

南冥의 反躬體驗과 持敬居義思想의 研究

慶北大學校 崔 丞 灝

目次	次
I. 序 論	III. 修養論
II. 本 論	IV. 窮 理
1. 存在論	V. 結論：名分과 선비精神
2. 人生論	

I. 序 論

東洋은 倫理는 있어도, 哲學은 없다고 한다. 이 倫理學도 哲學의 範疇에 屬한 것으로서 一名 道德哲學 或은 實踐哲學이라고 하여 理論哲學과 相對되는 말이다. 그렇다면 東洋에는 古來로 理論哲學이 없었느냐고 한다면 그런 것도 아니다. 곧 現象의 事物의 生成過程과 그의 本體를 論한 實在論이 있었고 또 認識도 思索의 對象으로 삼았으니, 全然 理論哲學이 없었다고 斷定하지 못한다. 그저 理論과 實踐의 從屬關係에 있어서 어느 것이 第一義로 삼았느냐 하는 것의 差異가 있을 따름이다.

西洋哲學은 理論과 實踐의 關係에 있어서 從屬關係를 그다지 따지울 수 없다. 다만 그 由來가 抽象理論의 發達에서 온 것이기 때문에 理論哲學이 實踐哲學보다 詳密한 感은 없지 않다. 그렇다고 이 兩者가 全然 獨立的 存在로서 無關하지 않다. 古代 Aristoteles 以後 倫理期의 理論哲學은 實踐哲學 研究의 手段으로서 그의 價値를 찾았고, 中世의 理論哲學은 宗教論의 合理性을 主張하기 위한 補助役割로 다루어졌다가 그 以後에 비로소 理論哲學이 獨立的 地位를 保存하게 되었다. 그렇지만 이들의 觀念論도 現實의 諸般問題와 특히 人間行爲의 倫理性을 無視하지 않았다.

東洋의 理論哲學은 元來 獨立的 存在의 地位를 갖지 못하였다. 古代 印度哲學은 卓越하고 幽玄한 理論哲學이었지만은 獨自의 地位를 갖지 못했다. 卽, Alyan 族들이 諸神을 崇拜하고 加護를 祈願하고 또 神德을 讚歎한 것이 나중에 梵書와 奧義書와 같은 훌륭한 經典이 나오게 되었다. 그러나 이 經典도 宗教思想에 理論的 根據를 提供하였을 뿐이므로 哲學을 떠난 宗教가 없고, 宗教를 同伴하지 않은 哲學은 없었다. 哲學은 宗教에 從屬되어 宗教의 指向發展의 理論的 基礎로서 役割을 하였다. 印度文明의 精

華는 宗教다. 宗教는 印度人들의 삶(生)이다. 科學, 藝術, 哲學은 한결 같이 宗教와 關係를 맺고 있다. 다시 말하자면, 그들의 哲學은 神의 眞相의 認識을 目的으로 하고 있다. 卽 하나의 宗教의 方便으로서 哲學이 重視되었고 合理的 宗教樹立의 資料로서 哲學이 主張되었다.

理論哲學이 印度에 있어서 宗教에 從屬한 것과 같이 中國에 있어서도 實踐哲學에 從屬되어 그의 基礎노릇을 하고 있다. 卽 설사 理論哲學이 있었다고 하더라도 純粹하게 實踐哲學과 並行하는 位置에 선 것이 아니고, 實踐哲學의 確立을 위해서 貢獻했을 따름이다. 中國哲學에 있어서 理論哲學의 性格을 多分히 먼 老壯哲學도 그의 究竟目的은 實踐哲學에 있었다고 보는 것이 妥當한 것 같다.

現實의이고 社會의인 儒敎哲學이 先秦時代에 燦爛한 文化를 꽃피웠지마는, 仁義禮法만으로는 當時의 亂世를 絶對로 救濟하지 못함을 勘案하여 非現實의이고 非社會의이고 非努力的 傾向을 띤 隱遁的이고 個人的인 無爲와 自然을 사랑하게 한 것이다. 一切의 人智와 技巧를 絶棄하여 嬰兒의 天真에 復歸하여야 道의 無爲 虛靜에合一된 道德政治가 實現된다고 하였다. 老子的 厭世的・反現實의・反文化的인 理論哲學은 單純히 隱遁하여 安逸를 꾀하는 空想的 感情의 發露는 아닌 것이다. 그의 心衷에는 人類社會의 救濟를 目的으로 한 一片의 耿耿한 義憤이 감추어져 있기 때문에 儒家哲學과 何等的 差異가 없다. 다만 한편은 堯舜文武의 빛나는 文化를 欽慕하여 整然한 道德을 理想으로 삼고서 그 時代로 돌아가려는 主張인데 反해 또 한편은 高度의 文化와 整然한 道德을 否定해서 다시 그 以前의 太古의 淳朴한 社會로 復歸하려고 한 主張일 뿐이다. 老子뿐만 아니라 莊子, 列子의 理論哲學도 처음부터 實踐問題와 結合시켜서 그 解決의 根據를 論明하고 있다.

이와 같이 理論의 色彩가 濃厚한 道家哲學에서도 終局은 人生의 實踐問題와 結付시켰으므로 하물며 實踐的 儒敎哲學은 말할 나위도 없다. 儒家哲學은 中國의 北方民族에 依해서 發生되어 組織大成한 것이다. 이들의 民族은 風土와 環境의 여러 條件 때문에 空想에 耽溺하고, 思索에 沒頭하고 美的 生活를 謳歌할 餘裕가 없었다. 그저 自己의 安定과 民族의 安定에만 勞心하는 現實的・實踐的인 데에 主眼을 삼았다. 이와 같은 現實的・實踐的 態度는 모든 文化的 範疇, 卽 政治, 科學, 宗教, 藝術等 各分野에 影響을 끼쳐 幸福한 生活에 貢獻하는 것을 그의 存在價値로 삼았다. 다시 말하자면 理論哲學도 眞理의 探究, 그 自體에 깊은 價値를 두지 않고 幸福한 道德의 生活를 營爲하기 위한 引導的 原理로서의 價値를 갖는다.

儒家哲學은 古來로 理論問題를 다룬 것이 極少이고 거의가 全力을 實踐哲學에 傾注하였다. 이들의 主張한 五敎, 五典이라든지, 또 三綱五倫이라든지 하는 것은 다 家庭社會, 國家에 있어서 一般人들이 一般的으로 實踐해야 할 根本된 原理를 다루었지만, 그러나 어떤 것은 特殊的・實踐的・具體的 道德을 主張하기도 하였다. 가령 사람들이

孔子에게 孝를 물었는데, 「孟懿子」에게는 「어긋남이 없어야 한다」¹⁾ 「孟武伯」에게는 「父母는 오직 病날까마 걱정 한다」²⁾ 「子游」에게는 「지금 사람들의 孝는 〈父母〉를 能養하는 것이라고 하나 개와 말(犬馬)도 다 能히 〈어미〉를 能養하니, 恭敬이 없다면 두엇으로써 개와 말(犬馬)과 分別하겠느냐」³⁾ 「子貢」에게는 〈父母〉에게 喜色으로 對應함이 어렵다」⁴⁾고 對答하였다. 倫理의 德目인 하나의 孝에도 그 묻는 者의 性質과 時空의 事情을 勘案하여 適切한 實際的 敎訓을 하였다. 朱子는 이를 論評하기를 「應機接物의 微妙한 말을 偉大하다고 論함은 或은 一時一事에 因하여서 發한다는 것이다」⁵⁾고 한 바가 있다.

西洋의 倫理學도 亦是 實踐哲學이다. 儒學의 實踐面으로 보아서는 西洋倫理學과 같으나, 各己 特色이 있다. 西洋의 實踐哲學은 理論적이고 抽象의이지마는, 儒敎의 實踐哲學은 實際적이고 具體의이다. 西洋倫理學은 Moral의 探求가 아니고 實範圍한 道德의 一般的 原理를 探求하는 人倫性(Sittlichkeit)의 探求다. 이에 關한 學問은 東西古속에 區別없이 時空에 妥當하는 純粹唯一의 倫理學이라고 하지 않으면 안된 것이다. 그러나 儒敎의 實踐哲學은 個別的 Moral의 研究이다. 具體의인 個個의 特殊道德에 關한 研究라고 할 수도 있다. 이 Sittlichkeit의 探求는 根本原理의 探求이므로 理論의이다. Moral의 探求는 時空에 即한 道德의 探求이므로 具體의이다. 그렇다고 儒敎의 實踐哲學이 特殊와 個個의 Moral만을 다룬다고 해서 普遍的 根本原理의 Sittlichkeit의 探求를 全적으로 絶棄하여 不顧하지는 않는다. Sittlichkeit의 探求를 目的으로 하는 西洋倫理學이 moral를 取扱하는 것과 같이, Moral의 闡明을 주로 하는 儒敎倫理에 있어서도 Sittlichkeit의 探求를 試圖하고 있다. 東洋의 個個 特殊의 道德이 時空과 事情에 依해서 다르다면——個個人的 便宜에 依해서 左右된다면,——相互間의 統一性이 缺如된 矛盾을 內包하게 된다. 個個特殊의 道德이 그 道德으로서의 權利를 萬人에게 承認받으려면 統一的 原理가 暗暗裡에 前提되어야 한다. 孔子가 主張한 諸德은 決코 便宜上의 任意的인 것이 아니라, 萬德을 統率하는 統一的 原理에 依하여 內面的 統一를 하고 있다. 即 이것이 「一以貫之」이다. 儒敎의 實踐哲學은 Moral를 다루고 있으면서 一面은 Sittlichkeit에 接觸하고 있다. 그러므로 儒敎가 東洋特殊의 敎理이면서 同時に 人類共通의 普遍的 敎理이다.

理論과 實踐이 어떤 點으로 보아서 全적으로 같다고는 할 수 없으나, 이것을 人間의 內面性으로 볼 때는 兩者가 全然 關係없이 獨自의 存在는 아니다. 곧 知와 行은 本質적으로 合一하기 때문이다. 西洋의 哲學者 Windelband는 다음과 같이 말한 바

1) 「無違」, 論語

2) 「父母唯其疾之患」, 論語

3) 「今之孝者 是謂能養 至於犬馬 皆能有養 不敬何以別乎」, 論語

4) 「色難」, 論語

5) 「論孟應機接物之微言 或因一時一事而發者也」, (大學或問)

가 있다. 卽「우리의 知識과 意欲은 두 個의 다른 힘(力)이 아니고, 그 自身 分離할 수 없는 一者의 兩面이다. 一者을 둘(二)로 본 것은 抽象的이다. 本來 一者임으로 우리들의 모든 知識은 스스로 意欲을 가지고 따라서 行爲한다. 또 그 反對로 우리의 意欲行爲는 그 規定根據로서의 知識, 或은 知識까지는 안된다고 하더라도 意見程度는 要求할 것이다」고 한 바와 같이 知와 行은 本質적으로 合一된 것으로 보았다. 그러므로 理論과 實踐은 必然적으로 相伴한 것이다. 마치 하나의 事物이 存在한다면, 반드시 前과 後, 表와 裏가 있기 마련인 것 같이 知와 行이 合一한 것이라야 眞知하고 할 수 있을 것이다.

西洋의 實踐哲學은 理論을 主로 하고 實踐을 從으로 했고, 東洋의 實踐哲學은 實踐을 主로 하고 理論을 從으로 하였다. 이것은 孔子以來 不變의 事實이다. 더욱 宋代以後의 性理哲學에 있어서 知行合一의 論理로서 그 特色은 依然하다.

性理學은 義理之學, 道學, 或은 理學, 濂洛關閩의 學, 또는 程朱學, 朱子學이라고 한다. 各己 名稱은 달리 하고 있으나, 性理의 概念을 根本中心으로 한 實踐哲學은 周濂溪에서 비롯하여 程二子(明道, 伊川), 張橫渠等を 거쳐 朱子에 이르러 그의 理論이 集大成되었다.

이미 周知의 事實이지만은 先秦以前의 中國의 學術과 思想은 未曾有의 盛況을 이루었으나, 秦始皇의 焚書坑儒를 기쳤기 때문에 漢代의 學術과 思想面에서는 暗黑時代이었다. 이 때를 틈타서 佛教과 道教가 唱導하게 되고 儒學은 官學로서의 命脈을 維持할 程度로 北宋까지 이르렀다. 그래서 北宋의 뜻있는 선비들이 傳統的 中國의 學問을 復興시키기 위해서 儒敎의 實踐的 倫理와 道德의 根據理論을 佛學과 道學의 理論의 面에 힘입어 從來의 儒敎로서 動搖되지 않을 確固不動한 哲學的 基礎를 樹立하게 되었다. 從來의 儒者는 「어떻게」라는 實際的 方法論의 方面에 힘을 기우렸으나, 性理學者는 「왜」라는 理論的 方面을 考察하게 됨으로 해서 實踐的 方法論의 方面의 基礎를 세웠다. 말하자면 儒家의 理論哲學은 性理學에 依해서 그 完璧을 기렸다고 해도 過言이 아니다.

世界觀과 人生觀을 確立시키려는 哲學은 두 가지 要求를 滿足시켜야 할 것이다. 그 하나는 모든 知識을 確實한 基礎위에서 可能한 限 包括的 統一을 기할 것과, 또 하나는 이와 같은 基礎위에 세워진 바의 確信——生活을 內面的으로 支持하는 確信——을 말하는데 있다. 性理學的 理論哲學은 過去儒敎의 모든 哲學的 知識을 될 수 있는대로 많이 取扱하여 包括적으로 이것을 統一組織化하였다. 다시 말하자면, 그 儒敎의 理論哲學은 孔孟의 儒敎의 實踐倫理와 道德의 德目을 確立시키는데 理論的 뒷받침을 한 것이다.

有史以來로 우리 民族의 生活規範으로서 儒敎의 五倫이 없었던 것은 아니었으나 中國의 儒敎文化가 三國時代부터 우리나라에 輸入됨으로 해서 더욱 우리 民族의 思考

는 儒敎風으로 되었고, 또 生活規範도 점점 儒敎의 德目으로 짜여지게 되었다.

그 以後 高麗의 忠烈王 때에 新儒學인 性理學이 우리 나라에 들어 오므로 해서 生活의 實踐的 德目에 理論的 뒷받침을 받게 되었다. 그러나 그 當時는 佛敎全盛時代이었으므로 크게 빛을 보지 못하다가 高麗가 亡하고 朝鮮朝가 建國된과 同時에 斥佛崇儒의 政策에 힘입어서 性理學이 發展되었다. 우리 나라 性理學의 二大學派는 退溪說인 主理派와 또 奇高峰(大升)說을 荷擔한 栗谷說인 主氣派이다. 이것을 地域的 分立하자면 東南方의 嶺南學派인 主理派와 西南方의 畿湖學派인 主氣派로 나눌 수 있다.

그러나 이들의 理氣論은 形而上學的 儒學의 理論哲學으로서 實生活과는 距離가 먼 空理空論에 그친 것이 많았다. 그래서 南冥哲學은 原始儒敎인 孔孟學의 眞意를 되찾는 實際的 經世濟民의 學으로서 據頭한 우리 나라 實學의 祖宗이라고 할 수 있다. 近思錄에 「聖人의 眞理(道)는 들어서 마음에 保存해야 한다. 이것을 積聚하면 德行이 되고 이것을 行하면 事業이 된다. 그는 文辭만으로는 陋儒이다」⁶⁾라고 하였음과 같이 理論을 整然하게 驅使한다고 해서 꼭 道에 밝고, 道을 通했다고는 볼 수 없다. 그래서 그런지 南冥의 性理的 理論의 卓越한 點은 없지만은 性理學의 淵源이라고 할 수 있는 周子의 太極圖說과 通書, 그리고 張橫渠의 西銘에 精通했고 그 밖의 性理學說에 對해서는 두루 耽讀하여 自己의 學說을 세웠으므로 어느 한 사람의 說에만 依存하지 않았다. 그래서 程朱學의 正統을 이어 받으면서도 知行合一의 理論을 展開하였기 때문에 一般人들은 「陽明學者로 몰아치기도 했다.」⁷⁾

南冥은 退溪와 같은 時代에 살면서 慶尙右道에 살았고 退溪는 慶尙左道에 살면서 서로 直接相逢하여 學問을 論한 機會는 없었으나 書簡으로써 安否를 묻을 程度이었으므로 同學을 하는 友宜는 篤敦했다고 본다. 그러므로 慶尙道の 名儒들인 寒岡 鄭述, 東岡 金宇顒, 藥園 鄭琢은 이 두 門下를 往來하면서 問道하였다니, 南冥은 當時의 巨儒로서 그의 名望을 짐작할 수 있다. 그는 反躬體驗과 持敬實行을 信條로 삼고 徹底하게 「敬以直內하고 義以方外」한 義理를 實踐한 生活哲學者이다. 勿論 어릴 때의 體驗으로서 倭寇의 侵略을 豫想하여 그의 門下生들에게 「온갖 義理에 對해서는 너희들이 平日에 講究한 바이니, 다만 篤實한 믿음(信)이 第一이다. 또, 敬義 두자가 學者에게 緊切하다. 要는 工夫를 익숙하게 하는데 있으니, 익숙하던 한 가지도 가슴가운데 꺼리심이 없을 것이다. 나는 아직 그런 境地에 到達하지 못하고 죽는다.」⁸⁾라고 한 最後의 遺言과 平素의 敎訓을 이어 받은 門人들이 壬辰倭亂 때에 大部分 慶尙右道の 義兵活動에 參加하여 國家의 危機 앞에 선비精神을 發揮한 것은 偶然히 아니다.

6) 「聖人之道 入乎耳 存乎心 蘊之爲德行 行之爲事業 彼以文辭而已者 陋矣」(近思錄 爲學)

7) 「植嶺南人也……而至以吏胥爲國家必亡之患 學問稱涉陽明 不肯苟從」(李朝實錄 光海君)

8) 「凡百義理 君輩平日所講究 但篤信爲貴 又曰敬義二字 極切要 學者要在用功熟熟 則無一物在胸中 吾未到這境界以死矣」(南冥先生 別集 卷之一 p. 19.)

II. 本 論

南冥은 中國의 新儒學者의 學說을 폭 넓게 涉獵하여 自己의 學問을 形成하였다. 특히 程伊川과 朱子의 易學啓蒙, 性理大全 등에서 各者의 學說을 取捨하여 自己의 存在論, 修養論, 實踐論을 一絲不亂하게 整理하였다. 本論文은 그의 三才一太極圖, 誠爲太極圖, 天人一理圖, 心統性情圖, 忠恕圖, 敬誠圖, 審幾圖, 爲學次序圖, 博約圖, 易書學庸語孟一道圖를 參考하여 그의 學問을 體系화한다.

1. 存在論

1) 本體論

南冥은 宇宙의 本體를 感覺的 認識의 對象인 「有」로 하지 않고 理性的 思惟의 對象인 「無」라고 하고 있다. 그래서 그는

「上天의 일은 無聲無臭하나 實로 造化의 樞紐는 品彙의 根柢이다. 그러므로 無極이면서 太極이다. 太極밖에 다시 無極이 없다.」⁹⁾

곧 그는 性理學者 一般이 말한 바와 같이 本體를 「無極而太極」이라고 하고 있다. 「上天之載 無聲無臭」란 말은 無極의 解釋이요, 「造化之樞紐 品彙之根柢」라는 것은 太極의 解釋이다. 소리(聲)와 냄새(臭)는 物中에서 가장 微妙한 것이고, 또 形象은 없다고 하더라도 氣의 世界에 屬한다. 그러므로 朱子도 「天地之間에 一氣뿐이다」¹⁰⁾라고 한 듯 하다. 이 「無聲無臭」의 「無」는 有形有象으로 存在하는 物인 氣의 「有」를 否定하는 뜻이므로, 이 「無極」의 「無」는 至極의 絕對者로서 現實의 存在인 形氣를 超越한 存在란 것이다. 다시 말하자면 萬物의 樞紐, 根柢의 絕對者가 形而下의 「有」인 氣(陰陽)의 相對를 超越한 存在이기 때문에 「無」라 한 것이다. 이 無(非有非無之相對)인 極(根柢)이 스스로 萬化의 樞紐와 品彙의 根柢이요, 相對的인 氣, 陰陽의 形而下者의 世界의 根本이 된다. 그러므로 太極外에 또, 다른 無極인 本體가 없다고 하여 「無極而太極」이라고 했다.

2) 理와 太極의 關係

南冥은 朱子의 말을 引用하여 「太極을 理로 보고 있다.」¹¹⁾ 그의 學記類編卷一에 보면

「無極이면서 太極은, 正히 形象은 없으면서 이 理(致)는 있다. 太極이란 象數는 形成되지 않았으나, 그 理는 이미 갖추어진 것을 일컬음이고, 形과 氣는 이미 갖추었으나 그 理

9) 「上天之載 無聲無臭 而實造化之樞紐 品彙之根柢也 故曰無極而太極 非太極之外復有無極也」(南冥先生文集 學記類編 p. 7.)

10) 「天地之間一氣而已 分而爲二 則爲陰陽 而五行造化 萬物始終 無不管於是焉」(易學啓蒙 第一篇本圖書)

11) 「太極理也 動靜氣也」(南冥先生 文集學記類編 卷一 p. 5)

는 兆朕이 없다는 指目이다.」¹²⁾

이것은, 伊川이 周易繫辭傳의 所謂「一陰一陽之謂道」와 「形而上者謂之道 形而下者謂之器」라고 한 두 句節과 關係지워서

「陰陽은 떠나서는 다시 道는 없다. 陰이 되고 陽이 되는 가닭(所以)이 道다. 陰陽은 氣이고 氣는 形而下者다. 道는 形而上者다 形而上者는 곧 密(隱密)이다.」¹³⁾

라고 한 「道是形而上者 形而上者則密也」의 「密」(隱密, 隱微)은 超越性的 存在인 無形의 道를 가르킨 것으로서, 그 道를 「理」¹⁴⁾라고 했다. 그래서 이와같은 伊川의 說은 形而上者(道, 理)와 形而下者(氣)를 區別하는데서 由來한 것이다. 이것을 가지고 朱子는 太極圖說을 解釋하면서, 太極은 理로, 陰陽은 氣로 하여 自己의 理氣說을 確立하였다.

또 그는 太極은 天地造化의 本體이며 宇宙萬物의 根本原理로서 各己의 事物마다 現實적으로 存在한다고 하고 있다.

「揔[總]하지 않한다면 다만 이 渾淪한 한 個의 理가 바로 한 個의 太極이고, 갈라서 이한다면 心도 物도 이 各各 이 理를 갖추어 있으니, 이것이 各白 한 個의 太極이다. 比喻하면 天地의 一 理가 하나가 이와 같이 渾淪해, 흩어지서 작은 理이 되며, 萬萬個로 되어도 모두 이 理를 渾淪한다. 陳幾復의 月(月)의 萬川에 비유되더라도 곳곳마다 모두 渾淪하다는 比喻가 이것이다.」¹⁵⁾

太極은 萬物之本으로 보았다. 即 天地萬物은 모두 一 太極의 生生之理의 發現이요, 또 萬物은 各各 一 太極을 內包하고 있다. 周子의 太極圖說에서 萬物은 「各一其性」¹⁶⁾을 갖추고 있다고 한 것을 朱子가 太極圖說에서 「萬物一太極也」라 하여 「一」字를 「理同」이란 普遍의 뜻으로, 또는 「一」字를 各個體의 特殊의 理로 다루기도 하였다. 그래서

「天下에 어찌 性밖의 物이 있으리요. 五行이 生함에 그 氣質에 따라서 稟賦한 바가 같지 아니하니 이른바 「各一其性」이다. 이 性이 各各 하나인즉 渾然한 太極 全體가 한 物속에 各各 갖추어져 있지 않음이 없으니, 性이 있지 않은 데가 없음도 또한 알 수 있다.」¹⁶⁾

라 한 것이다. 여기서 「理同」의 普遍이란 萬殊一本의 뜻으로서 太極을 統一體로 본 것이고, 特殊의 理인 一本之萬殊로서 太極의 分立을 말한 것이다. 그래서 이 一本과 萬殊를 합하여 말하면 理一分殊說이 된다. 統體太極(一本)과 各具太極(萬殊)은 伊川

12) 「朱子曰無極而太極 正謂無此形象 而有此理耳 太極者象數未形而 其理已具之稱 形氣已具 而其理無朕之目」(上同 p. 4)

13) 「離乎陰陽 更無道 所以陰陽者是道也 陰陽氣也 氣是形而下者 道是形而上者 形而上者則是密也」(二程全書 卷十六)

14) 「子曰 有理則有數 鬼神者數也 數者氣之用也」(上同 卷四十六 p. 6)

15) 北溪陳氏曰 揔而言之 只是渾淪一個理 是一個太極 分而言之 天地萬物 各具此理 是各有一太極 比如一大塊水銀恁地圓 散而爲萬萬小塊 箇箇皆圓 陳幾復月落萬川 處處皆圓之譬 是也」(南冥集 學記類編卷之一 p. 4)

16) 天下豈有性之外之物哉 然五行之生 隨其氣質而所稟不同 所謂各一其性也 各一其性則渾然太極之全體 無不各具於一物之中而性之無所不在 又可見矣(上同, p. 2)

의 「一理——萬理」의 思惟方法을 取한 것으로서 理의 二重構造論을 展開한 것이다. 그렇다면 왜 「一理(統體太極)——萬理(各具太極)」¹⁷⁾說을 主張하게 되었을까? 아마 이것은 「所以爲是物(所以然之故)——有當然之則(所當然之則)」¹⁸⁾과 이에 對應하는 意識의 型을 「知識其所當然(反省知)——覺悟其所以然(悟覺知)」¹⁹⁾이라고 하였기 때문이다. 卽 一事一物의 反省知가 重積되면 豁然히 貫通되는 悟省知가 顯現한다고 理解하였다. 이 存在側의 〈所以然之故——所當然之則〉〈一理——萬理〉〈統體太極——各具太極〉는 意識側의 〈悟覺知——反省知〉의 構造와 對應하게 된다. 그가 統體太極(一理)이 現實의 事物에 顯現한다고 한 理由는, 萬若 太極의 理가 事物의 世界에 稟賦되어 있지 않다고 한다면, 人倫의 理法과 庶物의 條理를 喪失하게 됨으로써 人間과 自然의 世界가 混亂하게 된다. 그렇지 않고 理一分殊라고 한다면 人倫의 理法, 庶物의 條理를 根據 지우게 되고, 一事一物에 具有된 所當然의 則이 밝혀진다. 나아가 理一의 本來的 絶對的 理(統體太極)가 顯現하므로써 現實의 世界는 秩序와 調和를 이루게 된다고 보았다.

3) 太極과 動靜과 陰陽의 關係

「陰陽, 動靜, 五行, 萬物은 모두가 形而下의 世界이요」²⁰⁾, 「太極卽理는 形而上者로서 形而下者의 根據이다」²¹⁾라고 할 적의 「無極而太極」, 즉 形而上者의 理와 陰陽, 五行, 萬物, 즉 形而下者의 氣와의 關係는 否定을 超越한 非連續的 關係이고, 陰陽과 五行, 五行과 萬物의 關係는 肯定的 連續的 關係이다. 왜냐하면 同質인 氣에서 氣가 生成되었다(陰陽→五行→萬物)고 하는 것은 肯定되지마는 「凝結造作되는 氣」²²⁾가 質的인 無情意하고 無計度하고 또 無造作²³⁾인 道(理)에서 어떻게 生成될 수 있는지가 問題다. 또, 唯一絶對者인 理(太極)가 어떻게 動靜할 수 있는지가 또한 問題다.

周子의 太極圖說에서 「太極動而生陽…靜而生陰」한다고 한 것은 太極을 陰陽未分의 一氣로 보았기 때문에 太極(氣)이 動靜하여 生陽하고 生陰한다고 할 수가 있다. 朱子도 本體를 一氣라고 하고 있는 곳이 있다.

「天地의 사이에 一氣일 뿐이다. 나누어서 둘(二)이 되었다면, 陰과 陽이 되어서 五行(水火木金土)이 造化한다 萬物은 이에 管掌되지 않음이 없다」²⁴⁾

이 말은 陰陽의 根據가 一氣인 것 같게 보이게 한다. 그러나 이 때의 一氣는 다치 모든

17) 程子曰 萬物各具一理 萬理同出一原(上同 p. 27)

18) 朱子曰 天道流行 造化發育 凡有聲色貌象而盈於天地之間者 皆物也. 既有是物則所以爲是物者 莫不各有當然之則 不容也(上同 p. 13)

19) 格庵趙氏曰 知識其所當然 覺悟其所以然(上同 p. 24)

20) 「朱子曰 太極理也 動靜氣也」(上同 p. 5)

「天地之間 有理有氣 理也者 形而上之道也 生物之本 氣也者 形而下之器也」(上同 p. 6)

21) (上同)

22) 「氣則凝結造作 理却無情意 無計度 無造作」(上同 p. 6)

23) (上同)

24) 「天之間一氣而已 分而爲二 則爲陰陽 而五行造化 萬物始終 無不管於是焉」(易學啓蒙 第一篇 本圖書)

數의 基體가 「一」인 것과 같이 二氣(陰陽)의 「二」數의 基體가 「一」數이므로 抽象적으로 一氣라고 했을 것이다. 「大地之間一氣」라고 했지마는, 이 一氣는 恒常 二氣(陰陽)로 分立되어 있으므로 陰陽의 根據로 보기는 困難하고 抽象의 基體로 보아야 할 것 같다

그렇다면 南冥은 太極을 어떻게 處理하였을까. 그의 「論道之統體」²⁵⁾에서 朱子의 易學啓蒙을 그대로 옮겨 놓고 있으나, 「一氣」란 말은 하지 않았다. 다만 易의 繫辭上位에 「天一, 地二, 天三, 地四…」와 「河圖, 洛書에서 數의 奇數와 偶數의 二種類」²⁶⁾에 있어서 數의 順序가 「一」에서 始作함으로 해서, 또 數의 本體가 「一」이므로 해서 一氣라고 했을 따름이다. 그는 朱子와 같이 一氣와 太極(理)의 混沌을 避하기 위해서, 龍馬圖(河圖)에서 中央의 五와 十을 생하지 않고, 또 洛書에서 中央의 五를 除外한 그 周圍의 陰陽數는, 陽數의 一, 三, 七, 九의 合計가 二十, 陰數의 二, 四, 六, 八의 合計가 二十인데, 이것을 南冥과 朱子は 「그 中央을 비제한 것이, 곧 亦是 太極이다」²⁷⁾라고 했을 따름이다. 朱子의 與郭冲晦에

「河圖와 洛書를 論한다면, 太極이란 그 中央의 虛한 象이요, 兩儀(陰陽)란 陰陽奇耦의 象이다.」²⁸⁾

라고 한 것을 본다면, 宇宙의 方位와 方所가 定했지는 것은 中央이 있기 때문이요, 「現象의 事物의 變化속에 不變體인 太極「○」이 있음을 말하는 것으로 兩儀(陰陽), 四象(太極 小陰, 太陰, 小陽), 八卦(乾兌離震巽坎艮坤)가 여기에서 비릇됨을 表示한 것이다.」²⁹⁾ 이것은 無限히 變化하는 現象의 事物의 公約을 兩儀, 四象, 八卦로 나타낸 것이다. 그래서 이 「公約된 事象의 最高의 根源概念을 太極이다」³⁰⁾라고 한 것이다. 이 事象의 最高의 根源을 周子は 「無極而太極」이라 하였고, 또 邵康節도 「無爲之本也」³¹⁾, 또는 「道之極也」라고 하여 太極의 實在性을 主張하기로 하였다. 그리고 張橫渠와 같은 이도 「一物兩體 氣也 一故神」³²⁾라고 하여, 太極을 氣의 變化過程에서의 內在法則(神)으로 把握한 것이다. 南冥도 朱子와 같이

「太極은 理이고 動, 靜은 氣이다. 氣가 行하면 理도 또한 行하는데 두 가지가 恒常 서로 依支해서, 일찍이 서로 떨어지지 못한다. 當初에는 한 物도 없고 다만 理뿐이다. 이 理가 문득 모이면서 動해서 陽을 낳고, 靜해서 陰을 낳는다.」³³⁾

25) <南冥先生文集卷三, 學記類編卷一, p. 1>

26) 上同 p. 1~p. 3)

27) 「朱子曰 洛書而虛其中則亦太極也」(南冥先生文集卷三學記類編上 p. 3)

28) 「蓋以河圖洛書論之 太極者 虛其中之象也 兩儀者 陰陽奇耦之象也」(朱子大全 卷三十七, p. 28)

29) 「奇偶各居則二十亦兩儀也 一二三四包九八七六者四象也 四方之正 以爲乾坤坎離四偶之偏 以爲兌震巽艮則亦八卦也」(南冥先生文集卷三學記類編上 p. 3)

30) 「易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦」(繫辭上 第十章)

31) 「邵子曰太極何物也 曰無爲之本也」(周易折中 卷十四, p. 26, 繫辭上 十一章)

32) 「一物兩體 氣也 一故坤 兩在故 兩故化 推行 此天之所以參也(參兩篇)」

33) 「朱子曰 太極理也 動靜氣也 氣行則理亦行 二者常相依 而未嘗相離也 當初元無一物 只有此理而已 有此理便會動而生陽 靜而生陰」(南冥先生文集 卷三 學記類編卷之一 p. 5)

고 하여 氣의 變化過程에서 그 內在的 原理을 太極(理)이라 하였고, 또 宇宙의 本體를 太極이라고 했다.

哲學者 一般이 主張하는 生成論은, 「天地間에 充塞되어 있는 乾陽, 坤陰의 氣」³⁴⁾가 「變合하여 五行을 낳았고」³⁵⁾, 또 「萬物을 生成했다」³⁶⁾고 한다. 이 때의 五行은 分明히 物質的 五元素이다. 그렇다면 五元素의 根源인 陰陽도 太極에서 生하였다고 했거나, 또 一氣에서 生하였다고 하거나 間에 陰陽의 根源體는 微物質인 氣일 것이다. 이 때의 微物質인 氣는 純一한 氣가 아니라, 이미 陰, 陽이라고 한 以上 兩者間에 어떤 相對的인 知覺的 性質이 豫想되지 않고는 陰이니, 陽이니라고 할 수 없다. 그것은 어떤 相對的인 知覺的 性質을 가졌을 때, 비로소 陰, 陽으로 命名할 수 있을 것이다. 그래서 南冥은 太極(理)과 陰陽의 關係를 말하기를

「太極을 주로 해서 말하면, 太極이 陰陽보다 먼저 있고 陰陽은 주로 해서 말하면 太極이 陰陽 안에 있다. 대개 陰陽이 생기기 前에부터 말한다면, 所謂 太極이 먼저 있음이 當然하고 陰陽이 생긴 것으로부터 말한다면 所謂 太極이 곧 陰陽 속에 있다」³⁷⁾

고 한 것은 陰陽은 清濁, 輕重, 上下, 動靜, 聚散 등의 相對的 性質을 가졌기 때문에, 升降變合하는 理(太極)에 依해서 五行을 낳게 된다. 다시 말하자면, 太極(理)과 一氣의 共同作爲에 依해서 陰陽이 生成되었기 때문에 「主太極而言 則太極在陰陽之先, 主陰陽而言 則太極在陰陽之中」이라 하였고, 「太極動而生陽…靜而生陰」이라고 하였다.

氣의 「變化는 動靜이니 만큼 始終으로 끝나 버리는 것이 아니다」³⁸⁾ 一陰一陽之하는 原理로서³⁹⁾ 動의 理(道)와 靜의 理(道)를 생각하게 된다. 「太極動而生陽…靜而生陰」한다고 해서 太極이 動靜한다는 말은 아니다. 氣는 動靜하지마는, 理는 動靜할 수가 없다. 그러므로 太極은 不可知的 超感覺的 本體이므로 해서 太極自體에 直接的으로 動靜을 把握할 수 없을 뿐 아니라, 本體인 太極에 動靜이 있을 수도 없다. 陰陽과 太極은 別個의 것이 아니다. 「陰과 陽이 합하여져 있는 것이 곧 太極이다.」⁴⁰⁾ 「太極을 사람(人)이라고 한다면, 사람을 태운 말(馬)은 陰陽이다. 비록 말(馬)이 가지라는 사람이 잔다」⁴¹⁾고 하는 것과 같이, 「太極이 動하여 陽을 낳고…靜하여 陰을 낳다」고 하는 것은 便宜上 말한뿐이다. 現象的 事物의 變化(動靜)하는 것은 「天命의 流行」⁴²⁾이

34) 「乾陽坤陰 此天地之氣 塞乎兩間」(西銘解)

35) 「陽變陰合而生水火木金土」(南冥先生文集 學記類編 卷之一 p. 1)

36) 「二氣交感 化生萬物」(上同 p. 2)

37) 「主太極而言 則太極在陰陽之先 主陰陽而言 則太極在陰陽之中 蓋自陰陽未生而言 則所謂太極者 必當先有 自陰陽既生而言 則所謂太極者 即在陰陽之中」(南冥先生文集 學記類編 卷之一 p. 5)

38) 「動靜無端 陰陽無始」(南冥先生文集, 學記類編卷之一 p. 1)

39) 太極之有動靜 是天地之流行也 所謂一陰一陽之謂道…命之所以流行而不已也 動而生陽 靜而生陰 分陽分陰 兩儀立焉 分之所以一定而不移 蓋太極者 本然之妙也 動靜者 所乘之機也(上同 p. 1)

40) 「陰陽一太極也」(上同)

41) 「太極猶人 動靜猶馬 馬所以載人 人所以乘馬 馬之一出一入 人亦與之 一出一入 蓋一動一靜 而太極之妙未嘗不在焉」(朱子語類 卷九十四, p. 15. 同 卷九十八, p. 13. 圖說解)

42) (前揭 44)

므로 動靜을 떠나서 太極이 있지 않는다. 그러므로 「氣에 이미 動靜이 있다면,搭載된 理는, 또한 어찌 動靜이 없다고 하리오」⁴³⁾라고 했다. 이와 같이 動靜의 無限性은 「一陰一陽之하는 道」에서 理解된다. 다시 말하자면, 事物들의 生成消滅은 無限히 循環한다는 것이다.

(4) 太極(理)와 誠의 關係

太極과 聖과 誠과는 어떤 關係이며, 또 已發(動)과 未發(靜)의 心理現象과 太極의 動靜과는 어떤 關係가 있는가를 考察하고자 한다.

「太極動而生陽 動極而靜 靜而生陰 靜極復動 一動一靜 互爲其根 分陰分陽 兩儀立焉」⁴⁴⁾의 註에

「太極에 動과 靜이 있음은 이 天命의 流行이다. 所謂「一陰一陽之하는 것을 道라 한다」(易), 「誠이란 聖人の 根本이고」(通書), 「事物의 終始이며」(中庸), 命의 道이다. 그의 動함은 「誠의 道이다」(通書), 그의 靜함은 「誠의 回復이다」(通書).⁴⁵⁾

이것은 人極인 聖人이 動靜의 德을 溫全하게 가져 行爲를 가면서도 恒常 「靜에 根本한다」(圖解)는 것이다.

「立人極焉 故聖人與天地合其德 日月合其明 四時合其序 鬼神合其吉凶」⁴⁶⁾의 註에

「대저 사람(人)은 陰陽五行의 배어난 氣를 타고 난 것인데, 聖人의 태어남은 그 배어난 것 中에서도 또 배어난 것을 받았다. 그러므로 그 行하는 것이 的中하고 그 處理에 바르고(正), 그 發顯이 어질고(仁) 그 節裁하는 것이 義理에서 비롯한다. 대개 <그 行爲>의 動과 靜에 太極의 道가 溫全하지 않음이 없는데, 이즈러진 바가 없은즉 皆에 所謂 欲心이 動하여 事情이 이기고 利와 害가 서로 相剋하나, 여기에서 安定한다. 그러나 靜이란 誠의 回復이고 性(本質)의 곧음이다. 진실로 이런 마음(心)이 아니고 寂然하게 欲心이 없고 靜하기만 하면, 또 두엇으로써 事物의 變化에 酬酢해서 天下의 動을 한결 같이 하겠는가, 까닭에 聖人은 中正과 仁義하고 動과 靜이 周流하여 그 動靜에는 반드시 靜을 主로 한다.」⁴⁷⁾

라고 한 것을 보면, 聖人은 太極의 體用의 具現者라고 할 수가 있다. 그러므로 太極은 單純히 本體의 存在(統體太極)가 아니고, 主體의 存在(各一太極)인 人間의 根據라고 하였다. 곧 太極이 動靜하여서 萬 事物들이 定해는 것과 같이 聖人(太極)⁴⁸⁾의 意志가 發顯할 때는 中正仁義로서 節度에 맞아 軌道에서 벗어나지 않는다는 것이다.

43) 「氣既有靜 則所載之理 亦安謂之無動靜」(朱子語類 卷五, p. 3)

44) 「太極圖說」(南冥先生文集, 學記類編 卷之一, p. 1)

45) 「太極有動靜 是天命之流行也 所謂一陰一陽之謂道 誠者聖人之本 物之終始 而命之道也 其動也誠之通也……其靜也誠之復也」(上同)

46) 「太極圖說」(上同 p. 1.)

47) 「蓋人稟陰陽五行之秀氣以生 而聖人之生 又得其秀之秀者 是以其行之也中 其處之也正 其發之也仁 其裁之也義 蓋一動一靜 莫不有以全 夫太極之道 而無所虧巧 則向之所謂欲動情勝 利害相攻者 於此乎定矣 然者誠之復 而性之貞也 苟非此心 雖然無欲而靜 則又何以酬酢事物之變 而天下之動寂 故聖人中正仁義 動靜周流 而動也必主乎靜(上同)」

48) 「誠者即所謂太極也」(上同 p. 12)

「君子脩之吉 小悖之凶」의 註에

「聖人は 太極의 全體로서 動하고 靜함에 있어 어디를 가도 中正과 仁義의 標準이 아님이 없다. 대개 닦아서 하지 않아도 自然히 된다… 닦음과 거스림은 또한 恭敬함과 放恣함의 間隙이 있을 뿐이다. 恭敬하면 私欲이 없어져서 理致가 밝아지는데, 격게 하고 또 아주 적게 해서 아주 적음에 이르게 되면 靜은 虛하고 動은 곧(直)아서 聖을 배울 수가 있다.」⁴⁹⁾

라고 한 이와 같은 말은 通書에서도 있다.

「一을 必要로 한다. 一이란 無欲이요 無欲하면, 靜하여 〈心이〉 虛靈하고 動하여 〈行爲가〉 곧(直)고, 靜할 때에 〈心이〉 虛하면 〈事理에〉 밝고(明), 밝으면 通達한다. 動할 때에 곧으면(直), 〈處理에〉 公正하면 溥洽한다. 明通하고 公溥하면 〈聖에〉가깝다.」⁵⁰⁾

이 無欲에 依해서 聖人의 境地에 이르면, 靜할 때(心의 未發)는 虛心→分明→通達하고, 動할 때(心의 已發)는 正直→公明→溥洽한다고 한 것은 太極圖說의 本註에 「無欲故靜」이란 말과 相通한다. 이와 같은 뜻을 中庸에서도

「誠者は 〈眞實無妄하여〉 애쓰지 않아도 〈時空〉에 맞고, 생각하지 않아도 얻어져 徒容히 道(眞理)에 맞나니 聖人이다.」⁵¹⁾

「聖은 誠일 따름이다. 誠은 五常(仁義禮智信)의 根本으로서 百行의 根源이다. 靜할 때는 無(心)하고 動할 때는 有(心)이다. 至正하여서 明達하다. 五常과 百行은 誠아님이 아니다. 邪心이면 暗塞한다 그러므로 誠이면 無事하여 至極히 容易하고 行하기는 어렵다. 結果에 確心이 서서 어려움이 없다.」⁵²⁾

고 한 周子의 말을 南冥도 引用하여 「聖誠而已矣 誠五常之本 百行之源也 靜無而靜有 至正而明達也 五常百行 非誠非也 邪暗塞也 故誠則無事矣」⁵³⁾라고 하고 있다. 이 「聖誠而已矣」이란 말은 聖인과 誠을 同一하게 본 것이다. 聖人의 體得한 誠은 五常(仁義禮智信)과 모든 日常의 人間行爲에 있어서의 道德的 本源이라고 한 것이다. 人間行爲(言行情意)의 已發(動)과 未發(靜)을 莫論하고 誠에 根據를 두었다면 事理에 明達하고 行爲에 至正해진다. 萬若에 誠이 缺如되었다면, 그의 行爲(言行情意)는 充實치 못하고, 邪心이면 事理에 暗塞해진다.

誠을 體得한 者를 聖人이라고 한 것은, 우리의 感情과 意志, 그리고 모든 行爲에 있어서의 道德的 定礎를 다져 形而上學的으로 誠을 理念化했다. 그래서 우리는 어떤 事物을 對하든지 問에 恒常 反躬持誠하면 主體의 存在가 確立되어져 事理에 明達하고

49) 「聖人 太極之全體 一動一靜 無適而非 中正仁義之極 蓋不假修爲而自然也 未至此修之 君子之所以吉也…亦在乎敬肆之間也已矣 敬則欲寡而理明 寡之又寡 以至於無 則靜虛動直 而聖可學矣」(南冥先生文集 學記類編 卷之三 p. 3)

50) 「一爲要 一者無欲也 無欲則靜虛動直 靜虛則明 明則通 動則公 公則溥 庶矣乎」(南冥先生學記類編 卷之三 p. 9. 通書 聖學二十)

51) 「誠者 不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也」(中庸 誠論)

52) 「聖誠而已矣 誠五常之本 百行之源也 靜無而動有 五常百行 非誠非也 暗塞也 故誠則無事矣 至易而行難 果而確無難焉」(南冥先生文集 學記類編 卷之二, p. 1)

53) (南冥先生文集 學記類編 卷之二, p. 1)

그의 行爲는 中正해진다.

이 誠과 太極의 關係를 南冥의 「誠爲太極圖」와 周子の 「通書」에서 찾으면 다음과 같다.

「誠이란 聖人의 根本이다. 偉大하도다. 乾元이여, 萬物의 비릇된 바탕은 誠의 根源이다. 乾道가 變化하여 各各의 性命을 바로 잡으면 誠이 곧 선다.⁵⁴⁾ 純粹至善하다. 그러므로 달하기를, 一陰一陽하는 것을 道라 하고, 이를 이은 것은 善이요 이를 이루는 것은 性이다. 元과 亨은 誠의 通이요 利와 貞은 誠의 回復이다.⁵⁵⁾ 偉大하도다 易이여, 性命의 根源이여」⁵⁶⁾

즉, 人間行爲의 主體의 根據로서 形而上的으로 理念化한 誠을 易의 乾道(元亨利貞), 곧 宇宙原理와 結付시켰다. 다시 말하자면, 世界存在의 根據와 人間行爲(言行情意)의 主體根據를 一致化하고 있다. 「誠의 源流」⁵⁷⁾가 人間의 心性情의 未發, 已發에 一貫하는 것은, 本體的 存在인 太極의 一陰一陽之하는 原理(道)에 依해서 萬物이 資生하고(元一始), 成長하고(亨一通), 遂事하고(利一斂), 完了하게(利一貞) 하는 乾道의 原理와 同一하다. 乾道의 四德에서 元, 亨을 誠의 明通(事理)이라 하고, 利, 貞을 誠의 公溥(行爲의 結果)하다고 하여, 乾道를 誠으로써 說明하고 있다. 이렇게 하여 誠을 人間行爲의 主體로서 存在의 根據로까지 끌어 올려 聖인과 同一視하여 形而上者로 理念化한 것은 人間對人間에 있어서나, 人間對事物에 있어서나 問에 誠으로써 對하면 모든 일(事)들이 無爲하게 處理되고, 萬若 對象의 事物에 不誠實하게 對한다면 事理가 明通하지 못하여 일(物事)을 圓滿하게 處理할 수 없다고 한 것이다.

南冥의 「誠爲太極圖」의 「誠之源」은 「太極圖」의 「○」(太極)의 「動而陽」에 該當하고, 「誠爲太極圖」의 「誠之立」은 「太極圖」의 「靜而陰」에 該當하고, 또 「誠爲太極圖」의 「誠之通」은 「太極圖」의 「○」(太極)의 「一陰一陽之」의 原論(道)인 「一陽之」(乾道)에 依한 自然의 四德中の 元, 亨에 該當하고, 또 「誠爲太極圖」의 「誠之復」은 「太極圖」의 「○」(太極)의 「一陰一陽之」의 原理(道)인 「一陰之」(坤道)에 依한 自然의 四德中の 利貞에 該當한다. 그러므로 誠은 太極이요 「誠之源」, 「誠之立」은 「動而生陽」과 「靜而生陰」에 關係되고, 또 「誠之通」과 「誠之復」은 「靜而生陰」과 「動而生陽」과 「五行」⁵⁸⁾에 關係되어서 利, 貞에 該當한다.

또 그는 張子의 말을 引用하면서 다음과 같이 말한 바가 있다.

「誠이란 虛한 中에서 實을 求해 내는 것이니, 太虛는 하늘(天)의 實이다. 萬物은 虛에서

54) (上同, 卷之五, 誠爲太極圖)

55) (上同)

56) 「誠者聖人之本 大哉乾元 萬物資始 誠之源也 乾道變化 各正性命 誠斯立焉 純粹至善者也 故曰一陰一陽之謂道 繼之者善也 成之者性也 元亨誠之道 利貞誠之復 大哉易也 性命之源乎」(通書 誠上 第一)

57) 「南冥先生文集 學記類編 卷之五 誠爲太極圖」

58) 「有陰陽 則一變一合 而五行具 然五行者 質具於地 而氣行於天者也」(上同, 卷之一, p. 1)

取해 足하고, 사람(人)은 또한 太虛에서 나왔는데, 太虛는 다음의 實이다.]」⁵⁹⁾

이 「虛한 中에서 實을 求해 낸다」는 것은 「本然의 未發=實理의 體」(寂然不動者誠也)⁶⁰⁾에 該當하고, 「萬物이 太虛에서 取해 足하고 사람(人)도 또한 太虛에서 나왔다」고 하는 것은 「事物에 善應해서 處理하는 것=實理의 用」(感而遂通者神也)⁶¹⁾에 該當한다. 人間行爲(言行情意)에 있어서의 未發인 實理의 體가 誠의 體이요, 또 已發하여 事物에 善應하여 圓滿히 處理하는 것은 誠의 用이다. 그러므로 「實理의 體」는 「太極圖」의 陰靜이고, 「實理의 用」은 「太極圖」의 陽動에 該當한다.

南冥은 朱子와 같이 太極을 理로만 보지 않고, 人間行爲의 主體性을 確立하기 위하여 「太極即誠」·「誠即太極」이라 하여 誠을 形而上者로 理念化한 本體的 存在로 보게 된 것은 周子에 앞선다.

2. 人生論

1) 性 說

南冥은 性理學 一般이 主張하는 것과 같이 理氣二元으로써 本體論과 現象論을 說明하고 있다. 그러므로 人間存在 亦是 「理와 氣의 相依不離」⁶²⁾의 關係로서 說明하고 있다. 우리의 「肉體(氣)가 生成될 때에 반드시 理를 稟受하는 法인데, 이 理가 곧 人性 곧 人間の 本質이란 것이다.」⁶³⁾

周子는 그의 太極圖說에서 萬物의 根據인 本體를 太極이라 하고, 人間存在의 本體를 太極에 맞추어서 人極이라고 했으며, 邵康節은 그의 皇極經世(卷五)에게 「道爲太極, 「心爲太極」이라 하고, 또 太極을 「不動으로서의 性」⁶⁴⁾이라고 한 바가 있다. 그리고 程明道는 乾元의 一氣를 實體로 보았기 때문에 「生之謂性」⁶⁵⁾이라고 하였다. 이 「生之謂性」이란 의미는 生生하는 것이 바로 性(人性)이라는 뜻이다. 그래서 그 「性은 善惡을 超越한 絶對的인 것, 곧 至善하다」⁶⁶⁾고 하여 「性即氣 氣即性」⁶⁷⁾, 即 「性과 氣는 無二」⁶⁸⁾하다고 하였으나, 마음(心)과 理와 氣를 分揀하지 아니하였다. 程明道는 張橫渠와 같이 氣一元論의 立場에 섰으나, 그의 말에 「天地의 氣는 비록 聚散하고 攻取

59) 「誠者虛中求出於實 太虛者 天之實也 萬物取足於太虛 人亦出於太虛 太虛者 心之實也」(上同 p. 11)

60) 61) 「寂然不動者誠也 感而遂通者神也」(通書 聖第四)

62) 「太極理也 動靜氣也 氣行則理亦行 二者常相依 而未嘗相離也」(南冥先生文集, 學記類編 卷之一 p. 5)

63) 「天地之間 有理有氣…生物之具 人物之生 必稟此理 然後有性」(上同 p. 6)

64) 「太極不動 性也」(皇極經世 書三 觀物內篇之五)

65) 「生之謂性 性即氣 氣即性 生之謂也」(二程遺書第一, 二先生語)

66) 「生之謂性 是天地所以爲道也 天只是以生爲道 繼此生理者 即善也…元者善長之長也」(二程遺書卷二)

67) (前揭 70同)

68) 「論性不論氣不備 論氣不論性不明 二之則不是」(二程遺書卷六)

함이 여러 갈래이나 그 原理에 쫓아서 虛妄함이 아니다」⁶⁹⁾고 할 때에 「理」字를 使用한 것과, 「心統性情」⁷⁰⁾, 그리고 性을 「氣質之性과 天地之性」⁷¹⁾으로 分別지운 것은 자못 朱子에게 많은 發展的 影響을 주었다. 그러나 朱子에게 絶對的 影響을 준 이는 程伊川이었다. 伊川은

「性是 곧 理다. 理는 堯舜으로부터 塗人에 이르기까지 同一하다.」⁷²⁾

고 하였다. 즉 存在論에서 理를 氣에서 抽象해낸 것과 같이 以前의 性理學者들이 「生之」의 氣에서 道와 理를 말하였던 것을 「生之」의 氣로부터 理를 區別해 내어서 「性即是理也」라 함으로써 人性論에 새로운 章을 열었다. 「朱子가 伊川을 稱讚한 것도 理由가 없는 것이 아니다.」⁷³⁾ 伊川이 「性即是理」라 함으로 해서 「性이 善하지 않을 수 없다.」⁷⁴⁾ 그럼에도 「不拘하고 人間行爲에 있어 善과 不善(惡)이 있게 되는 것은 氣質의 才에 달린 것」⁷⁵⁾이기 때문에 善惡의 問題가 發生한다. 그러므로 性을 純善한 義理之性과 有善惡인 氣質之性으로 나누어 보게 되었다. 이 「性之動을 情」⁷⁶⁾으로 보았고 또 「性之有形者」⁷⁷⁾를 마음(心)이라고 하였다. 그리고 마음(心)에는 「體(寂然不動)와 用(感而遂通)」⁷⁸⁾이 있다고 하였다. 이 伊川의 學說을 朱子가 正統으로 繼承하였고, 또 南冥도 伊川과 朱子の 人性論을 取한 듯하다.

南冥은 心, 性, 情을 三分하여 詳說하고 있다. 그의 「天人一理圖」와 「心統性情圖」를 綜合하여 者察한다면 「天地萬物은 다 理(太極)」를 갖추어 있다.⁷⁹⁾ 이 理가 「人間의 마음(心)에 갖추어 있는 것을 性이라 이른다.」⁸⁰⁾ 그래서 그는 「性即理」라고 했다.

理와 氣의 함에 의해서 現象的 事物이 되었다면, 그 事物이 「그렇게 된 所以」⁸¹⁾가 있어야 할 것이고, 또 그렇게 事物이 되었다면 各己의 사물은 앞으로 꼭 해야 할 「當然之則」이 있어야 한다. 自然的 事物들은 自然의 四德인 元亨利貞에 의해서 始, 通, 遂, 成하여지지만, 인간은 主體의 根據인 性(理=太極)을 稟受하여 있기 때문에 先天의인 인간본질에 쫓아서 行爲하라는 것이다. 人性(本質)은 本然之性과 氣質之性이

69) 「天地之氣 雖聚散攻取百塗 然其爲理也 順而不妄」(性理大全卷五, 太和篇)

70) 「心統性情者」(性理拾遺)

71) 「形而後有氣質之性 善反之 則天地之質存焉 故氣質之性 君子有性者焉」(誠明篇)

72) 「性即是理 理則自堯舜至於塗人一也」(二程全書 卷十八, 伊川先生語)

73) 「程先生論性 只之性即理也 豈不是見得明 是實有功於聖門」(朱子語類 卷九十五, 程子書)

74) 「性無不善 而有不善 才也」(二程全書 卷十八)

75) (上同)

76) 「性之自然者謂之天 性之有形者 謂之心 性之有動者 謂之情」(二程全書 卷三十八, 伊川先生語)

77) (上同)

78) 「程子曰心一也 有指體而言者 寂然不通是也 有指用而言者 感而遂通天之故 是也」(性理大全 卷三十二, 性理四 心)

79) 「天地萬物 各具此理」(南冥先生文集 學記類編卷之一 p. 4)

80) 「仁義禮智 備具一心謂之性」(上同 p. 13)

81) 「所以爲是物=所以然之故」(上同 p. 12)

있다. 對象이 惻隱한 狀況이면 仁한 性이 發動하여 惻隱한 情으로 發顯되고, 나의 양심에 苛責받을 일을 할 때는 義의 性이 發動하여 羞惡의 情을 느끼게 하고, 恭敬해야 할 狀況이면 禮의 性이 發動하여 恭敬(辭讓)의 情으로 發顯되고, 事物에 對한 是非判斷의 情은 智(良知)의 性이 發顯한다는 것이다. 心統性情圖에 信이 있는 것은 人間生活의 日用之義로서 五常(仁義禮智信)中の 一性이다. 그러나 本圖에서의 信은 本來的 四性を 稟受하였다는 것을 믿지(信)않고는 이 四性(四德)을 지킬 수 없다는 뜻이다.⁸²⁾

이 本然之性은 眞實無妄한 理가 肉體(氣)에 稟受되었기는 하지만 아직 氣의 작용을 받지 않은 純粹한 本然의 性이기 때문에 거기에서 發顯하는 情(感情)도 至善한 것이다. 그러나 未發의 情이다. 「氣質之性은 理와 氣가 合한데서 얻어진 性」⁸³⁾을 말한 것인데 이 性도 本來的으로는 至善한 것이나, 「質料的 存在인 氣의 差別性에 의해서 그 發顯하는 情은 剛, 柔, 善, 惡으로 나타난다.」⁸⁴⁾ 그러나 이 上, 中, 下의 分別된 情은 中和(中)에 의해서 惡이 善이 될 수 있다는 것이다. 「귀(耳)와 눈(目)이 聰明하면 物則을 만들 수 있으나 性을 말할 수 없다. 萬若 性을 말한다면, 音律을 좋아 하고 女色을 좋아함은 氣質의 性이고, 音律를 바꾸고 女色에 適當함은 義理之性이다」⁸⁵⁾ 中庸의 「中」은 的中한다는 뜻이고 「庸」은 「常」 곧 不變性이란 뜻이다. 眞理는 體와 用이 있는데, 體(庸)는 不變性이지만 用(中)은 주어진 狀況(時間, 場所)에 (過, 不及)이 없고, 또 不偏不倚가 없이 調和롭게 處理한다면 氣質之性에서 發顯된 情도 惡에서 善이 되고, 또 感情의 發現도 주어진 狀況에 따라 剛毅할 때는 剛毅하게, 柔弱할 때는 柔弱하게 나타나 調和(中和)를 이룬다.

程子是 氣와 才(才質)의 관계를 「氣가 맑으면 才質도 맑고 氣가 흐리면 才質도 흐리다. 上等의 슬기로운(智)과 下等의 어리석음(愚)은 變化시키지 못한다. 才質은 氣에서 나오기 때문에 善惡이 있다.」⁸⁶⁾고 한 것은 人間이 先天的으로 이미 슬기로운 者(智者)와 어리석은 者(愚者)가 定立되어 있다는 것을 의미한다. 그렇다면 後天的인 爲學과 修養工夫는 無用之物로 되므로 南冥은

「才是 氣에서 나오고 德은 性에서 나오는가? 옳지 않다. 才是 性 안에서 나오고 德은 이 氣가 있는 다음에 이 德이 있는 것이다. 사람으로서 才能 있는 者가 事業을 이룰러는데 이것은 저 性 안에 있는 것이므로 문득 이루어진다.」⁸⁷⁾

82) 「張子曰 仁不得義則不行 不得禮則不立 不得智則不知 不得信則不能守 此致一之道也…四端不言信 信本無在無不在」(上同 p. 15)

83) 「論氣質之性 則以理與氣雜而言之」(朱子語類 卷4)

84) 「形易而性易 性非易 氣使之然也」(南冥先生文集 學記類編卷之一 p. 19)

85) 「潛室陳氏曰 耳目聰明 可言物則不可言性 若言性 好聲好色 氣質之性 正聲正色 義理之性也」(上同 p. 22)

86) 「程子曰 氣清則才清 氣濁則才濁 上智下愚不移 只言所稟之才 又曰 才出於氣 故有善惡 說得盡」(上同 p. 20)

87) 「問 才出於氣 德出於生 曰 不可 才也是性中出 德也是有氣而後有是德 人之有才者 做得事業

고 한 것은 程子が 말한 「氣가 맑으면 智者가 되고 氣가 흐리면 愚者가 된다」는 것을 否定하고 先天的인 良知良能을 認定하여 後天的 努力(爲學, 修養)을 主張하였다. 또 朱子가 말한

「情과 才도 매우 가깝다. 情은 이 마음의 움직임이고 才是 이 마음의 힘이다. 비유하면, 마음은 물(水)이고 性은 물의 理다. 情은 물의 流行을 말하고 才是 그물의 흐름에 緩急의 氣力을 말한 것이니 才是 같지 않다.」⁸⁸⁾

고 한 것을 南冥은, 張子가 「氣의 欲(情)을 처없앤다.」⁸⁹⁾ 또 程朱가 「才出於氣」⁹⁰⁾ 라고 하였기 때문에 朱子도 역시 情과 才를 同一類로 보는 것은 不當하다고 하여 다음과 같이 말하였다.

「맑음(淸)과 흐림(濁)은 氣로써 말한다면 하늘에 달리고 知覺에 달려서 智 ‘愚剛, 柔美, 惡이 分揀되는 듯하고, 氣의 質로써 말한다면 땅에 달리고 재주(才)에 달려서 어질(賢)과 어리석음(不肖)이 分揀되는 듯하다. 대개 맑음과 흐림, 아름다움과 나쁨은 氣質속의 陰陽의 分揀으로 되는 듯하다. 陳了翁은 天은 氣이고 地는 質이라 했다. 北溪陳氏는, 재주는 바로 才質이니 體로서만 말한다면 才料라는 말과 같고 質은 才能의 根幹인데 用으로써 말한다면 이것은 일을 이룩할 줄을 아는 것이다.」⁹¹⁾

即, 才是 天氣(淸濁)가 아니고 才質 即 地質이다. 그러므로 才是 異質의인 氣에서 流出한 것이 아니다. 才質이 純粹하고 氣가 淸하면 智者가 되고 才質이 不純하고 氣가 濁하면 愚者가 된다. 그래서 南冥은 溫公(司馬光)을 例로 들어서 「質은 純粹해도 氣가 맑음이 모자라면 識見이 높지 않고 지나치게 固執을 부린다」⁹²⁾고 하였다. 그러나 이 氣質之性은 中庸之道에 의해서 調整할 수 있다고 하여 先天性보다 後天的 努力을 강조한 듯 하다.

理氣二元으로써 天人合一을 주장하였으므로 理는 事物에 있어서는 原理라 하고 사람의 마음에 있어서는 性이라고 했다. 道(理)란 것은 一陰一陽하여 自然事物을 生成하는 原理이며 사람의 性은 心理現象의 動靜을 一貫하는 原理(當然之則, Sollen)이므로 性이 純粹至善하다고 했다. 性이 純粹至善하다는 것은 理一分殊說의 立場에서 보자면 「理一」의 普遍性으로서 本然之性, 天地之性, 義理之性을 의미한다고 하였고, 理分殊의 立場을 取해서 氣質之性이라 했다. 이 氣質之性은 「理與氣」라 함으로써 氣質

也 是他性中有了 便做得」(上同 p. 21)

88) 「情與才絕相近也 情是心之動 才是心之力 譬水也 性水之理…欲則水流 而至於盪也 才者水之氣力 所以能流者 流有緩急 則才之不同」(上同 p. 21)

89) 「攻取氣之欲」(上同 p. 20)

90) 「才出於氣」(上同 p. 20)

91) 「問 淸濁以氣言 恐屬天屬知 分知愚剛柔美惡 以氣之質言 恐屬地屬才 分賢不肖 蓋淸濁美惡 似爲氣質之中陰陽之分 曰陳了翁云 天氣地質 北溪陳氏 曰才是才質 以體言 猶言才 料質幹才能 以用言 是會做事」(上同 p. 21)

92) 「如溫公 質粹而氣缺淸 識見不高 偏執固滯」(上同 p. 21)

之性의 理(各具一太極)가 氣質안에 內在한 性이기 때문에, 「形易則性易 性非易 氣使之然也」라 하여 有善惡의 情이 나타난다고 하였다.

2) 마음(心)

마음(心)은 能히 知覺하여 對象의 外物에 應하는 主體로 理解된다. 그리하여 能히 知覺할 수 있고 對象에 應接할 수 있는 理를 人間의 性이라 하였다. 그러나 비록 理(性)가 對象의 事物을 知覺하고 應酬한다고 하더라도, 性(理)이 氣(質)가 없다면 寄着할 수 없고, 또 發顯하지도 못한다. 그러므로 마음(心)도 現象의인 것이므로 「心合理氣」라고 하였다. 朱子의 理氣二元論에 있어서 理를 體로, 氣를 用으로 본 思想은 그의 性情論에도 適用하여 性을 體로, 情을 用으로 보고 있다. 그래서 그는

「사람의 一身이 知覺하고 運用함은 마음(心)의 所爲가 아님이 없다. 곧 마음(心)은 진실로 몸(身)을 主宰하는 바로서 動靜, 語默의 間隙이 없는 것이다. 그러나 그것이(心) 바야흐로 靜함에는 事物이 아직 이르지 아니하여 思慮가 싹트지 아니하므로 一性이 渾然하여 道義가 完全히 갖추었으니 그 所謂中인데, 이는 곧 마음의 體되는 所以로서 寂然不動한 것이다. 그것이(心) 動함에 미쳐서 事物이 서로 이르러(對象과 主觀) 思慮가 싹트게 되면 七情이 갈마 作用하는데, 各各 主되는 바가 있으니, 이는 그 所謂 和(中和)로서 이는 마음의 用이 되는 所以이며 感而遂通한 것이다. 이는 마음의 寂然과 感通으로써 周流貫徹하여 그 體와 用이 처음부터 서로 떠나지 않는다.」⁹³⁾

라고 하여 性과 情으로써 마음(心)을 體와 用으로 分別하고 있다. 程明道와 같이 乾元一氣의 立場으로써 人間存在를 「性即氣」, 「氣即性」이라고 본다면, 「已發」과 「未發」의 妙에 依해서 寂然不動을 體로・感而遂通을 用으로 볼 수가 있으나, 이미 朱子는 性을 理로서 無造作 無情意 無計度이라고 한 以上은 「性之用」과 「性之動」은 語不成說이다. 그래서 南冥은 主氣論의 立場을 取해서

「마음(心)은 비유하면, 곡식의 種子(穀種)와 같다. 그 알맹이(仁)가 살아나는 理를 갖추어 있는데, 이것이 性이고, 陽氣가 發生하는곳, 이것이 情이다. 또 情(喜, 怒, 哀, 樂)이 性에서 나오는데 性이 없으면 情이 어찌 있을 수 있겠는가」⁹⁴⁾

고 한 것은, 朱子가 「四端은 理의 發顯이요, 七情은 氣의 發顯이다」⁹⁵⁾라고 한 것을 否定한 것인 바, 栗谷과 같이 七情(喜, 怒, 哀, 樂, 愛, 惡, 欲)도 氣發단이 아니고 理氣共發이라고 主張한 듯하다.

人間의 마음(心)이 性과 情을 統率하라는 것에 對하여 다음과 같이 말하고 있다.

93) 「人之一身知覺運用 莫非心之所爲 則心者固所以主乎身 而無動靜語默之間隙也 然方其靜也 事物未至 思慮未萌 而一性渾然 道義全具 其所謂中 是乃心之所以爲體 而寂然不動者也 乃其動也 事物交至 思慮萌焉 則七情迭用 各有攸主 其所謂和 是乃心之所以爲用 感而遂通者也…是則心之所謂寂然感通 周流貫徹 而體用未始相離者也」(朱子大全卷三十二, 答張欽夫)

94) 「心譬如穀種 其仁具生之謂是性 陽氣發生處是情 又曰喜怒哀樂 出於性 無性安得有情」(南冥先生文集學記類編卷之一 p. 23)

95) 「四端理之發 七情氣之發」(朱子語類 卷五十三)

마음은 몸(身)을 主宰하는데 그 體되는 바는 性이고, 用이 되는 바는 情이다. 이렇므로 이 動(已發)과 靜(未發)에 貫通한다. 動해서 착하지 못하는데 흐르는 것은 진실로 心體의 本然이라고 이를 수 없다. 그러나 마음이라 이르지 않을 수 없는데, 다만 物(對象)에 誘惑되어서 그렇다. 또 마음에 理가 갖추어 있는데, 마음이 그 本體(正)를 잃으면 때에 따라 착하지 못함이 된다.』⁹⁶⁾

마음에 理가 갖추어져 있으니, 人間行爲(言, 行, 性, 情, 意)의 動靜에 一貫한다고 朱子의 말을 引用하여서 「性은 動하지 않는 것이고 情은 이미 動한 것이다. 마음(心)은 動하지 않는 것과 이미 動한 것과는 같지만, 이른바 性과 情을 統攝한다.』⁹⁷⁾고 했다. 그 理論的 근거를 孟子의 說에서 찾았다.

「仁義는 性인데, 孟子는 仁義의 마음(心)이라 하고 惻隱은 情인데, 孟子는 惻隱의 마음(心)이라 한 것은 마음(心)이 性과 情을 統攝한다.』⁹⁸⁾

이 性과 情과 心의 關係는 解明이 되었으나, 心과 仁의 關係도 어떠한가, 그의 말에

「五穀의 種子가 陽氣를 가다려서 나는 것과 같다. 陽氣가 發하는 바는 情이다. 마음(心)은 種子와 같은데, 그 나도록 하는 德, 이것을 仁이라 이른다.』⁹⁹⁾

고 하였다. 이와 같은 말은 朱子도 「心字를 밝혀 설명하면 一言而蔽之하여 生일 뿐이다. 天地의 大德을 生이라고 하는데, 人間은 天地의 氣를 받아 생겨났으므로 이 마음은 반드시 仁이요, 仁은 곧 生이다.』¹⁰⁰⁾라고 한 바가 있다. 即 人間이 人間된 所以는 生理로서의 仁를 가지고 있기 때문이다. 孟子가 말한 惻隱之心(不忍之心)은 生來의 心으로 마음에 生理로서의 仁을 갖추어 있기 때문에 思量을 必要하지 않고 即覺의 心으로 發顯하는 것이라고 한다. 이 生理와 仁心은 人間에게만 있는 것이 아니고, 天地에도 生의 大德(元亨利貞)이 있으며, 人間도 이 生의 大德에 의해서 生生氣가 形象화된 것이다. 그래서 人間에게 갖춘 生의 精爽(其生之德)은 마음이며, 이것을 仁心(是謂仁)이라고 한 것이다. 이것을 逆으로 말한다면, 人間에게 仁心이 있다면 곧 天地에도 仁心이 있다는 것이 된다. 죽은 듯한 枯木에서도 싹이 나와 生하려고 하는 것을 보인 無心해 보이는 自然에서도 天地의 生理와 그 仁心이 있기 때문이다. 그러나 아무리 生理와 仁心이 있다고 치더라도 氣인 나무(木)가 없었다면 生理와 仁心을 發하지 못할 것이다. 人間 本來가 「生理와 仁心(善端)」을 가지고 있다고 하더라도 殘忍한 人

96) 「心主於身 其所以爲靜者 性也 所以爲用者 情也 是以貫乎動靜 動而流於不善者 固不可謂心之本然 然亦不可不謂之心也 但其誘於物而然爾 又曰心具此理 心失其正 情有時不淨(上同 p. 21)

97) 「朱子曰性未動 情是已動 心包得未動已動 所謂統性情者也」(上同)

98) 「仁義是性 孟子曰 仁義之心 惻隱是情 孟子曰 惻隱之心 可見心統性情矣」(上同)

99) 「猶五穀之種 待陽氣而生乎 曰陽氣所發 絀之情也 心猶種焉 其生之德 是謂仁」(上同 p. 16)

100) 「發明心字 曰一言以蔽 曰生而已 天地之大德 人受天地之氣而生 故此心必仁 仁則生矣」(朱子語類 卷五)

惻隱의 反對이고, 冒昧함은 羞惡의 反對」¹⁰¹⁾이므로, 南冥의 「心具此理 心失其正 情有時不善」이라고 한 것을 본다면, 南冥은 本然之性보다 氣質之性에 重點을 두어 性情을 論하였고, 그러므로 主理論보다 主氣論의 立場에 선 듯하다.

마음의 理는 性으로서 太極이고, 마음의 氣는 陰陽動靜하는 氣이므로, 이 두 個(理와 氣)가 合(統一)해서 마음(心)이 되었다. 이 理는 恒久不變의 理이며, 또 不動의 存在로서 「生物之本」¹⁰²⁾이고, 이 氣는 理를 實現하는 質料的 存在이며, 能動的 存在로서 「生物之具」¹⁰³⁾이다. 그러므로 「生物之具」인 氣는 「能凝結造作」의 作用을 하므로 「有情意 有計度」의 知覺의 存在로 보았다. 그래서 그는 朱子와 같이

「知覺은 바로 마음의 德이다. 깨닫는 바(所覺者)는 마음의 理이고, 能히 깨닫게 하는 것은 氣의 虛靈함이다.」¹⁰⁴⁾

「知覺하는 바는 이 理이다. 理는 知覺(즉 氣)을 떠나지 않으며 知覺은 理를 떠나지 않는다.」¹⁰⁵⁾

라고 하여, 所覺者 所知覺者는 心之理요, 能覺者는 心之氣이며 知覺(氣)은 理(性)를 떠나지 않는다고 하는 말은 認定하고 있으나, 「虛靈은 마음(心)의 本體로부터 나왔다」¹⁰⁶⁾고 하는데는 못마땅하게 생각하고, 南冥은

「저 氣가 있으면 道理가 바로 따라서 裏面에 있다. 물속(水中)의 달(月)은 반드서 이 물이 있는 다음에야야 바야흐로 비춰지게 된다. 마음의 知覺은, 또 저 氣의 虛靈함이다.」¹⁰⁷⁾

라고 한 것을 본다면, 「心合理氣」라 하더라도 마음의 本體를 理로 보지 않고 氣로 본 듯하다.

3) 四端과 七情(道心과 人心)

南冥의 「心統性情圖」는 孟子의 四端과 中庸의 未發과 已發을 並論하면서 伊川의 論文인 「顏子所好何學論」에서 말한 七情(喜怒哀樂愛惡欲)을 加味한 것이다. 「心統性情」과 「性發爲情」의 見解로 보면, 四端과 七情은 모두 情으로서 「性之發」, 「性之動」이라고 한다. 心理現象은 理氣의 合에 依해서 이루어지는데, 이 때의 氣는 隱微하고 理(性)가 發(動)하면 情으로 나타나는 四端이다. 卽 「理即性」¹⁰⁸⁾의 發顯이 各己의 體性에 따라 用(情)으로 나타난다. 性의 仁은 惻隱의 情으로, 性의 義는 羞惡의 情으로, 性의 禮는 恭敬(辭讓)의 情으로, 性의 智는 是非의 情으로 發顯한다. 이 四端(情)은

101) 「性不可言 所以言性善者 只看四端之發 可見性之善 如見流清而知源之清 四端有時不善者 爲忍使那惻隱反底 冒昧便是那羞惡反底(上同)

102) (南冥先生文集學記類編卷之一 p. 5)

103) (上同)

104) 「所覺者 心之理也 能覺者 氣之靈也」(上同 p. 24. 朱子語類卷五)

105) 「所知覺者是理 理不離知覺 知覺不離理」(朱子語類卷五)

106) 「朱子 曰虛靈 自是心之本體」(南冥先生文集 學記類編卷之一 p. 24)

107) 「有這氣 道理便隨在裏面 如水中月 循是有此水 方映得月 心之知覺 又是那氣之虛靈底」(上同)

108) 「天即理也 命即性也 性即理也」(上同 p. 12)

純粹至善한 「性即理의 發」¹⁰⁹⁾이기 때문에 그 情도 또한 不善한 것이 없다(亦無不善). 이 四性(四德)을 自然의 四德(元, 亨, 利, 貞)에 附合시켜서 그는 말하기를

「仁이란 것은 사람이 술(酒)을 빚는 것과 같다. 술이 바야흐로 살짝 醱酵할 때는 若干의 溫氣를 가지는데, 이것이 바로 仁(元=生)이고, 醱酵해서 熱이 한껏 날 때는 바로 禮(利=收)이며, 익을 때는 바로 義(長=亨)이며, 술이 完成된 다음 문득 물(水)과 같이 되는 것은 바로 智다.」¹¹⁰⁾

라고 한 것은, 곧 自然은 順理하기 때문에 四季가 다름이 없음과 같이, 마음의 統性 情도 順理에 따르는 것이 至善하다. 또 仁義禮智의 性(理)은 人間의 先天的인 生得이므로 日常의 對人關係에 있어서 氣의 艱阻가 없이 性 그 自體의 發顯은

「孝悌가 根本이 되어서 아버지(親)를 사랑함은 仁의 根本이요, 어머니를 따름은 義의 根本이요, 어머니를 恭敬함은 禮의 根本이다. 이것을 앗은 智의 根本이다.」¹¹¹⁾

라고 하여 人間行爲는 이 四性(四德)을 좇아 하는것이 順理이므로 至善하다고 한다.

또 心理現象에 있어서 理는 隱微하고 氣가 發顯하면 七情(喜怒哀樂愛惡欲)이 나타난다. 이 때의 情이 萬若 時空의 狀況(節度)에 的中했다면 그 情은 善한 것이지만은 節度에 的中되지 않았다면 그 情은 不善한 것이다.

道心과 人心에 있어서, 孟子는 「人心은 形氣의 私私로움에서 나고, 道心은 性命의 正에 根源한다」¹¹²⁾고 하였고, 또 西山蔡氏도 「人心은 氣의 發顯이고 道心은 理의 發顯이다. 形氣는 배(船)와 같고 道心은 키(柁)와 같은데, 物은 이에 形體이고 氣인 즉 이에 理다」¹¹³⁾고 하였지만은, 人心과 道心은 本來 差異한 것이 아니다. 마음(心)이 動하여 情으로 나타날 때,

「聖人也 能히 人心이 없지 않음이 耳目口鼻와 四肢가 없지 않음과 같다. 小人도 能히 道心이 없지 않는데, 四端의 發顯과 같음이다. 또 人心과 道心은, 실상 두 물(=物)이 있어서 各自 한 물(一物)로 된 것이 아니다. 다만, 이 마음이 存在할 때에는 天理에 順應하고 溫全하여 渾然한 性命이었는데, 이 마음이 없어진 다음이면 人心이 일을 꾸민다. 다만 이 한 가지 마음이 한 번 存在했다가 한 번 없어질 뿐이다.」¹¹⁴⁾

「飮食과 男女間의 欲心은 堯舜도 桀紂도 같다. 다만 理에 맞고 節度에 맞으면 天理(道心)가 되고 理가 없고 節度가 없으면 人欲(人心)이 된다.」¹¹⁵⁾

109) 「一性稟於天 而萬善皆具」(上同 p. 14)

110) 「仁字 如人釀酒 酒方微發時 帶些溫氣 便是仁 到發得極熱時 便是禮 到得熱時 便是義 到得成酒後 却只與水一般 便是智」(上同)

111) 「孝悌爲本 愛親仁之本 順親義之本 敬親禮之本 知此智之本」(上同 p. 15)

112) 「人心生於形氣之私 道心原於性命之正」(上同 p. 15)

113) 「人心發於氣 道心發於理 形氣猶船 道心猶柁 物乃形 氣則乃理也」(上同)

114) 「雖聖人不能無人心 如耳目口鼻四肢之類 雖小人不能無道心 如四端之發是也 又曰人心道心 非實有二物 各爲一物 只是心存時 天理純全 渾是性命底 心亡了後 人心用事 只此一心一存一亡」(上同)

115) 「飮食男女之欲 堯舜與桀紂同 但中理中節爲天理 無理無節爲人欲」(上同)

라고 한다. 一般的으로 人心은 「生於形氣之私」라 하고, 道心은 「原於性命之正」라고 하고 있다. 이 形氣도 肉體(氣), 즉 感覺의인 것. 感性的인 것이요, 性命은 知性이나 理性이다. 人心은 私欲人欲으로서 個人的 感性으로서 價値로 貶下시켜 有善惡이라 하고, 道心은 天理로서 普遍的 理性으로 높혀서 이의 情을 純善하다 한다. 그러나 南冥은 「道心과 人心은 本來 하나의 性(理)에서 發顯되는 것인데」¹¹⁶⁾ 後天的으로 人間의 「意志에 依하여 思量하여 運用」¹¹⁷⁾함의 如何에 따라서 道心이 人心이 되기도 하고 또 人心이 道心이 되기도 한다고 한 듯하다.

Ⅲ. 修 養 論

中國의 顏子是 그의 修養을 博文과 約禮로써 하였고 또 伊川은 明道와 함께 易의 「敬」으로써 內心を 끈게 하고 義로써 外面을 方正케 한다」¹¹⁸⁾는 것을 根本으로 삼아 涵養은 모름지기 敬으로써 해야 하고 進學은 致知함에 있다」¹¹⁹⁾고 하였다. 그러므로 伊川은 持敬과 致知를 修養과 爲學의 要諦로 삼고 있다. 이 「博文은 致知의 方法이고 約禮는 持敬의 表見이므로」¹²⁰⁾ 그의 뜻은 서로 같다. 朱子의 修養法은 伊川의 精神을 이어받서 主敬涵養의 實踐을 主張하게 되었다. 이 中國의 體系的인 修養法을 받은 南冥은 持敬과 窮理의 二大綱目을 세우고 있다. 持敬 卽 居敬은 敬을 「主一」이라 하고 「一」을 「無適」이라 하였으며, 「마음을 主一無適」¹²¹⁾으로 하려면 곧 自己의 德性을 涵養한다는 것인데, 中庸의 所謂 「尊德性」이요 孟子의 所謂 存心養性」이다. 致知 卽 窮理란 널리 事物들의 理를 窮索하여 知識을 鍊磨하는 것인데 中庸의 所謂 「道問學」이요 大學의 所謂 「致知格物」이다. 이것을 圖示하면 다음과 같다.

修養法—	{	—居敬(持敬)—	—涵養—	—尊德性—	—存心養性—	—求仁
		—窮理(致知)—	—窮索—	—道問學—	—根物致知—	

南冥은 大學의 八條目을 目的論的 配列로 하여 治國과 平天下를 위해서는 平生 存心養性과 格物致知를 해야한다고 말한다. 存心養性이나 格物致知도 窮極의 目的은 統體太極(理一)을 體得하려는 것이지만, 個個의 現象의 事物에 內在하는 各一太極(理分殊)을 平生 追求해야만 天理에 通貫하여 「理一」에 歸一할 수 있다는 것이다. 그러

116) 「善惡皆天理 謂之惡者 本非惡 或過或不及 便如此」(上同 p. 32)

117) (前揭 120 同)

118) 「敬以直內 義以外方」(易上經 坤卦)

119) 「涵養須用敬 進學則在致知」(二程全書 卷 18. 南冥集學記類編 卷之二 p. 4)

120) 「聖賢之教 不過博文約禮四字 博文則求博取 熟講而精擇之 乃可以治浹而貫通 約禮則具敬之一字 已足多了 日用之間 只以此兩端 立定程課 不令間斷 則久之自有進步處」(南冥先生文集 學記類編 卷之二 p. 6)

121) 「敬者 主一無適之謂」(上同 卷之二 p. 10)

므로 「平凡한 日常生活에서 對象의 事物의 原理를 탐구하는 것과 人性을 涵養하는 것을 學者의 第一要諦로 삼고 있다.」¹²²⁾ 이 致知와 涵養을 兼해야만 完全한 人格이 形成되고, 이 聖人의 境地에 도달한다면 窮理의 知的 操作이 不必要하게 되어 自然의 理(統體太極)과 合一하여 一體가 된다고 한다.

1) 持敬(居敬)

人間은 恒常 對象의 事物(人·物)과 關係를 맺어서 삶(生)을 營爲하고 있다. 그러므로 對象의 誘惑에 依해서 人間行爲(倫理·道德)의 主體者인 人間의 本心이 흐려지기 마련이고, 또 認識上에 있어서도 認識主體가 흐렸다면 주어진 事物의 原理를 올바로 判斷하지 못할 것이다. 그렇다면, 主體者의 마음 姿勢가 가장 第一의 要諦이다. 南冥은 事物을 對應하기 前과 또 그에 對應할 때의 마음이짐을 어떻게 했느냐 하는 것을 그의 「敬誠圖」에 依해서 考察하고자 한다.

(中國學者의 說을 그의 文集에 引用하여)
(揭載하였으므로 南冥說로 보고 論述함)

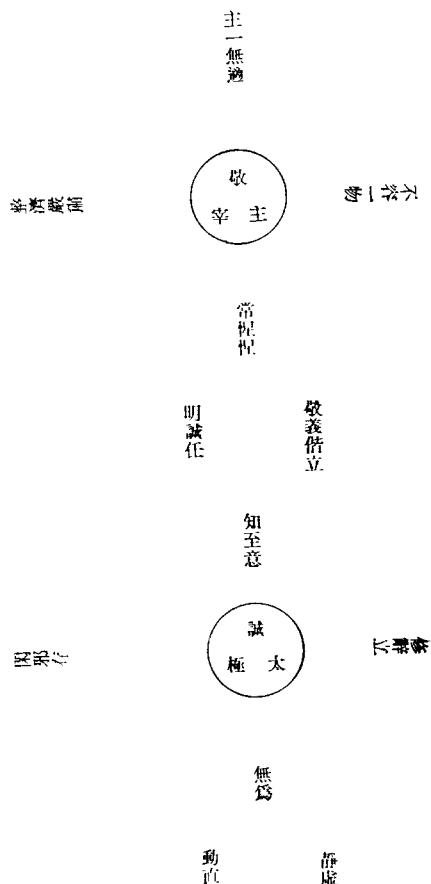
現象의 事物이 秩序整然하게 生成消滅하고 또 四季가 軌道에 벗어나지 않고 秩序있게 運行되는 것은, 本體인 太極이 陰陽 動靜의 道(理)에 依據하기 때문이다. 앞에서도 말하였지마는 形而上者로까지 理念化하여

「誠字가 道에 있으면 實有하는 理로 되고, 사람(人)에게 있으면 實然하는 마음(心)으로 되는 데 그것을 維持해서 主宰하는 것은 오로지 敬字이다.」¹²³⁾

「誠은 하늘(天)의 道이고 敬은 人事의 根本인데, 敬하는 道가 이룩되면 誠해져서 天과 같아진다.」¹²⁴⁾

라고 한 것은, 天道인 誠과 人事의 根本인 敬의 關係를 밝혔다. 이 敬은 人間의 心理現象의 性情과 動靜을 一貫하는 것으로서 人事의 根本이 된다. 그러던 먼저 敬의 概念을 規定지워 보자.

「敬이란 하나(一)를 主로 해서 한 데에 가지 않는 것이다. 또 다만 整齊하고 嚴肅하면 나우



122) 「學者 貞守下學上達之語 乃學之要」(上同)

123) 「誠字 在道則爲實有之理 在人則爲實然之心 其維持主宰 專在敬字」(南冥先生文集 學記類編 卷之一 p. 29)

124) 「敬 天之道 敬者 人事之本 敬道之成 則誠而天矣」(上同)

(心)이 곧 하나(一)로 된다.」¹²⁵⁾

即 마음(心)을 어떤 곳(場所), 어떤 일(事)에 集中하여 잠시도 벗어나지 않고, 또 雜念이 없는 狀態를 말한 것인데, 精神을 한 곳에 集中하여 統一한다는 것이다.

「敬은 精神을 恒常 똑똑하게 일깨우는 方法이다.」¹²⁶⁾

「敬은 곧 그 마음(心)을 단속하여 一物도 받아 들이지 않는다.」¹²⁷⁾

「聖人은 天道를 몸소 體得하여 있기 때문에 無意識으로 하는 行爲(思勉)라도 道(真理)에 맞지만 聖人에 이르지 못한 一般사람이 善해지려면 善을 굳게 잡아 自身을 誠實해야 한다.」¹²⁸⁾ 그러므로, 「聖人의 境地에 이르지 못한」¹²⁹⁾ 賢人以下 사람이나 특히 初學者들은 日常生活에 있어 「배우고(學) 묻고(問), 생각하고(思), 分辨하는 알(知)에 있어서나, 또 行動舉止에 있어서나」¹³⁰⁾, 「家庭에 있어서의 灑掃와 應對 그리고 孝悌에 있어서도」¹³¹⁾ 오로지 「敬으로써 動靜終始를 一貫한다」¹³²⁾ 即 우리가 自身의 心性이나 또, 어떤 對象의 事物을 對應할 때라도 「誠敬으로써 精神을 集中하여야 한다」¹³³⁾고 해서 곧 內心の 敬」¹³⁴⁾을 갖기 위해서는 먼저 外的 形式을 갖추어야 한다고 하였다.

「嚴威儼恪은 敬의 道는 아니지마는, 다만 敬을 이루자면 모름지기 이로부터 들어가야 한다.」¹³⁵⁾

「敬은 하나(一)를 주로 해서 만 것에 가지 않는 것이다. 整齊하고 嚴肅하던 마음(心)이 곧 하나(一)로 된다.」¹³⁶⁾

고 한 이 「嚴威儼恪」과 「整齊嚴肅」은 마치 神聖한 聖域이나 神을 敬虔한 마음으로 對하고자한다면, 먼저 沐浴齊戒를 해야 하는 것과 같이, 精神을 「主一無適」하려면, 外形的 面이 齊莊整肅되어야 한다는 것이다. 人間心性の 發顯에 있어서나, 또 外的인 一事一物의 理를 窮究하는 있에서나 問에 먼저 自己가 敬으로써 그의 마음(心)을 「收

125) 「敬字 主一無適 又曰只整齊嚴肅則心便一」(上同 卷之二 p. 10)

126) 「敬是常惺惺法」(上同)

127) 「敬則其心收斂 不容一物」(上同)

128) 「誠者 天之道也 誠之者 人之道也 誠者 不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也 誠之者 擇善而固執之者也」(中庸)

129) 「如敬以直內 義以方外 未到這地位 未免有緊貼把捉底意 蓋是固執持守 依文按本底做將去 所以爲學者事也」(南冥先生文集 學記類編卷之二 p. 22)

130) 「學問思辨者知之事也 篤行者行之事也」(上同 p. 8)

131) 「自其孩幼 而教之以孝悌 誠敬之實…學於大學 則其灑掃應對之間」(上同)

132) 「其所以爲致知力行之地者 必以敬爲主 敬者主一無適之謂 所以提撕警省此心 使之惺惺 乃心之生道 而聖學所以貫動靜徹始終之功也」(上同)

133) 「敬者 主一無適」(前揭 130)

134) 「敬以直內」(前揭 134)

135) 「嚴威儼恪 非敬之道 但致敬須自此入」(南冥先生文集卷之二 p. 10)

136) 「敬者 主一無適 又曰 只整齊嚴肅則心便一」(上同 p. 10)

斂」¹³⁷⁾ 하여 對象의 事物에 誠實하게 對하여야 한다는 것이다.

敬은 求仁의 方法으로서 性과 情, 體가 用, 곧 未發과 已發에 一貫한다. 情의 未發(寂然不動)인 性일 때는 實理인 天理(誠)를 維持하기 위하여 敬으로서 存養(德性涵養)하고, 또 已發(感而遂通)인 情으로 發顯할 때는 敬으로서 對한다면, 中和를 이룬다.

「善惡은 다 天理다. 惡이라고 이르는 것은 本來 惡이 아니고 或은 지나치고(過), 或은 미치지 못하면(不及) 문득 이와 같다.」¹³⁸⁾

「聖人은 怒한 얼굴이 없는가라고 물었다. 朱子는 다음과 같이 대답했다. 當然히 怒한 때를 當하면 반드시 얼굴에 나타난다. 葛若 저 사람의 罪를 다스리도록 要求하면서 스스로 웃는 얼굴을 하면 옳지 못하다. 이와 같을때 성내는 氣色을 못함이 걱정된다. 다만 怒한 것을 當해서 怒하는 것이 바로 節操(中和)에 맞는 것이다. 그리고 그 일이 지나가면 문득 怒氣가 사라져서 다시 생기 않는다.」¹³⁹⁾

다고 했다. 即 人間本質인 性(靜)과 또 그의 發顯인 情(動)의 體와 用, 그리고 그의 中和는 持敬으로써 품을 이루게 된다. 다시 말하자면, 未發之前에는 敬으로서 存心養性(中)하고 已發之後에는 敬으로서 省察(和)해야 한다는 것이다. 그리고 後天的인 爲學(致知)의 길은 먼저 人間本然의 姿勢로 바꾸어야 하고, 그렇게 하기 위해서는 反躬으로 말미암아

「그 外面으로부터 배워서 內心에 깨우치는 것을 밝음이라 이르고, 그 內心으로부터 外面까지 다쳐 兼한 것을 精誠이라 이르는데 精誠과 밝음(明理)이 한가지(一)이다.」¹⁴⁰⁾

사람은 對象의 事物(人·物)과의 對應關係에 있어서 日常的 欲望(克己)를 超越하여 精誠으로써 對한다면 모든 事物의 理(原理)를 밝게 窮究해진다고 했다. 그러므로 南冥은

「中庸에 이른 바 품을 밝힌다는 것은, 곧 格物해서 致知하는 工夫다. 그 몸(身)을 정성되게 한다는 것은, 即 誠意, 正心해서 修身하는 工夫다. 孟子가 性을 안다는 것은 格物(物理)을 窮究한다는 것이고, 마음(心)을 다 한다는 것은 깨달음에 이르는 것이며, 마음(心)을 保存하고 性을 涵養하고 몸(身)을 닦는다는 것은, 곧 誠意, 正心, 修身이다.」¹⁴¹⁾

라고 한 것을 본다면 南冥은 原始儒學 即 大學, 中庸의 諸說을 性理의 倫理觀(實踐의 理論)으로서 究明한 것이다.

137) 「人常收斂箇身心」(上同 卷之三 p. 11)

138) 「善惡皆天理 謂之惡者 本非惡 或過或不及 便如此」(上同 卷之一 p. 32)

139) 「問聖人 恐無怒容 朱子 曰合當怒時 必形於色 如要去治那人之罪 自爲笑容則不可 曰如此則恐涉怠慢之氣 曰但當怒而怒便中節 事過便消了更不積」(上同 p. 13)

140) 「自其外者學之 而得於內者 謂之明 自其內者得之 而兼於外者 謂之誠 誠則明一也」(上同 p. 4)

141) 「中庸之所謂明善 即格物致知之功 其曰誠身 即誠意正心修身之効也 孟子之知性者 格物也 盡心者 知至也 存心養性修身者 即誠正修也」(上同 p. 10)

以上을 要略한다면, 敬은 求仁의 方法이요 敬의 機能은 存養과 省察이다. 南冥은 持敬의 方法으로서 먼저 外面의 整齊嚴肅한 가운데, 마음을 한 곳에 集中시켜(主一無適) 博學, 思考, 審問, 明辨, 篤行을 한다면 眞理가 獲得된다고 하였다. 흔히 사람들은 일(事)을 當하기 前에는 疎忽하게 생각하기 쉬운데, 「보지 않을 때에 戒慎하고 듣기 前에 恐懼하는」¹⁴²⁾ 것은, 일을 當面하여서 精密하게 處理하려고 省察하는 것이고, 또 사람들은 어떤 일(事)을 當하여 處理하는데 있어서 私欲에 依해서 處理하기 쉬우므로 至善한 人間本質에 依해서 實踐하도록 하기 위하여 事前에 存心養性(存養), 卽 「自己 否定的인 意志가 肯定的인 意志에 의해서 自己否定을 성취해 가는 즈음에 反省하는 作用속에서 本來的 自我를 存養하는 것은 敬의 機能이다.」¹⁴³⁾ 이와 같이 본다면 敬은 未發時의 存養과 已發時의 省察을 統一하는 原理라고 하겠다.

Ⅳ. 窮 理

性理學者 一般이 修養方法으로서 「正心과 誠意를 第一로 치고, 그것을 實現하는 道(原理)로서 致知格物들 들고 있다.」¹⁴⁴⁾ 卽 致知를 위해서는 우선 居敬으로써 存心養性해야 하고, 存心養性を 함으로써 燭理(明理) 곧 窮理가 올바르게 究明된다는 것이다. 이 知識(致知)의 문제는 實行에 先行해야 한다는 것이고 또 淸(知)의 必要性은 實踐에 있는 것임을 말하고 있다. 南冥이 淸(知)의 문제를 다루는 목적은, 認識論에 徹底를 期한 것이 아니고 行爲가 목표로 하는 一事一物의 原理를 窮理하는데 있다. 그는 性善論의 立場에서 先天的 智를 認定하고 있고 또 大學의 八條目中의 致知와 格物이 다른 六條目과 밀접한 관계가 있다는 것을 그의 學記類編全般에서 말하고 있다.

朱子の 大學章句에서

「格은 至이요 物은 오히려 事이다. 事物의 理에 窮至하여 그 極處에까지 이르지 아니함이 없고자 한다.」

「致는 推極이요 知는 오히려 識이다. 나의 知識을 推極하여 그 안 바를 다하지 아니함이 없고자 한다.」¹⁴⁵⁾

라고 말했다. 즉 格物이란 事(人事)와 物(客觀的 對象)의 理에 窮至하여 더 할 수 없는 極處에까지 認識하고자 하는 것이다. 이렇게 格物하여 致知하면 物格知至하는 것

142) 「如或領不睹 恐懼不聞」(上同 卷之二 p. 16)

143) (退溪의 教學思想, p. 150. 韓明洙著)

144) 「或問 進修之術何先 曰 莫先於正心誠意 誠意在致知 致知在格物(二程遺書 卷 18)

145) 「格至也 物猶事也 窮至事物之理 欲其極處 無不到也 格推極也 知猶識也 推極吾之知識 欲其所知 無不盡也」(大學章句)

이므로 南冥은

「大學은 誠意와 正心에 관해서 그 道를 다 말하였다. 物事의 理에 이름(至)은 말하지 않았다. 다만 物理의 極處에 窮至한 後에 나의 主觀의 驗(知至)이 있다. 대개 理로써 깨우치는 것이다. 말로써 傳할 수는 없는 것이다.」¹⁴⁶⁾

라고 한 것은, 知覺은 마음의 虛靈으로서 또는 能覺者로서의 氣와 所覺者로서의 마음의 理가 一體로 融合되어 認識이 成立된다는 것을 의미한다. 더 나아가, 認識의 主體(心)와 그의 對象(物事)은 각각 理를 具有하고 있으므로 心의 理와 事物의 理가 서로 對應할 때 心知는 推極되고 物理는 窮至하여 推極 곧 窮至로써 物我一體의 境地에서 認識이 이루어진다. 그러므로 남에게 이 境地를 說明할 수 없다는 것이다.

이 物은 무엇을 말하는 것인가. 實踐過程의 八條目中 格物과 致知를 첫째로 두는 것에 중대한 의미가 있다고 보인다. 南冥은

「大學에 格物과 致知를 첫째로 말한다. 이것은 窮究하지(格) 않은 바가 없고 깨닫지(知) 않은 바가 없기를 要求한다. 物(物理)를 窮至해서 驗(知)이 至極해야 바야흐로 能히 뜻이 精誠되고 마음(心)이 발라지고 몸을 담게 되는데 이것을 마무리서 집은 가지런히 하고 나라를 잘 다스려지게 하여 天下를 平和롭게 하기에 이른다. 이렇게 되면 저절로 滔滔하게 흘러가서 도무지 障礙가 없게 된다.」¹⁴⁷⁾

라고 하였으니, 萬若에 格物에 誤謬가 있다면 國家와 天下의 平和가 不可能하다는 것이다. 그러므로 南冥은 日常生活의 身邊에서 遂行하는 格物致知가 國家와 天下의 治平에 直接的인 관계를 맺고 있다고 본다. 그래서 價值位階上 天下와 國家를 第一位에 두고 있지만, 무엇보다도 먼저 그 자신의 가가운데서부터 始作하는 것을 강조하여 南冥은

「道는 하나 뿐이다. 몸을 담는 것으로써 根本하여 天下와 國家에 미치는 것이 곧 이 道이다. 지금 사람은 人倫上에서 다시 探究하지 않고 다만 道를 배운다고 하니 또한 疑惑스럽기도 한다.」¹⁴⁸⁾

고 말하였다. 人倫(君, 臣, 父, 子)상의 問題에 관한 原理의 理解에는 實踐이 先行되어야 한다는 주장이다. 그래서 그는 또

「깨달음의 열고 깊음과 行함의 크고 작음을 승해서 말한다면, 먼저 그 작은 것을 이룩함이 없으면 무엇으로써 큰 것으로 점점 變化해 이르도록 하겠는가? 대개 옛사람은 어릴 때

146) 「大學에 誠意正心 皆言其道 至於物格則不言 獨曰物格而知至 此蓋以理得 不可以言傳也」(南冥先生文集 學記類編 卷三, p. 7)

147) 「大學首說 格物致知 便是要無所不格 無所不知 物格知至 方能意誠心正身修 推而於家齊國治 天下平 自然滔滔去 都無障礙」(上同 卷之三, p. 7)

148) 「道一而已 以修身爲本 以及天下國家 卽此道也 今人更不去人倫上 尋討 但曰吾學道 亦或矣」(上同 卷之二, p. 20)

孝悌와 誠敬의 實行을 가르치고 조금 자라면 詩書와 禮樂을 널리 익히게 하였다.」¹⁴⁹⁾

고 하였다. 卽 廣義의 實踐이 있기 前에 狹義의 實踐이 先行되어야 하므로 먼저 身邊에 가까운 父母, 兄弟와 나와의 관계가 최우선이다. 自身을 中心으로 본다면 父母와 兄弟가 格物致知의 첫 對象이다. 格物이라 할 때, 이「物」은 「格」이라는 行爲의 對象이요, 이「格」이라는 行爲는 나의 行爲이다. 그러므로 對象의 物에는 나(我)라는 存在가 包含되어 있는 것이 아니라, 곧 意識主體인 나와 對象의 物은 二分되어 對立된다. 意識主體인 나와 客觀的 存在인 物과의 사이에는 「格」이라는 事件이 개입된다. 이와 같은 경우에 나(我)도 때로는 意識의 對象이 되기도 한다. 그러므로 이 때의 나 도 亦是 物일 것이다. 그래서 君臣의 관계, 父子의 관계라는 「事」가 일어난다. 이 「事」를 올바르게 認識하기 위해서는 對象의 物인 나(我)의 意識을 反省(反射)하여 去人欲한 克己의 姿勢로서 대할 때 비로소 格物이 窮理된다고 하였다. 그래서 그는

「所以然이란 本體이고 天命이다. 所當然이란 未流이고 義이다. 모든 一事一物에는 모름지기 所以然의 故와 所當然의 則이 있다.」¹⁵⁰⁾

함과 같이 一事一物의 理를 窮至하는데는 主體者는 誠敬으로써 對象을 對해야만 올바른 認識에 도달할 수 있다는 것이다. 個個의 理를 究明하는 目的은 全體를 一貫하는 絶對理를 究明하려는 것이다. 一物에 存在하는 하나의 理를 窮至하는 것이 格物이고 窮理다. 이 理가 특정 한 事物에 限定되는 것이 아니고 모든 事物에 共通된 理가 있을까 或은 事物에 따라 다른가 하는 問題는 未知에 屬한다. 現象的 事物은 萬事萬物이고 또 사람의 能力도 限界가 있다. 그러므로 萬事萬物에 共通된 그 어떤 것을 把握하고 그 共通된 것으로써 萬物을 支障없이 處理하려는 것이 一般人들의 共通된 바램일 것이다. 南冥은

「事物에 따라서 理를 觀察하면 天下의 理가 얻어진다. 天下의 理가 얻어진 然後에 可히 聖人에 이른다. 聖人の 學은 문득 反窮할 따름이다. 反窮은 致知에 있고 致知는 格物에 있다.」¹⁵¹⁾

라고 말하였다. 事物의 한 理를 窮致하여 萬理를 知至하는 것은 最少의 노력으로써 最大의 效果를 얻어서 일상의 諸問題를 원만히 處理하는 것이 그 目的이다. 個個의 事物에서 찾아서 歸納的 方法으로써 絶對理를 찾으려 했다. 이 知至의 범위는 罔(知)

149) 「然合夫知之淺深 行之大小而言 則非有以先成乎其小 亦將何以馴致乎其大者哉 蓋古人之教自其孩幼 而教之以孝悌誠敬之實 及其少長而博之以詩書禮樂之文 皆所以使之即夫一事一物之間各有以知其義理之所在 而致涵養踐履之功也」(上同 卷之二, p. 6)

150) 「魯齊許氏曰 所以然者 是本源 乃命也 所當然者 是未流 乃義也 每一事一物 須有所以然與所當然」(上同 卷之一, p. 29)

151) 「隨事觀理 而天下之理得矣 天下之理得 然後可以至於聖人 聖人之學 將以反躬而已 反躬在致知 致知在格物」(上同 卷之三, p. 1)

에서 그치지 않고 實踐에 까지 擴張된다. 이러한 의미에서 窮理는 結局 經驗이라고 할 수 있겠다. 그의 말에 의하면

「世上사람은 天地萬物의 理를 窮究하는데 努力하고 自己의 한 몸을 反省하는 것을 모른다. 善學者는 自己의 몸에서 理를 取할 뿐 한 몸으로부터 온 天地의 理를 살핀다.」¹⁵²⁾

고 하였다. 卽 事物自體의 法則을 求하는 純粹한 知的 操作과는 달리, 日常生活에서 接하는 事物을 窮理의 對象으로 삼아 體驗을 통하여 理의 內容을 求하려는 것이므로 體驗的이라고 하겠다.

「理致를 窮究하는데도 또한 갈래가 많다. 或은 글을 읽어서 義理를 講明하고 或은 古今の 人物을 評價하여 或은 應接하여서 그 適當하도록 對處함이 모두 理致를 窮究하는 것이다.」¹⁵³⁾

라고 하였다. 日常生活의 全般을 통하여 窮理(致知)의 素材는 많을 뿐 아니라 또 致知한 것을 日常生活에서 實踐한다는 것이다. 그는

「學問하는 데는 반드시 順序가 있다. 까닭에 灑掃하고 應對하여 進退하는 것으로부터 그 이상이 모두 차례다. 가까운 데서 말미암아 먼 데에 미치고 거치른 데서 精한 데 이룸(至)이 學問하는 方法이다.」¹⁵⁴⁾

라고 하여, 「下學而上達」하는 方法은 身邊事物의 窮理(致知)와 또 그 眞(知)을 곧 實行해야만 참다운 眞(眞知)에 도달한다고 하였다. 따라서

「知와 行은 서로 따라야 한다. 눈도 발이 없으면 가지 못하고 발도 눈이 없으면 보지 못한다. 先後를 論한다면 眞(知)이 먼저이고 輕重을 論한다면 行이 重하다.」¹⁵⁵⁾

고 하였다. 卽 知와 行의 並進을 강조하면서도 價値觀으로 따지자면 行을 우위에 두고 있다. 이 眞(知)보다 行에 무게를 둔 理由로서

「묻는다. 窮理와 集義는 어느 쪽이 먼저인가? 窮理가 먼저이다. 그러나 이것도 끊어 놓은 것처럼 先後가 있는 것이 아니다. 窮이란 物에 있는 理를 窮究하는 것이고 集은 物을 處理하는 義를 쌓는 것이다.」¹⁵⁶⁾

고 하였다. 卽 人間行爲에 있어서 普遍的 原理에 依한 올바른 行爲(義理의 行爲)가

152) 世之人 務窮天地萬物之理 不知反之一身 善學者 取諸身而已 自一身以觀天地」(上同 卷之三, p. 1)

153) 「程子曰 窮理亦多端 或讀書講明義理 或論古今人物 或應接事物 而處其當 皆窮理也」(上同 卷之三, p. 7)

154) 「南軒張氏曰 學必有序 故自灑掃應對進退而往皆序也 由近以及遠 自粗以至精 學之方也」(上同 卷之二, p. 10)

155) 「知行相須 如目無足不行 足無目不見 論先後知爲先 論輕重行爲重」(上同 卷之二, p. 4~5)

156) 「問窮理集義孰先 曰 窮理爲先 然亦不是截然有先後 曰 窮是窮在物之理 集是集處物之義否 曰 是」(上同 卷之二, p. 5)

거듭된다면 豁然貫通한 浩然之氣가 涵養된다고 하였다. 그는 이 問題에 관련하여 다음과 같이 말하였다.

『묻는다. 恭敬하므로써 마음을 곧게 하면 氣가 문득 天地에 가득하게 되는가? 氣는 모른 지기 길러야 하며 義가 모여서 나오는 것인데 다만 恭敬함으로써 바로 가득하게 되는 경지에 어찌 能히 이르겠는가. 또 마음을 곧게 하면 그 氣가 浩然해진다.』

『氣가 가득하게 되면 理가 바르고 氣가 바르면 私私롭지 않고 私私롭지 않음이 지극하던 神通해진다.』

『浩然之氣를 기러지 않으면 氣는 제대로 氣이고 義는 제대로 義이며 사람은 제대로 사람이고 道는 제대로 道일 뿐이다. 사람이 道를 行해야만 비로소 道體와 義用을 깨닫게 된다.』¹⁵⁷⁾

우리의 日常의 行爲에 있어서 義理之心에 依하여 公平無私하게 事物을 거듭 處理할 때에 浩然之氣가 길러지고 眞知를 體得한 聖人의 경지에 도달하게 된다. 普遍的 原理即 全體를 一貫하는 絶對的 理는 形而上, 形而下를 莫論하고 그것이 우리 意識의 對象이라면, 事物自體나 事物에 內在해 있는 原理나 또 그 運動의 原因을 구별할 必要가 없이 「所以然」即 理이다. 致知(窮理)라면 事物의 理를 窮究하는 것이므로 이 現實의 事物들은 無數한 것인데 이 統體의 存在即 理를 窮理한다는 것은 여간 어려운 것이 아니다. 「灑掃와 應對의 卑近한 것에서부터 精義入神」¹⁵⁸⁾이란 微妙한 點에 이르기까지 一理로써 通한다고 하였다. 理를 高遠한 即 日常生活에서 遊離된 것이 아니라 普遍的 原理는 現實의 이야기만 하고 現實의 이야기만 한다면 具體的인 것이어야 한다는 것을 警告한 말이기도 하다. 現實의인 어떠한 事物이라도 理를 內在的으로 所有한다는 것은 個個事物의 價値와 存在意義를 認定하려는 것이다. 그러므로 窮理가 반드시 效果를 타낸다고 하고 卑近한 事物에서 얻어진 理가 高遠한 理와 同一한 것이라고 하여 그는

『事物에 따라 理를 觀察한다면 天下의 理가 얻어진다. 天下의 理가 얻어진 後에 가히 聖人に 이른다.』¹⁵⁹⁾

고 하였다. 事物의 理를 窮究하는데 있어서 그 認識의 成立은 認識의 主體, 그 對象 그리고 理의 관계에서 이루어진다. 對象의 事物의 理와 그 主體의 理는 統體의 太極(理一)으로서 同一의 理이다. 그러므로 올바른 判斷即 完全한 認識은 主(主觀)와 客

157) 「問 敬以直內 便是充塞天地 曰 氣須是義 集義所生 只將敬 安能便到充塞處 又曰 內直則其浩然」

「氣充則理正 理正則不私 不私之至則神」

「浩然之氣 方其未養則氣自是氣 義自是義 人自是人 道自是道 須以人行道 始得道體義用」(上同 卷之二, p. 13)

158) 「天下之物 無一物不具天理 不學之序 始於格物 以致其知 不離乎日用事物之間 別其是非 審其可否 由是精義入神 以致其用 其間曲折纖悉 各有次序 而一以貫通 無分股 無寸節 無方所以爲精也 而離乎粗以爲未也 而不離乎本心也 優遊潛玩 饜飫而自得之」(南冥先生文集 學記類編 卷之二 2, p. 5)

159) 156)과 同

(對象)의 理가 同一線上에서 一致할 때만 올바르게 成立한다. 그러나 認識主體인 人間의 意識은 氣質로 말미암아 現實적으로 本性에서 離脫되기 쉽다. 그러므로 人間의 本然之性으로 되돌아 가기 위해서는 自己를 省察하고 때로는 反躬(存心養性) 하여야만 한다. 이러한 後에 올바른 認識으로서의 一理의 境地에 서게 되어 物我一致(一理)에 이른다.

事物을 觀察하는 것은 나의 知的 活動이다. 이 때의 나(我)는 意識의 主體이고 意識을 對象化한 것은 아니다. 意識之體가 意識될 때에 그것은 곧 省察이다. 我와 事物과의 관계는 이 省察이란 것으로써 成立된다. 이 省察이라든지 反躬이란 것을 너무 強調한다면 唯心論의 傾向에 치우치기 때문에 「窮理란 事物의 그렇게 된 바를 알리는 것이다」¹⁶⁰⁾고 말하여서, 事物과 我와의 關係를 日常生活의 體驗을 通하여 強하게 活用하려는데 主眼點을 두었다. 이 「所以然之故」는 確實히 事物의 原理를 存在論的 立場에서 言及한 것이다. 그러므로 이 主張은 個個의 私見을 물리치고 物의 客觀的 存在를 主張하므로 해서 普遍的 原理를 導出했다고 본다. 南冥은 朱子의 說을 引用하여 「所以然之故」에 「所當然之則」을 더 添加하여

「窮理하는 것은 事物의 그렇게 되는 까닭과 그 當然한 바를 알고자 하는 것 뿐이다. 그렇게 되는 까닭을 알기 때문에 뜻이 疑惑되지 않고 그 當然한 바를 알기 때문에 行動이 그릇되지 않는 것이고, 저 理를 가져다가 여기에 돌린다고 이르는 것이다.」¹⁶¹⁾

라고 말하였다. 即 存在와 當爲는 밀접한 관계에 있다는 것을 明白히 하여 「所以然」속에는 必然적으로 當爲(Sollen)이 내포되어 있다는 것이다. 되풀이 하자면 眞(知)이 實踐을 豫測한다는 것인데, 眞을 完全하게 하려면 實踐의 過程을 同伴해야 하고, 이 實踐의 過程을 同伴한다면 곧 體認된다고 理解된다. 한편 窮理(致知)는 實踐이 前提된다. 窮理의 效果가 어떻게 期待되겠느냐라는 문제에 앞서 實踐의 經過가 腦裡에 떠오를 것이다. 窮理란 是非, 善惡의 判定이므로 이 四者를 取捨選擇하여서 善과 眞(是)을 實踐過程에 옮긴다. 理란 Platon의 idea와 같이 惡을 포함하지 않고 至善한 것으로만 이루어져 있다. 取捨란 서로 반대되는 行爲이므로 取하는 行爲가 일어나면 동시에 捨하는 行爲도 일어나게 된다. 窮理란 善의 方向으로 나아감이고 동시에 惡을 버리는 것이다. 그러므로 窮理란 實踐面에서 그의 效果를 求하려 할 때에 惡은 자연적으로 버려지게 된다. 善한 것은 實社會에 올바른 生活을 營爲하기 위한 樞紐로서 要求된다.

性理學의 格致論은 「見聞之知」¹⁶²⁾의 窮究가 아니고 「德性之知」를 涵養하는 求仁의

160) 「窮理者 欲知事物之所以然 與其所當然者而已 知其所以然 故志不惑 知其所當然 故行不謬 非謂取之理而歸諸此也」(南冥先生文集 學記類編 卷之三, p. 3)

161) 上同

162) 「見聞之知 非眞知也」(南冥先生文集 學記類編 卷之三, p. 2)

方法이다.

V. 結論：名分과 선비精神

南冥은 程朱學단을 信奉한 獨善的인 선비는 아니고, 中國의 經·史·子·集을 涉獵했을 뿐 아니라 老莊學도 批判을 加할 정도로 폭 넓은 지식을 가진 선비였다. 그의 存在論과 人性論은 程伊川과 朱子の 說을 따랐으나, 南冥은 原始儒學의 踐履工夫에 力點을 두고 存心養性과 窮理와 實踐 그리고 浩然之氣를 修得하는 데에 爲學의 目的을 두었다.

南冥은 「性理大全을 읽고, 伊尹의 뜻(志)을 자기의 뜻으로 삼고 顏淵의 學問을 배웠다」¹⁶³⁾고 한다. 그래서, 孔子가 顏子의 人物을 評한 말, 즉 「임금이 써주면 나아가 道를 天下에 實行하고 임금이 버리면 물러가서 道를 감추고 世上에 나아가지 않는 것이 좋은데, 지금은 써주든지 안써주든지 상관하지 않고 行할 바를 行하고 감추어 때에 適應할 수 있는 者는 너와 나(孔子) 뿐이다」¹⁶⁴⁾라고 한 教훈을 철저히 지켰다. 世上이 자기를 받아주지 않으면 또 내가 世上의 事정을 容納할 수 없다면, 林下에 隱居하며 修養과 學問에 힘써면서도 恒常 治國과 平天下를 잊지 않는 것이 우리의 선비精神이다. 선비는 물론 學德이 높아야 할 뿐만 아니라 天下를 맡겼을 때에 기꺼이 나아가 治平할 수 있는 經綸을 갖추고 있어야 한다. 요컨대 선비는 修己할 수 있는 마음가짐과 治人할 수 있는 能力을 함께 지녀야 한다. 따라서 선비는 主權者를 받들고 백성을 啓導하는 任務를 맡은 官僚的인 學者일 수 있고, 또 한편 草野에 머물면서 오직 學問과 人格을 소중히 여기며 義理를 力行하려는 學者일 수도 있다.

南冥은 그의 弟子들이 마지막 가르침을 請했을 때에

「온갖 義理에 대해서는 너희들이 平日에 講究한 바이니, 다만 篤實한 믿음이 第一이다. 또 말하기를, 敬과 義가 가장 切實히 緊要하다. 學者가 必要한 것은 工夫를 익숙하게 하는 것이니, 익숙하면 한 가지도 마음 가운데 거리끼는 것이 없게 된다. 나는 아직 그런 境地에 到達하지 못하고 죽는다.」¹⁶⁵⁾

라고 대답하였다. 이것에 따른다면 南冥의 學問은 恭敬과 義理, 두 단어로 集約되어 지겠다. 日常生活의 모든 事와 物을 恭敬스럽게 應對한다면 心性은 물론이고 모든 事와 物의 原理도 窮明하게 된다. 그리고, 이런 原理에 입각한 行爲, 즉 義理之行을 거

163) 「魯齊許氏之言曰 志伊尹之志 學顏子之學 惕然覺悟發憤勵志」(南冥先生文集 卷之五 p. 16, 暮碣銘 成大谷撰)

164) 「用之則行 舍之則藏」(論語, 述而篇)

165) 「凡百義理 君輩平日所講究 但篤信爲貴 又曰敬義二字 極切要 學者要在用功熟熟 則無一物在 胸中 吾未到這境界以死矣」(南冥先生別集 卷之一 年譜, p. 19)

듣한다면 「集義」¹⁶⁶⁾ 하여져 豁然貫通한 浩然之氣가 涵養된다. 당연하게도, 그는 「안을 밝게 하는 것은 敬이고, 박을 決斷하게 하는 것은 義이다.¹⁶⁷⁾」라고 밝힌 구절을 佩鈎銘으로 삼았다.

官界에 진출한 선비는 主權者를 中心으로 하는 秩序를 維持하기 위하여 義理를 지키려는 선비라고 한다면, 草野에 隱居하면서 爲學과 修養에 힘씀으로써 純粹한 人間本位의 義理를 지키려는 선비다. 南冥은 後者에 屬하는 선비로서 大衆側에 선 廣義의 義理를 尊重한 선비다. 그래서 南冥은 大衆側에 서서 當時의 爲政者들의 不當한 處事를 批判하고 畏民思想을 披瀝하기도 하였다.

「물이 배(舟)를 띄울 수도 있고 얹을 수도 있는 것처럼 百姓은 君主를 추대하기도 하고 政權을 뒤엎기도 한다. 물(水)은 百姓이요 배는 君主이다* 물은 平坦할 때도 있고, 激蕩할 때도 있다. 또 물은 順行할 때도 있고, 逆行할 때도 있다. 그러므로 배는 물위에서 배이지 만 물이 배의 물일 수는 없다. 배는 물의 理致를 알아야 하고, 물을 무서워할 줄 알아야 한다.」¹⁶⁸⁾

고 한 말은, 마치 美國의 民主政治를 대변하는 「by the people, of the people, for the people」이란 말과 같이 우리 東洋에서도 國家興亡은 百姓에 依해서 세워지고 또 뒤엎어지기도 한다는 뜻을 의미한다. 卽 民心을 얻은 主權者는 百姓들의 聲援에 힘입어 國家를 隆盛하게 만들고, 民心을 잃은 主權者는 百姓들의 反亂을 招來하여 結局은 나라를 잃게 된다. 中國古代에 있어서 桀紂가 湯武에게 亡하게 된 것도 桀王과 紂王이 民心을 잃었기 때문이고, 湯王과 武王은 民心을 얻었기 때문이다. 民心이 물(水)과 같다고 한 것은, 물은 위에서 흐르기 마련이고 또 윗물이 맑아야 아랫물이 맑게 되는 것이 自然의 理致이기 때문이다. 한 나라의 百姓들은 괴로움과 惡을 避하고 善하고 즐겁게 살려고 하는 것이 人之常情이다. 한 나라의 君主가 王室의 淫奢한 浪費로써 百姓들의 財産을 苛斂誅求하여 百姓들을 못살게 한다면, 그 백성들은 君主에게 順從하지 않을 것이다. 만약 君主가 百姓들의 事情을 잘 살펴서 백성들을 爲한 政治를 한다면, 그 君主는 民心을 얻어 어떠한 적이라도 이길 수가 있고, 또 그 나라도 平和롭고 富強하게 된다. 民心을 두려워하여 民心을 얻은 主權者는 明君이요, 民心을 無視하고 權座만 維持하는 私利私欲에 汲汲한 主權者를 暴君이라고 指稱한다.

南冥은 수차에 걸쳐 벼슬자리에 나오도록 권유를 받았으나 물리치고, 그의 나이 66

166) 「氣須是養集義」(南冥先生文集 學記類編 卷之二 p. 13)

167) 「內明者敬 外斷者義」(上同 卷之五 p. 1)

168) 「六月之交 灋順如馬 不可上也 不可下也 吁嘻哉 險莫過焉 舟以是行 亦以是覆 民猶水也 古有說也 民則戴君 民則覆國 吾固知可見者水也 險在外者難狎 所不可見者心也 險在內者易 襲履莫夷於平地 跌不視而傷足 處莫安於衽席 尖不畏觸目 禍實由於所忽 巖不作於谿谷 怨毒在中 一念甚銳 匹婦呼天 一人甚細 然昭格之無他 天視聽之在此 民所欲而必從 寔父母之於子 始雖微於一念一婦 終責報於皇上帝 其誰敢敵我上帝 實天險之難濟 亘萬古而設險 幾帝王之泄泄 桀紂非亡於湯武 乃不得於丘民 漢劉季爲小民 秦二世爲大君 以匹夫而易萬乘 是大權之何在 只在乎吾民之手乎 不可畏者 甚可畏者 噓嗟哉 蜀山之險 安得以償君覆國也哉 究厥品之所自 賈不外乎一人

세에 「思政殿에서 君王과 對坐하여 治道를 論議하다가 9日만에 王의품을 떠나 歸鄉하였다.」¹⁶⁹⁾ 이것은 그의 輕世傲物의 氣概에서 나온 所致가 아닐 것이다. 卽 그는 當時의 君王인 明宗과 直對하여, 君王의 물음에 다음과 같이 대답하였다.

(1) 앞으로 나라를 잘 다스리려면, 지금의 모든 政治制度를 改革한다.

(2) 爲政者는 治人하기 前에 먼저 爲學과 修養으로써 修己해야 한다.

(3) 人材登用은 天下의 英才를 얻어야 하고, 또 그 英才는 虛名이나 俸祿보다는 君王의 至誠과 知人之明이 重하다.

그러나 對話가운데서 明宗의 爲人됨이 英主의 資格이 없음을 직감하고, 또 南冥自身의 所信을 널리 天下에 퍼지 못할 것을 미리 勘案하고 그만 歸鄉하고 말았다. 歸鄉後에도 南冥은 平素에도 持敬과 反躬으로써 生活의 信條로 삼아 後輩들을 養成하였다. 그러면서도 「不能忘世」¹⁷⁰⁾해야 나라를 걱정하고, 義理之心을 발휘하여,

「慈殿에서 생각이 깊으시나 깊숙한 宮中에 한 寡婦의 외로운 아드님뿐이니, 千百가지 天災와 億萬갈래 된 人心을 무엇으로 勘當해내며 무엇으로써 收拾해 내겠습니까.」¹⁷¹⁾

라는 上疏로써 國政을 批判하고 王政의 緊要한 方法을 陳言하였다. 그러나 그의 本意와는 정 반대로 君主의 大怒와 姦臣들의 揀言으로 말미암아 君主에 대하여 不敬한 罪로 몰렸으나 「台官과 史官의 抗論으로 無事하게 되었다.」¹⁷²⁾

南冥은 恒常 至上的 目的을 治國과 平天下에 두었으나 벼슬에 나아가지 않았는 것은, 아무리 有能한 인재라도 權座에 앉은 사람에게 阿附하거나 結託하지 않는다면 自己의 力量을 펴볼 기회를 갖지 못하는 것이 當時의 朝廷事情이기 때문이다. 부패한 官路에 진출하기 보다 爲學과 後進養成을 선택한 氣概를 생각할 때, 그 節義의 強直함을 可히 짐작하고도 남음이 있다. 壬辰年, 國家가 累卵의 위기에 처했을 때에 활약한 節義之士가 그의 門徒에서 많이 배출되었다는 사실도 우연만은 아닐 것이다.

由一人之不良 危於是而甲因 宮室廣大 巖之興也 女謁盛行 巖之階也 稅歛無藝 巖之積也 奢侈無度 巖之立也 播克在位 巖之道也 刑戮恣行 巖之固也 縱厥巖之在民 何莫由於君德 水莫險於河海 非大風則妥帖 險莫危於民心 非暴君則同胞 以同胞爲敵讐 庸誰使而然乎 南南節節 維石巖巖 泰山巖巖 魯邦所瞻 其巖一也 安危則異 自我安之 自我危爾 莫曰民巖 民不巖矣」(上同 卷之一 p. 2~3)

169) 「八月 除尙瑞院判官有 旨召 十月初三日詣闕廟拜 入對思政殿 十一日辭歸……上引見思政殿問爲治之道 對曰古今治亂 載在方冊 不須臣言 臣竊以爲君臣之際 情義相孚 洞然無間 可與有爲 古之帝王 遇臣僚苦朋友 與之講明治道 所以有吁咈都 俞之盛也. 又曰方今生民 困悴離散 如水之潰流 當汲汲救之 如失火之家 又問爲學之方 對曰人主之學 出治之源 而學貴於心得 得於心可以窮天下之理 可以應事物之變 而總攬萬機 自無事矣 其要只在敬而已 又問三顧草廬事 對曰必得英才 可以國得漢室 故至於三顧 時滿朝搢紳 如見瑞 鳳景星 爭來拜謁 稟學質疑 十一日辭歸渡漢江 餞者雲集 滿二船」(上同 附錄 編年 p. 31~32)

170) 「不能忘世 憂國傷民」(上同 卷之五 行狀 p. 19)

171) 「慈殿塞淵 不過深宮之一寡婦 殿下幼冲 只是 先王之一孤嗣」(上同 卷之二 疏狀封事 辭免丹城縣監疏 乙卯 p. 2)

172) 李朝實錄 卷二十 p. 303, 304, 305, 306, 307 : 曹植의 學問과 思想(金忠烈著)