

퇴계 사상에서 理의 능동성의 의미

양명수*

목차

들어가는 말

1. 理發과 理의 능동성

1) 理의 능동성의 의미

2) 의지를 성에 가두라: 칸트와 그리스도교 사이

2. 理動과 理의 능동성

3. 理到의 문제

1) 물리에 이르는 것은 나요, 내 마음이다

2) 理가 스스로 이를 수 있다

나가는 말

<요약문>

理의 능동성은 마음을 움직이는 힘을 理의 작용에서 찾는 문제이다. 理發에서 理의 능동성은 칸트가 말한 대로 도덕명령 자체가 의지

이 논문의 발표일자	심사기간	수정 보완 기간	게재확정일자
2015.09.01	2015.11.09~11.25	2015.12.03~18	2015.12.22

* 양명수 : 이화여대 그리스도교학과 교수

를 규정하는 동기가 되는 것으로 이해할 수 있다. 그런데, 퇴계의 理는 도덕명령 곧 천명일 뿐 아니라, 인자한 마음이기도 하다. 그런 점에서 理는 서양 형이상학에서 말한 우주적 능동인의 모습을 띠기도 한다. 동기를 넘어 능동인이 되면, 理는 개인 의지의 규정근거를 넘어서 세상을 섭리하는 힘이 된다. 그 점을 말하는 것이 퇴계의 우주론에서 말하는 理動의 문제이다. 한편 퇴계는 진리인식에서 주객관계를 강조했다. 내가 물리의 극처에 이르고 내 마음이 이룬다는 것이 1567년의 글에서 강조한 바이다. 이처럼 주객관계를 강조한 것은 진리인식이 신비주의적 몰아일체가 아니라, 도덕적 실천을 위한 分殊理를 파악하는 데 있음을 말하는 것이다. 그러나 1570년의 글에서 퇴계는 理가 스스로 이룬다고 하는 理自到를 말한다. 인식에서 理의 주체와 능동성을 말하는 것이다. 理到는 인간의 노력에 진리가 화답하는 듯한 모양새요, 그래서 인간과 진리의 관계는 주체 대 주체의 관계이다. 대체로 理의 능동성은 理發에서 理動을 거쳐 理到에 이르는 과정에 더 강화되고 분명해진다고 할 수 있다.

〈주제어〉

理發, 理動, 理到, 能動因, 認識論

들어가는 말

퇴계는 많은 글을 통해서 형이상학인 성리학의 중요한 주제들을 모두 다루었다. 1559년 시작된 고봉과의 논쟁은 심성론의 문제로 출발했지만, 그 이후 제자들에게 보내는 글이나 논문 등에서 우주발생론도 다루고, 그리고 진리 인식론도 다루었다. 심성론과 인식론은 동서양 인문주의 철학의 중요한 주제였는데, 형이상학의 경우에는 우주론 또는 우주발생론도 함께 다루게 된다. 퇴계는 그런 주제들을 모두 심도 있게 다루며 자신의 주장을 폈다. 그 중에서 인식론에 해당하는 것이 이른바 格物致知를 다루는 부분이다. 格物은 『대학』에서 致知의 조건으로 설명되었으니, 유학에서 진리 인식론에 해당하는 부분이다. 퇴계는 1567년에 정유일에게 보내는 글 「格物物格俗說辯疑 答鄭子中」과 생의 마지막 해인 1570년에 고봉에게 보내는 편지 별지에서 格物과 物格의 문제를 다루었다.

퇴계가 인문주의 철학의 중요한 주제들을 다루면서, 이른바 진리의 능동성 문제가 제기되었다. 진리의 능동성이란 진리가 인간의 마음을 움직이는 힘을 가리킨다. 四端七情論에서 太極生兩儀 해석을 거쳐 物格의 논의에 이르기까지 理의 능동성 문제가 제기되었다. 심성론에서는 理發, 우주론에서는 理動, 그리고 인식론에서는 理到의 문제이다. 그 순서를 퇴계가 의도한 것인지 알 수 없으나, 理發에서 理動을 거쳐 理到로 갈수록 理의 초월성과 능동성은 더 분명해지는 양상을 보인다. 퇴계가 理發을 말하며 보여준 理의 초월성과 능동성은 우주론인 理動에서 더욱 분명해진다. 우주론은 천지만물이 생긴 과정을 설명하는데, 사물의 생성변화를 주관하는 理를 말하면 초월적 위치가

더 분명하게 된다. 그런데, 인식론인 理到에서 퇴계는 理의 능동성을 더욱 분명하게 언급하고 있다.¹⁾

심성론과 우주발생론 그리고 인식론은 동서양 인문주의의 공통된 주제이다. 모든 인문주의의 관심은 언제나 공동체를 위한 도덕성 확립에 있고, 그 가능성을 인간 안에서 찾기 위해 심성론 곧 인간의 마음과 본성에 대한 이론을 전개한 것이다. 한편 동서 인문학에서 우주론 또는 우주발생론은 도덕의 실현을 장려하기 위한 장치라고 할 수 있다. 플라톤은 『티마이오스』에서 우주발생론을 전개하기 전에 『국가』 등의 책에서 선의 이데아론을 펴서, 도덕적 관심에서 우주론이 생겼음을 암시하고 있다. 인문주의에서 우주론의 출현은 곧 형이상학의 출현이요, 형이상학은 개인의 도덕적 실천의 힘을 우주의 바탕이 되는 원리로부터 이끌어내려고 한 것이다. 그런 점에서 형이상학은 도덕 형이상학이다. 플라톤의 우주형성설도 인간 본성론과 연결되는 도

1) 퇴계 사상에서 理의 능동성을 인정할 것인지에 대해 학자들 사이에서 의견이 갈린다. 理의 초월성과 실체성을 강조하고 나아가 인격성까지 인정하는 학자들은 대개 理의 능동성을 인정한다. 그러나 理의 능동성을 인정할 수 없다는 학자들도 있다. 능동성을 둘러싼 다양한 학설에 대해서는 좋고, 「退溪의 七情論과 惡의 문제」, 『퇴계학보』, 122집(2007) 및 「칸트의 動機論에 비추어 본 퇴계의 理發」, 『퇴계학보』, 123집(2008)에서 다루었다. 그런데 동서양을 막론하고 형이상학을 정립한 후에 그 형이상학적 원리에 능동성을 인정하는 것은 낯선 일이 아니다. 서양의 고대 및 중세 형이상학은 能動因이라는 이름으로 형이상학적 실체의 능동성을 말했다. 퇴계의 성리학은 서양 형이상학과 미묘한 차이를 보이면서도 공통된 관심사를 드러내고 있으며, 다만 유학의 사고범주 안에서 理의 능동성을 말했다고 보는 것이 옳을 것 같다. 그러므로 理의 능동성을 인정할 것인가 말 것인가 보다는 능동성의 의미를 밝히는 게 더 옳은 일로 여겨진다. 그럴 때 학자들 사이의 이견도 좁혀질 것으로 보이며, 동서양의 보편적 관심과 사고 체계도 드러나면서 동시에 그 차이도 드러날 것이다. 理의 능동성을 인정한다고 해서 물리적 운동을 의미하는 게 아님은 두 말할 나위가 없다.

덕 형이상학인 것이다.²⁾ 그는 『티마이오스』에서 세상이 생기기 전에 영원한 선의 이데아가 있고, 그 영원한 것을 본떠서 세상이 생성되었다고 설명한다.³⁾ 이것은 세상의 바탕(archē)에 선한 힘이 있으니 선으로 악을 이기라는 말이다. 도덕적 당위를 이행할 힘을 우주론을 통해 얻고자 하는 것이다. 주희의 말, “천지가 생기기 전에 틀림없이 理가 먼저 있었다”고 한 것도 마찬가지이다.

플라톤이 『국가』에서 전개하는 진리 인식론도 도덕적 인식과 관련된 것이다. 플라톤이 말하는 진리는 선의 이데아로서 이념적 선이다. 현실의 오염된 선이 아닌 순수한 이념적 선을 깨달아 아는 것이 진리 인식이다. 플라톤은 태양의 비유를 통해 진리 인식론을 전개하는데, 태양이 빛을 비추어주어야 세상 만물을 제대로 볼 수 있다.⁴⁾ 진리인 태양은 직접 볼 수 없으며 다만 그 빛이 나를 비추고 사물을 비춘다. 진리의 도움을 받아 사물을 볼 수 있다. 진리의 빛이 먼저 나와 사물에 이르러 있기 때문에, 내가 사물의 이치를 알 수 있는 것이다. 진리의 빛이 모든 인식의 근원이다. 이것은 신학자 아우구스티누스에게서 조명설이라고 하는 계시 인식론으로 발전된다. 퇴계가 理到를 통해 말하려는 것은 서양의 인문주의와 신학이 발전시킨 진리인식론에 비추어 어떤 의미가 있을까?

퇴계의 理發과 理動과 理到는 형이상학과 신학을 발전시킨 서양의 인문주의 전통과 그 관심이나 논리 전개 방식이 비슷하다. 그렇다면,

2) “티마이오스님께서는 …… 먼저 우주의 생성에서부터 이야기를 시작해서서 인간의 본성에 대한 이야기로 끝내시는 것이 좋을 것 같이 생각되었습니다.” 플라톤, 『티마이오스』, 박종현 역주(서울; 서광사, 2000), pp.73~74(27a).

3) 『티마이오스』, pp.75~79(27d~29a).

4) 플라톤, 『국가』, 박종현 역주(서울; 서광사, 1997), pp.434~438 (507b~509b).

퇴계가 物格을 가리켜 理自到를 말할 때, 그는 진리 인식이 진리 자체의 주도로 이루어진다는 것까지 인정하는 것일까? 퇴계의 논리의 연결성을 보기 위해 먼저 理發과 理動에서 보인 理의 초월성과 능동성 문제를 살펴보고, 그 다음에 理到의 문제를 다루겠다. 理의 초월성과 능동성 문제는, 理와 氣의 不相雜 不相離의 변증법, 도덕적 理氣 이원론과 우주적 氣 일원론의 변증법, 心發과 性發의 변증법, 그리고 理의 초월과 내재의 변증법에서 과생된 문제라고 할 수 있다. 理가 그리스도교의 신처럼 세상 밖의 완전한 초월자이면 능동성 문제에 異論이 없는데, 초월자이지만 동시에 사물에 내재해 있기 때문에 문제가 되는 것이다.

1. 理發과 理의 능동성

퇴계가 직접 理의 초월이나 능동이라는 말을 언급한 적은 없다. 理의 능동성을 인정하면 理를 활성화하게 된다. 율곡이 비판하는 대로 理의 無爲를 부정하는 듯 보이고, 우암 송시열이 비판하는 대로 理를 活物로 본다고 할 수 있다. 실제로 1570년 고봉에게 보내는 편지에서 퇴계는 物格을 설명하면서 理의 무위를 부정하고 理가 死物이 아니라는 발언을 하고 있다.⁵⁾

5) “전에는 단지 본체의 무위한 줄로만 알았고, 신묘한 用이 드러나게 행해질 수 있는 것을 알지 못하여 거의 理를 죽은 물건으로 인식하듯이 했으니, 도와의 거리가 어찌 매우 멀지 않았겠습니까[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 其去道不亦遠甚矣乎]?” 『국역 퇴계전서』(서울; 퇴계학연구원, 2003), 5권, p.292. 『退溪先生文集』, 18, 31, 「答奇明彦 別紙」.

1) 理의 능동성의 의미

만일 理를 살아 있는 인격적 실체로 보면 그리스도교의 하나님과 비슷해지고 인문주의적 신념과 맞지 않는다. 인문주의는 행위와 인식에 있어서 인간의 주체성과 주재를 말하고자 하는 것이기 때문이다. 그러나 고대 그리스 철학은 형이상학적 실체의 힘을 빌려 인간의 주체성을 확보하려고 했다. 아리스토텔레스는 형이상학적 실체를 能動因이요, 目的因이라고 불렀다. 능동인(causa efficiens)은 작용인이라고도 불린다. 능동인이란 우주론적인 표현으로서, 만물의 생성변화 운동의 원인이요 기원이 되는 힘을 가리킨다. 그러나 우주론은 도덕론에 연관되어 있으니, 능동인을 통해 말하려는 것은 인간 마음의 변화였다. 참인간이 되도록 인간의 마음을 움직이는 힘을 우주론적 원리에서 찾으려는 것이었다. 그러므로 진리의 능동성을 말하고, 나아가서 활물처럼 보는 것이 인문주의자들에게 낯선 것은 아니다. 오히려 세련된 형이상학을 정립한 성리학의 경우에 理에 능동적 힘을 인정하는 것은 자연스런 사유의 발전이라고 할 수 있다.⁶⁾

능동인의 문제는 무엇이 마음을 움직여 도덕적 선을 실현하게 할 것인가의 문제이다. 근대 인문주의자인 칸트는 이것을 ‘동기’라는 말로 표현했다. 칸트에게서 도덕 행위의 동기는 도덕법 자체에 있다. 중세 형이상학에서는 도덕법이 초월적 실체의 모습(존재 자체, 로고스,

6) 몽베원 교수는 주희 본체론에서 體는 목적성과 능동성을 지니고 있다고 본다. 몽베원, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 역(서울: 예문서원, 2008), p.312. 한편 마테오 리치는 성리학의 소이연 개념을 빌어 그리스도교의 천주를 설명하는 과정에, 천주를 能動因과 目的因으로 본다. 마테오 리치, 『천주실의』, 송영배 외 옮김(서울: 서울대학교 출판부, 1999), p.60. 리는 천주와 달리 기와 분리할 수 없다. 다만 도덕적 측면에서 초월적 실체로 인식될 수 있으며 능동성을 인정할 수 있다.

부동의 동자)을 하고 있었고, 신학에서는 인격적 실체인 하나님의 뜻이 도덕법 역할을 한다. 유학에서는 도덕법을 天命이라고 했고, 퇴계의 理도 當然之理로서 천명이다. 그 理가 능동성을 갖는 것은, 칸트처럼 도덕법 자체가 동기가 되는 것으로 이해할 수 있다. 다른 말로 하면, 명령하는 하늘의 법이 그 명령을 이행하는 힘도 준다는 얘기이다. 물론 퇴계의 성리학은 理學으로서 칸트의 동기론과 다른 측면이 있다. 퇴계가 말하는 理의 능동성은 우주론과 인식론으로 확대되면서, 理의 초월성이 강조되고 인격화되는 경향을 지니게 된다.

그러나 인간의 주제를 말하는 인문주의가 왜 인간의 마음의 능력만 말하지 않고 형이상학적 실체의 힘을 끌어들이는가? 형이상학의 등장은 인간 마음의 악함을 심각하게 느낀 데서 비롯된 것으로 보인다. 고대 그리스 형이상학은 그리스 신화를 비신화화 하면서 탄생했지만, 그리스 신화의 이원론적 세계관의 영향을 받았다. 그리스 신학에서는 인간 세상을 악으로 보고 세상에 태어나는 것 자체를 타락으로 보았다. 그리스 철학은 그러한 비극적 세계관을 비신화화하고 인간의 본성에서 선의 가능성을 보려고 했다. 그러나 세상의 악이 그렇게 만만하지 않다는 걸 알고 있었다. 세상이 너무 악하면 개인이 그 세상을 이기고 선을 실현하기가 어렵다. 동서양의 인문주의는 플라톤이든 맹자이든 모두 세상의 악을 보았다. 그런 중에서도 인간이 지닌 덕성을 믿고 세상이 새로워질 가능성을 말하고 희망을 말했던 것이다. 그런데 고대 그리스에서는 중국이나 한국보다도 인간 세상의 악을 더욱 심각하게 보아서 형이상학적 실체의 선한 힘에 의지할 필요가 있었다. 존재 신학(onto-theology)을 통해서, 아리스토텔레스는 형이상학을 정립하고, 스토아학파는 우주를 섭리하는 로고스를 말했다. 한편, 그리스도교는 인간세상의 부패를 그리스 인문주의보다 더

심각하게 보았기 때문에, 형이상학적 실체에 인격성을 부여했다. 맹자는 良知 良能을 말했지만, 그리스도교는 동서양 인문주의와 달리 인간의 無知와 無能을 말했다. 그래서, 선을 행하는 데 있어서 주재자는 오로지 하나님의 몫이 된다. 그리스도교 하나님은 그리스 형이상학의 능동인보다 더 분명한 주재성을 띤다. 초월적 실체의 활동에 방해가 되지 않도록 인간의 마음은 최대한 비우고 하나님이 내 마음 안에서 활동하게 해야 한다. 그렇게 할 때 비로소 나는 선하고 의로운 일을 할 수 있다. 신학만큼은 아니더라도, 인문주의 형이상학에서는 선한 형이상학적 실체의 섭리가 인간의 선한 본성이 발현되는 데 중요한 역할을 한다. 그것이 형이상학적 실체의 능동성 문제이다.

퇴계의 理發과 理動도 같은 문제의식에서 태동한 것으로 보인다. 理와 氣를 말하는 성리학의 탄생 자체가 맹자와 같은 성선설에 머무르지 않으려는 의도를 보인다.⁷⁾ 성리학에서는 本然之性 뿐 아니라 氣質之性도 말한다. 세상에 살며 형성된 악의 성향이 본성처럼 자리 잡고 있는 것이 기질지성이다. 퇴계는 고봉과 달리 실천의 차원에서 본연지성과 기질지성을 대립시키는 데, 악의 성향이 본연의 선한 본성을 늘 위협하고 있다고 생각했기 때문이다. 그리하여 퇴계는 理와 氣를 대립시킨다. 本性은 곧 理를 가리킨다는 性卽理의 성리학은 본성의 덕의 발현의 힘을 우주의 原理에서 찾고자 한다. 眞理는 인간의 마음에 명령할 뿐 아니라, 우주의 생성변화를 명한다. 理氣合命物인

7) “맹자는 성은 선하다고 말하면서, 부여받은 기는 말하지 않고, 사람은 모두 요순 같은 이가 될 수 있다고 하였다 …… 나의 성이 이미 선한 데 무엇 때문에 성현이 되지 못하는가를 생각해보면, 그것은 오히려 부여받은 기에 의해 해를 입기 때문이다[孟子道聖善，不言氣稟，只言人皆可以爲堯舜… 看來吾性既善 何故以不能爲聖賢，却是被這氣稟害.]” 주희, 『주자어류』, 이주행 외 역(서울; 소나무, 2001), 4~59.

데, 理와 氣가 분리될 수 없지만, 그럼에도 불구하고 理가 氣보다 먼저 있었다. 이것은 도덕적 차원에서 理氣 이원론을 말하는 것이다. 우주적 차원에서는 氣 일원론이다. 氣로 이루어진 세상이 있을 뿐이다. 그러나 氣와 다른 理를 우주론에 등장시키는 순간부터 형이상인 理는 형이하인 氣와 대립적이면서 초월적이다. 理는 氣 안에서 유행하지만, 그러나 氣를 초월해 理가 氣를 낳고 움직인다. 이것은 氣로 대표되는 세상의 악을 이길 능력이 우주적 생성변화의 원리에 들어 있음을 말하고자 하는 것이다. 형이상학적 실체인 理에 純善이라는 도덕적 값이 매겨진다. 플라톤의 형이상학에서 이념적 선을 말하는 것과 똑같다. 한편 성리학에서는 理를 仁한 마음으로 보기도 한다. 理를 仁으로 말하는 것은, 천지가 생기기 전에 덕스러운 어떤 마음이 있었다고 보는 것이다. 덕스런 마음에서 천지가 생성된 것이다. 흔히 생성변화라고 하는데, 핵심은 변화에 있다. 어떻게 생겨났느냐는 것은 어떻게 새로이 변화할 것인가를 말하려는 것이다. 우주의 덕스러운 마음이 개개인을 초월해서 전체 인간사를 덕스럽게 꾸려나가고 섭리할 것이다. 나는 믿음을 가지고 우주의 마음에 이끌려 가야 한다. 내 의지로 하는 게 아니라 우주의 마음에 이끌린다는 표현이 가능하다. 이것이 理의 초월과 능동성에 관한 문제이다.

理는 일차적으로 초월이고 이차적으로 내재이다. 理氣 不相離의 원칙에서 보면 理는 처음부터 氣에 내재해 있어야 한다. 氣의 활동이 곧 理의 활동이지, 理의 활동이 따로 있을 수 없다. 그것은 우주적 일원론의 신념을 지켜서, 성리학이 그리스도교 신학처럼 되지 않게 하는 역할을 한다. 그러나 氣와 다른 理라는 개념을 등장시킨 순간부터 氣에 대한 理의 초월성을 염두에 둔 것이다. 그래서 理氣 不相雜이다. 주희가 理가 氣보다 먼저 있었다고 할 때, 그 ‘먼저’가 理氣 不相雜을

가리킨다. 그 ‘먼저’는 시간으로 앞선 것이 아니라 우월성을 가리킨다. 理라는 개념은 氣를 이기는 힘으로서만 그 존재 의의가 있는 개념이다. 理는 인간 세상의 악한 힘을 이길 선한 힘이다. 물론 성리학은 세상이 새로워질 길을 개인의 자기 수양에 맡겼기 때문에, 초월적 선으로서의 理는 사람 내면의 理와 다르지 않다. 인간의 본성 또는 이성을 가리킨다. 그러므로 세상을 이긴다는 것은 곧 인간 안에 들어 있는 선한 본성이 악의 성향을 이긴다는 뜻이다. 氣를 이기는 理의 초월성은 氣質之性을 이기는 本然之性의 힘이다. 그러므로 理의 초월성은 두 가지 측면을 지닌다. 하나는 개인을 넘어 우주적 차원에서 사물 전체의 생성변화를 주도하고 있는 점에서 理의 초월성이 드러난다. 그리고, 개인 안에서 선한 본성이 악의 성향을 이기는 힘으로서 초월적이다. 성리학에서 우주적 차원은 대체로 개인 내면의 도덕적 차원을 염두에 둔 것이다. 여하튼 理의 초월성 때문에 퇴계는 人心과 道心을 대립시킬 수 있었다.⁸⁾ 인심과 도심을 대립시킨 것은, 마치 인간이 의지적으로 선을 행하는 게 아니라, 도의 마음에 이끌려 선이 이루어지는 것처럼 말하는 것이다.

그런 점에서 理는 인간 안이면서 인간을 초월한 것이다. 그리고 인간 안에 있으면서 사물 안에 내재한 것이다. 나는 이것을 안팎의 변증법이라고 부르려고 한다. 성리학의 理가 사람 안에 있으면서 밖에 있기 때문이다. 밖이란 바깥 사물을 가리키기도 하지만, 인간 위 곧 초월적 理의 위상도 가리킨다. 안팎의 변증법에서 理의 위치는 세 곳이다. 인간의 안과 사물의 안, 그리고 인간과 사물의 위다. 理는 인간

8) 『국역 퇴계전서』, 9, 169. 『退溪先生文集』, 37, 26, 「答李平叔」 인심은 이미 한쪽에 떨어져 있어 도심의 명령을 듣고서야 하나가 될 수 있다고 퇴계는 말한다.

과 사물에 대해 형이상자로 초월적이면서 동시에 내재적이다. 月印千江의 비유로 말하고자 하는 게 그것이다. 달이 강 위 하늘에 떠 있으니, 이는 초월을 뜻한다. 그러나 하늘의 달과 똑같은 달이 천 개의 강 위에 각각 새겨져 있으니, 이는 내재를 가리킨다.

퇴계는 理發과 理動을 통해서 理氣不相雜 곧 理의 초월성을 강조했다. 초월성은 곧 능동성을 가리킨다. 이것은 도덕 실천과 세상 변화에서의 理의 주재를 말하는 것이니, 理가 주재할 때만, 인간의 마음이 주재하는 것이라 할 수 있다. 理가 주재하는 것은 理가 氣를 이기는 것이요, 순수한 덕성이 오염된 선과 악을 이기는 것이고, 본연지성이 기질지성을 이기는 것이기 때문이다. 그것은 인간의 본심이 세상에 물든 마음을 이겨 행위를 주재하는 것이다. 理의 주재란 결국 인간 本心の 주재이다. 理의 주재를 말할 때만이 본마음의 주재가 가능하다. 그래서 理의 능동성 얘기가 나오는 것이다. 다시 말해서 理의 능동성을 주장하는 까닭은, 理의 주재를 통해서만 비로소 인간의 본마음의 주재를 말할 수 있기 때문이다. 성리학은 心學으로서 心統性情을 말하기 때문에 마음의 주재를 말하지 않으면 안 된다. 그러나 理學으로서 理의 주재를 통해서, 그리고 理의 주재와 함께만 마음의 주재를 말할 수 있기 때문에 理의 능동성과 초월성을 말하게 되는 것이다.

2) 의지를 성에 가두라: 칸트와 그리스도교 사이

理의 능동성을 말하게 된 것은, 퇴계가 선악을 넘어선 순수한 선을 추구하기 때문에 일어나는 현상이다. 이것은 퇴계사상의 관념론적 측면을 보여준다.⁹⁾ 고대의 인문주의자 플라톤과 근대의 인문주의자 칸

트가 모두 순수한 선을 추구한 까닭에 관념론 또는 이상주의 전통에 속한다. 순수한 선을 추구하는 까닭은 높은 절대의 경지에서 모든 사태를 섭렵하기 위한 것이다. 퇴계는 고봉과의 논쟁에서 선악의 기미를 없애기 위해 “의지를 성에 가두라”고 말한다.¹⁰⁾ 이 말은 인간이 할 수 있는 게 없다는 선언으로 들리기도 한다. 그때그때 마음먹고 선한 행위를 할 수 있지만, 그러나 악에게 지기 십상이다. 우리 의지는 이미 악에 기울어 있다. 그렇다면 비관주의에 빠질 것인가? 어떤 인문주의도 비관주의와는 거리가 멀다. 그렇다면 희망은 어디서 오는가? 퇴계의 경우에 우주를 섭리하는 理의 힘이 희망의 근거이다. 인간의 의지는 일상에서 이미 악에 기울어 있다. 그러므로 나의 의지에 의해 선악이 갈리는 것이 아니라, 의지 너머의 理가 나를 부릴 때 선이 생기는 것이다. 고봉과 달리 퇴계에게 가치 중립지대는 없다. 선 아니면 악이고, 일상은 악하다. 주희가 말한 대로 모든 일상적 감정에 自私用知 곧 자기 위주의 마음이 개입되어 있기 때문이다. 퇴계가 칠정을 사단과 구분해서 氣發이라고 따로 말하는 까닭이 거기에 있다.¹¹⁾

칠정도 본래는 선하지만, 악에 흐르기 쉽다고 퇴계는 말한다. 본래

9) 관념론이라고 하면 현실을 모르는 추상적 사유라는 비판적 의미를 떠 올리게 된다. 일본인들이 만든 번역용어로 보인다. 그러나 관념론의 원래 의미는 생각에서나 가능할 것 같은 순수한 선의 세계를 현실에 실현하기 위해 치열한 자기 수양을 요구하고 실천하는 사상이라는 뜻이다. 관념론자들은 인류의 스승들로서 선악이 뒤엉켜 살아가는 인간세상을 향해 온전한 목표와 기준을 제시하는 역할을 했다.

10) “朱子云防意如城”, 『국역 퇴계전서』, 7, 324. 『退溪先生文集』, 29, 5. 「答金而精」

11) 이런 문제는 좋고, 「퇴계의 칠정론과 악의 문제」, 『퇴계학보』, 122집(2007)에서 다루었다.

선하다는 것은 칠정이라는 생활 감정도 살려고 하는 生意에서 나온 것이기 때문이다. 살려고 하는 의지 자체는 선하지도 않고 악하지도 않다. 아니, 生生之理를 선의 핵심으로 보는 유학의 관점에서 보면 生意는 선이다. 죽으려고 하지 않고 살려고 하는 것은 선하다. 퇴계는 정자의 말을 빌어 말한다. “선악이 모두 天理이니 악이란 것이 본래 악한 것이 아니라 다만 지나침과 미치지 못함이 있어서 이와 같은 것입니다.”¹²⁾ 악이란 것도 生意에서 생긴 것이다. 생의 곧 살려고 하는 의지는 나쁜 게 아니니 본래 선하고, 그런 점에서 악이란 없고, 악도 天理이다.¹³⁾ 악은 생의가 지나쳐서 자기만 살려고 하는 것이다. 지나침이 악이라는 말이 그 뜻이다. 그렇다면 악을 모자람으로 보는 것은 무엇인가? 선이란 남과 더불어 사는 생의 의지가 되어야 하는데, 이 기심은 더불어 사는 생의가 모자란 것이라 할 수 있으니, 미치지 못함이다. 악이 따로 있는 게 아니라, 선의 모자람이 악이다.

이것은 악을 선의 결핍(privatio boni)으로 보는 아우구스티누스의 유명한 선언과 유사하다. 그리스도교는 선을 존재론적 실체로 보고, 악은 인간의 의지에서 생기는 것으로 보았다. 의지는 이미 타락해서 선을 만들지 못한다. 흔히 말하는 선은 순수한 선이 아니고 상대적 선이요, 악 안에서의 선일뿐이다. 의지는 선을 만들 수도 있고 악을 만들 수도 있지만, 반복된 악의 습관 때문에 습관적으로 악을 행한다. 희망은 세상을 攝理하는 하나님에게 있다. 알고 보면, 세상을 낳고 주관하는 하나님이 선하니, 선한 하나님에게서 나온 세상은 본래 선하

12) “程子謂善惡皆天理 謂之惡者本非惡 但過與不及 便如此”, 『국역 퇴계전서』, 5, 235. 『退溪先生文集』, 17, 31. 「答友人論學書今奉奇明彦」.

13) 주자의 주에서는, 악도 天理라고 한 것을 주자가 매우 해괴하다고 했다. 그러나, 남을 해치는 악도 자기가 살려고 하는 생의에서 나온 것이라는 점을 이해하면, 정자의 말을 이해할 수 있다.

다. 존재하는 것은 모두 선하다고까지 할 수 있다. 선은 실체이지만, 악은 실체가 아니며, 다만 선한 하나님의 뜻을 피하고 벗어나는 인간의 의지와 그 행태가 악이다. 작용인 또는 능동인은 선한데, 인간의 의지는 결핍인(causa deficiens)의 역할을 해서 선한 힘을 피한다.¹⁴⁾ 악은 선의 결핍이다.

이런 사유 방식이 성리학에서도 보인다. 음양오행과 만물이 선한 理에서 나왔다면, 세상의 모든 존재는 선하다.¹⁵⁾ 악이란 독립된 지위를 갖지 못하고, 다만 선의 결핍이 악이다. 악도 生意에서 나온 것이데, 生意는 선하다. 그러나 다른 사람과 함께 있으면서 지나침과 모자람이 생겨, 인간의 살려는 의지는 자기 위주로 생각하는 이기심으로 바뀌었다.¹⁶⁾ 일반 생활에서 생기는 감정은 언제나 自私用知의 전략이 들어 있어 악에 흐른다. 그런데, 자기를 이롭게 하는 이기심이 왜 나쁜가? 아담 스미스의 『도덕감정론』에 따르면 自私用知는 악이 아니다.¹⁷⁾ 근대 자본주의 윤리의 기초를 마련한 아담 스미스는 이기심을

14) 아우구스티누스, 『신국론』, 성염 역(왜관: 분도출판사, 2004), 12, 7, p.1263.

15) 朱子語類에는 이런 말이 있다. “하늘이 사물을 낳으니, 모든 사물은 참되다 ([之生物也, 一物與一无妄].” 『주자어류』, 4~2.

16) 퇴계는 輔廣의 말, “利心은 사람에게 본래 없는 것이나 단지 자기가 있고 상대가 있어 피차 상호의 갖은 형체로 인하여 문득 생겨나오게 된다”를 인용하면서 이렇게 말한다. “그 상호 간에 갖고 있는 형체로 말미암아 일일마다 모두 자기에게만 좋게 하려고 할 뿐, 다시 그 事理의 어머함을 計較할 겨를조차 갖지 않는 것이 바로 利心입니다. 만일 좋은 여색을 좋아하는 경우라면 단지 欲心이라고 말할 뿐이지, 利心이라고는 말할 수 없습니다[由其相形而事事都要好於己 復不暇計如何 此卽利心也 若好好色之心 只當言欲心 不可言利心].” 『국역 퇴계전서』, 9, 82. 『退溪先生文集』, 36, 5. 「李宏中 問目」.

17) 아담 스미스는 인간의 감정을 크게 둘로 나누는데, 자기를 위한 이기적 감정과 남을 위한 자비의 감정으로 나눈다. 적절한 이기적 감정은 도덕적일 수

나쁘게 보지 않았다. 남을 해치지 않는 선에서 이기심은 오히려 사회 발전의 원동력이 된다고 본다. 그러나, 순수하고 높은 차원의 도덕성을 요구한 중세 철학에서 이기심은 악의 표본이다. 근대의 칸트 역시 순수한 선을 추구했으므로 이기심을 경계했다. 악의 잠재력을 제거해서 순수한 선을 찾고자 하는 것, 그것이 마음 깊숙한 곳까지 들어가 정화하고자 했던 道學의 관심이요, 동서양 중세 철학과 신학의 공통 관심사였다.

利心에 휩싸인 情을 퇴계는 氣發이라고 했다. 氣發이란 外物에 사로잡힌 마음을 가리킨다. 칸트의 표현을 빌면, 의지의 “질료적 규정근거”이니, 질료가 의지를 사로잡고 있는 것이다. 퇴계에게서, 외부사태에 대한 인간의 반응은 理發이나 氣發이나 둘 중의 하나이다. 氣發이란 표현은, 내부에서 주관하여 외물에 대응하는 것[主於內應於外]이 아니라 외물에 사로잡힌 채 생겨나는 情을 가리킨다. 情은 순식간에 내 의지를 끌고 가기 때문에 마음이 손쓸 겨를이 없다. 그런데 알고 보면, 이미 마음이 利心에 가 있어서 칠정의 정이 발생하는 것이다. 그 마음을 氣心이라고 하니, 氣質之性이 발하여 생긴 것이다. 칠정이라는 정에는 이기적 의지가 축적되어 형성된 악의 성향이 작동한다. 그리하여 퇴계는 性發爲情이라는 원칙에 어긋나지 않고, 心統性情이라는 원칙에도 어긋나지 않으면서, 칠정과 사단을 각각 氣와 理에 분속할 수 있었다. 인간의 의지가 것처럼 이기심에 기울어 있다는 판단에서, “의지를 성에 가두라”고 하는 극단의 선언이 나온 것이다.

氣質之性이 본성처럼 자리 잡고 있어서 자기도 모르게 비의지적으로 몰욕에 이끌려 간다. 그러나 그 비의지는 사실 내가 좋아서 그렇

있다. 그는 심지어, 자신을 위한 행위는 실체이고 남을 생각하는 것은 그림자라고까지 말한다. 참조, 애덤 스미스, 『도덕감정론』, 박세일 역(서울: 비봉출판사, 2010), p.415.

계 마음을 먹은 결과 생겨난 습관을 가리킨다. 자발적인 내 의지의 축적으로 생긴 습관이며, 그러므로 비의지적 악도 내 책임이다. 악의 성향인 氣質之性은 내 책임이고, 선한 본성인 본연지성은 하늘이 준 것이다. 그러한 퇴계의 논의가 그리스도교 신학과도 매우 유사하다. 퇴계는 왕양명의 知行合一을 비판하며, 도의를 두고 인간은 “배워야 알고, 힘써야 행한다. 선을 모르는 자 있고, 알아도 행하지 않는다”고 말한다.¹⁸⁾ 이것은 모든 인간의 무지와 무능을 말한 그리스도교만큼 나가지는 않았지만, 맹자의 양지 양능과 차이가 있어 보인다. 분명한 것은, 퇴계가 성선설의 전통 안에 있지만 악의 성향을 매우 심각하게 인지하고 있었다는 점이다. 악의 성향을 두고, 퇴계는 그리스도교 신학과 칸트의 중간 썸 되는 위치에 있다고 할 수 있다. 그리스도교는 인간 의지의 전적인 타락을 말하고 선의 가능성을 인간을 초월한 선한 하나님의 활동에서 찾으며 인간은 하나님의 활동에 붙들리고 복종할 때 가장 자유롭게 선과 의를 행할 수 있다고 말한다. 퇴계도 형이상학적 실체 같은 理의 활동에서 선의 가능성을 찾는 점에서 그리스도교 신학에 접근하는 면이 있다. 그러나 우주론적 일원론을 포기한 것은 아니기 때문에 그리스도교 신학과 다르다. 다시 말해 초월적 실체가 존재론적으로 있는 것은 아니며, 인간 위의 理는 사실 인간 안

18) “사람의 마음 중에 形氣에서 나온 것은 배우지 않아도 저절로 알고 힘쓰지 않아도 저절로 能하여, 좋아하고 미워하는 마음이 있는 곳에 表裏가如一하다. 그러므로 잠깐 好色을 보면 곧 아름다움을 알아 마음에 진실로 좋아하며, 잠깐 惡臭를 맡으면 곧 그 악함을 알아 마음에 실제로 싫어하니, 이는 비록 行이 知에 붙어 있다 하더라도 될 것이다. 그러나 義理에 있어서는 그렇지 않다. 배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 능하지 못하여, 밖에 행하는 것이 반드시 내면에 성실한 것은 아니다. 그러므로 선을 보고도 선인 줄을 알지 못하는 자가 있으며, 선임을 알고도 마음에 좋아하지 않는 자가 있으니, 선을 본 때에 이미 스스로 선을 좋아한다고 이르는 것이 되겠는가?” 『국역 퇴계전서』, 10, 44. 『退溪先生文集』, 41, 27. 「傳習錄論辯」.

의 理이다. 한편, 인간의 악의 성향을 깊이 염두에 두면서도 신학이 아닌 인문주의라는 점에서 퇴계는 근본악을 말한 칸트와 유사한 점이 많다. 그러나, 칸트에게는 없는 우주론이 있어서 우주적 理가 인간의 의지를 움직이는 것처럼 말하는 점에서 칸트와 달리 어떤 종교성을 지닌다.

퇴계를 연구하는 학자들 중에는 活物은 心 뿐이라는 주장이 있는데, 그것은 당연한 얘기이다.¹⁹⁾ 모든 인문주의에서는 인간의 마음과 의지를 중시한다. 모든 건 마음먹기에 달렸다. 퇴계도 心統性情의 원칙 안에 있다. 그러나 마음의 활동을 말하는 퇴계가 의지를 성에 가 두라고 할 때, 그 의미가 무엇인지를 알아야 한다. 더구나, 성리학은 氣가 있기 전의 理를 仁한 마음으로 보지 않았는가. 活물은 마음뿐이라고 할 때, 그 마음은 인간의 마음 뿐 아니라 초월적인 우주의 마음도 가리키지 않겠는가. 퇴계는 성리학의 그런 측면을 면밀히 고찰하고 발전시킨 것이라 할 수 있다. 그런 각도에서 퇴계의 주장을 이해하는 데, 칸트 연구가 유용하고, 그리스도교신학도 유용하다. 퇴계학의 위치는 칸트와 그리스도교 신학 사이라고 할 수 있기 때문이다. 그런데, 理發의 의미는 일단 칸트적으로 이해해도 된다.

퇴계는 氣가 일으키는 생활감정인 칠정과 달리 理가 일으키는 감정이 있다고 했다. 그것이 四端이라고 했다. 칸트 역시 일상적인 감정과 전혀 다른, 도덕법칙이 일으키는 감정이 있다고 말했다. 그것을 도덕법에 대한 경외심이라고 했다. 그것은 물질적이지 않고 순수한 선을 산출하도록 의지를 이끄는 감정이다. 퇴계의 사단이나 칸트의 이

19) 전병욱, 「퇴계철학에서 理到의 문제」, 『동양철학』, 제38집(2012), p.7. 理의 능동성을 인정하면 理가 물리적으로 이동하는 것 아니냐는 논의와 비판(같은 글, pp.8~10)은 의미 없다. 능동성이란 理의 시공간적 이동을 의미하는 게 아니라는 점은 너무나 당연하기 때문이다.

성감정은 모두 감정이므로 의지가 손을 쓸 겨를이 없이 내 의지를 작동시켜 선을 만든다. 칸트에 따르면 이성의 법이 선을 "명령하고 또한 실제로 이끌어낸다."²⁰⁾ 그래서 칸트는, 도덕법이 임금이 되고 나는 신하가 되어 복종하는 것으로 말한다. 그와 매우 비슷한 말을 퇴계도 했으니, “도심이 주인이 되고 인심은 그의 명령을 듣게 해야 한다”²¹⁾는 얘기이다. 理를 절대자로 보고, 인간은 절대자에 복종해야 하는 것으로도 말한다.²²⁾ 이것은 퇴계가 말하고자 하는 理發의 의미를 잘 드러낸다. 理發이란, 일상적으로 선악을 판단하고 의지적으로 행하는 차원을 넘어, 순수한 선의 세계에 경외심을 가지고 붙들려 있음을 말하는 것이다. 그런 상태에서 행위가 나아가면 理가 작용인인 요 능동인으로서 마음을 주재하는 것이다. 물론 퇴계의 理와 칸트의 도덕법에는 차이가 있다. 理를 天命으로 보면 칸트의 도덕법과 같다. 그러나 퇴계의 理는 천명일 뿐만 아니라 仁한 우주의 마음이기도 하다. 그래서 칸트는 도덕법이 일으키는 이성감정을 敬畏心이라고 했지만, 퇴계의 理가 일으키는 이성감정에는 敬과 함께 四端이 포함된다. 사단은 仁한 우주의 마음이 인간에게 일으키는 덕성의 마음이다. 그래서 칸트에게는 의지의 규정근거로 동기라는 말이 어울리지만, 퇴계의 의지의 규정근거인 理에는 能動因이라는 이름이 어울린다. 능동인은 인간의 마음을 움직이는 선한 우주적 힘을 가리키는 것으로서, 서양 형이상학과 신학에서 쓰던 용어이다. 형이상학인 퇴계의 理學에서

20) 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 옮김(서울: 아카넷, 2004), p.183.

21) “必曰道心爲主 而人心聽命.” 『국역 퇴계전서』, 9, 67. 『退溪先生文集』, 39, 23. 「答洪胖」.

22) “理本其尊無對 命物而不命於物 非氣所當勝也.” 『국역 퇴계전서』, 4, 290. 『退溪先生文集』, 13, 17. 「答李達李天機」.

理는 능동인이다. 도덕법이자 우주의 仁한 마음인 理가 내 마음을 주재한다면, 그것이 理의 능동성이다.

그런데, 의지를 성에 가두는 것도 내가 할 일이지, 내 의지의 작용이 아닌가? 그렇다면 내 의지의 작용 없이 理가 발하는 일은 없는 것 아닌가? 어느 정도까지 理의 주재를 말할 것인가? 그리스도교에서는 자기를 부인하고 비우는 마음의 작용 역시 신의 은총이라고 말한다. 그러므로 신의 주재 안에서만 인간은 상황을 주재할 수 있다. 신의 주재 안에서 신의 주재를 통한 인간의 주재이다. 그것을 神律이라고 한다. 칸트는 自律을 말하기 때문에, 도덕법의 주재는 내 의지의 주재이다. 퇴계는 그 중간쯤에 위치한다. 理의 주재와 사람 마음의 주재는 양립한다. 사람 마음의 주재 없이 理의 주재를 말할 수 없고, 理의 주재 없이 사람 마음의 주재를 말할 수도 없다. 理의 주재만 말하면 그리스도교에 접근하고, 사람 마음의 주재만 말하면 칸트와 비슷하다. 퇴계의 사상은 인간의 주재와 理의 주재의 변증법적 통일이다. 인간의 마음대로 하지 말고 理에 이끌려야 하고, 理에 이끌리도록 마음을 비우는 것도 마음의 일이다. 理가 활동하도록 마음을 비우는 정도로 인간의 의지는 작동한다. 그것이 의지를 성에 가두는 의지이다. 내면에서 하늘의 의지를 받아들여 구체적 상황을 따라 하늘의 뜻이 이루어지도록 자신을 내어주는 의지이다. 그렇게 할 때 비로소 마음의 주재를 말할 수 있다. 퇴계가 理發을 통해 理의 有爲와 능동을 말한다 면, 그것은 마음의 주재를 말하기 위해서다.

그러므로 퇴계가 보는 理의 주재란 본마음의 주재를 가리킨다. 의지의 주재가 아니라 본래 하늘이 부여한 마음의 德性의 주재이다. 理發은 性發을 가리키는 것이다. 퇴계는 性發과 心發을 구분해서 사용했다. 心發이 아닌 性發을 말했으니, 性發은 心의 주재와 다른 차원을

말한다. 그러나 性發을 통해 心發을 말하려는 것이다. “性은 心을 기다려 발하고, 心은 性으로 말미암아 발한다”²³⁾고 했으니, 본성과 마음의 위상의 차이가 있어 보인다. 기다려 발한다는 것과 말미암아 발한다는 것은 서로 다르다. 性은 心을 ‘기다려’ 발한다는 것은, 마음의 활동이 없이 본성의 활동만 말할 수는 없음을 가리킨다. 그런데 心은 性으로 ‘말미암아’ 발한다고 했으니, 마음보다 본성에게 주도권이 있다. 선한 본성이 주재할 때, 마음이 제대로 상황을 주재하는 것이다. 그래서 퇴계는 본성의 주재와 마음의 주재를 동시에 말하고자 하는 것이다. “대체로 움직이는 원인이 곧 性이라면 心이 어찌 그 움직임을 오로지 주재할 수 있습니까?”²⁴⁾ 마음의 주재를 말해야 하지만, 마음의 주재만 말해서는 마음의 주재를 확보할 수 없다. 그래서 心發과 함께 性發을 말하고, 理發을 말하는 것이다.

2. 理動과 理의 능동성

理의 초월성과 능동성은 우주론인 理動에 가면 더 분명해 진다. 太極生兩儀는 『주역』에 나오는 문구인데, 주렴계가 『太極圖說』에서 학문의 주제로 삼아 논한 것이다. 太極生兩儀를 그대로 풀면 태극이 양의를 낳은 것이니, 낳을 生 자는 타동사이다. 태극과 理는 兩儀와 五

23) “性具於心而不能自發而自做 其主宰運用在於心 以其待心而發 故不可謂性先動也 以其由性而動 故不可謂心先動也.” 『국역 퇴계전서』, 7, 11. 『退溪先生文集』, 29, 5. 「答金而精」.

24) “夫所以動者是性卽心豈能專其動也.” 『국역 퇴계전서』, 7, 314. 『退溪先生文集』, 29, 7. 「答金而精」.

行을 낳아 세상만물의 생성변화를 주도한다. 그런데, 1560년에 정유 일에게 보내는 편지 별지에서 퇴계는 태극생양의의 生 자를 자동사로 풀었다. 그리하여 “理가 동하면 氣가 따라서 생겨난다”²⁵⁾고 했다. 이것은 生 자를 타동사로 할 때 생기는 문제 곧 태극과 음양이 같은 종류가 되는 것을 막기 위해서이다. 다시 말해서 理의 초월성을 강조하기 위한 것이요, 도덕적 이원론을 한층 강하고 분명하게 주장한 것이다. 理의 초월성은 1564년에 쓴 글인 「非理氣爲一物辯證」에서도 분명해진다. 또한 1568년에 쓴 글에서 퇴계는 태극의 초월성을 분명하게 말하기 위해 理가 氣의 상대가 되지 않는다고 말한다.²⁶⁾ 이것은 천명이 스스로 유행하고 주재한다는 논의의 결론으로 말한 것이다. 理의 초월성과 절대성은 결국 理의 주재를 말하기 위한 것임을 알 수 있는 대목이다.

理의 초월성은 理의 주재를 말하는 것이고, 理의 주재란 理가 인간의 마음을 움직이는 능동인임을 말하고자 하는 것이다. 이 문제에서 퇴계는 다시 타동사 生 자를 들고 나온다. 生 자를 놓고 자동사와 타동사의 변증법을 통해 퇴계는 理의 초월성과 능동성을 확보하려고 했다. 1570년에 이공호에게 쓴 편지에서 퇴계는 “理가 스스로 用을 가지고 있어서 자연히 양과 음을 낳는다고 말한다”고 한다.²⁷⁾ 理가 스스로 用을 가지고 있음은 理를 만물의 作用因으로 보는 것이고, 만물의 생성변화를 주도하는 理의 능동성을 가리킨다. 그것은 타동사 生

25) “理動則氣隨而生.” 『국역 퇴계전서』, 7, 115. 『退溪先生文集』, 25, 34. 「答鄭子中別紙」.

26) “理本其尊無對 命物而不命於物 非氣所當勝也.” 『국역 퇴계전서』, 4, 290. 『退溪先生文集』, 13, 17. 「答李達李天機」.

27) “理自有用 故自然而生陽生陰也.” 『국역 퇴계전서』, 9, 273. 『退溪先生文集』, 39, 28. 「答李公浩問目」.

자와 연관된다. 生 자가 타동사로 될 때, 理는 만물의 생성변화를 직접 주도하고 주관하는 활동의 주체로 보인다. 자동사일 때는 理의 동정과 氣의 생성이 연관은 있지만, 직접 주관하는지가 분명치 않다. 퇴계는 “理가 동정이 있기 때문에 氣가 동정이 있다”고 한 주희의 말을 인용하면서, 理의 동정을 理의 能生 能發로 풀었는데, 그것은 理가 자체의 힘으로 낳을 수 있고 발동할 수 있음을 가리킨다. 理의 초월성과 능동성을 상당히 강조하는 것이다. 그러한 能生 能發을 理의 본연의 體와 구분해서 지묘한 用이라고 했다.

理 자체 안의 用을 인정하는 것은, 이미 1560년에 정유일에게 보내는 「論沖漠無朕萬象森然已具」라는 글에서 보이고, 1564년의 글 「心無體用辯」에서 보인다. 앞의 글에서, 퇴계는 주희를 인용하여 體 안에 用이 있기 때문에 體用一源이라고 말한다. “곧 體이지만 用이 그 가운데에 있으니, 이른바 같은 근원인 것”이고 “대개 體를 말하면 用의 이치가 이미 갖추어져 있으므로 하나의 근원이 되는 것”이다.²⁸⁾ 이는 理의 本體를 말하지만 작용의 문제를 제외하고 理의 本體를 따로 말할 수 없다는 것, 결국 理란 세상 문제에 응대해서 문제를 풀기 위한 것이라는 점을 말하는 것이다. 다시 말해 초월은 내재를 위한 것이다. 理의 초월성을 강조했기 때문에, 퇴계는 體 안의 用을 매우 강조하는 것이다.²⁹⁾

理와 氣 차원에서 體와 用을 보자면 理는 體이고 氣는 用이다. 우주론으로 볼 때 氣가 없이 理가 있을 곳이 없기 때문에 理는 氣에 내

28) “自理而言 則卽體而用在其中 所謂一源也... 言理則先體而後用 蓋舉體用之理 已具 所以爲一源也.” 『국역 퇴계전서』, 7, 79. 『退溪先生文集』, 25, 5. 「論沖漠無朕萬象森然已具」.

29) 이런 문제는 줄고, 「퇴계의 太極生兩儀 해석의 신학적 의미」, 『퇴계학보』, 125집(2009)에서 다루었다.

재한다. 생성변화의 운동은 氣의 작용이다. 그러므로 理의 動靜을 따로 말하기 어렵고, 氣의 동정을 보고 그것을 理의 동정이라고 말한다. 성리학은 도덕적으로 초월적 理를 설정했지만, 우주론적으로 氣 일원론을 버릴 수 없다. 그렇지 않으면 理는 氣 밖의 초월적 실체가 되기 때문이다. 초월적 理를 설정하면서 理의 활동을 말할 필요가 생겼지만, 대개 氣의 활동을 가리켜 理의 활동으로 본다. 체용일원은 것처럼 理가 氣와 별개의 실체가 아님을 확인하는 역할도 한다. 다른 말로 하려면, 체용일원이란 성리학에서 제시한 형이상의 理가 도덕적 당위를 통해 세상문제를 풀기 위한 것임을 말하는 것이다. 그러나 도덕 당위를 실현하는 힘을 보편적 원리에서 가져오려는 퇴계, 그래서 理를 초월적 실체처럼 보고 싶은 퇴계는 體인 理 안에 用이 있다는 점을 강조한다. 성리학의 안팎의 변증법에 따르면, 理는 인간 안이면서 인간 밖이다. 인간 밖은 인간 위를 가리키기도 하고, 외물 곧 바깥 사물을 가리키기도 한다. 인간과 사물의 위, 인간의 안, 사물의 안, 성리학의 理에는 그렇게 세 가지 위상이 주어져 있다. 체용일원을 理와 氣 사이에서 보는 것은 인간 위의 理와 사물 안의 理가 다른 게 아님을 말하는 것이다. 그렇게 되면 理의 초월성을 약화시키면서 능동성도 약화시킨다. 우주론적 氣 일원론의 차원에서 理가 氣와 나누어질 수 없음을 강조한 것이기 때문이다.

그러나 퇴계는 理의 초월성과 능동성을 강조하고자 했다. 그는 주희의 말을 빌어서 체용일원을 理 안에서 일어나는 동정과 관련지어 생각했다. 理라고 하는 體 안에 다시 用을 둔 것이다.³⁰⁾ 乾坤에서 볼

30) 朱熹, 『朱子語類』(四庫全書), 권67, 16a. 「易三·程子易傳」: “體用一源, 體雖無跡, 中已有用. 顯微無間者, 顯中便具微. 天地未有, 萬物已具, 此是體中有用. 天地既立, 此理亦存, 此是顯中有微.”

때 다시 말해서 우주론적으로 볼 때, 道理가 총막하여 조짐이 없음은 理의 體요, 만상이 이미 갖추어져 있는 것은 用이다. 이 用은 도리가 자연사물에서 발현되고 유행하는 用 이전의 用이다. 흔히 用이라고 하면 사물 사이에서 유행하는 도리를 가리킨다. 그러나, 수많은 사물이 생기고 변화하기 이전에 만상이 이미 하나의 태극 안에 갖추어져 있다. 텅 빈 하나 안에 여럿이 갖추어져 있다. 이것은 초월자가 세상을 낳고 변화시키기 전에 중간 단계를 거치는 모습이다. 보편은 모든 구체적 상황을 아우르기 위해 구체적 사물과 상황으로부터 초월해 있다. 초월은 내재하기 위해서 초월하고, 보편은 구체화되기 위해서 텅 비어 있다. 하나는 비어 있으면서 꼭 차 있는 것이다. 『대학』에서 인간의 덕이 虛靈不昧하여 모든 이치를 갖추고 만사에 대응한다고 한 얘기에서 이미 하나의 보편과 여럿의 구체를 말한 것이다. 그것이 성리학에 와서 형이상학이 되면서 理의 체용이론을 통한 초월과 내재의 변증법을 형성한 것이다.

퇴계의 體用一源과 비슷한 사고방식이 그리스도교의 三位一體에 보인다. 둘을 비교하면 그 의미가 더 명확해지고 동서양 세계관의 차이도 알 수 있다. 그리스도교는 능동인과 목적인으로서 초월적 실체인 하나님을 말했는데, 문제는 그 초월자가 어떻게 내재하느냐는 것이다. 다시 말해서 절대자가 어떻게 세상과 접촉하는가의 문제이다. 그 해결책은 초월적 신 안에 성부와 성자의 구분을 두어 성부가 성자를 통해 세상을 만들고 세상과 접촉한다고 한다. 성부는 절대 초월자이고 성자는 세상을 상대한다. 그리고 그 두 분은 같은 실체라고 말한다. 그것이 삼위일체의 핵심 내용인데, 그리스도교식의 체용일원이라고 할 수 있다. 것처럼 형이상학적으로나 신학적으로 초월자를 상정하면 중간 단계를 상정해야 한다. 세상과 접촉하지 않는 절대자 안

에 세상과 접촉하여 활동할 수 있는 국면을 지니고 있어야 한다. 퇴계의 경우에는 무극과 태극이라는 體 안에 다시 用을 두어서 그 문제를 해결하려고 했다. 다시 말해서 사물 사이의 用을 초월한 體 안에 다시 用을 두어, 體가 사물의 用으로 나오기 전에 중간단계를 둔 것이다.³¹⁾ 이것은 그만큼 퇴계가 태극과 理를 초월자로 생각했음을 보여준다. 그리하여 단순히 氣에서 理의 활동을 보는 게 아니라, 理 자체의 활동을 말하며 그 능동성을 보려는 것이다.

沖漠無朕이 태극의 體요, 萬象森然已具가 體 안의 用이고, 사물의 생성변화가 用이다. 그런데 이것은 사람의 마음 안에 있는 태극의 體와 用을 가리키는 것이기도 하다. 「心無體用辯」에서는 우주론 차원 이외에도 사람의 마음을 두고 體 안의 用을 말한다. “태극의 지극히 허하고 지극히 정한 것을 가리켜 體라고 하고, 그 안에 만 가지 用이 구비되어 있다”³²⁾고 말한다. 그리고 사물에서 발현되고 유행하는 用을 따로 말한다. 그러므로 만상이 이미 갖추어져 있음과 만 가지 用은 사물에서 발현되기 이전의 用이다. 이렇게 되면, 태극과 理가 스스로 그 안에서 동정하게 된다. 태극은 하나이고 사물은 여럿인데, 하나에서 여럿으로 가기 전에, 하나 안에 이미 여럿이 갖추어져 있다. 사물을 만나기 전에 태극이 갖가지 상황을 만날 준비를 하고 있는 것이다. 이것은 태극이 자기 안에서 하나에서 여럿으로 가는 확산 운동을 하는 것을 가리킨다. 그것을 가리켜 퇴계는 體의 靜에서 用의 動으로 가는 것이라 한다. “도리에 동과 정이 있기 때문에 정한 것을 가리켜

31) 이 문제는 좋고, 「퇴계의 太極生兩儀 해석의 신학적 의미」, 『퇴계학보』, 125집(2009)에서 다루었다.

32) “嗚呼 沖漠無朕者 在乾坤則爲無極太極之體 而萬象已具 在人心則爲至虛至靜之體 而萬事用必備 其在事物也 卻爲發見流行之用 而隨時隨處無不在.” 『국역 퇴계전서』, 10, 31. 『退溪先生文集』, 41, 18. 「心無體用辯」.

體라 하고 그 동한 것을 가리켜 用이라 했다.”³³⁾ 결국 體 안에 用을 두고, 체용일원으로 體와 體 안의 用 사이의 관계를 나타내는 것은, 理의 능동성을 말하기 위한 것이다. 理를 초월자로 생각했기 때문에 세상에 접촉하기 전에 자기 운동을 통해 중간 단계를 거치는 것이다. 그것은 초월이 내재하는 것을 설명하는 방식이다. 이미 내재해 있는 것이 아니라, 마치 초월자가 스스로의 운동을 통해 내재하는 것 같은 생생한 활동성을 보이는 것이다. 우주론적 일원론으로 보면 理는 이미 氣 안에 내재해 있어야 하지만, 도덕적 이원론의 시각으로 보면 理는 초월자로서 자기 운동을 통해 내재한다. 체용이론을 통해 보이는 理의 운동이란 초월에서 내재로 이루어지는 것, 다시 말해 하나의 보편적 원리가 구체적 事理로 전환되는 운동을 가리킨다. 그래서 퇴계는 “체용 두 글자로서, [理의 충막무짐이] 활발하여 死法이 아님”을 보인다고 말한다.³⁴⁾ 1570년 고봉에게 보내는 글에서 理到를 말하기 전에, 같은 해에 이공호에게 보내는 글에서 理動을 말하며 퇴계는 理에 情意가 있는 것처럼 말한다.³⁵⁾ 이것은 理가 마치 활물처럼 어떤 마음을 가지고 세상의 변화와 인간 마음의 변화를 주도하는 것처럼 말한 것이다.

모든 논의는 도덕 실천을 위한 것이다. 체용의 문제는 결국 외물에 대응하여 도덕성을 발휘하는 것을 가리킨다. 마음을 비우고 하나의 도에 사로잡혀 있어, 다양한 상황에 적절하게 응하려고 하는 것이 유

33) “道理有動有靜，故指其靜者爲體，動者爲用。”『국역 퇴계전서』, 10, 29. 『退溪先生文集』, 41, 16. 「心無體用辯」.

34) “夫以體用二字，活非死法，元無不該，妙不可窮如此。”『국역 퇴계전서』, 10, 31. 『退溪先生文集』, 41, 18. 「心無體用辯」.

35) “蓋無情意云云，本然之體，能生能發，至妙之用也。”『국역 퇴계전서』, 9, 273. 『退溪先生文集』, 39, 28. 「答李公浩問目」.

학의 수양의 목표이다. 하나로 여럿을 관통하려는 것이다. 체용일원은 것처럼 유학이 공허한 도를 추구하는 것이 아님을 밝히는 의미가 있다. 동시에 퇴계는 體 안에 用이 있다고 함으로써 초월자 理의 자기 운동을 표현하기도 한다. 하나 안에 이미 여럿이 갖추어져 있다고 말함으로써, 하나가 자기 운동을 통해 여러 상황에 스스로를 발현하는 것처럼 보는 것이다. 純善의 理가 여러 상황을 주도해서 그때마다 나의 마음은 과도하거나 모자람이 없이 외부 사태에 대응하게 되는 것이다. 퇴계는 理動을 말하며 체용일원을 통해 理의 능동성을 보인다. 그것은 결국 理의 주체를 가리키는 것이니, 마음을 비우고 天理의 활동에 자신을 맡기는 내면의 수양을 가리킨다.

3. 理到의 문제

퇴계는 생의 마지막 해에 고봉에게 보내는 편지에서 物格을 두고, 理가 스스로 이를 수 있다는 理能自到를 말했다. 이 글에는 너무나 분명하게 理의 능동성을 확인하는 구절들이 있어서 후대 학자들의 논란이 되어 왔다. 격물과 물격은, 말하자면 진리 인식론이다. 인식에는 인식의 주체와 인식 객체가 있기 마련인데, 물격에 대한 논란은 진리 인식의 주체가 누구인가, 또는 인식 주체와 객체의 관계가 어떻게 되는가를 둘러싼 논란이라고 할 수 있다. 퇴계가 죽기 얼마 전 1570년에 고봉에게 보내는 편지에서 理能自到를 말한 것은, 1567년에 정유 일에게 보내는 글에서 밝힌 物格에 대한 자신의 견해를 수정한 것이다.

1) 물리에 이르는 것은 나요, 내 마음이다.

성리학에서 말하는 진리는 도덕적 진리이다. 진리를 아는 것은 선악을 아는 것이며, 의리를 아는 것이다. 그러므로 그 앎은 실천지³⁶⁾이다. 도덕의 실천에는 實踐知의 문제가 따른다. 義理를 행하려면 구체적인 상황에서 무엇이 옳은 것인지를 알아야 하는데, 그것을 가리켜 실천지라고 한다. 앎의 문제에서 성리학이 중요시하는 것은 當然之理 곧 마땅한 이치이다. 그때그때 상황에 부딪혀 행해야 할 바를 아는 것이 중요하다. 주희는 말하기를, “모든 사물에는 理가 있는데, 그 理를 탐구하는 것이 格物이다”³⁷⁾고 했다. 세상만사에는 마땅한 이치가 있으며, 그걸 탐구하는 것이 격물이라는 말이다. 격물을 통한 앎은 도덕 판단이요, 실천지이다. 성리학에서 말하는 진리 인식이란 외부의 일과 상황에 부딪혀 도덕적 당위를 아는 것 이외의 것이 아니다.³⁸⁾

格物이란 외부 사물의 이치를 궁구하고 미루어 알고자 하는 것이다. 致知는 격물의 결과 사물의 이치를 알게 되는 것이다. 1567년에 퇴계는 ‘格物’ 및 ‘物格’에 대한 일반적 견해를 설명하고 자신의 생각을 적어 제자 정유일에게 보냈다. 그 글에서 퇴계가 강조한 것은, 인

36) 여러 가지 앎이 있지만, 실천지란 공동체를 위한 도덕적 실천과 관련된 앎을 가리킨다. 실천지 곧 프로네시스(pronēsis)는 인문주의자 아리스토텔레스 윤리학의 주요 개념이다. “실천지는 전체적으로 잘 살아가는 것과 관련해서 무엇이 좋고 유익한지 잘 숙고하는 것”이다. 아리스토텔레스, 『니코마코스윤리학』, 이창우 외 역(서울; 이제이북스, 2006), p.210(1140a).

37) “凡有一物, 必有一理, 窮而至之, 所謂格物者也.”

38) 퇴계는 이치에 관해 能然과 必然 및 自然과 當然을 논하면서, 그 중에 당연히 이치의 핵심이라고 말한다. “궁극적으로 논하면 당연을 이치라고 하는 설이 나올 듯합니다[究極論之 當然者 爲理之說 爲長].” 『국역 퇴계전서』, 7, 82. 『退溪先生文集』, 25, 8. 「論沖漠無朕萬象森然已具」.

식의 주체는 오직 나요, 나의 마음이라는 점이다.³⁹⁾ 퇴계는 格物을 가리켜 ‘물을 格한다’고 풀었다. 인식의 주체가 인식 대상을 탐구하는 것이다. 그리하여 물리의 극처에 도달하고자 하는 것이다. 그렇다면 物格은 어떤가? 퇴계는 물격의 경우에는 ‘물에 格한다’고 푼다. 물에 격한다는 표현도 인식 주체와 객체의 거리를 전제로 하고 있다. 인식 주체와 대상의 구분이 있다. 격물은 궁구에 강조가 있지만, 물격은 다 다름에 강조가 있어서 ‘물에 격한다’고 푼다. 퇴계의 주장대로라면, 물격은 내가 사물의 이치에 이른다는 뜻이 된다. 물격은 격물의 결과가 된다. 물리의 극처도, 원칙적으로 인식 주체인 내가 인식 대상인 물리의 극처에 [厓] 이르는 것이지, 물리의 극처가 [是] 내게 이르는 것은 아니다. 당시에 물격을 두고, 물에 격하는 것인지 물이 격하는 것인지 논란이 있었던 것 같다. 한자 厓를 써서 우리말 조사 ‘에’를 나타내고, 是 자를 써서 주격조사 ‘이’나 ‘가’를 표현했다. 퇴계는 ‘물에 격한다’고 함으로써, ‘물이 격한다’고 할 때 인식 주체가 불명확해지는 것을 경계한 것 같다.

그리고 퇴계는 ‘물에 격한다’고 할 때 생길 수 있는 다른 이들의 반론을 하나씩 짚고 자신의 견해를 옹호한다. 먼저, “이치란 본시 나의 마음속에 있어서 피차의 구분이 없는 것인데, 만약 ‘에’라고 하면, 이치와 내가 둘로 되어 저것과 이것으로 나뉘어지기 때문에 안 된다”⁴⁰⁾

39) “나는 볼 때, 궁구하여서 ‘극처’에 도달하는 것은 진실로 마음이자 나이지만, 그러나 마음이 도달하느니, 내가 도달하느니 하는 말을 쓰면 금방 병통이 생기게 되므로, 다만 궁구하여서 극처에 도달한다고만 하는 것이 좋겠습니다[愚謂窮到極處 固心也我也 然說著心到我到 便有病 只當云窮到極處可也].” 『국역 퇴계전서』, 7, 178. 『退溪先生文集』, 26, 39. 「格物物格俗說辯疑答鄭子中」.

40) “理本在吾心 非有彼此 若云涯是則是理與我爲二而分彼此 故不可也.” 『국역 퇴계전서』, 7, 178. 『退溪先生文集』, 26, 39. 「格物物格俗說辯疑答鄭子中」.

는 반론이다. 이것은 인식론적으로 중요한 반론이라 할 수 있다. 理一分殊의 공식에 따르면 하나의 理에서 만물이 나오고, 만물은 그 안에 一太極을 지니고 있다. 그것이 分殊理이다. 그러므로 인식 주체인 사람과 인식 대상인 사물은 모두 하나의 理에서 나온 分殊理를 지니고 있다고 할 수 있다. 그렇다면, 사물의 理와 인간 마음속의 理가 다를 바가 없는데, 어떻게 내가 인식 주체가 되어 물리의 극치에 이른다고 할 수 있는가? 사물의 理도 이미 내 안에 있으니, 내가 물리의 극치에 도달한다고 할 수 없다는 말이다. 인식의 주객 관계를 부정하는 논리이다.

理의 관점에서 보면 하나의 理가 만물 안에 分殊理로 내재하고, 그 점에서 사람 안의 理와 사물의 理는 같으며, 내외의 구분이 없다. 그러나 성리학은 인문주의로서 인간의 주재를 말하고자 한다. 인간은 자신 안의 理를 인식하고 파악한다. 그것은 인간의 자기인식이자, 다른 사물들에 내재한 理를 파악하는 출발이 된다. 理를 인식하는 것은 인간의 마음이다. 인간의 마음은 자신 속의 理와 그 덕성을 앎으로써 자기를 인식한다. 그리고 동시에 그 理가 세상의 인간사와 자연만물의 생성변화에도 들어 있음을 안다. 자신 속의 理를 인식한 인간이 바깥 사물의 理를 알게 되는 것이다. 어떤 면에서 사물 안의 理는 인간 안의 理가 밖으로 확산된 것이라 할 수 있다.⁴¹⁾ 사물 속에 仁한 道理가 유행하고 있다고 말하는 것은, 사실 성리학적 인간이 자기 내

41) 중세의 신학자 아퀴나스도 비슷한 진리인식론을 말했다. 그는 “진리는 지성 자체 안에 있다(verum, est in ipso intellectu)”고 하고, 진리 인식의 조건으로서 지성과 사물의 일치(adequatio rei et intellectus)를 말한다. 그리고 “진리의 근거는 지성에서 나와 사물을 향해 길을 낸다(ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur)”고 말한다. 『신학대전』, I, que. 16, art. 1. responsio.

면의 덕성의 눈으로 세상을 보는 것이라 할 수 있다. 성리학에서 세상사에 대한 인식 그리고 자연에 대한 인식은 순전히 인간의 자기인식의 확장이다. 그 모든 인식은 마음이 주재한다. 퇴계가 물격을 내가 ‘물리에 이른다’고 풀 때, 그 주재자는 나의 마음을 가리킨다. 그런 점에서 내 안의 理와 내 밖의 理는 같은 理이고, 그래서 内外가 없다고 할 수 있다.⁴²⁾ 그러나 그 理를 파악하는 주체는 나이다. 그래서, 내가 ‘물리에 이른다’ 또는 ‘물리의 극처에 이른다’고 할 때, 퇴계는 理를 인식의 대상으로 보고, 마음을 인식의 주체로 보는 것이다. 사물은 내 바깥에 있으니, 그 이치 역시 밖에 있는 것이요, 그래서 안의 마음이 밖의 이치를 파악해서 아는 것이다.

그런 뜻에서 퇴계는 이렇게 말한다. “이치를 가지고 말한다면, 근본적으로 물아의 간격도, 내외, 정추의 구분도 없지만, 만약 사물을 가지고 말한다면 천하의 모든 사물이 실로 다 나의 바깥에 있는 것인데, 어떻게 이치를 가지고 하나로 묶을 수 있겠습니까?”⁴³⁾ 사물의 理도 내 안의 理의 자기 확장이다. 그런 면에서 사물의 理와 내 안의 理가 같은 것이고, 안팎의 구분이 없다. 그러나 사물은 인간 밖 자연세계 전체를 가리키기도 하지만, 인간사에서 당하는 여러 가지 일들을 가리킨다. 성리학에서 物은 곧 事를 가리키기 때문이다. 일마다 어떻게 행해야할지 그 도리를 아는 것이, 격물과 물격의 문제이다. 그 도

42) 인식 주체와 인식 대상 간의 유사성을 말하는 김상현의 주장도 결과적으로 비슷한 얘기인 것 같다. 다만 理에 능동성을 인정해야 그 유사성이 확보된다는 것은 불분명한 논리이다. 참조 김상현, 「이황의 격물론에 대한 새로운 이해」, 『철학논총』, 75집(2014), p.363.

43) “以理言之 固無物我之間内外精粗之分 若以事物言之 凡天下之物 實皆在吾之外 何可以理一之故.” 『국역 퇴계전서』, 7, 173. 『退溪先生文集』, 26, 34. 「格物物格俗說辯疑答鄭子中」.

리는 이미 알고 있는 것이지만, 그때마다 생각해서 알아야 하는 것이기도 하다.⁴⁴⁾ 결과적으로 내 안의 理와 사물의 理는 같으면서 다르고, 다르면서 같다고 해야 한다.

내 마음은 虛靈不昧하여 衆理를 갖추고 있어 모든 사태에 응대한다는 것이 『大學』의 가르침이다. 허령불매한 마음은 하나의 理에 붙들린 마음이다. 그러나, 그 하나의 태극은 만상을 품고 있고, 여러 사태에 적절하게 대응하는 다양한 이치를 품고 있다. 그것이 대학에서 말하는 衆理이다. 사물의 理가 이미 사람 안에 있어 물아의 간격도 없고 내외의 분간도 없다는 것은, 그때그때 어떻게 할지를 아는 마음이 내게 이미 있다는 것이다. 그러므로 진리인식은 내 마음의 소관이고, 진리가 이미 내 안에 있다. 것처럼 이미 안에서 이치를 알고 있지만, 다시 밖에서 이치를 구해야 한다. 진리라고 하면 흔히 초월적 진리를 가리키지만 성리학의 체용이론은 초월적 진리와 구체적인 당위의 이치가 분리되지 않음을 가르친다. 그러므로 사태에 따라 일일이 거기에 맞는 당연한 이치를 아는 것도 진리인식이다. 그것을 가리켜 사물의 理라고 하는 것이며, 밖에서 구하는 이치이므로 주체와 객체의 구분이 있다.⁴⁵⁾

44) 대개 도리는 그때그때 파악해서 행하기보다는 이미 알고 있는 대로 습관적으로 행한다. 이른바 의무의 충돌이 있을 때는 무엇이 옳은지 고민하고 사회적 논쟁의 대상이 되기도 하지만, 흔히 당위 인식은 저절로 이루어진다. 그런 점에서 이미 알고 있는 대로 행하는 것이다. 그러나, 그 경우에도 그 도리를 배워서 안 것이지, 처음부터 저절로 안 것은 아니라고 해야 한다. 사회적 학습을 통해서 알려진 것이다. 알 수 있는 능력은 이미 인간에게 주어져 있지만, 실제로 알려면 학습과 체인이 필요한 것이다. 퇴계는 왕양명의 지행합일을 비판하면서 특별히 그 점을 강조했다. 그러므로 인식에서 주객관계를 강조하는 것이다.

45) 퇴계는 주희의 말을 인용한다. “앎이라는 것은 나의 마음속의 앎이고, 이치라는 것은 사물의 이치이므로, 이 앎으로 저 사물을 아는 데는 저절로 주체와

물론 퇴계가 말하는 진리인식의 주객관계는 오늘날 자연과학에서 말하는 주객관계의 인식과 다르다. 퇴계가 물격에서 말하는 진리 인식이란 이미 안에서 아는 것을 밖에서 확인하는 것이요, 안의 이치가 밖으로 확산된 것이다. 그런 점에서 마음의 안과 밖이 다르지 않다. 그것은 어떻게 행해야 하는가 하는 도덕적 관심이 반영된 인식이다. 그런 점에서 자연사물의 기계적 운동의 법칙을 찾는 자연과학의 주객관계와 다르다. 그럼에도 불구하고 퇴계가 진리인식의 주객관계를 강조하는 이유는, 성리학의 진리인식이 초월적 진리와의 신비한 합일의 진리인식이 아니라 실생활의 도덕에 사용하기 위한 것임을 말하려는 데 있는 것 같다. 퇴계는 주희가 사물과 나의 구분이 없을 것 같은 致知에도 마음과 사물의 이치를 주객관계로 두었다고 하면서, 물격에서 나와 이치 사이의 주객관계를 보는 것이 틀리지 않는다고 주장한다.⁴⁶⁾ 밖에서 돌아가는 인간사의 마땅한 이치를 아는 게 퇴계가 말하

객체의 구분이 있다[知者 吾心之知 理者 事物之理 以此知彼 自有主賓之辨.]” 『국역 퇴계전서』, 7, 174. 『退溪先生文集』, 26, 35, 「格物物格俗說辯疑答鄭子中」. 이차지피(以此知彼) 라는 것은 ‘내 마음으로 사물의 이치를 안다’고 풀 수도 있고, ‘내 마음의 앎으로 사물의 이치를 안다’고 풀 수도 있다. 전자는 주객관계를 분명히 드러낸다. 후자의 경우에는 내 안에 이미 알고 있는 것으로 밖의 사물의 이치를 안다는 것이니, 주객관계보다는 내외의 구분이 없다는 점을 드러내는 해석이다. 안의 이치가 밖으로 확산된 것이다. 그러나 후자로 해석해도 주객관계를 말할 수 있다. 안에서 이치를 이미 알고 있어도, 사물의 이치는 그때그때 생각해서 발견하고 알아야 하는 것이기 때문이다. 다만, 전혀 모르던 것을 아는 게 아니라는 점을 염두에 둔 주객관계라고 해야 할 것이다.

46) “치지에 대한 공부는 실로 못 이치가 융합되는 묘로서, 사물과 나와 의 구분이 없을듯한 데도 오히려 피차 주객이라는 말을 썼거든, 더구나 물격의 설은 …… 주객의 구분을 두는 것이 주자의 설과 비교할 때 어찌 더 분명하지 않다고 하겠습니까[乃致知工夫 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 …… 其有主賓之辨 比之朱子之說 豈不更分明乎].” 『국역 퇴계전서』, 7, 174. 『退溪先生文集』, 26, 35. 「格物物格俗說辯疑答鄭子中」.

는 진리인식이다.

알려고 탐구한 결과 사물의 理가 알려지는 것이다. 그런데 사물의 理란 세상만사를 섭리하는 초월적 理가 사물에 내재한 것이다. 格物의 결과 알게 된 앎은 어떤 사물이나 인간사에 내재한 理이지만, 그런 格物致知가 축적되면 세상을 낡고 변화를 주도하는 초월적 理에 접근하는 앎이 된다. 致知의 완성은 초월적 理를 아는 것인데, 이것은 천지만물의 운행을 총괄하는 법칙이고, 또한 수많은 도덕적 상황을 관통하는 하나의 이치인 것이다. 衆理가 융회된 하나의 이치를 안다. 주희는 이를 가리켜 豁然貫通이라고 했다. 살아보고 겪어보니 하늘의 뜻이 더 분명해 지는 것이다. 당연한 이치를 알고 행하는 일을 되풀이 하면 모든 사태를 총괄하는 하나의 理에 접하게 되니, 그것은 형이상학적 진리 인식이다.⁴⁷⁾ 구체적인 여러 실천지가 쌓여 형이상학적인 하나의 진리에 대한 인식에 이른다.

그런데 형이상학적 진리는 하나의 큰 실천지라고 할 수 있다. 理一分殊에서 理一을 말한 까닭은 分殊의 理를 섭렵하는 하나의 理를 말한 것이다. 하나의 理에 도달하여 붙잡혀 있는 것이 수양의 목표일 것이고, 그것은 衆理를 갖춘 허령불매한 마음에 도달하는 것이다. 하나에 붙들린 것은 마음을 비운 것이다. 그것은, 자디잔 수많은 판단을 뒤로 미루고 상황에서 벗어나 있는 것이다. 하나는 빈 것이요, 그런 점에서 보편으로서 초월인 것이다. 수많은 구체적 상황을 관장할 수 있는 보편에 도달하고자 하는 것이 성리학의 수양의 목표이다. 그렇

47) 몽배원은 주희의 활연관통에 대해서 이렇게 말한다. “활연관통은 많은 경험적 지식을 쌓은 기초 위에서 일어나는 깨달음이다. 이것은 논리적 사유가 단절된 것이며 사유의 공간과 시간이 단절된 것으로 비논리적인 직각활동이다. 또한 이것은 …… 인식을 초월하는 행위인 동시에 절대적 진리에 대해 전면적으로 꿰뚫어 보는 것이다.” 몽배원, 『성리학의 개념들』, p.718.

다면 格物을 통해 도달하는 物理의 極處라는 것은 궁극적이고 초월적인 하나의 理라고 할 수 있다. 물론 그 하나의 理는 만사에 통하는 수많은 分殊의 理이기도 하다. 일상의 여러 사태에 맞는 많은 규범의 역할을 하지 않는 하나의 이치는 의미가 없다. 성리학의 진리는 도덕적 진리이다. 그러므로 格物이 없이 하나의 理에 도달하는 致知란 없다. 하나에서 여럿이 나오지만, 여럿이 모여 하나가 된다. 하나와 여럿은 순환한다. 인식론적인 측면에서만 보면, 여럿에서 하나에 이르는 것이 格物致知이다. 사물에 접해서 궁구하여 마침내 만물에 통하는 하나의 진리를 보는 것이다. 그런데, 格物을 통해 도달한 致知는 하나의 이치이지만, 그러나 그 하나에서 여럿이 생기는 것까지 확인이 되어야 비로소 하나를 알았다고 해야 할 것이다.

하나와 여럿은 안팎의 변증법과 짝을 이룬다. 이치는 안에 있지만 밖에 있다. 안팎의 변증법을 인식론 차원에 적용하면, 이치를 이미 안에서 알고 있지만 밖의 사물에서 궁구하여 알아야 한다. 그런데, 밖의 이치란 안에 있는 하나의 이치의 확산이다. 다시 말해서, 하나가 여럿으로 확산된 것이다. 하나에서 여럿이 나가는 측면만 말하면, 성리학은 관념론이요, 선형철학이라고 해야 한다. 그런데, 격물치지는 여럿이 모여 하나가 되는 점을 암시하는데, 하나의 진리가 처음부터 주어진 것이 아니라, 사회적 학습과 배움을 통해 얻은 여러 도리들이 쌓인 것임을 말한다. 그리하여 성리학은 자아중심의 추상적 관념론이나 불교적인 天上天下唯我獨尊의 개인주의가 되는 것을 막는다.

그러므로 格物致知란 여럿에서 하나로 가고, 다시 하나에서 여럿으로 가는 그 과정을 의심의 여지없이 확신하는 것을 가리키는 것이다. 진리 인식은 눈에 보이는 걸 보는 것과 다르다. 진리 인식은 일종의 확산인데, 마음을 비우니 상황에 따라 적절한 행위가 나오는 걸 느끼

고, 그것을 인식론 차원에서 말한 것이다. 길이 보이는 것이니, 그것을 가리켜 ‘알았다’고 하는 것이다. 안다는 것은 理에 대한 믿음의 극치라고 할 수 있다. 믿음은 실천과 관련되어 있고, 그러므로 致知의 앎은 實踐知이다. 실천을 위한 앎이고, 실천이 수반되는 앎이다. 하나와 여럿 사이의 운동을 체험하고 의심의 여지없이 그 길을 따르는 것을 가리켜서 致知라고 하는 것이다. “格物致知란 순수한 인식의 문제가 아니며, 그 목적 역시 ‘선을 밝히고’ ‘지극한 선에 머무르기’ 위한 것이다.”⁴⁸⁾ 그러므로 성리학의 인식론은 수양론과 도덕론인 것이지, 자연과학적 인식처럼 완전히 객관화된 대상을 인식하는 것이 아니다.

2) 理가 스스로 이를 수 있다

퇴계는 1567년의 글에서 物格을 格物의 결과 인식에 이르는 것으로 보았다. 그렇다면 物格은 格物에 종속되는 것이요, 격물의 연장이다. 물리를 궁구하는 내가 물리에 이르는 것이다. “내가 궁구하고 내가 이른다.” 인식 대상에 있는 이치를 내가 궁구하고 관찰하여 알아내는 것이니, 내가 사물의 이치에 도달하는 것이다. 그러나 1570년에 고봉에게 보내는 편지에서 다른 의견을 펴고 있다.

‘物格’과 ‘物理의 지극한 곳이 이르지 않음이 없다’는 설에 대해서는 삼가 가르침을 받겠습니다. 전에 내가 잘못된 설을 고집했던 것은 주자의 ‘理는 情意도 없고 計度도 없고 造作도 없다’는 설만을 알고 지켜서, 내가 물리의 지극한 곳을 궁구하여 이를 수 있는 것이지, 理가 어찌 스스로 지극한 곳에 이를 수 있겠는가라고 생각해서였습니다. 그래서 굳이 物格의 格과 無不到의 到를 모두 내가 格하고 내가 到하는 것으로 보았습니다 …… . 그제서야 비로소 나의

48) 몽배원, 『성리학의 개념들』, p.711.

견해가 잘못되었음을 두렵게 여겨, 이에 잘못된 옛 견해를 다 씻어 버리고 허심탄회하게 자세히 생각하여 먼저 ‘이’가 스스로 이를 수 있는 것이 무엇인가를 찾아보았습니다.⁴⁹⁾

왜 퇴계는 기존의 견해를 바꾸어 理自到를 말하고 理能自到를 말함으로써 理가 스스로 이를 수 있는 것처럼 말하는가? 태극의 동정을 말하고 能生과 能發을 말하기 위한 용어가 理自有用이었다. 그런데, 여기서는 理가 스스로 이를 수 있음 곧 理能自到를 말한다. 심성론과 우주론에서 인식론으로 넘어온 것이다. 이 글은 1570년 11월 죽기 20일 전의 글이다. 理의 활성화는 진리 인식론에서 무엇을 의미하는가? 그리고 이미 理發과 理動을 통해 理의 활성화를 꾀한 퇴계가 왜 理到를 말하면서 새삼스럽게 理를 사물이 아닌 활물로 보겠다고 말하는가? 理에 情意가 있고 신묘한 用이 있음은 이미 理動을 말하면서 밝힌 바 있다. 그런데, 인식론인 理到를 말하며 퇴계는 새로운 얘기라도 하듯이 理에 情意가 있고 造作이 있으며, 그래서 死物로 볼 수 없다고 말하고 있는 것이다. 물론 理에 情意가 있다고 말한 「答李公浩問目」이란 글도 퇴계가 죽는 해인 1570년에 쓴 글이다. 그 해에 들어 퇴계는 理를 활물로 느끼는 확신을 가졌던 것일까? 理의 활성화는 理發이나 理動과 비교가 안될 만큼 진리 인식론에서 특별한 의미를 지니는가?

안팎의 변증법으로 다시 돌아가 생각해 보자. 안팎의 변증법을 통해 퇴계는 理의 주재와 인간의 주재를 동시에 말할 수 있었다. 理의

49) “物格與物理之極處無不到之說 謹聞命矣. 前此滉所以堅執誤說者 只知守朱子理無情意無計度無造作之說 以爲我可以窮到物理之極處 理豈能自至於極處 故硬把物格之格 無不到之到 皆作已格已到看 然後乃始恐怕己見之差誤 於是盡底裏濯去舊見 虛心細意 先尋箇理所以能自到者如何.” 『국역 퇴계전서』, 5, 290. 『退溪先生文集』, 17, 29. 「答寄明彦別紙」.

주재란 사물 안에 내재한 理의 주재가 아니라 초월적 理의 주재를 가리킨다. 理의 주재란 말로만 보면 나의 주재와 맞설만한 것인데, 실천에서는 양립하는 것이다. 理一分殊로서 理는 하나로 초월해 있고, 여럿으로 사물에 내재해 있다. 그런데, 사물에 내재한 理는 하나의 理에서 파생된 것이다. 것처럼 하나가 여럿을 생산하는 걸 가리켜 理의 주재와 능동성이라고 하는 것이다. 물론 그것은 앞에서 말한대로, 하나로 여러 상황을 관통하는 도덕실천을 염두에 둔 얘기들이다. 여하튼, 理發이나 理動을 말할 때의 그 理는 分殊理가 아니라 초월적인 하나의 理를 가리킨다. 인간 위의 理가 인간을 움직이고, 인간은 하나의 理에 붙들려 다양한 상황마다 道理에 어긋나지 않게 마음을 먹고 마음을 쓴다. 인간 위의 理는 초월적인 하나의 理를 가리키고, 상황에 맞는 여러 道理는 分殊理를 가리킨다. 그런데, 초월적인 하나의 理도 인간 안에 있는 것이라고 해야 한다. 성리학에서 인간 위의 理는 인간 안의 理이다. 인간 위의 理와 인간 안의 理 그리고 인간 밖 사물 안의 理가 이루는 관계가 그렇다. 인간 위의 理는 하나이고, 인간 밖의 理는 여럿이다. 그리고, 인간 안의 理는 인간 위의 理이면서 인간 밖의 여러 分殊理이다. 인간 위이면서 인간 안의 하나의 초월적 理가 여러 分殊理를 품고 있기 때문이다. 인간 안과 인간 위의 변증법이 있고, 인간 안과 인간 밖의 변증법이 있다. 인간 위의 하나의 理가 인간 안에서 여럿을 품고 있다. 마음 안에서 하나가 여럿으로 간다. 義理를 따라 행하는 과정이 그렇다. 그것을 마음의 관점에서 말하면, 허령불매한 마음이 중리를 갖추고 있다고 말할 것이다. 그러나 초월적 理의 관점에서 말하면, 초월적 理가 인간 안에서 사물의 分殊理로 확산되는 것이라고 할 수 있다. 또는 초월적 理가 인간을 움직여 여러 사물의 이치에 따라 행동하게 한다고 할 수 있다. 것처럼 도덕적 행

위를 일으키는 힘의 차원에서 理의 주재를 말하는 게 理發과 理動이다. 퇴계는 그런 식으로 理의 주재를 말할 때 비로소 心의 주재 곧 인간의 주재를 말할 수 있다고 본 것이다.

우주론과 심성론 차원에서 理動과 理發을 통해 理의 주재와 능동성을 말했다면, 인식론 차원에서 理의 주재를 말한 것이 理到이다.⁵⁰⁾ 인식에서 理의 주재란 무엇을 의미하는가? 퇴계는 『大學』 補亡章 小注에 나타난 주희의 말을 인용하며 자신의 새로운 견해를 밝힌다.

어떤 이가 물기를 ‘用의 미묘함이 바로 心의 用입니까? 하니, 주자가 말하기를 “理에는 반드시 用이 있는데, 무엇 때문에 또 이 心의 用을 말할 필요가 있겠는가. 心의 體는 이 理를 갖추고 있고, 理는 모든 것을 다 갖추고 있어 한 물도 理가 있지 않은 것이 없다. 그런 그 用은 실로 사람의 마음에서 벗어나지 않으니, 대체로 理가 비록 물에 있지만, 用은 실로 心에 있는 것이다” 하였습니다. 그런데, 그 “理가 만물에 있으나 실로 사람의 마음에서 벗어나지 않는다”는 말로 보면, 의심컨대 마치 理가 스스로 작용하지 못하여 반드시 사람의 마음을 기다려서 작용하는 것 같으니, 理가 스스로 이른다고 말할 수 없을 듯합니다. 그러나 또 “理에는 반드시 用이 있는데 무엇 때문에 또 이 心의 用을 말할 필요가 있겠는가”라는 말로 보면, 그 用이 비록 사람의 마음에서 벗어나지 않기는 하나, 그 用이 되는 妙는 실로 이 理의 發現된 것이 사람 마음의 이르는 바에 따라 이르지 않은 곳이 없고 극진하지 않은 곳이 없는 것이니, 다만 나의 格物이 지극하지 못함을 두려워할 뿐이요, 理가 스스로 이르지 못하는 것을 걱정할 것이 없습니다.⁵¹⁾

50) 理到는 理動에 이미 포함되어 있다는 주장도 있다. 김태원, 「퇴계의 체용 제 1의와 리의 적감 -물격설 리도의 재조명」, 『철학논집』, 18집(2009), p.213.

51) “或問用之微妙 是心之用否. 朱子曰 理必有用 何必又說心之用乎 心之體 具乎是理 理則無所不該 理無一物之不在 然其用 實不外乎人心 蓋理雖在物 而用實在心也. 其曰 理在萬物 而其用 實不外一人之心 則疑若理不能自用 必有待於人心 似不可以自到爲言. 然而又曰 理必有用 何必又說心之用乎 則其用雖不外乎人心 而其所以爲用之微妙 實是理之發見者 隨人心所至 而無所不到 無所不盡

주희는 理의 用과 心の 用을 가지고 말하였다. 퇴계는 특히 理에 用이 있기 때문에 心の 用을 따로 말할 필요가 없다고 한 주희의 말에 주목한다. 그러나 주희의 이어지는 말들을 보면 적어도 心の 用을 떠나 理의 用을 말할 수는 없다. 이 대목에서 주희는 理의 본체를 말하지 않고 心の 본체를 말한다. “마음의 體가 理를 갖추고 있고, 그 理는 모든 것을 다 갖추고 있어서, 어떤 사물도 理가 없는 것이 없다”고 한다. 마음의 體가 理를 갖추고 있다고 했는데, 이것은 마음 안의 理를 두고 한 말이다. 그것은 하나의 理로서 초월적인데 마음 안에 있다. 그런데, 그 하나의 理가 모든 것을 다 갖추고 있다. 그 말은, 하나의 理가 分殊理를 갖추고 있으며 허령불매한 인간의 마음이 다양한 상황에 맞는 이치를 따라 행할 수 있다는 말이다. 인간 안의 ‘理가 모든 걸 갖추고 있다’는 것과 ‘어떤 사물도 理가 없는 것이 없다’는 말은 같은 얘기이다.

그런데, 인간 안의 理가 사물의 理를 파악한다. 인간 안의 理를 인식론적으로 설명하면 사물의 理를 파악하는 인식 능력이다. 그 理는 밖의 다양한 사태를 파악하고 대응할 수 있는 이성능력을 가리킨다. 인간 안의 이성능력이 일일이 외부의 모든 사태의 이치를 인식할 수 있는 것을 가리켜, “그 理가 모든 것을 다 갖추고 있다”고 표현한 것이다. 그렇게 보면 퇴계가 인용한 小注의 마지막 부분인 “대체로 理가 비록 物에 있지만, 用은 실로 心에 있는 것이다”는 말은 당연한 얘기이다. 사물에 내재한 理가 스스로 움직이는 작용이란 있을 수 없다. 힘을 가지고 운동하는 것은 마음뿐이다. 마음먹고 마음을 쓰는 의지의 운동이든지 아니면 외물에 본성이 감응하여 발한 정이든지, 모두

但恐吾之格物有未至 不慮理不能自到也.” 『국역 퇴계전서』, 5, 291. 『退溪先生文集』, 18, 30. 「答寄明彦別紙」.

마음의 문제이다. 그리고 이치를 궁구하고 물리의 극처에 이르는 인식작용 역시 마음의 몫이다. 인식작용을 말한다면 사람 밖 사물 안의 理의 작용을 말할 수는 없고, 사람 안의 理의 작용이요, 이성능력의 작용이다. 마땅한 이치를 파악해서 아는 실천이성의 작용이다. 그러므로 마음의 작용이란 다른 말로 하면 마음 안의 理의 작용이라고 할 수 있을 것이다. 그런데, 작용하는 理라고 하면 초월적인 하나의 理를 말하지 않는가. 그러므로 사물의 理를 파악할 수 있는 인간 안의 이성능력은 결국 초월적 理를 가리킨다. 여기서 다시 인간 안의 理와 인간 위의 理의 작용을 변증법적으로 말하지 않을 수 없다. 다시 말해서 인식에 있어서 理의 능동성을 말하게 되는 것이다.

그래서 퇴계는 진리인식에서 마음의 작용과 동시에 理의 작용을 말하지 않을 수 없었던 것이다. 理의 작용이 문제가 된 까닭은 애초에 理를 말할 때 초월적 지위를 부여했기 때문이다. 心學인 유학이 성리학에 이르러 우주론의 요소인 理를 들고 나올 때, 마음을 움직이는 능동인의 지위를 理에 부여했다. 그러나 理學이 心學의 지위를 유지하기 위해서는 마음의 작용도 말해야 한다. 그래서 마음의 작용과 理의 작용을 동시에 말하는 것이다. 마음 안의 理의 작용이란 결국 마음의 작용과 理의 작용을 동시에 말하는 것이다. 퇴계는 “理가 만물에 있으나 실로 사람의 마음에서 벗어나지 않는다”는 언급을 해석하여, “理가 스스로 작용하지 못하여 반드시 사람의 마음을 기다려서 작용하는 것 같으니, 理가 스스로 이른다고 말할 수 없을 듯 합니다”고 한다. 사람의 마음을 기다려서 理가 작용한다는 것은, 마음의 작용이 있을 때 비로소 理의 작용을 말할 수 있다는 말이다. 이것은 우주론에서 理의 운동을 말할 때, 氣의 운동을 보고 理의 운동이라고 하는 것과 같다. 그러나 태극생양의 해석을 통해 퇴계는 우주론에서 理

자체의 운동력을 인정하지 않았는가. 그리고 이제 인식론에서도 理 자체의 운동 곧 理自到를 말하려는 것이다. 그러나 그것도 마음의 작용을 떠나 理 자체의 운동만을 말할 수는 없다. 그래서 인식에 있어서 마음의 주재와 理의 주재를 동시에 말하는 것이다. 그러려면 단순히 마음의 작용을 보고 理의 작용을 말해서는 안 된다. 理의 작용과 마음의 작용을 동시에 말한다는 것은, 理의 능동성을 인정해야 가능하다. 왜냐하면 心學인 성리학은 이미 마음의 주재와 능동성은 언제나 전제로 하고 있기 때문이다. 그래서 理의 능동성을 따로 강조하지 않는 한, 모든 것은 마음의 주재만 있을 뿐이지 특별히 理學으로서의 의미는 없다. 퇴계는 그 문제를 매우 깊게 관찰한 것 같다.

그렇다면 마음 안의 理의 작용을 초월적 理의 자기확산 작용으로 볼 수 있지 않을까? 인간 위의 理인 하나의 理가 인간 안에서 인간 밖 외물의 여러 이치를 드러내는 것이다. 인식에 있어서 理의 능동성을 안팎의 변증법으로 설명하면 그렇다. 인간 위의 理가 여러 사물의 理를 드러내는데, 그것은 인간의 마음 안에서 일어나는 일이고, 인간은 그렇게 드러난 分殊理를 안다. 이것이 퇴계가 理自到를 통해 말하고자 하는 진리 인식의 구조인 것 같다. 理發은 초월적 理가 사람의 마음을 움직이고, 理動은 理가 사물의 생성변화를 일으키는 것이다. 인간은 자기를 비우고 理의 운동에 참여하는 만큼 주체적이다. 한편 理到는 무엇이 사물의 理를 드러내는가의 문제이다. 초월적인 하나의 理가 사물의 여러 가지 理 곧 分殊理를 드러내는 것이다. 초월적인 理가 드러내면 사물의 理가 인간의 마음 안에 드러난다. 理가 자기 스스로를 드러낸다고 할 수 있다. 초월적인 理와 分殊理는 체용일원으로 같은 것이기 때문이다. 초월적인 보편의 理가 드러내고 分殊理는 드러난다. 퇴계가 말한 “理의 發現”이라는 것은 드러내는 작용을

가리키기도 하고, 드러난 결과를 가리키기도 한다. 모두 理의 자기운동 안에 포함된다. 그렇게 마음 안에 드러난 사물의 이치를 마음의 이성능력이 파악한다. 초월적인 理 위주로 진리인식을 설명하면 그렇다. 퇴계가 도덕 실천을 理 爲主로 설명하여 理發이라고 했듯이, 진리인식을 理 爲主로 표현하면 理到가 된다. 그리하면, 마치 인간의 마음이 인식을 주도하는 게 아니라, 인간의 마음은 궁구하되, 이치를 드러내는 것은 이치 자체인 것처럼 얘기될 수 있다. 궁구하는 마음에 초월적인 理가 이르러 分殊理를 드러내는 것처럼 설명될 수 있다는 말이다.

그래서 퇴계는 주희의 말, “理에는 반드시 用이 있는데 무엇 때문에 또 이 心의 用을 말할 필요가 있겠는가”에 주목한다. 물론 理의 用을 인정하더라도 사람의 마음 밖에서 따로 理가 무슨 마음을 먹고 움직이는 것은 아니다. 그렇게 되면 理는 신학적 실체가 될 것이다. 理의 작용을 인정하더라도 “사람의 마음에서 벗어나지 않는다.” 그럼에도 불구하고 앞에서 말한 대로 성리학은 理를 말할 때 어떤 우주적 마음을 생각하지 않았는가. 물론 그 우주의 마음은 자연적 섭리를 말하는 것이다. 자연의 생성변화 전체를 관장하는 큰마음이다. 그 우주의 마음이 인간사에 대응해서 어떻게 대응하는지는 별개의 문제이다. 理는 주재하지만 대응하거나 응답하지는 않는다. 더군다나 전체의 인간사가 아닌 개인사에 理가 일일이 반응을 보일 수는 없다. 일일이 반응하고 간섭하면 理는 마치 인간의 마음과 별개의 의지와 정을 가진 독립된 실체처럼 된다. 그것은 理를 인격적 실체로 보는 것이다. 인격신은 자연적으로 섭리할 뿐 아니라 의지적으로 섭리하기도 한다. 情意가 있고 造作이 있다. 그렇다면 理의 情意를 말하는 퇴계는 인식론에 이르러 신학적 사유를 하는 것일까?

신학자 아우구스티누스는 신의 자연적 섭리와 의지적 섭리를 구분했다. 신의 본래의 뜻대로 세상이 움직이는 것은 자연적 섭리로 설명이 된다. 그러나 악을 산출하는 인간 세계에서 그 악을 고쳐가며 전체를 선으로 이끌어가는 신의 섭리를 의지적 섭리라고 한다. 본래의 신의 뜻대로 자연스럽게 선이 이루어지지 않고, 신이 마음먹고 선을 이루어야 하는 것이 의지적 섭리이다. 그것은 그리스도교 신학이 절대 주권자인 신을 말하면서 동시에 인간의 자유의지를 말하는 과정에서 나온 논리이다. 인간에게 자유의지를 부여했기 때문에 신의 뜻대로 안 되는 일이 발생하고, 그것을 다시 신의 뜻 안으로 거두어 악을 선으로 만들어 가는 작업이 필요하다. 신이 인간 역사에 대응하면서 자신의 뜻을 이루어가는 것이다. 그것은 신에게도 자연스럽게 되는 일이 아니므로 자연적 섭리가 아닌 의지적 섭리라고 한다. 그리스도교에서 말하는 신의 의지적 섭리는 인간사 전체 뿐 아니라 개인사에게도 확장되어, 개인의 바람에 응답하여 삶을 악에서 선으로 이끌고 불행에서 행복으로 이끄는 신의 도움과 섭리를 말하게 된다.

그러나, 성리학의 理는 인격적 신이 아니며, 주재하지만 세상의 악에 대해 대응하지 않고, 개인의 바람에 응답하지 않는다. 자연적 섭리는 있으나 의지적 섭리는 없다고 봐야한다. 理發과 理動이 理의 능동성을 말하더라도, 그것은 나를 위한 理의 특별한 배려가 아니라, 우주를 움직이는 理의 자연적 섭리를 말하는 것이다. 그런데, 진리 인식의 문제를 두고 퇴계는 理에게 정과 의지가 있는 것처럼 말한다. 그리고 “理가 스스로 이르지 못하는 것을 걱정할 것이 없습니다”고 한다. 理가 스스로 운동하는 힘을 가지고 이른다는 것이다. 그런데, “마음이 이르는 곳을 따라 理가 이르지 않는 곳이 없다”고 했다. 理가 이르는 바에 따라 마음이 이른다고 하지 않았다. 그렇게 말하면 인식에서 理

의 주도권과 능동성이 더 분명해 질 텐데 퇴계는 거기까지 나가지는 않는다. 그리스도교의 계시 인식론에서는 진리가 자신을 드러내야 내가 진리를 알 수 있을 뿐만 아니라, 진리인 하나님께서 나를 움직여 진리에 눈뜨게 한다. 진리인식의 주도권이 완전하게 진리 자체에 있다.

그러나, 성리학의 진리 인식론에서는 초월적 理 자체의 인식에 관심이 있지 않다. 초월적 理가 드러내는 사물의 理를 아는 게 중요할 뿐이다. 그리고 理의 능동성을 말하더라도 진리 자체가 인간의 지성을 움직여 사물의 진리를 알게 한다고 할 수 없다. 理發과 理動에서 理의 능동성은 마음과 우주를 움직이는 힘이지만, 인식에서의 理의 능동성은 내 마음을 움직이는 힘이 아니다. 다만, 理가 스스로 이르고 할 수 있을 뿐이고, 그것도 인간의 마음이 이르는 곳을 따라서 理가 이르는 것이다. 이것은 마음의 움직임에 대한 응답의 성격을 지닌다. 궁구하는 마음의 작용은 格物이요, 마음의 작용에 응답하여 理가 이르는 것이 物格이다. 物格은 단지 格物의 효과에 그치는 게 아니다. 格物과 物格은 협력 관계라고 할 수 있다. 내가 궁구해야 물리의 극치가 드러나지만, 물리가 자신을 드러내야 그 극치가 드러나는 것이다. 그래서 퇴계는 말한다.

“그렇다면 바야흐로 格物을 말할 때는 진실로 내가 궁구하여 물리의 지극한 곳에 이르는 것을 말한 것이지만, 그 物格을 말함에 미처서는 어찌 물리의 지극한 곳이 나의 궁구한 바를 따라 이르지 않음이 없는 것이라 할 수 없겠습니까? 여기에서 정의도 없고 조작도 없는 것은 이 理의 본연의 체이고, 깃들인 곳에 따라 발현하여 이르지 않음이 없는 것은 이 理의 지극히 신묘한 用임을 알 수 있습니다. 전에는 단지 본체의 무위한 줄로만 알았고, 신묘한 用이 드러나게 행해질 수 있는 것을 알지 못하여 거의 理를 죽은 물건으로 인식하듯이 했으니, 道와의 거리가 어찌 매우 멀지 않았겠습니까?”⁵²⁾

格物과 物格은 변증법적 관계에 있다. 내가 물리에 이르지만, 물리가 초월적 하나의 理의 작용에 의해 내게 이른다. 내 마음의 작용과 理의 작용이 협력하고, 나와 理의 관계는 주체 대 주체의 관계이다. 물리가 이르는 것은 “깃들인 곳에 따라 발현”하는 것을 가리킨다. 만사에 물리가 깃들어 자기를 드러내는 것이다. 물론 그것은 ‘나의 궁구한 바를 따라’ 이르는 것이다. 물리가 이르되 내가 궁구한 바를 따라 이른다는 것은, 나의 진지한 노력에 理가 반응하여 자기를 발현하여 드러내는 것처럼 보인다. 적어도 퇴계는 理到를 통해 그런 그림을 그리고 있는 것 같다. 理發과 理動과는 또 다른 모습이다. 理發에서 理가 내 마음을 움직이고, 理動에서 理가 우주의 생성변화의 운동을 일으킨다면, 理到에서는 理가 내 마음의 움직임에 반응을 보여서 응답하는 것이다.⁵³⁾

원래, 주재하지만 응답하지 않는 게 성리학의 理이다. 응답하면 그만큼 理는 절대성과 초월성을 잃어버린다. 퇴계는 여러 글에서 理가 절대적 존재임을 강조하고, 그래서 理氣交感을 부인한다. 교감이란 氣와 氣 사이에서나 가능하다고 본다.⁵⁴⁾ 이것은 신의 절대성을 말하

52) 然則方其言格物也 則固是言我窮至物理之極處. 乃其言物格也 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 此理之神之用也. 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 其去道不亦遠甚矣乎. 『국역 퇴계전서』, 5, 291~292. 『退溪先生文集』, 18, 31.

53) 문석윤은 理到를 마음의 물음에 대한 응답이라고 한다. 마음의 작용에 조응하여 주밀한 자기 전개를 하고 있다고 본다. 문석윤, 「퇴계에서 理發과 理動, 理到의 의미에 대하여 - 理의 능동성 문제」, 『퇴계학보』(서울 퇴계학연구원 2001), p.186.

54) “교감은 마땅히 두 氣로써 말해야지 理 자를 아울러 말하면 안 됩니다[交感當以二氣言 不當以理字兼言].” 『국역 퇴계전서』, 4, 289. 『退溪先生文集』, 13, 17. 퇴계는 고봉과의 논쟁에서 허와 무를 변호한다. “리는 허하기 때문에

기 위해 아퀴나스가 피조물과 신 사이의 교통을 부인하는 것과 같다.⁵⁵⁾ 교통하고 교감하는 것은 절대자가 그 수준을 교감의 대상만큼 낮추어야 하고, 그만큼 상대화되는 것이다. 퇴계가 이기교감을 부정하는 것은 理가 氣와 수준이 다른 절대적 차원임을 말하려는 것이고, 氣로 대표되는 악 또는 악의 가능성이 理로 대표되는 순선의 현실을 당할 수 없음을 말하려는 것이다. 그러므로 도덕론과 관련된 理發과 理動에서는 理의 주제는 말할 수 있지만, 理와의 교감을 말할 수는 없었다. 오히려 理發은 理에 사로잡힘을 말하는 것으로서 理의 절대성을 강조한다. 그렇지 않으면 마음속의 악의 성향을 극복할 수 없기 때문이다.

그러나 인식론에서는 교감을 말한다고 볼 수 있다. 궁구하는 인간에게 마치 초월적 理가 응답해서 물리를 보여주는 것과 같다. 이러한 교감과 理의 반응 때문에 퇴계는 理에 情意가 있다고 말하는 것이다. 그리하여 理는 인식론에서 가장 인격화된 모습을 갖게 되는 것이다. 理動을 말하면서 理의 신묘한 用을 이미 말했지만, 理到에서 말하는 理의 用은 理가 인간을 상대하고 인간의 노력에 응답하는 모양새를 하고 있다. 이치를 알고자 하는 인간의 노력에 일일이 응답하는 것이다. 외물에 부딪혀 사물의 도리를 궁리하면, 하나의 도리가 일일이 물리를 드러내 준다. 또는, 하나에 붙들려 있으면 일일이 어떻게 할지 만사의 도리가 드러나 알아 행하게 된다. 마음이 물리를 일일이 알게 되는 것은 理가 일일이 자기를 드러낸 결과이다. 하나에서 여럿으로

상대가 없다”는 표현을 쓴다. 상대할 수 없는 절대적 존재임을 가리키는 것이다.

55) 아퀴나스는 하나님이 인간을 통치할 뿐이지 인간과 교통하지는 않는다고 한다. 같은 종류만 교통하기 때문이다. 『신학대전』, Ia, qu. 4, art. 3, ad1. 퇴계가 理와 氣가 같은 종류가 아니라 교통할 수 없다고 말한 퇴계의 생각과 유사하다. 초월성을 강조할 때 사용하는 어법들이다.

가는 것이 理의 운동이고, 인식론에서는 하나의 理가 마음의 궁구를 따라 자기를 드러내 일일이 만사의 물리로 드러나는 것이다. 그것이 理의 운동이요, 理自到요, 理到이다. 그런 움직임을 가리켜 “신묘한 用이 드러나게 행해질 수 있음”이라고 했다. 能顯行은 理가 자기를 드러내는 행위를 할 수 있음을 가리킨다. 그리하여 진리 인식의 주체는 인간의 마음이면서 동시에 진리 자체이다. 인간이 진리에 이르지만, 진리가 스스로 인간에게 이른다.⁵⁶⁾ 그러므로, 인식론에서 사람의 마음과 理는 주체와 객체의 관계가 아니다. 오히려 주체 대 주체의 관계라고 해야 한다. 1567년에 정유일에게 보내는 글에서 물격을 가리켜 주객관계를 강조했던 퇴계는 1570년에 견해가 바뀌었다. 인식을 두고 理의 주체를 인정함으로써, 심성론인 理發에서 시작된 理의 능동성이 인식론에서 완성된 셈이라고 할 수 있다. 사실 理發과 理到는 뗄 수 없는 관계이다. 선의 실천은 얹어 전제가 되어야 한다. 理發은 理가 마음을 움직여 이치대로 행하게 하는 것인데, 행하기 전에 먼저 이치를 알아야 한다. 선을 알아야 선을 행한다. 행함과 인식에서 理의 주체를 말하는 것이 理發과 理到인데, 理到가 理發보다 논리적으로 앞선다. 理發은 理到를 필요로 한다. 도리가 내게 이른 후 나를 움직이는 것이다. 理가 내 마음의 궁구를 따라 물리를 드러낸 후에, 물리를 안 내 마음을 움직여 이치대로 행하게 한다. 그런데, 앎과 행함의 관계를 달리 말할 수도 있다. 행해야 안다고 할 수도 있다. 분수

56) 윤희(1617~1680)는 理가 신처럼 인간의 진심에 감응하여 소통[感而遂通]하는 것으로 보았다. 정약용은 권철신의 묘지명에서, 이황의 학통이 윤희와 이익을 거쳐 권철신에 이르는 것으로 보았다. 남인이 아닌 윤희가 퇴계의 학통에 들어간 것은, 理의 감통을 말함으로써 윤희가 퇴계의 학통을 이었고, 그처럼 理를 활물처럼 본 퇴계 학풍이 서학의 수용으로 이어졌다고 보았기 때문이다. 참조, 김형찬, 「합리적 이해와 경건함 섬김- 백호 윤희의 퇴계학 계승에 관한 고찰」, 『퇴계학보』, 125집(2009).

리가 아닌 하나의 초월적 理에 대한 앎은 분수리에 따른 행함이 쌓여서 이루어지는 것이다. 이른바 體認이라는 것인데, 그 경우에는 행함이 앎을 낳는다고 할 수 있다. 여하튼 인식과 행함이 뗄 수 없는 관계인데, 그렇다면 퇴계는 말년에 理到를 통해 理發의 이론까지도 완성한 것이라 할 수 있다. 물론 신비주의에서는 앎 자체를 최고의 경지로 본다. 앎은 행함을 초월한다. 그러나, 퇴계에게서 앎은 행함을 위한 실천이지, 진리를 관상하는 앎 그 자체가 독립된 최고의 경지일 수 없다.

한편 理가 인간과 교감하며 ‘일일이’ 응답한다면 理의 자연적 섭리를 넘어 의지적 섭리까지 생각할 수 있다. 理는 하나의 큰마음으로 전체적으로 자연을 섭리할 뿐 아니라 개인사에서도 사람의 노력에 일일이 응답해서 이치가 드러나도록 섭리한다. 그것을 가리켜 의지적 섭리라고 할 만하다. 퇴계가 특별히 진리 인식론에서 理를 情意가 있고 살아있는 실체처럼 말하는 것은 의지적 섭리까지 느낀 것으로 봐야 한다. 물론 그리스도교 신의 의지적 섭리는 인간사 전체로부터 개인의 행과 불행에 이르기까지 모든 차원을 포괄한다. 반면에 퇴계의 理自到는 도덕적 실천과 관련된 도리 인식에 한정되어 말한다. 그 면에서 그리스도교 신학에서 말하는 의지적 섭리와는 차이가 있다. 그러나 퇴계가 理가 死物이 아니라고 말할 때, 理를 마치 인간과 통하는 인격적 실체에 가깝게 느낀 것은 분명한 것 같다.⁵⁷⁾

그리고 만일 인식을 돕고자 하는 理의 의지를 더 강조하면, 나의 궁리 이전부터 理가 이미 내게 이르러 다가와 있다고 할 수 있다. 다만, 理가 이미 내게 이르러 있다고 해도, 내가 궁구할 때에 비로소 나

57) 理到에서 퇴계의 종교성을 언급하는 글로는, 장운수, 「퇴계철학에서 리의 능동성 이론과 그 연원」, 『퇴계학과 유교문화』, 51호(2012), pp.25~26.

는 이치에 이른다. 내가 궁구하는 바를 따라 理가 이른다고 하는 말을 그렇게 이해할 수도 있다. 내가 노력하는 조건으로 理가 자기를 드러내는 게 아니라, 理는 이미 자기를 드러내고 있으며, 다만 그것을 인식하느냐 못하느냐는 내게 달려 있다. “나의 格物이 지극하지 못함을 두려워할 뿐이요, 理가 스스로 이르지 못하는 것을 걱정할 것이 없습니다”고 한 퇴계의 말을 그렇게 이해할 수도 있다. 진리 인식에서 理의 의지를 느끼게 하는 대목이다. 물론 나의 주재를 뺄 수는 없다. 극처에 이르는 것은 나요, 내 마음이라는 것은 퇴계의 변치 않는 공식이다. 그러나 나의 주재는 理의 주재와 양립한다. 理의 주재는 나의 주재를 돕고 나의 노력에 응답하는 모습을 띤다. 그리고 더 나아가, 理가 먼저 내게 이르러 나의 노력을 기다리고 있는 듯한 설명도 가능하다. 진리 자체가 마음을 유도하는 것이다. 진리와 인간이 이루는 주체 대 주체의 관계는, 진리의 주도 안에서 인간의 마음이 인식 주체가 되는 구도로 설명된다.⁵⁸⁾ 이것은 그리스도교의 계시 인식론에 접근한다. 예수회 선교사들의 문헌을 통해 성리학을 접한 이미 17세기의 라이프니츠는 성리학을 자연신학으로 보았다. 理가 그리스도교의 신과 같지는 않지만, 제 1운동자로서 신학에 접근한다고 보았다.⁵⁹⁾ 퇴계야말로 성리학을 자연신학에 가깝게 발전시킨 학자라고 할

58) 윤사순 교수는 퇴계의 理自到가 ‘주체적 진리의 절대성 및 절대적 실현성’에 대한 신념을 드러낸다고 말한다. 윤사순, 『퇴계 이황의 철학』(서울; 예문서원, 2013), p.57. 理가 스스로 주체적으로 그리고 반드시 자신을 실현한다는 말이다. 인간의 노력과 별개로 진리 자체가 의지를 가지고 내게 이르러 인식을 유발한다고까지 할 수 있다. 세상의 악에도 불구하고 진리는 실현되게 되어 있다는 事必歸正의 신념에서 비롯된 인식론이다.

59) 라이프니츠, 『라이프니츠가 만난 중국』, 이동희 편역(서울; 이학사, 2003), pp.87~88. 라이프니츠는 성리학자들에게 그리스도교를 설득하기는 매우 쉬운 것이라고 생각했다.

수 있을 것 같다.

나가는 말

理의 능동성은 마음을 움직이는 힘을 理의 작용에서 찾는 것이다. 마음을 움직이는 힘을 찾는 것은 동서양 인문주의 철학에서 모두 관심을 가진 주제이다. 퇴계가 제시한 理의 능동성을 이해하는 데, 칸트의 동기론, 아리스토텔레스의 능동인, 그리스도교 신학의 신 등을 참조할 수 있다. 칸트는 도덕명령 자체가 마음을 움직이는 동기가 된다고 했고, 아리스토텔레스의 철학에서는 형이상학적 실체가 인간의 마음을 이끄는 작용인 또는 능동인의 역할을 한다고 보았다. 그리고 아리스토텔레스의 철학에 바탕을 둔 아퀴나스 신학은 인격적이고 초월적 실체인 신을 능동인으로 보았다. 퇴계의 학문이 보여주는 理의 능동성은 칸트적인 차원으로 이해할 수 있고, 플라톤 및 아리스토텔레스의 형이상학 차원으로 이해해야 하는 면도 있다. 그리고 신학에 접근하는 부분도 있다. 물론 그 초점은 언제나 도덕실천에 있다.

理發은 의지를 성에 가두고 마치 理가 마음을 움직여 도덕행위를 하는 것처럼 말하는 것이다. 퇴계는 순수한 선을 추구하며 다른 한편으로 인간의 악의 성향을 보았다. 대체로 理發은 천명이 의지를 규정하는 것으로 보면 되는데, 그것은 도덕명령 자체가 의지를 이끄는 칸트의 순수한 동기론과 같다. 그런데, 퇴계의 理는 도덕명령 곧 천명일 뿐 아니라, 인자한 마음이기도 하다. 그런 점에서 理는 서양 형이상학에서 말한 우주적 능동인의 모습을 띠기도 한다. 동기를 넘어 능동인이 되면, 理는 개인 의지의 규정근거를 넘어서 세상을 섭리하는 힘이

된다. 그 점을 말하는 것이 퇴계의 우주론에서 말하는 理動의 문제이다. 그러나 우주의 생성변화를 주관하는 理動의 문제도 결국은 마음의 변화를 주재하는 理를 말하려는 것이다. 理를 우주적 마음으로 보았기 때문에 퇴계는 理動에서 理에 情意가 있다고 언급하면서 理의 능동성을 강조했다. 理의 능동성으로 인한 理의 주재는 선의 실천에서 본마음의 주재를 위한 확보하기 위한 것이다. 理의 주재를 말해야만 마음의 주재를 말할 수 있다.

격물과 물격의 문제는 진리인식론의 문제이다. 퇴계는 진리인식에서 주객관계를 강조했다. 내가 물리의 극처에 이르고 내 마음이 이룬다는 것이 1567년의 글에서 강조한 바이다. 인식도 마음의 몫이다. 사물의 이치는 인식 대상이고, 내가 인식 주체이다. 이처럼 주객관계를 강조한 것은 진리인식이 신비주의적 몰아일체가 아니라, 도덕적 실천을 위한 分殊理를 파악하는 데 있음을 말하는 것이다. 그러나, 1570년의 글에서 퇴계는 理가 스스로 이룬다고 하는 理自到를 말한다. 인식에서 理의 주재와 능동성을 말하는 것이다. 인식에서 理의 능동성은 마음의 노력을 따라 理가 자기를 드러내는 것이다. 마음이 理를 드러내기도 하지만, 진리가 인간의 마음에 자신을 드러내는 것이기도 하다. 진리 인식의 문제에서 마음의 주재와 理의 주재가 양립한다. 인간과 진리의 관계가 주객 관계가 아니라 주체 대 주체의 관계이다.

한편 理到는 개인의 인식노력에 대한 理의 응답이라고 볼 수 있다. 대개 理는 절대자로서 주재한다고 할 수 있어도 응답한다고 하기는 어렵다. 그러나 퇴계의 인식론에서 理는 인간과 교감하고 응답하는 것처럼 보인다. 퇴계가 理를 가리켜 情意가 있는 살아 있는 실체처럼 말한 것은, 그런 점을 지적한 것으로 볼 수 있을 것 같다. 더 나아가,

궁구하는 나의 노력 이전에 理는 이미 내게 이르러 자기를 드러내며 인식을 촉발한다고까지 할 수 있다. 이미 내게 이른 理를 내가 인식 하느냐는 것은 물론 나의 격물이 얼마나 지극한가에 달렸다. 理가 내게 이르지 못할 것을 염려하지 말라고 한 퇴계는 그런 지경에까지 도달한 것으로 보인다.

理의 능동성은 심성론에서 출발해서 우주론을 거쳐 인식론에 이르러 더 분명해졌다. 퇴계가 인식론인 理到에 이르러 특별히 理에 情意가 있고 理가 죽은 물체가 아니라고 강조한 것은, 크게 보면 理發에서 시작된 理의 능동성 문제의 연장이지만, 특별히 인식에 있어서 理가 인간의 노력에 응답한다는 생각에서 나온 것 같다. 게다가 理가 이미 내게 이르러 있다고 본다면, 인식에서 理의 주재와 주도가 더욱 분명해진다. 인격적 실체인 신의 조명을 말하는 그리스도교의 계시 인식론까지는 아니더라도 말이다.

The meaning of the effectivity of Li in Toegye's thought

Yang, Myung-Su*

<Abstract>

Activity or effectivity of Li is the problem of motivating force that leads the moral mind. It is most likely that Toegye means the mind-determining power of Li as the heavenly mandate by his controversial term, Issuance of Li. The power can be understood in the light of the pure motif of Kant's practical reason. However, Li is not only considered to be moral mandate but defined as humane mind in the cosmological level. In this respect, Li plays the role of the efficient cause as the providential power that presides over the world's naissance and change, just like the unmoved mover or God in the western metaphysics and onto-theology did. That is what Toegye's Movement of Li indicates. Meanwhile, the activity of Li in the epistemological area is expressed in terms of the Arrival of Li. It seems as though Li reveals itself in the reply to human's epistemological effort. This extends well beyond subject-object relation between man and the truth. As Toegye shifts from the Issuance to the Movement and the Arrival of Li, he felt and mentioned more clearly the

* Yang, Myung-Su : Professor, Department of Christian Studies, Ewha Womans University.

activity of Li, even allegedly breaking the principle of non activity of Li.

〈Key Words〉

Issuance of Li, Movement of Li. Arrival of Li, the efficient cause, epistemology.

<참고문헌>

- 『주자어류』, 이주행 외 역(서울; 소나무, 2001).
- 『국역 퇴계전서』(서울; 퇴계학연구원, 2003).
- 김상현, 「이황의 격물론에 대한 새로운 이해」, 『철학논총』, 75집 (2014).
- 김태원, 「퇴계의 체용 제1의와 리의 적감 -물격설 리도의 재조명」, 『철학논집』, 18집(2009).
- 김형찬, 「합리적 이해와 경건함 섬김- 백호 윤희의 퇴계학 계승에 관한 고찰」, 『퇴계학보』, 125집(2009).
- 라이프니츠, 『라이프니츠가 만난 중국』, 이동희 편역(서울; 이학사, 2003).
- 마테오 리치, 『천주실의』, 송영배 외 옮김(서울; 서울대학교출판부, 1999).
- 몽배원, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 역(서울; 예문서원, 2008).
- 문석윤, 「퇴계에서 理發과 理動, 理到의 의미에 대하여 -理의 능동성 문제」, 『퇴계학보』 (서울; 퇴계학연구원, 2001).
- 아리스토텔레스, 『니코마코스윤리학』, 이창우 외 역(서울; 이제이북스, 2006).
- 아우구스티누스, 『신국론』, 성염 역(왜관; 분도출판사, 2004).
- 아퀴나스, 『신학대전 1』, 정의채 역(서울; 성바오로 출판사, 1993).
- 애덤 스미스, 『도덕감정론』, 박세일 역(서울; 비봉출판사, 2010).
- 양명수, 「退溪의 七情論과 惡의 문제」, 『퇴계학보』, 122집, 2007.
- 양명수, 「칸트의 動機論에 비추어 본 퇴계의 理發」, 『퇴계학보』,

123집, 2008.

윤사순, 『퇴계 이황의 철학』(서울; 예문서원, 2013).

장윤수, 「퇴계철학에서 리의 능동성 이론과 그 연원」, 『퇴계학과 유교문화』, 51호, 2012.

전병욱, 「퇴계철학에서 理到의 문제」, 『동양철학』, 제38집, 2012.

칸트, 『실천이성비판』, 백종현 옮김(서울; 아카넷, 2004).

플라톤, 『국가』, 박종현 역주(서울; 서광사, 1997).

플라톤, 『티마이오스』, 박종현 역주(서울; 서광사, 2000).