

退溪先生의 致知格物에 대한 認識論 고찰**

柳 正 東*

• 目 次 •

I. 퇴계선생의 한국철학사적 위치	2. 己格己到的 입장
II. 본론	3. 理到로의 전환
1. 致知格物說의 문제점	III. 理發理到的 일관성

I. 퇴계선생의 한국철학사적 위치

儒哲韓國學의 주류와 中軸은 學的 方面인 程朱學에 있었다¹⁾고 玄相 允씨는 지적하고 있다. 정주학이 전래하기 이전의 철학사상과의 會遇와 수입 이후의 한국적인 수용은 한국철학사 이해의 고려되어야 할 문제라고 할 것이다. 한국의 철학사 중에서 특별히 토론된 것으로 無極而太極論, 理氣論, 性情論, 人心道心論, 禮說, 人物性同異論 등등의 문제를 들 수 있다.

첫째, 무극이태극론은 晦齋 李彦迪(1491~1553)과 忘機堂 曹漢輔(?)와의 왕복논변한 사상 최초의 문제였다. 망기당의 老莊的 禪的 요소를 비판하고 斯道의 본원에 대하여 천명한 회재의 입장을 밝혀주고 있다. 그의 이러한 이론은 「書忘齋忘機堂無極太極說後」²⁾를 통해서 분명

* 前 성균관대학교 교수·哲博(작고)

** 퇴계학 연구원, 「퇴계학보」 제25호(1980) 게재논문

1) 韓國儒學史 玄相允著 p.3

2) 書忘齋忘機堂無極太極說 大學章句補遺 晦齋全書

해진다. 더욱이 주자학을 충분히 소화하면서 大學章句에 대한 자기견해를 「大學章句補遺」로 제시하고 있음은 괄목할 만한 일이다.

둘째, 이기론과 성정론에 관해서는 퇴계 이황선생(1501~1570)과 고봉 기대승(1527~1572)과의 전후 7년간에 걸친 토론으로서 사상 가장 유명한 것으로 알려지고 있다. 이기론에서는 주로 「發」이, 그리고 성정론에서는 「純善」이 문제의 초점이었다. 이 辨析은 양에 있어서도 놀랄 만하다. 왕래된 서간은 퇴계전서에서 권16, 17, 18에 고봉집에서는 理氣往復書 卷上下에 수록되어 있다.

셋째, 인심도심론은 栗谷 李珥(1536~1584)와 牛溪 成渾(1535~1598)간의 心에 관한 토론이었다. 성정과 관련하여 인심도심을 분별하였으나 상호불충분한 이해로 끝나게 된다. 성정이 하나의 선으로 이어지고 人心道心이 하나의 心으로 공약되는 일이 우계에 있어서 매우 어려웠음을 시인하는 율곡은 우계에게 시1편 「理氣詠」³⁾을 주어 심사숙고할 것을 권유하고 있다.

넷째, 예설에 관해서는 尤庵 宋時烈(1607~1689)과 白湖 尹鐫(1617~1680)사이의 벌어진 服喪에 대한 禮說토론이었다. 次子로서 繼位한 효종이 승하한 뒤에 계모인 趙大妃가 입어야 할 복이 暮年이나 삼년이나 하는 논란이 벌여졌으나 기년으로 일단락되었었다. 博文約禮라는 공자정신에 비추어서 禮의 이론적 전개는 매우 가치있는 일이라고 하겠다. 백호는 庸學과 諸經의 註解⁴⁾를 지어서 주자 중심이었던 당시 학계를 놀라게 할 정도였다.

끝으로 人物性同異論은 巍巖 李柬(1677~1727)과 南塘 韓元震(1682~1751)간에 인성과 物性の 同異를 가지고 토론된 논변이었다. 兩人은 遂庵 權尙夏(1641~1721)의 같은 문인이라는 데 주의가 간다. 외암의 인물성이 相同하다는 주장에 상반하여 남당은 그 不同함을 역설하여 마침내는 湖洛학파로 갈라지기에 이르렀다. 유학에서는 性論이 중

3) 理氣詠, 栗谷全書 권10, 答成浩原

4) 讀書記... 尹鐫

요시된 결과로 생각된다. 남당은 朱子語類의 내용을 확인하는 작업을 尤庵으로부터 계승하여 「朱子言論同異考」⁵⁾를 펴내기도 하였다.

위의 다섯가지의 논변된 문제를 통해서 두가지의 특색을 지적하고 싶다. 철학적이면서 인간학적이란 점이 그 하나요, 주자학이 連綿하게 저변에 흐르고 있다는 점이 그 둘째이다. 그 문제들이 철학의 문제이면서도 인간이나 사회성을 떠나지 않고 주장의 근거를 대개 주자학에 두고 있다고 생각되기 때문이다. 肇國이래의 홍익인간의 사상으로부터 인내천의 동학사상을 일관하는 사상사적 문화사적 배경에서 학문이 인간학적 성격을 이탈할 수 없었음은 당연하다고 하겠거니와 그 흐름속에서 「리와 純善」을 밝히고 높이는 퇴계선생은 그의 논리에 자세하게 반영되고 있다.

「學을 講明하면서 분석을 싫어하고 합일을 힘쓰는 것은 고인이 이것을 鶻圖吞棗라고 하였으니 그 병이 적지 않다」⁶⁾는 지적은 고봉에게 친절히 일러준 말이었다. 이제 선생의 이론중에서 만년(70세)에 정립된 치지격물설에 대하여 인식론적 측면에서 고찰해보고자 한다.

II. 본 론

1. 치지격물설의 문제점

大學八條目 중의 致知格物에 대한 주자의 주해⁷⁾는 다음과 같다.

致推極也
 知猶識也
 推極吾之知識欲其所知無不盡也
 格至也
 物猶事也

5) 朱子言論同異考 韓南塘

6) 鶻圖吞棗 (퇴계전서 권16, 答奇明彦)

7) 大學章句大全經一章 八條目註

窮至事物之理欲其極處無不到也

補亡章에서는

所謂致知在格物者言欲致吾之知在即物而窮其理也蓋人之靈莫不有知而天下之物莫不有理惟於理有未窮故其知有不盡也

라고 하여 치지격물의 방법을 말함과 동시에 物格知至에 관해서는,

必使學者即凡天下之物莫不因其己之理而益窮之以求至其極至於用力之久而一旦豁然貫通焉則衆物之表裏精粗無不到而吾心之全體大用無不明矣此謂物格此謂知之至也

라고 하여 치지격물의 결과에 언급하고 있다. 즉 物窮理는 「衆物之表裏精粗無不到而吾心之全體大用無不明」의 공효를 가져온다는 것이다.

여기서 우선 문제되는 것은 궁리하는 나와 궁리되어지는 物과의 관계라고 하겠다. 被認대상에 대한 문제로 지적된다.

둘째는 卽物窮理란 어떻게 하는 것인가 하는 문제로서 인식방법에 속하는 것이라고 하겠다.

大學或問에 의하면 主客과 궁리에 관하여 주자의 친절한 견해를 읽을 수 있다. 司馬溫公이 격물치지를 「외물은 扞禦해서 至道를 能知한다」고 했고 孔周翰이 外物之誘를 扞去함으로써 본연의 선이 자명해진다」고 한 데 대하여 비판을 가한다. 즉 외물을 扞禦하여 지도를 능지한다 함을 絶父子後에 孝慈를 알고 離君臣後에 仁敬을 안다함과 같으니 이런 이치는 없다고하여 사마온공의 격물의 物을 外物視하는 非理를 지적하였다. 여기에 비해서 공주한의 견해대로 격물의 物을 「不善之誘」로 봄이 타당하다고 동조하는 뜻을 표한다. 외물지유로서는 飲食男女에서 더 한 것이 없는데 이것을 한어함은 閉口絶種함과 다를 바 없어서 부당하며 외물지유를 한거한다 함은 음식남녀에서 所誘를 물리치고 본연의 선대로 행한다 함은 其說이 선하다고 칭찬을 하면서 여기에 天理와 人欲을 분

변하는 궁리의 필요성을 말하고 程子の 「격물은 궁리」라는 주장을 인용한다.

사실상 외물과 자신은 분리될 수 없는 일이다. 태양과 공기와 물, 일상생활에서의 음식·남녀·사회생활에서의 사건 등등으로부터 자신을 제외할 수 없다고 해서 무분별할 수도 없는 일이다. 대기와 수질의 오염, 손해음식, 남녀관계 사회不義 등은 잠시도 등한히 할 수 없는 자신에 직결되어 있는 외물이나 격물의 물을 이 외물로 생각할 때 그 유인의 扞去守善한다 함은 결코 부당하다고 할 수 없을 것이다. 외물지유를 不善으로 보아서 그 불선을 한거한다는 견해에 동조하면서 궁리를 강조한다.

궁리를 문제삼을 때 理의 내용과 窮의 방법으로 나누어 생각할 수 있을 것이다. 궁에 대한 이해는 漸修와 頓悟가 갈라질 수 있는 곳이며 理에 관한 해명은 一理와 事理, 천리와 인욕이 밝아지는 자리라고 생각된다. 주자는 이 窮과 理를 呂大臨과 謝上蔡와 楊龜山과 尹和靖과 胡文定 胡五峯의 견해를 인용평가하면서 자신의 주장을 입증한다.

萬理同出을 궁구함을 격물이라 하며 萬物同理를 인식함을 知至로 생각하여 天人物我が 一이요 死生幽明이 一이요 人獸魚鼈이 一이요, 천지산천이 一이라는 여대림의 주장에 대하여는, 一理를 강조함은 이해할 만하지만 在己之理에 어두웁게 되는 폐단을 면할 수 없다는 것이다.

궁리란 옳은 곳을 찾는 것이지만 반드시 怨를 근본으로 삼고 大者를 앞세운 즉 一處에 理通하여 觸處가 모두 통하게 된다는 사상체의 주장에 대해서는 是處를 찾는다 함은 옳고 怨는 求仁法이지 궁리가 아니며 大者를 앞세움을 近者를 앞세움만 못하며 一處通이 一切通이라 함은 顏子도 어려운데 정자가 감히 말할 수 없는 바라고 비판하여 접수의 주장을 피력하고 있다.

천하의 物을 남김없이 모두 窮盡할 수 없다고 하지만 만물이 나에게 갖추어져 있어서 밖으로부터 얻어지는 것이 아니라 反身而誠이면 천하의 物이 나에게 있지 않음이 없다는 양귀산의 말에 대하여는 近似하기

는 하지만 反省而誠은 物格知至 이후의 일이므로 工夫有序에 유의할 것을 권한다.

금일에 格一物하고 명일에 格一物한다는 것은 정자의 말이 아니라는 尹和靖의 주장에 대하여는 諸家가 기록한 바 이와 같은 것이 한 두가지가 아니지만 持敬과 觀理가 偏廢되지 않아야 한다는 것을 주지는 제시하고 있다.

또 物物을 致察하여 宛轉歸己한다 함이 天行을 살피서 自強하고 地勢를 살피서 덕을 후하게 하는 것 같다고 한 호문정의 말에 대하여서 주자는 그 말이 그럴 듯 하지만 物物致察이란 말은 정자의 반드시 천하지물을 盡窮하는 것이 아니라는 뜻을 살피지 못한 결과며 완전귀기란 말도 정자의 물아가 一理이므로 저것을 밝히면 곧 이것이 분명해진다는 뜻을 살피지 못한 소치라는 것이다.

다만 호오봉의 卽事卽物 不厭不棄하고 身親格之해서 其知를 精一하게 한다는 말이 옳다고 하면서 정자의 궁리설을 높이 평가한다.

이상의 궁리(격물)설을 통해서 궁의 방법으로는 格一格을 理의 인식에서는 持敬觀理의 不可偏廢로 제시한 주자의 경향에 주의하고자 한다.

唐君毅씨는 주자가 치지격물의 뜻을 말하는 데는 두 가지의 문제가 있음을 주의해야 한다고 하면서 하나는 격물의 목표와 범위를 어떻게 규정짓느냐는 문제요 또 하나는 이 格物之事는 외부에서 구하는 것인가 혹은 내면에서 구하는 것인가 하는 문제⁸⁾라고 제기하였다.

대개 치지격물에서의 문제를 요약한다면 物我一理와 內外一貫으로 공약할 수 있을 것 같으며 인식론상 一理一貫은 그 핵심을 이루고 있음을 알 수가 있다. 일리일관을 인식하는데 持敬과 識理아닌 觀理의 觀을 말하고 있는 점에 주의하여야 할 것으로 생각된다.

주자는 나의 스승이라고⁹⁾한 퇴계선생께서는 이 치지격물에 대한 견

8) 朱子之讀書原卽致知格物之一事而關於朱子之言致知格物之義旨則有二問題爲吾人所當注意一是格物之目標與範圍如何規定之問題一是此格物之事畢竟是求諸外或求諸內之問題 (중국철학원론 265)

9) 朱子吾所師也 (퇴계전서 권16, 答奇明彦)

해를 長逝직전에 정립하신 것으로 전해진다. 선생에게는 주자의 持論이 병도 되고 약도 된 듯하나 한문을 이해하는데 吏讀懸吐의 습관상 東人들은 치지격물의 문법적인 견해차로 주장이 갈라지기도 하였다. 여기에 대한 諸說을 먼저 窺見코자 한다.

2. 己格己到의 입장

대학經文의 격물과 물격, 주자주석에서의 欲其極處無不到와 物理之極處無不到를 해독하는데 東人들 사이에 異論이 있었음을 이병수 박사는 三說로 분류하고 있다.¹⁰⁾ 이 분류는 퇴계선생이 鄭子中에 답한 글에 의한 것으로서 다음과 같다.

	格物物格吐	朱子註吐
제 1 설	A. 格物 -- 物乙格 B. 物格 -- 物厓格	A. 欲其極處 厓無不到也 B. 物理之極處厓無不到也
제 2 설	A. 格物 -- 物乙格 B. 物格 -- 物是格	A. 欲其極處 是無不到也 B. 物理之極處是無不到也
제 3 설	A. 格物 -- 物乙格 B. 物格 -- 物厓格	A. 厓是吐亦好 B.

제1설은 회재 이언적의 주장이요, 제2설은 노천 김식(1482~1520)과 표도 박광우(1495~1545)와 윤탁(1472~1534)의 설이요, 제3설은 낙봉 신광한(1484~1555)이 주창한 것이다. 퇴계선생은 낙봉의 설이 可하다고 한다.¹¹⁾

선생의 생각으로는 당시인들의 吐의 厓와 是에 대한 의심을 두가지로 분류하였다. 理는 본래 내 마음에 있어서 피차가 없으므로 厓나 是로 읽

10) 韓國儒學史草稿 「考退溪集答鄭子中書當時學者之間對於此問題似有三種解釋云」

11) 滉尙詳申公此語實得其意云云 (퇴계전서 권26, 答鄭子中 別紙 格物物格兩註說 記嘗聞見諸公語)

으면 理와 我가 둘이 되어서 피차로 나뉘지기 때문에 불가하다는 것이 하나요, 工效註에서 厓是로 읽으면 工夫著力の 일련성을 해하게 되는데 불가의 요인이 있다.¹²⁾고 한다는 것이다. 그러나 이러한 의심에 대하여 선생은 제3설대로 격물에서는 物乙로 읽고 물격에서는 物厓로 읽으며 朱註에서는 欲其極處와 物理之極處 共히 厓또는 是로 읽어서 무방하다는 것이다.¹³⁾ 즉 내외피차의 분열될 염려가 없다는 뜻이다.

사물의 이치가 내 마음에 갖추어져 있어서 내외가 일관되어 있으므로 비록 이가 사물에 산재해 있다고 하더라도 此를 배제하고 彼만을 말하는 것이 아니며 비록 卽事卽物을 말하더라도 己를 버리고 彼로 취하는 것이 아니라는 것이다. 그러므로 詣其極이라든가 到極處라든가 到盡處라고 하더라도 마음이 軀殼을 떠나서 此로부터 彼로 走함을 말하는 것이 아니기 때문에 「厓是」辭로 읽어도 사물과 吾心の 理가 분리되는 것이 아닌즉 의심할 아무 것도 없다는 주장이다.¹⁴⁾ 문자표현이 같다고 해서 의미가 반드시 반드시 같다고 말할 수는 없느니만큼 所指하는 뜻을 바르게 이해해야 될 것이다. 만일에 혹자가 이곳으로부터 郡邑을 경과해서 수도에 도착하는 것은 격물치지의 공부와 같고 이미 군읍을 지나서 수도에 도달한 것은 물격지지의 공효와 같다고 한다면 공부의 경우는 「郡邑厓是歷行爲也京師厓是來至也」라고 해야 할 것이며 공효의 경우는 「郡邑是已歷爲也京師是已至羅」라고 하게 되어서 이미 경과한 자는 사람이 아니라 군읍이요 이미 도달한 자는 사람이 아니라 경사가 되어 버린다. 따라서 물격의 격자는 我가 아니라 物이요 극처의 到者는 아가 아니라 극처가 되어버려서 어불성설이라 「厓」辭만이 족하게 된다.¹⁵⁾ 그러나 퇴

12) 一謂理本在吾心非有彼此若云厓是則是理與我爲二而分彼此故不可也一謂工效註若云厓是則是涉工夫著力故不可也(同補亡章衆物之表裏精粗是無不到)

13) 讀之以厓是辭何不可之有哉(上同)

14) 惟其事事物物之理卽吾心所具之理不以物外而外亦不以此內而內故先儒雖謂理在事物非遺此而言彼也雖謂之卽事卽物非舍己而就彼也雖曰指其極曰到極處曰到處亦非謂心離軀殼而自此走彼之謂也然則讀之以厓是與理爲二之嫌有何所疑乎(上同)

15) 若如此說則已歷者非人也乃郡邑也已至者非人也乃京師也釋極處則到者非我乃極處也此不成言語… 只… 從厓辭足矣(上同)

계선생은 「是」辭도 통한다고하여 그 이유를 다음과 같이 진술한다.

辭는 같은데 旨義가 다르기 때문이다. 사람들이 이해하는 是는 「物理之極處是 自無不到於吾心」의 是로서 索拽向裏의 병을 초래하게 되므로 부당하다고 하지만 내가 말하는 是는 「衆理之極處是無一不到處也」의 是로서 理가 사물에 自在하고 나의 궁구가 無一不到處일 뿐이므로 또한 통할 수 있는 것이다.¹⁶⁾

즉 「厓」만을 옳다고 하는 측에서는 사물과 吾를 구별하는 태도이며 「是厓」가 共히 통한다고 하는 선생의 견해는 사물과 吾心을 分辭 구별해서는 아니된다는 입장이다. 그래서 선생은 「物麻多格爲隱後厓」라고 하면 그 속에 無不到의 뜻이 포함되어서 爭端을 면할 수 있겠으나 사람들이 新語를 처음 들어도 반드시 믿지는 않을 것이라고 겸손하게 말하고 있다.¹⁷⁾ 物是 또는 物厓에서 異見이 유발됨을 「物麻多格爲隱後」의 「麻多」로 창안했음을 알 수가 있다. 그러나 선생의 四書釋義에는 격물에 대하여

在格物…… 物을 格하움에 잇느니라 一云物에 格혹에 此說誤

라고 해서 物厓는 잘못이고 物乙로 해독해야 한다고 되어 있다. 이것은 정자중에 답한 글에도

格物物乙格乎麻是註欲其極處厓無不到也……格字有窮而至之義格物重在窮字故云物乙格乎麻是云

라고 하여 역시 격물의 物은 物乙로 읽어야 한다고 밝히고 있다. 그러나

16) 何以云是辭亦通乎曰此與今人所云是辭者辭同而旨異者也今夫所云是者謂物理之極處是自無不到吾心卽牽拽向裏之病非也吾所云是者謂衆理之極處是無一不到處也則理在事物而吾之窮究無一不到之處也(上同)

17) 物麻多格爲隱後厓如此則中含無不到之意而無兩爭之端但人創聞新語未必相信耳(上同)

물격의 경우는 석의와 답서간에 차이를 보이고 있다. 釋義에서 물격에 대하여는

物이格한…… 物에格하다則不可¹⁸⁾

物_是는 불가하고 物_是로 읽어야 한다고 하였으나 정자중에게는

物格物_是格爲隱註物理之極處_是無不到也……物格重在至字故云物_是格爲隱
一說物理之極處是亦通

이라고 함을 볼 때 전후차이를 발견하게 된다. 격물의 해독은 物_乙로 통일되어 있는데 비해서 격물의 경우는 「物_是」 「物_是」 「物_{麻多}」의 세가지로 설명되어 왔음을 볼 때 解得에 고심하는 역정을 충분히 생각할 수 있을 것 같다. 여기서 명백히 하고 싶은 것은 是나 是나 麻多로 표현하고자 하는 선생의 기본태도이다. 앞에서도 언급하였거니와 물격의 격과 그 功效註의 극에 대하여 정자중에게 밝힌 점이다.

推之以釋物格則格者非我乃物也釋極處則非我乃極處也此不成言語不成
義理

여기서 보는 바와 같이 물격이라고 해도 그 格은 吾의 격이요 物理之極處無不到의 到者도 극치 아닌 吾의 到로 이해하려는 것이 선생의 집념이었던 것으로 생각된다. 주체적인 의미를 지닌다고 하겠다.

해독에 있어서 문법의 기능을 무시할 수는 없지만 문법이 本旨를 해

18) 物이格한○物理之極處無不到駱峯申先生釋云物理의極處—니르지아니흔디없다
仍按指傳十章之末曰假如言讀此書自卷初至此處—無不盡也苟知此意則雖釋云到
處에亦無妨又曰極處到者窮格到此耳曾見李復古說心到極處此說非也若謂心到則
是屬知止非格物也○今按申公此說甚精微滉向問此於尹大司成倬先生曰所謂到者
心到理極處否公曰非也當時未曉今方覺是又按若因此又釋格物云物에格하다不可
(四書大學釋義)

치는 경우도 있을 수 있다고 생각할 때 문법에 집착하는 측과 문법을 초월하는 측의 양론이 있음 직한 일이다. 이 史例는 晩悔 권득기(1570~1622)公과 潛治 박인지(1553~1635)公 간에 있었던 格物物格에 관한 논쟁으로 유명하기도 하다.

퇴계선생의 己格己到의 格物物格觀은 그의 서거하던 해에 舊見을 씻어버리고 理道說의 정립을 보게 된다.

3. 理到로의 전환

물격의 格과 격도의 到에 대하여 己格己到로 집착하던 이유를 선생은 기고봉에게 다음과 같이 토로하고 있다. 즉

滉이 誤說을 堅執한 所以는 다만 주자의 理無情意無計度無造作之說을 알았을 뿐 내 스스로가 物理之極處에 窮到하는 것이므로 理가 어찌 極處에 自至할 수 있겠느냐 하는 생각에서 物格의 格과 無不到의 到를 모두 己格己到로 생각해 온 것이다.¹⁹⁾

에서 보듯이 원인은 주자의 理에 있었다고 하겠다. 그러나 기고봉과 사단칠정론을 가지고 왕복논변할 때는 自初至終理發氣發의 互發說을 고수한 것으로 감안할 때 주자의 理無情意無計度無造作之說을 어떻게 받아들였나 하는 의심을 자아낸다.

이기호발설을 굳히게 한 것도 주자 때문이었다. 理發의 부당성을 들고 끈질기게 육박해오는 고봉에게

근래 語類를 읽다가 四端은 理의 發이요 七情은 氣의 發이라고 한 곳을 보고 愚見이 잘못이 아님을 믿게 되었다.²⁰⁾

이 말은 語類 속의 輔漢卿의 기록으로서 韓南塘의 朱子言論同異考에

19) 答奇明彦 別紙 退溪全書 卷18

20) 答奇明彦 退溪全書 卷16

서는 誤記로 판단되어 있기도 하나 당시 퇴계선생의 소신을 굳히게 한 동기를 제공했던 것이다. 物格의 格과 物理之極處無不到의 到를 己格己到로 굳히고 이기설에서의 理發說을 확신하게 된 것도 모두 원인이 주자의 理說에 있었던 것이다.

己格己到를 理到로 전환시켜준 계기는 무엇인가? 物格과 無極 문제는 선생이 종생토록 궁구해 가던 과제였던 것으로 보이는 바 末년에 주장을 고치게 되는 결정적인 글이 金而精과 고봉에게 보낸 서간에서 발견된다. 김이정에게 준 내용은 다음과 같다.

物格之釋

「今引明彥引證理到諸說參考大學或問雖散在萬物而實不外一人之心一段 見補亡章或問小註朱子說而細思之始悟理到之言未爲不可今當從明言說」²¹⁾

여기서 주자로 인하여 理到之言을 始悟케 됨을 밝혔고 그 조리를 明彦에게는 자세히 전개하고 있다.²²⁾ 여기에 의하면 처음에는 補亡章或問中에 보이는 주자설을 興味있게 느꼈을 뿐, 會通하지 못하였던 것이나 주자의 「理必有用」이라는 말에서 자극된 것으로 짐작된다.(54세 時의 4월24일자 일기에는 理有動靜故氣有動靜이라고 기록되어 있다) 주자설을 인용하면서 결정되는 理到는 「격물의 결과」로 판단하기에 이른다. 주자의 理無情意無計度無造作的 理와 理必有用的 理를 모순없이 해득하는데 고심이 있었던 것으로 추측된다.

用之微妙는 心之用인가를 물었을 때 주자는 「理必有用인데 하필이면 또 心之用을 말하는가?」라고 답한다. 이렇게 되면 理用心用の 분간이 문제될 수밖에 없다. 理無爲와 理有用, 理用과 心用 문제는 주자와 퇴계선생의 格致說 이해의 근간이 될 것이다.

物我一理라는 견지에서 이는 비록 만물에 산재해 있지마는 用은 실로 一人之心에서 벗어나지 않는다면 理는 自用이 不能하고 반드시 인심의

21) 答金而精 退溪全書 卷30

22) 答奇明彥 別紙 退溪全書 卷18

用을 기다려서 發用되는 것으로 인정되어 理自到는 불가한 것처럼 의심이 든다. 그러나 「理必有用인데 하필이면 또 心之用을 말하는가,」라고 한다면 理用이 비록 인심에서 벗어나지 않는다고 하더라도 그 用의 妙가 되는 所以는 실로 이 理의 발견이 人心所至를 따라서 無所不到하고 無所不盡하다는 것이다. 다만 격물공부의 미급함을 두려워하는 것뿐이지 理의 不能自到를 근심하지 않는다고 한다. 理用心用의 會遇處에 대하여 이처럼 爲用之妙로 보았고 이 妙는 바로 理之發見者로서 物理와 心理의 경계가 사라진 자리로 간과한 듯하다.

격물에 따라서 이는 自到한다고 할 때 自然理到의 불능보다 格物未至를 앞서 염려하게 된다는 것이다. 과연 理無爲와 心有用이 해결이 된 셈이다. 즉 격물이라고 할 때는 物理之極處에 대한 吾의 窮至며, 물격이라고 할 때는 物理之極處에 吾所窮을 따라서 無所不到하는 것이니 無情意造作者는 理의 본연지체며 隨寓發見해서 無不到하는 理는 至神之用이라는 體用一源의 理의 경계를 파악하게 된 것으로 보인다. 스스로 言表한 것처럼 앞서는 본체의 무위인 것만 알고 妙用의 능히 현행하는 것을 알지 못하였으니 마치 理를 死物로 인식한 것 같아서 去道亦遠이라고 自述하고 있는 것²³⁾으로 보아 마침내 理는 死物아닌 活物로 인정하게 된다. 송우암은 이 활물의 능히 운용함을 퇴계선생의 특징으로 보아 주자의 뜻과 다른 점이라고²⁴⁾ 평가하고 있다. 그러나 송우암이 비판한 「理是活物故能運用由此至彼也」 중의 由此至彼條에 대하여는 과연 퇴계선생의 의사가 그러한가 하는데 의심을 품게 된다. 오히려 由此至彼라든가 由彼至此와 같은 것은 晩年 理到定說 이전의 주장일지언정 이후에는 그렇게 볼 수는 없을 것 같다. 그 이유를 다음에 몇가지 들어보기로 한다.

첫째, 尤庵의 由此至彼란 말의 뜻이 理之發見者가 人心所至에 따라서

23) 是知無情意造作者此理本然之體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妙用之能顯行殆若認理爲死物其去道不亦遠乎(上同)

24) 其曰發見其曰顯行其曰非死物云者皆以爲理是活物故能運用由此至彼也此又與朱子之意不同者也(宋子大全 卷212, 12)

無所不到無所不盡하다고 할 때 理見과 心至에 선후가 있다는 의미라면 혹 몰라도 선후가 없는 同時所致라면 由此至彼란 安當치 못할 것이다. 理雖散在萬物이나 其用の 微妙는 실로 一人之心에 벗어나지 않는다는 주자의 말의 뜻이 미묘로서 理와 心の 用을 일원화해 준 것으로 받아들일 때 결코 理와 心の 선후를 말할 수 없을 것이다. 주자의 이 뜻을 계승했을 때 선생이 표현한 無意作의 理體와 隨寓發見의 理用 사이에 유차지피라는 事理는 성립될 수 없지 않을까 생각한다. 己格己到를 理到로 改意한 것은 처음에 物格物到의 非로부터 己格己到로 시정된 이후이니 만큼 物과 己의 선후를 구분해서 안되겠기에 주자의 理心一用이 원용된 것으로 보아야 할 것이다.

둘째, 말하고 싶은 것은 현토에서 선생이 겪어 오는 고심을 통하여 내려지는 斷案이다. 격물의 물은 「物乙」로 읽는 데 이의가 없었다. 그러나 물격의 物을 읽는데 얼마나 焦思했던가? 「物是」·「物厓」를 「物麻多」로 창안해 내는 心衷에서 由此至彼를 읽기는 어려움지 않을까 생각된다. 「物是」로 읽으면 物이 주객이 되어버리고 「物厓」로 해독하면 주객이 己가 되어서 「是厓」로 하면 物我分裂을 가져오므로 「是厓」를 배제한 「物麻多」로 시정했던 것으로 받아들여진다. 그러나 이 견해는 이도설이 주창되기 이전이고 보면 아직은 생각뿐이지 感得에 미치지 못한 때로 짐작되며 선생의 말과 같이 주자설을 深思한 끝에 始悟했다는 것을 생각할 때 여기서 由此至彼를 어떻게 생각할 수 있을까 의심이 아니갈 수 없다.

셋째, 겸해서 기고봉이 이도설에 대하여 「道理不自在의 累가 있다」고 말한²⁵⁾ 바를 살펴본다. 고봉의 이 回信은 김이정에게 傳信한 2일 후인 경오 11월 17일부이니 선생이 서거하신 12월 8일보다 21일전의 일이다. 고봉의 평에 대한 선생의 應信이 없으므로 알 길이 없으나 충분한

25) 物格理到之說伏蒙詳諭析幸不可言所辨無爲之體至神之用等語闡發幽微尤極精密反覆玩味若承面誨欽服尤深但細觀其問恐有道理不自在之累未知如何伏希鑑諒 (高峯文集註復書 卷357)

응답자료를 가지고 있었으리라고 미루어진다.

도리가 自在하다는 말은 하나의 도에서 절대성을 띠는 것으로 感受된다. 人心所至를 기다리지 않는 理의 자연발견을 의미하는 듯하다. 道나 理를 높이는 태도에 二種類型이 있다고 한다면 하나는 인간을 도외시하거나 절대화하여 유일자를 道理視하는 경우와 또 하나는 인간을 중시하며 범상한 속에서 純善이 공유되는 神聖性을 道理視하는 경우라고 하겠다. 전자에서는 자신의 경지를 天人合一로 절대시할 염려가 있고 후자에서는 합일하는 속에 神聖性(純善)을 높이는 자각과 (相對善)敬虔를 발견하게 된다고 생각된다. 理發이 잘못된 것이라고 공격하는 취지를 선생이 모르는 바 아니지만 氣發을 받아들이지 않는 데는 그럴만한 이유가 있을 것이다. 천인합일을 이해 못하는 바 아니지만 그 경지에서 사람이 바로 天이라고 단정해서는 위험스럽다는데 의미가 있는 줄 안다. 따라서 도리의 自在도 天道에서의 이해로 그칠 것이 아니라 人道에서 받아들이는 도리의 자재이어야 할 것으로 믿는다. 고봉의 견해는 역시 理氣共發에서 氣發을 강조하는 저변의식에서의 발로로 짐작된다. 이기 공발이라는 기저에서는 理發이라고 해도 氣發이라고 해도 틀린 말이라고 할 수는 없을 것이다.

위에서 선생의 己格已到로부터 理到로의 전환을 살펴 보았다. 理發을 주장하던 己格已到 시기와 理到를 제창하는 만년기와는 약 13년의 차이를 발견할 수 있는데 선생의 인식논리를 이해함에 있어서는 이 理發과 理到 문제에 根幹을 두어야 할 것으로 본다.

Ⅲ. 理發理到의 일관성

주자의 격물궁리를 알려 세가지 측면에서 고려되어야 할 것이다.²⁶⁾

26) 吾人便知朱子所謂格物窮理之事實當自三面了解其一是吾人之心之向彼在外之物二是知此物之理而見此理之在物亦在我之知中三是我之知此理即我之心體之

첫째는 인심의 외물로 향하는 心面이요, 둘째는 외물의 이치를 아는 知面이요, 셋째는 이치를 아는 知의 작용 즉 知 자체면이라고 하겠다. 주자의 사상을 계승한 선생의 격물궁리를 이해하는데 있어서는 이발이도를 연결하는 일관성을 파악하는 것이 도움이 될 것이다.

理發의 解得은 사실로서가 아니라 논리로 해석해야 하고 따라서 理發이란 말은 사실적으로는 氣發을 공유하지만 시차를 두어서 理先發이라고 하지 않고 다만, 理發이라고 표현한 점이 숙고되어야 할 것이다. 理氣不離에서 心合理氣를 생각할 수 있고 선생이 心動性動에 관하여 김이정에 답한 것을²⁷⁾ 보면 動에 있어서 심성은 분리할 수 없다고 하였는데 그렇다고 心과 性을 發에서 구분하지 않을 수 없다는 데 특징이 있다고 하겠다. 심성구분은 논리며 心與性이 非二物이라고 함은 사실을 지적한 것이다. 物我一理요 심성이 非二物인데 心이 在外之物로 향한다는 것이 무슨 말인가? 향한다면 한 지점에서 타지점으로 이동한다는 말인데 이것은 사실을 말함이 아니라 논리상의 구분임을 주의해야 할 줄 안다. 격물물격의 物이 사실상 物理, 心理, 性理, 天理를 포함하고 있다면 논리상, 物心性天을 구분하지 않을 수 없으며 천리로부터 물리를 보고자 하는 일차적인 측면의 요구는 인식상 자연스러운 階梯라고 할 것이다. 物是라는 해독에서 짐작할 만하다.

둘째 물의 이치를 인식한다는 측면을 생각할 때 이것은 知의 기능상의 문제로 여겨진다. 이치는 대상인 物에 있고 知의 기능은 주체인 心에 있다고 한다면 인식성립에 있어서 先後와 同時가 문제될 것이다. 心先物後인가 物先心後인가 그렇지 않으면 物心同時인가 하는 난제에 부딪치게 된다. 물격의 物을 「物是」라고 釋義함은 物 중의 천리를 존경하는 태도라고 한다면 「物是」라고 혼독함은 인식주체를 강조하는 의미가

有一「知此理」之用此知理之用云（唐君毅中國哲學原論·原教篇 p.269 新亞研究所版）

27) 心具此理而能動靜故有性情之名非與心相對而爲二物也既曰非二物則心之動卽性之所以然也性之動卽心之所以能然也然何以不可分先後耶心非性無因而能動故不可謂心先動也性非心不能以動故不可謂性先動也（退溪全書 卷29, 679面）

들어있고 물격은 사람 아닌 物이 格함이 아니라 物 아닌 사람이 格하는 것으로 생각할 때 己格己到의 주장이 나올 만한 일이다. 물리 속의 천리, 성리 속의 천리를 존귀한 것으로 하려 함은 物是와 物厓의 석의로 미루어 짐작이 간다. 그러나 이 物是와 物厓라고 할 때의 이 양자의 대조적인 속성을 굳이 天人으로 구별한다면 그 구분은 회통의 장애가 될 수도 있을 것이다. 이발이 발설되는 좌표로 보고 싶다. 或問을 읽었을 때 선생이

淸顧雖常有味其言而不能會通於此耳²⁸⁾

라고 한 심정에서 회통전후의 경계를 참고할 수 있으리라고 생각된다.

셋째로 이치를 아는 知의 작용 즉 知自體에 관해서는 최후단계로 추측되며 이 측면은 理到境에 잘 나타난다고 하겠다. 理到에로의 접근과정은 物是厓로부터 物厓多로 試讀해 가는 데서 발견된다. 그러나 物厓多是 아직도 衆物之理의 點綴현상에 불과하다면 이에 성공달성된 것이 이도가 아닌가 생각된다. 理到의 理는 衆理과 一理의 갈라질 수도 없고 모일 수도 없는 곳이라고나 할까? 理之發用과 人心所至의 不合不離하는 좌표였던 것으로 믿어진다.

理到說에서 「理는 死物이 아니라」고 한 말이 그 이전에는 死物이라고 생각했었던가 하는 의문이 제기될 수도 있겠다. 李鍾述씨에 의하면 「理到說에서 말한 퇴계의 理를 死物로 오인할 뻔 했다는 것은 이도설만을 두고 한 것임을 알아야 할 것이고 이의 작용에 대한 말은 그 본의를 活看하지 않으면 안될 것으로 안다.」²⁹⁾라고 하여 이도의 연원이 멀리 있었음을 시사하고 있다. 이발의 종점이 이도로 간주될 수는 없을까 생각해 본다. 선생의 墓碣自銘 末尾에

28) 退溪全書 卷18 答奇明彦 別紙

29) 退溪學報 第4輯 退溪先生の 理到說 小考

憂中有樂樂中有憂乘化歸盡復何求兮³⁰⁾

라고 함을 읽을 때 暮境에서의 진정한 자유를 느껴보게 된다.

한 가지 부언하면서 끝을 맺고자 한다.

인식은 대상이 요구되며 인식原은 대상의 초월여부가 문제되는 데서 雜點이 생긴다.

현상과 사실 속에서 절대지역을 설정하는 일은 형이상학에서 절대지역을 설정하는 일과 똑같이 猛威를 생산하는 위험성을 지닌다고 보아서 선생의 논리전개 중 고봉에게 일러준 부분은 매우 의미심장하게 감수된다.

學理를 연구할 때 정밀하게 고찰하여 同한 가운데서 異를 알고 異한 가운데서 同이 있는 것을 알아서 分하여 二가 되어도 그 不離性을 害하지 아니하고 合하여 一이 되어도 또한 不離性을 보전케 하여 충분히 周悉無偏하여야 된다.³¹⁾

인류사에는 人道가 정립되어야 하겠고 민족사에는 주체성이 확립되어야 할 현실세계사에서 선생의 理와 敬의 결정체를 理到로 발견할 때 주자와 퇴계선생의 학문이 유학의 이론전개에 현실적인 기여할 바 또한 여기서 기대된다고 생각된다.

30) 退溪全書年譜 卷3

31) 答高峯四端七情分理氣辨 全書 卷16