

主理論과 主氣論의 도덕교육론

- 퇴계와 율곡의 관점에 주목하여 -

강 봉 수*

목	차
I. 서론	2. 실제 : 교수-학습의 모형과 원리
II. 덕성교육의 이론적 기초	IV. 主理論의 덕성교육론 : 퇴계
1. 理氣論과 도덕의 개념	1. 이론 : 자율적 발달
2. 心性論과 덕성의 본질	2. 실제 : 교수-학습의 모형과 원리
III. 主氣論의 덕성교육론 : 율곡	V. 결 론
1. 이론 : 사회화	참고문헌

I. 서론

성리학에서 理氣論은 세계와 인간을 설명하기 위한 최상위의 형이상학적 개념 틀이다. 성리학은 그 자체가 인간마음의 성격과 형성의 표현이라는 교육학의 근본문제를 다루기에, '성리학은 곧 교육이론'이라는 혹자의 주장은 타당한 것 같다.¹⁾ 또한 리기론은 세계와 인간을 설명하는 최상위의 개념 틀이기에, 리기론을 정초하는 관점에 따라 세계와 인간, 그리고 교육을 설명하는 서로 다른 이론이 탄생한다.

리기론의 사고 자체가 리기이분법적 원형에서 출발하는 까닭에, 어느 문제에 관한 이론이든 모든 리기론은 리에 치중하는 이른바 '주리적 이론'이 아니면 기에 치중하는 '주기적 이론'에 흐를 수밖에 없다.²⁾ 아무리 리기 중의 어느 한쪽에 편향하지 않고 공평한 태도로 리기를 조화시키는 노력을 기울이며 이론을 구축한다고 하더라도 결과적으로는 주리 아

* 제주대학교 윤리교육과 교수 (bingwoo@cheju.ac.kr)

1) 이홍우, 『성리학의 교육이론』(서울: 성경재, 2000).

2) 윤사순, "동양 본체론의 의의", 한국동양철학회 편, 『동양철학의 본체론과 인성론』(연세대학교출판부, 1982, 초판; 1996, 7판), 154~155쪽.

니면 주기의 경향을 완전히 벗어나는 무색투명의 중립적 이론을 구축할 수 없다. 예의 주리적 경향의 대표적인 사상가로 주희와 퇴계를 들 수 있다면, 주기적 경향의 대표적인 사상가로 장횡거, 서경덕, 율곡 등을 들 수 있을 것이다.

이홍우는 일찍이 ‘理氣哲學에 나타난 교육이론’을 主理論과 主氣論의 관점에서 각각 분석한 바 있다.³⁾ 여기서 그는 청나라 氣 철학자였던 顏元의 <공자에 의한 교육>과 <理學에 의한 교육>의 비유를 인용하고 있다.⁴⁾

<공자에 의한 교육> : 한 교실을 들여다보니 칼을 차고 옥을 달고 큰 옷에다 띠를 질끈 동인 70여 학생들이 공자를 모시고 있는데, 어떤 학생은 예절을 익히고 어떤 학생은 거문고를 타며 어떤 학생은 文武와 武舞를 추고 있다. 그런가 하면 또 한 군데에서는 혹은 仁·孝를 묻고 혹은 兵·農·政에 대한 것을 의논하고 있지 않은가? 시설을 둘러보니 벽에는 弓·矢·鉞·簫·磬·算器·馬策 등이 놓여 있고 禮服·衣冠이 정제해 있는 것이다.

<理學에 의한 교육> : 발걸음을 옮겨 이번에는 다른 교육을 보니 거기에는 정자가 앉아 있는데, 뿔 관에다 넓은 띠를 두른 옷을 입고 눈을 지그시 감고 앉아 있는 모양이 마치 흙으로 빚어 놓은 석고상 같이 보인다. 하도 조용해서 방안을 둘러보니 游酢, 楊龜山, 朱晦菴, 陸象山 등이 侍坐하고 있는데, 어떤 이는 벽을 향해 정좌하고 있고 어떤 이는 웅얼웅얼 책을 읽고 어떤 이는 靜敬에 대해 담론하고 또 어떤 이는 붓을 움지이며 무엇인가 쓰고 있는 것이었다. 시설이라고는 벽상에 서적과 두루마리가 놓여 있고 종이, 벼루, 먹, 연적, 붓 등이 있을 뿐이었다.

인용에서 보듯, <공자에 의한 교육>과 <리학에 의한 교육>간에는 실제 교실에서 이루어지는 교육현상의 차이가 있다. 그 이유에 대하여 이홍우는 교육의 실재를 뒷받침하는 교육이론의 차이에서 비롯되는 것이라 한다. 말하자면 <공자에 의한 교육>은 주기론의 교육이론에 근거한 것이고, <리학에 의한 교육>은 주리론에 기초한 교육이라는 것이다. 공감이가는 고찰이다. 또한 그는 주기론의 교육이론은 현대적 의미에서 ‘흥미’와 ‘관심’을 중시하는 듀이(Dewey)의 이론에 가깝고, 주리론의 교육이론은 교육의 본질적 가치와 내재적 가치를 중시하는 피터즈(Peters)의 이론에 가까운 것이라 한다.⁵⁾ 이러한 이홍우의 고찰에 공감하면 서도, 이 글은 일반 교육이론이 아니라 도덕교육과 관련하여 좀 더 천착하여 보고자 한다. 연구자는 성리학이 교육이론이지만 그 중에서도 특히 도덕교육이론이라 여기기 때문이다.

예나 지금이나 교육의 목적은 자아실현과 인격완성에 있을 터이다. 현대 심리학자들의 고찰처럼 자아실현과 인격완성의 심리적 상태가 비슷할지 모르지만, 엄격히 말해 자아실현을 위한 교육과 인격완성을 위한 교육은 그 길이 다르다. 전자의 교육은 개인의 자질과 능력, 흥미와 관심에 기초하여 접근되어야 할 성격의 교육이지만, 후자의 교육은 오히려 개인을 떠나 사회적, 도덕적 덕성을 함양함으로써 가능한 교육이다. 주기론을 듀이의 교육이론

3) 이홍우, “理氣哲學에 나타난 교육이론”, 『사대논총』 제30집(서울대학교 사범대학, 1985). 여기서는 이홍우·유한구 편, 『교육의 동양적 전통 I : 교육과 실재』(서울 : 성경재, 2000) 참조.

4) 위 책, 172~173쪽.

5) 위 책, 186~189쪽.

과 결부시켜 이해하는 것은 전자의 교육을 설명하는 데는 의미가 있을지 모르지만, 후자의 교육을 설명하기에는 뭔가 석연치 않은 측면이 있다. 인격완성을 직접적인 교육의 목적으로 삼는 도덕교육이 일반 교육과 다른 점은 이를 두고 한 말이다. 주리론을 피터스의 교육이론과 결부시켜 도덕교육을 이해하는데도 일정한 한계를 가진다. 연구자가 보기에 주리론에 함의된 도덕교육론은 피터스적 의미 이상을 포함하고 있다고 여기기 때문이다.

따라서 이 글은 성리학이 자아실현을 위한 교육이론이라기보다는 인격완성을 위한 도덕교육이론이라는 관점에서 주리론과 주기론에 함의된 도덕교육론을 비교 분석한다. 분석의 범위를 더욱 좁혀 주리론을 대표하는 이로 퇴계(1501~1570)를, 주기론을 대표하는 이로 율곡(1536~1584)을 상정하고, 특히 그들이 덕성교육교재로 편찬했던 『聖學十圖』와 『聖學輯要』에 함의된 도덕교육론을 비교분석의 대상으로 삼고자 한다.

일찍이 주희는 자기만의 리기론적 관점에 기초하여 이른바 ‘小學-大學階梯說’에 입각한 덕성교육론을 정초한 바 있다.⁶⁾ 말할 것도 없이, 퇴계와 율곡도 주희 입론을 수용하고 원용하고 있다. “성인이 되는 공부론 혹은 학문론”으로 요약되는 『성학십도』와 『성학집요』는 퇴계와 율곡이 공히 선조 임금을 위하여 편찬한 것이었다. 그러나 율곡이 “임금의 학문을 주로 하였지만 실상은 상하에 모두 통하는 것”⁷⁾이라 고백하는 것처럼, 이 두 책은 모두 주희 입론을 원용하여 대학단계의 교육을 위해 만들어진 일종의 교재들이라는 것이 우리의 가정이다. 같은 목적에서 편찬된 교재들임에도 불구하고 두 책의 내용과 체제는 전혀 다름에 유의할 필요가 있다. 즉, 퇴계의 『성학십도』는 그의 다른 저술과는 달리, 상대적으로 자신의 사고가 덜 반영된 일종의 編著이다. 이 책에는 宋·元代 이래 程朱學派의 저술 속에서 10개의 圖象과 解說을 선택하여 수록하고 있다. 반면에, 율곡의 『성학집요』는 “단순히 성현들의 글 모음”에 불과하다는 율곡의 고백⁸⁾과는 달리, ‘輯要’의 형식으로 자신의 관점과 문법에 토대하여 쓰여 졌다.

연구자는 『聖學十圖』와 『聖學輯要』가 그들이 명시적으로 밝히는 ‘교육적 고려’ 이상의 교육이론적 함축을 가지고 저술된 교재들이라 여긴다. 교사, 학생과 함께 교육의 3대 요소 중의 하나인 교재는 특정한 교수-학습의 목표를 달성하기 위해 일정한 학습내용을 의도적·계획적으로 조직, 구성한 학습 자료이다. 따라서 교재가 교재로서의 의의와 가치를 가지고 기능하기 위해서는 그 배후에 지도의 체계, 교육과정(커리큘럼)이 구체화된 것이어야 한다. 바로 이러한 배려에서 만들어진 것이 이른바 교과서이다. 따라서 특정한 교재(교과서)의 저변에는 교육에 관한 기본관점과 철학, 교육의 방향과 목표, 교육받은 사람이 지니고 있기를 기대하는 어떤 능력과 자질, 교수-학습의 방법적 원리 등에 관한 교육이론이 함축되어 있는 것으로 볼 수 있다.⁹⁾ 그리고 이러한 교육이론은 더 추상적 차원에서

6) 이에 대한 자세한 고찰은 줄져, 『유교 도덕교육론』(서울: 원미사, 2001), 73~121쪽 참조.

7) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 11쪽. (성남: 한국정신문화연구원, 1985). 이하 모든 『국역 율곡전서』는 한국학중앙연구원(前 한국정신문화연구원)에서 번역 출간한 것을 자료로 삼는다. 필요할 경우 번역을 수정했다.

8) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 2쪽.

리기론에 관한 관점에 의해 뒷받침되어 있는 것이라 할 것이다.

사실 연구자는 퇴계의 『성학십도』에 함의된 도덕교육론과 율곡의 『성학집요』에 함의된 도덕교육론을 연구한 바 있다.¹⁰⁾ 따라서 이 글은 독창적인 연구라기보다는 앞의 두 연구 결과를 정리하고 보완하는 후속연구에 해당한다. 이러한 점에서, 이 글은 앞의 연구들과 일정부분 겹치는 부분이 있음을 밝혀두고자 한다.¹¹⁾

II. 덕성교육의 이론적 기초

도덕교육론의 핵심영역은 도덕교육 방법론이다. 도덕교육론은 도덕이나 덕성에 관한 철학적·심리학적 탐구보다는 도덕을 어떻게 가르치고 덕성을 어떻게 함양할 것인가에 관심을 갖는다. 그러나 도덕이나 덕성에 관한 철학적·심리학적 탐구와 도덕교육 방법론을 탐구하는 실천적 탐구는, 상호 독립적인 측면이 없지 않지만, 근본적으로 상호보완적인 관계에 있다. 도덕의 개념과 덕성의 본질을 어떻게 규정하느냐 하는 것은 바로 교육 방법론의 관점에 영향을 미치는 것이기 때문이다. 이러한 관점에서, 이 장에서는 퇴계와 율곡의 리기론과 심성론을 고찰하면서 도덕의 개념과 덕성의 본질을 비교 검토하기로 한다.

1. 理氣論과 도덕의 개념

성리학에서 리기론은 세계와 인간을 설명하기 위한 최상위의 형이상학적 개념 틀이다. 따라서 리기론에 관한 철학적 관점이 어떠한가에 따라 세계와 인간을 설명하는 방식이 달라지게 마련이다. 주지하듯이, 퇴계의 리기론에 관한 철학적 관점은 太極動靜說(理動說), 理氣二物說, 理氣互發說 등으로 요약되고, 율곡의 관점은 理氣之妙說, 理通氣局說, 氣發理乘一途說 등으로 요약된다. 이러한 두 사상가의 철학적 관점에 관한 구체적 고찰은 그동안 많은 선행연구들이 다루었기에 반복 설명하는 수고를 여기서는 생략한다. 다만 두 사상가가 도덕의 개념을 어떻게 정초하고 있는지를 보기 위한 수준에서 리기론을 검토하고자 한다. 이를 위해서는 퇴계의 理氣互發說과 율곡의 氣發理乘一途說을 분석하는 것으로 족할 것이다.

먼저, 퇴계의 관점을 본다. 『성학십도』는 퇴계의 편저이기에 圖와 說이 대체로 주희 등 다른 사람의 작품이다. 그 중 유일한 예외가 있는데, 「心統性情圖」가 그것이다. 제6도인 「

9) 이택휘·유병열 공저, 『도덕교육론』(서울 : 양서원, 2000), 772~773쪽.

10) 줄고, “퇴계의 『성학십도』에 함의된 도덕교육론”, 한국도덕윤리과교육학회, 『도덕윤리과교육』제19호(2004.12); “율곡의 『성학집요』에 함의된 도덕교육론”, 한국윤리교육학회, 『윤리교육연구』제12집(2007.6).

11) 특별한 경우를 제외하고 겹치는 부분에 대한 주를 따로 밝히진 않았다.

「심통성정도」에는 上·中·下圖가 있는데, 이 중 중도와 하도만은 퇴계의 자작이다. 여기에서 퇴계는 리기론과 심성론에 관한 자신의 관점을 제시하고 있다. 「심통성정도」의 본래 주제는 도명 그대로 ‘마음이 성과 정을 통섭한다’는 것이다. 즉, 마음이 적연부동하면 성이 되어 마음의 본체를 이루고, 감이수통하면 정이 되어 마음의 작용을 이룬다. 따라서 학자들은 마음의 본체인 성을 잘 기르고, 마음의 작용인 정을 잘 다스려야 한다는 것이 이 도설의 주제이다.¹²⁾ 퇴계는 이러한 내용을 주장하는 정복심의 도설을 인용하고 있다. 「심통성정도」의 본래 주제를 생각하면 정복심의 도설 인용만으로도 충분할 것처럼 판단된다. 그러나 퇴계는 정복심의 도설을 상도를 하고, 자신의 관점을 두 가지 더하여 중도와 하도를 제시하고 있다.

중도는 이른바 ‘본연지성’과 그것이 발한 것으로써 선일변의 정에 관한 도설이다. 퇴계는 본연지성을 <기품 속에서도 그것과 섞이지 않은 성>이라 하면서 <자사가 ‘하늘이 명했다’는 성>, <맹자가 ‘본성은 선하다’고 할 때의 성>, <정자가 ‘성이 곧 리’라고 할 때의 성>, <장횡거가 말한 ‘천지지성’>의 경우가 모두 본연지성의 예에 해당한다고 말하고 있다. 그리고 이러한 본연지성이 발하여 선일변의 정의 예로 <자사가 말한 ‘증절’의 정>, <맹자가 말한 ‘사단’의 정>, <정자가 ‘어찌 선하지 않다고 이름할 수 있겠는가’라고 했을 때의 정>, <주자가 ‘성으로부터 흘러 나와 본래 선하지 않음이 없다’고 했을 때의 정>을 들고 있다. 본연지성이 발한 결과로서의 정은 그것이 사단이든 칠정이든 모두 선일변도이다.¹³⁾

그러나 ‘본연지성’이 발하여 선일변도의 정이 된다는 중도의 관점은 어디까지나 이론적 수준일 뿐이고, 공부나 교육을 통하여 도달해야 할 이상일 뿐이다. 현실적 인간은 퇴계가 말하듯, 이미 <리와 기가 이미 합해진 성>을 가지고 있을 뿐이다. 인간의 현실적 성정을 다룬 것이 하도이다. 퇴계는 현실적 인간의 성을 다른 표현으로 <공자가 ‘서로 비슷하다’고 했을 때의 성>, <정자가 ‘성은 기이며, 기는 곧 성’이라 했을 때의 성>, <장횡거가 말한 ‘기질지성’>, <주자가 ‘비록 기 속에 있어도 기는 기대로 성은 성대로 서로 섞이지 않는다’고 했을 때의 성>의 예가 바로 여기에 해당한다고 말하고 있다. 말하자면, 현실적 인간의 성은 본연지성과 기질지성이 상호 待對하고 있다고 할 수 있다. 따라서 성이 발하여 정이 되는 방식에도 두 가지 길이 있다. 하나는, ‘리가 발하여 기가 따르는’(理發氣隨之) 경우로써, 그 결과는 사단의 정이 되어 본래 순선하여 악이 없다. 그러나 리가 발할 때에 기가 잘 따르지 않아 리를 방해하고 가려버리면 사단의 정은 유실되고 선하지 않게 된다. 다른 하나는, ‘기가 발하여 리가 타는’(氣發理乘之) 경우로써, 그 결과는 칠정이 되어 선하지 않음이 없다. 그러나 기가 발하면서 증절하지 못하고 리를 멀하게 되면 역시

12) 『增補 退溪全書』(一), 卷7, 「聖學十圖」, <心統性情圖>. “所謂心統性情者, 言人稟五行之秀以生, 於其秀而五性具焉, 於其動而七情出焉. 凡所以統會其性情者則心也. 故其心寂然不動爲性, 心之體也, 感而遂通爲情, 心之用也.(中略) 學者知此, 必先正其心, 以養其性, 以約其情, 則學之爲道得矣.”

13) 『增補 退溪全書』(一), 卷7, 「聖學十圖」, <心統性情圖>. “其中圖者, 就氣稟中指出本然之性不雜乎氣稟而爲言. 子思所謂天命之性, 孟子所謂性善之性, 程子所謂即理地性, 張子所謂天地之性, 是也. 其言性既如此, 故其發而爲情, 亦皆指其善者而言. 如子思所謂中節之情, 孟子所謂四端之情, 程子所謂何得不善名之之情, 朱子所謂從性中流出, 元無不善之情, 是也.”

방탕해지고 악하게 된다.¹⁴⁾

이상이 중도와 하도의 핵심내용이다. 여기서 보듯이, 내용은 그야말로 퇴계의 사상 중에서도 가장 퇴계적이라 할 수 있는 四端七情論과 理氣互發說을 주장한 것이다. 또한 우리가 아는 한 이러한 주장은 기나긴 세월동안 제자 기대승과 심도 있는 철학적 논쟁을 거쳐 최종적인 자신의 관점으로 정립한 것이다.¹⁵⁾ 어쩌면 퇴계사상의 또 다른 독창적 요소로 평가되는 우주론에서의 理動說이나 인식론에서의 理到說¹⁶⁾도 바로 사단칠정론과 리기호발설을 뒷받침하기 위한 발판일 것이다. 『성학집요』에는 리동설이나 리도설에 관해서는 전혀 언급이 없다. 아니 일부러 주장을 안 하고 있는 것이라 봄이 옳다. 뒤에서 보겠지만 『성학집요』는 퇴계 나름의 교육이론적 함의를 가지고 저술된 교재이기 때문이다.

다음으로, 율곡의 관점을 확인한다. 『성학집요』는 율곡의 문법으로 쓴 교재이기에 리기론과 심성론에 관한 자기관점을 분명하게 제시하고 있다. 그 중 氣發理乘一途說은 퇴계의 理氣互發說 혹은 理發氣隨之/氣發理乘之說에 반대하여 주장한 것이다. 즉, 그는 “마음과 성을 두 가지 작용으로 생각하고, 사단과 칠정을 두 가지 정으로 생각하는” 퇴계의 관점은 잘못일 뿐만 아니라, 이러한 관점의 근거가 되는 “태극과 음양이 서로 동할 수 있다고 생각하여 리와 기가 서로 발한다.”고 보는 관점도 잘못이다.¹⁷⁾ 오로지 氣發理乘만이 옳다는 것이다.

율곡은 “대개 마음의 체는 성이요, 마음의 용은 정인데, 성정 밖에 또 다른 마음은 없다.”고 단정한다.¹⁸⁾ 여기서 우선, 마음의 본체인 성은 본연지성과 기질지성으로 구분되는 두 개의 마음이 아니라 기질지성 한 가지일 뿐이다. 본연지성이란 어디까지나 기질의 위에 나아가 단순히 그 리만을 지칭한 표현일 뿐이고, 마음이란 이미 리와 기의 묘합으로 구성된 기질지성일 뿐인 것이다.¹⁹⁾ 따라서 마음이 작용하는 길은 한 가지, 기발리승의 길만이 있다. ‘음양이 동정하는데 태극이 이것을 올라타니, 발하는 것은 기이며 그 機를 올라타는 것은 리이다.’ 다른 표현으로 ‘정으로 표출될 때에 발하는 것[能發]은 기요, 발하는 까닭[所發]은 리이다. 이처럼 능발의 기와 소발의 리는 섞이어 원래부터 서로 떠나지 않는 것이다.²⁰⁾

그리고 기발리승을 통한 마음작용의 결과는 일단 모두 칠정의 인심으로 표현된다. 미발

14) 『增補 退溪全書』(一), 卷7, 「聖學十圖」, <心統性情圖>. “其下圖者, 以理與氣合而言之, 孔子所謂相近之性, 程子所謂性即氣氣即性之性, 張子所謂氣質之性, 朱子所謂雖在氣中, 氣自氣性自性, 不相夾雜之性, 是也. 其言性既如此, 故其發而爲情, 亦以理氣之相須或相害處言. 如四端之情, 理發而氣隨之, 自純善無惡. 必理發未遂, 而拚於氣, 然後流爲不善. 七者之情, 氣發而理乘之, 亦無有不善. 若氣發不中, 而滅其理, 則放而爲惡也.”

15) 전호근, “사칠리기논쟁: 주희 심성론의 한국적 전개를 위한 최초의 갈등”, 한국철학사상연구회 지음, 『논쟁으로 보는 한국철학』(서울: 예문서원, 1995), 149~179쪽.

16) 윤사순, “退溪의 理氣哲學에 대한 現代의 解釋”, 『退溪學報』제110집(2001.10), 119~144쪽.

17) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 83쪽.

18) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 82쪽.

19) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 77쪽.

20) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 83쪽.

의 마음인 성이 둘이 아니듯이, 이발의 마음인 정도 사단과 칠정으로 구분되는 두 가지가 아니다. “오성밖에 다른 성은 없고, 칠정 밖에 다른 정도 없다. 맹자가 칠정 가운데에서 그 선정만을 적출하여 사단으로 지목한 것이고 칠정 밖에 사단이 따로 있는 것이 없다.”²¹⁾ 즉 “사단은 다만 리만 말한 것이고, 칠정은 리와 기를 합하여 말한 것이며, 두 가지 정이 있는 것이 아니다.”²²⁾ 이것이 울곡의 칠정이 사단을 포함하고 있다는 관점이다. 인심의 칠정과 그 소이연으로서의 성은 성인이든 미치광이든 누구나 다 가지고 있다. 관건은 ‘청명한 기’[本然之氣]를 올라타고 천리에 따라 곧장 나올 수 있으나, ‘더럽고 흐린 기’[流行之氣]에 은폐되어 도리어 리를 침해해 버릴 것이냐에 달렸다.²³⁾ 성인이 표현한 인심은 四端이고 道心이며, 미치광이가 표현한 인심은 人欲이다.

퇴계가 「심통성정도」의 하도에서 주장한 四端理發氣隨之와 七情氣發理乘之는 원래 四端理之發과 七情氣之發의 관점을 기대승과 논쟁이후에 수정하고 합의한 최종 관점이다. 우리의 현실적인 성은 리와 기가 합해진 기질지성이기에 기대승의 초안과 후학 울곡의 주장대로 기발리승만이 허용될 것 같지만, 퇴계는 끝까지 리발기수를 포기하지 않았다. 그렇다면 퇴계의 리발기수와 울곡의 기발리승의 관점이 도덕의 개념과 관련하여 어떤 의미 차이가 있을까? 기발리승이나 리발기수가 모두 도덕적 행위인 것은 같다. 그러나 전자는 욕망추구의 정당화와 욕망의 합리적 조절로서의 도덕행위이고, 후자는 처음부터 욕망과 무관하게 순수한 도덕적 동기에 따라 이루어지는 도덕행위이다. 그러니까 전자는 칠정의 감정으로 표현되고, 후자는 사단의 도덕심으로 표현되는 것이다. 그러나 순수한 도덕적 동기도 욕망추구의 합리적 조절도 기의 물욕에 방해받으면 도덕행위로 실현되지 못할 가능성은 항상 존재한다.

퇴계는 현실 속에서도 선형적 이념에 따라 살아가는 것이 가능하다고 보는 관점이다. 인간의 본성은 선하다. 天理가 마음 안에 내재해 있다. 마음 안에 내재한 리가 性이다. 이는 인간의 태어날 때부터 함장하고 있는 선형적 이념이다. 이것은 군신이 있기 전에 군신의 리가 먼저 있고, 부자가 있기 이전에 부자의 리가 있는 것과 같다.²⁴⁾ 현실적으로 본성의 실현과 리의 발현은 기의 힘을 빌려야 하겠지만, 욕망의 합리적 추구를 넘어 순수한 도덕적 동기, 즉 이 선형적 이념에 따라 살아갈 수 있는 유일한 존재가 인간이고, 항상 그러한 도덕행위를 생활화한 이가 성인이다. 물론 울곡이 보는 성인도 처음부터 욕망과 무관하게 순수한 도덕적 동기에 따라 행위 할 수 있는 사람일지 모른다. 성인이란 처음부터 ‘湛一淸虛’한 본연지기를 받고 태어난 사람이기 때문이다. 그러나 이론적으로는 성인조차도 인심의 표현이 氣發理乘인 한에서 그의 도덕행위는 욕망의 완벽한 조절일 뿐이다. 처음부터 욕망과 무관하게 순수한 도덕적 동기에서 도덕행위가 이론적으로나 현실적으로

21) 『국역 울곡전서』(V), 「성학집요」, 83쪽.

22) 『국역 울곡전서』(V), 「성학집요」, 82쪽.

23) 『국역 울곡전서』(V), 「성학집요」, 83쪽.

24) 『增補 退溪全書』(二), 卷25, 「鄭子中與奇明彦論學」. “朱子曰此言未有這事先有這理, 如未有君臣已先有君臣之理, 未有父子已先有父子之理.”

가능하려면 퇴계처럼 理發 혹은 理發氣隨의 입장에 서지 않는 한 불가능하다. 율곡적 관점에서 성인조차도 이러한 진대 보통사람은 욕망의 조절이 쉽지 않다. 그들은 편차가 있는 유행지기를 받고 태어났기 때문이다. 이 유행지기는 물욕에 예민할 수밖에 없고 리의 도덕적 명령을 완벽히 수행해 낼 수가 없다.

2. 心性論과 덕성의 본질

덕성이란 도덕적 삶을 살수 있는 탁월한 성품이다. 퇴계가 보는 도덕적 삶이란 처음부터 가지고 태어난 도덕적 동기에 따라 살아가는 것이요, 율곡이 보는 도덕적 삶은 욕망추구의 정당화 내지 욕망의 합리적 조절과 다르지 않다. 퇴계에게 있어 도덕의 근원은 안에 있다. 그러나 율곡에게 있어 도덕의 근원은 밖에 있다. 욕망의 조절을 위한 합리적 기준은 밖에서 주어질 수밖에 없기 때문이다. 퇴계에 있어 덕성이란 도덕의 내적 동기에 따라 살아가는 성품이요, 율곡에게 있어 덕성이란 인심의 표현이 밖의 도리에 부합하게 발하도록 하는 성향이다. 그러나 이러한 두 사람이 보는 덕성의 본질을 제대로 이해하기 위해서는 그들이 보는 마음의 구조를 좀 더 깊이 들여다보아야 하리라.²⁵⁾

마음의 구조를 보는 키워드는 心統性情, 性發爲情, 心發爲意인 것 같다. 말할 것도 없이 이들은 모두 성리학의 공통용어이다. 虛靈해서 어둡지 않은 것이 마음이다. 그래서 사람의 한 마음에는 만 가지 이치가 전부 갖추어져 있다. 이 이치가 마음에 갖추어 흠족해서 조금이라도 결함이 없는 것이 性이다. 성은 아직 未發의 마음인 본체다. 외물과의 접촉으로 마음이 작용하기 시작한다. 이것이 已發의 마음이다. 이처럼 ‘마음은 性과 情을 통괄’한다. 여기에는 이견이 없다. 문제는 性發爲情, 心發爲意을 둘러싼 해석의 관점이다. 性發爲情에 대한 관점 차이를 확인한다. 이것은 앞의 리기론의 관점과 겹치는 것이기에 간략히 언급한다. 퇴계에게 있어 성이 발한다는 것은 본연지성이 발하는 경우와 기질지성이 발하는 경우이다. 전자는 理發氣隨로서 四端이 되고, 후자는 氣發理乘로서 七情이 된다. 그러나 율곡에게 있어 性發爲情이란 오로지 기발지성, 즉 氣發理乘의 길일 뿐이다. 기발리승의 표현이 곧 칠정이고 사단은 칠정 안에 포함된 선의 측면일 뿐이다.

여기서 유의해야 할 점은 성발, 리발, 기발이 모두 마음의 작용이라는 것이다. 그런데 왜 性이 발하여 情이 되고, 心이 발하여 意가 된다고 했을까? 그것은 情과 意의 구분 때문이다. 퇴계는 “성이 발하여 정이 됨은 오성이 감동하는 것을 말하고, 심이 발하여 의가 됨은 선악의 기미가 나누어지는 것”²⁶⁾이라 하고, 율곡은 “의는 정을 운행할 수 있으나 정은 의를 운행할 수 없다.”²⁷⁾고 한다. 인용에 유의할 때, 意가 情을 운행하고 선악의 기미를

25) 『성학십도』에는 교재적 특성상 이후 우리가 검토하려는 마음의 구조에 대한 퇴계의 관점이 드러나 있지 않다. 따라서 여기서는 그의 다른 글들을 참고할 수밖에 없다.

26) 『增補 退溪全書』(二), 卷41, 「天命圖說後敘」. “性發爲情 心發爲意. 卽五性感動之謂也. 善幾惡幾善惡分也.”

27) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 82쪽.

결정한다. 반면에 리발이든 기발이든 성의 표현인 정은 ‘발하여 나온 그대로의 현상[發出 恣地]일 뿐이다. 즉, 정은 ‘자연적인 마음(의식)의 행동’ 혹은 ‘마음의 지향성이라는 자연발생적 현상’을 뜻한다.²⁸⁾ 그러한 정이 선으로 향할지 악으로 향할지를 결정하는 것은 意이다. 意뿐만 아니라 여기에 관여하는 마음의 작용에는 思, 志 등도 있다. 그런데 意·思·志의 해석에 있어 퇴계와 율곡 간에 차이가 있는 것 같다. 다음의 <표 1>의 인용을 비교해보자.

<표 1> 퇴계와 율곡의 마음작용의 구성요소 비교²⁹⁾

	퇴 계	율 곡
意	<ul style="list-style-type: none"> • 의는 志가 경영하고 왕래하는 것이니 이는 志의 다리이다. 무릇 영위하고 도모하고 왕래하는 것이 모두 의이다. • 의는 사사로운 견지에서 슬그머니 다니고 간간이 나타나는 것, 의는 私意의 것 • 의는 침략하는 것 • 의는 선악의 기미가 되니 조그만 차이가 이미 구덩이에 함몰되는 것 	<ul style="list-style-type: none"> • 의는 정으로 말미암아 計較하는 것, 마음이 감수된 것에 따라 축출하고 헤아려 생각하는 것 • 의라는 것은 마음에 計較가 있는 것을 말하는데, 정이 이미 발하여 생각도 하고 운동도 하는 것 • 의는 ‘지가 아직 정해지지 않은 것’[志之未定者]
志	<ul style="list-style-type: none"> • 지는 마음이 가는 바가 한결같이 곧게 가는 것 • 지는 공공의 주장으로써 요긴하게 일을 만드는 것, 지는 公共의 것 • 지는 징벌하는 것 • 지는 정대하고 성실하고 확고하여 변치 않음 	<ul style="list-style-type: none"> • 지는 마음이 가는 바가 있는 것을 이르는 것이니, 정이 이미 발하여 그 趣向을 정한 것. 선으로도 가고 악으로도 가는 것이 모두 지이다. • 지는 ‘의가 정해진 것’[意之定者]
思	<ul style="list-style-type: none"> • 생각하면 얻고, 생각하지 않으면 얻지 못함 	<ul style="list-style-type: none"> • 思·念·慮는 모두 意의 별칭인데, 思는 비교적 重하고, 念과 慮는 비교적 輕한 것

意는 의식이나 생각이지만, 퇴계에게 있어서 그것은 마음에서 무의식적이고 사사로이 일어나는 생각에 가깝다. 意는 감정상에 일어나는 이해관계의 마음, 好不好의 마음이고 따라서 그것은 사사로운 기미를 언제나 지닌다. 그래서 퇴계는 意를 한마디로 私意 혹은 ‘침략

28) 김형효, “율곡적 사유의 이중성과현상학적 비전”, 김형효 외, 『율곡의 사상과 그 현대적 의미』(한국정신문화연구원, 1995), 74쪽.

29) <표 1>의 내용은 『增補 退溪全書』(二), 卷25, 「答鄭子中別紙」; 같은 책, 卷29, 「答金而精」.; 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 82~85쪽 등을 참조하여 작성하였음.

하는 것'이라고 표현하고 있다. 반면, 율곡에게 있어 意는好不好와 상관없이 마음의 지향성과 정감을 한 박자 늦게 비교하고 해아리는 'cogito'의 반성력을 뜻한다. 한마디로 意는 도덕적 판단능력이라 보아도 무방하다. 이를 통해 선악을 판단한다. 성찰하는 意의 반성력은 과거의 정감에 대해서도 기억하고 돌이켜 볼 수 있는 능력을 지닌다.³⁰⁾ 아울러, 念·慮·思의 세 가지도 모두 意의 별칭인데, 思는 비교적 重하고, 念과 慮는 비교적 輕한 것이라 율곡은 말하고 있다.³¹⁾ 이러한 율곡의 意개념에 대응하는 퇴계의 용어는 思이지만, 퇴계는 思의 기능에 대해 적극적인 해석을 하지 않는 것 같다. 그의 관심은 오히려 志에 있다.

志는 의지인데, 퇴계에게 있어 志는 意의 기미를 감시하고 경영 관리하는 마음의 도덕적 의지, 즉 선의지의 마음에 해당하는 것 같다. 志는 한결같이 정대하고 성실하고 확고하여 변치 않는 마음이기 때문이다. 그래서 그는 志를 한마디로 '公共의 것' 혹은 '징벌하는 것'이라 언표했던 것이다. 그러나 율곡에게 있어 志는 선악 혹은 호불호와 상관없는 '자유의지'인 것 같다. 사람은 인심의 표현을 道理를 향하여 발할 수도 있고, 食色을 위하여 발할 수도 있다. 그 중 어느 쪽을 선택할 것인가를 판단하는 것이 意라면, 志는 판단에 토대하여 행위를 결정한다. 그래서 율곡은 志는 '의가 정해진 것'[意之定者]이고, 意는 '지가 아직 정해지지 않는 것'[志之未定者]이라 했다. 그러나 반드시 意가 먼저고 志가 뒤인 것은 아니다.³²⁾ 즉, 우리는 판단을 한 다음에 행위결정을 하는 경우도 있지만, 먼저 행위를 결정해 놓고 거기에 판단을 정당화하는 경우도 있기 때문이다.

성은 아직 未發의 마음인 본체다. 외물과의 접촉으로 마음이 작용하기 시작한다. 마음작용의 통로는 理發氣隨이거나 氣發理乘이다. 已發의 마음인 情이 표현될 즈음에 마음의 온갖 기체들이 동시에 작동한다. 퇴계의 경우 선협적 도덕의지인 志가 중요하다. 리발기수의 길은 욕망과 무관하게 도덕적 의지가 작용하기에 선일변도인 사단이 표출되겠지만, 기발리승의 길에는 사사로운 意가 작동하여 선의지를 꺾어버릴 수가 있다. 그럴수록 志의 도덕의지를 부여잡는 것이 중요하다. 그러나 율곡의 경우에 마음작용의 통로는 기발리승일 뿐이다. 항상 食色の 욕망이 꿈틀대며 道心[四端]과 대척한다. 이들 사이에서 코기토인 意의 반성력이 작동하고 志가 최종결정을 내린다. 마땅히 기뻐할 것은 기뻐하고 마땅히 화낼 일에 화내는 것[發而中節]은 情의 좋으로써 도심이 되고, 마땅히 기뻐하지 않아야 할 것을 기뻐하거나 마땅히 화내지 않을 일에 화내는 것[發而不中節]은 情의 惡으로써 人欲이 된다.

그렇다면 性發爲情이 항상 도리를 위하여 발할 수 있도록 하는 덕성의 본질은 무엇인가? 우리는 앞에서 퇴계에 있어 덕성이란 도덕의 내적 동기에 따라 살아가는 성품이고, 율곡에게 있어 덕성이란 인심의 표현이 밖의 도리에 부합하게 발하도록 하는 성향이라 하였다. 이제를 이를 분명하게 말할 수 있다. 퇴계에 있어 덕성이란 도덕적 문제사태에서 私意를 이겨내고 언제나 선협적 도덕의지[志]가 작동하도록 하는 성향이다. 반면, 율곡에 있어 덕성이란 도덕적 문제사태에서 의식의 반성력[意]과 자유의지[志]가 도리를 향하여

30) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 82쪽.

31) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 85쪽.

32) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 85쪽.

작동하도록 하는 경향성이라 할 수 있다. 그런데 문제는 기질이다. 기질은 性發爲情의 수단이지만 퇴계의 선협적 도덕의지를 꺾어버리고, 울곡의 의식의 반성력과 의지의 행위 선택을 방해하는 주범이기 때문이다. 그래서 공부나 교육이란 '나쁜 기질'을 순화시키거나, 선협적 도덕의지를 보존하는 것과 다르지 않다. 이른바 '存天理 遏人欲'(즉 천리를 보존하고 인욕을 억제함!)은 이를 두고 한 말이다.

Ⅲ. 主氣論의 덕성교육론 : 울곡

'存天理 遏人欲'을 위한 공부나 교육이 곧 덕성함양(德性 涵養 혹은 涵泳)이다. 성리학 적 의미에서 덕성함양이란, 마치 화선지 위에 붓글씨를 쓰거나 묵화를 그릴 때 먹이 종이 속으로 젖어들어 가듯이, 존재론적 도리(道)가 주체의 심정 속으로 스며들어 오는 것과 다르지 않다.³³⁾ 따라서 덕성함양을 하려면, 우선 논리적 순서로 道가 무엇인지를 밝히는 작업이 선행되어야 하고, 다음으로 밝혀진 道를 내 마음 속으로 체득하는 공부가 뒤따라야 한다. 그래서 성리학 적 덕성함양 방법의 양 날개는 <尊德性>과 <道問學>인 것이다. <존덕성>은 마음을 보존하여(存心) 道體의 광대함으로 뻗어 나아가는 것이며, <도문학>은 앞에 이르러서(致知) 道體의 미세함에 까지 남김없이 밝히는 것이다.³⁴⁾ 주희는 이러한 핵심개념을 중심으로 <존덕성>의 공부방법으로 <敬>을, <도문학>의 공부방법으로 <窮理>를 주장하였다.

퇴계도 울곡도 성리학자인 한 이러한 덕성함양의 방법을 수용함에 예외일 수 없다. 그러나 <尊德性>과 <道問學>의 구체적인 의미와 방법은 도덕의 개념과 덕성의 본질을 규정하는 리기론과 심성론적 관점에 따라 달리 규정될 성격의 것이라 할 수 있다. 리기론과 심성론적 기초에 토대한 <尊德性>과 <道問學>의 방법론이 곧 도덕교육이론이다. 이제 교육의 이론과 실재라는 측면에서 퇴계와 울곡의 관점을 비교 검토해 보기로 한다. 이 장에서는 먼저 울곡의 주기론의 덕성교육론을 본다.

1. 이론 : 사회화

성인도 광인도 인심을 가지고 있다. 그 누구든 인심의 표현이 氣發理乘인 한에서 도덕행위란 욕망의 합리적 조절일 뿐이다. 리를 태우고 달리는 기가 리의 명령을 제대로 수행할 것이냐는 또 다른 마음작용인 의식[意]의 반성력과 의지[志]의 결정에 달렸다. 불행히도 성인이 아닌 한 사람들은 대체로 편차가 있는 유행지기를 받고 태어났다. 이 유행지기는 물욕에 예민할 수밖에 없고 리의 도덕적 명령을 완벽히 수행해 낼 수가 없다. 따라서 공부나

33) 김형효, 앞의 글, 38~39쪽.

34) 『국역 울곡전서』(V), 「성학집요」, 21쪽.

교육은 기질의 편차를 인정하고 그 기질을 어떻게 순화할 것이냐에 대한 방법론과 다르지 않다. 이론적으로 기질을 변화시키는 길은 형식상 동전의 양면에 비유될 법한 두 가지다. 客氣를 고치는 길[矯氣質]과 正氣를 보양하는 길[養氣]이 그것이다.³⁵⁾ 다음의 인용을 보자.

仁義의 마음은 사람마다 같이 받았으나 資品이 트인 것[開]과 가리운 것[蔽]이 있으며, 진원의 기[眞元之氣]는 사람마다 같이 가지고 있으나 血氣에 虛와 實이 있습니다. 인의의 마음을 잘 기르면 가린 것이 열릴 수 있어서 그 천부의 본심을 온전히 할 수 있게 되고, 진원의 기를 잘 기르면 허가 실이 될 수 있어서 그 하늘로부터 받은 명을 보존할 수 있게 됩니다. <중략> (인의의)마음을 기르는 것과 (진원의)기를 기르는 것은 실로 한 가지 일이므로, 양심이 날로 성장하면서 상하고 해되는 것이 없어서 마침내 그 가려진 것을 모조리 다 없애버리게 되면 호연의 기[浩然之氣]가 성대하게 흐르고 통하여 장차 천지와 함께 동체가 될 것입니다.³⁶⁾

사람은 누구나 <인의의 마음>과 <진원의 기>를 가지고 있다. 그런데 <자품에 트인 것과 가리운 것>이 있어 <인의의 마음>을 가리고, <혈기에 허와 실>이 있어 하늘로부터 받은 명을 보존할 수 없게 한다. 따라서 <인의의 마음>과 <진원의 기>를 보양하거나 <자품>과 <혈기>를 교정해야 한다. <인의의 마음>과 <진원지기>는 각각 마음이 아직 발하지 않았을 때의 본연지리와 본연지기에 해당한다. 반면에 <자품>과 <혈기>는 모두 유행지기에 해당하는 기와 질이다. 모든 인심의 표현은 기질지성에 뿌리를 두고 기발리승을 통해서이다. 인심의 표현이 도심을 향하려면 본연지기가 본연지리의 명령을 수행하면 된다. 그러나 본연지기는 미발일 때나 가능하지, 이발일 때 인심을 표현하는 것은 유행지기이고 그것은 흐트러지기 쉽다. 그래서 유행지기는 리의 명령을 그대로 수행해내지 못한다. 따라서 결국 공부나 교육은 이발의 유행지기를 교정하거나 미발의 본연지기를 보양하는 것과 다르지 않다. 유행지기를 교정하는 만큼 본연지기가 보양되고 본연지기를 보양하는 만큼 유행지기가 교정되는 것이기에 두 가지는 곧 하나의 일이다.

그러나 율곡적 의미에서 엄격하게 말하여 마음이 아직 발하지 않았을 때의 본연지거나 진원지기의 상태란 현실적으로 존재하지 않다고 보아야 한다. 율곡이 미발의 상태를 천리가 마음에 온전히 보존된 적연부동의 상태이고 마음의 기가 전혀 느낌이나 생각을 하지 않는 그런 상태라고 말하고 있지만,³⁷⁾ 우리의 현실적 마음이 기발리승인 한 사실상 미발의 마음이란 이념적 요청이거나 존재론적 가정에 불과하다. 따라서 현실적으로 공부나 교육의 방향은 유행지기를 교정하여 본연지기에 가까워지도록 하는 것이다. 유행지기와 본연지기가 같아지도록 하는 것이 공부나 교육의 과제이고, 그 결과가 곧 호연지기이고, 이 호연지기를 기른 이가 성인이다.

그렇다면 유행지기인 기질을 교정하는 방법은 무엇인가? 의식의 반성력[意]과 자유의지

35) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 113쪽.

36) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 119~120쪽.

37) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 122쪽.

[志]가 도리를 향하여 작동하도록 해야 한다. 달리 말하여, 그것은 욕망조절의 합리적 기준인 도리를 끊임없이 내면화하여 습관화하는 도덕적 사회화 개념과 다르지 않다. 사회화, 습관화라고 해서 이성의 개념이 배제되는 자동적 행위로 예단해서는 안 된다. 반성력[意]과 자유의지[志]가 도리를 향하여 작동하도록 하는 덕성이 함양되려면, 도리에 대해 탐구하고 항상 도덕적 관점에서 생각하려는 사고의 습관화와, 그것을 실천에 옮기려는 의지의 습관화가 필요하다. 습관은 간단없는 자기노력을 통해 얻어지는 것이다. 그래서 율곡에게 誠實은 공부와 교육의 일차적 원리에 해당한다.

율곡에 따를 때, 誠이란 한마디로 '眞實無妄'(참되고 허망함이 없음)인데, 천도로서의 誠은 實理라면 인도로서의 誠之는 實心이다.³⁸⁾ 하늘에는 이 實理가 있기 때문에 氣化가 쉬지 아니하고 流行하며, 사람에게에는 이 實心이 있기 때문에 공부가 틈이 없이 밝아지고 넓어지는 것이라고 율곡은 말한다.³⁹⁾ 實心 즉 진실한 마음이란 공부나 교육을 향한 간단없는 자기 노력과 다르지 않다. 아버지가 있는 사람으로서 마땅히 효도를 해야 한다는 것을 모르는 자는 없으면서도 효도하는 자는 드물고, 형이 있는 사람으로서 마땅히 공경해야 한다는 것을 모르는 자는 없으면서도 공경하는 자는 적다. 이런 따위는 다 거짓이다. 성실한 마음이 없기 때문이다. 그래서 진실한 마음을 유지하기 위해서는 끊임없는 자기극복[克己]⁴⁰⁾과 자기개혁[勉強]⁴¹⁾이 요구된다. 성인을 본받는 공부를 하겠다는 자가 간단없는 자기극복과 자기개혁의 노력을 하지 않는다면 그것은 거짓이다. "성실하지 않으면 뜻이 확립되지 못하고, 성실하지 않으면 이치도 공격되지 못하며, 성실하지 않으면 기질도 변화할 수가 없다. 나머지는 이로 미루어 알 수 있는 바이다."⁴²⁾ 이처럼, 성실은 공부와 교육의 모든 과정에 적용되어야 할 근본원리이다.

성실과 실심은 구체적으로 두 가지 공부에 적용되어야 한다. 도리를 향한 사고의 습관화와 의지의 습관화가 그것이다. 이것이 구체적인 기질교정의 방법이다. 욕망의 합리적 기준인 도리는 말할 것도 없이 밖에서 주어지는 것이다. 율곡에게 있어 도덕이란 선험적 도리라기보다는 경험적 담론을 거쳐서 공인된 實理이기 때문이다. 이러한 그의 관점은 <도문학>의 방법인 궁리에 대한 입장에서도 확인된다. 먼저, 궁리는 그 연구대상에 따라 ① 독서를 통한 방법이 있고, ② 고급의 인물에 대한 시비를 통한 방법이 있고, ③ 구체적인 사물을 놓고 그 이치를 탐색하는 방법 등이 있다.⁴³⁾ 정자의 말을 인용하여 주장하는 이러한 율곡의 입장은 남다른 측면이 있다. 우리가 아는 한 주회적 의미의 격물은 독서를 통한 측면이 강하고, 뒤에서 보듯 퇴계적 의미의 궁리는 反求諸己의 성격이 강하기 때문이다. 그리고 서경덕은 독서나 반구제기보다는 사물에 대한 궁구를 강조했던 사상가였

38) 『국역 율곡전서』(IV), 「습유 : 잡저 3」<사서에서 성을 말한 데 대한 의문>, 470~471쪽.

39) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 102쪽.

40) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 105쪽.

41) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 110쪽.

42) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 102쪽.

43) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 37쪽.

다.44) 율곡은 퇴계보다는 주희와 서경덕에 가깝고 그들을 통합한다. 율곡이 ‘公論’의 중요성을 주장한 것도 이러한 측면과 관련이 있다.45)

의식의 반성력은 항상 공론과 실리의 덕과 규범을 탐구한다. 그리고 도덕적 문제사태에서 의식의 반성력은 공론과 실리에 근거하여 욕망을 합리적으로 조절하려는 사고의 습관화를 지향해야 한다. 그러나 덕과 규범에 대한 이해와 사고의 습관화는 기질순화의 필요조건이다. 의지의 반성력은 선악을 판단할 뿐이고 구체적인 행위를 결정하는 것은 자유의지[志]이기 때문이다. 따라서 자유의지가 선을 실천하도록 하는 의지의 습관화가 필요하다. 율곡에게 있어 <존덕성>의 공부방법인 居敬과 力行은 바로 의지의 습관화를 위한 교육원리이다.

마음을 바르게 하는 데는 未發時에 戒懼하는 涵養공부와 已發時에 慎獨하는 省察공부의 두 갈래가 있다. 전자가 靜之敬이라면 후자는 動之敬이다. 그 어느 것이든 경공부의 요체는 ① 주일무적(主一無適), ② 정제엄숙(整齊嚴肅), ③ 항상 깨어있게 하는 방법[常惺惺法], ④ 그 마음을 수렴하여 하나의 물건도 용납하지 않음[其心收斂, 不容一物] 등이다.46) 이러한 경공부의 방법은 특별한 것이 아니다. 율곡의 무게 중심은 항상 이발시의 공부에 있다. 已發의 마음인 人心[七情]이 표현될 즈음에 마음의 온갖 기제들이 동시에 작동하기 때문이다. 그가 끊임없는 자기극복[克己]과 자기개혁[勉強]의 경공부를 통하여 실리와 실심의 誠에 도달할 수 있다고 주장한 것도 이러한 맥락과 닿아있다.47)

요약한다. 율곡은 리의 선형적 도리보다는 기의 경험적 실리를 강조했기에 그는 도덕의 개념을 욕망의 합리적 조절로 이해했다. 따라서 덕성교육이란 밖의 규범을 내면화함으로써 기질을 교정하고 순화하는 것과 다르지 않다. 이를 현대적 의미에서 도덕적 사회화론에 가깝다고 할 수 있다. 기질교정은 ‘간단없는 자기노력[誠實]을 통한 습관화가 중요한데, 사고의 습관화와 의지의 습관화가 덕성교육의 두 축을 이룬다.

2. 실제 : 교수-학습의 모형과 원리

교육이론은 교육의 실제현상들을 설명할 수 있어야 한다. 교실현장의 실제모습은 교사-교재-학생 간의 상호작용이다. 그 상호작용의 방식이 교수-학습의 모형과 방법적 원리들이다. 도덕 사회화의 율곡적 입장이 교육의 실재를 어떻게 설명하는지 보기로 한다.

우선, 율곡은 전범과도 같은 교육과정을 중시하였다. 주희는 四書三經의 經書와 역사서, 그리고 송대의 성리서 등이 포함되는 폭넓은 교육과정을 권장했다. 이 점에 대해서는 율곡도 이론이 없다. 그러나 주희에게 그러한 교육과정은 <資料로서의 교재>의 성격이 강했다면, 율곡은 독서의 순서를 엄격하게 정하여 숙독해 나가야 할 <典範으로서의 교재>의

44) 즐고, “서경덕의 ‘머무름’의 윤리학과 자득적 공부론”, 『국민윤리연구』 제55호 (한국국민윤리학회, 2004.4), 87~88쪽.

45) 『국역 율곡전서』(II), 「소차 5」, <대 백참찬 인걸 소>, 263쪽.

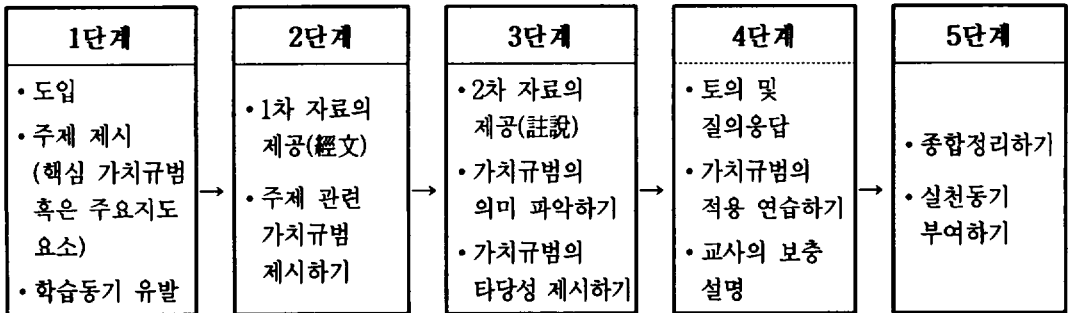
46) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 129~130쪽.

47) 『국역 율곡전서』(V), 「성학집요」, 138~140쪽.

성격이 강하다.48) 독서의 순서는 「小學」→「大學」→「論語」→「孟子」→「中庸」→「六經」→「史記」 등이다. 이외에 송대의 周子, 程子, 朱子 등의 性理書들도 읽어야 하지만, 그것은 앞의 전범적 교재를 숙독한 다음의 일이다.49) 이미 선현들이 권장해온 교육과정이 있는데 울곡이 굳이 『聖學輯要』라는 별도의 교재를 저술한 함의도 이러한 맥락과 무관하지 않다고 여긴다. 특히 『聖學輯要』은 四書와 六經의 계단이며 사다리[階梯]이요, 개론과 각론 사이를 연결하는 전범과도 같은 도학총론 격의 교재인 것이다.50) 따라서 교재 내용의 선정·조직도 나름의 교수-학습의 절차를 염두에 두고 편성된 것으로 읽을 수 있다.

겉으로 드러나는 『聖學輯要』각 장의 체재를 주목해 보자. ① 서설: 울곡의 주제제시, ② 주제 관련 經文의 제시(四書五經 및 선현의 글), ③ 경문에 대한 다양한 註說(經傳 및 제서의 글, 혹은 울곡의 小註), ④ 정리: 울곡의 결론 순이다. 여기서 ②와 ③은 반복되는데, 주제 관련 경문이 다양하게 제시되고, 제시된 경문에 대해 각각 주설도 제시된다. 이러한 체재를 보면 상당히 논리적이고 체계적인 글쓰기에 해당한다. 현대적 교수법을 염두에 두고 읽는다면, 이러한 체재의 순서는 교사 중심의 강의법이나 이야기법을 주로 삼으면서 토의법을 가미한 교수-학습의 방법과 기법을 떠올리게 한다. 이를 교수-학습의 모형으로 도표화해 보면 아래의 <표 2>와 같다.

<표 2> 『聖學輯要』에 함의된 교수-학습 모형



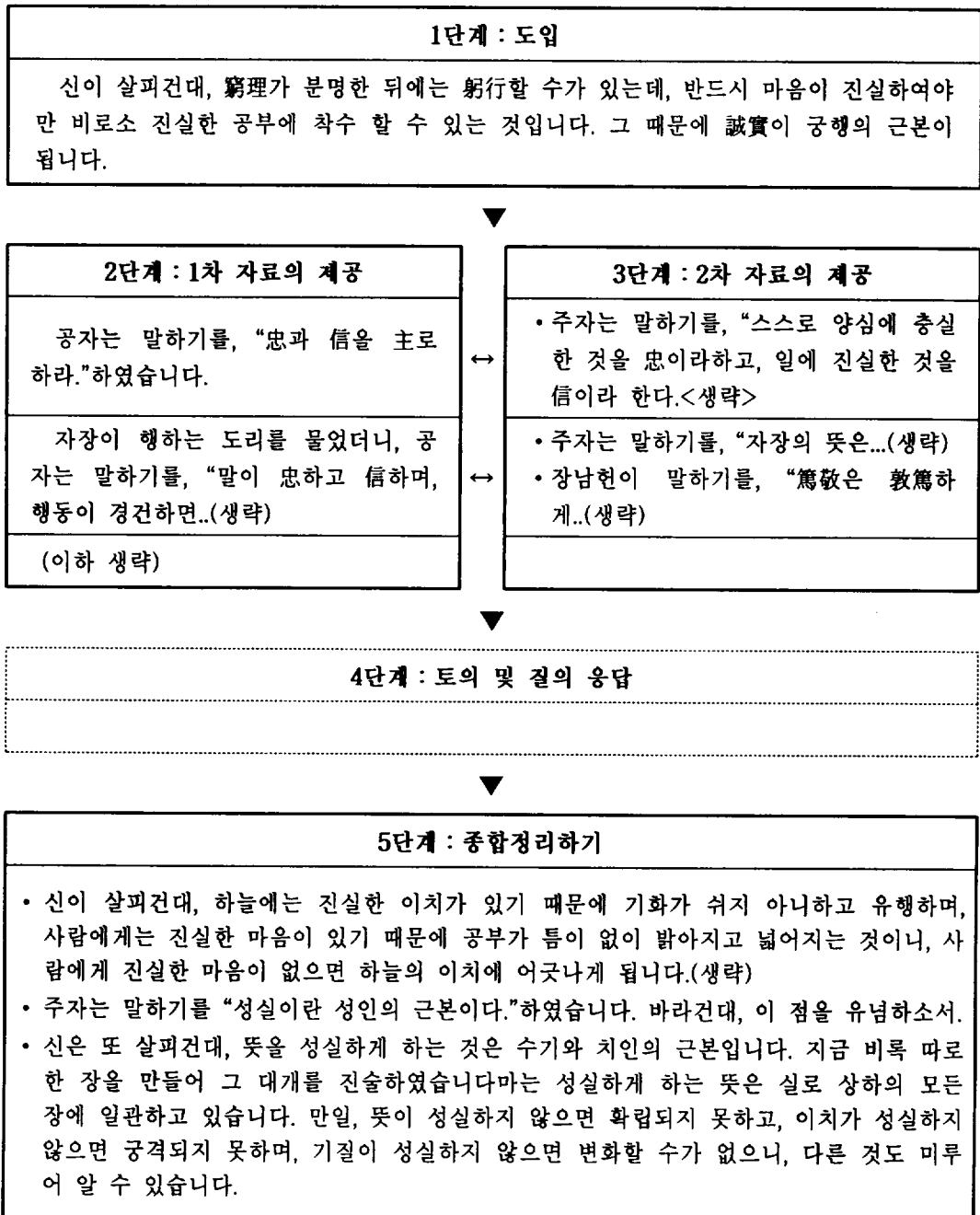
48) 교재는 크게 두 가지 유형으로 분류될 수 있다. 하나는 <전범으로서의 교재>요, 다른 하나는 <자료로서의 교재>이다. <전범으로서의 교재>는 도덕적 문화전통을 대변하며 객관화된 도덕적 진리를 담고 있다. 사회구성원이 합의하는 바람직한 덕목과 규범, 공동체의 위대한 전통 등이 실린 이 교재는 말 그대로 자라나는 세대들이 익혀야만할 전범으로 등장한다. 반면에, <자료로서의 교재>는 교수-학습의 상황에서 제공될만한 하나의 교수-학습 자료일 뿐이다. 물론 이 교과서에도 바람직한 덕과 규범, 도덕적 원리와 규칙 등이 실리지만, 그것은 어디까지나 교수-학습을 돕는 자료일 뿐이다. 여기서는 자료를 읽고 토론하는 교수-학습의 과정을 통하여 도덕적 진리를 구성해 가야 하는 것이라 말할 수 있다. 요컨대, 전자의 수업에서 학생들은 교사의 말씀과 교재의 내용을 진리 그 자체로 습득도록 하는 의양지미(依樣之味)를 추구한다면, 후자의 수업에서는 교사가 제시하는 교수 학습 자료에 대하여 서로 토론하고 대화하면서 진리를 구성해 가는 자득지미(自得之味)를 추구한다. 줄고, “퇴계의 [성학십도]에 함의된 도덕교육론”, 『도덕윤리과교육』(한국도덕윤리과교육학회, 2004.12), 37~38쪽.

49) 『국역 울곡전서』(V), 『성학집요』, 60쪽.

50) 『국역 울곡전서』(V), 『성학집요』, 11쪽.

<표 2>에서 보듯이, 교수-학습의 모형은 모두 5단계로 구성된다. 다만 책에서 4단계는 생략된 것으로 양해할 수 있다. <誠實章>을 들어 이상의 교수-학습 모형에 따라 수업지도안의 실례를 간략히 예시해 보면 다음의 <표 3>과 같다.

<표 3> 교수-학습 지도안의 실례



1단계 <도입>에서는 교사인 울곡이 교수-학습의 주제를 제시한다. 해당 시간에 교수-학습할 핵심 가치규범이나 주요 지도요소를 제시하여 학습동기를 유발한다. <표 3>의 지도안의 실례에서 울곡은 전 시간의 주제와 관련시키면서 오늘 주제의 의의와 중요성을 언급하고, 誠實이라는 가치규범을 수업 주제로 제시하고 있다.

2단계 <1차 자료의 제공>에서는 핵심 가치규범과 관련 가치규범이 포함된 經文이 제시된다. 경문은 주로 四書五經 및 송대 선현의 글이 주를 이룬다. 교사는 해설에 들어가기에 앞서 이 경문을 가지고 학생들과 질의응답을 할 수도 있을 것이다. <표 3>의 지도안의 실례에서는 「논어」의 공자의 경문을 제시하고 있다. 3단계 <2차 자료의 제공>에서는 경문을 통하여 제시된 핵심가치와 관련 가치규범에 대한 의미를 분석하고, 그러한 가치규범이 왜 필요하고 지켜져야 하는지, 말하자면 가치규범의 타당성에 대해 다양한 전문가들의 견해를 들면서 설명해 나간다. <표 3>의 지도안의 실례에서는 주자와 장남현 등의 주설이 제시되고 있다. 주제에 대한 충분한 설명이 이루어질 때까지 2단계와 3단계는 반복된다.

4단계 <토의 및 질의응답>에서 교사는 여러 전문가들의 견해를 바탕으로 학생들과 서로 토의를 하거나 질의응답을 할 수 있다. 이 과정을 통하여 교사는 학생들에게 가치규범의 현실 적용을 연습하고 가치판단을 해보도록 할 수 있다. 교사의 보충 설명도 곁들여질 수 있다. 마지막 5단계 <종합정리하기>에서 교사는 지금까지 검토해온 교수-학습 내용을 다시 한번 요약정리하면서, 가치규범을 현실에서 실천할 수 있도록 결의를 다지는 정의적·행동적 동기를 부여한다. 그리고 다음 시간에 배울 교수-학습 주제를 미리 제시할 것이다. <표 3>의 지도안의 실례에서 보면 이러한 점들이 확인된다.

이러한 교사 중심의 교수-학습방법에서는 말할 것도 없이 교사의 역할이 매우 중요하다.

반드시 도와 덕 있는 선비를 선발하여 師傅로 삼아서, 세자로 하여금 공경을 극진히 다하게 하여, 스승의 도를 엄정히 하여 보고 느끼는 데에서 본을 받게 하며, 보좌하는 요속들도 모두 단정하고 뜻이 바르며 도가 있는 선비를 선발하여 밤낮으로 함께 같이 있게 하면서, 좌우에서 붙들어 보좌하게 하고 薰習시켜 天性을 이루게 하되, 잘못이 있으면 기록하고 게으르면 경계하여, 세자로 하여금 언제나 마음으로 근신하게 하여, 스스로 안일한 여가를 갖지 못하게 해야 되는 것입니다.⁵¹⁾

인용은 비릇 세자 교육과 관련하여 언표한 내용이지만, 교사의 역할을 이해하는데 시사하는 바가 있다. 여기서 보듯이, 덕 있는 교사의 모범이 중요하고, 영향력 있는 주변 사람들이 어떤 이인가 하는 점도 중요하다. 학생들은 교사와 그들을 모델로 삼는 가운데 자연스럽게 도덕적 행위를 배우면서 덕과 규범을 습득해 갈 것이기 때문이다. 그리고 교사는 학생들의 기질적 편차를 고려하여 개별화 지도를 하는 것도 중요하다. 울곡은 “학문을 하는 데는 모름지기 그 기질에 따라서 그 편벽된 것과 이르지 못한 것을 살피되, 그 가장

51) 『국역 울곡전서』(V), 「성학집요」, 234~235쪽.

절실한 것을 택하여 자기의 힘을 기울여야 할 것이다. 비유하면, 약을 쓰는 것과 같은 것인데, 옛 사람의 약 방문 또한 그 대법만을 말해 놓았을 뿐이며, 병의 증세는 여러 갈래이므로 또한 증세에 대응하여 좋은 약 방문을 신중하게 택하여야 하는 것”이라는 黃氏의 말을 인용하고 있다.⁵²⁾ 그렇다면 구체적으로 기질의 편차와 병증세의 갈래는 어떤 것들이 있을까? 다음의 인용을 보자.

명자는 “사람마다 모두 요순이 될 수 있다.”했는데, 이것이 어찌 虛言이겠습니까? (1) 氣가 맑고 質이 순수한 사람은 知와 行을 힘쓰지 않고도 능하게 되어 더할 것이 없으며, (2) 氣가 맑고 質이 박잡한 사람은 알 수는 있어도 능히 행할 수는 없는 것인데, 만일 궁행에 힘써서 반드시 성실하고 반드시 독실하며 행실이 가히 이루어지고 유약한 사람이라도 강하게 될 수 있으며, (3) 質이 순수하고 氣가 탁한 사람은 능히 행동할 수는 있으나 잘 알 수는 없는 것인데, 만일 묻고 배우는 데 힘써서 반드시 성실하고 반드시 정밀하게 하면 지식을 통달할 수 있으며 우매한 자라도 명석하여질 수 있습니다.⁵³⁾

인용에서 보는 것처럼, (1) 기가 맑고 질이 순수한 사람은 知와 行에 모두 능하여 공부나 교육의 필요가 없고, (2) 기가 맑으나 질이 박잡한 사람은 知는 가능하나 行이 안 된다. 따라서 그는 궁행공부가 필요하다. (3) 질은 순수하나 기가 탁한 사람은 行은 가능하나 知가 안 된다. 따라서 그는 궁리공부가 필요하다. 인용에는 없지만 (4) 질도 박잡하고 기도 탁한 사람이 이론적으로 있을 수 있다. 그는 아마 知와 行이 모두 불가능하고 공부나 교육도 불가능한 존재일 것이다. (1)과 (4)는 모두 이론적 차원에 불과하고, 현실적인 존재들은 (2)이나 (3)의 경우에 해당한다. 따라서 현실적인 존재인 (2)과 (3)의 경우의 사람들은 누구나 기질을 순화하기 위하여 궁행공부와 궁리공부에 나서야 한다. 그리고 교사는 이러한 기질의 편차와 개별성을 고려하여 학습을 지도해야 하리라.

울곡의 덕성교육론의 의문점을 적시해 둔다. 인간의 도덕적 삶은 항상 욕망의 합리적 조절인가? 인간은 다른 동물과 달리 욕망과 무관하게 순수한 도덕적 동기에 따라서도 도덕적 행위를 할 줄 아는 유일한 존재가 아닌가? 도덕이란 공리주의적 실리와 규범이기보다는 선형적으로 실재하는 것이 아닌가? 공론과 담론의 도덕은 결국 도덕적 삶의 기준을 상대화시키지 않을까? 도덕교육이란 반구제기를 통하여 인간의 선형적 본성을 회복하도록 하는 것이 아닐까? 도덕적 사회화란 결국 인독트리네이션을 조장하는 것이 아닐까? 이러한 물음들이 울곡의 덕성교육론에서 떠오르는 의문이고 한계들인 것 같다. 퇴계는 바로 이러한 물음과 의문들에 미리 답하고자 했던 것이다. 그가 마음작용에서 氣發理乘의 길을 인정하면서도 理發氣隨의 길을 더 중시했던 이유가 그것이다.

52) 『국역 울곡전서』(V), 「성학집요」, 105쪽.

53) 『국역 울곡전서』(V), 「성학집요」, 112쪽.

IV. 主理論의 덕성교육론 : 퇴계

1. 이론 : 자율적 발달

퇴계에 의할 때, 君臣이 있기 전에 君臣의 理가 먼저 있고, 父子가 있기 이전에 父子의 理가 있다.⁵⁴⁾ 그것이 天理이고 도덕이다. 이 선형적 이념으로서의 理가 마음 안에 내재해 있다. 마음 안에 내재한 理가 性이다. 그래서 사람은 욕망과 무관하게 내재된 순수한 도덕성과 도덕적 선의지(志)에 따라 행위할 수 있는 존재이다. 理發氣隨라는 性發爲情의 통로는 이를 증거하기 위해 설정한 퇴계만의 관점이다. 그러나 불행히 사람은 기질을 가지고 세상에 태어날 수밖에 없는 존재이므로 私意의 욕망에 휩쓸리는 비도덕적 행동의 가능성에 항상 노출되어 있다. 공부나 교육이 필요한 이유는 이 때문이다. 그리고 공부나 교육의 초점은 한마디로 '存天理 遏人欲'이다.

울곡도 '存天理 遏人欲'을 공부나 교육의 목표로 삼았다. 그러나 '存天理 遏人欲'의 현실적 의미는 욕망의 합리적 조절 개념이었다. 인욕은 인심의 표출이 잘못된 결과이고, 천리는 이상일 뿐 현실적 도리는 條理이다. 인욕은 제거의 대상이기보다는 밖의 규범인 條理를 통하여 조절되어야 할 대상이었다. 퇴계도 이러한 관점을 용인하지만 그것을 넘어선다. 궁극적으로 인욕은 제거되어야 할 대상이고, 그것이 제거되는 만큼 천리가 보존된다.

퇴계적 의미의 천리를 가장 잘 보존하고 있는 이가 어린아이다. 어린아이는 무장되어 있지 않고, 자기 자신을 주위에 있는 그대로 노출시킨다. 어린아이는 순진성과 자발성의 원본이다. 어린아이는 아직 세상의 부정과 저항을 잘 모른다. 이것이 저 맹자가 말한 바의 '赤子之心'이요 天性이다. 그러나 어린아이는 그의 자발성의 신화가 깨어지는 순간에 어른의 세계에 진입하게 되고, 그와 동시에 역사와 사회현실의 복잡함과 어려움 앞에서 그의 의식이 안으로 분열한다. 그 분열은 주객분리를 가져오고, 주객분리는 판단을 잉태하며, 판단과 함께 천진한 자발성은 숨어버리고 간접적 표현과 수식이 그 자리를 대신한다. 누구든지 어른이 되면 운명적으로 천진난만한 자발성을 상실하고 이욕의 때가 묻기 마련이고, 하늘로부터 부여받은 天性이 가려지고 잊혀져 버린다.⁵⁵⁾ 그러나 결코 그것이 없어져 버린 것은 아니다. 이를 다시 회복해야 한다. 잊혀지고 가려진 천성을 회복함!! 이것이 '存天理'의 정확한 뜻이다. 천성을 가리고 잊혀지게 만든 것은 인욕이다. 따라서 인욕을 제거하는 만큼 天理가 회복되는 것이다. 퇴계의 덕성교육론은 가려지고 잊혀진 천성을 다시 찾는 방법론에 다름 아니다.

어린아이의 순수성과 자발성이 분열을 가져오는 때가 언제인가? 소학단계의 교육이 시

54) 『增補 退溪全書』(二), 卷25, 「鄭子中與奇明彦論學」. “朱子曰此言未有這事先有這理, 如未有君臣已先有君臣之理, 未有父子已先有父子之理.”

55) 이상의 어린아이의 심성에 대한 고찰과 표현은 김형효, 『맹자와 순자의 철학사상』(서울: 삼지원, 1990), 117~122쪽.

작되는 7~8세가 아닌가 생각해볼 수 있다. 어린아이가 어른의 세계로 진입하려는 순간부터 이욕의 때가 묻기 시작한다. 이제 理發의 자발성보다는 氣發의 욕망이 우선적으로 작용한다. 그는 아직 도덕적 탐구능력도 모자라다. 氣發理乘의 길이 중도를 얻도록 하는 교육이 필요하다. 퇴계는 이를 위한 교육으로 소학단계의 교육을 주목한 것이 아닌가 한다. 주희를 빌릴 때, 소학단계의 교육은 日用之道의 내면화를 통한 덕성함양의 교육이다. 율곡도 이러한 소학단계의 교육을 인정했다.⁵⁶⁾ 그러나 주희나 율곡과 달리, 퇴계는 소학단계의 교육에서부터 理發氣隨의 길을 염두에 둔 교육을 고려했다. 주희와 율곡은 소학에서 하학공부(덕과 규범의 습득)를 하고, 대학에 가서는 상달공부(도덕원리와 全德의 터득)를 한다는 것이었다. 그러나 퇴계는 일상과 하학공부가 곧 비밀상과 상달공부로 통한다고 본다.⁵⁷⁾ 정확히 말하여, 퇴계의 관점은 하학과 상달공부가 동시적인 바, 소학에서는 가깝고 쉬운 일상의 규범과 예절, 그리고 그의 원리를 동시에 공부한다면, 대학에서는 멀고 어려운 일상적이지 않은 일들로 그 수준을 높이되 역시 규범과 원리, 그리고 덕의 함양을 동시에 공부하는 것이라 추정해 볼 수 있다.

그럼에도 불구하고 소학단계의 교육에서 길러진 본성은 외부적 힘에 의하여 타율적으로 습득된 것이지, 스스로에 의해 자각적이고 반성적으로 터득한 것은 아니다. 그래서 어린 시절에 길러진 본성은 이익의 이전투구가 벌어지는 어른의 세계에 오면 쉽게 상처받을 수 있다. 어른이 되면 그 동안 길들여진 본성이나 습관화된 관습의 도덕이 현실과 맞지 않음을 의심하게 되고, 스스로의 자각적인 반성과 성찰을 통한 자기혁신이 모색된다. 이즈음이 대학단계의 교육이고, 콜버그식으로 관습 수준의 도덕성에서 관습 이후 수준의 도덕성으로의 이행과정과 다르지 않으리라 여긴다.

특히, 관습이후 수준의 첫 단계에서는 퇴계의 언표처럼 “처음에는 마음대로 안 되고 서로 모순됨이 있는 근심이 없을 수 없고, 또 때로는 지극히 괴롭고 불쾌한 병통”⁵⁸⁾이 있을 수밖에 없다. 칠들어 맞게 된 어른의 세계란 훨씬 더 복잡하며 비도덕적이어서, 순진무구함으로 무장해왔던 도덕적 마음이 흔들리고 분열되어 버리기 십상이기 때문이다. 효도 안 하면 어때? 나는 왜 도덕적이어야 하는가? 등 그동안 당연시했던 도덕규범에 관한 의혹이 제기된다. 이전투구의 마당에 휩쓸려 사욕과 이욕으로 선한 본성을 잃어버릴 것인지, 아니면 흔들리고 분열되는 도덕적 마음을 다잡아 천성을 회복할 것인지는 바로 이러한 물음들에 대해 주체적이고 자각적인 성찰을 할 수 있느냐에 달렸다. 이를 위한 본격적인 교육이 理發氣隨의 길을 위한 대학교육이다. 주체적이고 자각적인 성찰을 통한 천성의 회복!! 이것이 퇴계의 덕성교육론의 핵심이다. 이러한 퇴계의 교육론을 현대적 의미에서 자율적 도덕발달론에 가깝다고 할 수 있을 것이다.

56) 『국역 율곡전서』(V), 『성학집요』, 42쪽.

57) 『增補 退溪全書』(一), 卷19, 『答黃仲學』, “大抵儒者之學, 若升高必自下, 若陟遐必自邇, 夫自下自邇, 固若迂緩, 然舍此又何自而爲高且遐哉, 著力漸進之餘, 所謂高且遐者, 不離乎卑且近者而得之, 所以異釋老之學也.”

58) 『增補 退溪全書』(一), 卷7, 『聖學十圖』, <進聖學十圖節(并圖)>. “其初猶未免或有掣肘矛盾之患, 亦時有極辛苦不快活之病, 此乃古人所謂將大進之幾, 亦爲好消之端, 切毋因此而自沮, 尤當自信而益勵.”

천성을 회복하는 공부는 일단 성리학 일반과 같이 <도학문>의 반성적 과정을 거치고, <존덕성>의 공부를 통해 體認하는 것이다. 그러나 퇴계에게 있어 <도문학>의 궁리는 궁극적으로 밖이 아니라 안으로 향한다. 그것은 끊임없는 反求諸己를 통한 주체적이고 자각적인 성찰과정이기 때문이다. 물론 처음부터 궁리가 안을 향하는 것은 아니다. 格物은 나의 마음이 밖의 物理를 궁구하는 것이라면, 物格은 격물의 인식수준을 넘어 天理가 자발적으로 나의 마음속으로 도래하는 理自到의 성찰과정이다.⁵⁹⁾ 격물의 궁리는 기발리승의 條理를 탐구하기 위한 것이고, 목적은 리발기수의 天理를 계발하는 공부론이라 할 수 있다. 여하튼, 사물의 리에 대한 궁리는 어디까지나 반구제기를 통한 天理의 도래를 위한 수단일 뿐이다.

다음으로, <존덕성>의 공부방법으로 敬은 모든 공부나 교육에서 지켜져야 하는 알파요 오메가에 해당하는 원리이다. 율곡에서 敬은 자유의지[志]가 항상 도덕적 행위를 실천하도록 하는 의지의 습관화를 위한 공부론이었다. 그러나 퇴계에게 敬은 氣發의 私意가 항상 도덕적 선의지의 감시를 받아 기발리승의 정이 선을 향하도록 할 뿐만 아니라, 언제나 마음에서 천리가 발현하여 리발기수의 정이 표출될수 있도록 하는 공부의 원리이다. 전자가 도덕의지를 기르는 윤리학적 경공부라면, 후자는 마치 마음속에 내재하는 '上帝'(천리)를 향한 종교적인 외경심을 함양하는 것과 다르지 않다.⁶⁰⁾ 퇴계의 『성학십도』전체를 일관하는 하나의 사상이 있다면 경공부론이다.⁶¹⁾ 특히 十圖 중에 『경재잠도』와 『숙흥야매잠도』는 하루의 시공간적 삶 자체를 경공부로 일관하라는 것에 다름 아니다.⁶²⁾ 이렇게 유별나게 경공부를 강조하는 퇴계의 관점에는 덕성의 함양과 도덕교육의 성패여부는 궁극적으로 학생 자신들에게 달려있을 수밖에 없다는 인식이 깔려있는 것처럼 보인다. 예나 지금이나 도덕교육이 어려운 것은 바로 여기에 있다.

2. 실제 : 교수-학습의 모형과 원리

자율적 도덕발달의 퇴계적 입장이 교육의 실재를 어떻게 설명하는지 보기로 한다.

우선, 퇴계가 보는 교재관은 <자료로서의 교재>이다. 그 가장 뚜렷한 증거가 바로 『성학십도』를 다른 사람들이 저작한 도설을 모아 편저했다는 점이라고 본다. 주지하듯이, 이 책은 퇴계 자신의 학문적 혹은 사상적 체계에 완숙함을 갖춘 시기 중에서도 가장 생애의 말년에 쓰여 졌다. 성인이 되는 학문론 혹은 공부론에 관한 책을 얼마든지 퇴계 자신의

59) 『增補 退溪全書』(一), 卷18, 「答奇明彦 別紙」, “然則方其言格物也, 則固是言我窮至物理之極處, 及其言物格也, 則豈不可謂物理之極處, 隨吾所窮而無不到乎”.

60) 김형효, “퇴계 성리학의 자연신학적 해석”, 『퇴계의 사상과 그 현대적 의미』(한국정신문화연구원, 1997), 125쪽.

61) 퇴계 스스로도 “『십도』는 모두 경으로 주를 삼았다.”고 언표하고 있다. 『增補 退溪全書』(一), 卷7, 「聖學十圖」, <進聖學十圖節(并圖)>.

62) 『경재잠도』는 일상의 공간적 상황에 따른 경의 실천방법을, 『숙흥야매잠도』는 하루의 시간적 흐름에 따른 경의 실천방법을 알려주고 있다.

독자적인 사상과 문법으로 저술할 수도 있다.

예컨대, 퇴계 이전부터 주렴계의 『태극도설』을 어떻게 이해할 것인가를 놓고 이미 조선의 학자들간에는 철학적 논쟁을 벌이거나 의견을 달리하는 사례들이 있다. 논쟁의 한 사례로 晦齋 李彦迪과 忘機堂 曹漢輔가 벌인 이른바 ‘무극태극논쟁’이 있다.⁶³⁾ 또한 특정 학자들 간에 직접 논쟁을 하지는 않았으나 의견을 달리하는 사례로 태극과 음양의 관계를 어떻게 볼 것인가에 관해 ‘태극·음양일체설’(정여창, 이항 등)과 ‘태극·음양이물설’(기대승, 김인후 등) 등의 주장이 있다. 특히 후자의 사례에서 퇴계는 ‘태극·음양이물설’을 옹호하는 대표적인 사상가이다.⁶⁴⁾ 그리고 이외에도 퇴계사상의 독자적인 요소로 우주론에서의 理動說, 사칠론에서의 理發說, 격물설에서의 理自到說 등이 거명된다. 조선철학사에 있어서 이들 주제들은 모두 논쟁적인 것이었다. 이처럼 논쟁적인 주제들에 대해 퇴계 자신의 확고한 관점을 가지고 있지만, 『성학십도』의 교재에서는 그런 자신의 주장을 거의 제시하지 않고 있다.

만약 『성학십도』에 포함된 모든 주제들에 대하여 퇴계 자신의 사상과 문법으로 교재를 저술하였다면 그것은 전혀 성격을 달리하는 교재, 즉 <전범으로서의 교재>가 되고 말았을 것이다. 이미 당시 퇴계는 조선성리학은 대표하는 거장이었기 때문이다. 만약 그랬다면 당시 학생들은 퇴계의 관점에 이의를 제기하기보다는 우선 그것을 부동의 진리로 받아들이는데 급급했을 것이다. 그러나 퇴계는 그렇게 하지 않았다. 바로 이 점에서 퇴계의 깊은 교육적 고려와 안목을 엿볼 수 있는 것이다. 물론, 그도 주희가 제시했던 교육과정을 중시했다. 퇴계도 그 교재 하나하나를 格物의 대상으로 삼지만, 궁극적으로 그것들은 어디까지나 하나의 있을 법한 교수-학습 자료, 즉 物格을 위한 읽을거리, 토론거리일 뿐인 셈이다.

『성학십도』에 함의된 퇴계의 교재관이 <자료로서의 교재>라면, 이에 따른 교수방법은 대화와 토론이 주가 될 것이라 짐작할 수 있다. 『성학십도』에는 대화와 토론 중심의 교수-학습 모형이 함의되어 있다고 여긴다. 『성학십도』는 제목 그대로 ‘聖人이 되기 위한 학문론 혹은 공부론’과 관련하여 주목해야 할 열 개의 圖, 그리고 각 圖의 바탕이 된 說(혹은 銘, 箴) 등으로 구성되어 있다. 물론, 圖說 중에는 퇴계의 저작이 전혀 없진 않으며, 각 도설에 대한 퇴계의 補說이 곁들여지고는 있다. 각 도설에 대한 저작에 주목하여 『성학십도』의 체재 구성을 제시해 보면 다음의 <표 4>와 같다.

63) ‘無極太極論爭’의 중심 주제는 인간의 도덕 근거가 무엇이며 그 본질을 어떻게 체득하여 이를 바탕으로 한 실천이 나올 수 있겠는가에 관한 논쟁이다. 예컨대, ‘태극’에 앞서 ‘무극’을 강조하는 조한보가 도덕의 근거를 초월적인 데서 찾으려 하고 있다면, 무극이태극을 동시적이고 하나로 보는 이언적은 도덕성의 근원을 현실 속에서 찾으려 한 것으로 볼 수 있다. 이에 관한 자세한 고찰은 김교빈, “태극논쟁: ‘태극’을 둘러싼 주자학적 이해와 비주자학적 이해의 대립”, 한국철학사상연구회 지음, 『논쟁으로 보는 한국철학』(서울: 예문서원, 1995), 111~128쪽 참조.

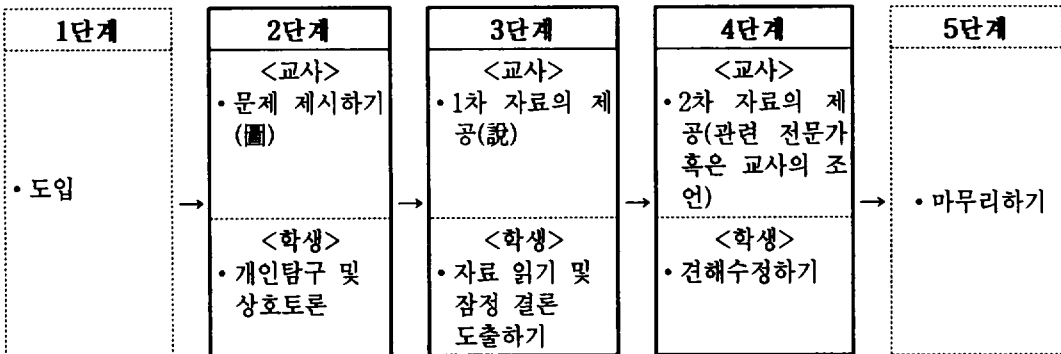
64) 『增補 退溪全書』(二), 卷41, 『雜著』, <非理氣爲一物辨證>. “理與氣決是二物, 但在物上看, 則二物渾淪, 不可分開各一處, 然不害二物之各爲一物也, 若在理上看, 則雖未有物而有物之理, 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也.”

<표 4> 圖說의 구성에 따른 저자65)

구분	구성에 따른 저자			
	도(圖)	설(說)	해설(인용자)	보설(補說)
제1 태극도	주렴계	주렴계	주희	퇴계
제2 서명도	정복심(程復心)	장횡거 (의 「西銘」)	주희, 양귀산, 쌍봉 요씨	퇴계
제3 소학도	퇴계	주희 (의 「小學題辭」)	주희	퇴계
제4 대학도	권근(權近)	「大學」의 經文	주희	퇴계
제5 백록동규도	퇴계	주희 (의 「洞規後敘」)		퇴계
제6 심통성정도	上圖 : 정복심 中下圖 : 퇴계	상도 : 정복심 중하도 : 퇴계		퇴계
제7 인설도	주희	주희 (의 「仁說」)		퇴계
제8 심학도	정복심	정복심		퇴계
제9 경재잠도	왕백(王栢)	주희 (의 「敬齋箴」)	오임천, 진서산	퇴계
제10 속홍야매잠도	퇴계	진백(陳柏) (의 「夙興夜寐箴」)		퇴계

<표 4>에서 보듯이, 『성학십도』의 체제는 ① 圖, ② 說, ③ 圖說에 관한해설, ④ 퇴계 자신의 補說로 구성되었다. 이러한 체제는 교육실천상의 교수-학습의 전개 단계에 따른 체제 구성이라 생각한다. 이를 현대적 교수-학습의 단계적 모형으로 제시해 보면 다음 <표 5>와 같다.66)

<표 5> 『성학십도』에 함의된 교수-학습 모형



65) 이상린, “성학십도를 통해 본 퇴계사상의 윤리교육적 의미”, (영남대학교 대학원 석사논문, 2004), 20쪽 참조하여 재구성.

66) 줄고, “옛 도서류에 함의된 덕성교육의 두 가지 접근법”, 『윤리교육연구』 제7집(한국윤리교육학회, 2005.4), 253~254쪽.

<표 5>에서 1단계와 5단계는 생략되어 있는 것이고, 또한 2~4단계에서도 점선 아래의 <학생>의 활동사항은 생략된 것으로 읽을 수 있다. 교수-학습의 과정에서 교사는 먼저 圖만을 학생들에게 제시할 수 있다. 학생들은 제시된 圖를 탐구한다. 그런 다음에 동료들과 상호 토론을 벌인다. 토론의 잠정적 결론이 도출되면, 이번에는 교사가 說을 제시한다. 그러면 다시 학생들은 자신들의 잠정적 결론과 교사가 제시한 說을 대비시켜보면서 다시 토론과 의견수정을 거친다. 이러한 일련의 교수-학습 과정은 오늘날의 탐구식 도덕수업과 그리 멀지 않은 방식처럼 여겨진다.

탐구식 수업에서 교사의 역할은 주도적이기보다는 간접적인 방법으로 학생들의 학습을 도울 뿐이다.⁶⁷⁾ 이러한 퇴계의 관점은 『言行錄』 등에 남겨진 후학들의 증언자료를 통하여 실제로 확인된다.

선생은 남과 논변할 때에 서로 의견이 맞지 않으면 자기의 의견이 혹시 미흡하지 않은가 하여 자기의 선입을 주장하지 않았으며 남과 자신을 분별하지 않고 허심하게 이리저리 따지되 뜻과 이치에 근거해 구하고 전훈에 근거해 물어보아 자기의 말이 이치에 맞고 전훈에 일치함이 있으면 곧 더불어 변설하여 상대의 의혹은 풀어주었다. 자기의 오래 전의 견해에 때로 미안함이 있으면 곧 자기를 버리고 상대를 좇았기 때문에 사람들이 기쁘게 복종하지 않음이 없었다.⁶⁸⁾ 후학들을 가르침에 싫어하거나 게을리 하지 않았으며 친구처럼 대접해서 끝까지 스승으로 자처하지 않았다.⁶⁹⁾

교수-학습의 전개과정에 의할 때 적어도 2단계와 3단계에서 학생과 학생간, 학생과 교사간에는 열띤 토론이 전개될 것으로 짐작해 볼 수 있다. 인용에서 보듯, 이 때 교사는 학생들보다 우위에 있다기보다는 토론의 상대방일 뿐이다. 뿐만 아니라, 퇴계는 후학들을 가르침에 개별화 교수에도 매우 신경을 쓴 것으로 보인다. 아래의 인용에서 보듯, 일찍이 공자가 주장했던 인재시교(因材施教)와 수인이교(隨人異教)의 방법을 퇴계는 성실히 실천에 옮겼던 것이다.

옛 문인들의 자질이나 병통이 만 가지로 다름을 안다. 그러므로 재주에 따라 가르침을 베풀고 증세에 대응해서 약을 쓰는 것이다.⁷⁰⁾ 배우려는 자가 가르침을 묻고 청하면, 그 자질의 얕고 깊음에 따라 가르쳐주고, 만약 깨닫지 못하는 곳이 있으면, 거듭해서 자세히 설명하여 깨우쳐주고야 그쳤다.⁷¹⁾

67) 퇴계의 師道觀에 관한 보다 자세한 연구는 尹用南, “退溪 李滉의 師道觀”, 『退溪學報』 제95집(퇴계학연구원, 1997. 9), 51~84쪽 참조.

68) 『增補 退溪全書』(四), 『言行錄』 卷2, <講辯>. “與人論辯有所不合, 則猶恐己之所見, 或有未盡不主先入, 不分人己, 虛心紬繹, 求之於義理, 質之於典訓, 己言合理而有稽, 則更與辯說, 期於解彼之惑, 舊見或有未安, 即舍己而從人, 故人莫不悅服.”

69) 『增補 退溪全書』(四), 『言行錄』 卷1, <教人>. “訓誨後學, 不厭不倦, 待之如朋友, 終不以師道自處.”

70) 『增補 退溪全書』(四), 『言行通錄』 卷2. “知舊門人資質病痛, 有萬不同, 故因材施教, 對症下藥.”

71) 『增補 退溪全書』(四), 『言行錄』 卷1, <教人>. “學子質業請益, 隨其淺深而告詔之, 若有未曉處, 則反復詳說, 啓發乃已.”

퇴계의 덕성교육론의 의문점을 적시해 둔다. 도덕은 선형적으로 실재하는 것일까? 인간만이 순수한 도덕적 동기와 선의지를 가지고 있을까? 이러한 사고 자체가 인간중심적이고 이상주의적 허구가 아닐까? 理의 현현을 요청하는 理自到와 敬공부론은 윤리학이보다 上帝의 현현을 꿈꾸는 신학에 불과한 것이 아닐까? 퇴계 스스로는 부정하지만, 주체적 자각과 성찰을 통한 천리의 발견 방식이 왕양명과 불교적 혐의에서 벗어날 수 있는가? 자율적 도덕발달이란 결국 자기만의 도덕원리를 천리로 착각하게 만드는 꼴이 되지 않을까? 천리가 윤리학적 성찰의 대상이 아니라 특정 신학으로 形骸化될 때 오히려 그것은 도덕의 발전을 가로막고 사회의 보수화를 가져오지 않을까? 이러한 물음들이 도덕실재론에 바탕을 둔 퇴계의 덕성교육론에서 떠오르는 의문이고 한계들로 여겨진다. 울곡이 그토록 퇴계의 리기호발론과 사단칠정론을 비판하며 자기만의 덕성교육론을 수립한 것도 이러한 의문과 한계 때문이라 여긴다.

V. 결 론

성리학의 형이상학적 토대인 리기론에 대한 관점에 따라 다른 도덕교육이론이 탄생한다. 리기론은 도덕의 개념과 덕성의 본질을 규정하고, 도덕의 개념과 덕성의 본질에 대한 규정에 따라 교육방법론이 달라질 것이기 때문이다. 이 글은 바로 이러한 관점에서 주리론과 주기론에 함의된 도덕교육이론을 비교 검토하였다. 특히, 이 글은 퇴계와 울곡을 각각의 이론을 대표하는 이로 상정하고, 그들이 덕성교육교재로 편찬했던 『성학십도』와 『성학집요』에 함의된 도덕교육론을 분석하였다.

인간 마음의 표현과 관련하여 울곡은 氣發理乘의 길을 고수하고, 퇴계는 기발리승의 길을 인정하면서도 그만의 독특한 理發氣隨의 길을 더 중시하였다. 울곡이 보는 도덕적 삶이란 욕망추구의 정당화 내지 욕망의 합리적 조절과 다르지 않다. 그러나 퇴계는 욕망의 합리적 추구를 넘어 처음부터 가지고 태어난 순수한 도덕적 동기에 따라 살아갈 수 있는 존재가 인간이라고 여긴다. 퇴계에게 있어 도덕의 근원은 이처럼 안에 있고, 덕성이란 바로 私意를 이겨내고 그러한 도덕의 내적 동기에 따라 살아가는 성품이다. 그 도덕의 내적 동기를 퇴계는 본연지성[天理]에 근거하는 선의지[志]라 보았다. 그러나 울곡은 천리나 선의지란 理氣之妙로 구성되는 기질지성 속의 理만을 관념적으로 추상한 것에 불과한 것이라 여긴다. 성인조차도 인심의 표현이 기발리승인 한 도덕행위란 욕망의 합리적 조절일 뿐이다. 욕망의 조절을 위한 합리적 기준은 밖에서 주어질 수밖에 없다. 울곡에게 덕성이란 인심의 표현이 밖의 도리[條理]에 부합하게 발하도록 하는 성향이다. 즉, 의식의 반성력[意]과 자유의지[志]가 늘 도리를 향하여 발휘하도록 하는 성향이 덕성이다.

그런데 문제는 기질이다. 기질은 性發爲情의 수단이지만 퇴계의 선형적 도덕의지를 꺾어버리고, 울곡의 의식의 반성력과 의지의 행위 선택을 방해하는 주범이기 때문이다. 그

래서 공부나 교육이란 '나쁜 기질'을 순화시키거나, 선형적 도덕의지를 회복하는 것과 다르지 않다. 율곡의 관점에서 기질을 교정하려면 의식의 반성력과 자유의지가 늘 도리를 향하여 작동하도록 하여야 한다. 그것은 욕망조절의 합리적 기준인 도리[덕과 규범, 公論과 實理]를 끊임없이 내면화하여 습관화하는 현대적 의미의 도덕적 사회화 개념에 가깝다. 이것이 율곡의 덕성교육론이다. 도리에 대해 탐구하고 항상 도덕적 관점에서 생각하려는 사고의 습관화와 그것을 실천에 옮기려는 의지의 습관화가 필요하다. 습관화는 간단 없는 자기노력[誠實]을 통해서 얻어지는 것이다. 사고의 습관화를 위한 공부가 窮理라면, 의지의 습관화를 위한 공부는 居敬과 力行이다. 이처럼, 율곡은 도덕 사회화의 입장에 있었기에, 교육의 실제와 관련해서도 典範과도 같은 교육과정을 중시했고, 교사 중심의 교수-학습모형을 설계했다. 교사는 보다 직접적인 방식으로 학생들의 학습에 관여하고, 덕 있는 교사의 모범적 역할도 중요하다. 아울러 권위자로서의 교사는 학생들의 기질적 편차와 개별성을 고려하면서 학습을 지도해 나간다.

퇴계적 의미의 천리와 선의지를 가장 잘 보존하고 있는 이가 어린아이이다. 어린아이가 어른의 세계로 진입하려는 순간부터 이욕의 때가 묻기 시작한다. 이제 理發의 자발성보다는 氣發의 욕망이 우선적으로 작용한다. 기발리승의 길이 중도를 얻도록 하는 소학단계의 교육은 그래서 설정되었다. 그러나 퇴계는 소학단계의 교육에서부터 理發氣隨의 길을 염두에 둔 교육을 고려했다. 그는 일상과 하학공부가 곧 비밀상과 상달공부로 통한다고 보았다. 그럼에도 불구하고 소학교육에서 길러진 본성은 외부적 힘에 의하여 타율적으로 습득된 것이지, 스스로에 의해 자각적이고 반성적으로 터득한 것은 아니다. 어린 시절에 길러진 본성은 이익의 이전투구가 벌어지는 어른의 세계에 오면 쉽게 상처받을 수 있다. 어른이 되면 그 동안 길들여진 본성이나 습관화된 관습의 도덕이 현실과 맞지 않음을 의심하게 되고, 스스로의 자각적인 반성과 성찰을 통한 자기혁신이 모색된다. 이즈음이 理發氣隨의 길을 위한 대학단계의 교육에 해당한다.

주체적이고 자각적인 성찰을 통한 천성의 회복!! 이것이 퇴계의 덕성교육론의 핵심이다. 反求諸己와 物格은 격물의 인식수준을 넘어 天理가 자발적으로 나의 마음속으로 도래하는 理自到의 성찰과정이다. 敬은 氣發의 私意가 항상 도덕적 선의지의 감시를 받아 기발리승의 정이 선을 향하도록 할 뿐만 아니라, 언제나 마음에서 천리가 발현하여 리발기수의 정이 표출될수 있도록 하는 공부와 교육의 원리이다. 이러한 퇴계의 교육론은 현대적 의미에서 자율적 도덕발달론에 가깝다고 할 수 있다. 이처럼, 퇴계는 자율적 도덕발달의 입장에 있었기에, 교육의 실제와 관련해서 자료로서의 교재관에 입각한 교육과정을 중시했고, 학생 중심의 대화와 토론이 주가 되는 탐구식 교수-학습 모형을 설계했다. 교사의 역할은 주도적이기보다는 간접적인 방법으로 학생들의 학습을 도울 뿐이고, 개별화 교수방법을 중시하였다.

성리학은 자아실현의 교육론이기보다는 덕성함양의 교육론이다. 성리학은 그 자체가 인간의 도덕적 마음의 성격과 형성과 표현이라는 도덕교육의 근본문제를 다루기 때문이다. 그래서 성리학은 곧 도덕교육이론이라 할 수 있다. 이상에서 보았듯이, 성리학의 형이상

학적 토대인 리기론에 대한 관점에 따라 다른 도덕교육이론을 탄생시킨다. 주기론(율곡)은 현대적 의미의 도덕 사회화의 덕성교육론, 주리론(퇴계)은 자율적 도덕발달의 덕성교육론을 정초했다. 현대적 의미의 도덕사회화론을 대표하는 이가 뒤르켁(Emile Durkheim)이라면, 자율적 도덕발달론을 대표하는 이는 콜버그(Lawrence Kohlberg)라 할 것이다. 퇴계와 율곡을 포함한 성리학의 도덕교육론이 소학-대학계제론에 입각하고 있다는 점에서 “전통을 마당을 지나 이성의 궁전으로 들어간다”는 피터스의 도덕교육론을 연상시키기도 한다.

그러나 시공을 달리하는 성리학의 도덕교육론과 현대 서양의 도덕교육론이 일치하는지는 단정할 수 없는 노릇이다. 분명한 사실은 우리의 전통 도덕교육론은 덕과 규범의 습득이나 이성의 계발에만 머무르지 않는 통합적인 인격교육 혹은 덕성교육론이라는 점이다. 퇴계와 율곡을 포함하여 성리학의 도덕교육론이 窮理공부에 못지않게 誠敬공부를 그토록 강조한 것도 이러한 의미에서이다. 분열된 인격과 그에 토대한 교육은 근대이후의 산물일 뿐이다. 이러한 점에서, 주기론의 덕성교육론을 뒤르켁류의 도덕사회화론으로, 주리론의 덕성교육론을 콜버그류의 자율적 도덕발달론으로 단순하게 이해하는 것은 무리일 것이다.

참 고 문 헌

增補 退溪全書, (1997 影印本, 成均館大學校 大同文化研究院).

『국역 율곡전서』(I), 『국역 율곡전서』(II), 『국역 율곡전서』(III), 『국역 율곡전서』(IV), 『국역 율곡전서』(V). 이상 모두 한국학중앙연구원(전 한국정신문화연구원) 번역본.

『朱子大全』(民國 74), 台北: 大化書局印行.

『朱子語類』(1983), 黎靖德(宋) 編, 北京: 中華書局.

이황 지음, 이광호 옮김, 『성학십도』(서울: 흥익출판사, 2001)

강봉수, “남명의 ‘의로움’의 윤리학과 덕성함양론”, 『국민윤리연구』 제63호 (한국국민윤리학회, 2006.12)

강봉수, “서경덕의 ‘머무름’의 윤리학과 자득적 공부론”, 『국민윤리연구』 제55호 (한국국민윤리학회, 2004.4)

강봉수, “율곡의 『성학집요』에 함의된 도덕교육론”, 『윤리교육연구』, 제12집 (한국윤리교육학회, 2007.05).

강봉수, “퇴계의 『성학십도』에 함의된 도덕교육론”, 『도덕윤리과교육』, 제19호 (한국도덕윤리과교육학회, 2004).

강봉수, “옛 도서류에 함의된 덕성교육의 두 가지 접근법”, 『윤리교육연구』, 제7집 (한국윤리교육학회, 2005.04).

- 강봉수, 『한국 전통 도덕교육론』 (과주 : 한국학술정보 주, 2006)
- 강봉수, 『유교 도덕교육론』 (서울 : 원미사, 2001).
- 김교빈, “태극논쟁 : ‘태극’을 둘러싼 주자학적 이해와 비주자학적 이해의 대립”, 한국철학사상연구회, 『논쟁으로 본 한국철학』 (서울 : 예문서원, 1995).
- 김형효, 『맹자와 순자의 철학사상』 (서울 : 삼지원, 1990).
- 김형효, “울곡적 사유의 이중성과 현상학적 비전”, 김형효 외 4인 공저, 『울곡의 사상과 그 현대적 의미』 (성남 : 한국정신문화연구원, 1995).
- 김형효, “퇴계 성리학의 자연신학적 해석”, 『퇴계의 사상과 그 현대적 의미』 (성남 : 한국정신문화연구원, 1997).
- 文錫胤, 「退溪에서 理發과 理動, 理到의 의미에 대하여-리의 능동성 문제」, 『퇴계학보』, 제110집 (2001. 10).
- 심우성, 「해제」, 『국역 울곡전서』 (성남 : 한국정신문화연구원, 1996 재판).
- 오병무, 「한국 성리철학의 특성에 관한 연구」 (전북대학교 박사학위논문, 1992).
- 윤사순, 「이황의 『성학십도』」, 한국사상연구회, 『圖說로 보는 한국유학』 (서울 : 예문서원, 2000).
- 윤사순, 「退溪의 理氣哲學에 대한 現代的 解釋」, 『退溪學報』, 제110집(2001.10.).
- 윤용남, 「퇴계 이황의 사도관」, 『퇴계학보』, 제95집(퇴계학연구원, 1997.09).
- 이상린, 「성학십도를 통해 본 퇴계사상의 윤리교육적 의미」 (영남대학교 대학원 석사논문, 2004).
- 이상은, 「퇴계의 생애와 그 인간」, 예문동양사상연구회·윤사순 편저, 『퇴계 이황』 (서울 : 예문서원, 2002).
- 이상익, 「이기일원론과 이기이원론의 철학적 특성 : 퇴계, 울곡의 경우를 중심으로」, 『퇴계학보』 91 (퇴계학연구원, 1996)
- 이택휘·유병열, 『도덕교육론』 (서울 : 양서원, 2000)
- 이홍우, 『성리학의 교육이론』 (서울 : 성경재, 2000).
- 이홍우, 「이기철학에 나타난 교육이론」, 이홍우·유한구 편, 『교육의 동양적 전통 I : 교육과 실재』 (서울 : 성경재, 2000).
- 전호근, 「사칠리기논쟁」, 한국철학사상연구회 지음, 『논쟁으로 보는 한국철학』 (서울 : 예문서원, 1995).
- 황의동 편저, 『울곡 이이』 (서울 : 예문서원, 2002)