

西厓 柳成龍의 哲學思想

금 장 태*

• 目 次 •

- | | |
|-------------------------------|--------------|
| 1. 學脈과 學風 | 4. 學問方法과 修養論 |
| 2. 主理的 性理說 | 5. 禮 學 |
| 3. 道學正統의 수호—陽明學과
佛敎에 대한 비판 | 6. 맺는말 |

1. 學脈과 學風

西厓 柳成龍(1542~1607)은 21세때 당시 62세의 老碩學인 退溪선생의 문하에 나아가 宋代 道學의 敎科書라 할 수 있는 『近思錄』을 수업받기 시작하면서 퇴계의 학맥을 이어갔다. 그는 퇴계 문하에서 출현한 도학자이면서 정치현실의 문제를 처리하는 經世論을 전개하여 도학적 이론과 경제적 실천의 두 영역을 포괄하고 있다. 바로 이 점에서 그는 스승 퇴계의 학문경향과 상당한 차이를 보여준다. 곧 퇴계의 학풍은 성리설의 정밀함과 수양론의 진실함에서 탁월하지만, 상대적으로 현실사회에 적극적으로 참여하여 활동하려는 자세가 아니라 물러나 초야에서 도학을 심화하는 ‘獨善其身’의 경향이라 할 수 있다. 그것은 퇴계의 침잠하는 학구적 성품이거나 그의 시대가 士林이 엄청난 정치적 희생을 당하던 士禍期의 연장선에서 仕宦활동이 여의치 않았던 시대사회적 여건에 원인이 있었던 것으로 보인다. 그러나 西厓는 ‘兼善天下’의 자세를 지녀서 國難期의 격동 속에서도 戰略, 外交, 民生의 모든 분야에 걸쳐 탁월한 識見과 智略으로 方策을 제시하고 活路를 열어갔던 탁월한 經世論을 펼쳤다.

退溪는 다른 사람에게 보낸 편지에서, “유성룡은 빠른 수레가 길에 나선 듯하다” 하여, 西厓의 빠른 학문적 성장을 칭찬하였으며, 그의 성취를 크게 기대하였었다. 또한 西厓도 『廬江書院 退溪先生奉安祭文』에서 退溪의 학덕을 높여 하늘이 내려주신 우리나라의 빛으로 존송하는 마음을 표현하고 있다.¹⁾

* 서울대학교

1) 『西厓全書』(이하 ‘全書’로 略記), 1-362, ‘廬江書院退溪先生奉安祭文’, 서애선생기념사업회, 1991

“上帝께서 우리나라를 가엾게 여기셨으니/
 어두운 거리에 해와 별이 되셨네/
 학문을 펴고 가르침을 밝히시어/
 어리석은 백성들을 크게 깨우쳐 주셨네”
 帝閔吾東，日星昏衢，敷文闡教，人啓蒙愚.

그는 조정에 나가서 오랜 벼슬생활을 끝내고 만년에 고향에 돌아와 제자들과 학문을 강론하면서 퇴계의 학풍을 이었으며, 「退溪先生年譜」를 편찬하여 스승의 평생에 담긴 품격높은 삶과 정밀한 학문의 세계를 드러내 보여주었다.

그의 학문적인 폭은 性理學-禮學에만 한정되어 있는 것이 아니다. 이 시대의 새로운 異端인 陸王學에 대해 그는 상당한 깊이에서 이해와 비판의 자세를 보이고 있다. 또한 그는 經學에서도 朱子의 주석을 固守하는 태도가 아니라 새로운 해석태도의 열린 사고를 보여준다. 나아가 民生과 國防의 제도와 기술의 문제 등 다양한 관심이 내포되어, 그 자신 道學의 정통을 지키면서 實學的 관심이 분명하게 짚고 있음을 보여준다. 이처럼 그는 폭넓고 구체적인 학문적 특성에서나 戰亂의 危機 속에서 담당할 역할의 역사적 비중에서 다양한 시각으로 이해될 필요가 있다.

2. 主理的 性理說

西厓는 四七說의 논쟁에 별다를 관심을 보이지 않았고 성리설에 본격적으로 뛰어들지도 않았다. 이러한 사실은 그가 스승 退溪의 성리학적 입장을 따르면서 자신의 학문적 관심을 새로운 방향으로 확산시키고 있음을 말해주는 것이다. 사실상 退溪의 학문체계는 性理說을 깊이 천착하였지만 여기에 머물기 보다는 修養論과 義理論 등 실천적 영역으로 나오기를 요구한다. 그것은 性理學을 ‘體’로 하고 修養論·義理論·禮學을 ‘用’으로 하는 학문구조에서 體用이 겸비되기를 요청하기 때문이다. 退溪연원의 초기학자들 사이에는 성리설의 모든 쟁점이 스승에 의해 사실상 거의 해결된 것으로 받아들이고, 退溪의 性理說을 祖述할 뿐이요 더 이상 性理說의 논변에 빠져들지 않는 경향도 보인다.

西厓는 퇴계의 理氣說을 따라 理氣개념의 기초적 인식을 점검하고 있다. 곧 “천지 사이에는 理와 氣일 뿐이니, 理는 氣가 아니면 드러날 수 없고, 氣는 理가 아니면 나올 수 없다” 라 하여, 우주의 모든 존재가 理와 氣로 구성되어 있음을 前提로 하고 있다. 또한 그는 현실에서 ‘理·氣가 서로 떠날 수 없음」(理氣不相離)을 강조하면서, 理의 근원성과 氣의 현상적 조건을 확인하여 근원에서 ‘理, 氣

가 혼동될 수 없음' [理氣不相雜]을 통찰하고 있다 그것은 퇴계의 이른바 '一元的二元論'의 논리에 따라 性理說의 기본전제를 재확인하고 있는 것이다.

나아가 그는 "이미 그 理가 있으면 氣가 없을 수 없고, 이미 그 氣가 있으면 象이 없을 수 없으며, 이미 그 象이 있으면 數가 없을 수 없다" 하여, 理優位論의 입장에서 理를 궁극의 근원으로 하여 理→氣→象→數로 근원에서 현상까지 전개되어 나오는 과정을 제시하고 있다.²⁾ 나아가 그는 易의 구조를 해명하면서도, "理가 象에 갖추어져 있고, 辭는 象에서 理를 밝히는 것"이라 하여, 理-象-辭의 일관성을 확인함으로써, 理와 氣과 현상에서 분리되어 있지 않음을 지적한다.³⁾

그는 天을 理라 규정하는 '天即理'의 정의만 내세워 理氣개념을 단순화하는 것이 아니라, 天도 理와 氣로 이루어져 있음을 전제로 하면서, 理를 '일정하여 바꿀 수 없는 것' (一定而不可易者) 이라 하고, 氣를 '각각 타는 바의 세력으로 인하여 일정하지 않고 변갈아 움직이는 것이 만가지로 갈라져 같지 않은 것' (各因其所乘之勢, 參差迭運, 行萬而不能齊者) 라 정의하여 대비시키고 있다. 곧 是非, 可否로서 물변의 가치인 理를 표준으로 삼고, 消長, 通塞, 盛衰, 強弱으로서 세력에 따라 움직이는 변화의 현상인 氣를 부수적인 것으로 보는 것이기도 하다. 따라서 그는 "聖人は 理를 말하고 氣는 말하지 않았으니, 理를 보존하면 天德이 되고, 理를 행하면 大道가 된다" 하여 도학적 가치의 기준을 '理'로 파악함으로써, 許衡(魯齋)이 不義한 것과 하늘이 미워하는 것을 구분하는 태도를 勢에 따르는 것으로 비판하고 있다.⁴⁾ 그것은 氣에 대한 理의 優位性을 명확히 인식하는 것이요, 동시에 퇴계의 理學說을 따르며 더욱 구체적으로 제시하는 것이다

그는 成浹과의 왕복서신에서 成浹이 "虛靈은 體가 되어 靜하고 知覺은 用이 되어 動한다" 라 하여, 마음의 지각능력인 '虛靈'을 體로 보고, 지각작용으로서 '知覺'을 用으로 규정하여, 각각 靜과 動에 해당시킴으로써 二元化하여 인식하는 成浹의 개념이 애매함을 지적하였다. 이에 비해 그 자신은 靜時에도 知覺이 작용하는 일이 없을 뿐이지 知覺의 작용이 일어날 수 있는 이치는 있다는 인식을 전제로, "理에서 보면 動과 靜이 하나의 이치"라 하여 動·靜을 彼·此로 나누거나 先·後로 나눌 수 없는 것으로 제시하였다.⁵⁾ 따라서 마음을 體와 用으로 구별하면서도, 동시에 體用과 動靜이 하나의 理로 관통하고 있음을 통찰하고 있다. 그만큼

2) 全書, 1-256, '河圖洛書眞有是耶聖人以神道設教', "天地之間, 理與氣而已, 理非氣不形, 氣非理不生...既有其理, 不能無氣, 既有其氣, 不能無象, 既有其象, 不能無數."

3) 全書, 1-292, '乾元亨利貞說', "象不外於理, 理實其於象, 辭者即象而明理, 使人體之行事, 而不迷於吉凶之塗, 所謂器亦道, 道亦器, 二之則不足"

4) 全書, 1-265~266, '許魯齋論予所否...', "聖人言理而不言氣, 存之爲天德, 行之爲天道, 其處事接物一決於理, 而天亦不違焉, ...嘗怪魯齋仕元而不去, 今觀此論, 始知所見於天大理氣之間, 猶有未合於聖人者"

5) 全書, 1-239, '答成上悅(浹)'

그는 理의 보편성을 강조하는 主理論的 입장을 취하고 있는 것이라 하겠다.

그는 孟子가 인용한 孔子의 말에 ‘出入無時’라 하여 ‘마음은 아무 때나 드나든다’ (『孟子集注』 ‘告子上’ 朱子注: 其出入無定時無定處)는 뜻으로 心을 언급한데 대해, 范祖禹의 딸이 心無出入說을 제시한데 대해 程子가 同意함으로써 전개되는 心개념의 쟁점을 주목하고 있다.

여기서 그는 자신의 心개념을 밝혀, “마음이란 것은 비록 一身 안에 있더라도 실제로는 천하의 理를 管攝하고 있어, 우주 안의 상하사방이 모두 마음의 경계이니, 안에 있는 것을 들어왔다 하고 밖에 있는 것을 나갔다 할 수 없다” 라고 규정한다. 곧 마음은 우주를 포섭하고 있는 것이기에 신체의 안팎으로 출입한다고 볼 수 없다는 것이다. 또한 『中庸』에서 鬼神을 설명하여 “만물에 體하여 빠뜨릴 수 없다”(體物而不可遺)고 언급한 것은 바로 마음의 본체를 설명한 것이라 본다.⁶⁾ 따라서 그의 心개념은 마음을 인간의 신체 속에 가둬두지 않고 우주 속에 확장시키고 있음을 볼 수 있다.

또한 그는 ‘마음이 一身의 主宰’라는 성리학적 心개념에 따라 一身 속에서 마음의 主宰작용을 검토하고 있다. 그는 사람의 몸을 단지 ‘하나의 血肉’이라 보고, 마음이 눈과 귀로 보고 듣는 것이나 입이 맛보고 四肢가 움직이는 신체의 모든 활동에 주인이 되는 것이라 한다. 나아가 主宰를 主와 宰로 분석하여, “主은 主요, 宰는 宰”라 구분하고, “고요하여서 主가 되면 寂然不動하고, 움직여서 宰가 되면 感而遂通한다” 하며, 聰明과 睿智가 모두 마음의 主宰에서 나오는 것이라 한다.⁷⁾ 여기서 마음은 一身을 주재함으로써 우주에 확장되는 길이 열리고 있다.

3. 道學正統의 수호 — 陽明學과 佛敎에 대한 비판

西厓에 있어서 道學的 신념의 성격은 그 正統論的 의식에 따라 陽明學을 비롯한 佛敎 등 異學을 비판하는 입장에서 잘 드러난다. 道學的 전통에서는 孟子가 楊朱, 墨翟을 배척하여 孔子의 道를 수호하고자 한 異端排斥 태도를 계승하여, 正道를 옹호하기 위해 엄격한 異端배척 입장을 확인할 수 있다. 宋代의 朱子는 老莊과 佛敎를 배척하고 나아가 陸象山의 心學을 비판하였으며, 조선시대의 退溪는 陳獻章·王陽明의 明代 心學을 정밀하게 비판하였다. 이러한 학풍에 따라 西厓 자신도 道學的의 道統論—正統論의 신념을 일찍부터 확립하였으며, 이에 따라 陽明學을 중심으로 正統이 아닌 사상에 대해 闢異端論—斥邪論의 비판입장을 추구하였다. 특히

6) 全書, 1-300, ‘心無出入’

7) 全書, 1-289, ‘主宰說’

그로서는 일찍부터 양명학과 접촉할 수 있는 특별한 기회를 가졌던 것이다.

그는 17세때(1558) 부친의 任所인 義州에 머물렀었는데, 당시 중국으로 부터 귀국하는 謝恩使 일행이 압록강변에 버린 짐보따리 속에서 『陽明集』을 처음 보고 기뻐하여 배껴두었다 한다. 바로 이 사실에서 그가 소년기에 양명학을 접하였던 사실을 알 수 있다.⁸⁾ 또한 28세의 청년시절 그 자신이 聖節使 書狀官으로 燕京에 갔을때, 그는 燕京의 太學生들에게 당시 중국의 道學宗主가 누구인지 물었는데, 그들로 부터 王守仁(陽明)·陳獻章(白沙)이란 대답을 듣자, 그는 太學生들에게 “王陽明의 학문은 禪學에서 나온 것”이라 지적하고, 明나라에서 숭상할 학자는 朱子學을 이어 받은 薛瑄(文清)을 으뜸으로 삼아야 할 것을 강조함으로써, 주자학의 정통을 밝혔다. 그가 燕京에서 중국의 학풍을 비판하고 朱子學의 정통성을 천명한 사실에 대해 귀국후 퇴계로부터 크게 칭찬을 받기도 하였다.⁹⁾

西厓의 육상산-왕양명의 心學에 대한 입장은 기본적으로 비판적 입장임에도 불구하고 동시에 그 중요부분에 대해 호의적으로 이해하는 사실을 주목할 필요가 있다. 그것은 그의 학문적 형성과정에 따라 이행하는 단계를 의미하는 것이기도 하지만, 또한 그의 학문적 태도가 정통론에 폐쇄화된 사유가 아니라 객관적 이해와 내면적 확신을 중시하는 자율적이고 열린 사유를 보여주는 것이라 하겠다. 그는 육상산·왕양명의 저술 뿐만 아니라 佛敎서적을 즐겨 읽었던 사실로 인하여 師友들 사이에 경계하는 말을 듣기까지 하였다.

곧 29세에서 30세 무렵 그는 玉堂에 있을때 陸象山의 이론을 좋아하여 경계될 만한 말을 초록하여 책을 만들어서 가지고 다닐 만큼 심취하였으며, 그 자신 朱子가 陸象山을 공격한 것이 너무 지나치지 않았나 의심하였음을 밝히기도 하였다. 이러한 사실에서 그는 청년기에 朱子學의 正統性에 대한 확신이 아직 약하였던 것을 알 수 있다. 그후 32세에서 34세때 居喪中에 佛經과 『大慧語錄』·『證道歌』 등 불교서적을 읽고서 佛敎와 象山學이 비슷함을 발견하고, 비로소 陸象山이 불교의 외형만 바꾸어[改頭換面] 儒家의 학설로 꾸민 것임을 깨닫게 되었다 한다. 그때부터 그는 朱子의 이론만을 독실하게 신봉하였다 한다.¹⁰⁾ 이처럼 그는 퇴계문하에서 수업을 받은 이후에도 상당한 기간 주자와 육상산 사이에 방황하였던 사실을 엿볼 수 있다.

또한 그는 불교서적을 읽고 좋아한다는 소문 때문에 그의 동문 선배인 月川 趙穆으로 부터 경계하는 충고를 받고 佛敎의 어긋나고 허망한 점은 그 자신도 알고 있음을 밝혀서 해명한다. 이때 그는 “象山學은 路脈이 비록 다르지만 몸과 마음으로 힘써 행한 공부는 역시 우연히 이루어진 것이 아니며, 한가롭게 세월이나 보내

8) 全書, 1-349, ‘呂陽明集後’

9) 全書, 1-499, ‘年譜’ 및 ‘退溪集’, “公能遇數百諸生, 發此正論, 略點檢其迷, 不易得也”

10) 全書, 1-296, ‘象山學與佛一樣’.

는 자들이 미칠 바가 아니다”¹¹⁾라 하여, 陸象山의 학문적 깊이를 인정하고 있다. 물론 그는 先賢들이 비판하였던 陸象山의 그릇된 점을 인식하지만 그 자신도 쉽게 본받을 수 없는 어려운 경지가 있음을 지적하여, 陸象山의 학문적 세계를 획일적으로 배척하기를 거부하였다.

또한 同門 金宇顥으로부터도 禪學에 빠지지 말도록 충고를 받자, 그때부터 그는 退溪가 陽明學을 비판한 사실을 주의깊게 받아들이게 되었다. 그러나 그는 王陽明의 心學이 心神에서 깨달은 장점은 감출 수가 없음을 강조하고, “學問思辨·省察·克治는 참으로 急先務입니다마는, 만일 마음 속에 培養·涵蓄하는 힘이 없다면 어디에 근거할 것인가”¹²⁾라 반문하여, 急先務인 공부도, 마음 속에 涵蓄하는 힘이 없으면 근거할 곳이 없음을 강조함으로써, 마음에 근거를 확보하는 心學의 입장을 높이 평가하고 있다.

그는 王陽明의 문제점을 구체적으로 검토하여, 知行合一說에서도 “王陽明의 의도는 俗學이 밖으로만 치달는 것을 징계하고자 하여, 木心을 위주로 하며 마음에서 강구하는 것을 모두 行이라 하니, 굽은 것을 바로잡으려다가 直을 지나치 한 것이다”¹³⁾라 언급함으로써, 당시의 학풍을 바로잡으려는 선한 의도와 절도를 잃은 폐단을 양면적으로 지적한다. 또한 불(火)에서 구하여 물(水)에 빠뜨려 죽게 하는 어리석음에 비유하여, 王陽明이 宋末의 文句나 되새기는 폐단을 구제하려고 오로지 木心만 내세웠다가 그 末弊가 도리어 심하였음을 확인하고 있다.¹⁴⁾ 이처럼 陽明學의 논리적 한계를 비판하면서도 陽明學의 발생동기를 긍정적으로 인식하는 그의 균형있는 입장은 王陽明에 대한 맹목적 비판태도와는 구별되어야 할 필요가 있다.

그러나 그가 만년에 제자 金弘微에게 보낸 편지에서는 당시에 見識도 없이 程子와 朱子를 알잡아 보려는 것을 경계하고 陽明學에 흔들리지 않도록 충구하며, 그 자신은 陸象山과 王陽明이 지금 태어난다고 하여도 굽히지 않겠다는 도학적 眞實性에 대한 확신을 밝히고 있다. 또한 成浹에게는 ‘유교와 불교의 근원이 시작되는 점을 자세히 관찰한다면 黑白이 분명하게 될 것’임을 지적하여, 儒·佛의 근원적 차별화를 강조하기도 하였다.¹⁵⁾

나아가 그는 心の 虛靈(體)·知覺(用)에 갖추어진 理를 性(仁義禮智)이라 하여 心·性을 구별하고, 王陽明의 기본개념인 ‘心이 곧 理’(心卽理)가 아니라 성리학의 정통적 정의인 ‘性이 곧 理’(性卽理)임을 확인한다. 이에 따라 불교의 근본적

11) 全書, 1-203, ‘答趙士敬’, “江西之學, 路脈雖差, 而心身用功, 亦非偶然, 非悠悠者所可及.”

12) 全書, 1-216, ‘答金肅夫宇顥’

13) 全書, 1-291, ‘知行合一說’.

14) 全書, 1-301, ‘王陽明’

15) 全書, 1-224, 與金昌遠 및 全書, 1-239, 答成上悅(浹)

오류는 ‘마음을 埋로’ 인식함으로써, 天敎(五倫) 物則의 객관적 법칙을 인식하지 못하는 것으로 파악한다.

또한 『대학』의 格物致知說에 대해 “知란 마음의 知요, 物이란 物의 理”로서 内外를 합하는 道임을 제시함으로써, 王陽明이 오로지 致良知의 學으로 朱子의 이론을 ‘지리하고 밖으로 달린다’고 비판하는 것은 佛敎의 이론과 같은 것으로 지적하여 비판하고 있다.

그는 마음이 허령한 것은 氣에 속하여, 清濁·粹駁·厚薄·昏明의 무수한 차이가 있음을 지적함으로써, 凡人이 단순히 心神을 고요히 하고서 聖人과 같이 마음의 발동이 절도에 맞기를 구할 수는 없는 것이라 하여, 객관적 이치를 공부하는 과정을 요구한다. 또한 양명학은 정밀한 예법을 알지 못하고, 精一執中의 공부도 없이 朱子를 가볍게 논의할 수 없음을 강조하여, 양명학의 致良知說이 주관에 빠진 것으로 엄격하게 비판한다.¹⁶⁾

그는 壬亂때 倭의 포로가 되었다가 日本에서 탈출하여 福建의 武夷山 第5曲 紫陽書院의 講席에 몇달간 참석하였던 魯仁이 전해준 그곳의 學規로서, “새벽에 일어나 종을 치면 모든 생도가 뜰에 나누어 서서 서로 揖하고 ‘關雎’ 3章을 노래한 다음, 學堂에 올라가 강의를 듣고 늦게야 파하며, 저녁에도 서로 읊하고 나서 ‘鶴鳴’ 章을 노래한다”는 일상생활의 규칙이 엄격함을 들어서, 당시에 중국에도 陸象山만을 숭상하지 않고 朱子學을 숭상하는 곳이 있다는 사실을 소개하기도 한다.¹⁷⁾

4. 學問方法과 修養論

西厓는 자신의 타고난 청명한 천품을 60평생동안 관직생활로 헛되이 보냄으로써 학문에 전심하지 못한 것을 못내 아쉬워 하였지만,¹⁸⁾ 그의 학문체계는 학문방법론에 대한 성찰에 확고한 기초를 두고 있다.

그는 趙穆에게 답한 편지에서, “옛사람의 학문방법의 근본은 다만 操存하고 涵養하는데 있어서 흩어진 마음을 수습하는 일 하나라고 생각하였습니다. 만약 여기서 得力하지 못하면 근본바탕이 허당하여 의거할 곳이 없게 되니, 學·問·思·辨도 떠나갈 수 없을 것이며, 입으로 말하고 귀로 듣는 천언만언이 모두 일을 성공시키지 못할 것입니다”¹⁹⁾라 하여, 마음을 거두어들이는 ‘收捨放心’ 곧 맹자가 말

16) 全書, 1, 296, ‘王陽明以良知爲學’

17) 全書, 1-328, ‘魯仁’

18) 全書, 1-227, ‘答金昌遠’

19) 全書, 1-202, ‘答趙士敬’

한 바 ‘求放心’하는 것으로 확인한다. 곧 학문의 근본전제를 마음의 확립을 통한 주체의 확보에 있는 것으로 본다. 이런 의미에서 그의 학문방법은 수양론과 연결되어 있는 것이다.

특히 그는 心의 主宰性을 통한 學問과 修養의 역할을 강조하여, “主宰 두 글자는 治身·養性의 妙法”이라 밝히고, 나아가 “學의 착수처를 곧바로 가리킨 것은 ‘主宰’ 한마디에 불과하다”²⁰⁾라 언명함으로써 마음의 主宰활동에서 학문과 수양의 근거를 확보하고 있는 것이다.

또한 그는 「釣名說」을 지어 당시 程朱의 글만 읽다가 선비들이 점점 태만해지고, 程朱學의 이름으로 세상에 나가다가 낭패하여 사람들의 조소거리가 되는 현실을 목도하며, 당시 道學의 교과서로 성행하던 『心經』과 『近思錄』이 명예를 낚는 미끼라고 까지 비난당하기에 이르러게 된 사실에서 형식화된 학문의 타락상을 주목하였다. 이러한 현실에서 그는 생각[思]을 위주로 하는 聖賢之學과 생각이 없는 兀耳之學을 대비시키면서, ‘思’를 학문의 근본으로 제시하였다.

여기서 그는 ‘思’字를 田(밭)과 心(마음)의 결합으로 분석하고, 학문을 농부가 밭갈이 하는데 비유하였다. 따라서 그는 ‘思’를 생각으로 마음을 다스리는 공부라 해석함으로써, “사람이 마음의 밭을 잘 갈아 다스리기를 농부가 가라지를 제거하여 좋은 곡식을 기르는 것과 같이 한다면, 마음이 이로 말미암아 바르게 되고 뜻이 이로 말미암아 성실해져서, 악한 생각은 물러가서 天理가 스스로 밝아질 것이다”²¹⁾라 해명한다. 곧 그는 孔子가 學과 思의 並行을 요구하고, 『중용』에서 보이는 學→問→思→辨→行의 순서와 달리 思를 學의 기초로 확인함으로써, 思의 개념을 심화하여 주어진 기존의 지식을 학습하기보다 思惟를 통한 주체적 각성을 중시하는 학문방법을 제시하고 있다. 이처럼 그의 ‘思’를 근본으로 하는 학문방법은 退溪가 思와 學을 互相發·互相益의 관계로 파악하는 학문정신을 계승하면서도 당시의 학풍에 대응하는 그의 독자적 견해를 밝히고 있음을 주목할 필요가 있다.

나아가 그는 자신이 어떤 환경에 처하던지, ‘마음 속에 참으로 樂地를 얻을 것’을 강조하여, 세상의 榮辱에 마음쓰지 말 것을 요구한다. 그는 퇴계의 문집을 읽다가 이 일에 대한 말씀을 발견하고는 ‘봉황새가 천길이나 나는 듯한 기상’의 쾌활함을 느꼈음을 언급한다. 여기서 그는 “척추의 힘을 굳게 세우고 골게 열어 나가서 丈夫의 길을 마음대로 가야 할 것을 역설하고 있다.²²⁾ 그만큼 그는 마음에서 自樂하고 굳은 의지로 밀고나가는 氣象을 학문과 처신의 원리로 중시하고 있는 것이다.

20) 全書, 1-289, ‘主宰說’

21) 全書, 1-295~296, ‘學以思爲主’, “人能耕治心田, 如農夫之去…(랑유)而養嘉穀, 則心由是正, 意由是誠, 思愈退聽而天理自明矣, 精一之學如斯而已”

22) 全書, 1-235, ‘答李叔平’, “吾輩於此, 不可不堅着脊梁, 直與剖判, 橫行於丈夫之路上可也”

이러한 주체적 사유와 신념을 기초로 그는 讀書에서도 남의 견해인 註釋에 처음부터 의지하지 말고 經文에서 직접 자신의 새로운 견해인 ‘新意’를 얻도록 강조하였다.

“讀書에 먼저 註解를 보아서는 안된다. 經文을 반복하여 상세히 음미하여, 자기의 新意를 얻어지기를 기다렸다가 註解를 참고하면, 經의 뜻이 밝아져서 남의 견해에 가리워지지 않을 것이니, 만약 먼저 註解를 보면 그 설명이 내 마음에 걸리어 자신은 끝내 新意가 없을 것이다.”²³⁾

그는 朱子의 경전주석에 절대적 권위를 부여하여 조금만 朱子와 다른 해석을 하여도 비판의 대상이 되던 당시 道學의 학문풍토 속에서 자신의 자주적 사유와 창의적 인식을 중시함으로써, 주자학에 예속된 학풍을 극복하고자 도모한 것이다. 西厓가 제시한 ‘新意’의 경전연구자세는 다음시대에 출현하게 되는 朴世堂과 尹休 등에 의해 이루어진 새로운 경전해석의 학풍을 위한 선행적 학문방법이라 할 수 있다.

그는 43세때 太學의 儒生들에게 보낸 공문에서, 聖人의 가르침은 성품을 되찾는 것(復性)이요 그 기본방법은 五倫에 있음을 지적하며, 『孟子』·『小學』·『鄉校禮輯書』·『朱子家禮』 등을 중요한 문헌으로 제시하였다. 여기서 그는 학생들의 공부하는 방법을 제시하여, “익숙하도록 강론하고 힘써 지켜서, 너무 급박하게 말고 너무 태만히도 말며, 한가롭게 젖어들어 그만두려고 하여도 그만 둘 수 없는데 이르면, 愛親·敬長·降師·親友의 마음이 자신도 모르게 저절로 우러나올 것”이라 역설하고 있다. 그것은 퇴계가 학문방법으로 강조해온 眞積力久, 涵餘遊泳의 개념을 이어서 이를 더욱 구체적인 실천영역으로 연결시켜주고 있는 것이라 하겠다.²⁴⁾

그는 行보다 知를 더욱 귀하게 여기는 知行論의 입장을 밝히고 있다. 知가 이르지 못하면 行을 독실히 하여도 행동이 밝지 못하여 극치에 나가지 못하는 것으로 본다. 여기서 그가 말하는 知는 성리설의 이론을 분석하는 것이 아니라 心身에 체험되어 德을 이루는 眞知요 始終을 관찰하고 본말을 통달하는 睿智라 할 수 있다.²⁵⁾ 또한 그는 『대학』은 처음부터 끝까지 모두 格物致知라 파악하였다. 또한 格物致知의 요령은 ‘止’字 하나에 있어서, 意는 마땅히 誠에 그쳐야 하고, 心은 마땅히 正에 그쳐야 하는 등, 格物致知는 오직 ‘그칠데를 알아서 그치고자 하는 것’이라 하여,²⁶⁾ 知의 의미 속에 실천의 목표를 인식하고 실천을 지향하는 것까

23) 全書, 1-296, ‘讀書法’, “凡讀書不可先看註解, …若先看註解, 則被其說橫吞胸中, 自家竟無新意矣”

24) 全書, 1-503, ‘年譜’

25) 全書, 1-291, ‘知行說’

26) 全書, 1-295, ‘大學’

지 포함시키고 있음을 볼 수 있다.

또한 그는 『대학』에서 (1) 朱子가 格物致知補亡章을 붙인 경우, (2) 王柏(魯齋)·方孝孺(正學)가 經文의 ‘知止’-‘物有本末’ 두 구절을 格致章에 해당시킨 경우, (3) 李彥迪이 ‘物有本末’-‘知止’로 순서를 바꾼 경우로 분석하고, (4) 그 자신은 대학의 처음부터 끝까지가 格致說이므로 格致章을 반드시 따로 세울 필요가 없다는 새로운 견해를 제시한다. 그만큼 그는 『大學』의 原木를 존중하고 있는 것이다. 나아가 그는 “학자는 潛心體驗하여, 古人이 이미 이루어 놓은 길을 따라 힘을 들여서 實地공부를 더해갈 것”을 강조하고 있다. 여기서 朱子뿐만 아니라 先賢들의 입장과 다른 그 자신의 창의적인 格致說을 확인할 수 있으며, 그가 朱子의 권위에 사로잡혀 있지 않음을 보게 된다.²⁷⁾

그의 학문론은 수양의 실천을 통하여 심화된다. 잠자리의 이불에 붙인 銘에서, 上帝가 降臨하고 神이 엿보는 두려움을 강조하고, 戒愼恐懼의 삼가하고 두려워함으로써 상제의 법칙을 따르도록 요구하고 있다.²⁸⁾

“깊은 밤 어둠 속에/ 上帝가 내게 임하신다/
방안 깊숙히 홀로 있는 곳에/ 神이 살피고 있다/...
한가닥 誠을 마음 속에 심으면/ 움직임 마다 예법에 맞는다/...
삼가하고 두려워하여/ 상제의 법칙대로 따를 지어다/
간사하고 사사로움을 멀리하여/ 타고난 성품을 보존하세...”

그것은 그의 수양론이 초월적 존재의 감시와 인간의 경건함에 기초하고 있음을 말해준다. 곧 『중용』에서 제시되고 있는 조심하고 두려워함(戒愼恐懼)과 홀로 있는 자리를 삼가하는 것(慎獨)은 그의 수양론에서 중심개념으로서 그는 이 개념을 맹자의 ‘반드시 일삼는 것이 있다’(必有事焉)는 뜻과 程子の ‘활발하고 긴요한 사람이 된다’(活潑潑與緊爲人)는 뜻과 일치시켜 간다.²⁹⁾

수양론의 기본성격은 ‘誠’과 ‘敬’의 개념을 통해 드러난다고 할 수 있다. ‘敬’은 퇴계의 수양론적 중심개념이며 퇴계학파의 중심축을 이루는 개념이다. 그러나 그는 敬의 문제와 더불어 誠의 문제를 수양론에 적극적으로 끌어들이고 있다.

그는 天地의 道는 두갈래로 나뉘지 않는 ‘하나’(一)로서 헤아릴 수 없이 만물을 生하며, 이 ‘하나’는 ‘진실하여 거짓이 없는’ 誠을 말하고 誠은 또한 聖人이

27) 全書, 1-298, ‘大學章句補遺’ 西丘는 ‘答金昌遠’(全書, 1-226)에서 자신이 『대학』의 格物說을 깊이 생각하다가 깨우친 것 10편을 지어 門人 金弘微에게 적어 보내서 비평을 부탁한 사실에서 그의 格物說이 갖는 창의성을 엿볼 수 있다.

28) 全書, 1-361, ‘獨寢不愧衾銘’, “모夜之暗, 帝其我視, 屋漏之幽, 神其爾伺, … 一誠植中, 動必以禮, 情慢邪僻, 寧設于體, 日用造次, 嚮晦燕息, 翼翼兢兢, 維帝之則, 剔邪去私, 是保是守.”

29) 全書, 1-297~298, ‘鳶飛魚躍’

하늘을 본받아 도를 행하는 것이라 본다.³⁰⁾ 곧 ‘誠’은 하늘과 聖人이 道에서 일치하는 것으로서, 수양론의 표준(天道)과 이상(人道)을 제시하고 있는 것이다. 또한 그는 ‘誠’의 원리를 ‘誠意’로 구체화 시키고 있다. “우리의 평생 행함이 誠意가 없어서 있는듯 없는 듯하고 表裏가 한결같지 않아서, 결국에는 所見이 나의 것이 되지 못하고 空疏하여 無用之物이 된다”³¹⁾하여, 誠의 실현은 인간의 삶에서 誠意로 실현되는 것이고, 所見과 行己의 知行이 誠意에 의해 충실해지는 것임을 지적한 것이다.

나아가 그는 “堯는 본래 형체가 없다” 하여, 所以然之理는 인간에게 주어진 필연의 세계일 뿐이요 인간이 능동적으로 관여할 수 없는 것으로 봄으로써 그는 天堯의 존재론과 人事의 수양론을 구별해주고 있다. 여기서 그는 “오직 敬으로 所當然의 堯를 따라서 動靜을 한결같이 하여 마음이 밖으로 달리지 않으면 저절로 이르는 곳이 있을 것이다”³²⁾라 하여, 인간의 삶은 ‘敬’을 통한 所當然之理를 따르는 수양으로써 성취될 수 있는 것이라 본다.

따라서 그는 수양론의 중심개념으로 ‘敬’을 강조하면서, 마음의 未發時(寂然不動)에 ‘主敬’함으로써 치우치고 의지하지 않게 하는 것과, 已發後(感而遂通)에 더욱 ‘察識’함으로써 過不及이 없게 되는 것을 대비하여, 敬을 未發時에 전적으로 적용되고, 已發後에는 敬에 察識을 첨가하고 있는 수양방법을 제시한다. 동시에 그는 靜時와 動時에 따른 敬의 구체적 적용형식으로 存養·省察을 제시한다. 곧 靜時(보이지도 들리지도 않는 때)에 戒愼恐懼하는 것은 存養 속의 省察이요, 動時(생각하고 동작하는 때)에 涵養主一하는 것은 省察 속의 存養이라 대비시키고 있다.³³⁾ 이러한 수양론적 인식은 敬이 動·靜의 때에 따라 存養·省察로 나타나지만 서로 침투되어 있는 일관하는 것임을 밝힌 것이다.

5. 禮 學

西匡은 ‘兵法도 禮樂일 뿐’이라 하여 禮樂의 보편성을 강조한다. 곧 “일이 그 차례(序)를 얻은 것을 禮라 하고, 物이 그 조화(和)를 얻은 것을 樂이라 하니, 차례가 없으면 어긋나는 것이요, 어긋나면 곧 불화한 것이다… 천하에는 어느 한가

30) 全書, 1-256, ‘河圖洛書真有足耶, 聖人以神道設教’

31) 全書, 1-224, ‘答金昌遠’

32) 全書, 1-224, ‘答金昌遠’

33) 全書, 1-239, ‘答成上悅(浹)’, “若就人心用功處論, 則未發時, 惟主敬, 使寂然不動者, 無所偏倚, 已發之後, 尤當察識, 使感而遂通者, 各止天則, 無過不及也. 存養省察, 存省固兩件事, 然謂不足兩事, 亦無妨. 蓋戒愼恐懼於不睹不聞之時, 而惟恐少有偏倚者, 存養中省察也, 涵養主一於思慮動作之際, 而勿忘勿助者, 省察中存養也.”

지 일도 예약이 없을 수 없다”³⁴⁾라 하여, 禮·樂으로 함축되는 질서와 조화는 인간간의 모든 일을 처리하고 경영하는 기본원리로 확인하는 것이다. 여기에 그가 禮學의 인간사회적 중요성을 이해하는 근거를 발견할 수 있을 것이다. 나아가 그 자신은 母喪으로 居喪중일때 『愼終錄』(1602)을 저술하여 擇地·擇時·葬法을 중심으로한 葬禮를 검토하며, 擇地에서 地師에 맡기거나 자손의 禍福과 결부시키지 말도록 강조하고 있다. 또한 그는 『家禮』의 항목을 기준으로 『禮記』의 喪禮문제를 분류하고 楊氏의 儀禮服制圖式을 조목별로 분석하여 『喪禮考證』(1602, 失傳)을 편찬하였다.³⁵⁾

나아가 그는 趙穆과 服制문제 등 禮說에 관한 토론에서 家禮와 古禮의 풍부한 문헌적 검토를 통하여 퇴계학과 안에서 전개한 禮學의 깊은 조예를 보여준다. 가례에는 참巾을 쓰도록 하고, 당시의 법제(時王之制) 白笠을 쓰도록 규정하여 상충되는 경우 그는 참巾이 예법에 맞는 것을 인정하여 『家禮』를 예법의 기준으로 삼고 있지만 ‘당시 임금의 법제는 聖人也 귀중하게 여긴다’는 원칙을 적용하여, “조정에서 명령이 내려 있는데 가정에서 자기의 제도대로만 하는 것은 얻는 것 보다 잃는 것이 많다”³⁶⁾고 강조하여, 국가의 법제를 古禮나 家禮 보다 앞세우고 있음을 보여준다. 그만큼 그는 국가의 禮敎的 권위를 중시하는 것으로서, 山林의 예학적 원리론과 상당한 차이가 있는데서 그의 입장이 지닌 특성이 있다.

그는 오랜 기간 조정에서 활동하면서 국가의례(國朝禮)에도 적극적으로 발언하고 있다. 선조2년(1569) 28세때 仁宗의 神位를 延恩殿에 合祀하는 것을 禮에 어긋난다고 주장하였으며, 선조10년(1577) 仁聖王后(仁宗妃)가 승하하자 禮官들이 宣祖의 服을 期年服으로 청하자, 그는 仁宗과 明宗은 異腹형제간이지만 明宗이 仁宗의 계통을 이어 父子의 명분이 있으므로, 宣祖는 仁聖왕후에 대해 祖母를 위한 承重服으로 三年服을 주장하여 새벽답이 올 때까지 論啓하여 허락을 받았다 한다.³⁷⁾ 그는 17세기 후반의 禮訟에 앞서서 國喪의 服制문제로 논쟁을 벌였던 것이며, 家統과 구별되는 王統의 명분적 질서를 엄격하게 주장하였던 것이다.

6. 맺는말

西厓의 사상을 형성하는 핵심적 세가지 요인은 (1) 퇴계문하에서 확립한 도학적 기초와, (2) 육상산—왕양명의 心學을 비판하면서 섭취한 주체적 자각과, (3)

34) 全書, 1-297, ‘兵訟’.

35) 全書, 1-331~332, ‘愼終錄序’ 및 全書, 1-353~354, ‘題喪禮考證後’.

36) 全書, 1-203, ‘答趙士敬’.

37) 全書, 1-498~499, 및 1-501, ‘年譜’.

벼슬길 나가서 중책을 맡았고 壬亂期에 軍政을 총지휘하면서 심화시킨 철저한 사회현실의 인식을 통한 경세론으로 볼 수 있다.

여기서 그는 壬亂을 통해 전개한 군사제도와 병법에 관한 엄밀한 역사적 인식과 현실적 경험을 확보하였으며, 당면문제의 구체적 통찰을 치밀하고 풍부하게 기록하고 있다. 그는 중국의 고전적 지식과 우리현실의 구체적 문제를 인식하고 이에 대응하는 대책을 밝힘으로써, 그의 학풍이 지닌 현실성과 실용성을 극명하게 드러내 주고 있다. 이러한 점을 종합해보면 그는 퇴계학파의 道學的 전통과 정통주의적 의식을 계승하면서도, 한걸음 나아가 그는 창의적이고 개방적인 학문자세와 구체적 현실인식, 및 제도적 검토에서 실용적 관심을 철저하게 드러냄으로써 다음시대에 싹트는 실학적 사유의 실마리를 이루고 있다.

西厓사상의 학문적 특성과 사상사적 의미를 다음 세가지 점으로 요약해 볼 수 있을 것이다.

첫째, 학문적 영역의 다양성에서 매우 큰 폭을 지니고 있다. 성리학·수양론·예학·경세론 등의 도학적 분야를 포용하고 있으며, 양명학에 대한 비판적 인식, 창의적으로 해석하는 歷史論 및 博學的 記事들에 까지 미치고 있다. 특히 그의 사상은 경세론의 영역에 큰 비중을 형성함으로써, 성리학-수양론의 경향으로 치우쳐 있는 퇴계학과 안의 다른 학맥과 구별되는 독자적인 학풍을 이루었다.

둘째, 학문적인 깊이에서는 엄밀한 실증성과 예리한 통찰력의 창의성을 내포한다. 그는 경전의 해석에서도 ‘新意’를 중시하여 주자학적 해석의 틀에 예속되지 않고 있으며, 성리학의 관념적 사변에 빠지지 않고 중국 및 우리의 역사적 사료들을 실증적 관심에서 검토하였던 사실은 그가 도학-성리학의 규범적 가치의식 속에 빠지지 않고 있음을 보여준다.

세째, 그의 학문적 창의성은 실천적이고 실용적인 학풍으로 전개되고 있다. 그는 天理보다 人事를 우선시키고, 人事에서 부딪히는 문제들의 판단기준을 실용성에서 확인하여 왔다. 바로 이 점에서 그는 17세기의 초기실학적 사상과 이어지고 있으며, 그것은 도학의 토양에서 싹트는 실학적 사유의 모습을 보여주는 것이다. 그 자신 현실의 구체적 문제에서 출발하여 대책의 현실적 유용성을 중시함으로써 성리학의 학풍이 지닌 관념적 형식화를 치유하는 역할을 하고 있다. 이러한 西厓의 사상은 퇴계학파의 학문적 전개방향 속에서 뚜렷한 특성을 보여주며, 그의 시대문제의 가장 충실한 표출이라 할 수 있을 것이다.

나아가 서애의 철학사상이 창의성과 특성을 지니는 만큼 한국사상사 속에 차지하는 자리는 뚜렷해질 것이다. 그의 사상사적 위치는 퇴계학파의 대표적 계승자의 하나일 뿐만 아니라 그 시대의 사회적 관심을 자신의 학문체계 속에 확고히 수용하여 성리학에서 경세론에 까지 꿰뚫고 있는 철학사상으로서 독특한 자리를 차지하는 것이다.

(1) 그는 퇴계의 학통을 계승하여 자신의 학맥을 열었다. 그의 학맥은 제자 鄭經世(愚伏)의 문인이었던 아들 柳軫(修巖)과 손자 柳元之(拙齋) 이후로 柳世鳴(寓軒)→柳後章(主一齋)→朴遜敬(南野)→鄭宗魯(立齋)→柳尋春(江阜)→柳疇陸(溪堂)으로 이어져 한말에 까지 尙州를 중심으로 이어온 家學의 전통이 확고하였으며, 禮學에 밝은 학맥으로 이어갔다.

(2) 그는 사상적 관심의 영역과 창의적 시도를 통해 퇴계의 학풍을 그 자신의 시대에 새롭게 구현하였다. 그의 학문적 관심이 陸象山·王陽明의 心學에 대한 비판을 수행하면서 그 자신은 마음의 각성을 중요시하는 주체적 사유를 전개함으로써 퇴계의 학문체계로부터 그 자신의 독자적 사상체계로 한걸음 나아가고 있다. 이러한 그의 학문적인 독자성은 새로운 자각적 사유(신의)를 강조하고 경전에 대한 주자학적 권위에 예속되는 것을 경계하면서 그의 학문적 성향이 창의성을 중시하는 것이며, 그것은 당시 도학의 정통주의가 주자를 절대적 권위로 받아들이는 일반적 학문 경향과는 구별되는 새로운 각성을 보여주고 있다.

(3) 그는 16세기 도학의 전통과 17세기 이후 실학적 사유의 양면성을 지닌 사상사의 이행과정에 나타난 다음 시대의 선구적 역할을 하고 있다. 이런 점에서 그는 율곡의 更張論이 지닌 실학적 성격과 공통성을 지니면서 더욱 실학적 의식이 심화된 성격을 지니고 있다. 이러한 그의 사상은 퇴계학파의 학문적 전개방향 속에서 뚜렷한 특성을 보여주며, 그의 시대문제의 가장 충실한 표출이라 할 수 있을 것이다.