

寒岡의 持敬論

崔 丞 灝

目 次	
I. 序 論	4. 爲學의 方法
II. 本 論	(1) 持敬과 修養
1. 太極과 性	(2) 節欲
2. 心과 情	(3) 操身
3. 爲學의 目的과 君子像	III. 結 論

I. 序 論

洙泗學이라는 單語는 儒學의 代名詞로서 本來的 孔子學이란 말이다. 孔子가 洙泗水 언덕에서 많은 弟子들에게 詩·書·禮·樂을 講論하여 傳授케 하였으니 이것이 孔子學 이요 洙泗學이다.

儒學의 本來的 洙泗學은 孔子學과 孟子學을 합한 것으로서 雒魯之學이라고 불리기도 한다. 그 後 秦代의 焚書坑儒로 말미암아 原始的 儒學이 抹殺되었다가 漢代에 들어와서 復古思想을 鼓吹하려는 뜻에서 經典의 訓詁學이 形成되었으며, 宋代에 들어 와서는 儒學의 理論의 根據를 樹立하기 위해서 性理學의 道學이 擡頭하게 되었다.

元來, 孔子의 學은 人倫을 根幹으로 하는 經世致用의 道를 提示한 것이기 때문에 本體보다 現象의 作用에 主眼點을 두고 있다. 그래서 論語를 通하여 볼 수 있는 것처럼 人間의 根本된 行爲는 父母에게 孝하고 兄에게 恭敬하며 나라에 忠誠하고, 一般的 對人 關係에서는 誠實하게 대하는 것이라고 가르쳤던 것이다.

우리는 儒敎를 道德의 學이라고 말한다. 이 道와 德을 합하여 하나의 名詞로 만들었다. 그러나, 論語에서 「志於道據於德」라고 하여 德의 앞에 道를 둔 것은 人間行爲에 있어서 道를 體로 보고 德을 用으로 보고 있기 때문이다. 道는 곧 德의 本體요 德은 道의 作用 이다. 人生의 모든 德行(努力과 實行)의 結果로 얻어지는(得) 것이 道이다. 그래서 孔子는 日常生活의 德目을 重視하여 實踐面에 있어서 禮說을 主張하게 되었다. 이 禮는 國家社會를 根本으로 한 禮와 身分을 根本으로 한 禮, 卽, 國家의 規範으로서의 禮와 道德 으로서 儀禮의 두 方面을 論한 것이다. 論語의 八佾篇은 前者를 代表하고 鄉黨篇은 後者를 代表한다. 이 八佾篇의 禮制는 具體的 事實로 儀禮라고 할 수는 있으나, 身分과 階級의 差異로 禮制를 論하고 있기 때문에 社會規範으로서의 禮制로 보는 것이 妥當하다

고 하겠다. 그러므로 孔子의 學은 人間行爲의 社會的 妥當性的 實踐의 德行을 가르친 것이라고 보겠다.

그러던 것이, 孟子에 와서 이 德行을 仁行이라고 規定지우고 人間本質을 不忍之心, 即 性善이라고 主張하게 되었다.

人間行爲의 動作은 身(身)이 하는 것이지만 「身을 主宰하는 것은 마음(心)」¹⁾이다. 마음이 主宰的 機能을 發揮하게 되는 것도 이 理(精神)과 氣(肉體)가 融合하여야 心理現象을 일으키게 된다. 그런데 이러한 理와 氣는 서로 對立的 側面이 있기 마련인데, 이 對立的 關係를 調和시키려는 것이 마음(心)의 本質的 特性이라고 할 수가 있을 것이다. 그래서 聖賢의 學問은 心學이라고 할만 하다.

寒岡의 「心經發揮」 첫머리에

「人心은 危殆롭고 道心은 微妙하니 오직 精神을 하나(一)로 하여 誠實한 마음(心)으로 中正의 道理를 지키라」²⁾

는 말이 나오는데, 이는 二帝三王의 治平의 要道를 말한 것이다. 古代帝王들은 治國의 經驗을 통하여 中道의 理致를 깨닫고 그것을 平天下하는 理法으로 使用했다. 即

「나라에 대한 責任을 다하고 집안에서 儉素하고, 自慢하지 않고, 뵈내지 않았으니 오로지 그대가 賢明한 때문이다. 그대가 교만하게 굴지 않아도 天下에서는 그대와 能力을 다룰 사람이 없을 것이며, 그대가 자랑하지 않아도 天下에서는 그대와 功을 다룰 자가 없을 것이다. 나는 그대의 德이 큼을 알았고, 그대의 功績을 嘉尚히 여긴다」³⁾

이 말은 또한 舜임금이 禹王에게 中正의 道를 잘 지켜서 德治行政을 한다고 稱讚한 말이다. 「厥中」의 「中」은 「口」에 「丨」한 것이니, 四方에 一貫된다는 뜻이므로 한 國家의 治者が 그의 對象인 國家全體, 被治者(四方)에 있어서 어느 한 쪽에 치우침이 없이 모두가 妥當하다고 여기는 理致 即 事物의 當然한 法則, 곧 이 普遍妥當한 原理를 人間의 마음(心)에서 求하기 위하여 中道의 理法을 主張한 것이다.

이와 같은 心法의 要諦는 儒家의 經典인 周易의 十翼가운데 到處에 보이며, 또 孔子가 堯舜의 心法을 그의 弟子들에게 傳하였다는 論語와 中庸에서도 中正의 道, 곧 過不及이 없는 實踐의 道를 말한 곳이 많다. 即

「孔子가 말하기를 中庸의 德됨이 至極한 것인데 實行하는 자가 적은 지가 오래다」⁴⁾

「孔子가 말하기를 中行을 얻어서 더불어 하지 못하면, 반드시 狂者와 狷者를 얻어서 더불어 할까」⁵⁾

1) 「人之一身知覺運用 莫非心之所爲 則心者 固所以主於身 而無動靜語默之間者也」(寒岡全書 心經發揮 卷二論語絕章外四章 p. 450, 卷一 書人心道心章外七章 p. 411.)

2) 「書宰曰人心惟危 道心惟微 惟精惟一允執厥中」(上全書經 大禹謨)

3) 「克勤于邦 克儉于家 不自滿假 惟汝賢 汝惟不矜 天下莫與汝爭能 汝惟不伐 天下莫與汝爭功 予懋乃德 喜乃不纘」(書經 大禹謨)

4) 「子曰 中庸之爲德也 其至矣乎 民鮮久矣」(論語 雍也篇)

5) 「子曰 不得中行而與之 必也狂狷乎 狂者進取 狷者有所不爲也」(論語 子路篇)

라고 한 것은 一般人들이 中庸의 道로써 日常生活을 營爲하지 않을 것 같으면, 차라리 不狗者인 뜻 높은 狂者에게는 지나침(進取)을 억누르고, 뜻은 높지 않으나 節操가 있는 狷者(狷者)에게 中道에 이르도록 教育하는 것이 낫겠다고 한 뜻이다.

「中庸」에서 孔子는 많은 弟子 중에서 中庸의 道로써 日用으로 삼는 사람은 顏回라고 稱讚했다.

「孔子가 말하기를 顏回의 사람됨은 中庸을 擇하여 한가지 善을 얻으면 받들어 心胸속에 지니고 잃지 않았다」⁶⁾

라고 한 이 「得一善則拳拳服膺」는 「惟精惟一」⁷⁾의 뜻과 同一하다. 人間의 倫理的 行爲에 있어서 지나침이나 모자람이 없는 中庸이란 오직 하나(惟一)일 수 밖에 없고, 그런 만큼 그로부터 逸脫하여 버리기가 쉬워서 바로 맞도록 한다는 것은 힘든 일이니 오직 精誠을 기울여야 한다는 것이다.

그러므로 우리가 體行하기 前에 그 마음(心)가짐을 中正의 道에 맞도록 하여야 實踐의 體行도 時中의 道에 맞게 된다는 것이다. 다시 말하자면, 體行 以前에 人間의 마음가짐(心法)을 바르게 가져야 한다고 孔子가 顏淵에게 「四勿」⁸⁾을 가르친 것이고, 또 曾子の 「三省」⁹⁾ 그리고 「三貴」¹⁰⁾는 모두 存心養性の 修養法이다.

孟子의 心法이 存心養性에 있다고 하나 人間本性이 性善이라고만 하지 않은 것 같다. 말하자면 程朱學派들이 말한 本然之性만 아니고 氣質之性도 一面은 主張한 것 같다. 그의 本文을 보면,

「입(口)이 맛(味)을 보고자 하고 귀(耳)가 소리를 듣고자 하고 코(鼻)가 냄새를 맡고자 하고 肉體(四肢)가 平安하고자 하는 것은 人間의 本性이다」¹¹⁾

고 한 것을 본다면 孟子는 決코 氣質을 떠난 性만을 主張한 것이 아니다. 그래서 孟子는 사람이 살아감에 있어 私私로운 感情과 부질없는 慾心(人心)을 부리기 쉬우므로 過欲을 버리고 寡欲으로써 「放心을 求하라」¹²⁾고 하였고, 또 人間本心인 「四端을 擴而充之한다면 家庭은 勿論 온 天下가 泰平하다」¹³⁾ 한다고 하였고 모두 「盡心하면 不仁이 없으니 本來의 마음(心)을 保存하고 그의 性을 養成하여야 한다」¹⁴⁾고 心法을 말하였는데, 이러한 傳統的 儒家的 「心法은 孟子 以後에는 그의 繼統이 中斷되었다」¹⁵⁾

6) 「子曰 回之爲人也 擇乎中庸 得一善則拳拳服膺而弗失之矣」(中庸)

7) 註 (2) 前揭

8) 「非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動」(論語顏淵篇)

9) 「曾子曰 吾日三省吾身 爲人謀而不忠乎 與朋友交而不信乎 傳不習乎」(論語學而篇)

10) 「君子所貴乎三 動容貌 斯遠暴慢矣 正顏色 斯近信矣 出辭氣 斯遠鄙倍矣 籩豆之事則有司存」(論語泰伯篇)

11) 「口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢之於安佚也 性也」(孟子 盡心篇 下)

12) 「孟子曰 仁人心也 義人路也 舍其路而不由 放其心而不知求其放也 人有窮犬放 則知求之 有放心而不知求 學問之道無也 求其放心而已矣」(孟子 告子篇 上)

13) 「凡有四端於我者 皆 擴而充之矣 若火之始然 泉之始達 苟能充之 足以保四海 苟不充之 不足以事父母」(孟子 告子篇 上)

14) 孟子盡其心者其性也 知其性則知天矣 存其心 養其性 所以事天也」(孟子 盡心篇 上)

15) 「聖人心法無以易此學 只學此道理 孟子以後 失其傳 亦只是失此」(寒岡全書 心經發揮 卷一 p. 441)

北宋時代에 와서 周濂溪는 그의 通書에서 誠을 本體로 삼고, 思를 工夫로 하고 大中을 標準(極則)으로 하여 本心을 가리킴으로 해서 聖學에 功果가 크다고 하겠으나, 太極圖說에서 「靜을 主로 하여 人極을 비세운다」¹⁶⁾고 한 것은 道教와 佛敎의 影響을 直接的으로 强하게 받은 듯 하다. 뿐만아니라, 橫渠 亦是도 正心과 存心을 「虛心」¹⁷⁾이라고 하고 있다. 이 「虛心」은 儒家說에 老莊思想이 加味되었다고 보아야 할 것이다. 그래서 程明道는 佛家の 「主靜」과 老莊의 「虛」를 「誠과 敬」¹⁸⁾으로 바꾸어 存心(仁)의 工夫로 삼았다. 곧 그의 아우인 伊川의 學問은 「誠」을 根本으로 삼아서 「敬」을 그의 求仁의 要諦로 하였던 것이다. 다시 말하자면, 致中和와 求仁에 있어서

「먼저 精誠스러운 후에 라야 恭敬하게 된다. 精誠에 미치지 못한다면 오히려 恭敬한 후에 能히 精誠할 수 있다」¹⁹⁾

고 한 것이다. 그래서 우리의 마음(心)을 「主一無適」한 「敬」으로 하려면 于先 「몸가짐을 齊莊整敎이어야 한다」²⁰⁾고 하였는데 이렇게 溫當한 心法의 工夫가 積載하면 곧 「天地와 一體가 된 聖人の 境地에 이른다」²¹⁾고 하였다.

朱子는 이 程伊川의 「涵養은 모름지기 敬으로써 해야 하고 進學은 致知에 있다」²²⁾고 한 精神을 이어받아 主敬涵養의 實踐을 重視하였다.

「사람이 不敬하면 求仁의 功을 이룰 수 없다」²³⁾

「恒常 恭敬한 마음씨를 가진다면 心氣가 貞定해져서 昏濁한 氣가 사라지고 物欲의 煩雜이 없어진다」²⁴⁾

고 했다. 이 「敬則心之貞也」란 말은 周易의 「敬以直內」와 같은 것인데, 이

恭敬은 마음(心)의 動靜을 通貫한다. 다만, 未發時에는 渾然한 敬의 體이요…… 既發할 때는 事物에 따라 省察하면 敬의 用이 行해진다…… 恭敬이 定立되고 義가 行해지면 어디를 가나 天理의 正이 아님이 없다」²⁵⁾

고 하였다. 이와 같이 朱子는 修爲存養의 方法으로서 居敬과 窮理를 들고 있다.

그런데 이러한 두 가지 修養法에 대하여

「窮理하면 居敬工夫가 날로 더욱 나아가고 居敬하면 窮理工夫가 날로 더욱 詳密해지니, 그

16) 「聖人定之 以中正仁義 而主靜立人極焉」(周濂溪의 太極圖說)

17) 「存心之始 須明知天德 天德即是虛」(張子全書 理窟氣質篇)

18) 「誠者天之道 敬者人事之本 敬者用也 敬則誠」(二程遺書 卷十一)

19) 「誠然後能敬 未及誠時 却須敬而後能誠」(二程遺書 卷六)

20) 「或問敬 子曰主一之謂敬 何謂一 子曰無適之謂一 何以能見一而主之乎 子曰齊莊整敎 其存心焉 涵養純熟 其理著矣」(二程遺書 卷四十)

21) 「天人本無二 不必言合 只是一箇誠 天地萬物鬼神本無二」(二程遺書 卷六)

22) 「涵養須用敬 進學則在致知」(二程遺書 卷十八)

23) 「人有是心而或不仁 則無以著此心之妙 人雖欲仁而或不敬 則無以致求仁之功」(朱子大全 卷三十二)

24) 「仁則心之道 敬則心之貞也」(全上)

25) 「敬字通貫動靜 但未發時 則渾然是敬之體…… 既發則隨事省察而敬之用 行焉…… 敬立義行 無適而非天理之正矣」(全上)

實은 다만 한가지(一事)일 따름이다」²⁶⁾

고 말하였다.

이 居敬과 窮理의 二大綱領 가운데 居敬 즉, 主一無適하게 自己의 德性을 涵養한다는 것은 中庸의 所謂 尊德性과 孟子의 所謂 存心養性에서 온 것이요, 窮理 卽 널리 事物들의 理致를 窮索하여 知識을 鍊磨한다는 것은 中庸의 所謂 道問學과 大學의 所謂 致知格物에서 읊진 것이라고 본다.

우리 나라의 新儒學은 程朱學派가 主流를 이루고 있기 때문에 朱子의 居敬과 窮理의 二大綱領을 聖學의 入門으로 하고 또 存養의 要法으로 삼고 있다. 그러므로 退溪 뿐만 아니라 그의 門下人에게도 많은 影響을 주고 있다.

II. 本 論

1. 太極과 性

性은 孔孟을 비롯하여 新儒學者의 周濂溪, 程明道도 말하고 있으나 周子는 本然之性만을 말하였고, 또 明道는 本然과 氣質의 兩性을 말하고 있으면서도 分明히 區別하지 않았다. 이 兩者를 明瞭하게 區別한 이는 伊川이다. 卽

「生之謂性과 天命之性과는 同一한가? 性(本性)은 同一하다고 할 수 없다. 生之謂性은 몸에 稟受된 것을 말하고 天命之性은 性の 理이다. 지금 사람들이 天性이 柔緩하다. 天性이 剛急하다고 俗되게 天成이라 하는데 다 生來가 이와 같다는 것은 稟受한 바를 이름이다. 性の 理는 不善함이 없다」²⁷⁾

라고 하여 生之謂性은 太極이 事物의 氣(肉體)안에 墮在한 現實的인 것을 가리키는 것이고, 또 天命之性은 孟子의 性善說과 같이 氣를 除去한 抽象的 理 곧 「極本窮源之性」²⁸⁾을 말한 것이라고 하겠다. 그러므로 前者는 萬物萬別하여 同一한 性이 아니지마는 後者는 萬物이 다 同一한 理이므로 해서 개(犬)나 소(牛)나 또 사람(人) 뿐만 아니라 모든 萬物의 性이 다 同一하다는 것이다.

孔子가 「性은 서로 가깝다. 經驗(習)에 따라 서로 差(遠)가 있다」²⁹⁾고 한 것이, 곧 告子가 말한 生之謂性이요 伊川의 氣質之性일 것이다. 이에 對하여 抽象된 理를 伊川은 「極本窮源之性」, 또는 「性之本」「性之理」라고 했다. 이 本然의 性の 名稱은 朱子와 같은

26) 「學者工夫 惟在居敬窮理二事 此二事互相發 能窮理則 居敬工夫日益進 能居敬則 窮理工夫日益密 其實只一事」(朱子語類 卷九)

27) 「生之謂性與天命之謂性同乎 性字不可一概論 生之謂性 此訓所稟受也 天命之謂性 此言性之理也 令人言 天性柔緩 天性剛急 俗言天成 皆生來如此 此訓所稟受也 若性之理也 則無不善云云」(二程遺書 卷二十四)

28) (全上 卷三)

29) 「性相近也 習相遠也」(論語 陽貨篇)

大家도 자주 使用한 것이므로 程朱子一般이 無條件의으로 受用한 것이 事實이지마는 곰곰히 생각해 본다면 아직 不充分的 感이 없지 않다.

오히려 性의 本質의 意味에서 생각해 본다면 「性之性」이니, 「性之理」라고 하는 것이 適切할 것 같다. 이 「極本窮源之性」은 太極 그 自體, 即 理이므로 至善한 것은 말할 나위도 없다. 그래서 그가

「天에 있어서 事物에 附與하는 理를 命이라 하고 이 天命의 理를 稟受하여 事物에 內具한 그 自體의 理가 極本窮源之性」³⁰⁾

이이라고 한 것이다. 이 때의 命과 性은 同一하나 그 觀點을 달리하여 名稱을 다르게 한 것일 뿐이다. 人間의

「本性인 仁·義·禮·智·信은 眞實되고 고요하여 未發하나, 五性이 다 갖추어져 있어」³¹⁾

性의 理는 仁·義·禮·智·信의 五常을 包含한 理이다. 이 때의 理는 恒常 寂然不動한 未發이므로 不偏不倚한 時中이다. 따라서 이 때는 感覺의 活動은 中止하고 있으나,

「外部의 刺戟을 받으면 곧 이에 應하여져 活動이 始作되고 이 活動이 곧 情(感情)의 形態로 나타나게 된다」³²⁾

이것이 孟子가 말한 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 四端이다. 이 四端의 情은 外來의 刺戟이 內的 性을 發顯하게 하는에는 반드시 感覺器官의 介入없이는 不可能하지만 그의 所從來가 理이므로 不善하다. 四端의 情만 아니라 一切의 感情은 모두 이 性에 發用한다. 그러므로, 人間行爲는 性中에 包藏되어 있다고 해도 過言은 아니다. 人間에 있어서만 그러한 것이 아니고 「天地間의 一切 事象도 다 事物의 性에서 일어 난다고 할 수가 있다」³³⁾

程朱學派의 影響을 받은 退溪學統의 寒岡도亦是 本體와 現象의 事物의 關係를 程朱學과 同一하게 보고 있다. 寒岡의 心經附錄에서

「대개 事物(人·物)의 生成에 太極의 理(道)가 있지 않는 것이 없다. 그러나 陰陽·五行의 氣質이 交運하는 사람은 그 氣質의 배어난 것을 홀로 얻은 바이다. 故로 그 마음(心)은 가장 靈妙하고 그 性(本質)의 온전함을 잃지 않았으니 所謂 天地之心을 <가진이>가 人極이라 한다」³⁴⁾

「稟受된 것을 밝힘은 오직 사람(人)이다. 그 배어난 <氣>를 얻어 가장 靈妙하고 純粹至善한

30) 「在天曰命 在人曰性」(二程遺書 卷二十四)

31) 「其本也 眞而靜 其未發也 五性具焉」(全上 顏子所好何學論)

「仁義禮智信於性上要言」(全上 卷十五)

32) 「形既生矣 外物觸其形而動於中矣 其中動而七情出焉 曰喜怒哀懼愛惡欲」(全上 顏子所好何學論)

33) 「冲漠無朕 萬物森然已具 未應不是先 已應不是後 如百尺之木 自根木至枝葉 皆是一貫」(近思錄 卷一)

34) 「蓋人物之生 莫不有太極之道焉 然陰陽五行氣質交運 而人之所稟獨得其秀 故其心爲最靈 而有以不失其性之全 所謂天地之心而人之極也」(寒岡全書 心經發揮 卷四 周子養心說外六章 附錄八章 p.486)

것이 人間의 本質(性)이다. 所謂 太極이다」³⁵⁾

라고 한 것을 본다면 現象的 事物의 氣에 太極(理)이 稟賦된 것이, 곧 人間에 있어서는 人間本質(本性)이라고 한다. 그러나 이 때의 性은 理一인 太極 그 自體이므로 雜駁되지 않은 形態이기 때문에, 이 本然之性은 어디까지나 氣質을 考慮하지 않은 事物의 抽象의 一般的 特性을 말한 것이므로 純粹한 理만 듯하게 되고, 따라서 純善이라 한다.

寒岡은 退溪·程朱와 같이 人心은 「或生於形氣之私」³⁶⁾라고 하여 氣質之性을 否定하지는 않았으나, 「性即理」의 立場에서 人間의 普遍的 存在를 本然之性(理性)으로 昇華시켰다.

退溪는 이 性과 情의 關係를 「性發發爲情」³⁷⁾이라고 하였으며, 그리하여 高峯과의 四七後書에 처음 「七情 氣之發」을 「七情之發 兼氣故 有善惡」이라고 수정하였다가 다시 「七情 善惡未定」³⁸⁾이라고 再修正했다. 그러나 또 高峯의 反駁을 받아서 「七情本善」³⁹⁾이라고 다시 修正한 바가 있다. 寒岡은 退溪의 「七情本善」이라는 趣旨를 많이 받은 것 같다. 人間의 形氣는 私私로운 感情과 부질없는 欲心に 사로잡히지 않을 수 없다고 해서 「於或生形氣之私」와 氣質之性을 肯定한 듯하다. 그러나 寒岡은 人間本性을 天理로서의 普遍的 公共的 理法으로 보고 人間學의 價值面에서 理尊氣卑를 強調함으로써 所以然으로서의 理보다 所當然으로서의 當爲의 理로 爲學과 修養을 主張하게 되었다.

2. 心과 情

儒家經典에서는 마음(心)에 관한 說들이 많이 나온다. 그 마음의 作用을 知·情·意의 三方面으로 區分해 볼 수가 있다. 知的 面을 經典에서 引用한다면, 大學의 「마음이 없으면 보아도 보지 못하며, 들어도 듣지 못하며, 먹어도 그 맛(味)을 알지 못한다」⁴⁰⁾고 한 것은 禮記樂記의 「物至而知」란 것으로서, 이는 모두 感覺의 知覺作用을 마음(心)으로 보고 있는 것이다. 情的 面은 孟子가 四端의 情을 「四端之心」⁴¹⁾이라 한 것과 또 大學에 「忿懣·恐懼·憂患·好樂을 心の 作用」⁴²⁾이라고 한 것을 들 수가 있으며, 이는 感情作用을 마음으로 본 것이다. 그리고, 意志의 面으로는 孟子에 「마음(心)을 不動케 하기 위해서는 뜻(志)을 갖는다」⁴³⁾고 한 바가 있다. 이것은 意志作用을 마음으로 보고 있는 것

35) 「以人所稟受明之 自惟人也 得其秀而最靈純粹至善之性也 是所謂太極也」(寒岡全書 心經發揮 卷四, p. 486)

36) 「人心道心之異者 以其或生於形氣之私 或原於性命之正」(寒岡全書 心經發揮 卷一 p. 411)

37) 退溪全書 上卷 p. 205 〈聖學十圖〉(心統性情圖)說

38) 「四端皆善也 故曰無四者之心 非人也 而乃若其情則可以爲善矣 七情善惡未定也」(退溪全書 卷十六 答奇明彥論 四端七情 第一書)

39) 「曰乃若其情則可以爲善矣 七情本善而 易流於惡」(全上 第二書)

40) 「心不在焉 視而不見 聽而不聞 食而不知其味」(傳 七章)

41) 「惻隱之心 仁之端也 羞惡之心 義之端也 辭讓之心 禮之端也 是非之心 知之端也 人之有是四端也」(孟子 公孫丑 上)

42) 「修身 在正其心者 身(心)有所忿懣則不得其正」(傳 七章)

43) 「敢問 夫子之不勸心 與告子之不勸心…… 持其志 無暴其氣」(孟子 公孫丑 上)

이다.

古來로 志와 意는 거의 同義語로 使用되고 있었으나 宋代에 들어와서 비로소 多少 區別지워졌다. 그러나 志와 意를 合해서 하나의 意가 本質的으로 다르다는 것이 아니므로 마음(心)의 作用을 意味하기도 한다.

옛사람들은 흔히 心臟을 心이라고 생각하였지만 이 心臟은 肉體의 一部器官이므로 이것을 마음(心)이라고 보기는 困難하다. 더우기 新儒學(性理學)에 와서는 마음(心)은 朱子가 말한 바의 「操舍存亡之心」⁴⁴⁾ 곧 普遍的 原理를 前提로 한 倫理道德을 說明하기 위한 心일 것이다. 다시 말하면, 그는 肉體와 相對되는 意識(精神) 또는 意識一般을 心이라고 한것 같다. 寒岡도

「一身의 主宰者로서 知覺作用을 心이 作用했다」⁴⁵⁾

고 했고, 朱子도 心에 關하여 定義하기를

「心은 性情을 統攝하는 것이다」⁴⁶⁾

라고 하고 있다. 이 定義는 朱子에서 비롯한 것이 아니고, 張橫渠가 主張한 것인데, 後人들은 極力 賞揚하여 모두들 즐겨 쓰고 있는 바이다.

性이란 再言할 필요가 없이 本然之性 곧 太極 그 自體요, 仁義禮智의 理의 渾一體이다. 그리고 情이란 惻隱·羞惡·辭讓·是非인데, 決코 情의 概念內容은 이것만이 아닐 것이다. 情은 一般的으로 「情者性之動也」⁴⁷⁾라 함과 같이 「性의 發動에서 일어나는 모든 情을 말한 것」⁴⁸⁾이라고 볼 수 있다. 그렇다면 四端의 情 뿐만 아니라. 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲의 感情을 爲始하여 知覺·思惟·判斷·意志들의 精神作用에 이르기까지 一切의 心理的 意識現象을 말한 것이 된다. 따라서 心이 性情을 統攝한다고 하는 것은 心이 本然之性 곧 太極인 理와 一切의 意識現象을 統攝한다는 뜻이다.

마음(心)의 概念은 性과 情을 全內容으로 하고 있다고 생각된다. 卽 心의 體는 性이요, 그의 用은 情이란 말이 된다. 宋儒들이 主張한 바를 寒岡 亦是도 認定하여

「마음(心)은 진실로 身을 主宰하는 바로서 動靜語默의 間隔이 없는 것이다. 그러나 그것이 靜할 때에 當해서 事物이 아직 이르지 아니하여 思應가 싹트지 아니하면 一性이 渾然하여 道가 具全하니 그것이 이른바 中인데, 이는 곧 마음(心)의 體되는 所以로서 寂然不動한 것이다. 그것이 動함에 미쳐서 事物이 서로 이르러 思應가 싹트게 되면 七情이 갈마 作用하는데, 各各 主되는 바가 있으니, 그것이 이른바 和로서 이는 이에 心의 用되는 所以이며 感而遂通한 것이다……

44) 「如肺肝五臟之心 却是實有一物 若今學者所論操舍存亡之心 則自是神明不測 故五臟之心受病 則可用藥補之 這箇心則非菴蒲茯苓所可補也」(朱子語類 卷五)

45) 「張敬夫書曰 人之一身知覺運用 莫非心之所爲 則心者 固所以主於身 而無動靜語默之間者也」(寒岡全書 心經發揮 卷二 p. 450)

46) 「惻隱羞惡辭讓是非情也 仁義禮智性也 心統性情者也」(孟子 公孫丑 集註)

47) (孟子 告子上 集註)

48) 「性發爲情」(前揭)「何謂人情 喜怒哀懼愛惡欲 七情勿學而能」(退溪全書 上卷 p. 849 答李平叔)

寒岡의 特敬論

이는 마음(心)의 寂然과 感通으로써 周流貫徹하여 그 體와 用이 처음부터 서로 떠나지 않는 까닭이다」⁴⁹⁾

고 말한다.

마음(心)을 理와 氣의 합으로 보고 性과 情을 마음의 體와 用으로 分別한 것은 性이 理이므로 아직 事物에 이르지 않아 思慮가 싹트지 않을 때는 이 性이 發動하지 않으므로 情이 發顯하지 않을 때이다. 그러므로, 이 때는 마음(心)이 寂然不動하여 곧 天命之 性의 自體이다. 이것을 마음(心)의 體라 하는데, 마음(心)의 體라고 할 경우, 情으로써 發顯하지 않은 渾然한 一性을 말할 따름이다.

마음(心)이 事物과 交感되어 이 渾然한 一性이 發動되어 비로소 情으로 發顯하고 現象的 事物을 잘 處理하게 되는 것을 感而遂通이라고 한다. 이것은 情이요, 마음(心)의 用이다. 마음(心)과 性情의 關係를 물(水)에 譬喩해서 말하자면, 물의 靜한 狀態를 性이라고 한다면, 動(流)한 狀態를 情이라고 할 수 있다. 靜한 물이나 動(流)한 물이거나 間에 물(水)은 同一한 물(水)일 것이다. 그러므로 이 性情·體用을 합하여서 마음(心)이라고 할 수 밖에 없다.

3. 君子像과 持敬

(1) 爲學의 目的

「君子の 學이란 仁을 求하기 위하여 努力하는 것인데, 仁의 要諦를 求하고 자 하는 것이다」⁵⁰⁾라는 말과

「自然스럽게 行爲하여도 天賦의 本性(仁義禮智信의 德)에 어긋남(떨어짐)이 없는 자가 聖人이다」⁵¹⁾

고 한 말을 고려해 본다면, 儒敎의 學은 仁을 求하기 위한 修養을 意味하며 終局的 目的은 理想의 人格完成에 있다고 하겠다. 이런 點은 寒岡도 다름이 없다. 그러므로, 聖人은 內面的 自由를 얻은 者라 할 수가 있겠고, 性의 活動은 恒常 그 어떤 外物에도 妨害를 받지 않고 本來의 自我를 發見하는데 있다고 볼 수 있는 것이다.

「喜怒哀樂의 未發의 前に 中을 求하는 것이 옳습니까. 그럼니까라고 물으니, 程子が 옳지 못하다고 했다. 喜怒哀樂의 未發前に 이것을 求하려는 것도 이미 생각(思)이다. 이미 생각한 것은 곧 已發이다. 始發(纔發)은 「和」라고 해야지, 「中」이라고 할 수는 없다…… 마땅히 喜怒哀樂의 未發前に 求하려는 것은 어찌합니까 萬君에 喜怒哀樂의 前に 存養을 말한다면 옳으나 喜

49) 「人之一身知覺運用 莫非心之所爲 則心者固所以主乎身 而無動靜語默之間者也 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 及其動也 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…… 是則心之所以寂然感通 周流貫徹 而體用未始相離者也」(寒岡全書 心經發揮 卷二 p. 450)

50) 「君子之學 所以汲汲於求仁 而求仁之要」(寒岡全書 心經發揮 卷二 p. 442)

51) 「人之先天純性 賦有仁義禮智信五德之潛能 能循天率性 安行無阻者 爲聖人」(通書 誠幾德 第三)

喜怒哀樂 未發前에 中을 求하려는 것은 옳지 못하다. 또 喜怒哀樂이 發出할 때 진실로 애써 힘쓰
이 마땅함이나 도리어 未發의 前에 어떤 用功(工夫)입니까 喜怒哀樂의 未發前에 다시 어찌 무
엇을 求하겠느냐 다만 平常時에 涵養이 오래면 喜怒哀樂이 發出하여도 스스로 節度에 맞다
(中)]⁵²⁾

聖人은 「安行無阻」의 境地에 이른 사람이라고 하더라도 賢人 以下の 一般人은 後天的
으로 修養과 爲學으로서 그의 行爲에 있어서 「天理를 保存」⁵³⁾하기 위하여 「能히 學習」
을 反復하여서 「本性」을 잃지 않도록 中「體・未發」과 和「用・已發」을 省察하여야만 君
子像을 形成할 수가 있을 것이다.⁵⁴⁾

4. 爲學의 方法

(1) 持敬과 修養

心經의 重要な 精神은 「敬」에 있다. 마음(心)이 한 몸의 主宰라면 「敬」은 마음(心)의
主宰이니 「敬」의 主要性은 爲學과 修養에 核心的 權能이라고 하겠다. 人間은 恒常 對象
의 事物(人・物)과 關係를 맺고 삶(生)을 營爲하고 있다. 그러므로 對象의 誘惑에 依해
서 人間行爲(倫理・道德)의 主體者인 人間の 本心이 흐려지기 마련이고, 또 認識上에 있
어서도 認識主體가 흐렸다면 주어진 事物의 原理를 올바르게 判斷하지 못할 것이다. 그
렇다면, 그 主體者의 마음의 姿勢가 第一의 要諦가 된다.

寒岡도 「心經發揮」에서 程子の 말을 빌려서

「涵養은 모름지기 敬을 使用하고 進學은 곧 致知에 있다」⁵⁵⁾

고 하였다. 그렇다고 德性涵養에만 敬을 使用하는 것이 아니다.

「學者의 工夫는 오직 居敬과 窮理의 二事に 있다. 그 둘(二者)은 相互 能發한다. 窮理하면
居敬工夫가 나날이 더욱 나아가고 能히 居敬하면 窮理工夫가 나날이 더욱 精密해진다」⁵⁶⁾

敬은 涵養에만 限한 것이 아니고, 持敬한 生活態度는 곧 窮理의 工夫에도 뒷받침이
된다고 한 뜻이다. 이 敬의 概念은 儒教에 있어서 古來로 가장 重要的 것으로 尊重되어
왔다. 寒岡 亦是도

「所謂 敬이란 主一을 敬이라 이른다」⁵⁷⁾

52) 「喜怒哀樂未發之前求中可否 程子曰 不可 既思於喜怒哀樂未發之前求之 又却是思也 既思即是已發 纔發便謂之和謂之中也」 「當求於喜怒哀樂未發之前如何 曰若言存養於喜怒哀樂未發之前則可 若言求中於喜怒哀樂未發之前則不可 又問於喜怒哀樂發時固當勉強哉 抑於未發之前 當如何用功曰於喜怒哀樂未發之前 更怎生求 只平日涵養便是涵養久 則喜怒哀樂發自中節」(寒岡全書 心經發揮 卷二 論語子絕章外四章)

53) 「太極心學雖多端 總要言之 不過 過人欲 存天理 兩事而已」(退溪全書 上卷, p. 849 答李平叔)
「人只要存箇天理」(二程遺書 卷十八)

54) 「其次雖不能率性安行 而能反復學習 執持不失者爲賢人」(通書 誠幾德 第三)

55) 「程子曰 涵養須用敬進學則在致知」(寒岡全書 心經發揮 卷一 p. 428)

56) 「學者工夫唯在居敬窮理二事 此二者互相發能 窮理則居敬工夫日益進 能居敬則窮理工夫日益密」(全上)

57) 「所謂敬者主一之謂敬」(全上 p. 419)

고 하였다. 그렇다면 「主一」이란 무엇이나

「主一이란 敬을 이른다. 一이란 誠을 이른다」⁵⁸⁾

고 하였다. 그러므로 「誠」을

「비우는 사람의工夫는 모름지기 一을 주로 하는 것이 마땅하다. 주관 생각하고 생각함이 이를 지켜서 떠나지 않는다는 뜻이다. 그 涵養도 이미 익혀져 이 마음이 湛然하여 自然 하나(一心)다. 雜駁함이 없다면 주됨을 기다리지 않아도 自然 한결같다(一). 주됨을 기다리지 않아도 自然 한결같다면, 곧 誠을 말한다」⁵⁹⁾

고 하였으므로, 하나의 일(事)에 精誠을 한 곳으로 集中하는 것(主一)이 敬이라 했고 그래서 「主一無適之義」⁶⁰⁾라고 했다. 「一」이 無適이라면 敬한 主一은 主無適이라고도 할 수 있겠다. 어떻게 하나의 일(事)에 한결같은 마음을 集中시키는 것이 敬이다. 主一の 一은 誠이요 無適이므로 誠과 無適은 같은 것이다. 그 때문에 「誠二無適二天道」라는 말이 될 수 있으며, 곧 完全한 人格形成을 하기 위해서는 主一(專一)하여야 한다는 것이다.

東洋人の 修養法에 있어서 顔子は 博文約禮를 말하였고, 張橫渠는 內的 面으로 「虛」⁶¹⁾를 外的 面으로서 「禮」⁶²⁾를 말하였다. 二程의 明道에 와서 「虛」는 道家的이므로 「敬」으로 바뀌었는데, 元來 明道の 「敬·義」는 易의 「敬以直內 義以方外」⁶³⁾에서 따온 말이다. 다시 여기에 伊川은 大學의 持敬과 致知를 그의 修養法으로 삼았던 것이다. 이와 같이 二程間에는 多少의 異同이 있다 하더라도 「敬」을 主張하게 된 것은 儒敎經典에서 根源한 것이다. 그리고 周子の 影響을 禪家の 色彩라고 할 수도 있겠으나, 二程이 主動을 말한 바도 있고 또 「動亦定靜亦定」⁶⁴⁾이니 或은 「動而見天地之心」⁶⁵⁾란 말 등을 미루어 보아서 꼭 그렇다고는 말할 수 없을 것 같다. 寒岡도 「涵養에는 敬」⁶⁶⁾을 말하고 「窮理에는 致知」⁶⁷⁾를 들고 있다. 그래서 그는 儒敎 傳統的인 修養의 製領이 博文을 致知로 代替하고 持敬은 約禮로 바꾸어 보았으나 그 뜻은 相似한 것이다. 但 約禮는 곧 外物의 誘惑을 制伏하여 中을 涵養하려고 한 것이지만 敬은 內(內心)을 곧게 하여 外物의 誘惑에 빠지지 않으려는 所以이다.

58) 「主一者謂之敬 一者謂之誠 主則有意在」(全上 p. 426)

59) 「訴謂誠者 天之道 又曰 曰在學者用功須當主於一主者 念念守心而不離之意也 及其涵養既熟 此心湛然自然無二 無雜則不待主而自一矣 不待主而自一即所謂誠也」(全上 p. 426)

60) (全上 p. 420)

61) 「存心之始 須明知天德 天得即是虛」(理窟氣質篇) 「禮所以持性 蓋本出於性 持性反本也 凡未成性 須禮以持之 能守禮已不畔道矣」(理窟禮樂篇)

62) (易經上 坤卦)

63) 「所謂定者動亦定 靜亦定 無將迎 無內外 苟以外物爲外 牽已而從之 是以己性 爲有內外也 且以性爲隨物於外 則當其在外時 何者爲在內 是有意於絕外誘 而不知性之無內外也 既以內外爲二本 則又烏可遽語定哉 夫天下之常 以其心普萬物而無心 聖人之常 以其情順萬事而無情 故君子之學 莫若廓然而大公 物來而順應」(明道文集 卷三 定性論)

64) (二程全書 卷十八)

65) (註 ⑥ 前揭)

66) (註 ⑥ 前揭)

人間의 心理作用에 있어서 마음(心)을 專一하는 데에는 두가지 경우가 있다. 즉, 하나는 未發의 경우요, 다른 하나는 既發의 경우이다. 그런데, 未發의 경우에는 性의 未感覺으로 말미암아 不動한 未發과 感覺하여도 動하지 않는 未發의 두 面이 있는데 前者의 不動의 性을 그대로 保持涵養하기 위해서 敬, 곧 專一한 마음(心)이 必要한 것이다. 곧 黃宗羲가 「收其心而不放即是敬」⁶⁷⁾ 이라고 說明한 바와 같이 마음(心)을 不動하여 無心の 狀態를 持續하려는 것이다.

이와는 달리 後者は 마땅히 움직여야 할 터인데도 頑固히 不動하는 것은 未發中에서도 옳지 못한 未發이다. 왜냐하면 性의 自由狀態가 아니기 때문이다. 억지로 未發의 狀態를 계속하려는 束縛의 專一한 마음(心)은 敬이 아니고 死敬일 것이다. 이런 경우에는 性이 바르게 發顯하도록 引導해야 할 것이다. 다음 既發의 경우도 두 面이 있다고 보겠다. 그 하나는 마땅히 動해야 할 動과 또 마땅히 動하지 말아야 할 動이다. 後者は 勿論 不正일 것이지만 前者에서도 不正인 경우가 있다고 본다. 지금 마땅히 動해야 함에 動할 때 이 올바른 情에 조금의 動搖를 주지 않도록 잘 지켜야 한다. 그렇게 하기 위해서는 이 情에 專一한 마음(心)을 기울여야 할 것이다. 이 하나의 情에 한결같이 마음씀이 또한 敬이다.

萬若에 마땅히 動해야 함에 動하여도 그 動이 不正의 경우에는 곧 이를 바꾸어야 한다. 또 動하여서는 안되는 데도 動한 경우도 그 動은 不正이므로 곧 이를 壓制해야 할 것이다. 그래서, 이와 같은 경우에도 바꾸기에 專心하지 않으면 안되므로 敬이 필요하다. 敬은 이와 같이 마음(心)을 專一(主一)한다⁶⁸⁾는 뜻이므로 善하다면 如何한 일(事)들에도 敬은 必要한 것이며 나 個人에게만 局限되는 것이 아니다.

古來로 儒教에 있어서 敬과 涵養은 密接한 關係를 가졌기 때문에 敬이라면 곧 涵養으로, 涵養이라면 곧 敬을 聯想케 되었다. 이 敬은 단지 未發의 中の 涵養에만 必要한 것이 아니고 既發에도 또한 必要하다고 하는 것은 말할 나위가 없다. 未發의 中の 涵養과 既發의 和(調和)의 維持에 專心하는 것이 所謂「敬」이란 것이다. 그래서 「敬을 主一한다면 動靜을 一貫(兼)한다」⁶⁹⁾고 하였다.

「所謂, 主一이란 靜時에도 專一한 마음이 必要하고 動時에도 專一한 마음이 必要하다. 日常生活의 일이 없는 閑暇한 날에도 마음의 專一을 求해야 하니 이것은 靜할 때의 敬이다. 또한 事物과 應接하는 일이 있을 때에도 마음에 亦是 마음의 專一을 求해야 하는데 이것은 動할 때의 敬이다. 靜할 때에 能히 敬한다면 思慮의 어지러움이 없고 動할 때에 能히 敬한다면 行動舉止에 번거러움이 없다. 이와 같이 한다면 本心은 常存하여 爲學의 要諦를 잃지 않는다」⁷⁰⁾

67) (宋元學案 卷十五)

68) 「專一發明一箇敬字」(寒岡全書 心經發揮 卷一 p. 418)와 「主一之謂敬無適之謂一」(同上 p. 419)를 比較하면 「主一」과 「專一」은 같은 뜻임.

69) 「主一兼動靜而言 又曰主一是敬」(全上 p. 419)

70) 「所謂主一者靜時要一 動時亦要一 平居暇日未有作爲此心亦要主於一 此是靜時敬 應事接物有所作爲此心亦要主於一 此是動時敬 靜時能敬則無思慮紛紜之患 動時能敬則無舉措煩擾之患 如此則本心常存而不失爲學之要莫先於此」(同上 p. 421)

「쉬운 것을 할 때도 堪當하지 못하는 것 같이,操心하고 쓸모없는 것을 잡아도 쓸모있는 것 같이 여기고, 사람이 보지 않아도 사람이 있는 것 같이 살가(愼)하면 敬은 곧 그 가운데(愼) 있다」⁷¹⁾

君자의 像을 形成하는데 있어서 外物에 誘惑되지 않게 靜한 마음으로 存心養性의 修養을 하여야 한다. 사람은 現象의 事物들과 應接하여 生活을 營爲하기 마련이므로 動的 마음이 되지 않을 수 없다. 그렇다고 하더라도 우리는 어떤 對象의 事物을 對應할 때에는 恒常 誠敬으로써 精神(心)을 集中하여야 한다.

「敬은 반드시 整齊嚴肅하고 衣冠을 바르게 하고 바라봄(瞻視)을 높임이 먼저 되어야 한다」⁷²⁾

고 한 이「整齊嚴肅」은 마치 神聖한 聖城이나 神을 敬虔한 마음으로 對하기 위하여 먼저 沐浴齊戒를 하는 것과 같이 精神을「主一無適」하러던 外形의 面을 齊莊整肅하여야 한다는 것이다. 그렇게 함으로써,「自然히 恒常 惺惺한 마음을 가지게 되어」⁷³⁾ 所謂「直內나 主一은 自然히 쓰지 않아도 몸과 마음(身心)이 肅然하여 表裏가 一致한다」⁷⁴⁾고 할 수 있을 것이다.

人間心性の 發現에 있어서나, 外的인 一事一物의 理를 窮究하는 일에 있어서나 간에 먼저 自己가 敬으로써 그의 마음을「收斂」⁷⁵⁾하여 對象의 事物에 誠實하게 對하여야 한다는 것이다.

무릇 聖賢의 境地는 仁하는 것이다. 그러므로 敬은 求仁의 方法으로서 性과 情, 體와 用 곧 未發과 既發에 一貫하는 것이다. 情의 未發(寂然不動)인 性일 때에는 實理인 天理(誠)를 維持하기 위하여 敬으로써 存養(德性涵養)하고 또 已發(感而遂通)인 情으로 發顯할 때는 敬으로써 對한다면 中和를 이룰 수 있다.

「敬으로써 內心을 굳게 하면, 喜·怒·哀·樂의 情은 치우침(偏倚)이 없게 되어 中을 이룬다. 義로써 外面을 바르게 한다면 喜·怒·哀·樂의 情이 各各 그 바른 바를 얻어서 和를 이룬다. 敬과 義를 함께 가지고 涵養과 省察을 行함에는 그 戒謹과 恐懼를 쓰지 않는 바가 없다. 이것은 마땅히 未發의 때에는 中節이 이미 갖추어지고 發用(既發)處에 따라서 本體가 卓然해진다. 寂然不動하고 感而遂通하여 조금의 間斷이 없다면 中和는 나(我)에 있어서는 天人の 사이가 없어진다」⁷⁶⁾

라고 했다. 即 人間本質인 性(靜)과 그의 發顯인 情(動), 體와 用, 그리고 그 中和는 持敬으로써 善을 이루게 된다. 다시 말하면, 未發之前에는 敬으로써 存心養性(中)을 하

71) 「執經如不克 執虛如執盈 入虛如有人 愼之至也 敬則在其中矣」(同上 p. 425)

72) 「敬必以整齊嚴肅正衣冠尊瞻視爲先」(全上 p. 421)

73) 「一般若是敬時 自然主一無適 自然整齊嚴肅 自然常惺惺 其心收斂不客一物」(全上 p. 422)

74) 「所謂直內 所謂主一 自然不費安排 而身心肅然表裏如一矣」(全上)

75) 「收斂身心整齊純一即敬也」(全上 p. 433)

76) 「敬以直內 而喜怒哀樂無所偏倚 所以致夫中也 義以方外 喜怒哀樂各得其正 所以致夫和也 敬義夾持 涵養省察無所不用其戒謹恐懼 是以當其未發而中節已具隨所發用 而本體卓然以至寂然感通 無少間斷 則中和 在我天人無間矣」(全上 p. 450)

고 己發之後에는 敬으로써 省察해야 한다는 것이다.

道心과 人心의 問題도 마찬가지다. 「性命之正」인 性에서 己發한 情(道心)이 「形氣之私」에서 己發한 情(人心)으로 轉換하기도 하고, 또 「人心에서 道心으로 轉換하기도 하는 것」도⁷⁷⁾ 敬(惟情惟一=主一無適)의 如何에 있다고 하겠다.

人間은 未發之中만을 存養하여서는 안된다. 사람은 恒常 對象의 事物과 應接하면서 살아가고 있는 것이 事實이다. 그런데 外物과 接할 때 性이 發動하게 됨을 두려워하여 避하려고 하는 것이 敬이라고 한다면 그것은 큰 誤解이다. 마땅히 옳은 것을 옳다고 생각하여 外物에 刺戟되었다면 이에 對應하여 性이 動(發出)하는 것은 當然之事다. 오는 것이 當然之事임에도 不拘하고 억지로 避해서 性의 未發을 保存하려는 것은 性의 自由로운 發動을 故意로 制伏하려는 것이므로 도리어 性의 完成을 妨害하는 結果가 된다. 이러한 것을 「自私」⁷⁸⁾라고 하였다. 萬若에 오는 것이 當然之事라면 性이 이에 <外物>에 應해야 하는 것이지, 억지도 避해야 할 必要는 없는 것이다.

옛 聖賢의 말에

「禮가 아니면 보지도 말고, 듣지도 말고, 말하지도 말며, 行動하지도 말라 문(門)을 나설 때는 큰 손님(大賓)을 보는 것같이 하고, 百姓으로 하여금 큰 祭祀를 받드는 것 같이 하고, 말은 忠實하고 믿음성이 있어야 하고, 行動은 敦篤하고 恭敬해야 한다고 하는 것은 이것이 하나(一)이다.」

孟子의 求放心과 存心養性이나 大學의 所謂 格物致知・正心・誠意이나 또 程先生의 專一이나 다 하나의 「敬」字이다.⁷⁹⁾

라고 한 것은 사람이 對象의 事物(人物)과의 對應關係에 있어 日常的 欲望을 超越(克己)하여 精誠으로써 求仁하여야 하는데 그의 方法으로는 主一無適(專一)하는 敬이라야 된다고 한 말이다.

寒岡에 依하면 「必有事焉 便是心勿忘勿正 便勿助長」⁸⁰⁾의 「必有事焉」은 孟子가 集義하여 浩然之氣를 涵養한다는 것이다. 이 「必有事」의 工夫를 하는데 있어서는 義를 모으려고 험쓰되 豫期치 말아야(勿正) 할 것이며 恒常 마음속에 새겨서 잊지 말아야(勿忘) 할 것이며 또한 浩然之氣의 境地에 빨리 도달하려는 것을 도우려고 하지도 말아야 한다(勿助長). 모름지기 日常生活의 應事接物時에 恒常 持敬한다면 그 「道理가 動靜(寂然不動感而遂通)과 表裏에 貫徹하여 始終이 하나(一)가 될 것인데」⁸¹⁾ 이 때에야 비로소 浩然之氣가 涵養된다고 한다. 이와 같이 꾸준한 「主一無適의 持敬」⁸²⁾의 工夫를 쌓은 然後에

77) 「飢飲食渴欲者人心也 得飲食之正者 道心也」(全上 p. 411)

78) 「夫豈急於外誘之除 而反爲是懂懂哉 然常人之所以不定者 非其性之本然也 自我以賊夫仁 用知以害夫義 是以情有所蔽 而懂懂耳」(全上 p. 437)

79) 「夫子言 非禮勿視聽言 動出門 如見大賓 使民如大祭 言忠信行篤敬這是一 副當說話到孟子 又却說求放心存心養性 大學則又有所謂格物致知正心誠意至程先生又專一 明一箇敬字」(全上 p. 418)

80) (全上 p. 432)

81) 「敬字道理貫動靜 徹表裏 一始終」(寒岡全書 心經發揮 卷一 p. 432)

82) 「主一無適 敬以直內 便有浩然之氣」(全上 p. 435)

라야 自己의 마음안에 있는 道 곧 理의 發現과 그 流行의 實을 볼 수 있는 것이다. 여기서 말하는 「理의 發現과 流行의 實」이란 人間이 本來부터 타고난 本性(理)의 能力(發現・流行)을 뜻할 것이다. 이것은 바로 「天理의 所當然의 則을 알 수 있고 그것을 行할 수 있는 能力」을 뜻하는 것이다.⁸³⁾ 그래서 人間이 對象的 事物에 誠實하게 對할 때와 誠實히 反省할 때에만 理의 能力이 드러나는 것이라고 한 듯하다. 이렇게 되었을 때 비로소 論語의 「絶四 毋意 毋必 毋固 毋我」⁸⁴⁾의 경지 卽, 中庸의 不偏 不倚하고 過不及이 없는 時中(隨時處中)之道에 合一했다고 하겠다. 다시말하면 이「絶四」는 純粹・明覺・無得・自由・虛坦 大同於物임을 意味하므로 곧 「誠」의 경지요, 天理가 一貫된 聖人の 경지라고 하겠다.

(2) 節欲

君子像 形成의 첫째 要件은 節欲에 있다. 顏子所好學論에 보면

「……形骸가 이미 生成되었다면 外物이 그 形骸를 感觸하여 中(內心)이 動한다. 그 中(內心)이 動하여 七情이 發出한다. 말하기를 喜・怒・哀・樂・愛・惡・欲(七情)이 熾蕩하면 性이 整傷되어진다」⁸⁵⁾

라고 한 바 있다. 情은 한결같이 本性에서 發出되지 않는 것이 없으나, 그렇다고 性만으로 發起되는 것이 아니고 氣와 結合하여 비로소 일어나는 것이다. 七情中の 喜・怒・哀・惡・欲等도 一見 不善의 情으로만 생각하기 쉬우나, 그 自體로서는 自然한 것이기 때문에 善도 不善(惡)도 있을 리가 없다. 喜・愛의 情도 이와 같다고 하겠다.

人間의 感情의 發現에 있어서 過・不及이 없을 때는 이를 評價하여 善하다고 할 것이고, 萬若에 過와 不及이 있을 때는 이를 評價하여 惡(不善)하다고 할 것이다. 「性發爲情」이기 때문에 性의 活動이 바를 때는 情에 不正이 있을 수가 없다. 情에 過・不及이 있게 되어 善하다 惡(不善)하다고 하는 것은 性의 活動에 過・不及이 있음을 意味한다. 情이 그 度를 넘느냐 혹은 덜 미치느냐 하는 것은 性의 活動이 中(內心)에서 멀어짐을 뜻하기 때문이다. 이와같은 過・不及의 情을 寒岡뿐만 아니라, 儒學에서는 欲이니, 또는 人欲이니라고 말하였다.

「마음(心)의 虛靈知覺은 하나 뿐이로되 人心과 道心이 다름이 있는 것은 혹은 그가 「形氣之私」에서 生하고 혹은 「性命之正」에 根原함으로써 知覺하는 所以가 不同하다. 이로써 혹은 危殆하여 不安하며 혹은 微妙하여 難見일 따름이다. 그러나 사람(人)은 形氣가 없음이 아니다. 그러므로, 비록 上智者라도 人心이 없지 않고 또 性이 없지 않는 故로 下愚者라도 道心이 없을 수 없다. 二者(道心・人心)는 마음 속에 섞여 있으니(雜於方寸之間) 다스릴 바를 알지 못하면 危殆함이 더욱 甚하고 微妙함이 더욱 精微한 天理의 公도 卒然히 그 人欲의 私를 이기지 못한다.

83) 《退溪哲學의 研究》(尹絲淳) p128

84) 《全上 卷二 論語子絶章外四章》p. 439

85) 「形既生矣 外物觸其形 而動於中矣 其中動而七情出焉 曰喜怒哀樂愛惡欲 情既熾而益蕩 其性整矣」(二程全書 卷六十二)

대저 二者(道心・人心)의 사이를 精誠스럽게 省察하면 섞이지 아니하고 專一하게 그 本心の 正을 지키면 떠나지 않는다. 일에 쫓아 이에 조금도 間斷이 없으면 반드시 道心은 恒常 一身의 主宰者가 되어서 人心(感性)은 매양 天命(理性)을 듣는다. 곧 危殆한 것이 安行하고 微妙한 것이 나타나 動靜(行動)에 스스로 過・不及이 없게 된다」⁸⁶⁾

이 「或生於形氣之私」와 「或原於性命之正」은 人心과 道心の 由來를 말한 것으로서 形氣之性은 感覺 或은 感性으로 보았고 性命之正은 知性 或은 理性으로 보아 人心은 私欲・人欲으로서 個人的 感覺的 感性인 것이므로 有善惡이요, 道心은 天理로서 普遍的 理性으로 昇華된 것이므로 純善인 것이다.

人間行爲에 있어서 人欲에 사로잡혀 利己로 나아가려 할 때도 理性의 作用(聽命)에 依해서 善行으로 나아갈 수 있다는 것이다. 다시말해서 過・不及이 없고 不偏不倚한 中和의 行爲가 곧 「性之德 道之體」⁸⁷⁾란 것이다. 그리고,

「배가 고파서 밥을 먹고자 하고 목이 말라서 물(水)을 마시고자 하는 것은 人心이지마는 正當한 飮食은 道心이다」⁸⁸⁾

라고 하였다. 이것을 고려해 본다면, 飮食・男女等の 肉體的 欲望에 過・不及이 없이 正當한 경우는 欲으로 보지 않는다는 것을 알 수 있다. 利己에 過・不及이 있고 不正에 陷溺되었을 때에 비로소 欲이라고 부른다. 비단 肉體的 欲望뿐만 아니라, 사랑(愛)하고 尊敬하는 등의 道德의 情操에 있어서도 適用되는 것인데, 그러한 情操에 過不及이 있다면 곧 이것은 欲이라 할 수 있다. 왜냐하면 過・不及의 欲의 情이 暴威한다면, 그 사이에 性의 自由는 얻어질 수 없기 때문이다. 그러므로 「寡欲則心自誠」⁸⁹⁾이라 한 것이다.

君子가 既發보다 未發을 動보다 靜을 所重히 여기는 理由도 바로 여기에 있다고 본다. 그러나 人間生活에서 恒常 對象의 事物에 誘惑되기 마련이므로 「寡人欲 存天理」하기를 恒常 생각(思)해야 할 것이다. 過・不及의 情을 늘 節制하여 바르게 나아가려고 努力한다면 마침내 情이 發現하여도 스스로 바름(正)을 얻게 된다. 그렇게 되었을 때 性은 그 만큼의 自由를 얻었다고 본다. 性이 自由로와 졌다는 말은 氣質이 그 만큼 變化改善 되었다는 뜻이다. 그러므로, 節欲의 工夫는 스스로 「氣質變化」⁹⁰⁾의 工夫라고 할 수 있다. 修養의 一次的 要領은 氣質의 變化요, 氣質을 變化시키기 위해서는 節欲의 工夫로부터 着手하여야 하는 것이다.

86) 「心之虛靈知覺而已矣 而以爲有人心道心之異者 以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以或危殆而不安 或微妙而難見爾 然人莫不有是形 故雖上智不能無人心亦莫不有 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 而夫理之公卒無以勝 夫人欲之私矣 精則察夫二者之間不雜也 一則守其本心之正而不離也 從事於斯無少間斷 必使道心常爲一身之主而 人心每聽令焉 則危者安微者著而動靜 云爲自無過不及之差矣」(全上 p. 411)

87) 「方其未發渾然在中 無所偏倚 故謂之中 及其發而 皆得其當無所乖戾 故謂之和謂之中者 所以狀性之德 道之體也」(全上 p. 448)

88) 「又曰 飢飮食 渴飮飲者 人心也 得飮食之正者 道心也」(全上 p. 411)

89) (全上 卷三 p. 477)

90) 「終身無暴怒 此可爲氣質變化法」(同上 卷一 p. 437)

(3) 操身

節欲의 工夫를 穩全히 하였다면 「敬으로써 안(內)을 바꾸고 義로써 바깥을 바꿀 수 있지만」⁹¹⁾ (敬以直內 義以方外) 節欲의 工夫가 未洽할 때에는 아직 修養되지 않았으므로 行動의 文理가 禮에 一致하지 않을 경우가 종종 있게 마련이다. 그러므로 行爲에 對한 工夫도 人間으로서 必要한 것이다. 行爲의 工夫란 그 行爲가 時中之道에 맞느냐, 안 맞느냐를 恒常 反省하여 不正을 改正해 나가는 것이다.

時中の 行爲란 곧 禮에 合當한 行爲이다. 恒常 行爲가 禮에 合當한가를 反省하여 言行을 삼가하고

「禮가 아니면 視·聽·言·動을 敢히 하지 않는다」⁹²⁾
「禮에 돌아가는 데에 道の 實現이 있다」⁹³⁾

고 한다. 따라서 禮는 限定된 곳에서만 行하는 것이 아니고 日常生活의 一事一物에도 恒常恭敬함이 表現되는 것이라고 하겠다.

制行의 外的 工夫는 節欲의 內的 工夫와 서로 對立的 關係를 가지면서도 二者는 全然 無關한 關係에 있는 것은 아니다.

「밖을 制節하여 그 中(內心)을 涵養한다」⁹⁴⁾고 한 바와 같이 制行은 곧 節欲을 도와서 內心을 涵養하는데 큰 效果가 있다. 制行은 實로 第二의 工夫다. 行動을 恒常 바르게 한다면 性의 活動이 自然 바루어지게 된다. 性의 活動이 恒常 바루어지게 되면 그의 氣質도 淸純하게 되어, 더욱 氣質의 淸純은 行動의 바름을 가져오게 한다. 따라서, 制行도 亦是 氣質의 變化를 根本으로 하고 있으나 制行의 結果는 도리어 스스로 氣質을 가져오게 한다. 그러므로 制行도 亦是 氣質變化의 工夫라고 하겠다. 節欲과 制行의 内外 兩方面의 工夫를 合併한다면 비로소 修養이 進步된다. 이 兩面의 工夫가 合併하여 進步된 결과는 人爲의 努力을 하지 않더라도 스스로 안으로는 情에 過·不及이 없어지고, 밖으로는 그 行爲에 不中이 없어져서 이미 氣質이 變化되었다고 할 수 있다. 이에 이르렀다면 爲學과 修養의 目的을 達成했다고 할 것이다.

Ⅲ. 結 論

曾子는 孔子의 道를 「夫子之道 忠恕而已」⁹⁵⁾라 斷定하였고, 中庸에서는 「忠恕違道不遠」⁹⁶⁾이라 했고 또 孟子는 「恕를 仁의 實踐方法으로서」⁹⁷⁾論하고 있다. 이와 같은 예를

91) (全上 卷一 p. 416)

92) 「非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動」(寒岡全書 洙泗言仁錄) p. 514)

93) 「克己復禮 乃所以爲道」(全上 p. 514)

94) 「制於外所以養其中也」(全上 p. 514)

95) (論語 里仁篇)

96) (中庸 道論)

97) 「強恕而行 求仁莫近焉」(盡心章 上)

통하여 보더라도 古來로 儒生들은 恕, 또는 忠恕를 어느 정도 重要視하였는가 하는 것을 可히 斟酌할 수가 있다. 이러한 恕와 忠恕는 對象의 人物들의 本性을 完全히 다 할 수 있도록 하기 위한 方法으로서, 또 自己人格의 完成을 위한 有力한 方法으로서, 나아가서는 道德的 社會生活의 成立原理로서 爲學者들에 高調되어 왔다.

寒岡의 哲學에서도 自己人格의 完成을 위하여 必然적으로 自己以外的 人物들의 完成을 必要로 한다. 다른 人物들의 各己의 本性을 다 함으로 해서 비로소 自己(人本)의 本性이 完全하게 實現된다고 보고 있다. 學問이란 自己 完成을 기하기 위해서 있는 것이다. 그래서 다른 人物들의 各己의 本性을 完成하게 하는 것이 內(吾)가 사랑(愛)을 實現하는 것이다. 이 사랑(愛)은 仁의 端緒인 惻隱한 情을 基調로 하는 것은 말할 나위도 없겠으나 이 惻隱之心만이 아니고 羞惡·恭敬·是非等, 性에서 發現하는 모든 純情의 融合과 協同에 依해서 비로소 깊은 사랑(愛)이 싹트게 된다. 이것은 仁·義·禮·智·信인 人間本性이 다른 人物들의 完成을 돕기 위한 베품(施)이라고 하겠다. 그래서 寒岡亦是도

「容恕는 곧 仁의 베품이요, 사랑(愛)은 곧 仁의 用이다」⁹⁸⁾

한 바가 있다. 이것은 必然, 他物의 全性을 實現하게 하는 結果를 낳게 한다는 것이다.

人間全性(仁·義·禮·智·信)의 萬物上의 發現은 聖인과 같이 性이 自由로운 사람에게서는 可能的 일이나 아직 이러한 境地에 도달하지 못한 常人들은 어떻게 하여야 他物의 全性을 實現케 하느냐 하는 方法을 알아서 實行하는 것이 必要하다. 그러므로 그 方法中에 가장 緊切하고 有効한 것이 곧 忠과 恕라는 것이다.

孔子가 修己治人의 大法으로 삼은 것은 진실로 劃世의 偉業이라 할 수가 있다. 이와 관련하여 曾子도 「孔子의 道는 忠恕이다」⁹⁹⁾라고 한 바가 있다. 論語에

「仁者는 自己가 서려고 하면 다른 사람(他人)을 서게 하며 自己가 通達하려고 하면 다른 사람(他人)을 通達케 한다」¹⁰⁰⁾

라고 한 것은 「忠」을 말한 것인데, 忠은 誠實하다(盡己之謂忠 中心曰忠)는 것이요 또

「自己가 願하지 않는 것을 남에게도 베풀지 말라」¹⁰¹⁾

라고 한 것은 恕를 말한 것인데 恕는 相對方의 立場에 서서 생각해 준다(推己之謂恕 如心曰恕)는 것이다. 따라서, 「己欲立而立人 己欲達而達人」은 自己의 誠實을 다 한다는 뜻이며, 「己所不欲 勿施於人」은 客恕한다는 뜻이다. 이 仁의 實踐方法의 二方面을 忠과

98) 「仁所以能恕 所以能愛 恕則仁之施 愛則仁之用也」(寒岡全書 洙泗言仁錄 p. 518)

99) 「夫子之道 忠恕而已」(論語 里仁篇)

100) 「夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人」(全上 雍也篇, 寒岡全書 洙泗言仁錄 p. 509)

101) 「己所不欲 勿施於人」(論語 雍也篇) 「事皆天理 而本心之德 復全於我矣 歸 與也」(寒岡全書 洙泗言仁錄 p. 509)

恕로 要約했다.

忠恕는 自己의 性의 純粹한 發動을 알아서 이것을 他物에 推移하는 것이다. 따라서, 一個人의 主觀的인 欲求를 推移하는 것은 恕가 아니다. 이 때의 欲求는 性의 純全한 發動이 아니므로 이것을 他物에 推移하여 他物의 欲求를 充足시키는 것은 普遍者인 性의 純粹性을 實現한 것이 아니다. 他物의 性의 바른 發現이 自己의 性의 純粹을 發現한 것과 一致한다. 그러므로 誠實(忠)을 體로 한 「恕」에서 만이 비로소 普遍者인 性이 實現된다. 이 「恕」가 實現됨으로 해서 나의 性(本性)이 萬物에 對하여 實現되고 萬物의 性도 亦是實現된다. 이렇게 되었을 때 비로소 仁의 자리가 되고 修己의 工夫가 完成되었다고 하겠다. 곧 仁을 誠實로써 修己하여 얻고, 그 修己하여 얻은 德으로써 사람(남)에게 미쳐 사람(남)을 다스리는 道로 한다. 仁은 德이면서 道이요 修己治人의 大法이다.

儒家倫理에 있어서 修己治人을 修養과 經綸으로 삼은 것은 傳統的 東洋人의 精神이다. 儒敎에서 學問하기를 勸하는 것은 學問을 함으로 해서 道(眞理)를 알고 德을 닦아 修己한 然後에 道를 行하게 하여 社會的·國家的 生活에 應用하고 實現되게 하는 經綸으로 하게 위해서였다.

顏淵이 孔子에게 仁을 물으니 答하기를

「自己의 私欲을 이겨서 禮에 들어가는 것이 仁이다」¹⁰²⁾

라고 했는데, 이 말은 「克己復禮」가 修己의 要諦라는 것이다. 이와 같은 맥락에서 禮에 관한 말들을 寒岡도 그의 全書 處處에서

「仁하는 것은 自己로부터 말미암는다」¹⁰³⁾

고 말하고 있다. 또한,

「禮가 아니면 보지도 말고 禮가 아니면 듣지도 말고 禮가 아니면 말하지도 말고 禮가 아니면 動作하지도 말라」¹⁰⁴⁾

고 하여 修養은 積習해야 하는 것이라고 強調하였다.

「四者(視·聽·言·動)는 身(身)의 作用이다. 中(內心의 誠)에 말미암아 밖(外飾의 恭敬한 態度)이 應하게 되고 밖의 制節로 中(內心)을 가르는 바다」¹⁰⁵⁾

理想의 人間像을 形成하기 위해서는 日常生活의 一事一物에 主一無適한 居敬으로써 對하여야 하는데, 그렇게 하려면 存心養性의 修養이 先行되어야 한다.

102) 「克己復禮爲仁」(論語 顏淵篇)

103) 「爲仁由己而 非他人所能預」(寒岡全書 洙泗言仁錄 p. 514)

104) 「非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動」(論語 顏淵篇 寒岡全書 洙泗言仁錄 p. 514 心經發揮 卷三 p. 462 卷二 p. 440)

105) 「四者身之用也 由乎中而應乎外 制於外 所以養其中也」(全上 p. 514)

修養의 目的은 自己 本性의 自由를 얻는데 있으며 本性의 自由는 그 動(已發)과 靜(未發)의 두 境遇를 생각할 수 있다. 人間의 本性이 未發인 靜으로 있을 때에는 德性을 涵養하고, 그 本性이 已發인 動일 때에는 안으로 節欲하고 밖으로 制行에 依해서 本性의 自由를 얻지 않으면 안된다.

그러므로, 于先 節欲하는 데에도 그 情의 正과 不正을 알아야 할 것이고, 制行에 있어서도 그 行爲가 禮에 合當하냐 안하냐 하는 것을 먼저 알아야 한다. 앎을 이루어 理致를 分明하게 하지 못하면 이 節欲과 行제도 不可能하므로 窮理를 必要로 하게 된다. 節欲과 制行과 窮理의 工夫는 홀로 善을 얻었다고는 할 수 있으나 博施濟衆하기에는 아직 不充分한 點이 있다. 博愛濟衆을 穩全히 하기 爲해서는 忠恕가 必要하다. 節欲에서 忠恕에 이르기까지 다 居敬이 아니고서는 完成될 수가 없는데, 이러한 持敬이야말로 寒岡의 修養論 全體의 根本된 核이라 할 수 있다.