

退溪의 學問觀**

—心經後論을 중심으로—

安 炳 周*

• 目 次 •

- | | |
|-------------------------|-----------------------------------|
| I. 머리말 | IV. 退溪의 學問觀(II) —『理의 哲學』의 철저화— |
| II. 退溪 心學의 淵源 | V. 맺음말 |
| III. 退溪의 學問觀(I)—心學的 特性— | |

I. 머리말

아름다운 여인을 보면 즉각 그 아름다움을 알아 마음이 진실로 그를 좋아하고 고약한 냄새를 맡으면 즉각 그 고약함을 알아 마음이 실제로 그것을 싫어한다. 그러므로 이같은 경우에는 行이 知에 붙어 있다고 말하여 知行合一論의 논거로 삼아도 오히려 안될 것이 없다. 그러나 好色이나 惡臭의 경우라면 몰라도 義理(善)의 경우에 이르러서는 그렇지 않다. 그렇게 간단히 知行合一이 되는 것이 아니다. 배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 행동화되지 못한다.

『학문』이란 말은 일찍이 『맹자』에 『학문의 道란 다른 것이 아니다. 다만 놓아버린 本心을 다시 찾으려고 구하는 것일 뿐이다.』¹⁾라고 하여

* 성균관대 동양철학과 교수

** 단국대 퇴계학연구소, 『퇴계학연구』 제 1호(1987) 게재논문

1) 學問之道, 無他. 求其放心而已.—『孟子』 告子章句上.

그 使用例가 보이고 퇴계 자신의 글인 『心無體用辯』에서도 『自己學問』²⁾이라고 쓰여지고 있는 등 일반화된 용어로 쓰여지고 있는데, 앞머리에 필자가 의역 인용한 퇴계의 말³⁾은 그의 학문관을 이해하는 데 있어 매우 중요한 의미를 담고 있다.

퇴계는 또, 『또한 아프면 아픈 것을 알고 주리고 추우면 주리고 추운 것을 아는 것은 길가는 사람이나 乞人, 禽獸까지도 다 능히 그럴 줄 아는데 이러한 것을 知와 行이라 한다면 학문을 한다는 것이 무엇이 귀한 단 말인가?』⁴⁾라고 말하고 있다. 감각으로 누구나 알고 느끼는 것은 여기서 심지어 知와 行의 범주에 들어갈 수도 없다고까지 말한다.

그리고 퇴계는 義理(善)의 知와 行은 합해서 말하자면, 진실로 知와 行이 서로 기다리며 나란히 나아가서(知行相須並行=知行並進) 그 중 하나도 缺할 수 없으나 나누어 말하면 行을 知라 할 수 없듯이 知는 行이라 할 수 없다고 하였다.⁵⁾ 王陽明의 知行合一說은 이와 같이 퇴계로부터 비판된다.

또한 義理(善)의 知와 行의 경우, 知와 行은 둘 다 아무런 공부도 없

2) 『退溪全書』(이하 『全書』라 略함) 권41, 雜著, 『心無體用辯』(成均館大學校, 大東文化研究院 간행 影印本(上) p.920 상단, 1958) 『學問』이란 용어는 이밖에도 『傳習錄論辯』(『全書』 권41, 잡지)에서도 『何貴於學問爲哉』(影印本(上) p.925 상단)라 보이고, 『進聖學十圖筭』(『全書』 권7)에서도 『窮此理於學問思辨之際』(영인본(상) p.197 하단)라고 보이는 등 그 使用例가 흔하다.

3) 才見好色, 卽知其好, 而心誠好之. 才聞惡臭, 卽知其惡, 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. -『傳習錄論辯』(영인본(상) p.924 상단). 여기서 義理를 善의 同義語로 볼 수 있는 근거는 『孟子』 告子章句上에서 그것을 찾아볼 수 있다. 『心之所同然者何也, 謂理也義也』가 바로 그것인데, 孟子에 있어서는 『善』도 또한 心之所同然者이다.

4) 且痛而知痛, 飢寒而知飢寒, 塗人乞人與禽獸皆能之, 若是而可謂之知行, 何貴於學問爲哉. - 上揭同 영인본(상) p.925 상단.

5) 義理之知行, 合而言之, 固相須並行, 而不可缺一. 分而言之, 知不可謂之行, 行不可謂之知也. - 上揭同, 影印本(上) p.924 하단. 바로 『知行並進』이라고 표현한 것은 『全書』 所收의 『言行錄』 권2, 學問條의 門人 鄭惟一의 기록 속에 보인다. (영인본(하) p.644 상단) 知와 行이 卽一의인 陽明의 知行合一說과는 달리 退溪의 知行並進論에서는 知와 行의 관계는 相互媒介的이다.

이 그대로 이루어질 수는 없다. 그래서 퇴계는, 배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 행동화되지 못한다고 하였다.⁶⁾ 배움(學) 없이는 知를 이룰 수 없고 힘쓰(勉) 없이는 행동화가 불가능하다. 여기서 배움과 힘쓰, 學과 勉(修養)이 요청되지 않을 수 없다.

이렇게 요청된 學과 勉, 이것을 주자학의 연장선상에 위치 지운다면 學은 자기수양의 修己의 학문의 窮理에, 勉은 그 居敬에 收攝된다. 居敬과 窮理는 修己의 학문의, 새의 두 날개나 수레의 두 바퀴와 같은 것으로서, 鳥之兩翼과 車之兩輪은 그 중의 하나라도 缺하여서는 학문이 성립되지 않는다. 퇴계에 있어서도 그의 학문관은 學과 勉을 합하고, 知와 行을 병진시켜 나가는 것을 학문으로 생각한다. 그리고 이 과정에서 『敬의 哲學』, 주리론적 성리설로 일컬어지는 퇴계의 심성수양의 학문은 두드러지게 心學的 경향을 드러낸다.

퇴계의 학문관의 心學的 경향이 바로 그의 학문관의 특징인데, 이 때의 心學이 양명의 心學과 다른 것임은 말할 것도 없다.

요컨대 배움과 힘쓰를 통한 자기수양, 스스로의 마음 수양의 학문을 중시하는 퇴계의 학문관은 『傳習錄論辯』을 통해 『心卽理』의 陽明心學의 知行合一說에 대한 비판으로 나타나지만, 그러나 『心學』은 退溪의 학문의 한 특성으로 지적될 정도로 퇴계의 학문 속에서 중요한 위치를 占하고 있기도 하다. 『心經後論』이 그것을 말해준다. 물론 그것은 滿街의 사람들이 아무런 修養工夫 없이 그대로 모두 성인이라고 말할 정도의 극단적인 경향으로까지 흘러가게 되는 陽明心學과는 철저히 구별된다. 不學則不知, 배우지 않으면 알지 못하고 不勉則不能, 힘쓰지 않으면 행동화되지 못한다고 생각하기 때문이다. 수양의 工夫를 퇴계의 학문관에서는 철저하게 중요시하고 있는 것이다.

6) 註 3) 참조.

II. 退溪 心學의 연원

중국철학사상 철저한 唯心的 직관주의의 선구를 이루는 것으로 주목되는 것은 『노자』의 제 47장이다.

문밖으로 나가지 아니 하고서도 천하의 일을 다 알고 있다. (不出戶, 可以知天下)

창밖을 내다보지 아니하고도 天道를 알 수 있다. (不窺牖, 可以知天道)

멀리 나가면 나갈수록 그 얇이 더욱 적어지나니, (其出彌遠, 其知彌少)

그래서 無爲의 聖人은 나돌아다니지 아니 하고도 알고 눈으로 보지 아니 하고도 이름붙일 수 있고, 作爲하지 아니 하고도 성과를 이룬다. (是以 聖人, 不行而知, 不見而名, 不爲而成).

일명 鑒遠章이라고도 불리는 『노자』의 이 47장의 논술은 그 소박한 표현이기는 하지만, 중국철학사 위에 전개되어 내려온 철저한 唯心的 직관주의의 선구를 이루는 것으로 볼 수 있다.

밖으로 구한다는 것은 안으로 구하는 것의 반대인데, 중국철학사상 「밖으로 구함」의 위험을 가장 철저한 말로 경계하여 「몸 밖으로 향해서 구하지 말라. 自性이 미혹되면 이는 곧 衆生이오, 自性이 깨달으면 이는 곧 佛性」이라는 말을 한 사람은 唐代 禪宗의 巨匠 慧能이고(「六祖壇經」), 「먼저 스스로 믿는 것이 필요하다. 밖으로 향하여 찾지 말라」고 한 사람은 역시 당나라 때의 臨濟宗의 開祖 臨濟 義玄(臨濟錄)이라고 한다.⁷⁾

人間的 마음을 본래 청정한 허공과 같은 것으로 보아 일체의 英知가 이 마음에 자족하고 있다는 사고방식은 뒤의 유교에도 큰 영향을 미쳤다. 예를 들면 물론 유교적 心學에 그 연원이 있는 것이기는 하지만, 송의 陸上山이 「우주는 便是吾心, 吾心은 便是宇宙」 또는 「만물이 모두 나의 마음 속에 갖추어져 있으니(萬物皆備於我) 다만 理를 밝힘을 要할

7) 福永光司, 『老子』(朝日新聞社, 『中國古典選』 6, 1968), pp.262-264 참조.

뿐』(『象山全集』 권 35, 36)이라 하고, 명의 王陽明이 『吾心이 곧 物의 理이니 처음부터 밖에서 빌릴 것이 없다.』(『象山全集』序), 또는 『心卽理이다. 천하에 또 마음 밖의 일(事)이나 마음 밖의 理가 있겠는가』(『傳習錄 권 上)라고 한 것에는 앞에 든 慧能이나 義玄의 불교적 心學으로부터의 영향도 컸었다고 할 수 있다.⁸⁾

『노자』 제 47장 이외에도 중국 불교의 세계에서 즐겨 사용된 말로는 『天地는 나와 나란히 生하고 만물은 나와 하나가 된다.(天地與我竝生, 而萬物與我爲一)고 하는 장자의 명언이 있다.⁹⁾ 이 말은 바로 장자의 心學의 眼目이라고도 할 만한데,¹⁰⁾ 인생관·세계관 자체에 차이점이 없는 것은 아니나 그 인생관·세계관을 전제로 하여 거기에 도달하기 위한 인간의 마음 수양의 학문을 통틀어 『心學』이라 한다면, 이같은 心學의 연원으로서 또 한 사람의 사상가를 빼어놓을 수 없다. 바로 유교의 心學의 開祖 맹자이다.

만물이 나의 밖에 있는 것이 아니라 나의 안에 다 갖추어져 있고 또 道가 나의 가까이에 있다는 생각이 곧 유교의 心學의 연원이다. 맹자는 이렇게 말하고 있다.

道는 가까운 데 있는데 이것을 먼 데서 구한다(道在爾, 而求諸遠)¹¹⁾

만물이 모두 나에게 갖추어져 있다(萬物皆備於我矣)¹²⁾

맹자는 이 밖에도 『학문의 道란 다른 것이 아니다. 다만 놓아버린 本心을 다시 찾으려고 구하는 것일 뿐이다(學問之道, 無他. 求其放心而已矣).¹³⁾』라고 하여 여기서는 『心』字가 표면에 나타난다. 그런데 『맹자』

8) 上揭同.

9) 『莊子』齊物論.

10) 鈴木修次, 『孟子』(集英社, 1984), p.21 참조.

11) 『孟子』離婁章句上. 여기서 爾는 가깝다는 뜻의 邇와 같다.

12) 『孟子』盡心章句上.

13) 『孟子』告子章句上. 앞의 『머리말』에서도 이미 한 번 인용하였음.(註 1 참조)

에서 『心』字가 보다 근원적인 의미를 함유하며 나타나는 것은 盡心章句上의 첫째 장이다.

그 마음을 다 하는 사람은 그 마음을 性을 알고, 그 性을 알면 곧 天을 안다(盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣).

여기서 心이란 인간의 마음, 즉 측은·수악·사양·시비의 마음, 맹자의 이른바 인·의·예·지의 사단을 의미하는 것일 것이며 盡은 곧 그 사단을 확충하고 존양함을 다 하는 것이고, 知其性은 그 인간의 본성 즉 性이善하고 그것이 天으로부터 부여된 것임을 아는 것이다. 知天도 구체적으로 말하면 선한 본성을 인간에게 준 天의 마음을 안다는 뜻이라고 할 수 있다.

그런데 앞에서, 불교적 心學으로부터의 영향이 컸음을 언급하면서도 근본적으로는 유교의 心學에 그 연원이 있다고 하고 인용한 陸象山이나 왕양명의 心學의 그 유교적 연원이란 바로 다름아닌 맹자인데, 『우주는 곧 나의 마음, 나의 마음은 곧 우주(宇宙便是吾心, 吾心便是宇宙)』라고 한 육상산의 유명한 말은 이 『맹자』 盡心章句上 제1장에서 그 發想을 얻었다고 한다.¹⁴⁾

『道는 가까운 데 있는데 이것을 먼 데서 구한다』고 한, 앞에서도 인용한 『맹자』 離婁章句上의 『道在爾, 而求諸遠』이란 말의 뒤에는 『일은 평범하고 쉬운 데 있는데 이것을 어려운 데서 구한다. 사람들이 자기 아버지를 아버지로서 섬기고 자기의 손위 사람을 손위 사람으로서 공경하면 천하는 저절로 잘 다스려질 것이다(事在易, 而求諸難. 人人親其親, 長其長, 而天下平)』라는 말이 이어지고 있다. 그런데 왕양명이 『마음 밖에 物이 없다(心外無物)』고 한 데 이어 아래와 같이 말한 것은 맹자의 말의 뒷부분과 뜻이 겹쳐져 있다. 陽明心學의 유교적 연원이 다름아닌 맹자임을 드러내주고 있는 것이다.¹⁵⁾

14) 鈴木修次, 前掲書 pp.26-27 참조.

[心外無物] 만일 나의 마음에서 孝親한 생각이 發하면 孝親(하려는 생각 그것)이 곧 物이다(如吾心發一念孝親, 卽孝親便是物).¹⁶⁾

맹자를 중국의 유학계통의 心學의 開祖로 보는 데에는 또 하나의 결정적인 자료가 있다. 그것은 주자의 『孟子集註』의 『孟子序說』이다. 또한 이것은 孟子心學에 대한 陸王學의 이해가 아닌, 주자학적 이해라는 점에서 중요한 의미를 갖는 것이기도 하다. 『孟子序說』의 말미 부분에 주자는 程門高弟의 한 사람인 楊龜山(이름은 時)의 말을 『楊氏曰…』하고 인용하고 있는데 여기서 우리는 주자학에서 맹자의 학문을 心學으로 보고 있다는 것과 아울러 주자학에서 이해한 孟子心學의 내용이 무엇인가를 찾아볼 수 있다. 지지함을 무릅쓰고 그 내용을 소개하면 다음과 같다.

楊氏曰: 『孟子』란 책은, 다만 이것은 사람의 마음을 바르게 하여 사람으로 하여금 마음을 보존(存心)하고 착한 본성을 기르고(養性)¹⁷⁾, 그 놓아버린 본심을 거두어 들이도록¹⁸⁾ 요구한다. 仁·義·禮·智를 論하는 데 이르러서는 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 마음¹⁹⁾을 그 端으로 삼고 있다. 邪說의 害를 논하여서는 곧, “그 마음에 생겨서 그 정치에 害가 된다”²⁰⁾고 말하고 임금 섬김을 논하여서는 곧 “임금의 마음의 그릇됨을 바르게 한다. 한번 임금(의 마음)을 바르게 하면 나라가 안정된다”²¹⁾고 말하여, 千變萬化를 다만 마음을 출발점으로 하여 그 위에서 설명하고

15) 上揭書, pp.27-28 참조.

16) 『傳習錄』 卷上, 元靜所錄 제69조.

17) 存心養性の 출처는 『孟子』 盡心章句上의 제1장. 盡心, 知性, 知天의 서술에 이어 『存其心, 養其性, 所以事天也』라고 하였다.

18) 收其放心的 출처는 『孟子』 告子章句上. 註 1참조

19) 이 부분의 출처는 『孟子』 公孫丑章句上. 原文은 『惻隱之心, 仁之端也. 羞惡之心, 義之端也. 辭讓之心, 禮之端也. 是非之心, 智之端也. 人之有是四端也, 猶其有四體也.』

20) 『生於其心, 害於其政』의 출처는 『孟子』 公孫丑章句上의 養氣知言章.

21) 이 부분의 출처는 『孟子』 離婁章句上. 원문은 『惟大人爲能格君心之非……正君而國定矣.』

있다. 사람이 마음을 바로잡을 수단 있다면 그 위에 죽히 따로 더 할 일이 없는 것이다. 大學의 修身·齊家·治國·平天下도 그 근본은 다만 마음을 바르게 하고 뜻을 誠되게 하는 것에 지나지 않는다. 마음이 그 바름을 얻은 연후에 性의 善함을 아나니, 그 까닭에 맹자는 사람을 만나면 문득 性善을 말하였다.²²⁾ 歐陽修가, 그런데도, “성인이 사람을 가르침에 性은 앞세울 것이 아니다”²³⁾고 한 것은 잘못이라 할 만하다. 人性 위에는 一物도 첨가할 것이 없다. 堯·舜이 萬世의 법도가 되는 까닭은 또한 性에 따르기 때문인 데 지나지 않는다. 이른바 率性은 天理에 따르는 것이다.²⁴⁾

이상과 같이 주자의 『孟子序說』의 말미에 인용된 양구산의 말을 통해 孟子心學에 대한 주자학적(宋學的) 이해를 개관하였거니와, 퇴계의 心學의 연원도 바로 이같이 이해된 맹자의 心學에 있는 것이다.

그런데 앞서서도 보아 왔듯이 맹자의 心學은 陸王學에 깊은 영향을 미친 바도 있으며 다른 한편 맹자의 학문은 心學만이 아니고 주자학의 理의 철학에도 깊은 영향을 미쳤다. 張立文의 『朱熹思想研究』의 제1장의 1(何謂“理學”)에서는 공자·노자는 『理』에 談及하지 않았으나 『맹자』와 『易傳』의 작자는 『理』에 논급하고 있다고²⁵⁾ 하면서 『맹자』로부터 다음의 두 글을 인용하고 있다.

음악의 어지러움 없는 條理를 시작함은 智의 일이고, 어지러움 없이 條

22) 性善을 말한다는 『道性善』의 출처는 『孟子』 滕文公章句上的 首章.

23) 『聖人之教人, 性非所先』이라 한 歐陽修의 말은 그의 『答李臯性論第二書』에 보인다.

24) 楊氏曰, 孟子一書, 只是要正人心, 教人存心養性, 收其放心. 至論仁義禮智, 則以惻隱羞惡辭讓是非之心, 爲之端. 論邪說之害, 則曰, 生於其心, 害於其政. 論事君, 則曰, 格君心之非, 一正君而國定, 千變萬化, 只說從心上來. 人能正心, 則事無足爲者矣. 大學之修身齊家治國平天下, 其本只是正心誠意而已, 心則其正, 然後知性之善. 故孟子遇人, 便道性善. 歐陽永叔却言, 聖人之教人, 性非所先, 可謂誤矣. 人性上不可添一物. 堯舜所以爲萬世法, 亦是率性而已. 所謂率性, 循天理是也.

25) 張立文, 『朱熹思想研究』(中國社會科學出版社, 1981), p.6 참조.

理를 완성함은 聖의 일이다(始條理者, 智之事也. 終條理者, 聖之事也).²⁶⁾

모든 사람의 마음이 다같이 그렇다고 인정하는 것이 무엇인가. 말하노니 理이고 義이다(心之所同然者 何也. 謂理也 義也).²⁷⁾

이것은 주자의 『리의 哲學』도 맹자의 발상으로부터 출발하고 있음을 말해 주는 것이다. 이렇게 볼 때 맹자는 양명의 『心の 철학』²⁸⁾의 출발점인 동시에 주자의 『리의 哲學』의 출발점이기도 하며, 넓은 의미로 본 유교적 心學의 開祖이기도 한 것이다.

문제를 다시 퇴계의 학문관 쪽으로 되돌려 오자. 퇴계의 경우에는, 주자학의 『리의 철학』을 그가 더욱 심화발전시킨 데 대하여는 再論의 여지가 없으나, 그러면서도 心學을 중시하고 心學的 경향이 두드러지게 나타나는 점에 그의 학문관의 특색이 있다. 吳氏나 篁墩의 두 사람에 대한 회의가 없을 수 없으면서도 끝내 『心經』(『心經附註』) 尊信의 念을 버리지 아니한 이가 바로 퇴계이었다.²⁹⁾

『맹자』에는 또한 심성수양의 修己의 학문을 중시한 퇴계의 학문관을 이해함에 있어 참고가 될 만한 것이 하나 더 있다. 그것은 맹자의 大人論이다.

『맹자』의 離婁章句上에서는 『오직 大人이라야만 능히 임금의 마음의 그릇됨을 바르게 할 수 있다』³⁰⁾고 하고 있거니와, 盡心章句上에서는 佞臣·社稷臣·天民·大人의 4단계를 논하면서 『正己而物正』³¹⁾하는 大

26) 『孟子』 萬章章句 下.

27) 『孟子』 告子章句 上.

28) 儒敎의 心學 가운데서도 그 唯心主義의 철저화로 나타난 陽明學의 心學을 心學 일반과 구별하고, 그 중에서도 특히 주자의 『리의 철학』과를 명확히 구별하기 위해 여기서 양명학을 『心の 철학』이라고 표현하였다.

29) 吳氏는 元나라 때의 학자 吳澄을 말하며, 篁墩은 明의 程敏政을 말함. 이에 대하여는 제 3장에서 詳述한다.

30) 원문은 註 21 참조.

31) 『오로지 스스로를 바르게 하는 데 힘쓰고서 그 감화로 자연히 모든 사물이 바

人을 최고의 理想으로 삼고 있다.

퇴계에 있어서의 학문의 이상은 『正己而物正』하고 『格君心之非』하는 맹자의 『大人』의 이상과 일치한다. 그의 생애와 행동을 통해서는 특히 그가 『正己』, 즉 나를 바르게 하는 학문을 얼마나 실천적으로 중시하였는가를 잘 알 수 있다. 그러나 맹자의 大人論에 연관지은 논의는 이 정도로 하고 여기서는 그의 학문의 心學的 특성과 그에 있어서의 『理의 철학』의 철저화의 두 면을 중심으로 논의를 전개하여 나가고자 한다.

Ⅲ. 退溪의 學問觀(Ⅰ)-心學的 特性-

『전서』 권41, 雜著 속에 수록되어 있는 『心經後論』은 퇴계가 易筮하기 4년 전인 1566년, 그러니까 퇴계의 춘추 66세 때 쓴 글이다. 바로 이 글에서 퇴계의 학문관의 心學的 특성을 우리는 찾을 수 있다. 우선 퇴계 자신이 『心學』이란 용어를 두 번씩이나 사용하고 있음이 눈에 띈다.³²⁾

『心經』은 주자의 사후에 주자학이 僞學의 禁으로부터 해제되는 데 큰 역할을 하기도 하는 등, 二程과 주자의 학문의 再興을 위해 힘썼으며 『大學衍義』를 서술하여 주자의 全體大用思想을 發揚한 송의 眞德秀(1178~1235)가 지은 책이다. 진덕수의 사상에는 創見이 없고 오직 二程子和 주자의 학문을 墨守하였을 뿐이라고 하는 주장도 있으나, 주자에 비해 致知보다는 誠意를, 窮理보다는 存養을 강조하고 用敬을 第一工夫로 하는 등 그 상위점을 찾을 수 있다고 하는 학자도 있다.³³⁾

또한 이 『心經』에는 명의 程篁墩의 註가 있어 이 註를 합하여 『心經

르게 되어지도록 함』을 뜻함.

32) 『求古人心學』, 『其於心學之傳』-영인본(상) p.916 하단. 이 밖에 『書』 등에서도 心學이란 말이 보이고 있음.

33) 黑坂滿輝, 『眞德秀』(日原利國편, 『中國思想辭典』, 1984 研文出版 p.235) 참조.

附註』라고도 일컫는데, 정황돈의 주에는 朱陸論爭史 속에서 朱陸調和論者로 평가되고 있는 원의 吳澄(1249~1333)의 설을 인용한 대목도 있어 이것이 또한 문제점으로 『心經後論』에 등장한다. 실제로 퇴계는 정황돈 까지도, 주자의 학문과 육상산의 학문을 조화하려는 朱陸調和論者로 보아 『篋墩之欲同二家是…』³⁴⁾ 운운하면서 그 朱陸調和論을 엄격히 拒斥하고도 있으나, 그럼에도 불구하고 『心經』에 대한 尊信의 念은 조금도 변하지 않고 있으며³⁵⁾ 주립계·정명도·정이천·장횡거의 四子의 말을 취해 편찬한 『近思錄』보다 아래에 둘 수 없는 책이라고까지 높은 평가를 아끼지 않았다.³⁶⁾

그러나 이제 앞에서 잠깐 언급하였듯이 『心經』에 註한 明의 정황돈이나 그 註에 인용된 원의 吳澄의 朱陸調和論 또는 陸學的 취향에 대한 회의가 퇴계에게는 없을 수 없었다.

퇴계는 『心經後論』의 벽두에서 스스로 이 회의를 제기한다. 벽두에

나는 少時에 서울에 游學하던 중 처음으로 이 『心經』이란 책을 구해 보았다. 비록 中年에 신병으로 덮어 두었다가, 늦게서야 깨달아 성공하기 어려운 晚悟難成의 嘆이 있기는 하지만, 애초에 이 일³⁷⁾에 感發興起한 것은 이 『心經』의 힘이다. 그러므로 평생 이 책을 尊信한 것이 또한 四子의 『近思錄』의 아래에 있지 않았다.

하고는 바로 이어 다음과 같이 의문을 제기한다.

(그런데) 매양 『心經附註』를 읽다가 편 끝에 이르러서는 또한 한 번도 그 사이에 회의를 하지 않은 적이 없었다. “오씨(吳氏)가³⁸⁾ 이런 말을

34) 『心經後論』 영인본(상) p.917 하단.

35) 『或曰，如子之言，心經其不足尊信乎。曰，是則不然也』，上揭同，影印本(上) p.917 하단-p.918 상단.

36) 『故平生尊信此書，亦不在四子近思錄之下矣』，上揭同，影印本(上) p.916 상단.

37) 原文에 『感發興起於此事者』라고 한 『此事』는 곧 心學을 의미한다고 볼 수 있다.

한 것은 어떠한 생각이며 篁墩³⁹⁾이 이 條를 취한 것은 무슨 뜻인가. 그 것은 천하 사람들을 이끌고서 陸氏⁴⁰⁾에게로 돌아가려는 뜻이 있는 것이 아닌가”하고 생각하였다.⁴¹⁾

주자 이후 심성수양의 공부를 중시하여 『敬의 철학』을 再集大成⁴²⁾한 퇴계는 千變萬化를 다만 마음을 출발점으로 하여 그 위에서 설명(千變萬化, 只說從心上來) 하는⁴³⁾ 주자학(宋學)적 心學과 陸王學의 『心即理』의 心學(『心の哲學』의 心學)을 여기서 일단 엄격히 구별하고 있다. 그것이, 오징이나 정황돈의 說이 천하 사람들을 이끌고서 陸氏에게로 돌아가려는 것이 아니냐는 회의로 나타난다.

그런데 이같은 회의에 겹쳐서 또 하나의 문제가 제기되었다. 그것은 橫城의 趙士敬이란 사람에 의해 제기되었다. 월사경이 『皇明通紀』란 책을 읽고 그 속에 기록된 정황돈의 인간과 학문에 관한 3條의 문제점을 錄示한 것이다. 3條의 문제점은 첫째는 賣題事 즉 試官으로 있으면서 돈을 받고 문제를 알려 준 것이고, 둘째는 勢利 두 글자를 털어버리지 못한 점이고, 셋째는 정황돈의 朱陸調和論(朱陸混同論)의 학문적 誤謬에 대한 명의 陳建의 비판이 제기한 문제점이다. 陳建(1497~1567)은

38) 吳氏는 곧 吳澄, 草廬를 말함.

39) 篁墩은 곧 程篁墩을 말함.

40) 陸氏는 곧 陸象山을 말함.

41) 뒷부분만 원문을 소개하면 다음과 같다. 『以爲…其無乃有欲率天下, 歸陸氏之意歟』인데, 이것은 退溪心學이 일단 陸象山이나 王陽明의 心學과 절대 혼동될 수 없는 점의 강조열로 중요한 의미를 지닌다. 또한 젊어서 서울의 成均館에 游學하였을 때 『心經』이란 책을 구해 보았다고 하였는데 이 때 구해본 것이 정황돈이 註한 『心經附註』였음은 『言行錄』 권2, 學問條의 李德弘의 기록으로 알 수 있다.-영인본(하) p.644 하단

42) 이에 대하여는 高橋進, 『李退溪と敬の哲學』(1985, 東洋書院), 특히 그 중에서도 제 6장, 『李退溪思想の體系的構成-『聖學十圖』を中心として-』를 참조할 것. 이 책은 바로 그 해에 安炳周·李基東 공역으로 新丘文化社에 의해 번역 간행되었다.

43) 朱子の 『孟子集註』의 머리에 수록되어 있는 『孟子序說』에 인용된 楊龜山의 말. 註 24 참조.

특히 육상산의 학문 즉 陸學과 불교의 비판에 주력한, 저 유명한 『學菴通辨』 12권의 저자이다.⁴⁴⁾

이상의 세 가지 문제점에 접한 퇴계가 걱정한 것은 바로 『心學』의 崩壞이다. 그래서 퇴계는 이 세가지 문제점을 통해 정황돈의 사람됨(爲人)과 학문의 내용(爲學)을 略知한 뒤 概然而嘆하고 怒然而傷하기를 수 개월, 그리고서도 마음에 석연치 않았다. 다만 첫째와 둘째의 문제, 즉 爲人의 문제는 誣構發劾일 수도 있어 古人的 心學을 탐구해서 천하에 至重한 이름을 잃어지고 있는 정황돈으로서 賣題 같은 일을 했을 리가 없다고도 볼 수 있고, 勢利 두 글자를 마음 속에서 털어버리지 못한 채로 心學을 전한다면 이것은 실천이 따르지 못하는 앵무새와 같아 謝上蔡의 이른바 鸚鵡之譏를 면할 수 없는 것이기는 하나 사실여부를 的確하게 알 수 없다. 따라서 『어찌 이것을 가지고 이 사람(정황돈)에 대한 定論으로 삼을 수 있겠는가』⁴⁵⁾고 반론할 수도 있다. 그러나 문제는 셋째의 爲學의 문제이다. 정황돈의 朱陸調和論(朱陸混同論)의 문제이다. 여기서 퇴계는 『아아(噫)』하고 탄식하고 『信斯言也인댄』이란 단서를 달기는 하였으나 정황돈의 朱陸混同의 학문을 철저히 비판하고 회의한다. 퇴계의 心學은 여기서 陽明流의 『心卽理』의 心學(『心の哲學』)과 엄격

44) 『栗谷全書』 卷13에는 『學菴通辨跋』(成均館大學校 大東文化研究院에서 1958년에 간행한 영인본 pp.272-273)이라는 栗谷의 글이 수록되어 있다. 여기서 栗谷은 『其論性理肯綮之說, 亦未能盡其妙而無少出入也, 但因其言, 深知陸王之邪術, 則其功已偉矣, 何必竟指疵累, 以助黨邪之口乎』(영인본 p.273 상단)라고 하여, 陳建의 비판을 통해 陸王의 邪術을 깊이 알게 되었으니 그 陳建의 陸王學 비판의 功이 대단히 크다고 칭찬하고, 그 뒷부분에서 다만 『朱子가 42,3세 전에는 禪學窠臼에서 벗어나지 못하였으며 陸象山을 본 뒤에도 疑信相半함을 면치 못하였다』고 한 排比日月의 문제는 陳建의 잘못이라 말하고 있다. 그리고 바로 이어 栗谷은 『取其功而略其過, 亦忠厚之道也』라 하였다. 『其』字는 분명히 陳建을 가리켜 한 말이다. 陳建이 陸王學을 비판한 功을 취하고 그 사람의 작은 학문적 오류는 크게 문제시 않는 것이 批評에 있어서의 忠厚한 방법이라고 한 것이다. 근자에 어느 논문에서는 이것을 誤讀하여 『其』자를 陽明으로 보아 栗谷이 陽明學에 대해, 退溪와는 달리 너그러웠다고 한 주장이 보이는데 이는 시정되어야 마땅하다.

45) 『安可以是爲斯人之定論乎』-영인본(상) p.917 상단

히 구별된다. 퇴계가 嘆傷하기를 수개월, 그러고서도 마음에 석연치 않았던 문제점의 핵심도 바로 여기에 있는 것이다. 퇴계 자신의 말을 인용하여 보자.

그 셋째 문제는, 陳建이 公⁴⁶⁾의 『道一編』의 설을 논평한 문제이다. 陳建의 설에 말하기를 “황돈은 陸學을 彌縫하고자 하여 이에 주자와 육상산 두 사람의 언어를 취해서 早와 晚⁴⁷⁾을 일체 顛倒하고 變亂하여 주자를 矯誣하기를 ‘<주자는> 早年에 육상산을 잘못 의심하다가 晚年에 비로소 뉘우치고 깨달아 <그 학문이> 상산과 합하였다’고 하였으니, 그 後學을 그르침이 너무 심하다. 그래서 이를 바로잡기 위해 『學菴通辨』과 『編年考訂』을 저술하여 朱·陸 두 학설의 같고 다름과 옳고 그름의 定論을 究極한다”고 하였으니 아아 이 말을 믿을진댄 황돈은 과연 잘못하였고 그의 학문(爲學)도 과연 疑難할 것이 있다.⁴⁸⁾

아무리 心學이 중시되어, 古人의 心學을 탐구하고 眞德秀의 『心經』에 註를 加한 정황돈이라 할지라도 그 朱陸混同의 朱陸調和論에 대하여는 퇴계도 이것을 엄격하게 拒斥하지 않을 수 없다. 퇴계는 이어서,

일찍부터 생각해 온 것이 있는데 주자와 육상산 두 사람이 같지 않은 것은 고의로 같지 않으려는 뜻이 있는 것이 아니다. 이 쪽은 儒요, 저 쪽은 禪이며 이 쪽은 바르(正)고 저 쪽은 邪하며 이 쪽은 공평하고 저 쪽은 私狠하다. 대저 이와 같으니 어찌 서로 같을 수 있겠는가.⁴⁹⁾

라고 하여 바르고 公平한 주자와 邪하고 私狠한 육상산이 어찌 같을 수

46) 程篁墩을 가리킴.

47) 早와 晚은 早年의 言語와 晩年の 言語.

48) 其三則陳建論公道一編說也. 其說云, 篁墩欲彌縫陸學, 乃取朱陸二家言語, 早晚一切顛倒變亂之, 矯誣朱子, 以爲早年誤疑象山, 晩年始悔悟, 而與象山合, 其誤後學甚矣. 因爲之著學菴通辨編年訂正, 以究極同異是非之歸云. 噫, 信斯言也, 篁墩其果誤矣, 其爲學果有可疑者矣. -영인본(상) p.917 상단.

49) 蓋嘗思之, 朱陸李氏之不同, 非故有意於不同也. 此儒而彼禪, 此正而彼邪, 此公平而彼私狠. 夫如是, 安得而相同耶. -上揭同.

있으며, 근본적으로 주자는 儒이지만 육상산은 儒가 아닌 禪이라고 하면서 嚴別하여 朱陸混同의 朱陸調和論 같은 것이 끼어들 틈은 秋毫도 없다. 此가 주자요 彼가 육상산임은 말할 것도 없다.

주자학의 修己의 학문에서는 『居敬』과 『窮理』의 두 측면을 다 같이 중시하여 이것을 수레의 두 바퀴(車之兩輪)와 새의 두 날개(鳥之兩翼)에 비유하고 있다. 따라서 이 두 측면 중 어느 한 쪽도 缺하여서는 아니 된다고 보고 있다. 그런데 퇴계는 여기서 이 兩輪, 兩翼의 근거를 本原儒家의 說에서 찾아 공자의 『博文』과 『約禮』⁵⁰⁾, 자사의 『尊德性』과 『道問學』⁵¹⁾, 맹자의 『博學詳說』과 『反說約』⁵²⁾을 들어,

이 두 가지 측면이 서로 기다려 학문을 완성함은 마치 수레의 두 바퀴와 같고 새의 두 날개와 같다. 이 중 하나를 폐하고서도 굴러다니고 날아다닐 수 있는 것은 없으니 이것이 실로 주자의 說이다.⁵³⁾

라고 하여 『博文』, 『道問學』, 『博學詳說』, 즉 窮理의 측면의 가치를 貶下하는 육상산의 학문을 주자의 학문과 嚴別하면서,

어찌 <주자>가 초년에 완전히 文義의 말단에만 미혹되었다가 상산을 보고 난 뒤에야 비로소 깨달아 모두 거두어 가지고 本原으로 돌아왔겠는가.⁵⁴⁾

고 하였다.

이와 같이 퇴계는 철저히 주자학의 견지에 서서 朱陸의 혼동을 비판

50) 『孔子曰, 博學於文, 約之以禮』-『論語』 雍也篇으로부터의 인용.

51) 『子思曰, 尊德性而道問學』-『中庸章句』 제27장으로부터의 인용. 『道問學』의 『道』는 말미암는다(由)는 뜻.

52) 『孟子曰, 博學而詳說之, 將以反說約也.』-『孟子』 離婁章句下로부터의 인용.

53) 『二者之相須, 如車兩輪, 如鳥兩翼, 未有廢一而可行可飛者, 此實朱子之說也』-영인본(상) p.917 상단.

54) 豈初年全迷於文義之末, 及見象山, 然後始悟而收歸本原乎哉. -上揭同

하였다. 퇴계 자신의 말을 좀 더 인용하여 보자.

내가 『道一編』을 아직 보지 못하였으니 <정확하게> 그 說이 어떻게 되었는지는 알 수 없다. 그러나 <『道一編』이라는> 書名으로 짐작하고 <그 것을 비판한> 陳建의 말을 헤아려 보건대 틀림없이 “道는 하나요 둘이 없는 것이다. 陸氏는 頓悟하여 <처음부터> 하나를 두었는데 주자는早年에 둘이었다가 晩年에 하나가 되었다”라고 말하였을 것이다. 그러나 진실로 이와 같다면 陸氏가 주자에게 資賴함은 없고 주자가 도리어 육씨에게 資賴함이 있는 것이니 이 또한 잘못됨의 심함이 아니겠는가. 예전에 程允夫가 蘇軾을 이끌어서 程子에게 붙이려 하여 蘇程之室이란 말이 있었는데 주자는 이것을 拒斥하여 말하기를 “이것은 향기풀(薰)과 구린내풀(蕕), 얼음(氷)과 숯(炭)을 한 그릇 안에 섞어 넣는 것과 다름이 없으니, 향내나며 깨끗하여 더럽지 않기를 바라는 것은 어쨌든 어려운 노릇이다”라고 하였다. 나는 생각컨대 황돈이 주자와 육상산 두 사람의 학설을 혼동하고자 한 것은 거의 정윤부의 식견과 같은 데로 귀착되는 것이다.⁵⁵⁾

『心經後論』에서 그 자신이 『心學』이란 용어를 사용하고 있고 또 흔히 退溪학 연구자들 사이에서 『退溪心學』이 거론되고 있음에도 불구하고, 이상에서 퇴계 자신의 말의 긴 인용을 통해 본 바와 같이 우리는 퇴계의 心學이 陸王學 계통의 『心即理』의 『心の 철학』에 대한 통칭으로서의 心學과는 嚴別되지 않으면 아니 됨을 일단 확인하지 않을 수 없다. 흔히 朱陸調和論이라고 일컬어지기도 하는 정황돈의 朱陸混同의 학문관에 대한 퇴계의 탄상은 실로 크지 않을 수 없었던 것이다. 『이로 말미암아 불진대 조사경에 의해 錄示된 첫째 문제인 賂賣(賣題)의 疑獄은 비록 誣陷이라고 말할 수 있을지라도 둘째 문제인 勢利 두 글자를 털어버리

55) 余未見道一編，未知其爲說如何。然執書名而揆陳語，其必謂道一而無二，陸氏頓悟而有一，朱子早二而晚一。苟如是，則是陸無資於朱，而朱反有資於陸矣，斯不亦謬之甚耶。昔程允夫欲援蘇而附於程，有蘇程之室之語。朱子斥之曰，是無異雜薰蕕氷炭於一器之中，欲其芳潔而不汚，蓋亦難矣。愚謂篁墩之欲同二家，殆亦同歸於允夫之見矣。—上揭同，p.917 상단-하단.

지 못했다는 비난은 아마도 혹 스스로 자초함이 있을지도 모른다』고 하면서 퇴계는 그가 尊信하여 마지 않는 『心經』에 註한 정황돈과 朱陸混同論의 정황돈 사이에서 다시 한번 더 『嘆傷하기를 수개월, 그러고서도 마음에 석연치 않았던』 所以를 고백하고 있는 것이다.

또한 이 글의 『머리말』에서 이미 언급한 바와 같이 퇴계는 『傳習錄論辨』에서도, 왕양명이 역지로 천착하여 『知行合一』論을 만들어 낸 것을 비판하면서,

대개 사람의 마음이 形氣에서 發하는 것은 배우지 않아도 저절로 알고 힘쓰지 않아도 행동화되어, 좋고 싫은 것의 결과 속이 한결같다. 그러므로 아름다운 여인을 보면 즉각 그 아름다움을 알아 마음이 진실로 그를 좋아하고 고약한 냄새를 맡으면 즉각 그 고약함을 알아 마음이 실제로 그것을 싫어한다. <그러므로 이같은 경우에는> 비록 行이 知에 붙어 있다고 말하여도 오히려 可하다. <그러나 好色이나 악취의 경우라면 몰라도> 義理(善)의 경우에 이르러서는 그렇지 않다. 배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 행동화되지 못한다.⁵⁶⁾

라고 하여 義理(善)의 知와 義理(善)의 實踐의 경우에는 學과 勉(修養)이 요청되지 않을 수 없음을 강조하였다. 그리고 그 근거로는 『나는 德을 좋아하기를 色을 좋아하듯 하는 사람을 보지 못하였다』⁵⁷⁾고 하고 또 『나는 不仁을 미워하는 사람을 보지 못하였다』⁵⁸⁾고 한 공자의 말을 제시하고 있다.⁵⁹⁾

『心無體用辯』⁶⁰⁾에서 퇴계는 또한 『研窮과 體驗을 쌓기를 오래하여

56) 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…以下 부분의 원문은 註 3) 참조.

57) 我未見好德如好色者. -『論語』 子罕편과 衛靈公편으로부터의 인용. 『論語』에는 『我』가 『吾』로 되어 있으며 끝에 『也』자가 있음.

58) 我未見惡不仁者. -『論語』 里仁편으로부터의 인용. 『論語』에는 『我未見』 다음에 『好仁者』 3자가 더 있음.

59) 영인본(상) p.924 상단.

60) 『心無體用辯』에서 퇴계는 先儒의 『心有體用說』에 의거해서 『心無體用』의 설을

자연히 날이 갈수록 그 高深遠大해서 끝없는 곳까지를 볼 수 있어야만…」이라고 하면서 『研窮體驗積之之久』⁶¹⁾라고 하여 格物補傳 134자 속에 보이는 『至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉』이라고 한 주자의 格物說에 충실하게 따르고 있어, 여기서도 우리는 『心の 철학』으로서의 陽明心學과 퇴계의 心學은 엄격하게 구별하지 않을 수 없다.

곧 退溪心學의 한 특성은 陽明心學과는 엄별된다고 하는 점에 있는 것이다. 그러나 주자의 『理의 철학』의 충실한 계승자로서 오히려 그것을 더욱 철거화하였음에도 불구하고 퇴계는 心學을 저버리지는 아니 하였다. 그래서 퇴계는, 주자에 비해 致知보다는 誠意를, 窮理보다는 存養을 강조하고 用敬을 第一工夫로 하는 등의 특색이 지적되고 있는 진덕수가 撰한 『心經』을 『近思錄』보다 더 平生尊信하였다.⁶²⁾ 또한 퇴계는, 주자에 從游한 사람들이나 私淑한 무리 가운데 혹 주자의 뜻을 깊이 본받지 못하고 口耳之習, 즉 입과 귀로만 익히는 폐단이 적지 않음을 주목하고 있다. 바로 이 口耳의 학문의 폐단에 대한 비판을 통해, 퇴계의 학문체계 속에서는 心學이 중요한 위치를 차지한다. 『心經』을 평생토록 존신했을 정도로 心學이 차지하는 비중은 매우 큰 것이었다.

知를 기다린 뒤에 바야흐로 行의 공부를 하다가는 드디어 종신토록 행하지도 못하고 알지도 못한다고 한 왕양명의 말에 대해서까지도 퇴계는 『이 말은 末學들이 한갓 口耳의 학문에만 힘쓰는 폐단에 대한 비판으로는 절실히 들어맞는다』⁶³⁾고 하였다.

『心經後論』의 퇴계의 말을 다시 살펴 보면, 퇴계는 정황돈의 朱陸混同論을 통렬히 비판하고, 바로 그 까닭에 嘆傷하기를 수개월이나 하고서도 오히려 마음에 석연치 않았다고 한 다음에 바로 이어서 이렇게 말

疑難하고 있다. 영인본(상) p.918 하단.

61) 영인본(상) p.920 상단.

62) 註 36 참조. 또한 『言行錄』 권2, 學問 1, 讀書之法에는 『小學』·『近思錄』·『心經』의 세 책 중에서 초학자가 공부를 처음 시작하는 데는 『心經』보다 절실한 것이 없다.(初學下手用功之地, 莫切於心經一部)라는 기록이 보인다. -영인본(하) p.646 상단- 하단.

63) 『此言切中末學徒事口耳之弊』-『傳習錄論辯』, 영인본(상) p.924 상단

하고 있다.

或曰, 그대의 말과 같다면 『心經』은 족히 존신할 만한 것이 못되는가.
나는 말하노니, 그것은 그렇지 않다.⁶⁴⁾

이것은 퇴계가, 『道一編』의 朱陸混同論은 엄격히 비판되어야 하지만 진서산⁶⁵⁾의 『心經』과 여기에 정황돈이 註한 『心經附註』에 대한 尊信은 그에게 있어 불변의 것임을 천명한 것이다. 퇴계는 또 다음과 같이 더욱 분명하게 그 근거를 밝히고 있다.

<어떤 사람이> 말하기를 “…末章의 註에 이르러서는 주자의 말을 初年の 것과 晩年の 것이 다르다고 구분한 데다가 <陸學의 혐의가 있는> 吳草廬의 말로 끝맺었으니 이는 바로 『道一編』과 동일한 논리로 構築된 議論이다. 그런데 그대는 어찌하여 『道一編』에 대해서는 譏斥하면서도 도리어 이 註는 좋다고 하는가.”

<나는> 말한다. 한갓 博文하는 데만 힘쓰고 約禮를 조금이라도 게을리 하면⁶⁶⁾ 그 폐단은 반드시 口耳之習으로 전락하고 말 것이다. 그러므로 주자도 당시에 있어서 이 口耳之習에 대해 이것을 근심하고 이것을 경계하기를 간절히 하여, 그 간절함이 진실로 이 황돈의 註에 인용된 12條의 說과 같은 점이 있었다… 그러니 尊德性해서 文義의 폐단을 막는 것은 황돈의 설이 아니라 곧 주자의 뜻이 본시 그러하였던 것이다.⁶⁷⁾

비록 朱陸混同의 오류를 범한 정황돈이라 할지라도 그가 『心經』의 篇

64) 或曰, 如子之言, 心經豈不足尊信乎. 曰, 是則不然也. -영인본(상) pp.917 하단-918 상단.

65) 西山은 眞德秀의 號이다.

66) 註 50 참조.

67) 曰…至於末章之註也. 旣以朱子說分初晩之異, 以草廬之說終焉, 此正與道一編同一規模議論也. 子何譏斥於道一, 而反有取於此註邪. 曰, 徒務博文, 而少緩於約禮, 則其弊必至於口耳之習. 故朱子於當時, 其憂之戒之之切, 誠有如此註所引十二條之說…則尊德性以祛文義之弊, 非篋數之說也, 乃朱子之義固然也. -영인본(상) p.918 상단

終에 註하여 口耳之習, 文義之弊, 末學之誤⁶⁸⁾를 구하고자 한 것은 주자의 뜻과 상치되지 않고, 퇴계에 있어서 『至當』하고 『不可易』한 것이었다. 그래서 정황돈의 註說에 인용된 吳草廬에게 불교의 기미가 있는 점⁶⁹⁾ 등이 문제점으로 남으면서도 퇴계는 원의 주자학자 許魯齋⁷⁰⁾가 『小學』을 존경⁷¹⁾한 것 만큼 『나도 『心經』을 존경한다』고 結論하였던 것이다.

왕양명의 知行合一論을 비판, 知行相須並行⁷²⁾의 知行並進論을 주장하여 學과 勉(修養)의 양면을 다 같이 중시한 학문관을 퇴계가 가지고 있음은 『머리말』 부분에서 언급한 바도 있다. 그런데 이같은 퇴계에 있어 口耳之習, 文義之弊-실천이 따르지 않는 知-의 문제는 심각한 것이었다. 口耳之習, 文義之弊의 문제에 국한하는 한, 朱陸混同과 불교적 기미가 있는 정황돈이나 오징, 심지어 왕양명의 설까지도 그 일면의 진리를 인정 수용⁷³⁾하면서까지 퇴계는 『心經』을 평생 존신하였다. 敬之如神明하고 尊之如父母한 대상이 바로 『心經』(『心經附註』)이었다. 다시 말하여 『理의 철학』의 체계 속에서도 心學은 퇴계에 의해 더할 수 없이 강조되었으며 『人欲을 버리고 天理를 보존한다(遏人欲存天理)』라고 하는 『理의 철학』의 중핵적 命題를 心學⁷⁴⁾의 總要的 내용으로 퇴계는 여겨, 『理의 철학』과 退溪心學은 여기에서 명확하게 연결된다. 退溪心學의 또 하나의 특성은 바로 여기에서 찾을 수 있다.

68) 『掇末學之誤』란 말이 註 67의 인용문 뒤에 이어지고 있다.

69) 惟草廬公之說, 反復研究, 終有伊蒲塞氣味. -영인본(상) p.918 하단

70) 魯齋는 號. 許魯齋의 이름은 衡이다.

71) 許魯齋嘗曰, 吾於小學, 敬之如神明, 尊之如父母. -영인본(상) p.918 하단.

72) 『傳習錄論辯』 참조. 영인본(상) p.924 하단.

73) 註 63 참조.

74) 『全書』 권37, 書의 『答李平叔』 참조. 『心學』이란 용어가 여기에 또 보인다.

『心學雖多端, 總要而言之, 不過遏人欲存天理兩事而已』-영인본(상) p.849 하단.

IV. 退溪의 學問觀(Ⅱ)－『理의 哲學』의 철저화－

敬, 한 글자를 聖學의 始終의 要로 보고⁷⁵⁾ 『성학십도』 전체를 모두 敬으로써 주로 삼은⁷⁶⁾ 퇴계에 있어 敬은 心(마음)을 主宰하는 것이었다. 곧 退溪心學에 있어 『敬은 一心의 主宰이고 萬事의 本根』⁷⁷⁾이었다. 『心經』의 撰者 진서산의 경우도 그러하였거니와 퇴계에 있어서도 『敬』의 工夫는 그의 철학의 중핵이라 할 수 있어 퇴계의 철학을 『敬의 철학』으로 일컫는 것은 이제 상식에 속한다.

주자학의 性理說은 『理氣二元論』임에도 불구하고 理에 중점이 두어졌다 하여 『理의 철학』이라고 철학사가들에 의해 규정되고 있는데, 이는 퇴계의 경우도 마찬가지이다. 뿐만 아니라 퇴계의 경우에는 이 『理의 철학』은 더욱 철저화한다. 이는 陽明心學의 『心卽理』가 『心卽氣』로 전개되는 軌跡을 그리는 것과 대비되어 흥미롭다. 一心의 主宰로서의 敬, 이 敬의 工夫를 第一義로 삼는 退溪心學의 性理說은 『理의 철학』의 철저화로 나타나고 있는 것이다.

율곡의 氣發理乘一途說과 대비되는 退溪의 理氣互發의 性理說에 관한 선행연구는 이미 많다. 따라서 여기서는 퇴계의 主理的 性理說, 바꿔 말하여 철저화된 『理의 철학』의 내용을 천착하기보다는 그것이 퇴계의 학문관에 어떻게 나타나는가 하는 데에 초점을 두어 서술하고자 한다.

퇴계의 『理의 철학』에서 주로 논의되는 것은 理의 실재성, 理의 우월성, 理의 근원성, 그리고 理의 體用說과 理氣互有發用의 이론, 格物說에 내포된 理自到說 등이다. 특히 理의 실재성과 『理貴氣賤』의 理의 우월성, 이 無作爲의 전제와 상충되지 않는다는 믿음 위에 전개되었다고 생각할 수 있는 太極動說과 理氣互發說과 理自到說 등을 통해 『理의 철학』이 퇴계에 있어 철저화되었음은 이미 선행연구에서 상식화되어 왔

75) 敬之一字, 豈非聖學始終之要也哉－『全書』卷7, 『聖學十圖』第4 大學經解. 영인본(상) p.203 상단.

76) 今茲十圖, 皆以敬爲主焉－上揭同 p.203 하단

77) 敬者一心之主宰, 而萬事之本根也－上揭同 p.203 상단

다.⁷⁸⁾

理氣의 특성은 퇴계에 있어서도 『形而上』과 『形而下』로 구분되고 있다.

조화의 문제에서 보면 태극은 형이상이며 음양은 형이하이고, 彝倫의 문제에서 보면 父子君臣은 형이하이며 그 仁과 義는 형이상이고, 日用에서 보면 사물은 형이하이며 所具之理는 형이상이다. 이것이 있지 않은 物이 없으며 그렇지 않은 데가 없다. 무릇 형이상은 모두 태극의 理이고 형이하는 모두 음양의 器이다.⁷⁹⁾

천하의 모든 事理에 『形而上』과 『形而下』의 관계는 없는 것이 없고(無物不有) 그렇지 않은 데가 없다(無處不然). 그러면 『형이상』과 『형이하』의 특성의 차이는 어떠한가. 퇴계는 이렇게 설명하고 있다.

氣는 생사가 있고 理는 생사가 없다는 설은 타당하다...理의 경우에는 聲臭도 없고 方體도 없고 窮盡함이 없으니, 어느 뎨들 없겠는가.⁸⁰⁾

氣의 경우에는 有形한 까닭에 때론 없을 수 있다(有時而無). 그러나 氣의 경우와는 달리 理는 無聲臭, 無方體, 無窮盡, 따라서 생사가 없고, 없는 때가 없는 것이다. 어느 뎨들 없겠는가(何時而無耶)라는 반어의 문장에서 퇴계는 生滅이 없는 理의 실재성을 드러내 보이고 있는데 이것은 氣에 대한 理의 우월성의 주장에 연결된다.

78) 이하의 서술에 참고를 많이 한 논문은 尹絲淳, 『退溪哲學의 研究』(고려대학교 출판부, 1980) 所收의 『退溪哲學의 性格』이다.

79) 就造化而看, 太極爲形而上, 陰陽爲形而下. 就彝倫而看, 父子君臣爲形而下, 其仁與義爲形而上. 就日用而看, 事物爲形而下, 所具之理爲形而上. 蓋無物不有, 無處不然. 凡形而上, 皆太極之理, 凡形而下, 皆陰陽之氣也. —『全書』 卷35, 書, 答李宏伸(甲子) 영인본(상) p.807 하단. 갑자년은 1564년, 퇴계 64세의 해이다.

80) 氣有生死, 理無生死之設, 得之…至於理, 則無聲臭, 無方體, 無窮盡, 何時而無耶. —『自省錄』 卷1, 書, 答鄭子中 別紙. 영인본(하) p.161 상단.

사람의 한 몸은 理와 氣를 겸비하고 있는데 理는 貴하고 氣는 賤하다.⁸¹⁾

理의 우월성, 『理貴氣賤』의 논리를 통해 『理의 철학』은 퇴계에서 철저화되어 간다. 여기서 理는 『영원히 不變不滅하는 진리의 本據』⁸²⁾로서 존송되며, 物의 自化自生の 자연(저절로 그러함) 이론을 기반으로 하는 氣철학에서의 理가 『變化流行의 內在的 法則性』 정도의 뜻밖에 갖지 않는 데 비해, 이 理는 物(氣)에 명령은 하되 스스로는 명령 받지 아니 하는⁸³⁾, 가치적으로 우월한 極尊無對한 것이 된다.

퇴계의 『理의 철학』에 있어서 理는, 生滅性을 가진 氣의 생성원인이다. 태극 즉 理는 『能生者』인 반면, 음양 즉 氣는 『所生者』인 것이다.

이제 按컨대, 공자와 주자⁸⁴⁾는 음양은 태극의 所生이라고 明言하였다. 만일 理와 氣가 本時 一物이라고 말한다면 태극이 곧 兩儀(陰陽)이니 能生者는 어디에 있다는 말인가.⁸⁵⁾

태극 즉 理를 能生者로 斷言하는 곳에 퇴계가 생각하는 理의 근원성이 드러난다. 또한 『퇴계는 理의 실재성을 믿은 까닭에 태극의 先在的 獨尊을 말하면서도 그것이 『理氣不可分開』⁸⁶⁾의 전제와 상충되지 않는다

81) 人之一身，理氣兼備，理貴氣賤—『全書』 권12, 書, 與朴澤之. 영인본(상) p.335 하단.

82) 尹絲淳, 前揭『退溪哲學의 研究』 p.222 참조.

83) 此理極尊無對，命物而不命於物故也...理本其尊無對，命物而不命於物，非氣所當勝也.—『全書』卷13, 書, 答李達李天機機. 영인본(상) p.354 상단

84) 周子는 『太極圖說』로 유명한 北宋의 周敦頤(1017~1073)를 말함. 字는 茂叔, 號는 濂溪이다.

85) 今按孔子周子明言陰陽是太極所生，若曰理氣本一物，則太極即是兩儀，安有能生者乎.—『全書』卷 41, 雜著, 『非理氣爲一物辨證』, 영인본(상) p.921 상단. 여기서 퇴계는 공자의 명언으로는 『易有太極，是生兩儀』를 들고 있고, 周濂溪의 明言으로는 『太極動而生陽...』을 들고 있다.(p.920 하단)

86) 但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處-前揭 『非理氣爲一物辨證』, 영인본(상) p.921 상단

고 믿는 듯하고, 또 體의 면으로는 理가 無作爲하지만 用의 면으로는 理가 動靜 등의 作爲性을 갖는다고 생각함으로써 태극의 動을 말하면서도 그것이 본래의 理 무작위의 전제와 상충되지 않는다고 믿은 듯하다』고 선행연구에서는 말하고 있다.⁸⁷⁾ 이에 『體用說』을 적용시켜 理의 體는 무작위하지만 理의 用의 면으로는 작위성을 갖게 되어 여기서 태극이 動한다고 하는 太極動說이 나오게 되는 것이다. 體用說의 적용 가능근거를 『心無體用變』에서 퇴계는 정이천의 『體用一源, 顯微無間』의 설을 들어 설명하면서,

대저 생각건대 體用 두 글자는 活하여 죽은 法이 아니고 원래(元) 포괄하지 아니 함이 없고 묘하여 궁구할 수 없음이 이와 같다. 이로써 헤아려 본다면 어찌 體란 글자를 <어떤 한> 象의 위에서만 세우고 <그> 象의 전에는 일찍이 體가 없다고 할 수 있는가. <또> 어찌 곧 用이란 글자를 어떤 한 動의 위에서만 세우고 <그> 動의 전에는 用이 없다고 말할 수 있는가.⁸⁸⁾

라고 하여 活·元·妙한 體用 두 글자의 궁구할 수 없는데, 不可窮한 곳까지의 적용 가능성을 제시하였다. 그리하여 끝내는 태극 즉 理에도 體用이 있음을 아래와 같이 반어의 文型으로 단언하면서 거기에 『주자도 太極圖說을 해설함에 있어 반복해서 體用 두 글자로써 밝혔다(朱子於太極圖說解, 反復以體用二字明之)』라고 自註하고 있다.

어찌 태극을 성인인 억지로 이름지어 놓은 것이라 하여 <태극에는> 體用이 없다고 말할 수 있겠는가.⁸⁹⁾

87) 尹絲淳, 前揭書 p.227 참조

88) 夫以體用二字, 活非死法, 元無不該, 妙不可窮, 如此. 以此揆之, 豈可徒以體字起於象上, 而象之前未嘗有體乎. 豈可便謂用字起於動上, 而動之前無用乎. -영인본(상) p.919 하단- p.920 상단

89) 豈可以太極爲聖人之所強名, 而謂之無體用乎-上揭同, p.920 상단

퇴계에 있어 體用說은 이에 體用이 있다는 데 그치지 않는다. 마음(心)에도 體用이 있다고 하면서 그 근거로, 寂과 感으로 體用을 삼음은 『주역』에 근본하고 動과 靜으로서 體用을 삼음은 『戴記』(즉 『禮記』)에 근본하고 未發과 氣發로 體用을 삼음은 자사(『중용』)에 근본하고 性과 情으로 體用을 삼음은 『맹자』에 근본한다 하고는,

대저 사람의 한 마음은 비록 六合에 가득하고 古今에 亘하고 幽明을 꿰뚫고 萬微에 투철할지라도 그 쏘는 이 <體用> 두 글자에서 벗어나지 않는다.⁹⁰⁾

고 하였다. 體用 두 글자는 퇴계에 있어 그의 『리의 철학』의 철저화에 있어서의 중핵이 되는 개념이요 논리이다. 지금 이 글이 퇴계의 학문관을 주제로 하고 있어 퇴계의 『리의 철학』을 깊이 천착할 여유가 더 없다. 理氣互有發用說이나 格物說에 있어서의 理自到說 등, 퇴계의 『리의 철학』은 더욱 철저화되어 가는데 이것은 가변적 진리 아닌 불변적 진리를 상정하고 그것을 추구하는 퇴계 철학의 이상주의적 성격과 깊이 관련된다.

『리의 철학』의 철저화에서 나타나는 퇴계 철학의 이상주의적 성격은 퇴계의 학문관에 있어, 學과 免⁹¹⁾을 통해 義理(善)知와 義理(善)行을 相須並行(知行並進)케 하는 것이 바로 학문이라고 생각하게 하고 있어, 여기에서 퇴계의 학문관의 한 특징을 찾아볼 수 있다. 또한 퇴계 철학의 이상주의적 성격은 퇴계의 학문관에 있어서의 학문의 이상을 앞의 제Ⅱ장(退溪心學의 연원)에서 언급한, 『맹자』(盡心章句上)에 보이는 『正己而物正』⁹²⁾하는 『大人』의 이상에 일치하게 하는 것이라고 필자에게는 생각된다. 적어도 필자에게는 퇴계에 있어서의 학문의 이상이 바로

90) 蓋人之一心，雖爾六合，亘古今，貫幽明，徹萬微，而其要不出乎此二字。 — 上揭同，p.918 하단.

91) 註 3 참조.

92) 註 31 참조.

이 『大人』의 이상과 일치하는 것이라고 생각되어지는 것이다. 퇴계의 학문관의 또 하나의 특징은 이 『맹자』의 大人論과의 연관 속에서 찾아질 수 있다.⁹³⁾ 그것은 또한 퇴계의 心學과 『敬의 철학』과 퇴계 철학의 이상주의적 성격의 당연한 귀결인 것이다.

V. 맺음말

퇴계의 知行並進論은 왕양명의 知行合一說에 있어서의 知와 行의 卽一的 성격을 비판한 것으로 여기에서는 知와 行의 관계는 相互媒介의인 것이라고 할 수 있는데, 이상 요컨대, 퇴계의 학문관에 있어서는 學과 勉의 공부를 중시하여 그 공부를 통해 義理(善)의 知와 行을 並進시키 나가는 것을 학문의 이상으로 삼았으며, 理의 철학의 철저화로 나타난 퇴계 철학의 이상주의적 성격은 『正己而物正』 하는 맹자의 大人의 이상에 그 학문의 이상을 일치시키고 있다.

『敬의 철학』, 『理의 철학』(主理的 性理說)으로 일컬어지는 퇴계의 학문은 두드러지게 心學的 경향을 드러낸다. 그러나 이 때의 心學은 陽明心學과는 다르다. 그래서 지금까지 흔히, 퇴계 자신의 글 속에 보이는 『心學』이란 말을 번역함에 있어 陽明心學과의 혼동을 막기 위해 『心性의 學』이라고 하여 왔는데 필자는 『心學』이라고 그대로 쓰는 것이 옳다고 생각한다.

맹자는 양명의 『心の 철학』의 출발점인 동시에 주자의 『理의 철학』의 출발점이기도 하며, 퇴계의 『理의 철학』이나 『心學』의 연원도 맹자이다. 맹자는 넓은 의미로 본 유교적 心學의 개조이기도 하다. 퇴계에 있

93) 그런데 여기서 좀 더 거슬러 올라가면 퇴계의 학문의 이상은 『논어』(憲問篇)에 보이는 『爲己之學』의 이상에까지 그 연원이 소급될 수도 있다. 퇴계는 爲己之學의 내용을 道理와 德行이라 보고, 道理는 (學을 통해) 마땅히 알아야 할 바, 德行은 (勉을 통해) 마땅히 행하여야 할 바라고 하였다. -『言行錄』 권1, 영인본(하) p.799 하단.

어서의 학문의 이상이 맹자의 大人의 이상에 일치하는 것으로 필자가 보는 것은 바로 이 孟子心學이 지니고 있는 연원적 성격 때문이다.

修己의 학문의 兩翼, 兩輪인 居敬과 窮理는 그 중 하나도 결하여서는 아니되는것이어서, 이 점에 있어 退溪心學의 한 성격은 陽明心學과는 엄별된다고 하는 점에 있다. 『心經後論』에서의 정황돈의 朱陸混同論(朱陸調和論)에 대한 퇴계의 통렬한 비판이 그것을 말해 준다.

그러나 自彊不息하여 평생을 手不釋卷하던 겹혀 성실한 학문인이었음에도 불구하고 퇴계에 있어서는 『성학십도』 전체를 敬으로써 주로 삼는 등 居敬쪽에 보다 근원적인 의미가 부여되어 그의 철학은 『敬의 철학』으로 불리기도 하며, 또 그에게 있어 실천이 따르지 않는 知와 그 폐단, 즉 口耳之習과 文義之弊의 문제는 심각한 것이어서 口耳之習과 文義之弊에 문제를 국한하는 한, 퇴계는 朱陸混同과 불교적 기미가 있는 정황돈이나 오징, 심지어 왕양명의 설까지도 그 일면의 진리를 인정 수용하고 있다. 그래서 정황돈에 문제점이 있음에도 불구하고 퇴계는 『心經』 곧 『心經附註』를 평생 존신하였다. 퇴계가 敬之如神明하고 尊之如父母한 대상이 바로 이 『心經附註』이었던 것이다.⁹⁴⁾

다시 말하여 『理의 철학』의 체계 속에서도 心學은 퇴계에 의해 더할 수 없는 중요성을 지녔으며 『遏人欲存天理』라고 하는 『理의 철학』의 중핵적 명제가 心學의 總要的 내용으로 파악되어, 『理의 철학』과 退溪心學은 여기에서 명확하게 연결되고 있다.

94) 『言行錄』 권2. 영인본(하) p.644 상단 『先生自言, 吾得心經, 而後知心學之淵源, 心法之精微, 故平生信此書如神明, 敬此書如嚴父』라고 한 문인의 기록이 보인다.