

퇴계철학에 있어서 理의 능동성 이론과 그 연원*

장윤수**

Ⅰ 차례 Ⅰ

- I. 理란 무엇인가?
- II. 朱子の 理에 관한 이론
- III. 명대 초기의 주자학자들의 '理論'
- IV. 퇴계철학에 있어서 理의 능동성 이론
- V. 退溪學, 聖人 志向의 학문

【국문초록】

이 논문은 퇴계철학에서 가장 논란이 되는 理의 능동성 이론에 대해 고찰한 것이다. 우선 理의 字典의 의미와 주자철학에 있어서 '理論'을 살펴보고, 그리고 나서 퇴계의 '理論'과 대단히 흡사한 모습을 지닌 明代 초기 주자학자들의 '理論'을 고찰하였다. 퇴계철학에 있어서 理의 능동성 이론을 직접 언급한 부분에서는, 우선 氣에 대한 理의 우월성을 주장한다는 점에서 理動과 理發의 개념을 한 묶음으로 하여 그 이론적 구조를 천착해 보았고, 理到는 인식주체와 객체의 대립이라는 관점에서 생성된 개념으로 논의를 풀어나갔다. 그리고 퇴계가 주자의 理無爲說을 충분히 인식하면서도 어떻게 理活物說을 주장했는지에 대한 문제의식을 가지고 理의 體用論을 고찰하였으며, 마지막 부분에서는 퇴계철학에 있어서 理의 능동성 이론이 지향하는 바와 그 의의에 대해 살펴보았다. 필자는 이 논문을 통해 퇴계가 주자학을 계승하면서도 어떻게 '창의적'으로 발전시켜나갔는지를 확인하고, 그가 궁극적으로 무엇을 지향하였는지에 대해 음미해보았다.

* 이 논문은 2011년도 대구교육대학교 학술연구비 지원으로 연구한 것임.

** 대구교육대학교 윤리교육학과 교수

주제어

能動性, 理, 理到, 理發, 朱子, 退溪

I. 理란 무엇인가?

‘理’는 성리학의 핵심적인 개념이다. 성리학을 집대성한 朱子도 理를 강조했고, 이를 발전시킨 退溪도 理의 철학을 전개했다. 특히 퇴계는 理의 능동성 이론을 구사하면서 ‘理活物性’을 주장했는데, 이러한 그의 이론은 후대에 이르러 계승자들에 의해 道統의 典據로 활용되었고, 반면 반대파의 학자들로부터는 무리한 臆說의 전형으로 비판받았다. 여기서 우리는 理의 능동성을 주장하는 퇴계철학의 이론적 특징을 고찰하고, 그 지향하는 바가 무엇인지에 대해 음미해보고자 한다.

우선 理가 무엇인지 그 字典的 의미에 대해 살펴보도록 하자. ‘理’는 형성자로 ‘玉’이 뜻을, ‘里’가 음을 나타낸다. 이러한 형성구조는 ‘理’자가 비슷한 비중의 다른 개념들에 비해 비교적 늦게 형성되었음을 의미한다. 실제로 지금까지 발견된 甲骨文과 金文 속에서는 ‘理’字的 용례를 찾을 수 없다.¹⁾ 반면 宋代에 이르러 理와 함께 짝을 이루게 되는 개념인 ‘氣’字는 그 용례가 갑골문과 금문에서 모두 발견된다. 원래 ‘理’는 돌이나 구슬〔玉〕 속에 있는 ‘결’, ‘무늬’(條理)를 뜻한다. 그러므로 『說文解字』에서는 理를 ‘玉을 다듬다’로 풀이한다.²⁾ 구슬 안에 ‘결’이 있듯이, 인간이나 사회 안에도 ‘결’〔원리, 법칙, 규칙, 조리〕이 있으며, 그것을 이용해서 잘 다스려야 한다는 은유적 발상이 담겨 있다. 清代의 段玉裁는 理라는 말에 대

1) 張立文 主編, 안유경 옮김, 『理』, 예문서원, 2004, 39쪽.

2) 許慎, 『說文解字』, ‘理’條 참조.

해서, “쫓개어 나눈다는 뜻이다. 옥은 대단히 견고하지만, 그 결을 따라 가공하면 器物을 만드는 것이 어렵지 않다”³⁾라고 설명하고 있다. 理에는, ‘마땅히 이와 같이 되어야 하는 것’과 ‘현실은 이와 같이 되어버리는 것’의 두 가지 의미가 있는데,⁴⁾ 윤리학적 입장에서는 전자의 의미가 중심이 된다.

‘理’字는 周代의 古書인 『詩經』, 『左傳』, 『國語』에서 용례를 찾아볼 수 있으며, 이보다 훨씬 후대에 이루어진 『孟子』, 『莊子』, 『韓非子』, 『禮記』 등에서도 간혹 등장하지만 그다지 중요한 개념으로 다루어지지 않았다. ‘理’를 본격적인 철학개념으로 사용한 것은 佛敎, 그 가운데서도 華嚴宗이다. ‘理法界’와 ‘理事無碍法界’의 이념이 바로 그것이다.⁵⁾ 그리고 유학에서 ‘理’가 핵심개념으로 자리잡은 것은 宋代 性理學의 시대에 이르러서이다. 성리학은 세계의 질서를 理에서 찾는다. 성리학에 있어서 理는 인간뿐만 아니라 자연사물에도 적용되는 개념이다.

朱子의 제자인 北溪 陳淳은 理와 비슷한 개념으로 道, 性, 義를 주목하고서 이 세 가지 개념을 각각 理와 구분하였다. 그는 우선 道와 理를 구분하여 말하기를, “道와 理는 대체로 한 가지이나 道란 사람이 통행하는 것으로 명명하는 글자이다. 道는 비교적 느슨한 개념인데 반해 理는 비교적 진실한 것으로 바뀔 수 없는 확정적인 뜻이 있다. 그러므로 만고에 통행되는 것은 道이며, 만고에 바뀔 수 없는 것은 理이다.”⁶⁾라고 하였다. 그리고 理와 性を 구별하여 “理와 性은 상대적으로 말한 것이다. 理는 사물에 있는 이치이며 性이란 나에게 있는 이치이다. 사물에 있는 것은 天地와 人物이 모두 공통으로 소유한 도리이며, 나에게 있는 것은 이미 갖

3) 段玉裁, 『說文解字注』, ‘理’條 註解.

4) 溝口雄三 外, 김석근 외 옮김, 『中國思想文化事典』, 민족문화문고, 2003, 75쪽 참조.

5) 이동철 외, 『21세기의 동양철학』, 을유문화사, 2005, 63-70쪽 참조.

6) 陳淳, 『性理字義』 下卷, ‘理’條.

추어져 나의 소유가 되는 것을 말한다.”⁷⁾라고 하였다. 또한 理와 義를 구분하여 “理와 義를 상대적으로 말하면 理란 본체요 義란 작용이다. 理란 사물의 당연한 법칙이며 義란 이치로써 대처하는 바이다.”⁸⁾라고 하였다. 陳淳은 비록 부분적인 차이가 있기는 하지만 理의 개념이 道, 性, 義 등의 개념과 비슷한 의미를 지니고 있다는 점을 분명히 하였다.

동아시아 유학의 역사상에서 理에 대한 이해는 크게 두 가지 입장으로 구분된다. 우선 하나는 朱子와 退溪를 비롯한 상당수 ‘理論者들이 주장 하듯이, 理가 어떠한 방식으로든 ‘영향력 있는’ 힘을 가지며 논리적으로는 氣보다 앞선다는 주장이다. 이러한 관점을 지닌 학자들에게 있어서 理는 경우에 따라 마치 ‘神’과 같은 존재로까지 해석될 수 있는 여지가 있다. 다른 하나의 입장은 ‘氣論者들의 주장이 대표적인데, 그들에 의하면 理는 단지 속성에 불과하고 내적 條理, 규칙, 질서 같은 개념들이라고 본다. 이들 중에서 일부 학자들은 理學의 독재성을 강하게 비판하는데, 淸나라 戴震의 경우가 대표적이다. 그는 “사람이 법에 걸려 죽으면 가련하게 여기는 자가 있다. 그런데 理에 의해 죽으면 도대체 누가 가련하게 여길 것인가?”⁹⁾라고 하며 朱子學的 理學의 ‘허구적 독단’에 대해 통렬하게 비판하였다.

근대 서양인들이 理를 이해하는 시각도 크게 보아 두 가지 입장으로 나뉜다. 중국에서 선교를 시작하면서 유학연구에 몰두한 마테오 리치는 신유학에서 神 개념이 없다고 보며 理 또한 기독교의 神과 비교하면 그 속성에 불과할 뿐이라고 보았다. 그의 후계자인 롱고바르디도 理에 대해 비슷한 견해를 가졌다. 그는 天이나 上帝, 理 등이 모두 정신적인 존재가

7) 陳淳, 『性理字義』下卷, ‘理’條.

8) 陳淳, 『性理字義』下卷, ‘理’條.

9) 戴震, 『孟子字義疏證』上卷, ‘理’條.

아니라 물질적인 존재일 뿐이라고 보았다. 그래서 그는 중국인들이 과거나 현재를 막론하고 모두 유물론자라고 단정하였다. 반면 말브랑슈는 理가 결국 기독교의 神 개념과 같다고 보았으며, 말브랑슈의 책을 읽은 라이프니츠는 여기서 한 걸음 더 나아가 理가 곧 神이라고 주장하였다.¹⁰⁾ 여기서 우리가 주목할 것은 일부 서구학자들이 理를 신으로 해석하고 있다는 점이다. 이것은 곧 理의 능동성과 적극성을 주장하는 退溪 방식의 입론을 이해하는 다양한 해석의 하나로 주목할만하다.

이처럼 ‘理’字의 사용범위와 용례는 대단히 넓다. 宋代 이래 동아시아 사회에 있어서 儒家 지식인들이 자신의 이론을 펼쳐나갈 때 흔히 이 용어를 사용하였다. 결국 ‘理’ 개념에 대한 추적은 결국 동아시아 근세사상사를 쓰는 것과 마찬가지로 될 수 있다.¹¹⁾ 그러므로 理를 언급할 때는 반드시 ‘누구의 이론’이며, ‘어떤 맥락’에서 사용된 개념이라는 구체적인 제한이 필요하다. 理는 氣에 비해 훨씬 더 추상적·사변적 개념의 특징이 짙지만, 氣와 마찬가지로 인간, 세계, 자연을 체계적으로 이해하고자 하는 ‘세계관’의 성격이 강하다.

II. 朱子の 理에 관한 이론

주자의 이론형성에 있어서 北宋時代 선구적 유학자들의 사상이 많은 영향을 끼쳤다는 점은 분명하다. 그렇지만 學派的 연원을 이루는 程伊川(頤)을 제외한 여타 학자들이 주자학에 구체적으로 어떤 영향을 주었는

10) 안중수, 「理에 대한 말브랑슈와 라이프니츠의 견해」, 『철학논총』 48집, 새한철학회, 2007, 207쪽 참조.

11) 溝口雄三 外, 김석근 외 옮김, 『中國思想文化事典』, 민족문화문고, 2003, 87쪽 참조.

지에 대해서는 크게 알려진 바 없다. 그런데 기철학자로 유명한 張橫渠(載) 또한 주자학의 형성에 많은 영향을 주었다.

장횡거는 기철학을 통해 도가사상(玄學)과 불가사상(華嚴哲學)의 세계관을 극복하고자 했다. 그렇지만 장횡거의 언급처럼, 모든 것이 어차피 흠어져 보이지 않는 氣로 돌아갈 뿐이라면 우리는 자신의 삶을 적극적으로 영위할 필요성을 어디에서 찾을 수 있는가? 이처럼 장횡거의 기철학은 그 자체로 장점과 한계가 뚜렷하다. 주자는 장횡거 형이상학 체계의 중요성을 인식했지만 동시에 그 문제점 또한 분명하게 인식하고 있었다. 이러한 문제의식이 주자학의 형성에 상당한 기여를 했을 것으로 보인다. 주자는 장횡거 철학의 맹점을 개선하려고 애썼다. 우선, 그는 멍치고 흠어지는 氣에다 불변하는 존재이유나 목적을 집어넣고자 하였다.¹²⁾ 그는 이러한 존재이유나 목적을 太極 혹은 理라고 불렀다.

형식상 주자의 사상은 理와 氣의 이원론으로 구성되어 있다. 그는 정이천이 말하는 物을 氣로 이해하여 理와 대치시키고, 인간의 행위와 자연 모두에 걸쳐서 理와 氣의 이론을 전개했다. 그는 우선 경험적으로 지각할 수 있는(形而下) 모든 것을 氣로 파악하였고, 기의 작용과 운동의 법칙 및 物의 질서를 形而上의 理로 이해하였다.¹³⁾ 주자는 理가 있기 때문에 氣가 있으며, 氣가 유행하여 만물을 발육시킨다고 보았다. 주자의 이러한 생각은 理가 '작용'이기보다는 '존재'임을 주장하는 것이다. 즉 주자에게 있어서 천지만물을 존재하게 하는 것은 실제적 '힘'인 氣라기 보다는 우주적 형성과정의 이면에 있는 理이다. 엄밀한 의미에서 理는 활동작용이 아니라 창조과정을 밑받침하는 '존재의 根底'이다. 즉 理는 '통일적 지향성'이라 할 수 있고, 氣는 '실천적 적응력'으로서 양자 간에 서로 분업을 하

12) 강신주, 『철학 vs 철학』, 그린비, 2010, 667-668쪽 참조.

13) 溝口雄三 外, 김석근 외 옮김, 『中國思想文化事典』, 민족문화문고, 2003, 82쪽 참조.

는 관계에 있다.¹⁴⁾ 주자의 관점에서 본 理의 개념적 특성은 ‘形而下’의 세계에 존재하기 마련인 사물, 사건, 현상들과 구분되어 그것은 어디까지나 ‘形而上’의 세계에 있다.

주자는 理氣 간의 관계를 ‘不離不雜’으로 나타낸다. 즉 理와 氣는 비록 구체적 사물을 형성하는 데 있어서는 늘 함께 있어야 하지만, 본체론적으로는 구별된다는 것이다. 양자는 개념적으로 구분할 수 있으나, 현상세계 속에서는 결코 분리될 수 없다고 보았다. 그러나 주자는 곧이 선·후 개념을 따진다면 理가 氣에 앞서는 것임을 인정한다.

天地가 존재하기 전에는 오로지 理만 있었다. 理가 있음으로써 그에 따라 天地가 생겨나게 되었다. 만약 理가 없었다면 天地·人物이 없었을 것이며 무엇을 담을 것도, 실을 것도 없었을 것이다. 理가 있음으로써 氣가 유행하여 만물을 발육시킨다.¹⁵⁾

그렇지만 이것은 시간적 선후관계라기 보다는 논리적 관계일 뿐이다. 주자에게 있어서 理는 결코 변화될 수 없는 것이며, 단지 顯現될 뿐이다. 그런데 이러한 주자의 理철학을 도덕적 가치 영역에 적용시킬 때는 주요한 문제가 발생한다. 주자의 시각대로 理가 곧 인간의 본성[性]이고, 따라서 理의 자기실현 즉 인간본성의 회복이 도덕적 인간상의 최종목표라고 한다면 과연 理는 그 자체로 그러한 도덕적 실현을 성취시킬 수 있는 힘이 있는가? 일찍이 주자는 理의 無爲함을 주장하여 “理는 아무런 감정이나 계산·조작이 없으니, 氣가 모이면 그 속에 바로 理가 있다. (…)

理가 단지 ‘깨끗하고 텅 빈’(淨潔空闊) 세계일 뿐 모습이나 자취가 없어서

14) 뚜웨이밍, 『朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석』, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 91쪽 참조.

15) 『朱子語類』 卷1, 『理氣上』, 『太極天地上』.

조작할 수 없다고 한다면, 氣는 변화하고 뭉쳐 만물을 낳을 수 있다. 다만 氣가 있으면 理는 그 속에 있게 된다.”¹⁶⁾라고 하였다. 즉 그는 理의 운동성을 부정하고, 구체적인 만물생산 능력은 氣에만 있다고 보았다. 그렇다면 도대체 무위한 理가 어떻게 도덕적 세계에서 스스로 드러나 움직일 수 있단 말인가? 바로 이것이 문제이다. 퇴계의 철학은 이 점에서 강점을 발휘한다.

Ⅲ. 명대 초기 주자학자들의 ‘理’論

퇴계학에 있어서 理의 능동성 이론을 사상사적 배경에서 이해하기 위해 두 가지 점을 주목해야 한다. 우선 하나는 중국사상사에서 理의 능동성 이론의 전통을 확인해 보는 것이고, 다른 하나는 한국사상사에서 理의 능동성 이론의 역사적 전개를 살피는 것이다. 퇴계의 시대는 중국의 경우 明代 중기에 해당하는데, 이 시대는 중국사상계의 사조가 陽明學 일색이었다. 퇴계를 비롯한 대부분의 한국 성리학자들은 이를 비판적 시각에서 바라보았다.¹⁷⁾ 그런데 명대 초기에 해당하는 대략 백 년 전의 시기만 하더라도 중국사상계의 분위기는 朱子學이 주류를 이루고 있었다. 당시 대표적인 성리학자들의 사상을 살펴보면 마치 퇴계철학의 특징을 보는 듯한 강한 유사성을 지니고 있다. 퇴계가 이들 사상으로부터 구체적으로 어떤 부분을 얼마나 영향 받았는지 정확하게 분석하기 힘들지만, 外表上

16) 『朱子語類』卷1, 「理氣上」, ‘太極天地上’.

17) 이러한 사실은 『大學講語』에 잘 드러나 있다. 이 책은 壬辰倭亂 때에 내원한 명나라 軍官 經略 宋應昌의 軍門에 招致된 春坊學士 李廷龜, 黃愼, 柳夢寅과 명나라 軍官들과의 강론 내용을 편집한 책이다. 당시 명나라 軍官들은 陽明學 입장에서 『大學』을 이해하였고, 반면 우리나라 학자들은 朱子學의 시각에서 『大學』을 풀이하였다.

드러나는 사상적 유사성과 명과 조선의 知的 교류사를 짐작컨대 퇴계는 명나라 초기 주자학자들로부터 상당한 영향을 받았을 것으로 추측된다. 특히 퇴계의 사상 가운데 핵심을 이루는 持敬論, 心學的 道統論, 理發論 등은 학문적 연계가능성이 더욱 높다.

명나라 초기는 시기적으로 元나라 시대와 맞물려 주자학, 그 중에서도 도덕적 실천주의가 성행하던 시대이다. 明初의 이러한 학풍은 외적 환경과 도전에서 온 것이라기보다는 주자학의 역사적 전개에 있어서 그 자체가 가진 내재적 요인 때문이다.¹⁸⁾ 즉, 주자학의 '性卽理'의 입장에서는 性의 형이상학적 성격 때문에 심성론이 관념화되기 쉬우므로 주자 이후 도덕적 실천주의가 요구된다. 이러한 배경에서 명초 주자학자들은 주자학을 종전과는 새로운 방향으로 전개시켜 새로운 학풍을 조성했다.

도덕적 실천주의는 도덕의 주체를 문제삼게 되고, 도덕주체는 다시 心의 함양을 문제 삼게 된다. 그러므로 주자학의 도덕실천주의에 대한 요구는 다른 한편으로는 '주자학의 心學化'에 대한 요구라고도 볼 수 있다.¹⁹⁾ 명초 주자학자들에게서 볼 수 있는 도덕적 실천주의의 경향은 바로 이들 학문의 心學化와 궤를 같이 하는 것이다. 그렇지만 주자학에서 말하는 心과 육왕학에서 말하는 心은 개념의 내포와 외연의 의미가 모두 차이가 있다.²⁰⁾ 주자학적 심학에서는 敬의 수양론이 강조되고 또한 도덕적 주체의 능동성을 최대한 강조하는 측면에서 理의 능동성 이론이 힘을 얻게 된다.

명나라 초기 理學을 대표했던 인물로는 曹端(1376-1434), 薛瑄(1389-

18) 陳榮捷, 『早期明代之程朱學派』, 『朱學論集』, 臺北: 學生書局, 1982, 342-343쪽 참조.

19) 이동희, 『동아시아 주자학 비교연구』, 계명대학교출판부, 2005, 113쪽 참조.

20) 이와 관련해서 拙稿, 『조선 후기 퇴계학파의 心學的 특징』, 『민족문화논총』 43집, 영남대 민족문화연구소, 2009를 참고할 것.

1464), 吳與弼(1391-1469), 胡居仁(1434-1484) 등을 거론할 수 있다. 일찍이 淸代 학자들은 “명대 초기의 뛰어난 학자로는 조단, 호거인, 설선을 언급하는데, 조단은 설선과 호거인의 앞길을 열었다.”고 평가하며, 특별히 조단을 높게 평가하였다.²¹⁾ 이들 세 사람의 학풍은 상당부분 퇴계의 성리학적 특징과 경향성을 같이 하는데, 이들 중에서도 특히 조단과 설선을 주목할 만하다. 조단의 경우에는 理를 실체화하여 理가 氣를 움직이게 한다고 보았으며, 그의 엄정하고 독실한 인품이 제자들에게 인격적 감화를 크게 주었다. 조단에게서 볼 수 있는 이러한 특징들은 모두 퇴계를 연상케 한다.²²⁾ 그리고 설선은 명대유학자로서 처음으로 文廟에 종사되었을 만큼 후대인들의 평가가 높는데, 특히 그가 敬의 수양법을 강조했다는 점을 유의해야 한다. 敬의 수양법을 강조하는 것은 주자학의 공통된 경향이기도 하지만, 설선이 敬을 강조함으로써 이것이 특별한 시대사조로서 의미를 갖게 된다.²³⁾ 설선이 스스로의 호를 敬軒이라 했던 것도 바로 이러한 취지에서였다.

曹端은 태극의 動·靜 문제와 관련하여 주자와 다른 견해를 피력하였다. 우선 그의 말을 들어보자.

『太極圖說』에 관한 先賢들의 해석의 원래 의도는 周濂溪 사상의 은미함과 심오함을 밝혀서 후학들의 의혹됨을 풀어주고자 했다. 그런데 여기서 서로 다른 학설들이 생겨나고, 한 사람의 학설 속에도 서로 모순되는 내용이 생겨나게 되었다. “太極이 움직여서 陽을 낳고”, “고요하면서 陰을 낳는다.”고 하는 주류계의 말은 陰陽의 생성이 태극 자체의 動靜에서 비롯된다는 뜻이다. (—) 그런데 朱子の 『語錄』을 보면, “태극 자체는 동정하지 않고, 음양

21) 陳來, 『宋明理學』 2版, 上海: 華東師範大學出版社, 2008, 169쪽 참조.

22) 이동희, 『동아시아 주자학 비교연구』, 계명대학교출판부, 2005, 121쪽 참조.

23) 이동희, 『동아시아 주자학 비교연구』, 계명대학교출판부, 2005, 121쪽 참조.

의 동정에 편승하여 동정할 따름이다.”라고 하였다. 그리고 다시 비유하여 말하기를, “理가 氣에 편승하는 것은 마치 사람이 말을 탈 때에 말이 나가고 들어옴에 따라 사람도 말과 함께 나가고 들어오는 것과 같다.”라고 하였다. 이것은 氣가 한 번 움직이고 한 번 고요하기 때문에, 理도 그와 함께 한 번 움직이고 한 번 고요해진다는 사실을 비유한 것이다. 만약 그렇다면 사람은 죽은 사람과도 같아서 만물의 영장이 될 수 없고, 理 또한 죽은 理와 같아서 만물의 근원이 될 수 없다. 만약 理와 사람이 이러하다면 理가 어떻게 숭고하겠으며, 사람이 어떻게 존귀하겠는가? 만일 ‘살아있는 사람’이 말을 타게 된다면, 나감과 들어옴, 행함과 그침, 서두름과 느긋함 등이 모두 사람이 말을 어떻게 부리느냐 하는 것에 달려 있을 것이다. 이러한 점은 ‘살아있는 理’(活理)의 경우에도 마찬가지다.²⁴⁾

조단은 우선 太極의 動靜을 비유하여 사람이 말을 타는 것으로 설명한 주자의 견해에 동의하지 않았다. 단순히 사람이 말을 타는 그러한 비유로는 理의 작용을 온전하게 표현하지 못한다고 보았다. 이러한 비유는 자칫 理를 피동적인 존재로 오해할 소지가 있다고 생각했기 때문이다. 조단은 살아있는 사람이 말을 탄다면 말의 나아감과 멈춤을 주도적으로 부릴 수 있어야 한다고 주장한다. 즉 주자의 비유는 마치 죽은 사람이 말을 타는 것과 같다고 보았던 것이다. 조단은 理의 능동적인 작용을 강조하고자 했다. 조단이 주자의 주장에 반대한 근본 이유는 太極 자체가 움직일 수 있다는 점을 주장하기 것보다는, 氣의 운동에 대해 太極이 動靜의 所以然으로서 능동적인 작용을 한다는 점을 강조하기 위한 것이다.²⁵⁾ 조단은 만약 理가 능동성을 잃게 되면 사람은 죽은 사람과도 같아서 만물의 영장이 될 수 없고, 理 또한 죽은 理와 같아서 만물의 근원이 될 수 없다고 단언한다. 그리고 그는 이러한 理가 어떻게 숭고하겠으며, 그러한

24) 『曹月川先生遺書』, 「太極圖說述解」, ‘辨戾’.

25) 陳來, 『宋明理學』 2版, 上海: 華東師範大學出版社, 2008, 169-171쪽 참조.

理를 가진 사람이 어떻게 존귀하겠는가라고 반문한다. 바로 이러한 이유에서 조단은 ‘죽은 理’(死理)를 ‘살아있는 理’(活理)로 바꾸게 되는 것이다.

일부 학자들은 퇴계의 철학이 명대 초기 주자학자들의 사상적 영향을 받았다는 사실 자체를 부인하거나 아니면 최소화하려고 한다. 영향을 받았다는 사실 자체가 퇴계철학의 위대성과 독창성에 큰 흠이 될 것이라 오해하는 사람들이 있다. 그렇지만 어떤 철학자, 어떤 사상이라 하더라도 시대의 산물 아닌 것이 없고, 사상사의 交織物 아닌 것이 없다. 퇴계철학도 마찬가지다. 퇴계의 위대성은 ‘최초로’ 또는 자기주도적인 ‘創案으로’라는 의미에서 찾기보다는, 주자학의 기본이론을 더욱 심화하고 종합하여 이를 평생토록 삶 속에서 실천해 간 그의 全人格에서 찾아야 한다. 그래서 저명한 현대중국철학자 푸웨이밍은, “퇴계는 주자의 유산에 대한 진정한 후계자이다. 중국학자들 가운데 그와 비교될만한 이로는 명대 최초의 유학자로 칭송받는 薛瑄 정도이다. 그렇지만 설선과 퇴계를 비교하는 것은 그 사상의 순수성에서 그러할 뿐 깊이와 넓이의 의미는 아니다. 어느 누구도 퇴계의 성취처럼 주자의 일대 종합적 체계에 손색없을 만큼의 웅대함을 보여주지는 못했다.”²⁶⁾라고 평하였다.

IV. 퇴계철학에 있어서 理의 능동성 이론

1. 理動과 理發論

주자학의 근본체계는 理氣二元論으로 이루어져 있지만, 중점은 어디까

26) 푸웨이밍, 「朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 78쪽 참조.

지나 理에 있다. 퇴계학의 특징도 마찬가지다. 퇴계학의 경우에는 주자에 비해 ‘理’가 훨씬 더 강화된다. 특히 퇴계철학의 심성론에 있어서 ‘理의 강조’는 더욱 두드러진다.²⁷⁾ 퇴계는 四端七情의 문제를 理發을 통한 인성론에 접목시켜 心性の 개념분석과 해명에 정밀하게 적용시켰는데, 이것은 후대 한국유학의 사상사적인 흐름에서 우주론보다는 심성론에 주력하는 결과를 가져오게 한 계기가 되었다.

이처럼 퇴계철학의 특징으로 가장 주목되는 점이 바로 理를 강조했다라는 점이다. 퇴계는 理를 강조하는 방식으로 理의 우월성을 주장하고 아울러 실제성과 능동성을 주장했다. 理가 근본적으로 우월하기 위해서는 실제적이어야 하고, 실제적이라면 능동적이어야 하기 때문이다. 그런데 문제는 주자의 이론이다. 퇴계가 그토록 존중한 주자는 理의 운동성을 부정하고, 구체적인 만물생산 능력은 氣에만 있다고 보았기 때문이다. 주자는 理가 보편자이므로 감정도 없고(無情意), 생각도 없고(無計度), 행위도 없다(無造作)고 생각했다.²⁸⁾ 그렇다면 단순히 死物화된 理가 아니라 ‘직접’ 움직이는 능동적인 理를 주장하는 퇴계의 이론은 주자의 주장과 상충하게 된다. 무위한 理가 어떻게 도덕적 세계에서 스스로 드러나 움직일 수 있는지를 해명하는 것이 퇴계철학의 과제이자 특징이다. 퇴계의 철학은 이 점에서 강점을 발휘한다. 퇴계는 주자철학의 충실한 전달자이기만 한 것이 아니라 독창적 해석자이기도 하다. 그런데 이상하게도 퇴계철학의 독창성에 대해서는 국내학자들보다 오히려 외국학자들이 훨씬 더 적극적인 평가를 하고 있다.²⁹⁾ 그는 자기 나름의 해석법을 통해 주자의 철학을 독창적으로 발전

27) 안병주, 「퇴계의 학문관」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 161쪽 참조.

28) 『性理大全』 卷26, 理氣1, ‘總論’: “蓋氣, 則能凝結造作, 理却無情意無計度無造作, 只此氣凝聚處理便在其中.” 참조.

29) 홍원식, 「퇴계학의 ‘독창성’에 대한 외국학자들의 관점」, 『오늘의 동양사상』 16호, 2007, 189쪽 참조.

시켰는데, 이것은 理의 능동성을 주장하는 대목에서 잘 드러난다.

그렇다면 퇴계가 이처럼 理를 강조하고 그 능동성을 강조한 이유는 무엇일까? 퇴계가 理의 실체성을 강조한 것은 바로 도덕적인 삶과 행위를 강조하고자 하는 의지의 표현이다. 즉 퇴계는 理를 객관적 근거로 삼았으며, 세계 가운데에 善意志가 충만해있다고 보았다. 그는 이러한 선의지가 우주뿐만 아니라 개별자의 내면에도 하나의 객관적 도덕근거로 주어져 있다고 생각하며,³⁰⁾ 이것이 바로 理라고 생각했다. 그러므로 퇴계는 이러한 理를 구현하는 것이야말로 모든 존재의 책무이며, 또한 세계 존재의 이유라고 보았다.

퇴계는 理의 능동성을 주장하면서 여러 가지 표현을 사용했는데 이 중에서도 특히 理動, 理發, 理到를 가장 많이 사용하였다. 세 가지 용어를 굳이 구분하자면 理動은 존재론적인 측면에서, 理發은 심성론적인 측면에서 그리고 理到는 인식론적인 측면에서 사용한 것이라 할 수 있다. 여기서 理動과 理發은 理의 능동성을 주장하려는 의도에서 공통성을 가지고 있고, 또한 존재론과 심성론이 상호 연계성을 갖기 때문에 굳이 다른 개념으로 구분할 필요는 없을 것 같다. 그렇지만 理到는 앞서의 두 용어와 구분할 필요가 있다. 왜냐하면 理動과 理發은 理의 실재성과 우월성을 강조하기 위해 사용되었지만 여기에는 理와 氣의 대립이 전제되어 있다. 반면 理到의 경우에는 인식주체와 객체의 대립을 전제하면서 物理의 '能自到性'을 언급한 것이기에 앞서의 경우와 용어가 사용된 맥락이 다르다. 우선 理動과 理發에 대해서 살펴보기로 하자.

'理動'에 관한 문제는 理가 動할 수 있는가 아니면 본질적으로 靜的인가 하는 문제로서, 기본적으로 형이상학적 성격을 띤다. 그러나 이 문제

30) 윤천근, 『퇴계철학을 어떻게 볼 것인가』 2판, 온누리, 1995, 220-221쪽 참조.

는 사회적 윤리 및 도덕적 자기 고양에 대해서도 광범한 의의를 갖게 된다. 여기서의 기본적인 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 창조력을 지닌 존재가 될 수 있는가 하는 의문이 생겨나게 된다. 만약 궁극 실재가 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 안 된다. 그 결과 덕성은 자율적인 것이 아닌 타율적인 것이 되고 만다.³¹⁾ 앞서 살펴보았듯이, 주자는 理와 氣를 정의하면서 理는 활동 능력이 없다고 설명하였다. 그러나 주자의 이러한 설명방식은 자칫 理를 단순히 氣의 내재적 법칙성 정도로만 생각하게 할 수 있다.

理를 氣의 법칙이나 원리라고 하게 되면, 자연세계를 설명할 때보다 인간의 마음을 설명할 때 더욱 큰 어려움을 만나게 된다. 즉 사람의 마음이나 정신도 氣의 작용에 불과하다고 하면 우리의 생각과 행동에 대한 도덕적인 판단을 하기 어렵다. 우리가 좋은 생각과 행동을 할 수도 있고 반대로 나쁜 생각과 행동을 할 수도 있는 근거를 나의 자율성에서 확보하기 힘들게 된다. 理와 氣는 존재론의 주요 개념이고, 性과 情 또는 四端과 七情은 심성론의 주요 개념이지만, 性과 情, 四端과 七情 또한 理와 氣 개념에 근거한 것이기 때문이다. 그렇기 때문에 퇴계는, “사람과 만물이 태어남에 있어서, 타고난 性은 모두 천지의 理이고 타고난 형체는 모두 천지의 氣이다.”라고 하였다. 우주가 理와 氣로 구성되듯이 사람도 理

31) 뚜웨이밍, 「朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 97쪽 참조.

와 氣로써 구성된다고 보았다.³²⁾ 그는 七情을 氣質과 결부시켜 설명함으로써 仁義禮智의 발로인 四端과 구별지우려고 하였다.

인간의 본성이 선하다고 말한 孟子는 도덕적 완성의 욕구가 경험적 지식으로 획득되는 것이 아니라 인간성의 자발적 표현을 통해 내적으로 동기지워진다는 것을 주장한다. 四端은 바로 인간 본성의 ‘샘’이요 ‘싹’이다.³³⁾ 四端은 도덕성의 잠재적 상태가 아니라 “마치 불이 처음 타오르며 샘물이 처음 나오는 것과 같이”³⁴⁾ 내부에서 발생하는 역동적인 힘이다. 완전한 인간 존재로서의 참된 가능성을 실현하려는 힘은 “만약 이것을 채운다면 죽히 세상을 보호할 수 있는”³⁵⁾ 우주적 잠재력을 지닌 것이다. 그런데 이 모든 것은 인간과 자연의 생성을 위해 끊임없이 역동적으로 發出하는 자율적 중심으로서의 理의 개념에 달려 있다. 그러므로 퇴계는, 학문의 길은 기질을 잘 타고나거나 잘못 타고나는 것에 관계없이, 오직 天理를 분명히 아느냐 모르느냐와, 天理를 온전히 실천할 수 있느냐 없느냐에 달려 있을 따름이라고 하였다.

퇴계는 天理를 깨닫고 실천하는 데 학문의 궁극 목적이 있음을 밝혔다. 天理를 바르게 알고 실천하는 것, 그것은 다름 아닌 ‘도덕’이다. 인간의 목적이 이 도덕의 실현에 있다고 한다면, 퇴계의 인간관은 ‘도덕적 인간관’이라고 결론지을 수 있다.³⁶⁾ 그러므로 퇴계의 방대한 성리학이론은 결국 인간의 도덕적 근거를 밝히는 데 그 목적이 있었다고 할 수 있다. 그에게 있어서 인간의 도덕적 근거는 태어나면서 하늘로부터 부여받은

32) 이완재, 「퇴계의 인간관」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 131쪽 참조.

33) 뚜웨이밍, 「朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 97-98쪽 참조.

34) 『孟子·公孫丑章句上』：“若火之始然，泉之始達。”

35) 『孟子·公孫丑章句上』：“苟能充之，足以保四海。”

36) 이완재, 「퇴계의 인간관」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 135-136쪽 참조.

理(性)이다.

퇴계철학의 심성론은 바로 이러한 신념에서 비롯되었다. 주지하다시피 退溪는 高峯 奇大升(1527~1572)과 서신 왕래를 통해 ‘四端七情’ 논변을 벌이며, 이 논변을 통해 자신의 심성론 체계를 가다듬을 수 있었다. 퇴계는 주자의 교설이 지닌 이론적 측면에만 관심을 두지 않았다. 그는 일반적인 도덕적 행위뿐만 아니라 특정한 종류의 정치행태에 관해서도 명확한 표준을 세우는 데에 많은 관심을 가지고 있었다. ‘진리’ 뿐만 아니라 ‘실효성’도 퇴계의 관심영역이었다.³⁷⁾ 그는 주자학의 신봉자로만 머물지 않고 뚜렷한 독자성을 보여주었다. 퇴계의 주된 관심은 人心을 道心으로 바꾸어내는 총체적인 노력을 통해 ‘세상을 구하는 것’³⁸⁾이라고 할 수 있다. 그래서 그는 “고관대작은 내 하고자 하는 일 아니니, 편안히 鄉里에만 살고 싶어라, 바라건대 착한 사람 많아지를 원하노니, 이것이 天地의 도리 아니겠나.”³⁹⁾라는 시를 읊기도 하였다. ‘착한 사람 많아지기를 원하는’(所願善人多) 바램은 바로 人心을 道心으로 바꾸려는 노력을 통해 세상을 구하려는 열망과 상통하는 것이다.

만약 고봉이 없었더라면 퇴계는 주자의 사상, 특히 理와 氣 간의 관계를 그렇게 세련된 방식으로 서술하지 못했을 것이다. 고봉은 퇴계에게 지적 긴장감을 불러일으킨 학자인데, 적어도 주자철학에 있어서 理와 같은 개념은 철저히 탐구되어야 한다는 점을 상기시켰다.⁴⁰⁾ 퇴계와 고봉

37) 뚜웨이밍, 「朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 79쪽 참조.

38) 『退溪集』 卷1, 詩 : ‘和陶集飲酒二十首(其二十)’ : “聖賢救世心.”

39) 『退溪集』 卷1, 詩 : ‘和陶集飲酒二十首(其十九)’ : “高蹈非吾事, 居然在鄉里, 所願善人多, 是乃天地紀”.

40) 뚜웨이밍, 「朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 85-86쪽 참조.

은 처음 만나던 해인 1558년(명종13)부터 퇴계가 세상을 떠나는 해인 1570년(선조3년)까지 13년 동안 무려 백여 통의 편지를 주고받았다. 이 중에서 四端七情에 관한 편지는 1559년(명종14)에서 1562년(명종17)까지 4년 동안 집중적으로 왕래했다.

주지하다시피 논쟁의 계기는 퇴계가 秋巒 鄭之雲의 ‘天命圖’를 개작한 것에 대해 고봉이 이의를 제기하면서 시작된다. 추만은 ‘천명도’에서 “四端發於理, 七情發於氣”라 하였는데, 이에 대해 퇴계는 “四端理之發, 七情氣之發”이라 수정하였다. 당시 고봉은 퇴계의 이러한 ‘理氣分對’의 시각에 대해 동의하지 않았으며, ‘理氣相須’의 입장에서 이의를 제기했다. 이에 대한 퇴계의 첫 답서는 1559년 10월에 있게 된다. 이 시기의 퇴계의 서신들은 理氣分對의 입장을 강하게 유지하고 있고, 이러한 입장에서 고봉의 渾淪看을 비판한다. 퇴계와 고봉 간의 四七論爭에 있어서 첫 답변서의 주요 부분 몇 구절을 인용해보도록 하자.

지금 그대(高峯)의 변론은 合同하기를 좋아하고 分離하기를 싫어하며, 하나로 뭉뚱그리기를 좋아하고 분석하기를 싫어하여 四端과 七情의 所從來는 따지지 않고 이것들이 일률적으로 理·氣를 검하고 善·惡을 검한다고 여겨 깊이 분별하여 말하는 것은 불가하다고 하였다. (...) 氣가 자연히 발현하는 것을 理의 본체가 그러한 것이라 하였으니 이것은 理와 氣를 一物로 여겨 분별하지 않는 것과 같다. (...) 학문을 강론하면서 분석을 싫어하고 합하여 한 가지 설을 만들기를 힘쓰는 것을 옛 사람들은 ‘鵲圖吞棗’⁴¹⁾라 하였으니 그 병통이 적지 않다. 이런 식으로 계속한다면 알지 못하고 깨닫지 못하는 사이에 차츰 氣를 性으로 논하는 폐단에 빠지고, 人慾을 오인하여 天理로 여기는 병통에 떨어지게 될 것이니 어찌 가하다 할 수 있겠는가? (...) 근래

41) 송골매가 음식을 씹지 않고 그냥 넘기는 것을 ‘鵲圖吞棗’이라 하는데, 대추를 씹지 않고 그냥 삼키면 진혀 맛을 알 수 없듯이 공부할 때도 제대로 분석하지 않고 두루뭉술리 넘기기만 하면 그 의미를 이해할 수 없다는 뜻이다.

『朱子語類』를 보건대 孟자의 四端을 논한 마지막 條에 바로 이 일을 논하였는데, 그 말에 “四端은 바로 理의 發이고 七情은 氣의 發이다.”라고 하였다. (….) 朱子の 이 말씀을 보고서야 비로소 나의 소견이 크게 잘못되지 않았다는 것을 믿게 되었고, 당초 鄭生(秋巒)의 설 역시 병통이 없으니 고칠 필요가 없다고 여기게 되었다.⁴²⁾

위에서 인용한 글의 기본 논조는 分對看(分開看)이다. 그렇지만 고봉과의 四七論을 거친 이후에 정립되는 퇴계의 성리이론은 초기에 비해 理氣不相離와 不相雜의 균형관계가 훨씬 강화된다. 예를 들면, 퇴계는 “理는 본래 형체가 없습니다. 만약 氣가 없으면 어찌 홀로 발동하는 理가 있겠습니까?”라고 묻는 제자 李德弘의 편지에 답하면서, 理와 氣, 四端과 七情의 균형과 相須의 관계를 강조하며 다음과 같이 말하였다.

세상에 理 없는 氣가 없고, 氣 없는 理가 없다. 四端은 理가 발동하여 氣가 따르고, 七情은 氣가 발동하여 理가 탄다. 理이면서 氣가 따르지 않으면 만물이 나올 수 없고, 氣이면서 理가 타지 않으면 욕심에 빠져 禽獸가 된다. 이것은 바꿀 수 없는 정한 이치이다. 만약 渾淪의 입장에서 말한다면 未發의 中으로써 큰 근본을 삼고 七情으로써 큰 작용으로 삼으니, 四端은 그 속에 있다. 예를 들면 『顏子所好何學論』이나 『中庸』 첫 장이 이것이다. 『孟子』의 四端章은 오로지 理를 가지고 말한 것이지만, 氣가 그 사이에 움직이지 않은 적이 없다.⁴³⁾

이 편지는 1566년에 이루어졌다. 퇴계와 고봉의 四七論辨 끝 무렵이다. 이처럼 퇴계의 理氣論은 고봉과의 논쟁을 통해 구체적으로 표현되었는데, 그는 이 논쟁을 통해 종래의 四端理之發(四端은 理가 발한 것), 七

42) 『退溪集』 卷16, 書 : ‘答奇明彦’ (四端七情論을 논한 첫 번째 편지).

43) 『退溪集』 卷36, 書 : ‘答李宏仲問目’.

情氣之發(七情은 氣가 발한 것)이라는 명제를 수정하여, 四端理發而氣隨之(四端은 理가 발하여 氣가 따른 것), 七情氣發而理乘之(七情은 氣가 발하여 理가 탄 것)를 주장하게 된다. 퇴계의 이러한 입장을 흔히 '理氣互發說'이라 한다. 이에 대해 후일 율곡과 그 제자들은 퇴계가 理를 活物로 간주하여 理發을 주장하였다 하여 많은 비판을 하게 되지만, 퇴계와 고봉 양자는 일단 이 지점에서 서로 화해하게 된다. 1562년에 퇴계는 시 한 수를 보내 논쟁을 그치자는 뜻을 알리고 고봉도 이에 동조함으로써 논쟁은 중단되었다. 그런데 고봉이 4년 뒤인 1566년(명종 21)에 그동안의 논쟁 과정을 정리한 두 편의 글('後說'과 '總論')을 퇴계에게 보냈는데, 퇴계는 그 뜻에 동의하고 마침내 두 사람은 견해를 같이 하게 되었다.

고봉은 여기에서, “四端은 오로지 理에서 발현하여 언제나 선한 것을 말하고, 七情은 理氣를 겸하고 善惡이 있는 것을 말한다.”라고 하는 주장을 의심했었으나,⁴⁴⁾ “四端은 理의 발현이요, 七情은 氣의 발현이다.”라고 말한 주자의 이론을 근거로 하여 “무릇 四端이 理에서 발현하여 언제나 선하다는 것을 가지고 理의 발현이라고 말하는 것은 참으로 의심할 바가 없다. 七情이 理氣를 겸하고 善惡을 갖는다는 것은, 발현되는 것이 비록 오롯이 氣만은 아니더라도 또한 기질의 섞임이 없을 수 없는 까닭에 氣의 발현이라고 말한 것이다.”라고 하였다.⁴⁵⁾ 바로 이러한 내용에 대해 퇴계는 흡족하여 “四端七情에 관한 總說과 後說 두 편은 논의가 매우 명쾌하며 트집을 잡아 어지럽게 공격하는 병통이 없습니다.”⁴⁶⁾라고 하였다.

퇴계는 고봉과의 논쟁에서 많은 부분에서 자신의 견해를 수정하고 양보하였으나 선악의 근거를 理와 氣로 나누어 보는 자신의 근본 입장에

44) 『退溪集』 卷17, 書 : '附奇明彦四端七情後說' 참조.

45) 『退溪集』 卷17, 書 : '附奇明彦四端七情總論' 참조.

46) 『退溪集』 卷17, 書 : '答奇明彦'(丙寅年).

대해서는 끝까지 양보하지 않았던 것이다. 퇴계가 이 부분에서 자신의 주장을 이처럼 고집했던 이유는 理의 독자성을 확실하게 함으로써 도덕의 근거를 확립하고자 했기 때문이다.⁴⁷⁾ 퇴계는 제자 金就礪(1526~?)가 四七理氣論에 대해 의문을 갖자 고봉도 결국에는 자신의 입장을 따르게 되었다는 점을 강조하며, “四七理氣之辨에 대해서 아직도 의심이 없지 않은 것은 무엇 때문일까요? 明彦(高峯)도 예전엔 그 설이 잘못이라고 의심하여 힘써 배척하였었는데, 요즘 호남에서 편지를 보내 스스로 말하기를, ‘자세히 參究하고 나서야 비로소 잘못되지 않았음을 알았다.’라고 하였습니다. 그리고는 ‘總說’과 ‘後說’ 두 편을 지어 보내 왔습니다. 그 말이 순수해서 한결같이 正에서 나왔으니, 사람을 알아보는 안목이 벌써 높아져서 선입관을 주장하지 않고 초연하게 밝고도 넓은 경지를 능히 얻음이 이와 같아졌습니다.”⁴⁸⁾라고 하였다. 이러한 언급을 살펴보면 퇴계가 고봉의 문제제기를 수용하여 ‘理發’에다 ‘氣隨之’를 붙이기는 했으나, 그의 본의는 여전히 ‘四端은 理의 發’이라는 사실에 있었다는 점을 알 수 있다.

2. 理到論

理到論 또한 理動, 理發과 마찬가지로 理의 우위성과 능동성을 강조하는 이론이다. 그런데 理到는 理動, 理發과는 구분될만한 특징이 있다. 理動은 氣에 대한 理의 우위성을 확보하려는 의도에서, 理發은 七情(氣)에 대한 四端(理)의 우위성을 강조하려는 맥락에서 형성된 개념이나, 理到는 인식의 주객문제를 다루면서 생겨나게 된다. 즉 理到論이란 인식대상의 理와 인식주체의 理가 합치됨으로써 인식이 성립된다는 이론인데, 인식의

47) 이완재, 「퇴계의 인간관」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 136쪽 참조.

48) 『退溪集』 卷30, 書 : ‘答金而精’(丙寅年).

능동적 작위성을 인식주체의 理만이 아니라 인식대상의 理(物理)에도 두는 것이다. 그러므로 理動, 理發이 사용된 사례와 理到가 사용된 사례가 그 맥락이 다른 것이다.

格物의 과정에 있어서 理가 ‘스스로 도달’(自到)한다는 퇴계의 입장은 생애 마지막 해의 서신에 분명하게 피력되어 있다. 퇴계 인식론의 특징을 제대로 이해하자면 우선 주자의 格物論에 대해 살펴보아야 한다. 격물의 과정을 인식하는 주자의 주된 비유는 ‘거울’이다. 특정사물에 내재하는 理를 찾아내는 것에 관한 가장 전형적인 표현은 ‘마음이 고요하면 理가 밝게 비친다’(心靜理明)는 것이다. 이런 방식으로 알려지는 理는 마치 映像과 같아서 거울이 맑을 때에만 드러나는 것이다. 그런데 퇴계의 생각에 따르면, 理는 인간에게 인식되도록 스스로를 드러낸다. 이러한 퇴계의 주장을 극적으로 표현하면, 心의 인식기능과 이러한 인식적 노력에 있어서 心에 내재하는 理의 적극적 참여가 역동적으로 마주친다고⁴⁹⁾ 할 수 있다.

우선, 理到論이 등장하게 된 배경을 살펴보도록 하자.

퇴계와 고봉의 문집에서 理到論과 관련한 최초의 논의는 1569년(己巳年, 선조2, 퇴계69세, 고봉43세) 윤6월8일에 고봉이 퇴계에게 보낸 서신 별지에 수록되어 있다. 여기에서 고봉은 “강가에서 모시고 이야기를 나누었을 때, 잘못을 없애고 理에 비추어 밝힌다는 설은 제가 젊어서 본 것을 잘못 알았던 것이었습니다. 돌이켜 생각해보니 크게 틀렸다고 해야 할 것 같습니다. (...) 物格의 설에 대해서는 한가한 사이에 다시 살펴보시는 것이 어떻겠습니까?”⁵⁰⁾라고 하였다.

퇴계는 1568년 6월에 상경하여 1569년 3월에 귀향하게 된다. 고봉

49) 뚜웨이밍, 『朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석』, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 98쪽 참조.

50) 『兩先生往復書』卷3, 書 : ‘先生前上謝狀判府事宅’(己巳年).

의 年譜에 따르면, 고봉은 귀향하는 퇴계를 서울 인근 東湖에서 전송하여 강가의 농막에서 함께 유숙하였으며, 奉恩寺까지 따라가 송별하였다.⁵¹⁾ 당시 理到에 관한 양자 간의 논의가 있었던 것으로 보이며, 고봉의 편지는 이때의 논의를 언급하고 있다. 이 편지에 대한 답신에서 퇴계는, “而精(金就礪)이 그대의 편지에서 말한 ‘理가 無極에 이른다’(理到無極)는 등의 말을 기록해 보내왔는데, 이를 보고서 나는 바야흐로 지난날 나의 견해가 잘못되었음을 깨달았습니다. 나대로 깨달은 몇 마디 말을 별지에 기록해 두었으니 밝게 살펴주시면 다행이겠습니다.”⁵²⁾라고 하였다. 이 편지와 함께 보낸 별지에 理到論과 관련한 퇴계의 기본 생각이 충실하게 수록되어 있다.

‘物格’(사물의 이치에 이른다)과 ‘物理之極處無不到’(사물의 궁극적 이치에 이르지 않음이 없다)에 대한 주장에 대해서는 삼가 가르침을 받겠습니다.

지난번 제가 잘못된 설을 고집했던 까닭은 단지 朱子가 말한 “理는 情意도 없고 計度도 없고 造作도 없다.”는 설만을 알아서 지키려 했기 때문이며, 내가 사물의 궁극적 이치에 다다른 것이지 理가 어찌 스스로 지극한 곳에 이르는 것이겠는가 하고 생각했기 때문이었습니다. 그러므로 物格(사물의 이치에 이른다)의 格(이치에 이른다)과 無不到(이르지 않음이 없다)의 到(이르다)를 모두 내가 이르는 것만으로 파악했습니다.

지난날 서울에 있을 때(1568년 6월~1569년 3월), 그대에게 理到(이치가 이른다)의 설로써 깨우침을 받고서 되풀이하여 세심하게 생각해 보았으나, 오히려 의혹을 풀지 못했습니다. 최근에 그대는 [이와 관련한] 3~4개의 조항을 찾아서 김이정을 통해 나에게 전해주었는데, 그것은 ‘理到(이치가 이른다)에 관한 주자의 언급이었습니다. 그것을 받아본 뒤에야 비로소 제 견해가 잘못되었음을 두려워하게 되었습니다. 이에 옛 견해를 다 씻고 마음을 비우고서 주의를 기울여, 먼저 ‘理가 스스로 이를 수 있는 까닭’(理所以能

51) 『高峯集』 卷1, 年譜 : ‘己巳年, 先生43세 條’ 참조.

52) 『退溪集』 卷18, 書 : ‘答奇明彦’(庚午年).

自到)이 무엇인지를 찾아보았습니다.

(…)

전에는 단지 本體가 無爲한 줄만 알고, 妙用이 드러나 행할 수 있다는 것은 알지 못하여 理를 死物로 인식하는 데 가까웠으니, 어찌 道와 거리가 멀지 않겠습니까?⁵³⁾

퇴계는 위 서신에 대한 고봉의 답신(1570년 11월15일 자)을 미처 받지 못한 채 다시 고봉에게 편지를 쓰면서 '物格說'에 대한 자신의 종래 견해가 잘못되었음을 분명하게 밝혔다.⁵⁴⁾ 퇴계가 이 해 12월8일에 작고하게 되니, 이 편지는 그의 생애 마지막으로 쓴 서신인 셈이다. 이러한 극적인 상징성으로 인해 일부 학자들은 理到說을 퇴계의 '晩年定論'이라 하며 대단히 강조한다.

그런데 이러한 晩年定論說을 따라가다 보면 혼란이 생긴다. 이 설에 의하면, 퇴계는 종전에는 理를 실제 活物로 여기지 않다가 고봉의 지적을 받고 비로소 理의 活物性を 깨치고 그로 인해 理到論을 주장하게 되었다는 것이다. 이렇게 되면 우리가 앞서 살펴보았던 理發論의 논의과정은 의미를 잃어버리고 만다. 즉 理發論에서는 理氣 分開看의 입장을 강하게 지니던 퇴계가 고봉과의 논변을 통해 理氣 渾淪看의 입장도 받아들여 그 자신의 理氣論을 종합하게 되었다는 것이 요지이다. 그런데 理到論에서는 이러한 역할이 거꾸로 가게 된다. 즉 고봉은 理의 능동성과 활물성을 강하게 지지하고 있고, 퇴계는 역으로 理가 실제로 활물이라는 신념이 없이 다만 朱子가 말한 “理는 情意도 없고 計度도 없고 造作도 없다.”는 설만 지키려 했다는 것이다. 그렇다면 이러한 혼란은 어디에서 온단 말인가?

결론적으로 말하여 理動, 理發과 理到의 맥락이 다르다. 理動은 氣에

53) 『退溪集』 卷18, 書 : '答奇明彦別紙'(庚午年).

54) 『退溪集』 卷18, 書 : '答奇明彦'(庚午年) 마지막 편지.

대한 理의 우위를 주장하는 것이고, 理發은 감정에 대한 도덕성의 우위를 주장하는 것인데 양자가 비슷한 의미를 지닌다. 그런데 理到는 四端七情 논변과는 구분되어야 한다. 이것은 퇴계 말년에 이르러 앞서의 논의와는 다른 차원에서 전개된 또 하나의 논변에서 생긴 것이다. 쉽게 말하여 理到는 理와 氣, 또는 四端과 七情의 대립구도에서 나온 것이 아니라, 인식 주체의 理와 객체의 理 간에 생겨난 대립에서 나온 것이다. 즉 理到는 理와 氣 사이의 문제가 아니라, 理와 理 사이의 문제에서 생겨난 개념이다. 퇴계는 인식주체의 理가 대상을 파악한다고만 생각하였으나, 고봉의 지적에 의해 인식대상의 理(物理)가 ‘스스로 이를 수 있다’(能自到)는 사실을 받아들여지게 된다. 그렇다면 인식대상의 理가 스스로 이를 수 있다는 것은 어떤 차원에서 이해할 수 있는가?

조금 색다른 주장이기는 하지만 여기에서 ‘종교적’ 배경을 언급할 필요가 있다. 퇴계는 주자의 理의 형이상학을 지지하면서도 종교적 초월성을 지닌 天의 관념을 완전히 放棄하지는 않았다. 그런데 그에게 있어서 종교적 초월성은 철학적 확신으로서가 아니라 일종의 종교적 감수성으로서 머물렀다고 할 수 있다.⁵⁵⁾ 퇴계는 중국 신유학자들에 의해 종교적 성격이 퇴색되고 형이상학적 원리성의 의미가 강화된 理의 개념에다 ‘능동성’을 부여하였다. 그는 理의 능동성의 의미를 원리적, 이법적인 측면에서 주로 이해했지만, 晩年에 이르러 고봉의 지적을 받고 『大學講義』를 비롯한 고전을 다시 확인한 결과 理 개념의 ‘종교적’ 초월성과 실재성의 측면을 보게 된 것이다.⁵⁶⁾ 이로써 퇴계는 주자학에서 원리로서만 제시되어

55) 찰스 푸, 『朱子學 계승자로서의 退溪哲學의 독창성』, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 112쪽 참조.

56) 문제의 관건은 앞서 인용한 退溪의 글귀 중에서 “전에는 단지 本體가 無爲한 줄만 알고, 妙用이 드러나 행할 수 있다는 것은 알지 못하여 理를 死物로 인식하는 데 가까웠으니, 어찌 道와 거리가 멀지 않겠습니까?”라고 하는 구절에 있다. 여기서

있던 天과 理의 존재를 실제적이고 구체적이며 생동적인 의미로 우리 삶 속에 끌어들었다. 여기에 이르러 퇴계학의 또 하나의 중심인 敬은 단순히 다른 일에 관심을 흐트리지 않는다는 소극적 主一無適의 의미를 넘어서 ‘敬天’의 의미로 지평을 확장해 나간다.⁵⁷⁾ 이처럼 理의 활물성을 확신하고, 능동성을 강하게 주장하다보면 결국 초월적 존재의 실재성을 다루는 ‘종교적’ 측면에 관심을 가지게 된다. 그렇지만 퇴계의 이러한 종교적 성향은 그 ‘종교적 감수성’을 확인하는 정도에서 그치고 만다.

3. 理의 體用論

주자는, 인간은 본질적으로 理가 氣를 통해 실현된 것이지만 현실에서는 氣의 특수성에 제한될 수밖에 없으며, 양자 사이의 괴리는 氣가 理를 실현하는 본모습으로의 복귀를 통해 해결되어야 한다고 보았다. 즉 理가 본령이고 주재이나 氣의 특수성에 제한될 수밖에 없으므로 이를 잘 극복해야 한다는 것이다.⁵⁸⁾ 그런데 理가 氣의 제한을 극복하고 자신의

退溪는 ‘전에는’이라는 표현을 통해 理를 死物로 알았던 ‘이전’과 그것이 活物인 줄 알게 된 ‘이후’로 구분하고 있다. 여기에 대해 ‘문석윤’은 두 가지의 가능성을 제기한다. 첫째는, 退溪의 말을 그대로 받아들여, ‘이전에’ 退溪 자신은 理發과 理動을 理의 능동성을 주장하는 명제로 이해하지 않았을 가능성이 있다. 그리고 둘째는, 이러한 표현이 수사적일 뿐이며, 사실 退溪는 실제로 理의 능동성을 끊임없이 자신의 주장으로 삼아왔으며, 다만 그것이 주자의 理 무위의 원칙과 어긋나기 때문에 이론적 부담을 가지고 있었을 것이다. 그런데 이제 高峯의 문체제기에 의해 그러한 부담을 털어버릴 수 있는 실마리를 얻게 되었고, 그러한 사실을 수사적 표현으로 언급했을 가능성이 있다. (문석윤, 『退溪에서 理發과 理動, 理到의 의미에 대하여』, 『退溪學報』 제110집, 2001, 164-165쪽 참조) ‘문석윤’은 두 가지 가능성 중에서 첫째 가능성에 중점을 두고 논의를 전개해 나갔지만, 필자의 경우에는 일관성과 맥락성을 고려할 때 오히려 둘째 가능성이 설득력이 높아 보인다.

57) <한국초등도덕교육학회 2011년 하계학술대회>의 발표문 “『近思錄』을 통해 본 유학의 공부론”(고대혁)에 대한 ‘김용환’의 “논평문” 참조.

58) 정도원, 『퇴계 이황과 16세기 유학』, 문사철출판사, 2011, 188쪽 참조.

본래의 모습을 회복하기 위해서는 단순히 소극적인 條理 정도의 의미만으로는 부족하다. 이러한 면에서 바로 理의 능동성 이론이 생겨나게 된다. 퇴계는 理도 스스로 움직일 수 있는 능력을 가진다고 말함으로써 주자의 이론과는 상당한 차이를 드러내게 되었다. 그는 理의 능력을 강조하기 위해 理에 적극적으로 운동의 능력까지 부여하였다. 그렇지만 주자가 이미 ‘理는 활동능력이 없다’고 말한 바 있기 때문에, 이것에 위배되지 않으면서도 理의 운동성을 주장할 수 있는 방안이 있어야 했다.⁵⁹⁾ 理의 體用論은 바로 이러한 배경에서 생겨났다.

퇴계는 理를 體用으로 나누어서 앞서의 문제를 해결하고자 했다. 퇴계는 理의 실재성을 믿은 까닭에 太極의 先在的 獨尊을 신뢰하였는데, 그러면서도 그는 자신의 이러한 신념이 주자의 理氣不可分開의 전체와 상충되지 않는다고 주장한다. 그는 理(太極)에 體와 用이 있어서 體의 면으로는 무작위하지만, 用의 면으로는 動靜 등의 작위성을 갖는다고 주장한다.⁶⁰⁾ 바로 이러한 논리로 퇴계는 理(太極)의 動을 말하면서도 그것이 理無作爲의 전체와 상충되지 않는다고 믿은 듯하다.

‘體·用’이란 사물의 본체와 그 작용, 또는 원리와 현상을 의미한다. 체용론은 중국철학의 기본적인 사상모형으로서 未發과 已發, 微와 顯, 形而上과 形而下 등의 이중구조를 설명할 때 자주 이용되는 이론이다. 여러 학자들에 의해 주장되었지만 주자학의 전파와 함께 널리 보급되었다. 그래서 퇴계 또한 체용론이 동정 등의 개념을 아우르기 위해 宋大 신유학에서 새롭게 등장한 용어로 이해하였다.⁶¹⁾ 퇴계가 생각한 체용의 기준 용례는 크게 寂·感 / 動·靜 / 未發·已發 / 性·情 등이다. 근거한 전거

59) 안종수, 『한국철학사상의 이해』 개정판, 소강출판사, 2011, 243-247쪽 참조.

60) 윤사순, 『退溪哲學의 研究』, 고려대학교출판부, 1980, 227쪽 참조.

61) 『退溪集』 卷41, 雜著 : ‘心無體用辯’ 참조.

는 모두 다르지만 ‘마음’과 ‘도’를 ‘본체’와 ‘작용’이라는 측면에서 분석한다는 점에서는 동일하다.

퇴계의 체용론은 이중구조의 형태를 띤다. 우선 理(형이상)와 氣(형이하)가 서로 체용의 구조를 띠고 있고, 理에도 理의 體와 理의 用이 있으며, 氣에도 氣의 體와 氣의 用이 있다는 것이다. 理의 체용은 본체의 무위함과 전체의 원인자로서 象을 이미 갖추고 있음을 지칭하는 반면, 氣의 체용은 사물의 ‘운동가능성’과 ‘실제운동’을 지칭한다. 그러므로 理에 있어서는 理 그 자체가 體가 되고 그 理가 현상의 원인자로 작용하는 것을 用이라 한다. 반면, 氣에 있어서는 氣 자체와 그것의 운동을 體用으로 지칭하게 된다. 氣의 體를 보다 명확히 하자면 氣 자체보다는 氣가 가진 운동의 가능성을 지칭하며, 그 用은 운동가능성의 구체적인 발현을 의미한다. 퇴계는 理의 체용과 달리 氣의 체용에는 動靜만 있을 뿐, 動靜의 주체가 내재되어 있지 않음을 지적하였다.⁶²⁾ 그러므로 理의 체용과 氣의 체용의 의미는 충분한 차별성을 갖게 된다. 이러한 관계에 대해 퇴계는 ‘붓’을 예로 들면서 멋진 설명을 하였다.

예를 들면 붓에 털이 있고 대나무가 있고 뾰족한 끝에 덮어씌우는 뚜껑이 있는 것은 體이고, 사람에 의해 뚜껑이 빠지고 자루가 움직여지고 먹물을 찍어 종이 위에 쓰여지는 것은 用이다. 이것을 ‘붓의 體用’이라고 하는 것은 옳지만, 붓을 體라 하고 사람이 붓을 사용하는 것을 用이라 하면 안된다. (...) 일찍이 ‘사람’이 일을 처리하고 대상에 응하는 것을 ‘사물의 用’이라 한 적은 없다.⁶³⁾

여기서 퇴계는 사람(理)의 체용과 붓(氣)의 체용을 분명하게 구분하

62) 정도원, 『퇴계 이황과 16세기 유학』, 문사철출판사, 2011, 196-199쪽 참조.

63) 『退溪集』 卷37, 書 : 答李平叔.

고 있다. 그는 붓 자체와 붓의 사용됨을 사물의 체용이라 하였고, 이에 반해 사람이 붓을 이용해서 글을 쓰는 것을 理의 체용에 비유하였다. 붓 자체만으로 궁극적 의미를 찾을 수 없듯이, 퇴계는 氣 자체의 운동만으로는 아무런 의미도 찾을 수 없다고 보았다. '누가' 붓을 가지고 글을 쓰느냐 하는 것이 중요하듯 氣도 理에 의해 통제받게 될 때 비로소 의미를 논할 수 있다는 말이다. 그런데 퇴계는 理가 氣를 제대로 통제하고 주재자의 기능을 갖기 위해서는 理 또한 체용의 구조를 가져야 한다고 보았다. 그는 理의 動靜을 곧 理의 體用으로 설명하였다.

道理(理)에도 動이 있고 靜이 있다. 그러므로 그 고요한 것을 가리켜서 體라 하고, 움직이는 것을 用이라고 한다. 그러므로 '道理의 動靜의 실상'이 '道理의 體用의 실상'인 것이다. 어찌 體用 없는 道理가 별도로 있겠으며, 또한 그것이 근본이 되어 動靜의 앞에 있을 수 있겠는가?⁶⁴⁾

여기에서 퇴계는 '動靜의 실상'이 곧 '體用의 실상'이라고 하지 않고 '道理(理)의 動靜의 실상'이 곧 '道理(理)의 體用의 실상'이라고 하였다. '動靜'이나 '體用'이라는 개념은 '道理'라는 본체를 전제로 할 때에 만이 의미를 가지게 된다. '動靜' 자체는 말 그대로 '움직임'과 '움직이지 않음'을 의미할 뿐이다. 그러므로 퇴계는 '道理의 動靜의 실상'이 '道理의 體用의 실상'이라고 하여 '道理'라는 실체를 분명히 하고 있다. 퇴계의 철학에 있어서 道理는 動靜하고 生滅하는 氣의 생성 원인이 된다. 이러한 면에서 道理는 '能生者'이고 음양 동정하는 氣는 所生者이다. 퇴계의 말처럼, "만약 理와 氣가 본시 一物이라고 한다면 太極(理)이 곧 兩儀(動靜)가 되어버리니, 그렇다면 能生者(주재자)는 어디에 있단 말인가?"⁶⁵⁾ 그러므로 '도리'가 전

64) 『退溪集』 卷41, 雜著 : '心無體用辯'.

65) 『退溪集』 卷41, 雜著 : '非理氣爲一物辨證'.

제되지 않은 동정과 체용의 실상은 사용하는 사람을 '전제'하지 않고 다만 붓 자체의 기능과 역할만 논의하는 것과 같다.

道理(理)의 체용에서는 무위의 본체가 體가 되고 각 사물에 드러난 것이 用이 된다. 반면 사물(氣)의 체용에서는 사물에 내재된(도리의 입장에서 보면 사물에 드러난) 것이 體가 되고 무위의 본체가 보편에 근거하여 각각의 分殊를 소통시키는 것이 用이 된다. 주자가 형이하의 체용이라고 표현한 사물의 체용은 理가 중심이 되는 도리의 체용과 달리 氣가 중심이 된다. 그러므로 사물의 체용에는 동정만 있을 뿐, 그 자체에 법칙성이 없다. 따라서 體와 用이 그 자체로 필연적이라고 할 수 없고, 그 이면에 반드시 理의 所以然이 전제되어야 한다.⁶⁶⁾ 이처럼 퇴계에게 있어서 理는 결코 정태적인 것만이 아니라 본연의 체로서 能發能生하는 존재이기도 하다. 그렇기 때문에 그에게 있어서 理는 所以然의 존재법칙일 뿐만 아니라 所當然의 가치존재일 수가 있다.

퇴계는 理의 체용론을 통해 理가 무위하다는 주자의 대전제와 理가 결코 死物일 수 없다는 자신의 신념을 병립시켰다. 그렇지만 이러한 병립은 형식적일 뿐 퇴계의 진정한 의도는 理의 活物說에 있었다. 四端七情의 논변과 理到論에서 보듯 그의 학문은 평생토록 理의 주체적 능동성을 신뢰하고 그 실재성을 변론하는 데 집중되었다. 퇴계학을 계승한 후대 학자들에게 이르러 퇴계학 형성의 배경과 이유가 사라지고 격한 당파적 쟁론만 남게 되는 병폐가 보이기도 하지만, 퇴계 자신은 적어도 왜 理가 능동성을 가져야 하는지에 대한 이유를 단 한 번도 잊지 않고 이를 삶속에서 체현해 나갔다.

66) 정도원, 『퇴계 이황과 16세기 유학』, 문사철출판사, 2011, 232-233쪽 참조.

4. 理의 능동성 이론이 지닌 지향성과 의의

퇴계는 당시 중국의 지배적인 知的 흐름이 주자철학에 대해 대단히 비판적이었음에도 불구하고 주자학의 가치를 '재발견'해냈다. 그는 주자의 '語類' 속에 담겨있는 의미를 되살려내기도 했지만, 사실 그가 이룩한 사상체계는 주자의 원래 사상보다 훨씬 세련되고 발전된 모습이었다.⁶⁷⁾ 퇴계는 우선 주자처럼 세계를 理·氣 二元으로 설명하는데, 理와 氣는 서로 다르면서도 상호의존적인 관계에 있으며, 理는 氣를 움직이게 하는 근원 법칙을 의미하고, 氣는 형질을 갖춘 존재로서 理의 법칙에 따라 구체화되는 것이라고 생각하였다. 이처럼 퇴계는 이원론을 주장하면서도 보다 근원적인 면에서는 '理'중심의 경향을 뚜렷하게 보여주었다. 그리고 그는 太極 또는 理로 표현되는 形而上者를 다름 아닌 인간의 선한 본성의 궁극적 근원으로 보았다. 이는 곧 퇴계의 학문이 '인간학적'인 면에 그 특징을 두어 인간의 존엄성을 높이 드러내는 계기가 된다.

그런데 퇴계학을 인간학으로 이해할 때 氣개념보다는 理개념이 훨씬 유용하다. 퇴계철학은 유학의 도덕주의의 맥락 위에 서서 理의 자발성, 즉 도덕객관주의에 입각한 자기완성의 경지를 지향한다. 즉 퇴계는 세계의 존재형식과 이유를 도덕주의적인 토대 위에서 분명하게 정초시키고자 하는 의도를 지니고 있었으며, 이러한 의도에서 볼 때 氣보다는 理를 강조하는 것이 훨씬 정당하게(유용하게) 여겨졌을 것이다. 그리고 이러한 퇴계의 방식으로 유가적 도덕세계관의 정수를 가장 극적으로 드러내주는 사상이 바로 理의 능동성 이론이다.

理의 능동성을 주장하는 것은 결국 理의 실체성을 주장하는 것인데,

67) 뚜웨이밍, 「朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 96-97쪽 참조.

이것은 도덕을 객관적인 것으로 보고자하고, 도덕적인 삶과 행위를 의미 있는 것으로 받아들이고자 하는 의지의 표현이다.⁶⁸⁾ 즉 퇴계가 無作爲한 理에 능동성을 부여하고 四端七情을 통해 理의 능동성(發)을 강조한 의도는 선한 本然之性으로서의 理의 本有와 그 자발적인 발현에 대한 자각을 일깨우려는 데에 있었다.⁶⁹⁾

주자는 理의 所以然인 理의 體가 理의 所當然인 理의 用으로 말미암아 더욱 가치를 발하게 된다고 보았다. 이러한 생각은 퇴계에 이르러 더욱 구체화된다. 퇴계는 인간의 所以然是 인간됨의 所當然으로 말미암아 그 가치가 극대화되며, 이러한 能發能生의 所當然의 도리를 수행할 때 비로소 인간됨의 길이 열리게 된다고 보았다. 이처럼 퇴계의 철학적 입장은 所當然, 즉 가치와 윤리를 중시한 데 있었는데, 그는 理氣互發論을 통해 四端과 七情을 구별하였고, 도덕적 특수감정과 일반 감정의 ‘가치적 구별’에 주목하였다. 바로 이러한 배경에서 퇴계는 四端의 근원처를 理에, 七情의 근원처를 氣에 두어 理의 능동적 자발성을 강조하였던 것이다.⁷⁰⁾ 이러한 퇴계철학의 경향성을 율곡철학의 경향성과 대비하면 그 의도가 좀더 뚜렷하게 드러난다. 퇴계가 理의 發을 주장하는 본래적 의도가 가치론적 시각에 있지만, 율곡이 理의 發을 결코 인정하지 않는 것은 존재론적 시각에서 형이상자의 發用을 인정하지 않기 때문이다. 퇴계는 천리로서의 理를 存養하기 위해 氣와의 挾雜을 경계하지만, 율곡의 경우는 氣의 변화를 통해 理의 善을 지켜가고자 하였다.⁷¹⁾ 퇴계의 진정한 관심은 어떻게 하면 선한 사람이 많아지고, 또한 어떻게 하면 도덕적인 사회를 이

68) 윤천근, 『퇴계철학을 어떻게 볼 것인가』 2판, 온누리, 1995, 221쪽 참조.

69) 이상은, 「사칠논변과 대설. 인설의 의의」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 326쪽 참조.

70) 황의동, 「퇴계와 율곡의 철학정신」, 『철학연구』 제107집, 2008, 403쪽 참조.

71) 황의동, 「퇴계와 율곡의 철학정신」, 『철학연구』 제107집, 2008, 404쪽 참조.

룩할 수 있는가 하는 점에 있었다. 그는 바로 이러한 맥락에서 도덕과 양심의 근거가 되는 理에 활동성을 부여하였던 것이다.

‘인간’이라는 개념 자체가 事實記述의이기도 하지만 동시에 理想規定的이기도 하다.⁷²⁾ 유가철학에 있어서 ‘君子’의 개념은 이상적인 인간관일 뿐만 아니라, 인간의 존재방식 자체이기도 하다. 즉 도달해야 하는 목표 일뿐만 아니라 이상적인 목표로 도달하고자 끊임없이 노력하는 존재를 일컫는 말이기도 하다. 理 또한 마찬가지다. 理는 성리학의 이상적인 가치관일 뿐만 아니라, 그으로 도달하고자 끊임없이 노력하는 인간의 존재 방식 자체를 드러내는 개념이기도 하다. 바로 이 지점에서 理의 능동성 이론이 요청된다.

當爲가 도덕성을 얻기 위해서는 사실의 세계, 즉 존재의 세계에 대한 이해가 선행되지 않으면 안된다. 여기에서 存在와 當爲, 所以然之故와 所當然之則, 사실과 가치, 이론적 탐구와 도덕적 실천, 인식론과 윤리학의 상호 대립되는 두 개의 차원을 조화시키려는 유가철학의 이상이 생겨나게 된다. 이러한 이상은 서양철학의 분석적 틀에서 볼 때 이율배반적인 애매성에 기인한 지적 혼란으로 지적될 수도 있겠지만,⁷³⁾ 인간존엄성의 대전제 하에 ‘어떻게 살아야할까’ 라는 고민을 진지하게 던지고 이를 삶 속에서 체현하려는 이들에게는 여전히 의미 있다 하겠다.

72) 신오현 편, 『인간의 본질』, 형설출판사, 1980, 45쪽 참조. 인간에 대한 율곡의 정의는 퇴계에 비해 상대적으로 ‘事實記述的’ 성격이 강하고, 반면 퇴계의 시각은 율곡에 비해 훨씬 ‘理想規定的’이다.

73) 신오현 편, 『인간의 본질』, 형설출판사, 1980, 291쪽 참조.

V. 退溪學, 聖人 志向의 학문

『맹자』 이전의 유가 경전에서는 ‘聖人’의 경지가 보통사람으로서, 그리고 현실적으로는 도달하기 어렵다고 생각했다. 그런데 맹자는 이처럼 저 멀리 있던 성인의 경지를 인간의 노력을 통해서 도달 가능하다고 보았다. 그는 본성(性)의 선함을 말할 때마다 堯임금과 舜임을 칭하면서 이들이 우리의 본성(性)과 다르지 않음을 강조하였다. 그래서 그는 成鬮의 말을 인용하여 “저 聖賢들도 丈夫이고 나도 丈夫이니, 내 어찌 저 聖賢들을 두려워하겠는가?”라고 하였고, 또한 顏淵의 말을 인용하여 “舜임금은 어떠한 분이며 나는 어떠한 사람인가? 훌륭한 일을 하는 자 또한 舜임금과 같다.”라고 하였다.⁷⁴⁾ 이에 대해 주자는, “맹자 당시의 사람들은 본성이 본래 선함을 알지 못하였고, 그래서 凡人들이 노력해서 성인의 경지에 도달할 수 없다고 보았는데, 이에 반해 맹자는 성인과 凡人의 본성이 본래 같고 그렇기 때문에 후천적 노력을 통해 성인에 도달할 수 있다고 보았다.”라고 평하였다.⁷⁵⁾ 聖인에 대한 맹자의 이러한 생각은 중국 宋代의 新儒學이나 특히 朝鮮朝의 退溪學에 많은 영향을 끼쳤다.

宋代 新儒學의 선구자로 평가받는 周濂溪는 『通書』에서 “聖인의 경지에 배워서 도달할 수 있는가? 그렇다, 가능하다”⁷⁶⁾라고 자문자답하며, 후천적인 노력에 의해 聖인이 될 수 있음을 ‘선언’하였다. 바로 여기에서 학문의 목적은 立身出世를 비롯한 세속적인 가치로부터 聖人 志向의 도덕적 가치에로 일대전환을 이루게 된다.

퇴계철학에 있어서 理의 능동성 이론은 이러한 배경에서 출발하게 된

74) 『孟子』, 「滕文公章句上」, 참조.

75) 『孟子』, 「滕文公章句上」, ‘朱子集註’ 참조.

76) 『通書』, 「聖學」.

다. 한 마디로 말하여 퇴계의 학문은 누구라도 성인이 될 수 있다는 믿음 아래 성인이 되고자 성실히 노력해 가는 聖人 志向의 학문이다. 퇴계에 있어서 理라고 하는 것은 본성의 선한 근거가 되며, 선한 본성의 도덕적 자발성을 확보하고자 강조한 것이 바로 理의 능동성 이론이다. 理를 死物로 간주하고자서는 성인이 되기 위한 주체의 역동성을 확보하기 어렵기 때문이다. 퇴계가 칠십 평생토록 한결같이 노력했던 持敬의 삶 또한 성인이 되고자 하는 노력 이상도 이하도 아니다. 그러므로 퇴계철학에 있어서 理라고 하는 것은 '理가 무엇인지'를 묻기보다는 그가 '理를 통해 무엇을 말하고자 했는지'를 음미해 보아야 한다. 理의 능동성 이론도 마찬가지다. '理가 움직인다'라는 말의 사실성과 논리성에만 국한되어서는 퇴계의 본의를 짐작하기 어렵다. 퇴계가 평생토록 바라던 바가 무엇인지, 그리고 이러한 소망을 이루기 위해 무엇을 의도했는지를 깊이 생각해 보아야 한다.

그런데 아쉬운 점은 이러한 理의 능동성 이론이 후대로 가면서 퇴계철학 본래의 의도와 목적을 잃어버린 채 理를 강조하는 형식만 남게 되는 경향이 있다는 점이다. 理의 능동성 이론이 갖는 최대의 약점은 자기 확신이 강하지만 타인에 대한 배려와 설득이 약할 수 있다는 점이다. 만약 어떤 사상이 타인의 공감을 생략한 채 단순히 상부구조의 원리로 수용할 것을 강요하기만 한다면 이것은 진정한 생명력을 상실한 채 억압과 강요의 이데올로기로만 각인될 것이다. 이러한 병폐는 율곡학과와의 대립이 심화되는 시대의 퇴계학과에게서 강하게 드러난다. 우리는 이 시점에서 당시 國師에 가까운 대접을 받던 퇴계가 신진학자 고봉의 비판적 도전에 대해 얼마나 겸허히 대응했나 하는 사실을 마음 깊이 새겨보아야 한다.

【참고문헌】

『孟子』, 『孟子字義疏證』(戴震), 『說文解字』(許慎), 『說文解字注』(段玉裁), 『性理大全』(朱熹), 『朱子語類』(朱熹), 『性理字義』(陳淳), 『曹月川先生遺書』(曹端), 『通書』(周敦頤)

『葛庵集』(李玄逸), 『敬堂日記』(張興孝), 『高峯集』(奇大升), 『兩先生往復書』(李滉·奇大升), 『大學講語』(李廷龜), 『退溪集』(李滉)

강신주, 『철학 vs 철학』, 그린비, 2010, 667-668쪽.

溝口雄三 外, 김석근 외 옮김, 『中國思想文化事典』, 민족문화문고, 2003, 75쪽, 82쪽, 87쪽.

금장태, 『퇴계학과와 理철학의 전개』, 서울대학교출판부, 2007.

배중호, 『韓國儒學史』 8권, 연세대학교출판부, 1992.

신오현 편, 『인간의 본질』, 형설출판사, 1980, 45쪽, 291쪽.

안중수, 『한국철학사상의 이해』 개정판, 소강출판사, 2011, 243-247쪽.

윤사순, 『退溪哲學의 研究』, 고려대학교출판부, 1980, 227쪽.

윤천근, 『퇴계철학을 어떻게 볼 것인가』 2판, 온누리, 1995, 220-221쪽.

이동철 외 엮음, 『21세기의 동양철학』, 을유문화사, 2005, 63-70쪽.

이동희, 『동아시아 주자학 비교연구』, 계명대학교출판부, 2005, 113쪽, 121쪽.

張立文 主編, 안유경 옮김, 『理』, 예문서원, 2004, 39쪽.

정도원, 『퇴계 이황과 16세기 유학』, 문사철출판사, 2011, 188쪽, 196-199쪽, 232-233쪽.

陳來, 『宋明理學』 2版, 上海: 華東師範大學出版社, 2008, 169-171쪽.

뚜웨이밍, 「朱子學에 대한 退溪의 독창적 해석」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 78-79쪽, 85-86쪽, 91쪽, 96-98쪽.

문석윤, 「退溪에서 理發과 理動, 理到의 의미에 대하여」, 『退溪學報』 제110집, 2001, 164-165쪽.

안병주, 「퇴계의 학문관」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 161쪽.

안중수, 「리에 대한 말브랑슈와 라이프니츠의 견해」, 『철학논총』 48집, 새한철학

회, 2007, 207쪽.

이상은, 「사칠논변과 대설. 인설의 의의」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 326쪽.

이완재, 「퇴계의 인간관」, 『퇴계 이황』, 예문서원, 2002, 131쪽, 135-136쪽.

장윤수, 「조선 후기 퇴계학파의 心學的 특징」, 『민족문화논총』 43집, 영남대 민족문화연구소, 2009.

찰스 푸, 「朱子學 계승자로서의 退溪哲學의 독창성」, 『퇴계학연구논총』 제9권, 경북대학교 퇴계연구소, 1997, 112쪽.

陳榮捷, 「早期明代之程朱學派」, 『朱學論集』, 臺北: 學生書局, 1982, 342-343쪽.

홍원식, 「퇴계학의 '독창성'에 대한 외국학자들의 관점」, 『오늘의 동양사상』 16호, 2007, 189쪽.

황의동, 「퇴계와 율곡의 철학정신」, 『철학연구』 107집, 2008, 403-404쪽.

<한국초등도덕교육학회 2011년 하계학술대회>의 발표문 “『近思錄』을 통해본 유학의 공부론”(고대혁)에 대한 '김용환'의 “논평문”

Abstract

The Theory about Activity of RI(理) in Toegye(退溪) Philosophy

Jang, Yun-Su

This paper investigates theory about active of RI(理) that became controversy most in Toegye(退溪) philosophy. I examined dictionary meaning of RI and theory of Juja(朱子)'s in this paper. Then, investigated theory of RI in the early Ming dynasty Juja-scholars that become origin of theory about Toegye's. Contents that refer active of RI in Toegye philosophy concerned greatly four subject. First, studied theory of RIDONG(理動) and RIBAL(理發) that assert superiority of RI than GI(氣). Second, studied theory of RIDO that emphasize RI of object in subject and object of cognition. Third, handled CHE(體)-YONG(用) of RI. Studied how Toegye was coexisted that doctrine of RI acts and RI does not act. Fourth, studied about aim and significance of activity theory of RI in Toegye philosophy. I tried to clear through this paper how Toegye prospered out of box Juja's philosophy.

Key Word

Activity, RI, RIDONG, RIBAL, Juja, Toegye

▪ 논문투고일 : 2012.6.11 심사완료일 : 2012.7.24 게재결정일 : 2012.8.6