

2016 어르신문화활동가

## 추곡서원(楸谷書院)

시흥문화원



## 머 리 글



정원철  
시흥문화원장

본 사업은 한국문화원연합회가 주최하고 문화체육관광부가 후원하는 ‘어르신문화활동가사업’으로, 시흥문화원은 지난 한 해 지역사회의 열띤 호응 속에 ‘추곡서원(楸谷書院)’사업을 추진하였다. 추곡은 한국사상사에서 큰 족적을 남긴 정제두 선생이 양명학의 체계를 이룬 곳으로서, 시흥시 화정동 가래울 마을의 한자식 명칭이며, 서원(書院)은 조선 시대에 선비들이 학문을 강론하면서 석학이나 충절의 선비에게 제향을 올리는 곳이다. 추곡서원은 사액서원도, 협회 등록 서원도 아니지만, 양명학을 중심으로 한 유학과 현대철학을 발굴, 정리하고, 정제두의 사상을 선양하는 목표를 세우고 실현하는 중추기관으로의 위상을 목표로 한다. 차년부터는 문화사업 속의 추곡서원에서 진일보하여, 유학을 부흥시키는 실재의 서원으로서, 지역 내 양명학 교육을 담당하고, 청소년 인성교육과 현대문명의 폐해를 극복할 인문정신문화를 발전시키는 기관으로 기능할 것이다.

사업 진행은 지난 해 시흥과 양명학을 강연한 서강대 명예교수이신 정인재 교수를 초빙하여, 6회에 걸친 양명학 특강을 듣고, 한국유학의 흐름과 양명학의 요체를 파악하였다. 이어서 서예가 전남훈 선생과 인천 향교 수석장의 유한형 선생의 ‘서예로 익히는 양명학’ 강좌를 열어 문화활동가들에게 양

명학의 중심사상을 이해시켰다. 수강생들은 그에 호응하여, ‘시흥양명학연구회’를 결성하여 2016년 6월 8일 ‘추곡 정제두와 양명학’이란 주제로 중간발표회(시흥지역문화제5차 세미나)를 개최하였다. 추곡서원 사업을 전개하면서, 정제두 선생이 대한민국 10대 사상가이며, 정제두 선생의 한국양명학 사상의 뿌리에서 현대 신유학이 꽃 피우고 있음을 확인하였다. 2년 전의 세월호 참사가 재발하지 않으려면 ‘청소년 인성교육’이 절실한 이 때, 정제두 선생의 사상과 양명학 정신 교육은 적극적 대안이 될 것이다.

또한 성균관대 박종용 교수의 ‘퇴계와 양명학의 관계’ 강연으로, 조선시대 성리학 세계 속에서의 양명학의 입지를 이해하였다. 필자를 비롯한 문화활동가들은 개별 연구를 지속하여, 정제두 선생과 추곡서원에 관련하여 연구 논문을 발표하였다. 그 같은 사업 추이에 따라, 향후 추곡서원의 비전을 구체화할 수 있도록, 활동 결과물을 정리하여 자료집을 발간한다. 향후 문화활동가의 선양 노력으로, 시흥시가 인문철학의 중심지로 발돋움하였으면 한다.

그간 시흥문화원은 지역의 전통 민속(시흥향토민요, 월미두레풍물놀이, 군자봉성황제 등)을 학문적으로 조명하고, ‘시흥의 인물’을 선정하여 관련 세미나를 하였으며, 75년간 광역 시흥군으로 공동 운명체였던 지자체의 문화원이 공동으로, ‘옛 시흥군의 역사와 문화’에 관한 연구를 하여왔다. 그러다가 2015년 들어서 한국문화원 연합회가 주최하는 ‘추곡서원’ 사업의 일환으로 제5차 시흥지역문화세미나를 개최하였고, 시흥시 3대 축제의 하나인 연성문화제에서 한국양명학의 대종사(大宗師) 정제두 선생을 기리는 ‘제6차 시흥지역문화세미나’를 ‘한국양명학회’의 협력으로 개최하였고, 자료집을 정리하고, 부록으로 정제두 선생이 추곡에서 체계화하신 양명학 이론서 『학변』과 『존언』의 번역문을 실었다. 시흥지역문화와 한국양명학 발전에 새로운 이정표를 세운 것이다.

이번 ‘추곡서원’ 사업은 정인재 교수님의 헌신적 강연으로 시작하였다. 필자도 강의실 제일 앞자리에 앉아서 청강하였는데, 평생 양명학을 연구한 원로 교수의 강의는 감동적이었다. 또한 시흥양명학연구회 전남훈 회장님과, 시흥향토문화연구소 유한형 소장님이 적극 참여하여, ‘추곡서원’의 발전의 기틀을 마련하였다. 이러한 성의(誠意)의 집적으로, 향후 시흥시가 정제두 선생

의 실심실학을 발전시킨 현대 신유학의 성지가 되어, 사상마련(事上磨鍊)과 지행합일(知行合一)의 양지(良知)구현으로 만가성인(萬家聖人)이 되리라 생각한다.

2016년 12월 10일



## 목 차

1. 시흥과 양명학 / 정인재 / 9쪽
2. 양명학의 정신 / 정인재 / 21쪽
3. 한국양명학의 발상지 시흥 / 이병권 / 83쪽
4. 추곡(楸谷) 정제두(鄭齊斗) / 전남훈 / 95쪽
5. 추곡 정제두와 한국양명학 / 정원철 / 103쪽
6. 주자학과 양명학 비교 / 유한형 / 123쪽
7. 퇴계 이황의 양명학관 / 박종용 / 131쪽
8. 정제두의 한국 양명학 / 정원철 / 155쪽
9. 양명학 입문 / 김선옥 / 195쪽
10. 이지의 동심설 / 정인재 / 207쪽
11. 추곡서원의 비전 / 정원철 / 229쪽

## 부 록

1. 학변 / 정제두 저, 윤남한 역주 / 249쪽
2. 존언 / 정제두 저, 윤남한 역주 / 291쪽



시흥과 양명학(강연 녹취록)

정인재

(서강대학교 명예교수, 전 한국양명학회장)



## 시흥과 양명학

정인재<sup>1)</sup>

시흥과 양명학이 어떻게 관계되느냐라는 것을 두고 강의하겠습니다. 시흥에는 장유선생님이 계시죠? 신도비도 있고. 계곡 장유선생이 어떻게 보면 양명학을 우리나라에 처음 시작했던 분이라고도 할 수 있습니다. 그래서 저번에 ‘시흥이라는 곳은 양명학이 처음 시작된 곳이다.’라고 말씀드렸습니다. 그리고 정제두 그 분이 강화에 갔기 때문에 하곡 정제두라고 하는데요. 이 분이 없었으면 한국 양명학은 거의 없을 뻔 했다고 볼 수 있습니다. 가래울 마을을 추곡이라고 하지 않습니까. 41살부터 60세까지 20년 동안 양명학을 집중적으로 연구했습니다. 오히려 강화에 가서는 양명학보다 경학을 위주로 했었습니다. 그래서 ‘시흥이야 말로 양명학을 집중적으로 발전시킨 고장이다.’라고 할 수 있습니다. 양명학이 처음 일어났다, 그래서 시흥(始興).

시흥은 그래서 어떻게 보면 양명학을 가지고 브랜드화하는 것이 중요하지 않느냐 생각합니다. 브랜드 가치 때문에 가격이 올라가는 경우가 많습니다. 시흥의 고장 가치, 정신적, 문화적 가치를 다른 지역과 경쟁을 해서 올리느냐 이렇게 봤을 때 브랜드를 잘 잡아야 합니다. 하곡 정제두의 양명학, 장유의 양명학 이쪽을 시흥의 브랜드로 발전시키겠다고 생각하여 이 자리에 섰습니다.

우리나라는 500년 동안 주자학이 정통으로 돼있고, 양명학은 심학이라고 해서 불교와 같다고 하여 배척을 받았습니다. 지금은 고장마다 성현들, 고장에서 태어난 성현들을 기리고 있습니다. 제자 중에 제 강의를 듣다가 ‘다음 주에는 못 오겠습니다.’라고 해서 물어봤더니, 광주에 오리선생에 대해서 논평을 하기 때문에 못 간다고 했습니다. 따라서 각 지방마다 그러한 유명한 인물들을 선양을 하고 지역의 브랜드화하느냐를 굉장히 관심을 갖고 있습니다. 시흥시는 어떤 인물을 선양시킬까 봤을 때 많은 인물들이 있습니다. 내

---

1) 정인재, 서강대 명예교수, 2015.11.19. 시흥문화원 강연 녹취록 정리한 글

년에 시흥이 문화수도로 결정됐다고 들었습니다. 큰 의미를 갖습니다. 문화를 어떻게 발전시키느냐 할 때 문화에는 세계적으로 K-POP부터 굉장히 많은데 고민이 뭐냐면 한류는 류(流)라는 것은 흘러가버리는 겁니다. 근원을 찾을 수가 없어요. 물이 근원이 있어야 하는데 그 샘이 뭐냐를 알아야 브랜드화를 시킬 수 있습니다. 그 샘의 바탕을 찾는 것이 중요합니다. 시흥에서도 그 시흥의 흐름, 문화적 흐름, 근원적 맥락을 볼 필요가 있다. 원장님께서 맥락을 잡아주셨는데요. 양명학하면 시흥이 떠올리도록 하겠다라고 포부를 말씀하셨어요.

제가 강화도에서 십년 전부터 관심을 가지고 12년 전에 양명학회장이었는데 고민을 하다가 강화에 하곡 정제두의 묘소를 찾은 적이 있습니다. 찾아갔는데 문화재로 지정이 안 되어있더라구요. 그래서 강화군청에 학예사에게 가서 물어봤습니다. 그리고 친구의 도움으로 사람을 만났는데 마침 그 분이 정제두 선생에 대해서 국내용으로 학술세미나를 한다고 들었습니다. 그래서 4월 달에 정해서 10월 달에 국제 양명학을 했습니다. 그래서 하곡서원을 세우는 것이 소원이었습니다.

하곡선생은 영조시대에 팔십 넘어서 독대를 하면서 ‘정치문제를 어떻게 할 것이냐?’라고 논의한 적이 있습니다. 하곡이 떠나자 제자들이 강화에다가 하곡서원을 세워달라고 상소를 올렸는데 당시에는 노론이 주류였습니다. 하곡은 소론 쪽이지요. 요즘도 야당, 여당해가지고 나뉘어져 있습니다. 시흥시에 빨리 전철이 들어와야 한다고 생각하는데, 그 당시에도 소론은 야당, 정제두는 양명학을 했지요. 주자학의 세계에서 양명학을 한다는 것은 잘못하면 사문난적으로 몰릴 수 있지요. 목숨까지 다 버릴 수도 있는 거지요. 사문난적으로 떠난 유학자들이 많습니다. 그럼에도 불구하고 시흥 땅에서 하곡선생은 20년 동안 머물면서 친구한테 편지도 보냈습니다. 민언휘라는 친구가 있었는데 “너 죽으려고 양명학을 하냐”라고 보낸 적도 있습니다. 그 때 추곡선생이라고 했습니다. 가래울에 사셨기 때문입니다. 윤증이 송시열하고 대립을 했기 때문에 노론, 소론으로 나뉘어져 있는 겁니다. 서인이. 자기 스승이 윤증인데 윤증도 양명학하지 말라고 말하는데 정제두 선생은 시흥에서 이렇게 답했습니다. “양명학도 주자학 못지 않는 성인이 되는 학문이다”라고 말했습니다. 주자학이나 양명학이나 성인이 되는 목표는 같습니다. 그런데 그 방법

이 다른 거죠. 주자도 14살 때 자기는 성인이 되겠다는 목표로 공부를 했고 왕양명은 12살 때 마을에 있는 스승과 이런 대화를 했습니다. “니가 앞으로 뭐가 될라 그러냐?” 인생에서 가장 중요한 일이 뭐냐 물었을 때 “인생 제일 사는 공부를 해서 성인이 되는 것입니다.”라고 말했습니다. “성인을 위해 공부하는 것과 출세를 위해서 공부하는 것은 매우 다릅니다.”

제가 2014년에 양명학 정신이라는 책을 썼는데 그 전에 독일사람이 ‘생에서 가장 중요한 것(인생제일사)’이라는 책을 냈습니다. 독일사람이 양명학을 가지고 책을 냈습니다. 중국에서 번역도 됐습니다. 양명학은 이제 중국, 한국 꺼도 아니고 독일, 미국, 일본 등 양명학이 연구되고 있습니다. 양명이 세상을 떠나자 그 제자들이 어떻게 발전시킬 수 있느냐 토론을 했는데 그 문제까지 그 작가의 책에 적혀있습니다. 서양 사람들은 매우 깊게 들어갑니다. 그 작가는 현상학을 전공했습니다. 의식밖에 무언가 있다고 생각하는 것은 생각하지 말고 의식 안에 있는 것만 그대로 기술하자는 것이 현상학입니다. 사실 우리가 겪고 있는 것, 이 세상 모든 것이 내가 알고 있는 것은 의식 안에 들어온 겁니다. ‘우리가 알고 있는 모든 것은 의식 내에 있는 것이다’ 그 것이 현상학입니다. 또 그 작가는 불교의 유식학(唯識學)을 전공했습니다. 그리고 양명학도 전공했습니다. 학문적인 깊이가 매우 깊죠. 양명학에서 심외무물(心外無物)이라는 말이 있습니다. ‘마음 밖에 아무것도 없다’라는 말입니다. 그래서 이해가 가장 빨리 가는 것이 양명학이구나 생각할 수 있습니다. 저도 책을 보기 전에 양명학과 현상학에 관해서 논문을 써 본적이 있는데요. 서양사람들은 확실히 깊습니다. 저랑은 다르다고 생각합니다.

가장 중요한 것은 인생을 살면서 처음 가치로 두는 것입니다. 왜냐면 인생은 한번 살거든요. 양명학에서 입지(立志)야 말로 매우 중요한 것입니다. 시흥이 앞으로의 발전을 봤을 때 어디에다 뜻을 두느냐 바로 여기 오신 분들이 양명학에 관심을 갖고 뜻이 세워진다면 시흥이야말로 양명학을 다시 일으키는 시흥이 될 수 있습니다. 장유나 하곡선생처럼 오늘날 양명학을 계승, 발전시키는 것은 여러분의 임무라고 생각합니다.

양명학은 성학(聖學)이다, 성인이 되는 학문이다. 공자시대에는 성인이라는 말도 꺼내지 말자라고 했는데, 성학이 나온 것은 주자학 이후부터입니다. 불

교의 영향 때문입니다. 저는 양명학을 이해하기 위해서 중국의 철학, 역사를 알아야 한다고 생각합니다. 저는 중국철학사 번역을 많이 했습니다. 유학할 때 공자 맹자 순자라고 하는 철학자가 있습니다. 공맹까지는 우리가 많이 알고 있습니다. 순자는 성악설, 한비자의 스승이라는 오명 때문에 역사에서 묻혀버렸습니다. 유학도 공자, 맹자, 순자 이런 학문을 Original Confucianism (元始儒學)이라고 할 수 있습니다. 그 다음에 한나라 당나라 유학은 진시황이 분서갱유(焚書坑儒)가 있었습니다. 분서갱유를 하고나서 고대서적이 없어졌습니다. 그래서 한나라 때 다시 고대 경전을 복원해서 만든 것이 오경(五經)입니다. 오경은 시경, 서경, 역경, 예경, 춘추입니다. 이 오경 중심의 유학입니다. 한나라, 당나라 시대는 순자의 영향이 컸습니다. 그 이후에 위진남북조, 수, 당시대에는 신도가(新道家)라고 해가지고 노장사상을 중시하는 현학(玄學)이 발달했습니다. 불교도 성행했지요. 이것을 비판하고 새롭게 만든 유학이 신유학(新儒學)입니다. 신유학을 서양인들은 Neo Confucianism이라고 합니다. 여기에 바로 송대에 주자학, 양명학이 있는 겁니다. 그러니까 유학의 지도를 그려줘야 양명학의 위치를 알게 됩니다.

도서분류를 할 때 경(經), 사(史), 자(子), 집(集) 이렇게 분류를 합니다. 철학적인 것은 자입니다. 후대에 주자는 앞에 철학자와는 다른 색깔을 냈기 때문에 자가 붙은 겁니다. 원래 이름은 주희(朱熹)입니다. 양명학은 이름이 왕수인인데, 호가 양명(陽明)입니다. 그래서 주자에 맞먹을 수 있으면 왕자라고 불러야 하는데 잘 부르지 않습니다. 제가 양명학정신을 쓰면서 주자, 왕자라고 썼습니다. 주선생만 철학적으로 생각하지 않고 왕양명도 철학적입니다. 현대화하는데 주자학보다는 양명학이 굉장히 중요한 역할을 했습니다. 그런 점에서 시흥은 잘 잡아간다면 세계적인 시(市)가 될 수 있다고 생각합니다.

지난번에 성균관에서 선거를 했는데 양명학 전공한 사람이 후보로 나왔습니다. 상대방으로부터 양명학을 한 사람이라 찍어주면 안 된다는 말이 있었습니다. 성균관하면 유학의 총 본산인데 양명학하면 이단이라고 생각하고 있습니다. 이러한 판에 양명학을 아직도 한다는 것은 어려운 일입니다. 하지만 항상 남이 하지 않을 때 해야 새로운 방식이 나옵니다. 힘든 일이지만 해 나가는 겁니다. 원장님이 장수로 서있으니까 잘 믿어봅니다. 양명학은 급류에서 배를 조정하는 것처럼 서로 자기 위치에서 배를 젓습니다. 같이 하는 겁니다.

니다. 그러니깐 리더를 도와주면서 각자의 위치에서 도와주는 겁니다. 이에 반해 주자학은 혼자서 조정 경기하는 것이라고 볼 수 있습니다. 우리나라는 경제가 발전한 것도 주자학 덕분이라고 생각합니다. 남의 나라를 모방하고 목표를 정하고 그렇게 따라만 하면 늘 남의 것만 모방을 하지 자기 것을 창조적으로 할 수 없습니다. 격동의 시대에는 각 사람이 모두 리더가 되어야 한다, 그것이 바로 양명학이다.

그러면 성학이 되겠다. ‘성인이 되겠다’라는 것은 원시유학에는 없었는데요. 그 이유는 뭐냐 불교의 영향을 받았다는 겁니다. 불교가 목표로 하는 것이 뭐냐 부처가 되는 것이지요. 부처가 된다는 것은 고타마 싯다르타가 된다는 것이 아니라 각자(覺者)가 되는 것입니다. 깨달으면 누구나 부처가 될 수 있다는 것이지요. 그것은 평범한 사람이나 배운 사람이나 부처가 되는 것이 아닙니다. 깨닫기만 하면 부처가 되는 겁니다. 불교경전 중에 선종에 육조단경(六祖壇經)이라는 것이 있습니다. 육조는 중국사람입니다. 교종과 선종이 있는데 선종은 바로 깨닫는 것입니다. 반드시 많이 배워가지고 깨닫는 것이 아니라 내 마음으로 직접적으로 깨닫는 것이 선종입니다. 선종에서 중요한 것은 불립문자(不立文字)입니다. 문자를 세우지 않는다. 자기 이론이나 학설을 세우지 않고 마음속으로 깨닫는 것이지요. 누구나 다 부처가 될 수 있다는 것이지요. 이러한 영향으로 신유학에서는 누구나 다 성인이 될 수 있다는 것입니다. 중국의 전역을 휩쓸었습니다. 원시, 한당유학에도 없는 것이지요. 양명학도 누구나 성인이 될 수 있는 공부를 합니다.

오늘날 “너 왜 공부하지?” 물어보면 좋은 대학, 좋은 곳 취직하려고만 말합니다. 그게 아니고 아주 배우지 않은 사람도 성인이 될 수 있다는 것이 신유학입니다. 그런데 주자학은 주자가 관학(官學)이 되었습니다. 양명학은 민학(民學)입니다. 관학은 임금을 도와서 왕도 정치를 하게끔 하는 것입니다. 주자학도 처음에는 성인이 되겠다고 했습니다. 공부는 위기지학(爲己之學)과 위인지학(爲人之學)이 있는데 우리가 왜 공부를 하느냐 나 자신을 닦아서가 위기지학입니다. 인간은 자기 극복을 해야 합니다. 처음부터 완벽하지 않기 때문입니다. 자아를 완성시켜 나간다는 것이 양명학이지요. 성인(聖人)이 못 되면 현인(賢人), 현인도 못 되면 군자(君子)입니다. 이런 점에서 양명학도 마찬가지로입니다.

원대(元代)에 시험을 볼 때는 주자의 사서집주(四書集注)라는 책이 있습니다. 사서집주는 오늘날 흔히 볼 수 있는 겁니다. 사서는 뭐냐면 대학(大學), 논어(論語), 맹자(孟子), 중용(中庸)입니다. 그런데 대학과 중용이라는 책은 예기(禮記)라고 하는 오경 속에 한 장에 불과했습니다. 따로 떼어내서 만든 사람이 바로 주자입니다. 오자의 사서에 대한 견해를 모아서 주자가 만든 것이 사서집주입니다. 원대 과거시험 필수과목입니다. 그런데 오경과 사서, 오경의 주인공은 공자가 아닙니다. 모든 제도를 만든周公(周公)입니다. 사서(四書)의 주인공이 바로 공자입니다. 이 때에 공자의 위치가 성인의 위치까지 올라갑니다. 바이블에서 보면 구약의 주인공은 모세, 신약의 주인공은 예수 그리스도입니다. 구약 못지않게 중요한 것이 신약입니다. 이처럼 5경도 있지만 사서가 중요한 겁니다. 한당유학까지는 오경이 중심입니다. 신유학이 오면서 사서가 중요시 됩니다. 사서는 주자집주에 의해서 이루어졌다. 그것이 신유학이라고 부르는 이유입니다. 신유학에서 위기지학은 극기를 하는 것이고, 위인지학은 남에게 보여주는 것입니다. 선비라는 글자자체(士)에다가 사람을 더하면 벼슬사자(仕)가 됩니다. 그 뜻은 남을 위해서 봉사하라는 뜻입니다. 봉사안하고 죽는 사람은 일생동안 배우고 가는 학생을 가리킵니다. 벼슬을 한다는 것은 남을 위해 봉사를 하고 가는 사람을 말합니다. 갑질을 해서는 안됩니다. 벼슬을 한다는 것은 을이 된다는 것입니다. 나중에 정치권력과 매치되는 바람에 그렇게 된 겁니다. 요즘은 민주화돼서 그러면 큰일 나지요. 양명학에서 보면 주자학이 위기지학이 점점 위인지학이 돼버리는 겁니다. 세계를 재패한 칭키스칸은 유학자를 포로로 삼았습니다. 그런데 유학자는 쓸모가 없다고 생각했습니다. 그러나 노나라의 재상은 유학자를 등용해서 행정 일을 시켰습니다. 문자를 잘 모르니깐. 그래서 도장이 생겼다고 하지요. 원나라 1313년에 사서집주가 과거 필독서가 되고나서부터 주자는 출세를 위한 책으로 전락이 됩니다. 위기지학이 위인지학이 돼버리는 거지요.

왕양명은 12살에 성인이 되겠다는 목표로 공부를 했는데 누량(婁諒)이라고 하는 주자학자에 의해서 격물치지를 하면 성인이 된다고 들었습니다. 20살에 친구와 함께 대나무 숲에 들어갑니다. 대나무를 사나흘 동안 뚫어지게 봤습니다. 그러나 되지 않았습니다. 일주일 동안 계속 했는데 소용이 없었습니다. 깨닫지 못하고 격죽고사라고 합니다. 그 다음에 35살에 관리가 되는데 명나라는 환관이 상당히 판을 치는 세상이었습니다. 환관이 이호예병형공 중

에 가장 중요한 자리를 다 차지했습니다. 간언하는 대간이 글을 쓰면 환관이 먼저 봤습니다. 글을 쓴 사람은 불기를 맞고 죽었습니다. 그것을 참지 못한 양명은 상소를 올렸습니다. 그래서 ‘너도 와라’해서 40대를 맞았습니다. 지인이 잘 간호해서 간신히 회복을 하였습니다. 귀양을 갔는데 북경에서 귀주로 갔습니다. 그곳에 가서 양명이 석관을 짜고 지방 사람들과 잘 지냈습니다. 그런데 어느 날 꿈을 꾸고 난 다음에 별안간 깨달았습니다. 성인이 되는 길이 반드시 격물치지만으로만 되는 것이 아니다. ‘내 마음(心)이 바로 천리(天理)다’를 깨달았습니다. 이때부터 정식으로 양명학이 성립되었습니다. 주자학은 성즉리(性卽理)입니다. 양명학이 바로 심즉리(心卽理)입니다. 어떻게 다른지 보겠습니다.

주자학을 모르면 양명학도 모르는 겁니다. 둘 다 성인이 되는 목표는 같다. 그래서 모두 성학(聖學)입니다. 성즉리의 철학은 마음이 있으면 밖이 있고 안이 있습니다. 밖에 외물(外物)이 있습니다. 그것을 연구하는 것이 격물(格物)이라고 합니다. 마음밖에도 천리가 있고 마음 안에도 천리가 있습니다. 마음 안에 있는 천리를 성(性)이라고 합니다. 그래서 마음 안에 있는 천리가 바로 성즉리라고 합니다. ‘마음 안에 있는 천리(天理) 이것이 바로 리(理)다’라는 겁니다. 주자학은 마음 자체가 천리가 아니라는 것이고, 심즉리는 마음 자체가 천리라는 겁니다. 모든 사물마다 다 원리가 있다. 마음 안에도 천리가 있다. 인간이 태어날 때부터 가지고 있는 본성이다. 심내유리(心內有理), 심외유리(心外有理). 마음자체는 리가 아닙니다. 그런데 양명학의 심즉리는 심외무리. 주자학은 심외유리. 마음자체가 리인데 안팎으로 나눌 수가 없다는 것이 양명학의 생각입니다. 마음자체가 리이지 마음 안에 리가 따로 있는 것이 아닙니다. 심리학에서는 어떻게 보십니까? 마음 안에 있는 리(理)는 도덕적 원리입니다. 리(理)는 결이라는 의미가 있습니다. ‘살결이 곱다’에서 결. 모든 사물 속에는 결이 있다는 겁니다. 리라는 것은 원래 옥입니다. 옥을 잘 다스리라는 것이지요. 석공이 어떤 조각품을 만들 때도 결대로 만듭니다. 인간의 내면에도 결이 있다. 이것을 성즉리(性卽理)라고 부릅니다. 성(性)이라고 하는 것은 인간의 본성은 하늘로부터 부여받은 것이다. 천명(天命)이지요. 이것은 바꿀 수 없는 것이다. 천리(天理)라는 말은 정명도가 처음 체득했습니다. 천리가 신유학의 브랜드가 되는 겁니다. 양명학의 브랜드는 천리. 앞에 원시유학, 한당유학에도 없는 겁니다. 만물의 원리도 되지만 도덕적 원리도

됩니다. 주자는 리(理)를 소이연지고(所以然之故-그리된 까닭), 연은 이을 연입니다. 모든 만물 속에는 리가 들어가 있습니다. 동물은 다 다르게 생겼는데 그 이유가 있다는 겁니다. 뱀은 배대로 사슴은 사슴대로 존재하는 이유가 있다. 물고기가 물에 사는 까닭이 있습니다. 그 이유는 법칙을 가지고 있다. 엉뚱한 짓을 하는 것을 우리는 일상 속에서 무리(無理)를 한다. 리를 무시하는 겁니다. 이치대로 원리대로 결대로 해야 하는데 무시하는 겁니다. 존재의 이유가 있으면 존재의 이유대로 살아가라는 것이 리(理)입니다. 인간이 인간인 까닭은 인간에게는 하늘이 부여해준 본성이 있기 때문에 그것이 바로 리입니다. 동물성, 식물성하고 다릅니다. 그것이 성즉리(性卽理)입니다.

인간본성에 위배되면 무리입니다. 인간본성대로 살아야 합니다. 그럼 인간본성이 뭐냐 서양철학에서는 이성이라고 부릅니다. 동양철학에서는 인의예지(仁義禮智)라고 합니다. 그래서 인간은 인간의 본성을 가지고 있기 때문에 인의예지라고 할 때 인은 사랑하는 마음, 의는 부끄러워하는 마음, 예는 질서를 지키는 마음, 지는 옳고 그른 것을 판단하는 마음. 이것들의 능력을 가지고 있다는 것이 심즉리(心卽理)입니다. 하늘이 부여했기 때문입니다. 봄, 여름, 가을, 겨울이 있듯이. 인간은 다 인간이 아니라 인간노릇을 해야 인간입니다. 자기 본성을 충실히 따르는 것이 인간입니다. 밖에는 격물궁리(格物窮理)해서 이치를 끝까지 캐는 겁니다. 궁(窮)자는 다한다는 겁니다. 리(理)를 끝까지 캐내는 것이지요. 내 마음속에 있는 리가 있듯이 밖에도 리가 있습니다. 격물을 해야만 지식을 넓힐 수 있다는 것이 주자학입니다.

주자학은 마음 안팎에도 리가 있다는 겁니다. 양명학은 안팎을 나누지 말라는 겁니다. 마음 자체가 천리(天理)라는 겁니다. 하나로 보는 겁니다. ‘심 자체가 천리다.’ 마음자체가 천리라는 것은 심(心)과 성(性)을 나누지 않는다는 겁니다. 주자학에서 심은 리가 될 수 없어요. 심은 성이 아니니깐. 마음은 천리에 따라야 하는데 마음 속에는 성만 있는 것이 아니라 정감도 있거든요. 심통성정(心統性情)이지요. 마음이 정욕을 따르면 안됩니다. 七情(喜, 怒, 哀, 懼, 愛, 惡, 慾) 욕심을 다스리기가 어렵지요. 마음이 성을 따라야 합니다. 그렇게 해야 진짜 군자라는 겁니다.

우리나라 사람은 미학적 판단이 부족합니다. 심은 항상 갈등에 놓여 있습

니다. 성리학에서 공부하는 목표가 존천리(存天理). 내가 가지고 있는 성(性)을 잘 지키는 겁니다. 거인욕(拒人慾). 욕심을 제거하는 겁니다. 성인이 되려면 욕심을 제거해야 합니다. 마치 절에서 도를 닦는다, 부처가 되기 위해서, 마음이 동해서는 안되지요. 거경(居敬), 천리를 항상 잊지 않은 겁니다. 세상이 어떻게 돌아가도 책을 꾸준히 읽고, 그것에 따라 살면 된다는 겁니다. 현실에 약한 것이지요. 그런데 현대사회는 인욕(人慾)이 지배합니다. 소인(小人)을 목표로 하지요. 자본주의 사회에서 이런 유학을 유지한다는 것은 거의 불가능합니다. 그래서 유학은 교회에 자리를 내주고, 뒷마당에서 아무런 역할을 못합니다.

그런데 양명학은 그렇지 않다는 겁니다. 현실상황을 보면서 더불어서 하는 공부가 양명학입니다. 이기(理氣)를 구분하지 않습니다. 심성정(心性情)을 다 통합적으로 생각합니다. 리기, 심성정이 하나입니다. 심이 다 한꺼번에 가지고 있는 것이 심즉리입니다. 양명학은 그래서 심학. 사실 양명학도 심리학(心理學)입니다. 도덕적이지 않은 것처럼 보이지만 왜냐하면 정을 인정하기 때문이지요. 하지만 정감도 아무렇게나 움직이는 것이 아니라 리를 가지고 있습니다. 무작정 누르는 것이 아니라 발전해야 된다고 보는 겁니다. 명대 이후에 4대 소설이 홍루몽, 금병매, 삼국지, 수호전, 서유기 이런 책들이 쏟아져 나옵니다. 정감적인 것을 인정해주는 분위기이기 때문이지요. 성리학에서는 그런 책들이 형편없는 것이지요. 하지만 정(情)이 없이는 인간사를 얘기하는 겁니다. 있는 그대로 볼 수 있는 안목을 갖는 것, 마음이 결을 가지고 있기 때문에 괜찮다는 겁니다. 정감(情感)에도 리(理)가 있다는 겁니다. 현실에 역동성(力動性)을 이야기하는 것이 양명학입니다.

이퇴계가 비로소 주자학과는 다르게 리발설(理發說)입니다. 리(理)가 움직인다는 겁니다. 양명학과 일치하지요. 물욕을 경계하는 것은 주자학이나 마찬가지지만 그 욕망을 인정하는 겁니다. 마음은 시비를 자율적으로 판단할 수 있는 기준이 천리(天理)인데 좋고 싫고를 판단하는 것이 천리인데 양지(良知)라고 하는 것이 천리이다. 심이 바로 리이기 때문에 인간의 마음속에 있는 것이 아니라 마음자체가 천리입니다. 양명학의 기본적 철학은 양지입니다. 양지에 따라서 시비를 하는 겁니다. 주자학에서는 양지를 인정하지 않습니다. 심은 성과정이 있을 때 기준이 성입니다. 성을 따라야만 합니다. 심은

리를 따라야하기 때문에 자율적 판단이 없습니다. 마음밖에 있는 리가 예입니다. 외적인 규범이지요. 예를 잘 따르는 것이 주자학에서는 훌륭한 사람으로 봅니다. 양명학에서는 시비를 마음이 판단하는 겁니다.

우리나라 사람들은 자기 기준이 없습니다. ‘친구 따라 강남 간다’는 말이 있듯이 눈치를 봅니다. 옛날에는 중국, 일본이 하는 대로 따랐습니다. 주자학에서 리는 고정된 리가 있다고 봅니다. 밖에 있는 것을 따릅니다. 착하다는 것은 외적인 것을 잘한다는 겁니다. 민주화된 사회에서 양명학이 필요한 이유는 시비판단을 내 스스로 한다는 겁니다. 서양은 상대방의 의사가 굉장히 중요합니다. 산업화되면서 자꾸 따라가게 되는데 스스로 판단하는 시기가 왔습니다. 주자학에서는 정리(正理)라는 모델이 밖에 있습니다.

그런데 독창적으로 하는 것이 중요합니다. ‘항상 남이 하는 대로 부모가 하는 대로’ 이것은 로봇이지요. 스스로 판단하는 것이 없는 한 우리나라 민주주의는 없는 겁니다. 양명학에서 양지, 양심에 의해서 판단하는 것이 자기가 알고 행하는 것이 지행합일(知行合一)입니다. 성즉리에서 리를 따르는 것, 밖에 있는 것을 정리(定理)라고 하고 양명학에서는 조리(條理)입니다. 자기의 판단에 의해서 했을 때 다 화합되는 것을 조리라고 합니다. 자율적 판단에 의해서 해야 합니다. 오늘날 우리가 아직도 주자학적 자세에서 살고 있습니다. 시흥은 벗어나서 스스로 판단할 줄 아는 고장이 되고 여기서부터 진정한 민주주의가 됐으면 좋겠습니다.

양명학의 정신(강연 녹취록)

정인재

(서강대학교 명예교수, 전 한국양명학회 회장)



## 양명학의 정신

정인재

### 제1강. 2016년 4월 20일

정인재 : 1, 2장에 많은 내용을 축약해 놓았기 때문에 정보를 모르면 정확하게 이해가 되지 않을 수 있습니다. 여러분들이 읽어 보신 것 저도 봤는데요, 다시 보니 어렵네요. 그래서 집에 가서서 천천히 읽어보시고 순차적으로 진행하는 걸로 하겠습니다. 저는 강의보다도 여러분이 질문 하는 것 그것이 굉장히 중요합니다. 질문을 위주로 해서 강의를 진행하겠습니다.

이병권 : 첫 시간인데 그동안 공교육을 통해서 양명학을 접할 때 드는 생각은 강화학과(江華學派)라는 이름을 들어서 강화학과로만 생각을 했는데요. 근데 책을 보면서 강화라는 지역을 써야 하는 것이 아니라 하곡(霞谷)이라는 이름을 써야 한다고 적혀있는데요. 이 부분을 정확히 짚어주세요

전남훈 : 강의를 먼저 해주시면 감사하겠습니다.

정인재 : 우리가 듣는 데에만 익숙했지, 말하는 것에 대해 전혀 교육이 안 돼 있습니다. 앞으로 우리는 선진국으로 가는 기로에 있습니다. 그래서 더욱 양명학이 필요하구요. 시흥이 발전하는 것도 양명학에 달려있습니다. 우리가 학교에서 잘 정리된 것만 봅니다. 경전(經典)을 잘 정리해 준 것은 남이 음식을 썰어서 먹여주는 것과 마찬가지로입니다. 어딜 가나 누가 해주는 걸 좋아하지, 스스로 하려고 하지 않아요. 심지어 여행을 갈 때도 혼자 가지 않습니다. 가이드가 원하는 대로 갑니다. 선진국이라는 것은 사실 앞에 나가있는 겁니다. 그래서 우리가 선진국을 무진장 따라가려고 합니다. 자기 스스로

결정하고 사고하는 것 그것이 부족합니다. 그게 뭐냐? 바로 주자학의 가르침입니다. 주자학은 정리(定理)입니다. 정해진 리가 있다는 겁니다. 내가 무엇을 하는 게 아니고, 밖에 있는 고정된 원리, 이치가 있으니깐 그것을 잘 정리해서 내 것으로 하면 된다는 것이지요. 선진국이 만드는 것, 과거에는 중국, 요즘은 미국이 만드는 것 기술이고 제도고 모두다. 그대로 따르려는 겁니다. 이것은 마치 집 비밀번호를 알면 들어가지만 바뀌버리면 못 들어가는 것과 마찬가지입니다. 비밀번호를 바꿀 줄 아는 그런 능력이 필요해요. 가르쳐주는 대로 그대로 따라가는 것이 아니라 언제든지 스스로 바꿀 수 있는 능력을 갖출 필요가 있습니다.

주체적으로 사는 것, 남이 시키는 대로 그대로 따라하는 것, 그러면 노예입니다. 노예적인 사고를 벗어나서 ‘주체적으로 주인이 된다.’ 이 주인이 되려면 자기 스스로 합리적인 그 때 그 때 합리성, 양명학에서는 조리(條理)입니다. 이것은 상황에 맞는 겁니다. 변화하는 현실에 가장 알맞은 합리성을 찾아가는 것을 우리는 조리라 부릅니다. 주자학은 정태적(情態的)이고, 양명학은 역동적(力動的)입니다. 상황, 움직이는 사태를 그대로 파악할 수 있고, 거기에 적응할 수 있는 철학이 양명학입니다, 고정된 것을 벗어날 필요가 있습니다. 고정된 틀을 깨트리고 자기 스스로 판단하고 사유할 수 있는 이런 것이 양명학이라고 할 수 있다.

주자학은 정답을 요구합니다. 하지만 양명학은 정해진 답은 없는 겁니다. 자기의 질문, 독창적인 것이 대답보다 더 중요합니다. 그래서 첫 번째 강의부터 ‘질문을 해주십시오.’라고 하는 겁니다. 내 책의 노예가 되지 말라는 겁니다. 익숙하진 않겠지만 시흥은 양명학의 강의를 통해서 내가 주인이 되고 스스로 결정하는 태도를 가지고 그렇게 살아가기 바랍니다. 이제는 질문을 안 할 수 없겠죠?

김선옥 : 너무 성급한 질문일지 모르겠습니다만, 일단 그런 사고를 벗어나기 위해서는 책에서 보면 덕성(德性)을 길러야 한다, 양지(良知) 그런 얘기가 나오는데 자세히 얘기해주시기 바랍니다.

정인재 : 덕성(德性)이 구체적으로 어떤 건지, 덕성을 갖는다면 자주적인 생

각을 가질 수 있는 건지, 좋은 질문입니다. 다른 분은요?

이병권 : 조선시대 양명학자를 언급해주셨는데요. 허균부터 나와서 깜짝 놀랐는데요. 여기 이 지역에 계곡 선생도 있는데 이 분은 지면이 적어서 언급을 안하신건지 아니면 양명학자라고 할 수 있는 건지, 정제두 선생님부터는 양명학자라고 말씀해주셨는데, 정말 양명학자인건지 궁금합니다.

정인재 : 네. 사실 최명길 선생님은 넣었는데 계곡 선생님은 빠졌어요. 넣어도 되는 겁니다. 최명길 선생과 하곡 선생과 사실 친분이 있거든요. 저의 딸이 영문으로 조선시대의 양명학을 쪽 넣었는데, 거기에 계곡선생을 자세히 설명했습니다. 네 다음 분은요?

유한형 : 양명학을 심학(心學)이라고 하는데요. 이(理)와 심(心)도 하나의 항목인데, 그런데 그게 왜 서로 배치가 돼서 서로 죽이고 살리는 일을 벌렸는지 궁금합니다.

정인재 : 핵심적인 질문입니다. 정한석 선생님, 정제두 선생의 후손이라고 들었는데요. 네 다음은 송병호 선생님

송병호 : 잘 모르겠습니다만, 조선시대의 주자학을 많이 했는데 양명학은 동적이라고 했는데요, 그 당시에 실학파가 많았는데 양명학을 해야만이 실학인지 설명해주시기 바랍니다.

정인재 : 실학(實學)이라는 말이 굉장히 중요한 개념입니다. 실학이란 뭐냐? 실학의 문제를 해야 현실 생활의 학문이니깐. 중요한 질문입니다.

김성태 : 읽어보지를 못 해가지고요.

정인재 : 강의를 하려면 평상시에 어떤 생각을 가지는지 거기에 맞춰서 해야 되거든요. 대학의 학생들처럼 그냥 하게 되면 아무 소용이 없습니다. 선생님이 원하시는 방향, 왜 오셨는지 그런 것도 말씀해주시면 되겠습니다.

김성태 : 열심히 들으려고 왔습니다.

정원철 : 잠깐 인사 올리겠습니다. 시청에 일이 있어서요 늦었습니다. 정인재 교수님은 서강대 명예교수이면서 양명학에 한 몸을 다 바쳐서 그러면서 시흥시에 양명학의 씨를 뿌리러 오셨다는 거, 자체에 대해서 중요하고 큰 일이라고 생각합니다. 박수 한번 부탁드립니다. 대한민국의 얼, 정체성에 대해서 유학(儒學)이 차지하는 비중은 말로 다할 수가 없습니다. 다만 경박한 현대인들이 그것을 모르고 천방지축으로 굴고 있을 뿐이지, 그런 상황에서 유학과 인성교육이 너무나 중요한 화두인데 지역별로 문화원이 그 역할을 해야 한다고 봅니다.

정제두 선생님이 실제로 20년 거주하셨던 것을 확인하게 되면서 양명학(陽明學)과 유학(儒學)의 관심이 급물살을 타게 됐습니다. 가장 중요한 것은 정인재 교수님의 이야기를 듣고 그것을 가지고 전달할 수 있는 강사양성 이런 부분이 되겠습니다. 절실하고 중요한 문제라서 의논을 드리고 첫 강의를 마련한 겁니다. 다음부터는 55세 이상 인부터 참석하실 수 있는 분은 참석하실 수 있게 말을 했습니다. 그러나 인문학 강좌를 해 본 바에 의하면 쉽사리 인원이 늘어나지 않습니다. 교재도 준비돼있고, 질문도 열심히 해주셔서 열심히 들으시고, 추후에 녹취를 다시 풀어서 후손들에게 가르칠 수 있는 하나의 지침으로 삼으려고 합니다. 올바른 취지를 세웠습니다. 열심히 해주시면 시흥시의 정체성, 나아가서는 대한민국에 우뚝 설 수 있는 기반이 될 거라 생각합니다. 양명학 연구회라는 이름으로 울타리를 걸어서 가다가, 나중에는 서원을 세울 수 있다면 좋겠습니다. 갑작스럽게 핵심적인 말씀을 드립니다만, 양지해주시고 수업 잘 부탁드립니다.

윤강영 : 장유선생님도 양명학자로 돼있구요. 정제두 선생님과 같이 비교를 해서 강의를 해주시면 좋겠습니다.

정인재 : 양명학이라는 말은 왕양명의 이름, 호입니다. 이름은 원래 왕수인(王守仁)입니다. 양명동에서 도를 닦았습니다. 그런데 이 분이 명대 사람입니다. 주자는 송대 사람입니다. 그래서 연대를 좀 아시면 이해하기가 편합니다. 어디를 갈 때 이정표가 있습니다. 현재 위치를 알아야 어디를 갈지 분명히

이해가 갑니다. 사상을 알 때에도 그 사람이 어디에 있는지 먼저 알면 쉽게 이해할 수 있습니다. 그래서 중국의 역사입니다.

중국의 역사가 하(夏), 상(商), 주(周)를 삼대(三代)라고 부릅니다. 춘추전국시대에 제자백가들이 활동했던 시기입니다. 그 다음에 한나라 시대에 소위 오경(五經)이 편찬됐습니다. 오경은 시, 서, 역, 예, 춘추입니다. 그 다음에 삼국 위진남북조, 이 때에는 도가(道家), 노장사상이 성행했던 시기입니다. 위진시대의 학문을 현학(玄學)이라 부릅니다. 그 다음에 수, 당시대는 불교가 성행합니다. 그 다음에 북송과 남송이 있는데 북송시대부터 이른바 성리학(性理學) 그 당시에는 도학(道學)이라고 불렀습니다. 남송시대에 주자학이 비롯된 겁니다. 원나라는 몽고, 몽고시대에 주자학이 관학(官學)이 됩니다. 왜 관학이 되냐면 몽고시대에 과거시험을 보는데 주자가 만든 사서집주(四書集註)라고 하는 그 책을 중심으로 필독서입니다.

그러면 송, 원, 명, 명나라 때 왕수인이라는 사람이 새로운 주자학과 다른 새로운 학문을 내놨는데 그것을 양명학이라고 합니다. 왕수인이 1432~1529년까지 살았습니다. 명나라 중기입니다. 주자는 1130~1200년까지 살았습니다. 남송입니다. 250년 정도, 300년 정도 뒤에 일어난 학문이라고 알 수 있습니다. 그리고 청대에는 고증학이 발달했습니다. 그리고 주자학과 양명학을 신유학(新儒學)이라고 부릅니다. 새로운 유학이라는 거죠. 어느 시대에 생겼는지 이해하시겠죠? 현학(玄學)과 불학(佛學)을 전부 다 흡수해서 받아들여서 이것을 비판을 해서 생긴 것이 신유학(新儒學)이다. 그래서 불교, 도교적 요소가 함께 들어있습니다. 주자학 속에서 도교, 불교적인 것이 같이 있습니다. 일단 수용을 해서 비판을 했습니다.

유학을 정리해본다면 유학이 원시유학(元始儒學), 시원유학(始原儒學)이라고도 합니다. 처음 생겼다는 거, 오리지널 그럼 누구부터 시작을 했느냐 바로 공자(孔子)부터 시작했습니다. 공자에서 맹자, 순자로 유학이 전개됐습니다. 학이불사측망(學而不思則亡), 학이불학측태(學而不學則殆), 논어에 이 말이 있습니다. 공자의 대화를 담은 것이 논어지요. ‘배우지만 생각하지 않으면 아무것도 없다, 생각만 하고 배우지 않으면 위태하다’ 이런 얘기입니다. 배운다는 것은 어떤 의미냐, 여러분의 생각을 듣고 싶습니다. 개념들의 뜻을 분명

히 하는 것이 매우 중요합니다. 익힌다. 학이시습지(學而時習之)할 때 습(習)은 익히는 겁니다. 그럼 학(學)이란 과연 무엇일까.

유한형 : 스승님이나 먼저 사신 분께 물어서 아는 것.

정인재 : 네, 물어서 아는 것.

이병권 : 경험

윤강영 : 살아가는 것.

전남훈 : 인간의 성을 배우는 것.

정인재 : 철학은 자꾸 따지려 드는 겁니다. 대답을 못할 정도로 말이지요. 오바마가 기자회견을 할 때 우리나라 기자들은 손드는 사람이 없답니다. 우리 교육의 현실입니다. 제가 캐나다에 있을 때 청강을 했습니다. 교수가 말하자마자 질문을 합니다. 물어보면서 진도를 나갑니다. 한국은 창의력이 생기지 않습니다. 내가 할 줄 모르면 노예가 됩니다. 노예가 되는 사고를 근본적으로 막자, 그래서 양명학을 들고 나왔습니다.

대답이 중요한 게 아니라 질문이 중요합니다. 배운다는 것은 제 생각입니다. 본받는다, 효(效)입니다. 성인의 말씀을 배운다 이러면, 말씀을 본받는다는 겁니다. 모방(模倣)입니다. 모방이란 뭐냐 그대로 따라하는 겁니다. 왜 영어를 배울 때 원어민을 선호합니까, 발음을 그대로 따라하려는 거죠. 그래서 일본이 서구의 문물을 그대로 배울 때 철로를 낼 때 자갈도 수입했답니다. 그대로 조금이라도 틀리면 안되니깐요. 그것이 바로 효(效)입니다. 내 생각이 필요하지 않습니다. 어렸을 때 배우는 것이 좋습니다. 조선시대는 중국을 그대로 따라했습니다. 독자적으로 절대 하지 않았습시다. 학에는 효(效)만 있나. 중국은 짝퉁을 많이 만듭니다. 하지만 이제 진짜를 만들지요. 베끼는 것이 나쁜 것이 아닙니다. 서예를 할 때 제일 먼저 하는 것이 뭘니까. 습자(習字)지요. 습을 해서 자기 것으로 만드는 거지요. 베끼는 걸로 끝나는 사람이 많아요. 김정희 이런 사람들은 나중에 자기체를 만들었지요. 넘어서야 합니다. 넘어설 때는 각(覺)을 통해서 하는 겁니다. 어느 순간 깨우치면 자기 것이 되는 겁니다. 그래서 학(學)에는 효(效)와 각(覺), 두 측면이 있습니다. 주

자학은 효를 더 강조했습니다. 그렇다고 각이 없는 것이 아닙니다. 양명학은 각(覺)을 중요시 했습니다. 그래서 사실은 아버님을 닮아가야 합니다. 닮아가려고 하는 것이 학(學)에 해당합니다. 닮아간다는 것은 사실 그 인물이 되는 겁니다. 학(學)과 각(覺)이 있는데, 가장 중요한 것은 생각하지 않으면 각(覺)을 못해요. 자기 생각을 가져야 새로운 아이디어가 나옵니다. 생각을 자꾸 하면 그 문제점이 발생되고 다시 한번 생각할 수 있습니다. 배우지 않고 생각만 하는 것도 문제가 있습니다. 그러니깐 노벨상 주고 이런 것들이 이제까지 생각하지 못한 것들을 생각해서 발견한 겁니다. 그런데 맹자는 사(思)의 측면을 강조했고, 순자는 학(學)의 측면을 강조했습니다. 공자는 양쪽을 이야기 했습니다.

중국의 전체 철학의 역사를 495페이지를 보시면 됩니다. 춘추전국시대는 제자백가(諸子百家)를 스승으로 삼는다. 그것을 자학이라고 부릅니다. 진나라는 관리가 스승 노릇한다는 겁니다. 한나라는 오경을 스승으로 삼는다. 오경중심의 유학이라해서 경학(經學)이라 부릅니다. 위진시대는 현학(玄學), 수당시대는 불학(佛學), 송원시대는 리학(理學), 명나라시대는 심학(心學)이라 부릅니다, 청나라는 기학(器學)이라 부릅니다.

유한형 : 그럼 명나라 시대는 그래도 주자학이 판을 치거나 같등이나 대립은 없었습니까?

정인재 : 있었죠. 전국적으로 주자학입니다. 양명학은 민간의 학문으로 일어난 겁니다. 우리나라로 들어오지 못하게 막았습니다. 삼엄한 시대에 왕양명과 정제두가 양명을 공부했다는 것은 목숨을 내놓고 한 겁니다. 그래서 그만큼 시흥이 중요한 고장이예요. 하곡 정제두 선생이 강화에 가서는 경학(經學)을 위주로 했지 실제로 여기에서 양명학을 많이 했습니다. 양명학적인 정신을 시흥(始興)에서 다 키웠다고 볼 수 있습니다.

한(漢)나라는 오경(五經)이지 않습니까? 시, 서, 역, 예, 춘추. 기독교에서는 구약, 신약이 있지요. 구약은 모세, 오경이라고 하지요. 사실은 그것이 이스라엘의 역사거든요. 이집트에서 탈출하는 것 등등. 중국의 역사를 기록한 것이 서(書)입니다. 하, 상, 주 삼대의 역사를 기록한 것이 서경(書經)입니다.

시경(詩經)은 주나라 때 통치를 하기 위해서 각 나라의 유행가를 모아둔 것이 시경입니다. 유행가는 그 시대 사람들의 생각이 담겨있습니다. ‘비 내리는 영동교’, ‘군세어라 금순아’ 이런 노래들은 시대상을 잘 반영한 것이거든요. 시경도 마찬가지입니다. 역경(易經)은 원래 점치는 겁니다. 점쳐 보신 적 있나요? 저도 주역 강의할 때 해봤습니다. 긴 밭 50개로 해서 임의로 나눠서 해봤습니다. 그렇게 해서 괘가 나옵니다. 점괘라는 것은 인간이 알 수 없는 영역, 귀신의 영역이라고 볼 수 있습니다. 인간이 경험, 이성으로도 알 수 없는 영역이 있는 겁니다. 과거에는 전쟁을 할까, 말까 이럴 때 점을 칩니다. 점은 길흉화복(吉凶禍福)인데 이것을 선악(善惡)정서(情緒)로 바꾼 것이 공자입니다. 예(禮)라고 하는 것은 국가제도부터 결혼, 상례 등 제도입니다. 옛날에는 예를 집에서 했습니다. 대만을 예전에 갔을 때 행천궁(行天宮)이 있습니다. 이곳이 바로 장례식장이었습니다. 춘추(春秋)는 춘추전국시대의 원래는 주공이 예례를 만들었는데 예에 의해서 통치되는 것이 아니라, 힘에 의해서 통치가 됐었죠. 하극상(下剋上)말입니다. 아랫사람이 윗사람을 죽이는 것이 시(弑)라고 부르고, 윗사람이 아랫사람을 죽이는 것이 살(殺)이라고 합니다. 시라는 말 자체가 정당치 못하다는 말이 들어있습니다. 공자는 춘추에서 역사적으로 심판한다는 의미가 있습니다. 역사적인 기록이지요.

그러면 사서(四書)는 논어, 대학, 맹자, 중용인데 주자가 만든 겁니다. 원래 대학과 중용은 예기(禮記)에 있었습니다. 주자가 다시 만든 거지요. 사서는 새로운 경전이 된 겁니다. 그전까지 구약만이 있었는데 신약이 생겼다는 거지요. 오경에서는 공자가 주인공이 아닙니다. 그저 오경을 따랐습니다. 주공(周公)이 오경의 주인공이라면 사서의 주인공은 공자(孔子)입니다. 오경유학을 경전(經典)유학이라 한다면, 신유학은 주자가 만든 유학입니다. 오경은 한 나라 시대에 경학(經學)이 붙지만, 경학을 해석하기 위해서 만든 학문이 훈고학(訓詁學)입니다. 문장풀이입니다. 서양에서의 문헌학에 해당됩니다. 신유학(新儒學)은 철학(哲學)입니다. 의미를 가지고 해석을 했습니다.

이병권 : 아까 질문 받으신 것은 다음 시간에 하시는 거죠?

정인재 : 네 다음시간에 할 수도 있고, 일단 알기 쉽게 설명을 드리는 겁니다. 그 다음에는 현대 신유학이 있습니다. 유학도 원시유학, 경전유학, 신유

학, 현대신유학. 이렇게 4단계입니다. 현대 신유학은 중화인민국시대가 있습니다. 원시유학은 오경중심이고 그 다음 훈고학입니다. 유, 불, 도가 있습니다. 유교가 가르치는 것이 뭐냐 됩니까? 효, 제. 기독교의 가르침은 뭐죠?

이병권 : 사랑입니다

정인재 : 불교는? 도가는?

이병권 : 자비, 무위

정인재 : 유한형 선생님 유교의 핵심이 뭡까요?

유한형 : 인의예지라고 들었습니다.

정인재 : 효제(孝悌), 인(仁) 이런 것들은 모두 덕목입니다. 그 핵심이 있습니다. 인의예지신(仁義禮智信)까지 있지요. 친의별서신(親義別序信)이 있습니다. 친은 부자유친(父子有親), 의는 군신유의(君臣有義), 별은 부부유별(夫婦有別), 서는 장유유서(長幼有序), 신은 붕우유신(朋友有信)입니다. 오륜입니다 바로. 유교(儒教)는 인륜(人倫)이 핵심입니다. 이 인륜을 밝히는 동네가 명륜동(明倫洞)입니다. 성균관 근처에 있지요. 서울은 유교와 매우 관련된 곳입니다. 도가는 무위자연, 불교는 연기설(緣起說)입니다. 성경은 사랑이지만 하나님의 섭리입니다. 하나님의 은총이지요. 인류를 떠나는 유교는 유교가 아닙니다. 그래서 오륜이 어디에 나오나 하면 맹자에 나옵니다. 공자에 나오지 않습니다. 짐승과 인간을 구별하기 위해서지요. 삼강(三綱)이라는 것도 있지요. 원래 오륜삼강이라 해야 하는데 삼강오륜이라 합니다. 삼강은 한나라 때 생겼습니다. 전한시대에 만들어진 것이 삼강입니다. 법가의 이념과 음양과의 이념이 유교 속에 들어 온 것이 삼강입니다. 유교가 변질된 겁니다. 군위신강, 부위자강, 부위부강 이것이 삼강입니다. 강(綱)이라는 것은 모든 것을 잡고 있는 겁니다. 국(國)에서 군위신강(君爲臣綱), 가(家)에서는 부위자강(父爲子綱), 부위부강(夫爲婦綱)입니다. 위아래의 개념이 삼강입니다. 주종관계입니다. 충신, 효자, 열녀를 전통사회에서는 중요시했습니다. 전통사회에서는 가부장, 가부장 시대에서 삼종지도(三從之道)가 있었습니다. 3가지 따라갈 길. 어릴 때는 아버지, 결혼하면 남편, 나이 들어서서는 아들을 따릅니다. 그래서 아들이 없으면 안돼요. 그래서 남아선호사상이 생겼습니다.

유한형 : 법가와 음양사상이 들어 있다는 것이 왜 그렇습니까?

정인재 : 국가를 통치하는데 유교는 교육을 중시하는데 안되지요. 강력한 통치질서. 군주는 양 신하는 음.

이병권 : 음양의 질서를 어긋나서는 안 된다, 그런 거지요?

정인재 : 그럼요. 원리를 따라야한다는 거지요. 그래서 오류는 유교의 본질적인 것이기 때문에 변함이 없습니다. 중국에서 5.4운동이 일어났을 때 삼강을 없앴습니다. 우리나라는 없어지지 않았습시다. 오류에 다 있으니깐 삼강을 없애야 합니다. 국가통치를 위해 만든 것 뿐이지요.

이병권 : 법가의 요소가 뭐라 하셨지요?

정인재 : 상하, 주종 개념입니다. 통치 질서를 하기 위해서입니다. ‘공자가 죽어야 나라가 산다’라는 말을 합니다. 한나라 때 변질되었던 유학을 공자가 만든 것이라고 생각합니다. 그래서 삼강(三綱)과 오륜(五倫)하고 명확히 다르다는 것을 말씀드립니다. 주자학은 삼강을 용인합니다. 하지만 양명학은 삼강을 용인하지 않습니다. 현대신유학은 신유학과 서양철학이 합쳐져서 만든 것이 현대 신유학입니다. 이 정도로 정리를 해주셔야 양명학을 접근할 수 있습니다.

## 제2강. 2016년 4월 27일

정인재 : 질문할 것을 먼저 주세요.

유한형 : 책 32페이지에 있는 내용인데, 깊게 느끼기 위해서는 이성(理性)을 초월해야한다는 내용이 이성(理性)으로 믿지 않으면 미신, 광신이라 했는데 서로 모순되는 말이 아닌가 궁금합니다.

정인재 : 이성(理性)의 합리성을 갖지 않으면 미신(迷信)이고, 그대로 머물러 있으면 그저 철학적으로 밖에 못합니다. 이것을 초월해야 영성(靈性)이 필요합니다. 이성적인 것으로 믿고 합리(合理)성에서만 머무르면 안됩니다.

송병호 : 영성(靈性)이 깊어지면 종교에 빠질 수 있지 않습니까?

정인재 : 미신(迷信)에 빠져서는 안됩니다. 미신은 구복(求福)적인 거죠. 맹신(盲信)할 수 있다는 거죠.

유한형 : 기학(器學)이라는 것이 무슨 뜻인지 궁금합니다.

정인재 : 도학(道學)에 배치되는 것이 기학(器學)인데, 성리학을 원래 도학이라고 불렀습니다. 주역(周易)에 형이상자위지도(形而上者謂之道), 형이하자위지기(形而下者謂之器)라고했습니다. 성리학(性理學)을 예전에 도학이라고 했습니다. 오늘날 도학은 도에 통(通)이 있다합니다. 형이상자 했을 때 요즘말로 했을 때 철학이고, 기학은 개별 과학입니다. 농(農)도 일종의 기(器)에 들어갑니다. 실학자라는 사람들은 ‘도(道)가 너무 추상적이다’라고 합니다. 현실에 맞는 학문을 해야 한다고 하는데 그것은 모두 기학(器學)입니다. 사실 오늘날 문사철(文史哲)을 제외하면 모두 기학(器學)이라고 할 수 있습니다. 구체적인 원리, 형이하(形以下) 이런 것을 기(器)라고 하는데 그 학문을 기학(器學)이라고 합니다. 우리 실학(實學)은 철학이 아니라, 기학(器學)적인 면에서 자꾸 실학을 말합니다. 이용후생(利用厚生), 경세치용(經世致用), 실사구시(實事求是)를 실학(實學)이라고 하는데, 정덕(正德) 이용후생(利用厚生)이라는

겁니다. 정덕(正德)은 빼버리고 이용후생만 이야기합니다. 제도 속에서 현실적으로 이야기합니다. 우리나라는 중농주의(重農主義)가 많지요. 농지 개혁을 중심으로 해서 실학자가 많은데 근원적인 문제를 이야기하지 못했습니다. 제가 예전에 ‘얼빠진 실학’이라고 말한 적이 있습니다. 실심(實心)을 ‘얼’로 번역했습니다. 도학(道學)에 대해서 상당히 추상적인데 선비들은 현실적인 공부를 안 하거든요. 오늘날 철학자들도 자연과학을 공부해야 합니다. 분리가 되어서는 안됩니다.

전남훈 : 양명학에서 실심(實心)으로 내려오는 실사구시(實事求是) 용어가 있지요. 철학적인 실사구시 용어와, 고증학적 실사구시가 해석이 다른 것 같아서요. 설명해 주시기 부탁드립니다.

정인재 : 양명학에서는 사(事)가 중시 됩니다. 사상마련(事上磨鍊)이라는 것이 있습니다. 구체적인 일에서 양지(良知)를 실현하는 겁니다. 어떤 일을 하든지 간에 남의 눈치를 보지 않고 올바른 일을 수행한다는 의미입니다. 옳고 그른 것을 판단하는 기준이 양지(良知)입니다. 우리나라 사람은 체면을 중시합니다. 남이 나를 어떻게 볼까. 다른 사람에게 의해서 나를 고정시켜 놓고 봅니다. 양지는 자기 내면에 있는 나침반과 같은 기준입니다. 그래서 ‘양명학이야말로 양지실학이다’라고 저는 그렇게 말합니다. 제도적인 실학이 아니라 ‘철학이 있는 실학’입니다.

유한형 : 사상마련을 말씀하셨는데요. 양지(良知) 자체를 연마할 필요는 없지 않나요?

정인재 : 네, 그렇습니다. 일을 만났을 때 청탁이나 뇌물을 신경 쓰지 않는 겁니다. 양지를 속여서는 안 됩니다. 유혹에 빠지지 않고 자기를 단련하는 겁니다.

이병권 : 신유학(新儒學)이 성인(聖人)의 도(道)를 닦는다고 하셨는데, 주자학과 방법상의 차이가 있다고 하셨는데 구체적으로 성리학과 양명학이 어떠한 차이점이 있는지 궁금합니다.

정인재 : 목표는 같습니다. 성인의 학문(聖學)입니다. 하지만 가는 길이 다릅니다. 양명학과 주자학은 성학인데, 우리나라는 양명학을 성학이라고 하지 않았습니니다. 리학(理學)과 심학(心學)으로 나누었습니다. 심학은 불교와 마찬가지로 했습니다. 불교도 이단, 양명학도 이단이라고 했습니다. 저는 용어 자체가 잘못됐다고 생각합니다. 주자학과 양명학의 차이점이 성즉리와 심즉리인데, 글자로 하면 성리학이 되지않습니까? 그리고 양명학은 심리학이 됩니다. 성리학이나 심리학이나 리학(理學)인 점에서 같습니다. 서양의 학문(심리학)이 들어오기 전부터 그랬습니다. 주자학과 양명학은 성학(性學)과 심학(心學)으로 해야 공평하다고 저는 생각합니다. 성즉리, 심즉리의 리(理)는 모두 천리(天理)를 가리킵니다. 천리라고 하는 것은 신유학 이전에는 없었습니다. 북송의 정명도가 천리 두 글자는 스스로 체득해야 한다고 했습니다.

그 이전의 천(天)은 뭐냐 인격적인 것인가? 핵심적인 질문인데요. 주나라(周)부터 천(天)을 섬기기 시작했습니다. 예전에는 순장이 굉장히 많았는데 주(周)나라 때부터 인간중심이 나타나기 시작합니다. 천명은 늘 한 사람한테만 가는 것이 아닙니다(天命非常). 이스라엘 백성은 선민(選民)의식이 있어 하나님의 백성이라고 합니다. 하지만 주나라에는 고정되어 있는 것이 아닙니다. 덕을 닦는(修德) 사람한테 천명(天命)이 간다고 했습니다. 천자(天子)라는 사람의 통치권이 보장이 되는 겁니다. 나는 덕을 닦아서 왕이 된 것이라고 생각하기 때문입니다. 덕(德)의 사상과 신(神)에 의해서 된 것입니다. 천은 상당히 도덕적인 의미의 천(天)입니다. 천에는 도(道)가 있고, 하늘의 의지(意志)가 있는데, 공자는 인륜의 도를 말했습니다. 천도(天道)가 내려오다가 정명도에 의해서 법칙적, 도덕적인 것을 통틀어서 천리(天理)라고 불렀습니다. 천도가 천리가 되었습니다. 도덕적, 법칙적인 것 두 가지를 동시에 가지고 있습니다. 마테오리치가 중국인이 주재적, 인격적인 것이 없었다는 것을 봤어요. 그래서 마테오리치가 천의 의미를 천주(天主). 그래서 천주교가 여기서 생긴 겁니다.

유한형 : 천(天)에다가 주(主)를 붙이면 인격적인 것을 부여된다고 말씀하셨는데, 하늘에 인격을 부여해서 오히려 격하시킨 것이 아닌가 싶습니다.

정인재 : 기독교는 인격을 통해서 서로 하나님과 사람을 통하게 만든 것이

있지요. 인격이라는 것은 사실 얼굴, 페르소나입니다. 서양에서는 얼굴을 맞대고 이야기를 합니다. 번역상의 문제가 있는 겁니다.

성학에서 성인은 누구인가? 왕양명도 인생제일사(人生第一事)가 뭐냐 했을 때 ‘출세하는 것이 아니라, 공부해서 성인이 되는 것이다’라고 했습니다. 여러분이 생각하는 성인(聖人)은 어떤 사람입니까? 중국에서는 요(堯), 순(舜)을 성인이라고 말합니다. 왕권을 선양했습니다. 백성들이 송사가 생기면 요 임금 아들한테 가는 게 아니라 순임금한테 갔다는 겁니다. 모든 기득권을 다 내려놓는 것이 성인(聖人)이 아닐까 싶습니다. 권력, 재력, 학력 모두 발휘할 수 있는데 덕(德)을 발휘하는 사람을 성인(聖人)이라고 부릅니다. 물리적인 힘이 아니라 내적인 덕(德)에 의해서 발휘하는 사람입니다. 공부라고 하는 것도 체득(體得)을 해야만 도덕적으로 가는 것이지, 몇 마디 듣고 되지 않습니다. 그것을 구이지학(口耳之學)이라 부릅니다. 요즘은 전부 다 자기 판단이 없습니다. 그래서 심학, 양명학을 하자는 겁니다. 누구에게나 양지를 가지고 있기 때문에 인간은 성인이 될 수 있습니다. 양명학은 서양 사람도 굉장히 많이 합니다. 어느 서양인은 인생제일사와 양명 후학자에 관한 책을 낸 적이 있습니다. 서양인은 철학적 토대가 굉장히 단단합니다.

주자, 양명학 모두 신유학(新儒學)입니다. 주자학에서의 성인모델은 요순(堯舜)입니다. 양명학도 마찬가지입니다. 주자학에서의 성인은 사농공상(士農工商), 사민(四民)인데 선비는 본, 상은 말. 본말(本末)의 사상이 있습니다. 선비는 벼슬하는 사람입니다. 벼슬한다는 것은 서비스한다는 겁니다. 전통적인 유교에서 민본주의를 실현하는 겁니다. 공상들은 사적인 이익을 취하려는 사람들입니다. 선비는 갑질을 하지 않고, 기득권을 내려놓고 현인(賢人), 성인(聖人)이 되려는 사람입니다. 덕본재말(德本財末)이 주자학에 있었습니다. 주자학에서 성인이 되려면 공부를 많이 해야 합니다. 그래서 선비는 현명한 사람이 되기를 바라고, 현명한 사람은 성인이 되길 바랍니다.

제왕을 상당히 성인(聖人)이 되게끔 만드는 것, 내성외왕(內聖外王)입니다. 군주가 굉장히 중요합니다. 순자(荀子)는 백성과 왕을 물과 배와의 관계와 같다고 했습니다. 주자학에서는 사농공상에서 본말론(本末論)이 그대로 적용이 되는데, 양명학에서는 사농공상이 이업동도(異業同道)입니다. 성인의 도를

실현하는 것은 마찬가지입니다. 내가 글을 읽어서 벼슬길을 나갔든 농사를 지었든 모두 똑같은 겁니다. 기술자, 노동자 모두 공(工)이라고 하는데, 공에 있는 사람도 양지를 지킨다면 성인이 될 수 있다는 겁니다. 상인도 이윤을 취하되, 성인의 도로 나가는 사람들이 많습니다. 직업(職業)을 달리하지만 도(道)를 같이한다. 직업의 귀천이 없다는 겁니다. 독일어로 직업(職業)은 ‘부르다’라는 의미입니다. 이 직장에서 일하는 것은 하나님께서 불러서 한다는 겁니다. 신에 뜻에 의해 일하기 때문에 신성한 겁니다. 귀천(貴賤)이 없는 거지요. 직업에 대한 사명감, 자부심을 가지고 있는 겁니다. 양명학은 누구에게나 수평적으로 성인이 될 길이 열려있다는 겁니다.

정원철 : 교수님은 동양철학 중에서도 양명학을 연구하시는데요. 교수님이 왜 양명학을 선택하셨습니까?

정인재 : 연어가 모천(母川)으로 돌아오지 않습니까? 인천에 있는 모교가 제 모천입니다. 감독이 없이 시험을 보는 학교입니다. 감독이 없이도 내 스스로 판단할 수 있는 모천에서 터득한 것이 아닌가 싶습니다.

정원철 : 양명학을 공부하면서 점점 복잡해집니다. 성인(聖人)이라는 것은 스스로에게 부끄럽지 않고, 공동체를 올바르게 이끌어갈 수 있는 사람이라고 가정한다면, 유교를 전공해야만 성인이 된다고 생각하지 않거든요. 성인은 다른 방법으로도 될 수 있는데 왜 하필 양명학이여만 하는지 궁금합니다.

정인재 : 양명학은 종교적입니다. 주자학은 그렇지 않습니다. 양명학은 불교, 이슬람교와 소통할 수 있습니다. 기독교에서도 아니마(anima)라는 영혼이라는 의미를 양지(良知)로 해석할 수 있습니다. 양명학의 정신은 세계 어디에 가도 통할 수 있습니다. 양명학은 개방적입니다. 열린 마음을 가지고 하는 것이 양명학입니다. 양지(良知)라고 말하지 않아도 정직하게 남을 위해서 봉사할 수 있는 마음이 양명학의 정신입니다. 어떤 일을 해도 자부심을 가지고 일을 한다면 됩니다.

유한형 : 성리학자들이 이(理)와 기(氣)로 많이 나뉘잖아요. 이기로 분리해서 심성을 말하는 것(성리학)은 양명학에서는 틀린 것인가 싶습니다.

정인재 : 틀린 것이 아니라 다른 겁니다. 의견이 다르다고 무시하면 안됩니다. 양명학에서는 심즉리(心卽理)를 말했습니다. 심(心)이 기(氣)이기도 합니다. 이기(理氣)가 합치돼 있는 겁니다. 심(心)과 심성(心性)도 합치돼 있습니다. 그렇기 때문에 누가 위이고 아래가 없습니다. 역동(逆動)성을 갖기 때문에 협심, 합심해야 합니다. 예를 들어 조정경기를 보면, 양명학에서는 레프팅(리기가 같이 움직임)을 한다고 보시면 됩니다. 각자가 협조를 합니다. 일사불란하게 따라만 가는 것은 주자학이라 보시면 됩니다. 붓글씨는 서도(書道)라고 합니다. 글쓰기에는 도가 있다는 겁니다. 장자에 포정해우(庖丁解牛)라는 말이 있습니다. 한 칼에 소를 가르는데 거지요. 도(道)의 경지를 말하는 거죠. 서도(書道)도 도의 경지이기 때문에 양명학과 다르지 않습니다.

양명학도 유학(儒學)입니다. 경전(經典)유학에서 오경(五經)이 생기고, 신유학에서 사서(四書)가 생겼다고 말했습니다. 사서오경이 일시적으로 만들어진 것이 아닙니다. 원시유학은 제자백가 중에, 공자는 제자(諸子) 중에 한 사람입니다. 한대(漢代)에 와서 정통이 된 겁니다. 유학은 인문학입니다. 권력(權力)에 의한 것이 아니라 덕(德)에 의한 학문입니다. 서양과 유학의 차이점은 인간을 바라보는 관점입니다. 유학(儒學)은 인간의 관계를 봅니다. 관계(關係)를 중시합니다. 관계를 룬(倫)이라고 부릅니다. 인륜 중에서 무수한 관계가 있지만 다섯 가지 관계를 잘 유지하면 사회가 안정됩니다. 원시유학, 경전유학이건 오륜(五倫)을 핵심으로 한다는 것은 변함이 없습니다. 서양은 개인주의가 팽배합니다. 관계를 보지 않습니다. 오륜은 부자유친(父子有親), 군신유의(君臣有義), 부부유별(夫婦有別), 장유유서(長幼有序), 붕우유신(朋友有信)입니다. 원시유학(原始儒學)의 맹자가 말한 겁니다. 공맹(孔孟)의 철학이 나온 겁니다. 법가적, 음양적인 요소가 들어가 삼강(三綱)이 생겼습니다. 주자학과 양명학의 다른 점은 삼강을 말하느냐 안하느냐입니다. 유학에서 삼강을 떼버려야 현대화가 될 수 있습니다.

거대 담론을 이야기할 것이 아니라 가(家)부터 말해야 합니다. 부자유친(父子有親)할 때 친은 가장 원초적인 사랑입니다. 그 사랑을 실천하는 것이 가장 첫 번째입니다. 친(親)을 확대시킨 것이 인(仁)입니다. 친 속에는 자(慈)와 효(孝)가 있습니다. 서로서로 사랑한다는 겁니다. 주자학에서는 의(義)를 많이 말하고, 양명학은 인(仁)을 많이 말합니다. 하곡이 생리(生利)를 강조했다는데

그것은 인(仁)을 바탕으로 합니다. 인을 실현하는 방법을 양명학의 정신으로 하자는 것입니다.

삼강은 군위신강(君爲臣綱), 부위부강(夫爲婦綱), 부위자강(父爲子綱)입니다. 강은 버리, 그물이죠. 군부부가 도덕적 모범을 보여줘야 발동이 됩니다. 하지만 삼강이 도덕성을 가지고 있습니까? 아닙니다. 오륜(五倫)은 쌍무(雙務)적 관계(서로 의무를 다하는 것)입니다. 의라는 것은 리에 반대되는 말입니다. 군(君)은 리더입니다. 신(臣)은 도와주는 사람입니다. 의(義)는 공평, 공정하다는 이야깁니다. 마이클 샌더스의 책이 우리나라에서 전 세계 판매의 3배가 팔렸다고 합니다. 그만큼 우리나라는 의(義)를 중요시 여긴다는 겁니다.

부부유별(夫婦有別)은 남녀유별이 아닙니다. 자연성도 해결하고 도덕성도 가지고 있는 것이 부부유별입니다. 어른과 어린이는 서로 질서가 있어야 합니다. 장(長)의 의미는 뭘까요. 대개 우리나라 사람들은 노(老)와 소(小)가 유서(有序)인줄 알아요. 어른은 늙은이와 다릅니다. 노는 자연스럽게 생긴 것이고, 어른은 덕(德)을 닦아야 생기는 겁니다. 덕 있는 사람이 자리에서 일을 할 때는 화합도 잘됩니다. 제가 양명학회장이 됐을 때 강화에 하곡 묘소를 가봤어요. 묘소를 문화재로 만들어야겠다는 생각을 했고, 학술대회를 국제적으로 만들어야겠다는 생각을 했습니다. 장이 어떤 생각을 하느냐에 따라 다릅니다. 질서(秩序)에서 질(秩)은 공간적인 것을 말합니다. 서(序)는 시간적인 것을 말합니다. 서는 담벼락을 말하기도 합니다. 담을 넘어야 어른이 됩니다. 답답함을 넘어서야 됩니다. 서양에서는 장을 어느 한 분야에서 뛰어난 사람을 말합니다. 덕(德)을 가지고 있어야 된다는 것이 유교사상입니다.

붕우유신(朋友有信)에서 신(信)은 사람의 말입니다. 약속을 잘 지켜야 된다는 것도 사람의 말이기 때문입니다. 말을 완성시키는 것이 성(誠)입니다. 신(信)에서 성(誠)으로, 양명학은 격물치지(格物致知)에서 성의(誠意)를 굉장히 중요시합니다. 오륜(五倫)을 현대적으로 해석해야 됩니다. 그런데 우리 교과서는 삼강오륜을 그대로 놓습니다. 양명학은 삼강(三綱)을 말하지 않습니다.

### 제3강. 2016년 5월 4일

정인재 : 질문받겠습니다.

이병권 : 왜 양명학에서는 양지(良知)를 설정했는지, 공자께서는 인(仁)을 중용한다고 했는데 특별히 양지를 둔 이유가 무엇인지 궁금합니다.

이중선 : 주자학, 양명학에서는 둘 다 격물치지(格物致知)를 중요시 여기는데 양명학은 격물치지를 하고 지행합일을 강조하는 반면에, 주자학 같은 경우는 일단 앎을 중요시 여기는데 이 차이점을 정확히 알고 싶습니다.

송병호 : 본연지성은 정주학에서 나오는 건데 본연지성(本然之性)이 기질지성(氣質之性)을 이긴다 이렇게 알고 있는데, 자신의 기질이 나쁜 사람은 찌꺼기가 많이 쌓이고 아닌 사람은 덜 쌓이는데 공부로 인해서 투명하게 된다고 말씀하셨는데 잘 이해가 가지 않습니다.

정인재 : 주자학에서 나오는 내용이지요. 핵심적인 것이 나왔습니다. 주자학과 양명학의 차이점에서 주자학은 양지를 인정하지 않습니다. 양명학에서만 양지를 인정합니다. 그래서 왜 양지냐? 양지양능(良知良能) 이것은 맹자에 나오는 겁니다. 능은 알 수 있는 능력입니다. 맹자는 나눴습니다만 양명은 양능까지 포함해서 양지를 말했습니다. 양지 속에 지행(知行)이 있다는 겁니다. 맹자를 이어받았으면서도 양지양능 이러면 번거롭기 때문에 행이 다 들어가 있는 겁니다. 지행(知行)은 분리되지 않는다고 말합니다. 지식(知識), 지각(知覺)과 양지(良知)는 어떤 관계에 있을까? 안다고 했을 때 아는 것. 양지는 지식, 지각이냐? 아닙니다. 지식과 지각은 대상이 있는 것. ‘~을 안다는 것’이고 양지는 ‘~을 할 줄 안다’는 겁니다. ‘~을 안다는 것’은 행(行)이 들어있지 않습니다. 수영을 예로 든다면 ‘수영을 안다는 것’과 ‘수영을 할 줄 안다는 것’은 다릅니다. 머릿속으로 아는 것과 물(物)에 들어가서 하는 것과는 매우 다릅니다. 윤리, 도덕적인 것에 대해서 옳고 그른 것을 아는 것, 교과서에서 배운 것과 내가 직접 실천해서 아는 것과는 다릅니다. 할 줄 아는

것이 양지(良知)입니다. 내가 스스로 터득해서 알아야 하기 때문에 강의를 듣고 남한테 얘기하는 것, 구이지학(口耳之學) 그것은 너무 얕다는 것이지요. 자각적(自覺的)으로 아는 겁니다. 마음속에 양지라고 하는 판단할 수 있는 기준이 이미 내장되어 있다고 봅니다. 경험해서 아는 것은 단지 지식(知識)적으로 아는 것이고 내가 주체적으로 아는 것은 양지(良知)가 있기 때문입니다. 양지가 그래서 최고의 가치라고 볼 수 있습니다. 공자의 인(仁), 맹자의 인의(仁義), 목자의 겸애(兼愛), 도가의 무위자연(無爲自然), 불교의 연기(緣起) 기독교의 사랑, 하나님의 섭리(攝理), 이런 것들이 근본적인 가르침인데 양지(良知)는 ‘공맹의 인의(仁義)를 포함하고 있으면서 근원적인 것이다’라고 답변할 수 있습니다. 양심(良心)과도 구분이 됩니다. 양명의 철학은 바로 양지학이다라고 말할 수 있습니다.

이병권 : 양지(良知)는요 발견(發現)시켜야 하는 건가요? 아니면 스스로 발견하게 해야 하는 건가요?

정인재 : 치양지(致良知). 치가 발견입니다. 스스로 발견한다고 생각하는 양명의 제자가 있었는데 현성양지(現成良知)라고 부릅니다. 스스로 발견이 된다는 겁니다. 그것이 아니고 ‘공부를 통해서 양지가 발견되는 것이다’라고 보는 제자도 있습니다. 수중과라고 부릅니다. 다음에 쓸 책이 양명후학(陽明後學)입니다. 양지가 저절로 발견되는 것이냐 아니면 공부를 통해서 발견되는 것이냐 라는 학파를 중심으로 책을 낼 생각입니다.

유한형 : 질문이 될지 모르겠습니다만, 성즉리(性卽理)는 주자학에서는 천리(天理)로 삼는데, 양지는 천리로 삼는데 양명학에서는 이기(理氣)를 합해서 천리라고 부르는데 그렇다면 이(理)와 기(氣) 분화된 개념이 양명학에서는 잘못된 것이라고 생각되는 것인지 궁금합니다.

전남훈 : 학설이 다르다. 다름 속에서 현대 양명학을 들여다 봐야한다고 생각합니다. 장유선생도 다르다고 말했거든요.

정인재 : 주자학과 양명학의 다른 점이 뭔가? 하는 것을 책에 썼습니다. 민(民)에 대한 태도, 민을 어떻게 보느냐도 썼습니다. 신민(新民), 친민(親民)

이것이 이기론(理氣論)과 밀접한 관계가 있습니다. 주자학에서는 리(理)는 태극(太極)입니다. 표준이지요. 기(氣)는 이른바 음양오행(陰陽五行)입니다. 오행은 금수목화토 이것이 상생(相生), 상극(相剋)의 관계를 가지고 있습니다. 리(理)가 상(上)이고, 기(氣)는 아래다. 리상기하(理上氣下), 분명히 분리한 것이 정이천입니다. 정이천은 주자학 쪽으로 갔습니다. 그리고 인간 내에서는 성품을 나눌 때 이 태극(太極)은 본연지성(本然之性)입니다. 기(氣)는 기질지성(氣質之性)입니다. 주자학은 분석적이고 철학적입니다. 기질에는 청탁(淸濁), 편정(偏正), 후박(厚薄)이 있습니다. 맑은 기질을 가지고 있는 사람은 성인(聖人)이라 부릅니다. 민(民)을 어떻게 생각했느냐 봤을 때 사농공상(士農工商)의 사(士)는 공적인 자리에서 일하는 것이고, 공상(工商)은 사적인 이해관계에서 일하는 사람이다. 공상은 말업(末業)에 종사하는 사람입니다. 본말(本末)로 나뉘었습니다. 사는 리(理)를 주로 원리로 생각하고, 공상은 기(氣), 힘을 발휘하며 사는 사람이라고 볼 수 있습니다. 위아래의 지배원리를 철학적으로 규정지어놓는 겁니다. 상인, 기술자, 노동자들은 말업에 속하는 것이고, 벼슬을 하는 사람은 본업에 속합니다. 위에서 아래로 교화, 교육을 시켜야 합니다. 그것이 신(新)입니다. 철학에 의해서 신민(新民)이 나온 겁니다. 그런데 양명학에서 사농공상을 이업동도(異業同道)로 봤습니다. 직업은 다르지만 도(道)를 실천하는 데는 똑같다는 겁니다. 정명도는 도역기 기역도(道亦氣 氣亦道)라 말합니다. 미분(未分)상태입니다. 이기(理氣)가 상하로 분리가 안 됩니다. 정명도의 사상을 받은 것이 양명학입니다. 기(氣)는 음양오행으로서 늘 역동적입니다. 이기(理氣)가 늘 같이 움직이게 되는 겁니다. 주자학에서는 정태적으로 보고 양명학은 동태적으로 봅니다. 움직이는 현실을 일단 정지시켜놓고 설명하려는 것을 주자학입니다. 움직이는 현실을 제대로 잘 파악하는 것은 양명학입니다. 나눌 수가 없는 겁니다. 물처럼 말이지요. 기(氣)가 흐르고 있기 때문에 리(理)도 따라서 함께 흐른다는 겁니다. 이기(理氣)가 같이 흐르고 있는 겁니다.

유한형 : 이(理)를 기(氣)에서 분리할 수 없다는 거죠?

정인재 : 그렇습니다. 이와 기의 관계를 불상잡(不相雜), 불상리(不相離)라고 합니다.

정인재 : 인의예지(仁義禮智)가 인간을 도덕적으로 만드는 덕목입니다. 어린 애가 우물에 빠졌을 때 얼른 구하고 싶은 마음(惻隱之心)이 나옵니다. 이런 것들이 미담(美談)이면서도 도덕적(道德的) 정감(情感)이 드러날 때 일어납니다. 그것이 사단(四端)입니다. 칠정은 희노애구애오욕(喜怒哀懼愛惡慾), 일곱 가지 정감인데 자연스러운 겁니다. 퇴계는 분명히 나눴습니다. 어디서부터 나오느냐(所從來)를 따졌습니다. 사단과 칠정을 봤을 때 사단(四端)은 리(理)에서 칠정(七情)은 기(氣)에서 나온 것으로 봤습니다. 그런데 율곡은 나눌 수 없다는 겁니다. 사단은 칠정 중에서 좋은 것만 나왔다는 겁니다. 퇴계는 주자학적으로 리기가 섞일 수 없다고 얘기합니다. 사단은 본연지성, 칠정은 기질지성에서 나온다고 했습니다. 주자학에서는 불상잡, 불상리를 얘기했는데, 불상리의 측면을 얘기하는 사람이 나정암(羅整庵), 왕양명과 같은 시대에 산 주자학자입니다. 민간학으로 양명학이 퍼지니깐 주자학자 나정암은 양명학을 비판하기 위해서 학설을 세우는데 이기와 심성의 문제를 제기했습니다. 심성을 나누는 것은 철저히 주자학적입니다. 건물을 지을 때 맨 처음에 기초공사를 하지요, 이런 것들을 기(氣)라고 합니다. 그전에 설계를 하지요. 그것이 리(理)입니다. 설계도 없이는 뭐든 되지 않습니다. 설계도와 자재가 합쳐져 있습니다. 현실적인 만물은 설계도와 자재가 합쳐져 있는 겁니다. 주자학에서는 도(道)라고 하는 것을 봤을 때 ‘길을 먼저 만들어야 다니지 않냐’ 하는 겁니다. 등산하는 길은 길이 나있고 만나있는 것이 있습니다. ‘길이 먼저 있으니 다녔다’라는 것이 주자학이고 ‘다니다보니 길이 생겼다’는 것이 양명학입니다. 모든 삼라만상(森羅萬象)은 理와 氣가 떨어져 있는 적이 없다.

그것을 주자는 나눠서 정태적으로 봤지요. 식민통치시절 일본은 한국의 문화, 민속까지 다 조사했습니다. 그리고 그것을 통치의 수단으로 삼았습니다. 그것이 리기의 원리를 가지고 한 겁니다. 인도의 인구를 영국에서 식민통치할 때는 엘리트들이 인도의 정치, 사상, 문화, 예술을 다 공부했습니다. 거기에 맞게끔 통치를 하는 거죠. 그러한 역할을 하는 사람이 선비입니다.

상하(上下), 주종(主從) 이런 것을 확실히 만든 사람이 주자입니다. 양명학은 그것과 반대로 누구나 다 사농공상이 직업만 다르지 성인이 되는 길은 같다고 봤습니다. 독일어에 직업이라는 단어가 베로프(Beruf)라고 합니다. 원래 로펠 부르다(rufen)라는 의미입니다. 하나님이 불러서 이 자리에서 일을 한

다는 겁니다. 하나님이 시키는 대로 하는 겁니다. 신성한 겁니다. 독일에는 마에스트로(Maestro)가 있습니다. 고등학교만 나왔어도 직업에 충실히 임하면 됩니다. 주자학적 사고가 깊게 박혀있기 때문에 우리나라는 직업에 대해서 귀천을 많이 따지게 됩니다. 신안상인(新安商人)같은 사람이 나도 돈을 벌어서 양심적으로 자부심을 가지는 것이 이업동도입니다. 정주영이 대통령으로 나온 적이 있습니다. 그 돈으로 기업발전에 투자를 했으면 오늘날보다 더 큰 발전을 했을 겁니다. 자기직업에 대해서 자부심을 가지고 일을 했을 때는 사회적으로 좋은 평가를 받는 것이 양명학입니다. 수평적이지요.

유한형 : 말업(末業)을 교화시키기 위해서 신(新)을 썼는데 친(親)은 어떤 논리일까요?

정인재 : 누구나 다 친(親)해야 된다는 거지요. 상하로 봤는데 주자학에서는. 양명학은 오늘날도 이단시하는 경향이 있는데 조선시대는 말할 것도 없지요. 사회질서가 바로 서야하기 때문에 주자학을 이용한 것도 있지요.

유한형 : 주자학과 양명학을 중국에서는 같이 배향한다고 들었는데 우리나라는 왜 양명학을 그렇게 배격하는지 모르겠네요.

정인재 : 강화에서 제가 얘기 했잖아요. 박세채의 제자가 정제두입니다. 성균관 문묘 자체가 그렇게 돼있습니다. 유교의 형편이 아직도 그렇기 때문입니다. 민주화 속에 가장 필요한 것이 양명학입니다. 모든 사람이 다 판단할 수 있는 양지(良知)를 갖고 있으니깐 친(親)을 쓴 겁니다. 교화의 대상이 아니라 양지를 발견시켜 줘야 된다는 의미에서 친(親)자입니다.

전남훈 : 친(親)자가 나와서 말인데요. 단순하게 친하다는 것이 아니라 측은지심이 전제가 된다는 친이라는 거죠.

정인재 : 친(親)이라고 하는 것이 인(仁)의 최초, 정감이 인(仁)이 친(親)에서 나온거거든요

유한형 : 권력층이 사민(四民)한테 베푸는 건데 시혜(施惠)의식을 가지고 있

는 거 아닙니까?

정인재 : 민주주의 시대가 아니라 군주시대이니까 보필하는 것은 재상 아닙니까. 군을 비롯한 말단 공무원까지도 민(民)을 위한 민의 정치를 해야 합니다. 친(親)을 해야지, 신(新)을 하면 안된다는 겁니다. 오늘날은 민(民)에 의한 정치이기 때문에 더하지요. 주자학적인 것보다 양명학적인 것을 해야 합니다. 모두가 양지를 가지고 있기 때문에 더욱 중요한 겁니다. 그러니까 주자학에서는 집단주의적인 것에 의해서 판단하는 경우가 있는데, 양명학은 한 사람 개체가 판단하는 겁니다. 오늘날 민주주의에서는 개체가 더욱 중요합니다. 양명학에서 공동체보다는 개체, 양지를 더욱 중요하게 생각합니다. 현대 사회에 알맞은 철학이 양명학이라고 할 수 있습니다.

전남훈 : 친애(親愛)하는 국민여러분이라고 할 때 이미 민주화된 양명학적 사상이 깊이 들어갔다고 할 수도 있겠네요.

정인재 : 천지만물일체(天地萬物一體)라는 말이 있는데 그것이 모두 친(親)에서 나왔다고 할 수 있습니다.

정원철 : 양명학이 이업동도(異業同道)라든가 양지(良知)라든가 이것을 놓고 보면 우리가 얘기하는 개인주의(個人主義) 있지 않습니까. 개의주의와 크게 다르지 않다고 보거든요. 서양에서는 군주정에서 공화정으로 넘어가면서 개인주의가 발원 됐다고 보면, 동양은 군주가 있는 상태에서 양명학이 들어와 주장하는 것을 보면 개인주의가 서양보다도 더욱 앞선다는 생각도 들면서, 현대 우리사회는 개인주의로 이루어진 사회인데, 서구에서 비롯된 개인주의와 양명학에서의 개인주의의 유사점과 차이점이 무엇인가, 현대사회의 진단이면서 양명학의 역할은 무엇일까 궁금합니다.

정인재 : 어려운 질문을 하시는군요. 불교는 개인주의입니까 아닙니까? 연기(緣起)를 이야기하는데 인(因)과 연(緣)을 이야기하지요. 인(因)은 개인입니다. 연(緣)은 주위의 조건입니다. 개인을 둘러싸고 있는 모든 것이 연입니다. 인은 깨닫는 주체입니다. 깨달으면 부처, 못 깨달으면 중생입니다. 공동체주의와 개인주의를 볼 때 개인의 자유냐 공동체의 평등이나, 근대 프

랑스혁명의 주체 아납니까. 그때부터 서양은 개인, 공동체에 대한 담론이 나왔지요. 자본주의에도 고전적 자본주의가 있고 신자본주의가 있습니다. 우리나라는 신자본주의로 가는 형편입니다. 부익부빈익빈(富益富貧益貧) 현상이 자꾸 생기니까 ‘경제민주화’를 해야 한다는 말이 나옵니다.

공동체주의의 극단이 북한입니다. 사실 김정은을 중심으로 한 정권유지를 위한 것이지요. 주자학적인 공산주의, 북한 주체주의라고 할 수 있습니다. 국(國)과 가(家)가 있을 때 시민사회가 들어갈 틈이 없어요. 국에서 바로 가로 가니깐 옛날이나 지금이나 왕조 통치는 국(國)에서 가(家)로 가는 통치거든요. 그런데 우리는 산업화 되면서 국(國)이 상당히 큰 역할을 했습니다. 국(國)이 가(家)를 먹여 살리고 가(家)는 국(國)을 위해 충성을 다했습니다. 파이를 좀 더 크게 만들어야 되기 때문에 정부주도로 한 것이 오늘날 대기업, 재벌이 생겨난 거죠. 국내경제로는 안되니 파이를 키운 겁니다. 그것이 산업화, 근대화입니다.

전통유가에서 수신(修身)을 중심으로 해서 제가치국평천하(齊家治國平天下)입니다. 가(家)에서 국(國), 그 사이에 공동체가 하나 더 있는데 그것이 시민사회(市民社會)입니다. 시민사회라는 것은 가(家)와 국(國)은 옛날에 혈연 공동체에서 바로 넘어갔기 때문에 군(君)은 아버지처럼 생각했습니다. 그래서 이승만 대통령을 국부(國父)라 불렀지요. 이런 생각을 갖는 것은 가정을 가지고 국가를 생각했다는 겁니다. 육영수 여사도 국모(國母)라 불렀지요. 이렇게 되다보니 작은 회사도 많이 생겼습니다. 기업들은 어떤 것에 의해서 움직이느냐 공동체는 공동체에 혈연 공동체가 아니라 이익을 추구하는 이익공동체입니다. 각 주체들이 목소리를 낼 수 있는 사회가 시민사회입니다. 요즘은 국민보다는 시민정신이 필요합니다. 개인의 자유뿐만 아니라 권리가 중요합니다. 공동체주의에서는 의무가 더 중시됩니다. 유교의 오륜(五倫)은 쌍무(雙務)적인 관계입니다.

시민단체는 의무도 중시하지만 권리가 앞서지요. 공동체를 군(群)이라고 한다면 공동체와 개인은 군(群)과 기(己)의 관계입니다. 서양에서 ‘미래자유론(J.S.Mill)’이라는 책을 중국말로 번역할 때 군기권계론(群己權界論)이라고 번역했습니다. 권(權)은 저울질 하는 겁니다. 한계가 뭐냐, 그것이 자유론이니

다. 오늘날도 시민사회에서 개인은 가(家)의 일원이면서 국(國)의 일원입니다. (시민사회는) 개인의 자유와 권리를 중시하느냐, 의무를 중시하느냐 갈림길에 있습니다. 저울질을 잘 해야 합니다. 자유와 권리를 적절하게 잘 판단할 수 있는 능력이 양명학의 양지(良知)입니다. 정당한 이윤을 취하되, 뇌물, 담합 이런 짓을 안했을 때 상당히 사회는 건전해지는 겁니다. 양명학적 태도는 개인의 권리와 자유를 잘 조화시키는 것이 오늘날 필요합니다.

정원철 : 개인과 공동체는 대립되는 존재가 아니라 출발선을 개인에서 비롯해서 공동체로 가야되는데 그 개념이 양지(良知)이고 치양지(致良知)를 통해서 이뤄내는 것이고, 현대 경영에서 양지가 필요하다고 생각합니다.

정인재 : 불교는 주위의 조건과 자기 개인이 얽혀있는 거거든요. 내가 삼독(三毒-욕심,성냄,어리석음)을 없애면 부처가 될 수 있어요. 유교에서는 인륜을 얘기하잖아요. 공동체 생활을 하는데, 불교는 떠나고(서) 개인의 깨달음만 생각하거든요.

송병호 : 불교에서 중생(衆生)을 구원하는데 개인적이라고 할 수 있는지요?

정인재 : 깨닫는 주체가 개인이기 때문에 개인적이라고 할 수 있죠. 그런데 양명은 오륜(五倫) 내에서 깨달음이 있다는 겁니다. 부자유친(父子有親)에서도 아버지, 아들로서의 자기가 깨달을 수 있는 양지(良知)를 가지고 있다는 겁니다. 유불적인 요소 모두 가지고 있는 것입니다.

그러니깐 여기 시흥에서 추곡서원을 만들어서 양지(良知)를 키운다면, 시흥이 앞서가는 겁니다. 시민사회는 나라와 집안사이에 이익단체가 드러나는데 너무 이익만 내세우지 말고 의무도 해야 하고 의무와 권리를 잘 조화시키는 마음이 필요한데 그것을 양지(良知)를 통해서 한다는 겁니다.

이병권 : 기독교 정신에서 희생(犧牲)과 봉사(奉仕)를 이야기하고 기독교신자들이 활동을 하는데 유학에서도 그런 가치가 있는지 궁금하고, 양지(良知)가 통할 수 있는지 궁금합니다.

정인재 : 종교문제를 이야기 할 때 유교에서 자기희생이라는 것은 자식을 위해서 희생하는 겁니다. 사회를 위해 희생을 하면 기독교처럼 하면 넓혀지는 겁니다. 친친인민애물(親親仁民愛物). 이것이 사랑의 정신입니다. 서양은 개인주의가 상당히 앞서죠. 가족보다 개인이 앞섭니다. 플라톤의 이상국가를 보더라도 이상국가는 적어도 지도자는 가(家)가 없어야 합니다. 공적인 일을 못하니깐요.

유한형 : 종교도 하나의 이데올로기 성격이 되는 건지. 여물동체(與物同體), 그렇다면 깨진 기왓장 하나도 내 몸과 같다고 생각해서 그렇게 살아가는데, 다른 종교보다 더 큰 사랑을 베푸는 것이 아닌가 싶습니다.

정인재 : 천지만물일체(天地萬物一體)론은 서양에서도 환경운동하는 사람들이 기독교는 비판합니다. 개발을 하니까. 지구를 살리는데 있어서 왕양명의 천지만물일체론이 가장 좋다는 겁니다.

정원철 : 치양지를 ‘자기 관리’라고 해석하면 어떻게 되는 건가요?

정인재 : 그렇게도 볼 수 있습니다. 욕심, 유혹에 떨어지지 않고, 양지 때문에 자기관리를 잘 할 수 있다고 볼 수 있습니다

전남훈 : 치(致)라는 것은 양지(良知)의 근본적인 발동, 실현한다고 볼 수 있는 건가요?

정인재 : 개인은 늘 사회와 연관이 돼있습니다. 개인주의와 이기주의는 다릅니다. 개인주의는 개인의 주체성, 남도 인정하는 겁니다. 항상 관계 속에 있으니 남도 잘되게 만드는 것이 필요합니다.

정원철 : 유학 자체가 사후(死後)의 세계를 이야기하는 것이 아니라 살아있는 것 속에서 추구하는 것인데, 유학이 아니어도 유학의 성인(聖人)이라고 볼 수 있는 사람도 유학을 하지 않았어도 있거든요. (유학을 배우지 않은 누구일지라도) 치양지(致良知)의 개념에 충실해서 존경받는 사람이 됐다고 가정한다면, 유학 내에서만 보지 않고, 세상에 내놓으면 유학의 가치를 더 살

릴 수 있지 않을까 생각합니다.

정인재 : 유학이 원래 방내(方內)에 관심이 있었습니다. 그런데 도가나 불교는 방외를 이야기 합니다. 규범을 벗어난 세계이지요. 유(有)의 세계에 한정돼있었다고 볼 수 있습니다. 인간과 인간의 관계 속에서만 인륜을 얘기했지, 인간과 천, 물의 관계를 잘 이야기하지 않았습니니다. 유교가 불교나 도가를 받아들여서 신유교(新儒敎)를 만들었습니다. 현대(現代) 신유가(新儒家)는 서양철학과 신유가를 가미한 겁니다. 양명학도 서양의 칸트와 연관을 시켜서 설명을 하기도 하고, 주자학도 신실재론과 연관시켜 설명하기도 합니다. 외연(外延)이 넓어집니다. 우리나라는 불행하게도 한문을 하는 철학자들은 외국인과의 대화가 안됩니다. 양쪽을 종합해서 이해해야 하는데 아직도 우리나라는 부족합니다. 그래서 제가 이 책을 내면서 양명학이 심학(心學)이니깐 분석철학, 해석학, 현상학(現象學)도 공부해봤는데 가장 가까운 것은 현상학이었습니다.

유한형 : 심외유물(心外有物)이 상당히 어려운 개념이라 설명이 필요합니다.

정인재 : 나 밖에 물(物)이 존재한다고 생각하는 것이 보통 생각입니다. 그것이 실재론(實在論)입니다. 관념론(觀念論)은 모든 것은 관념 안에 들어있다는 겁니다. 실재론과 관념론 사이에서 현상학(現象學)이라는 것이 있는데, 의식은 ~에 관한 의식이 지 순전히 독립된 의식이 아닙니다. 의식 밖으로 나갈 수가 없지 않습니까? 외물(外物)에 관한 의식이 내 의식 속에 이미 들어 온 겁니다. 실재론은 ~가 존재한다는 겁니다. 있는지 없는지 사실은 알 수 없지만 존재는 인정(epoche, 판단중지)하는 겁니다. 내 의식 안에 들어 온 것만 사실 그대로 기술하자는 것이 현상학(現象學)입니다. 불교의 유식론(唯識論)과 상당히 유사합니다. 심외무물(心外無物)은 물(物)이 없다는 것이 아니라, 판단중지 하고 내 의식에 들어온 것만 이야기하자는 것이 현상학(現象學)이고, 그런 점에서 양명학과 유사합니다. 주자학은 정리(定理)가 있다. 그러니 탐구하자는 겁니다. 이것은 제가 해석한 겁니다. 양명학은 현상학에 가깝다는 것은, 여러 가지 관점을 가지고 얼마든지 볼 수 있는 것이 양명학입니다.

정원철 : 눈썰미가 있다는 말도 하는데, 어떤 사람은 열 개를 보면 열 개를 다 보는 사람이 있는가 하면, 두 개만 보는 사람도 있으니 그렇게 되면 심외

무물(心外無物)이니깐 두 개만 가지고 판단하자는 건데 그렇게 되면 질적인 저하, 이런 것들의 반론이 나오지 않을까 싶습니다.

정인재 : 관상가와 보통사람이 사람 얼굴을 판단하는 것은 당연히 다르겠지요. 그런데 누가 옳다고 할 수 있을까요? 그것은 알 수 없습니다. 그것이 바로 양명학(陽明學)입니다. 어떤 기준, 틀이 없다는 거죠. 질적인 저하가 있지 않을까라고 생각하는 것도 주자학적 관점이라고 볼 수 있습니다.

#### 제4강. 2016년 5월 11일

정인재 : 격물치지(格物致知)에 관한 질문인데 아직 답을 못했어요. 전남훈 선생님 질문해주세요.

전남훈 : 미발(未發)과 이발(已發)에 관해서 치양지에 대해서 좀 더 구체적으로 알고 싶습니다.

정원철 : 정제두 선생의 실심실학(實心實學)이 하곡만의 독자적인 학문체계라는 말을 쓰는데요. 실심(實心)이라는 말이 양지와 같은 말이라고 생각한다면 독자적이다라는 말을 써도 되는지 궁금합니다. 양지체용도(良知體用圖) 있지 않습니까? 그것도 전체적인 양명학의 양지와 치양지 격물치지에 관련된 것들을 적어놓은 것뿐이지 양지체용도가 특별한 것인지 궁금합니다.

유한형 : 주자학과 양명학을 비교해주셨는데, 계신공구(戒愼恐懼)가 중용에 있는 건데, 계신하고 공구하고 두 가지를 말씀하시는 건지 하나로 얘기하는 건지 궁금합니다.

정인재 : 양명학에서 양명후학으로 넘어가면서 치양지(致良知)에 대한 논의가 8가지 견해가 나왔습니다. 그 중에 3가지 대표적인 것이 양지가 그 자체로 드러난다는 양지현성과 그리고 양지귀적과, 양지정통과는 양쪽을 다 수양을 해야만 한다는 견해가 있는데, 왕양명이 양지에 본체도 있고 작용도 있다는 말을 다 했어요. 양지를 본체로 인정하지 않는 주자학에 대해서 얘기한 거거든요. 주자학에서는 양지를 ‘단지 지각 작용일 뿐이다.’라고 말하거든요. 천리(天理)가 아니다. 도덕적 원리가 될 수 없다는 거죠. 양지는 본체(本體)가 있고, 작용(作用)도 있는 것인데 양지체용론을 중국학자들은 정확히 얘기하지 않습니다. 하곡선생이 정확하게 체용도를 그렸습니다. 율곡(栗谷)의 사상이 이통기국(理通氣局)이라는 말을 해서 율곡학의 특징을 알 수 있습니다. 독창성이 드러납니다. 마찬가지로 하곡선생도 마찬가지입니다. 그것을 명확하게 이론화해서 드러냈다는 것이 대단한 겁니다. 하곡은 양명학만 공부한

것이 아니라 학파들까지도 다 공부했습니다. 양명제자들, 특히 왕용계(王龍溪)라는 제자의 문집이 하곡선생집에서 발견이 됐습니다. 일제시대에 철도간부가 북경대 도서관에 소장했는데 하곡이 왕용계를 봤으면(읽었으면) 당시 논쟁했던 것을 다 봤다는 거죠. 그리고 나서 쓴 것이 양지체용도입니다. 지난 시간에 왕양명의 만물일체론(萬物一體論)에 대해서 말씀드렸죠. 인간과 만물, 우주는 한 몸이다(與物同體). 그래서 어린애가 아프면 내가 아프면 좋겠다. 한 몸이 되는 거죠. 자기애(自己愛)뿐만 아니라 다른 아이들도 도와주고 싶은 마음. 그것은 사랑하기 위해서도 비난을 받지 않으려는 것도 아닙니다. 생명이 위태하다는 것을 느꼈을 때 자기 몸과 아기 몸이 일체가 되는 겁니다. 남과 나를 동일시하고 일체감을 느끼게 하는 것이 만물일체론(萬物一體論)입니다. 인간과 동물까지도 감통(感通)이 가능합니다. 맹자의 제나라 성왕이 소가 한 마리 떨어뜨고 있는 것을 목격했습니다. 임금 앞을 지나는데 벌벌 떠는데 큰 종을 만들고 소피를 바르는 의식(鑿鍾)이 있는데 국가의식을 그만둘 수 없는 딜레마에 빠졌을 때 제왕은 소를 양으로 바꾸고 소는 직접 봤기 때문에 안된다고 하였습니다. 소하고 나의 마음과 일체가 된 것입니다. 왕양명은 식물도 가지가 꺾이는 것을 보고 생명의 의지가 뻗어나가는데 꺾어버렸다고 하는 것은 생명을 안타깝게 생각하는 것이 만물일체(萬物一體)입니다. 그래서 개발을 하느라 인간의 이기심 때문에 자연이 파괴되는 사례가 너무나 많으니 근본적으로 치료할 수 있는 사상을 볼 때 왕양명의 사상만이 교과서처럼 금과옥조로 쓰고 있습니다. 양명학에서 만물일체론은 생명의 원리라고 볼 수 있습니다. 이것을 양지(良知)의 표현이다. 천리(天理)는 곧 양지라고 말합니다. 생리(生理)라는 말을 써서 주자학적인 윤리하고 구분되는 그러한 철학을 하곡 정제두 선생이 주장을 했습니다. 왕양명은 생리하고 양지체용에 관한 얘기는 했지만 그것을 명확하게 도표로 나타내지 않았습니다.

유한형 : 양지에 있어서 체와 용을 간단하게 구분해서 말씀해주세요.

정인재 : 양지실학이라는 말을 쓸 수 있겠구나라는 생각을 했습니다. 왕용계의 문집 속에는 실심(實心)이라는 말은 없습니다. 실심실학은 정제두에게만 있습니다. 정제두 선생이 돌아가셨을 때 문인이 정제두를 ‘실심실학의 유종(儒宗)이다’라는 말을 했거든요. 실학박물관을 가보면 ‘오가와’라는 사람이 있는데 일본은 실심실학입니다. 지난번에 실학에 대해서 도와 실에 대해서 애

기 했을 때 제도입니다. 구체적인 기물, 서학이 들어왔을 때 마테오리치가 천주교만 가지고 온 것이 아니라 과학도 가지고 왔습니다. 망원경, 지도, 시계 이런 것들을 가지고 오니까 중국사람들이 새롭게 받아들였습니다. 서학에 종교적, 과학적, 철학적인 것이 있는데 우리나라에서는 과학적인 것을 이야기하고 그것을 실학(實學)이라고도 합니다. 서광계라는 인물이 있는데 마테오리치를 도와서 기하원본을 번역했어요. 그 전에는 기하학적인 사고가 없었습니다. 기하학 지오(geo) 이러한 것을 통해서 농업방면에 새로운 기술을 쓴 책이 농정전서(農政全書)입니다. 그래서 우리나라의 이것이 소개가 돼서 서유구가 임원경제지라는 책을 썼는데 이 농정전서의 상당한 부분을 인용했습니다. 농업기술의 개량, 제도의 개혁, 이러한 사람을 실학자라고 부릅니다. 이기(理氣)를 논하는 사람들을 실학자라고 부르지는 않습니다. 그런데 실학은 도(道)가 없는 실학(實學)이지요. 제도(制度)적인 것만 가지고 실학(實學)이라고 했기 때문에 실학박물관을 가 봐도 우리나라 실학은 경세치용(經世致用), 실사구시(實事求是), 이용후생(利用厚生) 이렇게 말합니다. 경세치용은 세상을 다스리고 실질적인 쓰임을 다스린다는 말입니다. 이용후생은 잘 이용해서 생활을 넉넉하게 한다는 말입니다. 정덕(正德), 이용후생이라는 말입니다. 실사구시는 실사(實事)에서 옳은 것을 찾자, 뭐가 옳고 그른지 양명학에서 시비지심(是非之心), 이것이 사실 양지거든요. 양지를 빠뜨린 겁니다. 그래서 제가 얼빠진 실학이라고 했었습니다.

격물치지(格物致知)를 통해서 지(知)에 대한 문제가 주자학에서 지(知)는 지각(知覺)의 지입니다. 양명학에서는 지가 양지(良知)의 지이다 이렇게 구분을 합니다. 그래서 격물했을 때 물은 주자학에서는 외물(外物)입니다. 양명학에서는 일 사(事)입니다. 주자학은 정태적으로 보고, 양명학은 동태적으로 봅니다. 양지를 주자학에서는 하나의 지각에 불과하다, 훌륭한 지각이라는 거죠. 지각은 작용이고, 본체는 천리입니다. 성(性)은 본성, 천리이며 본성의 작용이 지각, 지식인데 본성만이 천리가 되는 겁니다. ‘양지는 본성이 될 수가 없다.’고 봅니다. 양지(良知)가 천리(天理)라고 하는 것을 주장하는 것이 양명학입니다. 양지는 지각에 의해서 생긴 것이 아니다. 선천적인 겁니다. 현실적으로 어떻게 드러나느냐? 지각과 분리되지 않게 드러난다. 동체(同體)인 거죠. 지각에 의해서 막히지도 않고 드러난다는 겁니다. 지각이 용(用)인거죠, 체용(體用)은 함께 늘 드러나는 겁니다. 체용이라는 말이 역동적인 것 속에서 팽

이를 봤을 때, 돌아가는 것은 작용(作用)입니다. 작용 속에서도 변하지 않는 것이 체(體)입니다. 작용이 안 되면 팽이로서의역할을 못합니다. 변화하는 가운데 늘 자기중심을 잃지 않고 나가는 것이 체(體)라고 합니다. 소금이 제 맛을 잃으면 안되는 것처럼 말이지요. 그것이 현실적으로 작용을 해서 정화를 한다면 그것이 용(用)입니다. 체용(體用)은 하나입니다.

유한형 : 체용을 주자학, 불교에서는 나누는 것 같은데(요)

정인재 : 체용은 원래 나눌 수가 없는 겁니다. 작용하는 주체를 체(體)라고 부릅니다. 용은 그 주체가 실현되는 것, 그것이 용(用)입니다. 지금 정지하면 체로 돌아간다, 양명을 그렇게 해석하는 사람을 귀적파라고 부릅니다. 그러면 격물치지(格物致知)는 뭐냐 했을 때 주자학 체계를 일단 알아야 합니다.

(주자학 체계는) 본체, 심성, 공부론 이렇게 말할 수 있습니다. 본체론은 이기(理氣)에 관한 것 입니다. 심성(心性)은 본성과 심에 관한 겁니다. 공부(工夫)는 내외가 있는데 외적인 것의 공부법은 격물치지, 궁리(窮理)입니다. 내적인 것은 함양(涵養), 거경(居敬)입니다. 거경궁리가 대표적 공부방법입니다. 이기론, 심성, 공부론 이것들은 상당히 이론적 체계가 튼튼합니다. 굉장히 매력적입니다. 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)은 리(理)와 기(氣)에서 나오는 겁니다. 그러면 이 기질의 청탁(淸濁)이 있기 때문에 맑은 사람은 성인(聖人)입니다. 주자학이나 양명학이나 목적은 성인(聖人)이 되는 겁니다. 탁한 기질을 맑은 기질로 바꾸는 노력을 해야 성인이 됩니다. 어떻게 맑게 하느냐라는 공부론에서 거경과 궁리가 나타납니다. 공부해야 하는 이유는 뭐냐면 기질지성(氣質之性)을 맑게 해서 본연지성(本然之性)을 그대로 드러나게끔 하는 겁니다. 기질, 성질이라고 볼 수 있습니다. 상당히 조절하기가 어렵습니다. 화내는 것, 욕심내는 것 상당히 조절하기 어렵습니다.

미발(未發), 이발(已發)을 생각해보면 희노애락지미발위지중(喜怒哀樂之未發謂之中), 중(中)은 어디에도 치우치지 않고 꼭 알맞은 상태를 부릅니다. 외물과 접촉했을 때 딱 드러났을 때는 화(和)라고 부릅니다. 미발의 중(中)이 반드시 이발의 화(和)와 조화가 되느냐? 그것은 환경에 따라 많은 영향을 받습니다. 꼭 알맞게 드러나면 괜찮은데 과도하게 표현이 되면 안 되지요. 수양

이 된 사람은 아무리 술을 마셔도 잘 드러나지 않습니다. 그 때, 중절(中節)이라고 할 때 절(節)은 마디입니다. 그 마디는 때와 장소, 자리가 있는 겁니다. 그래서 중, 화라는 것이 미발, 이발했을 때 미발의 것이 그대로 이발이 된다는 것이 현성양지파입니다. 정제두 선생은 양쪽 다 공부하라는 겁니다.

주자학에서의 격물치지(格物致知)가 뭐냐 했을 때, 공부론의 외적인 것이 격물치지입니다. 리(理)는 태극(太極)입니다. 기(氣)는 음양(陰陽), 오행(五行)입니다. 만물이 그렇게 된 까닭, 이유. 이 세상 모든 만물은 반드시 이유가 있다는 겁니다. 그것이 리라고 보는 겁니다. 사람을 설명하기 위해서 나온 건데 사람이 마땅히 지켜야 할 규칙이 있겠죠. 소이연지고(所以然之故)와 소이당연지칙(所當然之則)을 이야기한 겁니다. 존재의 이유고, 서양에서는 존재의 이유를 따지는 것과 당연법칙을 따지는 학문을 구분했습니다. 주자학에서는 하나로 되어있습니다. 과학과 윤리, 종교 이런 것들이 분리되었습니다. '~여야 한다는 것', 우리나라 마음 속에는 존재와 당위가 같이 따라다닙니다. 그래서 노벨상이 없습니다. 있는 그대로를 봐야하는데 거기에 당위가 따라다니기 때문입니다. 소설가들이 일반사람들을 가르치려고 해요. 있는 사실 그대로 해놓으면 되거든요. 당위를 자꾸 말하기 때문입니다. 있는 그대로를 못 봐요.

있는 그대로 볼 수 있는 말을 value free, '가치중립적이다'라고 말합니다. 만약에 자기 이익에 관계가 들어가면 안 됩니다. 리(理)라고 하는 것이 좋은 점 나쁜 점이 다 있습니다. 서양이 과학이 발달된 이유도 나눠서 생각했기 때문입니다. 칸트가 세 가지 질문을 했는데 하나는 '나는 무엇을 알 수 있는가', '나는 무엇을 해야 하는가', '나는 무엇을 해도 좋은가'입니다. 그리고 끝에서는 '인간이란 무엇이나' 이렇게 질문을 했습니다. 첫 번째 질문에 관해 쓴 것이 순수이성비판입니다. 두 번째 질문에 관해 쓴 것이 실천이성비판이고 세 번째는 판단력비판입니다. 이 3대 비판서를 쓴 것도 '나는 무엇을 할 수 있는가'라는 질문에서 과학의 근거를 분명히 한 책입니다. 윤리문제도 이야기하고 미적인 문제를 쓴 겁니다. 과학과 윤리가 분명히 구분되는 것이 칸트의 입장입니다.

주자학에서는 소이연지고(所以然之故)와 소이당연지칙(所當然之則)을 같이

이야기한 겁니다. 그러면 음양오행의 구체적인 것이 ‘기(氣)이다’라고 얘기하는데 기는 형하(形下)입니다. 이기(理氣)론은 주자학에서는 형상형하(形上形下)로 나뉘어집니다. 정명도(程明道)와 정이천을 둘 다 정자(程子)라고 부르는데, 명도는 도(道)가 기(氣)고 기도 역시 도, 이렇게 주장했습니다. 이천은 도(道)는 형상이고 기는 형하이기 때문에 상하로 나누었습니다. 이천을 받아들인 것이 주자고, 명도를 받아들인 것이 양명입니다. 이기(理氣)가 상하(上下)로 나누어지는 것이 아니라 하나로 묶여져 있는 것이 양명학입니다. 사회적 의미로 보면 양반은 상(上)이고 상인은 하(下)입니다.

직업에도 귀천(貴賤)이 있습니다. 철학의 체계가 굉장히 무섭습니다. 우주본체가 형상형하(形上形下)로 나뉘어져 있습니다 인간도 그렇습니다. 인간의 성을 볼 때 ‘리(理)를 타고난 것이 본연지성(本然之性)이다, 기(氣)를 타고난 것이 기질지성(氣質之性)이다.’라고 말합니다. 흙탕물 속에는 진주가 있는지 모릅니다. 우리 마음속에 본연지성이 있는데 기질지성이 맑으면 본연지성이 그대로 잘 드러납니다. 기질지성이 바로 정감(情感), 욕심(慾心)입니다. 그러면 기질지성은 심을 이야기 했을 때 성과 정으로 나누어집니다. 성은 리고, 정은 기입니다. 심은 늘 본연지성을 잘 지키고 정감의 기질지성에 끌려다니지 않도록 하는 것이 마음입니다. 마음과 본연지성(本然之性)은 같지 않습니다. 심(心)은 정(情)을 따라갈 수도 있습니다. 믿을 수 없는 존재이지요.

기(氣)는 변화시키면 성인(聖人)이 될 수 있다. 왜냐 우리가 아무리 흙물이라도 가만히 놔두면 맑아집니다. 기질을 변화시킨다는 것은 흙물을 정화시키듯이 공부라고 하는 것은 기질을 변화시켜서 맑게 만드는 것이 공부론입니다. 기질을 어떻게 변화시키느냐 하는 것이 공부입니다. 외적, 내적인 공부 두 가지가 있습니다. 외적인 공부가 바로 격물치지고, 내적인 공부가 함양, 거경입니다. 이것이 즉물궁리(卽物窮理)입니다. 다가가서 물의 이치를 끝까지 캐낸다는 겁니다. 리(理)가 드러나게끔 하는 겁니다. 격물치지는 상당히 자연과 학자들이 사물의 이치를 연구하는 것과 같기 때문에, 서양에서는 사이언스가 과학이라고 하는데, 중국 사람들은 과학을 격치학(格致學)이라고 불렀습니다. 과학하고 비슷하다고 볼 수 있습니다. 주자학에서는 나무 한그루 모두가 리(理)가 내재돼있습니다. 자연과학으로 발전했다면(주자가 1200년대에 세상을 떠났으니까) 서양은 토마스 아퀴나스(중세) 시대입니다. 제도 관계 속에서 생

겨나는 리(理)가 구체화된 것이 예(禮)입니다. 주자학에서의 물(物)이라는 것은 예(禮)를 잘 찾아내는 것에 지나지 않았습니다. 예를 잘 지키는 것이 바로 소이연, 소당위입니다. 외적인 것에서 찾아낸 것이 예(禮)라고 한다면 내적으로는 함양(涵養)해야 합니다. 오이와 된장이 처음에는 따로 있지만 나중에는 삼투압작용으로 된장과 오이가 하나가 되는 것, 그것을 함양(涵養)이라고 말할 수 있습니다. 공부도 곁핥기식은 구이지학(口耳之學)인데 마음 속 깊이 하면 내가 가지고 있는 덕성(德性)을 길러낼 필요가 있습니다.

도덕적으로 늘 깨어있는 상태(敬)가 되어야 합니다. 그래서 인의예지인 천리(天理)를 지키고 거인욕(拒人慾) 인간의 욕심을 버리는 것 공부의 최고의 목표입니다. 천리를 잘 지키고 함양하고 늘 깨어있는 마음으로 해야 한다. 그래서 성성적적(惺惺寂寂), 불교에서 내가 늘 깨어 있는 상태를 말합니다. 마치 전방에 있는 보초병이 적이 어느 틈으로 들어올지 모릅니다. 늘 감시하는 태도, 늘 천리(天理)를 지키기 위해서는 깨어있는 상태를 거경(居敬)입니다. 거경을 하고 궁리(窮理)를 하는 겁니다. 양명학에서는 격물치지를 비판합니다. 내적인 공부에서는 경(敬)보다는 성(誠)이 더 중요하다고 합니다. 그래서 주자학에서는 반나절은 독서하고 반나절은 정좌한다는 말이 있는데 선비한테는 괜찮은 겁니다. 일상생활을 하는 보통사람한테는 힘들지요. 누구한테나 다 요구한다. 할 수 있을까요? 주자학을 비판하는 사람들은 어렵다고 생각하죠. 주자학적인 공부론을 알아야만 양명학의 공부론과 차이점을 알 수 있기 때문에 주자학에 대해서 상세하게 이야기했습니다. 격물치지라는 것이 쉬운 공부가 아닙니다.

인간만이 가지고 있는 것이 오륜입니다. 친의별서신(親義別序信)이 인의예지신이 되는 겁니다. 인간만이 내재되어 있다고 봅니다. 본연지성(本然之性)입니다. 서양은 그런 개념이 없습니다. 지도층에서는 지도자가 되려면 가(家)가 없습니다. 지도자, 수호자, 생산자로 나뉘었습니다. 지도자의 덕목은 지혜, 수호자의 덕목은 용기, 생산자의 덕목은 절제, 이것이 플라톤의 이상국가입니다. 불교, 도교, 서양에서는 가(家)가 없습니다. 유교는 그것을 비판합니다. 인의예지(仁義禮智)가 인간본성으로 봅니다. 맨 처음에 만든 사람은 맹자(孟子)입니다. 고자와의 비판 속에서 고자는 ‘자연 그대로다’라고 말했어요. 맹자는 그것이 아니고 인의(仁義)라는 것이 따로 있다. 자연 속에 플러스 알파

가 있다고 보는 것이지요. 인간과 동물의 차이점을 이야기하면서, 고자는 ‘태어난 그대로가 성(性)이다.’라고 말합니다. 맹자는 개나 소와는 다른 점이 있다고 했습니다. 본연지성(本然之性)이라고 하는 것이고 공통점은 기질지성(氣質之性)이라고 부릅니다. 서양에는 인의예지라고 하는 것이 없습니다. 이성(理性)만 있다고 하고 덕성(德性)은 없다고 합니다. 지금도 마찬가지입니다. 동양의 유교적 전통만 있는 나라가 인정합니다. 유교를 어떻게 세계화 시키느냐에서 지금도 중국사람들의 관점입니다. 주자학으로는 힘듭니다. 개인의 판단을 중요시하는 서양에서 인륜을 더해서 말하자는 것이 양명학입니다. 삼강은 떼어버리고 오류만 얘기하면 충분히 된다고 생각합니다.

유한형 : 유상(儒商)에 대해서 한 번 말씀하신 거 같은데요.

정인재 : 유상이라는 말은 1990년 이후에 쓰기 시작한 말입니다. 악덕기업도 있습니다만 유통시키고 편리하게 만든 이윤을 추구하면서 나쁜 짓을 하지 않는 사회 환원 하는 사람을 유상이라고 부릅니다. 중국에 학교를 짓고 의료사업을 하는 등 많은 좋은 사업을 했습니다.

유한형 : 서양에는 인의예지, 의식조차 없으니 유상이 있는 것이 궁금합니다.

정인재 : 유상(儒商)이라는 개념이 막스베버가 ‘프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신’을 이야기 했습니다. 프로테스탄트 윤리가 기독교윤리입니다. 사랑, 그래서 자본이란 고리대금입니다. 업자와 자본가와 어떤 차이가 있습니까? 고리대금업자는 돈에만 신경을 씁니다. 자본가는 투자를 한다는 겁니다. 그런데도 투자를 해서 돈을 들고 이윤이 생기면 다시 투자를 하는 것이 자본가인데 이 정신적 지주가 기독교 윤리입니다. 내가 하는 일은 하나님이 시켜서 하는 것이라고 생각하는 겁니다. 신성한 거라고 생각하는 겁니다. 근검절약을 해서 자본주의가 생겼다는 겁니다. 그런데 1993년에 중국 사람이 막스베버 이것을 번역을 해서 쓴 책이 중국 근세 종교 윤리와 상인정신입니다. 양명학자를 이야기 합니다. 중국에 신안상인인데 이 사람들은 돈을 많이 벌었습니다. 이 사람들은 유교적 정신을 가지고 돈을 벌었다는 겁니다. 특히 양명학의 정신에서 왕양명이 상인의 묘지명을 쓰면서 이업동도(異業同道)라는 말을 썼지요. 그러면서 한 얘기가 상인이 유학자의 길을 걸어왔다는 겁니다.

다. 현대화 시킨 것이 유상입니다. 그래서 1993년에 제가 이 책을 번역했는데 일본은 베스트셀러가 되었습니다. 그래서 우리나라도 많이 팔릴 거라 생각했는데 안 팔렸습니다. 이 책이 나왔을 때 운동권이 강하게 나왔을 때 칼 맑스의 주의가 쏠기 때문에 막스베버의 책이 나오니깐 잘 팔릴 수가 없었습니다.

정원철 : 중국에서도 유학사상들이 일반인들에게 많이 인식이 되었나요?

정인재 : 모택동시절에 비림비공(批林批孔)이라는 운동이 있었습니다. 림표가 이인자거든요. 림표와 공자사상을 모두 비판했습니다. 모택동이 반봉건, 반제국을 주장했습니다. 가장 큰 걸림돌이 유교였죠. 림표가 유교를 내세운 경향이 있었기 때문에 모택동 시절에는 유교를 할 수가 없었죠. 끝나고 문화대혁명 시절에는 평유란이 비판을 받고 있었고, 등소평이 등장하고 실용주의 노선(黑苗白描)이 등장했습니다. 1970년대 이후죠. 그 때부터 개혁, 개방을 하는데 자본주의를 받아들이고 1980년도 중반에 인민일보, 동아일보 주최로 유교에 대해서 국회에서 회의를 했습니다. 상당히 꺼려했었습니다. 각 지역에서 중국 사람들은 1984년도에 기업인들과 학술대회를 같이 했습니다. 그래서 요즘은 유학에 대해서 부흥을 일으키고 해외에다가 공자학원을 세웁니다. 중국어와 유교를 가르칩니다. 유교를 앞으로 많이 내세울 겁니다.

정원철 : 시진핑이 종교적 신념을 가지지 말라고 하는 말을 들었습니다. 거기에는 유교가 빠지는 거죠?

정인재 : 그렇죠. 법륜공(法輪功), 기공을 하면서 사상을 키우는 건데 종교적 조직도 엄청 키웁니다. 도교는 늘 불안할 때 반란을 일으킵니다. 무서운 집단입니다. 중국이 현대화 되는 과정에서 최원배라는 북경대 총장이 있었습니다. 앞으로 중국은 종교보다는 미학이다. 서양, 중국은 미학이 발달되었습니다. 우리나라는 미학이 굉장히 약합니다. 우리나라는 도덕지향적이 강합니다.

이병권 : 양명학과 주자학의 차이점은 분명히 드러나는 것은 읽혀지고 있는데, 주자학이 우리나라에 들어와서 노론 안에서 호락논쟁(湖洛論爭)이 있었는데 좀 더 구체적으로 알고 싶습니다.

정인재 : 동론(同論)과 이론(異論)이 있는데 청나라가 들어오는데 우리와 인성이 같으나 라고 봤을 때 이론은 다르다고 봤습니다. 양명학으로 갈수 있는 요소는 있지만 양명학이라고 볼 수 없습니다.

정원철 : 인물성(人物性) 동론(同論)을 주장한 사람은 주자학을 정확히 이해하지 못해서 나온 겁니까?

정인재 : 아닙니다.

이병권 : 정치적 문제가 강해서 그런 주장이 나왔다고 보는 건가요?

정인재 : 그렇죠. 어려운 문제입니다.

전남훈 : 주자학에서는 경(敬), 양명학에서는 성(誠)을 강하다고 말했는데 좀더 구체적으로 말해주세요. 일관일성(一貫日誠)이라는 말이 있는데 연관성이 있나 궁금해서요.

정인재 : 거경(居敬)과 성(性)을 봤을 때, 거경에서 심(心)은 늘 본성(本城), 리(理)를 놓쳐서는 안돼요. 심(心)에는 자기 스스로 판단할 수 있는 자율성이 없습니다. 심의 역할이 양명학에서는 심이 바로 리다(心卽理). 리는 자기 원리에 의해서 스스로 판단, 주재할 수 있는 것인데 심이 발동돼서 나온 것이 의(意)입니다. 심이 본체고, 의가 반드시 성이 될 수 없습니다. 의가 나쁜 의도가 될 수 있으니까 성(誠)이라는 것은 의(意)가 참되게 하는 겁니다. 예를 들어 여러분들에게는 이 책은 의미가 있습니다만 순한글로 돼있기 때문에 외국인들에게는 의미가 없습니다. 그래서 독서가 일물(一物)입니다. 가치가 없다는 게 아니라 모든 물은 나와 의미 연관성이 있다는 말입니다. 이 세상의 모든 것이 나와 어떤 연관성을 갖느냐 그것이 물(物)의 의미입니다. 그래서 왕양명의 격(格)은 바로잡는다(正)입니다. 양지(良知)를 드러내는 것 그것이 치지(致知)입니다. 격물, 치지가 거의 비슷한 의미입니다. 치지는 치양지의 줄임말입니다. 그래서 양명학은 치양지 이것만 하면 됩니다. 주자학에서는 거경궁리 격물치지를 모두 해야지요.

정원철 : 격물치지를 이야기 할 때 양명학에서 격물치지는 양지가 드러나게

꿈 하는건데 사람이 모두 그렇게 되지 않지 않습니까?

정인재 : 주자학에 격물치지(格物致知)는 뭘 알아야 하지 않느냐 하는 겁니다. 현대 신유학자는 아는 것이 과학의 문제입니다. 양명학에서는 아는 것과 행하는 것을 붙여버려서 어렵습니다. 현대 신유학자들은 과학의 요소를 양명학에 들어가야 할 텐데, 그래서 양지와 지식이 분리되지 않는 것이 양지감합론입니다.

정원철 : 책을 많이 읽어라 했을 때 주자학적인 격물치지인데, 양명학적으로 생각하면 그렇게 필요가 없거든요. 현대 신유학으로까지 해서 분석하는 것이 필요하지 않을 까 싶습니다.

정인재 : 독서하는 이유는 깨닫기 위해서 하는 겁니다. 독서만을 위한 독서는 문제가 있습니다. 그러나 죽은 독서를 하지 말고 마음에 깨달음이 있어야 하는 겁니다. (양명학이) 독서를 완전히 부정한 것이 아닙니다.

## 제5강. 2016년 5월 18일

정인재 : 136페이지에 양명학이라고 써야 할 것을 주자학이라고 쓴 게 있습니다. 수정바랍니다.

유한형 : 격물(格物)에서 격(格)이 주자는 물에 이르는 것(至), 닿는 것 양명은 물을 바로잡는다(正)는 거죠?

정인재 : 네, 그렇습니다. 물(物)도 왕양명은 사(事)라고 했습니다. 역동적인 것이지요. 바로잡는다는 것은 맹자의 영향을 많이 받았습니다. 왕양명의 이름은 수인(守仁)입니다. 왕양명이 태어난 곳이 서운루(瑞雲樓)입니다. 왕양명이 5살 때까지 말을 못했습니다. 지나가던 스님이 그를 보고 ‘도파(道破)했구나’라고 했습니다.

유한형 : 그런데 말을 못하는 것을 가지고 왜 도파했다고 했을까요?

정인재 : 천기(天氣)가 누설이 된 게 아닐까 싶은데요. 그래서 이름을 운에서 수인으로 바꿨어요. 그리고 12살 때 선생이 있었는데 앞으로 뭐가 될 거냐고 물어봤더니, 다들 고관대작(高官大爵)이라고 말할 줄 알았는데 수인은 성인(聖人)이 되겠다고 했어요. 젊었을 때는 어느 장군을 좋아해서 병정놀이를 굉장히 좋아했답니다. 지방에 여러 도적들을 격파하는데 많은 공을 세웁니다. 작전을 잘 썼습니다. 행복한 사람은 절대 죽이지 않았습니니다. 그리고 신호라고 하는 왕이 있었어요. 중국에는 천자(天子), 제후(諸侯)가 있습니다. 명나라가 주원장이 통치를 하면서 나라에 자기의 아들을 봉해줬습니다. 남경 근처에 신호가 반란을 일으켰어요. 왕양명이 반란을 진압했습니다. 그런데 오히려 공을 이루고도 왕양명이 수난을 당했다고 합니다.

왕양명은 몇 번이나 죽을 고비를 넘기면서 경험한 철학이 바로 양지(良知)입니다. 양지를 어려울 때마다 판단으로 이용했습니다. 왕양명은 양지를 훌륭한 스승이라고 했습니다. 왕양명의 생 자체가 매우 역동적인 드라마였습니

다. 18살 때, 주자학자인 누량(婁諒)을 만났는데, 격물치지(格物致知)를 하면 성인(聖人)이 될 수 있다는 들었어요. 그 전에 혼인을 했는데 양명이 혼삿날에 왕양명이 나타나지 않았어요. 양명은 몸이 안 좋아서 그랬는지 양생(養生)에 관심이 많았습니다. 도사가 거처하는 철주궁(鐵柱宮)에서 도사와 하루 종일 양생에 관해서 토론을 했습니다. 왕양명의 성격을 혹자는 광자적인 성격이라고 합니다. 어느 한 일에 몰두하면 다른 것을 다 잊어버립니다.

양명 아버지의 관사(官舍)에 대나무가 뻗어 있었습니다. 주자가 말하기를 물물마다 태극, 리를 가지고 있으니 대나무를 열심히 격(格)하면 성인의 경지에 들어갈 수 있겠구나(格竹故事)라고 생각했습니다. ‘활연관통(豁然貫通)’이라는 말이 있습니다. 모든 사물에 관통하면 성인이 될 수 있다는 얘기입니다. 같이 있는 친구, 전(錢)이라는 사람은 나가 떨어졌습니다. 일주일 동안 내내 해도, 몸만 아프고 실패했습니다. ‘나는 성인이 될 자격이 없나보다’라고 포기했습니다. 그리고 곧 노장사상에 빠졌습니다. 불교에도 심취했습니다. 유교와 거리를 두고, 주자학보다 불교, 노장에 이야기를 많이 했습니다. 본래 면목(本來面目)은 불교용어입니다. 양명은 그런 말을 그대로 씁니다.

왕양명은 성인이 되겠다는 생각을 접고, 그 쪽 공부를 많이 하고, 과거를 봐서 합격을 하게 됩니다. 35세가 돼서 대간이 되었습니다. 임금이 잘못을 하면 고발하는 자리를 대간(臺諫)이라고 합니다. 환관들이 문서수발을 하면서 실권을 다 잡고 있었습니다. 명나라 때는 주원장은 원래 출신이 승려(僧侶)였기 때문에 지식인들을 가장 두려워했어요. 재상은 지식인의 최고 제도였는데 그것을 없앴습니다. 이호예병형공(吏戶禮兵刑工)만 남겨두고 지금의 국무총리직을 없앴습니다. 그리고 환관을 뒀습니다. 환관이 잘못을 하니까 대간이 상서를 올렸는데, 환관이 가장 먼저 봤겠죠. 그래서 40대를 맞았습니다. 겨우겨우 살아서 37살 때 유배를 당했습니다. 그곳이 바로 귀주성에 있는 용장(龍場)입니다. 그리고 자객을 보내서 왕양명을 죽이려고 했습니다. 우여곡절이 있었는데 주변 스님들이 보니까 호랑이한테도 안물리고 멀쩡했습니다. 그런 과정을 거쳐 용장에 도착했는데 왕양명은 거기서 석관(石棺)을 짜 놓고, 생활했습니다. 주자의 격물치지가 밖에서 천리를 구하는 것은 잘못됐다고 생각했습니다. 내 마음이 바로 천리(天理)라고 깨닫게 됩니다. 왕양명의 철학이 시작되는 겁니다.

유한형 : 용장에서 어떤 충격을 받은 건가요?

정인재 : 그냥 깨달은 겁니다. 어느 순간. 37살이라는 나이가 굉장히 중요한 시기인 것 같습니다. 왕양명의 핵심, 심즉리(心卽理)입니다. 그 다음에 지행합일(知行合一)을 강조했습니다. 이런 과정 속에서 유배에서 풀리고, 변방 오랑캐를 물리치는데 큰 역할을 합니다. 57세에 반란을 진압하고 생을 마감했습니다. 왕양명의 철학은 그저 학자의 학문이 아니라 역동적인 삶의 현장 속에서 깨달은 것이라고 볼 수 있습니다. ‘철학자 왕양명’이라는 중국에서 만든 방송 프로그램이 있는데 한국에서도 방영이 됩니다. 언제 한 번 문화원에서 보는 건 어떨까 싶습니다. 중국에서는 왕양명에 관한 책들이 많이 나옵니다. 모택동 시절에는 왕양명이 인민을 죽인 나쁜 이미지로 그렸습니다. 유물론자가 아니니까. 요즘은 그것이 아니고 백성을 괴롭히는 도적 떼를 소탕하고 사회를 안정시키는 인물로 부각됩니다. 어렸을 때 어머니가 일찍 돌아가서 계모에 의해 자랐습니다. 왕양명 정난론이라는 책에 기록이 있습니다.

송병호 : 필유사언(必有事焉). 그리고 반드시 무엇을 해야 한다는 말을 하지 말아야 된다는 건데(毋必), 의로운 것도 하지 말라는 겁니까?

정인재 : 필연성(必然性). 자연과학조차도 필연성을 말하지 않습니다. 높은 개연성이 있는 것이지요. 인간사도 마찬가지입니다. 반드시 뭘 해야 한다는 것이 아닙니다. 될 수 있는 대로 하라는 겁니다. 미생이라는 고사(尾生之信-용통성없이 약속만을 굳게 지키는 이야기)도 있지 않습니까?

유한형 : 미발(未發), 이발(已發)이라는 개념이요. 미발이 이발 가운데 있다는 게 참 이해가 안가는데요. 이발이 미발 가운데 있다는 것은 이해가 가는데.

정인재 : 만약에 이발(已發) 속에 미발(未發)이 없다면 중(中)이 없다는 거 아니에요. 중(中)과 화(和)가 있을 때, 화(和)가 되려면 중절(中節)이 돼야 되겠죠? 중화는 작용이 누가 합니까? 중절할 때 딱 알맞게 하는 이발이 아니라 중(中)이 있기 때문에 하는 거지요. 미발(未發)이 항상 작용을 합니다. 정태적으로 선후를 나눌 수가 없는거예요. 주자학에서는 정태적이기 때문에 미발, 이발을 나눠서 공부해요. 양명학은 역동성을 가지고 있기 때문에 구분이

안됩니다. 미발 상태에서 이발이 있지요. 이발 상태에도 미발이 있습니다. 팽이 속에 중심이 있습니다. 그것이 도(道), 미발(未發)입니다. 그런 의미에서 체용(體用)일원입니다. 그래서 미발, 이발 공부론을 놓고 양명후학에서 갈라 집니다. 양지귀적과는(미발 속에 이발이 있다는 것은 인정)근원에서부터 공부하는 것, 양지현성과는 흘러나오는 곳이나 흘러들어간 곳이나 양지는 늘 있다는 것입니다. 정통과는 흠탕물 속에도 맑은 물(양지)이 있다, 흠탕물을 가라앉혀서 양지를 드러내야 한다는 겁니다.

유한형 : 흠탕물을 가라앉혀서 맑은 물을 찾는 것이 정통과군요.

정인재 : 심체(心體)와 의(意). 의는 심(心)이 발동해서 나오는 것이 의(意)입니다. 의가 선할 수도 악할 수도 있습니다. 선악이 있는 것이 의입니다. 양명의 철학에서 성의(誠意)를 중시합니다. 의(意)가 자유의지니까 나쁜 데로 흐를 수 있잖아요. 내 뜻이 진실되게 드러나야 되잖아요. 주자학에서는 거경(居敬)이 공부고 양명은 성의(誠意)입니다. 거경(居敬)은 천리라는 외적인 대상이 있으니 대상을 놓치면 안됩니다. 그것이 거경궁리입니다. 궁리(窮理)는 외물의 리를 끝까지 파악해서 알아내는 것입니다. 궁(窮)이라는 말은 동굴에 활을 가지고 자기가 들어가는 의미입니다. 끝까지 가야 호랑이를 잡는다는 거죠. 끝까지 캐물어가는 거예요. 왕양명에서는 내 마음이 천리(天理)니까 이치가 드러나도록 잘 하는 겁니다. 심체(心體)는 선(善)하지만, 마음의 작용이 의(意)인데 유선유악(有善有惡)하니까 선(善)하게 하려면 성의(誠意)공부를 해야 합니다. 주체적이라고 할 수 있습니다. 주자학은 객체를 늘 염두에 두는 것입니다.

유한형 :中庸(中庸)에 있는 사상을 거의 그대로 본받고, 따르는 것이 아닌가 싶습니다.

정인재 : 주자는 항상 이분화시킵니다. 그것을 통일 시킨 것이 양명입니다. 중과 화를 한 데 합쳐서 중화론을 말합니다. 이발 미발도 합쳐서 말합니다. 그래서 치중화(致中和)나 치양지(致良知)나 같은 말입니다.

전남훈 : 412페이지에 용장의 깨달음이 있었다고 하셨는데 37세라고 했습니

다. 왕수인 이후에 대성을 이루신 분이 하곡 정제두 선생이라고 하셨는데 정제두 선생이 신해년 6월에 동호의 깨달음이 나오죠. 여기서 동호는 동해바다를 말하는 건지 서해를 말하는 건지 궁금합니다.

정원철 : 동호는 압구정 지역인데, 서호를 서교동이라고 했고, 중국을 기준으로 한강 기점을 해서 압구정이지 않을까 싶습니다.

전남훈 : 23세인지 83세 인지 잘 모른다고 하셨습니다만, 하곡 선생이 집안 식구들이 다 죽으면서 벼슬도 안하고 할아버지가 공부만 해라라는 추리로 봤을 때 이 때 이미 양명학적 지식을 실천하는 게 아닐까 싶습니다. 행장을 보면 20세 때 강릉을 가서 산천을 돌아다니는 기록을 봤을 때, 23세에 깨달음을 얻은 게 맞지 않을까 싶습니다. 존언은 60세 이전에 쓴 글이지요. 그래서 20대가 맞지 않나 싶습니다. 시흥에서 실심실학(實心實學)을 뿌리내렸기 때문에 강화보다는 시흥이 모든 면에서 하곡학의 요람이라고 생각합니다.

정인재 : 양명후학까지 다 알아야 사실 말할 수 있는 거거든요. 양명학을 배우는 동시에 깨달았을까 싶기도 하거든요. 양명학을 아직까지 많이 배우지 않은 상태에서 40세에 자기 동기와 양명학의 확신을 가졌거든요. 추곡에 계실 때 민이승과 논쟁을 했으니까 그 전에도 양명을 했다고 볼 수 있어요. 사실 논란의 문제가 있습니다. 다시 23세로 생각해 볼 계기가 되었습니다.

정원철 : 『학변』과 『존언』이라는 말 자체가 어떤 의미입니까?

정인재 : 『존언』은 자기 말을 남긴다 순수한 의미입니다. 깊이 생각은 못 해봤습니다. 『학변』이라는 것은 자신이 지향하는 학문을 분명히 밝힌다는 의미입니다. 왜 그런 용어를 썼는지 잘은 모르겠습니다.

정원철 : 412페이지를 보면요. 중극론(中極論)을 제시하면서 이 부분이 한국 양명학으로 해석할 수 있겠는데요. 근심이 있을 수 있다는 것은 치양지에 대한 대책부분이 이미 세워져 있는 건데, 생리(生理), 인리(仁理), 천리(天理) 함께 수행해서 실천하는 중극론이 등장하였다. 결국은 제가 생각했을 때는 3개 모두 천리라고 생각하는데 구분을 해놓고 중극론을 제시했다는 것이 결

국은 치양지를 이해했다는 선으로 이해했거든요. 억지로 떼어냈지만 실상은 구분이 없지 않나 싶거든요.

정인재 : 사실 자세하게 쓰지 못했습니다. 하곡학보다 양명학을 하는 것이 목표이지요. 물리(物理)는 주자학적인 것을 말하고, 생리(生理), 진리(眞理)는 하곡이 말한 거거든요. 물리는 영통(靈通)이 안된다는 겁니다. 조통(條通)만 있을 뿐입니다. 생리(生理)는 영통을 한다고 말합니다. 영(靈)이라는 말이 중요합니다. 영(靈)이 있어야 생명이 통할 수 있는 겁니다. 신유학이 오면 인(仁)은 생명의 씨앗을 말합니다. 도인(桃仁), 행인(杏仁)이라고 쓴 게 있습니다. 도인은 복숭아 씨앗이거든요. 행인은 은행 알맹이. 불인병(不仁病)이라는 것은 수족이 안 통하는 것을 말합니다. 반신불수(半身不隨). 생명의 기운이 안 통하는 겁니다. 생리(生理)라는 것은 모든 삶의 결. 리(理)의 부수는 구슬 옥(玉)입니다. 옥을 잘 다스리는 것. 결대로 잘 다듬어야 한다는 겁니다. 이게 리(理)라는 겁니다. 문(文)이라는 것은 무늬입니다.

추상화돼서 도가적으로 됐을 때 현리(玄理)라고 부릅니다. 현리는 노자의 현지우현(玄之又玄)이 나옵니다. 우주의 가장 끝은 검다는 겁니다. 물도 얕으면 하얗지만, 더 깊은 물은 캄캄해서 보이지 않습니다. 이 세상의 모든 현상의 배후는 현에서 나온다는 겁니다. 유와 무를 다 아우르는 겁니다. 도가의 리를 현리(玄理)라고 부릅니다. 그래서 위진시대에 학문을 현학(玄學)이라고 합니다. 신도가는 노장을 새롭게 해석하는 사람입니다. 불교에 이론이 들어왔을 때 공(空)사상을 이야기 합니다. 공리(空理)라고 부릅니다. 물리(物理)에서 현리(玄理), 현리에서 공리(空理), 그리고 현리, 공리를 비판해서 나온 것이 성즉리의 성리(性理)입니다. 왕양명은 성리가 아니라 심리(心理)라고 할 수 있습니다. 청대에는 사리(事理)가 있습니다. 현대는 물리(物理)가 있습니다. 주자학의 성리는 즉물(卽物), 궁리(窮理)했을 때 이 때 리는 물리(物理)에 지나지 않습니다. 양명학의 리(理)야말로 생명의 리(生理)다. 그리고 그것이 인의 리이기 때문에 인리(仁理)라고 부르기도 합니다. 이렇게 해석한 것이 정하곡입니다. 양명학에서 미처 얘기하지 못한 것을 말한 겁니다. 영통(靈通)이라는 말도 사실 주자, 양명학에는 없습니다. 정제두가 유일합니다.

전남훈 : 하곡선생이 언어가 끊겼다고 하셨는데 학문에서 말문이 막혔다는

건지 잘 모르겠어요.

정인재 : 언어도단(言語道斷)이라는 말이 있지 않습니까? 경지에 도달해서가 아닐까 싶습니다. 존언, 학변이 40대 즈음 추곡에서 나온 것이 아닐까 싶습니다. 언어를 표현하는 순간 개념화돼서 매여 버리거든요. 서양에서도 니체가 신은 죽었다는 표현도 틀 속에 있는 신을 죽여 버린 거지요. 선종은 언어 속의 가지고 있는 한계성을 불립문자(不立文字)라고 말한겁니다. 왕양명의 철학은 선종의 정신을 이은 건 아닐까 싶습니다.

정원철 : 사상이나 철학이 있으면 그 사상이나 철학으로 세상을 나름대로 다 설명할 수 있어야 하지 않습니까? 양명학의 사상은 굉장히 좋게 생각하는데 객관(客觀)세계에 대해 언급이 없다는 것이 치명적이라고 생각하거든요.

정인재 : 철학은 오류(誤謬)의 역사라고 합니다. 비판을 계속하니깐요. 양명학도 일종의 주자학의 오류를 비판하며 나온 거거든요. 기학자들은 또 양명학을 비판합니다. 모택동 시절, 리학과 심학을 ‘리학은 객관유심주의, 심학은 주관유심주의, 기학은 유물론’으로 나눴는데 요즘은 그런 말을 안씁니다. 현대 철학에 맞게 나온 것이 신심학입니다. 비판했던 것을 다시 되살려서 양명학의 정신을 살리는 겁니다. 서양철학도 전부 수용합니다. 그래서 우리나라도 하곡에 대한 연구가 많지 않습니다. 양명학의 전개를 써야 합니다. 그리고 양명학의 논변도 써야 합니다.

유한형 : 작년에 인천에서 강의 한 번 하셨을 때 양명학회장님인가 그 분이 양명학은 다 파헤쳤기 때문에 더 이상 발굴할 게 없다고 하거든요. 양명학에 대한 문헌, 자료들이 많지가 않아서 다 독파해서 끝났나 보다 했어요.

정인재 : 아니에요. 자료는 무궁무진합니다. 하곡학은 강화에서 이견창, 이견방 등 후학들이 있는데 그 외 많은 문집들이 있는데 문중에서 안보여줍니다.

정원철 : 공부방법에서요. 격물치지(格物致知)관련이요. 양명학에서 치양지(致良知)는 지행합일인데 지행은 하나이고, 옳다고 생각하는 것은 바로 행동하는 길로 판단했구요. 결국은 자기 마음인데요. 저는 주자학적인 즉물(卽

物), 궁리(窮理)에서 사실 양명학적인 방법을 거친다고 생각합니다. 사물의 이치를 깨닫기 보다는 자기마음으로 깨닫는 과정을 거쳐서 사물의 이치를 깨닫는 것이기에, 그렇다면 결국 양지의 작동이 아닌가 생각합니다.

정인재 : 파산중적이 파심중적난(破山中敵易破心中敵難)이런 말이 있습니다. 산속에 있는 적은 물리치기 쉽고, 마음속에 도적은 어렵다는 거지요. 마음속의 도적은 사리사욕을 말합니다. 즉물궁리라는 것이 주자학의 대표적인 공부 방법입니다. 외물에다가 가서 이치를 캐물어서 지식을 밝히는 겁니다. 양명학의 치지는 치양지의 뜻입니다. 양지를 실현하는 겁니다. 사사물물 속에서 실현하는 겁니다. 왕양명은 물(物)이 아니라 사(事)라고 했습니다. 움직이는 사가 더 중요합니다. 지와 행을 나눌 수가 없는데 원래는 하나이기 때문입니다. 양지를 위한 행위는 지행합일이라고 합니다. 사상마련(事上磨鍊)이 중요합니다. 일을 하는데 있어서 양지가 드러나게끔 하는 겁니다. 심중적(心中敵) 때문에 올바른 판단을 못하는 경우가 있습니다. 양지로 판단했을 때 누구나 다 성공할 수 있는 것이 사상마련입니다. 치양지의 극치라고 할 수 있습니다.

왕용계 깨달음에는 3가지가 있다고 했습니다. 해오(解悟), 정오(澄悟), 철오(徹悟)라고 했습니다. 해오는 지식, 문자로 깨닫는 겁니다. 정오는 마음에서 조용하게 깨닫는 것입니다. 철오는 사상에서 양지를 드러내서 깨닫는 것입니다. 사상마련(事上磨鍊)은 철오(徹悟)에 해당됩니다. 기독교의 입장에서 생각하면 주기도문에 '시험에 들게 하지 마옵시고'라는 말이 있습니다. 유혹에 빠지지 않게 해달라는 거죠. 양명학은 내가 스스로 빠지지 않게 하는 것이 사상마련입니다. 하곡의 정신이 실심(實心)실학(實學)입니다. 왕양명의 철학은 양지(良知)실학(實學)입니다. 왕양명도 실학이라는 말을 썼습니다. 왕용계문집에도 실학이라는 말이 계속 나옵니다. 실학은 정신적인 것이 있어야 합니다.

정원철 : 저는 추곡서원에서 하곡학을 했으면 좋겠습니다. 백과사전에 추곡이라는 말(號)이 등재되었으면 하는 바람입니다. 하곡(霞谷)이 대세인건 어쩔 수 없는데 시흥에는 추곡(楸谷)이라는 마을이 있으니 시흥에서도 하곡이라고 말을 하는 건 어색하더라구요. (호가 백과사전에) 등재가 되고 강화와 협력을 할 때에는 하곡학으로 하는 것이 맞지 않을까 싶습니다.

정인재 : 사실 강화양명학이라고 하는 것은 안동주자학이라고 하는 것과 똑 같습니다. 지명을 넣어서는 안 된다고 봅니다. 강화에서는 경학(經學)을 주로 했습니다. 경학을 하면서 양명학이 들어있기는 하지만 철학적인 논변(論辯)은 추곡에서 많이 했습니다. 하곡학은 강화에만 있는 것이 아니라 안성에도 있습니다. 주자학을 했는데 하곡을 이어받았습니다. 현대적으로 해석하는 것이 가장 중요합니다.

정원철 : 양지와 실심의 차이를 저는 똑같다고 생각하는데 뭐가 다른지?

정인재 : 박필일이라는 제자가 두 번째 상소문에 정제두를 실심실학의 유종(儒宗)이라고 했습니다. 실심실학이라는 말은 실심(實心)으로 실학(實學)을 하는 거거든요. 실심이라는 것은 거짓 없는 마음입니다. 성심(誠心)이라고 얘기한다면 양지(良知)가 무자기(毋自欺)라고 했을 때 성(誠)은 진실해서 헛됨이 없다는 의미입니다. 무자기가 양지(良知)라고 한다면 양지의 다른 말이 성(誠)입니다. 실심(實心)은 양지를 포함하고 있는 마음입니다.

정원철 : 실심실학이라는 말을 어느 한 후학이 말했다고 해서 쓰는 것은 선부르다고 생각하구요. 중국은 (조선처럼)양명학을 배척하지 않고 계승되었기 때문에 해석한 것이 아닐까 싶습니다.

정인재 : 중국에서 실학(實學)이라는 말을 쓰기 시작한 것은 올림픽 이후입니다. 한국은 1930년대에 쓰기 시작했습니다. 거슬러 올라가보니 정제두가 발견된 겁니다. 청대의 고증학을 박학(博學)이라고 봤습니다. 실학을 쓰지 않고. 양계초(량치차오, 1873~1929)가 청대실학을 쓰면서 ‘근 300년 학술사’라고 썼습니다. 우리나라에서는 실학을 말할 때 주자학과는 다른 것으로 판단했습니다.

유한형 : 실학(實學)이라는 학문 자체가 사실상 제대로 성립된 것도 없는데 학자들이 부풀려서 실학이라고 하는 거 아닙니까?

정인재 : 네 맞습니다. 제가 예전에 남양주 실학박물관에서 우리나라 실학을 열빠진 실학이라고 했었습니다. 그래서 하곡의 실심실학을 다시 조명하자고

한 겁니다. 생리(生理), 인리(人理) 똑같은 의미라고 볼 수 있습니다. 인이 의보다 더 중요하다고 했습니다. 양지체용도(良知體用圖)도 그런 이유가 그렇습니다.

## 제6강. 2016년 5월 25일

정원철 : 인식론과 현상학에 대해 말씀해주세요, 현상학은 양명학과 깊이 연관되어 있어 궁금합니다.

전남훈 : 중국(中極)론에 대해서 말씀해 주세요,

이병권 : 양명학에서 양지(良知)의 종교적 특성에 주목해야 되는 이유

정원철 : 왕양명과 정제두 선생의 차이가 생리(生理)라는 부분을 이야기해주셨습니다. 제가 정인보 선생의 양명학 연론(演論)을 펴 봤는데요. 정인보 선생은 감통(感通)이라는 용어를 쓰시고 생리(生理)라는 말은 안보이더라고요 양명학의 원래적인 것을 그대로 받아들였지만, 정제두 선생하고는 그 부분에서는 어떤 면이 다른 것인지 궁금합니다.

정인재 : 인식론, 현상학 질문하셨는데, 서양철학개론에서 철학을 얘기할 때 형이상학, 인식론, 가치론에서 윤리학, 미학 이렇게 크게 나눕니다. 철학의 범위 내에 들어오는 것들이에요. 형이상(形而上)학은 우주만물이 있을 때 가장 근원적인 실체가 무엇이나 그런 것이 형이상학입니다. 그래서 서양의 철학에서 가장 궁극적이고 근원적인 실체가 무엇이나 그랬을 때 마음이나 물(物)이나 할 때 유심론(唯心論) 유물론(唯物論) 이렇게 크게 대변할 수 있습니다. 정신적인 것이냐 물질적인 것이냐 그게 가장 궁극적인 실체냐, 이세상의 모든 것을 근원적으로 돌아가는 것 그래서 우리가 유물론 유심론 크게 얘기하기도 합니다. 이런 점에서 ‘동양(東洋)은 무엇이나 할 때 동양은 궁극적인 실체는 도(道)다’ 이렇게 얘기하고 궁극적인 실체는 태극(太極)이다. 가장 궁극적인 거, 신(神)은 종교적인 영역으로 보니까 철학의 영역에는 들어오지 않습니다. 궁극적인 실체가 하나님이나 모든 것을 한다는 것은 종교적인 차원에서 얘기하는 거고, 이게 마음이나 물질이나 하는 점에서 유물론 유심론 이런 게 나오고 동양에서는 형이상학적인 것이 태극(太極)이다. 그래서 주희는 무극(無極)이 태극(太極), 이 태극은 가장 끝입니다. 태극이 가장 끝

인데 태극만 얘기 하고 무극(無極)을 얘기하지 않으면 하나의 물건처럼 생각 할까봐 무극(無極)을 얘기했다. 무극만 얘기하고 태극을 얘기하지 않으면 아무 근거가 없는데 모든 것이 나왔다고 얘기하기 때문에 그래서 예를 들면 도가(道家)에 천하만물생어유(天下萬物生於有), 무에서 뭔가 나왔다면 무극(無極)이 뭐냐 할 때, 마치 도가의 무극만 얘기하고 태극을 얘기하면 도가에서처럼 무극에서 모든 게 다 나왔다 그런 얘기 밖에 안 되니까 여기서 태극(太極)이라고 하는 것은 끝이 없는 그것을 태극이라 한다. 그래가지고 양쪽을 다 얘기 했는데 이런 영역이 형이상학적인 영역에 들어갑니다.

중극(中極)론도 마찬가지로 집니다. 궁극적인 것이 중(中)이라고 할 때 대들보처럼 육상산은 태극만 인정했지 무극은 인정하지 않았습니다. 집의 마루가 되는 것을 중극(中極)이라고 본 것입니다. 이런 의미에서 무극을 얘기하지 않는 것이 육상산이고 그런 전통이 조금 남아있는 게 양명적인 해석이고 그것이 하곡에 와서 중극(中極)론으로 전개가 된 것이라고 할 수 있습니다. 하곡은 또 의학적인 면도 있기 때문에 굉장히 어려운 측면이 있는 건데 여기서 화기(和氣) 이것을 얘기하고 조화롭게 조절하는 능력 그걸 중극(中極)이라고 한 거 같습니다. 중극(中極)은 무극(無極)이 태극(太極)이라는 것이 아니라 극단적인 것을 조절하는 면을 얘기한 게 아닌가 하는 생각이 듭니다.

그러면 인식론(認識論)은 무엇이나 하면, 우리가 안다고 하는 건 무엇이나 하면 인식이 되어야 아는 겁니다. 한자에서 식(識)자는 개별적인 것을 구별해서 아는 것을 식이라고 하고 인(認)이라고 하는 것은 전체적인 것을 포괄해서 아는 것 그래서 전체적인 거나 개별적인 것 전체적인 것을 아는 것이 문제인데, 한자의 의미는 그렇지만 서양에서 인식론을 무엇이라 하나면 지식에 관한 이론(theory of knowledge), 아는 것에 관한 이론인데 무엇으로 아느냐 맨 처음에 무엇을 갖고 아느냐 경험을 우선시하는 것이 경험론입니다. 그 다음에 대륙 합리론 영국은 경험론이고 대륙의 합리론인데 경험이라고 하는 것은 보고 듣고 하는 모든 것이 우선이다. 경험에서 모든 것이 나온다. 밖에 외물을 그대로 모사하는 것이 마치 카메라가 사진 찍으면 그대로 모사하듯이 모든 것이 모사가 되고 그대로 아는 것 보고 듣고, 카메라는 인간의 눈 대신 보는 거죠. 비디오는 인간의 귀 대신 듣기도하고 그런 것이 발달해서 인식론이 발달해 나온 것입니다. 인식론에서 보고 듣기만 하면 다 아는

것이나 그게 아니고, 대륙합리론은 오성(悟性)적인 능력, 합리적인 능력-뭐냐면 수학적인 그러한 것은 추리하고 계산하고 그런 능력은 보고 듣기 하고 다르다. 영국의 경험론은 보고 듣는 것이 우선이다. 대륙합리론은 수학적으로 계산하고 추론하는 것이 근원적인 것이다. 합리적이니까. 인식론에서 이와 같이 두 개가 대립이 됐어요.

수학적인 추리, 오성의 능력은 본구(本具)관념, 경험하지 않고도 본래부터 가지고 있는 관념, 이러한 합리적인 것을 계산하고 할 수 있는 것은 본구관념에서 가지고 있는 것이다. 그래서 서로 대립이 되었는데 이것을 칸트는 양자를 주목을 했다는 데서 칸트가 위대한 것이다. 경험론과 대륙합리론을 종합해서 자기비판철학으로 만들었다. 그래서 칸트는 두 가지 종합하면서 흄에 의해서 독단에서 깨어났다. 대표 흄은 모든 것을 경험으로 돌리고 우리가 보지 않고 듣지 않은 것을 우리는 알 수 없다 그것을 적극적으로 얘기하면 독단론에 떨어진다. 독단론 내가 알 수 없는 것에 대해 적극적으로 얘기하는 것 아집은 아니고 자기 혼자 이렇다 판단하는 것, 경험하지 않은 것에 대해 있다 없다 있다고 적극적으로 주장하면 독단이다. 예를 들어 귀신이 있냐 없냐 하는 경우 있잖아요. 귀신은 보고 들을 수 없잖아요 허깨비 이런 것이 있다고 주장하면 그 사람은 독단론에 떨어진다. 칸트는 흄에 의해서 독단의 잡에서 깨어났다. 이렇게 얘기 한다. 그러면서 인식(認識)이라고 하는 것은 경험과 더불어 시작하지만 경험에서 유래되는 것은 아니다.

모든 것이 경험에서 유래된다. 이렇게 하는 것이 영국경험론입니다. 그런데 경험에서 유래되는 것은 아니라고 칸트가 비판한다. 경험이 없으면 지식이 성립이 안 된다. 그러나 모든 지식이 경험에서 다 나온 게 아니다. 이런 얘기를 하나면 양지(良知)는 경험과 늘 같이 있지만 양지는 경험에서 유래된 것은 아니다. 양지는 선형적인 것이다. 경험하기 이전에 본래적으로 갖고 있는 것이다. 그래서 일종의 종교 관념이라고 할 수 있죠. 서양식으로 얘기하면 관념은 아닌데 마음속에 이미 갖추고 있는 거예요 그게 양지입니다. 칸트가 인식은 경험과 더불어 시작되지만 경험과 떨어져 있지 않다. 하는 점에서 양지(良知)하고 칸트의 인식론(認識論)하고 접근 한 점이 많이 있습니다. 그러면 합리론은 계산하고 추리하고 따지고 그런 셈하는 능력이 더러 합리론인데 여기서는 본래 그런 관념을 갖고 있다. 그러면 여기서 칸트는 인식이

성립 되려면 감성(感性) 플러스 오성(悟性)이 있어야 한다. 감성은 감각적인 능력 우리가 경험할 수 있는 능력을 감성이라고 한다. 오성은 따지는 능력입니다. 그러니까 어떤 한쪽이 근원적인가 하지 않고 둘 다 있어야 된다는 게 칸트의 입장입니다. 그러면 감성에도 형식이 있고 내용이 있는데 오성에는 형식이 있고 내용이 있습니다. 그래서 지식이 성립된다. 감성 플러스 오성이 있어야 인식이 된다.

그러면 감성의 형식이 무엇이나면 시간 공간이다. 인간이 본래 가지고 있는 시간 공간을 통해서 내용들이 들어온다. 내용은 바깥에 있는 것을 우리가 받아들이는 능력입니다. 그러니까 이 경험론에서 보고 듣고 냄새 맡고 하는 모든 것이 들어오잖아요. 정보가 들어오는 겁니다. 이 들어온 정보는 어떤 형식이냐면 시공(時空)의 형식을 통해서 내용이 들어오는 것이다. 그러나 들어오는 것만 안 되고 이것을 짜 맞추는 형식이 있어야 된다. 내용이 이것이 뭐다 판단을 할 때, 이것은 소금이다 이것은 설탕이다 하는 것이 판단이다. 판단을 내려야 지식이 성립이 된다. 이것이 소금이다 했을 때 소금은 예를 들면 희다 딱딱하다. 흰 것은 눈으로 들어오지요. 딱딱한 것은 손으로 만지죠. 냄새 없다 무 냄새 코 들어오죠. 사각사각 소리가 난다. 이건 귀로 들어오죠. 그럼 눈 귀 코 정보가 다 달리 들어온다. 달리 들어오고 소금이다 했을 때 맛 짜다, 짠 거 코 손 흰 거 해가지고 대표적으로 눈으로 희다 짜다 희고 짠 것은 소금이다 판단을 내리잖아요. 그러면 이것은 설탕이다 희다 딱딱하다 냄새가 없고 맛이 달다 설탕은 달다예요, 그러면 이것은 소금이다 설탕이다 판단을 내릴 때 모든 것이 각각 함께 들어오는데 이것을 짜 맞추는 능력을 우리는 오성(悟性)이라고 해요.

그때 형식이 있어요. 이 형식을 시범주에 의해서 판단하는 거 예요. 시범주는 뭐냐면 질 양 관계 양상 이렇게 세 개씩 형식이 돼있어요. 모든 것은 짜다 어떤 것은 짜다 이렇게 했을 때 어떤 것은 울이고 어떤 것은 선이고 판단할 때 모든 것 어떤 것 또 관계에서 ~이다 하고 아니다 이것은 소금이 아니다 할 때 이다아니다 한 것 이것이 질 관계 양상에 따라서 시범주에 따라서 우리는 내용을 짜 맞춰가지고 형식을 만든 것이다 오성에서 그러니까 오성의 형식에 의해서 이것은 소금이라고 하는 판단을 내린다. 그것이 소금이구나 하는 개념이 생긴다. 설탕이라는 개념이 생긴다. 그러니까 칸트에 의하

면 이것은 혹은 저것은 소나무다 소나무에 대한 정보가 다 들어온다. 감성(感性)의 형식을 통해서 그때 그 장소의 정보가 다 들어오죠. 그런데 소나무다 판단할 때는 오성에 의해서 시비형식에 의해서 소나무라는 지식이 성립된다. 그렇기 때문에 칸트는 감성과 오성에 의해서 지식이 성립 이것은 단지 현상에 대한 지식만을 가지고 있고 현상이라는 것은 우리에게 들어온 거만 알지 들어오지 않은 것은 모른다. 그것이 지식이죠. 그러니까 물(物) 자체는 난 모르겠다. 물(物) 그 자체는 감성이 들어오지 않는다. 모든 것은 나의 오성(五星)의 판단에 의해서 지식이 성립되는 것이기 때문에 경험론처럼 있는 것 그대로 묘사(模寫)한 것이 아니라 내가 오성에 의해서 판단해 짜 맞춘 것이에요. 그게 지식이에요. 적당히 들어온 것을 오성에 의해 짜 맞춘 것이에요. 오성에 의해 짜 맞춘 것은 내가 판단하는 것은 다 인간의 감성의 오성에 의해서 현상이 판단하는 것이지 있는 것 자체는 나는 모르겠다. 그것이 인식론(認識論)이다.

칸트는 내가 알 수 있는 것은 현상이고 물(物) 자체는 모른다. 그래서 칸트가 순수이성비판에서 질문한 게 뭐냐면 나는 무엇을 알 수 있느냐, 알 수 있느냐는 무엇을 알고 무엇을 모르냐, 그러니까 예를 들면 물(物) 자체 계속하는 것이 신(神)인데 신은 경험할 수 있나요, 못 하잖아요. 물(物)자체계에서 알 수 없다는 거예요. 칸트는 순수이성비판에서 물자체계는 내가 알 수 없다. 알 수 없다는 것을 우리는 불가지론(不可知論)이라고 한다. 하느님의 존재가 과학적으로는 있는지 없는지 알 수 없다. 과학적인 근거를 댄 것이 칸트의 순수이성비판이다. 과학으로는 경험을 짜 맞춘 거지 짜 맞췄다는 점에서 칸트의 인식론은 구성(構成)론이라고 합니다. 객관적으로 밖에 뭐가 있어서 묘사한 것이 아니라 내가 능동적으로 구성했다는 점에서 이것은 코페르니쿠스 전환이라고 합니다. 코페르니쿠스 전환은 밖에 있는 것을 그대로 묘사 한다는 것이 아니라, 그것을 내가 능동적으로 오성(悟性)에 의해서 명명(命名)한 겁니다.

그러니까 ‘오성(悟性)은 자연의 입법자다.’ 이렇게 얘기합니다. 자연 그대로는 뭔지 모릅니다. 그러니까 우리 시인들 이름 모를 꽃 많이 얘기합니다. 연성에 보면 연꽃이 피었잖아요. 저것은 연꽃이다 내가 얘기 한겁니다. 이 오성에 의해서 판단한 것이지, 연꽃 처음 보는 사람은 그냥 꽃이다 생각하지 이

게 연꽃이라고 분명하게 얘길 못합니다. 개념화를 못한다 이거죠. 감성은 받아들이는 능력은 있지만 개념의 능력은 없어요. 개념의 능력과 감성이 결합된 게 지식이에요 그러면 직관과 개념이 합쳐져야 지식이 된단 얘기에요. 그러니까 감성(感性)의 능력은 직관(直觀)의 능력이고 오성(悟性)의 능력은 개념(概念)화하는 능력이고 이 개념화한 능력이 직관에서 받아들인 걸 갖다가 짜 맞춰야 지식(知識)으로 성립된다. 그런데 그건 내가 아는 현상에 불과합니다. 그래서 물(物) 자체에 모르겠다. 신(神) 우주(宇宙)가 끝이 있느냐 없느냐, 빅뱅이론에서 우주가 끝이 있다, 하느님이 있다 하느님이 없다, 그런 주장이 동시에 긍정도 되고 부정도 되는 것은 우리는 이율배반(二律背反)이라고 합니다. 이율배반이라는 말은 인식의 근거가 되는 인식을 초월해서 우리가 아는 능력을 초월해서 적극적으로 뭐다하고 주장을 했을 때 긍정도 부정도 못하는 이것을 이율배반이라고 한다. 이것을 칸트의 용어로 안티노미라고 합니다.

그러니까 하느님이 있다 존재한다. 맞다 그러나 무신론자 입장에서는 틀리다 하느님이 없다, 이것은 무신론자 입장에서는 맞지만 신자 입장에서는 틀리다 그러니까 하나의 명제가 동시에 옳기도 하고 동시에 그르기도한 이것을 일컬어 안티노미(antinomy-이율배반)라고 한다. 물자체에 대해서 적극적으로 뭐라고 얘기 했을 때 잘못하면 독단론에 빠진다고 했는데, 칸트는 그것을 안티노미라고 해요. 동시에 맞을 수도 있고 틀릴 수도 있으니까, 그것을 안티노미라고 부릅니다. 현상을 벗어난 세계에 대해서 얘길 하고 물자체에 대해서 얘길 했기 때문에 그런 얘길 합니다. 그럼 이게 양명학하고도 연관이 되는데 감성의 능력에서 직관능력이라고 부릅니다. 근데 칸트는 감성의 직관능력을 얘기 했지만 감성을 벗어나서 물자체를 알 수 있는 직관능력은 인정하지 않았습시다. 물자체를 알 수 있다. 그건 현상에만 알 수 있지 물자체는 모른다. 이것이 칸트의 입장입니다. 직관이라는 것은 감성적이라는 것에 의해서 다 들어오는 것, 감성적인 능력만 직관에 한정시켜서 얘기 했어요.

그런데 모종삼(현대 신유학자) 은 칸트를 비판하면서 양지(良知)는 물(物) 자체도 직관(直觀)할 수 있다 그러니까 물(物) 자체는 하느님에 대한 얘긴데 인식론은 과학적인 얘기니 모른다. 이게 종교적인 영역인데 양지(良知)는 그것도 알 수 있다. 이걸 얘기한 거예요. 물(物)자체로 알 수 있다는 이것을 얘

기함으로써, 양명학은 종교적인 영역까지 짝 번어나간다, 인식론(認識論)뿐 아니라 그래서 종교적으로 나간다 이거야. 질문을 염두에 두고 여기까지 설명한 겁니다. 왜 종교적이냐 얘기 했을 때 물(物)자체계에는 하느님이 있느냐 없느냐 서양에서는 불가지(不可知)이론에서 물론 도덕 형이상학이라든가 실천이성비판에서는 하느님의 존재를 모셔 와야 되겠다 해가지고 모셔왔지만, 순수이성비판에서는 모르겠다고 했다. 이 세상에서 착하게 살다가 퍽박 받고 죽은 사람도 있다, 그 사람들이 억울하다 복을 받아야 하는데, 그래서 이 사람이 현세에서 그치는 게 아니라, 내세가 좀 있어줘야 되겠다. 내세가 있으려면 영혼이 불멸해야 되겠다 착한 영혼한테 복을 줄 수 있는 분이 계셔야겠다. 그게 하느님이지 그래서 윤리도덕에서 하느님을 모셔오는 겁니다. 그게 꼭 성립하려면 하느님이 계셔야 악한 놈은 벌주고 선한 사람은 상주고 요청적인 하느님이다

유한형 : 양명학에서 종교적인 영역을 침범했다는 뜻입니까?

정인재 : 침범한 게 아니라 거기까지 포함한 것이지. 현상계 뿐만이 아니라 물자체계도

유한형 : 물자체를 알 수가 있다는 것은 어떻게 알 수 있다는 거예요? 직관으로?

정인재 : 그렇죠. 직관으로, 지(知)의 직관이라 얘기한다. 양지는 그런 능력을 가지고 있는 것이다

유한형 : 그걸 뭔가로 증명하던지 관계에 대해서 수궁이가는 이론 설명이 있어야 될 것 같은데요

정인재 : 양지에 대한 믿음입니다. 그러니까 종교적인 영역을 가는 겁니다.

유한형 : ‘더 이상 묻지 마라, 믿어라’는 말씀이지요?

정인재 : 그런 영역까지 가는 거죠. 그래서 양지(良知)와 지식(知識)의 관계, 지식은 현상계를 아는 거예요. 현상계, 예지계는 물자체의 세계, 과학의 영역이에요. 예지계는 물자체계는 일종의 윤리, 종교에 해당하는 영역. 그래서 왕양명은 지각과 양지라고 했을 때 지각은 반드시 대상이 있어야 한다. 양지는 대상이 없이도 알 수 있는 능력, 양지는 지각에 의해서 생겨난 것도 아니고 불유(不由) 지각(知覺)입니다. 그런데 양지(良知)가 지각(知覺)과 떠나서 따로 있는 게 아니다, 지각과 늘 함께 같이 있어요. 지각 속에서 양지가 들어나는 거지 예를 들면 어린애가 우물에 빠지는 순간을 누가 봤다고 하자 놀라서 구해주고 싶은 마음이 있는 것이다 양지가 나오는 거거든요. 그런데 지각을 안 하면 그런 현상이 나오지 않거든요. 그렇다고 해서 지각의 방해받거나 거기 걸려서 나오지 않는 게 아니라 늘 어떤 순간마다 양지가 드러난다, 양지는 독일어로 마주 서 있는 것, 일어나는 것, 대상이 완전히 없지는 않지만, 대상의 방해받지 않고 나타난다. 그것이 양지(良知)라는 특성을 갖고 있다. 지각은 현상계만 알지 예지계를 알지 못하는데 양지는 현상계와 예지계도 앎다는 것이 모종삼 신유학자의 주장입니다.

그러면 주자학은 왜 종교적이지 않냐, 양지(良知)를 지각(知覺)의 차원에서만, 양지는 없다 이렇게 본 것이 주자학입니다. 양지는 없고 양지는 뭐냐면 훌륭한 좋은 지각에 지나지 않는다. 이렇게 주장하는 것이 주자학이다 여기서 예지계를 할 수가 없어요. 왜 그러냐면 왕양명은 양지가 천리(天理)기 때문에 그 자체가 천리이라고 생각하는데, 주자학에서는 천리가 안 되고 지각일 뿐이다. 이렇게 주장하는 것이 주자학입니다. 그러니까 우리나라에서 양명학이 발전 못되는 이유는 양지를 근본적으로 부정하는 문화 속에 우리가 있다, 그것이 양명학을 펼쳐나가는데 주자학은 양지는 지각에 지나지 않는 거야. 천리가 될 수 없어, 이렇기 때문에 윤리적인 면까지는 가지만 종교적인 면까지는 못 간다. 이것이 바로 양명학이다라고 주자학에서는 말한다.

김선옥 : 양지(良知)라는 것은 각각 사람마다 다 있는 건가, 그러면 양지라는 것은 여러 사람이 있을 때 같은 건가요?

정인재 : 양지가 다 같습니다. 양지가 다르면 성립이 안 되죠. 양지는 본래의 마음인데, 지각을 통해서 드러날 때 사람마다 다르다. 사람마다 다른 이유는 문화적인 배경과 이 지각을 통해서 양지가 들어가는데, 이 지각의 정도가 사람마다 다 다르다. 그렇지만 그 속에 양지(良知)가 다 있다. 양지는 다 다른 표현이 될 수 있지만 그렇다고 해서 양지가 없다 얘기 못 한다.

김선옥 : 선과 악의 표현은 어떻게 하는가요?

정인재 : 선과 악이 문젠데 서양에서는 악을 인정했는데, 동양에서는 불선(不善)이라고 얘기 했지 악(惡)이라고 얘기하지 않았어요. 그건 왜 그러냐 중용(中庸)에 喜怒哀樂之未發(희노애락지미발-희로애락이 나타나지 않은 것) 謂之中(위지중-이것을 중이라 하고) 發而皆中節(발이개중절-나타나 모두 절도에 맞은 것을) 謂之和(위지화-이것을 화라고 한다). 중(中)과 화(和)를 얘기 할 때, 가정불화나 사회 불화 이게 뭐냐면 꼭 알맞지 못한 것을 불화(不和)라고 한다. 좋지 않은 거, 사회 환경 속에서 조화롭지 못한 거, 어울리지 못한 거 이것을 불선(不善)이라 보는 것이다. 그렇기 때문에 어떻게 하느냐는 화(和)를 이김, 알맞음이 어울림, 중화(中和)를 치(致)하는 것, 이루는 거 이게 양명학의 전하는 목적입니다. 치(致)중화(中和)는 치양지(致良知) 하고 같습니다. 양지(良知)가 드러날 때, 딱 알맞게 잘 들어나게 이게 중요합니다.

정원철 : 현상학과 인식론의 차이에 대해 조금 더 이야기 해주세요.

정인재 : 현상학(現象學)이라는 학문은 서양의 과학주의, 과학만능주의 심리주의를 비판하고 나온 학문인데, 과학주의는 객관적인 진리 바깥 쪽에 뭔가 있다하고 생각하고 나온 것, 우리가 자연과학에 있는 것이 가설인데 가설이 학설로 된 건데, 가설은 뭔가 하나 해놓고 이것을 실험 관찰했을 때, 그게 틀림없다, 법칙이 플러스해서 하나의 자연관과 법칙이 되는데 이런 법칙 밖에 있다고 생각하고 탐구하는 게 과학만능주의입니다. 심리주의(心理主義)는 이것에 따라서 마음 속에서 모든 걸 다 해결하려고 하는 것을 심리주의라고 말할 수 있는데, 현상학은 그게 아니라 사물 했을 때 노에시스(noesis-일으키는 작용)와 노에마(noema-대상에 관한 지식), 과거의 대상이 마음 밖에 실제로 존재한다. ~에 관한 의식이기 때문에, 의식이 대상이 아니라 노에마

라고 부른다. 그 작용은 노에시스라고 한다. 노에마하고 노에시스 관계 속에서 예를 들어 마음이 있으면 의(意)가 있고, 물(物)이 있는데, 이 물(物)을 왕양명은 사(事)라고 봤습니다. 사(事)라는 것은 고정되어 있는 물(物)이 아니라, 일정하게 자꾸 움직이는 일이다.

현상학(現象學)에서도 마찬가지로요. 사(事)를 노에마로 본 거예요. 의식이 어떤 (영어)가지고 이루어진 것을 노에마라 부르고 그 의식을 노에시스라 부른다. 그래서 의(意) 혹은 의식, 의도(意圖) 이것이 건너가 가지고 만들어 놓은 것을 사(事)라고하고 물(物)이라고 한다. 그래서 전체 심(心) 밖에 뭐가 있다 존재 한다 이것이 판단(epoche)중이다, 판단중이라는 것은 내가 마음이 어떤 의도를 가지고 어떤 것을 알았는데, 안 것 이외에 뭐가 존재한다. 이것은 일단 얘기하지 말고, 괄호 쳐 놓자하는 것이 현상학의 입장입니다. 그래서 양명학도 현상학과 비슷한 게 뭐냐면 마음이 어떤 의도를 가지고 건너와 가지고 생긴 것이다. 주자학에서는 서(書)를 일물(一物)로 보고 양명학에서는 독서(讀書)를 일물(一物)로 봤다. 주자학에서는 서(書)와 독(讀)은 따로따로예요. 양명학에서는 그게 아니고 모든 것이 연관성이 있는 독서(讀書)가 있는 것이다, 사친(師親)이 일물(一物)이고 효친(孝親)이 일물(一物)이고 시친이 일물이고, 모든 게 나하고 연관성을 가진 거죠

유한형 : 독서(讀書)라는 걸 하나의 개념으로 하는 거지요?

정인재 : 그러니까 역동적이죠. 읽는다는 거하고 책하고 같이 분리하지 않는 것이 사(事)이다. 우리가 재판할 때 청송하는 모든 행위가 일물(一物)이에요 현상학적이다. 여러 가지 의미가 연관성을 가져야 물(物)이라는 게 의미가 있다는 얘기죠



한국양명학의 발상지 시흥  
-시흥시 화정동 가래울(楸谷)과 정제두-

이병권 (시흥문화원 사무국장)



# 한국양명학의 발상지 시흥 -시흥시 화정동 가래울(楸谷)과 정제두-

이병권

## <목 차>

1. 머리말
2. 정제두와 가래울(楸谷)
3. 가래울의 영일 정씨(迎日 鄭氏) 세장지(世葬地)
  - 1) 정광윤 묘와 묘표(鄭光胤 墓와 墓表)
  - 2) 정설 묘와 묘표(鄭說 墓와 墓表)
  - 3) 창원황씨 묘와 묘표(昌原黃氏 墓와 墓表)
4. 맺음말

## 1. 머리말

시흥시 화정동 가래울(楸谷)은 옛 안산군(安山郡)에 속했던 곳이다. 이곳은 한국사상사에서 양명학(陽明學)을 하며 후학을 양성하였던 정제두(鄭齊斗, 1649-1736)가 중년의 나이에 이주하여 노년이 될 때까지 학문에 매진하였던 곳이다. 추곡(楸谷)에 살 때 정제두는 한국양명학의 중요한 저서인 『학변(學辯)』과 『존언(存言)』을 집필하였고, 스승 남계 박세채에게 자신이 양명학을 성학(聖學)으로서 위기지학(爲己之學)한다고 밝혔던 역사적인 곳이다. 따라서 시흥시 화정동 가래울은 한국양명학의 발상지이다.<sup>2)</sup>

이처럼 가래울이 정제두와 인연이 닿은 것은 이곳 가래울이 포은 정몽주의 5대손인 정광윤(鄭光胤)의 사패지(賜牌地)로서 영일 정씨가 400년 세장

2) 가래울 마을 조사는 정한일(1942년생, 본적 화정동 650번지, 가래울 마을 태생, 정제두 후손)의 협조로 2015년 3차례에 걸쳐 현장조사가 진행되고 조사지는 가래울 마을(정제두 유택지)과 선대 묘역(정광윤 등)이다.



정광윤 묘 등이 위치한 영일 정씨 세장지

두가 평택현감을 끝으로 낙향하여 모친을 모시고 살았던 집자리(정한일 추정)도 있다.

지(世葬地)이자 세거하였기 때문이다. 따라서 이곳에는 입향조 정광윤과 충주 정씨 묘와 정설(鄭說), 창원 황씨(昌原黃氏)의 묘역과 능선을 달리하는 곳에 정제두의 5대조 정운, 고조인 정구응의 선대 묘가 위치한다. 그리고 가래울 마을 안에 ‘가래울 마을비’가 위치하고 그 맞은편 산과 산 사이로 옛 가래울 마을의 집들이 위치하고 있는데, 특히 정제

두가 평택현감을 끝으로 낙향하여 모친을 모시고 살았던 집자리(정한일 추정)도 있다.

따라서 이 글에서는 시흥시가 한국양명학의 발상지로서 정제두와의 지역적 연고를 밝히고 이곳에서 저술한 『학변』과 『존언』의 의미를 살펴보겠다.

## 2. 정제두와 가래울(楸谷)

정제두(鄭齊斗)의 자는 사양(士仰), 호는 하곡(霞谷)으로 안산 시기에는 ‘추곡(楸谷) 선생’으로 불렸다. 조선 후기의 양명학을 정립한 학자로서 하곡학의 개창자가 되었다. 한성부 반석방(盤石坊)에서 출생하였으며 당시 안산군 가래울과 인연이 된 것은 41세 때인 1689년(숙종15)에 기사환국(己巳換局).<sup>3)</sup> 때문이다. 환국이 발생하기 전해인 1688년(숙종14)에 재신(宰臣)들이 교대로 정제두를 천거하자 이를 망설이는 정제두를 어머니가 설득하여 겨울에 평택현감(平澤縣監)을 제수 받고, 다음 해인 1689년(숙종15)년 봄에 부임을 하였다. 하지만 부임한지 얼마 안 되어 기사환국이 발생하여 정제두의 사상적 스승인 서인(西人)의 율곡 이이(栗谷 李珥)와 우계 성혼(牛溪 成渾)이 남인(南人)에 의해서 문묘(文廟)에서 출향(黜享 문묘배향)을 취소함)되자 정제두는 이에 항의 하는 표시로 평택 현감을 버리고 임지를 떠났다. 이후 조정에서는

3) 1689년(숙종 15) 후궁 소의 장씨(昭儀張氏) 소생을 원자로 정호(定號)하는 문제를 계기로 서인이 축출되고 남인이 장악한 정국(政局)이다.- 『한국민족문화대백과사전』

천리(擅離-멋대로 직책을 떠남)하였다는 죄목으로 문초를 가하고 면직 처리를 하였다. 이러한 상황에서 정제두는 서울이 아닌 경기도 안산(安山) 추곡(楸谷)에 집을 짓고 은거하게 된다.(41세, 1689, 숙종15년)<sup>4)</sup> 이후 61세 때인 1709년(숙종 35)에 강화 하곡으로 들어가 은둔하기까지 20년간을 살았다.

화정동(花井洞)은 조선시대에는 안산군 인화면의 화정리(花井里)와 광곡리(廣谷里)였다가, 1912년 2월 5일 조선총독부 경기도 고시 제7호로 안산군 내동리의 구역과 명칭을 변경할 때, 화정리로 합쳐졌다. 그 뒤 조선총독부령 제111호에 따라 1914년 3월 1일을 기해 안산군을 시흥군과 수원군으로 분리할 때 시흥군에 속하게 되었으며, 같은 해 3월 13일 조선총독부 경기도령 제3호에 따라 옛 안산군의 군내면, 인화면, 초산면을 합쳐 수암면을 설치함으로써 시흥군 수암면에 속하게 되었다.



능곡동 방향으로 본 가래울 전경

그 뒤 별다른 변동이 없다가 1988년 12월 31일 제정된 법률 4050호에 따라 1989년 1월 1일자로 시흥군을 폐지하고, 소래읍, 수암면, 군자면을 합쳐 시흥시로 승격하자 시흥시 화정동이 되었다가 1995년 4월 20일 대통령령 제14629호로 제정된 ‘시군자치구의관할구역변경에관한규정’에 따라 대부분의 지역은 안산시로 편입되고 화정동의 일부만이 시흥시 화정동으로 남게 되었다. 그러므로 행정구역명은 시흥시 화정동 가래마을이다.

조선 정조 13년(1789)에 작성된 것으로 추정되는 『호구총수』에는 ‘화정리’와 ‘광곡리’에 비정되는 지명이 없다. 『조선지지자료』의 안산군 인화면조에는 화정리를 ‘꽃주물’로, 광곡리의 광곡을 ‘너빌’로 부른다고 기록했다.

4) 十二月丙寅 除平澤縣監 十五年 己巳 先生四十一歲 二月赴任 時以母夫人命 入都謝恩仍赴任 四月棄官 歸對吏 時李文成 成文簡二先生黜文廟從享 先生不樂居官 棄歸安山楸谷 按使以擅離聞就吏 七月有歸安山居焉 因築室於楸谷而居焉 - 『하곡집(霞谷集)』, 「연보(年譜)」

가래울(楸谷)은 고주물과 능곡동 능골 사이에 위치해 있다. 이곳은 고주물과 능곡동을 왕래하는 분기점이 되는 마을이다. 가래울은 남쪽 지역을 웃말, 동북쪽 지역은 ‘외딴말’, 서쪽 지역을 ‘양지말’, 외딴말 북쪽 지역을 ‘아랫말’, 아랫말 서쪽 지역은 ‘양지말’, 동북쪽 지역은 ‘외딴말’이라 각각 부르고 있다.<sup>5)</sup>



정제두 묘

(인천광역시 강화군 양도면 하일리 산62-6)

이 시기 정제두는 ‘추곡 선생’이라고 불렸다. 벗 민이승과의 편지와 벗 박심의 묘지명 등에 기록이 전한다. 따라서 ‘하곡’이란 호는 강화로 이거하면서 얻게 된 호이다.<sup>6)</sup> 우찬성에 제수되어 영조 즉위 이후 영조의 부름을 통해 적극적으로 출처(出處)하였다. 1736년(영조12)에 88세의 일기로 별세하였다.

정제두는 심즉리(心卽理), ‘마음이 곧 이치다’를 주장하는 양명학을 이단시 하던 현실 속에서 자신의 목숨을 걸고 양명학에 심취하였다. 양지(良知)를 실심(實心)으로 해석하는 학문 체계를 바탕으로 허위와 개인의 영달만을 추구하는 세태를 비판<sup>7)</sup>하면서 실리(實理)와 실학(實學)의 정신을 구현하고자 하였다.

“성인의 실학을 능히 얻지 못하고 다만 허울 좋고 들떠있는 허위의 학문을 추구

5) 시흥문화원, 2006 『始興市 地名由來』 230, 321쪽

6) 정제두의 호는 ‘하곡’으로 널리 알려져 있는데, 이는 안산 생활을 접고 강화로 이주하여 거처했던 마을 하일동(霞逸洞)에서 유래하였다. 강화로 이거하기 전 안산에서는 정제두를 ‘추곡’으로 불렀다. “추곡(楸谷)의 학문에서 만약 범위의 넓은 곳을 가지고 논한다면 혹 옛사람에게는 조금은 손색이 있으나 밝게 나아가고 스스로 얻으려던(自得) 지취(旨趣)에서는 이 세상에서 뒤따라갈 이가 거의 없을 것이다.”(楸谷之學 若論廣闊處 或少遜古人 而明造自得之趣 當世無幾及之者- 『하곡집』, 연보 속중22명자)라고 친구 민이승(閔以升, 1649-1698)의 서찰에 보인다. 또한 벗 박심의 묘지명과 정제두의 제자인 이광신의 동문 김택수가 지은 제문(祭文)에도 ‘추곡’으로 불리고 있다.

7) 其實同是爲聖人之學 何嘗不善乎 後來學之者多失其本 至於今日之說者則不是學朱子 直是假朱子 不是假朱子 直是傳會朱子 以就其意 挾朱子而作之威 濟其私- 『하곡집』 권9, 「존언하(存言下)」

하면 곧 학문될 것은 없다.”<sup>8)</sup>

이러한 정제두의 학문적 특징은 주자학을 공부한 1세부터 33세까지, 양명학을 공부한 34세부터 60세까지, 주자학과 양명학을 회통하여 독자적인 학문체계를 수립했던 61세부터 88세까지의 3시기로 구분하였다.<sup>9)</sup> 이를 그가 거주한 곳에 따라 서울에 거주하던 경거기(京居期), 안산에 거주하던 안산기(安山期), 강화에 거주하던 강화기(江華期)의 세 시기로 나누기로 한다.<sup>10)</sup>

초년(初年)의 경거기에 학문적으로 정주학(程朱學)에 힘쓰고 이후 양명학으로 전환하면서 특히, 중년(中年)의 안산기에 이르러 양명학에 전념하여 자신의 학문 체계를 수립한 중요한 시기였다. 따라서 안산의 추곡에 와서 생활하는 41세부터 60세까지 20년 동안은 지역적으로 경기도 안산, 즉 추곡과 관련이 깊고, 이 시기에 한국양명학에 몰입하여 그 대표 저술이 되는 『학변(學辯)』과 『존언(存言)』을 집필하였다. 이를 두고 위당 정인보(爲堂 鄭寅普, 1892-?)는 “아주 광범위한 학설을 세워서 양명의 문하에서도 미치지 못할 대저(大著)를 남긴 사람”<sup>11)</sup>으로 평하였다. 따라서 『학변』과 『존언』은 왕학자로서의 정제두의 대표적인 저술이다. 그 내용은 각각 왕학(王學)으로 일관되었고 그런 입장에서 정주학의 지리성(支離性)을 비판한 것이었다. 그중 『학변』은 주로 왕학의 정당성을 위한 논변서(論辨書)였다면, 『존언』은 주로 양명학적 입장에서 시도되었던 그의 심성학(心性學)의 체계화라고 할 수 있다.

이러한 『학변』과 『존언』이 저술된 시점은 친구 최석정이 「변학설(辨學說)」을 지어 보내 정제두의 이학 신봉을 충고한 편지가 임신년(壬申年) 즉, 1692년(숙종 18)인데 정제두가 추곡(楸谷)에 집을 짓고 은거한 것이 41세되던 1689년(숙종 15년)이므로 안산 추곡시기로 추정된다. 이렇듯 안산시기 『학변』과 『존언』의 저술은 정제두가 양명학의 기틀<sup>12)</sup>을 세웠던 중

8) 不能得聖人之實學而徒以文華浮泛之學則非所以爲學也 - 『하곡집』 권3, 서육(書六) 「답종자준일서(答從子俊一書)」

9) 정인재, 2014 『양명학의 정신』, 석학인문강좌 36, 세창출판사, 411-412쪽 참조

10) 윤남환, 1982 『조선시대의 양명학 연구』, 집문당, 226쪽 참조

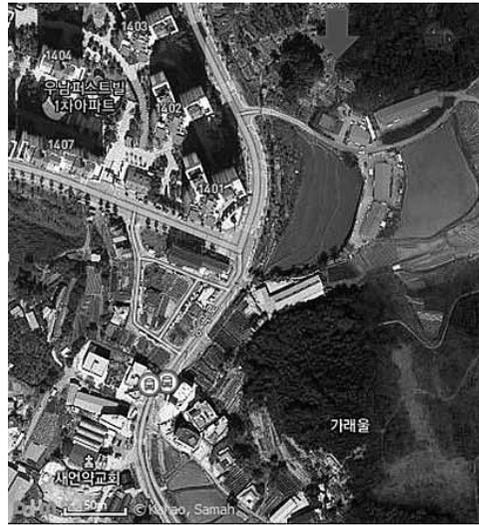
11) 정인보, 역자 홍원식, 2004 『양명학 연론』, 계명대학교출판부, 144쪽

12) 윤한택은 정제두가 “1689년 만 40세 때 몇 개월에 그친 평택현감 자리를 띤 채 경기 안산(安山) 가래울에 옮겨 살았는데, 이때부터 20년 동안 강화도로 옮겨가기까지 양명학 연구에 더욱 정진하였다. 이 시기에 저술된 『학변』과 『존언』에는 왕양명의 학설을 바탕으로 한 그의 심성학(心性學)이 심화되어 표현되고 있다.”라고 밝히고 있다. - 윤한택, 2008년 12월 9일 「하곡 정제두 -학문-덕행 뛰어난

요한 시기로, 정제두가 살았던 시흥시의 추곡은 한국양명학의 학문적 성취의 토대를 쌓은 역사적인 곳이다.

### 3. 가래울의 영일 정씨(迎日 鄭氏) 세장지(世葬地)

현재 경기도 시흥시 화정동 가래울 마을은 영일 정씨 지주사공파(知奏事公派)와 관련이 깊다. 인연의 시작은 정제두의 6대조인 정광윤(鄭光胤 1483~1524)이다. 그가 이곳에 거주했는지 여부는 확인할 수는 없지만 그의 묘가 존재한다는 사실을 통해서이다.<sup>13)</sup> 그리고 정제두의 5대조 정운(鄭運), 고조인 정구응(鄭龜應)은 정광윤의 묘가 있는 시흥시 화정동 산90-4번지 능선과 달리 건너편 능선에 각각 있으며, 증중조인 정설(鄭說), 증조모인 창원황씨(昌原黃氏)의 묘는 정광윤의 묘 아래 위치하고 있다. 따라서 영일 정씨 가문과 추곡의 인연은 선조 때부터 이어져 오고 있었음을 알 수 있다. 이 글에서는 정광윤 묘와 함께 있는 정설과 창원 황씨 묘만의 내용을 서술하겠다.



가래울 마을 및 선대 묘역 위치도

#### 1) 정광윤 묘와 묘표(鄭光胤 墓와 墓表)<sup>14)</sup>

정광윤은 증중대의 문신으로 본관은 영일(迎日)이며 포은 정몽주(圃隱 鄭夢周, 1337-1392)의 5세손이자 사용(司勇)을 지낸 완(浣)의 아들이다. 진사가 되고 문과에 급제한 뒤, 관직에 진출하여 종7품 계공랑(啓功郎)의 품계에 오르고 예문관(藝文館) 검열(檢閱)을 역임하였다. 정광윤 묘소는 화정동 선부

국내과 양명학의 태두-」, 『경기일보』 기사 <http://www.kyeonggi.com/news/articleView.html?idxno=313538>  
 13) 有明朝鮮藝文館檢閱鄭公諱光胤 字胤仲 迎日人……葬安山楸谷癸坐原- 『하곡집(霞谷集)』 권6, 묘표(墓表) 「검열공묘표(檢閱公墓表)」

14) 소재지 : 화정동 산90-4



정광윤, 충주 정씨 묘

리골의 북측 능선에 남향으로 자리잡고 있다. 바로 아래로 정설 묘가 있고 그 서편 아래에 창원황씨 묘가 위치한다.

묘역에는 상석, 향로석, 문인석의 옛 석물이 구비되어 있는데 문인석(높이 157cm)이 쓰고 있는 복두(幘頭)의 윗부분이 모두 훼손된 상태이다. 봉분의 앞쪽에는 ‘가정4년(嘉靖4年)(1525, 중종20) 2월 일’에 조성한 방부하엽 양

식의 묘표(총 높이 110cm)가 세워져 있고, 좌측에는 '황명승정후92년(皇明崇禎後92年, 1736, 영조12)'에 중건(重建)한 묘표(총 높이 136cm)가 건립되어 있다. 중건한 묘표는 방질원수(方跌圓首) 양식에 대리석의 비신(높이 104cm)을 갖추고 있는데, 그 비신의 앞면에는 ‘계공랑예문관검열겸춘추館記事官鄭光胤墓安人光州鄭氏附左’라고 왕희지체의 단정한 해서(楷書)로 써 놓았으며 뒷면의 음기는 6대손 제두(齊斗, 1649-1736)가 식(識)하였다. 그러나 표제와 서자는 따로 기록하지 않았다.

## 2) 정설 묘와 묘표(鄭說 墓와 墓表)<sup>15)</sup>

정설은 선조대의 인물로 본관은 영일이고 자는 학인(學而)이며 검열을 지낸 광윤(1483-1524)의 손자이자 참봉 구응(參奉 龜應)의 아들이다. 어려서 부터 천성이 맑고 부모에 효도하며 형제간의 우애가 깊었으나 일찍 요절하여 별다른 행적을 남기지 못하였다.

정설 묘소는 할아버지 광윤의 묘소 아래에 위치한다. 묘역은 상석과 문인석(높이 141cm)의 옛 석물로만 단출하게 꾸며져 있으며 봉분 앞에는 방질원수 양식의 묘표(총 높이 173cm)가 건립되어 있다. 백대리석의 비신(높이

15) 소재지 : 화정동 산90-4

137cm)과 방질은 박락(剝落)이 심한 상태이다.

비신의 전면 중앙에 한 줄로 ‘학생정설지묘(學生鄭說之墓)’라고 써 놓았으며 뒷면에는 음기를 각자하였다. 표제를 ‘유명조선국학생정공묘표(有名朝鮮國學生鄭公墓表)’라고 하여 비석의 종류가 묘표임을 밝히고 있으며 통정대부승정원 부승지겸 경연참찬관춘추관수찬관 기령



정설 묘(정광운 묘 아래 위치)

(通政大夫承政院副承旨兼經筵參贊官春秋館修撰官奇峇)이 찬한 묘표음기를 종사랑문관검열검춘추관기사관김상용(從仕郎文館檢閱兼春秋館記事官金尙容(1561-1637)이 증해로 서하였다.

김상용은 이양빙체 전서(李陽氷體 椽書)에 매우 능하여 당대 제일의 연서가로 알려진 인물이다. 그동안 다수의 연액이 확인되었으나 해서로 된 작품의 발견은 이번이 처음이다. 따라서 정설묘표는 김상용의 필체 연구는 물론 이거니와 조선중기 서예사 연구의 귀중한 자료로 평가된다.

### 3) 창원황씨 묘와 묘표(昌原黃氏 墓와 墓表)<sup>16)</sup>

창원황씨(1576-1635)는 승문원박사(承文院博士)를 지낸 정근(鄭謹)의 두 번째 부인으로 몽죽 황치경(夢竹黃致敬, 1554-1627)의 따님이다. 창원황씨의 아들 도촌 정유성(陶村 鄭維城, 1596-1664)은 인조조에 등제하여 청요직(淸要職)을 역임하고 효종대에 여러 번 승진하여 판서에 이르렀다가 현종대 초에 우의정에 임명되었으며 시호는 충정(忠貞)이다. 정제두는 아버지를 일찍 여의고 할아버지 정유성의 보살핌으로 자랐다. 정유성의 고향이 강화(江華)여서 유언에 따라 묘를 강화에 썼으며, 후일 정제두가 추곡에서 강화로 이거한 것은 할아버지와 부모님의 묘소 가까이 살기 위해서였다.

16) 소재지 : 화정동 산90-4



**창원황씨 묘**

(비문 오른쪽 아래 ‘추곡(楸谷)’이 나온다.)  
 몰되어 파악할 수 없는 실정이다.<sup>17)</sup>

창원황씨 묘소는 정광윤 묘소의 좌측 아래에 위치한다. 묘역에는 혼유석, 상석, 향로석, 동자석(높이 76cm), 문인석(높이 163cm)의 옛 석물이 갖추어져 있는데, 금관조복(金冠朝服)을 착용한 문인석은 몸집이 각진 것이 특징이다.

묘역의 좌측에는 방부원수 양식의 묘표(총높이 151cm)가 건립되어 있다. 백대리석의 비신(높이 128cm) 전면에는 '증정경부인창원황씨지묘(贈貞敬夫人昌原黃氏之墓)'라고 써 놓았으며 뒷면의 음기는 증손 제두(齊斗, 1649-1736)가 경직하여 승정후갑자(崇禎後甲子, 1684, 숙종10) 8月日 '에 입석하였다. 음기의 표제(表題)는 따로 마련하지 않았으며 서자(書者)는 미상이다. 상석의 앞면에 각자된 '증정경부인창원황씨묘우의정충정공휘유성지비(贈貞敬夫人昌原黃氏墓右議政忠貞公諱維城之妣)'라는 기사는 확인되나 좌우면에 새겨진 글씨는 매

이는 기전문화재연구원(현 경기문화재연구원)의 2000년 조사 보고된 내용이다. 따라서 2015년 현지 조사를 통해 확인한 결과 창원황씨 묘 앞에 위치하던 동자상은 이미 유실되고 없었다. 동자상이 있던 자리는 꽤여 있고 길가에서 2~30여 미터 떨어진 관계로 2년여 전에 도난된 것으로 정한일 씨는 보고 있다. 더욱이 10여 년 전에는 도굴이 되어 관이 보이고 봉분 절반이

17) 기전문화재연구원, 2000 「시흥시의 역사와 문화유적」, 『기전문화재연구원 학술총서』 제2집 375-377쪽 참조

파헤쳐졌었다고 한다.

#### 4. 맺음말

지금까지 시흥시 화정동 가래울(추곡) 마을과 정제두의 관계를 살펴보았다. 정제두는 구한말 정인보에 의해 한국양명학의 대종사(大宗師)로 일컬어졌던 인물로 우리 사상사에 매우 중요한 인물이다. 이러한 정제두가 강화를 중심으로 만년을 보내고 세인들에 의해 ‘하곡 선생’이라 불렸지만 앞서 밝힌 것과 같이 61세 이전 추곡에 살 때는 ‘추곡 선생’이라 불렸다. 또한 이 시기 양명학자로 전환하고 한국양명학의 큰 저술인 『학변』과 『존언』을 남김으로써 우리 시흥시가 단순히 정제두가 살았던 지역을 넘어서서 한국사상사에 큰 족적을 남기고 학문적 성과를 이룬 곳이다. 따라서 시흥시 화정동 가래울은 한국양명학의 발상지다.

#### 참고 문헌

- 『하곡집(霞谷集)』  
『한국민족문화대백과사전』  
심우일, 2015 「안산 거주시기 하곡 정제두의 삶과 학문」, 『제3차 시흥지역문화세미나』, 시흥문화원  
정인재, 2014 『양명학의 정신』, 석학인문강좌 36, 세창출판사  
시흥문화원, 2014 『시흥문화』 17  
정인보, 역자 홍원식, 2004 『양명학 연론』, 계명대학교출판부  
윤한택, 2008년 12월 9일 「하곡 정제두 -학문·덕행 뛰어난 국내파 양명학의 태두-」, 『경기일보』 기사 <http://www.kyeonggi.com/news/articleView.html?idxno=313538>  
시흥문화원, 2006 『始興市 地名由來』  
기전문화재단연구원, 2000 「시흥시의 역사와 문화유적」, 『기전문화재단연구원 학술총서』 제2집

추곡(揪谷) 정제두(鄭齊斗)

-추곡선생의 청년시절 고찰-

전남훈 (시흥양명학연구회장)



## 추곡(楸谷) 정제두(鄭齊斗)

-추곡선생의 청년시절 고찰-

전남훈<sup>18)</sup>

### 1. 유년기

선생 휘(諱)는 제두(齊斗)<sup>19)</sup>요, 자(字)는 사양(士仰)이고, 성은 정씨(鄭氏)이며 영일인(迎日人)인데, 고려(高麗) 때 추밀지주사(樞密知奏事) 습명(襲明)을 시조(始祖)로 하였다. 포은(圃隱) 선생, 휘 몽주(夢周)에 이르러서 비로소 크게 나타났으니 벼슬은 시중(侍中)이었으며 이름은 일월(日月)과 빛을 닮았다. 아조(我朝)에 들어와서는 휘 중성(宗誠)이 이조 참의(吏曹參議)였고 증조, 휘 근(謹)은 승문박사(承文博士)에, 증직(贈職)은 영의정이었으며 조(祖), 휘 유성(維城)은 우의정에, 시호는 충정공(忠貞公)이었다. 고(考) 휘 상징(尙徵)은 진사(進士)인데 증직이 좌찬성(左贊成)이었고, 비(妣)는 한산 이씨(韓山李氏)로, 정정부인(貞敬夫人)에 추증되었는데 호조 판서 호암(浩庵), 휘 기초(基祚)의 따님이었다.<sup>20)</sup>

선생께서는 인조(仁祖) 27년 6월 27일 유시(酉時)에 한성부 반석방(漢城府盤石坊) 집에서 태어났다. 5살 되던 해 부친 상징(尙徵)께서 돌아가시니 안산 추곡(楸谷), 지금의 시흥시 추곡마을에 장례를 모시고 할아버지 충정공(忠貞公)에 의해 피양(被養) 되었다.

선생께서는 어려서 늘 적에도 장자의 교육을 조금도 거스르지 않았다. 백

18) 성재, 시흥양명학회장, 전 초대 시흥향토문화연구소장, 성재서당 대표, 서예가

19) 정제두(鄭齊斗, 인조27년, 1649~영조12년, 1736) 하곡과 더불어 추곡(현 시흥시 화정동 가래울)은 안산거주시기의 호이다. 박세채와 윤증의 문인이며 양명학(陽明學)에 조예가 깊었다.

20) 『하곡집』, 행장(行狀) 참조

부(伯父) 찬성공(찬成公)이 항상 기특히 여기며 말씀하시기를 어린아이가 이와 같을 수 있나 하고 말씀하셨다. 일찍이 할아버지 곁에서 모실 때도 가지고 놀 장난감이 있으면 조심하며 명령이 있어야 취하였고 이미 취한 장난감은 조심하며 본디 있던 곳에 놓고 물러났다.

세상에는 탐나는 것을 갖으려는 아이들이 부끄럽게도 많았으니 능히 밖으로 착한 소문이 전해졌다. 선생께서는 10살 때부터 이상익(李商翼) 교관(敎官)에게 학문을 배웠다. 이때에 동춘당(洞春堂) 송준길(宋浚吉<sup>21</sup>)1606~1672) 선생이 입경 하였다. 이상일 선생께서 송준길을 만나 사양(士仰)의 스승으로 재가 부족하다 하니 송선생께서 말씀하시기를 호련기(瑚璉器<sup>22</sup>)로다 하시며 크게 칭찬하셨다.

선생이 16살 되던 해 할아버지(忠貞公) 마저 돌아가시니 강화 진강(江華鎭江)에 장례 모시고 그해 정월(正月)에 파평 윤씨, 윤홍(尹鴻)의 딸과 결혼하였다.

---

21) 본관은 은진(恩津). 자는 명보(明甫), 호는 동춘당(洞春堂). 세영(世英)의 증손으로, 할아버지는 군수 응서(應瑞)이고, 아버지는 영천군수(榮川郡守) 이창(爾昌)이다. 어머니는 첨지중추부사(僉知中樞府事) 김은휘(金殷輝)의 딸이다. 어려서부터 이이(李珣)를 사숙(私淑)했고, 20세 때 김장생(金長生)의 문하생이 되었다. 1624년(인조 2) 진사가 된 뒤 학행으로 천거받아 1630년 세마(洗馬)에 제수되었다. 1659년 병조판서·지중추원사(知中樞院事)·우참찬으로 송시열과 함께 국정에 참여하던 중, 효종이 죽고 현종이 즉위하자 자의대비(慈懿大妃)의 복상 문제로 이른바 예송(禮訟)이 일어났는데 송시열이 기년제(基年祭 : 만 1년)를 주장할 때 그를 지지하였다. 이에 남인(南人)의 윤희(尹鑄)·허목(許穆)·윤선도(尹善道) 등의 3년설과 논란을 거듭한 끝에 일단 기년제를 관철시켰다. 1673년 1월 영의정에 추증되었으나 1674년 효종의 왕비인 인선대비(仁宣大妃)가 죽자 또 한 차례 자의대비의 복상 문제가 일어나게 되었다. 그런데 이번에는 남인의 기년제설이 서인의 대공설(大功說 : 9개월)을 누르고 남인의 주장을 관철, 남인이 정권을 장악하였다. 이에 1675년(숙종 1)허적(許積)·윤희·허목 등의 공격을 받아 관작을 삭탈당하였다. 이어 1680년 경신환국으로 서인이 재집권하면서 관작이 복구되었다. 송시열과 동종(同宗)이면서 학문 경향을 같이한 성리학자로 이이의 학설을 지지하였다. 특히 예학(禮學)에 밝아 일찍이 김장생이 예학의 종장(宗匠)이 될 것을 예언하기도 하였다. 문장과 글씨에도 능하였다. 1681년 승현서원(崇賢書院)에 제향되고 문정(文正)이라는 시호를 받았다. 같은 해 김장생과 함께 문묘(文廟)에 종사(從祀)할 것이 건의된 이래, 여러 차례 상소가 있는 다음 1756년(영조 32) 문묘에 제향되었다. 충현서원(忠賢書院)·봉암서원(鳳巖書院)·둔암서원(遯巖書院)·용강서원(龍岡書院)·창주서원(滄洲書院)·흥암서원(興巖書院)·성천서원(星川書院) 등에도 제향되었다. 저서로 《어록해(語錄解)》·《동춘당집》이 있으며, 글씨로는 부산의 충렬사비문(忠烈祠碑文), 남양의 윤계순절비문(尹啓殉節碑文)이 있다.

22) 공자가 자공(子貢)의 인물됨을 평하여 호련이라고 한데서 우수한 인물의 비유로 쓰임. 서직(黍稷)을 담아 종(宗廟)에 제사하는 그릇, 귀중하고 화사한 인품을 가진 인재에 비유한 것이다.

## 2. 성장기의 깨달음과 안산 추곡 입향

할아버지가 돌아가시던 해에는 이미 큰아버지 사촌형이 다 돌아가시고 종손자도 병약하여 선생께서 봉사를 맡게 되어 충정공의 기년상을 장손으로서의 역할을 다하여 모시었다.

선생의 나이 20세<sup>23)</sup>와 24세<sup>24)</sup>에 별시초시(別試初試)에 급제 하였다. 한 집안에서 형제가 다 녹봉을 받을 수 없으니 동생 제태(濟泰)가 잘하고 있으니 과거보기를 폐하여 주시옵소서하고 어머니께 청하니 모부인(母夫人)께서 허락하시었다. 이에 선생은 바깥세상의 물욕에 마음을 구하지 않고 두문불출(杜門不出)하며 항상 부족한 듯 모자란 듯 학문에 뜻을 두고 심취하였다.

남계 박세채(南溪 朴世采)<sup>25)</sup> 선생 문하에서도 출입하였다. 분적(墳籍)을 탐사하고 육경(六經)을 연구하며 백가종류지서(百家衆流之書)에 널리 이르러 음양성력(陰陽星曆), 병농의약(兵農醫藥), 감여복서(堪輿卜筮) 등 통하지 않은 것이 없으며 마침내는 심오한 경지에 들어 서책은 오랫동안 보지 않고 총명을 잃지 않았는데도 찾아와 학문을 구하는 이에게도 항상 입을 다물고 말씀이 없으셨다.

23세 되던 해 11월 부인 윤씨가 죽으니 안산군 추곡(楸谷), 즉 현재 시흥시 화정동 가래울에 장사지내고 26세 되던 해 남양서씨 군수 한주의 딸을 계비로 맞았다.

28~29세에는 두 번에 걸쳐 영동 우계(羽溪) 마을에 여행하였다 이종형 김몽신과 사촌동생 보신 등과 함께 머물러 지내기로 약속하고 이와 같이 동반하여 초연히 머물고 있는데 모부인(母夫人)이 연세가 많아 더 이상은 외지땅

23) 9년 무신 선생 20세 겨울에 별시(別試)로 초시(初試)에 합격하였다. 성기책(聲氣策)이란 책문(策文)으로 시험을 치루었다.(九年 戊申 先生二十歲 冬中別試初試 對聲氣策)- 『하곡집』, 연보 참조

24) 13년 임자 선생 24세 가을에 별시(別試)로 초시(初試)에 합격하였다.(十三年 壬子 先生二十四歲 秋中別試初試) - 『하곡집』, 연보 참조

25) 노론의 영수로 윤지완, 남구만 등과 정국을 주도하였다. 1651년 김상헌(金尙憲)과 김집(金集)의 문하에서 수학하였는데, 그의 큰아버지 호(濠), 중부 미(瀾), 그리고 아버지가 일찍이 김장생(金長生)의 문하에서 수학한 연유로 그의 사승관계(師承關係)도 이어진 것으로 보인다.

에서 머무르며 뜻을 펼 수가 없었다.

32세 되던 해 영의정 김수항<sup>26)</sup>이 벼슬을 추천하였다. 선생의 경문이 밝다 하여 수행함이 마음과 머리가 예리하다하고 사포서 별좌(司圃署別坐)로 34세에는 종부시 주부(宗簿侍主簿)로 추천되었으나 모두 사양하고 야인으로 머물렀다. 집안의 어른들도 허락하였다.<sup>27)</sup>

선생이 학문이 나이가 먹으면서 병이 깊은데도 언어가 끊기고 학문에 크게 힘쓰며 깊은 연구로 몸과 정신이 수척하게 여위었다.

어머니가 자주 탄식하며 이르기를, “모(某)의 이 병은 실로 공부에 애쓰고 고생하던 데서 원인이 된 것인데 인정(人情)이 이 지경에 이르렀으니 또한 학문에 너무 애쓰를 원하지 않노라.”고 하였다. 이때 선생은 어머니의 염려하심을 깊이 걱정하던 끝에 몸을 아끼고 휴양하는 데에 역시 소홀히 하지 않았으므로 드디어는 점차로 회복되기에 이르렀던 것이다. 중년 이후부터는 정력이 강건해져서 소장(少壯) 시절보다 나아짐을 보게 되었다.

갑자(甲子 속종10)년에 공조좌랑(工曹佐郎)에 임명되어 처음으로 나아가 사은(謝恩)하였으나 곧 체직(遞職)되었다. 무진(戊辰 속종14)년에는 재신(宰臣)들이 다시 교대로 선생을 천거한 끝에 겨울에 평택 현감(平澤縣監)을 배

---

26) 1629(인조 7)~1689(숙종 15). 본관은 안동(安東), 자는 구지(久之), 호는 문곡(文谷). 김상헌의 손자로 가학(家學)을 계승했으며 김장생(金長生)의 문인인 송시열·송준길(宋浚吉)과 증유하였다. 특히 송시열이 가장 아끼던 후배로서 한 때 사림의 중주로 추대되었다. 그러나 서인이 노론과 소론으로 분열할 때 송시열을 옹호하고 외척과 가까운 노론의 영수가 되자, 소론 명류들에게 배척을 받기도 하였다. 1672년 44세의 나이로 우의정, 좌의정을 거쳐 1680년 이른바 경신대출척이 일어나 남인들이 실각하자 영중추부사(領中樞府事)로 복귀, 영의정이 되어 남인의 죄를 다스리는 한편, 송시열·박세채(朴世采) 등을 불러들였다. 이후 기사환국이 일어나 남인이 재집권하자, 남인의 명사를 함부로 죽였다고 장령(掌令) 김방걸(金邦杰) 등이 탄핵해 진도로 유배, 위리안치되었다. 뒤이어 예조판서 민암(閔黯)을 비롯한 남인 경재(卿宰) 수십 인의 공격과 사헌부·사간원의 합계(合啓: 함께 계문을 올림)로 사사되었다. 시문에 뛰어났고, 변려문(駢儷文)에서는 당대의 제일인자로 손꼽혔다. 또한 가풍을 이은 필법이 단아해 전서와 해서·초서에 모두 능하였다.

27) 9년 계해 선생35세 이 해 조의(朝議)에서는 대직(臺職)을 가지고 선생을 처우(處遇)하려고 했으나 이형(姨兄) 심응교(沈應教) 유(濡)가 때마침 삼사(三司)에 있었기에 선생은 병이 있고 또한 어머니가 늙으시어 봉양하여야 했기 때문에 서울에서 벼슬하는 것이 불안함을 염려하여 체공(諸公)에게 애써 부탁하여 중지케 하였다.(九年 癸亥 先生三十五歲 是歲朝議擬以臺職處先生. 姨兄沈應教濡時在三司. 以先生病且親老. 慮其跡不安於京. 力言諸公而止之)- 『하곡집』, 연보 참조

명받았으나 기사(己巳 숙종15)년 봄에 부임하였는데, 얼마 아니 되어서 우계(牛溪 성혼(成渾)의 호)와 율곡(栗谷 이이(李珣)의 호) 두 선생이 문묘(文廟)에서 출향(黜享 문묘배향을 취소함)되었기 때문에 직을 버리고 돌아왔다가 천리(擅離 멋대로 직책을 떠나는 것)하였다는 죄목으로 문초를 받고 체직되었으며, 드디어 안산(安山) 추곡(楸谷)에다 집을 짓고 거기에서 살게 되었다.

갑술(甲戌 숙종20)년에는 어머니의 상을 당하였는데 복(服)을 벗자마자 서연관(書筵官)에 뽑혔으며, 또한 천목(薦目)을 받았으나 소를 올려 파직(罷職)하기를 청하였다.<sup>28)</sup>

이후로도 소론의 영수 윤지완 등이 학행으로 천거하지만 나아가지 않고 안산 추곡에 칩거하며 학문에 정진하였다.

### 3. 맺는말

태어나면서 총명하던 선생께서는 네 살 때 아버지를 잃고 16세가 되기 전에 할아버지, 큰아버지, 사촌형이 모두 돌아가시니 외롭게 가문의 종손노릇을 하게 되니 그 마음은 이루 헤아리기 어려웠다고 할 수 있다. 얼마나 많은 세월을 부친이 그리워 비석거리를 거쳐 추곡 마을을 찾으셨을까 하는 마음을 우리 시흥의 후예들은 헤아릴 수도 없다. 이미 이때부터 양명학의 사상적 깨달음이 있었으리라 확신한다.

오늘날 주자학보다는 추곡 정제두 선생의 실심실학(實心實學)이 더욱 중요한 교육적 가치임을 추론할 때 선생의 청년시절의 깨달음을 깊이 고찰 해볼 필요가 있으리라 생각하게 된다.

---

28) 母夫人屢歎曰某之斯疾 實崇刻苦 人情到此 亦不願其劬學之甚也 先生深以慈念爲憂 於保蓄愛養之方亦不敢忽 遂得漸至於充完 中年以後精力强健 視少壯時有勝焉 甲子除工曹佐郎 始出謝旋遞 戊辰宰臣復交薦之 冬拜平澤縣監 己巳春赴任 未幾因牛栗兩先生黜享棄歸 對吏遞 遂築室于安山之楸谷而居之 甲戌丁母夫人憂 服闋選書筵官 又被薦目- 『하곡집』, 행장 참조



추곡 정제두와 한국양명학

정원철 (시흥문화원장)



## 추곡 정제두와 한국양명학

정 원 철<sup>29)</sup>

### <목 차>

1. 들어가며
  - (1) 추곡 정제두와 시흥시
  - (2) 지역문화 창달에 있어, 민속과 전통철학의 역할 기대
2. 한국 양명학의 역사
  - (1) 양명학의 수용과 배척
  - (2) 한국 양명학의 고전, ‘학변’과 ‘존언’
  - (3) 실학, 서학, 개화사상과의 연계
  - (4) 현대의 연구 실태
3. 정제두의 생리설과 실심실학
  - (1) 양명학의 정신
  - (2) 생리설
  - (3) 실심실학
4. 나가며
  - (1) 양명학과 인성교육의 연계
  - (2) 양명학의 현대 철학으로의 발전

## 1. 들어가며

### (1) 추곡 정제두와 시흥시

대한민국은 지방자치체를 실시하고 있어, 각 지자체는 너나 할 것 없이 지역문화 창달에 힘쓰고 있다. 대내적으로는 일자리와 복지를 해결하는 것이

---

29) 시흥문화원장, 시인

우선 과제이지만, 한 발 벗어나 시계(市界) 밖으로 시선을 돌리면, 자신의 지역이 어떠한 문화적 특징을 지니고 있는가를 설명해야 하는 상황에 놓인다. 그러므로 지역 발전의 궁극적 도달지점은 지역문화 창달이라고 할 수 있다. 그런 이유로 현재 참여와 분권의 가치를 지켜 온 대한민국 228개 시, 군, 구 지역에서 지방문화원이 법적 재정적 지원을 받아 활동하고 있다. 문화원은 지역 내 전통문화와 예술, 생활문화 창달로 지역 정체성을 확립하고, 주민의 자긍심을 높이기 위해 노력한다. 필자가 이끄는 시흥문화원에도 나름대로 지역문화 창달과 지역 정체성 마련에 노력하였지만, 추곡<sup>30)</sup> 정제두<sup>31)</sup> 선생에 관하여 뒤늦게 알게 되었다. 대한민국 10인의 사상가의 한 분이신 정제두 선생께서 20년간 시흥 지역 내서 거주하셨음을 뒤늦게 알게 되어, 지난 해부터 부랴부랴 세미나와 강연, 양명학 문화활동가 양성 등의 교육을 시도하고 있다. 부끄럽지만 이제라도 알게 되어 다행스럽다는 마음이 교차한다.

인류의 위대한 사상은 현대인에게 각광받는 예술이나 스포츠보다 귀중한 자산이다. 조선 600년간 한양을 중심으로 한 기전(畿甸) 땅인, 오늘날의 경기도는 지정학적으로 외래문화를 받아들이는 곳이다보니, 빛나는 전통 유산이 있어도 그 가치를 인식하지 못한다. 우리 시흥시는 1914년에 안산군, 시흥군, 과천군 세 개의 군을 합쳐서, 거대 시흥군으로 출범한 이후, 현재 경기도 7개 시와, 서울시의 6개 구로 나뉘면서 마지막에 시흥시로 승격된 까닭에, 지역 내 무형문화유산이나, 문헌 고증 및 번역 등을 늦게 착수하였다. 오늘날 다시금 세인의 관심을 받는 유학은 조선조의 성리학자인 이황선생을 중심으로 한, 퇴계학과와 이이 선생을 중심으로 한 율곡학파가 있으며, 양명학으로는 하곡(추곡) 정제두 선생의 하곡학과와 실학의 다산학파가 있다. 퇴계 선생을 모시는 지자체가 스스로를 대한민국의 정신문화수도로 천명할

30) 추곡(楸谷) : 시흥시 화정동 가래울 마을을 한자어로 추곡(楸谷)이라고 한다. 하곡집 등의 문헌에는 추곡을 안산 소재라고 나와, 현재의 안산시 어느 곳이라 추측하였으나, 실제 조사 결과 정제두 선생의 6대조부터 가래울 마을에 세거하였음을 알 수 있었다. 정제두 선생은, 61세부터 87세에 세상을 뜰 때까지 강화군 하곡마을에서 거처하였기에 통상 호(號)를 하곡(霞谷)으로 부르는데, 강화도 거주 이전의 안산 추곡(현재의 시흥시 화정동 소재)에 거주하며 스승 및 동문수학하던 친구와 편지를 주고 받을 때엔 추곡(楸谷)이라는 호를 사용하였기에, 본고에서는 오늘의 학술대회가 추곡에서 선생을 기리는 세미나인지를, 호(號)를 추곡(楸谷)으로 사용하였다.

31) 정제두, 자는 사양(士仰), 호는 하곡(霞谷). 정몽주(鄭夢周)의 후손으로, 할아버지는 우의정 유성(維城)이고, 아버지는 진사 상징(尙徵)이다. 조선에 전래된 양명학을 연구하고 발전시켜 최초로 사상적 체계를 세우고, 이를 바탕으로 경세론을 전개한 조선 후기의 양명학자이다. (한민족문화대백과사전)

정도로, 유학(儒學)은 한국 정신세계 복원의 상징이다. 그렇듯이 임진, 병자 양란을 전후하여 성리학의 문제를 지적하여, 사민(四民)이 평등하며, 각인의 마음에 있는 양지(良知)를 천리(天理)로 여기는 한국양명학이 이 곳 시흥 땅에서 20년간 거주하신 정제두 선생의 손에서 발화하여 강화도로 이어 간 역사는 시흥시 뿐만 아니라, 대한민국 중부권, 나아가서 대한민국 전체가 새롭게 조명해야 할 큰 사상이다.

대한민국 건국 후 초대 검찰원장을 역임한 정인보의 저서 ‘양명학연론’에서 정인보는 ‘정제두는 조선 양명학과 가운데 가장 뛰어난 사람으로 조선 양명학과의 대종사이다(정인보의 ‘양명학연론’ 215쪽)’라고 하였다. 이어서 정제두의 저서는 양명 이후 양명학과의 저서로서는 가장 포괄적이면서도 정밀하고, 가장 양명의 본뜻에 가까우며, 가장 자세하게 기술되어 있다(양명학연론, 216쪽)고 하였으며, 양명의 제자인 왕간, 전덕홍, 나홍선의 주장을 모두 섭렵한 정제두는 조선 양명학과만의 대종사가 아니라고 하였다. 또한 정제두가 추곡에서 지은 존언(存言) 3권은 양명의 전습록과 같은 훌륭한 책이지만 일생 동안 홀로 이룬 학문을 외부로 내보내지 못한 불운한 학자라고 안타까워하였다.

그러나 조선조 성리학의 견제로 발붙이지 못했던 양명학이지만, 1995년에 한국양명학회가 결성되어, 동양철학을 전공하는 여러 학자들의 논문과 저술로 양명학이 재생하고 있다. 정제두 선생이 세상을 떠나시기까지 27년간 거주하셨던 강화군은 국제 학술대회를 10여 차례 개최하는 등, 정제두 선생의 업적을 기리고 있다. 시흥시도 정제두 선생이 20년 거주하셨음을 2015년에 심우일 선생이 발표한 이래, 현지 조사와 정씨 문중 족보를 통하여 확인한 이후, 몇 차례의 세미나를 개최하고, 양명학 강사 양성과정과 인문학 강연 등을 통하여 정제두 선생의 업적을 기리는 노력을 시작하였다. 이제야 지역민의 삶의 질 향상을 위하여 양명학의 정신을 알리고, 현대 신유학 발전의 초석을 놓는 발걸음을 떤 것이다. 금번 ‘제25회 연성문화제 기념 학술대회’ 개최로, 시흥시에서 한국양명학회 회원과 저명한 교수가 한 자리에 모여 양명정신을 구현하려는 것이다. 생각건대 양명학의 정신은 대학 강단에서만 등단시키기엔 그 철학이 깊고, 실제적이어서, 정제두 선생과 한국양명학 연구 결과를 널리 알리고, 시민과 공유하면서 생활화하는 노력이 필요하다.

## (2) 지역문화 창달에 있어, 민속과 전통철학의 역할 기대

중국의 왕양명<sup>32)</sup>에게서 시작한 양명학은 심즉리(心卽理)<sup>33)</sup>라는 철학을 기조로 하여 양지(良知)가 곧 천리(天理)이며, 양지를 실현하여 성인이 되는 학문이다. 시흥시의 추곡(가래울마을)에서 정제두 선생이 저술한 ‘학변’과 ‘존언’에서 양지의 실천과 생리설(生理說)을 주창하여 현재에 이르렀다. 당시는 성리학 일변도였지만, 새로운 학문세계인 양명학을 연구하고, ‘학변’과 ‘존언’이라는 한국양명학의 고전을 써 냈음은 이 지역의 사상사적 위상을 높였다.

지역문화란 제 학문의 융복합화와 시민의 수용으로 이루어진다. 지역 문화의 종착역은 지역민의 삶의 질 향상이다. 삶의 질 향상의 큰 변수는 단연코 문화(文化)를 들 수 있다. 그런 이유로 지역 문화 창달은 이 시대의 주요한 화두이다. 지역문화 창달에 있어서 전통 사상은 시원(始原)의 향수(鄉愁)를 찾아드는 신비감, 현실의 대안을 예지하는 영감(靈感)으로 사람에게 역동적인 삶을 살아가는 힘을 준다. 자신의 마음을 천리(天理)라 여기는 심즉리(心卽理) 사상인 양명학은 자신의 존재를 하찮게 여기고, 현대의 병리적 현상에 물드는 현대의 청소년 계도(啓導)에 효과적일 것이다. 추곡 정제두 선생의 학문이 현대에 더욱 꽃피우기를 바라고, 사상마련(事上磨鍊)<sup>34)</sup>으로 각인이 스스로 구현하는 양지(良知)가 꽃 필 수 있도록, 지역에서의 민관(民官)과 학계(學界)가 함께 할 수 있는 일이 무엇인지를 생각하여야 한다.

오늘의 이 자리에서는 한국 양명학의 전승에서부터 현대까지 이어지는 한

---

32) 왕양명, 출생 1472, 중국 저장 성[浙江省] 여요(餘姚 : 지금의 항저우[杭州]), 사망 1529, 장시 성[江西省] 난안[南安], 본명은 수인(守仁). 자는 백안(伯安), 호는 양명. 시호는 문성(文成). 심성론(心性論)으로 동아시아 여러 나라들의 철학사상에 깊은 영향을 미쳤다.

33) 심즉리(心卽理) 남송(南宋:1127~1279)의 주희(朱熹)는 마음을 성(性)과 정(情)의 2가지 요소로 이루어진 것으로 보면서, 이 가운데 만물의 이치는 성에 구현된다는 성즉리설(性卽理說)을 주장했다. 이에 반해서 육구연(陸九淵)은, 본심이 천리(天理)임을 믿고 적극적으로 실천하자고 하여 심즉리설(心卽理說)을 주장했다. 왕수인은 육구연의 이와 같은 입장에서 더 나아가 인간의 마음이 이(理)를 낳았다고 하면서 성과 정을 모두 포함하는 마음 자체가 곧 천리라고 주장했다.

34) 사상마련(事上磨鍊), 왕양명은 사람은 반드시 일을 해가면서 자신을 연마하여야 진보할 수 있다고 하였다. 단지 조용함만을 즐길 뿐이라면 어떤 일이 생기자마자 마음이 어지러워져 진보도 없고 조용할 때의 수행도 잘못된다고 하며, 사상마련의 방법은 인간의 회로예구에서 본래 선정을 상실하지 않고 적당히 조절하여 중화를 유지하는 훈련이라고 하였다. (정인제, 양명학의 정신, 세창출판사, 2014년 242~245쪽)

국 양명학의 역사를 돌아보고, 현대인에게 등산길의 석간수같은 양명학 정신을 살피고, 현대 신유학과 양명학의 관계가 어떠한 방향으로 전개해야 할지를 생각해 본다. 성인이나, 청소년이나 할 것 없이 현대인이 숙지해야 할 인성교육으로서의 양명학의 가능성도 살펴보고자 한다. 특히 전통 사상이 지역학으로 재탄생하여 실용적 효과를 얻고, 그를 근간으로 앞서가는 지역문화를 일구고자 함이다.

## 2. 한국 양명학의 역사

### (1) 양명학의 수용과 배척

중종실록 권27, 중종 12년(1517) 1월 을미에 한효원이 원자(元子)를 교양하는 글에서 육구연<sup>35)</sup>의 글을 인용하고 있으며, 이듬해인 1518년에는 김안국<sup>36)</sup>이 상산집(저자 육구연)을 간행하면서, ‘이 책은 송조 육구연의 저술로서 선생은 주자와 동시대인으로 존덕성(尊德性)<sup>37)</sup>에 전심하여 주자와 더불어 왕복 논변을 하였는데, 비록 주자와는 취지가 다르지만 심성지학은 오히려

35) 육구연 출생 1139, 중국 장시 성[江西省], 사망 1193. 요약 이상주의적인 성리학자였으며, 같은 시대의 위대한 성리학자이자 합리주의자였던 주희의 경쟁자였다. 그의 사상은 3세기 이후에 명대의 성리학자 왕양명이 새로이 다듬었다. 이들을 심학과 혹은 두 위대한 대표자의 이름을 따서 육왕학과라고 부르기도 한다. 주희가 끊임없는 탐구와 연구를 강조했던 데 반해, 그는 도의 가장 높은 지식은 내면의 성찰과 자습을 끊임없이 실천함으로써 습득된다고 가르쳤다. 이러한 과정에서 사람은 자신이 원래 가지고 있던 선을 발전시키게 되는데, 이는 사람의 본성은 본질적으로 선하여 그 선이 물욕으로 더럽혀지고 없어졌더라도 자신의 노력에 의해 다시 얻을 수 있기 때문이라는 것이다. 육구연은 정부의 수많은 요직을 거쳤지만, 생애의 대부분은 학문을 가르치고 강의하는 데에 바쳤다. (다음 백과사전)

36) 김안국 조광조(趙光祖)·기준(奇遵) 등과 함께 김굉필(金宏弼)의 문인으로 도학에 통달하여 지치주의(至治主義) 사립과의 선도자가 되었다. 1501년(연산군 7) 생진과에 합격, 1503년에 별시문과에 을과로 급제하여 승문원(承文院)에 등용되었으며, 이어 박사·부수찬·부교리 등을 역임하였다. 사대부 출신 관료로서 성리학적 이념에 의한 통치의 강화에 힘썼으며, 중국문화를 수용, 이해하기 위한 노력에 평생 동안 심혈을 기울였다. 시문으로도 명성이 있었으며 대제학으로 죽은 뒤 인종의 묘정(廟庭)에 배향되었으며, 여주의 기천서원(沂川書院)과 이천의 설봉서원(雪峰書院) 및 의성의 빙계서원(氷溪書院) 등에 제향되었다.

37) 존덕성(尊德性)은 인간이 선천적으로 갖고 있는 선한 덕성을 존중하여 그것을 보존·확충하는 방법이고, 도문학은 학문을 통하여 선한 덕성을 배양하는 방법이다. 이 말은 <중용>에 처음 나오며, 남송(南宋) 때 주희(朱熹)와 육구연이 각각 도문학과 존덕성을 중시하면서 철학적 범주로 구체화시켰다.

강명할 바가 있으니 정주지교(程朱之教)를 숭상하는 학자라도 이 책을 참고한다면 유익함이 없지 않을 것이다.’고 하였었다. 이는 상산집의 심학적 태도가 양명학과 같음을 생각할 때에, 조선조에서 양명학 전래 초기부터 부정적인 반응을 보인 것이 아님을 알 수 있다.

한국 양명학의 역사는, 중국에서 전습록<sup>38)</sup> 초간 시기인 명(明) 무종 13년(1518)으로부터 3년 뒤인, 중종 16년(1521)에 박상과 김세필이 양명의 전습록을 시로 화답하며 변칙하였던 사실이 논증되었다. 그 후 1558년 홍인우와 남언경이 양명학 토론(치재유고 권2)을 하는 것을 보아도, 당시까지는 양명학을 자유롭게 수용하였었다. 그러나 이후의 기록에서는 양명학을 받아들이지 않는다. 1573년 퇴계가 선조 6년, 경연석상에서 양명학을 배척하였으며, 임진왜란 당시 명의 원병으로 왔던 송응창, 쇠황 등이 양명학 공인을 요청하고, 만세덕은 중국처럼 육왕을 문묘에 종사하도록 요구하였으나 조정에서 거부하였었다. 이후 남인과 노론 세력은 주자학을 관학으로 하여 양명학을 배척하고 소론의 정제두가 양명학을 이어갔다.

조선에서 양명학이 중국에서와 달리 퇴계가 양명학을 사문난적으로 규정한 것은 당시 주자학이 조선 왕조의 도덕성을 해결하는 대안으로 부각하는 시점이었고, 주자학의 문제를 지적하는 양명학은 시대에 앞서가는 학문인 때문이었다. 당시 조선사회는 세조의 왕위 찬탈 사건을 위시하여 계속되는 사회로 통치자의 도덕성 문제가 있었고, 이 때 퇴계는 도학정치의 제도를 정착하는 주역이었다. 퇴계는 주자학을 비판한 양명학에 대한 응전의 의미에 더하여, 정치적으로 주자학을 체제 교학으로 수용하였다.<sup>39)</sup> 그 결과 중국에서는 양명학이 150년 가까이 주자학과 공존한데 비하여, 한국의 양명학은 퇴계에 의해서 사문난적으로 규정한 이후 일제강점기로 넘어가기까지 그 분위기는 바뀌지 않았다.

38) 전습록 1518~1556년에 편찬되었다. 왕수인[왕양명(王陽明)]의 어록과 서간을 모은 책으로, 양명학의 정수가 담겨 있다. ‘전습(傳習)’이란 『논어』 「학이편(學而篇)」에 나오는 증자(曾子)의 말 ‘전불습호(傳不習乎)’(전수받은 것을 익히지 못한 것은 없는가)에서 비롯된 말이다. 스승에게 배운 것을 거듭 복습해 익히려는 노력을 게을리해서는 안 된다는 뜻이다. 『논어』의 이 구절을 이렇게 해석하게 된 것은 주희(朱熹) 이후의 일이다.

39) 송석준, ‘한국 양명학의 형성과 하극 정제두’, 4쪽, 양명학 6호

## (2) 한국양명학의 고전 ‘학변’과 ‘존언’

정제두 선생은 우리나라 최초로 양명학에 대한 체계적 저술을 하였다. 정인보는 그의 저서 ‘양명학 연론’에서 정제두 선생을 ‘아주 종박(綜博)한 학설을 세워 왕문(王門) 제자(諸子)중으로도 미치지 못할 대저를 남긴 이’로 평가하고 있다. 중국이나 일본과 다른 독자적 논리를 구축하고 있으며, 실심(實心)으로 일관된 성실한 자세와 태도로 이후 후학들에게 큰 영향을 미쳤다. ‘40)고 하였다.

정제두 선생이 추곡에서 저술한 「학변(學辯)」은 독립적인 저술로서, 정주학(程朱學, 주자학)의 이원론적 학문 방법과 지리하고 번잡한 학문 태도를 비판했으며, 양명학적 관점에서 일원론적인 심성론(心性論)을 요약하고 있다. 「존언(存言)」 3편은 왕양명의 『전습록(傳習錄)』 3편에 필적하는 정제두 선생의 주저(主著)이다. 「학변」에서 제시한 방향을 자세히 체계화한 것으로, 「학변」과 함께 조선시대 유일의 양명학 이론서라 할 수 있다.<sup>41)</sup>

## (3) 실학, 서학, 개화사상과의 연계

양명학이 도입될 즈음 한국 사회는 임진, 병자 양란이 일어났다. 지배층에 대한 불만이 고조되었다. 지배체제에 대한 비판이 대두되면서 성리학을 비판하는 양명학이 선비들의 주목을 받았다 부국유민(富國裕民)을 지향하는 실학(實學)이 등장하고, 심학(心學)의 성격을 띤 양명학은 서학(西學)을 받아들이는데 영향을 미쳤으며, 구한말에는 조선사회의 재건을 위한 양명학적 개화사상이 출현하였다.

중국에서는 주자학이 지배층의 학문으로 지속하는 동시에 양명학 역시 민중에게 절대적 위치를 확보하였지만, 한국 양명학은 주자학의 치세하에서 실사구시(實事求是)를 주장한 실학(實學)과 함께 시대를 맞이하였다. 정제두 선생과 그 후학들은 실심(實心)에 입각한 실행(實行)을 학문의 요점으로 삼아,

40) 정인보, 양명학연론, 한국국학진흥원, 2005년, 215쪽

41) 한민족문화대백과사전, ‘하곡문집’ 내용에서, 인용

현실 문제를 해결하는 과정에서 고증학, 역사학, 음운학 등 실학(實學)과 관련을 맺었고, 실학은 현실 개혁이라는 측면에서 양명학이 지닌 개혁 이론에 공감하고 연계하여 발전하였다.<sup>42)</sup> 그러나 양명학은 여전히 조선 성리학 세상의 표면으로 드러나지는 않았다.

한편 구 한말 서세동점의 시대에 양명학이 다시 등장한다. 강화도를 중심으로 이어 온 정제두 선생의 가학(家學)이 다시 등장한 것이다. 구한 말, 수구적 위정척사론과 진보적 개화사상으로 양분되어 있을 때, 박은식<sup>43)</sup>은 사회진화론을 중체서용(中體西用)의 입장에서 수용한 양계초<sup>44)</sup>의 영향을 받아, 양명학을 중심으로 한 개화자강(開化自強)의 사상가가 되어 유교구신론(儒教求新論)을 펼쳤다. 이어서 정인보 선생은 일제강점기와 대한민국 건국 시까지 양명학자로서 정치일선에서 활동하였다.<sup>45)</sup>

박은식 선생은 첫째로 양명학의 학문 체계가 간단한 점이 당시 구국에 좋은 학문이라 여겼다. 선험적 양지(良知)를 천리(天理)로 인식하여 치양지(致良知)하는 존천리 거인욕(存天理 去人慾)의 공부만으로도 주체 확립에 좋은 효과를 볼 수 있다고 여겼다. 둘째로, 주체적 판단을 중시하는 양명학이 민족 주체성 확립에 큰 역할을 할 것이라고 여겼다. 셋째로, 구국을 위한 교육과 식산(殖産) 사업을 전개해야하는 시대에 실천을 중시하는 학문인 지행합일(知行合一)의 양명학을 수용하였다. 나아가 기독교와의 합일을 추구하기도 하였다.

42) 송석준, 한국 양명학의 형성과 하곡 정제두, 4쪽, 양명학 6호

43) 박은식 1859(철종 10)-1925. 조선 말기, 일제강점기의 학자, 언론인, 독립운동가. 《대한매일신보》와 《황성신문》을 비롯하여 다수의 신문과 잡지들에 많은 나라를 위한 논설을 쓰고, 애국계몽사상가로서 커다란 영향을 끼쳤다.

44) 양계초(梁啓超, 링 치 차오, 1873년 ~ 1929년)는 중국의 근대 사상가이자, 개혁가, 문필가, 사학자, 언론인, 교육가이다. 당시 뛰어난 대학자였던 Kangyuewei의 제자로, 그를 통해 개혁 사상과 서양의 근대 지식을 배웠다. Kangyuewei와 함께 광서제에게 보내는 상서를 함께 작성하였으며, 이것이 광서제의 눈에 들어 결국 무술변법으로 이어진다. 그러나 서태후 등 반개혁 세력의 반동으로 이 혁명은 100일 만에 실패로 돌아간다. 무술변법이 실패한 후, 그는 일본으로 망명을 떠나 언론 활동을 시작한다. 그 역시 Kangyuewei처럼 자산계급 개혁주의와 의회입헌제도를 지지하였으며, 신해혁명 이후 공화당과 민주당과 통일당을 통합시킨 진보당을 창당한 뒤로 쑨원과 위안스카이의 중화민국에 합류하였다. 이후 위안스카이가 중화민국을 배신하고 황제의 자리에 오르자 그에 대한 반대 투쟁을 전개하였다.

45) 송석준, 한국 양명학의 형성과 하곡 정제두, 4쪽, 양명학 6호

양명학이 사농공상을 차별하는 성리학의 대안으로 사민(四民)이 모두 동등하게 양지(良知)를 지니고 있다는 것은, 일제 강점기 시절에 민족주체성을 확립하기 위하여 백성 개개인이 귀한 양지를 지닌 사람이라는 주체의식과 지행합일의 행동으로 구국에 큰 역할을 할 수 있다고 여겼다. 그러나 조선조에 양명학이 주자학의 대안으로 수용되었으나 사문난적으로 규정되어 기세를 펼치지 못한 듯이, 일제강점기에는 식민, 제국주의의 광풍을 이겨내기엔 역부족이어서 양명학은 다시 수면 하에 들어갔던 것이다. 오늘날 대한민국이 빈부격차의 심화와 양극화 현상, 그리고 삶의 만족도가 떨어져 OECD 국가 중에서 행복지수가 낮은 현재에 정제두 선생의 양명학은 다시금 주목받아야 할 우리의 전통 철학이다.

#### (4) 현대의 양명학 연구 실태

현대는 ‘현대 신유학’이라는 이름으로, 성리학과 양명학의 후예들이 민주 자본주의에서의 유학을 연구하고, 또한 칸트의 철학과, 후설의 현상학, 하이데거의 존재론 등의 서양철학과 연계하여 지속 연구하고 있다. 양명학의 정신(정인재 저, 세창출판사, 2014)을 출간한 정인재 교수는 머리말에서 ‘우리나라 현대 양명학은 박은식, 정인보를 필두로 시작하였다.’고 하였다.

백암 박은식 선생은 독립운동가로서 제2대 임시정부 대통령을 지냈다. 박은식 선생은 조선조 제왕학의 병폐를 개혁해야겠다고 생각했다. 제왕 중심으로 타락한 유교를 민본유교로 되돌려야하며, 간단하고 쉬운 양명학으로 백성에게 다가서기를 주장하였다. 또한 구한말에서 대한민국 건국 시기에 이르는 정인보(1893~1950) 선생은 연희전문학교 조선 문학과 한학을 강의하면서, 일본 제국주의 침략자들의 식민사관에 맞서 온 힘을 쏟아 국학 연구의 길을 걸은 민족주의 사학자로서, 광복 이후 대한민국 초대 감찰위원장을 역임하였다. 선생은 1934년에 정약용의 ‘여유당 전서’를 출간하시고, 1935년1월1일부터 1936년 8월28일까지 동아일보에 66회에 걸쳐 ‘오천년간 조선의 얼’이라는 글을 연재하면서, 정제두 선생을 한국양명학의 종사(宗師 모든 사람이 높이 우러러보는 스승)라고 칭하였다.

2000년을 전후한 대한민국에서도 대학교를 중심으로 정제두를 중심으로 한 한국양명학 연구가 활발하다. 정제두를 연구하는 박사 논문들이 나왔다. 박연수의 ‘하곡 정제두의 사상에 있어서 인간 이해에 관한 연구’, 김교빈의 박사학위 논문 ‘하곡 철학사상에 관한 연구-존재론, 인성론, 사회의식에 대한 구조적 이해를 중심으로’가 나왔다. 그리고 전택원의 ‘하곡 정제두의 심체에 관한 연구’와 부제공의 ‘하곡철학연구’가 나왔다. 이러한 연구는 향후 실심실학의 방법론 개발과 서양철학과의 학제적 연구로 현대인의 삶을 분석하고 대안을 제시하는 영역으로 이어질 것이다.

### 3. 정제두의 생리설과 실심실학

정제두 선생의 저술은 한국양명학 최초의 이론서이며, 중국 양명학 정신을 근간으로 한다. 그러므로 양명학의 핵심이라 할 수 있는 ‘양지(良知)’의 개념과 ‘치양지’의 이해는 정제두의 사상을 이해하는 길이다. 추곡 정제두 양명학의 이론적 특징은 ‘생리론’과 ‘양지체험론’으로 나타나는데, 실심(實心)에 바탕을 둔 참된 인간상의 확립은 추곡의 삶을 통하여 나타나는 실천적 특징이라고 할 수 있다.<sup>46)</sup>

#### (1) 양명학의 정신

사람의 마음이 본래부터 선하다는 주장이나 사람의 마음이 본래부터 악하다는 주장은, 모두 옳다. 둘 중의 하나를 선택하라면 누구나 주저한다. 때로는 선한 듯 느껴지고, 때로는 악한 듯이 느껴지는 경험 때문이다. 양지(良知)는 모든 사람에게 내재하며, 본래부터 선하고 맑은 상태인데, 사리사욕(私利私慾)으로 가리어 있어서 그 사욕을 걷어내면, 인간의 선함이 발휘할 수 있다. 양명학에서의 양지(良知)는 천리(天理), 즉 하늘의 이치를 포함하고 있어서, 통상 말하는 양심의 범위보다 훨씬 크고 깊다. 사욕(私慾)을 걷어내면 하늘의 이치를 수행하는 성인(聖人)이 된다는 사상이다. 퇴적증 저 아래

46) 김연제, 生態易學觀에서 본 정제두의 生命美學, 김연제, 양명학 33호

에 양지가 존재하고, 그 위로 사리사욕이라는 퇴적물을 걷어내는 것이 곧 치양지(致良知)이다.

양지(良知)는 사전적 정의로는 ‘경험이나 교육에 의한 것이 아닌 타고난 지능’이라고 되어 있는데, 같은 신유학이지만 주자학과 양명학이 정의하는 양지가 다르다. 양명학에서는 양지를 선천적인 도덕(仁)의 원리, 즉 천리(天理)로 간주하는데 비하여, 주자학은 양지(良知)를 좋은 지각(知覺) 작용에 지나지 않는다고 본다. 우리가 흔히 사용하는 양심(사전적 정의-자기의 행위에 대하여 옳고 그름을 판단하고, 바른 말과 행동을 하려는 마음) 정도로 축소하여 정의하고 있다. 또한 양지(良知)와 지식(知識)이 다른 점은 지식(知識)은 외물을 대상화하여 아는 것이지만, 양지(良知)는 주체적이며 선천적으로 어떤 일을 할 줄 아는 것이다. 아래에 양지를 풀어 본다.<sup>47)</sup>

- 양지는 거룩한 자기 준칙이다. 양지는 마음 속 성인(聖人)이다.
- 양지는 참된 자기이다(眞己). 양지는 하늘이 심어준 영명한 뿌리(天植靈根)
- 양지는 자기만이 홀로 아는 독지(獨知)이다.  
입성(立誠), 성신(誠身), 계구(戒懼) 공부는 반드시 양지 독지(獨知)에 의거해야 한다.
- 양지는 미발의 알맞음(未發之中)이다.  
왕양명은 미발(未發), 이발(已發)을 구분하지 않고 본체와 작용이 하나인 체용일원(體用一源)의 입장이다.
- 양지는 지선(至善-가장 좋은 것, 훌륭한 것)이다.
- 양지는 남의 고통을 아파할 줄 아는(진성측항-眞誠惻恒) 마음이다.
- 양지는 영묘한 밝음(靈明)이다. 밝은 거울에 비유하기도 한다.  
양지는 영명한 빛으로 옳고 그름(是非), 거짓(正邪)을 있는 그대로 안다.
- 양지는 즐거움의 본체이다-심미적 판단의 근원
- 양지는 조화(造化)의 정령(精靈)이다.
- 양지(良知)는 성인과 보통 사람이 모두 같이 가지고 있다.

치양지(致良知)란 양지에 이르는 것을 말하는바, 각자의 직업을 수행하면

47) 정인제, 양명학의 정신, 세창출판사, 157~177쪽

서, 사욕(私慾)에 빠지지 않고 양지를 실현하는 사상마련(事上磨鍊-일하면서 연마하는 일)을 주장하였다. 사상마련(事上磨鍊)은 인간의 희로애구(喜怒哀懼)가 일어날 때, 자기의 본래 성정을 훼손시키거나 상실하지 않고 적당히 조절하여 알맞음과 어울림(中和)의 실체를 유지시키는 일이라고 하였다. 또한 사적 욕심의 근원을 뽑아버리는 발본색원(拔本塞源)을 통하여 치양지를 이루고, 대동사회(大同社會)에 이룬다고 하였다. 왕양명은 한가로이 일어나는 잡다한 생각조차도 그 뿌리에는 사욕(私慾)이 내재해 있으며, 사리사욕이 양지(良知)를 가리는 것을 해결해야 한다고 말한다.

왕양명은 “양지(良知) 밖에 다시 앎이란 없으며 치지(致知) 밖에 다시 학문이란 없다.”고 하였으며, “내 마음의 양지를 실행하는 것이 치지(致知)이다. “를 평생의 강학(講學)으로 삼았다. 선을 행하고 악을 제거하는 격물 공부(爲善去惡是格物)를 참되기 하는 것은, 시비선악을 명확하게 판단하는 양지(知善知惡是良知)에 따라서 행하기만 하면 된다고 하였다.

주자학은 사서집주(四書集註)<sup>48</sup>가 과거(科擧)의 필수과목으로 선정되면서 상층의 정치 지향적 관리들을 위한 학문으로 발전하여, 그들의 부정부패를 막아서(淸白吏) 백성들이 도탄에 빠지지 않게 하는 학문이었으나, 결국 권력 지향적 정치적 도구로 전락하였는데, 왕양명의 치양지 가르침은 백성들이 자각적으로 도(道)를 실천하는 계기를 마련하였다. 득군(得君)으로부터 각민(覺民)으로, 외부의 지식에서, 스스로의 깨달음으로 삶의 질을 드높인다. 양명학은 누구나 양지를 실현하면 성인이 될 수 있는 철학이다.

양명학자들은 각민행도(覺民行道)의 입장에서 사농공상이 모두 평등하고 수평적이라고 생각하였다. 각기 직업은 달리 하지만 성학(聖學)의 길은 같이 한다는 이업동도(異業同道)를 제시하며, 사민평등(四民平等)을 주장하였다. “옛날에는 사민[士農工商]이 직업을 달리하였으나 도를 같이하였다. 그들이 마음을 극진히 한 것은 한 가지이고 같았다. 선비는 이 마음(道)을 가지고 수양하고 통치하였으며, 농부는 이 마음을 가지고 곡물을 생산하여 백성들을

48) 유학의 십삼경(十三經) 가운데 『논어』, 『맹자』, 『예기(禮記)』 가운데 편(篇)들인 「대학」과 「중용」 등을 선택하여, 성리학이 제시한 리기론(理氣論)의 철학적 관점으로 주석하여 새롭게 표창(表彰)한 성리학의 주요 경전이다.

길렀으며(具養), 공인(工人)은 이 마음으로 기물(器物)을 발전시켰으며, 상인은 이 마음을 가지고 재화를 유통시켰다(通貨). 각기 그 자질이 가까운 곳, 힘이 미치는 곳에서 생업을 삼고 그 마음을 극진히 발휘할 것을 추구하였다.”

## (2) 생리설

추곡 정제두의 생리설(生理說)은 두 가지 의미를 지닌다. 하나는 형이상학적 존재 원리로서의 의미이며, 다른 하나는 구체적으로 활동하는 생명력을 지닌 의미이다. 추곡 선생의 생리(生理)는 주자학에서의 리(理), 성(性)과 동일하지만 다르다. 주자학에서의 리(理)는 모든 사물을 통섭하여 주관할 수 없지만 추곡의 생리(生理)는 그러한 능력을 지닌다. 추곡 선생은 리(理)가 단순히 보편적 원리로서만 존재하는 것이 아니라 구체적 사태에 대응하여 객관 대상을 인식하고 판단하며 활동하는 능력을 지닌 생동적이어야 한다고 생각했다. 그래서 리(理)와 생(生)이 연결되는 생리설을 주창하였다.

추곡 선생은 양지(良知)를 살아 움직여서 쉬지 않고(生生不息), 도덕적 행위를 지속하는 능동적 생명력을 지닌 존재로 파악하고, 올바른 행위는 양지의 현현(顯顯)으로 이루어지는데, 양지가 주관적 감정이나 사용에 가리면 안 되므로, 양지체용도(良知體用圖)를 그려, 마음의 본체인 성(性)과, 작용인 정(情)으로 구분하여, 치양지(致良知)를 이루는 방법을 마련하였다. 양지체용도는 본체와 작용이 떨어질 수 없는 일원적 관계에 있음을 강조한다. 양지체용은 임정종욕(任情縱慾 情에 따르고 욕심을 부려 교만, 방자함)의 극복 의지를 보이는 것으로, 추곡 양명학의 특징이자 양명학의 문제를 극복하고자 하는 한국양명학의 특징이라고 할 수 있다.

## (3) 실심실학

추곡 정제두 선생의 한국양명학이 보이는 또 하나의 특징은 ‘실심(實心)에 바탕을 둔 참된 인간상의 확립’이다. 그의 학문은 앎과 삶이 일치되는 참된 인간상의 확립에 있었으며, 그의 ‘생리설’과 ‘양지체용도’는 참된 인간상의 확

립을 위한 철학적 기저(基底)였다. 이러한 철학적 기저 위에 전개된 정제두 선생의 삶에 대한 태도는 자신에 대해서는 철저하였고, 사람들에게 대해서는 관대하였다. 지식인들의 가식과 허위에는 준엄하였으며, 백성들의 곤궁한 삶에 대해서는 동정을 금치 않았다. 이러한 삶의 태도는 평생을 조금도 변함이 없었다. 선생의 제문에도 나타난다. ‘선생님의 도는 위 아리에 밝고 투철하셨으니, 오직 실(實) 한 글자는 지울 수가 없도다. 진실된 충성, 진실된 효도, 진실된 앎, 진실된 연구를 하여, 말할 때는 지나치게 엄함이 없으셨고, 행실에는 거짓이나 꾸밈이 없으셨으니, 귀신이 밝게 살피고 천지에 가득히 채워졌도다, 무엇이라 이름할 것인가? 이것을 심학(心學)이라 이르지니, 슬프다 후인이여, 받아서 모범으로 삼을지어다.’고 하였거니와 그는 전 생애를 통해 온 몸으로 참된 인간상을 실천하였다.

진실(眞實)로 일관된 정제두 선생의 삶의 일화를 소개한다. 조선이 청나라에 항복한 이후 당시 조정의 신하들은 청의 연호를 쓰는 것은 수용하면서, 청나라의 신하로 자처하는 것은 반대하였는데, 선생은 이를 허위의식으로 파악하여 맹렬히 비판한다. 연호를 쓰는 것이 명분에 맞는다면 무릎 꿇고 신하로 자처하는 것도 명분에 맞는 것이요, 무릎 꿇고 신하로 자처하는 것이 옳지 않다면 연호를 쓰는 것도 옳지 않다고 하였다. 두 가지 일을 같은 관점에서 보지 않고 하나만을 취하고, 다른 하나를 버리는 행위를 추곡 선생은 앎과 행동이 다른 허위의식이라고 비판하였다.<sup>49)</sup>

#### 4. 나가며

한국에 양명학이 전래하고, 그 학문을 이어간 현황, 조선 말에 주춤하다가 현대로 이어진 현황을 살펴보았다. 우리는 당시 성리학의 단점을 보완하는 측면에서 태동한 양명학이 오늘날 민주사회의 덕목인 사민평등(四民平等)을 이미 수용하고 있음을 알 수 있었다. 또한 정제두 선생의 실심(實心)실학 정신이 오늘날 자본주의 사회의 병폐를 대신할 수 있음을 알게 되었다. 천리(天理)와 인의예지신(仁義禮智信)의 정신, 사람은 누구나 양지를 가지고 있으

49) 송석준, ‘한국양명학의 형성과 하국 정제두’, 양명학6호에 실은 논문에서 재인용 霞谷集 卷1 答閔彦暉書：以謀觀之，年號若虛，則稱陪禮拜亦虛矣。稱陪禮拜若實 則年號亦實矣.

며, 양지를 행할 때에 비로소 지식인이라 이름할 수 있는 지행합일(知行合一)의 정신을 정리할 수 있었다. 이를 통하여 우리의 청소년과 시민에게 양지와 격물치지, 치양지, 사상마련 수양이 꽤 유용한 현대사회의 대안임을 알았다. 이에 정제두 선생이 한국양명학으로 발전시키고, 그 후학으로 이어져 박은식, 정인보 선생에게까지 전하여, 오늘날 한국양명학회에서 학술대회와 저술을 통하여 그 정신이 이어가는 것을 보면서, 시흥 지역에서 시민들과 함께 정제두 선생의 생리설과 실심실학 정신을 구현하는 몇 가지 제안을 하면서 추곡 정제두 선생과 양명학 논의를 정리하고자 한다.

### (1) 양명학과 인성교육의 연계

우리는 이상세계를 구현하는 첫 단계로 우리의 꿈나무인 청소년을 건강하게 키워야 한다. 청소년들이 성적과 성적의 결과물인 진학 등으로 이어지는 서열에 의해 우월감과 열등감이라는 잘못된 정신세계에서 벗어나. 각자 능력껏 성의를 다하여 최선을 다하는 살아가는 것이 가치있는 일이라는 인식의 전환을 꾀하는 인성교육을 하여야 한다. 사람의 삶에서 후손의 일보다 더 가치있는 일이 어디 있겠는가. 시흥문화원은 2016년 어르신 문화활동가 양성 프로그램으로 ‘양명학의 정신’을 강연하고, 서예와 문인화, 서각 등으로 뜻을 새기는 교육을 하였는데, 그 효과가 좋았다.

양명학이 어떤 철학인지 처음 들어본 사람부터, 이름은 들어보기는 했으나 전혀 그 뜻을 모르는 사람, 또 양명학과 정제두 선생은 알지만, 양명학이 어떤 학문인지 심학(心學)이 무엇인지, 심즉리(心卽理)가 무엇인지 아는 사람이 거의 없는 상태에서 교육을 시작하였으나 프로그램을 마칠 즈음엔, 사람의 마음이란 하늘의 이치가 담겨 있어, 그를 잘 살펴 드러내는 노력이 중요함을 이해하였다. 치양지에 익숙하지는 않지만, 자신의 마음을 다스리는 것이 모든 일의 근본임을 이해하고, 진실한 마음으로 매사에 임하여, 활기를 부여하는 일이 글 몇 줄 읽는 지식의 습득보다 중요함을 이해하였다. 나름대로 충분히 가치있는 교육이었다. 성리학이 어떤 학문이며 그와 대비하여 양명학은 어떤 학문인지 그 정신을 1차 목표에는 도달하였다. 향후 청소년들에게 자신을 소중하게 여기는 주체성 강화 프로그램의 개발은 물론이고, 양지 체험한 사례를 소설이나 연극 등의 예술을 통하여 발표하는 방법으로 발전시킬 수

있을 것이다.

추곡 정제두 선생과 관련하여, 청소년에게 양명학을 통한 인문정신 구현의 구체적 대안으로, 정제두 선생에 관한 위인전, 애니메이션, 웹툰을 제작 보급하여, 관내 전체 초, 중고 학생들에게 양명학적 인성교육을 시키는 것이 필요하다. 정제두 선생을 추모하는 학생 세미나를 개최하고, 나아가 전국의 중고생을 대상으로 모의 세미나 개최와 성리학과 양명학의 논쟁을 토론회로 수용하여, 한국양명학의 발상지 시흥시와 추곡 정제두 선생을 널리 알려야 한다. 동의보감을 지은 허준의 일화를 소개하듯이, 지음(知音) 한 명 없이 ‘전습록’을 벗삼아 외로이 한국양명학을 일군 정제두 선생의 치열한 학문 정신을 연극이나 국악뮤지컬의 개발 보급하여야 한다. 퇴계학의 안동, 율곡학의 파주, 다산학의 남양주 등의 여러 지자체와 교류하면서 현대 신유학의 정신을 고양시키고, 국외로도 한중일 양명학 학술대회 등의 학문 교류를 추진하여야 한다.

## (2) 한국양명학의 현대 철학으로의 발전

현대 민주국가들은 몇몇 국가를 제외하고는 자본주의 체제하에서, 디지털 과학문명으로, 이동시간의 단축과 가상공간의 확장, 생활의 편리 등으로 새로운 자유와 행복을 누린다. 하지만 실질적 행복도는 오히려 떨어지는 통계가 있어, 현대인의 미래 지향은 어느 방향인지에 대한 고민이 많다. 양명학은 그러한 현대의 문제에 대한 명료하게 답을 제공한다.

사람의 마음은 누구나 지고지순(至高至純)한 하늘의 마음을 담고 있으므로, 자신의 마음을 잘 다스리는 성의(誠意)를 다하여 합당한 길을 찾는 양명학은 물질문명으로 극성을 이룬 현대 문제의 대안으로 적합한 철학이다. 이제 중국의 양명학을 수용하여 한국양명학으로 발전시킨 정제두 선생처럼, 한국양명학은 디지털 문명에 적합한 현대 철학으로 다시금 발전해야 한다. 서양 철학의 현상론과 접목한 유학(儒學), 그리고 디지털과 인터넷 문명 속에서의 수양방법 등을 개발해야 한다. 아무리 과학 문명이 발달하여도, 하늘 아래 새로운 것이란 여차피 없는 것이니, 고전적 가치를 되살리는 노력은 소

중한 일이다. 한국양명학의 현대적 수용은 현대문명에 역행하는 것이 아니다. 양명학을 에워싼 고급 동양철학의 폭넓은 천착, 그리고 현대사회를 이끄는 서양철학의 연구를 통하여 양명학의 위상을 제고하여 세계 속의 한국양명학, 현대 속의 한국양명학의 자리 매김을 하여야 한다.

‘시흥양명학연구회’가 한국문화원연합회에서 주최하고 시흥문화원이 주관하는 ‘2016 어르신 문화활동가 양성과정’ 교육 도중에 결성되었다. 또한 시흥문화원은 정제두 선생과 한국양명학의 본거지로 추곡서원을 부설기관으로 두기로 의결하였다. 이제 ‘시흥양명학연구회’에서는 지역 내 시민들이 누구라도 참여할 수 있는 양명학 교육 프로그램을 가동해야 한다. 주희가 저술한 사서집주(四書集註) 대신에, 정제두 선생의 실심(實心)실학과 생리(生理)설, 사서설(四書設)을 공부하는 교육 프로그램을 가동하고, 양지와 치양지 체험 프로그램 등을 구체화하여야 할 것이다. 양명학 관련한 공부를 하고 싶은 사람들은 시흥시를 찾으면 양명학에 관한 모든 것을 얻을 수 있도록 전문성을 갖추어야 한다. 정제두 선생이 거쳐하셨던 화정동 가래울 마을에 양명학을 기리는 ‘추곡서원’을 건립하고, 시흥시와 강화군이 상호 교류하면서, 왕양명과 연계된 중국의 귀주성, 절강성과 일본의 후쿠오카를 연결하여 한중일 양명학 교류를 지속하고, 그를 바탕으로 현대 철학의 본거지로 발전하여야 한다. 이러한 뜻 깊은 일은 소통과 참여의 정신에 입각하여 옛 시흥군의 관내 13개 문화원과 함께, 추곡 정제두 선생과 한국양명학을 꽃피우는 인문철학 축제로 승화시키는 공리를 하여도 좋을 것이다.



주자학과 양명학의 비교

유한형 (시흥향토문화연구소장)



## 주자학과 양명학의 비교

유한형<sup>50)</sup>

### I. 들어가는 말

한국양명학의 태두인 추곡<sup>51)</sup> 정제두(鄭齊斗) 선생은 현재의 시흥시 화정동 가래울 마을(추곡, 楸谷)에서 41세부터 20여 년간 기거하면서 한국 양명학의 핵심 저서인 『학변(學辯)』과 『존언(存言)』을 저술하였다. 가래울 마을을 떠나 강화로 간 정제두는 그곳에서 경학(經學)에 전념한 것으로 보아 사실상 현재의 시흥에서 한국양명학을 집대성한 것으로 보인다.

따라서 성리학(性理學)과 뿌리를 같이하는 신유학이지만, 사민(四民)이 평등하다는 민학(民學)인 이유로, 조선시대 이단으로 취급하여 배격하던 사상을 현재의 개인주의와 자유민주주의체제에 적합한 사상임을 직시하고, 정제두 선생이 20년간 연구에 몰두하던 곳인 시흥시가 한국 양명학의 종주임을 내외에 널리 알리는 일이 필요하다.

어르신문화활동가 ‘추곡서원’에서 정인재 서강대학교 명예교수님의 ‘양명학의 정신’이라는 특강을 들으며 필자가 몸담고 있는 인천향교와 같이 주자학적 중심체계속에서 한국양명학에 대한 바른 이해가 매우 필요하다고 생각하였다. 따라서 유학에서 같은 뿌리를 두고 있는 신유학인 주자학(성리학)과 비교를 통해 양명학을 알아보고자 한다.

---

50) 시흥향토문화연구소장, 인천향교 수석장의, 시흥문화원부원장

51) 추곡은 41세부터 20년간 살며 강화로 이거하기까지 살던 마을의 이름으로 하곡(강화) 이전의 호(號)이다.

## II. 주자학과 양명학의 차이

주자학과 양명학 모두 이(理)를 강조하는 관념론에 속하는 사유체계이다. 다만 양자를 구분한다면 주자학은 내 밖의 사물이 객관적으로 있다고 보는 입장으로 객관적 관념론이고, 양명학은 마음에 주목하여 주관적 관념론이다.

신유학은 성인이 되는 것이 목표(聖學)인데 그 방법이 격물치지이다. 하지만 격물치지의 해석이 주희(주자)<sup>52</sup>와 왕양명(왕수인)은 다르다. '격물치지'는 '사물에 나아가(格物)' '앎을 완성한다.(致知)'는 뜻이다. 이 말만 보면 앎의 대상이 사물이지만 사실 궁극적인 탐구대상은 사물이 아니라 그 사물 속에 들어 있는 이(理)다. 그렇기 때문에 '격물궁리(格物窮理)'이기도 하다. 주자는 세상만물은 모두 각각의 이를 지니고 있고 사람에게는 그것을 파악할 수 있는 신령한 앎의 능력이 마음속에 있다. 그렇기 때문 모든 천하의 사물에 나아가 이미 알고 있는 이치를 바탕으로 매일매일 탐구해 가다 보면 마침내 하루아침에 모든 사물의 이치를 꿰뚫어 낼 수 있다고 하였다. 그 결과 사물의 결과 속, 정교하고 미세한 사물과 거친 사물 할 것 없이 사물의 이치가 다 깨달아질 것이며 내 마음의 온전한 본 모습과 그 마음의 활용이 밝아지지 앎이 없게 된다고 한다.

그러나 젊어서 주자학을 공부했던 왕수인은 주희의 격물치지 이론을 직접 실험해 보았다. 1주일 동안 대나무 앞에 앉아서 먹지도 않고 자지도 않고 대나무만 바라보며 대나무의 이치를 탐구하다가 병을 얻었다. 그런데도 대나무는 대나무대로 나는 나대로 있음을 경험하였다. 왕수인이 깨달은 것은 내 마

---

52) 주희(Chu Hsi, 朱熹, 1130~1200. 중국, 남송(南宋) 푸젠 성[福建省] 우계(尤溪). 주자학을 집대성하여 중국 사상계에 가장 큰 영향을 미쳤다. 주희는 『논어』와 『맹자』에 관한 집주(集注)를 저술하면서 자신의 철학적 사상을 나타냈는데, 중국·한국·일본 등의 지식인 사회에 영향을 미쳤다. 주희는 역사에도 깊은 흥미를 보여 사마광의 역사서인 『자치통감』의 축약과 재편집을 지휘, 1172년 『자치통감강목』을 완성했다. 동아시아 전역에서 널리 읽혔을 뿐만 아니라, 유럽에서 최초로 간행된 중국역사서로서 무아리아크 드 마야가 쓴 『중국통사』의 토대가 되었다. 주희는 지방 관리의 아들로 태어나 18세 때 대과에 급제했는데, 당시 그 시험에 급제한 사람들의 평균 연령은 35세였다. 조정에 대한 주희의 정치적 비판과 이성적인 자세는 수용되지 않더라도 그의 철학체계 만큼은 유일한 관학으로 인정받았는데, 이같은 풍조는 19세기말까지 지속되었다.

음이 대나무에게 갈 때 대나무가 비로소 존재 의미가 있게 되는 것이며 따라서 내 마음 속에 들어 있는 타고난 양지(良知)를 잘 기르면 그만이라는 것이다.

양명은 심·성·리·기(心·性·理·氣)에 대해서 심(心)의 본체를 성(性)이라 규정하고, 천리(天理)라 말하기도 하며, 또 심(心)은 곧 성(性)이요 성은 곧 리(理)라 하기도 하였다. 그뿐만 아니라 기(氣)는 곧 성(性)이요 성은 곧 기(氣)로서, 본래 성과 기는 나눌 수 없는 것이라 말하기도 하였다. 따라서 양명학에서는 심·성·리·기가 하나가 되는 일원론의 체계가 성립이 된다고 보았다. 왕양명은 사물의 이치와 인간의 마음을 둘로 나누는데 문제가 있음을 깨닫고 자신만의 이론체계를 확립시켰으며 도덕원리를 마음 밖에서 찾는 것을 반대하였다.

또한 격(格)을 정(正)으로 해석하고 격물을 내 마음 속의 부정을 제거하는 일로서 심 본체의 올바름을 온전하게 하는 것이라 한다. 이같이 왕양명이 격물을 정물(正物)로 해석한 것은 마음이 사물을 올바르게 판단하고 처리할 수 있는 마음가짐의 확립을 뜻한다고 하겠다. 따라서 이는 주체적 자각을 실천 궁행으로 연결한 것이라 하겠다.

주자학과 다른 새로운 견해가 나온 근본적인 원인은 물(物)에 대한 견해가 다른 데에 있다. 주자학에서는 물(物)에 대해 사물로 생각하였고 그래서 대상 사물에서 리를 추구하게 되었다. 그 결과 격을 지(至)로 해석하게 되었던 것이다. 그러나 양명학에서는 뜻이 있는 곳이 바로 물(物)이 된다고 말한다. 예컨대 뜻이 어버이를 섬기는데 있으면 어버이 섬기는 일이 곧 물(物)이 되며, 뜻이 임금을 섬기는데 있으면 임금섬기는 일이 곧 물이 되는 것이라고 보았다. 이런 이유로 마음 밖의 리와 물(物)은 없다고 보았던 것이다. 또한 뜻을 두는 바가 물(物)이 된다고 보았다. 이를테면 내 마음이 어버이에게 효도하는 데 있으면 어버이에게 효도함이 곧 물(物)이 된다는 의미이다. 이렇게 볼 때 양명학에서 물(物)은 대상의 사물이 아니며 심과 밖의 사물이 접하면 작용하는 의지(意志)인 것으로 의지가 능동적으로 작용하는 곳에 물(物)이 있게 된다. 따라서 양명학에서 격물(格物)은 정물(正物)이다. 내 마음의 부정을 제거하여 의지를 바르게 하는 올바른 행위인 것이다. 이는 양명학이

격물의 물은 사(事)로서 그 모두가 다 심(心)의 문제가 된다고 볼 수 있는 것이다. 즉 물(物)은 외재적 사물이 아니라 내재적 의지의 작용인 것이다.

또한 우리가 잘 알고 있는 삼강오륜(三綱五倫)에 있어서도 양명학과 주자학은 차이를 드러낸다. 인간의 관계를 중요시하는 유교는 공맹시대에 걸쳐 인간의 덕목이자 유교의 핵심인 오륜을 완성시켰다. 그러나 삼강은 한나라 때 생겼는데 이는 법가적 요소와 음양과의 이념이 유교 속에 들어온 개념이다. 강(綱)이라는 것은 버리, 그물, 모든 것을 잡고 있다는 뜻으로 강력한 통치와 사회질서를 바로잡기 위해 생겨났다고 볼 수 있다. 주종관계를 중시하는 삼강은 주자학에서 강하게 드러나는 반면, 양명학에서는 그 관계설정이 드러나지 않는다.

이런 차이점은 백성을 바라보는 관점에서도 다르게 나타는데 주희는 백성을 사민(四民)이라 하여 사농공상(士農工商)으로 명확히 구분지어 백성을 질서 속에 지배하려는 신민(新民)이 드러내는데 반해, 양명은 백성 모두 평등히 그 자리에서 최선을 다한다면 도에 통달할 수 있다는 친민(親民)과 이업동도(異業同道)의 사상을 강조했다.

이렇듯 주자학에서는 어느 현상을 바라볼 때 움직이는 현실을 일단 정지시켜놓고 설명하려는 정태적(靜態的) 성격이 강한 반면, 양명학은 현실 자체를 받아들여 이와 기가 뿔 수 없는 동태적(動態的) 성격을 띠고 있다.

### Ⅲ. 맺음말

주자학과 양명학의 차이를 살펴보았다. 현대 우리 사회는 서구화가 되었으나, 생활이나 사유방식은 유교적이다. 엄밀히 말하면 주자학적이다. 따라서 우리는 동서양과 고금을 아우르는 창조적 사고가 필요하다. 우리 사회는 주자학에 입각한 이데올로기에서 살고 있다. 이(定理)를 불변의 진리라고 생각하여, 타자를 흑백논리로 비판한다. 그동안 우리는 지성(知性)만을 강조하고

덕성(德性)을 경시하였다. 덕성이 없는 현대화는 자연 파괴와 생명경시의 위험을 띠며, 덕성이 없는 이데올로기는 맹목과 분규를 야기한다. 주자학을 통해 도덕지상주의를 강조하고 지선(至善)에 이르는 것만을 강조한 것이 오늘날 우리 사회이다. 그러나 양명학은 윤리적이면서도 심미적인 면을 동시에 가지고 있어 도가, 불교적 사유도 양명학의 철학 속에 수용하였다. 양명학의 기본적 철학은 양지이다. 양지(良知)는 바로 마음이 도덕적 주체인 본심을 가리키고 양심의 다른 표현이기도하다. 옳고 그름(是非), 좋고 싫음(好惡)을 자율적으로 알 수 있는 것이 양지이며, 이것이 천리(天理)이다. 심이 바로 리(心卽理)이기 때문에 천리가 인간의 마음속에 있는 것이 아니라 마음자체가 천리이다. 반면 주자학에서는 양지를 인정하지 않고, 마음(心)은 성(性)과 정(情)이 있을 때 기준을 성으로 본다. 마음은 리(理)를 따라야 하기 때문에 자율적 판단이 없다. 마음밖에 있는 리가 예(禮), 외적인 규범으로 보는 것이다. 민주화된 사회에서 양명학이 필요한 이유는 바로 시비판단을 양지(良知)에 따라 내 스스로 한다는 것이다. 양명학에서 양지, 양심에 의해서 판단하는 것, 자기가 알고 행하는 것이 지행합일(知行合一)인 것이다. 성즉리(性卽理)에서 리를 따르는 것, 밖에 있는 것을 정리(定理)라고 하고 양명학에서는 자기 판단으로 행하여 모두 화합되는 것을 조리(條理)라고 한다.

오늘날 우리는 아직도 주자학적 세계관으로 살면서, 정답을 밖에서 구하고, 정해진 이치를 따르는 것을 바른 길로 알고 있다. 우리는 스스로 판단하여 행동하는 진정한 주체이자 인권을 존중하는 전래의 양명학을 현대에 수용하여 지역 공동체에서 나아가 우리 사회 전체가 자유, 평등정신과 홍익인간을 구현하고, 인간과 생명의 존엄을 지키는 올바른 가치정립이 필요하다.



퇴계 이황의 양명학관

박종용(성균관대학교)



## 退溪 李滉의 양명학관 고찰

박종용<sup>53)</sup>

### <목 차>

- I. 들어가는 말
- II. 退溪의 異端에 대한 이해
- III. 退溪의 陸王學 비판의 正鵠
- VI. 大中正 道의 인식과 실천
- V. 退溪의 異端 비판이 남긴 것

### I. 들어가는 말

朝鮮은 송대 성리학의 關異端論을 그 핵심 정신으로 수용하여 엄밀한 비판정신을 발휘하였다는 점에서 그 기본적 특징을 찾아 볼 수 있다. 이러한 비판정신은 開國 初에 고려왕조의 기본이념이었던 불교의 거대한 세력을 억압하는데 효과적으로 발휘되었다. 조선의 유교전통에서도 불교 비판의 전통을 살펴볼 수 있다. 고려 말의 牧隱 李穡은 당시의 불교 교단의 타락상을 비판하면서 불교의 여러 종파인 五敎兩宗이 이익을 도모하는 소굴이라고 비판하였다.

鄭夢周는 불교와 유교가 갖고 있는 근본적인 차이를 道의 개념에서 찾았다. 유교의 道는 모두 다 일상생활에서 쓰이는 道이며 초월적이고 특이한 道가 아닌 반면에 불교의 道는 친척을 다 저버리고 남녀를 끊고 홀로 수행하며 육식을 하지 않는 것임을 지적하여, 이러한 불교는 일반인이 따를 수 없는 道라 규정하였다.

또한 정도전은 고려시대를 주도해 왔던 불교를 異端으로 배척하는 데 가장 적극적 역할을 하였던 인물이었다. 그의 저서 『불씨잡변』에서 異端

---

53) 성균관대학교 교수

에 대해 道學이념의 진리를 어지럽히고 道를 해친다는 측면과, 윤리적인 문제로서 ‘부모를 부모로 여기지 않고 임금을 임금으로 여기지 않는다.’는 반인륜적 사상이라 규정하여 유교적 기본 사회공동체의 윤리질서를 어지럽히는 측면, 그리고 中華主義입장에서 불교를 오랑캐로 규정한 측면 등을 주로 거론하여 불교를 이단으로 배척하였다.

이와 같은 학문분위기에서 다른 사상을 연구하기란 참으로 어려웠고, 이는 주자학의 지식인들로 하여금 주자학이외의 異學은 받아들이지 못하게 하는 원인이 되었다. 이러한 까닭으로 학자들의 연구 방향에 있어서도 주자학에 의한 엄격한 통제가 따르게 되었고, 자연히 양명학에 대해서는 그 전래 시기나 변천사실 마저도 음성적인 형태로 받아들여지게 되었다. 특히 退溪가 陽明學을 異端으로서 강하게 비판한 이래 주자학과 관련된 서적이 주로 소개되었을 뿐, 학자들 사이에서 양명학과 관련된 서적은 경원시 하게 되었다.

양명학자인 鄭寅普<sup>54)</sup>(고종 30년, 1893~?)도 “조선에는 양명학파가 없고 주자학파뿐이라, 따로 주자학파라는 이름도 없었으며 책상위에 양명학관련의 책이 놓인 것만 보아도 이단사설을 따르는 자로 취급되었다.”<sup>55)</sup>라고 말했을 정도였다. 종래 조선에 양명학이 전래된 시기에 대해서는 여러 설<sup>56)</sup>이 있으나 전반적으로 양명학은 퇴계 이전에 전래되었다고 할 수 있으며, 退溪에 와서는 이와 같은 움직임이 더욱 두드러져서, 마침내 퇴계가 왕양명의 글을 통렬히 논변<sup>57)</sup>하여 조목조목 변칙을 가하면서 양명학을 배척하는 「傳習錄辨」을 지었다<sup>58)</sup>고 할 수 있다.

본 논문에서는 퇴계 이황이 異端에 대한 인식은 어떻게 하고 있는가? 그리고 陸王學을 이단이라고 규정하고 특히 양명의 언설에 대하여 자신의 논리를 전개해 가는 과정을 밝힘으로써 주자학으로 대변되는 退溪의 道學과 陽明의 심학의 同異를 규명하는데 있다.

54) 본관은 東萊. 幼名은 景施, 자는 經業, 호는 담원(蒼園)·薇蘇山人, 아호는 爲堂.

55) 鄭寅普, 『陽明學演習』, 三省文化文庫11, 1973, P148.

56) 吳鐘逸, 「陽明伝習錄傳來考」, 『哲學研究』 제5집 고려대, 1979, p60. : 洪仁祐의 〈恥齋日記〉 癸丑6월 18일조에 의한 1553년(明宗8)로 하는 설, 柳成龍의 〈西厓集〉의《陽明集後》에 의한 1558년(明宗13)로 하는 설, 퇴계의 《傳習錄論弁》에 의한 李退溪(1501~1570) 당시로 하는 설 등이 있고, 근래에는 朴祥(1474~1530)의 〈納齋集과 金世弼(1473~ 1553)의 〈十淸軒集〉을 근거로 해서 전래시기를 中宗16년(1521년) 이전으로 추정하기도 한다.

57) 張志淵, 『儒教淵源』 卷一, p81: 退溪之時 王陽明之學 始入朝鮮 退溪痛加論辨 傳習論者 王陽明入 記其師說者 今舉其辨論於左.

58) 玄相允, 『朝鮮儒學史』, 현암사, 1986, p267.

## II. 退溪의 異端에 대한 이해

先儒들의 이러한 異端 비판정신의 전통을 이어서, 退溪는 광범위하게 이단을 비판하게 된다. 이러한 과정에 異端·異學과 正道·正學이라는 구분을 명확히 하게 된 것은 무엇보다 退溪의 공이 크다고 하겠다. 退溪는 제자 우경선이 過底意思를 ‘지났다는 뜻이다’라고 쓴 글을 읽고, 자신이 고찰하기로는, ‘일이 지나면 마야흐로 후회가 있게 된다.’<sup>59)</sup> 라는 뜻으로 여겨진다고 말할 때, 퇴계는 過자의 의미에 대하여 다음과 같이 답한다.

거기의 ‘過’자는 ‘正’자와 對가 되는데, ‘正’이란, 바로 아주 좋은 곳에 해당하는 것이고, ‘過’라는 것은, 이미 과다한 것으로, 너무 좋은 것이 지나쳐서 도로 좋지 않은 뜻이 있으므로, ‘후회’라고 한 것이다.<sup>60)</sup>

過자의 의미 속에는 正에 반대되는 異의 의미가 들어 있음을 암시하고 있다. 즉, 過猶不及에서 ‘過’자나 ‘不及’이 모두 中正이르지 못한 것이라는 관점에서 보면 이는 모두 ‘넘치거나’ ‘이르지 못해서’ 후회로 남게 되는 것이다.

또 退溪는 ‘사람을 가르치거나 교제하는 경우에 있어 절도에 맞게 처신해야 한다.’<sup>61)</sup>는 문제에 있어서도 성인의 경우를 두고 말하더라도 理致는 본래 이와 같지만, ‘理—<sup>62)</sup>가운데 타고난 기질은 사람마다 천차만별이니, 이것이 이른바 分殊<sup>63)</sup>이다.’<sup>64)</sup>라고 말한다. 즉, 성인은 비록 두 끝을 다 가르치지만 순서를 뛰어넘지는 않기 때문에, 이것은 더욱 몰라서는 안 된다<sup>65)</sup>는 것이다. 그러면서 퇴계는 이 말은 연평이 주자에게 했던 “만약 理—로 개괄하고 分殊를 살펴보지 않는다면, 이것은 바로 학자가 자신도 모르게 그럴 듯하면서도 진리를 어지럽히는 학설에 빠지는 까닭이 된다.”<sup>66)</sup>는 말은 바로 이 경우

59) 『退溪先生文集』卷31, 「答禹景善問目」: 事過方有悔. 退溪先生文集. 卷之三十一.

60) 『退溪先生文集』卷31, 「答禹景善問目」: 過字對正字. 正是正當恰好處. 過則已是過多也. 過了恰好. 而有不好意思. 故爲悔.

61) 『退溪先生文集』卷32, 「答禹景善」: 示喻教人接人之道. 處得其中.

62) 중국철학에서 우주의 본체를 의미하는 理가 인간과 사물세계에 적용될 때 그 理의 통일성과 보편성의 측면을 가리킨다. 인간의 경우에는 그 理의 통일성과 보편성이 天에 의해 부여된 性이 된다.

63) 성리학에서 우주의 본체를 말하는 太極의 理가 현상 사물세계에 실현될 때 氣의 차이에 따라 드러나는 사물의 특수성과 차별성을 말한다.

64) 『退溪先生文集』卷32, 「答禹景善」: 但理一之中. 氣稟有萬不同. 此所謂分殊也.

65) 『退溪先生文集』卷32, 「答禹景善」: 故聖人雖竭兩端. 而教不躐等. 此尤不可不知者也.

에 해당한다고 말한다.

여기서 퇴계는 제자가 理一에 대해서는 약간 깨달음이 있는 것 같으나, 分殊에 대해서는 전혀 이해하지 못하고 있음을 지적하고 있다. 즉 正道는 하나 뿐인데 異端은 무수하게 많이 존재할 수 있다는 것이다. 이미 理一은 길ियो 실행이며, 正道가 아닌 異라는 별판에 正道의 길을 열어 나아가는 것에 비유<sup>67)</sup>할 수 있는 것이다. 退溪는 다음의 편지에서 莊子를 異學으로 지칭하고 있음을 알 수 있다.

우리 道가 자족한데 하필이면 異學에 기어 다니면서 인증을 바라며 합하기를 구할 것입니까, 전날에 공이 莊子를 보고 이제 그것에 중독됨을 알겠으니, 異學이 사람의 마음을 옮기기 쉬우니, 참으로 두려운 일입니다.<sup>68)</sup>

유교 입장에서 볼 때는 노장의 도가와 불교를 당연히 이단이라 할 것이다. 학자가 한 번 異學에 빠져 중독이 되면 正道인 斯文으로 이미 빼앗긴 마음을 옮기기가 쉽지 않음을 퇴계는 우려하고 있는 것이다. 退溪는 불교 배척을 왕에게 청할 정도로 불교를 멀리하였다.

신이 삼가 보건대, 동방 異端의 가장 심한 폐단은 불교이니, 고려는 이 때문에 나라가 망하게 되었습니다. 비록 我朝의 융성한 다스림으로도 오히려 그 뿌리를 끊지 못하여 때때로 틈타서 치성해지니, 비록 선왕께서 곧바로 그 그런 것을 깨달으시고 빨리 씻어 버리셨지만 그 여파와 찌꺼기가 아직도 남아 있습니다.<sup>69)</sup>

退溪는 고려의 멸망원인을 불교의 폐단에서 찾으면서 그 뿌리를 완전히 뽑지 않으면 곧 무성해져서 허망함을 혹 즐기고 숭상하여 성인을 업신여기고 예법을 멸시하는 풍습이 간혹 일어나게 되어 공리만을 따지고 이익을 피하는 폐단이 오히려 고질이 되었음을 강조하고 있다.<sup>70)</sup> 한 때 불교에 입문했

66) 『退溪先生文集』卷32, 「答禹景善」: 若槩以理一而不察乎其分之殊. 此學者所以流於疑似亂眞之說而不自知也.

67) 琴章泰, 「李朝儒學에 있어서 關異端의 理念과 傳統」, 『國際大學論文集』第二輯, 1974, 341쪽.

68) 『退溪先生文集』卷14, 「答南時甫」: 吾道自足, 下筆匍匐於異學.

69) 『退溪先生文集』卷6, 「戊辰六條疏」: 臣伏見東方異端之害, 佛氏爲甚, 而高麗氏以至於亡國, 雖以我朝之盛治, 猶未能絕其根柢, 往往投時而熾漫. 雖賴先王旋覺其非, 而汎掃去之, 餘波遺燼, 尙有存者.

70) 朴鍾龍, 「退溪 李滉의 道學 연구」, 박사학위논문, 성균관대학교대학원, 2015.

던 栗谷 李珣에게 불교를 異端으로 설정하고 이에 관한 입장을 退溪는 다음과 같이 말하고 있다.

聖人の 시대는 멀고 성인의 말씀은 사라져서, 異端이 참된 이치를 어지럽히게 되었으므로, 옛날에 총명하고 재주 있고 걸출한 人士로서 처음부터 끝까지 이단에 미혹되어 빠진 자들이야 본래 논평할 가치도 없지만, 처음에는 正道를 지키다가 마지막에 邪道에 빠진 자도 있고, 중립을 취해 양쪽 다 옳다고 한 자도 있으며, 겉으로는 배척하는 체하면서 속으로는 찬양하는 자도 있으니, 그들이 이단에 빠져 들어감이 정도의 차이는 있을망정, 하늘을 속이고 성인을 무시하며 仁義를 가로막는 죄는 똑같습니다.<sup>71)</sup>

退溪는 당시 異端에 대하여 선비들이 취하고 있는 입장을 세 가지로 구분하여 전보다 한층 더 명확히 밝히고 있으며, 오직 程子·橫渠·晦菴 같은 선유만이, 처음에는 불가에 조금 드나들이 없지 않았지만 곧 그 잘못을 깨달아 斯文에 돌아 왔음을 강조하고 있다. 다음 글에서 退溪는 栗谷이 불교에서 다시 유교로 돌아와 道에 함께 나아 갈 수 있음을 치하하고 있다.

아, 천하의 큰 지혜와 대단한 용기가 아니면, 그 누가 능히 홍수 같은 탁류를 벗어나 참된 근원으로 돌아올 수 있겠습니까. 지난날 남들이, 그대가 불교 서적을 읽고 꽤 중독되었다고 하는 말을 듣고 오랫동안 애석하게 여겼었는데, 일전에 나를 찾아와 그 사실을 숨기지 않고 그 잘못을 말하였으며, 이제 두 번 온 편지의 뜻이 또 이러함을 보니, 나는 그대가 도에 함께 나아갈 수 있음을 알겠습니다.<sup>72)</sup>

栗谷이 불교에 입문했던 것을 ‘홍수 같은 탁류’로 비유하고 있으며 지난날의 잘못을 시인하고 여기서 벗어나 ‘참된 근원’인 斯文으로 돌아와 道에 함께 나아갈 수 있음을 退溪는 다행으로 여기고 있다. 그러면서도 退溪는 ‘새로 맛 들어려는 것은 달지 않고 익숙한 곳은 잊기 어려운 법이라서, 五穀의

71) 『退溪先生文集』 卷14, 「答李叔獻」: 聖遠言湮. 異端亂眞. 古之聰明才傑之士始終迷溺者. 固不足論矣. 亦有始正而終邪者. 有中立而兩是者. 有陽排而陰右者. 其入雖有淺深. 而其誣天罔聖. 充塞仁義之罪. 一也.

72) 『退溪先生文集』 卷14, 「答李叔獻」: 天下之大智大勇. 其孰能脫洪流而返眞源也哉. 往聞人言. 足下讀釋氏書而頗中其毒. 心惜之久矣. 日者之來見我也. 不諱其實. 而能言其非. 今見兩書之旨又如此. 吾知足下之可與適道也.

열매가 여물기 전에 가라지와 피가 먼저 익지나 않을까<sup>73)</sup>라고 우려하였다. 오곡에 대한 異物이 ‘가라지와 피’ 이듯이 退溪는 불교를 正道에 대한 이단으로 분명히 규정하고 있다. 정주학을 正學으로 여겨 이를 올바르게 확립하는 것을 사명으로 자임하고 있는 퇴계로서는 불교의 배척은 당연한 귀결로 받아 들여졌었다.

退溪는 일생동안 孔·孟·程·朱의 學을 正學으로 높이 받들고 그 기본정신을 실천하기 위해 부단히 노력하였으며, 불교와 노장학, 육왕학 등의 학문과 이론들을 이단사설이라 지칭하며 엄격하고도 철저하게 배척하였다. 퇴계의 이러한 생각은 제자들에게 이어졌다.

퇴계의 문인 김성일의 기록에 의하면, 退溪는 이단을 끊기가 마치 음탕한 노래나 예쁜 계집을 끊기와 같이 어렵다고 두려워하며 항상 말하기를, "내가 불교 서적을 읽고 그 잘못된 점을 비판하고자 하지만, 물을 건너는 자가 처음에는 얇고 깊은지를 시험해 보다가 마침내 물에 빠지는 일이 있는 것처럼 될까 두려워 그렇게 하지 못한다. 학자는 마땅히 성현의 글만 읽고 그것을 이해하기만하면 되므로 이단의 문자는 전연 몰라도 방해가 되지 않는다."<sup>74)</sup> 고 말하였다.

柳成龍(西厓, 1542~1607)이 선조실록 27년 7월 17일조에서 “지금사람으로 彦經에게서 배운 사람은 陽明을 많이 숭상한다”<sup>75)</sup>고 지적하고 있다. 東岡南彦輕(1528-1594)과 그의 문인인 李搖가 당시 양명학에 경도된 주된 사람이었음을 보여준다. 퇴계 이후, 양명학은 月川 趙穆, 西厓 柳成龍, 南溪 朴世采, 南塘 韓元震 등에 의해 많은 비판을 받게 된다. 이러한 양명학에 대한 배척은 재야 사림의 私論 뿐만이 아니라 조정의 儒臣들에 있어서도 명나라에서 양명을 문묘에 從祀하자는 의논이 있었던 것을 계기로 조정의 公論이 되었으며, 이외에 우리나라와 중국 유학자 사이에 양명학 논쟁이 있었다.<sup>76)</sup>

그러나 退溪는 異端을 비판하는 글은 주로 문인들과의 서신 교환이나 問目에서 논하였다.<sup>77)</sup> 그 주된 이유를 두 가지 측면에서 찾아볼 수 있다. 하나

73) 『退溪先生文集』 卷14, 「答李叔獻」: 五穀之實未成. 而稊稗之秋遽及也.

74) 『退溪先生文集』, 言行錄, 「金誠一」.

75) 國史編纂委員會, 『朝鮮王朝實錄』 권22, 探求堂, 1967, p315.

76) 이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987, p360.

77) 퇴계는 陽明學 源流에 대한 비판론으로서 「白沙詩教」, 「白沙詩教傳習錄抄傳 因書其後」, 「抄醫問先生集 附白沙陽明抄後 復書其末」 등의 저술을 남기고 있는데, 퇴계의 『연보』에 의하면 66세 때 (1566) 「心經後論」을 지은 항목의 駐에서 일찍이 「白沙詩教」와 『傳習錄』 등에 대해 논변하였다고 언급한 것으로 보아 「心經後論」보다 앞서 곧 1566년 이전에 저술한 것으로 보인다.

는, 학문에 익수해지지 않은 문인들이 퇴계가 이단으로 규정한 학문이나 사상에 젖어들어 헤어지기 어려워할지 모른다는 우환<sup>78)</sup> 때문이었고, 또 하나는 일단 이단에 빠져 들게 되면 정도의 차이는 있을망정 하늘을 속이고 성인을 무시하며 仁義를 가로막는 죄는 똑같다고 보았기 때문에, 異學의 폐해 점들을 비판하기에 앞서 斯文에 종사하는 학자들로 하여금 먼저 자신들을 성찰하고 가다듬으려 했던 학문자세이자 退門의 志決에 연유하는 바가 크다고 하겠다.

### III. 退溪의 陸王學 비판의 正鵠

장횡거의 氣學과 정자·주자의 理學을 합쳐서 道學이라 일컫는 것은 『宋代』 「道學專」에서 주렴계·소강절·장횡거·정명도·정이천·주자와 그 학맥의 인물들을 들면서, 육상산을 「儒林傳」에 넣고 있는 사실에 근거하여 道學과 心學을 대비해 설정한 것이다. 道學의 명칭은 性命·義理의 學을 가리키는 것으로서, 理氣論의 형이상학적 견해에는 다양한 차이가 있지만, 道統을 확립하고 節義를 중시하며, 수양론과 예학의 실천적 관심을 중시하고, 이러한 방법을 통하여 道의 정통을 실현하려는 강한 의지를 가졌다는 점에서 공통적 관심을 전제로 삼아 가리킨 것이다.<sup>79)</sup> 退溪는 象山學에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

삼가 살피건대 왕양명의 학문은 모두 상산으로부터 나왔으며, 본심을 위주 하였으니, 대개 모두 禪學이다.<sup>80)</sup>

일찍이 김성일은 퇴계가 『이학통론』을 찬술하여, 주자로부터 元·明에 이르기까지 道學을 한 선비들의 언행에 대해 여러 책에 흠어져 있는 것을 빠짐없이 다 모으고, 또 육씨의 지파에 대해서도 기록하여 학자들로 하여금 이

78) 『退溪先生文集』 卷14, 「答李叔獻」: 聖遠言湮. 異端亂眞. 古之聰明才傑之士始終迷溺者. 固不足論矣. 亦有始正而終邪者. 有中立而兩是者.

79) 금장태, 「퇴계의 양명비판」, 『퇴계의 삶과 철학』서울대출판문화원, 2013, p104.

80) 『退溪先生文集』 卷41, 「白沙詩教傳習錄抄傳」: 滉謹按陳白沙, 王陽明之學. 皆出於象山.

단에 빠지지 않게 하였다.<sup>81)</sup>고 슬회한 바 있는데, 퇴계는 왕양명의 학문이 육상산으로부터 나왔으므로 心卽理를 주장하는 양명학을 禪學이라고 보고 있는 것이다.

退溪가 양명을 비판하는 글은 5편으로 글이 쓰인 순서는 「心經後論」, 「白沙詩教辯」, 「傳習錄辯」, 「白沙詩教傳習錄抄傳 因書其後」, 「抄醫閻先生集附白沙陽明抄後 復書其末」이나 본 논문에서는 「心經後論」을 제외하고 퇴계가 변칙의 중심으로 삼았던 「傳習錄辯」부터 시작해서 4개의 글들 속에 나타난 육왕학에 대한 退溪의 비판 내용을 살펴보기로 하자.

## 1. 「傳習錄辯」에서의 양명학 비판

「전습록변」에서 퇴계는 왕양명의 ‘親民說’, ‘至善을 추구하는 방법’, ‘知行合一說’을 주로 비판한다. 이 주장들은 전부 『傳習錄』 상권 첫머리에 나오는 부분으로, 이에 대한 비판은 나머지 부분의 비판에도 적용될 수 있다. ‘親民說’, ‘知行合一說’은 각각 왕양명과 그의 제자 徐愛<sup>82)</sup>가 주고받은 하나의 문답으로 이루어져 있으며, ‘지선을 구하는 방법’에 관한 논의는 왕양명과 徐愛가 주고받은 세 가지 조항의 문답과 양명과 정조삭 간에 주고받은 한 개의 문답으로 이루어져 있다. 이제 이들 문답과 이에 대해 퇴계가 변박辨駁한 내용을 자세히 검토해 보기로 하자.

### 1) 朱子の 新民說에 관한 문답 및 李滉의 변박

#### ㄱ. <徐愛의 질문>

『大學』의 道가 親民에 있다는 것을 선생은 마땅히 舊本에 따라야 한다고 하시는데 어째서입니까?<sup>83)</sup>

81) 『退溪先生言行錄』 「金誠一」.

82) 徐愛(曰仁, 橫山, 1487-1517)는 왕양명이 龍場에서 心卽理를 자득한 후 주자학과 결별한 뒤 최초로 양명 문하에 들어가 제자가 된 사람이다. 서애는 양명보다 16세 연하였는데 스승의 사랑을 가장 많이 받았다. 양명의 아버지 王華는 서애의 인격과 재능을 높이 평가해서 그의 딸(양명의 여동생)과 결혼시켜 사위로 삼았다. 왕양명도 그에게 각별한 관심을 가졌고 장래에 학문적으로 대성할 것을 기대했던 것 같다. 하지만 서애는 건강이 좋지 않아 정덕 13년(1518) 양명이 47세 되던 해 31세로 요절하였다. 그 후 양명학파에서는 서애를 공자의 아끼는 제자로 요절한 顔子 즉 顔回에 비겨서 ‘王門의 顔回’로 불렀다.

83) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 徐愛問在親民. 先生以爲宜從舊本. 何.

ㄴ. <王陽明의 답변>

『대학』의 ‘作新民’에서 ‘新’자는 스스로 새로워지는 백성이니 ‘在新民’의 ‘新’자와는 같지 않다. 아래의 治國•平天下의 내용에도 모두 ‘新’자에 대해서는 발명함이 없다. 예를 들면 "군자는 그 어진 덕을 어질게 여기고 그 친한 이를 친히 하며 소인은 그 즐겁게 해 줌을 즐거워하고 그 이롭게 해 줌을 이롭게 한다는 말과 어린아이를 보호하듯이 한다는 말과 백성의 부모라는 말 따위는 모두 親자의 뜻이다.

親民은 孟子의 친한 이를 친하게 하고 백성을 사랑 한다는 말과 같은 뜻이므로 친하게 한다는 것은 바로 사랑하는 것이다. 백성들이 친하지 않으므로 舜임금은 설(契)을 司徒로 임명하여 五教를 펴서 친하게 하였으며 『堯典』에는 九族을 친히 하여 平章하고 和合함에 이르렀다고 하였으니 이것이 바로 親民이다. 그리고 孔子는 백성을 편안히 하라고 말씀하셨으니 백성을 편안히 한다는 것은 바로 ‘親民’이다. ‘親民’이라고 말하면 곧 가르치고 기르는 뜻을 겸하고 ‘新民’이라고 말하면 곧 한 쪽으로 치우침을 알 수 있다.

ㄷ. <退溪의 변박>

퇴계는 陽明의 답변에 대해 다음과 같이 변박하였다.

『대학』의 道는 明德을 밝히는 데 있다고 한 것은 자기가 배움으로 말미암아 그 덕을 밝히는 것을 말한 것이요, 이어서 백성을 새롭게 하는 데 있다고 한 것은 자기가 배운 것을 미루어 백성에게 미치게 하여 백성으로 하여금 그 덕을 새롭게 함을 말한 것이다.<sup>84)</sup>

비판의 요지는 명덕이나 신민 이 두 가지가 모두 學자의 뜻을 띠고 있어서 일관되게 말한 것이기 때문에 기르고 친히 한다는 뜻과는 처음부터 상관이 없는데, 陽明은 이에 감히 방자하게 先儒의 정론을 배척하고 함부로 방불한 여러 학설을 인용하여 억지로 끌어 붙이면서 조금도 기탄이 없으니, 그 학문의 오류와 마음의 병통을 볼 수 있다는 것이다.

84) 『退溪先生文集』卷41, 「傳習錄論辯」: 大學之道在明明德者. 言己之由學以明其德也. 繼之曰. 在新民者. 言推己學以及民. 使之亦新其德也.

## 2) ‘至善을 추구하는 방법’에 대한 문답과 退溪의 변박

### ㄱ. <徐愛의 세 가지 질문>

① 지선을 마음에서만 구한다면 천하의 사리를 다하지 못함이 있지 않을까?<sup>85)</sup>

② 부모를 섬기는 효와 군주를 섬기는 충은 그 사이에 허다한 도리가 있는데 이를 살피지 않아도 되는가?<sup>86)</sup>

③ 부모를 섬길 때에도 겨울에 따뜻하게 해드리고 여름에 시원하게 해 드리며 저물면 잠자리를 정해 드리고 새벽에 문안하는 것과 같은 허다한 절목이 있는데, 이들을 강구하지 않고 오직 마음에서만 지선을 추구할 수 있는가, 그리고 만약 사리를 탐구해야 한다면 어떻게 그것을 탐구해야 하는가?<sup>87)</sup>

### ㄴ. <王陽明의 답변>

이 세 가지 질문에 王陽明은 조목별로 답변한다. 이를 간단히 말하자면, ‘마음 밖에는 사물도 없고 이치도 없다’는 것이다. 王陽明은 ‘마음이 곧 이치’이니 人欲을 버리고 天理를 보존하는 노력을 해서 良志良能을 회복하기만 한다면 허다한 사리와 忠孝의 절목은 자연스럽게 알게 된다고 말한다.

### ㄷ. <退溪의 변박>

退溪는 이에 대해 이는 본래 窮理工夫를 논한 것인데 오히려 실천의 공효상에 입각하여 뒤섞어 말했다고 변박한다.

### ㄹ. <鄭朝朔의 질문>

至善은 또한 모름지기 사물 상에서 옳고 마땅함을 찾아야만 바야흐로 至善이 될 수 있습니까?<sup>88)</sup>

### ㅁ. <王陽明의 답변>

王陽明은 이 질문에 대해 사물이 아니라 마음에서 옳고 마땅함을 찾아야 지선이 된다고 답한다. 사물에서 옳고 마땅함을 찾는 것은 분장한 배우들

85) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 愛問至善只求諸心。恐於天下事理。有不能盡。

86) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 如事父溫清定省之類。有許多節目。亦須講求。曰。如何不講求。

87) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 冬時自然思量父母的寒。便自要去求箇溫的道理。夏時自然思量清的道理。亦然。這誠孝的心。便是根。許多條件。

88) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 鄭朝朔問至善亦須事物上求箇是當。方是至善。

이 실물이 아니라 실물을 가장한 것과 마찬가지로 지선을 가장한데 불과한 것이므로, 마땅히 지선은 천리와 같은 마음 에서만 구하여야 한다는 것이다.

ㄴ. <退溪의 변박>

退溪는 위와 같은 王陽明의 답변에 대하여 다음과 같이 변박한다.

양명은 다만 외물이 마음의 누가 되는 것을 근심하여, 사람의 멧멧한 마음과 만물의 법칙의 참되고 지극한 이치가 곧 내 마음에 본래 갖추어진 이치이며, 講學하고 궁리하는 것이 바로 본심의 體를 밝히고 본심의 用을 통달하게 하는 것임을 알지 못하였다.<sup>89)</sup>

즉, 마음에 근본하지 않고 겉으로만 사물의 이치를 강구하는 것은 분장하는 배우와도 같으나 마음에 근본 하여 사물의 이치를 탐구하는 것은 그렇지 않다. 陽明은 외물이 마음에 누가 되는 것만 알고 그 이치를 강구하여 마음의 이치와 연결시키면 안과 밖에 서로 통하고 精한 것과 기친 것이 일치되어 집안, 나라, 온 천하에 도달하여도 막힘이 없다는 것을 알지 못하여 도리어 事事物物을 일체 쓸어 없애고 모두 본심에 끌어들이 뒤섞어 말하려하기 때문에 이것이 곧 釋氏의 견해와 다를 바가 없다는 것이 퇴계의 요지이다.

3) ‘知行合一說’에 관한 질문과 退溪의 변박

ㄱ. <徐愛의 질문>

사람들은 부모에게 마땅히 孝道해야 함을 알고 형에게 마땅히 恭敬해야 함을 알면서도 도리어 효도하지 못하고 공경하지 못하는 者가 있으니, 그렇다면 知와 行은 분명 두 가지입니까?<sup>90)</sup>

ㄴ. <王陽明의 답변>

이 말은 이미 사사로운 뜻에 막히고 단절되었기 때문에 知와 行의 본체는 아니다. 성현이 사람들에게 지와 행을 가르친 것은 바로 이 본체를 회복하려

89) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 陽明徒患外物之爲心累。不知民彝物則眞至之理。卽吾心本具之理。講學窮理。正所以明本心之體。達本心之用。

90) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 人有知父當孝兄當弟者。卻不能孝不能弟。是知與行。分明是兩件。

고 한 것이다. 『大學』에 아름다운 여색을 좋아하듯이 하라고 말하였다.

#### ㄷ. <退溪의 변박>

退溪는 王陽明의 이와 같은 답변에 대하여 다음과 같이 변박한다.

陽明은 好色을 보고 惡臭를 맡는 것을 知에 소속시키고, 호색을 좋아하고 악취를 싫어하는 것을 行에 소속시켰다. 그러고는 “보고 맡을 때에 이미 좋아하고 싫어하는 것이지, 본 뒤에 다시 마음을 세워 좋아하는 것이 아니며 맡은 뒤에 다시 마음을 세워 싫어하는 것이 아니다.”라고 하면서 이것으로 지행합일의 증거를 삼았으니, 그럴 듯하다. 그러나 陽明은 진실로, 사람이 善을 보고 좋아하는 것이 과연 호색을 보고 저절로 좋아하는 진실과 같다고 생각하는가.<sup>91)</sup>

陽明의 知行合一說에 대하여 퇴계는 두 가지로 나눠서 명쾌하게 비판하고 있다. 먼저 대개 사람의 마음이 形氣에 발하는 것은 배우지 않아도 저절로 알고 힘쓰지 않아도 저절로 능하기 때문에, 좋아하고 싫어하는 것이 있는 곳에 表裏가 한결같아서 호색을 보기만 하면 곧 아름답다는 것을 알아서 마음에 진실로 좋아하게 되고, 악취를 맡기만 하면 곧 나쁘다는 것을 알아서 마음에 진실로 싫어하게 되므로, 이 경우는 行이 知에 붙어 있다고 해도 된다고 퇴계는 인정한다.

하지만 義理에서는 얘기가 달라진다고 퇴계는 말한다. 즉, 배우지 않으면 알지 못하고 힘쓰지 않으면 능하지 못하게 되어, 겉으로 행하는 것이 반드시 내면에 진실한 것은 아니기 때문에 善을 보고도 善인 줄 알지 못하는 자가 있으며, 善임을 알고도 마음으로 좋아하지 않는 자가 있을 수 있어서, 선을 본때에 이미 스스로 좋아한다고 말할 수 없다는 것이다. 또한 불선을 보고도 싫어할 줄 알지 못하는 자도 있으며, 악임을 알고도 마음으로 싫어하지 않는 자가 있으니, 악을 안 때에 이미 스스로 싫어한다고 말할 수 없다는 것이다.

그러므로 『大學』에서 말한 表裏如一한 好惡를 빌려서 배우는 자들에게 자기를 속이지 말도록 권면한 것은 옳지만, 陽明이 저 形氣의 하는 바를 끌어대어 義理의 知行에 대한 설을 밝히려 한 것은 대단히 옳지 않다고 퇴계

91) 『退溪先生文集』 卷41, 「傳習錄論辯」: 其以見好色聞惡臭屬知。好好色惡惡臭屬行。謂見聞時已自好惡了。不是見了後又立箇心去好。不是聞了後別立箇心去惡。以此爲知行合一之證者似矣。然而陽明信以爲人之見善而好之。果能如見好色自能好之之誠乎。

는 주장한다. 그러므로 義理의 知行을 합하여 말하면 참으로 서로 필요하고 병행하여 한쪽이 없어서는 안 되지만, 나누어 말하면 지를 행이라 할 수 없는 것은 행을 지라 할 수 없는 것과 같기 때문에 합하여 하나라고 할 수는 없다는 것이 퇴계가 양명의 知行合一說을 비판하는 요지이다.

## 2. 「白沙詩教辯」에서의 양명학 비판

### ㄱ. <陳獻章의 두 가지 주장>

陳獻章(白沙, 1428-1500)은 그의 「시교」에서 자신의 견해와 吳澄(草廬, 1249-1333)의 견해를 인용하여 다음과 같이 말하고 있다.

스승이 입으로 전수해 주는 것을 얻지 못하면 끝내 스스로 깨달을 리가 없다<sup>92)</sup>

귀를 잡고 가르쳐 주면 글자 한 자를 모르는 범부라도 이 신묘한 경지에 나아가게 할 수 있다.<sup>93)</sup>

### ㄴ. <退溪의 변박>

퇴계는 이에 대해 다음과 같이 비판한다.

초려의 이 말은 또한 선가의 돈오하는 기틀이니, 聖門에는 이러한 법이 없다.<sup>94)</sup>

退溪에 따르면 유학의 방법은 道問學・尊德性, 窮理・居敬, 格物致知・誠意正心 등과 같이 이론적인 탐구와 실천 수양의 併進이지 결코 이론적인 탐구가 배제된 실천 수양만을 통한 돈오가 아니다. 퇴계는 육구연, 왕수인, 진현장, 오징 등 육왕학파에 속하는 유학자들이 禪家의 돈오에 영향을 받아 도문학 궁리 격물치지 등의 과정을 거치는 것을 무시한 채, 존덕성, 거경, 성의정심만을 중시하고 靜坐를 통한 마음의 수양만을 추구한다고 비판하였다.

92) 『退溪先生文集』 卷41, 「白沙詩教辯」: 不得師傅口授。終無自悟之理。

93) 『退溪先生文集』 卷41, 「白沙詩教辯」: 提耳而誨之。可使不識一字之凡夫。

94) 『退溪先生文集』 卷41, 「白沙詩教辯」: 滉按草廬此言。亦禪家頓悟之機。聖門。

이것은 인간의 일상사마저 소홀하게 하고 기피하게 하여 마침내 인륜과 사회의 모든 질서를 파괴하는 無父無君의 결과를 초래할 것이므로, 이를 방지하기 위해서는 반드시 일상생활을 통해 사물의 이치를 탐구하고 그것을 생활 속에서 실천하도록 노력해야 한다고 퇴계는 확신하였다. 그러한 유가의 지행병진이 도문학·존덕성의 추구이다.

### 3. 「白沙詩教傳習錄抄傳 因書其後」에서의 양명학 비판

#### ㄱ. <陳獻章과 王陽明의 학문을 비교>

退溪는 陳獻章과 王陽明의 학문을 비교하면서 그 둘의 학문이 모두 陸九淵으로부터 나온 것으로 禪學과 비슷하지만, 그래도 陳獻章의 학문은 유학에서 크게 벗어나지 않은 데 비해 왕수인의 학문은 크게 잘못되었다고 말했다.

그의 마음 또한 강하고 사나워서 자기주장이 강하며 말이 장황하고 휘황찬란하여 사람들로 하여금 현혹되게 하였다.<sup>95)</sup>

왕양명은 ‘心卽理’라는 말을 만들어 이를 성현의 가르침에 합하지 않으면 경전의 가르침을 경솔하게 고치고 변경하며 자기의 옳지 못한 견해만을 주장한다는 것이다. 그리하여 道를 배반하고 성인을 비난하여 주희의 학설을 홍수와 맹수의 피해와 같다고 배척하는가하면 또한 繁文의 폐단 때문에 진시황이 책을 불태운 것을 공자가 시경과 서경을 산정한 뜻에 맞다고까지 하게 되니, 이런 그가 어찌 도를 아는 군자 이겠느냐 라고 退溪는 비판한다.

### 4. 「抄醫閻先生集 附白沙 陽明抄後 附書其末」의 양명학 비판

#### ㄱ. <靜坐에 관한 견해>

退溪는 靜坐에 관하여 다음과 같이 주장한다.

정좌의 학문은 정호에게서 나왔으나 그 말이 선학과 유사하였는데 李侗과 朱子에게 와서는 心學의 근원이 되어 禪學이 아니다.<sup>96)</sup>

95) 『退溪先生文集』 卷41, 「白沙詩教傳習錄抄傳 因書其後」: 其心強狠自用。其辯張皇震耀。使人眩惑而喪其所守。

96) 『退溪先生文集』 卷41, 「抄醫閻先生集附白沙陽明抄後 附書其末」: 混按靜坐之學。發於二程先生。而其

ㄴ. <퇴계의 변박>

퇴계는 진헌장과 賀欽(醫閻)의 경우는 사물을 싫어하고 靜을 구하기 위하여 선학으로 들어갔음을 밝히고 양명에 대해서는 다음과 같이 비판하였다.

왕양명의 경우에는 禪學과 같으면서도 다르고 또 정좌만을 주장하지도 않아서 그 올바름을 해침이 특히 심하다. 97)

그러한 까닭에 진헌장과 왕양명의 글을 『연평문답』의 뒤에 붙여서 정좌의 학문이 잘못되기 쉬우므로 소홀히 할 수 없음을 나타낸다는 것이다. 그러면서 퇴계는 자신의 주장이 영성함을 크게 느끼고 있던 중 양염(楊廉)의 『伊洛淵源錄』 속에서 자신의 견해를 발명해 주는 대목을 보았고, 그 내용을 자세히 기록하여 스스로 참고한다고 말하고 있다.

퇴계는 이렇게 유가의 정좌 공부가 근본적으로 居敬 공부임을 강조하고 그것이 선교나 이에 영향받은 육왕학의 정좌 공부와는 근본적으로 다르다는 점을 엄격히 하였다. 후자의 경우 정에 치우친 나머지 동을 싫어하여[厭動求靜] 평범한 일상의 일들을 배제하게 되는 폐단에 빠지는 반면, 전자는 동정을 관통하고,[通慣動靜] 속의 마음과 밖의 사물을 합일하므로[合內外] 어느 쪽의 공부에 치우치지 않고 인간 생활의 전반에 원만구족할 수 있는 장점을 지니고 있기 때문이다. 이황이 유학을 正學, 聖學으로 지칭하고 여타의 학문을 이단, 사학으로 배척한 이유가 바로 여기에 있다.

退溪의 「傳習錄輪辨」 및 「白找時教傳習錄抄傳因書其後」라는 글은 조선왕조의 주자학도 들에게 陸王學의 지침이 되었다고 하면서, 퇴계의 육왕학 비판을 다음과 같이 6가지로 요약한 학자<sup>98)</sup>도 있다.

- ① 陳白沙와 王陽明은 다같이 陸象山說을 계승하면서 내심은 佛敎를 믿었다.
- ② 심박에 사물이 없다는 주장에 집착하여 객관적인 물리의 존재를 인정하지 않고, 일체의 사물은 심장이 된다고 하였으며, 이것을 끊어버려야 본심 양지의 작용이 자유롭다고 하고, 드디어 육경도 심의 주각이라 하여 반드시 독서할 필요가 없다고 했다.

說疑於禪。然在延平朱子。則爲心學之本原而非禪也。

97) 『退溪先生文集』 卷41, 「抄醫閻先生集附白沙陽明抄後 附書其末」: 至於陽明。似禪非禪。亦不專主於靜。而其害正甚矣。

98) 유명종, 『韓國의 陽明學』, 동화출판사, 1983, P19.

- ③ 그의 知生合一은 궁리하는 心理에 위배된 것이며, 실로 감각과 의리의 구별을 분간 못했다.
- ④ 陽明의 性이란 필경 옛날의 告子가 말한 生之爲性이요, 순수한 理體인 仁義禮知의 四德으로서 본연성을 인식한 것이 아니다.
- ⑤ 陽明은 朱子를 음으로 혹은 양으로 깊이 배척하니, 그 인품 또한 의심스럽다.
- ⑥ 朱子에게 晩年定論이 있다고 한 것은 일세를 속이는 죄요, 속임수에 넘어갈 수 없다고 했다.

## VI. 大中至正한 道의 인식과 실천

中은 유교에 있어서 최고의 덕목이며 실천윤리인 동시에 유교적 사유의 문법, 곧 논리이다. 특히 대립 대응하고 있는 두 항을 동시에 고려하여 그 균형성과 조화를 추구하는 中의 논리는 전형적인 대칭적 사고틀로서 유교사상과 문화의 기저를 이루는 원형적 논리로서 기능하고 있다. 유교의 특징으로 일컬어지는 대자적인 자기완성과 대타적인 사회 교화, 인식과 실천, 그리고 경험적인 학습과 주관적인 사유의 통일은 바로 中의 논리를 기반으로 한 것이다.<sup>99)</sup> 退溪는 中正을 양익에 비유하여 다음과 같이 말하고 있다

孔子는 ‘글을 널리 배우고 禮로써 요약하라.’하였고, 子思는, ‘德性を 높이고 학문을 말미암으라.’하였고, 孟子는 ‘널리 배우고 자세히 말함은 장차 이를 돌이켜 요약함을 말하려 해서이다.’ 하였다. 朱子는 博文과 約禮 두 가지가 서로 필요한 것은 수레의 두 바퀴나 새의 두 날개와 같아서 하나가 없이는 굴러가고 날아갈 수가 없으니, 이것은 실로 주자의 설이다. 우리 儒家의 가법이 본래 이와 같다.<sup>100)</sup>

99) 이동철외 2인, 『21세기의 동양철학』, 을유문화사, 2005, 221쪽.

100) 『退溪先生文集』卷41, 「心經後論」: 孔子曰 博學於文, 約之以禮, 子思曰 尊德性而道問學, 孟子曰 博學而詳說之, 將以反說約也. 二者之相須, 如車兩輪, 如鳥兩翼, 未有廢一而可行可飛者. 此實朱子之說也. 吾儒家法.

孔子, 子思, 孟子的 전통은 두 가지를 양분, 양익으로서 경중을 둘 수 없으며, 병진하는 것이라 하였다. 즉, 尊德性和 道問學 어느 쪽으로도 기울어지지 않기 때문에, 양자는 퇴계 말대로 相資相救하여 大中至正한 道인 正學으로 나아가는 까닭이 된다.

퇴계는 『中庸』의 道問學과 尊德性を 박문과 약례와 같이 인식공부와 실천공부로 이해하였다. 박문을 약례와 마찬가지로 중시하고, 道問學을 尊德性和 마찬가지로 중시하는 것은 理學과 心學의 커다란 차이 중의 하나이다. 퇴계는 심학을 중시하지만 理學者로서 박문과 약례 또는 道問學과 尊德性 사이의 균형을 유지하는 것을 학문의 이상으로 생각하였다. 退溪는 朱子의 大中至正에 관하여 다음과 같이 설명했다.

朱子의 학문은 大中至正하여 한쪽으로 치우치는 데 떨어지는 폐단이 없는 데도, 오히려 스스로 부박하고 범범한 문제가 있다고 하면서 門人들에게 수렴하고 착실한 공부를 하여 지금부터 거슬러 올라가 찾으라고 힘껏 경계하였다. 그런데도 종유하던 선비와 私淑하던 이들 중에는 혹 그 뜻을 깊이 본받지 못하고 입과 귀로만 익히는 데로 흘러간 사람이 적지 않았다.<sup>101)</sup>

퇴계는 이 두 가지 공부는 유학의 종지로서 바꿀 수 없는 것이라고 하였다. 그래서 퇴계는 朱子의 학문을 大中至正하여 이 道問學과 尊德性 두 가지 방법을 조화롭고 균형 있게 사용하였으나, 육상산은 인식공부에 해당하는 박문을 무시하였다고 비판하였다. 즉, ‘六經은 모두 나의 주각’이라고 한 상산의 생각은 도문학 공부를 무시한 것이 되므로 退溪는 “이는 儒學이요, 저는 禪學이며, 이는 바르고 저는 간사하며, 이는 공평하고 저는 私狠하니, 이와 같으면서 어찌 서로 같을 수 있겠는가”<sup>102)</sup>라고 하였다.

『中庸』에 君子 尊德性而道問學, 致廣大而盡精微, 極高明而道中庸, 溫故而知新, 敦厚以崇禮라 하였는데, 朱子는 尊德性은 存心하여 道體의 큼을 다하는 것이요, 道問學은 致知하여 道體의 세밀함을 다하는 것이다. 그리고 그 다음에 나오는 네 구의 앞에 있는 致廣大, 極高明, 溫故, 敦厚는 존덕성의 일

101) 『退溪先生文集』 卷29, 「答金而精」: 以爲朱子之學. 大中至正 無墮於一偏之弊矣. 猶自謂有浮泛之失. 力戒門人以收斂著實工夫. 自今而邇求之其從遊之士. 私淑之徒. 或未能深體此意. 流而爲口耳之習者不少.

102) 『退溪先生文集』 卷41, 「心經後論」: 朱陸二氏之不同. 非故有意於不同也. 此儒而彼禪 此正而彼邪. 此公平而彼私狠. 夫如是. 安得而相同耶.

로 존심에 속하며, 아래에 있는 盡精微·道中庸·知新·崇禮는 도문학의 일로 치지에 속한다고 하였다. 존심은 마음을 보존하는 것으로, 학문의 초기에 敬하여 放心을 거두는 데에도 필요하고, 또한 知를 한 뒤에 실천을 하는 데도 필요한 바, 일반적으로 行에 해당하며, 致知는 지식을 지극히 하는 것으로 知에 해당한다.

道學의 연원을 확인하고 道統의 계보를 찾고자 하는 퇴계의 노력은 바로 이 道問學의 공부와 尊德性의 공부를 어떻게 종합할 것인가에 대한 사상적 모색이었던 것으로 보인다. 퇴계는 주자의 학문이 道統의 맥을 이었다고 다음과 같이 말하고 있다.

朱子の學問은 이 두 가지를 다 극진하게 함으로써 道統연원의 바른 맥을 얻었다. 博問에다 約禮까지 양쪽 다 지극하여 연원 정통 이어받은 그 분은 朱子였네<sup>103)</sup>

朱子は 일평생을 두고 박문과 약례 이 두 가지에 종사하여, 조금이라도 한쪽에 치우치는 일이 있으면 곧 깊이 반성하고 통렬하게 고치고, 바로잡아 大中至正한 道에 나아갔다.

퇴계는 道問學의 공부라고 하더라도 자신에게 절실하지 않으며 실천이 결여된 구이지학을 비판하고, 문자에만 천착하는 유의 학문적 태도를 매우 경계하였다. 퇴계는 학자들이 독서를 하더라도 성현의 말씀을 대충 훑어보고 한번쯤 몇 구절을 초하고는 그것으로 그칠 뿐, 자세히 음미하지도 않으며, 더구나 실천공부에 돌아볼 겨를이 없으니, 성현들의 위기지학과는 더욱 멀어지고 있다고 경계하였다.<sup>104)</sup>

퇴계는 聖學이 知와 行, 尊德性和 道問學의 양 방향을 병진함으로써 달성되는 학문이라 생각하였으며, 「戊辰六條疏」에서 왕이 聖學공부에 힘쓸 것을 강조하였다.

聖學의 功夫에 부지런히 힘쓰소서. 속히 이루려 하지도 마시며 스스로 한계를 극지도 마시고 지극함을 다 바쳐 이에 과연 소득이 있으시면 그 밖의 일

103) 『退溪先生文集』卷44, 「金士純屏銘」: 博約兩至 淵源正脈.

104) 『退溪先生文集』卷24, 「答鄭子中」: 而顧汲汲以此等事. 爲最上第一件. 埋頭沒脚於其中. 不暇顧親切工夫. 其與聖賢爲己之學. 寢遠寢忘. 而反自以爲吾事已了. 則大不可.

은 실로 날에 따라 밝아지고 일에 따라 충실해질 것입니다.<sup>105)</sup>

퇴계는 理와 義가 마음을 즐겁게 해 주는 것은 맛있는 고기가 입을 기쁘게 하는 것처럼, 우리의 性情은 참으로 요순처럼 될 수 있다고 강조하고 있다. 그래서 일을 속히 이루려 하거나, 한계를 설정하지 말고, 한 것 일상의 비근하고 하찮은 것 가운데에도 실로 높고 깊고 원대하여 무궁한 것이 존재할 수 있음을 알아야 한다고 일깨우고 있다. 퇴계는 왕이 大中至正의 가르침을 따를 것을 역설하고 있다.

만일 선왕의 도술을 밝혀 한 시대의 나아갈 방향을 정하여 표준을 세워서 인도하지 않으면 어떻게 온 나라 사람으로 하여금 쌓인 의혹을 풀고 여러 갈래의 이단 학설을 버리고 크게 변화하여 우리의 大中至正한 가르침을 따르게 할 수 있겠습니까.<sup>106)</sup>

퇴계는 ‘근원을 더듬어서 治道를 내고 본말을 통찰하여 大中을 세운다’는 고인의 말을 인용하여 왕이 도술을 밝히고 인심을 바로잡는 것을 표준으로 삼을 것을 주장하고 있다. 이렇게 하면 온 나라 사람이 쌓였던 의혹을 풀고 이단에서 벗어나게 되며, 여기에 이르게 된 뒤에는 퇴계 자신이 한 말은 모두 새로운 정사를 펴는 데 바치는 것으로 祖述한 바가 있어서, 가공으로 지어낸 것이 아님을 믿게 될 것이라고 자신 있게 말하고 있다.

이상을 정리하면, 퇴계는 주자학이 尊德性和 道問學에 기울어짐이 없는 대중지정한 道로서 正學이라고 하였으며, 尊德性에 편중하는 상산과 양명의 학문을 異學이라 하였다. 즉, 尊德性이라는 주관적인 면에 편중되어 客觀知를 궁구하는 道問學을 소홀히 하였으므로 異學이라 한 것이다. 이와 같이 道學의 연원을 확인하고 道統의 계보를 찾고자 하는 퇴계의 노력은 바로 이 道問學의 공부와 尊德性의 공부를 여하히 종합할 것인가에 대한 사상적 모색이었던 것으로 보인다.

105) 『退溪先生文集』卷6, 「戊辰六條疏」: 而尤勤勵不息於聖學之功. 毋欲速. 毋自畫. 以極其至於此. 而果有所得. 則其他事固亦隨日隨事. 而益明益實.

106) 『退溪先生文集』卷6, 「戊辰六條疏」: 然於是乎若不明先王之道術. 定一代之趨尚. 以表率而導迪之. 亦何能使一國之人. 回積惑而舍多岐. 一變而從我於大中至正之教乎.

## V. 退溪의 異端 비판이 남긴 것

퇴계에 의해 침예하게 표면화 된 反陸王論 내지 異端論은 중국의 程朱의 心學과 陸王的 心學이 조선에 전래되어 새롭게 조선의 心學으로서 再定義되고 조선이라는 상황에 맞게 調整되는 과정에서 나타난 현상<sup>107)</sup>이라고 할 수 있다.

퇴계가 양명학의 비판을 추구한 것은 주로 왕양명의 『傳習錄』에 대한 비판이었으며, 그 비판 작업의 결실이 바로 16세기에서 양명학비판의 결정판이요 이후 양명학비판의 지침을 제공하였던 「傳習錄論辯」이다. 그러나 그의 陽明學에 대한 비판 작업은 心學의 源流를 거슬러 올라가는 것이요, 그 근원인 南宋의 陸象山에 대한 비판으로 부터 출발하여 元代的 朱·陸절충론자인 草廬 吳澄(1249-1333)에 대한 비판으로 내려 올 뿐 아니라, 明代 心學의 선구적 인물로서 白沙 陳獻章(1428-1500)과 그의 제자인 醫閩 賀欽을 王陽明과 연결시켜 비판적으로 검토하였던 것이다.<sup>108)</sup>

퇴계는 陸象山의 心學에 대해, “한 번에 뛰어넘고 갑자기 깨달음[頓悟]의 학문일 뿐이며, 窮理는 정신을 피로하게 하는 것으로 여겨 問學하는 공부를 하지 않으니. 불교의 不立文字하고 見性成佛하는 것과 무슨 다름이 있겠는가”<sup>109)</sup> 라 하여, 窮理와 問學의 학문을 벗어나는 것은 禪學의 頓悟에 해당하는 것으로 파악함으로써, 육상산을 불교와 같은 異端이라 규정한다.

이러한 퇴계의 심학-양명학 비판이 조선 후기 사회에 미친 영향은 광범하였다. 양명학이 수입되는 시기에, 퇴계가 정주학의 학문적 전통에 근거하여 비판하고 배척한 것은 이후의 유학계에 양명학이 발전하는 것을 막는 역할을 했던 것이다.

이런 의미에서 퇴계의 심학 비판은 그만큼 퇴계가 그 시대에서 道學의 정통이념을 확립하고자 하는 사명의식을 발휘하였던 것으로 보아야 할 것이다. 또한 퇴계는 심학 비판을 통하여 조선시대 주자학을 정통으로 하는 도학을 純正하게 지향하였던 것이요, 여기에 그의 비판정신이 지닌 핵심적 특성을 확인할 수 있다.

107) 최재목, 「퇴계의 양명학관에 대하여」, 『退溪學報』 第113輯, p5.

108) 금장태, 「退溪門下の 陽明學비판」, 『陽明學』 第2輯, P30.

109) 李瀾, 『李子粹語』 卷4, 「異端」: 只是一超頓悟之學以窮理爲疲精神, 不做問學工夫, 正如釋氏不立文字見性成佛異, 此象山之所以異於吾道也

퇴계가 正學과 異學으로 나누고, 이를 다시 程朱學만을 대중지정의 道學으로 확정하고, 佛敎, 老莊, 그리고 禪學계통으로 인식한 陸王學을 異端學으로 규정하는데에는 그 나름의 이유가 있었다. 즉, 퇴계는 孔-孟-程-朱로 전수된 道統의 계보를 존중하고 이들의 학문을 正學으로 받아들였고, 佛敎, 老莊學, 陸王學을 모두 異端으로 간주하여 철저히 배격하면서, 학자들이 이러한 異學에 젖어들까 우려하여 강하게 경고하였던 것이다.

이와 같이 異端을 멀리하려는 지식인들의 사상은 朝鮮에서 양명학, 서학 등 반주자학적 학문이나 사조는 철저히 배척당하여 타사상의 접목을 사실상 불가능하게 하였다. 이런 흐름은 조선의 사상적 전통을 주자학적 정통성으로 관철시키는 데는 성공을 했을지 모르지만 지나친 異端배척 자체는 사상의 자유를 억압하는 결과를 낳게 되어 정통이념이라고 주장해 왔던 사상마저 액정화된 사고의 늪 속에 정체되는 심각한 결과를 초래하게 되었다.

#### <참고 문헌>

『孟子』,

『書經』

『朱子大全』

『退溪先生文集』

琴章泰, 「退溪門下の 陽明學비판」, 『陽明學』 第2輯, P30.

朴鍾龍, 「退溪 李滉의 道學 연구」, 박사학위논문, 성균관대학교대학원, 2015.

方東美, 정인재옮김, 『중국인이 보는 삶의 세계』, 이제이 북스, 2004.

신귀현, 『퇴계 이항』, 예문서원, 2002.

이동철외 2인, 『21세기의 동양철학』, 을유문화사, 2005.

李 灑, 『李子粹語』

유명중, 『韓國의 陽明學』, 동화출판사, 1983.

이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1987, p360.

吳鐘逸, 「陽明伝習錄傳來考」, 『哲學研究』 제5집 고려대, 1979

鄭寅普, 『陽明學演習』,三省文化文庫11, 1973.

최재목, 「퇴계의 양명학관에 대하여」, 『退溪學報』 第113輯.

玄相允, 『朝鮮儒學史』, 현암사, 1986, p267.



정제두의 한국양명학

정원철 (시흥문화원장)



## 정제두의 한국양명학

정원철<sup>110)</sup>

### <목 차>

들어가며

1. 정제두는 누구인가

- 1) 「한국민족문화대백과」 사전에서 소개하는 정제두
- 2) 백과사전에 누락된 사항

2. 양명학은 어떤 학문인가

3. 왜 정제두인가

4. 양명학과 한국양명학

5. 치양지와 발본색원론

6. 양명학의 정신

7. 인성교육과 양명학

- 1) 인성으로서의 양지
- 2) 양지의 인성 교육적 가치와 인성교육의 목적

나가며

### 들어가며

시흥시의 올곧은 발전을 목표로 하는 시흥학은 지역의 정신문화유산을 발굴, 조명하여 내외에 알리어, 내적으로는 지역 정체성을 확립하고, 외적으로는 지역 정신을 상징화하여 여타 지역과 변별성을 찾는 일이라는 개념 하에, 시흥문화원은 지역 전통문화 및 민속을 발굴하여 전승하는 것을 문화원 제일의 사명으로 삼아왔다. 그런 차제에 교육자이시며 향토사학자이신 심우일

---

110) 시흥문화원장, 시인

(소래고등학교 교감, 현 시흥문화원 이사) 선생이 한국 양명학의 태두 정제두 선생이 시흥시 화정동 가래울 마을에서 20년간 거처하셨음을 발굴하여 지역에 알렸다. 정제두 선생의 문집인 ‘하곡집’이나 여타 서적에 선생께서 안산에 20년간 거처하시며 한국 양명학의 핵심 저서 ‘학변’과 ‘존언’을 저술하였다고 말하였는데, 그 곳이 현재의 시흥시 화정동임이 밝혀졌다.

시흥문화원은 추곡(楸谷, 가래울 마을)을 탐문하여, 정제두 선생의 6대 조상이 가래울 마을에 입향하였고, 정제두 선생이 20년간 거처하시면서 주자학자들과 논변을 주고받은 세거지임을 확인하였다. 정제두와 한국 양명학을 밝혀 지역민에게 알리고, 나아가 시흥시가 대한민국 정신문화의 요람임을 알리는 일을 시작해야 함을 인식하기에 이르렀다.

41세에서 61세까지의 시기에 시흥시(당시 안산군)에 거주하셨는데, 87세에 돌아가실 때는 강화도 하곡에 거처하시다가 강화도에 유탁을 마련한 연고로, 현재 인천광역시 강화군에서 ‘양명학 국제 학술대회’를 개최하여 정제두 선생의 업적을 기림은 참으로 다행스럽다. 시흥시는 한 발 늦게 선생의 발자취를 더듬기 시작하였으나, 선생께서 이끌어 주신 한국 양명학 사상이 현대 사회를 보다 안정되고 행복한 사회로 이끄는 촉매 역할을 기대하며, 시흥시가 감히 그 역할을 해내기를 소망하고 있다.

대한민국 사상가 10인의 한 사람으로 손꼽히는 정제두 선생이지만, 일반인에게 선생의 이름은 생소하며, 양명학이란 신유학도 일반인에게는 생소한 학문이며 사상이다. 그래서 정제두 선생은 어떤 분이시며, 어떤 업적을 남기셨는지, 또한 중국에서 시작한 양명학은 어떤 학문이며 한국에서는 어떤 형태로 정착되었는지, 또한 현대 신유학에 영향을 미친 양명학은 어떤 학문이며, 어떤 가치를 지니는지, 공부의 필요를 느끼기에 이르렀다.

필자는 유학(儒學)을 오래 전부터 공부한 사람도 아니요, 한문(漢文)에 익숙하여 원문을 스스로 읽어 해독할 수 있는 자질도 없지만, 서강대학교 명예교수이신 정인재 교수의 저서 ‘양명학의 정신(세창출판사, 2014)’과 교수님의 직강을 들으며 양명학에 입문하였다. 이후 몇몇 단행본을 접하였다. 김교빈 교수님의 ‘10인의 한국 사상가 하곡 정제두’와, 정인보 선생의 ‘양명학 연

론’, 이상호 교수의 ‘양명우과와 정제두의 양명학’, ‘국역 하곡집’ 등 몇 권의 저작을 들추어보았다. 그 분들의 저술을 모두 이해하기엔 역부족이지만, 시흥지역에서 왜 정제두 선생을 기리고 오늘날에 양명학의 핵심 이론인 ‘양지’를 왜 기려야 하는지, 치양지(致良知)와 사상마련(事上磨鍊), 지행합일(知行合一)과 인성 교육의 관계도 나름대로 정리해보았다. 참고로 한 저작들이 귀한 연구의 결과들이기에 이 글에서는 그 저작과 원문을 각주로 처리하는 형식을 취하지 않고, 소주제별로 그 저작들을 소개하는 방식으로 글을 펼쳤다. 선행 연구를 정리하여 소개하는 데 방점을 두었다. 시흥 시민에게 어떤 학자들이 어떠한 연구 결과를 이끌어냈는 지를 알리고, 향후 과제를 함께 생각해 보려는 의도이다.

## 1. 정제두는 누구인가

### 1) 「한국민족문화대백과」 사전에서 소개하는 정제두

정제두는 조선에 전래된 양명학을 연구하고 발전시켜 최초로 사상적 체계를 세우고, 이를 바탕으로 경세론을 전개한 조선 후기의 양명학자이다. 1649년(인조 27)에 태어나서 1736년(영조 12, 88세)에 졸한 조선 후기의 학자로서. 서울 출신이며, 본관은 영일(迎日), 자는 사양(士仰), 호는 하곡(霞谷). 시호는 문강(文康)이다. 정몽주(鄭夢周)의 후손으로, 할아버지는 우의정 유성(維城)이고, 아버지는 진사 상징(尙徵)이며, 어머니는 한산 이씨(韓山李氏)로 호조판서 기조(基祚)의 딸이다. 박세채(朴世采)의 문인이다.

#### <생애와 활동사항>

몇 차례 과거시험에 실패한 뒤 1672년(현종 13)부터는 과거공부를 그만두고 학문 연구에만 전념하였다. 1680년(숙종 6) 영의정 김수항(金壽恒)의 천거로 사포서별제(司圃署別提)에 임명되었고, 이어서 종부시주부·공조좌랑에 임명되었다. 1688년(40세)평택현감에 임명되었고, 이어서 서연관(書筵官)을

비롯하여 상령군수·종부시주부·사헌부장령·사헌부집의에 임명되었다.

1709년(61세)강화도 하곡(霞谷)으로 옮겨 살았으며, 호조참의·강원도관찰사·동지중추부사·한성부좌윤에 임명되었다. 1722년(경종 2, 74세)사헌부 대사헌·이조참판에 임명되었고, 이어서 성균관좌주·사헌부대사헌에 임명되었다. 1726년(영조 2, 78세) 이정박(李廷撲)이 그가 양명학을 한다고 배척했으나 영조의 보호를 받았다. 1728년(영조 4, 80세) 의정부 우참찬에 임명되었고, 1736년(영조12, 88세) 세자이사(世子貳師)에 임명되었다.

### <학문세계와 저서>

그는 처음에는 주자학을 공부하다가 일찍부터 양명학에 심취하였다. 당시의 도학은 정통주의적 신념에서 양명학을 이단으로 배척했으나, 그는 확고한 신념으로 양명학의 이해를 체계화시키고 양명학과를 확립하였다. 그는 당시 주자학의 권위주의적 학풍에 대해 학문적 진실성이라는 관점에서 비판하면서, “오늘날에 주자의 학문을 말하는 자는 주자를 배우는 것이 아니라 곧 주자를 핑계 대는 것이요, 주자를 핑계 대는 데에서 나아가 곧 주자를 억지로 끌어다 붙여서 그 뜻을 성취시키며, 주자를 끼고 위엄을 지어서 사사로운 계획을 이루려는 것이다.”라고 지적하였다.

그는 송시열(宋時烈)과 서신을 통해 경전의 뜻과 처신의 의리 문제에 관해 논의하였고, 스승 박세채를 비롯하여 윤중(尹拯)·최석정(崔錫鼎)·민이승(閔以升)·박심(朴鑣) 등과 편지를 주고받으면서 양명학의 문제를 토론하였다. 박세채는 「왕양명학변(王陽明學辨)」을 지어 양명학을 비판하고, 그에게 양명학을 버리도록 종용하기도 하였다. 그러나 정제두는 “왕수인(王守仁)의 학설에 애착을 갖는 것이 만약 남보다 특이한 것을 구하려는 사사로운 마음에서 나온 것이라면 결연히 끊어 버리기도 어려운 바가 아닙니다. 그러나 우리가 학문하는 것은 무엇을 위한 것입니까? 성인의 뜻을 찾아서 실지로 얻음이 있고자 할 뿐입니다.”라고 하며 결연한 자세를 보여주었다. 특히 민이승과는 여러 차례 만나서 토론을 벌이거나 서신을 통해 조목별로 심즉리(心卽理)·치양지·지행합일·친민(親民) 등 양명학의 문제들에 관해 논의함으로써 양명학과 주자학에 관한 본격적인 토론을 전개하였다. 또한 민이승에게 왕수인의 글을 초록하여 제시하기도 하고, 「양지체용도(良知體用圖)」와 「여명체용도(麗明

體用圖)」를 그려서 양명학의 심성론과 양지론의 도상적 표현을 시도하기도 하였다.

그는 왕수인의 심즉리를 받아들여 주자가 마음[心]과 이(理)를 구별하는 것을 비판하고 마음과 이의 일치론을 주장하였으며, 이와 기(氣)의 이원화도 거부하고 이기합일론의 입장을 취하였다. 나아가 이가 마음과 일치되어 마음 밖에 이가 따로 존재할 수 없게 되기에 이가 공허하지 않고 실실하게 있게 된다고 주장하였다. 그는 양지(良知)의 개념에 대해서 지각이나 지식의 뜻과 구별하여 성체(性體)의 지(知)요, 본연의 선(善)이며, 오상(五常)의 지(知)를 가리키는 것이라 하여 성의 본체라 하였다. 「양지체용도」에서도 중심의 원 속에 마음의 성(性)과 인의예지(仁義禮智), 마음의 본원과 양지의 본체를 동일시하고 있으며, 바깥의 가장 큰 원은 천지만물인 동시에 마음을 가리킨다고 하였다. 그는 심(心)·성(性)·정(情)의 관계도 성은 양지의 본체이고, 정은 양지의 작용이며, 마음은 바로 양지의 전체라 이해하였다. 또한 지행합일설에 대해서도 지와 행을 둘로 나누어 놓는 것은 물욕에 가려진 것이라 하고, 양지의 본체에서 보면 지와 행이 하나라고 지적하였다.

그는 이황과 이이의 성리설도 비판하면서 양명학의 확립에 전념하였다. 아들 후일(厚一)을 비롯하여 윤순(尹淳), 김택수(金澤秀), 이광사(李匡師) 형제 등이 그의 문인으로서 학풍을 계승하였으며, 그가 속하는 소론의 가학으로서 학파를 형성하여 강화도를 중심으로 표면에 나타나지 못한 채 계승되어갔다. 저서로는 양명학의 치양지설(致良知說)과 지행합일설(知行合一說)을 받아들여 저술한 『학변(學辨)』·『존언(存言)』, 경전 주석서인 『중용설』·『대학설』·『논어설』·『맹자설』·『삼경차록(三京筭錄)』·『경학집록』·『하락역상(河洛易象)』, 송대 도학자의 저술에 대한 주석서인 『심경집의(心經集義)』·『정성서해(定性書解)』·『통서해(通書解)』 등이 있다.

## 2) 백과사전에 누락된 사항

### <시흥시에 거주한 20년 기록 누락>

하곡집을 국역한 윤남한의 ‘하곡학의 기본 방향과 단계성’이라는 논문과

‘하곡 연보’에 나타난 글을 근간으로 하여 아래에 한국민족문화대백과사전에 누락한 사항을 정리하였다.

하곡집과 여러 학자들의 논문에 의하면 정제두는 평택현감을 그만둔 해인 1688년(40세)에 6대조부터 세거한 안산군의 추곡(가래울마을-현재 경기도 시흥시 화정동 소재, 하곡 연보에는 안산의 섬 중에 살았다고 쓰여 있어, 바닷물이 드나들던 외딴 곳임을 알 수 있다)에서 1709년 강화도 하곡으로 이주하기 전까지 거주하였다. 추곡(楸谷)에 거주하던 20여년의 시기에, 스승 박세채, 윤증, 친구 민이승, 박심, 최석정과 주자학과 양명학에 관한 논변을 주고받았으며, 양명학의 치양지설(致良知說)과 지행합일설(知行合一說)을 이야기하는 유명한 『학변(學辨)』·『존언(存言)』을 저술하였다. 정제두는 추곡(楸谷) 거주 시기에 가까운 이들을 대거 이별하는 불운을 겪었다. 1694년(숙종 20, 47세)에는 어머니가 돌아가시고, 이듬해에는 스승 박세채가 세상을 떠났다. 그 이듬해인 숙종 22년(49세)에는 정주학과 왕학에 관한 논변을 주고받던 절친한 친구 민이승이 세상을 떠났다. 다시 이년 뒤인 1698(숙종 24, 51세)에는 동생 정제태가 세상을 떠났고, 다시 이년 뒤에는 부인 서씨도 세상을 떠났다. 그로부터 8년 뒤, 1708년(숙종 34, 60세)에 절친한 친구 박심(안산 거주)이 세상을 떠나면서 정제두는 추곡을 떠날 결심을 한다. 1709년(숙종 35, 61세)에 소론계가 정권에서 배제되던 상황에서 장손이 요절하자 그 해 여름에 전격적으로 강화도 하곡으로 은둔하였다. 강화 이거 후에는 양명학에서 다시 경학과 경제학에 관한 저술 및 활동을 하였다.

### <‘추곡’의 호 누락>

정제두 선생은 강화도 하곡에 거주하던 때에 하곡(霞谷)선생이라는 호를 사용하였으나, 하곡에 가기 이전에 스승 및 친구들과 논변을 즐길 때에는 추곡(楸谷)이라는 호를 사용하였다. 하곡이라는 호는 정제두 선생이 61세 이후 강화도에 은거한 이후로 사용한 호이며, 그 이전 안산 추곡(현재의 시흥시 화정동 가래울마을)에 거주하며 정주학과 양명학 논변을 하던 시절에는 추곡이라는 호를 사용하였다.

정인보 선생이 짓고 홍원식, 이상호가 번역한 ‘양명학 연론’에 정제두의 제

자인 이광신과 동문인 김택수가 쓴 제문(祭文)에는 추곡이라는 호를 사용한 것을 볼 수 있다. (양명학연론 229쪽-그러다가 추곡(楸谷)의 눈 속에서 다행히 춘풍을 만나 괴로워서 하지 못하던 말을 밝혀주시니, 갑자기 나를 덮고 있던 의심이 벗겨진 듯하였다.)

## 2. 양명학은 어떤 학문인가

역시 한민족문화백과사전에 올려진 내용을 중심으로 양명학을 돌아본다. 포괄적으로 응축한 내용이지만, 양명학을 객관적으로 바라보는 시각을 수용한 점에서 유용하다. 이후의 양명학과 한국양명학, 치양지와 발본색원의 내용이 겹치지만, 일반인들이 믿고 접하는 백과사전의 내용과 양명학을 연구하는 학자들이 펼쳐 놓은 이야기를 비교하면서 양명학에 접근하였으면 한다. 대한민국의 국민 중에서 몇몇 학자와 그 주변 사람들만이 양명학을 알고 있는 상태이기에, 약간의 중복에 대해서는 양명학을 정확하게 이해하는 계기로 이해하였으면 한다.

### <주자학의 대안으로 시작한 양명학>

양명학은 명나라의 왕수인(王守仁, 호는 陽明, 1472~1529)에 의해 주창된 유학의 한 계통으로, 격물궁리(格物窮理)를 추구하는 주희(朱熹)의 주지주의적(主知主義的)인 이학(理學)과 대립하는 간명직절(簡明直截)한 심학을 완성해 치양지학(致良知學)을 창조하였다. 왕수인은 송의 육구연(陸九淵)과 명의 진헌장(陳獻章)의 심학(心學)을 계승하였다.

왕수인은 맹자의 양지(良知)를 심(心)의 주체로 세워 공·맹에서 논의되었던 심(心)을 형이상학적 위치로까지 고양시키는데 성공하였다. 둘째 불학(佛學)의 심론을 원용하면서도 이에 유학 본래의 천명(天命), 천도(天道) 관념을 접합시켜 이기유통상에서 만물일체관을 확립하였다. 인(仁)을 조화생생의 이(理)로 해 양지의 조화정령과 결부시킴으로써 인간의 도덕성과 주체성을 내재적으로 확립하고, 양지의 영명(靈明)을 통해 우주적 질서까지를 확립하려

하였다. 셋째 《대학》의 격물(格物)을 궁리(窮理)가 아닌 치양지(致良知)로 해석함으로써 사변(思辨)적인 이학의 학풍을 극복하고 인간 본성을 회복하는 것을 학문의 목표로 하였다. 넷째 실천론에서 치양지, 지행합일을 통해 주체적 자아 확립과 그 실천을 강조하고 친민(親民) 철학을 확립하고자 하였다. 다섯째 왕수인의 학문은 시종일관 성인(聖人)이 되는데 목표가 있었다는 점에서 심학(心學)은 곧 인간학이라 말할 수도 있게 하였다. 또한 사회적으로는 양지(良知)론을 통해 모든 인간에게 자유와 책임 의식을 동시에 자각시킴으로써 생동감 있고, 활력에 넘치는 도덕 사회를 구현하는 바로서의 이상을 제시하였다.

주희가 존재(存在)와 심성(心性)을 이기(理氣)로 이원화하는 데 반해, 왕수인은 이는 기의 조리(條理)요, 기는 이의 운용(運用)이라며 이즉기(理卽氣)로 일원화한다. 또, 주희처럼 마음의 이와 사물의 이를 서로 응(應)하는 관계로 파악하지 않고, 마음이 곧 이(理)라며 상즉(相卽)하는 관계로 파악하였다. 왕수인은 마음이 곧 이(理)라는 논리에서 이의 외재성을 완전히 부정, 마음을 떠나 이가 없고[心外無理], 마음 밖에 사가 없다[心外無事]는 이론을 세웠다. 주희에게 있어서는 이는 태극(太極)이고, 이 태극이 만물의 개체에 각각 내재함으로써 그것들의 본성을 이룬다. 이에 반해, 왕수인에게 있어서는 이(理)가 곧 마음[心]이기 때문에 궁극적으로 사물은 마음밖에 존재할 수 없다는 유심론(唯心論)에 귀착하였다. 이런 결과로 지식이 선행하고 실천이 뒤따른다는 이른바 선지후행적(先知後行的)인 주희식의 주지주의를 배격하고, 지행합일(知行合一)을 주장하였다. 지행합일설은 심즉리설 이후 2년 만에 (1510) 제창되는 학설로서 이 역시 마음이 곧 이라는 기반 위에서 성립되는 이론이다.

그는 전습록(傳習錄)에서 주희의 즉물궁리(卽物窮理)에 대해 이렇게 비판하였다. “주희의 이른바 격물이란 것은 즉물하여 그 이(理)를 궁구하는 데에 있으며, 즉물궁리는 곧 사사물물(事事物物) 위에 나아가 이른바 정리(定理)를 구하는 것이다. 이것은 내 마음으로써 사사물물에 나아가 그 이를 구하는 것인데 마음과 이(理)를 쪼개어 둘로 한 것이다.” 양지는 자가준칙(自家準則)이기 때문에 의념이 머문 곳(이것이 이른 바 物이다)에 따라서 옳은 것은 옳고 그른 것은 그른 것으로 알면, 조금도 기만을 당하지 않는다. 그러므로 양지

에 의지해 가기만 하면 선은 보존되고 악은 제거될 것이라는 것이 왕수인의 격물 대의다. 격물(格物)은 궁리(窮理)가 아니라 마음의 부정(不正)을 바르게 잡고, 위선거악(爲善去惡)하는 데 본의가 있다는 주장이다. 이와 같은 왕수인의 견해는 마음과 리가 둘이 아니라는 사상에 입각해 있다. 따라서 신(身)·심(心)·의(義)·지(知)·물(物)이 격(格)·치(致)·성(誠)·수(修)로 단계적 순서로 닦아져 가는 것이 아니라, 그에게 있어서는 성의(誠意), 정심(正心)으로 통일을 이루는 간이한 이론이 세워진다. 격물에서의 물(物)은 심(心)의 물인 까닭에 정심(正心)하면 되는 것이다. 그러므로 그에게 있어 격물은 정사(正事)·정물(正物)이고, 위선거악일 뿐이다. 주자학과 양명학의 구별점은 바로 여기에 있다.

### <양명학에서 말하는 양지>

중국 철학 사상사에서 볼 때 양지를 처음 제출한 사람은 맹자(孟子)였다. 지(知)를 주희는 대략 식(識)으로 인식한 데 반해, 왕수인은 맹자가 말한 양지(良知)로 보고, 이것을 지식이 아닌 형이상적 심(心)의 본체로 삼았다. 맹자에서 양지(良知)는 양능(良能)으로 직관적이고 즉각적인 인간의 선천적 인식 능력이었다. 따라서 이것은 만인이 다 같이 갖는 하나의 심(心)이라 할 수 있을 것이다. 그런데 이와 같은 맹자의 양지는 왕수인에 이르러 단순한 것이 아닌 매우 복잡한 구성 원리를 가지면서 다의성을 갖고 마음의 본체로서 정립된다.

양지(良知)는 인간의 단순한 지식이나 인식 능력만을 뜻하는 것이 아니고, 존재 원리와 실천의 원리 전체를 함유하는, 실로 폭넓은 개념이 아닐 수 없다. 왕양명의 양지는 첫째로 진성측달(眞誠惻怛-仁, 고통과 슬픔에 빠진 대상에 대해서 거짓이나 꾸밈없이 불쌍해하고 슬퍼하는 마음의 진실한 작용), 시비지심이란 면에서 공자의 인과 맹자의 사단(四端)을 포섭하고 있고, 둘째로 성(性), 도심(道心), 미발지중(未發之中), 천리(天理)란 면에서 보면, 중용과 대학 등에서 말하는 인간의 본성을 뜻하며, 셋째로 태허무형(太虛無形), 유행의 기란 점에서는 장재(張載)의 일기(一氣) 사상을 계승하고 있다. 또한 넷째로 적연부동(寂然不動), 역이란 면에서는 주역에서 말하는 생생지위역(生生之謂易)으로서의 태극, 즉 생생의 이(理)를 의미한다. 이것은 천지만물을 양지의 생출(生出)로 보는, 이른바 그의 조화의 정령을 세우게 하는 근거가

되는 것이라 할 수 있다. 다섯째로 허령명각(虛靈明覺, 우리 마음이 밝게 깨어 있으면서 세상에 존재하는 것과 세상에 벌어지고 있는 일들을 널리 인지하고 그것에 감응하는 작용), 소명영각처(昭明靈覺處), 명경, 조심, 항조자(恒照者), 본래면목(本來面目), 등은 중국 화엄 사상 및 선종 사상의 맥을 잇는 것이라 할 수 있다. 그리고 여섯째로 선가(仙家)의 허와 불가의 무를 양지의 허, 양지의 무로 교묘히 결합하고, 특히 선가의 신(神), 기(氣), 정(精)을 양지의 묘용(神), 유행(氣), 응취(精)로 보아 하나로 통일하고 있다는 것은 왕수인이 선가의 사상까지도 양지에 흡수시키고 있다 하겠다. 실로 유·불·도 삼교의 핵심 개념들이 양지(良知)의 구조를 이루고 있는 것이다.

왕수인은 상산문집서(象山文集序)에서 육구연과 그 자신이 맹자의 심학(良知學)을 정통으로 계승하고 있다고 밝히고 있다. 하지만, 그의 양지 학설에서 풍기는 에토스는 삼교 융합적인 면을 배제할 수 없다. 따라서 이와 같은 점이 그의 심학(心學)의 한 독자성이라면 독자성일 것이다. 왕수인에게 양지는 선악 시비의 판단 능력이고 천리(天理) 자체로서 인간의 심(心)의 본래의 모습이다. 또한 이 양지는 흐르는 기(氣)라고도 말할 수 있으니 시처(時處)에 의해서 변화한다. 그러므로 이것이 확대되면 우주의 생명력 그 자체가 되는 것이다. 중국 유학 사상이 마음을 이처럼 우주적 본체로 개념을 고양시켜 존재 원리로 정초(定礎)시킨 것은 왕수인이 효시라 할 수 있다. 그리고 그의 심즉리(心卽理)의 구조에서 보면 이(理)란 외부로부터 인간의 행동을 규제하는 것이 아니라, 양지대로 실천하고 행동하면 이(理)는 바로 거기에 나타나는 것이다.

그 뒤 태주학파(泰州學派)인 양명좌파는, 양지란 바로 눈앞에 드러나 있다는 양지현성설(良知現成說)을 발전시켰다. 양지의 현성을 믿고 그것을 최대한 발휘한다면 사욕은 소멸될 것이며, 희로애락(喜怒哀樂) 등의 감정은 본래 우리에게 구비되어 있으므로 그것의 자연스러운 발로가 양지의 작용이라면, 양지는 선(善)이라 하면서 칠정(七情)을 악(惡)이라 할 수는 없다고 하였다. 또한 단지 칠정에 고착해 집착한다면 그것은 욕(欲)이 되어 양지는 은폐되고 만다고 하였다. 그래서 한 제자가 “부모가 돌아가신 날에 호곡(號哭)하는 것은 마음의 본체인 낙(樂)을 손상하는 것이 아닙니까?”라고 질문하자 왕수인은 “그 때 크게 곡한 뒤에 낙의 경지로 돌아가면 그만이다. 한 번 호

곡하지 않는다면 본래인 즐거움의 경지로 돌아가는 것도 불가능하다.”라고 대답하였다.

### <만가성인(萬街聖人)>

정호(程顥)가 만물일체의 인(仁)을 주장하고, 왕수인 역시 그것을 계승하였다. 그것은 인간의 주체성 존중과 만민평등의 대중적인 학문이 발전된 것이다. 이러한 인간 존중 사상 또는 민중 존중 사상은 유교 정신의 혁신적인 계승이라 할 수 있다.

밖에서 돌아온 왕간(王艮)에게 왕수인이 “거리에서 무엇을 보았는가?”라고 묻자 왕간은 “은 거리의 사람은 모두가 성인(聖人)이었습니다.”라고 대답했고 왕수인은 다시 “상대방도 자네를 성인이라 보았을 것이다.”라고 하였다. 이러한 주장은 양명학 좌파들에게 실천적으로 계승되어 목수·나무꾼 등에게까지 확대되었고, 이러한 양지학의 대중화는 중세의 신분 주의에 대한 타격이 되었다. 태주학파의 하심은(何心隱, 원명은 梁汝元)과 그를 숭배한 이지(李贄)의 사상은 우리나라 양명학파의 형성에 많은 영향을 주었다. 하심은은 취화당(聚和堂)을 만들어 종족연합체(宗族聯合體)를 구성하고 공동 생활을 실시하는 과정에서 필요한 원리를 신(信)으로 하였다. 벗 사이의 신(信)은 군신 사이의 의리와 표리가 된다고 하였다. 이에 이지는 분서(焚書), 하심은론(何心隱論)에서 “인륜에는 다섯 가지가 있는데 양여원은 그 중 네 가지를 버리고, 다만 몸을 사우성현(師友聖賢) 사이에만 두었다.”라고 하면서 의(義)·친(親)·별(別)·서(序) 등은 상하 관계의 종적인 윤리이므로 버리고, 스승과 벗 사이의 신(信)은 횡적인 윤리이므로 취한 것이라 하였다. 또 이지의 동심설(童心說)도 우리나라 양명학에 영향을 주었다. 그는 동심설 첫머리에서 “동심이란 거짓을 버리는 순진한 것이고, 최초 한 생각의 본심(本心)이다.”라고 해절가순진(絶假純眞)을 주장하였다. 동심은 본심을 말하지만 또 양지를 의미하므로 “그 사람이 이미 거짓이면 거짓 아닌 것이 없다.”라고 해가인(假人)·가언(假言)·가문(假文)·가도학(假道學)을 철저히 배격하였다. 또한, 그가 분서에서 “정신 능력[見]에 남녀의 구별이 있다고 하겠는가? 남자의 정신 능력은 모두가 훌륭하고 여자의 능력은 모두가 졸렬하다고 어찌 말하겠는가?”라고 한 것은 남녀평등의 사상을 전개한 것이다.

### 3. 왜 정제두인가

먼저 홍원식(계명대 교수)이 번역한 ‘정인보’의 ‘양명학연론 해제’에 쓰인 정인보 선생의 이야기로 시작한다. 이 해제에서 한국양명학을 거론할 때면 우선 정제두 선생을 거론하고 연구하는 이유인 ‘왜 정제두인가’를 이해할 수 있다. 한국 양명학의 시발점이 된 ‘학변’과 ‘존언’이라는 책을 쓰신 정제두 선생은 위인전으로도 소개되지 않았고, 중,고교 교과서에서도 찾아볼 수 없다. 일반에게 거의 알려져 있지 않은 정제두 선생의 업적과 사상을 이해하려면 선생에 대한 선행연구를 소개하는 것이 효과적이라고 여겼다. 많은 양명학자들이 왜 정제두를 한국 양명학의 태두(泰斗)라고 보았는지, 학계에서는 어떤 연구가 있었는지를 아래에 이야기한다.

#### <정인보 선생의 ‘양명학 연론’에서 본 철학자 정제두>

구한말에 걸쳐 대한민국 건국으로 이어진 시기의 마지막 국학연구자이신 정인보(1893~1950) 선생은 연희전문학교에서 조선 문학과 한학을 강의하면서, 일본 제국주의 침략자들의 식민사관에 맞서 국학 연구에 온 힘을 쏟은 민족주의 사학자로서, 광복 이후 대한민국 초대 감찰위원장을 역임하신 유학자다. 선생은 1934년에 정약용의 ‘여유당 전서’를 출간하시고, 1935년 1월 1일부터 1936년 8월 28일까지 동아일보에 66회에 걸쳐 ‘오천년간 조선의 열’이라는 글을 연재하면서, 정제두 선생을 한국양명학의 종사(宗師)라고 칭하였다.

‘6장 조선의 양명학파’에서 정제두는 조선 양명학파 가운데 가장 뛰어난 사람으로 조선 양명학파의 대종사이다(정인보의 ‘양명학연론’ 215쪽)라고 하였다. 그[정제두]의 저서는 양명 이후 양명학파의 저서로서는 가장 포괄적이면서도 정밀하고, 가장 양명의 본뜻에 가까우며, 가장 자세하게 기술되어 있다(양명학연론, 216쪽)고 하였다. 양명의 제자인 왕간, 전덕홍, 나홍선의 주장을 모두 섭렵한 정제두는 조선 양명학파만의 대종사가 아니라고 하였다. 중국에서의 양명학은 많은 사람들이 모범으로 여기며 따라주었지만, 조선에서는 사문난적으로 취급하여, 지음(知音) 한 명 만나지 못하고 갖은 비판 속에서 홀로 학문하였다(위의 책, 216쪽)면서, 정제두가 추곡에서 지은 존언

(存言) 3권은 양명의 전습록과 같은 훌륭한 책이지만 일생 동안 홀로 이룬 학문을 외부로 내보내지 못한 불운한 학자라고 안타까워하였다.

윤남한이 번역한 ‘하곡집’ 해제에서 하곡의 글들은 주자학의 관학적 통제로 인하여 그 저술들이 필사본으로 필사본으로만 전하여 사장되어오다가, 1856년경에 정제두의 현손(玄孫)인 정문승이 22책 필사본을 전하다가, 1973년 처음으로 국역하면서 인쇄하였다고 한다. 정제두 선생의 글은 그 전까지 한 번도 간행하지 못하고 필사본으로 전한 까닭에, 하곡집 국역본은 중복된 내용, 연결되지 않은 사상, 정주학적으로 호도된 모호선 및 탈자, 오자 등의 구절이 많은 상황에서 국역하였다고 한다. 정제두 선생은 말끝마다 허와 실의 구분을 강조하고, 양지의 학(學)을 통해 실질적 공부를 환기시켰다고 하였으며, 그의 저서 답록(荅錄)에서 “어떻게 하든지 나라에 이익이 되고 백성들을 편안하게 할 수 있는 것이면 하자”고 말했다고 한다. “매사를 ‘이 땅 이 때에’ 비추어보고, 그것에 근거해서 연구함으로써, 실행했을 때 실익이 있도록 하였다”고 하여 양명학을 통하여 진정한 애민(愛民) 정신을 보여주었다.

### <김교빈 편저 ‘한국의 사상가 10인, 하곡 정제두’에서의 철학자 정제두>

2002년에 간행한 ‘한국의 사상가 10인, 하곡 정제두’에서 김교빈(호서대학교 교수)은 한국 양명학연구는 초기에는 양명학의 유입과정을 더듬고, 퇴계의 양명학 배척이 주된 연구과제였으나, 이후 정제두의 철학을 본격적으로 연구하여 개화를 하였다고 보면서, 한국 양명학 연구를 세 단계로 나누었다. 먼저 개괄 연구 시기는 1933년 동아일보에 양명학연론을 연재한 정인보 선생으로부터 1967년 이을호의 ‘다산 경학의 육왕학적 단면’ 1972년 민영규의 ‘위당 정인보 선생의 행장에 나타난 몇 가지 문제’를 발표한 시기로 보았으며, 본격 연구는 1970년대 이후로 보고, 80년대까지는 준비기로, 2000년까지는 개화기로 보고, 이후 한국양명학계의 과제를 책으로 냈다.

정제두 철학을 중심으로 한 한국양명학의 개화 준비기의 학계 연구실적을 살펴보면, 1972년과 1979년 두 차례에 걸쳐서 하곡집을 국역한 윤남한은 1974년에 조선시대의 양명학 연구로 박사학위를 받고, ‘하곡학의 기본 방향과 단계성’이라는 논문을 통하여 정제두 철학의 지향점을 찾으면서 정제두

철학 연구의 길을 놓았다. 한편 1976년에 유철호는 ‘정하곡의 철학사상 연구’로 석사논문을 제출하였으며, 하곡 정제두의 인심도심설과 사단칠정설을 발표하였다. 이 무렵 유명종은 ‘조선조 양명학 연구와 그 전개’ 논문에서 한국 양명학의 계보를 정리하고 정제두의 철학사상을 소개한 다음 학문적 계승을 다룬 논문을 발표하였다. 1978년에는 중국학자로는 처음으로 채무송(蔡茂松)의 ‘한유(韓儒) 정하곡(鄭霞谷) 연구’가 나온다. 1980년대 석사학위 논문으로 김종석의 ‘하곡 정제두의 사상 연구-기호학파의 주기론과 관련하여’와 김재구의 ‘하곡 정제두의 양지론 연구’가 있다. 1981년 마쓰다(松田弘)의 ‘조선조 양명학의 특질과 그 논리구조-정하곡 사상과 양명학과의 비교에 의한 검증’이 주목할 만한 논문이었으며, 이해영의 ‘하곡 정제두 철학의 양명학적 전개’는 생리설을 중심으로 분석한 심도 깊은 연구였다. 또한 정제두를 한국양명학의 중심축으로 다룬 단행본이 나왔는데 윤남한이 ‘조선 시대의 양명학 연구’를 펴내고, 유명종은 ‘한국의 양명학’을, 김길환은 ‘한국 양명학 연구’를 펴냈다. 김길환은 실학이 그 이론을 확립하는 과정에서 양명학으로부터 힌트를 얻었을 것이라는 언급도 덧붙인다. 그리고 학문적 발전을 위하여 1988년에 전해온 22책 본을 대본으로 삼아, 다른 저본에서 발췌한 글을 포함하여 여강출판사에서 하곡전집 영인본을 발간하므로서, 정제두 철학을 본격적으로 연구할 수 있는 토대를 마련하였다.

김교빈은 1990년대를 정제두 연구를 포함한 한국양명학 연구가 새로운 전기를 맞아 개화를 시작하였다고 보았다. 먼저 정제두의 철학 사상을 본격적으로 다룬 박사 학위가 탄생한다. 박연수의 ‘하곡 정제두의 사상에 있어서 인간이해에 관한 연구’였다. 1992년에는 김교빈의 박사학위 논문 ‘하곡 철학 사상에 관한 연구-존재론, 인성론, 사회의식에 대한 구조적 이해를 중심으로’가 나왔다. 그리고 전택원의 ‘하곡 정제두의 심체에 관한 연구’와 부제공의 ‘하곡철학연구’가 나왔다. 박연수, 김교빈, 부제공은 성균관대학교에서, 전택원은 고려대학교에서 박사 논문을 제출하였다.

한편 정제두의 철학 사상 연구의 범위가 심성론에서 경학사상으로 넓어졌다. 김낙진의 ‘하곡 중용(中庸)설에 대한 이해’와 이해영의 ‘하곡 정제두의 중용(中庸)이해, 김교빈의 ‘대학설을 통해 본 하곡 정제두의 경학사상’ 유철호의 ‘하곡 정제두의 대학설에 관한 고찰’, 이종태의 ‘하곡의 사단칠정에 대한

논구-맹자설을 중심으로', 금장태는 '하곡 정제두의 심학과 경학'을 발표하였다. 또한 연구 주제가 다양해졌다. 박홍식의 '양명의 양지설과 하곡의 생리설 비교연구', 유철호의 '주해문의 심체무선무악론-정하곡의 심체무선무악론에 관한 연원적 고찰' 등의 논문에서 본래의 양명학과 이후 후학인 정제두의 양명학을 비교 고찰하는 심도 깊은 논문이 발표되었으며, 송석준의 '한국양명학과 실학 및 천주교와의 사상적 연관성에 관한 연구', '성호학파의 양명학과 실학'이 나왔다. 정제두 철학을 중심으로 한 양명학이 조선 정치에 어떤 역할을 미쳤는지를 다룬 정차근의 '동양정치사상-한국 양명사상의 전개'가 나온다.

이후 정제두 선생이 61세부터 기거한 강화에서 가학(家學)의 형태로, 지인들에게 전하여 통칭 강화학파를 이루는 일군의 지식인에 관한 연구로 옮겨간다. 정제두 선생의 호를 선생이 거주하던 강화도에서의 지명을 딴 하곡으로만 지칭하는 현상이라든지, 정제두 선생이 안산(현재의 시흥시 화정동 가래울마을, 일명 楸谷)에서 저술한 '학변'과 '존언'이 양명학 정신을 본격적으로 구현하였으며, 이후 강화로 이거한 후에는 경학 중심으로 학문의 태도가 바뀐 의미를 살피는 연구는 아직 구체화되지 않았다.

#### <한국 양명학의 수용 경과- 정인재의 '양명학의 정신'에서 발췌>

양명학은 150여 년 동안 중국 전역에 널리 퍼졌으며, 양명학의 주창자인 왕수인(1472~1529)은 2,000여 년에 걸친 중국 철학사에서 대표적인 인물 가운데 하나로 손꼽힌다. 왕수인의 어록과 서간을 모은 『전습록』은 제자 설간(薛侃)이 스승의 어록을 편집했고, 남대길(南大吉)이 서간을 더했는데, 왕수인이 세상을 떠난 뒤 전덕홍(錢德洪)이 두 번에 걸쳐 증보해 완성하였다. '전습(傳習)'이란 『논어』 「학이편(學而篇)」에 나오는 증자(曾子)의 말 '전불습호(傳不習乎-전수받은 것을 익히지 못한 것은 없는가)'에서 비롯된 말이다. 스승에게 배운 것을 거듭 복습해 익히려는 노력을 게을리하면 안 된다는 뜻이다.

양명학이 한국에 전한 것은 중종 21년(1526)년 경이라고 한다. 초기에 양명학을 적극적으로 수용한 학자는 남언경(1527~1594), 이요, 이세필(1642~1718, 이항복의 아들), 이수광(1563~1628), 허균(1569~1618), 최

명길(1586~1647), 장유(1587~1638) 등으로, 모두 정제두의 선학(先學)이다. 정제두(1649~1736)는 중국의 양명학과 양명후학까지 공부하고, 퇴계, 율곡으로 이어진 조선의 주자학을 비판적으로 수용하여 한국적 양명학을 정립시켰다. (정인재, 양명학의 정신 403쪽)

조선에서 양명학을 가장 먼저 받아들인 학자로 판단되는 남언경은 임진왜란 때 의병을 일으켰던 학자로서, 서화담의 주기, 주정설에서 노자, 불교, 제자백가의 사상적 편력을 거치면서 마음을 다스리고, 생명을 기르는데 주력하며, 마음이 곧 천리이며 성인이나 범인이나 일체라는 양명학의 핵심을 받아들였다. “선조 5, 6년 경에는 그의 문하에 학도가 모여들만큼 심학계에서 기치를 들었다.”고 윤남한은 그의 저서 ‘조선시대 양명학 연구’에서 말하였다. 또한 종실(宗室)인 경안령 이요는 남언경에게서 양명학을 배워 선조 임금에게 말하였으며, 선조 또한 육왕학을 좋아하였다고 한다. 선조 26년, “왕은 옛날 육상산은 자제들에게 무술을 익히도록 하였고, 왕양명은 말 타면서 활 쏘기를 좋아하였다고 하였다.”고 유명중은 ‘한국의 양명학’에서 말하였으며, ‘허균의 사상은 철저한 인도주의와 주자적 허위성 공격, 인육의 긍정 새로운 문예정신 고취 면에서 왕양명과 그의 후학 태주학과와 태주학과와 영향을 받은 신문예운동과 상통한다’고 보았다. 한편 병자호란 때 주화파였던 최명길과 장유 역시 양명학을 받아들인 선비였다. 정인보는 최명길의 언행으로 보아 분명한 양명학파이며, 장유는 그의 저서 계곡만필에서 “중국에는 학문의 갈래가 많아 정학을 하는 사람도 있고, 선학을 하는 사람도 있으며, 단학을 하는 사람도 있다. 또한 정주학을 배우는 사람, 육구연을 배우는 사람이 있어 문과 길경이 하나로 되어 있지 않다. 그러나 우리나라에는 지식이 있건 없건 막론하고 책을 끼고 앉아서 글을 읽는 사람이라면 누구나 정주학을 외고 앉아 다른 학문이 있다는 것을 듣지 못한다고 하여, 양명학을 옹호하였다.

#### 4. 양명학과 한국양명학

정인보는 정제두를 한국 양명학의大宗師(大宗師)라고 하였다. 중국의 왕

수인이 시작한 양명학을 조선의 선비 정제두 선생이 발전적으로 계승하여, 대한민국 사상사에 밑거름이 되었다는 말이다. 정제두 선생의 ‘실심실학(實心實學)’ 정신은 실학자인 유수원과 홍대용에게 계승하였고, 조선 말에 지행합일의 정신으로 ‘계명의숙’을 설립한 이견방과, 만주로 망명하여 독립운동을 전개한 이견승, 민족사관을 주장하며 독립운동에 나선 박은식, 서양학문을 무분별하게 받아들일 것이 아니라 양명학적 사고로 융합하여 대한민국의 정신을 이어가야 한다는 정인보 선생을 배출하였다. 그러한 발전의 뿌리가 곧 정제두 선생이라고 학자들은 말한다. 먼저 한국 양명학의 태두인 정제두의 양명학 정신을 살펴본다.

### <정제두의 양명학 - 정인재 저, ‘양명학의 정신’에서 발췌>

먼저 정제두의 제자 박필일이 정제두가 세상을 떠난 후 2년 되는 해에 서원(書院)을 허락해 달라는 상소를 올리는 글에, “참됨(誠)이란 마음 가운데 실리(實理)를 이룹니다. 하늘이 실리(實理)를 사람에게 주면 그것으로 마음(實心)을 삼으며, 실심(實心)으로 앎을 이루면[致知], 참된 앎[眞知]이 되고, 이를 힘써 행하면 실행(實行)이 됩니다. 이것이 실학(實學)입니다”라고 하였다. 이 글은 정제두가 영조에게 한 말과 같다. 정제두는 영조에게 정치의 근본은 실심(實心)으로 행하는 것이라고 하였다. 실심(實心)이 곧 정제두 철학의 출발점이고, 실학은 곧 실심으로 실천하는 학문임을 알 수 있다. 참됨(誠)=실심(實心)=양지(良知)=실리(實理)라는 등식이다.(정인재, 양명학의 정신, 415~416쪽)

정제두는 당시 높은 수준에 도달해 있는 조선 주자학을 섭렵하고, 추곡에서 양명학을 천착한 이후, 하곡으로 이주하여서는 경학과 조화를 이루는 독자적 학문체계(하곡학)를 이루었다. 하곡은 양명학자의 본질을 간직한 채 예학(禮學)을 전개하여, 예법의 형식윤리학과 덕(德) 중심의 내면적 도덕철학을 결합하는 등으로, 주자학과 양명학을 회통시켰으며, 도덕 주체의 본원(本源)을 찾아낸 실심실학의 유종(儒宗)이다. 또한 양지(良知) 본체가 모든 생명체에 신령스럽게 감통(感通)할 수 있는 독특한 생리(生理)설을 창안하였다.

정제두에게서 시작한 한국 양명학은 하곡학과라고 하는데, 초기의 하곡학과는 심육, 이견병, 윤순, 유수원, 심윤 등이 안성 등지에서 활동하였고, 강화

로 간 뒤에는 이광신, 이광사, 아들 정후일, 사위 이광명, 이광려, 손서 신대우가 하곡학파의 초기 문인으로 파악된다. 이후 강화도의 하곡학파에 의하여 현대의 정인보에게까지 이어진다.

### <정제두의 생리(生理)-이상호 저, ‘양명우파와 정제두의 양명학’에서 발췌>

정제두는 양명학을 처음 접하고 기뻐하였으나, 어느 순간, 걱정하게 되었다. “내가 양명집을 보니, 그 도가 매우 간략하고 정확하며, 정밀한 것이었다. 그래서 마음으로 깊이 기뻐하고 좋아하였다. 그러다가 신해년 6월, 동호에 가서 목을 때, 꿈속에서 홀연히 생각이 들기를, 양명의 치양지설이 매우 정밀하지만, 정에 맡겨 두어 욕망이 제 멋대로 움직이는 폐단이 있을 수 있다(임정종욕(任情縱慾))는 걱정이 생겼다”고 하였다.

양명학은 심이 리가 되는 것을 설명하고 있을 뿐, 리 개념이나 리(理)의 차별성을 말하지는 않는데, 정제두는 심즉리(心卽理)는 인정하되, 그것이 정감이나 욕망으로 흐르는 가능성을 차단하기 위하여 리(理)의 층차를 설정하였다. 정제두는 “범리(凡理) 가운데서 생리(生理)를 주(主)로 하고, 생리 가운데서 진리(眞理)를 선택해야 한다. 이렇게 되어야 비로서 리(理)가 될 수 있다”고 하였다. (정제두의 存言 上, 故於凡理之中主生理, 生理之中擇其眞理, 是及可以爲理矣)

정제두는 한 몸의 생리(生理)를 정신(精神)과 생기(生氣)라고 하였다. 또한 “신묘한 생명력이 리(理)이며, 실(實)이다(존언 상, 以神生爲理(性志之主, 神聖之靈 生生不息者-성과 뜻의 주됨과 신성의 영묘함이 생생불식하는 것이다.) 爲實(於枯木死灰則 絶焉 於盜賊暴淫則 息焉-마른 나무나 죽은 재에서는 끊어지고, 도적 및 포악함과 음란함에서는 없어진다)”고 하였다. 마음(心)은 이목구비(耳目口鼻)의 주인으로서, 지각을 주관하는 인식의 주체가 된다는 말이다. 인식[판단 능력]과 정감(情感)의 발현이 바로 마음의 두 영역이며, 정제두는 이것을 생리(生理)로 보고 있다. 성리학에서의 리(理)는 정감이나 욕망은 포함하지 않는데, 정제두는 리(理)에 정감을 포함시켰다. 이 말은 도덕 인식의 가능성을 의미하는 것이며, 동시에 리(理)가 도덕정감으로 표출될 때는 생리(生理)의 모습으로 드러날 수밖에 없다는 의미로 이상호는 해석하였다.

한 덩어리 생기(生氣)의 으뜸과 한 점 영묘한 생리(生理)란 것이, 마음에다 집을 짓고 그 중극(中極)에 등글게 뭉쳐 있다. 그것이 신장에 뿌리를 박고 얼굴에서 꽃을 피운다. 그것이 확충되면 몸에 충만하고 하늘과 땅에 가득 차게 된다. 그 영묘(靈妙)하게 통함은 헤아릴 수 없고 그 묘용(妙用)은 끝이 없으니, 수 만 가지 리(理)를 주재할 수 있다. 그래서 이른바 천지와 사방(六虛)에까지 두루 유행하게 되고, 변하고 동해서 없는 곳이 없게 된다고 한다. 그 체에는 진실로 순수하고도 본래부터 가지고 있는 알맹이가 있으니, 그 법칙을 각각 가지고 있지 않음이 없다. 이것이 내 몸을 태어나게 한 생명의 근원이니 이른바 성(性)이다. 다만 그 생리만을 가지고 말하면 생(生)함을 일컬어서 성(性)이라고 하니, 천지의 대덕(大德)을 생(生)이라고 말한다. (출처-존언 상)

정제두는 그의 저서 ‘존언(存言)’ 상(上)에서 “리(理)의 체(體)는 심(心)의 용(用)에서 나온 것이니, 심(心)의 용(用)은 곧 리(理)의 체(體)이다. 심(心)에 용(用)이 없다면 리(理)에 체(體)도 없으며, 리(理)에 체(體)가 없다면 심(心)에 용(用)도 없다. 그러므로 리(理)가 곧 심(心)이요, 심(心)이 곧 리(理)이다. 리(理)의 체(體)는 반드시 물(物)로 인해서 있고, 심(心)의 용(用)도 반드시 물(物)로 인해서 일어난다. 그러므로 소리와 색, 냄새, 맛 등과 같은 물(物)이 없다면 리(理)의 체(體)도 없어지고 심(心)의 용(用)도 폐해진다.”고 하였다. 이상호는 양명학의 심즉리(心卽理)는 정제두에게서 심즉생리(心卽生理)가 되었으며, 생리지심(生理之心)은 곧 심(心)의 용(用)이며, 이는 이(理)의 체(體)라고 하면서 심즉리(心卽理)를 설명하였다.

정제두는 외물의 영향으로 인해 일어나는 정감(情感) 역시 리(理)로 인정하며, 사람의 일상적 욕구까지 리(理)로 인정한다. 또한 정제두는 본체(알맹이)로서의 심(心)과 그것을 감싸고 있는 포막으로서의 심(心)을 나누었다. 포막(鋪幕)으로서의 심(心)은 표현된 마음이다. 그러므로 정제두의 생리지심(生理之心)은 인식하는 마음 또는 인식을 통해서 반응하는 드러난 마음, 혹은 표현된 마음이라고 할 수 있다. 또한 생리지심(生理之心)은 선과 악으로 나누어지기 전의 감정과 욕망이며 선함이 내재되어 있는, 도덕으로 표현된 정감도 생리지심(生理之心)의 범주라고 하였다. 그러므로 어느 학자는 정제두의 생리지심을 성리학의 기질지성과 유사하다고 하였다. 생리의 체, 즉 리의

본체는 하나이지만 그 형기[포막]가 각기 다르므로, 다른 현상을 보인다. (이상호, 양명우파와 정제두의 양명학, 168~169쪽)

## 5. 치양지와 발본색원론

사람의 마음이 본래부터 선하다는 주장이나, 본래부터 악하다는 주장 모두 일리가 있다 보니, 둘 중의 하나를 선택하라면 주저하게 된다. 때로는 선한 듯 느껴지고, 때로는 악한 듯이 느껴지는 때문이다. 그렇게 주저하는 생각을 발전적으로 철학화한 것이 양지(良知) 사상이며, 치양지(致良知)가 아닌가 한다. 양지는 모든 사람에게 내재하며, 본래부터 선하고 맑은 상태인데, 사리사욕(私利私慾)으로 가리어 있어서 그 사욕을 걷어내야만, 인간의 선함이 발휘할 수 있다고 한다. 더욱이 양명학에서의 양지(良知)는 천리(天理), 즉 하늘의 이치를 포함하고 있어서, 통상 말하는 양심의 범위보다 훨씬 크고 깊다. 사욕(私慾)을 걷어내면 하늘의 이치를 수행하는 성인(聖人)이 된다는 사상이어서, 선과 악을 형이상학적으로 절묘하게 절충해 놓은 철학이다. 간단하게 생각하면 무늬가 영롱하며 맑은 구슬이 있는데, 진흙이 묻어서 구슬의 맑음이 보이지 않으면 흙을 잘 닦아 내야한다는 이야기다. 양지가 곧 맑은 구슬이고, 치양지(致良知)로 흙을 닦아내야 한다는 이야기다. 퇴적층 저 아래 양지(良知)가 존재하고, 그 위로 사리사욕이라는 퇴적물이 쌓인 부분을 걷어내는 것이 곧 치양지라고 생각한다.

다시금 양지(良知)에 대해 생각해 볼 때에, 천리(天理)를 포함하는 존재여서 생각하지 않아도 아는 본체(本體)라는 말은 누구나 이해할 수 있을 것이다. 악마의 달콤한 속삭임이 컷전에서 속닥거리는 것을 경험해본 사람은 그에 대항하여 맞서고 있는 그 어떤 존재가 마음속에 있음을 느낀다. 그 존재는 경험해 본 적 없고, 있는지조차도 몰랐는데 악마의 속삭임에 망설이게 한다. 그러한 존재가 사람의 내면에 있음을 느끼면서, 평상시에는 물욕에 의한 정감에 의해서 가려져 있음을 알 수 있다. 철 지난 바닷가를 산책하면서 들여다보는 것은 바닷가 풍경이 아니라 내 마음이며, 본래 내 마음 속에 존재하고 있던 것을 들추어 보려는 시도인 것이다. 또 다른 생각을 해 보자.

돌아온 탕아라는 성경의 말씀이 있다. 부모와 고향으로 돌아가는 것을 이르는 데, 부모와 고향이 아니라도 우리에게 자꾸 회귀하고자 하는 본능이 있다. 그 강력한 본능이 무엇으로의 회귀인지는 모르나, 내 마음의 양지(良知)를 들여다보고자 하는 마음으로 바꾸어 생각해 볼 수 있을 것이다. 또한 여행을 가면 새로운 문물을 접하면서 신기해한다. 새로운 문물을 접하면서 하나하나 지식을 쌓아가는 것도 의미있는 일이지만, 여행에서 돌아와서 일상에 복귀할 때의 맑고 가벼운 심신은 새로운 지식을 얻음에서 기인한 것이 아님은 누구나 안다. 그것은 여행을 통하여 자신의 마음을 들여다보고 자신을 만났는데 오는 기쁨인 것이다. 자신을 만난다는 것은 내 마음 속의 덕성인 양지(良知)를 만나는 것으로 한 번 생각해 보자. 먼지처럼 양지를 덮고있던 사욕과 미련, 욕망을 걷어낸 자리에 드러난 맑고 청정한 양지를 만난 것이다. 그렇게 양지는 천리(天理)가 깃들어 있음을 이해할 수 있다.

또한 우리는 다른 사람에 대한 평가를 할 때, 타고 나기를 영민하다든가, 원체 착하게 타고 났다든가, 저 사람은 아이 때부터 잔인해서 동물 죽이기를 즐겼다든가 하면서 사람의 품성이 천성적으로 서로 다르게 타고 났음을 이야기하곤 한다. 왜 사람마다 사리사욕의 크기가 다르고 양지를 드러내는 크기가 다를까. 양명학에서는 발본색원(拔本塞源)을 제대로 하지 못하였기 때문으로 해석한다. 사람마다 현현(顯現)하는 품성이 왜 다른가를 함께 생각해 보자. 아래에 정인재 교수의 ‘양명학의 정신’에서 양지의 개념을 정리하고, 양지에 이르는 방법인 치양지, 그리고 치양지의 방법 중 발본색원을 소개한다.

#### <양지란 무엇인가-정인재의 ‘양명학의 정신’에서>

양명학은 양지를 중심개념으로 하는 학문이다. 양지(良知)는 사전적 정의로는 ‘경험이나 교육에 의한 것이 아닌 타고난 지능’이라고 되어 있는데, 같은 신유학이지만 주자학과 양명학이 정의하는 양지가 다르다. 양명학에서는 양지를 선천적인 도덕(仁)의 원리, 즉 천리(天理)로 간주하는데 비하여, 주자학은 양지(良知)를 좋은 지각 작용에 지나지 않는다고 본다. 우리가 흔히 사용하는 양심(사전적 정의-자기의 행위에 대하여 옳고 그름을 판단하고, 바른 말과 행동을 하려는 마음) 정도로 축소하여 정의하고 있다. 또한 양지와 지식이 다른 점은 지식(知識)은 외물을 대상화하여 아는 것이지만 양지(良知)

는 주체적으로 어떤 일을 할 줄 아는 지(知)를 이른다.

왕양명이 말하는 양지는 맹자에서 유래하였다. 맹자는 사람이 배우지 않고도 잘할 수 있는 것을 양능(良能)이라 하고, 생각하지 않고도 아는 것을 양지(良知)라고 하였다. 이러한 양지의 개념 형성은 공자의 인(仁)에서 맹자에 이르러 사단(惻隱之心, 是非之心, 羞惡之心, 辭讓之心)으로 확대되었으며, 정명도에 의하여 다시 인(仁)으로 종합되었고, 왕양명이 인의예지(仁義禮智)를 포함한 지(知)라 하였는데, 이는 선천적 양능(良能)이 행위로 드러나는 것으로서, 바로 선천적 도덕적 자각인 양지(良知)를 말한다. 왕양명은 공자의 인, 맹자의 양지양능에다 시비지심을 첨가하여 양지의 선천적 판단능력인 도덕법칙을 확보하였으며, 호오(好惡)를 판단하는 심미적 주체의 개념으로 정리하였다.

대체로 마음의 본체는 바로 천리(天理)다. 천리의 환하게 밝고 영묘하게 깨닫는 것이 이른바 양지(良知)이다. 양지는 천리(天理)의 환하게 밝고 영묘하게 깨닫는 곳이다. 그러므로 양지가 바로 천리이다. (전습록 중 答歐陽崇-良知是天理之昭明靈覺處 故良知卽是天理)

- 양지는 거룩한 자기 준칙이다. 양지는 마음 속 성인(聖人)이다.
  - 양지는 참된 자기이다(眞己). 양지는 하늘이 심어준 영명한 뿌리(天植靈根)
  - 양지는 자기만이 홀로 아는 독지(獨知)이다. 입성(立誠), 성신(誠身), 계구(戒懼) 공부는 반드시 양지 독지(獨知)에 의거해야 한다.
  - 양지는 남의 고통을 아파할 줄 아는(진성측달-眞誠惻怛) 마음이다.
  - 양지는 영묘한 밝음(靈明)이다. 밝은 거울에 비유하기도 한다.  
양지는 영명한 빛으로 옳고 그름(是非), 거짓(正邪)을 있는 그대로 안다.
  - 양지는 즐거움의 본체이다-심미적 판단의 근원
- 왕양명은 양지 본체가 심미적(喜怒哀懼愛惡欲-희로애구애오욕) 특성을 지니고 있기 때문에, 양지(良知)에 따라서 행하기만 하면 선(善)이 보존되고 악이 제거되는 경지에 이르러 즐거운 감정, 즉 감성적 쾌락을 가져온다고 하였다. 보통 사람 역시 즐거움을 가지고 있지만 스스로 알지를 못한다. 즐긴다 함은 양지(良知)의 심미적 본체인 낙(樂)을 사회에 실현하는 것일 뿐 아니라, 천지 만물과 일체가 되는 것이다. 어진 사람은 천지만물과 화합하여

간격이 없다. 7정을 통하여 발현하는 예술은 반드시 중화(中和)에 이르러야 하며, 이는 곧 양지를 표현하는 것이다. 음악 역시 양지에서 나오는 것으로 양지의 전개로 본다. 그러므로 양지를 실현하면 스스로 화평을 선양하고 덕성을 보존하는 것이다.

-양지는 조화(造化)의 정령(精靈)이다.

양지를 영성의 근거로 보았으며 천지, 귀신, 상제를 생성하는 조화의 정령이라고 생각하였다. 사람이란 천지만물의 마음이다. 마음이란 천지만물의 주인이며, 마음이 바로 하늘이다.

-양지(良知)는 성인과 보통 사람이 모두 같이 가지고 있다.

<치양지-정인재 저, '양명학의 정신'에서>

치양지(致良知)란 양지에 이르는 것을 말하는바, 치양지 공부는 자기가 하는 일에서 사욕(私慾)에 빠지지 않고 양지를 실현하는 사상마련(事上磨鍊-일하면서 연마하는 일)과 사적인 욕심을 근원적으로 막아 그 근원을 뽑아버리는 발본색원(拔本塞源)을 통한다. 맹자는 사람에게서는 인의(仁義)라는 도덕성이 있다고 하였다. 인의는 인의예지신(仁義禮智信), 오상(五常)을 줄여서 말하는 것이다. 왕양명은 맹자의 그 정신을 그대로 계승하였다. 인간에게는 욕구가 있는데, 모두 나쁜 것은 아니고, 사리사욕(私利私慾)이 문제인데, 사리사욕은 물욕(物慾)에서 생기며, 이목구비(耳目口鼻)의 감각적 요구가 외물에 이끌려 본심(本心)을 잃어버린 데서 생긴다. 왕양명은 한가로이 일어나는 잡다한 생각조차도 그 뿌리에는 사욕(私慾)이 내재해 있으며, 사리사욕이 양지(良知)를 가리는 것이 문제라고 하였다. 사리사욕에 가린 양지를 되찾는 길이 치양지(致良知)이다.

양지(良知)가 선천적인 마음의 본체라면 치양지의 치(致)는 후천적 공부에 해당한다. 치(致)에는 두 가지 뜻이 있다. 하나는 끝까지 이른다는 지극(至極)을 말하고, 다른 하나는 양지를 실천한다는 실행(實行)을 뜻한다. 왕양명은 “양지(良知) 밖에 다시 앎이란 없으며 치지(致知) 밖에 다시 학문이란 없다.”고 하였다. 그리고 ”내 마음의 양지를 실행하는 것이 치지(致知)이다.“를 평생의 강학(講學)으로 삼았다. 선을 행하고 악을 제거하는 격물 공부(爲善去惡是格物)가 참되기 위하여는, 시비선악을 명확하게 판단하는 양지(知善知惡

是良知)에 따라서 행하기만 하면 된다고 하였다.

양지(良知)의 실천은 구체적인 일상생활 속에서 이루어진다. 따라서 큰 공동체인 사회나 국가에 우선하여 가정에서부터 이루어져야 한다. 그러므로 사상마련(事上磨鍊)으로 양지를 실천하여야 한다. 다른 사람의 아픔을 나의 아픔으로 받아들이고, 각인이 양지(良知)를 발휘하여, 너와 내가 함께 잘 사는 이상적인 대동사회를 실현하는 것이 치양지(致良知)의 궁극적 목표이다.

### <발본색원론-정인재 저, 양명학의 정신 247쪽~261쪽>

발본색원(拔本塞源)이라는 말은 ‘좌전 소공 9년조’에 나오는데 나무뿌리를 뽑고 물의 근원을 막는다는 것으로, 재해의 근원을 미리 예방하는 것을 뜻하였다. 양명학에서의 발본색원은 도덕적으로 내 자신의 욕심이 일어나지 않도록 그 근원을 막고 도덕원리를 간직하는 것(在天理)을 말한다. 왕양명은 발본색원론을 통하여 사사로운 욕심을 뿌리에서부터 뽑아 없애는 길을 제시하였다. 욕심이 싹틀 때 마치 고양이가 쥐를 잡듯이 온 눈으로 살피고 온 귀로 듣고 있다가 한 생각이 싹터 움직이자마자 곧바로 제거해 버린다. 바로 성찰극치(省察克治)의 치양지 방법이다. 또 아무 말 없이 조용히 앉아서 마음을 맑게 하고 평안하게 가라앉히는 묵좌징심(默坐澄心)도 한 방법이다. 오륜(五倫), 오상(五常)을 중심으로 한 성찰극치로서 발본색원을 이룬다.

## 6. 양명학의 정신

인류의 역사는 중앙집권적 중세 봉건사회에서 오늘날의 민주사회로 발전하였다. 무력으로 다른 국가의 땅을 점령하는 전쟁이 지배의 기본 원칙이던 시절도 있었으나, 오늘날 (곳곳에서 아직도 총성이 이어지고는 있으나) 대부분의 국가는 하나의 지구촌을 지향하여 여러 부문의 네트워크화로 평화로운 공존을 지향한다. 1762년에 프랑스의 장자크 루소가 일반의지(진리와 선을 전제하는 의지)를 주축으로 한 ‘사회계약론’을 저술하고, 인간의 자유, 평등, 박애의 정신을 주창하는 프랑스혁명(1789년)이 일어난 지 230년이 지났으니, 자유와 평등, 인권은 인류의 오랜 역사에 비하면 아주 뒤늦게 이루어진

결과이다. 그 전에는 사람은 자유롭지도 않고 평등하지도 않았다. 우리나라도 1894년 갑오경장 이전까지는 신분제와 성차별의 폐습이 극심한 사회였다. 그 이면에는 조선의 중심학문인 성리학이 있었으며, 중국보다 신분차별이 더 심한 서열(庶孽)차별까지 있는 국가였다. 그러나 중국의 명대에 주자학을 비판하는 양명학이 전래하였다. 사민(四民-士農工商) 평등의 양명학이 중국의 왕양명(1472~1528)과 그의 후학에 의해서 조선에 전래하여, 정제두 선생이 치열하게 양지(良知)를 탐구하고, 양명정신을 바탕으로 경학(經學)과 어우러지는 한국양명학의 기치를 세우고는 가학(家學)으로 전승하여 오늘에 이르렀는데, 당시 조선조 지배층의 학문인 주자학(朱子學)은 신분제 질서의 동요를 막고자, 양명학을 사문난적(斯文亂賊)으로 탄압하여 서양보다 일찍 싹튼 자유, 평등의 싹을 짓밟았다. 그러다가 선비만이 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)의 역할을 수행하는 주자학적 통치는 막을 내리고, 서양 제국주의에 문물을 개방하고, 갑오개혁을 하였다. 이어진 국권침탈의 시기인 일제강점기 시절을 지나, 대한민국을 건국하면서 자유주의와 개인주의, 자본주의를 기본 정신으로 하는 대한민국을 건국하여 오늘에 이르렀다. 미국과 러시아의 균정통치를 지나고 서양의 학문과 철학을 기반으로 하는 대한민국을 건국하여 오늘에 이르렀으나. 우리에게서 서양의 자유 평등 인권 개념에 버금가는 한국 양명학 사상이 있었음을 기억해야 한다. 양지(良知) 사상을 통하여 평등하게 행복한 개개인의 연합체인 대동사회(大同社會)를 꿈꾸는 양명학사상이 조선 14대 임금 선조 이래로 오늘까지 이어져서, 일제 강점기 시절엔 식민사관에 맞서 독립운동을 전개한 박은식 선생에게로, 건국 후에는 서양문명과의 조화를 이루는 양명학적 사회를 주창하는 정인보 선생으로 그 학맥이 이어졌다. 그렇게 질긴 생명력을 자랑하는 한국양명학이 존재하고 있으나. 안타깝게도 미래의 지구촌을 이끌 전통 사상(양명학)이 존재하는 것을 거개의 국민은 알지 못한다. 우리는 양명학과 정제두, 그리고 그의 철학인 실심철학을 교육받지도 못하고, 알지도 못하며, 청맹과니처럼 살아간다. 각인이 성인(聖人)을 지향하여, 대동사회(大同社會)로의 번영을 꿈꾸는 양명학의 정신은 오늘날에도 유효함은 물론이다. 16세기 왕양명과 그 후학들, 그리고 18세기 조선의 정제두 선생에서 20세기의 박은식, 대한민국의 정인보 선생으로까지 이어 내려온 양명학의 정신을 아래에 살펴본다. 21세기에는 양명학을 누가 어떤 방식으로 이어받아야 할지를 생각해 보아야 할 것이다.

### <박은식의 유교구신론>

백암 박은식 선생은 독립운동가로서 제2대 임시정부 대통령을 지냈다. 박은식 선생은 조선조 제왕학의 병폐를 개혁해야겠다고 생각했다. 제왕 중심으로 타락한 유교를 민본유교로 되돌려야하며, 간단하고 쉬운 양명학으로 백성에게 다가가야겠다고 생각했다. 박은식은 양지(良知)를 이렇게 설명하였다.

왕양명이 말하는 양지는 맹자가 말하는 성선(性善)과 같다. 사람들이 불효 불충의 악에 빠지는 것은 욕망에 움직여서 그들의 양지를 속이기 때문이다. 사람의 생각이 생겨날 때에 그것이 선한지 악한지를 양지가 스스로 알 수 있다. 양지는 나의 신성함의 주인공이며 나의 공정한 감찰관이다..... 학문에서 가장 두려운 것은 생각을 가진 사람이 단지 문견(聞見)이 적을까를 걱정한다. 하지만 양명학적 견지에서는 견문이 많을수록 양지가 가려지는 것이 심하다. 양명학의 지행합일론은 서양철학과도 일맥상통하며 간단하고 쉬운 양명학은 살아있는 학문이고 생활유학이어서, 미래세대 청년들의 사업을 하는 마음을 진흥시킬 수 있음을 천명하였다. 양명학을 원용하여 근대국가 건립에 성공한 일본과 주자학의 전통을 지키기 위하여 위정척사를 한 조선왕조 말기와 비교하면, 박은식 선생의 탁견이 빛을 발한다. 박은식의 대동사상은 서양에서 들어온 진화론을 천지만물이 일체라는 양명학의 사상에 결합시켜 세계 평화주의를 표방하였다. 또한 박은식은 양명학에서 유교, 불교, 그리스도교 삼교 합일을 도모하였다.

### <사회지향적 민학>

주자학은 사서집주(四書集註)가 과거의 필수과목으로 선정되면서 상층의 정치 지향적 관리들을 위한 학문으로 발전하면서, 관리의 부정부패를 막아 [清白吏] 백성들이 도탄에 빠지지 않게 하는 학문이었지만, 결국 권력 지향적 정치적 도구로 전락하였는데, 왕양명의 치양지 가르침은 이를 벗어나 백성들이 자각적으로 도(道)를 실천하는 계기를 마련하였다. 그것은 득군(得君)으로부터 각민(覺民)으로, 상층(上層)으로부터 하층(下層)으로의 전환이다. 이는 왕양명의 강학활동에서 유발하였으며, 누구나 양지를 실현하면 성인이 될 수 있다는 믿음을 가르친 덕이었다. 왕양명은 강학 활동을 통하여 문인들을 흡인(吸引)하였고, 또 문인에게 후진을 가르치도록 하였다. 서체에 머물러 있지 않고, 심학을 천하에 밝히는 것을 일생의 포부로 삼았다. 그러므로 양명

학의 사상발전사는 강학운동사이며, 양명심학이 일종의 학파로 성장하는 역할을 하였다.

### <이업동도(異業同道)>

주자학자들은 논어의 ‘정의를 중시하고 이익을 가볍게 보는’ ‘중의경리(重義輕利) 사상과 대학의 ‘덕이 근본이고, 재물은 말단’이라는 덕본재말(德本財末)의 입장에서 제왕에 벼슬하는 사(士)가 근본이며, 농(農)이 그 다음이고 공상(工商)은 말단이라고 사민을 수직적으로 보았다. 정도전은 농(農)이 만사의 근본이 되고, 옛 성인이 공상(工商)에 세금 부과를 제정한 것은 말업(末業)을 억제하여 본업으로 돌아가게 한 까닭이라고 하였다. 사농공상의 신분 질서는 조선조 500년간 지속되었다.

이에 반해 양명학자들은 각민행도(覺民行道)의 입장에서 사농공상이 모두 평등하고 수평적이라고 생각하였다. 각기 직업을 달리 하지만 성학(聖學)의 길은 같이한다는 이업동도를 제시하여 사민평등(四民平等)을 주장하였다. “옛날에는 사민(士農工商)이 직업을 달리 하였으나 도를 같이 하였다. 그들이 마음을 극진히 한 것은 한 가지이고 같았다. 선비는 이 마음(道)을 가지고 수양하고 통치하였으며, 농부는 이 마음을 가지고 곡물을 생산하여 백성들을 길렀으며(具養), 공인(工人)은 이 마음으로 기물(器物)을 발전시켰으며, 상인은 이 마음을 가지고 재화를 유통시켰다[通貨]. 각기 그 자질이 가까운 곳, 힘이 미치는 곳에서 생업을 삼고 그 마음을 극진히 발휘할 것을 추구하였다. 그 귀결은 요컨대 사람을 살리는 길(道)에 유익함이 같았다는 것이다. 양명의 이러한 사상은 명청(明清) 시기 상인들의 정신적인 지주가 되었다. 예를 들어 왕문현묘지명(王文顯墓誌銘)에서 ”왕문현은 일찍이 여러 아들을 훈계하여 이르기를 대체로 상인과 선비는 수단을 달리 하지만 마음은 같다. 그러므로 훌륭한 상인은 재화(財貨)의 시장에 처하여도 고명(高明)한 행위를 닦는다. 이 때문에 비록 이익을 남기지만 더러워지지 않는다.“고 기록하였다. 그래서 명청 시대 상인의 정신은 서양의 천직(天職)에 기반을 둔 자본주의 정신과 상통하는 것이라고 하였다.

조선 양명학자 유수원(1694~1755)은 조선이 두 차례 외국침략의 전란을 겪은 것은 국가의 가난 때문이며, 이는 백성의 산업이 발달하지 못하였기 때

문이라며, 이것은 사농공상 사민의 역할분담을 몰라서 사민이 각기 생업에 힘쓰지 못했기 때문이라고 하였다. 그리고 사민이 일을 나누어 각기 실사에 전념하여 각기 의식(衣食)을 얻도록 하였다면, 유생(儒生)이 반드시 학문을 일으키는 실리가 있었을 것이고, 국가가 인재를 얻는 효험이 있었을 것이며, 온 나라에 선비를 가칭하면서 공공연히 놀고먹는 사람들이 없었을 것이다. 왕양명의 이업동도는 사농공상이 모두 각각 자기의 기능을 다 발휘하면서 성현의 도를 실천하여 실제로 성현이 될 수 있다는 것이다. 오늘날 사회의 제 직업에 종사하면서도 도를 실현할 수 있다는 것이다.

### <사상마련(事上磨鍊)>

양명학은 역동적(力動的)인 현실의 일 속에서 보다 효과적으로 공부하기 위하여 사상마련의 공부방법을 제시하였다. 사상마련에서 치양지의 진가가 드러난다. 양명은 “사람은 반드시 일을 해 가면서 자신을 연마하여야 비로소 진보할 수 있다. 단지 조용함만을 즐길 뿐이라면 어떤 일이 생기자마자 마음이 어지러워져 진보도 없고 조용할 때의 수행도 잘못된다.”고 하며, 사상마련을 강조하였다. 양명은 제자 육징이 자녀가 아프다는 전갈이 오자 이 때의 사상마련에 관하여 교훈을 주었다. 아들의 위급한 상황에서 불안과 걱정에 휩싸이지만 이 때도 수양해야 한다고 하였다. 정감[슬픔]에 집착하여 지나치면 이것은 천리를 잃어버리는 것이 된다. 그러나 아무런 정감이 없다면 이것 역시 천리를 어기는 것이 된다. 부모의 자녀에 대한 사랑과 자녀의 부모의 상(喪)에 대한 비애는 확실히 천리(天理)이다. 그러나 사랑과 비애가 성정(性情)의 휘멸을 초래한다면 그것은 천리(天理)에 어긋난다. 양명이 말하는 사상마련(事上磨鍊)은 인간의 희로애구(喜怒哀懼)의 경우, 자기의 본래 성정을 휘멸시키거나 상실하지 않고 적당히 조절하여 알맞음과 어울림(中和)의 실체를 유지하는 훈련이다. 다음은 사랑마련의 실례를 들었다.

어느 관리가 공문서를 관리하고 소송 처리하는 일이 번잡하여 학문을 할 수가 없다고 하였다. 선생께서 말하기를, 그대에게는 이미 소송을 판결하는 일이 주어졌으니 그 소송의 일에서부터 학문을 해야만 비로소 진정한 격물(格物)이다. 예를 들어 하나의 소송을 심문할 경우에 상대방의 응답이 형편 없다고 화를 내서는 안 되며, 그의 말이 매끄럽다고 기뻐해서는 안 된다. 윗 사람에게 부탁한 것을 미워하여 자기 뜻을 보태어 그를 다스려서는 안 되며,

그의 간청으로 인해 자기 뜻을 굽혀서 그의 요구에 따라서도 안 된다. 자기 사무가 번잡하다고 멋대로 대충 판결해서도 안 되며 주변 사람이 비방하고 모해한다고 그들의 의견에 따라 처리해서도 안 된다. 이 수많은 생각들은 단지 그대만이 알고 있으니 세심하게 극복하여 오직 이 마음에 털끝만큼의 치우침과 기울어짐이 있어 타인의 시비를 왜곡시킬까 두려워해야 한다. 이것이 바로 양명학의 격물치지(格物致知)다. 사물을 떠나서 학문을 한다면 도리어 공허한 데 집착하는 것이다.

## 7. 인성교육과 양명학

현대인은 대부분이 우울감이나 열등감에 길들여져 있다. 강한 자가 이기고, 약한 자가 지는 규칙은 오랜 세월 인간의 주요한 제도였기에, 우울감이나 열등감은 어쩔 수 없는 정신 현상으로 여긴다. 경쟁적 사회 구조는 우울감이나 열등감을 적극적으로 조장하며 사람들은 속수무책으로 노출된다. 열등감은 정신 장애와, 공동체 파괴, 각종 범죄의 원인이기도 한 병리현상이지만, 스스로 해결해야 한다. 스포츠 게임을 연속으로 계속 패하면 스스로의 자질이 상대보다 뒤떨어진다고 생각하게 된다. 열등감을 확대하여 마음에 저장하면 병이 되고, 국외자(局外者)가 된다, 한편 지금까지 살펴본 바대로 치양지하여 양지를 드러내면 사회적, 도덕적 임무 수행이 어렵지 않아야 하는데, 현실은 그렇지 않다. 여전히 칩칩산중이다. 학교에서 20년 가까이 배우고, 매일 대중매체를 통하여 쏟아져 나오는 그 많은 지식들은 용처(用處)가 없고, 항상 새로운 것을 채워야 한다. 양지를 닦는데 박학(博學)이 하나의 수단은 되겠으나, 지식이 포화상태에 이르러 의문이 끝없이 번질 때에야 양지가 스스로 드러나는 방법인 고로 비효율적이다. 지식에 관계없이 자신의 마음을 들여다보고, 측은지심과 시비지심의 구분을 스스로 하는 치양지가 오히려 효율적이다.

우리는 우리의 미래인 청소년 교육에 관하여 명료하게 생각을 정리해야 한다. 학생들이 ‘성적이 나빠도 그럴 수도 있다.’고 위로하는 소극적 대응이 아니라, ‘성적이 부족해도 자신이 좋아하는 일에 성실하면 성공할 수 있다(성

인이 될 수 있다)’고 말할 수 있어야 한다. 성적은 어느 부문을 잘 할 수 있고 어느 부문은 취약함을 파악하는 참고 자료 정도로 여겨야 한다. ‘모든 사람이 지닌 양지(良知)를 닦으면 공부와 관계없이 자신의 부문에서 성공할 수 있다.’라고 말할 수 있어야 한다.

인성교육은 청소년들의 마음 속에 양지가 있음을 이해시키는 대화로 시작하여야 할 것이다. 양지를 체험하고, 치양지를 익힌 상태에서 자신의 적성과 취미에 맞는 부문을 직업으로 가지게 하면 된다. 국가는 인재의 부문별 안배만 정책적으로 신경써주면 되는 것이 아닐까. 양명학 정신은 사람의 마음에 양지(良知)가 있고, 그 양지(良知)란 높고 낮음, 크고 작음이 없다고 한다. 모든 사람이 다 같은 양지를 지니고 있고, 양지를 잘 건사하면 다 성인이 된다는 논리이다. 현대는 모든 인간이 평등하게 존엄하다는 사상을 출발점으로 하지만, 각자의 능력에 따라 대우와 취급이 다르다. 그러다보니 양지란 언뜻 거리가 멀고, 비현실적으로 여겨진다. 그러나 돌이켜 생각해 보면, 행복은 성적 순이 아니다. 마음을 정리 정돈하는 일이 중요하다. 필자는 마음을 정리 정돈하여 스스로 행복의 길을 찾고, 공동체의 행복도를 높이는 방법의 하나가 양명학에서 말하는 치양지(致良知)라고 생각한다. 그러나 모두들 입으로는 행복은 성적 순이 아니라고 말하면서, 다다익선(多多益善)을 신봉하고, 남보다 앞서야 더 행복하다고 생각하며 산다. 한두 사람이 그런 것이 아니라, 안타깝게도 거개의 사람이 그렇게 살아간다. 이러한 이율배반을 가려서 자신의 길을 설정하고 진군하는 것이 곧 치양지일 것이다. 아래에 2016년도 한국양명학회 춘계 학술대회에서 충남대 조지선 교수의 논문 「양명학의 인성교육적 함의」 중 본문을 소개한다.

## 1) 인성으로서의 양지

유학에서의 화두는 어떻게 하면 나 자신의 심성을 수양하여 현실에 있어 도덕적인 삶을 구현하는가에 있다. 즉 유학은 사람이 배움을 통해서 도덕적인 인간으로 성장할 것을 기대한다. 곧 유학의 교육은 인성교육과 맞닿아 있다.

유학을 집대성한 공자는 인간 내면에 존재하는 도덕의식에 기초하여 인간을 규정하려고 하였다. 이것은 공자로부터 세계를 바라보는 관점이 종교적 관점에서 도덕의식으로 전환되는 것을 의미한다. 그리고 인간 내면에 존재하는 도덕의식에 기초하여 인간을 규정하는 이러한 관점은 도덕적 천명사상에 기초를 둔 것이다. 공자가 인간의 본질을 도덕적 천명사상에서 찾고자 한 바는 논어의 ‘하늘이 나에게 덕을 주셨다’라는 구절에서 확인할 수 있다. 즉 공자는 인성의 본질로서의 천도(天道)를 삼았다. 그리고 이 천도를 현세에 구현함으로써, 인간이 천지의 화육(化育-자연이 만물을 낳고 자라게 함)에 능동적으로 참여할 수 있는 도덕주체가 될 수 있는 가능성을 시사하였다. 인간이 천도를 주체적으로 자각하게 될 때, 인도의 본래적 사명을 다할 수 있게 된다. 그리고 천도는 인간으로서 당위적 실천원리인 인(人)으로 구체화되어 나타난다. 따라서 공자는 인성의 본질을 천도(天道), 인도(人道), 인(仁)으로 규정하였다. 사람이 자기완성을 이루고 천지만물의 질서와 화육에 참여하기 위해서는, 어느 한쪽도 빠뜨리거나 소홀히 할 수 없으며 이는 곧 인성의 이상을 구현하는 것이다.

공자의 선진유학 이후 송명유학의 주요 목적은 “선진 유학의 성덕의 가르침을 깨달아서 우리의 자각적 도덕실천이 가능한 초월적 근거를 설명하는 것”이었다. 이것은 인간이 자각적으로 도덕을 실천할 수 있는 능력과 자발성을 가지고 있다는 것을 전제하는 것이다. 이같은 전제는 인간을 타율에 의해서가 아닌 자율적으로 도덕을 실천해 가는 존재로 본 것이다.

송명유학의 양대 산맥인 주자와 양명 역시 인간을 정의함에 있어 옳음에 대하여 스스로 지각하고, 실천할 수 있는 존재로 인식하고 있다. 그러나 이러한 인간에게 내재된 도덕성에 대한 믿음이라는 두 사상가의 공통점에도 불구하고 주자와 양명은 인간의 본성[인성]을 발휘하고 확충하고자 한 방법에 있어서 차이점을 지닌다. 주자의 경우에는 인간의 본성을 실현하는 과정을 ‘성인됨의 학문’을 탐구하는 과정을 통하여 그 속에 담겨져 있는 이치를 파악한 후, 자기 수양의 과정을 거쳐 이루어지는 것으로 보았다.

“이른바 ‘지식을 지극히 함이 사물의 이치를 궁구함에 있다.’는 것은 나의 지식을 지극히 하고자 한다면 사물에 나아가 그 이치를 궁구함에 있음을 말

한 것이다. 인심의 영특함은 앎[지식]에 있지 앎이 없고, 천하의 사물은 이치가 있지 앎이 없건마는 다만 이치에 대하여 궁구하지 앎이 있기 때문에 그 앎이 다하지 못함이 있는 것이다.”

위의 구절은 주자가 인간의 본성인, 도덕적 근원이자 사물의 이치인 리(理)를 외부 사물에서 먼저 찾고자하였음을 파악할 수 있는 대목이다. 주자는 향외적인 인식방법을 통하여 개별 사물의 존재 원리에 대한 지식의 축적을 통해 전체를 관통하는 보편적 이치를 인식하고자 하였다. 이렇게 인식한 보편적 이치는 주자에 있어서 향내적인 심성수양과 더불어 천리를 인식하고 이를 기초로 인간의 도덕법칙을 설정하려고 하였다. 그는 전체를 관통하는 천리가 인간에게 부여되어 있는데 그것을 인간의 도덕법칙의 근원으로 보았다. 그리고 그 도덕법칙의 근원인 리(理)는 인간의 마음으로 환원될 수 없는 다른 층의 존재이고, 그것은 인간의 순수 전일한 마음을 통해 인식될 수는 있지만, 마음과는 원천적으로 합일될 수 없는 순수 이념적 존재로 파악하였다. 주자는 이와같이 리(理)를 외부사물에서 궁구함에 따라 이를 확충하기 위한 공부 방법에 있어서 양명과 차이를 가지게 된다.

반면에 양명은 마음 밖 외부 사물에서 진리를 궁구하지 않는다. 양명에 의하면 마음이란 체용의 관계로서 본체(理)와 마음은 분리될 수 없는 체용일원의 관계에 있는 것으로 파악한다. 그렇기 때문에 양명에 있어서 도덕적 근원인 리(理)는 마음 밖에서 구할 수 없는 것으로 이미 내재되어 있을 뿐 아니라 도덕적 근원인 리(理)와 심(心)을 일치한 점에 집중하고자 한다. 양명의 이러한 입장은 인성교육에 대한 방향성을 설정함에 있어서 주자와 차이를 가지는데 먼저 주자의 외부 사물에 즉하여 이치를 먼저 탐구하고 이를 도덕적 수양과 병진하려는 자세는 인성교육의 방향에 있어서도 엄격한 교육적 방향으로 나아가게 될 경향을 가지게 된다. 그러므로 주자는 지적, 덕성, 수양에 대한 부분에 걸쳐 완벽한 도덕적 인물을 꿈꾸게 된다. 그러나 이러한 완벽한 도덕적 인물의 완성은 현실에서 엄청난 노력과 시간이 소요되며 성인에 이를 수 있는 가능성도 희박하다. 이에 반해 양명은 인성교육의 완성자인 성인에 대해 다음과 같이 언급한다.

성인이 알지 못하는 것이 없다는 것은 다만 하나의 천리(天理)를 아는 것

이며, 능하지 못하는 것이 없다는 것은 하나의 천리에 능하다는 것이다. 성인은 본체가 명백하기 때문에 일마다 천리가 있는 곳을 알아서 곧 그 천리를 모두 실현한다. 본체가 밝혀진 뒤에야 천하의 사물을 모두 알아낼 수 있고 해낼 수 있다는 것이 아니다. 천하의 사물, 예를 들어 사물의 명칭과 도수 및 초목 금수와 같은 것은 그 번잡함을 이루 다 할 수 없다. 성인이 비록 본체가 밝혀졌다 하더라도 어찌 모든 것을 다 알 수 있겠는가? 다만 반드시 알아야 하는 것이 아니라면 성인은 스스로 꼭 알려고 하지 않으며, 마땅히 알아야 하는 것이라면 성인은 스스로 다른 사람에게 물을 수 있다.

양명에게 있어서 성인은 성인이라도 천하게 존재하는 모든 사물의 명칭이나 도수의 초목과 금수같은 번잡한 사실은 다 알 수가 없다. 그리고 또 알 필요도 없다. 위 인용에서 성인이 모르는 것이 없다는 것은 결코 전방위적인 지식을 소유하였다는 것이 아니다. 이것은 하나의 천리를 안다는 것으로 지식의 문제가 아닌 도덕의 문제로 한정된다. 양명은 성인됨의 문제는 역량과 재능의 문제가 아니라 말한다. 어떠한 이가 최상의 도덕적 경지에 이른다면 그의 지식과 역량과 재능이 뛰어나지 않다고 할지라도 이미 성인인 것이다.

정리하건대 양명에게 있어서 인간의 본성인 인성은 도덕적 근원인 리(理)이며, 이 리(理)는 하늘로부터 부여된 이치(天理)로 외부사물에서 구하는 것이 아닌 내 마음 안에서 구해야 하는 것이다. 이것은 양명이 용장오도에서 깨달은 심즉리설의 내용이다. 용장에서 큰 깨달음(龍場悟道)을 통한 체험은 결국 양명으로 하여금 성인의 도리는 내 안에 있는 본성만으로 충분하다는 심즉리(心卽理)의 자각으로 이어지고, 이러한 자각을 통해 양명은 마음의 양지(陽地)를 천리로 규정하게 된다.

## 2) 양지의 인성 교육적 가치와 인성교육의 목적

현재 우리나라에서 사용하고 있는 인성의 개념이 여러 사람들에 의해서 대중적으로 거론되기 시작한 것은 1995년 교육개혁위원회의 5.31 교육 개혁 조치 이후부터이다. 그러나 그동안 인성의 중요성이 거론되고 많은 연구가 진행되었지만, 현재까지도 인성과 인성교육이란 무엇인가에 대한 보편적인

정의를 내리는데 혼란이 있으며, 일상적으로 통용되는 정의가 존재하지 않는다. 지금부터의 단락에서는 위 단락의 논증을 통하여 양명사상에 있어서 인간의 본성을 양지로 정의한 바, 이 양지의 개념을 기반으로 양명학이 가지는 인성 교육의 의의와 가치를 살피고자 한다.

양명은 마음의 본체를 양지라고 부르고 이것은 하늘에서 명한 인간의 본성과 다름이 아니다. 이와 같은 양명의 사상은 다음 구절에 잘 나타나 있다. “양지는 맹자가 말한 시비지심이다. 사람은 누구나 이것을 가지고 있다. 시비지심은 숙고하지 않아도 알 수 있고 배우지 않아도 알 수 있다 고로 이것을 양지라 한다. 이는 바로 천(天)이 명한 성이며 나의 마음의 본체이다 스스로 허령명각(虛靈明覺, 우리 마음이 밝게 깨어 있으면서 세상에 존재하는 것과 세상에 벌어지고 있는 일들을 널리 인지하고 그것에 감응하는 작용)한 것이다.

위에 언급되어 있듯 양지는 누구나 선천적으로 가지고 있는 것이다. 양지는 맹자에게 있어서의 능동적 실천성으로서의 양능과 선천적 자각력으로서의 양지의 통합체로써, 인간이 천지만물의 마음, 즉 핵심적인 중추적 존재가 될 수 있는 토대가 된다. 그리고 양지는 천리의 명각이므로 일체 모든 이치의 근거이며, 어떠한 행위나 판단이 옳고 그른지 평가하는 기준이 된다.

양명의 양지는 그 개념이 양명 사상의 전반에 걸쳐 적용되고 설명되기 때문에 그 의미가 다의적이며, 한 마디로 정의하기는 어려움이 있다. 그러나 왕양명의 사상에서 인성교육적 함의를 찾고자 할 때 양지를 떠나서는 그 의미를 찾을 수 없다. 그 이유는 왕양명에 있어서 인간의 본성에 대한 교육은 개인과 사회의 인성의 실천원리이자 도덕적 행위의 준칙인 양지에 기인하기 때문이다. 인성교육에 있어 양지는 다음과 같은 의의와 가치를 지닌다.

첫 번째, 인성 교육은 학습자에게 옳고, 그름, 선과 악에 대해서 자각하고 판단하여 그에 따라 실천하는 능력을 길러줘야 한다. 양지는 인간이 태어나면서 지닌 능력이다. 또한 이 양지는 그 속성이 맑고 영묘하여 일체의 대상을 올바르게 살필 수 있는 시비지심의 능력을 가지고 있다. 그러므로 시비지심의 능력을 가진 양지를 기르는 교육은 학습자가 처한 도덕적 갈등 상황에

서 올바른 도덕적 판단 능력을 기르기 위해 필요한 교육이다. 그러므로 양지 함양의 교육은 인성교육에 있어 가치와 의미를 지닌다.

둘째, 인성교육은 사회구성원 사이에 그리고 서로 다른 국가 간에 상호 공감 소통할 수 있는 총체적인 능력을 길러주어야 한다. 좁게는 가족, 넓게는 국가 간의 공감과 소통하는 능력은 행복한 인류 공동체를 위하여 필수적인 것이다. 양지는 모든 대상의 윤리적 유대를 돈독히 해준다. 이는 양지의 진성측달(眞誠惻怛) 능력이 있기에 가능한 것이며, 이러한 진성측달을 극진히 하면, 효, 제, 충, 신과 같은 도덕원리로 발로된다. 이 발휘된 도덕 원리는 개인, 사회, 그리고 국가에서 언제든지 구체적인 실천도덕으로 구현될 수 있다. 주변과 공감하고 소통하는 능력임과 동시에 실천도덕으로 구현될 가능성을 가진 양지는 인성교육의 목적 구현에 있어서 중요한 의미와 가치를 지닌다.

셋째, 인성 교육은 인간과 만물 사이에 공존을 위한 환경 윤리의 중요성을 배우고, 학습자로 하여금 환경 보호의 실천에 나아가도록 진행되어야 한다. 왕양명의 양지론은 더욱 원숙한 경지로 접어들게 하여 그의 독자적인 만물 일체론 수립은 물론 양명의 양지 해석이 우주론적으로 확대되어 만물의 존재, 생성에까지 미치게끔 하는 근거로 작용한다. 양명의 천지 만물일체설에 있어서 인간은 자연생태계를 자신의 욕망 충족을 위한 도구나 수단으로서가 아니라 자신의 전체 생명으로서 자신이 보살피고 건강하게 살려 나가야 하는 책임을 부여받은 존재이다. 그렇기 때문에, 천지만물의 한 부분도 온전하지 못한 부분이 있다면 이는 나 자신의 내면적 덕성, 즉 인(仁)이 미진하기 때문이라고 여긴다. 양양명은 자연 생태계의 온존성 여부의 문제를 인간 자신과 무관한 대상물의 문제로 보지 않는다. 양명은 위 문제를 자연 생태계를 포괄하는 총체적 유기체의 의식 중추로서의 인간 자신의 자각과 양지론의 심화로서 천지만물일체설에 입각한 인성교육은 인간이 ‘자연 생태계의 중추적 존재’라는 자각과 서찰을 통해 환경보호의 실천을 돕는다. 양명에게 있어서 인간은 도덕적 판단 원리, 타자에 대한 공감능력 그리고 만물과 감응할 수 있는 능력으로서의 양지를 내재한 자율적이자 주체적인 존재이다. 그러므로 양지를 내재한 인간의 인성교육은 내재한 양지의 실현 즉 치양지를 교육의 최종 목적으로 삼는다. 아래 원문은 양지의 실현이 치양지를 의미함을 알 수 있는 대목이다.

“내 마음의 양지가 바로 이른바 천리(天理)이다. 내 마음의 양지의 천리를 각각 사물에 실현하면 각각의 사물이 모두 그 이치를 얻게 된다. 내 마음의 양지를 실현하는 것이 치지이고, 각각의 사물이 모두 그 이치를 얻는 것이 격물이다. 이것은 마음과 이치가 합하여 하나가 되는 것이다.”

“양지를 실현할 수 있다면 마음은 그 마땅함을 얻게 된다. 그러므로 의로움을 쌓는 것도 다만 양지를 실현하는 것(치양지)일 뿐이다.”

양명에 있어서 치양지는 양지가 지녔던 본래적 모습을 회복하는 것을 의미한다. 또한 인간 본성인 양지를 인식하여 이를 실현하는 것을 의미한다. 그리고 앞서 양지는 인간이 지닌 본성으로 정의한 바, 인성 교육을 인간의 본성, 심성을 실현하도록 교육하는 것으로 보았을 때, 양지의 실현한 치양지는 인성교육의 목적이 된다. 양명의 사상은 그 목적이 양지의 실현 치양지를 목적으로 한다. 이와 같이 왕양명사상과 인성교육은 결국 그 지향하는 목적이 양지의 실현, 즉 치양지라는 공통점을 갖는다. 이러한 결론은 양명의 양지론이 인성 교육에 있어 불가분한 가치와 의의를 지님을 증명하는 것이다.

## 나가며

21세기는 각국이 인공위성 쏘기를 비행기 띄우듯 하고, 손 안의 폰에서 디지털 문명을 활용하는 시절인데, 오늘날 우리는 정제두 선생을 어떻게 그리며, 양명학 정신을 어느 선으로 수용해야 할 수 있을까. 주자학이 주된 사상이던 당시는 임진왜란과 병자호란을 겪으면서 개혁의 필요에 의해서 양명학을 받아들였으나, 오늘날 대한민국 사회의 기본 틀은 서양철학과 서양문화를 수용한 상태에서, 과연 양명학 정신을 어느 만치 수용할 수 있는지, 나아가 미래 사회에 양명학 정신은 어떤 역할을 할 수 있는지의 논의는 중요하면서 어려운 논제이다.

70년대부터 80년대까지의 개발 시대를 거친 한국인들은 법 제정이나 국토

개발, 새로운 시스템을 구축할 때면 항시 선진국의 사례를 참고하고, 사례가 있으면 따라하고, 사례가 없으면 시도조차 하지 않는데 익숙해졌다. 미국에서 공부한 관리인지, 유럽에서 공부한 학자인지에 따라서 정책이 좌우되었다. 외물에서 이치를 궁구하고, 외부 세계의 사례를 보다 중요하게 생각하는 주자학적 풍토에서 서구화한 때문이다. 또한 서양의 학문을 적절하게 분류하여 관련 지식을 주입시키고 경쟁시켜 평가하여 순위를 매겨왔던 것 역시, 주자학적 교육관이라고 할 수 있다. 그런 가운데 국학을 잃어버리기도 하였다. 전 세계 몇몇 국가에서만 법으로 규정하고 있다는 평생교육법 역시 그러하다. 교육기본법에서 이르는 평생교육은 배울 수 있는 기본권 보장을 명문화한 것인데, 지행합일에 대한 의지없이 배움 자체를 목적으로 하는 이들을 양산하였다. 행함이 없는 현대의 교육을, 자기 마음에 담긴 천리(天理)를 구현하는 치양지(致良知)로 대체할 수는 없을까? 노동에 종사하지 않는 시간을 교육으로 채우는 것도 나름대로 의미가 크지만, 단순히 책을 많이 읽을수록 좋다는 주장은 현실성이 없고 막연하다. 끝없는 지식의 탐구는 무슨 의미가 있을까. 지행합일(知行合一)이라는 양명학적 개념에 의하면 지식이 많을수록 좋은 것이 아니다. 지식은 행동을 할 때에 비로소 지식이 되는 것이기 때문에, 죽은 지식을 축적하는 것은 무의미하다. 어떤 경우는 박식이 활달한 사고의 장애가 되기도 할 것이다. 전문가가 되는 것이 박학으로서 가능한가. 그렇지 않다. 대상과 합일이 될 때에 문리가 트였다고 한다. 그것은 응시, 곧 합일이 가능할 정도의 저 깊은 곳에서의 만남, 양지에 이르는 것을 말함이 아닐까.

양명학에서의 양지(良知)와 실심(實心)을 현대인은 어떻게 받아들여야, 미래의 평화와 번영에 기여할 수 있을까. 달나라를 정복하고 우주 왕복선을 띄워 천체의 비밀을 허물어가는 시절이다. 하늘에 인격을 부여한 천리(天理)라는 개념이 현대인의 마음에서 떠난 지 오래인데, 천리가 깃든 양지(良知)를 현대인은 어떻게 받아들여야 하나. 사실 대중사회와 매스미디어가 발달하여 자신의 생각보다는 대중의 생각에 자신을 맞추어가는 대개의 사람에게 양지(良知)와 치양지(致良知)는 거리가 멀어 보인다. 몇몇 주체적 삶을 강조하는 사람들이나 양명학을 연구하는 학자들의 일부만이 양지 개념을 받아들일 수 있지 않을까 싶다. 그럼에도 불구하고 양지 개념을 받아들이고, 치양지를 구현하는 발본색원과 목좌징심 공부를 하여 천리(天理)를 구현하는 도덕적인

인성을 지니게 되면, 현대인은 성인처럼 삶의 보람과 행복을 느낄 수 있는가 하는 의문에 양명후학들은 답을 주어야 할 것이다. 그렇지 않다면 양지는 단지 교육용으로 양심과 같은 뉘앙스를 전달하는데 그칠 것이다.

우리 시흥문화원과 시흥시민은 정제두 선생의 발자취를 세세히 더듬고, 승화 발전시켜야 할 것이다. 정제두의 한국양명학은 무엇인가, 어떤 학자는 이르기를 정제두의 한국양명학은 중국 양명학의 기저를 받아들이고는, 당시 실권을 쥔 주자학과의 접점을 순화시킨 철학으로 발전하였으며, 정제두의 후학들은 조국의 아픈 현실을 타개하기 위하여 양지에 입각한 지행합일을 실천하였다고 한다. 그러나 조선에서의 양명학은 사문난적이었기에, 후대への 징검다리 역할조차 하지 못하여서, 정제두의 한국양명학은 아주 가느다란 사승(師承)의 줄기로 계승되었다. 그리고 오늘날 우리 시흥시에서 정제두 선생을 기리면서, 다시금 한국양명학의 현대적 수용을 과제로 맞이하였다.

우리 사회는 겉은 서구사회화하였으나, 아직도 내면은 주자학적 사고로 이루어져있다. 초중고에서 하는 학교 공부는 마음 밖에 있는 사물에서 이치를 찾는 주자학적 격물치지(格物致知)이다. 이는 옳은 교육방법인지, 또 현대 과학 지식의 경우, 개인에게는 지행합일(知行合一)의 대상에서 벗어난 단순한 지식인데, 그러한 지식은 어느 선으로 습득해야 하는지, 현대인의 삶과 생활을 신유학의 정신으로 다시금 조명하여 정제두 선생의 실심실학을 어떻게 다 구체화해야 하는 것인지를 생각하게 된다. 현대의 과제를 어떻게 주자학이나 양명학의 유학 철학으로 해소할 것인지를 머리를 맞대고 연구해야 할 시점이다.

양명학 입문

김선옥 (시인)



## 양명학 입문

김선옥<sup>111)</sup>

### 1. 들어가는 말

시흥문화원 인문학 강의 중 하나인 <양명학의 정신>을 문화원장님의 추천을 받아 참여하게 되었다. 방송대 철학과목 수업 때 잠깐 들어 본적이 있는 양명학은 나에게 아직 생소한 것이어서 좀 더 깊은 공부를 할 기회라 여기며 반갑게 응했다. 양명학이란 무엇이며, 현재 양명학 정신을 되새기는 이유와 양명학은 어떤 공부할 가치가 있고 이 시대에 필요한 학문일까 궁금증을 가지고 시작하였다.

<양명학의 정신> 저자이신 정인재 선생님의 직강으로 선생님께서는 고령에도 불구하고 젊은이 못지않은 강의 열정을 보여주시며 여유롭고 편안하게 어려운 철학용어들을 풀어주셨다. 고려대에서 철학을 전공하시고 타이완 중국문화대학에서 철학박사학위를 받으시고 한국양명학회 회장도 역임하시며 오래전부터 중국 철학사를 번역하신 석학의 내공을 발휘하시어 짧은 기간에 시공을 초월한 철학의 세계로 이끌어 주셨다. 수업방식도 일방적으로 지식을 전달하는 주입식 강의와 달리 예습을 많이 하고 모르는 것이 무엇인지 학생들이 먼저 찾아 질의문답하는 방식으로 진행하여 다소 긴장감을 불러일으켰으나 스스로 공부하는 효과를 얻을 수 있었다.

그동안 선생님 강의를 듣고 책을 읽고 난 후, 나의 생각을 정리해 봄으로써 좀 더 명확하게 이해하고 후일 잊지 않고 되돌아 볼 기록이 되었으면 하는 바람으로 이 글을 쓴다.

---

111) 시인

## 2. 양명학 입문

### 1) 양명학이란 무엇인가

흔히 심학, 육왕학이라 불리어지는 양명학은 송나라 시대 주희가 제창한 성리학을 비판하며 명나라 때 왕수인이 만든 것으로 사상적 기본 되는 맹자의 성선설을 바탕으로 인간의 마음을 순수하고 지극한 천리로 여기고 이 천리대로 행하면 못 이룰 바가 없다며 천리가 막힘없이 흐르도록 스스로 행동을 바로잡고 즉시 실천하며 수행하는 지행합일을 통해 개개인을 성화하여 궁극적으로 모든 생명을 살리는 대동사회 건설을 꿈꾸었다.

외적인 규범이나 도덕적 판단을 따르도록 지나치게 윤리적 틀을 제시한 지배적 성향이 강한 성리학 대신, 내적인 양심으로 간주되는 양지를 밝게 드러내는 수행법으로 개개인의 자아를 중시하여 개인을 자율적이며 도덕적 주체로 인정하는 민본주의적 성향이 강하다. 옳고 그른 것만을 따지는 경직된 사고에서 벗어나 아름답고 싫어하는 감성적 영역을 포함하고 더 나아가 가장 좋은 것을 추구함(至善)에도 사리사욕을 떠난 무선무악의 초월적 경지를 언급함으로써 영성적 영역(德性)까지 포함하였다.

우리나라의 양명학은 조선시대의 성리학이 건국이념으로 자리 잡음으로써 신분사회의 특성상 하급계층의 개인을 지배계급의 양반과 동등하게 여기는 양명학은 이단으로 간주될 수밖에 없었다. 임진왜란 후 민중의 자각과 더불어 양명학에 많은 선비들이 관심을 갖았으나 이들은 사회를 전복시키는 위험한 자로 여겨져 모두 처형되었다. 이 같은 어려운 현실에도 양명학자 하곡 정제두는 조선의 성리학의 대가 퇴계, 율곡과 대비되는 한국적 양명학인 하곡학을 세우고 음지에서 제자를 길러 후학들에게 근근히 전수되어 근대 백암 박은식과 위당 정인보에게 까지 그 맥락이 이어졌다.

#### 가) 양명학의 시대적 위치

간략하게 중국의 역사와 주된 사상적 흐름을 보자면, 기원전 2천여 년 전

하, 상, 주 3대 고대 나라는 나름의 도를 전하며 나라를 다스렸다. 주나라 말엽에서 기원전 221년 진나라가 통일하기 직전 500년간 춘추전국시대는 수많은 나라가 명멸하는 약육강식의 혼돈의 세상에서 수많은 사상가들이 출현한 제자백가시대를 이루었다. 이때 공자와 맹자는 유가사상을 강조하며 활동하였다. 이때는 주로 대화체로 기록하고 가르치는 방식이며 이어 한나라 시대에 주공이 시, 서, 역, 예, 춘추인 5경을 편찬하여 경전유학이 대두되었다. 기원후 220년 위, 촉, 오 삼국시대와 동진 서진과 16국 시대엔 도가가 성행하고 이후 남북조 시대엔 신도가인 현학이 성행하였다. 581년 수나라가 통일하고 이후 618년 당나라가 통일한 수, 당 시대엔 외래 종교인 불교가 들어와 성행하였다. 당나라가 망한 907년 이후 백여 년 동안 5대 16국으로 분열된 시대를 지나 송나라가 다시 통일하였을 때 유교를 철학적으로 체계화 한 성리학(道學)이 시작 되었으며 북송시대를 거쳐 남송시대 주희(1130~1200)가 사서집주를 펴냄으로써 하상주로부터 시작한 도통을 잇는 유가철학의 체계를 완성한 주자학이 시작되었다. 1279년에 세운 원나라 때 주자학이 관학이 되었고 1368년 세운 명나라 때 왕양명(1472~1529)이 주자학을 비판하며 새유학인 양명학을 시작하였다. 이후 1644년에 세운 청나라 때는 고증학이 발달하였고 현재 중국은 서양철학을 접목한 신유가로 이어지고 있다.

## 나) 양명학 발생의 배경

명나라 중기 이후 고착된 체제를 고수하면서 정해진 이치대로만 살아야 한다는 주자학적 관념 속에 백성을 가두고 자신들은 사리사욕을 채우고 감투에만 연연하는 유명무실한 지배층에 대한 불만을 표출한 각종 민란이 발생한다. 또 대륙의 남방지역은 해안지대의 장점을 살려 중앙정부와 별개로 활발하게 무역 및 상업 활동을 펼치며 초기 자본주의와 유사한 상품경제가 발달하게 된다. 농업보다 수공업, 상업이 부각되는 전문 소비도시도 형성되고 자본주의적 생산 및 경영방식들도 도입되었다. 이로부터 개인주의 사고가 발달하고 기존 질서를 형성하고 있었던 주자학적 질서가 흔들리기 시작했다. 원, 명에 이르기까지 변화하는 세태와는 달리 오랫동안 지속된 경직된 학문을 탈피하고자 그나마 자성이 남아있는 학자들에 의해 주자학의 전환이 모색되었다.

## 다) 양명학 창시자 왕수인의 생애

호 양명. 이름 수인(守仁). 자 백안(伯安). 시호 문성(文成). 저장성[浙江省] 여요(餘姚) 출생이다. 관직에 나간 부친을 따라 베이징[北京]에서 자랐고, 28세에 진사에 합격하였다. 학문적으로는 당시의 관학이었던 주자학(朱子學)을 배웠으나 만족하지 않았고, 선(禪)이나 노장(老莊)의 설에 심취한 때도 있었으나 도우(道友)인 담감천(湛甘泉)을 만난 무렵부터 성현(聖賢)의 학을 지향하게 되었다. 35세에 병부주사(兵部主事)로 있을 때 환관 유근(劉瑾)의 노여움을 사 귀주용장(貴州龍場)의 역승(驛丞)으로 좌천된 것이 학문적 전기가 되었다.

원래가 병약한 몸으로 기후불순한 만지에서 고통스러운 생활을 보내던 어느날 밤 석관(石棺)속에서 깨친 것이 심즉리(心卽理), 지행합일(知行合一), 만물일체(萬物一體)였다. 이 용장에서의 득도(得道)는 37세 때의 일로서, 그 후 중앙으로 소환되어 순조로운 재출발을 하게 되었다. 그는 주로 장시[江西]·안후이[安徽]·저장[浙江] 각성의 지방관으로 있었는데, 비적의 토벌과 영왕(寧王) 신흠(宸濠)의 난 평정에서 활약하였다. 격무 중에도 항상 강학(講學)을 멈추지 않았으며, 각처에 학교를 설치하여 후진 교육에 진력하였다. 49세에 처음으로 치양지(致良知:인간의 마음 속에 있는 선천적인 판단력이나 논리적인 감수성 등을 실현하는 일)의 설을 제창하고 강학에 전념하였기 때문에 그 일문은 더욱 융성해졌다. 왕심재(王心齋)·전서산(錢緒山)·왕용계(王龍溪)가 입문하였고, 《전습록(傳習錄)》이 계속 간행되어 《양명문록(陽明文錄)》의 간행을 보게 되었으며 양명서원이 건립되었다. 양명학파로서 명대(明代) 사상계에 큰 영향을 끼치게 될 기초가 이 시기에 확립되었다.

56세 때 광둥·광시의 묘족(苗族)이 반란을 일으켰기 때문에 그는 병든 몸으로 출전하여 진압한 후 돌아오는 길에 과로와 고열로 죽었다. 이 반란을 진압하기 위한 출발 전야에 양명학의 진수를 논한 것으로 일컬어지는 유명한 4구결(四句訣)이 있는데, “無善無惡是心之體(무선무악시심지체), 有善有惡是意之動(유선유악시의지동), 知善知惡是良知(지선지악시량지), 爲善去惡是格物(위선거악시격물): 마음의 본체는 본래 선과 악이 없는 것이지만, 선과 악이 나타나는 것은 뜻[意]의 작용 때문이다. 그러므로 이미 나타난 선과 악을

구별하여 아는 것이 양지(良知)이며 선을 행하고 악을 버려 마음의 본체로 돌아가는 것이 바로 격물(格物: 사물의 이치를 깨달아 마음을 바로잡음)이다”가 그것이다.

### 라) 양명학의 핵심 사상

① 격물치지: 왕양명이 37세에 뱀과 독충이 들끓는 험지에서 유배 생활을 했을 때 성인이라면 이런 곤경에서 어떤 길을 찾았을까라는 깊은 사색 끝에 크게 깨달은 바이다. 성인의 도는 내 본성이 스스로 넉넉하면 되는데 사물에서 이치를 구한 것은 잘못이었음을 알게 된 것이다. 즉 주자처럼 사물에 다가가서 이치를 궁구한다해도 자신의 뜻은 어떻게 참되게 하겠는가며 인식론적 회의론에 부딪혀 인식론으로는 윤리의 문제를 해결할 수 없음을 알고 사물과 나의 마음과 의미연관성 생각했다.

격물이란 마음이 발동하여 생긴 잘못된 행위를 바로잡는 것으로 격(格)은 주희가 풀이한 것처럼 이른다(至)는 뜻이 아닌 바로잡는다(正)는 뜻이며 물(物)은 단순한 사물이 아닌 역동적으로 일어나는 사건 즉 내 마음의 뜻(意)이 발동하여 생기는 일로 해석했다.

치지(致知)는 내 마음의 양지를 각각의 사물에 실현하는 것이다. 내 마음의 양지가 천리인데 내 마음 양지인 천리를 각각의 사물에 실현하면 각각의 사물이 모두 그 이치를 얻게 된다. 각각의 사물이 모두 그 이치를 얻는 것이 격물이며 양지를 각각의 사물에 실현하여 얻은 사물의 이치를 조리라고 하여 사물에 정리가 있다고 주장한 주자학과 대비된다. 사물의 정리를 궁구하여도 행하지 못하는 주자학의 격물치지와 달리 강한 실천력을 강조한 것이다.

② 심즉리: 양명은 육구연의 心則理(심즉리) 즉 마음이 바로 이치라는 주장에 흥미를 가졌다. 그는 마침내 理(리)는 본원적인 것으로 밖에 있지 않고 인간의 마음속에 존재한다고 주장하기에 이르렀다.

③ 양지: 인간이 태어나면서부터 소유하고 있는 본성으로, 이를 통

해 선악과 시비를 관별하는 도덕준칙일 뿐 아니라 호오를 판단하는 심미적 도덕법칙이라 했다. 양심과도 비슷한 양지는 거룩한 자기 준칙이며, 참된 자기이며, 자기 혼자만이 아는 독지이며, 미발의 알맞음(조용함도 움직임도 관계없이 상존하는)이며 가장 훌륭한 것(至善)것이며 남의 아픔을 아파하는 마음이며 영묘한 밝음이며 즐거움의 본체라 했다. 또 성인과 보통사람이 모두 같이 가지고 있고 조화의 정령이라 했다. 주자학이 양지를 견문에서 얻은 좋은 지식 정도로 해석할 때 양명은 양지를 천리로 간주하고 견문은 그 작용에 지나지 않는다면 이런 마음 자체가 천리(心卽理)라고 했다.

④ 치양지: '치'는 이른다는 뜻으로 "마음속에 있는 양지에 이른다"는 게 치양지의 의미다. 주자는 기본적으로 마음 밖의 바깥 사물속의 이치 탐구(격물궁리)를 중시하는데 반해 양명은 그것을 반대하고 자신의 심즉리를 발전시킨 치양지를 수양론의 측면을 강조했다.

⑤ 지행합일: 지와 행은 본래부터 하나라는 관점이다. 앎은 행함의 시작이요, 행함은 앎의 완성이라며 실행하지 않는 앎은 모르는 것이다라고 했다. 인식과 실천은 마음의 두 측면으로서 분리될 수 없으며, 따라서 지식은 단순히 인식으로 끝나서는 안 되고 반드시 행동으로 옮겨져야 한다고 주장했다.

## 마) 양명학의 문제점

심즉리를 주장한 양명학은 사람의 마음이 곧 천리라는 것은 기본 믿음으로 삼고 있다. 그런데 사람의 마음이란 다른 사람이 알 수 없는 자신만의 정신영역이다. 올바른 마음을 갖고 잘못된 것을 즉시 없애는 수행법은 그 실천에서 어려움이 올 것 같다. 오늘날 자본주의 사회에서 개인에게 부자가 되고자 마음을 어떻게 물리치고 성인이 되고자 하는 마음을 불러일으킬 수 있을까 의문이 든다. 그 만큼 강력한 약육강식의 세계와 부익부 빈익빈의 세계에서 생존의 위태로움까지 느끼는 공포 상황에 처했을 때 과연 성인의 마음으로 심즉리를 여유롭게 실천할 사람이 얼마나 많을 것인가가 문제가 될 것 같다. 성인은 자기욕심대로 사는 범인보다 어떤 좋은 점이 있는지 현대인에게 어필할 매력이 필요하다.

## 2) 오늘날 양명학이 주목 받는 이유

### 가) 민주주의와 양명학

조선과 같이 신분주의 사회에서는 지배계급과 피지배계급이 명확히 구분되어 서로 침범할 수 없는 벽이 되어 그 나름의 질서를 확보하고 나라를 유지할 수 있는 기틀이 되는 데 성리학적 사고가 이분법적 사고와 수직 상하관계의 정당성을 확보하는데 기여하였다. 예를 들면 삼강오륜의 유교적 가르침에서 삼강을 해치는 결과로써 오륜을 말하고 있다. 부위자강 군위신강 부위부강은 부자유친 군신유의 부부유별 등, 수직관계로 묶는 결과를 가져왔다. 이에 반해 양명학은 모든 인간은 양지를 가진 평등한 존재로 성인과 범인의 구분은 단지 선천적으로 타고난 양지의 실현을 이루느냐 실현하지 못하고 마느냐에 구분될 뿐, 성인과 범인은 애초에 차이가 없다는 인간평등사상을 주장하였다. 주권은 만민에게 공평하게 있다는 민주주의의 사상과 차이가 없는 것이다.

### 나) 물질만능주의와 양명학

공평하게 일인 일표의 선거제도가 있어 민주주의가 다 이루어진 것은 아니다. 오늘날 신분제도는 형식적으로는 없을지언정 소유물의 많고 적음에 따라 부의 크고 작음에 따라, 지식의 습득 여부에 따라 권력이 생기고 이에 따른 차별이 존재함은 자명한 일이다. 만물은 하나로 통하며 마음의 본체인 양지는 이런 현상을 옳지 못하다고 여기며 싫어한다. 그렇지만 자기 하나뿐이야 하는 사리사욕에 사로잡혀 양지의 실현인 치양지를 못하고 만다. 개개인이 모두 양지의 실현으로 대동사회를 꿈꾸던 양명학은 이러한 사회의 단점을 고칠 수 있는 사상적 단초가 될 수 있다.

### 다) 역동적이며 급변하는 사회와 양명학

현대 사회는 정보화 사회를 지나고 있다. 10년 뒤 사회를 예측하기 어려운 급변하는 사회에 각종 사건사고들도 빈발하고 있다. 하나의 사건마다 내 마음의 천리인 양지에 따라 알맞은 조리를 찾아내고 그 실천력을 강조한 양

명학적 철학은 사리사욕을 배제한 평등한 사회를 위한 단초가 될 것이다.

### 라) 생태환경주의와 양명학

“즐거움은 마음의 본체다. 어진 사람의 마음은 천지만물과 일체이므로 기쁘게 만물과 화합하며 원래 간격이 없다. 때에 맞게 익히는 것은 이 본체를 회복하려고 하는 것이다. 기쁘다는 것은 본체가 점차 회복되는 것이다 벗어 찾아온다는 것은 본체가 기쁘고 화창한 기상이 본래 이와 같아서 애초에 더 할 것이 없다 것이다.”- (박상리 왕양명 예술론에 대한 일시론, 양명학의 정신 재인용) 이 인용문을 볼 때, 오늘날 생태환경파괴에 대해 자신이 망가지듯 일체감을 느낀다면 몹시 괴로울 것이며 사람들은 기쁨의 회복을 위해 생태환경의 보존에 힘쓰게 될 것이다.

### 3) 양명학이 이 시대에 어떤 가치가 있나

위에서 살펴보듯 오늘날 심각한 위협을 주는 여러 가지 요소들에 작용하는 사람들의 마음에 올바른 생각을 불어넣고 그것을 실천하게 하는 동력으로 작용할 수 있을 것이다.

### 4) 양명학과 하곡학

조선 심학인 하곡학은 조선 중기에 하곡 정제두가 양명학을 받아들여 목숨을 걸고 학문을 닦아 후학들을 가르치며 성리학의 비주류로 존재해 오늘날에 이어졌다. 하곡 정제두는 서경덕 문하생이며 심학 수양공부에 일생을 바친 남언경과 병자호란 때 주화파의 대표인 최명길, 계곡 장유의 학설을 계승하여 조선 심학을 세웠다.

‘조선의 성리학은 양명학과 같이 성인이 되기 위한 학문이다..... 그런데 뒤에 그것을 배우는 이들이 대부분 그 근본을 잃어버렸다.....주자를 억지로 끌어 맞추어 그 뜻을 쫓아가고 주자를 끼고 위엄을 지어서 자신의 사(私)를 이

루는 것이다’ 라며 주자학을 비판하였다. 하곡의 학문은 남의 학설로 기준(정리)을 삼는 것이 아니라 내 마음의 내적 기준(양지)에 의하여 옳고 그름을 판단한다는 실심실학을 제창했다. 하곡의 실심은 곧 본심이며 양명이 말하는 양지의 다른 표현이다. 그의 학문은 명분과 대의를 내세워 죽음으로 내모는 의리학이 아니라 생명의 내실과 그 원리를 중시하는 삶의 학문이다. 그의 양지 채용도는 바로 이것은 나타낸 것으로 본체와 작용이 하나의 근원이라는 입장에서 전개된다. 실리의 본체(仁)가 있기 때문에 생명이 약동하는 생리가 그 끊임없이 낳고 낳는 생명현상을 갖는다고 하였다. 이러한 생리가 바로 추기급인의 배려정신으로 표현되었다.

### 3. 나가는 말

짧고 영성하지만 양명학의 정신을 살펴보기 위해 양명학에 대한 개략적인 사항을 훑어보고 유가의 르네상스시대라 불리는 송명대 철학계의 거목인 왕수인의 생애와 사상을 알아보았다. 자본주의의 맹아가 보이던 시절 격변하는 사회에서 주자학의 틀을 더욱 높은 차원으로 끌어올린 양명학은 동남아 아시아에 퍼져 사상적 영향을 주었다. 개인의 마음을 모두 성인과 같은 양지가 있다고 여겨 보편성을 갖고 양지를 실천하면 누구나 성인이 될 수 있다는 민본적 희망을 주는 학문이라 생각된다. 우리나라에 양명학인 하곡학을 더 공부하여 생태환경을 지키는 기본사상으로, 또 민주주의의 윤리적 실현을 도울 수 있고, 물질만능시대에 사리사욕의 최소화를 도모하고 개개인이 터득한 조리를 바탕으로 변화무쌍한 사회경제체제에 도움을 줄 수 있는 실천력을 갖추기를 바라며 이 글을 마친다.



이지의 동심설

정인재

(서강대학교 명예교수, 전 한국양명학회 회장)



## 이지(李贄)의 童心說

정인재

## 1.

이지[李贄;1527-1602]의 호는 탁오(卓吾)이며 그는 복건성 泉州에서 태어났다. 그의 선조[林鶩]는 천주의 巨商으로 무역을 위하여 페르시아 만까지 진출하여 인도유럽계통인 듯한 색목녀를 아내로 맞이한 적도 있다고 한다. 그의 조상들은 혼혈가정 및 이슬람교의 신봉자들과 왕래하였으며 이러한 국제적 색채는 증조부 때에 이르러 소실되었다. 그의 부친 白齋公은 교사였으며 이지는 유학을 공부하여 향시에 합격하여 관리로 지내기도 하였다. 29세였던[1555년] 이지가 처음 맡은 벼슬은 하남성 휘현의 교유였다 그는 북경과 남경에서 관직생활을 하다가 양명학에 깊이 빠져들었다. 그는 요안현의 知府를 끝으로 학문에 정진하기 위해 관직을 버린 뒤 晩年22년 동안 오직 학문과 저술에 남을 생애를 마쳤다.

25년의 관직생활동안 이지는 곳곳에서 사회의 부조리와 혼란을 목격하면서 분노를 참을 수 없었다 그는 水滸傳을 가리켜 ‘울분이 폭발해 쓴 작품’이라고 하였다. 그는 허위의식에 사로잡힌 전통적 지식인과 관리에 대하여 예리하게 비판의 화살을 날리었다. 이지는 거리낌 없이 공자와 유교 경전을 비판하였으며 童心說로 저명한 철학자였으며 三教合一에 바탕을 둔 경진해설가였으며 男女平等을 주장한 선구자 였다. 그가 유교 공격에 포문을 열었던 대표저서는 바로 <初潭集>을 시작으로 하여 <焚書>와 <藏書>가 유명하다 그 저서에서 그는 자유의 이념과 개혁의 정신이 가득찬 反儒敎 정신을 자유롭게 펼치었다. 吳虞는 그를 儒敎의 叛徒라고 불렀다 그는 위선과 경직된 형식을 파괴하고 새로운 관점에서 시비를 평가하는 새로운 저울과 거울[衡鑑]이었다 그래서 훗날 그를 한 시대의 으뜸가는 스승[一代宗師]라고 평가하기도 하였다.

이지가 살았던 16세기는 동서양을 막론하고 대변혁의 시기였다. 서양에서는 인간의 주체성과 자율성을 회복하려는 르네상스 운동이 일어났다. 독일에

서는 마르틴 루터[1843-1546]가 종교개혁을 하였다[이지가 태어나기 10년 전]. 북유럽의 종교개혁으로 기반을 잃은 로마 가톨릭은 제수이트 교단으로 그 교리를 정화하고 교세를 강화하려고 하였다. 1582년에 이탈리아의 제수이트 신부 마테오리치[1552-1610]가 중국에 도착하여 천주교와 서양문물 [세계지도 망원경 등]를 중국에 전파하기 시작하였다 당시 동아시아에서도 거대한 변동이 일어났다 일본의 풍신수길이가 대륙침략을 시도하여 한반도에서 7년동안 임진왜란[1592-1598]을 일으켰다.<sup>112)</sup>

이지는 이렇게 말하였다 “나는 어릴 적부터 성인의 가르침을 배웠지만 그것이 무엇인지 알지 못한다 공자를 존경하지만 공자의 어디가 존경할 만한 곳인지 알지 못한다 이는 난쟁이가 광대놀음을 구경하며 다른 사람들의 잘한다는 소리에 따라 함께 맞추는 장단일 뿐이다 나이 오십 이전의 나는 한마리 개에 불과하였다 앞에 있는 개가 자기 그림자를 보고 짖으면 같이 따라서 짖었던 것이다 만약 누군가 내가 짖은 까닭을 물어온다면 병어리처럼 입을 다물고 쑥스럽게 웃을 수밖에 없다”<sup>113)</sup>

이탁오는 스스로 異端으로 자처하기도 하여 “오늘날 세상의 저속한 선생(俗子)과 모든 가짜 道學(朱子學)이 함께 異端으로 나를 지목하는데, 나는 마침내 이단이 되어 저들이 헛된 이름(虛名)으로 나에게 덧붙임을 면하도록 하는 편이 낫다고 했는데 어떠한가?”<sup>114)</sup> 하였다. 그는 의식적으로 당시의 거짓 주자학(假道學)에 대하여 도전하였던 것이다. 그는 허명보다는 참된 내실을 추구하였다. 그는 “오늘날 세상에서 도를 배운다고 일컫는 자는 단지 이름뿐이고 내실이 없다.”<sup>115)</sup>고 꼬집었다. 그는 내실이 없는 가짜 학문에 대하여 비판적이었으며 그의 고집스럽고 개성적인 성격은 어떤 기존의 학파와 사상도 받아들이길 꺼려하였다. 그는 學도 믿지 않았고, 道도 믿지 않았으며 道教(仙敎)나 불교(釋敎)도 믿지 않았다. 따라서 道人을 보면 미워하였고 승려를 보면 미워하였고, 道學 선생을 보면 더 더욱 증오하였다.<sup>116)</sup> 그러나 40세

112) 신용철 <이탁오>-공자의 천하, 중국을 뒤흔든 자유인 서울 지식산업사 2006년 19-44쪽

113) <續焚書> 券2 <聖敎小引> 余自幼讀聖敎不知聖敎 尊孔子不知孔子何自可尊 所謂矮者賭場 髓人說研 和聲而已 是余五十前眞一犬也 因前犬吠形 亦髓之而吠之 若問以吠聲之故 正好啞然自笑也已

114) 《焚書》卷1 <答焦漪園>.

115) 《焚書》卷2 <與莊純夫>.

116) 《陽明先生年譜後語》(容肇祖, 明代思想史에서 再 引用)

가 되자 친구 李達陽, 徐用檢의 권유로 王龍谿의 어록과 왕양명의 저서를 읽고 나서 도를 얻은 眞人이 죽지 않았음을 알았다고 하였으며 자기의 고집이 아무리 세다 하더라도 그들을 믿지 않을 수 없다고 토로하였다.<sup>117)</sup>

뿐만 아니라, 그는 陽明全集을 다 읽고나서 얻은 결론은 “이 때에 사람이 朱夫子를 존경하고 믿는데, 오히려 夫子라면 朱子가 夫子가 아니라 오직 陽明의 학이 바로 참된 夫子임을 알 수 있다”<sup>118)</sup>고 하였다. 이렇듯 그는 도학의 集大成者라고 일컫는 朱熹 대하여는 스승(夫子)이 아니고, 陽明學 만이 참된 스승이라고 격찬하였던 것이다.

李贄가 사상적으로 직접 영향받은 것은 왕양명 보다는 王龍谿(1498-1583)였다. 양명은 글을 통하여 간접적으로 접하였으나, 王龍谿는 두 차례나 親見할 후 있었다. 李贄는 57세(1583) 때 12월 王龍谿의 訃音을 접하고 그를 “聖君이 다르리는 시대의 유학의 宗師이시며 인간과 하늘을 꿰뚫어 보는 눈을 갖고 있는 티없는 白玉, 순수한 황금 같은 분이었는데, 이제 세상을 떠났다. .... 나는 선생을 한번 뵈고 마침내 그가 보통사람(常人)이 아님을 믿게 되었다. 비록 (나의) 태어남이 늦고 사는 곳이 가깝지 못했다 하더라도 눈동자를 집중하고, 정신을 쏟고, 마음을 기울여, 삼가 경청했던 것은 오직 선생뿐이었다.”<sup>119)</sup>고 하여 지극한 존경심을 표시하였다.

그는 王龍谿의 문집 抄錄을 쓰면서 지나간 옛날에도 이런 저서가 없었고 앞으로도 없을 것이며 뒷날의 학자들도 다시는 이와 같은 저서를 낼 수 없을 것<sup>120)</sup>이라고 극구 칭찬을 아끼지 않았다. 그는 여러 친구들과 王龍谿 선생의 저서를 읽으며 기쁨을 느끼지 않을 수 없었으며 세상에서 학문을 강의하는 여러 저서 중에서 옛부터 지금까지 용계 선생만큼 명쾌하고 빠속까지 스며드는 것이 없었다.<sup>121)</sup>고 털어놓기도 하였다.

李贄는 王龍谿를 만날 무렵에 태주학과의 나근계와도 만난 적이 있으며 그의 학문에 대하여 높이 평가하였으나 직접 강학을 받지는 못하였다고 한다. 李贄의 스승은 泰州學派의 창시자인 心齋 王艮의 아들 東崖 王襜이었다. 동애의 학문은 사실 가정의 가르침에서 나왔다. 그러나 심재 선생이 살아있는 동안 친히 그를 보내어 월동에 있는 용계를 섬기게 하였으며 용계의 친

117) 同上.

118) 《續藏書》 卷2 <太傳席文襄公> p244.

119) 《焚書》 卷3 <王龍谿先生告文> p121.

120) 《焚書》 卷3 <龍谿先生文錄抄序> p118.

121) 《焚書》 卷2 <復焦弱侯>.

구 月泉 노승과 함께하여 얻은 것이 더욱 깊고 깊숙하였다. 동애는 어렸을 때 양명을 친히 만났었다.<sup>122)</sup> 李贄는 왕심재의 아들인 왕벽이 스승이라는 사실을 분명히 하고 있으며 왕벽은 아버지로부터 가르침을 받았지만 양명을 만났었고 또 王龍谿를 섬긴 적이 있는 것으로 보아 良知現成派 계열에 속하는 것이다.

왕양명에서 李贄에 이르기까지의 師承 관계를 顧炎武는 《日知錄》에서 다음과 같이 말하고 있다.

“왕양명의 뛰어난 제자는 泰州(王艮)와 龍谿 두 사람이었으며 태주의 학은 한번 전하여 顏山農이 되었고, 다시 전하여 羅近溪 趙大洲가 되었으며 용계의 학은 한번 전하여 何心隱이 되었고, 다시 전하여 李卓吾가 되었다.”<sup>123)</sup>

李贄의 사승 관계를 거슬러 올라가면 왕양명까지 미친다는 것을 알 수 있고, 특히 태주와 왕계의 영향이 컸던 것으로 보인다. 李贄는 자신과 왕양명 문인, 王龍谿 및 왕간의 사상 연원 관계를 설명하였는데, 李贄는 왕간의 학문에 대하여도 매우 존경하였다. 그는 이렇게 말하였다.

“당시 陽明선생의 門徒들이 천하에 두루 퍼졌다. 오직 心齋만이 가장 뛰어나고 영특(英靈)함이 있었다. 심재는 본래 소금 굽는 사람이었다. 낫 놓고 기역 자도 몰랐으나, 남이 글 읽는 것을 듣고 곧 본성을 깨달았다. ... 그러므로 심재 역시 성인의 도를 들을 수 있었다. 이것은 그 기골이 어떠한 자인지 소개한 것이다. 심재 이후 徐波石(樾)이 되고 顏山農(鈞)이 되었다. 山農은 평민의 신분으로 강학 하였으며 일세를 기세 등등하게 바라보아 억울한 모함에 걸렸다. .... 대개 심재가 참으로 영웅이었으므로 그 門徒 역시 영웅이었다. 破石 이후 趙大洲(貞吉)가 되었으며 대주 이후 鄧豁渠가 되었다. 山農 이후 나근계가(汝芳) 되었고, 河心隱이 되었다. 心隱 이후 錢懷蘇가 되었고 程後台(學顏)가 되었다. 一代가 이어 받는 一代를 높인다....”<sup>124)</sup>

李贄는 나근계보다는 王龍谿의 학문에 더 기울어져 있었다. 그는 “용계 선생의 전집(全刻)은 천만가지도 마음에 기억되어 나에게 남아있다. 근계 선생의 문집(刻)은 꿰뚫어 보기에 대개 근계어록은 모듬지기 깨닫는 자가 언어의

---

122) 《續焚書》 卷3.

123) 《朱子晚年定論》 p438.

124) 《焚書》 卷2 <爲黃安理上人大孝> p80.

밖에서 꿰뚫어 볼 수 있어야 한다. 그렇지 않다면 도리어 엮어매는 끈을 덧 붙임을 면하지 못한다. 왕 선생처럼 글자마다 모두 해탈문 같이 이미 얻은 자 그것을 읽으면 마음에 꼭 합치되기에 넉넉하고, 아직 얻지 못한 자가 그것을 읽어도 이것으로 깨달아 들어가기에 넉넉한 것이 아니다.”<sup>125)</sup>고 하였다.

李贄와 나근계의 관계에 대하여 살펴보면, 李贄는 王龍谿와 나근계를 만난 뒤부터 두 선생의 저서를 읽지 않은 해가 없었으며, 두 선생의 마음 속(腹)을 말하지 않은 구실(口)이 없었다.<sup>126)</sup>고 한 것으로 보아 두 선생의 李贄에 대한 영향을 알 수 있다. 李贄가 양명학 중 良知현성파에 속한다는 것은 학계의 공통된 견해인 것이다.

## 2.

李贄의 童心說은 왕양명 良知說의 발전<sup>127)</sup>이요, 변형이라 할 수 있다. 다시 말해 良知現成派의 노선 상에서 李贄는 童心說을 전개하였다. 良知의 良이란 先天性, 自然性(不學不慮)을 의미하기도 하고 道德性을 뜻하기도 하는데 전자에 더 중점을 두는가? 후자에 더 무게를 놓는가에 따라 現成派와 修証派의 갈림이 생겨났다고 岡田武諺은 주장하였다.<sup>128)</sup>

王龍谿는 “良知는 인간에게 있어서 본래 汚穢이 없다. 비록 昏蔽의 극단에 있다 하더라도 진실로 一念으로 스스로 돌이킬 수 있으면 곧 本心을 얻게 된다.”<sup>129)</sup>고 한 것으로 보아 良知는 누구나 선천적으로 가지고 있어 一念의 自己反省으로 자연스럽게 얻어질 수 있는 것으로 간주하였음을 알 수 있다. 따라서 “거리를 가득 메운 사람은 모두 聖人”<sup>130)</sup>이라는 논법이 성립될 수 있다. 王龍谿에 의하면 聖人の 학문은 경세에 주력하므로 원래 세계와 분리되어 있지 않다<sup>131)</sup>는 것이다. 그러므로 그는 良知를 깨닫는 방법으로써 언

125) 《焚書》 卷3 <復焦弱後> p48.

126) 《焚書》 卷3 <羅近溪先生告文> p123.

127) 馮友蘭, 《中國哲學史 新編》 卷 5 p271.

128) 同上, p166.

129) 《王龍谿全集》 <致知議辨> 卷6 p7.

130) 《王陽明全集》 “滿街都是聖人”.

131) 《王龍谿全集》 卷1 <三山麗澤錄> p14.

어 문자를 통한 解悟나 靜坐를 통한 證悟보다는 人情, 事變 단련을 통해 얻은 徹悟를 특히 중시하였다.<sup>132)</sup>

現成의 自我를 역설한 王心齋는 王龍谿보다 더 일상적이며 실용적이었다. 왕심재에 의하면 “聖人の 道는 백성이 날마다 사용하는 것에서 다름이 없다.”<sup>133)</sup>고 하여 도를 추구함에 있어서 독서공리 따위를 필요로 하지 않았다. “성인의 經世는 단지 집안의 늘 하는 일 일뿐이며,”<sup>134)</sup> “일상사에서 떨어지지 않는 것이 학문이요, 道인 것이다. 그러므로 어떤 사람이 가난에 곤궁하거나 그 몸을 굶주리고 얼어붙게 하는 자가 있다면 역시 그 근본을 잃어버린 것이며 학문이 아니라”<sup>135)</sup>고 하였다. 왕심재는 ‘백성이 날마다 사용하는 도(百姓日用之道)’는 자연스런 과정이라고 생각하여 “良知의 天性은 지나간 옛날부터 지금까지 사람마다 갖추고 넉넉하다. 인간관계 속에서 날마다 사용하는 사이에 良知를 실천할 뿐이다.”<sup>136)</sup>라고 하였다. 그는 日用的 현실생활 속에서 드러난 良知를 지적해 준 것이다.

王心齋를 중심으로 전개된 태주학파는 日用에서 도를 찾았으므로 보통 사람들이 쉽게 접근 할 수 있었고, 실천성이 강하였으므로 다소 사회의 혁신적인 성질을 띠고 있어서 전통적인 예교를 깨트리는 정신을 가지고 있었다. 왕심재는 講學할 때 어느 누구도 다 받아들였으므로 그의 門徒 中에는 나무꾼(朱愨), 도기 기술자(韓貞), 농부도 있었다.

황중희에 의하면 농부, 기술자 장사꾼(農工商賈)들이 그를 따라서 交遊하는 이들이 천여 명이나 되었다<sup>137)</sup>고 하였는데, 이것을 보면 태주학파의 平民性和 함께 그 규모를 알 수 있다.

왕양명의 良知的 인간은 일찍이 四民의 “同道異業”으로 직업에 관계없이 누구나 성인이 될 수 있는 길을 터 주었으며 이로 인해 사대부가 독점하던 종래의 학문관을 깨트리고 보통사람 즉 農工商賈 같은 서민에게도 사대부와 동등한 의미에서 길을 열어 놓았다는 점에서 커다란 의의가 있는 것이다.<sup>138)</sup>

132) 《明儒學案》 卷12 <寬川別語>.

133) 《王心齋全集》 <語錄>.

134) 上同.

135) 同上.

136) 《答朱思齋明社》.

137) 《明儒學案》 <泰州學案>.

138) 島田虔次, 前掲書 p66 參照.

## 3.

李贄의 童心說은 양명의 良知설을 발전 시켜 農工商賈의 庶民들이 실제로 실천하는 가운데 시비판단의 기준을 마련해 준 것이라고 할 수 있다. 그는 이렇게 말하였다.

“대체로 童心이란 眞心이다. 만약 童心을 옳지 않게 여긴다면 이것은 眞心を 옳지 않다고 하는 것이다. 童心이란 거짓을 끊고 참을 순수히 하는 최초 一念의 본심이다. 만약 童心을 잃어버린다면 곧 眞心を 잃어버리는 것이며 眞心を 잃어버리는 것은 곧 眞人을 잃어버리는 것이다. 사람이면서 참되지 아니한 것은 전적으로 처음 [가졌던 마음]을 다시 갖지 못하는 것이다.<sup>139)</sup>

李贄는 童心이 곧 眞心이며 이것은 참과 거짓(眞假)을 갈라놓은 판단기준이 된다고 생각하였다. 그러므로 童心을 잃어버리면 가인이 되고 최초 一念의 본심을 간직하고 있으면 眞人이 된다. 최초 一念의 본심은 아직 외계의 영향을 받지 않은 眞心이다. 童心은 선천적으로 태어날 때부터 가지고 있는 마음이란 점에서 良知 그 자체인 것이다. 이것은 王龍谿의 ‘一念으로 돌이켜 보면 본심을 얻는다’는 본심과 마찬가지로 거짓을 끊어버리면 순수하게 드러나는 眞心인 것이다. 이것은 또한 나근계가 말한 ‘赤子之心’의 다른 표현이기도 하다. 그런데 우리는 왜 최초의 童心을 간직하지 못하고 잃어버리게 되는 것인가? 李贄는 그 이유를 이렇게 보고 있다.

“어린이는 사람의 시초이며 童心은 마음의 시초이다. 대체로 마음의 시초를 어찌 잃어버릴 수 있겠는가? 그러나 童心은 어찌 그렇게 갑자기 잃어버리게 되는가? 대개 바야흐로 그 시초에는 견문이 눈과 귀를 따라 들어와서는 그 안에서 주인 노릇을 하므로 동심이 상실된다. 그가 자라서는 道理가 見聞을 쫓아 들어와서는 그 안에서 주인노릇을 하므로 童心이 상실된다. 그것이 오래되어 도리와 견문은 날로 더욱 많아지게 되면 알려진 것과 깨우친 것이 날로 더욱 넓어지게 된다. 여기에서 또 아름다운 명예는 좋아할 만하다는 것을 알게 되고 이 때문에 이름을 드날리려고 힘쓰므로 童心이 상실된다. 또 불미한 이름은 추하게 될 수 있음을 알고 이것을 가려 버리려고 힘쓰니까 童心이 상실된다.”<sup>140)</sup>

139) 《焚書》 卷2 <童心說> p8.

140) 上同.

인간의 童心 즉 眞心を 잃어버리는 이유를 그는 견문과 도리가 마음속에 들어와 주인노릇을 하기 때문이라고 밝히고 있다. 우리의 감각적 경험지식은 언제나 주관 객관이라는 이분 화되어 나타난 대상화된 것만 알 수 있고 또 우리를 착각 속에 빠트리게 만든다. 도덕적 신념이나 도덕 원리(道理)는 감각적 경험(聞見)을 따라서 마음속에 들어와 허상(idol)을 만들어 낸다. 李贄는 이것을 깊게 통찰한 것이다. 마음속에서 만들어 낸 허상을 翫心 또는 成心이라 하거니와 이러한 습심 때문에 결국 眞心이 상실되어 편견에 빠지게 된다는 것이다. 게다가 지각이 넓어질수록 입신양명하려는 생각이 더욱 더 많아질수록 童心은 그 만큼 더욱 더 상실된다고 하였다.

그러면 도리나 견문은 어디에서 유래하는가? 李贄는 다음과 같이 말하였다.

“대체로 도리와 견문은 모두 책을 많이 읽고 의리를 알아서 온 것이다. 옛 성인들은 어찌 책을 읽지 않았겠는가? 그러나 설령 책을 읽지 않았더라도 童心은 본래 스스로 존재했으며 설령 책을 많이 읽었더라도 역시 이것으로 이 童心을 옹호하고 그것이 상실되지 않도록 하였던 것이다. 배우는 이가 도리어 책을 많이 읽고 의리를 알게 됨으로써 도리어 이것(童心)을 막아버리는 것이 아니다. 대체로 배우는 이는 이미 책을 많이 읽고 의리를 알게 됨으로써 그 童心을 막아버린다. 성인은 또 어찌 책을 많이 짓고 주장을 내세워 배우는 이를 막아버리는 일을 하겠는가? 童心이 이미 막혀버리고 여기서 출발하여(發) 언어가 된다면, 언어는 마음 한 가운데서 나오지 않고 나타나(見) 정사가 되면 정사는 뿌리가 없다. 드러나(著) 문사가 되면 문사는 眞心を 전달할 수가 없다. 문채나는 아름다움을 안으로 머금고 있는 것도 아니요, 독실하게 찬란한 빛을 생기게 한 것도 아니다. 한 구절 덕 있는 말을 구하려 하여도 마침내 얻을 수 없다. 그 까닭은 무엇인가? 童心이 이미 막혔으므로 밖에서부터 들어온 것인 도리 견문을 가지고 마음으로 삼았기 때문이다.<sup>141)</sup>

李贄에 의하면 도리와 견문은 독서를 하여 의리를 안에서부터 유래하였다는 것이다. 그러니까 童心을 잃어버리는 원인을 따져 보게 되면 독서와 의리를 아는데 있는 것이다. 이것은 기본적으로 양명학에서 주자학의 讀書窮理의 수양방법을 支離하다고 비판하는 견해와 일맥상통한다.

그러나 李贄는 독서와 의리를 아는 것을 완전히 부정한 것은 아니다. 그는 성인의 독서와 학자의 그것을 비교하면서 성인은 독서를 통하여 童心을 옹

---

141) 上同.

호하고 있는데 학자는 도리어 독서를 하여 童心을 막아버린다고 하였다. 그것은 후자가 무조건 남을 모방하거나 맹종한데서 다 생긴 것인데 비래 전자는 본래 마음(本心)인 童心에서 창조적인 글 읽기를 하기 때문이라고 생각한다. 그러나 童心이 막혀 버린 견문, 의리에서 나오는 言語, 政事, 文辭는 결국 그 참됨(眞)을 얻을 수 없어 뿌리가 없고 또 통달될 수도 없다.

李贄는 童心을 잃어버린 결과를 다음과 같이 서술하였다.

“대체로 이미 견문과 도리로 마음을 삼아버리면, 말해진 것은 모두 견 도리의 말이요, 童心이 스스로 내놓은 말이 아니다. 말이 비록 교묘하다 하더라도 나에게 무슨 상관 있겠는가? 이 어찌 거짓 사람(假人)이 거짓말을 하고 거짓 일을 일삼고 거짓 글을 짓는 것이 아니겠는가? 대개 그 사람됨이 이미 거짓이면 거짓이 되지 않는 것이 아무것도 없다. 이로 말미암아 거짓말로 거짓 사람과 말을 하면 거짓 사람은 기뻐하고 거짓 일로 거짓사람에게 알려 주면 거짓 사람은 기뻐한다. 거짓이 아닌 데가 없으면 기뻐하지 않는 바가 없다. 모든 곳이 다 거짓이니 어린이가 무엇을 따질 것인가? 그렇다면, 비록 천하의 지극한 글(지문)이 있다 하더라도 그것은 거짓 사람에게 소멸되어 후세에 모조리 다 드러나지는 못한 것이 어찌 적겠는가? 왜 그런가? 천하의 지극한 글은 童心에서 나오지 않은 것이 아직 없기 때문이다. 진실로 童心이 언제나 간직되어 있으면 도리는 유행되지 못하고 견문은 세워지지 못한다. 어느 때나 글답지 못한 것이 없고 어느 사람이나 문채나지 못한 이가 없다. 문체 격조 문자를 독창적으로 만들어 내어도 글 아닌 것이 없다.”<sup>142)</sup>

李贄는 여기서 童心을 간직한 참사람(眞人)과 맹목적인 독서를 하여 견문과도리라는 허위의식(ideology)에 빠진 거짓사람(가인)을 대조하여 설명하였다. 그리고 거짓사람들끼리 거짓말하고 거짓 일을 하고 거짓글을 지어내며 기뻐하는는 당시 가짜 도학자(朱子學者)들을 신랄하게 비판하였다. 李贄에 의하면 독서는 비록 성현의 경전을 읽는다 하더라도 역시 경계하지 않으면 안된다고 생각하였다. 옛날 것에 사로잡히고 성현을 맹목적으로 존경 숭배하는 것은 배우는 이들의 엄중한 장애가 되는 것이다. 특히 도통의 울타리를 쳐놓고 이단을 배척하고 경전을 무조건 숭상하고 믿어버리는 태도에 대하여 李贄는 비판적이었다.

당시의 학자들은 육경 논어 맹자를 금과옥조로 받들고 감히 그 울타리를 넘어서려고 하지 못하였다. 이에 대하여 李贄는 이렇게 말했다.

142) 上同.

“육경과 논어 맹자는 그 [당시] 史官이 지나치게 높이 평가하여 드높인 말이 아니면 그 제자들이 극도로 찬미한 말이다. 또 그렇지 않으면 그 제자들이 극도로 찬미한 말이다. 또 그렇지 않으면 迂闊한 門徒나 우둔한 제자들이 스승의 말씀을 기억하되 머리는 있으나 꼬리가 없으며 뒤의 것은 얻었으나 앞의 것은 빠트려 버리고 자기의 소견에 따라서, 기록하여 책으로 만든 것이다. 후학은 살펴보지 않고 곧 이것은 성인의 입에서 나온 것이라 주장하고 그것을 지목하여 ‘경’이라고 결정하였다. 그 대부분이 성인의 말이 아님을 누가 알겠는가? 설령 성인에게서 나왔다 하더라도 요컨대, 역시 생각이 있어(위) 밝힌 것이다. 병에 따라서 약을 내주고 때에 따라서 처방하여 이 일등급의 우둔한 제자, 迂闊한 문도를 구제하는데 지나지 않을 뿐이다. 약은 거짓 병을 치료하는 것이니 처방을 정해진 것만 고집하기는 어렵다. 따라서 이것 [육경 논어 맹자]이 어찌 갑자기 만세의 지극한 이론이라고 간주 될 수 있겠는가? 그렇다면 육경 논어 맹자는 곧 도학의 구실이요 거짓 사람의 모여드는 곳이다. 단연코 그것은 童心의 말에 의거하여 말할 수 없는 것은 분명하다. 아아! 나는 또 어떻게 진정한 대성인 童心이 아직 상실된 적이 없는 사람을 얻어 그와 함께 한번이라도 말하고 글 지을 수 있을까?<sup>143)</sup>

李贄에 의하면 經典이라 하여 그대로 다 믿을 수 있는 것은 못된다는 것이다. 경전을 이와 같이 상대적인 지위로 끌어내렸기 때문에 ‘六經皆史說’을 주장할 수 있는 근거가 된다. 童心 즉 眞心 앞에서는 모든 권위가 상대화되고 말아 버린다. 따라서 어떤 절대적 권위를 가진 경전이나, 학설이 존재하지 않게 된다. 또 경전이 성인에서부터 나왔다고 인정하더라도 그것은 어리석고 현실에 어두운 제자나 문도들을 위하여 방편적으로 처방한 것에 지나지 않는다는 것이다. 李贄는 童心이 자연스럽게 표현된 近體語 傳記小說, 院本雜劇 西廂記 水滸傳 팔전문 등이 오히려 육경 논어 맹자보다 더 지극한 글이라고 생각하였다.<sup>144)</sup> 그는 만고불변의 진리라고 생각한 유교의 ‘경전’을 이처럼 격하시킨 것은 역사상 유례를 찾아보기 힘든 것이었으며 이 때문에 그는 名敎의 반역자로 낙인찍히게 된 것이다. 육경 논어 맹자는 도학의 구실이고 거짓 사람이 모여드는 곳이라고 극단적인 연사를 쓰면서 가자 도학자들을 비판하였던 것이다. 李贄는 童心을 상실한 적이 없는 위대한 성인과 한번이라도 말하고 싶다고 까지 하였다. 童心은 眞假와 美醜를 판단하는 기준이 되며 眞人과 假人の 갈림길은 바로 이 童心을 간직하고 있는가 잃어버리

143) 上同.

144) 上同.

는가에 달려 있는 것이다.

## 4.

童心은 진가를 판단하는 기준이 된다. 참과 거짓은 옳고 그름이라 할 수 있다. 당시 인들은 童心に 의한 옳고 그름을 따지지 않고 道統說에 얽매어 성현과 이단의 구분을 엄격히 하였는데 이것 역시 見聞과 道理가 주인이 되었기 때문이다.

“사람들은 모두 공자를 위대한 성인이라고 생각하는데 나도 위대한 성인이라 생각한다. 모두 노 불을 이단으로 여기는데 나도 이단으로 여긴다. 사람마다. 대성과 이단을 참으로 아는 것이 아니라 부모와 스승의 가르침을 듣는데 익숙하였기 때문이다. 스승과 부모도 참으로 대성과 이단을 참으로 아는 것이 아니라 부모와 스승의 가르침을 듣는데 익숙하였기 때문이다. 스승과 부모도 참으로 대성과 이단을 아는 것이 아니라, 유선의 가르침을 듣는 것에 익숙하였기 때문이다. 유선도 대성과 이단을 참으로 아는 것이 아니라 공자가 이 말을 한 것이기 때문이다. 공자가 “거룩하게 되는 것은 나의 능력으로 할 수 없다”고 말하는데 이것은 겸손이 생활화 된 것이다. 공자가 “이단을 공격하자”고 말하는데 老와 佛을 위한 것이다. 儒先은 억측하여 그것을 말하고 모두가 그대로 답습하여 그것을 암송하고 어린이는 어리석게도 그것을 듣는다. 만 사람의 입에서 한결같이 하는 말투는 깨트릴 수 없다. 천년이 일률적으로 되어도 스스로 알지 못한다. “다만 그 말을 외울 뿐이다”고 지적해 주지 않고 “그 사람을 이미 알았다”고 가르치며 “억지로 모르는 것을 안다고 생각한다”고 지적해 주지 않고 “아는 것은 안다고 하라”고 가르친다. 오늘날에 이르러 비록 눈이 있어도 아무 소용이 없다.<sup>145)</sup>

이것은 도리와 견문에 의하여 형성된 공자의 권위를 사람들이 천년동안 일률적으로 답습하여 교조화된 문구를 앵무새처럼 암송하여 공자이후 천여 년 동안 홀로 시비가 없는 국면을 만들어 놓았다. 李贄는 이러한 태도에 대하여 날카로운 비판을 하였다.

“사람의 시비는 최초에는 아무런 정해진 바탕이 없었다. 사람들이 옳다 그르다고

145) 《續焚書》 卷4. <題孔子像於芝佛院> p100..

하는 것 역시 아무런 정해진 논의가 없었다. 정해진 바탕이 없으니 이 옳은 것과 저 그릇된 것이 함께 육성되어도 서로 해가 되지 않았다. 정해진 논의가 없으니 이것을 옳게 여기고 저것을 그르게 여기어도 역시 서로 병행되어 서로 어긋남이 없었다. 그렇다면 오늘날의 시비는 내(李卓吾)가 千萬世의 시비를 뒤집어 놓았다고 주장하면서 내가 옳다고 여기지 않는 것을 다시 옳지 않다고 여기는 것 역시 可하다면 나의 시비는 그 가함을 얻을 수 있다. 앞의 삼대는 논하지 않겠지만, 후의 삼대는 漢 唐 宋이니 그 중간 천백여년 동안 유독 시비가 없었던 것은 어찌 그 당시 사람들에게 시비가 없었기 때문이겠는가? 모두 공자의 시비를 시비로 삼았기 때문에 아직 시비가 없었던 것이다. 그렇다면 내가 남을 시비하는 것은 또 어찌 그만 둘 수 있겠는가? 무릇 시비의 다름은 세기와 같은 것이니 밤낮이 교대되어 서로 한결같지 않은 것이다. 어제의 옳음은 오늘 그른 것이 되고 오늘의 그른 것은 훗날 또 옳은 것이 된다. 비록 공자로 하여금 다시 오늘날 태어나게 하더라도 또 어떻게 시비를 판단할 줄 모를 것이다. 그런데 갑자기 근본을 정해 놓고 상벌을 행 할 수 있겠는가?”<sup>146)</sup>

李贄는 이와 같이 시비는 정해진 바탕이 없고 또 정론이 없다는 상대주의 진리관을 제시하여 공자의 시비를 절대화시키고 영속화시키는 독단주의를 반대하였다. 그리고 중용의 “道並行而不相悖”의 정신을 계승하여 두 가지 사상이 동시에 병존되고 공존될 수 있으며 자유로운 쟁론을 통한 새로운 사상의 창조 가능성을 주장하였다. “천만세의 시비를 뒤집어 엎어버리는” 회의주의 비판정신으로 “모두 다 공자의 시비를 시비로 삼는” 맹목적인 신앙을 반대하였다.<sup>147)</sup>

이러한 상대적 진리관은 당시 성리학자들의 좁은 테두리의 도통설을 비판한 것임은 주지의 사실이다. 도 즉 진리란 몇 몇 성인들을 통해서 전수되는 것이 아니라 사람마다 누구나 다 선천적으로 시비 진가를 가릴 줄 아는 童心을 가지고 있으므로 도는 누구나 다 쉽게 발견할 수 있다. 이것을 李贄는 이렇게 표현하였다. “도가 사람에게 있는 것은 마치 물이 땅속에 있는 것이나 마찬가지로. 사람이 도를 추구하는 것은 마치 땅을 파고 물을 구하는 것이나 마찬가지다. 그렇다면 물이 땅 속에 있지 않은 곳이 없듯이 사람은 도를 싣고 있지 않음이 없다는 것은 환희 알 수 있다. 그런데 물이 있으되 흐르지 않고 도가 있으되 전하지 못하였다고 말하면 되겠는가?”<sup>148)</sup> 童心은 사

146) 《藏書》〈紀傳總目論〉.

147) 李錦全 等 主篇 《中國哲學史》 下卷 p174 參照.

148) 《藏書》, 〈德業儒臣論〉.

람마다 다 가지고 있으므로 진가를 구별하는 기준인 도를 다 가지고 있다고 할 수 있다. 그러므로 그는 “人卽道 요 道卽人 이다. 사람밖에 도가 없고, 도밖에 사람이 없다”<sup>149)</sup>고 하였다. 양명 심학에 있어서 良知는 李贄 心學에서의 童心이라고 할 수 있으며 이것은 달리 표현하면 선천적으로 타고난 앎인 生知라고 할 수 있다.

生知는 《중용》에서 “어떤 사람은 타고나면서 그것을 알고(或生而知之)”<sup>150)</sup>라는 말에서 유래하였다고 볼 수 있으나 李贄는 인간의 심성능력을 生知, 學知, 困知로 나누지 않았다는 점에서 중용을 근거로 氣質의 차이를 주장한 주자학의 心性論을 근본적으로 부정한 것이다. 李贄에 의하면 “스스로 몰라서 그렇지 천하에 어느 한 사람도 타고나면서 알지 못하는 사람이 없다. 그리고 어떤 사물도 타고나면서 알지 못하는 것이 없고, 역시 어느 한 순간에도 타고나면서 알지 못하는 시각이 없다”<sup>151)</sup>는 것이다. 이것은 王龍谿가 주장하는 現成良知의 다른 표현이기도 한 것이다. 李贄는 이것을 불이라 표현하기도 하였으며, 대원종지라고 일컫기도 하였다.

“대체로 사람마다 제각기 大圓鐘智를 갖추고 있는데 이른바 나의 明德이 이것이다. 이 명덕은 위로 하늘과 같고, 아래로 땅과 같으며 가운데는 千聖賢과 같다 거기엔 보탬 것이 없고 나에게서는 떨어낼 것이 없는 것이다.”<sup>152)</sup>

사람마다 선천적으로 타고난 生知, 大圓鐘智, 明德은 모두 童心의 다른 표현이기도 하다. 이러한 生知에 근거하여 李贄는 婦女의 견해가 짧다고 생각하는 전통적인 견해를 통박하기도 하였다.<sup>153)</sup>

## 5.

李贄의 童心說은 양명의 良知說의 유형임을 앞서 지적하였다. 그러나 양명의 良知와 李贄의 童心 사이에는 하나의 커다란 차이가 있다. 양명에서 良知

149) 《李氏文集》 <明灯道方論>.

150) 《中庸》.

151) 《焚書》 卷1 <答周西巖>.

152) 《焚書》 卷1 <與馬歷山>.

153) 《焚書》 <答以女人學道爲見短書>.

의 양자는 先天性 自然性뿐만 아니라 道德性까지 가지고 있으며 良知 現成派는 주로 선천성과 자연성에 주목하였음을 앞서 언급하였다. 李贄도 현성과에 속하므로 그의 童心도 예외는 아니라고 생각된다. 그러나 양명과의 한가지 중대한 차이점은 바로 良知의 도덕성을 양명 좌파나 수증파처럼 강조하지 않았다는 것이다. 다시 말해, 李贄는 童心說에서 眞假를 문제 삼았지 善惡을 문제삼지 않았다는 점을 유의하여야만 한다. 그가 말하는 是非도 공자가 말하는 善 不善을 직각적으로 판단하는 是非之心의 시비라기 보다는 眞僞 眞假와 가까운 의미의 是非라 할 수 있다. 그러므로 그가 말하는 童心은 선천적으로 나타나는 仁義라는 도덕성보다는 오히려 勢利를 쫓는 功利성과 자연스럽게 연결되어 있다.

李贄는 이것을 “私心”이라고 하였다. 그는 이렇게 말하였다.

“무릇 私라는 것은 사람의 마음이다. 사람은 반드시 私를 가지고 있어야 그 마음이 곧 드러나는 것이다. 만약 私가 없다면 무심해 질 것이다. 예컨대, 농부가 私적으로 가을의 수확이 있는 뒤에야 밭갈이에 반드시 힘 쓸 것이다. 이것은 자연스런 이치이며, 반드시 이르게 되는 증거이니, 架空으로 臆說할 수 있는 것이 아니다.”<sup>154)</sup>

이와 같이 대담하게 私心を 주장한 것은 중국의 心性論에서 일찍이 없었던 說이다. 假心과 대비되는 眞心이 추상적인 童心이 아니라 農工商賈들이 추구하는 私有財産의 “私心”이었으며, 假人和 대비되는 眞人도 추상적인 일반인이 아니라 구체적인 직업에 종사하는 農夫, 工人, 商人, 등이었다.<sup>155)</sup> 우리는 여기서 泰州學派의 영향을 읽을 수 있다.

李贄는 功利主義의 心性論에 근거하여 董仲舒가 주장한 “그 마땅함을 올바르게 여길 뿐, 그 利를 피하지 않으며 그 道를 밝히되, 그 功을 계산하지 않는다”<sup>156)</sup>는 명제를 비판하여 이렇게 말하였다.

“대체로 義를 올바르게 실천하려는 것은 그것을 리롭게 하는 것이다. 만약 利를 피하지 않으면 올바로 되지 않을 수도 있다. 나의 道가 진실로 밝혀지면, 나의 功은 완성되는 것이다. 만약 功을 계산하지 않으면 또 어느 때에 밝힐 수 있겠는가?”<sup>157)</sup>

154) 《藏書》〈德業儒臣後論〉.

155) 李錦全 《中國哲學史》 p182 參照.

156) 《春秋繁露》.

157) 《藏書》 卷2 〈德業儒臣後論〉.

이것은 분명히 實利와 實功을 주장하고 不謀利 不計功을 반대하였는데 그것은 聖인도 역시 勢利의 마음을 가지고 있기 때문이다. 그는 앞서 언급한 바와 같이 聖人이나 犯人이나 다 같이 生知를 가지고 있을 뿐만 아니라 또한 勢利의 마음도 갖고 있다고 하였다.

“무릇 성인도 역시 사람이다. 이미 높이 날거나, 멀리 날아 갈 수 없으니 인간세를 버리면 자연히 옷을 입지 않고 밥을 먹지 않을 수 없어서 쌀밥을 끊고 풀 옷을 입으면 저절로 荒野에 도망하게 될 것이다. 그러므로 비록 성인이라고 하더라도 勢利의 마음을 가지지 않을 수 없다. .... 비록 위대한 성인이라 할지라도 勢利의 마음을 가지지 않을 수 없다면, 勢利를 아는 마음은 역시 우리가 稟賦한 自然이다”

李贄에 의하면 성인에게 勢利之心이 있는 것은 盜跖에게 仁義之心이 있는 것이나 마찬가지로 하였다. 이러한 것을 자연스런 본성으로 본 것이며, 과거 仁義의 도덕성만을 인간의 本然之性으로 여기며 이에 따라 天理와 人欲을 엄격하게 구분하는 道學과는 전혀 다른 것이다. 李贄는 이런 “自然之性이 바로 자연스런 참된 道學 이라”<sup>158)</sup>고 언명하였다. 그러므로 그에게 있어 “옷 입고 밥먹는 것이” 바로 人倫 物理이며 이 옷입고 밥먹는 것을 제외하면 人倫도 物理도 없다고<sup>159)</sup> 주장하여 童心이 곧 私心이며 勢利之心임을 확인한 것이다.

---

158) 《初潭集》.

159) 《焚書》.

## 童心說

夫童心者 真心也 若以童心爲不可 是以真心爲不可也 夫童心者 絕假純眞 最初一念之本心也 若失却童心 便失却真心 失却真心 便失却眞人 人而非眞 全不復有初矣

童子者 人之初也 童心者 心之初也 夫心之初曷可失也! 然童心胡然而遽失也? 蓋方其始也 有聞見從其耳目而入 而以爲主于其內而童心失 其長也 有道理從聞見而入 而以爲主于其內而童心失 其久也 道理聞見日以益多 則所知所覺日以益廣

於是焉又知美名之可好也 而務欲以揚之而童心失! 知不美之名之可醜也 而務欲以掩之而童心失 夫道理聞見 皆自多讀書識義理而來也 古之聖人 曷嘗不讀書哉 然縱不讀書 童心固自在也 縱多讀書 亦以護此童心而使之勿失焉耳 非若學者反以多讀書識義理而反障之也 夫學者既以多讀書識義理障其童心矣 聖人又何用多著書立言以障學人爲耶?

童心既障 於是發而爲言語 則言語不由衷 見而爲政事 則政事無根抵 著以爲文辭 則文辭不能達 非內含於章美也 非獨實生輝光也 欲求一句有德之言 卒不可得 所以者何? 以童心既障 而而從外人者聞見道理爲之心也

夫其以聞見道理爲心矣 則所言者皆聞見道理之言也 非童心自出之言也 言雖工 於我何與 豈非以假人言假言 而事假事文假文乎? 蓋其人既假 則無所不假矣 由是而以假言與假人言 則假人喜 以假事與假人道 則假人喜 以假文與假人談 則假人喜 無所不假 則無所不喜 滿場是假 矮人何辯也? 然則雖有天下之至文 其湮滅于假人而不盡見于後世者 又豈少哉! 何也? 天下之至文 未有不出于童心者也

苟童心常存 則道理不行 聞見不立 無時不文 無人不文 無一樣創制體格文字而非文者 詩何必古選 文何必先秦 降而爲六朝 變而爲近體 又變而爲傳奇 變而爲阮本 爲雜劇 爲西廂曲 爲水滸傳 爲今之舉子業 皆古今至文 不可得而時勢先後論也 故吾因是而感于童心者之自文也 更說甚麼六經 更說甚麼語孟乎?

夫六經語孟 非其史官過爲褒崇之詞 則其臣子極爲贊美之語 又不然 則其迂闊門徒 懵懵弟子 記憶師說 有頭無尾 隨其所見 筆之於書 後學不察 便謂出自聖人之口也 決定目之爲經矣 孰知其大半非聖人之言乎?

縱出自聖人 要亦有爲而發 不過因病發藥 隨時處方 以救此一等懵懵弟子 迂闊門徒云耳 藥醫假病 方難定執 是豈可遽以爲萬世之至論乎? 然則六經語孟 乃道學之口實 假人之淵藪也 斷斷乎其不可以語於童心之言明矣 嗚呼! 吾又安得真正大聖人童心未曾失者而與之一言文哉!

대저 동심이란 진실한 마음이다. 만약 동심으로 돌아갈 수 없다면, 이는 진실한 마음을 가질 수 없다는 말이 된다. 무릇 동심이란 거짓을 끊어버린 순진함으로 사람이 태어나서 처음 갖게 되는 본심을 말한다. 동심을 잃게 되면 진심이 없어지게 되고, 진심이 없어지면 진실한 인간성도 잃어버리게 된다. 사람이라도 진실하지 않으면 최초의 본 마음을 다시는 회복할 수 없는 것이다.

어린아이의 사람의 처음 모습이요, 동심은 마음의 처음 모습이다. 대저 최초의 마음이 어찌하여 없어질 수 있는 것이라! 그러나 동심은 왜 느닷없이 사라지고 마는 것일까? 원래 그 시초는 듣고 보는 것이 귀와 눈으로부터 들어와 안에서 사람을 주재하게 되면 동심이 없어지는 데서 발단한다. 자라서 도리가 견문으로부터 들어와 사람의 내면을 주재하게 되면 어느덧 동심도 사라지고 마는 것이다. 시간이 흘러감에 따라 도리와 견문이 나날이 쌓이고 아는 바와 느끼는 바가 나날이 넓어지게 되면 또 미명이 좋은 줄 알고 이름을 드날리려고 애쓰다가 동심을 잃어버리게 되고, 좋지 못한 평판이 추한 줄을 알게 되면 그것을 가리려고 애쓰다 동심을 잃게 된다. 무릇 도리와 견문은 모두가 많은 책을 읽어 의리(경전의 의미를 탐구하고 그 명칭과 이치를 따지는 학문)가 무엇인지 아는 데서 나오는 것이다. 옛날의 성인이야 어찌 글을 읽지 않은 적이 있으셨을까! 하지만 공부하지 않아도 동심은 여전히 그대로였고, 설사 많은 책을 읽고 난 다음이라해도 이 동심을 보호하여 그것이 없어지지 않도록 하셨으니, 보통 공부하는 자들이 많은 책을 읽고 의리를 깨우침으로써 도리어 동심을 가리는 경우와는 매우 다르셨던 것이다. 공부하는 자들이 많은 독서로 의리를 깨우치다 자신의 동심을 가리게 되었다면, 성인들은 또 어찌서 많은 책을 지으시고 말씀을 남기셔서 배우는 자들로 하여금 동심을 가리게 하였을까? 동심이 가려지고 나서 말을 하면 그 말은 가슴속에서 우러나온 말이 아니게 되고, 천거를 받아 정치를 하게 되면 정사에 기초가 없어지며, 저술한답시고 문장을 지으면 뜻이 제대로 전달되지 못하게 된다. 문장의 외적인 아름다움에 비해 내용이 칠칠하지 못하고 내포된 바가 독실해 빛이 발휘되는 것도 아니니, 한 구절 덕스러운 말이나마 구하려 해도 끝내 얻어지지 않게 될 것이다. 그 이유가 무엇일까? 동심이 가리어진 마당이라 외부로부터 들어온 견문과 도리가 마음 자리를 다 차지해버렸기 때문이다.

견문과 도리가 마음이 되고 나면 말하는 바는 모두 견문과 도리의 말이요, 동심에게 우러나온 말이 아니게 된다. 언사가 비록 아름다워도 나에게 의미가 없는 것은 어찌 거짓말쟁이가 거짓말을 내뱉으며 거짓 일을 꾸미고 거짓 문장을 지어낸 때문이 아니

겠는가? 원래 그 사람이 거짓되면 거짓스럽지 않은 바가 없게 마련이다. 이렇게 해서 거짓말을 거짓된 사람에게 말해주니 거짓된 사람이 기뻐하고, 거짓된 일을 거짓된 사람에게 알려주니 거짓된 사람이 기뻐하며, 거짓된 문장을 거짓된 사람과 토론하니 거짓된 사람이 기뻐하게 된다. 거짓되지 않은 것이 없으니 기뻐하지 않을 바도 없는 것이다. 온 장내가 거짓이니 구경하던 난쟁이가 무슨말을 재잘거릴 것인가?(사회가 온통 허위로 충마해 있으니 견식이 좁은 사람이 어떻게 사물의 진위를 분간할 수 있겠는가) 그렇다면 이 세상에 비록 최고로 잘된 문장이 있었다 하더라도 거짓된 사람에 의해 인멸되어 후세에는 볼 수 없게 된 글들이 또 어찌 적다하리오! 어찌하여 그럴까? 천하의 명문은 동심에서 나오지 않은 것이 없기 때문이다. 만약 동심을 항상 지닐 수만 있다면 도리가 행해지지 않고, 견문은 행세하지 못하며, 언제 지어도 훌륭한 글이 되고, 어떤 사람이 지어도 좋은 글이 되며, 어떤 체제의 글을 지어도 빼어난 글이 아닌 경우가 없게 된다. 시는 왜 꼭 고사에서 뽑아야 하고, 문장은 왜 꼭 선진의 것이라야 한단 말인가? 후세로 내려와 육조(진, 송, 제, 량, 진, 수의 여섯 왕조)시대가 되자 시는 바뀌어 근체(당대에 형성된 격률시와 절구)가 되었다. 또 변해서 전기(당 송 시대의 문언단편소설)가 되고 원본(송대에서 원대 잡극이 성숙하기 이전까지 유행했던 희곡 작품)이 되고 잡극이 되었으며, [서상곡] [수호전]이 되기도 하고, 오늘날의 과거문장이 되기도 하였다. 이 모두는 죄다 고급의 명문으로 시세의 선후만 갖고는 논할 수 없는 글들이다. 이렇듯 위와 같은 이유 때문에 나는 동심에서 우러나온 명문들에 감격하고 말았으니, 거기에 무슨 [육경]을 말할 것이 있으며 [논어] [맹자]를 말할 것이 있겠는가?

무릇 [육경]이나 [논어] [맹자]는 사관들이 지나치게 추겨세워 숭상한 말이 아니면, 그 신하와 자식들이 극도로 찬양하고 미화시킨 언어일 뿐이다. 또 그런 것이 아니라면 세상물정 어두운 문도와 명칭한 제자들이 스승의 말씀을 기억해낼 때 앞뒤는 잘라먹거나 빠뜨린 채 제멋대로 자신의 견해를 책에다 기록한 것에 불과하다. 후학들은 이를 자세히 살피지도않고 성인의 입에서 나온 말씀이라고 지껄이며 경전으로 지목해버렸는데, 그 대부분은 성인의 말씀이 아닌 줄 누가 알리오? 설사 성인께서 하신 말씀일지라도 요컨대 목적이 있으셨으니, 병세에 따라 그때그때 적당한 약을 처방하여 이들 명칭한 제자와 물정 어두운 문도들을 일깨우려 하셨을 따름인 것이다. 거짓된 병을 치료하는 데 드는 처방은 고정불변인 것이 되기 어려우니, 이것들이 어떻게 만세의 지론이 될 수 있단 말인가? 그렇다면 [육경]과 [논어] [맹자] 따위는 도학자가 내세우는 구실이고 거짓된 무리들의 소굴일 뿐이니. 그것들이 결코 동심에서

나온 말이 아님은 너무나 자명해진다. 오호라! 나는 또 어찌해야 동심을 잃지 않은  
진정 위대한 성인을 만나 그와 한 마디 말과 글이나마 나뉘볼 수 있을 거나!

- 『분서』 1", 한길사



추곡서원(楸谷書院)의 비전

정원철 (시흥문화원장)



## 추곡서원(楸谷書院)의 비전

정원철

### <목 차>

1. 유학 관련한 전국 학술대회 현황
  - 1) 한국 양명학회 춘계 학술대회
  - 2) 강화 양명학 국제 학술대회
  - 3) 기호유학 학술회의
  - 4) 호서 명현 학술대회
  - 5) 고봉 학술대회
2. 추곡 서원의 비전
  - 1) 추곡 서원의 설립 취지
    - (1) ‘추곡(楸谷)’의 유래
    - (2) 양명학 정신을 기리는 서원
  - 2) 기존의 서원과 추곡서원의 다른 점
  - 3) 추곡 서원의 비전
    - (1) 사이버 추곡서원
    - (2) 교육 프로그램
    - (3) 향사
    - (4) ‘하곡학 학술회의’ 개최
    - (5) 연극 등으로, 양명학 정신 홍보

시흥문화원은 2016년 2월, 정기총회에서 추곡 정제두 선생(鄭齊斗, 1649~1736)을 기리는 추곡 서원을 부설기관으로 의결하였다. 그리고 한 해가 지났다. 정제두 선생이 체계화한 한국양명학(韓國陽明學)과 시흥시와의 연계를 구체화하는 노력하며 시간을 보냈다. 양명학계의 원로 정인재(서강대 명예교수) 선생을 모시어, 6회의 양명학 강연을 들으면서 수강생들로 시흥양명학 연구회를 조직하였다. 시흥지역을 포함한 대한민국의 보통 사람들이 일하며 연구하는 양명학 연구회의 탄생이었다. 강연을 마치고는 ‘한국양명학과

정제두’를 주제로 2016년 6월 8일과 7월 29일, 제5~6차 시흥지역문화세미나를 성료하였다. 시흥시가 한국 양명학의 발상지임을 밝히고, 미래 비전을 가늠하는 자리였다.

이제 현대식 추곡서원이 걸음마를 뿔 시간이다. 문화원이라는 주체가 있으니, 추곡서원의 걸음마 시작은 어렵지 않다. 추곡서원, 어떻게 운영할 것인가? 종래의 서원 직제에서, 현대식 조직 운영을 염두에 두어야 하고, 동시에 지역민과 만나는 서원 운영 프로그램을 선정, 운영해야 한다. 지난 일 년은 추곡서원을 어떻게 운영할 것인가. 하곡학<sup>160)</sup>은 어떤 방향으로 갈 것인가를 고민하는 시간이었다. 한국양명학회 회장 이하 여러 교수님들을 찾아 뵙고, 여기저기 ‘유학 학술회의’를 듣고, 보고, 고민하였다. 추곡서원의 갈 길을 찾아, 길 위에 서서 탐색하고 고민하였다. 사람의 경우, 내 집을 장만하려면 대학을 졸업하고, 성인이 되어서야, 자수성가하는 법이니, 서원도 것처럼 생각하면 될 일이다. 추곡서원도 내 집 장만하기 전까지 건강한 심신을 키우는 노력을 하여야겠다. 우선은 추곡서원의 비전을 설정하는 것이 중요하다. 짧은 식견을 보완하기 위하여, 원근을 가리지 않고 유학 학술회의장을 찾았다. 예전에는 유학을 주제로 한 학술회의가 있는지조차 몰랐으나, 우리 사회 곳곳에서 유학자들이 학술회의를 하며 유학을 전승하여 온 것을 알게 되었다.

5월 28일, 대학 강단에서 양명학을 가르치며 연구하는 학자들의 모임인, ‘한국양명학회’ 춘계 세미나에 참석하였다. 일군의 학자들이 연구 논문을 발표하면서 한국양명학을 전승하고 있음을 알았다. 일반인은 가마득히 모르는 새에 뜻있는 전문가들 몇몇이 연구하고, 소통하며 대를 잇는다. 세미나에 참석하고 나서 한국양명학회 교수들의 협조를 받아, 시흥문화원 주최로 제6차 시흥지역문화 세미나를 개최하여 ‘시흥시와 한국양명학’이라는 주제를 다루었다. 정인재 원로 교수와 한국양명학회 김덕균 회장의 협조로, 시흥시가 한국양명학의 발상지임을 내외에 천명하였다.

시흥 지역에서 일차 세미나를 치루고는 다른 지역과 성리학에 관한 학술회의로 눈을 돌렸다. 9월28일, 서울 프레스센터에서 파주시가 주최한 ‘기호유

---

160) 시흥지역에서는 정제두 선생의 호를 추곡으로 칭하지만, 조선왕조실록 줄기에 하곡선생이라고 칭하였기에 학계에서는 정제두 선생의 호를 따서 그 학문을 하곡학이라 한다.

학 학술회의'의 자료를 받아 읽었다. 자료집을 통하여 문화체육관광부에서 지원하는 유교 문화 콘텐츠 사업을 이미 완료하여, 경북 안동과 영주를 중심으로 한 유교문화 콘텐츠 사업이 준비를 마친 상태며, 뒤이어 충청권의 유학 관련 사업이 무르익고 있음을 알았다. 기호유학 학술회의는 그러한 기류를 타는 학술회의였다. 경기도에서도 파주시와 남양주시에서, 율곡학과 다산학 발전에 노력한다.

10월 8일에 시흥문화자원봉사단 문경사(문화를 경작하는 사람들) 위원과 함께 파주시를 방문하여 율곡문화제를 참관하였다. 율곡문화제는 율곡학의 부흥을 꿈꾸는 축제였다. 율곡 선생(李珥, 1536~1584)을 제향하는 파주서원 향사(享祀)를 보면서 추곡서원의 향사를 계획하였다. 내년부터 정제두 선생의 탄신일 6월 27일에 제향을 올리면 적합하겠다. 마침 연꽃 피는 시절이어서, 시민사회가 함께 하기 좋은 시기다. 가을은 축제의 계절이기도 하지만, 학술회의의 계절이기도 하다. 10월 12일에는 대전으로 내려가 충남대학교 유학연구소가 주관하는 학술세미나에 참석하였다. 대전광역시가 주최하여 송시열(宋時烈, 1607~1689) 등의 호서 명현을 기리고, 지역 내 향교와 서원의 부흥을 돕는 학술회의였다. 대학생들이 참여하는 연극, 토론, UCC 상영 등이 인상적이었다. 유학의 부흥은 청소년의 참여로 꽃피워야함을 생각하였다.

시흥문화원은 11월 4일에 강화군 청소년수련관에서 개최한 강화양명학 학술대회를 참관하였다. 오래전부터 한 번 찾아가고픈 학술회의였다. 문화원 대의원 워크숍을 겸한 방문에서 많은 것을 보고 들었다. 하곡학 연구원을 중심으로 하여, 정제두 선생과 후학을 기리는 강화양명학(江華陽明學) 연구가 활발하다. 강화군에는 향교가 두 개나 있는데, 교동향교(喬桐鄉校)는 성리학을 처음 들여온 안향이 공자의 초상을 모신 곳이고, 강화향교 역시 1127년(고려 인종5년)에 세워 현재에 이른다. 그러한 강화군에서 정제두 선생을 종사로 한 양명학 학술회의를 13년째 개최하며, 정제두 선생의 양명학을 강화학파로 분화 발전시켰다. 그곳에서 중국 귀양학원의 교수도 소개받았다. 시흥시와 귀양학원 양명연구소와의 교류에 대하여 의견을 주고받았다. 향후 중국, 일본과 양명학 국제학술회의를 할 수 있을 것이다. 뜻 깊은 방문이었다.

그리고는 퇴계와 사칠논변을 벌인 고봉을 조명하는 학술회의를 찾았다. 광

주광역시 월봉서원을 우수 서원으로 이끈 백옥연 선생을 인터뷰한 김선옥 시인에게서 11월 18일의 고봉 학술회의 자료집을 전달 받았다. 약 6개월에 걸쳐 유학 학술회의와 관련 자료를 보면서 전국의 유학 학술회의 및 향교, 서원 동향을 개략적이거나 살펴보았다, 그러한 노력을 바탕으로 추곡서원의 단기 비전을 그려 보았다.

## 1. 유학 관련한 전국 학술대회 현황

현재 경북, 안동과 영주 지역의 유교문화 콘텐츠 개발은 국고의 지원으로 크게 발전하였다. 인터넷으로 살펴본 바로, 유학 학술회의는 전국 곳곳에서, 조선시대 유학자를 중심으로 학문 계보를 이어가며 전승 및 연구 중이다. 성리학은 퇴계(李滉, 1501~1570)와 율곡, 남명(曹植·1501~1572)이 대표적 학파이며, 양명학은 하곡학만이 있으며, 유학의 분파로 보아야하는지 논란이 있는 실학 역시 성호학(李瀼, 1681~1763)과 다산학(丁若鏞, 1762~1836)이었다.

퇴계학은 대한민국 유학 계보 중 선두 주자다. 퇴계학은 퇴계학연구원의 역사가 오래다. 2012년 9월 15일, 부산대학교에서 ‘퇴계학부산연구원’ 창립 30주년을 맞아 「퇴계학과의 수양론」이라는 주제로 '제25회 한·일·중 퇴계학국제학술대회'가 열린 것을 보아도 그 연조를 알 수 있다. 퇴계학 연구원은 1970년 1월, 퇴계 선생 400주기 기념사업회가 결성되어 10월 서울 남산 시립도서관 앞에 이황의 동상을 건립하고, 12월에 도산서원(陶山書院)을 중수한 뒤 ‘퇴계학연구원’의 설립을 발의하여 발족한 단체다. 퇴계학 연구원은 이후 지역별로 활발한 활동을 펼치고 있다. 퇴계학 관련 단체들은 퇴계학과 남명학, 다산학 등의 다른 연구단체와 연계하여 학술회의를 개최하기도 한다. 2015년 5월 10일, ‘퇴계학 확산과 실학의 형성’이라는 주제로 실학박물관과 한국국학진흥원이 공동개최하였다. 2016년 11월 10일에는 경남 산청의 한국선비문화연구원에서 남명학연구소가 주최하고, 한국국학진흥원과 영남 퇴계학 연구원의 협력으로 남명학, 퇴계학 학술회의를 개최하였다.

퇴계학이 현대문명의 물살에 휩쓸리는 대한민국 사회에서 태동한지 50년 가깝다보니, 퇴계학을 뒤쫓아 지역별, 유학자별로 연구가 활발하여졌다. 특히 충청권의 유학 연구가 활발하다. 경기도와 함께 기호학 권역인 대전에서는 호서명현 학술대회를 15회째 운영하고 있다. 광주광역시의 월봉서원에서도 고봉학술대회를 개최한다. 그에 비하면 조선 왕실이 있던, 정치, 문화, 학문의 중심지인 경기도는 오히려 늦은 감이 있다. 그러나 남양주시에서 실학박물관을 중심으로 다산학이 활발하고, 과주시의 율곡학 연구가 활발하다. 인천광역시 강화군에서도 강화 양명학과 학술대회를 한다. 시흥시에서는 이제야 추곡서원과 시흥양명학연구회를 결성하고 하곡학 연구를 시작하였으나, 여러 지역에서 유학연구를 활발한 것은 다행스러운 일이며, 현대철학으로의 새로운 세력으로 등장할 가능성도 있다.

현대인들은 공자와 주자, 왕자를 배향하며 그 철학을 있는 유학이 화석화하여 박물관에서나 볼 수 있는 것으로 알겠으나. 현재도 대학교 연구소나, 사단법인, 지방정부 등에서 학술회의를 개최하여 유학의 발전과 재생을 도모하고 있다. 금년에 필자가 직접 방문하거나 자료집을 접한 몇 학술회의의 현황을 아래에 기술한다. 대한민국 전체 유학의 움직임은 살핀 것은 아니지만, 추곡서원과 하곡학의 발전 과제를 도출하는 데는 유용할 것이다. 향후 학자들과의 논의를 통하여 보다 원대하고 섬세한 비전을 도출하는 초석이 되었으면 한다.

## 1) 한국 양명학회 춘계 학술대회

한국양명학회는 1995년 4월 송하영 교수를 초대 회장으로 태동한 이래, 현재까지 양명학 연구의 중심기관으로 활동하는 학술단체이다. 2016년 5월 28일 춘계학술대회를 ‘맹자와 상산과 양명의 심학세계’라는 주제로 성산효대학원대학교 4층에서 개최하였다. 여러 학자들이 맹자 성선설에 나타난 천도와 인도의 특성 연구, 육구연 역학의 특징에 대한 시론적 고찰, 양명학의 인성교육적 함의를 주제 발표하였다. 양명학 관련 학자들의 연구발표 자리였다.

## 2) 강화 양명학 국제 학술대회

‘강화양명학 국제 학술대회’는 하곡 정제두로 시작하여, 후학으로 이어간 강화학파라 칭하는 학맥이 주관하는 학술대회다. 2016년 현재 13회째 한국 양명학회가 주최하고 있다. 강화군이 예산 지원을 하며, 강화군의회와 강화 교육지원청이 후원하고, 강화향교, 교동향교, 하곡학 연구원의 협력으로 진행한다. 2016년 11월 4일의 학술대회는 두 개의 세션으로 나누어 진행하였다. ‘인간과의 소통’ 세션과 ‘공감의 윤리와 교육’ 세션으로 나누었다. 13회째 이어온 저력을 바탕으로, 양명학과 현대학문과의 소통으로 확장하여 학술회의를 진행하였다. ‘왕양명과 슈타이너의 교육론 비교’, ‘왕양명이 바라 본 인공지능 시대의 과학기술윤리’, ‘근대적 시선으로 본 풍류객의 미적 형상’, ‘근대 전환기 여성관의 변화’ 등 다양한 주제를 다루었다. 양명학과 현대철학, 현대 과학과 연계 발전시킨 학술회의라고 판단할 수 있다. 정제두 선생을 기리는 한국양명학이 향후, 이어가야 할 과제를 다루는 학술회의였다.

## 3) 기호유학 학술회의

과주시와 경기학 연구센터가 2016년 9월 28일, ‘한국 유교문화의 산실 파주’라는 제하의 학술회의를 하였다. ‘율곡의 학문과 다산의 실학사상까지’, ‘기호유학과 파주’, ‘한국전통문화에 내재된 유학의 원리와 현대적 가치’, ‘파주 기호 유교자원의 문화콘텐츠를 위한 체계 구상’, ‘한국 유학과 경기도의 정책 과제’를 발표하였다. 과주시는 안동을 중심으로 한 퇴계의 영남학파에, 율곡의 기호학파를 대응시켜 부상시키고자 한다. 율곡학을 새로이 조명하는 학술회의라고 할 수 있다.

## 4) 호서 명현 학술대회

2016년 10월 12일, 대전시와 충남대학교 유학연구소에서는 ‘제15회 호서 명현 학술대회 및 박람회’를 ‘대전 지역 향교, 서원의 선비 정신과 문화콘텐츠’를 주제로 개최하였다. 15회째 이어지는 학술대회를 통하여 대전 지역 유림 연구를 꽤 진척하였으며, 그를 바탕으로 금년에는 향교와 서원의 활동현

향을 밝히고 발전적 대안을 제시하는 실용적 학술회의였다. 한편 충남대학교 유학연구소는 2016년에도 베트남 사회과학 한림원 철학원, 중국 절강성 사회과학한림원과의 국제 학술 교류를 하는 등, 대외적 활동이 활발하다. 국제 학술교류는 시흥문화원이 시흥지역의 한국양명학과 현대철학의 동반 발전을 위하여 눈여겨보심직한 활동이다.

## 5) 고봉 학술대회

광주광역시는 퇴계와 사단칠정(四端七情) 논쟁을 벌였던 고봉 기대승(高峰 奇大升, 1527~1572)을 배향한 월봉서원의 개발과 고봉의 사상 선양 사업에 박차를 가하고 있다. 2013년부터 고봉 학술대회를 시작하였으며, 2015년에는 퇴계와 고봉이 함께 하는 ‘영호남, 달빛 동맹학술대회’를 개최하고 있다. 2016년 11월 18일에도, 전남대학교에서 ‘시대의 삶과 철학, 빙월당에 묻다’는 주제로 학술대회를 하였다. ‘사단칠정론과 칠정의 윤리학’, ‘고봉의 사상에 대한 미학적 해석’, ‘심학의 눈으로 본 고봉학’, ‘불온한 공감:존재의 사유, 너머’라는 세부 주제를 발표하였다. 고봉학이라고까지 명명하지는 않으나, 광주광역시 지역학으로서의 고봉 철학을 다루고 있음을 알 수 있다.

## 2. 추곡 서원의 비전

추곡서원의 비전을 논하기 전에, 먼저 퇴계와 사단칠정 논쟁을 벌였던 고봉 기대승을 배향하는 월봉 서원의 현재 활동 방향을 소개한다. 월봉서원의 활동방향을 살피는 것은, 대개의 서원이 비슷하지만, 근래 서원과 지역사회 문화사업을 연계하여 현대인과 청소년의 인성교육에 노력하는 것을 읽을 수 있다. 월봉서원은 지역을 대표하는 문화 거점으로서 문화 복지, 관광, 교육, 지역 경제 활성화 역할 수행을 우선으로 꼽았다. 또한 다양한 원형 콘텐츠 확보와 개발 보급을 목적으로 하며, 선조들의 삶과 역사 문화 자원을 수요층과 주제별로 맞춤형, 융복합형 프로그램으로 개발 확대하여 지역사회에 공급하는 방향을 설정하였으며, 월봉서원의 공간을 인성 교육의 대안과 지역 공

동체 정신 강화를 위한 문화 공간으로 가꾼다는 목표를 세웠다. 현재 각 지역의 서원에서 시행하고 있는 서원의 운영 현황을 염두에 두고, 추곡서원의 뼈대를 세우는 단계에서 필요한 사항들을 정리하였다. 추곡서원의 설립 정신이자 방향 설정에 큰 도움이 될 것이다.

## 1) 추곡 서원의 설립 취지

### (1) ‘추곡(楸谷)’의 유래

추곡(楸谷)은 시흥시 화정동 가래울 마을의 한문으로 표기한 지명이다. 정제두 선생의 6대조가 사패지를 받아 이주를 시작한 곳으로, 영일 정씨의 세거지다. 한국양명학의 체계를 이룬 정제두 선생이 평택 현감을 그만두고 입향하여 41세부터 61세까지 거주하며, 한국양명학의 명저인 『학변(學辯)』과 『존언(存言)』을 저술하신 곳이다.

정제두 선생은 조선왕조실록 졸기(卒記)에 ‘세상에서는 하곡 선생(霞谷先生)이라고 불렀다’<sup>161)</sup>고 기록한 이후, ‘하곡’이라는 호를 일반적으로 사용하고 있다. 정제두 선생은 가족과 지인이 잇따라 세상을 떠나자, 61세에 아버지의 유택이 있는 강화도로 이거하시고, 그 곳에서 제자들을 가르쳤는데, 그 후학이 조선 말 이견창, 이견방, 이견승으로 이어져, 강화군에서는 정제두 선생과 그 후학을 일컬어 강화학파라고 칭한다. 한편 추곡에 거주한 20년간 지인들과의 서신을 주고받으며 양명학 체계를 확립한 정제두 선생을 지인들은 ‘추곡(楸谷)’이라고 불렀다.<sup>162)</sup> 이에 시흥문화원은 2016년 7월 28일 개최한 제6차 시흥지역문화세미나에서 정제두 선생의 호를 추곡으로 기록하여,

161) 世稱霞谷先生-「우찬성 세자 이사인 정제두의 졸기(右贊成世子貳師鄭齊斗卒)」, 『영조실록』 권 42, 영조 12년 8월 11일 임신.

162) 정제두의 호는 ‘하곡’으로 널리 알려져 있는데, 이는 안산 생활을 접고 강화로 이주하여 거쳐했던 마을 하일동(霞逸洞)에서 유래한 것이다. 강화로 이거하기 전인 안산시기에 정제두는 ‘추곡’으로 불렸는데 친구 민이승(閔以升, 1649-1698)이 “추곡(楸谷)의 학문에서 만약 범위의 넓은 곳을 가지고 논한다면 혹 옛사람에게는 조금은 손색이 있으나 밝게 나아가고 스스로 얻으려던(自得) 지취(旨趣)에서는 이 세상에서 뒤따라갈 이가 거의 없을 것이라.”(楸谷之學 若論廣闊處 或少遜古人 而明造自得之趣 當世無幾及之者-『하곡집』, 연보 숙종22 병자)는 기록에서 정제두를 일컬어 ‘추곡’이라고 하였다. 이밖에도 정제두의 제자인 이광신의 동문 김택수가 지은 제문(祭文)에도 ‘추곡’이 보인다.

정제두 선생은 하곡과 추곡의 두 호를 사용하기에 이르렀다.

학계에서는 정제두 선생의 학문을 하곡학이라고 한다. 퇴계학, 율곡학, 다산학처럼 선생의 호를 붙여 학문의 이름을 정하는데, 27년간 거주하신 강화도의 마을지명이 하현(霞峴)인 때문이다. 시흥문화원은 추곡이라는 호를 사용함과 동시에 정제두 선생의 한국양명학 정신을 기리는 학술대회의 명칭은 학계의 주장과 관행을 수용하여, ‘하곡학 학술대회’라고 할 계획이다.

## (2) 양명학 정신을 기리는 서원

추곡서원은 정제두 선생의 세거지이자, 선생의 호(號)를 따서 지은 서원의 명칭대로, 한국양명학 정신을 기리어 현대 시민의 삶의 질을 향상시키는데 기여하는 것을 설립 목적으로 한다. 정제두 선생은 중국 명나라에서 성리학의 대안으로 발생한 양명학을 체계화하여, 실심실학(實心實學)의 한국양명학 정신을 확립하였다. 이는 맹자 이래로 내려온, 양명학의 핵심 개념인 ‘양지(良知)’와 더불어 생명정신을 기리는 학문으로, 지행합일, 발본색원, 사상마련 정신을 근간으로 한다.

중국 산둥성 곡부에 있는 공묘의 대성전에는 왕양명과 그 후학들도 공자와 함께 배향되어 있으나, 한국의 향교나 서원에는 양명학 선비를 배향한 곳이 없다. 퇴계가 양명학을 이단(異端)으로 규명한 이래, 양명학을 한다고 표방한 선비는 정제두 선생 뿐이었는데, 정제두 선생은 조선의 어느 향교나 서원에서도 배향한 곳이 없다. 신분제가 엄격한 조선사회에 사민이 평등하다고 말하는 양명학은 설 자리가 없었다. 추곡서원은 양명학 정신을 기린 선비를 배향할 것이다. 조선 선조 임금 이래 양명학 전래 시기에 허균, 최명길 등과 함께 양명학을 수용한 문장가 장유(張維, 1587~1638) 선생과, 정제두 선생의 양명학을 이어받은 현대의 양명학자 정인보(鄭寅普, 1893~?) 선생의 배향은 추곡 서원의 설립의 제1 목적이다. 뒤늦었지만, 성리학 일변도의 조선사회에서 양명학을 수용하여 자신의 학문을 닦고, 체계를 확립하였던 선비를 배향하는 서원의 필요성은 유학이 국시가 아닌 자유민주주의 국가 체제인 현대에서도 사라지지 않는다. 추곡서원은 현대 자유민주주의 시대에 탄생한 서원의 의미에 맞게, 현대 신유학자와, 양명정신을 기리며, 현대인의 삶에 크게 기여할 것이다.

## 2) 기존의 서원과 추곡서원의 다른 점

설립 초기의 추곡서원은 기존의 서원들과 몇 가지 면에서 차이가 있다.

첫째, 추곡서원은 자유민주주의 체제하인 현대에 설립하는 서원이라는 점이다. 현재 추곡서원은 서원으로 확보한 공간이 없으며, 서원 설립 결의와 추진 방향만을 설정하고 시범 사업을 시작하였다. 기존의 서원들은 모두 전통 시대에 설립하여 현재에 이른 서원으로서, 현대에 설립한 유교 서원은 없다. 그렇기에 추곡서원이 전통의 건물을 확보하여도 종래의 다른 서원과 같은 서원으로 기능할 것인가, 또 인정할 것인가하는 논란이 있을 것이다. 그러나 인간관계를 조화시키는 유학은 현대의 제반 문제를 해결하는 열쇠라 할 수 있으며, 그런 이유로 서원은 현대에도 설립할 수 있다. 현대 문명의 부산물인 정신적 폐해의 대안을 제시하는 학문인 때문이다. 도시화하는 곳곳에 제2, 제3의 추곡서원을 설립하여 오류의 유학 정신을 기려야 한다.

둘째, 추곡서원의 시작은 현대식 건물에서 시작한다. 추곡서원이 현대의 건축양식인 빌딩에 입주하여 향사나 교육기능을 수행한다면, 유교의 서원으로 인정하는가 여부는 분명 논쟁거리다. 현재 대한민국의 향교나 서원은 건축물 배치 구조가 일정하여, 공간적 특성이나 운영이 유사한데, 현대 건물 속의 추곡서원은 기존의 서원 관계자에게는 낯설고, 일반인에게는 오히려 친숙한 서원일 수 있다. 그러나 정제두 선생의 실심실학 정신을 전승하고, 현대 신유학과 현대 철학의 중심에서고자 하는 설립 취지가 분명한데, 현대식 건물, 문화원 건물 속에 서원이 있다는 것이 문제될 수는 없을 것이다. 단지 현대식 건물 속의 서원이라는 특징이 있다고 보면 좋을 것이다. 그러나 여건이 허락된다면 전통의 건물 속에 입주하여 현대적 기능을 수행하면 좋겠다.

셋째, 추곡서원은 양명학자를 배향하는 서원이라는 점이다. 조선시대의 서원은 모두 성리학자만을 배향하고 있으나, 중국 산둥성 곡부에 가면, 공자의 대성전에 왕양명이 배향되어 있다. 퇴계가 양명학을 이단으로 규정한 이래 양명학 선비를 배향한 사례가 없기에 잠시 논란은 있을 것이다. 그러나 양명학 역시 유학의 한 갈래며 성리학의 대안으로 나온 학문이기에, 양명학자의 배향이 유교적 질서에 어긋나지 않음은 물론이다. 또한 추곡서원은 애초 양명학자 정제두 배향을 목적으로 설립하였기에 더 말할 것 없을 것이다. 추곡

서원은 묵묵히 그 존재 목적에 맞게 운용하면 된다.

### 3) 추곡 서원의 비전

오늘날 서원을 만들 필요가 있을까? 이 질문에 답이 필요하다. 현대문명이 고도로 발달하여, 인류가 74억 명에 이르고, 달을 다녀오고, 가공할 폭탄과 인공지능을 만들고, 사이버 세상이 삶의 영역에 참여하는 시대에 이르렀다. 이러한 시대에 유학정신을 받드는 서원의 설립이 필요한가. 두 말 할 것 없이 필요하다. 과학의 발달과 물질의 풍요로 인간 정신은 오히려 어둠이 짙어지는 때문이다. 유학은 그 대안으로서, 인간관계를 최상의 격조로 끌어 올리는 학문이다. 특히 신분제적 성리학의 논리에서 사민이 평등하다는 논리를 펴는 양명학적 사고는 현대에 잘 어울린다. 양지와 지행합일, 실심실학을 주장하는 정제두 선생의 추곡 서원은 특별히 소중하다. 중국, 일본과 달리 한국양명학은 몇몇 선각자만이 수용하였을 뿐, 꽃 피우지 못하였다. 신분제가 엄격한 조선사회에서 사민이 평등하다는 양명학은 발붙이기 어려웠던 것이다. 그러나 오늘날 민주 사회는 그 양명학의 기본 정신을 바탕으로 한다. 자신의 마음에 하늘의 이치가 있으며, 발본색원과 사상마련의 오늘날 꼭 필요한 유학 정신이라고 할 수 있다.

추곡서원은 이제 골조를 세우는 중이다. 시흥문화원, 시흥양명학연구회와 함께 한국양명학과 정제두 선생을 연구하며, 서원 사업을 전개한다. 어엿한 서원 건물이 없이 시흥문화원의 한 사무실에서 숨 쉬고 있지만, 꼭 대성전과 명륜당, 동재와 서재를 구비하여야만 서원이라고 하는 것은 아니지 않는가. 추곡서원은 유학(양명학) 정신을 계승하여, 현대 철학의 발상지로서의 역할을 수행하면 된다. 현대식 빌딩의 한 공간에서라도 성인을 추모하는 향사(享祀)를 치루고, 성리학과 양명학을 함께 연구하며, 서양철학과 유학의 공동 세미나를 개최하는 공간으로서의 서원을 지향하면 된다. 중요한 것은 한국양명학의 태두로 일컫는 정제두의 정신을 오롯이 간직하고, 그를 바탕으로 현대를 분석하는 철학의 산실로 기능하느냐가 중요할 것이다. 중국 귀주성의 양명학 연구소와 소통하고, 일본의 메이지 유신을 이끌었던 양명학을 연구하는 단체 등과의 교류를 통하여, 유학의 현대화와 지역 정신문화를 발전시키는

일이 추곡서원의 소임이라 하겠다.

## (1) 사이버 추곡서원

현재 추곡서원은 시흥시에 소재한 시흥문화원의 부설기관이다. 추곡서원 관계자를 문화원에서 만날 수 있으며, 추곡 서원 프로그램은 시흥문화원 사무국과 함께 운영한다. 기존의 서원 관계자들이 보기에 낯설다. 이러한 문제의 대안으로 사이버 추곡서원을 운영하여야 한다. 현실 공간에서 하지 못하는 기능을 사이버 공간을 통하여 제시하면 오히려 청소년 층의 동호회를 이끌어낼 수 있다. 현대는 사이버 상에서 거미줄처럼 연결된 시대이기에, 사이버 추곡서원 개설은 시급하다.

사이버 추곡 서원은 가상의 공간에 가상의 서원 건물을 앉힌다. 그리고 각각의 건물에 입주한 이들의 업무를 가시화하여, 방문객들이 추곡서원의 정신과 프로그램을 충분히 이해할 수 있도록 한다. 특별히 양명학 아카데미와 육예(六藝)를 중심으로 교육 프로그램과, 정제두 선생의 주요 저서, 학변과 존언의 원문과 번역, 강연을 모두 사이버 상에서 볼 수 있도록 한다. 또한 시흥문화원과 추곡서원이 주최하는 하곡학 학술회의 논문 자료도 사이버상에서 모두 만날 수 있도록 한다. 정제두 선생의 정신을 기리는 ‘가래울 시민연극단’이 발표한 양명학 홍보 연극을 올려놓아, 지행합일의 양명학 정신을 사이버상에서 가무악극을 통하여 만날 수 있도록 한다.

## (2) 교육 프로그램

### ① 유교 아카데미 프로그램

양명학은 유학의 분과이다. 그러므로 양명학 공부에 앞서, 유학의 기본 정신과 철학을 익히는 것이 중요하다. 선진유학과 송명유학, 유교의 전통 정신, 조선 성리학의 이념, 양명학의 이념, 퇴계학, 율곡학, 남명학, 하곡학, 다산학을 가르치는 프로그램을 가동하여야 한다. 유학의 모든 분과와 현대 철학자 누구나 추곡서원에서 강론하고 토론할 수 있도록 한다.

### ② 양지 아카데미 프로그램

현재 어느 곳을 가든지, 양명학 교육은 양지의 개념 정도와 하곡 정제두 선생을 소개하는 선으로 그친다. 그러나 양명학의 창시자인 왕양명의 전습록과 한국양명학의 태두 정제두의 저서 ‘학변’과 ‘존연’을 가르치는 기관이 필요하다. 추곡서원이 그 역할을 하여야 한다. 대학 강단 외에, 양명학 공부할 곳이 마땅치 않은 만큼 추곡서원은 대한민국 양명학 교육의 메카가 되어야 한다. 유학에 관심있는 사람들 사이에서, 시흥문화원과 추곡서원을 찾으면 양명학에 관한 모든 것을 배울 수 있다고 회자되어야 한다.

### ③ 청소년 인성 및 철학 교육

양명학 정신을 근간으로 한 청소년 인성 교육을 하여, 책임감있는 사회인으로 성장하도록 도와야 한다. 친구와 선후배간에 원활한 소통과 신뢰를 쌓아가며 성인이 되는 교육 프로그램을 가동하여야 한다. 공교육에서 못다 한 인성교육을 추곡서원에서 감당해야 한다. 학부모들이 서원에 자녀를 맡길 때, 전통사상을 배우는 곳만이 아니라, 자녀들의 가치관을 확립하는 교육기관으로 여길 수 있어야 한다. 양지의 체험, 지행합일의 정신과 실천 체험, 발본색원, 사상마련의 뜻을 전달하고, 인의예지신의 철학을 가르쳐야 한다. 월봉서원의 꼬마철학자 상상학교 프로그램을 도입해도 좋을 것이다.

### ④ 육예(六藝) 프로그램

유교의 전통 교육 프로그램인 육예는 예(禮), 악(樂), 사(射), 어(御), 서(書), 수(數)로 구성되어 있다. 예(禮)는 예절을 가르치는 과정인데, 의관정제와, 말씨, 배려 정신을 가르치는 일이다. 악(樂)은 마음을 다스리는 음악을 가르치는 과정으로, 명상음악부터 전통의 시조창, 가곡 등을 통하여 느낌의 미학을 전승하는 일이다. 사(射)는, 국궁의 수련인데, 한국인의 활 쏘는 솜씨는 한국인을 한국인답게 만드는 수련의 하나이다. 시흥시 관내에 활 쏘는 정자가 8개나 있는 것을 생각하면 추곡서원의 교육 프로그램 실현은 어려운 일이 아니다. 어(御)는 말타기로, 살아있는 짐승과 함께 호흡하며 길들이고, 그를 이용하여 심신을 단련하는 것은 화랑의 기상을 지키는 일이다. 이 역시 소래염전 인근에 승마장이 있어 상호 연계할 수 있을 것이다. 서(書)는 서예를 익히는 일로, 서예란 마음과 정신을 가다듬는 일이다. 또한 수(數)는 머리를 맑고 빠르게 하여, 일상생활을 건강하게 유지하는 일을 한다. 아마도 전국의 어느 서원에서든 추곡서원만큼 육예를 배우기에 적절한 곳이 없을 것이다.

추곡서원은 이러한 프로그램을 도입하여, 양명정신을 구현하는데 앞장 서야 한다.

### (3) 향사

추곡서원은 한국양명학의 태두 정제두 선생의 정신을 받드는 서원이다. 조선 시대의 양명학자들은 향교나 서원에 배향하지 않은 점을 고려하여, 인조 때 양명학을 받아들인 계곡 장유와 정인보 선생을 함께 배향, 향사를 모시면 추곡서원의 존재목적에 부합하며 시흥시가 널리 세상에 알려지는 계기가 될 것이다. 정제두 선생의 탄신일(6월 27일, 음)에 향사를 지내면 좋을 것이다. 연성문화제의 시기와 겹치므로, 연성문화제 때에 추곡서원 향사를 지내도 좋을 것이다.

### (4) ‘하곡학 학술회의’ 개최

현재 동양철학을 공부하는 학자는 서양철학 전공자보다 소수이다. 그런데 동양철학 전공자 중에서도 양명학을 연구하는 학자는 또한 소수다. 오로지 한국양명학회만이 양명학을 발표하는 유일한 창구임을 감안하여, 국내외의 양명학을 연구한 학자들이 대거 참여하는 ‘하곡학 학술회의’를 개최하여, ‘양명학이 무엇인지, 한국양명학은 어떻게 변화 발전하였는지, 정제두 선생의 철학은 무엇인지, 양명학이 현대에 시사하는 것이 무엇인지, 양명학을 통하여 현대는 어떠한 발전을 이룰 수 있는 지’를 연구 발표하는 학술회의를 정기적으로 열어야 한다. 시흥문화원, 추곡서원, 시흥 양명학 연구회, 한국 양명학회가 협력하여 의미있는 현대철학으로의 발전을 도모하여야 한다.

한편 유학은 과거의 유학으로 그쳐서는 안 된다. 문화관광콘텐츠로만 기능하여서도 안 되며, 현대의 문제점을 파악하고 대안을 제시하고, 인간과 기계가 공존하는 미래 인간사회의 대안과 비전을 연구하는 학술회의와 함께 해야 한다. 시흥문화원과 추곡서원에서 동양권에서 발전하는 현대신유학과, 여타 동양철학 정신과 서양철학과의 조화를 이루고, 대안을 모색하는 학술회의를 한다면, 문화도시 시흥시의 미래도 밝을 것이다. ‘하곡학 학술대회’를 국제 학술대회로 지속적으로 개최하면서, 학제적으로 현대 제 학문과 소통하며

현대의 문제를 풀어나가는 학술회의를 추진하여야 한다.

#### (5) 연극 등으로, 양명학 정신 홍보

양명학의 정신을 이해하고, 정제두 선생의 실심철학을 익힌 시민들로 ‘가래울 시민 연극단’을 조직하여, 한국 양명학의 정신을 홍보하는 방법이 있다. 연극이나 뮤지컬은 어떤 사건이나 사상, 인물을 조명하는 중요한 수단이므로, ‘가래울 시민 연극단’이 정제두 선생의 삶과 사상을 극화하여, 축제 등에서 연극으로 소개하면 파급효과가 좋을 것이다. 충남유학연구소에서 유학 학술대회와 함께 박람회 개최하면서 연극과, UCC공모, 청소년 토론배틀 등을 시도한 것은 아주 신선한 접근 방식이다. 시민연극단이나, 탈놀이연구보존회, 청소년 동회 등을 조직하여, 양명학 세계를 소재로 다룬다면 지속적으로 시민사회에 긍정적 파장을 일으킬 것이다.



## 부 록



학변(學辯)

정제두 저, 윤남한 역주



학변(學辯)<sup>163)</sup>

## 1.

옛날에 요(堯) 임금과 순(舜) 임금이 서로 전하여 주면서 이르기를, “인심(人心)은 위태롭고 도심(道心)은 은미(隱微)하니 정(精)하고 전일(專一)하여야 진실로 그 중(中)을 잡을 것이다.”라고[《서경》 대우모]하였고, 설(契 고신씨(高辛氏)의 아들, 순 때 치수에 공을 세움)에게 명하여 사도(司徒 교육을 맡은 관직임)를 삼으시고 경(敬)으로 다섯 가지 가르침을 펴게 하셨으니, 바로 부자(父子)에는 친(親)함이 있고 군신(君臣)에는 의리(義理)가 있으며 부부(夫婦)에는 구별[別]이 있고 어른과 어린이에는 차례[序列]가 있으며 친구 간에는 신의(信義)가 있어야 함이다.[《서경》 순전] 은(殷) 나라의 현인 기자(箕子 은 나라 주(紂)왕의 숙부·미자(微子)·비간(比干)과 같이 3인(三仁)이라 한다.)는 주 나라의 무왕(武王)에게 황극(皇極)의 도(道)를 일러 주면서 이르기를, “편벽하지 말고 기울어지지도 말며 좋아하는 일이라고 하지 말고 싫어하는 일이라고 하지 말며 왕자(王者)로서의 의로움[義]과 왕자로서의 도(道)를 따라야 한다.” 《서경》 홍범에는 준왕지도(遵王之道)와 준왕지로(遵王之路)라고 하였다. 라고 하였다. 시(詩) 3백 편을 한마디로 말한다면 사무사(思無邪)요, 《주역(周易)》이란 한 경서(經書)에서 공자(孔子)께서 건·곤(乾坤) 두 괘(卦 둘째 효(爻))에다 학문하는 방법을 밝혀 이르기를, “보통 말[庸言]에도 삼가하고 보통 행동[庸行]에도 신의가 있어야 하며 사사로움을 막고 정성을 간직하여야 한다.”고 [《주역》 건괘 문언] 하였다. 또 이르기를, “공경해서 안[內]을 굳게 하고 의롭게 해서 밖[外]을 바르게 하여 익히지 않더라도[不習] 이롭지 않음이 없다.”[《주역》 곤괘 문언]라고 하였다.

공자(孔子)와 안자(顏子 이름은 회(回), 자는 연(淵), 4성(聖)의 한 분) 사이에서 서로 전하여 준 것을 말하면 “차례대로[循循然] 사람을 잘 인도하시되 나를 넓히는 데는 글[文]로 하고 나를 요약(約)함에는 예(禮)로 하시니 그만두고 자 하여도 그만둘 수가 없어서 이미 내 재주를 다해 보건만, 마치 공자가 눈

163) 정제두 저, 윤남한 역주, 1973, 한국고전DB <http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MK>

앞에 우뚝 서 계시는 듯하여 비록 따르고자 하나 역시 어찌할 도리가 없도다.”[《논어》 자한편(子罕篇)]라고 하였다. 천하(天下)가 인(仁)으로 돌아온다는 인(仁)을 말함에 있어서는 “내 사욕을 이기어 예로 돌아오며[克己復禮], 예절에 맞는 것이 아니면 보거나 듣거나 말하거나 행동하지 말라.”[《논어》 안연편]고 하시는 데 지나지 않았고, 학문을 좋아함을 말함에 있어서는 “노여움을 옮기지 아니하고[不遷怒] 잘못을 두 번 다시 하지 않는다[不貳過].”라고 하시는 데 지나지 않았다. 또 이르기를, “그의 마음은 석 달 동안 인(仁)을 어기지 않았으나 나머지 사람들은 하루나 한 달밖에는 인(仁)에 이르지 못하였다.”[《논어》 용야편]고도 하였다. 증씨(曾氏 증자. 이름은 삼(參), 4성의 한 분)에게 말씀하실 때에는 이르기를, “우리의 도는 하나[一]로 꿰뚫는다.”라고 하셨으니, 즉 충서(忠恕)일 뿐이고,[《논어》 이인편], 자공(子貢 성은 단목(端木), 이름은 사(賜) 공문 10철의 한 분)이 많이 배워서 알았다고 여긴 것을 잘못이라고 말씀하셨다.[《논어》 위령공편]

대인(大人)의 학문을 내세울 때는 “명덕(明德)을 천하에 밝히는 도(道)가 정심(正心)·성의(誠意)·치지(致知)·격물(格物)에 있으니, 이것이 곧 이른바 명덕(明德)을 밝히는 것이며, 그 공(功)은 곧 스스로를 속이지 않음인 것[毋自欺]이다.”라고 하였다. 중용(中庸)의 도(道)를 드러냄[著]에 있어서는 “천지를 자리잡게 하고 만물을 길러지게 하는 도(道)는 곧 희·노·애·락(喜怒哀樂)이 아직 발(發)하지 않은 중[未發之中]에 근본할 뿐이니, 이것이 곧 하늘이 명하신 성[天命之性]이라고 하는 것이며, 그 공(功)은 곧 조심하고 두려워하는 것[戒愼恐懼]이 이것이다.”라고 하였다. 이것이 전하여 맹씨(孟氏 맹자. 이름은 가(軻)에 이르러서는, 그 말에, “사람이면 모두가 요·순(堯舜)이 될 수 있다.”라고 한 것은 곧 “요·순의 도(道)는 효도[孝]와 우애[弟]일 뿐이라.”고 한 것이며, 또 이르기를 “도(道)는 큰 길[大路]과 같다.” [《맹자》 고자편 하]고 한 것이요, 성선(性善)을 이르는[道] 데 있어서는 반드시 요·순을 일컬었고, 또 이르기를, “도(道)는 하나일 뿐이라.”[《맹자》 등문편 상]라고 하였다.

## 2.

착한 것을 밝히는 데 있어서는 이르기를, “그 정(情)은 선(善)할 수 있는 것

이니, 선하지 못함은 재(才)의 죄가 아닌 것이다.”[《맹자》 고자편 상]라고 하였고, “측은(惻隱)의 마음은 사람마다 모두 가졌고, 수오(羞惡)의 마음은 사람마다 모두 가졌으며, 공경(恭敬)의 마음은 사람마다 모두 가졌고, 시비(是非)의 마음은 사람마다 모두 가졌으니, 인·의·예·지(仁義禮智)는 밖으로부터 들어와서 나를 단련[鑠]하는 것이 아니라 내가 진실로 가지고 있되 다만 생각하지 않을 뿐인 것이다.”[《맹자》 고자편 상]고 하였다. “물(物)이 있으면 반드시 법칙이 있는 것이니 이것이 바로 백성이 가지고 있는 천성[秉彝]이다. 그러므로 이 아름다운 덕[懿德]을 좋아한다.”[《시경》 대아]라고 하였다. 또 이르기를, “사람마다 모두 남에게 차마 하지 못하는 마음[不忍人之心]을 가지고 있으니, 측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)의 마음이 없다면 사람이 아니다.”[《맹자》 공손추 상] 또 “사람에게 이 사단(四端 측은, 수오, 사양, 시비의 네 가지)이 있는 것은 그에게 사체(四體 사지(四肢)와 같다.)가 있는 것과 같은 것이니, 진실로 이를 잘 확충하면 사해(四海)를 보전할 수 있지만, 진실로 이를 확충하지 못한다면 자기 부모(父母)도 섬길 수 없을 것이다.”[《맹자》 공손추 상]라고 하였다. 또 이르기를, “사람마다 차마 할 바가 있으니 이 차마 할 바에까지 도달[達]하게 하는 것이 인(仁)이요, 사람마다 하지 못할 바가 있으니 이를 그 할 바에까지 도달[達]하는 것이 의(義)인 것이다. 사람이 능히 남을 해치고자 아니하는 마음을 채운다면 인(仁)은 다 쓸 수가 없을 것이요, 사람이 담을 뚫거나 집을 뛰어넘지[穿踰 도둑질] 않는 마음을 채운다면 의(義)는 모두 쓸 수 없을 것이라.”[《맹자》 진심편 하]라고 하였다.

또 이르기를, “만물이 모두 나에게 갖추어져 있으니, 내 몸에 돌이켜서 성실하다면 즐거움이 이보다 더 클 수가 없을 것이요, 서(愆 내 몸을 미루어 남에게 미침)를 힘써 행한다면 인(仁)을 구하는 길이 이보다 더 가까울 수가 없을 것이라.”[《맹자》 진심편 상]라고 하였다. 또 이르기를, “사람이 배우지 않고도 잘하는 것은 양능(良能)이요, 생각하지 않고도 아는 것은 양지(良知)이다. 어린아이[孩提]도 그 부모(父母)를 사랑할 줄을 알지 못한 이가 없고 장성한 뒤에는 그 형을 공경할 줄을 알지 못한 이가 없다. 친한 이를 친하는 것이 인(仁)이요, 어른을 공경하는 것이 의(義)이니 다른 방법이 아니라 이를 천하(天下)에까지 달(達)하게 하는 것이다.”[《맹자》 진심편 상]라고 하였다. 또 이르기를, “인(仁)의 내용[實]은 곧 부모를 섬기는 것이요, 의(義)

의 내용[實]은 곧 형(兄)을 따르는 것이며, 지(智)의 내용[實]은 곧 이 두 가지를 다 알아서 버리지 않는 것이고, 예(禮)의 내용[實]은 곧 이 두 가지를 모두 알맞게 빛내는 것[節文]이며 악(樂)의 내용은 곧 이 두 가지를 즐기는 것이다.”[《맹자》 이루편 상]라고 하였다. 그 사해(四海)를 보존하는 도(道)를 말하는 데에는 이르기를, “나의 집 노인(老人)을 노인으로 대접하고서 남의 집 노인에게까지 미치게 하며, 나의 집 어린이를 어린이로 대하고서 남의 집 어린이에게까지 미치게 한다면 천하는 손바닥 안에서도 운영할 수 있을 것이니, 이 마음을 가지고 저것에 시행할 따름인 것이다. 그런 까닭에 은혜를 남에게 미루어 주면 사해(四海)를 보전할 수 있을 것이요, 은혜를 남에게 미루어 주지 않는다면 자기의 처자(妻子)도 보전할 수가 없을 것이다. 옛날 사람이 다른 이보다 월등하다는 것을 다름이 아니다. 그 하는 것을 다른 이에게 잘 미루어 가는 것일 뿐이다.”[《맹자》 양혜왕편 상]라고 하였다. 또 이르기를, “도(道)는 가까운 데 있는 데도 먼 데서 이를 구하며, 일은 쉬운 데 있는데도 이를 어려운 데서 찾고 있지만, 사람마다 그의 친한 이를 친하게 여기고 어른을 어른으로 섬기게 된다면 천하는 태평할 것이다.”[《맹자》 이루편 상]라고 하였으니, 그 성선(性善)과 인·의(仁義)를 논함에 있어서는 이와 같은 것에 불과하였다.

### 3.

의리(義理)가 나에게 있다는 것을 말하는 데에는 “풍년에는 자제들이 힘을 입어서[賴] 착한 이가 많고, 흉년에는 자제들이 사나운 일이 많은 것은 하늘이 내린 재질(材質)이 달라서가 아니요, 그 마음을 사육에 빠뜨리기 때문에 그렇게 되는 것이다. 지금 모맥(麩麥)을 씨뿌리고 가꾸는 데에 있어서는 토질이 같고 심는 때도 또한 같으면 성숙해질 때에 이르러 모두 자라서 익[熟]는 것이다. 비록 같지 않는 것이 있다면 땅이 기름지고 메마르거나 비와 이슬[雨露]이 기르는 것[養]이나 사람이 가꾸는 일이 같지 않기 때문인 것이다. 그러므로 무릇 종류가 같은 것은 모두가 서로 비슷한 것이니, 성인도 우리와 더불어 종류를 같이 하는 인간인 것이다. 그러므로 용자(龍子)는 이르기를, ‘발[足]의 크기를 모르고서 신[屨]을 삼더라도 나는 삼태기[箕]를 만들지는 않을 것을 안다.’라고 하였으니, 신이 서로 같다는 것은 천하 사람

의 발이 같기 때문인 것이다. 입이 맛을 아는 데 있어서도 같이 즐기는 것이 있고, 귀가 소리를 듣는 데에도 같이 듣는 것이 있으며 색깔을 보는 데에도 같이 아름답게 여기는 것이 있는데 마음에 이르러서만이 유독 같이 옳다고 여기는 것이 없겠는가? 마음이 옳다고 여기는 것은 무엇 때문인가? 이(理)라고 하고 의(義)라고 이르는 것인데, 성인은 먼저 우리 인간의 마음이 같이 그러한 바를 먼저 얻었을 따름인 것이다. 그러므로 의(義)와 이(理)가 내 마음을 기쁘게 하는 것은 짐승의 고기[芻豢]가 나의 입을 즐겁게 하는 것과 같은 것이다.”[《맹자》 고자편 상]라고 하였다. 마음의 의리는 성인과 같은 것이니, 마음이 의리를 안다는 것은 입이 맛을 알고 눈이 빛을 보고 귀가 소리를 듣는 총명과 같은 것이다. 의(義)가 밖이라는 것에 대해 변론하여 이르기를, “고자(告子)가 일찍이 그 의(義)를 알지 못했던 것은 의가 밖이라고 여겼기 때문이다. 그러므로 다시는 마음에서 구하여서 그 의(義)를 모으지 않았던 것이니 반드시 마음에 일삼음이 있고 미리 그 효과를 예단하지 말라는 것을 알지 못했던 것이다.”[《맹자》 공손추 상]라고 하였다. 고자(告子)가 인(仁)의 사랑을 가지고 나의 기쁨으로 삼는다 해서 안[內]이라고 하였고, 의(義)의 공경함을 가지고 어른의 기쁨으로 삼는다 해서 밖이라고 하는 데에는 맹자는 “나의 구운 고기[炙]를 즐기는 것이나 진(秦) 나라 사람의 구운 고기를 즐기는 것이나 그 구운 고기를 즐기는 것도 또한 밖[外]이라고 하겠는가? 겨울에는 끓는 물을 마시고 여름에는 찬물을 마시는데 마시고 먹는 것도 밖에 있는 것이라고 하겠구나!” [《맹자》 고자편 상]를 가지고 그들을 꺾었으며, 이 말은 의(義)가 비록 물건에 따라 다르다 하더라도 그 이치는 모두가 안에서 나온 것이니, 음식을 즐기는 것도 마음에서 나온 것과 다를 것이 없는 것이며, 의(義)는 곧 마음이 의당 그렇게 되어야 할 것을 얻은 것이요, 이치는 곧 마음이 그 마땅한 것임을 구별하는 것이다. 그 장마(長馬)의 장(長)과 장인(長人)의 장(長)이 다르다는 것과 항상 공경하는 것은 형(兄)에게 대한 것이고 잠깐만 공경하는 것은 마을 사람에게 대한 것이라는 데에는 저들은 그 장(長)과 경(敬)을 각각 다른 것으로 생각하여 밖이라 하였으나 이들이 각기 다르다는 것을 지적한 것은 비록 밖인 것 같으나 그것이 각기 다르다는 것을 분간하는 것은 안에서 나온 것이다. 이르기를 “또한 장자(長者)가 의(義)인가? 이를 장자라고 여기는 자가 의(義)인가?”라고 하였으니, 사람의 장(長)이라는 것과 말[馬]의 장(長)이라고 하는 것은 그 분별이 생겨서 가리는 것이 각기 다른 것은 곧 이치이니, 또한 안[內]이요 그 분별이 생

겨서 이를 크다고 하거나 크지 않다고 하는 것이 곧 의(義)이니, 또한 안[內]인 것이다. 이른바 물건이 있으면 반드시 법이 있는 것이니, 이 뜻은 여기에서 명백한 것이다. 사람의 성(性)에서 볼 때는 요·순(堯舜)도 될 수 있다는 것을 아는 것은 바로 그 인의(仁義)가 안이 되기 때문인 것이다. 그 의리(義理)가 안[內]이라는 것을 논한 것은 이와 같은 것임에 불과한 것이다. 의리는 마음이 아님이 없으니 안[內]인 것이다.

#### 4.

자신이 그 기르는 것을 말하는 데에는 이르기를, “말을 알며[知言] 호연의 기[浩然之氣]를 잘 기른다.”[《맹자》 공손추편]라고 하였고, 호연(浩然)의 기를 말하여 이르기를, “이것은 의(義)를 모아서[集] 생기는 것이지, 의(義)가 엄습하여 온 것을 취하는 것이 아니다. 행동하는 것이 마음에 부족함이 있다면 기운이 굵주린[餒] 것이다. 이런 까닭에 내가 고자(告子)는 일찍이 의(義)를 알지 못하였다고 말한 것은 그가 의를 밖이라고 하였기 때문이다. 반드시 일삼음이 있고 그 효과를 미리 기대하지 말자. 마음속으로 잊지도 말며 조장(助長)하지도 말아야 한다.”[《맹자》 공손추편]라고 하였던 것이다. 지언(知言)을 말하는 데에는 이르기를, “그 마음에서 나와서 그 정사[政]에 해를 끼치고 그 정사에서 발(發)하여 그 일을 그르치는 것이니, 성인(聖人)이 다시 탄생한다 하더라도 반드시 내 말을 따르리라.”고 하였고, 또 이르기를 “인(仁)은 사람의 마음이요, 의(義)는 사람의 길[路]이니, 그 길을 내버려 두고 다니지 아니하며 그 마음을 버려 놓고서 찾을 줄을 모르니 슬프도다! 학문의 도리는 다름이 아니라 놓아 버렸던 마음[放心]을 구할 따름인 것이다.”[《맹자》 고자편 상]라고 하였다. 인(仁)을 사람의 마음[人心]으로 삼고 방심(放心)을 그 인(仁)을 잃는 것을 삼고서 그 방심(放心)을 구하는 것이 인(仁)을 구하는 것이 된다는 것을 밝힌 것이다. 또 이르기를 “사람에게 있어서는 어찌 인(仁)과 의(義)의 마음이 없겠는가마는, 그 양심(良心)을 놓아 버리는 것은 또한 도끼가 나무에 대해서는 아침마다 베어 내는 것과 같으니 아름답게 될 수 있겠는가? 나무도 밤낮으로 자라는 것[息]과 이른 아침의 기상에도 좋아하거나 싫어하는 것은 사람과 서로 비슷한 것이 드물거늘[幾希 주주에 많지 않다는 뜻이라 하였다.] 아침과 낮에 하는 바는 그것을 시달

려서 없어지게 하는[梏亡] 것이다. 사람이 금수 같은 행실을 보고 일찍부터 재질이 없었다고 생각한다면, 이것이 어찌 사람의 실정(情)이겠는가? 진실로 잘 기를 수 있다면 물건은 자라지 않는 것이 없을 것이고, 진실로 잘못 기른다면 물건은 없어지지 않는 것이 없을 것이다. 공자(孔子)가 이르기를, “잡으면 있고 버리면 없어질 것이며, 출입에는 때가 없으니 그 방향을 알 수 없는 것은 오직 마음을 이룸일진저!”[《맹자》 고자편 상]라고 하였으니, 그 의(義)를 모으고 인(仁)을 구하는 공부를 말씀하신 것은 이와 같음에 지나지 않는다.

## 5.

이르되, “사람은 다 같지만 그 대체(大體)를 따른다면 대인(大人) 뛰어난 덕망을 가진 군자이니 소인과 대칭된다.)이 되고, 소체(小體)를 따르면 소인(小人)이 되는 것이다. 귀와 눈의 직분[官]은 잘 생각하지 못하여서 외물(外物)에 가리워지며 저 물(物)이 다른 물과 접촉하면 끌리어 갈 따름인 것이다. 마음의 직분[官]은 지각이 있는 것이니, 생각하면 얻을 것이요, 생각하지 않으면 얻지 못할 것이다. 이것은 하늘이 나에게 내려 주는 소이(所以)이니 이를 먼저 큰 것에서 세운다면 작은 것이 뺏을 수 없을 것이며, 이것이 대인이 될 뿐인 것이다.”라고 하였다.[고자편 상] 이르기를, “대인이란 것은 갓난아이[赤子]의 마음을 잃지 않은 것이다.”[이루편 하]고 하였고, 이르기를, “닭이 울면 일어나서 부지런하게 착한 일을 하는 사람은 순(舜) 임금의 무리요, 닭이 울면 일어나서 부지런하게[孳孳] 악한 일을 하는 사람은 도척(盜跖)의 무리인 것이다. 순 임금과 도척의 나뉘어짐을 알고자 하려면 다른 데서가 아니라 이(利)라는 것과 선(善)이란 것 사이에서 찾는 것이다.”[진심편 상]라고 하였다.

이르기를, “내 몸에 돌이켜 성실치 못하다면 부모를 기쁘게 하지 못할 것이며, 몸을 성실히 하는 데에도 도(道)가 있으니 착한 것을 밝히지 못하면 그 몸도 성실하게 하지 못할 것이다. 이런 까닭에 성(誠)이란 것은 하늘의 도(道)요, 성실하고자 생각하는 것은 사람의 도(道)이다.”[《중용》 20장]라 하였다. 몸을 성실히 하는 데도 도(道)가 있다는 것과 착한 것을 밝히는 것은

몸을 성실히[誠身] 하는 도(道)인 것이요, 착한 것을 밝히는 것[明善] 외에 따로 몸을 성실히 하는 공부가 있는 것이 아니다. 성(誠)과 성을 생각한다는 것은[思] 두 가지 공(功)이 아닌 것이다. 이르되, “그 마음을 극진히 하는 자는 그 성(性)을 아는 것이요, 그 성(性)을 알면 하늘을 아는 것이니, 그 마음을 간직하고 그 성(性)을 기르는 것은 하늘을 섬기는 것이다.”[《맹자》 진심편 상]라고 하였으니, 대인(大人)과 천도(天道)의 학(學)을 말한 것은 이와 같은 것에 불과하였다.

6.

주자와 정자[周程 주염계·정명도·정이천을 합칭한 것]에 이르러서 이를 이었으니, 이르기를, “무극(無極)이면서 태극(太極)이니 정(靜)을 주장하고 인극(人極)을 세우며 그 인극(人極)을 세우는 도(道)라는 것은 오직 사욕이 없고[無欲] 정(靜)을 주장하는 데 있으며 성인(聖人)을 배우는 공(功)은 일자(一者)·무욕(無欲)에 있는 것이다.”라고 하였다. 이것은 중·정·인·의(中正仁義)와 성·입·명·통(誠立明通)이 모두 사욕이 없고 마음을 기르는 데서 나오는 것이다. 정성(定性 정자의 《정성서》가 있고, 하곡의 정성서해(定性書解), 정성문(定性文) 등이 있으며, 하곡이 가장 존중하던 것이다.)을 논한 데에서는 이르기를, “동(動)하는 것도 역시 정(定)이요 정(靜)하는 것도 역시 정(定)인 것이니, 보내는 것[將]도 맞이하는 것[迎]도 없고 안이나 바깥도 없으니, 천성(天性)에는 안과 밖이 없다는 것을 밝힌 것이다. 진실로 외물(外物)을 밖이라고 생각하고서 내 몸을 이끌어서 따르게 한다면 이것은 나의 성(性)에 안과 밖이 있다고 생각하는 것이다. 그리고 천성이 밖에서 물(物)을 따라가게 된다면 그것이 밖에 있을 때에는 어떤 것이 안에 있어야 되겠는가? 이것은 성(性)에는 안과 밖이 없다는 것을 모르는 것이다. 이미 안과 밖을 두 가지 근본이라고 한다면 또한 어찌 갑자기 정(定)했다고 말할 수 있겠는가?”[《정성서》의 인용임]라고 하였다. 또 이르기를, “밖을 그르다 하고 안을 옳다고 할 바에야 안과 밖을 둘 다 잊어버리는 것만 같지 못하니, 두 가지를 모두 잊어버린다면 말끔하여서 일이 없을 것이요, 일이 없으면 정(定)할 것이며 정하면 밝아질 것이니, 밝아지면 오히려 어찌 물(物)에 감응함이 누(累)가 된다고 하겠는가? 성인(聖人)의 기뻐하고 노여워하는 것은 마음

에 매이지 아니하고 물(物)에 매인 것이다. 이렇다면 성인(聖人)이 어찌 물에 감응하지 않는가?[《정성서》의 인용임]라고 하였다. 어찌하여 밖을 따르는 것을 그르다고 하며 다시 또 안에 있는 것을 구하여서 옳다고 하겠는가? 이것은 말하자면 내외(內外)가 나의 성이 아닌 것이 없는 것이니, 성(性)은 물(物)을 떠나지 않고 물(物)은 내성이 아닌 것이 없다면 가는 곳마다 성(性)이 아닌 것이 없을 것이요, 역시 가는 곳마다 정(定)하지 않는 데가 없을 것이니, 대체로 가는 데마다 성(性)이 아닌 것이 없다면 천하에는 밖이라고 할 만한 물(物)은 없는 것이다. 그러므로 물(物)을 떠나서 성(性)을 구하거나 밖을 버리고서 안을 구할 수는 없는 것이다. 왜냐하면 안과 밖이 한 근본이요 오직 하나인 나의 성일 뿐이기 때문이다. 그러므로 이르기를, “안팎으로 보는 견해를 잊어버리고 이에 좃을 뿐이라면 하나이지 둘이 아닌 데에 그치는 것이다.

또 이르기를 “천지의 떳떳함[常]은 그 마음으로 만물을 두루하면서도[普] 마음이 없는 것이요, 성인(聖人)의 떳떳함은 그 정(情)으로 만 가지 일을 순조롭게 하면서도[順] 정이 없는 것이다. 그러므로 넓게 펴서 크게 공평하고 물이 오는 대로 순응하는 것만 같지 못한 것이다. 사람의 정이란 각기 가리워지는 것이 있는 까닭에 도(道)에 나갈 수 없는 것이다. 대체로 화근[患]이란 스스로 사사롭게 하고[自私] 지혜를 쓰는[用智] 데에 있는 것이니, 스스로 사사롭게 하면 일을 함으로 자취[迹]에 감응(感應)을 삼지 못할 것이고, 지혜를 쓰면 밝게 깨달[明覺]음으로 자연(自然)을 삼지 못할 것이다. 지금 외물(外物)을 미워하는 마음을 가지고서 물이 없는 곳에 비취지기를 구한다면 이것은 거울을 돌려놓고 비취지기를 찾는 것이다.”[《정성서》 인용]라고 하였다. 이것은 말하자면 스스로 사사로이 한다는 것은 물(物)을 떠나서 억지로 정(定)하려 함이니, 근본이 바로 외물(外物)과 속마음의 두 갈래 의견에서 나온 것이다. 진실로 이것은 용지(用智)이며 물(物)을 좃는다는 것은 외물(外物)에 의지하여 정하기를 구하고자 하는 것이니, 그 근본이 이치를 분석하고[析理] 마음을 분석[析心]하는 두 갈래 길에 있는 것이매, 이것도 역시 용지(用智)인 것이다. 두 가지는 길은 다르지만 그 내외(內外)를 한가지로 근본하여 이에 순응케 하지 못하는 것은 한 가지이고, 그 도(道)에 나가지 못하여 용지(用智)하는 것은 한가지인 것이다. 대개 감응(感應)이 유위(有爲)하다는 것이 바로 이 밝게 깨달아서 저절로 그렇게 한다는 것을 모르는 것이

며, 대개 마음이 물을 두루하면서도 마음이 없고 정(情)이 일에 순응하면서도 정이 없다는 것을 모르고는 이를 끊고서 이를 구하는 것이니, 모두 마음도 있고 정도 있는 것이다. 그러므로 두 가지를 다 잊고 순순히 할 뿐만 같지 못하니, 이것이 하나[一]에 그치는 것이다. 천지(天地)와 성인(聖人)의 도(道)에 안과 밖[內外]이 없음을 말한 것은 이와 같은 데 불과하였다.

## 7.

성현(聖賢)이 서로 전한 도(道)를 역대로 상고[歷考]해 본다면 이와 같은 것이 있는데, 성인(聖人)의 성인 되는 까닭은 오직 이 한 줄기[脉]에 있을 뿐이며 다른 법은 이에 간여(干與)하지 않는다. 육경(六經) 사자(四子 사서(四書)와 같다.) 가운데의 말씀에 혹 출입이 있는 것 같은 것은 사람으로 말미암거나, 일에 따라서 발(發)하여 각기 지향하는 바가 있어서 그렇게 된 것일 뿐이다. 대략적으로 서로 전한 종지(宗旨)에 이르러서는 이 두어 가지 조목에서 벗어나지 않는 것이니, 성현(聖賢)의 말씀은 이렇게 명백한 것이다. 그러나 고금을 두루 알고 의리(義理)를 탐구하여 물(物)의 법칙을 가지고 이 마음을 규제한다는 학설이 있는 뒤로 물(物)과 이(理)가 떨어지고 안과 밖이 둘이 되며 가지[枝條]를 먼저 하고, 뿌리[根本]를 뒤로 하게 되었다. 심(心)을 논하는 한 방도[途]에 이르러서는 이를 불도(佛徒)에게 미루어 주고서 심(心)에 대해서는 말하기를 피하려 하는 것은 무슨 까닭인가?

슬프도다! 이렇게 생각하는 이도 역시 그 주장이 있어서 이 주장 가운데서 나온 것이니, 무엇이냐 하면 물(物)이란 한 글자가 이것일 뿐이다. 그는, “하늘이 백성을 내실 적에 물(物)이 있으면 법이 있다.”[《시경》 증민편]고 한 데 대해서 그 법이 물에 있는 것으로 알고 이(理)를 사사물물(事事物物)에서 구하였던 것이며 하늘이 명하신 성(性)과, 성(性)을 따르는 도(道)는 사물(事物) 사이에 있고 지선(至善)을 사물의 이(理)라 하며, 사물의 이(理)를 궁구하여 이른다고 한 것이다. 사사물물의 위에는 각기 천연(天然)의 중(中)이 있다고 하여서 이(理)를 정(定)하고 이를 붙들려고 하였다. 오직 이와 같았던 까닭에 극기복례(克己復禮)를 논하는 데에서는 그 예(禮)를 이·목·구(耳目口)와 사지(四肢)에서 구하여 밖에서 이를 규제(規制)하려고 하였고,

《맹자》의 집의(集義)에 “반드시 일삼음이 있다.[必有事焉]”를 논하는 데에서는, 그 의(義)를 행사(行事)하는 가운데서 찾아서 일마다 의(義)에 합하게 하려고 하였던 것이다.

## 8.

왕씨(王氏)는 생각하기를, 이치가 이 마음에서 나와서 물(物)에는 있지 않은 것이니, 이 마음의 천리(天理)가 물에 발(發)하면 각기 그 법칙이 있지 않을 수 없다는 것이며, 이른바 “사사물물에 천연(天然)의 중(中)이 있다.”는 것이 이 마음인 것이다. 이런 까닭에 이르기를, “백성은 타고난 천성을 지키는 것이라.”고 한 것과, 맹자(孟子)가, “인·의·예·지(仁義禮智)의 마음은 사람마다 모두 지닌 것이요, 밖으로 말미암아서 나를 단련[鑠]시키는 것이 아니라.”고 한 것인데, 어찌 그것을 물(物)에 있다고 할 수 있겠는가? 그러므로 인(仁)에는 사욕을 이기고 예로 돌아오는 것이며[克己復禮], 의(義)에는 반드시 일삼음이 있는 것이다. 예(禮)나 예가 아닌 것은 이 마음에 있는 것이요, 이·목·구(耳目口)와 사지(四肢)에 있는 것이 아니며 의(義)나 의가 아닌 것은 이 마음에 있는 것이지 사물(事物)에 있는 것은 아닌 것이다. 이른바 예(禮)로 돌아온다는 것은 보고 듣고 말하고 행동하는 위에서 이 마음의 예를 돌이키는 것이며, 사물(四勿)이란 것과 극기(克己)란 것은 예(禮)가 아닌 마음에서 보거나, 듣거나, 말하거나, 행동하는 것을 이겨내는 것이요, 그 예(禮)의 법칙을 가지고 보거나, 듣거나, 말하거나, 행동함을 규제하는 것은 아니다. 이른바 집의(集義)란 것은 일마다 그 위에서 이 마음의 의(義)를 모으는 것이고, 일이 있게 하는 것은 이 마음에 있는 의(義)에 일이 있을 뿐인 것이며 의(義)를 가지고 일에서 모아서 밖에서 일이 있게 하는 것은 아니다. 왜냐하면 인(仁)이다, 예(禮)다, 의(義)다 하는 것은 모두가 마음인 것이요, 밖이 아니기 때문이다. 인·경·효·자(仁敬孝慈)와 공·중·명·충(恭從明聰)은 그 법이 마음 위에 있는 것이지 물 위에 있는 것이 아니며, 극기(克己)·사물(四勿)과 집의(集義)·유사(有事)는 그 공이 마음 위에 있는 것이지 일 위에 있는 것이 아니라는 것을 모두 알 수 있다.

그(주자를 지칭)는 격물치지(格物致知)에 대해서 생각하되 물(物)은 사물의

이(理)가 되고 이(理)는 물(物)에 있다고 하는 한편 지식을 물(物)에 있는 이(理)에서 구하여 내 마음의 도(道)를 밝힌다는 데에서는 “물(物)의 이(理)를 궁구하여서 그 심(心)의 지(知)를 다하는 데 있는 것이라고 하였던 것이다. 그러므로 천지 사이에, 한 개의 공중에 매달린 도리(道理)를 가지고 천지 만물의 법을 통괄(統括)한 것이요, 마음이란 것은 이를 수섭(受攝)하는 장소와 운행(運行)하는 자료(資料)로 삼는 데 불과할 뿐인 것이다.

왕씨(王氏)의 이른바 물(物)이란 것은 내 마음에서 벗어난 것이 아니니, 내 마음이 나날이 쓰고 볼 수 있는 곳이고 나의 지(知)가 있는 바이며 그 조리(條理)가 있는 것은 모두 마음에서 나온 것이므로 모두 나의 성(性)이며, 이것은 물(物)과 이(理)가 마음이 아닌 것이 없으니 안[內]인 것이다. 이른바 지(知)라는 것은, 곧 시비(是非)의 마음이니 사람마다 모두 지니고 있는 것이며, 어린아이도 아버지를 사랑하고 형을 공경할 줄 모르는 자가 없는 것이고 착하지 못한 것이 있다면 일찍이 모르는 것이 없고 비록 소인(小人)이지만 못하는 것이 없다가도 그것(잘못)을 숨길 줄을 아는 것이다. 이것은 명덕(明德)이 하늘에서 얻은 것이어서 어둡지 않기 때문이며 이것은 천리(天理)의 밝은 곳이 사물의 법칙이 되는 것이니, 밖에서는 구하여 쓸 수 없는 것이다. 그 공(功)에는 오직 그가 아는 것에 스스로 만족하고자 하여 그 아는 것을 스스로 속이지 말라는 것[毋自欺]뿐인 것이다. 이것은 치지(致知)라고 한 것이니, 이와 같이 한다면 치지(致知)의 뜻이 성실해질 것이다. 시비(是非)에 스스로 만족하고자 한다는 것은 그 시비를 스스로 속이지 말라는 것이니, 이것을 격물(格物)이라고 이르는 것이요, 물(物)의 지(知)에 격(格)하여 물에서 그 지(知)를 이룬다면 이것과 저것의 두 가지 근본은 없는 것이니, 마치 정자(程子)가 “오직 하늘의 명(命)은 깊고 아득하여 그치지 않는다.”는 것을 충(忠)이라 하고, “건도(乾道)가 변화하여 각기 성명(性命)을 바르게 한다.”는 것을 충서(忠恕)라고 말하며, “내게서 발하여 스스로 다한다.”는 것을 충(忠)이라고 하고, 물(物)에 따라서 어기지 않는다.”는 것을 충신(忠信)이라고 말한 것과 같은 것이다. 지금 치지(致知)란 것은 하늘의 명이 깊고 아득하여서 그치지 않는 것이요, 격물(格物)이란 것은 건도(乾道)가 변화하여 각기 성명(性命)을 바르게 하는 것이며, 치지란 것은 곧 나에게서 발하여 스스로 다하는 것이요, 격물이란 것은 곧 물에 따라서 어김이 없는 것이다. 나로부터 말하면, 충(忠)이라 이르는 것이요, 치지(致知)라고 이르는 것이며, 깊고 아득한

것과 저절로 다하는 것이다. 물(物)에서부터 말하면 이를 서(恕)라 하고, 신(信)이라 하며 격물(格物)이라고 한 것이니, 각기 바르게 하여 어김이 없는 것이다. 그 공도 하나인 것이며 충서(忠恕)도 하나인 것이며 충신(忠信)도 하나인 것이며, 두 가지의 공(功)은 없는 것이고, 치지(致知)와 격물(格物)도 역시 하나이지, 두 가지의 도(道)가 아닌 것이다. 왜냐하면 지(知)가 밖이 아니요, 시비(是非)의 마음이다. 그 의(義)도 밖이 아니며 마음에 그 마땅한 것을 얻는 것이다 이(理)도 밖이 아니고, 물(物)도 밖이 아니기 때문이다. 시비의 물(物)을 아는 것과 마음에 당연한 이(理)를 얻는 것이다. 만약에 이(理)를 밖이라고 한다면 이것은 의(義)가 밖인 것이며, 물을 밖이라고 한다면 이것은 나의 성(性)이 밖에 있다는 것이다.

이런 까닭에 못 물[衆物]에서 구하여 지(知)를 이룬다는 것은 시비(是非)의 이(理)를 물(物)에 두고서 구하여 아는 것이니, 그 안다는 것은 허(虛)한 것이며 용공(用功)은 밖에 있는 것이다. 물에서 지(知)를 이룬다는 것은 내가 능히 시비의 지(知)를 가지고 물(物)에서 이루는 것이니, 그 지(知)는 실(實)하고 그 용공(用功)은 나에게 있는 것이다. 그런 까닭에 주자(朱子)는 명덕(明德)에 대하여 이르기를, “허(虛)하고 영(靈)하여 어둡지 않아서, 모든 이(理)를 갖추고 만 가지의 일에 응한다.”[《대학》 경1장 주] 하였으니, 마음은 비록 한 몸을 주관한 것이라고 하였으나 실은 천하의 이(理)를 관리하는 것이며, 이는 비록 사물(事物)에 흠어져 있다는 것이라고 하였으나 이 마음의 영(靈)함에서는 벗어나지 않는 것이다. 문성(文成 왕양명의 시호)의 말에 이르기를, “허(虛)하고 영(靈)하여 어둡지 않아서[不昧] 모든 이(理)가 갖추어지고 만 가지의 일이 나온 것이다.” 하였으며, 만 가지의 일이 나온다는 말은 주자(周子)에서 나온 것이다. 마음 밖에는 일이 없고 마음 밖에는 이(理)가 없다.”고 하였던 것이다. 이것은 한두 가지의 변론이지만 도(道)가 달라지는 이유이다.[주자학과 양명학이 다르다는 것을 말한 것이다.]

## 9.

물리(物理)를 구하는 학문은 이미 물자(物字)에서 이와 같이 분리(分離)하였던 것이다.[주자의 격물설을 말한 것이다.] 그러므로 마침내는 한 낱 물(物)

에 있는 이(理)는 천지 사이에 있는 지극한 도리(道理)요, 성학(聖學)의 종주(宗主)이며 천지 만물의 주(主)가 된 것이다. 그런 까닭에 경전(經傳) 가운데에서 심성(心性)을 설명하거나 도리(道理)를 말한 곳에서는 모두 이것으로 통괄하여서 모두 이것에 따라서 하지 않는 것이 없는 것이다. 만약 도심(道心)을 말한 것에서는 도심을 가지고 사물(事物)의 의리(義理)에 부합시키고 유정(惟精)을 가지고 의리(義理)를 구하는 공(功)이 된다고 하였으며, 천명(天命)의 성(性)에는 성(性)을 가지고 사물의 의리(義理)로 삼고 술성(率性)을 의리에 합치되는 공이 된다고 하였으며, 오륜(五倫)에는 의리(義理)를 가지고 각각 오륜(五倫)의 위에 있다고 하였으며, 왕의 도를 따르는[遵王之道] 데에는 사물의 의리가 도(道)가 된다고 하였으며, 사무사(思無邪)와 한사존성(閑邪存誠)에는 그 생각하는 것이 사물의 의리에 위배되지 않는다는 것이라고 하였고, 직내방외(直內方外)와 박문약례(博文約禮)에는 사물의 의리를 바르게 하여서 오직 안을 곧게 함으로써[直內] 안[內]에 속하게 하고 사물의 의리를 넓혀서 오직 예로 요약함으로써[約禮] 행동에 속하게 하는 것이라고 하였다. 네 가지의 예가 아니면 하지 말라는 것[四勿非禮]과 석 달 동안 인을 어기지 않는다는 것[三月不違仁]에는 물자(勿字)와 비자(非字)는 사물의 의리(義理)이며 불위자(不違字)는 그 사물의 의리라고 하였으며, 하나로 이를 관통한다[一以貫之]는 것에는 그 사물의 의리가 되는 것이 관통(貫通)하여 하나 충서(忠恕)를 말한다. 가 된 것이라고 하였고, 밝은 덕을 밝힌다[明明德]는 것과 지선에 그친다는 것[止至善]에는 이 사물의 의리를 밝혀서 사물의 의리에 그치는 것이라고 하였고, 도는 큰 길과 같다[道若大路]는 것과 도는 하나 일 뿐이라[道一而已]는 것에는 이를 사물의 의리가 된다고 하였고, 성선(性善)과 인·의·예·지(仁義禮智)에는 이 사물의 의리의 일단(一端)이 나의 마음에 있다고 하였으며, 만물이 모두 갖추어 있다[萬物皆備]는 것에는 만물의 이(理)가 나에게 통할 수 있다고 하였고, 아버이를 사랑하고 형을 공경[愛親敬兄]하는 양지(良知)·양능(良能)에는 이 의리의 일단이라고 하였고, 의리가 내 마음을 기쁘게 한다[義理之悅我心]는 것에는 사물에 있는 의리라고 하였고, 의를 모은다는 것[集義]에는 이 사물의 의리를 모은다고 하였으며, 지언(知言)이라는 것에는 그 마음이 의리에서 잃은 것을 안다고 하였고, 그 방심을 구한다는 것[求其放心]과 그 양심을 기른다는 것[養其良心]에는 혼미하거나 방탕하지 않음으로써 의리의 자질[資]을 밝게 하거나 놓아 버리지 아니하고 의리의 처할 곳[地]을 온전하게 할 따름이라고 하였고, 마음의 직분

은 생각이니[心之官思] 먼저 큰 것을 세운다는 것[先立大者]에는 그 사물의 의리를 생각하여 그 사물의 의리를 세운다고 하였고, 대본을 잃음이 없으라는 것[大本無有失也]과 그 본심을 잃는다[失其本心]라는 것에는 그 사물의 의리를 잃어버린 것이라 하였으니, 이미 심성(心性)을 의리 가운데의 일단이라고 한다면 비록 마음에 있는 것일지라도 또 한 가지의 사물의 의리인 것이다. 명선성신(明善誠身)이라는 것에는 사물의 의리를 밝히는 것이라 하였고 진심 지성(盡心知性)이라는 것에는 사물의 의리를 아는 것이라 하였고, 무극(無極)이나 태극(太極)에는 사물의 의리를 가리킨다는 것이라 하였고, 일이란 욕이 없다는 것[一者無欲]이며 사물의 의리에 어김이 없다고 하였으며, 성에는 내외가 없다는 것[性無內外]과 물이 오면 순응한다[物來順應]는 것에는 사물의 의리에 안과 밖이 없어서 사물의 의리에 순응하는 것이 된다는 것이다.[이상의 말은 모두 《맹자》·《논어》·《서경》·《주역》 등에 있는 말을 들어서 풀이한 것이다.]

성경(聖經)과 현전(賢傳)에는 오직 경(敬)이라는 한 글자를 심(心)에 붙이고서 그 밖의 천 마디 만 마디의 말을 모두 이것(즉 마음 밖의 물리(物理))으로 통괄(統括)하여 사물의 의리를 가지고 종주(宗主)로 삼지 않는 것이 없으며, 사·지·구·속[仕止久速]의 때[時]와 무적·무막(無適無莫)의 의(義)와 식색(食色)·친영(親迎)의 예(禮)와 경권상변(經權常變)의 도(道)와 같은 것에 이르러서도 한결같이 이 의리로 하지 않은 것이 없으니, 그 도(道)는 역시 이미 갖추어졌다고 이를 수 있을 것이다.

그러나 그의 말한 것은 대부분 억지여서 편치 못하고 떨어져서[離] 융합되지 않은 것이 많으며, 그 양지·양능(良知良能)과 이(理)와 의(義)는 성인과 같다[理義與聖人同]고 함에 이르러서는 그는 마음에 있다는 것을 분명하게 말한 것이다. 그리고 그 대체를 좇는다[從其大體]는 것과 그 본심을 잃는다[失其本心]는 것과 술성(率性)과 중화를 이룬다[致中和]는 것과 무욕(無欲)과 성인을 배울 수 있다[聖可學]는 데에는 분명히 마음에서 나온 것이 아닌 것임을 밝힌 것이다. 또한 인·의·예·지는 내가 본래 가진 것이다[仁義禮智我固有之也]라는 것과 그 방심을 구할 뿐이라[求其放心而已也]는 것과 의를 밖이라 함은 잘못이다[義外之非也]라는 것과 정성에 내외가 없다[定性無內外]는 것 등, 이 몇 가지 큰 절목(節目)에 이르러서는 더욱 분명하게 있어

서 마침내 떨어져서 벗어날 수 없음이 있으니 주자의 설명은 억지로 통하게 한 것이다. 양지(良知)의 설(說)과 같은 것은 이른바 도의(道義)·덕선(德善)·성명(性命)·심사(心思)·인의(仁義)·시물(時物)이라고 말한 것이 내 마음의 이(理)가 아닌 것이 없으니, 안에서부터 나온 것이며 밖에서 업습해 온 것이 아님은 그 이(理)가 전일하고 순수[一而順]하며 그 의리(義理)가 밝고 화창한 것이니 성인(聖人)의 말씀은 단연코 여기에서 상고하여도 알 수 있는 것이다.

10.

유독 《대학》에 있는 격치(格致)·성의(誠意)와 우서(虞書 《서경》의 편명)에 있는 유정·유일(惟精惟一)과 《중용(中庸)》에 있는 명신(明善誠身), 택선·고집(擇善固執) 및 존덕성이도문학(尊德性而道問學)이라는 것과 공자(孔子)의 하학이상달(下學而上達)과 《논어(論語)》의 박학어문·약지이례(博學於文約之以禮)와 박아이문·약아이례(博我以文 約我以禮)라는 것과 《맹자(孟子)》의 지성·양성(知性養性)이라는 것과 이락(伊洛)의 거경·궁리(居敬窮理) 등 몇 가지의 조목은 이를 잡아서 하는 바가 그 길[塗]의 증거가 되는 소이다.

또한 《중용(中庸)》의 박학(博學)·심문(審問), 신사(慎思)·명변(明辨)·독행(篤行)[《중용》 22장]이라는 것과 《주역(周易)》의 배움으로써 이를 모우고[學以聚之] 물음으로써 이를 분별하며[問以辨之] 너그러움으로써 이에 거하고[寬以居之] 인(仁) 함으로써 이를 행하며[仁以行之] 이를 곳을 알아 거기에 이르고[知至至之] 그칠 곳을 알아 거기에 그친다[知終終之]라는 것과,[《주역》 건괘 문언전] 《논어(論語)》의 배워서 이를 익히고[學而習之] 널리 배우고 간절히 물으면[博學切問] 인이 그중에 있고[仁在其中] 앎으로 미치고[知及之] 인으로 지킨다[仁守之]라는 등의 주장과 같은 것은 배우고[學] 행(行)하는 데 대한 공부의 구별을 증명한 것이다. 대개 이것은 진실로 성학(聖學)의 요지(要旨)인 것이지만 그 실상은 하나의 길[塗]인 것이다. 본래는 의심할 만한 것이 아니니 다만 그 해석하는 것이 같지 않기 때문일 뿐이다. 《맹자(孟子)》의 박학·상설(博學詳說)이라는 것과 《주역(周易)》의

전언(前言)과 왕행(往行)을 많이 안다[多識]는 것과 순(舜)의 즐겨 묻고 즐겨 살핀다[好問好察]는 것과 《서경(書經)》의 고훈(古訓)에서 배운다는 것과 《논어(論語)》의 많이 듣고 많이 보며[多聞多見] 많이 배워서 이를 알고[多學而識之] 옛것을 좋아하여 민첩하게 구하고[好古敏求] 나는 모르면서 하는 것이 없으며[我無不知而作] 하나를 들으면 열을 안다는 것[聞一知十] 등의 여러 주장[說]에 이르러서는 문견(聞見)과 지식(知識)의 학문임을 증명하지 않은 것이 없는 것이다. 그러나 이런 것들은 모두가 이유가 있어 발(發)한 것이고 가리키는 바가 있어서 말한 것이니, 각기 그 뜻을 지니지 아니한 것이 없으므로 더욱더 그 말은 자세히 상고하지 않을 수 없다.

대개 성학(聖學)의 주장하는 뜻이 오직 이 마음의 천리(天理)에 있다는 것을 이미 알았다면 비록 나누어서 한 말이나 갈라진 주장이 천 가지 백 가지 줄기에 이르렀다고 하더라도 그 주장하는 뜻은 이 한 가지 마음에서 유위(有爲)하지 않는 것이 없을 뿐이며, 이 마음 밖에 따로 갈라진 공이 있는 것은 아니다. 오직 이 마음에서 유위(有爲)하여 그 용(用)이 오직 정(精)한 것을 극진히 하고자 하는 까닭에 그 공부의 조밀함에는 저절로 천 갈래 만 갈래의 조목이 없을 수 없는 것이다. 그 절목(節目)이 자세한 것은 스스로 여러 갈래로 나누어 말하고 갈라서 주장하여 이를 밝히지 아니할 수 없는 것이니, 형세가 그렇게 하는 것이지 원래부터 두 가지가 있어서가 아니며 각기의 뜻이 다른 것도 아니다.

11.

격물·치지(格物致知)란 말은 앞에서 이미 대략 설명하였거니와, 격물치지란 성의(誠意)의 공(功)인 것이니, 지가 밝혀져서[知致] 뜻이 성실[意誠]하여지는 것이니 치지(致知) 밖에서 따로 성의(誠意)를 구하여서는 아니되는 것이다.

오직 정(精)하다는 것은 곧 유일(惟一)의 공부[功]인 것이며, 정(精)한 것이 하나가 되는 소이(所以)이다. 정(精)은 그 공부(功夫)이며 일(一)은 그 주체(主體)인 것이니, 한 가지 일이면서 둘로 말하는 것이지 유정(惟精)한 것밖에

또 다른 유일(惟一)의 공이 있는 것은 아니다. 이미 위태롭고 은미한 데서 오직 정(精)하였다면 이것이 그 가운데서 유일(惟一)하다는 것이다.

명선(明善)이란 것은 곧 성신(誠身)의 방법이고, 명선(明善)은 성신(誠身)이 되는 이유이니, 그 실은 한 가지 공부로 미루어서 말한 것이다. 선(善)을 밝힌 뒤에 비로소 몸을 성실히 하는[誠身] 일이 있는 것은 아니다. 선(善)이란 것은 성이 착한 것이니, 성의 착함을 선택하여 잃지 않는다면 이것은 고집(固執)이라 이를 것이니, 곧 정일(精一)이며 윤집(允執)인 것이다. 선택한다는 것은 그 공부이고 잡는다는 것은 그 지키는 것으로 오래도록 지켜서 잃지 말아야 하는 것이니 선택한다는 것과 잡는다는 것은 두 가지의 일이 아니다.

박문(博文)이란 것은 곧 약례(約禮)의 공(功)이니, 글[文]에서 널리 배우는 것이 곧 약례(約禮)가 되는 소이(所以)이다. 글에서 이를 넓힌다는 것은 다름이 아니라 곧 그 예(禮)의 글에서 배우는 것으로 글에서 넓히면 예가 요약되어지니, 글 밖에 따로 예가 있다는 것이 아니며 이를 넓힌 뒤에 또다시 요약하는 것을 일삼는 것도 아닌 것이다. 문(文)은 광대한[費] 것이요, 예(禮)는 은은한 것[隱]이며, 넓히는 것은 그 공부이고 요약하는 것은 그 귀결[歸]이니, 예를 버리고 한갓 글에서만 넓힌다는 것은 아니다. 그 이(理)가 발현됨에 따라서 천리(天理)를 간직하는 것을 배우는 것이 박문(博文)인 것이며, 이 마음이 천리(天理)에 순수함을 요약한다면 이것이 약례(約禮)인 것이다.

의(義)라는 것은 마음의 천리(天理)로서 정(精)하면 섞이지 않는다. 내 마음의 천리(天理)를 정(精)하게 하는 것은 내 마음을 극진히 하는 소이(所以)인 것이며, 그 용(用)을 극진히 하는 것은 □□하면 바로 체(體)의 정(精)한 것이니, 그 의(義)의 정(精)한 곳이 곧 용(用)의 극진한 곳이며, 이미 □□한 뒤에 용(用)을 이룰 수 있다는 것이 아니다.

문학(問學)을 말미암는 것은 곧 덕성(德性)을 높이는 공(功)이니 문학(問學)은 곧 성(性)을 높이는 방법이다. 그 묻고 배움을 한다는 것은 다름이 아니라, 곧 그 덕성(德性)을 묻고 배우는 것이니, 덕성은 그 주체요 문학은 그 공부이다. 문학(問學)으로 말미암아서 덕성(德性)이 높아지는 것이니 덕성을 버리고서 한갓 문학(問學)만을 하는 것이 아니다.

하학(下學)이란 것은 곧 위로 달하는[上達] 방법이니, 나무를 북돋우고 가꾸는 것과 같은 것이 학(學)이요, 자라서 무성한 것이 달(達)인 것이다. 배우지 않으면 달하지 않을 것이니, 이를 배우는 것이 곧 달하게 하는 방법이다. 상달(上達)은 다만 하학(下學)하는 가운데에 있는 것이지 하학 밖에 따로 상달(上達)하는 것이 있는 것은 아니다.

거경(居敬)은 곧 궁리(窮理)를 하는 방법이니 이(理)를 궁구하는 데 전일(專一)하는 것을 거경(居敬)이라 이르고 공경하는 것이 정미로운 데에 이르는 것을 궁리(窮理)라고 이르는 것이다. 거경(居敬)이란 것은 궁리의 공부요, 궁리란 것은 거경의 지극한 곳이며 공경하는 것이 있는 데가 곧 이(理)가 궁구되는 바이니, 공경에 있지 않는다면 이(理)를 궁구할 수 없다. 거경 밖에 따로 궁리가 있다는 것은 아닌 것이다.

《맹자(孟子)》의 진심지성(盡心知性)은 밝음으로 말미암아 진실되어짐[自明誠]을 성(性)이라고 이르는 것이며, 존심양성(存心養性)은 진실됨으로 말미암아 밝아짐[自明誠]을 가르침이라고 이르는 것이다. 성이란 것[誠者]과 이를 성하게 한다는 것[誠之者]은 두 가지의 공(功)이라고 이를 수 없으며 선후(先後)가 있다고 이를 수도 없는 것이다. 그 뜻은 다시 아래에 상세하다.

슬프다! 약례(約禮)란 것은 천리(天理)를 간직하는 것이며, 글을 넓히는[博文] 것은 천리를 간직하는 일을 배우는 것이요, 치지(致知)란 것은 천리를 다하는[盡] 것이며, 격물(格物)이란 것은 천리를 다하는 방법인 것이다. 문(文)이란 것은 만 갈래로 다르지만 예(禮)라는 것은 한가지 근본이니, 만 갈래로 다른 것도 한 가지 근본에 뿌리를 박은 것이지 두 가지가 아니다. 격(格)이란 것은 먹는 것과 같으며, 성(誠)이란 것은 배부른 것과 같은 것이니, 먹는 것은 배부르게 하기 위한 것이지 두 가지 일은 아닌 것이다. 글을 넓히는 것은 악기(樂器)의 줄을 고르는 것과 같고 예(禮)로 요약한다는 것은 악기의 음율(音律)과 같은 것이다.

□□ 방아를 찧고 체질하는 것[春籥]은 이것이 유정(惟精)이고, 결백(潔白)하게 하는 것은 이것이 유일(惟一)이며, 깎고 가는[刮磨] 것은 명선(明善)과 같

고, 광명(光明)은 성신(誠身)과 같은 것이다. 방아를 찧고 체질을 하는 것은 결백하게 하기 위한 것이며, 깎고 가는 것[刮磨]은 광명하게 하기 위한 것이니, 방아를 찧고 가는 것밖에 따로 빛을 내고 깨끗이 하는 것이 있다는 것이 아니다. 덕성(德性)은 뿌리나 씨앗과 같고 문학(問學)은 김매고 물대는 것과 같으니, 김매고 물대는 것은 그 뿌리를 위하는 것이지 뿌리를 버리고서 김매고 물을 댄다는 것은 아닌 것이다. 재배(栽培)한다는 것이 곧 하학(下學)이며 자라고 무성하는 것이 곧 상달(上達)인 것이다. □하게 행하는 것은 공경에 있고 그 극처에 이르는 것이 곧 궁리(窮理)인 것이니 재배(栽培)하는 것 밖에서 따로 자라고 무성하게 하는 것이 있는 것이 아니고, □를 행하는 것 밖에서 따로 극처에 이르는 길이 있는 것은 아니다.

그렇다면 물(物)을 격(格)하여 지(知)를 이룬다는 것은 곧 성의(誠意)의 공(功)이요, 글에서 학문을 넓힌다는 것은 곧 약례(約禮)의 공부이며 명선(明善)은 성신(誠身)의 공(功)이며, 유정(惟精)은 유일(惟一)의 공부이며 치용(致用)은 정의(精義)의 공(功)이고, 이용(利用)은 □한 덕(德)의 공(功)이며, 문학(問學)을 말미암는 것은 곧 덕성(德性)을 높이는 공(功)이고, 거경(居敬)은 궁리(窮理)를 하기 위한 것이며, 학문(學問)과 사변(思辨)은 돈독하게 행하기 위한 것이고, 궁리(窮理)는 진성(盡性)하는 공(功)이며 진심(盡心)은 곧 성(性)을 아는 공(功)이며, 하학(下學)은 곧 상달(上達)하기 위한 공(功)인 것이니, 무엇을 의심할 것이 있겠는가?

대개 이것은 그사이에 있는 절목(節目)의 자세한 것을 밝힌 것이다. 그러므로 비록 나누어서 말하고 분석하여 주장하며 그 말을 두 갈래로 하기에 여러 갈래인 것 같은 것이 있지만 실상에 이르러서는 하나일 뿐이요, 두 가지 일이 아닌 것이다. 혹은 그 종시(終始)를 갖추고 혹은 그 체용(體用)을 겸하였으므로 비록 여러 가지의 말로 해석하지 않을 수 없다고 하더라도 어찌 그 한마디의 말이 각기 다른 한 가지의 공부가 되겠는가? 그렇다면 쇠소·응대(灑掃應對)에서 궁리·진성(窮理盡性)에 이르기까지도 다만 하나[一物]요, 격물(格物)에서 평천하(平天下)에 이르기까지도 다만 한 가지 일이며 박학(博學)에서 독행(篤行)에 이르는 것도 다만 한 가지 공부이다.

12.

박학(博學)이란 것은 이 마음의 천리(天理)를 보존하기를 배우는 것이니 일마다 그런 것이다. 이 마음의 천리(天理)를 지닌 것은 배움이 있고서 행하지 않는 자는 없으며 행하지 않고서 학문을 하는 자는 없는 것이다. 이 묻고 생각하고 분별하고 행하는 것은 학문의 일이 아닌 것이 없고 네 가지는 모두 학문이요, 또한 행실인 것이다. 박학(博學) 밖에 따로 묻고 생각하고 분별하고 행하는 공부가 있는 것은 아니다. 독행(篤行)은 따라서 쉬지 않는 것을 이르는 것이니, 이것은 학문의 공부가 독실하여 그치지 아니한다는 뜻이요, 이 배우고 묻고 생각하고 분별하는 것은 독행(篤行)하는 것이 아닌 것이 없으며, 이 불식(不息)이 아닌 것이 없으니 이것이 곧 마음의 천리인 것이다. 배우고 묻고 생각하고 판단한 뒤에 따로 독행(篤行)하는 공부가 있는 것이 아니며 또한 이 마음 밖에 따로 배우는 것이 있는 것도 아니다.

배움으로써 이를 모은다[學以聚之]는 것은 일마다 천리(天理)를 간직하여 그 마음으로 놓게 하지 않는 것이니 분별하고 거처(居處)하여 인(仁)으로써 행하는 데 이르러서는 그 절목(節目)을 다하고 항상 이를 간직하면서 이 마음으로 하여금 쉬지 않게 하는 것이다. 묻고[問也] 너그럽고[寬也] 어진 것[仁也]에는 배워서 모으는 일이 아닌 것이 없고 그 모아서 이를 분별하며[卞之] 여기에 거처한다[居之]는 것은 이 인(仁)의 행함이 아닌 것이 없으며 각기 그 공(功)이 따로 있는 것은 아니다.

대체로 배운다는 것은 그 공(功)이며 행한다는 것은 그 이루는 것이니, 《중용(中庸)》의 문사변지(問思辨之)와 문언(文言)의 문변거지(問辨居之)는 곧 그사이의 절목(節目)과 차례의 자세한 것이니, 그 일삼는 바는 모두가 마음인 것이지 물리(物理)에서 묻고 배운 뒤에 행하는 것은 아니다.

만약에 박학상설(博學詳說)을 먼저 넓힌 뒤에 요약(要約)으로 돌이키고 박문약례(博文約禮)를 먼저 넓힌 뒤에 요약[約]을 일삼고 약(約)을 간략(簡約)하여 마음을 수습하면서도 학문(學問)과 사변(思辨)의 종류에 무관하게 한다면 어찌 이(理)라고 하겠는가? 이른바 학문은 박·약(博約)을 배우고 행하는 것이니, 학문·사변(學問思辨)을 먼저 한 뒤에 독실하게 행하는 것이 아니며 박문(博文)을 먼저 한 뒤에 요약하기를 구하는 것도 아닌 것이다. 먼저 안

뒤에야 행동에 옮기는 것이다. 박문·약례(博文約禮)와 박학·독행(博學篤行)은 다만 한 가지 공(功)인데 나타나고 숨은 것[顯微]이 있고 한 가지 일[事]인데, 체(體)와 용(用)이 있는 것이니, 선후를 가지고 말할 수 없는 것이다. 무릇 선후(先後)를 가지고 분절(分節)하는 것은 후세의 유자(儒者)들이 둘로 갈라서 본 견해이다.

“배워서 때때로 익힌다.”[《논어》 학이편]에서 배우는 것은 인욕(人欲)을 버리고 천리(天理)를 간직하는 일인 것이니, 모두가 이 마음의 도(道)인 것이다. 때때로 익힌다는 것이 곧 그 공부인 것이니, 이른바 배워서 모이게 하는 것이다. 배우는 것밖에 따로 익혀야 할 공부가 있는 것은 아니요, 이 마음의 천리(天理) 밖에 따로 배워야 할 일이 있는 것도 아닌 것이다.

그러므로 자하(子夏)의 말에 이르기를, “학문을 넓히고 뜻을 돈독히 하며 절실히 물어서 가까이 생각한다면 인(仁)은 그 가운데 있는 것이다.”[《논어》 자장편]라고 하였으니, 박학·절문(博學切問)은 인(仁)을 하기 위한 것이고, 독지·근사(篤志近思)한다면 인(仁)이 되는 것이다. 어찌 넓게 배우고 절실히 묻는 것이 인(仁)을 하는 것이 아니고 따로 인(仁)이란 것이 있을 데가 있겠는가? 또한 어찌 학문(學問) 밖에 따로 인(仁)을 하는 공(功)이 있겠는가?

“지(知)로써 미치고 인(仁)으로써 지켜야 한다.”는 것은 지(知)가 아는 것도 이 마음의 천리(天理)요 인(仁)이 지키는 것도 이 마음의 천리(天理)인 것이다. 아는 것이 미친다는 것은 벌써 이른 것이요 행한 것이니, 잘 지키지 못하고서 사욕(私欲) 때문에 틈이 생기게 된다면 인(仁)은 잘 지키지 못할 것이다. 미치는 것은 그 시작이요 지키는 것은 그 무르익은 것[熟]이며 미치는 것은 하루나 한 달 만에 이르는 것이요 지키는 것은 석 달간을 어기지 않는 것이니, 한 가지 이(理)일 뿐이요 미치는 것 밖에서 따로 이(理)를 지키게 하는 공(功)이 있는 것은 아니다.

“지지 지지(知至至之)와 지종 종지(知終終之)”의 지(知)는 곧 이 마음의 지(知)인 것이니 이르고 마친다는 것은 곧 그 지(知)를 치(致)하는 것이요, 이르는 것은 그 처음이니 막 이른 것이요, 마치는 것은 그 마침인 것이니, 이미 이루어진 것이다. 이르는 것은 단독으로서이며 마치는 것은 온전한 것이

니 하나뿐인 것이요, 이르는 것 밖에서 따로 마치기를 찾는 것은 아닌 것이다. 어찌 따로 내 마음의 밖에서 지식을 구할 수 있으며 다시 지키고 마치는 공부가 있겠는가?

성(性)을 아는 데에는 도(道)가 있으니 마음을 다하는 것이 성(性)을 아는 도(道)인 것이다. 마음을 다하는 것이 성(性)을 아는 데에서 말미암는다면 성(性)은 모르는 것이 없을 것이니, 스스로 성(性)을 아는 공부가 있는 뒤에 마음을 다할 수는 없는 것이다.

성(性)을 다하는 데에는 도(道)가 있으니 이치를 궁구하는 것이 성(性)을 다하는 도(道)인 것이다. 내 마음의 이치를 다한다면 성(性)은 다하지 않는 데가 없는 것이다.

“의를 정미하게 하여서 신비로운[神] 데에 들어간다.[精義入神]”는 것은 그 용을 이루는 데[致用] 있기 때문이니, 내 마음의 천리(天理)를 정미롭게 하여서 능히 내 마음의 용(用)을 다하기 때문인 것이다. 그러므로 의(義)의 정(精)한 것은 곧 용(用)이 다 된 것이다. 이미 의(義)에서 정미로운 뒤에 따로 용(用)에서 이루는 것은 아닌 것이다. 정의입신(精義入神)은 한갓 의를 정미롭게 함[精義]이 아니라 그 용(用)의 뜻을 극진한 데에 이르게 하는 소이(所以)인 것이다. <공경하여서 안을 곧게 하고 의(義)하여서 밖을 방정하게 한다고 이르는 것과 같다.> “용(用)을 이롭게 하고 신(神)을 편안케 한다.”는 것은 용(用)을 이롭게 하는 것이 아니고 마음을 숭상하는 것이니 □□□ <격물치지(格物致知)로써 뜻을 성실케 한다고 하는 것과 같은 것이다.> □정의(精義) 의를 정미롭게 함[精義]을 하여 용(用)을 이롭게 하는 것이 아니라 정의(精義)는 곧 치용(致用)하는 까닭이요 용을 이롭게(利用)하며 높은 덕[崇德]은 구한다는 것이 아니라, 이용(利用)이 곧 숭덕(崇德)하는 소이다. □□ 의(義)를 정(精)하게 하면 용(用)이 이루어지는 것이고 용(用)을 이루게 하는 데는 체(體)가 있다는 것이니, 정의(精義)는 곧 치용(致用)의 체(體)이며 용(用)을 이롭게 하는 까닭에 덕이 높아지고 덕을 높이는 것에는 용(用)이 있으니, 용(用)을 이롭게 하는 것은 곧 숭덕(崇德)의 용(用)인 것이다. 체(體) □□ 하늘의 명이 깊고 멀어서 그치지 않는 것은 각기 성명(性命)을 바르게 하는 것이니 건도(乾道)가 변화하여 각기 성명(性命)을 바르게 하는 것은 그것이 깊고 멀어서 그치지 않기 때문이다. 그 마음의 의(義)를 정(精)하게 □ 하는 것은

그 마음의 용(用)을 다하는 것이니, 이미 정의(精義)의 공을 한 연후에 따로 용(用)에서 이루게 하는 것이 아니며 용(用)을 이롭게 하는 것 밖에서 따로 덕을 높일 것이 있는 것도 아니다. □ 그러므로 “신(神)을 궁구하고 조화를 안다.”는 말로 끝맺음을 하니 그 덕(德)이 성(盛)한 때문이요 다른 도리가 있는 것은 아니다.

대개 이와 같다면 무릇 강습(講習)하고 토론(討論)하며 문변(問辨)하고 사색(思索)하는 것은 모두가 이 마음을 간직하여 그 덕성(德性)을 잃지 않게 함이 아닌 것이 없는 것이니, 공연히 강습(講習)만 하는 것은 아닌 것이다. 시습(時習)·학취(學聚)·지급(知及)·지지(知至)란 것은 모두가 순수하게 익히어서 항시 쉬지 않는 도(道)를 실행하지 않는 것이 없는 것이다. 그렇다면 박학(博學)·심문(審問)·신사(慎思)·명변(明辨)·독행(篤行) 따위는 오직 정(精)하여서 오직 하나가 되기를 구하게 하는 방법이 아닌 것이 없다.

박학상설(博學詳說)에 이르러서는 그 중요한 것이 약(約)에 돌아오는 데 있는 것이니[反約] 그 배우고 주장하는 바는 곧 약으로 돌아오는 일인 것이다. “지난날의 말[前言]과 지나간 행적[往行]을 많이 안다.”는 것은 그 취지[主意]가 덕(德)을 쌓는 데에 있는 것이니, 안다는 것은 곧 이 덕을 쌓는 도(道)인 것이다. 묻기를 좋아하거나 살피기를 좋아하는 것은 주장하는 것이 중(中)을 쓰는 데는 있는 것이니, 묻는 것과 살피는 것은 모두가 이 중(中)을 선택하는 일이며 정일(精一)의 공을 이 마음에다 이루게 하지 않는 것이 없는 것이다. 그렇다면 이와 같은 따위는 그 취지[主意]와 귀결[歸宿]을 구한다면 심법(心法)에서 유위(有爲)함 아닌 것이 없다. 이것에 종사한다는 것을 논설(論說)하는 자는 요점이 모두가 본심(本心)의 양지(良知)를 지극하게 하는 것이고, 안다는 것은 바로 실행함이 되니 밖에서 구하는 것이 아니다.

“옛 교훈에서 배우면 얻는 것이 있다.[學于古訓乃有獲]”는 것은 곧 옛사람이 배웠던 것을 배워서 이를 마음에서 얻고 이를 몸에서 성실히 하는 것이니, “그 뜻을 겸손히 하고 마음을 겸허하게 하여서 때때로 민첩하여 쉬지 않는다.”고 이르는 것과 같은 것은 이 어찌 배운 것이나 외우고 훈고(訓誥)나 말하는 공(功)을 이르는 것이겠는가? 이를 훈고에서 배워 마음에서 얻는다면 이것은 그 닦는 것이 유래하여 온 까닭이며, 도(道)가 쌓이는 까닭인 것이니,

언어(言語)와 물리(物理)에서 찾는 것과는 다른 것이 있는 것이다. 그렇다면 훈고에서 배우는 것을 어찌 강해(講解)라 이르겠으며 옛것을 스승으로 삼는 것이 어찌 사적(事迹)이라고 이르겠는가? 그 처음부터 끝까지 말았던 학문 [所思之學]이란, 요컨대 “이 마음의 이(理)에서 벗어나지 않는 것이며, 나는 태어나서부터 저절로 이를 아는 자가 아니라 옛것을 좋아하여 민첩하게 찾는 자이다.”라고 하였으니, 이것은 공자(孔子)가 비록 겸양하였다 하더라도 어찌 □이른바 강학(講學)만을 학문하는 것이라고 이르겠는가? □ 이것은 옛사람의 학문을 좋아하여서 이 마음의 이(理)를 민첩하게 구한 것을 이롭다. 배우는 자는 이 마음의 이(理)를 배우는 것이니, 옛사람의 학문이 이 마음의 천리(天理)에서 벗어나지 않는다면 좋아하는 것이나 찾는 것이 어찌 이 마음밖에 따로 다른 것을 좋아하고 찾는 것이 있겠는가? “옛것을 찾아서 새것을 안다.[溫故而知新]”는 것은 곧 덕성(德性)을 높이는 일인 것이니, 천리(天理)에서 찾고 익혀서 날로 그 새로운 것을 안다면 새것을 안다는 것은 옛것을 찾는 데서 말미암는 것이고, 옛것을 찾는 것은 곧 새것을 아는 길인 것이며 옛것을 찾는 것 외에 따로 새것을 아는 공부가 있는 것이 아니다.

“많이 듣되 의심스러운 것은 쫓고[多聞闕疑] 많이 보되 위태로운 것을 쫓는다[多見闕殆].”는 것은 자장(子張)이 걸만을 힘쓰던 병통을 구제하고 허물과 뉘우침[尤悔]을 없애게 하는 도(道)이며 가르치는 것을 학문으로 삼은 것이 아니었으니, 다른 사람에 있어서는 곧 이런 교훈이 없었던 것이다. 공자가 자공(子貢)에게 답하기를, “너는 내가 많이 배워서 안다고 여기느냐? 아니다. 나는 하나로써 이를 꿰는 것[一以貫之]뿐이라.”라고 하였다.

또 이르기를, “나는 알지 못하고서 하는[作] 일은 없으며 많이 듣고 많이 보고서 안다는 것은 지(知)의 다음인 것이다.”라고 하였으니, 대체로 보고 듣는 것을 지식의 다음이라고 한다면 그 □□ 위[上]는 따라서 알 수 있는 것이요, 이른바 지(知)라는 것도 역시 보고 듣고 추측하여 아는 것은 아니라는 것을 또한 알 수 있을 것이니, 이 성문(聖門)에서 지(知)를 이루고 힘을 쓰는 곳[地]을 거의 엿볼 수 있을 것이다.

“안자(顏子)는 하나를 들으면 열을 안다.[聞一知十]”는 것은 듣고서 아는 것이 이 마음의 이(理)가 아닌 것이 없는 것이며, 안자(顏子)는 천리(天理)의

온전한 것에 대하여 묵묵히 이를 알았으니,[默而識之] □□ 마음속으로 통하였다는 것은 이른바 “온종일 어기지 않기를 어리석은 것같이 하더니 물러나서는 죽히 발(發)한 자였다.”고 한 것이 이것이다. 어찌 물리(物理)를 잘 알고 일하는[事爲] 사이에 추측(推測)하는 것이라고 이르겠는가? 맹자(孟子)가 이른바 “우(禹)와 고요(皋陶)는 보아서 알았고 탕(湯)은 들어서 알았다.”는 것도[《맹자》 진심편 하] 모두가 이런 이치를 말한 것이다.

13.

성현(聖賢)의 교훈이 비록 천 마디 만 마디의 말이라 하더라도 학문하는 데에 있어서는 이 마음의 천리(天理)를 보존하고자 하는 데에 불과한 것이다. 이미 마음의 천리를 보존하고자 한다면 자연 선각(先覺)에게 물어서 바로잡고 옛 교훈을 상고하여, 허다하게 묻고 분변하며 생각하고 찾아내는 공부가 없을 수 없으므로 이 마음의 천리를 다하기를 구하는 것이다. 그러나 그 취지는 이 마음의 도(道)에 정밀(精密)하게 하는 소이(所以)가 아닌 것이 없을 뿐이다. 그렇다면 무릇 사위(事爲)와 논설(論說) 사이에 종사하는 자는 본심의 천리에서 일삼음이 있지 않을 수 없는 것이니, 두 가지의 도(道)가 있는 것도 아니며 두 가지의 일이 있는 것도 아닌 것이다. 사물(事物)의 천리는 바로 이 마음의 천리요 논설의 정미(精微)는 바로 이 마음의 정미한 것이니, 마음이 바로 사물(事物)이요 사물이 바로 마음인 것이다. 이것을 안다면 그 사이에는 사물과 견문(見聞)을 전주(專主)하여 말하는 이가 있다고 하더라도 그 취지만은 저절로 이 마음의 사물을 위하는 데에 해롭지 않을 것이며 마침내는 이 이치에서 벗어나지 아니할 것이다.

이런 까닭에 무릇 경전(經傳) 가운데에서 성학의 말씀이[聖學之說] 분명히 분수(分數)를 지닌 것은 제자들의 높고 낮은 차등과 얇고 깊은 등수와 자품(資稟)의 구별과 정조(精粗)가 다름에 따라 말하는 데에 불과한 것이고 다른 것에는 간여함이 없는 것이다. 그 조목의 번거로움에 이르러서도 역시 나누어서 말하고 상세히 설명하지 않을 수 없지만 근본에서는 다른 도리나 두 가지의 뜻이 있는 것은 아니다. 왜냐하면 그 모습[姿]에는 강(剛)하고 부드럽[柔]거나 밝고 어두운 구별이 있으므로 덕(德)에도 지자(知者)와 인자(仁

者)와 용자(勇者)의 명목이 있으며 뜻에는 청결(淸潔)하고 관맹(寬猛)한 구별이 있으므로 도(道)에도 청자(淸者)와 임자(任者)와 화자(和者)의 명칭이 있기 때문이다. 도(道)는 하나인데 인자(仁者)가 보면 인(仁)이라 이르고 지자(知者)가 보면 지(知)라고 말하는 것이며, 백성은 나날이 쓰면서도 알지 못하게 되는 것은 도(道)가 밝지 못한 소이다. 도(道)는 온전한데 맑은 자가 얻으면 청(淸)이 될 것이요, 화(和)한 자가 얻으면 화(和)가 될 것은 도(道)가 온전하지 못한 까닭이다. 이것은 그 종류가 갈라졌기 때문이지 도(道)에 두 가지가 있는 것은 아닌 것이다. 그러나 인(仁)과 지(知)가 각각 하나로 나아가게 되거나 청(淸)과 화(和)가 각각 그 성(聖)에 이르게 된다면 비록 도(道)가 온전한 것은 아니더라도 그 천리(天理)를 얻는 것은 한가지인 것이다.

품수(品受)에는 성인(聖人)과 선인(善人)의 유(類)가 있고 일에는 임금(君)을 섬기는 이와 사직(社稷)을 편안하게 하는 이와 천민(天民)과 대인(大人)이 있고, 그 행동하는[行] 데에는 땅을 피하는 이나 세상을 피하는 이나 사람을 피하는 이가 있으니, 이것은 그 크고 작은 등급이 구별되기 때문이며 성인(聖人)의 도(道)가 이렇게 여러 가지가 있는 것은 아닌 것이다.

□□□와 안행(安行), 학지(學知), 이행(利行), 곤지(困知), 면행(勉行) 같은 것은 타고난 자품(姿稟)이 높고 낮은 것을 가지고서 말하는 것이며, 용공(用功)에는 성(性)과 안(安)과 복(復)과 집(執)과 난(難)의 구별이 있으나 그 일삼는 바는 한가지인 것이다. 성실한 자와 성실하게 하는 자와 밝은 자와 성실한 자와 성을 따르는 도[率性之道]와 도를 닦는 가르침[修道之教]과 하늘을 알고 하늘을 섬기며 명(命)을 기다리는 유(類)와 같은 것이다.

사람이 얻은 것이라면 이를 알고 좋아하고 즐거워하는 것에는 깊고 얕은 등급이 있는 것이나 그 공(功)이 되는 것은 한가지인 것이다.

사람의 과급(科級)은 그 학문이 도(道)에 나가거나 같이 서 있거나[立] 권도[權]를 하는 등급이 있기 때문에 지(知)로는 미치고 인(仁)으로는 지키고 경(敬)으로는 실천하는 유와 같다. 그 지위(地位)에는 하고자 하는 선(善)과 내 몸에 지닌 신(信)과 충실(充實)의 미(美)와 빛[光輝]의 대(大)와 성신(聖神)의 나뉘미 있으나, 도(道)가 되는 데에는 한가지인 것이다. 학문에 뜻을 두고,

서며[立], 의혹하지 않고, 천명을 알고, 귀[耳]가 순하며, 마음 가는 대로 따른다는 것과 같은 것도 또한 이 경력(經歷)의 차례인 것이다.

그 □□□□ 의(意)와 지(知 즉良知)와 물(物)과 귀, 눈, 입과 사지(四肢)가 발(發)하기 때문에 그 공(功)에는 격물(格物), 치지(致知), 성의(誠意), 정심(正心)과 총명(聰明), 복례(復禮)의 조목이 있는 것이지만 실에 있어서는 한가지의 공(功)인 것이다. 박문(博文), 약례(約禮), 충신(忠信), 충서(忠恕)의 유와 같은 것이다.

그 일에는 부자(父子), 군신(君臣), 가국(家國), 천하(天下)란 물(物)이 있는 까닭에 그 도(道)에도 인·경·효·자(仁敬孝慈)와 수·제·치·평(修齊治平)의 이름이 있는 것이지만 실에 있어서는 한가지의 도(道)인 것이다. 내 몸을 닦되 공경하게 하여서 다른 사람을 편안하게 하고 백성을 편안하게 하는 것과 같은 것이다.

그 용공(用功)의 정밀함에 있어서는 그 실마리[端]가 한이 없으니, 곧 이를 상고하고, 이를 물어보고 이를 강론(講論)하며 익히고 생각하고 분별하며 이를 하되 그치지 않는 공(功)이 있어서 널리 배우고 돈독하게 행하며 옛것을 강론하고 옛것을 스승으로 삼는 조목이 있는 것이지만 그 공이 되는 소이(所以)는 한가지인 것이다. 각각 따로 그 공부를 하는 것은 아니다.

그 공부를 시작하고 끝내는 데에도 나아가는 차례가 있는 것이니, 곧 지지(知止), 정정(定靜), 안려(安慮)가 있어서 이를 □에서 얻고서 거(居)함이 편안하고 자뢰[資]함이 깊어서 좌우로 봉원(逢源)함에는 등급이 있지만 그 하는 일은 한가지인 것이다.

그 사람에는 대인(大人), 소자(小子), 상지(上智), 하우(下愚)의 구별이 있다면 그 힘쓰는 바의 방법은 《대학(大學)》과 소의(小儀 《예기》)의 편명에 힘쓰는 것이 다른 것이요, 그 말하는 도(道)는 비록 중인(中人)과 상·하(上下)가 법을 달리 하더라도 그 하는 바의 학문과 가리키는 바의 일은 한가지인 것이다.

그 기구(機具)에는 기강(紀綱), 예악(禮樂), 제도(制度), 병형(兵刑)의 용(用)이

있는 것이며, 그 일하는 것에도 문장(文章), 정사(政事), 농상(農商) 도야(陶冶)의 기술이 있는 것이지만 그 하는 바의 근본은 한가지의 교법(教法)인 것이다.

## 14.

그렇다면 경전(經傳) 가운데서 나누어 설명한 까닭은 등급(等級)과 절목(節目)의 사이에서나 인품(人品)과 기업(技業)의 종류에 대한 것에 불과할 뿐인 것이니, 처음부터 두 가지의 도(道)가 있어서 나누어 말한 것이 아니며 원래부터 두 가지 주장을 만들어서 각각 그 공부를 한 것[用功]도 아닌 것이다. 혹 나누어서 두 가지로 하여 도(道)를 삼고 갈라서 분리시켜 말하는 것과 같은 것은 곧 양·묵(楊墨)이 이것을 주장하다가 저것에 굴(屈)하게 된 것이나 고자(告子)나 노·불(老佛)이 밖을 도외시하고 안을 찾는 것과 같은 것은 모두가 하나만을 고집하고 하나를 버리는 데에서 잘못된 것이니, 진실로 도(道)가 아닌 것이다. 또한 자막(子莫)의 겸해서 쓰고 중을 잡는 것[執中]이나 지(知)와 행(行)을 두 가지로 쓰면서 온전한 것을 구하는 것과 같은 것은 역시 갈라진 두 가지에서 나와서 병행하여 쓴다면 또한 도(道)는 하나이면서 온전한 것이 아니다.

그러므로 《주역》에 이르기를, “천하에 무엇을 생각하고 무엇을 염려하겠는가?[《역》 계사 하] 길은 다르더라도 한 가지로 돌아가며 한 가지가 되면서도 백 가지로 생각하는 것이니, 천하에 무엇을 생각하고 무엇을 염려하겠는가?”[《주역》 계사 하]라고 하였고 《중용》에 이르기를, “천지(天地)의 도(道)는 한마디로 다할 수 있는 것이다. 그 물은 쉬지 않아서 하나이지만 [爲物不貳] 그것이 물을 낳는 것[生物]은 헤아릴 수 없는 것이다.”[《중용》 26장] 하였으며 공자는 이르기를, “우리의 도(道)는 하나[一]로 꿰뚫었다.”[《논어》 위령공편] 하고, “나는 하나[一]로서 꿰뚫는다.”[《논어》 이인편]고 하였으며, 맹자는 이르기를, “대체로 도(道)는 하나일 뿐이다.”[《맹자》 등문공 하]라 하고 “도는 두 가지이니 인(仁)과 불인(不仁)이다.”[《맹자》 이루편 상]라 하셨으니, 성인(聖人)의 말씀이 어찌 분명하지 아니한가?

또 이르기를, “군자(君子)가, 깊이 공부해 나아감을 깊이 도(道)로써 하는 것은 스스로 이를 얻고자 하기 때문인 것이다. 스스로 이를 얻는다면 거처(居處)하는 것이 편안하고 자취(資取)하는 것이 깊어서 좌우에서 이를 취하여도 그 근원을 만나게 될 것이다.”[《맹자》 이루편 하]고 하였고, 이르기를, “아래에서 배워서 위로 달하는 것[下學而上達]이니 나를 아는 자는 그 하늘인 저!”[《논어》 헌문편]라고 하였다. 또 이르기를, “내가 말이 없고자 하니 하늘이 어찌 말씀하시는가? 사시(四時)가 운행하며 백 가지 물[百物]이 태어나는데 하늘이 어찌 말씀하시는가?”[《논어》 양화편] 하였고, 자공(子貢)이 이르기를, “부자(夫子)의 문장은 얻어 들을 수 있으나 부자(夫子)가 성(性)과 천도(天道)를 말씀하신 것은 얻어 들을 수 없었다.”[《논어》 공야장편]고 하였다. 공자는 이르기를, “너희들은 나더러 숨긴다고 하는 것인가? 나는 숨기는 것이 없느니라.”[《논어》 술이편] 하셨으니, 이에서 본다면 성현(聖賢)의 은미한 뜻을 또한 볼 수 있는 것이다.

[주C-001]학변(學辯) : 학변은 하곡의 학문의 요체를 서술한 것이며, 그의 43세 때의 저술이다. 남계(南溪) 박세채(朴世采)가 왕양명 학변(王陽明學辯)을 저술하여 그의 이학(異學)을 경계하던 전후에 저술된 것으로 보인다.(《拙稿霞谷集 解題 III》 《國會圖書館報 73年 11月號》 참조.) 한편 역문 위의 “아라비아” 숫자는 학변 전체를 편의상 분절한 차례일 뿐이다. 본문에는 분절이 없고 다만 ○ 표로 표시된 구분이 있으나 그것도 뒷부분은 척언단구(隻言短句)에도 ○ 표가 있으므로 이를 적당히 묶어서 같은 번호 안에 넣어 놓았을 뿐이다.

[주D-001]옛날에 …… 하였고 : 《서경(書經)》 대우모(大禹謨)에는 순이 우에게 전한 말이라고 하였고, 《서경(書經)》 서(序)에는 요·순·우가 서로 전한 심법(心法)이라 하였으며, 요·순 이전(二典)에는 윤집궐중(允執厥中)이란 말이 없으나 《논어(論語)》 요왈편(堯曰篇)과 《중용(中庸)》에는 상세하게 써어 있다. 양명 《전습록(傳習錄)》 중(中)에는, “其教之大端則堯舜禹之相授受 所謂道心……允執厥中”이라 하였고, 중수산음현학기(重修山陰縣學記)에도 “夫聖人之學 心學也 學以求盡其心而已 堯舜禹之相授受曰 人心……”이라 하였다.

[주D-002]황극(皇極) : 임금의 표준이다. 극은 중심(中心)이며 지극한 뜻이요 표준

이 되므로 군주는 이 중심을 세워 사방을 다스리는 것이기 때문이다.

[주D-003]시(詩) …… 사무사(思無邪)요 : 《진습록 하》에, “豈特三百篇六經 只此一言 便可該貫 以至窮古今天下聖賢的話 思無邪也 此外更何有說 此是一了百當工夫”라고 까지 말하고 있다.

[주D-004]자공(子貢) …… 말씀하셨다. : 《논어》에, “子曰 賜也 女以予多學而識之者與 對曰然 非與 曰非也予一以貫之”란 데서 온 말이다.

[주D-005]대인(大人)의 …… 하였다. : 《대학(大學)》은 대인의 학이며 이는 유학의 규모를 요약한 것이니, 여기서는 양명학의 입장에서 3강령 가운데서 명덕(明德)만 내세우고 그 공부로써 8조목을 말하고 있다.

[주D-006]착한 것을 …… 하였고 : 공도자(公都子)가 맹자의 성선(性善)에 대하여 性無善無不善 性無以爲善 可以爲不善 有性善有性不善 등의 주장의 가부를 물은데 대한 맹자의 답이다.

[주D-007]공경(恭敬)의 마음 : 공경지심(恭敬之心)은 《맹자》의 본문에는 사양지심(辭讓之心)이라고 하였다. 본문 다음 행에는 역시 사양이라고 한 만큼 여기서도 사양지심이라고 해야 할 것 같다.

[주D-008]사람이 …… 이다. : 양능은 타고난 재능(才能)이니 배우지 않고서도 할 수 있는 것이며, 양지는 타고난 지능(知能)이니 생각하지 않고도 알 수 있는 본심이다. 양명(陽明)은 양지만을 말하고 치양지(致良知)를 내세운 만큼 정주학도는 그가 본심만을 내세우고 양능을 말하지 않았다 하여 비난하는 초점의 하나로 삼았다.

[주D-009]풍년에는 …… 많고 : 뇌(賴)는 주주(朱註)에 자야(籍也)라 하였고, “豐年衣食饒足 故有所賴籍而爲善”이라고 하였다.

[주D-010]짐승의 고기[芻豢] : 추(芻)는 풀을 먹는 짐승이니 소나 양(羊)을 말하고, 환(豢)은 곡식을 먹는 짐승으로서 개나 돼지를 말한다.

[주D-011]고자(告子) : 전국 시대의 사상가(思想家), 성은 고(告), 이름은 불해(不害)이며, 그 사상은 유·묵(儒墨)의 도(道)를 겸하였다 하며 맹자와는 심성론을 자주 토론하였다. 《맹자》 고자편 상하 참조.

[주D-012]그 장마(長馬)의 …… 것이다. : 이것도 《맹자》 고자편 상에 있는 말인데, 그대로 하곡의 말로 쓰고 왈차장자(曰且長者) 이하만 인용문으로 하였다. 하곡의 저술에는 이런 유가 대부분이다. 일일이 지적함을 피하기로 한다.

[주D-013]호연의 기[浩然之氣] : 성대하게 유행[盛大流行]하는 기운이며 맹자는 수양 방법으로서, 안으로 존양(存養)을 말하였고, 밖으로는 확충(擴充)을 말하였으며, 그 기운이 호연한 기운인데 이를 기르고 확충하라고 하였다. 명도는 “……孟子集義工夫 自是養得之滿 竝無餒歉 自是縱橫自在潑潑地 此便是浩然之氣”라고 하였다.

[주D-014]반드시 …… 말아야 한다. : 주(註)에 물정(勿正)의 정은 예기야(豫期也)라 하였으니, 어떤 일에도 꼭 마음에 생각하여 두고서 그 효험을 예기하지 말라는 뜻이며, 물망과 조장이란 간직한 일을 마음에서 잊지도 말고 억지로 자라도록 하지도 말라는 것이며, 이것이 맹자의 집의(集義)요 양기(養氣)의 절도라는 것이다.

[주D-015]성인(聖人)이 …… 따르리라. : 맹자가 호연(浩然)의 기와 집의(集義)를 강조한 끝에 “성인이 다시 태생하더라도 반드시 나의 말을 따르리라.”고 한 것을 말한다.

[주D-016]대인이란 …… 것이다. : 주자는 “대인의 마음은 모든 변화에 통달하고 적자(赤子)의 마음은 순일(純一)하여 거짓이 없을 뿐이다. 그러나 대인이 대인이 될 수 있는 이유는 바로 외물(外物)에 유혹되지 않아 그 순일하여 거짓이 없는 마음의 본래 상태를 온전히 할 수 있기 때문이다.”라고 하였는데, 양명학에서는 이를 본래심, 즉 양지(良知)로 보고 양지를 적자의 마음 또는 동심(童心)이라고 하는 이도 있다.

[주D-017]도적(盜跖) : 수천이 명의 부하를 거느리고 천하에 횡행하던 도적은 공자의 친구인 유하혜(柳下惠)의 아우이며, 사기(史記)에는 그의 열전(列傳)이 있고 장자(莊子)에는 공자가 그를 타이르러 갔다가 도리어 인의(仁義)로 천하를 도적질하는 공도(孔盜)라고 반격된 바를 말하고 있다.

[주D-018]무극(無極)이면서 …… 것이다. : 이것은 주염계(周濂溪)의 태극도(太極圖)와 《태극도설(太極圖說)》의 인용이고 무욕·주정(主靜)설은 그의 《통서(通書)》를 인용한 것이며, 주자(周子)는 도통(道統)상으로는나 이론상으로는나 송학의 원류인 것이다. 《하곡》 정성서해 《하곡》 통서해 참조.

[주D-019]정성(定性 …… 것이다. : 정명도(程明道)의 《정성서》는 그의 식인편(識仁篇)과 더불어 그 심성론을 집약한 것이다. 《정성서》는 원래 장횡거(張橫渠)에 답한 서한(書翰)인데, 뒤의 학자들이 붙인 이름이다. 《하곡》 정성서해 정성문 참조.

[주D-020]그는 …… 것이며 : 《전습록 중》에, “朱子所謂格物云者 在即物而窮其理也……”라 하였고, 이는 주자의 격물설을 말한 것인데, 양명이 주자에 반대하는 곳의 가장 요점인 것이다. 하곡도 양명의 격물설을 따르고 있음은 말할 것도 없다.

[주D-021]극기복례(克己復禮) : 몸의 사욕을 이기고 예로 돌아오게 하는 것이니, 시·청·언·동(視聽言動)의 사물(四勿)은 그 조목인 것이다. 안연(顏淵)이 인(仁)을 물은 데 대하여 공자가 답한 것이다.

[주D-022]왕씨(王氏) : 왕씨는 왕양명(王陽明 이름은 수인(守仁), 자는 백안(伯安), 시호는 문성(文成), 요강인(姚江人))이니, 그는 주자학(朱子學)의 격물설(格物說)의 지리(支離)함을 비판하고 심즉리(心卽理)설을, 뒤에는 치양지설(致良知說)을 주장하였으며, 그의 학을 요강학(姚江學)이라 하고 신건학(新建學)이라고도 하였다. 또한 왕씨의 어록은 《전습록(傳習錄)》이며 이에 대한 우리나라의 대표적 논변은 퇴계의 ‘인백사시교 전습록 초전논변(因白沙詩教傳習錄抄傳論辨)’과 심경후론(心經後論)이 있으며, 하곡은 존언(存言)에서 ‘퇴계심경후론발(退溪心經後論跋)’을 써서 이를 비판하고 있다.

[주D-023]사물(四勿)이란 …… 아니다. : 극기 사물은 극기복례와 그 조목인 사물(四勿), 즉 예가 아니면 보지를 말고 듣지를 말고 말하지 말며 행동하지 말라를 말한 것이다.

[주D-024]격물치지(格物致知) : 《대학》 수장(首章)에 있는 공부(工夫)이며, 주자학과 양명학에서 가장 대립되는 곳이다. 즉 주자는 격물의 격을 지(至)라고 하여 사물의 이치를 궁구하여 이르는 것을 말하였고, 양명은 정(正)이라고 하여 물(物) 마음이 있는 곳(意之所在便是物)을 말함을 바르게 하는 것이라고 보았으므로, 치지(致知)도 주자는 앎[知]이니, 지식주의의 뜻이 되었고, 양명은 양지, 즉 본심(本心)을 이룬다는 유심주의적인 것이 되었다.

[주D-025]왕씨(王氏)의 …… 것이다. : 《전습록 중》에 “夫物理 不外於吾心”이라고 하였다.

[주D-026]그 공(功)에는 …… 것이다. : 《대학》 성의장(誠意章)에, “所謂誠其意者 毋自欺也 如惡惡臭 如好好色 此之謂自慊.”이라 한 데서 온 말이다.

[주D-027]정자(程子) : 정자는 정명도(程明道)와 정이천(程伊川)의 형제를 말하나 이를 구별할 때는 정백(程伯) 정숙(程叔)이라고도 하며 주자는 특히 이천을, 상산(象山)과 양명은 특히 명도를 추존하였으며, 하곡은 대부분 정백자의 말을 인용했다.

[주D-028]충서(忠恕) : 충은 나의 마음을 다하는 것이며, 서는 내 몸을 미뤄서 남에게 미쳐 가는 것인데, 공자의 일관지도(一貫之道)는 충서뿐이라고 하였다.

[주D-029]허(虛)하고만 …… 것이다. : 《전습록 상》에도 “虛靈不昧 衆理具而萬事出 心外無理 心外無事”라고 하였다.

[주D-030]도심(道心)을 …… 하였으며 : 도심과 유정은 《서경》 대우모에, “道心 惟微……惟精……”에서 온 말이다.

[주D-031]천명(天命)의 …… 하였으며 : 성과 술성은 《중용》 수장(首章)에, “天命之謂性 率性之謂道……”에서 온 말이다.

[주D-032]왕의 도를 …… 하였으며 : 《서경》 홍범(洪範)에, “無偏無陂 遵王之義 無有作好 遵王之道 無有作惡 遵王之路”라 한 데서 온 말이다.

[주D-033]사무사(思無邪)와 …… 하였고 : 정자(程子) 사물잠(四勿箴)에도, “……卓 彼先覺 知止有定 閑邪存誠 非禮勿聽”이라고 하였다.

[주D-034]직내방외(直內方外)와 박문약례(博文約禮) : 직내 방외는 《주역》 곤괘 문언전(文言傳)에, “君子敬以直內 義以方外 敬義立而德不孤……”라 하였고, 박문약례는 《논어》 옹야편에, “子曰 博學於文 約之以禮 亦可以弗畔矣夫”라 하였다.

[주D-035]석 달 동안 인을 어기지 않는다는 것[三月不違仁] : 《논어》 옹야편에, “子曰 回也 其心三月不違仁 其餘則日月 至焉而已矣”라 하였다.

[주D-036]하나로 이를 관통한다[一以貫之] : 《논어》 이인편에, “子曰 參乎 吾道 一以貫之”이라 하였다.

[주D-037]밝은 덕을 밝힌다[明明德]는 것과 지선에 그친다는 것[止至善] : 《대학》 경1장에, “大學之道 在明明德 在親民 在止於至善”이 이른바 《대학》의 3강령인 것이다.

[주D-038]도는 큰길과 같다[道若大路]는 것과 도는 하나일 뿐이라.[道一而已] : 《맹자》 고자편 하에, “曰夫道 若大路然 豈難知哉……”라 하였고, 등문공 상에, “孟子曰 世子疑吾言乎 夫道一而已矣”라 하였다.

[주D-039]만물이 모두 갖추어 있다.[萬物皆備] : 《맹자》 진심편 상에, “孟子曰 萬物皆備於我矣”라 하였다.

[주D-040]양지(良知)·양능(良能) : 《맹자》 진심편 상에, “孟子曰 人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也”라 한 데서 온 말인데, 양명학의 요체가 된다.

[주D-041]의리가 내 마음을 기쁘게 한다.[義理之悅我心] : 《맹자》 고자편 상에, “聖人 先得我心之所以然耳 故理義之悅我心 猶芻豢之悅我口……”라 하였다.

[주D-042]의를 모은다는 것[集義] : 《맹자》 공손추 상에, “是集義所生者 非義襲而取之也……”라 하였다.

[주D-043]지언(知言) : 《맹자》 공손추 상에, “夫子惡乎長 曰我知言”이라 하여, 말에 대한 득실의 소이연(所以然)을 안다는 것이다.

[주D-044]그 방심을 구한다는 것[求其放心]과 그 양심을 기른다는 것[養其良心] : 《맹자》 고자편 상에, “學問之道 無他 求其放心矣”라 하였고, “其所以放其良心者 亦猶斧斤之木也……”라 한 데서 나온 말이다.

[주D-045]마음의 직분은 생각이니[心之官思] 먼저 큰 것을 세운다는 것[先立大者] : 고자편 상에, “心之官則思 思則得之 不思則 不得也 此天之所與我者 先立乎其大者 則其小者不能奪也”라고 하였다.

[주D-046]명선성신(明善誠身) : 《중용》 20장에, “誠身有道 不明乎善 不誠乎身矣”라 하였다.

[주D-047]진심 지성(盡心知性) : 《맹자》 진심편 상에, “孟子曰 盡其心者 知其性

也 知其性者 知天矣”라 하였다.

[주D-048]사·지·구·속(仕止久速)의 때[時] : 《맹자》 공손추 상에, “可以在則仕 可以止則止 可以久則久 可以速則速 孔子也……”라고 하였다.

[주D-049]무적·무막(無適無莫)의 의(義) : 《논어》 이인편에, “君子之於天下也 無適也 無莫也 義之與比”라 하였다.

[주D-050]양지·양능(良知良能) : 《맹자》 진심편 상에서 良能과 良知를 말하였는데, “孟子曰 人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也” 양명은 이를 지행(知行)의 본체라 하고 생지안행(生知安行)의 지행은 그 용공(用功)이라 하였고, 《전습록 중》 《전습록 하》에서는 “固是事要如此 須是識得箇頭腦乃可 義即是良知 曉得良知是箇頭腦”라고 하였다.

[주D-051]솔성(率性)과 중화를 이룬다[致中和] : 《중용》 주장에, “致中和 天地位焉 萬物育焉”이라고 하였다.

[주D-052]그 방심을 구할뿐이라.[求其放心而已也] : 《맹자》 고자편에 있는 말, 양명은, “孟子所謂學問之道無也 求其放心而已者 一言蔽之 故博學者 學此者也 審問者 問此者也 慎思者 思此者也 明辨者 辨此者也 篤行者 行此者也 心外無事事外無理”라고 하였다. 《전습록 중》

[주D-053]성인(聖人)의 …… 있는 것이다. : 이상은 하곡이 왕씨설에 입각하여 주자학을 물리를 구하는 학이라 하여, 비판한 조목들이다.

[주D-054]박아이문·약아이례(博我以文約我以禮) : 《논어》 자한편에 “夫子 循循然善誘人 博我以文 約我以禮”라고 하였다.

[주D-055]이락(伊洛) : 이(伊)는 이수(伊水), 낙은 낙수(洛水)로서 정주학(程朱學)을 말한다. 정명도(程明道)와 정이천(伊川)이 낙양(洛陽) 사람이며 그들이 교류하던 곳에서 유래하였고 그들의 학문 연원을 밝힌 《이락연원록(伊洛淵源錄)》은 주·정자(周程子)와 그들의 종유제자(從遊弟子) 46인의 언행을 기록한 것이다.

[주D-056]거경·궁리(居敬窮理) : 거경·궁리는 주자학의 치학(治學)의 요점인데, 양명은 제자인 양일부(梁日夫)가 이것은 둘이냐고 물은 데 대하여 “天地間 只有此一

事 安有兩事 若論萬殊 禮儀三百 威儀三千 又何止兩事”라 하였고, 이어 “就窮理專處說 便謂之居敬 就居敬精密處說 便謂之窮理”라 하였다.

[주D-057]격물치지란 성의(誠意)의 공(功)인 것이니 : 《전습록 상》에 “格物致知者 即誠意之功 道問學 即尊德性之功 明善 即誠身之功 無二說也”라 하였으니, 이하 격물 · 문학 · 명성조는 양명설을 그대로 받아서 풀이한 것이다.

[주D-058]오직 정(精)하다는 …… 소이(所以)이다. : 《전습록 상》에 “精是一之功 博是約之功”이라 하였는데, 이 유일(惟一) 정일(精一)의 공(功)을 풀은 것이다.

[주D-059]박문(博文)이란 것은 …… 소이(所以)이다. : 《전습록 상》에도, “愛問先生以博文爲約禮功夫……請開示 先生曰……這便是博學之於文 便是約禮之功夫 博學即是惟精 約禮即是惟一”이라고 하였다.

[주D-060]하학(下學)이란 …… 것은 아니다. : 이 단은 ‘《전습록 상》 육원정록(陸元靜錄)’의 내용이 하곡의 말로서 서술되었는데, 양명은 “如木之栽培 灌溉是下學也……條達暢茂 乃是上達……”이라 하여, 하학 상달을 쉽게 비유하였다.

[주D-061]맹자(孟子)의 …… 이르는 것이다. : 《맹자》 진심편 상에, “盡其心者 知其性也 知其性則 知天矣 存其心養其性 所以事天也……”이라고 하였다.

[주D-062]방아를 찼고 …… 것이 아니다. : 《전습록 상》에 “惟一是惟精主意 惟精是惟一功夫 非惟精之外 復有惟一也 精從字米 姑以米譬之 要得此米純然潔白 便是惟一意 然非加春簸篩揀 惟精之工 則不能純然潔白也 春簸篩揀 是惟精之功 然亦不過要此米到純然潔白而已”라고 하였다.

[주D-063]배움으로써 …… 하는 것이다. : 《주역》 건괘 문언의 말인데, 《전습록 하》에, “事事去學 存此天理 則此心更無放失時 故曰學以聚之 然常常學存此天理 更無私欲間斷 此卽是 此心不息處 故曰仁以行之”라 하였다.

[주D-064]무릇 …… 본 견해이다. : 하곡은 주자학을 이해하는 데서도 주자와 그 후의 학자를 갈라서 이를 ‘협주자(挾朱子)’, ‘가주자(假朱子)’라 하여 비판하고 있다. 《存言 下》 참조.

[주D-065]박학 · 절문(博學切問)은 …… 것이다. : 《논어》 자장편에, “子夏曰 博學

而篤志 切問而近思 仁在其中矣”라 하였다.

[주D-066]지(知)로써 미치고 인(仁)으로써 지켜야 한다. : 《논어》 위령공편(衛靈公篇)에 “子曰 知及之 仁不能守之 雖得之 必失之 知及之 仁能守之”라 하였고, 양명은 이에 대하여 “說及之已是行了 但不能常常行 已爲私欲間斷 便是仁能守”라고 하여, 지행(知行)을 하나로 하여 설명하였다. 《전습록 상》

[주D-067]성(性)을 아는 데에는 …… 것이다. : 《전습록 중》에 “盡心由於知性 致知在於格物……”이라 한 것이 있다.

[주D-068]의를 정미하게 …… 들어간다[精義入神] : 《주역》 계사(繫辭) 하의 말이며, 양명은 진중제생(辰中諸生)들에게 보낸 글 양명 문록(文錄)에서, “所謂知得洒掃應對 便是精義入神”이라고 하였다.

[주D-069]공경하여서 …… 같은 것이다 : 〈 〉는 원주안의 분주(分註) 부분입니다.

[주D-070]박학(博學)·심문(審問) …… 아닌 것이 없다. : 《전습록 상》에도 “博學審問愼思明辨篤行之者 皆所以爲惟精而求惟一也”라 하였다.

[주D-071]지난날의 말[前言]과 …… 도(道)인 것이다. : 《주역》의 말을 인용한 《전습록 중》에 “凡多識前言往行者 孰非畜德之事 此正知行合一之功矣”라 하였다.

[주D-072]옛 교훈에서 배우면 얻는 것이 있다.[學于古訓乃有獲] : 《서경》 열명편(說命篇)에, “王人求多聞 時惟建事 學于古訓 乃有獲 事不師古 以克永世”라 하였다.

[주D-073]옛것을 찾아서 새것을 안다.[溫故而知新] : 《논어》 위령공편의 말이며, 양명은 이에 대한 주자의 풀이를 비난하여, “朱子亦以溫故 屬之尊德性矣 德性豈可以外求哉 惟夫知新必由於溫故 而溫故乃所以知新 則可以驗知行之非兩節矣”라고 하였다. 《전습록 중》

[주D-074]많이 듣되 의심스러운 것은 꺾하고[多聞闕疑] 많이 보되 위태로운 것을 꺾 한다.[多見闕殆] : 《논어》 위정편(爲政篇)에서 공자가 자장(子張)에게 타이른 말인데 널리 보고 듣되 믿음직하지 못하고 위태한 것을 제외하라는 것이다.

[주D-075]안자(顔子)는 …… 이것이다. : 《논어》 술이편(述而篇)에, “默而識之 習

而不厭 誨人不倦 何有於我哉”라 하였고, 양명은 이를 인용하여 “顏子於孔子之言 默識心通 無不在己……於顏子之終日言不爲多”라고 하였다. 《전습록 상》

[주D-076]청자(淸者)와 임자(任者)와 화자(和者) : 《맹자》 만장편(萬章篇) 하에 “伯夷 聖之淸者也 伊尹 聖之任者也……”이라 하였다.

[주D-077]품수(品受) : 《중용》 20장에, “或生而知之 或學而知之 或困而知之 或安而行之 或利而行之 或勉強而行之”라 한 것이 있다.

[주D-078]지지(知止), 정정(定靜), 안려(安慮) : 《대학》 경1장에 “知止 而后有定 定而后能靜 靜而后能安 安而后能慮 慮而能得”이라 한 것이다.

[주D-079]이를 …… 한가지인 것이다. : 《맹자》 이루편 하에 “君子深造之以道 欲其自得之也 自得之則居之安 居之安則資之深 資之深則取之左右逢其原 故君子欲其自得之也”라 하였다.

[주D-080]상지(上智), 하우(下愚) : 《논어》에 “唯上智與下愚不移”라 하였고, 양명의 《전습록》에 “上智下愚不是可移 只是不肯移”라고 하였다.

[주D-081]양·묵(楊墨) : 《맹자》 진심편 상의 “楊子取爲我 拔一毛而利天下 不爲也 墨子兼愛 摩頂放踵 利天下爲之”에 보이는 인물로, 양은 양주(楊朱), 묵은 묵적(墨翟)이다.

[주D-082]자막(子莫)의 …… 것이 아니다. : 노 나라의 현인, 《맹자》 진심편 상에 “子莫執中 執中爲近之 執中無權 猶執一也”라고 보인다.



존언(存言)

정제두 저, 윤남한 역주



## 존언(存言)164)

### 1. 건룡사효설(乾龍四爻說)

《주역(周易)》 건괘(乾卦)의 여섯 용(龍)에서 그 쓰이는 것은 네 용(龍)이다. 잠겼던 데를 떠나서[離潛] 초효(初爻)이다. 밭에 나와 가지고[出田] 2효(二爻)이다 세상 사람들의 보는 바가 되니, 현룡(見龍)이다. 땅에서 멀리 떨어져[絕地] 2효와 3효이다. 하늘을 날아 가지고[飛天]는 5효이다. 만물이 보는 것이 되니 비룡(飛龍)이다. 땅에도 있지 않고 2효이다. 하늘에도 있지 않아서 5효이다.인위(人位)로 경계하는 것은 3효이다 건룡(乾龍)이다. 혹은 오르기도 하고 뛰는 것은 안 괘의 상효(上爻)[躍內上]이다 혹은 내리기도 하며 못은 바깥 괘인 하효(下爻)[淵外下]이다. 밖에 있으면서 속을 비우는 것[處外虛中]은 4효이다. 연룡(淵龍)인 것이다. 현룡(見龍)은 내괘(內卦)의 가운데 것이니 용(龍)의 덕(德)에다가 정하고 중[正中]한 안 괘의 가운데[內中] 까닭에 이르기를 현(見)이라 하고, 비룡(飛龍)은 바깥 괘의 가운데 것이니 중(中)하며 바깥 괘의 중[外中]이다. 정(正) 양효(陽爻)로서 양위(陽位)에 있다.이고 높은 자리에 있는[居尊] 5효의 자리이다. 까닭에 비(飛)라고 하는 것이다. 그러나 오직 덕이 같은 자라야 서로 만나 봄이 이로운 것이다.

건룡(乾龍)이란 것은 안 괘의 위로서 이미 하늘에서는 멀어졌고 5효이다. 또한 땅에서도 올라갔으니 곧 사람의 자리가 되는 것이다. 그 덕은 거둡 강(剛)하고 양효(陽爻)로서 양위(陽位)에 있다. 지위가 중(中)에 있지 아니하니 곧 3효의 자리이다. 위태한 때인 것이다. 그러므로 건(乾)이라고 하는 것이니 건건(乾乾) 꾸준히 힘쓰는 모양)하고 조심하라[惕]는 것이다.

164) 정제두 저, 윤남한 역주, 1973, 한국고전DB <http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MK>

연룡(淵龍)이란 것은 바깥 괘의 아래로서 이미 사람 3효이다. 과 땅 2효이다. 에서 떠났으나 또한 하늘에는 5효이다. 이르지 못하였으니, 곧 가운데가 빈자리이므로 혹 떨어 수도 있고 땅을 떠나서 나아갈 수도 있다. 또한 못에 있을 수도 있으니 아래에 있으니 물러갈 수 있다. 안정된 때가 아닌 것이다. 그러므로 못에 있으면서 혹 뛰기도 할 뿐더러 아래이면서도 바깥 괘의 하효(下爻)이며 또한 4효는 음효(陰爻)이다. 땅의 자리가 아닌 안 괘가 아니다. 까닭에 연(淵)이라고 하는 것이다. 위이면서도 안 괘의 상효(上爻)이며 또한 9효의 양효(陽爻)이다. 하늘의 자리는 아닌 것이니 5효가 아니다. 뿔다는 것은 허공의 물건이다[躍者 處之物也].

밭이여[田乎]! 중(中)이 아니고서는 밭이 될 수 없고 쌓이지 않고서는 나타낼 수 없는 것이다. 쌓기를 두터이하여서 중(中)에 있어야 하는 것이니 어찌 힘쓰지 아니하겠는가? 용언(庸言)과 용행(庸行)의 한 장(章)을 사용할 것이다. 건(乾)이여! 강(剛)하고서는 위태롭지 않을 자가 있지 않고 조심하고서는 불안할 자가 있지 않는 것이다. 종일토록 건건하고 때로 조심하여서 삼가지 않을 수 있겠는가? 충신(忠信)과 수사(修辭)의 한 장을 사용할 것이다. 못이란[淵也] 나아가면 떨어 수도 있고 물러나면 못이 있으니 덕을 쌓고 때를 기다리는 것이 나아가는 소이(所以)가 되는 것이다. 욕급시(欲及詩)의 한 장을 사용할 것이다.

하늘[天也]이란 중정(中正)한 덕으로 찬(贊)함 까닭에 하늘인 것이요, 신묘(神妙)하게 변화(變化)하는 공화(工化)로 찬(贊)함 까닭에 나르[飛]는 것이니, 오직 그 덕이 부합되어야만 九五효는 사람으로서는 감당할 수 없으므로 덕이 같은 이끼리 보아야만 이롭다는 것이 한 가지 뜻임 이에 만날 수 있는 것이다. 여천지합덕(與天地合德)의 한 장을 사용할 것이다.

아! 밭과 하늘의 덕은 지위가 진실로 왕성하니 그것을 확충하자면 실로 어려우니 건(乾)과 연(淵)의 경계이다. 처한 때가 진실로 위태로우니 그것을 돌이킴에 요정이 있도다. 세력이 왕성하기만 하고 덕을 가득 채우지 않는다면 날고[飛] 나타날[見] 수 있겠는가? 그리고 위태롭다 하더라도 조심할 수만 있다면 홀로 형통할 수 없겠는가? 그렇다면 나아가고 물러나는 기틀에는 저것이냐 이것이 따로 없는 것이며 길하고 흉한 형상(形相)에도 일정한 등급이

없는 것이니 재기(才器)에 따라서 힘써야 할 것은 각각 그 효(爻)마다 있는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주C-001]건룡사효설(乾龍四爻說) : 본 장은 《주역》의 건괘에 대한 그의 의견이다. 《주역》은 원래 주 나라의 문왕(文王) 때의 역(易)을 말하지만, 여기에서의 《주역》은 일반 관례대로 역(易)을 말하는 것이다. 《주역》은 8괘(卦)와 64괘(卦) 및 괘사(卦辭), 효사(爻辭), 십익(十翼) 등으로 되었으며, 괘는 복희씨(伏羲氏)가 만들고 괘사(卦辭)는 문왕이 만들었으며, 효사는 주공(周公)이 만들고 십익(十翼)은 공자가 만들었다고 하며, 괘사와 효사를 합하여 계사(繫辭)라고 한다. 주역의 작자나 성립 연대에 대한 논란(論難)은 여기에서 피하기로 하거니와 그 구성은 음양(陰陽) 이원론을 그 원리로 하여 우주와 만물(萬物)의 생성 변화의 원리를 풀되 이를 괘와 효로써 표시한 것이다. 괘는 효로 구성되었고 효에는 양효와 음효가 있으며 양은 ‘-’, 음은 ‘☯’로 표시하여 각각 하늘과 땅을 말하고 효 세 개를 한 괘로 만듦으로써 천·지·인(天地人)의 삼재(三才)를 의미하였고 이를 소성괘(小成卦)라 하며, 이를 합칠 때는 상하의 괘가 되는데 이를 합칭하여 대성괘(大成卦)라고 한다. 위의 소성괘를 상괘(上卦) 또는 외괘(外卦)라 하고 아래의 소성괘를 하괘(下卦) 또는 내괘(內卦)라 하며 효는 아래에서부터 차례로 초효(初爻), 이효(二爻), 삼효(三爻), 사효(四爻), 오효(五爻) 및 상효(上爻)라고 한다. 양효인 때는 초양(初陽), 이양(二陽)……상양(上陽)이라고 하며 음효인 또는 초음(初陰), 이음(二陰)……음(上陰)이라고 하고 원문에서는 양효는 구(九), 음효는 육(六)으로 표시하여 양효는 初九, 九二, 九三, 九四, 九五, 上六으로 되었고 음효는 初六, 六二, 六三, 六四, 六五, 上六으로 각각 쓰였다. 이 관계를 도표로 하면 다음과 같다.

건괘(乾卦)는 64괘의 첫째 괘이니 ‘☰’으로 표시되었고 대성괘를 만들면 [☰☰]로 되며 건위천(乾爲天), 즉 건은 하늘이 되는 것이므로 잠복(潛伏)에서 비약(飛躍)에 이르는 만물의 생성, 변화, 발전의 과정을 효(爻)로써 표현하였으며 초효에서 상효에

이르는 과정은 육룡(六龍)을 타고 하늘로 오르는 기상에 비유하였다. 그리고 《존언》에 있는 육룡(六龍)은 바로 대성괘인 6효를 말한 것이며 하곡은 이 중에서 초구(初九)인 잠룡(潛龍)과 상구(上九)인 향룡(亢龍)은 빼고 현룡(見龍), 건룡(乾龍), 비룡(飛龍), 연룡(淵龍)의 넷만을 가지고 설명하고 있는 것이다. 건괘는 역(易) 대상(大象)에서는 군자(君子)가 이 괘상(卦象)을 보고 마음을 가다듬어 쉬지 않고 노력한다고 하였는데 《존언》에 있어서는 그의 도학의 원리로서 건괘를 다루고 있는 것 같다.

[주D-001] 《주역(周易)》 건괘(乾卦)의 여섯 용(龍) : 《주역》 건괘의 여섯 용은 사실상 건괘 효사에는 초구(初九)를 잠룡(潛龍), 구이(九二)를 현룡(見龍), 구오(九五)를 비룡(飛龍), 상구(上九)를 향룡(亢龍)이라고 말했을 뿐인데 하곡이 구삼(九三)을 건룡(乾龍), 구사(九四)를 연룡(淵龍)이라고 말한 것이다. 《역》 건괘단(象)에, “크도다, 건원(乾元)이여! 만물이 비로소 시작되었으니 하늘을 통괄하며 …… 육위(六位)가 때맞추어 타고서 하늘을 나르며 다스렸다…….”고 하였다. 한편 “初九潛龍勿用”의 6자는 양명(陽明)이 “역(易)의 상(象)은 초획(初劃)인 것이고 역의 변(變)을 당하는 것이며 역의 점(占)은 그 사(辭)를 쓰는 것이다.”고 하였다. 《전습록 상》

[주D-002] 비룡(飛龍) : 《역》에 현룡은 밭에 있고[在田] 비룡은 하늘에 있으며[在天] 모두 대인(大人)을 보는 데 이(利)롭다고 하였다.

[주D-003] 인위(人位) : 인위는 사람의 자리인데 《역》의 괘는 6효를 상·하괘로 나누되 그것은 각각 위의 것은 천위(天位)이고, 아래 것은 지위(地位)이며 중간 것은 인위(人位)이다.

[주D-004] 용(龍)의 덕(德) : 용은 하늘을 나르고 운우(雲雨)를 일으키며 만물의 조화를 이루게 하는 만큼 정전(程傳)에도 “용은 영변불측(靈變不測)한 동물이며 건도(乾道)의 변화와 양기(陽氣)의 소식과 성인(聖人)의 진퇴를 상징하는 것이라.” 하였는데, 《역》 구이(九二) 문언(文言)에 공자(孔子)가 “용덕이정중자(龍德而正中者)”라 한 데서 인용한 것이고, 《역》 효사(爻辭)에는 용이 밭에 있으니 대인을 보기에 이(利)롭다고 하였다.

[주D-005] 비룡(飛龍)은 …… 하는 것이다. : 상괘와 하괘의 각 효(爻)가 서로 음양관계로 대응(對應)되게 마련인데 대응 관계를 건괘의 5효와 2효는 모두 양효(陽爻)로서 가운데 자리에 있으므로 중정(中正)이라 하고 군신(君臣)의 자리에 비유하는 것이다.

[주D-006]그러나 오직 덕이 같은 자라야 서로 만나봄이 이로운 것이다. : 《역》 구오(九五)의 문언에 공자가 이르되, “동성은 상응하고[同聲相應] 동기는 상구한다[同氣相求].”고도 하였다.

[주D-007]건(乾)이라고 …… 조심하라[惕]는 것이다. : 《역》 건괘 구삼(九三)에, “종일 꾸준히 힘쓰고 저녁에도 조심하면 위태한 자리에 있어도 허물이 없다.[君子終日乾乾 夕惕若 厲無咎]”고 하였다.

[주D-008]밭이여[田乎]! …… 아니겠는가? : 전(田)은 땅의 뜻이며 그 효는 안 괘의 중요한 때문이다.

[주D-009]용언(庸言)과 용행(庸行)의 한 장(章)을 사용할 것이다. : 용언은 보통 말이고 용행은 보통 행동이니, 《역》 구이(九二)의 문언에 공자의 이른 조목임. 《상산집(象山集)》 29卷에는, “언행의 신근(信謹)은 둘이 나[己]를 이루는 소이다…….”이라고 하였다.

[주D-010]건(乾)이여! : 멈추지 않고 나가는 것이며 《역》 구삼(九三)에, “건건 인기시이척 수위무구의(乾乾 因其時而惕 雖危無咎矣)”라고 하였다.

[주D-011]여천지합덕(與天地合德)의 …… 것이다. : 구사(九四)효의 문언에 “대인은 천지와 더불어 덕을 합하고 일월과 더불어 그 밝음을 합한다…….”고 하였다. 《주역 본의(周易本義)》에는, “사람과 천지. 귀신은 본래 두 가지 이(理)가 아니라.”고 하였다.

[주D-012]밭과 하늘의 덕 : 2효와 5효, 즉 안 괘와 바깥 괘의 중효(中爻)를 말한다.

[주D-013]건(乾)과 연(淵)의 경계 : 3효와 4효, 즉 과도기(過渡期)로서 지위를 얻지 못하는 어려운 때를 뜻한다.

[주D-014]길하고 흉한 형상(形相)에도 일정한 등급이 없는 것이니 재기(才器)에 따라서 힘써야 할 것은 각각 그 효(爻)마다 있는 것이다 : 위치와 효상(爻象)으로 보아서, 2효와 5효는 출세한 사람에 비유하고 3효와 5효는 불우(不遇)한 사람에 비유된다.

## 2. 일점생리설(一點生理說)

한 덩어리의 생기(生氣)의 원(元)과 한 점의 영소(靈昭)한 정(精)은 그 한 개혹은 일(一) 자가 없다는 생리(生理) 즉 정신과 생기가 한 몸의 생리인 것이다. 란 것이 마음[方寸]에다 집을 짓고 중극(中極)에서 둥근 것[團圓]이니, 그것은 신(腎)에 뿌리를 내리고 얼굴에서 꽃을 피우며 그것이 확충(擴充)되면 곧 한 몸에 가득하게 되고 하늘과 땅[天地]에 가득할 것이다. 그 영통(靈通)함은 헤아릴 수 없으니 묘용(妙用)을 다할 수 없으며 만 가지의 이치를 주재(主宰)할 수 있으니 참으로 이른바 육허(六虛 육합(六合), 즉 상하 동서 남북이며 우주와 같다.)에 두루 퍼지고[周流] 변동하여 한 군데에 있지 않는 것이다.

그 체(體)가 될 때에는 진실로 순수(純粹)하여 본래 지닌 속마음에 각각 법칙이 있지 않는 것이 없었으니, 이것이 곧 내 몸을 낳아 준 생명의 근원인 것이며 이른바 천성(天性)인 것이다. 다만 그 생리로서 말한다면 “타고난 것을 성(性)이라.”고 할 것이니, 이른바 “천지의 큰 덕은 ‘생(生)’이라.”고 하는 것이다. 오직 그 본래 지닌 마음이 있는 까닭에 말하자면 천성은 착하다고 하는 것이며 이른바 “하늘이 명하는 것을 성(性)이라 하고 도(道)라 한다.” 《중용》 수장에 보임이니, 그 실(實)은 하나이다. 만 가지의 일과 만 가지의 이치가 모두 이것으로 말미암아 나오는 것이니, “사람이면 모두 요·순(堯舜)이 될 수 있다.”[《맹자》 고자편 하]고 하는 것도 곧 이 때문이며 노씨(老氏 노자. 성은 이(李), 이름은 담(聃)이라고 하며 도가 사상의 원조이다.)가 “죽지 않는다.”는 것이나, 석씨(釋氏 불타, 석가모니(釋迦牟尼)이니, 불교의 창시자이다.)가 “멸(滅)하지 않는다.”는 것도 역시 모두 이 때문인 것이다. 보통 사람[凡夫]이 이(利)를 탐내어 목숨을 내놓고 욕심을 따르는 것도 역시 여기에서 나오는 것이니 그것이 욕심에 가리워졌기 때문이다. 새와 짐승이 각각 한 가지의 천성(天性)을 지닌 것도 또한 여기에서 얻고서 그 일단(一端)을 가지고 있는 것이다. 이것이 곧 몸을 낳아 준 생명의 근원인 것이니 이른바 “천지의 큰 덕은 ‘생(生)’이라.”[《주역》 계사편]고 하는 것이다.

그러나 오직 본래 지닌 마음을 생명의 근원[命原]으로 삼는 까닭에 이에서

본받지 않을 때에는 삶도 또한 포기할 수 있는 것이 있으며 이로움도 또한 차지하지 않을 수가 있는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]중극(中極) : 중극(中極)은 원래 북극성이며 하늘의 중심에 있으니 천중(天中)이라고 하며 인체(人體)상으로는 경혈(經穴), 즉 제하(臍下) 네 치에 있다고 한다.

[주D-002]확충(擴充) : 밖으로 확대하여 가득하게 채우는 것으로서 인·의·예·지(仁義禮智)의 본성(本性)은 사람의 마음속에 갖추어져 있는데 이것을 넓혀서 완전하게 해야 한다는 맹자(孟子)의 말에서 온 것이다.

[주D-003]육허(六虛)에 두루 …… 앎는 것이다. : 《주역》 계사전 하에 “도란 자주 옮기고 변동하여 한 군데 있지 않으며 육허(六虛)에 주류(周流)하여 상하가 일정하지 않다.[爲道也屢遷 變易不居 周流六虛 上下不常]”라고 하였다. 계사전에서는 육허(六虛)가 육효(六爻)를 지칭하나 여기에서는 상하사방(上下四方)을 말한다.

[주D-004]내 몸을 낳아 준 …… 천성(天性)인 것이다. : 양명은 요수불이(夭壽不貳)에 대한 제자의 질문에 답하여, “생사에 대한 사람의 이념은 본래 생신명근상(生身命根上)으로 좇아 띠고 오기 때문에 비로소 진성 지명한 학문이라.[人於生死念頭 本從生身命根上帶來 方是盡性至命之學]”이라고 하였다. 《전습록 하》

[주D-005]타고난 것을 성(性)이라. : 《맹자》 고자편에 보이는 고자의 말임. 양명은 이 말에 대하여, “生字 卽是氣字 猶言氣卽是性也 氣卽是性 卽已落在一邊 不是性之本原矣 孟子性善 是從本原上說”이라고 하였다. 《전습록 중》

[주D-006]천지의 큰 덕은 ‘생(生)’이라. : 《주역》 계사(繫辭)에 “천지의 가장 큰

덕은 만물을 생성하는 것이다.”고 하였고, “천지의 대덕을 생(生)이라 하고 성인의 대보(大寶)를 위(位)라.”고 한다고 하였다. 《위지 양고전(魏志楊阜傳)》

[주D-007]삶도 …… 앓을 수가 있는 것이다. : 이것은 《孟子》에서 온 글이다. 《맹자》 고자편에 다음과 같은 말이 있다. “물고기도 내가 원하고 곰 발바닥도 내가 원하지만 이 두 가지를 가질 수 없다면 물고기를 버리고 곰 발바닥을 가지겠다. 삶도 내가 원하고 의도 내가 원하지만 이 두 가지를 가질 수 없다면 삶을 버리고 의를 취하겠다.[魚我所欲也 熊掌我所欲也 二者不可得兼 舍魚而取熊掌者也 生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者不可得兼 舍生而取義者也]” 본문은 사람에게 이 생명의 근원(즉 양지양즉, 오늘날의 양심)이 있기 때문에 의리(義理)와 이욕(利欲)의 충돌이 생길 경우 삶[生]이나 이로움을 포기할 수도 있음을 말하고 있다.

### 3. 도원(道原)

#### 상편

이(理)의 본체(本體)는 그대로 이(理)의 체(體)이니 본래부터 변동되어 옮겨지는 것이 아니다. 곧 그 처(處)하는 바가 포막(包膜 심장을 싸고 있는 얇은 막)이 맑지 못하여 이를 가렸다면 기질(氣質)과 물욕(物欲)이 그 참된 것을 가리고 그 근원을 어지럽게 하는 것이다.

이런 까닭에 곧 그것을 잃어버리게 되는 이유는 그 마음의 싸고 있는 것이 [心包 포막과 같다] 깨끗하지 못하여 크나큰 근본은 슬기롭지 못할 것이다. 만약 그를 얻게 되는 이유는 그 마음을 싸고 있는 것이 맑고 깨끗하여서 크나큰 근본이 밝아지기 때문인 것이니, 이체(理體)가 서고 아니 서는 것은 실로 오직 그것이 자리잡고 쌓여 있는 것이 [包絡 포막과 같다] 맑고 맑지 않은 것일 뿐이다.

만약 고요할 때 [靜時]에는 기도(氣道)가 편안하고 조용할 것이며 더럽고 탁한 것이 일지 않으며 구속되고 가리운 것도 조금은 맑아질 것이다. 그러므로 약간은 그 이체(理體)를 엿볼 수 있다. 오직 그 포락(包絡)이 겹쳐 입은 더러운 것을 버리지 못한다면 맑지 않은 것은 한가지이며 특히 그것이 움직이지 않는다는 것일 뿐이다.

만약에 “내 몸의 사욕(私慾)을 이기고 예(禮)로 돌아온다.”라는 것은 반드시 잘 이기고 다스리며 더러운 것을 깨끗이 씻어 없애고 뿌리를 뽑는다는 것이다. 깨끗이 씻어 없애고 뿌리를 뽑은 자는 그 포락(包絡)도 이미 맑아져야 할 것이니, 포락이 맑아지고 가리워졌던 것이 걸히었다면 그 참된 근원도 맑아진 것이며 이체(理體)는 참으로 고요해질 것이다. 이 맑고 맑은 체(體)가 오직 이러한 이(理)일 것이며 이른바 태우(泰宇 영대(靈臺)와 같은 마음을 말함)가 맑아지고 신광(神光)이 발(發)할 것이니 천하의 크나큰 근본은 여기에서 서게 되는 것이다.

## 하편

이(理)란 것은 마음의 신명(神明)이요 신명이란 것은 태극(太極)의 상제(上帝)로서 이것이 마음의 이(理)이다. 소음군위(少陰君位)에 있다. 그 체(體)는 지극히 은미하여서 하는 것이 없으며 정(靜)을 주장하여 움직이지 않는 것이나 그중(中)에는 역시 고요한 체가 감응(感應)하는 체용(體用)이 있는 것이다.

기(氣)란 것은 심포(心包)와 기막(氣膜)이니 심포란 것은 명문(命門)의 상화(相火)로서 기운이 하고자 하는 것. 포락의 상화에 속한 것이니 무릇 기(氣)의 작용은 모두가 상화인 것이다. 그러므로 무릇 기(氣)를 동(動)하게 하고 욕심을 즐기게 하는 것은 모두가 이 상화이므로 조금이라도 동하는 것이 있다면 곧 정신도 흔들려질 것이요 뜻도 흩어질 것이다.

무릇 의(意)를 일으키고 기(氣)를 일으키는 것은 모두 이 상화(相火)인 것이다. 한 번이라도 일어나는 바가 있다면 곧 뜻도 더러워지고 정신도 어두워질 것이다. 이런 까닭에 무릇 기(氣)를 움직이는 것은 모두 기의 움직임이고 무릇 작위(作爲)하는 것이 있다면 모두 이 기(氣)가 작위하는 것이다. 이 기의 더러운 것이 충분히 아는 것을 가리고 밝은 것을 어지럽게 하거나 눈을 현혹시키고 생각을 미혹시키므로 무릇 발(發)하는 것이 있자마자 얽히어 가리워지고 뒤섞여서 흔들릴 것이요 한 번이라도 일으키는 일이 있다면 곧 또한 기를 움직이고 심(心)을 움직이게 될 것이다.

기막(氣膜)이 이미 맑아져야 큰 근본이 이에 회복되는 것이다. 기막이 맑아져서 큰 근본이 회복된다는 것은 바로 정적(靜寂)하고 감응(感應)함에 그 체(體)가 있고 용(用)이 있음일 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기

서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]내 몸의 …… 돌아온다.” : 《논어》 안연편의 말인데, 주자는 이를 효험(効驗)으로 주석한 것을 양명은 “聖賢 只是爲己之學 重功夫不重効驗 仁者 以萬物爲體 全得仁體 則天下皆歸於吾仁”이라고 하였다. 《전습록》

[주D-002]소음군위(少陰君位) : 《역》 팔괘에서 나왔으며 의학상으로는 입체 경맥(經脈)의 신경(腎經)을 말한다. ‘소문(素問)’ 음양이합론(陰陽二合論) 등은 이런 경맥을 말한 것이다.

[주D-003]명문(命門)의 상화(相火) : 명문은 오른쪽 불알 혹은 양쪽 불알 사이이며 상화는 오장육부를 오행(五行)으로 구분할 때 그 중심이 화이며[君火] 상화는 서로 돕는 불[相火]이니 욕심을 만든다는 것이다.

#### 4. 예조명예설(睿照明睿說)

이(里)란 것은 기(氣)의 영통(靈通)한 곳이니 신(神)이 이것이며 기(氣)란 것은 기가 채워진 곳이니 질(質)이 이것이다. 한 개의 기(氣)이면서 영통할 수 있는 것은 이(理)가 되고 이것은 기(氣)의 정(精)한 곳이요 밝은 곳이다. 무릇 그 채워진 곳은 기(氣)가 되는 것이다. 이것은 기(氣)의 거친[粗] 것이며 바탕[質]이 되는 것이다.

또한 무릇 기(氣)에 조리 있게 통합이 있는 것도 역시 이 이(理)이니 그것은 영통합에 실로 이 조리가 있어서 통합이 있기 때문이다. 그러나 만약에 기도(氣道)가 조리 있게 통할[條通] 뿐이라면 비록 그것이 영통하는 데가 없어서 지극히 거칠고 완악한 것일지라도 또한 모두 이를 지닌 것이니 대체로 물(物)이 있으면 모두가 이(理)를 지닌 것이다. 다만 이것은 물(物)마다 조리 있게 관통(貫通)시킬 뿐이며 통체(統體)와 본령(本領)의 종주(宗主)가 되는 소이(所以)는 아닌 것이다.

주자(朱子)는 그것이 조리 있게 통하는 것을 이(理)라고 하였는데 비록 이것이 사물(事物)에 두루 통하였다고 이를 수 있다고 하더라도 이것은 곧 물(物)의 헛된 조목이요 빈 도[空道]에 불과한 것이니 망망(茫茫)하고 탕탕(蕩蕩)하여 근본과 으뜸이 될 수 없는 것이다.

대저 성인(聖人)은 기(氣)의 주장하는 명체(明體)를 이(理)라고 하였는데 그것은 곧 인·의·예·지(仁義禮智)인 것이다. 주자(朱子)는 기도(氣道)의 조로(條路)를 이(理)라고 하였으니 기도의 조로란 것은 생리(生理)도 없고 실체(實體)도 없어서, 죽은 물건과 그 체(體)를 같이 하는 것이다. 진실로 그 이(理)란 것은 사람의 마음이 신명(神明)한 데 있지 않은 것이고 다만 이것이 헛된 조목이라고 한다면 저 마른 나무나 꺼진 재[灰]와 같은 물건일지라도 또한 사람의 마음이 신명한 것과 더불어 그 성도(性道)를 같이하는 것이니 이를 크나큰 근본인 성체(性體)라고 이를 수 있겠으며 사람의 성(性)이 나무의 성(性)과 같고 나무의 이(理)가 마음의 이(理)와 같다고 할 수 있겠는가?

대개 인·의·예·지(仁義禮智)를 능히 하는 것이 성(性)이 되고 이(理)가 된다. 기(氣)의 조로(條路)를 이(理)라고 하는 것은 대개 물리(物理)가 이것이다. 저 사물(事物)이란 것도 비록 각각 그 기도(氣道)가 있어 다 같이 나의 이(理) 속의 조로(條路)가 된다. 그러나 그 조로란 것은 이 물리(物理)의 형세가 명의(名義)를 이루는 데 불과한 것이요 본령의 성체(性體)의 지극함은 아니다. 그 체를 통괄하여 조로(條路)의 주(主)로 삼는 바는 곧 그 참다운 진리(眞理)가 있는 곳이니 곧 내 마음 속의 명덕(明德)일 뿐이다. 그렇다면 그 슬기롭게 비쳐 오는 밝은 것과 한 개의 막(膜)이 트이는 것에는 다만 이 성(性)이 성스럽게 아는[聖知] 자에게서 닦여지고 다스려져서 활짝 열리고 통할 수 있는 것이며 마땅히 저 물건의 조로(條路)에서 이를 구하여야 열리고 통하게 하는 것은 아닌 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]무릇 기(氣)에 …… 통합이 있기 때문이다. : 양명은 “理者 氣之條理 氣者 理之運用 無條理 則不能運用”이라고 하였다. 《전습록 중》

[주D-002]주자(朱子)는 …… 하였으니 : 《주자대전 권45의 답요자회(答廖子晦)》 참조.

## 5. 생리허세설(生理虛勢說)

발(發)하는 것은 기(氣)이고 기가 아니면 발할 수가 없다. 발하게 하는 것은 이(理)이니 이(理)가 아니고서는 발할 수가 없다. 신(神)이 생(生)하는 것을 이(理)로 삼고 성은 지(志)의 주장이요 신(神)은 성(性)의 신령한 것[性之靈]이니 낳고 낳아서 쉬지 않는 것이다. 실(實)로 삼는 것이다. 마른 나무나 죽은 재[灰]에 있어서는 끊어지는 것이고 도적질을 하고 난폭하며 음란함에 있어서는 쉬는 것이다.

사람은 태어나면서부터 정하다[靜]는 것 이상은 하늘의 성(性)이요 바야흐로 이것은 성(性)의 참된 체(體)가 되는 곳이다. 겨우 성(性)을 말한다면 이미 물(物)에 감(感)하여 동(動)하는 것이다. 기품(氣稟)의 편벽됨이 동(動)하고 사사로이 얽매인 정(情)이 일어나는 것이다.

발(發)하게 하는 것은 이(理)이며 이가 아니면 발하는 바가 없다. 형세가 이루어지는 것을 이(理)라 하고 조리로 관통(貫通)하여 형세가 이루어지게 하기 때문에 형세에는 차례가 있고 조목에는 절차가 생기는 법칙이 있는 것이다. 허(虛)라고 하는 것이다. 마른 나무나 죽은 재[灰]에 있어서도 같은 것이며 도적질하고 난폭하며 음란한 데 있어서도 한가지인 것이다. 사람이 태어나면서부터 정(靜)한 이전(以前)은 미처 태어나지 않았던 그 먼저인 것이니 이는 이(理)가 순전(純全)한 것을 이룬 것이다. 겨우 성(性)을 말할 때에는 이미 사람은 각기 그 기(氣) 위의 이(理)에 있는 것이다. 이는 이(理)가 아니다.

그 형세의 이(理)란 것은 마른 나무와 죽은 재도 또한 이(理)인 것이며 또한 크나큰 근본이요 중화(中和)이니 중화도 또한 마른 나무에 대해서도 쓰일 수 있는 것이다. 도적질하고 난폭하며 음란한 것에도 또한 이(理)가 있는 것이니 근본과 끝이 없고 바르고 반대되는 것도 없으며 다 같이 이것을 가지고 있는 것이다.

신(神)의 체(體)라는 것은 마른 나무와 죽은 재인 것이며 죽은 이(理)는 생(生)의 성(性)이 아니며 끊어진 이(理)란 체(體)의 이(理)가 아니다. 그 성(性)

과 이(理)는 끊어져서 계속되지 않는 것이다. 도적질하고 난폭하고 음란한 것이니 퇴폐해진 이(理)란 올바른 이(理)가 아니며 망령된 성(性)도 참다운 성(性)이 아닌 것이니 성과 이는 멸망되어서 있지 않는 것이다. 살고 죽는 것과 참되고 망령된 것에는 같지 않음이 있는 것이다.

“무릇 성(性) 밖에는 물(物)이 없다.”고[정자의 말이다.] 하는 것은 죽은 재[灰]나 마른 나무 같은 물건과 같으므로 하늘의 명(命)이나 사람의 성(性)에 있어서는 이것도 또한 비록 같이 주재(主宰)하여 통솔하지 않을 수 없다 하더라도 즉 마음의 밖에 있지 않다고 이르는 것이 이것이다. 그것이 내 몸에 있는 이(理)라면 이미 죽어서 생리(生理)에서는 끊어지게 되는 것이다. 이·성(理性)이란 것은 생리일 뿐이다. 대체로 생신(生神)이란 것을 이(理)라 하고 성(性)이라고 하는 것이니, 그 성(性)의 근본에는 저절로 참된 체(體)가 있는 것을 성(性)이라 하고 이(理)라 하는 까닭에 생신(生神) 가운데에 그 참된 것이 있고 망령된 것을 분별하여 그 참된 체를 주장하게 할 수 있다면 이것이 성(性)을 높이는 학문이 되는 것이다. 그러므로 무릇 이(理) 가운데서 생리(生理)를 주장하고 생리 가운데서 그 참된 이(理)를 골라야만 이(理)가 될 수 있는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]발(發)하는 …… 발할 수가 없다 : 율곡이 성호원에게 준 글[栗谷與成浩原書] 《율곡전서 22책본 권10 서 2》에도 이와 같이 말하고 있다.

[주D-002]사람은 …… 하늘의 성(性)이요. : 양명은 “人生而靜以上 不容說 纔說氣 卽是性 不是性之本原 程子謂 論性不論氣 不備 謂氣 不論性 不明”이라고 하였다. 《전습록 중》

[주D-003]중화(中和) : 중화는 《중용(中庸)》 수장에 “중(中)과 화(和)를 극도로 이루면 천지가 궤도에 위치하고 만물이 길러진다.”고 하였다.

## 6. 이일설(理一說)

혹자는 이르기를, “이(理)가 이와 같이 한 개의 생리(生理)라면 생(生)의 이(理)는 사람이나 만물이 다를 것이 없을 것인데 고자(告子)가 이를 생(生)하는 것이 성(性)이라고 한 것과는 어떻게 분별할 것인가?”라고 하였는데, 이르기를, “생(生)의 질(質)은 곧 혈기(血氣)이므로 성(性)이라고 이를 수 없는 것이요, 생의 체(體)가 곧 이(理)이므로 진실로 이른바 성(性)이라고 하는 것이다.” 하였다. 생기(生氣) 가운데에 이체(理體)가 있는 것이니 고자(告子)가 만약 생리를 성(性)이라고 생각하는 것이라면 곧 이것은 생(生)의 기(氣)에 성(性)의 이(理)가 있다고 말한 것이며 맹자(孟子)로서는 처음부터 논란하지 않았어야 했을 것이다. 그러므로 맹자는 그 말의 뜻이 있는 곳을 물어서 그 생의 질[生質]을 가지고 말하는 것임을 알고서 그 뒤에야 이를 변론했던 것이니 오직 그 생의 질을 성(性)이라고 하여 마치 흰 것은 희다고 이른다면 성(性)을 말하는 까닭이 아니 되는 것이다.

대체로 보아서, 사람과 만물이 비록 본래는 생명을 같이 한다고 하지만 실에 있어서는 이(理)를 달리하는 것이며 혈기(血氣)는 비록 같다고 하더라도 성(性)과 정(情)은 절대로 다른 것이다. 이것은 다만 사람과 만물에 있어서 뿐만 아니라 이(理)를 삼는 데 있어서는 개[犬]와 소[牛]에 있어서도 또한 같지 않은 것이니, 어찌 한 개의 혈기(血氣)가 감당할 것이겠는가? 인성(人性)의 인의(仁義)가 순수하고 착함에 대해 더불어 논할 수 없다.

생리(生理)의 체(體)가 비록 본래에는 한가지 근원이자 하더라도 각각 그 형기(形氣)에 따라서 받은 바[所稟]가 같지 않은 것이 있으니, 이것은 이른바 사람과 만물이 달라서 본래 받은 천성(天性)의 이(理)에 같지 않는 것이 있기 때문이다. 만약 그 생질(生質)의 혈기(血氣)를 가지고 말한다면 사람과 만물을 막론하고 어찌 성(性)이 있다고 이르겠는가? 대체로 사람과 만물은 이(理)가 같고 그 본연(本然)의 체는 하나이지만 그 성정(性情)에는 치우치고 바르며 통하고 막히는 데가 있어서 귀하고 천한 것이 같지 않은 까닭에 인·의·예·지(仁義禮智)의 순수한 것은 물(物)이 가지지 못하는 것이다. 기(氣)가 같으며 그 생리가 순수한 것은 한 기운이지만 그 생명이 받은 것은

치우치거나 완전하거나 순수하거나 뒤섞여서 아름답고 악한 것이 같지 않은 까닭에 그 성스럽게 알고 통달하여 밝게 뛰어난[秀]이란 물(物)이 가질 수 없는 것이다. 태어난 것이 같은 것이다. 그 혈기의 질은 같으나 형기(形氣)는 다르다. 그 생(生)의 근본은 한가지이지만 생의 받는 것은 다른 것이니 태어나는 것은 같지만 태어나 체(體)는 같지 않은 것이다. 그러므로 이체(理體)의 근원을 논한다면 그 생의 근본을 가지고 말한 것이며 그 생이 받는 것이 다른 것을 가지고 말하지 않는 것이니, 인성(人性)이 다르다는 것을 논한다면 그 생의 체가 같지 않다고 하는 것은 옳다고 할지라도 그 생이 같다고 하는 것은 옳지 않은 것이다. 주자(朱子)가 만물은 한가지 근원이라고 논한 것에는 이(理)는 같아도 기(氣)는 다르고 순수하고 뒤섞인 것이 같지 않은 것이다. 만물의 체가 다른 것을 보았을 적에는 기(氣)는 오히려 서로 근사한 것 같으나 이(理)는 절대로 같지 않다고 하였으니 치우치고 온전한 것이 혹 다르다. 대개 주자가 하늘에서 받은 것[稟賦]을 가지고 이르기를, “이(理)는 같아도 기(氣)는 다르다.”고 형기(形氣)가 다르기 때문이다. 하였으며, 그 생의 질[生質]을 가지고서는 이르기를, “기(氣)는 가까워도 이(理)는 같지 않다.” [《중용》 1장 주 참조.]고 하였다. 그 생의 질에 가깝기 때문이다. 그렇다 하더라도 그 실상은 하늘에서 받은 것[稟賦]으로 볼 때에는 이(理) 역시 하나이며 기 역시 본래 하나인 것인데 생의 질에서 볼 때에는 성(性) 역시 다르고 자(姿)도 역시 다르다고 하는 것이다. 대체로 이(理)를 같이하나 성(性)을 달리하고 기(氣)를 같이하나 자(姿)를 달리하는 까닭에 본연충막(本然冲漠)의 체는 만물이 원래 사람과 더불어 일체(一體)가 되는 것이며 생리(生理)의 순수한 기(氣)는 만물이 역시 사람과 한가지 근원인 것이니, 이것은 곧 사람이 태어나서 형체를 이루지 않았을 때에 음양(陰陽)의 이(理)가 이러했던 것이다. 기(氣)를 받은 것이 다르다는 데 이르러서는 생의 받은 것[生稟]이 같지 않았고 그런 뒤에 비로소 성명(性命)이 각각 달랐으며 형기(形氣)가 같지 않음이 있었던 것이다. 여기에서 사람과 만물이 각각 다르고 천지의 온전한 성(性)을 사람이 받아서 성(性)으로 삼았으며 물은 이(理)를 가지지 못하게 되었던 것이다. 여기에서 비로소 성(性)이란 이름이 있게 되었으니 이것은 다만 사람과 만물이 각각 다를 뿐만 아니라 개와 소도 또한 같지 않았던 것이다. 그러므로 형(形)이 있는 후에야 성(性)이란 이름이 있는 것이다. 무릇 사람이 성(性)을 말할 적에는 모두 형체를 가진 뒤를 근거로 말하는 것이니, 순수한 체(體)와 인·의·수·선(仁義粹善)의 정(情)을 근거로 말한다

면 그 본래의 본연(本然)과 충막(沖漠)의 체(體)와 생리(生理)가 순수한 기[純氣]의 처음 상태에 대해서는 언어로 미칠 수 없다. 명도(明道)도 역시 이르기를, “무릇 사람이 성(性)을 말할 적에는 계속 이를 이어가는 것이 선(善)인 것이라 한 것은 또한 측은(惻隱)의 사단(四端)과 정(情)이 동(動)한 곳을 지적했기 때문이다. 그러므로 사람의 성에 있어서는 또한 형체가 생긴 후에 기질의 성이 있다는 것은 인생(人生)의 기질이 각기 다른 것이요 인성(人性)의 근본은 한가지가 아니라는 것이다. 그러므로 이르기를, “기질의 성은 성으로 여기지 않는다.” 하는 것은 그 인성(人性)의 본원이 아니기 때문이다. 대개 사람이 탄생하여 강하고 유하며 맑고 탁하며 크고 작으며 밝고 어두운 것이 있는 것은 그 기품이 같지 않으니, 또한 만물의 유(類)를 달리하는 것과 다른 것이 없지만 다만 그 형기(形氣)의 온전한 것이 뛰어난 것을 얻은 것은 한가지이고 그 성을 받은 것도 한가지인 것이다. 그러므로 그것이 치우치고 온전하며 순수하고 뒤섞여서 미(美)하거나 악(惡)한 것은 반드시 물에 대하여 말하였고 강·유(剛柔)와 청·탁(淸濁)의 재주가 다른 것을 사람에게서 분별하지 않는 것은 그 물(物)의 형기(形氣)가 치우치고 막힌 것이 구별되어 그 생(生)이 다르기 때문이며 사람의 형기가 뛰어나고 온전한 것이 같으며 그 이(理)도 같지 않음이 없기 때문인 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]고자(告子) : 맹자(孟子)와 같은 시대 사람으로서 맹자와 인성(人性)에 관한 변론이 많았다. 《맹자》의 고자편 상 주(註)에는 성은 고(告), 이름은 불해(不害)라 하였다. 고자는 인성(人性)을 본래 무선무악(無善無惡)한 것으로 보았으므로 정성(定性)은 오직 인도하는 데 따른다고 보았는데, 양명은 역시 고자를 평하여 “見一個性在內 見一個物在外 便見他於性 有未透徹處”라고 하였다. 《전습록 하》

[주D-002]인성(人性)의 …… 논할 수 없다. : 양명은 고자를 평하여 “從性無善不善

上見來 性無善無不善”이라 하여, 양명은 성무선무악설(性無善無惡說)과 견주어 말하였다. 《전습록 하》

[주D-003]명도(明道)도 …… 것이라 한 것 : 《정씨유서(程氏遺書)》 제1 참조.

[주D-004]측은(惻隱)와 사단(四端) : 《맹자》 공손추 상에, “惻隱之心 仁之端也 羞惡之心 義之端也 辭讓之心 禮之端也 是非之心 智之端也”라 하였다.

[주D-005]형체가 생긴 후에 기질의 성이 있다. : 《맹자》 고자편 주에 “形而後 有氣質之性 善反之 則天地之性存焉”라고 한 장횡거(張橫渠)의 말이다.

[주D-006]기질의 성은 성으로 여기지 않는다. : 여기서도 역시 “氣質之性 君子有弗性者焉”이라고 한 장횡거의 말을 인용한 것이다.

## 7. 정설(正說)

형기(形氣)와 성리(性理)의 구별을 이름 붙일 수 있는 것은 그 조목에다만 지(志)라고 하고 기(氣)라고 하면 옳지만 인심(人心)이다 도심(道心)이다라고 이를 수 없는 것은 상대적으로 대립시키는 두 마음이 되기 때문인 것이다.

왜냐하면 형기가 욕심에서 변하지 않으면 곧 한가지의 이(理)일 뿐이니 인욕(人欲)이라고 이를 수 없는 것이고 또한 마음과 뜻의 주체도 아닌 것이니 아울러서 마음이라고 할 수도 없는 것이다.

그러므로 다만 이것들을 기(氣)라고 이를 수 있는 것이다. 기(氣)라고 이르는 것은 그 본말(本末)의 구분을 밝혀서 지(志)와 구별하고자 하기 때문인 것이다. 다만 그 조목이 이와 같은 것이어야 하므로 또한 그 마음을 하나로 하여 이름을 붙일 수도 없는 것이다.

만약에 그 뜻을 잃고 변하여서 인욕(人欲)이 되었으면 이는 인심(人心)이라고 이를 수 있는 것이니, 이른바 인심이라고 하는 것은 대개 이러한 때문이니, 그것이 무릇 형기(形氣)에 속한 것이라고 해서 그 옳고 그른 것을 논하지 않고 모두를 인심(人心)이라고 이를 수 있는 것이 아니다.

그러므로 우서(虞書 《서경》 편명)에 인심(人心)의 이름은 그 형기(形氣)를 가지고 한 것이니 인심이라고 할 수 없다는 것을 알 수 있는 것이다. 그 일을 가지고 말한다면, 비록 도의(道義)의 일과 형기(形氣)의 일이 있다고 하더라도 그 마음은 하나일 뿐이다. 일에 따라서 마음의 명칭이 다르다고는 일컬을 수 없는 것이다.

그 체에 있어서는 또한 그 지(志)는 장수가 되고[帥] 기(氣)는 채워져 있는 것이니 기(氣)와 심(心)은 그 본말에 있어서는 스스로 다른 것이다. 도의(道義)의 마음과 형기(形氣)의 마음은 서로 상대하고 비교하여 일컬어서는 아니 되는 것이니 만약 두 가지 일이 같다는 것을 알 수 있다면 성인의 말씀한 것이 이와 같지 않다는 것도 단연코 밝힐 수 있는 것이다.

그러므로 다만 마땅히 ‘기(氣)’라고 하여야 한다. 비록 그렇다고 하더라도 기(氣)는 또한 몸[體]을 채우고[充] 지(志)를 몸[體]으로 하는 것이니 만약에 의(義)가 모여서 길러진다면 이는 진실로 호연(浩然)의 체(體)를 가지게 되는 것이다. 원래 그 운행하는 바를 추구해 보면 기(氣)가 아닌 것이 없어 이 형체에만 국한되지 않지만 만약 구분하려 한다면 또한 형(形)이라고 말하여야 한다. 몸의 형기에는 각각 그 욕심이 있는 것이니 이미 이 형체에도 각각 스스로 사사롭게 하는 이(理)가 있는 것이다.

그런 까닭에 이천(伊川)은 이르기를, “사람에게 육신(肉身)이 있다면 곧 스스로 사사롭게 하는 이[自私之理]도 있을 것이니 그 도와 한가지가 되는 것은 어려운 것은 당연하다.”라고 하였다 그러므로 체(體)에 있어서는 지(志)라고 하고 형(形)이라고 하는 것이며 일에 있어서는 도의(道義)의 일과 형기(形氣)의 일의 두 가지뿐인 것이라고 할 것이다.

그러나 지(志)는 형기(形氣)의 주장(主將)이 되어서 통솔하지 않은 것이 없고 형체는 지(志)를 잘 통솔하지 못하고 기(氣)에 치우치는 까닭에 지(志)는 도의라 하고 형기라 고하며 있지 않은 데가 없는 것이다. 비록 그렇다 하더라도 이것은 바로 본말(本末)의 구분을 가지고 말할 뿐이므로 천리(天理)와 인욕(人欲)이라 이르는 것이다. 그러므로 그 천리와 인욕을 구별하는 것은 또한 이에 있지 않는 것이다.

만약에 그 지(志)라면 도의가 지(志)에서 나오는 것이 진실로 천리인 것이며 형기가 지에 맡겨진 것도 역시 천리인 것이다. 그 지(志)가 모두 주관하기 때문이다. 진실로 그 기(氣)를 동(動)하게 한다면 형기는 욕심에서 동하며 지(志)에서 나오지 않는다는 것은 진실로 욕심이 되는가 하면 도의가 사사로운 데에 집착되어 이(理)를 따르지 않는 것도 역시 욕심인 것이다. 그 형기가 아직 동하지 않았을 적에도 본래 지(志)를 이겨서 이(理)를 가리우는 것의 누(累)가 있기 때문인 것이다.

그렇다면 도의의 일에 있어서는 또한 인욕(人欲)이 있는 것이며 형기의 일에 있어서는 역시 천리가 있는 것이다. 그것이 지(志)에서 나오고 기(氣)에서 동

(動)하기 때문에 오직 이 두 가지가 나누어질 뿐이지만 형기와 도의는 끊을 수 있는 것이 아니다. 그러나 이 말은 형기의 치우친 곳으로 말하는 것에 불과한 것이니 만약에 그 근본으로 말한다면 형기의 용(用)에도 또한 본체(本體)에서 벗어나지 않는 것이 있는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]인심(人心)이다 …… 되기 때문인 것이다. : 《서경》 대우모(大禹謨)에 “人心惟危 道心惟微”라고 한 것을 말한 것이며, 양명은 이에 대하여 “心也 未雜於人 僞 謂之道心 雜以人僞 謂之人心”이라고 하였다. 《전습록 상》

[주D-002]기(氣)는 또한 …… 것이니 : 《맹자》 공손추 상의 “뜻은 기운의 장수요 기운은 몸에 채워져 있는 것이다.[夫志 氣之帥也 氣 體之充也]”에서 온 말이다.

## 8. 성학설(聖學說)

“일찍이 듣건대, 성인(聖人)의 학문은 그 공부(功)가 먼저 물(物)에 나아가서 그 이(理)를 궁구하는 데 있는 것이니, 이것을 심성(心性)에서 찾는다면 선(禪)이라고 하였는데, 그런 것인가?” 하고 묻는다면, 이르기를, “대개 측은(惻隱)한 마음은 인(仁)인 것이니 천지 만물에 이르러서도 일체(一體)이어서 사이가 없는 것[無間]이다.” 이른바 인(仁)이란 것은 사람[人]인 것이니, 인(仁)에 사람의 마음[人心]이다. 수오(羞惡) 마음은 의(義)이니, 천지 만물에 이르러서도 그 조리(條理)를 다하여 각기 그 옳은 것을 얻은 것이다. 이른바 의(義)라는 것은 사람의 길[路]이요 물(物)이 있으면 법이 있다는 것이다. 공경하는 마음은 예(禮)이니 천지 만물에 이르러서도 그 회통(會通)하는 것을 보고 그 절문(節文)을 펴는 것이다. 이른바 하늘의 차서요 하늘의 질서인 것이다. 시비(是非)의 마음은 지(知)이니 천지 만물에 이르러서도 그 시비(是非)를 알고 조리(條理)를 다하여 분별하지 않음이 없고 능하지 아니함도 없는 것이다. 이른바 양지(良知)와 양능(良能)인 것이다. 오직 이 이(理)는 모두 하늘에서 나왔으니 본연(本然)이며 저절로 있는 것이 아님이 없으니, 이것은 명덕(明德)과 지선(至善)인 것이다. 이(理)는 하늘이 사람에게 명한 것으로서 사람이 성(性)을 삼는 것이다. 사람에게는 마음이 있는데 이것을 그 본체로 삼으니, 각각 그 조리가 있지 않는 것이 없는 것이다. 곧 이른바 천리(天理)인 것이다. 오직 이 이(理)는 그것이 참으로 내 몸에 있게 하고 그것이 참으로 내 몸을 위함에 절실하게 하여, 지(知)를 이루고 예(禮)로 돌아오며 인(仁)에서 살고 의(義)를 따르는 것은 성(性)을 좇는 방법이다. 천명(天命)의 성을 온전히 하는 것은 도심(道心)과 본체(本體)가 아닌 것이 없는 것이다. 그 공부를 함에는 한 몸의 사사로운 것을 이기고 인위(人僞)의 잡기(雜氣)를 버림으로써 저 본연의 체를 따르며 이를 정(精)히 하고 전일(專一)하게 하여 그大本(大本)과 달도(達道)의 온전한 것을 다하게 하는 것이다. 이렇게 한다면 이를 간직하면 성경(誠敬)이 되는 것이고 이를 발(發)하면 충명이 되는 것이며 여기에 거(居)하면 충신(忠信)이 되는 것이고 이를 행하면 효제(孝弟)가 되는 것이며 펴서 이를 밝히면 예악·교화(禮樂教化)가 되는 것이고 확충하여 이를 통달하면 인의(仁義)의 정치가 되는 것이니, 내 몸의 성(性)이 다하고 사람의 성과 물의 성이 다하지 않는 것이 없으며 천지가 자리잡고 만

물이 길러지는 것인데 학문을 하는 데에 무엇이 부족하여서 도리어 이를 물리(物理)에서 구하겠는가? 무슨 비슷한 점이 있기에 굳이 선(禪)과 연결시키는가? 이것은 경전(經傳)이 생긴 이래로 위 성현(聖賢)의 말씀이 모두 이와 같음을 따른 것이라면 분명하게 상고할 데가 있을 것인데, 어찌 일찍이 한마디의 말씀이라도 물(物)에 나아가서 그 이(理)를 궁구함으로써 나의 지(知)를 밝힌다고 이르렀던 것을 보았던가? 이렇게 하는 것은 대개 또한 마음이 능히 의리를 다 알지 못할 것이라고 생각하였기 때문이요 물(物)과 나를 관통(貫通)하여 같이 이르지 못할까를 염려하였기 때문이다. 그러므로 이런 교훈을 만들어서 먼저 물(物)에서 이를 널리 구하고 난 후에 마음에다 이를 돌이킬 수 있다는 것이었다. 비록 그렇다 하더라도 마음이 의리에 대하여서 고유(固有)한 바는 본래 모르는 것이 없으며 의리가 인심(人心)에 고유(固有)한 것은 스스로 밝힐 수 없는 것이 있겠는가? 오직 그 밝히는 것을 이루지 못할까 근심하는 것이다. 인·의·예·지(仁義禮智)가 천지 만물에 있어서 그것이 일체(一體)가 되어 본래 관통하지 않는 것이 없으니, 이것은 천지 만물에 있어서 그것이 일체가 되는 바이니, 그것이 잘 관통하지 않을 것이 있겠는가? 오직 그 몸에 확충되지 못할까를 근심하는 것이다. 어찌 밝지 못하여 밖에서 얻을 것이 있겠는가? 물을 따라 이를 얻고 저것으로부터 이를 밝힌다면 이것은 이미 밖으로 벗어난 것이 아니겠는가? 어찌 관통하지 못하여 겹하여 같이 바탕으로 삼을[兼資] 것이 있겠는가? 둘로 하여 이를 구하거나 갈라서 이를 구한다면 이는 떼어 놓는 것이 아니겠는가? 겹하여서 아우르고 합하여 하나로 한다면 이것은 둘로 하는 것이 아니겠는가? 마음이 의리에 대하여서 자연 모르는 것이 없다는 것은 눈으로 빛을 보는 것이나 귀로 소리를 듣는 것이나 입으로 맛을 보는 것과 같아서 잘 모르는 것이 없는 것이다. 그 능하지 못한 것이 있다면 욕심이 이를 가리고 버릇이 이를 어둡게 하기 때문인 것이다. 그것은 눈으로 빛을 보는 것이나 입으로 맛을 보는 것이 분명하고 절실한 것과 같게 하지 못하는 것이니 마음속에 하나의 사욕(私欲)이 있어서 이를 가리고 습기(習氣)란 것이 이에 따라서 그 본체(本體)를 잃게 하는 것이니, 그 가리워지는 것을 버린다면 눈으로 빛을 보는 것이나 입으로 맛을 보는 것과 체를 같이 하는 것[同體]이다.

저 시비(是非)의 지(知)에는 알지 못하거나 밝지 못한 것이 있지 아니하니 역시 인·예·의(仁禮義)가 관통하여서 넉넉하게 갖추어지지 않음이 없는 것

과 한가지인 것이다. 이것은 하늘이 나에게 준 바요, 마음의 직분은 생각하는 것이니, 생각하면 이를 얻는 것이다. 비록 소인(小人)으로 잘못을 숨기더라도 스스로 어두움이 되지 않는 것은 예를 들면 남들은 모르고 자기 혼자만 아는 데에서는 착한 것도 반드시 자신이 알 것이요 착하지 못한 것도 반드시 자신이 알 것이니 인욕(人欲)도 나날이 분명해질 것이고 천리도 나날이 나타나게 될 것이다. 오직 내 몸의 사욕을 이기고[克己] 착한 것을 밝힐[明善] 뿐인 것이다. 이미 사욕과 기질의 가려진 것을 버리고서 그 밝은 덕을 밝힌다면 잘못된 것이 있더라도 일찍이 알지 못함이 없을 것이고 내가 알지 못하고서 행동하는 것은 없을 것이다. 이것이 이른바 성립·명통(誠立明通)이라는 것과 명통·공보(明通公普)라는 것이며 밝은 덕을 밝히고 백성을 친히 하여 지극한 선(善)에 그친다는 것이고, 그 마음을 다하면 그 성(性)을 안다는 것이고 밝으면 성(誠)하고 성하면 밝아진다는 것이니, 어찌 물리(物理)에서 이를 구한 뒤에야 얻겠는가? 눈이 빛을 보는 것과 귀가 소리를 듣는 것은 비록 쉽게 구분된다고 하더라도 역시 욕심이 가리고 마음의 미혹된 것이 있다면 흰 것을 검다고 하고 작은 것을 크다고 할 것이며 쓴[若] 것도 달다고 하는 것이 있을 것이니, 그 이삭의 큼[碩]을 알지 못하는 무리와 같은 것이다.

명물(名物)이나 제도(制度) 따위와 지식이나 기능(技能)의 일과 같은 것에 이르러서는 밖에서 배워서 알 수 있는 것이지만 이것도 역시 그것을 알지 못할까를 염려하지 않을 수 없는 것이니, 이것은 비록 그 법이 또한 옛날 성인(聖人)의 심사(心思)에서 나왔다고 하더라도 나의 성(性)에 갖추어진 것에서 벗어나지 않는 것이다. 이것은 또한 본래 옛날 성인의 심리(心理)에서 나온 것이며 내가 좇아서 이를 배우고 그 옳은 것을 밝히는 것이니, 이것도 역시 곧 내 마음의 의리일 뿐이라고 한다. 대개 학문에는 진실로 그 근원이 있다는 것은 어느 것인들 이 가르침이 아니겠는가? 그러나 이는 대개 반드시 다른 데에서 이를 구하고 특수한 기능에서 이를 배우는 것이 법술(法術)의 공(功)과 재식(才識)의 능력과 같은 것에 지나지 않는 것이다. 반드시 밖에서 구하기를 기다려서 배우면 다른 사람을 따라서 얻을 수 있을 것이니 법수(法數)의 능력이 같을 것이며 기예(技藝)의 공(功)에 지나지 않을 것이다. 성인이 나면서부터 앎[生知]을 간직하는 바가 아니거나 보통 사람으로서 성(性)으로 삼는 바가 다 같이 그 능한 것이 아니라면 이는 성학(聖學)에서 성(聖)

이 되는 공(功)이나, 성(性)을 이루는 본원(本源)에는 참여할 수 없을 것이다. 비록 군자(君子)는 배우지 않을 것이 없을 것이지만 또한 먼저 이것을 힘써서 학문을 해야 할 것이다. 이것은 바로 성현(聖賢)께서 멈추지 않던[不暇] 바인 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주C-001]성학설(聖學說) : 이 장(章)은 B본 소록 ‘집록(集錄)’에도 있다.

[주D-001]대개 측은(惻隱) …… 없는 것[無間]이다. : 정자(程子)의 “仁者 天地萬物爲體”라고 한 말을 인용한 것이다. 양명은 이에 대하여 “仁是造化生生不息之理 雖瀾漫周遍 無處不息 其流行發生……”이라고 하였다. 《전습록 상》

[주D-002]오직 이 …… 성(性)을 좇는 방법이다. : 《맹자》 진심편의 “居惡在 仁是也 路惡在 義是也 居人由義 大人之事備矣”라 한 것과 《중용》 수장의 “天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教”에서 온 말이다.

[주D-003]천지가 자리잡고 만물이 길러지는 것인데 : 《중용》 수장의 “致中和 天地位焉 萬物育焉”에서 온 말이다.

[주D-004]학문을 …… 구하겠는가? : 하곡은 《대학》 격물(格物)의 주에, “窮至事物之理 欲其極處 無不到也”라 한 것을 지적하였으며, 양명은 주자학을 물리의 학이라 하고 “夫物理不外於吾心 外吾心而求物理 無物理矣”라 하였다. 《전습록 상》

[주D-005]그 능하지 못한 것이 …… 때문인 것이다. : 《전습록 상》에는 “人心自說理義 如目說色 目本說聲 惟爲人欲 所蔽所累 姑有不說”이라고 하였다.

[주D-006]비록 소인(小人) …… 나타나게 될 것이다. : 《대학》 6장의 “小人閒居爲不善 無所不至”라 한 것을 약하여 말하고, 천리와 인욕의 나타나는 요체를 말한 것이다.

## 9. 치지설(致知說)

《대학(大學)》에 있는 치지(致知)와 지지(知至)의 지자(知字)는 인·의·예·지(仁義禮智)인 인성(人性)의 지자(知字)인 것인가? 아니면 인성(人性)의 지(知) 밖에서 따로 서[立] 있는 것인가? 말하자면 “이것은 진실로 인·의·예·지의 지(知)인 것이니, 두 가지가 있는 것이 아니다.” 이르건대, 그렇다면 맹자(孟子)가 이르기를, “시비(是非)의 심(心)은 지(知)이니 사람마다 있는 것이다. 시비의 심(心)이 없다면 사람이 아니다.” 그렇다면 지(知)는 본래부터 사람의 마음에 있는 것인가? 아니면 물(物)에서 구하고 글에서 배우며 밖에서 기다림이 있는 뒤에 아는 것[知者]일까? 말하자면 “이것은 진실로 사람이 본래부터 가진 바의 것이다.” 이르건대, “그렇다면 이것은 백성이 타고난 천성(秉彝)으로서, 아버지에 대하여는 마땅히 효도(孝道)할 줄 알고, 임금에게는 마땅히 충성(忠誠)할 줄 알고 착한 것에 대하여는 좋아할 줄을 알고, 악한 것에 대하여는 미워할 줄을 아는 것이니, 이른바 어린아이가 생각하지 않고 배우지 않고서도 가지고 있는 양지·양능(良知良能)인 것인가?” 말하자면 “그렇다. 이는 진실로 양지·양능은 본래부터 가지고 있는 지(知)인 것인데 다만 사람이 가리워지고 어두워져서 이를 잃어버리므로 그 본체(本體)를 다하지 못하는 것이다. 그러므로 반드시 그 사물의 이(理)를 궁구하여 이르고[窮至] 물(物)을 바로잡아[格] 이를 밝힘으로써 그 본체를 회복하게 하는 것이다.” 이르건대, “가리워지고 어두워져서 그 본체를 능히 다하지 못하는 것은 물(物)에서 많이 알고 책에서 널리 배우지 않기 때문이다. 그러므로 가리워져서 잃어버리게 되는 것인데, 또한 반드시 이를 여기에서 찾는 뒤에 얻을 수 있는 것인가? 그렇다면 이른바 이(理)라는 것은 곧 책[書]과 물(物)에 있어서 아는 것이다. 지(知)의 밝은 것이나 이(理)의 얻는 것은 양지(良知)에 있지 않고 또한 물이나 책을 기다려서 구한 뒤에야 있을 수 있는 것이니, 어찌 그 양지(良知)는 사람이 본래부터 가지고 있다는 정이 어디에 있는가? 혹자는, 그 자기의 마음 가운데에 기품(氣稟)이 이를 엮매고 사욕이 가리며 습염(習染 나쁜 습관에 젖음)이 어둡게 하기 때문에 비록 지극히 넓고 지극히 밝은 체(體)가 있다 하더라도 능히 이것을 밝히고 확충시키지 못한 것이다. 그러므로 오직 능히 그 가려진 것을 제거하여 밝히고 그 단서를 넓히어 확충해야만 자연 밝아져서 옳게 되지 않는 것이라고 여기는 것이 아닌가? 그

렇다면 책에서 강론하고 물(物)에서 바르게 하는 것은 그 사욕과 기습(氣習)의 가리움을 버리고 그 본래의 밝은 지(知)를 확충케 함이 없지 않는 것이다. 그렇다면 군자(君子)가 책과 물에서 일삼는 것은 그 의(義)에 까닭이 있는 것이다. 어찌 의리(義理)가 물과 책에만 있다고 하여 반드시 따라서 물과 책에서 이를 구하여야만 지(知)가 이루어질 수 있고 성(性)이 얻어질 수 있는 것인가? 진실로 여기에 밝다면 그 치자(致字)와 지자(知字)의 용공(用功)의 방법은 결단코 또한 볼 수 있을 것이라.” 할 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]맹자(孟子)가 …… 아니다. : 여기 지(知)는 《맹자》 고자편 상에서 말한 “是非之心 智也”라 한 것의 지와 같은 것이다.

[주D-002]양지·양능(良知良能) : 《맹자》 진심편 상에서 “人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也 孩提之童 無不知愛其親也 及其長也 無不知敬其兄也”라 한 것이며, 양명은 이를 양지(良知)라 하고 “知是心之本體 心自然會知 見父自然知孝 見兄自然知弟”이라고 하였다. 《전습록 중》

## 10. 퇴계심경발후설(退溪心經跋後說)

퇴계(退溪)의 심경발(心經跋)에는 “공자(孔子)가 이르기를, ‘글에서 널리 배우고 예로써 약(約)한다.[博學於文約之以禮]’[《논어》 옹야편]고 하였으며, 자사(子思)는 이르기를, ‘덕성(德性)을 높이고 문학(問學)으로 말미암는다.’[《중용》 27장]고 하였으며, 맹자(孟子)는 이르기를, ‘넓게 배우고 이를 자세히 말한 것은 장차 돌이켜 약(約)하는 것을 말한 것이다.’[《맹자》 이루편 하]고 하였으니, 두 가지가 서로 맞붙어 있는 것은 마치 차의 두 바퀴가 있는 것과 같고 새의 두 날개가 있는 것과 같아서 하나만 없어져도 갈 수 없고 날을 수 없다는 것은 이는 실로 주자(朱子)의 말이다.”고 하였으며, 또 이르기, “박(博)과 약(約)이 두 갈래로 이르는 것[至]은 주자(朱子)의 이론 공(功)이니, 두 가지의 공을 서로 이롭게 하는 것은 우리 유가(儒家)의 본법(本法)인 것이다. 운운”이라고 하였으니, 슬프도다! 진실로 박문 약례(博文約禮)의 예(禮)와 문(文)을 가지고 두 가지의 물사(物事)를 삼겠는가? 덕성을 높이고 문학(問學)으로 말미암는다는 것과 학문을 넓히고 약(約)에 돌이킨다는 것을 가지고 두 갈래의 공부로 삼겠는가? 대저 그 넓은 바의 문(文)이라는 것은 곧 그 예(禮)의 문(文)인 것이요, 문학(問學)이란 것은 곧 덕성을 가지고 말한 것이요, 박학이란 것은 또한 그 약(約)으로 돌이키는 일인 것이다. 덕성을 높이지 않는다면 물어서 배우는 바가 어떤 일이겠으며, 예로 약(約)하고 약으로 돌이키지 않는다면 학문을 넓힌다는 것은 무엇을 하는 것이겠는가? 그것을 나누어서 말한다면 비록 두 가지가 있는 것 같지만, 합하여 행한다면 다만 한 가지 일인 것이다. 그것을 나누어서 말한다면 또한 천 갈래와 만 가지의 조목이 될 것인데, 어찌 두 가지에만 그칠 뿐이겠는가? 그 실체(實體)를 가지고 말한다면 다만 한 가지 일이 있을 뿐이다. 또한 비록 수레의 두 바퀴와 새의 두 날개와 나무의 근본과 끝으로서 비유한다 하더라도 무릇 수레의 두 바퀴나 새의 두 날개가 나무의 근본과 끝은 과연 두 가지의 물건이겠는가? 과연 두 가지의 일이 되겠는가? 그 나누어지는 것을 말한다면 수레의 바퀴와 살[輻]이고 털과 날개[毛羽]인데 가지와 잎새가 어찌 이 두 가지만 될 뿐이겠는가? 그 체(體)를 따진다면 실로 한 가지 물(物)이요 두 가지 물(物)이 아닌 것이며, 그 일을 상고한다면 다만 한 가지의 이(理)요 두 가지의 일이란 없는 것이다. 다만 두 바퀴와 두 날개는 오직 평등한 체(體)이므로 본령(本領)과 수말(首末)이 없는 것이지만, 오직 나무의 본

말(本末)을 가지고 비유한 것이 가장 친절하다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]심경발(心經跋) : 《심경》은 남송의 진덕수(眞德秀 호는 서산(西山))가 지은 것이며, 명(明)의 중엽에 정황돈(程篁墩 이름은 민정(敏政))이 주를 달아서 《심경부주(心經附註)》로 간행하였다. 퇴계는 이를 처음으로 얻어 보고 두문불출하여 구두(句讀)를 달아 독과하였고, 이를 신명(神明)과 같이 믿고 부모와 같이 공경하였는데, 뒤에 정황돈의 《부주(附註)》가 주자의 뜻과 다름을 알고 그 그릇됨을 밝힌 것이 심경후론(心經後論)인 것이다. 《퇴계전서 권41, 잡저》 따라서 여기 심경발이란 것은 심경후론을 말한 것이며, 이는 퇴계 66세 즉 명종 21년 10월에 된 것으로 인백사시교양명진습록초전후론(因白沙詩教陽明傳習錄抄傳後論)과 더불어 대표적인 척왕문(斥王文)인 동시에 심경자체는 《근사록(近思錄)》, 《소학(小學)》 등과 더불어 그의 심성학의 기초가 된 것이다. 《퇴계연보》 참조. 하곡은 이 심경후론에 대하여 그의 의견을 피력한 것이다. 본 장은 ‘집록’에도 수록되었다.

[주D-002]두 가지가 …… 하였으며 : 퇴계의 심경후론에 있는 말인데, 이는 퇴계가 주자의 말을 끌어서 정황돈(程篁墩)의 의견을 반박한 것이며, 하곡은 이를 다시 반박하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 《심경집의(心經集義)》를 지어서 정(程)의 것도 번거롭다 하며 비판하였던 것이다. 《하곡연보》 참조.

[주D-003]운운 : 퇴계의 심경후론에 있는 말인데, 이는 퇴계가 주자의 말을 끌어서 정황돈(程篁墩)의 의견을 반박한 것이며, 하곡은 이를 다시 반박하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 《심경집의(心經集義)》를 지어서 정(程)의 것도 번거롭다 하며 비판하였던 것이다. 《하곡연보》 참조.

[주D-004]진실로 …… 공부로 삼겠는가? : 양명에서의 예(禮)와 문(文)의 관계는 “禮字, 卽是理字 理之發見可見者 謂之文 文之隱微不可見者 謂之理”라고 하여, 그 일체성을 말하였다.

[주D-005]나무의 …… 것이 가장 친절하다. : 나무의 근본과 끝, 즉 줄기와 가지의 관계를 가지고 비유한 것은 《하곡집》의 잡저(雜著) (국역 《하곡집》 제일집 소재)에서도 말하고 있다.

## 11. 동정·체용·이기 해(動靜體用理氣解)

음(陰)하다가 양(陽)하고 양하다가 음하며, 동(動)하다가 정(靜)하고 정하다가 동하여, 음양·동정(動靜)은 서로 쉬지 않고 순환(循環)하는 중(中)인 것이다. 그것은 음 가운데에 양이 있고 양 가운데에 음이 있으며 동하는 가운데에 정(靜)함이 있고 정하는 가운데에 동함이 있는가 하면 그 체(體)에는 또한 용(用)이 있고 그 용에는 또한 체가 있으니, 그 체와 용이 나타나거나 은미한 것은 항상 서로 어울려서 떨어지지 않기 때문인 것이다. 그러나 또한 그 체용(體用)과 동정(動靜)의 중(中)에는 그 체에 또한 이(理)와 기(氣)가 있고 용에도 또한 이와 기가 함께 있으며 그 음이 정할 때에도 또한 동일한 이·기(理氣)가 있고 그 양이 동할 때에도 또한 동일한 이·기가 있는 것이다. 이·기가 겸하되 둘이 아니라면 또한 처음도 끝도 없는 것이니 하나인 것이다. 그것이 굴(屈)한 것을 음이라 하고 편[伸] 것을 양이라 하며 숨어 있는 것을 정(靜)이라 하고 나타난 것을 동(動)이라 하며 상체(常體)를 체(體)라 하고 묘용(妙用)을 용(用)이라고 하는 것이다. 대개 음양이란 것은 그 기(氣)요, 체용(體用)이란 것은 이(理)이니, 굴신(屈伸)은 기를 가지고 말한 것이요, 동정은 이(理)를 가지고 말한 것이다. 그 이·기(理氣)에 있어서는 전체를 음양이라 하고 본체를 태극(太極)이라 하며 형기(形氣)를 기(器)라고 하고 이체(理體)를 도(道)라고 하며 운용(運用)을 기(氣)라고 하고 조리(條理)를 이(理)라고 하며 형체(形體)를 천(天)이라 하고 주재(主宰)를 제(帝)라고 하는 것이다. 그러나 동정·체용(動靜體用)에 있어서는 그 유행(流行)을 명(命)이라 하고 부여(賦與)된 것을 성(性)이라 하는 것이다. 사람에게 있어서는 성(性)이라고 하며 성을 따르는 것을 도(道)라 하고 내 몸에 있어서는 성(誠)이라 하고 저절로 되는 것이다. 물에 있어서는 도(道)라고 하며 저절로 도(道)가 되는 것이다 발(發)하지 않은 것을 중(中)이라 이르고 체는 은미하다 절도에 맞는 것을 화(和)라고 이르는 것이다. 용(用)이 나타나는 것이다 건곤(乾坤)과 수화(水火)는 위(緯)가 되고 음양(陰陽)과 동정(動靜)은 경(經)이 되는 것이니, 이 이·기(理氣)는 그 줄기가 되고 그 체가 되는 것이다. 그 음양과 동정이 순환(循環)하여 궤는 듯한 가운데에 이·기는 갖추지 않는 것이 없으니, 동정·체용(動靜體用)의 한 끝을 가지고서는 편벽되게 지칭하여 이(理)다 기(氣)다라고 말할 수 없는 까닭에 경전(經傳) 가운데에는 곧 기로부터 말한

것이 있고 이로부터 말한 것이 있으며, 음양을 주장하여 말한 것이 있고 체·용을 주장하여 말한 것이 있다. 그러나 이·기는 일찍이 떨어지지 않는 것이다. 용으로부터 체를 말하는 곳이 있고 체로부터 용을 말하는 곳이 있으며 동으로부터 정을 말하는 것이 있고 정으로부터 동을 말하는 이도 있다. 그러나 그 선후에는 일찍이 끝이 있지 않았던 것이다. 또한 그 체(體) 위에 나아가서 그 용(用)을 말하고 그 용(用) 위에 나아가서 그 체를 말하며 고요한 중(中)을 가리켜서 그 체에 비유하고 움직이는 곳에 나아가서 그 은미한 것을 말하는 것이 또한 모두 있는 것이나 역시 각각 한 끝에서만 주장함이 있는 것은 아니다.

하늘에 있어서는 극(極)이 없던 이전과 상(象)이 있는 이후에 충막(冲漠)하여 조짐[昧]이 없고 만상(萬象)이 삼라(森羅)하다는 것은 정(靜)으로부터 동(動)하는 것을 말하는 것이요, 이를 계승하는 것은 선(善)이요 이를 이루는 것은 성(性)인 것이라는 것과 동하여 양(陽)을 낳고 정(靜)하여 음(陰)을 낳는 것과 건도(乾道)가 변화하여 각각 성명(性命)을 바르게 한다는 것과 원(元)과 형(亨)은 성(誠)의 통함이요 이(利)와 정(貞)은 성의 회복함이란 것[주자 《통서》]은 동(動)으로부터 정(靜)을 말하는 것이다. 사람에게 있어서는 하늘이 명하는 것을 성(性)이라 하고 성(性)을 따르는 것을 도(道)라 하는 것과 발(發)하지 않을 때는 중(中), 절도에 맞을 때는 화(和)라는 것과 성(誠)이란 것은 스스로 이루어지는 것이고 도(道)란 스스로 말미암는다는 것[《중용》]과 충(忠)이란 것은 체(體)요 서(恕)라는 것은 용(用)이라는 것과 사람이 태어나서 고요한 것은 하늘의 성(性)이요 물에 감동하여 움직이는 것은 성(性)의 욕(欲)이라는 것[《예기》 악기]은 정으로부터 동하는 것을 말하는 것이요, 도심(道心)이라는 것과 인의(仁義)의 마음이라는 것과 무릇 마음[心]을 말하는 것은 모두 이미 발(發)한 것을 가리키는 것이다. 성(性)을 정(定)하는 것은 사물(事物)에 응하는 데에 있으니 동하는 것이 또한 정(定)한 것이고 정(靜)하는 것도 역시 정(定)한다는 것[《이정전서》]은 동하는 것을 주장하여 말하는 것이다.

성이란 것[誠者]과 스스로 말미암이라는 것과[自道] 천명·솔성(天命率性)이라는 것[《중용》]과 인도(人道)의 성도(性道)라는 것은 대부분은 체를 먼저 하여 말하는 것이다. 이것은 후천(後天)에 이른바 성(誠)이란 것은 스스로 이

루어지는 것이요 도(道)는 스스로 말미암는다는 것이다. 《주역(周易)》에 태극(太極)이 이 양의(兩儀)를 낳는다는 것과 선(善)을 계속하고 성(性)을 이룬다는 것은 비록 형체가 아직 있지 않은 것 같으나 그러나 이것은 선천(先天)의 말은 아니며 형이상(形而上)의 뜻인 것이다. 오직 《태극도설(太極圖說)》만은 선천(先天)의 설(說)이 되는 것이니, 고요하여 동(動)하지 않는다는 것과 감동하여 드디어 통한다는 것과 발(發)하지 않는 중(中)과 절도에 맞는 화(和)는 비록 동(動)하지 않는 듯하더라도 그러나 이것은 아직 동하지 않는다는 말이 아니고 동하여도 또한 정(定)한다는 뜻인데 오직 악기(樂記)에는 사람은 태어나면서 고요하다는 것 이상의 한 구절(句節)만을 동하지 않는다는 설[未動之說]이 된다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]음(陰)하다가 …… 때문인 것이다. : 《전습록 중》에는, “循理則雖酬酢萬變而未嘗動也 從欲則雖稿心一念而未嘗靜也 動中有靜 靜中有動 又何疑乎”라고 하였다.

[주D-002]이·기가 …… 하며 : 양명은 “陰陽一氣也 一氣屈伸而爲陰陽 動靜一理也 一理隱顯而爲動靜”이라고 하였다. 《전습록 중》

[주D-003]하늘에 있어서는 …… 말하는 것이요. : 《전습록 중》에도 “冲漠無朕 一之父 萬象森然 精之母”란 말이 있다.

[주D-004]태극도설(太極圖說) : 《태극도설》은 주염계(周濂溪 이름은 돈이(敦頤))가 우주의 생성원리를 도시하여 태극도를 만들고 그 설명을 붙인 것이니, 무극 태극에서 음양의 이기[陰陽二氣]와 오행(五行)의 운동·조화로 만물이 화생한다[萬物化生]는 것을 설명한 것이며 송학(宋學)의 존재론의 원형이 되는 것이다. 주염계는 또한 《통서(通書)》를 써서 그의 심성(心性)과 수양(修養)론을 부연하였다.

## 12. 태극 주정 중용 미발설(太極主靜中庸未發說)

태극은 음양(陰陽)의 근저(根底)이자 추축(樞軸)으로서 음양에 모두 갖추어져 있어[該] 있지 않는 데가 없다. 그렇다면 음양·동정(陰陽動靜)에는 태극이 있지 않는 데가 없다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 이를 중정(中正)과 인의(仁義)에 정(定)하고서 정(靜)을 주장하고 극(極)을 주장한다는 것이 바로 무극(無極)의 체(體)가 된다는 것도 또한 알 수 있을 것이다. 주자도 역시 이르기를, “동(動)과 정(靜)은 때를 달리하고 음(陰)과 양(陽)은 자리를 달리하지만 태극이 있지 않는 데가 없다.”고 하였는데 그 정(靜)을 주장한 것을 해석하는 데에 이르러서는 이를 반대로 한 것은 어떠한 까닭인가? 지금 만약 오로지 정(靜)을 체(體)라고 하고 이(理)라고 하며 동(動)을 용(用)이라 하고 기(器)라고 하여서 이와 같이 절목을 나눈다면 음양·동정을 말하면서도 그 태극은 잃은 것이고 중정과 인의를 말하면서도 그 주정(主靜)은 잃은 것이며 정(靜)이 허(虛)하고 동(動)이 직(直)한 것을 말하면서도 그것이 하나[一]라는 것은 잃은 것이고 동(動)하는 것도 역시 정(定)하고 정(靜)하는 것도 역시 정(定)한다는 것을 말하면서도 역시 그 정(定)의 체(體)는 잃은 것이며 아직 발(發)하지 않거나 이미 발한 것을 말하면서도 그 큰 근본은 잃은 것이고 아직 감응하지 않았거나 이미 감응한 것을 말하면서도 그 일관(一貫)된 도철(塗轍)은 잃은 것이니 무엇으로 큰 근본을 삼겠는가? 만약 희·노·애·락(喜怒哀樂)을 떠나서 공허(空虛)한 것을 이(理)로 삼고 큰 근본을 삼는다면 그 큰 근본이 되는 것은 마른 나무나 모래와 조약돌과 같은 것이니, 나의 성(性)과는 어떤 분별이 있겠는가? 대개 이런 말을 하는 자는 비록 이(理)의 결(缺)함이 없다는 것을 가지고 그 발하지 않는 이전에서 근원을 찾아서[推] 처음을 삼았으니, 두루 다해서 결하고 흠[虧欠]된 뜻이 없고 극히 치밀한 데까지 들어갔다고 할 것이다. 그러나 자못 마음의 체가 본래 결함이 없고 원래 앞뒤가 없다는 것을 살피지 못한 것이다. 그 체(體)라는 것은 이미 감응하였거나 아직 감응하지 않은 사이란 있지 않은 것이요 원래부터 이미 그렇다거나[已然] 아직 그렇지 않다거나[未然] 하는 앞뒤를 가지고 이를 나눌 수는 없는 것이다.

천명(天命)의 주재는 그 하는 바가 없고 순일(純一)한 체(體)에 이르러서도

처음부터 결함도 없고 앞뒤도 있지 않으며 그 체(體)란 물(物)이 아직 있기 전에 항상 온전하여 저절로 혼전(渾全)하지 않은 것이 없으니, 이것은 처음부터 물(物)이 있거나 물이 있지 않는 사이에서 나눌 수는 없는 것이다. 있고 없는 것으로 구별할 수도 없으며 앞뒤로 말할 수도 없는 것이다. 이 마음의 체(體)는 사사로운 뜻[私意]이 없이 순수한 것이며 천리(天理)의 체는 원래 결함도 없고 앞뒤도 없는 것이다. 그 체는 아직 물에 감응되지 않은 앞에서 항상 온전하고 본래부터 완족(完足)하지 않은 것이 없다면 이것은 이미 감응되었거나 아직 감응되지 않는 사이에서는 구분이 없는 것이다. 이응(已應)이나 미응(未應)의 사이는 나눌 수도 없고 앞뒤를 말할 수도 없는 것이다. 이 활발하게 발한다[活潑潑]는 것은 대개 형상(形象)이 비록 형체가 되지 못하였다 하더라도 원기(元氣)는 항상 혼혼(混混)하고 원신(元神)은 항상 생생(生生)한 것이다. 이것이 실리(實理)이니 항상 깊고 멀며 지극히 순수하고 지극히 성(誠)하여서 하는 것도 없으며 충막(冲漠)하고 미묘(微妙)하여서 유행하고 변화하는 것이 신묘(神妙)하여 헤아릴 수도 없는 것이다. 이 마음이 밝은 것은 전체가 생생(生生)하여서 사물이 비록 아직 감응되지 않았다 하더라도 그 체는 항상 활발하여 혼전(渾全)하며 항상 밝고 밝아서 어둡지 않은 것이다. 그 참된 체는 항상 확연(廓然)하고 크게 공정하며 지극히 고요해서 하는 바가 없고 적연(寂然)하여 아직 발하지 않아도 그 감통(感通)하는 것은 끝이 없는 것이다.

정(靜)할 때엔 이 이(理)를 존양(存養)하며 기(氣)는 간여하지 않는다는 것을 이체(理體)라고 하는 것이다. 무릇 정(靜)하여서 존양(存養)하는 것은 맹자(孟子)의 야기설(夜氣說)이 이것이요, 이것은 미발(未發)의 중(中)이 아니며 그 인의(仁義)를 함양하는 양심(良心)의 함양(涵養)하는 공부라고 생각한다면 옳은 것이지만 아직 발하지 않는[未發] 정체(靜體)의 큰 근본의 중(中)이라고 생각하는 것은 그릇된 것이다. 진실로 이와 같다면 한 번 잠들었을 때에도 또한 아직 발하지 않는 중(中)이라고 이를 수 있는 것이다. 이것이 정(靜) 속의 체(體)라는 것은 한때 순간에는 기(氣)가 비록 편안하고 고요하다 하더라도 심기(心氣)의 병 뿌리[病根]가 항상 있다면 그 전체는 이체(理體)가 되지 못한다는 것은 말할 것도 없는 것이다. 왜냐하면 그 전체에 염루(染累)가 있는 것은 정(靜)할 때에나 동(動)할 때에도 여전히 한가지 근본이라면 이 한때의 정(靜)은 비록 이(理)라고 할 수 있겠으나 이것이 이체(理體)는 아닌 것

이며 비록 편안하고 고요하다 하더라도 참으로 고요한 것이 아니다. 비록 고요하여 기(氣)가 용사(用事)하지 않았다고 하더라도 이 기(氣)의 원본(元本)은 항상 있는 것이니, 어찌 아직 용사하지 않았다고 하여 바로 본체라고 할 수 있겠으며 순수하고 온전하여 누(累)가 없다고 할 수 있겠는가?

퇴계(退溪)는, “정(靜)할 때에는 아직 기(氣)가 용사(用事)하지 않는 까닭에 이(理)는 저절로 있게 된다.”고 말하였는데, 생각건대, 기(氣)는 비록 아직 용사하지 않았더라도 그 원본(元本)의 깨끗하지 못한 것이 여전하게 스스로 있게 된다면 이 이(理)라는 것이 어찌 정소(精昭)하고 순수할 수 있겠는가? 비록 퇴계가 주장한 이물(二物)의 이(理)를 가지고 말하더라도 이(理)는 가리워지지 않을 수 없을 것인데 소용(昭融)하고 정순(精純)한 것만이 저절로 있다고 이르는 것은 이미 말도 되지 않는 것이거늘 하물며 한 가지 체[一體]의 이체(理體)를 가지고 말한다면 다만 이 한가지 체(體)는 이미 그 본체(本體)를 잃은 것인데 이것이 어떻게 이체가 순수한 것이라고 할 수 있겠는가? 이것은 적자(赤子)가 갓 나서는 고요하고 욕심에 동하지 않은 때와 같은 것이니, 사람이 태어나서 고요하다는 이상을 말한 것이다. 이를 가리켜서 큰 근본이라고 한다면 옳지 않는 것이다. 그 사욕이 없다고 이르는 것은 옳지만 그 근본이大本(大本)에서는 순수하여 아직 발하지 않는 체가 성인(聖人)과 같다는 것은 옳지 못한 것이다. 왜냐하면 그 기품이 같지 않기 때문에 그 근본이 순수하지 않는 것이 있다면 성인의 큰 근본의 뿌리와는 같을 수 없기 때문이다. 만약 그 기(氣)가 순수하지 않는 것을 가지고 그렇지 않다고 여긴다면 비록 개의 새끼[雛]나 소[牛]의 새끼일지라도 갓 태어나서 아직 욕심이 있지 않을 때에도 역시 큰 근본이라 이를 수 있겠으며 사람의 성품과 같다고 하겠는가? 비록 그 욕심이 그 기품에 감응되지 않았다 하더라도 개나 소의 기(氣)는 그 성근(性根)이 본래부터 있을 뿐인 것이다.

퇴계가 남시보(南時甫)에게 준 글에서 이르기를, “전번에 토론한 바, 정(靜)할 때에는 기(氣)가 용사(用事)하지 않은 까닭에 이(理)가 저절로 있게 된다고 하였는데, 이 뜻은 맹자가 논한 성선(性善)의 이론과 같은 것이니, 또한 근본을 추구하고 근원을 궁구하여 말한 것이다. 대저 기(氣)가 움직여서 악(惡)한 데로 흘러갈 때에 미쳐서도 이(理)는 또한 어찌 일각(一刻)이나 마 머물러 쉽이 있겠는가? 다만 기(氣)의 가리워진 바가 되는 까닭에 이(理)의 소

융(昭融)하고 투철(透徹)하며 주장(主張)하고 발휘(發揮)함을 얻지 못한 것뿐이다. 그렇다면 이(理)는 정(靜)한 데에만 있고 동(動)한 데에는 없는 것이 아니고 기(氣)도 또한 정한 데에는 없고 동(動)한 데에만 있는 게 아님이 분명한 것이다.”라고 하였다.

시보(時甫)가 답하여 이르기를 “기(氣)가 용사(用事)하지 않는다는 주장은 의심스럽습니다. 이와 같다면, 기(氣)에는 한정이 있어서 다만 동하는 곳에서만 유행(流行)하는 것입니다. 동정(動靜)이 끝이 없고 순환(循環)함에 틈이 없는 것은 음·양(陰陽) 이기(二氣)의 하는 바가 아님이 아니며, 생각건대, 그것이 능히 순환하여 그치지 않는 묘(妙)의 소이(所以)는 말로는 설명해서 도달할 바가 아닌 것이 있습니다. 이것이 곧 이(理)이니, 정자(程子)가 이른바, 형용하여 말할 수 없다는 것이 바로 이것입니다. 만약에 정(靜)하매 기가 용사하지 않는다면, 이른바 기(氣)라는 것은 정(靜)한 곳에는 없고 동(動)한 곳에만 있으며, 이른바 이(理)란 것은 정(靜)한 곳에서는 밝고 동(動)한 곳에는 어두운 것이니, 어찌 그 이(理)와 기(氣)가 하나로 합하고 유행(流行)하여 끝이 없는 묘용[妙]을 보겠습니까? 허정미묘(虛靜微妙)하다는 것은 기(氣)의 맑고 고요함이며 선천(先天)의 체(體)인 것이고, 생동충만(生動充滿)하다는 것은 기(氣)의 유행이며 후천(後天)의 용(用)인 것입니다. 생각건대, 그것이 능히 맑고 고요하며 능히 유행하게 하는 것은 어찌 근본하는 데가 없이 그렇겠습니까? 역지로 이를 이름하여 이(理)라고 하는데, 그렇다면 이른바 이(理)라는 것은 다만 이 현허(玄虛)하여 나타나지 않는 묘(妙)일 것인데, 어느 곳엔들 찾을 수 없겠습니까? 그렇지 않다면 다만 기(氣)는 흡호(恰好)한 곳에서만 볼 것이니, 기가 맑고 고요한 것은 이(理)와 더불어 체를 같이하는 것이며 천하의 큰 근본이 이것입니다. 기(氣)가 유행하여 흡호하는 곳이 있지 않음이 없는 것은 물(物)이 있으면 법이 있다는 것이 이것입니다. 담일(湛一)하고 청명한 체와 유행하고 흡호(恰好)한 용(用)은 이·기(理氣)가 합일(合一)된 것이 아님이 없습니다. 공취(攻取)와 패리(悖理)의 기(氣)는 기의 근본이 아니니, 이것은 진실로 정(靜)할 때에는 없고 동(動)할 때에만 있는 것입니다. 전날에 저도 의심한 바가 이와 같았는데, 선생께서 하신 말씀이 있었기에 돌아와서 생각하여 풀어 보니 과연 다시는 의심이 없다고 보겠습니다.”라고 하였다. 그 말에 다시는 의심할 것이 없다고 했으나 사실상 능히 의심이 없을 수 없었다. 그러므로 애써 전날에 보았던 것을 힘껏 열거한 것인데, 말이 밝

지 못한 데가 많으므로 우선 두 가지를 모두 기록하였다.

살피건대, 퇴계의 이 편지는 말이 매우 주밀하다 하겠다. 그러나 반드시 이·기(理氣)를 가지고 두 가지의 물로 삼은 까닭에 이(理)는 저절로 있게 됨과 이(理)는 기(氣)의 가리는 바가 된다는 주장[說]이 있었던 것이다. 비록 이·기(理氣)를 두 가지의 물이라고 말한다 하더라도 이(理)가 어찌 가려지지 않아 소용·순정(昭融純情)함으로써 저절로 그 체가 있다고 하겠는가? 남시보(南時甫)의 말은 비록 매우 분명하지는 않지만 그러나 이·기(理氣)가 하나로 합하여 끝이 없는 신묘함[妙]에 있어서는 대개 또한 조금은 본 바가 있었던 것이다. 퇴계는 다만 이르기를, “기는 용사(用事)하지 못한다.”고 하였고, 일찍이 “기가 없다.”라고 말하지 않고 그(남시보)가 “정(靜)한 곳에는 없고 동(動)한 곳에만 있다.”고 이른 것은 퇴계의 설(說)에 대한 비판으로 부당하다. 비록 그렇다 하더라도 만약 그 이(理)가 이 마음에서 나오지 않고서는 이·기(理氣)가 두 가지가 아니라는 것을 보았다면 비록 기(氣)가 용사하지 못한다 하더라도 그 기는 일찍이 순정(純正)하고 정결(淨潔)하지 못하고 병의 뿌리가 감춰져 있는 것이니, 그것이 용사하지 않는다고 해서 바로 이체(理體)라고 이를 수 없는 것은 분명한 것이다. 다만 이 하나의 기(氣)일 뿐더러 순수한 이체(理體)는 동할 때에도 이것이 체(體)이고, 정(靜)할 때에도 이것이 체이지만 인욕(人欲)에 더럽혀진다면 동할 때에도 이것은 가리워지고 정할 때에도 이것은 가리워지는 것이니, 다만 원체(元體)가 어떠한가에 달려 있는 것이지, 동·정(動靜)을 가지고 나누어서 붙일 수는 없는 것이다. 지금 다만 기(氣)가 용사하지 못한다고 해서 이를 이(理)라고 이룬다면 이것은 비록 교칠분(膠漆盆)의 기(氣)라 하더라도 곧 바로 용사하지 않았다고 하여 이를 이(理)로 삼게 되는 것이다. 선악(善惡)을 막론하고 정할 때에는 모두 이(理)로 삼고 동할 때에는 모두 기로 삼는다면 이 기(氣)는 어찌 동·정(動靜)으로 한정해 놓고 동할 때에는 인욕, 정할 때에는 천리(天理)라고 하지 않겠으며, 이(理)가 정한 곳에만 있고 기는 동한 곳에만 있다 하여 이와 같이 판단하고서 두 가지로 삼는 것에 가깝지 않겠는가? 이것은 이·기(理氣)를 두 가지로 삼는 자의 주장인 바 그 귀착[歸]하는 곳은 결국 이와 같은 것이다. 이른바 기의 흡호(恰好)한 곳이라고 하는 것은 흡호한 곳이라고 할 수 없고 마땅히 순수하고 바른 곳이라고 하여야 할 것이다. 순수하고 바르다면 정(靜)할 때에는 정일(精一)할 것이요 동할 때에는 흡호할 것인데, 또한 공취

(攻取)와 패리(悖理)의 기를 가지고 정할 때에는 없고 동할 때에는 있다고 하는 것은 역시 동일한 병통(病痛)으로 귀결된다.

큰 근본을 이(理)라고 하는 것은 모든 물(物)에 두루 있게 되고 통틀어 인심(人心)에 주장이 되기 때문이다. 물에 두루 있는 까닭에 그 체의 선악(善惡)은 논할 것도 없이 모두 이를 이(理)라고 이르고 선(善)이라고 이르는 것이다. 무릇 정(靜)한 것을 이(理)라고 이르고 큰 근본이라고 이르는 것이다. 인심(人心)에 주장되기 때문에 곧 동정(動靜)을 막론하고 반드시 마음에서 이체(理體)를 얻은 후에야 이를 이(理)라고 이를 것이며 큰 근본이라고 이를 수 있는 것이다. 한갓 정(靜)만을 가지고서는 이체가 되는 것을 큰 근본으로 삼을 수는 없는 것이다.

주자(朱子)는 또한 일찍이 말하기를, “천하의 이(理)는 모두 이것으로 말미암아 나온 것이기 때문에 이를 큰 근본이라 한다.”[《중용》 1장 주]고 하였으니, 역시 마음을 가지고 말한 것이다. 그러나 그 체를 논하는 데 미쳐서는 정(靜)하여 발하지 못한 것을 큰 근본이라고 하였으니, 허물(虛物)을 만드는 것과 물(物)에 있는 허리(虛理)와 형상을 같이 하는 것[同狀]이다. 대개 사람을 벗어나서 이를 말하거나 마음을 떠나서는 큰 근본을 말할 수 없는 것이니, 마른 나무를 이(理)라고는 하지만 큰 근본이라고 할 수는 없는 것이며, 잠들었을 때를 정(靜)이라고는 하지만 큰 근본이라고는 할 수 없는 것이다.

정자가 큰 근본을 말했던 서(書)에 또한 “정(靜)한 때라고 한 것은 고요하고 없는[靜無] 체를 상상할 수 있다.”고 하였는데, 오로지 정(靜)만을 가지고는 큰 근본을 삼는 것이 아닌 것이요, 한갓 아직 느끼지 못할 때에 아주 정(靜)한 것을 큰 근본이라고 이르는 것도 아닌 것이다. 그러므로 마땅히 발(發)할 적에 발하지 못한 것을 중(中)이라 이르고 발하여서 절도에 맞는 것을 화(和)라고 이룬다고 하여야 할 것이다.

사람이 태어나면서 정(靜)하다는 것은 하늘의 성이며 물에 감응하여 동하는 것은 성(性)의 욕(欲)인 것이니,[《정씨유서》] 성이 정한 것을 성(誠)이라 이르고 성실하고 전일한 것을 도(道)라고 이르며, 성(誠)이란 것은 천명(天命)이 저절로 이루어진 것이고 도(道)라는 것은 성(性)을 따라서 스스로 이르

는 것[率性自道]이고 성(性)이 정(靜)한 것을 중(中)이라 이르며 중(中)이 전 일한 것은 화(和)라고 이르는 것이니 중(中)이란 것은 천하의 큰 근본이요 화(和)라는 것은 천하의 통달한 도(道)인 것이다.

능히 전일하며 진실로 중(中)하여 신명(神命)을 세우며 화육(和育)을 알아서 그 천리(天理)에 근본된 것을 다함에 이르러서 천하의 이(理)가 얻어지는 것이다. 그 근본을 다하고 천리를 세우는 것은 쉽고 간단하여 천하의 이(理)를 얻고 중(中)에 자리를 이루어서 만물을 발육(發育)하는 데 양양(洋洋)할 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주C-001]태극 주정 중용 미발설(太極主靜中庸未發說) : 하곡은 《태극도설》에서 “聖人定之以中正仁義而主靜”의 주정(主靜)과 《중용(中庸)》에, “喜怒哀樂之未發”의 미발(未發)을 주제로 하여 음양의 동정에서 만물의 화육(化育)에 이르는 과정을 설명함으로써 양명의 《전습록 중》에서 엄계(濂溪)의 《태극도설》을 인용하여 적감(寂感)·동정(動靜)과 미발(未發)·이발(已發)을 설명한 것에 연결시킨 것으로 보인다.

[주D-001]동(動)하는 것도 …… 역시 정(定)한다 : 원문의 “動亦定亦”은 “動亦定 靜亦定” 《이정전서》인 듯. “定” 자는 “靜” 자의 잘못인 듯하여 역문은 정(靜)자로 고쳐서 번역하였으며 《전습록 중》에도 “所謂動亦定 靜亦定 用一原者也”라 하였다.

[주D-002]만약 ……있겠는가? : 이하의 말은 하곡의 양명설을 원용하여 주자(朱子)의 설을 반박하고 있는 말들이다.

[주D-003]무릇 …… 이것이요, : 더럽혀지지 않은 정일한 마음을 맹자는 야기(夜氣)라 칭하고, 이를 보존 양성하는 것을 그 수양의 한 방법으로 삼았다. 《맹자》 고자편(告子篇) 상에, “夜氣不足以存 則其違禽獸不遠矣”라 하였다. 또한 양명은 “……

指出箇良心萌動處 便他從此培養將去”라고 하였고, 《전습록 중》 “人一日間 古今世界 都位過一番 夜氣清明時 無視無聽 無思無作 淡然平懷……”라고 하여, 《전습록 하》 맹자의 야기설을 따랐다.

[주D-004]퇴계(退溪)는, …… 말하였는데 : 《퇴계전서 권42 정재기(靜齋記)》에 보인다. 정재는 남시보(南時甫 이름은 언경(彦經))의 호이며 또는 동강(東岡)이라고도 한다. 그는 서화담(徐花潭) 문인이며 퇴계에게도 문학하였고 두 사람 사이에는 많은 서간왕복이 있었을 뿐더러 그는 벌써 명종 8년에 양명의 저서인 《전습록》을 읽었고 그의 처남인 홍인우(洪仁祐)와 《전습록》을 논한 바 있었는데, 퇴계는 자주 그에게 양명학의 이단성을 경계하였다. 그는 이조 최초의 양명학자로 지목되고 있다. 하곡은 퇴계의 설을 비판하고 오히려 은연중 남시보의 설에 편들고 있다. 《퇴계전서》 《치재유고(恥齋遺稿)》 참조.

[주D-005]퇴계가 남시보(南時甫)에게 준 글 : 《퇴계전서 권42 정재기(靜齋記)》에 이어서 남시보에게 답서를 쓰게 된 최초의 동기가 아울러 수록되었다.

[주D-006]시보(時甫)가 답하여 이르기를 : 《퇴계전서 권42 답 남시보서》에서 소인된 시보의 말인데, 《치재유고(恥齋遺稿)》에서도 동문이 수록되었다.

[주D-007]정자(程子)가 …… 이것입니다. : 명도(明道)의 말인 “蓋生之謂性 人生而靜 以上不容說……”을 약한 것이다.

[주D-008]담일(湛一)하고 …… 것입니다. : 장재(張載)의 《정몽(正蒙)》의 “湛一氣之本 攻取 氣之欲”이라 한 것에 대한 주주(朱注)에는 “담일은 물에 감동하기 전의 순일(純一)한 기운이고, 공취는 공격적으로 사물을 취한다는 뜻이라.”고 하였다.

[주D-009]교칠분(膠漆盆) : 서로 떨어질 수 없는 긴밀한 관계이니 교칠교(膠漆交)란 말도 있거니와, 여기서 는 이와 기[理氣]가 떨어질 수 없음을 비유한 것이다.

[주D-010]발(發)할 적에 …… 할 것이다. : 양명은 미발의 중이 곧 양지라 하여, “未發之中 即良知也 未發在已發之中 而已發之中 未嘗別有未發者在”라고 하였다. 《전습록 중》

### 13. 사단칠정설(四端七情說)

정(情)에서 발하는 것을 가지고 말한다면 희·노·애·락(喜怒哀樂) 애·오·구·욕(愛惡懼欲)이다. 은 성의 정[性之情]이며, 측은·수오(惻隱羞惡) 사양(辭讓)과 시비(是非)이다. 는 정의 성[情之性]인 것이다. 희·노·애·락에 착한 것도 있고 착하지 못한 것도 있는 것은 이(理)가 있기도 하고 이가 아닌 것도 있는 까닭이지만 측은·수오가 모두 착한 것은 모두가 이(理)가 되기 때문인 것이다.

마음에서 깨닫는 것을 가지고 말한다면 식색(食色)과 이해(利害)와 형기(形氣)의 욕(欲)은 성의 욕인 것이요, 인효(仁孝)와 충신(忠信)과 예의(禮議)의 마음은 마음의 덕(德)인 것이니, 식색(食色)과 이해(利害)가 착한 것도 있고 착하지 못한 것도 있는 것은 이(理)가 있기도 하고 이가 아닌 것도 있기 때문이며, 인효(仁孝)와 충신(忠信)이 모두 착한 것은 모두가 이(理)가 되기 때문인 것이다.

사려(思慮)에서 운용하는[運] 것을 가지고 말한다면 사려(思慮)와 의념(意念)의 운용은 모두가 마음의 작용[心之用]이고, 지수(志守)와 사탁(思度)의 범규는 이 형체가 주관하는 것이니 사려(思慮)와 의욕(意欲)에 착한 것도 있고 착하지 못한 것도 있는 것은 이가 있기도 하고 이가 아닌 것도 있기 때문이며, 지수(志守)와 사탁(思度)이 모두 착한 것은 모두 이(理)가 되기 때문인 것이다.

희·노·애·락이 이와 이가 아닌 것을 통하여 말한다면 원래부터 착하지 못한 것이 있는 것이니, 만약 그것이 이에서 나왔다면 진실로 또한 순수하고 지선(至善)일 것이며, 측은·수오를 오로지 이(理)를 가리켜서 말한다면 원래부터 근본은 선한 것이며, 만약 기에 동(動)하여 치우침이 있다면 또한 지극한 선[至善]은 될 수가 없다.

식색(食色)과 이해(利害)를 이(理)와 이가 아닌 것[非理]을 곁해서 말한다면 원래부터 착하지 못한 것이 있는 것이니, 만약 그것이 이(理)에서 나왔다면

진실로 또한 순수하고 지극히 선할 것이며, 인효(仁孝)와 충신(忠信)을 오로지 이(理)에 나아가 말한다면 진실로 본래부터 착한 것이니 만약에 지식과 견문(見聞)에 얽혀서 차별이 있다면 또한 지선(至善)은 될 수 없는 것이다.

사려(思慮)와 의욕(意欲)을 이와 이가 아닌 것을 통하여 말한다면 원래부터 착하지 못한 것이 있는 것이니 만약 이에서 나온 것이라면 진실로 또한 순수하고 지극히 선한 것이며, 지수(志帥)와 사탁(思度)을 오로지 이에 대하여 말한다면 진실로 착한 것이 되는 것이니 만약에 기질(氣質)에 가리어서 중(中)을 얻지 못한다면 또한 지선이 될 수는 없는 것이다.

대체로 각기 그 중(重)한 것에 대하여 말한다면 칠정(七情)은 인심이요 사단(四端)은 도심(道心)인 것이며, 형기(形氣)는 인심이요 도의(道義)는 도심인 것이며, 운용(運用)은 인심이요 주재(主宰)는 도심인 것이다.

나누어서 자세하게 말한다면, 칠정(七情)과 형기(形氣)는 진실로 인심이라고 할 수 있는 것인데 형기와 칠정이 발하는 것이 절로 도(道)에서 나온 것도 있으니 형기와 칠정은 이미 오로지 인심이라고만 지적할 수는 없는 것이다. 사단(四端)과 예의(禮義)는 진실로 도심(道心)이라고 할 수 있는데 예의와 사단 가운데에도 또한 인심에 섞인 것이 있으니 예의와 사단에는 또한 오로지 인심이 없다고 할 수는 없는 것이다. 운용(運用)과 주재(主宰)도 역시 이와 같아서 정미롭게 살피고 세밀하게 구한다면 그렇게 되지 않는 것이 없을 것이다. 그러므로 옛날에 인심(人心)과 도심(道心)을 논한 그 주장이 비록 많으나 대체의 요점은 마땅히 그 천리(天理)와 인위(人僞)를 말하는 것이 옳다.

희·노·애·락(喜怒哀樂)이 기(氣)를 따르는 것은 포악하기가 쉬운 것이니, 이것은 곧 사욕(私欲)의 객기(客氣)인 것이다. 측은·수오(惻隱羞惡)가 이(理)라고 하는 것은 은미하기가 쉬운 것이니, 이것은 본심(本心)의 천리(天理)인 것이다. 그러나 희·노·애·락이 이(理)가 되는 것은 그 천리가 또한 측은과 다를 것이 없고, 측은·수오가 기를 동(動)하는 것은 그 객기(客氣)가 또한 희·노(喜怒)와 다를 것이 없는 것이다. 식색(食色)과 이해(利害)에는 욕(欲)을 따름이 절실한 것이 많은 것은 곧 사욕(私欲)의 객기(客氣)이며, 인효(仁孝)와 충신(忠信)이 이를 따름이 은미한 것이 많은 것은 이 본심(本心)의

천리(天理)가 되는 것이다. 그러나 식색과 이해가 이(理)를 따르는 것은 그 올바른 이(理)가 되는 것이 인효(仁孝)와 다를 것이 없는 것이고, 인효(仁孝)와 충신(忠信)의 치우친 것은 그 사루(私累)가 되는 것이 또한 식색(食色)과 다를 것이 없는 것이다.

사려(思慮)와 의념(意念)이 사사로운 데 가리우는 것은 완고해지기 쉬운 것이니 이것은 곧 사욕의 객기인 것이요, 지수(志帥)와 사탁(思度)이 이를 순하게 하는 것은 은미하기가 쉬운 것이니 이것은 본심의 천리가 되는 것이다. 그러나 사려(思慮)와 의념(意念)이 올바른 이(理)를 얻은 것은 곧 또한 지수(志帥)의 올바른 것이요 지수(志帥)와 사탁(思度)이 가리워지는 데가 있는 것은 역시 의려(意慮)의 치우치는 것과 다를 것이 없는 것이다.

《중용(中庸)》의 미발(未發)의 중(中)과 중절(中節)의 화(和)는 성정(性情)의 본체(本體)를 가지고 말한 것이니 이것은 도심(道心)과 천리(天理)의 조목인 것이요, 《대학》의 성의(誠意)와 정심(正心)은 심성(心性)의 공부를 가지고 말한 것이니, 곧 중화(中和)와 용공(用功)의 차례인 것이다. 대저 희·노·애·락(喜怒哀樂)의 정은 그 체가 욕에도 얽히지 않고 기(氣)에도 동하지 않으며 순수하고 지극히 올바른 것을 가지고 말한다면 이른바 발하지 않은 것을 중(中)이라고 이르는 것이고, 그 발하는 것이 없다고 이르는 것은 아니다. 고요하여 동하지 않는 것이니 발하는 것이 없는 것은 아니다.

희·노·애·락의 정(情)은 그 용(用)을 절차에 합당하게 하고 이에 알맞게 하는 것과, 그것이 각각 마땅한 것을 얻지 않음이 없는 것을 가지고 말한다면 이른바 발하여 절도에 맞는 것을 화(和)라고 하는 것이고 동함이 있다고 이르는 것은 아니다. 감응하여 마침내 통하는 것이고 동한 것을 이르는 것이 아니다. 그 본체(本體)는 순수하여서 치우치고 얽혀진 것이 없는 까닭에 중(中)이라고 이르는 것이고, 그 품절(品節)이 이에 타당하여 알맞게 되지 않는 것이 없는 까닭에 화(和)라고 이르는 것이다.

그러므로 이(理)에 알맞고 옳은 데 부합하는 것은 치우치고 얽혀지지 않은 용(用)인 것이고, 치우치고 얽혀진 바가 없는 것은 이(理)에 알맞고 옳은 데 부합하는 체(體)인 것이다. 체(體) 가운데에 용이 있고 용(用) 가운데에도 체

가 있는 것이니 체와 용은 두 가지가 될 수 없는 것이다. 치우치고 엷히는 바가 없는 체(體)가 있는 뒤라야 옳은 데에 부합되지 않음이 없는 용(用)이 있는 것이요, 옳은 데에 부합하지 않음이 없는 용이 있는 뒤에야 치우치고 엷혀지지 않는 체가 행하여지는 것이다. 용은 체가 아니면 능할 수 없고, 체는 용이 아니면 행할 수 없으므로 체와 용은 서로 없을 수 없다.

대저 성의(誠意)란 것은 그 사사(私邪)와 죄악(罪惡)의 공을 중화(中和)에서 이기고 다스려서 초절(初節)의 공부를 삼는 것이고, 정심(正心)이란 것은 그 엷매이고 엷히거나 치우치고 편벽된 일을 중화에서 소용(昭融)한 것이니 이것은 정미롭고 극진한 공부인 것이다. 정심장(正心章)에서 말하는 미발의 중[未發之中]의 일은 중화(中和)의 체가 서는 것이요, 수신장(修身章)에서 말하는 중절의 화[中節之和]의 일은 중화의 용이 행하게 되는 것이다.

그 마음과 뜻 가운데서는 모름지기 그 사사로운 마음[私心]과 악한 생각을 없애 버려야만 비로소 성(誠)이라고 말할 수 있는 것이다. 비록 그 커다란 사심(私心)과 악념(惡念)이 없다고 하더라도 또한 그 성정(性情) 가운데에 만약 엷매이고 엷히거나 기가 동하거나 기울어지고 고집하거나 편협(偏狹)스러운 병통이 있다면 그것은 옳바르다고 할 수 없는 것이요, 모름지기 그 선의(善意)의 가운데에 나아가서 또한 엷매이고 엷히거나 편협하고 치우치는 병통을 변화시켜야만 옳바르다고 말할 수 있는 것이다.

성정(性情) 가운데에 만약 엷매이거나 엷히고 편협하거나 치우치는 병통이 있다면 또한 그 체의 중이라고 이를 수 없는 것이요, 모름지기 성정의 체에는 하나의 털끝만큼도 엷매이거나 엷히고 편협하거나 치우침이 병통이 없는 연후에야 발하지 않는 중이 되어서 그 체가 비로소 서게 되는 것이다. 비록 그 체가 엷매이거나 엷히고 편협하거나 치우치는 병통이 없다 하더라도 만약에 그 용이 절도에 맞거나 옳은 데에 부합하는 실(實)이 없다면 그것은 선(善)이 될 수 없을 것이며 용(用)의 화(和)라고도 이를 수 없을 것이니, 모름지기 그 엷히는 것이 없는 체(體)에 대하여서

또한 그 이(理)에 알맞고 옳은 데에 부합되어 지나치거나 미치지 않는 것이 없고 틀리거나 삐뚤어진 것이 없는 연후에야 절도에 맞는 화[中節之和]가

될 것이며 그 용(用)도 온전하여 지선(至善)에서 그칠 수 있을 것이다. 이런 까닭에 큰 덩어리의 사사(邪私)와 악욕(惡欲)이 비록 이미 없어졌다 하더라도 또한 그 착한 가운데에 나아가서 더러운 데 얽매이고 얽히는 것이거나 기를 동하는 것이거나[係累動氣] 좋은 것을 짓고 미워하는 것을 짓거나[作好作惡] 뜻하거나 기필하거나 고집하거나 사사로이 하거나[意必固我] 치우쳐서 올바르지 못한 것이거나[偏倚不正] 어둡고 게으르고 방탕하거나[昏惰放逸] 보내고 맞이하고 일어나고 눕는 것[將迎起伏] 등에 있어서 일체의 은미한 병통이 한결같이 모두 부서지고 없어져서 얽힌 것이 없게 된다면 이것은 심체(心體)의 올바른 것이 되어서 감공(鑑空 거울이 비어 있음)하고 형평(衡平 저울이 어느 쪽으로 기울지 않음)하여서 치우친 바가 없는 것이다.

이른바 미발의 중[未發之中]의 큰 근본이요 이른바 명덕(明德)이며 이른바 도심(道心)인 것이다. 또한 그 용(用)의 경중·완급(輕重緩急)과 대소·장단(大小長短)과 후박·정조(厚薄精粗)의 차등(差等)의 분수와 때에 따라서 올바른 것과 넘치거나 미치지 못하는 중(中)에 있어서 틀리거나 빠뜨어지고 사사로이 천착[鑿]하는 것이 있지 않아서 한결같이 모두 그 중심을 따라서 각각 그 옳은 데에 알맞게 한다면, 이것은 그 용의 선(善)한 것이 되어서 거울이 올바르게 저울이 알맞게 되는 것이므로 품절(品節)에 차이가 나지 않을 것이다.

이른바 절도에 맞는 화(和)의 달도(達道)이며 명덕(明德)의 이른바 지선(至善)이며 도심(道心)의 이른바 윤중(允中)인 것이다. 오직 정미롭고 오직 전일한 데에 이르러서야 바야흐로 힘쓰고 공부[致力下手]하는 일이 되는 것이요, 계신(戒愼)·공구(恐懼)와 치지(致知)·격물(格物)이[《중용》 《대학》] 또한 그 용공(用功)하는 방법과 절요(切要)한 법(法)이 될 것이니 배우는 자가 쫓아할 수 있는 것은 오직 여기에 있는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기

서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주C-001]사단칠정설(四端七情說) : 이른바 사칠(四七) 논쟁으로서 퇴계가 정지운(鄭之雲)의 천명도(天命圖)를 보고 이를 수정함을 계기로 하여 먼저 기고봉(奇高峰) 이름은 대승(大升))과 논쟁이 벌어졌고, 이어 우계·율곡 사이의 논쟁으로 확대되었으며, 인심(人心) 도심(道心)설과 같이 명종(明宗) 14년경 이후부터 전개된 이조 중기(中期)에 있어서의 심성 논쟁의 중심 문제였다.

[주D-001]지수(志守) : 이는 “夫志之帥也”란 말을 약한 것이며 원문의 지수(志守)의 수(守) 자는 수(帥) 자의 잘못된 것 같다.

[주D-002]그 마음과 …… 있는 것이다. : 양명은 “大抵 中庸工夫 只是誠身 誠身之極 便是至誠 大學工夫 只是誠意 誠意之極 便是至善”이라고 하여 《전습록 상》·《중용》·《대학》 공부를 모두 성(誠)으로 요약하였다.

[주D-003]그 착한 가운데에 …… 일어나고 눕는 것[將迎起伏] : 《맹자》·《서경》·《논어》·《근사록》 등에서 줄여 온 말이며, 사물에 끌려서 이욕이 발생하는 동기를 말한 것들이다.

[주D-004]이른바 절도에 …… 있는 것이다. : 역시 《중용》·《대학》·《서경》의 말을 줄여 온 것이며, 용공(用功)의 요체를 설명한 것이다.

#### 14. 이·목·구·비설(耳目口鼻說) 상(上)

눈은 볼 수 있고 귀는 들을 수 있으며 코는 냄새를 맡을 수 있고 입은 맛을 볼 수 있으며, 마음은 앎이 있고 능할 수 있는 것은 생각인 것이다. 천지만물의 빛은 보는 데 있고, 천지만물의 소리는 듣는데, 천지만물의 냄새는 맡는데, 천지만물의 맛은 맛보는데, 천지만물의 이(理)는 아는데 생각[思]이 다 있는 것이다.

눈으로 보는 것은 빛이요 귀로 듣는 것은 소리요 코로 맡는 것은 냄새이고 입으로 맛보는 것은 맛이고 마음으로 아는 생각 것은 이(理)인 것이다.

계곡(溪谷)의 잡술(雜述)에 이르기를, “눈은 볼 수 있는 것이나 보아서 그 빛을 아는 것은 눈이 아니다. 귀는 들을 수 있는 것이나 들어서 그 소리를 아는 것은 귀가 아니다. 코는 냄새를 맡을 수 있는 것이나 냄새를 맡고서 그 냄새를 아는 것은 코가 아니다. 입은 맛을 볼 수 있는 것이나 맛보고서 그 맛을 아는 것은 입이 아니다. 이것은 마음이요 모두 마음이 알 수 있는 것이다. 즉 정신이 이(理)를 낳는다는 것이 이것이다.

대개 이·목·구·비(耳目口鼻)의 주인인 까닭에 그러한 것이다. “보아서 그 빛을 아는 것은 눈이 아니지만 눈이 아니면 볼 수 없고, 들어서 그 소리를 아는 것은 귀가 아니지만 귀가 아니면 들을 수 없고, 냄새를 맡고 맛을 보아서 그 냄새와 맛을 아는 것은 코와 입이 아니지만 코와 입이 아니면 냄새를 맡고 또한 맛을 볼 수 없는 것이다.”라고 하였다. 이것은 귀와 눈에 있는 것이다.

마음으로 알 수 있는 것은 귀·눈·코·입 등 형질(形質)의 용(用)에 있는 까닭에 그러한 것이다.

마음의 용은 형(形)으로 말미암아 작용하고 이의 체[理之體]는 형으로 말미암아 발하는 것이니 귀·눈·코·입 등이 없다면 곧 마음의 용은 잃어버리고 이(理)의 체(體)도 없어지는 것이다.

그렇다면 마음이 잘 아는 것도 또한 기다려서 능히 하는 것이 있겠는가? 말하자면 마음에 얹어 있는 것은 밖에서 기다림이 있는 것은 아닌 것이다. 그러나 또한 그 형질(形質)과 혈기(血氣)가 물(物)에서 통하지 않는다면 또한 그것을 아는 것이 있다고 할 수는 없을 것이다. 곧 귀·눈·입·코 등의 형체가 모두 이것이다

눈이 볼 수 있다 하더라도 물건의 빛이 아니라면 보는 바가 없을 것이요, 귀가 들을 수 있다 하더라도 물건의 소리가 아니라면 들을 바가 없을 것이요, 코가 냄새를 맡을 수 있다 하더라도 물건의 냄새가 아니라면 맡을 바가 없을 것이요, 입이 맛을 보더라도 물건의 맛이 아니라면 맛볼 바가 없을 것이다. 이것은 물건에 있는 것이다.

마음이 아는 이(理)는 소리·빛·냄새·맛 등 물건의 느끼는 체[感體]가 있는 까닭에 그러한 것이다.

이(理)의 체는 물건으로 인하여 있고 마음의 용(用)은 물건으로 인하여 일어나는 것이니 소리·빛·냄새·맛 등의 물건이 없다면 이의 체는 없어질 것이요, 마음의 용도 없어질 것이다.

마음으로 알 수 있는 것 생각이다. 은 물건에서 느끼는 체가 아니라면 또한 아는 이치[知理]가 있을 바가 없는 것이다. 곧 소리·빛·냄새·맛 등의 물은 모두 이런 것이다.

이런 때문에 이주(離朱)의 눈과 사광(師曠)의 귀와 역아(易牙)의 입과 냄새를 잘 맡는 자의 코일지라도 마음이 있지 않으면 보아도 보이지 않을 것이요 들어도 들리지 않을 것이며 먹더라도 맛을 알지 못할 것이요 맡아도 그 냄새를 모를 것이다.

요·순(堯舜)의 지혜로서도 눈이 멀었다면 오색(五色)을 구별할 수 없을 것이며, 귀가 먹었다면 오성(五聲)을 구분할 수 없을 것이며, 코가 막히었다면 향기나 냄새를 맡을 수가 없을 것이며, 입이 어그러졌다면 달고 쓴 것을 알

수 없을 것이며, 형질(形質)과 혈기(血氣)가 물(物)에 통하는 것이 없다면 또한 천리(天理)도 알 수 없을 것이다.

총명(聰明)하고 정민(精敏)한 자질(資質)이거나 생지(生知)의 성인(聖人)이라 하더라도 천지만물의 빛이 없다면 보는 것이 있을 수 없고, 천지만물의 소리가 없다면 듣는 것이 있을 수가 없고, 천지만물의 냄새가 없다면 그것을 냄새 맡는 것이 있을 수 없고 천지만물의 맛이 없다면 그것을 맛볼 것이 있을 수 없으며, 천지만물이 감통(感通)하는 체(體)가 없다면 역시 그 아는 이치가 있을 수 없을 것이다.

이것은 체와 용이 한 근원이고 나타나고 은미한 것[顯微]에는 간단(間斷)이 없는 것이며 감통(感通)하는 것이 하나의 이(理)이어서 서로 떨어질 수 없는 묘(妙)인 것이다. 이른바 안과 밖이 없는 것이요, 또한 안과 밖의 도(道)를 합하는 것이라고 한 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주C-001]이·목·구·비설(耳目口鼻說) : 하곡은 일신상(一身上)의 구조와 기능을 천지의 호흡에 관련시켜서 도심·인심을 비롯한 그의 심성설(心性說)을 설명하고 있는 것이다.

[주D-001]계곡(溪谷)의 잡술(雜述) : 계곡의 성은 장(張), 이름은 유(維)이며 그는 《계곡만필(谿谷漫筆)》에서 이조학인의 정주학풍(程朱學風)이 편협함을 지적하였고 양명설을 찬양하였으며, 그의 양명설 찬성의 문자화는 뒤에 양명학에 대한 이조학인(李朝學人) 들의 관심을 일으키는 기원이 되었다. 예컨대 하곡·명곡 등도 그의 문자를 통하여 양명의 《전습록(傳習錄)》에 관심을 가졌었다. 여기 인용된 것은 《계곡집 권3 소주 잡술(雜述)》의 인용이며 전후의 본문도 잡술의 의견에 따르고 있으

며 자신의 의견은 소주(小注)로 표현하고 있다.

[주D-002]이주(離朱)의 눈과 사광(師曠)의 귀와 역아(易牙)의 입 : 이들은 모두 《맹자》에 보이는 인물로서 이주(離朱)의 이름은 누(婁). 암실에서도 가는 털을 구별할 만큼 눈이 밝았고, 사광(師曠)은 진(晉) 나라 악사(樂師)로서 종소리만 듣고도 친지의 영허(盈虛)한 이치를 알았으며, 역아(易牙)의 이름은 무(巫), 음식 맛을 잘 맞추었다고 한다. 《양명문록(陽明文錄) 권3》에도 “口之於甘苦也 與易牙同 目之於妍媸也 與離婁同”이라고 하였다.

[주D-003]오색(五色) : 청·황·적·백·흑 등 다섯 가지 바른 색이며 오채(五采)이다. 《서경》 주(注)에, “왕자는 오색토(五色土)를 봉(封)하여 사(社)를 만들었다”고 하였다.

[주D-004]오성(五聲) : 궁(宮), 상(商), 각(角), 치(徵), 우(羽)의 청탁(淸濁) 고하(高下)에 따른 소리이며 오색에 배치하여 오음(五音)이라고도 하며, 사(辭), 색(色), 기(氣), 이(耳), 목(目)에 나타나는 마음의 모습인 오성을 듣고 백성의 소충을 재단하는 것을 말하기도 한다.

## 15. 이·목·구·비설(耳目口鼻說) 하(下)

마음의 지[心之知]는 형의 용[形之用]과 물의 체[物之體]에 있고 물의 체와 형(形)의 능[形之能]은 모두 마음의 지에서 나온 것이다. 마음의 지는 이(理)인 것이니, 이·목·비·구(耳目鼻口)의 형질(形質)의 용(用)이 없고, 성·색·취·미(聲色臭味)의 물상(物相)의 체가 없다면 그 아는 것도 있을 수 없고 그 이(理)도 있을 수 없을 것이다. 마음에 아직 그 용(用)이 있지 않으니 귀·눈·코·입이 보고 듣고 냄새를 맡고 맛을 보는 것을 용으로 삼는 것이요, 아직 그 체가 있지 않으니 천지만물의 소리와 빛과 냄새와 맛을 체(體)로 삼는다면 이것은 곧 마음에 아는 것도 없고 이(理)도 없는 것인데, 그 귀·눈·코·입의 용 때문에 그를 아는 것이 있고 천지만물의 느끼는 것 때문에 그 이(理)가 있는 것이다.

소리와 빛과 냄새와 맛은 물상(物相)의 체(體)인 것이요, 귀·눈·코·입은 형질(形質)의 능(能)인 것이니 이 마음의 앎이 아니라면 능히 그 체도 있을 수 없으며 능한 것도 있을 수 없을 것이다. 성·색·취·미(聲色臭味)의 물(物)이나 이·목·구·비(耳目口鼻)의 형질에는 잘 아는 것이 있지 않고 모두가 마음의 아는 것 때문에 잘 아는 것이니 곧 이것은 천지만물에도 그 체가 없을 것이요, 귀·눈·코·입에도 그 능한 것이 없을 것이니 이것은 마음의 앎을 그 체로 삼고 그 능한 것으로 삼기 때문인 것이다.

그러나 이것은 모두가 다만 구각(軀殼)의 용이 물상(物相)의 체에 있는 것을 가지고 말하는 것이요, 그 마음이 감응(感應)하여서 각각 연치(妍媸)·미악(美惡)과 시비(是非)·득실(得失) 등의 조건·절목(節目)과 형상(形象)·성정(性情)의 분수(分數)나 법도(法度)가 그 체에서는 만 지나가 되어서 저절로 있지 않는 것이 없다는 것을 아는 데 이르러서는 이것이 곧 이른바 그 이(理)인 것이다. 그렇다면 이·목·구·비는 몸의 형체인 것이요, 성·색·취·미(聲色臭味)는 물의 질(質)인 것이며, 시·청·후·상(視聽嗅嘗)은 마음의 용(用)인 것이요, 형에서 생긴다. 미·악·시·비(美惡是非)는 이의 체[理之體]인 것이다. 물건에 따른 것이다.

이(理)의 체(體)는 마음의 용(用)에서 나오는 것이니 마음의 용은 곧 이의 체인 것이다. 마음에 용이 없다면 이에 체가 없을 것이고 이에 체가 없다면 마음에 용이 없을 것이니, 이가 곧 마음[理卽心]이요 마음은 곧 이인[心卽理] 것이다. 이의 체는 반드시 물에 따라서 있고 마음의 용은 반드시 물에 따라서 일어나니 성·색·취·미(聲色臭味)의 물이 없다면 이의 체는 없어지고 마음의 용도 없어질 것이다.

마음의 용은 반드시 형체로 말미암아 일어나는 것이요 이의 체는 반드시 형체로 말미암아 발하는 것이니, 이·목·구·비(耳目口鼻)의 형체가 없다면 마음의 용도 잃어버릴 것이며 이의 체도 없어질 것이다.

형의 용과 물의 이(理)는 또한 반드시 마음으로 말미암아 능하고, 마음으로 말미암아 나오는 것이니, 이 마음이 없다면 또한 형에는 용이 없고 물에는 이가 없을 것이다.

그렇다면 이·목·구·비(耳目口鼻)는 곧 마음의 형(形)인 것이요, 성·색·취·미(聲色臭味)는 곧 마음의 물(物)인 것이요, 미·악·시·비(美惡是非)는 곧 마음의 이(理)인 것이다. 이·목·구·비·구는 또한 이의 형인 것이요, 성·색·취·미는 또한 이의 물인 것이며, 시·청·후·상(視聽嗅嘗)도 또한 이(理)의 마음인 것이다. 그러나 그 미·악·시·비(美惡是非)는 곧 또한 형의 이[形之理]요 물의 이[物之理]이며, 시·청·후·상도 또한 형의 심(心)이요 물(物)의 심(心)인 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

## 16. 정성문(定性文)

천지만물(天地萬物)에서는 어느 것이 주장이 되겠는가? 말하자면 오직 사람의 마음[人心]이니, 곧 그 신수(神首)인 것이다. 일본(一本)에는 즉시기신(卽是其神)으로 되었다. 상제(上帝)가 그 충(衷)을 내리시고 하늘이 그 밝은 것을 놓으셨으니, 오직 황(皇)의 극(極)이며 오직 제(帝)의 법칙(法則)이로다. 생(生)의 근원이며 물의 임금[物之君]이로다. 일본(一本)에는 천(天)자로 되었다. 이것이 능히 물(物)을 체(體)하고 이것이 능히 물(物)을 명(命)하노니, 만 가지의 이치가 갖추어지고 일본(一本)에는 생(生)자로 됨. 만 가지의 일이 일어나도다. 일본(一本)에는 서(叙)자로 됨. 만 가지의 그 품목은 모두 그 물(物)이며, 일본(一本)에는 종(鍾)자로 됨. 만 가지의 그 차례는 모두 이 용(用)이로다. 천하의 근본이 여기에서 나왔으니 온 천지 사이에 능히 비유할 것이 없도다. 그 큰 것을 세우면 물(物)이 잘 빼앗지 못하고 성(性)이 진실로 정(定)한다면 물(物)은 부러지지 않음이 없으며 물(物)이 그 지(知)를 이룬다면[致] 성(性)은 이 하늘에서 나왔도다. 마음을 세우고 나의 사욕을 이기며[立心克己] 경계하고 두려워하며 간직하고 살필지어다.[戒懼存省] 진실로 지극한 덕(德)이 아니라면 지극한 도(道)는 뭉치지 않는 것이다. 천지만물에 마음이 그 정(精)이요, 천지만물에 마음이 그 신(神)이 되는 것이다. 대체로 천지만물의 정(精)은 발하여 마음의 구멍을 열고 품부하여 덕을 성에다 명(命)하니 한 점 영(靈)이 밝고 감통(感通)한 것이 구멍이 되어 천칙(天則)의 참된 것이 넉넉히 갖추어지지 않는 것이 없어서 천지만물의 주재(主宰)가 되고 천지만물의 권형(權衡)이 되기 때문이다.

### 우일본(又一本)

물(物)이란 것은 마음이 마음을 가지는 것이니 물(物)을 주재(主宰)하는 소이(所以)이다. 크게는 인륜(人倫)의 일이요 적게는 백 가지의 용(用)이며, 가까이 신체(身體)요 멀게는 못 물(物)인 것이니 부딪치는 호오·득실(好惡得失)이 모두 물(物)인 것이다. 만물이 내 마음을 움직일 수 없을진대 마음 가

운데 어찌 조그마한 물건인들 있겠는가? 성(性)이 정(定)하고 물(物)이 순(順)해야만 이것이 지극한 성(性)일 것이니, 일본(一本)에는 지성(知性)으로 됨. 지(知)는 오직 그 주(主)요 일본(一本)에는 체요(體要)로 됨. 신(愼)은 오직 공(功)인 것이다. 날로 새롭게 하는 것[日新]은 모름지기 일본(一本)에는 체지(體知)로 됨. 나날이 새롭기를 요함이니 진실로 지극한 덕이 아니라면 도(道)는 뭉치지 못하느니라.

### 우일본(又一本)

천지만물은 그 신(神)이 마음에 있는 것이며 이것이 능히 물을 생(生)하는 것이니 만 가지 이(理)가 형체로 나타났도다. 만 가지의 그 차례[倫]가 모두 마음의 용[心之用]인 것이니 그 큰 것을 높게 세운다면 물(物)이 잘 움직이지 못할 것이로다. 성이 진실로 정[得定]할 수 있다면 물은 부러지지 않음이 없을지로다. 나의 성이 정할 수 있다면 물도 모두 얻지 않음이 없을 것이다. 물(物)에 그 지(知)를 이룬다[致]면 성은 천리[天]에서 회복될 것이니, 물에 있어서 각각 그 아는 것을 밝힌다면 성은 명(命)에 이르게 될 것이니 이른바 성인(聖人)은 성을 다함으로써 명에 이르는 것이다. 마음을 세우고 나의 사욕을 이기며 계구(戒懼)하고 존성(存省)하라. 진실로 지극한 덕(德)이 아니라면 지극한 도(道)는 뭉치지 않을 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주C-001]정성문(定性文) : 하곡의 학문은 사서(四書)에서는 《맹자》 송유(宋儒)에서는 주엽계와 정명도를 특히 존송하였고 엽계의 통서해(通書解)와 명도의 정성서해(定性書解, 모두 A本 16冊所收)를 저술하였거니와 정성문에 있어서도 존언(存言)에

있는 것 외에도 집록(集錄 B. C本 所收)에도 이 정성문이 전문(全文) 수록되었다. 본역본 정성서해(定性書解) 참조.

[주D-001]진실로 지극한 덕이 아니라면 도(道)는 멩치지 못하느니라. : 《중용》 27장의 “故曰 苟不至德 至德不凝焉”이라 한 것을 인용한 것인데 지도(至道)의 지자가 없으므로 그대로 도라고 말해 두었다.

## 1. 인심·도심설(人心道心說)

사생·요수(死生夭壽)의 마음과 한열·노일(寒熱勞逸)의 마음과 기갈·음식(飢渴飲食)의 마음과 이해·호오(利害好惡)의 마음과 영고·흔척[榮戚]의 마음은 살아 있는 육신(肉身)의 명근(命根) 위에서 가져오는 것이니, 이것은 또한 사람의 성(性)이요, 성의 질(質)인 것이다. 진실로 그 근본을 성체(性體)에서 얻고 도심(道心)에서 발(發)한다면 또한 도(道)가 아닌 것이 없지만, 오직 내 몸의 사사로운 데서 등하여서 혈기(血氣)가 강(強)하게 승한다면 사(私)가 되고 악(惡)이 되며 인욕(人欲)이 되는 것이니, 이것을 인심(人心)이라고 이르는 것이다.

자애·측달(慈愛惻怛)의 마음과 수오·염치(羞惡廉恥)의 마음과 외경·엄장(畏敬嚴壯)의 마음과 문리·변별(文理辨別)의 마음은 본원으로서 살아 있는 육신의 명근(命根) 위에서 주장하여 오는 것이니, 이것은 성의 덕[性之德]이요 이것이 이르는 바 이(理)인 것이다. 그 성체(性體)로 말미암고 도심(道心)에서 발한다면 도(道)가 아닌 것이 없겠지만 만약에 인위(人僞)를 섞고 성체(性體)에 말미암지 않는다면 이것은 또한 지나치거나 미치지 못하는 것이 될 것이며 간사하고 아첨하여서 곧 거짓된 것일 뿐이니, 이것을 또한 인심(人心)이라고 하는 것이다.

두 가지에는 모두 각각 경중(輕重)이 있는 것이며 각각 천리(天理)와 인욕(人欲)이 있는 것이니 모두가 인심과 도심이 있으니 이것으로써 천리(天理)와 인욕(人欲)을 구별할 수는 없는 것이다. 형기(形氣)에 속한 것을 모두 인심이라고 할 수 없고 예의(禮義)에 속한 것을 모두 천리라고 할 수는 없는 것이다.

성의 질[性之質]은 끝이요 성의 덕[性之德]은 근본인 것이니 이 두 가지가 있는 것은 무슨 까닭인가? 사람이 태어나는 것은 반드시 모두가 이 형기(形氣)가 있는 것이고 사람이 태어나는 것은 본래 하늘의 생리(生理)인 때문인 것이니, 성의 체(體)에는 그 근본이 있지 않는 것이다. 근본이 있고 끝이 있다는 것은 그 덕이 되는 것이 곧 그 근원의 으뜸이 되는 곳을 말하는 것이

나 사실은 그 본체(本體)가 있지 않은 것이다.

고자(告子)는 이 두 가지에서 한갓 그 질(質)만을 보았고 인의(仁義)의 본체는 보지 못하였으므로 드디어 식색(食色 《맹자》 고자편에 나오는 음식과 여색(女色)임)과 정애(情愛)의 형기를 천성(天性)으로 삼은 것이니, 인의는 밖에서 억지로 구하여 제작(制作)하는 것을 그 이(理)로 삼은 것이다. 이것은 인의의 마음이 원래 살아 있는 육신의 명근(命根)을 좇아서 먼저 스스로 생(生)을 주장하는 것은 알지 못하고 이렇게 둘로 나누어서 그 본말(本末)이 전도(顛倒)되게 하였으니 이는 성(性)을 모르는 자이다. 그는 어두운 데에 가리워져서 인의(仁義)를 보지 못하였고 오로지 그 질만을 보았기 때문인 것이다.

맹자(孟子)는 참으로 그 덕의 이와 같은 것이 그 본원(本源)이 되고 질(質)이 곧 그 끝이 된다고 본 까닭에 그 인·의·예·지(仁義禮智)의 덕을 성(性)이라 하였고 식색(食色)과 형기(形氣)의 성(性)을 끝[末]으로 삼았던 것이니, 이 두 가지에 대하여 그 본말(本末)과 경중(輕重)을 구별한 것이다. “성이지만 명(命)이 있으면 성이라고 하지 않고 명이지만 성이 있으면 명이라고 하지 않는다.”는 말도 있으며, “생(生)하는 것도 나의 하고자 하는 것이고 의(義)하는 것도 나의 하고자 하는 것이지만 하고자 하는 것은 결국 생(生)보다 심한 것이 있다.”는 말도 있으며, “식색(食色)과 예(禮)가 어느 것이 더 중(重)한 것인가?”라는 물음에 대하여는 이르기를, “예가 중하다.”고 대답한 것도 있으며, “그 대체(大體)를 기르고 그 소체(小體)를 기른다.”는 것도 있으며 “어찌 반드시 이(利)를 말하는가? 인의(仁義)가 있을 뿐이다.”라고 한 말도 있으니 실로 그 본말(本末)과 경중(輕重)의 분별을 다한 것이고 형기(形氣)가 결코 이 성(性)의 끝이 아니라는 말은 아니다. 비록 그렇더라도 두 가지는 모두 성(性)인 것이니, 각각 경중(輕重)과 본말(本末)이 있을 뿐이요 버리고 떼낼 수는 없는 것이다. 인욕(人欲)이라고 하여서 버릴 것은 아니다. 그러므로 이르기를, “척촌(尺寸)만한 살도 사랑하지 않을 수 없고 음식도 잃음이 있어서는 아니된다.”고[《맹자》 고자편] 하였고 또 “식색(食色)의 중(重)함이나 예(禮)의 중한 것에서도 어찌 식색만이 중하다고 할 뿐이겠는가?”라고 했는가 하면 “재물을 좋아하고 여색을 좋아하는 것은 백성과 같이 한다.”고도 하였다.[《맹자》 양혜왕편]

자사(子思)는 이르기를, “인(仁)과 의(義)는 이(利)롭게 하는 것이다.” 하였고, 《주역(周易)》에는 이르기를, “이(利)라는 것은 의(義)의 화(和)라.”고 하였고, “이(利)란 것은 이렇기 때문에 의(義)로서 화한 것이다.”고 하였으니, 진실로 그 근본을 얻을 수 있다면 모두 이 성뿐인 것을 알겠고, 다만 그 본말(本末)의 구분은 밝히지 않을 수 없는 것이다. 덕이란 것은 그 근본이요 질(質)이란 것은 그 끝인 것이니, 근본이란 귀하고 끝이란 천한 것이다. 성인(聖人)의 도(道)는 반드시 이것을 중하게 여기고 저것을 가볍게 여기며 이것을 높이고 저것을 억제하는 것이니 도(道)를 하는 이어야만 진실로 이렇게 할 뿐인 것이다. 단서(丹書)의, “공경이 게으름을 이기는 이는 길(吉)하다.”라는 것과 《맹자(孟子)》의 대인(大人)과 소인(小人)이라는 유(類)와 같은 것이다.

주자는 맹자의 본위가 본말(本末)과 경중(輕重)을 분의(分義)한 데서 나오게 된 것임을 살피지 않고 도리어 이것을 성학(聖學)을 크게 나누는 한계로 삼고서 곧 우서(虞書)에 있는 인심(人心)과 도심(道心)을 구별한 것은 잘못이다. 대개 성학(聖學)을 전일(專一)하게 하고 오로지 이 두 가지에서 가리고 구별하는 것만을 중하게 여기며 다시 천리와 인욕을 구분하는 데는 정밀하게 아니하였으니 그 근본과 끝은 비록 얻었다고 하더라도 나누어서 둘로 한 것일때 그것은 근본을 잃은 것이니 자못 고자(告子)와 더불어 그 잃은 점에서는 다를 것이 없는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주C-001]인심·도심설(人心道心說) : 《양명전서 소록 문록(文錄) 4권 중수산음현학기(重修山陰縣學記)》 참조.

[주D-001]오직 내 몸의 …… 이르는 것이다. : 양명은, “배고프면 밥먹고 목마르면 물마시는 것은 성(性)을 따르는 도(道)이지만 거기에 좇아서 자미(滋味)의 아름다움을 극도로 하거나 구복(口腹)의 탐(貪)을 함부로 한다면 인심이다.[飢則食 渴則飲 率性之道 從而極滋味之美焉 恣口腹之饜焉 則人心焉]”라고 하였다. 《문록 4권 중수산 음현학기》

[주D-002]그 성체(性體)로 …… 하는 것이다. : 양명은 “인위에 섞이지 않는 것이 도심이고 인위에 섞이는 것이 인심이며 인심이 바름을 얻으면 곧 도심이고, 도심이 그 바름을 잃은 것은 인심이다.[未雜於人僞 謂之道心 雜以人僞 謂之人心 人心之得其正者 即道心 道心之失其正者 即人心]”라고 하였다. 《전습록 상》

[주D-003]그는 어두운 데에 …… 것이다. : 양명은 고자(告子)를 평하여, “但告子認得一邊者了 不曉得頭腦……若曉得頭腦 依吾良知上說來”라 하였다. 《전습록 상》

[주D-004]성이지만 명(命)이 있으면 성이라고 하지 않고 : 《맹자》 진심편 상·하에, “口之於味也……四肢之於安佚也 性也 有命焉 君子不謂性也”라고 하였다.

[주D-005]명이지만 성이 있으면 명이라고 하지 않는다. : 《맹자》 진심편 상·하에, “仁之於父子也 義之於君臣也 禮之於賓主也 智之於賢者也 聖人之於天道也 命也有性焉 君子不謂命也”라고 하였다.

[주D-006]“생(生)하는 것도 …… 심한 것이 있다.” : 《맹자》 고자편 상에, “生亦我所欲也 義亦我所欲也 二者不可得兼 舍生而取義者也 生亦我所欲 所欲有甚於生者”라고 하였다.

[주D-007]“식색(食色)과 예(禮)가 …… “예가 중하다.” : 《맹자》 고자편 상에, “……禮與食孰重 曰禮重 色與禮孰重 曰禮重……”이라 하였다.

[주D-008]그 대체(大體)를 기르고 그 소체(小體)를 기른다 : 《맹자》 고자편 상에, “體有貴賤 有大小 無以小害大 無以賤害貴 養其小者 爲小人 養其大者 爲大人”이라고 하였다.

[주D-009]어찌 반드시 …… 있을 뿐이다 : 《맹자》 양혜왕편 상에, “王何必曰利 亦有仁義而已矣”라고 하였다.

## 2. 성즉리(性卽理)

성(性)은 곧 이(理)이다. 이에 대해 정자(程子)는 “의(義)가 이것이다.”라고 하였으니, 대개 성(性)이란 것은 곧 이(理)의 체(體)이니, 이것은 삶[生]의 주체인 것이요 하늘의 근원[元]이며 사람의 명(命)이고 모든 극(極)이 모이는 곳이며 만유(萬有)의 으뜸인 것이니, 이른바 명(命)인 것이다.

성(性)과 신(神)과 심(心)은 반드시 타고난 자연 그대로의 본체[天然之體]와 원래부터 있는 고유(固有)의 중(中)에 있는 바 본연(本然)의 도리(道理)가 되는 것이 있는데 이것이 곧 이른바 성(性)이고 덕(德)이고 인(仁)이니, 이른바 도(道)와 이(理)와 의(義)는 이 성(性)의 조목이 아닌 것이 없다. 이른바 지(知)라 하고 명(明)이라 하며 정(情)이라 하고 지(志)라 하는 것은 모두 성(性)의 물(物)이 아닌 것이 없는 것이다.

천지(天地) 가운데에는 오직 이 한 개의 성(性)이 있을 뿐이다. 뒷사람이 성을 이(理)라고 하는 것은 체(體)로 하는 바가 없고 성리(性理)만을 말하기 때문이다. 그러므로 곧 그 성은 허공(虛空)을 붙잡게 되고 정은 기(氣)에서 사역(使役)되는 것이며 이(理)는 의(義)에 엄습을 당하게 되며 심(心)은 물(物)을 따르게 되는 것이다.

그러므로 학문을 하는 자가 오로지 한낱 인의(仁義)의 의필(意必)과 조기(助氣)만을 될 뿐이니 비단 병통은 지리(支離 왕학이 주자학의 단점을 공격하는 초점이다.)하고 갈라지는[岐貳] 데에 있는 것만이 아닌 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]성(性)은 곧 이(理)이다. : 양명은 “其在於天 謂之命 其賦於人 謂之性 其主於身 謂之心 心也 性也 命也 一也”라 하였고, 《문록 권4 소수, 계산서원존경각기(稽山書院尊經閣記)》, “心即性, 性即理”라고도 하였다. 《전습록 상》

[주D-002]지리(支離) …… 초점이다. : 양명이 주학을 지리하다는 것은 주학이 사사물물의 이을 궁리함이 지리하다는 것이며 그의 격죽고사(格竹故事)가 이를 말하는 것이다. 그러나 양명은 주자만년정론(朱子晚年定論)을 써서 주학과 그 귀결이 같음을 말한 바 있고, 《전습록 상》에도 “吾說 與晦庵時有不同者 爲入門下手 毫釐千里之分 不得不辨”이라 하여 그 치학(治學)에서 차이를 두었고 이어 “然吾之心與晦庵之心 未嘗異也”라 하여 심설에서의 동질성을 말하였다.

### 3. 설리(說理)

저들이 그 허(虛)한 것을 이(理)라 하는 것은 대개 고요하고 아늑한 조짐이 없는 것[沖漠無朕]이지만 만 가지 형상이 무성하게 솟아나서 이미 갖추어져 있으니 아직 감응하지 않는 것이 앞이 아니고 이미 감응된 것이 뒤[後]가 아니라는 것이니, 이와 같은 곳을 가지고 이(理)라고 이르는 것이다. 모양이 충막(沖漠)한 것을 가지고 기가 없다고 하고 감응(感應)되지 않는 것을 물(物)이 없다고 하는 까닭에 이런 곳을 이(理)라고 하면 물이 없고 기도 없다고 하는 것이다. 지금 이것은 오직 이런 체(體)가 원래 고요하고 아늑하여 조짐이 없고 만 가지 형상이 아늑하고 무성하여 이미 갖추어진 것이며 원래 감응되지 않은 것도 앞이 아니고 뒤도 아닌 것이다. 그 체는 본래부터 저절로 충막(沖漠)하고 본래부터 저절로 갖추어져서 넉넉하고 본래부터 저절로 이미 감응되거나 감응되지 않은 사이가 없는 것이니 원래 이런 체인 것이다. 그러므로 저들이 허(虛)한 것을 이(理)라고 한 것은 비록 밝은 불이 있지 않다고 하더라도 본래는 저절로 항상 불[火]의 이(理)는 있는 것이며 비록 물의 흐름이 있지 않다고 하더라도 본래는 저절로 항상 물의 이(理)는 있다는 것을 가지고, 언제나 물(物)을 떠나서 이(理)를 논하되, 비록 물이 없다 하더라도 그 이(理)는 있다고 하여 물(物)이 없는 것을 가지고 이(理)라고 하여 이를 구하는 것이다.

이제 이 실(實)을 가지고 이(理)로 삼는 자는 이 불[火]의 체가 있다면 비록 불빛이 없다 하더라도 그 빛의 이(理)는 모두 갖추어진 것이고 이 물의 근원이 있다면 그 흐르는 이(理)가 모두 갖추어졌을 것이니, 모두 이 물(物)이 있는 후에야 이를 말할 수 있는 것이고 실상 이 체(體)가 있는 곳을 가지고 이(理)로 삼아야 할 것이다. 물이나 불이 생기는데 이르러서는 이 하늘이 되는 것이다. 하늘과 땅에 이 기체(氣體)가 있다면 진실로 이것은 수화(水火)와 만물 등의 이(理)를 낳을 것이다. 이것이 선천(先天)의 이(理)와 원기(元氣)의 체(體)가 되는 것이니, 하늘의 이에 속하게 하는 것은 옳은 것이며 물이나 불로서 말한다면, 이미 먼저 하였던 까닭에 다만 마땅히 이르기를 이 음양(陰陽)의 기가 있으면 그 가운데 저절로 물의 이와 불의 이가 갖추어져 있다고 하여야 할 것이니, 이렇게 말한다면 옳을 것이다. 이제 이(理)를 설명하는

데 하나의 싹트는 풀의 움[芽]을 가리켜서 보이며 이것이 이(理)라고 이룬다면 이것은 한 가닥의 트이는 싹인 것이다. 이 싹이 있으면 이 물(物)이 있다고 하는 것이고 이 싹이 없다면 이 물도 없다고 할 것이니 다만 한 개의 싹이 트이는 곳일 뿐이다. 만약에 또한 각가지의 물(物)의 이(理)를 논하되 “풀의 싹은 기(氣)이고 싹이 있기에 앞서서 마땅히 그 이가 있어야 한다.”고 한다면, 그것은 이 싹이 아직 있지 않고 이 물이 있기 전에는 다만 이 천지의 기일 뿐인 것이다. 천지의 기는 어느 물(物)엔들 있지 않겠는가? 또한 어찌 일찍이 한 가지 물을 보유하고 그것을 지적하였다고 이(理)라고 말할 수 있겠는가? 만약에 천지가 있기 전에 있어서는 다만 마땅히 그 생물의 조화(造化)하는 이(理)를 논할 뿐이며 이것을 어떤 물(物)의 이(理)라고는 이를 수 없을 것이다. 요컨대 만약 물이 아직 있기 전에는 천지의 근원인 것이니 각가지 물의 성(性)을 불려고 한다 하더라도 결코 얻을 수 없을 것이다.

지식을 강구(講究)하는 것으로 말한다면 정사(政事)와 치법(治法)을 논하는 데에서도 모두 이(理)가 있는 것이니, 구하여 알 수 있다면 그대는 이 정법(政法)과 이치(吏治)의 공부를 배우고져 하려는가? 경서(經書)와 문학(文學)과 같은 것에도 모두 이(理)가 있는 것이니 배워서 얻을 수 있다면 그대는 이 학구(學究)와 훈고(訓詁)를 배우려고 하려는가? 지금 논하는 것은 다만 이 성현(聖賢)의 도를 배우기 위한 것이니 만약에 성현의 도를 배우려고 한다면 이른바 성현의 학문이란 것은 다만 이 인·의·예·지(仁義禮智)와 중화(中和)와 솔성(率性)의 이(理)와 충·효·인·경(忠孝仁敬)의 이(理)를 배워서 얻어야 할 뿐인 것이니, 다만 나의 심·성·정(心性情)에서 이를 구하여 얻는 데 있을 것이면 다른 곳에서 구함이 있어서는 아니 되는 것이다. 이 이(理)는 다만 나의 심·성·정(心性情)에 있어서만도 이미 넉넉한 것이다. 그러나 또한 그 시용(施用)에는 문학(文學)과 정사(政事)와 사물(事物)에 미루어 이를 쓴다면 이(理)가 통달하지 않는 데가 없을 것이니 무릇 인사(人事)로서 할 수 있는 것이라면 모두 얻지 못할 것이 없을 것이다.

기예(技藝) 등과 같은 물종(物種)의 이(理)에 있어서도 그것이 물(物)의 이(理)에 바탕하는 것이 또한 어찌 물에 있지 않겠는가? 맹자가 이른바 물(物)에도 또한 그러한 것이 있다는 것이 이것이 또한 어찌 물에 있는 것이 아니겠는가? 그러나 그 근본을 추구한다면, 모두 이 한 근원이 일찍이 이 마음에

있지 않는 것이 없을 것이다. 하물며 성학(聖學)의 공부를 하게 되는 것은 그 방법이 처음부터 저런 것에 있는 것이 아니겠는가? 그러므로 배우는 사람이 기예(技藝) 등류(等類)에 대해서는 물의 이(理)에서 이를 아는 것이며 이(理)를 아는 것이 더욱 깊고 그 이가 더욱 밝다면 의욕(意欲)은 더욱 많을 것이고 움직이는 마음[機心]도 더욱 생길 것이며 인욕(人欲)은 더욱 자라서 이(理)는 더욱 가리워질 것이니, 종내는 올바른 이(理)를 얻을 수가 없을 것이다. 만약 심체(心體)의 이(理)가 이미 밝아졌고 이미 그 체를 얻었다면 이런 유의 이(理)는 또한 저절로 밝아지지 않는 것이 없을 것이며 그 처리하는 것도 저절로 그 성(性)을 다하지 않는 것이 없을 것이다. 그러나 또한 일찍이 모두 이런 것들에 반드시 종사하지 않을 것이고 또한 일찍이 이러한 것으로서 공(功)을 삼지도 아니해야 할 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]이(理)는 다만 …… 것이다. : 이는 양명이 “人只要在性用功 看得一性字分明 即萬理燦然” 한 것과 같은 뜻이다.

#### 4. 생리성체설(生理性體說)

가만히 생각건대, 대기(大氣)와 원신(元神)은 활발하게 생전(生全)하고 충만(充滿)한 것은 끝이 없으며 신묘(神妙)한 것은 헤아릴 수 없으니 그 유동(流動)과 변화(變化)가 생생(生生)하여 마지않는 것은 이것이 하늘의 체(體)인 것이요, 명(命)의 근원 주재(主宰) 이 되는 것이다. 이것이 기(氣)이니 형체가 있는 뒤에 국(局)이 있는 것이며 그 형체가 있지 않을 때에는 이것은 원기(元氣)가 되는 것이다. 원기란 것은 국(局)이 없는 것이다.

그 형체가 있지 않을 때에는 이른바 원기(元氣)는 본래 하나의 이체(理體)인데 그 형체가 있는데 이른 뒤에는 비로소 기(氣)라고 하고 기(器)라고 이르는 것이니, 형체가 있는 뒤에 국(局)은 비록 천지라도 또한 그러할 것이다. 원정(元精)이란 것은 참된 음(陰)의 체(體)요 원신(元神)이란 것은 참된 양(陽)의 영(靈)인 것이다. 이것은 선천(先天)의 원(元)이요 태극(太極)의 영(靈)인 것이다.

이것은 이미 음양의 신심(腎心)을 낳아야만 정신의 간직된 것과 혼백(魂魄)이 나는 것이 있게 되는 것이다.

어느 기록[錄]에 이르기를, “어린아이는 뱃속에 있을 때에는 다만 이 순수한 기(氣)뿐일 것이니 무엇을 알 수 있겠는가?” 하였는데, 이것은 한 점의 순수한 기(氣)이며 다만 생리(生理)인 것이니, 그것이 정신(精神)과 진기(眞氣)가 되는 것이다. 이것이 이(理)의 체(體)요 신(神)의 주(主)인 것이다. 의경(醫經)에 이르기를, “마음은 맥(脉)을 주관하고 맥은 신(神)을 모은[集] 것이다.”고 하였고, 맥은 혈기(血氣)에 앞선[先] 것이다. 또 이르기를, “한 번 숨쉬는 동안에도 운동하지 않는다면 기함(機緘)이 다하고 터럭만큼이라도 계속되지 않는다면 하늘과 땅[穹壤]이 판가름될 것이다.” 하였다. 이것은 선천(先天)의 한 기(氣)요 선천의 영(靈)인 것이다. 사람의 맥(脉)이란 것은 혈기(血氣)의 묘(妙)요, 신(神)의 주(主)이니, 이것은 이(理)의 형체(形體)인 것이다. 생리의 체는 본래 이를 이르는 것이나 비록 그렇다 하더라도 또 그 한 개의 활발한 생리의 전체가 생생한 것은 곧 반드시 진실한 이(理) 체(體)이다. 와 무극(無

極)의 극이 있어서 아득하여 멀고 충막(冲漠)하여 지극히 순수하고 지극히 전일한 체가 있는 것이니 이는 그 이(理)의 진체(眞體)가 되는 것이다. 이것이 이른바 도(道)라는 것이요 명(命)이라는 것이다. 인심(人心)의 신(神)은 한 개의 활체(活體)의 생리이며 전체가 측달(惻怛)한 것이니, 이것은 반드시 그 진성(眞誠)하고 측달(惻怛)하며 순수(純粹)하고 지선(至善)하여서 지극히 은미하고[微] 지극히 고요하며[靜] 지극히 전일[一]한 체가 있는 것이니, 이것은 그 성의 본체(本體)가 되는 것이다. 그 가운데 나아가서 본체에 이와 같은 것이 있다는 것은 자연히 본래 이러한 것이다. 이것은 바로 이른바 성(性)이란 것이요 도(道)라는 것이니 성인은 오직 이것일 뿐인 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]어느 기록[錄] : 어느 기록인란 양명의 어록, 즉 《전습록》이니 그 상권에 “선가(仙家)에서 영아(嬰兒)를 가지고 설명한 것은 잘 비유한 것이라.” 하면서 “嬰兒在母腹時 只是純氣 有何知識 出胎後方始能啼 既而後能笑……”라고 하였다.

## 5. 이기불가분언설(理氣不可分言說)

무릇 이·기(理氣)를 두 가지로 가름[訣]해서 말하는 것은 여러 학자들[諸子]의 갈라짐[支]이다. 이·기(理氣)는 나누어서 말할 수 없는 것인데, 기(氣) 밖에서 성(性)을 말한 것은 이·기를 두 가지로 가르는 것이다. 심(心)은 이(理)인 것이요 성(性)도 역시 이(理)인 것이니, 심(心)과 성(性)을 두 갈래로 나눌 수는 없는 것이다. 횡거(橫渠)는 이르기를, “태허(太虛)로 말미암아 하늘이란 이름이 있는 것이요, 기화(氣化)로 말미암아 도(道)란 이름이 있는 것이며 태허와 기화(氣化)를 합하여 성(性)이란 이름이 있는 것이요, 성과 지각(知覺)을 합하여 심(心)이란 이름이 있게 되는 것이다.”라고 하였다. 이제 이 주장대로 한다면, 이르기를, “허(虛)의 품부(稟賦)로 말미암아 성(性)의 이름이 있는 것이요, 성의 지각으로 말미암아 심(心)의 이름이 있다.”고 하였으니, 바로잡아야 마땅할 것이다. 비록 그렇다 하더라도 성(性)이란 것은 심의 본체인 것이요, 도덕(道德) 심(心)이란 것은 성의 주재(主宰)인 것이니, 신명(神明)이다. 모두가 이(理)일 뿐이므로 심을 기(氣)라고 말하거나 성을 허(虛)라고 말하여서 이(理)와 기(氣)를 나눌 수는 없는 것이다.

성(性)이 허(虛)하다는 주장은 “사람이 태어나면서 고요한 것 이상은 형용해서 말할 수 없다.”라는 유를 말하는 것과 같다. 그 성명(性命)이 허체(虛體)가 된다는 것은 또한 형기가 이루어지지 않는 것과 아직 용사(用事)하지 않은 이전에 불과한 까닭인 때문이다. 그러나 이것은 이체(理體)인 것이니 그 형상과 바탕이 이루어지지 않아도 그 음양의 근원이 유행(流行)하는 것은 그 형상과 바탕이 이미 나타난 뒤에도 그 신지(神志)의 체는 또한 고요할 뿐인 것이니, 오로지 기(氣)를 가지고만 말할 수는 없는 것이다. 그 성명(性命)이 되는 것은 앞과 뒤가 한 가지인 것이니 순전히 그 허무(虛無)한 것만을 가리켜서 이(理)라고 할 수는 없는 것이다. 그 심성(心性)을 가지고 이기(理氣)라고 말하는 이는, 그 성에는 선악(善惡)이 있고 심(心)에는 사정(邪正)이 있는 까닭에, 이것을 선(善)이라고 하는 것은 이(理)가 되는 것이요, 사특하고 악하다고 하는 것은 기(氣)가 된다고 해서 드디어 그 성을 이(理)라고 하며 심(心)을 기(氣)라고 하는 것이며, 이(理)는 선(善)하고 기(氣)는 악하다고 하여 드디어 이를 나누어서 보는 것이 이와 같았던 것이다. 그러나 그 실은 다만

하나의 이(理)인 것이요 다만 하나의 기(氣)인 것이니, 둘로 나눌 수 없는 것이다. 그 성의 악한 것과 심(心)의 사특한 것은 모두 그 이(理)가 그 체(體)를 얻지 못하였기 때문인 것이다. 그 이(理)를 잃어버린다면 이것은 기(氣)라고 이르는 것이니, 이제야 바야흐로 기(氣)라고 할 수 있을 것이다. 만약 그 이(理)를 잃어버리지 않는다면, 원래 이(理)와 기(氣)는 나눌 수 없는 것이다. 이(理)를 잃어버린다는 것은 어떤 것일까? 곧 이(理)가 지나치거나 미치지 못하기 때문이요 그것이 지나치거나 미치지 못한다는 것은 그것이 빼뚫어지고 희미한[謬迷] 것이 기(氣)에 동(動)하여서 망령되고 둘로 갈려서 거짓되기 때문인 것이니, 그 체를 잃어버릴 뿐인 것이지 이(理)가 아닌 것은 아니다.

또한 심(心)에 대해 이(理)를 주로 하여 말하는 이가 있는가 하면 기(氣)를 주로 하여 말하는 이도 있으니, 그 말은 또한 분명한 듯하나 실은 심(心)이 아닌 것이며 다만 이 이(理)는 이 기(氣)인 것이니 두 갈래로 나눌 수 없기 때문인 것이다. 그러므로 단지 이(理)라고 말할 수 있는 것이나 그 체를 잃어버리고 악한 데로 흐르는데 이르러서는 바야흐로 기(氣)라고 이를 수 있을 것이다. 그러나 또한 다만 이 이(理)가 그 체를 잃을 뿐인 것이요, 기에 동(動)하는 것이다. 별도로 기가 되는 것은 아닌 것이다. 그런 까닭에 성(性)은 실(實)이 되는 것이요 심(心)은 허(虛)가 되는 것이다. 그러나 공자[夫子]의 “사람이 도(道)를 넓히는 것이요, 도가 사람을 넓히는 것이 아니다.”라는 말씀과 부합되지 않으니 어떤 까닭일까? 대개 성(性)을 따르는 것을 도(道)라고 하였기 때문인 것이다. 만약에 성을 따라서 행한다면 도(道)는 어찌하여 사람을 잘 넓히지 못하는 것일까? 그러나 이와 같이 사람이 반드시 도를 넓혀야 한다고 하는 것은 다만 사람이 뜻을 두어서 능히 굳세게 하기를 주장(主張)함을 말하므로써 사람에게 힘을 쓰게 하는 까닭인 것이다. 성을 따르는 것이 비록 사람을 넓힐 수는 있더라도, 그러나 이를 따라서 행하는 것은 사람인 것이다. 진실로 사람이 성(誠)을 세워서 스스로 닦지 않는다면 도가 어찌 능히 저절로 굳세게 되겠는가? 그러므로 여기에서 인(人)이라고 말하는 것은 나를 말하는 것이요, 도(道)라는 것은 범칭하여 말하는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서의 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]심(心)은 이(理)인 …… 없는 것이다. : 양명은 “心卽理也 天下又存心外之事, 心外之理乎”라고 하였고 《전습록 상》 “天之所以命於我者 心也 性也”라고도 하였다. 《전습록 중》

[주D-002]그 이(理)를 잃어버리지 …… 없는 것이다. : 양명은 “理者 氣之條理 氣者 理之運用 無條理則不能運用 無運用 則亦無以見其所謂條理者矣……”라고 하였다. 《전습록 중》

## 6. 심리본허적(心理本虛寂)

심리(心理)는 본래 허무(虛無)하고 고요한[寂然] 것이니 이것이 고요하여서 [靜] 그 체가 있지 않은 것을 지선(至善)이라고 이르는 것이다. 《주역(周易)》에 이른바, “고요하여 동(動)하지 않는다.”고 한 것과 《예기(禮記)》에 이른바, “사람이 태어날 때는 고요하다.”고 한 것과 주자(周子) 염계를 말함)가 이른바, “태극(太極)은 본래 무극(無極)이고 성(誠)은 함이 없으니 기(幾)와 덕의 근본이 된다.” 오직 이것이 이인(理)인 것이니, 실상은 생리(生理)가 되는 것이며 그 나오는 바에 근원하는 것은 명(命)인 것이나, 그 명(命)이 되는 것은 이인(仁)인 것이다. 《주역(周易)》에 이른바, “건원(乾元)”이라는 것과 자사(子思)가 이른바 “천명(天命)과 솔성(率性)”이라는 것과 맹자(孟子)가 이른바 “인의(仁義)와 성선(性善)”이라는 것은 이(理)인 것이다. 이것은 원두(源頭) 위를 따라서 말하는 것이니, 지선(至善)의 적연(寂然)한 것일 뿐이요, 그 발용(發用)한 곳에 이르러서도 기(氣)에 동하지 않는다면 또한 지선(至善)일 뿐인 것이다. 성(誠)이란 것은 하는 것이 없는 것인데 그 욕심을 따라서 기(氣)에서 동한다면 비로소 선악(善惡)이 있게 되는 것이니, 모두가 이른바 기(氣)인 것이다. 주자(周子)가 이른바 “호오(好惡)”라는 것은 천리(天理)와 인욕(人欲)의 분계(分界)를 형용한 것이며 또 이른바 “기(幾)는 선(善)하고 악(惡)하다.”란 동(動)이요 기(氣)인 것이니 무릇 성(性)의 선악을 논하게 되는 것이 모두 여기에 있는 것이다. 선한 것도 없고 악한 것도 없는 것은 이(理)의 정(靜)인 것이요, 선한 것도 있고 악한 것도 있는 것은 기(氣)의 동(動)인 것이니, 이것은 정체(靜體)를 이룬 것이므로 마땅히 적(寂)이라 허(虛)라고 이룬다면 선악을 말할 수 없다는 것을 알 수 있는 것이다.

영·허·소·식(盈虛消息) 굽히고 펴는 것과 없어지고 자라나는 것이다. 은 모두 명(命)인 것이니, 원기(元氣) 진양(眞陽)의 기(氣)이다. 는 유행(流行)을 가지고 말하는 것이며, 성(誠)이란 것은 성(性)을 이루는 것이다.

섬·거·내·외(纖巨內外) 크고 작은 것과 낳고 이루는 것이다. 는 모두 성(性) 하늘이다. 이고 원정(元精) 진음(眞陰)의 정(精)한 것은 영켜 뭉치는 것을 가지고 말하는 것이니, 성(誠)이란 것은 스스로 이루어지는 것이다.

현미적감(顯微寂感) 희·노·애·락(喜怒哀樂) 은 모두 심(心) 이(理)이다 인 것이요, 원신(元神)은 묘용(妙用)을 가지고 말하는 것이다.

하나의 기(氣)가 굴(屈)하고 신(伸)하여 음양(陰陽)이 되는 것이요, 운용(運用)이다. 하나의 이(理)가 은(隱)하고 현(顯)하여 동정(動靜)이 되는 것이며 조리(條理)이다. 묘용(妙用)이 쉬지 않고 양(陽)이 동(動)하는 것이다. 상체(常體)가 바뀌어지지 않는 것은 음(陰)이 정(靜)한 것이다. 모두 명(命)인 것이다.

기(氣)는 유행하는 것을 말하는 것이다.

정신(精神)의 정(精)은 기(氣)를 가지고 말하는 것이요 기란 것은 이(理)의 용이니, 운용이 아니면 조리를 볼 수 없다. 정일(精一)의 정(精)은 이(理)를 가지고 말하는 것이니 이라는 것은 기의 조리인 것이니 조리가 없다면 운용할 수 없는 것이다. 모두가 성(性)인 것이다.

정(精)은 엉겨서 뭉치는 것을 말하는 것이다.

신·심·의·지(身心意知)는 물리(物理)의 조리(條理)인 것이요, 공부하는 조리로서 그 체의 유일(惟一)하여 나눌 수 없다.격·치·성·정(格致誠正)은 학문을 닦는 공부인 것이니 조리의 공부이니 그 용(用)이 오직 정(精)한 것은 뺄 수 없는 것이다. 모두가 심(性)인 것이다. 신(神)은 묘용(妙用)하는 것을 말하는 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서는 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]선한 것도 없고 …… 동(動)인 것이니, : 양명은 사구교(四句教)에서도 심체를 무선 무악(無善無惡)이라 했고, 《전습록 상》에서도 “無善無惡者 理之靜 有善有惡者 氣之動 不動於氣 卽無善無惡 是謂至善”이라고 하였다.

[주D-002]성(誠)이란 것은 스스로 이루어지는 것이다. : 《중용》 25장에, “誠者自成也 而道自道也”라 하였다.

[주D-003]하나의 기(氣)가 …… 되는 것이며 : 이상은 《전습록 중》의, “陰陽一氣也 一氣屈伸而爲陰陽 動靜一理也 一理隱顯而爲動靜……”이라고 하였다.

[주D-004]격·치·성·정(格致誠正) : 《대학》의, “格物·致知·誠意·正心”을 약한 것이다.

## 7. 오행운행(五行運行)

천지의 사이에는 시작도 없고 끝도 없는 것이며 다만 하나의 양(陽)은 실(實)하고 음(陰)은 허(虛)하며 양은 서(舒)하고 음은 참(慘)할 뿐인 것이다. 음양 가운데에 또한 그 기(氣)가 본래는 저절로 승발(升發 봄에 발산하는 것임)하고 창달(暢達 여름에 성장하는 것)하며 질실(質實 왕성한 기운)하고 수렴(收斂 가을에 결실하는 것)하며 응흡(凝翕 겨울에 얼어 멎는 것) 하는 구분이 있으며, 이 다섯 가지의 기(氣)가 순포(順布)하고 유행(流行)하여서 사시(四時)가 되는 것이니, 굴신(屈伸)하고 생성(生成)하는 조화(造化)는 무궁(無窮)한 것이다. 주자(周子)가 곧 그 위[上]에 나아가서 태극을 말한 것은 또한 이 음양·오행(陰陽五行)의 성명(性命)이요 추축(樞軸)인 것이니 그가 말하는 것은 태극과 성명(性命)에 동(動)하고 정(靜)한 것이 있어서 서로 뿌리박게 하는 것이다. 그러므로 그 위에 나아가서는 음과 양을 나누어서 이르기, ‘양의(兩儀)’라고 하는 것이지 태극이 갖추어진 뒤에 양의(兩儀)가 비로소 성립(成立)되어서 태극을 먼저 하고 음양(陰陽)과 천지(天地)를 뒤로 하는 것은 아니다. 두 기(氣)가 있으면 본래 저절로 오행(五行)이 있는 것이며 태극도 또한 본래 저절로 있는 것이다. 주자(朱子)가 이른바 “한 조각이 나누어져서 두 조각이 되고 두 조각이 나누어져서 다섯 조각이 된다.”는 것이 이것이다. 대저 오행(五行)에는 그 행하는 것에 순서가 있는 것이나 사시(四時)가 이것이다. 그 생성(生成)하는 것 하늘이 첫째 번 땅이 둘째 번인 것이다.에는 순서를 말할 수 없는 것이요 생성의 설(說)은 하도(河圖)의 수(數)인 것이니, 1·2·3·4는 다만 생성(生成)에 속하는 바가 이와 같은데 어찌 그것을 생겨서 나오는 차례라 하겠는가? 대전(大傳)에 “천일(天一)과 지십(地十)은 다섯 위(位)가 서로 얻어서 각각 합하는 것이 있다.”고 한 것은 다만 이 순서를 말하는 것이고 차례는 아닌 것이다. 면재(勉齋)는 이르기, “다만 홀수와 짝수의 많고 적은 것과 어리고 무성함의 시작과 끝을 말하는 것이고 도해(圖解)에 기질의 설은 그렇지 않다.”고 말하였는데, 이씨(李氏)가 비록 변론한 것이 있으나 이 한 조목만은 마땅히 면재(勉齋)를 따라야만 될 것이요, 만약 생겨 나오는 차서라고 이룬다면 막히는 데가 있을 것이다. 그러므로 하도 방위(河圖方位)의 차서는 진실로 이 행(行)의 차서인 것이며 그 수의 하나 둘은 섞여 있는 것이니, 대개 수(數)를 나누어서 배속시킨 것이고

차서가 아닌 것이다.

오행(五行)에서 승발(升發)의 기(氣)는 형체를 이루어서 목(木)이 되는 것이요, 창달(暢達)의 기는 바탕을 이루어서 화(火)가 되는 것이요, 질실(質實)의 기는 형체를 이루어서 토(土)가 되는 것이며, 수렴(收斂)의 기는 형체를 이루어서 금(金)이 되는 것이고, 응흡(凝翕)의 기는 바탕을 이루어서 수(水)가 되는 것인데, 일·육(一六)과 이·칠(二七)이 서로 얻고 각각 합하여 생·성·변·합(生成變合)과 치·장·노·소(稚壯老少)의 구별이며 조·습·건·유(燥濕堅柔)의 바탕이 되는 것이나 이것은 행하는 것이 또한 그러한 것이다. 다만 그 생겨나는 차서는 말할 수 없는 것이다. 아마도 양과 음은 원래 수(水)와 화(火)에 가까운 것인데 목(木)과 금(金)과 토(土)도 또한 저절로 함께 갖추어진 것일 것이다. 거기에서 이르기를 “동(動)하여서 양을 낳고 정(靜)하여서 음을 낳으며, 양은 변하고 음은 합하여서 수·화·목·금·토(水火木金土)를 낳는 것이니 오행이 생기는 것은 각각 그 성(性)이 같기 때문이다.” 하였다.[주염계 《태극도설》] 태극(太極)과 동정(動靜)에는 음양의 양의(兩儀)가 있는 것이요 음양이 생성(生成)하면 오기(五氣)와 사시(四時)가 있는 것이니, 또한 대체로 그 이(理)를 통틀어서 말하는 것이며, 이것은 차서가 아닌 것이다. 동(動)하여서 양이 생긴다는 것은 곧 동지(冬至)의 한 기(氣)가 동하여서 양이 되는 것이요 정하여서 음이 생긴다는 것은 곧 하지(夏至)에 한 기가 없어져서 음이 되는 것이다. 소자(邵子)가 이르기를, “극(極)이 없던 이전에는 음이 양을 합하였고 형상(形象)이 있는 뒤에는 양이 음을 나누었던 것이다. 음은 양의 어머니가 되는 까닭에 어머니는 장남(長男)을 잉태하여 복괘(復卦)가 되는 것이요, 양은 음의 아버지가 되는 까닭에 아버지는 장녀(長女)를 낳아서 구괘(姤卦)가 되는 것이다.” 하였다.

하(夏) 나라 때에는 기(氣)가 올바르게 성한 것을 썼으며 주(周) 나라 때에는 기(氣)가 비로소 나는 것을 썼던 것이다.

[주B-001]존언(存言) : 《존언》은 하곡의 도학사상 특히 그의 양명(陽明) 사상이 가장 뚜렷하게 표현된 주요한 저술이다. 그러나 그의 《연보》에는 저록되지 않았으

면서, A, B, C본에는 모두 수록되었고, A본에서는 8책과 9책에 수록되었는데, 여기서의 이에 따라서 국역하는 것이다. 역문에서는 역자가 편의상 장(章) 위의 아라비아 숫자를 붙인 것이다.

[주D-001]대저 오행(五行)에는 …… 차례라 하겠는가? : 계사전 상에, “天一地二 天三地四 天五地六 天七地八 天九地十 天數五 地數五 五位相得而各有合”이라 하여 역의 형성을 말하고 있다.

[주D-002]하도방위(河圖方位) …… 아닌 것이다. : 하곡은 하도에 배치된 음양의 숫자를 들어서 음양·오행의 성명(性命)까지를 말하고 있으며 이는 그의 하락역상(河洛易象)에서도 부연하고 있는 것이다.

[주D-003]음은 양의 어머니가 …… 되는 것이다. : 64괘에서 음효(--)는 여자를, 양효(-)는 남자를 뜻하는데 복괘(復卦)는 ☱☵이고, 구(垢)괘는 ☶☱이며, 건(乾)괘 ☰는 아버지, 곤(坤)괘 ☷는 어머니를 뜻한다.

## 8. 양지성체설(良知性體說)

주자(周子)와 정자(程子)는 이르기를, “태극(太極)과 음양(陰陽)의 동정(動靜)은 서로 생(生)하는 것이니 음양에는 처음이 없고 동정에는 끝이 없다.”고 하였으나, 이것은 천도(天道)가 생생(生生)하여 쉬지 않는 것이다. 어찌 홀로 그 기(氣)만이 생생하여 쉬지 않는 것일까? 그 신(神)도 역시 생생하여 쉬지 않는 것이다. 의경(醫經)에 이르기를, “한 번 숨쉬는 사이라도 운동(運動)하지 않으면 기함(機緘)이 다하는 것이요, 한 털만큼이라도 계속되지 않는다면 하늘과 땅이[穹壤] 판가름이 나는 것이다.”고 하였으니, 이것은 사람의 몸이 생생하여 쉬지 않기 때문인 것이다. 어찌 홀로 그 혈기(血氣)만이 생생(生生)하여 쉬지 않겠는가? 그 양지(良知)도 역시 생생하여 쉬지 않는 것이다. 이것은 바로 성(性)의 체인데 연어(鳶魚)와 천류(川流)의 비유에 대해 무슨 까닭에 의심하는지를 알지 못하겠다.

무릇 이 생도(生道)가 쉬지 않는다는 것은 곧 이른바 인(仁)의 이(理)인 것이다. 이 인(仁)의 이는 곧 천지의 체(體)이며 오성(五性)이 갖추어진 것이니, 사물(事物)에는 다하지 않는 것이 없으며 천지에는 갖추어지지 않는 것이 없고 오직 확충(擴充)하는 데 있을 뿐인 것인데, 무슨 까닭에 반드시 물(物)의 이(理)를 첨가하여 이를 나누려고 하는지를 모르겠다, 그 물의 이(理)를 구하는 것은 대개 천지의 성(性)을 알아서 성명(性命)의 근원을 구하고자 하는 것을 이르는 것이다. 그 심(心)이 되는 것은 진실로 옳은 것이지만 그러나 이른바 천지의 성(性)은 곧 이 인(仁)의 체인 것이요 나의 인체(仁體)가 곧 천지의 성인 것이니, 어찌 능히 내 인(仁)의 체를 다하지 못하고서야 성명(性命)의 근원을 구할 수 있겠는가?

[주D-001]연어(鳶魚)와 천류(川流) : 《중용》 12장에 “鳶飛戾天 魚躍于淵”이라 동 31장의 “……小德川流……”이라 하였다.

## 9. 체용일원설(體用一原說)

이천(伊川)의, “대본(大本)이라는 것은 그 체(體)를 말한 것이요, 미발(未發)한 가운데의 성(性)이다. 달도(達道)라는 것은 그 용(用)을 말하는 것이니, 이발(已發)은 화도(和道)인 것이다. 체와 용이 각기 다르다는 것은 적자(赤子)의 마음을 미발(未發)이 아니라고 여기는 것이다.” 대개 미발의 대본이라는 것이니 이는 오로지 이(理)의 주체를 가리키는 것이고, 이의 주체는 이 무극(無極)이 고요하여 동(動)하지 않는 것이다. 이것이 성(性)의 체가 되는 것이니, 형상(形相)이 없으므로 말할 수 없는 것이다. 심상(心相)을 가지고는 말할 수 없는 것이다. 이천(伊川)의 미발의 대본이란 실로 이것을 주로 하여 말하는 것이니, 정(靜)한 때만을 이르는 것에 그친 것이 아니다. 여대림(呂大臨)의 말한 바는 이것이 마음의 흔적이 있는 곳이고 성의 체가 없는 것은 아닌 것이니 그 성은 보지 못하고서 매양 이 심상(心相)만을 가지고 말하였으니, 이것은 곧 그것이 발용(發用)하여서 잘 화(和)할 수 있는 곳이라고 이르겠고 성의 체를 말하는 것은 아닐 것이다. 그러므로 이천(伊川)은 부득이 이를 배척하여 이르기를, “무릇 심(心)이라고 말하는 것은 모두가 이미 발한 것을 가리켜서 말한 것이다.” 하였으나, 또한 오로지 이처럼 나눌 수 없는 까닭에 마침내 또 해석하여 이르기를, 마음은 하나인 것인데 체를 가리켜서 말한 것도 있고 용을 가리켜서 말한 것도 있는 것은 곧 그 심(心)의 정(靜)한 것을 성(性)으로 삼은 것을 밝혔을 뿐이니, 이것은 체를 두고 이르는 것이다.”라고 하였다. 이천(伊川)의 본뜻은 대개 이와 같았으니 다만 그 체의 동(動)과 정(靜)을 발하지 않고 이미 발한 것은 같지 않은 것이 없다는 뜻을 명백히 말하지 않았는데 그 말의 뜻을 본다면 정(靜)할 때를 주장하는데 치우친 듯하다. 그러나 이것은 그것이 갖추어지지 않은 곳이므로 주자(朱子)는 동정(動靜)의 끝을 나누기에 이르렀으니 이것은 그 근원이 말미암아 일어나는 것이다. 대개 정적(靜寂)이란 것은 그 성(性) 대본인 것이다. 의 말할 수 없는 것이요, 발용(發用)이란 것은 그 성의 감동하는 것이니 무릇 그 흔적이 있어서 상(象)할 만하는 것은 모두가 이 성(性)의 발용(發用)한 것이고 이 성의 본원(本原)되는 것은 아닌 것이다. 그러므로 적자(赤子)의 마음이 순수하고 전일하여 거짓이 없다는 것은 이것이 진실로 또한 이 이(理)이지만 다만 그 감응의 끝이 되는 것이니 만약에 고요하여 동하는 것이 없고 생각하는

것도 없으며 하는 것도 없는 곳에다가 비유한다면 그 체에는 같지 않음이 있을 것이다. 이것은 그 심(心)이 서로 감응된 곳이 있는 것이요 성(性)의 하는 것이 없다는 것은 아니다. 그러므로 용(用)에서는 말할 수 있어도 체(體)에서는 말할 수 없는 것이다. 대개 이것은 중적(中寂)의 체가 지극히 은미하여 나타나기 어려운 것이다. 비록 그렇더라도 오직 이 정적(靜寂) 무극(無極)인 것이다. 의 체라는 것은 실로 근본이 되어서 능히 발용(發用)하는 것이며 그것이 허무하고 적막하다는 것은 비록 이것을 말할 수는 없다 하더라도 그 감동되어 유행하는 것은 이 체가 아닌 것이 없으며 그 체가 정적(靜寂) 체(體)인 것이다. 한 것이나 감동(感動) 용(用)인 것이다. 한 것이 없이 한가지라는 것이며 나눌 수 없다는 것은 이것이 체용(體用)의 한 근원이기 때문이다.

[주D-001]대본(大本)이라는 것은 …… 말하는 것이니, : 《중용》 수장(首章)에 “中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也”라 하였다.

[주D-002]그 체가 정적(靜寂) …… 근원이기 때문이다. : 양명은 “心不可以動靜爲體用 即體而言 用在體 即用而言 體在用 是謂體用一源”이라고 하였다. 《전습록 상》

## 10. 도심천리설(道心天理說)

도심(道心)은 영키고 모여서[凝聚] 천리(天理)가 되는 것이니 큰 근본을 세우고 중화(中和)를 세운 것이다. 지극한 덕으로 뭉치며 덕성(德性)을 높이는 것이다. 한만(汗漫) 들떠서 결심함이 없는 것임을 버리고 주재(主宰)로 뭉치면 천리(天理)가 생기는 것이다.

의필(意必)은 분노(忿怒)와 쟁탐(爭貪)과 같은 것이며 기욕(嗜欲)은 열음(悅淫)과 감음(酣飲)과 같은 것이니 화(火)의 동(動)하는 것이 되는 것이요 이 화(火)는 사특한 것이니 기(氣)의 올바른 것이 아니요 모두 화(火)인 까닭에 전체를 잘 억제하지는 못하는 것이다. 억아(臆我)는 착의(着意)와 계교(計較)와 같은 것이며 태타(怠惰)는 침염(浸淹)과 인장(吝藏)과 같은 것이니 수(水)의 음탕한 것이 되는 것이다. 수(水)인 까닭에 뽑아내어 억지로 세우지 못하는 것이니 또한 올바른 기가 아닌 것이다. 이것은 모두가 형기(形氣)가 동(動)하는 것이요 화(火)가 동하는 것이다. 나의 사사로운 것의 젖은 것[滄]이니 수(水)가 음(淫)한 것이다. 모두 천리(天理)의 가리워진 것이다. 하는 것이 있음을 끊어 버리고 동(動)하는 기(氣)를 버리며 허다한 폐루(蔽累)를 버린다면 본체(本體)가 저절로 있을 것이니, 곧 이것이 이(理)의 체(體)인 것이다. 비록 그렇더라도 이 체(體) 가운데에는 또한 반드시 허다한 정미(精微)와 끝없이 넓고 큰 것을 강명(講明)하여 알아내어야만 그 체를 다할 수 있을 것이다. 그 체가 되는 것은 참으로 허다한 조화(造化)가 있어서 진실로 무궁무진하니 한갓 공공(空空)으로 그쳐 버릴 수는 없는 것이다. 도심(道心)이 응주(凝主)하여야만 예(禮)의 체가 되는 것이니, 이것이大本(大本)이 되는 것이요, 이것이 천리(天理)가 되는 것이다. 이미 이것이 섰다면 예(禮)인지 예가 아닌지는 그 가운데서 저절로 구별되어서 어려움이 있지 않을 것이고, 오직 그 자체(自體)는 이 진제(眞際)가 되는 것이니, 물리(物理)를 헤아리는 자가 겉으로만 알아서 하는 것과는 같지 않는 것이다.

물격(物格)과 지지(知至)는 물리(物理)의 극진한 곳에 이르지 않은 것이 없는 것이니, 심·리(心理)는 두 가지의 일이 아닌 것이라고 이르는 것은, 지식을 가지고 말하는 것이고, 본체(本體)로 말한다면 지(知)는 행(行)인 것이요 행

도 또한 지인 것이니 원래 두 가지라고 할 수 없는 것이다. 이런 까닭에 그것은 지(知)에 있어서도 또한 하나요 둘이 아닌 것이며 행(行)에 있어서도 역시 하나이며 둘이 아닌 것이니 곧 그 성의(誠意)·수신(修身)·제가(齊家)·치국(治國)·평천하(平天下)라는 것이 어찌 이 물리(物理)의 극진한 곳에 이르지 아니함이 없는 것이 아니겠는가? 이것은 명덕(明德)을 밝히는 것이 아님이 없을 뿐인 것이다. 충서(忠恕)란 이른바 일관(一貫)인 것이다.

[주D-001]의필(意必) : 《논어》 자한편에 있는 “毋意毋必毋我”을 약한 것이다.

[주D-002]지(知)는 행(行) …… 것이다. : 양명도 “知是行的主意 行是知的功 知是行之始 行是知之成”이라고 하였다. 《전습록 상》

[주D-003]충서(忠恕)란 이른바 일관(一貫)인 것이다. : 《논어》 이인편에 “吾道一以貫之……夫子之道 忠恕而已矣”라 하였다.

## 11. 심체천리설(心體天理說)

마음의 체(體)는 천리(天理)인 것이다. 이체(理體)는 지극히 허(虛)하여 지닌 바가 있지 않으며 이체는 지극히 정(靜)하여 하는 바가 있지 않은 것이다. 이(理) 가운데에 무슨 물(物)이 있겠는가? 이것은 오성(五性)의 체(體)이니 그 이(理)가 고요한 것인데 이것은 그 편벽되게 치우치는 바가 없거나 집착할 것이 없는 데를 따라서 유행(流行)하고 발용(發用)하는 것이니 이것을 무(無)라고 이르는 것이요, 이것을 지선(至善)이라고 이르는 것이다. 이것이 주자(周子)가 이른바 기미[幾]는 선하고 악하다는 것은 성(誠)은 하는 것이 없다는 것[無爲]을 주(主)로 하고 태극(太極)이란 본래 무극(無極)이라는 것이다.

심체(心體)에 선악(善惡)이 없다는 것은 태극이 무극(無極)이 되는 것이다. 지극히 은미하여 원래 있는 바가 없다고 이르는 것은 이른바 상천(上天)에 일[載]은 소리도 없고 냄새도 없는 것이다. 태극으로 말한다면, 지선(至善)이 되는 것이요, 무극(無極)으로 말한다면, 선악이 없는 것이 되는 것이니, 이것은 매우 정미(精微)하여서 말하기가 어려운 곳이다. 주자(朱子)는 형기(形氣)가 없는 것을 무극(無極)이라고 하였으니, 이것은 작위(作爲)하는 것이 없는 것을 가지고 말한 것이요, 형상이 없는 것을 가지고서 상천(上天)이라고 말한 것이니, 이것은 동(動)하는 것이 없는 것을 말하였으나 말의 취지에는 자못 같지 않는 데가 있는 것이다.

선악(善惡)이 없다고 이르는 것은 말하자면 그 지선(至善)이 자연(自然)에서 말미암아 동(動)하기를 천연스럽게[天] 하여서 한 가닥 터럭만큼이라도 작위(作爲)하는 것이 있지 아니해야만 선(善)되는 것이 이에 지선(至善)인 것이며 그 근원에는 있는 바가 없다고 이르는 것은 《대학(大學)》에 이른바 “좋아하고 즐기는 바가 있으며……분해하고 성내는 바가 있다……[有所好樂……有所忿懣]”라는 등과 무릇 희·노·애·락(喜怒哀樂) 등과 같은 계루(係累)되고 염착(染着)되는 것이 원래부터 있는 바가 없어야만 바야흐로 이것이 이른바 지선(至善)인 것이다.

《중용(中庸)》에는 “발하지 않은 것이 중이라.”고 하였고, 《시경(詩經)》에는 “소리도 없고 냄새도 없다.”라고 하였으며, 《주역(周易)》에는 “고요하여 동(動)하지 않는다.”라고 하였고, 순(舜) 임금의 “도심(道心)은 오직 은미한 것이라.”고 하였으며, 주염계(周濂溪)는 “성(誠)은 하는 것이 없고 무극(無極)은 주정(主靜)이라.”고 하였고, 정자(程子)는 “확연(廓然)하여 크게 공평하다.”고 하였으며 《대학》에는 “분해하고 성내는 바가 있으면……과 호색(好色)을 좋아하는 것 같고 악취(惡臭)를 싫어하는 것과 같다.”고 하였으며, 홍범(洪範)에는 “치우치는 것도 없고 삐뚤어지는 것도 없으며 좋아하는 것을 짓거나 미워하는 것을 짓지 말라.”라고 하였던 것이다.

심체(心體)를 천리(天理)라고 이르는 것이니, 이(理)에 무슨 현상(現象)이 있겠으며 이(理)에 어떤 선악(善惡)이 있겠는가?

[주D-001]심체(心體)를 …… 선악(善惡)이 있겠는가? : 양명은 “心之本體 即是天理 天理只是一個 更有何可思慮得 天理原自寂然不動 原自感而遂通……”이라고 하였다.  
《전습록 중》

## 12. 천·명·성·기(天命性氣)

하늘이 명(命)한 것을 가지고 말한다면 이를 성(性)이라고 이르고, 기품(氣稟)을 가지고 말한다면 이를 질(質)이라고 이르는데, 질이란 것은 성(性)의 기(氣)인 것이며 본원(本源)을 이르는 것은 아니다. 다만 그 기품(氣稟)이 같지 않음으로 인하여 성(性)에도 열리거나 가리워진 것이 있는 것이다. 그러므로 옛날 사람에도 또한 “성(性)에는 인생(人生)의 기품(氣稟)이 있고 이(理)에는 선악(善惡)이 있다.”는 설(說)이 있으니, 그 성(性)이 기(氣)를 떠나지 못함으로써 이를 둘로 할 수 없는 까닭에서였던 것이다. 그 실상은 기질(氣質)이 어찌하여 곧 하나의 성(性)이 될 수 있겠는가? 성에는 이(理)를 가리켜 말하는 것이 있으니 인의(仁義)의 선(善)이 이것이며 기(氣)를 가리켜 말하는 것이 있으니 강·유·청·탁(剛柔淸濁)의 질(質)이 이것이다. 비록 각각 가리켜 말하는 것이 있었으나 강·유·청·탁이란 것은 재주와 기품을 가지고 말하는 데 불과한 것이니, 인·의·예·지(仁義禮知)의 선(善)은 어찌 일찍이 강·유·청·탁을 가지고서 다른 것이 있다고 하겠는가? 잘 보는 이들은 오직 그 천리(天理)의 선(善)한 것을 알아서 얻는 데에 있을 뿐인 것이다. 대개 성(性)이란 것은 하나일 뿐인 것이다. 체용(體用)을 가지고 말하는 것이 있으니, 미발(未發)이니, 이발(已發)이라는 것이 이것이요, 본말(本末)을 가지고 말하는 것이 있으니 하늘이 부여하는 시초와 만물이 받은 뒤라는 것이 이것이며 이기(理氣)를 가지고 말하는 것이 있으니 성선(性善)과 기질(氣質)이란 것이 이것인 것이다.

형이상(形而上)이란 것을 도(道)라 이르고 형이하(形而下)란 것을 기(器)라고 이르는 것은 이(理)가 기(氣) 가운데 있을 때에 그 체(體)는 극히 말하기가 어려운 까닭에 반드시 기(氣)의 위에 나아가 말하기를 이와 같이 하였으니, 대개 이처럼 나누어서 말하지 않을 수 없기 때문에 정자(程子 명도를 말함)는 이르기를, “모름지기 이와 같이 말은 하여야 한다.” 했으나, 또한 반드시 기(氣) 위에 나아가 있어야 하는 까닭에 “기(器)는 또한 도(道)인 것이요 도 역시 기(氣)인 것이다.”[《정씨유서》]라고 하였던 것이다.

호연(浩然)의 기(氣)는 이 기(氣)가 도의(道義)에서 나온다는 것이니 곧 의리

(義理)에서 발하는 것을 가리킨 것이다. 이 의리의 기는 혈기(血氣) 가운데에서 떨어져 있지 않는 것이며 가리켜 말하고 끄집어내기가 몹시 어려운 까닭에 “말하기 어렵다.”라고 하였고, 이 때문에 “맹자는 그 중(中)에 나아가서 호연(浩然)의 기(氣)를 발휘해 냈으니 극진하다고 하겠다.”[《정씨유서》]라는 말도 있었던 것이니, 이 기는 곧 이 도(道)인 까닭이기 때문인 것이다.

이(理)가 기(氣)를 떠나지 않는 것은 그 체가 이런 것이니 이에 기가 없고서는 말할 수 없는 것은 이것이 이 기의 본체가 되는 것에 불과할 뿐인 것인데 뒤에 반드시 이(理)와 기(氣)를 둘로 보는 것은 어떠한 까닭이겠는가?

[주D-001]“말하기 어렵다.” : 《맹자》 공손추 상에 “敢問夫子 惡乎長 曰我知言 我善養吾浩然之氣 敢問何謂浩然之氣 曰難言也”라 하였다.

### 13. 인·성·심·지(仁性心知)

인(仁)이란 것은 생리(生理)의 주(主)이니 발생(發生)하게 하는 것이고 의(義)라는 것은 재제(宰制)의 마땅한 것이니 이(理)의 재제(裁制)하는 것이다. 예(禮)라는 것은 절문(節文)의 이(理)이니 이(理)의 절문인 것이며 지(智)라는 것은 명각(明覺)의 묘(妙)인 것이니 이(理)가 분별하는 것이다. 이 네 가지는 마음의 덕인 것이니, 인·지(仁智)는 체(體)를 주장하는 것이요 의·예(義禮)는 용(用)에 있는 것이다. 그러므로 이르기를, “어질지 못하고 지혜롭지 못하기에 예(禮)도 없고 의(義)도 없다.” 하였으니, 모두가 안에도 밖에도 있지가 않은 것이다. 심(心)과 이(理)에는 둘이 있지 않은 것이다.

인(仁)이 봄과 여름에 관계될 때와 의(義)가 가을과 겨울에 관계될 때에는 기(氣)는 양(陽)이면서 질(質)은 유(柔)하고 기(氣)는 음(陰)이면서 질(質)은 강(剛)하며 체(體)는 양(陽)이면서 용(用)은 유(柔)하고 체는 음이면서 용은 강(剛)한 것이다.

성(性)이란 것은 이(理)가 되고 의(義)라는 것은 도(道)가 되는 것이며 그 이(理)란 것은 그 안과 밖[表裏]이 한가지인 것이다. 충(忠)이란 것은 서(恕)가 되고 서(恕)라는 것은 도(道)가 되는 것이다. 그 이(理)란 것은 안과 밖[內外]이 한가지인 것이다. 인(仁)이란 지(知)이고 명(明)이란 것은 성(誠)이 되는 것이다. 그 이(理)란 것은 공부(工夫)와 체(體)가 한가지인 것이다.

정(靜)은 동(動)의 체인 것이요 성(性)은 정(情)의 뿌리인 것이다. 이(理)가 될 때는 체·용(體用)이 없는 것이니 모두가 이(理)인 것이며 동·정(動靜)을 가지고 이(理)와 기(氣)를 다르게 구별할 수 있는 것은 아니다.

성(性)은 형(形)의 주(主)가 되는 것이요 이(理)는 기(氣)의 근원이 되는 것이니 기(氣)도 또한 이(理)요 이(理)도 또한 기(氣)이며 성(性)도 또한 정(情)이요 정(情)도 또한 성(性)인 것이다. 이(理)라고 한다면 근본과 끝이 없는 것이니 모두가 이(理)인 것이며 형체와 성을 가지고 이(理)와 기(氣)를 나눌 수 있는 것이 아니다.

그 이(理)를 터득하지 못한 사람은 그 이(理)에 형(形)이 없고 성(性)에 물(物)이 없어서 이는 스스로 이요[理自理], 기는 스스로 기[氣自氣]라고 하여 심과 성[心性]을 별건(別件)으로 삼고 이와 기[理氣]를 두 가지 물(物)로 삼기 때문인 것이다. 성은 스스로 성[性自性]이라고 하는 것은 성을 심(心)이 아니고 별건(別件)이라고 하여 특히 이를 정(靜)에서 구하고 이(理)를 스스로 이(理)라고 하는 것은 이(理)를 심(心)이 아니고 밖에 있다고 하여서 반드시 밖에서 이를 구하기 때문이니, 그 근원의 차이가 생기는 것은 이렇기 때문인 것이요, 이(理)가 기(氣)에 있는 것과 심(心)이 곧 이 성(性)인 줄을 알지 못하는 것이다. 심(心)은 곧 이(理)요 도(道)는 곧 기(器)이니 그 본원(本原)이란 것이 있는 데에 있는 것이니 그 본체란 것은 이런 것이다. 이런 까닭에 나에게 있는 이(理)는 구하지 아니하고 천지 만물에 있는 것을 구하는 자는 이(理)의 본원(本原)한 곳이 여기에 있는데도 이 때문에 그를 멀게 여긴다.

현미적감(顯微寂感)은 모두 마음[心]인 것이니 성도(性道)와 중화(中和)와 성정(性情)과 허직(虛直)과大本(大本)·달도(達道)와 달덕(達德)·달도(達道)와 인지(仁知)와 인의(仁義)와 경서(敬恕)와 격치(格致)인 것이다. 이 물(物)의 위(緯)이며 횡(橫)은 작고 크거나 안과 밖이 모두 성(性)인 것이니, 성자(誠者)의 도(道)와 충서(忠恕)와 문례박약(文禮博約)과 인례극복(仁禮克復)과 지물치격(知物致格)과 기인수안(己人修安)과 덕민명친(德民明親)과 인지(人知)와 인서(仁恕)인 것이다. 물의 위(緯)이며 횡(橫)에 지(知)와 능(能)과 공(工)과 체(體)는 모두가 도(道)인 것이니, 지능지치(知能知致)와 지성교력(知聖巧力)과 성명(誠明)과 명명선지(明明善止)와 존덕성(尊德性)·도문학(道問學)과 치광대(致廣大)·진정미(盡精微)인 것 등이다. 물의 위(緯)이며 횡(橫)에 지(志)와 기(氣)와 성(性)과 생(生)은 모두 몸[身]인 것이니 수색(帥塞)·본말(本末)·지지양기(持志養氣)와 의집도사(義集道事)와 대체(大體)·소체(小體)·성명(性命)·형기(形氣)·성형(性形)·이기(理氣)·성심(性心)·의심(義心)·의리(義利)인 것이다. 물의 위(緯)와 횡(橫)에 소식(消息)은 모두 명(命)인 것이다. 예악형정(禮樂刑政)·시비선악(是非善惡)·강유청탁(剛柔淸濁)·미악순잡(美惡純雜)·음양굴신(陰陽屈伸)·강유동정(剛柔動靜)인 것이다. 물의 위(緯)와 횡(橫)에 상·하·지·우(上下知愚)는 모두 재주인 것이니, 성자(誠者)와 성지자(誠之者)와 명성(明誠)과 천도(天道) 인도(人道)와 도교(道教), 솔성(率性), 수도(修道)와 인자(仁者), 지자(知者)와 생지(生知), 학지(學知)와 상지

(上智), 하우(下愚)와 지·우·현·불초(知愚賢不肖)와 지·인·청·화(智仁淸和)와 혼·명·강·약(昏明強弱)과 강·유·성·지(剛柔聖知)와 청·탁·미·악(淸濁美惡)인 것이다. 물의 위(緯)이며 횡(橫)인 것이다.

지지(知止)·능득(能得)과 지지(至之)·종지(終之)는 한 가지의 선(善)이요 종시(終始)와 천심(淺深)에 도달하는 것이다. 명선(明善)·성신(誠身)과 하학(下學)·상달(上達)은 한 가지 덕(德)이며 종시(終始)와 상하(上下)가 달(達)하는 것이다. 정조(精粗)와 대소(大小)의 비은(費隱)은 한 가지의 도(道)인 것이며 종시와 대소(大小)가 이룬 것이다. 종시(終始)와 본말(本末)의 시작과 끝맺음은 한 가지의 학(學)인 것이니, 종시와 수말(首末)이 다한 것이다. 일[事]의 경(經)이요 수(豎)인 것이다.

모두 이와 기[理氣]이고 성과 기[性氣]이며 도와 기[道器]이고 생과 성[生性]으로서 두 가지이지만 실은 또한 한 가지일 뿐이다.

[주D-001]어질지 못하고 …… 의(義)도 없다.” 《맹자》 공손추 상에 “……莊之禦而不仁 是不智也 不仁不智 無禮無義 人役也……”라고 하였다.

[주D-002]지지(知止)·능득(能得)과 지지(至之)·종지(終之) : 《대학》 수장의 “知止而后有定……慮而后能得”과 주역 건괘 문언의 “知至至之 可與幾也 知終終之 可與存義也……”를 말한 것이다.

## 14. 일리일관도(一理一貫道)

제극(帝極 임금의 자리이니 곧 황극과 같다.)과 하늘의 명이 심원한 것이다. 의상(儀象)과 중생(衆生)은 모든 물건이 각각 바르게 되는 것이다. 한 가지 이(理)요 한 가지로 꿰뚫는 것이니, 쉽게 알고 간편하게 할 수 있는 것이다. 곧 중(中)과 일(一)이 만화(萬化)를 생(生)하는 것이다. 신(神)의 체(體)는 신(神)의 이(理)이다. 기각(氣殼)과 순일(純一)과 진정(眞靜)에 동(動)이 있는 것이다. 중리(衆理)는 순진(純眞)하되 망동(妄動)이 있는 것이다. 한 가지 이(理)이며 본말(本末)은 있어도 둘은 없다.

그것이 가리움에 끌려서 망동(妄動)하는 것이 있는 것과 그 혼폐(昏蔽)하여 밝지 못한 것이 있는 것은 그 병통인 것이니, 그 흠어지고 잃어버림[放失]이 있기 때문이다. 한 가지로 꿰뚫는 것이다. 뜻[意]과 중물(衆物)이며 지(知)와 물리(物理)에는 체와 용[體用]이 있을 뿐인 것이니 하나이고 둘이 아닌 것이다. 그것이 막히고 끊어져서 둘로 되는 것과 그것이 가리워서 통하지 않는 것과 그것의 유폐(流弊)는, 그것이 엮매여서 가리워지는 것이 있기 때문인 것이다.

성(性)의 덕 성은 선한 것이다. 은 정용(情用) 지선(至善)과 악(惡)한 것이 있는 것이다. 과 사물(事物)이 지선(至善)과 악한 것이 있는 것이다. 한 가지 이(理)이며 현미(顯微)한 것은 있지만 둘이 아니며 치우치고 이기거나 지나치고 미치지 못하는 것이 있는 것은 잃은 것인데, 이는 흠어지고 잃은 것[放失]이 있기 때문인 것이다. 한 가지로 꿰뚫는 것이다. 의지(意知)와 사물(事物)에는 체와 용이 있을 뿐이며 둘이 아니다. 그것이 막히고 끊어져서 통하지 않는 것은 그것이 가리워서 잃어버린 것이며 매이고 가리워지는 것이 있기 때문인 것이다.

허체(虛體)를 이(理)로 삼고 성(性)으로 삼으며 실물(實物)을 기(氣)로 삼고 심(心)으로 삼으려 기(氣)가 발한 것[氣發], 심(心)이 쓰는 것[心用]을 기의 용[氣用]을 삼고 정의 용[情用]을 삼으면서 이르기를, “이(理)와 기(氣), 이(理)와 심(心), 성(性)과 기(氣), 성(性)과 심, 성(性)과 기질(氣質), 성선(性善)

과 기질성(氣質性), 지(志)와 기(氣), 심과 정(情), 체(體)와 용(用)”이라 하여 둘로 하였으니 이것은 본말(本末)이 둘이 되는 것이다.

또한 심체(心體) 곧 마음의 체이며 곧 심·의·지(心意知)인 것이다. 와 물용(物用) 곧 사물(事物)이 곧 행하는 곳이다. 을 가지고 이르기를, “마음[心]과 사물(事物), 지(志)와 물(物), 지(知)와 행(行)”이라 하여 둘로 하였으니, 이것은 안과 밖이 둘로 되는 것이다.

또한 허세(虛勢)를 이(理)로 삼고 곧 수도(修道)하는 허체(虛體)인 것이다. 실체(實體)를 심(心)으로 삼으면서 곧 심체(心體)와 실물(實物)이며 곧 정지(情知)와 물용(物用)인 것이다. 이르기를, “이(理)와 심(心)이라.” 하고 지(知)와 행(行)을 둘로 보는 것이다. 실체(實體)를 심(心)으로 삼고 곧 심지(心知)인 것이다. 허세(虛勢)를 이(理)로 삼으면서 곧 물리(物理)인 것이다. 이르기를, “심(心)과 이(理)”라고 하였으니, 행(行)과 지(知)를 두 가지로 보는 것이다. 이것은 심과 이와 지와 행이 둘이 되는 것이다.

이것은 모두가 유폐(流弊)인 것인데도 그것이 유폐(流弊)가 되는 줄을 모르고 곧 실체(實體)의 정당(正當)한 것이라고 생각하는 것은 어떠한 까닭인가? 대개 본체(本體)에서 아직 보지 못하였기 때문에 부득이 그 허(虛)한 것을 가지고 으뜸[宗]을 삼은 것이고, 또한 그 유폐(流弊)가 되는 것을 가리켜서 실체(實體)가 된다고 하는 것이니, 오직 그 허(虛)한 것을 으뜸으로 삼는 것은 저 허한 것이 그 심체(心體)에 일관(一貫)되지 않았다면 그것은 안과 밖에서 나누어서 둘로 만들지 않을 수 없을 것이다. 그 안과 밖이 나누어지는 것이 이와 같은 것을 보고서도 그 유폐(流弊)인 줄을 알지 못하였고 곧 실체(實體)의 당연한 것이라고 생각하여서 드디어는 이것을 가지고서 도리(道理)의 본연(本然)과 공부(功夫)의 정당한 것이라고 한다면 이것은 도체(道體)에 있어서는 거리가 먼 것이다.

[주D-001]“마음[心]과 사물(事物), …… 되는 것이다. : 《전습록 상》에 “身之主宰 便是心 心之所發 便是意 意之本體 便是知 意之所在 便是物”이라고 한 데서 신(身), 심(心), 지(知), 의(意), 물(物)의 관계를 알 수 있다.

## 15. 전체일성(全體一性)

대개 이(理)를 법식(法式)이라 하여 특별한 물건[別件] 취급하는 사람이 비록 한 근원을 완전히 체(體) 받아 성(性)이 있지 않은 데가 없다고 말한다. 그러나 이미 각기 하나의 성(性)을 갖추어서 만약에 개나 소의 성(性)이 같지 않다고 말한다면 여기에서 이를 구해 본들 그것은 각기 갖추어졌으나 같지 않은 것이다. 장차 무엇에 쓰겠으며 또한 무엇을 가지고 한 가지 근원[一原]이 되는 곳으로 돌아갈 수 있겠는가? 그 공(功)이 되는 것은 또한 어렵지 않겠는가? 저들의 각기 갖추어진 이(理)란 것은 비록 또한 이를 물리(物理)라고 하겠으나 그러나 이것을 어떻게大本(大本)이나 지선(至善)이라고 이르겠으며 어찌 지선(至善)이 인·의·중·정(仁義中正)의 덕이 되는 것이라고 하겠는가? 오직 이것은 이 전체의 한 가지 성(性)인 것이니, 한 개의 인·리·신·명(仁理神明)인 것이다. 천지만물을 통하여서 근원(根源)이 한 개가 되어야만 이것이 바로 이(理)인 것이다. 그것은 완전하게 유행(流行)하고 감응(感應)하며 관통(貫通)하고 중절(中節)하며 부박(溥博)하고 시중(時中)하지 아니함이 없는 것이 이것이다. 그러므로 말하자면 다만 이것은 한 가지의 명덕(明德)이니, 물(物)이 있으면 법이 있다고 한 것은 한 개의 맑은 구슬[明珠]이 지극히 공허[至空]하여 만 가지의 형상을 두루 비추어서 고운 것과 더러운 것과 검은 것과 흰 것들이 각기 그 물건에 따르는 것이며 한 개의 커다란 종[洪鍾]은 지극히 허(虛)하여 만 가지의 소리를 모두 발하는 것이니, 크게 두들기면 크게 응하고 작게 두들기면 작게 응하므로 각각 그 두들기는데 따라서 소리가 나는 것이다.

물[水]은 높고 낮은 땅에서 흐르고 공허함은 크고 작은 병에도 있는 것이니, 하늘과 사람이 한 가지 체(體)이면서 형체를 나누는 것은 이런 것이다. 이것을 체라 이르는 것이니 구슬은 곱고 더러운 형태를 좇는 것이요, 종은 크고 작은 대롱[筵 통대로 만든 토막이며 종을 치는 것.]을 좇는 것이며, 사람의 성(性)이 물(物)을 따라서 절도에 맞게 하는 것도 바로 이것이다. 이것을 용(用)이라고 이르나, 모두가 심성(心性)인 것이다.

울곡(栗谷)이 이(理)는 본래 하는 것이 없다고 생각한 것은 이것은 그 본체

를 가지고 말한다면 이와 같은 것이 옳지만 이제 본체는 도리어 실지로 있는 것[實有]이라고 생각하였으니 지금 똑바로 실상(實狀)을 짓는다면 이렇게 텅빈 것[空空]이 되는 것이다. 그 통체(統體)하는 곳은 큰 바다와 같고 하나의 하늘과 같아서 하나의 무극(無極)이라 이르는 것이며 그것이 각각 갖추어진 곳에는 물은 모나고 둥근 그릇을 따르고 공허한 것[空]은 크고 작은 병(瓶)을 따르는 것이니 이것을 물리(物理)라고 이르는 것이라 하여, 이(理)와 기(氣)가 떨어지지 않는다고 말하는데, 이것은 그 이(理)가 허공에 매어 달렸다는 것과 실지로 쓰이는 것이 구별된 것을 볼 수 있는 것이니 이것이 그 이(理)로 삼는 것을 같지 않게 하는 소이(所以)는 이와 같은 것이다.

이(理)의 체와 성(性)의 근원이 진실로 이와 같다면 그 용공(用功)은 어떻게 하여야 할 것인가? 어찌 존양(存養)에 있지 않고서 궁격(窮格)만을 일삼아야 하겠는가? 대개 말하는 바가 곧 반드시 인생(人生) 이상을 가리킨 것이니, 물(物)의 이(理)와 하늘의 도(道)는 이 명(命)에 속하는 것이고 인신(人身)에 있지 않은 것이다. 솔성(率性)의 일과 덕성(德性)의 공(功)은 명(命)의 위에 나아간 것이니, 장차 어디에다 용공(用功)할 것이며 하늘에 대하여는 장차 어디에다 섬긴다는 것이겠는가? 오직 나의 이(理)를 연구하고 나의 성(性)을 다함으로써 명(命)에 이를 뿐인 것이니, 《역경(易經)》의 원리도 오직 이것 뿐인 것이다.

지선(至善)의 이(理)란 것은 하늘의 체(體)인데, 이를 사물(事物)에서 구하고 이를 따를 수 있다면 《중용(中庸)》에서 마땅히 “물(物)의 성(性)을 이(理)라 이르고 이(理)에 합치되는 것을 도(道)라.”고 해야지 마땅히 나의 성(性)을 좇고 따르며 이어서 계구(戒懼)와 중화(中和)의 공(功)을 말하지 않았어야 할 것이었다. 그러나 대개 나의 성(性)이란 것은 또한 원래에는 안과 밖이 없는 것이다.

경전(經傳) 가운데에는 진실로 또한 근본에 거슬러 올라가서[溯本] 말한 것에는 성명(性命)을 말한 것은 있으나, 어찌 일찍이 이 이(理)를 궁구하여 이르는 것[窮格]을 주로 하여 학문하는 주장[說]으로 삼은 것이 있었던가? “물이 있으면 법이 있다.”고 말한 곳과 같은 데에서는 그 이(理)를 말하는 주장과 진실로 이와 같음이 있거니와, 그 공(功)에 이르러서는 어찌 일찍이

반드시 이 궁격(窮格)을 가지고 학(學)으로 삼아야 하는 것이 있었던가? 오직 뜻을 성실하게 하고 마음을 바르게 하며 명덕(明德)을 밝히고 선(善)에 그친다는 것은 나의 성리(性理)만을 다하기를 구할 뿐이니, “스스로를 속이지 말라.” 하고, “이 하늘의 명(命)을 돌아보라.”고 이르는 등의 일과 같은 것은 곧 그 마음을 간직하고[存] 성(性)을 기르는 방법인 것이다. 《대학》 가운데 모든 시(詩)와 서(書)를 인용하여서 밝힌 바는 모두 덕성(德性)의 실공(實功)인 것이다. 성학(聖學)은 곧 오직 나의 이(理)를 다하는 것뿐인 것이다. 마땅히 이루어야 할 것은 오직 나의 이(理)이니, 만약 나의 이(理)를 먼저 주장하지 않는다면 천지의 이(理)가 비록 다 밝혀졌다 하더라도 무엇이 여기에 관계가 있겠는가? 나의 이(理)를 다하기를 구한다면 천지의 이(理)를 반드시 별도로 궁구하지 않고서도 저절로 다하지 않는 것이 없을 것이다. 만약 천지만물의 이(理)가 비록 항상 있다고 하더라도 죽은 사람과 같은 이에게는 그 자신에게는 이(理)가 모두 없어진 것이니 여기에는 무슨 관계가 있겠는가? 그러므로 오직 나에게 있는 이(理)를 마땅히 논하여야 할 뿐인 것이다. 그러므로 《중용(中庸)》에서 지성(至誠)이란 것은 능히 그 성(性)을 다한다는 것이다. 주장이 되는 것이다. 능히 그 성(性)을 다한다면 사람의 성(性)이나 물건의 성(性)을 다할 수 있으며 천지와 함께 참여한다고 하였으니, 그 본말(本末)의 순서는 이와 같은 것이다. 일찍이 먼저 천지만물의 성명(性命)을 다한다고는 말하지 아니하였던 것이다. 비록 그렇다고 하더라도 그 성(性)을 다한다는 것은 원래 안과 밖이 없는 것이며 비록 나의 성(性)을 다하였다고 하더라도 그 실상은 그 몸을 다하는 소이(所以)이고 물(物)을 다하는 소이인 것이니, 피차간의 공이 다름이 있는 것이 아니고 두 가지의 일이 있는 것이 아닌 것이다. 다섯 개의 지선(至善) 같은 것은 명덕(明德)과 친민(親民)이 있는 바의 징험이 되는 것이다.

명덕(明德)을 밝힌다는 것은 곧 친민(親民)을 하는 소이(所以)인 것이요, 격치·성정·수신(格致誠正修身)을 한다면 집안이 편안해지고 나라가 다스려져서 천하가 편안하게 되는 것이니 집과 나라가 없는 몸과 마음은 없는 것이요 백성이 없는 명덕(明德)은 없는 것이며 물(物)이 없는 지(知)는 없는 것이다.

물리(物理)의 학(學)과 같은 것은 물리는 물(物)에 있고 심신(心身)은 나에게

있다고 한 까닭에 이를 나누어서 구한 것이다. 고자(告子)가 인(仁)과 의(義)를 나눔과 같은 것은 장(長)이 나에게 있는 것이 아니며 그 흰 것[其白]이 밖의 것을 따른다고 하는 주장은 의(義)를 행하는 것을 밖으로부터 연유되는 것이라고 한 까닭에 이를 나누게 되었던 것인데 맹자(孟子)는 이를 분별하되, 음식이 안에 있는 것과 같다고 하였던 것이다. 물에 있는 것은 곧 나에게 있는 것이니, 입이 없다면 먹을 수 없는 것이다. 무릇 달고 쓴 맛도 입에 있지 않은 것이 없는 것이니, 입이 없다면 달고 쓴 것도 없을 것이다.

그 성(性)을 다한다는 것은 그 물리(物理)를 다하는 것이니, 명덕(明德)과 심신(心身)이 없다면 윤리(倫理)도 없는 것이다. 내가 밝지 못하다면 저것이 희다고 할 것도 없을 것이요, 내가 의롭지 않다면 장(長)이라고 할 바도 없을 것이니, 이런 곳에는 이렇게 하고 저런 곳에는 저렇게 해야 할 그 권형(權衡)은 곧 나의 의(義)인 것인데, 곧 그 이곳과 저곳을 가지고 주본(主本)을 삼는다는 것은 둘이 되는 것이다.

제(帝 순(舜)을 말함)가 이르기를, “오직 정(精)하고 오직 전일(專一)하라.”고 하였으며, 공자(孔子)는 이르기를, [《논어》 이인편] “우리의 도(道)는 하나로서 꿰뚫는 것이니 충서(忠恕)뿐이다.”라고 하였다. 공자는 또 이르기를, [《논어》 위령공편] “내가 하나로서 꿰뚫는다는 것은 많이 배워서 아는 것이 아니다.”라고 하였으며, 맹자는 이르기를, [《맹자》 등문공 상] “도(道)는 하나일 뿐이다.”라고 하였고, 《중용(中庸)》에는 이르기를, “한 말로써 다할 수 있으니, 그 물은 쉬지 않고 하나이지만[爲物不貳] 그가 물을 낳는 것[生物]은 헤아릴 수 없다.”고 하였으니, 이는 모두가 안과 밖이 없는 한 가지의 일인 것이다.

[주D-001]개나 소의 성(性)이 같지 않다 : 《맹자》 고자편 상에, 맹자의 말로 “……犬之性 猶牛之性 牛之性 猶人之性……”이라고 한 것을 말한 것이다.

[주D-002]오직 나의 이(理)를 …… 이를 뿐인 것이니, : 양명은 “存養此心之天理 …… 只是窮理 仁義只是吾性 故窮理 即是盡性”이라고 하였다. 《전습록 상》

[주D-003]다섯 개의 지선(至善) : 《대학》 전3장에, “爲人君 止於仁 爲人臣 止於敬 爲人子 止於孝 爲人父 止於慈 人與國人交止於信”의 다섯 가지를 말한다.

[주D-004]명덕(明德) : 《시경》 증민편의 “天生烝民 有物有則”인데, 《맹자》의 고자편 상에도 인용되고 있다.

[주D-005]물리(物理)의 학(學) : 주자의 격물설(格物說)을 지적한 것이며 이 격물설은 양명의 주자학 비판의 기점 격죽고사(格竹故事)이며 주왕학(朱王學)의 기본적 분기점인 것이다.

[주D-006]고자(告子)가 인(仁)과 …… 하였던 것이다. : 《맹자》 고자편 상에 맹자가 “曰何以謂仁內義外也” 하자, 고자는 “曰彼長而我長之 非有長於我也 猶彼白而我白之 從其白於外也 故謂之外也” 했다. 그러자 맹자는 “曰耆秦人之炙 無以異於耆吾炙 夫物則亦有然者也 然則耆炙 亦有外與”라 하였다.

## 16. 지행일자(知行一者)

혹은 지(知)라 하고 혹은 행(行)이라 하여 이를 둘이라고 하는 것은 물욕(物欲)에 가리워서 온전하지 못한 것이요, 지(知)와 행(行)이 하나라는 것은 본체인 것이다. 지(知)와 행(行)이 둘이라는 이는 용인(庸人) 우둔하고 평범한 사람이고 지와 행이 하나라고 하는 이는 어질고 지혜로운 자이다. 생각과 배움과 행하는 것을 각각 다르게 하는 것은大本(大本)을 잃는 것이니, 공부의 본원(本源)이 아니며, 생각과 배움과 행하는 것을 하나로 하는 것은 공부의 본체인 것이다.

마음이 의리(義理)에 대하여서 능히 귀와 눈의 밝음처럼 하지 못하고 혈기(血氣)의 참으로 절실한 것에 당한다면 사욕(私欲)이 이를 가리워서 그 본체(本體)를 틈나게[間] 할 것이니, 이는 용인(庸人)인 것이요, 마음이 의리(義理)의 시비(是非)에 대하여서 이목(耳目)이나 혈기(血氣)와 다를 것이 없이 한다면 본체인 것이니, 이는 현·지(賢智)인 것이다.

주자와 이천(伊川)이 지(知)와 행(行)을 둘이라고 한 것은 용렬한 사람으로서 본체를 얻지 못한 이를 위해서 말하였기 때문이요, 지와 행을 하나라고 한 것은 곧 본체를 가지고 말하였기 때문이지, 사람마다 모두 이미 본체를 얻은 것으로 여기고서 이른 말은 아니었던 것이다.

퇴계(退溪)가 “마음의 의리(義理)를 가지고 능히 혈기(血氣)처럼 할 수 없다고 한 것은 이는 용렬한 사람의 유폐(流弊)된 곳을 가지고 말하였기 때문이요. 마음의 의리(義理)는 지(知)하고도 행(行)해야 한다고 생각함과 같은 것은 본체의 참된 것을 가지고 말하였기 때문이지 사람마다 처음부터 모두 본체를 얻어서 이와 같다고 여기고서 이른 말은 아니었던 것이다. 그렇게 지적해서 말한다면 각기 그 구별함이 있을 것이다. 그러나 그 유폐(流弊)와 잃어버린 체(體)에 나아가서 공부할 것이 여기에 있다고만 생각하고서 그 본체도 알지 못할 뿐더러 능히 본체에 용공(用功)도 하지 않는다면, 그 우월하거나 곧거나 어렵거나 쉽거나 참되거나 거짓이거나 하나거나 둘이거나 하는 그 거리는 멀 것이다. 공자가 “배우기만 하고 생각하지 않거나 생각만 하고 배

우지 않거나…….”이라고 말한 것과, 부열(傳說)이 “아는 것이 어려운 것이 아니라 행하는 것이 오직 어려운 것이다.”[《서경》 열명편]라고 말한 것도 역시 시속(時俗)의 사람들이 본체에 밝지 못한 것에 대하여 말한 것이다. 그러나 어찌 일찍이 이것 때문에 오로지 공부하는 것이 여기에 있다 하고 본체의 당연한 것이라고 하겠는가?

인심(人心)과 도심(道心)은 하늘과 사람이 하나인 것이며 성정(性情)과 중화(中和)는 체(體)와 용(用)이 하나인 것이니, 지(知)와 능(能)은 그 체(體)이고 명(明)과 성(誠)은 그 공부이며 학(學)과 행(行)은 그 일[事]이고 박(博)과 독(篤)은 그 방법인 것이다.

이제 지(知)와 행(行)을 대립시켜서 말한다면 보통 사람은 능히 귀복(歸復)하여 하나로 삼지 않는 까닭에 심지(心地)와 행사(行事)에 대하여 실지로 달리 보는 데가 있는 것은 그 공(功)을 나누려고 하는 소이(所以)인 것이다. 만약 치지(致知)라 한다면 이를 알고서 행한 것이므로 이미 다하지 아니한 것이 없는 것이며, 만약 이미 치지(致知)라고 말하였고, 또한 힘써 행한다[力行]고 말하였다면 이는 순수하고 돈독함을 멈추지 않아서 독실(篤實)하고 광휘(光輝)함에 이른 것이므로 이를 끝맺는 일인 것이니 이를 데를 알아서 이에 이르고 마칠 데를 알아서 이를 마치는 것이다.

[주C-001]지행일자(知行一者) : 하곡은 양명이 귀양(貴陽)에 있을 때 문인들에게 전수했던 지행합일설(知行合一說)을 그대로 수용한 것으로 보인다. 《양명전서 구서(陽明全書舊序)》 참조.

[주D-001]지와 행이 하나라고 하는 이 : 양명은 “지와 행은 나눌 수 없다.[知行不可分作兩事]”고 하였다. 《전습록 상》

[주D-002]“배우기만 하고 생각하지 않거나 생각만 하고 배우지 않거나…….” : 《논어》 위정편에 “學而不思則罔, 思而不學則殆”를 약한 것인데, 양명은 이를 인용하여 “若行而不能精察明覺 便是冥行 便是學而不思則罔……知而不能真切篤實 便是妄想 便是思而不學則殆”라고 하였다. 《양명전서 권3, 답우인문(答友人問)》

## 17. 선악무정형(善惡無定形)

선(善)과 악(惡)에는 정해진 형체가 없다. 그 본연(本然)의 이(理)에 따른 것을 선(善)이라고 이르고 기(氣)에서 동(動)하여 일에 쓰이는 것을 악(惡)이라고 이르는 것이니, 그 행하는 것이 비록 선(善)하다 하더라도 진실로 기(氣)에서 동한 것이 있다면 선의 근본은 아닌 것이다. 그런 까닭에 선(善)이란 것은 일정한 것을 가지고 선이라고 할 수가 없는 것이다. 그러므로 이(理)를 따르는 것을 지선(至善)이라고 하고 성선(性善)만을 말한 것이니, 사실상 선이란 것은 특정해서 이름할 수 없는 것이다. 그러므로 “무선(無善)”이라고 말한다. 그렇다면 무선(無善)에서의 선(善) 자는 이 특정하여 이름하는 선(善) 자이지 지선(至善)의 선 자는 아니다.

[주D-001]선(善)과 악(惡)에는 정해진 형체가 없다. : 양명은 《전습록 하》에서 “性無定體 論亦無是體”라 하였고, 맹자의 성선설(性善說)은 원두상(源頭上)에서, 순자(荀子)의 성악설(性惡說)은 유폐상(流弊上)으로 말한 것이라 하여, 상대적으로 선악은 또 보았으며 본체상으로는 아예 “無善無惡 心之體”라 하고, “性無善無惡”이라고 하였다. 그리고 천리라고도 하였으며 이는 성의 정체가 없고 정질(定質)이 없다는 양명설의 원류가 되는 것이다.

## 18. 박문약례(博文約禮)

학문을 넓히고 예로서 약하는[博文而約禮] 것과 격물함으로서 치지[格物致知]하는 것과 친민(親民)함으로써 덕(德)을 밝힌다는 것은 체(體)와 용(用)을 이르는 것이니, 체가 발(發)할 때에는 반드시 용(用)에 있으며 용은 그 체를 행하게 하는 소이인 것이다. 정자(程子)가, “안이 끝나야만 밖이 반드시 바른 것이다.”라고 한 것과 주자(朱子)가, “인(仁)에 거(居)하고 의(義)로 말미암은 것을 거울이 비추는 것에 비유한다.”고 한 것과 호씨(胡氏 이름은 핑(宏)이고 호는 오봉(五峯))가 “공경에 거(居)하는 것은 의(義)를 정미롭게 하는 소이인 것이다.”고 한 것은 뜻이 실로 여기에 가까운 것이다.

“성(誠)이란 것은 스스로 내 몸만을 이룰 뿐이 아니라 물(物)도 이루게 하는 것이다. 내 몸을 이루는 것은 인(仁)이고 물(物)을 이루는 것은 지(智)이니, 성(性)의 덕은 길과 안을 합하는 도(道)인 까닭에 때에 따라서 조치함이 마땅한 것이다.” 하였는데[《중용》 25장] 《대학》 혹문(或問)에는 명덕(明德)과 신민(新民)을 두 가지 물로 삼고서 내외(內外)를 상대가 되게 하였던 것이다.

[주C-001]박문약례(博文約禮) : 박문약례는 《논어》 공야장편(公冶長篇)에 보이며 양명은 “博文者 約禮之功 格物致知者 即誠意之功 道問學 即尊德性之功 明善 卽誠身之功 無二說也”라 하였고 《진습록 상》 또 박약설(博約說)[《양명전서》 수록]을 지었는데 하곡은 이를 그대로 수용하였다.

## 19. 성자 인심지천(性者人心之天)

성(性)이란 것은 인심(人心)의 천(天)이니, 이것은 천원(天元)의 정(精)이 나에게 명(命)하는 것이다.

성(性)이란 것은 마음의 천리(天理)인 것이다.

성(性)은 곧 이(理)이며 이(理)라는 것은 하늘의 조관(條串)이니 곧 하늘의 별명(別名)이며 인심(人心)의 본체가 이것이다.

성(性)이란 것은 마음의 천(天)이요 도(道)의 정(精)인 것이다.

성(性)이란 것은 생(生)의 이(理)이다.

동(動)·정(靜)을 가지고 말하는 것이 있으니 하나의 음(陰)과 하나의 양(陽)에서 도(道)가 행한다는 것과 한 번 동하고 한 번 정하는 데에 태극(太極)이 존재한다는 것과 정(靜)은 허(虛)하고 동(動)은 직(直)하여서 하나인 것을 요점으로 삼는다는 것과 정(靜)은 있는 것이고 동(動)은 살피는 것이어서 천명(天命)의 성(性)이 이루어진다는 것과 경(敬)은 곧게 하고 의(義)는 바르게 하여서 천덕(天德)이 통달한다는 것과 경(敬)을 주장하고 서(恕)를 행하여서 인(仁)이 얻어진다는 것 등이다. 체(體)·용(用)을 가지고 말하는 것이 있으니, 중화(中和)·대본(大本)·달도(達道)라는 것과 성(誠)이란 것은 저절로 이루어지고 도(道)라는 것은 저절로 말미암는다는 것과 성(誠)은 하는 것이 없고 기(幾)는 기미를 말함 선(善)하고 악(惡)한 것과[주자통서(周子通書)의 말] 충(忠)과 서(恕)는 하나로서 이를 관통(貫通)한다는 것 등이다. 체용(體用)과 본체(本體)를 겸하여 말하는 것도 있으니, 명덕(明德)과 친민(親民)에서 다섯 개의 그치는 것[止]에 이른다는 것과 부자(父子)와 군신(君臣) 사이에는 인·경(仁敬)과 효·자(孝慈)를 이루어서 지선(至善)에 그친다는 것과 네 가지의 하지 말라는 것[四勿]과 예(禮)로 돌아오고 인(仁)으로 돌아온다는 것과 시·청·언·동(視聽言動)에서 이 예(禮)로 돌아오고 인(仁)의 도(道)로 돌아온다는 것과 사덕(四德 인·의·예·지)를 말함은 돌이켜 붙잡고 성(誠)

은 하는 것이 없다는 것과 애·의·이·통·수(愛宜理通守)에서 인·의·예·지·신(仁義禮智信)의 덕을 회복한다는 것 등이다.

[주D-001]다섯 개의 그치는 것[止] : 《대학》 전3장에, “爲人君 止於仁 爲人臣 止於敬 爲人子 止於孝 爲人父 止於慈 人與國人交止於信”의 다섯 가지를 말한다.

[주D-002]네 가지를 하지 말라는 것[四勿] : 《논어》 안연편에 “非禮勿親 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動”을 말한다.

[주D-003]예(禮)로 돌아오고 인(仁)으로 돌아온다는 것 : 안연편에 “克己復禮爲仁 一日克己復禮 天下歸仁……”이라고 하였다.

## 20. 성자 불이(誠者不貳)

대개 성(誠)이란 것은 둘[貳]이 되지 아니하고 그치지도 않는 것이며 가리워질 수도 없는 것이다. 그 감응하여 통하게 하는 도(道)라는 것은 이광(李廣)이 돌을 쏘았던[射石] 것과 같은 것이다. 그의 마음이 지극히 전(專一)하였으며 그 성(誠)이 흔들려서 둘로 되지 않았던 까닭에 이를 꿰뚫었던 것이다.

만약에 일호(一毫)라도 우선 시험 삼아 하는 식으로 한만(閑漫)하게 하여 능히 전일하지 못한 뜻이 있었다던가 또는 의심과 믿음이 반반씩 되어서 기필할 수 없다는 생각이 있었다면 마침내 통투[透]할 도리[理]가 없었을 것이다.

양명(陽明)이 이르기를, “고양이가 쥐를 잡는 때처럼 하고 수탉이 암탉을 굴복시킬 때처럼 한다면 거의 성(誠)에 가까울 것이라.”고 하였다.

대개 점(占)을 쳐서 반응을 이루는 것과 제사를 지내서 신(神)을 감격(感激)시키는 것도 역시 이와 같은 것이며, 음덕(陰德)이 보은(報恩)을 하게 하는 것과 지극한 효도(孝道)가 물을 감동시키는 것도 역시 이와 같은 것이니, 정성된 마음과 참된 도(道)가 온전하고 전일한 것이 이와 같다면 비록 지극히 은미한 일일지라도 능히 신(神)을 통하고 하늘을 감격(感激)시킬 것이지만, 조금이라도 이 마음에 결함이 있다면 비록 천 가지 형상[千象]과 만 가지 형상[萬象]이 높거나 크다고 하더라도 그 일은 저절로 천지(天地)와는 막히어서 끊어질 것이다.

감열(感悅)하는 것이 있다는 것은 곧 생물의 암컷 수컷[牝牡 기어가는 짐승의]과 암컷·수컷[雌雄 날으는 짐승의]이 서로 느끼고 사랑하며 초목(草木)도 역시 암컷과 수컷이 있다는 것이요, 기상(氣相)에 느끼는 것이 있다는 것은 자석(磁石)이 바늘을 끌어당기는 것과 모난 것이 물을 받는다[方諸取水] 따위와 같은 것이며, 정성(精誠)에 감동하는 것이 있다는 것은 실심(實心)과 진정(眞情)으로 서로 감동하는 것이 이것이니, 무릇 실덕(實德)으로 화기(和氣)가 감응(感應)하는 것과 음덕(陰德)으로 도움을 받는 것과 지성(至誠)으로 신

령[靈]에 통하는 것과 길흉(吉凶)을神明(神明)에 점치는 것이 모두 이것이다.

[주D-001]이광(李廣) : 한(漢) 나라 때 사람. 그는 마음을 전일이 한 끝에 화살로 돌을 꿰뚫었다고 한다.

[주D-002]음덕(陰德)이

보은(報恩)을 …… 감동시키는 것 : 초(楚)의 손숙오(孫叔敖)가 다른 사람을 위해서 몰래 양두사(兩頭蛇)를 죽였다는 일과 진(晉)의 왕상(王祥)이 지극한 효성으로 겨울에 잉어를 구했던 일들을 말한다. 《소학》 선행편

## 21. 진기리어물자(盡其理於物者)

천지(天地)의 수·화(水火)·토·석(土石)·산천(山川)·초목(草木)·인물(人物)이란 것은 그 물(物)이고 봄에는 자라나고 가을에는 죽는 것과 굴신(屈伸)과 한서(寒暑)는 그 일[事]인 것이요, 기(氣)가 지극히 변하는 것이다. 그 원·형·이·정(元亨利貞)과 건순(健順) 명부(明溥)가 순수하고 전일하여 깊고 먼 것은 그 이(理)인 것이니, 도(道)가 지극히 정(精)한 것이다. 그 조리(條理)가 각각 있어서 그 본체(本體)에서 나온 것이 그러한 것이다. 그 물(物)에서 각각 성명(性命)을 바르게 하는 데 이르러서는 그 순일(純一)한 체(體)는 실리(實理)가 아닌 것이 없으니 이것은 인심(人心)의 순일한 본체(本體)와 더불어 각각 그 물(物)에서 이(理)를 다하는 것과 한 가지 체(體)인 것이다. 그러므로 내 마음의 이(理)가 다하면 물의 성명(性命)을 얻지 아니함이 없는 것이고 각기 물 위에서 그 성명(性命)을 강구하여 이(理)로 삼거나 법(法)으로 삼아서 정교(政教)로 삼을 수는 없는 것이다. 하늘에 있어서는 성명(性命)이 되고 나에게 있어서는 예의(禮義)가 되는 것이니, 하나의 천리(天理)는 물이나 일에 행하여서 각각 다르지 않은 것이 없고 각각 다하지 않은 데가 없는 것이다. 이것이 그 도(道)가 되는 것은 성·색·취·미(聲色臭味)와 부자(父子), 군신(君臣), 예악(禮樂), 정교(政教) 따위와 같은 것이니, 이와 같이 하여 도(道)를 한다면 이미 분명하고 또한 극진하지 않겠는가?

[주D-001]내 마음의 이(理)가 …… 없는 것이고 : 이 단은 “……夫物理 不外於吾心 外吾心求物理……獨可外心以求理乎……”라고 하여, 주자의 물리설(物理說)을 반박한 양명의 말에서 온 것이다. 《전습록 중》

## 22. 천지만물 일체자(天地萬物一體者)

임금의 어진 것과 아버지의 자애스러운 것은 당연한 법인 것이요 마음이 당연하게 되는 이(理)인 것이니, 이 천지만물이 일체(一體)가 되는 것은 의리(義理)인 것이며 누구나 나면서부터 이를 아는 자인 것이다.

하늘이 높은 것과 땅이 두터운 것은 소이연(所以然)의 이(理)인 것이며, 물(物)의 소당연(所當然)의 이(理)인 것이니, 이것은 지식(知識)과 기능·기예(技能技藝)에서 나오는 것이다.

명물(名物)·도수(度數)와 율역(律曆)·상수(象數)는 반드시 배운 뒤라야 아는 것이니 성인(聖人)도 역시 능하다고 기필 하지 못한 것이며, 예악(禮樂)형정(刑政)도 반드시 배운 뒤라야 아는 것이니, 그 근본은 중화(中和)의 덕(德)과 인의(仁義)의 마음[心]이 실로 예악(禮樂)이 되는 것이며, 절목(節目)은 수시로 변하는 것이니 절목이 수시로 변하는 데 마음을 두는 것은 규구(規矩 등글고 모나게 재는 것)와 척도(尺度) 같은 것이니 일찍이 이것을 가지고서 오로지 학문으로 삼을 수는 없는 것이다.

심과 이[心理]가 밝아야만 천지만물의 성(性)도 밝게 할 수 있을 것이고 심과 물[心物]을 격(格)하여야만 천지만물의 이(理)도 얻지 않음이 없을 것이니 술기(術技)도 역시 그러한 것이요 심과 체[心體]가 밝아야만古今(古今)사변(事變)의 조목(條目)도 모두 가릴 수 있을 것이며 심체(心體)를 얻어야만 예악(禮樂)과 형정(刑政)의 마땅한 것을 얻지 않음이 없을 것이니 서사(書史)에 서도 또한 그러한 것이다.

만물의 이(理)에서 이를 밝히지 아니하고 사변(事變)의 조목에서 이를 구해야만 그 이(理)를 얻어서 이를 마음에 돌이킬 수 있으나 오직 술수(術數)의 학문과 패가(伯假)의 도(道)만은 이를 물에서 구하고 밖에서 다스리는 것을 일삼는 것이니, 밖에서 이를 다스리는 것은 비록 그 의절(儀節)을 얻었다 하더라도 끝내는 지극한 이(理)가 아닌 것이므로 성인의 도(道)에는 참여할 수 없는 것이다.

장구(章句)와 혹은(或問)의 말[說]에서 심(心)과 물(物)의 내외(內外)와 이(理)와 심(心)이 서로 관통됨에 있어서는 일찍이 하나가 되며 둘이 아닌 것이다. 지(知)와 행(行)이 서로 상대하는 데에 있어서도 일찍이 끝에는 합하여서 하나가 되었다고 생각하지 않은 것이 없으나 유독 사물을 궁구함으로써 나의 뜻을 밝힌다는 것은 먼저 강론(講論)하여 안 뒤에야 힘써 행한다는 것 [力行]이므로 그 용공(用功)하는 곳은 본령(本領)을 잃어서 틀리고 빼뺏어진 것이니, 오직 이 공부가 잘못된 것은 대개 또한 그 본체(本體) 위에서는 한 가지 근본이 만 가지로 다른 것을 상대로 하여 보았던 때문이다. 그러므로 그 분합(分合)하고 교호(交互)하는 사이에 이미 지리(支離)하고 둘로 나누어져서 두 개의 머리가 아울러 서게 됨을 면치 못한 것이다.

사람의 기품(氣稟)이 선하고 악하다는 것과 재품(才稟)이 맑고 탁하다는 것은 모두 생품(生稟)을 이르는 것이니, 태어난 것을 성(性)이라고 이르는 것이다. 다만 참다운 성(性)이 있어서 이를 간직하여 그 생(生)에 사이를 뗄 수 없는 것이 있다면 그 성(性)은 밝힘이 있는 것이나 그 기(氣)는 헤아릴 수 없는 것이다.

[주D-001]이 천지만물이 …… 자인 것이다 : 《중용》의 “……生而知之 安而行之……”의 약이며, 양명은 “聖人之所以謂之生知者 專指義理……”라고 하였다. 《전습록 중》 이 천지만물이 일체(一體)가 되는 것은 《전습록 하》의 “……蓋天地萬物 與人原是一體……”가 보인다.

[주D-002]명물(名物) : 이하는 《전습록 중》의 “禮樂名物之類 賦關於作聖之功矣……”와 뜻을 같이 하고 있다.

[주D-003]패가(伯假) : 伯의 음은 백이 아니라 패이며 霸의 가차자이다. 패가(伯假)는 무력과 속임수를 숭상하는 사람.

[주D-004]다만 참다운 성(性)이 …… 없는 것이다 : B, C본에는 이 사이에 “帝曰惟精惟一……” 12행이 있으나, 대략 A본 중 다른 곳에 섞여 있으므로 보충하지 않는다.

### 23. 충효지리여심(忠孝之理與心)

주자(朱子)가 강덕공(江德功)에게 답하는 글에, [《주자대전 문 44》] “물(物)을 가지고 말한 것은 당겨서 이를 내 몸에 붙이는 것이며 몸을 가지고 말한 것은 끌어서 이를 마음에 받아들이는 것이다.”라고 하였으며, 퇴계(退溪)가 이강이(李剛而)의 물음에 답하여 이르기를, [《퇴계전서 권21 서(書)》] “왕양명(王陽明)이 말하는 충·효(忠孝)의 이(理)는 군부(君父)에서는 이를 구할 수 없고 다만 이 마음에 있는 것이라는 것과 같은 따위가 이것이다.”라고 하였다.

살펴보건대 만약에 참으로 충효(忠孝)의 이(理)가 안에는 있지 않고 군부(君父) 위에 있다면 이것은 맹자(孟子)가 논변했던 것이니, 맹자는 이르기를, “장자(長子)가 의(義)이겠는가? 장자라고 하는 것이 의(義)이겠는가?”라고 하였으니, 그 뜻은 이미 밝혀지지 않았던가? 군부(君父)의 이(理)가 이(理)가 되는가? 충효(忠孝)의 마음이 이(理)가 되겠는가? 그 이(理)의 소이연(所以然)과 소당연(所當然)이 되는 것은 또한 다를 것이 없는 것이다.

그러나 물에 즉한 주장[卽物之說]은 소이연(所以然)과 소당연(所當然)의 이(理)를 각각 물에 있다고 하였으니, 이것은 본령(本領)이 없는 것이다.

그러나 양지(良知)의 학(學)에서는 소이연(所以然)과 소당연(所當然)의 이(理)를 가지고 물이 각각 있다는 것은 그 근원이 모두 마음에서 나온 것이기 때문이며 곧 마음으로 말미암아서 근본을 삼는 것이니 이것이 오히려 통령(統領)이 있는 것이고 오히려 본원(本原)이 있는 것이다.

[주D-001]주자(朱子)가 강덕공(江德功)에게 …… 받아들이는 것이다. : 《주자대전(朱子大全) 문(文) 44, 답강덕공서(答江德功書)》에서 불학(佛學)의 폐를 말하면서, “凡吾教之以物言者 則挽而附之於己 以身言者 則引而納之於心 苟以幸其不異於彼 而使於出入而兩是之私……”라고 하였다.

[주D-002]퇴계(退溪)가 이강이(李剛而) …… 이(理)가 되겠는가? : 《퇴계전서 21권 서(書) 답이강이문목(答李剛而問目)》 참조. 퇴계는 여기서 주자의 답강덕공서의 전술 부분을 인용하고서, “如陽明謂忠孝之理 不可求之於君父 只在心之類是也 以身言者 引以納之於心……”라고 비판하였는데, 양명은 전습록에서, “且如事父之成 去父求箇 孝之理 事君不成 去君上求箇 忠之理……” “都是只在此心 心即理也”라 하였으며, 하곡은 맹자의 “長者義乎 長之者義乎”라는 말을 인용하여 “君父之理 是理乎 忠孝之心 是理乎”라 반문하여 양명설을 따르고 있다. 이강이(李剛而)는 퇴계의 문인 이정(李楨)의 자(字)이며 호는 귀암(龜巖)이고, 성리유편(性理遺編)과 논상례(論喪禮)등의 저서가 있다. 《퇴계전서 소록, 답이강서》 및 《도산문현록(陶山門賢錄)》 참조.

## 24. 안회호학(顔回好學)

“안회(顔回)는 학(學)을 좋아했다 운운”[《논어》 옹야편] 한 것은 어찌 반드시 글을 읽은 연후에야 학을 했다고 하겠는가? “안씨(顔氏)가 착하지 않는 것이 있다면 일찍이 알지 못함이 없었다 운운”[《주역》 계사전] 한 것과 “시비(是非)의 마음[心]은 지(知)이다 운운”[《맹자》 고자편 상]한 것과 “문왕(文王)이 이미 돌아갔으니[沒] 문(文)이 여기에 있지 않은가? 하늘이 사문(斯文)을 없애지[喪] 않았다.”[《논어》 자한편]는 것과 부자(夫子)의 문장 운운”[《논어》 공야편]이라고 한 것은 공문(孔門)에서 학자(學字)와 지자(知字)와 문자(文字)를 논한 것의 뜻이 이와 같은 것이다. 그렇다면, “배우고 때때로 익힌다.”[《논어》 학이편]라고 한 것과 “널리 배우고 묻기를 절실하게 한다.”는 것과 “모(某)의 학을 좋아하는 것만 같지 못하다.”는 것과 “박학(博學)이 다 문학(問學)이다.”라는 것 등의 학자(學字)는 어디에다 근거를 두고서 반드시 홀로 글을 배우고 글을 강론하는 일이라고 하는 것인가? 지를 이루는 것[致知]과 이르는 것을 안다는 것[知至]과 배워서 안다는 것 등의 지자(知字)는 또한 어찌 반드시 지식(知識)과 견문(見聞)의 지(知)라고 하겠는가? 나를 글로 넓힌다는 것과 글에서 널리 배운다는 것의 문자(文字)는 또한 무엇을 취택(取擇)하여서 반드시 홀로 문자(文字)와 서책[冊書]과 사물(事物)을 강구(講究)하는 문(文)이라고 하겠는가? 문학(文學)의 문자(文字)에 이르러서는 곧 이르기, “행하고 남는 힘이 있으면 곧 글을 배운다.”[《논어》 학이편]라고 한 것과 “공자의 네 가지의 교법(教法)은 문·행·충·신(文行忠信)이다.”[《논어》 술이편(述而篇)]고 하였는데, 이 문자(文字)는 모두 문(文)이 그 한 부분을 차지하였을 뿐이고 일찍이 이것을 전제로 하여서 말하지는 아니한 것이다.

## 25. 지행일양지(知行一良知)

지(知)나 행(行)은 하나의 양지(良知)이고 양능(良能)인 것이며 명(明)이며 성(誠)인 것이요 박학(博學)인 것이다. 독행(篤行)은 다만 지(知)라고 이르고 행(行)이라고 이룬다면 하나의 마음과 하나의 일이 진실로 가리키는 바가 다른 것이 있는 것이니, 만약에 지(知)에다 치자(致字)를, 행(行)에다 독자(篤字)를 더한다면 그 체는 하나인 것이다.

인심(人心)과 도심(道心)의 이기(理氣)는 태극(太極)·동정(動靜)이 음양(陰陽)·굴신(屈伸)에 있는 것과 같고 일월(日月)이 또한 상체(常體)의 묘용(妙用)에 있는 것과 같다. 그러나 한낮에도 또한 음(陰)이 가릴 적이 있는 것이요 달밤에도 또한 양(陽)이 열릴 적이 있는 것이다.

좋은 색(色)이나 나쁜 냄새는 물(物)이 아름답고 싫어하는 것이고 선하거나 악한 것은 아닌 것이니, 좋은 색을 좋아하고 나쁜 냄새를 싫어하는 것은 이(理)가 선한 것이요, 좋은 색을 싫어하고 나쁜 냄새를 좋아하는 것은 이(理)가 악한 것이니 좋은 색[好色]을 좋아하는 것과 같이하고 나쁜 냄새[惡臭]를 싫어하는 것과 같이 한다면 이것이 바로 선(善)인 것이다.

물(物)에는 비록 아름답고 나쁜 것이 있다 하더라도 이(理)에는 선(善)하거나 악한 것이 없는 것이며 비록 몹시 천하고 나쁜 물(物)이라 하더라도, 그 마땅한 데 처(處)하였다면 선한 것이 되는 것이니, 마치 나쁜 냄새라면 멀리 개천에 방치할 것이요 호랑이와 이리라면 숲[山林]으로 몰아내야 함과 같은 것이다. 이는 또한 선(善)일 뿐이며 그 물(物)도 또한 일찍이 악한 것이 아닌 것이다.

향원(鄉愿)을 배척(排斥)하고 광견(狂狷)을 진출시켰으며 꽤자(伯者)를 쫓고서 오로지 인(仁)을 구하였으며 양·묵(楊墨 양주(楊朱)와 묵적(墨翟)을 말함을 물리치고 집일(執一 자막(子莫)을 말함을 미워하였으며 의(義)가 밖이라는 것을 변론하고 사단(四端 인·의·예·지를 말함)으로 성선(性善)임을 밝혔다. 이것은 분명히 공자와 맹자의 가법(家法)인 것이니, 이것으로 성인

(聖人)의 뜻을 엿볼 수 있고 성인의 학문을 알 수 있는 것이다. 어찌 일을 행하는 사공(事功)의 위에 있겠으며 어찌 물적(物跡)의 사이에서 구하겠는가? 맹자(孟子)가 재물과 여색을 논할 때에도 어찌 일찍이 일에 나아가서 일을 논하고 일에서 변론하기를 구하였겠는가? 그 근원을 선(善)의 단서에서 미루어 찾는 것이 모두가 심상설(心上說)을 좇아서 그 득실(得失)을 분별한 것이다.

기(氣)의 본체(本體)는 이(理)가 되고 심(心)의 본체는 성(性)이 되는 것이다.

마음이 있으면 실하다는 것[實]과 마음이 없으면 허깨비[幻]라고 한 것은 공부를 말하는 것이요, 마음이 없으면 실하다는 것[實]과 마음이 있으면 허깨비[幻]라고 한 것은 본체를 말하는 것이다.

실한 것[實]이 유주(有主)가 되는 것과 중(中)이 있는 것이다. 허한 것[虛]이 무주(無主)가 된다고 한 것도 중(中)이 빈 것이다. 또한 공부에 대한 말인 것이요, 허한 것[虛]이 유주(有主)가 되고 체(體)가 허(虛)한 것이다. 실한 것[實]이 무주(無主)가 된다는 것도 물(物)이 빼앗은 것이다. 역시 본체(本體)에 대한 말인 것이다.

[주D-001]인심(人心)과 도심(道心) …… 것이다. : 양명도 《전습록 중》에서 “太極生生之理 妙用無思 而常體不易……陰陽動靜……歲月日時……”라고 말하고 있다.

[주D-002]향원(鄉愿)을 배척(排斥)하고 광견(狂狷)을 진출시켰으며 : 향원은 “鄉原, 德之賊也”의 주에 “시골 사람으로서 사이비한 덕을 가진 자다.”라고 하였고, 《논어》 양화편 광견은 “必也狂狷”의 주에 광은 뜻이 극히 높은 사람이고 견은 지혜는 미급하나 행실은 여유가 있는 사람이다.”라고 하였다. 《논어》 자로편

[주D-003]기(氣)의 본체(本體)는 …… 되는 것이다. : 양명은 “氣者 理之運用……”이라고 하였다. 《전습록 중》

## 26. 왕문각공논성(王文恪公論性)

왕문각공전(王文恪公傳)에[《양명전서 별록 권2》] 성선(性善)을 논하여 이르기를, “성(性)이 선(善)하다는 것을 알고자 하려면 어찌 돌이켜서 안을 보지 않겠는가? 고요하여[寂然] 동(動)하지 않는 가운데에 지극히 허(虛)한 것과 지극히 영(靈)한 것이 있으니, 맑다고 하더라도 그것이 뚜렷하게 있지를 않으며[湛兮其非有也] 어둡다고 하더라도 그것이 영영 없는 것은 아닌 것이다.[湛兮其非無也] 가운데나 가에도 떨어지지 않고[不墮於中邊] 소리와 냄새에 섞이지도 않았으니[不雜於聲臭] 이때를 당해서는 선(善)도 또한 형체가 없는데 어찌 악(惡)한 것이 있겠으며 어찌 이른바 선·악이 섞일 수 있겠으며 어찌 이른바 삼품(三品 한퇴지(韓退之)가 말한 상·중·하의 세 품격)이 있다고 하겠는가?

성(性)은 거울과 같은 것이다. 거울이란 잘 응(應)하되 머물러 있지를 않아서 물(物)이 올 때면 응하고 물이 떠나면 비는[空] 것이니 거울에 무엇이 있겠는가? 성(性)은 오직 허(虛)하면서도 오직 영(靈)한 것이니 악(惡)은 어디로 좇아서 생기는가? 그것은 가리워지는 데서 생기는 것이다. 기질(氣質)이란 것은 성(性)이 의탁하는 바[所寓]이고 또한 성(性)이 말미암아서 가리워지게 되는 바이니 기질이 달라지는 대로 성(性)이 이를 따르는 것이다.

비유하자면 구슬이 맑은 물에 떨어지면 밝은 것이며 탁한 물에 떨어지면 흐린 것이고 더러운 데에 떨어지면 더러운 것과 같은 것이다. 맑은 못[淵]은 상지(上智)이고 탁한 물은 보통 사람[凡庶]인 것이요 더러운[污穢] 것은 하우(下愚)인 것이다. 천지를 메우고[膈塞] 가득 채운[充滿] 것은 모두가 기(氣)인 것이요, 기(氣)의 영(靈)은 모두가 성(性)인 것이다. 사람이 기(氣)를 얻어서 태어나면 영이 이를 따르는 것이다.

비유하자면, 달이 하늘에 있는데 물(物)은 각각 그 분수에 따라서 빛을 받는 것이니 강호(江湖)와 회해(淮海)에도 이 달이 비치는 것이요 지소(池沼)에도 이 달을 비치는 것이며 개천[溝瀆]에도 이 달인 것이고 구덩이[坑塹]에도 역시 이 달인 것이다. 어찌 반드시 물(物)마다 주는 것이겠는가? 마음이란

것은 달의 녀[魄]인 것이요 성(性)이란 것은 달의 빛인 것이며 정(情)이란 것은 빛이 밖으로 발(發)하는 것이다.”라고 하였다. 왕공(王公 문각공을 말함)의 공부의 조예가 깊은 것은 세상에서는 혹 다 잘 알지 못하기 때문에 그의 성선설(性善說)을 기록하여 그 대강을 약간 나타내는 것이다.

[주D-001]왕문각공전(王文恪公傳) : 문각(文恪)은 명인(明人) 왕오(王鏊)의 시호(諡號)이고 그의 자는 제지(濟之). 양명과 같이 유근(劉瑾)에 몰려 퇴관하여 성학(性學)에 몰두하였다. 그의 학은 맹자를 주로 했다 하며 진택집(震澤集) 등의 유고가 있다. 《명사(明史)》 열전 참조 양명은 그의 전기를 썼는데 태부왕문각공전(太傅王文恪公傳)이라 한다. 하곡은 여기서 양명이 인용한 그의 말을 그대로 인용하였고, 소주(小註)도 양명의 평한 바를 거의 그대로 따랐다. 왕오는, “氣之麗 皆性”이라 하여 맹자의 성선설을 따랐는데 이 점에서 양명과 하곡은 공통되었다.

## 27. 지기변리(志氣辨利)

기(氣)는 편안하고 고요하며 뜻과 기(氣)가 청명(淸明)한 것은 신(神)이 동(動)하지 않으면서도 천리(天理)가 소명(昭明)하고 통철(通澈)한 것과 같은 것이다.

혈기(血氣)가 동(動)하면 천리(天理)가 가리워지고 이체(理體)가 얻어지면 기(氣)가 있지 않다는 것은 무슨 까닭인가? 기욕(嗜欲) 가운데의 천기(天機)와 기용(氣用) 가운데의 이체(理體)는 마치 치수(溜水)나 면수(漉水)가 그 물을 달리하는 것과 같은 것이다.

이(利)를 분별하고 의(義)를 정(精)하게 하여 마음을 다스리고 몸을 닦으며 충신(忠信)하고 독경(篤敬)하여 마음을 보존하고 성품을 기르는 것이다.

의(義)와 이(利)를 밝혀서 천리(天理)를 이루고 성(誠)과 경(敬)을 다하여 천리를 보존하는 것이다.

## 28. 역수 시귀(易數蓍龜)

역(易)은 수(數)를 거슬러 헤아려서 미래에 올 것을 아는[知來] 것이니 경서(經書)로서는 별다른 뜻에서 만들어진 것이다. 괘(卦)와 효(爻)가 모두 도리(道理)의 장차 올 것을 위하여 베푼 것이라면 이것은 선천(先天)에서 발(發)한 것이니 그 선천(先天)이면서 능히 이와 같은 것은 대개 이(理)에는 선후(先後)가 없기 때문이다.

시귀(蓍龜)란 것은 귀신(鬼神)과 더불어 그 길흉(吉凶)을 합하는 것이다. 그러므로 그 일에 앞서서 그 현상을 나타내고 그때에 앞서서 그 이(理)를 발(發)하는 것이니, 이른바 하늘에 앞서서 해도 하늘이 어기지 않는다는 것이다. 꿈꾸고 깨는 징조도 또한 이것과 같은 것이니 대개 이(理)가 하나인 까닭이요, 이(理)에는 선후가 없는 까닭이다. 먼저 징조가 있는 것은 그 하나의 이(理)가 동(動)함이 있는 까닭인 것이다.

[주D-001]그러므로 그 일에 …… 이(理)를 발(發)하는 것이니, : 양명은 “卜筮是理是理亦卜筮 天下之理 孰有大於 卜筮者乎”라고 한 만큼 《전습록 중》 하곡의 이 글도 이와 방향을 같이한 것이다.

## 29. 인심자만리지체(人心者萬理之體)

천(天)과 성(性)과 심(心)이란 그것이 있는 곳을 성(性)이라 하고 심(心)은 명덕(明德)인 것이다. 심(心)과 성(性)과 천(天)이란 그것이 가지는 바로써 덕(德)을 간직한 것은 성(性)인 것이며 성은 양지(良知)인 것이다. 인·의·예·지(仁義禮智)의 선(善)이 가지는 바는 성(性)이 되고 이(理)가 되는 것이다. 선이란 지선(至善)이다. 그것이 덕(德)이라고 말함에 대하여는 공자(孔子)는 이르기를, “지선(至善)이라.” 하였고 인(仁)과 명덕(明德)인 것이다. 자사(子思)는 이르기를, “지성(至誠)이라.” 중화(中和)와 지·인·용(智仁勇)인 것이다. 고 하였고, 맹자(孟子)는 이르기를, “선(善)이라.” 인·의·예·지(仁義禮智)이다. 고 하였고, 주자(周子)는 이르기를, “태극(太極)이라.” 성(誠)인 것이다. 고 하였고, 양명(陽明)은 이르기를, “무선(無善)이라.” 양지(良知)인 것이다. 고 하였던 것이다. 인심(人心)이란 것은 천지만물의 영(靈)이며 천지만물을 총회(總會)하는 것이 되는 것이다. 인심의 체(體)는 천지만물에 있고 천지만물의 용(用)은 인심(人心)에 있는 것이다. 그러므로 천지만물의 중(衆)을 합하여 총괄해서 인심(人心)에서 깨닫는다.[開竅] 대개 천지의 밝은 것은 해와 달에 발(發)하는 것이요, 만물의 영(靈)한 것은 그 마음에서 발하는 것이다. 무릇 물(物)에 각각 깨닫지 않음이 없으니 곧 마음이 이것인 것이다. 그러나 천지만물의 중(衆)을 통하여 깨달음에 이르러서는 오직 통틀어서 인심(人心)에 있는 것이다. 왜냐하면 인심이란 것은 감응(感應)하는 주체(主體)이고 만리(萬理)의 체(體)인 때문이니, 크도다, 마음이여!

[주D-001]“무선(無善)이라.” : 양명은 “性無善 無不善” 또는 “無善無惡 心之體”라 하였고, “故知無不良 即知即是未發之中”이라고도 하였다. 《전습록 중》

[주D-002]인심(人心)이란 것은 …… 깨닫는다[開竅] : 양명도, “蓋天地萬物與人原始一體 其發窮之最精處 是人心一點靈明”이라고 하였다. 《전습록 중》

### 30. 제신여신재(祭神如神在)

《논어(論語)》에는 “제사(祭祀)를 지낼 적에는 조상의 영혼이 있는 것과 같이 하고 신(神)에게 제사할 때에는 신(神)이 있는 것과 같이 하였다.”고 하였고, 범씨(范氏)는 이르기를, “군자(君子)가 제사를 지낼 때에는 7일 동안 마음을 조심하고 3일 동안 몸을 재계(齋戒)하면 반드시 제사를 모시는 이를 보게 된다는 것은 정성이 지극하기 때문인 것이다. 이런 까닭에 그 정성이 있다면 그 신(神)이 있는 것이고 그 정성이 없다면 그 신도 없는 것이다……”라고 하였다. 조상(祖上)의 정기(精氣)가 비록 일찍이 없어지지 않음이 있다고 할지라도 또한 홀로만 신령할 수 없고 반드시 자손이 있어서 함께 - 원문 빠짐 - 지성으로 감동하게 한다면 신의 유산(遊散)한 것도 곧 모여서 부르면 감응할 수 있지만 이런 일이 없다면 비록 그 기가 있다 하더라도 또한 그렇게 될 수 없을 것이다. 그러므로 “그 정성이 있다면 그 신(神)이 있는 것이요, 그 정성이 없다면 그 신이 없다.”라는 한마디의 말은 가장 극진한 것이다. 조상[祖考]의 정신이 곧 나[自家]의 정신이라고 한 것도 역시 이 한가지의 기(氣)를 말한 것이지, 나의 몸이 곧 조상의 신령(神靈)이라는 것은 아니다. 대개 기(氣)가 비록 없어지지 않았다고 하더라도 이미 날려서 흩어지고 형체가 없어서 허공 가운데에는 자립(自立)하여 한 물(物)이 될 수는 없는 것이다. 그런 까닭에 그 같은 기운을 얻어서 서로 감응한 뒤에야 자손의 몸 위에 모이게[湊泊] 되는 것이니, 자손의 몸 위가 신의 기운이 모이는 곳이다. 그것이 흩어지고[遊散] 모이는[湊泊] 것은 실로 이 조상의 정기(精氣) 위어서이고 특히 느리고 빠르거나 크고 작은 것이 있는 것이며, 또한 정성이 감동하는 여하에 있는 것이다. 풀이나 나무가 다 썩어서 모두 없어지는 것과 같은 것에는 비유할 수가 없는 것이다. 만약 한 번 죽으면 곧 다해서 남는 것이 없다고 이룬다면 옛날 사람이 신주(神主)를 모시거나 혼백을 세운다는 [立主立重] 뜻은 허황된 것이고, 제사를 지내는 것도 헛[虛]된 설시(設施)가 되는 것이다. 이른바 향사(享祀)란 것은 무엇이며 음·양·상·하(陰陽上下)에서 이를 구한다는 것은 무엇이며 그 정성과 공경을 이룬다는 것은 무엇이겠는가? 이런 것들은 장차 장자(將字)는 대략이니 풀기가 어렵다. 있다고 해도 또한 좋겠고 없다고 하여도 역시 좋은 것이다.

## 1. 성지체용(性之體用)

심(心)이란 것은 성(性)의 기(器)인 것이요. 기(氣)가 나타난 것이다. 성(性)이란 것은 심의 도(道)인 것이니. 이(理)를 은미한 것이다. 그 전체(全體)를 가지고 말한다면, 심(心)이라고 이르는 것이요, 그 본연(本然)을 가지고 말한다면 성(性)이라고 이르는 것이다. 심(心)을 가지고 말한다면 성(性)이 여기에 있는 것이요. 성(性)을 가지고 말한다면 심(心)이 여기에 근본(根本)하는 것이다.

성(性)이란 것은 하늘이 내린 충[降衷]이니 밝은 덕[明德]이요, 본래부터 가지고 있는 양심[良]인 것이며 생(生)의 덕(德)이 있고 물(物)의 법칙이 되는 것이다. 그러므로 밝은 덕(德)이라 이르고, 그러므로 내린 충[降衷]이라고 이르며, 그러므로 양지(良知)와 양능(良能)이라고 이르며, 그러므로 타고난 천성[秉彝]에 저절로 있는 중[自有之中]이라고 이르며, 그러므로 천지의 중(中)이라고 이르는 것이다. 생생(生生)한 하나의 이(理)가 깊고 멀면서 유행(流行)하는 것은 성(性)의 근원(根源)이요, 나에게 부여된 것으로 온전하게 갖춰져서 다 같이 흐르며 간단(間斷)이 없는 것은 성(性)의 명(命)인 것이다.

사람과 만물의 생[人物之生]이 일용(日用) 사이에서 양양(洋洋)하게 가득 차 있는 것으로서는 천명(天命)의 유행(流行)이 아닌 것이 없지만 오직 사람만이 이를 잘 미루어 나아갈 수 있는 것이다. 이윤(伊尹)이 “이 하늘의 밝은 명(命)을 돌아본다.[顧是天之明命]”고 한 것은 이 명(命)을 돌아보는 것이고 맹자(孟子)가 “일찍 죽고 오래 사는 것은 개의하지 아니하고[不貳] 몸을 닦고서 기다리는 것이 명(命)을 세우는 것이라.”고 한 것도 이 명(命)을 세우는 것이며 《주역(周易)》에 이르는데, “이를 궁구하고 성을 다함으로써 명에 이른다.[窮理盡性以至於命也]”고 한 것도 이 명(命)에 이른 것이니 이렇게 한 뒤에야 바야흐로 사람이 그 받은 바를 버리지[廢] 않을 것이다.

어둡고 밝거나, 강(剛)하고 약한 것은 성(性)의 질(質)이요, 기질(氣質)의 성(性)이다. 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)는 성(性)의 근본인 것이다. 본연(本然)의 성(性)이다.

정(情)은 혹 절도되지 않는 것[不節]이 있는 까닭에 그것을 절도에 맞게[中節] 하고자 하는 것이고, 의(意)는 혹 성실치 못한 것이 있는 까닭에 그것을 반드시 성실히 하고자 하는 것이다.

하나의 이(理)가 허명(虛明)한 것은 성(性)의 체(體)이고 관통(貫通)하여 간단히 없는 것은 성(性)의 용(用)인 것이다. 성(性)의 근본은 허(虛)하고, 성(性)의 체(體)는 정(靜)하며 지선(至善)은 그 덕인 것이니, 있고 없는 것을 가지고 말할 수 없는 것이며, 관통(貫通)은 그 용(用)인 것이니 동하고 발하는 것[動發]을 가지고 말할 수는 없는 것이다. 덕(德)이라 하고 성(誠)이라 함은 성(性)의 실(實)이요, 도(道)와 이(理)는 성(性)의 조목이며, 정신(精神)과 혈기(血氣)는 성(性)의 기(氣)이고, 이목(耳目)과 여러 육체[百體]는 성(性)의 형체(形體)요 시(視)·청(聽)·언(言)·동(動)은 성의 동(動)이요, 사(思)·지(志)·의(意)·여(慮)는 성의 운용[運]이며 인·의(仁義)와 예·지(禮智)는 성의 덕(德)이요, 총·명(聰明)과 예·지(睿智)는 성의 질(質)이며 희·노(喜怒)와 애·락(哀樂)은 성의 정(情)이요, 식·색(食色)과 기·호(嗜好)는 성(性)의 욕(欲)인 것이며 사심(私心)과 객기(客氣)는 성의 가리운 것[蔽]이고, 위망(僞妄)과 사악(私惡)은 성의 병(病)인 것이다. 악(惡)한 것도 또한 성(性)이라고 하지 않을 수 없는 것이나 대개 이것은 성의 가리워지는 병이며 사(私)도 또한 그 이(理)가 없다고 이를 수 없는 것이나 다만 이(理)의 근본이 아닌 것이다. 부자(父子)와 군신(君臣)은 성의 질서[秩]이고, 천지(天地)와 인물(人物)은 성의 물(物)이며 천하(天下)·국가(國家)는 성의 부침[寓]이요, 고금(古今)·시세(時世)는 성의 때[時]인 것이다. 봄·여름·가을·겨울·낮과 밤인 것이다. 쇄소(灑掃)와 응대(應對)는 성의 일[事]이요, 일용(日用), 음식(飲食)과 접응(接應)이다. 효제(孝悌)와 충신(忠信)은 성의 행동[行]이며 정형(政刑)과 법도(法度)는 성의 법[典]이요, 덕업(德業)과 사공(事功)은 성의 업(業)인 것이다. 육경(六經)과 사자(四子)는 성의 문(文)이요, 예악(禮樂)과 교화(教化)는 성의 교(教)이며, 박문(博文)과 약례(約禮)는 성의 학(學)이며, 명덕(明德)·친민(親民)과 명선(明善)·성신(誠身)과 치지(致知)·격물(格物)등이다. 궁리와 진성(盡性)은 성의 이룸[成]인 것이다. 학문(學問)과 사변(思辨)은 성의 공부(工夫)이고, 성찰(省察)과 극치(克致)는 성의 치법(治法)이며, 계신(戒愼)과 공구(恐懼)는 성의 하는 도(道)이고, 소장(小壯)과 쇠로(衰老)는 성의 절도[節]인 것이다. 수요(壽夭)와 부귀(富貴)는 성의 분수[分]이고, 길흉(吉凶)과

회인(悔吝)은 성의 징험[徵]이며, 불이(不貳)와 지명(知命)의 차서(次叙)는 성의 얻는 것[得]이고, 시비(是非)와 선악(善惡)의 인사(人事)는 성의 감응하는 자취[應跡]인 것이다.

[주D-001]하늘이 내린 충[降衷] : 《서경》 탕고편(湯誥篇)에, “惟皇上帝 降衷于民”이라 하고 따라서 고주(古註)에는, 충(衷)은 선(善)이라 하고 채주(蔡註)에는 중(中)이라 하였는데, 여기서는 양지·양능이며 중이라고 한 것이다.

[주D-002]다 같이 흐르며 간단(間斷)이 없는 것은 : 동류무간(同流無間)의 동류는 역(易)에서 주류육허(周流六虛)라고 한 주류인 듯하다. 우선 동류로 역해 둔다.

[주D-003]일찍 죽고 오래 사는 것은 개의하지 아니하고,[不貳] : 《맹자》 진심편 상 주에 이(貳)는 의(疑)라 하였고, 동 주자(朱子) 주에는 “夭壽不貳 不以死生爲吾心之欣戚也”라 하였다.

[주D-004]하나의 이(理)가 …… 것이다 : 《전습록 중》에, “성은 하나일 뿐이다 [性一而已]”라 하였고, 이어 인·의·예·지는 성의 성[性之性]이고, 충명·예지는 성의 질(質)이며 희·노·애·락은 성의 정(情)이고, 사욕·객기(私欲客氣)는 성의 폐(蔽)이다 한 것과 같은 의견인 것이다.

[주D-005]악(惡)한 것도 …… 근본이 아닌 것이다. : 이는 정자(程子)의 “善固性也 惡不可不謂之性 善惡皆天理……”의 말과 같은 의견이다.

## 2. 사욕·천리(私欲天理)

경전(經傳) 가운데서 무릇 말한 성·정(性情)과 심·의(心意) 등의 조목[等目]을 들어서 말해 본다면 “극기(克己)”라는 기자(己字)와 같은 것은 사(私)이고, 본연(本然)이 아니며 “군자(君子)는 내 몸을 위한다.[君子爲己]”는 것과 “능히 나를 이룬다.[能成己]”는 것과 “내가 서고자 하려면 남을 세워 준다.[己欲立而立人]”는 기자(己字)는 공(公)인 것이니, 그 본연(本然)을 가리키는 것이다. “나를 없게 한다.[毋我]”는 아자(我字)는 사(私)이니, 나를 사사로이 하는 것[私我]이며, “만물은 모두 나에게서 갖추어졌다.[萬物皆備於我]”라는 것과 “내가 본래 가지고 있다.[我固有之]”라는 것과 “사람이 나에게 가하고자 아니한다.[不欲人之加諸我]”라는 등의 아자(我字)는 공(公)인 것이다. “마음을 움직이고 성을 참는다.”라는 성(性)은 사(私)인 것이요, “성선(性善)”과 “솔성(率性)”의 성은 공(公)인 것이다. “이 물이 저 물과 교접한다.[是物交物]”는 것과 “마음에 물이 있다.[曰心有物]”고 한 것 등의 물(物)은 사(私)인 것이요, “물격(物格)”과 “능히 물건을 이룬다.[能成物]”라는 물(物)은 공(公)인 것이다. “뜻이 없다.[無意]”라는 의(意)자와 같은 것은 사(私)이니, 본체는 아니고, “뜻이 성실하다.[意誠]”라는 의(意)와 같은 것은 천리인 것이니 그 본체를 얻은 것이다. “벗이 그대 생각을 좇는다.[朋從爾思]”라는 것과 “무엇을 생각하고, 무엇을 염려하겠는가.[何思何慮]”라는 사(思)는 사사로운 생각이요, “사를 예(睿)라고 이룬다.[思曰睿]”라는 것과 “생각하면 얻는다.[思則得之]”라는 사(思)는 천리(天理)인 것이다. “원망과 사욕을 눌러 이긴다.[克伐怨欲]”는 욕은 사욕(私欲)인 것이요, “마음의 하고자 하는 것을 좇는다.[從心所欲]”는 것과, “하고자 하는 것이 선이다.[可欲之善]” 하는 욕(欲)은 천리(天理)인 것이다. “좋아하는 것이 있다.[有所好樂]”라는 것과, “좋아하는 것도 하고 싫어하는 것도 한다.[作好作惡]”라는 호오(好惡)는 사사로운 호오인 것이요, “덕(德)을 좋아하기를 여색을 좋아하는 것처럼 한다.[好德如好色]”라는 것과, “악취를 싫어하는 것처럼 한다.[如惡惡臭]”라는 것의 호오(好惡)는 천리(天理)인 것이다. “두려워하는 것이 있다.[有所恐懼]”라는 공구(恐懼)는 사사로운 두려움이요, “계신·공구(戒愼恐懼)”라는 공구는 천리인 것이다. “반락(盤樂)”이라는 낙(樂)은 사사로운 즐거하는 낙이요, “또한 기쁘고 즐겁지 않은가.[不亦說樂]”라는 낙은 천리인 것이다. “미리 기필하지도

말고 잊지도 말라.[勿正勿忘]”라는 정(正)은 이 사의(私意)의 공(功)이고, “먼저 그 마음을 바르게 하라.[先正其心]”는 정(正)은 이 본체의 공(功)인 것이다. “자막집중(子莫執中)”이란 중(中)은 사의(私意)인 것이요, “윤집궐중(允執厥中)”이란 중(中)은 천리인 것이다. “고집하지 말고 기필하지 말라.[毋固毋必]”라는 고필(固必)은 사의(私意)인 것이고 “선을 가리어서 굳게 가진다.[擇善固執]”라는 것과, “반드시 일을 가진다.[必有事焉]”라는 고필(固必)은 천리인 것이다. “두는 바가 있다.[有所有]”라는 것과 “그 착한 것이 있다.[有其善]”라는 유(有)는 사의(私意)인 것이요 “서는 바가 있는 것 같다.[如有所立]”라는 유(有)와 “있어도 없는 것처럼 한다.[有若無]”라는 유(有)는 천리(天理)인 것이다.[이상의 경전 인용은 모두 《주역》, 《서전》, 《논어》, 《대학》, 《맹자》 등에 있는 말이다.]

[주D-001]“내가 서고자 하려면 남을 세워 준다.[己欲立而立人]” : 《논어》의 말을 인용하여 양명은 “己有分寸之知 即欲同此分寸之知於人 己有分寸之覺 即欲同此分寸之覺於人”이라고 풀이하었다. 《양명문록 권4 답저시허서(答儲柴墟書)》

[주D-002]“좋아하는 것도 하고 싫어하는 것도 한다.[作好作惡]” : 홍범의 말로서, 《전습록 상》에서도 인용되고 있다.

### 3. 이자즉예야(理者卽禮也)

빛이다, 소리이다, 냄새이다, 맛이다, 부자(父子)이다, 군신(君臣)이다 하는 것은 물(物)인 것이요, 이(理)가 아닌 것이며 보는 데 밝은 것[視之明]과 듣는 데 총명한 것[聽之聰]과 아들의 효도하는 것과 신하의 충성하는 것[臣之忠]은 이(理)인 것이니 이(理)는 물에 있지 않은 것이며, 곧 마음인 것이다. 대개 빛이다, 소리이다, 냄새다, 맛이다 하는 것은 물(物)인 것이요, 사람에게 속해 있는 것으로 부자(父子)이다, 형제이다, 장유(長幼)이다라는 것과 사람의 합한 것으로는 군신(君臣)이다. 부부(夫婦)이다, 붕우(朋友)이다 하는 것은 인륜[倫]인 것이다. 빛이 있으면 보고, 소리가 나면 듣고, 입으로는 말을 하고, 얼굴로는 움직이며 마음으로는 생각하고, 부자(父子)간에는 봉양(奉養)하고, 형제간에는 우애(友愛)하며 따르고, 장유(長幼)간에는 복종하여 섬기고, 군신(君臣)간에는 이어서 받드는 것은 일[事]이며, 행실인 것이다. 그러나 그 보는 것이 밝고 듣는 것이 총명하며 말하는 것이 순종하고, 얼굴이 공순하며 생각하는 것이 슬기롭고 부자(父子)간에는 효성스러우며 군신(君臣) 간에는 공경하는 것은 이(理)가 되는 것이니 그 물(物)에는 각각 조리(條理)가 있기 때문인 것이다. 그러므로 이(理)라고 하는 것이니 대개 또한 그 본체(本體)에서 나오는 것을 가지고 말하기 때문인 것이다.

이(理)란 것은 곧 예(禮)인 것이다. 예는 곧 이 심(心)의 본체(本體)이며, 조리(條理)가 있지 않는 것이 없는 것이며, 의(義)는 곧 또한 이 마음의 본체(本體)의 조리(條理)인 것이니, 일[事]에 있어서는 마땅한 것을 얻지 않는 데가 없는 것이다.

물(物)이란 것은 심(心)의 감응하는 것이요, 일[事]이라는 것은 양지(良知)의 용(用)인 것이니 물(物)은 심에서 말미암은 것이요, 심은 물에 있는 것이니, 나누거나 없어서는 아니 되는 것이다. 모두가 뜻[意]의 집착하는 바이며, 이(理)의 나오는 곳은 아닌 것이다. 이(理)란 것은 심의 체(體)요, 지(知)의 능(能)인 것이니, 이(理) 자는 다만 예(禮) 자로 만들어 본다면, 대개 마음이 예문(禮文)을 사물(事物)에다 두는 것이며 곧 하늘이 성명(性命)을 물(物)에서 바르게 하는 것과 같은 것이다. 내가 각각 예의(禮義)을 다한다는 것은 곧

하늘이 각각 성명(性命)을 바르게 하는 것이니 천명(天命)의 조화(造化)와 내 마음의 천리(天理)는 다만 한 가지 일이고 한 가지 이(理)인 것이다.

하늘이[在天] 만물(萬物)에 대하여 각각 성명(性命)을 바르게 하는 것이 곧 사람이[在人] 만 가지 일[萬事]에 대하여 각각 그 이(理)를 다하고 각각 그 의(義)를 얻는 것이다. 그러므로 각각 그 예의(禮義)를 다하는 것이 곧 각각 성명(性命)을 바르게 하는 것이니 천하의 지극한 정[至精]이면서도 순수함이 있는 것은 곧 물(物)에 있지 않고 내 성(性)에 있는 것이다. 왜냐하면 물의 성명(性命)은 다른 것이 아니라 곧 내 마음이 각각 예의(禮義)를 다한다면 그 성명(性命)이 다해지기 때문이다. 그러므로 능히 그 성(性)을 다한다면 능히 사람의 성(性)도 다할 것이며 물(物)의 성(性)도 다할 것이고 천지(天地) 만물이 제자리가 정해지고 길러지지[位育] 않음이 없을 것이니 두 가지의 일이 아니며 다만 나의 성(性)을 다하는 데 있을 뿐인 것이다. 그러므로 예악·형정(禮樂刑政)과 같은 것이며 조수·초목(鳥獸草木)이 모두 순한 것[威若] 같은 것도 또한 다만 예의(禮義)일 뿐인 것이다.

이런 조리(條理)에서 능함이 있을 것을 지(知)라고 이르는 것이고 그 온전한 체를 온전하게 하는 것을 인(仁)이라 이르는 것이며, 이것을 성실하게 하는 것을 신(信)이라고 이르고, 이것을 간직하는 것을 성(誠)이라고 이르는 것이다.

[주D-001]이(理)란 것은 …… 없는 것이며, : 주자통서(周子通書)에 “理曰禮”라 하였고, 양명도 박약설(博約說 《양명전서 2권 소수》)에서, “夫禮也者 天理也……天理之條理 謂之禮……”라고 하였다.

#### 4. 성인지학심학(聖人之學心學)

측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)의 마음은 성(性)이니, 지나치거나 미치지 못함이 있는 것은 사(私)가 이를 가리운 때문이요, 희(喜)·노(怒)·애(哀)·락(樂)의 정(情)도 또한 성(性)인 것이니 절차에 맞거나 절차에 맞지 않음이 있는 것은 욕심이 여기에 끼어 있기 때문인 것이다. 모름지기 여기에서 진실되고 망녕된 것을 가려서 알 수 있어야 하며 그 중(中)인가, 중이 아닌가를 밝힐 수 있어야 하는 것이다.

성인(聖人)의 학(學)은 심학(心學)인 것이니, 심(心)이란 것은 사람마다 모두 지닌 것이다. 어떻게 하면 성인(聖人)이 되는 것인가? 말하자면 성인의 학(學)은 성학(性學)인 것이니 성(性)이란 심의 본체(本體)이며, 이른바 천리(天理)인 것이다. 성인의 학(學)은 그 마음의 천리를 간직하는 것이니, 본체(本體)나 천리(天理)는 사람마다 모두 지니고 있는 것이다. 성인의 학(學)은 도리(道理)를 주로 삼는 것이다. 그러므로 도심(道心)은 오직 은미하다고 하였는데 도심(道心)이란 것은 사람의 마음의 본체(本體)가 되는 것이니 이른바 천리(天理)인 것이다.

요(堯) 임금과, 순(舜) 임금은 이르기를, “도심(道心)은 오직 은미한 것이니 오직 정일(精一)하여야 중을 잡는다[執中].”[《서경》 대우모]라고 한 것은 도심(道心)을 가지고 체(體)로 삼기 때문이다. 공자(孔子)와 안자(顏子)는 이르기를, “내 몸의 사욕을 이기어 예로 돌아오며[克己復禮], 글을 넓히어 예로 약한다.[博文約禮]”[《논어》]고 한 것은, 보고 듣고 말하며 움직이는 데서 이를 넓혀서 예(禮)에 돌아오게 하는 것이다. 측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)의 마음은 인(仁)이요, 의(義)요, 예(禮)이며, 지(智)인 것이다. 이 다섯 가지의 조리(條理)는 중(中)에서 찬연(燦然)하게 빛나는 것이니, 아버지에게는 효도할 줄을 알고, 임금에게는 충성할 줄을 알고 선(善)한 것에 좋아할 줄을 아는 따위는 갖추어져 있지 않음이 없으니, 이미 인심(人心)의 중(中)은 오직 이 도리(道理)란 것이 그 본체가 되는 것이다. 이 이(理)가 있는 까닭에 만물의 영(靈)이 되어서 천지(天地) 사이에 참여하는 것이다.

불씨(佛氏)에도 또한 마음을 밝히는 법이 있는 것이다. 그러나 한갓 그 밝고 밝은 영각(靈覺)의 어둡지 않는 것만을 지킬 뿐이고 그 천리(天理)의 전체(全體)는 막고 끊어 버리는 것이니, 이는 비록 그 심체(心體)의 공적(空寂)한 것이 있다 하더라도 성도(性道)의 통체(統體)에서는 없어진 것이다. 노씨(老氏)에도 또한 신(神)을 기르는 공부(工夫)는 있다. 그러나 한갓 현현(玄玄)하고, 묵묵(默默)하여 염담(恬澹)하고 허무한 것을 일삼고 그 천리(天理)의 대전(大全)한 것을 유폐(遺廢)해 버렸으니 이것은 비록 기(氣)의 청허(淸虛)한 것이 있다 하더라도 의리의 본령[主師]에서는 떠난 것이다. 이는 털끝만큼의 차이이지만 그 차이는 결국 천리(千里)나 멀게 되는 것이다. 대개 그 근원은 한낱 자기의 사사로운 생각에 집착함으로써 대공(大公)한 전체(全體)를 가리우고, 지중(至中)한 본체를 무너뜨리고서 이 이(理)의 본원(本源)을 잃은 데에서 시작되는 것이기 때문이다. 이 이(理)의 본원(本源)을 잃은 까닭에 또한 도리어 대공·지중(大公至中)의 체를 무너뜨리고 가리워서 마침내는 편벽된 무리에 돌아가는 것이다. 지금 성인(聖人)의 심학(心學)은 이러한 도리(道義)를 간직하여 이를 주장으로 삼는 것이니 이것은 천명(天命)의 성(性)에서 나와서 인심(人心)의 충(衷)이 될 뿐이다.

성인(聖人)의 도(道)는 다른 것이 아니라 오직 이륜(彝倫)이나 명교(名教)나 예법(禮法)의 일[事]일 뿐이다. 그러므로 학문(學問)이란 일도 다른 것이 아니라 역시 오직 나날이 쓰는[日用] 인정(人情)과 사물(事物) 사이에 있을 뿐인 것이다. 오직 항상 부자(父子), 형제(兄弟), 부부(夫婦), 장유(長幼), 친척(親戚), 붕우(朋友) 사이와, 군신(君臣), 상하(上下), 방국(邦國), 민물(民物) 가운데서와, 작지(作止), 어묵(語默), 시청(視聽), 운위(云爲), 일용(日用), 음식(飲食) 사이에서 항상 공사(公私)와 의리(義利)의 분별을 살피어서 그 본심과 천리의 체(體)를 이루며 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)의 성(性)을 다할 뿐인 것이다. 그러므로 일용(日用)의 윤물(倫物)·사위(事爲)의 떳떳함에서는 예(禮)의 공손(恭遜)·문명(文明)과 인(仁)의 충서(忠恕)·간지(懇至)와 의리[義]의 시조(時措 때를 맞추어 처리함) 종의(從宜 합당한 데 따르는 것)와 지(智)의 문리(文理)·밀찰(密察)을 날로 극치(極致)하여 정(精)하게 하고서 일(一)에 이를[至] 것이니 학문을 하는 방법은 다른 것이 아니라 이와 같을 뿐이다.

인(仁)의 가르침이란 바로 공문(孔門)에서 인(仁)을 구하는 것이다. 전체를 가지고 말하기 때문에 가르치는 것은 각각 사람에 따라서 베푸는 것이고 의(義)의 가르침이란 곧 맹자(孟子)가 말하는 집의(集義)인 것이므로 의(義)을 행하는 것을 가지고 말하는 것이니 “의(義)하여서 밖을 모나게 한다.[義而方外]”라는 따위와 같고 예(禮)의 가르침이란 바로 정자(程子)와 주자(朱子)가 말하는 공경(恭敬)인 것이므로 예(禮)의 경신(敬愼)을 공부로 삼은 것이니 “경(敬)하여서 안을 곧게 한다.[敬而直內]” 하는 것과 같고 “계신·공구(戒愼恐懼)”라는 것과 같으며 “극기·복례(克己復禮)”라는 것과 같은 종류인 것이다. 지(知)의 가르침이란 바로 양지(良知)의 지(知)를 말하는 것이므로 지혜로 시비(是非)를 아는 것을 도(道)로 삼는 것이니 “명덕(明德)을 밝힌다.”는 것과 같고 “먼저 그 지(知)를 이룬다.”는 것과 같으며 “선(善)을 밝힌다.[明乎善]”라는 따위와 같은 것이다.

[주D-001]성인(聖人)의 학(學)은 심학(心學)인 것이니, : 양명은 ‘중수산음현학기(重修山陰縣學記)’에서 “聖人之學 心學也”라고도 하였다.

[주D-002]요(堯) 임금과, …… 하는 것이다. : 이 단은 《서경》과 《논어》의 말이며 양명은 《전습록 상》에서 “유일(惟一)은 유정(惟精)의 주의(主意)이고 유정은 유일의 공부이며, 박문(博文)은 약례(約禮)의 공(功)이다…….” 하여 주자설을 지리하다고 반박하였다.

[주D-003]불씨(佛氏)에도 또한 …… 없어진 것이다. : 양명은 “불씨(佛氏)는 인륜(人倫)을 도외시하는 한편 물리(物理)를 버리고서 공적(空寂)에 빠진 자이므로 그는 마음을 밝혔다고 할 수 없다”고 평하였다. 《양명서록 권2, 여하돈부서(與夏敦夫書)》

[주D-004]노씨(老氏)에도 또한 …… 것이다. : 양명은 《전습록 상》에서 “流行爲氣 凝聚爲精 妙用爲神”이라 하여 노씨(老氏)의 원기(元氣)·원신(元神)·원정(元精)을 풀이하고 있다.

[주D-005]집의(集義) : 양명은 “自是養得充滿 並無餒歉……”이라고 하여 맹자의 집의(集義)를 설명했다. 《전습록 하》 참조.

## 5. 차심위혈기소사(此心爲血氣所使)

이목(耳目)·구체(口體)가 성색(聲色)과 미일(味逸)에 대해서는 성(性)이지만 명(命)이 여기에 있는 까닭에 군자(君子)는 성(性)이라고 하지 않는다. 부자(父子)와 군신(君臣)과 현지(賢知)가 인(仁)·의(義)·예(禮)·도(道)에 대해서는 명(命)이지만, 성(性)이 있는 까닭에 군자는 명(命)이라고 하지 않는 것이다.[《맹자》 진심편 하] 비록 구하여 얻을 수 있는 본말(本末)을 가지고 안에 있고 밖에 있다고 말했으나 진실로 또한 이와 기[理氣]를 가리는 데는 천리(天理)의 쪽이나 인심(人心)의 쪽이나 모두 동일한 성명(性命)으로서 서로 주장할 삼음이 있음을 보겠다.퇴계(退溪)는 이르기를, “지금 오로지 형이하(形而下)를 가지고 도(道)의 용(用)이라 한다.”고 하였으니 곧 이것은 의식(衣食)·작식(作息)과, 시청(視聽)·거이(舉履) 등을 도(道)로 삼고서 그 준칙(準則)이 도(道)가 되는 것은 알지 못하는데, 눈으로 보고 귀로 듣는 것에도 모두 천칙(天則)이 있는 것이며, 이를 주재하는 것은 마음인 것이다.

성인의 도(道)는 이륜(彝倫)과 명교(名教)에 있는 것이니 곧 춘추(春秋)에 보이는 것과 같은 것이다. 천지가 화(化)하는 것은 물(物)에 지나지 않는 것이며, 성인의 가르침은 왕도(王道)와 인사(人事)에서 벗어나지 않는 것이다.

이 마음은 혈기(血氣)의 부리는 바와 객기(客氣)의 타는[乘] 바가 되고 외물(外物)에게 움직이는 바와 여러 갈래의 길[衆岐]의 빠뜨린 바가 되며 사의(私意)의 뺏기는 바와, 이욕(利欲)에 끌리는 바가 되고, 사세(事勢)에 제어되는 바와 습염(習染)에 구애되는 바인 것이다. 의(意)가 거칠어서 지(志)가 황폐하며, 마음이 막히고, 지(志)가 어렵게 하거나 그 지기(志氣)가 용루(庸陋)하고 비하(卑下)하게 하며, 경홀(輕忽)하고 구간(苟簡)하게 하는 것이다. 그 심지(心地)로 하여금 허사(虛詐)하고 성실하지 못하게 하며 능청맞고 일정하지 못하게[無恒]해서 오만(傲慢)하고 태만(怠慢)하게 하며, 시기하며 이기고[忌克]자 하고 인색하며 막히거나 사리에 어둡고 얽히어 난잡하거나 음험하고 나약하며[陰柔], 주리고 상하는[餒喪] 데 이르러서는 하나도 바른 것이 없으며 보내고 맞이하며 헤아리고, 비교하거나, 의필(意必)하고, 천착(穿鑿)하거나, 지해(智解)와 의상(意想)이 분운(紛紜)하게 서로 엉키는데 이르러서도

하나도 옳은 것이 없게 되니 그 천사(千邪), 만악(萬惡)은 모두 여기에 말미암아서 나오는 것이다. 그러므로 그것이 혈기(血氣)라는 것을 알아서 이기고 객기(客氣)라는 것을 알아서 버리며, 그것이 외모(外慕)라는 것을 알아서 끊고 다른 길이라는 것을 알아서 물리치며 그것이 사의(私意)가 되는 줄을 알아서 뽑아내고 이욕(利欲)이 되는 줄을 알아서 막아 버리며 사세(事勢) 때문에 흔들리거나 습염(習染)으로 해서 편안하게 여기지 아니하게 된다면 모든 병(病)이 이미 제거될 것이니 마음[天君]이 태연(泰然)하여 백체(百體)가 명령대로 따를 것이다.

[주D-001]“지금 오로지 …… 용(用)이라 한다.”고 하였으니 : 《퇴계전서 권41 소수 ‘心無體用辨’》 참조.

[주D-002]마음[天君]이 …… 따를 것이 : 범준 심잠(范浚心箴)의 말이며, 양명은 “所謂天君泰然 百體從令 若無主宰 便只是這氣奔放如何不忙”이라고 하였다. 《전습록상》

## 6. 성인지도(聖人之道)

이를 마음에 간직하면 지(知)라고 하고 능(能)이라고 하며, 이를 공(功)에서 발하면 명(明)이라 하고 성(誠)이라 하며, 이를 일에서 조처(措處)하면 학(學)이라 하고 행(行)이라 하는 것이니, 때와 장소는 들이면서도 체(體)와 용(用)은 하나인 것이요, 이름과 모양은 들이지만 공은 들이 될 수 없는 것이다. 심성(心性)의 조건(條件), 수위(修爲)의 명목(名目), 용공(用功)의 절도(節度), 대소(大小)와 편전(偏全)의 구별, 천리(天理)와 인사(人私)의 구분, 학문의 시종(始終)과 체용(體用), 공부의 차서(次序)와 선후(先後), 공효(功效)의 알고 깊은 것과 성덕(成德)의 높고 낮은 것, 마음에 있고 물건에 있는[在心在物] 명의(名義), 행동을 따르고 일을 따르는 행실(行實)은 경훈(經訓) 가운데의 천 마디의 말과 만 마디의 말이 이것을 가지고 나뉘어지는 데 불과하지만 그 실은 두 가지의 길[道]이 없고 두 가지의 공(功)도 없는 것이다. 사람의 삶[人之生]은 음양(陰陽)과 오행(五行)의 기(氣)를 벗어나지 않는 것이다. 그러므로 그 기(氣)에는 만 가지의 같지 않는 것이 있고, 심(心)에 있어서는 어둡고 밝음[昏明]이 같지 않은 것이 있으며 몸에 있어서는 수요(壽夭)와 귀천(貴賤)의 한계를 증험하는 것이 있는 것이다. 대체로 심(心)에 있어서는 변화(變化)하고 유통(流通)하여서 그 선(善)한 이(理)가 있는 까닭에 변하게 되는 것이고, 몸에 있어서는 기수(氣數) 가운데에 정해진 한계가 있어서 변화하기 어려운 것이 있는 까닭에 지인(至人)이 아니라면 변하기 어려운 것이다. 널리 베풀어서 백성을 구제하는 것[博施濟衆]을 인(仁)으로 삼는다는 것이 결코 능히 가까운 데서 취하여 비유하라는[能近取譬] 것[《논어》 용야편]으로 근본을 삼는 것만 같지 못한 것이다. 어진 정치[仁政]라는 것은 선왕(先王)의 도(道)이며 사람에게 차마 못하는 정치[不忍人之政]인 것이니, 이것은 심(心)이 정사(政事)에서 발하고 정사가 심에서 나온 것이다. 성인(聖人)의 도(道)는 이를 마음에서 구하는 까닭에 일에서 막혀서 머물지 않는 것이고 이(理)에서 나오는 까닭에 물(物)에서 막혀서 붙어 버리지 않으며, 성(性)에 다 뿌리를 박기 때문에 때에 구애되지 않고, 신(神)을 움직이는 까닭에 장소[地]에도 한정을 받지 않는 것이니, 진실로 이것을 안다면 어디를 가더라도 학문이 아니겠는가?

생(生)의 이(理)가 바로 이 성(性)인 것이니, 곧 인심(人心)의 생리(生理)인 것이다. 생품(生稟)의 이(理)와 같은 것은 재기(材器)의 품부(稟賦)를 이르는 것이다. 요(堯) 임금과 걸왕(桀王)이 같지 않는 것은 이 혼폐(昏蔽)와 득실(得失)로 말미암아서 능히 그 성(性)의 재주를 다하지 못한 것이니, 사람의 성(性)이 아닌 것이다. 질의 이[質之理]와 같은 것은 생의 질[生之質]을 이르는 것이며, 개와 소와 같지 않는 것은 이 편·박(偏駁)하고 통·색(通塞)한 데 말미암아서 능히 그 성의 덕[性之德]을 온전하게 못하는 것이니, 사람의 성(性)이 아닌 것이다. 금수(禽獸)는 태어나면서부터 기(氣)가 다르고, 영(靈)은 같아도 성(性)은 같지 않은 것이다. 무릇 사단(四端)이 나에게 있는 것은 양지(良知)인 것이니, 사람마다 모두 지녔어도 대부분이 능히 살피지 못하다가, 이것을 알게 됨에 이르러서는 모두 크게 확장하여 이를 채우는 것이다. 이것이 치지(致知)인 것이니 불이 타오르고 샘이 흐르는 것과 같은 것이다. 이것은 그 끝이 비로소 발하여서 그 형세를 막을 수 없는 것과 같은 것이다. 이것을 확충하여 불길이 치솟고 넘쳐 흘러서 들판을 태우고 바다에 뺏치게 된다면 그 체(體)는 다 충만해져서 인(仁)의 도가 이루어질 것이니, 사해(四海)가 비록 멀다 하더라도 모두가 나의 도량 안[度內]에 있는 것인데 무엇을 보존하지 못할 것이 있겠는가? 이른바 손바닥을 굴릴 수 있다는 것이다. 만약 그 마음을 막아 버림으로써 확충하지 못한다면 그 발단마저 없어질 것이니, 어찌 다시 물이나 불과 같은 것이 될 수 있겠는가? 이것은 인(仁)의 이(理)가 없어지고 끊어져서 다시는 살아나게 할 길이 없을 것이니, 비록 지극히 친(親)한 이가 있다 하더라도 어찌 능히 보전하겠는가?

[주D-001]불이 타오르고 샘이 흐르는 것과 같은 것이다. : 《맹자》 공손추 상 “……若火之始然泉之始達……”에서 온 것이며, 양명도 “수경(數頃)의 근원 없는 못이 되기보다는 차라리 수척(數尺)의 근원 있는 우물이 될 것이다”고 하여 학문의 연원을 존중함에 비유하였다. 《전습록 상》

[주D-002]불길이 치솟고 넘쳐 흘러서 들판을 태우고 바다에 뺏치게 된다. : 《서경》 반경(盤庚)에 “若火之燎于原”과 《맹자》 이루어진 하에 “原泉混混……盈科而後進 放于四海”라 한 데서 온 말이다.

## 7. 학문자양심지방(學問者養心之方)

산 사람은 유용(有用)한 물(物)이 아님이 없는 것이니, 공연히 경적(經籍)만을 지켜서는 아니 되는 것이다. 학문이란 것은 양심(養心)하는 방법이 아닌 것이 없으니, 글 뜻에만 치우쳐서 빠져[靠溺]서는 아니 되는 것이다. 예·악·사·어·서·수(禮樂射御書數)와 같은 것은 실지의 학문인 것이니, 악(樂)으로서 마음을 다스리어 방심하고 버리지 않게 하는 것이다. 또한 간간히 활 쏘기를 익혀서 그 덕(德)을 바르게 하고 간간히 말타기를 함으로써 그 뜻을 펴며 간간히 예(禮)를 익힘으로써 그 의표(儀表)를 정제(整齊)하고 간간히 글씨를 쓰고 산수를 함으로써 그 심획(心劃)을 바르게 하고 그 심수(心數)를 정(精)할 것이니, 이것은 모두가 서로 힘입고 서로 도와서 이로 하여금 한 가지의 일에도 게으름이 없게 하는 것이다. 이를 여러 곳에 시험하되 한 시각이라도 혹시 간단이 없게 하며 한 시각이라도 혹은 방심(放心)이 없게 하는 것은 마음을 기르는 것이 아님이 없고 학문을 하는 소이(所以)가 아님이 없고 기예(技藝)를 익히는 것이 아님이 없을 것이니, 이렇게 한다면 뭇 나무를 지고 오거나 물을 기른다[船柴運水]고 하더라도 심학(心學)의 방법이 아닌 것이 없는 것이다.

사람과 물(物)이 각각 다른 것은 태어날 때의 성(性)인 것이요, 한결같이 같은 것은 하늘의 성(性)인 것이다. 물(物)의 형체가 다르다는 것에 있어서는 태어난 성(性) 때문이라고 말할 수는 있어도 하늘의 성체(性體)로 통하기는 어려운 것이니, 그 기(器)가 치우치기 때문인 것이다. 사람에게 있어서 체(體)가 같은 것은 한결같이 하늘의 성(性)인 것이며, 그 태어난 성(性)의 구별이 있어서 사라지지 않는 것을 말한 것이니, 그 그릇이 온전하기 때문인 것이다. 맹자가 생(生)하는 것을 성(性)이라고 이른 것으로 개나 소에 대해 말하는 것은 옳지만 정자와 장자[程張]가 기질(氣質)의 바탕[質]으로 사람의 성(性)에 대해 말하는 것은 옳지 못한 것이다.

각각 다른 것은 기(氣)의 끝이요 한결같이 같은 것은 성(性)의 근본인 것이다. 태어나면서 품부(稟賦)한 것이 아름답거나 악한 것은 생(生)의 기(氣)가 다른 때문이고 그 본원(本原)이 순수한 것은 품부하는 데에는 매이지 않는

것이다.

생(生)하는 것을 성(性)이라고 이르는 것에는 두 가지가 있다. 인품(人稟)이 어둡고 밝거나 강하고 약한 것은 기(氣)인 것이니, 기(氣)를 성(性)이라고 하는 것이다. 정자는 논하기를, “개나 소의 기질이 다른 것은 형체다.”라고 하였으니, 형체를 성(性)이라고 이르는 것이다. 고자(告子)가 이 기(氣)를 주장한 것이 변하여서 그 성체(性體)를 통하는 까닭에 한결같이 그 성(性)만을 주장하였고, 그 생품(生稟)에 관계하지 않았던 것이다. 형체는 변하여 그 성(性)과 같게 하지 못하는 까닭에 그 태어난 성(性)은 각각 다르고 같이 할 수 없는 것이다.

측은·수오·사양·시비(惻隱羞惡辭讓是非)와 희·로·애·구·애·오·욕(喜怒哀懼愛惡欲)과 우·사·여·경(憂思慮警)은 사람의 마음에 이를 가진 것이니, 모두 배우지 않아도 저절로 갖게 되는 것이다. 비록 지극히 어리석고 지극히 어둡고 지극히 완고하여 사리에 어두운[頑冥] 사람일지라도 때로 발(發)하여 나아가게 하면 힘쓰지 않아도 유연(油然)해지는 것은 이것이 무릇 이 마음을 지닌 자는 한결같이 그렇게 되는 것이다. 대개 어리석고 완악(頑惡)한 것이 극도에 달하고 극히 완악한 행동을 하게 되는 자는 다만 혹 기질(氣質)에 구애되거나 또한 못된 습성에 젖었는 데에다 더욱 자기 이해(利害)의 사사로움을 주장하기 때문인 것이다. 그러므로 그 본래 지닌 원체(元體)가 드러나는 바가 없어 혹은 다 같이 완전히 없어짐과 같은 편이 있으나, 이해(利害)가 그다지 크게 관련되지 않는 곳에서는 미처 모르는 순간에 통겨 나올 때도 있는 것이다. 옛날의 양설(羊舌 좌전에 나오는 악한 인물임)이나 석생(石生 좌전에 나오는 악한 인물임)과 같은 악(惡)한 자들은 그 품부한 기(氣)가 악한 것인데, 이는 그 기(氣)가 비록 극히 악하다고 하더라도 진실로 사람이라면 오직 그것이 유연(油然)하게 발하는 일단(一段)만은 또한 성인과 더불어 같았을 것이다. 진실로 사람의 마음이라면 비록 지극히 악한 품기(稟氣)와 지극히 흉측한 습행(習行)일지라도 오직 이 일단(一段)만은 어찌 없을 수 있겠는가? 옛날 사람에게 이를 구한다 하더라도 나와 다를 것이 없으며 뒷사람에게 이를 구한다 하더라도 나와 다를 것이 없으며 비록 오랑캐[夷狄]일지라도 다르지 않고 비록 금수(禽獸)일지라도 오히려 마음을 지닌 것이라면 또한 모두가 한 길[一路]의 밝은 곳이 있을 것이며 혹은 발

하는 곳도 있을 것이다. 다만 오랑캐는 품기(稟氣)가 주로 악하고 금수는 전혀 막혀서 통할만한 길이 없는 것이다. 그리고 이 이(理)는 더욱이 어린아이에게서 증험할 수 있는 것이니, 한 살배기나 두 살배기의 반쯤은 알고 반쯤은 모르는 아이에게도 꾸짖으면 울고 사랑하면 따르며 일을 저지르면 부끄러워하고 피는 데가 있으면 혹은 배척하여 따르지 않으며 우는 것을 보면 서러워하게 되니, 그 정념(情念)이 배우지 않아도 저절로 발하는 것은 가리울 수 없는 것이다. 그들은 사물의 이해(利害)와 득실(得失)에는 비록 아는 것이 없다 하더라도 그 심려(心慮)가 전일(專一)하고 간이(簡易)하기 때문에 감응되기가 쉬우며 유연(油然)하게 풀리는 참됨은 많고 완연(頑然)하게 되는 악함은 적은 것이다. 비록 그사이에 혹 기품이 같지 않는 것이 있다 하더라도 그 본연(本然)의 참됨은 속일 수 없는 것이다. 이것이 성(性)의 착한 것이며 마음에 갖추어지지 않음이 없는 것이다.

성인(聖人)의 학(學)은 《대학》에 있고 성인의 법[典]은 《춘추(春秋)》에 있으며, 성인의 뜻을 기술(記述)하고 두 경서[二經]의 도(道)를 밝힌 것은 《맹자(孟子)》 7편(七篇) 만한 것이 없다.

맹자가 심성설(心性說)을 논한 것은 고자편(告子篇)과 진심편(盡心篇)에 이르러서 이를 극언하였는데, 양혜왕편(梁惠王篇) 같은 데서는 “인(仁)의(仁義)를 행하는 것과 백성과 더불어 같이 좋아하고 미워한다.”는 것을 말하였고, 공손추편(公孫丑篇)에는 “왕도(王道)는 차마 못하는 마음으로 어진 정치(政治)를 해야 한다.”고 말하였다. 매편(每篇)마다 모두 이와 같으니, 모두가 이 한 가지 뜻인 것이다.

주자(朱子)의 학문은 그 학설(學說)이 또한 어찌 일찍이 선(善)하지 않았겠는가? 다만 치지(致知)의 학(學)만이 그 공부(工夫)가 우직(迂直)하고 완급(緩急)한 구별이 있어서 그 체(體)에는 나뉘고 합해지는 간격이 있었을 뿐이었으나, 그 실은 다 같이 성인의 학을 하는 것이었으니, 어찌 일찍이 착하지 않았겠는가? 그러나 뒤에 와서 배우는 이는 허다히 그 근본은 잃고 오늘날의 학설만을 주장하기에 이르렀으니, 이것은 주자를 배우는 것이 아니라 곧 주자를 빌리는 것이요, 주자를 빌릴 뿐만 아니라 곧 주자를 부회(傳會)함으로써 그 뜻을 성취하고 주자(朱子)를 끼고 위엄을 지어서 사사로움을 이루는 것이다.

[주D-001]학문이란 것은 …… 되는 것이다. : 양명은 《전습록 상》에서 “사람이 학문을 강구하는 것은 마음을 함양(涵養)하려는 것이니, 문의(文義)에만 집착(執着)하거나 구체(拘滯)할 수는 없다.”고 말하였다.

[주D-002]생(生)하는 것을 성(性)이라고 이르는 것 : 생지위성(生之謂性)의 생자는 주주(朱注)에는 “인물(人物)의 지각운동(知覺運動)을 가리킨 것이라.”고 하였다.

[주D-003]한 살배기나 두 살배기의 …… 서러워하게 되니 : 양명은 《전습록 상》에서 “出胎後 方始能啼 既而後 能笑”라 하여, 어린애의 지능을 말하고 있다.

## 8. 주·왕학 동유(朱王學東儒)

주자(朱子)는 심(心)을 몸[身]의 주재(主宰)로 삼고 성(性)을 이(理)로 삼았는가 하면 이(理)가 일[事]마다 물(物)마다 있다고 주장하는 것이다. 일마다 물마다 각각 당연(當然)한 법칙이 있으니, 모두 그 당연한 법칙을 다하기를 구하라는 것이었다. 이런 까닭에 마음은 그 성경(誠敬)을 다하고 사물(事物)에서는 그 이(理)를 궁구하는 까닭에 그 마음을 간직하여 만물의 이(理)를 궁구하고 만 가지 일의 법칙에 응한다는 것이다. 그러므로 그 당연한 이(理)를 궁구하는 것을 지(知)라고 하고 그 당연한 법칙을 지키는 것을 행(行)이라고 하는 것이며, 또한 물(物)에 있는 것이 이(理)가 되고 물(物)에 대처하는 것이 의(義)가 된다는 것이다. 이(理)는 물에 있고 의(義)는 마음에 있는 것이다.

왕씨(王氏)는 심(心)을 이(理)로 삼았으니 곧 양지(良知)인 것이며, 마음의 양지(良知)는 체가 되는 것이다. 무릇 사물의 작용(作用)은 용(用)이 되는 것이니 사물의 이(理)라고 이르며, 이(理)는 모두 심(心)에 갖추어졌고 심에는 저절로 양지(良知)가 있으니 알지 못하는 이(理)가 있지 않은 것이다. 다만 사욕(私欲)에 빠지는 까닭에 어둡거나 어리석은 자가 있는 것이니, 양지를 이루고 그 성(性)을 회복하여 마음의 이(理)를 궁구하고 심의 성(性)을 다한다면 오륜(五倫)에 있어서나 심성(心性)에 있어서나 사물(事物)에 있어서까지도 천리(天理)가 아닌 것이 없는 것이다. 이런 까닭에 체(體)와 용(用)은 있어도 안과 밖[內外]이 없고 정(精)한 것과 추(粗)한 것도 없는 것이다. 그러므로 명덕(明德)과 친민(親民)은 하나이며 나눌 수 없고 지(知)와 행(行)은 하나로 합친 것이다. 지(知)라는 것은 행(行)의 시작이요 행(行)이라는 것은 지(知)가 이르는[至] 것이다. 그러므로 도(道)는 하나일 뿐이고 정성[誠]일 뿐이며 둘도 아니요 나누지도 못하는 것이다. 내 몸으로부터 사물에 이르고 천하(天下) 만물에 이르기까지 다만 이 하나로 관통(貫通)할 뿐인 것이다. 그러므로 이르기를 “천지(天地)를 일체(一體)로 삼고 천하를 일가(一家)로 삼는다면 비록 다스리지 않으려고 하여도 다스려질 것이다.”고 하였다. 그러므로 이르기를, “예악(禮樂)과 형정(刑政)은 성인(聖人)이 되는 공부에 관여하지 않는 것이며 진실로 이(理)에 부합되고 심에 합당한다면 비록 옛 성인(聖人)이 아니

더라도 작위(作爲)할 수 있는 것이니 다만 성심(誠心)으로서 진실함에 힘쓸 뿐이다.”고 하였다.

내가 양명집(陽明集)을 보건대, 그 도(道)에는 간요(簡要)하면서도 몹시 정미로운 것이 있으므로 마음속 깊이 기뻐하여 이를 좋아했던 것인데, 신해(辛亥)년 6월에 마침 동호(東湖)에 가서 하룻밤을 유숙(留宿)하다가 꿈속에서 갑자기 왕씨(王氏)의 치양지의 학(致良知之學)이 몹시 정밀하지만 대체로 그 폐단은 혹 정(情)을 임의로 하고 욕(欲)을 멋대로 할 병폐가 있을 것을 생각하게 되었다. 이 네 글자는 참으로 왕학(王學)의 병을 지적한 것이다.

안문성(安文成 안향(安珦)을 말함)과 최문헌(崔文憲 충(沖)을 말함)은 호걸(豪傑)한 선비였도다. 당시에 불교(佛敎)가 하늘을 뒤덮을 듯하였건만 외롭게 울부짖고 홀로 소리치므로써 유화(儒化)를 일으켰으니 특립(特立)한 선비가 아니고서야 그렇게 할 수 있었겠는가? 그 공(功)은 컸다고 할 수 있을 것인데 뒷사람은 어찌하여 그들이 도(道)에 순수하지 못했다고 하여 이를 헐뜯었던 것인가? 그 당시에 있어서는 이것도 또한 지극히 어려웠던 것이며 지극히 어진 것이었던 것이다. 그 실마리로 말미암아서 그 근원을 미룰 수 있었는데 후세에는 거꾸로 그 실마리를 헐뜯는 것이 옳은 것인가? 유독 그 처음이 오랑캐 되거나 부처의 세상이 되었을 것은 생각하지 않았다는 것인가? 우리 동방(東邦)은 본래부터 저절로 성인에서 성인으로 서로 이어온 중국(中國) 것과는 같지 않았던 것이다.

[주D-001]주자(朱子)는 심(心)을 …… 것이다. : 양명은 “於事事物物上 求至善 却是義外……”라고 하여 주자의 격물설을 배척하였다. 《전습록 상》

[주D-002]왕씨(王氏)는 심(心)을 이(理)로 삼았으니 : 양명은 “心即理也 天下又有心外之事 心外之理乎 學者 學此心也”라 하였다. 《전습록 중》

[주D-003]지(知)와 행(行)은 하나로 합친 것이다. : 《전습록 상·중》에도 “知者行之始 行者 知之成……知行不可分作兩事……行知之合一並進 而不可以分爲兩節事矣”란 말이 있다.

## 9. 문무지도(文武之道)

문·무(文武)의 도(道)는 펼쳐져 있으니 그만한 사람이 있다면 거행되고 삼천 삼백(三千三百 예의 3백 위의 3천이란 뜻)은 그 사람을 기다린 뒤에 행할 것이고 도(道)가 밝아지는 것은 오직 그 사람을 얻어서 이를 체험하는 데 있을 뿐이다. 어찌 모름지기 세상에서 떠들어 대면서 그 사람이 아닌 자에게 보다 나은 것을 구하여야 하겠는가? 뜻 있는 이를 만나지 못한다면 침묵할 뿐인 것이다.

다만 그 방법을 전함으로서 후세의 아는 이나 능한 이를 기다려야 할 것이니 양웅(揚雄)의 태현경(太玄經)은 세상에서 그것이 잘된 문장임을 알지 못하였고, 주염계(周濂溪)의 학문이 당대에는 그 도(道)가 되는 것을 알지 못했던 것과 같은 것이다.

그러나 뒤의 아는 이는 그 글을 보고 저절로 알아서 이를 밝히는 이가 있었던 것이다. 그렇다고 오직 뒤에 알아볼 사람이 있기를 기다려야 할 것인가? 이 도(道)는 어찌 한 사람이 사유(私有)이겠는가? 학문이 이렇게 되풀이하여 변론되고 논란[辨難]되는 까닭은 서로 이기기를 구하기[求勝] 때문이 아니라 이로움이 있기를 구하려[求益]는 때문이며, 아는 것을 구하려는 때문이 아니라 올바른 것을 구하고자 하기 때문이니 모두가 이 도[斯道]를 밝힘으로써 내 몸에 연고자 힘쓰기 때문인 것이지 털끝만큼이라도 남이 알아주기를 구하여서 요행히 그 인정을 받고자 하는 것은 아니기 때문인 것이다.

우리 학문은 이를 안에서만 구할 뿐이고 밖에서는 구하지 않는 것이니 이른바 안에서 이를 구한다는 것은 반대로 안으로만 살피는 것을 보고서 밖의 물을 끓는다는 것은 아니다. 오직 안에서 스스로 만족할 것을 찾는 것이고 다시는 밖에서의 득실(得失)을 일삼지 않는 것이며 오직 그 심(心)의 시비(是非)를 다할 것이고 다시는 남의 시비에 따르지 않을 것이며, 그 실지를 사물의 근본에서 그 참됨을 이루고 다시는 일을 하여 자취를 얻기를 일삼는 데에 구애하지 않을 것이니 나의 심(心) 속에 있을 뿐이다. 어찌 남에게 관여하겠는가?

[주D-001]문·무(文武)의 도(道)는 …… 있을 뿐이다. : 《중용》 20장 “文武之政布在方策……”과 27장 “禮儀三百 威儀三千 待其人而後行……”에서 온 문장이며, 《전습록 상》에도 “若論萬殊 禮儀三百 威儀三千 又何止兩”이라고 하였다. ‘예의’는 경례(經禮)를, ‘위의’는 곡례(曲禮)를 말한다.

[주D-002]우리 학문은 이를 …… 남에게 관여하겠는가? : 양명은 “마음의 부정함을 버리고 본체의 바름을 온전히 한다면 어느 때에나 어느 곳에서나 곧 처리를 간직하는 것이다.[去其心之不正全其本體之正, 無時無處, 卽時存天理]”라고 하였다. 《전습록 상》

## 10. 심신사개오물리(心身事皆吾物理)

사물(事物)이 밖에 있다고 생각하는 이가 있는데 사물의 이(理)가 밖에 있다고 하는 것이다. 무엇 때문일까? 말하자면 “심신(心身)과 사물이 모두 나의 이(理)인데 성(性)은 안[內]이 되고 사물은 밖이 된다고 이른다면 이는 의(義)는 안이 되고 이(理)는 밖이 되는 것이니, 그렇다면 이(理)와 의(義)는 한 가지 성(性)이 아니고 안과 밖은 두 가지 근본이 된다는 것인가? 나의 마음이 아버지에게는 효도를 하고 임금에게는 충성을 하며 늙은이에게는 편안하게 하고 젊은이에게는 따르게 하는 것과 같으니 모두가 이른바 이(理)인 것이다. 효도는 인(仁)의 성(性)이요 충성은 의(義)의 성(性)인 것이니 모두가 이른바 성(性)인 것이다. 만 가지의 일이나 만 가지의 이(理)가 모두 그러한 것이니 이른바 굴레와 고삐[羈勒]라는 이름이 각각 있는 것은 물(物)에 있어서도 이(理)가 되기 때문인 것이다. 원래에는 하나의 성(性)인 것이니 처음부터 마음이 일을 거행(舉行)하는 것이며 나눌 수는 없는 것이다.

부박(溥博)하고 연천(淵天)하여 때에 따라서 나온다는 것은 이(理)가 되는 것이지만 시기에 알맞게 조처하는 까닭에 의(義)라고 하는 것이다. 이런 까닭에 성(性)이란 것은 이(理)가 되는 것이고 의(義)라는 것은 도(道)가 되는 것이니 천리(天理)에서 나온 것이라면 그 겉과 속은 하나일 것이요, 천리를 얻지 못한 것은 겉과 속이 모두 성체(性體)가 아닌 것을 알 수 있을 것이다.

명덕(明德)이 안이 되고 친민(親民)이 밖이 된다고 생각하는 이가 있는데 이미 밝힌 바가 있고 또한 친(親)한 바가 있다는 것은 무슨 까닭이겠는가? 말하자면 “내외(內外)와 본말(本末)이 모두 나의 성(性)인데 나에게 있는 것은 안이 되고 남에게 있는 것은 밖이 된다고 한다면, 이것은 나의 성(性)이 안에 있다 하면서 밖에 있다고 하는 것이니, 충서(忠恕)는 하나로 관통(貫通)하지 않은 것이고 본말(本末)은 두 가지 물(物)이 되는 것인가? 나의 덕이 집안에 있어서는 효도에 그치고 사랑에 그치며, 나라에 있어서는 인(仁)에 그치고 신(信)에 그치는 것이 모두가 이른바 친민(親民)인 것과 같은 것이다. 그것이 효(孝)·자(慈)·인(仁)·신(信)에 그치는 것은 모두 명덕을 밝히게 하는 것이 아니겠는가? 어찌 다른 일이 있는 것이겠는가? 성(誠)이란 것은 곧

이 도(道)가 되는 것이요 중(中)이란 것은 곧 이 화(和)가 되는 것이니, 성(性)의 덕(德)인 것이다. 내외(內外)의 도가 합한 것이니 내 몸을 이루고 물을 이루는 것이 두 가지가 있는 것은 아니다. 이런 까닭에 명(明)한 것은 친(親)하는 것이고 충(忠)한 것은 서(恕)하는 것이다. 천리(天理)에서 나오는 것이라면 그 본말(本末)은 하나인 것이다. 천리를 얻지 못한 것이라면 그 본말이 나누어지는 것이며, 그 본말(本末)은 모두 성체(性體)가 아닌 것을 알 수 있는 것이다.

지(知)는 반드시 먼저 하고 행(行)은 반드시 뒤에 한다고 생각하는 이가 있는데 먼저 이미 명(明)을 하고 뒤에 따로 성(誠)을 하는 것은 무슨 까닭이겠는가? 말하자면 “인·지(仁智)의 본체(本體)와 공용(功用)은 모두가 성(性)의 덕(德)인 것인데 지(知)가 홀로 먼저 되고서 그 행(行)이 있지 않고 행이 홀로 뒤가 되고서 그 지(知)가 있지 않다.”고 이른다면, 이것은 지(知)에 인(仁)이 없는 것이고 인(仁)에 지(知)가 없는 것이며, 명(明)에서 성(誠)을 얻지 못하고 성(誠)은 명(明)이 아닌 것이니 지(知)라는 것이 먼저가 될 수 있으며, 인(仁)이란 것이 뒤가 될 수 있는데 처음과 끝에 두 가지의 일이 있다고 하겠는가? 공부의 본체(本體)는 둘이 될 수 없으니 체라는 것은 곧 용(用)이 되는 것이고 지(知)라는 것은 곧 치(致)가 되는 것이니, 지(知)와 인(仁)은 한 가지 성(性)인 것이요 명(明)과 성(誠)은 한 가지 선(善)인 것이며 문학(問學)은 곧 덕성(德性)이 되는 것이니 비록 둘로 하려고 하여도 떨어질 수 없는 것이다. 처음부터 학(學)과 행(行)이나 마음과 일[心與事]을 나누어서 둘로 할 수는 없는 것이다. 이런 까닭에 인(仁)이란 것은 곧 지(知)요 명(明)이란 것은 성(誠)이 되는 것이니, 천리(天理)에서 나온 것이라면 그 공부와 본체는 하나일 것이요, 천리를 얻지 못한 것이라면 그 지(知)와 행(行)은 나뉘어질 것이니, 지와 행이 천리가 아닌 것을 알 수 있는 것이다.

마음의 정(靜)은 성(性)이면서 정(靜)인 것이요, 마음의 감(感)은 정(情)이면서 동(動)이라고 하는 이가 있는데 성(性)과 정(靜)은 이(理)이고 정(情)과 동(動)은 기(氣)인 것이니, 정(靜)과 이(理)에 동(動)하는 기(氣)가 있는 것은 그 나뉘어지는 것에 다름이 있는 것이니 무슨 까닭이겠는가? 말하자면 저 동정(動靜)이란 것은 그때[時]인 것이니 이기(理氣)에서는 모두가 이런 것이요 성(性)과 기(氣)의 나뉘는 바가 아니다. 만약에 이(理)와 기(氣)와 심의 동정

(動靜)이 모두 기(氣)이고 그것이 동(動)하고 정(靜)하게 하는 것이 모두 이(理)라고 한다면 정(靜)은 이(理)이면서 기(氣)가 있지 않다고 이르고 동(動)은 기(氣)이면서 이(理)는 있지 않다고 이룬다면 이것은 정(靜)이면서 그 기(氣)를 보지 못하고 동(動)이면서 그 이(理)에 근원할 수 없을 뿐더러 용(用)은 알면서도 체(體)는 알지 않으며, 기(氣)를 논하면서도 이(理)를 논하지 아니하는 것이니, 동(動)과 정(靜)에는 두개의 마음이 있다는 것인가?

심(心)의 정(靜)은 미발(未發)이 되니 성(性)의 체(體)이며 심(心)의 동(動)은 이발(已發)이 되므로 정(情)의 용(用)이 된다고 생각하는 이가 있는데, 그렇다면 그 미발의 성(性)은 같고 이발(已發)의 정(情)은 같지 않는 것이니 무슨 까닭이겠는가? 말하자면 감응(感應)의 동정(動靜)이란 것은 심(心)의 적감(寂感)인 것이요 체용(體用)이 있는 바는 아닌 것이다. 만약에 체와 용을 가지고 말한다면 심(心)의 체(體)하는 것은 성(性)이니 도(道)이니 할 것 없이 모두 미발이 되는 것이고, 심(心)의 용(用)하는 것은 적(寂)이나 감(感)이나 할 것 없이 모두 지극히 화(和)한 것이니 순수하다면 모두 순수할 것이요 다르다면 모두 다른 것이다. 그 적(寂)은 같으면서도 그 감(感)은 같지 않다고 이룬다면 이것은 도(道)는 같은데 하는 도는 같지 않다고 하고 발하는 바는 착하여도 그 발한 것은 착하지 않다는 것이니 성(性)과 도(道)와 체(體)가 다를 것이고 중(中)과 화(和)가 발하는 것이 달라서 적(寂)과 감(感)에 두 개의 이(理)가 있다는 것이겠는가? 이런 까닭에 체는 용의 주(主)가 되고 성(性)은 곧 정(情)의 뿌리인 것이다. 과연 이것이 천리(天理)라면 나타난 것이나 은미한 것이나 할 것 없이 모두가 이(理)일 것이니 그 이(理)는 하나일 것이다. 그것이 천리가 될 수 없는 것은 그 나타난 것이거나 은미한 것이거나 모두가 기(氣)이면서 이(理)가 될 수 없다는 것을 알 수 있는 것이다. 그러므로 그것이 나타난 것이나 은미한 것이나 떨어진 것이 될 것이다. 성(性)은 역시 정(情)이며 정(情)도 역시 성(性)인 것이니 동정(動靜)을 가지고 이기(理氣)를 달리할 수는 없는 것이다.

인심(人心)이 형기(形氣)에서 생기는 것을 인심(人心)이라고 하고 성명(性命)에 근원한 것을 도심(道心)이라고 생각하는 이가 있는데, 그렇다면 인심은 기(氣)이며 도심은 이(理)인 것이다. 형기(形氣)와 성명(性命)이 심(心)이 되면 두 가지인데 무슨 까닭이겠는가? 말하자면 대체로 형기(形氣)나 성명(性

命)이란 것은 대체(大體)와 소체(小體)를 이르는 것이다. 심(心)이 있는 곳이다. 두 가지에 모두 이기(理氣)가 있는 것이니, 인심과 도심을 이르는 것이 아니며 이기(理氣)가 나누어지는 것도 아닌 것이다. 만약에 이기(理氣)로 말한다면 형기(形氣)는 본래부터 기(氣)인 것이고 심지(心知)도 역시 기(氣)인 것이며 성명(性命)은 이미 이(理)인 것이고 형기(形氣)도 역시 이(理)가 아닌 것이 없는 것이다. 형기는 이(理)가 없어도 기(氣)가 발하는 것이 된다고 하고 성명은 기(氣)가 아닌데 유독 이(理)만이 있다고 한다면 이것은 본말(本末)이 옆으로 갈라진 것이 되는 것이니 이(理)와 기(氣)가 두 개의 마음이라는 것인가?

정(情)의 사단(四端)은 성(性)에서 나오고 칠정(七情)은 기(氣)에서 나온다고 하는 이가 있는데 그렇다면 사단은 이(理)가 되고 칠정은 기(氣)가 되는 것이다. 사단(四端)과 칠정(七情)에서 발하는 것이 각각 다른 것이니 무슨 까닭인가? 말하자면 사단 칠정이란 것은 순수한 것을 가지고 말하되 이(理)가 기(氣)에 섞인 것을 이르는 것이며 이기(理氣)를 구별하는 것은 아니다. 만약에 이기(理氣)를 가지고 말한다면 성(性)에 순수한 것을 사단(四端)으로 삼는데 성(性)도 또한 기(氣)에 있는 것이며 기(氣)에 섞인 것을 칠정(七情)이라고 하는데 기(氣)도 역시 이(理)인 것이다. 칠정이 이(理)에 순수하다면 이것은 또한 사단이 될 수 있는데 기(氣)에 따른다면 이것도 역시 이른바 칠정이 기(氣)에 따를 뿐인 것이니 사단에도 역시 기(氣)가 있는가 하면 칠정에도 역시 이(理)가 있는 것이다. 사단은 오로지 이(理)라 하며 마침내 칠정을 곧 기(氣)라고 한다면 이것은 두 길이 각각 생길 것이니 사·칠(四七)이 두 개의 정(情)이라는 것이겠는가? 이런 까닭에 성(性)은 형체의 근본이 되고 이(理)는 기(氣)의 근원이 되는 것이다. 이미 이것이 천리(天理)라면 근원이나 끝이나 할 것 없이 모두가 이(理)인 것이니 그 이(理)는 하나인 것이다. 그것이 천리가 되지 못한다면 그 근원이나 끝이나 모두가 기(氣)이면서도 이(理)가 되지 못하는 것을 알 수 있는 것이다. 기(氣)도 또한 이(理)요 이(理)도 역시 기(氣)인 것이니 인심과 도심을 이기(理氣)라고 할 수 없는 것이다.

무릇 이처럼 주장하는 이가 있는 것은 그 이(理)는 형체가 없고 성(性)은 생(生)이 없다고 하기 때문이며, 이(理)는 이(理)대로 기(氣)는 기(氣)대로 되며, 심(心), 성(性)은 각 가지의 물(物)이 되는 것이니, 이(理)와 기(氣)가 두 가지

의 일이 된다고 하기 때문인 것이며, 그 성(性)은 성대로 하는 까닭에 성(性)은 심(心)이 아니고 별도로 갖추었다고 하여 곧 정(靜)에서만 구하고, 이(理)는 이(理)대로 있다고 하는 까닭에 이(理)는 심(心)이 아니고 밖에 있다고 하여 반드시 밖에서 구하는 것이다. 이렇게 분리하고 이렇게 둘로 하여 이것을 그 원두(原頭)에서 나누는 것은 이런 까닭이 있기 때문인 것이다. 다시는 이(理)가 기(氣)에 있다고 하지 않는다면 심(心)이 곧 성(性)이요 기(器)가 곧 도(道)이며 도는 곧 기(氣)인 것이니 곧 그중(中)에 나아가서 그 본체를 가리키는 것이다. 이것이야말로 이 심(心) 가운데에서 저절로 지닌 근본[本原]하는 곳이 있다는 것을 살피지 못하는 것이 이와 같은 것이다. 이런 까닭에 나에게 있는 이(理)를 근본하지 않고 천지 만물(天地萬物)에 있는 것을 구하는 것은 이(理)가 떨어져 가버리는 것이니, 이것이 그를 멀어지게 하는 까닭인 것이다.

[주D-001]부박(溥博) …… 나온다. : 《중용》 31장의 말이며 원문에는 ‘천(泉)’ 자가 ‘천(天)’ 자로, 이(而)자는 ‘이(以)’ 자로 되었다.

[주D-002]명덕(明德)이 안이 …… 무슨 까닭이겠는가? : 이 단은 양명 당시의 왕복 서간에서 문제의 화제였던 것이다.

[주D-003]성(性)과 기(氣)의 나뉘는 바가 아니다. : 양명은 “論性不論氣 不備 論氣不論性 不明”이란 정자의 말을 인용하여 “기도 또한 성이요, 성도 또한 기다.[氣亦性也 性亦氣也]”라고 하였다. 《전습록 하》

[주D-004]감응(感應) …… 것이다. : 양명은 “마음은 동·정으로 체용을 삼을 수 없으며 체용은 한 근원인 것이다[心不可以動靜爲體用 是謂體用一源]”라고 하였다. 《전습록 상》 퇴계는 이에 대한 ‘심무체용변(心無體用辯)’을 썼던 것이다. 《퇴계집 권41》 참조.

[주D-005]성(性)은 형체의 근본이 …… 것이다 : 이상의 말은 《양명전서 문목 권1 소수 대학문(大學問)》 참조.

## 11. 심지천리(心之天理)

심(心)의 천리(天理)는 이것이 천칙(天則)이요 본체(本體)인 것이니, 이른바 이(理)란 것은 이것을 가리켜서 말하는 것이다. 이른바 이(理)라는 것은 곧 기(氣) 위에 있는 것이다. 이것은 이(理)가 기(氣)에 있는 곳을 주장해서 말하는 것이며 기(氣)에서 벗어난 것이 아닌 것이다. 비록 그렇더라도 이것은 곧 천칙(天則)이며 본연(本然)의 하늘에서 나온 것이니, 이른바 하늘의 명(命)일 뿐인 것이다. 이 때문에 이를 도심(道心)이라고 하는 것이고 지성(至誠)이라고 하는 것이며 천명(天命)의 성(性)이라고 하는 것이고 명덕(明德)과 지선(至善)이라고 하는 것이며 친민(親民)이라고 하고 예(禮)로 돌아오는 것이 인(仁)이 된다고 이르는 것이다. 좋은 색(色)을 좋아하고 나쁜 냄새를 싫어하는 것과 같은 것은 진실(眞實)하고 자연(自然)스럽지 않은 것이 없는 것이다. 맹자(孟子)가 이르는 “인의(仁義)와 사단(四端)과 시비(是非)의 심(心)은 사람마다 있다는 것과 인(仁)은 사람의 마음이요 의(義)는 사람의 길이라.”는 것은 대개 그 각각 사물(事物)에 해당할 때엔 의(義)라고 이르고 그 조리(條理)와 절목(節目)이 나뉘어진다면 이를 이(理)라고 이르는 것이니, 그 실은 역시 모두가 이 체(體)일 뿐인 것이다. 육상산(陸象山)은 이를 본심(本心)으로 삼은 까닭에 이것을 가지고 처음에는 천리(天理)라고 말함으로써 인욕(人欲)을 버리고 천리(天理)를 두는 것이다. 그 체(體)를 형용하기가 어렵게 되었고 발(發)하지 않는 중이 도심(道心)이다 운운한 것이다. 뒤에 이름하여 양지(良知)라고 이르는 것은 이것이 명덕(明德)의 본체(本體)라는 것을 가지고 참된 시비(是非)의 곳으로 알고서 이를 지적하여 말하는 것이니 이것이 그 체(體)인 것이며 어린아이도 역시 시비(是非)의 법칙이 있어서 이를 알고 그것이 옳고 그르며 좋고 싫은 곳을 분명히 발견하여서 취하고 버릴 것과 나가고 떠날 것을 저절로 알아서 따르거나 어기게 되는데 이것을 타고난 천성이나 성(性)이 착하다는 것[秉彝性善]과 사람마다 요·순(堯舜)이 될 수 있다는 것이라고 말하는 것은 이런 때문인 것이다. 이른바 하늘이란 것은 다만 이것뿐인 것이요 또한 천명(天命)이 깊고 멀다는 것도 따로 천명이 있는 것이 아니다. 곧 이것이 깊고 먼 것이며 곧 이것이 천명(天命)인 것이다. 이를 상지(上知)라고 이르는 것도 곧 이 때문인 것이니 비록 상지(上知)라야 이와 같다고 이르겠으나, 그러나 애써 힘쓰는[勉強] 자도 역시 이 체를 필요

로 할 뿐인 것이다. 오직 이 한 개의 체(體)만 있으면 다시는 그것은 두 가지가 없는 것이며 이를 배우는 것도 역시 오직 충(忠)과 서(恕)의 두 가지가 같은 것일 뿐이요 다른 법이 있는 것이 아니다. 인(仁)이란 것과 서(恕)라는 것과 성(誠)이라는 것과 이를 성실하게 하는 것과 성실하다는 것과 밝다는 것 등도 오직 자연스러운 것이며 애써 노력하는 것일 뿐이며 애써 노력한다는 것도 역시 이 체(體)를 얻게 하는 것에 지나지 않을 뿐인 것이다. 본심(本心)이 인심(人心) 가운데에 섞이고 인의(人意)의 혼잡한 바가 되어서 구분할 수 없고 가리워지거나 흐리어짐에 따라서 잠깐 보이다가 잠깐 없어진다면 비록 따르려고 하여도 잘 나타나지 않는 것이니 오직 성스럽고 지혜스러운 [聖知] 자라야 이를 잘 볼 것이다.

이미 이 체를 얻었다면 밖에서 구할 겨를이 없을 것이다. 이 체는 본래 전일(專一)하여 밖에서 구할 겨를이 없고 본래 저절로 온전하게 갖추어졌으므로 모름지기 첨부하고 보충할 것이 없는 것이다. 이 체(體)는 사리(事理)에 대해서는 자연 마치 입이 달거나 쓴 것, 눈이 검거나 흰 것에 대하는 것과 같은 것이다. 달다는 것[甘者]은 저절로 단 것이고 쓰다는 것은 저절로 쓴대로인 것이니, 모름지기 먼저 그 달고 쓰고 희고 검고를 강론하고 토론하여서는 안 되며 잡아 보고 정한 연후에야 그것이 달고 쓰고 희고 검다는 것을 밝히는 것이니 몇 갈래로 나누어서 이것과 저것의 양단(兩端)과 선후(先後)의 두 가지 반쪽이 되게 생각할 수는 없는 것이다. 이것은 마치 거울이 빈 것과 같아서 검고 흰 것이나 아름답고 추한 것이 이 오직 밝은 거울에만 있으며 저울이 수평한 것과 같아서 저울대가 오르내리는 것을 맘대로 지배할 수는 없는 것이다. 이것이 곧 이른바 의(義)인 것이며 그 체(體)가 인(仁)이 되는 것이다. 저울 위에다 만약에 한 조각의 쇠붙이[金] 하나의 바둑알을 얹게 되면 그 경중(輕重)과 대소(大小)는 비록 물건에 있다고 하더라도 그것이 오르내리고 수평이 되는 것은 곧 저울에 있어서 저절로 맞지 않는 것이 없을 것이니 이를 물건에서 구하여서는 아니 되는 것이다. 그 사리가 지극히 착하더라도 미리 정할 수도 없고 다 따져 낼 수도 없는 것이니 그것은 때에 따라서 변역(變易)하는 것이며 모두가 이 마음의 본칙(本則)에서 오는 것이므로 실로 저울이 물건에 따라서 바뀌는 것이나 밝은 거울이 물건에 따라서 비추어 주는 것과 같은 것이니, 마치 오늘 받는 것은 마땅하고 내일 받는 것은 마땅하지 않다거나 하는 것과 같은 것이며, 경중(輕重)과 후박(厚薄)은 때에 따라

서 변하고 바뀌는 것이므로 다 따져 낼 수도 없고 맘대로 지배할 수도 없는 것이다.

천하에는 이 체(體) 가운데의 이(理)가 아님이 없으며 그 이(理)는 다할 수도 없고 그 일의 옳은 것이 균형을 잡는 것[權衡]도 또한 털끝만큼도 착오가 있을 수는 없는 것이므로 인(仁)과 지(知)가 그 도(道)가 될 적에는 부자(父子)와 군신(君臣)과 음식(飲食)과 남녀(男女)도 모두 이 이체(理體)가 아닌 것이 없다는 것은 마치 호분(毫分)이라도 전도(顛倒)하여서 그 법칙을 잃는다면 이 이(理)의 체도 또한 어그러지는 것이다. 이것은 그 절목(節目)에 한정이 없을 것이니 어찌 이를 사물에서 구하여서 다할 수 있겠는가? 그러나, 무궁한 사리(事理)는 그 체(體)라면 또한 그것은 하나의 이 체(體)일 뿐인 것이다. 이른바 “성(誠)은 하는 것이 없다.[誠無爲]”는 것과 “무엇을 생각하며 무엇을 염려할 것인가.[何思何慮]”라는 것은 다만 이 성(誠)은 하는 것이 없고 고요하여 움직이지 않으며 그 체(體)는 동(動)하거나 정(靜)하여도 나누어지지 않는 것이다. 왕양명(王陽明)이 “거경(居敬)과 궁리(窮理)를 나누어서 둘이라고 하면서 만약에 만 가지가 다른 것을 가지고 말한다면 어찌 비단 둘에만 그치겠는가?”라고 하였는데, 한 개의 천리를 주장한 것이 이 체(體)를 주장하지 않은 것이라면 이것은 허공(虛空)에 붙인 것이 될 것이니 곧 “물을 따른다.[逐物也]”라고 한 말이 일찍이 무엇이 병이기에 이것을 병으로 삼았던 것이겠는가?

석가(釋迦)와 노자(老子)가 보는 것과 인자(仁者)와 지자(知者)가 보고서 각기 인(仁)과 지(知)라고 하는 것은 역시 이 체(體)인 것이다. 다만 전체는 보지 않고서 모두 한쪽에만 따라서 보았던 것이다. 다만 그 공적(空寂)한 묘(妙)만 보았을 뿐이고 그 체용(體用)이 온전한 것과 일관(一貫)하는 곳은 보지 못하였는가 하면 성인(聖人)의 온전하고 큰 것을 얻지 못하고서 한쪽으로 치우치는 데 떨어져서 사특한 것이 되었던 것이다. 선체(禪體)는 비록 또한 서로 근사한 것이 있으나, 맹자(孟子)가 말하는 측은(惻隱)·수오(羞惡)와 인·의·예·지(仁義禮智)의 체(體)라는 것은 어찌 선(禪)이 간직하는 것이겠는가? 만약에 그 본체가 서로 근사한 곳이라면 어찌 이것을 싫어하고서 그 참다운 체(體)를 아울러 없애고 거꾸로 성인(聖人)의 도(道)에 배반하는 것인가? 그러나 후세(後世)에 학문하는 이들은 맹자가 말하는 측은(惻隱) 등을

오직 일단(一段)만을 보고서 하는 것이고 전체(全體)는 보지 못하였던 것이다. 이제 여기에서는 이것을 전체로 삼기 때문에 다시는 나머지 흠이 없고, 다시는 다른 것을 일삼지 않는 것이니 이것이 그 달리하는 바인 것이다. 뒤에 의리(義理)를 배우는 이들은 일을 강구(講求)하고 토론(討論)하는 데에만 힘을 쓰고 이 참된 성의 체는 보지 않는 것이니 이를 참되고 참된 천리(眞眞)로 삼고서 매양 혈기(血氣)에서 나온 것과 인위(人爲)로 만든 바와 밖에서 얻은 의(義)만을 가지고 이(理)라고 하며 도(道)라고 하는 것이다. 고자(告子)가 의(義)를 밖이라고 한 것은 곧 순자(荀子)가 성(性)을 악(惡)하다고 한 것과 같으니 이른바 외의(外義)와 성악(性惡)은 의(義)가 옳지 않다거나 선(善)이 좋지 않다는 것이 아니라 이것도 모두가 의(義)를 배우는 것이요 선(善)에 힘쓰는 것이지만 강제(強制)로 조작(造作)하는데 힘을 쓰고자 한다는 것이다. 기류(杞柳)의 비유(고자가 말한 성(性)은 버들과 같이 부드럽다고 한 것)와 식색(食色)의 성(性)과 같은 것은 선(善)한 것도 없고 불선(不善)한 것도 없는 것을 성(性)이라고 하며 그 의(義)의 선(善)한 것을 가지고 밖을 삼으니 모두가 인성(人性)이 악(惡)하다는 것이요 선(善)한 것은 이를 거것으로 하는 것을 뜻하는 것이다. 이것은 혹 사위(事爲)의 위를 좇아서 의(義)를 보거나 혹은 혈기(血氣)의 뒤를 좇아서 성(性)을 보는 것이니 모두가 그 말류(末流)이거나 지절(枝節)인 곳만을 보는 것이며 이 성체(性體)를 보지 않기 때문인 것이다. 고자(告子)는 다만 이 자애(慈愛)·정욕(情欲)·생질(生質)의 성(性)이 본연에 뿌리막고 속으로부터 나오는 것만을 보고 성(性)이라 하였으며 예양(禮讓)·시비(是非)·의리(義理)의 마음도 역시 본연(本然)에서 나오고 모두가 속으로부터 나온다는 것을 알지 못한 것은 특히 그 혈기(血氣)에 가리워서 나타나지 않는 까닭에 그 모두가 이 성(性)인 것을 알지 못하였던 것이다. 여기에서는 곧 바깥쪽을 따라서 조작(造作)하며 어거지로 이를 하려고 하니 이것은 참된 성(性)의 체(體)를 보지 못한 것에 말미암은 것이다. 그러므로 맹자는 그 진성(眞性)이 때때로 발견되는 곳을 지적해 내서 이를 잘 알려 줌으로써 이것이 성체(性體)가 아닌 것이 없다는 것을 밝혔던 것이니, 맹자는 곧 바로 진성(眞性)의 체를 보았던 것이다. 이러므로 그 체는 일호(一毫)의 인력(人力)도 용납될 수 없는 것인데 후세에는 모두가 작위(作爲)로서 의(義)라 하였고 조작(造作)하여 선(善)이라고 하였으니, 비록 성(性)을 선(善)하다고 하더라도 지선(至善)의 체(體)는 보지를 않고 반드시 억지로 힘써서 선(善)이라고 한 것이며, 비록 의(義)가 안[內]이 된다고 하더라도 이

이(理)의 체(體)는 보지를 못하고서 밖에서 들로 나누어진 것만을 구하여 이(理)라고 생각한 것이니 그 공부는 곧 성(性)이 악(惡)하다고 하는 자의 공부인 것이며 밖이 의(義)라고 하는 자의 공부일 뿐인 것이다. 만약에 밖이 의(義)거나 물(物)의 이(理)가 정하여지면 의리(義理)가 된다고 하는 것과 같다면 또한 어찌 이것이 조리(條理)가 아니겠는가? 다만 털끝만큼이라도 밖의 거짓[外假]에 집착한다면 그 진체(眞體)가 아니고 다만 털끝만큼이라도 작위(作爲)하는 데 집착한다면 곧 이미 저절로 그릇되어 다른 것이 되는 것이다. 그리고 인·지(仁知)와 석·노(釋老)의 견해와 같이 인·지·성·도(仁知性道)라고 생각하는 것은 또한 어찌 이 체(體)가 아니겠는가? 다만 털끝만큼이라도 치우치고 가리워진다면 그것은 전체가 아닌 것이다. 도심(道心)의 체(體)는 요·순(堯舜)과 공자(孔子)가 이를 전하였으며 《중용(中庸)》이 곧 이 체(體)를 발명하였으니 이것이 그 체(體)이며 곧 도심(道心)의 은밀한 것이고 성(誠)은 하는 것이 없다는 것이며 고요[寂然]하여 움직이지 않는다[無動]는 것이고 발하지 않는 중(中)이라는 것이며 지극히 은미한 체(體)라는 것이고 나타나지 않으니 오직 덕(德)이여라는 것이다. 그 공부(工夫)에 있어서도 이르기 “이런 까닭에 군자(君子)는 덕성(德性)을 높이고 문학(問學)을 말미암으며 고명(高明)을 지극히 하고 광대한 것에 이른다.”[《중용》]라고 하였던 것이다. 다만 이 《중용(中庸)》의 중(中)에는 고명(高明)과 문학(問學)하는 물(物)이 있으나 이것은 덕성(德性)에 두 가지의 일이 있는 것이 아니며 오직 그것을 이렇게 말하여야만 바야흐로 그 체(體)에서 이를 합하여 묶고 두루 다하는 것을 볼 수 있기 때문이다. 그러나 다만 이것은 한 가지의 일이고 두 가지의 일은 아닌 것이니 “몸을 성실하게 하는 것이 선(善)을 밝히는 데 있다.[誠身之有明善]”라는 것 등과 같은 것도 역시 모두가 이 의(義)일 뿐인 것이다.

지금 비록 이 이(理)의 체(體)를 해득하는 이가 있다고 하더라도 밖을 강론하는 학문은 견습(見習)이 이미 이루어지고 표준(標準)이 이미 선[立] 것이니 이 이(理)의 체(體)는 이미 덮고 가리어서 마침내는 쪼개고 부수어서 여기에 돌리기가 어려울 것이다. 비록 그렇다 하더라도 《대학(大學)》이나 《중용(中庸)》이나 공·맹(孔孟)의 말씀과 같은 것은 그 뜻[義]을 상고해서 찾아본다면 모두가 이 체가 되는 것이니 일찍이 물리(物理)를 궁구하여 이를 미루어서 준칙(準則)으로 삼는 것은 있지 않았던 것이다. 덕성(德性)과 사리

(事理)를 두 가지의 일로 삼는다는 것은 이(理)를 궁구하고 마음을 다스리는 것을 두 가지로 용공(用功)하는 공부(工夫)로 삼는 것이니 이것은 바로 저절로 분명히 할 수 있는 것이다. 물(物)에 즉(卽)하여 그 이(理)를 궁구하면 덕성(德性) 위의 이체(理體)를 보지 못하고 이 이(理)가 심체(心體)에 뿌리박은 것을 상고하지 않는다면 곧 이르기를, “사람이 학(學)을 하는 것은 마음과 이(理)일 뿐이다.”고 하여 마음과 이(理)를 나누어서 둘로 하고 지(知)와 행(行)을 나누어서 둘로 하는 것이다. 대체로 사리(事理)를 들떠서 배운다면 이(理)란 것은 결국 텅텅 비어서 아득하고 착실하게 정착함이 없게 되는 것이다. 그러므로 극기(克己)를 말할 때에 복리(復理)라고는 말하지 않고서 복례(復禮)라고 말하였으며 치지(致知)에는 궁리(窮理)라고는 이르지 않고 치지(致知)라고만 말하였으며 이(理)에 그치고 이(理)에 밝다고 이르지 않고 지선(至善)에 그친다거나 명선(明善)이라고 말하였으니 그것을 예(禮)라고 하거나 인(仁)이라고 하거나 지(知)라고 하거나 선(善)이라고 하는 천 가지 말과 만 가지의 말이 모두가 인심과 덕성(德性) 위에 나아가서 그 인·의·예·지(仁義禮智)의 실(實)을 가리켜서 말하는 것이고, 그 학(學)을 하는 공부를 말하는 것과 그 실체(實體)위에 따라서 공부에 착수할 때에도 어찌 일찍이 한마디 말이라도 반드시 사리(事理)에 나아가서 학(學)을 하라고 한 것이 있었던가? 어찌 유독 《대학(大學)》 가운데 다만 하나의 물자(物字)가 있는 것을 붙잡아서 천 가지 경서(經書)와 만 가지 교훈을 덮겠는가? 치지(致知)란 것은 곧 신·심·의(身心意)의 주본(主本)인 것이니 신·심·의는 곧 지(知)가 붙어있는 것이고 격물(格物)이란 것은 곧 가·국·천하(家·國·天下)의 강요(綱要)인 것이며 가·국·천하란 것은 곧 물(物)이 있는 곳이다. 지(知)와 물(物)의 두 가지는 떨어지지 않는 것이고 팔목(八目)의 주된 공부가 되며 그 요령(要領)이 되는 것이니, 성인(聖人)이 이른바 “학문을 하는 것은 다만 이것일 뿐이다. 대개 치지(致知)는 이미 학(學)을 하는 것이니 유독 격물(格物)만을 학(學)을 하는 것에 속(屬)하게 할 수는 없는 것이다.

[주D-001]심(心)의 천리(天理) : 《전습록 중》에는 “此心之天理，以致其本然之良知……”라고 하였다.

[주D-002]천명(天命)이 깊고 멀다는 것 : 《시경》 주송(周頌)에 말한 “維天之命 於穆不已”에서 온 말이다.

[주D-003]인(仁)이란 것과 …… 것과 밝다는 것 : 이상의 말은 《논어》·《맹자》《중용》에서 온 말이다.

[주D-004]이것은 마치 …… 수는 없는 것이다. : 《전습록 상》에도 “自家心體 常要鑑空衡平”이라 하여 마음의 체를 거울과 저울에 비유하고 있다.

[주D-005]왕양명(王陽明)이 거경(居敬)과 …… 그치겠는가?”라고 하였는데 : 양명은 “天地間 只有此一事 安有兩事 若論萬殊 又何止兩……”이라 하여 거경(居敬)과 궁리(窮理)는 나눌 수 없다.”고 말하고 있다. 《전습록 상》

[주D-006]인자(仁者)와 지자(知者)가 보고서 각기 인(仁)과 지(知)라고 하는 것은 : 이 말은 《주역》 계사 상에 “仁者見之 謂之仁 知者見之 謂之知”를 약한 것이다.

[주D-007]맹자는 그 진성(眞性)이 …… 것인데 : 양명은 《맹자》에 있는 “仁人心”과 “學問之道無他 求其放心而已矣”와 仁義禮智 非由外鑠我也……天理固如是……”등을 열거하여 맹자가 말한 진성처(眞性處)를 지적하였다. 《문록 권3 상산 문집서(象山文集序)》 참조.

[주D-008]덕성(德性)에 두 가지의 일이 있는 것이 아니며 : 양명은 “도문학(道問學)은 곧 존덕성(尊德性)하는 것인데 주자는 이를 나누었다.”고 논박하였다. 《전습록 하》

[주D-009]대개 치지(致知)는 이미 학(學)을 하는 것이니 …… 없는 것이다. : 이상의 말은 《전습록 상》 참조.



2016 어르신문화활동가

## 추곡서원(楸谷書院)

---

### 기획·총괄

정원철 (시흥문화원장)

이병권 (시흥문화원 사무국장)

이중선 (시흥문화원 팀장)

### 편집·기술

이병권 (시흥문화원 사무국장 / 편집 및 자료 정리)

이중선 (시흥문화원 팀장 / 자료 정리)

최경애 (시흥문화원 팀장 / 자료 정리)

---

**발행일** 2016년 12월 10일

※비매품

**발행처** 시흥문화원

**주 소** 경기도 시흥시 연성로13번길 3 조은프라자 4층

전화 031-317-0821 팩스 031-317-0828

---

※이 책의 저작권은 시흥문화원이 소유하고 있으며, 이 책에 수록된 내용 등은 시흥문화원의 허가나 동의 없이 무단 복사 전제하여 사용할 수 없습니다.