 자여지고 知와 行이 互進하는 學하는 삶의 場은 너와 나와 텍스트와 더불어 모두 함께 우리라는 대화공동체 안으로 들어가 자유롭게 텍스트의 의미를 새롭게 해석하며 삶을 짜나가는 場이다. 그리하여 學과 思를 겸하는 삶은 冥을 가히 學하는 삶이며, 動과 靜을 貫하고 內와 外를 合하고 顯과 微를 一로 하는 敬⁶⁾의 場인 것이다.

가장 인간적인 삶의 회복을 이러한 敬의 場을 짜는 데에서 실현하고자 했던 退溪는 少時부터 텍스트의 難題를 찾아 의심해 보고 論義하고 물음을 던지며 이해와 설명을 교류해 볼 스승과 學友를 무척이나 간절하게 찾았던 것이다.⁷⁾ 그가 중요한 텍스트로서 「心經附註」를 그가 얻은 이후 그는 그 책을 생각하고 말하는 主體로 대우하고 함께 살아가며, 믿기를 神明처럼 하고 공경하기를 嚴父처럼 하였던 것이다.⁸⁾ 이러한 그에게 있어서 帝王과 보통 인간 사이에 있어서도 學하는 삶에 있어서만은 다를 바가 없었다. 그는 “傳道學之要 帝王之與恒人豈有異哉?”⁹⁾ 라고 한다. 居敬하는 삶의 場에서는 제왕이든 누구든 항상 세상 생활에서 이 敬과 생활이 서로 어긋나지 않는 생활을 해야 한다는 것이다. 그러므로 누구든 말할때나 움직일때나 앉아있을 때나 모름지기 敬해야 한다고 그는 말한다.¹⁰⁾

이와 같이 退溪에 있어서 敬은 生活의 場이며 그것은 學하는 生活의 場이다. 이러한 敬의 場은 실로 그에게 있어서 中和位育之功이 極致를 이루는 삶의 場이며, 天地와 더불어 混合하여 거리감과 疎遠의인 것이 없는 對話의 場으로서 美와 倫理가 合致하는 對

3) 李退溪, 聖學十圖, 謂規後敘.

4) 李退溪, 戊辰六條疎.

5) 李退溪, 進聖學十圖劄.

6) 同上.

7) 李退溪言行錄(一), 類編, 學問.

8) 同上.

9) 李退溪, 戊辰六條疎.

10) 李退溪言行錄(一), 類編, 持敬.

話의 場 곧 聖의 場이다.¹¹⁾ 이러한 聖의 場은 學하는 삶이 이상으로 하는 世界인 것이다. 그래서 그에게 “聖可學”은 미래를 열어주는 삶의 美學이었던 것이다.

Ⅳ. Schrag의 解釋學

1. 論議와 行爲가 相互作用하는 場으로서의 相互疎通的 삶과 Eitting Response

Calvin O. Schrag의 主著 相互疎通的 삶과 主體性的 場(Communicative Praxis and the Space of Subjectivity)은¹²⁾ 1986년 4월에 출판되었다. 이 책에서 이야기되고 있는 Schrag 解釋學理論을 우리는 비판적 해석학 이면서 회복적 해석학이라고 말할 수 있다. 비판적(critical)이면서 회복적(restorative)이라고 하는 것은 신학적 전통형이상학이 다 들어 놓은 모나드론적 自我를 해체하며 무효화시키면서 동시에 그는 해체되고 脫센터되어진 주체(The decentered subject)를 다시 상호소통적 삶의 場안에 회복시키기 때문이다.

사실 神의 죽음을 선언한 Nietzsche의 선언은 신학적 가치형이상학의 종말을 선언한 것이며, 그것은 또한 그러한 형이상학이 그려놓은 인간의 죽음을 선언한 것이다. 사실 근대의 그런 형이상학이 그려 놓은 인간의 모습은 Foucault의 이야기처럼 곧 지워져 없어질 바닷가 모래 위에 그려진 얼굴과 같은 것이다. Schrag는 그러한 모나드적 主體(The monadic subject) 즉 認識論的 포인트(epistemological point)로서의 主體를 해체한다. 그러나 그에게 있어서 센터로서의 主體(Subject as a center)는 해체되지만, 論議(discourse)와 行爲(action)가 相互作用(interplay)하는 “相互疎通的 삶의 場(The space of communicative praxis)” 안에서 그와 같은 “脫센터되어진 主體(The decentered subject)”는 다시 회복된다. 말하고 글을 쓰고 행동하는 主體의 存在問題는 상호 소통적 삶(Communicative Praxis)의 맥락 안에서만 그 意味가 이해된다고 Schrag는 말한다.¹³⁾ 상호소통적 삶의 場 안에서 脫센터되어진 너 주체와 나 주체가 짜여지는 새로운 主體性을 그는 발견한 것이다. 다시 말하면 Schrag는 상호소통적 삶의 짜임(texture)이라는 해석학적 場을 가지고 와서 너와 나의 만남인 “이야기하는 場(The rhetorical space)”을 회복하자는 것이다. 그에게 있어서 글쓰는 主體는 글쓰는 기능이며, 결의하고 행동하는 主體는 언제나 결의하고 행동하는 도중에(On the way) 있는 것이다.¹⁴⁾ 삶이란 것은 論議와 行爲가 合成되는 도중에 짜여지는 場이다. 여기에서 脫센터되어진 主體는 이제 “독백론적 의식(monological consciousness)”으로서가 아니라 對話意識(dialogical

11) 李退溪, 聖學十圖, 太極圖說.

12) Calvin O. Schrag Communicative Praxis and the Space of Subjectivity, Indiana University Press (Tenth & Morton Streets, Bloomington, Indiana 47405, U.S.A), Direct Inquiries to: Kathleen Ketterman.

13) Ibid., p.142.

14) Ibid., p.134.

consciousness)으로서 論議와 行爲 안에 산다.¹⁵⁾ 다시 말하면 상호소통적 삶의 양식이라는 해석학적 場 안에 짜여지면서 말하고 글쓰며 행동하는 主體는 이야기하며 실천하는 도중에 나타나고 알려지는 것이다.¹⁶⁾ 人間이란 그와같이 짜여지는 해석학적 자기짜임(Hermeneutical Self-implicature)이다. 따라서 Schrag 에 있어서 말하고 행동하는 主體는 관찰되고 묘사되는 대상이 아니다. 해석학적 자기짜임이 이루어지는 해석학적 삶의 場에 있어서 理解와 說明은 二重的인 解釋學的 要求다. 인간의 論議를 텍스트로 하여 해석하며 인간의 행위라는 짜임성(texture)을 해석하기 위해 해석학적 요구에 應答하면서 계속 함께 깨달아가는 과정은 이해와 설명의 이중적 수행이라는 패턴을 가진다.¹⁷⁾ Schrag 의 해석학에 있어서 텍스트는 말해졌거나 쓰여진 그런 論議이며 論議는 말하고 글을 쓰고 그리고 의사를 표시하는 그런 다양한 사건으로서 이해된다. 다시 말하면 말함과 글쓰기와 같은 언어가 가지는 모든 특징들은 상호소통적 삶의 사건으로서 論議(discourse)다.¹⁸⁾ 이러한 論議는 事物에 志向하며 實存性을 밝히며 표현한다. 그러므로 論議는 “말하는 者에 의해” “듣는 者에 대하여” “무엇에 관해” “어떤 것을 말하는 것”으로 된다. 인간의 行爲도 또한 表現의이다. 말이 쓰여진 文字, 텍스트 등은 論議의 표현을 은유(metaphor) 하는 것이라면 일, 노동, 놀이 등은 행위를 은유하는 표현들이다.

텍스트의 論議와 行爲의 짜임(texture)이 合成(amalgam)되는 과정의 相互作用(interplay)은 바로 상호소통적 삶의 場이다. 그것은 theoria 의 세계가 아니라 Praxis(삶)의 세계다. 知와 行이 互進하며 思와 學을 겸한 學의 場으로서의 삶의 세계다.

상호소통적 삶의 場 안에 다시 회복된 主體는 脫센터되어진 主體로서 앞서 말한 바와 같이 대상적 存在가 아니며 대화적 의식으로 나타나는 사건(event)이다. 결코 말하고 행동하는 主體는 우주의 모든 것을 비취주는 독립된 불멸의 정신적 실체 Monade 와 같은 實體가 아니다. 또한 主體는 가치라는 엄청난게 소중한 보석을 자기만이 지니고 있는 實體가 아니다. 그것은 기능일 뿐이며 모든 인식의 바탕으로서 주체는 아니다. 글쓰는 主體의 著者的 場(The authorial space)은 결코 저자의 內面이 아니다. 여하한 著者도 그만으로 있는 완전한 점나라일 수 없다. 著者の 모습은 해석학적 삶의 場 안에 연류되어서 意味들의 상호 짜임성 안에 나타나는 것이다. 主體는 말들의 의미가 해석되고 교류되며 행위들이 상호작용하는 상호소통적 삶이라는 형식들 안에서 짜여지는 말하고 글쓰고 행동하는 途上(on the way)에 나타난다.

主體는 결코 價値와 知識들을 자기 내면의 깊숙한 곳에 몰래 저장하고 있는 윤리적인 식문적 寶庫가 아니다. 그에게 있어서 상호소통적 삶의 場 안에 다시 회복된 脫센터되어진 主體는 그 차체만으로 世界와 떨어져 있는 점나라가 아니다. 論議와 行爲가 合成

15) Ibid., p.160.

16) Ibid., pp.141~143.

17) Ibid., p.73.

18) Ibid., p.34.

되는 해석학적 場으로서 相互疎通의 삶의 場 안에서 倫理는 에토스(ethos)의 회복이다. 그것은 脫센터되어진 對話的 意識의 나 主體와 타인 主體가 텍스트를 이해하고 설명하고 해석하는 삶(Praxis)의 場이며 이야기하며 眞理를 밝히는 만남의 場이다.

윤리학과 인종학(ethnology)에 앞서서 너와 나의 만남인 이야기하는 삶의 場(rhetorical space)이 있었다.¹⁹⁾ 그것은 바로 전통과 의무가 자유로이 수용되는 에토스의 場이며 해석학적 삶의 場이다. 따라서 Schrag 에 있어서 삶의 회복은 만남의 회복이며 그것은 이야기 場(rhetorical space)이 열리는 에토스의 회복이다. 바꾸어 말하면 形而上學으로 전향한 哲學을 그는 對話로 전향(rhetorical turn)시킨다. 이야기의 場으로 전향시키고, 이렇게 대화에 전향된 삶의 場에 있어서 이해하고 설명하며 행동하는 너타인주체와 나주체는 論議와 行爲의 짜임으로서의 해석학적 자기 짜임성이다. 이와 같이 대화로 전향된 삶의 場 안에서 論議와 行爲는 “누구에 의해서” “누구에 대해” 그리고 “누구에게” 열려진다.

대화하는 삶의 場 안에서 윤리적 요구는 Schrag 에 있어서 “Fitting Response(합당한 응답)”²⁰⁾에 대한 요구의 문제로 된다. “합당한(fiting)”은 道德的 狀態인 동시에 예술적 상태이다.²¹⁾ 따라서 여기에서의 윤리적 문제는 탁월한 어떤 道德的 特性을 가진 道德的 主體를 育成해 내는 문제가 아니다. 그것은 대화의 장 안에서 脫센터되어진 나 주체와 타인 主體와 論議하고 行爲하는 만남에 있어서 이루어지는 “합당한 응답”의 문제다. 이러한 합당한 응답에는 그에게 있어서 美的 응답(Aesthetic Response)과 함께 있다. 따라서 에토스의 現象은 도덕적 지평에서 뿐만 아니라 藝術的 詩的 地平에서 또한 나타난다.²²⁾ 다시 말하면 에토스의 해석학적 場 안에서 윤리적인 것과 美的인 것은 새로운 관계 안에서 함께 짜여져 들어간다. 그러므로 에토스는 삶의 윤리적 형식과 美的 형식을 함께 나타내는 것이다.

V. 몇 가지 比較理解

孔子는 傳統의 text를 새롭게 해석하고 이야기하면서 새로운 지식을 얻고 함께 이해의 場을 여는 삶을 회복하고자 하였다. 그는 그러한 學하는 삶에서 진정한 삶의 회복을 보았다. 그리하여 그는 전래적으로 사람들이 좋아하는 王子의 삶을 해체한다. 가장 즐거운 삶은 권력구조 속에 짜여져 있는 王子의 삶이 아니라고 보았다. 따라서 참으로 바람직한 인간 君子는 王의 아들 君子가 아니라 “學而時習之”하는 學하는 사람이라는 것이다. 學而時習之하는 君子는 學하는 기쁨을 교류하며 권력욕을 해체한 삶을 산다는 것이다.

19) Ibid., p.200.

20) Ibid., pp.211~212.

21) Ibid., p.214.

22) Ibid., p.214.

孔子는 말하기를 “學而時習之不亦說乎 有朋自遠方來不亦樂乎 人不知而不愠不亦君子乎”라고²³⁾ 하였다. 學友가 있어 멀리로부터 와서 텍스트를 가지고 함께 해석하고 이야기하며 진리를 밝히는 (學而) 삶을 짜나가니(習之) 또한 즐겁지 아니한가? 실사 사람들이 王子처럼 존중해주지 않는다 해도 성내지 아니하니 진정한 삶을 사는 아름다운 사람이 아닌가? 여기에서 보면 孔子는 君자의 모습에서 美學을 말하고 있다. 學하는 삶의 아름다움을 보면서 그는 삶의 원리를 이야기하고 있는 것이다. 우리는 텍스트와 더불어 타인들과 함께 이야기 하며 사는 의사소통적 삶이라는 해석학적 삶의 場에서 Schrag가 본 美的 應答을 學而時習之하는 君자의 모습에서 孔子는 보았다고 우리는 말할 수 있다.

退溪가 노년에 이르러 선조에게 올린 간곡한 이야기에 “而傳道學之要 帝王之與恒人豈有異哉”라 하였다. 學하는 삶에는 帝王과 보통 사람이 다를 바가 없다는 것이다. 또한 帝王의 권력구조를 해체하고 學하는 삶의 場을 열 것을 말한다. 이것이야 말로 帝王이 權力의 구조 안에서 당자되고 간혀진 자기 삶을 회복하는 것이다. 그가 “敬則欲寡而理明 寡之又寡以至於無 則靜虛動直而 聖可學矣”라고 말하는²⁴⁾ 것에서 보면, 이미 退溪 자신이 脫 monade의 主體가 되어 對話意識으로 들어와 있다. 欲을 벗어나 敬의 場에 들어와 至虛한 理法 즉 logos的 對話의 흐름 속에 들어와 있다. 欲의 “ego”를 脫하여 無로 돌리고 최고 美的 應答의 聖을 찾는 學하는 삶에 들어온 것이다. 이것은 Schrag에 있어서 脫센터되어진 主體가 “Communicative Praxis”의 짜임 안으로 들어와 대화의 場 “rhetorical space”를 여는 것과 비교된다. 窮理致知하며 躬行實踐하여 知行을 互進하며, 思를 겸하여 學하는 退溪의 전 생애는 텍스트와 學友와 대화하는 웅장한 대화편이었다. 임종 20일 전에도 高峯의 견해에 합의하고 자기 견해를 妄見이라 하여 버리는 글을 고훈에게 보낸다. 이러한 退溪의 學하는 삶에서 論議와 行爲가 상호작용적으로 짜여지며 합당한 응답이 이루어지는 해석학적 삶의 場과 비슷한 美的 에토스의 場을 볼 수 있다. Schrag에 있어서 “rhetorical space”의 Fitting Response가 美的 현상과 倫理的 현상을 함께 나타내는 삶의 양식이라고 본다면, 이것 또한 退溪에 있어서 學하는 삶이 敬의 倫理가 되어 그것이 聖學으로 되는 것과 유사함을 볼 수 있다. Schrag에 있어서 Fitting Response가 Aesthetic Response가 되는 ethos에서 倫理와 美는 만난다. 이와 비슷하게 退溪가 學하는 삶의 場을 敬의 場으로 가지고 오면, 學은 곧 윤리이며 美的 合一의 最高 삶이 된다. 즉 天地와 더불어 혼합 無間한 경지인 최고의 美的 現象으로서의 聖의 場이 된다. 이와 같이 退溪와 Schrag는 삶의 정당성을 대화와 미적응답에서 본 비슷한 관점을 가진다.

끝으로 말해두고 싶은 것은 Schrag의 도덕적이라는 말에 實體로서의 가치 개념이 전제되어 있는가라는 문제다. Schrag는 어떤 特性의 價値 實體를 가지고 와서 도덕을 주

23) 論語, 學而編.

24) 李退溪, 聖學十圖, 太極圖說.

장하지 않는다. 오히려 그는 脫價値論的이다. 價値 實體性을 脫한 나와 너의 만남이 열리는 “rhetorical space”에 있어서 論議와 行爲가 “합당한 응답(fitting response)”을 이루며 짜여지는 상호소통적 삶의 짜임과정 그 자체에 도덕적 현상과 美的 현상이 함께 짜여진다고 그는 본다. 다시 말하면 상호소통적 삶이 짜여지는 “이야기 場(rhetorical space)”에 있어서 도덕적 주장은 합당한 응답의 요구로 나타난다는 것이다. 이와 같이 합당한 응답이 이루어지는 너와 나의 만남의 場 rhetorical space에 있어서 너와 나는 이해와 설명을 교류하며, 새로운 이해의 공동체 안으로 들어가 하나의 우리로 된다. 그리하여 너와 나는 진리에 동의하고 합의하며 진리와 함께 기뻐하는 사랑의 삶을 산다.

이럴 경우 그러한 Schrag의 “fitting response의 場”과 理를 밝히는 삶의 場으로서 退溪의 敬의 場은 각기 그 앓은 방식이 다르지 않는가라는 문제가 일어난다. 그런데 이 둘은 相異點에 초점을 둔 것이 아니라 그들의 비슷한 思考構造를 비교해서 이해해 보고자 한 것이다.

실제로 Schrag에 있어서 보면 짜여지는 삶의 과정이 있을 뿐이지 根源性이나 本然之性和 같은 방식은 없다. 그런데 退溪는 太極을 理로 해석하고 그러한 理가 인간과 만물의 本然之性이 되며 또한 절대가치의 仁임을 주장한다. 그러나 敬의 場에서 理는 虛로 이해된다. 退溪는 心을 虛와 靈의 습으로 보고 虛를 理로 해석하였다.²⁵⁾ 그래서 그는 敬하면 欲心이 적어서 理가 밝아지고 그리하여 欲心이 적어지고 적어져 마침내 無에 이르러니 靜하며 虛하고, 動하며 直하다는 것이다(註 24 參照). 말하자면 退溪는 敬의 場에서 이미 ego的 主體를 脫한 主體를 발견한 것이다. 退溪는 克己復禮爲仁을 朱子 해석에 따라 欲心을 버리고 天理를 회복하는 삶으로 본다.²⁶⁾ 天理의 理는 無極이며 無聲無臭이며 無欲의 虛다. 理를 밝히는 無欲의 虛에서 너와 나의 만남의 場은 理意識도 脫해버린 人과 人의 만남이며 그것은 너와 나 사이 인간적인 삶이 회복되는 場이며 fitting response와 같은 윤리의 禮가 회복되는 敬의 場이다. 敬의 場에 있어서 仁은 실로 “人+人”이니 너와 내가 無欲의 虛에서 상호존중의 대화를 여는 인간적인 삶의 회복이며 곧 禮의 회복이다. 이러한 敬의 場을 우리는 합당한 응답이 회복되는 에토스의 場과 비교 이해해 볼 수 있다.

25) 金鍾文, “退溪의 理氣哲學體系와 倫理思想”, 韓國의 哲學 제 5호(경북대학교 퇴계연구소, 1977), p.172.

26) 李退溪, 聖學十圖, 仁說.