

程學 전통에서의 格物·致知·窮理*

- 二程 4대 初傳弟子들의 해석과 주자 재해석의 의의 -

이 정 환**

국문초록

본 논문은 程明道와 程伊川の 4대 初傳弟子로 불리우는 呂大臨·楊時·謝良佐·游酢의 格物·致知·窮理에 대한 해석을 검토하고, 이를 통해 궁극적으로 程學의 전통 내에서 朱熹의 格物致知說의 ‘혁명적 전환’이라는 의의를 새로이 밝혀내는데 그 목적이 있다.

주희가 『大學』의 경전적 권위를 그대로 받아들이지 않고 격물치지에 대한 부분이 逸失되었다는 가정 하에 「格物補亡章」을 경전 안에 삽입하면서, 스스로 이 해석이 二程의 격물치지에 대한 언급에 근거하고 있음을 주장하였다. 그렇다면 학문의 연속성이란 관점에서, 이정에게서 직접 사사를 받은 이정의 4대 초전제자들은 어떻게 격물궁리에 대해 해석하였으며, 주자의 해석과는 어떠한 차이를 보일까?

본 논문은 여러 문헌에 산재하여 있는 二程의 4대 초전제자들의 格物·致知·窮理에 대한 해석을 비교·검토함으로써, 비록 그 엄연한 차이에도 불구하고, 이들의 해석은 그 근본적인 취지와 이론적 바탕에 있어서 동일한 내용을 띄고 있다는 사실을 구명하였다. 즉, 4대 초전제자들의 해석은 모두 “단일한 이치”(一理)와 “승內外之道”에 근거하여, 주체의 본성과 마음의 단일하고 보편적인 이치가 天理에 따라 외부 대상에게로 자연스럽게 발현되어 나오는 것을 순수하게 ‘내향적’으로 자각하고 인식하는 것을 의미하는 것으로 格物·致知·窮理를 해석하였으며, 동일한 내용이 이정의 어록에도 확인된다. 주희는 이러한 철저한 내향적인 경향에 대항하여 외부 대상에 대한 관심을 격물치지의 기본적인 조건으로 상정하고, 이를 통해 궁극적으로 유가 경전의 독서와 같은 유가의 가장 기본적인 공부법을 二程의 학문적 전통 안에서 재확립하고자 하는 혁신적인 의도에서 格物·致知·窮理에 대한 재해석을 제시하였다.

[주제어] 格物, 致知, 窮理, 呂大臨, 楊時, 謝良佐, 游酢, 朱熹

* 이 논문은 성균관대학교의 2015년도 립관현학술연구비에 의하여 연구되었음.

또한 본 논문은 필자의 박사학위 논문 - “A Groundwork for Normative Unity: Zhu Xi's(1130-1200) Reformation of the Learning of the Way tradition”(Harvard University, 1999)-의 일부분을 번역·수정·보완한 것임을 밝혀 둔다.

** 성균관대학교 동양철학과 조교수 / leejunghw@skku.edu

— 目 次 —

I. 머리말	IV. 謝良佐
II. 呂大臨	V. 游酢
III. 楊時	VI. 맺음말

I. 머리말

진영칩이 “[수례의] 두 바퀴”(two-wheels)라고 비유한 것처럼, 朱熹(아래에서는 朱子)의 수양·공부론은 格物窮理와 居敬이라는 양대 축으로 구성되어 있다.¹⁾ 격물공리는 지각주체로서의 마음이 외부 대상(즉, 物)에 대한 관심의 傾注(즉, 格)를 통해 그 대상에 관한 이치·지식을 궁구하는 외향적인 공부법이라면, 居敬이란, 개략적으로 말하자면, 마음이 그 자신의 상태·경향을 반성적으로 살피고 안정적인 심적 상태를 유지하려는 내향적인 공부법이다. 이러한 외향과 내향의 이중적인 공부론은, 주지하다시피, “涵養은 반드시 敬으로써 하여야 하며, 배움을 진전시키는 방법은 致知에 있다.”(涵養須用敬, 進學則在致知)는 程頤(이후로는 정이천)의 언급을 주자가 수용한 결과이다.²⁾ 性理學, 道學, 理學과 더불어 程顥(이후로는 정명도)와 정이천 형제로부터 주자에게로 이어지는 학맥이 흔히 程朱學이라고 명명되는 것에서 보이 듯, 이정 형제, 특히 정이천으로부터 주자로 이어지는 학문적 ‘연속성’은 오랫동안 학계 내에서 별다른 이의제기 없이 기정사실로 받아들여져 왔다.

그러나 정이천과 주자의 시간적 격차를 고려한다면, 이러한 관점에 대해서 하나의 의문이 제기되어야 한다. 二程의 학문이 주자에게 전수되는 과정은 크게 두 경로를 통해 이루어졌다. 그 하나는 北宋·南宋 전환기라는 정치적 혼란기에 이정의 초전제자들에 의해 전수되고 楊時와 湖湘學派들에 의해 南宋 초에 부활된 二程의 학문적 ‘전통’이고, 다른 하나는 주자가 스스로 편정한 『河南程氏遺書』 등의 문헌적 ‘매개’이다. 전자는 주자에게 초전·제전제자들에 의해 ‘해석된’ 이정의 학문을 전수했다면, 후자는 주자에게 이러한 과정을 뛰어넘어 직접 이정의 학문을 독자적으로 해석할 수 있는 권위를 제공했다. 그렇다면, 주자가 재구성해 낸 이정의 학문은 과연 이정에게 직접 대면하여 사사 받은 初傳弟子들이 재구성해 낸 이정의 학문과 어떠한 유사성과 차이점을 갖고 있을까? 학맥의 관점에서 말하자면, 만약 이정으로부터 주자로의 학문적 연관성이 진정 ‘연속적’이라면 마땅히 초전제자들이 전수한 이정의 학문적 宗旨과 주자의 수양·공부론 사이에는 근본적인 공통성이 발견되어야 하는데, 과연 그럴까?

이 질문과 관련하여 格物窮理說은 무엇보다도 중요한 판정의 척도를 제공한다. 주자가 『大學』의 경전적

1) Chan, Wing-tsit, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, pp.235~254.

2) 程顥·程頤, 『河南程氏遺書』 卷18, 『二程集』, 中華書局, 1981, 188쪽; 朱熹, 『大學或問』, 卷下, 『四書或問』, 上海古籍出版社, 2001, 22쪽.

권위를 그대로 받아들이지 않고 타당한 격물치지에 대한 부분이 일실되었다는 가정 하에 이정의 격물궁리에 대한 언급을 재구성하여 「格物補亡章」을 작성하여 경전 안에 삽입하였다. 주자가 스스로 인정하고 있듯, 이러한 사실은 일면 참람한 일일 수 있으나, 그만큼 주자가 이정 학문의 정통성을 격물궁리설에 부여하였음을 반증하기도 한다. 그렇다면 주자가 제시한 격물궁리설과 이정의 초전제자들에게 보이는 격물궁리설 사이에는 어떠한 유사성과 차이점이 있을까? 이 물음에 대한 답을 구하기 위해 본고는 二程의 4대 초전제자로 불리우는 呂大臨(1044~1091)·楊時(1053~1135)·謝良佐(1150~1103)·游酢(1053~1123)의 致知窮理說을 차례로 검토하고 그 특징을 밝힘으로써 궁극적으로 이정으로부터 주자에 이르는 학문적 연속성의 성격을 구명하고자 한다.³⁾ 그리고 이 과정에서 4대 초전제자들에게 보이는 치지격물설은 그 용어의 선택과 해석의 기법 상에서는 편차를 보이지만 궁극적으로 동일한 사상적 기반에 기초하고 있음을 밝히고, 결론에서는 이를 근거로 주자의 격물치지설이 당시까지의 정학 전통의 흐름을 혁명적으로 전환시키려는 의도 하에 기획되었음을 보일 것이다.

II. 呂大臨

二程뿐만 아니라 이정의 초전제자 모두를 포함하여 『大學』에 대한 주석을 남긴 인물은 한때 張載의 문하생이기도 하였던 呂大臨이 유일하다. 그의 『禮記』에 대한 주석뿐만 아니라 『周易』에 대한 주석 또한 남송대에 임혀졌으며,⁴⁾ 그의 『中庸』에 대한 주석은 한때 程顥의 것으로 오인되기도 하였다.⁵⁾ 여대림의 『大學』주석은 비록 그의 2가지 버전의 『禮記』에 대한 주석의 부분으로 집필된 것이나, 이정의 치지궁리설이 어떻게 그의 제자들에 의해 해석되었는가를 종합적으로 검토하기 위해서는 가장 기초적인 자료를 제공한다.

大學이란 大人의 배움으로, 窮理와 盡性일 따름이다. 性은 內와 外의 道를 합일하는 것으로, 천지만물을 一體로 여기는 것이다. 인륜과 사물의 이치는 모두 내가 부여받은 바의 고유한 것이다. “仁에居하고 義에 말미암는다.”는 것은 모두 내가 행하여야 할 일의 必然적인 바이다. 대상사물은 비록 그 類가 다르지만 이와 일체가 되는 방법은 하나이고, 인간사는 비록 크게 변화하지만 그것에 적용하는 방법은 하나이다. 이것을 안 이후에 [『中庸』에서 말하는 것처럼] “밝다”(明)고 할 수 있는데, “밝다”는 것이 바로 窮理이다. 여기에 이른 후에야 誠이라 할 수 있는데, 誠이란 盡性이다.⁶⁾

3) 현재까지 4대 초전제자에 대한 연구는 그들 각각의 학문관과 수양론의 특징을 밝히는데 주목해왔으나, 본고에서는 이정으로부터의 연속성과 주자와의 차이에 주목하는 새로운 시각을 채택하고자 한다. 기존의 연구 경향에 관해서는 陳來, 『宋明理學』, 遼寧教育出版社, 1997 참조.

4) 度正, 『性善堂稿』 卷14, 「跋呂與叔易章句」, 사고전서, 13b~15a쪽.

5) 胡宏, 「題呂與叔中庸解」, 『胡宏集』, 中華書局, 1993, 189~190쪽; 朱熹, 「中庸集解序」, 『朱熹集』, 四川教育出版社, 1996, 3955~3957쪽.

6) 呂大臨, 『禮記解』, 「大學」, 『藍田呂氏遺著輯校』, 중화서국, 1993, 371쪽, “大學者, 大人之學也, 窮理盡性而已. 性者, 合內外之道, 以天地萬物爲一體者也. 人倫·物理皆吾分之所固有. 居仁·由義, 皆吾事之所必然. 物雖殊類. 所以體之則一. 事雖多變, 所

“致知가 格物에 달려있다.” [여기서] “格”이란 다다름(至)의 의미이다. 致知는 窮理이다. 궁리는 반드시 만물의 이치를 궁구하여 동일하게 하나에 이르는 것으로 이른바 格物이다. 內와 外의 道를 합일하면 하늘과 사람·대상과 주체가 하나가 된다. 낮과 밤의 도를 통달하면 삶과 죽음·어두움과 밝음이 하나가 된다. ……공자가 “나의 도는 하나로 관통해 있다.”고 하였다. ……[이를 통해] 천하에는 하나의 기(一氣)가 통하고 만물에는 하나의 이치(一理)가 통한다는 것을 알 수 있다. 이 하나는 天道의 自然으로부터 나온 것으로 사람의 도모함이 개입되지 않는다. 그러므로 대학의 순서는 반드시 致知를 우선하는데, 치지의 근본은 반드시 만물이 동일하게 하나의 이치로부터 나왔다는 것을 아는 것으로, 이러한 이후에 [이 앎이 대상에] 다다르게 되는데, 하나의 사물이라도 다다르지 못한다면 의심이 없을 수 없다. ……만물이 동일하게 하나의 이치로부터 나왔다는 사실을 아는 것은 앎의 지극함이다. 그러므로 “物에 格한 후에 앎이 지극하게 된다.”고 한 것이다. ……內와 外의 道를 합일하면 내 몸·가족·국가·천하 사이에 멀고 가까움의 간격이 없어지고 남과 나의 다름이 없어지며, 단지 그것을 배푸는 데 있어 선후가 있을 뿐이다.)

여대림이 정의한 格物과 致知의 의미는 주자의 정의와 판연히 다르다. 여대림 또한 주자와 마찬가지로 대학의 의미를 “대인의 배움”으로 풀이하고, 格物의 格자를 “다다름”(至)으로 풀이하여 외부대상에 다다름으로 정의한다. 그러나 그가 말하는 다다름의 의미는 이미 내가 깨달은 앎을 대상에게 적용한다는 것으로, 주자가 외부대상에 대한 관계를 통해 앎을 획득한다는 격물치지의 해석과는 그 선후의 관계에 있어서도 상반된다. 또한 주자가 격물을 앎을 획득하는데 있어 불가결한 조건이라고 규정한 것과는 반대로, 여대림은 치지를 격물의 조건으로 상정한다. 따라서 그는 격물이 아니라 致知를 “대학의 순서”에서 가장 우선하는 것으로 설정한다.

致知의 해석에 있어서도 주자가 격물을 통해 획득한 앎을 지극히 함이라고 한데 반해, 여대림은 窮理와 동일시하고 이를 “반드시 만물의 이치를 궁구하여 동일하게 하나에 이르는 것”으로 해석한다. 여기서 만물의 이치를 궁구한다는 것은 주자가 말한 것처럼 각각의 사물이 그에 상응하는 이치가 있다(有物有則)는 전제 하에 대상(物과 事)의 차별성을 인정하고 각각의 대상에 대한 특수한 이치를 궁구한다는 의미와는 상반된다. 즉 개별적인 사물들의 현상적 차별성 너머에 있는 단일한 하나의 이치를 궁구한다는 것이다. 즉 격물치지를 주자와 같이 앎의 확장이란 의미로 본 것이 아니라 그 반대로 “하나”로의 수렴을 상정한 것이다. 그리고 격물은 이러한 앎을 대상에 적용하는 과정이다.

여대림의 격물치지 해석에 있어서 가장 근저에 자리잡고 있는 사고는 바로 단일성(一)이다. 여기서 단일성은 두 가지 층차의 의미를 갖는다. 그 하나는 존재론적 사고에서의 단일성이다. 세계만물의 생성과 윤행을

以用之則一。知此然後謂之明，明則窮理者也。至此然後謂之誠，誠則盡性者也。”

- 7) 呂大臨, 앞의 책, 373쪽, “致知在格物。格之爲言至也。致知, 窮理也。窮理者, 必窮萬物之理同至於一而已。所謂格物也, 合內外之道, 則天人物我爲一。通晝夜之道, 則生死幽明爲一。……孔子曰吾道一以貫之。……故知天下通一氣, 萬物通一理。此一也, 出於天道之自然, 人謀不與焉。故大學之序, 必先致知。致知之本, 必知萬物同出於一理, 然後爲至。一物之不至, 則不能無疑。……知萬物同出於一理, 知之至也。故曰物格而後知至。……合內外之道, 則身也, 家也, 國也, 天下也, 無遠近之間, 無彼我之異, 特施之有先後而已。”

관통하는 “하나의 기(一氣)”와 “하나의 이치(一理)”가 존재하며, 이는 인간이 개입할 수 없는 순수한 객관 자연의 영역이다. 그리고 개별적 사물들은 바로 이 단일한 이치로부터 생성되어 “나온”(出) 결과로, 이 과정에서 이 단일한 이치는 개별적 사물에 모두 부여되어 개별 사물의 고유한 본성(性)이 된다.

두 번째는 인식과 실천에서의 단일성이다. 이렇게 개별자에게 부여된 하나의 이치는 다시 주체가 “천지만물과 일체”를 이룰 수 있는 근거가 되는데, 致知란 바로 “하늘과 사람·대상과 주체”가 그 차별성을 넘어서 그 근원에서는 하나의 단일체이며, 따라서 一體를 이룰 수 있다는 사실을 깨닫게 되는 인식활동이다. 그리고 格物이란 이러한 인식의 결과를 실천의 영역으로 확장하여 모든 사물에 대하여 一體임을 느끼고 그에 따른 행위를 하는 것이다. 이러한 단일성에 대한 강조에 기반하기에 여대림은 개인·가족·국가·천하를 향한 실천에 있어 어떠한 차별성도 상정하지 않았으며, 단지 선후의 차이가 있을 뿐이라고 일축한다. 여대림은 이러한 인식과 실천의 격물치지설을 다시 窮理와 盡性으로 대응시킨다. 공리는 致知와 마찬가지로 인간의 본성이 나 자신과 외부 대상의 道가 다르지 않으므로 이를 합일하는 內外合一을 인식하는 것이라면, 이러한 본성을 완전하게 실천하는 것이 盡性이라는 것이다.

이러한 여대림의 致知說은 무엇보다도 먼저 仁을 인식해야 하고 이는 만물일체에 대한 깨달음이라고 한 程明道の 識仁說에 대한 재해석이라고 보아야 한다. 아울러 정명도의 識仁說이 萬物一體說의 시원인 張載의 「西銘」에 대한 재해석이라는 점을 감안한다면, 장재와 이정 형제를 모두 스승으로 섬겼던 여대림에게는 매우 자연스러운 학문 전승의 결과라고 보인다. 그리고 정명도와 장재에게 있어서 가장 중심이 되었던 만물일체 사상을 여대림은 대학 공부에 있어 가장 우선한다고 상정한 致知를 해석하는데 반영하고 있다. 따라서 여대림의 격물공리설에서는 지식에 대한 확장과 증가는 공부의 목적이 될 수 없으며, 그 깨달아야 할 진리란 이미 하나로 결정되어 있는 것이다. 그리고 여기서의 內外 구분은 단지 본질적인 단일성을 깨닫지 못한 불완전한 상태이며 극복해야 할 것으로 취급된다.

Ⅲ. 楊時

呂大臨이 二程의 학문을 경전 주석을 통해 후대에 전승했다면, 북송·남송 전환기에 살아남아 이정의 학문을 남송 대 후학들에게 직접적으로 전승시킨 인물은 4대 초전제자 중 楊時가 유일하다. 또한 정치의 영역에서 남송 대에 이정의 학문적 연속성을 가능하게 한 중심적 인물이 바로 양시이다.⁸⁾ 그리고 남송 대에 다른 어떤 지역에 비해 양시의 고향인 복건 북부에서 주자를 비롯하여 이정의 제자가 다수 배출된 것 또한 우연이 아니다.⁹⁾ 양시는 四書 중 『論語義』·『孟子義』·『中庸解』에 대한 해설서를 남기고 있으나, 『大學』에 대해서는 별도의 저작을 남기고 있지 않다.¹⁰⁾ 그의 致知格物說은 語錄과 여러 글에 산재되어 발견된다.

8) 土田建次郎, 『道學の形成』, 創文社, 2002, 422~450쪽.

9) 市來津由彦, 『朱熹門人集團形成の研究』, 創文社, 2002, 128~174쪽.

『大學』, 이 한 편은 성학의 門戶로, 그 취한 도리가 지극히 간결하고 손쉽다. 그러므로 이정계서 초학자들에게 자주 입도록 하신 것이다. 大學은 正心과 誠意로부터 국가와 천하를 다스리는데 이르기까지 단지 하나의 이치(一理)로서, 바로 『中庸』에서 “內外의 道를 합일한다.”고 하는 것이 그것이다. 內外의 道가 합일되지 않으면 그 지키는 바와 행하는 바가 나누어져 둘이 된다.¹¹⁾

여기서 楊時는 二程의 문하에서 『大學』이 초학자의 입문서로 활용되고 있었음을 증언하고 있다. 여대림과 마찬가지로 양시 또한 『大學』의 중지를 『中庸』의 “合內外之道”로 축약하고, 이를 수양과 실천의 영역에서 誠意로부터 平天下에 이르는 단일한 원리(一理)라고 정의한다. 흥미로운 점은 여대림은 “合內外之道”를 萬物一體說의 연장선상에서 이해했다면, 여기서 양시는 “合內外之道”를 자기 자신을 지키는(所守) 개인 수양의 영역(內)과 외부 대상(外)을 향한 실천(所行)의 합일로 보고 있다는 점이다. 이러한 관점은 그의 格物致知에 대한 해석에도 적용된다.

배움은 致知에서 시작하여 멈출 곳을 알아 멈추는 것에서 끝난다. “致知가 格物에 달려있다.”고 하는데, 외부 사물이란 진실로 이루 다 할 수 없는 것이니, 자신을 돌이켜 성실하다면 천하의 모든 사물이 내게 있는 것이다. ……외부 사물을 한 몸으로 함(體物)을 알고 빠뜨림이 없다면 천하의 이치를 얻은 것이다. 천하의 이치를 얻었다면 외부 사물과 나는 하나(一)이다. 나의 앎과 생각을 어지럽힐 수 있는 것이 없다면 뜻에 성실하지 않음이 있겠는가? ……옛 성인들에게는 성의와 정심으로부터 평천하에 이르기까지 그 이치는 하나일 뿐으로, 內外의 道를 합하는 방법이다.¹²⁾

致知·格物이란 致知함에 마땅히 사물의 이치를 다하는 것이다. 이치에 다함이 없다면 세상의 사물이 모두 나의 앎과 생각을 어지럽힐 수 있으니, 뜻의 성실함과 마음의 바름을 기대하기 어렵다. 『書經』에 “정밀하고 한결같이 하여, 진실로 그 中을 부여잡아야 한다.”고 하였는데, 中을 부여잡는 방법이 정밀하고 한결같이 함을 말한 것이다. 中이라고 하는 것은 치우치지 않음(不偏)을 말하니, 하나의 사물이라도 포용하지 못하면 치우친 것이다. 『中庸』에 “喜·怒·哀·樂이 未發을 일러 中이라 한다.”고 하였다. 단지 喜·怒·哀·樂이 미발한 때에 마음으로 그것을 증험한다면, 時中의 의미가 저절로 드러날 것이니, 정밀하고 한결같이 하지 않으면 어찌 그것을 부여잡을 수 있겠는가?¹³⁾

10) 楊時, 『楊龜山先生全集』 卷25, 臺北: 學生書局, 1974, 「論語義序」, 6b~7b쪽; 楊時, 『楊龜山先生全集』 卷25, 「孟子義序」, 7b~9a쪽; 陳亮, 『龍川集』 卷14, 사고전서, 「楊龜山中庸解序」, 3a~b쪽.

11) 楊時, 앞의 책, 卷11, 『龜山語錄』 13a~b쪽, “大學一篇, 聖學之門戶, 其取道至徑. 故二程多令初學者讀之. 蓋大學, 自正心誠意, 至治國家天下, 只一理. 此中庸所謂合內外之道也. 若內外之道不合, 則所守與所行, 自判而爲二矣.”

12) 楊時, 앞의 책, 卷26, 「題蕭欲仁大學篇後」, 2b~4b쪽, “學始於致知, 終於知止而止焉. 致知在格物. 物固不可勝窮也, 反身而誠, 則舉天下之物在我矣. ……知其體物而不可遺, 則天下之理得矣. 天下之理得, 則物與吾一也, 無有能亂吾之知思, 而意其有不誠乎. ……古之聖人, 自誠意正心至於平天下, 其理一而已, 所以合內外之道也.”

13) 楊時, 앞의 책, 卷26, 「答胡康侯其一」, 1a~2b쪽, “致知格物. 蓋言致知, 當極盡物理也. 理有不盡, 則天下之物, 皆足以亂吾之知思, 期於意誠心正遠矣. 書云惟精惟一, 允執厥中. 執中之道, 精一是也. 夫中者, 不偏之謂也. 一物不該焉, 則偏矣. 中庸曰喜怒哀樂未發謂之中. 但於喜怒哀樂未發之時, 以心驗之, 時中之義自見, 非精一, 烏能執之.”

여기서 양시는 여대림과 마찬가지로 格物이 아니라 致知를 학문의 시작점으로 상정하고 있다. 致知와 格物의 자구적 해석과 양자의 관계에 대해서 명확한 설명이 제시되고 있지 않지만, 위의 두 인용구로부터 다음을 추론할 수 있다. 양시는 위에서 외부 대상 사물과 주체와의 관계를 두 가지로 설정하고 있다. 하나는 “사물의 이치를 다하는 것”(極盡物理)이라는 窮理의 대상으로서의 사물이다. 그러나 여대림과 마찬가지로 여기서 사물의 이치라는 것은 각각 사물에 대한 이치 혹은 사물에 대한 타당한 행위 방식으로서의 이치가 아니라, 그 대상 사물과 주체가 일체가 되는 방식(體物)으로, “외부 사물과 내가 [본래 하나](物與吾一)라는 物我一體를 가능하게 하는 이치를 “천하의 이치”라고 보았다. 즉 여기서의 외부 사물은 주체가 일체로 삼아야 할 대상이다. 그리고 양시는 이를 여대림과 마찬가지로 『中庸』의 “合內外之道”와 등치시키고 있다.

외부 사물의 또 다른 의미는 致知를 외부 사물에 의해 “나의 앎과 생각(知思)이 어지럽혀지지 않는 상태”로 기술한 것에서 보이는 것처럼, 외부 사물을 주체에 일종의 적대적인 대상으로 파악하는 것이다. 양시가 『書經』의 十六字敎와 『中庸』의 未發說을 혼합하여 설명하고 있는 것처럼, 외부 사물과의 감응에 의해 감정이 드러나지 않은 未發의 상태를 中이라 보고 이것을 “부여잡고”(執) “마음으로 증험”해야 할 대상으로 삼은 것에서 보이듯, 이러한 “치우침이 없는”(不偏) 中의 상태를 유지함으로써 외부 대상과의 감응에 의해 동요가 일어나지 않게끔 스스로의 내적인 상태를 검속하고 유지하려는 致知의 공부는 외부 대상과 내가 일체(즉, 物與吾一)라는 대상과의 감응의 근본적인 원칙을 타당하게 실천하기 위한 필수적인 전제조건이다. 그리고 이것이 “合內外之道”인 이유는 주체 자신을 수양하는 誠意와 正心の 내적 영역에서만 아니라 외적 대상에 대한 실천의 영역에서도 어떠한 구분 없이 적용가능한 단일한 원리이기 때문이다. 즉 앞에서 보았던 자기 자신을 지키는(所守) 개인 수양과 외부 대상(外)을 향한 실천(所行)의 합일이라는 것이다.

전체적으로 여대림과 마찬가지로 양시의 격물치지에 대한 해석은 “合內外之道”와 “이치의 단일성”(理一)에 근거하고 있다. 이는 양시가 정명도에 대한 애도문에서 “선생이 이때에 경전에서 말하는 ‘內와 外의 道의 합일’을 홀로 지키고 묵묵히 이를 인식하고 본성으로 이루었다.”고 한 언급에서도 보이듯, 이정의 학문에 있어서 “合內外之道”는 핵심적인 사상의 기저였다.¹⁴⁾ 양시의 해석에서 두드러진 점은, 양시 道南學의 종지라고도 일컬어지는 이 후자의 미발의 상태를 유지해야 한다는 “미발의 체인”(未發體認)이 반영되어 있다는 사실이다. 이는 다시 “외부 사물이란 진실로 이루 다 할 수 없는 것이니, 자신을 돌이켜 성실하다면 천하의 모든 사물이 내게 있는 것이다.”라는 구절에서도 보이듯, 차별적인 외부 사물에 대한 각각의 이치를 궁구하는 방향으로 格物窮理說이 해석되는 것이 아니라, 그 차별성의 무한함을 거부하고 자신에게 이미 생득적으로 완전히 갖추어져 있다고 믿어지는 본유적인 상태를 어떻게 유지할 것인가에 그 초점이 맞추어져 있다. 그럼에도 불구하고, 격물치지를 해석함에 있어서는 여대림과 양시 사이에 근본적인 차이점은 매우 근소한 뿐이다. 이는 謝良佐와 游酢에서도 크게 다르지 않다.

14) 楊時, 앞의 책, 卷28, 「哀明道先生」, 1b쪽, “先生於是時. 乃獨守遺經合內外之道. 默識而性成之.”

IV. 謝良佐

謝良佐는 북송 말기인 1103년에 사망하였다. 그러나 그는 남송 초에 이미 그해 학문 전통의 중심적인 인물로 자리잡고 있었다. 1136년, 朱震은 사랑좌를 위한 사당을 건립하고 그의 아들에게 작위를 수여할 것을 중앙에 건의하였다.¹⁵⁾ 사랑좌의 『論語說』은 이미 그의 생존 당시 유통되고 있었으며 이미 북송 말에 출간되기도 하였다.¹⁶⁾ 주자에 따르면 그의 어록집은 1157년 당시 이미 3가지 서로 다른 판본이 유통되고 있었으며, 그 중 두 필사본은 호안국에 의해 편집된 것이다. 주자는 인쇄본 1종에 대해서는 불교에 치우친 내용뿐만 아니라 이정을 비판하는 내용까지 포함되어 있어,¹⁷⁾ 그 판본을 신뢰할 수 없다는 이유로 1159년에 『上蔡語錄』을 출간할 당시 삭제해 버렸다.¹⁸⁾

『上蔡語錄』에 간간히 보이는 사랑좌의 格物·致知·窮理에 대한 해설은 흥미롭게도 여대림과 양시의 그것과 근본적으로 동일한 이론적 바탕 위에서 전개되었다는 사실이 확인된다.

배우는 자는 반드시 窮理해야 한다. 각각의 모든 사물은 이치가 있는데, 궁리하게 되면 하늘이 행하는 바를 알 수 있다. 하늘이 행하는 바를 알면 하늘과 하나가 된다. 하늘과 하나가 되면, 어디를 가든 이치가 아닌 것이 없다. 궁리란 하나의 옳은 바를 찾는 것으로, 내가 궁리할 수 없다면 다른 사람이 어떻게 진정한 나를 알 수 있겠는가? 무엇이 나인가? 이치가 곧 나이니, 궁리의 지극함에 이르면 자연히 노력하지 않아도 적중하고 생각하지 않고도 얻을 수 있어 편안하게 도에 적중하게 된다.

[문기를,] 이치는 반드시 각각의 사물을 궁구해야 하는 것입니까?

[답하기를,] 반드시 그 대체를 궁구하여야 한다. 이치는 하나일 뿐이다. 한 곳의 이치를 궁구하게 되면 모든 일에 통하게 된다. 험가 그 궁리의 근본이 아니겠는가?¹⁹⁾

소위 知識이 있다는 것은 사물의 이치를 궁구해야 하는 것이다. 비유하자면, 황금은 천하의 지극한 보배인데, 먼저 그것의 體性이 무엇인지 판별·인식(辨認)할 수 있어야 한다. 그렇지 않으면 다른 사람이 구리 광석을 황금이라고 우기더라도 판별·인식해낼 수 없게 되어 의혹이 생기게 되고 그 지키는 바가 일정하지 않게 된다. 그러므로 經(즉, 『大學』)에서 “사물을 격한 후에 얹어 지극하게 되고, 얹어 지극하게 된 이후에 뜻이 성실하게 된다.”고 한 것이다. 格物窮理라고 하는 것은 반드시 天理를 인식할 수 있어야만 하는데, 소위 天理라는 것은 자연적인 도리로서 일체의 거짓이나 허위가 없는 것이다. 지금 어떤 사람이 어린 아이가 장차 우물에 빠지려고 하는 것을 문득 본다면 모두 깜짝 놀라고 즉

15) 李心傳, 『道命錄』 卷3, 臺北: 文化出版社, 1970, 3a~4a쪽. 당시 주진의 제안은 받아들여지지 않았고, 사랑좌를 위한 사당 건립은 1222년에야 완성되었다. 葉適, 『水心集』 卷10, 사고전서, 「上蔡先生祠堂記」, 8a~9b쪽.

16) 胡寅, 『斐然集』, 中華書局, 1993, 「上蔡論語解後序」, 394~5쪽.

17) 朱熹, 『朱熹集』 권75, 「謝上蔡語錄後序」, 3918~3920쪽.

18) 朱熹, 앞의 책, 권77, 「謝上蔡語錄後記」, 4031쪽.

19) 謝良佐, 『上蔡語錄』 卷2, 사고전서, 3a~b쪽, “學者且須是窮理. 物物皆有理, 窮理則能知天之所爲. 知天之所爲, 則與天爲一. 與天爲一, 無往而非理也. 窮理則是尋箇是處. 有我不能窮理, 人誰識眞我. 何者爲我, 理便是我. 窮理之至, 自然不勉而中, 不思而得, 從容中道. 曰理必物物而窮之乎. 曰必窮其大者. 理一而已. 一處理窮, 觸處皆通. 恕其窮理之本歟.”

은혜 하는 마음이 있게 되는데, 문득 볼 때 그 마음이 깜짝 놀라는 것이 바로 천리이다. ……聖門의 배우는 자들은 하늘이 행하는 바를 행하기 때문에 감히 하늘로서 자처할 수 있는 것이다. 불교는 감히 이렇게 크게 할 수 없다. 明道가 일찍이 말하기를, “나의 학문은 비록 [타인이나 선현들로부터] 수용한 바가 있지만, 天理 이 두 글자만큼은 내 스스로 찾아낸 것이다.”라고 하였다.²⁰⁾

“각각의 모든 사물은 이치가 있다.”는 말의 의미는 주자처럼 각 사물마다 그것에만 고유하거나 타당한 이치가 있다는 의미가 아니라, 단일한 하나의 이치가 모든 사물에 부여되어 있다는 것이다. 따라서 개별적이고 차별적인 사물들 각각을 궁구해야 하는 것이 아니라 그 모든 것에 보편적으로 적용될 수 있는 단일한 하나의 원리만을 이해하면 되는 것이다. 특히 이 원리는 어떻게 그 대상 사물을 이해할 것인가라는 질문과 달리 내가 그 대상을 어떻게 다루어야 하는가의 문제로 수렴된다. 따라서 사랑자는 “내가 원치 않는 바를 남에게 행하지 말라.”(己所不欲, 勿施於人)라는 “恕”를 그 단일한 원리로 제시하고 있다. 즉, 사랑자의 窮理 해석은 외부 대상 그 자체에 대한 이해가 아니라 외부 대상과의 관계에서 행위 주체가 취해야 할 도덕 원리가 무엇인가에 초점이 맞추어져 있다. 그리고 이 원리 혹은 이치를 궁구하는 대상은 외재적 대상에 있는 것이 아니라 “이치가 곧 나”이므로 나 자신을 궁구하는 대상으로 삼는다면 충분하다는 것이다. 그리고 이것이 바로 天理를 인식하는 방법이다.

사랑자가 格物窮理를 天理에 대한 인식으로 환언할 때, 天理의 인식 양태는 외부 대상에 대한 궁구로부터 비롯되는 것이 아니라 대상과의 관계 속에서 자연발생적으로 드러나는 마음의 반응에 대한 일종의 자각으로 설명한다. 孺子入井의 예에서 보이 듯, 놀라고 측은해 하는 마음은 개인의 어떠한 주관적 동기가 개입되지 않은 상태에서 무엇보다도 앞서 즉각적으로 우리의 의식 속에 자연적으로 발현되는 감정이다. 이 감정의 발현은 인간의 어떠한 의도도 개입되지 않은 채 발생되므로 “자연의 도리”이며, 그 순간 주체는 나와 무관해 보이는 어린아이의 안위가 더 이상 타자의 일로만 여겨지지 않는 심적 상태를 갖게 된다는 의미에서 内外의 습一이다. 또한 이러한 천리는 다름 아니라 바로 나 자신을 통해 발현되고 이것이 일체의 사적인 동기가 개입되지 않은 순수한 나의 참모습이라는 의미에서 “이치가 곧 나”라는 것이다. 따라서 사랑자가 말하는 窮理란 본래 나 자신이 천리와 하나라는 자기 자신에 대한 참된 知識을 획득하는 자각의 과정이다. 비록 그 용어 사용에 있어서는 차이가 나지만 궁극적인 취지에서 보면 이러한 사랑자의 窮理說은 정명도의 識仁說에 대한 일종의 재해석이라고 볼 수 있다. 이는 사랑자의 불교 비판에도 적용된다.

내가 물었다. “불교에서 [마음] 그대로를 두는 것은 옳다. 상념이 발동하게 되면 그르치게 된다.’고 하는데 어떻습니까?”

[사랑과 내거] 대답했다. “이것은 어린 아이를 문득 보기 이전의 일이다. 문득 어린아이를 보는 것을

20) 謝良佐, 앞의 책, 卷1, 5b~7a쪽, “所謂有知識, 須是窮物理。只如黃金天下至寶, 先須辨認得他體性始得。不然, 被人將鑰石來喚作黃金, 辨認不過便生疑惑, 便執不定。故經曰, 物格然後知至, 知至然後意誠。所謂格物窮理, 須是識得天理始得。所謂天理者, 自然底道理, 無毫髮杜撰。今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, 方乍見時其心怵惕, 所謂天理也。……聖門學者, 爲天之所爲, 故敢以天自處。佛氏却不敢恁地做大。明道嘗曰, 吾學雖有所受, 天理二字, 却是自家拈出來。”

우리 유가에서는 마음이라 하는데, 그들은 먼지와 같은 망상이라고 하여 이것을 이해하는 것을 식견이 매우 높다고 한다. 우리 유가에서는 이러한 의식의 측면에서 체인(上面體認)하는 공부를 하는데 반해, 그들은 오히려 일체를 쓸어버리려 하니, 이렇다면 어디에 근거하여 진보할 수 있겠는가?……그들이 일체를 쓸어버려야 한다고 하는데, 어떻게 문득 어린아이를 보았을 때의 마음이 생겨나올 수 있겠는가? 이것이 바로 자연의 천리이니 어찌 쓸어버릴 수 있겠는가?”²¹⁾

“直下便是. 動念即乖”란 구절은 裴休가 857년에 黃檗의 『傳心法要』에 쓴 서문에 “마음의 본체는 본래 공간의 것으로 일체의 인연이 모두 적멸한 상태로, 큰 태양이 허공에 떠서 그 빛이 환희 비춤에 깨끗하여 일체의 더러움이 없는 것과 같으니, ……[이 마음을] 그대로 두는 것(直下)이 옳고, 상념이 발동하게 되면 그르치게 되므로, 그러한 연후에 본래 佛이 될 수 있다.”고 한 구절에서 인용된 것이다.²²⁾ 여기서 사랑좌는 다시금 孺子入井의 예를 들어 유교와 불교의 차이를 설명한다. 불교에서는 마음 그 자체는 항상 공간의 것이며 이 공간 상태 그대로를 직관하는 것을 추구하며 일체의 의식적 활동을 부정한다. 그러나 유가에서는 어린아이가 우물에 빠지려고 하는 상황에 대해 마음이 반응하여 놀라고 측은해 하는 감정이 의식에 드러나는 것을 마음(心)이라 보고, 이 활동적인 마음이 바로 “천리의 자연”이므로 부정할 이유도 없을 뿐만 아니라 이것을 나 스스로의 本來面目으로 체인하는 것을 공부의 출발점으로 삼는다. 이는 앞에서 인용한 구절 중에 “하늘이 행하는 바”(天之所爲)에 해당하는데, 窮理와 致知는 바로 이 천리의 자연을 주체의 정체성으로 “인식”(知)하는 것을 목적으로 한다. 이는 맹자가 유자입정의 예를 통해 성선론을 펼친 것을 이어받아, 이 본성의 선함은 외부 대상과의 관계에 있어 그것을 단순히 외부의 개체로 인식하는 것이 아니라 주체와의 감응 관계를 통해 主客의 분리를 초월하는 合內外之道라는 것이며, 이렇게 내외를 합일하는 근거는 다름 아니라 주체의 마음이 천리에 따라 발동하는 자연의 실체적 작용이라는 것이다. 그리고 이러한 마음의 작용은 바로 인간의 본성에서 비롯된다.

본성은 본래 하나로 같으니, 어찌 변화시킬 수 있겠는가? 본성은 본체이고, 눈이 보고, 귀가 듣고, 손이 물건을 들어 올리고 발이 움직이는 것은 [본성에] 作用에 드러난 것으로, 이것이 바로 마음이다. 맹자 사후에 세상의 학자들은 외부를 향하여 치달아 [道를] 구하여 자신이 간직하고 있는 보물을 인식하지 못하였다.²³⁾

사랑좌가 “마음이란 무엇인가? 仁일 따름이다. 仁이란 무엇인가? 살아 움직이면(活) 仁이고, 죽어 있으면

21) 謝良佐, 앞의 책, 卷1, 12a~13a쪽, “余問, 佛說直下便是動念即乖, 如何. 謝子曰, 此是乍見孺子已前底事. 乍見孺子底吾儒喚做心, 他便喚做前塵妄想, 當了是見得大高. 吾儒要就上面體認做工夫, 他却一切掃除却, 那裏得地位進步. ……他却便要一切掃除, 怎生得且如乍見孺子底心生出來. 便有是自然底天理, 怎生掃除得去.”

22) 裴休, 『黃檗山斷際禪師傳心法要』, 大正新修大藏經, T48n2012Ap0379c03(05), “心體亦空, 萬緣俱寂. 如大日輪升虛空中, 光明照耀淨無纖埃. ……直下便是, 運念即乖, 然後爲本佛.”

23) 謝良佐, 앞의 책, 卷1, 2a~b쪽, “其性本一, 何不可變之有. 性本體也, 目視耳聽手舉足運, 見於作用者心也. 自孟子沒, 天下學者向外馳求, 不識自家寶藏.”

(死) 不仁이다.”²⁴⁾라고 한 구절에서도 보이 듯, 외부 대상과 隔絶되지 않은 상태에서 活潑潑하게 감응하고 외부 대상에 대한 善한 관심(즉, 仁)이 발현된 그 현상적 상태가 바로 마음이라는 것이다. 그리고 이러한 현상적 작용은 다름 아니라 인간의 보편적으로 동일한 본성에서 기인하는 것이다. 이런 관점에서 “자신이 간직하고 있는 보물을 인식”한다는 것은 다름 아니라 자신의 본성에 대한 인식이며, 비록 그 본성 그 자체는 인식의 대상이 아닐 수 있으나, 천리의 자연에 따라 발현된 仁한 의식의 작용인 마음을 통해 그 仁한 실체를 확인할 수 있다는 것이다. 환언하자면, 사랑좌가 말하는 格物致知說의 知識이란 다름 아니라 정명도가 말한 識仁에 대한 부가적인 설명인 것이다. 그리고 이러한 지식이라는 것은 결코 외부를 향해 치달아서는 안 되는 것이며 순수하게 주체의 내면에 대한 내향적 자각이다. 천리의 자연이 이미 인간의 본성에 구현되어 있고 그것이 감응을 통해 활발한 의식적 활동으로 드러난다고 보는 이러한 입장에서는 어떠한 외적인 권위나 활동을 통해 진정한 지식을 획득하려고 하는 노력은 그 정당성을 획득할 수 없다. 따라서 사랑좌는 “외부를 향하여 치달는” 求道의 태도를 부정한다. 이러한 태도는 游酢의 致知說에도 보인다.

V. 游酢

양시가 쓴 游酢의 묘지명에 따르면 유작은 『中庸義』·『易說』·『詩二南義』·『論語雜解』·『孟子雜解』 등의 해설서를 지었으며, 10권에 이르는 문집을 남겼다. 즉, 양시와 마찬가지로 유작도 四書 중 오직 『大學』에 대해서만 해설을 제시하지 않았다는 것이다. 유작의 문집인 『游廬山集』에는 『大學』에 대한 주석은 물론이거니와 格物·窮理·致知라는 용어 자체를 사용한 예는 거의 보이지 않는다. 이는 격물궁리설이 이정의 학문적 전통에서 갖는 위상을 다시금 재고할 필요를 제기한다. 그러나 간간히 보이는 그의 致知 등에 대한 언급에는 유작 또한 다른 초전제자들과 동일한 이론적 지지를 공유하고 있었다는 사실이 확인된다. 『游廬山集』에 실려 있는 유작의 『論語雜解』에는 「顏淵問仁章」에 대해 다음과 같은 해석이 실려 있다.

맹자가 “仁은 사람의 마음이다.”라고 하였는데, 이는 인이라는 것은 본심을 얻는 것 외에 다름이 아니라는 뜻이다. 마음의 본체(心之本體)란 희로애락이 未發한 상태인데, 개인의 사사로움을 따라 성냄과 욕심이 골몰하게 되면 人道가 없어지게 되는 것이다. 진실로 人心의 사사로움을 이겨내고 道心の 공평함으로 돌아간다면 타인 보기를 자신과 같이하고, 사물을 보기를 사람과 같이 하니, 이는 마음의 본체가 발현된 것이다. 이로부터 친족을 친히 대하고 백성을 어질게 대하며 사물을 아끼는 것은 모두 그 본심이 대상에 따라 발현되어 그러한 것이다.……마음의 본체는 하나일 뿐이니, 각각의 일마다 [달리] 행하고 각각의 대상을 [별도로] 아끼는 것이 아니며, 장기간 축적한 후에야 다다를 수 있는 것도 아니다. 하루 그 근본으로 돌아가 평상을 회복한다면 만물이 곧 나와 일체가 되니 어디를 간들 인이

24) 謝良佐, 앞의 책, 卷1, 2b쪽, “心者何也. 仁是已. 仁者何也. 活者爲仁, 死者爲不仁.”

아님이 없다. 그러므로 [공자께서] “하루 나를 이겨 禮를 회복한다면 천하가 仁으로 돌아갈 것이다.”라고 하신 것이다.²⁵⁾

격물치지와 관련한 직접적인 언급은 없으나, 위 인용문은 유작이 여대림·양시·사랑좌와 동일한 철학적 기반에 근거하고 있음을 시사한다. 여기서 유작은 사랑좌와 동일한 의미에서 本心을 직접 仁을 얻은 상태라 정의한다. 마음의 본체란 아직 감응이 일어나지 않은 미발의 상태를 지시하는데, 인욕에 매몰되지 않은 상태, 즉 道心의 상태에서는 그 仁한 속성이 대하는 사물에 따라 자연적으로 발현되어 나온다. 즉 외부 대상에 대한 나의 관계는 스스로 강제해야 하는 의무가 아니라 자연스러운 마음의 발현일 따름이다. 그리고 그 발현의 결과는 萬物一體로 드러나는데, 이는 앞에서 본 여대림·양시·사랑좌의 舍內外之道와 다르지 않으며, 유작에게 있어서는 理一 대신 “마음의 본체가 하나다.”라는 명제로 표현되지만 그 의미는 동일하다.

주자의 격물설과 관련하여 흥미로운 점은 유작이 만물일체라는 궁극의 목적을 성취하는 방법에 대해 기술하는 부분이다. 주지하다시피, 주자는 격물을 개별적 사물 각각에 대해 궁리해야 하며 이러한 과정이 상당기간 동안 지속되어야만 한다는 전제를 제시하였다. 이에 『大學或問』에서 주자는 “격물에 대해 개별적 사물마다 별도로 격해야 하는가? 아니면 단지 하나의 사물을 격하면 모든 이치가 통하게 되는가?”라는 질문을 던지고 豁然貫通이 가능하기 위해서는 하루하루 각 사물에 대해 격하고 이러한 노력이 충분히 축적(積習既多)되어야만 한다고 명시하였다.²⁶⁾ 이에 반해 사랑좌와 마찬가지로 유작은 이러한 반복적인 노력의 축적의 필요성을 정면으로 부정하고, 그 마음의 본체로 돌아가는 것은 즉각적인 것이라고 명확히 밝히고 있다.

다음 구절은 유작의 『中庸義』에서 인용한 것으로, 거의 유일한 致知에 대한 그의 언급이 포함되어 있다.

앎의 본성을 앎으로부터 발출해야 만이 함께 행할 수 있다. ……行함이란 이치를 따르는 것으로부터 발출해야만 함께 밝힐 수 있다. ……道는 사물과 분리되어 있지 않은데, 사람에게 있어 날마다 發用하면서도 지각하지 못할 뿐이다. 따라서 『中庸』에서 이틀 먹고 마시는 것으로 비유하였는데, 먹고 마시면서 맛을 안다는 것은 외부로부터 얻은 것이 아니라 단지 자신을 돌이켜 自得하는 것이다. 道를 행하는 것은 반드시 致知로부터 시작하여 道를 앎이 맛을 아는 것 같이 하여야 만이 이 道가 행하여지지 못하지 않을까라는 걱정이 없어지게 된다.²⁷⁾

道는 인간의 본성을 통해 인간의 모든 작용에 항상(日用) 드러나고 있다. 이런 맥락에서 致知란 단지 스스로 자기 자신에 반성을 통해 이 사실을 自得해야 하는 것이며, 나아가 이러한 앎에 어떠한 의심이나 사심이

25) 游酢, 『游廬山集』 卷1, 『論語雜解』, 사고전서, 26a~b쪽, “孟子曰仁, 人心也, 則仁之爲言, 得其本心而已. 心之本體, 則喜怒哀樂之未發者是也. 惟其徇己之私, 則曰於忿慾, 而人道熄矣. 誠能勝人心之私, 以還道心之公, 則將視人如己, 視物如人, 而心之本體見矣. 自此而親親, 自此而仁民, 自此而愛物, 皆其本心隨物而見者然也. ……且心之本體一而已矣. 非事事而爲之, 物物而愛之, 又非積日累月而後可至也. 一日反本復常, 則萬物一體, 無適而非仁矣. 故曰, 一日克己復禮, 天下歸仁焉.”

26) 朱熹, 『大學或問』 卷下, 21쪽.

27) 游酢, 앞의 책, 권1, 『中庸義』, 33a~b 쪽, “知出於知性, 然後可與有行. ……行出於循理, 然後可與有明. ……道不違物, 存乎人者, 日用而不知耳. 故以飲食況之. 飲食而知味, 非自外得也, 亦反諸身以自得之而已. 夫行道, 必自致知始, 使知道如知味, 斯道其憂不行乎.”

개입되지 않게 함으로써 실천(行)으로 연결되어야 한다는 것이다. 따라서 致知란 일체의 외부 대상에 대한 궁구나 외부 대상으로부터의 지식의 습득은 필요로 하지 않는다. 이는 앞에서 본 여대림·양시·시량좌의 치지에 대한 해석과 일맥상통한다.

VI. 맺음말

주자의 『大學或問』 補亡章 해당부분의 첫머리는 “당신은 程子の 뜻을 취하여 보충하고 있다고 말하고 있는데, 程子の 말이 경문의 의미와 반드시 합치된다는 것은 어떻게 알 수 있으며, 또한 당신의 말은 전적으로 程子로부터 나온 것 같지 않아 보이는데, 어떻습니까?”라는 자신이 구성해 낸 질문으로부터 시작한다.²⁸⁾ 즉, 주자 자신도 『河南程氏遺書』에 수록되어 있는 程子の 격물치지설과 자신의 해석이 온전히 일치하지 않음을 간접적으로 시인한 것이다. 이어서 주자는 “당신이 말하는 배움이란 마음에서 구하지 아니하고 현상에서 구하며, 안에서 구하지 않고 밖에서 구하니, 나는 성현의 학문이 이렇게 천근하고 지리하지 않다고 생각한다.”는 가정된 비판을 아울러 의도적으로 던지고 있다.²⁹⁾ 이는 스스로 자신의 격물치지설이 기존의 내향적인 이해와 달리 외향적인 태도를 취하고 있으며, 이러한 새로운 해석이 야기할 신랄한 비판의 가능성에 대해서도 충분히 숙지하고 있었음을 암시한다. 그러나 이러한 질문을 던진 후 주자는 이정의 격물치지설을 기록한 내용이 불완전하며, 더욱이 이정의 문인들의 해설은 명확한 한계를 가지고 있음을 주장한다.³⁰⁾

다른 『四書或問』에서는 경전의 문구에 대한 이정을 포함한 이정의 제자들의 설명을 논평하는 부분이 포함되어 있는데, 『大學或問』만은 예외이다. 주자는 『四書集注』와 『四書或問』을 구성하는 과정에서 『論語』와 『孟子』의 해석을 위해 周敦頤, 二程, 張載와 더불어 양시, 여대림과 같은 이정의 문인들의 해석을 집성하여 『論孟精義』를 찬술하였고, 『中庸』에 대해서는 石敦(敦/山)의 『中庸集解』를 기초로 『中庸輯略』을 간행하였다. 그러나 유독 『大學』에 대해서만큼은 이러한 일종의 자료모음집을 만들지 않았다. 이는 이정의 문인들의 해석을 자신의 『大學』 해석에서 철저하게 배제하고자 한 것이며, 그러한 만큼 기존의 이정의 제자들에 의해 전수되어 온 치지궁리설에 대해 자신의 품고있는 해석의 의도를 철저하게 관철시키고자 했던 것이다.

『近思錄』·『論孟精義』·『中庸輯略』의 편집에서도 보이 듯, 주자가 결코 이정의 초전·제전제자들에 의해 전수된 학문적 전통을 간과한 것은 아니다. 그리고 『伊洛淵源錄』에서도 보이 듯, 程學의 학맥을 재구성함으로써 그 연속성을 실체화하는 작업은 아직 程學이 확립되지 못한 당시의 상황을 고려한다면, 적어도 정치적인 의미에서, 매우 중요한 일이었다. 주자가 격물치지의 방법으로 제시한 讀書와 토론은 그 자체로는 결코 유의미한 전환이라고 불릴만한 것이 없어 보인다. 그러나 지금까지 이정의 4대 초전제자들이 철저하게 내향

28) 朱熹, 『大學或問』 卷下, 20쪽, “子乃自謂取程子之意以補之, 則程子之言, 何以見其必合於經意, 而子之言, 又似不盡出於程子, 何耶.”

29) 朱熹, 앞의 책, 卷下, 20쪽, “然則, 子之爲學, 不求諸心, 而求諸迹, 不求之內, 而求之外. 吾恐聖賢之學, 不如是之淺近而支離也.”

30) 朱熹, 앞의 책, 卷下, 25~28쪽.

적인 치지격물설을 견지하였다는 사실을 살펴봄으로써 왜 외부 대상에 대한 외향적 관찰과 이를 통한 지식의 증대를 학문의 출발점으로 삼은 주자의 격물치지설 ‘혁명적 전환’의 성격을 갖고 있는지를 확인하였다.

“舍內外之道”를 그 궁극적 목적으로 하면서도 외부 대상과 분리하여 순수하게 마음과 본성을 향한 내향적 致知窮理說이 이정의 4대 초전제자 모두에게서 발견된다는 사실은 단지 우연이 아니다. 『河南程氏遺書』의 권6과 권7은 “二程先生の 말”로 되어 있어 정명도와 정이천 중 누구의 언급인지 확인할 길이 없고, 또한 그 기록자가 누구인지도 밝혀져 있지 않다. 이 두 권에 대해 주자는 공히 “이 권에 포함되어 있는 내용은 이해할 수 없는 내용이 포함되어 있는데, 고스란히 보존되어 있어 감히 삭제해 버리지 못한다.”는 주석을 권두에 붙이고 있다.³¹⁾ 여기에는 다음의 致知에 관한 언급이 보인다.

“치지가 격물에 달려있다.”고 하는 것은 사물이 다가올 때 나의 앎이 일어난다는 것이다. 이때에 사물을 각기 그 사물에 맡겨 사물이 그 앎을 부리지 않게 하면 뜻이 성실하여 망동하지 않게 된다. 뜻이 성실하게 되어 저절로 안정되게 되면 마음이 바르게 되는데, 이것이 배움을 시작하는 바이다.³²⁾

致知란 단지 지극한 선에 머무르는 것을 아는 것일 뿐으로, 자식된 자가 효에 머물고, 아비된 자가 자로움에 머무는 것과 같은 것이다. [致知를 구함에 외부를 향하여서는 안 되니, 단지 외부 사물의 이치를 보려고 노력한다면 표류하게 되는 것이 마치 말을 타고 돌아다니며 돌아올 줄 모르는 바와 같다.³³⁾

흥미롭게도 위와 동일한 구절이 사고전서 본 유작의 『游廬山集』에 실려 있는 이정선생의 어록인 『師語』에도 포함되어 있다. 여기서 “격물”은 주체가 능동적으로 대상에게 다가가는(至) 것이 아니라 사물이 다가오는(“物來”) 수동적인 상황으로 해석한다. “致知”는 이러한 상황에서 주체의 앎 혹은 지각이 발동(“知起”)하는 것이며, 이를 통해 “지극한 선”을 지각하고 그 상태를 유지하는 것이다. 그러나 외부 대상은 나의 앎을 증진시키는 대상이 아니라, 반대로 외부 대상은 나의 앎을 방해하는 무엇으로 상정된다. 그리고 두 번째 인용문에서는, 앞에서 사랑죄와 유작의 언급에서도 본 것과 동일하게, 致知는 외향적인 관심을 통해 구하지 말아야 함을 명시적으로 경계한다. 외부 사물의 이치를 궁구하는 것은 앎과 지각이 외부로만 향하게 되어 주체의 본질을 상실(“無所歸”)하게 되는 “放心”의 상태가 된다는 것이다.

위의 인용문에서뿐만 아니라 앞에서 살펴본 초전제자들의 격물궁리설에서도 마찬가지로 讀書窮理와 같은 외향적인 격물치지설은 찾아볼 수 없다. 이들은 모든 인간의 본성과 마음에 내재된 “단일한 하나의 이치”를 순수하게 내향적인 방식으로 인식 혹은 지각하고, 이를 외재 대상에 대한 자신의 실천의 단일한 근거로 삼으

31) 『河南程氏遺書』 卷7, 96쪽: “此卷亦有不可曉處, 今悉存之, 不敢刪去.”

32) 『河南程氏遺書』 卷6, 84쪽; 游酢, 『游廬山集』 卷3, 18a쪽, “致知在格物. 物來則知起, 物各付物, 不役其知, 則意誠不動. 意誠自定, 則心正, 始學之事也.”

33) 『河南程氏遺書』 卷7, 100쪽; 游酢, 앞의 책, 卷3, 32a쪽, “致知, 但知止於至善, 爲人子止於孝, 爲人父止於慈之類, 不須外面. 只務觀物理, 汎然, 正如游騎無所歸也.”

며, 이를 『中庸』의 구절을 인용하여 “合內外之道”라고 명명한 것이다. 즉 이러한 관점에서의 “合內外之道”란 외적인 대상과 내부 주체의 쌍방향의 합일을 의미하는 것이 아니라, 주체의 본성과 마음이 대상에게 타당한 방식으로 발현되어 나오는 일방적인 방식으로 이해된다. 이는 張載의 定性에 대한 주장에 대해, 외물에 이끌리게 되는 것에 대한 염려 때문에 외부와의 감응을 단절함으로써 본성의 안정을 도모하고자 하는 것은 그 “본성이 본래 내외의 구분이 없음을 모르는 것”(不知性之無內外)이라고 한 정명도의 비판과 일맥상통한다.³⁴⁾ 李翱가 「復性書」에서 외부 대상에 의한 감정의 발동을 차단함을 본성의 회복의 조건으로 제시한 것과 함께 사마광이 「致知在格物論」에서 격물을 “외부 대상을 막음”(扞物)이라고 해석한 것에서 보이 듯,³⁵⁾ 장재의 定性說은 외부 대상과 주체의 본성 및 마음의 관계를 설정하는 당시까지 보다 일반적인 방식의 연속선상에 놓여 있었다. 그래함(A. C. Graham)이 지적한 것처럼, 정명도가 내적 도덕성과 외부 사물과의 감응과 도덕적 의무를 “단일한 이치” 혹은 “천리”에 기반하여 이론적으로 통합한 것은 외부 대상과 주체의 관계를 전혀 다른 관점에서 정립한 획기적인 전환점이었다.³⁶⁾

이러한 정명도의 획기적인 전환을 가능하게 한 이론적 바탕은 맹자 性善論의 연장선상에서 인간의 본성과 마음은 모든 가치와 규범의 근원이며, 본성과 마음이 외부 사물에 감응하는 방식은 그 자체로 天理의 자연스러운 발현이므로, 이는 일체의 외적인 규범과 권위를 필요로 하지 않으며 또한 그것에 의해 의지적으로 제어되어서도 안 된다는 것이다. 따라서 이론적으로 이러한 天理觀은 유가 경전을 통한 공부론을 부정하는 논리로 발전할 가능성을 다분히 내포한다. 주자가 그간의 치지궁리설을 부정하고 다시금 유가 경전에 대한 독서 및 師友와의 토론 등을 통한 공부법의 필요성을 새로운 격물치지에 대한 해석을 통해 제시한 이유는, 바로 당시까지의 순수하게 내향적인 관심에 대응하여 외부로의 관심을 정당화함으로써 다시금 유가 경전에 대한 독서 및 師友와의 토론이라는 유가의 가장 기본적인 공부법을 二程의 학문적 전통 안에서 재확립하고자 함에 있었다. 즉 이러한 주자의 시도는 이정의 학문을 유가의 전통 속에 다시 안착시키는데 결정적인 계기가 되었다는 점에서 二程 학맥의 역사에서의 혁명적인 전환점이었던 것이다.

〈참고문헌〉

度正, 『性善堂稿』, 사고전서.

裴休, 『黃檗山斷際禪師傳心法要』, 大正新修大藏經.

謝良佐, 『上蔡語錄』, 사고전서.

司馬光, 『傳家集』, 사고전서.

楊時, 『楊龜山先生全集』, 臺北: 學生書局, 1974.

34) 程顥, 『河南程氏文集』 卷2, 『二程集』, 「答橫渠張子厚先生書」, 460~461쪽.

35) 司馬光, 『傳家集』 卷65, 사고전서, 「致知在格物論」, 16a~18a쪽.

36) Graham, A. C., *Two Chinese Philosophers*, La Salle, Illinois: Open court Press, 1992, pp.102~104.

呂大臨, 『藍田呂氏遺著輯校』, 중화서국, 1993.

游酢, 『游廬山集』, 사고전서.

李心傳, 『道命錄』,臺北: 文化出版社, 1970.

程顥·程頤, 『二程集』, 中華書局, 1981.

朱熹, 『四書或問』, 上海古籍出版社, 2001.

—, 『朱熹集』, 四川教育出版社, 1996.

陳亮, 『龍川集』, 사고전서.

胡宏, 『胡宏集』, 中華書局, 1987.

胡寅, 『斐然集』, 中華書局, 1993.

陳來, 『宋明理學』, 遼寧教育出版社, 1997.

土田建次郎, 『道學の形成』, 創文社, 2002.

市來津由彦, 『朱熹門人集團形成の研究』, 創文社, 2002.

Chan, Wing-tsit, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

Graham, A.C., *Two Chinese Philosophers*, La Salle, Illinois: Open court Press, 1992.

* 이 논문은 2015년 5월 27일에 투고되어,
2015년 6월 9일까지 편집위원회에서 심사위원을 선정하고,
2015년 6월 30일까지 심사위원이 심사하고,
2015년 7월 6일 편집위원회에서 게재가 결정되었음.

■ Abstract ■

Gewu 格物, *Zhizhi* 致知, and *Xiongli* 窮理 in the
Cheng Learning (Cheng Xue 程學) Tradition

- The Interpretations of the Four Representative Direct Disciples of the
Cheng Brothers and the Significance of Zhu Xi's Reinterpretation

Lee, Junghwan*

The present work examines the interpretations of *gewu*, *zhizhi*, and *xiongli* presented by the, so-called, four representative disciples of the Cheng brothers—Lu Dalin, Yang Shi, Xie Liangzuo, and You Zuo—, and thus shedding fresh light on Zhu Xi's interpretation in the Cheng Learning tradition.

When formulating the “Supplementary Chapter on the *Gewu* and *Zhizhi*,” Zhu Xi claimed that it was firmly grounded on the Cheng brothers' interpretation of the concepts and its implications. This claim leads us to raise questions of how the four representative disciples of the Cheng brothers, who learned directly from the masters, interpreted them and how different their interpretations are from that of Zhu Xi.

Through comparatively examining the interpretations of the four representative disciples, the present work shows that despite apparent differences, their interpretations share the same intentional and theoretical foundations. That is, on the same basis of the ideas of ‘the unity of principle’ and ‘the unity of the inner and outer spheres,’ they commonly interpreted *gewu*, *zhizhi*, and *xiongli* in the sense of purely ‘introspectively’ recognizing and understanding that the mind and human mind manifest themselves in accord with the heavenly principle in response to the external stimuli. All the more, the present works shows that similar statements are found in the words of the Cheng brothers themselves. In response to such an introspective drive, Zhu reinterpreted the concepts of *gewu*, *zhizhi*, and *xiongli* in order to reverse interests toward the outer and thus reintegrate the moral cultivation theory of the Cheng Learning tradition within the gamut of the traditional Confucian theories such as reading the Confucian classics.

[Key Words] *Gewu*, *Zhizhi*, *Xiongli*, Lu Dalin, Yang Shi, Xie Liangzuo, You Zuo, Zhu Xi

* Assistant Professor, SungKyunKwan University

