

# 退溪의 진리관\*\*

尹 絲 淳\*

• 目 次 •

I. 서 언	IV. 방법론과 全知·眞知
II. 지행설	V. 결 어
III. 격물설	

## I. 서 언

근년에 들어 동양철학에 대한 관심은 매우 고조되어 가고 있다. 그것은 대체로 현대 서구철학의 자기반성에 연유한 현상이 아닌가 한다. 동서의 장벽이 사실상 무너진 오늘날 현대 서구철학의 약점에 대한 자각이 마침내 동양철학에 대한 관심을 불러 일으킨다고 할 수 있다.

본 논문은 논제 그대로 退溪(李滉: 1501~1570)의 진리관을 살피는데 주목적이 있다. 동시에 간접적으로는 동양철학 그 중에도 특히 성리학(理學)의 한 특징을 밝히려는 데에도 부수적인 목적이 있다. 왜냐하면 퇴계는 程朱系統의 대표적인 학자로서 당시의 성리학을 집성하였던 만큼, 그의 한 이론은 결과적으로 성리학의 한 특징을 드러 낼 수 있는 것이기 때문이다.

퇴계는 일찍이 黃宗羲의 『宋元學案』, 『明儒學案』보다 약 1세기나 앞서

\* 고려대학교 철학과 교수

\*\* 퇴계학연구원, 『퇴계학보』 제25호(1980) 게재논문

그것과 유사한 『宋季元明理學通錄』을 지어 성리학의 역사적 정리를 하였으며, 『聖學十圖』를 지어 자신의 이론을 첨가한 濂洛關閩式 성리학의 근본요지를 간명하게 체계화하였고, 그밖에 晦庵의 『易學啓蒙』의 주해서인 『啓蒙傳疑』를 비롯한 많은 저술을 남김으로써 程朱系 성리설의 심화를 기도하였다. 이러한 그의 업적을 고려한다면, 여기서 살피려는 그의 <眞理觀>은 결국 성리학 일반이 지닌 진리관의 특징을 드러내기에 부족함이 없을 것이다.

퇴계의 철학사상도 여러 가지 분야로 이루어진다. 그럼에도 논자가 본고에서 굳이 그의 진리관을 택한 이유는 별다른 데 있지 않다. 그것은 바로 동서철학을 막론하고 일정한 철학을 주장할 때에는 어느 철학의 경우나 다 그 나름의 진리관을 가지고 있기 때문이다. 다시 말하여 비록 성질을 달리하는 철학들이라 해도 모든 철학이 일정한 철학적 지식을 추구할 때에는 다 그 철학적 지식을 제각기 진리라고 생각하는 진리관을 가진다고 생각하기 때문이다.

## II. 지행설

다른 성리학자들의 경우와 마찬가지로 퇴계에 있어서도 진리란 우주의 모든 원리는 물론, 인간·제반사의 원칙 이외의 다름이 아니다. 그것은 이른바 『物理』, 『理』, 『天理』, 『道理』, 『道』 등으로 표현되는 인간 <行爲의 原則>(當行之路)으로부터 우주만물의 <자연법칙>이다. 바꿔 말해서 그것은 행위상의 『所當然之則』과 자연의 『所以然之理』를 다 의미한다.

그러한 진리가 그의 경우에도 이른바 『窮理』, 『格物』 및 『致知』의 대상이 된다. 궁리 또는 격물을 통하여 올바르게 『覺』 또는 『識』되어야 할 <지식 및 학문의 대상>이 진리인 것이다. 진리를 전제하지 않는다면 그에 있어서도 지식과 학문의 문제는 제기되지 않는다.

지식 및 학문의 대상이 되는 점에서 퇴계의 진리관을 이해하기 위해서는 우선 그의 지식과 학문에 대한 견해를 살필 필요가 있다.

퇴계는 정주의 해석에 따라 『格物』의 『格』을 주로 생각하고 『物』을 주로 생각하여, 格物에 의한 『致知』란 곧 물리 및 사리에 대한 내 마음(吾心)의 窮至에 의한 것이라 한다. 이러한 致知를 공자의 가르침대로 『知之爲知之 不知爲不知』의 태도로 계속해야, 그 효과 또한 『바른 知識의 蓄積』(大知)에 이를 수 있고 모든 사물의 應接에서도 『不惑』의 결과를 가져올 수 있다고 그는 믿었다. 이것이 지식에 관한 그의 기본사고이고, 기본사고인 만큼 여기에는 아직 그의 창의적 견해가 담기지 않았다.

이 기본사고에 그의 창의적 견해가 담기기 시작하는 지식설이 곧 그의 <지행설>이 아닌가 한다. 퇴계의 지행설은 왕양명의 <知行合一說>을 비판하는 글에서 잘 나타난다. 다음의 글이 바로 그것이다.

아름다운 색을 보는 것과 악취를 맡는 것을 知에 속한다 하고, 아름다운 색을 좋아하고 악취를 싫어하는 것을 行에 속한다 하고 말하면, 사람들은 색을 보고 냄새를 맡을 때 이미 저절로 좋아하고 싫어하지, 보고난 뒤에 좋아하는 마음이 생기는 것이 아니며 맡고난 뒤에 싫어하는 마음이 따로 생기는 것이 아니다. 이것으로 知와 行이 합일의 관계에 있다는 증거로 삼는다면 그럴듯(似)하다.

그러나 양명의 생각이란 사람들이 선을 보고 좋아함이 과연 아름다운 색을 보고 좋아함과 참으로 같을 수 있다는 것인가? 사람들이 불선을 보고 싫어함이 과연 악취를 맡고 싫어함과 실제로 같을 수 있는 것인가?

공자는 말하길, “나는 색을 좋아 하듯이 덕을 좋아하는 사람을 보지 못하였다”고 했고, 또 “나는 不仁을 싫어하는 사람을 보지 못하였다”고 하였다.

대개 形氣에서 발하는 사람의 마음이란 배우지 않고서도 절로 알고, 힘 쓰지 않고서도 절로 할 수 있다. 좋아(好)하고 싫어(惡)하는 소재의 표리가 하나 같다. 그러므로 아름다운 색을 보자마자 곧 그 좋음을 알고 마음으로도 정말 좋아한다. 악취를 맡자마자 곧 그 나쁨을 알고 마음도

실제로 그것을 싫어한다. 비록 行이 知와 함께한다 하여도 무방할 정도이다.

(그러나) 의리문제에 이르면 그렇지 않다. 배우지 않으면 알지 못하고, 힘쓰지 않으면 하지 못한다. 그 밖에서 하는 것이 반드시 안에서도 참된 것은 아니다. 그러므로 선을 보고서도 선인 줄 모르는 사람이 있고, 善인 줄 알면서도 마음으로 좋아하지 않는 사람이 있다.

양명은 곧 저 形氣의 所爲(作爲)를 이끌어 의리의 지행설을 밝히려 하니, 매우 옳지 못하다. 그러므로 의리의 지행은 합하여 말한다면 참으로 相須·並行하여 하나도 빠뜨릴 수 없는 것이며, 나누어 말한다면 知가 行이라 말하여질 수 없는 것이다. 어찌 합하여 하나라 할 수 있겠는가?

1)

요컨대 왕양명의 지행합일설은 『形氣』의 차원에서 적용될 수 있을 뿐, 『의리』의 차원에서는 적용되지 않는다는 주장이다. 그것은 본능의 세계에서나 있을 수 있을 뿐, 이성의 세계에서나 있을 수 없다는 뜻이다. 지와 합일되는 행이 본능에 의한 동작 내지 행동일 뿐 이성에 의한 행위가 아니라는 의미에서, 퇴계는 그것을 『行』 아닌 『所爲』로 나타내고 있음도 흥미있는 것이다. 이성에 의한 행위와 知는 결코 합일의 관계에

1) 『退溪全書』, 大東文化研究院刊, 1954年版, 上卷, p.923, 傳習錄論辯(以下『全書』라 略稱하겠음). 其以見好色聞惡臭屬知, 好好色惡惡臭屬行, 謂, 見聞時已自好惡了, 不是見了後又立個心去好, 不是聞了後又別立個心去惡, 以此爲知行合一之證者似矣.

然而陽明信以爲, 人之見善而好之, 果能如見好色自能好之之誠? 人之見不善而惡之, 果能如聞惡臭自能惡之之實乎?

孔子曰 我未見如好德如好色者. 又曰 我未見惡不仁者.

蓋人之心發於形氣者, 則不學而自知 不勉而自能, 好惡所在表裏如一. 故才見好色, 則知其好, 而心誠好之 才聞惡臭, 則知其惡, 而心實惡之. 雖曰行寓於知, 猶之可也.

至於義理則不然也. 不學則不知, 不勉則不能. 其行於外者, 未必誠於內. 故見善而不知善者有之, 知善而心不好者有之…… 陽明乃欲引彼形氣之所爲, 以明此義理之行之說, 則大不可. 故義理之知行合而言之: 固相須並行而不可缺一, 分而言之: 知不可謂知行, 猶行不可謂之知也. 豈可合而爲一乎?

있지 않다고 한다. 무엇보다도 선인 줄 알면서도 그것을 다 실행하지 못하는 사례가 있음이 그 좋은 증거이다. 그런 점에서, 의리의 차원에서의 지와 행은 분명히 구별되는 것이다. 굳이 합하여 말한다면 이 양자는 『相須並行而不可缺一』의 관계라 역설한다.

知와 行을 相須並行 시켜야 함을 퇴계는 다음과 같이 주장한다.

성현의 학문이란 마음(心)에 근본하면서도 사물에까지 관통하는 것이다. 그런 까닭에 善을 좋아하면 다만 마음으로만 좋아하지 않는다. 아름다운 色을 좋아하여 반드시 求得하듯이, 반드시 行事에서 그 善을 다 (실천)한다. 惡을 싫어하면 다만 마음으로만 싫어하지 않는다. 악취를 싫어하여 끝내 그것을 제거하려 하듯이, 반드시 行事에서 그 惡을 제거하는 것이다.<sup>2)</sup>

생각컨대 知와 行 두 가지는 마치 두 바퀴나 두 날개와 같이, 서로 선후가 되고 경중이 된다. 그런 까닭에, 성현의 말씀에는 知를 앞세우고 行을 뒤로한 것이 있으니, 대학과 맹자등이 이러한 것이요, 行을 앞세우고 知를 뒤로한 것이 있으니, 中庸과 答晦叔書 등이 이러한 것이다. 이와 같은 것이야말로 다 들 수 없을 만큼 매우 많다. 그러나 知를 앞세운 것이라하여 知를 다한 뒤에 비로소 行을 하라는 것이 아니며, 行을 앞세운 것이라 하여 行을 다한 뒤에 비로소 知를 하라는 것이 아니다. 始知로부터 知至가 지극해지기까지, 始行으로부터 知終으로 마치고까지, (知와 行은) 貫徹 相資하면서 互進하는 것이다.<sup>3)</sup>

知와 行의 관계는 車의 兩輪, 새의 兩翼, 심지어 다른 자리에서는<sup>4)</sup>

2) 上同 且聖賢之學，本諸心而貫事物。故好善則不但心好之，必遂其善於行事，如好好色而求必得之也。惡惡則不但心惡之，必去其惡於行事，如惡惡臭而務決去之也。

3) 前揭書, p.521, 答李剛而問目

竊意知行二者，如兩輪翼 互爲先後，相爲輕重，故聖賢之言，有先知而後行者，大學與孟子之類是也。有先行而後知者，中庸與答晦叔書之類是也。似此甚多不可勝舉，然先知者，非盡知而後始行也，先行者，非盡竊而後始知也。自始知至知至至之，始行至知終終之，貫徹相資而互進也。

4) 前揭書, p.186, 戊辰六條疏

사람의 兩脚에 비유된다고 그는 설명한다. 知와 行은 양륜 양익 양각과 같아서 어느 하나도 빠뜨려서는 안되는 것, 그 이유는 역시 이 양자가 『相須並行』 또는 『相資互進』 하기 때문이라는 것이다.

행과 더불어 상수병행 또는 상호호진하는 知를 퇴계는 眞知라고 생각한다. 『궁리하여 실천에서 증험해야 비로소 眞知이다.』<sup>5)</sup>라 한다. 그렇다면 이러한 知는 구체적으로 어떤 知라고 할 수 있을까? 行에 도움을 주고 받으면서 行과 더불어 증대되어가는 知라면, 그것은 결코 지식자체를 위한 지식으로서의 客觀知일 수 없다. 그것은 바로 <주체적 實踐知>가 아닐 수 없다. 왜냐하면 객관지는 대체로 행위와 무관한 가치중립적인 성질의 지식인데 비하여 주체적 실천지가 행위로 드러나는 가치문제와 직결된 성질의 지식이기 때문이다. 따라서 객관지의 추구에 대하여서는 별 큰 관심이 없는 반면, 善(義理)한 행위와 관련된 주체적 실천지의 추구에 큰 관심을 기울이는 것이 퇴계이다.

客觀知의 추구보다 주체적 實踐知의 추구를 중요시하기 때문에, 그에 있어서는 학문 역시 行과 무관할 수 없다. 그에 의하면, 학문이란 곧 아래와 같은 것이다.

학문이란 그 일을 익혀(習) 참답게 실천(踐履)하는 것을 말한다.<sup>6)</sup>

그 可함을 배운다는 이것은 그 아는 것(所知)에 기초하여 몸소 닦는 것(修身)이다. 可란 善과 같고, 學은 行과 같다.<sup>7)</sup>

학문이란 실천과 수신을 떠나서 생각될 수 없는 것이다. 오히려 善事(可)를 몸소 닦아(수신) 실천하는 것이 학문이다. 그런 뜻에서 그는 아예 『學猶行』이라고 단언함을 본다.

5) 『全書』 下卷 p.172, 自省錄, 答李叔獻 『窮理而驗於實踐始爲眞知』

6) 『全書』 上卷 p.186, 戊辰六條疏 『學省也 習其事而眞踐履之謂也.』

7) 『全書』 下卷 p.173, 自省錄, 答李叔獻別紙 『學其可者 此因其所知而身修之也. 可猶善也. 學猶行也.』

이렇게 본다면, 지식을 추구함에 있어서나 학문을 논함에 있어서나, 퇴계는 선(의리)한 행위의 문제를 필수적 조건으로 생각하고 있음을 알 수 있다. 선행(의리행)과 무관한 객관지의 추구보다 그것과 직결된 주체적 실천지를 진지로 생각하는 데에 그의 <지식관의 특징>이 있으며, 학문 역시 선행을 익혀 몸소 행하는 것이라 생각하는 데에 그의 <학문관의 특징>이 있다. 실로 퇴계의 지식관 학문관이야말로 성리학 내지 동양철학의 전통적 특징을 그대로 반영하는 것이다.

### Ⅲ. 격물설

#### ① 心の 기능

퇴계의 지식관 학문관을 고려한다면, 퇴계가 추구한 진리 역시 주로 주체적 실천지의 대상이 되는 것이지, 객관지의 대상이 되는 것을 아님을 알 수 있다. 그가 역점을 두고 추구한 진리란 자연법칙으로서의 『所以然之理』보다는 다분히 선행 또는 義理之行의 원리로서의 『所當然之則』임을 짐작할 수 있다. 따라서 그가 말하는 『物理』, 『事理』 등의 의미도, 경우에 따라 특수한 예외가 없지는 않겠지만, 대체로 所當然之則의 의미가 더 강한 것이라고 이해해야 할 것이다. 다만 한 가지 주의해야 할 사실은 퇴계 자신이 『所以然之理』와 『所當然之則』을 구분하지만 『理』의 내용상으로는 그것들이 서로 일치한다고 생각한다는 점이다.<sup>8)</sup> 그러므로 이 양자의 의미의 구별에 우리로서는 크게 신경을 쓰지 않아도 무방하다. 이제 이러한 진리를 어떻게 알게 되는가 하는 이른바 <인식설>의 문제로 넘어가기로 하자.

다른 성리학자들과 마찬가지로 퇴계의 경우에도 인식설은 그의 『格物說』 속에서 드러난다. 그리고 그 『格』과 『물』을 각각 『至』와 『事』로 해

8) 이점을 밝힌 논자의 논문이 따로 있음을 밝혀둔다. 즉 논자의 『퇴계의 가치관에 대한 연구』 『退溪學報』 제11집 所收가 그것이다.

석하였음은 이미 앞서 언급한 그대로이다.

퇴계가 『格物』을 이렇게 해석한 이면에는 물론 『사물의 理』가 객관적으로 있듯이, 내 마음(吾心)에는 그 理를 궁구할 능력이 있다고 믿었기 때문이다. 그리고 그가 생각한 心 역시 朱晦庵이 말한 心과 별로 다르지 않다.

마음(心)이란 理와 氣의 습이다.<sup>9)</sup>

무릇 마음을 말할 경우에는 원래 다 方寸을 주로 말하는 것이다. 그러나 그(마음의) 體와 用은 몸통(腔子)을 채우고 우주(六合)을 메꾼다.<sup>10)</sup>

무릇 體用을 겸하고 동정을 갖추고서, 한 몸(一身)을 主宰하되, 고리(環)처럼 끝(端)이 없이 반복하여 마지않는 것이 마음의 됃됨이다.<sup>11)</sup>

마음은 비록한 한 몸(一身)을 主宰하지만, 그 體의 虛靈은 천하의 (모든) 理를 주관할 수 있다.<sup>12)</sup>

理와 氣가 습쳐 마음이 되고, 虛靈不測 같은 것도 있게 되므로, 사물이 이르면 곧 지각할 수 있는 것이다.<sup>13)</sup>

요컨대, 理氣의 합인 心은 『虛靈』(虛靈不測)의 성질을 가져서, 理를 깨닫고, 그 깨달은 지식을 축적할 수 있다는 것이다. 즉 虛한 성질(理)

- 
- 9) 『全書』, 上卷 p.600, 答鄭子中講目 『心理氣之合』  
 10) 前揭書, p.680, 答金而精 『凡言心固皆主方寸而言, 然其體其用, 滿腔子而彌六合』  
 11) 前揭書, p.294, 答盧伊齋別紙 『夫兼體用該動靜 爲一身主宰, 而如環無端反覆不已者, 心之爲也.』  
 12) 『全書』, 下卷 p.702, 論理氣 『心雖主乎一身, 其體之虛靈 足以管乎天下之理』  
 13) 『全書』, 上卷 p.603, 答鄉子中別紙 『理氣合而爲心 有如許虛靈不測, 故事物纔來 便能知覺.』



로 해서 지식을 축적할 수 있는가 하면, 靈한 능력(氣)으로 해서 不昧의 『지각』상태를 초래한다는 것이다. 내 마음에 사물의 理를 궁구하여 지각할 수 있는 능력이 있기 때문에, 마침내 『인식』이 성립한다는 생각이다.<sup>14)</sup>

그러면서 그는 여기서 인식되는 사물의 理와 그것을 인식하는 내 마음의 理가 본질적으로 서로 다른 별개의 것이 아님도 알아야 한다는 朱晦庵의 주장을 상기시키기도 한다.<sup>15)</sup>

## ② 格物註解

이러한 이론을 하나의 전제적 사고로 선행시키면서 퇴계는 그의 <格物註解>를 아래와 같이 펼친다.

格物(物을 格함)에 註 欲其極處(에) 無不到也.

物格(物에 格함은)에 註 物理之極處(에이) 無不到也.

格字에는 窮至의 뜻이 있어, 格物 뜻의 비중은 窮字에 있다. 그러므로 “物”(을) “格”(함)이라 한다. 物格 뜻의 비중은 至字에 있다. 그러므로 “物”(에) “格”(함은)이라 한다. 一說의 “物理의 極處(가)”도 통한다.<sup>16)</sup>

여기서 괄호안의 문자는 한국어식 해석을 위한 일종의 부호 즉 『吐』이다. 퇴계의 이 주해는 피상적인 문법 문제와 더불어 근원적 인식의 문제를 야기한다. 특히 인식의 문제에 있어서는 단순히 陸王系統의 이

14) 그렇다고 퇴계가 『心到』 『我到』라고는 말하지 않는다. (『大學釋義』 참조)

15) 퇴계에 의하면, 窮理者는 모름지기 『事物之理則吾心之理』라는 朱晦庵의 말의 뜻을 먼저 깨달아야 한다는 것이다.

16) 『全書』, 上卷, p.627, 格物物格俗說辯證答鄭子中 『格物(物乙格乎廡是) 註 欲其極處(匡) 無不到也.

物格(物匡格爲隱) 註 物理之極處(匡是)無不到也.

格字有窮而至之義 格物重在窮字, 故云物(乙) 格(乎廡是). 物格重在至字, 故云物(匡) 格(爲隱), 一說物理之極處(是)亦通.』

론과 구분 짓게 하는 문제뿐 아니라, 같은 程朱系內的 이론들과도 논쟁을 야기하는 것이다.

당시 퇴계의 이 주해에 대하여 논쟁의 대상이 된 것은 그의 『物格』과 『物格註』 즉 『物理之極處無到』에 대한 것이다. 이것에 대한 퇴계의 주해에 반대한 학자들은 당시 두 부류가 있었다. 그 첫째 부류의 학자들은 『理本在吾心 非有彼此』를 믿는 사람들이다. 이들은 “만일 物理之極處 뒤에<에이>(厓是)라 토 달면 理와 내가 彼此로 이분되어 부당하다”고 주장하였다. 또 다른 부류의 학자들은 『物格』을 일종의 『衆理融會後』인 『知至』로 보는 학자들이다. 이들은 그 註의 해석을 『物理의 極處(에)』라는 식으로 『에』 토를 달면, “말(言語)에 主賓(主客)이 있게 되어 이미 融會한 物理의 功效性을 완전히 나타내지 못한다.”고 주장하였다. 이들에 의하면 『物理의 極處(가)』라는 식으로 『가(是)』 토를 달아야 한다는 것이다.<sup>17)</sup>

그러나 퇴계는 이 두 가지 반대 주장에 대하여 다음과 같이 반박한다.

理로 말하면, 참으로 物과 我的 간격이나 내외 精粗의 분별이 없다. (그러나) 만약 사물로 말하면, 무릇 천하의 사물은 실로 다 나(吾)의 밖에 있으니, 어찌 理로는 (구분없이) 하나가 될 수 있다하여 마침내 천하의 사물을 다 내 안(內)의 것이라 하겠는가?<sup>18)</sup>

致知의 공부는 실로 衆理를 融會한 妙境이어서 物과 我的 구분이 없을 것 같음에도, 오히려 彼此라든가 主賓으로 말할 수 있다. 하물며 이 物格의 설은 다만 그 사물의 理의 극처(에) 도달하지 않음이 없음을 말하는 것일 뿐, 저 融會의 妙境에 이른 것을 말하는 것이 아님에야! 무릇 그 極處를 가리키고 그 이미 이르른 것을 말하게 되면 主와 賓의 분별이 있는 것이다.<sup>19)</sup>

17) 上同

18) 上同(p.628) 『以理言之，固無物我之間內外精粗之分。若以事物言之，凡天下事物實皆在吾之外，何可以理一之，故遂謂天下事物皆吾之內耶?』

퇴계에 의하면, 첫째, 경험·사실의 세계에 있어서는 어디까지나 物我의 구분이 있고, 둘째 物格은 아직 衆理融會한 知至의 상태가 아니다. 그러므로 그 『物理之極處』에 대하여 『에』라고 토를 다는 것이 옳지 않다는 것이다.

다만 이 경우 퇴계 자신이 『이』(是)라는 토 역시 무방(通)하다고 한 이유는 『衆理의 極處(가)是』 한 곳도 도달되지 않은 곳(處)이 없음』을 의미하기 때문이다. 예를 들면, 이것은 한권의 책을 다 독파한 뒤에 그 책의 末節을 가리키면서 『처음부터 이곳까지 『가』(是) 다 읽혀지지 않음이 없다』고 말하는 경우와 같은 의미라는 것이다. 이 경우 자신의 『가』는 토는 당시 다른 일부(제삼의)학자<sup>20</sup>들에 의해서 주장되던 『理自到說』에 의한 것이 아님을 그는 분명히 한다. 당시 일부(제삼)의 학자들은 『物理가 스스로 나의 마음에 이른다』고 믿음으로써, 『物理之極處(가)無不到』라 주해하였던 것이다.

여기서 퇴계는 마침내 물격의 해석을 둘러싸고 일어나는 논쟁을 종식시킬 목적으로 자신의 수정설을 제시한다. 그것은 바로 <物(마다) 格(한 후에)>라는 것이다. 이 『물마다』라는 표현은 확실히 『物에』도 아니고 『物이』도 아니다. 그러므로 그는 이 수정설이 논쟁을 지양할 수 있다고 믿었던 듯하다. 그러나 이것은 반대로 생각하면, 그 어느 의미도 아닌 까닭에 불투명한 해석임도 사실이다. 따라서 이 수정설은 논쟁의 가능성을 여전히 안고 있는 것이라 보아야 한다.

### ③ 理發現說

이렇게 살펴보면, 퇴계는 인간의 일정한 理에 대한 인식이란 어디까

19) 上同 『致知工夫實是衆理融會之妙，似若無物我之分，猶可以彼此主賓言之。況此物格之說，只是說那事物之理之極處(에)不到云耳，未說到這邊融會之妙來。夫指其處而言其已至，則其有主賓之辯』

20) 老泉·金湜과 瓢道人·朴光佑 등이 여기에 속하는 학자였던 듯하다.

지나 인간의 마음이 그 理를 주객 혹은 物我 이분의 상태에서 궁구함으로써 이루어진다고 생각하였음에 의심의 여지<sup>2)</sup>가 없다. 그는 나의 마음이 사물의 理를 궁구하여 알게 되는 것이 바로 虛靈한 心의 능력, 즉 『心의 用』이라 생각하였다.

수정설을 낼 때까지만 하더라도 그는 당시 일부학자들 사이에 신봉되고 있던 이른바 『理自到說』을 믿지 않았다. 理를 궁구하는 것은 어디까지나 『나』이고 『나의 마음』이라 생각하였던 까닭에, 그는 理自到說을 수긍할 수 없었다.

그러나 퇴계는 마침내 자신의 이러한 견해를 바꾼다. 원래 그는 理實在論을 연상케 하는 『理有體用』의 사고를 전제로 『사단』에 대하여 『理發而氣隨之』라 해석하였고<sup>21)</sup> 『太極動而生陽』에 대하여서도 『理動則氣隨而生』을 말하였던 만큼<sup>22)</sup> 여기에서도 理의 體用說을 바탕으로 『理自到說』을 인정하게 된다. 이 문제에 대한 奇高峯과의 논변 끝에 그는 아래와 같이 적는다.

이전에 내가 誤說을 바꿀 줄 몰랐던 까닭은 다만 주자가 말한 <理의 無情意 無計度 無造作說>을 지키기만 하여, 내가 물리의 극처에 窮到할 수 있지 理가 어찌 극처에 스스로 이를 수 있겠는가 생각하였다. 그리하여 格物의 格이나 無不到의 到를 모두 내가 格하고 내가 到하는 것으로 보았다.…… 그러나 (주자는) 또 말하길 『理에는 반드시 用이 있으니 어찌 또 心의 用을 말할 것이 있는가?』라 하였다. 그 用은 비록 인심을 벗어나는 것이 아니지만, 그 用의 妙를 이루는 까닭은 실로 理의 발현때문이니, 마음의 이름(所至)에 따라 이르지 않음이 없게 된다. 다만 나의 格物이 이르지 못함을 걱정할 뿐 理가 自到할 수 없음을 걱정해서는 안된다. 그러므로 格物이라 하면 내가 物理와 極處에 窮至함을 말하지만, 物格이라 하게 되면 어찌 物理의 極處가 나의 궁구함에 따라 이르지 않음이 없음을 말하는 것이 아니겠는가? 이로써 情意 조작이 없

21) 이 점에 대하여서도 논자가 일찍이 상세히 밝힌 바 있다. 논자의 『퇴계의 심성관에 관한 연구』 『亞細亞研究』 35號 所收가 있다.

22) 이 점을 밝힌 논자의 논문으로 『退溪의 太極生兩儀觀』 『亞細亞研究』 35호 소수가 있다.

다는 이것은 理의 <본연의 體>이고, 그 궁구에 따라 발현되어 이르지 않음이 없다는 이것은 理의 지극히 <신묘한 用>임을 알 수 있다. 이전에는 다만 (理의) 本體의 無作爲만 알았을 뿐, 그 妙用이 顯行할 수 있음을 알지 못하였다.<sup>23)</sup>

이제까지는 『無動靜』이라는 理의 體에 입각하여 物格時的 『理自到』를 부인하였지만, 이제 『有動靜』인 理의 用에 입각하여 그것을 수궁하겠다는 고백이다. 바꿔 말해서 이것은 종전과는 달리 퇴계가 <理自到說에 의한 인식설>을 시인하겠다는 언명인 것이다. 다만 한 가지 주의할 점은 그의 理到說이 지닌 한계가 아닐까 한다. 그가 인정하는 理自到란 사물의 理가 무조건 自到하는 것이 아니라 어디까지나 『나의 궁구에 따라 도래』(隨吾窮而無不到)하는 것이다. 格物에 있어 『나의 궁구』가 선행해야 한다는 이 전제야말로 그의 理到說의 한계라 하겠다.

그러나 퇴계의 『理自到說』에 비록 한계가 있다 하더라도, 그리고 합리화하는데 상당한 어려움이 있다 하더라도 의의는 매우 지대하다고 할 수 있다. 우선 理를 한낱 객관적 진리로 간주할 때, 理의 自到를 믿는다는 것은 곧 그 진리의 객관성에 능동적 성격까지 인정하는 사고이다. 그러므로 그것은 바로 理에 인간의 주관적 의지를 초월하는 객관성과 함께, 그 객관성을 普遍 妥當하게 실현할 수 있는 능력이 있음을 믿는 증거이다. 더욱이 이 때의 理가 한낱 객관적 진리만 의미하지 않고 善 또는 所當然으로서의 주체적 진리까지 의미하며 주체적 진리의 의미의 비중이 더 큼을 고려해야 할 것이다. 이 점을 고려한다면, 理의 自到를 믿는 것은 곧 의리를 『불변적 의리』로 하는 <주체적 진리의 절대성> 또는 『사필귀정』과 같이 의리가 언제든지 실현되지 않을 수 없는 <주체적 진리의 실현성>을 확신하는 사고라 풀이할 수 있다. 결국 理自到를 전

23) 『全書』, 上卷 p.464~465, 答奇明彦別紙 『則豈不可謂物理之極處隨吾所窮而無不到乎? 是知無情意造作者 此理本然之體也, 其隨寓發見而無不到者, 此理至神之用也. 向也但有見於本體之無爲, 而不知好用之能顯行……』

제한 퇴계의 격물설의 문제의식은 객관적 진리의 보편타당성과 함께 주체적 절대적 진리의 실현성을 믿는 그의 신념과 연결된다고 하겠다.

이렇게 보면 퇴계의 理自到說은 우리로 하여금 『人心은 道心을 聽命해야 한다』는 朱晦庵의 사고와 공자의 『聞道』를 연상케 한다.<sup>24)</sup> 理自到의 사고야말로 道心說의 理氣說의 환원이며, 聞道說의 성리학적 심화가 아닐 수 없다. 그것은 진리의 보편성과 절대성을 믿는 동양인의 전통사상이 퇴계의 격물설을 통해 발전적으로 표출된 한 증례라 보아 무방할 것이다.

#### IV. 방법론과 全知·眞知

##### ① 居敬 窮理

이제 이러한 진리를 탐구하는 데 요구되는 방법의 문제를 살피기로 하자. 격물 또는 궁리를 하는 데 필요한 조건 내지 방법에 대하여 퇴계는 어떻게 생각하였는가?

논자의 생각으로는, 퇴계의 경우 아마도 그의 다음 글이 넓은 의미의 진리탐구로서의 학문을 하는데 요구되는 기본조건이 아닌가 한다.

心氣의 병은 바로 다음과 같은 데 연유한다. 즉 察理가 투철치 못하면 서도 鑿空하는 태도로 強探하고, 操心의 방법에 어두우면서도 掘苗하는 태도로 助長하면서, 자기도 모르게 勞心極力하다 보면 이 병에 걸리는 것이다. 이 역시 初學의 通患이다.<sup>25)</sup>

올바른 학문태도란 『察理』와 『操心』을 올바르게 하는 이외의 것이 아

24) 퇴계 자신은 『所謂聞道，當兼知行之功，貫天人之理而言』이라 한다.

25) 『全書』, 下卷 p.153, 自省錄, 答南時甫別紙. 『心氣之患，正緣察理未透而鑿，空以強探 操心昧方而掘苗以助長不覺勞心極力以 至此，此亦初學之通患.』

니다. 그것은 바로 「察理」를 위해 「鑿空 強探」하는 태도를 버려야 하고 「操心」을 위해 「揠苗 助長」하는 태도를 버려야 하는 것이다.

이 때의 「察理」 「操心」이 각각 程伊川의 「窮理」 「居敬」에 해당함은 물론이다. 그런 까닭에 퇴계는 올바른 학문방법을 설명하는 경우에 居敬 窮理라는 용어를 더 많이 사용한다.

道는 넓고 넓어 학자가 그 문을 찾아들기 어려운데, 정자 주자가 居敬과 窮理 두 말로써 만세를 위하여 大訓을 세웠다.<sup>26)</sup>

(居敬 窮理) 두 가지가 비록 서로가 수미를 이루지만 실로 양단의 공부라하여 절대로 분단된 것을 걱정할 것 없다. 오로지 互進으로 방법을 삼아야만 한다.<sup>27)</sup>

敬으로써 근본을 삼고, 궁리에 의하여 致知하고, 몸소 돌이켜 실천하는 이것이 바로 心法을 미묘롭게 하고 道學을 전하는 요령이다.<sup>28)</sup>

이 글들이 그가 거경 궁리의 兼全態도를 바람직한 학문태도로 생각하는 증거이다. 여기에서는 이제 거경 궁리의 兼全뿐 아니라, 知에 대한 「몸소 실천」의 조건도 필요하다고 한다. 이것이야말로 知行的 相須 互進을 믿는 그로서는 당연한 주장이기도 하다.

그러나 이 글에서 우리의 눈길을 끄는 점은 行으로서의 「몸소 실천」보다는 오히려 「敬」으로써 근본을 삼는다는 점이다. 이 표현은 따지고 보면 거경을 궁리와 같은 차원의 동등한 조건으로 말하는 것이 아니기 때문이다. 이것은 거경이 궁리에 앞서 이루어져야 할 조건임을 가리키는 말이다.

26) 『全書』, 上卷 p.334, 與朴澤之 「道之浩浩, 學者難得其門而入. 程朱之興, 以居敬窮理兩言, 爲萬世立大訓」

27) 『全書』 下卷 p.171, 自省錄, 答李叔獻 「二者(居敬窮理) 雖相首尾, 而實是兩段工夫, 切勿以分段爲憂, 惟必以互進爲法。」

28) 『全書』, 上卷 p.186, 戊辰六條疏 「至如敬以爲本, 而窮理以致知, 反躬以踐實, 此乃妙心法而傳道學之要。」

사실 퇴계가 거경을 궁리에 앞서 이루어져야 할 조건으로 말하는 예는 허다하게 발견된다.

대저 사람이 학문을 하는 데에는 有事 無事나 有意 無意를 막론하고 오직 敬으로 主를 삼아야 마땅하다.<sup>29)</sup>

敬이란 한 마음(心)의 主宰인 동시에 만가지 일(萬事)의 근본이다.<sup>30)</sup>

敬의 조건은 궁리에 앞서 요구되는 학문의 조건일 뿐 아니라, 一心의 動靜을 左右(主宰)함으로써, 만사를 행하게 하는 근본이 되는 조건이라고까지 역설한다.

이러한 거경의 방법은 또 구체적으로 어떤 것인가? 앞선 고찰에 의하면, 물론 『揠苗하는 태도로 조장하지 말아야 함』이 하나의 방법임에 틀림 없다. 그러나 일찍이 李完裁 교수가 밝혔듯이<sup>31)</sup> 퇴계가 생각한 거경의 구체적 방법은 이 한가지에 그치지 않는다. 그것은 이밖에도 程伊川이 敬을 『整齊嚴肅』 『主一無適』등으로 설명한만큼, 이러한 것들이 모두 居敬法의 구체적 세목이 된다.<sup>32)</sup>

## ② 窮理의 方法

이러한 거경을 전제로 요구되는 궁리의 방법은 구체적으로 어떤 것인가? 그것 역시 앞선 고찰에 의하면, 우선 『鑿空하는 태도로 強探하지 말아야 함』이 하나의 구체적 방법일 것이다. 그러나 퇴계의 경우 궁리의 방법도 이 한가지만이 아니다.

29) 前掲書, p.654, 答金惇敘 『大抵人之爲學. 勿論有事無事. 有無意. 唯當敬以爲主.』

30) 前掲書, p.203 聖學十圖, 大學圖說 『敬者一心之主宰而萬事之本根也.』

31) 李完裁 : 『退溪先生の學問的 方法』, 『退溪學研究』, 退溪先生 400周忌紀念事業會, 1972, 서울.

32) 敬에 대한 이러한 설명을 퇴계는 그의 『聖學十圖』 大學圖說에서 하고 있다.



전술한 이교수의 연구에서도 지적하였듯이, 퇴계는 우선 주희암의 『卽物而窮其理』하는 방법을 일단 계승한다. 예를 들면, 퇴계의 다음글이 그러한 것이다.

무릇 성현이 의리를 말한 것이 顯한 것이면, 그 顯함을 좇아 求할 뿐 함부로 微한 데까지 탐색하지 않으며, 微한 것이면 微함을 좇아 궁구할 뿐 함부로 顯한 데까지 추구하지 않으며 淺한 것이면 그 淺한 데 말미암을 뿐 深한 데까지 파고들지 않으며, 深한 것이면 深한 데까지 나아가면서 함부로 淺한 데서 그치지 않으며, 分開하여 말한 곳에서는 分開하여 보되 그 渾淪함을 해치지 않으며, 渾淪하여 말한 곳에서는 渾淪하여 보되 分開에 해롭지 않게 하며, 私意로 이리 저리 끌어 맞추고 分開를 합쳐서 渾淪을 만들고 渾淪을 나누어 分開토록 하는 일을 하지 않는다. 이렇게 하기를 오래 계속하면, 자연히 점차로 그 (조리가) 井井하여 문란함을 용납지 않는 점을 보게 될 것이다. 그리고 성현의 말씀에 횡설 수설한 것도 각기 당연한 바가 있어 서로 거리낌이 없어짐을 알게 될 것이다.<sup>33)</sup>

대상을 자의로 안배하고 분석하고 나열하지 않으면서, 자연스럽게 접근하여 관찰하는 이 『卽物觀法』이 퇴계가 응용한 궁리의 한 방법이다. 이 卽物觀法을 위시하여, 퇴계는 또 『虛心遜志』, 『慎思體察』, 『沈潛玩索』, 및 『積久漸熟』의 방법을 열거한다.<sup>34)</sup> 다시 말해서, 그는 대체로 주희암이 응용한 궁리법을 거의 빠짐없이 다 수용한다.

그렇지만 다음의 인용문에 이르면, 우리는 그의 궁리의 방법이 이것들만이 아님을 알 수 있고 동시에 이것들보다 한층 더 퇴계 자신의 窮

33) 『全書』, 上卷 p.422, 答奇明彦 (論四端七情 第2書) 『凡聖賢言義處, 顯則從其顯而求之, 不敢輕索之於微. 微則從其微而究之, 不敢輕推之於顯……分開說處 作分開看而不害有渾淪. 渾淪說處, 作渾淪看而不害有分開. 不以私意, 左牽郵禦, 合分開而作渾淪, 離渾淪而作分開. 如此久久, 自然漸觀其有井井, 不容紊處, 漸見聖賢之言橫說豎說, 各有攸當, 不相妨礙處.

34) 상세한 것은 전계 이교수의 논문에 소개되었음.

理法다운 것이 있음을 알게 된다.

대저 의리의 學이란 精微의 극치이어서, 모름지기 心胸을 크게하고, 안목을 높게 하여야 하며, 절대로 먼저 어느 일설을 위주로 하여서는 아니 되고, 虛心 平氣한 태도로 그 義趣를 서서히 살펴야 한다. 同 중에도 異가 있음을 알아야 하고, 異 중에서도 同이 있음을 보아야 한다. (하나를) 나누어 둘로 분석한다 할지라도 그 未分의 상태를 해침이 없어야 하고 둘을 합하여 하나로 한다 할지라도 실상 뒤섞여 버리지 않아야 하니, 곧 周悉하여 치우침이 없어야 하는 것이다.<sup>35)</sup>

이것은 원래 퇴계가 高峯 奇大升의 『四端』 『七情』에 대한 해석태도를 보고나서 쓴 글이다. 즉 同과 異를 치밀하게 구별하면서 날카로운 분석의 방법을 구사하는 고봉의 태도를 보고난 뒤에 제시한 퇴계의 견해이다. 퇴계에 의하면 분석을 하든지 종합을 하든지간에 일정한 대상의 一面(偏)만 파악해서는 안된다는 것이다. 어디까지나 대상의 전체(周)를 파악하는 이른바 『周悉』의 태도를 취해야 한다는 것이다. 그 주실의 목적을 달성하기 위해, 『同』과 『異』를 일단 구분하되 『同中의 異』와 『異中의 同』까지 알아야 한다. 바꿔 말해서 종합의 방법으로 대상을 파악할 때에는 분석의 방법을 통한 이해의 여지가 있음을 명심해야 하고, 분석의 방법을 구사할 때에는 종합의 방법을 통한 이해의 여지가 있음을 명심하여 어느 한 방법에만 의지하는 일이 없어야 한다는 뜻이다. 결국 종합과 분석을 어디까지나 겸용하는 방법이 곧 퇴계가 역설하는 <周悉의 窮理法>인 것이다.

이 주실적 방법론의 표명에서 그가 모색하였던 궁리법의 특징은 최고조에 이르는 느낌이다. 이러한 논자의 소견을 전체로 생각한다면, 퇴계의 진리탐구의 태도야말로 편견, 偏知를 벗어나 정견 全知를 얻으려는

35) 『全書』, 上卷 p.406, 答奇明彦(論四端七情 第1書) 『大抵義理之學, 精微之致, 必須大著心胸, 高著眼目, 切勿先以一說爲主, 處心平氣, 徐觀其義趣. 就同中而知其有異, 就異中而見其有同. 分而爲二, 而不害其未嘗離, 合而爲一, 而實歸於不相離, 乃爲周悉而無偏也.』

것이 아닐 수 없다. 한 사물의 理를 파악하되, 그 내외 표리를 관통하여, 전체적 연관 속에서 원만하게 <달관>하려는 노력이 여기서 짐작된다. 사실 이점은 그가 궁리의 궁극목적이 『豁然貫通』에 있음을 수없이 말하고 있는 사실로 미루어 보아도 의심의 여지가 없다. 예를 들면 다음과 같은 글이 그 대표적 예문이다.

敬을 위주로하여 모든 사물에서 그 소당연과 소이연의 까닭을 궁구하고, 그것을 침잠·반복·玩索·體認하기를 지극히하여 세월이 오래되고功力이 깊어져, 하루 아침에 자기도 모르게 시원스레 풀려 豁然히 관통하는 것이 있게 되면, <體用이 一源이요, 顯微가 無間이라>함이 참으로 그러함을 비로소 알게 될 뿐만 아니라 危微에 미혹된다든지 精一에 현혹되지 않아 中을 잡을 수 있게되니, 이것을 眞知라 한다.<sup>36)</sup>

豁然貫通에 의한 全知라야 『眞知』라는 것이 곧 퇴계의 생각이다. 이것이 곧 그의 주실적 궁리관의 귀결점임에 틀림 없다. 眞知의 획득이 그의 格物·窮理의 궁극목표인만큼, 여기에서 그의 진리 궁구 역시 종결되지 않을 수 없다.

그러나 우리의 주목을 끄는 점은 그의 이러한 궁리관에 있어 궁리 자체보다도 敬을 더 중요시하는 점일 것이다. 궁리보다도 『敬의 자세를 더 중시하여 선행시키고 있음은 그 원만한 달관이 어디까지나 사욕으로서의 사심이 없는 상태에서 이루어짐을 그가 간파하였기 때문이 아닌가 한다. 그렇게 본다면 퇴계의 居敬 窮理의 방법론이야말로 진리의 보편성과 절대성에 대한 그의 신념과 일치하는 것이며, 나아가 『爲己之學』을 志向하는 성리학의 근본정신과도 합치되는 것이다.

36) 前掲書, p.185, 戊辰六條疏 『敬以爲主 而事事物物莫不窮其所當然與所以然之故, 沈潛反覆玩索體認而極其至, 至於歲脫久功力之深, 而一朝不覺其有洒然融釋豁然貫通處, 則始知所謂體用一源微無間者真是其然, 而不迷於危微不眩於精一而中可執, 此之謂眞知也.』

## V. 결 어

이상의 고찰을 요약하면, 퇴계가 지닌 진리관의 내용과 의의는 대체로 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다.

첫째, 퇴계는 相須 혹은 互進하는 知行說을 말함으로써, 지식 자체를 위한 지식으로서의 客觀知보다 의리(善)를 위하고 행하는데 필요한 實踐知를 『진리』로 간주하면서 추구하고 있다. 따라서 그의 경우에도 『知』란 단순한 『지식』이기보다 『지혜』를 의미한다고 해야 옳다. 지식 아닌 <지혜를 추구>하려는 데 그의 지식관의 특징이 있다.

둘째, 퇴계는 理自到를 전제한 격물설을 인정함으로써 객관적 진리의 보편 타당성과 함께 <주체적 진리의 절대성 및 절대적 실현성>에 대한 신념을 드러내고 있다. 특히 주체적 진리의 관점에서만 보더라도 그는 理自到說을 통하여 우리로 하여금 <불변적 의리>와 <사필귀정>에 대한 그의 신념을 엿보게 한다. 따라서 理自到說로 상징되는 그의 진리관은 어디까지나 이성에 입각한 <이상주의적 성격>이 짙은 것이지, 감각에 입각한 상대주의의 성격이 짙은 것은 아니다. 이성에 입각한 이상주의를 바탕으로<sup>37)</sup> 인간의 행위와 인류의 역사를 판단하고 관망하려는 그의 의지가 여기에 잠재한다고 보아야겠다. 다만 그 理自到의 합리화가 『理의 用』만으로는 論雜의 가능성이 있는 데에 문제가 있다.

셋째, 진리를 탐구하는 그의 방법, 즉 그의 궁리법은 분석과 종합을 겸용함으로써 全知로서의 眞知를 얻으려는 『周悉法』이 가장 대표적인 것이었다. 偏見·偏知에서 벗어나려는 것인 점에서, 이것은 매우 원만한 『달관』 또는 모든 것의 근원까지 꿰뚫는 『豁然貫通』의 방법이기도 하다.

넷째, 眞知를 위한 활연관통을 믿는 것으로 보아, 그의 진리탐구 방법은 일단 직관적 방법에 의지하는 것으로 이해할 수 있다. 그러나 분

37) 이러한 점에 대한 논자의 논문으로 『退溪哲學의 理想主義의 性格』, 『退溪學報』 19輯, 退溪學研究院, 1978, 서울이 있다.

석과 종합을 겸용하려는 점이 강한 것을 미룬다면, 반드시 그렇다고만 단언할 수도 없지 않을까 한다. 이점 더 연구해 봄직한 과제가 아닐까 한다.

다섯째, 그의 경우 이러한 궁리보다 『居敬』이 선행해야 될 중요조건이었다. 이로써 우리는 그가 궁리보다 <主體的 自覺>을 더 중요시함을 알 수 있다. 이것은 곧 학식보다 인격이 우선한다는 사고의 반영이며, 물리에 대한 周悉보다 <인격완성>을 우위에 두는 발상인 것이다. 자기 자각에 의한 주체성 확립의 이 노력이 또한 『爲己之學』의 근본정신임은 재언을 요치 않는다. 결국 이렇게 살피면, 퇴계의 진리관에 흐르는 사상은 어느 하나도 程朱系 성리학의 사상에서 벗어나지 않는다. 오히려 이것은 그 정주학의 심화된 결정임을 알 수 있다. 그런 까닭에 그의 사상은 정주 성리학의 진면목은 물론, 동양사상의 진수를 엿보게 하는 느낌마저 준다. 퇴계의 진리관은 비록 단점도 없지 않겠지만, 동양의 한 전통사상으로서, 오늘날의 서구사상에 시사하는 바 적지 않을 것이라 생각된다.