

漢文講義案

- 修養論을 中心으로 -

李鍾述(監理教神學大學 講師)

<目次>

머리말	A. 實用誠
1. 漢文講義에 修養論을 擇하는 辯	B. 至極性
2. 講義 序論	C. 本體誠
가. 自我省察	D. 誠과 敬
나. 立志	3. 講義 本論
다. 改過遷善	가. 居敬窮理 格致誠正에 대하여
라. 敬	나. 誠意正心
A. 恭敬	다. 允執厥中
B. 整齊嚴肅	라. 中庸之道, 存養省察
C. 主一無適	마. 克己復禮
D. 常惺惺法	바. 其他追加
마. 誠	4. 結語

머릿말

科學과 哲學과 宗教는 적어도 人間이 있으면서부터 同時的 相互須資的으로 自生共存하지 않았을까 하고 素樸한 생각을 가져본다.

왜냐하면 人間이란 現象界에 棲息하는 하나의 生物體로서 于先 感性的的生活을 營爲하지 않을 수 없으나 感性的 感性됨은 理性이 所以然을 이루고 있기 때문이니 萬若 理性이 없다면 感性이 나올 수 없는 것이다. 이와 같이 感性的 裡面底層에는 理性이 存在하고 있지만 感性을 떠난 理性이 別存하는 것이 아니므로 또한 感性을 外面한 理性의 存在 및 그 存在認識의 論理는 形成될 수 없으니, 結局 理性과 感性은 一而二 二而一이면서도 因果律에 따라 理性이 主가 되는 相關性을 가진 것으로 定義되지 않을 수 없다고 본다.

이렇게 될 때 우리는 科學的 事實이 事實로서 끝이지 않고 哲學的 評價要素를 含具하고 있으며 哲學的 理智가 事實을 떠나지 않으면서도 事實自体는 아닌 微妙精深한 關係임을 窺測할 수 있을 듯하다. 哲學과 科學이 別個窠臼中の 것이면서도 不相雜 不相離의 密接한 樣相을 띠고 있다고 할 때, 다같이 最高의 理性的 眞理를 探究對象으로 하는 哲學과 宗教의 關係야 더 말할 것이 있겠나 그 緊密性은 他와 比喩될 수 없을 만큼 一體의이여야 富然하지 않을까 생각된다.

그런데 哲學은 驚異와 懷疑에서 始作되고 宗教는 恐怖를 契機로 삼는다 하며, 헤-겔은 眞理를 把握하는 形式의 差異를 들어 哲學은 概念의 形式으로 하려하고 宗教는 表像의 形式으로 한다고 하였으니, 이는 哲學은 理智의인 判斷에 따라 眞理를 自認하고 行爲經驗하는 속에 即天即理的 合一境地에 到達함을 目標로 하고 宗教는 情意的인 信仰心を 通하여 絶對者에 歸依함을 目標로 삼는다는 意味로서 前後의 말이 質的으로 다를 것이 없다고 여겨진다.

哲學과 宗教는 探究對象을 같이하면서도 始原과 方法이며 目標의 差異 때문에 必然的으로 相互背馳하는 結果를 招來하지 않을 수 없는 것이기라도 한가? 冷嚴한 合理主義의 哲學이 宗教의 權威主義의 社會性 밑에서 오로지 宗教의 敎理를 體系化하고 辨證的으로 合理化하는 일에 從事하는 侍女가 된다는 것은 왜이며, 宗教는 哲學을 超越한다거나 無關하다고 하며 “믿지 않으면 理解할 수 없다”는 안셀름(1033~1109)의 盲目的인 信仰을 可能하게끔 하는 印象을 주는 말 등은 宗教의 獨白에서 일까? 宗教와 哲學은 本來부터 너는 너 나는 나래야 하지 가까워지면 이런 꼴 밖에 안 되는 것일까?

그러나 前言한대로 人間은 本來부터 理性과 感性을 共有하고 있는 터에 아무리 感性的인 것이 獨自的이거나 앞서는 것 같지만 實은 理性이 아니면 不可能하고 理性의 合理的 判斷과 總體的인 意味聯關을 推究糾明하는 哲學이 아니면 그것은 無目無心之人과 같아 破滅하고 말 것이 아닌가? 그렇다면 判斷이 아니고서는 行할 수 없지 않은가. 아무리 盲目的인 信仰이라 하여도 實은 이미 그 무엇을 믿어야 할 것임을 判斷하고 하는 것이 아닐까? 그러므로 나는 안셀름과는 달리 “알아야 믿는다” “알면 믿지 않을 수 없다”고 對應하여 본다. 勿論 이 말은 全部를 知得한 뒤에야 믿는다는 말은 아니고 知的端倪로서 믿음이 시작됨을 이룬 것이며, 이 知는 信과 아울러 前後하고 並行하여 窮極에 到達한다는 말이다. 그리고 아무리 信仰을 通하여 안다 해도 信仰亦是 그 가운데 知行의 並修的 積功을 通하여야 窮極的으로 眞正한 理解와 歸依가 이루어지지 않을까? 이것이 비록 下學上達의 中人以下の 位置에서 저 超克된 上智人을 未知의 世界로 접어 두고서 하는 말이며, 中庸에는 自誠明 誠則明이라 하여 生而知之를 말하고 있지만 이 어찌 孔子의 志·立·不惑·知天命·耳順·從心不踰矩의 學的成章을 外面한 말이겠는가? 그리고 宗教가 哲學을 超越한다는 말이 哲學의 理性的 判斷을 輕忽히 하는 말이라면 正當한 宗教임을 拒否하는 것이 될 것이고, 宗教가 哲學을 無關한 것이라고 한다면 그것은 宗教의 實踐的 內驗的 誠實性이 자칫하면 思辨的 偏知에 빠지기 쉬운 哲學의 念慮스러운 短點을 救해주는 스스로의 功能을 拋棄하는 結果가 되고 말지 않을까?

哲學과 宗教의 사이가 위에서와 같이 나아가거나 물러가거나 자칫하면 病痛이 생김을 免할 수 없는 것일까?

그러나 病痛이라고 여기는 속에는 이미 回復의 藥物이 本來부터 內在하고 있으니 어찌 正常關係를 이룰 때가 오지 않겠는가?

哲學과 宗教는 二而一 一而二의 不可避한 關係이니 宗教는 哲學에 學的對象으로서 資材를 주고 哲學은 宗教를 永遠하게 하는 源泉이 되지 않을까 생각한다. 自古로 眞理란 둘이 아니며 恒常 不變의 原則과 隨時變易의 可變性이 空間과 時間의 形式 속에서 無始無終 體用相生的으로 生生不窮하는 것이니 이 法則이 中斷하면 瞬間 死物化하고 마는 것이다. 哲學은 哲學의 位

置를 固守發展하는 것이 宗教를 爲하는 것이 되고 宗教는 宗教의 本分을 넘지 않아야 哲學을 살리고 自身도 사는 것이 되지 않을까? 하고 생각하여 본다.

基督教이 天主學의 이름으로 韓國에 輸入된 것은 壬辰倭亂(1592~1598) 卽後 日本과 中國을 通하여 利瑪竇(Matteo Ricci 1552~1610)가 著한 公教要理書(天主實義)를 筆頭로 交友論 天學 初函 靈言蠡酌 眞道自證 盛世芻蕘 등의 書籍이 들어오면서 부터이다.

邇來 儒敎의 立場에서 約一世紀 동안을 두고 批判되었으며 信者에 의하여 宗教로서 攝取되기도 하였으며 나아가 宗教의 立場에서 儒敎를 批判하는 信者도 있게 되었다. 그동안 敎理一般에 亘한 原理的 差異와 心理的 倫理的 葛藤을 겪으면서 오늘에 이르렀다. 그리하여 이러한 問題는 儒敎政治의 衰退에 따른 政治的 權力背景이 덜어지고 또 世界的인 文化交流의 氣運을 만나 活潑하게 敎勢가 擴張됨으로써 漸次 諸般問題가 解消되었으며, 이제는 儒敎가 不過 一個의 哲學的 學問으로서 命脈을 겨우 維持하고 있는 實情이니 儒敎가 宗教라면 아예 主客이 顛倒된 느낌마저 없지 않다. 政治는 말할 것이 없다하고 學問이나 宗教에 이르러서도 隆替更迭의 天命이 있으니 主客이 바뀌는 것쯤이야 常事이지만 儒敎의 哲學的 價値는 勢力에 關係없이 적어도 이 땅에 있어서는 問題되지 않을 수 없을 것이다.

오늘 같은 狀況下라 하여 儒敎의 哲學됨과 基督教의 宗教됨 差異는 依然히 嚴存하고 있으며, 오히려 이제까지의 外形的 問題의 相衝形態보다도 훨씬 本質的 核心問題가 가로막혀 있을는지 모르는 일이다. 哲學이나 宗教가 人心思想을 醇化하는 것이라면 그 方法은 天地의 變化와 같이 自然스럽고 眞理이어야 할 것이니 어찌 一毫나 苟且할 수 있으며 人爲의 일 수 있겠는가?

앞으로 宗教가 韓國의 哲學과 思想界를 完全히 휩쓴다 하여도 이 根源的 問題가 渾融하게 解消 合一되지 않고 方法에 있어 一分이라도 有所爲而爲之의 作爲가 介在하는 以上 韓國的 基督教나 基督敎的 韓國은 期待될 수 없을 것이다. 그러나 이 일은 遠大한 目標을 세우고 悠久한 時月에 걸쳐 참으로 無欲速 無敢怠의 즐기찬 努力으로 그 언제인가 이루어지리니 오늘의 우리들 責任이 어찌 무겁지 않다하라!

監理敎 神學大學에서 漢文講義를 設定한 趣旨는 모르기는 하지만 아마 神學과 韓國思想과의 앞서 말한 의미의 融解를 爲하여 儒敎의 哲學的 裏面探究와 文獻研究의 實力을 養成하려 하는데 있지 않을까 생각되므로, 本人은 이에 原典研究를 通하여 儒學思想의 一端을 밝혀 보려는 方向으로 講義目標을 세워 본 것이다.

이러한 생각을 가지고 適合한 教材가 있을까 찾아보았으나 마땅하지 않아 擅恣히 本 講義案을 만들어 본 것이다. 걱정되는 것은 專攻이란 말뿐 儒學에 대하여도 얻은 것이 없으며 아울러 時間마저 如意치 않아 頭序가 잡히지 않았다. 그저 나의 本意所在나 일러두어 앞으로의 研究契機를 만들어 줄 수 있기를 바란다.

끝으로 李慶植, 尹用男 두 學友의 勸進으로 이만한 草案이라도 쓰게 되었으니 그 善善之心에 衷心으로 感謝한다.

1982年 3月 日

筆者 識

漢文講義案

1. 漢文講義에 修養論을 擇하는 辯

儒學이란 中國의 古代思想을 孔子가 集大成한 學問이다. 學問思想의 表現이 文字마다 또는 文字로 엮어진 語彙와 文章에는 言語로는 表象하기 어려운 정도로 深奧하고 超越的인 意味를 含蓄하고 있는 漢文 文章에 依存하고 있다. 이러한 特殊性이 이 學問을 알리기 어려운 短點이 되는 同時에 또한 自力에 依하여 到達할 수밖에 없는 道樂의 學問이오 知識的 學問이 아니라는 데 長點도 있다.

이와 같이 解得하기 어려운 會意文字인 漢文에 萬古의 眞理를 간직한 儒學思想이 含蓄되어 渾然一體를 이룰 때 그 眞義를 다할 수 있다. 그럼에도 不拘하고 主人인 儒學思想의 質을 客人 文章이 外面하고 文章爲主로 獨走한다면 主客顛倒로 因한 有形無形의 弊害가 簇生할 것은 不言可知이니, 戰國時代를 지나 秦의 焚書坑儒라는 禍亂을 겪은 漢이 비록 不得已한 形勢라고는 여겨지나 오히려 根本思想을 等閑히 한 訓詁學的 跛行的 發達을 가져오게 되었으며 이어 隋唐의 老佛跳躍은 及其也 五季之世의 儒學沈滯로 인한 壞亂이 極甚한 狀況으로 돌아가게 되었던 것이다.

孟子以來 千有餘年만에 儒學本然의 思想 所謂 道統之傳을 接續하였다는 宋學의 勃興은 孔子以後의 欣快事임에 틀림없으나 그시간 싸여온 時代潮流는 어이할 수 없음일가 文飾崇尚의 餘弊는 隱然中 存續되어 왔으며, 高麗末에 유입된 程朱의 性理學이 李朝時代에 이르러 官學體制를 形成 全盛을 누리었지만, 思想的으로는 오히려 似而非儒學的 結果를 招來하여 三代遺民으로서의 素朴한 誠直性和 團合心を 僞善과 分裂로써 代替하여 놓은 嫌疑마저 짙게 하고 文章面은 漢唐宋明을 彷彿케 하는 例外가 아니었다.

오늘날 우리가 좋건 글건 儒學을 배우려면 지금까지의 思想과 文章을 十分並行習得하지 않으면 안 된다. 希望같아서는 아무리 어려운 思想이니 道學이니 儒教哲學이니 하는 것도 平易한 現代文으로 說明되었으면 얼마나 多幸할가 하지만, 說明된 말속에서 會意到達하는 어려움은 姑舍하고 前言한대로 表意文字의 理解는 智識만으로는 眞義到達이 不可能하니 안타까운 일이 아닐 수 없다.

要件대 思想을 주로 한 文章은 없지 못할 相須的인 것으로서 漢文字를 思想表象의 道具로 삼는 儒學에 있어서는 이미 他學問 他思想의 表音文字의 關係와는 크게 相異한 바가 있다. 그러므로 우리는 漢文工夫는 儒學을 爲한 것이며 儒學은 漢文에 依하여서야 眞義據得이 可能함을 充分히 認識하여 學文의 大體를 그르치지 않고 本末具全의 儒學을 하여야 할 것이다. 儒學과 漢文의 兩者立場에서 그 相須主客關係를 以上과 같이 論하므로써 修養論을 講하는 理由의 하나로 삼았으니, 다음은 儒學思想의 本旨에 立脚하여 다른 하나의 理由를 論해 보겠다.

儒學이란 무엇하는 學問인가? 그 意味며 意義며 內容은 天地萬物을 包括하고 宇宙造化를 範圍하고 있느니 만치, 完全하게 定義하기는 容易하지 않지만 이를 要約한다면 一言以蔽之하여

修己治人之學이라고 할 만하며, 다시 더 極本窮源하여 말하면 애當初부터 治人治物하려는 것은 아니고 正己而物格이라는 말과 같이 自己人格이 完成되면 接應하는 對象人物도 眞理대로 並行不悖한다는 意味에서이니, 그러므로 自己修養으로 本然의 人格을 完成하는 이른 바 修己之學이 儒學의 根本目的이라고 概念規定 하여 無妨하리라고 생각한다.

앞서 儒學이 漢文의 主本이라고 하였으나 儒學의 主本은 修己 即 個人人格의 完成에 있음을 알아야한다. 個人人格의 成熟없이는 對人對物할 것 없이 一事一物도 眞理대로 圓滿하게 處應할 수 없다. 그러므로 齊家나 治國은 修己없이는 엄두도 못 낸다. 그리고 治人이 修己를 통하여 이루어진 人格과 德性으로써 對象人物을 自然스럽게 感化시키는 것으로 理念을 삼을 때, 그것은 必然적으로 人物의 本分을 成就시켜 주는 即 各自의 德性を 純粹至善하게 하여주는 結果로 돌아가게 된다. 그리하여 始原에서 볼 때는 個個의 人格이 모여서 國家社會의 格을 이루고 社會나 國家의 側面에서 溯推하여 觀照할 때에는 國家社會라는 陶冶場에서 個人人格이 薰炙育成된다는 所謂 一而二 二而一의 個人人格과 國家의 密接한 相關關係를 窺知할 수 있다.

이렇게 되면 個人과 國家는 一體인 것으로서 個人人格의 修養은 곧 國家格의 養成이오 國家格은 個人修養의 道場이다. 그러나 修養이란 一朝一夕에 이루어질 수 있는 性質의 것은 아니니 一個人의 修養도 終平生 不退轉의 誠心과 勇氣와 努力으로써 幾分이나 達成到達될는지 모르는 일이거든, 하물며 國家社會의 格을 이루려는 것이겠는가? 아마도 世紀의인 眼目으로 꾸준한 積功이 있지 않으면 안 될 것이다. 한데 이렇게 長遠하고 至難한 國家格의 養成이라하여 漠然히 杞憂하거나 或 他勢에 依存하거나 할뿐, 나 自身の 修養을 爲하여 奮發하는 일과 完人教育의 振作이 目的達成의 捷徑이 됨을 잊어서는 또한 안 될 것이다.

이제 筆者가 修養論을 講義하려는 意圖는 오로지 上述한 바에 由來한 것임을 일러두며, 아울러 이와 같은 講義는 儒學의 學問方法인 順序致功과 習熟漸進의 功程에 依하여야 所期의 目的을 達成할 수 있음을 짐작하고 있지만, 時間이 許諾되지 않을뿐더러 여러분은 이미 高等學校 教育을 마치고 大學에 들어온 成年이라 基本教育이 잘 다듬어졌을 것을 믿으므로 所謂 認識論이니 存在論 따위의 格物致知說과 形而上學 理氣說과 心性情論등은 이를 省略하고 直接 儒學哲學 特有의 修養論을 講論하게 된 바이다. 그러나 講義 中 나타나는 諸問題는 그때그때 說明을 加하여 本論을 理解體得하는데 不足됨이 적도록 努力할 生覺이다.

끝으로 다만 念慮되는 것은 어떤 方面의 學問教育이든 教育의 참된 效果는 무엇보다도 教育者의 該博하고 透徹한 自己生産的 知識이 있느냐 없느냐 있다면 얼마나 깊느냐 얇느냐에, 매어 있다고 하겠으며, 그것이 더욱 德性教育이라고 할 때 보기에 科學的 學術教育보다 茫然 無感覺的인 것 같이 잘못 理解하기도 쉬우나 그러나 事實은 이와 正反對로 至誠感通의 神妙함은 影響이 形聲을 따르는 것보다도 敏捷하고 正確함이겠는가. 그러므로 萬苦에 自己所學이 中正하지 못하다거나 知的窮研이 透徹하지 못하다거나 經驗을 쌓아 反躬心得하지 못하였거나 더 나아가 왜 그렇게 되는지 그 까닭을 스스로 알지 못하는 中에 感化되게 하는 盛德을 지니지 못하였으면 誤人하거나 功效를 올리기 어렵게 될 수밖에 없다. 생각이 여기에 미칠 때 學問이 偏狹淺薄하고 德行이 微賤한 講者가 善良한 學生諸位에게 얼마만큼이나 德性和 良知를 길러 줄 수 있을는지, 誠實을 주고 僞詐를 없애줄 수 있을지, 참다운 要領을 얻게 할 수 있을는지 그 責任이 오

로지 나에게 있음을 痛感하는 바이다. 오직 한가지 믿는 것이 있다면 僞詐作爲함이 없이 誠意를 다하여 講論討議에 酬應하겠으니 諸位도 眞摯하게 呼應하여 所期의 目的을 達成하리라는 希望을 갖는 것뿐이다.

2. 講義 序論

聖인과 凡人의 差異點이란 形言하기 어려운 隱密한 것도 있지만 쉽게 말하여 眞正한 知識判斷과 正當한 行爲를 언제 어디서든 行할 수 있느냐 없느냐에 따라서 分別되리라고 본다. 換言하여 義理에 合當한 知行을 하는 사람은 聖人이고 그렇지 못한 사람은 凡人이 아니겠는가 여긴다. 修養이란 凡人이 聖人の 聖人됨을 알고 自我의 未完함을 羞恥하여 聖人을 배워 보려는 本能的 覺醒과, 稟生한 天地之性은 本來 純粹至善하여 堯舜과 다름없이 本同함이 있으나 氣質은 淸濁粹駁의 分殊함이 있는 것과 또 이를 變化하여 本然의 性善에 回復할 수 있는 것임을 確實히 認識하여 나도 하기만 하면 저와 같이 될 수 있다는 憤發心을 가지고 힘써 知行을 修治하는 일이라고 하겠다.

그런데 여기 修養의 根本的 各論에 들어가기 前에 먼저 普遍的 基礎的 型式形成이 없을 수 없다고 여겨짐으로 몇 가지 學論하려 한다. 그러나 이러한 基礎型式은 어떠한 修養論을 莫論하고 前提條件을 이루는 것이지만, 同時에 그것 自體가 이미 本體가 될 수 있음을 添記하는 바이며 따라서 되도록 範圍를 縮小하여 몇 개 項만을 말하겠다.

가. 自我省察

사람 그것도 工夫하는 學者라면 적어도 어떠한 衝擊이나 膚受的 契機가 없이는 修養學問에 몸담기는 어렵다고 여긴다. 따라서 이 契機란 富貴나 榮譽를 爲한 것은 아니니 왜냐하면 그것은 或 目的을 얻으려다가 修養學으로 誤轉될 수는 있지만, 大概是 目的인 富貴 等 其他를 獲得하고 나면 더 以上 繼續할 必要性和 素材가 없어짐으로 精神的으로 終止符를 찍게 되고 말기 때문이다. 修養學이란 單純한 知識探究로서 富盛多知함을 자랑삼거나 論理的 整合性만을 能事로 하는 것만은 아니고, 99%의 이러한 努力 위에 1%의 會通과 到達의 無限定的 精進을 일삼되 마치 果實이 純熟하여 自然히 落下하기를 靜候하는 것과 같은 學問이다.

이러한 學問의 契機는 오직 自己反省에서 經驗을 通하여 無數히 繼起提供되는 것이므로 反省 없는 사람에게 契機가 주어질 덕은 없다. 先聖賢의 經傳文集은 修養의 指針書가 되는 同時에 나의 體驗을 參證하는 役割을 할 뿐 決코 나 自身의 修養을 해주는 것은 못된다.

그럼에도 不拘하고 누구나 自己反省을 잘하지는 못한다. 아니 보다 自己滿足과 自是之癖에 陷溺陶醉된 사람이 反省 따위를 애당초할 까닭이 없다. 또 해본뎛자 뻘한 노릇이니 自是非他的 怨尤와 함께 私慾에 찬 誤判에 돌아갈 것은 오히려 富然하다. 아마 이러한 部類의 頑強한 사람은 人誰無過리으나 吾未見能見其過而內自訟者也라고 말씀한 孔子에게 抗議하지 않는 것이 疑訝스러우며, 身過가 없기보다 口過가 없기 어렵고, 口過가 없기보다 心過가 없기는 더욱 어렵다고 한 邵康節을 罪 많은 사람이라고 비웃을지도 모를 일이다. 그러나 孔子나 康節이 아마 無過한

데서는 이들만 못할는지 모를 일이지만 確實히 다른 것이 하나 있으니 그것은 다름 아닌 自己省察(孔子의 그것은 다른 것이 있지만)을 한다는 점이다. 孔子의 道를 後世에 傳해준 大賢 曾子는 날마다 세 가지 일로써 省察하였으니, 그러기에 任重道遠하여 死而後已라는 말을 한 것이리니 學者는 어찌 省察을 게을리 하리오. 오직 終身토록 省察하고 修治하는 사람이 되어야 하지 않을까? 이 外에 忠恕니 絜矩之道니 仁政이니 擴充四端이니 誠身이니 하는 等等 省察에서 이루어지지 않는 것은 거의 없다고 말할 만하니 學者는 어찌 省察하지 않으랴?

學問要道を 말하는 데 있어서 立志를 흔히 第一에 놓는 것은 勿論 富然한 일이나, 그러나 立志도 契機없이 있을 수 없다는 것을 알아야 하며 또 自己完成은 自己反省없이 이루어질 수 없다는 論理的 根據도 될 것이니 그러므로 筆者는 敢히 自我省察을 序頭에 帽著하는 바이다. 省察은 契機를 만들고 契機는 立志를 促成하게 될 것이나 亦是 다음은 生成된 契機를 놓치지 말아야 한다.

나. 立志

契機는 確固不動한 것이 되어 生生不窮하는 活性的 作用을 하여야 하니 卓然한 立志가 아니고서는 이것이 不可能하다. 志란 心之所之라 하여 志向을 이른다. 즉 志向을 어디다 두는가를 定하여 어떠한 일이 있어도 搖動하지 않고 堅固하게 세워 學問修行을 推進하는 原動力이 되게 하는 것이다. 立志는 始終 覺醒하는 속에 定礎되는 것이나 끊임없는 修行은 志를 일삼지 않아도 自然히 나와 하나가 되게 할 것이며 心體가 虛明하여짐으로써 더욱 純熟하여 갈 것이다. 立志가 되면 省察에서 얻은 契機를 잡아 修行으로 옮겨질 것이니, 이때에 있어 修養의 學問 中에서 第一 急하고 重大한 일은 私慾을 除去하여 허물을 고치고 善으로 化하여 遷行하는 일이다.

다. 改過遷善

恒常 自身の 知行이 眞理대로 되지 못함을 遺憾스럽게 느끼는 것이 知過이다. 勿論 箇中에는 스스로 反省하여 恰足하게 여겨질 것도 있겠지만 가까이 보건 歲月이 지나 멀리 보건 甲에서 보나 乙에서 보나 當然하다고 自覺하게 되고 同時에 眞理에 中節하여 眞所謂 天地에 參立하여도 어긋나지 않고 三王에 考證하여 보아도 잘못되지 않고 鬼神에 質正하여 보아도 疑惑되지 않고 百世後에 聖인이 나온대도 當然하다고 하겠는가? 이렇게 하여 一分이라도 未洽함을 發見하였을 때는 形氣의 故跡만이 아니라 根源을 찾아 一毫라도 私意와 邢慾이 殘滓하여 있지 못하게 克除의 功을 通然하게 加之又加할지니, 이때의 힘을 누가 빌려주리오. 오직 進하고 退하는 것이 이 마음 하나에 달렸으니 참으로 勇德을 갖춘 사람이라야만 可能的 일이다. 私邪를 除去함은 善心의 作用이라 이미 遷善의 일이 되기는 하지만 여기서 보다 積極的으로 眞理대로 中和를 힘써 善을 行하고 善心을 存養하여야 한다.

過에는 勿論 形見之過 末形見之過 大小過 故意過 偶過 可生之過 可死之過가 있겠으나 어느 것이건 心身內外로 眞正한 省察과 悔悟와 有恥且格的 聖道에 渾然默契되지 않고서는 改過遷善하였다고 말하기는 어렵다. 그러기에 初過 再過 以至於反覆終身過하여 永遠히 고치지 못하고 死滅하고 말기도 한다. 形身의 過를 고치기 어려운 것도 勿論이나 邪惡이 末形見의 潛藏狀態에

머무는 것은 언제나 再過의 素地를 갖고 있는 것이니, 이 얼마나 고치기 어려우며 善行과 善心으로 옮기기 힘든 것일까? 顏子の 不遠復은 凡學者의 可能可望事가 아니나 百倍其功 千顛千起하면 不可能만은 아니니, 이 어찌 改之爲貴의 聖言이 眞實되고 尊貴하지 않으랴! 여기에 이르러 우리는 더욱 自我省察과 立志의 重要性을 是認할 수 있지 않을까?

그러나 이제까지의 말은 前言한대로 上一節을 置閣한 위의 말이니 學者는 應當 眞理의 探究와 本然의 心性을 持存하고 涵養하며 慎獨省察의 功夫에 힘써 過誤가 없게끔 하여야 하고 한가事過後의 省察만을 能事로 해서는 안 된다. 이와 같이 心은 內外動靜을 通하여 一貫性있게 存養省察하고 主宰始終하는 虛靈知覺의 活物이다. 조금만 放肆하여 罅隙이 있다하면 衆欲이 侵攻하나니 어찌 如臨深淵 如履薄氷의 敬慎을 다하지 않으랴.

라. 敬

儒敎에서 恭敬이라는 文字가 보인 것은 書經의 堯典舜典에서부터 始作하여 經傳치고 없는 것이 없고 其他 文集 等 著書에는 너무나 많다. 恭이나 敬이나 恭遜하고 尊敬하는 뜻으로 通用되기도 하고 또 通用되어도 不可할 것은 없다고 생각한다. 그러나 後世의 程明道에 와서 그때까지 쓰여지고 있는 敬字의 의미를 心身內外動靜을 通하여 一貫하는 것으로 究明하였으니, 이는 참으로 學問之功의 深密함을 보인 것으로서 朱子도 後學을 爲하여 有功한 일이라고 極讚하였다. 則 恭敬하는 것은 普通 몸의 行動을 주로 하여 말하였으니, 態度가 恭遜하다느니 어른을 尊敬할줄 안다든지 하는 말은 爲先 이런 意味로 理解하게 된다. 그러나 形體로부터 미루어 마음을 살펴볼 때 形貌가 저렇게 溫恭한 것은 마음도 恭敬스럽기 때문이 아닌가 하고 또 外表가 不遜한 것을 가지고 마음의 不敬스러움도 알 수 있다는 데서 敬通動靜의 意味를 찾아내고 나아가 敬은 主一無適한 心의 主宰를 말하는 것으로 主를 삼아, 形貌의 恭遜과 區別하여 使用하는 遵例를 만들은 것인가 한다. 則 敬體恭用 敬內恭外의 意味로 쓰는 境遇가 많게 되었다.

이와 같이 敬字의 뜻이 動靜體用內外를 통하여 主一無適한 心의 主宰性을 뜻하게 되면서, 單純히 形貌威儀의 禮敬을 말할 때 보다 重要的 位置를 占하게 되었으니, 程朱學에서 敬을 聖學之成始成終이라고 하는 所以라고 하겠다. 이제 儒學에서 말하는 敬字의 意味를 몇 가지 들어서 理解를 請하여 보겠다.

A. 恭敬

敬이 內 恭이 外라고 앞서한 말은 靜時의 敬 動時의 敬에서 動時之敬의 形貌에 表現된 것을 恭이라 하고 動靜 모두 心을 指하여 敬이라고 한다는 말이다. 그러므로 敬心恭貌로 말할 때도 있고 恭敬을 하나로 하여 形貌를 말할 때도 있으나 恭敬을 습하여 心을 指하는 일은 別로 없다. 易의 坤卦에 敬하여 內를 直하게 하고 (敬以直內) 義로 하여 外를 方正하게 한다. (義以方外)는 말이 있다. 이 말은 內外를 모두 正直하게 한다는 뜻이니 內敬外恭의 一致를 이르는 말로 引用되어도 큰 잘못은 되지 않을 것이다. 誠知者의 앞에 內外不一致를 僞裝할 수 없지만 그래도 世의 奸狡하고 頑愚한 무리를 爲하여 敬은 外面만 恭敬할 뿐이 아니라 裡面도 一毫의 不直한 곳이 없어야 한다고 말하였다.

B. 整齊嚴肅

身心內外가 端正하고 禮法에 맞아 肅然한 것을 이른다. 마음이 公明正直하나 그렇지 않으나? 하는 것은 形貌를 보아서 알 수 있을 뿐, 心自體를 實存的으로 觀察할 수 없다. 따라서 外貌가 整肅하면 心도 亦然함을 짐작하고 心이 整肅하면 外貌가 이에 따르는 것임을 말할 수 있다. 그러나 이는 形貌를 爲主한 말이고, 心의 整齊嚴肅은 形貌로부터 推源한 것이다. 主敬이니 居敬이니 持敬이니 하지만 그 下手處는 卑近한 日用事物의 可視的 可爲的인 것으로부터 하여야 하니, 이 語句는 實로 敬工夫에 있어 참으로 더 없는 것으로 보인다. 이를 具體的으로 말하면 衣冠을 바르게 하고 行動을 中節하게 하고 言語를 謹慎順理하게 하고 處事를 義理整然하게 하는 것 등이다.

C. 主一無適

心은 一身之主宰이니 語默動靜 一切는 心의 知覺主宰下에서 이루어지는 것이며 心은 하나이고 主宰도 唯一한 것으로 命物而不命於物한다. 그러므로 心은 恒常 主一無適해야 하고 本來 主一無適한 것이나, 아직 知가 未明하고 行實이 未熟하며 私慾이 克除되지 못하면 昏昧放縱 紛擾纏錯함을 免치 못하여 思慮가 專一純粹하지 않다. 이렇게 되면 無事時에 靜虛해야 할 이 마음이 어지럽고 事物을 應接할 때 動直해야 하는데 저도 모르게 私慾이 作亂하여 錯應誤判하지 않을 수 없게 된다. 敬工夫란 다름 아닌 心之主宰의 正常을 回復維持하는 일이니 前項의 整齊嚴肅이 形貌爲主의 것이라면 主一無適은 心爲主의 것이라 할 수 있고 따라서 이 兩者는 相須的인 것이 된다고 하겠다.

이제 學者가 心之靜虛動直을 바라고 主一無適을 期하려면 어떠한 工夫를 해야 할까? 앞서 말한 대로 實在事物의 위에 나아가 整齊하는 데서 始作한다 하여 格物致知 誠意正心의 學問을 疎忽히 하면, 抑強造作 私意穿鑿 以心觀心 등 허구 많은 病痛을 惹起함은 勿論이오 甚하면 一超頓悟의 禪學에 墮할 公算도 없지 않다. 그러므로 格致誠正 克己復禮의 內外並修와 順序漸進의 正路를 따라 努力하는 中에 自然스럽게 到達될 수 있는 것임을 알아야 한다. 좀 더 程度가 높은 이야기지만 李退溪의 聖學十圖에 대개 心은 一身之主宰요 敬은 또 一心之主宰라고 한 말로써 敬의 重要性을 말하나, 여기에는 또한 注意할 點이 있으니 心之主宰 外에 또다시 敬이 있어 一心之主宰가 된다는 말이 아님을 알아야 한다. 이 말은 아마 朱子의 敬者는 一心之主宰요 萬事之本根이라는 말과 意味를 같이하는 것으로 짐작되니, 決코 心上에 또다시 敬이라는 主宰者가 있다는 말은 아니다. 前言한 바 心은 命令者이지 命令을 받는 者는 아니니 敬이란 別件物事가 아니라 心이 心自身을 戒懼竦動하는 그 自體요 바로 心之主宰處 그것임을 알아야 한다. 오직 客觀的으로 볼 때 敬이 心을 主宰의 正常을 갖게 한다¹⁾ 하여 敬과 心을 둘로 한다면 그야말로 以心觀心의 誤謬을 저지르게 되리니, 孟子의 이른 忘助之病이나 朱子의 이른바 著意按排的 警戒를 犯하는 것이 되리라고 여긴다. 그러므로 朱子는 中庸의 戒懼는 이것이 敬인가? 라는 물

1) 敬이 心을 主宰의 正常을 갖게 한다: '敬이 心에게 主宰의~/ '敬이 心 主宰의~'의 의미로 하신 말인 듯함.(入力者 註)

음에 답하여 敬字를 說著하는 것이 이미 一字가 쓸데없이 많다고 하였으니 此間의 眞義를 알만 하지 않을까 한다. 要컨대 敬은 心의 主宰를 主宰케 하는 것이기는 하나 그렇다고 하여 心外에서 또는 心之上位에서 心을 主宰하는 것이 아님을 알아야 한다.

여기에 이르러 心의 靜虛時는 어떠한 狀態이며 動直時는 어떠한가? 그리고 動靜을 通하여 心之主宰의 神妙不測한 作用은 어떠하여야 天地에서 받은 本然之心 本然之性을 完遂할 수 있을까를 짐작할 수 있을 것이며 敬이 이렇게까지 重要的 것인가를 體驗하지 않을까 한다.

D. 常惺惺法

이 말은 程門高弟 謝上蔡가 한 것이니 本來 佛敎에서도 하는 말이다. 그러나 儒學의 敬을 말하는데 쓰지 못할 것은 없으니, 아무리 語句가 같다하여도 意味하는 바가 또한 다르기 때문이다. 心은 昏明存亡으로도 말할 수 있으니 本來 存하고 明한 것이지만 氣質의 濁駁과 習慣의 汚染과 私慾의 蔽障으로 말미암아 亡하고 昏한 때가 있으며 甚하면 昏亡의 死灰相을 이루고 말기도 한다. 心의 存亡은 操舍에 달려있고 昏明은 存亡에 隨伴하는 同時的 狀態이다. 惺惺法이란 心之存明을 恒常維持하며 提覺喚醒하는 作用을 이르니 이것이 바로 孔子의 操存이며 孟子의 必有事焉而勿正이다. 操舍란 무엇이 어떤 다른 것을 操하고 舍하는 것이 아니라 心自體의 惺惺法 主宰作用을 이르니 敬이란 다른 아닌 바로 이것을 말한다. 心의 惺惺寂寂과 中虛中實과 人心道心의 一而二二而一인 妙用等에 關하여는 밝힐 겨를이 없고 여기서서는 다만 常惺惺法하는 敬의 作用과 功能을 말한데 그친다.

이밖에 敬의 人爲的이 아니고 自然性임을 究明하는 問題와 敬의 由來를 探索하는 일등이 있고, 敬과 靜 敬과 定 또는 敬과 格物致知 敬과 宗教等 여러모로 論究하여야 할 것이 있으나 다음 機會로 미루고 이만하여 둔다.

위에 말한 네 가지 일은 修養學問을 하는데 있어서 없어서 안 될 重要的 問題이었으나, 所期의 目的을 達成하느냐 하는 要諦는 또한 얼마나 忠實하게 하느냐에 달려있다. 自己反省이고 立志고 改過遷善이고 敬이고간에 모두가 眞實無妄한 마음에서 나오는 眞實無妄한 知行이어야만 한다. 그러므로 誠을 말하지 않을 수 없게 된다.

마. 誠

天地之道는 誠實할 뿐 僞妄이란 찾아 볼 수 없다. 天地가 그러하니 그 理氣 그 道를 稟受하여 出生한 一切人物도 誠實無妄하지 않을 수 없다. 誠이란 이와 같이 있는 그대로의 모습을 말하는 것이오 아무런 加減을 하지 않는 것이니, 眞實無妄이라고 訓釋하는 所以이다. 誠者는 天之道라 하고 不誠이면 無物이라 하고 誠者는 聖人之本이라고 한 中庸이나 周廉溪의 말은 眞實無妄하지 않으면 天地도 天地일 수 없고 人物도 人物일 수 없음을 뜻하는 것이리라.

그런데 이 중에서 靈覺이 가장 잘 發達되었다는 人間에게만은 本質과는 달리 不誠僞詐가 恣行하고 있으니 참으로 알 수 없는 일이다. 僞妄은 本體가 아니기에 誠實로 回復하지 않으면 안 되고 學問修行을 至誠으로 하면 人窮反本의 必然的 定理에 依하여 回復되지 않을 수도 없는 것이다. 人間의 本體가 誠인 以上 誠에의 回復이 誠道에 依하지 않고서는 不可能한 것이니 誠의 源

泉의 重要性은 새삼 말할 必要마저 없을 것이다. 그리고 이것은 또한 筆者가 바로 修養論의 基本原理로 삼은 所以이기도 하다. 이제 任意에 따라 誠을 三條로 分言하여 보려한다.

A. 實用誠(筆者의 造作語)

콩 심은데 콩 나고 팥 심은데 팥 난다는 俗言과 같이 甲이면 甲 乙이면 乙인것 뿐이다. 이러한 誠은 理로서의 誠 卽 名詞로서의 誠 聖人之本이라고 할 때의 誠이 아니며 또한 至極한 誠과 通하기도 하지만 반드시 一致하지만도 않는다. 이 誠은 實로 誠之本然을 誠 그대로 나타내는 動以天의 動詞로써 말한 것이다. 이 誠은 다음에 말할 至極誠과 本體誠의 實用流行의 意味로 말한 것으로서 本體誠과는 實로 體用關係에 있으니 그러므로 實用誠은 本體誠을 體로 하여 兼하고 있는 것이 된다. 이러한 意味로 말한 誠으로 나는 大學의 글을 드니, 惡臭을 싫어하듯 好色을 좋아하듯 함과 誠於中이면 形於外한다는 말이 그것이다. 義理와 氣가 渾淪一元인 속에서 理主氣客의 誠實 그대로 知行됨을 뜻하는 말이다. 感覺이나 判斷에 따라 싫어하기도 하고 좋아하기도 하며 心中에 있는 것이 나타나고 없는 것은 나타날 수 없으니 이것이 實用誠이다. 그런데 왜 僞詐妄念이 생길까? 誠立明通이 되지 못한 凡夫는 錯覺과 妄斷이 일고 氣拘欲蔽하며 明鏡에 塵垢가 끼었을 때는 있는 것을 없다하고 없는 것을 있다하게 되기 때문이다. 그러나 僞詐나 不誠은 相對的 過度現象에 不過한 것 끝내는 本然에 回復될 것이나 우리의 學問功效에 比例할 수밖에 없으니 어찌 奮發하지 않으리오.

또 한 가지 實用誠과 中庸과의 相衝關係의 解決을 어떻게 할 것인가? 하는 問題가 있다. 中庸에 대한 俗學의 理解는 참으로 寒心한 것이 없지 않으니 이르되 미지근한 물이다 하고 適當主義라 하고 八方美人的 圓滿이라 하고 臨機應變的 術法이라 하는 등 그럴듯한 解釋을 내리고 있으나 하나도 中庸의 本義는 아니다. 왜냐하면 이들에게서 그런대로 私慾을 뺀다면 認定할 面도 있겠지만, 거리가 自利害他的 또는 有所爲而爲之의 또는 僞詐的인 생각이 根柢를 이루고 있기 때문이니 眞理에 맞지 않는 것은 아예 말할 것마저 없다. 이러한 中庸觀은 小人之反中庸의 無所忌彈에서 나온 것이라 一顧의 價値도 없으나, 그래도 오히려 이러한 觀念은 由來한데가 있지 않을까? 하던 中 易을 읽다가 得中과 中正論에 이르러 筆者는 여러 해 동안을 두고 潛究尋繹하게 되었다. 易爻는 陰爻와 陽爻가 있고 六爻의 位가 있다. 位는 陰位가 셋 陽位가 셋인데 陰爻가 陰位에 있으면 正이고 陽位에 있으면 不正이 되니 陽爻도 이와 같다.

六爻 中에 二爻와 五爻는 單卦인 三畫卦의 上中下에서 中에 있으므로 中을 얻은 爻를 得中이라 하는데 이때 陰爻가 二位에 있거나 陽爻가 五位에 있으면 中正을 얻었다하여 得中正이라 하고 陰爻가 五位에 있거나 陽爻가 二爻에 있으면 不正이므로 다만 得中이라고만 한다. 그런데 易爻의 吉凶得失의 推理는 特殊한 例外가 있기는 하지만 十中八九는 得中正이 最高이고 得中이 다음이며 得正이 또 그 다음이고 不正이 그 다음이며 六三과 九四 그중에도 六三을 不中不正이라 하여 最下로 斷定하고 있는 傾向이다.

이렇게 볼 때 中과 正의 關係性을 淸明함에 있어 問題될 것은 得中即不正爻의 得中에 있는 것과 正爻의 不得中에 있는 境遇에 한하고 得中正이나 不中不正은 論議의 對象이 되지 않는다. 그리고 論議의 對象이 되는 것도 世俗的인 中庸觀念에 있어서이지, 中庸의 眞正한 意味인 至善

之極 事理當然之則 義理之極은 本來 正且中인 得中正을 뜻하는 것이므로 또한 問題가 되지 않는다.

이제 不正而中의 得中과 正而不中의 得正과 正且中의 得中正을 살펴보면 得中은 不正한 것이 中이란 좋은 狀況을 相遇한 것으로서 이는 不正이 不正이 아니라 오히려 그 自體가 이미 正인 正으로 化한 것이라 하겠고, 正而不中의 得正은 正이었지만 時宜에 맞지 않는 正으로서 오히려 그 自體가 이미 不正인 不正으로 化한 것이 되리니, 正히 앞서의 得中에서의 關係와는 相反된다. 得中正은 正이 得時狀況을 잘 만난 것이고 不中不正은 眞正한 意味에서의 不正이니 正而不中의 不中之不正도 같은 것으로 돌아가는 結果가 된다.

中庸之道는 時中之義를 貴히 여기는 이만치 子莫의 執中은 中이 아닌 失中이오 따라서 失正이 되는 것이다. 이와 같이 中庸之道란 得中正이라는 平然正常스럽고 大經大法의 原則적인 것을 주로 하지만 轉變無常한 現象世界에 適應하는데 있어서는 經常에 對한 權道가 없지 못하니 이 權道가 곧 時中之道이다. 中庸之道를 體라 한다면 時中之道는 用이 되는 것으로 用中에 體道가 流行하는 生生不窮의 一致를 이루는 것이 中庸之道의 眞面目이다. 이렇게 되면 中과 正中과 不正의 關係性이란 오로지 經常과 權道라는 經權問題로 落着되리라고 본다. 則得中正은 經常이고 得中은 權道가 된다.

程子和 朱子は 中은 正을 包兼하지만 正은 中을 包兼할 수 없다고 하였으니 이는 時中之道는 中庸之道이지만 時中性을 잃은 正은 中庸이 될 수 없다는 뜻이다. 또한 易의 三百八十四爻之義를 一言以蔽之하면 時而已라고 하는 말이나, 文言의 進退存亡을 알아 其正을 不失하는 것은 오직 聖人뿐이다 한 것도 時中之正을 뜻하는 것이니, 따라서 時中之宜에 맞지 않는 正이나 中이나 善이란 있을 수 없음을 이른다. 그러므로 中庸之道란 實로 時中之道를 이르는 것이지 이 밖에 또 다른 中庸之道가 있는 것은 아니다.

그러나 中과 正 正과 不正을 論하자니 得中正은 中庸之道와 經常에 配하고 得中인 不正而中을 時中之道와 權道에 屬하였던 것일 뿐, 時中之道 以外에 따로 中庸之道가 있는 것이 아니라는 結論을 얻는데 이르러서는 問題의 核心은 앞서 말한 대로 得中에 있는 것이다. 그런데 時中之道란 正이 時宜에 맞게 한 것이고 得中은 不正이 時宜에 맞게 한 것 같아 兩者가 相異한 意味를 나타내고 있으니 어떻게 得中과 時中을 同一한 것으로 하겠는가 하는 疑問을 남게 한다. 卽 時中은 正에서 시작하고 得中은 不正에서 시작하였으며 時中은 自身이 正한 것이고 得中은 自身이 不正하지 않은가? 여기 대하여 孟子의 말을 빌면 男女가 授受하기를 親히 하지 않는 것은 <平常時 正禮를 行할 수 있을 때> 禮이오 물에 빠진 女人을 손으로 救援하여 건지는 것은 權이다 하였으니 이것을 가지고 比喻하여 보면 得中正은 禮이고 得中은 權이니 禮인 中庸之道는 自身の 正이 좋은 狀況을 만나 時宜에 맞게 한 時中之道로 나타난 것이고 權인 時中之道는 自身の 不正에다가 惡狀況을 만났어도 時宜에 맞게 한 時中之道이다. 그러면 다 같은 두 개의 時中之道에서 다른 것을 찾아보면 禮의 時中之道는 自身이 正하지만 權의 時中之道는 自身이 不正하다는 것과 하나는 好狀況에 時宜를 得한 것이고 하나는 惡狀況에도 時宜를 得한 點이다. 여기서 狀況의 好惡은 다르지만 時宜를 得한 것은 같으니 이 點은 問題되지 않고 오직 自身の 正不正만이 다른 것이다. 원래 時中の 中字는 中節한다는 中이니 이 中과 正은 둘이지만 各自

分走하는 것이 아니고 中則正하고 正하여야 中하는 相互關係에 있다. 則正하고 中하지 못하는 것은 正이 아니고 中하고(假定) 正하지 못한 것은 中이 될 수는 없다. 그럼에도 經常之正을 主로한 不正이오 權이기 때문에 得中하였으면 正이지 不正이 아니며 逆睹할 때는 正이기에 得中하지 不正이고서야 어떻게 得中하겠는가 하는 말이 된다. 그러므로 不正而中의 得中은 비록 陰爻居陽 陽爻居陰의 不正이지만 已히 不正이 아니고 不正而得時中之道인 權道도 비록 正常之禮의 正은 아닌 不正이지만 亦是 不正이 아닌 正으로의 化成人 것이다. 孟子之言에서 女人의 손을 잡지 않는 것이 正이고 잡는 것은 不正이나 溺水時에 救濟기 爲하여 손을 써서 건지는 것은 그 狀況의 時宜에 맞는 것으로서 不正이 正으로 되는 것이다. 따라서 이때에 平常正禮를 지키어 건지지 않는다면 이는 失中이라 孟子는 豺狼이라고 하였으니 正道時中은 하나이고 兩在할 수 없는 原則으로 볼 때 失中의 平常正禮는 原則만 있을 뿐이며 失正의 不正이 되고만 것이다. 이는 結局 손으로 건지는 것 그 自體가 原則正이 定立된 위에서 時宜에 合當하게 變하여 正으로 된 것이니만치 正의 用으로서의 變이지 不正의 用으로의 不正이 아니니 그러므로 正이 될 수밖에 없는 것이다. 이는 마치 程伊川의 易傳序에 易은 變易하는 것이니 隨時變易하여 從道(道를 따른다는 見解를 朱子도 가지고 있는 듯하나 伊川의 本意는 率性和 같이 道대로라고 보아야 옳을 것 같다) 한다고 할 때 아무리 易體와 易道가 다르지만 伊川은 變易自體를 道の 變易 則道로 보는 것 같다. 앞서의 例에서 손으로 건지는 그 自體가 이미 正道의 變易 則正道이지 變易해서 (或不以其道の 變易일 수도) 道를 따르는 것 正을 따르는 正은 아니라고 생각한 것 같으니, 참으로 義理의 精微處라 至道를 論함에 있어 一毫之差가 千里之繆를 가져올 수도 있다고 하겠다. 그래서일까? 伊川은 漢儒가 權을 反經合道라 하여 權變權術이라는 所謂 權謀術數의 論이 있게 되었으나 이는 모두 그르니 權이란 只是經이라고 結論하였으며 漢으로부터 以來 아무도 權字를 안 사람이 없다고 하였다.

아마 易의 得中正과 得中の 本義는 대강 上述한 바와 같지 않을까 하며 따라서 實用誠과 得中之道の 相互性이나 程朱의 中包正이나 正不得包中の 指意도 이러한 角度에서 나온 말이 아닐까 여겨진다. 그럼에도 不拘하고 實用誠과 時中之道를 相衝齟齬하는 것으로 理解하고 中庸之道를 我田引水の 適當主義로 想念하게끔한 것은 中庸을 잘못 解釋하여 義理를 크게 害친 것이 된다. 時中之道란 저울과 같아서 物의 輕重으로 因하여 저울추가 눈금을 따라가듯 時義를 正確하게 判斷하여 그대로 實踐하는 것이니 어찌 義理를 害치면서 環境에 迂意逢迎하여 吻合함을 뜻하는 것이리오.

끝으로 實用誠은 있는 그대로를 그렇다고 말하는 것이니 權道와 得中과 相通되면서도 다른 데가 있으니, 則 權道나 得中은 正이 不正으로 變하지만 不正이 不正이 아니라 正인 것이나 實用誠은 變하는 것은 아니고 오직 經일 때는 經대로 權일 때는 權대로 不變은 不變대로 變易은 變易대로 實用誠인 것뿐이다. 이를 具體적으로 例舉하여 말해보면 假令 實用誠대로 하면 破滅하고 環境에 吻合하면 當貴得生한다고 할 때 果然 어떠한 基準에 依하여 實用誠을 變할 수 있겠느냐 하는 問題가 있다 하겠다. 이는 死生義利의 重大問題이지만 亦是 經權之道의 義理와 다를 것은 없다. 다만 義理問題는 그대로 義理問題이지만 實用誠으로는 그렇다고 해야 할 터인데 그렇지 않다고 反實用誠적으로 할 때 어떠한 基準에 依해서 하여야 義理에 反하지 않느냐? 하

는 문제이다. 그렇지만 이것도 經常之正이 權變之不正으로 變하되 義理之正임에 變함이 없듯이 經常之實用誠이 權變之反實用誠으로 變하되 義理之正임에는 變함이 없어야 하며, 權變之正(不正)은 經常之正을 根柢로 하고 經常之正의 用으로서 나타나는 不正이라야 하는 것과 같이 經常之實用誠이 權變之反實用誠(實用誠)인 用으로 나타나는 反實用誠이라야 하는 것도 마찬가지이다. 權變之不正이 正으로 認定되려면 그 不正自體가 義理이어야 하듯이 權變之反實用誠이 實用誠으로 認定되려면 亦是 그 反實用誠 自體가 義理이어야 한다는 말이다.

아무튼지 實用誠과 時中性의 關係問題는 經權의 關係와 揆를 같이 한다 하겠으니, 權의 眞義를 解得하고 行權之正을 얻기는 참으로 어려운 것으로서 孔子도 한가지로 此事를 學問할 수 있지만 한가지로 道에 갈 수는 없고 한가지로 道에 갈 수 있지만 한가지로 (道에) 定立하여 變하지 않을 수는 없고 한가지로 定立할 수 있지만 한가지로 權할 수는 없다고 하여 權의 難知難行을 보였으니 참으로 實用誠과 得中之道와의 關係를 體得하기 어려움도 짐작할 만하다. 至誠之道를 있는 그대로 表現하는 것이 實用誠이라면 實用誠은 그 可能的 全量을 언제 어디서나 至極하게 다해야 한다.

B. 至極性(上同)

至誠之道의 體와 用인 實用誠이 行해져도 이를 定立恒常하는 데는 있는 誠心을 다해야 한다. 至誠이면 感天이라는 古語가 있고, 書經 大禹謨에는 至誠은 感神이라 하였으니 至極한 誠心은 天이나 神을 感動시킨다는 말이다. 孟子는 至誠으로 하여 動하지 않는 것은 있지 않으니 不誠으로 하여 能히 動할 것도 있지 않다고 하였다. 至誠이란 至極한 誠이니 極誠無妄함을 이른다. 眞理에 어긋나는 일을 아무리 至誠껏 한 대도 理外無物인데 어찌 感應之驗이 있겠으며 眞理라 해서 極盡한 誠心이 아니고서야 어찌 動하리오. 그러므로 至極한 眞理를 至極한 誠心으로 한다면 感動하지 않을 對象이 없고 反對로 眞理가 아니고 至極한 誠心이 아니면 感動할 것은 아무것도 없다는 結論이 될 것 같다. 그러나 對象이 비록 眞理가 아닌 妄이라 하여도 至極한 誠心으로 그것을 爲하여 한다면 誠則明矣라는 中庸의 말과 같이 妄의 妄됨을 及其也는 알게 되면서 眞理를 爲한 至誠心을 다하게 되어 感動함을 보나니, 愚夫愚婦나 或은 外道迷信者들이 致誠하여 感動함을 얻는 수가 있는 것은 亦是 妄自體가 感動하는 것이 아니라 眞理를 찾게 됨을 이르는 것이다. 이와 비슷한 예가 있으니 大學의 治國章에 引用한 書經 康誥의 말에 赤子を 保護하듯 한 다하니 마음으로 精誠을 다하여 求하면 비록 뜻한 대로 맞지는 못하여도 그다지 멀지는 않으리니 養子함을 배워가지고 나서 (則 子息을 길러보고의 말도 된다) 시집갈 자는 있지 않다고 하였으니 이는 至極誠은 誠則明의 明을 가져오고 能히 相對를 感動시킬 수 있음을 말한 것으로 보아 無妨할 것으로 생각한다. 至極誠은 感動시키지 못할 것이 없고 誠則明矣의 明知도 얻을 수 있으나 格物致知 誠意正心の 明善之功을 닦아서 明則誠矣로 誠의 本體를 本然대로 定立하는 것이 要請된다.(誠則明矣의 本義는 아니지만 말이다.)

C. 本體誠(上同)

誠은 眞實無妄함을 이룬다고 앞에서 말하였다. 本來 誠者는 무엇이 誠實하다든가 무엇을 誠

實하게 한다든가 하는 意味만을 가지고 있으니, 仁義禮智는 理이지만 誠은 理가 아니다. 오직 形容詞나 副詞的 役割만을 하고 있으니 誠實한 理致 또는 言語를 忠信되게 한다는 類이다. 仁義禮智란 理字의 分析語이니 形而上者로서의 原理임을 表象하여 程子は 仁을 穀種에 比喻하기도 하였으니 이 種子에 싹이 터나오는 것을 사랑이라 한다. 誠이란 穀種일 때나 發芽에 對해서나 實理니 誠愛니 하여 本體와 用이 모두 誠實함을 말한다. 있는 그대로를 이르므로 萬若 誠이 缺如된다면 그것은 이미 穀種도 사랑의 싹도 아닌 妄일 뿐인 것이다. 誠은 天人共用하고 있으나 分言하면 天道의 誠은 元亨利貞의 基礎가 되고 人道의 信은 仁義禮智의 基礎가 되며 金木水火의 四氣는 土를 基礎로 하고 있으니, 誠信은 元亨利貞과 仁義禮智를 含有하고 있고 土는 金木水火를 收容하고 있어 土가 아니면 金木水火가 存在할 수 없고 誠信이 아니면 元亨利貞 仁義禮智가 存在할 까닭이 없다. 이와 같이 穀種에 比喻하거나 含有 收容 包含 基礎 등으로 말하는 誠은 單純히 誠實하다고 할 때와는 別般의 意味를 나타내고 있는 듯하다. 勿論 이렇게 存在實理의 意味를 말한다 해도 그것은 形而下的 모든 것을 除却하고 남는 것은 實理뿐이라는 即誠과 理가 둘이 아닌 誠實한 理만이 存在한다는 것이니 眞實無妄의 實用誠의 뜻이 原則에 있어 달라지는 것은 아니지만 다시 誠은 一種 實存的 意味를 가진 實理라고 하게 되는 것이다. 그러나 誠이 아무리 存在實理를 뜻한다 하여도 依然히 誠과 理는 둘이라는 것을 버리는 것은 아니다.

誠과 理를 渾淪해서 말한 것으로는 中庸26章의 詩를 引用하여 至誠無息하는 天命의 不已와 文王之德의 純一不雜한 不已는 같다는 뜻으로 말하였으니 이는 誠을 存在實理로서 말한 것인가 한다. 筆者가 造作한 말인 本體誠이란 이러한 意味를 이룬 것이다.

以上 誠의 三分論을 誠圖하여 보았으나 이것이 先儒들의 意思에 크게 어그러지거나 얕을는지 念慮가 적지 않다. 아직도 誠을 修治하는 方法이라든가 功能이며 儒學全般에 亘하는 橫的 聯關性과 知行心身 內外淺深의 縱的 奧義를 穿鑿해야 할 것이 많으나 이를 省略한다.

實用誠 至極誠은 本體誠을 定立하는 일이니 學者가 힘써야 할 곳이고 本體誠의 定立이 없이는 實用誠과 至極誠은 妄이 되기 쉬우므로 居敬窮理의 工夫가 要求되지 않을 수 없다. 以下 項을 바꾸어 誠과 敬의 關係를 簡單하게 言及하여 보겠다.

D. 誠과 敬

誠敬의 本義와 學問工夫의 基礎要領이 되는 것은 앞에서 대강 論하였으므로 얼마만큼의 解得이 있었으리라고 믿는다.

敬은 放縱하지 않고 心을 持存하며 涵養하는 工夫이고, 誠은 心을 誠하게 하여 義理를 行하고 己私를 克去하는 工夫이다. 一個心에 就하여 말하면 心을 存主하는 일을 擔當하는 것은 敬이고 心을 本來대로 나타나도록 誠實하는 일을 擔當하는 것은 誠이다. 이와 같이 誠敬은 心性을 存持回復하는 基本要領으로서 다같이 心性에 回歸하는 것이다. 誠과 敬은 이와 같이 分擔과 所爲가 判異하지만 兩者의 關係는 不相離이다.

程子は 誠하면 敬하지 않음이 없으니 誠에 아직 이르지 못하여서는 敬한 뒤에 誠한다고 하였다. 誠則明이나 誠者는 天之道는 誠하면 敬하지 않음이 없는 것을 이르는 말이 되고 明則誠이나 誠之者는 人之道는 敬한 뒤에 誠한다는 말과 同一脈絡의 것이라고 하겠다. 그러나 誠則明의

誠이나 誠者는 天之道의 誠이나 誠하면 無不敬의 誠字는 모두 聖人之誠을 말하는 속에 自然의 敬을 自습하고 있고 敬한 뒤에 誠한다는 敬이나 明則誠의 明이나 誠之者는 人之道의 誠은 모두 學者의 工夫하는 敬의 意味로 始作하여 及其也는 聖人之誠과 自然之敬과 같은 成熟의 敬에 到達할 수 있음을 包含하고 있다고 하겠다. 위에 말한 것을 土臺로 하여 誠敬의 關係를 보면 聖人は 敬이 誠中에 있고 學者는 誠이 敬中에 있는 것이 되리니 어느 것이나 誠과 敬은 不相離의 立場임을 나타내고 있다. 不相離의 關係에 있는 兩者는 必然的으로 相須相資的이며 相爲先後的 問題를 안고 있게 된다.

程子は 主一은 敬이다 하고 一은 誠이다 하였으니 이는 念念在茲하는 것이 主一이니 敬然後에 誠한다는 敬工夫를 말한 것이고 一은 敬은 있지만 敬工夫를 必要로 하지 않고 誠一한 것임을 이른다. 여기서 主一의 一을 誠字로 該當하여 보면 一이 있어야 主를 할 수 있고, 誠은 天之道라고 할 때도 本來 存在하는 誠(理)이 그대로 誠(性之)하는 것이며, 朱子は 誠은 無爲니 理之所存處에 반드시 敬이 있다 하였으니 이 말은 誠이 아니면 敬이 있을 수 없고 敬할 수 없음이 된다. 또한 옆 朱子は 敬은 一身의 主宰요 萬事의 根本이라 하였고 程子の 主一은 主가 아니면 一이 存할 수 없는 것이기도 하며 敬한 뒤에 誠한다고 한 것이나 格致說에서 致知는 居敬하지 않고서는 안 된다는 意味의 말이나 敬하기를 오래하여 무르익으면 天理가 自然히 밝다는 말은 모두 敬이 아니면 誠할 수 없다는 뜻이 된다. 이는 誠에서 敬을 보고 敬에서 誠을 본 말이라고도 하겠으나 아무튼지 誠과 敬은 相互須資的임을 엿볼 수 있다고 하겠다. 그러면 相須的인 誠敬의 先後는 어떠한가?

朱子は 通書의 誠은 無爲하다는 말에 대하여 實理自然이니 어찌 爲之가 있겠는가 곧 太極이다 하였으니 이는 앞서 말한 本體誠의 誠을 이룬 것으로서 相須之中에도 誠의 本在함을 말한 것이라고 여겨진다. 그러나 그는 敬도 또한 無爲하니 自然之敬이라 하였고 輔漢卿의 誠敬先後之間에 대하여 先後를 알려는 것보다는 어떠한 것인가를 아는 것이 重要하다고 하고 敬도 自然일 때가 있다는 뜻으로 말하였으니 이는 實로 誠敬關係의 微妙함을 담고 있는 것이라 하겠다. 陸象山이 存誠이 바로 存心이니 持敬云云은 다름 아닌 後人の 杜撰이라 하여 敬의 本來 自然함을 外面하는 말이나, 敬은 一心之主宰處라는 말을 잘못 알아 誠의 本存性を 弱化하는 觀念的惟心論 따위는 다같이 誠敬의 意味를 理解하지 못한 말인가 한다. 要컨대 聖人の 側面에서 말하면 誠先이라 하고 學者에서 보면 敬先이라고 하겠으나 聖凡을 통하여 極本窮源的으로 말하면 誠敬은 모두 虛字이면서도 오히려 敬能誠所的으로 理解自得하여야 하지 않을까 한다.

以上 自己修養을 爲한 工夫를 함에 있어 必要한 基本的인 것을 最少限으로 줄여 말하였으니 이제 本論으로 들어가겠다.

3. 講義 本論

앞서 儒學은 修己治人之學이요 正己而物格인 修身爲本の 學問이라고 하였다. 그러면 修身을 잘하여 個人人格을 完成한 사람이란 어떤 사람을 이룰까? 나는 이에 대하여 一言以蔽之하여 知行得正한 사람이라고 定義하여 본다. 判斷의 正確과 行爲의 中節을 이르니 이렇게 되려면 居敬

窮理 格致誠正 存養省察 精一執中 克己復禮 등의工夫를 廣博精深 漸積順致 自近至遠 自卑升高 自內達外 自親至疎 自人及物 知行互資의 方法과 先知後行 知難行易 知輕行重의 原則을 따라 닦아 써 中和位育의 功을 極致하는데 이르러야 하는 것이다.

가. 居敬窮理 格致誠正에 대하여

敬은 마음을 거두잡아 放縱하지 않게 하여 本然之心이 間斷없이 存在토록 하는 方法的德目を 이르니, 일이 있을 때나 없을 때나 動靜을 通貫하고 內外上下를 透徹하는 것이다. 窮理를 하든 格致誠正을 하든 어떤 일을 하든지 莫論하고 心이 活性的으로 惺惺寂寂의 妙를 다하지 않고서는 眞正하게 知行할 수 없다. 敬과 誠은 前言한 바가 있으므로 重複하지 않겠다.

大學에 「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知，在格物。」이라 하여 大學之道를 逆推로 말하고 「物格而后，知至，知至而后，意誠，意誠而后，心正，心正而后，身脩，身脩而后，家齊，家齊而后，國治，國治而后，天下平。」이라 하여 順推로 말하였다. 則前節은 무엇을 하려면 먼저 이러한 일을 해야 한다는 工夫로 말하고 後節은 이것이 되면 저것을 이룰 수 있다는 功效로 말한 것이다. 朱子는 上節의 註解에 「心者，身之所主也. 誠，實也. 意者，心之所發也. 實其心之所發，欲其必目慊而無自欺也. 致，推極也. 知，猶識也. 推極吾之知識，欲其所知，無不盡也. 格，至也. 物，猶事也. 窮至事物之理，欲其極處，無不到也. 此八者，大學之條目也。」하였다. 그리고 後節의 註解에 「物格者，物理之極處，無不到也. 知至者，吾心之所知，無不盡也. 知既盡則意可得而實矣. 意既實則心可得而正矣. 脩身以上，明明德之事也. 齊家以下，新民之事也. 物格知至則知所止矣. 意誠以下，則皆得所止之序也。」라 하였다.

大學에는 格物致知之義를 解釋한 傳之第五章이 結語句만 있을 뿐 亡失되어 없다. 그래서 朱子는 이를 解釋補充하였으니 흔히 補亡章이라고 한다.

「間嘗竊取程子之意以補之，曰致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也. 蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟於理，有未窮，故其知，有不盡也. 是以大學始教，必使學者，即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極. 至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗，無不到，而吾心之全體大用，無不明矣. 此謂物格，此謂知之至也.」

誠意正心에 對하여는 大學의 傳之六章과 七章의 原文을 싣고 말하겠다. 여기서는 格物致知에 關하여 要點만을 論하겠다.

A. 居敬과 格致는 相互須資 比例進退하는 關係에 있음을 알아 自然스러운 境地에 이르도록 勉強積功하여야 한다.

B. 大學은 小學에서 敬을 行하여 心身을 收斂純粹하게 하고 孝悌忠信을 닦아 人倫에 짓게 하고 幼儀動作을 익혀 禮讓을 몸에 배게 하고 詠歌舞蹈를 가르쳐 自然正常스럽게 情緒를 涵養하고 六藝에 노닐어 守正閑邪를 堅固히 하고 嘉言과 善行 等 實事로 證하여 善善惡惡之心을 북돋우는 등 敬을 中心으로 한 德性涵養과 隆師親友之道를 일깨워 將來의 進路基礎를 形成한 少年人格을 가지고 選拔되어 들어온 俊才들을 教育하는 곳이다. 15歲의 成童에 어울리는 이른바 窮理正心修己治人之道를 가르쳐 人格을 完成하고 處事接物에 眞理를 具現하는 社會國家의 指導

級人士가 되도록 育成圖謀하는 聖人學問 即 學問的으로 知行을 닦는 學問을 始作하는 곳이다. 이 大學의 教材가 바로 이 《大學》書이며 이 大學의 最初用功處가 다음 아닌 本欄에서 다루고 있는 格物致知 그 것이다. 孟子에 依하면 人間은 나면서 良知(人心之靈이 莫不有知의 知와 같음)와 良能을 갖추고 있다. 그러나 이 知와 能은 火之始然이나 泉之始達과 같아서 擴而充之하지 않으면 本分을 다 할 수 없는 것이 學者이다. 擴而充之의 方法을 놓고서 惟心的 偏向을 나타낸 것이 陸象山 王陽明 學派이고 尊德性 道問學的 相須互資之道를 擇하여 先知後行說을 固守한 것이 程朱學派이다. 筆者가 短文하여 兩者의 是非長短을 잘 分辨하지는 못하겠으되 程朱의 格物致知說이 愚鈍한 資質에 맞는 것 같았으므로 因하여 凡學者의 普遍妥當性이 있을 것을 믿음은 勿論이오 設或 支離滅裂하다는 貶辭를 받을지언정 오히려 平常하고 自然스럽지 않을까 여겨 全的으로 程朱의 解說을 擇하는 바이다.

C. 窮理라 하지 않고 格物을 이룬 理由를 알아야 한다. 學理的 知識을 追求하는 것이 哲學이라는데는 儒學도 다를 것이 없다. 그러나 知識을 研究對象으로 하는 西哲 그리고 認識論은 自然히 知爲主로 되어 論理的 分析的이지만, 이에 反하여 儒學은 知行並進의 知 體驗心得의 知心身到達의 知를 일삼으므로 決코 論理와 分析을 等閑하지는 않으나 恒常 還元回歸의인 心理的 綜合的 傾向을 보인다. 그러므로 窮理라고 한대서 主知的인 것만은 아니로되 格物보다는 間接的 推論的인 아닐까 한다. 格物은 窮理의 方法위에 直接的 體驗的인 方法을 써서 事物의 理를 窮究하는 것이다. 이러한 即物窮理의 方法은 이 學問이 物理的 領域을 疎忽 하지 않은 一端의 證據가 될 만한 데도, 道德哲學의 跛行的 學問 그리하여 現代科學에 뒤떨어지게 한 責任을 져야한다는 一部 議論은 아마도 格物致知說을 十分 理解하지 못한데서 오는 것이리니 格物이라고 한데는 相當한 까닭이 있다고 본다.

D. 格은 窮至하는 것이고 致는 推極하는 것이다. 窮至나 推極을 하려면 直觀과 思惟가 없을 수 없으니 이 모두가 心之所能이다. 여기서 主觀인 心은 理性和 感性으로 나뉘어 認識의 起源 觸發의 主가 된다. 但 이는 心을 構造的으로 理與氣合이라하여 人心과 道心 四端과 七情 나아가 本然之性和 氣質之性으로 分屬할 때 理性이니 悟性이니 感性이니 하는 것과 質的으로 같지는 않지만 心의 主宰임에는 틀림없으므로 比喻하여 보는 것뿐이다.

E. 格物致知는 一事이지만 兩面에 걸쳐 말한 것이다. 物은 在物之理를 이르고 知는 吾心之知識이니 物은 理로 말하고 知는 心으로 말하였을 뿐, 格致하는 것은 一心아님이 있지 않아 前後가 없고 또한 內外가 없으나 다만 主客의 關係가 있어 朱子の 이른바 纔明彼則曉此의 말이 있는 所以이다.

F. 格物致知는 모든 事物이 對象되지 않을 것은 없다. 一身으로부터 天地萬物 通古今東西의 一切와 物의 表裏精粗며, 人間關係를 中心으로 하는 價值的 側面과 自然現象을 主로 하는 事實的 側面이며, 나아가 內在하는 理性的 理와 實在世界의 物理的 關係와 物理에서 價値를 導出하는 相關性 乃至는 一貫性 與否 等 人與物 物與物의 相互關係를 糾明하여 眞理와 그 基準을 세우는 일등 無限大 無定量的 大曠野이다.

G. 豁然貫通의 知는 眞理이고 이 知는 모든 眞理를 辨證하여 줄 것이다. 豁然貫通한 知 物格知至한 知를 具有한 心은 無所不知의 心 聖人之心 天地本然之心이다. 이 心이 하는 判斷은 眞

리이며 言表되는 命題는 眞正한 對應이며 整合說이 될 것이다. 그러므로 여기에 未到한 知는 眞理가 아니며 對應은 懷疑에, 整合은 獨斷에 빠질 念慮가 없지 않다. 여기서 우리는 다시 한번 格物致知의 絶對的임을 再認識하며 아울러 儒學의 意誠心正之學을 功實하게 吟味해야 하지 않을까 생각한다.

이 以外에 許多한 問題가 있지만 위에서 밝힌 7條를 深察하면 얼마든지 推擴할 素地가 되리라고 믿으며 未盡한 것은 直接 講義時間에 말하겠다.

나. 誠意正心

物格知至하여 眞知를 體得하였으면 應接事物하여 心이 作用할 때 眞知대로 따르지 않을 수 없으나, 萬一 知가 一分이라도 未通透한 곳이 있으면 다시 格致工夫를 하여야 할 것이다. 그러므로 眞知未達인 境遇는 말할 것이 없고 眞知를 體得하였을 때도 誠意工夫가 必要없이 意誠이 될 것이니 亦是 말할 것이 없지 않을까? 그런데도 誠意工夫를 해야 하는 것은 왜일까? 大概 知至하면 此心이 光明하여 精存動察의 持敬之功이 繼持될 것이나 心은 本是 活物이라 비록 顔子라도 三月之外를 保障하지 못하였거든, 하물며 그 以下의 學者로서 處物應事之際이겠는가?

須臾라도 間斷이 있으면 乘隙하여 衆欲攻之하는지라 向者의 眞知는 흐려지고 化物而去하리니 어찌 知至하였다 하여 意誠이 되리라고 放心할 수 있으랴. 이것이 바로 慎獨을 嚴하게 하여 誠意工夫를 게을리 하지 않는 所以이다. 意誠한 後에 正心工夫를 하는 것도 이와 같은 理由가 있지만 그러나 存心과 誠意는 知至와 誠意의 知行關係와는 다른 데가 있다.

「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子，必慎其獨也。」

朱子の 註解에

「誠其意者，自脩之首也。毋者，禁止之辭。自欺云者，知爲善以去惡，而心之所發，有未實也。謙，快也，足也。獨者，人所不知，而已所獨知之地也。言欲自脩者，知爲善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡 則如惡惡臭，好善，則如好好色，皆務決去而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以徇外而爲人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此，以審其幾焉。」

本文에 또

「小人，閒居，爲不善，無所不至，見君子而后，厭然揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子，必慎其獨也。」

朱子の 註解에

「閒居，獨處也。厭然，消沮閉藏之貌。此言小人，陰爲不善，而陽欲揜之，則是非不知善之當爲，與惡之當去也，但不能實用其力，以至此耳。然欲揜其惡而卒不可揜，欲詐爲善而卒不可詐，則亦何益之有哉。此君子，所以重以爲戒而必謹其獨也。」

本文에 또

「曾子曰，十目所視，十手所指，其嚴乎。」

朱子の 註解에

「引此以明上文之意。言雖幽獨之中，而其善惡之不可揜，如此。可畏之甚也。」

本文에 또

「富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子，必誠其意。」

朱子の 註解에

「胖，安舒也。言富則能潤屋矣，德則能潤身矣，故心無愧怍，則廣大寬平而體常舒泰，德之潤身者然也。蓋善之實於中而形於外者，如此，故又言此以結之。」

「右，傳之六章。釋誠意。」

朱子の 註解에 (總論)

「經曰欲誠其意，先致其知，又曰知至而后，意誠，蓋心體之明，有所未盡，則其所發，必有不能實用其力而苟焉，以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以爲進德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序，不可亂，而功，不可闕，如此云。」

A. 以上 朱子の 註解를 精密하게 研究하면 本文의 意義를 充分히 解得할 수 있으려니와, 實際로 事物에 處應할 때 一一히 實踐體驗하는 努力을 誠心껏 다하여 反躬心得하지 않으면 有益은 커녕 도리어 害가 있을 것이다.

B. 誠其意의 誠字는 本體誠을 體로 한 實用誠이니 善意를 誠實하게 한다는 뜻이지 發하는대로 惡意라도 그대로만 한다는 것은 아니다. 自身の 意가 惡한 줄을 알고서도 그대로 發用만 하면 誠其意도 아니요 自欺하지 않는 것이 아님은 勿論이오. 自身の 意가 惡한 줄을 모르고 善한 줄 誤認하여 不知中에 惡意를 發하였을 때 그것이 비록 스스로 自慊하여 自欺하지 않는 것 같이 보인다 하여도 眞理에 어그러지는 限에 있어서 誠其意했다고 할 수는 없다. 이는 中庸之道로 볼 때 實은 小人之無所忌憚에 屬한다.

C. 自欺는 意之善惡을 自知하면서도 무엇엔가 拘碍되거나 하여 誠心으로 誠其意를 못하고 強辯하거나 自慰하는 등 自身の 嚴肅한 良心을 속이려드는 것이니 이는 나아가 남을 속이려고 하게 된다. 勿論 앞서 말한 대로 不知中의 惡意之發이 당장은 良心의 呼訴를 받는 自欺가 안 된다 하여도 誠其意가 되지 못하므로 決局 自欺가 되고 만다. 自欺는 이와 같이 自知하면서도 自知하는 대로 하지 않는 것이 本義이겠으나 萬若 自知하지 못하는 중의 惡意之發이 그대로 直線的이라 한 대도 誠其意가 못되므로 自欺가 되지 않을 수 없지 않을까 한다. 朱子가 自欺를 俠義로만 解釋한 것은 未洽하지 않을는지 研究가 必要할 듯하다. 自欺가 自知하면서도 그대로 行하지 못하는 것일 때 良心의 呼訴가 없을 것을 걱정할 必要는 없으나, 다만 誠其意가 되지 못할 때는 이미 心之明이 나의 所有에서 떠난 刹那이니 或 眞正한 良心이 아니고 어떠한 狀況下에서 일어날 수 있는 非良心의 良心일는지 모를 일이 걱정이다.

D. 如惡惡臭 如好好色은 王陽明이 知行合一의 論理的 根據를 삼은 句節이다. 陽明의 學說에 根源의으로 不當한 點이 있다고 생각하나, 이를 論駁한 李退溪의 傳習錄辨도 오히려 不充分한 곳이라도 있지 않을까 생각해 볼만하다. 여기서는 論함을 겨를하지 못하니 앞으로 研究할 課題로서 提起해 둘 뿐이다. 그러나 本章에서의 本意는 오직 誠其意하여 自欺함이 없기를 如惡惡臭 如好好色듯 하라 하고 이것이 自己快足을 얻는 立論을 말한 것뿐이다. 그리고 또 이 兩句는 認識論上으로도 좋은 研究材料가 될 것으로 믿으니 앞으로 體驗實得할 것을 付託한다.

E. 自謙도 眞理에 맞는 行爲後의 것이 眞義이지, 非理貪欲의 偷得으로 얻어지는 것을 이르는

것은 아니니, 몇가지 條件이 붙어야 할 것 같다.

F. 慎其獨은 誠이니 誠字의 뜻으로 쓰여지기는 舜典에 允塞이라는 말이 始初이나 直接 보이는 湯書의 伊尹이 告太甲할 때 鬼神의 無常享이오 享于克誠이라고 함에서부터이다. 獨字는 獨居이건 衆人共坐이건 處地에 關係없이 他人은 알지 못하여도 自己만은 獨知하는 뜻을 갖는다. 따라서 첫 節의 獨이나 다음 節의 獨字나 慎其獨의 獨字義는 다를 바가 없다. 다만 다른 것이 있다면 身之所處에 獨居與衆居之分이 있을 뿐이다. 兩獨字를 身心으로 分屬하는 新安陳氏說의 不可함을 이룬 退溪의 思索은 精密妥當하다고 여긴다. 程子是 慎獨하는 者라야 天下를 다스릴 수 있다고 하였으니 왜일까 研究할 일이다. 다음 中庸首章에서 慎獨이 또 나오니 그때 存養省察과 아울러 窮研하기 바란다.

G. 心廣體胖은 意誠의 效果로서 自然發現되는 心身內外를 通徹하여 말하는 것이다. 孔子는 人之生也 直이라 하고 不直하게 하여 繞幸수로 사는 것을 妄之生이라 하였으며 以來 諸先賢哲이 모두 이 思想을 이어 받았으며 朱子도 聖人의 根本精神은 直字而已라 하고 我東方先賢 宋尤庵은 愛弟子 權遂庵에게 直字를 傳하였다. 그러나 俗儒는 氣質之蔽私로 因하여 阿意逢迎하는 妄生으로 되기가 쉬웠다. 如何한 造作된 環境을 爲하여도 誠直을 흐릴 수 없을 때 비로소 意誠이라 하겠으니 眞所謂 不誠無物이라 어찌 自修之首가 아니겠는가? 誠然後에 眞理가 있으니 誠便是眞理이니 어찌 不誠의 眞理가 있으리요? 그러나 이는 決코 他力에 依하여 이루어지지 않고 오직 自力으로 이루어지는 것이며 적어도 自誠이 通神明하였을 때 他力도 相應하게 되는 것이다. 朱子의 心無愧作은 愧作之思行이 없는 것이 最上이겠으나 未及於此者는 前言한 바도 있듯이 至誠改過遷善하여 誠直으로 마음의 負擔을 덜고 眞理와 默契됨으로써 오랜 時日을 두고 漸積成章하는 것인가 한다.

다음 正心章을 보면

『所謂脩身，在正其心者，身有所忿懣，則不得其正，有所恐懼，則不得其正，有所好樂，則不得其正，有所憂患，則不得其正。』

朱子の 註解에

「程子 曰身有之身，當作心。○忿懣，怒也。蓋是四者，皆心之用而人所不能無者。然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。」

本文에 또

「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」

朱子の 註解에

「心有不存，則無以檢其身，是以君子，必察乎此而敬以直之，然後此心常存，而身無不脩也。」

本文에 또

「此謂脩身，在正其心」

「右，傳之七章。釋正心脩身。」

朱子の 註解에 (總論)

「此亦承上章，以起下章。蓋意誠則眞無惡而實有善矣，所以能存是心，以檢其身。然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直內而脩身也。此以下，並以舊文爲正。」

A. 正心은 心之體用을 總言한 것이다. 心之體가 正해야 用이 正할 것은 너무나도 當然하나 體用은 相須互資이고 體는 纔有云則 二心이오 無則無主이니 어떻게 하여야 心之體用之正을 얻을까를 知行並修 體得하여야 한다.

B. 有所忿懣等の 有所字는 아직 忿懣恐懼等の 心之用을 實行中の 말은 아니다. 그러면 心之體에 이 四者が 미리 있다는 말인가? 있다면 已히 屬於用이오 非體이니 果然 有所는 무엇을 뜻하나?

心之發用時에 省察하여 人欲이 肆行하지 못하도록 하여야 하는데 그렇다면 有所는 用上說인가? 體察하기 바란다.

C. 心不在焉節도 本來 用上說인데 朱子가 註解에서 體를 引入하였으니 君子必察乎此는 用으로 말한 것인가 體로 말한 것인가? 體를 말했다면 以心觀心이 되고 用을 말했다면 敬以直之然後此心常存은 무엇인가? 여기에 至極히 體用存察之微妙함이 있다고 생각하는데 果然 어떻게 하여야 眞義를 體得할까?

D. 朱子는 不能密察此心之存否하면 則又無以直內而修身이라고 하였는데 密察은 무엇을 어떻게 하는 것인가?

다. 允執厥中

「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」(書經註說은 省略함)

朱子는 中庸序文에서

「蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智，不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚，不能無道心。二者，雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者，愈危，微者，愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣。精，則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心，常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云為，自無過不及之差矣。」

A. 人心道心論은 心之發用後에 分別되는 것인가 아니면 分別則用以前에도 所以由來者가 있는 것일까? 人心은 人欲일까? 다만 形氣之心일까? 程子까지는 大體로 人欲視하였는데 朱子가 人心非便是人欲之說을 내 놓았다. 그렇다면 人欲之說은 그른가? 統論하면 如何?

道心은 義理에서 發하고 人心은 形氣에서 生한다면 人心上에 二所가 있는 것인가? 精察解得 하여야 한다.

道心人心은 二者가 常相對立하여 相為消長主客하는 것인가? 道心為主 人心聽命이란 道心이 人心을 使令하는 것인가? 其間의 實狀을 糾明하여야 한다.

李退溪의 理氣互發은 道心人心이 必然的으로 對舉互發되는 것일까? 그렇다면 道心常為一身之主宰는 可能할까? 그 眞義를 糾明驗得하여야 한다.

라. 中庸之道，存養省察

「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」

朱子の 註解에

「命，猶令也。性，卽理也。天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是，人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物，各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之以爲法於天下，則謂之教。若禮樂刑政之屬，是也。蓋人知己之有性，而不知其出於天，知事之有道，而不知其由於性，知聖人之有教，而不知其因吾之所固有者，裁之也。故子思於此，首發明之，而董子，所謂道之大原，出於天，亦此意也。」

本文에 또

「道也者，不可須臾離也，可離，非道也。是故君子 戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」

朱子の 註解에

「道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有 無時不然，所以不可須臾離也。若其可離，則豈率性之謂哉。是以君子之心，常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」

本文에 또

「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子，慎其獨也。」

朱子の 註解에

「隱，暗處也。微，細事也。獨者，人所不知，而己所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形，而幾則已動，人雖不知，而己獨知之，則是天下之事，無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」

本文에 또

「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。」

朱子の 註解에

「喜怒哀樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理，皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德以明道不可離之意。」

本文에 또

「致中和，天地，位焉，萬物 育焉。」

朱子の 註解에

「致，推而極之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。蓋天地萬物本吾一體，吾之心，正，則天地之心，亦正矣，吾之氣，順，則天地之氣，亦順矣。故其效驗，至於如此。此，學問之極功，聖人之能事，初非有待於外，而修道之教，亦在其中矣。是其一體一用，雖有動靜之殊，然必其體立而後，用有以行，則其實，亦非有兩事也。故於此，合而言之，以結上文之意。」

「右，第一章。子思，述所傳之意以立言。首明道之本原出於天而不可易，其實體，備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極。蓋欲學者，於此，反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善，楊氏所謂一篇之體要是也。其下十章，蓋子思，引夫子之言，以終此章之義。」

A. 率性是「性대로」가 옳으니 「性を 따른다」는 말은 옳지 않다. 사람이 道를 行한다는 말이 아니고 道가 어떻게 生하는가 하는 말이니 人을 因하여 道가 생기는 것이 아니기 때문이다.

B. 戒懼愼獨은 修養論中 格物致知와 아울러 가장 重要的 大목이다. 戒懼는 靜時敬이오 愼獨은 動時敬이니 敬은 動靜을 通貫하여 間斷이 없어야 하고 自然스러운데 이르러야 비로소 完全하다.

戒懼와 愼獨의 連貫性을 體得하여야 하니 가장 重要的 大목은 靜에서 動으로 넘어오는 刹那에 있다. 이때에 不思而得 不勉而中하면 곧 聖人이니 어떻게 하여야 이렇게 될까? 그 工夫方法은 어떠한 것일까?

C. 中和에 對하여

未發之中은 性이 아니고 理가 아니고 道가 아니고 太極이 아니다. 이에 對하여 陸象山以來 以中訓極之說이 이미 나돌았고 清代의 焦循의 易通釋에는 太極은 猶云大中이라 하였으니 中字와 極字를 同一視하려는 兩說을 볼 수 있다.

왜 이런 말은 그르고 나의 앞서 말한 것이 옳을까? 必히 解得하여야 한다. 더욱 中也者는 天下之大本也라는 말을 가지고 大本은 易有太極之太極自體로 보고싶다는 말을 한 學者도 있는데 이 말도 前者 陸焦之說과 같은 것이 아닐까? 이러한 말은 程子當時 呂藍田도 이미 中即性이라는 말을 한 적도 있으니 모두 옳지 않은 것 같다. 如何한지? 이는 모두 程朱說을 充分히 研究 體驗하지 못한 때문인가 한다.

D. 致中和는 朱子말대로 學問之極功이오 聖人之能事이니 學者의 最高指標이다. 儒學의 天人合一說은 이를 말하는 것 같다.

마. 克己復禮

「顏淵，問仁。子，曰克己復禮，爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁，由己，而由人乎哉。顏淵，曰請問其目。子，曰非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。曰回雖不敏 請事斯語矣。」

朱子の 註解에

「仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。爲仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。爲仁者，必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德，復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人，皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言爲仁由己，而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以爲難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。程子，曰非禮處，便是私意。既是私意，如何得仁，須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁，又曰克己復禮，則事事皆仁，故曰天下歸仁。謝氏，曰克己，須從性偏難克處，克將去。」

目，條件也。顏淵，聞夫子之言，則於天理人欲之際，已判然矣。故不復有所疑問，而直請其條目也。非禮者，己之私也。勿者，禁止之辭。是人心之所以爲主而勝私復禮之機也。私勝，則動容周旋，

無不中禮而日用之間，莫非天理之流行矣。事，如事事之事。請事斯語，顏淵，默識其理，又自知其力，有以勝之。故直以爲己任而不疑也。

(程子 四勿箴 省略함)

愚按此章問答，乃傳授心法，切要之言，非至明，不能察其幾。非至健，不能致其決。故惟顏子，得聞之，而凡學者，亦不可以不勉也。程子之箴，發明親切。學者，尤宜深玩。」

A. 非禮勿視는 來觸한 事物을 勿視하는 것인데 어떻게 하여야 可能할까?

非禮之物일수록 더 보려는 것은 人欲之私가 그렇게 하는 것이니 이를 克勝하려면 自力밖에 없다고 하는데, 自力으로 可能할 수 있도록 하는 方法은 없을까?

B. 視聽은 外物의 來觸을 應答하는 行爲에 屬하고 言動은 自內發外라 하여 內外事로 말하고 있는데 그럴까? 視聽과 言動의 關係性을 究明하여 보면 發動契機며 發動起源이 다르지 않지 않을까? 이工夫는 內外兼修하여야 功效를 볼 수 있을 것 같은데 이 말은 무엇을 意味하는 것일까?

바. 其他追加

易의 坤卦에

「敬以直內，義以方外。」

禮記 玉藻에

「足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊。」

中庸에

「詩，曰不顯惟德，百辟其刑之。是故君子，篤恭而天下平。」

朱子の 註解에

「詩，周頌烈文之篇。不顯，說見二十六章，此，借引，爲幽深玄遠之意。承上文，言天子，有不顯之德，而諸侯法之則其德愈深，而效愈遠矣。篤，厚也。篤恭，言不顯其敬也。篤恭而天下平，乃聖人至德淵微，自然之應，中庸之極功也。」

A. 堯舜의 聖君이나 桀紂의 暴君은 모두 仁義를 行하고 邪惡을 禁하는 命命을 낸다. 堯舜의 百姓은 仁義로 化하지만 桀紂의 百姓은 邪惡으로 化한다. 이것만으로 보아도 相對人物을 感化시키는 根源은 言語에 있지 않고 德에 있음을 알겠다. 이 德이 至極深厚하면 할수록 感化의 度數는 넓고 深遠하다. 이 어찌 篤恭而天下平이 아닐까?

4. 結語

儒學의 修養論은 老莊이나 佛敎와 달라 平常한 生活을 基盤으로 삼아 하나하나 眞理를 實踐해 나가는 것이다. 아마 저 超世間的 無何有의 理想郷을 憧憬하며 現實을 逃避하려 하거나, 眞理를 外面하고 人生을 造作設定하여 無碍解脫을 大聲高唱하는 者들은 아예 우리를 보고 俗塵陋世의 利欲에 陷溺되었다고 하지 않으면 苦海火界의 渦中에서 허덕이는 可隣衆生이라고 할 것이 뻔하다.

그러나 우리는 이들의 말을 그르다 하거나 우리를 옳다고 생각지도 않는다. 무엇을 爲하여 하는 修養이 아니기 때문이다. 우리의 修養은 누가 하래서 하는 것도 아니오 利益과 安樂을 爲해서 하는 것도 아니오 國家나 民族을 爲해서 하는 것도 아니다. 오직 그저 그렇게 할 뿐이며 무엇이 그렇게 하게끔 하는 것인지 스스로 알지도 못하면서 꼬리에 꼬리를 물 듯 無限히 닥쳐오는 現實에 대처하고 있는 것이다. 그것은 積極意識을 自覺하지 못하는 중에 말래야 말 수 없는 積極이며 功過를 謀計할 겨를도 없이 마땅히 할 일을 하는 것일 따름이다. 儒敎의 修養本義는 다른 것이 또 있을 수는 없다.

儒敎의 修養論이 根據할 땅은 이것임에 어긋나지 않을 것으로 생각되지만 이를 爲하여는 사람이란 무슨 存在이며 산다는 것이 무엇이며 어떻게 살아야 하나? 가 밝혀지지 않으면 또한 이 修養論의 本義됨을 알 길이 없다.

그런데 本講義案에서는 이러한 問題를 다루지 못하였고 或 若干 다뤘다 하여도 아주 粗率하게 넘기고 말았다. 그저 이것저것 주어모아서 論題만을 提示한 程度에 不過하다. 그러므로 不備한 것이 어떤 것이라고 말할 수도 없다. 굳이 말을 한다면 本末始終을 除去하고 直接的으로 實行해 보아야할 文章을 빼서 體系도 없이 收錄하였다. 그리고 이 收錄한 文章에 對하여만이라도 내 나름대로의 解釋을 붙이지 못하였다. 오직 儒敎修養論의 褊貌를 조금 보였을 뿐이다.

以上이 이 講義案에 對한 나의 反省이다. 어떻게 이런 不實한 것을 가지고 大學講義를 할 수 있을까 悚懼스럽기 짝이 없다. 다만 辨明을 한다면 이것이나마 充分히 反覆吟味하여 깨우침이 있으면 이를 바탕으로 研究推擴하여 圓全無虧한 儒學修養論의 眞義를 體得할 수도 있을 터인데 하는 가냘픈 希望과 期待를 讀者諸位에게 걸므로써 本案의 未熟함을 메꾸어 보려고 하며, 이러한 나의 마음을 끊임없이 간직하는 것으로 結語를 삼는다.

以上.