

理氣哲學에 나타난 教育理論

李 焜 雨
(教育學科)

1. 序論

栗谷은 그의 教育的 論說인 「擊蒙要訣」의 序文에서 그 논설의 취지를 말하는 가운데 ‘오늘날 사람들은 學問이 日用에 있는 줄 모르고 高遠하여 行하기 어렵다는 그릇된 생각을 하면서 학문을 자기가 아닌 특별한 사람에게 미루고 자기는 아예 할 생각을 아니 하니 어찌 슬프지 않은가’⁽¹⁾라고 말하고 있다. 여기서 ‘學問이 日用에 있다’는 말을 어떻게 해석해야 하는가 하는 문제가 생긴다. 물론, 이런 종류의 말은 오늘날 우리 사이에서도 흔히 들을 수 있다. 오늘날 우리도 ‘공부라는 것은 일상생활과 밀접하게 관련되어 있다’든가 진정한 교육은 ‘生活 教育’이어야 한다든가 하는 식으로 말하고 있다. 그러나 오늘날의 ‘生活 教育’이라는 말과 마찬가지로 栗谷의 ‘學問在於日用’이라는 말은 근본적인 曖昧性을 내포하고 있다. 예컨대, 그 말은, 일상의 人倫 문제를 포함한 여러 가지 문제를 잘 처리할 수 있으면 그것으로 學問이 이루어졌다고 보아야 하며 그 이외의 學問이란 있을 수 없다는 뜻인가, 또는 學問은 모두 일상생활을 기초로 하여 생겨난 것이며 반드시 일상생활에 도움이 되어야 한다는 뜻인가, 그것도 아니면 學問은 일상생활을 하기 이전에 이미 정립되어 있지만 일상생활은 반드시 學問에서 요구하는 바를 따라 이루어져야 한다는 뜻인가? 이런 종류의 애매성을 극복하는 데는 말할 것도 없고, 심지어 그러한 애매성이 있다는 것을 확인하는 데에도 우리는 栗谷의 말을 그의 보다 일반적인 理論的 觀點——이 경우에는 性理學에 있어서의 理論의 입장——과 관련지어 이해하지 않으면 안된다. 그렇게 하지 않으면 우리는 그 말이 栗谷의 어떤 생각을 나타내는지 알 수 없고, 그러니만큼 그것이 옳은 말인지 그른 말인지 분간할 수 없다. 한 마디로 말하여, 그것은 아무런 教育的 知慧를 전달하지 못한다.

또 하나의 예로서, 儒學에 있어서의 人格完成의 指標라고 할 수 있는 修己와 治人の 關係에 관한 茶山의 견해를 들 수 있다(이 점에 관해서는 李昌國 교수(1983)의 분석에 크게 도움을 받았다). 대체로 말하여 이 때까지의 儒學 研究에서는 修己와 治人이 ‘君子の 兩面’ (李乙浩, 1969, p.130)이 된다는 것을 말하는 것 이상으로 兩者의 精確한 關係를 문제삼은

* 本研究는 1983年度 文敎部 學術研究 助成費에 의한 것임.

(1) 今人不知學問在於日用 而妄意高遠難行, 故推與別人 自安暴棄 豈不可哀也哉(擊蒙要訣 序).

일이 없었던 것 같다. 그러나 그 兩者의 관련은 특히 教育學的 觀點에서 대단히 중요한 문제가 된다. 그리고 이 문제는 茶山의 견해에서 두드러지게 나타난다. 茶山은 그의 「大學公議」에서 ‘佛敎에서 말하는 治心の 法은 治心을 통하여 事業을 하고자 하는 것임에 비하여 우리가 말하는 治心の 法은 事業을 통하여 治心을 하고자 하는 것이다.’⁽²⁾라고 말하고 있다. 이 말은 修己(治心)와 治人(事業)이 관계를 맺는 두 가지 방식을 對比시켜 제시하고 있다. 또한 상으로 구분하자면 修己는 개인의 內的 完成을 가리키는 것이고 治人은 外的으로 나타나는 實際의 效果를 가리킨다고 말할 수 있다. 그 茶山의 말에 나타난 두 가지 관련은, 治人은 修己의 ‘功效’라는 것과 治人은 修己의 ‘內容’이라는 것으로 대비된다. 前者의 관련에서는 治人이 修己와 概念上으로 별개의 것이며, 먼저 修己를 한 결과가 治人으로 나타난다. 여기에 비하여, 後者の 관련에서 修己는 곧 治人을 內容으로 하여 이룩되며, 治人 이외에 따로 修己의 內容이 있다고는 생각되지 않는다. 茶山은 前者의 관련 방식이 佛家의 것이라고 하면서 그것이 그릇되다는 것을 지적하고 있다. 그러나 茶山을 비롯한 實學者들이 한결같이 批判한 것은 朱子에 의하여 대표되는 性理學의 形而上學的 측면이었으며, 그러니만큼 茶山이 佛敎의 見解라고 말한 修己—治人의 관련 방식은 곧 자신이 옳다고 믿는 實學的 觀點과는 구별되는 性理學의 觀點을 가리킨다고 보아서 틀림이 없을 것이다. 말하자면, 茶山은 佛氏의 이름을 빌어서 朱子의 견해를 비판하고 있는 것이다. 그렇게 생각할 수 밖에 없는 것이, 茶山이 그 말에서 비판하고 있는 것은 「大學」의 ‘明德’에 대한 朱子の 해석인 것이다. 朱子는 明德을 풀이하여, ‘사람이 하늘로부터 받은 바로서, 신비하고 투명하면서도 모든 理致를 갖추어 모든 일을 처리하는 데에 기본이 되는 것’⁽³⁾이라고 말한 데 비하여, 茶山에 의하면 明德은 곧 ‘孝·弟·慈’ 등의 ‘人倫’이며, ‘明德을 밝히는 것은 곧 人倫을 밝히는 것’⁽⁴⁾이다.

治人을 修己의 ‘功效’로 보는가 修己의 ‘內容’으로 보는가의 차이는 明德에 관한 朱子와 茶山의 해석의 차이에 연결된다. 朱子에 있어서 明德은 곧 虛靈不昧한 우리의 本心으로서, 사람은 이 本心을 涵養한 뒤에 實際 事務에 그것을 활용하게 되어 있다. 「大學」의 八條目에 비추어서 말하자면 格物, 致知, 誠意, 正心(및 修身)에 이르기까지의 修己는 齊家, 治國, 平天下로 대표되는 治人の 根本이 된다. 그러나 茶山에게 있어서는 明德이 곧 人倫이므로 明德을 밝히는 것은 바로 齊家, 治國, 平天下의 實際 事務에 나타나는 人倫을 實踐함으로써 이루어진다. 즉, 修己는 治人 이외의 다른 내용을 가지지 않는다. 朱子에 의하면 修己한 사람이 治人하게 되어 있지만, 茶山에 의하면 治人할 수 있는 사람이 바로 修己한 사람이며, 이런 뜻에서 修己는 治心이라기 보다 ‘治事’라고 보는 편이 더 옳다. 이러한 차이는 결국 修己의 개념에 관한 차이이며, 따라서 修己를 이룩하는 方法으로서의 教育의 개념

(2) 佛氏治心之法 以治心爲事業 而吾家治心之法 以事業爲治心(大學公議 卷一).

(3) 明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理 而應萬事者也(大學章句 首章 釋明明德).

(4) 明德也 孝弟慈; 明明德者 明人倫也(大學公議 卷一).

에 관한 차이이다. 즉, 茶山에 있어서 教育은 個人的 및 社會的 事態에서 당면하는 實際的 事務와 동떨어진 高踏的이고 抽象的인 理論을 내용으로 하는 것이 아니라, 그러한 實際的 事務 그 자체를 내용으로 하여야 하며, 教育은 바로 그러한 事務를 처리하는 데에 도움이 되어야 한다. 이러한 教育觀은 性理學 또는 보다 一般的으로 理氣哲學에 있어서의 그의 입장을 반영한다. 그리고 우리가 茶山의 著述에 나타난 것 이상으로 그의 教育觀을 깊이 이해하기 위해서는 그 著述에 명시적으로 제시된 내용을 그의 理氣哲學에 비추어 해석하지 않으면 안된다. 또한, 그러기 위해서는 茶山의 理와 氣의 概念, 兩者의 關係에 대한 설명이 朱子의 그것과 어떤 점에서 다른지, 그리고 朱子의 견해에서 파생된 教育觀과 茶山의 教育觀 사이에 어떤 차이가 있는지를 고찰하지 않으면 안된다.

이 점에 있어서는 앞의 예에서의 栗谷의 경우도 완전히 동일하다. 栗谷의 理氣哲學과 관련을 맺기 전에 ‘學問이 日用에 있다’는 말은 하등의 理論의 意義를 지니지 못한 채, 단순히 우리 주위에 떠돌아 다니는 ‘教育은 곧 生活’이라는 常套의 表現 이상의 의미를 가질 수 없다. 그러나 栗谷의 理氣哲學과의 관련에서 볼 때 그 말은 栗谷으로서 당연히 할 수 밖에 없었던 것으로 이해된다. ‘學問在於日用’이라는 말에 나타난 教育觀은 理와 氣의 關係에 관한 栗谷의 견해로부터 거의 직접적으로 파생되어 나오는 것이며, 그 점에서 그것은 일종의 論理的 必然性을 나타낸다. 아마, 栗谷과 茶山 뿐만 아니라 그밖의 모든 理氣哲學者들이 教育에 관해서 한 發言 하나하나를 그들의 哲學과 관련지어 해석하기는 어려울지 모른다. 그들의 發言 중에는 때로 그들의 哲學의 主張에 비추어 도저히 해석되지 않는 것도 있을 것이며, 때로는 哲學의 主張과 어긋나는 것도 있을지 모른다. 그러나 분명한 것은 그들의 教育的 發言이 理論적으로 意義를 갖는 것은 그것이 理氣哲學과 관련지어 해석될 수 있는 정도에 한해서이다. 적어도, 栗谷이나 茶山, 또는 그 밖의 理氣哲學者들의 教育적 발언이 단순히 故紙 속에 파묻힌 케케묵은 생각에 그칠 것이 아니라, 오늘날의 教育問題를 생각하는 우리에게 조금이라도 길잡이가 되어야 한다면 위의 말을 받아들이지 않으면 안된다. 왜냐하면 그와같이 理氣哲學의 주장과 관련을 맺을 때 비로소 그들의 教育的 發言은 한 때 타당할 수도 있었던 고정된 ‘結論’으로서가 아니라, 늘 새롭게 해석되고 새로운 해답이 모색될 수 있는 ‘質問’으로 나타나기 때문이다. 理氣哲學은 그 세부적인 주장의 차이에 관계 없이, 반드시 우주와 우리의 삶에 관한 근본적 질문에 대한 대답이다. 教育적 발언이 理氣哲學과 관련을 맺는다는 것은 곧 그 발언이 어떤 질문에 대한 知的 煩悶의 결과 인가가 밝혀진다는 뜻이며, 만약 그 질문을 올바르게 확인할 수만 있다면 우리도 마찬가지로의 煩悶을 할 수 있다는 뜻이다.

이러한 생각은 곧 理氣哲學이 教育理論을 그 한 부분으로 포함하고 있다고 볼 가능성을 시사한다. 오히려, 理氣哲學의 성격에 충실하자면, 理氣哲學이 바로 教育理論이라고 말하는 것이 더 정확하다. 理氣哲學이 理와 氣의 地位와 그 關係 등, 이른바 ‘本體論’을 포함

하고 있는 것은 사실이지만, 理氣哲學者들의 관심이 그러한 本體論의 究明에 머물러 있었던 것은 결코 아니며, 그들의 궁극적 관심은 그러한 本體論의 究明에 비추어 우리가 어떻게 살아야 하는가, 또 우리가 그 삶을 살기 위해서는 어떻게 해야 하는가에 있었다고 보아야 한다. 理氣哲學과의 관련에서 보면, 教育理論은 本體論이 하나의 實際的 事態로서의 教育事態에 나타나는 구체적인 의미를 보여 주며, 이 점에서 本體論과 教育理論은 서로 긴밀한 관련을 맺고 서로의 意味를 明瞭化해 주는 일을 한다. ‘教育은 哲學的 區分이 구체화되고 檢證되는 實驗室’이라든가 ‘哲學은 가장 일반적인 수준에서의 教育理論’이라는 듀이의 말(Dewey, 1916, p.384, p.386)은 이 점에서 중요한 진리를 표현하고 있다. 그러므로 理氣哲學에 含意되어 있는 教育理論을 확인하는 것은 단순히 理氣哲學이 教育에 어떻게 적용되는가를 찾아내는 것 이상으로, 理氣哲學 자체를 具體化하고 明瞭化하는 데에 도움이 된다고 말할 수 있다.

이상의 취지에서 本研究는 理氣哲學에 含意되어 있는 教育理論을 확인하는 데에 목적을 둔다. 教育理論과의 관련에서 理氣哲學을 연구하는 데에는 여러 가지 접근이 있을 수 있으나, 本研究에서는 특히 韓國 儒學史上 主理論과 主氣論으로 알려져 있는 理氣哲學의 두 흐름을 따라 각각의 理氣哲學 理論에서 教育이 어떻게 다르게 설명될 수 있는가를 탐색하고자 한다. 앞에서 말한 바와 같이, 理氣哲學은 宇宙와 우리의 삶에 관한 근본적 질문에 대한 대답인 만큼, 理氣哲學의 두 흐름은 그 질문에 대한 相異한 대답을 제시하는 것이며, 따라서 兩者는 教育에 대한 相異한 설명을 제시할 것이 예상된다. 이 研究를 위해서는 첫째로, 理氣哲學의 形而上學的 說明을 개략적으로 고찰하며, 둘째로, 그것에 含意된 教育理論을 확인할 것이다. 그러나 그에 앞서서 本研究에서 사용하는 意味로서의 教育理論의 성격을 밝힐 필요가 있다.

2. 教育理論의 誕生

앞에서 쓴 ‘理氣哲學에 含意된 教育理論’이라는 표현에서 ‘教育理論’이라는 용어가 어떤 의미를 가질 수 있는가를 생각하는 한 가지 방법으로서, 東洋에도 教育理論이라고 할 만한 것이 있는가 하는 문제를 생각해 보겠다. 이때까지의 관례를 보면 동양에 있어서는 ‘教育理論’이라는 용어가 능히 사용되었을 법한 경우에도 그 대신에 ‘教育思想’이라는 용어가 지배적으로 사용되어 온 듯 하다. 가령 鄭璠 교수(1980)는 教育에 관한 孔子의 생각을 깊이 연구했음에도 그 결과를 孔子의 ‘教育理論’이라고 부르지 않고 ‘教育思想’이라고 부르고 있다. 물론, 退溪, 栗谷, 茶山 등, 한국 思想家의 경우에도 예외 없이 ‘教育思想’이라는 용어가 쓰이고 있다.

사람들이 실지로 ‘教育理論’과 ‘教育思想’의 의미를 정확하게 구분하려고 한 뒤에 그와

같이 ‘教育思想’이라는 용어를 의식적으로 채택했는가 아닌가 하는 것은 별로 중요한 문제가 아니다. 중요한 것은 그러한 慣例의인 用語 사용이 두 용어의 意味上的 차이를 假定한다고 볼 수 없는가 하는 것이다. 예컨대 論語에는 명백히 教育에 관한 言及으로 지적될 수 있는 것들이 많이 나와 있으며, 그것들은 모두 教育의 目的이나 內容, 또는 方法에 관한 孔子의 견해를 표현하고 있다. 가령 論語에 나와 있는 孔子의 發言을 教育의 目的, 內容, 方法 등의 항목으로 분류하여 體系化한다고 하자. 그렇게 한다 하더라도 이것은 ‘教育理論’이 갖추어야 할 몇 가지 기준을 만족시키지 않는다. 孔子의 發言에는 ‘教育理論’이라는 말이 통상 示唆하는 抽象性이나 包括性이 결여되어 있다. 孔子의 말은 상당히 구체적인 行動規範을 제시하고 있으며 實際的 事態에서의 行動的인 의미를 비교적 강하게 나타내고 있다. 또한, 孔子의 말이 具體的 事態와 밀접하게 관련되어 있는 만큼, 때로 孔子의 말에는 명백히 矛盾된다고 생각되는 것들이 들어 있다. 예를 들면 ‘행하고 남는 힘이 있으면 글을 배우라’⁽⁵⁾라는 말과 ‘仁을 따르되 學問을 따르지 않으면 어리석은 사람이 된다’ 등등의, 이른바 ‘六言六蔽’⁽⁶⁾에 관한 말은 ‘學’에 관하여 거의 相反된 견해를 나타내고 있다. 이 두 말은 모두 教育에 있어서의 學問의 위치를 말한 것이라고 볼 수 있지만, 앞의 말에서는 學問이 仁을 행하는 것에 부수적인 중요성을 가지는 데 비하여 뒤의 말에서는 學問이 仁을 행하는 것에 필수적인 요건으로 되어 있다.

물론, 孔子는 오늘날 우리가 쓰는 용어로서의 ‘教育理論’을 정립하는 데에 관심을 두지 않았다. 孔子는 단지 구체적인 사태에서 어떻게 해야 하는가를 말했을 뿐이다. 그러나 만약 孔子가 여기에 그치지 않고, 예컨대 教育에 있어서의 學問의 위치에 관한 그 두 말에 대하여 그 공통된 기반이 될 수 있는, 보다 抽象的이고 包括的인 論理的 假定을 확인하려고 했다고 하자. 이 論理的 假定은, 말하자면, 그 두 말에서 論理的으로 한걸음 뒤로 물러선 위치에 있을 것이며, 그 두 말이 意味를 가지기 위해서는 論理的으로 받아들일 수 밖에 없는, 보다 추상적인 原理가 될 것이다. 만약 그러한 論理的 假定이 확인될 수 있다면, 표면상 명백히 相反되는 孔子의 그 두 말은 그것에 비추어 쉽게 설명될 수 있을 것이다. 教育에 관한 구체적인 발언에서 分析되는 論理的인 假定은 구체적인 사태에서 점점 멀리 멀어질수록 ‘絕對水準’에 가까워지며, 이와 같이 絕對水準에 가까운 論理的 假定일수록 그것은 教育에 관한 包括的인 설명이 될 수 있다(Collingwood, 1939). 孔子의 ‘教育思想’이 하나의 ‘教育理論’의 지위를 획득하는 것은 오직 그의 구체적인 발언을 포괄적으로 설명하는 論理的 假定이 확인될 때이다. 그리고 이러한 포괄적인 설명을 하기 위해서는 宇宙와 삶에 관한 근본적 원리로서의 理와 氣, 性과 情 등, 形而上學의 概念에 의존할 수 밖에 없다. 이런 뜻에서 教育理論은 불가피하게 形而上學의 性格을 띤다.

(5) 子曰 弟子入則孝 出則弟 謹而信 汎愛衆而親仁 行有餘力 則以學文(論語 學而).

(6) 子曰 由也 女聞六言六蔽矣乎 對曰 未也 居 吾語女 好仁不好學 其蔽也愚 好知不好學 其蔽也蕩 好信不好學 其蔽也賊 好直不好學 其蔽也絞 好勇不好學 其蔽也亂 好剛不好學 其蔽也狂(論語 陽貨).

확실히, 孔子는 세상에 관한 形而上學的 설명에는 관심을 두지 않았던 것 같다. 論語에 기록되어 있는 子貢의 말, ‘우리 선생님이 性이나 天道에 관하여 말씀하시는 것은 들을 수가 없다’⁽⁷⁾고 하는 말은 이 점을 보여 주는 것으로 생각된다. 孔子와 孟子에 의하여 대표되는 이른바 ‘先秦儒學’의 관심은 形而上學的 說明이 아닌, 구체적인 人倫을 제시하는 데에 있었다. 일상생활 사태와의 관련이 강한 구체적인 人倫문제와 비교하면, 形而上學的 說明은 그런 구체적인 문제와 論理的으로 연결되어 있기는 하지만, 形而上學的 說明이 ‘근본적인’ 설명을 시도하는 만큼 그것은 구체적인 문제와 멀리 떨어져 있는 ‘空虛한’ 설명으로 보일 가능성이 있다. 사실상, 宋明의 理學에 대한 反作用으로 나타난 清朝의 氣學(鄭仁在, 1982, p. 126)이나 朝鮮朝의 性理學에 대한 反作用으로서의 實學(李乙浩, 1975, pp. 209ff)은 性理學的 形而上學的 說明이 現實과 멀리 떨어진 空虛한 ‘理論’임을 비판하고, 보다 구체적인 意味를 지닌 孔孟의 學으로 복귀하려는 경향을 나타낸 것으로 해석된다. 물론, 孔孟의 學 그 자체와 實學 사이에 중요한 차이가 있다는 것을 결코 간과해서는 안된다. 孔孟의 學과는 달리, 實學에서는 구체적인 現實을 중요시해야 한다는 것을 하나의 ‘理論’으로 제시하고 있다는 것이다. 다시 말하면, 實學에서는 우리가 어째서 구체적인 現實에 일차적으로 관심을 가질 수 밖에 없는가를 宇宙에 대한 形而上學的 說明에 입각하여 주장하고 있다. 孔子는 ‘性이나 天道’에 관하여 말하지 않았지만, 實學者들은 孔子와 동일한 관심사를 추구하면서 그것을 性이나 天道에 관한 그들의 理論的 입장에 비추어 正當化하려고 하였다. 實學은 그것이 克服하고자 한 宋明 理學的 데두리 안에 철두철미 머물러 있었다고 말할 수 있고, 나아가서는 암암리에 宋明 理學的 주장을 받아들였다고까지 말할 수 있다. 그러므로 實學은, 孔孟의 學이 ‘教育思想’에 머물 수 밖에 없고 본격적인 ‘教育理論’은 性理學에 들려야 하는 것과 동일한 이유에서, ‘教育理論’으로서의 지위를 가진다고 보아야 한다.

이상에서 말한 것으로 東洋에도 教育理論이라고 할만한 것이 있는가, 또 있다면 그것은 언제부터 시작되었는가 하는 문제는 해명된 것이나 다름 없다. 理와 氣, 性과 情 등을 基本概念으로 하여 萬物에 관한 가장 포괄적인 說明으로서의 性理學을 體系化한 것은 朱子의 업적이지만, 朱子는 또한 그 이전의 周濂溪, 邵康節, 張橫渠, 程明道, 程伊川 등의 理論的 分析을 토대로 하였다. 그리고 이들이 분석, 해명하고자 했던 것은 周易의 說明方式이었다. 극단적으로 단순화해서 말하면, 周易은 일체 現象의 變化(易)를 두 개의 對立되는 요소의 다양한 組合으로 설명하려는 것이라고 말할 수 있다. 周易에서 그 對立되는 두 개의 要素는 陰과 陽이며 그것이 結合되는 방식은 64卦이다. 이러한 설명 방식은, 論理的으로 말하여, 두 가지 문제를 제기한다. 하나는 그 두 가지 對立되는 요소가 결합하여 萬物이 生成 變化되는 과정을 지배하는 原理가 무엇인가 하는 것이며, 또 하나는 이 原理가 최종 결과로서의 現象과 어떤 관련을 맺는가 하는 것이다. 周易 繫辭篇의 ‘陰陽이 바뀌는 것을 일

(7) 子貢曰 夫子之文章 可得而聞也 夫子之言性與天道 不可得而聞也(論語 公治長).

컬어 道라고 한다' (8)라는 말은 前者의 문제에서 萬物 生成變化의 원리가 '道'임을 가리키며, '形而上者는 道라고 하고 形而下者는 器라고 한다' (9)라는 말은 陰陽이 結合하여 현상으로 나타나기 이전의 論理的 世界로서의 道와 구체적인 現象으로 나타난 事實的 世界로서의 器를 구분함으로써 後者の 문제를 제기한다고 볼 수 있다. 周濂溪에서 시작하여 朱子를 거쳐 오늘에 이르기까지 儒學은 본질상 앞의 두 가지 문제에 대한 相異한 해답을 제시한 것으로 해석된다. 이러한 해답은, 앞에서 말한 바와 같이, 구체적인 教育現象이 관련을 맺는 궁극적 설명이 된다는 뜻에서 '教育理論'을 이룬다고 볼 수 있으며, 그러한 相異한 해답이 周易에 근원을 두고 있는 만큼, 教育理論이 궁극적으로는 周易에까지 거슬러 올라간다고 말해도 전혀 그릇된 말은 아니다. 그러나 또 한편, 하나의 역사적 사실로서 周濂溪 이후 性理學의 發展은 形而上學의 說明으로서의 周易에 들어 있는 曖昧性을 드러내어 보여 주었다. 결국, 性理學의 발전은 萬物 生成變化를 규제하는 原理의 實體, 그리고 그 原理와 現象의 관련 방식에 관하여 크게 두 가지 相異한 立場이 있을 수 있다는 것을 보여 준 것이다. 그리하여 비록 教育理論이 周易에까지 거슬러 올라갈 수 있다 하더라도, 거기에 나타난 教育理論을 정확하게 파악하기 위해서는 그 이후 性理學의 發展에서 드러나는 두 가지 상이한 立場을 고찰하지 않을 수 없다.

이때까지 性理學 또는 理氣哲學이 政治, 經濟, 社會, 文學과 藝術 등, 여러 현상을 설명하는 理論이 된다는 것은 널리 인정되어 왔다(大東文化研究院, 1973, 1976, 1979). 그 중에서도 本研究의 着想에 특히 참고가 된 것으로 趙東一교수의 「韓國小說의 理論」(1977)을 들 수 있다. 그에 의하면, 小説은 '自我와 事物의 對立과 그 解消'라는 문제를 論理的으로 假定하고 있고, 하나의 文學 장르로서의 小説은 이 論理的 假定에 비추어 설명된다. 그리고 이 論理的 假定은 바로 理氣哲學의 문제에 연결된다. 분명히, 教育理論과 理氣哲學의 相關은 小説理論과 理氣哲學의 相關보다 한층 더 밀접하며, 따라서 理氣哲學에서 教育現象의 論理的 假定을 찾는 일은 小説의 경우보다 더 용이할 것이다. 아닌 게 아니라, 理氣哲學 그 자체가 바로 教育理論이라는 점은 儒學者 자신이 대체로 인정하였다고 볼 수 있다. 그 한 가지 보기로서, 淸朝의 儒學者였던 顏元은 특히 教育 문제에 큰 관심을 가지고, 宋明 理學이 教育에 끼친 惡影響을 비판한 사람으로서, 孔子에 의한 教育과 理學에 의한 教育이 전혀 다른 모습을 띠는 것을 다음과 같이 말하였다. '한 교실을 들여다 보니 칼을 차고 玉을 달고 큰 옷에다 띠를 질끈 동인 70여 학생들이 孔子를 모시고 있는데, 어떤 학생은 예절을 익히고 어떤 학생은 거문고를 타며 또 어떤 학생은 文舞와 武舞를 추고 있었다. 그런가 하면 또 한 군데에서는 혹은 仁·孝를 묻고 혹은 兵·農·政에 대한 것을 의논하고 있지 않은가? 施設을 둘러 보니 벽에는 弓·矢·鉞·簫·磬·算器·馬策 등이 놓여

(8) 一陰一陽之謂道(周易 繫辭上).

(9) 形而上者 謂之道 形而下者 謂之器(周易 繫辭上).

있고 禮服·衣冠이 整齊해 있는 것이다. 발걸음을 옮겨 이번에는 다른 한 교실을 보니 거기에는 程子が 앉아 있는데, 빨관에다 넓은 머플 두른 옷을 입고 눈을 지긋이 감고 앉아 있는 모양이 마치 흙으로 빚어 놓은 石膏像 같이 보인다. 하도 조용해서 방안을 둘러 보니 游酢, 楊龜山, 朱晦菴, 陸象山 등이 侍坐하고 있는데, 어떤 이는 벽을 향해 靜坐하고 있고 어떤 이는 웅얼웅얼 책을 읽고 어떤 이는 靜敬에 대해 談論하고 또 어떤 이는 붓을 움직이며 무엇인가 쓰고 있는 것이었다. 施設이라고는 壁上에 書籍과 두루말이가 놓여 있고 종이, 베풀, 먹, 연적, 붓 등이 있을 뿐이었다'(金忠烈, 1977, pp. 301-2). 여기서 孔子에 의한 教育이라는 것은, 물론, 顏元 자신이 따르고 있는 淸朝 氣學에 입각한 教育을 가리킨다. 그 두 가지 教育의 모습을 對照시킬 때, 顏元은 宋明 理學과 淸朝 氣學의 주장에 그토록 對照的인 教育을 할 수 밖에 없도록 하는 必然的인 要因이 들어 있다는 것, 그리고 그 對照的인 教育의 모습은 두 가지 儒學의 論理的 歸結임을 알았을 것이다. 다시 말하면, 顏元은 자신이 공부하는 理氣哲學이 이른 바 '空理空論'이 아니라, 엄청난 實際의 結果를 가져 온다는 것을 알았다. 요컨대 그는 理氣哲學이 곧 教育理論임을 알았던 것이다.

3. 形而上學으로서의 理氣哲學

形而上學으로서의 理氣哲學은 周濂溪의 「太極圖說」에 그 기원을 두고 있다. 그 이후 朱子에 의하여 體系化되기까지의 理氣哲學의 발달 과정을 더듬는 것은 本研究의 범위를 벗어난다. 여기서는 주로 朱子의 所論을 起點으로 하여 形而上學으로서의 理氣哲學이 어떤 문제를 어떤 방식으로 취급해 왔는가를 고찰하겠다. 理氣哲學이 다룬 문제는 理와 氣, 性과 情의 概念 및 그 사이의 相互關係로 나타난다.

앞에서 周易의 說明方式에서 논리적으로 제기되는 두 가지 문제로서, 萬物 生成變化의 原理가 무엇인가 하는 것과 이 原理가 現象과 어떤 관련을 맺고 있는가 하는 문제를 지적한 바 있다. 이제 이 문제에 관한 朱子의 견해를 요약해 보겠다. 朱子는 '陰陽이 바뀌는 것을 일컬어 道라고 한다', 그리고 '形而上者는 道라고 하며 形而下者는 器라고 한다'는 周易의 말을 단서로 하여 道와 器의 概念, 그리고 兩者 사이의 관계를 해명해야 하는 문제에 봉착해 있었다. 이 문제에 대하여 朱子는 '太極은 形而上의 道요 陰陽은 形而下의 器이다'⁽¹⁰⁾라든가 '理는 形而上의 道요 氣는 形而下의 器이다'라는 식으로, 한편으로 道와 太極과 理, 또 한편으로 器와 陰陽과 氣 사이에 밀접한 관련이 있음을 말하고 있다. 道와 器, 太極과 陰陽, 理와 氣는 각각 약간씩 다른 맥락에서 사용되는 對立이므로, 朱子가 그런 방식으로 말했다고 해서 그가 道와 太極과 理, 그리고 器와 陰陽과 氣를 완전히 동일

(10) 太極形而上之道也 陰陽形而下之器也 是以自其著者而觀之 則動靜不同時 陰陽不同位 而太極無不在焉 自其微者而觀之 則沖穆無朕 而動靜陰陽之理 已悉具於其中矣(朱子, 太極圖說 註).

한 것으로 보았는가에 대해서는 의문의 여지가 있다. 아마, 太極과 形而上의 道를 理와, 또 陰陽과 形而下의 器를 氣와, 文章의 形式을 빌어 동일한 것으로 취급함으로써 朱子는 다른 두 개의 對立을 理와 氣의 對立으로 還元시키려고 했을 것이다. 그러나 이 還元은 결코 순탄하게 이루어질 수 있는 것이 아니었고, 그것이 이후 性理學의 理論의 論爭의 원인을 마련하였다고 말할 수 있다.

그러나 朱子가 可視의인 現象과 그 論理의 原因을 구분했다는 것은 분명하다. 사실상, 이 兩者의 區分은 앞에서 말한 周易의 說明方式에 이미 豫告되어 있었다. 일체의 現象이 두 개의 對立되는 요소의 結合으로 설명될 수 있다고 보기 위해서는 최종적으로 나타나는 現象과 그 論理의 原因이 구분된다고 보지 않으면 안되는 것이다. 朱子가 말한 ‘理’가 그 論理의 原因이라는 점에 대해서는 의심할 여지가 없다. 그러나 ‘氣’도 그 論理의 原因의 하나인가, 그리고 ‘理’와의 관계에서 ‘氣’가 어떤 지위를 가지고 있는가 하는 문제에 관한 朱子의 설명에는 해석상의 차이가 있을 수 있다.

그 해석상의 차이는 두 가지 의문에 기초를 두고 있다. 첫째로, 朱子는 ‘天地에는 理도 있고 氣도 있다’⁽¹¹⁾고 말했지만, 이 경우에 ‘있다’는 말이 동일한 意味를 가지는가 하는 것이다. 馮友蘭(1934, p. 896)은 形而上의 道와 形而下의 器를 가리켜서, 오늘날 哲學의 용어로 표현하면, 形而下의 器는 ‘存在’(Exist)하는 것임에 비하여 形而上의 道는 ‘潛存’(Subsist)한다고 말하고 있다. ‘存在’한다는 것은 ‘事實적으로 존재’하는 것임에 비하여, ‘潛存’한다는 것은 ‘論理的으로 존재’하는 것이다. 理와 氣의 경우에 있어서나 形而上의 道와 形而下의 器의 경우에 있어서나, 朱子 당시의 語法으로서의 이런 두 가지 의미의 ‘有’를 구분할 방법이 없었을 것이다. 그런데, 여기에 ‘理는 形而上의 道요 氣는 形而下의 器’라는 식으로, 兩者를 文章形式에 의하여 同一視했다는 것이 문제가 된다. 만약 위의 馮友蘭의 해석을 받아 들인다면, 또 만약 理와 道, 氣와 器가 내용상으로 동일한 것이라면, 氣는 事實적으로 존재하고 理는 論理的으로 存在하며, 따라서 氣는 現象界에 속하는만큼 그 論理의 原因이 될 수 없다는 해석이 가능하다.

그러나 朱子의 말에는 또한 이것과는 다른 해석을 자아내는 것들이 있다. 즉, ‘이른 바 理와 氣는 확실히 二物이다. 다만 在物上으로 보면, 그 二物이 서로 뒤엉켜, 각각 떨어져 따로 자리를 잡고 있다고 말할 수 없지만, 그래도 그 二物이 각각 一物을 이루고 있지 않다고는 말할 수 없다. 在理上으로 보면 비록 사물이 있기 전에도 그 사물의 理는 있다고 볼 수 있다. 그러나 역시 이 경우에도 그 理만 있을 뿐이며, 실제로 사물이 있는 것은 아니다.’⁽¹²⁾ 여기서 ‘在物上으로 보면’이라는 말은 구체적 사물, 즉 事實의 수준에서 본다는

(11) 天地之間 有理有氣 理也者 形而上之道 生物之本也 氣也者 形而下之器 生物之具也 是以人物之生 必稟此理然後 有性 必稟此氣然後 有形 其性其形 雖不外一身 然其道器之間分際甚明 不可亂也 (朱子文集 卷五十八 答黃道夫書).

(12) 所謂理與氣 決是二物 但在物上看 則二物混淪 不可分開各在一處 然不害二物之各爲一物也 若在理上看 則雖未有物而已有物之理 然亦但有理而已 未嘗實有是物(朱子大全 卷四十六 答劉叔文).

뜻을 나타낸다. 事實의 수준에서는 理와 氣가 구분되지 않지만, ‘在理上으로 보면’, 즉 論理의 수준에서는, 兩者가 구분된다. 그러므로 理와 氣는 모두 事實의 세계를 설명하는 데에 援用되는 論理的 概念이며, 따라서 理와 氣는 論理의 世界에 ‘潛存’하는 論理的 原因이라고 해석된다. (朱子가 理氣二元論을 주장했는가 하는 문제는 이 점에서 중요성을 가진다. 일반적으로 朱子는 二元論을 주장한 것으로 해석되고 있다. ‘天地에는 理도 있고 氣도 있다’든가 ‘理와 氣는 확실히 二物’이라는 말이 아마 그 근거일 것이다. 그러나 단순히 ‘理와 氣가 있다’는 말만으로 그것을 二元論의 견해라고 보는 데는 무리가 있다. 있되 어떤 상태로 있으며, 兩者가 어떤 방식으로 관련을 맺고 있는가가 중요한 것이다. 그러므로 예컨대 錢穆 같은 학자가, 일반적으로 朱子의 견해를 二元論이라고 해석하는 데 대하여, 그것은 오히려 ‘理氣混合一元論’이라고 보아야 한다고 말한 것은 귀기울여 들을 가치가 있다 (柳仁熙, 1980, p.188).)

둘째 의문은, 소위 理와 氣의 依存問題에 관한 것이다. 理와 氣가 다같이 現象의 論理的 原因이 된다 하더라도, 兩者가 現象에 대하여 동일한 관련을 맺는다고는 볼 수 없다. 朱子에 의하면 氣는 ‘凝結造作할 수 있는 것’으로서 理가 事物로 나타나는 過程에 작용하는 에너지이다. 論理의 수준(在理上)에서 볼 때, 理가 現象에 우선하는 것은 분명하다. 그러나 理가 氣에도 우선하는가? 朱子는 ‘氣가 작용하는 곳에는 반드시 理가 있다’든가 ‘氣가 작용하지 않는 곳에는 理가 있을 자리가 없다’⁽¹³⁾고 말함으로써 理와 氣가 서로 떨어질 수 없다는 것을 말하고 있다. 그러나 이와 같이 理와 氣가 서로 떨어질 수 없다고 보는 것은 곧 氣가 독립적으로 작용하는가 아니면 거기에는 理라는 原因을 필요로 하는가 하는 문제를 일으킨다. 이 문제에 있어서 朱子는, 氣는 스스로 작용할 수 없고 그 작용의 原因으로서의 理의 도움을 받아야 한다고 본다.⁽¹⁴⁾ 그러나 이 문제에 있어서도 朱子는 論理의 수준과 事實의 수준을 구분한다. 理가 氣의 原因이 된다고 보는 것은 오직 論理的으로 볼 때 그러할 뿐이요, 事實의 세계에 있어서는 오히려 氣가 理에 우선하며, 理는 氣에 의존한다고 보아야 한다(馮友蘭, 1934, p.906; 柳正東, 1982, p.103).⁽¹⁵⁾ 事實의 수준(즉, 形而下的 수준)에서 말하면, 사물과 현상은 氣의 凝結造作的 結果요, 理는 그 사물이나 현상에서 論理的으로 추론되는 論理的 原因일 뿐이다. 그러나 論理의 수준(즉, 形而上的 수준)에서 볼 때에는 論理的 原因인 理가 먼저 있다고 보아야 하며 사물이나 현상은 그 理의 具現된 모습이요, 氣의 운동은 오직 그것을 구현하는 수단으로서 필요하다고 말해야 한다. ‘理가 있고난 뒤에 氣가 있으며, 氣가 있으면 반드시 理가 있다’⁽¹⁶⁾는 朱子의 한 마디는 두 수준에서의

(13) 有此氣 則理便在其中(朱子語類, 卷一). 若氣不結聚時 理亦無所附着(同).

(14) 理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 則氣何自而動靜乎(朱子文集 卷五十六 答鄒子).

(15) 此[理與氣] 本無先後之可言 然必欲推其所從來 則須說先有是理(朱子語類 卷一). 若論本原 則有理然後有氣… 若論稟賦 則有是氣而後 理隨以具 故有是氣則有是理 無是氣則無是理(朱子大全 卷五十九 答趙致道).

(16) 有是理而後有是氣 有是氣則必有是理(朱子語類 卷四).

理와 氣의 관계를 가장 잘 요약하고 있다.

그러므로, 朱子의 설명에 관한 위의 두 가지 의문은 결국 그 설명을 事實的인 수준에서 받아들이는가 論理的인 수준에서 받아들이는가에 따라 다른 방식으로 해결될 수 있다. 분명히, 朱子 자신은 論理的인 수준을 더 중요시하였다. 朱子는 ‘存在’(Exist)하는 것은 구체적인 사물이지만, 그 論理的原因인 理는 구체적인 사물과는 관계 없이, 그 이전에 확고한 독립적 지위를 가져야 한다는 것을 주장하는 데에 관심이 있었다. 그가 말한 바와 같이, ‘사물이 있기 전에 理가 있다. 예컨대 君과 臣이 있기 전에 君과 臣의 관계를 규제하는 理가 있고, 父와 子が 있기 전에 父와 子の 관계를 규제하는 理가 있다. 원래 理가 없다가 君과 臣, 父와 子が 생기기를 기다려서 그 道理가 생겨난다고 보아서는 안된다’.⁽¹⁷⁾(여기서 朱子는 理를 氣와 대립시키지 않고 事와 대립시키고 있다.) 論理的인 수준과 事實的인 수준 중에서 어느 쪽을 더 중요시하는가는 本體論의 거의 직접적인 適用으로서의 人性論에서 더 심각한 문제가 된다. 朱子에 있어서는 性은 곧 理이며, 人性論에서의 性은 本體論에서의 理와 완전히 동일한 성격을 가진다.⁽¹⁸⁾ 그리하여, 이상에서 말한 바, 理와 氣의 관계에서 제기되는 문제는 性과 그 구체적 표현으로서의 情의 관계, 또는 本然之性과 氣質之性の 관계, 그리고 性을 회복 또는 실현하는 노력으로서의 修養의 方法에 그대로 반영된다(柳仁熙, 1982).

朱子의 理論에 들어 있는 論理的 수준의 설명과 事實的 수준의 설명을 동등하게 만족시킬 수는 없는가? 이 문제에 대하여 尹絲淳 교수(1982, p.154)는 ‘理氣說의 思考 자체가 理氣二分法의 原型에서 출발하는 까닭에, 어느 문제에 관한 이론이든 모든 理氣說은 理에 치중하는 이론 바 「主理的 理論」이 아니면 氣에 치중하는 「主氣的 理論」에 흐를 수밖에 없다’고 말하고 있다. 理에 치중하는 것을 論理的 水準, 그리고 氣에 치중하는 것을 事實的 水準이라고 본다면, 尹교수의 말은 곧 두 水準을 동등하게 만족시키는 이론은 불가능하며, 결국은 어느 한 수준을 더 강조할 수 밖에 없다는 뜻으로 해석된다. 적어도 理氣哲學의 歷史의 進展에 비추어 보면 확실히 이 말은 옳다. 왜냐 하면 淸朝의 氣學은 宋明의 理學에 대한 批判으로 대두되었으며, 우리 나라의 경우에 退溪와 栗谷에 의하여 대표되는 主理論과 主氣論의 대립은 理와 氣의 관계를 在理上에서 보는가 아니면 在物上에서 보는가, 또는 다른 말로 論理的 수준에서 보는가 아니면 事實的 수준에서 보는가에 기초를 둔 것이기 때문이다.

宋明 理學에 대한 反撥로서 淸朝 氣學(또는 實學)이 대두된 경위는 때로 明末 淸初의 儒學者들 편이 政治的 社會的 反省으로 설명되지만(金忠烈, 1977, pp.276ff), 거기에는 분명히 朱子學 내의 理論的 不條理도 그 경향을 촉진하는 요소로 작용하였을 것이다. 오히려,

(17) 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 不成元無此理 直待有君臣父子 却旋將道理入在裏面(朱子語類 卷九十五).

(18) 性即理也 在心喚做性 在事喚做理(朱子語類 卷五).

清朝 儒學者들이 보기에 朱子學이 초래한 政治的 社會的 문제는 朱子學의 內的 不條理의 反映이었으며, 이 점에서 이 두 가지 요인은 서로 안팎의 관계로 밀접하게 연결되어 있었다. 朱子學이 초래한 政治的 社會的 문제라는 것은 形而上學의 概念으로서의 理와 氣에 대한 論難이 구체적인 現實과 동떨어져서 공허한 ‘清談’에 그쳤다는 것과 그것이 급기야 他民族에 의한 亡國으로까지 이끌었다는 것이다. 그리고 朱子學의 內的 不條理라는 것은, 앞에서 지적한 바, 現象에 대한 論理의 原因으로서의 理와 氣의 地位, 그리고 兩者의 依存關係에 관한 것이다. 朱子에 의하면, 氣는 現象을 일으키는 ‘에너지’이기는 하지만 그 자체로서는 작용을 할 수 없고 그 이전에 그 작용을 가능하게 하는 理의 도움을 필요로 한다. 이 점에서 보면 理는 氣의 밖에서 氣를 주재하는 또 하나의 에너지이며, 따라서 이 설명에서는 두가지 에너지가 있게 되는 셈이다. 물론, 이것은 朱子가 論理의인 수준에서 설명하려고 했기 때문에 생긴 결과이다. 事實的인 수준에서 보면 理는 氣의 안에 있는, 氣의 秩序이다.⁽¹⁹⁾ 이 설명에서는 운동 밖에 또 하나의 운동이 있다는 理論的 不條理가 생기지 않는다. 論理의 수준의 설명에서는 氣가 理에 의존하는 반면에, 事實的 수준의 설명에서는 理는 氣의 작용에 따라 나타나며 그런 뜻에서 오히려 理가 氣에 의존한다. 이와 같이 事實的 水準에서 理와 氣의 關係를 설명하려는 것이 主氣論의 입장이다. 그리고 主氣論을 주장한 清朝의 儒學者들이 朱子의 설명에 반대했다는 그 사실로 말미암아 朱子의 理論은 主理論으로 규정되는 결과가 되었다.

形而上學의 理論으로 볼 때 主氣論은 朱子의 (論理的 水準에서의) 설명에 含意되어 있는 二元論의 문제를 해결함으로써 理論的 發展을 가져 왔다. 그러나 그와 동시에 主氣論은 현상의 論理的 原因인 理를 現象에 종속시킴으로써 形而下的 구체적 事物을 일차적인 관심사로 부각시켰다. 예컨대 清朝의 主氣論者인 王夫之(船山)의 다음과 같은 말은 그것을 단적으로 나타내고 있다. ‘天下에 오직 器가 있을 뿐이다. 道는 器의 道이며, 그 반대로 器를 道의 器라고 말할 수는 없다. 사람들은 흔히 道가 없으면 器가 없다고 말한다. 그러나 器가 있는데 어찌 道 없음을 염려하라… 器가 없으면 道가 없다고 말하는 사람은 별로 없지만, 이것이야말로 옳은 말이다. 야만시대에는 揖讓의 道가 없었고 堯舜시대에는 弔伐의 道가 없었고 漢唐에는 오늘의 道가 없었으며, 그와 마찬가지로 오늘날에도 그 전에 있었던 道 중에서 없는 것이 많다. 활과 화살이 없이 射道가 있을 수 없으며 수레와 말이 없이 御道가 있을 수 없다… 上이다 下다 하는 것은 오직 이름이며 그 사이에는 명확한 구획이 없다. 形而上이라고 하는 것은 形이 없음을 일컫는 말이 아니라, 이미 形이 있는 것이니, 形

(19) 理即氣之理 斷然不在氣先 斷然不在氣外(劉子全集 卷十一).

(20) 天下惟器而已矣 道者 器之道 器者 不可謂之道之器也 無其道則無其器 人類能言之 雖然苟有其器矣 豈患無道哉… 無其器則無其道 人鮮能言之 而固誠然者也 洪荒無揖讓之道 唐虞無弔伐之道 漢唐無今日之道 則今日無他年之道者多矣 未有弓矢而無射道 未有車馬而無御道… 上下皆名也 非有涯量之可別者也 形而上者 非無形之謂 既有形矣 有形而後有形而上 無形之上 互古今通萬變 窮天窮地 窮人窮物 皆所未有者也(船山遺書 周易外傳 卷五).

이 있고 난 뒤에 形而上이 있다. 古今萬物을 통하여 하늘과 땅, 사람과 물건을 모두 조사해 본들, 無形의 上이라는 것은 일찌기 있었던 적이 없다'.⁽²⁰⁾ 여기서 '활과 화살이 없이 射道가 있을 수 없으며 수레와 말이 없이 御道가 있을 수 없다'는 말은 '君과 臣이 있기 전에 君臣의 理가 있고 父와 子が 있기 전에 父子의 理가 있다'는 朱子의 말에서 백팔십도 轉換을 나타내고 있다. 朱子의 견해에 의하면 君臣의 理를 포함한 일체의 道理는 누가 君臣인가에 관계 없이 萬古不易의 지위를 가지는 것으로서, 君臣 된 사람을 그것을 그야말로 '道理'로서 받아들여야 한다. 그러나 王夫之와 같은 主氣論者의 견해에 의하면, 道理는 고정불변의 것일 수 없고 오직 具體의 사물과 관련하여 그것을 이끄는 原理로서 의미를 가지며, 그 原理는 그 具體의 사물에 관심을 기울임으로써 찾아낼 수 있다. 구체적 사물에 대한 主氣論의 이러한 관심은 그 당연한 귀결로서 形而上學的 概念 및 그것에 관한 논의에 대한 不信을 가져 왔다. '陰陽이란 것은 日光이 가렸다 비쳤다 하는 것에 지나지 않는다'⁽²¹⁾ (李乙浩, 1975, p.148)는 茶山의 말은 분명히 일종의 농담이라고 보아야 하겠지만, 그것은 主氣論者들이 극단적인 경우에는 形而上學的 概念까지도 科學的 概念으로 해석하려고 했음을 보여준다.

물론, 本體論에서의 理論的 轉換에 못지 않게 人性論에도 근본적인 전환이 있었다. 대체로 말하여, 朱子는 本然之性(性)과 氣質之性(情)을 구분하였다. 本然之性은 性이 氣의 작용에 의하여 구현되기 이전의 絕對의 善의 상태를 가리키며, 그것이 氣를 통하여 氣質之性으로 구현되는 과정에서 불완전성이 끼어 든다. 本然之性은 '天理'를 나타내며 氣質之性은 '人欲'을 나타낸다. 그리하여 朱子에 의하면 修養은 곧 '人欲을 억누르고 天理를 보존하는'⁽²²⁾ 것이다. 그러나 主氣論에서는 이런 뜻에서의 本然之性과 氣質之性의 구분을 인정하지 않는다. 本然之性이라는 것은 氣質之性과는 구분되는 또 하나의 性을 이루는 것이 아니라 氣質之性 자체의 條理, 다시 말하면 氣質之性이 善의 方向으로 구현된 상태를 가리키는 것에 불과하다. 그것은 理가 氣와 분리된 또 하나의 勢力이 아니라 氣 속에 있는, 氣의 條理라는 것과 동일한 論理이다. 主氣論에 의하면, 설사 氣質之性이 불완전한 것이라 하더라도 그것을 억누르고는 本然之性을 회복 또는 실현할 基盤을 가질 수 없게 된다. 우리가 현재 가지고 있는 性(氣質之性)에 人欲이 들어 있다고 하여 人欲을 억누르려고 한다면, 그것은 삶 그 자체를 否定하는 것이다. 主氣論者들이 보기에 朱子는 결과적으로 이것을 주장한 것이다(金忠烈, 1982, p.178).

이와 같이 理氣哲學의 理論으로서의 主氣論은 事物과 現象의 論理的 原因으로서의 理가 그 사물이나 현상과 따로 떨어져 있는 것이 아니라 바로 그 속에 들어 있다는 것, 그리고 善이라는 것은 人間의 欲望과 떨어져서 그 자체로서 존재하는 것이 아니라 人間의 欲望이

(21) 陰陽之名 起於日光之照掩 日所隱曰陰 日所映曰陽(與猶堂全書 中庸講義 卷一).

(22) 孔子之所謂 克己復禮 中庸所謂 致中和尊德性道學問 大學所謂 明明德 書曰 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中 聖人千言萬語 只是教人存天理滅人欲(朱子語類 卷十二).

발휘되어야 할 方向을 제시하는 것에 불과하다는 것을 주장하였다. 이것을 주장함으로써 主氣論은 결국 人間의 思考와 行動의 기준으로서 ‘意圖’라는 것을 인정하였다. 물론, 主氣論이 理나 善의 존재와 중요성을 否認한 것은 결코 아니다. 그러나 理는 구체적인 사물 안에서 찾아야 한다고 할 때 그 理라는 것은 인간이 그 사물을 통하여 實現하고자 意圖하는 目的 이상의 것이 될 수 없으며, 善이라는 것도 그러한 欲望을 실현하는 方途에서 나타나는 것이다. 여기에 비하여 主理論에서 보는 理는 人間의 意圖에 결코 좌우될 수 없는, 오히려 ‘理由’에 해당하는 것이며, 人間이 가지고 있는 ‘意圖’는, 특별한 修養을 거치지 않는 한, 理를 實現하는 것보다는 歪曲시키는 경우가 더 많다. 主氣論은 바로 主理論의 이 주장에 반대하는 것이다. 이상의 고찰에서 드러난 바와 같이, 이 차이는 理의 地位, 그리고 理와 氣의 관계에 관한 견해 차이에 그 근본을 두고 있다. 우리 나라에서 退溪와 栗谷으로 대표되는 主理論과 主氣論의 對立, 그리고 蘆沙(奇正鎭)와 鹿門(任聖周)으로 대표되는 唯理論과 唯氣論의 對立은 本質上 위의 차이로 요약된다. 尹絲淳 교수가 지적한 대로, 理氣哲學이 결국은 主理論과 主氣論의 어느 한 쪽으로 기울어질 수 밖에 없는 한, 兩者는 두 개의 相互排他的인 흐름을 이루어 오늘에 이르고 있다.

4. 教育理論과의 關係

이상에서 간략히 정리한 바와 같이, 主理論과 主氣論이라는 理氣哲學의 두 흐름은 可視的인 現象의 세계와 그 論理的原因으로서의 道理의 세계를 구분한 데서 발단되었다. 現代哲學의 용어를 써서 대비시키자면 主理論은 道理가 現象을 超越해(理在事上; Transcendent) 있다고 보는 데 비하여 主氣論은 道理가 現象에 內在해(理在事中; Immanent) 있다고 본다는 식으로 표현할 수 있다(馮友蘭, 1934, pp. 990, 995). 前者에서와는 달리, 後者에서는 인간의 ‘意圖’가 思考와 行動의 기준으로서 중요시된다.

形而上學의 理論으로서의 主理論과 主氣論은 世界에 대한 論理的 假定을 달리하는 만큼, 世界 속에서의 인간의 위치나 인간 상호 관계를 다르게 규정한다. 本研究의 앞 부분에서 지적한 바와 같이, 그 두 입장은 인간의 다른 활동들과 마찬가지로 教育活動을 相異하게 규정하며, 이런 뜻에서 그것은 儒學의 理論임과 동시에 教育의 理論이다. 教育은 事物이나 人間關係를 資料로 삼아서 그것을 통하여 知的, 道德的 및 審美的 價値를 실현하고자 하는 활동이다. 그러므로 한편으로 教育이 資料로 삼는 事物이나 人間關係와 또 한편으로 그것을 통하여 실현하고자 하는 價値가 어떤 關係를 맺고 있는가 하는 문제에 대한 견해는 教育의 樣相을 크게 결정한다. 이렇게 말하는 것 보다는 오히려, 어떤 教育 활동이든지 거기에는 이미 그 문제에 대한 견해가 論理的 假定으로 들어 있다고 말하는 편이 더 정확하다. 教育의 理論에 관한 研究는 그러한 論理的 假定을 확인하고 그것을 代案的인 理論과 比較.

論議하는 데에 그 目的을 두어야 한다.

理氣哲學과 教育理論과의 관련을 보이는 한 가지 방법으로서, 理氣哲學의 두 흐름에 각각 대응하는 西洋의 教育理論을 생각해 보는 것이 도움이 될 것이다. 現代 西洋의 教育理論 중에서 主氣論에 대응하는 것으로서 듀이의 理論(Dewey, 1916)을 들 수 있을 것이다. 듀이 理論의 본질적 특징은 教育에서 실현하고자 하는 價値가 사물을 다루는 인간의 활동에 內在해 있다고 본다는 것이다. 이 활동은 目的을 달성하려는 인간의 意圖에 의하여 방향지어진다. 듀이 理論에서 그토록 중요한 위치를 차지하는 ‘興味’ 또는 ‘關心’(Interest)은 다름 아니라 바로 그 ‘意圖’를 표현하는 것이다. 듀이 理論에서 知識이 問題解決의 道具로서 價値를 가지는 것은 당연하다. 구체적인 사태에서의 問題解決과의 관련을 떠나서 知識이 그 자체로서 가치를 가진다는 것은 듀이의 理論體系內에서는 상상할 수 없다. 듀이가 ‘本質的 價値’라는 표현을 쓰지 않는 것은 아니지만, 듀이에게 있어서 어떤 것이 ‘本質的 價値’를 가진다는 것은 그것이 ‘手段的 價値’를 가진다는 바로 그 점을 가리키는 것에 불과하다(Dewey, 1916, p.284). 물론, 東洋의 主氣論者가 理의 意義를 도외시하지 않은 것과 마찬가지로, 듀이도 問題解決 활동 또는 그 결과만을 중요시한 것은 아니며, 그것보다는 오히려 그 활동에 內在되어 있는 精神的 要素를 더 강조하였다. 그러나 그 精神的 要素는 반드시 구체적인 사태에서의 문제해결 활동 속에 들어 있는 것이며, 반드시 그것과 관련을 맺어야 한다.

피터즈의 理論(Peters, 1966)은 이 점에서 듀이의 理論과 정면으로 對照를 이룬다. 피터즈에 의하면 教育은 ‘本質的’ 또는 ‘內在的’ 價値를 실현하는 활동이다. 그는 教育의 內在的 價値를 우리의 삶에 論理的 假定으로 들어 있는 ‘삶의 形式’에 비추어 설명하고 있다. ‘삶의 形式’이라는 것은 우리의 日常的인 삶의 裏面に 들어 있는, 그 日常的인 삶에서 論理的으로 推論되는 것이며, 그러니만큼 그것은 個人的 目的이나 意圖와는 관계가 없다. 그것은 개인이 心理적으로 아무리 그 가치를 否定한다 하더라도, 그 개인의 心理와는 관계없이 ‘그 자체로서’ 가치를 가진다. 물론, 教育의 내용——피터즈의 용어로 ‘知識의 여러 形式들’——을 傳授하는 過程에서는 學習者 개개인의 動機나 意圖 같은 것이 중요한 요소로 작용하지만, 이것들이 결코 教育內容의 價値 그 자체에 영향을 미칠 수는 없다. 다시 말하면, 教育에서 전수하고자 하는 내용의 價値가 學習者의 目的이나 意圖에 의존하는 것은 아니다. 理氣哲學과의 관련에서 보면, ‘삶의 形式’은 우리의 삶에 意味를 부여하는 論理的原因으로서, 개인은 어떤 狀況에서 살든지 간에 그것을 받아들이지 않으면 안된다. 말하자면, ‘삶의 形式’은 개개인의 구체적 삶에 論理的으로 우선한다. 이 점에서 피터즈의 理論은 主理論에 해당한다고 볼 수 있다.

教育의 價値를 內在的인 것으로 보는가 手段的인 것으로 보는가가 教育의 ‘實際’에 차이를 가져 오는가? 그것은 어디까지나 ‘理論上의’ 對立일 뿐이며 어떤 방식으로 教育의 價

值를 설명하든지간에, 學校에서는 여전히 文學과 歷史, 數學과 科學 등, 教科를 가르치고 또 試驗으로 그 성과를 확인할 것이 아닌가? 이 질문은, 사실상, 理와 氣의 相對的地位에 관한 理氣哲學의 論議에 대한 常套의인 懷疑——理氣哲學은 우리의 현실 생활과 관계 없는 ‘空理空論’에 불과하다는 비판——와 동일한 의미를 가진다. 그것이 空理空論이 아니라는 것은 朱子學을 空理空論으로 비판한 清朝의 儒學者들 자신에 의하여 이미 입증된 셈이다. 물론, 학교에서 가르치게 되어 있는 教科를 가르치고 또 그 결과를 試驗하는 것이 바로 教育이며, 教育은 그것만으로 끝난다고 생각하는 사람에게는 教育의 價値에 관한 理論은 별로 의미가 없을 것이다. 그러나 그 사람은 자신이 하는 일이 삶에서 어떤 意義를 가지는지를 몰라도 좋다고 생각하는 것이다. 모르기는 해도, 東洋에는 ‘教育思想’만 있다고 생각하는 사람들이 바로 그러한 생각을 하는 것이 아닌가? 教育學에서 할 일은 오직 우리 先祖들이 教育의 目的, 內容, 方法에 관하여 말한 知慧를 오늘날 教育의 實際에 적용하는 데에 있다고 그들은 생각하는 것이 아닌가? 그러나 분명히 말하며, ‘退溪는 敬에 치우쳤고 栗谷은 誠에 치우쳤다’(金泰泳, 1982, p.20)는 말은 實際에 적용할 教育的 指針이 아니라 探究해야 할 理論的 問題이다.

5. 結論

하나의 試論으로서, 本研究은 主理論과 主氣論이라는 理氣哲學의 두 흐름이 朱子의 理論에 내포되어 있는 論理的 수준과 事實의 수준에서의 說明을 각각 발전시킨 것으로 파악될 수 있다는 것, 그 두 흐름은 결국 理와 氣, 또는 現象의 論理的原因과 現象 그 자체의 相對的地位에 관한 견해의 차이를 나타내고 있다는 것, 그리고 그 두 흐름은 教育現象에 대한 論理的 假定이라는 뜻으로서의 教育理論을 이루고 있다는 것을 제시하려고 하였다. 이 試論에서 제시된 내용을 개별적인 思想家의 思想에 비추어 부연하는 것은 장차의 기회로 미루는 수 밖에 없다.

本研究을 하는 동안에 가지게 된 느낌 한 가지를 말하면서 이 글을 마치고자 한다. 本研究에서는 전연 반영시킬 수 없었지만, 연구의 과정에서 朝鮮朝 儒學者들의 知的 煩悶에 접할 기회가 있었다. 告白하건대, 本研究者가 느낀 것은 오직 欽慕와 敬嘆 뿐이었다. 우리 조상들은 오늘날의 우리로서는 도저히 따를 수 없는 심오한 理論的 문제에 관하여 思索과 討論을 하고 있었던 것이다. 적어도 本研究者의 입장에서는 그것을 發展시키기는 고사하고 그 문제를 올바르게 理解조차 하지 못하는 못난 子孫이 된 것이 한없이 부끄러웠다. 中國에서의 儒學의 理論的 變遷이 우리나라의 儒學 論爭과 어떤 관련을 가지고 있는가 하는 것은 本研究者로서 밝힐 수 있는 문제가 아니다. 그러나 中國에서는 宋明의 理學, 心學을 거쳐 清朝 氣學으로, 儒學의 大勢가 크게 바뀌어, 清代에는 거의 主氣論 一色으로 되다시피

했는데도 우리나라에서는 主理的 경향과 主氣的 경향이 끝까지 兩立하여 서로 논쟁을 벌였다는 것은 분명히 우리의 자랑거리이다. 그만큼 우리 조상은 그 兩者의 對立이 심각한 문제에 관한 것임을 알고 있었던 것이다. 우리로서 할 일은 그 심각한 對立을 오늘 우리의 상황에 되살려 내는 것이다.

參 考 文 獻

1. 金忠烈(1977), 「中國哲學 散稿」, 汎學圖書.
2. 金忠烈(1982), 「東洋 人性論의 序說」, 韓國東洋哲學會(編), pp.169-184.
3. 金泰泳(1982), 「韓國儒學에서의 誠敬思想(I)」, 「忠北大學校 論文集」, 24, pp.19-33.
4. 大東文化研究院(編)(1973, 1976, 1979), 「韓國思想大系」全三卷, 成均館大學校.
5. 朴鍾鴻(1977), 「韓國思想史 論攷」 儒學篇, 瑞文堂.
6. 裴宗鎬(1974), 「韓國儒學史」, 延世大學校 出版部.
7. 柳仁熙(1980), 「朱子哲學과 中國哲學」, 汎學圖書.
8. 柳仁熙(1982), 「程·朱의 人性論」, 韓國東洋哲學會(編), pp.250-276.
9. 柳正東(1982), 「程·朱의 太極論」, 韓國東洋哲學會(編), pp.95-107.
10. 尹絲淳(1982), 「東洋 本體論의 意義」, 韓國東洋哲學會(編), pp.150-166.
11. 李乙浩(1969), 丁茶山の 教育思想, 「哲學研究」, 4, pp.120-133.
12. 李乙浩(1975), 「茶山學의 理解」, 玄岩社.
13. 李昌國(1983), 實學의 概念과 茶山の 教育觀(未發表 原稿).
14. 李烘雨(1982), 「존 듀이와 그 이후 教育哲學」, 「師大論叢」, 25, 서울大學校 師範大學, pp.1-23.
15. 鄭仁在(1982), 「清代 實學派의 本體論」, 韓國東洋哲學會(編), pp.124-149.
16. 鄭 璠(1980), 「孔子의 教育思想」, 集文堂.
17. 馮友蘭(1931, 1934), 「中國哲學史」上下, 商務印書館.
18. 韓國東洋哲學會(編)(1982), 「東洋哲學의 本體論과 人性論」, 延世大學校 出版部.
19. 韓國哲學研究會(編)(1977, 1978), 「韓國哲學研究」上·中·下, 東明社.
20. 韓基彥(1978), 「東洋思想과 教育」, 法文社.
21. Collingwood, R.J. (1939), *Essay on Metaphysics*, Oxford Univ. Press.
22. Dewey, John (1916), *Democracy and Education*, New York, Macmillan.
23. Fung, Yu-Lan (1937), *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols., George Allen and Unwin.
24. Peters, R.S. (1966), *Ethics and Education*, George Allen and Unwin.

Neo-Confucianistic Philosophy as Educational Theory

Hong-Woo Lee

Abstract

The present study is an attempt to identify educational theory implied in the Neo-Confucianistic, or Yi-Ki (*Li-Chi*) philosophy, or more bluntly, to identify the Neo-Confucianistic philosophy *as* educational theory. It should be noted that, in relation to any Oriental thinkers or doctrines, the term 'educational thought,' instead of 'educational theory,' has been exclusively used. Presupposed in the conventional usage is the concept of educational theory, which accords very well with that of the present study, as a set of logical presuppositions inherent in the proposal concerning the aim, content and method of education.

The Neo-Confucianistic philosophy centers around the concept and status of Yi and Ki (usually rendered as 'Principle' and 'Energy') in relation to each other. Chu Hi's (*Chu Hsi's*) formulation of the Neo-Confucianistic metaphysics deals with the problem at two distinct levels of analysis: the logical and the empirical. Within the framework of Chu Hi's theory, there emerged two schools of Neo-Confucianism, called the 'Yi-predominant Theory' (*Li Hsueh*) and the 'Ki-predominant Theory' (*Chi Hsueh*), taking the Chu Hi's theory at the logical and empirical levels respectively. According to the former, Yi is sacred only to be contaminated by the activity of Ki. The concern here is, therefore, to preserve or realize Yi in spite of the activity of Ki. In the latter theory, however, Yi cannot be apart from Ki, remaining as the guiding norm of Ki, and in this sense, is dependent upon Ki. Construed in this way, Yi cannot but be defined in relation with the 'intention' of human beings dealing with concrete things in pursuit of specific purposes.

The two theories *are* educational theories in the sense that they constitute logical presuppositions enabling alternative interpretations of educational activities. Educational theories of John Dewey and R.S. Peters can be cited as Western versions of Ki-predominant and Yi-predominant theories in the Neo-Confucianistic philosophy.