

다산학 제요

이을호 저 | 다산학연구원 편 〈현암 이을호 전서〉는 이을호(1910~1998) 선생의 학문적 업적을 집대성한 책이다. 선생은 한말韓末 격동기에 출생하여, 일제의 지배를 당하던 환경에서 민족자강운동을 일으켰다. 이 사건으로 옥중에서 〈여유당전서與猶堂全書〉를 접하고, 다산茶山의 지혜로 시대를 구하고자 정약용 연구를 시작했다. 한국 문화와 고유한 사상에서 형성된 지혜를 체계적으로 탐구하여 우리 민족이 가야 할 새로운 이정표를 세웠으니 〈현암 이을호 전서〉 27책이 그것이다. 이는 단순한 저서가 아니라 한국 문화의 고유성과 독자성을 밝힌 새로운 보고寶庫로, 현대 문화의 다양성 속에서 올바른 미래 문화의 모델을 갈구하는 뜻있는 이들에게 더할 수 없는 지혜를 제공해 줄 것이다.



OLJE CLASSICS

다산학 제요

*본 문서에 대한 저작권은 사단법인 올제에 있으며, 이 문서의 전체 또는 일부에 대하여 상업적 이익을 목적으로 하는 무단 복제 및 배포를 금합니다.

copyright © 2012 Olje All Rights Reserved

올재의 꿈

올재는 지혜 나눔을 위해 2011년 9월 설립된 비영리 사단법인입니다. 예술과 문화 속에 담긴 지식과 교양을 널리 소개하고 향유함으로써, 격변하는 세상의 지향점을 찾고, 올바르게 창의적인 교육의 기틀을 마련하는 것이 올재의 꿈입니다. 특히 올재는 인문 고전이나 문화 예술을 접할 기회가 많지 않은 소외 계층과 저소득층 청소년들을 위해 다양한 지혜 나눔의 계기를 마련하고자 합니다.

올재의 첫 번째 지혜 나눔은 인문 고전입니다. <올재 클래식스>는 최고 수준의 번역본을 부담 없는 가격에 보급합니다. 각 종당 5천 원을 발행하며 4천 원은 교보문고에서 6개월간 한정 판매합니다. 미판매된 도서와 발행 부수의 20%는 복지시설, 교정 기관, 저소득층 등에 무료 기증합니다. 출간한 번역본은 일정 기간 후 올재 인터넷 홈페이지(www.olje.or.kr)에 게시합니다.

Share the wisdom. Change the world.



올재의 벗

〈올재 클래식스〉와 〈현암 이을호 전서〉 무료 전자책 발행에 소요되는 제반 비용 상당액은 올재의 지혜 나눔 취지에 적극 공감한 후원자 여러분의 도움으로 마련됐습니다.

국내 최대의 서점 교보문고는 도서 유통에 큰 도움을 주셨습니다. 특히, 귀한 번역본을 올재에서 펴낼 수 있도록 허락해 주신 이원태 님께 감사드립니다.

〈올재 클래식스〉 출간이 전국 곳곳에 인문 고전 나눔으로 뜨겁게 이어지길 바랍니다. 올재의 첫 번째 지혜 나눔 〈올재 클래식스〉 출간에 많은 격려와 박수를 보내 주신 벗들께 다시 한번 감사를 전합니다.

정기 후원과 일반 후원으로 올재의 지혜 나눔에 참여하세요.

올재의 벗들이 심은 작은 흙씨가 전국 곳곳에 인문 고전의 꽃으로 피어납니다.

올재 후원함 | 예금주 사단법인 올재

국민은행 023501-04-184681

농협은행 301-0100-8607-71

신한은행 100-027-966986

우리은행 1005-401-996902

하나은행 162-910013-46904

 [올재 후원하러 가기](#)

후원 문의처 | 올재 사무국

☎ 02)720-8278 🌐 www.olje.or.kr ✉ oljeclassics@olje.or.kr

📱 @oljeclassics 📘 www.facebook.com/oljeclassics

지혜 나눔을 함께한 벗들



다산학 제요

다산학 제요

8

이을호 지음 · 다산학연구원 편

간행사

선생이 1998년 88세를 일기로 서세하신 후, 2000년 11월 <이을호 전서> 9책 24권이 출판되었고, 2010년 탄생 100주년을 기념하여 『현암 이을호 연구』가 간행되었다. 그리고 10여 년 사이에 몇 가지 학계의 여망을 수렴해야 할 필요성이 대두되었다. 초간본에서 빠트린 글들을 보완해야 할 필요성이 제기되었고, 현대의 독자들을 감안해서 원문 인용문 등도 쉽게 풀이하는 것이 좋겠다는 요청이 있었다. 그 가운데 가장 중요한 것은 선생의 저술들이 가지는 학술적 가치를 고려할 때 몇몇 주요 저술들을 단행본으로 손쉽게 접할 수 있도록 보완해달라는 것이었다. 이로 인해 <이을호 전서>를 <현암 이을호 전서>로 개명하고, 9책 24권 체제를 각권 27책 체제로 확대 개편하는 수정 증보판을 내놓게 되었다.

일반적으로 선생을 가리켜 다산학 연구의 개척자라 하기도 하고, 현대 한국학의 태두라 하기도 하지만, 이는 그 일면을 지적하는 것일 뿐, 그 깊이와 내용을 올바로 판단한 것은 아니다. 선생의 학술적 탐구가 갖는 다양한 면모와 깊이는 전체적으로 고찰하기가 어렵기

때문이다.

선생의 학문 여정을 돌아볼 때 고보 시절에 이제마(李濟馬, 1838~1900)의 문인으로부터 『동의수세보원』을 익힘으로써, 인간의 근원에 대한 이해, 곧 그때까지 유행하고 있었던 주자의 성리설(性理說)로부터 고경(古經)의 성명론(性命論)으로 전환하는 계기가 되었다. 또한 경성약전을 졸업하고 중앙의 일간지에 「종합의학 수립의 전제」 등 여러 논설을 게재하고 『동양의학 논문집』 등의 창간을 주도하면서 ‘동서양 의학의 융합’을 주장하였던 것은 일제하에 허덕이고 있었던 민생을 구하고자 하였던 구세의식의 발로(發露)였다.

27세 때, 민족자강운동을 펴다가 일경에게 체포되어 영어의 몸으로서 『여유당전서』를 탐구하였던 것은 다산이 멸망하는 조선조의 운명을, 새로운 이념으로 광정(匡正)하고자 하였던 그 지혜를 배워서, 선생이 당면하였던 그 시대를 구하고자 한 것이었다. 광복과 함께 학교를 열었던 것은 평소에 꿈꾸었던 국가의 부흥을 교육입국을 통하여 현실에 실현시키고자 함이었다.

학술적으로 첫 업적이라고 할 수 있는 국역 『수은(睡隱) 간양록(看羊錄)』은 우리의 자존심으로서, 일제에 대응하고자 하였던 존엄의식의 발로였다. 마침내 다산의 경학연구로 학문적 토대를 쌓아, 육경사서(六經四書)에 대한 논문과 번역 등 『다산경학사상연구』를 비롯한 많은 저술을 남긴 것은 조선조 500년을 지배한 주자학의 굴레로부터, 학문적 자주성과 개방성으로서 새로운 시대의 올바른 문화를 열고자 하는 열망을 학술적 차원에서 이룬 것이었다.

선생의 학문은 난국의 시대에 국가의 앞날을 우려하여, 우리의 의식으로서 새로운 사상적 전환을 이룩하고, 한국학의 독자성을 밝혀,

현대문화의 새로운 방향을 제시한 것이라 할 수 있다. 선생의 학문은 깊고 원대한 이상에서 성장해 결실을 맺은 것임을 알 수 있으니, 그 학문세계를 쉽게 말할 수 없다는 소이가 바로 여기에 있다.

선생이 가신 지 어언 15년의 세월이 흘렀음에도 선생의 저술에 대한 기대가 학계에 여전한 것은 오롯이 선생의 가르침과 학술로 거둔 성과다. 문인으로서 한결같이 바라는 것은 선생의 학술이 그 빛을 더하고 남기신 글들이 더욱 널리 퍼지는 것이다. 이 새로운 전집의 간행을 계기로, 선생의 학문이 더욱 널리 알려지고, 그 자체의 독자성이 심도 있게 탐구되어 대한민국의 학술사에서 선생의 위상이 새롭게 정립된다면, 이것이야말로 이 전서의 상재(上梓)에 참여한 문인들의 둘도 없는 소망이다.

2013년 납월(臘月)

문인 오종일 삼가 씀

일러두기

- 『다산학 제요』는 1975년 대양서적에서 <한국사상총서>로 간행한 책이며, 2000년에 나온 <이을호 전서> 3권에 실린 것이다.
- 이 책은 다산의 경학(육경사서학)적 관점에 대한 독창적 견해들을 간추려 신유학(정주학)과 서로 다른 점을 밝히고, 그 견해들이 원시경학의 정신에는 어떻게 나타나고 있는가 하는 것을 서술하여 ‘다산학’을 이해하는 ‘제요’로 펴낸 것이다.
- 이러한 의도를 반영하여 체제는 그대로 유지하고, 다만 저자가 인용한 원문은 국역하고, 한자의 어휘 또한 한글로 바꾸어 독자들의 이해를 돕도록 하였다.
- 『여유당전서』 원문은 여강출판사 영인본을 인용하였으며, 원문 아래에는 그 글에 해당하는 책·권, 그리고 페이지를 표시하여 원문을 대조하는 데 참고하도록 하였다.
- 원문의 교열 과정에서 오역이 있다면 이는 교열자의 책임이며 저자와는 무관함을 밝힌다.
- 이 책의 교열자는 류근성이다.

현암 이을호 전서

- 1책 『다산경학사상연구』
- 2책 『다산역학연구 I』
- 3책 『다산역학연구 II』
- 4책 『다산의 생애와 사상』
- 5책 『다산학 입문』
- 6책 『다산학 각론』
- 7책 『다산학 강의』
- 8책 『다산학 제요』**
- 9책 『목민심서』
- 10책 『한국실학사상연구』
- 11책 『한사상총론』
- 12책 『한국철학사총설』
- 13책 『개신유학각론』
- 14책 『한글 중용·대학』
- 15책 『한글 논어』
- 16책 『한글 맹자』
- 17책 『논어고금주 연구』
- 18책 『사상의학원론』
- 19책 『의학론』
- 20책 『생명론』
- 21책 『한국문화의 인식』
- 22책 『한국전통문화와 호남』
- 23책 『국역 간양록』
- 24책 『다산학 소론과 비평』
- 25책 『현암 수상록』
- 26책 『인간 이을호』
- 27책 『현암 이을호 연구』

다산학 제요 목 차

간행사 _	5
일러두기 _	8
해설 _	20

증용경설

1. 천명 _	35
2. 상제천 _	38
3. 황천강감 _	44
4. 귀신 _	50
5. 오방천제 _	67
6. 인성 _	71
7. 성기호설 _	88
8. 술성 _	98
9. 명성도교 _	100
10. 신독 _	107
11. 증용 _	113
12. 성 _	125
13. 이자설 _	132
14. 이동기이 _	137
15. 이발기발설 _	140

대학경설

1. 대학의 근본정신 _ 149
2. 대학지도 _ 153
3. 명덕 _ 161
4. 친민 _ 175
5. 지선 _ 179
6. 사물 _ 187
7. 격물치지 _ 189
8. 삼강령 _ 196
9. 신행묘합지신 _ 197
10. 정 _ 200
11. 미발이발 _ 205

논어경의

1. 인 _ 213
2. 인륜지성덕 _ 225
3. 진기분 _ 230
4. 남에게 주는 사랑[向人之愛] _ 234

- 5. 총명(總名) _ 236
- 6. 총서 _ 237
- 7. 의 _ 258
- 8. 도 _ 263
 - (1) 인도 _ 263
 - (2) 천도 _ 268
- 9. 덕 _ 270
- 10. 윤리 _ 276
- 11. 성인 _ 279
- 12. 군자 _ 288

맹자경의

- 1. 사단론 _ 293
- 2. 대체 _ 313
- 3. 인물성 _ 316
- 4. 존심설 _ 319
- 5. 심성 _ 325
- 6. 심병 _ 346
- 7. 삼품설 _ 347
- 8. 심성총의 _ 354

주역 총론

1. 역론 1 _ 371
2. 역론 2 _ 375
3. 역리사법(易理四法) _ 379
4. 추이법 _ 381
5. 물상론(物象論) _ 385
6. 호체설(互體說) _ 388
7. 효변설 _ 393
8. 독역요지(讀易要旨) _ 398
9. 대상전 _ 412
10. 계사전 _ 414
11. 태 극 _ 415
12. 사상 _ 428
13. 삼천양지 _ 431
14. 구육(九六) _ 437
15. 사정괘 _ 441
16. 복서의 의미[筮卜之義] _ 443
17. 대연지수 _ 444

시경설

1. 총론 _ 469
2. 국풍 _ 474
3. 소서 _ 479
4. 정위지풍(鄭衛之風) _ 481
5. 주남(周南) _ 484
6. 시(詩) _ 485

악경론

1. 육율오성부동론(六律五聲不同論) _ 493
2. 오성오행론을 바로잡음[訂五聲五行論] _ 500
3. 소무(韶武) _ 502

원의변론

1. 중용(中庸) _ 511
 - (1) 양단(兩端) _ 511
 - (2) 상의 세 가지 뜻[三常之義] _ 513

- (3) 중권(中權) _ 517
- (4) 소은(素隱) _ 518
- (5) 중도이폐(中途而廢) _ 520
- (6) 진성(盡性) _ 521
- (7) 치곡(致曲) _ 523
- (8) 존덕성(尊德性) _ 524
- (9) 불편불의(不偏不倚) _ 526
- (10) 체용(體用) _ 527
- (11) 비은(費隱) _ 527
- (12) 절성(節性) _ 528

2. 대학 _ 536

- (1) 부귀(富貴) _ 536
- (2) 오벽(五辟) _ 537

3. 논어 _ 540

- (1) 극기(克己) _ 540
- (2) 이단(異端) _ 543
- (3) 문질(文質) _ 545
- (4) 전율(戰栗) _ 550
- (5) 미진선(未盡善) _ 551
- (6) 사(士) _ 553
- (7) 기간(幾諫) _ 553

- (8) 영무지우(甯武之愚) _ 554
- (9) 살신성인(殺身成仁) _ 555
- (10) 속수지례(束脩之禮) _ 556
- (11) 불가사지지(不可使知之) _ 557
- (12) 간쟁(諫爭) _ 559
- (13) 명고(鳴鼓) _ 560
- (14) 누공(屢空) _ 561
- (15) 향원(鄉愿) _ 562
- (16) 삼정설(三正說) _ 564
- (17) 삼본설(三本說) _ 566

4. 맹자 _ 577

- (1) 만승(萬乘) _ 577
- (2) 오묘지택(五畝之宅) _ 579
- (3) 살인(殺人) _ 581
- (4) 부동심(不動心) _ 581
- (5) 지기(志氣) _ 584
- (6) 호연지기(浩然之氣) _ 585
- (7) 지언(知言) _ 586
- (8) 고수살인(瞽瞍殺人) _ 587

5. 주역 _ 594

- (1) 음양설 _ 594
- (2) 오행설 _ 596
- (3) 십익(十翼) _ 599
- (4) 하도(河圖) _ 601
- (5) 소씨팔괘론(邵氏八卦論) _ 602
- (6) 소씨방위론(邵氏方位論) _ 605

평론

1. 불(佛) _ 613

- (1) 명경지수(明鏡止水) _ 613
- (2) 적연부동 _ 614
- (3) 만법귀(萬法歸) _ 616
- (4) 조존(操存) _ 617
- (5) 본연지설(本然之說) _ 618
- (6) 구염설(舊染說) _ 622
- (7) 선(禪) _ 623

2. 노장(老莊) _ 630

- (1) 중성공지(衆星共之) _ 630
- (2) 청정무위 _ 634

(3) 노자지도(老子之道) _ 636

(4) 양묵지도(楊墨之道) _ 637

3. 천문(天文) _ 643

(1) 선기옥형(璿璣玉衡) _ 643

(2) 토규법(土圭法) _ 649

(3) 지원설(地圓說) _ 650

발문 _ 655

편집 후기 _ 658

『현암 이을호 전서』 27책 개요 _ 660

해설

흔히 다산 정약용(1762~1836)을 조선후기 실학의 집대성자라 이르지만, 소위 실학이란 개념 자체가 아직도 정립되지 못하고 모색의 단계에 있는 만큼 단지 실학의 대가로만 이르기에는 어딘가 아쉬운 점이 없지 않다. 왜냐하면 다산의 학은 실학이라는 개념 속에 묶어 버릴 수 없는 보다 더 넓은 세계를 지니고 있기 때문이다.

다산은 스스로 자기의 학을 “육경과 사서로써 자기 몸을 닦고, 일표와 이서로써 천하 국가를 다스린다”¹⁾라고 하여 육경사서(六經四書), 곧 경학(經學)과 일표이서(一表二書) 곧 경세학(經世學)으로 크게 양분하였다. 다시 말하면 수기(修己)의 경학과 치인(治人)의 경세학으로 나누었던 것이다. 그렇다면 다산의 학이란 거꾸로 경학과 경세학이 한 손의 표리처럼 양면이 되어 있기 때문에 그 어느 일면만을 일러 다산학이라 이룰 수 없을는지 모른다. 이것이 바로 다산학의 규모이다.

1) 「자찬모지명」, “六經四書以之修己 一表二書以之治平矣”

그런데 흔히 실학이라 하면 주로 경제적 치인의 학에 치중하여 생각하는 경향이 짙다. 다시 말하면 경제치용이니 이용후생이니 하는 단어가 마치 실학의 대명사인 양 성행하고 있음은 이 때문인 것이며, 흔히 실사구시라는 말로 대변하기도 하지만 그것이 청대에 있어서 고증의 의미를 갖기 이전에 있어서는 주로 한대(漢代)에 있어서는 실사(實事)란 곧 경제실천(經世實踐)의 일용사물을 의미했던 것으로 보아도 허(虛)나 가(假)가 아닌 실사를 뜻했던 것으로 보이기도 하는 것이다.

그러나 다산의 학에 있어서는 결코 경제의 일방통로에 의해서 그의 학이 성립된 것은 아니며 적어도 경학과 병행하여 다산학이라는 전체가 조성되었다는 의미에서 아마도 다산학에 있어서의 경학의 비중은 결코 경제학에 못지않음을 알아야 할 것이다. 뿐만 아니라, 경학은 경제학의 기초가 된다는 점에서도 경학의 천명은 오히려 경제학에 선행해야 하지 않을까 여겨지기도 한다. 이에 이 『다산학제요』의 상·하를 경학편과 경제학편의 양대 부문으로 나눈 소이가 여기에 있는 것이다.

본론의 해설에 들어가기 전에 한 마디 더 첨가하고 싶은 것은 다산학의 규모에 관한 이야기이다. 앞에서 지적한 것처럼 다산학이 경학과 경제학으로 표리를 이룬다는 말은 곧 다산학이란 수기치인(修己治人)의 학이란 말로 바꾸어 말할 수 있음을 의미한다. 다시 말하면 수기치인이라는 전인적(全人的) 인간상(人間像)의 학이라는 의미로 이를 받아들여야 할는지 모른다.

수기치인의 인간상은 곧 요·순·주공·공자로 이를 표상한 이상적 인간상이다. 그러므로 다산은 “공자의 도는 수기치인일 뿐이다

[孔子之道 修己治人而已]”라 하였으니 수기치인을 떠나서는 공자도 존재하지 않음을 의미하는지도 모른다. 이것은 곧 선진유학이 지닌 특성이며 후세의 오학(五學)-훈교·술수·사장·과거·성리-이 거기에 물들지 않은 순수한 원시 유교의 모습인지도 모른다. 그러므로 다산학은 적어도 수사학적(洙泗學的) 기반 위에 서 있음을 알아야 할 것이다.

여기에서 우리는 잠시 수기치인의 도가 지닌 의미를 살펴볼 필요가 있다. 그것은 다름 아니라, 수기치인이란 수기와 치인이 각각 스스로 의미를 지니고 있기는 하지만-마치 음·양이 따로따로 제 나름의 의미를 지니고 있듯이-수기치인은 결코 분리해서 생각해서는 안 된다는 사실이다.-이도 또한 음·양이란 언제나 동시에 존재하여 태극(太極)의 태일지형(太一之形)을 지향하듯이-수기치인은 중용군자(中庸君子)로서의 이상적 인격의 형성을 밑받침하고 있다는 것이다. 다산이 목자(牧者)란 수기(修己)가 반이요 목민(牧民)이 그 다른 반이라 지적한 것은 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

여기에서 다산이 선진 유가들이-공자나 맹자가-내세운 군자 또는 현자의 상 대신에 목자의 상을 크게 부각시킨 것은 공자의 수기군자(修己君子)와 맹자의 현자치인상(賢者治人像)과의 양자합일에 의한 목자상을 상정해서임을 알 수 있을 것이다. 다시 말하면 다산의 목자는 군자와 현자의 합일상이요, 그것은 곧 수기치인의 절대적 이상형임을 짐작하게 한다.

한 마디로 말하면 다산학은 곧 목자의 학이니 이는 공자의 학을 군자학(君子學)이라 이르기도 하고 맹자의 학을 현자왕도론(賢者王道論)이라 이르는 것을 방불하게 한다. 그러나 다산의 목자학은 공자의 군자와 맹자의 현자의 현대적 재현이라는 점에서 비로소 새로운 의

미를 찾아야 하며 그것은 결코 회고적이나 상고적임에 그쳐서는 안 될 것이다.

위에서 지적한 관점에서 경학과 경세학은 불가분리의 관계에 놓여 있기는 하지만 서술의 편의상 경학편을 먼저 다루는 것은 경학은 경세학의 기초학으로서의 구실을 하고 있기 때문이다. 그러므로 본 상편의 해설은 오로지 경학에 치중할 수밖에 없음을 알아야 할 것이다.

그런데 본 『다산학제요』 상·하를 엮음에 있어서 풀어야 할 하나의 문제점이 있다. 그것은 경서 중심의 방법을 취할 것인가 아니면 문제 중심의 항목을 뽑아야 할 것인가 하는 문제이다. 다시 말하면 천(天)의 항목은 경서의 여러 군데에 나오는데 어느 경서에서 이를 다룰 것인가 하는 문제인 것이다. 그러나 이 점에 있어서는 하나의 약속이 필요하다. 그것은 주로 경서 중심으로 그 순위를 마련하되 그 경서의 본의와 가장 가까운 거리치(距離値)에 의해서 처리할 수밖에 없다. 그러므로 천명(天命)이 만일 중용서(中庸書)에서 다루어졌다면 다른 경서에 있는 천명은 가급적이면 중용서로 복귀시키자는 것이다. 이것이 곧 경서 중심과 항목 중심과의 절충이 될 수 있겠기 때문이다. 그러면 이제부터 본론으로 들어가야 할 것 같다.

중용서는 본시 “천명지위성(天命之謂性)”의 수구(首句)가 보여주는 바와 같이 천명(天命)·인성(人性), 그리고 거기에 따른 신독(愼獨)·성(誠) 등이 중심 과제가 아닐 수 없다. 다시 말하면 유학에 있어서의 철학적 부문을 다루는 자이다. 그러므로 유학에 있어서의 형이상학적 과제인 천(天)·성(性)·중(中)·성(誠)·리(理) 등의 기록을 수록하고 있다.

여기에서 주로 다산은 천을 역리(易理)로 본다거나 아니면 신비적

불가측지(不可測之)인 존재로 여긴 것은 천이란 윤리적 명계자(命戒者)인 상제천(上帝天)이라 간주한 점에서 우리는 이를 철학적 천에서 종교윤리학으로 탈바꿈한 자라 하지 않을 수 없다.

인성론만 하더라도 인성이란 우주의 이성이 인간 내에 존재한 것이 아니라, 인간의 기호(嗜好)-감성(感性)-에 의하여 인성의 선·악이 판별된다는 입장이다. 여기에 다산의 성기호설(性嗜好說)의 새로운 입장이 있는 것이다. 한 마디로 말해서 다산의 인성론은 유신론(有神論)이요 윤리적·감성적이다. 그러므로 다산에 있어서는 철학과 아울러 종교가 문제되는 소이가 여기에 있는 것이다.

다산에 있어서의 신독(愼獨)은 인간 내 존재자로서의 상제와의 신앙적 대화로 이루어지는 자이다. 그러므로 다산에 있어서의 리(理)-주자설(朱子說)-는 고목사화(枯木死灰)처럼 감각·희로애락-도 명계(命戒)-천명-도 할 수 없는 자가 아닐 수 없다.

『대학』에 있어서는 명덕(明德)을 효제자(孝弟慈) 삼덕(三德)으로 보았으니 이는 정주학과들이 명덕(明德)을 영명체(靈明體)로 간주한 것과는 너무도 대조적이다. 정주의 명덕을 심성론이라 한다면 다산의 명덕은 실천윤리학적이다. 본시 선진유교는 윤리학적이라는 점에서 다산 삼덕설은 주목할 만한 일설이 아닐 수 없다.

다산의 격물설(格物說)은 비록 서계(西溪)의 격물설과 같이 물(物)을 일용사물로 보지 않고 물유본말(物有本末)의 물(物)로서 의심신가국천하(意心身家國天下)라는 구체적 대상물인 점을 주목해야 할 것이다. 동시에 사유종시(事有終始)의 사(事)도 주자처럼 물(物)은 사(事)와 같다[物猶事也]로 사물일여(事物一如)가 아니라, 성정수제치평(誠正修齊治平)이라는 동사로서의 주체적 사(事)임을 알아야 할 것이다. 따라서

다산에 있어서의 격물치지(格物致知)는 성의·정심·수신·제가·치국·평천하라는 여섯 조목의 상위에 놓인 격물치지이지 주자학에서 처럼 궁리진성(窮理盡性) 활연대오(豁然大悟)하는 일반론적 격물치지가 아니다.

또 하나 다산의 대학경설에서 주목할 직한 것은 신(身)을 신형묘합(神形妙合)의 일체로 간주한 점이다. 흔히 심신을 분리하여 이를 괴리된 상태에서 보는 것이 아니라, 불가분리의 일체로 이해한 것은 심신일여(心身一如) 사상으로 보아야 할 것이다.

다산은 『논어고금주』의 저술에서 많은 새로운 해석을 내리고 있으니 『논어』의 521장 중에서 170여 장에 새로운 해석을 천명하고 있다. 이는 『논어』의 1/3에 해당하는 것이다. 『논어』의 고주(古註)란 한주(漢註)요, 금설(今說)이란 송주(宋註)임은 다시 말할 나위도 없다. 다산은 일찍이 한학은 참위술수에 젖어 있고 송학은 지나치게 자가류(自家流)의 독선에 빠져 있음을 탄탄 바 있다. 그러므로 다산은 『논어』에서 고금을 절충하여 선진유학의 본질을 구명하려고 하였던 것이다.

그중에서 가장 중요한 것은 인(仁)의 해석인 것이다. 그것은 정주의 그것과 크게 대조를 이루고 있다. 주자는 인(仁)을 “심지덕(心之德) 애지리(愛之理)”라 하여 이를 심성론적 이법(理法)으로 풀이하였는데 다산은 “사람과 사람 사이에서 그 도리를 다하는 것[人之間盡其道者]” 또는 “향인지애(嚮人之愛)”라 하여 이를 실천윤리로 해석한 것이다. 그러므로 인이란 곧 효제요, 효제는 곧 인의 세목인 것이다.

충서(忠恕) 또한 주자의 충서분리론(忠恕分離論)을 뒤엎고 충서일여론(忠恕一如論)을 펴고 있으니 그것은 곧 서(恕)란 인지방(仁之方)이요, 충서(忠恕)는 중심행서(中心行恕)로서 충(忠)은 서(恕)의 수식에 지나지

않은 것으로 본 것이다.

의(義)는 선아자(善我者)요, 덕(德)은 나의 곧은 마음을 행하는 것[行吾之直心]이니 모두가 우리의 행동규범이 아닐 수 없다. 다산의 윤리학은 행동주의적이니 이는 주자의 주지주의와도 대조를 이루는 자가 아닐 수 없다. 그러므로 도(道)도 그것은 노장의 그것처럼 천도(天道)가 아니라, 어디까지나 인도(人道)인 것이다. 따라서 선진유학이란 결국 군자나 성인이라는 전인적 인격을 궁극적 목표로 삼는 인간학이라는 소이가 여기에 있는지도 모른다.

다산에 있어서의 맹자는 그의 목민의 목자상을 추출한 근원이 된 자이기는 하지만 보다 더 큰 관심을 끄는 것은 맹자의 성선론의 근거가 되는 심성론인 것이다. 맹자처럼 인간의 심성을 깊이 파고든 자 선진유가에서는 따로 없지 않은가. 중용설은 맹자후학 자사(子思)의 『중용』이라 하지만 중용설은 맹자후학의 저술이다의 손에서 나온 것이기 때문이다.

맹자의 사단론(四端論)에서 단(端)을 서(緒)로 보느냐 시(始)로 보느냐에 따라서 그의 근본의(根本義)에 크나큰 차이를 가져오게 되는 것이다.

이것은 소위 주자의 단서설(端緒說)과 다산의 단시설(端始說)과의 대립인 것이다. 전자는 인의예지가 인간 내에서 존재자로서 선천적으로 존재하게 되는 것이며 후자는 후천적 성과·다시 말하면 윤리적 행동의 결과로서 이루어지는 것이다. 그러므로 전자는 원인론이요, 후자는 결과론이니 어찌 그들의 차이가 적다고 하겠는가.

다산은 맹자에서 사단론을 비롯하여 대체소체(大體小體)-대체는 심지관(心之官)이다-라거나 인물성의 구별 문제라거나 존심설(存心說)이라거나 삼품설(三品說)이라거나 어쨌든 순자(荀子)의 성론(性論)을 비

못하여 양웅(楊雄) 한유(韓愈) 등에 이르기까지 인성론의 문제를 깊이 다루게 된 것은 수기군자학이 인간의 심성의 이해 없이 이루어질 수 없다는 맹자학의 깊은 이해에서 비롯한 것으로 보지 않을 수 없다.

다산의 『주역(周易)』은 그가 강진으로 유배되자, 동문 밖 주가의 우거에서 착수하였고, 그 후 우두봉 아래 보은산방-고성사-으로 경합(經函)을 옮겨 놓고 계속 연마하여 완성한 것이다. 그의 역론(易論)은 그의 중형 약전(若銓)의 평을 빌리자면 실로 혜성처럼 빛나지 않을 수 없다. 다시 말하면 지금까지 어두운 술수의 장막 속에 묻히었던 역리를 그야말로 새벽녘 샛별처럼 만인이 뚜렷이 볼 수 있게 밝혀 놓은 것이다. 그것의 첫째가 역리사법(易理四法)이다.

역리사의(易理四義)라고도 하는 이 사법(四法)은 추이(推移)·호체(互體)·물상(物象)·효변(爻變)을 의미한다. 이 사법의 이해 없이는 결코 역학의 문전에는 설 수가 없다. 어디로부터 들어가야 할는지 모르기 때문이다. 다시 말하면 입문을 할 수 없다면 암중모색할 수밖에 없고, 그렇다면 미망의 정글에서 헤매게 되기 때문이다. 오늘의 백인백역(百人百易)이란 곧 그러한 미망의 결과에 지나지 않는 것이다.

다산의 구육(九六)의 변은 실로 천고의 의문을 풀어놓은 것이 아닐 수 없다. 거기서 비로소 삼천양지(參天兩地)의 의미가 밝혀졌고, 순음순양의 의미도 알게 되었으며, 효변의 뜻도 뚜렷하게 된 것이다. 다산역은 여기에서도 공헌한 바 크다 하겠다. 태극(太極)과 사상(四象)의 의미에도 새로운 관심을 보임 직하다.

다산의 시론(詩論)은 그의 총론에서 천명되고 있다. 시란 간림이다 [詩者諫林也]란 것은 시의 윤리적 의미를 강조한 자라는 뜻이다. 다시 말하자면 권선징악의 구실을 시에서 찾자는 입장이다. 그러나 시란

‘사무사(思無邪)’의 순수감정의 발로라는 점에서 왕자(王者)는 시인의 시간(詩諫)에 귀를 기울였던 것이다.

『악경(樂經)』은 망실의 경서다. 다산은 이를 못내 아쉽게 여긴 끝에 각 경서 중에 산재한 것들을 모아 『악서고존(樂書孤存)』을 저술하여 악리(樂理)를 천명하였다. 그의 육율오성부동론(六律五聲不同論)과 소오성오행론(所五聲五行論)은 종래의 설을 크게 수정한 것으로서 그의 설을 일단 음미해야 하지 않을까 한다.

여기에 부가해서 예편(禮篇)이 있어야 하겠지만 지면 관계로 경세편으로 넘긴다. 예악(禮樂)이란 어쩌면 경세의 기본이 된다는 점에 있어서는 오히려 경세편의 선두에 실림도 무방하지 않을까 해서이다.

이상으로서 다산 경학의 총체적 윤곽은 짐작하기에 넉넉하지만 그의 세목에 이르러서는 가위 전인미답의 경지를 이루 다 헤아릴 수 없을 정도이다. 그러므로 본 제요의 일단을 살펴봄에 그칠 수밖에 없다. 이에 원의변론(原義辨論)의 일편(一篇)을 마련한 소이는 여기에 있는 것이다.

다산이 『중용』의 용의(庸義)를 밝힌 것은 본론에 나와 있거니와 그 밖에 양단(兩端), 색은(素隱), 중도이폐(中道而廢) 등의 신의(新義)는 깊이 주목해야 할 것이다.

『논어』에 있어서도 이단(異端)·문질(文質)·기간(幾諫)·영무자(甯武子)의 우(愚)·불가사시지(不可使知之)·누공(屢空) 등의 신의(新義)는 실로 다산의 공적에 드는 자들이다. 이러한 말절인 양 싶은 소의(小義)도 읽고 이를 생활의 신조로 삼아야 하는 실천윤리학의 입장에서 는 극히 중요한 의미를 가지는 것들이다. 『중용』이나 『논어』나 기타 유학경전은 그것이 학문의 대상으로서의 의미보다는 실천궁행의 신

조로서의 의미가 더 강한 사실을 상기한다면 어찌 이를 소홀히 할 수 있겠는가. 다산이 종신토록 곁에 두고 읽었다는 『논어』이고 보면 『논어』의 해석에 깊은 정력을 쏟은 것은 이 까닭이라 해도 좋을 것이다.

『주역』에 있어서는 이미 그의 역리사법의 의의를 밝힌 바 있거니와 역학에 부수된 몇 가지 문제에 대해서도 다산은 결코 이를 소홀히 하지 않았다. 다시 말하면 다산이 음양오행설이라는 종래의 학설-이 오지정(二五之精)으로 표현되는 음양오행일치설(陰陽五行一致說)-을 음양설만 취하고 오행설을 부정한 입장이다. 이는 음양이라는 상징적 대치원리만을 취하고 상생상극을 주안으로 하는 물질적 오행설은 취하지 않았다는 사실은 지금까지의 역학에 중요한 문제를 제기한 것이다.

따라서 다산에 있어서는 하도낙서설(河圖洛書說)이나 즉민역론(即民易論)에 대하여는 거의 다 부정적이다. 이는 오행설에 대한 부정적 태도의 유추에서 오는 결과라 하지 않을 수 없다.

마지막으로 다산 경학의 이해에 있어서 우리가 주목해야 할 점은 경학 내에서의 문제도 문제려니와 경학 밖의 학문과의 관계를 어떻게 보아야 하느냐가 문제이다. 다시 말하면 불가(佛家)나 노장(老莊)과의 관계는 어떠했던가.

다산의 불가에 대한 입장은 앞서 역학에서 오행설을 부정하듯이 부정적인 것이다. 그는 특히 송대 학자들이 당시에 있어서 불가의 영향을 크게 받고 있다는 점을 깊이 통찰하였고, 그 때문에 다산은 선진유학의 입장에서 이를 통렬하게 비판하고 있는 것이다.

그가 명경지수설(明鏡止水說)과 적연부동설(寂然不動說)을 비판한 것은 선가(禪家)의 주정설(主靜說)을 못마땅하게 여긴 데에서 온 것이

며, 멀리는 그의 행동주의적 윤리관과의 괴리 관계에서 온 비판이 아닐 수 없는 것이다.

일보 전진하여 그가 불가의 만법귀일설(萬法歸一說)이며 구염설(舊染說)들을 비판한 것은 송대 학자들이 얼마나 깊이 불가 속으로 깊이 파고 들어갔는가를 보여 주기 위한 저의에서였음은 짐작하고도 남음이 있다.

다산이 특히 노장학을 비판한 것은 송대 학자보다도 한당 연간의 학자들을 대상으로 한 것으로 보는 것이 옳을 것이다. 중성공지(衆星共之) 청정무위설(淸靜無爲說)의 비판은 오로지 왕필류(王弼類)의 경의(經義)를 대상으로 했기 때문이다.

마지막으로 다산의 천문 지리에 관한 몇 가지 절목을 다룬 것은 그의 경학이 결코 추상적인 경의의 천명에 그친 것이 아니라 실로 실증적이며 과학적인 근거에서도 이를 다루었다는 입장을 보여 주기 위한 뜻에서였던 것이다.

이제 다산 경학의 본질을 결론지어 말한다면 선진유학-원시유교-공맹학-수사학-에의 복귀를 시도하는 곳에서 찾아야 한다는 것이다. 그것은 곧 한·당·송·명의 유학에서의 탈피를 의미하기도 한다. 적어도 한당, 송명의 유학은 원시 유교의 입장에서 본다면 변질된 것이 아닐 수 없다. 어떻게 변질하였을까. 그것을 다산은 오학(五學)으로 설명하고 있음은 이미 위에서 지적한 바와 같다.

이제 끝으로 재론하고자 하는 것은 다산학에 있어서의 경학은 흔히 실학이라는 그것도 근세 실학의 개념에서 제외되고 있다는 점

다. 경학하면 그것은 마치 관념론적 철학으로 간주하려는 입장에 경세론자들의 관심 밖에 놓이게 된다고나 할까. 마치 원시 유교의 원리만을 언급함으로써 현실 문제가 해결되는 것도 아니라는 근시안적 태도는 경학 경시의 결과를 빚게 될지도 모른다. 그러나 철학 없는 실학이 과연 존재할 수 있을 것인가. 원천 없는 대하가 이루어질 수 있을 것인가.

경학은 실로 근세 실학의 원천이 아닐 수 없다. 그러한 원천을 다산은 수사지진원(洙泗之眞源)이라 하였다. 참된 원천은 곧 수사학임을 의미한다. 다산의 『목민심서』는 근세 경세자들의 귀감이 되어 있기는 하지만 그의 진원이 수사학에 있음을 모르고서는 『목민심서』의 진수는 알 길이 없을 것이다. 경세편의 앞에서 경학을 문제 삼는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

그러므로 본 경학편은 다산학의 기초학이며 근세 철학의 철학적 근거를 제공한다고 해야 할 것이다.

중용경설

1. 천명

1) 천지를 함께 말하고서 홀로 천명이라고만 한 것은 내 생각으로
는 “높고 밝음이 하늘과 짝한다”는 하늘은 그것이 푸른 형체를 갖춘
하늘이며, “오직 하늘만이 깊고 깊구나”라는 하늘은, 그것이 영명한 주
재자로서의 하늘이다. 그러므로 줄줄이 차례대로 늘어선 천지와 산천
은 넓고도 크지만 주재하는 천하에 조화의 공적을 도우며 감탄하는 것
이다. 그것은 마치 교사(郊社)¹⁾의 예에서 후토(后土)는 말하지 않는 것
과 같으니, 이는 상고 시대에는 땅을 섬기는 예가 없었기 때문이다.²⁾

2) 대답하기를³⁾, 『중용장구』에는 “성은 곧 리(理)”라 하였고, 여기
서는 “명은 천리(天理)”라 하였으니, 주자의 생각으로는 리 한 자가
성·명을 함께 포함한 것으로 여긴 것이다. 그러나 천명에는 성을
부여해 준 천명이 있고, 지위를 얻게 해 준 천명과 ‘영언배명(永言配

1) 祭天의 예에서 上帝를 섬기는 제사.

2) 『中庸策』, I~8, 30쪽(1-661).

3) “永言配命註曰命天理也”에 대한 대답이다. 天理說은 송대 철학의 근간이다.

命)’이 있으니, 그것은 길이 지위를 얻도록 배려해 준 천명이다. 아마도 성리설과는 사이가 뜨는 학설이 아닌가 한다.⁴⁾

3) 생각건대 『중용』에서는 “천명 그것을 일러 성이다” 하였고 『대학』에서는 “하늘의 밝은 명을 돌이켜 살핀다” 하였는데 주자는 성을 리(理)로 생각하였기 때문에 드디어 천명을 리(理)로 여긴 것이다. 비록 그러하나 심성에다가 부여해 주고서 그로 하여금 선으로 향하면서 악을 멀리하게 하는 것은 본래 천명인 것이다. 날마다 이곳에 있으면서 선한 자에게는 복을 주고 음란한 자에게는 화를 주는 것도 또한 천명인 것이다. 『시전』이나 『서전』에 나오는 천명이 어찌 다 이를 개괄해서 ‘본심의 정리(正理)’라 할 수 있겠는가. 옛 시에 “두려운 천명이여, 때로 보호해 주시다” 하였는데 만일 “두려운 마음의 리(理)여, 때로 보호해 주시다” 한다면 어찌 뜻이 통할 수 있겠는가. 「강고(康誥)」에서 “오직 명은 항상 있는 것이 아니다” 하였고, 옛 시에서는 “천명은 항상 있는 것은 아니다” 하였으니, 마음의 정리(正理)가 어찌 무상한 것이겠는가. 또한 두렵다는 것은 두려워하는 것이다. 아마도 엄격해서 이를 꺼려하는 것만은 아닐 것이다.⁵⁾

4) 보충하기를 명(命)이란 하늘이 사람에게 부여해 준 것으로서 성이 덕을 좋아하는 그것이 바로 명인 것이다. 사생이나 화복이나 영욕에도 명이 있으니 명을 모르면 선을 즐기면서 지위에 안정할 수 없으므로 군자라고 할 수가 없는 것이다.⁶⁾

4) 『詩經講義』 卷3, Ⅱ~19, 15쪽(6-512).

5) 『論語古今註』 卷8, Ⅱ~14, 39쪽(6-79).

天命

[1] 竝言天地 而獨言天命者 臣以爲高明配天之天 是蒼蒼有形之天 維天於穆之天 是靈明主宰之天 是故列序天地山水之廣大 而贊歎功化於主宰之天 猶郊社之不言后土 寔以上古無事地之禮也.

[2] 臣對曰 中庸章句曰性卽理也 此云命天理也 朱子之意 理一字兼包性命 然天命有賦性之命 有得位之命 永言配命 是永配得位之命也 恐與性理有間.

[3] 案 中庸曰天命之謂性 大學曰顧諟天之明命 朱子以性爲理 故遂以天命爲理也 雖然賦於心性 使之向善違惡 固天命也 日監在茲 以之福善禍淫 亦天命也 詩書所言天命 豈可概之曰本心之正理乎 詩云 畏天之命于時保之 若云畏心之理 于時保之 豈可通乎 康誥曰惟命不于常 詩云天命靡常 心之正理 豈無常乎 且畏者恐懼也 恐不但嚴憚而已.

[4] 補曰 命天之所以賦於人者 性之好德 是命也 死生禍福榮辱 亦有命 不知命 則不能樂善而安位 故無以爲君子.

6) 『論語古今註』卷10, Ⅱ~16, 38쪽(6-239).

2. 상제천

1) 내 생각으로는 하늘을 주재하면 상제가 되는데 그를 일러 ‘하늘’이라 하는 것은 마치 나라의 군왕을 다만 ‘나라’라 칭하는 것과 같으니, 감히 남을 물리치는 말을 할 수 없다는 뜻에서인 것이다. 저렇듯 푸른 형체를 갖춘 하늘도 우리들에게 있어서는 겨우 지붕이 장막처럼 덮여 있는 것에 지나지 않으니, 그의 등급은 토지와 물과 불과 함께 평등하게 동일한 등급인데 어찌 우리들의 성·도의 근본일 수 있겠는가. 「태극도」의 위에는 한 둥근 원이 있는데 육경(六經)에는 나와 있지 않다. 이것이 영(靈)을 가진 것일까. 아니면 아무것도 모르는 것일까. 장차 아득하게 텅 비게 되는 불가사의한 것일까.

대체로 천하에 형체가 없는 것은 주재자가 될 수 없다. 그러므로 한 집안의 어른이 우매하여 답답하게도 슬기롭게 트이지 않으면 집안 만사가 다스려지지 않을 것이다. 한 고을 어른이 우매하여 답답하게도 슬기롭게 트이지 않으면 그 고을 또한 만사가 다스려지지 않을 것이다. 하물며 아득하게 텅 비어 있는 태허(太虛)한 한 리(理)를

가지고 천지만물을 주재하는 근본으로 삼는다면 천지간에 있는 일들이 이루어질 수 있을 것인가.

옛 시에 “밝고 밝으심이 아래에 있고 빛나고 빛나심이 위에 있다”¹⁾ 하였고, 옛 시에 “아득하신 상제는 만백성의 군왕이시다”²⁾ 하였고, 옛 시에 “위대하신 하늘의 상제는 나를 버리시지 않았다”³⁾ 하였고, 또한 “하늘이 인민을 인도하시되 질나팔처럼, 대통소처럼 뚜렷하다”⁴⁾ 하였고, 다른 시에서는 “위대하신 하늘은 밝으심이 나와 함께 왕을 낳게 하시다. 위대하신 하늘은 오직 나와 함께 놀고 즐기시다”⁵⁾ 하였고, 또 “하늘의 위엄을 두려워하시니 때로 우리들은 보호하신다”⁶⁾ 하였으며, “하늘의 노여움을 조심하며 감히 함부로 노니는 일이 없도록 하라”⁷⁾ 하였으니, 앞서 성인들이 하늘을 이야기할 적에는 저처럼 진실되고 분명하였는데, 요즈음 사람들이 하늘을 이야기할 적에는 이처럼 멀리 아물거리며 황홀할 따름이니, 어찌 알 수 있겠는가.⁸⁾

2) 내 생각으로는 고금을 통해서 큰 병통이 있다면 하늘을 상제로 인정한 데 있다. 요·순·주공·공자는 이러한 잘못을 저지르지 않았기 때문에 지금의 눈으로 옛 책들을 볼 때 이러한 잘못이 많은 것은 이 때문인 것이다.

1) 『詩經』, 「大雅」, ‘大明’

2) 『詩經』, 「大雅」, ‘蕩’

3) 『詩經』, 「大雅」, ‘雲漢’

4) 『詩經』, 「大雅」, ‘板’

5) 『詩經』, 「大雅」, ‘板’

6) 『詩經』, 「周頌」, ‘我將’

7) 『詩經』, 「大雅」, ‘板’

8) 『孟子要義』 卷2, II~6, 38~39쪽(4-568~569).

상제란 어떠한 것인가. 이는 천지·신인(神人) 밖에서 천지·신인·만물 따위를 조화하면서 이들을 주재·안정시켜 주는 자인 것이다. 상제를 하늘이라 이르는 것은 마치 국왕을 ‘나라’라 하는 것과 같다. 저 푸르고 푸른 형체를 갖춘 하늘을 가리켜 상제라 하는 것은 아니다. 그러므로 교(郊)·려(旅)라는 제사를 지낼 때는 상제를 제사 모시지만 천지 사방에 제계를 드릴 때에는 이는 상제 밖의 천신(天神)에게 예를 다하는 것이다. 천신에는 하늘을 맡은 자가 있고, 땅을 맡은 자가 있고, 국읍을 보호 유지하게 해주는 자가 있고, 주·현을 보호 유지하게 해주는 자가 있어서 이들이 사방에 갈려 있으니, 이에 육기(六器)⁹⁾를 갖추어 공경하는 예를 다함은 이런 까닭 때문이다. 이미 하늘을 맡은 신의 제사에는 옥과 희생과 패물은 다 하늘빛을 따른다. 이미 땅을 맡은 신의 제사에는 옥과 희생과 패물은 다 땅빛을 따른다. 사방도 또한 그러한 것이다. 그러나 이것과 교천(郊天)¹⁰⁾의 대제와는 무슨 상관이 있을 것인가.

이처럼 뜻이 얹혀 있는 까닭을 돌이켜 보건대 만일 하늘에 예를 드리는 것을 교천(郊天)이라 한다면 위대하신 상제가 아래로 땅을 맡은 신과 사방 여러 신들과도 나란히 차례가 같고 나누어 육옥(六玉)을 받게 될 것이니, 그렇다면 “주공이 예를 잘 제작하였다”고 해서는 안 될 것이다.

옛날에는 신을 섬기되 그의 품계와 질서를 가장 중요하게 여겼던 것이다. 그러므로 종백(宗伯)을 옛날에는 질종(秩宗)이라 하였고 제신(祭神)은 또 함질(咸秩)이라 하기도 하였는데, 사망(四望)이 산천의 차

9) 천자의 예에 쓰이는 옥으로, 蒼璧·黃琮·青圭·赤璋·白琥·玄璜이다.

10) 상제를 제사지내는 예.

례가 되고 오악(五巖)은 삼공(三公)의 차례가 되고 사독(四瀆)은 제후의 차례가 되니 옛 예법이 차례에 엄격한 품이 이와 같았는데, 이제 상제가 아래로 토신 및 사방신과 평등하게 한 품질(品秩)이 되어 육옥(六玉)을 나누어 받는다고 한다면 마땅하겠는가. 반드시 그럴 리가 없을 것이다.¹¹⁾

3) 보충하기를 천하의 군목(君牧)은 다 상제의 신하들이니, 나는 감히 현인과의 사이를 가로막을 수 없다. 골라서 천자를 세우는 일도 오직 상제의 마음에 달려 있을 따름이다.¹²⁾

4) 반박하기를¹³⁾-정현은 위서(緯書)를 깊이 믿었으니 그의 연원인 추연(鄒衍)·여불위(呂不韋)는 사설의 조종이었으며, 예운·월령·서대전·위태서 등은 다 그들의 소목(昭穆)이요,¹⁴⁾ 정현의 학은 이를 근원으로 삼았거니와 위서는 그의 큰 높이¹⁵⁾ 것이다.

황천상제 호천상제란 본시 상제의 좋은 칭호로서 혹 황천이라고도 하고 혹은 호천이라고도 하며 혹 민천(旻天)이라고도 하였으니, 마치 제왕은 지극히 존귀한 존재이기 때문에 혹 국가라 하기도 하고, 혹 조가(朝家)라고도 하고 혹 승여(乘輿)라고도 한 것과 같다. 그들이 지목한 내용이 각각 다른 것이 아니라 황천상제는 오직 한 분 뿐으로 둘이 아니다. 지극히 존귀하여 그의 짝이 없는 것이다. 「교사

11) 『春秋考微』 卷4, Ⅱ~36, 24쪽(8-709).

12) 『論語古今註』 卷10, Ⅱ~16, 34쪽(6-231).

13) “鄭云皇天北極大帝也 上帝太微中其所統也”에 대한 반박이다.

14) 사당에 모시는 조상의 차례로서 여기서는 鄒呂의 뒤를 잇는 선조라는 뜻.

15) 淵藏은 못과 숲이니 고기가 모이는 곳으로, 즉 邪說이 모인 곳이라는 뜻.

지(郊祀志)」에서 지극하다는 쯤은 오직 하나라는 뜻으로서 태일(太一)이라 한 것은 옛 사람들의 뜻이었던 것이다.

그런데 정현이 예서에 주를 달 때 갑자기 황천상제를 둘로 나누어 놓고, 매양 황천이란 단어를 만나면 ‘천황대제’라 새기고, 매양 상제라는 단어를 만나면 ‘감생오제(感生五帝)’라 새기고, 또 열숙(列宿)의 성점을 지목하여 ‘제좌(帝座)’라 하고, 북극의 요백보(耀魄寶)를 지목하여 ‘대제’라 하기도 하고, 태징(太微)의 5좌성을 지목하여 ‘오제’라 하기도 하였다.¹⁶⁾

5) 잠언-은미(隱微)하다는 것은 상제천에 관한 일인 것이다. 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않으니 어찌 은(隱)한 것이 아닌가. 그의 작은 점을 말하자면 천하도 그를 부술 수가 없으니, 어찌 미(微)한 것이 아닌가. 넓은 하늘 아래 사람들로 하여금 몸과 마음을 깨끗이 한 후 제사를 받들되 넘실넘실 그의 위에 계신 듯, 그의 좌우에 계신 듯하니 은하지만 보다 더 뚜렷한 것은 없다. 만물이 발육하여 하늘 높이 나는 솔개와 못에서 뛰노는 물고기들이 조화의 흔적을 나타내고 있으니, 미하지만 보다 더 나타난 것은 없다. 은한 것 같지만 지극히 뚜렷한 까닭에 보이지 않는 그것을 삼가 경계하며, 미한 것 같지만 지극히 나타나 있기 때문에 들리지 않는 그것을 두려워하는 것이다.¹⁷⁾

16) 『尙書古訓』 卷6, Ⅱ~28, 26쪽(7-617~618).

17) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 5쪽(4-184).

上帝天

[1] 鑄案 天之主宰爲上帝 其謂之天者 猶國君之稱國 不敢斥言之意也 彼蒼蒼有形之天 在吾人不過爲屋宇幃幃 其品級不過與土地水火平爲一等 豈吾人性道之本乎 太極圖上一圓圈 不見六經 是有靈之物乎 抑無知之物乎 將空空蕩蕩不可思議乎 凡天下無形之物 不能爲主宰 故一家之長 昏愚不慧 則家中萬事不理 一縣之長 昏愚不慧 則縣中萬事不理 況以空空蕩蕩之太虛一理 爲天地萬物主宰根本 天地間事其有濟乎 詩云明明在下 赫赫在上 詩云蕩蕩上帝 下民之辟 詩云昊天上帝 則不我遺 詩云天之牖民 如璣如璣 詩云昊天曰明 及爾出王 昊天曰只 及爾游衍 詩云畏天之威 于時保之 詩云敬天之怒 無敢戲豫 先聖言天 若彼其真切分明 今之言天 若是其渺茫恍惚 豈可知耶。

[2] 鑄案 古今大病 全在乎認天爲帝 而堯舜周孔 不如是錯認 故以今眼釋古經 一往多誤 凡以是也 上帝者何 是於天地神人之外 造化天地神人萬物之類 而宰制安養之者也 謂帝爲天 猶謂王爲國 非以彼蒼蒼有形之天 指之爲上帝也 故郊旅之事享于上帝 至若禮天地四方者 是於上帝之外致禮乎天神者 天神有司天者 有司地者 護持國邑者 護持州縣者 布列四方 此所以作爲六器以致敬禮 既祭司天之神 玉與牲幣 皆從天色 既祭司地之神 玉與牲幣 皆從地色 四方亦然 此與郊天大祭 何與何干 顧若是之糾紛也 若云禮天是郊天 則皇上帝 下與司土之神 及四方諸 神列爲同秩分受六玉 亦不可曰周公善制禮也 古者事神 最重品秩 故宗伯古稱秩宗 祭神亦稱咸秩 而四望(句)秩于山川 五嶽秩于三公 四瀆秩于諸侯 古禮之嚴於秩如此 乃以上帝下同土神 及四方之神 平爲一秩 分受六玉 可乎 必無是矣。

[3] 補曰 天下君牧 皆上帝之臣 我不敢蔽賢 其簡選以立天子 惟在上帝之心

[4] 駁曰 鄭玄酷信緯書 其源鄒衍呂不韋爲邪說之祖 而禮運月令書大傳 僞太誓 皆其昭穆 鄭玄之學 以此爲淵 而緯書其藪也 皇天上帝 昊天上帝 本是上帝之徽稱 或稱皇天 或稱昊天 或稱旻天 如帝王至尊 或稱國家 或稱朝家 或稱乘輿 非其所指各殊也 皇天上帝 至一而無二 至尊而無匹 郊祀志至謂之太一 古之義也 乃鄭玄注禮 忽以皇天上帝分之爲二尊 每遇皇天 訓之曰天皇帝 每遇上帝 訓之曰感生五帝 而又以列宿之星點 指之爲帝座 北極之耀魄寶 指之曰大帝 太微之五座星 指之曰五帝。

[5] 箴曰 隱微者 上天之載也 視之而弗見 聽之而弗聞 豈非隱乎 語其小則天下莫能破焉 豈非微乎 使普天之下 齋明承祭 洋洋乎如在其上 如在其左右 莫見乎隱也 發育萬物 使鳶飛戾天 魚躍于淵 以顯其造化之跡 莫顯乎微也 似隱而至現 故戒慎乎所不覩也 似微而至顯 故恐懼乎所不聞也。

3. 황천강감

1) 잠언-보이지 않는다는 것은 무엇인가? 하늘의 형체인 것이다. 들리지 않는다는 것은 무엇인가? 하늘의 소리인 것이다. 왜 그런 줄을 아는가. 이 책에서¹⁾ “귀신의 덕됨은 아마도 위대한가 보다. 천하 사람들로 하여금 몸과 마음을 깨끗이 하여 제사를 받들게 하되 넘실 넘실 위에 계신 듯 좌우에 계신 듯하다” 하였으니, 보이지 않고 들리지도 않는다는 것은 하늘이 아니고 무엇이겠는가.

인민이 세상에 태어날 때 욕심이 없을 수는 없다. 제 욕심대로만 따르면서 거기에 함부로 하고 편벽되고 사특하고 사치스런 짓으로 매워 버리니 자기를 위하지 않는 것이라고는 없다. 그러나 민생들은 감히 버젓이 내놓고 죄를 범하지 못하는 것은 삼가 조심하기 때문이며 두려워하기 때문이다. 누구를 삼가 조심하는 것일까. 위에는 벼슬아치가 법을 쥐고 앉아 있기 때문이다. 누구를 두려워하는 것일까. 위에는 군왕이 있어서 죽음을 줄 수도 있기 때문이다. 진실로 자기

1) 『中庸』.

위에 군장이 없다는 것을 안다면 뉘라서 함부로 하거나 편벽되거나 사특하거나 사치스런 짓들을 하지 않을 자가 있겠는가.

대저 어두운 방 속에서 자기 마음을 속이어 사특한 생각과 망령된 잡념에 잠기거나 간음을 하거나 절도를 하거나 하다가 그 이튿날에는 버젓이 의관을 단정히 하고 앉아서 깨끗한 체 용모를 가다듬고 있으면 조금도 티가 없는 군자인 것이다. 관장은 그런 줄도 모르고 군왕도 살필 길이 없으니 평생토록 속임수로 살아간다 하더라도 당대의 아름다운 이름을 잃지 않을 것이다. 본성을 비비 꼬아 악한 것만을 골라 하면서도 능히 후세의 존경을 받고 있는 자도 천하에 허다하게 많은 것이다.

성인이 빈말로 법을 마련하여 천하 사람들로 하여금 아무런 까닭도 없이 삼가 조심하게 하거나 아무런 까닭도 없이 두려워하게 하였다면 어찌 이처럼 엉뚱하고도 답답한 일이 있겠는가. 인성(人性)이란 원래 스스로 선행을 즐길 줄 알기 때문에 그로 하여금 삼가 조심하도록 하는 것은 오히려 좋다고 하겠지만 대체로 두려워한다는 그것의 됃됨이 까닭 없이는 얻어질 수 없는 것이다. 스승이 가르쳐주었기 때문에 두려워한다는 그것은 거짓 두려워하는 것이다. 군왕이 명령하였기 때문에 두려워한다는 그것은 속임수로 두려워하는 체하는 것이다. 두려워하는 것이 거짓과 속임수로 얻어질 수 있을 것인가.

밤길에 공동묘지 곁을 지나는 사람은 무서움을 기약한 바 없어도 저절로 두려워하는 것은 거기에는 도깨비가 있는 줄 알기 때문이다. 밤중에 산속을 더듬어 가는 사람은 공포를 기약한 바 없어도 저절로 무서워하는 것은 거기에는 호랑이 같은 짐승이 있다는 것을 알기 때문이다. 군자는 어두운 방 속에 있을 때에도 두려움에 떨면서 감히

나쁜 짓을 못 하는 것은 거기에 상제가 그대 곁에 계신 것을 알고 있기 때문이다. 이제 명(命)·성(性)·도(道)·교(教)를 모조리 한 리(理)로 돌려버리니²⁾ 리(理)란 본래 지각(知覺)도 없고 위엄 있는 능력도 없는지라 무엇을 삼가 조심할 것이 있으며 무엇을 삼가 두려워할 것이 있겠는가. 성인의 말씀은 다 지극히 진실된지라 반드시 거짓으로 꾸며냄으로써 체면을 유지하려는 말로 자기를 속이거나 남을 속이는 따위의 일은 하지 않았을 것이다.³⁾

2) 대답하기를⁴⁾ 『중용장구』에서 “군자의 마음은 항상 경외를 간직하고 있다” 하였는데, “항상 간직한다”⁵⁾는 두 글자는 어찌 동과정을 함께 통한 것이 아니겠는가. 그리고 또 생각건대 보이지도 않고 들리지도 않는다는 것은 다른 사람이 깨닫지 못한다는 것을 이르는 말이 아닌 것이다. 천지 귀신은 뚜렷이 늘어서 있지만 귀신이란 것의 됃됨은 형체도 없고 소리도 없으므로 다음 장에서 “보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않는다” 하였으니, 바로 이 장의 글과 상하가 서로 응하는 것이다. 보이지도 않고 들리지도 않는다는 그것은 귀신이 그대의 곁에 와 계신다는 것이다. 어찌 세상 사물을 가리킨 말이겠는가. 옛사람이 말하기를 “어두운 방에서 자기 마음을 속인다면 귀신의 눈은 번개와 같다” 하였으니, 진정 이 책의 글을 풀이한 것이라고 할 수 있다. 하늘이 곁에서 굽어보시니 동하거나 잠잠할

2) 송대의 학설.

3) 『中庸自箴』, Ⅱ-3, 4~5쪽(4-182~183).

4) “御問曰戒愼一節當專以靜看耶 抑通動靜看耶”에 대한 대답이다.

5) 常存, 항상 간직함.

틈도 없다. 따라서 정좌(靜坐)한 후라야만 조심해야 할 필요가 없는 것이다. 하물며 은(隱)이라고 말해도 그것은 ‘어두운 곳’이 아닌 것이며, 미(微)라고 말한대도 그것은 ‘자잘한 일’이 아님에 있어서라.

이 장에서 “미하지만 보다 더 뚜렷하다” 하였고, 귀신장에서 “대체로 미하지만 뚜렷하다” 하였고, 의금장에서는 “미하지만 뚜렷함을 알았다” 하였으며, 비은장에서는 “비(費)하지만 은하다” 하였으니, 모두 다 보이지 않고 들리지도 않는 것을 은미(隱微)하다고 한 것이다. 진실로 귀신의 형체를 사람의 눈으로는 볼 수가 없고, 귀신의 소리를 사람의 귀로는 들을 수가 없으니, 지극히 은하고 지극히 미하되 이보다도 더한 것은 없다는 것이다. 따라서 내리 굽어보시는 위엄이 마치 위에 계신 듯, 마치 좌우에 계신 듯하다는 것은 소위 은하지만 보다 더 뚜렷한 것이 없고 미하지만 보다 더 나타난 것이 없다는 것이다. 그러므로 삼가 조심하여 두려워하는 공부는 마땅히 동과정을 함께 통해야 할 것이니, “본문은 그렇지 않다”고 하는 것은 잘못인 것이다.⁶⁾

3) 하늘의 영명하심은 곧 사람의 마음속으로 통하여 은(隱)하지만 살피지 않으심이 없고, 미(微)하지만 비추지 않으심이 없는 것이다. 이 방에 뚜렷이 와 계시며 날마다 이곳을 굽어살피시니, 사람들이 진실로 이 사실을 안다면 비록 대답한 자가 있더라도 삼가 조심하며 두려워하지 않을 수 없을 것이다.⁷⁾

6) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 5쪽(4-245~246).

7) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 5쪽(4-184).

4) 보충하기를 위대하신 하늘이 은나라 인민들을 내리 굽어보시며 지나치게 거두어들인 죄를 다스리되 원수들을 불러 놓고 느릿느릿 하여 게으름을 부린 자는 용서하지 않았다. 그중에는 비록 파리하게 야위고 병든 불쌍한 사람들도 있지만 그들의 죄는 이미 서로 통하여 하나로 되어 있었기 때문에 호소할 곳조차 없었던 것이다.⁸⁾

皇天降監

[1] 箴曰 所不睹者何也 天之體也 所不聞者何也 天之聲也 何以知其然也 經曰鬼神之爲德 其盛矣乎 視之而弗見 聽之而弗聞 體物而不可遺使天下之人齋明承祭 洋洋乎如在其上 如在其左右 不睹不聞者 非天而何民之生也 不能無慈循其慈而充之 放辟邪侈無不爲 已然民不敢顯然犯之者以戒愼也 以恐懼也 孰戒愼也 上有官執法也 孰恐懼也 上有君能誅殛之也 苟知其上無君長 其誰不爲放辟邪侈者乎 夫暗室欺心 爲邪思妄念 爲奸淫 爲竊盜 厥明日正其衣冠 端坐修容 粹然無瑕君子也 官長莫之知 君王莫之察 終身行詐 而不失當世之美名 索性造惡 而能受後世之宗仰者 天下蓋比比矣 聖人以空言垂法 使天下之人無故戒愼 無故恐懼 豈迂且闇哉 人性原自樂善 使之戒愼 猶之可也 夫恐懼爲物 非無故而可得者也 師教之而恐懼 是僞恐懼也 君令之而恐懼 是詐恐懼也 恐懼而可以詐僞得之乎 暮行墟墓者 不期恐而自恐 知其有魅魍也 夜行山林者 不期懼而自懼 知其有虎豹也 君子處暗室之中 戰戰栗栗 不敢爲惡 知其有上帝臨女也 今以命性道教 悉歸之於一理 則理本無知 亦無威能 何所戒而愼之 何所恐而懼之乎 聖人所言 皆至真至實 必不作矯僞體面之話 以自欺而欺人也。

[2] 臣對曰 章句曰君子之心常存敬畏 常存二字 豈非通動靜者乎 臣又思之 不睹不聞 非謂他人之所不覺也 天地鬼神 昭布森列 而鬼神爲物 無形無聲 故下章曰視之而不見 聽之而不聞 正與此章上下照應 不睹不聞者 鬼神之鑑臨也 豈事物之謂乎 古人曰暗室欺心 神目如電 眞可以解此經矣 天之鑑臨 無間動靜 則不必靜坐而後乃可小心 況隱之爲言不是暗處微之爲言不是細事 此章曰莫顯乎微 鬼神章曰夫微之顯 衣錦章曰知微之顯 費

8) 『尙書古訓』 卷4, Ⅱ~25, 21쪽(7-411).

隱章曰費而隱 皆以不睹不聞者爲隱微 誠以鬼神之體人所不睹 鬼神之聲人所不聞 至隱至微 未有甚於此者 而降臨之威 如在其上 如在其左右 此所謂莫見乎隱 莫顯乎微也 然則戒懼之工當通動靜 不可曰本文不然也。

[3] 天之靈明 直通人心 無隱不察 無微不燭 照臨此室 日監在茲 人苟知此 雖有大膽者 不能不戒慎恐懼矣。

[4] 補云 皇天降監殷民 用治其稠斂之罪 召敵讐不容徐怠 其中雖有羸困 癘瘁之人 罪既相通而合一 無所告訴也。

4. 귀신

1) 이제 생각건대 『주례』 대종백(大宗伯)이 제사지내던 귀신에는 세 가지 품격이 있다. 첫째 ‘천신(天神)’이며, 둘째는 ‘지기(地祇)’요, 셋째는 ‘인귀(人鬼)’다.

천신이란 호천상제(昊天上帝) 일·월·성·신·사중(司中)·사명(司命)·풍사(風師)·우사(雨師)가 그것이다. 지기란 사직·오기(五祀)·오악(五嶽)·산림·산택(川澤)이 그것이다. 인귀란 선왕·선공(先公)·선비(先妣)의 묘(廟)가 그것이다.

제사의 차례에는 비록 세 가지 품격이 있지만 사실은 천신·인귀가 있을 따름이다. 왜냐하면 옥수(蓐收)란 오사(五祀)의 신명으로서 지기에 관계된 자이지만 『춘추외전』 사은(史蠆)의 말에 옥수를 일러 천신이라 했으니, 구망(句芒)·축융(祝融)·현명(玄冥)·후토(后土)도 도시 천신임을 가히 알 수 있다.

중(重)·해(該)·수(修)·희(熙)란 소호씨의 네 아저씨들이며, 여(黎)란 전욱씨의 아들이다. 구룡(句龍)이란 공공씨의 아들이요, 주(柱)란

열산씨의 아들이며, 기(棄)란 고신씨의 아들이다. 사직 오사를 이제 제사지낸다면 이로써 지기의 근본은 인귀임을 알 수 있다.

하늘은 천신으로 하여금 각각 수·화·금·목·토·곡(穀)·산·천·임·택 등을 맡게 하였고 사람의 군왕은 또 한 사람의 신하들로 하여금 이상의 일들을 분담 장악하게 한 것이다. 후세에 와서는 이내 신하 중에서 공을 세운 자를 불러다가 천신과 짝하게 하였고, 그로써 사직을 제사하고, 그로써 오사를 제사하고, 그로써 산천을 제사하게 하니, 이름은 비록 지기라 하지만 사실은 다 천신·인귀인 것이다.

인귀란 죽은 사람의 귀신인데 천지공용(天地功用)이니¹⁾ 이기양능(二氣良能)이니²⁾ 하는 것은 인귀를 논한 것이 아니다. 천신이란 본래 형질이 없으며, 상제를 보좌하는 신하로서 뚜렷이 늘어서 있으면서, 그들의 이름과 지위는 따로 마련되어 있다. 춘관(春官)·대축(大祝)은 이 일을 장악하고 있거니와 어찌 이 책[『주례』를 가리킴]의 본문을 버리고 따로 새 의미를 찾아낼 수 있을 것인가. 혹 조화의 유적임을 의심하기도 하고, 혹 이기의 양능임을 의심하기도 하여 이를 있느냐 없느냐의 한계선 사이에다 돌려보내 버리거나 황홀한 지역에다 내 버려 두거나 하니, 선왕들이 하늘을 뚜렷이 섬기던 법전으로 하여금 후세에 와서는 증거 댈 길조차 없게 하는 것일까.

자취란 걸음을 걸을 때 남긴 자취이다. 성인의 발자취가 있으면 성인이 먼저 이곳을 지나간 것을 알 수 있고, 어린애의 자취가 있으면 어린애가 먼저 이곳을 지나갔음을 알 수 있다. 그러나 자취는 그

1) 程子曰鬼神天地之功用而造化之跡

2) 張子曰鬼神者二氣之良能

것이 발걸음의 자취인데 곧장 이 자취를 가지고 성인이나 어린애로 생각한다면 결코 그럴 리는 없을 것이다. 그런데 이제 조화의 자취를 가지고 귀신이라 하는 것이 옳단 말인가. 천지란 귀신의 공용이며, 조화란 귀신이 남긴 자취인데, 이제 곧장 자취와 공용을 가지고 귀신이라 하는 것이 옳단 말인가. 이기란 음양이다. 해 그림자는 음이 되고 햇빛은 양이 되는 것이니 비록 이 두 가지 것이 오고 가면서 비쳤다가 졌다 하는 사이에 낮과 밤이 되기도 하고 추위와 더위가 되기도 하는 것인데, 그것의 됃됨으로 말하자면 지극히 답답하고 완고하여 지각이라고는 없는 품이 멀리 짐승이나 벌레에도 미치지 못하는 것들이다. 어찌 양능에 있어서 조화를 주장하며 천하 사람들로 하여금 마음과 몸을 깨끗이 하고 제사를 받도록 할 수 있을 것인가.

옛사람들은 실심(實心)으로 하늘을 섬기었고, 실심으로 신을 섬기었으니, 한 번 움직이고 한 번 고요하거나 하는 마음이 싹틀 때에, 혹 성실하기도 하고 혹 거짓되기도 하고, 혹 선하기도 하고 혹 악하기도 한데 이를 경계하여 말하기를 귀신은 “날마다 굶어보시면서 여기에 계시다”라고 한다. 그러므로 그들이 삼가 경계하며 두려워하는 신독의 공적이 독실하게도 진실되어 그로써 천덕에까지 도달했던 것이다.

요즈음 사람들은³⁾ 하늘을 리(理)로 생각하고 그로써 귀신을 공용(功用)으로 여기며, 조화의 자취로 여기기도 하고 이기의 양능으로 여기기도 하니, 마음속으로는 이를 안다고 하지만 아득하고 답답하여 거의 아무 지각도 없는 것 같아 보인다. 그러나 어두운 방 속에서 제 마음을 속여 기탄없이 함부로 하며, 평생토록 도를 배운다 하

3) 정주학파를 말함.

더라도 그와 함께 요·순의 경지에는 들어갈 수 없으니 이는 모두 귀신의 설이 분명하지 못하기 때문이다. ○ 아래 본문에서 ‘귀신에게 물어도’ 의심할 바 없다는 것은 하늘을 아는 것이며 백세토록 성인을 기다린다 하더라도 어리둥절할 것이 없다는 것은 사람을 아는 것이다. 성인이 이미 사람이라면 귀신은 하늘이 아니겠는가.⁴⁾

2) 대답하기를 귀신은 본래 리(理)가 아니다. 또 어찌 그것이 기(氣)이겠는가. 우리 같은 사람에게는 기질(氣質)이 있지만 귀신에게는 기질이 없다. 귀신을 이기의 양능이라 하는 것을 나는 믿을 수 없다. 주자가 성정(性情)·공효(功效)를 덕으로 생각함에 이르러 귀신은 불과 이기의 양능이라고 하는 데 그치고 말았으니, 그의 미덕을 찬미하는 것은 성정·공효에 대한 설명만 같지 않다. 그러나 나는 몸과 마음을 깨끗이 하고 제사를 받든다는 것은 교천(郊天)의 예를 가리킨 것이다. 군자의 학은 어버이를 섬기는 데에서 비롯하였고 하늘을 섬기는 데에서 끝을 낸 것이다. 그러므로 윗장에서는 낮고 가까운 것만 설명하였고, 이 장에서는 높고 먼 것만을 설명하였으나 아마도 이기로써 이에 해당시키는 것은 잘못일 것이다.⁵⁾

3) 대답하기를-성정(性情)·공효(功效)란 단어는⁶⁾ 본래 『중용』의 본문이 아니다. 그래서 주자의 설이 비록 서로 피차에 모순이 있다 하더라도 세밀하게 파고 들어갈 필요는 없다.

4) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 20쪽(4-275~277).

5) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 22쪽(4-280).

6) 朱子曰 性情乃鬼神之情狀 能使天下之人齋明盛服以承祭祀便是功效.

대체로 귀신이란 이도 아니며 기도 아닌데 하필이면 리·기 두 글자를 가지고 이리 끌고 저리 당길 필요가 어디 있겠는가. 『주역』에서 “음양을 헤아릴 수 없는 것을 일러 신(神)이라 한다”⁷⁾ 하였고, 또 “한 번 음이었다가 한 번 양이면 이를 일러 도라 한다”⁸⁾ 하였는데, 이는 다 점괘의 강유(剛柔)를 의미하는 것이다. 어찌 귀신을 설명하는 이유가 되며, 어찌 천도를 말하는 이유가 되겠는가. 『초사(楚辭)』에서는 “일음(一陰)이로다. 일양(一陽). 무리들은 모르는구나. 하는 일을”이라 하였으니, 이는 그의 왕래가 깜빡하는 사이임을 말한 것이니, 어찌 음양을 귀신으로 여길 수 있겠는가.

귀신은 이기를 가지고 이야기해서는 안 된다. 나는 천지 귀신은 뚜렷이 늘어서 있는데 그중에서도 가장 존귀한 자는 상제뿐이라고 하는 것이다. 문왕은 삼가 조심하면서 뚜렷이 상제를 섬기었고, 『중용』에서 삼가 조심하며 두려워한다는 것들은 어찌 상제를 뚜렷이 섬기는 학문이 아니겠는가. 요즈음 사람들은 이 점에 대하여 있느냐 없느냐의 사이에서 이를 의심하기도 하며, 아득하게 먼 곳에다 이를 내버려두기도 하기 때문에 군왕으로서 상제를 경외(敬畏)해야 하는 공부라거나 학자들이 스스로를 삼가야 하는 의미는 다 성실하지 못한 방향으로 돌아가 버린 것이다.

어두운 방 안에 홀로 앉아 있으면서 비록 못 하는 짓이 없다가 필경 발각되지 않을 것이라고 하더라도 그는 장차 명하니 앉아서 법을 두려워할 것인가. 결코 그럴 리가 없을 것이다. 혹 일식이나 월식을 가지고 군왕에게 애써 경계를 시키기 때문에 이를 이름하여 ‘재이(災

7) 『周易』, 「繫辭」.

8) 같은 책, 같은 곳.

異)’라 하면서 그의 시각을 미리 알되 털끝만큼도 차이가 없다면 그러한 이치가 있겠는가. 진실로 슬기로운 지혜를 다루는 학문이라면 과연 참으로 이를 믿고 깊이 경계할 것인가. 그러므로 중용서를 보고서 이를 깊이 살펴본다면 삼가 경계하며 두려워한다는 것이 진실로 참된 공부인 것이다. 저 중용서로 말하면 구절구절마다 다 천명으로부터 이끌어다가 구절구절마다 다시 천명으로 돌아가게 마련이다. 그러므로 도의 근본과 말단이 이에 비로소 갖추게 되는 셈이다. 이러한 까닭에 첫장에서는 천명으로부터 성으로 도로 해서 은(隱)이다, 미(微)다 하는 것에 이르러 온통 떨어질 수 없는 천명으로 돌아와서는 한 줄로 꿰뚫어 버리는 것이다. 아래 문장에서는 스스로 자기를 이루면서 물(物)을 이룩하고 천하다, 국가다 하는 것에 이르러서는 온통 하늘을 안다는 데로 통합하여 하늘의 일로 끝을 맺는다. 그러므로 중용은 도의 본말이 되는 것이다.⁹⁾

4) 귀신의 모습에는 형질이 없다. 만물 중에서도 지극히 미소한 것으로서 귀신보다도 더한 것은 없다. 그러나 천도는 지성이므로 그것이 공효(功效)의 조화로 나타날 적에는 지극히 뚜렷한 것이다. 그러므로 사람들은 비록 보지도 듣지도 못하지만 모두들 몸과 마음을 깨끗이 하고 그를 제사지내되 마치 그 위에 계신 듯, 마치 그 좌우에 계신 듯, 마치 장차 눈으로 보거나 할 듯, 마치 장차 귀로나 들을 듯이 하는 것이다. 그러면 지극히 미소한 모습이 이처럼 나타나지 않을 수 있으랴. “그러므로 지성은 덮어 둘 수 없음이 이와 같다” 한 것이다.¹⁰⁾

9) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 22~23쪽(4-280~282).

10) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 16쪽(4-206).

5) 이제 생각전대『주례』「대종백」의 천신·지기는 비록 두 종류로 나누었다 하더라도 만물은 그 근본이 하나이지 둘이 아니다. 일·월·성·신·풍·우·사·명의 신과 사직·오사·오악·산림의 신은 도시 하늘의 밝으신 신으로서 특히 그들이 맡은 바가 하늘을 맡았거나 땅을 맡았거나의 구별이 있을 따름이다. 그러므로 혹 천신이라 이르기도 하고 혹 지기라 이르기도 하는 것이다.

『춘추전』에 의거하면 채목은 구망, 옥수 등은 오사의 신임을 밝히고, 『주어(周語)』의 내사과(內史過)는 축융이 숭산으로 내려오니 이를 명신(明神)이라 하였다. 『진어(晉語)』에서 사은(史鰌)은 또 옥수를 천신이라 이르고, 사직 오사의 신이 일찍이 천신이 아님이 없음을 밝히었다. 상하 신기가 다 상제의 명을 받고 만물을 보우하매 군왕이 그를 제사로써 보답하는 것은 하늘을 섬기는 까닭이 아닐 수 없는 것이다. 그러므로 “교사(郊社)의 예는 상제를 섬기자는 이유에서인 것이다”라고 하였고, 후토(后土)를 이야기하지는 않았지만 글이 생략된 것은 아니다. 단 후토는 이미 사신(社神)이 되어 있는데 또다시 오사의 신이 된다면 거듭 제사지내는 것같이 되는데 혹 그중에 다른 뜻이 있는지도 모르지만 이제 이를 밝힐 수는 없다. ○ 지기의 제사는 또한 인귀(人鬼)를 그의 본신과 짝하게 한다. 구룡은 토신과 짝하고, 희기(姬棄)는 직신과 짝하고, 중(重)은 구망과 짝하고 해(該)는 옥수와 짝하고, 수희는 현명과 짝하고, 여(黎)는 축융과 짝하였다. 그러므로 『춘추정의(春秋正義)』에서 짝하는 자는 그와 함께 먹으며, 그 신의 이름을 따서 짝한 자의 이름으로 삼는다는 의미를 이에 알 수 있는 것이다. 「교례(郊禮)」에서도 또한 성인으로서 상제와 짝하게 하였으니, 『공양전(公羊傳)』에서 소위 “안으로부터 나오는 자는 짝이

없으면 시행하지 않으며, 밖으로부터 오는 자는 주인이 없으면 멈추지 않는다” 한 것은 혹 이 뜻이 아닌가 한다.¹¹⁾

6) 생각건대-나타나지 않는다는 것은 귀신은 형상이 없으므로 그의 자취가 은미(隱微)하여 나타나지 않는다는 뜻이다. 『중용』에서 은미라 하는 말은 다 귀신의 모습을 논한 것으로서 미소한 듯하지만 사실상 뚜렷이 나타나는 것이다. 앞서 학자들은¹²⁾ 무리지어 산다는 것을 나타나는 것이라 여겼고, 홀로 앉아 있는 것을 미소한 것이라 하였는데, 아마도 본뜻은 아닐 것이다. 오직 이 ‘불현역림(不顯亦臨)’이라는¹³⁾ 녀 자만은 원래 이의 확실한 증거로서 은밀하고도 어두운 곳을 나타나지 않는 것으로 여기는 것은 잘못이다.¹⁴⁾

7) 생각건대-현미(顯微)하다는 것은 귀신의 모습을 논하는 이유가 되는 것인데, 앞서 학자들은 이를 해석하기를 그가 처해 있는 방이라 하였고, 신독(愼獨)이란 홀로 알고 있는 일을 경계해야 하는 이유가 되는 것인데, 앞서 학자들은 이를 해석하기를 홀로 처해 있는 곳이라 하였으니 그의 차이는 적지 않다. 사람들의 악행이란 반드시 매양 은밀하게 숨겨진 곳에서만 있는 것이 아니며, 사람들의 악행이란 반드시 모두 자잘한 일만이 아닌 것이다. 성인의 경계하는 바가 어찌 이렇듯 치우쳐 가지고서 온전하지 않은 것일 수 있을 것인가.

11) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 32~33쪽(4-300~301).

12) 정주학파들.

13) ‘나타나지는 않지만 그래도 옆에 계시다’라는 뜻이다.

14) 『大學講義』, Ⅱ~2, 30쪽(4-151).

종묘 조정 위에서 빛나는 벼슬에 높은 지위를 차지한 사람이 얼굴 빛을 바르게 하고 말씨도 착하게 꾸미며, 그의 뜻대로 하고 싶은 대로 하면서 이내 그가 실행하는 것을 보면 사사로움에 빠져서 공사를 저버리기도 하고, 혹 파당을 만들어서 위엄을 부리기도 하며, 혹 현인을 죽임으로써 인민에게 해독을 끼치기도 하는 것이다. 이와 같은 자를 홀로 소위 소인의 악행이 아니라고 할 수 있을까. 그가 마음을 쏟아 지혜를 짜내되 간사하고 음험하지만 남들은 그를 충성된 사람이라 여기기도 한다. 그렇지만 스스로는 자기의 간특함을 알고 있는 자가 많은 것이다. 이와 같은 자는 소위 남들은 모르지만 나만 홀로 알고 있는 자가 아니겠는가. 앞서 학자들은 한가히 있을 때나 방 속 으스스한 곳에 관한 여러 가지 글에서¹⁵⁾ 다소의 견해차로 드디어 신독을 홀로 있는 곳으로 생각했던 것이다.¹⁶⁾

8) 반박하기를 아니다. 천신·지기·인귀는 그 이름은 비록 따로 되어 있지만 글자는 서로 통해서 쓰고 있다. 그러므로 신자(神字)는 시(示)자에 따르고 있는 것이다.

『중용』에서 귀신의 덕을 찬미하면서 분명히 교례(郊禮)를 가리켰으니, 천신을 때로는 귀신이라 칭하기도 한다. 『주례』의 오사는 분명히 지기(地祇)에 속했는데 『진어(晉語)』 사은(史囁)의 말에서 이내 욱수(蓊收)를 보고 천신이라 일렀고, 『초사』의 구가(九歌)에 산귀(山鬼)가 있고, 『관윤자(關尹子)』에 토귀(土鬼)가 있으니 도깨비 떼들은 본시 산림 속의 요괴들이지만 글자는 다 귀(鬼)를 따르고 있는 것이다.

15) 『大學』의 ‘小人閑居’節과 『中庸』의 ‘相在爾室 尚不愧于屋漏’節을 가리킨 것이다.

16) 『大學講義』, Ⅱ-2, 34쪽(4-159~160).

공자가 “귀신은 공경하면서 멀리하라”¹⁷⁾ 했지만 꼭 자기의 선조도 멀리해야 할 부류에 속해 있는 것은 아니다. 정공이¹⁸⁾ 「대중백」의 한 문장에 치우치게 집착하여 이 책의 주해를¹⁹⁾ 냈기 때문에 원래 잘못된 것에 속했건만 소산(蕭山)이²⁰⁾ 이 설을 따라 사실화시켰으니, 어찌 잘못이 아니겠는가.

영무(甯武) 고돌(狐突)은 다 이르기를 “신은 제 부류가 아니면 흠양하지 않는다” 하였다. 그러나 노전금(魯展禽)의 말에는 “유우씨는 요(堯)를 교(郊)의 제사로 모시다” 하였고, 「제법(祭法)」에서는²¹⁾ “유우씨는 곡(鬻)을 교의 제사로 모시면서 요를 종(宗)으로 삼았다” 하였으며, 『주례』에서는 아울러 오제를 제사하였고, 은탕(殷湯) 이전에는 주(柱)를 제사하여 직(稷)으로 삼았는데 은탕 이후에는 기(棄)를 제사하여 직으로 삼았고, 대대로 내려오면서 변함없이 지금도 이대로 따르고 있으니, 어찌 꼭 제 선조가 된 연후라야 제사의 예전에 참여할 수 있게 된다는 것일까.

중(重)·해(該)·수(修)·희(熙)는 소호씨의 네 아저씨인 것이다. 여(黎)는 구룽과 함께 전욱 공공의 아들이다. 연이어 오사가 되어 삼대가²²⁾ 이를 다 같이 하였으니, 만일 그의 선조가 아니라면 감히 귀신을 제사지낼 수 없다고 한다면, 삼대 성왕들은 모두 아첨했다는 것이 된다. 영무 호돌이 말한 것은 대체로 공도 없고 덕도 없으면 예전

17) 『論語』, 「雍也」.

18) 鄭玄曰人神曰鬼 非其祖考而祭之者 是詔求福

19) 子曰非其鬼而祭之詔也(『論語』, 「爲政」)의 주.

20) 清儒 毛奇齡(1623~1716)의 호.

21) 『禮記』의 편명.

22) 夏·殷·周의 삼대.

(禮典)에 실려 있지 않으며 동족 동류가 아니면 감소(感召)할 곳이 없으니, 이를 제사지내서는 안 된다는 것을 이른 말이다. 어찌 정현이 해석한 것처럼 제 조상이 아니면 제사지내지 말라는 것임을 이른 말 이겠는가.

통틀어 왕공·대부들에게는 각각 가지고 있는 제전(祭典)이 있는데, 제전에서 허락한 그것은 그의 귀신인 것이며, 제전에서 금한 것은 그의 귀신이 아닌 것이다. 집주의 뜻²³⁾을 어찌 바꿀 수 있을 것인가.²⁴⁾

9) 보충하기를-귀신이란 천신·지기·인귀의 통칭이다. 선왕의 도는 사람을 섬기는 데에서 비롯하는 것이다.²⁵⁾

10) 내 생각으로는-주소(注疏)에서²⁶⁾ 말한 지신(地神)의 제사에는 세 가지 부면이 있다. 그중의 하나는 ‘곤륜 대지의 신’인데, 대사악(大司樂)²⁷⁾ 방구(方丘)의 주악이 향하는 바가 이를 담당한다. 그중 둘째는 ‘신주의 신’인데 대사악이 태주(大簇)를 연주하여 응중(應鍾)을²⁸⁾ 노래하는 제사가 이를 담당한다. 그중 셋째는 ‘후토의 신’으로 원습의 신과 합형하며 사직으로써 제사하는 바가 이를 담당하는데 구룡이 이에 짝한다. 이 설은 다 위서(緯書)를 근본으로 삼았으니, 구

23) 朱子曰非其鬼謂非其所當祭之鬼.

24) 『論語古今註』卷1, Ⅱ~7, 38쪽(5-77).

25) 『論語古今註』卷5, Ⅱ~11, 27쪽(5-414).

26) 『周禮』, 「大司樂」의 주.

27) 『周禮』, 「春官·대사악」. “……方丘奏之 若樂八變 則地示皆出 可得而禮矣”

28) 乃秦大簇歌應鍾舞成也以祭地示.

경사서(九經四書)에는 전연 영향을 미친 바가 없다. 다못 후토의 신을 사제(社祭)하는 것만은 옛 법과 관계가 있는 것 같다. 거기서 “북교 방구(北郊方丘)”라 이른 것은 다 사설(邪說)이다.

『주역』에서 “건은 하늘이 되고, 아버가 되는데 곤은 땅이 되고 어머니가 된다”²⁹⁾ 하였는데 진실로 엄청나게 크고 푸른 하늘은 굽어 베푸시는 공이 있고, 부드럽고 노란 땅은 우러러 받드는 덕이 있으니, 그들이 만물에 대한 한 사실상 부모의 상을 갖추고 있다. 그러므로 성인이 상을 마련하되 이와 같이 한 것이다.

저 엄청나게 크고 푸른 것은 기(氣)요 부드럽고 노란 것은 흙이다. 한 알의 기장씨가 공중에서 떨어지는 것은 기가 베풀어주는 것이 아닌가. 두 잎의 싹이 돌아 거기서 씨앗을 머금은 것을 흙이 받아들이는 것이 아닌가. 기가 베풀어주는 것은 아버지의 도이며, 흙에서 돌아나는 것은 어머니의 도인 것이다. 초목이나 백곡에 있어서는 진실로 이러한 이치가 있기는 하지만 그러나 위로 푸른 하늘과 아래로 노란 땅은 도시 정이라고는 없는 것으로서 일월산천과 더불어 다 같은 기 질에 의하여 만들어진 것이어서 조금도 영명한 지적 능력을 스스로 쓸 줄 아는 자가 아닌 것이다. 성인은 이치에 밝은데 어찌 아버지의 일이나 어머니의 일이라는 이치가 있겠는가.

오직 황황상제만은 형질이 없기는 하지만 날마다 곁에 있으면서 굽어보시며 천지를 통괄하시면서 만물의 부모가 되시고, 백신의 조종이 되시니, 뚜렷하고 빛나시되 위에 와 계심이 분명한 것이다. 그러므로 성인은 이 점에서 조심조심 뚜렷이 그를 섬기니, 여기에 교

29) 『周易』, 「說卦」.

제(郊祭)가 일어나게 된 이유가 있는 것이다. 이에 명신은 명을 받아
 혹 일·월·성·신·풍·운·뇌·우를 맡기도 하고, 또는 토·곡·
 산·천·구·능·임·택을 맡기도 하는 것이다. 그러므로 맡는 자가
 위에 있으면 이를 천신이라 이르고 맡는 자가 아래에 있으면 이를
 지기라 한다. 그리고 나서 조일석월(朝日夕月)의³⁰⁾ 예가 있었고, 그러
 고 나서 사직산천의 제사가 있었던 것이다. 구경이나 제전을 상고해
 보더라도 그 의의는 뚜렷하다.

그런데 이제 엄청나게 크고 푸른 하늘은 내 아비니 이름하여 ‘상
 제’라 하고서 남교(南郊)에서 제사지내고, 부드럽고 노란 땅은 내 어
 미니 이름하여 ‘황기’라 하여 북교에서 제사지내며, 음양이 배합하
 고 고(考)·비(妣)가 함께 제향을 받으니, 마치 왕과 후비가 서로 짝
 하면서 나란히 존귀함과 같은 것이다. 이처럼 어리석게도 남을 속여
 넘기며 하늘과 귀신을 업신여기며 모독하니 이 일을 어찌하면 좋을
 것인가.

대체로 법이 이제삼왕(二帝三王)의 책에서 나온 것은 이를 경법(經
 法)이라 하는데, 왜냐하면 이제삼왕은 다 성인이기 때문이다. 성인은
 이치에 밝고 만물에 통달하므로 그가 세운 법은 다 천리에 맞고 인
 기(人紀)와도³¹⁾ 일치하는 것이다. 이제삼왕의 책에서 나오지 않는 것
 은 괴법(壞法)이라 하는데, 왜냐하면 추연(鄒衍)³²⁾과 여불위(呂不韋)³³⁾
 는 간사한 사람이며, 왕망(王莽)³⁴⁾은 반역한 신하다. 그러므로 진나

30) 임금이 秋分 때 달에 절하던 예.

31) 사람이 지켜야 할 도리. 紀綱

32) 중국 전국시대 음양오행가.

33) 秦나라 때 정치가. 문객 3천을 모아 『呂覽』, 『呂氏春秋』 등의 많은 저술을 남겼다.

34) 前漢 말에 孺帝를 독살하여 假帝라 칭한 바 있다.

라 무당이나 한나라 위서(緯書)는 유학자들이 다루지 않는 것들인데, 북교에서 제사지내는 이치를 말할 수 있을 것인가.³⁵⁾

鬼神

[1] 今按 周禮大宗伯所祭鬼神 厥有三品 一曰天神 二曰地示 三曰人鬼 天神者昊天上帝 日月星辰 司中司命 風師雨師 是也 地示者社稷五祀五嶽 山林川澤是也 人鬼者先王先公先妣之廟 是也 祭祀之秩 雖有三品 其實天神人鬼而已 何者 蓐收者五祀之神明係地示 而春秋外傳史嚱之言 乃以蓐收謂之天神 則句芒祝融 玄冥后土 都是天神可知也 重該修熙者 少皞氏之四叔也 黎者顓頊氏之子也 句龍者共工氏之子也 柱者烈山氏之子也 棄者高辛氏之子也 社稷五祀 是祭是祀 則地示之本人鬼可知也 天以天神各司水火金木土穀山川林澤 人主亦使人臣分掌是事 及其後世 乃以人臣之有功者 配於天神 以祭社稷 以祭五祀 以祭山川 則名雖地示 其實皆天神人鬼也 人鬼者人死之鬼 天地功用 二氣良能 非所論語人鬼也 天神者本無形質 爲上帝之臣佐 昭布森列 有號有位 春官大祝實掌是事 安得舍此經文 別立新義 或疑爲造化之遺跡 或疑爲二氣之良能 歸之於有無之間 置之於恍惚之域 使先王昭事之典 無所徵於後世乎 跡也者步處之留痕也 有巨人跡 則知有巨人先過此處 有小兒跡 則知有小兒先過此處 然跡則是步痕 直以此跡爲巨人小兒 必無是理 今以造化之跡謂之鬼神可乎 天地者鬼神之功用 造化者鬼神之留跡 今直以跡與功用謂之鬼神可乎 二氣者陰陽也 日影爲陰 日光爲陽 雖此二物往來隱映 以爲晝夜 以爲寒暑 而其爲物至冥至頑 無知無覺 不及禽獸蟲豸之族遠矣 安有良能主張造化 使天下之人齋明盛服以承祭祀乎 古人實心事天 實心事神 一動一靜 一念之萌 或誠或僞 或善或惡 戒之曰日監在茲 故其戒愼恐懼愼獨之功 真切篤實以達天德 今人以天爲理 以鬼神爲功用 爲造化之跡 爲二氣之良能 心之知之杳杳冥冥一似無知覺者 然暗室欺心 肆無忌憚 終身學道 而不可與入堯舜之域 皆於鬼神之說 有所不明故也 ○下文曰 質諸鬼神 而無疑知天也 百世以俟聖人 而不惑知人也 聖人既人 則鬼神非天乎.

[2] 臣對曰 鬼神固非理也 亦豈是氣乎 吾人有氣質 鬼神無氣質 鬼神之爲二氣之良能 臣未之信 至於朱子之以性情功效爲德者 謂鬼神不過爲二

35) 『春秋考徵』 卷1, Ⅱ-33, 15~16頁(8-453~453).

氣之良能 則贊美其德 不如就性情功效上立說也 然臣謂齋明盛服以承祭祀者 郊天之謂也 君子之學 始於事親 終於事天 故上章說卑邇 此章說高遠 恐不可以二氣當之也。

[3] 臣對曰 性情功效 本非經文 則朱子之說 雖或有彼此矛盾 恐不必細究也 大抵鬼神非理非氣 何必以理氣二字左牽右引乎 易曰陰陽不測之謂神 又曰一陰一陽之謂道 此皆著卦剛柔之義 豈所以說鬼神乎 豈所以言天道乎 楚辭曰一陰兮一陽 衆莫知兮予所爲 此言其往來條忽 豈遂以陰陽爲鬼神乎 鬼神不可以理氣言也 臣謂天地鬼神 昭布森列 而其至尊至大者 上帝是已 文王小心翼翼 昭事上帝 中庸之戒愼恐懼 豈非昭事之學乎 今人於此疑之於有無之間 置之於杳茫之地 故人主敬畏之工 學者慎獨之義 皆歸於不誠 夫暗室獨處 雖使無所不爲 畢竟無所發覺 其將徒然畏怯乎 此必無之理也 或以日月之食勉戒於君上 夫名曰災異 而預知時刻 不差毫髮 有是理乎 苟有睿智之學 其果真信而深戒之乎 故觀乎中庸之書而深察焉 則戒愼恐懼 方有真實之工矣 夫中庸之書 節節皆從天命而來 節節皆歸致於天命 故道之本末 於是乎該 是以首章則自天命而性而道 至於隱也微也 統歸於不可離之天命而貫徹焉 下文則自成已而成物 至於天下也國家也 統於知天而終於天載焉 故中庸爲道之本末也。

[4] 鬼神之體 無形無質 物之至微者 無以踰於鬼神也 然天道至誠 其顯於功化者 至昭至著 故人雖弗見弗聞 皆齋明承祭 如在其上 如在其左右 如將目見如將耳聞 則至微之體 其顯若是矣 誠則必著 有不著乎 故曰誠之不可揜如此。

[5] 今按 周禮大宗伯 天神地祇 雖分二類 萬物一原 本無二本 日月星辰風雨司命之神 社稷五祀五穀山林之神 都是天之明神 特其所掌有司天司地之別 故或云天神 或云地示也 據春秋傳蔡墨明以句芒蓐收之等爲五祀之神 而周語內史過爲祝融降於崇山 而謂之明神 晉語史墨又以蓐收謂之天神 明社稷五祀之神未嘗非天神也 上下神示 皆受帝命 保佑萬物 而王者祭而報之 無非所以事天 故曰郊社之禮 所以事上帝 不言后土 非省文也 但后土既爲社神 又爲五祀之神似爲疊祀 或其中有異義 今不可攷 ○地示之祭 亦必以人鬼配於本神 句龍配於土神 姬棄配於稷神 重配句芒 該配蓐收 修配配玄冥 黎配祝融 故春秋正義謂配者與之同食 取彼神名以爲配者名斯可知也 郊禮亦必以聖人配於上帝 公羊傳所謂自內出者無匹不行 自外至者無主不止 或其義也。

[6] 案 不顯者 謂鬼神無形 其跡隱微而不顯也 中庸隱微之說 皆論鬼神之體 似微而實顯 先儒以群居爲顯 獨處爲微 恐非本旨 只此不顯 亦臨四

字 原是確證 不可以隱暗處爲不顯.

[7] 案 顯微者 所以論鬼神之體 而先儒解之爲所處之室 慎獨者 所以戒獨知之事 而先儒解之爲獨處之地 其所差不小 人之行惡 未必每在於隱僻之處 人之行惡 未必皆在於獨處之室 人之行惡 未必皆微細之事 聖人所戒 豈如是偏而不全哉 人於宗廟朝廷之上 光顯高明之地 正其顏色 善其辭令 以行其志之所欲爲 而乃其所行 或殉私而滅公 或樹黨而立威 或戕賢而害民 若是者 獨非所謂小人之行惡乎 其運心役智 儉邪陰險 以爲忠 而自知其奸者甚多 若是者 非所謂人所不知 而已所獨知乎 先儒於閑居屋漏諸文 看得有差 遂以慎獨爲獨處.

[8] 駁曰 非也 天神地示人鬼 其名雖別 字得相通 故神字從示 中庸贊鬼神之德 明指郊禋 則天神有時乎稱鬼 周禮五祀 明屬地示 而晉語史嚭之言 乃以葦收謂之天神 楚辭九歌有山鬼 關尹子有土鬼 魍魎魍魎 本是山林之怪 而字皆從鬼 卽孔子敬鬼神而遠之 不應祖考 亦在所遠 鄭公偏執大宗伯 一文以注此經 原屬拗曲 乃蕭山從而實之 豈不謬哉 甯武狐突皆云 神不歆非類 然魯展禽之言曰 有虞氏郊禘 祭法云有虞氏郊禘 而宗堯 周禮并祀五帝 殷湯以前 祀柱爲稷 殷湯以後 祀棄爲稷 歷世不變 至今遵之 豈必祖考而後乃在祀典 重該修熙 少皞氏之四叔也 黎與句龍顓頊 共工之子也 列爲五祀 三代共之 若非其祖考 而不敢祭鬼 則三代聖王皆諂矣 甯武狐突之言 蓋謂無功無德 不在祀典 非族非類 無所感召 則可不以祀之也 豈謂非祖不祭如鄭公之義哉 總之王公大夫 各有祭典 祭典所許 是其鬼也 祭典所禁 非其鬼也 集注何可易矣.

[9] 補曰 鬼神者 天神地示人鬼之通稱 先王之道 始於事人.

[10] 鑄案 注疏所言地神之祭 厥有三部 其一曰崑崙大地之神 以大司樂方丘秦樂之所嚮當之 其二曰神州之神 以大司樂奏大簇歌應鍾之所祭當之 其三曰后土之神 合享於原隰之神 以社稷所祭當之 而句龍配焉 其說皆以緯書爲本 其在九經四書 了無影響 唯社祭后土之神 似係古法 其云北郊方丘者 皆邪說也 易曰 乾爲天爲父 坤爲地爲母 誠以穹然而蒼者 有俯施之功 隤然而黃者 有仰受之德 其於萬物實有父母之象 故聖人立象如是也 夫穹蒼者氣也 隤黃者土也 一粒之黍空落下 非氣施乎 兩葉之苗於焉含孕 非土受乎 氣施者父道也 土生者母道也 其於草木百穀 誠有此理 然上蒼下黃 都是無情之物 與日月山川 均爲氣質之所成 了無靈識之自用 聖人明理 豈有父事母事之理 惟其皇皇上帝 無形無質 日監在茲 統御天地 爲萬物之祖 爲百神之宗 赫赫明明 臨之在上 故聖人於此小心昭事 此郊祭之所由起也 於是明神受命 或司日月星辰風雲雷雨 或司土穀山川丘陵林

澤 故其司之在上者 謂之天神 其司之在下者 謂之地示 於是乎有朝日夕月之禮 於是乎有社稷山川之祭 考之九經祭典 其義昭然 今乃曰穹蒼予父也 名之曰上帝以祭南郊 隤黃予母也 名之曰皇示以祭北郊 陰陽配合 考妣並享 有若王與后妃之配體而匹尊 其蒙昧誣罔 慢天瀆神爲何如者 夫法之出於二帝三王之經者 謂之經法 何者 二帝三王皆聖人也 聖人明理達物 故其所立法 皆合天理而協人紀 法之不出於二帝三王之經者 謂之壞法 何者 騶衍呂不韋姦人也 王莽逆臣也 故秦之巫漢之緯 非儒者之所取也 北郊之祭而可言哉。

5. 오방천제

1) 내 생각으로는 오방천제(五方天帝)의 설은 추연에게서 비롯하여 진나라 때 성행하였으니, 여불위가 책을 저술할 때 해괴한 잡설들을 굽어모았고 진나라의 조상들에게 그릇 칭호를 주어 대대로 오제의 사당에서 제사지내게 했던 것이다. 한나라가 일어난 지 백 년 사이에 비로소 험서율¹⁾ 배제하였으니, 경학의 사승이 이미 끊어진 뒤라 위서가 쏟아져 나왔다. 그 사이에 예전은 이미 진나라의 옛 법을 그대로 따랐으니, 왕망이 한나라의 기초를 옳기려고 할 때나 광무제(光武帝)가²⁾ 한나라의 왕업을 다시 복구하려고 생각했을 때나 다 같이 몰래 부참³⁾을 동원하여 인민들의 귀를 어리둥절하게 만들었던 것이다. 이 틈을 타고 위서가 크게 일어나 잡귀의 도가 날뛰기에 이르렀던 것이다.

한말에 이르러 정현은 박학한 대학자이기는 하지만 참위설을 숭상하며 이를 믿고 그가 삼례삼경(三禮三經)의 주해를 쓸 때 모조리

1) 진시황 때 민간인으로서 의약·卜書 이외의 책을 못 갖게 한 법률.

2) 왕망을 정벌한 후한의 제왕.

3) 미래를 점치는 책.

위서의 설을 끌어다가 뒤섞어 놓음으로써 성경(聖經)을 속였으며 왕의 법도를 파괴하였다. 그의 천정오제설(天庭五帝說)과 같은 것은 그 중에서 가장 잘못이 큰 예에 속하는 것이다.

내가 천정오제설은 결코 선왕의 법언이 아니라고 하는 그 이유에는 몇 가지가 있으니, 첫째는 ‘이름의 잘못’이요, 둘째는 ‘이론의 잘못’이며, 셋째는 ‘법의 잘못’이다.

왜 그렇게 말하는가. 대체로 상제라는 이름은 사람들이 그렇게 부르는 것이다. 그는 오직 하나요 둘이 아니라 마치 이 땅에 한 사람의 제왕이 있는 것과 같으므로 이를 상제라 이르는 것이다. 이 땅의 제왕은 이미 사방의 제후·방백들과 더불어 이 제왕의 칭호를 나누어 가질 수는 없는 것이다. 그래서 대축의 신하라도⁴⁾ 어찌 감히 상제라는 존칭을 5방 천신으로 상제의 신좌가 된 자들에게 나누어 줄 수 있겠는가. 이것이 이치에 어긋난 점의 하나다. 하늘에는 남북은 있어도 본래 동서는 없고 또 중앙도 없다. 5방이란 앉아 있는 곳에서 붙인 이름이지 하늘이 가질 수 있는 것이 아니다. 설사 하늘에 5제가 있다고 해서 호천상제로 하여금 각 방면으로 그의 명령을 나누어 보낸다 하더라도 결코 시행되지 못할 것이다. 왜냐하면 북방의 흑제로 하여금 북극을 주관하게 하고 남방의 적제로 하여금 남극을 주관하게 한다면 이는 될 수 있는 일이다. 동방 청제더러 “너는 동방으로 가라” 하고 서방 백제더러 “너는 서방으로 가라” 한다면 반드시 이 두 제왕은 문을 나서자마자 길을 잃고 갈 바를 모를 것이다. 왜냐하면 하늘의 형체는 둥글둥글 굴러서 주야를 쉬지 않으니 동서는 불

4) 『周禮』에서 신을 제사하는 벼슬.

잡을 길이 없는 것이다. 방향이 존재하지 않으니 제왕인들 장차 어디에나 자리를 잡을 것인가. 하물며 하늘의 중심부는 곧 땅의 중심부인 것이니, 중앙에 자리 잡고자 한다면 마땅히 땅의 중심부로 들어 가야 하고, 이미 땅의 중심부로 들어가 놓고 오히려 천제라 이름한다면 도대체 그런 이치가 있을 것인가. 만약 사람의 머리에 이고 있는 데를 중앙이라 한다면 사람이 땅을 덮고 있기를 밤송이 털이 밤송이 둘레에 깔려 있는 것 같아서 반짝이는 많은 것들이 어디를 가나 사람의 이마 아닌 것이 없을 것이니, 장차 어떻게 중앙을 잡아낼 수 있을 것인가. 이것이 이치에 어긋난 점의 두 번째 이유인 것이다.

『주례』에서 “5제를 4교에 조한다”⁵⁾ 하였다. 5로 4를 짝하게 하였으니 그 수가 일치하지 않으므로 정현은 “중앙 황제는 또한 남교에 조한다” 하였다. 진실로 남교에다 사당을 마련했다면 왜 중앙 황제라 하는가. 이것이 이치에 어긋난 셋째 이유인 것이다.

동자(董子)는⁶⁾ “도의 큰 근원은 하늘에서 나왔다. 그러므로 성인의 학은 하늘을 뚜렷이 섬기는 데 있을 따름이다”라고 하였는데, 이제 하늘을 뚜렷이 섬기는 법이 이처럼 파괴되고 흩어져 버렸으니 다른 도리가 있겠는가.⁷⁾

五方天帝

[1] 鋪案 五方天帝之說 起於騶衍盛於亡秦 呂不韋著書 雜取怪迂之說 謬稱秦之先公歷祀五帝 漢興百年 始除挾書之律 師承既絕 僞言禁興 其間禮典概襲秦舊 王莽圖移漢祚 光武思復漢業 皆陰鼓符讖以惑民聽 於是

5) 壇을 마련하는 것.

6) 董仲舒, 전한 때의 학자.

7) 『春秋考徵』 卷1, 20~21쪽.

緯書大興 鬼道駝駢 及其末也 鄭玄以博學鴻儒崇信讖緯 其註三禮三經 悉以緯書之說交亂其間 以誣聖經 以壞王章 若天庭五帝之說 尤其大者也 余論天庭五帝 必非先王之法言 其理有數端 其一曰名誤 其二曰理誤 其三曰法誤 何以言之 夫上帝之名人所謂也 以其唯一無二 如下土之有一帝 故謂之上帝 下土之帝 既不與四方俟伯分此帝號 則大祝之臣 亦豈敢以上帝之尊稱分獻於五方天神爲上帝臣佐乎 其妄一也 天有南北 本無東西 亦無中央 五方者坐地之所名 非天之所能有也 藉令天有五帝 使昊天上帝分授方面 其詔令必不行矣 何者 北方黑帝 使王北極 南方赤帝 使王南極 此則可矣 謂東方青帝曰汝往東方 謂西方白帝曰汝往西方 必此二帝出門失路 靡所指向 何則 天體圓轉 晝夜不息 東西無可執也 方之不存 帝將焉宅 況天之心卽地之心也 欲宅中央 宜入地心 旣入地心 猶名天帝 有是理乎 若以人頂所戴謂之中央 則人之被地栗毛之傳於栗毳也 昭昭之多 無往而非人頂 將何以執中央乎 其妄二也 周禮曰兆五帝於四郊 以五配四 其數不合 故鄭玄曰中央黃帝 亦於南郊 苟於南郊乎祀之 何謂中央黃帝 其妄三也 董子曰道之大源出於天 故聖人之學昭事而已 今於昭事之典 壞亂如此 而復有道哉。

6. 인성

1) 정신과 형상이 미묘하게 결합되어 거기에 ‘사람’이 이루어지게 된 것이다. 정신으로 말하면 형체가 없고 또 이름조차 없는 것이다. 형체가 없기 때문에 이름을 빌려다가 ‘신(神)’이라 이른 것이다[귀신(鬼神)의 신(神)을 빌린 것이다]. 심(心)은 혈부(血府)가 되어 미묘한 결합의 중심 매듭이 되어 있다. 그러므로 이름을 빌려다가 ‘심’이라 이른 것이다[심은 본래 오장(五臟)으로서 글자는 간(肝)·폐(肺)와 같다]. 죽어서 형체를 떠나면 이내 이름하여 ‘혼(魂)’이라 한다. 맹자는 이를 일러 대체(大體)라 하고 불가에서는 이를 일러 법신(法身)이라 하니, 글자를 놓고 보면 적당한 이름은 하나도 없는 것이다.

앞서 학자들은 성(性)을 말하되 역시 지나치게 뜻이 뒤섞여 있고, 요즈음 사람들은 다소 그릇된 차이가 있다. 살아 있을 적에는 ‘성’이라 하고 죽으면 ‘혼’이라 하지만 사실은 성과 혼은 다른 것으로 성은 우리들과 같은 사람들의 대체를 전체적으로 이름한 것은 아니다.

나는 성이란 기호(嗜好)를 주로 하여 말한 것이라고 말하는 것이

니, 소위 사안석(謝安石)의 성은 성악(聲樂)을 좋아한다 하였고, 위나라 정공의 성은 검소한 것을 좋아한다 하였고, 혹 성은 산천을 좋아한다 하기도 하고, 또는 성은 서화를 좋아한다고 하기도 하였으니, 다 기호를 성으로 여긴 것이다. 성이라는 글자의 본래의 뜻이 이와 같은 까닭에 맹자는 성을 논할 적에는 반드시 기호하는 것을 가지고 논하였으니, 그는 말하기를 “입이 맛에 있어서는 즐기는 바가 같고, 귀가 소리에 있어서는 좋아하는 바와 같고, 눈이 색에 있어서는 기꺼워하는 바가 같다” 하였는데 이 모두가 성이 선에 있어서는 좋아하는 바가 같다는 것을 밝히려는 이유로서였던 것이다. 그렇다면 성의 본뜻은 기호한다는 데 있지 않은가.

사람마다 재물과 여색을 좋아하지 않는 자는 없고, 사람마다 안일을 함을 좋아하지 않는 자가 없는데, 성은 선하다고 하는 것은 무슨 까닭인가. 맹자는 요·순으로써 성이 선함을 밝혔으나 나는 결(桀)이나 도척으로써 성이 선함을 밝히겠다. 담구멍을 뚫은 도척이 장물을 등에 지고 도망치면서 유쾌한 양 선한 체하지만 이튿날 그의 이웃에 가서 청렴한 선비의 행실을 보고서는 일찍이 땀을 흘리면서 속으로 부끄러워하지 않는 자는 없다. 옛날 소위 양상군자와도 함께 선을 행할 수 있다는 사실은 성은 선하다는 분명한 증험인 것이다.

이 지방에 윤씨 성을 가진 아이가 있는데 도적질하는 버릇이 있었다. 나는 그 애의 형제를 시켜서 인·의의 도로 깨우쳐 주도록 했더니 도적질하던 애는 눈물을 흘리면서 흐느껴 울고 있었다.

또 정씨 성을 가진 자가 있었는데 못된 짓만 하던 놈이었다. 나는 그놈을 개울가로 데리고 가서 물고기를 때려잡게 한 후 토막토막 잘라서 회를 치게 하였다. 그랬더니 정씨인 그 사람은 무릎을 꿇고 열

굴을 붉히며 스스로 제 죄를 주워대면서 “나는 못된 놈이다. 나는 죽어도 아까울 것 없는 놈이다” 하면서 연거푸 울먹이기를 그칠 줄 몰랐다. 이런 경우 진실로 성이 선하지 않다면 이럴 수가 있겠는가.

마을에 불효자식이 있다고 하자. 그런 줄을 모르는 자가 그를 효자라고 칭찬을 해주면 기뻐할 것이다. 그 사람의 그 마음은 효를 선행으로 여겼기 때문에 기뻐한 것이다. 마을에 간음하는 여자가 있다고 하자. 그런 줄을 모르는 자가 그를 정숙한 부인이라고 칭찬해주면 기뻐할 것이다. 그 사람의 그 마음은 정숙함을 선행으로 여겼기 때문에 기뻐한 것이다. 탐관오리가 되어 재물을 거두어들이며 백성들을 못살게 굴면서 못 하는 짓이 없는 자이지만 간사한 무리들이 그를 청렴결백하다고 아첨을 하면 기뻐할 것이다. 남을 모략하며 허튼 소리만 잘하는 신하로 농간과 속임수를 쓰되 못 하는 짓이 없는 자이지만 간사한 무리들이 그를 충직하다고 아첨을 하면 기뻐할 것이다. 그 사람의 그 마음은 다 선행을 즐기며 악행을 부끄럽게 여기는 까닭에 비록 그것이 사실과는 어긋나는 줄을 알고 있으면서도 그저 기쁘게 여기게 되는 것이다.

소위 성이 선하다는 것은 오직 이 때문인 것이다. 진실로 그렇지 않다고 한다면 분명히 천하 사람들로 하여금 바야흐로 악을 따르기를 무너지듯 쉽게 하고 선을 따르기를 산에 오르듯 어렵게 할 것이다. 그런데도 맹자가 빈말로 성은 선한 것이라고 했다면 뉘라서 그 말을 믿어 줄 것인가.

옛 시에 “인민들이 뿔뿔함을 간직함이어, 아름다운 덕을 좋아하노라” 하였으니, 성은 뿔뿔함을 간직한다 이르고서 반드시 덕을 좋아한다고 설명한 것을 보면 성이라는 글자의 뜻은 그것이 즐긴다는 데

있는 것이 아닌가. 성이란 반드시 선을 행하는 것을 좋아한다는 것은, 마치 물의 성은 반드시 아래로 흐르기를 좋아하며 불의 성은 위로 오르기를 좋아하는 것과 같은 것이다.

생명이 태어날 그 무렵부터 하늘이 이 성을 명하여 주었으니, 비록 탐욕스럽고 음란하여 함부로 사람을 죽이고 못 하는 것이 없는 자에게도 이 성은 그대로 변함이 없는 것이다. 충신이나 효자를 만나면 선하기 때문에 그들을 아름답게 여긴다는 점에서 온 나라 사람들과 똑같은 것이다. 탐관오리를 만나면 악하기 때문에 그들을 미워한다는 점에서도 온 나라 사람들과 똑같은 것이다. 이래서 소위 성은 선하다는 것이다. 이 성으로 말미암아 탐욕스럽고 음란하여 함부로 사람을 죽이던 자도 이를 느끼게 하여 하루아침에 의로운 길로 옮길 수 있게 한 이치가 있는 것이니 선하지 않다면 어찌 그럴 수가 있겠는가.

성을 말하는 자는 반드시 기호를 주장으로 삼고 말해야 그 뜻이 바로잡힐 것이다. 만일 이렇듯 공허하고 신령되며 형체가 없는 물건은¹⁾ 그의 모습이 두루뭉수리처럼 되었고 지극히 선하되 털끝만큼도 악이라고는 없는 것이라고 이른다면 갓난애가 처음 출생했을 때는 겨우 소리내어 울면서 품에 안겨 젖을 찾을 줄밖에 모를 것인데, 어떻게 문득 이를 일러 순수한 선이라 이를 수 있겠는가. 만일 자주(自主)의 권능을 가지고 말한다면 그의 추세가 선할 수도 있고 악할 수도 있기 때문에 양웅(揚雄)은 이러한 것을 성이라 여겼던 것이다. 그러므로 “선악이 섞여 있다”고 했던 것이다. 만일 형기(形氣)의 사욕

1) 주자의 설임.

을 가지고 말한다면 오직 선할 수 있거나 악할 수 있거나 하는 것뿐
만이 아니라 또한 선하기는 어렵고 악하기는 쉬울 것이니 선을 따르
되 산에 오르는 것과 같고, 악을 따르되 무너지는 것 같다는 말도 지
나친 말이 아닌 것이다. 순경(荀卿)은 이러한 것을 성이라 여겼던 것
이다. 그러므로 “성은 악하다” 한 것이다.

저 순자와 양옹의 말은 또한 일찍이 없는 것을 가리켜 있다고 했
거나 흰 것을 속여서 검다고 한 일이 없으니 이는 반드시 그가 가리
키던 점이 맹자와 같지 않을 따름이다. 불가에서는 명심견성(明心見
性)이라²⁾ 하여 천만 마디의 말로써 이것을 찬미한다. 그러나 그의
본의는 맹자의 성선의 설과는 서로 만 리나 떨어져 있는 것이다. 저
들이 말하는 것은 본체의 공허하고 신령되며 기묘한 것이다. 여기서
말하는 것은 능히 선을 즐기며 악을 부끄럽게 여기되 마치 물이 아
래로 흐르듯 할 수 있는 것을 이른 것이다. 어찌 그 취지가 같은 말
일 수 있겠는가.³⁾

2) 내 생각으로는 성에는 선한 점도 있고 악한 점도 있는데, 맹자
는 단지 성은 선하다고만 했다면 맹자는 성을 모르는 것이 된다. 맹
자가 성을 모른다면 달리 성을 아는 자가 있겠는가.

의리의 성은 선을 주로 하고 기질의 성은 악을 주로 한다고 이르
는 것에 근거했을 때 두 가지 성이 서로 합하여 이내 온전한 성이
된다고 한다면 양자운(楊子雲)의 선악혼설이 정론이 될 것이며, 단지
기질의 성만을 말한다면 순경자(荀卿子)의 성악설이 정론으로 될 것

2) “마음을 밝게 하여 성을 본다”라고 한 성은 佛性으로 간주해야 할 것이다.

3) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 32~33쪽(4-433~436).

이다. 그렇다면 공자와 자사의 도통은 당연히 순자와 양자에게 있을 것이니, 어찌 다시 또 맹자를 조종으로 여길 수 있을 것인가.

『도경(道經)』에 “인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 희미하다” 하였는데, 요새 사람들은⁴⁾ 인심을 기질의 성으로 여기고 도심을 의리의 성으로 여기려고 하지만 심과 성은 그들이 가리키는 바가 다름을 모르기 때문이다. 성이란 글자는 오로지 좋아하거나 싫어한다는 것만을 주로 하여 말한 것인데 어찌 심을 가지고 성이라 할 수 있을 것인가. 사슴의 성은 산과 숲을 좋아하며, 꿩의 성은 길들이기를 싫어할 것이니, 그들이 비록 불행히 길들이는 곳으로 떨어진다고 하더라도 그들의 마음은 끝내 산과 숲을 좋아하는 데 있을 것이다. 한번 산과 숲을 보게 되면 부러워하는 느낌이 구름 피어오르듯 할 것이니 이를 일컬어 성이라 하는 것이다.

하늘이 생명을 부여해 줄 무렵에 이 성도 마련해 준 까닭에 그로 하여금 이를 따라 행동하게 하였고 그로써 그 길로 통달하게 하는 것이다. 만일 이 성이 없다면 비록 티끌만큼의 선행을 하고 싶다 하더라도 평생토록 어찌할 수 없을 것이다. 하늘이 이미 이 성을 부여해 준 까닭에 또한 능히 시시각각으로 깨우쳐주며 이끌어주는 것이다. 매양 악행을 저지르게 될 때에도 한편으로는 욕심을 내고 한편으로는 저지한다. 그런데 저지하는 자는 곧 본성이 받은바 천명인 것이다. 천명을 일러 성이라 한다는 것은 바로 이를 이른 것이 아닌가.

만일 선악이 섞였다는 것이 하늘이 성을 부여했을 때 이미 그와 같이 되어 있다면 사람의 선행이란 마치 물이 아래로 흐르듯, 불이

4) 송대의 성리학자들.

위로 오르듯 한다는 것도 공들인 효능이라고 하기에는 부족한 것이다. 그러므로 하늘은 사람에게 자주권을 마련해 줌으로써 그로 하여금 선을 행하고자 하게 한다면 선을 행하게 하고, 악을 행하고자 하게 한다면 악을 행하게 한다. 흐리멍덩하여 일정하지 않다고 하더라도 그 권한은 자기에게 있는 것이니 짐승들에게 정해진 마음씨가 있는 것과는 같지 않다. 그러므로 선행을 하더라도 실상은 내 공이 되고, 악한 짓을 하더라도 사실인즉 내 죄가 되는 것이니 이런 것은 마음의 권능이지 소위 성은 아닌 것이다. 양웅은 잘못 생각하여 이것을 성으로 여겼기 때문에 이에 선악이 섞여 있다고 한 것이지 처음부터 이런 일이 없는데도 양웅이 이를 속인 것은 아니다. 벌이란 벌레는 할 수 없이 왕벌을 호위하고 있지만 이를 이야기하는 사람들은 충(忠)이라 생각하지 않는 것은 그것들은 정해진 마음씨를 갖고 있는 것으로 여기기 때문이다. 벌이란 짐승은 할 수 없이 다른 짐승들을 해치고 있지만 벌을 쥐고 있는 사람들이 법조문을 끌어다가 그를 처벌하자고 의론하지 않는 것은 그것들은 정해진 마음씨를 가지고 있는 것으로 여기기 때문이다. 사람은 그것들과는 다르다. 선할 수도 있으려니와 악할 수도 있으며, 주장이 자기로부터 나오므로 활동상황이 일정하지 않다. 그러므로 선행을 하면 그것이 자기의 공적이 되려니와 악행을 하면 그것이 자기의 죄가 되는 것이다. 그러나 또 선할 수도 있고 악할 수도 있는 이치는 이미 반씩으로 참여하는 것이고 보면 그의 죄는 마땅히 탕감할 수도 있을 것 같으나 허물을 짓되 감히 도피할 수가 없는 까닭은 성은 선하기 때문이다. 성이 선을 즐기고 악을 부끄럽게 여기는 것은 이미 이처럼 확실한 것이다. 이 성을 거스르고 악행을 저지른다면 죄를 어찌 도피할 수 있을 것인가.

○ 요즈음 사람들은⁵⁾ 공허하고 신령된 자의 순수한 것을 의리의 성이라 생각하고 형기로 말미암은 것을 기질의 성이라 생각한다. 천만 가지 죄악이 식·색·안일에서 만들어지기 때문에 무릇 악이란 모두 형기의 탓으로 돌려버리지만 허령불매(虛靈不昧)한 것의⁶⁾ 본체는 다 못 모든 아름다운 것만을 갖추었지 도대체 악이란 실오라기만 큼도 찾아볼 수 없는 것으로 인식하고 있으나 절대로 그렇지 않은 것이다. 허령하다는 것이 악행을 저지를 수 없다고 한다면 저 무형한 귀신에 어떻게 해서 명신과 악귀가 있을 까닭이 있겠는가. 식·색·안일의 욕심은 다 형기에서 생겨난다고 하지만 무릇 교만하고 뽐내는 죄도 그것이 허령하다는 것을 따라서 생겨나는 것이다. “허령한 것의 본체는 악하게 될 이치가 없는 것이다”라고 하는 말은 잘못인 것이다.

도학 문장을 빙자하여 스스로 뽐내는 사람이 있을 때 그를 추켜주면 기뻐하고 혈뜬으면 성을 내니, 이는 형기와 크게 관계가 있는 것이다. 무릇 허령한 것의 본체를 가지고 순선하여 악을 저지를 수 있을 리가 없다고 이르는 것은 흔히 불가에서 하는 말이다. 오직 성만이 순선한 것이지 그 외의 다른 것들은 그렇지 않은 것이다.⁷⁾

3) 대답하기를⁸⁾-사람의 성이란 오직 그것은 일부 인성이며 개나 소의 성이란 그것은 일부 금수성(禽獸性)이다. 대개 인성이란 것은

5) 송의 성리학자를 이름.

6) 주자의 『大學章句』 明徳의 주.

7) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 34~35쪽(4-437~440).

8) 御問曰犬牛人之性 是天然之性歟 是氣質之性歟에 대한 대답이다.

도의(道義)·기질(氣質)의 두 성을 합하여 하나로 만든 성이다. 금수성이란 것은 순전히 기질의 성일 따름이다.

이제 인성을 논해 보자면 사람에게는 항상 두 가지 상반된 뜻이 있어서 이것이 한꺼번에 들추어 나오는 것이다. 음식물이 있다고 하자. 그것이 장차 의로운 음식이 아닐 것으로 여겨진다면 받아먹고 싶지만 역시 받아먹지 않으려고도 할 것이다. 환란이 있다고 하자. 사람 구실을 할 수 있을 것으로 여겨진다면 피하고 싶지만, 아울러 피하지 않으려고도 할 것이다. 대체로 음식물을 받아먹고 싶거나 환란을 피하고 싶어 하는 그것은 기질의 욕심인 것이다. 그가 받아먹지 않으려고 했거나 환란을 피하려 하지 않은 그것은 도의의 욕심인 것이다. 개나 소로 말하면 그들에게 음식을 던져 주면 그저 먹고 싶어 할 따름이다. 그들에게 칼로 위협을 하면 그저 피하려고 할 따름이다. 그들에게는 단지 기질의 성만이 있음을 엿볼 수 있다.

또한 사람들이 선악에 대하여는 다 같이 스스로 저지를 수 있는 것은 그들이 스스로 주장할 수 있기 때문이다. 짐승들이 선악에 대하여는 스스로 저지를 수 없는 것은 그들이 부득불 그렇게 하지 않을 수 없기 때문이다. 사람이 도적을 만나면 혹 소리를 지르면서 그를 쫓아가기도 하지만 혹 잔피를 내어서 그를 사로잡기도 할 것이다. 개가 도적을 만나면 능히 소리를 내어 쫓을 수는 있지만 능히 쫓지 않고 계락을 쓸 수는 없을 것이니, 그들의 능력은 다 같이 정해진 능력임을 엿볼 수 있는 것이다.

이처럼 인성과 금수성의 사이는 현격하게 떨어져 있는데도 고자는 다못 그들이 지닌 생리적 감각과 운동 능력이 같다는 점만을 보고서 문득 동일성이라 이르고 있으니, 어찌 잘못이 아니겠는가. 나

는 개·소·사람의 성이 같다는 그것을 일러 기질의 성이라 한다면 이는 인류를 깎아내린 것이다. 같다는 그것을 도의의 성이라 한다면 이는 짐승을 추어올린 것이라고 생각된다. 두 설에는 다 같이 잘못이 있다.

나는, 인성은 곧 인성이요, 소나 개의 성은 곧 금수성이라 하겠다. 본연의 성을 논함에 있어서는 사람은 도의·기질을 합하여 한 성으로 만든 그것이 본연의 성이요, 금수는 단지 기질의 성만을 가지고 있는 그것도 본연의 성인 것이다. 하필 본연을 기질과 상대로 하여서 이야기할 필요가 어디 있겠는가……

○ 이제 질문하신 뜻을 자세히 상고해 본다면 대개 주자는 원래 본연의 성은 곧 사람이나 짐승이나 다 똑같이 얻어진 것이라 하였으니 만일 본연의 성을 논하기로 한다면 개·소·사람의 성이 조금도 다르지 않은 것이다. 그런데 맹자가 고자를 반박할 때 개·소·사람의 성은 서로 같다고 해서는 안 된다고 하였으니, 곧 맹자가 말한 것은 분명히 그것이 기질의 성을 말함이며 주자는 말하기를, 고자는 기(氣)는 알되 리(理)는 모르고 생(生)은 알되 성(性)은 모른다고 나무라면서 도리어 고자가 말한 것은 기질의 성이라 하였으니, 진실로 의문을 파헤치기 어려운 문제점이다. 그러므로 이처럼 물으신 것인데……생각건대 본연 기질의 설은 육경에도 나와 있지 않았고 사서에도 나와 있지 않다. 그러나 주자는 『중용』의 주해에서 “하늘은 음양오행으로 만물을 조화 생성할 때 기는 그것으로 형상을 이룩하게 하고 리도 또한 거기에 부여해 주었다” 하였으니 이는 소위 본연의 성이다. 생명을 부여해 줄 무렵에 얻어진 그 리의 본연한 모습을 이룬 것이니, 이것이 소위 인·물이 똑같이 얻어진 것이라는 것이다.

그러나 나는 홀로 본연의 성은 원래 각각 같지 않다고 생각한다. 사람으로 말하면 선을 즐기며 악을 부끄럽게 여기고, 몸을 가다듬으며 도를 향하여 나아가는 그것이 그의 본연인 것이다. 개는 밤을 지키며 도적을 보면 짖고, 더러운 것을 먹으면서 새 발자취를 쫓는 것이 그의 본연인 것이다. 소는 멩에를 메고 무거운 짐을 지고 풀을 먹으면서 뿔로 받는 것이 본연인 것이다. 각각 천명을 받았으니 옮겨 바뀌칠 수도 없다. 소는 억지로 사람이 하는 짓을 할 수 없으며 사람은 억지로 개가 하는 짓을 할 수가 없는 것이다. 그의 형체가 같지 않기 때문에 서로 통할 수 없는 것이 아니라 이에 부여받은 이치가 원래 스스로 같지 않기 때문에 짐승들 중에는 다른 종족이지만 형상이 같더라도 그의 성은 같지 않은 자의 수는 이루 다 셀 수가 없다. 이리와 개는 형상은 같지만 그의 성질은 서로 통할 수가 없고, 꿩과 닭은 형상은 같지만 그의 성질은 서로 통할 수가 없다. 하늘이 부여해 준 명(命)이 원래 같지 않기 때문이다.

여러 선생들이 말하기를 “리(理)에는 크고 작음이 없고 기(氣)에는 밝고 탁함이 있는 것이다. 본연의 성이 기질 안에 깃들여 있는 것은 마치 물이 그릇 안에 담겨 있는 것과 같은 것이다. 그릇이 둥글면 물도 둥글고 그릇이 모나면 물도 모날 것이다”라고 하였다. 나는 아직 알 수가 없다. 둥근 그릇의 물을 마시더라도 갈증을 풀 수가 있고 모난 그릇의 물을 마시더라도 갈증을 풀 수가 있는 것은 그 물의 성질이 본래 같기 때문이다. 이제 사람은 새의 발자취를 따르거나 도적을 보고 짖거나 할 수가 없고, 소는 글을 읽거나 이치를 깨울 수가 없는 것이니, 만일 그들이 본래 같다고 한다면 어찌하여 이렇듯 서로 통하지 못한다는 것일까. 사람과 만물은 성이 같을 수가 없다는 것

은 분명한 것이다.

대저 사람의 지각과 운동이 식·색으로 치닫는 까닭은 금수와 추호도 다를 바가 없다. 오직 도심에서 들추어 나오는 형질이 없고 영명한 슬기로움이 기질 안에 깃들여 주재하게 된다고 여겼기 때문에 아주 오랜 옛적부터 이미 인심도심설이 있었던 것이다. 인심이란 것은 기질에서 들추어 나오는 것이다. 도심이란 것은 도의에서 들추어 나오는 것이다. 사람으로 말하면 이 두 가지 마음을 가질 수가 있지만 금수 같은 것들은 본래 받은 것이라고는 기질의 성일 따름이다. 이 한 가지 성을 제외하고서 또 어찌 형상을 초월한 성이 그들 자체 안에 깃들여 있겠는가. 기질의 성이 곧 그들의 본연인 것이다. 그렇다면 맹자가 말한 것은 도의의 성이다. 고자가 말한 것은 기질의 성인 것이다. 주자의 말은 저절로 맹자와는 합치하지 않을 따름이다. 맹자 때는 본래 본연의 설은 없었는데 어찌 후세에 와서 나온 그릇된 명분을 가지고 그것으로써 앞서 성인들의 미묘한 말씨와 깊은 뜻을 풀이할 수 있을 것인가. 기질의 성은 분명히 인·물을 똑같이 얻었건만 앞서 유생들은 이를 일러 각각 다르다 하였고, 도의의 성은 분명히 우리들과 같은 사람 혼자만이 얻을 수 있는데, 앞서 유생들은 이를 함께 얻는다 하니 이 점이 내가 심히 어리둥절하게 느끼는 문제들이다.⁹⁾

4) 내 생각으로는 만물이 근원을 같이하고 있으며 모조리 천명을 받고 있다. 진실로 이런 이유로 리(理)는 같다고 한다면 뉘라서 ‘불가’하다고 할 것인가. 단 선배 학자들의 말에 이르기를 “리(理)에는

9) 『孟子要義』 卷2, II ~6, 19~20쪽(4-529~532).

대소가 없고 귀천도 없지만 특히 형기에는 바른 것도 있거니와 치우친 것도 있으니, 그중 바른 것을 얻은 자는 리(理)도 곧 두루 갖추었고, 그중 치우친 것을 얻는 자는 리(理)가 막히고 가리워져 있다” 하기도 하고, 또 “본연의 성은 인·물이 다 같거니와 기질의 성은 약간의 다른 점이 있다” 하였다. 이는 품급의 차이가 드디어 같게 된다는 것이니, 어찌 오직 그 근원을 같이한다고 이룬 것이겠는가.

양혜왕이 맹자에게 명하여 빈사(賓師)가 되게 하였고 태자 신(申)에게 명하여 제나라를 정벌하게 하였고 홍안·미륵 따위의 짐승들에게 명하여 못 가에서 살게 하였다. 그들이 양혜왕의 명을 받은 것은 맹자·태자·신·안록(雁鹿)이 본래 다를 데가 없다. 만일 다 같이 왕명을 받았다고 해서, 받았다는 점에서는 귀천이 없다고 한다면 그것은 사실이 아닐 것이다. 제의 위왕이 여러 신하들에게 술을 하사하였는데, 그중 한 사람에게는 작(爵)으로써¹⁰⁾ 하고 그중 한 사람에게는 치(醵)로써¹¹⁾ 하고 또 다른 사람에게는 산(散)으로¹²⁾ 하였다고 하자. 작으로 받는 자는 한 되를 얻고 치로 받는 자는 세 되를 얻고, 산으로 받은 자는 다섯 되를 얻었을 것이다. 리(理)는 같고 기(氣)는 다르다는 것은 술에는 두 가지 맛이 없고 오직 그 그릇의 크고 작음만이 있기 때문에 호랑이는 세 되를 얻고 벌과 개미떼는 한 되를 얻었다고 이르는 그것이다. 이는 소위 형기의 치우치고 막힌 데 얽매여 가지고 온전한 본체에 충만하게 할 길이 없는 자인 것이다. 진실로 호랑이나 벌레들의 성이 과연 우리 사람들의 성과 똑같은 한

10) 한 되들이 술잔.

11) 술잔 이름. 罰 술잔치.

12) 술잔.

물건이겠는가. 사람이 받은 것은 술이지만 호랑이나 벌레 떼가 받은 것은 시궁창 물이나 더러운 찌꺼기로서 입에 뱉 수 없는 것들이니, 어찌 “리(理)는 같고 기(氣)는 다르다” 할 수 있겠는가.¹³⁾

人性

[1] 鑄案 神形妙合 乃成爲人 神則無形 亦尙無名 以其無形 故借名曰神 心爲血府爲妙合之樞紐 故借名曰心 死而離形 乃名曰魂 孟子爲之大體 佛家謂之法身 其在文字無專名也 先儒言性 亦大渾融 今人又或差謬 生則曰性 死則曰魂 其實性與魂異 性非吾人大體之專名也 余謂性者主於嗜好而言 若所謂謝安石性好聲樂 魏鄭公性好儉素 或性好山水 或性好書畫 皆以嗜好爲性 性之字義本如是也 故孟子論性 必以嗜好言之 其言曰口之於味同所嗜 耳之於聲同所好 目之於色同所悅 皆所以明性之於善同所好也 性之本義 非在嗜好乎 人莫不好財色 人莫不好安逸 其謂之性善者 何也 孟子以堯舜明性善 我則以桀獯明性善 穿窬之盜 負賊而走 欣然善也 明日適其隣 見廉士之行 未嘗不油然而忤 古所謂梁上君子 可與爲善 此性善之明驗也 此地有尹氏子爲盜 余令其兄弟諭之以仁義 盜泫然以泣 又有鄭氏子惡人也 余臨溪打魚 使之切膾 鄭長跪赧色 而自數其罪曰 我惡人也 我殺無惜者也 縷縷言不已 苟性不善 豈有是也 里有不孝子 不知者譽之爲孝則悅 彼其心以孝爲善故悅也 里有奸淫婦 不知者譽之爲貞則悅 彼其心以貞爲善故悅也 貪官污吏 聚斂陪剋 無所不爲 奸人諂之以清白則悅 讒夫佞臣 賣弄欺詐 無所不爲 奸人諂之以忠直則悅 彼其心皆樂善而恥惡 故雖知其違於實 而第以爲悅也 所謂性善直以是也 苟爲不然 明明舉天下之人方且從惡如崩 從善如登 而孟子以空言稱性善 人其有信之者乎 詩云民之秉彜 好是懿德 性之謂秉彜 而必以好德爲說 性之字義 其不在於嗜好乎 人性之必好爲善 如水性之必好就下 火性之必好就上 賦生之初 天命之以此性雖貪淫虐殺 無所不爲 而此性仍然不變 見忠臣孝子 則美之爲善也 與國人同 見貪官污吏 則疾之爲惡也與國人同 此所謂性善也 因此性而感之 貪淫虐殺者有一朝遷義之理 不善而能然乎 言性者必主嗜好而言 其義乃立若謂此虛靈無形之物 其體渾然至善 一毫無惡 則赤子始

13) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 20쪽(4-532~533).

生 但知啼哭索乳求抱 安得便謂之純善乎 若以其自主之權能而言之 則其勢可以爲善 亦可以爲惡 揚雄以此爲性 故命之曰善惡混 若以其形氣之私慾而言之 則不惟可善而可惡 仰亦難善而易惡 從善如登 從惡如崩 非過語也 荀卿以此爲性 故命之曰性惡 彼荀與揚之言 亦未嘗指無爲有 誣白爲黑 則必其所指點者與孟子不同耳 佛家號爲明心見性其千言萬語 皆所以贊美此物 然其本意與孟子性善之說 相去萬里 彼所言者 本體之虛靈奇妙也 此所言者 謂其能樂善耻惡 如水之就下也 豈同趣之言乎。

[2] 鑄案 性有善有惡 而孟子單言性善 則孟子不知性矣 孟子不知性 而復有知性者乎 據云義理之性主乎善 氣質之性主乎惡 二性相合 乃爲全性 則揚子雲善惡混之說爲正論也 單言氣質之性 則荀卿子性惡之說爲正論也 然則孔子子思統 當在荀揚 豈得復以孟氏爲宗乎 道經曰人心惟危 道心惟微 今人以人心爲氣質之性 以道心爲義理之性 不知心之與性所指不同 性之爲字專主好惡而言 豈可以心爲性乎 鹿之性好山林 雉之性惡馴養 雖不幸而墮於馴養 顧其心終以山林爲好 一見山林 油然而感羨之心 此之謂性也 天於賦生之初 予之以此性 使之率而行之以達其道 若無此性 人雖欲作塵刹之善 畢世不能作矣 天既賦之以此性 故又能時時刻刻提醒開啓 每遇作惡 一邊發慾 一邊沮止 而沮止者即本性所受之天命也 天命之謂性 非是之謂乎 若所謂善惡混者天之賦性既如此 則人之行善 如水之就下 火之就上 不足爲功德 故天之於人 予之以自主之權 使其欲善則爲善 欲惡則爲惡 游移不定 其權在己 不似禽獸之有定心 故爲善則實爲己功 爲惡則實爲己罪 此心之權也 非所謂性也 揚雄誤以爲性 故乃謂之善惡混 非初無是事而揚雄誣之也 蜂之爲物 不得不衛君 而論者不以爲忠者 以其爲定心也 虎之爲物 不得不害物 而執法者不引律議誅者 以其爲定心也 人則異於是 可以爲善 可以爲惡 主張由己 活動不定 故善斯爲功 惡斯爲罪 然且可善可惡之理 既已參半 則其罪似當未減 所以作孽之不敢逞者以性善也 性之樂善耻惡 既真確矣 拂此性而爲惡 罪其可逭乎 ○今人以純乎虛靈者爲義理之性 以由乎形氣者爲氣質之性 千罪萬惡 皆由於食色安逸 故凡惡皆歸之於形氣 而虛靈不昧之體 認之爲但具衆美 都無纖惡 殊不然也 虛靈之物 不能爲惡 則彼無形之鬼神 又何以有明神惡鬼哉 食色安逸之欲 皆由形氣 而凡驕傲自尊之罪 是從虛靈邊出來 不可曰虛靈之體 無可惡之理也 人有以道學文章自尊者 譽之則喜 毀之則怒 是於形氣有甚關係 凡以虛靈之體 謂純善無惡之理者 佛氏之論也 惟性純善 餘不然也。

[3] 臣對曰 人之性 只是一部人性 犬牛之性 只是一部禽獸性 盖人性者 合道義氣質二者而爲一性者也 禽獸性者 純是氣質之性而已 今論人性 恒

有二志相反而並發者 有饋而將非義也 則欲受而兼欲不受焉 有患而將成仁也則欲避而兼欲不避焉 夫欲受與欲避者 是氣質之欲也 其欲不受而不避者 是道義之欲也 犬與牛也 投之以食 欲食焉而已 怵之以刀 欲避焉而已 可見其單有氣質之性也 且人之於善惡 皆能自作 以其能自主張也 禽獸之於善惡 不能自作 以其爲不得不然也 人遇盜或 聲而逐之 或計而擒之 犬遇盜 能吠而聲之 不能不吠而計之 可見其能皆定能也 夫人性之於禽獸性 若是懸絕 而告子只就其生覺運動之同處 便謂之一性 豈不謬乎 臣以爲犬牛人之性 同謂之氣質之性 則是貶人類也 同謂之道義之性 則是進禽獸也 二說俱有病痛 臣謂人性即人性 犬牛之性即禽獸性 至論本然之性 人之合道義氣質而爲一性者 是本然也 禽獸之單有氣質之性 亦本然也 何必與氣質對言之乎…… ○今詳御問之意 盖云朱子原謂本然之性 即人與禽獸之所同得 若論本然之性 則犬牛人之性 實無毫髮差殊 而孟子駁告子謂犬牛人之性 不可相猶(猶如也) 即孟子所言 明是氣質之性 乃朱子於此譏告子之知氣不知理 知生不知性 反以告子所言爲氣質之性 誠爲難破之疑案 故下問如此……伏惟本然氣質之說 不見六經 不見四書 然朱子中庸之註曰 天以陰陽化生萬物氣以成形 理亦賦焉 此所謂本然之性 謂賦生之初 其理本然 此所謂人物同得也 然臣獨以爲本然之性 原各不同 人則樂善耻惡 修身向道 其本然也 犬則守夜吠盜 食穢蹤禽 其本然也 牛則服軛任重 食芻駘糲 其本然也 各受天命 不能移易 牛不能強爲人之所爲 人不能強爲犬之所爲 非以其形體不同不能相通也 乃其所賦之理 原自下同 故禽獸之中 其異族同形而其性不同者 不可勝數 狼與犬同形 而其性不能相通 雉與鷄同形 而其性不能相通 天賦之命 原自不同故也 諸先生之言曰 理無大小 氣有清濁 本然之性之寓於氣質也 如水之寓器 器圓則水圓 器方則水方 此臣之所未曉也 圓器之水 飲之可以解渴 方器之水 飲之亦可以解渴 爲其性本同也 今也人不能蹤禽吠盜 牛不能讀書窮理 若其本同 何若是不相通也 人物之不能同性也審矣 大抵人之所以知覺運動趨於食色者 與禽獸毫髮無所異 惟其道心所發 無形無質 靈明通慧者 寓於氣質以爲主宰 故粵自上古已有人心道心之說 人心者氣質之所發也 道心者道義之所發也 人則可有此二心 若禽獸者 本所受者 氣質之性而已 除此一性之外 又安有超形之性寓於其體乎 氣質之性即本然也 然則孟子所言者 道義之性也 告子所言者 氣質之性也 朱子之言自與孟子不合而已 孟子之時 本無本然之說 豈可執後出之謬名 欲以解先聖之微言乎 氣質之性 明明人物同得 而先儒謂之各殊 道義之性 明明吾人獨得 而先儒謂之同得 此臣之所深惑也。

[4] 鑄案 萬物一原 悉稟天命 苟以是而謂之理同 則誰曰不可 但先正之言 每云理無大小 亦無貴賤 特以形氣有正有偏 得其正者理即周備 得其偏者 理有枯蔽 至云本然之性 人物皆同 而氣質之性 差有殊焉 斯則品級遂同豈 唯一原之謂哉 梁惠王命孟子爲賓師 命太子申伐齊 命鴻雁麋鹿居沼上 其 受梁王之命 孟申雁鹿 固無異焉 若以其同受王命 而遂謂所受無貴賤 則非 其實矣 齊威王賜群臣酒 其一人以爵 其一人以觶 其一人以散 於是爵受 者得一升 觶受者得三升 散受者得五升 理同氣異者 謂酒無二味 而唯以 器小之 故虎狼得三升 蜂螳得一升 此所謂枯於形氣之偏塞 而無以充其本 體之全者也 誠觀虎狼蜂螳之性 其果與吾人之性 同是一物乎 人所受者酒 也 虎狼蜂螳之所受者 穢汁敗漿之不可近口者也 惡得云理同而氣異乎.

7. 성기호설

1) 보충하기를 성이란 본심이 좋아하고 싫어하는 것이다.……보충하기를 덕을 좋아하며 악을 부끄럽게 여기는 성은 성인이나 범인이나 다 같은 것이다. 이 때문에 본래 서로 가깝다는 것이다.¹⁾

2) 이제 생각건대-성이란 인심의 기호인 것이다. 소채류가 인분을 즐기는 것과 같이 연꽃이 물을 즐기는 것과 같이 인성은 선을 즐기는 것이다. 선을 행하여 의로움이 쌓이면 무럭무럭 힘차게 자라나지만 악한 짓을 하며 마음에 짐을 지게 되면 기운이 쇠약하여 허전하게 될 것이다. 앞서 학자들이 성을 이야기한 것은 다 맹자의 본뜻이 아닌 것이다.²⁾

3) 성이란 기호인 것이다. 형구(形軀)의³⁾ 기호가 있고 영지(靈知)의⁴⁾

1) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ~15, 9쪽(6-101).

2) 『大學講義』, Ⅱ~2, 4쪽(4-99~100).

3) 형상을 갖춘 體軀

기호가 있는데, 다 같이 이를 성이라 한다. 그러므로 「소고(召誥)」에서 “성을 절제한다” 하였고, 「왕제(王制)」에서는 “민생들의 성을 절제한다” 하였으며, 맹자는 “마음을 움직이며 성을 견디어 낸다” 하였다. 또 귀·눈·입·육체의 기호를 가지고 성이라 하였으니, 이는 형구의 기호인 것이다. 천명의 성이라거나 성과 천도라거나⁵⁾ 성선·진성이라거나 하는 성들은 영지의 성인 것이다. ‘본연의 성’이란 원래 불교 서적에서 나왔으니, 우리 유교의 천명의 성과는 서로 얼음과 숯불의 관계처럼 되어서 이야기할 수가 없는 것이다.⁶⁾

4) 성이란 글자의 의미는 극히 상식적인 데다가 또 지극히 정미로운 것이요, 비록 여러 차례의 편지로도 오히려 귀가 막혀 들리지 않을까 두려운데, 하물며 몇 십자로 간략하게 논한다면 어찌 뚜렷이 이해할 수 있게 되기를 바랄 수 있을 것인가. 과연 보내 주신 글월을 보면 식·색을 가지고 반박하였는데 읽자마자 웃음을 참을 길이 없소이다.

제가 비록 노둔하기는 하지만 반드시 식(食)을 즐기고 색(色)을 좋아하는 것을 성명의 근본으로 여기지는 않을 것이며, 제가 비록 방자하기는 하지만 반드시 고자가 맹자에게서 바로잡혀진 것을 가지고 거듭 그 설을 가다듬지는 않을 것이요. 보내 주신 글월의 미덥지 못함이 어찌하여 이에 이르렀을까. 가만히 이르되 인심에 기호함이 있는 것은 그것이 형구에 기호함이 있는 것과 같은 것이니 내가 소

4) 영명한 지혜.

5) 『論語』, 「公治長」. “子貢曰……夫子之言性與天道 不可得而聞也”

6) 「自撰墓誌銘(集中本)」, I~16, 16쪽(2-659).

위 기호한다는 것은 형구에 있는 기호를 빌려다가 내 마음에 좋아하는 것이 있음을 증명하려고 했을 따름이오.

공자는 시를 읊되 “인민들이 뿔뿔함을 간직함이며, 이 아름다운 덕을 좋아하도다” 하였으니, 이 한 호(好)자는 이미 뚜렷이 내세웠던 것으로서 요새 와서 만들어 낸 말은 아닌 것이다. 맹자가 성을 논하면서 분명히 기호함을 빌려다가 설명하였으니, 장차 맹자도 식·색을 성으로 여겼다고 이를 것인가. 시험 삼아 맹자의 말을 끄집어내기로 한다면 다음과 같다.

맹자는 “입이 맛에 있어서는 다 같이 즐기는 바가 있으니 역아(易牙)가 먼저 우리들의 입이 즐기는 바를 얻은 자이다”⁷⁾ 하였으니, 만일 입이 맛에 있어서 그의 성이 사람과 다른 것이 만일 짐승들이 나와 다른 종류인 것처럼 다르다고 한다면 천하가 어찌 모두 역아의 맛에 따라서 즐길 수 있을 것인가. 맛에 이르러서는 천하가 역아에게 기대하는 그것은 천하의 입은 서로 비슷하기 때문인 것이다. 이는 맹자가 형구의 기호로써 본심의 기호를 밝힌 것이니 선을 즐기며 악을 부끄럽게 여기는 것이 곧 성은 선하다는 것이다. 노형은 시험 삼아 이를 살펴보도록 하라. 그 성이란 다른 사람과 더불어 다르다는 성자는 분명히 그것은 입의 성인 것이니, 대체로 이미 입의 성이 있다면 귀의 성이니 눈의 성이니 하는 것들도 또한 분명히 모두 있을 것이다. 그런즉 형구의 기호도 또한 성이라고 말할 수 있을 것이니, 후세에 소위 식성이니 주성(酒性)이니 하는 것들도 근거가 없는 것이 아니다. 『서전』에서 “성을 절제하여 날로 앞으로 나아간다” 하

7) 『孟子』, 「告子上」.

였고, 『예기』에서 “육례를 가다듬어 인민의 성을 절제한다” 하였으니, 성을 절제한다는 것은 욕심을 절제한다는 것이 된다. 이와 같은 것들은 분명히 형구의 기호로써 또한 성이라 이름한 것이다. 맹자가 “마음을 움직이고 성을 견디어 내며 더욱더 그가 불능한 것에 도움이 되게 한다” 하였으니, 성을 견디어 내는 것은 욕심을 견디어 내는 것이다. 형구의 기호로써 또한 성이라 이름한 것이다. 이렇듯 정경(正經)⁸⁾ 나와 있는 것들은 이와 같은 것이다. 이는 송나라 때 여러 선생들이 원래 본연의 성을 가지고 성이라 여긴 것과 같고, 또 기질의 성으로써도 또한 성이라 여긴 것과 같지만 마침내 놀랄 만한 새로운 말은 아닐 따름이다. 특히 이른바 절성(節性)이니 인성(忍性)이니 입의 성이니 하는 것들의 성자(性字)는 다 빌려다 쓴 글자인 것이다. 『주역』에서 “성성진성(成性盡性)”이라 하였고, 공자는 “성상근(性相近)”이라 하였고, 맹자는 ‘성선(性善)’이라 하는 등 여러 성자(性字)는 이들이 사람을 주로 한 것들이다. 옛날 육서가들은⁹⁾ 원래 가차법이 있었거늘 하물며 그의 뜻이 사실상 같은 자들이겠는가.

귀도 또한 그러한 것이니, 소리에 있어서는 온 천하가 사광(師曠)에게 기대하는 것은 천하 사람들의 귀는 서로 비슷하기 때문이다. 눈도 또한 그러한 것이니, 자도(子都)에 이르러서는 천하 사람들이 다 그의 아름다움을 모르지 않을 수밖에 없을 것이다. 자도의 아름다움을 모르는 사람은 눈이 없는 사람일 것이다.

역아나 사광이나 성인의 입의 성이 아름다운 맛을 좋아하거나, 귀의 성이 아름다운 소리를 좋아하거나, 눈의 성이 아름다운 빛을 즐

8) 緯書의 對로서 『尙書』·『禮記』·『周易』·『孟子』·『中庸』들을 가리킨다.

9) 指事·象形·會意·形聲·轉注·假借를 六書라 한다.

기는 것과 비교하여 심성이 리의(理義)를 즐긴다는 것에 비유할 수 있다. 성이란 글자의 뒤편이 본래 기호로써 얻어진 이름이라는 것이 이미 분명하지 않은가.

그러므로 입이 맛에 있어서는 다 같이 즐기는 바가 있으며 귀가 소리에 있어서는 다 같이 들리는 바가 있으며 눈이 빛에 있어서는 다 같이 들리는 바가 있는데, 마음에 있어서만은 홀로 모두 다 같이 하는 바가 없을 것인가.

마음이 모두 다 같이 하는 것이란 무엇인가. 리(理)라 이르고 의(義)라 이르는 것이다. 선인은 우리들 마음을 모두 다 같이 하는 바를 먼저 얻었을 따름이다. 그러므로 이의(理義)로움이 내 마음을 즐겁게 해주는 것은 마치 구운 고기가 내 입을 기쁘게 해주는 것과 같은 것이다. 이의(理義)로움을 기쁘게 생각하는 것은 마음의 성인 것이다. 구운 고기를 즐기는 것은 입의 성인 것이다. 성이란 기호로 말미암은 바를 따라서 지어진 이름이 아니겠는가. 사안(謝安)의¹⁰⁾ 성은 음악을 좋아하고 왕유(王維)의¹¹⁾ 성은 서화를 좋아하고 위징(魏徵)의¹²⁾ 성은 검소한 것을 기쁘게 여겼고, 두보(杜甫)의¹³⁾ 성은 좋은 시구에 탐닉하였으니, 어느 하나라도 기호함을 성으로 여기지 않은 것이 있는가.

2천 년 이래 항상 속담처럼 지껄이는 말에도 입을 열자마자 기호함을 성으로 여겼는데, 홀로 경학자들만 성을 논하는 자리에서 기필코 기호 두 글자를 버리고서는 이내 본연이니 기질이니 하는 두 기

10)晋나라 때 太保. 자는 安石. 시호는 文靖.

11)당나라 때 尙書. 자는 摩詰.

12)魏州 사람으로서 자는 玄成. 시호는 文貞.

13)당나라 때 시인. 자는 子美. 호는 少陵.

등을 세워 놓고 ‘이동기이(理同氣異)’니, ‘기동이이(氣同理異)’니, ‘심대성소(心大性小)’니, ‘심소성대(心小性大)’, ‘이발미발(已發未發)’이니, ‘단지겸지(單指兼指)’니 하여 천 갈래 만 갈래로 뒤섞여서 혼란을 가져오고 있다.

또는 멀리 태극(太極) 일원권(一圓圈)이니 선천(先天) 이오(二五)의 묘(妙)니 하는 것을¹⁴⁾ 가져다가 ‘심’이라고 하고 ‘성’이라고도 하여 배우는 자들로 하여금 황홀한 지경에 빠지게 함으로써 어디로부터 들어가며 어디로부터 손을 대야 하는지를 모르게 하였으니, 어찌 억울하게도 수고로운 노릇이 아니겠는가.

정현(鄭玄)의 시전(詩箋)에서 “물고기의 성은 차가우면 연못 속으로 도망친다”, “두루미의 성은 탐욕스럽고 악독하다”, “너새의 성은 나뭇가지에 앉지 않는다” 하였다. 또 “사슴의 성은 산림을 좋아하고, 꿩의 성은 조롱 속에 갇히기를 싫어한다”고 이른 것과 같다. 이러한 종류는 이루 다 셀 수가 없을 정도인데 어찌하여 일찍이 기호한다거나 싫어한다거나 하는 것을 본성으로 여기려 하지 않는 것일까. 노형도 평소에는 남들과 이야기를 나눌 때 문득 “내 성품은 문자를 좋아한다”, “내 성질은 시끄러운 것을 견디지 못한다”, “내 성품은 절약하며 검소한 것을 좋아한다”, “내 성질은 허영된 꾸밈새를 좋아하지 않는다”는 말들을 술술 입 밖으로 쏟아내되 도시 자연스러우면서도 문득 기호하는 것을 성이라 한다는 말만 들으면 갑자기 눈을 부릅뜨며 크게 놀라는 것은 무슨 까닭인가.

사람의 성품은 선하기를 즐겨하며 선하기를 즐겨워하는데, 그 중

14) 송나라 周茂叔의 「太極圖說」을 가리킨 것이다.

거로는 두 가지가 있다. 그중의 하나는 곧 현재의 증험이요, 그 중의 다른 하나는 곧 미래의 공적과 효능인 것이다. 도적질에 빠져서 악인이 된 사람보고도 그런 줄을 모르고 청렴결백한 양 추어올리면 기뻐한다. 그의 성품이 선을 즐거워하기 때문에 그런 것이다. 창녀로 빠져서 악인이 된 사람한테도 이를 꾸짖되 시궁창처럼 더러운 계집이라 나무란다면 부끄럽게 여긴다. 그의 성품이 악을 미워하기 때문에 이와 같은 것이다. 모두 이와 같은 것들은 현재의 증험인 것이다.

배추의 성질은 통오줌을 즐기고, 마늘의 성질은 닭의 똥을 즐기고, 벼의 성질은 물을 즐기고, 조의 성질은 건조한 것을 즐기니, 무릇 그들이 즐겨하는 것을 얻으면 무럭무럭 자라며 번성할 것이다. 사람들은 그것들이 무럭무럭 자라며 번성하는 것을 보고서 그것들의 기호를 알게 되는 것이니, 이는 오랜 경험을 쌓은 농사꾼들이 스스로 믿는 이유인 것이다.

오늘 한 가지 착한 일을 행하고 내일 한 가지 의로운 일을 하여 의와 선행이 쌓이고 쌓여 이것이 오래되면 마음은 넓어지고 몸은 윤택이 나게 되고¹⁵⁾ 부드러운 얼굴에 윤기가 넘치며¹⁶⁾ 너그러운 기운과 더불어 함께 자라되 지극히 강하고 광대하여 천지간에 꼭 들어차며¹⁷⁾ 그러기에 부귀도 그를 더럽히지 못하고 빈천도 그의 뜻을 변하게 하지 못하고 아무도 그를 굽히게 하지 못할 것이니¹⁸⁾ 이를 초목에 비유하면 이에 무럭무럭 자라며 번성하는 것일 따름이다.

15) 『大學』, 전6장. “富潤屋 德潤身 心廣體胖 故君子必誠其意”

16) 『孟子』, 「盡心 上」. “晬然見於面 盎於背 施於四體”

17) 『孟子』, 「滕文公 上」. “其爲氣也 至大至剛 以直養而無害 則塞于天地之間”

18) 『孟子』, 「滕文公 上」. “居天下之廣居 立天下之正位 行天下之大道 得志 與民由之 不得志 獨行其道 富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈 此之謂大丈夫”

오늘도 마음을 저버리는 일을 행하고, 내일도 마음을 저버리는 일을 행하면 하늘을 우러러도 부끄럽고 사람을 굽어보아도 부끄러울 것이니, 밖으로 이를 숨기려 해도 안으로 마음은 쓰리고 아플 것이며, 그 때문에 머리는 아래로 처질 것이며, 그 때문에 눈동자가 흐려지며, 바른 기운이 막힘으로써 하품만 저절로 나올 것이다. 이러기를 오래 하게 되면 낮은 나가고 마음은 흐트러지게 되어 거둬 비굴해지며 사람의 모습을 갖추는 길이 없게 될 터이니, 이를 초목에 비유하면 이내 더럽게 쭈그러졌거나 시들어진 것일 따름이다.

이렇게 본다면 인성이 선행(善行)함에 마땅하다는 것은 배추가 오줌에 마땅하고, 마늘이 닭의 똥에 마땅하고, 벼가 물에 마땅하고, 조가 건조함에 마땅한 것과 같지 않은가. 거기에 마땅하다는 것은 그것을 즐긴다는 말이다. 이는 필경 공적과 효능인 것이다. 성이라는 글자의 됴됨은 본래 기호한다는 데에서 쓰게 되었다는 것은 의심할 여지가 없는 것이다.¹⁹⁾

性嗜好說

[1] 補曰 性者 本心之好惡也……補曰 好德恥惡之性 聖凡皆同 以此之故本相近也.

[2] 今案 性者 人心之嗜好也 如蔬菜之嗜糞 如芙藻之嗜水 人性嗜善行善 集義則茁壯 行惡負心則沮餒 先儒言性 皆非孟子之本旨也.

[3] 性者 嗜好也 有形軀之嗜 有靈知之嗜 均謂之性 故召誥曰節性 王制曰節民性 孟子曰動心忍性 又以耳目口體之嗜爲性 此形軀之嗜好也 天命之性 性與天道 性善盡性之性 此靈知之嗜好也 日本然之性原出佛書 與吾儒天命之性 相爲冰炭不可道也.

19) 「答李汝弘」, I-19, 41~43쪽(3-265~269).

[4] 性字之義 極平常 亦極精微 雖連章累牘 猶懼聽瑩 況數十字略說 豈望其犁然領會耶 果然來教開手便把食色爲駁 奉讀一過爲之噴飯 鄙人雖魯鈍 必不以嗜食好色爲性命之本 鄙人雖放恣 必不敢以告子之已見正於孟子者重修其說 來教不諒 胡至於此 竊謂人心之有嗜好 猶其形軀之有嗜好 吾所謂嗜好者 借形軀之嗜好以證吾心之所好耳 孔子誦詩曰 民之秉彝 好是懿德 一好字早已昭揭 非今之所創言也 孟子論性 明借嗜好爲說 將謂孟子亦以食色爲性耶 試將孟子語紬繹如左 孟子曰口之於味有同嗜也 易牙先得我口之所嗜也 如使口之於味也 其性與人殊 若犬馬之與我不同類也 則天下何嗜皆從易牙之於味也 至於味天下期於易牙 是天下之口相似也 ○此孟子借形軀之嗜好以明本心之嗜好 人之本心 樂善耻惡 卽所謂性善也 老兄試看之 其性與人殊之性字 明明是口之性 夫既有口之性 則耳之性目之性 明亦皆有是 則形軀嗜好亦可言性 若後世所謂食性酒性非無據也 書曰節性 唯日其邁 禮記曰修六禮以節民性 節性猶言節慾 若是者明以形軀嗜好 亦名爲性也 孟子曰動心忍性 增益其所不能 忍性猶言忍慾 形軀嗜好之亦名爲性 其見於正經者如此 此如有宋諸先生 原以本然之性爲性 又以氣質之性亦名爲性 了非可警之新語耳 特所謂節性忍性口之性等諸性字 是借用 易曰成性盡性 孔子曰性相近 孟子曰性善等諸性字是主人 古者六書家 原有假借之法 況其意旨實同者乎。

惟耳亦然 至於聲天下期於師曠 是天下之耳相似也 惟目亦然 至於子都天下莫不知其姣也 不知子都之姣者 無目者也 ○易牙師曠以譬聖人口性之嗜美味 耳性之好曼聲 目性之悅姣色 以譬心性之悅理義 性之爲字 本以嗜好得名 不旣明乎。

故口之於味也 有同嗜焉 耳之於聲也 有同聽焉 目之於色也 有同美焉 至於心獨無所同然乎 心之所同然者何也 謂理也義也 聖人先得我心之所同然耳 故理義之悅我心 猶芻豢悅我口 ○悅理義者 心之性也 悅芻豢者 口之性也 性非嗜好之所由名乎 謝安性好絲竹 王維性好書畫 魏徵性喜儉素 杜甫性耽佳句 有一非嗜好爲性者乎 二千年來 恒言俗語 茶飯話頭 開口便以嗜好爲性 獨於經學家論性處 必捨嗜好二字 乃取本然氣質兩大柱 曰理同氣異 曰氣同理異 曰心大性小 曰心小性大 曰已發未發 曰單指兼指 千頭萬緒 棼然淆亂 又遠取太極一元之圖 先天二五之妙 曰心曰性 使學者恍兮忽兮 莫知其入頭下手之處 豈非枉勞苦乎 鄭玄詩箋曰 魚之性寒則逃于淵 曰鶩之性貪惡 曰鴉之性不樹止 又如云麋鹿之性好山林 雉之性惡樊籠 若此類不可勝數 何嘗不以嗜好厭惡爲本性耶 老兄平居 對人酬酢輒曰我性好文字 曰我性不堪煩擾 曰我性好節儉 曰我性不喜浮文 順

口出吻都出自然 及開嗜好是性 却瞠然大驚何也.

人性嗜善樂善 厥證有二 其一卽見在之徵驗 其一卽畢竟之功效也 盜賊陷溺而爲惡人 有不知者 譽之以廉潔則悅 其性之樂善如是也 娼妓陷溺而爲惡人有切責者 罵之以淫穢則愧 其性之惡惡如是也 諸如此類 是見在之徵驗也 菰之性嗜溲尿 蒜之性嗜鷄糞 稻性嗜水 黍性嗜燥 凡得其所嗜者 乃苗乃茂乃蕃鮮 人見其苗茂蕃鮮以知其嗜好 此老圃老農之所以自信也 人今日行一善事 明日行一義舉 集義積善 積之至久 則心廣體胖 睥面盎背而浩然之氣 與之滋長 至大至剛 塞乎天地之間 於是富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈 譬諸草木 是乃苗茂蕃鮮者耳 今日行負心事 明日行一負心事 仰而愧天 俯而忤人 厭然外揜 怛焉內疚 頭爲之低垂 眸爲之眊

X 正氣沮蹙 噫欠自發 積之既久 神通志亂 反覆降屈 不成人形 譬諸草木 是乃荒穢惟悴者耳 由足歡之 人之性之宜於善 不猶菰之宜溲 蒜之宜糞 稻之宜水 黍之宜燥也乎 宜之也者嗜之也 此畢竟之功效也 性之爲字 本用於嗜好處無可疑者.

8. 솔성

1) 대답하기를-솔성하는 데에도 노력하는 공부가 있다. 대개 성은 본래 순수한 선으로 되어 있지만 사람들은 항상 악으로 빠지려고 하기 때문에 노력하여 그의 본성을 따른 연후에야 비로소 사람의 길로 나아갈 수 있을 것이다. 그러므로 솔성에도 노력하는 공부가 따라야 한다고 한다.

주자는 비록 솔자를 새기되 순(循)이라 하여 따른다는 뜻으로 썼으나 그러나 주자가 성을 논할 적에는 본래 인·물의 성을 겸하여 이를 말했던 것이다. 그러므로 주자는 “만물 자연의 성을 따르는 그것을 일러 도라 이른다” 한 것이니, 이 솔자는 노력한다는 의미를 가진 것은 아니다. 또 말하기를 “어느 사람이 솔성을 성명의 리(理)에 순응하는 것으로 생각하였으니 그렇다면 이 도는 사람으로 말미암아 갖게 되는 것이다”라고 하였다. 이로써 본다면 소위 솔성이란 그가 지닌 자연 그대로 내맡긴다는 것에 지나지 않는다. 아마도 옛 성인의 극기복례하는 학과는 서로 부합되지 않을 것이다.

이를 들으면 깨달은 듯하나 넓고 깊은 품이 의거할 곳조차 없는데
하물며 수자(修字)의 글자 됨됨에는 본래 정리하여 차례를 정한다는
품절(品節)의 뜻은 없는 것이다. 수는 다스린다는 치(治)요, 리(理)로
서 꾸미고 다듬는다는 것이다. 삼창(三倉)이나 허서(許徐)의 자전에도
끝내 품절이라는 두 글자는 나와 있지 않으니 쉽게 깨달을 수가 없다.

가만히 생각해 보면 주자가 성과 도의 두 글자에 대하여도 본래
인·물을 겸하여 말했기 때문에 초목이나 금수들에게는 수자를 쓸
수가 없는 것이다. 그러므로 따로 품절이라 한 것이다.¹⁾

率性

[1] 臣對曰 率性有工夫 蓋性本純善 而人慾恒欲陷惡 必十分用力 循其
本性然後 方可適道 則率性有工夫也 朱子雖訓率爲循 然朱子論性 本兼
人物之性而言之 故朱子曰循萬物自然之性之謂道 此率字不是用力字 又
曰或以率性爲順性命之理 則却是道因人有 由是觀之 所謂率性 不過任其
自然 恐與古聖人克己復禮之學不相符合 聞之似覺滉洋 學之無可依據 況
修之爲字本無品節之義 修者治也理也飾也飭也 考之於三倉許徐之書 終
不見品節二字 朱子之意不可遽曉 臣竊思之 朱子於性道二字 本兼人物而
言 則於草木禽獸下 修字不得 故別言品節也.

1) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 3쪽(4-242).

9. 명성도교

1) 잠언-천성(天性) 두 글자는 「서백감려(西伯戡黎)」에¹⁾ 천성을 즐기지 못한다는 한 마디에서 비롯하였고, 『주역』의 진성(盡性)이나 맹자의 지성(知性)의 교훈은²⁾ 다 이보다 뒤에 나온 것이다.

이 책에 나온 천명의 성은 곧 조이(祖伊)가³⁾ 말한 천성이다. 그러나 ‘성(性)’자의 본래의 의미에 의거하여 이를 말한다면 성이란 마음이 즐겨하는 것이다. 「소고(召誥)」에서⁴⁾ “성을 절제하여 날로 그들은 나아갈 것이다” 하였고, 맹자는 “마음을 움직이고 성을 견디어 낸다”고⁵⁾ 하였으며 「왕제(王制)」에서는⁶⁾ “육례를 가다듬어 인민의 성을 절제한다” 하였으니, 다 ‘즐긴다’는 것을 성이라 생각하였다. 천명의 성도 ‘즐긴다’는 것을 가지고 말할 수 있다.

1) 『書傳』의 한 편명.

2) 『孟子』, 「盡心 上」.

3) 紂王을 섬긴 어진 신하로서 「西伯戡黎」에 나온다.

4) 『書傳』의 편명.

5) 『孟子』, 「告子 下」.

6) 『禮記』의 한 편명.

대개 사람이 배 속에서 태어날 무렵부터 이미 하늘은 그에게 영명 하나 형체는 없는 것을 주었으니 그것의 됃됨은 선을 즐기면서 악을 미워하고 덕을 좋아하면서 더러운 것을 부끄럽게 여기니, 이를 일러 성이라 하는 것이요, 이를 일러 성은 선하다고 하는 것이다. 성이란 이미 이러한 까닭에 거슬리지 말아야 하고, 휘어잡지 말아야 하며, 그저 순순히 좇으며 따라야 한다. 그가 하라는 대로 들으며 나면서부터 죽을 때까지 이를 좇아 나아가니 이것을 일러 도(道)라 하는 것이다.

무릇 길이란 것의 됃됨은 이를 버려둔 채 손을 보지 않으면 가시 덩불이 가로막혀 나아갈 바를 모르게 된다. 반드시 길을 다스리는 벼슬아치가 손질도 하고 닦기도 하여 길손들로 하여금 그들의 갈 길 이 갈팡질팡하지 않게 한 연후에야 비로소 그가 가고 싶은 곳에 도달하게 할 수 있을 것이다. 성인이 일반 사람을 유도하는 일도 이와 서로 비슷하니, 이를 일러 가르침이라 한다. 가르침이란 도로를 수선하는 것이다. ○ 교(敎)란 오교(五敎)인 것이다. 아래 본문에서 “자신을 가다듬되 도로써 하고 도를 닦되 인으로써 한다” 하였으니, 인이란 인륜관계에서 이루어진 덕이다. 하늘이 사람들의 선악을 살피자는 이유도 항상 인륜관계를 보자는 데 있는 것이다. 그러므로 사람들이 자신을 가다듬으면서 하늘을 섬기려는 것도 또한 인륜관계에 힘을 기울이게 되는 것이니, 아래 본문에서 소위 오달도(五達道)란 것도 곧 도를 닦는 가르침인 것이다. 사람들이 부자·군신·부부·곤제(昆弟)·붕우와의 교제에서 자기 마음의 중화를 극진히 한다면 그것이 도를 닦는 것이다.

잠안-다른 사람들은 영명한 전체를 성이라 여기는데, 왜 하필 ‘즐거한다’는 것을 성이라 여기려 하는가. 사람들은 항상 말하기를 “내

성품은 회와 불고기를 좋아한다”, “내 성질은 썩은 것을 싫어한다”, “내 성품은 관현악을 좋아한다”, “내 성질은 소음을 싫어한다” 하는 것을 보면 사람들은 본래 즐긴다는 것을 성으로 여기는 것이다. 그러므로 맹자가 성은 선하다는 이론을 내세울 때 문득 기호로써 이를 밝히었고, 공자는 병이호덕의 시를⁷⁾ 인용하여 인성을 증명하였으니 즐겨한다는 것을 버리고 성을 말하는 것은 수사(洙泗)의⁸⁾ 옛 모습이 아닌 것이다.

○ 순경은⁹⁾ 성악설을 주장하였고, 양옹은¹⁰⁾ 선악혼설을 주장하였는데, 이에 성선이라 하는 것은 무엇 때문인가. 성이 만일 선하지 않다면 어떻게 그를 따를 수 있으며 만일 선악이 섞여 있다면 어떻게 그를 따를 수 있을 것인가. 반드시 그것이 순선 무악한 까닭에 그를 따를 수 있는 것이 마치 톱질하는 자가 먹줄을 따르듯 하거나 개울을 건너는 자가 징검다리를 따르듯 하는 것이다. 만일 그 안에 조금이라도 선하지 않은 대목이 있다면 성인이 교육 목표를 세울 때 반드시 “어기고 거슬리도록 하며 고치고 휘어잡도록 하라” 했어야 마땅할 것인데, 어찌 성대로 따르면 도가 된다고 생각하였겠는가.

○ 사람들은 항상 죄에 빠지는데 왜 성은 선하다고 하는 것일까. 사람들은 매양 한 가지 선한 일을 행하면 그의 마음이 반드시 유쾌할 것이니, 어찌 성에 적합하기 때문에 유쾌한 것이 아니겠는가. 사람들은 매양 한 가지 악한 일을 행하면 반드시 서운한 생각에 스스

7) 『孟子』, 「告子 上」. “詩曰天生蒸民 有物有則 民之秉彝 好是懿德 孔子曰 爲此詩者 其知道乎”

8) 원시 유교로서의 공자학을 의미한다.

9) 荀子(B.C. 315?~236?)로서 맹자(B.C. 372~289)의 뒤에 난 전국시대의 학자.

10) B.C. 53~A.D. 18, 중국 진한 말기의 학자.

로 상을 찌푸릴 것이니 어찌 성을 거슬리기 때문에 서운한 것이 아니겠는가. 갓난애가 우물 속으로 들어가면 반드시 급히 쫓아가서 그를 구원해 낸 후라야 마음이 편안할 것이다. 거위 고기가¹¹⁾ 자기 앞에 놓였을 때 반드시 이를 굳이 사양하여 먹지 않은 후라야 마음이 편안할 것이다. 돌이 나란히 견고 있을 때 반드시 그의 무거운 짐을 나누어 진 후에야 마음이 편안할 것이다. 착한 사람이 속임수에 걸렸을 때 반드시 그의 원통함을 풀어준 연후라야 마음이 편안할 것이다.

대체로 이러한 일들을 만나고서도 이를 실행하지 못한다면 모두들 부끄러움에 상을 찌푸리면서 불안해할 것이다. 안심하거나 불안해하는 것은 어찌 성에 적합하거나 성을 거슬리는 까닭이 아니겠는가. 그러므로 “성대로 따르면 선할 수 있다”고 하는 것이다. 성(性)대로 따르는 그것을 도라 한다. 그러므로 성에서 들추어 나오는 것을 도심이라 한다. 도심은 항상 선하고자 하며 또 능히 선을 골라잡을 줄 안다. 한번 도심이 하고자 하는 대로 들어주면 이를 일러 솔성이라 하는 것이니 솔성이란 천명대로 따르는 것이다.

의 아닌 음식이 자기 앞에 놓여 있을 때 입에서 군침이 나오면서 먹고 싶은 욕심이 넘치더라도 도심이 이르기를 “먹지 말라. 그것은 옳은 음식이 아니다” 하면 나는 이내 그가 이르는 대로 이를 물리치고 먹지 않는다면 이를 일러 솔성이라 하는 것이니, 솔성이란 천명대로 따르는 것이다. 온몸이 나른하여 항상 눕고만 싶을 때 도심이 이르기를 “눕지 말라. 이는 게으름뱅이의 습성이다”라고 하면 나는 이내 그가 이르는 대로 불쑥 일어나 앉는다면 이를 일러 솔성이라

11) 不義의 음식을 의미한다.

하는 것이니, 술성이란 천명대로 따르는 것이다.

○ 하늘이 생명을 태어나게 했을 때 이 명(命)도¹²⁾ 있었고, 또 살아가는 나날 시시각각마다 이 명은 이어지고 있다. 하늘은 차근차근 입으로 말은 하지 못한다. 그러나 그것이 불가능한 것은 아니다. 하늘의 목구멍과 혀는 도심에 갇들어 있다. 도심이 경계하여 이르는 말은 하느님이 경계하는 명령인 것이다. 남들은 듣지 못하더라도 나만은 뚜렷이 듣고 있으며, 타이르듯이 깨우쳐주듯 하되 보다 더 자세하고 보다 더 준엄한 것은 없을 것이니, 어찌 차근차근 이야기하는 데 그칠 것인가.

일이 선하지 못하다면 도심이 이를 부끄럽게 여길 것이니, 부끄러워하는 마음이 들추어 나오는 그것이 바로 차근차근 이야기하는 천명인 것이다. 행동이 선하지 못하다면 도심이 이를 뉘우칠 것이니, 뉘우치는 마음이 들추어 나오는 그것이 바로 차근차근 이야기하는 천명인 것이다.

옛 시에 “하늘이 인민을 인도하되 나팔처럼, 대통소처럼 뚜렷하다” 한 것은 이를 두고 이른 말이 아니겠는가. 하느님과 마주 앉되 오직 내 마음속에 있다는 것도 이 까닭이다. 천명을 도록(圖籙)¹³⁾ 따위에서 찾으려는 것은 이단으로서 허황된 술수인 것이다. 천명을 본심에서 찾는 것은 성인이 하늘을 뚜렷이 섬기는 학문이다.¹⁴⁾

2) 이제 생각하건대-이 책에서 “천지의 조화 발육을 돕는다” 하였

12) 天命.

13) 圖籙으로써 미래를 점치는 책.

14) 『中庸自箴』, Ⅱ-3, 2~4쪽(4-178~181).

고, “능히 물(物)의 성을 극진히 할 수 있다” 하였는데, 주자는 이 두 구절을 보고서 지나치게 구애되어 매양 명·성·도·교의 넷을 사람과 만물을 다 같이 겸하여 이야기하고 있다.

그러나 소위 천명의 성은 그것이 인성인 것이요, 솔성의 도는 그것이 인도인 것이요, 수도의 교는 그것이 인교(人敎)인 것이다. 인성이 이미 순해지면 물성도 다 그렇게 되는 것이요, 만일 인도가 이미 밝아지면 조화 발육도 도울 수 있을 것이니 어찌 본성을 가다듬고 도를 배우는 무렵부터 겸하여 금수의 성을 다스리며 초목의 도를 섞어서 닦음으로써 다 함께 무성하고 발육하기를 바랄 수 있을 것인가. 옛 시에 “내 몸을 돌보아 주지 않으면 어느 틈에 내 뒤를 공홀히 여겨 줄까”라 한 것이다.¹⁵⁾

命性道教

[1] 箴曰 天性二字 始發於西伯戡黎不虞天性一語 易傳盡性之句 孟子知性之訓 皆後於是也 此經天命之性 卽祖伊所言之天性也 然據性字本義而言之 則性者心之所嗜好也 召誥云節性唯日其邁 孟子曰動心忍性 王制云修六禮以節民性 皆以嗜好爲性也 天命之性亦可以嗜好言 蓋人之胚胎既成 天則賦之以靈明無形之體 而其爲物也 樂善而惡惡 好德而耻汚 斯之謂性也 斯之謂性善也 性既如是 故毋用拂逆 毋用矯揉 只須率以循之 聽其所爲 自生至死 遵此以往 斯之謂道也 但道路爲物 舍之不治 則藜莽阻塞 莫適所向 必有亭埃之官爲之 治之繕之 開之導之 使行旅不迷其方然後方可以達其所往 聖人隔導衆人 其事相類 斯之謂教也 教者 繕治道路者也 ○教者 五教也 下文曰修身以道 修道以仁 仁者 人倫之成德也 天之所以察人善惡 恒在人倫 故人之所以修身事天 亦以人倫致力 下文所謂五達道 卽修道之教也 人能於父子君臣夫婦昆弟朋友之際 盡其心之中和 則修道者也

15) 『中庸講義』, II~4, 4쪽(4-243~244).

箴曰 人方以靈明之全體爲性 其必以嗜好爲性者何也 人有恒言曰我性嗜膾炙 曰我性惡饒敗 曰我性好絲竹 曰我性惡蛙聲 人固以嗜好爲性也 故孟子論性善之理 輒以嗜好明之 孔子引秉彝好德之詩以證人性 舍嗜好而言性者 非洙泗之舊也 ○荀卿言性惡 揚雄言善惡混 其謂之性善者何也 性若不善 安得率之 若善惡混 安得率之 必其物純善無惡 故可以率之循之 如鋸者之循繩墨 濟者之循橋梁 若其中微有不善 聖人立教 必當曰違之拂之改之揉之 豈得以率性爲道乎 ○人恒陷於惡 其謂之性善者何也 人每行一善事 其心必愉然以快 豈非適性故愉然乎 人每行一惡事 必欲然自慙 豈非拂性故欲然乎 赤子入井 必急往援出而後安於心 鵠肉當前 必固辭不食而後安於心 班班同行 必分其重任然後安於心 善人被誣 必暴其冤枉然後安於心 凡通此而不能行者 皆慙慙不安 其安與不安 豈非適性與拂性之故乎 故曰率性可以爲善 ○率性之謂道 故性之發謂之道心 道心常欲爲善 又能擇善 一聽道心之所欲爲 茲之謂率性 率性者 循天命也 不義之食在前 口腹之慾溢發 道心告之曰 勿食哉 是不義之食也 我乃順其所告 卻之勿食 茲之謂率性 率性者循天命也 四體爾然 常欲疲臥 道心告之曰 勿偃哉 是怠慢之習也 我乃順其所告 蹶然起坐 茲之謂率性 率性者循天命也 ○天於賦生之初有此命 又於生居之日 時時刻刻 續有此命 天不能諄諄然命之 非不能也 天之喉舌 寄在道心 道心之所儆告 皇天之所命戒也 人所不聞 而己獨諦聽 莫詳莫嚴 如詔如誨 奚但諄諄然已乎 事之不善 道心愧之 愧怍之發 諄諄乎天命也 行有不善 道之悔之 悔恨之發 諄諄乎天命也 詩云天之牖民 如埴如篴 非是之謂乎 對越上帝之只在方寸正亦以是求天命於圖籙者 異端荒誕之術也 求天命於本心者 聖人昭事之學也。

[2] 今按 經曰贊天地之化育 又曰能盡物之性 朱子看此二句太拘太泥 每以命性道教四者 兼人物而言之 然所謂天命之性 是人性也 率性之道 是人道也 修道之教 是人教也 人性既順 則物性成若 人道既明 則化育可贊 豈可於繕性學道之初 兼治禽獸之性 交修草木之道 以冀其偕茂偕育哉 詩云我躬不閱 遑恤我後。

10. 신독

1) 잠언-이 절은¹⁾ 곧 신독 군자가 본심을 간직하고 성을 그대로 기른 지극한 공적이지 일반 세상 사람들의 성정을 두루 논술한 것은 아니다. 어찌하여 그런 줄을 아는가. 위 절에서 “군자는 경계하며 조심한다” 하였고, 아래 절에서는 “군자는 중용을 지킨다” 하였으며, “군자는 신중한다” 하였는데 이 절은 위 절을 받아서 아래 절로 잇는 것이기 때문에 갑자기 세상 사람들의 성정을 논했을 리는 절대로 없을 것이다. 이것은 신독 군자가 이루어 놓은 덕이 된다는 사실을 누가 의심할 수 있을 것인가.

○ 어떻게 그러한 까닭을 밝힐 수 있을까. 스스로를 삼간다는 신독은 지성인 것이다. 아래 장에서 “오직 천하의 지성이라야 능히 천하의 큰 근본을 세울 수 있게 되며 천지의 조화로 되는 발육을 알 수 있게 될 것이니, 어찌하여 한쪽으로 기울 수 있을 것인가” 하였는데, 저 소위 천하의 큰 근본을 세운다는 것은 중화의 극치에 이른

1) 『中庸』, 首章. “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 致中和 天地位焉 萬物育焉”

다는 의미이며, 저 소위 천지의 조화로 되는 발육을 안다는 것은 천지는 제 위치를 차지하고 만물은 거기서 발육한다는 것으로 소위 어찌하여 한쪽으로 기울 수 있을 것인가라는 것은 중화의 덕을 찬미한 것이다.

이 장과 아래 장의 이 위아래에서 서로 뚜렷이 호응하여 조금도 어긋남이 없으니, 신독이 바로 지성이 되고, 지성이 바로 신독이 된다는 것은 이미 이처럼 의심할 여지가 없다. 그래서 미발(未發)한 때의 중(中)이거나 이발(已發)한 후의 화(和)나 오직 신독자에게만 해당되는 것이며, 신독할 줄 모르는 자는 바야흐로 아직 미발했을 적에 그의 심술은 이미 중에 앞서서 사특하고 편벽된 상태요, 그가 이미 발하게 된 후의 행사에 있어서도 다시금 편벽되게 치우칠 것인데 어찌 중화라는 두 글자를 이러한 인간에게 허락할 수 있을 것인가.

하물며 중화의 극치에 이르면 천지는 제 위치를 차지하고 만물은 거기서 발육한다 하였으니, 분명히 중화라는 두 글자는 성인의 공적인 것이다. 어찌하여 일반 대중이 이에 참여할 수 있겠는가. 만일 이미 발하면 선악이 있고, 아직 발하지 않으면 선악이 없다고 한다면 이는 일반 대중이 비록 모두 다 화할 수는 없다 하더라도 일찍이 중화하지 않은 자는 없을 것이요, 비록 화의 극치에 이를 수는 없다 하더라도 일찍이 중의 극치에 이르지 않는 자는 없을 것이니, 소인과 군자가 그렇다면 장차 위육의 공적을 서로 나누어 차지할 수 있을 것이니, 그래도 통할 수 있을 것인가.

○ 스스로를 삼간다면 중화의 극치에 이를 수 있다니 어찌하여 그런가.

미발이란 희·노·애·락이 아직 발하지 않았다는 것이지 마음의

슬기나 깊은 생각들이 아직 발하지 않았다는 것은 아니다. 이때를 맞이하여 조심조심 뚜렷이 상제를 섬기며 항상 신의 총명이 이 방안에 와 계신 듯 삼가 조심하며 두려워하되 오직 허물이 있을까 두려워하고, 지나치게 과격한 행동을 범할까 두려워하며 편벽되고 치우친 정이 싹틀까도 두려워한다. 그리하여 그의 마음가짐은 지극히 공평하게 하고 그의 마음가짐을 지극히 바르게 하여 밖에서 사물이 부딪쳐 오기를 기다리고 있으니, 이 어찌 천하의 지극한 중이 아니겠는가.

이때를 맞이하여 가히 기뻐함 직한 것을 보면 기뻐하고 가히 노함 직한 것을 보면 노하고 가히 슬퍼함 직한 것을 보면 슬퍼하고 가히 즐거워함 직한 것을 보면 즐거워할 것이니, 이는 스스로를 삼간 숨은 공이 거기에 깃들어 있는 것이다. 그러므로 일을 만나는 대로 발하더라도 예절에 알맞지 않음이 없을 것이니, 이 어찌 천하의 지극한 화(和)가 아니겠는가.

○ 일반 대중은 그렇지 못한 것이다. 바야흐로 그가 아직 발하지 않았을 때에는 눈으로 보이지 않는다고 하면서 삼가 조심하는 일이 없고 귀로 들리지 않는다고 하여 두려워하지도 않으며, 숨겨져 있으니 나타날 수 없으리라 하면서 천도를 믿지 않고 미소하여 뚜렷이 보이지 않을 것이라 하면서 천명을 두려워하지 않는다. 생각이 한 가지 일을 만나면 지나치게 과격한 행동을 저질러 이 세상을 속이려고 하며, 생각이 한 가지 계획을 세우면 편벽되게 치우친 정을 마음대로 휘둘러 일신의 이익을 취하려고 한다. 이때를 맞이하여 그가 희·노·애·락이라고 생각하는 것들은 혹 지나치게 빛나가기도 하며, 혹 편벽되게 빛나가기도 하고, 혹 모자라게 빛나가기도 하고 혹 치우치게 빛나가기도 한다. 이렇게 이를 본다면 중의 극치에 이르는

것도 신독이 아니면 불가능하며 화의 극치에 이르는 것도 신독이 아니면 불가능하며 중용의 도도 신독이 아니면 불가능한 것이다. 이제 아직 발하지 않은 때의 중이나 이미 발한 후의 화를 일반 세상 사람을 두고 논술한 것이라고 하려고 하는 것이 옳은 것인가, 옳지 않은 것인가.

○ 중화의 극치에 이르면 능히 천지의 위치와 만물의 발육이 가능하다는 것은 무엇 때문일까. 중화는 곧 지성이며, 지성은 곧 천도인 것이다. 지성의 인간은 하늘과 더불어 그의 덕이 합치하므로 위로는 하늘을 다스릴 수 있고 아래로는 땅을 다스릴 수가 있다. 그러므로 남정중(南正重)은 하늘을 맡고 북정례(北正黎)는 땅을 맡았던 것이다. 요임금 시절이 되자 희백(羲伯)은 하늘을 맡고 화백(和伯)은 땅을 맡아 역상(曆象)을 바로잡고 규열(圭臬)을²⁾ 세웠던 것이다. 이렇게 하자 온갖 법도가 갖추어지고 다스리는 공적이 모두 빛나니, 시내와 연못에도 이를 돌보는 벼슬아치가 있어서 초목과 조수들을 철따라 길러 주고 철따라 잡았던 것이다. 이것이 소위 능히 인간의 성을 극진히 하고 능히 만물의 성도 극진히 한다는 것이다. 그의 근본을 더듬어 보면 어찌 신독의 지성이 아니고서야 이처럼 이르게 될 수 있을 것인가.³⁾

2) 원래 신독이라 이르는 것은 내가 홀로 알고 있는 일에 대하여 극진히 삼간다는 것을 말하는 것이니 나만이 홀로 처해 있는 곳에서 극진히 삼간다는 것을 말하는 것은 아니다. 사람들은 매양 제 방에 고요히 앉아서 자기가 저지른 행위에 대하여 묵묵히 생각해 볼 때

2) 옛날 해 그림자를 재는 기구.

3) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 6쪽(4-185~187).

구름 피어오르듯 피어오르는 양심을 발견할 것이다. 이것은 그의 방 안 으스스한 곳을 바라보면서 부끄러움과 누워침이 저절로 우러나오기 때문이다. 그러나 방 안 으스스한 한 곳에 나아가서는 감히 나쁜 짓은 하지 말라는 것을 말하는 것이 아니다. 사람들이 악한 행동은 매양 남들과 서로 접촉할 때에 있는 것이요, 혹 어두운 방 안에서 저지러지기도 하지만 오직 그것은 누워서 음란한 짓을 할 때 저지르는 잘못된 경우뿐인 것이다. 소위 홀로를 삼간다는 것이 어찌하여 겨우 이런 잘못만을 삼가라는 것이겠는가.

요즈음 사람들은 신독이라는 두 글자에 대한 의미를 똑똑하게 인식하지 못하고 있다. 그러므로 그들이 어두운 방 안에 있을 적에는 혹 옷깃을 바르게 하고 단정히 꿇고 앉아 있을 수 있으면서도 매양 사람들과 서로 접촉할 때에는 그들을 비루하게 속이거나 험상궂은 말투를 쓰지만 남들은 이를 깨닫지 못한다고 이르기에도 하고, 혹은 하늘까지는 들리지 않는다고도 하니, 신독이 어찌 이 같은 것이겠는가.⁴⁾

愼獨

[1] 箴曰 此節即愼獨君子存心養性之極功 非通論天下人之性情也 何以知其然也 上節曰君子戒愼 曰君子愼獨 下節曰君子于中庸 曰君子時中 此節承上接下 而忽論天下人之性情 必無是理 其爲愼獨君子之成德 人何疑乎 ○何以明其然也 愼獨者誠也 下章曰惟天下至誠 爲能立天下之大本 知天地之化育 夫焉有所倚 其所謂立天下之大本者 致中和也 其所謂知天地之化育者 天地位而萬物育也 其所謂夫焉有所倚者 贊美中和之德也 此章下章上下照應 毫髮不差 愼獨之爲至誠 至誠之爲愼獨 既然無疑 則未發之中已發之和 惟愼獨者當之 不能愼獨者 方其未發之時 心術先已邪辟

4) 『大學講義』, II~2, 30쪽(4-151~151).

及其既發之後 行事又復偏陂 安得以中和二字許之於此人乎 況致中和則天地位焉萬物育焉 明中和二字爲聖人之極功 安得爲衆人之所與乎 若云已發有善惡未發無善惡 則是衆人雖不能皆和 未嘗不皆中 雖不能致和 未嘗不致中 小人君子 其將分據位育之功而可通乎 ○慎獨之能致中和何也未發者 喜怒哀樂之未發 非心知思慮之未發 當此之時 小心翼翼 昭事上帝 常若神明照臨屋漏 戒慎恐懼 惟恐有過 矯激之行 偏倚之情 惟恐有犯 惟恐有萌 持其心至平 處其心至正 以待外物之至 斯豈非天下之至中乎 當此之時 見可喜則喜 見可怒則怒 當哀而哀 當樂而樂 由其有慎獨之潛功 故遇事而發 無不中節 斯豈非天下之至和乎 ○衆人則不然 方其未發之時 謂目之所不睹 而無所戒慎 謂耳之所不聞 而無所恐懼 謂隱之不可現 而不信天道 謂微之不可顯 而不畏天命 思遇一事 欲作矯激之行以欺一世 思畫一計 任遂偏倚之情以利一身 當此之時 其所以爲喜怒哀樂者 或失之過 或失之不及 或失之偏 或失之有倚 由是觀之 致中非慎獨不能也 致和非慎獨不能也 中庸之道 非慎獨不能也 今以未發之中 已發之和 欲爲天下人之通論 可乎不可乎 ○致中和之能位育何也 致中和者至誠也 至誠者天道也 至誠之人與天合德 則上可治天 下可治地 故南正重司天 北正黎司地 及堯之時 義伯司天 和伯司地 以正曆象以建圭臬 於是百度具舉 庶績成熙 山林川澤 各有官守 草木鳥獸 時養時殺 此所謂能盡人性 能盡物性也 原其所本 豈非慎獨之誠有以致此也乎。

[2] 原來慎獨云者 謂致慎乎己所獨知之事 非謂致慎乎己所燭處之地也 人每靜坐其室 默念自己所爲 油然而良心發見 此所以瞻其屋漏而發其愧悔 非謂屋漏所臨之地毋敢行惡也 人之行惡 每在於與人相接之處 其或行之於暗室者 唯有偃臥淫褻之咎而已 所謂慎獨 豈唯此咎是慎哉 今人認慎獨二字 原不清楚 故其在暗室或能整襟危坐 而每到與人相接之處 施之以鄙詐險詖 謂人罔覺 謂天罔聞 所謂慎獨 豈如是乎。

11. 중용

1) 조용히 생각하건대-중니(仲尼)의¹⁾ 학이요, 요·순에 근원하고 있기 때문에 태학의 명덕신민이 「요전」에 있어서는 “큰 덕을 밝히시어 구족(九族)을 친애하게 하셨고, 백성들을 평화롭게 다스리시고, 온 나라들을 화평하게 하셨다” 하였고, 「고요모」에서는 “삼가 자신의 몸을 가다듬고, 구족이 화목하여 질서가 잡히고, 서민들은 명랑하게 나라 일을 힘써 도우니, 가까이서부터 먼 데까지 다스릴 수 있는 길이 여기에 있다” 하였으니, 모두 수신·제가·치국·평천하의 설로써 앞 성인이나 뒤 성인의 말이 이처럼 대쪽을 맞추어 놓은 듯 빈틈이 없는데, 어찌하여 중용 두 글자만은 중니가 만들어 낸 것으로서 요·순 시절에는 이 설이 없었다고 하겠는가.

이제 「고요모」를 상고해 보면 고요가 구덕(九德)의 조목을 펼쳐 놓았는데 첫째, “관대하면서도 위엄 있다” 하였으니, 그것은 관대함에 치우치지 않고 위엄 있게 하여 치우칠 위험을 구제하면 그것이 중

1) 孔子의 字.

(中)인 것이다. 둘째, “부드러우면서도 바르게 선다” 하였으니, 그것은 부드러움에 기울지 않고 바르게 서게 하여 기울어질 위험에 빠지지 않는다면 그것이 중인 것이다. 그의 다섯째는 “온화하면서도 굳세다” 하였으니, 그것은 온화함에 지나치지 않고 굳게 하여 지나칠 위험에서 벗어나면 그것이 중인 것이다. 여섯째는 “곧으면서도 따뜻하다” 하였으니 그것은 곧은 태도에 지나치지 않고 따뜻한 정이 스며들게 하면 그것이 중인 것이다. 그 나머지 원(願)하면서 공(恭)하고, 난(亂)하면서 경(敬)하고, 간(簡)하면서 염(廉)하고, 강(剛)하면서 색(塞)하고, 강(疆)하면서 의(義)한 것들은 비록 그 글자의 의미가 요즈음에는 불분명한 것이 많으나 요컨대 이쪽에 치우치면 저쪽 같은 것을 겸해야 한다는 뜻일 것이다. 그 글의 끝에서 이를 매듭지어 말하기를 “저 유상(有常)한 것은 빛나니 길하구나” 하였으니, 구덕은 바로 중(中)이며 유상하다는 것은 용(庸)인 것이다. 중용 두 글자가 어찌 요·순 이래 성인들이 잇달아 서로 전해 내려오는 은밀한 뜻이며 요긴한 말이 아니겠는가.

그것이 「요전」에 있어서는 “기(夔)야, 네게 전악(典樂)을 명하노니 주자(胄子)를 가르치되 곧으면서도 따뜻하고, 관대하면서도 위엄 있고, 강하면서도 포약하지 말고 간략하면서도 오만하지 말도록 하라” 하였으니, 그것들은 치우치거나 기울지 않으며 지나치거나 모자라지 않은 덕임이 역시 뚜렷하고 분명한데 대사악(大司樂)의 중(中)·화(和)·기(祗)²⁾·용(庸)의 가르침도 본래 「요전」에서 나온 것만은 또한 뚜렷한 것이다.

2) 恭敬의 뜻.

옛날에는 사람들을 예·악으로 가르쳤기 때문에 「고요모」에서 “내게 오례(五禮)로부터³⁾ 시작하니 꾸준함이 있을진저” 하였고, 「요전」에 “전악이 주자를 중용의 덕으로써 가르쳤다” 하였으니, 중니가 중용으로써 교육의 근본으로 삼은 연원은 본래 요·순에서 비롯한 것이다. 이 점을 안 연후에 중용 두 글자의 뜻이 해나 별이 천지간에 자리 잡고 있으면서 빛나듯 할 것이니, 수천 년 동안 어둠 속에 빠진 채 빛을 내지 못한 학문이 하루아침에 소경이 눈을 뜨듯 툭 트이니 무엇이 이처럼 통쾌하며 무엇이 이처럼 즐거울 것인가.

○ 중이 덕이 됨은 이론상 당연한 것이다. 그러나 반드시 꾸준한 것을⁴⁾ 귀하다 여기니, 그것은 도대체 무슨 까닭일까. 사람이 덕을 간직하되 비록 지극히 공정하고 크게 알맞아야 한다 하더라도 만약 그 사람이 아침에 가진 마음을 저녁이면 바꾸어 버리거나, 달이 가고 해가 갈수록 달라져 버린다면 끝내 덕을 이론 군자가 될 수는 없을 것이다. 반드시 고집하면서 항상 지키며 영구히 변하지 않은 연후에 바야흐로 그의 덕됨을 믿을 수 있는 것이다. 그러므로 공자는 안연을 두고 “회는 석 달을 두고도 인(仁)에서 어긋남이 없다”⁵⁾ 하고서 나머지 제자들은 혹 며칠에 이르거나 혹 한 달에 이르기 때문에 공자는 “다른 사람들은 겨우 하루나 한 달에 이를 뿐이다”라고 하였다. 이 책에서⁶⁾ “중용을 골라잡았다 하더라도 한 달도 지킬 수가 없다”고 한 것은 이를 두고 이른 말이다. 맹자는 “아침 낮으로 하는 행위가

3) 吉·凶·賓·嘉·軍의 五禮 또 公·侯·伯·子·南 또 천자·제후·경대부·사·서인의 五禮說도 있다.

4) ‘有常’은 떼뒀한 것이 아니라 꾸준한 것으로 풀이된다.

5) 『論語』, 「雍也」.

6) 『中庸』.

밤기운을 말라 없애게 한다”⁷⁾ 하였고, 또 “하루 별을 쪼이고 열흘을 차게 한다”⁸⁾고 한 경계도 다 무상함에 있는 것이다. 『주역』에서 “성인은 자기 도를 오래 펴기 때문에 천하의 교화가 이루어진다”⁹⁾ 하였고, 『주역』에서 “그의 덕이 꾸준하지 못하면 혹 부끄러움을 사는 수가 있다”¹⁰⁾ 하였다. 공자는 남인의 말을 인용하여 “사람이 꾸준하지 못하면 무당이나 의사는 될 수 없다”¹¹⁾ 하였고, 또 “꾸준한 사람을 만나기만 해도 좋다”¹²⁾ 하였으니, 꾸준하지 못한 자에 대한 경계를 어찌 이루 다 헤아릴 수 있겠는가. 이것이 바로 고요 구덕의 조목을 유상으로 매듭지은 이유인 것이다.

○ 요임금이 순임금에게 명하고, 순임금이 우임금에게 명하기를 “진실로 그 중을 붙잡아라” 하였는데, 고요의 중용의 학은 주공에게 전하여 공자에게 이른 것이다. 그의 「입정(立政)」편에서는¹³⁾ “뛰어난 이를 불러 하느님을 공경하며 구덕의 행실을 성실하고 미덥게 하니라” 한 것은 고요 구덕을 가리킨 말이다. 이에 그들의 사람 쓰는 방법에서 곧 하나는 “항상 꾸준한 좋은 선비”요 다른 하나는 “꾸준한 사람을 잘 골라 쓰라” 하였으니, 두루 말하되 성탕·문왕이 다 이 법에 의했던 것이다. 그런즉 고요 중용의 학은 전수된 바가 뚜렷하여 여러 성인들이 서로 잇달아 행여나 땅에 떨어질세라 이처럼 조심하였으니 중용의 뜻을 알고자 한다면 어찌 「고요모」에서 이를 찾으려

7) 『孟子』, 「告子 上」. “則其旦晝之所爲 有梏亡之矣 梏之反覆 則其夜氣不足以存 夜氣不足以存……”

8) 『孟子』, 「告子 上」. “雖有天下易生之物也 一日暴之 十日寒之 未有能生者也”

9) 『周易』 恒卦 彖傳

10) 『周易』 恒卦 九三의 爻辭로서 『論語』 「子路」 편에서 공자가 인용하고 있다.

11) 『論語』, 「子路」.

12) 『論語』, 「述而」.

13) 『書傳』의 편명.

하지 않는단 말인가.¹⁴⁾

2) 생각건대-이는 중용의 원류이다. 『주례』 대사악은 육덕(六德)으로 국자를 교육하며 말하기를 “중(中)·화(和)·기(祗)·용(庸)·효(孝)·우(友)”라 하였다. 육덕이란 『중용』과 『태학』에서 그 뜻을 이어받아 서술하고 있다. 중·화·기·용의 의미를 넓히면 『중용』이 되고[계신공구(戒愼恐懼)는 기(祗)요 수유불리(須臾不離)는 용(庸)이다] 효·우·자(慈)·순(順)의 의미를 넓히면 『태학』이 될 것이니, 그의 연원은 본래 여기에 있는 것이다.

대체로 덕을 기르는 요점은 중·화에 있으니, 치우치지 않고 기울지 않으며 지나치거나 모자라지 않는 것이 중화의 덕이다. 고요 구덕의 조목들은 중화를 쪼개서 늘어놓은 것들이다. 전악의 사언(四言)의 경계는¹⁵⁾ 중화의 요령이다. 대체로 사람이 덕을 기를 때 모두 그 요령을 잃는 까닭에 그의 덕을 이루게 될 무렵에는 반드시 그의 단점은 그의 장점이라는 것에서 일어나며 그의 병통도 그의 재능에서 생기게 마련이다. 곧은 자에게는 따뜻한 맛이 없고, 너그러운 자에게는 위엄이 없고, 강한 자는 포학하기 쉽고, 간략한 자는 오만하기 쉬운 것이니, 그의 장점을 지켜 가면서 그의 단점을 바로잡으며, 그의 재능을 간직하면서 그의 병통을 버린다면 중화의 온전한 덕이 되는 것이다. 그의 꾸준함이 빛나며, 능히 오래도록 중일 수 있다면 중용의 덕이 이루어진 것이다.

주자(胄子)란 장차 아비의 승통을 이어받고 국가를 다스리며 천하

14) 『中庸自箴』 卷1, Ⅱ-3, 8-9쪽(4-189~192)

15) 『書傳』, 「堯典」. “直而溫 寬而栗 剛而無虐 簡而無傲”

를 태평하게 해야 할 자인 것이다.

도의 큰 근원이 요·순에게서 나왔고 하·은 두 왕조를 거쳐 『주례』로 흘러들어 왔고 공자의 문하에서 끝을 맺어 『중용』과 『태학』의 두 책이 되었으니, 「요전」을 읽다가 이 큰 원류에 부딪치자 긴 한숨과 더불어 흐느낌을 금할 길이 없다.¹⁶⁾

3) 내 생각으로는 이 구덕은 곧 중화로 이루어진 덕이다. 치우치지 않고 기울지도 않기를 이와 같이 하면서 또 꾸준할 수 있다면 그것은 중화·기용의 인인 것이다. 중용의 큰 원류이다.

곧으면서 따뜻하며 관대하면서 엄숙한 것에 대하여는 앞에서 이미 자세하게 논한 바 있거니와 부드러우면서 바르게 서며 온화하면 서도 굳센 것에 대하여는 그 뜻을 쉽게 통할 수 있는데도 이제 또다시 이를 자세하게 언급하였거니와 정성스런 자가 고지식함이 지나치면 불공스럽고 이치를 따지는 자가 지나치게 사리에 밝으면 불경하게 되고, 길들이는 자가 스스로 익숙한 대로 내맡기면 굳세지 못하며, 예절에 간략한 자가 잔일에 구애하지 않는다면 청렴하지 못할 것이다. 밖으로 강한 것은 중심이 강한 것만 못한 것이니, 귀하다는 점은 막힌 데(중이 실한 자) 있는 것이다. 강용한 자가 의로써 따지지 않는다면 난동하는 것이니, 비교하자면 의에 있는 것이다[『중용』에서 이른바 남방(南方)의 강]. 구덕은 다 중을 바로잡고자 하면서 치우치지 않으니, 소위 중화의 가르침인 것이다. 만일 주소(注疏)의 뜻대로 한다면¹⁷⁾ 글자마다 각각 제대로 덕이 되므로 이는 일팔덕(一八

16) 『尙書古訓』 卷2, Ⅱ~23, 25쪽(7-229~230).

17) 蔡云而轉語辭也 正言而反應者 所以明其德之不偏

德)이 되는 것이니, 어찌 구덕(九德)이 될 수 있겠는가. 가만히 사람 보는 법을 상고해 보면 잔털처럼 가는 것으로부터 들어가 이 줄자를 가지고 먼저 스스로를 가다듬고, 또 그것으로 사람을 고른다면 실오라기만큼도 틀림이 없을 것이다.

『주역』에서 이르기를 “오래도록 중할 수 있다” 하였고¹⁸⁾ 또 “꾸준한 덕행이라”¹⁹⁾ 하였는데, 충실한 마음을 선하다 하는 것은 그의 덕행이 꾸준하기 때문이다. 거짓으로 꾸미는 자는 한 달도 채 가지를 못하는 것이다. 오늘 공손한 용모를 갖춘 자가 내일이면 그의 하늘을 덮을 듯한 교만을 덮어두지 못하고, 오늘 엄숙한 태도를 갖춘 자가 내일이면 반드시 그의 배 속에서 방자한 마음이 들추어 나오므로 꾸준한가 꾸준하지 못한가, 그의 마음이 진실된지 거짓인지도 드러나는 것이다. 이는 또 덕과 기를 제일 으뜸으로 경계해야 할 점이야 사람을 보는 요긴한 방법이기도 한 것이다.

『중용』에서 “도란 잠시도 떨어질 수 없다” 한 것은 용(庸)인 것이다. “인민들로 오랴 수 있는 자 드물다” 하였는데 오랴 수 있으면 용인 것이다. “한 달도 지킬 수 없다” 하였는데, 오랴 수 있으면 용인 것이다. “한 가지 선행을 하고는 주먹으로 끌어안고서 이를 잃지 않도록 한다” 하였으니 용인 것이다. 위 아래를 두루 살펴보면 다 유상(有常)을 덕으로 잡아 쥐는 요점으로 여겼으니, 그의 큰 연원은 여기에 있는 것이다. ○ 고요·중용의 학은 하·은 두 왕조를 거쳐 내려오면서도 땅에 떨어지지 않았다. 홍범에서 “임금은 그가 지닌 극(極)을 세운다” 하였으니, 극은 중인 것이다. “치우치지 않고 기울지

18) 『周易』 恒卦 九二 象傳

19) 『周易』 坎卦 大象傳

않으며 당파도 없고 치우치지도 않는다” 하였으니, 중을 그대의 마음속에 세우는 것이요, 침잠(沈潛)함은 강함을 이기는 것이요, 고명(高明)함은 유함을 이기는 것이니, 중화를 바로잡는 방법인 것이다.

고요·중용의 학이 주공에게 전해지니, 그는 입정(立政)의 경계를 지어 말하기를 “오직 하(夏)나라는 뛰어난 이를 불러다가 하느님을 공경하며, 구덕의 행실을 성실하고 미답게 하니라” 하여, 두루 뛰어난 이에게 베풀 주는 방법을 논하였고, 그 끝에서 매듭지어 말하기를 “그는 오직 꾸준한 사람을 기용하니라” 하였다. 중용의 학은 공자에게까지 전해졌고, 이에 그의 근본을 더듬으면서 술회하기를 “요임금이 말하기를 ‘자, 너 순은 진실로 그 중을 붙잡도록 하라! 하였다’ 하였고, 순은 또한 그것을 우임금에게 명하였다” 하였다. 중용의 학은 자사에 이르러 『중용』이란 책을 짓기에 이르렀으니 그의 원류는 멀기도 하구나.²⁰⁾

4) 정정하여 말하기를²¹⁾ 『중용』의 가르침은 중·화·기·용이다. 곧으면서 따뜻하고 관대하면서 근엄하며, 강하면서 포화하지 않고, 간략하면서 오만하지 않으며, 치우치거나 기울지 않고 지나치거나 모자라지 않으며, 희·노·애·락이 발하여 절에 알맞은 것이 중화의 덕인 것이다. 보이지 않는 그것을 삼가 경계하며 들리지 않는 그것을 두려워하고 잠겨도 뚜렷하며 방 안 으스스한 곳을 두려워하며 몸 에 간직하고도 남김이 없는 것들의 공경하는 마음은 삼가 두려워하는 덕인 것이다.

20) 『尙書古訓』 卷2, Ⅱ~23, 33~34쪽(7-246~248).

21) “呂云常人之於國也 食之穀粟 衣之布帛”설에 대한 정정.

도에서 잠시도 떨어질 수 없다는 것이 용(庸)이다. 인민으로서 능히 오랴 수 있는 자는 드물다는 것은 용이다. 중용을 골라잡고서 한 달도 채 지켜가지 못한다는 것은 용이다. 두 주먹을 가슴 위에 얹고서 이를 잃어버리지 않도록 한다는 것도 용이다. 나라에 질서가 있어도 변하지 않고 나라에 질서가 없어도 변하지 않는 것은 용이다. 꾸준한 덕의 행실과 변함없는 말의 삼감이 용이다. 들어가 얻지 않음이 없다는 것은 용이다. 선을 골라잡고서 이를 고집하는 것도 용이다. 지성은 쉽다 없고 쉽다 없으면 오래가고 오래가면 아득하게 멀다는 것도 용이다. 오직 하늘의 계명은 아름답게도 그침이 없고 문왕의 덕도 그침이 없도록 한 것도 용이다.

중화의 구덕으로서 삼가 두려워함이 없다면 덕으로 이루어질 수 없는 것이다. 중화의 구덕으로서 삼가 두려워함이 없다면, 꾸준하게 오래갈 수가 없다. 그러므로 사람을 골라내고 사람에게 벼슬을 주되 반드시 구덕에 의하여 골라내야 하고 이미 골라서 뽑아냈거든 또 꾸준히 오래가나 않나를 시험해 보아야 한다. 알맞은 데다가 또다시 꾸준하면 그는 삼가 두려워하는 공부와 홀로 삼갈 줄 아는 지성이 있었다는 것을 알 수 있다. 그러고서야 임무를 맡긴 후 공적을 요구해야 하며, 팔짱을 끼고 우리러보면서 말 한 마디라도 쓸데없이 끼어드는 일이 없어야 한다.

오호라, 이는 중국 고대에 있어서 사람을 가르치던 법이요, 중국 고대에 있어서 사람을 쓰던 법이기도 하였다. 오호라, 이 법밖에 또 다른 제2의 법이 다시 또 있었겠는가. ○ 얼굴을 꾸미는 자는 하루에도 백 번 변하니 그의 덕이 오랴 수가 없고, 진실로 미더운 자는 서 있는 자리의 방향도 바꾸지 않으니 그의 덕은 오랴 수가 있을 것

이다. 항상[常]이라는 한 글자는 또 참과 거짓을 구별하고 현명하거나 사특함을 가려내는 요긴한 비결이기도 한 것이다. 『주역』에서 “능히 중에 오랴 수 있다” 하였고, 『주역』에서 “그의 덕이 오래지 못하면 흥하다” 하였고, 『서전』에서 “하(夏)나라는 단 하루쯤도 하늘의 길을 힘쓰지 못하였다”²²⁾ 하였고, 공자는 “안회는 석 달 동안 인에서 빗나가는 일이 없었지만 그 나머지 제자들은 하루나 한 달에 그칠 따름이었다” 하였으니, 꾸준함의 어려움이 이와 같은지라, 거짓으로 꾸미는 행동이 어찌 중국 고대 성왕들의 시절에 용납될 수 있을 것인가.²³⁾

中庸

[1] 竊嘗思之 仲尼之學 源於堯舜 故大學之明德新民 其在堯典曰 克明俊德 以親九族 以平百姓 以協萬邦 其在皋陶謨曰 慎厥身修 敦敘九族 庶明勳翼 邇可遠在茲 皆是修身齊家治國平天下之說 前聖後聖之言 若合符節 奚獨中庸二字爲仲尼所刼建 而堯舜之世無此說乎 今案皋陶謨 皋陶陳九德之目其一日寬而栗 夫不偏於寬而濟之以栗則中也 其二曰柔而立 夫不倚於柔而濟之以立則中也 其三曰直而溫 夫不過於直而濟之以溫則中也 其四曰絜而毅 夫不過於絜而濟之以毅則中也 其六曰直而溫 夫不過於直而濟之以溫則中也 餘所謂愿而恭 亂而敬 簡而廉 剛而塞彊而義 雖其字義 今多不明 要皆不偏於此而兼之如彼之意 未乃結之曰彰厥有常吉哉 則九德者中也 有常者庸也 中庸二字 其非堯舜以來聖聖相傳之密旨要言乎 其在堯典曰夔命汝典樂教胄子 直而溫 寬而栗 剛而無虐簡而無傲 其爲不偏不倚無過不及之德 又昭昭然 而大司樂中和祗庸之教 本出堯典 又彰彰然矣 古者教人以禮樂 故皋陶謨曰自我五禮有庸哉 堯典曰典樂教胄子以中庸之德 仲尼以中庸立教 源源本本 起於堯舜 知此而後 中庸二字之義 昭如日星 建諸天地 數千年湮晦不明之學 一朝洞若發矇 何快如之 何樂如之 ○中之爲德理固然矣 其必以有常爲貴

22) 『書傳』「多方」편에 “有夏誕厥逸 不肯懲言于民 乃大淫昏 不克終日 勸于帝之迪 乃爾攸聞”이라 하였다.

23) 『尚書古訓』卷6, Ⅱ~28, 45쪽(7-655~666).

者抑何以哉 人之秉德 雖至正大中 若其人朝變夕改 月異歲殊 則卒無以爲成德之君子 必固執恒守 永久不渝而後 方可以信其爲德 故孔子謂顏淵曰回也其心三月不違仁 其餘或至數日 或至一月 故孔子曰其餘日月至焉而已矣 此經曰擇乎中庸不能期月守者此之謂也 孟子曰朝晝之所爲 桔亡其夜氣 又曰一日暴之十日寒之 所戒皆無常也 易曰聖人久於其道 而天下化成 易曰不恒其德 或承之羞 孔子引南人之言曰人而無恒 不可以爲巫醫 又曰得見有恒者斯可矣 無恒之戒 何可勝數 此皐陶九德之目 所以結之以有常者也 ○堯命舜 舜命禹曰允執厥中 而皐陶中庸之學 傳于周公以至孔子 其在立政曰籲俊尊上帝迪知沈詢于九德之行 則皐陶九德之說也 乃其用人之法 一則曰庶常吉士 二則曰其惟克用常人 歷言成湯文王皆由此法 則皐陶中庸之學 灼有傳授 聖聖相承 罔敢墜地 有如是者 欲知中庸之義者 盍於皐陶謨求之。

[2] 案 此中庸之源也 周禮大司樂以六德教國子 曰中和祗庸孝友 六德者中庸大學之書所祖述也 中和祗庸之義 演之爲中庸 孝友慈順之義 演之爲大學 其源本在是也 大抵養德之要 在於中和 不偏不倚 無過不及者 中和之德也 皐陶九德之目 中和之細列也 典樂四言之戒 中和之要領也 凡人養德 皆失其要領 故及其成也 必其所短起於所長 所病起於所能 直者不溫 寬者不栗 剛者易虐 簡者易傲 守其所長 矯其所短 存其所能 去其所病 則中和之全德也 彩厥有常 能於久中 則中庸之成德也 胃子者將以承父之統 治國家而平天下者也 道之大源 起於堯舜 歷夏與殷 流于周禮 終于孔門 爲中庸大學二書而止 讀堯典而逢此大源 爲之太息而歎歎也。

[3] 鑄案 此九德卽中和之成德也 不偏不倚如此 而又能有常 則中和祗庸之人也 中庸之大源也。

直而溫 寬而栗 前已詳論 柔而立 擾而毅 其旨易通今且詳言之 愿懿者過於質直則不恭 治理者過於通練則不敬 馴擾者自任嫻熟則不毅 簡率者不拘細節則不廉 外剛不如中剛 所貴在塞也 強勇而不揆義則亂 所比在義也 九德皆欲執中而不偏 所謂中和之教也 若如注疏之義 則字字各自爲德 是爲十八德 豈得爲九德哉 竊詳其觀人之法 細入私毫 執此繩尺 先以自修 又以擇人 無絲髮之或外矣。

易曰能久中 又曰常德行 實心爲善者 其德行有常 假飾僞冒者 不能期月 今日象恭者 明日不掩其滔天之轎 今日色莊者 明日必露其內荏之慢 有常無常其心之眞僞著焉 此又養德之首戒 觀人之要法也 中庸曰道不可須臾離庸也 曰民鮮能久矣 能久則庸也 曰不能期月守 能久則庸也 曰得一善拳拳服膺而弗失之 庸也 通觀上下 皆以有常爲持德之要 其大源在是也

○皐陶中庸之學 歷夏殷而不墜 洪範曰皇建其有極 極者中也 曰無偏無陂 無黨無偏 建中于乃心也 沈潛剛克 高明柔克 中和之矯也。

皐陶中庸之學 傳至周公 其作立政之戒 曰惟有夏竊俊尊上帝迪知忱詢于九德之行 歷論宅俊之法 而未乃結之 曰其唯克用常人 中庸之學 傳至孔子乃溯其本而述之 曰堯曰咨爾舜 允執厥其中 曰舜亦以命禹 中庸之學 傳至子思 乃作中庸之書 源遠矣哉。

[4] 訂曰 中庸之教 中和祗庸也 直而溫 寬而栗 剛而無虐 簡而無傲 不偏不倚 無過不及 喜怒哀樂而中節者 中和之德也 戒慎乎其所不睹 恐懼乎其所不聞 潛昭屋漏之畏 體物不遺之敬 則祗畏之德也 道不可須臾離庸也 民鮮能久矣 庸也 擇乎中庸而不能期月守 庸也 拳拳服膺而弗失之庸也 國有道不變 國無道不變 庸也 庸德之行 庸言之謹 庸也 無入而不自得 庸也 擇善而固執之 庸也 至誠無息 不息則久 久則悠遠 庸也 維天之命 於穆不已 文王之德 純亦不已 庸也 中和九德 非祗畏則不能成德 中和九德 非祗畏則不能庸久 故取人任人必簡之以九德 既簡既選 又驗之以庸久 中而又庸 則其有祗畏之工 慎獨之誠可知 於是乎 委任責功 垂拱仰成 而一話一言 罔敢侵越以間之 嗚呼 此虞夏殷周教人之法 亦虞夏殷周用人之法 嗚呼 此法之外 更有第二法乎 ○謀面者一日百變 其德無恒 忱恂者立不易方 其德有恒 常一字又別真偽辨賢邪之要訣也 易曰能久中也 易曰不恒其德凶 書曰有夏不克終日勸于帝之迪 孔子曰回也三月不違仁 其餘日月至焉而已 常之難有如是矣 矯偽粉飾之行 其可容於虞夏殷周之世乎。

12. 성

1) 잠언-위 절에서 지천(知天) 두 글자는 자신을 정성스럽게 하는 근본이요, 성(誠)이라는 한 글자는 만 가지 덕의 뿌리가 된다. 그러므로 천하의 달도(達道)는 다섯인데 그를 행하게 하는 까닭은 하나인 것이다. 천하의 달덕(達德)은 셋인데 그를 행하게 하는 까닭은 하나인 것이다. 사람이 도를 알게 되는 까닭에는 세 가지가 있는데 이를 행하게 하는 까닭은 하나인 것이다. 사람이 선을 행하게 하는 까닭에는 세 가지가 있는데 이를 행하게 하는 까닭은 하나인 것이다. 대체로 천하를 다스리는 경륜에는 아홉 가지가 있는데 이를 행하게 하는 까닭은 하나인 것이다.

문장의 줄기찬 힘이 여기에 이르러 용처럼 날고 봉처럼 춤을 추며 파도가 일고 여울이 물결쳐 필경 성(誠)자 한 자를 토해 내고 만 것이다. 마치 풍수가(風水家)들이¹⁾ 소위 천 리를 용이 달려도 필경은 한 자리 묘지에 있는 것이라고 한 것과 같다. 성인은 여기서 천지 만물의 이치를 통찰하고 천백 가지 조목들이 도시 ‘성’자 한 자를 그

1) 음양오행설에 의하여 묘지나 집터 같은 것을 결정하는 술법을 다루는 사람들.

의 근본으로 삼고 있다고 생각하였으며 천백 갈래의 물줄기도 도시 ‘성’자 한 자를 그의 근원으로 삼고 있다고 생각하였으니 이것이 소위 성이 아니면 물(物)도 없으니 이에 성이란 하늘의 도라는 것이다. 그러므로 먼저 하늘을 안다는 것으로 국을 맺은 연후에 중간에서는 만 가지로 흩어졌다가 또다시 성자를 가지고 국을 맺는 것이다.²⁾

2) 잠언-예측립(豫則立)이라는³⁾ 세 글자는 『중용』과 『태학』의 의미를 총괄한 자이다. 태평하게 하고자 하는 자는 먼저 다스려야 하고, 다스리고자 하는 자는 먼저 정제하여야 하고, 정제하고자 하는 자는 먼저 가다듬어야 하고, 가다듬고자 하는 자는 먼저 바르게 하여야 하고, 바르게 하고자 하는 자는 먼저 성의를 다하여야 한다. 성(誠)이란 만 가지 일을 미리 예비하는 자이다. 괴임을 받고자 하는 자는 먼저 미덥게 되어야 하고 미덥게 되고자 하는 자는 먼저 순종하여야 하고 순종하고자 하는 자는 먼저 정성스러워야 한다. 성이란 만 가지 일을 미리 예비하는 자이다. 『태학』과 『중용』이 모두 다 성자를 그의 으뜸가는 공적으로 삼았는데, 『태학』에서 바로 “그의 뜻을 정성스럽게 하자면 그에 앞서 격물치지(格物致知)하라” 하였고, 『중용』에서는 바로 “제 자신을 정성스럽게 하고자 하는 자는 그에 앞서 선을 밝히도록 하라” 하였으니, 이도 또한 같은 예인 것이다. 그러나 격물치지는 불과 물의 본말을 안다는 데에 지나지 않을 따름이지만 선을 밝히자면 반드시 하늘을 알아야 한다. 하늘을 안다는 것이 스스로를 삼가는 근본이 되는 만큼 이 점이 『태학』과 다른 점인 것이다.⁴⁾

2) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 20쪽(4-213).

3) 『中庸』의 본문으로서 미리 예비하면 모든 일이 올바르게 선다[立]는 뜻.

3) 잠언-성(誠)·성(成)은 육서(六書) 중에서 해성(諧聲)에⁵⁾ 속하는 것이다. 저 성기(成己)·성물(成物)은 성(誠)이 아니면 이루어질 수 없기 때문에 글자에 성(成)자가 따르고 있는 것이다.…… ○『태학』에서 “물에는 본말이 있고 사에는 종시가 있다” 하였는데 의(意)·심(心)·신(身)은 본이 되고 가(家)·국(國)·천하(天下)는 말이 된다. 성(誠)·정(正)·수(修)는 시가 되고 제(齊)·치(治)·평(平)은 종이 된다. 이 책의 본문에서 “성이란 물의 종시”라고 한 종시 두 글자는『태학』에서 말한 바와 같은데, 요즈음 학자들은 같지 않은 것으로 간주하고 있기 때문에『태학』의 종시는 더듬어 찾을 수 있지만『중용』의 종시는 더듬어 찾을 수가 없다니 어찌 그럴 리가 있겠는가.

『태학』은 비록 성의(誠意)를 첫 공부로 여기고 있지만 제가·치국·평천하도 성이 아니면 어찌할 수 없으므로 성의만은 따로 한 장을 만들어 가지고 정심수신절(正心修身節)과는 서로 연결을 시키지 않았다. 거기서 인용한 기옥시(淇澳詩)는 자수(自修)와 치민(治民)의 두 면을 함께 이야기했고, 그이 성대한 덕 때문에 이루어진 지극한 선을 잊을 수 없다[盛德至善 民不能忘]거나 군자는 현인은 현인으로 여겨주고 친족은 친족으로 여겨주며, 소인은 그의 즐거움을 즐겁게 해주고 그의 이로움을 이롭게 해주니, 이 때문에 평생토록 잊지 못한다[親賢樂利 沒世不忘]를 가지고 매듭을 맺었으니 성기·성물도 다 성의 가운데 들어 있는 것이다.

『중용』에서 소위 물의 종시라는 것도 성기·성물 밖에 따로 존재하고 있는 것도 아닌데, 어찌 일찍이『태학』에서 말한 것과 조금이

4) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 21쪽(4-215~216).

5) 둘 이상의 부분으로 글자가 이루어진 경우 한 부분은 음을 나타내고 다른 부분은 뜻을 나타내는 것.

라도 다른 데가 있을 것인가. 성실하지 않으면 성의할 수도 없고 성실하지 않으면 정심할 수도 없고 성실하지 않으면 수신할 수도 없고, 성실하지 않으면 제가 치국·평천하할 수도 없다. 이를 일러서 성이 아니면 물도 없다는 것이다. 안이란 자기이며 밖이란 만물이다. 의·심·신은 안이 되고 가·국·천하는 밖이 된다.⁶⁾

4) 대답하기를 첫 장에 비록 성자가 없다고 하더라도 신독은 곧 성이니, “성(誠)을 말하지 않았다” 하는 것은 잘못이다. 회야장(回也章)에서 “한 가지 선을 얻으면 가슴에 손을 얹고 간직한다” 하였으니 이도 또한 성이다. 소위장(素位章)에서 “그의 정곡을 잃으면 돌이켜 그 원인을 자신에게서 찾는다” 하였으니, 이 또한 성이다. 애공문(哀公問)의 밑에서 “사람을 알려고 생각한다면 불가불 하늘을 알아야 한다” 하였으니, 이 또한 성이다. 어찌하여 “성을 말하지 않았다” 할 수 있겠는가. 오달도(五達道)에서 이를 행하게 하는 까닭은 하나라고 한 하나는 성이다. 삼달덕(三達德)에서 이를 행하게 하는 까닭은 하나다 한 하나는 성이다. 삼지(三知)가 같지 않지만 그를 알게 되는 것은 하나다 한 하나는 성이다. 삼행(三行)이 같지 않지만 그를 성공하게 한 것은 하나다 한 하나는 성이다. 구경(九經)이 많기도 하지만 그를 행하게 한 까닭은 하나라고 한 하나는 성이다. 어찌하여 “성을 말하지 않았다” 할 수 있겠는가.

특히 신독하는 공부는 미소하지만 뚜렷함을 알아야 하는 데 있다. 미소하지만 뚜렷함을 안다면 신(神)도 이에 오실 것이다. 그러므로

6) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 23~24쪽(4-220~221).

귀신장(鬼神章)에서 성(誠)이란 한 글자를 삼입하고 이 책의 중심 부분으로 삼았으며, 순이니 문왕이니 하는 구절로부터 그 이하로는 큰 줄기나 작은 가지나 할 것 없이 크고 작고 간에 질서정연하게 늘어서 있지만 그 사이에서 한 성자는 뺄고자 하면서도 뺄지 않았고 들추어내고자 하면서도 들추어내지 않았다. 한 번 일으켜 세웠으면 한번은 엎드리고 때로는 숨겼다가 때로는 나타내기도 하였으니, 층층으로 굴리고 굴려서 예즉립절(豫則立節)에 이르러서야 특히 한 국을 매듭짓고 이내 성자를 뺄어버린 것이다. 이미 뺄어버린 후로는 거듭거듭 말하여 버리니, 마치 꽃이 핀 후에야 향기가 그윽한 것과도 같다. 천도나 인도가 어찌 한 성(誠) 밖에 있겠는가.⁷⁾

5) 생각건대-성자(誠字)를 새기되 실(實)이라 한 것은 옛 글에서는 분명한 증거가 없다. 『주역』의 예로는 리(離)괘면 성(誠)이 되는데 이괘는 중이 허한 괘이기 때문이다.⁸⁾ 「제의(祭義)」에서는⁹⁾ “중이 허한 것으로써 이를 다스린다” 하였는데, 중이 허하다는 것은 성인 것이다. 제사의 점에서 이괘가 되면 유부(有孚)하다¹⁰⁾ 하였는데 중부(中孚)괘는 중이 허한 괘인 것이다. 그러나 그의 본체로 말하면 허한 것을 성으로 여기고 그가 노력하는 것을 말한다면 실한 것을 성으로 여긴다는 그것이 주자의 뜻인 것이다. 만일 그가 주인이 있느냐 주인이 없느냐를 논한다면 스스로 마땅히 주인이 있는 것을 실한 것으

7) 『中庸講義』, Ⅱ-4, 44~45쪽(4-324~325).

8) 離괘는 ☲로서 중이 음이요, 상·하가 양이므로 중이 허하다는 것이다.

9) 『禮記』의 편명.

10) 有孚는 有信이므로 “孚者信也 誠則必信 故虛中爲孚”(『周易四箋』)이라 하였다.

로 여기고 주인이 없는 것을 허한 것으로 여길 것이지 밖으로부터 와서 빼앗는 자를 어찌 “주인이 있다”고¹¹⁾ 할 수 있을 것인가.¹²⁾

6) 성자(誠字)의 편방(偏旁)의 뜻은 『삼창(三倉)』, 『설문(說文)』 같은 사전에도 아직 분명한 해석이 없다. 나는 “성이란 만물의 끝이요 시작이니 수신에서 시작하여 치인에서 끝이 나는 것이라 이르려고 한다. 성이 아니고서는 만물도 없으니, 이를 일러 만물의 끝이며 시작이라 하는 것이다. 주역』에서 끝나는 만물과 시작하는 만물에 간(艮)괘에서보다도¹³⁾ 더 무성한 것은 없다” 하였고, 또 “말은 간괘에서 이루어진다” 하였으니, 성(誠)이란 성언(成言)인 것이요 성언이란 만물의 끝이며 시작인 것이다. 이것이 성자(誠字)의 의미인 것이다.¹⁴⁾

誠

[1] 箴曰 上節知天二字爲誠身之本 誠一字爲萬德之根 故天下之達道五所以行之者一也 天下之達德三 所以行之者一也 人之所以知道者三 所以行之者一也 人之所以行善者三 所以行之者一也 凡爲天下國家有九經 所以行之者一也 文勢到此 如龍飛鳳舞 波起瀾興 畢竟吐一誠字 如風水家所謂千里行龍 畢竟結局 在一席之地 聖人於此洞察天地萬物之理 千條百枝 都以一誠字爲根本 千流百波 都以一誠字爲源頭 此所謂不誠無物 乃誠者天之道也 故先以知天爲結局 然後中散爲萬殊 又以誠字結局。

[2] 箴曰 豫則立三字 中庸大學之總義也 欲平者先治 欲治者先齊 欲齊者先修 欲修者先正 欲正者先誠 誠者萬事之所豫也 欲獲者先信 欲信者先順 欲順者先誠 誠者萬事之所豫也 大學中庸 皆以誠字爲首功 而大學

11) “程子曰 中有主則實 又曰有主則虛 無主則實”이라 하였다.

12) 『大學講義』, II~2, 35쪽(4-161~162).

13) 동북괘이기 때문에 겨울의 마지막이며 봄의 시작이니 그것은 일 년의 종시인 것이다.

14) 『誠字說』, I~10, 5쪽(2-134).

則曰欲誠其意者先之以格致 中庸則曰欲誠其身者先之以明善 亦一例也 然格物致知 不過物之本末而已 明善則必知天 知天爲慎獨之本 此其異也。

[3] 箴曰 誠成者六書之諧聲也 以其成已成物非誠不能 故字從成也……

○大學曰物有本末 事有終始 意心身爲本 家國天下爲末 誠正修爲始 齊治平爲終 此經云誠者物之終始二字 與大學所言同 今之學者 看得不同 故大學之終始有摸捉 中庸之終始沒摸捉 豈有是理 大學雖以誠意爲始 工齊家治國平天下 亦非誠不能 故誠意別爲一章 與正心修身之節 不相連接 所引淇澳詩以自修治民兩下爲說 結之以盛德至善 民不能忘 親賢樂利 沒世不忘 則成已成物 皆在誠意中矣 中庸所謂物之終始 亦不外乎成已成物 曷嘗與大學所言有毫髮之殊乎 不誠則無以誠意 不誠則無以正心 不誠則無以修身 不誠則無以齊家治國平天下 此之謂不誠無物 內者己也 外者物也 意心身爲內 國家天下爲外。

[4] 臣對曰 首章雖無誠字 慎獨卽誠 不可曰不言誠也 回也章曰得一善則拳拳服膺 此亦誠也 索位章曰失諸正鵠 反求諸其身 此亦誠也 哀公問之下曰思知人 不可以不知天 此亦誠也 何得曰不言誠乎 五達道所以行之者一也 一者誠也 三達德所以行之者一也 一者誠也 三知不同及其知之一也 一者誠也 三行不同 及其成功一也 一者誠也 九經浩汗 所以行之者一也 一者誠也 何得曰不言誠乎 特以慎獨之工 在於知微之顯 知微之顯 則神斯格矣故於鬼神章插一誠字爲一篇之樞紐 自舜文王以下 大幹小枝 宏網細目 秩然森列 而這一誠字 欲吐未吐 欲發未發 一起一伏 時隱時顯 層層換轉 至豫則立一節 特結一局 乃吐誠字 既吐之後 重言複言 如花之既發 芬芳郁然也 天道人道其外於一誠字乎。

[5] 案 訓誠爲實 古無明據 易例離則爲誠 離者虛中之卦也 祭義云虛中以治之 虛中者誠也 故祭祀之占 離則有孚 中孚亦虛中之卦也 然語其本體 則以虛爲誠 語其用力 則以實爲誠 此朱子之義也 若論其有主無主 則自當以有主者爲實 無主者爲虛 外物之來奪者 豈可曰有主乎。

[6] 誠字偏傍之義 三倉說文未有明解 余謂誠者物之終始 始於修身 終於治人 不誠無物 斯之謂物之終始也 易曰終萬物始萬物者 莫盛乎艮 又曰成言乎艮 誠者成言也 成言者物之終始也 斯其義也。

13. 이자설

1) 내 생각으로는 리(理)의 뜻은 캐어볼 필요가 있음 직하다. 리란 것은 본래 옥석의 맥리(脈理)인데 옥을 다스리는 사람은 그의 맥리를 살펴본다. 그러므로 드디어 다시 그 뜻을 빌려다가 다스리는 것을 리라 하였다. 『회남자(淮南子)』에서¹⁾ “구슬은 겹쳐도 리가 없다” 하였고, 「내칙(內則)」에서는²⁾ “얹게 이를 끊으면 반드시 그 리가 끊어진다” 하였고, 「내경(內經)」에서는³⁾ “주리에 바람을 받는다” 하였으며 『한서』에서는 “종리입구(從理入口)”라 하였고, 『당서(唐書)』에서는 “목리(木理)는 다 비스듬하다” 하였는데, 모두 다 이들은 맥리의 리이다. 그리고 『중용』에서 “문리밀찰(文理密察)”이라 하였고, 『악기』에서는 “악통윤리(樂通倫理)”라 하였고, 『주역』에서는 “지리(地理)를 굽어살피다”⁴⁾ 하였으며 『맹자』에서 “처음의 조리(條理)와 끝장의 조

1) 한나라 회남왕 劉安의 撰이다. 21권.

2) 『禮記』의 편명.

3) 『黃帝內經』으로서 옛날 의학서.

4) 『周易』, 「繫辭」.

리(條理)”⁵⁾라 하였는데, 이것들도 그대로 맥리의 뜻이다. 「대아(大雅)」에서⁶⁾ “내강내리(乃彊乃理)”라 하였고, 『좌전』에서⁷⁾ “강리천하(彊理天下)”라 하였고, 『주역』에서 “도덕에 화순하면서 의에서 다스린다[理]” 하였으며 『한서』에서는 “음양을 섭리(變理)한다”, “정평송리(政平訟理)”라 하였는데, 이들은 모두 다 치리(治理)의 리인 것이다.

치리하기로는 감옥만 한 것이 없으므로 옥관(獄官)을 일러 리라 한다. 「월령(月令)」에서⁸⁾ “리에게 명하여 살피라” 하였고, 창씨족보에서는 “고요가 대리(大理)가 되었다” 하였고, 「순리전(循吏傳)」에서는 “이리(李離)가 진문공(晉文公)의 리가 되었다” 하였으니 다 옥관이다. 어찌 일찍이 무형한 자를 리라 하고 형질이 있는 자를 기(氣)라 한 적이 있으며, 천명의 성(性)을 리라 하고 칠정이 발한 것을 기라 한 적이 있었는가. 『주역』에서 “황중(黃中)은 통리(通理)한다” 하였고 “역은 간이하여 천하의 리를 얻었을 것이다” 하였고, 『악기』에서는 “천리가 소멸되었을 것이다” 하였으며 『주역』에서는 “리를 궁구하고 성(性)을 극진히 하여 명(命)에 이르니라” 하여 “명(命)의 리에 순종하다” 하였는데, 가만히 글자의 뜻을 연구해 보면 모두 다 맥리(脈理)·치리(治理)·법리(法理)의 뜻을 빌려다가 문장을 만든 것으로서 곧장 성(性)을 리로 여긴 옛날 증거가 있을 것인가.

○ 맹자에서 이의(理義)라 이른 것은 천리(天理)요 도의(道義)인 것이다. 천리에 합치한 것으로 선한 일이 아닌 것은 없으며, 도의에서

5) 『孟子』, 「萬章 下」.

6) 『詩經』의 편명.

7) 左丘明의 春秋.

8) 『禮記』의 편명.

이루어진 자로서 선행이 아닌 것은 없다. 선한 일이나 선한 행동은 사람들의 마음을 기쁘게 해주는 것들이다. 내 마음을 기쁘게 해준다는 것은 여러 대중의 마음을 기쁘게 해준다는 것이지 성인의 마음을 기쁘게 해준다는 것이 아니다. 한 가지 착한 일을 하게 되면 도적일 망정 유쾌하게 생각하며, 한 가지 착한 행동을 하게 되면 음란한 계집일망정 즐겁게 여기지 않는 자는 없다. 이의가 내 마음을 기쁘게 해준다는 것은 이를 이룬 말이 아니겠는가. 이러한 마음이 모두 다 함께 기쁘게 되는 것은 마치 입이 맛을 두고 모두 함께 즐기는 것이나 귀가 소리를 듣고 함께 좋아하는 것이나 모두 같은 것이다.

온 세상 사람들이 수풀처럼 총총히 무성한 중 오랑캐 같은 야만인이나 간음·절도를 일삼는 무리들이나 어리석게 못한 사람들이라도 그들이 천명의 성을 받고 있다는 점에서는 모두 같은 것이다. 그래서 리(理)를 기뻐하며 의(義)를 좋아하고 죄악을 부끄럽게 여긴다는 점에서도 털끝만큼도 차이가 없음을 알 수 있다. 성이 선하다는 이치는 이처럼 확실한데도 여러 선생들은 바야흐로 형기(形氣)의 사욕을 명하여 성이 된 것이라 생각하고 소리를 같이하여 배척하면서 곧장 “맹자의 설은 정자의 설만 같지 못하다” 하니, 하나는 “미비한 점이 있다” 하고, 하나는 “빠진 것이 있다” 하고, 하나는 “자세히 살펴지지 못했다”는 것이다. 맹자의 설을 쫓아내고 깎아내고 하여 조금도 돌보는 기색이 없다.

그들이 말하는 정론이라는 것을 관찰해 본다면 반드시 리(理)와 기(氣)를 나란히 내세우며, 선과 악을 겹하여 말한 연후에야 이에 전부가 갖춘 양하고 주도면밀한 양 말하고 있으니, 이것이 양옹의 설과 추호라도 다른 데가 있는가. 그러나 성현의 도통은 어찌하여 양

용에게로 돌아가지 않는 것일까. 대체로 기질의 욕심은 금수와 더불어 다르지 않고 그중에서 다른 점이 있다면 이의(理義)의 성만이 있는 것이다.

거기에는 여기에 본연(本然)이라는 것을 세워 놓고 일명 ‘본연의 성’이라 이르고 인간과 만물이 다 같이 얻은 것이라 한다. 그렇다면 사람이 그대로 금수일 것이며 금수가 그대로 인간일 것이니, 어찌 다시 신령되고 완매하다거나 귀하고 천하다거나 하는 구별을 늘어 놓을 수 있을 것인가. 이 점에 성인의 도의 중요한 문제점이 걸려 있으니, 감히 이를 따져 두지 않을 수 없다.⁹⁾

理字說

[1] 鑄案 理字之義因可講也 理者本是玉石之脈理 治玉者察其脈理 故遂復假借以治爲理 淮南子云璧襲無理 內則云薄切之必絕其理 內經云腠理受風 漢書云縱理入口 唐書云木理皆斜 皆是脈理之理 而中庸云文理密察 樂記云樂通倫理 易傳云俯察地理 孟子云始條理終條理 仍亦脈理之義也大雅云乃彊乃理 左傳云彊理天下 易傳云和順道德而理於義 漢書云變理陰陽 漢書云政平訟理 此皆治理之理也 治理者莫如獄 故獄官謂之理 月令云命理察 創氏族譜云皐陶爲大理 循吏傳云李離爲晉文公之理 皆獄官也 曷嘗以無形者爲理有質者爲氣 天命之性爲理七情之發爲氣乎 易曰黃中通理 又曰易簡而天下之理得矣 樂記云天理滅矣 易曰窮理盡性以至於命 易曰順命之理 靜究字義 皆脈理治理法理之假借爲文者 直以性爲理有古據乎 ○此云理義者 天理也 道義也 合於天理者 無非善事 成於道義者 無非善行 善事善行 人心之所悅也 悅我心者 悅衆人之心 非悅聖人之心也 作一善事 盜賊亦且愉快 修一善行 淫婦莫不忻樂 理義之悅我心 非是之謂乎 此心之同所悅 如口舌之同所嗜 耳自之同所好 舉天下林林蔥蔥 夷狄蠻貊 奸淫竊盜下愚之人 其受天命之性既同 則其悅理好義 愧罪恥惡 亦皆毫髮不差可知 性善之理 若是其確 而諸先生方且以形氣之私慾

9) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 26쪽(4-543~544).

命之爲性 同聲詆斥 直云孟子之說不如程子 一則曰有未備 一則曰有虧欠 一則曰不綱密 琢之斷之 不少顧藉 觀其定論 謂必雙舉理氣兼言善惡而後 乃爲全備 乃爲周密 此與揚雄之說 毫髮有差乎 然聖賢之統 胡不歸之於 揚雄乎 夫氣質之慾 人與獸不殊 其所異者 惟此理義之性 而又於是建立 本然 一名乃云本然之性 人物同得 然則人仍禽獸 禽獸仍人 其復羅靈頑 貴賤之別乎 此係聖道之大段 不敢不辨.

14. 이동기이

1) 이제 생각전대-소위 리(理)는 같고 기(氣)는 다르다는 것이다. 주자는 『태학』이나 『중용』에서 모두 다 “리는 같고 기는 다르다” 해 놓고서 홀로 『맹자』에서만은 견(犬)·우(牛)·인(人)의 설을 억지로 해석하면서 “기는 같고 리는 다르다” 하였으니, 호운봉(胡雲峰)의 변론이 꽤 자세하다. 다 같이 주자의 말이니 오직 그것이 이치에 합당한 것만을 준수하면 옳지 않을까.

주자의 뜻은 대체로 만물은 모두 다 하늘에서 천명을 받았으므로 이를 일러 리는 같다고 한 것이요, 그들이 받은바 형상, 색깔, 깃털, 비늘, 껍질 따위는 인간과는 같지 않으므로 이를 일러 기는 다르다는 것이다. 맹자에 있어서 개, 소, 인간 따위를 분변하기에 이르자 또다시 이처럼 설명할 수가 없으므로 활동, 감각, 음식, 빛깔 따위에 의거하여 이를 일러 기는 같다 하고, 인, 의, 예, 지 따위에 의거하여 이르기를 리는 다르다 한 것이다. 주자의 전후의 설이 다 의거한 바가 있으나 단 소위 ‘리는 같다’는 것은 오직 ‘그가 천명을 받았다는

점이 같다’는 것일 뿐만이 아니라 그가 영묘한 리를 품부받았다는 점도 인간과 만물이 모두 다 같은데, 특히 그의 기가 이를 달리하고 있으므로 사덕(四德)을¹⁾ 온전하게 갖출 수가 없어서 편벽되게 막히고 말았다는 것이다. 그래서 불교에서의 물과 달과의 비유와 그의 대체적인 의미가 그리 다르지 않다. 또 『능엄경』의 본연의 설을 취하여 우리의 본성을 이름하여 ‘본연의 성’이라 하였다. 그래서 본연이라면 천명이 아닐 것이요, 천명이라면 본연이 아닐 것이니, 아마도 이론의 여지가 없지 않을 것이다.

소위 호랑이의 부자에 관한 설화와 같은 것은 본래 『장자』에서 나왔고 분명히 하나의 우화에 속한 것이다. 호랑이란 짐승에게는 본래 일정한 짝이 없으니 원앙이나 제비 따위와는 같지 않다. 비록 호랑이의 새끼로 하여금 본래 주수창(朱壽昌)의 효성을 품부받게 하더라도 어찌 그의 아버지를 찾아내서 알 수 있을 것인가. 하물며 호(虎)와 랑(狼)은 본래 같은 짐승이 아니다. 호는 빛나는 문채를 가진 짐승이요 냥은 머리가 뽕쪽한 짐승이니, 만일 이 두 짐승이 모두 다 효자라고 한다면 더욱 믿을 수가 없을 것이다.²⁾

理同氣異

[1] 今案 此所謂理同而氣異也 朱子於中庸大學皆云 理同而氣異 獨於孟子犬牛人之說 不得不解之曰 氣同而理異 胡雲峰辨之頗詳 均是朱子之言 則惟其合於理者 是守是遵 不亦可乎 朱子之意 蓋以萬物皆受命於天 故謂之理同 其所受形色之羽毛鱗甲 與人不同 故謂之氣異 至於孟子犬牛人之辨 又不可如此說 故據動覺食色謂之氣同 據仁義禮智謂之理異 朱子前後

1) 인·의·예·지의 사덕.

2) 『中庸講義』, II~4, 46~47쪽(4-328~329).

之說 皆有所據 但所謂理同者 不惟曰其受命同也 竝其所稟靈妙之理 人物皆同持以其氣異之 故四德不能全具 而有所偏塞 則與佛家水月之喻 大意未遠 又取首楞嚴本然之說 名吾性曰本然之性 則本然非天命 天命非本然 恐不無可議也 若所謂虎狼父子之說 本出莊子 明屬寓言 虎狼爲物 本無定配 與鴛鴦燕雀不同 雖使虎子本稟朱壽昌之孝誠 何以知其父乎 況虎狼本非一獸 虎者炳文之獸 狼者銳頭之獸 若云兩獸皆是孝子 則尤叵信矣.

15. 이발기발설

1) 대답하기를 나는 사단은 이발(理發)에 속했고 칠정은 기발(氣發)에 속했다는 설에 대하여 의심을 품어 온 지가 오래다. 만일 시비가 분분한 가운데 끼어들지 않고 초연히 앉아서 공정하게 이를 관찰한다면 혹 손쉽게 시비를 가려낼 수 있을 것이다.

대체로 기(氣)란 스스로 있는 것이며 리(理)는 어디엔가 붙어 있는 것이다. 어디엔가 붙어 있는 것은 스스로 있는 것에 반드시 의지하게 된다. 그러므로 겨우 이 기가 발하는 곳에는 문득 리가 있게 마련일 것이다. 그래서 기가 발하면 리는 그를 탄다는 것은 옳지만 리가 발하면 기는 그를 따른다는 것은 옳지 않다. 왜냐하면 리는 스스로 심는 자가 아니므로 먼저 발할 도리가 없는 것이다. 아직 발하기 전에 비록 먼저 리가 있다손 치더라도 바야흐로 그가 발할 적에는 기가 반드시 먼저 이에 앞설 것이다. 우리나라 학자가¹⁾ 이른바 리를 발하게 하는 것은 기요, 발하게 하는 까닭은 리인 것이라는 설은 진

1) 율곡을 가리킨 듯.

실로 확실한 학설로서 누가 이를 바꿀 수 있을 것인가.

나는 망령되나마 사단 칠정을 한 마디로 말하라고 한다면 ‘기가 발하여 리는 그를 탄다’ 하고, 이것을 리와 기에 나누어 속하게 할 필요는 없는 것이다. 비단 사단·칠정뿐만이 아니라 한 포기의 풀이나 한 그루의 나무가 자라고 날짐승이 날고 들짐승이 달음질을 치더라도 기가 발하여 리가 그를 타지 않는 것이라고는 할 수 없는 것이다.²⁾

2) 퇴계는 말하기를 “사단은 리가 발하여 기는 그를 따르고, 칠정은 기가 발하여 리는 그를 탄다” 하였고, 율곡은 “사단 칠정이 모두 다 기가 발하여 리는 그를 탄다” 하였다. 두 선생의 후학들은 각각 그들이 듣는 바를 존중하여 서로 다투는 상황이 시끄럽고 견해의 차이는 연(燕), 월(越) 두 나라 사이처럼 아득하게 멀기만 하여 서로 하나로 될 길이 없다.

나는 일찍이 이 두 선생의 책을 가져다 놓고 읽으면서 긴밀히 그들의 견해가 나누어지게 된 사유를 찾아보았더니, 이에 두 선생이 말한 ‘리’니 ‘기’니 하는 것은 그 글자는 비록 같지만 그가 가리키는 것은 개별적인 것과 총체적인 것과에 있는 것이다. 곧 퇴계는 자기대로의 한 리·기를 논하고 있으며, 율곡은 자기대로의 리·기를 논하고 있으니, 율곡이 퇴계의 리·기를 가지고 이를 어지럽히고 있는 것은 아니다.

대체로 퇴계는 오로지 인간의 심리 위에서 그의 이론을 전개하기 때문에 그가 ‘리’라고 이르는 것은 본연의 성이며, 그것은 도심이요,

2) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 65쪽(4-365~366).

그것은 천리의 공(公)인데 그가 ‘기’라고 이르는 것은 기질의 성이며, 그것은 인심이요, 그것은 인욕의 사(私)인 것이다. 그러므로 사단 칠정이 발하더라도 거기에는 공사의 구분이 있어서 사단은 리가 발하고 칠정은 기가 발한다고 이르는 것이다.

율곡은 태극에서 온 리·기를 총괄적으로 붙잡고서 공정하게 이를 논하고 있다. 무릇 천하의 만물은 아직 발하기 전에는 비록 먼저 리가 있다손 치더라도 바야흐로 그가 발하게 되면 기가 반드시 리에 앞선다는 것이다. 비록 사단 칠정이라도 또한 오직 공정한 예로써 이를 예들고 있기 때문에 “사·칠은 모두 다 기가 발한 것이다”라는 것이다. 그가 ‘리’라고 이르는 그것은 형이상이니 이는 만물의 근본이요, 그가 ‘기’라고 이르는 그것은 형이하니 이는 만물의 형질인 것이다. 그러므로 절실한 심·성·정을 놓고 이를 말한 것이 아니다.

퇴계의 말은 비교적 세밀하지만 율곡의 말은 간략하면서 우월하다. 그러나 그들이 주장하는 뜻이 가리켜 말하는 대목은 각각 다르니, 두 선생이 어찌 그 어느 하나가 그를[非] 수 있을 것인가. 일찍이 어느 하나도 그르지 아니한데 억지로 그 어느 한쪽이 그르고 나만이 옳다고 하기 때문에 시끄러운 견해 차이가 가라앉을 겨를이 없는 것이다. 그들의 요점을 찾는다면 ‘개별적’이요, ‘총체적’인 데 있다고 해야 할 것이다.³⁾

3) 나는 퇴계, 율곡 이후 사칠론은 큰 논쟁 제목이 되어 있으니, 본시 후생 말학으로서는 감히 이에 대하여 입을 열 수 없다고 생각한다. 그러나 일찍이 두 선생의 글을 가지고 여러 가지로 참고해 본

3) 「理發氣發辨」 1, I ~12, 17쪽(2-307~308).

즉 그들이 이르는 ‘리(理)’자와 ‘기(氣)’자는 글자의 형태는 비록 같다고 하더라도 글자의 의미는 전연 다른 것이다.

대개 퇴계가 논한 리기는 오로지 우리 인간의 성정 위에서 개별적으로 논술하였기 때문에 리란 도심이요, 천리로 나누어진 곳에 있는 것이요, 성령(性靈) 쪽에 있는 것인데, 기(氣)란 인심이요 인욕으로 나누어진 곳에 있는 것이며 혈기 쪽에 있는 것이다. 그러므로 “사단은 리가 발하여 기가 따르고, 칠정은 기가 발하여 리가 탄다”고 하였다. 대개 마음이 발하는 것이 천리와 성령 쪽을 따라서 오는 자가 있는데 이는 본연의 성에 느낌이 있는 것이며 인욕과 혈기 쪽을 따라서 오는 자가 있는데 이는 기질의 성에 닿는 데가 있는 것이다.

율곡이 논한 리·기는 총체적으로 천지 만물을 포괄하여 논술하였기 때문에 리란 무형한 것이며, 만물이 그로부터 말미암아 나오는 것인데 기란 유현한 것으로 만물의 체질인 것이다. 그러므로 “사단 칠정에서 천하 만물에 이르기까지 기가 발하여 리가 타지 않는 것이라고는 없다”는 것이다. 대개 만물이 발동할 수 있는 것은 그가 형질을 가지고 있기 때문이니, 이 형질이 없다고 한다면 비록 리가 있다 한들 어떻게 동할 수 있을 것인가. 그러므로 아직 발하기 전에 비록 먼저 리가 존재한다 하더라도 바야흐로 그것이 발할 적에는 기가 반드시 리에 앞선다는 것이니, 율곡의 말은 여기에 그 이유가 있는 것이다.

그래서 퇴계와 율곡은 비록 다 같이 사단 칠정을 논하며 리·기를 논하고 있지만 곧 그 리·기 두 글자를 뒷받침하고 있는 것은 아주 다른 것이다. 『율곡문집』 가운데에는 비록 이와 같이 뚜렷하게 이론이 전개된 대목은 없지만 그가 지니고 있는 본의는 이와 같은 것이

다. 리·기에 대한 글자의 의미가 이미 다르기 때문에 저는 저대로의 일설이요 이는 이대로의 일설이니, 아마도 시비 득실을 가리어 하나로 귀일시킬 수는 없을 것이다. 어떻게 하면 좋을는지.⁴⁾

理發氣發說

[1] 臣對曰 臣於四端屬理發七情屬氣發之說 有宿疑焉 若不汨沒於紛紜之說超坐而公觀之 制或易辨破 蓋氣是自有之物 理是依附之品 而依附者必依於自有者 故纔有氣發 便有是理 然則謂之氣發而理乘之可 謂之理發而氣隨之不可 何者 理非自植者 敬無先發之道也 未發之前 雖先有理 方其發也 氣必先之 東儒所云發之者氣也 所以發者理也之說 眞眞確確 得以易之乎 臣妄以謂四端七情 一言以蔽之 曰氣發而理乘之 不必分屬於理氣也不但四七 卽一草一木之榮鬯 一鳥一獸之飛走 莫非氣發而理乘之也.

[2] 退溪曰四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之 栗谷曰四端七情皆氣發而理乘之 後之學者 各尊所聞 聚訟紛紛然 燕越以邈 莫可歸一 余嘗取二子之書而讀之 密求其見解之所由分 乃二子之曰理曰氣 其字雖同 而其所指有專有總 卽退溪自論一理氣 栗谷自論一理氣 非栗谷取退溪之理氣而汨亂之爾 蓋退溪專就人心上八字打開 其云理者 是本然之性 是道心 是天理之公 其云氣者 是氣質之性 是人心 是人欲之私 故謂四端七情之發有公私之分 而四爲理發七爲氣發也 栗谷總執太極以來理氣而公論之 謂凡天下之物 未發之前 雖先有理 方其發也 氣必先之 雖四端七情 亦惟以公例例之 故曰四七皆氣發也 其云理者 是形而上 是物之本 則其云氣者是形而下 是物之形質 非故切切以心性情言之也 退溪之言 較密較細 栗谷之言 較闊較簡 然其所主意而指謂之者各異 卽二子何嘗有一非耶 未嘗有一非而強欲非其一以獨是 所以紛紜而莫之有定也 求之有要曰專曰總.

[3] 鏞曰 退溪栗谷以後 四七已成大訟 固非後生末學所敢容喙 然嘗取兩家文字 反復參驗 則其云理字氣字 字形雖同 字義判異 蓋退溪所論理氣專就吾人性情上立說 理者道心也 天理分上也 性靈邊的也 氣者人心也 人慾分上也 血氣邊的也 故曰四端理發而氣隨 七情氣發而理乘 盖心之所發有從天理性靈邊來者 此本然之性有感也 有從人慾血氣邊來者 此氣質

4) 「西巖講學記」, I~21, 25쪽(3-403~404).

之性有觸也 栗谷所論理氣 總括天地萬物而立說 理者無形的也 物之所由然也 氣者有形的也 物之體質也 故曰四端七情以至天下萬物 無非氣發而理乘之 蓋物之能發動 以其有形質也 無是形質 雖有理乎 安見發動 故未發之前 雖先有理 方其發也 氣必先之 栗谷之言 其以是也 然則退溪栗谷雖同論四七 共談理氣 卽其理氣二字 注脚判異 栗谷集中雖無如是揭開處 其本意所執必如是也 理氣字義旣 異則彼自一部說 此自一部說 恐無是非得失之可以歸一者 未知如何.

대학경설

1. 대학의 근본정신

1) 사람을 안다는 것과 인민을 편안하게 한다는 것은 『태학』 한 편의 근본 정신이요, 『태학』 한 편을 매듭지은 핵심이니, 그 물줄기의 원천이 이 책에¹⁾ 있는 만큼 따지자면 아득하게 멀기도 한 것이다. 원래 저 태학의 도(道)란 곧 치국평천하하는 길인 것이다. 옛날에는 오직 주자(胄子)만이 태학에 들어갔었으니 주자란 천자의 원자(元子),²⁾ 중자(衆子),³⁾ 경대부의 적자들이니, 장차 몸소 왕위를 이어받거나 혹 천자를 돕기 위하여 나아가 다스리거나 혹 영지의 분봉을 받아 제후가 되기도 하는 자들로서 어느 누구 하나라도 자신이 치평의⁴⁾ 책임을 맡지 않는 자는 없는 것이다. 그러므로 성의 정심이 수신에 앞서고 있지만 필경 그의 매듭짓는 핵심은 치평에 있는 것이다. 요즈음 같은 세상에 하찮은 서민들의 아들들이 애오라지 이 책

1) 『尙書』, 「皋陶謨」.

2) 왕의嫡子. 長子.

3) 庶子라고도 한다. 원자 이외의 아들들.

4) ‘治國平天下’의 약칭.

을 읽고서 치평의 도를 알기는 알았지만 할일 없이 물러가 한숨짓는 것과 같은 그런 것과는 다르다. 그러므로 그 책에서는⁵⁾ 성의 정심에서 가(家)·국(國)에 이르기까지는 대강대강 요점만을 끌어냈고 평천하절(平天下節)에 이르러서야 이내 지인(知人)과 안민(安民)에 관한 두 가지 중요한 의미를 파악하여 들추어내되 두 봉우리를 만들거나 흐르는 두 물줄기를 만들어 가지고 세 번이고 네 번이고 이 뜻을 되풀이하다가 결국 다 같이 천명으로 매듭지었으니, 사람을 앞에 있어서는 인현(仁賢)을 보배로 삼아야 하는 것을 중요한 일로 여겼으며 인민을 편안하게 함에 있어서는 거두어들이는 세금을 박하게 해주는 것을 요지로 여겨야 한다고 했으니, 그의 근원의 물줄기가 흘러 내려온 것은 바로 이 책이⁶⁾ 아니겠는가.

이 책의⁷⁾ 짜임새는 조리가 정연하여 얼른 쉽게 알 수 있음 직하게 되어 있으나 그의 바닥에 복병처럼 깔려 있는 중요한 의미는 또한 문장가들의 숨씨라 해야 할 것이다. 「주송(周訟)」이나 「열문(烈文)」의 시를 인용해 놓고서는 갑자기 “군자는 현인을 현인답게 여겨 주면서 친족을 친족답게 대우해 주며, 소인은 즐거움을 즐거움으로 갖게 하며 이꼴은 이꼴으로 만들어 준다” 하고서 이는 평생토록 잊을 수 없는 일이라 하였으니, 이것이야말로 평천하의 중요한 논점으로서 미리 복병처럼 숨겨진 요점인 것이다. 현현(賢賢)과 친친(親親)은 사람에게 베풀어 주는 덕이 아닌가. 낙락(樂樂)과 이리(利利)는 인민에게 혜택을 주는 덕이 아닌가. 천하를 다스리는 중요한 경륜과 법도는 이 두 가

5) 『大學』.

6) 『尙書』.

7) 『大學』.

지뿐인 까닭에 『태학』은 이것을 가지고 결국 매듭지었던 것이다.

치평하는 방법에는 구경(九經),⁸⁾ 팔통(八統)이⁹⁾ 있어서 그의 조목은 얼마든지 있지만 어찌하여 이 두 가지만이 꼭 중요하다는 것일까. 원래 저 민생들은 나면서부터 욕심이 있는 것이요 그중에서도 큰 욕심에 두 가지가 있으니 하나는 ‘부(富)’요, 다른 하나는 ‘귀(貴)’인 것이다. 무릇 군자라는 무리들은 왕조에 벼슬사는 자들이니 그들의 욕심은 귀에 있을 것이요, 소인이라는 무리들은 들에서 농사를 일삼는 자들이니, 그들의 욕심은 부에 있을 것이다. 사람에게 벼슬을 주되 올바르게 되지 않는다면 원망하며 저주하는 소리가 귀족들 속에서 일어날 것이요, 인민들에게 혜택을 입히되 골고루 되지 않는다면 원망하며 저주하는 소리가 하층인 인민들 속에서 일어날 것이다. 이 두 가지는 다 죽히 나라를 잃게 될 수도 있는 것들이니, 깊이 나라의 치란과 흥망이며 인심의 향배나 거취가 이 두 가지 범위를 벗어나지 않음을 생각해야 할 것이다.

미답도다, 성인의 말이여. 모두 신중히 생각하며 분명하게 판단하는 데로부터 나오는 것이니 일반 대중들의 거친 마음가짐으로써는 알 수 있는 것이 아니다. 사람을 뽑아 쓰는 데 공정하고 또한 세곡을 거두어들이는 데 박하게 하는 것은 천명이 오래이기를 기원하는 근본이 되는 것이다. 그러므로 『태학』에서는 네 번 굴러서 천명으로 매듭지었으니, 이 책에서¹⁰⁾ 고요가 구덕의 가르침을 말씀드림으로써

8) 『中庸』에서 修身・尊賢・親親・敬大臣・體群臣・子庶民・來百工・柔遠人・懷諸侯라 하였는데 천하를 다스리는 법도다.

9) 『周禮』 「小宰」에서 親親・敬故・進賢・使能・保庸・尊貴・達吏・禮賓이라 하였는데 왕이 만민을 어거하는 방법이다.

10) 『尚書』.

벼슬 주는 슬기로움을 돕게 하였고, 백우(伯禹)는 쌀밥을 먹게 하는 공적을 말씀드림으로써 인민들을 편안하게 해주는 은혜로움에 도움이 되게 한 후 비로소 이내 이를 매듭지어 말하기를 “하늘이 그의 명령을 거듭하시사 이에 빛나게 하도다” 하였으니, 이는 바로 똑같은 문장인 것이다.¹¹⁾

大學之宗旨

[1] 論曰 知人安民者 大學一篇之宗旨 亦大學一篇之結局 其淵源在此經遙遙其遠矣 原夫太學之道 卽治國平天下之道也 古唯胄子入太學 胄子者 天子之元子衆子 卿大夫之適子 將躬膺大位 或佐天子出治 或分封爲列侯 無一非身任治平之責者也 故誠意正心以先修身 而其畢竟結局在於治平 非如今世匹庶之子 聊讀其書以知治平之道 而憮然退息者也 故其書誠意正心以至家國 皆略略提挈 至平天下節 乃把知人安民兩大義 起之爲兩峰 流之爲兩派 三翻四覆 皆以天命結之 知人以寶仁賢爲要務 安民以薄賦歛爲要旨 其源頭所發 非卽此經乎.

其書間架井井 似若易知 而伏機發弩 又有文章家手法 其引周頌烈文之詩 忽云君子賢其賢而親其親 小人樂其樂而利其利 此以沒世不忘 斯則平天下之大論 預伏機牙者也 賢賢親親 非官人之德乎 樂樂利利 非惠民之德乎 治天下之大經大法 唯斯二者 故大學以此而結局也 治平之術 九經八統 其目甚廣 奚必斯二者之爲大乎 原夫生民有欲 其大欲有二 一曰當 二曰貴 凡君子之族 仕於王朝者 其所欲在貴 小人之族 耕於田野者 其所欲在富 官人失其宜 則怨詛興於貴族 惠民有不周 則怨詛興於小民 二者皆足以失國 默思人國之所以治亂興亡 人心之所以向背去就 不出此二者之外 信乎聖人之言 皆自慎思明辨中出來 非衆人躐心者之所能知也 公選舉薄賦歛爲祈天永命之本 故大學四轉之末 皆以天命結之 此經臯陶奏九德之謨以贊官人之哲 伯禹奏乃粒之功以贊安民之惠 始乃結之曰 天其申命用休 正是一樣文法.

11) 『尙書古訓』 卷2, Ⅱ~23, 32~33쪽(7-243~245).

2. 대학지도

-태학에서 배우는 사람의 도리-

1) 태학이란 국학이다. 주자(胄子)를 앉혀 놓고 그에게 태학의 길을 가르치는 것이니 주자의 도리를 가르치는 셈이다. ○ 말하자면 옛날 음은 대를 태로 읽도록 되어 있는데 요즈음 사람들이 글자 그대로 읽는 것은 잘못이다. ‘태학지도’라는 한 글귀는 이 책에만 있는 것이 아니라 「학기(學記)」에는 “태학지도는 가까운 사람들은 기꺼이 복종하고 먼 데 사람들은 품 안으로 안겨든다” 하였고, 또 “태학의 가르침에 있어서 시절 따라 가르침에는 반드시 올바른 교과 과정이 있다”¹⁾ 하였고, 또 “태학의 법도에 악이 발하기 전에 이를 금한다”²⁾ 하였으니 그의 글자의 예나 글귀의 예가 이 책의 첫 구절과 조금도 다르지 않다. 저 책에서는 ‘태학’이라 읽고 이 책에서는 ‘대학’이라

1) 원문에 “大學之敎也”의 也자가 보충되어야 한다. 時敎의 正業이란 춘추에는 禮樂을 동하에는 詩書를 가르쳐야 함을 의미한다.

2) 원문에 “大學之法禁於未發之謂豫”라 하였다.

읽는다면 그도 또한 심히 불공정한 일일 것이다.

주자(朱子)가 서문을 쓸 때는 비록 『대학』이란 책은 태학에서 사람들을 가르치는 법도라 여겼지만 사실상 옛날 태학에서 사람들을 가르치는 법도란 예악을 가르쳤고, 시서를 가르쳤고, 현송(弦誦)을³⁾ 가르쳤고, 무도(舞蹈)를 가르쳤고, 중화(中和)를⁴⁾ 가르쳤고, 효제를 가르쳤는데 이들은 다 『주례』에 나와 있으며 「왕제(王制)」에 나와 있으며 「제의(祭義)」에 나와 있고 「문왕세자(文王世子)」에⁵⁾ 나와 있으며, 『대례(大戴禮)』 「보부(保傅)」편 등에 나와 있다. 그러나 소위 명심복성(明心復性)이니 격물궁리(格物窮理)니 치지주경(致知主敬)이니 하는 따위의 제목들은⁶⁾ 옛날 책 속에서는 그림자조차 찾아볼 길이 없을 뿐만 아니라 소위 성의(誠意), 정심(正心)조차도 학교의 조례로 삼을 직한 뚜렷한 글귀를 발견할 수 없으므로 주자는 여기서 드디어 책 이름을 고치되 『대학』이라 하였고 이를 글자대로 읽게 하였으며, 이를 새기되 ‘대인의 학’이라 하여 동자의 학과 더불어 대소로 상대하게 하니, 천하 사람들이 두루 배울 수 있는 학문으로 여기게 된 것이다.

소위 대인(大人)이란, 관을 쓰고 어른이 된 사람을 가리킨 것이다. 그러나 관을 쓰고 어른이 되었다고 해서 옛날에는 이를 대인이라 하지 않았다. 내가 상고해 본 대인의 칭호에는 네 가지 구분이 있으니, 첫째는 지위가 높은 이를 대인이라 하였고, 둘째는 인격이 출중한 이를 대인이라 하였고, 셋째는 엄격하신 아버지를 대인이라 하였고,

3) 弦은 음악. 誦은 독서로서 詩歌를 주로 하는 음악교육을 말한다.

4) 중용의 道 “喜怒哀樂之未發 謂之中 發而皆中節 謂之和”라 하였다.

5) 「王制」·「祭義」·「文王世子」 모두 『禮記』의 편명이다.

6) 明心復性·格物窮理·致知主敬 등은 주자학설의 중요 골자들이다.

넷째는 몸집이 큰 사람을 대인이라 하였으니, 이를 제외하고서는 대인이란 없는 것이다.

『주역』에 “대인을 만남에 이롭다”⁷⁾ 하였고 『맹자』에 “대인과 이야기할 때는 예사로 대꾸하라”⁸⁾ 하였고 또 “대인의 일이 있고 소인의 일이 있다”⁹⁾ 하였으니 이와 같은 것들은 지위가 높은 이들이다. 옛날에는 천자나 제후만이 이런 칭호를 가졌던 것이다. 『주역』에 “대인은 천지와 더불어 그의 덕이 일치한다”,¹⁰⁾ “대인은 범처럼 변한다”¹¹⁾ 하였으며, 『맹자』에 “그의 대체를 기르면 대인이 된다”¹²⁾ 하였고 “대인은 갓난애의 마음을 잃지 않는다”¹³⁾ 하였고, 또한 『맹자』에 “오직 대인이라야 군왕의 마음의 잘못을 바르게 할 수 있다”¹⁴⁾ 하였으니 이와 같은 것들은 인격이 출중한 이들이다. 한고조가 태상황의 장수를 위하여 술잔을 받들 때 태공을 일컬어 ‘대인’이라 하였고, 광거병이 그의 아버지를 증유를 뵈고 “거병은 대인의 유체임을 몰랐 습니다” 하였으니 이와 같은 것들은 엄격한 아버지의 다른 칭호인 것이다. 『산해경』에 “동해 밖 거친 물결 속에 대인의 나라가 있다” 하였으니, 이와 같은 것은 몸집이 큰 사람인 것이다. 옛 책들은 두루 살펴보더라도 관을 쓰고 어른이 된 자를 대인이라 한 것이 어디에 있던가. 또한 옛날 소학이니 대학이니 하는 구별은 본래 예업(藝業)

7) 『周易』 乾卦 九二·九五의 爻辭

8) 『孟子』, 「盡心 下」.

9) 『孟子』, 「滕文公 上」.

10) 『周易』 乾卦 九四 爻辭

11) 『周易』 革卦 九四 爻辭

12) 『孟子』, 「告子 上」.

13) 『孟子』, 「離婁 下」.

14) 『孟子』, 「離婁 上」.

의¹⁵⁾ 대소라거나 학교의 교사가 크고 작은 것을 둘로 나누었고 그가 들어가는 나이는 혹 15세라기도 하고 혹 20세라기도 하지만 관을 썼거나 관을 쓰지 않았거나에 대하여는 끝내 언급이 없으니, 어찌 반드시 대인이라야 태학에 들어간다고 하겠는가.

옛날 학궁제도를 요즘에는 자세히 알 수 없으나, 그러나 상상(上庠)·하상(下庠)·동서(東序)·좌학(左學)·동교(東膠)·우상(虞庠) 등의 이름이 「왕제」편에 나와 있고 동학(東學)·남학(南學)·서학(西學)·북학(北學)·태학(太學) 등의 이름은 「보부」편에 나와 있고, 미름(米廩)·하서(夏序)·고종(瞽宗)·반궁(頤宮) 등의 이름은 「명당위(明堂位)」편에¹⁶⁾ 나와 있으니, 요컨대 모든 학교 중에서 가장 존귀하고도 큰 자를 일러 태학이라 한 것은 마치 여러 묘당(廟堂) 중에서도 가장 존귀한 자를 태묘(太廟)라 이르고, 여러 사직단 중에서도 가장 존귀한 자를 태사(太社)라 일렀으니 태묘나 태사를 이미 태(泰)로 읽게 된다면 유독 태학만을 대(大)로 읽으라는 이론은 있을 수 없다. 태학의 대(大)를 이미 태(泰)로 읽게 된다면 유독 『태학』이라는 책이름만을 대(大)로 읽는 데 무슨 의미가 있다는 것인가. 대체로 이미 태학에서 사람을 가르치는 까닭에 이 책을 『태학』이라 하였으니 저것은 ‘태’라 하고 이것은 ‘대’라 한다면 공정한 말이 아닐 것이다.

○ 가령 태학이란 편이 이름이 「옥조(玉藻)」나 「단궁(檀弓)」의 그것처럼 편이 우두머리 두 글자를 따서 편이름으로 삼았다면 당연히 태학이라 읽도록 해야 할 것인데 하물며 그 전편 속에서 언급한 것들은 모두가 태학에서 사람을 교육시키는 법도에 관한 것들뿐이니 어

15) 藝는 六藝로 禮·樂·射·御·書·數로 예업이란 교과 과정을 의미한다.

16) 『禮記』의 한 편 이름.

찌 이를 대(大)라 읽을 수 있겠는가.

옛날 사람을 가르치는 법도에 비록 ‘교육에는 차별이 없다’¹⁷⁾ 하였으나 왕이나 공경대부의 아들은 이를 중하게 여기었고 이들을 우선하게 하였으니 「요전」에¹⁸⁾ 전악(典樂)이 교유한 것은 오직 주자(胄子)일 따름이라 한 그 주자는 곧 태자(太子)인 것이다. 오직 천자의 아들만은 적서 간에 다 가르쳤고, 삼공, 제후 이하는 오직 그들의 적자로서 승통을 이을 자만이 태학에 들어간다는 사실이 「왕제」편에 나와 있고 『서대전』에 나와 있으니 『주례』에 소위 대사악이 국자(國子)를 가르치고, 악사가 국자를 가르치고, 사씨(師氏)가 국자를 가르치고, 보씨가 국자를 양육한다 하여 무릇 국자라 칭한 것은 모두 「요전」의 주자(胄子)인 것이니, 일반 서민들의 집 자제들은 거기에 관여할 바 아닌 것이다. 천자의 태자는 장차 승통을 이어 천자가 될 것이요, 천자의 서자들은 장차 나누어 제후로 봉하게 될 것이며 제후의 적자는 장차 승통을 이어 제후가 될 것이요, 공경대부의 적자는 장차 승통을 이어 공경대부가 될 것이니 이들은 다 뒷날 집안과 나라를 어거하면서 혹은 천하에 군림하거나 혹 천자를 보필하고 그들의 백성을 지도하면서 천하의 태평을 이룩하게 해야 하는 자들이다. 그러므로 태학에 들어가서 치국평천하의 도리를 교육받게 되니 이를 일러 태학지도는 명덕을 밝힘에 있고 인민을 친애함에 있다는 것이다.

문벌도 없는 가난한 무리들은 옛날 법도로는 원래 사도(司徒)에게 소속시켰지 태학과는 아무런 관계가 없으며 확고하게 두 등급으로 나누어져서 서로 뒤섞이지 않았으므로 「요전」에서는 설(契)은 사도

17) 『論語』, 「衛靈公」.

18) 『書傳』의 한 편 이름.

가 되어 백성을 가르치고 기(藝)는 전악이 되어 주자를 가르친다 하였고, 『주례』에서는 대사도(大司徒)는 향삼물(鄉三物)로¹⁹⁾ 만민을 가르치고 대사악(大司樂)은 삼교(三敎)로 국자(國子)를 가르친다 하였으니 이 모두가 다 확고하게 두 등급으로 나누어져서 그의 교육법의 공사, 대소 관계는 절대로 같지 않은 것이다. 이 책에서 이른바 태학지도는 주자를 가르치는 도이지 분명히 일반 국민을 가르치는 도는 아니니 이는 태학의 도라 이를 수는 있어도 향학(鄉學)의 도라 이를 수는 없다. 그러므로 치국평천하는 이 책에서 주장하는 바가 되어 있으니, 수신제가는 이내 그의 근본을 더듬어 올라가서 말하는 것이며, 성의 정심은 또 그의 근본의 근본을 더듬어 올라가서 말하는 것이지만 그가 주장하는 바는 치국평천하에 있는 것이다. 그러므로 치국평천하의 두 절은 그 절목이 자세하되 그 위의 여러 절들은 간략하게 들추어냈을 따름이요 세밀하게 논하지 않은 것이다.

요즈음은 작위도 세습하지 않고 인재도 친족에서 고르지 않으며 가난하여 배경도 없는 무리들도 경상의 자리에 뛰어올라 군왕을 보좌하면서 만민을 다스릴 수 있다. 지난 학자들은 이러한 풍습을 익혀 보면서 옛 제도에는 익숙하지 못했던 까닭에 태학을 만민이 다 함께 노닐 수 있는 곳으로 여겼으며 태학지도를 만민이 다 함께 거닐 수 있는 길로 여겼고, 태학이라는 두 글자의 뜻에 대하여서도 원래 뚜렷이 알지 못하였기에 치국평천하는 반드시 태학에서만 차지해야 하는 길이 아니라 일렀다. 그러므로 이를 ‘대인의 학’이라 고쳐 놓고 이로써 누구나 다 함께 가질 수 있는 물건인 것처럼 여겼던 것

19) 『周禮』「地官」“大司徒……以鄉三物敎萬民而賓興之 一曰六德 知仁聖義忠和 二曰六行 孝友睦婣任恤 三曰六藝 禮樂射御書數”

이다. 그러나 옛날의 태학에는 원래 주인이 있어서 하찮은 집안 자제들은 비록 관을 쓰고 대인이 된다 하더라도 아마도 태학에는 손쉽게 들어가지 못했을²⁰⁾ 것이다.²¹⁾

大學之道

[1] 大學者國學也 居胄子以教之大學之道 教胄子之道也 ○議曰 舊音大讀爲泰 今人如字讀非也 大學之道一句 不惟此經有之 學記曰大學之道 近者悅服 遠者懷之 又曰大學之教 時教必有正業 又曰大學之法 禁於未發 其字例句例 與此經首句毫髮不殊 彼讀曰泰學 此讀曰大學 其亦不公甚矣 朱子作序 雖以大學之書爲太學教人之法 而其實古者太學教人之法 教以禮樂 教以詩書 教以弦誦 教以舞蹈 教以中和 教以孝弟 見於周禮 見於王制 見於祭義 見於文王世子 大戴禮保傳等篇 而所謂明心復性 格物窮理 致知主敬等題目 其在古經 絕無影響 竝其所謂誠意正心 亦無明文可以爲學校之條例者 朱子於此遂改書名曰大學 讀之如字訓之曰大人之學 與童子之學大小相對 以爲天下人之通學 所謂大人者 冠而成人之稱也 然冠而成人者 古者不稱大人 余考大人之稱 其別有四 其一以位大者爲大人 其二以德大者爲大人 其三以嚴父爲大人 其四以體大者爲大人 除此以外無大人也 易曰利見大人 孟子曰說大人則藐之 孟子曰有大人之事 有小人之事 若是者位大者也 古惟天子諸侯有斯稱也 易曰大人者與天地合其德 易曰大人虎變 孟子曰養其大體者爲大人 孟子曰大人者不失其赤子之心 孟子曰惟大人能格君心之非 若是者德大者也 漢高祖奉卮爲太上皇壽 稱太公曰大人 霍去病見其父中孺曰去病不知爲大人遺體 若是者嚴父之別稱也 山海經曰東海之外 大荒之中 有大人之國 若是者體大者也 歷考古經 其有以冠而成人者號爲大人者乎 且古者小學大學之別 源以藝業之大小蠶舍之大小 分而二之 若其年數 或稱十五 或稱二十 冠與不冠 仍無所論 豈必大人入太學乎 古者學宮之制 今不可詳 然上庠下庠 東序左學 東膠虞庠諸名 見於王制 東學南學 西學北學 大學諸名 見於保傳篇 米廩夏序 瞽宗頤宮諸名 見於明堂位 要之諸學之中 其最尊最大者 謂之大學 猶

20) 그러나 다산은 “今世之法族無貴賤 成於此經致力焉 可也”라 하여 『대학』이 현대에 있어서는 만민의 수가 되었음을 시인하고 있다.

21) 『大學公議』, II~1, 1~3쪽(4~4~8).

群廟之中 其最尊者 謂之大廟 群社之中其最尊者 謂之大社 大廟大社 既讀爲泰 則惟獨大學讀之爲大 定無是理 大學之大 既讀爲泰 則惟獨大學之書讀之爲大 抑又何義 夫既以太學教人之故 名是書曰大學 而彼曰泰此曰大 非公言也 ○藉使太學名篇 如玉藻檀弓摘其篇首二字以爲之名 猶當讀之爲太學 況全篇所論 都係太學教人之法 又何讀之爲大也 ○古者教人之法 雖有教無類 而王公大夫之子 是重是先 其在堯典 典樂所教 只是胄子 胄子者太子也 惟天子之子 嫡庶皆教 而三公諸侯以下 惟其嫡子之承世者 乃入太學 見於王制 見於書大傳 則周禮所謂大司樂之教國子 樂師之教國子 師氏之教國子 保氏之養國子 凡稱國子 皆堯典之胄子 非匹庶家衆子弟所得與也 天子之太子 將繼世爲天子 天子之庶子 將分封爲諸侯 諸侯之適子將繼世爲諸侯 公卿大夫之適子 將繼世爲公卿大夫 斯皆他日御家御邦 或君臨天下 或輔弼天子 道斯民而致太平者也 故入之于太學 教之以治國平天下之道 斯之謂大學之道在明明德在親民也 寒門賤族 古法原屬之司徒 不關於太學 確分二等 不相混雜 故其在堯典 契爲司徒以教百姓 變爲典樂以教胄子 其在周禮大司徒以鄉三物教萬民 大司樂以三教教國子 皆確分二等 而其教法之公私大小 絕然不同 經云大學之道 是爲教胄子之道 明非教國人之道 是可云太學之道 不可云鄉學之道 故治國平天下爲斯經之所主而修身齊家 乃泝其本而言之 誠意正心 又泝其本之本而言之 其所主在治平也 故至治國平天下二節 其節目乃詳 其上數節 略略提掇而已 不細論也 今也爵不世襲才不族選 寒門賤族 亦可以蹴到卿相 佐人主而治萬民 先儒習見此俗不爛古制 故以太學爲萬民所游之地 以太學之道爲萬民所由之路 看太學二字 原不清楚 謂治國平天下未必爲太學所專之道 故改之曰大人之學 欲以之爲公共之物耳 然古之太學 原有主人 編戶匹庶之子 雖冠而爲大人 恐太學未易入也。

3. 명덕

1) 명덕이란 효(孝)·제(弟)·자(慈)다. ○『주례』 대사악이 육덕(六德)으로 국자들을 가르쳤는데 ‘중·화·기·용·효·우’라 하였다. 중·화·기·용은 『중용』의 가르침이요, 효·우는 태학의 가르침이다. 태학이란 대사악이 주자를 가르치는 집인데 그의 교과목은 효·우를 덕으로 삼으니, 이 책에서 명덕이라 이르는 것이 어찌 다른 것일 수 있겠는가. 맹자는 “학(學)은 삼대가 공통되는 것이니 다 인륜을 밝히려는 데 있는 것이다”¹⁾ 하였으니, 인륜을 밝힌다는 것은 효·제를 밝힌다는 것이 아닌가.

원래 선왕들이 사람들을 가르치는 법에 세 가지 큰 조목이 있으니, 첫째를 ‘덕’이라 하고, 둘째를 ‘행’이라 하고, 셋째를 ‘예’라 한다. 대사도의 향삼물(鄉三物)을 늘어놓은 것이니, 육덕·육행·육예는 그의 세목인 것이다. 대사악이 주자를 가르치되 또한 겨우 이 삼물(三物)일²⁾ 따름이다. 저들은 충·화를 덕으로 여기고 효·우를 행으로 여

1) 『孟子』, 「滕文公 上」.

졌는데, 대사악은 이들을 통틀어 덕이라 이르는 것은 덕·행은 서로 같이 이야기할 수 있기 때문이다. 시·서·예·악·현·송·무·도·사·어·서·수는 다 예(藝)인 것이다. 비록 그들이 다루는 평상시의 교과 과정이 이러한 예능을 통하여 익혀지고 있기는 하지만 그 교육의 근본은 효·제일 따름이니, 명덕이란 효·제가 아니겠는가.

허령불매(虛靈不昧)·심통성정(心統性情)·리(理)·기(氣)·명(明)·혼(昏)이라는 것들이³⁾ 비록 군자로서 뜻을 두어야 할 문제들이기는 하지만 옛날 태학에서 사람들을 교육하던 제목들은 결코 아닌 것이다. 그럴 뿐만이 아니라 소위 성의 정심도 효·제를 실행하기 위한 묘리 방략에 지나지 않을 따름이며, 교육 실천의 제목은 아니다. 교육실천의 제목은 효·제일 따름이다.

「요전」에 “삼가 오전(五典)을 빛나게 하라”, “삼가 오교(五敎)를 펴라” 하였는데, 5전이니 5교니 하는 것은 부의(父義)·모자(母慈)·형우(兄友)·제공(弟恭)·자효(子孝)인 것이다. 『춘추전』 사극(史克)의 말이 분명히 이와 같으나, 그러나 형우·제공을 합쳐서 말하면 제요, 부의·모자를 합쳐서 말하면 자인 것이다. 그러므로 효·제·자의 3자는 5교의 총괄이니, 태학에서 주자를 가르치고 주자들이 만민을 굽어볼 때 이 3자 외에 또 다른 것이 있겠는가.

「요전」에는 “큰 덕을 잘도 밝히시어 구족들이 친애하게 만드셨고 백성들을 빛나게 하시었으며 온 세상을 평화롭게 하셨다” 하였는데, 이는 곧 이 책에서 소위 수신제가하여 치국평천하에 이르게 하는 그것이다. 대개 요임금은 효·제·자의 덕을 잘도 밝히시어 수신의 공

2) 德·行·藝의 鄉三物.

3) 程朱哲學의 근본 과제들.

을 극진히 함으로써 집안이 정제되고 나라는 다스려졌고 천하도 드디어 평화롭게 만드셨던 것이니, “요임금은 허령불매한 덕을 잘도 밝히시어 구족들이 친애하게 하였다”고 해서는 안 될 것이다.

「강고(康誥)」에서⁴⁾ 경계한 것도 오직 불효와 불우(不友)에⁵⁾ 있었을 따름이니, 아들이 제 아버를 존경하지 않거나 아우가 제 형에게 경의를 표하지 않거나 아버가 제 아들을 자육(字育)하지 않거나 한다면 이들을 처벌한다 하면서 첫머리에서 이르기를 “문왕이 명덕을 잘도 밝히셨으니 소자는 인민들을 새롭게 일깨우겠다” 하였으니, 소위 명덕이란 효·제·자요, 소위 신민이란 효·제·자인 것이다. 널리 여러 가지 경서를 들출 필요도 없이 이 책에서 인용한 것들도 다 이와 같은 것들이니. 이 책에서 “옛날 명덕을 천하에 밝히고자 하는 자는 먼저 제 나라를 다스린다” 한 것이다.

옛 글들은 다 서로 일깨워 상응하는 대목이 있으니 이를 찾아내야 할 것이요, 여기에는 심성혼명(心性昏明)의 설이란⁶⁾ 아무런 영향도 끼친 바가 없는 것이다.

오직 위 절에서 “효란 군왕을 섬기자는 까닭이 되고, 제란 어른을 섬기자는 까닭이 되고 자란 대중을 부리자는 까닭이 된다” 하였고, 그 아래 절에서 “위에서 늙은이를 늙은이로 섬기면 인민들은 효도를 일으키고, 위에서 고아를 불쌍히 여겨주면 인민들은 배반하지 않는다” 하였으니, 이 두 절의 근본정신은 다 효·제·자의 삼(三)자를 벗어나지 않는 것으로서 이는 곧 명덕을 밝힌다는 말의 올바른 해석인 것이다.⁷⁾

4) 『書傳』의 편명.

5) 友는 弟와 같다.

6) 朱子學說

2) 대답하기를⁸⁾-의(意)·심(心)·신(身)이란 선악이 아직 결정되지 않은 것들인데 어찌 갑자기 이를 덕(德)이라 할 수 있겠는가. 덕도 오히려 불가한데 어찌 갑자기 이를⁹⁾ 명덕(明德)이라 할 수 있겠는가. 만약 의·심·신을 덕이 아니라 하면서 성의·정심·수신이 덕이 아니라 하는 것을 불가하다고 한다면 이는 태학지도는 “덕에 있다”는 것은 옳고 “명덕에 있다”는 것은 불가하며 “명덕에 있다”는 것은 옳고 “명덕을 밝힘에 있다”는 것은 불가할 것이니, 반드시 성의·정심·수신의 한 겹 밖에 또 다른 한 겹의 공부가 있는 연후야 비로소 “명덕을 밝힌다”고 하는 것이 옳을 것이다. 의·심·신이 덕이 아님이 어찌 이처럼 분명하지 않은가. 성의·정심·수신이 명덕을 밝히는 것이 아님이 어찌 또 이처럼 분명하지 않은가.

신민(新民) 두 글자도 하급 인민들을 두고 한 말이니 “집이 인민 안에 있다”고 하는 것은 옳지 않다. 부모·형제를 인민이라 일러도 좋을 것인가. 「요전」에서 “큰 덕을 잘도 밝히시어 구족들이 친애하게 하였고 백성들을 빛나게 하셨다” 하였으니 신민이란 백성을 빛나게 하고 구족이 친애하도록 하는 것이라 오히려 딱 말임이 분명하며 아버지에게 효도하고 형제에게 우애하는 것을 가지고 남에게 말하기를 “나는 인민을 새롭게 하노라” 해도 좋을 것인가.

일강삼목설(一綱三目說)을¹⁰⁾ 절대적인 것으로 인정하는 것은 본래 꿈속의 진리에 지나지 않은 것이다.¹¹⁾ 성의·정심은 우리들이 쌓은

7) 『大學公議』, II~1, 6~7쪽(4-14~16).

8) “或問曰原來大學有綱有目 意心身者德之目也 家國天下者民之目也 先王明意心身之德 斯謂之明明德 新家國天下之民斯謂之新民 今乃以孝弟慈爲明德可乎”에 대한 대답이다.

9) 의·심·신을 가리킨 대명사.

10) 의·심·신 三目は 덕의 一綱에 속했고, 家·國·天下의 三目は 民의 一綱에 속했다는 설.

훌륭한 공적인데 어찌 이를 명덕이 아니라고 할 수 있을 것인가. 불교에서 마음을 다스리는 법은 마음 다스리는 것을 가지고 사업으로 삼지만 우리 유교에서 마음을 다스리는 법은 사업을 가지고 마음 다스리는 것으로 여기는 것이다. 성의·정심은 비록 학자들의 지극한 공부이기는 하지만 매양 일로 말미암아 성의를 다하고 일로 말미암아 마음을 바르게 할 뿐이지, 아직 벽을 향하고 앉아서 제 마음을 관찰하며 스스로 허령된 본체를 점검하여 밝고 맑게 됨으로써 한 알의 티끌도 져지 않도록 만든 그것을 “이것이 성의·정심이다”라고 하는 자는 없는 것이다.

제 아버지께 효도하고자 하는 자는 한 번 방 안이 따뜻한가를 살피더라도 반드시 성의를 다하고, 한 번 맛있는 음식을 받들어 드리더라도 반드시 성의를 다하고, 한 번 의복을 빨래하여 드리더라도 반드시 성의를 다하고, 술과 고기로 손님을 대접하게 하여 드리더라도 반드시 성의를 다하고, 부모의 잘못을 여쭙어 드림으로써 실수를 하지 않게 해드리더라도¹²⁾ 반드시 성의를 다하는 그것을 일러 성의(誠意)라 이르는 것이다. 그의 윗사람을 공경하고자 하는 자는 한 번 부름에 나아가더라도 반드시 성의를 다하고, 한 번 물음에 답하더라도 반드시 성의를 다하고, 한 번 수고로운 일에 복종하더라도 반드시 성의를 다하고, 한 번 지팡이를 짚거나 걸상에 기대도록 해드리더라도 반드시 성의를 다하고, 술과 음식을 대접해 드리더라도 반드시 성의를 다하는 그것을 일러 성의라 이르는 것이다. 그렇게 하는 것으로써 임금을 섬기고, 그렇게 하는 것으로써 벗과 사귀며, 그렇

11) 믿을 수도 없으려니와 믿어서도 안 된다는 뜻이다.

12) 『論語』「里仁」편에 “子曰 事父母 幾諫 見志不從 又敬不違 勞而不怨”이라 하였다.

게 하는 것으로써 인민을 거느리는 것이다. 것처럼 그의 뜻을 정성스럽게 하는 까닭은 다 일을 실천한 데에 있는 것이지 그저 뜻만 있는 것을 가지고 성의라 이르는 것은 잘못이며 그저 마음만이 있는 것을 가지고 정심이라 이르는 것도 잘못된 것이다. 그러므로 이 책에서 “소인이 한가히 있을 적에 못된 짓을 하되 끝장이 없다” 하였는데 그가 이른바 잘못된 짓을 한다는 것은 악한 행동을 의미한다. 한가히 있을 적에 악한 짓을 하다가도 사람을 만나면 선한 짓을 내세우려 하니 그것이 곧 성의가 아닌 것이다. 한가히 있을 적에도 선한 일을 하고 사람을 만나도 선한 일을 한다면 그것이 곧 성의인 것이니 성의의 공부를 돌이켜 보면 일을 실천한 데에 있지 않다고 하겠는가.

요즈음 사람들은 마음 다스리는 것을 가지고 성의인 양 여기면서 곧장 허령불매한 본체를 파악하여 배 속에서 잡아 앉히고서 도리어 진실하고도 허망하지 않은 이치를 찾아보려고 하니 이렇게 한다면 모름지기 평생토록 고요히 앉아서 말없이 마음속만을 살피게 될 것이니 바야흐로 좋은 경지가 있을 법하지만 이는 좌선(坐禪)이 아니고 무엇이겠는가. 요즈음 사람들은 마음 다스리는 것을 가지고 정심인 양 여기면서 짐승처럼 날뛰는 마음을 억누르면서 그가 드나드는 자취를 살피기도 하며 그렇게 함으로써 마음이 있고 없는 것을 조종할 수 있는 이치를 점검하려고 하니, 이러한 공부는 본래 우리들도 해봄직한 긴요한 일이지는 하지만 새벽이나 저녁녘 어느 때고 일이 없을 적에 이런 일에 뜻을 보는 것도 좋을 것이다. 다만 옛사람들의 소위 정심은 일에 응하고, 사물에 접할 적에 있었던 것이요, 고요함을 주장삼아 침묵을 굳게 지키는 데 있었던 것은 아니다. 『주역』에

“공경함으로써 안을 바르게 하고 의로운 일로써 밖을 바르게 한다” 하였으니 사물과 접하게 된 연후에 공경이란 이름이 생기는 것이요, 일에 응하게 된 연후에 의로운 이름이 바로 세워지는 것이요, 사물에 접하지도 않고 일에 응하지도 않는다면 공경과 의롭게 될 아무런 방법이 없는 것이다.

통틀어 입교(立敎)·설법(說法)하는¹³⁾ 조목을 늘어놓는다면 효·제란 있어도 좋지만 성의·정심이란 있어서는 안 되며 목(睦)·인(嫻)이란 있어도 좋지만 격물(格物)·치지(致知)란 있어서는 안 될 것이니 격물·치지, 성의·정심은 효·우·목·인의 묘리 방략이기 때문에 곧장 이것들이 입교·설법의 제목이 되는 것은 아니다. 그러므로 『주례』에 있는 모든 교조나 법조에서도 이러한 논설은 찾아볼 수 없으며 이 책에서 이른바 격물·치지, 성의·정심이란 대체로 성인의 문하에서 서로 전해 내려오는 은밀한 비결인 것이다. 태학의 조례인 즉 강(綱)은 ‘명덕’이요, 목(目)은 ‘효·제·자’일 따름이니 의·심·신을 ‘명덕’이라 이룰 수 있으며, 성의·정심·수신을 어찌 “명덕을 밝힌다”고 할 수 있겠는가. 초연히 공정한 눈으로 관찰한다면 스스로 깨달을¹⁴⁾ 수가 있을 것이다.¹⁵⁾

3) 대답하기를¹⁶⁾ 옛 시에 “나는 명덕을 품었노라”¹⁷⁾ 하였고, 『주

13) 立敎란 교육 목적을 내세움이요, 說法이란 교육 방법을 결정하는 것이다.

14) 명덕을 虛靈之體로 보는 주자의 설과 효·제·자의 三德으로 간주하는 다산설이 대조적으로 설명되고 있다.

15) 『大學公議』, II~1, 8~9쪽(4-18~20).

16) “或問曰心體虛明故謂之明德 有時而昏人復明之故謂之明明德 孝弟爲物本不虛明不可曰明德 旣不時昏亦無復明不可曰明明德 豈不然乎”에 대한 대답이다.

17) 『中庸』에서 인용한 옛 시로서 「大雅」 黃矣편 제7장이다.

역』에 “스스로 명덕을 밝힌다”¹⁸⁾ 하였고, 「주서」에 “명덕은 오직 향기롭다” 하였고, 『춘추전』에 “명덕을 골라 세움으로써 주나라의 율이 되게 하니라” 하였고, 또 “노공을 대로와 대기로 나눔으로써 주공의 명덕을 밝게 하니라” 하였으니, 어찌 모두 심체(心體)를 가리킨 말이겠는가. 무릇 덕행이 신명과 통한 자를 일러 명덕이라 하는 것이니, 마치 신을 제사하는 물을 일러 명수(明水)라 하고, 하늘에 이르는 방을 명당(明堂)이라 이르는 것과 같은 것이다. 효·제의 덕됨이 신명과 통하는 까닭에 이를 명덕이라 이르는 것인데, 하필 허령한 자만이 밝게 된다고 할 것인가. 맹자가 두루 상·서·학·교의 제도를 말하면서 “모두 인륜을 밝히자는 이유에서인 것이다”¹⁹⁾ 하였으니, 요즘은 나라의 태학에서나 군현의 향교에서나 그들의 외당(外堂)에는 한결같이 명륜당(明倫堂)이라는 석자를 걸어 놓았으니 명륜이란 효·제의 도를 밝힌다는 것이 아니겠는가. 태학지도는 인륜을 밝힘에 있다. 그러므로 “태학지도는 명덕을 밝힘에 있다”고 하는 것은 이제 삼척동자라도 이를 알고 있는 것이다. 태학에는 명륜당이 있으면서도 태학지도는 명륜함에 있음을 모르고 도리어 “태학지도는 마음을 밝힘에 있다” 하니 또한 어리둥절한 노릇이 아니겠는가. 마음을 밝힌다는 것도 본래 우리들에게 요긴한 일이지는 않지만, 이 책에서 이른바 명덕을 밝힌다는 것은 분명코 마음을 밝힌다는 것은 아니다. 만일 그렇지 않다면 어찌 온 세상 어디서나 무릇 학궁이라는 이름이 붙어 있는 집에는 한결같이 명륜당 석자를 걸어 놓았겠는가. 청컨대 이 점을 깊이 생각해 보도록 하라.²⁰⁾

18) 『周易』 晉卦 象辭

19) 『孟子』, 「滕文公 上」.

4) <전락>……대개 명덕이란 오륜(五倫)인 것이다. 의(意)에서 오륜을 밝히면 성의(誠意)가 되고, 심(心)에서 오륜을 밝히면 정심(正心)이 되고, 신(身)에서 오륜을 밝히면 수신(修身)이 되고, 가(家)에서 오륜을 밝히면 제가(齊家)가 되고, 국(國)에서 오륜을 밝히면 치국(治國)이 되고, 천하에서 오륜을 밝히면 평천하(平天下)가 되는 것이니, 요컨대 이 한 가지 오륜을 밝히는 일이지만 거기에는 수기·치인의 구별이 있을 따름이다. 밝힌다는 것은 말로 강의하여 이를 밝힌다는 것이 아니라 이를 실행한 연후에 이내 밝혀지는 것이니, 밝힌다는 것은 실행보다도 중요한 것이다. 중용의 도가 밝혀지지 않는 것은 도가 실행되지 않았음에 있다고 한 후에야 알 수 있는 것이다.

대체로 『태학』의 첫머리 1절은 오로지 명명덕(明明德)이라는 세 글자에 모두어져 있으니, 이를 두 갈래로 끊어서 보아서는 안 될 것이다. 『장구(章句)』에서는²¹⁾ 비록 수신 이상은 명명덕의 일로 여기었고, 정산(貞山)은²²⁾ 치국 이하를 신민에 속하게 하여 놓고서 아울러 신민은 다 이를 명명덕에 속해 있는 일로 해놓은 것은 진실로 분명하다. 오호라, 선함이 쌓이면 덕이 되는 것인데 전(傳)에 “덕(德)이란 득(得)이라” 하였거니와 옛사람들 중에는 아직 안에 있는 심성을 덕이라 칭한 이는 없다.

대개 이루어진 일에 나타나지 않는다면 덕이라 할 수 없는 것이다. 사람들이 선한 일을 하되 오륜의 범위 안에서 벗어나지 않기 때문에 또한 아직 오륜을 버리고서 덕이라 칭한 일은 없는 것이다. 그러므로

20) 『大學公議』, II~1, 10쪽(4-21).

21) 주자의 『大學章句』.

22) 성호의 조카 이병휴(李秉休)의 호이다. 성호의 예학(禮學)의 정통을 얻어서 공부에 더욱 깊었다.

비단 『태학』이 효·제·자일 뿐만이 아니라 대체로 모든 경전에 덕이라 칭하는 자치고는 오류으로조차 나오지 않은 자는 없을 것이다.

「내칙(內則)」에서²³⁾ 천자가 많은 인민들에게 내려 주셨다 했고, 『효경(孝經)』에서는 효란 덕의 근본이다 하였고, 「군진(君陳)」에서는²⁴⁾ 좋은 덕은 효와 공(恭)이니라 한 것 같은 것들은 다 이러한 것이다.

이제 『장구』를 보면 빛나는 효·제·자를 어두운 심·성·정으로 만들었고, 천하에 효·제·자를 밝히어야 할 것을 천하에 심·성·정을 밝히도록 하였으니, 『태학』의 첫머리에 오류이 빠져 있다면 진실로 알 수 없는 일이다.……<중략>……또 명덕은 비록 장구대로 심성을 가지고 풀어야 한다지만 만약 이를 심이라 하면 성이 아니며 만약 이를 성이라 하면 심이 아닐 것이니 아마도 뒤섞어서 이야기해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 옛 책에서 성(性)을 말하고 심(心)을 말했지만 이들은 스스로 같지 않은 것들이다. 성(性)이란 하늘에서 내려 주신 것을 말하는 까닭에 순선무악한 점에 있어서는 지자나 우자나 모두 같은 것이다. 심이란 형기에 붙여서 말하는 까닭에 현자가 불초자에 따라서 서로 같지 않거니와 주리면 먹고 싶고, 목마르면 물 마시고 싶은 것은 비록 성인이라도 이를 면할 수 없기 때문에 거기에는 인심과 도심의 구별이 있는 것이다.

대개 성이란 따른다고 할 수는 있지만 다스린다고 할 수는 없으며, 심이란 다스린다고 할 수는 있지만 따른다고 할 수 없을 것이다. 성을 따르면 도가 되지만 심을 따르면 욕이 되는 까닭에 공자 같은 성인이라도 70 이전에는 심을 따라서는 안 되게 되어 있는 것이다.

23) 『禮記』의 편명.

24) 『書經』의 편명.

이렇게 본다면 치심(治心)과 솔성(率性)은 각각 제각기 조리가 있어서 두 가지 공부는 마치 물·불이나 음·양처럼 다른 것이다. 『장구』에서 “명덕이란 사람이 하늘에서 얻은 것이다” 한 것은 이는 성을 가지고 한 말이며 “허령불매한 것이다” 한 것은 이는 심을 가지고 한 말이다. “많은 이치를 갖추었다”고 한다면 성인 것이요, “만사에 응한다”고 한다면 정인 것이다. 그런데 더 “그가 발하는 것으로 말미암아 드디어 이를 밝힌다” 하였으니, 그가 이를 밝히는 공부를 어디로부터 착수해야 할는지 알 수가 없다. 대체 성을 좇아서 이를 따를 것인가. 아니면 심을 좇아서 이를 다스려야 할 것인가. 아니면 정(情)을 따라서 이를 절제해야 할 것인가. 옛사람들의 입언(立言)은 이처럼 한 덩어리로 뭉쳐서 말하지 않았을 것이다. 대체로 후세 사람들이 경서를 해석할 적에 매양 이루어진 일에서 발하는 것을 가지고 이를 심성에서 만들어지는 것으로 인정하였으니 비단 명덕의 해석에만 이러했던 것이 아니라, 인자(仁字)의 뜻도 공·맹이 다 같이 “인(仁)이란 인(人)이다” 했건만 이내 “심(心)의 덕(德)이요, 애(愛)의 리(理)다”²⁵⁾라고 했던 것이다.……<하략>²⁶⁾

明德

[1] 明德也 孝弟慈 ○議曰 周禮大司樂 以六德教國子曰 中和祗庸孝友 中和祗庸者 中庸之教也 孝友者 大學之教也 大學者 大司樂教胄子之宮 而其目以孝友爲德 經云明德豈有他哉 孟子曰學則三代共之 皆所以明人倫也 明人倫非明孝弟乎 原來先王教人之法 厥有三大目 一曰德 二曰行 三曰藝 大司徒鄉三物所列 六德六行六藝其細目也 大司樂教胄子 亦只此

25) 朱子說

26) 「上舍圖書」, I~18, 40~41쪽(3-181~183).

三物而已 彼以忠和爲德 孝友爲行 而大司樂通謂之德者 德行可互稱也 詩書禮樂 弦誦舞蹈 射御畜數 皆藝也 雖其恒業之所肆習 在於諸藝 而其本教則孝弟而已 明德非孝弟乎 虛靈不昧 心統性情 日理曰氣 日明日昏 雖亦君子之所致意 而斷斷非古者太學教人之題目 不寧惟是並其所謂誠意正心 亦其所以爲孝弟之妙理方略而已 非設教之題目也 設教題目孝弟慈而已 堯典曰慎徽五典 曰敬敷五教 五典五教者 父義母慈兄友弟恭子孝也 春秋傳史克之言 明白如此 然兄友弟恭 合言之則弟也 父義母慈 合言之則慈也 然則孝弟慈三字 乃五教之總括 太學之教胄子 胄子之觀萬民 其有外於此三字者乎 堯典曰克明峻德 以親九族 以章百姓 以和萬邦 此卽斯經所謂修身齊家而至於治平也 蓋堯克明孝弟慈之德以盡修身之工 而家齊國治天下遂平 不可曰堯克明虛靈不昧之德以親九族也 康誥所戒 亦惟在不孝不友 子弗克祗厥父 弟弗克恭厥兄 父不能字厥子 是懲是罰 而首告之曰文王克明德 小子作新民 所謂明德孝弟慈也 所謂新民亦孝弟慈也不必廣引群經 而斯經所引已皆如此 經曰古之欲明明德於天下者 先治其國 古文皆有引起照應 則明德全解 當于治國平天下節求之矣 乃心性昏明之說 絕無影響 惟其上節曰孝者所以事君也 弟者所以事長也 慈者所以使衆也 其下節曰上老老而民興孝 上長長而民興弟 上恤孤而民不倍 兩節宗旨 俱不出孝弟慈三字 是則明明德正義也。

[2] 答曰 意心身者善惡未定之物 烏得徑謂之德乎 德猶不可 烏得徑謂之明德乎 若云意心身非德 而誠意正心修身不可曰非德 則是大學之道可曰在德不可曰在明德 可曰在明德不可曰在明明德 必於誠正修一重之外 又有一重工夫然後 乃可曰明明德 意心身之非德 豈不明甚 誠意正心修身之非明德 又豈不明甚乎 新民二字 亦主下民而言 不可曰家在民中父母兄弟可云民乎 堯典曰克明峻德 以親九族 以章百姓 新民者章百姓也 親九族尙當別言 況孝於父悌於兄者 語人曰我新民可乎 一綱三目 認之爲天成地定 原是大夢也 誠意正心 乃吾人之善功 何以謂之非明德也 佛氏治心之法 以治心爲事業 而吾家治心之法 以事業爲治心 誠意正心 雖是學者之極工 每因事而誠之 因事而正之 未有向壁觀心 自檢其虛靈之體 使湛然空明一塵不染曰誠意正心者 欲孝於其父者 察一溫必誠 察一清必誠 具一甘旨必誠 濯一衣裳必誠 酒肉以養賓必誠 幾諫使無過必誠 斯之謂誠意也 欲弟於其長者 趨一召必誠 對一問必誠 服一勞役必誠 奉一几杖必誠 有酒食饌之必誠 受學業修之必誠 斯之謂誠意也 以之事君 以之交友 以之牧民 其所以誠其意者 皆在行事 徒意不可以言誠 徒心不可以言正 故經曰小人閒居爲不善 無所不至 其所云爲不善者行惡也 閒居行惡 見人著善

則不誠意也 閒居行善 見人行善 則誠意者也 誠意之工 顧不在於行事乎 今人以治心爲誠意 直欲把虛靈不昧之體 捉住在腔子內以反觀其真實無妄之理 此須終身靜坐 默然內觀 方有佳境 非坐禪而何 今人以治心爲正心 制伏猿馬 察其出入以驗其操捨存亡之理 此箇工夫固亦吾人之要務 曉夕無事之時 著意提掇焉可也 但古人所謂正心 在於應事接物 不在乎主靜凝默 易曰敬以直內 義以方外 接物而後 敬之名生焉 應事而後 義之名立焉 不接不應 無以爲敬義也 總之立教設法之條目所列 可有孝弟不可有誠正 可有陸媼不可有格致 格致誠正者 所以爲孝友陸媼之妙理方略 非直以此爲教法之題目也 故周禮凡教條法條 無此諸說 此經所言格致誠正 蓋聖門相傳之密訣 若其太學條例 則綱曰明德 目曰孝弟慈而已 豈意心身可曰明德 誠意正心修身豈可曰明明德乎 超然公觀可自悟也。

[3] 答曰 詩云予懷明德 易曰自昭明德 周書曰明德惟馨 春秋傳曰選建明德以藩屏周 又曰分魯公以大路大旂以昭周公之明德 豈心體之謂乎 凡德行之通乎神明者 謂之明德 如祭神之水謂之明水 格天之室謂之明堂 孝弟爲德通乎神明 故謂之明德 何必虛靈者爲明乎 孟子歷言庠序學校之制曰皆所以明人倫 今國之太學 郡縣之鄉校 其外堂皆揭明倫堂三字 明倫非孝弟乎太學之道在於明倫故曰大學之道在明明德 今三尺之童 皆知太學有明倫堂 而不知太學之道在明倫 却曰太學之道在明心 不亦惑乎 明心固亦吾人之要務 但此經之云明明德 必非明心 如云不然 何以普天之下凡以學宮爲名者 皆揭明倫堂三字乎 請深思之。

[4] 「前略」……蓋明德者五倫也 明五倫於意爲誠意 明五倫於心爲正心 明五倫於身爲修身 明五倫於家爲齊家 明五倫於國爲治國 明五倫於天下爲平天下 要之是一箇明五倫之事 而有修己治人之別耳 明者非以言語講明之 行之然後乃明 明重於行 中庸道之不明在道之不行之後可知也 大抵大學首一節 都湊著於明明德三字 不可作兩截看 章句雖以修身以上爲明明德之事 而貞山以治國以下屬之新民 而并新民皆屬之明明德之事者誠確然矣 噫善之積爲德 傳曰德者得也 古人未有以在內之心性稱德者 蓋不顯於事爲 則不可爲德也 人之爲善 不出於五倫之內 則亦未有舍五倫而稱德者 然則非但大學明德爲孝弟慈 大凡經傳所稱德者 莫非從五倫來 如內則后王降德於衆兆民孝經孝者德之本 君陳令德孝恭之類皆是也 今據章句以光明之孝弟慈作虛明之心性情以明孝弟慈於天下作明心性情於天下 則大學首章 闕部五倫 誠未可曉也……「中略」……又曰明德雖從章句以心性解之 若謂之心則非性 若謂之性則非心 恐不可混合言之 何則 古經言性心自不同 性則從降衷而言 故純善無惡愚知皆同 心即從形氣而言 故有賢

不肖之不同 而饑思食渴思飲 雖聖人亦不免 故有人心道心之別 蓋性可言率而不可言治 心可言治而不可言率 率性則爲道 而率心則爲慾 故以孔子之聖七十以前不可從心也 由是觀之 治心率性 各有條理 兩下工夫 如水火陰陽之不同 今章句曰明德者 人之所得乎天 此以性言也 曰虛靈不昧 此以心言也 曰具衆理則性也 曰應萬事則情也 而又曰因其所發而遂明之 未知其明之之工從何處著手 抑從性而率循之乎 抑從心而克治之乎 抑從情而節制之乎 古人立言 恐不如是之罔圖矣 大抵後世釋經每以發於事爲者 認作心性 非但解明德如此 如仁字之義 孔孟皆曰仁者人也 而乃云心之德愛之理……「下略」

4. 친민

1) 말하자면-명덕이 이미 효·제·자가 되었다면 친민(親民) 또한 신민(新民)이 아닌 것이다. 순임금이 설(契)에게 명하기를 “백성이 친애하지 않거든 너는 오교를 펴도록 하라” 하였으니, 오교란 효·제·자인 것이다. 순임금이 설에게 효·제·자의 교육을 펴도록 명령하였고, 그에 앞서 말하기를 “백성이 친애하지 않거든”이라고 하였으니, 효·제·자란 백성들을 친애하게 해주는 물건인 것이다. 맹자는 상·서·학·교의 제도를 말하고서 거기에 이어 말하기를 “학이란 인륜을 밝히기 위한 것이다. 인륜을 위에서 밝히면 인민들은 아래에서 친애한다”¹⁾ 하였으니, 어찌 이것이 판 설이겠는가. 명덕을 밝힌다는 것은 인륜을 밝힌다는 것이며 친민이란 것은 인민들이 친애한다는 것이다. 저는 학교의 제도를 말하면서 그 말이 저와 같고 이는 태학지도를 말하면서 그 말이 이와 같으니, 다시 다른 해석이 있겠는가. 노(魯)나라 전금(展禽)의 말에 “설(契)이 사도가 되니 인민들이 모여들었

1) 『孟子』, 「滕文公 上」.

도다” 하였으니, 인민들이 모여든 것은 인민들이 친애하는 것이다. 공자는 “선왕들께서는 지극한 덕과 요긴한 도를 가지고 천하에 순응 하니 인민들은 화목하게 되도다” 하였으니, 인민들이 화목하게 된 것은 인민들이 친애하는 것이다. 공자는 “인민들에 친애를 가르치자면 효보다도 먼저 가르칠 것이 없고, 인민들에게 예로써 순종할 것을 가르치자면 제보다도 먼저 가르칠 것은 없다”²⁾ 하였으니, 인민이 친애한다는 것이 민친(民親)인 것이다. 공자는 “친애의 도를 천하에 세우되 그의 아버지가 섬김으로부터 비롯함은 인민들에게 화목을 가르치자는 것이요, 경(敬)의 도를 천하에 세우되 그의 어른 섬김으로부터 비롯함은 인민들에게 순종을 가르치자는 것이다”³⁾ 하였으니, 인민들이 화목하고 인민들이 순종한다는 것은 인민들이 친애하는 것이다.

인민들에게 효를 가르치면 인민들의 아들 된 자들은 그의 아버지를 친애하고 인민들에게 제를 가르치면 인민들의 아우 된 자들은 그의 형을 친애하며 인민들의 어린 사람들은 그들의 어른을 친애하고, 인민들에게 자(慈)를 가르치면 인민들의 아비 된 자들은 그들의 아들을 친애하며, 인민들의 어른 된 자들은 그들의 어린 사람을 친애하는 것이니 태학지도가 어찌 친민에 있지 않을 것인가. 만약 반명(盤銘)⁴⁾ · 강고(康誥)⁵⁾ · 주아(周雅)의⁶⁾ 글들이 신민의 분명한 징험이라 한다면 친 · 신 두 글자는 형상도 서로 비슷하고 뜻도 서로 통하는 것이니, 친애하게 한다는 것은 새롭게 한다는 것이다. 금등(金縢)의⁷⁾ 기친역

2) 『孝經』에 있는 말.

3) 『禮記』에 있는 말.

4) 『大學』, 전2장. “湯之盤銘曰 苟日新 日日新 又日新”

5) 『대학』, 전2장. “康誥曰 作新民”

6) 『大學』, 전2장. “詩曰 周雖舊邦 其命維新”

(其親逆)을 마융본(馬融本)에서는⁸⁾ 친영(親迎)이라 고쳤고 매색(梅蹟은⁹⁾ 친(親)이란 신(新)이요, 신(新)이란 친(親)이며 백성이 서로 친애하면 그 인민들은 이내 새롭게 된다는 것이니 어찌 꼭 일획도 변함이 없이 서로 앞뒤가 맞을 수 있을 것인가. 단 왕양명(王陽明)은¹⁰⁾ 명덕을 효·제로 여기지 않았으니 그가 말한바 친민의 의미는 다 지극한 이치를 간직하고 있는 것이 아니니, 정자(程子)의 설은 어린애까지라도 다 좋아하는 것만 같지 못한 것이다. 이들을 총괄하여 보면 두 가지 뜻의 그 어느 한쪽도 버릴 수 없으므로 이제 이들을 다 같이 펼쳐 놓고 이를 아는 사람을 기다리고자 하는 것이다.¹¹⁾

2) 대답하기를¹²⁾ 친민에 어찌 조목이 없을 수 있을 것인가. 이 책에 “위에서 늙은이를 늙은이로 여겨 주면 인민들은 효의 도를 일으킨다” 하였으니, 인민들로 하여금 효의 도를 일으키게 한다는 것은 인민들을 친애하게 한다는 것이다. 이 책에 “위에서 어른을 어른으로 여겨 주면 인민들은 제의 도를 일으킨다” 하였으니, 인민들로 하여금 제의 도를 일으키게 한다는 것은 인민들을 친애하게 한다는 것이다. 이 책에 “위에서 고아들을 불쌍히 여겨 주면 인민들은 배반하지 않는다” 하였으니, 인민들로 하여금 배반하지 않도록 한다는 것

7) 『書傳』의 편명.

8) 漢나라 때의 경학자.

9) 僞尙書의 저자.

10) 명나라 때의 학자로서 정주학파에서 주장한 ‘親當作新’ 설을 반대하고 원문대로 ‘親字不誤’ 설을 내세웠다.

11) 『大學公議』, II ~1, 10~11쪽(4-22~23).

12) “或問曰意心身者德也 家國天下者民也 今子親民之義專主下民爲說 將親民不得爲綱 家國天下不得爲目乎”에 대한 대답이다.

은 인민들이 친애하게 한다는 것이다. 어찌 친민에 조목이 없다고
이룰 수 있을 것인가. 집이란 부모 형제가 있는 곳인데 부모 형제를
인민이라 이룰 수 있을 것인가.¹³⁾

親民

[1] 議曰 明德既爲孝弟慈 則親民亦非新民也 舜命契曰百姓不親 汝敷五
教 五教者孝弟慈也 舜命契敷孝弟慈之教 而先言百姓不親 則孝弟慈者
所以親民之物也 孟子言庠序學校之制 而繼之曰學所以明人倫也 人倫明
於上 小民親於下 亦豈是他說乎 明明德者明人倫也 親民者親小民也 彼
言學校之制而其言如彼 此言大學之道而其言如此 而復有異釋乎 魯展禽
之言曰契爲司徒而民輯 民輯者民親也 孔子曰先王有至德要道以順天下
民用和睦 民用和睦者民親也 孔子曰教民親愛 莫先於孝 教民禮順 莫先
於弟 民親愛者民親也 孔子曰立愛自親 始教民睦也 立敬自長 始教民順
也 民睦民順者民親也 教民以孝 則民之爲子者親於其父 教民以弟 則民
之爲弟者親於其兄 民之爲幼者親於其長 教民以慈 則民之爲父者親於其
子 民以爲長者親於其幼 太學之道 其不在於親民乎 若云盤銘康誥周雅之
文爲新民之明驗 則親新二字 形既相近 義有相通 親之者新之也 金縢之
其親遘 馬融本作親迎 梅賾親者新也 新者親也 百姓相親 其民乃新 豈必
一畫無變乃爲照應乎 但王陽明不以明德爲孝弟 則其所言親民之義 皆無
至理 不如程子之說 童孺皆悅 總之兩義 不可偏廢 今并陳之以俟知者.
[2] 答曰 親民烏得無條目乎 經曰上老老而民興孝 使民興孝者親民也 經
曰上長長而民興弟 使民興弟者親民也 經曰上恤孤而民不倍 使民不倍者
親民也 何得云親民無條目乎 家者父子兄弟之所在也 父子兄弟可云民乎.

13) 『大學公議』, II~1, 11쪽(4-23~24).

5. 지선

1) 지(止)란 이르러 옮기지 않는 것이다. 지선(至善)이란 인륜의 지극한 덕이다. 지성이면 이를 것이다.

○ 말하자면 지선함에서 머문다는 것은 사람의 아들이 되면 효에서 머물고, 사람의 신하가 되면 경(敬)에서 머물고, 제 나라 사람들과 사귀자면 신(信)에서 머물고, 사람의 아비가 되면 자(慈)에서 머물고, 사람의 군왕이 되면 인(仁)에서 머문다 하였으니, 무릇 인륜밖에 지선이란 없을 것이다. 지선에 머문다는 한 구절은 비록 명덕과 신민을 두루 꿰뚫고 있기는 하지만 그가 힘쓰는 바는 그것이 곧 자수(自修)요, 치인(治人)하여 지선에 머물게 하는 것은 아니다. 안연이 인(仁)에 대하여 물었는데 공자는 대답하기를 “인하기 위하여는 나로 말미암은 것이지 남으로 말미암을 것인가”¹⁾ 하였으니, 사람의 군왕이 되면 인에서 머문다는 것도 또한 스스로 가다듬는 것이니 요·순은 역지로 인민들로 하여금 지선에 머물도록 권하지 않았던 것이다. 이 책에

1) 『論語』, 「顔淵」.

서 “요·순이 천하를 인을 가지고 거느리었다” 하였는데, 거느린다는 것은 따른다는 것이요, 지도한다는 것이다. 요·순은 먼저 자신을 가다듬고 나서 백성들을 지도하면서 그들의 뜻을 따랐을 따름이지 억지로 인민들로 하여금 지선에 머물게 하는 그런 법은 없었던 것이다. 통틀어 『태학』의 삼강령은 다 인륜에 대한 이야기인 것이다.²⁾

2) 대답하기를³⁾-내가 말하는 것은 이 책에 대한 것으로 내 사사로 온 생각이 아니다. 마음과 본성을 다스리는 일은 본래 군자에게 요긴한 일이지는 하나, 성인의 말엔 결과와 차례가 있어서 서로 뒤섞여 버릴 수가 없는 것이다. 혹 『맹자』처럼 심성을 논하기도 하고 『중용』에서처럼 천도를 논하기도 하고, 이 책에서처럼 덕행을 논하기도 하여, 각각 주장하는 바가 있어서 의미하는 방향이 같지 않다. 심성에 관한 논술은 비록 고묘하고도 정미롭다 하더라도 이 책과는 아무런 상관이 없으니, 어찌하여 본론이 고묘하다고 해서 그것이 이 책과는 서로 엇나간다는 사실을 지적하지 않을 수 있겠는가.

또한 성인의 도는 비록 성기(成己)·성물(成物)을⁴⁾ 시종(始終)으로 삼는다 하더라도 성기는 자수(自修)로써 하고, 성물도 자수로써 하는 것이니, 이를 일러 자신을 가르친다는 것이다. 그러므로 지선에 머문다는 구절의 전해석은 ‘집희경지(緝熙敬止)’절에⁵⁾ 있는 것이다. 따라서 줄줄이 늘어놓은 다섯 개의 ‘지(止)’자는 도시 자수(自修)요, 민

2) 『大學公議』, II~1, 12쪽(4-25).

3) “或問日子知夫至善乎 極天理之公而無一毫人欲之私 使心體虛明復其本然 我既如此民亦使然斯之謂至善 今子專以人倫爲說 豈可通乎”에 대한 대답이다.

4) 成己는 修己의 결과요 또한 成物은 治人의 결과라고 할 수 있다.

5) 『大學』의 한 절.

수(民修)에 대하여는 이야기한 바 없는 것이다. 내가 이미 내 마음을 다스리고서 또 민심까지를 다스리어 함께 지선에 머물기를 기약한다면 어찌 그것이 이 책에 쓰인 글에서 말한 바 있는 것이겠는가. 내가 인민과 더불어 지선의 공적을 기약할 수 있다면 인민의 지선에 대해서도 오직 이 책에서 의당 이야기했을 것인데, 이 책에서는 오직 “군왕의 성덕과 지선을 인민들은 잊을 수 없다” 했을 뿐이며, 인민들의 지선에 대하여는 끝내 논급한 바가 없다. 이 책 첫머리에 있는 지선에 머문다는 구절은 자수(自修)를 주로 한 것이니 민수(民修)까지를 함께 들출 필요가 없는 것이다. 내가 이미 지선에 이르면 인민들은 저절로 나를 따라서 지선에 이르게 될 것이나, 인민들의 지선은 내가 억지로 강요해서 되는 것이 아니다. 인(仁)하기 위하여는 나로 말미암은 것이지 남으로 말미암을 것인가.

통틀어 성의(誠意) 정심(正心)은 이 책의 큰 조목이다. 그러므로 예전 유학자들은⁶⁾ 도리어 이 책을 마음과 성을 다스리는 법으로 여겼던 것이다. 그러나 옛날 성인들이 마음과 성을 다스리되 매양 일을 실행하는 데 있었고, 일을 실행한다는 것은 인륜관계에 지나지 않는다. 그러므로 성실한 마음으로 부모를 섬기면 성의 정심으로 효를 이룩할 것이요, 성실한 마음으로 어른을 섬기면 성의 정심으로 제를 이룩할 것이요, 성실한 마음으로 어린이를 자육하면 성의 정심으로 자(慈)를 이룩할 것이며, 성의 정심으로 집을 정제할 것이요, 성의 정심으로 나라를 다스릴 것이요, 성의 정심으로 천하를 태평하게 할 것이니, 성의 정심으로 매양 일을 실행하는 데 의거하는 것이며, 성

6) 정주학파를 이룸.

의 정심으로 매양 일에 부착되어 있는 것으로서 그저 뜻만으로 성실할 수 있는 이치는 없는 것이며, 그저 마음만으로 바르게 할 방법은 없는 것이다. 일을 실행하는 것을 제쳐놓거나 인륜관계를 버리고서 마음이 지선에 머물기를 기대한다는 것은 옛 성인들의 본래의 방법은 아닌 것이다.

천리를 간직하고 인육을 막아내는 그 기회는 사람과 사람이 서로 접촉하는 데에 있는 것이다. 묵묵히 앉아서 스스로를 돌이켜보고 그도 또한 나와 다른 사람이 서로 접촉하는 기회에 일일이 점검해 보면 이에 의거하여 정성스럽게 하고 바르게 할 수 있을 것인데, 도리어 그의 미발했을 때의 기상을 보려고 한다면 장차 무슨 보탬이 있을 것인가. 한심하구나, 사람과 사람이 서로 접한다는 그것이 곧 인륜이 아니겠는가.

인륜관계에서 자기의 할 바를 다한다면 그것이 곧 지선이 아니겠는가. 만일 인륜에 의거하지 않고 다만 이 뜻만을 취하여 그가 정성스럽게 해야 할 것을 찾거나 이 마음만을 취하여 그가 바르게 해야 할 것을 찾는다면 황홀하게 아득하여 붙잡을 것조차 없을 것이니, 좌선의 병폐에 빠져 돌아가지 않는 자는 드물 것이다. 그런데 어떻게 하여 지선의 경지를 얻을 수 있을 것인가. 선배들이⁷⁾ 마음을 다스리되 배우는 첫해부터 많은 사람들이 심질(心疾)에 걸린다는 사실을 선배들은 혼잣말처럼 들려주었다. 정성을 일없는 뜻에서 찾으려 하거나 바르게 함을 대상물도 없는 마음에서 찾으려 한다면 그에게서 발한 심질을 어찌 다 셀 수 있을 것인가.

7) 宋儒들.

지선이란 인륜관계에서 이루어진 덕이요, 지성이 이르는 곳이니, 이 밖에 지선은 없는 것이다.⁸⁾

3) 말하자면-지선이란 어떠한 것일까. 이 책에⁹⁾ 올바른 글이 있으니, 인(仁)·경(敬)·효(孝)·자(慈)는 다 지선인 것이다. 비록 그 차례가 이리저리 뒤섞여 있지만 대체로 지선이란 인륜 관계에서 이루어진 덕임은 여기서 분명한데 다시 또 다른 해석이 있겠는가. 사람의 아들이 되었으면 반드시 효에서 머물러야 할 것을 알게 된 후라야 이내 지선이 될 것인즉 그의 의지를 이내 결정하고 “효란 사람의 아들로서 하지 않을 수 없는 것이다”라고 해야 할 것이다. 이 의지가 단단하게 굳어져서 달리 움직이지 않으면, 이 마음이 터가 잡혀 반석처럼 안정을 가져오게 된 연후에야 아비에게 효도해야 할 까닭을 생각할 것이요, 이리저리 궁리하면서 본말을 헤아리고 선후를 따질 것이다. 그리고 “효란 내가 내 자신을 가다듬는 이유가 되는 것이다” 할 것이다. 자신을 가다듬을 것을 생각한다면 불가불 먼저 내 마음을 바르게 해야 하고, 마음을 바르게 할 것을 생각한다면 불가불 먼저 내 뜻을 정성스럽게 해야 할 것이니, 성의로부터 먼저 들어가서 성의로부터 손을 대야 하는 것이 효의 첫 일이 되는 것이다. 이를 일러 능히 얻는다고 하는 것이요, 얻는다는 것은 길을 얻는 것이니 그가 처음 걸어갈 길을 얻는다는 것이다.

사람의 군왕이 되었으면 반드시 인에서 머물러야 할 것을 알게 된 후라야 이내 지선이 될 것인즉 그의 의지를 이내 결정하고 “인이란

8) 『大學公議』, Ⅱ-1, 12~13쪽(4-26~28).

9) 『大學』 본문.

사람의 군왕으로서 하지 않을 수 없는 것이다” 해야 할 것이다. 이 의지가 단단하게 굳어져서 달리 움직이지 않으면 이 마음이 터가 잡혀 반석처럼 안정을 가져오게 된 연후라야 인민들에게서 인정을 베풀어야 할 까닭을 생각할 것이요, 이리저리 궁리하면서 본말을 헤아리고 선후를 따질 것이다. 그리고 “인정이란 내가 나라를 다스리며 천하를 태평하게 하는 이유가 되는 것이다” 할 것이다. 나라를 다스리고 천하를 태평하게 하자면 불가불 먼저 내 집을 정제해야 하고, 집안을 정제할 것을 생각한다면 불가불 먼저 내 자신을 가다듬어야 하고, 자신을 가다듬을 것을 생각한다면 불가불 먼저 마음을 바르게 하고 먼저 뜻을 정성스럽게 해야 할 것이니, 성의로부터 먼저 들어가서 성의로부터 손을 대야 하는 것이 인의 첫 일이 되는 것이다. 이를 일러 능히 얻는다고 하는 것이요, 얻는다는 것은 길을 얻는 길이니, 그가 처음 걸어갈 길을 얻는다는 것이다.¹⁰⁾

4) 인(仁)이란 인간 윤리의 지극한 선에 대한 이름이다. 그러나 내가 인하고자 한다면 그 인은 곧장 이르는 것이다.¹¹⁾ 힘써 충서(忠恕)의 도를 실천하면 인이란 코앞에 있는 것이니¹²⁾ 어찌 높고도 먼 행동이겠는가. 특히 제자들은 글을 배우되 현자 무릎 앞에 있으니 가법계 지선의 이름을 허락해 줄 수 없다. 그러므로 매양 모른다 하였으니¹³⁾ 만약 인도(仁道)는 지극히 원대하여 안자(顔子)가 아니면 이를 수 없다면 아마도 그의 참뜻은 아닐 것이다.¹⁴⁾

10) 『大學公議』, Ⅱ-1, 14쪽(4-29~30).

11) 『論語』, 「述而」. “仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣”

12) 『孟子』, 「盡心 上」.

13) 『論語』, 「公冶長」. “……不知其仁 焉用佞”

5) 인(仁)이란 지선의 성과로 이루어진 이름이다.¹⁵⁾

6) 보충하기를 ‘원망할 것인가’라는 것은¹⁶⁾ 위에서 아버지를 원망하면 아래로 내려와서는 형제끼리 서로 원망한다는 것이다. 인이란 인륜의 지극한 선인 것이다. 백이(伯夷)는 부자간의 본분을 극진히 다하기를 요구했고, 숙제(叔齊)는 형제간의 본분을 극진히 다하기를 요구했으나, 이것이 바로 인(仁)되기를 요구한 것이다. 마지막으로 그 뜻을 이루었으니 인(仁)을 얻은 셈이다. 인(仁)이란 천하의 지극한 선이니, 인을 얻는다면 나라를 얻는 것보다도 더욱 현명한 일인데, 또 어찌 원망할 것인가.¹⁷⁾

至善

[1] 止者 至而不遷也 至善者 人倫之至德也 誠則至 ○議曰 止於至善者爲人子者止於孝 爲人臣止於敬 與國人交止於信 爲人父止於慈 爲人君止於仁 凡人倫之外無至善也 止至善一句 雖明德新民之所通貫 而若其用力 仍是自修非治人使止於至善也 顏淵問仁 孔子答曰爲仁由已而由人乎哉 爲人君止於仁 亦只是自修 堯舜不强勸民使止於至善也 經曰堯舜帥天下以仁 帥也者率也導也 堯舜身先自修爲百姓導率而已 强令民止於至善無此法也總之大學之三綱領 皆人倫之說.

[2] 答曰 我所言者 經也非我也 治心繕性 固亦君子之要務 然聖人之言有倫有序 不相混雜 或論心性如孟子 或論天道如中庸 或論德行如此經 各有所主意趣不同 心性之論 雖高妙精微 於此經了不相關 豈可以本論之高妙 而不言其與此經相違乎 且聖人之道 雖以成己成物爲始終 成己以自修 成物亦以自修 此之謂身教也 故止至善之全解 在於緝熙敬止之節 而

14) 『論語古今註』卷2, Ⅱ~8, 23쪽(5-156).

15) 『論語古今註』卷2, Ⅱ~8, 35쪽(5-179).

16) 『論語』, 「述而」, “……伯夷叔齊 何人也 曰古之賢人也 曰怨乎 曰求仁而得仁 又何怨……”

17) 『論語古今註』卷3, Ⅱ~9, 30쪽(5-262).

所列五止 都是自修 民修所不言也 我既治心 又治民心 偕期於止至善 豈經文之所言乎 若我與民偕期於至善之功 則民之至善 經亦宜言 乃經惟言曰人主之盛德至善 民不能忘 而民之至善 仍無所論 明首章之止至善主於自修 而不必雙舉也 我既至善 民自隨我而至善 然民之至善 非我所強 爲仁由己而由人乎哉 總之誠意正心爲此經之大目 故先儒遂以此經爲治心繕性之法 然先聖之治心繕性 每在於行事 行事不外於人倫 故實心事父 則誠正以成孝 實心事長 則誠正以成弟 實心字幼 則誠正以成慈 誠正以齊家 誠正以治國 誠正以平天下 誠正每依於行事 誠正每附於人倫 徒意無可誠之理 徒心無可正之術 除行事去人倫 而求心之止於至善 非先聖之本法也 存天理遏人慾 其機其曾在於人與人之相接 默坐反觀 亦必取我與人根接之除 一一默檢 乃有依據可誠可正 反觀其未發前氣象 將何補矣 嗟乎 人與人之相接非即人倫乎 人倫之所自盡 非即至善乎 若不據人倫單取此意 求所以誠之 單取此心求所以正之 則滉瀟恍惚 沒摸沒促 其不歸於坐禪之病者鮮矣 尙何至善之可得哉 先輩治心學 初年多得心疾 此先輩之所自言也 求誠於無事之意 求正於無物之心 其發心疾可勝言哉 至善者人倫之成德 誠之所至 外此無至善也。

[3] 議曰 至善之爲何物 經有正文 曰仁曰敬 曰孝曰慈 皆至善也 雖其所列差錯不整 而大凡至善之爲人倫成德於此明矣 而復有他解乎 知爲人子必止於孝而后乃爲至善 則其志乃定曰 孝者人子之所不得不爲也 此志牢固堅確 一定不動 宅於此心安如磐石然後 思所以孝於父者 商量揣度 慮其本末 慮其先後曰 孝者吾之所以修身也 思修身不可不先正吾心思 正心不可不先誠吾意 於是自誠意入頭 自誠意下手 爲孝之始事 此之謂能得也 得者得路也得其所由始也 知爲人君必止於仁而后 乃爲至善 則其志乃定 曰仁者人君之所不得不爲也 此志牢固堅確 一定不動 宅於此心安如磐石 然後思所以仁於民者 商量揣度 慮其本末 慮其先後曰 仁者吾之所以治平也 思治平不可不先齊吾家 思齊家不可不先修吾身 思修身不可不先正心 誠於是自誠意入頭 自誠意下手爲仁之始事 此之謂能得也 得者得路也 得其所由始也。

[4] 仁者 人倫至善之名 然我欲仁 斯仁至矣 強恕而行 求仁莫近焉 仁豈高遠之行哉 特弟子受學見在膝前 不必輕許以至善之名 故每云不知若云仁道至大 非顏子不能至 則恐非本旨。

[5] 仁者 至善之成名。

[6] 補曰 怨乎者上怨父下而兄弟胥怨也 仁者 人倫之至善也 伯夷求父子之間盡其分 叔齊求兄弟之間盡其分 是求仁也 卒成其志是得仁也 仁者天下之至善 得仁賢於得國 又何怨。

6. 사물

1) 물(物)은 유물유칙(有物有則)의 물처럼 읽어야 한다. 물이란 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)요, 사(事)란 성(誠)·정(正)·수(修)·제(齊)·치(治)·평(平)이다.……

○ 의·심·신은 본(本)이요, 가·국·천하는 말(末)이다. 그러나 수신은 또 성의를 본으로 삼고 평천하는 또 제가를 본으로 삼으니 본말 중에 또 각각 본말이 있는 것이다. 그러므로 아래 나오는 글의 육사(六事)는 서로 엇물리기도 하고 서로 꺾어지기도 하여 층층이 본이 되고 있으니 그 글은 마치 구슬을 주루루 꿰어 놓은 것과 같아서 이는 모두 능히 생각한 데에서 얻어진다는 것이다. 성·정·수는 시(始)요, 제·치·평은 종(終)인데, 그 종시 중에 또 각각 종시가 있는 것은 마치 본말의 예와 같다. 성(誠)이라고 하는 것의 물(物)됨은 시종을 꿰뚫고 있으니 성으로써 성의하고, 성으로써 정심하고, 성으로써 수신하고, 성으로써 치가국하고, 성으로써 평천하하니, 그러므로 증용에서 ‘성은 물의 종시’라 한 것이다.¹⁾

대답하기를²⁾ 물이란 스스로 독립하여 한 상을 이룬 자의 이름이요, 사란 행위로 되는 것에 대한 이름이다. 덕이나 민은 물이라 이를 수 있지만 명덕이나 신민이라는 말 속에는 사물이 섞여 있는 것이다. 지지(知止)는 오히려 사(事)라 일러도 좋지만 능득(能得)이라면 그의 공적을 찬미하는 말이니 사(事)라 해서는 안 될 것이다.³⁾

事物

[1] 物讀之如有物有則之物 物者意心身家國天下也 事者誠正修齊治平也…… ○議曰 意心身本也 家國天下末也 然修身又以誠意爲本 平天下又以齊家爲本 本末之中 又各有本末也 故下文六事 相銜相聯 層層爲本 其文如貫珠綴壁 斯皆能慮之所得也 誠正修始也 齊治平終也 其終始之中 又各有終始如本末之例也 然誠之爲物 貫徹始終 誠以誠意 誠以正心 誠以修身 誠以治家國 誠以平天下 故中庸曰誠者物之終始也。

答曰 物者 自立成象之名也 事者有所作爲之名也 德民可謂之物 明德新民 則事物混矣 知止猶可云事 而能得者美其功之言 不可曰事矣……。

1) 이는 정주학파의 일반사물론에 대한 반론으로 제기된 새로운 견해이다.

2) “或問曰 子所言本末終始違於章句何也”에 대한 대답이다.

3) 『大學公議』, II ~1, 15쪽(4-31).

7. 격물치지

1) ……치(致)는 이르게 하는 것이다. 격(格)은 헤아리며 재는 것이다. 그 선후(先後)할 바를 끝까지 아는 것이 치지(致知)인 것이다. 물에는 본말이 있음을 헤아려 보는 것이 격물(格物)인 것이다.

○ 『중용』에서 “성이란 물의 종시니라” 하였는데 시(始)란 자기를 이룩하는 것이요, 종(終)이란 물을 이룩하는 것이니, 자기를 이룩한다는 것은 자기를 가다듬는 것이요 물을 이룩한다는 것은 인민을 교화시킨다는 것이다. 그렇다면 수신은 원래 성의를 첫 공적으로 삼고 이로 좇아 들어가며 이로 좇아 손을 댈 것이니, 성의 앞에 또 어찌 이충의 공부가 있을 것인가. 오직 이 천하만사는 부득이 먼저 헤아려 생각해야 하며 헤아려 생각하되 자세하게 살핀 연후에야 이에 공정을 일으키는 법이다.

명덕을 천하에 밝혀 천하 사람들로 하여금 다 같이 큰길로 돌아오도록 한다는 것은 하늘 땅 사이 이 세상에서는 그야말로 큰일인 것이다. 그러므로 이미 그가 그쳐야 할 곳을 알고서 그의 뜻을 결정하

고 이미 그의 뜻이 결정이 되면 그 일을 해아려 생각하며, 경영하고자 하는 일을 한데 뭉쳐 잡고서 그의 본말을 따지기도 하고 그의 종시를 셈해 보기도 하며, 이에 끝으로부터 거슬러 올라가서 성의에 이르면 일을 시작하는 첫걸음이 되는 것이다. 특히 해아려 보면서 결과를 내다보는 것은 일을 시작하기 전에 있는 일이다. 그러므로 그 위에다가 또 치지·격물의 두 가지를 안착시켰지만 물이란 그대로 이 물이요, 지란 그대로 이 지인 것이니, 곧 대체로 천하의 물과 그가 천하의 이치를 안다는 것이 여기에 무슨 상관이 있을 것인가.

『중용』에서 성을 물의 종시라 해놓고서 성신(誠身) 구절의 위에 먼저 명선(明善)이라는 일층이 있으니, 명선이란 그칠 곳을 안다는 것이다. 그가 장차 지선에 머무를 것을 안다는 것이 명선이 아닌가. 단 『중용』에서는 지지능득(知止能得)과 격물치지(格物致知)를 합하여 이를 명선이라 이름한 것이다. 글에는 자세한 것과 간략한 것이 있지만 그들이 가는 길은 다 같은 것이다.¹⁾

2) 내 생각으로-물이 결정된 연후에야 해아린다는 것을 말할 수 있을 것이다. 물이란 심·신·가·국이 되리라는 것이 이미 확실하게 결정될 수 있게 된다면 여러 종류의 자전들에 나와 있는 해석들을 골라서 그중에서 내 물(物)에 합당한 것을 가져다가 격물(格物)의 뜻을 새기는 것이 당연한 이론이라고 해야 할 것이다. ‘온다’거나 ‘이른다’거나 하는 것이 비록 다 옛 근거야 있기는 하지만 내 물과는 합치하는 해석이 아님을 어찌할 것인가. 왕양명이²⁾ 이를 새기되

1) 『大學公議』, Ⅱ-1, 15~16쪽(4-32~33).

2) 명나라 때의 유학자(1472~1528). 이름은 守仁. 주자와 대립된 학설을 주창하였다.

정물(正物)이라 한 것은 오히려 옳지만 사마온공(司馬溫公)이³⁾ 한격물욕(扞格物欲)이라는⁴⁾ 뜻으로 해석한 것은 격(格)의 음이 ‘핵’이 되는 셈이니 원래 같은 글자가 아니요, 형상이 우연히 같았을 따름인 것이다.⁵⁾

3) 대답하기를⁶⁾ 천하의 물(物)은 많고 많아서 교력(巧歷)도 그 수효를 다 헤아리지 못할 것이요, 박물(博物)도 그 이치에 다 통하지 못할 것이요, 비록 요·순 같은 성인에게 팽전(彭錢)의 수명을⁷⁾ 갖도록 해준다 하더라도 반드시 그 까닭을 모조리 알아내지는 못할 것이다. 이 물이 이르고 이 지(知)가 이르기를 기다린 후에 비로소 이에 성의를 다하고 비로소 이에 몸을 가다듬는다면 또한 늦어져 버릴 것이다.

이 책에서⁸⁾ 이른바 지지(知止)·능득(能得)이라거나 격물·치지에는 비록 여러 층의 매듭이 있는 것 같지만 사실상 말에는 선후가 있더라도 시간적으로는 선후가 없고 오직 한순간일 따름인 것이다. 지지(知止)로써 입지(立志)하면 그것이 바로 한순간이며, 일을 걱정하면서 길을 얻으면 그것이 바로 한순간이요, 물을 헤아림으로써 지(知)에 이르게 된다면 그것이 바로 한순간인 것이다. 성의로써 정심하는 것도 그 길로 말하면 분명히 선후가 있지만 시간으로 따진다면 머뭇거릴 틈이 없는 것이니 어느 틈에 천하 만물의 이치를 캐낼 수 있을 것인가.

3) 송나라 때의 유학자(1019~1089). 司馬光이라고도 한다. 『資治通鑑』의 저자.

4) 扞은 막아낸다는 뜻으로서 格도 그러한 뜻으로 쓰인다면 음을 胡客切로서 ‘핵’이라 해야 할 것이다.

5) 『大學公議』, Ⅱ~1, 16쪽(4-34).

6) “或問曰學問之法 知行而已 格物致知者知也 誠意正心者行也 窮天下之物 理通表裏之精粗 卽大學之始事 而子以誠意爲首功可乎”에 대한 대답이다.

7) 『神仙傳』에 “彭祖性錢名歷 善養生 歷夏殷周 年七百六十七歲而不衰”라 하였다.

8) 『大學』.

격물·치지만이 시간을 허비하지 않는 것이 아니라 곧 저 소위 성의·정심도 또한 모름지기 좌석을 펴놓고 일과를 듣는 것 같은 것이 아니다. 오직 닭이 울 무렵에 일어나 성의로써 잠자리의 안부를 묻는다면 어버이에게 효도가 되는 것이다. 흑백을 가리기 위하여 조정 에 나아가 성의로써 군왕을 바르게 보필한다면 군왕에게 충성이 되는 것이다. 길가에서 늙은이의 뒤를 따르면서 성의로써 무거운 짐을 나누어진다면 어른을 공경하는 것이 되는 것이다. 국가를 위하여 죽은 자의 유자녀들을 어루만져 주면서 불쌍히 여겨 길러 준다면 유아에게 자애로움이 되는 것이다.

옛날 성인이나 왕들의 도는 본래 이와 같았었는데 요즈음 학자들은⁹⁾ 텅 비어 있는 곳에서 그의 마음을 바르게 하고자 하니 아득하고 아찔하며 텅 빈 집에 고요만 깃들어 있으므로 머리나 꼬리를 막론하고 붙잡을 곳조차 없는데, 게다가 하물며 성의 위에 또다시 격물·치지를 더하고 보니 이층으로 뒤섞여져서 어디가 끝인지도 모르는 형편이다. 일생 동안 공을 들이더라도 아는 것이 오히려 부족할 터인데 하물며 행동까지 할 수 있겠는가.

장중성(張仲誠)이 말하기를 “수신함을 안다는 그것이 곧 수신을 행한다는 것이라면 지와 행이 하나인 것이다. 만약 하나라도 외물이 수신을 행한다면 수신에 있어서 오히려 한 지(知)자가 빠져 있을 것이다” 한 이 말은 심히 정밀하여 근세의 학자라고 해서 그를 소홀히 여겨서는 안 될 것이다. 그칠 곳을 안다는 것은 지요, 성의는 곧 행이니 그 이외의 것들은 모름지기 지가 아닌 것이다.¹⁰⁾

9) 은연중 宋人들을 가리키고 있다.

10) 『大學公議』, II-1, 20~21쪽(4-41~43).

4) 말하자면-지지(知止)한 후에 안정하게 된다. 이하 이 절에 이르기까지는 도시 격물치지의 설이라 격물치지는 따로 한 장을 얻을 수가 없으니 이에 격치도(格致圖)를 다음과 같이 만들어 본다.¹¹⁾

意	誠	
本	心	始 正 其本亂 自天子
	身	修
格物有	事有	者否 修身爲本 此謂知本
	家	齊
末	國	終 治 而末治 至庶人
	天下	平
	欲正者先誠意	誠意者先致知
	欲修者先正心	
先	欲齊者先修身	
	欲治者先齊家	
	欲平者先治國	知所先後則近道 此謂知之至
	致知所	
	意誠而后心正	
	心正而后身修	
後	身修而后家齊	物格而后知至
	齊家而后國治	
	國治而后天下平	

11) 『大學公議』, II~1, 17쪽(4-36).

格物致知

[1] ……致至之也 格量度也 極知其所先後則致知也 度物之本末則格物也○議曰 中庸曰誠者物之終始 始者成己也 終者成物也 成己者修身也 成物者化民也 然則修身原以誠意爲首功 從此入頭 從此下手 誠意之前 又安有二層工夫乎 惟是天下萬事不得不先有慮度 慮度詳審然後 是乃起功法也 明明德於天下 使天下之人咸歸大道者 天地間頭一件大事也 故既知所止 乃定其志 既定其志 乃慮其事 通執所經營之物事 度其本末 筭其終始 於是自其末而溯之上 至誠意爲始事之初步 特以量度揣摩在始事之前 故上面又安著致知格物二件 物仍是此物 知仍是此知 卽凡天下之物 及其所知天下之理 何與於是哉 中庸以誠爲物之終始 而誠身上面 先有明善一層 明善者知止也知將以止於至善 非明善乎 但中庸以知止能得格物致知 合而名之曰明善 文有群略 而其道則同也。

[2] 鋪案 物定然後格可議也 物之爲心身家國 既確然可定 則通執三蒼爾雅說文之詁訓 擇取其合於我物者以訓格物 乃當然之理也 日來日至 雖皆有古據 奈與我物不合何哉 王陽明訓之爲正物 猶之可也 若司馬溫公扞格物欲之解則格音胡客切 原非同字 其形偶同耳。

[3] 答曰 天下之物 浩穰汗滿 巧歷不能窮其數 博物不能通其理 雖以堯舜之聖子之以彭錢之壽 必不能悉知其故 欲待此物之格此知之至而后 始乃誠意 始乃修身 則亦以晚矣 經所云知止能得格物致知 雖若有許多層節 其實語有先後 而時無先後 只此刻知止以立志 卽此刻慮事以得路 卽此刻格物以致知 卽此刻誠意以正心 語其道則明有先後 語其時則不至荏苒 奚暇窮天下萬物之理哉 不惟格物致知 不費時刻 卽其所謂誠意正心 亦不須肆筵設席 聽漏課功 惟是鷄鳴而起 誠意以問寢 則孝於親者也 辨色而朝 誠意以匡拂 則忠於君者也 隨班白於行路 誠意以分任 則弟於長者也 撫死者之遺孤 誠意以字恤 則慈於幼者也 先聖先王之道 本自如此 而今之學者 於空蕩蕩地 欲誠其意 於空蕩蕩地 欲正其心 滉漾眩瞀 虛廓幽寂 沒頭可 摸沒尾可捉 況於誠意上面 又加之以格物致知二層 莽然淆亂莫知端緒 一生用功 而所知猶不足 而況於行乎 張仲誠曰知修身卽行修身 則知與行一 若一外物外修身 則于修身分上 尙欠一知字 此言甚精 不可以近儒而忽之也 知止卽知 誠意卽行 其餘不須知也。

[4] 議曰 自知止而后有定以下至此節 都是格物致知之說 格物致知 不得更有一章 茲爲格致圖如左。

	意	誠	
本	心	始	正 其本亂 自天子
	身	修	
格物有		事有	者否 修身爲本 此謂知本
家		齊	
末	國	終	治 而末治 至庶人
	天下	平	
	欲正者先誠意	誠意者先致知	
	欲修者先正心		
先	欲齊者先修身		
	欲治者先齊家		
	欲平者先治國	知所先後則近道	此謂知之至
致知所			
	意誠而后心正		
	心正而后身修		
後	身修而后家齊	物格而后知至	
	齊家而后國治		
	國治而后天下平		

8. 삼강령

1) 말하자면 『태학』에는 삼강령(三綱領)이 있는데 삼강령은 각각 3 조목을 영유하고 있으니 모두 효·제·자인 것이다. 이 절은¹⁾ 명덕과 신민의 조목이 아니다. 그러나 또 문장은 비록 여덟 번 굴렀지만 일은 오직 육조(六條)뿐이요, 격물·치지를 그 숫자에 합쳐서 여덟으로 만드는 것은 부당한 것이다. 이를 이름하여 격치육조(格致六條)라 하는 것이 아마도 이름과 실상이 서로 마땅할 것이다.²⁾

三綱領

[1] 議曰 大學有三綱領 三綱領各領三條目 皆是孝弟慈 此節非明德新民之條目也 然且文雖八轉 事惟六條 格物致知 不當并數之爲八 名之曰格致六條 庶名實相允也.

1) “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” 절

2) 『大學公議』, II ~1, 17쪽(4-35).

9. 신형묘합지신

1) 말하자면-몸과 마음은 미묘한 합일체로서 나누어 말해서는 안 된다. 정심은 곧 정신(正身)하자는 것으로서 거기에는 두 층으로 나누어진 공부는 없는 것이다. 공자는 “제 자신이 바르면 명령 없이도 잘되고, 제 자신이 그르면 명령해도 복종 않는다”라고¹⁾ 하였으며 “실로 제 자신을 바르게 가지면 정치하는 것쯤 문제가 아니다. 제 자신을 바르게 갖지 못하면서 어떻게 남을 바르게 할 것인가”²⁾ 하였다. 맹자는 “제 자신이 바르면 천하가 그이에게로 돌아온다”라고³⁾ 하였으며 매씨(梅氏)의⁴⁾ 「군아(君牙)」편에서도⁵⁾ 오히려 “네 자신을 바르게 하도록 하고 감히 부정한 일이 없도록 하라” 한 것이다.

자신이 분통 터지면 바르게 할 수 없다는 것은 의리로서 분명하여 여러 경서와도 일치하니, 무엇 때문에 이를 고치려고 하는 것일까.

1) 『論語』, 「子路」.

2) 같은 책, 같은 곳.

3) 『孟子』, 「離婁 上」.

4) 僞尙書의 저자인 梅賾.

5) 『書傳』의 편명.

분통이 터지면 말투가 거칠어지고 하는 것도 뒤죽박죽이어서 자신이 바를 수가 없고 두려워하는 일이 있으면 재화로 마음이 흔들리며 위엄 앞에 굴복하게 되므로 자신이 바를 수가 없고, 즐거움에 빠지게 되면 재화를 탐내며 음률과 여색에 넋을 잃게 되므로 자신이 바를 수가 없고, 걱정거리가 생기게 되면 빈천 때문에 지조를 바꾸거나 이해득실 때문에 죄에 떨어지게 되므로 자신이 바를 수가 없게 될 것이다. 자신이 바른 길을 잃게 되면 가정을 정제할 수도 없고 나라를 다스릴 수도 없을 것이다. 그러므로 경계해야 할 것은 자신에게 있는 것이니 네 가지 있다는 그것은 자신을 죄에 떨어지게 하거나 자신의 바른 길을 잃게 하는 함정인 것이다. 군자는 이 점을 살피고 이를 극복함으로써 제 자신을 바르게 해야 하는 것이다.……네 가지 있다는 것은 마음을 다스리는 일들이다. 다섯 가지 지기(之其)는⁶⁾제가 하는 일들이다. 만약 다시 신유지신(身有之身)을 고쳐 심(心)으로 한다면⁷⁾ 『대학』 한 권 책에는 드디어 수신절(修身節)은 없어지게 되니 참으로 보전(補傳)을 지어야만 이내 완전한 책이 될 것인데 선생께서는 어찌하여 그의 생각이 여기에 미치지 못했을까. 원래 몸과 마음은 미묘한 합일체로서 둘로 나눌 수가 없다. 그러므로 신(身)자를 써 놓고 몸과 마음을 하나로 합하게 하는 쇠뭇이 되게 한 것이니, 이제 이 쇠뭇을 빼버린다면 『대학』에는 수신절이란 없는 것이 될 것이다.

분통이나 두려움은 본래 마음에서 우러나오는 것이니, 비록 심이라고 말하지 않더라도 문장은 저절로 명백한데 만일 심자를 보태 놓

6) “所謂齊其家 在脩其身者 人之其所親愛而辟焉……” 절.

7) “程子曰身有之身當作心”설을 가리킨 것이다.

으면 말이 도리어 겹겹이 쌓이게 될 것이다. 그러나 또 자신을 바르게 한다는 것은 곧 남을 바르게 하자는 것인데 만일 여기서 드디어 자신을 바르게 한다는 절을 빼놓게 된다면 이 이하에 나오는 제가와 치국은 도대체 뿌리가 송두리째 없어진 썸이 될 것이니, 아마도 잃어버리는 손실이 결코 적지 않을 것이다.⁸⁾

神形妙合之身

[1] 議曰 身心妙合 不可分言 正心卽所以正身 無二層工夫也 孔子曰其身正不令而行 其身不正雖令不從 孔子曰苟正其身 於從政乎何有 不能正其身如正人何 孟子曰其身正 天下歸之 梅氏君牙猶云爾身克正 罔敢不正 身有所忿懣 則不得其正 義理明白 合於群經 何爲而改之也 有所忿懣 則辭氣累戾 施措顛錯 而身不得其正 有所恐懼 則動於災禍 屈於威武而身不得其正 有所好樂則貪於貨財 溺於聲色 而身不得其正 有所憂患 則移於貧賤 陷於得失 而身不得其正 身失其正 則無以齊家 無以治國 故所戒在身 四有所者 陷身失身之機筭 君子於此 察之克之以正其身也……. 鋪案 四有所者 治心之事也 五之其者 齊家之事也 若復以身有之身改之爲心 則大學一部 遂無修身之節 眞作補傳 乃成完書 不知先生正何以不慮及此也 原來身心妙合 不可分二 故特下身字以爲身心合一之鐵釘 今拔此釘 則大學無修身矣 忿懣恐懼 本發於心 雖不言心 文自條鬯 若加心字語 却堆疊然 且正身卽所以正人 若于是遂拔正身之節 則此下之齊家治國都無根基 其所失非細也.

8) 『大學公議』, Ⅱ~1, 29쪽(4-59~60).

10. 정

-사단과 칠정-

1) 내 생각으로는 분통 터지는 것은 중(中)에서 빗나간 노여움인 것이다. 분치(忿懣) 두 자를 놓고 미루어 본다면 그 아래 나오는 세 정(情)도 또한 이치에 맞는 두려움이라거나 이치에 맞는 걱정거리가 아닐 것이다. 공자가 사마우(司馬牛)에게 “군자는 걱정도 않고 두려워하지도 않는다”¹⁾ (또 “돌이켜 생각하되 잘못이 없으면 무엇이 걱정이 되며 무엇이 두려울 것인가?”²⁾) 하였으니. 여기서 이른바 걱정과 두려움은 바로 군자로서는 하지 않는 것들로서 소위 즐긴다는 것도 또한 손해보는 세 가지 즐거움³⁾ 따위일 것이니 어찌 공자의 열정이 솟으면 밥 생각도 있는다거나⁴⁾ 군자는 조심하며 두려워한다거나⁵⁾ 학자들의 예약을 즐긴

1) 『論語』, 「顔淵」.

2) 같은 책, 같은 곳.

3) 같은 책, 「季氏」. “益者三樂 損者三樂 樂節禮樂 樂道人之善 樂多賢友 益矣 樂驕樂 樂佚遊 樂宴樂 損矣”

4) 같은 책, 「述而」.

5) 『中庸』, 1장. “君子 戒慎乎其所不睹 恐懼乎其所不聞”

다거나⁶⁾ 요·순이 사람을 얻지 못한 때의 걱정과⁷⁾ 똑같이 견줄 수 있을 것인가. 희·노·애·락에는 원래 두 가지 종류가 있으니 절(節)에 알맞은 자가 한 종류가 되고, 절에 알맞지 않은 자가 한 종류가 된다. 무릇 공희(公喜)·공노(公怒)·공우(公憂)·공구(公懼)⁸⁾ 그것이 천명에서 발하는 까닭에 마음이 병에 걸리지도 않으려니와 자신이 죄에 빠지지도 않을 것이다. 기쁘면 기쁠수록, 노여우면 노여울수록 그가 지닌 갓난애의 마음이 손상하지 않을 것이요, 걱정하면 걱정할수록, 두려우면 두려울수록 그가 지닌 호연한 기운이 꺾이지도 않을 것이다. 오직 그의 희·노·애·락이 재(財)·색(色)·화·복의 사사로운 정에서 발하는 자는 겨우 한 물결이 일자마자 온 가마솥 물이 들끓듯 하고 문득 한 자 안개가 일자마자 온 하늘이 칠흑처럼 어두워지므로 드디어 사물에 끌려 함부로 날뛰면서 자신의 바른 길을 잃고 마는 것이니, 이것들이 어찌 한 가지로 된 같은 종류의 것이겠는가.

이 점을 밝힌 후라야 이 책의⁹⁾ 뜻이 이내 두루 통리게 될 것인데 주자는 이 점에 있어서 일찍이 둘로 나누지 않고 곧장 “이 네 가지는 사람의 마음속에 없을 수 없는 것이다” 하였으니, 진실로 만약 인심 속에 없을 수 없지만 한번 이것을 갖게 되는 자는 반드시 그의 바른 길을 잃게 된다면 이는 인심이란 바른 길을 잃는 것이 떳떳한 이치인 양 되어버릴 것이니, 장차 이를 어떻게 바로잡을 것인가. 주자는 유(有)자 한 자를(一有之) 유천하(有天下)의 유(有)자처럼 잃고 존류(存留)의 뜻으로 해석한 데다가 다 함께 같이 간다는 설까지 보탠

6) “益者三樂” 중의 하나.

7) 『孟子』, 「滕文公 上」. “堯以不得舜爲己憂 舜以不得禹皋陶爲己憂”

8) 여기 공은 私의 대로서 至公無私함을 의미한다.

9) 『大學』.

연후에 비로소 겨우 그가 바름을 얻지 못한다는 해석으로 삼았으니 어찌 억지스럽지 아니한가.

분통 터진다는 것 등 네 가지 정(情)을 불합리한 것으로 돌려버리지 않고서 이들 네 가지를 가지고 있다는 것으로 경계한다면 마른나 무나 불씨, 잔 잣더미가 되어야만 이에 진체(眞體)를 보존할 수 있을 것이니 인심의 본체가 이와 같다면 정녕코 산 사람이 아닐 것이다. 하물며 진체 본연의 설은 본래 『능엄경』에서 나온 것이며 옛 성인들의 심성론에는 이러한 말들은 본래 없었던 것이다. 통틀어 이 네 가지 정이 그의 마음에서 우러나오면 그의 정치에 해를 끼치고, 그 정치에서 우러나오면 그의 일을 그르칠 것이다.¹⁰⁾ 그러므로 “자신이 그의 바른 길을 얻지 못할 것이다”라고 한 것이다. 바르거나 바르지 않거나 일을 실행하는 데에서 징험을 얻어야 하는 것이니 진체가 밝고 어둠에 그치는 것이 아니다. 진체가 밝고 빈 데다가 거울처럼 맑고 평평해야 함은 비록 존귀한 일이라고 할 수는 있지만 반드시 독실하게 일을 실천하면서 이내 참된 근본을 보존해야 할 터인데 곧장이 일을 붙잡고서 허공에 뜬 밝음만을 찾기로 하다가 일찍이 정신적 심질(心疾)을 촉발하지 않는 자는 없었던 것이다.

옛 성인들의 정기(正己)·정물(正物)의 학은¹¹⁾ 성실 소박한 근거가 있었으니 이처럼 어둡고 공허하지가 않았던 것이다.¹²⁾

10) 『孟子』, 「公孫丑 上」 “何謂知言 曰詖辭 知其所蔽 淫辭 知其所陷 邪辭 知其所離 遁辭 知其所窮 生於其心 害於其政 發於其政 害於其事 聖人復起 必從吾言矣”

같은 책, 「滕文公 下」, “吾爲此懼 閑先聖之道 距楊墨 放淫辭 邪僻者不得作 作於其心 害於其事 作於其事 害於其政”

11) 修己治人の 학.

12) 『大學公議』, II-1, 29쪽(4-61~62).

2) 이제 생각건대-칠정(七情)의 조목은 「예운(禮運)」편에¹³⁾ 처음 나와 있는데, 원래의 희(喜)·노(怒)·애(哀)·구(懼)이지 희(喜)·노(怒)·애(哀)·락(樂)이 아니다. 반고(班固)의¹⁴⁾ 『백호통(白虎通)』에는 희(喜)·노(怒)·애(哀)·락(樂)·애(愛)·오(惡)를 육정(六情)이라 하였는데, 예나 지금이나 육정을 말한 자가 더 많다. 시서(詩序)에서는 “육정 중에서 바르고 백물은 밖에서 진동하다” 하였고, 『한서(漢書)』 「익봉전(翼奉傳)」에서는 “오성(五性)이 서로 해를 끼치지 않으며 육정은 흥패를 가름한다” 하였고, 「육기문부(陸機文賦)」에서는¹⁵⁾ “육정이 밑에서 채하면 뜻은 가고 신은 머무른다” 하였으니, 하필 육정만이 절대적 정설이 될 것인가.

육정 칠정 외에도 또한 괴(媿)·회(悔)·원(怨)·한(恨)·기(憤)·기(伎)·각(恪)·만(慢) 등의 여러 가지 정(情)이 있으니. 어찌 칠정에 그칠 것인가. 이 책에서 희·노·애·락이라 한 것은 대략 한두 가지를 들어서 그 나머지 것들을 대강 간추려 버린 것이다……¹⁶⁾

3) 나는¹⁷⁾ 성인인 한 번 노하시매 천하의 인민이 안정을 얻었다¹⁸⁾ 하였으니, 사람으로서 칠정이 없다면 어찌 그를 사람이라 하겠는가. 성인은 반드시 의로써 발하는 것이다……¹⁹⁾

13) 『禮記』의 편명.

14) 後漢 때의 학자. 자는 孟堅.

15) 陸機의 자는 士衡으로 晉나라 때 문장가.

16) 『中庸講義』, II~4, 9쪽(4-253~254).

17) “熹曰忿懣則心不得其正 然則聖人無怒乎”에 대한 자기 의견이다.

18) 『孟子』, 「梁惠王 下」. “文王一怒而安天下之民……武王亦一怒而安天下之民”

19) 『大學講義』, II~2, 3쪽(4-98).

情

[1] 鋪案 忿懣者 失中之怒也 以忿懣二字律之 則其下三情 亦不是合理之恐懼 合理之憂患 孔子謂司馬牛曰君子不憂不懼 此云憂懼 正是君子之所不爲 而所謂好樂 亦是損者三樂之類 豈可與孔子之發憤忘食 君子之戒慎恐懼 學者之樂節禮樂 堯舜憂不得人 比而同之哉 喜怒哀樂 原有二種 其中節者爲一種 其不中節者爲一種 凡公喜公怒公憂公懼 其發本乎天命 故不爲心病 亦不陷身 彌喜彌怒 而不損其赤子之心 彌憂彌懼 而不挫其浩然之氣 唯其喜怒哀懼之發於財色禍福之私者 一波纔動 全泓鼎沸 尺霧初起 而長天漆黑 遂不免隨物亂動 而身失其正 斯豈一種一類之物乎 明此而後 此經之義乃可通透 而朱子於此不曾分別 直云四者人心之所不能無者 誠若人心之不能無而一有之者 必失其正則是人心者 失正爲常理 何以正之 朱子表章一箇有字(一有之) 讀之如有天下之有 解作存留之意 又增以與之俱往之說然後 始僅爲不得其正之案 豈不崎嶇乎 忿懣等四情 不歸於不合理之物 而戒之以四有所 則槁木死灰 乃保真體 心體如此 定非活人 況真體本然之說 本出於首楞嚴 先聖論心 本無此語 總之四情 作於其心 害於其政 發於其政 害於其事 故曰身不得其正 正與不正 驗於行事 不止於真體之昏明也 真體之湛然虛明 鑑空衡平 雖亦可貴 必其行事篤實 乃保本真 直把此物求其空明 未有不內發心疾者 古聖人正己正物之學 朴實有據 不若是之幽虛也。

[2] 今案 七情之目 始見於禮運 原是喜怒哀懼 不是喜怒哀樂 班固白虎通又以喜怒哀樂愛欲謂之六情 而古今言六情者更多 詩序云六情正于中 百物盪于外 漢書翼奉傳云五性不相害 六情更興廢 陸機文賦云六情底滯 志往神留 何必七情爲天定乎 六情七情之外 亦有媿悔怨恨慊慊悵悵諸情 豈必七情已乎 經云喜怒哀樂 者略舉一二以概其餘……。

[3] 鋪曰 聖人一怒 而安天下之民 人而無七情 奚其爲人也 必以義發者也。

11. 미발이발

1) 대답하기를¹⁾ 일반 대중들에게도 미발·이발의 경지가 있기는 하지만 단 아직 미발의 경지에서도 중(中)할 수 있고 이미 이발한 후에도 화(和)할 수 있는 경지는 일반 대중들이 얻어 가질 수 있는 경지가 아니다. 이 책에서 “치중화(致中和)”라 하였는데, 치(致)란 노력하여야 도달할 수 있는 것이다. 중화라는 것이 이미 노력하여야 도달할 수 있는 물건이라면 어찌 일반 대중들이 얻어 가질 수 있을 것인가.

주자는 『중용장구』에서 일반 대중의 본성이라 하였고, 『혹문』에서는 군자의 노력에 의한다 하였으니, 대체로 정자학파들의 여러 설은 원래 분명하지 못하다. 그러므로 주자는 어떤 설은 반대하여 서로 모순되기에 이른 것이다. 나는 치중화란 신독 군자의 일로서 마땅히 『혹문』의 설을 정론이라고 생각한다. 흐트러지기를 진흙처럼 되어 있고 뭉치기를 돌처럼 되어 있다면 어찌 천하의 큰 근본이 될 수 있을 것인가.²⁾

1) “御問曰未發發之見於朱子大全及語類者 各自不同 或曰自堯舜至於塗人一也 或曰廝役亦有未發 或曰衆人未發時已自汨亂了 或曰其未發時塊然如頑石 以前二段觀之 則後二段恐未爲定論”에 대한 대답이다.

2) 대답하기를³⁾-아직 발하지 않았다는 것은 희·노·애·락이 아직 도 발하지 않았을 따름이다. 어찌하여 드디어 마른 나무토막이나 죽은 갯더미가 되어 생각도 없고 걱정도 없는 품이 마치 선가(禪家)의 입정(入定)처럼 되어야 할 것인가. 비록 아직 발하지 않았을 때라도 변화가 많은 이 세상일들을 조심하며 두려워하며 궁리하며 헤아려 보아야 할 것이니, 어찌하여 아직 발하지 않았을 때 노력하는 공부가 없을 것인가.

중이란 성인의 지극한 공적인 것이다. 공부 없이 지극한 공적에 도달할 수 있을 리가 있겠는가. 성인은 홀로를 삼가면서 마음을 다스려서 이미 충분한 경계에 도달하였다 하더라도 특히 사물을 만나지 않았기 때문에 아직 발용하지만 못하고 있는 것이다. 이 시기를 당하면 이를 일러 중이라 하는 것이다. 주자는 “사람들은 모름지기 아직 발하기 전에 공부가 있어야 한다” 하였으니, 좇아야 할 학설은 바로 이 설인 것이다.⁴⁾

3) 생각건대-희·노·애·락이 아직 발하지 않은 것은 심지(心知)나 사려(思慮)가 아직 발하지 않았다는 것이 아니다. 이 세상일들은 대다수가 고요한 마음으로 대응할 수 있을 것이다. 그중에서도 간혹 특히 상례에서 벗어나는 일이 생길 때에는 그 때에야 희·노·애·락이 있게 마련이다. 그러나 기뻐함 직하거나 노함 직하거나 슬퍼함

2) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 6~7쪽(4-248~249).

3) “御問曰未發時有工夫之可言歟 抑不可言工夫歟 程子言求中於喜怒哀樂未發之前 朱子曰人須是於未發時有工夫是得 又曰未發時著不得工夫 蓋纔著工夫則便屬已發 而程朱前後之論若是不同 將何適從耶”에 대한 대답이다.

4) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 6~7쪽(4-248~249).

직하거나 즐거워함 직한 일들은 모두 다 뜻하지 않은 틈을 타고 무심한 상태에 있을 때에 다가오는 것이다. 그러므로 사람들이 이에 응하여 절(節)에 알맞기란 가장 어려운 것이다. 반드시 그가 아직 발하지 않았을 때에 마음을 지극히 평정하게 바로잡고, 그의 덕은 지극히 굳게 붙잡으며 중정한 본체를 잃지 않게 된 연후에야 자연스럽게 기뻐함 직하거나 노함 직하거나 슬퍼함 직하거나 즐거워함 직한 일들을 당하더라도 그가 이에 대응하는 경우에 발하여 절에 알맞을 수가 있게 되는 것이다. 그러므로 ‘중’이다, ‘화’다 하는 것이 천지가 제자리를 차지하거나 만물이 발육하는 큰 덕을 얻을 수 있는 것이다. 이러한 것은 오직 홀로를 삼갈 줄 아는 군자만이 이러한 덕을 가질 수 있는 것이다. 만일 적막하게 있으면서 움직이지도 않고 생각이나 걱정도 없는 상태를 아직 발하지 않았을 때의 광경으로 생각한다면 소림사의⁵⁾ 면벽 10년도 바야흐로 천지가 제자리를 차지하거나 만물이 발육할 수 있을 것이니, 그럴 수도 있을 것인가.⁶⁾

未發已發

[1] 臣對曰 衆人亦有未發已發 但未發而中 已發而和 非衆人之所得有也 經曰致中和 致者用力推致之也 中和既是用力推致之物 則豈衆人之所得有乎 朱子於章句以爲衆人之本性 於或問以爲君子之用力 蓋以程門諸說原自不明 故朱子或從或違 致相矛盾 臣以爲致中和者 慎獨君子之事 當以或問爲定論矣 汨亂如泥 塊然如石者 安得爲天下之大本乎.

[2] 臣對曰 未發者 喜怒哀樂未發而已 豈遂枯木死灰 無思無慮 若禪家之入定然乎 喜怒哀樂雖未發 可以戒慎 可以恐懼 可以窮理 可以思義 可以商量 天下之事變 何謂未發時無工夫乎 中者 聖人之極功也 無工夫而

5) 중국 河南省 登封縣에 있는 절로서 달마대사가 면벽 10년을 한 고적지.

6) 『大學講義』, Ⅱ~2, 33~34쪽(4-158~159).

致極功 有是理乎 聖人以慎獨治心 已到十分地頭 特不遇事物未有發用 當此之時 謂之中也 朱子曰人須於未發時有工夫 臣所從者此說也.

[3] 案 喜怒哀樂之未發 非心知思慮之未發 天下之事 多可以平心酬應者 其或持異於常例者 於是乎有喜怒哀樂 然而可喜可怒可哀可樂之事 皆乘於不意到於無心 故人之應之也 最難中節 必其未發之時 秉心至平 執德至固 不失中正之體然後 猝遇可喜可怒可哀可樂之事 其所以應之者 能發而中節 故曰中曰和 皆得位天地育萬物之大德 此惟慎德之君子能有是德 若寂然不動無思無慮爲未發之光景 則少林面壁 方可以位天地而育萬物 其有是乎.

논어경의

1. 인

1) 보충하기를-도(道)란 사람이 거쳐서 걷는 것이요, 인(仁)이란 두 사람이 서로 간여하는 것이다. 아버이를 효로써 섬기면 인(仁)이 되는데, 아비와 아들은 두 사람이다. 형을 제(悌)로써 섬기면 인(仁)이 되는데, 형과 아우는 두 사람이다. 군왕을 충으로써 섬기면 인(仁)이 되는데, 군왕과 신하는 두 사람이다. 인민을 자(慈)로써 거느리면 인(仁)이 되는데, 목자와 인민은 두 사람이다. 부부나 봉우에 이르기까지 무릇 두 사람 사이에서 그의 도리를 극진히 하는 자는 다 인(仁)인 것이다. 그러므로 효제는 그의 근본이 된다.¹⁾

2) 생각건대-후세 유학자들은 이 절의²⁾ 주해에 대해 대체로 고심하고 있다. 대개 공주(孔註)는³⁾ 행인(行仁)이 어렵고 언인(言仁)이 어렵다고 하였는데 집주(集註)는⁴⁾ 존심(存心)이 어렵고 행사(行事)가 어

1) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ~7, 9쪽(5-20).

2) 『論語』, 「顏淵」. “司馬牛問仁 子曰 仁者 其言也訕 曰其言也訕 斯謂之仁矣乎 子曰 爲之難 言之得無訕乎”의 절.

3) 孔安國의 주. 그는 한나라 때 사람으로서 공자의 11대손.

럽다고 하였다. 그러므로 도리어 어두워지지나 않았나 의심스럽다.

일찍이 곰곰 생각해 보니 우리 인간들의 일생 동안 하는 일이라고는 고작 인(仁)자 한 자를 벗어나지 못한다. 왜냐하면 인(仁)이란 인륜의 사랑이기 때문이다. 이 세상 일 중에 인륜 밖에 있는 일이 있는가. 부자·형제·군신·붕우에서 온 천하 만민에 이르기까지 모두 다 윤류(倫類)인⁵⁾ 것이다.

여기서 잘하는 자는 인(仁)이 되고 여기서 잘못을 저지르는 자는 불인(不仁)이 되는 것이다. 공자는 인(仁)밖에 일이란 없는 것임을 알았다. 그러므로 “이를 실행하기가 어렵다” 한 것이다. 공안국(孔安國)은 여기에 주를 달되 “인을 실행하기 어렵다” 하였으니, 진실로 본 뜻에 알맞은 말이다. 만일 위인(爲仁) 외에 따로 대단찮고 허튼 일을 가지고 위지난(爲之難)이란 석 자를 해석하려고 한다면 뜻이 통할 리가 없을 것이다.

공자는 좀처럼 인을 말하지 않았다는⁶⁾ 것은 그것이 실행하기 어렵기 때문이었다. 공자는 “단단하고 굳세고 소박하고 말더듬이라야 인에 가깝다”⁷⁾ 한 것은 그것이 실행하기 어렵기 때문이다. 공자는 “말을 꾸며대며 암전한 채하는 것은 아마도 인하지 않을 것이다”⁸⁾ 한 것은 역시 실행하기 어렵기 때문이다. 인(仁)밖에 다른 일이 있는가.⁹⁾

4) 송나라 주자의 주.

5) 인간을 윤리적 존재로 간주함.

6) 『論語』, 「子罕」.

7) 같은 책, 「子路」.

8) 같은 책, 「學而」.

9) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 5쪽(5-458).

3) 생각전대-인(仁)이란 사람인 것이다.¹⁰⁾ 두 사람이 인(仁)이 되는 것이다. 부자간에 그들의 본분을 극진히 하면 그것이 인(仁)인 것이다. 군신 사이에 그들이 본분을 극진히 하면 그것이 인(仁)인 것이다. 부부간에 그들의 본분을 극진히 하면 인인 것이다. 인이라는 이름은 반드시 두 사람 사이에 생기기 마련이니, 가까이는 오교(五教)요, 멀면 천하의 만백성에게까지 이를 것이다.

무릇 사람과 사람이 그들의 본분을 극진히 하면 이를 일러 인이라 하기 때문에 유자는 “효·제라는 것이 아마도 인의 근본일 것이다”¹¹⁾ 한 것이다. 인(仁)자의 새김이란 본래 의당 이와 같이 되어 있기 때문에 이에 안연이 인에 대하여 묻자, 공자는 도리어 두 사람을 인이라 한다는 뜻을 가지고서 그의 질문에 대답하지 않고 달리 자기 마음속에서 가다듬고 다스리어 인을 실천하도록 하였다. 공자의 이 대답을 살펴보면¹²⁾ 신기롭게도 범상을 벗어났기 때문에 마치 동을 물으면 엉뚱하게도 서를 대답한 양하여 듣는 자로 하여금 놀라게 했으니 평범하게 나오는 대로 한 이야기는 아닌 것이다. 그러므로 밑에 단계에서는 그렇게 된 까닭을 늘어놓았으니 “내가 만일 스스로 가다듬으면 사람들은 모두 다 순순히 돌아올 것이다”라고 한 것이다. 부자·형제·부부·군신으로부터 온 천하의 만백성에 이르기까지 한 사람들 인인(仁人)의 감화에로 돌아오지 않을 자는 없을 것이니, 이렇게 되면 인은 이루어질 것이다. ○ 원래 인인(仁人)을 인(仁)이라 하였다. 그러므로 구인(求仁)이라 하면 혹 스스로 이를 구한다는 뜻

10) 『中庸』·『孟子』, 「盡心 上」.

11) 『論語』, 「學而」.

12) 『論語』, 「顏淵」. “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 顏淵曰 回雖不敏 請事斯語矣”

외에 다시 그것을 다른 사람에게서 구한다는 뜻도 있다. 공자는 이 점을 준엄하게 가려내 놓았으니 “스스로 가다듬으면 인민들은 복종할 것이며, 그렇게 되면 인이 될 것이니 어찌하여 다른 사람에게서 말미암을 것인가”라고 하였다.

만일 한 덩이로 된 인의 덕이 원래 심장의 구멍 안에 존재하여 있으면서 측은한 마음의 근원이 된다고 한다면 하루 동안 극기복례 이하의 20여 자는 도대체 덩뎡하여 아무런 맛이 없는 것이다. 종래 인(仁)자는 마땅히 일을 좇는 것을 위로 보아야 할 것이다.¹³⁾

4) 생각건대-인(仁)이란 두 사람의 일이다. 두 사람의 일인데도 그것을 오로지 한 사람에게만 요구하고 있다. 그러므로 공자는 그의 공로와 효과를 설명하여 말하기를 “하루를 극기복례(克己復禮)하더라도 이 세상 사람으로서 귀화하지 않는 자는 없다. 순(舜)이 하루를 극기복례한 결과 완고한 아버지와 거친 어미와 그의 오만한 아우도 다 같이 기꺼이 화합하지 않는 일이 없었다. 요임금이 하루를 극기복례한 결과 구족(九族) 백성으로부터 일반 서민에 이르기까지 부드러운 태도로 화목하지 않은 일이 없었다. 이를 일러 천하가 인으로 돌아왔다는 것이다. 만일 그의 아름다운 이름으로 돌아온 것을 일러 인으로 돌아왔다고 한다면 인의 지극한 공적이란 그의 아름다운 이름을 얻는 데 있으면 그만일 터이니 어찌 성인이 나를 위하는 학문이 되겠는가. ‘내가 인하고자 하면 그 인은 거기로 올 것이다’” 하였으니, 돌아온다는 것은 거기로 온다는 뜻이다.¹⁴⁾

13) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 3쪽(5-453~454).

14) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 3~4쪽(5-454~455).

5) 보충하기를 인이란 두 사람이다. 아들이 아버지를 사랑하고 신하가 군왕을 사랑하고 목자가 인민을 사랑하는 것이 모두 인인 것이다.¹⁵⁾

6) 보충하기를 충·효가 지극한 것을 ‘인(仁)’이라 하고 화란(禍亂)을 당해도 두려워하지 않는 것을 ‘용(勇)’이라 한다.¹⁶⁾

7) 생각전대-인이란 두 사람이다. 사람과 사람이 서로 간여하는 것이다. 자장이 인에 대하여 물었을 때, 공자는 이에 사람과 사람이 서로 간여하는 방법으로 대답하였으니, 안으로 한다면 제가·치국을 할 수 있을 것이며, 밖으로 한다면 천하를 태평하게 하여 만방이 협조하게 할 것이다. 앞서 학자들은 오직 심학(心學)만을 가지고 해석할 생각이었으니 아마도 그의 참뜻은 그렇지 않았을 것이다.¹⁷⁾

8) 내 생각으로는 인(仁)이란 인(人)과 인(人)자가 거듭된 글자다. 마치 손(孫)자는 자(子)와 자(子)가 거듭된 글자라 하는 것과 같다. 사람과 사람이 그의 본분을 극진히 하는 그것을 일러 인이라 한다. 그러므로 옛사람들은 사람을 사랑하는 것을 일러 ‘인(仁)’이라 하였고, 나를 선하게 하는 것을 ‘의(義)’라 하였던 것이다.¹⁸⁾

9) 내 생각으로는 하늘의 도는 덕의 선악을 가지고 준비를 생각하였으니, 마치 사람의 도는 벼슬의 고하를 가지고 준비를 생각하는

15) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 21쪽(5-489).

16) 『論語古今註』 卷7, Ⅱ~13, 4쪽(5-549).

17) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ~15, 23쪽(6-129~120).

18) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 4쪽(4-376~377).

것과 같다. 사람이 진실로 인(仁)하다면 그의 지위가 벼슬아치거나 서민이거나 하늘은 묻지 않으니, 어찌 하늘의 높은 벼슬이 아니겠는가. 만일 천지가 만물을 낳게 하는 마음이라고¹⁹⁾ 생각하거나 또는 본심 전체로서의 덕이라 여긴다면 우주 창조신이 내게 부여해 주시되 본래 골고루 되지 않았을 리 없고, 사람마다의 가슴 안에는 모두 다 천지가 만물을 낳게 하는 마음이 갖추어져 있을 것이니, 수풀처럼 총총이 간혀 있는 것으로서 어느 것 하나일망정 하늘의 높은 벼슬을 얻어 갖지 않은 자는 없을 것이다. 어찌 통할 수 있는 학설이겠는가.

사람이란 됴됨이 인(仁)하고자 하면 인할 것이요, 인하려고 하지 않으면 인이 안 될 것이다. 그러므로 인한 자는 공이 되려니와 인이 안 되는 자는 죄가 될 것이니, 인한 자는 상을 받을 수 있지만 인하지 않은 자는 벼슬이 떨어질 것이다. 만일 인을 본심 전체의 덕이라 한다면 사람들이 비록 인을 떠나 거기서 살지 않으려고 버틴들 별 수 있을 것인가. 궤당(闕黨)에서는²⁰⁾ 장유를 모르고, 호향(互鄉)에서는²¹⁾ 서로 더불어 말을 나누기가 어렵고, 저잣거리에는 팔고 사는 습속이 있고, 학교에서는 조두(俎豆)의 예를²²⁾ 익히고 있다. 이 네 마일은 다 내 자신 안에 들어 있는 것이 아니다. 그러므로 나는 그중의 어느 하나를 택하여 거기서 살 수가 있다. 인하거나 인하지 않거나 그것도 내 마음속에 들어 있지 않다. 그러므로 나는 내 뜻대로 골라서 이것을 버리거나 저것을 갖거나 할 수가 있다. 만일 본심 안에 들

19) 주자는 “仁者 天地生物之心”이라 하였다.

20) 『論語』, 「憲問」. “闕黨童子 將命 或問之曰 益者與 子曰 吾見其居於位也 見其與先生并行也 非求益者也 欲速成者也”

21) 같은 책, 「述而」. “互鄉 難與言 童子見 門人惑 子曰 與其進也 不與其退也 唯何甚 人潔己以進 與其潔也 不保其往也”

22) 제사의 禮.

어 있다면 떠나려 해도 그럴 수가 없을 것이니, 어떻게 하여 골라잡을 수 있을 것인가.²³⁾

10) 내 생각으로-인(仁)은 사람의 마음이다. 이를 주(註)하길 “인이란 마음의 덕”이라²⁴⁾ 한다면 의(義)는 사람의 길이건만 이를 주(註)내되 “의란 길의 덕”이라 한 연후에야 그 예가 바르게 골라질 것이다. 만일 ‘의는 길의 덕이 아니다’라고 한다면 문득 인(仁)도 마음의 덕이 아님을 알아야 한다. 이것이 옳으면 저것은 그를 것이요, 저것이 옳으면 이것은 그를 것이니, 결코 감히 둘 다 따를 수는 없는 노릇이다.

나는 마음이란 우리들의 신령된 광명이 깃들어 있는 것이라 이른다. 신령된 광명이 마음을 집으로 삼고 있기 때문에 편안히 살고 있게 마련이다. 여기서 “인은 사람의 마음이다”라는 것은 “인은 사람의 집이다”라고 말하는 것과 같다. “인이란 사람들의 편안한 집이며 의란 사람들의 바른 길이다”²⁵⁾ 한 것도 본래 맹자가 이야기한 것이다. 이 장과 저 장이 어찌 그 해석이 다를 수 있을 것인가.

인이란 두 사람이다. 아버이를 효로써 섬기면 인(仁)이 될 것이니, 아들과 아버지는 두 사람이다. 군왕을 충으로써 섬기면 인이 될 것이니, 신하와 군왕은 두 사람이다. 목자가 자애로써 인민을 거느리면 인이 될 것이니, 목자와 인민은 두 사람이다. 사람과 사람이 그들의 본분을 극진히 지킨다면 이내 인이라 할 수 있다. 그러므로 “힘써 충서(忠恕)의 도를 실행하면 인이란 바로 가까운 데 있다” 한 것이다.

23) 『孟子要義』卷1, Ⅱ~5, 24쪽(4-417~418).

24) 集註曰仁者心之德 程子所謂心如穀種 仁則其生之性 是也

25) 『孟子』, 「離婁 上」.

마음속에 있는 이치를 어떻게 인이라 할 수 있을 것인가.

덕도 또한 그러한 것이니, 곧은 마음이 실행으로 옮겨지면 이를 일러 덕이라 한다. 그러므로 『태학』에서는 효·제·자를 명덕(明德)이라고 생각한 것이다. 『논어』에서는 나라를 사양한 것을 지극한 덕이라 여겼으니²⁶⁾, 실제로 행동이 이미 나타나면 덕이라 일컫게 되는 것이다. 마음의 본체는 담담하게 비어 있는 광명이라 하지만 어찌 그런 것이 있을 수 있겠는가. 마음에는 본래 덕이라고는 없는 것인데, 하물며 인(仁)에서이라. ○ 도인(桃仁)이니 행인(杏仁)이니 하는 것은 『주역』의 예에서 인·의·예·지를 진(震)·태(兌)·리(離)·감(坎)에 짝하게 하였고, 설괘 방위에서는 또 동·서·남·북을 진·태·이·감에 짝하게 하였다. 그러므로 앞서 유학자들은 드디어 인의 덕을 동방에서 만물을 낳게 하는 덕으로 여겼으니, 도인이니 행인이니 하여 이를 인(仁)이라 이른 것도 이러한 의미에서인 것이다.

『주역』의 예에서 물상을 취하지만 그것을 불변하는 법전으로 여겨서는 안 될 것이다. 용·양·핑·돼지와 같은 짐승들을 진·태·이·감에 짝하게 하였는데, 그렇다면 장차 ‘인은 용이 되고, 의는 양이 되고 예는 핑이 되고 지는 돼지가 된다’고 할 것인가. 인은 만물을 낳게 하는 이치가 아니니, 이렇게 인을 구한다면 결코 인의 흔적도 찾아볼 수 없을 것이다.²⁷⁾

11) 내 생각으로는 인(仁)은 천리(天理)가 아니라 사람의 덕인 것이다. 공자는 “극기복례해야 인이 된다”고 하였으니, 인육을 이미 극

26) 『論語』, 「泰伯」. “子曰 泰伯 其可謂至德也已矣 三以天下讓 民無得而稱焉”

27) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 28~29쪽(4-548~549).

복한 연후라야 이에 인이 됨을 밝힌 것이다. 만일 아직 극복하기 전에 미리 마음속에 인과 인욕이 있으면서 서로 이길 수 있다고 한다면 이는 이미 인한 후에도 오히려 사욕과 더불어 서로 싸우게 되는 셈이니 인이란 것의 됨됨이 그대로 선악이 아직 결정되지 않는 물건으로 될 것이다. 어찌 통할 수 있는 말이겠는가.²⁸⁾

12) 인(仁)이란 두 사람이다. 옛날 전서는 인(人)·인(人)을 포개서 글자를 만들었다. 전문에서 손(孫)자는 자(子)·자(子)를 포개서 글자를 만든 것과 같다. 아버지를 효로써 섬기면 인(仁)이 되는데 아들과 아버지는 두 사람이다. 군왕을 충으로써 섬기면 인이 되는데 신하와 군왕은 두 사람이다. 벗과 더불어 신의를 지키면 인이 되는데 벗과 벗은 두 사람이다. 목자가 인민을 자애로 거느리면 인이 되는데 목자와 인민은 두 사람이다. 무릇 사람과 사람끼리 그의 본분을 극진히 하면 그것을 일러 인이라 한다. 그러므로 앞서 성인들이 인(仁)자를 새길 때는 다 같이 “인이란 사람이다”라고 하였다. 『중용』에서 “인이란 사람이다” 하였고, 『맹자』에서도 “인이란 사람이다” 하였고, 「표기」에서도 “인이란 사람이다” 하였으니, 인이란 사람이라는 것은 인이란 것의 됨됨은 사람과 사람의 사이에서 생긴다는 것을 이르는 말이다. 그러므로 “인이란 사람인 것이니, 아버이를 아버이로 여기는 것이 가장 큰일이다”²⁹⁾ 하였으니, 군왕을 사랑하거나 인민을 길러 주거나 어느 것이나 인이 아님은 아니지만 그러한 여러 가지 인(仁) 중에서도 아버이를 아버이로 여기는 것이 가장 큰일이라는 것

28) 『孟子要義』卷2, Ⅱ~6, 30쪽(4-552).

29) 『中庸』, 20장.

이다. 그러므로 유자는 “효·제란 그것들이 인을 실천하는 근본이다”라고³⁰⁾ 한 것이다. 선철들이 말한 인과 후세 사람들의 기미가 같지 않은 데에는 그만 한 이유가 있는 것이다.³¹⁾

仁

[1] 補曰 道者 人所由行也 仁者 二人相與也 事親孝爲仁 父與子二人也 事兄悌爲仁 兄與弟二人也 事君忠爲仁 君與臣二人也 牧民慈爲仁 牧與民二人也 以至夫婦朋友 凡二人之間 盡其道者 皆仁也 然孝弟爲之根.

[2] 案 後儒多病此注 蓋以孔注以爲行仁難言仁難 而集注以爲存心難行事難 故疑其反晦也. 竊嘗思之 吾人之一生行事 不外乎仁一字 何則 仁者人倫之愛也 天下之事 有外於人倫者乎 父子兄弟君臣朋友以至天下萬民 皆倫類也 善於此者爲仁 不善於此者爲不仁 孔子深知仁外無事 故曰爲之難 孔安國注之曰行仁難 誠亦中旨 若於爲仁之外 別求閒雜之事以釋爲之難三字 則不可通矣 孔子罕言仁爲其難行也 孔子曰剛毅木訥近仁 爲其難行也 子曰巧言令色鮮矣仁 爲其難行也 仁外有事乎.

[3] 案 仁者人也 二人爲仁 父子而盡其分則仁也 君臣而盡其分則仁也 夫婦而盡其分則仁也 仁之名必生於二人之間 近而五教 遠而至於天下萬姓 凡人與人盡其分 斯謂之仁 故有子曰孝弟也者 其爲仁之本 仁字訓詁本宜如是 於是顏淵問仁 孔子却不把二人爲仁之義以答其問 另就自己心上修治使之爲仁 看來孔子此答 新奇出凡 殆若問東而答西 使之警發 非平平地順下說話也 故下段數說其所以然 曰我若自修 人皆歸順 父子兄弟夫婦君臣以至天下萬民 無一人不歸於仁人之所感化 於是乎仁成矣 ○原來仁人爲仁 故求仁者 或於自求之外 更求諸人 孔子嚴嚴辨破 曰自修則民服 於是乎爲仁 豈由人乎哉 若有一顆仁德 原在心竅之內 爲惻隱之本源 則一日克己復禮以下二十字 都泊然無味也 從來仁字 宜從事爲上看.

[4] 案 仁者 二人之事也 二人之事而專責之於一人 故孔子說其功效曰 一日克己復禮 而天下之人 無不歸化 舜一日克己復禮 而頑父嚚母與其傲弟無不諧協 堯一日克己復禮 而九族百姓以至黎民 無不雍睦 此之謂天下

30) 『論語』, 「學而」.

31) 「答李叔仁」, I ~19, 29~30 頁(3-242~243).

歸仁 若以歸其美名 謂之歸仁 則仁之極功 惟在乎得其美名而止 豈聖人爲己之學乎 我欲仁 斯仁至矣 歸也者至也。

[5] 補曰 仁者二人也 子愛親臣愛君牧愛民 皆仁也。

[6] 補曰 忠孝至極曰仁 禍難無懼曰勇。

[7] 案 仁者二人也 人與人之相與也 子張問仁 孔子答之以人與人相與之法 內之可以齊家治國 外之可以平天下而協萬邦 先儒只以心學爲解 恐本旨不然。

[8] 鑄案 仁者 人之疊文也 如孫字爲子子之疊文 人與人之盡其分謂之仁 故古人謂愛人曰仁 善我曰義。

[9] 鑄案 天道以德之善惡爲尊卑 如人道以爵之高下爲尊卑 人苟仁矣 其位之爲士爲庶 天所不問 豈非天之尊爵乎 若以爲天地生物之心 又爲本心全體之德 則洪勻賦予 本無不均 人人腔內 皆具天地生物之心 林林蔥蔥 無一而非得天之尊爵者也 豈可通乎 人之爲物 欲仁則仁 不欲仁則不仁 故仁者爲功 不仁者爲罪 仁者可褒 不仁者可貶 若仁爲本心全體之德 則人雖欲離仁不居 其可得乎 闕黨不知長幼 互鄉難與接言 市廛有賈術之俗 學校習俎豆之禮 是四里者 皆不在吾身之內 故我得擇其一而居之 仁與不仁 亦不在吾心之內 故我得以意揀擇舍此取彼 若仁在本心 則離不得矣 何以擇矣。

[10] 鑄案 仁人心也 註之曰仁者心之德 則義人路也 註之曰義者路之德 然後其例均正 若云義不是路之德 則便知仁亦非心之德 此是則彼非 彼是則此非 必不取兩從者也 余謂心者吾人神明之所宅也 神明以心爲宅以爲安居 此云仁人心也者 猶言仁人宅也 仁者人之安宅 義者人之正路 固亦孟子之所言 此章彼章 豈得異解乎 仁者二人也 事親孝爲仁 子與父二人也 事君忠爲仁 臣與君二人也 牧民慈爲仁 牧與民二人也 人與人盡其分乃得爲仁 故曰強恕而行 求仁莫近焉 在心之理 安得爲仁乎 唯德亦然 直心所行斯謂之德 故大學以孝弟慈爲明德 論語以讓國爲至德 實行既著 乃稱爲德 心體之湛然虛明者 安有德乎 心本無德 況於仁乎 ○桃仁杏仁謂之仁者 易例仁義禮智配於震兌離坎 而說卦方位 又以東西南北配於震兌離坎 故先儒遂以仁德爲東方生物之德 而桃仁杏仁之謂之仁 亦此義也 易例之取物象 不可爲典 龍羊雉豕 亦配於震兌離坎 其將曰仁爲龍義爲羊禮爲雉智爲豕乎 仁非生物之理 以此求仁 必無以見仁迹矣。

[11] 鑄案 仁非天理 乃是人德 孔子曰克己復禮爲仁 則人慾既克然後 乃爲仁 若於未克之前 先有在心之仁與人慾而相勝 則是既仁之後 猶與私慾相戰 仁之爲物 仍是善惡未定之品 豈可通乎。

[12] 仁者 二人也 古篆作人之疊文 如篆文孫字爲子子之疊文也 事父孝爲仁 子與父二人也 事君忠爲仁 臣與君二人也 與友信爲仁 友與友二

人也 牧民慈爲仁 牧與民二人也 凡人與人盡其分 斯謂之仁 故先聖訓仁字 皆曰仁者人也 中庸曰仁者人也 孟子曰仁者人也 表記曰仁者人也 仁者人也者 謂仁之爲物生於人與人之間也 故曰仁者人也 親親爲大 謂愛君牧民 無非仁也 而諸仁之中 親親爲大也 故有子曰孝弟也者 其爲仁之本 先哲言仁與後世氣味不同 有由然也。

2. 인륜지성덕

1) 보충하기를-인(仁)이란 인륜(人倫)에서¹⁾ 이루어진 덕인데 인이 그 때문에 근본이 되고 예·악이 그로 말미암아 생겨나는 것이다. 인하지 않으면 그의 근본이 없어질 것이니, 예·악인들 어찌할 것인가.

생각건대-인(仁)이란 충·효에서 이루어진 이름이니, 예는 이를 이행하는 곳에서부터 생기며, 악은 이를 즐기는 데서부터 생기는 것이다. 인이 그 때문에 질(質)이²⁾ 된다면 예·악은 그 때문에 문(文)이³⁾ 되는 것이다. 계씨(季氏)와 같은 사람은 자신이 인 아닌 일을 저지르면서 오히려 예를 행하며 악을 연주함으로써 그의 문채를 이룩하려고 하니 그럴 수 있을 것인가. 이를 어떻게 하나 하는 말은 어떻게 할 수 없다는 말이다. 인하지 못한 자는 예·악에 있어서 비록 덮쳐가지고 싶지만 어떻게 할 수가 없는 것이다.⁴⁾

1) 인륜이란 주로 인간과 인간과의 1대1의 관계를 의미한다.

2) 본질.

3) 자연 아닌 문화. 인공적인 창조.

4) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ~7, 43쪽(5-87).

2) ……인(仁)이란 인륜에서의 지극한 선인 것이다. 백이는 부자간에 그의 본분을 극진히 할 것을 요구하였고, 숙제는 형제간에 그의 본분을 극진히 할 것을 요구하였으니, 이것이 인을 요구한 것이다. 인이란 천하의 지극한 선인데 나라를 얻은 데에서 인현(仁賢)까지를 얻었으니, 또 무엇을 원망할 것인가.⁵⁾

3) 생각하건대-인이란 인륜에서 이루어진 덕이다. 아버지는 자애롭고 아들은 효도하고, 형은 우애하며 아우는 공경하는 것이 소위 인인 것이다. 『태학』에서 “옛날에 명덕을 천하에 밝히고자 하는 자는 먼저 그 나라를 다스려야 한다” 하였다. 그러므로 치국·평천하의 두 장은 오로지 효·제·자만을 설명한 데다가 또다시 그렇게 하게 된 까닭을 극언하여 말하기를 “한 가정에서 인하면 온 나라가 인을 일으킨다” 하였고, 또 “요·순이 천하를 인으로써 거느리니 인민들이 그를 따르니라” 하였으니, 명덕이란 효·제·자를 두고 이른 말이다. 순임금은 삼가 오전(五典)을⁶⁾ 빛나게 하였고 설(契)은 조심스럽게 오교(五敎)를⁷⁾ 펴고 고요모는 내게서 오전을 신축한다고 하였는데 모두 다 천하 인민들로 하여금 사람마다 그의 아버이를 아버지답게 모시며 어른은 어른답게 대우하여 각각 그들의 인을 이룩하게 한 것이다. 공자가 소위 한 세대를 지나서야 인하게 된다는 것은 그가 지목하는 바는 여기에 있는 것이다. 그런데 공안국(孔安國)은 인정(仁政)을 가지고 설명할 뜻을 보이니 어찌 소홀하지 않을 것인가. 인정이란 정지(井地)에 관한 법인 것이다. 고아를 긍휼히 여기고 홀아비

5) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ ~9, 30쪽(5-262).

6) 父義·母慈·兄友·弟恭·子孝.

7) 위와 같음.

를 가엾게 여겨주며 국민의 곤궁을 덜게 해주며, 재난을 구호해 주는 것도 인정인 것이다. 이러한 일들은 한 달 사이에 넉넉히 끝낼 수 있거늘 하필 한 세대 후라야 된다는 말인가. 『주례』의 대축(大祝)은⁸⁾ 육축(六畜)의 축사를 맡아서 영정(永貞)을⁹⁾ 요구하였는데 둘째는 ‘연축(年祝)’이요 넷째는 ‘화축(化祝)’이니 소위 화축이란 교화의 축으로서 분(賁)괘에서 이(頤)로 변할 때 “영정하니 길하니라” 하였으니 교화를 이룬 말인 것이다. 한 세대가 지난 후라야 이에 인(仁)하게 되므로 화축은 이를 일러 ‘영정’이라 한 것이다.¹⁰⁾

4) 보충하기를-인이란 인륜의 지극한 자이다. 아버지에게 효도하고 군왕에게 충성하고 민중에게 자애로우면 이를 일러 인이라 한다.¹¹⁾

5) 보충하기를-지사는 도에 뜻을 둔 사람이며 인인(仁人)은 인심(仁心)을 가진 사람이다. ○ 인이란 인륜의 지극한 자이다. 소체(小體)로¹²⁾ 대체(大體)를¹³⁾ 상하게 하지 않으므로 인을 해치는 일 없이 자신을 죽이는 경우도 있다.¹⁴⁾

6) 생각건대-마음의 뜻에는¹⁵⁾ 결코 따를 수 없는 대목이 있다. 만

8) 벼슬 이름.

9) 貞者正也이므로 ‘길이 바르다’라는 뜻.

10) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 36쪽(5-519~520).

11) 『論語古今註』 卷7, Ⅱ~13, 7쪽(5-555).

12) 耳目의 기관.

13) 마음.

14) 『論語古今註』 卷8, Ⅱ~14, 5쪽(6-12).

15) 馬曰水火及仁皆民所仰而生者 仁最爲甚 蹈水火或時殺人 蹈仁未嘗殺人

일 마씨의 설대로 믿는다면 공자는 “인하다는 것이 인민에게 있어서
 는 물·불보다도 더한 것이다”라고 해야 좋을 것이다. 공자가 “인민
 이 인함에 있어서 물·불보다도 더한 것이다”라고 해도 좋을 것인
 가. 하물며 인이란 인륜에서 이루어진 덕이요, 마음을 기르되 물·
 불이 몸을 길러 주는 것처럼 될 까닭도 없고, 그의 정상은 같은 종류
 의 것도 아닌데 어찌 이를 끌어다가 비유로 삼을 수가 있을 것인가.
 더구나 물과 불은 끓이거나 익히면 사람을 봉양하지만 불사르거나
 빠지면 사람을 죽일 것이다. 장차 그의 나쁜 점을 논하기 위하여 먼
 저 그의 좋은 덕을 이야기한다면 문맥이 두 동강이가 나버릴 것이니
 어찌 사람을 깨우치게 할 수 있겠는가. 하물며 자신을 죽여 인을 이
 루는 것은 본시 항상 있을 수 있는 일이다. 진실로 용봉(龍逢)·비
 간(比干)과¹⁶⁾ 같은 예로부터 내려오는 충신·의사들을 차례로 주위
 세면서 공자의 설을 반박한다면 공자는 장차 무슨 말로 대답할 것인
 가. 왕필의¹⁷⁾ 뜻은 바꿀 수가 없다.¹⁸⁾

7) 보충하기를 예·악의 근본은 인에 있는데 인이란 인륜의 지극
 한 자이다.¹⁹⁾

人倫之成德

[1] 補曰 仁者 人倫之成德 仁爲之本 而禮樂由之以生 不仁則其本亡矣.

16) 용봉은 걸왕의 신하, 비간은 주왕의 신하로서 충간하다가 죽음을 당하였다.

17) 王弼曰民之違於仁 甚於水火 見有蹈水火者 未嘗見蹈仁者也

18) 『論語古今註』卷8, Ⅱ~14, 22~23쪽(6-46~47).

19) 『論語古今註』卷9, Ⅱ~15, 30쪽(6-143).

奈此禮樂何…….

案 仁者 忠孝之成名 禮自履此而生 樂自樂此而生 仁爲之質 而禮樂爲之文也 如季氏者窮蹈不仁 猶欲行禮樂以成其文而可得乎 如此何者未如之何也 謂不仁者之於禮樂 雖慾襲而取之 未如之何也.

[2] ……仁者 人倫之至善也 伯夷求父子之間盡其分 叔齊求兄弟之間盡其分 是求仁也 卒成其志 是得仁也 仁者天下之至善 得仁賢於得國 又何怨.

[3] 又案 仁者 人倫之成德 父慈子孝兄弟恭所謂二也 大學曰古之欲明明德於天下者 先治其國 故治國平天下二章 專以孝弟慈爲說 而又極言其所以然 曰一家仁一國興仁 又曰堯舜率天下以仁而民從之 明德者孝弟慈之謂也 舜慎徽五典 契敬敷五教 皋陶勅我五典 皆欲使天下之民人人親其親長其長 而各成其仁也 孔子所謂世而後仁者 其指在此 而孔安國乃以仁政爲說 豈不疎哉 仁政者井地之法 恤孤哀鰥 賑窮救災 亦仁政也 此惟莽月之間 足以了事 何必世而後爲之哉 周禮大祝掌六祝之辭以求永貞 二曰年祝 四曰化祝 所謂化祝者 教化之祝也 賁之頤曰永貞吉 教化之謂也 世而後乃仁 故化祝謂之永貞.

[4] 補曰 仁者 人倫之至也 孝於親忠於君慈於衆謂之仁.

[5] 補曰 志士 志道之人 仁人 仁心之人 ○補曰 仁者 人倫之至也 不以小體傷大體 故無害仁有殺身.

[6] 案 馬義有必不可從者 若如馬說 則子曰仁之於民也 甚於水火可也 子曰民之於仁也 甚於水火可乎 況仁者人倫之成德 非所以養心與水火之養身 其清不類 豈可引之爲喻乎 且水火以烹飪養人 以焚溺殺人 將論其惡 先言其德 語脈折作二段 豈所以曉人乎 況殺身成仁 本是恆例 苟有人歷數古來忠臣義士 如龍逢比干之義 以駁孔子之說 則孔子將何辭以答之也 王弼之義不可易.

[7] 補曰 禮樂之本在仁 仁者 人倫之至也.

3. 진기분

1) 생각전대-인이란 사람과 사람이다. 사람과 사람이 그의 본분을 극진히 하면 이를 일러 인이라 한다. 마음의 덕은 인이 아니다.¹⁾

2) 보충하기를-인이란 사람과 사람이 그의 도리를 극진히 하는 것이다. 아들이 섬긴 연후에 효라는 이름이 있게 되고, 어린이가 어른을 섬긴 연후에 제(悌)라는 이름이 있게 되고, 신하가 군왕을 섬긴 연후에 충이라는 이름이 있게 되고, 목자가 인민을 길러 준 연후에 자(慈)라는 이름이 있게 되니 인을 버리고 어떻게 이름을 이룩할 수 있을 것인가.²⁾

3) 생각전대-인의 뜻이 분명하지 못한 지가 오래다. 인할 수 있는 이치는 본심 가운데 있다. 옛 시에 “인민이 떳떳함을 붙잡고 있으니 이 옳은 덕을 좋아하니라” 한 것이 그것이다. 인을 실행하는 근본은

1) 『論語古今註』 卷10, Ⅱ~16, 2쪽(6-167).

2) 『論語古今註』 卷2, Ⅱ~8, 14쪽(5-137).

본심에 있는 것이다. 맹자는 “불쌍히 여기는 마음은 인의 시초다”³⁾ 한 것이 그것이다. 만일 인의 이름이 반드시 실행하기를 기다린 연 후에 이루어진다면 순임금은 고수에게 즐기게 한 연후에 이에 그의 효도가 이룩되고, 비간은 은·주 두 나라에 괴로운 간언을 드린 연후에 이에 그의 충성이 이룩되고 문왕은 불쌍한 사람들을 돌보아 준 연 후에 그의 자애로움이 이룩되는 것이니 무릇 사람과 사람 사이에서 그의 본분을 극진히 한 연후에야 비로소 이를 ‘인’이라 이름하는 것이다.

그저 허령되고 암매하지 않은 가운데 아득하게 흔적도 없는 리(理)를 가리켜 인이라 하는 것은 옛 경서의 예는 아닌 것이다. 인을 리라고 한다면³⁾ 사서 및 시·서·역·예 할 것 없이 무릇 인(仁)자는 다 읽기 어려울 것이다.

비단 “인에 당하여는 스승에게도 사양하지 않는다”⁴⁾ 것만을 해득하기 어려운 것이 아니다. 하물며 선한 “이름이 밖에 있다”면⁵⁾ 내가 주거나 빼앗거나 할 수 없을 것이다. 왜냐하면 인심(仁心)이 있어서 인정(仁政)을 행하면서 인하다는 명성을 얻고 인하다는 소문을 퍼뜨리면, 이를 일러 선한 이름이 밖에 있다고 이를 것이다. 사람들이 바야흐로 나를 칭송하면서 그로 하여금 나의 스승도 칭송하도록 권장할 것이니, 이치가 서로 통하지 않는다. 헛된 명성을 떠받들어 선생님께 바치는 것은 감정이 불안할 것이니 장차 어떻게 사양할 수 있을 것인가.⁶⁾ 감히 미처 깨달을 수 없는 일이다.⁷⁾

3) 주자는 인을 ‘愛之理’라 하였다.

4) 『論語』「衛靈公」.

5) 程子曰爲仁在己 無所與遜 若善名在外 則不可不遜

6) 朱子曰仁者人所自有而自爲之 非有爭也 何遜之有

7) 『論語古今註』卷8, Ⅱ~14, 23쪽(6-48).

4) 이제 생각전대-인자의 뜻은 이 책의 경문이 스스로 주를 달고 있다. “인(仁)이란 인(人)이니 어버이를 어버이로 여김이 가장 큰일이다” 한 것은 명백하고 절실한 것이니 다른 설명을 끌어대서는 안 될 것이다. 옛 전서에서는 인(仁)이란 인(人)·인(人)을 포개놓은 글자라 하였다. 무릇 두 사람 사이에서 그의 본분을 극진히 하면 그것을 일러 인이라 한다. 천지가 만물을 낳는 마음이란⁸⁾ 내게 심히 관계된 일이지는 하지만, 아들 된 자가 그의 어버이에게 효도했을 때 “나는 천지가 만물을 낳는 마음으로 어버이에게 효도했다” 하거나 신하된 자가 그의 군왕에게 충성을 다했을 때 “나는 천지가 만물을 낳는 마음으로 군왕에게 충성을 했다”라고 한다면 아마도 일 자체에 다소 손상이 있을 것이다. ○ 이 책에서 “인(仁)이란 인(人)이다”라고 한 것은 인은 사람과 사람 사이에서 생긴 덕을 말하고, 인이라는 이름이 된 것은 군신 간의 의나 봉우 간의 신이나 목민하는 자나 모두 다 사람과 사람과의 사이에서 생기는 사람의 본분이다. 그러나 효·제가 인의 근본인 까닭에 이를 단정하여 말하기를 “어버이를 어버이로 여기는 것이 가장 큰일이다” 한 것이다.

의(義)의 덕됨이 또한 광범위하여 현인을 존경하는 것이 올바르게 제재하는 일의 으뜸이 되는 까닭에 이를 단정하여 말하기를 “현인을 존경하는 것이 가장 큰일이다”라 한 것이다.⁹⁾

8) 朱子曰仁者天地生物之心而人得以生者

9) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 36쪽(4-307).

盡其分

[1] 案 仁者 人人也 人與人盡其分 斯之謂仁 心德非仁也。

[2] 補曰 仁者 人與人之盡其道也 子事親然後 有孝之名 少事長然後 有弟之名 臣事君然後 有忠之名 牧養民然後 有慈之名 去仁何以成名。

[3] 案 仁之不明 久矣 可仁之理 在於本心 詩云民之秉彝 好是懿德 是也 行仁之根 在於本心 孟子云惻隱之心 仁之端 是也 若仁之名 必待行事而成焉 舜底豫瞽瞍然後 乃成其孝 比干苦諫殷周然後 乃成其忠 文王賙恤四窮然後 乃成其慈 凡人與人之間 盡其本分然後 名之曰仁 徒以虛靈不昧之中 冲漠無朕之理 指之爲仁 非古經之例也 以仁爲理 則四書及詩書易禮 凡仁字 皆難讀 不但當仁不讓爲難解也 況善名在外 非我之所能予奪 何者 有仁心行仁政 而得仁聲布仁聞 此之謂善名在外也 人方誦我 而勸使之誦吾師 理所不通 擊虛名以獻先生 情所不安 將何以遜之 所未敢曉也。

[4] 今案 仁字之義 經文自經自註 曰仁者人也 親親爲大 明白真切 不可以他說牽引也 古篆仁者人人疊文也 父與子二人也 兄與弟二人也 君與臣二人也 牧與民二人也 凡二人之間 盡其本分者 斯謂之仁 天地生物之心 干我甚事 爲人子者孝於其親曰 我以天地生物之心孝於親 爲人臣者忠於其君曰 我以天地生物之忠心於君 恐於事體有多少損傷 ○經云 仁者人也 者 謂仁之謂德生於人與人之間 而仁之爲名成於人與人之際 君臣之義 朋友之信 牧民之慈 皆人與人之本分 然孝弟爲爲仁之本 故斷之曰親親爲大義之爲德 亦廣矣 而尊賢爲制宜之宗 故斷之曰尊賢爲大。

4. 남에게 주는 사랑[向人之愛]

1) 보충하기를……인이란 다른 사람에게 향한 사랑이다. 아들은 아버지에게 향하고, 아우는 형에게 향하고 신하는 군왕에게 향하고, 목자는 인민에게 향하여 무릇 사람과 사람이 서로 향하여 부드러운 사랑을 주는 것을 인이라 하는 것이다.¹⁾

2) 반박하기를²⁾-아니다. 인이란 다른 사람에게 향한 사랑이다. 애써 수고한 공로를 모두 다 자기에게 소속시킨다면 이는 그대로 닭을 무렵에 일어나 차근차근 어떻게 인이라고 이를 수 있을 것인가. 밭갈이하는 자는 농사짓는 일에 전력하고 장사치들은 풍랑길에도 모험을 하는 것은 어려운 일은 먼저 하고 소득을 뒤로 미루는 일이 아님이 아니지만 이들을 모두 다 인하다고 이르겠는가. 서(恕)한 후라야 인이 이루어지는 것이니 이는 공자가 항상 이야기하던 것이다.³⁾

1) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ~9, 4쪽(5-210).

2) 子曰先勞苦而後得功 此所以爲仁

3) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ~9, 14쪽(5-229)・22쪽(5-246)・25쪽(5-251).

3) 보충하기를 인이란 다른 사람에게 향한 사랑이다. 인륜관계에 처하여 그의 본분을 극진히 하는 것을 일러 인이라 한다. 인을 행하되 내게로부터 말미암는다. 그러므로 ‘멀지 않다’ 하는 것이다.⁴⁾

4) 보충하기를 인이란 목민(牧民)하는 사랑이다. 구족이 친애하며 백성들을 빛나게 하여 일반 서민들에게까지 미치게 하면 인이 그 지위를 지킬 수 있게 할 것이다. 『주역』에서 “성인의 큰 보배는 ‘지위’라 하였고, 어떻게 지위를 지키느냐 하면 ‘인(仁)’이라”⁵⁾ 하였다.⁶⁾

向人之愛

[1] 補曰……仁者 嚮人之愛也 子嚮父弟嚮兄 臣嚮君牧嚮民 凡人與人之相嚮 而藹然其愛者 謂之仁也…….

[2] 駁曰 非也 仁者 嚮人之愛也 勞苦得功 皆屬自己 則仍是雞鳴而起 孳孳爲利者 何以謂之仁也 耕者盡力於耜耰 賈人冒險於風濤 亦莫不先其所難而後其所得 將皆謂之仁者乎 恕而後成仁 此仲尼氏之恒言也.

[3] 補曰 仁者 嚮人之愛也 處人倫盡其分謂之仁 爲仁由己 故曰不遠.

[4] 補曰 仁者 牧民之愛也 親九族章百姓以及黎民 則仁可以守此位也 易曰聖人之大寶曰位 何以守位曰仁.

4) 『論語古今註』卷3, Ⅱ~9, 39쪽(5-280).

5) 『周易』, 「繫辭 下」.

6) 『論語古今註』卷8, Ⅱ~14, 20쪽(6-42).

5. 총명(總名)

1) 사덕(四德)은¹⁾ 혹 신(信)과 아울러 오(五)로 하기도 하는데, 여기서만은 악(樂)과 아울러 오(五)로 하였다. 옛날에는 후세에서처럼 사덕을 분배하여 다른 것과 짝하는 일이 없었다. ‘이것’을 알고 ‘이것’을 절문하고 ‘이것’을 즐기고 하는 ‘이것’은 인·의인 것이다. 인·의는 효·제인 것이다. 유자는 “효·제란 인을 실천하는 근본이다” 하였거니와 곧 인이란 오덕(五德)의 총괄인 것이다.²⁾

總名

[1] 四德或竝信爲五 而此獨竝樂爲五 古者四德 本無分排對配如後世也 知斯節文斯樂斯 斯者仁義也 仁義者孝弟也 有子曰孝弟也者 其爲仁之本 卽仁者五德之總括也.

1) 인·의·예·지.

2) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ ~5, 54쪽(4-478).

6. 충서

1) 서(恕)에는 두 가지 종류가 있으니, 하나는 추서(推恕)요, 다른 하나는 용서(容恕)인데, 옛 책에는 추서만 있지 본래 용서는 없다. 주자가 말한 것은 용서인 것이다.¹⁾ 『중용』에서 “내게 베풀기를 원하지 않거든 남에게도 베풀지 말라” 하였으니, 이는 추서인 것이다. 자공이 말하기를 “나는 남에게서 당하기 싫은 일은 나도 남에게 하고 싶지 않다” 하였으니²⁾ 이는 추서인 것이다. 이 책에서³⁾ “윗사람이 싫어하는 것을 가지고 아랫사람을 부리지 말아야 하고, 아랫사람이 싫어하는 것을 가지고 윗사람을 섬기지 말라” 하였으니, 이는 추서인 것이다. 공자는 “내가 당하기 싫은 일은 남에게도 하지 말라”⁴⁾ 하였으니, 이도 추서인 것이다. 추서란 스스로를 가다듬는 이유가 되는 것이다. 그러므로 맹자는 “힘써 충서의 도를 실천하면 인이란 코앞

1) 朱子曰有善於己 然後可以責人之善 無惡於己 然後可以正人之惡 皆推己以及人 所謂恕也.

2) 『論語』, 「公治長」.

3) 『大學』.

4) 『論語』, 「衛靈公」.

에 있는 것이다”⁵⁾ 하였으니, 사람과 사람이 교제할 때에는 오직 추서만이 요긴한 방법이 된다는 것을 이른 말이다.

옛날 성인들이 서(恕)를 말할 때는 모두 이러한 의미로 썼는데 소위 용서라 하는 것과 같은 것들은 『초사(楚辭)』에서 “나를 서하는 것으로써 남을 헤아리라” 하였고, 「조세가(趙世家)」에서 “늙은 신하가 스스로를 서하다” 하였고 『후한서』 「유관전(劉寬傳)」에서 “따뜻하고 인하면 많은 사람들이 서한다” 하였으니, 이 모두가 용서인 것이다.

추서와 용서는 비록 서로 가까운 것 같으나 그들의 차이는 천 리나 되는 것이다. 추서는 스스로 가다듬은 것을 위주로 하는 까닭에 자기의 선을 실행하는 것이다. 용서는 남을 다스리는 것을 위주로 하는 까닭에 남의 잘못에 관대한 것이다. 이들이 어찌 같은 것이라고 할 수 있겠는가.

이 책에서 남에게서 요구하고 남의 허물을 비난한다는 것은 곧 추서를 반대로 말한 것이니, 곧장 그것이 추서는 아닌 것이다. 옛 성인들이 말하는 소위 서는 남에게서 요구한 후에 내게서 갖도록 하고, 남에게서 없도록 한 후에 내게서도 없도록 하였는데, 이 책에서의 소위 서는 내게 있는 연후에도 남에게서 요구하고, 내게서 없이 한 연후에 남을 비난하라 하였으니 표리와 본말이 역으로 된 것이 아닌가. 그러나 그들이 경계하는 것은 추서에 있지 용서에 있는 것은 아니다.

요즈음 사람들이 이 점을 읽고서 잘못 추리한다면 장차 “함께 목욕하는 자는 발가숭이를 꾸짖지 못하며 함께 도적질하는 자는 담구멍 뚫는 일을 꾸짖지 못할 것이다” 하면서 내 마음으로 다른 사람의

5) 『孟子』, 「盡心 上」.

마음을 헤아려 기꺼이 서로 용서하며 서로 그릇된다고 말하지 못할 것이니, 그 폐단으로 말하면 장차 그대와 내가 서로 악한 짓을 하는데 익숙해지면서도 서로 이를 바로잡으려고 하지 않을 것이다. 이 어찌 옛날 성인들의 참뜻이겠는가.

이 책에서 말한 것은 장차 인민들을 교화하기 위하여 반드시 먼저 스스로를 가다듬으며, 장차 스스로를 가다듬자면 반드시 먼저 서(恕)를 간직해야 하는 것이니, 서란 재어 보는 길인 것이다. 재본다는 것은 내게 효제의 행실이 있으면 이내 그것을 인민들에게 요구할 수 있다. 재어 본다는 것은 내게 불효를 비방할 수 있으니, 이치는 비록 서로 통한다 하더라도 말에는 반드시 차례가 있는 것이다. 이제 곧 장 남에게서 선을 요구하고 남에게서 잘못을 비난하는 것을 서라고 한다면 표리와 본말이 거꾸로 바뀐 까닭에 “남에게서 요구하고 남에게서 비난한다”는 것은 추서를 거꾸로 말한 자라는 것이다.⁶⁾

2) 생각건대-자기를 다 바치는 것을 충(忠)이라 하고 자기를 미루어 생각하는 것을 서(恕)라 한다는 것이 요즈음에는 쇠붙이로 된 말처럼 굳어져 버렸으나, 그러나 종래의 옛 자전들에는 이러한 새김은 없었던 것이다. 소위 충서란 “성실한 마음으로 서를 실행한다”고 말한 것에 지나지 않은 것이다. 만일 자기를 다 바치거나 자기를 미루어 생각하는 것이 반드시 두 갈래로 해야 하는 공부라면 이는 공자의 도는 둘로 일관했지 하나로 일관한 것이 아니다. 만약 자기를 다 바치는 것으로써 근본을 삼고 이로부터 미루어 가면서 두 갈래로 공

6) 『大學公議』, Ⅱ-1, 35쪽(4-71~72).

부하는 일이 없다면 이는 충이 주(主)가 되고 서는 객(客)이 되며, 충이 본(本)이 되고 서가 말(末)이 될 것이니 소위 일관(一貫)이란 것은 이 충으로써 일관하는 것이지 서로써 일관하는 것이 아닐 것이다. 공부자(孔夫子)가 자공의 물음에 대답한 것은 분명히 한 서(恕)를 일관의 도로 여겼으니, 이 점에서 또 이치가 통하지 못할 것이다.

○ 서에는 두 가지 의미가 있으니 하나는 ‘추서’요, 다른 하나는 ‘용서’인 것이다. 옛 책에서 말한 것은 모두 추서인데도 앞서 학자들은⁷⁾ 대다수가 용서로 간주하였다. 그러므로 “그의 폐단은 그저 고식적인 것이다”라는 것이다. 만일 서에 착오가 없음을 인정한다면 어찌하여 ‘폐단이 있다’고 할 수 있을 것인가. 서의 덕됨이 만인에게 베풀더라도 폐단이 없을 것이요, 만세토록 내려간다 하더라도 폐단이 없을 것이다. 사면팔방으로 어디를 가거나 마땅하지 않음이 없을 것이니 어찌하여 폐단이 생길 까닭이 있겠는가.

○ 서란 무엇인가. 아들에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 아비에게 베풀지 말아야 하며, 아비에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 아들에게 베풀지 말아야 하며, 아우에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 형에게 베풀지 말아야 하며 형에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 아우에게 베풀지 말아야 하며 신하에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 군왕에게 베풀지 말아야 하며, 군왕에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 신하에게 베풀지 말아야 하며 어린것에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 어른에게 베풀지 말아야 하며 어른에게서 받고자 하지 않는 것을 가지고 어린것들에게 베풀지 말아야 하

7) 주자학파를 이름.

는 것이다. 대체로 사람과 사람이 서로 교제할 때는 모두 이 도를 썼으니 소위 헤아리며 재는 도인 것이다.

시험 삼아 이 도를 관찰해 보더라도 장차 어찌하여 폐단이 생길 것인가. 이 책에 “나 하기 싫은 일은 남에게 베풀지 말라” 하였으니, 옛날 학자들은 이 글을 얼핏 살피고서는 사람 인(人)자를 관계가 아주 먼 글자로 인정하여 이를 못사람 중에서도 소원하고도 천한 사람으로 간주하였으며, 사람 인(人)자는 하늘이 낸 혈연적 골육의 친족관계로 밀착된 부자형제간이라는 사실을 몰랐기 때문에 인의 방법은 날로 멀어만 갔던 것이다.

한나라 이래 역사나 전기에서 말한 것은 모두 용서를 서로 여겼으니 이는 옛 성인들의 도가 어둠 속에 묻히게 된 한 가지 본보기였던 것이다. 앞서 학자들은 익히 이 글을 보아 왔기에 드디어 추서의 폐단이 반드시 고식적인 데까지 이른다 이르고, 나를 미루어 생각한다는 그 위에 또다시 자기를 다 바친다는 일절을 첨가하여 그의 부족한 면을 보충하기를 시도하고자 하였던 것이다. 그러나 서는 자기를 바친다는 점에서도 지극한 것이다. 그런데 왜 하필이면 다른 덕을 가져다가 이를 보충할 필요가 있겠는가.

○ 요즈음 사람들은 충서를 읽되 다 충으로써 수기(修己)하고 서로써 치인(治人)하려고 하지만 크게 잘못된 것이다. 서로써 수기하는 것이니, 오직 성실한 마음으로 서를 실행하는 자를 충서라 이르는 것이다.⁸⁾

8) 『大學講義』, Ⅱ~2, 33쪽(4-157~158).

3) 반박하여 말하기를⁹⁾-아니다. 평숙(平叔)은¹⁰⁾ 공자와 자공과의 문답을 어떠한 이야기로 알았던가. 일관에 대한 해석은 증자가 친히 자기의 입으로 명백하게 말했는데¹¹⁾ 후세 학자들은 오히려 다시 깊이 생각한 끝에 의심을 품고 쫓아가 스승을 따르려 하지 않는 것은 그들의 마음속으로는 충서를 과소평가했기 때문이다.

노자(老子)는 일이 이를 낳고 삼이 만물을 낳는다고 하였고, 불씨(佛氏)는 만법이 일로 돌아온다 하였으며, 공자는 일(一)으로써 이를 꿰뚫었다 하였으니, 서로 짝할 수 있어서 천지간에 지극히 높고 지극히 위대한 말이 될 수 있는 것이다. 그런데 증자는 훨씬 밑으로 떨어져서 조그맣게 깎기움을 받아 충서의 두 글자는 지극히 비소한 것이 되고 말았다. 그러므로 진(晉)나라 학자도 그를 어기고 송나라 학자도¹²⁾ 그를 어기었으니, 전자에 있어서는 “증자는 스스로는 미묘한 도리를 간직하고 있으면서도 문인들에게는 하찮은 술찌꺼기를 주었다” 하였고, 후자에 있어서는 “자공은 묘리를 깨닫지 못하여 하찮은 쌀겨로 성인의 도를 배웠다” 하였으니, 이는 우리 유도(儒道)의 큰 장벽이 되어 있는 것이다.

원래 사람이란 이 세상에 태어날 적에 땅에 떨어지는 그 순간부터 관 뚜껑을 덮는 그 날까지 그가 함께 사는 것은 사람일 따름인 것이다. 그중에서도 가까운 자는 ‘부자형제’라 하고 그중에서 먼 자는 ‘붕우향인(朋友鄉人)’이라 하고 그중에서도 낮은 자는 ‘신복유치(臣僕

9) “何日善有元 事有會 天下殊塗而同歸 百慮而一致 知其元則衆善舉矣 故不待多舉而一知之”에 대한 반박이다.

10) 何晏으로서 자가 平叔이다. 삼국시대 사람.

11) 『論語』, 「里仁」. “子曰 參乎 吾道 一以貫之……曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣”

12) 송나라 邢昺을 가리킨 것이니 그는 “我但用一理以貫通之”라 하여 恕 대신 理를 내세웠다.

幼穉)’라 하고, 그중에서도 높은 자는 ‘군사기로(君師耆老)’라 하는 것이다. 대체로 나와 더불어 똑같은 둥근 머리와 모난 발로 하늘을 이고 땅을 딛고 서 있는 자는 모두 나와 더불어 서로 도우며 교제하며 서로 바로잡아 주면서 살아가는 것이다.

나도 한 사람이며 그도 한 사람인데 두 사람 사이에서는 교제가 생기게 마련이다. 교제가 잘되면 효도 되고, 제도 되고, 우(友)도 되고, 자(慈)도 되고, 충도 되고, 신도 되고, 목(睦)도 되고, 인도 되지만 교제가 잘못되면 패(悻)가 되고, 역(逆)이 되고, 완(頑)이 되고, 은(戾)이¹³⁾ 되고, 간(奸)이 되고, 특(慝)이 되고, 원악(元惡)이 되고, 대대(大慝)가 되는 것이다.

우리 도는 무엇을 하는 것일까. 교제를 잘하자는 데 지나지 않는 것이다. 그러기에 예법을 만들어 그의 선행을 지도하며 악행을 막아 내게 하는 데 한 번 움직이고 조용하거나 한 번 말하고 잠잠하거나 한 번 생각하고 염려하거나 다 거기에는 형식이 있고 금지하는 계율이 있어서는 인민들로 하여금 선행으로 나아가거나 악행을 피하거나 하게 하는 것이다.

글로는 시·서·역·춘추에 이미 천 가지 만 가지의 말들이 있고 예(禮)에는 기본례가 삼백이요 실천예법이 삼천이나 되어서 가지가지 조각조각이 많기도 많아서 이루 다 찾아서 배울 수가 없을 정도이지만 그가 돌아가는 요점은 ‘교제를 잘하자’는 것에 지나지 않는 것이다.

교제를 잘하자는 것은 무엇인가. 윗사람이 싫어하는 것을 가지고

13) 어리석은 잔소리. 舜母의 버릇.

아랫사람을 부리지 말 것이요, 아랫사람이 싫어하는 것을 가지고 윗 사람을 섬기지 말 것이며, 앞사람이 싫어하는 것을 가지고 뒷사람의 앞에 나서지 말 것이요, 뒷사람이 싫어하는 것을 가지고 앞을 좇지 말 것이요, 오른쪽이 싫어하는 것을 가지고 왼쪽과 사귀지 말 것이요, 왼쪽이 싫어하는 것을 가지고 오른쪽과 사귀지 말 것이니, 이를 일러 교제를 잘한다는 것이다.

이를 한 글자로 묶는다면 바로 서(恕)자가 되지 않겠는가. 그런즉 서란 것의 됃됨이로 말하면 한 가닥 새끼줄이 천만 개의 돈을 꿰뚫을 수 있듯이 공자가 일(一)로 이를 꿰뚫었다는 것은 이를 두고 한 말이 아니겠는가.

하늘이 사람들의 선악을 살피는 까닭은 또한 오직 이 두 사람이 서로 교제할 때에 그들의 잘잘못을 감시하자는 데 있는 것이다. 또 그들에게 식·색·안일의 욕심을 주어 놓고서 두 사람이 교제할 적에 서로 싸우는가 양보하는가를 시험해 보기도 하고 부지런한가 게으른가를 고찰하게 하기도 하는 것이다. 이렇게 말한다면 옛 성인들이 하늘을 섬김을 배우는 공부는 인륜밖에 있는 것이 아니다. 곧 이 서(恕)자는 사람을 섬길 수도 있거니와 하늘도 섬길 수 있는 것이니, 어찌하여 이를 과소평가하는가. 일(一)이란 서(恕)인 것이다.¹⁴⁾

4) 보충하여 말하기를 일(一)이란 서(恕)인 것이다. 오전(五典)¹⁵⁾ 십륜(十倫)¹⁶⁾ 가르침과 경례(經禮)¹⁷⁾ 삼백(三百), 곡례(曲禮)¹⁸⁾ 삼천

14) 『論語古今註』 卷7, II~13, 43~44쪽(5-627~629).

15) 父義·母慈·兄友·弟恭·子孝

16) 제자의 큰 의미에 열 가지가 있다. 귀신을 섬기는 일, 군신의 의, 부자의 윤리, 귀천의 등급, 親疎의 차등, 爵賞을 바침, 부부의 별, 政事의 균등, 장유의 서, 상하의 교제.

(三千)이지만 이를 실하게 하는 것은 서인 것이다. 이를 일러 일(一)로 꿰뚫었다는 것이다.¹⁷⁾

5) 보충하건대-도(道)는 인도(人道)인데 오도(吾道)라 한 것은 자신이 이를 맡은 것이다. 일(一)이란 서(恕)요, 관(貫)이란 꿰뚫은 것이다. 서를 실행하되 충으로써 하기 때문에 공자는 단순히 서만을 말했으나 증자는 충서라고 연달아 말한 것이다. 『주례』의 주해에서 ‘중심(中心)을²⁰⁾ 충이라 하고 여심(如心)을²¹⁾ ‘서’라 하였는데, 대개 중심으로 사람을 섬기는 것을 충이라 이르고 다른 사람의 마음을 내 마음처럼 헤아리는 것을 서라 하는 것이다. 유(唯)는 응(應)하는 대답이다.

○ 보충하건대-우리 도는 인륜밖에 있는 것이 아니다. 무릇 인륜 관계에 처한다는 것으로서 오교(五敎)²²⁾ 구경(九經)²³⁾ 경례 삼백, 곡례 삼천에 이르기까지 다 한 서자로 이를 실험하는 것이 마치 한 꾸러미로 천백의 돈을 꿰는 것과 같으니, 이를 일러 일관이라 하는 것이다.……²⁴⁾

생각건대-일생 동안 이를 시행한다면 대체로 아버지를 섬기거나 군왕을 섬기거나 형제간에 처하거나 봉우들과 함께 있거나 인민을

17) 기본 예법.

18) 실행 예절.

19) 『論語古今註』 卷7, II~13, 43쪽(5-627).

20) 衷心과 같음.

21) 如二心이니 두 사람의 마음이 하나처럼 같다는 뜻.

22) 五典과 같음.

23) 『中庸』에서 “凡爲天下國家 有九經 曰 修身也 尊賢也 親親也 敬大臣也 體群臣也 子庶民也 來百工也 柔遠人也 懷諸侯也”라 하였다.

24) 『論語古今註』 卷2, II~8, 19쪽(5-148).

거느리거나, 대중을 부리거나, 전부 사람과 사람이 접촉한다는 점은 하나인 것이니, 이 한 서(恕)자를 가지고 실행하는 것이다. 이것이 일관이 아니고 무엇이겠는가. 일관의 의미는 증자 자신의 주해가 더욱 분명하니 다른 의미는 없는 것이다.²⁵⁾

6) 나는 대답하기를 하나로 꿰뚫었다는 것을 혹 지(知)라 하기도 하고 혹은 행(行)이라고도 하는데, 신(臣)이 도(道)라고 생각하는 것은 사람들이 다니는 길이다. 증자를 말할 때에 ‘오도(吾道)’ 두 글자가 있으니, 이는 소위 행(行)인 것이다. 학(學)이란 사람들이 안다는 것이다. 자공을 말할 때 많이 배운다는 일절이 있으니, 이는 소위 지(知)인 것이다. 그러나 일(一)이란 서(恕)인 것이다. 서(恕)를 행하여 인(仁)을 이룩하니, 본시 일관(一貫)인 것이다. 서를 알고서 인을 강행하니 또한 일관인 것이다. 지·행을 나누어서 거기에 다른 점이 있음을 의심하는 것은 잘못된 것이다.

인(仁)의 건도(乾道)와 곤도(坤道)에 대한 질문에서 신은 분발하여 군세게 극복함으로써 예로 돌아왔다면 그 강(剛)과 그 복(復)은 둘인 것이다. 고요함을 주(主)를 삼음으로써 공경하고 서로써 사물에 순응한다면 그 정(靜)과 순(順)은 음인 것이다. 비록 그렇다 하더라도 또한 절절이 둘로 나눌 필요는 없는 것이다.²⁶⁾

7) 이 장은²⁷⁾ 일관충서의 설이다. 내가 여색을 좋아하면 문득 인

25) 『論語古今註』 卷2, Ⅱ~8, 20쪽(5-149).

26) 『論語古今註』 卷10, Ⅱ~16, 40~41쪽(6-244~245).

27) 『孟子』, 「盡心 上」. “萬物皆備於我矣……強恕而行 求仁莫近焉”

민들도 또한 여색을 좋아할 것을 알아야 하고, 내가 재화를 좋아하면 문득 인민들도 또한 재화를 좋아할 것을 알아야 하고, 내가 안일함을 좋아하면 인민들도 또한 안일함을 좋아할 것을 알아야 하고, 내가 천하게 모욕당하기를 싫어하면 인민들도 또한 천하게 모욕당하기를 싫어할 것을 알아야 하고, 길은 먼저 가고 싶어 하고 문은 먼저 들어가고 싶어 하며, 계단은 먼저 오르고자 하고 자리에는 먼저 앉고자 하며, 겨울에는 먼저 따뜻하고자 하고 여름에는 먼저 서늘하고자 하며, 주리면 먼저 먹고 싶어 하고 목마르면 먼저 물 마시고 싶어 하는 것이니 날마다 쓰이고 항상 실행하고 있는 갖가지 일들의 정욕은 다 내게 갖추어져 있는 것이다. 꼭 그의 정상을 묻거나 그의 안색을 살핀 후라야 남들이 나와 같다는 사실을 알게 되는 것은 아니다.

그러기에 윗사람이 싫어하는 것을 가지고 아랫사람을 부리지 말 것이며 아랫사람이 싫어하는 것을 가지고 윗사람을 섬기지 말 것이며, 앞사람이 싫어하는 것을 가지고 뒷사람보다 먼저 하지 말 것이며, 뒷사람이 싫어하는 것을 가지고 앞사람을 좇지 말 것이요, 왼쪽이 싫어하는 것을 가지고 오른쪽과 사귀지 말 것이며, 오른쪽이 싫어하는 것을 가지고 왼쪽과 사귀지 말 것이니 그의 본보기는 이와 같은 것이다. 그러므로 아들에게서 요구하는 것을 가지고 아버지를 섬겨야 하고, 신하에게 요구하는 것을 가지고 군왕을 섬겨야 하며, 전후에 요구하는 것은 천천히 어른의 뒤를 따르는 것이며 좌우에 요구하는 것은 앞뒤 비스듬히 팔을 괴고 눕지 않아야 하는 것이니, 이는 공자가 소위 일관이라 하는 것이요, 만물이 서로 착잡하게 얹혀 있으니 나는 한 서(絮)자로 이를 꿰뚫었다고 이르는 것이다.

공·맹의 학이란 그것이 진실되고 비근한 품이 이와 같은데 앞서

학자들은²⁸⁾ 공자의 일관설이라거나 맹자의 만물의 해석에 대하여는 다 한 마디씩 말을 하고 있지만 지나치게 범위가 넓거나, 해석을 하고 있지만 지나치게 딱딱하며 천지 만물의 이치에 통달하고 있으면서 어느 것 하나라도 가슴속 깊이 갖추어 있지 않은 것이 없다 하니, 넓고 넓어 아득히 끝나는 곳이 없어서 후학들로 하여금 망연히 어디로부터 들어가며 어느 곳에서부터 착수해야 할 것인지 알 길이 없다. 어찌 한탄스럽지 않겠는가.²⁹⁾

8) 서(恕)란 일(一)로 만(萬)을 꿰뚫는 자이다. 충서라 이르는 것은 중심(中心)으로 서를 행한다는 것이다. 만약 반드시 자기를 다 바치는 것을 충이라 하고, 자기를 미루어 생각하는 것을 서라 한다면 그대로 이들은 두 가지가 되는 것이니, 아마도 잘못된 것이다. 이 책에서³⁰⁾ ‘충서’라 하고서 군자의 도 네 가지는 단지 서일 따름이며 다시 충을 이야기하지 않은 것으로 보아도 이 점은 알 수 있는 것이다.³¹⁾

9) 반박하여 말하기를³²⁾ 아니다. 증자와 자공은 다 같이 대소도 없고, 증자와 자공의 일관에는 다 같이 지행의 구별도 없고 증자와 자공의 일관에는 다 같이 충서와 단서(單恕)의 다른 점도 없다. 하물며 이 일관은 본시 선생님의³³⁾ 것이니 증자를 말하더라도 꼭 크다고

28) 정주학과들.

29) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 40쪽(4-571).

30) 『中庸』.

31) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 15쪽(4-203).

32) “毛曰曾子一貫在忠恕 子貢一貫只是恕”에 대한 반박이다. 毛는 清儒 毛奇齡으로서 자는 大可.

33) 공자를 가리킨 것.

할 필요가 없고, 자공을 말하더라도 꼭 작다고 할 필요가 없으며, 증자를 말하더라도 꼭 해박하다고 할 필요가 없고, 자공을 말하더라도 꼭 간단하다고 할 필요가 없다. 증자가 “그렇다”고 했지만 꼭 도통을 받았다고 할 필요는 없으며 자공은 대답을 하지 않았다고 해서 꼭 속이 막힌 사람이라고 할 필요도 없다. 유학자로서 정미로운 문제에 부딪히면 두루뭉수리로 쪼개 놓지 않으며, 두루 뭉쳐진 문제에 부딪히면 갈가리 찢겨 끝도 없으니, 그것은 다 잘못된 것이다.

『중용』에서 “충서는 도에서 멀리 떨어지지 않았으니 내게 베풀기를 원하지 않거든 또한 남에게도 베풀지 말라” 하는 구절을 가지고 시작하여 이미 충과 서를 나란히 들추어 놓고서 다음 절에서는 다만 서만을 이야기한 것은 무엇 때문인가. 충서는 곧 서로써 들어 있는 것이 아니다. 앞서 유학자들은³⁴⁾ 자기를 다 바치는 것을 충이라 하고 자기를 미루어 생각하는 것을 서라 하는 것을 요새 사람들은 마치 먼저 한 가지 물건이 안에서 충이 된 연후에 이로부터 미루어 굴러 나와서 서가 되는 것으로 이를 알고 있지만 어찌 크게 잘못된 것이 아니겠는가. 진정 그러하다면 공자는 둘을 가지고 이를 꿰뚫었지 어찌 하나를 가지고 이를 꿰뚫었다 하겠는가.

서가 근본이 된다면 이를 행하게 하는 것이 충인 것이다. 충서가 서가 아닌가. 증자와 자공은 본래 충급이 없되 이와 같은 것이다.

사서는 우리 유도의 안내서인데 『태학』과 『중용』은 다시 서(恕)자의 자세한 설명이요, 『논어』와 『맹자』에서는 힘써 서로써 인을 구해야 한다는 말들이 거듭 쏟아져 나오고 있는 것을 일일이 지적할 수

34) 주자학파들.

없을 정도이니, 선생의 도는 한 서자일 따름이다. 이 한 자를 가지고 사람과 접촉하면 인(仁)이란 이루 다 쓸 수 없을 정도인데, 요즈음 학자들은 이리저리 더듬어 내고 동서남북으로 개칠을 하여 매양 “만 가지도 하나의 근본이요 다시 합하여 하나의 리(理)라 하여, 천지간 만사만물이 온통 일리(一理)로 돌아온다” 하면서 “이것이 선생님의 도니라” 하니, 선생님의 도가 어찌 텅 빈 아득한 그 무엇이 되지 않았다고 하겠는가. 일리(一理)를 가지고 만물을 꿰뚫었다지만 자기 행실의 선악과는 조금도 관계가 없는 것이다. 종일토록 꾀꿀이 앉아서만 가지들이 곁에서 나를 나무라고, 마을 친구들이 돌아가서 자기를 비방하고 있음을 생각하지 않는다면 뜰 앞 잣나무와 그다지 다를 데가 없으니 도를 배운다는 사람으로서는 경계해야 할 점인 것이다.³⁵⁾

10) 말하자면-사람이 이 세상에 태어나자 그의 온갖 선행과 온갖 악행은 다 사람과 사람이 서로 접촉하는 데에서 일어나는 것이다. 사람과 사람이 서로 접촉하면서 그의 본분을 다한다면 그것을 일리 인(仁)이라 한다. 인(仁)이란 두 사람이다. 아비를 섬기되 효로써 하면 ‘인’이니 아들과 아버지는 두 사람이다. 형을 섬기되 제로써 하면 ‘인’이니 아우와 형은 두 사람이다. 아들을 양육하되 자로써 하면 ‘인’이니 아버지와 아들은 두 사람이다. 군신은 두 사람이다. 부부는 두 사람이다. 장유도 두 사람이다. 목민(民牧)은 두 사람이다. 어버이에게 인(仁)하거나 인민에게 인(仁)하거나 인(仁) 아님이 아니다.

이에 성인은 말하기를 “힘써 서를 행하면서 찾으면 인이란 코앞

35) 『論語古今註』 卷7, Ⅱ~13, 44쪽(5-629~630).

에 있는 것이다”³⁶⁾ 하였으니 서란 인의 길인 것이다. 자공이 한 마디로 평생토록 이를 행할 수 있는 것이 있는가를 물었을 때 공자는 “그것은 아마도 서일 것이다” 하였고 문인이 일관의 뜻을 묻자 증자는 “선생님의 도는 충서일 따름이다” 하였으니 한 서(恕)자는 상하를 꿰뚫고 전후를 꿰뚫고 좌우를 꿰뚫는 것이다. 단 “내가 하기 싫은 일은 남에게도 베풀지 말라”고 하였으니, 그의 도는 지극히 간략한 것이다. 다만 한 서(恕)자만을 내놓으면 육합(六合)에³⁷⁾ 가득할 것이다. 육합은 정방형이니 자로 이를 잴 수 있을 것이다.

남이 내 아버를 업신여기면 나는 그를 미워할 것이다. 그러므로 『태학』에서는 양로(養老)의 예로써 남의 아버를 공경하는 것이니, 그러면 인민들은 과연 효도를 일으킬 것이다. 남이 내 형을 업신여기면 나는 그를 미워할 것이다. 그러므로 『태학』에서는 서치(序齒)의³⁸⁾ 예로써 남의 형을 공경하는 것이니 그러면 인민들은 과연 우애의 제도를 일으킬 것이다. 그러므로 군자에게는 자로 재는 길이 있다는 것이다.³⁹⁾

11) 서(恕)란 인(仁)의 방법인 것이다. 인을 잘못 인식한 관계로 서도 따라서 그릇 인식하게 되는 것이다. 이 점에 있어서 공자나 증자가 이야기한 일관의 요결은 또한 단지 일리(一理)가 만 갈래며 끝에 가서는 일(一)로 합한다는 것을 아는 데 있을 따름이다. 사실은 일(一)이란 곧 서(恕)라는 것을 모르고 있으니 소위 서란 인의 방법인 것이다.

36) 『孟子』 「盡心 上」장에 있는 말.

37) 天地四方.

38) 齒는 年齒로서 나이. 서치는 나이의 차례다.

39) 『大學公議』, II ~1, 40쪽(4-81~82).

자공이 한 마디로 평생토록 행할 수 있는 것이 무엇인가 하는 물음에 공자는 한 서(恕)라고 대답하였으니 서(恕)자가 우리 도와 관계되는 것은 무엇 때문인가. 자공의 소위 한 마디란 한 자인 것이다. 한 자로서 평생토록 행할 수 있는 글자라면 모든 운서(韻書)에 실려 있는 13,345자도 서(恕) 위에 더 무엇인가를 보탬 수 없다는 것이다. 이에 맹자는 말하기를 “힘써 서의 도를 행하여 구하면 인은 코앞에 있을 것이다” 하였으니, 이렇게 본다면 서라는 것의 됄됨은 인을 구하는 데 쓰이는 것에 지나지는 않는 것이다. 그것은 마치 밥이란 것의 됄됨이 사람을 살리는 데 쓰이는 것에 지나지 않는 것과도 같은 것이다.

인이라는 것의 됄됨이 돌이켜 보건대 우뚝 솟아 있고 또 서라는 글자의 위에 있지 아니한가. 이 글자의 뜻을 진실로 인식할 수만 있다면 “도를 안다”고 할 수 있지만 이 글자의 뜻을 진실로 인식할 수 없다면 “도를 안다”고 해서는 안 될 것이다. 진실로 그렇기 때문에 우리 도는 이 글자밖에 있는 것이 아니다.⁴⁰⁾

12) 인(仁)이란 인륜관계에서 이루어진 덕이요, 서(恕)란 인을 이룩하는 방법이다. 이미 익혀진 것을 인이라 하고 아직 익혀지지 않은 것을 서라 하는 것이 마치 죽순이 대가 되며 연꽃 봉오리가 연꽃이 되는 것과 같은 것은 아니다.⁴¹⁾

13) 내 생각으로는 규구(絜矩)란 곡척(曲尺)으로 이를 재는 것이다. 상하 사방을 서(恕)로써 이를 재는 것은 다 사람과 사람이 교제하는

40) 『與李汝弘』, I~19, 36쪽(3-255~256).

41) 『論語古今註』 卷2, II~8, 31쪽(5-171).

데에서인 것이다…….

내 생각으로는 곡척은 직각으로 된 자다. 방정하게 생긴 그릇은 반드시 육면(六面)인데, 그의 능각이나 면체가 혹 기울거나 혹 굽어서 불거지거나 혹 움푹하거나 할 것이니 오직 곡척으로 이를 재야만 바르게 만들 수 있을 것이다.

그 위의 능각을 재어 그가 기운 곡선을 알게 된다면 드디어 이 곡척으로 아래 능각을 깨끗하게 떼어버리고 그가 기운 곡선을 평정하게 만든다. 그의 하면을 재어 그가 움푹 들어간 것을 알게 된다면 드디어 이 곡척으로 윗면을 깨끗하게 떼어버리고 그가 움푹 들어간 곳을 평정하게 만든다. 전후좌우가 다 그렇지 않은 것이 없으니 그런 연후야 육합(六合)이 평정하게 되어 방정한 그릇이 되는 것이다.

우리들이 힘써 서의 도를 행하여 인을 구하는 것도 그 법은 또한 그러한 것이니 마음을 곡척으로 생각하고 육합의 교제를 깨끗하게 하여 그가 가지런하지 않은 것을 가지런하게 하고 그가 평화롭지 않은 것을 평화롭게 하면 마음과 몸이 다 바르게 될 것이다. 자기를 바르게 하고서 다른 것을 바르게 하는 것이 천하를 평화롭게 하는 요긴한 방법인 것이다.⁴²⁾

忠恕

[1] 鑄案 恕有二種 一是推恕 一是容恕 其在古經止有推恕本無容恕 朱子所言者蓋容恕也 中庸曰施諸己而不願亦勿施於人 此推恕也 子貢曰我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人 此推恕也 此經曰所惡於上毋以使下所惡於下毋以事上 此推恕也 孔子曰己所不欲勿施於人 此推恕也 推恕者

42) 『大學公議』, II~1, 40~41쪽(4-82~83).

所以自修也 故孟子曰強恕而行 求仁莫近焉 謂人與人之交際 惟推恕爲要法也 先聖言恕皆是此義 若所謂容恕者 楚辭曰 恕己以量人 趙世家曰 老臣自恕 後漢書劉寬傳曰溫仁多恕 此容恕也 推恕容恕雖若相近其差千里 推恕者主於自修所以行己之善也 容恕者主於治人所以寬人之惡也 斯豈一樣之物乎 乃若此經之言 求諸人非諸人 卽推恕之倒言者非直推恕也 先聖之所謂恕者 求諸人而后有諸己非諸人而后無諸己 此經之所謂恕者 有諸己而后求諸人 無諸己而后非諸人 表裏本末不換倒乎 然其所戒在於推恕而不在於容恕 今人於此誤讀而誤推之則將曰同浴者不可譏保 同盜者不可譏穿以我之心度他人之心怡然相容莫相非議 卽其弊將物我相安扭於爲惡而不相匡正 斯豈先聖之本意乎 經所言者 謂將欲化民必先自修將欲自修必先藏恕 恕者絜矩之道也 絜矩則我有孝弟乃可以求諸民 絜矩則我無不孝乃可以非諸民 理雖相通言必有序 今直以求諸人非諸人爲恕 則表裏本末卽地換倒 故曰求諸人非諸人推恕之倒言者也。

[2] 案 盡己之謂忠 推己之謂恕 於今便成鐵鑄語 然從來爾雅說文三倉之家無此訓詁 所謂忠恕者不過曰實心以行恕耳 若盡己推己必當兩下工夫 則是夫子之道二以貫之非一貫也 若云盡己以立根本自此推去無兩下工夫 則是忠爲主恕爲客 忠爲本恕爲末 所謂一貫是忠以貫之 非恕以貫之也 夫子答子貢之問 明以一恕字爲一貫 又不通矣 ○恕有二義 一曰推恕一曰容恕 古經所言皆是推恕而先儒多作容恕看 故曰弊只是姑息 若認恕無錯何得 曰有弊 恕之爲德施之萬人而無弊 流之萬世而無弊 四面八方無適不宜何以生弊 ○恕者 何也不欲受於子者勿施於父 不欲受於父者勿施於子 不欲受於弟者勿施於兄 不欲受於兄者勿施於弟 不欲受於臣者勿施於君 不欲受於君者勿施於臣 不欲受於幼者勿施於長 不欲受於長者勿施於幼 凡人與人相與之際 皆用此道所謂絜矩之道也 試觀此道 將何生弊 經曰己所不欲勿施於人 先儒瞥見此文 認人字太遠看作衆人之疏賤者 不知人字密貼天倫骨肉之親父子兄弟之間故 求仁之方日以遠矣 自漢以來史傳所言皆以容恕爲恕 此先聖道晦之一案 先儒習見此文 遂云推恕之弊必至姑息 欲於推己之上增置 盡己一節以圖補救 然恕之爲盡己也至矣 又何必需他德以補之哉 ○今人讀忠恕 皆欲忠以修己恕以治人大誤大誤恕以修己 惟實心行恕者謂之忠恕。

[3] 駁曰 非也 平叔知孔子與子貢問答爲何說乎 一貫之解曾子親口言之明明白白後之儒者猶復熟視含疑不肯往從者 其心以忠恕爲小也 老子言一生二三生萬物 佛氏言萬法歸一 孔子言一以貫之 可以相配 爲天地間至高至大之言曾子落而下之 斷而少之 爲忠恕二字極卑極小 故晉儒違之 宋儒

違之 於彼則曰曾子自領妙道以糟粕酬門人 於此則曰子貢不能妙悟以秕種學聖人 此吾道之巨藪也 原夫人生斯世自落地之初以至蓋棺之日 其所與處者人而已 其近者曰父子兄弟 其遠者曰朋友鄉人 其卑者曰臣僕幼穉 其尊者曰君師耆老 凡與我同圓顙而方趾戴天而履地者 皆與我相須相資 相交相接胥匡以生者也 我一人彼一人 兩人之間則生交際 善於際則爲孝爲弟爲友爲慈爲忠爲信爲睦爲婣 不善於際則爲悖爲逆爲頑爲嚚爲奸爲慝爲元惡爲大慝 吾道何爲者也 不過爲善於其際耳 於是作禮法以道其善 以遏其惡 一動一靜 一言一默 一思一念皆有刑式禁戒俾民趨辟 其文則詩書易春秋 既千言萬語 而經禮三百曲禮三千 枝枝葉葉 段段片片 浩浩漫漫 不可究學 要其歸不過曰善於際也 善於際何謂也 所惡於上母以使下 所惡於下母以事上 所惡於前母以先後 所惡於後母以從前 所惡於右母以交於左 所惡於左母以交於右 斯之謂善於際也 括之以一字非卽爲恕乎 然則恕之爲物如一條繩索貫得千萬個錢 孔子所謂一以貫之非是之謂乎 天之所以察人之善惡 亦惟是二人相與之際 監其淑慝而又予之以食色安逸之慾使於二人之際驗其爭讓 考其勤怠 由是言之 古聖人事天之學不外乎人倫 卽此一恕字可以事人可以事天 何故而小之也 一者恕也。

[4] 補曰 一者恕也 五典十倫之教 經禮三百曲禮三千 其所以行之者恕也 斯之謂一以貫之。

[5] 補曰 道人道也 謂之吾道者身任之也 一者恕也 貫穿也 行恕以忠故孔子單言恕而曾子連言忠恕也 周禮疏云中心爲忠如心爲恕 盖中心事人謂之忠 忖他心如我心謂之恕也 唯應也 ○補曰吾道不外乎人倫凡所以處人倫者若五教九經 以至經禮三百曲禮三千 皆行之以一恕字如以一緡貫千百之錢 此之謂一貫也。

案終身行之則凡事親事君 處兄弟與朋友牧民使衆 一應人與人之相接者一以是一恕字行之也 此非一貫而何 一貫之義 曾子自註甚明 無他義也。

[6] 臣對曰 一貫之或知或行 臣以爲道者人之所行語曾子而有吾道二字則此所謂行也學者人之所知 語子貢有多學一節 則此所謂知也 然一者恕也行恕成仁固一貫也 知恕而強仁 亦一貫也 不可以知行之別而疑其有異也 問仁之乾道坤道 臣以爲奮發剛克所以復禮則 其剛其復陽也 敬以主靜恕以順物則 其靜其順陰也 雖然亦不必切切然分配也。

[7] 此章乃一貫忠恕之說我好色便知民亦好色 我好貨便知民亦好貨 我好安逸知民之亦好安逸 我惡賤侮知民之亦惡賤侮 路欲先行 門欲先入 階欲先登 席欲先坐 冬欲先溫 夏欲先涼 飢欲先食 渴欲先飲 日用常行萬事萬物之情之慾皆備於我 不必問其情察其色而後知人之與我同也 於是所惡於

上無以使下 所惡於下無以事上 所惡於前無以先後 所惡於後無以從前 所惡於左無以交於右 所惡於右無以交於左 其法例如 是也 故所求乎子以事父 所求乎臣以事君 所求乎前後者 徐行後長 所求乎左右者坐不橫臆 此孔子所謂一貫 謂萬物紛錯 我以一恕字貫之也 孔孟之學其真切卑近如此而 先儒於孔子一貫之說 孟子萬物之解 皆言之太廣釋之大闊 通天地萬物之理而無一不具於方寸之中 浩浩蕩蕩靡有涯岸使 後學茫然不知入頭著手之處 豈不恨哉

[8] 恕者 以一而貫萬者也 謂之忠恕者以中心行恕也 若必盡己之謂忠 推己之謂恕 則忠恕仍是二物 恐不可也 經云忠恕而所言君子之道四 仍只是恕 不復言忠斯可知也

[9] 駁曰 非也 曾子子貢竝無大小 曾子子貢之一貫竝無知行之別 曾子子貢之一貫竝無忠恕單恕之異 況此一貫本是夫子之物 語曾子不必爲大 語子貢不必爲小 語曾子不必該備 語子貢不必省約 曾子曰唯不必爲受道統子貢無對不必爲隔膜子 儒者當精微處混侖而不劈 當圓融處破碎而多端 其爲病均也 中庸曰忠恕違道不遠 施諸己而不願 亦勿施於人 起句既雙舉忠恕而下節單言恕何也 忠恕卽恕非有二也 先儒謂盡己之謂忠推己之謂恕 今人知之 若先有一物在內爲忠 然後自此推轉發之爲恕 豈不大謬 審如是也 孔子二以貫之 豈一以貫之乎恕爲之本而所以行之者忠也 忠恕非恕乎 曾子子貢之本無層級如是也四書者吾道之指南也 而大學中庸都是恕字之衍義 論語孟子 其言強恕而求仁者 重見疊出不可殫指 則夫子之道一恕字而已 執此一字以之接人 仁不可勝用也 而今之儒者摸撈探索東塗西抹 每云萬殊一本復合一理 執天地萬事萬物都歸之於一理 曰此夫子之道 夫子之道無亦空曠渺茫矣乎 以一理貫萬物於自己善惡毫無所涉 終日儼然危坐 究得萬殊一理 不念父母妻子在傍訓己 鄉黨賓友歸而議己 其與庭前柏樹子相去未遠 此學道者所宜戒也

[10] 議曰 人生斯世 其萬善萬惡皆起於人與人之相接 人與人之相接而盡其本分 斯謂之仁 仁者二人也 事父孝曰仁 子與父二人也 事兄悌曰仁 弟與兄二人也 育子慈曰仁 父與子二人也 君臣二人也 夫婦二人也 長幼二人也 民牧二人也 仁親仁民莫非仁也 乃聖人之言曰強恕而行 求仁莫近焉 恕者仁之道也 子貢問一言而有可以終身行之者乎 孔子曰其恕乎 門人問一貫之旨曾子曰夫子之道忠恕而已 一恕字以貫上下 以貫前後 以貫左右 但曰己所不欲勿施於人 其爲道至簡至約 只一恕字而放之則彌乎六合 六合正方可以絜之以矩也 人慢我父 我則惡之 故太學養老之禮以敬人父 而民果興孝 人侮我兄 我則惡之 故太學 序齒之禮以敬人兄 而民果興弟 是

故君子有絜矩之道也。

[11] 恕者 仁之方也 認仁既誤 認恕隨錯 於是將孔曾所言一貫之要訣 亦但知一理萬殊未復合一而已 實不知一者即恕也 所謂恕者即仁之方也 子貢問一言可以終身行之者 孔子答之以一恕字 則恕字之關於吾道爲何如也 子貢所謂一言者一字也 一字而可以終身行之則凡韻書所載一萬三千三百四十五字 若無以加乎恕字之上者矣 乃孔子之言曰強恕而行 求仁莫近焉 由是觀之 恕之爲物 不過所以爲求仁之用 如飯之爲物 不過所以爲活人之用也 仁之爲物 顧不巍巍然又在恕字之上乎此字之義認得真切則 可云知道 此字之義認得不真切則不可曰知道 誠以吾道不外乎此字也。

[12] 仁者人倫之成德也 恕者所以成仁之方法也 不是已熟爲仁 未熟爲恕 如筍之爲竹 莖Z之爲芙蕖也。

[13] 鐻案 絜矩者潔之以矩也 上下四方潔之以恕皆人與人之交際也…… 鐻案矩者直角之尺也 凡方正之器必有六面 其稜角面體 或斜或面突或陷 惟潔之以矩可以正之 潔其上稜知其所斜曲 則遂以此矩去潔下稜平其斜曲 潔其下面知其有凹突則遂以此矩去潔上面平其凹突 前後左右莫不皆然 於是乎六合本正得爲方正之器 吾人之強恕以求仁也 其法亦然 以心爲矩以潔六合之交際 齊其不齊 平其不平 於是乎心與身皆正矣 正己以正物 此平天下之要法也。

7. 의

1) 의(義)의 됬됨은 중요한 점이 내게 있으니, 인(仁)과는 같지 않다. 그러므로 『응소풍속통』에서 다른 사람을 사랑하는 것을 ‘인’이라 하고 나를 선하게 하는 것을 ‘의’라 한다고 하였으니, 이 훈고가 가장 잘된 것이다.

한 가지 물건을 얻게 되었다고 하자. 그것을 받아도 내가 선할 수 있으면 받으려니와 받으면 내가 선할 수 없게 된다면 이를 물리치더라도 나를 선한 데로 돌아가게 할 따름이니 이를 일러 의라 하는 것이다.

의의 됬됨은 때로는 곁에 있는 사람을 돌아보지 않는 경우도 있다. 어찌 곁에 있는 사람일 따름일 것인가. 효자라도 때로는 부모를 돌보지 않을 수도 있으며, 자애로운 부모라도 때로는 처자를 돌보지 않을 수도 있다. 그가 소중하게 여기는 것은 내게 있지 다른 사람에 있지 않기 때문에 인(仁)자는 인(人)자를 따랐고 의(義)자는 아(我)자를 따랐으니, 거기에 깊은 맛이 있는 것이다.¹⁾

1) 『答李叔仁』, I~19, 30쪽(3-243).

2) 내 생각으로는 형을 따른다고 해서 반드시 의(義)가 되는 것은 아니다. 맹자는 대개 효·제를 인·의의 실상으로 여겼기에 서로 관계된 글인 것처럼 보인다. 그러나 고자(告子)도 그가 어른이기에 나도 그를 어른으로 대접하는 것을 의라 하였고, 공도자(公都子)도 형을 공경하는 것을 의라고 생각하였는데 맹자는 아우를 공경하고 숙부를 공경한다는 설을 가지고 이를 반박하여 바로잡았던 것이다. 그 당시에 반드시 형을 따르는 것을 의라고 하는 설이 있었기 때문에 주자의 집주에서도 경(敬)자를 가지고 이를 이야기한 것이다.²⁾

3) 군자의 도는 벼슬을 할 만하면 벼슬을 하고 그만두어야 하면 그만두며, 나라에 도가 서 있으면 우의(羽儀)를 갖추고 나라에 도가 없으면 날아가 버린다. 혹 우직(禹稷)처럼 굶은살이 찌도록 일하거나 안회(顏回)처럼 한 단지 밥의 가난을 참거나 하는 그것을 일러 의라 이르는 것이다.

만일 모난 표주박을 깎아서 둥글게 만들거나 세속 유행에 동조하여 더러운 것과 합류하며 스스로 호광(胡廣)의 중용을 지킴으로써 풍도(馮道)의 부귀를 누리는 자는 군자로서는 부끄럽게 여기는 것이다. 마을 사람 중에서 선한 자도 그를 좋아하고 마을 사람 중에서 악한 자도 그를 좋아한다면 공자는 이를 부끄럽게 여기었다. 치세이거나 난세이거나 간에 다 녹을 먹는다면 오히려 선·악 간에 다 좋아함을 받게 되는 것이니, 그렇기 때문에 부끄럽게 여기게 되는 것이다.³⁾

2) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 54쪽(4-478).

3) 『論語古今註』 卷7, Ⅱ~13, 1쪽(5-544).

4) 보충하기를 선을 행하며 악을 버리는 것을 의(義)라 한다.⁴⁾

5) 반박하기를⁵⁾ 아니다. 깨우친 후에 뜻이 서는 것이요, 뜻이 선 후에 습관이 익혀지는 것인데 상산(象山)은 이에 “뜻이 먼저 있고 깨우침이 후에 있다”고 하였으니, 그 뜻은 잘못이다. ……여기에 두 사람이 있는데 그들은 의(義)와 이(利)를 깨닫지 못하고 있으니, 생긴 그대로 똑같은 사람들인 것이다. 하루는 그중의 한 사람이 분명히 마음속으로 약속하기를 ‘사람이란 세상에 태어날 때 의가 있을 따름이다. 이 한 종기 밥일망정 나의 의로움을 해치기에 넉넉하다’ 하고, 오늘도 한 종기 밥일망정 사양하고 내일이면 한 가지 선행을 행하여 차츰차츰 의를 깨닫는다. 그리고 부지런히 선으로 나아갈수록 더욱 나아가며 더욱 깨닫는다. 뚜렷이 천명을 들으며 확고하게 움직이지 않는다면, 그렇게 되면 군자인 것이다.

그중의 다른 한 사람은 분명히 마음속으로 생각하기를 ‘사람이란 세상에 태어날 때 이(利)가 있을 따름이다. 이 한 종기 밥일망정 내 이(利)를 돕기에 넉넉하다’ 하고, 오늘도 한 종기 밥을 취하고 내일이면 한 가지 악행을 행하여 차츰차츰 이(利)를 깨닫는다. 그리고 부지런히 악으로 나아갈수록 더욱 나아가며 더욱 깨닫는다. 인욕 속으로 깊이 빠져 들어가며 확고하게 움직이지 않는다면 그 사람이야말로 소인인 것이다.

그들의 차이점이 처음에는 대개 털끝 정도밖에 되지 않지만 그의

4) 『論語古今註』 卷3, II ~9, 13쪽(5-228).

5) 陸象山曰人之所喻由其所習 所習由其所志 志乎義則所習者必在於義 斯喻於義矣 志乎利則所習者必在於利 斯喻於利矣

지극한 데에 이르러서는 하늘과 땅 사이처럼 그의 거리는 만 리나 될 것이다. 이쪽이 순임금이라면 저쪽은 도척(盜賊)이며, 이쪽이 인간이라면 저쪽은 금수일 것이니 이렇게 확연하게 다른 종류인 것이다.

나는 일찍이 이(利)만을 깨달은 자를 보았다. 그가 재산에 대하여는 실오라기의 이해관계도 따지고 털끝만 한 푼돈도 따지는 데에는 기막힌 묘법이 있어서 이루 다 말로는 할 수 없을 정도로 확고하게 지켜 오고 있으니 뉘라서 흔들어 버릴 수도 없다. 주공·공자 같은 이가 깨우치면 하품으로 받고 소진(蘇秦)·장의(張儀)가 타이트면 꾸벅꾸벅 잠을 자버리니, 온 세상의 지극한 덕인이나 지극한 선인이 덤벼들더라도 그의 한 푼 돈일망정 바꾸게 하지 못한다. 그가 빈천도 보람으로 여기며 인의를 말하기 좋아하는 사람을 만나면 바야흐로 흘깃흘깃 그의 어리석음을 비웃으면서 순이건 도척이건 인간이건 금수건 족히 두려울 것이 어디 있느냐고 한다. 이것이 소위 이(利)를 깨달은 자이니 이 점에서 도심은 망하고 인심이 주가 되었으며 대체는 수갑이 채워지고 소체만이 왕성하게 된 것이다. 이것이 이(利)를 깨달은 효과인 것이니 돌이켜보건대 이를 가려내지 않아서야 되겠는가.⁶⁾

義

[1] 義之爲物所重在我 與仁不同 故應劭風俗通 愛人曰仁 善我曰義 此
詰訓之最善者也 得一物焉 受之而我得爲善則受之 受之而我不得爲善則
却之 歸善我而已 斯之謂義也 臨一難焉 免之而我得爲善則免之 免之而
我不得爲善則死之 歸善我而已 斯之謂義也 義之爲物有時乎不顧傍人豈

6) 『論語古今註』 卷2, II~8, 21쪽(5-151~152).

惟傍人耳 孝子有時乎不顧父母 慈父有時乎不顧妻子 其所重在我而不在人 故仁字從人 義字從我 有淵味也.

[2] 鋪案 從兄未必爲義 孟子蓋以孝弟爲仁義之實 有似互文 然告子亦以彼長而我長之爲義 公都子又以敬兄爲義 而孟子以敬弟敬叔父之說駁正之 其必當時有從兄爲義之說故集註亦以敬言之.

[3] 君子之道可以仕則仕 可以止則止 邦有道則羽儀 邦無道則色舉 或爲禹稷之胼胝 或爲顏回之簞瓢 斯之謂義也 若夫削觚爲圓同流合污自守胡廣之中庸以取馮道之富貴者 君子之所恥也 鄉人善者好之鄉人惡者好之孔子恥之 治亂之皆食祿 猶善惡之皆見好 斯其所以爲恥也.

[4] 補曰 爲善去惡曰義.

[5] 駁曰 非也 喻而後志立 志立而後習熟 象山乃云志在先而喻在後其義非也……有二人於此 其義利之未喻也 天然同類人也 一日其一人犁然有契于心 曰人之生也義而已 是一簞食亦足以害吾義也 今日辭一簞 明日行一善 駸駸然喻於義 而孳孳然進乎善 彌進彌喻洞見天命 確乎其不可動於是乎君子也 其一人犁然有契于心 曰人之生也利而已 是一簞食亦足以輔吾利也 今日取一簞明日行一惡 駸駸然喻於利 而孳孳然進乎惡 彌進彌喻墊溺人欲 確乎其不可動 於是乎小人也 其始也盖毫釐之差耳 及其至也一天一壤相距萬里 此舜而彼瞽 此人而彼獸 赫然異類也 余嘗見喻於利者矣 其於財產利害絲分縷析細入秋毫 其中有精義妙旨不可言傳 確有所守不可搖撼 周孔誨之而欠伸儀衍說之而熟睡 舉天下之盛德至善而不足以易人之一錢 彼見長貧賤好語仁義者 方且竊竊然笑其愚 而何舜瞽人獸之足懼乎 是所謂喻於利者也 於是道心亡而人心爲之主 大體枯而小體爲之旺 此喻於利之效也 顧不當早辨之乎.

8. 도

(1) 인도

1) 보충하기를-도는 인도인 것이다. 이를 내 도라 하는 것은 자신이 이를 맡기 때문이다.……1)

2) 보충하기를-여기로부터 저기까지 이르는 것을 ‘도’라 한다.2)

3) 보충하기를-도의 큰 근본은 하늘에서 나왔으니 도보다도 더 큰 것은 없다. 그러나 그것을 끌어당겨다가 넓히는 일은 사람에게 있으니, 도가 사람을 끌어당겨다가 이를 넓히는 것이 아니다. 그러므로 성인이 낳으면 도를 천하에 넓히거니와 성인이 낳지 않으면 도도 따라서 없어지기 때문에 끌어다가 넓힘으로써 사람들로 하여금 도를 닦게 할 수는 없는 것이다.3)

1) 『論語古今註』 卷2, Ⅱ~8, 19쪽(5-148).

2) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ~9, 25쪽(5-251).

4) 생각전대-도의 본체는 지극히 크다. 그것은 끝이 없을 만큼 크다. 사람은 그것을 쭈그러뜨려서 작게 만들 수도 없으려니와 그것을 주워다가 크게 만들 수도 없는데 어찌 사람이 그 도를 크게 만들 수 있는 양 말할 수 있을 것인가. 사람이 진실로 도를 배우면 덕스런 마음이 넓고도 넓어지며 날로 그 빛이 커가기 마련인데 어찌 도가 사람을 위대하게 만들 수 없는 양 말할 수 있겠는가.⁴⁾

또한 마음은 인간에 속해 있고 성(性)은 도에 속해 있다는 것은 옛 책에는 이러한 징험은 없는 것이다.⁵⁾

5) 보충하기를-도란 인도하는 것이다. 옛날 성왕들은 인민을 선으로 인도함으로써 인민의 스승이 되었으니 소위 요순이 천하를 인(仁)으로써 거느린 것이 이것이다.……⁶⁾

6) 도란 여기로부터 저기까지 이르는 길이다. 도심을 따라서 전진하되 죽고 삶에 관계없이 두 번 다시 허물을 거듭하지 않으며⁷⁾ 머무름 곳에 머무르는 자를 일러 도라 한다. 이 도는 타고나면서 출발하여 죽은 후에 도달하니 책임은 무겁고 길은 멀다는 것은⁸⁾ 이를 두고 이른 말이 아닌가.

요즈음 사람들은 세상을 경륜하면서 어거하는 것을 일러 행도(行

3) 『論語古今註』 卷8, Ⅱ~14, 18쪽(6-38).

4) 朱子曰人心有覺而道體無爲 故人能大其道 道不能大其人也

5) 『論語古今註』 卷8, Ⅱ~14, 19쪽(6-39).

6) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ~7, 22쪽(5-46).

7) 『論語』, 「雍也」. “有顔回者好學 不遷怒 不貳過 不幸短命死矣……”

8) 『論語』, 「泰伯」. “士不可以不弘毅 任重而道遠 仁以爲己任 不亦重乎 死而後已 不亦遠乎……”

道)라 하는데 시험 삼아 자기의 가는 곳을 물으면 멍청하게도 깨우치지도 못하고 있으니, 이를 일러 모른다는 것이요, 이를 일러 길을 잃은 자라 하는 것이다.

온 세상 사람들로 하여금 모두 다 성대로 따르는 도를 준수하게 한다면 바야흐로 행도라 이를 수 있을 것이다.⁹⁾

7) 성(性)대로 따르는 것을 도라고 한다. 그러므로 성이 발하는 것을 일러 도심(道心)이라 한다. 도심은 항상 선하고자 하며 또 선을 선택할 줄도 안다. 한번 도심이 하고자 하는 대로 들어주면 이것을 일러 솔성(率性)이라 하는 것이니 솔성이란 천명을 따르는 것이다.

의(義) 아닌 음식이 앞에 놓여 있으면 먹고 싶은 욕심이 넘쳐흐르게 마련이다. 도심이 일러주기를 “먹지 말라. 이는 의 아닌 음식이다” 할 것이니, 나는 그가 일러주는 대로 따라 물리치며 먹지 않는다면 이를 일러 솔성이라 하는 것이니, 솔성이란 천명을 따르는 것이다.

사체가 느슨하면 항상 피로하여 눕고 싶게 마련이다. 도심이 일러주기를 “눕지 말라. 이는 게으름뱅이의 습성이다” 할 것인데 나는 그가 일러주는 대로 붙든 일어나 앉는다면 이를 일러 솔성이라 하는 것이니, 솔성이란 천명을 따르는 것이다.¹⁰⁾

8) 이제 생각하건대-글자는 빌려 쓰는 수가 있더라도 그의 본뜻이 서로 비슷한 연후에 이에 빌려 쓸 수 있을 것이다. 만일 본래의 글자 뜻이 원래 서로 다른 종류의 것이라면 어찌 억지로 부당한 이름을

9) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 4쪽(4-181).

10) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 3쪽(4-180).

가져다 씹을 수가 있을 것인가.

도란 길이다. 길이란 사람이 걸어다니는 것이다. 그러므로 공자는 “누구나 들어오고 나갈 때 문을 거치지 않을까마는 왜 이 길로 가려고 하지 않을까”¹¹⁾ 하였으니, 분명히 사람이 걸어다니는 것을 도라 하였다. 나면서부터 죽을 때까지 이 길을 걸을 따름인 것이다. 만일 본성의 덕이 내 마음속에 갖추어 있는 것이라고 생각한다면 이는 성이 또한 도인 셈이요 마음도 도인 것이다. 서로 뒤섞여서 가리키는 방향을 알 수 없는데 “하물며 만물치고 갖고 있지 않은 것이라고는 없다”¹²⁾ 한다면 금수나 초목도 모두 다 도를 가지고 있는 것이 된다. 『중용』이라는 한 권 책은 사람만을 가르치는 것이 아니라 금수도 가르치고 초목도 가르친 연후에 도의 전체가 비로소 모두 다 갖추어질 것이니, 어찌 실정에서 멀리 떨어져 있는 것이 아닐까.¹³⁾

9) 나면서부터 죽을 때까지를 ‘도’라 한다. 그의 도를 극진히 한 후에 죽은 자는 그의 천수를 다하고 죽은 것이라 이를 것이요, 바위나 담장 밑에서 죽었거나 형틀에 목을 매어 죽었거나 하는 것들은 다 천수로 죽은 것이 아니다. 그러므로 정명(正命)이 아닌 것이다. 혹 벼락으로 죽거나 혹 호랑이에게 먹혀 죽거나 하는 것들도 다 정명이 아니니, 마땅히 담장이나 형틀도 다 같이 논해야 할 것이다. 만일 문왕으로 하여금 우리에서 죽게 했거나 공자로 하여금 환퇴에게 죽게 했다면 이를 담장이나 형틀에 비교할 때 더욱 정명이 아닐 것이다.

11) 『論語』, 「雍也」.

12) 朱子曰道者日用事物當行之理 皆性之德而具於心

13) 『中庸講義』, II~4, 4쪽(4-244).

주자는 대개 그의 도를 극진히 한다는 것을, 수신의 도를 극진히 함을 이룬 것이다. 그러므로 그의 말이¹⁴⁾ 이와 같은 것이다.¹⁵⁾

道

[1] 補曰 道 人道也 謂之吾道者 身任之也…….

[2] 補曰 自此至彼曰道.

[3] 補曰 道之大本出於天 莫大者道 然引而廣之在乎人 非道引人以廣之故聖人作則廣道於天下 聖人不作則道隨以亡 而不能引以廣之使人修道.

[4] 道體至大 其大無外 人不能縮而小之 亦不能撫而大之 豈可曰人能大其道乎 人苟學道則德心恢廣日臻光大 豈可曰道不能大其人乎 且心屬人性屬道古經無此驗也.

[5] 補曰 道導也 古之聖王導民爲善以爲民師 所謂堯舜率天下以仁也…….

[6] 道者自此至彼之路也 率道心而前進 殫壽不貳止於所止者謂之道也 斯道也生而起程死而後到任重致遠 非斯之謂歟 今人以經綸御世謂之行道試問自己所適茫然不省 茲之謂不知 茲之謂失路者也 令天下之人咸遵率性之道 方可謂之行道.

[7] 率性之謂道 故性之所發謂之道心 道心常欲爲善 又能擇善一聽道心之所欲爲茲之謂率性 率性者循天命也 不義之食在前口腹之慾溢發 心告之曰勿食哉是不義之食也 我乃順其所告卻之勿食 茲之謂率性 率性者循天命也 四體爾然常欲疲臥 道心告之曰勿偃哉是怠慢之習也 我乃順其所告蹶然起坐 茲之謂率性 率性者循天命也.

[8] 今案 字有假借 亦其本義相近然後 乃得假借 若其字義原不相類 豈得強冒之以不當之名乎 道者路也 路者人所由也 故孔子曰誰能出不由戶何莫由斯道也 明人所由爲道也 自生至死由此一路而已 若以爲本性之德具於吾心者 則是性亦道也 心亦道也 渾雜無分靡所指向 況云無物不有則禽獸草木亦皆有道 中庸一書不唯教人 以教禽獸以教草木 然後道之全體始皆全備 豈不遠於情乎.

[9] 鑄案 自生至死曰道 盡其道而死者 謂盡其天年而死也 死於巖牆死於

14) 朱子曰使文王死於姜里 孔子死於桓魋卻是正命

15) 『孟子要義』 卷2, II ~6, 39쪽(4-569~570).

桎梏 皆不以天年死 故非正命也 或死於雷震或死於虎狼 亦非正命 當與
巖牆桎梏同論 若使文王死於羑里 孔子死於桓魋 則比之巖牆桎梏尤非正
命 朱子蓋以盡其道謂盡修身之道 故其言如此。

(2) 천도

1) 언어를 가지고 인민을 교화한다는 것은 말단적인 것이다. 가르치고 깨우치기 위하여 입술이 닳고 혀가 찢어지더라도 오히려 인민들 중에는 따르지 않는 자가 있다. 말없이 몸소 실행함으로써 그것이 모든 일에 나타나게 한다면 인민들 중에는 오히려 보고 느끼는 자가 있을 것이다.

단 천도로 이를 징험해 본다면 일월성신이 운행하여 사시가 조금도 엇갈리는 일이 없고, 비와 이슬이 내려 백물이 변성하되 또한 말없이 스스로 주재할 따름인 것이다. 만일 다만 리(理)를 발견한다는 것을 가지고 말한다면 리(理)란 본시 지각이 없으니, 비록 말을 하고자 한들 그럴 수가 있겠는가. 또 자공이 언어를 가지고 성인의 일을 관찰했다는 것도 분명한 징험이 있는 것도 아니다. 자공이 끝내 깨닫지 못했다는 것도 또한 아직 실증이 있는 것도 아닌데, 혀를 끝끝 차면서 한탄하며 마치 아주 어리석어 행방을 모르는 품이 변화를 모르는 자인 양하는 것도 또한 잘못인 것이다.¹⁶⁾

2) 건(乾)괘는 곤(坤)괘로 말미암아 변한다. 그러나 그의 근본을 다진다면 곤괘는 건괘로 말미암아 변했던 것이다. 건의 양이 이미 그

16) 『論語古今註』 卷9, II~15, 35쪽(6-154).

의 극에 달하면 구(姤)괘가 박(剝)괘가 되고 복(復)괘가 되고 괘(夫)괘가 되어 십벽괘(十辟卦)가 완성되는 것이다. 이것이 건도(乾道)가 변화하여 각각 성명(性命)을 바르게 한다는 것이다.

천도가 변천하여 만물을 조화시킴으로써 만물이 무성하여 각각 성명을 받게 되는 것은 이것이 그의 상(象)인 것이다.¹⁷⁾

天道

[1] 言語之於化民末也 教之誨之 勞唇敝舌 而民猶有不從者 默然躬行 見諸行事 而民猶有觀感者 但以天道驗之 日月星辰之運而四時不錯 風雷雨露之施而百物以蕃 亦默自主宰而已 若但以理之發見而言之 則理本無知 雖欲言語得乎 且子貢之以言語觀聖人 未有明驗 子貢之終不喻 未有實證 而咄咄嗟惜 有若下愚之迷不知變者 然斯亦過矣.

[2] 乾由坤變 然推其本則坤由乾變 乾陽既極爲姤爲剝爲復爲夬 十辟以成 此乾道變化各正性命也 天道變遷以化萬物 而萬物芸芸各受性命 此其象也

17) 『周易四箋』 卷1, II ~37, 37쪽(9-75~76).

9. 덕

1) 보충하기를-덕은 효·제인 것이다. 『서전』에서 “공경하면서 오교(五敎)를 펴라” 하였는데, 곧 덕으로써 인민들을 지도하라는 것이다.……1)

2) 반박하기를²⁾-아니다. 도덕이란 어떻게 생긴 물건인가. 요즈음 사람들은 덕(德)자에 대한 인식이 원래 맑고 깨끗하지 못하여 성경을 읽다가 덕자를 만나면 명칭하게도 그것이 어떻게 생긴 물건인지를 모른다. 그저 순실 온후하며 혼륜 소박하여 청탁을 가릴 줄도 모르는 자를 덕이 있다고 한다. 그들의 생각으로는 이러한 기상을 가지고 앉아서 천하를 다스림으로써 거의 만물이 저절로 귀화하게 하도록 하고자 하는 데 있지만 실제로 일을 하게 되는 판국에는 어느 곳으로부터 착수해야 하는지의 여부를 모르고 있으니 어찌 우둔하지 않은가. 여기에 온 세상이 날로 썩어 들어가지만 이를 새롭게 하지

1) 『論語古今註』 卷1, II ~7, 22쪽(5-46).

2) 包曰德謂道德

못하는 이유가 되는 것이다.

덕이란 인륜관계에서 독실한 자의 이름이니, 효·제·자가 곧 그것이다. 예에서 말하기를 “옛날에 명덕을 천하에 밝히고자 하는 자는 먼저 제 나라를 다스린다” 하고서 치국평천하장에 이르러서는 이내 효·제·자를 근본으로 생각하였으니, 효·제·자가 명덕이 아니겠는가. 『요전』에서는 “능히 준덕을 밝히어 구족을 친애하게 한다” 하였으니 준덕이 효·제가 아니겠는가. 『효경』에서는 “성왕들은 지극한 덕과 요긴한 도로써 천하에 순응한다” 하였으니, 지극한 덕이 효·제가 아닌가.

성왕들의 도는 자신이 먼저 효·제로써 천하를 이끌어 가는 것이니, 이를 일러 그들을 인도하되 덕으로써 한다는 것이다. 덕이란 모호하여 흐리멍덩한 물건이 아니다. 그러나 그들을 인도하되 덕으로써 하지만 그렇더라도 형벌은 써야 한다. 『서전』에서 “백이는 법을 뒀고 인민들을 형벌로 꺾었다” 하였으니 먼저 오전(五典)을 뒀고 그 중에서 가르침을 따르지 않는 자는 형벌로 그들의 악을 꺾었다는 것이다. 『주례』의 대사도는 향팔정(鄉八政)으로 만민을 규합하였다 하였는데 그의 세목으로 말하면 불효·부제(不弟)·불목·불인 따위들이다. 「강고」에서는 불효·불우를 가장 크고 으뜸가는 죄악으로 생각하여 형벌이 있을 뿐 용서가 없다고 하였다. 이는 모두가 그들을 인도하되 덕으로써 하며 형법 중에서 논하는 데 있는 것이 아니다.³⁾

3) 부(富)는 집안을 윤택하게 하고 덕(德)은 자신을 윤택하게 한다는 것은 중심이 성실하면 형상은 밖으로 나타난다는 것이다. 그러나

3) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ~7, 22~23쪽(5-46~47).

성실한 마음으로 악을 버리고 성실한 마음으로 선을 행하되 악을 버리고 선을 행한 까닭으로 해서 자신을 운택하게 해주는 덕을 가질 수 있는 것이다. 만일 마음을 텅 비어 적막하게 된 곳에서 말달리듯 달린다면 덕을 지닌 것과는 아무런 연고도 없는 것이니, 일을 실행한 연후에 덕의 이름을 바로 쓰게 되는 것이다.⁴⁾

4) 보충하기를 덕이란 본심이 정직한 것이다.⁵⁾

5) 생각건대-선악이란 덕의 실(實)이다. 미악(美惡)이란 덕의 이름인 것이다.⁶⁾

6) 대덕과 소덕을 대절(大節)과 소절(小節)이라 이르는 옛 근거는 없다. 맹자는 “대덕은 소덕을 부린다”⁷⁾ 하였고 『중용』에서는 “대덕은 돈화하지만 소덕은 천류(川流)와 같다” 하였으니, 모두 다 대소로 그의 등급을 정했지 어찌 대절과 소절을 이른 말이겠는가.

군자가 거듭하여 공부하는 것은 오로지 소절에 있으니, 한 번 보고 듣고 말하고 생각하는 것에도 모두 다 예로써 막는 방법이 있다. 진실로 대체를 가지고 악이 없도록 하기 위하여 마음대로 출입할 것을 허락한다면 어찌 덕을 이룰 날이 있겠는가. 곡례(曲禮) 삼천(三千)이 마음대로 출입한다면 경례(經禮) 삼백(三百)은 어디에 설 곳조차 없을 것이다. 매씨가 『서전』을 지을 때 오히려 “자잘한 행동을 아끼

4) 『大學公議』, Ⅱ~1, 22쪽(4-45).

5) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ~9, 24쪽(5-249).

6) 『論語古今註』 卷6, Ⅰ~12, 17쪽(5-481).

7) 『孟子』, 「離婁 上」.

지 않으면 끝내 큰 덕에 누를 끼친다” 하였으니, 자잘한 행동이라고 해서 어찌 소홀히 할 수 있겠는가.⁸⁾

7) 잠언-덕이란 나의 곧은 마음대로 실행한 것이다. 실행하지 않으면 덕이란 없는 것이다. 효·제·충·신·인·의·예·지들이 덕이 되는데 미처 몸소 실행하지 않았다면 어찌 덕이 존재할 수 있겠는가. 그러나 덕성(德性)이라 이르는 자는 성이란 본래 선을 즐기며 감동함에 따라서 말하는 자는 선심(善心) 아닌 것이 없다. 이 마음을 확충하면 인·의·예·지가 될 수 있다. 그러므로 그 성을 이름하여 ‘덕성’이라 하는 것이다. 이 성은 받은 곳이 본래 상천(上天)의 명령인 것이다. 천명을 받은 자가 감히 이를 존송하지 않을 수 없는 것은 마치 군왕의 명을 받은 자가 감히 이를 경건하게 받들지 않을 수 없는 것과 같은 것이다.⁹⁾

8) 또 생각하건대-공씨의 주소는¹⁰⁾ 비록 옛날의 의미에서 어긋나지는 않았지만 다소 후폐(後弊)의 길을 열었다는 까닭은 무엇인가. 마음에는 본래 덕이 없으며, 오직 곧은 성(性)만이 있다. 능히 나의 곧은 마음대로 행동하는 자를 일러서 덕이라 하는 것이다. [덕(德)이라는 글자도 행직심(行直心)으로 되어 있다] 선을 행한 후에 덕의 이름이 바로 서게 되는 것이니 행동하기 전에 자신이 어찌 명덕을 가질 수 있을 것인가.¹¹⁾

8) 『論語古今註』 卷10, Ⅱ~16, 22쪽(6-207).

9) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 25쪽(4-223).

10) 孔氏疏曰謂身有明德而更章顯之

11) 『大學公議』, Ⅱ~1, 7~8쪽(4-16~17).

9) 보충하기를 덕이란 곧은 마음이다. 자신이 먼저 효·제를 실천하여 천하를 인(仁)으로써 거느리는 자이다.¹²⁾

10) 보충하기를 마음이 바르고 곧으면 ‘덕’이라 한다.¹³⁾

11) 보충하기를 덕이란 도심이 좋아하는 것이요, 색이란 인심이 좋아하는 것이다. 도심은 항상 약하므로 정성스럽기가 어렵고, 인심은 항상 활활 불타오르므로 거짓이 없다.¹⁴⁾

德

[1] 補曰 德孝弟也 事曰敬敷五教 卽道之以德也…….

[2] 駁曰 非也 道德何物 今人認德字元不清楚 讀聖經遇德字 茫然不知爲何物第以淳厚渾朴不辨清濁者爲有德 意欲以此箇氣象 坐理天下庶幾萬物自然歸化 而當局臨事不知從何處著手 豈不迂哉 此天下所以自腐爛而莫之新也 德者篤於人倫之名 孝弟慈是已 禮曰古之欲明明德於天下者 先治其國 及至治國平天下章乃以孝弟慈爲本 孝弟慈非明德乎 堯典曰克明峻德以親九族 峻德非孝弟乎 孝經曰先王有至德要道以順天下 至德非孝弟乎 先王之道身先孝弟以率天下 此之謂道之以德 德非模糊漫漶之物也 然道之以德亦用刑 書曰伯夷降典折民維刑 謂先敷五典而其不率教者折之以刑也 周禮大司徒以鄉八政糾萬民 其目則不孝不弟不睦不婣之類也 康誥以不孝不友爲元惡大憝 刑茲無赦 斯皆道之以德 不在刑法中論.

[3] 富潤屋德潤身者誠於中形於外也 然實心去惡實心爲善 以其去惡爲善之故得有潤身之德 若馳心於空寂之地 則無緣有德 行事后德之名立焉.

[4] 補曰 德者 本心之正直.

[5] 案……善惡者德之實也 美惡者德之名也.

12) 『論語古今註』 卷1, II~7, 19쪽(5-40).

13) 『論語古今註』 卷3, II~9, 25쪽(5-251).

14) 『論語古今註』 卷8, II~14, 11쪽(6-24).

[6] 大德小德之謂大節小節 古無可據 孟子曰大德役小德 中庸曰大德敦化小德川流 皆以德之大小分爲等級 豈大節小節之謂乎 君子之積累工夫全在小節 一視一聽一言一動皆有禮防 苟以大體無惡許其惟意出入 則豈有成德之日乎 曲禮三千惟意出入 則經禮三百無所立矣 梅氏作書猶云不矜細行終累大德 細行何可忽乎.

[7] 箴曰 德者 行吾之直心也 不行無德也 孝弟忠信仁義禮智 斯爲之德 未及躬行安有德乎 然而謂之德性者 性本樂善 隨感而發者無非善心擴充 此心可以爲仁義禮智 故名其性曰德性也 此性所受本上天之命也 受天命者不敢不尊之 如奉君命者不敢不敬之也.

[8] 又按 孔疏雖不悖古義而微啓後弊何也 心本無德惟有直性 能行吾之直心者 斯謂之德(德之爲字行直心)行善而後德之名立焉 不行之前身豈有明德乎.

[9] 補曰 德者 直心也 身先孝弟率天下以仁者也…….

[10] 補曰……心之正直曰德…….

[11] 補曰 德者 道心之所好也 色者 人心之所好也 道心恒弱故難誠 人心恒熾故無僞.

10. 윤리

1) 보충하기를-우리의 도는 인륜 외에 다른 것이 아니다. 무릇 인륜에 처하게 되는 것으로서 오교(五敎)·구경(九經)에서 경례(經禮) 삼백(三百)·곡례(曲禮) 삼천(三千)에 이르는 것과 같은 것들은 모두 다 한서(恕)자를 가지고 이를 실행하게 되는 것이다. 이는 마치 한 꾸러미가 천백의 돈을 꿔는 것과 같으니 이를 일러 일관(一貫)이라 한다.¹⁾

2) 반박하기를²⁾-아니다. 윤(倫)이란 서차(序次)인 것이다.³⁾

3) 보충하기를-윤(倫)이란 리(理)인 것이다. 러(慮)란 탁(度)인 것이다. 일을 말하는 데 반드시 의리에 합당하다면 언중론(言中倫)이 되는 것이다. 행동이 이미 헤아린 바와 합치한다면 행중려(行中慮)가 되는 것이다.⁴⁾

1) 『論語古今註』 卷2, Ⅱ ~8, 19쪽(5-148).

2) 包曰倫道理也

3) 『論語古今註』 卷10, Ⅱ ~16, 10쪽(6-184).

4) 생각으로는 옛날 주해는 무릇 오전·오교는 모두 다 이를 사극(史克)의 말과⁵⁾ 같이 새겼는데, 주자 이래 모두 다 맹자가 말한 오륜과 『중용』에서 말한 오달도(五達道)를 가지고 이를 해석하고 있다. 사극을 두 책만큼 믿을 것은 못된다.

그러나 『태학』의 효·제·자를 부·모·형·제·자에 퍼놓으면 합치하지만 이를 오류에다 퍼놓으면 합치하지 않는다.

대개 효·제·자는 하늘에 속한 사랑이다. 군신·부부·붕우는 사람끼리 합해진 윤리이다. 서로 만날 때는 반드시 예물이 있어야 하며, 서로 합할 때는 반드시 의로써 한다. 아비 섬김에서 도움을 받아 군왕을 섬기니 나로부터 시작되는 집안에서의 가르침을 밖으로 밀고 나가는 것이다. 교육 방침을 세우되 먼저 하늘에 속한 사랑으로부터 시작하여 다시 헤아리기를 기다리는 까닭이 여기에 있는 것이다.⁶⁾

5) 악이란 과하거나 불급한 것을 말한 것이요, 선이란 중을 얻은 것을 말한 것이다.⁷⁾

6) 이제 생각하건대 격물이란 물에는 본말이 있다는 물(物)을 격(格)하는 것이요 치지란 선후한 바를 안다는 지(知)를 치(致)하는 것이니, 격치(格致)와 명선(明善)과는 다른 것이다.⁸⁾

선에 밝다는 것은 은(隱)하지만 뚜렷함을 알며, 미(微)하지만 나타

4) 『論語古今註』 卷10, Ⅱ~16, 11쪽(6-185~186).

5) 左傳魯太史克曰……舉八元使包五教于四方 父義母慈兄友弟恭子孝……

6) 『尚書古訓』 卷1, Ⅱ~22, 22~23쪽(7-150~151).

7) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 11쪽(4-195).

8) 朱子曰誠身在乎明善 蓋不能格物致知以真知至善之所在 則必不能如孩好色如惡惡臭

나 있음을 알며, 하늘은 속일 수 없음을 안다는 것이다. 하늘을 안
연후에 선을 선택할 수 있을 것이니, 하늘을 모르는 자는 선을 선택
할 수도 없는 것이다.⁹⁾

倫理

[1] 補曰 吾道不外乎人倫 凡所以處人倫者若五教九經以至經禮三百曲禮
三千 皆行之以一恕字 如以一緡貫千百錢 此之謂一貫也.

[2] 補曰 非也 倫者序也次也.

[3] 補曰 倫理也 慮度也 言事必當於義理則言中倫也 行已動合於慮度則
行中慮也.

[4] 鋪案 古注凡五典五教皆訓之如史克之言 朱子以來皆以孟子所言五倫
及中庸所言五達道釋之 史克之可信不如二書 然大學之孝弟慈 施之於父
母兄弟子則合 施之於五倫則不合 蓋孝弟慈天屬之愛也 君臣夫婦朋友人
合之倫也 相見必以贊 相合必以義 資於事父以事君 自我內教推於外 所
以立教先自天屬之愛 與侯更商也.

[5] 惡者 過不及之論也 善者 得中之論也.

[6] 今案 格物者 格物有本末之物也 致知者 致知所先後之知也 格致與
明善不同 明善者知隱之見 知微之顯 知天之不可欺也 知天而後可以擇善
不知天者不可以擇善.

9) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 44쪽(4-323).

11. 성인

1) 보충하기를……성(聖)이란 하늘의 덕에 도달하고 있는 것이다.¹⁾

2) 반박하기를-아니다. 성인도 칠정을 가지고 있다. 군대가 오는데 두려워하지 않는다니 그럴 리(理)가 있겠는가.²⁾

3) 반박하기를-아니다. 성인의 마음은 지극히 정밀하다. 모든 물건이 그의 올바른 형태를 얻지 못하면 견디지를 못한다. 오직 견디어 내지를 못하게 된 연후에야 넓거나 가늘거나 크거나 작거나 모조리 그의 올바른을 따르게 되는 것이다. 앞서 학자들은 자리가 바르지 않으면 구를 의심하여 소절로 췌다. 그러므로 이처럼 곡해하게 된 것이다……³⁾

1) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ~9, 22쪽(5-246).

2) 『論語古今註』 卷4, Ⅱ~10, 14쪽(5-317).

3) 『論語古今註』 卷5, Ⅱ~11, 9쪽(5-378).

4) 반박하기를 아니다. 위 편(篇)에서 “상제의 곁에서 식사를 할 적에는 일찍이 배불러 본 일이 없었다” 한 것은 분명히 상제의 곁에 있지 않을 적에는 성인도 배부르게 먹는다. 그러므로 「잡기(雜記)」에서는 “공자께서 소시(小施)씨 집에서 식사를 하실 적에 배부르게 자시었다” 하였으니 공자가 배부르게 먹은 사실은 책 속에 있는 글에서 분명한데 어찌하여 많이 먹지 않았다고 이르는 것일까.⁴⁾ 공자는 “군자는 배부르게 먹기를 바라지 않는다”⁵⁾ 하였으니 앞서 학자들은 이 점을 꺼린 것이다. 그러므로 이 불다식(不多食) 석 자를 가지고 이처럼 지나치게 변호하는 것이다. 불다식(不多食)은 바로 생강의 이야기까지도 이어받고 있다. 생강이란 물건은 많이 먹으면 기를 손상하며 오직 때로 체증을 뚫어 줄 따름이다. 그러므로 곁에서 없애버리지만 않았고 그것도 또한 많이 먹지 않도록 한 것이다.⁶⁾

5) 생각건대-신(神)·성(聖)·현(賢)·철(哲)에는 비록 등급이 있ason 치더라도 그 사이에는 반드시 선인(善人)이라는 한 층이 있는 것은 아니다. 상편에서는 선인과 유항(有恒)한 자와를 쌍으로 대거(對舉)하였으니, 이는 덕을 이룬 자를 일컬은 것이다. 아래 장에서는 “선인이 칠 년 동안 인민을 가르치면 국방의 일선에 내보낼 수 있다” 하였으니, 이는 소위 그의 직분을 충실히 잘 지키며, 그가 맡은 바 일을 잘 처리한다는 것이니 똑같은 예로 보아서는 안 될 것이다.

요즈음 사람들은 대체로 재주도 없고 능력도 없지만 그저 착한 마

4) 孔曰不多食不過飽也

5) 『論語』, 「學而」.

6) 『論語古今註』 卷5, Ⅱ~11, 7쪽(5-374).

음씨만을 지니고 있으면 그를 일러 선인이라 한다. 슬프다. 재주도 없고 능력도 없는 자는 비록 천 년이 된들 어떻게 잔악한 살인자들을 없애버릴 수 있을 것인가.⁷⁾

6) 생각건대-지자도 많은데 하필이면 군왕에게 벼슬을 요구하던 자이겠는가. 용자도 많은데 하필이면 맨손으로 범을 잡던 자이겠는가. 청렴한 자도 많은데 하필이면 조위(趙魏)의 원로 따위이겠는가. 재예 있는 자도 많은데 하필이면 죄의 성토를 당한 무리이겠는가. 여기에 열거한 네 사람은 모두 다 공자가 평소에 일찍이 헐뜯던 사람들이다. 자로가 원하여 이처럼 한 것을 보면 그가 꾸짖고 풍자하는 뜻이 살을 쏘고 뼈를 찌르는 것 같다. 어찌 평탄하고도 부드러운 말이겠는가. 더욱이 성인이란 반드시 효·제·충·신을 그의 본질로 삼은 연후에 바야흐로 예·악으로 이를 문채낼 수 있는 것이다. 이제 열거한 네 사람의 장점에는 도무지 덕행이라고는 없으니, 어찌 성인이 될 수 있을 것인가.

옛 시에 “실없는 농담을 잘도 하네. 혹독한 짓은 앓는다네” 하였으니, 성인도 때로는 농담을 잘하는 것이다. 앞서 학자들은 이 절의 원문을⁸⁾ 진실한 말처럼 받들어 모시니, 아마도 그렇지 않을 것 같다.⁹⁾

7) 『주역』에서 “군자는 종일토록 노력하며 저녁녘에도 두려워하며 위태로우나 허물이 없다”¹⁰⁾ 하였는데, 저녁녘에 두려워함은 성인

7) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 35쪽(5-517).

8) “子路問成人 子曰 若臧武仲之知 公綽之不欲 卞莊子之勇 冉求之藝 文之以禮樂 亦可以爲成人矣 曰 今之成人者 何必然 見利思義 見危授命 久要 不忘平生之言 亦可以爲成人矣”

9) 『論語古今註』 卷7, Ⅱ~13, 13쪽(5-567).

이 스스로를 성찰하는 지극한 공부인 것이다. 주자는 삼성(三省)을 성인의 일이라 하지 않고, 증자는 만년에 진덕하는 공부로서 대개 조그마한 찌꺼기만 있더라도 버리되 다하지 못한 것이 있다고 이르고 있는 것이다. 그러나 탕왕은 여섯 가지 일로 스스로를 책망하였으니 어찌 찌꺼기라도 다하지 못한 것이 있을 것인가. 성인도 일찍이 스스로를 성찰하지 않는 자는 없는 것이다.¹¹⁾

8) 반박하기를¹²⁾ 아니다. 그 말이란 누구의 말인가. 반드시 공자보다도 위에 또 다른 신성한 대인이 있어서 그가 공자보다도 더 현명한 연후에야 “공자가 귀로 그의 말을 듣고 그의 미묘한 뜻을 깨달았다” 할 수 있을 것이다. 아직 공자와 같은 시대에 그러한 인물이 있었는지의 여부에 관해서는 알 방법이 없다. 만일 “일반 대중의 말을 듣고 그의 미묘한 뜻을 깨달았다”고 한다면 대중들이 말하는 것에는 본래 정미로운 깊은 뜻이 없을 텐데 하필이면 60이나 되어서야 비로소 그의 뜻을 깨달을 것인가.

만일 “성인은 소리가 들리자마자 마음속으로 통하는 것이다”라 한다면, 문득 창랑가를 듣고서 곧장 스스로 이를 취할 의의를 깨달았으니, 이는 자공이 가난 속에서도 즐거워하며 부자라도 예를 알아야 한다는 이야기를 듣고서 곧장 절차탁마의 뜻을 깨달은 것도¹³⁾ 일찍이 이순(耳順)이 아닐 수 없는 것이다. 자공은 공자보다도 31세나

10) 『周易』 乾卦 九三 爻辭

11) 『論語古今註』 卷1, II~7, 12쪽(5-25).

12) 鄭曰耳聞其言而知其微旨

13) 『論語』, 「學而」. “……子曰 可也 未若貧而樂 富而好禮者也 子貢曰 詩云 如切如磋 如琢如磨 其斯之謂與”

어린 소년이었다. 자공은 소년시절에 이순했고, 공자는 60에 노력하여 거기에 미친 것이니, 어찌 통할 수 있는 이야기이겠는가.

천명을 깨달아 아는 자는 하늘의 덕에 도달하고 있는 것이다. 그의 등급은 지극히 높거니와 소위 이순은 다시 더 그 위에 있으니, 이순의 경지를 어찌 쉽게 이야기할 수 있을 것인가. 험뜯거나 칭찬하거나 영화롭거나 욕되거나 하는 일이 다가왔을 때 무릇 귀에 거슬리는 말들이 있다면 마음마저도 거슬리지 않을 수가 없는 것이다. 만일 깊이 천명임을 알고서 이런 것들이 한 덩어리로 원숙하게 느껴진다면 휘(毀)·예(譽)·영(榮)·욕(辱) 따위가 그의 마음에 동요를 일으킬 수 있는 자는 없을 것이다. 그의 마음에 동요를 일으킬 수 없다면 그의 귀도 거슬릴 수 없을 것이니, 이를 일러 이순이라 하는 것이다.

후세에 와서 성인을 말하는 자들은 다 그를 추존하여 신묘하고도 기이하며 황홀하게 생긴 사람으로 만들었으니 아득하게 멀기만 하여 그가 해 놓은 일이 무슨 일인지도 알아볼 수가 없게 되고 말았다. 성인이란 본래 존귀한 것이며 신비로운 것이니 내게는 분수조차도 없을 것이다. 성인을 사모한들 무엇하랴 하였으니 이 때문에 성인은 생겨나지 못했던 것이요, 도도 끝내 어둠 속에 묻히고 말았던 것이다. 슬프다.¹⁴⁾

9) 생각건대-성인이 되고 현인이 되는 법도 일관밖에 있는 것이 아니다. 만일 일관의 뜻을 참되게 강론하게 한다면 덕성을 존중하는 자는 어떻게 착수할 수 있을 것인가는 알 것이다. 오초려(吳草廬)

14) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ-7, 24쪽(5-49~50).

는¹⁵⁾ 어찌하여 이를 잘못이라 하였는가.

돌이켜 보건대 일관의 설에는 고금의 구별이 있다. 옛날 소위 일관이란 한 서(恕)를 가지고 육친(六親)을 꿰뚫고, 오륜을 꿰뚫고 경례 삼백을 꿰뚫고 곡례 삼천을 꿰뚫는 것이다. 그의 말은 간략하면서도 넓으며, 그의 뜻은 요령이 있으면서도 멀리 뻗어 있다. 서로써 부모를 섬기면 효이며, 서로써 군왕을 섬기면 충인 것이요, 서로써 인민을 다스리면 자인 것이니, 소위 인(仁)의 방법인 것이다.

요즈음 소위 일관이라는 것은 천지 음양의 조화라거나 초목금수들의 생육이 착잡하게 얹혀서 왕성하게 자라는 자가 일리(一理)에서 비롯하여 중간에서는 만 가지로 흩어져 있다가 마지막에는 일리(一理)로 다시 합한다는 것이다. 노자는 “하늘은 일(一)을 얻어서 그로써 맑고, 땅은 일(一)을 얻어서 그로써 편안하고, 성인은 일(一)을 얻어서 천하의 법식이 되었다” 하였고, 불교에서는 “만법(萬法)이 일(一)로 돌아온다” 하였으니, 일(一)은 어디로 돌아오는 것일까. 요즈음 사람들은 이 설을 듣기를 즐겁게 생각하며 우리의 도는 너무 협소함을 부끄럽게 여기는 것이다. 그 때문에 억지로 일관의 구절을 붙잡고서 그것으로써 노자와 불교와 함께 세 개의 뿔이 되게 하였으니 이것이 유가(儒家)의 큰 장막이 된 것이다.¹⁶⁾

10) 잠언·성자(誠者)란 성인(聖人)의 별명이다. 위의 성자(誠者)나 아래 성자(誠者)나 모두 당연히 성인으로 간주하여야 하며 천지도야(天之道也)의 녀(女) 자를 성자(誠字)의 주각(註脚)으로 생각해서는 안 된다.

15) 이름은 澄, 자는 幼清, 초는 草廬, 송나라 때의 학자.

16) 『大學講義』, Ⅱ-2, 41쪽(4-173~174).

○ 성자(誠者)란 생지(生知)·안행(安行)하는 성인(聖人)이다. 성지하는 자[誠之者]라는 것은 학지(學知)·곤지(困知)·이행(利行)·면행(勉行)하는 인간이다.¹⁷⁾

11) 잠언-스스로 성실하면서 밝은 자는 성인(聖人)이요, 스스로 밝으면서 성실한 자는 배운 자이다.……생지(生知)·학지(學知) 및 성성(成聖)·성현(成賢)은 실로 차등이 없는 까닭에 “성(誠)하면 명선(明善)하게 되고 명선(明善)하면 성(誠)하게 된다”는 것이다.¹⁸⁾

12) 대답하기를-맹자가 소위 귀·입·눈·코·사지의 욕심은 성인도 없을 수 없는 것이다. 그러나 내가 이렇게 대답하는 이유는 욕심이란 능히 정리(正理)를 따르면 그가 선행을 하게 되는 것을 방해하지 않거니와 오로지 사사로운 뜻만을 따르면 이내 악의 구렁에 빠지게 하는 것이다. 그러므로 『서전』에서 “인심은 위태롭다” 한 것이다. 위태롭다는 것은 선악이 아직 판가름되지 않은 경지이다. 그러므로 주자는 「대우모(大禹謨)」의 주해에서 “인심은 사사롭기는 쉬워도 공정하기는 어렵다. 그러므로 위태로운 것이다” 하였다. 소위 사사롭기는 쉽다는 것은 어찌 인욕을 따르기는 쉽다는 것이 아니겠는가. 그래서 정주의 학설에는 또한 부합되는 데가 있는 것이다.¹⁹⁾

17) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 21쪽(4-216).

18) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 22쪽(4-217).

19) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 64쪽(3-364).

[1] 補曰……聖者達天之德也…….

[2] 駁曰 非也 聖人亦有七情 兵至不畏 有是理乎.

[3] 駁曰 非也 聖人之心至精 凡物不得其正者不堪 惟不堪然後 洪鐵巨細率由其正 先儒疑席不正爲小節 故爲此曲解…….

[4] 駁曰 非也 上篇云子食於有喪者之側未嘗飽也 明不在喪側 聖人亦飽也故雜記曰孔子食於小施氏而飽 孔子之飽經有明文 何以謂不多食乎 孔子曰君子食無求飽 先儒嫌此故欲執不多食三字 回護如此過矣不多食正承薑說 薑之爲物多食則損氣 惟有時通滯而已 故不撤去亦不多食.

[5] 案 神聖賢哲雖有等級 其間未必有善人一層 上篇善人與有恒者雙舉 此則成德之稱 下章謂善人教民七年亦可以卽戎 此則所謂善於其職善於其事者 不可一例看也 今人率以無才無能 而徒有善心者謂之善人 嗟乎 無才無能者雖至千年 何以勝殘去殺.

[6] 案 知者亦多何必君者乎 勇者亦多何必暴虎者乎 廉者亦多何必趙魏之老乎 藝者亦多何必鳴鼓之徒乎 所舉四子 皆夫子平日所嘗非毀者 而今爲子路願之 則其譏切諷刺之意 箴肌砭骨 是豈平坦和順之言哉 且成人者必孝弟忠信爲之本質然後 方可文之以禮樂 今所舉四子之長 都闕德行 豈可爲成人乎 詩云善戲謔兮 不爲虐兮 聖人亦有時乎善謔 先儒奉之爲真實之言 恐不然也.

[7] 易曰君子終日乾乾 夕惕若厲無咎 夕惕若者聖人省察之極工也 朱子謂三省非聖人之事 曾子晚年進德工夫 蓋微有這些子查滓去未盡 然湯以六事自責 豈亦查滓有未盡乎 聖人未嘗無省察也.

[8] 駁曰 非也 其言誰之言也 必於孔子之上 更有神聖大人 賢於孔子然後 可曰孔子耳聞其言 而知其微旨 未知孔子同時有此人否 若云聽衆人之言 知其微旨 則衆人所言 本無精微蘊奧 何必六十始知其旨 若云聖人聲入心通 忽聞滄浪之歌卽悟自取之義 則子貢聞貧樂富禮之說卽悟切磋琢磨之義 未嘗非耳順 子貢少孔子三十一歲少年也 子貢少年耳順 孔子六十企而及之 豈可通乎 知天命者達天德也 其級至高而所謂耳順又在其上 耳順豈易言哉 毀譽榮辱之來 凡逆耳之言不能不拂其心 若深知天命渾融純熟 則毀譽榮辱 無可以動其心者 無可以動其心 則無可以逆其耳 此之謂耳順也 後世言聖人者 皆推而尊之爲神異恍惚之人 邈然不可見其所成者爲何事 聖人則固尊矣神矣 於我了無分矣 慕聖何爲 此聖人之所以不作 而道之所以終晦也 噫.

[9] 案 成聖成賢之法 不外乎一貫 若使一貫之旨講得真切 尊德性者知可以下手矣 草廬何爲而病之 顧一貫之說有古今之異 古之所謂一貫者 以一恕字貫六親 貫五倫 貫經禮三百 貫曲禮三千 其言約而博 其志要而遠 以恕事父則孝 以恕事君則忠 以恕牧民則慈 所謂仁之方也 今之所謂一貫者 天地陰陽之化 草木禽獸之生 紛綸錯雜芸芸濊濊者 始於一理 中散爲萬殊 末復合於一理也 老子曰天得一以清 地得一以寧 聖人抱一爲天下式 佛氏曰萬法歸一 一歸何處 今人樂聞此說 恥吾道狹小 於是強把一貫之句 以與老佛犄角爲三 此儒門之大蔀也。

[10] 箴曰 誠者 聖人之別名 上誠者下誠者 皆當以聖人看 不可以天之道也 四字爲誠字之注脚 ○誠者 生知安行之聖人也 誠之者 學知困知利行勉行之人也。

[11] 箴曰 自誠而明者 聖人也 自明而誠者 學者也……生知學知 及其成聖成賢 實無差等 故曰誠則明 明則誠矣。

[12] 臣對曰 孟子所謂耳口目鼻四肢之欲 固上聖之所不能無者 然我之所以答是欲者能循正理 則不害其爲善 專循私意 則乃至於陷惡 故書曰人心惟危 危者善惡未判之境也 故朱子注大禹謨曰人心易私而難公故危 夫所謂易私者 豈非易循人欲者乎 然則程朱之說 亦有符合處矣。

12. 군자

1) 보충하기를 군자란 덕이 있는 사람을 말하는 것이다. 정현(鄭玄)이 「옥조」편의 주에서 “군자란 대부나 사(士) 벼슬아치다” 하였고 「소의(少儀)」의¹⁾ 주에서 “군자란 경·대부의 벼슬아치다” 하였는데 군자라 이르는 것은 대군주의 아들이란 것이니 왕을 하늘의 아들이라 일컫는 것과 같다. 옛날에 오직 덕이 있는 자만이 지위를 얻을 수 있었던 것이다. 그러므로 후세에는 비록 지위가 없더라도 무릇 덕이 있는 자는 군자라 일컫고 있다.²⁾

2) 보충하기를 야인은 농부요 군자는 사대부이다.³⁾

3) 보충하기를 군자의 도는 모가 나지 둥글지 않다. 치세에는 합치하지만 난세에는 빗나간다. 치세나 난세나 할 것 없이 나아가 국

1) 「玉藻」와 「少儀」는 『禮記』의 편 이름.

2) 『論語古今註』 卷1, II ~7, 8쪽(5-17).

3) 『論語古今註』 卷5, II ~11, 18쪽(5-396).

록을 먹지 않는 일이 없다면 그 사람됨은 가히 짐작할 수 있다. 이것이 부끄러워해야 할 점이다.⁴⁾

4) 생각건대-군자의 도는 하늘을 섬기는 데에서 끝이 나니 이를 일러서 달(達)이라 하는 것이다.⁵⁾

君子

[1] 補曰 君子 有德之稱 鄭玄玉藻注曰君子大夫士 少儀注曰君子卿大夫 君子云者 大君之子也 猶王者之稱天子也 古惟有德者得在位 故後世雖無位 凡有德者稱君子.

[2] 補曰 野人農夫也 君子士大夫也.

[3] 補曰 君子之道 方而不圓 合於治世 違於難世 若治世難世無往而不食祿 則其人可知 是耻也.

[4] 案……君子之道終於事天 此之謂達也.

4) 『論語古今註』卷7, Ⅱ~13, 1쪽(5-543).

5) 『論語古今註』卷7, Ⅱ~13, 32쪽(5-606).

맹자경의

1. 사단론

1) 내 생각으로는 인·의·예·지라는 이름은 일을 실행한 후에 성립되는 것이다. 그러므로 사람을 사랑한 후에 이를 인이라 이르니, 사람을 사랑하기에 앞서 인이라는 이름은 성립되지 못한다. 나를 선택한 후에 이를 의라 이르니, 나를 선택하게 하기 전에 의라는 이름은 성립되지 못한다. 손님과 주인이 공손하게 절을 한 후에 예라는 이름이 성립될 것이다. 사물이 분명히 가려진 후에 지라는 이름은 성립될 것이다. 어찌 인·의·예·지라는 네 개의 덕이 도인(桃仁)·행인(杏仁)처럼 태연히 인심 속에 얹혀 있을 것인가.

안연이 인(仁)에 대하여 묻자, 공자는 대답하기를 “극기복례를 인이라 한다” 하였으니¹⁾ 인이란 것의 됃됨은 인간이 쌓은 공적에서 이루어진 것이지 생을 부여받았을 무렵부터 하늘이 한 덕이의 인(仁)이라는 뭉치를 만들어 가지고 사람의 마음속에다가 꽂아 놓은 것이 아님이 분명하다. 극기복례를 하게 될 때에 어찌 사람들의 많은 힘

1) 『論語』, 「顔淵」.

이 소비되지 않았겠는가.

맹자는 “물고기를 버리고 꿈을 갖거나 생을 버리고 의를 취하라”²⁾ 하였다. 한 번 살고 한 번 의로운 것은 다 그곳에 있다. 내가 그곳에 나아가 골라 가리는 것은 그의 단점을 버리고 장점을 취하는데 있는 것이다. 만일 생을 부여받을 무렵부터 원래 한 덩이의 의의 뭉치가 마음속에 있었다고 한다면 또다시 어떻게 이를 버리거나 이를 취할 수 있을 것인가.

『예기』에서 이르기를 “봄·가을로 예·악을 가지고 가르친다” 하였으니, 만일 예가 마음속에 있다면 무엇을 가르칠 것인가. 『예기』에서 “이십에 비로소 예를 배운다” 하였으니, 만일 예가 마음속에 있다면 무엇을 배울 것인가. 영무자(衛武子)는 나라에 도가 있을 적에는 지혜롭다고 하였는데³⁾ 만일 하늘이 그에게 성을 부여해 줄 무렵에 원래 이 지혜가 있었다면 나라에 도가 없어졌을 때 또다시 어떻게 그 지혜를 뽑아다가 이를 버릴 수가 있을 것인가. 공자는 “인(仁)한 자는 걱정이 없고 지혜로운 자는 어리둥절하지 않는다”⁴⁾ 하였으니, 진실로 하늘이 부여해 준 성이 원래 인과 지를 지니고 있다면 사람마다 모두 걱정하지 않을 것이며 어리둥절하지 않을 것이다. 인자(仁字)니 지자(知字)니를 돌이켜 보건대 어떻게 하여 다른 종류의 명목이 있는 것처럼 구별할 수가 있겠는가. 무릇 오경 사서 가운데 있는 인·의·예·지라는 글자를 낱낱이 점검해 보더라도 이와 같지 않은 것이 없으니, 나로서도 다시금 이를 주워 셀 겨를이 없다.

2) 『孟子』, 「告子 上」.

3) 『論語』, 「公治長」. “子曰 衛無子 邦有道則知 邦無道則愚……”

4) 같은 책, 「子罕」.

인·의·예·지는 일을 실행하여야 이를 이룩할 수 있음을 안다면 힘쓰고 노력하여 그의 덕이 이룩되기를 기대하지 않는 사람은 없을 것이다. 인·의·예·지는 본심의 온전한 덕이라는 것으로 알고 있다면 사람들의 직책으로서 하는 일이란 단지 벽을 향하고 앉아서 마음속을 들여다보며 빛을 돌이켜 안으로 비치게 하며, 이 마음의 본체로 하여금 공허하고 영명함을 뚫어지게 알도록 한다면 마치 인·의·예·지의 네 개의 덩이가 그럴듯하게 보이므로 나의 길러움을 받아들여 주기만 하면 될 따름이다. 이 어찌 전날 성인들이 힘쓰던 일이겠는가. 부모를 섬기면 효인데 그것이 인이 됨을 안다면 따뜻하게 하거나 서늘하게 해드리는 일을 아침저녁으로 마땅히 힘써야 할 것이다. 천지가 만물을 낳는 마음을 인이라 한다면 오직 눈을 감고 단정히 앉아 있기만 하면 될 것이다. 군왕을 섬기는 것이 충인데 그것이 인이 됨을 안다면 거슬리더라도 바로잡아 주며 기울지 않도록 북돋아 주되 마땅히 힘이 닳도록 쓰다녀야 할 것이다. 동방의 목덕(木德)을 인이라 한다면 그저 토목으로 만든 허수아비에게 스스로 명령하기를 “음양을 섭리하라” 하면 될 것이다. 인민을 거느리는 것이 자애인데 그것이 인이 됨을 안다면 인민들을 편안하게 품어 주며 불쌍한 무리들에게 은혜를 베풀되 마땅히 힘이 진하도록 정성을 다해야 할 것이다. 창자 안에 가득히 들어 있는 한 덩이의 화기(和氣)를 인이라 한다면 오직 말없이 앉아서 문을 걸어 잠그고 그 기운만을 길러내면 될 것이다.

그러한 일들의 공적이 성취된다는 것은 어찌 실지와는 서로 만 배나 떨어져 있는 것이 아니겠는가. 유자는 “효·제라는 것은 그것이 인의 근본이 된다” 하였고⁵⁾ 공자는 “인을 실행하는 것은 나로 말미

암는다”⁶⁾라고 하였으며, 증자는 “당당하구나. 자장은 그와 더불어 인을 실행하기는 어렵다”⁷⁾ 하였다. 인이 본래 안에 들어 있는 리(理)라고 한다면 어떻게 이를 인을 실행한다고 하겠는가. 인을 실행한다는 실행은 만들어 내는 것이다. 힘을 써서 일을 실행하는 것을 일러 ‘실행한다’는 것이다. 착수하여 공적이 생기도록 꾸미는 것을 일러 ‘실행한다’는 것이다. 마음속에 들어 있는 리(理)라면 어떻게 착수하여 가지고 힘을 쓸 수가 있겠는가.

통틀어 단(端)이란 시작인 것이다. 만물의 본·말을 일러 양단(兩端)이라 한다. 그러나 반드시 처음 일으켜 세우는 것을 단이라 한다. 그러므로 『중용』에서 “군자의 도는 부부에게서부터 단을 만들고 그의 지극함에 미쳐서는 천지에서 이를 살핀다” 하였으니, 단이란 시작임이 이렇게 분명하지 않은가. 예에서 “군자는 다시 단을 물은즉 일어나서 대답한다” 하였으니 ‘다시 단’이라 한 것은 ‘다시 묻는 것의 시작’이 아닌가. 『춘추전』에서는 “이단호시서(履端乎始序)하면 허물이 없다” 하였는데, 두주(杜註)에서는 “걸음걸이의 시작이 방법의 단수(端首)가 된다” 하였으니, 단이란 시작임이 또한 분명하지 않은가. 만물의 머리와 꼬리는 실상 양단이 되기 때문에 모두 단이라 할 수 있다. 그러나 『서전』에서는 단이라 한 글들이 상당히 많다. 「향사례」에서 “주인이 술잔을 서단(序端)에서 바친다” 하였는데, 주를 단 사람은 이를 서두(序頭)라 하였고, 「향음례」에서는 “사정(司正)이 석단(席端)에 올라가 섰다” 하였는데, 주해자는 이를 석두(席頭)라 하였

5) 같은 책, 「學而」.

6) 같은 책, 「顏淵」.

7) 같은 책, 「子張」.

다. 또 무릇 필두(筆頭)를 ‘필단(筆端)’이라 하며, 설두(舌頭)를 ‘설단(舌端)’이라 하며, 장두(杖頭)를 장단(杖端)이라 하며, 장두(牆頭)를 ‘장단(牆端)’이라 하며, 옥두(屋頭)를 ‘옥단(屋端)’이라 하니, 무릇 ‘두(頭)’를 ‘단(端)’이라 하는 것은 이루 다 셀 수가 없다. 어찌 꼬리를 단이라 하겠는가.

불쌍히 여기는 마음이 안에서 우러날 때 이를 끌어서 키우면 인정(仁政)을 행할 수 있을 것이니, 불쌍히 여기는 마음은 인정을 시작하는 것이 아니겠는가. 사양하는 마음이 안에서 우러날 때 이를 끌어서 키우면 예법을 행할 수 있을 것이니, 사양하는 마음은 예법을 시작하는 것이 아니겠는가. 부끄럽게 여기는 마음은 이의 근본이 되는데 백이가 더러운 임금을 섬기지 않은 것은 그의 끝이 되는 것이다. 시비를 가리는 마음은 머리가 되는데 전금이 제사지내지 않은 것은 이제 그의 꼬리를 차지한 셈이다. 이것을 실에 비유한다면 불쌍히 여기는 마음은 실꾸러미가 되는데 이를 풀고 뽑아내고 한다면 효·제도 될 수 있고 불쌍한 무리들에게 은혜를 베푸는 것도 될 수 있을 것이니, 어느 것이 근본이요 어느 것이 끝이며, 어느 것이 머리며 어느 것이 꼬리일 것인가.

사단(四端)의 뜻에 대하여 맹자는 친히 스스로 이에 주를 달기를 “불이 비로소 타오르는 것같이, 샘이 비로소 샘솟듯 하는 것같이 ……”라⁸⁾ 하였으니, 여기에 나오는 비로소 시자(始字)는 이의 없이 단(端)이 시(始)로 된 것임은 이미 분명한 것이다. 사단이란 네 가지 일의⁹⁾ 근본이다. 그러므로 성인이 사람을 가르치되 이로부터 그의 공

8) 『孟子』, 「公孫丑 上」.

9) 四事는 인·의·예·지.

정을 일으키며 이로부터 그의 기초를 닦아 그로 하여금 확충하게 하는 것이다. 만일 사단의 이면에 또다시 소위 인·의·예·지라는 것이 있어 은연중 잠복하였다가 깊은 생각에 잠겨 있는 임금처럼 한다면 맹자의 확충하는 공정은 그의 근본을 버리고서 그의 말단을 조종하는 것이 되며 그의 머리는 내팽개쳐 버리고 그의 꼬리만을 붙잡는 것이 된다. 한 겹 참다운 경지와 의 사이가 끊어져 버렸으니, 원래 곧장 그의 밑바닥까지는 이를 수가 없다. 소위 신발 밖에서 가려운 살갓을 긁는 셈이며 우물을 팠으나 샘물은 나오지 않는 셈이니 어찌 근본을 아는 학문이라 할 수 있겠는가. 또한 이 사단은 ‘심(心)’이랄 수는 있어도 ‘성(性)’이랄 수는 없으며, ‘심’이랄 수는 있어도 ‘리(理)’이랄 수는 없으며 ‘심’이랄 수는 있어도 ‘덕’이랄 수는 없으니, 명분은 불가불 바르게 해놓아야 할 것이다. 이는 덕이 앞으로 나아가고 업을 닦는 데 관계된 것이니 불가불 분명히 밝혀 놓아야 할 것이다.¹⁰⁾

2) 내 생각으로는 ‘밖으로부터 나를 녹아내는 것이 아니다’라는 것은 내 안에 있는 네 가지 마음을 추구하여 밖에 있는 네 가지 덕을 이룩하게 한다는 것을 이른 것이지 밖에 있는 네 가지 덕을 끌어당겨서 안에 있는 네 가지 마음이 들추어 나오도록 하는 것이 아니라는 것이다. 곧 이 불쌍히 여기는 마음은 문득 인을 얻을 수 있고, 곧 이 부끄러워하는 마음은 문득 의를 얻을 수 있는 것이다. 이는 인성이 본래 선하다는 분명한 징험인 것이다. 그러므로 특히 단(端)자를 빼버리고 그로 하여금 곧장 이 마음으로 인을 구하고 곧장 이 마

10) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 22쪽(4-413~414).

음으로 의를 구하게 하였으니, 그 말은 더욱 끊은 듯이 곧은 데다가 더욱더 경쾌하다.

만일 그 인·의·예·지의 이름은 반드시 일을 실행한 연후에 성립된다고 한다면 갓난애가 우물 속으로 빠져 들어갈 때 불쌍한 생각을 먹으면서도 가서 구해 내지 못한다면 그 마음의 근원을 더듬어서 ‘인’이라고 할 수는 없다. 한 그릇의 밥일망정 큰소리를 치며 발길로 차 던져주면 부끄럽게 여기면서도 버리고 떠나지 못한다면 그 마음의 근원을 더듬어서 ‘의’라고 할 수는 없다. 큰손님이 문 밖에 와 있으면 공경해야 할 것인데도 환영하는 예배를 드리지 않는다면 그 마음의 근원을 ‘예’라고 할 수는 없다. 착한 사람이 모락에 걸렸을 때 시비를 분명히 따져야 하는데 이를 분명히 가려내지 못한다면 그 마음의 근원을 더듬어서 ‘지’라고 할 수는 없다.

이는 ‘네 가지 마음이란 사람의 본성 속에 본래 가지고 있는 것이며 네 가지 덕이란 이 네 가지 마음이 확충된 것이다’라는 뜻이다. 확충하는 데까지 미치지 못하게 한다면 인·의·예·지의 이름은 끝내 성립되지 못할 것이다. 그런데 맹자는 이 장에서 곧장 사심(四心)을 사덕(四德)으로 생각하였던 것이니, 불쌍히 여기는 마음이 이미 드러났는데 아직 일찍이 가서 구원해 내지 않는 사람이라고는 없다. 부끄러워하는 마음이 이미 드러났는데 일찍이 버려두는 사람이라고는 없었던 것이다. 공경하는 마음이 이미 드러났는데 일찍이 환영하는 배례를 하지 않는 사람은 아직 없었을 것이다. 시비를 따지는 마음이 이미 드러났는데 일찍이 분명히 시비를 가려 놓은 사람이라고는 아직 없었던 것이다. 이는 인간의 성이란 본래 선하다는 분명한 징험이다. 그러므로 맹자는 이 네 개의 덕을 네 개의 마음속에 달라

불게 해놓았으니, 이는 전편의 글과 다른 것이다. 비록 그렇다 하더라도 인·의·예·지는 필경 일을 실행하는 데에서 성립되는 것이요, 만일 마음속에 있는 리(理)라고 생각한다면 더욱 본래의 뜻은 아닌 것이다.¹¹⁾

3) 맹자는 “인·의·예·지는 마음속에 뿌리박고 있다”¹²⁾ 하였는데, 인·의·예·지는 비유하면 꽃의 열매요, 오직 그의 근본은 마음속에 있는 것이다. 불쌍히 여기고 부끄러워하는 마음은 안에서 피어나는데, 인·의는 밖에서 이루어지며, 사양하고 시비를 따지는 마음은 안에서 피어나는데, 예·지는 밖에서 이루어지는 것이다.

요즘 학자들은 인정하기를 인·의·예·지라는 네 덩이가 사람의 배 속에 있는 것은 마치 오장(五臟)이 그러하듯 한다 하며, 사단이 이로부터 쫓아나온다고 하니, 이는 잘못이다. 그러나 효·제도 또한 덕을 닦은 자의 이름이며 그것은 밖에서 이루어지는 것이니, 이 또한 어찌 효·제 두 덩이가 사람의 배 속에 마치 간이나 폐처럼 들어 있을 것인가.

정자(程子)는 이르기를 “인성 중에 어찌 효·제가 있다가 나올 것인가” 하였으니, 그 뜻은 역시 효·제는 밖에서 이루어진다고 일렀을 따름이지 인성 중에 효(孝)할 수 있거나 제(弟)할 수 있는 이치가 없다는 것은 아니다. 소산(蕭山)은¹³⁾ 한번 그의 학설을 반대하려고 들자 곧이 효·제는 사람 안에서 만들어지는 것이라고 고집하였으

11) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 23쪽(4-537).

12) 『孟子』, 「盡心 上」.

13) 毛奇齡의 號로서 청조 시대의 고증학자.

니, 그 설도 또한 치우친 설이다. 효·제도 인이요 인도 효·제인데, 단 인은 총체적인 이름이다. 군왕을 섬기거나 인민을 거느리거나 고아를 돌보거나 홀아비를 불쌍히 여기거나 하는 것 등 포함되지 않는 것이 없다. 효·제란 그것만을 이야기한 것이요, 오직 부모를 섬기거나 형을 공경하는 것만이 그의 내용이다. 그러므로 유자가 여러 가지 인(仁) 중에서 효·제가 그의 근본이라 하였는데 정자가 인을 실행하자면 효·제로부터 시작한다 하였으니 통하지 않는 것은 아니다. 단 정자가 “효·제는 인을 실행하는 근본이다”라 한 것은 옳지만 “그것이 인의 근본이다”라고 한다면 옳지 않으니, 이는 유가가 말한 것과는 일치하지 않기 때문이다. 인과 인을 실행한다는 말과는 엄하게 분별할 것까지는 없을 것이다.¹⁴⁾

4) 잠언-단(端)은 시(始)이다. 조단(造端)이란 처음을 시작한다는 것이다. 『춘추전』에서 “이단호시서(履端乎始序)면 허물이 없을 것이다”의 두자춘(杜子春)의 주에서 “걸음걸이의 처음 시작을 단수(端首)라 한다” 하였으니, 단(端)은 시(始)인 것이다.

군자의 도는 어리석은 지아비가 아는 것으로부터 시작하여 이를 밀고 나아가 그의 극에 이르면 위로 하늘을 우러르며 아래로 땅을 굽어보면서 모두 그 조화의 흔적은 볼 수 있지만 그의 은미하고도 오묘한 점은 끝내 볼 수 없을 것이다. 이것이 소위 성인도 모르는 데가 있다는 것이다.¹⁵⁾

14) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ~7, 9~10쪽(5-20~21).

15) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 14쪽(4-202).

5) 대답하기를¹⁶⁾-인·의·예·지라는 이름은 일을 실행한 후에 성립되는 것이니, 이는 사람의 덕이지 사람의 성(性)은 아니다. 만일 인할 수도 있고 의로울 수도 있고 예절을 다할 수도 있고 지혜로울 수도 있는 이치가 사람의 성 가운데 갖추어 있기 때문에 맹자는 측은 등 네 마음이 사덕의 단이 된다고 생각하였지만 사심이 온통 한 개의 영명한 본체에서 발한다고 한다면 영명한 본체는 대체로 모든 만물에 응할 때마다 그가 발해야 할 바를 계산해야 할 것이니, 어찌 꼭 넷에 그칠 것인가. 맹자는 특히 그중에서 네 개만을 들추어냈을 따름이다. 혹 믿음직하거나 혹 용기가 있다거나 하는 것들도 다 그 이름이 일을 행한 후에 성립되는 것인데, 그들이 말하는 근원을 더듬어 보면 이것들도 또한 그 마음에서 발할 따름이다. 꼭 이 셋을 가지고 저 다섯과 짝짓자면 끝내 아마도 엇갈려서 합치하지 못할 것이다.¹⁷⁾

6) 인성은 본래 선하여 만 가지 선의 근본이 되는 것이며, 인·의·예·지는 넷일 따름이다. 사람의 마음 가운데 이 네 가지 이치만 있다고 한다면 마음의 신묘한 작용은 나무토막처럼 굳어 버리지 않을 수 없을 것이다. 요즘은 사람들은 지나치게 사덕(四德)을 숭상하여 더 보태지도 못하고 더 덜지도 못할 것인 양한다. 이 장벽이 먼저 트인 연후에야 단(端)자의 뜻을 논할 수 있을 것이다.

「주어(周語)」 부진(富辰)의 말에 의(義)·상(祥)·인(仁)을 삼덕(三德)이라 하였고 『좌전』 유변(夷駢)의 말에 충(忠)·지(知)·용(勇)을 삼덕

16) “御問曰智仁勇三達德 朱子以爲天下古今所同得之理 則知仁固是同得之理 而至於勇五性之中 屬於何者 而亦爲同得之理歟”

17) 『中庸講義』, II~4 38쪽(4-311).

이라 하였고, 각지(卻至)의 말에 신(信)·지(知)·용(勇)을 삼덕이라 하였고, 자복혜백(子服惠伯)의 말에 충(忠)·신(信)·선(善)을 삼덕이라 하였고, 경정(慶鄭)의 말에 친(親)·인(仁)·상(祥)·의(義)를 사덕(四德)이라 하였고, 조맹(趙孟)의 말에 충(忠)·신(信)·정(貞)·의(義)를 사덕이라 하였고, 오상(伍尙)의 말에 효(孝)·인(仁)·지(知)·용(勇)을 사덕이라 하였고, 위강(魏絳)의 말에 인(仁)·의(義)·예(禮)·악(樂)·신(信)을 오덕(五德)이라 하였다. 시험 삼아 한 가지 종류의 책을 검사했더니 이처럼 엇갈려 나오고 있다. 만일 널리 여러 가지 책을 상고한다면 더욱더 알 수 있을 것이다. 홀로 사덕만을 받드는 것이 어찌 장벽이 아니겠는가.

『주역』에서는 인·의·예·지를 진·태·이·감괘에 배합하였다. 이미 진·태·이·감에 배합하였다면 이는 춘·하·추·동에 배합한 것이 되고, 이는 동·서·남·북에 배합한 것이 되고, 이는 수·화·금·목에 배합한 것이 된다. 인·의·예·지를 존중하는 까닭은 대략 이 때문인 것이다. 그러나 발·입·귀·눈 외에 인체 기관은 더욱 많고 용·양·평·돼지 외에 만물의 종류도 많고 많은 것이다. 만일 꼭 사괘에다 배합하여 이는 가감할 수조차 없는 물건으로 인정한다면 옳아맨 셈일 것이니, 바라건대 노형께서는 거듭 생각하소서.¹⁸⁾

7) ‘인의예지근어심(仁義禮智根於心)’이라는 일곱 자는 바로 조기(趙岐)의¹⁹⁾ 주해가 확증을 얻는 데 크게 도움을 주고 있다. 노형은 마음가짐이 공정하여 이 한 구절에 대하여도 거의 탁 트일 것 같은데 어

18) 『答李汝弘』, 1~19, 39쪽(3-262).

19) 자는 別卿 후한 때 경학자. 『맹자주』로 유명하다.

찌하여 그렇지 못할까.

뿌리라는 것은 초목의 근본이다. 그의 지엽과 꽃과 열매는 순박하게 번성하여 토양 밖에 나와 있지만 그의 뿌리는 토양 안에 들어 있는 것이다. 그러므로 “지엽과 꽃과 열매는 토양에 뿌리박고 있다” 하는 것이다. 인·의·예·지가 마음속에 뿌리박고 있는 것은 마치 지엽·꽃·열매들이 토양에 뿌리박고 있는 것과 같다. 그러므로 맹자는 뿌리 근(根)자를 빌려다가 이 점을 깨우쳐 주고 있다. 만일 인·의·예·지가 안에 들어 있는 뿌리라고 한다면 이 뿌리에서 발육되어 나오는 것은 필경 어떠한 물건이 될 것인가.

조기는 이를 주하되 “넋의 뿌리는 마음에서 생겨나고 빛은 얼굴에 나타난다” 하였으니, 이 주야말로 심히 정밀하여 요즘 사람들 은 이에 미칠 바가 못 되는 것이다. 맹자의 학은 오로지 인·의를 실행하고자 하며 그로써 호연한 기운을 기르자는 데 있다. 그러므로 주자도 집의(集義)하는²⁰⁾ 것을 적선(積善)으로 생각하였으니, 집의하여 적선하는 자는 인을 실행하고 의를 실행하는 것이다. 오늘에 한 가지 인을 행하고 다음 날 한 가지 의를 행하면 거기에서 호연한 기운이 길리움을 받아 부드러운 얼굴빛과 둥근 등이 될 것이다.²¹⁾ 그러므로 맹자는 말하기를 “이것의 물건 됄의 그 근본은 마음속에 뿌리박고 있으며 그의 빛은 부드럽게 얼굴빛에 나타난다” 하였다. 한마디로 일을 실행한 것을 가지고 말한 것이다.

만일 인·의의 뿌리가 마음속에 있다는 것을 마음의 근본적인 이치 속에 있다는 것으로 생각한다면 도살을 업으로 하거나 술을 팔거

20) 『孟子』, 「公孫丑 上」. “孟子曰……其爲氣也 配義與道 無是 餒也 是集義所生者 非義襲而取之也”

21) 『孟子』, 「盡心 上」. “孟子曰……仁義禮智 根於心 其生色也 晬然見於面 盎於背 施於四體……”

나 하는 비루하고 패악한 사람들에게도 반드시 부드러운 얼굴빛에
등근 등을 가진 사람이 있을 것이다. 왜냐하면 그들이 지니고 있는
인·의의 뿌리라고 해서 같지 않음이 없기 때문이다. 맹자가 이야기
한 인·의란 어찌 일을 실행한 것을 두고 이를 말한 것이 아니겠는가.

조용히 말하자면 마음의 본체는 공허하고 신령되어 미묘하게 만
물에 대응하기 때문에 이름을 붙여 말할 수가 없다. 오직 그의 성(性)
은 선을 즐기며 악을 부끄럽게 여길 따름이다. 스스로 그가 대상물
과 접촉하여 감동하는 것을 두고 이를 말한다면 선을 즐기며 악을
부끄럽게 여기는 증거일 수 있는 것은 셋도 좋고, 넷도 좋고, 다섯도
좋고, 여섯도 좋고, 일곱도 좋고, 여덟도 좋지만 맹자는 특히 그중에
서 네 가지 조목만을 꼬집어 “어떤 마음 어떤 마음” 하여 선을 즐기
며 악을 부끄럽게 여기는 징험으로 삼았던 것이다. 사실상 이 네 가지
마음 외에도 상당히 많은 마음이 있을 것이니, 이를 지적할 수가 있다.

여기에 어떤 사람이 있다고 하자. 이 구절에 이어서 말하기를 “무
도하고자 하는 마음은 음악의 단(端)이다. 힘써 노력하는 마음은 용
기의 단이다. 갇아 주는 마음은 신의 단이다” 하더라도 그 뜻이 미
상불 통하지 않는 것은 아니다. 음악이나 용기나 신의도 사람의 마
음속에 뿌리를 박고 있음을 볼 수 있으니, “사람의 성에 이 삼자의
근본되는 것이 없다”고 하는 것은 잘못이다. 그러므로 맹자는 인·
의·예·지를 말하고 겸하여 예의 실(實)이니 악의 실이냐를 말한 것
이다. 주자는 지·인·용 삼달덕(三達德)을 천하에서 다 같이 얻은
리(理)라고 생각하였고, 신(信)도 사덕에 있어서는 본래 더불어 오덕
(五德)이 될 수 있다는 것이다. 인제 와서는 반드시 “마음의 본체 안
에 오직 인·의·예·지라는 네 덩이가 태연히 엮드려 있으면서 깊

은 뿌리가 되었는데, 넷은 될 수 있지만 셋은 될 수 없고 넷은 될 수 있지만 다섯은 될 수가 없다” 하니, 통달한 학자의 지혜로운 식견이 아닐 것이다.

이 마음의 성은 선을 즐기면 악을 부끄럽게 여긴다. 그러므로 갓 난애가 우물 속으로 들어가는 것을 보게 되면 불쌍히 여겨지며, 업신여겨 고향지르며 주는 음식을 보게 되면 부끄러워하게 된다. 불쌍히 여기는 마음을 훨씬 넓히면 효할 수도 충할 수도 있어서 인이 천하를 덮을 것이다. 부끄러워하는 마음을 넓혀 키우면 천 필 마차나 만종의 녹도 의리상 받지 않기도 할 것이다. 맹자의 뜻은 이러했을 따름이다.

요즈음 만일 한 개의 인의 뿌리가 발하여 불쌍히 여기는 마음이 된다고 생각하며, 한 개의 의의 뿌리가 발하여 부끄러워하는 마음이 된다고 생각한다면 이는 본래 네 개의 뿌리에서 그대로 네 개의 가지가 나온 셈이니, 5·6이 나온다는 것도 불가하며, 7·8이 나온다는 것도 불가할 것이다. 나무토막처럼 딱딱하면서 재예(才藝)도 없고, 만물과 미묘하게 대응할 줄도 모르는 마음의 본체가 이와 같으니, 결단코 산 사람이 아닐 것이다.

주자는 마음의 본체를 논하기를 “허령되고 암매하지 않아 많은 이치를 갖추었고, 그러기에 만사에 대응하는 것이다” 하였으니, 이것이 소위 미묘한 대응이라는 것이다. 만일 가르쳐 주신 대로 한다면 마음의 본체를 논하는 자는 당연히 “인·의·예·지는 네 가지 이치를 갖추어서 네 가지 일에 대응할 따름이다”라 할 것이니, 나무토막처럼 딱딱하지 않은가. ○ 마음이란 하나일 따름이다. 그것이 발하여 마음이 되는 것은 천도 될 수 있고 만도 될 수 있을 것이다.

그런데 맹자는 우연히 불쌍히 여기는 마음을 인의 시작이라고 여겼지 꼭 불쌍히 여기는 마음이라고 해서 결정적으로 바꿀 수 없는 물건은 아닌 것이다. 만일 어떤 사람이 다시 “어린애를 기쁘게 해주는 마음은 인의 단이다” 한다면 그것도 역시 이치에 맞을 것이다. 맹자는 우연히 부끄러워하는 마음을 의의 시작이라고 여겼지 꼭 부끄러워하는 마음이라고 해서 결정적으로 바꿀 수 없는 물건이 아니다. 만일 어느 사람이 다시 “취하거나 버리거나 하는 마음은 의의 단이다”라고 한다면 그것도 역시 이치에 맞을 것이다.

인·의·예·지는 비록 네 가지 것에 그치고 있지만 이 마음이 인·의·예·지의 단이 될 수 있다고 생각하는 것들은 백도 될 수 있고 천도 될 수 있으니, 단지 네 가지 마음일 따름인 것은 아니다. 만일 한 개의 가지에서 각각 한 개의 뿌리만을 찾기로 한다면 그의 이면에 감추어진 이치를 말하더라도 네 가지에 그치지 않을 터인데, 어찌 한 마음이 만물을 주재하는 상이라 할 수 있겠는가. 만일 “그렇지 않다”고 한다면 맹자는 일찍이 “불쌍히 여기는 마음을 인의 단”이라 해놓고 갑자기 다른 날 또 “남을 해치고자 하는 마음이 없는 것이 인이 된다” 하였고 맹자는 일찍이 “부끄러워하는 마음을 의의 단”이라 해놓고 갑자기 다른 날 또 “담구멍을 뚫고 도적질하려는 마음이 없는 것이 의의 단이 된다”²²⁾ 하였고, 맹자는 일찍이 “사양하는 마음을 예의 단이다” 해놓고 갑자기 다른 곳에서는 “공경하는 마음이 예의 단이 된다”²³⁾ 하였으니 어찌 꼭 한 마음이 한 덕과 짝하는 것인가. 불쌍히 여기는 것은 저것이 제 스스로 죽음 속으로 들어

22) 『孟子』, 「盡心 上」. “人能充無穿窬之心 而義不可勝用也”

23) 『孟子』, 「告子 上」 “恭敬之心禮也”

가기 때문에 나는 그를 가엾게 여기는 것이며, 남을 해치려고 하지 않는 것은 내가 차마 스스로 먼저 그를 해치려고 하지 않는 것이니, 이를 섞어서 한마음으로 생각해서는 안 될 것이다. 부끄러워하는 것은 다른 사람이 나를 업신여기려고 하기 때문에 나는 그것을 부끄러워하는 것이요, 담구멍을 뚫고 도적질하려는 마음이 없는 것은 내가 스스로 악한 일을 범하려 하지 않는 것이니, 이를 섞어서 한마음이라고 해서 안 될 것이다. 사양하는 것은 내게 이롭게 되더라도 그것을 차지하지 않는 것이며 공경한다는 것은 다른 사람을 만나서 내가 그를 존경하는 것이니, 이를 섞어서 한마음으로 생각해서는 안 될 것이다.

모든 마음이 끊은 듯 이처럼 같지 않기 때문에 맹자는 혹 이 같은 마음으로 깨우치기도 하고, 혹 저 같은 마음으로 깨우치기도 하였으니, 소위 사단도 다섯도 될 수 있고 여섯도 될 수 있고 일곱도 될 수 있고 여덟도 될 수 있어서 본시 활동하며 일정한 수효가 있는 물건이 아닌 것이다. 맹자는 여러 마음 중에서 그의 넷만을 뽑아서 썼을 따름이다. 하나를 듣고 열을 안다는 것은 본래 쉬운 일이 아니다. 하나를 듣고 둘을 알며 하나를 들추어 주면 셋까지 돌이켜 아는 것쯤은 학자들에게는 항상 있는 일이다. 그런데 이제 네 가지 마음만을 쥐어잡고서 네 가지 뿌리만을 찾기로 하니, 어찌 고루하지 않은가. 대체로 이 마음의 본체는 하나가 만 가지에 대응할 수 있는 것이니 넷이 네 가지에 응한다고 해서 안 될 것이다. 인성 가운데 네 가지 물건이 있다고 하는 것은 이치를 모르는 자일 것이다.²⁴⁾

24) 『答李汝淵』, I~19, 31쪽(3-245~248).

[1] 鑄案 仁義禮智之名 成於行事之後 故愛人而後謂之仁 愛人之先 仁之名未立也 善我而後謂之義 善我之先 義之名未立也 賓主拜揖而後 禮之名立焉 事物辨明而後 智之名立焉 豈有仁義禮智四顆 磊磊落落 如桃仁杏仁 伏於人心之中者乎 顏淵問仁 子曰克己復禮爲仁 明仁之爲物成於人功 非賦生之初 天造一顆仁塊 插于人心也 克己復禮之時 豈不費許多人力乎 孟子曰舍魚而取熊 舍生而取義 明一生一義 皆在彼處 我得就彼揀擇 舍其短而取其長也 若於賦生之初 原有一顆義塊 插在心內 則又安得舍之取之乎 禮曰春秋教以禮樂 若禮在心 何以教矣 禮曰二十始學禮 若禮在心 何以學矣 甯武子邦有道則智 若其天賦之性 原有此智 則邦無道時 又惡能拔其智而去之乎 孔子曰仁者不憂 知者不惑 苟使天賦之性原有仁智 則人人皆不憂不惑 仁者智者 顧何以別有色目乎 凡五經四書 其有仁義禮智之字者 逐一點檢 莫不如此 余不暇更僕而數之也 仁義禮智知可以行事而成之 則人莫不侑焉 孳孳冀成其德 仁義禮智知以爲本心之全德 則人之職業 但當向壁觀心 回光反照 使此心禮虛明洞澈 若見有仁義禮智四顆 依稀髣髴 受我之涵養而已 斯豈先聖之所務乎 知事父孝爲仁 則溫清滌灑 便當朝夕著力 謂天地生物之心爲仁 則惟瞑目端坐而已 知事君忠爲仁 則匡拂扶持 便當奔走竭力 謂東方木德爲仁 則惟土木形駁 自命曰變理陰陽而已 知牧民慈者爲仁 則懷綏惠恤 便當恪恭致力 謂滿腔子一團和氣爲仁 則惟默然無語 閉門涵養而已 其功績之所成就 豈不萬倍以相懸乎 有子曰孝弟也者 其爲仁之本 孔子曰爲仁由己 曾子曰堂堂乎張也難與竝爲仁矣 仁本在內之理 則何以謂之爲仁 爲猶作也 用力行事之謂爲也 著手圖功之謂爲也 在心之理 何以著手而用力乎 總之端也者始也 物之本末謂之兩端 然猶必以始起者爲端 故中庸曰君子之道 造端乎夫婦 及其至也 察乎天地 端之爲始不既明乎 禮曰君子問更端則起而對 更端非復問之始乎 春秋傳曰履端乎始序則不愆 杜注云步歷之始以爲術之端首 端之爲始不又明乎 物之頭尾 實爲兩端 皆可名端 然其在書傳以頭爲端者 更多其文 鄉射禮曰主人奠爵于序端 則註者謂之序頭 鄉飲禮曰司正立于席端 則解者謂之席頭 又凡筆破曰筆端 舌頭曰舌端 杖頭曰杖端 牆頭曰牆端 屋頭曰屋端 凡以頭爲端者 不可勝數 烏得云尾爲端乎 惻隱之心發于內 引而長之 則可以行仁政 惻隱之心 非仁政之所始乎 辭讓之心 發于內引而長之 則可以行禮法 辭讓之心 非禮法之所始乎 羞惡之心爲之本 而伯夷之不事汙君其末也 是非之心爲之頭 而展禽之不祀爰居其尾也 譬

之絲然惻隱之心爲絲團 而解之纜之 可以爲孝弟 可以惠鰥寡 孰爲其本 孰爲其末 孰爲其頭 孰爲其尾 四端之義 孟子親自注之 曰若火之始然 泉之始達 兩箇始字 磊磊落落 端之爲始 亦其明矣 四端爲四事之本 故聖人教人 自此起功 自此肇基 使之擴而充之 若於四端裏面 又有所謂仁義禮智者 隱然潛伏 爲之奧主 則是孟子擴充之功 舍其本而操其末 放其頭而捉其尾 遮斷了一重眞境 原不能直窮到底 所謂隔靴而爬癢 鑿井而未泉 豈可曰知本之學乎 且此四端可曰心不可曰性 可曰心不可曰理 可曰心不可曰德 名不可不正也 此係進德修業者 不可不明辨處。

[2] 鑄案 非由外鑠我者 謂推我在內之四心 以成在外之四德 非挽在外之四德 以發在內之四心也 卽此惻隱之心便可得仁 卽此羞惡之心便可得義 此人性本善之明驗也 故特去端字 使之卽此心而求仁 卽此心而求義 其言更加直截 更加徑快 若其仁義禮智之名 必成於行事之後 赤子入井 惻隱而不往救 則不可原其心而曰仁也 簞食噉蹴 羞惡而不棄去 則不可原其心而曰義也 大賓臨門 恭敬而不迎拜 則不可原其心而曰禮也 善人被讒 是非而不辨明 則不可原其心而曰智也 是知四心者人性之所固有也 四德者四心之所擴充也 未及擴充 則仁義禮智之名終不可立矣 然而孟子於此章直以四心爲四德者 惻隱之心既發 未有不往救也 羞惡之心既發 未有不棄去也 恭敬之心既發 未有不迎拜也 是非之心既發 未有不辨明也 此人性本善之明驗 故孟子以四德黏著於四心 與前篇不同 雖然仁義禮智 竟成於行事之後 若以爲在心之理 則又非本旨。

[3] 孟子曰仁義禮智根於心 仁義禮智 譬則花實 惟其根本在心也 惻隱羞惡之心發於內 而仁義成於外 辭讓是非之心發於內 而禮智成於外 今之儒者 認之爲仁義禮智四顆在人腹中如五臟然 而四端皆從此出 此則誤矣 然孝弟修德之名 其成在外 又豈有孝弟二顆在人腹中如肝肺然哉 程子云人性中曷嘗有孝弟來 其意亦謂孝弟成於外而已 非謂人性之中 無可孝可弟之理也 蕭山欲一反其說 堅以孝弟作裏面物 其說又偏矣 孝弟亦仁 仁亦孝弟 但仁是總名 事君牧民 恤孤哀鰥 無所不包 孝弟是專稱 惟事親敬兄 乃爲其實 故有子謂諸仁之中 孝弟爲之本 而程子謂行仁自孝弟始 未嘗不通 但程子曰孝弟謂之行仁之本則可 謂是仁之本則不可 此與有子語不合 仁與爲仁不必猛下分別也。

[4] 箴曰 端者 始也 造端者 作始也 春秋傳曰履端乎始序則不愆 杜註云步歷之始以爲端首 端者始也 君子之道始於愚夫之所知 及其推而極之 仰觀乎天 俯察乎地 皆見其造化之跡 而其隱奧微妙之體 終不可見 此所謂聖人有所不知也。

[5] 臣對曰 仁義禮智之名 成於行事之後 此是人德 不是人性 若其可仁可義可禮可智之理具於人性 故孟子以惻隱等四心爲四德之端 然四心摠發於一箇靈明之體 靈明之體汎應萬物 計其所發 豈必四而已哉 孟子特舉其四者而已 或信或勇 亦皆成名於行事之後 而原其所發 亦發於此心而已 必以此三配於彼五 終恐齟齬而不合矣。

[6] 人性本善爲萬善之所本 仁義禮智四而已 謂人心只有此四理 則其神化妙用未免木強 今人崇奉四德太過 有若加不得減不得之物 此障先豁然後 端字可論也 周語富辰之言以義祥仁爲三德 左傳史駢之言以忠知勇爲三德 卻至之言以信知勇爲三德 子服惠伯之言以忠信善爲三德 慶鄭之言以親仁祥義爲四德 趙孟之言以忠信貞義爲四德 伍尚之言以孝仁知勇爲四德 魏絳之言以仁義禮樂信爲五德 試檢一種書 其錯出已如此 若遍考諸子 尤可知也 獨奉四德 豈非障乎 周易以仁義禮智配於震兌離坎 既配於震兌離坎 斯配於春夏秋冬 斯配於東西南北 斯配於水火金木 仁義禮智之所以尊重 凡以是也 然足口耳目之外 人體尙多 龍羊雉豕之外 物類亦繁 若必以配於四卦 而認之爲加減不得之物則拘矣 伏惟老兄三思之。

[7] 仁義禮智根於心七箇字 正是趙邠卿之大援確證 伏惟老兄秉心至公於此一句庶幾豁悟 何以未然也 根者草木之本也 其枝葉華實猗儺蕃廡在土壤之外 而其根在內 故曰枝葉華實根於土也 仁義禮智之根於心猶枝葉華實之根於土 故孟子借根字以喻之 若云仁義禮智爲在內之根 則此根之所發育竟是何物 趙岐註此云四者根生於心 色見於面 此註甚精 非今人之所能及也 孟子之學 專欲行仁義以養其浩氣 故朱子亦以集義爲積善 集義積善者行仁行義也 今日行一仁 明日行一義 於是浩氣受養 睥面盎背 故孟子言之曰是物也 其本則根於心 其色則睥於面 總以行事言之也 若以仁義之根於心爲在心之本理 則是屠沽鄙悖之人 亦必有睥面盎背之色 何則其有仁義之根無不同也 孟子所謂仁義 豈非以行事言之者乎。

竊謂心體虛靈 妙應萬物 不可名言 惟其性樂善恥惡而已 自其觸物感動者而言之 則其可以爲樂善恥惡之證者 可三可四 可五可六 可七可八 孟子特於其中拈出四條 曰某心某心以爲樂善耻惡之驗 其實此四心之外 尙有多心 可以指數 有人於此 繼而言之 曰蹈舞之心樂之端也 黽勉之心勇之端也 酬報之心信之端也 其義未嘗不通 可見樂與勇信亦根於人心 不可曰人性之內無此三者之本也 故孟子言仁義禮智 兼言禮之實樂之實 朱子以知仁勇三達德爲天下同得之理 而信於四德本與爲五 今必曰心體裏面唯有仁義禮智四顆 磊磊落落 伏爲奧根 可四而不可三 可四而不可五 非通儒之慧識也 此心之性 樂善恥惡 故見赤子入井則惻隱 見嗟來噉蹴則羞惡

推惻隱之心恢而廣之 則可孝可忠 仁覆天下 推羞惡之心擴而大之 則千駟萬鍾 義有不受 孟子之意如斯而已 今若以一箇仁根發之爲惻隱之心 一箇義根發之爲羞惡之心 則是本以四根 仍生四枝 不可五六 不可七八 木強不才 不能妙應 心體如此 定非活人 朱子論心體 曰虛靈不昧具衆理而應萬事 此所謂妙應也 若如來教 則論心體者當曰仁義禮智具四理而應四事而已 不木強乎 ○心一而已 其發而爲心者 可千可萬 孟子偶以惻隱之心爲仁之端 非必惻隱爲揅定不易之物 若有人復曰孩悅之心仁之端 亦復合理 孟子偶以羞惡之心爲義之端 非必羞惡爲揅定不易之物 若有人復曰取舍之心義之端 亦復合理 仁義禮智 雖止四件 此心之可以爲仁義禮智之端者 可百可千 不但四心而已 若於一枝各討一根 則裏面所伏之理 亦不止於四矣 豈以一宰萬之象乎 如云不然 孟子嘗以惻隱之心爲仁之端 忽於他日 又以無欲害人之心爲仁之端 孟子嘗以羞惡之心爲義之端 忽於他日 又以無穿窬之心爲義之端 孟子嘗以辭讓之心爲禮之端 忽於他日 以恭敬之心爲禮之端 豈必一心配一德乎 惻隱者 彼自投死而我憐之也 無欲害人者 我不忍自先害之也 不可混之爲一心也 羞惡者 人加我以賤侮而我羞惡之也 無穿窬者 我不欲自犯惡事也 不可混之爲一心也 辭讓者 利我而我不居也 恭敬者 見人而我尊之也 不可混之爲一心也 諸心之截然不同如此 而孟子或喻之以此心 或喻之以彼心 則所謂四端 亦可五可六 可七可八 本是活動不定之物 孟子於諸心之中抽取其四以用之耳 聞一知十固未易也 聞一知二 舉一反三 亦學者之恒事 今乃執四心以求四根 豈不固哉 大凡此心之體一可以應萬 四不可以應四 謂人性中有四件物者 不知理者也。

2. 대체

1) 내 생각으로는 마땅히 집주본(集註本)을¹⁾ 따라야 할 것이다. 단 심(心)이란 오장 중의 하나요, 뜻이란 마음이 가는 곳이니, 모두 다 대체(大體)로 여기에는 부족하다. 대개 영명한 본체는 비록 형기 중에 깃들여 있다 하더라도 순수하게 형기와 더불어 섞여 있지 않는 것인데 어찌 유형(有形)한 심장을 지목하여 대체라 생각할 수 있겠는가. 불교에서는 이를 법신(法身)이라 이르고, 도교에서는 이를 곡신(谷神)이라 이르니 모두 다 맹자가 이를 ‘대체’라 이름하고 혹 이를 ‘귀체(貴體)’라 이름한 것만은 못한 것이다.²⁾

2) 내 생각으로는 대체라는 것은 무형하면서도 영명한 것이다. 소체라는 것은 유형한 체구인 것이다. 그의 대체를 따르는 자는 성(性)대로 따르는 자이다. 그의 소체를 따르는 자는 사욕을 따르는 자이

1) “集註曰賤而小者口復也 貴而大者心志也”

2) 『孟子要義』 卷2, II ~6, 29쪽(4-549).

다. 도심은 항상 대체를 기르고자 하는데 인심은 항상 소체를 기르고자 한다. 하늘을 즐기면서 천명을 깨달으면 도심을 복돋아 기를 것이다. 사욕을 억누르면서 예로 다시 돌아오면 인심을 제복(制伏)시킬 것이다. 여기서 선·악이 판가름나는 것이다. ○ 귀와 눈이라고 해서 소체라고 말하려는 것은 아니다.³⁾ 만물과 나와 서로 접촉할 때 그의 문이요 길이 되는 것은 귀와 눈이다. 귀는 소리를 거두어다가 마음속에다 넣어주며, 눈은 빛깔을 거두어 마음속에다 넣어주니, 이것이 그들의 직분일 따름이다. 귀와 눈은 다만 그의 직분을 가다듬을 따름이다. 돌이켜 보건대 어찌 일찍이 이 마음으로 하여금 억지로 그들이 넣어 준 것을 따르게 할 수 있을 것인가. 그가 넣어 준 것이 대체에 이로우면 그를 따르는 자는 대체를 따르는 것이 되고 그를 거슬리는 자는 소체를 따르는 것이 된다. 그가 넣어 준 것이 소체에 이로우면 그를 따르는 자는 소체를 따르는 것이 되고 그를 거슬리는 자는 대체를 따르는 것이 된다. 이렇게 할 따름인데, 혹 따르기도 하려니와 혹 거슬리기도 할 수 있는 것은 마음의 구실에는 생각할 수 있는 능력이 있기 때문이다. 진실로 한 번 생각하면 반드시 소체를 따르면서 대체를 거슬러서는 안 되며, 소체를 기르면서 대체에 해를 끼쳐서는 안 될 것이다. 진실로 생각을 하지 않는다면 반드시 그의 마음이 사욕에 빠지게 되어 그가 올바르게 따르거나 거슬리지 못할 것이다. 생각하는 능력이란 어찌 다행한 일이 아니겠는가. 그렇기 때문에 이를 찬미하여 말하기를 “이것이야말로 하늘이 내게 주신 것이다” 하는 것이다.⁴⁾

3) “集註曰大體心也 小體耳目之類也”

4) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ ~6, 29~30쪽(4-550~551).

大體

[1] 鑄案 當從集注 但心者五臟之一 志者心之所之 皆不足以爲大體 蓋此靈明之體 雖寓於形氣之中 粹然不與形氣相雜 豈可以有形之心臟指之爲大體乎 佛家謂之法身 道家謂之谷神 總不如孟子名之曰大體 又或名之曰貴體也.

[2] 鑄案 大體者無形之靈明也 小體者有形之軀殼也 從其大體者率性者也 從其小體者循欲者也 道心常欲養大 而人心常欲養小 樂天知命 則培養道心矣 克己復禮 則制伏人心矣 此善惡之判也 ○耳目非以小體言也 物與我之相接 其門路在於耳目 耳收聲而納之於心 目收色而納之於心 是其職耳 耳目但修其職分而已 顧何嘗使此心強從其所納哉 其所納利於大體 則從之者爲從大體 違之者爲從小體 其所納利於小體 則從之者爲從小體 違之者爲從大體 如斯而已 其能或從而或違者 以心官之能思也 苟一思之 必不可從小而違大 義小而害大 苟不思之 必至陷溺其心 而失其從違之正心之能思 豈非幸歟 於是乎讚美之曰此天之所以予我者.

3. 인물성

1) 성리학자들은 매양 성(性)을 리(理)로 생각하고 있다. 그러므로 『주자집주』에서 인간과 만물이 태어나면서부터 다 같이 천지의 이를 얻어 성이 된 것이라 했으니, 이것이 소위 본연의 성인 것이다.

본연의 성에는 대소 존비의 차등이 없다. 특히 타고난 형질에 따라서 청탁(淸濁)이 있고 편(偏)·정(正)이 있는 것이다. 그러므로 리(理)는 기(氣) 안에 갇히되 그를 좇아서 부득불 같지 않게 되는 것이다. 『집주』에서 “사람은 그 사이에서 홀로 형기의 바름을 얻어 다소 달리 되어 있는 것이다” 한 것은 또한 이 설이다. 분명히 이와 같다면 사람이 짐승과 다른 이유는 형기에 있지 성령(性靈)에¹⁾ 있지 않으니, 서민들은 형기를 버리고 군자는 형기를 보존해야 한다는 것이 어찌 맹자의 본뜻이겠는가.

형기란 것은 체질인 것이니, 생명과 더불어 같이 살아 있고, 죽은 후라야 썩어버릴 것인데, 서민이라고 해서 홀로 어떻게 이를 버릴

1) 무형무질한 존재자로 性의 본체이다.

수 있을 것인가. 성리학자들이 “본연의 성이 형기 안에 깃들여 있는 것은 마치 물을 그릇 속에 부어 넣은 것과 같아서 그릇이 둥글면 물도 둥글게 되고 그릇이 모나면 물도 모나게 된다”고 이른 것은 분명히 인성과 금수성을 한 손에 쥐고서 한 물건으로 두들겨 만들어 버린 것이다. 특히 털이 있는 것은 소가 되고 깃이 있는 것은 닭이 되고 발가숭이는 사람이 되었을 따름이다. 맹자는 개와 소와 사람의 성을 가지고 그의 같고 다른 점을 분별하기 위하여 고자와 더불어 힘을 모아 싸웠는데, 요즈음은 이내 인성과 금수성을 한데 뭉쳐서 이를 하나로 만들고 있으니 그래도 좋을 것인가.

처음도 없이 두루 돌아서 다시 환생한다는 설이²⁾ 세상에 나돌게 된 지도 이미 오래되었고, 소동파(蘇東坡)가³⁾ 「적벽부(赤壁賦)」와 「조주한문공묘비(潮州韓文公墓碑)」에서 이 설을 은근히 인용하였으나 세상에서는 그런 줄도 모르고 이를 기특한 문장이라 이르고 있다. 송·원시대의 여러 선생들이 말한 본연의 성도 또한 처음도 없이 저절로 존재해 있다는 뜻이 있는 것이다. 이는 예나 지금이나 성과 도에 관계되는 중대사이기 때문에 감히 분변해 놓지 않을 수가 없다.⁴⁾

人物性

[1] 性理家每以性爲理 故集注謂人物之生同得天地之理爲性 此所謂本然之性也 本然之性 無有大小尊卑之差等 特因所稟形質 有清有濁 有偏有正 故理寓於氣 不得不隨而不同 集注曰人於其間獨得形氣之正爲小異 亦此說也 審如是也 人之所以異於禽獸者 在於形氣 不在於性靈 庶民去形

2) 불가의 윤회설.

3) 이름은 軾. 자는 子瞻, 당나라 문장가.

4) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 59쪽(4-487~488).

氣 君子存形氣 豈孟子之本旨乎 形氣者體質也 與生俱生 死而後腐焉 庶民獨安得去之乎 性理家謂本然之性之寓於形氣也 如水之注器 器圓則水圓 器方則水方 是明明把人性獸性打成一物 特其毛者爲牛 羽者爲鷄 倮者爲人而已 孟子以犬牛人之性別其同異 與告子方戰 今乃以人性獸性渾而一之可乎 無始自在輪回轉化之說 行世既久 蘇東坡於赤壁賦 及潮州韓文公廟碑 陰用此說 而世莫之察 謂之奇文 宋元諸先生所言本然之性 亦無始自在之義 此係古今性道之大關 不敢不辨.

4. 존심설

1) 내 생각으로는 이것은 존심(存心)의 설이다.¹⁾ 존심의 설은 맹자에서 나왔는데 이제 맹자가 말한 것을 자세히 고찰해 보면 선배 학자들의 말과 비교할 때 그 취지가 같지 않다. 맹자는 “사람이 금수와 다른 이유는 그리 많지 않으니, 일반 사람들은 그것을 버리고 군자는 이를 간직한다”²⁾ 하였고 “붙잡으면 간직되고 버리면 없어진다”³⁾ 하였으니, 그가 ‘간직한다’ 한 것은 도심은 미약하기 때문에 그가 장차 없어질까 두려워 이를 간직하여 금수와 구별하기 위한 것일 따름이다. 마음의 본체는 도망질을 잘하기 때문에 사람이 창자 안에다가 붙잡아 두자는 것을 말한 것이 아니다.

앞서 학자들은 다소 차이가 있음을 간취하고서 드디어 고요히 간직하거나 묵묵히 간직하는 등 여러 가지 방법을 갖게 되었다. 고요히 간직하거나 묵묵히 간직하는 방법들도 본래 때로는 잘못을 조심

1) 『孟子』, 「盡心 上」. “存其心養其性 所以事天也”

2) 『孟子』, 「離婁 下」.

3) 『孟子』, 「告子 上」.

하는 공부에 보탬이 되도록 노력하는 데 한 취미가 있기는 하지만 이 책에서⁴⁾ “마음이 있지 않으면”이라 한 것은 결코 이러한 설은 아닌 것이다. 책을 읽으면 마음은 책에 있고 활을 쏘면 마음은 활에 있는 것이다. 바야흐로 볼 때에는 마음이 보는 데 있고, 바야흐로 들을 때에는 마음이 듣는 데 있고, 바야흐로 먹을 때에는 마음이 먹는 데 있으니, 이를 일러 마음이 있다는 것이지 마음이 창자 안에 있다고 이른 것은 아니다. 이내 ‘마음이 있다’ 할 수 있겠는가.

『대대례』에서 “눈은 두 형체를 보면서 밝을 수는 없고, 귀는 두 가지를 들으면서 총명할 수는 없다.” 대개 마음이 이 형체에 있으면서 형체에까지 겸하여 있을 수 없고, 마음이 이 소리에 있으면서 저 소리에까지 겸하여 있을 수 없기 때문이다. 그러므로 두 가지를 살피지 못하는 것이다. 만일 어떤 사람이 이 마음을 창자 안에다가 붙잡아 놓고 이를 낱알이 검사하는 데 뜻을 두고 있으면서 두 가지 빛을 보거나 두 가지 소리를 듣기로 한다면 그가 두 가지를 함께 살필 수 없는 것은 마치 낱알이 검사하지 않는 때와 조금도 다르지 않을 것이다. 만일 붙잡아 둔 것을 낱알이 검사하는 노력이 빈틈이 없이 깊어질수록 비록 한 가지 빛만을 보더라도 반드시 분명하지 않을 것이요, 한 가지 소리만을 듣더라도 반드시 총명하지 못할 것이다. 왜냐하면 마음이 창자 안에 들어 있지 그가 보거나 듣는 데 있지 않기 때문이다. 공자는 “단정한 예복을 입은 자는 뜻이 향기로운 음식에 있지 않고 상복을 입은 상제는 뜻이 음식에 있지 않다”⁵⁾ 하였으니, 뜻이 있지 않다는 것은 마음이 있지 않다는 것이다. 이렇게 말한다

4) 『大學』에서 “心不在焉 視而不見 聽而不聞 食而不知其味”를 의미한다.

5) 「대대례」의 ‘애공문’에 나와 있다.

면 이 책에서 경계한 것이 어찌 창자 안에 있겠는가.⁶⁾

2) 내 생각으로는 마음을 간직한다는 것의 의미는 옛날과 오늘이 다르다. 옛날의 소위 존심이란 장차 없어질까 봐서 이를 보존하도록 했던 것인데 오늘의 소위 존심이란 마음 공부를 하면서 잊지 말라는 말이다. 전편에서⁷⁾ “사람이 금수와 다른 이유는 그리 많지 않으니, 일반 사람들은 그것을 버리고 군자는 이를 간직한다” 하였으니, 소위 마음을 간직한다는 것은 다 그리 많지 않은 그것을 간직한다는 것이다. 또 그 앞장에서 “대인은 그의 잣난애 때의 마음을 잃지 않는다”⁸⁾ 하였으니, 이는 그리 많지 않은 그것을 간직한다는 것이다. 다음 편에서 “아침저녁으로 그가 저지르는 행위가 그의 간밤의 깨끗한 기운을 거두어 없애버리기 때문이다”⁹⁾ 하였으니, 이는 그리 많지 않은 그것을 없애버린 것이다.

그리 많지 않은 그것이란 도심(道心)인 것이다. 도심이 아직 간직되어 있다면 인간이다. 남아 있는 도심이 없다면 금수인 것이다. 도심이 온전하게 남아 있고 없어진 것이 없다면 성인인 것이다. 간직되고 안 되고는 오직 이것을 가지고 다투는 것이니 이것을 간직하고자 한다면 무릇 어버이를 섬기거나 어른을 섬기거나 군왕을 섬기거나 벗들과 사귀거나 인민을 다스리거나 남을 가르칠 때나 충성과 신의로써 힘써 행동하며 조금도 성실하지 못한 속임수를 쓰는 잘못이 없는 연후에야 바야흐로 “잃지 않았다”고 할 수 있을 것이다. 간직

6) 『大學公議』, II-1, 31쪽(4-63~64).

7) 『孟子』, 「離婁 下」.

8) 같은 책, 같은 곳.

9) 『孟子』, 「告子 上」.

한다는 글자는 그것이 장차 없어질 것을 보존한다는 뜻이다. 후세에 와서 “고요히 간직한다거나 묵묵히 간직한다” 함은 생각도 없고 걱정도 없으며, 말도 않고 웃지도 않으며, 눈을 감고 마음을 모아 오로지 발하기 이전의 기상을 관찰하여 본체로 하여금 허명하고도 통철하여 한 알의 먼지도 끼지 않게 함으로써 활기찬 경지를 요구하고 있으니 여기에 옛날과 오늘의 다른 점이 있다.¹⁰⁾

3) 내 생각으로는 맹자의 조존법은¹¹⁾ 장차 없어질까 봐 이를 보존하는 것인데 후세의 조존법은 그것이 장차 떠나버릴까 보아 이를 머물러 있게 하는 것으로서 그 차이는 비록 얼마 되지 않는 것 같으나 그가 도달하는 깊이는 여러 길에 이른다.

맹자가 소위 존심한다는 것은 매양 일을 실행할 때에 사심을 버리고 천명에 따르며 악을 버리고 선을 좇음으로써 여기에 그리 많지 않아 장차 없어지려는 한 점의 도심을 간직하려는 것이니, 이것이 소위 보존한다는 것이다. 후세에 소위 존심한다는 것은 매양 고요히 앉아 있을 때 안으로 거두어들이면서 경을 주로 하며, 정신을 모아 온갖 염려를 가라앉게 하며 이렇듯 설레면서 안정을 취하지 못하는 인심을 간직하고 있는 것이니 이것은 이른바 머물러 있게 한다는 것이다. 머물러 있게 한다는 그것 또한 본래 좋은 공부이기는 하지만 맹자가 말한 것과는 다르다는 것뿐이다.

성을 기른다는 것도 또한 그런 것이다. 맹자가 소위 성을 기른다는 것은 오늘에 한 가지 선한 일을 행하고 내일도 한 가지 선한 일

10) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ-6, 3~4쪽(4-498~499).

11) 『孟子』, 「告子 上」. “孔子曰 操則存 舍則亡 出入無時 莫知其鄉 惟心之謂與”

을 행하여 의로운 일이 모이고 선한 행동이 쌓이게 하여 그것으로써 선행을 즐겨하며 악행을 부끄럽게 여기는 성을 기르게 하는 것이다. 그리하여 호연한 넓은 기운이 몸 안에 충만하여 주린 줄을 모를 것이다. 후세의 소위 성을 기른다는 것은 석고상처럼 눈을 감고 발하기 이전의 기상을 봄으로써 활기에 찬 경지를 요구하게 하는 소위 함양하는 것이다. 함양하는 것도 본래 그것도 좋은 공부이기는 하지만 단 맹자의 뜻은 아니다. 그러므로 주자는 존심을 논하되 “부자의 마음을 간직해 얻으며, 군신의 마음을 간직해 얻는다” 하였으니 이를 가히 짐작할 수 있다. 후세 학자들은 옛날의 존양(存養)은¹²⁾ 동존(動存)이요 동양(動養)이라 여겼고 요즈음의 존양은 정존(靜存)이요 정양(靜養)이라 여기고 있다.

나는 이 두 가지가 다 좋기는 하지만 단 옛날에는 주정설(主靜說)은¹³⁾ 없었던 것이다. 오직 배우면서 생각하고, 생각하면서 배운다는 몇 가지 말이 있을 뿐이다.¹⁴⁾

存心說

[1] 鑄案 此存心之說也 存心之說 起於孟子 今詳孟子所言 與先正所言 其趣不同 孟子曰人之所以異於禽獸者幾希 君子存之 小人去之 又曰操則存 舍則亡 其云存之者 謂道心微弱 故存其將亡以自別於禽獸而已 非謂心體善走故捉留之腔子之內也 先儒看得有差 遂有靜存默存諸法 靜存默存 固亦有味以時提掇有補夕惕之工 但此經之心不在必非此說 讀書心在書 發射心在射 方視心在視 方觀心在觀 方食心在食 此之謂心在 非謂心在腔子之內 乃可云心在也 大戴禮目不能兩視而明 耳不能兩聽而聽 蓋以

12) 『孟子』, 「盡心 上」, “存其心養其性”

13) 송유들의 학설.

14) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ-6, 37쪽(4-565~566).

心在此形不能兼在彼形 心在此聲不能兼在彼聲 故不兩察也 若有人著意點檢此心 捉住腔子中于以視兩色聽兩聲 其不能兩察 仍與不點檢時毫髮不差 若點檢捉住之工 更緊更繫更密 則雖單視一物 亦必不明 單聽一聲 亦必不聰 何者 心在腔子內 不在其所視聽也 孔子曰端衣玄冕者 志不在食葷 軒衰簡屨者 志不在於飲食 志不在者心不在也 由是言之 經之所戒 豈在於腔子內乎.

[2] 鋪案 存心有古今之異 古之所謂存心者 將亡而保之也 今之所謂存心者 心有工而不忘也 上篇曰人之所以異於禽獸者幾希 君子存之 小人去之 凡所謂存心者 皆存幾希之謂也 又其上章曰大人者不失其赤子之心者 此存幾希者也 下篇曰朝晝之所爲 梏亡其夜氣 此亡幾希者也 幾希者道心也 猶有存者則人也 道心無攸存者則禽獸也 道心全存而不亡則聖人也 存與不存 所爭只是此物 欲存此物 則凡事親事長事君交友牧民教人之際 勉行其忠信 無一毫欺詐不誠之差 然後方可曰不失也 存者保其將亡之意 後世所云靜存默存者 無思無慮 不言不笑 瞑目凝心 專觀未發前氣象 使本體虛明洞澈一塵不染以求活潑潑地 此古今之異也.

[3] 鋪案 孟子操存之法 保存其將亡 後世操存之法 住存其將去 其差雖若毫釐 其達乃至尋丈 孟子所謂存心者 每行事之時 去私而循命 棄惡而從善 以存此幾希將亡之一點道心 此所謂保存也 後世所謂存心者 每於靜坐之時 收視而主敬 凝神而息慮以存此躁擾不定之人心 此所謂住存也 住存之工 固亦甚好 但與孟子所言者不同耳 養性亦然 孟子之所謂養性者 今日行一善事 明日行一善事 集義積善以養其樂善耻惡之性 使浩然之氣充然不餒也 後世之所謂養性者 瞑目塑形 專觀未發前氣象 以求活潑潑地 此所謂涵養也 涵養自亦甚好 但非孟子之意 故朱子論存心曰存得父子之心 存得君臣之心 斯可知也 後儒以古之存養爲動存動養 以今之存養爲靜存靜養 余謂二者皆善 但古無主靜之說 惟有學而思思而學諸語.

5. 심성

1) 생각건대-심성에 대한 이야기는 가장 정밀하고도 미묘한 것이다. 그러므로 가장 쉽게 엇갈리는 것이다. 오직 그 글자의 의미를 먼저 밝혀 놓아야 이에 가려낼 수 있을 것이다.

그것이 옛날 경서에 있어서는 허령된 본체를 놓고 이야기할 때는 이를 대체(大體)라 하였고, 대체가 드러남을 가지고 말할 때는 이를 도심(道心)이라 하였고, 대체가 좋아하거나 싫어하는 것을 가지고 말할 때에는 이를 성(性)이라 하였다. 천명 그것을 일러 성이라 한다는 그것은 하늘이 사람을 낳게 할 그 무렵에 덕을 좋아하며 악한 짓을 부끄럽게 여기는 성을 허령한 본체 안에다가 넣어준 것을 이름이니, 성을 일러 본체라고 이름 붙일 수 있는 것은 아니다.

성이란 것은 즐겨하거나 싫어하는 것을 가지고 지어낸 이름이다. 옛 시에 “인민은 떳떳함을 간직하였으니 이처럼 바른 덕을 좋아한다” 하였으니, 떳떳함을 간직했다는 그것이 바로 성인 것이다. 반드시 덕을 좋아한다는 것을 가지고 말하는 것을 보면 이는 이 사실의

징험이랄 수 있을 것이다. 「소고」에서는 “성을 절제하여 날로 앞으로 나아간다” 하였고, 「왕제」에서는 “육예를 가다듬어 그것으로써 인민들의 성을 절제하게 하였다” 하였고, 맹자는 “마음을 움직여 성을 견디어 내게 하니라” 하였으니, 모두 기호한다는 것을 가지고 성(性)으로 여긴 것들이다.

공자는 “성은 서로 가까운 것이다” 하였으니, 이는 덕을 좋아하며 악한 짓을 부끄럽게 여긴다는 그 성은 성인이나 범인이나 다 같다는 것을 이른 말이다. 이러한 까닭에 두 사람이 잘나고 못난 것은 본래 서로 가깝기 때문이다. 선인과 어울리면 훈훈한 교화가 점점 다듬어져 날로 그의 덕이 앞으로 나아갈 것이니 이는 선으로 바뀌어지기 때문이다. 악한 사람과 어울리면 젖어진 흉허물 없는 버릇이 날로 그의 사특함을 더해 갈 것이니, 이는 악으로 바뀌어지기 때문이다.

만약 중인이 선행에 젖게 되면 상지(上知)는 편안히 앉은 채 움직이지 않으며 중인이 악한 짓에 젖게 되면 하우(下愚)는 뺏뺏이 누워서 일어나지 않을 것이라고 이룬다면 나는 상지에게는 날로 새로워야 하는 덕이 없을 것이요 하우는 하늘이 준 성만을 지키지나 않을 까 두렵다. 이편에도¹⁾ 칭찬할 거리가 없고, 저편에도²⁾ 깎아내릴 거리가 없는데 어찌 ‘지(知)’라 하거나 ‘우(愚)’라 할 수 있을 것인가. 또한 저 소위 상지도 혹 노둔하기는 하지만 덕을 이룩하는 자가 있고, 저 소위 하우도 혹 총명하기는 하지만 덕을 잃는 자가 있는 것이다. 그것은 뒤바꾸지 못하기 때문에 이를 일러 상지라 하는 것이니 상지이기 때문에 부득불 뒤바꾸지 못하는 것이 아니다. 그것은 뒤바

1) 上知

2) 下愚.

꾸지 못하기 때문에 이를 일러 하우라 하는 것이니 하우이기 때문에 부득불 뒤바꾸지 못하는 것이다. 지(知)나 우(愚)라고 하는 것은 자신을 위한 노력이 잘되었느냐 못되었느냐에 달린 것인데 어찌 본성의 품급이겠는가.³⁾ 성은 서로 가깝다는 한 등급이 있을 따름이다. 어찌 상·중·하의 삼등급이 있을 것인가. 상·중·하 삼등급의 설은 오래도록 내려오는 큰 장막이니, 불가불 따져야 할 문제인 것이다.⁴⁾

2) 생각건대-본연이니 기질이니 하는 이야기는 곧장 마음의 본체를 가리켰으며 은미한 점을 발명하여 우리들로 하여금 자기 자신을 인식하게 할 수 있게 한 점에서 그의 공은 큰 것이다. 그러나 그것을 명명하여 ‘본연’이라 한 것은 아마도 실리(實理)와는 엇갈리는 점이 있을 것이니, 감히 이를 분별해 보지 않을 수 없다.

가만히 생각하여 보면 하늘이 사람의 진심을 마련해 주시되 반드시 신체적 형상이 싹튼 연후에 있게 하신 것이니 어찌 본연이라 이를 수 있을 것인가. 불교에서는 청정법신(淸淨法身)은 본래 처음 시작된 시간도 없이 저절로 존재하였으며 하늘의 조화를 힘입지 않았기에 처음도 끝도 없는 것이라 했다. 그러므로 이름하여 ‘본연’이라 하는데, 본래대로의 자연을 말하는 것이다. 그러나 인간의 신체적 형상은 부모에게서 받았는데 ‘처음이 없다’는 것은 잘못이다. 성령(性靈)⁵⁾ 천명에서 받았으니 ‘처음이 없다’는 것은 잘못이다. ‘처음이 없다’는 것이 잘못이라면 ‘본연’이라는 것도 잘못이다. 이 점에 대하

3) 상지·중인·하우의 삼품급을 말한다.

4) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ~15, 10~11쪽(6-104~105).

5) 영명무형한 것.

여는 의심을 품지 않을 수가 없다.

허령(虛靈)한 본체를 맹자는 대체라 하였으니, 이것이야말로 올바른 이름이 되지 않겠는가. 대체란 어떻게 생긴 것일까. 무릇 천하에 낳고 죽는 물건은 세 등급에 그칠 것이다. 초목은 생명은 있으나 지각이 없다. 금수는 지각은 있으나 신령이 없다. 사람의 대체는 이미 생명이 있고 지각이 있고 계다가 영명신묘한 활용이 있는 것이다. 그러므로 만물을 자기 안에 간직하여도 새어 나가지 않고, 만 가지 이치를 추리하여 모조리 깨달을 수가 있으며, 덕을 좋아하면서 악을 부끄럽게 여기되 양지(良知)에서 우리나라오니, 이는 금수와 멀리 구별되는 점이다. 단 저 산천의 풍기(風氣)라거나 부모의 정혈(精血)을 받아서 기질이 되는 것이니, 거기에는 청탁·후박의 차이가 없을 수 없을 것이다. 그러므로 대체가 이것들의⁶⁾ 담장 안에 갇히게 되면 그를 따라서 혜둔(慧鈍)⁷⁾·통색(通塞)⁸⁾ 차이가 있게 되는 것이다. 또한 기가 짧은 자는 말이 적고 핏기가 뜨거운 자는 노하기 쉽고 부끄러우면 땀이 나오고, 슬프면 눈물이 떨어지니, 대체와 소체는 서로 따르며 관계하므로 그들의 미묘한 결합상태는 서로 떨어질 수 없는 분명한 징험인 것이다.

비록 그렇다 하더라도 만일 그의 본체를 논하기로 한다면 오직 일체일 뿐이다. 오직 한 대체 가운데 초목 같은 생명과 금수 같은 지각과 계다가 또 역상을 궁리하며 역수(曆數)를 셈할 수 있는 능력을 간직하고 있으면서 신묘한 영통력을 가지고 있으니 “일체(一體) 가운데

6) 風氣와 精血.

7) 지혜롭거나 우둔하거나 함.

8) 소통되거나 군색하거나 함.

세 가지 성(性)이 정립하였다” 하는 것은 잘못된 것이다. 만일 일체(一體) 가운데 세 가지 성(性)이 정립해 있다면 사람 중에는 반드시 신묘한 영통력은 이미 끊어졌더라도 오히려 감각을 느낄 수 있는 자가 있을 것ियो, 감각은 이미 끊어졌다 하더라도 오히려 생활할 수 있는 자가 있을 것인데 어찌하여 세상 사람들은 살면 전체가 살고 죽으면 전체가 죽음으로써 이렇듯 차등을 내지 않는 것일까. 그것들의 미묘한 결합상태는 서로 떨어져서는 살 수 없다는 사실을 가히 짐작할 수 있는 것이다.

대체로 이 미묘한 결합상태가 떨어질 수 없다고 한다면 이를 명명하되 ‘본연의 성이니 기질의 성이니’ 하여 뚜렷하게 둘로 나누어 놓는 아마도 어긋난 대목이 생길 것이다. 하물며 성이란 대체의 전체를 가리킨 이름이 아니요, 이내 대체 가운데에서도 그가 좋아하거나 싫어하는 이치만을 따다가 따로 한 가지 이름을 내세운 것이니, 이것도 또한 두세 가지로 지적할 수 없는 것들이다. 무엇을 좋아하거나 싫어하는 것이라고 하는가. 젓먹이 어린애도 칭찬하는 소리를 들으면 기뻐하는 눈치를 보이고 이제 막 걷기를 배우는 아이도 꾸중을 들으면 부끄러워하게 되는 것이다. 선행은 가히 귀한 것임을 알기 때문에 칭찬하는 소리를 들으면 기뻐하는 눈치를 보이는 것이다. 나쁜 짓은 가히 부끄러워해야 할 것임을 알기 때문에 꾸중을 들으면 부끄러워하게 되는 것이다.

도적은 나쁜 사람이다. 그런 줄을 모르는 사람이 청렴한 선비라고 그를 칭찬해 주면 기뻐한다. 음란한 자는 나쁜 사람이다. 그런 줄을 모르는 사람이 정숙한 여자라고 칭찬하여 주면 기뻐한다. 왜냐하면 덕을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 것은 천성에 근거했으니, 비록

남김없이 마르고 없어졌다 하더라도 그래도 아직 없어져 버린 것은 아니기 때문이다.

맹자가 성은 선하다 일렀는데 어찌 어긋난 점이 있을 것인가. 단 부득불 선하지 않을 수 없는 것이다. 사람은 이 점에 있어서는 공적이 없고 게다가 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권한만을 부여해 주고 그가 스스로 주장하는 대로 듣도록 하였다. 선으로 향하고자 해도 듣고 악으로 나아가고자 해도 들으니, 이 점이 공과 죄가 생기는 이유가 되는 것이다. 하늘은 그에게 덕을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 성만을 마련해 주고서 만일 그가 선을 행하거나 악을 행하거나 맺고 끊는 데 없이 그가 하는 대로 내맡겨 두게 한 그 점이 신의 권능에 속한 신묘한 신의 뜻으로서 쌀쌀하게도 두려워해야 할 점인 것이다.

왜냐하면 덕을 좋아하고 악을 부끄럽게 여기는 것은 이미 분명한 것이다. 이제부터 그대가 선으로 향하는 것은 너의 공적인 것이다. 그대가 악으로 나아가는 것도 또한 너의 죄이니 어찌 두려워하지 않을 수가 있겠는가. 금수의 성은 본래 덕을 좋아하고 악을 부끄럽게 여길 수 없게 되어 있다. 그러므로 선하더라도 공적이 될 수 없으며 악하더라도 죄가 될 수 없으니 이것이야말로 크나큰 징험인 것이다. 진실로 인성으로 하여금 할 수 없이 선을 행하게 하되 마치 원숭이가 할 수 없이 효도를 한다거나 별떼가 할 수 없이 충성을 다한다거나 원앙새가 할 수 없이 열녀가 된다거나 하듯 한다면 천하에 다시 또 선인이 있겠는가. 그러기에 다시 사람에게에는 선할 수도 있고 악할 수도 있는 도구를 마련해 주고 그로 하여금 선을 따르되 오르듯 하며 악을 따르되 무너지듯 하게 하니 곧 이것이 형구(形軀)인 것이다.

신령과 형구는 미묘한 결합상태로서 서로 떨어질 수가 없다. 그러므로 형구에 따르는 여러 가지 욕심도 또한 이 성으로 말미암아 드러나는 것이니, 이것이 바로 옛날 소위 인심인 것이며 기질의 설도로 말미암아 일어났던 것이다. 그러나 이 기질의 성은 요·순도 일찍이 그의 밝고 밝은 점만을 치우치게 받지는 않았으며, 걸·주도 일찍이 그의 탁한 찌꺼기만을 치우치게 받지는 않았을 것이다. 그들이 본성의 선악에 관하여는 전연 아랑곳없는 것이다. 앞서 학자들은 매양 기질의 청탁을 선악의 근본으로 삼았지만 아마도 엇나가는 점이 없지 않았을 것이다. 진실로 기질을 타고났기 때문에 선악으로 구분이 된다고 한다면 요·순은 저절로 선하게 되었으니, 우리들이 사모할 것까지도 없고 걸·주도 저절로 악하게 되었으니, 우리들이 경계할 것까지도 없을 것이다. 오직 타고난 기질에 행·불행이 달려 있을 따름이다.

이렇게 본다면 천하 사람이 그의 성품에 있어서는 본래 그의 등급이 다 같은데 오직 중등 사람만이 성은 서로 가깝다는 것은 아니다. 천하의 큰 선행이라 하더라도 꼭 전부 총명하고도 민첩한 지혜를 가진 것은 아니요, 천하의 큰 악행이라 하더라도 꼭 전부 눈코가 병신이요 노둔한 것만은 아니니, 천지의 청명한 기풍을 받았다 하더라도 반드시 꼭 선인이 되는 것은 아니며, 천지의 탁하고 더러운 기운을 받았다 하더라도 반드시 꼭 악인이 되는 것은 아니다. 안자와 증자는 어수룩하게 미웁하지만 덕을 이루었고 장의(張儀)·공손연(公孫衍)은⁹⁾ 말재주 좋은 지혜가 있지만 악에 빠졌다. 주발(周勃)¹⁰⁾·석분(石

9) 『孟子集註』, 「滕文公 下」. “公孫衍張儀……怒則鬪婦諸侯”

10) 한고조를 따라서 전공을 세웠고 시호는武侯

奮)은 그의 기질이 대체로 탁하고 왕망(王莽)·조조(曹操)는 그 기질이 대체로 맑다. 진실로 반드시 태어날 때 받은 기질의 청탁이 선악이 되는 이유가 된다고 한다면 사실과 다른 예가 많은 것이다. 청기(淸氣)를 받아서 상지(上知)가 되었다면 이는 부득불 것처럼 선하게 된 것이니 무엇이 선하다고 할 게 있으며 탁기(濁氣)를 받아서 하우(下愚)가 되었다면 이는 부득불 것처럼 악하게 된 것이니 무엇이 악하다고 할 수가 있겠는가. 기질은 사람으로 하여금 지혜롭거나 우둔하게는 할 수 있을망정 사람으로 하여금 선하거나 악하게는 만들지 못함이 이와 같은 것이다.¹¹⁾

맹자는 요·순도 일반 사람들과 같다 하였으니 진실로 순임금을 순임금으로 여겨지는 까닭은 효·우에 있지 선기옥형(璿璣玉衡)에¹²⁾ 있지 않은 것이다. 이제 천하 사람들로 하여금 사람마다 모조리 역(曆)의 이치를 추구하게 하며 기형(璣衡)을 만들게 한다면 집안을 들여다보기만 해도 놀라서 도망가는 자가 많을 것이다. 이제 천하 사람들로 하여금 사람마다 모조리 순임금처럼 효도하며 우애하게 한다면 비록 지극히 우둔하고 몹시 탁한 기질이라도 아직 “행할 수 없으며 힘이 부족하다”고¹³⁾ 할 수는 없고 특히 스스로 선을 그으려하려 하지 않을 따름인 것이다. 그래서 맹자가 사람마다 다 요·순이 될 수 있다고 한 말이 어찌 조금이라도 실정에 지나친 말이라 하겠는가.

기질이 선악에 대해서는 이처럼 아무런 상관도 없으니 기질의 설은 비록 없애버리더라도 좋을 것이다.¹⁴⁾

11) 『孟子』, 「告子」.

12) 천체를 관측하던 기계.

13) 『論語』, 「雍也」. “子曰力不足者, 中途而廢 今女畫”

3) 생각건대-이 책에서¹⁵⁾ “성은 서로 가깝다” 한 것은 갑·을 두 사람은 성을 지닌 까닭에 그가 현인이건 불초자이건 본래 서로 가깝다는 것이다. 습관 때문에 현인과 불초자는 끝내 서로 떨어져 버린다는 것이다. 다음 구(句)인 “습관은 서로 멀다”는 것을 가지고 이를 추리해 본다면 그 의미가 뚜렷한 것이다.

요·순이나 곁·주나 그가 지닌 측은한 마음씨나 부끄러워하며 싫어하는 성에 있어서는 조금도 다를 바가 없다. 다못 서로 가깝다는 것만을 가지고 논한다는 것은 잘못이다. 습관이 서로 다르다는 것은 이미 그것이 현인과 불초자 사이가 서로 멀다는 것이며 성도 서로 가깝다는 것이 어찌 현인과 불초자 사이가 서로 가깝다는 것이 아니겠는가. 이로 미루어 말하라고 한다면 공자가 말한 것은 이내 그것은 도의의 성이니, 맹자가 소위 사람들은 다 같이 요·순의 성처럼 될 수 있다는 그것과 똑같은 한 물건인데 어찌하여 이것을 기질의 성에다 속하게 하였을까. 앞서 학자들이 고자(告子)를 나무라되 기질의 성을 성으로 여긴다고 하였다. 만일 공자도 기질의 성을 성으로 삼았다면 고자와 무엇이 다르겠는가.

성인이 성을 말할 때는 다 떳떳한 마음을 간직하고 있다는 것을 가지고 말하였고 본연이니 기질이니 하는 것들은 성인이 알 수 있는 그런 것이 아니다.¹⁶⁾

4) 생각건대-이 책에서 “서로 가깝다”고 이른 것은 본시 현자와

14) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ~15, 11~13쪽(6-105~109).

15) 『論語』.

16) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ~15, 13쪽(6-109).

불초자가 서로 가깝다는 것이지 성품이 서로 가깝다는 것은 아니다.
그래서 서로 가깝다는 두 글자에는 본래 잘못이 없다.

또 이 책에서 말한 것은 단지 인성인 까닭에 금수의 성은 원래 논급할 필요조차도 없는 것이다. 그러나 만일 본연의 성은 사람이나 금수가 한결같다고 한다면 이 점은 또한 가려내지 않을 수 없다.

한심스럽도다. 같은 한 나라의 군왕의 명령을 받은 자에 경(卿)이¹⁷⁾ 있고 사(士)가¹⁸⁾ 있고 여대(興臺)가¹⁹⁾ 있으며 조례(阜隸)가²⁰⁾ 있어서 그들의 국록에도 차이가 있고 그들의 품계에도 차별이 있는데 어찌하여 천명의 성에는 홀로 통틀어 한 등급만을 쓰려는 것일까. 하물며 기질이 형상을 이룬 것만은 홀로 하늘의 조화가 아니란 말인가. 혹 깃이 있고 혹 털이 있고 혹 비늘이 있고 혹 껍질이 있어서 천변만화를 이루고 있는데 한데 뭉쳐서 천한 품급에서 나오지 않고 하늘이 이미 그들의 형상을 낼 때에 귀천과 미악의 차이가 있게 하였는데 그들이 부여받은 성만은 두루 한 등급으로 쓰였다니 그런 이치도 있다는 말인가.

한 개체는 각각 한 성을 갖추고 있으며 아울러 한 개체 내에는 두 개의 성이 들어 있는 일이 없다. 그러나 구차하게나마 이를 구분하려고 한다면 마땅히 네 등급으로 나누어야 할 것이다. 순자는 “물과 불은 기는 있어도 생명은 없다. 초목은 생명은 있어도 지각은 없다. 금수는 지각은 있지만 의리는 없다. 인간은 기가 있고 생명이 있고

17) 가장 높은 벼슬.

18) 卿 다음에 大夫가 있고, 그다음이 士다. 합하여 士大夫라 하기도 한다.

19) 하인. 수레를 메는 종.

20) 천한 벼슬. 사환.

지각도 있다” 하였으니 이치에 맞는 말인가 한다. 비유컨대 예관(禮冠)에 곤면(袞冕)·별면(鰲冕)·취면(毳冕)·희면(希冕)이 있는 것과 같으니 아주 아래 계급에 있는 자는 단지 희면만을 얻어 쓰지만 취면을 쓰는 자는 희면도 포함해서 얻어 쓸 수 있고 별면을 쓰는 자는 취·희면을 다 얻어 쓸 수 있으며 곤면을 쓰는 자는 이 네 가지를 다 겸하여 쓸 수 있는 것이다. 그러므로 기질의 성은 인간과 만물이 다 같이 얻은 것이지만 만일 도의의 성이라 이룬다면 그것은 오직 인간만이 지니고 있으며 금수 이하는 얻어 가질 수가 없는 것이다.

이제 선배 학자들의 말은 도리어 본연의 성은 인간과 만물이 다 같고 기질의 성은 인간과 개가 같지 않다고 생각하였으니 돌이켜 생각하건대 어찌 어리둥절하지 않겠는가. 본연의 설은 본래 불교 서적에서 나왔는데 『능엄경』에서 “여래장성(如來藏性)하니 청정본연(淸淨本然)하다” 하였고, 『능엄경』에서 “화합하지 않는 자는 본연성(本然性)이라 칭한다” 하였고, 또 “비유컨대 맑은 물과 같아서 청정본연(淸淨本然)하다” 하였고, 『능엄경』에서 “진성본연(眞性本然)하기 때문에 이름하여 진실(眞實)이라 한다” 하였고, 장수선사(長水禪師)가 광조화상(廣照和尚)에게 말하기를 “여래장성(如來藏性)하니 청정본연(淸淨本然)하다” 하였으니, 본연의 성은 분명히 불교에서 쓰는 말이다. 어찌 이 말을 가지고 공·맹의 말을 풀이할 수 있겠는가.

불교에서 이 이치를 말했으나 본래 크고 작은 것도 없고 또한 어리석거나 지혜로운 것도 없다. 사람에게 깃들게 되면 사람이 되고, 소에게 깃들면 소가 되고, 머루에게 깃들면 머루가 된다. 마치 똑같은 물이 둥근 그릇에 담기면 둥글게 되고 모난 그릇에 담기면 모나게 되는 것과 같으며 마치 똑같은 달빛이 둥근 그릇의 물에 비치면

둥글게 되고 모난 그릇의 물에 비치면 모나게 되는 것과 같다. 그러므로 그들은 말하기를 “사람이 죽으면 소도 되고, 소가 죽어서는 머루도 되며, 머루가 다시 화하여 사람이 되니 몇 세상을 거듭하여 생명은 무궁토록 돌고 도는 것이다. 이것이 소위 본연의 성으로서 인간과 만물이 다 같은 것이다.”

진실로 그 리(理)의 참됨이 이러하다면 그것이 어찌 내가 들은 바와 다르다고 해서 이를 폐지할 것인가. 단지 그 말에는 반드시 통할 수 없는 대목이 있기 때문이다. 소위 이 리는 본래 무형한 것과 관계되어 있으며 무형한 자의 능력이 운행될 때에는 그의 형체가 크고 작은 데에는 관계가 없다. 그러므로 귀신이란 것의 됴됨이 그의 형체는 아무것도 없고, 겨자씨를 보고 태산인 양 여기기도 한다. 그러나 그의 본체는 영명 미묘하여 산과 돌을 뚫되 마치 공중을 지나가는 새처럼 하기도 하며, 하늘에 오르고 땅속으로 들어가되 마치 문사이로 스쳐 지나가는 말처럼 하는데 어찌하여 머루라는 별레만은 『주역』을 강론하거나 역상을 셈하거나 인의를 실천하거나 예지를 쓸 줄을 모르면서 머루의 본분만을 지키는 것을 괴롭게 여겨야 하는 것일까.

진실로 본연의 성으로 하여금 인간과 만물이 모두 같도록 한다면 소의 발목은 둔하게 생겼기 때문에 본래 붓을 잡고 글씨를 쓸 수가 없을 것이며 소의 입술은 말더듬이가 되어서 본래 말로 뜻을 발표할 수가 없다. 그러나 그의 눈은 오히려 검고 흰 것을 가려내기에 넉넉하고 그의 귀는 소리와 고요함을 가려내기에 넉넉하니, 시험 삼아 그에게 문자를 가르친다면 어찌 고개를 끄덕끄덕하면서 제 뜻을 나타내려고 하지 않을 것인가.

사람의 성은 포함한 범위가 넓은 것이다. 구류(九類) 백가(百家)

의²¹⁾ 글을 모두 외면서 조금도 틀리지 않을 수도 있을 것이다. 천문학의 역법(曆法)이나 『주역』의 단상(象象)의²²⁾ 묘리를 온통 깨닫고서 조금도 막히는 데가 없을 수도 있을 것이다. 이런 일들이 과연 형기가 그렇게 해줄 수 있는 것일까. 이런 일들이 과연 만물에 의지하여 있기도 하고 없기도 할 수 있는 것일까. 어찌하여 본연의 성은 인간과 만물이 다 같다고 하는 것일까. 앞서 학자들은 공자가 말한 것은 그것이 기질의 성이요, 맹자가 말한 것은 그것이 본연의 성인데 본연의 성은 인간과 만물이 다 같다 하였는데 정녕코 그렇다면 특히 사람만이 요·순처럼 될 수 있는 것이 아니라 무릇 만물 중에서 본연의 성을 얻은 자도 모두 요·순처럼 될 수 있어야 할 것이니, 어찌 이치에 통할 수 있을 것인가. 한심스럽도다. 우리러 하늘을 본즉 해와 달과 별들이 삼엄하게 저쪽에 있고, 땅을 굽어 살펴보니 초목과 금수들이 차례대로 여기에 있으면서 사람에게 비추어 주며, 사람을 따뜻하게 해주며, 사람을 길러 주며, 사람을 섬겨 주지 않는 것이라고는 하나도 없다. 이 세상을 주관하는 자는 인간이 아니고 누구이겠는가. 하늘이 이 세상을 가정으로 생각하고 사람에게 명령하여 선행을 하게 하면서 해와 달과 별들과 초목과 금수들은 이 가정에서 받들어 봉양하도록 하고 있는데 인제 와서 초목과 금수들로 하여금 차례대로 주인이 되게 한다면 어찌 이치에 맞을 것인가. 좌우로 인간과 만물이 이 성을 같이함을 헤아려 보더라도 감히 그 명령을 들을 수는 없을 것이다.²³⁾

21) 한나라 때 학파로서 儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縱橫家・雜家・農家.

22) 점괘를 풀이한 글로서 작자는 문왕・주공・공자를 내세우고 있다.

23) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ~15, 13~14쪽(6-110~112).

5) 또 말하기를 명덕은 비록 『장구』를²⁴⁾ 따라서 심성(心性)으로 풀이하지만, 만일 이를 심이라 한다면 성이 아니요, 만일 이를 성이라 한다면 심이 아니다. 아마도 심·성을 섞어서 말해서는 안 될 것이다. 왜냐하면 옛 책에서 성을 말했거나 심을 말했거나 저절로 같지 않았기 때문이다.

성이란 바로 하늘이 내려주신 진실된 마음을 좇아서 말한 것이다. 그러므로 순선 무악하고 어리석거나 슬기롭거나 이 점에 있어서는 다 같았던 것이다. 심이란 바로 형상과 거기에 담긴 기운을 좇아서 말한 것이다. 그러므로 현자와 불초자가 이 점에 있어서는 같지 않았던 것이다. 그런데 주리면 먹을 것을 생각하고, 목마르면 마실 것을 생각한다는 점에 있어서는 비록 성인이라도 어찌할 길이 없다. 그러므로 인심과 도심의 구별이 있는 것이다.

대개 성은 따른다고 말할 수는 있지만 다스린다고 말할 수는 없다. 심은 다스린다고 말할 수는 있지만 따른다고 말할 수는 없다. 성대로 따른다면 도가 되지만 심대로 따른다면 욕이 되는 것이다. 그러므로 공자 같은 성인이라도 70 이전에는 마음이 하자는 대로 좇아서 안 되었던 것이다.

이처럼 따져 본다면 마음을 다스리는 것과 성대로 따르는 것과는 각각 조리가 있어서 두 가지 공부를 하자면 마치 물과 불이 음양이 같지 않은 것과 같은 것이다.

이제 『장구』에서 “명덕이란 사람이 하늘에서 얻은 것이다” 한 것은 성을 가지고 말한 것이다. “허령되어 암매하지 않다” 한 것은 마

24) 주자의 『大學章句』.

음을 가지고 말한 것이다. “많은 이치를 갖추었다” 하였으니 그것은 성이다. “만사에 응한다” 하였으니 그것은 정이다. 그런데 또 말하기를 “그가 발하는 곳으로 말미암아 드디어 이를 밝힌다” 하였으니, 그가 이를 밝히는 공부를 어디로부터 착수해야 하는지 알 길이 없다. 대체 성대로 좇아서 그를 따라야 할 것인가. 아니면 마음대로 좇아서 그를 눌러 다스려야 할 것인가. 아니면 정대로 좇아서 그를 절제해야 할 것인가. 옛사람들이 말을 내세울 적에는 이처럼 한 덩어리처럼 만들지는 않았던 것이다. 대체로 후세에 이르러 경서를 해석할 적에 매양 일을 하는 데에서 발하는 것을 심성으로 인정하였으니 비단 명덕만을 이처럼 풀이하지는 않았던 것이다.²⁵⁾

6) 심이라는 글자에는 세 가지 다른 뜻이 있다. 하나는 오장의 심으로 “비간(比干)의²⁶⁾ 심장을 쪼개니 심장에 일곱 개의 구멍이 있었다”고 이른 것과 같은 것이다. 둘째는 영명한 심이니 『상서』에 “각각 그의 마음속에 베풀어 있다” 하였으며, 『태학』에 “먼저 그 마음을 바르게 한다” 한 것과 같은 것이다. 셋째는 “마음이 발하는 것으로서”의 심이니 맹자가 측은하게 여기는 마음과 부끄럽게 여기며 미워하는 마음이라 한 것과 같은 것이 그것이다.

첫째, 둘째는 전체를 지적한 것이거니와 셋째는 하나도 될 수 있고, 둘도 될 수 있고, 셋도 될 수 있고, 넷도 될 수 있고, 다섯도 될 수 있고, 여섯도 될 수 있고, 백도 될 수 있고, 천도 될 수 있는데 맹자는 특히 그중에서 넷만을 따다가 인·의·예·지의 근본이 인

25) 「上舍圖」, 1~18, 40~41쪽(3-182~183).

26) 은나라 망국 당시의 충신으로서 紂王이 그의 심장을 쪼개 고사가 있다.

심에 있음을 증명하려고 한 것이니, 영명한 본체로서의 심과 더불어 근간과 지엽의 구별이 있을 따름이다.

첫째의 오장의 심을 기(氣)라고 이르는 것은 옳지만 둘째의 영명한 마음을 어떻게 기라고 이룰 수 있을 것인가. 앞서 학자들은 심이 성정을 통괄한다고 하였는데 심을 기라고 생각한다면 기가 리기(理氣)를 통괄한다고 이르는 셈이니, 아마도 그렇지 않을 것이다. 그러나 리기의 설은 동으로 향할 수도 있고, 서쪽으로 향할 수도 있고, 희게 될 수도 있고, 검은 수도 있으며, 왼쪽으로 끌면 왼쪽으로 기울 거니와 오른쪽으로 당기면 오른쪽으로 기울기도 하여, 세상이 끝날 때까지 서로 싸우면서 자손들에게까지 전해 준다 하더라도 끝이 나지 않을 테니 세상살이가 다사한 만큼 형이나 나나 그럴 틈이 없을 것 같구료.

심이 성정을 통괄한다고 한다면 심을 논하는 것은 곧 성을 논하는 것이 된다. 측은한 마음은 곧 성이 선하다는 분명한 증험인데 어찌 하여 심을 논하면서 성은 논하려 하지 않는 것일까. 비록 그렇다 하더라도 성을 논하거나 심을 논해서 무엇에 쓸 것인가. 선을 밝히는 것은 장차 자신을 성실하게 하자는 데 있을 것이며 성을 논하고 심을 논하는 것은 장차 일을 실행하자는 데 있을 것이며, 측은한 마음을 논하는 것은 장차 이 마음을 확충하여 그로써 인을 천하에 펴고자 하는 것인데 이제 도리어 인·의·예·지의 네 덩이를 가장 깊은 곳으로 가져다가 감추어 두고서 ‘성’이니 ‘심’이니 ‘체’니 ‘용’이니 하고 있으니, 소위 인·의·예·지의 체(體)다, 용(用)이다, 본(本)이다, 말(末)이다, 두(頭)다, 미(尾)다 하는 것들 치고 도대체 사람의 창자 안이나 밥통 속에서 나오지 않는 것이라고는 없다. 그러고서는

이를 이름하여 그의 궁극적인 근본을 캐낸다 하니, 아마도 그의 폐단은 끝내 본체는 있을망정 쓸모는 없는 데로 돌아갈 것만 같다. 이제 삼림 속에 숨어서 덕을 기른다는 사람들은 다 이 병에 걸려 있는 것이다. 그러므로 필경 그들의 기상은 주공이나 공자나 안연이나 계로(季路)와는 조금도 같은 데가 없으니 어찌 그 이유가 다른 데에 있을 것인가.²⁷⁾

7) 하나의 인성이지만 선천적인 면에서는 이를 성이라 하고 운용하는 면에서는 이를 심이라 한다.²⁸⁾

心性

[1] 案 心性之說最精微 故最易差 唯其字義先明 乃可分也 其在古經以虛靈之本體而言之 則謂之大體 以大體之所發而言之 則謂之道心 以大體之所好惡而言之 則謂之性 天命之謂性者 謂天於生人之初 賦之以好德耻惡之性於虛靈本體之中 非謂性可以名本體也 性也者 以嗜好厭惡而立言 詩云民之秉彝 好是懿德 秉彝卽性也 而必以好德爲言 斯可驗也 召誥曰節性 唯曰其邁 王制曰修六禮以節民性 孟子曰動心忍性 皆以嗜好爲性也 孔子曰性相近者 謂其好德耻惡之性 聖凡皆同 以此之故 兩人之賢不肖本相近也 習於善人 則薰陶漸磨 日進其德 此移於善也 習於惡人 則狎昵濡染 日增其惡 此移於惡也 若云中人習於爲善 而上知安坐不動 中人習於爲惡 而下愚堅臥不起 則吾恐上知無日新之德 下愚守天賦之性 此無可褒彼無可貶 何得曰知而曰愚乎 且其所謂上知 或有魯鈍而成德者 其所謂下愚 或有聰明而喪德者 以其不移之故謂之上知 非以上知之故 不得不不移也 以其不移之故謂之下愚 非以下愚之故 不得不不移也 知愚者謀身之工拙 豈性之品乎 性相近只是一等而已 安有上中下三等乎 上中下三等之說爲千古之大藪 不可以不辨。

27) 「答李汝弘」, 1~19, 30~31쪽(3-243~245).

28) 「中庸策」, 1~8, 27쪽(1-656).

[2] 案 本然氣質之說 直指心體 發明隱微 使吾人得以認己 其功大矣 然其命之曰本然 恐與實理有差 不敢不辨 竊嘗思之 天之降衷必在身形胚胎之後 何得謂之本然乎 佛家謂清淨法身 自無始時 本來自在 不受天造 無始無終 故名之曰本然 謂本來自然也 然形軀受之父母不可曰無始也 性靈受之天命 不可曰無始也 不可曰無始 則不可曰本然 此其所不能無疑者也 虛靈本體 孟子謂之大體 斯其不爲正名也乎 大體何如者也 凡天下有生有死之物 止有三等 草木有生而無知 禽獸有知而無靈 人之大體既生既知 復有靈明神妙之用 故含萬物而不漏 推萬理而盡悟 好德恥惡出於良知 此其迥別於禽獸者也 但其山川風氣 父母精血 受之爲氣質 不能無清濁厚薄之差 故大體之囿於是者 隨之有慧鈍通塞之異 且氣短者寡語 血熱者易怒 愧則汗出 哀則落淚 皆大體小體相須相關 妙合而不能離之明驗也 雖然若論其體 只是一體 惟一大體之中 含生如草木 知覺如禽獸 又能窮易象筭曆數 而神妙靈通 不可曰一體之中三性鼎立也 若一體之中三性鼎立 則人必有靈妙已絕而猶觸覺者 觸覺已絕而猶能生活者 何世之人活則全活 死則全死 不如是之差池也 其妙合而不能離居可知矣 夫既妙合而不能離 則命之曰本然之性氣質之性 磊磊落落 確分二體 恐亦有差舛者 何況性也者 非大體之全名 乃就大體之中 執其好惡之理而別立一名 斯又非可以指之爲二三者也 何謂好惡 乳哺之兒 聞讚譽而示悅 孩提之童 受罵詈而懷恥 知善之可貴也 故聞讚譽而示悅 知惡之可愧也 故受罵詈而懷恥也 盜者惡人也 不知者美之爲廉士則樂 淫者惡人也 不知者譽之爲貞女則樂 何則 好德恥惡根於天性 雖枯喪無餘 而猶有所不泯故也 孟子之謂性善 豈有差乎 但不得不善 人則無功於是 又賦之以可善可惡之權 聽其自主 欲向善則聽 欲趨惡則聽 此功罪之所以起也 天既賦之以好德恥惡之性 而若其行善行惡 令可游移任其所爲 此其神權妙旨之凜然可畏者也 何則 好德恥惡既分明矣 自此以往 其向善汝功也 其趨惡汝罪也 不可畏乎 禽獸之性 本不能好德恥惡 故善不爲功 惡不爲罪 斯大驗也 苟使人性不得不善 如雌之不得不孝 如蜂之不得不忠 如元央之不得不烈 天下其復有善人乎 於是復予之以可善可惡之具 使其從善如登 從惡如崩 卽此形軀是也 神形妙合不能相離 故形軀諸慾 亦由此性中發 此古之所謂人心 而氣質之說所由興也 然此氣質之性 堯舜未嘗偏受其清明 桀紂未嘗偏受其濁穢 其于本性之善惡 了無關焉 先儒每以氣質清濁爲善惡之本 恐不無差舛也 苟以氣質之故善惡以分 則堯舜自善 吾不足慕 桀紂自惡 吾不足戒 惟所受氣質有幸不幸耳 由是觀之 天下之人其性品本皆同級 非惟中等之人性相近也 天下之大善未必皆聰明敏慧 天下之大惡未必皆聾瞶魯鈍 則受天地清明之氣

者未必爲善人 受天地濁穢之氣者未必爲惡人 顏曾愚魯而成德 儀衍辯慧而陷惡 周勃石奮其氣質大抵濁 王莽曹操其氣質大抵清 苟必以稟受之清濁爲善惡之所以然 則違於實者多矣 受清氣而爲上知 則是不得不然之善也 何足爲善 受濁氣而爲下愚 則是不得不然之惡也 何足爲惡 氣質能使人慧鈍 不能使人善惡有如是矣 孟子謂堯舜與人同 誠以舜之所以爲舜 在乎孝友 不在乎璫璣玉衡 今使天下之人 人人皆推究曆理以作璫璣 則望門是色駭而走者多矣 今使天下之人 人人皆孝友如舜 則雖至鈍甚濁之氣質 未可曰行不得而力不足 特自畫而不肯爲耳 則孟子謂人皆可以爲堯舜 豈一毫過情之言哉 氣質之於善惡 其不相關如此 則氣質之說 雖廢之可也。

[3] 案 經云性相近者 觀甲乙兩人以性之故 其賢不肖本相近也 以習之故 其賢不肖終相遠也 以下句之習相遠推之 則其義噉然 堯舜桀紂 其惻隱羞惡之性毫髮不差 不可但以相近論也 習相遠既是賢不肖之相遠 則性相近亦豈非賢不肖之相近乎 由是言之 孔子所言仍是道義之性 與孟子所謂人皆可以爲堯舜之性 同是一物 豈可以屬之氣質之性乎 先儒譏告子以氣質之性爲性 若孔子亦以氣質之性爲性 則告子奚擇焉 聖人言性 皆以秉彝所存而言之 本然氣質 非聖人之所得知也。

[4] 案 經云相近 本是賢不肖之相近 不是性品之相近 則相近二字本自無病 且經之所言只是人性 則禽獸之性原不必論 然若云本然之性人獸一般 則是又不可以不辨 嗟呼 同一國君之命 而有卿有士 有與臺有皁隸 其祿有差其品以別 奚獨天命之性通用一等乎 況其氣質成形 獨非天造乎 或羽或毛 或鱗或介 千變萬化 而總之不出於賤品 天既賦形有貴賤美惡 而其所賦之性通用一等 有是理乎 一物各具一性 並無一物之內固有二性者 然苟欲甚分當分四等 荀子曰水火有氣而無生 艸木有生而無知 禽獸有知而無義 人有氣有生有知有義 此合理之言也 譬如袞冕鷩冕毳冕希冕 下者但得希冕 而毳者得包希冕 鷩者得包毳希 袞者兼四者而服之耳 然則氣質之性 人物之所同得 而若所云道義之性 惟人有之 禽獸以下所不能得 今先正之言反以爲本然之性人物皆同 而氣質之性 人與犬不同 顧安得無惑哉 本然之說 本出佛書 楞嚴經曰如來藏性清淨本然 楞嚴經曰非和合者稱本然性 又曰譬如清水清潔本然 楞嚴經曰眞性本然 故名眞實 長水禪師語廣照和尚曰 如來藏性清淨本然 本然之性 明是佛語 豈可以此解孔孟之言乎 佛氏之言 此理本無大小 亦無癡慧 寓於人則爲人 寓於牛則爲牛 寓於焦螟則爲焦螟 如同一水 體盛於圓器則圓 盛於方器則方 如同一月色 照於圓水則圓 照於方水則方 故其言曰人死而爲牛 牛死而爲焦螟 焦螟復化爲人 世生生 輪轉不窮 此所謂本然之性 人物皆同者也 苟其理之眞

是 則豈以其異乎吾所聞而廢之 但其言有必不可通者 所謂此理本係無形無形者之運其能 不係其體之大小 故鬼神爲物 其體空空然 視芥子爲太山 然其本體靈妙 穿山透石 如過空之鳥 登天入地 如過隙之馬 何獨焦螟之蟲不能講周易筭曆象行 仁義用禮智 而苦焦螟之分是守是蹈哉 苟使本然之性人物皆同 則牛之足鈍 固不能執筆寫字 牛之脣訥 固不能發言成章 然其目猶足以辨黑白 其耳亦足以辨聲寂 試教之文字 豈不點頭以示意乎 人性之所包函博矣 九流百家之書 有能全誦而不錯者矣 天文曆法象象之妙 有能全悟而不滯者矣 是果血氣之所能使乎 是果憑物以存亡者乎 何謂本然之性人物皆同也 先儒謂孔子所言是氣質之性 孟子所言乃本然之性 而本然之性 則人物皆同 審如是也 不特人皆可以爲堯舜 凡物之得本然之性者 亦皆可以爲堯舜 豈可通乎 嗟呼 仰觀乎天 則日月星辰森然在彼 俯察乎地 則草木禽獸秩然在此 無非所以照人燠人養人事人者 主此世者非人而誰 天以世爲家 令人行善 而日月星辰 草木禽獸爲是家之供奉 今欲與草木鳥獸遞作主人 豈中於理乎 左右商度人物之同此性 不敢聞命。

[5] 又曰 明德雖從章句以心性解之 若謂之心則非性 若謂之性則非心 恐不可混合言之 何則 古經言性言心自不同 性即從降衷而言 故純善無惡 愚智皆同 心即從形氣而言 故有賢不肖之不同 而饑思食渴思飲 雖聖人亦不免 故有人心道心之別 蓋性可言率而不可言治 心可言治而不可言率 率性則爲道 率心則爲慾 故孔子之聖 七十以前 不可從心也 由是觀之 治心率性各有條理 兩下工夫如水火陰陽之不同 今章句曰明德者人之所得乎天 此以性言也 曰虛靈不昧 此以心言也 曰具衆理則性也 曰應萬事則情也 而又曰因其所發而遂明之 未知其明之之工從何處著手 抑從性而率循之乎 抑從心而克治之乎 抑從情而節制之乎 古人立言 恐不如是之_レ匱矣 大抵後世釋經 每以發於事爲者認作心性 非但解明德如此。

[6] 心之爲字 其別有三 一曰五藏之心 若云比干剖心 心有七竅者是也 二曰靈明之心 若商書曰各設干乃心 大學曰先正其心者是也 三曰心之所發之心 若孟子所云惻隱之心羞惡之心是也 第一第二 皆全言之者也 其第三則可一可二 可三可四 可五可六 可百可千 孟子特拈其四心以證仁義禮智之本在於人心 與靈明本體之心 有幹枝之別耳 第一五藏之心謂之氣可也 第二靈明之心 何以謂之氣也 先儒謂心統性情 而以心爲氣 則是謂氣統理氣 恐不然也 然理氣之說 可東可西 可白可黑 左牽則左斜 右挈則右斜 畢世相爭 傳之子孫 亦無究竟 人生多事 兄與我不暇爲是也 心統性情 則論心即論性 惻隱之心即性善之明驗 何謂論心而不論性也 雖然論性論心 將何用也 明善者將以誠身 論性論心者 將以行事 孟子論惻隱之心者 將擴充

此心 以之仁覆天下 今反取仁義禮智四顆 納而藏之於最深之處 曰心曰性
曰體曰用 所謂仁義禮智之體之用之 本之末之 頭之尾之 都不出於腔子之
內肚皮之中 而名之曰極本窮源 恐其弊終歸於有體無用 今山林養德之人
多犯此病 故畢竟氣象 與周公孔子顏淵季路微有不同 豈其有他故也。
[7] 一個人性 以稟賦則謂之性 以運用則謂之心。

6. 심병

1) 마음에는 두 가지 병이 있으니, 하나는 마음이 있어서 난 병이요, 다른 하나는 마음이 없어서 난 병이다. 마음이 있다는 것은 인심이 주인이 되어 있는 것이요, 마음이 없다는 것은 도심이 주인이 될 수 없다는 것이다. 이 두 가지 경우는 서로 다른 것 같으나 그들이 얻은 병의 근원은 사실상 같은 것이다. 곧은 마음씨를 가지고 조심하며 이를 잘 살핌으로써 공·사의 구별을 잘하게 되면 이 병은 없어질 것이다.¹⁾

心病

[1] 心有二病 一是有心之病 一是無心之病 有心者人心爲之主也 無心者道心不能爲之主也 二者似異 而其受病之源實同 敬以直內 察之以公私之分 則無此病矣.

1) 『大學公議』, Ⅱ~1, 29쪽(4-60).

7. 삼품설

1) 내 생각으로는 공자는 말하기를 “성은 서로 가까운 것이며 습관은 서로 먼 것이다. 상지와 하우는 서로 옮길 수가 없다” 하였는데, 한자(韓子)는¹⁾ 이 글을 잘못 읽고 삼품설(三品說)을 만들었던 것이다. 공자의 말은 대체로 “요·순이나 결·주의 성은 다 서로 가깝지만 선인의 습관에 젖으면 선하게 되고 악인의 습관에 젖으면 악하게 되나 오직 슬기롭고 현명한 자는 비록 악인과 더불어 서로 젖게 되더라도 거기로 옮지 않으며, 어리석고 답답한 자는 비록 선인과 더불어 서로 젖게 되더라도 거기로 옮겨 되지 않는다”는 말이다.

원래 슬기롭거나 어리석거나 하는 말은 자기 몸가짐이 공교롭거나 졸렬하거나 한 데에서 생긴 것이니, 장무중(臧武仲)의 지혜라거나²⁾ 영무자(甯武子)의 어리석음³⁾ 같은 것이지 어찌 성품의 고하를 이른 말이겠는가. 만일 성품에 원래 지혜로움과 어리석음이 천품으

1) 한유(768~824). 자는 退之로서 당나라 유학자.

2) 『論語』, 「憲問」.

3) 같은 책, 「公治長」.

로 정해져 있다면 영무자는 난리에는 어리석었으나 나라를 다스릴 적에는 지혜로웠었고, 백리해(百里奚)는⁴⁾ 우(虞)나라에서는 어리석은 듯했으나 진(秦)나라를 위해서는 지혜로웠으니, 그의 분별없이 활동 하되 이처럼 잘도 변하여 버리니 어찌 이를 오직 지혜와 어리석음은 옮기지 못한다 이를 수 있을 것인가. 상지와 하우는 성품이 아님이 분명한 것이다.

한자(韓子) 일파들은 이내 성은 서로 가깝다는 것을 중인의 성이라 하고, 상지·하우를 요와 곽의 별명으로 생각했던 것이다. 좌씨(左氏)의 근거 없이 떠 있는 설을 함부로 인용하여 그의 뜻을 증명하려고 하였으니 “상지는 나면서부터 선하고 하우는 나면서부터 악하다” 하였다. 이제 이 설이야말로 천하에 독을 뿌리고 만세토록 화근이 되기에 넉넉한 것은 비단 홍수나 맹수의 그것에 그치는 것이 아니다. 나면서 총명 지혜로운 자는 스스로 오만하여 스스로 성인인 양 하되 그가 죄악의 길에 빠지는 것을 두려워할 줄 모르며, 나면서 노 둔한 자는 장차 자포자기하여 잘못을 고치도록 노력할 생각을 품지 않을 것이다. 요즈음 학자들은 성인이란 하늘이 내신 것으로 여기어 스스로 굳게 선을 그어 버리니, 다 이 설의 화를 입은 탓인 것이다.⁵⁾

2) 생각전대·상·중·하 삼품설은 그대로 그 뜻은 잘못된 것이니, 다시 논술할 가치조차도 없다. 하물며 그가 인용한 『춘추좌씨전』의 여러 설은 다 거짓 속임수로서 본받을 것이 못 되므로 논리가로서는 도움을 받을 게 못 되는 것이다. 험험한 명문 집안에 한 사내가 잘못

4) 전국시대의 賢臣.

5) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ ~6, 22쪽(4-535~536).

태어나서 그 집안을 망치고 보면 여러 가지 못된 짓이 모여드는 곳에는 사특한 잡설이 생겨나게 마련인 것이다.

나는 우리나라에서 생긴 일로 이를 증명해 보겠다. 허균(許筠)이⁶⁾ 처형을 당하자 균이 처음 태어났을 적에 붉은 귀신이 어린애처럼 떡시루에 앉아서 문으로 들어왔다 하였고, 허견(許堅)의⁷⁾ 집안이 몰적되자 재상 허적이 큰 뱀을 죽이니 그의 혀를 빼물고 날름거렸고, 견이 첫 울음을 터뜨렸을 때 뱀의 혀가 그에게서 보였다 하니, 이런 것들은 다 집안이 엮어져 망한 후에 말 좋아하는 자들이 지어낸 것일 따름이다.

숙어(叔魚)⁸⁾ · 양식아(楊食我) · 월초지(越椒之) 등은 바야흐로 그들이 성할 때는 이러한 설이 없다가 그들이 망하게 되자 그 집안이 망하게 됨을 애석하고 불쌍하게 여기던 사람이 허튼 말을 꾸며서 퍼뜨린 것을 역사를 편찬하던 사람이 이를 그대로 수록했을 따름이다. 진실로 그가 이 세상에 태어나자마자 그가 정녕코 멸족할 것을 귀신이 꿰뚫어 보듯 틀림없이 확실하게 점칠 수 있었더라면 또 어찌하여 뭉개서 이를 죽여 버려 화근을 없애지 않았을 것인가.

『춘추좌씨전』의 허튼 과장의 폐단은 무당에 있는 것이다. 『좌씨전』만을 그대로 믿는다면 곤(鯀)은⁹⁾ 죽어서 황곰이 되어 우산(羽山)으로 들어갔을 것이요, 연용시(淵龍髻)가 포정(褒庭)을 나와서 포사(褒似)가¹⁰⁾ 되었을 것이니, 장차 불교의 윤회설도 또한 증험이 있다 하겠

6) 허균(1569~1618)은 『홍길동전』의 저자이기도 하며 반역죄로 몰려 광해군에게 참형을 당했다.

7) 허견(?~1680)은 영의정 허적(1610~1680)의 서자로 방자한 행실로 후일 숙종대에 역모죄로 처형되었고 가산은 적몰되었다.

8) 『晉語』에 “범 눈, 돼지 입, 술개의 어깨, 소 배로 생겼으니 뇌물로 죽을 것이다”라는 기록이 있다.

9)禹의 아버지이지만 술로 치수의 책임을 다하지 못하자 순에게 처벌당하였다.

는가. 『좌씨전』은 빙거할 게 못 되는 것이다. 게다가 이 세 사람으로 하여금 배 속에 태어날 무렵부터 이미 사특한 독기를 받아서 부득불 악한 짓을 하다가 세상을 마치도록 되어 있다면 이는 상천이 내려 준 법이 원래 이 세 사람에게 고르지 못했기 때문에 죄가 없을 것이며 고금의 인물을 논하는 사람이라면 당연히 그들을 불쌍히 여겨 주는 것이 도리에 합당할 것이거니와 그들을 악인이라 하여 질시하는 것은 부당한 것이다.

후직(后稷)이¹¹⁾ 신성한 인물로 여겨지는 이유는 백곡의 씨를 뿌려 많은 곡식을 바친 데 있지 재앙이 없다고 해서 귀할 것이 무엇인가. 요즈음 저자[市]에서 아이들을 순산하는 자가 극히 많아졌는데 혹자는 그릇 이름하여 ‘부엌동이’라기도 하고 혹은 자를 지어 주되 ‘측간동이’라기도 하니 어찌 다 상지의 부적이겠는가. 옆드려 길 때부터 뛰어나게 잘나기를 어찌 후직처럼일 수 있겠는가. 무릇 어느 집안이나 나라에 화를 가져오는 자라면 그가 어린 유년시절에는 일찍이 그의 준수한 재주가 우뚝 솟아난 자 아님이 없었으니 어찌 그것도 믿을 수 있겠는가. 문왕이 『주역』을 지을 때에 오로지 허물을 고치는 것을 본보기로 하였다. 그러므로 회(悔)와¹²⁾ 린(吝)을¹³⁾ 단상사(象象詞)의¹⁴⁾ 중요한 관점으로 삼았으니 생지(生知)의 성인이라 하더라도 일찍이 조심하는 마음으로 하늘을 두려워하며 자신의 행동을 반성하지 않는 일이 없었음이 분명한 것이다.

10) 주나라 幽王의 寵姬.

11) 중국 고대의 賢臣.

12) 후회로 허물을 고치는 태도.

13) 인색으로 허물을 고치려 하지 않는 태도.

14) 『주역』 繫辭를 설명한 글.

요즈음은 스승이라서 부지런하지도 않고 선생이라서 번거로울 필요도 없다. 문왕더러는 저절로 성인이 되었으니 마치 초목이 기름지게 자라나는 것과 같다고 하니 어찌 성인을 안다고 할 수 있겠는가. 진실로 그것이 사실이라면 후직이나 문왕은 그들이 인류 위에 따로 한 종류가 되어 있어서 우리들의 흠모에 해당되는 그들이 아닌 것이다. 상·중·하 삼품설은 겉으로는 공평한 것 같지만 사람들이 선으로 향하여 가는 길을 막고 사람들의 자포자기하는 길을 열어 주고 있으며 천리를 손상하고 인도를 해치는 품이 지극히 독하고 지극히 가슴 아픈 일이다. 그의 화는 홍수나 맹수보다도 훨씬 더한 바 있으니 감히 분별해 내지 않을 수 없다.¹⁵⁾

3) 대답하기를¹⁶⁾-성에는 삼품이 있는데 초목의 성은 생명은 있지만 지각은 없고 금수의 성은 이미 생명이 있으면서 또 지각도 있다. 우리 인간의 성은 이미 생명과 지각이 있으면서 또한 영명되기도 하고 또 선택기도 한 것이니 상·중·하의 삼급이 꿇은 듯 서로 같지 않다. 그러므로 그들이 그들의 성을 극진히 하는 방법 또한 현격하게 다른 것이다.

초목은 그들의 생명의 성을 완수하도록 하게 한다면, 그들의 성은 그것으로 극진히 한 셈이 되는 데 불과하다. 금수는 그들이 태어나서 날고 달음질치는 성을 완수하도록 하게 한다면 그들의 성은 그것으로 극진히 한 셈에 불과하다. 옛날에는 산림·천택을 가꾸고 심는 데도 법이 있었고 별채하는 데도 때가 있었으며, 기르는 데는 피해

15) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ-15, 18~19쪽(6-120~121).

16) “御問曰人物之性同與異與”云云에 대한 대답이다.

가 없어야 하고 사냥하는 데도 절도가 있었으니 그렇게만 해주면 되었던 것이다. 그러면 그들의 성은 그것으로써 극진하게 되는 셈이다.

옛 시에 “저렇게 무성한 갈대여, 한 번 쏘니 다섯의 돼지로다” 하였는데 산림을 다스리는 벼슬아치들은 능히 그들의 직분을 극진히 하여 초목·금수들로 하여금 무성하게 자라며 번성하게 퍼질 수 있도록 할 수 있었음을 말한 것이다. 성인이 만물의 성을 극진히 한다는 것은 이와 같은 것에 지나지 않는다. 어찌 능히 말이나 소나 염소나 돼지로 하여금 어버이를 사랑하고 어른을 공경하게 하여 각각 사람의 하는 일을 본뜨게 할 수 있을 것인가. 주자가 소위 사람과 만물의 성이 다 같다는 것은 그들이 하늘에서 받았다는 점에서 같다는 것이다. 어찌 일찍이 금수를 교육하여 사람을 본뜨게 할 수 있다고 일렀겠는가.¹⁷⁾

三品說

[1] 鋪案 孔子曰性相近也 習相遠也 唯上智與下愚不移 韓子誤讀此文爲三品之說也 孔子之言 蓋云堯舜桀紂 性皆相近 習於善人則爲善 習於惡人則爲惡 惟智明者 雖與惡人相習 不爲所移 愚暗者雖與善人相習 不爲所移也 原夫智愚之名起於謀身之工拙 若所謂臧武仲之智 甯武子之愚 豈性品高下之名乎 若云性品原有智愚之定級 則甯武子愚於亂而智於治 百里奚愚於虞而智於秦 其游移活動善變善遷如此 何以謂之惟智愚不移乎 上智下愚之非性品明矣 韓子諸人乃以性相近爲中人之性 以上智下愚爲堯桀之別名 雜引左氏浮夸之說以證其義 曰上智生而善 下愚生而惡 此其說有足以毒天下而禍萬世 不但爲洪水猛獸而已 生而聰慧者 將自傲自聖 不懼其陷於罪惡 生而魯鈍者 將自暴自棄 不思其勉於遷改 今之學者以聖爲天 決意自畫 皆此說禍之也。

17) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 47쪽(4-329~330).

[2] 案 上中下三品 仍是謬義 不足再述 況其所引左傳諸說 皆罔誕不經 非論理家所當援也 奕奕名門有一夫出而亡之 則衆惡所歸邪說本起 余以東事證之 許筠之伏誅也 有曰筠之初生 有赤鬼如嬰兒坐餅餌而入門 許堅之湛宗也 有曰許相國積殺大蛇 其舌[談然 堅之初呱視之蛇舌也 斯皆覆亡之後 好事者爲之耳 叔魚楊食我越椒之等 方其盛時 無此諸說 及其既亡 有惜其家而愍其亡者 飾虛辭以播之 而撰史者收而錄之耳 苟其落地之初 卜其必湛宗滅族 若是其真確無錯以若神明 又何不轢而殘之以滅其禍根哉 左氏浮夸其敝也巫若惟左氏是信 則繇死爲黃熊入于羽 淵龍縈出于褒庭 化爲褒似 將佛氏輪回之說 亦云有徵乎 左氏不足憑也 且使是三人者 自其胚胎之初 已受邪毒之氣 不得不由惡以終 則是上天賦予之法 原自不均 三子則無罪 論古今人物者 理當憐之 不當疾之爲惡人矣 后稷之所以爲神聖 在乎播百穀奏庶食 無災何足貴乎 今閭巷孩兒順產者極多矣 或名之曰廚生 或字之曰厠產 豈皆上智之符乎 匍匐岐巖 豈惟稷然 凡禍人家國者 其幼年未嘗不俊邁出群岐嶷 豈足恃乎 文王作易專以改過爲法門 故悔吝爲彖象之大觀 明生知之聖未嘗不小心翼翼 恐懼修省 今乃以傳不勤師不煩 謂文王自然成聖 如草木之滋長然者 其可曰知聖人乎 審如是也 稷與文王是於人類之上別爲一類 非吾人之所當欣慕者也 上中下三品之說 外若勻停 而塞人向善之門 啓人自暴之路 其傷天理而害人道也 至毒至慝 其禍有浮於洪水猛獸 斯不可以不辨。

[3] 臣對曰 性有三品 草木之性有生而無覺 禽獸之性既生而又覺 吾人之性既生既覺 又靈又善 上中下三級 截然不同 故所以盡之方 亦復懸殊 草木不過使遂其生性 則其性斯盡矣 禽獸不過使遂其胎卵飛走之性 則其性斯盡矣 古者山林川澤 培植有法 斬伐有時 孳育無害 蒐彌有度 如斯而已 則其性斯盡矣 詩云彼茁者葭 一發五豝 言騶虞之官 能盡其職分 使草木禽獸蕃無滋盛也 聖人之盡物性不過如此 烏能使馬牛羊豕愛親敬長 各做人底事乎 朱子所謂人物之性皆同者 謂其所受之本於天皆同也 何嘗云教禽獸可以做人哉。

8. 심성총의

1) 정신과 형체는 미묘한 결합으로서 비로소 인간은 형성되는 것이다. 그러므로 이것을 옛날 경서에서는 총체적인 이름으로 ‘신(身)’이라 하기도 하고 또 이름하여 ‘기(己)’라 하기도 하였지만 소위 허령지각(虛靈知覺)이라는 것을 아직 한 글자로 그 뜻을 전칭한 것은 없다. 후세에 이를 나누어서 말하고자 하는 자는 혹 다른 글자를 빌려 오기도 하고 혹 몇 자를 연속시키기도 하였으니 ‘심(心)’이니 ‘신(神)’이니 ‘영(靈)’이니 ‘혼(魂)’이니 하는 것은 다 빌려다가 쓴 말이다. 맹자는 무형한 것을 대체(大體)라 하였고 유형한 것은 소체(小體)라 하였으며, 불씨(佛氏)는 무형한 것을 법신(法身)이라 하였으며, 유형한 것은 색신(色身)이라 하였으니 다 연속시켜서 쓴 말이다. 옛날 책에서 심(心)이라고 말한 것과 같은 것은 대체만을 오로지 지적한 이름이 아니라 오직 안에 함축되어 있으면서 밖으로 향하여 운용되는 자를 일러 마음이라 하였는데, 진실로 오장 중에서 혈기를 주관하는 자이기 때문에 심이라 했던 것이다.

정신과 형체가 미묘하게 결합하여 그것이 발용(發用)되는 곳에는 다 혈기가 서로 따르게 마련이다. 그러기에 혈기가 주관하는 것을 빌려다가 안에 있는 충정을 통칭하려고 한 것이지 일곱 개의 구멍이 뚫려 있으면서 감처럼 매달려 있는 그것을 가리킨 것이 아니다. 즉 내 안에 들어 있는 충정인 것이다. 그러므로 충정이 안에서 독실하면 ‘내심(內心)’이라 하고, 그것이 밖을 수식하면 ‘외심(外心)’이라고 한다. 충정이 근심이 있는 자를 ‘우심(憂心)’이라 하고 그가 기쁨을 갖고 있는 자는 ‘환심(歡心)’이라 한다. 그가 독실하게 사랑한다면 이를 인심(仁心)이라 이르고 그가 은혜를 베풀어주기를 즐긴다면 이를 혜심(惠心)이라 이른다. 다투어 빼앗고자 한다면 이를 쟁심(爭心)이라 이르고 기교를 펴고자 한다면 이를 기심(機心)이라 할 것이다. 그래서 인심이니 도심이니 하는 것들도 마땅히 위에 나온 글들과 같은 예로 취급해야 할 것이다. 이것으로써 마음에 두 가지만이 있는 것으로 의심할 필요가 없는 것이다. 그러므로 주자는 “마음은 허령지 각하여 하나일 따름이다”라고 하였다.

요즈음 사람들은 심성 두 글자를 가지고 크게 시비를 가리고 있다. 혹은 “심은 크되 성은 작다” 하기도 하고 혹은 “성은 크되 심은 작다” 하기도 한다. 심이 심정을 통괄한다고 한다면 심이 크게 된다. 성은 그것이 리(理)요 심은 그것이 기(氣)라고 한다면 성이 크게 된다. 심이 크다고 여기는 자는 주로 정신과 형체가 미묘하게 결합하여 오직 한 마음만이 있을 따름이라고 말하고 있다. 성이 크다고 여기는 자는 이 성자를 가지고 대체나 법신이나를 전칭한 것으로 생각하고 있는 것이다. 그러나 만일 한 글자를 빌려다가 대체를 전칭하는 이름으로 쓰려고 생각한다면 심자가 오히려 거기에 가깝고 성자

는 옳지 않다.

성이라는 글자는 마땅히 썩의 성이니 사슴의 성이니 풀의 성이니 나무의 성이니 하는 것처럼 읽어야 할 것이다. 본래 기호로써 이름 지었기 때문에 높고 멀며 넓고 큰 설명을 붙여서는 안 될 것이다. 「소고」에서 “성을 절제하여 날로 앞으로 나아간다” 하였고 「왕제」에서는 “육례를 가다듬어 인민의 성을 절제하다” 하였으며, 맹자는 “마음을 움직여 성을 견디어 낸다” 하였는데 모두 기호함을 성으로 여긴 것이다. 기호한다는 것에는 두 가지 면이 있는데 하나는 눈앞의 즐거움에 빠지는 것을 기호로 여겨서 마치 썩의 성은 산을 좋아하고 사슴의 성은 들을 좋아하고 성성의 성은 단술을 좋아한다는 것 따위니, 이것도 한 가지 기호인 것이다. 다른 하나는 결과로서 생성되는 것을 기호로 여기는 것이니 마치 벼의 성은 물을 좋아하고 조의 성은 건조한 것을 좋아하고 마늘의 성질은 개똥을 좋아한다는 것 따위니, 이것도 한 가지 기호인 것이다.

이제 인간의 성은 사람이면 선행을 즐기면서 악을 미워하지 않음이 없다. 그러므로 한 가지 선행을 하게 되면 그의 마음이 기쁨으로 차 있고 한 가지 악한 일을 하게 되면 그의 마음이 서운한 생각으로 막히게 될 것이다. 나는 일찍이 선행을 한 일이 없는데도 남이 내게 선행을 한 것처럼 비위를 맞추어 주면 기뻐한다. 나는 일찍이 악한 짓을 한 적이 없는데도 남이 나를 비방하면 성을 내게 된다. 이와 같이 하는 것은 선행은 기뻐함 직하지만 악한 짓은 부끄러워함 직함을 알기 때문이다. 남의 선행을 보고서는 쫓아가서 그를 착하다 해주고, 남의 악한 짓을 보고서는 쫓아가서 그를 미워하는 것이다. 이와 같이 선행은 흠모함 직하지만 악한 짓은 미워해야 함을 알기 때문이

다. 무릇 이 모두가 다 기호함이 눈앞에 나타난 자들이다.

선행이 쌓이고 의로운 행동에 힘쓰는 사람은 그가 처음 시작할 무렵에는 우러러보나 굽어보나 부끄러울 것이 없고 안으로 속마음에도 허물이 없다. 쌓이고 쌓인 지가 오래면 오렐수록 마음은 넓어지고 몸도 유들유들해지며 부드러운 빛이 얼굴에 나타나면서 등은 원만한 양 둥글어진다. 쌓이고 쌓이기를 오래 할수록 너그러운 기운이 전신에 충만하고 그의 지극히 크고도 굳센 기운이 하늘과 땅 사이에 가득 찰 것이다. 이렇게 되면 부귀도 그를 방탕하게 하지 못할 것이요, 빈천도 그의 마음을 변하게 하지 못할 것이며 위무도 그를 굴복시키지 못할 것이다. 이렇게 되면 신령됨이 그를 변화하게 하여 천지와 더불어 그의 덕이 합치하며 일월과 더불어 그의 밝음이 합치하여 드디어 모든 덕을 갖춘 사람이 되게 되는 것이다. 이 성이 선을 실천하는 데에 합당한 것은 마치 버는 수중에 합당하며 조는 한중에 합당하지만 마늘은 닭똥으로 복돋아 주는 것과 같은 것이다.

여기에 한 사내가 있다고 하자. 오늘도 마음에 부담이 되는 일을 한 가지 실행하고 내일도 마음에 부담이 되는 일을 한 가지 하게 되면 서운한 생각이 속을 가로막고 슬픈 생각에 가슴이 아플 것이다. 자포(自暴)하는 말로는 “내 일은 인제 글렀어” 할 것이며 자기(自棄)하는 말로는 “나는 다시 무엇을 바랄 것인가” 할 것이다. 뜻은 그 때문에 고달픔에 지치고 기는 그 때문에 꺾이어 풀이 죽게 된다. 이곳 [利]으로 유혹하면 개나 돼지가 끌려가듯 하고 위엄으로 두려움을 주면 여우나 토끼가 굴복하듯 한다. 초췌하고 근심 어린 모습으로 말라 떨어지는 나뭇잎처럼 쓸쓸하게 죽어가는 것이다. 이는 그의 성에 거슬리거나 성을 꺾어 버림으로써 성장하게 할 수 없게 만드는

것이 있기 때문에 그의 병폐가 이와 같은 것이다. 무릇 이런 것들이 모두 다 기호함의 결과로 나타난 자의 증험인 것이다.

하늘이 생명을 마련해 주던 그 무렵에 그에게 이러한 성을 넣어 주었고 그로 하여금 악한 것을 떠나 선행으로 나아가게 한 것이다. 그러므로 사람들은 이 물건에 의지하여 이 길을 좇아 따라갈 수 있는 것이다. 자사가 말한 생명과 맹자가 말한 성선은 도시 이러한 의미인 것이다. 이제 맹자가 말한 성을 보면 다 기호하는 것을 가지고 비유하여 말하고 있는 것은 대체로 이 때문인 것이다.

요즈음 사람들은 성이란 글자를 추존하여 받들되 하늘처럼 큰 물건으로 간주하며 거기에 태극 음양설을 섞었고 거기에 본연 기질의 논을 뒤섞어 놓았으니 아득하고도 멀며, 황홀하고도 과장된 속임수를 스스로 세세하게 분석하여 하늘과 사람에 관한 것으로서 아직도 들추어내지 못한 비밀을 캐낸 것으로 생각하고 있으나 나날이 항상 실행하는 일들에 대하여는 아무런 보탬도 되지 못하고 있으니 이 또한 무슨 이익이 있을 것인가. 이 때문에 불가불 가려내지 않을 수 없는 것이다. 사람에게 두 가지 성이 없는 것은, 마치 벼의 성은 물을 좋아하지만 다시 건조한 것을 좋아하는 성은 없으며, 조의 성은 건조한 것을 좋아하지만 다시 물을 좋아하는 성은 없는 것과 같다. 앞서 학자들은 성에는 두 가지가 있으니 하나는 ‘본연의 성’이라고 하고 다른 하나는 ‘기질의 성’이라 하였는데, 이내 “본연의 성은 순선하고도 악이 없다” 하였고, “기질의 성은 선할 수도 있으려니와 악할 수도 있다”고 하였다. 드디어 맹자는 단지 본연의 성만을 드러내 놓고 기질의 성은 논한 바 없으니 미비하다고 하였다.

요즈음 사람들은 혹 이 때문에 터놓고 고자(告子)와 시비를 가리게

하기도 하고 몰래 양웅(楊雄)을 떠받들기도 한다. 슬프다! 앞서 학자들은 무엇이 괴로워서 이런 일을 하는 것일까. 앞서 학자들은 진정으로 고심하는 것은 이 도를 밝히자는 데 있다. 비록 맹자의 말에 만일 미비한 점이 있다면 감히 억지로 따를 수는 없을 것이요, 비록 고자나 양자의 말에 만일 장점이 있다면 우연히 일치된 점을 의심할 수 없을 것이다. 이러한 그들의 고심은 넉넉히 보아줄 만하거니와 하물며 감히 경솔하게 그들을 꾸짖을 수야 있겠는가.

그러나 맹자의 말은 맹자가 지어서 한 말은 아니다. 옛 시에 “인민은 뿔뿔함을 간직하되 이 옳은 덕을 좋아한다” 하였으니 이는 분명히 이 성선의 설을 밝힌 것으로서 공자는 또 이 설을 위하여 단정을 내리되 “이 시를 읊은 자는 아마도 도를 알고 있을 것이다” 하였으니, 성이 선하다는 것은 옛 성인들의 근본적인 논술이지 한 학파의 사사로운 편견이 아닌 것이다. 그 설에 미비한 점이 있다지만 그럴 리가 있을 수 있겠는가. 반드시 그 원초적인 성자의 뜻을 놓고 그들이 인정하는 점이 같지 않기 때문에 맹자의 말은 끝내 마음 깊이 만족하지 못할 따름이다.

성이란 우리들 인간의 기호인 것이다. 앞서 학자들은 오로지 영명한 본체만을 가리킨 것으로 여겼으니, 어찌 차이가 생기지 않았겠는가. 만일 영명한 본체를 논하기로 한다면 그의 본체는 공허하고도 밝은 것이니, 만일 그것에는 악할 수 있는 이치가 없다고 한다면 특히 그것이 형기 안에 숨겨져 있다는 이유 때문에 여러 가지 악이 쏟아져 일어나고 본체마저도 어지럽히는 것이니 여기에 본연과 기질의 설이 생겨나지 않을 수 없는 이유가 있는 것이다. 앞서 학자들이 인정한 성과 맹자가 인정한 성은 같지 않은 것이다.

불교에서 여래에 감추어진 성은 청정 본연하다 한 것은 본연의 성은 순선 무악하여 실오라기만큼의 티끌도 없이 투철하게 빛이 반짝이건만 특히 혈기가 새롭게 향기를 풍겨주기 때문에 죄악으로 빠진다는 것이다. 송나라 때 여러 선생들은 다 이 설을 따른 것이다. 그러나 우리 인간의 영명한 본체는 만일 그의 기호를 논한다면 선행을 즐기며 악한 짓을 부끄럽게 여긴다. 만일 그의 권형을 논한다면 선할 수도 있고 악할 수도 있기 때문에 위태하여 안정을 얻지 못할 것이니, 어찌 ‘순선 무악하다’ 할 수 있겠는가. 불교에서는 본연을 높이 찬양하고 새로운 향기에 젖는 것을 깊이 허물하고 있으니 만일 그가 마음속으로 새로운 향기에 젖지만 앓는다면 도대체 악을 범할 이치는 없다고 생각하는 것이다. 그러나 사람의 죄악은 대개 식·색·안일 등의 욕심 때문에 생기는 것이니, 이는 본래 형기가 그렇게 시키는 것이다. 또한 간혹 아주 큰 죄악이라거나 사특한 행동들이 제 마음속에서 우러나오는 경우에는 식·색·안일 등과는 절대로 상관이 없는 경우가 있다. 이러한 경우는 장차 어떻게 이를 허물할 것인가.

장패(張霸)¹⁾와 매색(梅賾)²⁾ 『상서』를 위조하여 위로 앞서 성인들을 속이고 아래로 후세 사람들을 속였건만 그의 마음은 식(食)을 구하자는 것은 아니었던 것이다. 모기령(毛奇齡)³⁾ 마음속으로 주자를 미워하여 문장과 말을 꾸며가면서 못 하는 짓이 없었기 때문에 스스로 간사하고도 험난한 죄악에 빠졌건만 그의 마음은 색(色)을 구하자는 것은 아니었다. 김성탄(金聖歎)⁴⁾ 도적책과 음란서적을 지어 인

1) 未詳

2) 東晉 시대에 孔安國의 『古文尚書』를 바쳤는데 사실은 그의 僞作에 의한 것이다.

3) 자는 大可로서 청나라 때 고증학자.

심을 고혹하게 하여 원근간에 해독을 펴뜨렸건만 그의 마음은 사체(四體)의 안일을 구하자는 것은 아니었던 것이다.

요즘 사람들은 혹 경서의 뜻을 가지고 다투기도 하며 혹 도리를 분별해 내기도 할 때에 기를 북돋아 노기를 나타내며 욕설을 서로 퍼붓기도 한다. 혹 문장을 서로 시새우며 몰래 혹심한 해독을 끼치게 하는 수도 있다. 비록 이 때문에 자신을 망치고 화를 입게 되더라도 조금도 언짢게 여기지 않으니 그의 마음은 형기에서 어떤 이익을 구하지 않기 때문이다. 또한 무릇 교만하고 오만한 잘못도 형기에서 나오지 않는다.

내가 형조에 있을 때 여러 도에서 보내온 살인사건의 조서를 검열해 본 결과 모든 살인 사건은 모조리 재물과 술과 여색과 객기 등 네 가지에서 유래하고 있는데 그들 중에서 객기로 말미암은 살인사건은 어찌면 식·색·안일과는 모두 다 아무런 관련도 없는 것이다. 그중에는 ‘네놈’이란 말 때문에 창졸간에 불끈 화를 낸 것이 당장 살인까지 하게 된 자가 훨씬 많았었다. 그와 같은 것들은 도리어 형상적 체구와는 아무런 상관도 없는 것이다. 어찌 매양 형상적 체구에만 허물을 돌릴 수 있을 것인가.

무릇 이 세상에서 형체 없는 물건치고는 귀신에 덮을 것이 없을 것이다. 불교에서 소위 본연의 본체도 귀신보다는 더 뛰어넘지 못할 것이다. 그러나 귀신 중에서도 또한 선신(善神)과 악귀(惡鬼)가 있으니, 『주례』에서 일·월·성·신을 제사할 때 사중(司中)·사명(司命)·사직(社稷)·오사(五祀) 따위는 분명히 우리들을 보우해 주는 선신

4) 청조시대의 문학자(?~1661).

들인 것이다. 『좌전』에서 “사예(四裔)에 몸을 던져 도깨비들을 막게 하였다” 하였고 『국어(國語)』에서 “나무나 돌로 된 괴물과 도깨비”라 한 따위는 분명히 사람을 해치는 악귀들인 것이다. 귀신은 본래 형상을 갖춘 체구를 지니고 있지 않는데도 그들은 선악을 이처럼 지니고 있는데 저 소위 본연의 본체라고 해서 어찌 악할 수 있는 이치를 갖고 있지 않을 것인가. 사람들이 돌이켜 이를 살피지 않기 때문이다. 만일 일을 실행한다는 점에 의거하여 말한다면 또한 선할 수 있거나 악할 수 있다는 점에서 그치는 것이 아니라 문득 선을 따르되 산에 오르듯 하고 악을 따르되 산이 무너지듯 할 것이니, 이는 형기 때문에 그렇게 되는 수가 대부분이다. 이를 총괄하건대 영명한 본체 안에는 네 가지 이치가 있으니 그의 성으로 말한다면 선을 즐기며 악을 부끄럽게 여기는 것이니, 이는 맹자의 소위 성은 선하다는 것이다. 그의 권형으로 말한다면 선할 수도 있고 악할 수도 있다는 것이니 이는 고자의 여울물의 비유라거나⁵⁾ 양옹의 선악혼설이 만들어진 연유가 되는 것이다. 그의 행사로 말한다면 선행은 어렵고 악한 것은 손쉽다는 것이니, 이는 순자의 성악설이 만들어진 연유가 되는 것이다. 순자와 양옹은 성자를 본래 잘못 인정하였기 때문에 그 설에 차이가 생긴 것이지 우리 인간이 지닌 영명한 본체 안에 본래 이 세 가지 이치가 있는 것은 아니다. 하늘은 이미 사람에게 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형을 부여해 주었고 게다가 그의 아래층에는 또 선하기는 어렵고 악하기는 쉬운 도구를 마련해 주었고, 그의 위층에는 또 선을 즐기고 악을 부끄럽게 여기는 성을 마련해 주었으니

5) 『孟子』, 「告子 上」. “告子曰 性猶湍水也 決諸東方則東流 決諸西方則西流 人性之無分於善不善也 猶水之無分於東西也”

만일 이 성이 없다면 우리 인간은 오랜 옛날부터 오늘에 이르기까지 한 사람일지라도 사소한 선행일망정 실천한 사람은 없었을 것이다. 그러므로 “덕성을 존중하라” 하였으니, 성인은 이 성을 보배로 생각하고 감히 잃지 않으려고 노력하는 것은 이 때문인 것이다.

본연이라는 뜻을 세상 사람들은 거의가 분명히 깨닫지 못하고 있다. 불교 서적에 의하면 본연이란 시작도 없이 스스로 존재한다는 뜻인 것이다. 유교에서는 우리 인간이 하늘에서 명을 받았다고 한다. 불교에서 이르는 본연의 성은 명을 받은 바도 없고 언제부터 시작한 바도 없이 천지간에 스스로 존재하며 바퀴처럼 돌고 돌아 끝이 없다는 것이다. 사람이 죽어서 소도 되고, 소가 죽으면 개도 되며, 개가 죽어서 사람도 된다. 그리하여 그의 본연의 본체는 투철하게 맑고 저절로 존재하는 것이니, 이것이 소위 본연의 성이라는 것이다. 하늘을 거슬리고 명을 업신여기며 이치를 어지럽히고 선을 손상하되 일찍이 본연의 설보다도 더한 학설은 없었다. 앞서 학자들은 우연히 한 번 빌려다 쓴 것인데 요새 사람들은 그 내력도 모르면서 입만 열면, 문득 본연의 성을 말하고 있으니, 본연 두 글자는 이미 육경사서나 제자백가의 서책 속에서는 어디에도 도대체 나오는 데가 없는 것이다. 오직 『능엄경』에서만 중언부언하고 있으니, 어찌 옛 성인의 말과 꼭 들어맞기를 바랄 수 있을 것인가.⁶⁾

6) 『大學講義』, Ⅱ~2, 25~28쪽(4-141~148).

[1] 神形妙合 乃成爲人 故其在古經 總名曰身 亦名曰己 而其所謂虛靈知覺者 未有一字之專稱 後世欲分而言之者 或假借他字 或連屬數字 曰心曰神 曰靈曰魂 皆假借之言也 孟子以無形者大體 有形者爲小體 佛氏以無形者爲法身 有形者爲色身 皆連屬之言也 若古經言心 非大體之專名 惟其含蓄在內 運用向外者謂之心 誠以五臟之中其主管血氣者心也 神形妙合 其發用處皆與血氣相須 於是假借血氣之所主以爲內衷之通稱 非謂鑿七竅而懸如柿者即吾內衷也 故衷之內篤曰內心 其外飾曰外心 衷之有憂者曰憂心 其有喜曰歡心 其篤愛者謂之仁心 其樂施者謂之惠心 欲爭奪者謂之爭心 設機巧者謂之機心 然則人心道心 亦當與諸文同例 不必以此疑心之有二也 故朱子曰心之虛靈知覺一而已。

今人以心性二字作爲大訟 或云心大而性小 或云性大而心小 謂心統性情 則心爲大 謂性是理而心是氣則性爲大 以心爲大者 主神形妙合只有一心而言之也 以性爲大者 把此性字以爲大體法身之專稱也 然若必欲假借一字 以爲大體之專名 則心猶近之 性則不可 性之爲字 當讀之如雉性鹿性草性木性 本以嗜好立名 不可作高遠廣大說也 召誥曰節性唯日其邁 王制曰修六禮以節民性 孟子曰動心忍性 皆以嗜好爲性也 嗜好有兩端 一以目下之耽樂爲嗜好 如云雉性好山 鹿性好野 猩猩之性好酒醴 此一嗜也 一以畢竟之生成爲嗜好 如云稻性好水 黍性好燥 葱蒜之性好雞糞 此一嗜也 今論人性 莫不樂善而恥惡 故行一善則其心充然以悅 行一惡則其心欲然以沮 我未嘗行善而人誦我以善則喜 我未嘗無惡而人謗我以惡則怒 若是者如善之可悅而惡之可愧也 見人之善 從而善之 見人之惡 從而惡之 若是者知善之可慕而惡之可憎也 凡此皆嗜好之顯於目下者也 積善集義之人 其始也俯仰無忤 內省不疚 積之彌久 則心廣體胖 晬然見乎面而盎乎背 積之彌久 則充充然有浩然之氣 至大至剛 塞乎天地之間 於是富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈 於是神而化之 與天地合其德 與日月合其明 遂成全德之人 此其性宜於行善 如稻宜於水種 黍宜於旱種 而葱蒜之壅雞糞也 有一夫焉 今日行一負心事 明日行一負心事 欲然內沮 怛焉內疚 自暴則曰吾事已誤 自棄則曰吾復何望 志爲之衰 氣爲之摧 慙之以利 則如犬豕之就牽 怵之以威 則如狐兔之屈伏 憔悴枯槁 索然以就死 此其性有所拂逆天關而莫之成遂者 故其病敗如是 凡此皆嗜好之驗於畢竟者也 天於賦生之初 予之以此性 使之違惡以趨善 故人得以依靠此物以遵此路 子思之言性命 孟子之談性善 都是此意 今觀孟子言性 皆以嗜好立喻 凡

以是也 今人推尊性字 奉之爲天樣大物 混之以太極陰陽之說 雜之以本然氣質之論 眇芒幽遠 恍忽夸誕 自以爲毫分縷析 窮天人不發之秘 而卒之無補於日用常行之 則亦何益之有矣 斯不可以不辨。

人無二性 如稻性好水 再無好燥之性 黍性好燥 再無好水之性 先儒謂性有二 一曰本然之性 二曰氣質之性 乃云本然之性純善而無惡 氣質之性可善而可惡 遂謂孟子單據本然之性 不論氣質之性爲未備 今人或以是爲顯訟告子 陰戴揚雄 嗚呼 先儒亦何苦爲是哉 先儒苦心 真情欲明此道 雖孟子之言 如有未備 則不敢強從 雖告子揚子之言 如有所長 則不嫌其暗合 此其苦心有足觀者 而況敢輕詆之哉 然孟子性善之論 非孟子創爲之也 詩云民之秉彝 好是懿德 此明明是性善之說 而孔子又爲之勘斷曰 爲此詩者 其知道乎 性善者先聖之本論 非一家之私言也 說得未備 有是理乎 必其原初性字之義 所認不同 故孟子之言 終不能慊於心耳 性者吾人之嗜好也 先儒乃以爲靈體之專稱 其無差殊乎 若論靈體 其本體虛明 若無可惡之理 特以其寓於形氣之故 衆惡紛興交亂本體 此本然氣質之說 所以不得不起也 先儒所認之性與孟子所認之性不同 佛氏謂如來藏性清淨本然 謂本然之性純善無惡 無纖毫塵滓 瑩澈光明 特以血氣新薰之故 陷於罪惡 有宋諸先生皆從此說 然吾人靈體 若論其嗜好 則樂善而恥惡 若論其權衡 則可善而可惡 危而不安 安得云純善而無惡乎 佛氏崇讚本然 深咎新薰 其心以爲若無新薰 都無犯惡之理 然人之罪惡 概由於食色安逸之慾 斯固形氣之所使 亦或有大惡巨慝 起於自心 而與食色安逸絕不相涉者 若是者將焉咎之 張霸梅賾偽造尙書 上誣先聖 下罔千世 其心非求食也 毛奇齡心嫉朱子 舞文飾舌 無所不爲 以自陷於詖險之惡 其心非求色也 金聖歎作爲盜書淫書 以蠱惑人心流毒遐邇 其心非求四體之安逸也 今人或爭經義或辨道理 盛氣發怒 罵詈相加 或文章相猜 橫加忮害 雖以此陷身嬰禍而莫之恤焉 其心非求益於形氣也 且凡驕傲之病 不出於形氣 余於刑曹閱諸道殺獄檢案 諸凡殺獄 悉由於財酒色氣四者 其由氣殺人者 或於食色安逸皆無所當 若言語爾汝之類 倉卒發怒 當下殺人者甚多 若是者却與形軀無涉 安得每以形軀爲咎哉 凡天下無形之物 莫過於鬼神 佛氏所謂本然之體 亦無以踰於鬼神 然鬼神之中 亦有善神惡鬼 周禮祀日月星辰 司中司命社稷五祀 此明是善神之保佑吾人者也 佐傳云投諸四裔以禦魑魅 國語云木石之怪夔魍魎 此明是惡鬼之害人者也 鬼神本無形軀 而其有善惡若是 卽所謂本然之體 亦豈無可惡之理乎 人顧不之察耳 ○若據行事而言之 則又不惟可善可惡而止 抑亦從善如登 從惡如崩 斯則形氣之累居多耳 ○總之靈體之內 厥有三理 言乎其性 則樂善而恥惡 此孟子所謂性善也 言乎

其權衡 則可善而可惡 此告子湍水之喻 揚雄善惡渾之說所由作也 言乎其
行事 則難善而易惡 此荀卿性惡之說所由作也 苟與揚也 認性字本誤其說
以差 非吾人靈體之內本無此三理也 ○天既予人以可善可惡之權衡 於是
就其下面 又予之以難善易惡之具 就其上面 又予之以樂善恥惡之性 若無
此性 吾人從古以來 無一人能作些微之小善者也 故曰率性 故曰尊德性
聖人以性爲寶 罔敢墜失者以此

本然之義世多不曉 據佛書本然者無始自在之意也 儒家謂吾人稟命於天
佛氏謂本然之性無所稟命 無所始生 自在天地之間 輪轉不窮 人死爲牛
牛死爲犬 犬死爲人 而其本然之體瑩澈自在 此所謂本然之性也 逆天慢命
悖理傷善 未有甚於本然之說 先儒偶一借用 今人不明來歷 開口便道本然
之性 本然二字 既於六經四書諸子百家之書 都無出處 唯首楞嚴經重言復
言 安望其與古聖人所言吻合耶

주역 총론

1. 역론 1

1) 옛날에 소순(蘇洵)씨는¹⁾ 말하기를 “성인의 도가 없어지지 않는 까닭은, 예는 그를 위하여 밝고, 역(易)은 그를 위하여 심오하기 때문이다. 사람이 존귀한 지위를 갖게 되는 것은 그의 마음속에 들여다 볼 수 없는 대목이 있기 때문이다. 이에 그것으로 해서 『역경』을 지어 모든 세상 사람들의 이목을 신비롭게 함으로써 그의 도는 드디어 존귀하게 되는 것이니, 이는 성인이 그가 쥔 기략과 권능을 사용하여 세상 사람들의 마음을 붙잡는 이유인 것이다” 하였으니, 슬프다. 소씨는 이 점에서 말의 실수를 저지른 것이다.

대체로 성인을 성인이라고 여기는 까닭은 그가 지성을 다하여 사물을 접대하여 그가 하는 행위나 그가 하는 말은 일월이 하늘에서 빛나듯 환하게 밝음으로써 조금이라도 가리워지게 하여 그를 바라보면서 그를 의심하는 일이 없도록 하게 하기 때문이다. 그의 오묘한 데까지 통달하여 깊은 이치를 궁리하게 못하고서 이리저리 방황

1) 송나라 때의 문장가로서 자는 明允, 호는 老泉으로 당송 팔대가의 한 사람이다.

하며 쳐다보기만 하지 그것이 그렇게 된 까닭을 알지 못하는 것은 그의 지혜가 미치지 못하는 것이지 성인의 뜻은 아니다.

그러므로 성인은 또다시 그를 위하여 입술이 타고 혀가 찢어지도록 애를 써서 가리키되 손가락으로 가리키며, 깨우치되 교훈과 훈계의 말로써 깨우치며 그가 일단 깨닫기를 바라는 것이다. 그가 가르치며 깨우쳐 준 것을 조금이라도 깨닫게 된다면 성인은 또 그를 위하여 기뻐하고 좋아하는 빛이 얼굴에 나타난다. 그가 이미 알고 있는 것을 가지고 나아가 그가 미처 알지 못한 것을 통달하도록 해줌으로써 반드시 내가 알고 있는 것은 모조리 알게 해준 연후에야 숨을 돌리니 이것이 성인의 뜻인 것이다.

대체로 그렇게 된 연후에야 성인의 도가 존귀할 것이니, 그를 존귀하게 여기는 것은, 그는 간난신고를 겪고 나서 이를 알게 된 까닭에 그를 추대하여 존귀하게 여기지 않을 수 없는 것이니, 그를 존귀하게 여겨 주는 것이 성인의 뜻은 아니다. 성인은 사람들로부터 존대받기를 바라지 않고, 그 사람이 내가 알고 있는 것을 알게 한 연후에야 그만두려는 것이다.

여기에 성인이 있다고 하자. 그를 위하여 오르내리며 읊하고 사양하는 예절을 가지고 백성들을 가르치되 대중을 공경하게 하며, 그를 위하여 제사 때 술잔을 주고받으며, 신위에 술잔을 올리는 예절을 가지고 백성들을 가르치되 그의 근본에 보답하도록 하며, 그를 위하여 상복을 입고 곡을 하는 예절을 가지고 백성들을 가르치되 죽은 이에게 사람 노릇을 하도록 한다. 이미 끝난 후 또다시 그를 위하여 놀란 듯 마음속으로 두려워하기를 “내가 백성들에게 가르쳐서 그들로 하여금 그렇게 하도록 한 것들은 다 백성들이 쉽게 추측할 수도

있고 쉽게 알 수도 있는 것들이니 그들이 장차 나의 오묘하고 깊은 속을 다 엿보아 알아버린다면 나는 존귀할 것이 없는 것이다” 하고서 이에 지혜를 짜고 꾀를 내어 밤낮으로 백성들이 알아낼 수 없는 일만을 만들어 놓는다. 황홀하게 번쩍거리며, 해괴하여 알 수가 없고, 시작도 끝도 없으며, 그의 정체가 이리저리 뒤바뀐다. 이를 어리석은 남녀들 앞에 내던져 놓고 그들로 하여금 놀라서 땀을 흘리면서 머뭇머뭇 뒤로 물러서게 하며 이로써 세상 사람들의 이목을 신비하게 하여 그들로 하여금 땅 위에 엎드려 손을 모아 수백 번 절을 하여 나를 존귀하게 여기고 싶도록 하니, 성인이 본시 이와 같을 것인가. 오직 불교를 믿는 무리들이거나 후세의 용렬하고도 우둔한 늙은이들이 하도(河圖)·낙서(洛書)를²⁾ 벽에다 붙여 놓고 이름을 도적질하는 자들이 하는 짓일 따름이다. 일찍이 뉘라서 성인의 뜻이 이와 같다고 이르던가.

대체로 기략과 권능을 마련하여 천하의 마음을 붙잡는 짓은 패도를 쓰는 군주들의 책략인 데다가 군략가(軍略家)들이나 하는 계책인 것이다. 일찍이 그 누가 복희·신농·문왕·주공·공자 같은 성인이 되어가지고 이런 일이 있다고 이르던가.

또한 『주역』에 무슨 심오한 것이 있겠는가. 그를 위하여 설괘(說卦)를³⁾ 만들어 짐승들의 상을 깨우치게 하기도 하고 그를 위하여 익전(翼傳)을⁴⁾ 만들어 추이(推移) 왕래(往來)하는 흔적을 나타냈고, 그를 위하여 ‘구(九)’니 ‘육(六)’이니 하여 그가 변동하여 달리 쓰이는 법을

2) 하도는 복희씨 때 황하에서 龍馬가 등에 지고 나왔다는 『주역』 팔괘의 그림이요, 낙서는 夏禹씨 때 洛水에서 神龜의 등에 그려진 글이라는 전설이 있다.

3) 팔괘 物象을 설명한 공자 十翼 중의 하나.

4) 공자가 지었다고 전해지는 十翼으로서 『주역』의 해설문들이다.

뚜렷이 하였다. 점치는 사람은 그 까닭을 점치는 데 하사(下士) 8인
중에서 그의 길흉을 가려내고 중사(中士) 두 사람은 국가에서 의문
나는 일을 해결하여 백성을 앞에서 쓰이도록 하니, 『주역』에 무슨
심오한 이치가 있겠는가.⁵⁾

5) 「易論」, I ~ 11, 1~2쪽(2-203~205).

2. 역론 2

1) 『주역』은 무엇 때문에 지은 것일까. 성인이 하늘의 명령을 받들어 그의 뜻에 순응하고자 하기 때문이다. 대체로 일이 공정한 선의에서 나왔기 때문에 하늘은 반드시 그를 도와서 이루어지게 하며, 그에게 복을 주기에 넉넉한 자는 성인이 다시 청하지 않는다. 일은 공정한 선의에서 나왔지만 시세가 불리하여 반드시 그 일은 실패로 돌아가므로 하늘의 복을 받을 수 없는 자는 성인은 다시 청하지 않는다. 일이 공정한 선의에서 나오지 않아서 천리를 거스르고 사람의 기강을 상하게 하는 자는 비록 반드시 그 일이 성사되어 눈앞에 복을 받게 될지라도 성인은 다시 청하지 않는다. 오직 일은 공정한 선의에서 나왔지만 그 일의 성패라거나 화복을 미리 알거나 그를 헤아려 볼 수 없는 자만을 이제 그의 뜻을 청하는 것이다.

비록 그러하나, 성인은 간절히 청을 드릴 수 있지만 하늘은 차근차근 타일러 줄 수 없는 것이니, 하늘이 비록 성공을 일러주어 이를 실행하도록 권하고 싶지만 어찌할 수 없는 것이다. 또 실패를 일러주어

이를 하지 말도록 저지시키고 싶더라도 어찌할 수 없는 것이다.

성인은 이를 안타깝게 여겨 아침부터 저녁까지 생각할제 우러러 하늘을 쳐다보고 굽어 땅을 살펴보면서 하늘의 밝은 뜻을 이어받아 그의 명령을 청해 볼 것에 생각이 돌자 어느 하루아침에는 기꺼이 책상을 치면서 일어나 말하기를 “내게는 방법이 있다”는 것이다. 이에 손으로 땅에다가 기수(奇數)와 우수(偶數)로 강(剛)하고 유(柔)한 형상을 그어 놓고 “이것이 천·지·수·화가 변화하여 만물을 생성하게 하는 상이다” 하며[이것이 팔괘다¹⁾], 이것을 가지고 진퇴하며 소장하는 세(勢)를 만들고서 “이것이 사시의 상이다” 하며[이것이 십이벽괘(十二辟卦)다²⁾], 또 이것을 가지고 승강 왕래하는 상태를 만들고서 “이것이 만물의 상이다” 한다[이것이 오십연괘(五十衍卦)다].

이에 땅에다가 기수와 우수로 강하고 유한 형세로 그어 놓은 것을 가지고 그가 지닌 상을 감상하는 것이다. 생각건대 그가 비슷하게 닮아 있는 것을 얻게 되면 이에 이름을 지어 주되 “이것은 말이며 저것은 소다. 이것은 수레며 저것은 집이다. 이것은 군졸들이며 저것은 군기들이다. 이를 나타내어 법식으로 삼고 하늘이 그의 이름으로 말미암아 쓰이기를 바란다. 비록 사람이 만들어 놓은 이름이요, 하늘에 실상이 있는 까닭에 지은 것이 아니다. 그러나 하늘이 진실로 나의 정성을 굽어보사 그의 까닭을 알려주려고 한다면 또한 거의 내가 지어 준 이름을 가지고서 마침내 이것을 가지고 사용하게 되는 것이다(이것이 설괘다).”

이에 들로 나아가 향기로운 풀 몇 줄기를 끊어서 그가 해놓은바

1) 乾·坤·坎·離·震·兌·巽·艮.

2) 復·臨·兌·大壯·夬·乾·姤·遯·否·觀·剝·坤.

승강 왕래하는 자의 수와 똑같이 만들어 서로 호응하게 하여 공손히 방 안에다 감추어 놓고 때를 기다린다[이것이 시책(蓍策) 50개다]. 매 양 일이 있으면 꺼내다가 이를 움켜쥐고 이미 마치면 또다시 이를 쪼개어 넷으로 만들며 “이는 사시의 상이다” 한다. 또 이것을 흘렀다가 모으며 셋과 다섯으로 만들었다가 이를 변통해 놓고서 “이것은 만물의 상이다”라고 한다. 이를 마치면 그의 숫자를 셈하여 그의 현상을 나타내게 한다. 형상이 이루어지면 본체가 바로 서게 된다(이 숫대는 한 괘를 얻는다). 이에 소위 말·소·수레·집·군졸·병기 등 방불한 상을 취하여 그가 승강 왕래하는 흔적을 살핀다. 그러면 그 형상이 혹 온전하기도 하지만 혹 찌그러지기도 하며, 혹 서로 함께 하기도 하지만 혹 서로 등지기도 하며, 그의 정상은 혹 펴기도 하지만 혹 찌푸리기도 하며, 혹 기뻐함 직도 하지만 혹 근심하기도 하며, 믿음직하기도 하지만 두려워함 직도 하며, 안심함 직하기도 하지만 위태롭기도 하니 그들이 방불한 점을 가지고 이를 감상하는 것이다[이는 그의 길흉을 점친다]. 이를 감상하되 진실로 길하다면 이에 일어나서 말하기를 “하늘이 내게 이를 실행하라 명령하셨다” 할 것이다. 이를 감상하되 진실로 불길하다면 조심하는 태도로 감히 이를 실행할 수 없을 것이다. 여기에 역(易)을 마련하게 된 까닭이 있는 것이다. 이것이 바로 성인이 하늘의 명령을 받들어 그의 뜻에 순응하고자 하는 이유가 있는 것이다.

“그렇다면 점치는 것도 또한 하늘의 명령을 받들어 그의 뜻에 순응하자는 것인데 성인은 어찌하여 그를 떠받들어서 육경으로 삼지 않고 그에 관한 책이 없어지도록 하였는가” “점쳐서 얻은 징조는 곧 장 그의 길흉으로 얻어진 상만을 나타내어 방(方)·공(功)·의(義)·

궁(弓)이³⁾ 각각 일정한 본체를 가지고 있으며, 우(雨)·제(霽)·모(蠡)·역(圜)이⁴⁾ 각각 그들의 본색을 갖추었으니 그의 본체는 120이 되는데 그의 주사(繇辭)는 10배나 되는 까닭에 서로 쓰지 않는 것이다. 서로 쓰지 않는다면 그들의 승강 왕래하는 상도 그 안에 깃들여 있지 않을 것이다. 그러므로 큰일을 당하여 그 때문에 하늘의 명령을 받들어 하늘의 밝으신 명령을 이어받는 데는 『주역』보다도 나을 것이다. 만일 평상시에 그의 요사를 감상하며 그것으로 말미암아 진퇴 존망하는 까닭을 살피어 그가 스스로 처리할 수 있는 이유를 알고자 한다면 오직 역이 있을 따름이다. 그러므로 성인은 오직 역만을 다루는 것이다.⁵⁾

3) 龜卜에 나타난 네 가지 占兆로서 방조·공조·의조·궁조이다.

4) 귀복에 나타난 점조로서 비 오고, 개고, 몽매하고, 나역하다는 뜻이다.

5) 「易論」 2, I ~ 11, 2~3쪽(2-205~207); 「易論」, 『周易四箋』 卷4, II ~ 40, 15~16쪽(9-299~301).

3. 역리사법(易理四法)

1) 역리에는 네 가지 법이 있으니 첫째 ‘추이(推移)’요, 둘째 ‘물상(物象)’이요, 셋째 ‘호체(互體)’요, 넷째 ‘효변(爻變)’이다. 추이란 무엇인가. 동지에 일양(一陽)이 비로소 생기면 그 괘는 복(復)괘가 된다[곧 천근(天根)이다]. 임(臨)괘가 되고, 태(兌)괘가 되고[대장(大壯)괘가 되고] 괘(夬)괘가 된다, 그리하여 건(乾)괘에 이르게 되면 육양(六陽)이 이에 완전히 이루어진다. 하지에 일음(一陰)이 비로소 생기면 그 괘는 구(姤)괘가 된다[곧 월굴(月窟)이다]. 준(漸)괘가 되고 비(否)괘가 되고[또 관(觀)괘가 되고] 박(剝)괘가 된다. 그리하여 곤(坤)괘에 이르게 되면 육음(六陰)이 이에 완전히 이루어진다. 이것이 소위 사시(四時)의 괘라 이르는 자이다[한 괘가 한 달과 짝한다]. 소과(小過)괘는 큰 감(坎)괘인 것이다[검획으로 된 감괘다].¹⁾ 중부(中孚)괘는 큰 리(離)괘인 것이다[검획으로 된 이괘다]. 감괘는 달이요 이괘는 해이니[설괘전의 글이다], 기수가 쌓여서 윤달이 된다[달과 해에서 적분법을 취하여 윤달이 되게 한다]. 이것이 소위 재윤의 괘라 이르는 것이다. 사시의 괘를 경방(京房)은²⁾ 이를 12

1) 음양이 동일한 두 획을 한 획으로 간주한다. 예, ䷋을 ䷋으로 간주한다.

벽괘라 일렀다. 이제 건·곤 두 괘를 제외하고 게다가 따로 재윤의 괘를 충당시켜 12벽괘를 만들어 본다. 12벽괘가 그의 강·유를³⁾ 나누어서 펼치면 50연괘가 된다(곧 무리를 나누어 만든 괘). 이것이 소위 대연(大衍)의 수는 50이라는⁴⁾ 것이요, 이것을 일러 추이라 하는 것이다.

물상이란 무엇인가. 「설괘전」에서 이른바 “건괘는 말이요 곤괘는 소요, 감괘는 돼지요, 이괘는 꿩이라” 하는 따위가 그것이다. 문왕과 주공이 역사(易詞)의⁵⁾ 차례를 골라 놓을 적에 한 자 한 귀일망정 다 물상을 취했던 것이니, 설괘를 버리고서 역리를 해득하려 하는 것은 마치 육율(六律)을⁶⁾ 버리고서 악리를 제작하려는 것과 같을 것이다. 이것을 일러 물상이라 하는 것이다.

호체(互體)란 무엇인가. 중괘(重卦)가⁷⁾ 이미 이루어지면 육체(六體)가⁸⁾ 서로 연결이 되니 이(二)에서 사(四)에 이르거나 삼(三)에서 오(五)에 이르면 각각 일괘(一卦)를⁹⁾ 이루는 것이니, 이것을 일러 호체라 하는 것이다.

효변이란 무엇인가. 건괘의 초구(初九)는 ‘건지구(乾之姤)’요¹⁰⁾, 곤괘의 초육(初六)은 ‘곤지복(坤之復)’인 것이다. 1획이 이미 움직이면¹¹⁾ 전괘가 드디어 변해 버리니 이를 일러 효변이라 하는 것이다.¹²⁾

2) 한나라 頓丘 사람. 자는 君明 焦延壽에게서 역을 배웠다. 魏郡태수를 지냈다.

3) 강은 양이요, 유는 음이다.

4) 「蓍卦傳」에서 나오는 말.

5) 역의 彖詞와 爻詞.

6) 12율 중에서 여섯 가지 양음.

7) 單卦 3획의 괘를 두 개 겹쳐 놓은 괘.

8) 六畫.

9) 단괘로서의 一卦.

10) 건괘 ䷀가 구괘 ䷮로 된 것을 의미한다. 그러므로 건괘를 本卦라 하고 구괘를 之卦라 한다.

11) 움직인다는 것은 변한다는 것이다.

12) 『周易四箋』 卷1, Ⅱ~37, 2쪽(9~5~6).

4. 추이법

1) 건(䷀)·곤(䷁)은 부모가 되는 괘다. 건곤은 비록 모든 괘의 부모가 되는 괘이지만 그의 변화를 말한다면 건은 곤으로 말미암아 변하였으니, 건에 앞선 괘는 왜(夬)괘인 것이며 곤은 건으로 말미암아 변하였으니, 곤에 앞선 괘는 박(剝)괘인 것이다.

복(復)䷗·임(臨)䷒·태(泰)䷊·대장(大壯)䷡·왜(夬)䷪는 곤으로 말미암아 변하여 건으로 나아간 것들이다.

상역(商易)은¹⁾ 곤을 우두머리로 삼았다. 그러므로 이를 귀장(歸藏)이라 이른다(설괘전에 이르기를 “곤으로 이를 감춘다”). 곤의 기초가 먼저 확립된 연후에 복의 일양(一陽)이 비로소 일어날 바탕이 있게 될 것이니, 이를 일러 천근(天根)이라²⁾ 이른다(건의 근본이다).

구(姤)䷫·준(遯)䷠·비(否)䷋·관(觀)䷓·박(剝)䷖은 건으로 말미암아 변하여 곤으로 나아간 것들이다.

1) 商은 殷商이니 은나라의 역이다.

2) 天은 乾天이며 根은 처음 생겨나는 一陽을 가리킨다.

복에서 괘까지와 구에서 박까지에서 10괘를 얻게 되는데 이는 한 나라 유학자들의 소위 벽괘(辟卦)인 것인데[벽(辟)이란 군(君)이요 주인이다]. 진퇴하면서 소장하고³⁾ 돌고 돌아서 다시 시작하니 사시(四時)의 상(象)인 것이다. 소과(小過)䷛·중부(中孚)䷼는 감(坎)☵·리(離)☲로 말미암아 변하여 다시 감·리가 된 자들이다.

천·지·수·화는⁴⁾ 자연의 기운이 나누어져서 저절로 형질을 이루었고, 다른 것의 조화에 힘입지 않은 자들이다(뇌·풍·산·택은 화·천이나 수·지에서 생겨난 것들이다). 그러므로 건·곤·감·이는 역의 사정괘(四正卦)가 되는 것이다.⁵⁾ 군벽괘에는 감·이괘가 없어서는 안 되는 것이다. 소과는 대감(大坎)이요 중부는 대리(大離)인 것이니⁶⁾ 「역대전」에서는 이를 재운의 상으로 여겼다.

그렇기에 일양(一陽)의 괘는 다 복·박에서 (획이) 오르내린다.⁷⁾ 일음의 괘는 다 구·괘에서 (획이) 오르내린다. 사(師)䷆·겸(謙)䷎·예(豫)䷏·비(比)䷇는 복䷗·박䷖에서 추이된 것이다. 동인(同人)䷌·리(履)䷉·소축(小畜)䷈·대유(大有)䷍는 구䷁·괘䷌에서 추이된 자이다.

이양(二陽)의 괘는 모두 임·관·소과에서 (획이) 오르내린다. 이음(二陰)의 괘는 모두 돈·대장·중부에서 오르내린다.

연괘(衍卦) 중에서 2양의 괘는 12인데 그중의 넷은 임·관의 추이한 것이요,⁸⁾ 그중의 넷은 임·소과의 추이한 것이요,⁹⁾ 그중의 넷은

3) 음이 진하면 양이 퇴하고 양이 진하면 음이 퇴하며, 양이 장하면 음이 소하고 음이 장하면 양이 소한다.

4) 乾天·坤地·坎水·離火.

5) 진☳·손☶·간☲·태☱처럼 치우쳐서 바르지 못한 것과는 같지 않다.

6) 대감이나 대리는 다 兼畫에 의한 자이다.

7) 복䷗의 一陽은 오르고 박䷖의 一陽은 내려간다.

8) 곧 준䷌·몽䷃·이䷄·감䷫

관·소과의 추이한 것이다.¹⁰⁾ ○ 2음의 괘는 12인데 그중의 넷은 돈·대장의 추이한 것이며¹¹⁾ 그중의 넷은 돈·중부의 추이한 것이며¹²⁾ 그중의 넷은 대장·중부의 추이한 것이다.¹³⁾

삼양(三陽)의 괘는 다 태(泰)에서 온다. 삼음(三陰)의 괘는 다 비(否)에서 온다. 태괘도 3음이기는 하나 3양이 안에 있으므로 이를 양괘라 이른다. 비괘도 3음이기는 하나 3음이 안에 있으므로 이를 음괘라 이른다.¹⁴⁾ 태괘로부터 오는 자는 9괘인데 2양이 아래에 그대로 있고 위에서 1양을 얻게 된 것들은 태괘로부터 온 자들이다.¹⁵⁾ 비괘로부터 오는 자는 9괘인데 2음이 아래에 그대로 있고 위에서 1음을 얻게 된 것들은 비괘로부터 온 자들이다.¹⁶⁾

통틀어 사시(四時)의 괘는 12요 재운의 괘는 둘이다. 이 14괘에서 펼쳐나와서 괘가 된 자는 50이다. 그러므로 “대연의 수는 50이다” 하는 것이다. 그의 본체를 논하기로 한다면 64괘는 각각 제 형상을 이루고 있다. 그의 상을 말하기로 한다면 64괘는 다른 괘에서 변화를 받지 않은 자라고는 없다[건은 곤으로 말미암아 변했고, 곤은 건으로 말미암아 변하였다]. 이를 일러 역(易)이라 하는 것이다.

추이의 의의는 한나라 유학자들도 다 이야기할 수 있었고, 주자의 「괘변도(卦變圖)」는 곧 그가 ‘추이법의 의의’를 남겨 놓은 것이다.

9) 곤 승☶☶·해☶☵·진☵☳·명☲☶

10) 곤 취☶☱·蹇☶☵·晉☶☳·간☲☵

11) 경☲☶·형☲☵·이☲☲·대궤☲☶

12) 송☲☵·무명☲☶·손☲☶·가인☲☶

13) 수☵☶·대축☵☶·규☵☳·태☲☶

14) 內主外客이기 때문이다.

15) 항☲☶·경☲☶·고궤☲☶·풍☲☴·기제☲☳·貞☲☶·귀매☲☶·절☲☶·손☲☶

16)咸☲☵·困☲☵·隨☲☵·旅☲☵·未濟☲☵·噬嗑☲☲·漸☲☵·渙☲☴·益☲☴

순상(荀爽)·우번(虞翻) 등이 다 추이법을 주장하여 역대 학자들이 서로 이어받았으니 의심할 바 없거니와 주자의 「괘변도」도 근거하는 바가 여기에 있다. 다만 소과 중부는 거기에서 빠져 끼어 있지 않을 따름이다.¹⁷⁾

17) 『周易四箋』 卷1, Ⅱ~37, 5~6쪽(9-11~13).

5. 물상론(物象論)

1) 팔괘(八卦)가 맨 처음 그어졌을 무렵에 설괘(說卦)도 아울러 생겨났다.

옛날 유학자들은 설괘는 공자가 지어낸 것이라 하지만 깊이 따져서 연구한 말이 아닌 것이다. 물상을 취하지 않고서는 8괘란 원래 만들 필요조차 없는 것이다[그저 괘만으로는 아무런 소용도 없는 것이다]. 설괘란 복희씨가 괘를 칠 무렵에 천문을 우러러보기도 하고 [감·이괘가 일월이 된다] 지리를 굽어보기도 하며[간·태괘가 산택(山澤)이 된다] 멀리서 만물에서 취하기도 하고[건·곤괘가 우마(馬牛)가 된다] 가까이서 자신에서 취하기도 하여[간·진괘가 수족이 된다] 그의 상을 어루만지면서 그의 이름을 짓기를 신의 총명과 약속이나 한 듯이 들어맞게 한 것이니, 어찌 공자까지 기다릴 수 있을 것인가.

설괘 방위의 차례는 당우(唐虞)일지라도¹⁾ 바꿀 수가 없다.

1) 堯舜금.

「요전」의 희화(羲和)의 직책에 동작(東作)·남와(南訛)·서성(西成)·삭역(朔易)이라 한 것은 마치 사방괘의 방위의 순위를 서로 뒤따르는 듯하고, 「순전」에서 순수(巡狩)하는 차례도 그리함을 볼 수 있다. 「설괘전」의 책은 옛 세상에 본래 있었던 것이다. 이괘는 동이요 감괘는 서라는 설은 옛 책에는 아무런 근거도 없다.

설괘에 나오는 물상의 이름과 괘덕의 분수는 하(夏)·상(商) 때에²⁾도 고치지 않았던 것이다.

하나라 역은 간괘를 윗머리로 삼았기에 이름하여 ‘연산(連山)’이라고(간괘는 산이 된다), 상나라 역은 곤괘를 윗머리로 삼았기에 이름하여 ‘귀장(歸藏)’이라 하니(곤괘로서 감춘다) 이 때문에 그런 줄을 아는 것이다. 공자의 손으로 지어진 부분은 설괘의 서사인 것이다.

“옛날에 성인이 역을 지으니 깊이 신의 총명을 도와서 점괘를 낳게 하였다” 하였고 “역은 역수이다”에서 그쳤으니, 이것들은 공자가 전한 글이다. 또 “만물은 진에서 낳다”에서 시작하여 “이미 만물을 생성하였다”에서 그쳤으니, 이것들은 공자가 전한 글이다. 무릇 설괘에 바른 글이 없는 자는 역사(易詞)를³⁾ 상고하여 그의 사용례를 징험해 보면 알게 될 것이다.

건괘는 옷깃이 되고 곤괘는 치마가 되며 진괘는 대제기가 되고 감괘는 궁실이 되는 따위다. 비록 바른 글은 없더라도 역사를 상고하면 다 증거될 때가 있는 것이다.

『좌씨춘추』와 『국어』에 나오는 점복사관이 괘덕을 논한 것들도 널리 취하는 것이 좋다.

2) 夏는 禹임금의 나라. 商은 殷나라.

3) 彖詞·爻詞·象辭

진괘는 기(旗)가 되고 이괘는 소가 되며 곤괘는 따뜻한 것이 되고
감괘는 충성스러움이 되는 따위다.

순구가(荀九家)가⁴⁾ 말한 물상에는 바른 것과 그릇된 것이 있으니
전적으로 믿어서는 안 된다.

감괘는 여우가 되고 이괘는 나는 새가 되는 것과 같은 것은 믿어
도 좋다. 건괘는 용이 되고 곤괘는 미혹한 것이 되며 감괘는 질곡이
된다는 따위는 다 잘못되어 그의 진실에서 벗어난 것들이니, 잘 살
피지 않을 수 없다.

역사에서 물상을 취할 적에는 겸호(兼互) 두 괘에서⁵⁾ 명명한 물상
이 많은 것이다. 진·손괘의 초목이 감괘의 험독함을 얻으면 질려의
가시가 되고 이괘의 나는 새가 손괘의 결백함을 얻으면 학이 된다.
또 3획 미만에서 상을 취한 것도 있으니[대체로 양획은 하늘이 되고
음획은 살갗이 된다] 이제 모조리 지적할 수가 없다.⁶⁾

4) 한나라 때의 역학자 9인.

5) 두 괘의 물상을 하나의 물상으로 만든 것. 호체설은 두 획을 하나로 만든 겸호와는 구별된다.

6) 『周易四箋』 卷1, Ⅱ~37, 7~8쪽(9-15~17).

6. 호체설(互體說)

1) 중괘(重卦)가 이미 성립되면 6획이 서로 잇닿아 그러기에 호괘(互卦)가 생긴다. 8괘 때에 비록 각각 형상이 이루어진다 하더라도 이미 중괘가 성립되면 2, 3, 4획이 곧장 서로 연결되어 그의 한계를 따질 길이 없다. 호체(互體)가 생기게 된 까닭은 이 때문인 것이다.
○ 역사에서는 다 호체를 사용하였다.

그러므로 『춘추』에서의 관점(官占)은 다 호체를 논했던 것이다. 진나라 때 종회(鍾會)가 「무호체론(無互體論)」을 지어 구가(九家)를¹⁾ 비방하였고 왕필이²⁾ 이 설을 따라서 거기에 호응하니 호체가 없어지게 된 까닭은 이 때문인 것이다. 주자는 “호체는 폐할 수가 없다” 하였고 호병문(胡炳文)³⁾·홍매 등도 호체는 폐할 수 없는 것으로 여겼다.

대체(大體)란 호체 중에서도 큰 자인데 오직 감·이 두 괘에서만 취한다.

1) 荀爽 등 한나라 때 역학자들.

2) 자는 輔嗣, 진나라 때 노자의 설을 따른 학자.

3) 송나라 때 학자 『周易本義通釋』 12권의 저술이 있다.

중씨(仲氏)는⁴⁾ 역은 두 가지 점에서 보아야 할 것이니, 하나는 ‘모임’이요 다른 하나는 ‘흠어짐’인 것이다. 12벽괘는 그것이 합친 자이다. 그러므로 그의 본체 안에 다 건·곤이 있다(감·이는 없다). 50 연괘는 그것이 흠어진 자이다. 그러므로 본체 안에 다 감·이가 있다(한 괘라도 감·이가 없는 자는 없다). 두 유획이⁵⁾ 날개처럼 되어 있고 그 중간이 실한 자는 감괘다(대감이라 이른다). 두 강획이⁶⁾ 빗장처럼 되어 있고 그 둘 사이가 비어 있는 자는 이괘다(대리라 이른다). 하필 3획만을 감·이라 할 것인가.

겸체(兼體)란 한 괘를 일관해서 호체를 취한 자다. 중괘가 이미 성립되면 위(位)를⁷⁾ 3등분하여(천·지·인) 3위를 두 획씩 겸획하게 하면 또한 팔괘가 되는 것이다.

흔히 중괘는 둘로 끊어서 본다(상·하괘). 이에 성인이 역을 이야기할 적에는 육허(六虛)를⁸⁾ 두루 뚫으로써 상하가 따로 없다. 그러므로 호체거나 대체거나 그저 상(象)만을 취한다. 또 6획을 가지고 3등급으로 나누어 삼재(三才)의 지위에 해당시키고 두 획씩이 삼재를 겸하게 하면 건·곤·임·돈 등이 엄연히 또한 3획의 팔괘인 것이다. 사지몽(師之蒙)에서 “대군이 천명을 받다”라 하였는데, 대군이란 임괘다(몽괘는 임괘에서 왔다고 이른다). 임괘는 그것이 진괘가 아닌가.⁹⁾ 건지구(乾之姤)에서 “세상을 숨되 근심이 없도다” 하였는데 세

4) 丁若鏞을 가리킨다.

5) 음획으로서 --.

6) 양획으로서.

7) 6획의 위는 밑으로부터 1, 2, 3, 4, 5, 6으로 셈한다.

8) 상·하·동·서·남·북.

9) 임괘_☶는 대진_☳이기 때문이다.

상을 숨는 것은 손괘다(손괘는 숨는 것이요 잠기는 것이 된다). 돈괘는 그것이 손괘가 아닌가.¹⁰⁾ 감괘는 허물이 되니 소과괘라, 소과괘는 감괘가 아닌가. 이괘는 미더움이 되니[이괘는 믿음이 된다] 미더움은 중이 빈다. 중부괘는 이괘가 아닌가.¹¹⁾ 관괘는 대궐문이다. 관괘는 대궐문이니 관괘는 간괘가 아닌가.¹²⁾ 태괘는 염소다. 대장괘의 효사에서는 순수히 염소의 상을 썼으니 대장괘는 태괘가 아닌가(주자는 “대장괘는 태괘와 비슷하니 염소의 상이 있다”라고 했다).

도체(倒體)란 과재(卦才)는 전부를 쓰고자 함인 것이다.

64괘 중에서 반대를 취하지 않는 자는 8괘인 것이다[건·곤·감·이 등] 건·곤괘는 지극히 순수하여 이미 반대도 없고 또 호체도 없으나 그 외의 6괘에서 오직 정체만을 취한다면 그가 지닌 과재를 사용하되 미진한 점이 있으므로 성인은 이를 거꾸로 세워 놓고 상을 취하기도 하였다. 대개 그의 과형이 거꾸로 뒤집어 놓더라도 본상이 아닌 자가 없다면 도체를 취한다는 것도 이치에 합당한 것이 된다. ○ 「잡괘전」에서 “대과괘는 전(顛)이다” 하였고, 이(頤)괘의 효사에서는 두 번이나 전이(顛頤)를 말하였으니[감·이 등 괘에서 다 이 뜻의 증거가 있다] 이는 성인이 도체를 취한 분명한 징험인 것이다.

복체(伏體)란 복서(卜筮)는 수(數)를 주로 하니, 그 위치에 따라서 그 수를 상고하면 감·이괘의 형상이 비록 밖으로 나타나지 않지만 감·이괘의 수는 실지로 그 안에 얹드려 있는 것이다.

역은 두 가지 점에서 보아야 할 것이니, 첫째는 ‘괘덕(卦德)’이요

10) 돈괘䷆는 대손䷞이기 때문이다.

11) 중부괘䷌는 대리䷄이기 때문이다.

12) 대장괘䷗는 대태䷊이기 때문이다.

둘째는 ‘괘수(卦數)’다[1에서 6까지]. 괘덕이란 건·곤을 나누어서 주어진 것이다. 괘수란 감·이괘가 점거한 것이다. 64괘 중에서 강획은 다 건(乾)이요 유획은 다 곤(坤)이다. 그런즉 64괘 중 그 어느 하나라도 건·곤의 범위 안에 들어 있지 않은 자는 없다. 64괘의 그 중에서 하괘는 다 이괘요[1·2·3 기우기(奇偶奇)] 그중에서 상괘는 다 감괘다[4·5·6 우기우(偶奇偶)]. 그러므로 64괘 그중 어느 하나라도 감·이의 관할 안에 들어 있지 않은 자는 없는 것이다. 왜 이렇게 되는 것일까. 천·지·수·화는 역의 네 기둥이다. 그러므로 모든 괘에 분포되어 그의 상과 수를 주장하되 이와 같이 하는 것이다. ○ 이로써 하루를 점칠 적에는 하괘는 낮이 되고[그러므로 초획은 해뜰 무렵이요 2획은 한낮이요 3획은 해가 기울 때] 상괘는 밤이 된다[괘괘의 구이(九二)]. 이로써 달을 점칠 적에는 하괘는 사시가 되고[진괘는 봄이요 이괘는 여름이다] 상괘는 달이 된다[태괘가 위에 있으니 달은 거의 보름인 것이다]. 모두 감·이괘의 위치로 따진 것이다[설괘에는 이괘는 해요 감괘는 달인 것이다].

반합(睽合)이란¹³⁾ 혼인에 쓰는 상이다. 그러므로 무릇 혼인을 따지는 괘는 그중에서 소남(少男) 소녀(少女)는 하나는 거꾸로 하면서 하나는 바르게 하는 수가 많다[또한 그렇게 하지 않는 것도 있다].

귀매괘(睽)에서는 간괘의 사위가 밖으로부터 오므로 귀매의 상이 되는 것이요(여자의 집이 주인이 된다), 점괘(睽)에서는 태괘의 여자가 밖으로부터 오므로 여귀의 상이 되는 것이다[사위의 집이 주인이 된다]. 함(睽)·형(睽)의 괘와 같은 것들은 비록 남·여괘가 다 같이 존재

13) 남·여를 짝지어 배합해 주는 것.

하고 있지만 그 세력이 서로 따르기만 하지 서로 짝지어 합하지는 않는다. 단 부부끼리 바른 가정을 이루는 상일 수는 있어도 혼인으로 배합하여 혼례를 행할 수 있는 상은 아니다. 그러므로 대과괘의 효사에서 함괘는 진·태괘가 배합하는 것으로 여겼고(하(下)는 도진(倒震)괘대) 항괘는 손·간괘가 배합하는 것으로 여겼으니(상(上)은 도간(倒艮)이다) 이는 모두 짝지어 배합하는 깊은 뜻이 깃든 대목인 것이다.

양호체로 괘를 만드는 것은 이미 호체를 취했으면 자연히 괘가 되는 것이지 구차하게 이렇듯 공교롭게 만든 것은 아니다.

두 호체로 한 괘를 만든 것은 성인이 인민들 앞에서 사용하자는 것이요 인민들의 사특한 잘못을 저지르지 못하게 하기 위한 것이다. 가령 혼인하려는 집에서 숫대를 뽑아 태괘를 만나면 혼인에 쓰자는 상이 없기 때문에 인민들이 쓰기에 불편하다. 그리하여 두 개의 호체로 괘를 만들면 곧 귀매괘가 성립이 된다. 그래서 인민들이 쓰되 이 때문에 통하는 것이다. 또 부정한 일인데도 숫대를 뽑아 길괘를 얻으면 양호체로 불길한 상을 간취하게 된다. 그러므로 무망괘의 단사에서 “그것은 바르지 않으니 재앙이 있으리라”[양호는 점괘(漸卦)다] 하였으니, 양호괘에는 재앙이 있음을 이룬 말이다. 인민의 뜻에 사특함이 있겠는가. 모든 괘가 양호체에서 따다가 상을 만든 것은 대개 이 때문인 것이다.¹⁴⁾

14) 『周易四箋』 卷1, Ⅱ~37, 10~11쪽(9-21~24).

7. 효변설

1) 효(爻)란 변한 것이다. 변하지 않으면 효가 아니다.

괘획의 1, 2, 3, 4는 이를 획이라 하고, 그 1, 2, 3, 4가 변한 자를 효라 한다. 효란 교(交)인 것이다. 음양이 만나서 바뀌어진 것이다. 요즈음 사람들은 획을 효로 인정하니 머릿속이 이미 잘못되어 있는 것이다. ○ 점치는 법에서 노양(老陽)은 그 획을 □라 하고[이를 일러 중(重)이라 한다] 노음(老陰)은 그 획을 예(乚)라 한다. 예(乚)란 교인 것이다. 예(乚)를 거듭하면 교(交)가 된다. 효(爻)자를 처음 만들었을 때는 원래 음양이 교역했다는 뜻이 주가 되었다. 그런데 반대로 불변하는 것을 가지고 효라 해도 좋을 것인가.

9란 것은 노양이며 6이란 것은 노음이다. 늙어서 변하지 않는 자는 없으니 9·6이란 이미 변해 버린 자의 이름이다. 변하지 않으면 9·6이 아니다.

복서법에 세 번 곁어서 모두 하늘 수를 얻으면[1·3·5·7·9] 그 수가 9가 되[삼천(參天)이므로] 세 번 곁어서 모두 땅 수를 얻으면

[2·4·6·8·10] 그 수가 6이 되니[양지(兩地)이므로] 이 때문에 그
 는 늙었다는 것이 된다. 천지의 안에는 일각이라도 음이 없어서는
 안 되며 또한 일각이라도 양이 없어서도 안 된다. 그러므로 순양은
 곧장 변하여 음이 되며 순음은 곧장 변하여 양이 되는 것이다. 그가
 ‘초구(初九)’라 한 것은 초획이 움직여서 음으로 되었음을 뜻한다. 그
 가 ‘초육(初六)’이라 한 것은 초획이 움직여서 양으로 된 것을 의미
 한다. 그래서 주공이 역사를 고를 무렵에 원래 이미 변해 버린 모습
 을 주로 하여 그가 지닌 물상을 썼던 것이다[잠룡이란 변손괘의 것
 이요 이상이란 변진괘의 상이다]. 효변을 모르면 주공의 역사를 읽
 을 수 없을 것이다. 『좌씨춘추』에서 채묵의 대답은 이에 대한 확증이
 며 『춘추』의 관점에서 경문을 끌어다가 이 뜻으로 삼은 것도 다 증
 거로 삼을 수 있다.

채묵이 말하기를 “『주역』에 다음과 같은 말이 있다. 건의 구(九)에
 ‘잠룡물용(潛龍勿用)’이라 하였고, 그의¹⁾ 동인(同人)에 ‘현룡재전(見龍在
 田)’이라 하였고 그의 대유에 ‘비룡재천(飛龍在天)’이라 하였고, 그의
 괘(卦)에 ‘항룡유회(亢龍有悔)’라 하였고 그의 곤(困)에(건의 6효가 다 변
 한다) ‘견군룡무수길(見群龍無首吉)’이라 하였고 곤의 박에 ‘용전우야
 (龍戰于野)’라 하였다[소왕 29년].” ○ 춘추 복사의 점괘에서 진경중
 의 관(觀)의 비(否)라거나 진백회의 귀매(歸妹)의 규(睽)라거나 이루
 해야될 수가 없다. 그러나 이는 오히려 점괘이지만 점괘 아닌 것도
 있으니 점을 치지 않으면서도 그저 채묵의 예처럼 『주역』을 읽은 자
 도 있다. 순수(荀首)의 말에 “재사(在師)의 임(隣)사출이률부장흥(師出以

1) 그의 ‘그’는 건괘를 가리킨다.

律否臧凶)(선왕 28년)이라 하였고, 유길(遊吉)의 말에 “재복(在復)의 이䷗”라 하였고 “미복흥(迷復凶)”[양왕 28년]이라 하였다. 이렇게 보면 ‘9’라거나 ‘6’이라거나는 곧장 변괘를 가리킨 것이 분명하다. 6효가 움직이면 각각 한 괘가 성립이 되니 384효란 384괘인 것이다. 요즈음 사람들은 6효를 늘어놓고서 일괘의 전체로 삼으려고 하니 될 법이나 한 일인가.

한나라 때 이래로 효변의 설은 사승의 길이 끊어졌으니 이 때문에 역리가 어두워지게 된 것이다.

벽괘와 연괘가 추이한다거나 설괘의 물상이라거나 호체로 널리 역상을 취한다거나 하는 이 세 가지는 순구가의 모든 역에서 다 이야기한 것이지만 효변의 의의에 이르러서는 한나라 때부터 지금까지 이르기까지 그림자조차도 비친 바 없으니 역리를 읽을 수 없음은 이 까닭인 것이다.

효가 변하지 않는다면 추이의 법도 통할 수 없으니 이 때문에 추이법이 폐하게 된 것이다.

효가 이미 변해 버리면 또다시 지괘(之卦)를²⁾ 붙잡고서[지괘란 효이다] 그의 추이된 근본으로 거슬러 올라간다. 가령 건䷀의 구사(九四)는 소축䷳이다. 소축은 구괘䷆에서 왔다[1이 4로 갔다]. 그러므로 그의 상이 된 것이 된다[손괘의 다리가 우로 넘어된다]. 만일 효변을 모른다면 소축괘가 본시 구괘에서 온 것을 모른다. 그러므로 추이의 법은 그 때문에 분명하지 못할 것이요, 이 때문에 추이법이 없어지게 되는 것이다.

2) 효변 이후의 괘를 지괘라 한다.

효가 변하지 않는다면 설괘 물상도 다 합치하지 않으니 이 때문에 설괘가 폐하게 된 것이다.

건괘☰가 변하여 이미 손괘☱가 되었는데도 이를 건괘로 간주한다면 닭을 가지고서 말로 의심하는 것이 아니겠는가. 곤괘☷가 변하여 이미 진괘☳가 되었는데도 이를 곤괘에서 찾으려 한다면 용을 쳐다보면서 소인지 의심하는 것이 아니겠는가. 감괘☶가 변하여 이미 태괘☲가 되었는데도 집괘지를 버리고서 염소를 이야기함을 꾸짖고 이괘☱가 변하여 이미 관괘가 되었는데도 꿩을 버리고서 개를 논함을 개탄한다. 이 때문에 왕필이 일어나게 된 것이다. 순구가들은 효변은 모르면서도 설괘를 붙들고 있었기 때문에 그의 설이 억지로 끌어다가 깊이 파고들었으니 하나도 합치한 것이 없었고 오직 단사만은 합치할 수 있었던 것이다. 순구가들은 단사가 교묘하게 합치함을 보고서 차마 설괘는 버리지 못했고, 왕필은 효사가 합치하지 않음을 보고서 설괘를 사용하고자 하지 않았다. 그 까닭을 캐본다면 그저 앉아 있으면서 효변을 몰랐기 때문이다.

효가 변하지 않는다면 호체라는 것도 다 합치하지 않으니 이 때문에 호체가 폐하게 된 것이다.

시험 삼아 논해 보자면 준괘☵의 육이(六二)가 변하면 호곤괘가 변하여 호진괘가 된다. 주공이 바야흐로 용을 이야기하였는데 왕필은 그것이 소가 아님을 괴이하게 여겼으니³⁾ 호체가 없어지지 않겠는가. 준괘의 육삼(六三)이 변하면 호간괘가 변하여 호리괘가 된다. 주공이 바야흐로 꿩을 붙들었는데 왕필은 그가 개를 잃어버린 것을 탄식하

3) 진괘는 용이요 곤괘는 소이기 때문이다.

였으니⁴⁾ 호체가 없어지지 않겠는가. 그러므로 “호체가 없어진 것은 효변을 몰랐기 때문이다”라는 것이다. ○ 천하의 일이란 동에서는 잃었으면서 서에서는 얻고, 안에서는 밝으면서도 밖에서는 어둡기도 한다. 그러므로 「국풍」의 뜻에는 통달하지 못하면서 혹 「소아」의 뜻은 알기도 하며, 『주서』의 구절은 깨우쳐 알지 못하면서 혹 『우서』의 글은 알기도 한다. 『주역』에 이르러서는 효변의 법에 통달하지 못하면 한 권 『주역』의 64괘 384효가 모조리 엇나가 버리니 음을 양으로 인정하게 되고 양을 음으로 인정하여 하나도 요행으로 엇나가는 잘못에서 면할 길이 없다. 그런데 어찌 득실이나 명암의 예로써⁵⁾ 논할 수 있을 것인가.⁶⁾

4) 이괘는 평이요 간괘는 개이기 때문이다.

5) 一得一失이나 또 一明一暗을 의미한다.

6) 『周易四箋』 卷1, Ⅱ~37, 12~13쪽(9-25~28).

8. 독역요지(讀易要旨)

1) 첫째, “한 상을 뽑아낸다.” ○ 역이란 점을 치자는 것이다. 한 괘 한 효라 할지라도 각각 만 가지 사물의 상을 갖추고 있다[변하지 않으면 괘요 변하면 효다]. 천하의 만 가지 사물을 점치자면 모두 이 괘, 이 효의 이치에 부딪치게 된다. 문왕과 주공은 만 가지 상 중에서 한 상을 뽑아내다가 그의 점괘의 말로 삼았다. 그러므로 꽤나 효로써 따진다면 만 가지 사물에 응할 수 있는 능력을 갖추었지만 그의 점치는 말은 만 가지 사물을 다 갖출 수가 없는 것이다. ○ 가령 건괘 초구(初九)의 “잠룡勿용(潛龍勿用)”을 가지고 군자의 출처, 진퇴할 때의 길흉을 점칠 때는 합당하지만 이를 가지고 혼인·제사·건도(建都)·천국(遷國) 등을 점칠 때는 이 말을 표준할 수가 없는 것이다.

둘째, “많은 일을 갖춘다.” ○ 성인이 이미 한 가지 상을 뽑아서 점사(占詞)로 삼고 보면 또한 배우는 사람은 이 한 가지 상만을 붙들고서 변통할 줄을 모를까 두려워하는 까닭에, 혹은 한 주사(繇詞) 안에서 여러 가지 일들을 섞어서 논하기도 한다. 사실은 이 효에서 논

할 수 있는 상이 이 몇 가지에 그치는 것도 아닌 것이다. ○ 가령 준괘 육이(六二)에서 “승마반여(乘馬班如)”라 한 것은 여자에 의한 곤란을 당하는 점이다. “비구혼구(匪寇婚媾)”라 한 것은 이웃 나라의 환난에 대비하는 점이다. “십년내자(十年乃字)”라 한 것은 부인이 어린애를 낳아서 기르는 점이다. 이 세 가지 일은 각각 문장이 성립되나 이치는 연결이 되지 않는다. 역사책에 쓰인 글처럼 읽는다면 뜻이 통할 수가 없다.

셋째, “본질을 간직한다.” ○ 성인이 이미 여러 가지 일들을 섞어서 논하고 보면 또한 배우는 사람은 이 여러 가지 상을 붙들고서 변통할 줄을 모를까 두려워하는 까닭에 혹은 괘사에서 다만 괘덕만을 나타내어 그의 본질만을 간직하고 사물에 관해서는 아무것도 논하지 않기도 하고, 혹은 효사에서 오직 좋은 거나 나쁜 것만을 나타내므로 길흉을 점치고서 사물에 대하여서는 아무것도 논하지 않기도 한다. 왜 이렇게 하는 것일까. 한 가지 일도 논하지 않는 까닭은 만 가지 일에 응하더라도 거리낌이 없게 하기 위해서인 것이다. ○ 건괘에서 “원형이정(元亨利貞)”이라 했고, 대유괘에서는 “원형(元亨)”이라 했으며 수괘에서는 “원형이정(元亨利貞)”이라 했고, 돈괘에서는 “형소이정(亨小利貞)”이라 했으며, 대장괘에서도 “이정(利貞)”이라 했고 정괘에서는 “원길형(元吉亨)”이라 했으며 태괘에서 “형이정(亨利貞)”이라 한 따위가 그것이다. ○ 그것이 효사에 있어서는 항괘의 구이(九二)에서 “회망(悔亡)”이라 했고 대장괘의 구이(九二)에서 “정길(貞吉)”이라 했고, 해괘의 초구(初九)에서 “무구(无咎)”라 했고 취괘의 구이(九二)에서 “대길무구(大吉无咎)”라 한 따위가 그것이다.

넷째, “괘명을 돌아다본다.” ○ 괘의 이름을 짓는 데는 본래 정칙

이 없다. 그것이 팔괘의 본덕과 음양이 소장하는 세력이나 추이왕래하는 정에 의하여 이름지어진 자는 그의 주사(繇詞) 가운데는 비록 그러한 뜻이 없다 하더라도 이것을 가지고 점을 칠 때는 모름지기 이름을 지은 그의 본상을 돌아다보아야 한다. 곤장 물형을 취한 것과 괘에 부딪쳐서 상을 뽑아다가 우연히 괘명으로 지어진 자에 이르러서는[귀매괘와 같은 것] 그의 요사는 비록 이 뜻을 사용하고 있지만 모든 점을 두루 칠 수 있는 상으로 삼아서는 안 될 것이다. ○ 괘의 본덕을 가지고 괘의 이름을 얻게 된 자는 8괘의 중괘와 같은 것이 그것이다. 음양의 소장을 가지고 괘의 이름을 얻게 된 자는 음양이 다시 돌아오게 되어 복(復)이라 하며, 음양이 크게 성하므로 대장(大壯)이라 하는 따위가 그것이다. 추이의 뜻에 의하여 괘의 이름을 얻게 된 자는 송괘의 이름은 본래 중부괘에 근본하였고, 취괘의 이름은 본래 소과에서 근본한 것과 같은 것이 그것이다. 곤장 물형을 취하여 이름을 지은 자는 정(井)·정(鼎)괘와 같은 따위가 그것이다. 괘에 부딪쳐서 상을 뽑아다가 우연히 괘의 이름으로 만든 자는 가인 귀매괘와 같은 것이 그것이다. ○ 형으로써 가매하는 것이 뇌택의 괘에 있어서는 만 가지 상 중에 있는 한 가지 상에 지나지 않는 것이다. 6효의 점사가 비록 다 귀매에 관하여 말하고 있으나 반드시 가매만이 본상이 되고 다른 일들은 객이 되는 것은 아니다. 혼인에 관하여 점칠 때는 마땅히 이 점사를 써야 하지만 제사라거나 전쟁을 점칠 때 이 괘를 만난다면 이 점사를 가지고 점을 쳐서는 안 될 것이다.

다섯째, “본성의 씨를 뿌린다.” ○ 괘가 변하여 효가 되면 그의 물상 사정이 본괘와는 크게 다른 것이다. 그러나 그의 성기(性氣)는 다 본괘를 주로 한다. 만일 본괘의 성기를 버리고서 오로지 지괘의 물

상만을 쓴다면 크게 어긋나게 될 것이다. 그러므로 성인이 효사(孝師)가 반드시 본괘의 성기를 씨 뿌리듯 뿌려서 그의 근본을 돌아다보도록 하게 하였다. ○ 가령 본괘가 승(升)괘라면 지괘의 정(井)괘나 지괘의 고괘라거나[승괘의 5·6] 모두 승상(升上)의 상을 취한다[정괘는 태괘에서 왔는데 1이 5로 올랐다]. 비록 아래로 내려간 것이 있더라도 그것은 돌아다보지 않는다[정괘도 태괘에서 왔는데 유획이 5로부터 내려왔지만 그것은 취하지 않는다]. 본괘가 복괘라면 지괘가 진괘거나 준괘라도[복괘의 4·5] 다 다시 돌아오는 상을 취한다[진괘는 소과괘에서 왔고 강획은 3에서 돌아왔다]. 비록 밖으로 나가는 자가 있더라도 그것은 돌아다보지 않는다[진괘도 임괘에서 왔고, 강획이 안에서 밖으로 나왔지만 그것은 취하지 않는다]. 그러므로 수(需)괘의 6효는 모조리 음식 접대의 뜻을 취하였고 분(賁)괘의 6효도 모조리 빛나는 문리를 함축시켰으니 모두 본괘의 성기를 씨 뿌리듯 하여 그의 본덕을 갖추게 한 것이다.

여섯째, “움직임을 보류한다.” ○ 한 획이 이미 움직이면 전괘가 드디어 변해 버린다. 그러므로 성인이 효사를 지을 적에 그의 승강 왕래하는 정은 모두 변한 상에서 취했던 것이다. 그러나 괘주가 되는 효에 있어서는 또한 그 때문에 움직임을 보류하고 그의 변화를 따르지 않으며 오로지 추이의 본상을 사용하여 이 획이 괘주가 됨을 밝히기도 하였으니 이것이 또한 한 가지 예가 되어 있다. ○ 사(師)괘 구이(九二)의 “왕삼사명(王三錫命)”[복·박괘에서 온 상에서 취했다] 비(比)괘 구오(九五)의 “왕용삼구(王用三驅)”[또한 복·박괘의 상에서 취했다]는 다 소위 움직임을 보류하고 괘주됨을 밝힌 것이다. 또 겸괘 구삼(九三)의 “유종(有終)”[간괘의 종에서 취했다] 예괘 구사의

“유예(由豫)”[이것으로 말미암아 예괘가 성립된 것이다]는 다 효변한 상에서 취하지 않은 자들이다. ○ 이와 같은 것들은 반드시 예로부터 내려오는 복서법의 본연의 모습이다. 그러므로 주공이 효사를 지을 적에 이와 같이 했던 것이다. 대체로 복서가들이 이미 이 괘를 만나고 게다가 이 효를 만나면 신명의 가리킴이 정녕 여기에 있는 까닭에 이 획을 가지고 점을 치되 다시 또 그의 변상은 고려하지 않는 것이다.

일곱째, “본성은 빼놓는다.” ○ 성인이 이미 그를 위하여 본성을 써 뿌리듯 해놓고 또다시 배우는 자가 오로지 본 성기만을 붙잡고서 변통할 줄을 모를까 걱정했기 때문에 혹 6효 중에서 한두 효사에서는 그의 본성을 빼놓고서 다시 논할 필요조차 없는 양하였으나 사실은 그 한두 효에도 본 성기가 없는 것은 아니다. 준괘 육이(六二)에서 둔성(屯性)을 말하지 않았고 몽괘 육삼(六三)에서 몽성(蒙性)을 말하지 않았고 수괘 상육(上六)에서 수성(需性)을 말하지 않았고 송괘 육삼(六三)에서 송성(訟性)을 말하지 않은 따위가 그것이다.

여덟째, “졸렬한 상을 쓴다.” ○ 역사의 물상은 공교롭게도 맞지 않는 것은 없다. 그러나 때로는 아주 좁은 데에서 상을 취하고 군필(窘乏)한 물건을 씌으로써 마치 졸렬하고도 난삽하여 할 수 없는 양하지만 이야말로 아주 공교로운 면이 깃들어 있는 것이다. 대개 복서가들은 만 가지 일을 뒤섞어서 점을 치는데 어찌 때마다 만 가지 상에 공교롭게도 합치할 수 있을 것인가. 반드시 그 상을 취하는 법은 굽이굽이 두루 갖추어져서 법치고는 구비되어 있지 않은 것이라고는 없는 연후에야 바야흐로 인민들 앞에서 쓰일 수 있을 것이다. 그러므로 성인은 간혹 평탄하고 교묘하게 합치하는 자를 버리고서 따로 졸렬한 상을 구하여 그에 대한 점사를 저술하였으니 이 모두가

복서의 예를 보여 주기 위해서인 것이다. ○ 준괘의 육이(六二)는 진실로 감괘의 중남을 취하여 태괘의 소녀와 짝하고서(준괘의 지괘인 절괘) 이를 일러 혼구라 하였고, 분(賁)괘의 육사(六四)는 진실로 옛 진괘인데(대장괘의 우는 진괘다) 이제 이괘와 짝하고서(비괘의 지괘인 이괘) 이를 일러 혼구라 하였으니 이것이 곧 졸렬한 상을 쓴 것이다. 이(履)괘의 육삼(六三)은 가인괘를 두 발로 삼았고[1과 2는 진이 되고 또 3과 4도 진이 된다] 동인괘의 단사에서 “강이 못 위로 오르니 큰 재를 건너는 데 이롭다” 한 것도 졸렬한 상을 쓰기 위해서인 것이다.

아홉째, “쌍으로 거스르다.” ○ 괘에는 두 개의 모체가 있으니[비·태괘로부터 온 자가 아니면 다 두 개의 모체가 있다] 그의 괘사는 반드시 쌍으로 그의 근본을 찾아 올라가서 그의 상을 둘로 나타낸다 [두 근본에 한 구씩]. 각각 그의 효사는 또 지괘를[지괘란 변괘다] 붙들 쌍으로 그의 근본을 거슬러 올라간다(지괘의 모체). 둘은 그리 고서 이를 합하여 한 효사를 만든다. 이렇게 하는 것은 역이란 그의 도가 추이에 지나지 않음을 밝히기 위해서인 것이다. ○ 이(頤)괘의 괘사에서 “관이(觀頤)”라 한 것은 관괘에서 온 상이다[5에서 1로 간다]. “자구구실(自求口實)”이라 한 것은 임괘에서 온 상과 같은 것이다[2에서 상(上)으로 간다]. 또 건괘의 소축괘에서 “혹약재연(或躍在淵)”이라 한 ‘약(躍)’은 구괘에서 온 것이며[손괘의 다리가 위로 넘어 뛰다] ‘연(淵)’은 쾌괘에서 온 것이다[쾌괘의 우는 택이다]. 곤괘가 지괘 예로 되어 ‘괄낭무구(括囊无咎)’라 하였으니 ‘낭(囊)’은 복괘에서 온 것이며[본래의 하괘는 진괘로서 낭(囊)이다] ‘괄(括)’은 박괘에서 온 것과(박괘의 상괘인 간괘는 손인 것이다) 같은 것이다.

열째, “거듭 나타나다.” ○ 이 괘나 저 괘나 그의 물상이 서로 같은 자는 그의 요사를 혹 앞서 글을 그대로 거듭 사용하여 그의 상을 나타낸다. 이와 같은 것은 여러 괘의 여러 효에 이 물상을 구비한 자는 그의 점례도 같을 수 있음을 밝히고자 한 것이다. ○ 소축괘의 단사나 소과괘의 육오(六五)를 다 “밀운불우(密雲不雨)”라 한 것은 이 두 괘는 다 손괘와 태괘로 되어 감괘의 비는 되지 않는다는 것이다. 소축괘의 상구(上九)나 귀내괘의 육오(六五)나 중부괘의 육사(六四)는 다 “월기망(月幾望)”이라 한 것은 삼괘는 다 감괘의 달의 위치인데[4·5·6] 태괘는 빠진 곳을 채우지 못하고 거의 건괘의 둥근 데까지는 이르지 못한 것이다.

열한째, “덕을 비교한다.” ○ 성인이 괘의 성기(性氣)를 본성 속에 다 씨 뿌리듯 해놓고 겸하여 사물을 가리킨다[수(需)괘 구오(九五)의 “수오주식(需于酒食)”과 같은 것]. 이미 사물을 가리킨다면 부득불 한 가지 일에 치우치게 되어 부득불 한 가지 일에 관여하여 대중의 정을 통어할 수 없게 될 것이다. 그러므로 혹 6효를 줄줄이 늘어놓고 피차 서로 비교하여 두 글자로 그의 괘덕을 나타내고서 사물에 관해서는 논급하지 않기도 한다. 이와 같은 것은 여러 가지 점을 치더라도 모두 이 두 글자를 가지고 그의 대체를 점칠 수 있을 것이다. ○ 임괘에서 “함림(咸臨)·감림(甘臨)·지림(至臨)·지림(知臨)·돈림(敦臨)”이라 하였고 태괘에서 “화태(和兌)·부태(孚兌)·내태(來兌)·상태(商兌)·인태(引兌)”라 한 것과 같은 것이 그것이다. 또 복괘의 6효와 같은 것은 대체로 비덕의 효사이나 홀로 상육(上六)만은 겸하여 사물을 지적하고 있으니 이는 또다시 비덕으로 효사를 삼는 괘도 일찍이 만사 만물의 상이 없는 것은 아님을 밝히기 위해서인 것이다.

열두째, “사물을 읊는다.” ○ 역사의 문장에는 상을 말한 것이 있고 점을 치는 글이 있다. 일을 지적하여 점을 치되 혼구에 쓰는 점을 가지고 제사에 통용할 수는 없다. 상은 미묘함을 표현하는데, 초목 금수의 움직임이나 차여 기복의 변화는 모두 만 가지 일에 통할 수 있는 상이다. 그러므로 사물을 읊어 일을 깨우치게 하는 것은 마치 풍시(風詩)에 비(比)·흥법(興法)이 있는 것과 비슷하다. 마·우·양·시 등이 사람의 일에 관계하고 있는 것과 같은 데에 이르러서는 혹 두루 통하는 상이기도 하려니와 혹 사물을 지적하기도 한다. 이들은 또한 그들이 지닌 분수가 있는 것이다. ○ “비룡이 하늘에 있다”라거나 “우는 학이 그늘에 있다”라거나 “마른 버들에서 움이 생긴다”라거나 “뽕나무 뿌리에 걸리다”라거나 하는 말들은 모두 흥체(興體)인 것이다. “수양이 울에 걸리다”라거나 “거세한 돼지의 어금니”라거나 하는 그것은 두루 통하는 상이다. “역에서 양을 잃다”라거나 “길가는 사람이 소를 얻다”라거나 하는 것들은 이미 상이 될 수도 있거니와 또한 점치는 것도 될 수 있을 것이다.

열셋째, “네 버리를 세우다.” ○ 역에 네 버리가 있으니 건·곤·감·이가 그것이다. 64괘에 그의 양획은 모두 건괘에 근본하였고 그의 음획은 모두 곤괘에 근본하였으니 이것이 두 버리다. 64괘에 그의 상괘는 모두 감괘에[4·5·6] 위치하였고 그의 하괘는 다 이괘에[기(奇)·우(偶)·기(奇)] 위치하였으니, 이것이 두 버리다. 그러므로 역의 크나큰 의의는 음양이 오르내리는 데서 벗어나지 않는다. 곧 건·곤괘를 본체로 삼는 소이인 것이다. 그것이 점을 치게 된다면 반드시 형(亨)·정(貞) 두 글자를 그의 대강령으로 해야 한다. 즉 감·이괘는 살피게 되는 소이인 것이다[이는 형이요 감은 정이다]. ○ 무릇

양이 위에 있으면 ‘순하다’ 하고[손괘의 덕], 음이 강획을 타고 있으면 ‘위태롭다’[태괘의 덕] 하는 것이니, 건·곤괘의 덕을 바로 세우려는 소이인 것이다. 이괘로서는 성이 되는 것이요 감괘로서는 경이 되는 것이다. 성으로써 하늘에 이르게 되면 ‘형’이라 하고 경으로써 일을 잘 맡으면 ‘정’이라 하는데 강·유가 서로 감응한다면 이를 일러 미더움이 있다는 것이니[강유가 감응한다] 감·이괘의 덕을 나타내자는 소이인 것이다[이괘만으로도 미더움이 있게 된다].

열넷째, “위치를 가려 놓다.” ○ 위치의 이름에 네 가지가 있으니, 첫째, ‘삼재(三才)의 위’니 1·2는 땅이요 3·4는 사람이요 5·6은 하늘의 위라는 것이 그것이다. 둘째, ‘이기(二氣)의 위’니, 1·3·5는 양이요 강이 되고 2·4·6은 음이요 유가 된다는 것이 그것이다. 셋째, ‘귀천의 위’니, 1·2는 인민이 되고 3·4는 신하가 되고 5는 군왕이 되고 6은 하느님이 된다는 것이 그것이다. 넷째, ‘내외의 위’니 1·2·3은 내[我]가 되고 4·5·6은 적이 된다는 것이 그것이다. 물상은 비록 같더라도 그의 말이 같지 않거나 그의 말은 또한 같더라도 그의 길흉이 같지 않은 것은 오로지 그의 위치가 같지 않는 데에서 온 것이니 마땅히 정밀하게 살펴야 할 대목인 것이다. ○ 시험 삼아서 건괘의 초효와 4효를 가지고 논해 본다면 다 같이 변손괘인데 초효는 ‘잠룡(潛龍)’이라 하고 4효는 ‘약룡(躍龍)’이라 한 것은 그의 위치 때문인 것이다. 2와 5는 다 같이 변이괘인데 2효는 ‘현룡(見龍)’이라 하고 5효는 ‘비룡(飛龍)’이라 한 것도 그의 위치 때문인 것이다. 『역대전』에서 “2는 다예(多譽)하고 3은 다흉(多凶)하고 4는 다구(多懼)하고 5는 다공(多功)하다” 하였으니 역사에 증험하면 착착 부합한다. 양이 음위에 있고 음이 양위에 있더라도 길흉이 같지 않은 것은 공자가

단전에서 갖추어 말해 놓았다.

열다섯째, “의리를 깃들여 놓았다.” ○ 역은 점치는 것을 주장으로 삼되 거기에는 의리가 깃들여 있다. 성인은 음양이 진퇴 소장하는 세력을 살피며[12벽괘] 승강 왕래하는 상을 어루만지면서(50연괘) 그 사이에 의리를 깃들여 놓았다. 그러나 문왕과 주공의 역사는 그의 의리가 깃들여 있어도 은미하여 뚜렷이 나타나지 않았고 공자의 단전에 이르러서는 오로지 의리만을 천명하였다. 그 효사 중에 은미한 뜻이 있는 자는 「문언」과 『역대전』에서 더욱더 연의하여 이를 경계로 삼았고 「대상전」에 이르러서는 복서가와는 상관없이 순수하게 윤리적 성찰에 쓰도록 되어 있다. 「대상전」에 의하여 경의를 구한다면 깊은 뜻을 얻을 수 있을 것이다. ○ 문언이란 건·곤괘의 여러 효사인테 그것이 『역대전』에 있어서는 마치 중부괘의 구이(九二)나 동인괘의 구오(九五)나 대과괘의 초육(初六) 따위가 그것이다.

열여섯째, “점을 고찰한다.” ○ 괘·효의 상에는 본래 정해진 길상도 없고 또한 정해진 흉상도 없다. 여자를 취하는데 길하다고 해서 그것으로 나라를 정복한다면 반드시 흉하지 않다고 할 수도 없다. 군자가 만나면 길한 것도 혹 소인에게는 해로울 수가 있고 군자가 만나면 흉한 것도 소인에게는 이로울 수가 있다. 무릇 역사에 길흉을 말하는 자가 모든 점을 치는 데 두루 통한다고 할 수는 없을 것이다. ○ 복·임괘로부터 괘·건괘에 이르는데 건괘에 있어서는 비룡(飛龍)이 어천(御天)하는 상이 되고 곤괘에 있어서는 이상(履霜)하여 견빙(堅氷)하는 상이 되니 이는 동일한 의리이면서도 길흉이 같지 않은 것이다. 준괘의 단사는 행역의 점에서 제후를 세우는 데 쓰면 이롭다 하였으니 이는 똑같은 괘상인데도 길흉은 같지 않은 것이다.

곤괘의 황상은 원길하다는 것과 수괘의 원형이정은 본래 크게 길한 점이지만 남과 북강의 점에서는 크게 흉하였으니 이는 같은 주사인 데도 길흉은 같지 않은 것이다. 준괘의 구오(九五)에서 “소정은 길하고 대정은 흉하다” 하였고, 비괘의 육이(六二)에서 “소인은 길하고 대인은 좋지 않다” 하였는데 다 이 예를 보이자는 것들이다.

열일곱째, ‘글자의 뜻을 인정한다.’ ○ 경서의 뜻을 얻고자 한다면 먼저 글자의 뜻을 확인해야 하는데 모든 경서가 다 그런 중에서도 『주역』이 더욱 심하다. 형(亨)·정(貞)·회(悔)·인(吝)과 같은 글자들의 뜻은 아직도 오히려 명백하지 못하거니와 또 「서괘전」이나 「잡괘전」에서 말한 괘의 뜻은 그것이 괘의 뜻이지 글자의 뜻은 아닌 것이다. 그런데도 후세의 자전책에서는 아울러 글자의 뜻으로도 수록했으니 크게 잘못된 것이다. ○ 형(亨)이란 감응하여 드디어 통달한다는 것이다[비(比)괘의 해석을 보라]. 그러나 형이란 본래 이괘의 불의 덕이 되는 까닭에 삶한다는 팡(烹)과도 통한다[정(鼎)괘를 보라]. 삶다는 것은 연향(燕享)하기 위한 것이니 연향의 향(享)은 형(亨)과도 통한다. ○ 정(貞)에는 세 가지 다른 점이 있으니 그 하나는 ‘이정(利貞)’의 정이다. 정이란 일[事]이다. 바르지 못한 일은 감히 점을 칠 수 없기 때문에 일을 정이라 하는 것이니 정(貞)이란 정(正)인 것이다 [소정은 흉하고 대정은 길하다는 따위]. 또 간사(幹事)하는 법은 반드시 견고하여야 하기 때문에 일을 정(貞)하게 한다 하는 것이니 정이란 견고[固]한 것이다. 그 둘째는 ‘정절(貞節)’의 정(貞)이니[여자는 정하되 아이는 배지 않는다는 따위] 그 셋째는 ‘정회(貞悔)’의 정이니 정회에는 두 가지가 있다. 괘가 변하면 ‘회(悔)’라 하고 변하지 않으면 ‘정(貞)’이라 하니 이는 「홍범」에 있는 뜻이다. 또 내괘는 ‘정’이

라 하는데 외패는 ‘회’라 하니, 『좌전』에서 고괘를 정풍(貞風)·회산(悔山)의¹⁾ 패라 한 것이 그것이다. ○ 허물을 고치면 ‘회(悔)’라 하고 허물을 고치지 않으면 ‘인(吝)’이라 한다. 그러므로 괘의 상이 다 같이 변하면 이를 ‘회’라 하고 괘는 이미 변했는데도 상은 아직 변하지 않았다면 ‘인’이라 한다. 이는 또한 『역경』의 큰 뜻이다. ○ 「서괘전」에서 “준이란 영(盈)이요, 고(蠱)란 사(事)요, 임(臨)이란 대(大)라” 하였다, 이런 것들은 「잡괘전」에서 “비(比)는 낙(樂)하고, 사(師)는 우(憂)하고, 겸(謙)은 경(輕)하고, 예(豫)는 태(怠)하다”는 것과 다를 바가 없다. 모두 이들은 괘의 뜻인데 이를 글자의 뜻으로 인정한다면 잘못이다.

열여덟째, “운자를 살핀다.” ○ 역사의 운법은 가장 엄격하고 가장 정밀하다. 그런데 그의 격률은 많이 변하므로 찾아내기가 몹시 어렵다. 대개 한 요사 안에서 한두 자가 문득 운에 맞는 자가 있고, 두세 구가 운에 맞는 자가 있고, 두세 요사가 서로 이어가면서 운에 맞는 자가 있고[진괘의 2·3·4·5] 6효 전체가 서로 이어가면서 운에 맞춘 자가 있고[곤괘의 6효] 3·4효사가 글을 포개 놓고 서로 이어가면서 운에 맞춘 자가 있고[몽괘와 복괘 같은 것] 패사와 효사가 서로 이어가면서 운에 맞춘 자가 있고[곤·몽괘 등] 또는 혹 3·4효사가 각각 몇 구씩을 갖고 있는데 그중에서 상구는 상구끼리 운에 맞추고 하구는 하구끼리 운에 맞기도 한다[곤괘의 1·2·3·4]. 혹은 한 요사 안에 무릇 몇 구를 갖고 있는데 그의 글이 문채롭고 아름다운 자끼리 서로 이어가면서 운에 맞는 자가 있다. 그의 글자 쓰

1) 정풍의 풍은 손=괘요, 회산의 산은 간=괘니 蠱괘는 풍산=기 때문이다.

는 법이 똑똑 끊어지되 길·흥·회·인·무구 등과 같은 것들은 글
 자 그대로 운에 맞지 않는다[진괘의 3·4]. 그중에는 혹 옛 운과 새
 운이 원래 같지 않은 자가 있는 것은 그 이치를 잘 살펴야 하는데도
 후세에 이르러 억지 공부를 한 사람들은 함부로 협운(叶韻)의 설을
 조작하여 상음을 가리켜 각음이라 하기도 하고, 후음을 치음이라 하
 기도 하여 시끄럽게 뒤섞여 나오고 있으니 무릇 이런 것들은 모조리
 믿을 수가 없다. ○ 시험 삼아 건·곤 등 몇 괘를 가지고 논해 본다면
 건괘의 단사에서는 형·정이 협운하고 그의 초구(初九)에서 용(龍)·용
 (用)이 협운한다[용(用)음은 용(庸)이니 시에서 “모장부종(謀臧不從) 부
 장복용(不臧覆用)하라” 하였다]. 그다음은 전(田)·건(乾)·연(淵)·천
 (天)이 협운한다[“이견대인(利見大人)”이란 남는 구다]. 상구(上九)·용
 구(用九)는 회(悔)·수(首)가 협운한다[회(悔)음은 호(虎)인데 상성이다].
 곤괘의 단사에서 형·정이 협운하고 그의 6효에서 상(霜)·방(方)·장
 (章)·낭(囊)·상(裳)·황(黃)이 협운하고 그의 2구에서 지(至)·이(利)·
 사(事)·예(譽)가 협운한다. ○ 몽괘에서는 발몽(發蒙)·포몽(包蒙)·곤몽
 (困蒙)·동몽(童蒙)이 문구가 겹쳐 서로 이어지는 가운데 효에 한 궁
 (躬)자가 끼어 있다. ○ 곤의 단사에서 “유유왕(有攸往)”은 효사의 상
 (霜)·방(方) 등과 협운하고[왕(往)은 평성이다. 소축괘에서 “전상왕
 (傳商往)”은 “시미행(施未行)”과 협운한다. 또 『태현경』에서 “상기방
 (喪其芳) 무유왕(無攸往)”이라 하였다] “후득주(後得主)”는 지(至)·이
 (利) 등자와 협운한다[주(主)는 거성이다]. 몽괘의 단사에서 “초서고
 (初筮告) 재삼독(再三瀆)”은 효사의 “용설질곡(用說桎梏)”과 협운하니
 이도 또한 괘와 효가 서로 잇는 증거이다. ○ 건괘 3, 4의 무구(無咎)
 나 몽괘 6, 3의 무유리(無攸利)나 몽괘 4, 5의 인(吝)·길(吉) 등 자는

소위 따로 떨어져서 협운하지 않는 자들이다. ○ 용(用)의 음은 용(庸)이며, 왕(往)의 음은 왕(汪)이며, 경(慶)의 음은 강(姜)이요, 여(厲)의 음은 열(列)인데 옛날 운의 본연의 내용은 널리 이와 같은 따위의 근거를 가지고 있는데 후세 운가의 설은 믿을 수가 있다. ○ 건(蹇)괘 초육(初六)에서 “왕건내예(往蹇來譽)”라 하였으니 건(蹇)음을 고쳐서 허(許)로 하였고[왕건(往蹇)과 왕신건(王臣蹇) 건과는 문장이 겹쳐서 서로 이어졌고 내예(來譽)와 비궁지고(匪躬之故)와는 협운한다] 서합괘의 초구(初九)에서 “멸지무구(滅趾無咎)”라 하였으니 구(咎)음을 고쳐서 이(以)로 하였다[멸지(滅趾)와 멸비(滅鼻)가 서로 이었고 무구(無咎)는 따로 떨어져서 협운하지 않는다]. 이와 같은 것들은 이루 다 셀 수 없으니 이는 고루한 유학자들의 곡해인 것이다. ○ 운을 살피되 진실로 정밀하다면 구절을 끊되 엇갈림이 없고, 구절을 끊되 엇갈림이 없다면 경의 뜻이 그 때문에 분명해진다. 이 점이 또한 공부하는 자는 마땅히 충분히 눈을 밝혀야 할 대목인 것이다.²⁾

2) 『周易四箋』 卷1, Ⅱ~37, 13~19쪽(9-28~39).

9. 대상전

1) 「대상전」이란 공자가 복서가의 단상전 외에 따로 역상을 음미하여 군자의 사용에 도움이 되게 한 것이다(『역대전』에서 “군자가 앓아 있을 적에는 그의 상을 관찰하고 움직일 적에는 그의 점을 음미한다” 하였으니 역에는 두 가지 용처가 있다). 이는 십익(+翼)의 하나이지만 괘·효사와는 아무 관계도 없으니 본래 한 경서를 형성하여 따로 세상에서 행하게 해야 할 것이다[호정방(胡庭芳)이 “「대상전」은 다 공자 자신이 그의 상을 취하였고 문왕과 주공에게는 일찍이 그런 것이 없었다. 그러므로 괘·효사와는 아무런 관계도 없는 것이다”]. 옛날에 전하(田何)는¹⁾ 역을 받았는데 이경(二經) 십익(+翼)을 12편으로 생각하였고, 동한의 비직(費直)이 비로소 십익으로 합하여 경문에다 붙였다(요즈음 건괘가 그것이다). 그 후에 정현(鄭玄)이 또 단·상전으로 나누어서 경문 밑에다 붙였고(곤괘 이하 63괘) 「대상전」과 「소상전」이 잇달아 하나가 되었다. 후세의 유학자들은 드디

1) 한나라 때 사람으로 호는 杜田生.

어 「문언」을 십익의 하나로 삼았기에 「대상전」은 따로 한 경으로만 들어질 수가 없었다(문언의 여러 장은 본래 계사전 중에 섞여서 나와 있기 때문에 따로 이름지어 놓는 것은 마땅치 않다. 건괘를 보라). 요즈음 『주역』을 읽는 사람들은 6효를 줄줄이 비교하여 1괘의 전체의 뜻을 저술한 것으로 인정하지만 이미 잘못에 속한 견해다. 또는 「대상전」을 한 괘의 표제로 삼고 단사와 효사를 섞어서 한 덩어리로 삼아 버리니 그 폐단은 이만저만한 것이 아니다.²⁾

2) 『周易四箋』 卷7, Ⅱ~43, 31쪽(10-63~64).

10. 계사전

1) 계사란 단사와 효사인 것이다. 점치는 말을 괘와 효의 밑에다가 달아 놓은 것이다. 단사는 문왕이 달아 놓았다[또는 괘사(卦詞)라고도 하는데 건괘의 “원형이정(元亨利貞)” 따위다]. 효사는 주공이 달아 놓았다[또는 상사(象詞)라고도 하는데 초구(初九) “잠룡물용(潛龍勿用)” 따위다]. 공자가 두 성인의¹⁾ 말을 따다가 그의 깊은 뜻을 들추어낸 것을 이름하여 「단전」[“단왈대재건원(彖曰大哉乾元)” 따위] · 「상전」[“상왈잠룡물용(象曰潛龍勿用) 양재하야(陽在下也)” 따위]이라 하는데 각각 2편씩을 형성하여 십익 중의 넷을 차지하였으니[단전, 상전을 각각 상 · 하로 나누었다] 이를 일러 「계사전」이라 한다. 그런데 이 편과 같은 것은²⁾ 1경의 대체를 통론하였다[주자의 말]. 그러므로 『사기』에서는 이를 인용하여 『역대전』이라 이르고 있다[한나라 유학자들은 다 『역대전』이라 이르고 있다]. 그런데 「계사전」이라 칭하는 것은 아마도 전술한 자의 잘못이 아닌가 한다.³⁾

1) 문왕 · 주공을 일컫는 말.

2) 요즈음 『주역』에서 계사전이라 이르는 자.

3) 『周易四箋』 卷8, Ⅱ ~44, 1쪽(10-91~92).

11. 태극

1) 태극이란 50개의 시초가 아직 나누어지지 않은 것이다[삼극(三極)이¹⁾ 아직 뚜렷이 나타나지 않은 까닭에 태극이라 한다]. 양의란 둘로 나누어서 두 가지를 상징한 자이다[의(儀)란 모습이요 법이다]. 사상이란 넷으로 손 사이에 끼어 네 가지를 상징한 자이다[상(象)이란 형상이요 비슷한 것이다]. 팔괘란²⁾ 내괘와 외괘로 되어 있는 진괘니 혹은 태괘니 하는 것들이다[곧 팔괘로서 적게 만들어진 팔괘인 것이다]. 태극이란 64괘가 두루 뭉쳐져서 구별되지 않은 자이다[50개의 시초 속에는 64괘의 싹이 갖추어져 있다]. 양의란 건곤 두 괘가 방불한 모습을 지니고 있다[팔괘의 건곤]. 사상이란 12벽괘가 나누어져서 사시의 모습을 비슷하게 하고 있다[천·지·수·화는 사시와 짝하고 있다]. 팔괘란 진·감괘로 준괘를 만들고³⁾ 감·간괘로 몽괘를⁴⁾ 만드

1) 천·지·인의 三才.

2) 여기서는 삼획의 괘를 가리킨 것이다.

3) 상감·하진으로 되어 있다.

4) 상간·하감으로 되어 있다.

는 따위의 것들이다[그러므로 “팔괘는 길흉을 정한다”는 것이다].

극이란 옥극의 뜻이 있는데 옥극이란 지봉의 등성마루다. 들보 한 개가 등성마루가 되고 많은 서까래가 양쪽으로 나누어져 나온 것도 마치 대연(大衍)의 시초가⁵⁾ 극이 되어 있고 양의·사상이 모두 거기서 나누어져 나온 것과 비슷한 것이다[황극과도 같은 뜻이다].

의(儀)라는 것은 형용인 것이다. 혼천의(渾天儀)란⁶⁾ 혼천의 형용이 되어 있을 따름이지 혼천 바로 그것은 아니다. 황도의(黃道儀)란⁷⁾ 황도의 형용이 되어 있을 따름이지 황도 바로 그것은 아니다. 시초가 둘로 나누어진 것은 천지의 형용이 되어 있을 따름이지 천지 바로 그것은 아니다[또 의란 본보기요 헤아리는 것이다. 이 물건으로 저 물건의 본보기가 되게 한다].

상(象)이란 본뜬 것이며 비슷한 것이다. 우맹(優孟)이 손숙오(孫叔敖)를 상떴다는 것은⁸⁾ 손숙오를 본뜬 비슷한 모습일 따름이다. 시초를 넷으로 손 사이에 낀다는 것은 사시의 상을 이 사이에서 방불하게 보이도록 한 것이다[『역대전』에서 “상이란 모습이다” 하였다]. 이것이 시초를 나누어서 끼게 된 것의 이름임은 의심할 나위도 없이 확실한데도 역리를 논한다는 사람들은 이것을 포희씨가 괘를 치던 법칙인 양 여기고 있으니 의(儀)·상(象) 두 글자는 새길 수가 없다. 왜냐하면 포희씨가 맨 처음 괘를 칠 때 먼저 두 획을 그었고[곧 일음(一陰)·일양(一陽)] 이것이 팔괘의 제작에 있어서 이미 절실한 근

5) 50개의 시초.

6) 옛날 천체를 관측하던 기계.

7) 天球에 투영된 지구의 공전 궤도면.

8) 『史記』의 「滑稽傳」에 나오는 설화.

본에 속한 것이니, 이름하여 의(儀)라 하고 뜻은 없는 것이다[비단 형용임에 그치지 않는다]. 다음에 네 획을 더했고(곧 이획의 괘) 이것이 팔괘의 실체에 있어서는 드디어 실용하게 된 것이니, 이름하여 상(象)이라 하고 의미는 없는 것이다(비단 본떠 비슷함에 그치지 않는다).

대체로 성경을 읽으면서 성인의 도를 찾아내자면 그의 글자의 뜻이 지니고 있는 개념과 사실을 가장 정확하게 캐내야지 이처럼 흐리멍덩해서는 안 될 것이다. 하물며 팔괘의 밑에는 계속하여 “팔괘는 길흉을 정한다” 하였으니, 포희씨가 획을 그을 무렵에 점치는 것이 아니라면 그가 “팔괘는 길흉을 정한다”고 한 것은 어떻게 해석해야 할 것인가. 건·곤·진·손·감·이·간·태에는 본래 길흉도 없고 회린(悔吝)도 없는데 길흉을 어찌 정할 수 있으며 대업이 어찌 생겨날 수 있을 것인가. 비록 그렇다 하더라도 ‘태’라 하거나 ‘양’이라 하거나 ‘사’라 하거나 ‘팔’이라 하는 것들의 근본은 이에 마땅히 실체대로 연구해야 할 것이다.

대개 이 역이 일어나기 전에 먼저 소위 태극이라는 것이 있었던 것이다. 그러므로 대연의⁹⁾ 역에서는 그것을 본떠서 만들어 낼 수가 있었을 것이다. 먼저 소위 양의 사상이 있었던 것이다. 그러므로 둘로 나누고 넷으로 손 사이에 끼니 그것을 본떠서 만들게 될 수가 있었을 것이다(태극이 있다). 또 소위 하나는 둘을 낳고 둘은 넷을 낳고 넷은 팔을 낳는다는 것은 먼저 그 이치가 있었기 때문에 천지의 테두리 안에 있는 자는 이를 본받아 만들어질 수 있었을 것이다.

태극이란 무엇인가. 천지가 알 바 있는 것이다. 양의란 무엇인가.

9) 大衍의 수 50을 말함.

가볍고 맑은 자는 위에 위치하고[하늘] 무겁고 탁한 자는 아래에 위치하였으니(땅) 이것을 일러 양의라 하는 것이다. 사상이란 무엇인가. 천·지·수·화가 각각 체질을 달리하고 차례에도 등급이 있으니 이를 일러 사상이라 하는 것이다[「표기」에서¹⁰⁾ “천·화는 존귀하나 친애롭지 못하고 지·수는 친애로우나 존귀하지 못하다” 하였다]. 사상이란 것이 이미 확립되면 천과 화는 서로 관여하여 우레와 바람이 그 때문에 생기고[천이 화를 품으면 우레가 되고 화와 천은 서로 바람이 된다], 지·수가 서로 견주어 산과 못이 그 때문에 생긴다[물이 흙을 깎으니 산이 되고 또 흙이 물을 둘러 있으면 못이 된다]. 이 때문에 사상에서 팔괘를 낳게 되는데 팔괘가 팔괘인 소이도 여기에 있는 것이다.

그러나 하나가 둘을 낳고 둘이 넷을 낳고 넷이 팔을 낳아 괘를 만들게 되는데 포희씨는 팔괘를 칠 때 그의 모습을 본떠 만들었던 것이다. 대연의 수를 가지고 극을 만들고[태극에 해당한다], 건 곤괘를 가지고 양의를 만들고[천·지에 해당한다] 12벽괘를 가지고 사상을 만들고[사시에 해당한다] 혹 진괘니 혹 손괘니 하는 것들을 가지고 팔에 해당시켜[반드시 전부가 팔괘일 필요는 없다] 괘를 만든 것은[중괘(重卦)를 만든다] 점치려는 사람이 시초를 두들길 적에 모습을 본떠 만든 것이다. 저것은 사기(四氣)를[곧 천지수화] 본뜬 것인데 이것은 사시를[곧 춘하추동] 본뜬 것은 사시의 운행은 사시와 짝했기 때문이다. 저것은 팔괘의 전부를 팔괘라 하는데[복희씨의 팔괘] 여기서 팔괘의 한두 괘를 가지고 팔괘라 하는 것은[혹 진(震) 혹 손괘(巽卦)니 다만

10) 『禮記』의 편 이름.

두 패인 것이다] 법상이 갖추어 있으면 이치는 뚜렷하기 때문이다.

이제 한·위 이래로 곧장 천지를 가지고 양의라 하였다. 의란 형용이니 저 둥글고도 푸른 것과 부드러우면서도 노란 것은 다 거짓 천지인데 어찌 옳단 말인가[앞서 유학자들은 팔괘의 두 획을 가지고 사상을 만들었다]…….

○ 통틀어 사상이란 사시의 상이다. 하늘은 밖에서 둘러싸고 일·월은 운행하며 천·지·수·화의 기는 그 사이에서 유행하되 어느 때고 존재하지 않는 때가 없다. 다만 춥고 더움이 비슷한 것끼리 사시와 짝하게 하였다. 그러므로 넷을 손 사이에 끼는 법을 가지고 사시를 상징하게 하였지만 천·지·수·화의 상도 그 가운데 깃들여 있는 것이다.¹¹⁾

2) 태극·양의·사상은 모두 설시(揲蓍)할¹²⁾ 때의 이름이다. 태극이란 태일(太一)의 형상이요 양의란 둘이 합해진 모습이다[둘이 합한 것은 곧 천·지이다]. 사상이란 사시의 상이다. 우씨(虞氏)는¹³⁾ 곧장 천지를 양의라 하고 사시를 사상이라 하였으니¹⁴⁾ 잘못이다. 의란 모방한 것이요 상이란 본뜬 것이니 어찌 실체를 이룬 것인가.¹⁵⁾

3) 말하자면“일을 일양을 도라 이른다”는¹⁶⁾ 것은 하늘이 만물을 생육시키되 그의 신묘한 조화는 겨우 하루 낮과 하루 밤에 한 번 차

11) 『周易四箋』 卷8, Ⅱ~44, 26~27쪽(10-141~144).

12) 시초를 손 사이에 끼고 점괘를 만드는 방법의 일종.

13) 虞翻으로 삼국 때 사람. 자는 仲翔.

14) 太極太乙也 分爲天地 故生兩儀也 四象四時也.

15) 『易學緒言』 卷1, Ⅱ~45, 11쪽(10-198).

16) 『易大傳』에 나오는 말.

졌다가 한 번 더워진 것에 있을 따름이라는 것이다. 초목 금수들로
서 생명이 준동하는 무리들은 이 때문에 뜨거웠다가 적셔지고 싸였
다가 드러나기도 할 것인데, 인간들이 경륜과 기강을 내세워 하늘의
뜻을 대신하여 만물을 요리하는 것 역시 오직 어둡고 밝은 절차에¹⁷⁾
순응하며 겨울과 여름의 법도에 맞추도록 할 따름이다. 이를 합하여
이름짓는다면 일음 일양이요 역을 역이라 하는 소이도 이것을 본받
는 데 있을 따름이다. 이것과 양의 태극이 무슨 상관이 있을 것인가.

도란 하늘의 도인 것이다. 정(政)이란 사람의 정치인 것이다. 사람
을 이름하여 정이라 한다면 반드시 그런 이치는 없을 것이며, 하늘
을 이름하여 도라 하는 것도 이치에 어긋난 것이 아니겠는가. 경문
에서 ‘일음 일양’이라 한 것을 해석하여 말하기를 ‘무음·무양’이라
한 것은 바야흐로 태극을 추존하여 도체의 근본으로 삼고자 하되 일
음 일양을 그 가운데 포함시킨다면 체모가 존귀하게 되지 못하므로
반드시 음양을 떠나서 그 위에 초연히 존재하도록 하려는 것이다.
그러므로 일자(一字)를 무자(無字)로 고쳐 스스로 허현(虛玄)의 뜻을¹⁸⁾
펴려고 했던 것이니 어찌 괴상하지 아니한가.

천도란 지극히 진실하며 접속하여 끊어짐이 없는 것은 만물을 생
장시키는 덕에 근본해 있기 때문에 “이를 잇는 자는 선한 것이다”
라¹⁹⁾ 한 것이다. 이미 낳아서 자라며 뜨거웠다가 적셔지고 안에 싸
였다가 밖으로 드러나기도 하여 반드시 만물을 성숙시키고야 마는
것은 만물을 성숙시키는 성(性)에 근본하고 있기 때문에 “이를 성숙

17) 밤과 낮처럼 암흑과 광명의 대조적 현상을 가리킴.

18) 노자의 도.

19) 『易大傳』에 나오는 말.

시키는 자는 성이다” 한²⁰⁾ 것이다.

일음 일양의 위에는 분명히 이를 주재하는 하늘이 있는데 이제 드디어 일음 일양을 도체의 근본으로 삼으려 하니 옳단 말인가.²¹⁾

4) 말하자면-공씨는²²⁾ 태극을 원기(元氣)로 여겼고, 또 노자가 도는 하나를 낳았다고 한 말을 인용하여 태극으로 삼았으니 이는 오히려 근리(近理)하지만 이에 후세 사람들의²³⁾ 논은 태극을 추존하여 형이상적 물건으로 삼고 매양 “이는 리요 기는 아니며 이는 무요 유는 아니라” 하니, 형이상적 물건이 어찌하여 검고 흰 둥근 점이 섞여 있는 것일 수 있는지²⁴⁾ 알 수가 없다.

또 이르기를 “무극이면서 태극이다” 하였으니²⁵⁾ 이는 그 뜻이 비록 본래 “도는 하나를 낳고”라는 글에서 나왔지만 저것은 “도는 하나를 낳고” 하였으니 이는 태극의 위에 분명히 조화의 근본이 있다. 만일 “무극이면서 태극이다” 한다면 소위 태극이란 이는 또 자연히 생기므로 그의 근본이 될 것은 없는 것이다. 경문의 뜻의 득실도 논하지 못하면서 노자의 뜻은 또 한 번 변하여 다른 설이 되어버린 것이다.²⁶⁾

5) 내 생각으로는 원래 태극·양의·사상·팔괘의 설에는 모름지기 두 가지 면이 있는데, 하나는 그것이 천지의 근본이 되는 물건이

20) 위와 같음.

21) 『易學緒言』 卷2, Ⅱ~46, 2쪽(10-261).

22) 孔穎達로써 당나라 때 학자. 『五經正義』를 찬술함.

23) 송나라 때 학자들.

24) 周茂叔의 「太極圖說」에 의함.

25) 「태극도설」에 나오는 말.

26) 『易學緒言』 卷2, Ⅱ~46, 3~4쪽(10-264~265).

며 다른 하나는 그것이 점괘의 본보기로서의 상이다. 앞서 학자들은 태극·양의에 대하여 두 가지 면이 있다고 하면서도 사상·팔괘의 근본적인 물건이 무엇인가는 몰랐다. 그러나 천·지·수·화·뇌·풍·산·택은 곧 팔괘의 본래적인 물건이니 사람들이 말이 진실됨은 이론의 여지가 없다 오직 사상이 상징하는 바는 예로부터 지금에 이르기까지 도대체 말하는 자가 없다.

만일 소씨가 가로 늘어놓은 그림에서²⁷⁾ 노양, 소양, 노음, 소음을 가지고 말한다면 이는 곧 사상이지 이는 네 가지 물건은 아니다.

양이가 본뜬 모습은 이미 그것은 천지인데 혹은 ‘음양’이라 한다면 사상이 상징하는 것은 어찌 그것에 해당하는 물건이 없겠는가. 종이 위에 찍힌 흑·백의 흔적이 어찌 족히 천지를 받들 수 있을 것인가. 만일 “사상이란 원래 본래적인 물건의 이름이라고 할 수 있다”면 태양·태음·소양·소음이란 천지간에 본래 이런 물건은 없고 또한 이런 이름도 없으니[역(曆)을 다루는 사람은 일·월을 태양·태음이라 한다. 그러나 소자(邵子)가 지적한 것은 일·월이 아니다] 장차 이 일을 어찌할 것인가.

포희씨가 괘를 칠 무렵에는 오로지 하늘을 쳐다보고 땅을 굽어보는 데에 의존하였다. 하늘을 쳐다보고 땅을 굽어보면 먼저 두 가지 물건을 얻는다. 그것을 둘로 나누면 넷을 얻으니 또 네 가지 물건을 얻는다. 넷이 화하여 8이 되면 드디어 여덟 가지 물건을 얻는다. 팔물(八物)이란 천·지·수·화·뇌·풍·산·택인 것이다. 8물을 이미 얻고 나면 이에 팔괘를 긋는다. 이것을 가지고 본다면 하도(河圖)

27) 邵康節의 「伏羲八卦圖」.

에는 반드시 8물의 상이 있어서 이에 성인이 본받게 될 수 있을 것인데, 요즈음 하도에 8물의 상이 있는가.

이제 태극이 나누어지는 이치를 논해 보자면 원래 일은 둘을 포함했고(태극이 천지를 포함한다) 둘은 넷을 포함했고(천지가 천지수화를 포함한다) 넷은 팔을 포함하였으니(천지수화가 천지수화뇌풍산택을 포함한다) 태극이란 팔물을 합한 것이며 팔물이란 태극이 나누어진 것이니, 그의 재료는 각각 갖춘 것이 아니요, 그의 도수는 각각 계산할 수도 없다. 비유컨대 대악(大樂)이 나누어지면 오직 팔음(八音)일 따름이요, 팔음이 모이면 다시 대악으로 돌아오니 대악 밖에 따로 팔음이 있거나 팔음 밖에 따로 대악이 있는 것이 아닌 것과 같다.

이제 하도의 5와 10은 본래 $1 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 6 \cdot 7 \cdot 8 \cdot 9$ 가 평평하게 같은 대열이 되는데, 어찌 50을 태극으로 여길 수 있을 것인가. 괘를 치는 자는 천·지·수·화·뇌·풍·산·택을 취해다가 깎아서 이를 쓰되 그의 찌꺼기로서 쓸데없는 물건은 태극으로 돌려버리니 태극이 그것을 견디어 내겠는가.

공자는 『역대전』에서 시괘하는 법을 논하였는데, 천일(天一), 지이(地二), 천오(天五), 지십(地十)이니 평평하게 같은 대열이라 천오(天五) 지십(地十)이 일찍이 존귀하게 떠받들어져서 태극이 되지는 못했던 것이다. 비록 정강성이 괴이한 짓을 좋아한다고 해서 단지 “천오(天五)는 토(土)를 낳고 지십(地十)은 이를 완성시킨다” 하였으니, 어찌 토를 태극으로 삼을 수가 있겠는가. 주자는 $1 \cdot 3 \cdot 7 \cdot 9$ 를 기수 20으로 삼았고 $2 \cdot 4 \cdot 6 \cdot 8$ 을 우수 20으로 삼았다. 대개 10수 안에서 5와 10을 빼내면 기·우수가 서로 적대하게 되니 그 일은 기이하다고 할 수 있다. 그러나 이것은 우연이지 심묘한 것은 아니다. 혹 배

가 되거나 혹 골라서 같거나 하는 것도 본래 항상 있는 일이니 그것이 그리 대견한 것은 아니다.²⁸⁾

6) 태극이란 천지가 아직 나누어지기 이전의 혼돈 상태인데 그것은 유형한 것의 시작이요, 음양이 배태해 있는 것이요 만물의 태초인 것이다. 그의 이름은 겨우 도가의 서에²⁹⁾ 나와 있는데 주공이나 공자의 서에는 그런 말은 아직 없다. 그러나 감히 “천지에 앞선 이 태극은 없다”고 말하는 것이 아니라 단지 소위 태극이란 그것이 유형한 것의 시작이니 그것을 무형한 리라고 이르는 그것은 감히 아직 깨닫지 못하고 있는 것이다.

염계 주선생이 일찍이 도표를 그린 바 있는데³⁰⁾ 저 무형한 것은 도표로 만들 수가 없을 것이니 리를 그림으로 그릴 수가 있을 것인가. 그러나 이는 모두 태극도의 태극을 논하는 것이다. 저 『역대전』에서 “역에는 태극이 있다”고 한 것은 그것은 실시하기에³¹⁾ 앞서 50책이 아직 분화되지 않은 자를 이른 것이요, 그것은 태극의 상과 태극의 모습을 지니고 있는 것이다. 그러므로 그의 이름을 빌려다가 “역에는 태극이 있다” 한 것이다. 만일 이 팔괘의 모든 획이 그어지기 전에 앞서 또 저같이 혼돈하여 아직 분화되지 않은 물건이 이 때문에 배태하여 있다고 한다면 그것은 대단히 엉뚱한 것이 될 것이다. 역이란 책이름이요 점을 치자는 것이다.³²⁾

28) 「論河圖爲八卦之則」, 『易學緒言』 卷2, II~46, 38~39쪽(10-334~336).

29) 노자를 일컬음.

30) 「태극도설」.

31) 괘를 치는 방법.

32) 「沙隨古占駁」, 『易學緒言』 卷3, II~47, 1쪽(10-340).

7) 평하기를 태극이란 50개의 시초가 한데 섞여 아직 손 사이에 끼지 않은 자이다. 양의란 50개의 시초가 둘로 나누어져서 둘을 상징한대(의(儀)란 상(象)이다). 사상이란 넷으로 손 사이에 끼어 사시를 상징한 자이다. 이는 모두 설시(揲蓍)하여 괘를 구할 때 세워진 이름이다. 이제 —·--를 양의라 하고 ==·==·==·==를 사상이라 하니³³⁾ 『역대전』의 글과는 판연히 서로 부합되지 않는다. 또한 포희 황제가 괘를 그을 때 이를 본 자가 없으니 먼저 ≡를 만들고 다음에 ≡≡를 만들었다고 해서 무엇이 안 될 것이 있겠는가. 반드시 횡으로 음양의 큰 획을 줄줄이 늘어놓고 그것으로 근기(根基)를 삼아야만 할 것인가. 이것들은 다 같이 아직 정설이 될 수는 없는 것이다. 천지의 이치는 일을 둘을 낳고 둘은 넷을 낳는다. 그러므로 앞서 학자들은 역지로 포희 황제의 획괘하는 법을 양(兩)·사(四)의 상이라 하였지만 일이 둘을 낳는다는 것은 하나를 나누어서 둘이 되게 하는 것이니, 태극 밖에서 천지가 첨가되어 나오는 것이 아니다[태극이 나누어져서 천지가 된다]. 둘이 넷을 낳는다는 것은 둘을 나누어서 넷이 되게 하는 것이니, 천지 밖에서 사기(四氣)가 첨가되어 나오는 것이 아니다[이제 이르는 이양(二陽)·이음(二陰)]. 넷이 팔을 낳는다는 것은 넷을 나누어서 팔이 되게 하는 것이니, 사기 밖에서 천·지·수·화·뇌·풍·산·택이 첨가되어 나오는 것이 아니다.

이제 이르는바 포희 황제의 획괘하는 법은 양의 위에³⁴⁾ 일획을 더 첨가하여 사상이 되게 하였고 사상 위에³⁵⁾ 일획을 더 첨가하여

33) 소강절의 설.

34) ==를 의미함.

35) =====를 의미함.

팔괘가 되게 하였으니, 이는 천지가 개벽한 후에 재료를 첨가해 넣고 사기를 만든 것이요[역에 있어서는 천지수화가 사기가 된다] 사기가 유행한 후에 재료를 첨가해 넣고 팔물을 만든 것이니[곧 천지수화뇌풍산택], 어찌 조화에 의하여 생성하는 상이겠는가.³⁶⁾

8) 말하자면-마융(馬融)은 복신을³⁷⁾ 태극이라 하였는데 요즈음 사람들은 놀란 듯 믿지 않는다. 그러나 그 글자의 뜻을 놓고 찾아보면 사실상 조금도 틀린 점이 없다.

원래 극(極)이란 옥극(屋極)인 것이다. 중앙이 불쑥 일어나서 사방에서 모여드는 곳을 일러 극이라 한다. 그러므로 황극(皇極)이 중앙에 있으면 팔주에서 모여드는 백성들을 받게 되며 상읍(商邑)이 중앙에 있으면 사방의 극이 될 것이다. 그의 극을 세우며, 그의 극으로 돌아가며, 민극(民極)이 된다는 것들은 무릇 옛 경서에서 쓰인 극자(極字)로서 모두 같은 뜻이다. 뒤섞여 있는 겹겹한 기운이라거나 아득하고도 미묘한 이치를 이름하여 ‘극’이라고 한 것은 없다.

만물을 만들거나 만물이 생성하는 법은 비록 넓고도 큰 것 같으나 사실인즉 모두 하나의 같은 본보기로 쓰고 있는 것이다. 수박이 처음 싹틀 때는 좁쌀처럼 작지만 그 형체 속에서 점차로 커지는 까닭을 찾아본다면 먼저 꼭지로부터 시작하여 조금 늘어나서 원형이 되고 다시 거두어 꽃술[꽃이 붙었다가 떨어지는 곳]이³⁸⁾ 되어 이에 열매가 되고 퍼져서 큰 수박이 되는 것이다. 천지가 창조될 무렵에 있

36) 『吳草廬纂言論』, 『易學緒言』 卷3, Ⅱ ~47, 8쪽(10-353~354).

37) 복극성.

38) 花臍, 꽃의 배꼽.

어서의 법도도 또한 꼭 이와 같았을 것이다. 초목이나 오이류나 과
실이나 곡식이나 할 것 없이 그의 법도도 응당 그러했을 것이니 북
극성이 태극이 되는 것은 어찌 분명하지 않을 것인가.

어느 사람이 말하기를 “그대는 어찌하여 저 남극이 오이 꼭지가
아니고 북극이 오이 배꼽이 아니라는 것을 아는가?” 대답하기를 “북
극과 남극이 어느 쪽이 먼저고 어느 쪽이 나중인가는 비록 알 수 없
으나, 그러나 적도 이북은 그 지방이 문명하여 신성한 인간이 태어
나게 되며 천지의 대세가 북에 앉아서 남을 향하게 되니 저 적도 밖
에 있으면서 북을 향하여 있는 지방은 끝내 이 세계를 주관할 수 없
는 것이다. 이런 일들을 가지고 관찰해 본다면 북극이 꼭지가 되고
남극이 그의 배꼽이 될 것이니 북극성이 태극이 되는 것은 당연하지
않은가.” 한 개의 점으로 된 꼭지일망정 천지의 시작이 되는 것이다.
그러므로 이를 이름하여 ‘태극’이라 하고 또 “태극이 양의를 낳는
다” 하였으니 그럴 만한 이유가 없는 것도 아니다.³⁹⁾

39) 『陸德明釋文』, 『易學緒言』 卷4, Ⅱ~48, 6~7쪽(10-434~435).

12. 사상

1) 정현은¹⁾ 목·화·금·수를 사상이라 하였는데 목·화·금·수는 팔괘를 낳게 할 수가 없다. 그가 말하기를 일찍이 “천일(天一)은 물을 낳고, 지이(地二)는 불을 낳는다”고 하였는데 이제 이내 ‘물·불을 가지고서 천지를 낳게 한다’[팔괘 중의 둘은 천지다]고 한다면 이치에 어긋나는 품이 이만저만이 아니다. 우번(虞翻)은²⁾ 남녀의 크고 작음을 가지고 사상이라 하였는데 천지가 있는 연후에 남녀가 있는 것이다[함괘(咸卦)의 상]. 진·간괘가 성립한 후라야 크고 작은 형상이 되는 것이다. 이제 남녀의 크고 작음이 팔괘를 낳게 한다고 이룬다면 옳겠는가. ○ 후과(侯果)는³⁾ 신물(神物)이 변화하여 상으로 만든 도서를 사상이라 하였는데 양의나 팔괘에 가감할 수가 없고 신물 등 네 가지는 그의 종류도 많으니 꼭 네 개로만 끊기에도 부족한 것이다. ○ 요즈음 학자들은 또한 둘로 나누어서 양의를 상징하게 하

1) 한나라 때의 훈고학자.

2) 한나라 때 荀九家の 한 사람.

3) 역시 한나라의 순구가 중 한 사람.

고[상(象)] 하나를 더 곁어서 셋을 상징하게 하고[상(象)] 손 사이에 넷을 끼어서 사상을 상징하게 하고[상(象)] 기수를 시초 손 사이에 끼어 윤년을 상징하게 하여[상(象)] 사상이 되게 하였으니 둘로 나누어서 양의를 상징하게 한 것은 곧 양의인 것이다. 이미 양의이면서 다시 사상이 되게 한다면 그런 이치는 없을 것이다.⁴⁾

2) 또한 소위 노·소 음양이란 곧 시초를 손 사이에 끼고 세 번 변하게 한 후에[일획을 얻는다] 그중에서 순수한 자와 섞여 있는 자의 이름을 내세운 이름이다. 세 번 셋이면 노양(老陽)이 되고[세 번 천수(天數)를 얻는다] 세 번 둘이면 노음(老陰)이 된다[세 번 지수(地數)를 얻는다]. 한 번 셋이요 두 번 둘이면 소양(少陽)이 되고[한 번 천수를 얻는다] 한 번 둘이요 두 번 셋이면 소음(少陰)이 된다[한 번 지수를 얻는다]. 음양의 이름은 총합한 수에서 얻어지는데 노소의 이름은 순수하느냐 섞여 있느냐에서 나누어진다[순수하면 노(老)가 되는데 섞였으면 소(少)가 된다]. 곧 세 번 손 사이에 끼고서 총합한 수를 얻지 못한다면 음양 노소의 이름은 생겨날 수가 없다.

요즈음 법에 ==를 가지고 소양이라 하고 ==를 가지고 소음이라 하니 어찌하여 그의 의미를 내세움이 이처럼 불공평할까. 그것이 일음 일양이 합하여 되었다면 이와 ==와 ==이 다를 바 없다. 삼천양지(參天兩地)라면 그 수는 모두 다섯이다. 음양이라고도 차마 말할 수 없는데 하물며 노소이겠는가. 또한 하물며 실시하는 법이 어찌 회괘할 때 간여하겠는가. 공자의 법에 의거한다면 진·간괘는 양패인 것

4) 「著卦傳」, 『周易四箋』 卷8, Ⅱ~44, 27쪽(10-143~144).

이요[공자는 “양괘는 음이 많다”고 했다] 남자괘인 것이다[장남 소
 녀가 된다]. 요즈음 사상에 있어서는 도리어 음상에 속한다[진괘는
 소음에서부터 이루어지고 간괘는 노음에서부터 이루어진다]. 손·태
 괘는 음괘인 것이며 여자괘인 것이다. 요즈음 사상에 있어서는 도리
 어 양상에 속한다[손괘(巽卦)는 소양으로부터 태괘(兌卦)는 노양으로
 부터]. 그의 장소(長少)의 이름은 모조리 서로 반대가 되니, 어찌 믿
 고 따를 수 있겠는가. 만일 음괘는 본래 양에 속하고[손·태괘 등]
 양괘는 본래 음에 속한다[진·간괘 등] 한다면 이괘가 어찌하여 소
 음에 속하고[소음으로부터 이루어진다] 감괘가 어찌하여 소양에 속
 할 것인가[소양으로부터 이루어진다]. 좌우로 자세히 연구하여 보더
 라도 끝내 그의 합리성을 발견할 수가 없다.⁵⁾

5) 「沙隨古占駁」, 『易學緒言』 卷3, Ⅱ~47, 4쪽(10-345).

13. 삼천양지

1) 순양을 9라 이르는 것은 무엇 때문인가. 시책할 때의 수는 삼천(參天)[무릇 천수(天數)는 모두 3이라 이른다]·양지(兩地)[무릇 지수(地數)는 모두 2라 이른다] 법으로 삼는다. 세 번 설시할 때 하나씩 거는 것이 모두 기수를 새긴 숫대를 얻으면 이는 천수를 얻은 자가 셋인 것이다. 천수가 모두 셋이니[삼천인 까닭에] $3 \cdot 3$ 은 9라 9가 아닌가[순수하다면 3이다].

순음을 6이라 이르는 것은 무엇 때문인가. 세 번 설시할 때 하나씩 거는 것이 모두 우수를 새긴 숫대를 얻으면 이는 지수를 얻은 자가 셋인 것이다. 지수는 모두 둘이니[양지인 까닭에] $2 \cdot 3$ 은 6이 아닌가[순수하다면 3이다]. ○ 양이 섞이면 소양이다. 소양을 7이라 이르는 것은 무엇 때문인가. 세 번 설시할 때 하나씩 거는 것이 두 번 지수의 숫대[우수를 각한 자]와 한 번 첫수를 얻은 숫대[기수를 각한 자]를 얻으면 삼천양지라 그 수가 7이 아닌가[$2 \cdot 2 \cdot 3$]. 음이 섞이면 소음이다. 소음을 8이라 이르는 것은 무엇 때문인가. 세 번 설

시할 때 하나씩 거는 것이 두 번 천수의 숫대[1·3·5·7·9]와 한 번 지수의 숫대[2·4·6·8·10]를 얻으면 삼천양지라 그 수가 팔이 아닌가[3·3·2]. 천수는 반드시 삼(參)으로 하고 지수는 반드시 양(兩)으로 하는 것은 무엇 때문인가. 왜의 한 획은 3단으로 나누어 볼 수가 있다. 시험 삼아서 음획 --을 보면 그의 좌우 두 쪽은 각각 1단씩을 점유하였고[3분의 2를 점유하였다] 그 중앙의 1단은 비어서 쓰지 못하고 있으니 어찌 다만 2단 만을 얻은 자가 아니겠는가. 양획은 그의 3단을 전부 얻어 가지고 있는 것이다. 가령 황금 3근[1단을 1근에 해당시킨다]이라 한다면 양획은 그 3근을 전부 얻었고 지획은 겨우 2근을 얻은 것이니 그의 수가 삼천 양지임은 또한 당연하지 않은가.

1)

2) 천수도 다섯이요[1·3·5·7·9], 지수도 다섯인데[2·4·6·8·10] 실시할 때 하나씩 거는 숫대가 무릇 첫수를 얻은 자는 비록 1·5·7·9구라도 모두 3으로 사용하고[삼천이다] 무릇 지수를 얻은 자는 비록 4·6·8·10이라도 모두 2로 사용한다[양지다]. 이를 일러서 삼천이면서 양지라 하는 것이다. 이와 같은 것은 무슨 까닭일까. --획은 가운데가 끊어졌으니 양획에 비하면 마침 3분의 2를 얻은 셈이다. 그러므로 그의 수효를 제정하되 이와 같이 한 것이다.

이미 세 번 실시를 마친 후에[세 번 실시하여 일획을 얻는다] 한 번은 천수를, 두 번 지수를, 얻은 자는 소양 7이 되고[천은 3이요 지는 4이다] 한 번 지수를, 두 번 천수를 얻으면 소음 8이 된다[지는

1) 「著卦傳」, 『周易四箋』 卷8, Ⅱ~44, 21쪽(10-131~132).

2요 천은 6이다. 세 번 실시하여 모두 천수이면 노양 9가 되고[3·3이다] 세 번 실시하여 모두 지수이면 노음 6이 된다[2·3이다]. 천지의 음양은 그중 어느 하나도 빼놓을 수가 없다. 그러므로 순양이면 음으로 변하고 순음이면 양으로 변하는 것이니 이것이 자연의 이치인 것이다.²⁾

3) 생각건대-삼천양지란 3분하여 1을 덜어낸 것이다. 무릇 천수에 걸린 자는 비록 1·5·7·9라도 모두 3으로 하여 셈하고 무릇 지수에 걸린 자는 비록 4·6·8·10이라도 모두 2로 하여 셈한다. 그러므로 7, 8, 9, 6은 그렇기 때문에 생긴 것이다. 만일 『정의(正義)』에서의 논술처럼 다소를 가지고 기우라 한다면 7, 8, 9, 6은 끝내 얻을 수가 없을 것이다.³⁾

4) 내 생각으로는 삼천양지의 의의는 미묘하여 말하기가 어렵다. 그러나 노자는 “일(一)은 이(二)를 낳고, 이(二)는 삼(三)을 낳고 삼(三)은 만물을 낳는다” 하였고, 장자는 “일(一)과 일(一)은 이(二)가 되고, 이(二)와 일(一)은 삼(三)이 된다” 하였고, 『한서』 「교사지」에는 삼일(三一)의 글이 있는데 「율력지」에는 “태극 원기는 삼(三)을 포함하여 일(一)이 되고”라 하였고, 『관자』 「논악률」에도 삼일(三一)로 수를 시작하였으니 다 옛사람들의 삼천의 본래의 의의인 것이다. 지상에 있는 만물에 있어서는 백곡 백과가 모두 두 쪽이 서로 합하였고 사람의 신체도 머리의 솟구멍에서부터 줄곧 모두 둘이 합하여 있으니 형

2) 「著卦傳」, 『周易四箋』 卷8, Ⅱ~44, 28쪽(10-146).

3) 「漢魏遺義論」, 『易學緒言』 卷1, Ⅱ~45, 36쪽(10-248).

질을 갖춘 그릇들은 그의 형체가 둘이 합하여 있는 것은 옛사람들의 양지의 본래의 의의인 것이다.

그러나 그것이 『주역』에 있어서는 곧장 괘획에 의거하여 또한 삼천양지할 수가 있으니, 대개 유희는 가운데가 끊어져서 강획과 비교한다면 겨우 3분의 2를 얻은 것이다. 따로 다른 뜻을 구할 필요가 없다. 직경 1에 원주는 3이나 본래 약간 남는 것이 있느니 이는 정밀한 법은 아니며 겨우 도에 일호의 차가 있더라도 문득 현묘한 이치가 근본한 것은 아닌 것이다. 하물며 3은 그의 온전함을 사용하였기에 이를 삼천(參天)이라 이르고, 4는 그의 반을 사용하여 이를 양지(兩地)라 한다면 도대체 무슨 의미일 것인가.

대체로 삼천양지란 삼분하여 일을 덜어낸 것이다. 3을 근본으로 삼고 그의 1분을 덜어낸 것이니 율력의 수를 셈하는 사람들의 움직일 수 없는 법칙인 것이다. 이제 4를 근본으로 삼으면서 그의 반을 덜어낸다면 하늘은 하늘대로 땅은 땅대로여서 또한 천지가 서로 합하여 만물을 창조할 수가 없을 것이다. 만일 “음수는 반드시 둘인 것을 하나로 만들게 되는 까닭에 4를 끊어서 2로 만든다”고 한다면 원래 처음부터 직경 1이었을 때 또 어찌하여 둘을 합하여 1로 만들지 않았던가. 원의 둘레를 1로 1을 삼는다면 네모꼴의 직경은 2를 삼아야 마땅할 것이니 “네모꼴과 원은 그의 예가 같다”고 할 수 없을 것이다. 관랑(關朗) 이하의 술수자들은 모두 정강성의⁴⁾ 천지생성의 설을 조술하여 1·2·3·4·6·7·8·9를 목·화·금·수를 배합시키고 5와 10은 뽑아서 중앙 토에 짝하는 수로 삼았다. 그러므로 하도 낙서는 다

4) 鄭玄의 본명.

오점이 중앙에 있게 된 것이니 다른 의미가 있는 것은 아니다.⁵⁾

5) 「論河圖洛書參天兩地之義」, 『易學緒言』 卷2, Ⅱ ~46, 36~37쪽(10-330~331).

5) 삼천양지의 법은 무릇 일양이음(一陽二陰)은 소양이라 하고($3 \cdot 2 \cdot 2$ 는 7이 된다), 일음이양(一陰二陽)은 소음이라 하고($2 \cdot 3 \cdot 3$ 은 8이 된다), 이렇게 본다면 진·감·간의 세 괘는 도시 소양이요[모두 일음이양(一陽二陰)이다], 손·이·태의 세 괘는 도시 소음이니[모두 일음이양(一陰二陽)이다] 어찌하여 까닭 없이 ‘노(老)’다 ‘소(少)’다 하는 이름을 주었겠는가.⁶⁾

6) 「論河圖洛書參天兩地之義」, 『易學緒言』 卷2, II ~ 46, 40쪽(10-338).

14. 구육(九六)

1) 내 생각으로는 『주역』에서 ‘9’니 ‘6’이니 하는 것은 본시 효가 변한 자의 이름이다. 9란 노양이 변한 것이며 6이란 노음이 변한 것이니 변하지 않은 효란 『주역』에는 없는 것이다.¹⁾

2) 시괘법에서는 삼천양지인 까닭에 세 번 걸어서 모두 천수를 얻으면 9가 되고 세 번 걸어서 모두 지수를 얻으면 6이 된다. 초구(初九)라 이르는 것은 초획이 9에 해당되나 음으로 변할 것이니 9자 가운데에는 이미 음으로 변한다는 의미가 포함되어 있다. 초육이라 이르는 것은 초획이 6에 해당되나 양으로 변할 것이니 6자 가운데에는 이미 양으로 변한다는 의미가 포함되어 있다. 요즈음 사람들은 이 의미에 통달하지 못하고, 9자는 단지 양자로 간주하며 6자는 그저 음자로 간주하니 이는 크게 잘못되어 있는 것이다.

주자는 노는 변하는 까닭에 양효를 9라 한다고 일렀으니 효사는

1) 「胡玉齋爻變之解」, 『易學緒言』 卷4, Ⅱ~48, 13쪽(10-447).

변을 주로 삼고 있음을 주자는 이미 지적하였건만 세상 사람들은 아직도 깨닫지 못하고 매양 6효를 줄줄이 비교하며 칠요사를 합하여 전체를 만들고자 하니 또한 어리둥절하지 않겠는가.²⁾

3) 평하기를-정은³⁾ 이미 “『주역』은 변한 자를 가지고 점치는 까닭에 9라 칭하고 6이라 칭한다” 하였는데 그가 효사를 해석할 때는 어찌하여 변상을 가지고 그 뜻을 찾으려 하지 않았는가. 『주역』에서는 7·8을 만나면 변하지 않은 자를 가지고 점을 치고 9·6을 만나면 변한 자를 가지고 점을 친다. 요새는 7·8·9·6을 물을 것도 없이 변한 자만을 가지고 점을 친다 하니, 그의 말이 이미 모호하여 분명하지 못한 것이다.⁴⁾

4) 생각건대-이 의미는 잘못이다. 노양은 9요 소양은 7이며 노음은 6이요 소음은 8이라 한 것은 공중에 떠 있는 말이 아니다. 시괘 법에서는 삼천양지인 까닭에 일획에 삼설(三揲)할 때에 한 번 기수를 얻고 두 번 우수를 얻고 두 번 기수를 얻으면 소양 7[3·2·2]이 되고, 한 번 우수를 얻고 두 번 기수를 얻으면 소음 8[2·3·3]이 되고, 세 번 설사에서 모두 기수를 얻으면 노양 9[3·3·3]가 되고, 세 번 설사에서 모두 우수를 얻으면 노음 6[2·2·2]이 된다. 요즈음 삼자(三子) 삼녀(三女)를 가지고 장소음양이라 칭하니 이미 따질 것조차도 없는 말이다. 하물며 노소 외에 외람되게도 장양(長陽)이니 중양(中

2) 「朱子本義發微」, 『易學緒言』 卷2, Ⅱ~46, 23쪽(10-303).

3) 鄭康成을 말함.

4) 「鄭康成易註論」, 『易學緒言』 卷1, Ⅱ~45, 24쪽(10-233).

陽)이니 하는 이름을 더 보태 놓고 ‘7’이니 ‘5’니 하여 역지로 숫자에 맞추려고 하니 어찌 그릇된 것이 아니겠는가.

대연의 괘는 50이다. 그러므로 “대연의 수는 50이다” 하였으나 다른 것들도 역지 풀이이니 믿을 수가 없다.⁵⁾

5) 슬프다. 예로부터 지금에 이르기까지 역을 이야기하는 자에 어찌 한계가 있을 것인가. 11,520개의 숫대에 대하여는 끝내 한 번도 미루어 연구하려고 하지 않는 것은 그를 들추어서 쓰려고 하면 그만두라, 그만두라고 하는 것을 알고 있기 때문이다. 대체로 11,520개의 숫대를 시실에다 감추어 놓고 영구히 움직이지 못하게 하고서는 “이를 만물의 상이다” 하니 천하에 이러한 헛된 소리는 없을 것이다. 천지 만물 중에는 하나도 그의 쓰임새에 해당하는 것이라고는 없다. 그런즉 11,500여 숫대도 모름지기 꼭 쓸 곳조차도 없는 것이다.

슬프다. 준괘 초구(初九)의 숫대 36개를 준괘의 초구(初九)에서 찾지 않는다면 이 숫대는 쓸 곳이 없는 것이다. 준괘 육이(六二)의 숫대 24개를 준괘 육이(六二)에서 찾지 않는다면 이 숫대는 쓸 곳이 없는 것이다.

‘9’니 ‘6’이니 하는 것은 양과 음이 변동한 표적이다. 괘에는 이러한 변동이 있는 까닭에 숫대에도 이에 부응할 것이 있으니(수가 서로 호응한다) 일효의 변한 자를 찾게 되는 소이가 아니겠는가. 18변을 하는 중에는 두서너 획이 한꺼번에 순수한 자가 있게 된다면 이를 장차 어찌할 것인가. 장차 두서너 획을 한꺼번에 변하게 할 것인

5) 「李鼎祚集解論」, 『易學緒言』 卷1, II ~45, 10쪽(10-196).

가. 주공은 요사를 짓지 않았는데 어디에서 그에 해당하는 요사를 찾아볼 수 있을 것인가.

11,500여 숫대에는 지어 놓은 것이 없을 수 없다. 그의 설시를 살펴 피는 법이 비록 경문에는 나타난 것이 없지만 요컨대 4로써 표준을 삼는 것이다. 그러므로 마땅히 4로써 실시하는 것이다. 이미 손 사이에 끼고서 그중의 하나를 걸었다면 또한 일찍이 넷을 가지고 그중의 하나를 뽑았던 것이다. 그러므로 넷에서 이를 뽑아내는 것이 마땅할 것이다. 슬프다, 어찌 그렇지 않을 것인가.⁶⁾

6) 「著卦傳」, 『周易四箋』 卷8, Ⅱ~44, 23쪽(10-135~136).

15. 사정괘

1) 말하자면-천·지·수·화는 역의 사정(四正)인데 태·비·기제·미제는 또 삼역을 겸하였으니 섞었느냐 섞이지 않았느냐에 따라서 만물이 트이느냐 막히느냐가 달려 있는 것이다.¹⁾

2) 대답하기를-천·지·수·화는 역의 네 방위이다. 풍·뇌·산·택은 다 여기에서 변함을 받으니 다 함께 똑같이 줄지어 팔(八)로 침으로써 평등하게 간주할 수는 없다.

역에는 두 가지 보는 법이 있는데 ‘덕’과 ‘위’인 것이다. 덕이란 건·곤괘요 위란 감·이괘이다. 무릇 강획은 본래 천이며, 무릇 유획은 본래 지인데 무릇 6획의 덕은 건·곤 밖에 있는 것이 아니다. 1·2·3이란 이괘의 중이 유한 것이요 4·5·6이란 감괘의 중이 강한 것이다. 무릇 6획의 위치는 감·이 밖에 있는 것이 아니다. 그러므로 상이 순수하고 너무 순수하여 그의 상이 더욱 뚜렷하니 성인은 이 점을

1) 「李氏折中鈔」, 『易學緒言』 卷3, II ~47, 25쪽(10-388).

사용하여 점사를 골랐던 것이니, 어찌 오직 순체에만 복감(伏坎)과 복리(伏離)가²⁾ 있을 것인가. 만일 그것이 불순하더라도 무릇 삼위(三位)가 유한 자는 이괘라 할 수 있고, 무릇 오위(五位)가 강한 자는 감괘라 할 수 있다. 그의 정신의 골자는 2·5에 있는 까닭에 다른 것은 비록 합치하지 않는다 하더라도 모두 감·이괘가 될 수 있는 것이다. 그대는 어찌 두루 상고하여 정밀하게 살펴보려고 않는가.³⁾

2) 伏坎과 伏離는 밖으로 나타난 자가 아니라 밑에 숨어 있는 상이다.

3) 「周易答客難」, 『易學緒言』 卷4, Ⅱ ~48, 27쪽(10-475).

16. 복서의 의미[筮卜之義]

1) 옛 사람들은 천지신명을 섬김으로써 상제를 섬기었다[『중용』에서 “교사의 예는 상제를 섬기자는 것이다” 한 것도 이 뜻이다]. 그러므로 점을 쳐서 그의 명령을 들었다. 공자가 말한 것은 이 뜻을 밝히자는 것이다. 요즈음 사람들은 평상시에 이미 신은 섬기지도 않고 만일 일에 부딪혀 점을 침으로써 그의 성패를 캐내 알고자 한다면 하늘을 업신여기고 신을 모독한 짓도 이만저만한 것이 아니다. 내가 역상을 풀이하는 것은 경서의 뜻을 밝히자는 것이다. 만일 어느 사람이 역의 사례에 이미 밝으니 점을 칠 수 있을 것이라고 한다면 점의 징험이 합치할 수 없을 뿐만이 아니라 거기에 빠져 버린 잘못도 적지 않을 것이니 이 점을 나는 크게 두려워한다. 요새 사람으로서 옳은 길을 지키는 자는 점치는 것은 폐해 버려도 좋은 것이다.¹⁾

1) 「卜筮通義」, 『易學緒言』卷4, Ⅱ~48, 17쪽(10-455).

17. 대연지수

1) 대연의 수가 50이라는 것은 12벽괘와 재운괘로부터 펼쳐서 괘를 만든 자의 수가 50이라는 것이다. 일양(一陽)의 연괘가 넷이요[복(復)·박괘(剝卦)에서 펼친 것] 일음(一陰)의 연괘도 넷이다[구(姤)·괘괘(夫卦)에서 펼친 것]. 이양(二陽)의 연괘는 12요[임(臨)·관(觀)·소과(小過)에서 펼친 것] 이음(二陰)의 연괘도 12이다[준(遯)·대장(大壯)·중부괘(中孚卦)에서 펼친 것]. 삼양삼음(三陽三陰)의 연괘는 18이다[태(泰)·비괘(否卦)에서 펼친 것]. 이것을 일러 대연이라 한다. 무릇 위에서에서 말한 것과 관량이 전한 대연의 수는 모조리 그릇되고 허황 망령되어 살펴 징험해 볼 필요조차 없는 것이다.²⁾

2) 생각건대-대연에 대한 풀이는 사람마다 같지 않다. 경방설(京房說)이 있고 마응설(馬融說)이 있고 순상설(荀爽說)이 있고 요신동우설(姚信董遇說)이 있고 왕필고환설(王弼顧權說)이 있는데 다 함께 공영달

2) 「沙隨古占駁」, 『易學緒言』 卷3, Ⅱ~47, 1~2쪽(10-340~341).

(孔穎達) 『정의(正義)』에³⁾ 나와 있다. 간보최경설(干寶崔憬說)이 있는데 『이정조집해(李鼎祚集解)』에 나와 있다. 도시 억지로 만든 학설은 또한 세상에 유행되지 않았기 때에 후학들을 가르치기에는 힘이 부족하였지만 오직 정현의 설만은 억지 이론이 여러 사람들의 것보다도 오히려 심하지만 홀로 후세 사람들이 취한 바 되었다.

천일(天一)은 화를 낳고 지이(地二)는 수를 낳는다는 것이 드디어 깎을 수 없는 법전이 되어 풍수·관상·산명·택일을 일삼는 무리들이 이것으로써 그들이 모여드는 곳으로 삼지 않는 자는 없다. 궁리의 학이나 의업을 일삼는 이들도 모두 이 학설로써 불변의 진리인양 여기니 어찌 한심스럽지 않은가.

천일(天一)·지이(地二)라는 것은 그의 수가 55로서 까닭 없이 5를 감해야 하니 사슴을 가리켜 말이라 하되 명칭하게도 받들어 믿으면서 일찍이 의심하려 하지도 않았다. 어찌 덕을 숭상하며 미혹을 가려내는 이의 뜻이겠는가. 하도의 수는 55이어서 5를 감한 것을 대연으로 여겼고 낙서의 수는 45이어서 5를 더한 것을 대연으로 여기니, 진실로 이와 같이 한다면 천하에 대연이 되지 않을 것이 있겠는가. 펼침을 받는 괘가 50이므로 이를 일러 대연이라 하는 것이다.⁴⁾

易論一

[1] 昔者蘇洵氏之言曰 聖人之道所以不廢者 禮爲之明而易爲之幽也 人之所以獲尊者 以其中有所不可窺者也 於是因而作易以神天下之耳目而其道遂尊 此聖人用其機權以持天下之心 噫 蘇氏於是乎失言矣 夫聖人之所

3) 공자의 32세손. 당나라 때의 학자. 『오경정의』의 저술이 있다.

4) 「鄭康成易註論」, 『易學緒言』 卷1, Ⅱ ~45, 22쪽(10-220).

以爲聖人者以其能至誠以待物 使其所爲與所言 昭乎若日月之輝乎天 而無纖毫幽翳 有足以望而疑之者也 有不能達其奧而窮其蘊 爲之徊徨瞻企而莫知其所以然者 是其知之有所不及 非聖人之志也 故聖人又爲之焦其脣敝其舌 指之以其手指 喻之以其誥訓戒命之辭 冀其一悟也 有能微悟其所指喻者 則聖人又爲之欣愉說豫喜動於色 因其所已知而進之 使達於其所未及知 必使之盡知吾所知者而后息焉 此聖人之志也 夫然後聖人之道尊 尊之者彼以其艱崎勞苦而知之 故不得不推而尊之 尊之非聖人之志也 聖人非欲人尊己 而使其人知吾之所知而后息也 有聖人焉 爲之登降揖讓以教民敬衆 爲之獻酬酢饗以教民報本 爲之衰麻哭泣之紀以教民仁死 既又爲之瞿然內恐于心曰 我之所教于民使之然者 皆民之所易測易知者 彼將盡窺吾之奧與蘊 而吾不尊矣 於是運智發謀 夜以繼晝 說爲民所不可知之事 恍忽閃候 瑰怪譎詭 無端無倪 變幻其體 投而抵之于愚夫愚婦之前 使其駭愕惶汗 逡巡退蹙 以之神天下之耳目 冀欲其屈躬伏地 攢手百拜以尊我 聖人固如是乎 是喻浮屠釋氏之徒 及後世庸鈍老醜爲河圖洛書之圖附之壁以盜名者爲之耳 曾謂聖人之志如是乎 夫說機權以持天下之心 此霸王之略 而兵家之所爲算也 曾謂伏羲神農文王周公孔子之聖而有是乎 且易亦何幽之有 爲之設卦以喻其羊牛馬豕之象 爲之翼傳以著其推移往來之跡 爲之曰九而曰六以顯其變動遷流之用 占人占其故 下土八人 審人辨其吉凶 中土二人以決國疑以前民用 易亦何幽之有。

易論二

[1] 易何爲而作也 聖人所以請天之命而順其旨者也 夫事之出於公正之善足以必天之助之成 而予之福者 聖人不復請也 事之出於公正之善 而時與勢有不利 可以必其事之敗 而不能受天之福者 聖人不復請也 事之不出於公正之善 而逆天理傷人紀者 雖必其事之成 而微目前之福 聖人不復請也 唯事之出於公正之善 而其成敗禍福有不能逆睹而縣度之者 於是乎 請之也 雖然聖人能切切然請之 天不能諄諄然命之 則天雖欲告之成 而勸之使行 末由也 又雖欲告之敗 而沮之使勿行 亦末由也 聖人是憫 蚤夜以思仰而觀乎天 頤而察乎地 思有以紹天之明而請其命者 一朝欣然拍案而起曰 予有術矣 於是手畫地爲奇偶剛柔之形曰 此天地水火變化生物之象也(此八卦) 因而爲之進退消長之勢曰 此四時之象也(此十二辟卦) 又取之爲升降往來之狀曰 此萬物之象也(此五十衍卦) 於是取其所畫地爲奇偶剛

柔之勢者 玩其象憶其似 若得其髣髴者而命之 名曰此馬也彼牛也 此車也彼宮室也 此戈兵也 彼弓矢也 著之爲法式 冀天之因其名而用之 雖人立之名 非天之所以爲實 然天苟欲鑒吾誠而告之故 則亦庶幾因吾之所爲名而遂以是用之也(此說卦) 於是出于野取芳草若干莖 與其所爲升降往來者合其數以相應 敬以藏之於室而待之也(此著策五十) 每有事出而握之 既又爲之劈而四之曰 此四時之象也 又于是散之聚之 參伍之變通之曰 此萬物之象也 既已算其數而著其形 形成而體立(此筮得一卦) 於是取所謂馬牛車宮室戈兵弓矢髣髴之象 察其所升降往來之跡 而其形之或全或虧 或相與或相背 其情之或舒或蹙 或可悅或可憂 可恃可懼 可安可危者 無不以其髣髴者而玩之(此占其吉凶) 玩之誠吉 於是乎作而言 曰天命予而行之矣 玩之誠不吉 兢兢然莫之敢行 此易之所爲作也 此聖人之所以請天之命而順其旨者也 曰然則卜亦然 亦所以請天之命而順其旨者也 聖人何不尊之爲六經 使其書亡也 曰卜之兆也 直以著其吉凶之成象 方功義弓各有定體 雨霽方圜各具本色 體一百二十而其繇什之故不相用 不相用則其升降往來之象 不寓於其中也 故當大事以之請天之命 而紹天之明 則長於易 若夫居而玩其辭 因以審其進退存亡之故 而知其所以自處也 則唯易有之 故聖人唯易。

易理四法

[1] 易有四法 一曰推移 二曰物象 三曰互體 四曰爻變 推移者何也 冬至一陽始生 其卦爲復(則天根) 爲臨爲泰(爲大壯爲夬) 以至於乾 則六陽乃成 夏至一陰始生 其卦爲姤(即月窟) 爲遯爲否(又爲觀爲剝) 至於坤 則六陰乃成 此所謂四時之卦也(一卦配一月) 小過者大坎也(兼畫坎) 中孚者大離也(兼畫離) 坎月離日(說卦文) 積奇爲閏(月與日取積分以爲閏) 此所謂再閏之卦也 四時之卦 京房謂之十二辟卦 今擬除乾坤二卦 別取再閏以充十二辟卦 十二辟卦分其剛柔 衍之爲五十衍卦(即羣分之卦) 此所謂大衍之數五十 此之謂推移也 物象者何也 說卦傳所云乾馬坤牛坎豕離雉之類是也 文王周公之撰次易詞 其一字一文皆取物象 舍說卦而求解易 猶舍六律而求制樂 此之謂物象也 互體者何也 重卦既作六體相連 自二至四 自三至五 各成一卦 此之謂互體也 爻變諸何也 乾初九者乾之姤也 坤初六者坤之復也 一畫既動 全卦遂變 此之謂爻變也。

推移法

[1] 乾坤者 父母之卦也.

乾坤雖爲諸卦之父母 語其變則乾由坤變 先乎乾者夬也(義詳乾之象) 坤由乾變 先乎坤者剝也(義詳坤之象).

復臨泰大壯夬者 由坤而變之進乎乾者也.

商易以坤爲首 故謂之歸藏(說卦云坤以藏之) 坤基先立然後 復一陽始有所起 此之謂天根也(乾之本).

姤遯否觀剝者 由乾而變之進乎坤者也.

自復至夬 自姤至剝 凡得十卦 此漢儒所謂辟卦也(辟者君也主也) 進退消長 周而復始 四時之象也.

小過中孚者 由坎離而變之復爲坎離者也.

天地水火者溟滓之分 而自成形質 不受和化者也(雷風山澤生於火天水地) 故乾坤坎離 爲易四正(不似震巽艮兌之偏畸不正) 君辟之卦 不可無坎離也 小過者大坎也(兼畫三) 中孚者大離也(兼畫三) 大傳以此爲再閏之象. 於是乎一陽之卦 皆自復剝而升降之 一陰之卦 皆自姤夬而升降之(法見表) 師謙豫比者 復剝之所推移也 同人履小畜大有者 姤夬之所推移也.

二陽之卦 皆自臨觀小過而升降之 二陰之卦 皆自遯大壯中孚而升降之. 衍卦之中 二陽之卦十二也 其四臨觀之所推移也(即屯蒙頤坎) 其四臨小過之所推移也(即升解震明夷) 其四觀小過之所推移也(萃蹇晉艮) ○二陰之卦十二也 其四遯大壯之所推移也(鼎革離大過) 其四遯中孚之所推移也(訟无妄巽家人) 其四大壯中孚之所推移也(需大畜睽兌).

三陽之卦 皆自泰來 三陰之卦 皆自否來.

泰亦三陰 然三陽在內 故謂之陽卦也 否亦三陽 然三陰在內 故謂之陰卦也 ○從泰來者九卦也 二陽存於下而上得一陽者 從泰來者也(恒井蠱豐既濟賁歸妹節損) 從否來者九卦也 二陰存於下而上得一陰者 從否來者也(咸困隨旅未濟噬嗑漸渙益).

總之四時之卦十二也 再閏之卦二也 於此十四而衍之爲卦者五十也 故曰大衍之數五十.

論其體 則六十四卦 各自成形 語其象 則六十四卦 無不受變於他卦(乾有坤變 坤有乾變) 此之謂易.

推移之義 漢儒皆能言之 朱子卦變圖即其遺也.

苟爽虞翻之等皆主推移 歷世相承 未有岐貳 朱子卦變圖 蓋有所本 唯小過中孚 闕而不收也.

物象論

[1] 八卦始畫之初 說卦並興.

先儒謂說卦爲孔子所作 非深密體究之論也 不取物象 則八卦元不必作(徒卦無所用) 說卦者庖犧畫卦之初 仰觀天文(坎離爲日月) 類察地理(艮兌爲山澤) 遠取諸物(乾坤爲馬牛) 近取諸身(艮震爲手足) 玩其象而命之名 以與神明約契者也 而俟孔子哉.

說卦方位之序 唐虞之所不易.

堯典義和之職 東作南訛 西成朔易 恰與四方卦之方位相順 舜典巡守之序 亦 然可見說卦之畫 自前世而固有也 離東坎西之說 於古經無據.

說卦物象之名 卦德之分 夏商之所不改也.

夏易首艮而名曰連山(艮爲山) 商易首坤而名曰歸藏(坤以藏) 以是知其然也 其作於孔子之手者 說卦之序詞也.

昔者聖人之作易也 幽贊於神明而生蓍 止易逆數也 此孔子傳文也 又自萬物出乎震 止既成萬物也 此孔子傳文也.

凡說卦之無正文者 稽之易詞 驗其例而知之.

如乾爲衣坤爲裳震爲簋坎爲宮之類 雖無正文者 考之易詞 皆有左證.

左傳國語卜史之論卦德者 又可旁取.

如震爲旗離爲牛坤爲溫坎爲忠之類.

苟九家之言物象 有正有謬 不可全信.

如坎爲狐離爲飛鳥 其可信者也 如乾爲龍坤爲迷坎桎梏之類 皆譌謬失真 不可不察(並詳說卦箋).

易詞之取物象 多有兼互二卦而命之爲物者.

震巽之草木而得坎之險毒者爲蒺藜叢棘(坎困詞) 離之飛鳥而得巽之潔白者爲鶴(中孚詞) 又有未滿三畫而取之爲象者(凡陽畫爲天 陰畫爲) 膚今不能悉指.

互體說

[1] 重卦既成 六畫相連 於是乎互卦起焉.

八卦之時 雖各成形 既成重卦 則二三四五直相連綴 漫無界限 此互卦之所以起也 ○易詞皆用互體 故春秋官占皆論互體 至晉鍾會著無互卦論以譏九家 王弼從而和之 此互卦之所以廢也 ○朱子曰互體不可廢 胡炳文洪

邁亦以互體爲不可廢.

大體者 互體之大者也 唯坎離取焉.

仲氏曰易有二觀 一曰類聚 二曰羣分 十二辟卦其聚者也 故其本體之內皆有乾坤(無坎離) 五十衍卦其分者也 故其本體之內皆有坎離(無一卦無坎離者) 兩柔爲之翼 而實其中則坎也(爲大離) 兩剛爲之局 而虛其中則離也(爲大離) 何必三畫者爲坎禽乎.

兼體者 通一卦而取互者也 重卦既成 位分三等(天人地) 兼三位而兩之 亦八卦也.

世以重卦分作兩截看(上下卦) 乃聖人之談易也 周流六虛 上下无常 故互體大體 唯象是取 又以六畫分之爲三級以當三才之位(天人地) 兼三才而兩之 則乾坤臨遯等八卦 儼亦三畫之八卦也 ○師之蒙曰大君有命 大君者臨也(謂蒙自臨來) 臨其非震乎(震人主) 乾之垢曰遯世无悶(孔子云) 遯世者巽也(巽爲隱爲潛) 遯其非巽乎 坎則爲眚 眚者小過也 小過非坎乎 離則爲孚(離爲信) 孚者中虛也 中孚非離乎 觀者門闕也 艮爲門闕(說卦文) 觀其非艮乎 兌者羊也 大壯爻詞純用羊象 大壯非兌乎(朱子曰大壯似兌有羊象焉).

倒體者 卦才欲全用也.

六十四卦之中 其不取反對者八卦也(乾坤坎離等) 乾坤至純 既無反對 亦无互體 而其餘六卦只取正體 則其卦才之用有所未盡 故聖人使之顛倒而取象 蓋其卦形顛之倒之 無非本象 則其取倒體於理爲允也 ○雜卦傳曰大過顛也 頤之爻詞再言顛頤(坎離等卦) 亦皆有經證 此聖人取倒體之明驗也.

伏體者 筮主於數 據其位而考其數 坎離之影 雖不現於其外 坎離之數 實伏其中.

易有二觀 一曰卦德 二曰卦數(一至六) 卦德者乾坤之所分賦也 卦數者坎離之所占據也 六十四卦其剛畫皆乾 其柔畫皆坤 則六十四卦無一不囿於乾坤之範圍也 六十四卦其下卦皆離(一二三奇偶奇) 其上卦皆坎(四五六偶奇偶) 則六十四卦無一不函於坎離之管轄也 若是者何也 天地水火 易之四柱也 故其分布諸卦 而主其象數如此 ○以之筮日 則下卦爲晝(故初爲日出 二爲日中 三爲日昃) 上卦爲夜(夬九二) 以之筮月 則下卦爲晦(震春而離夏) 上卦爲月(兌在上爲月既望) 皆以坎離之位也(說卦云離爲日坎爲月).

辟合者 婚媾之象也 故凡婚媾之卦 其少男少女 多一倒而一正(亦有不然者) 歸妹則艮婿自外至 故爲歸妹之象(女家爲主人) 漸則兌女自外至 故爲女歸之象(婿家爲主人) 如咸恒之類 雖亦男女俱存 其勢相順 不相辟合 但可爲夫婦正家之象 不可爲婚配行體之象 故大過爻詞以咸爲震兌之合(下

倒震)以恒爲巽艮之合(上倒看)此皆辟合之精義也。

兩互作卦者 既取互體 自然成卦 非苟是工巧也。

兩互作卦 聖人所以前民用也 亦所以禁民邪也 假如婚姻之家 筮遇泰卦 未有交媾之象 民用不便 而兩互作卦 卽成歸妹 則民用以通也 又如不正之事 筮遇吉卦 別兩互作看 取不吉之象 故无妄之象曰 其匪正有眚(兩互漸) 謂兩互有眚也 民志其有邪乎 諸卦取兩互爲象 蓋以是也。

爻變說

[1] 爻者變也 不變非爻也。

卦畫之一二三四謂之畫(亦位也) 其一二三四之變者謂之爻 爻者交也 謂陰陽交易也 今人認畫爲爻 頭腦已誤也 ○筮法老陽其畫爲口(謂之重) 老陰其畫爲乂(謂之交) 乂者交也 重乂則爲爻也 爻字初作之時 原主陰陽交易之義 而反以不變者爲爻可乎。

九者老陽也 六者老陰也 老者不變 則九六者既變之名 不變非九六也。 筮法三掛皆得天數(一三五七九) 則其數爲九(參天故) 三掛皆得地數(二四六八十) 則其數爲六(兩地故) 此其所以爲老也 天地之間不可一刻而無陰 亦不可一刻而無陽 故純陽則直變爲陰 純陰則直變爲陽 其曰初九者 謂初畫動而爲陰也 其曰初六者 謂初畫動而爲陽也 則周公撰詞之初 原主既變之體 而用其物象(如潛龍爲變巽之物 履霜爲變震之象) 不知爻變 則不可以讀周公之詞也。

左傳蔡墨之對 既是確證 而春秋官占之引經爲義者 又皆可證。

蔡墨曰周易有之 在乾之姤䷫曰潛龍勿用 其同人曰見龍在田 其大有曰飛龍在天 其夬曰亢龍有悔 其坤䷁(乾六爻皆變)曰見龍无首吉 坤之剝曰龍戰于野(昭二十九年) ○春秋卜史之筮 若陳敬仲之觀之否 晉伯姬之歸妹之睽 不可勝數 然此猶筮也 亦有非筮非占 而徒然誦易蔡墨之例者 荀首之言曰 在師之臨䷒ 師出以律否臧凶(宣十二年) 游吉之言曰在復之頤䷚ 曰述復凶(宣二十八年) ○由是觀之 曰九曰六之直指變卦審矣 六爻之動 各成一卦 三百八十四爻者 三百八十四卦(變卦謂之爻) 今人欲排比六爻以成一卦之全體而可乎。

自漢以來 爻變之說 絕無師承 此易之所以晦盲也。

辟衍之推移也 說卦之物象也 互體之博取也 此三者九家諸易 皆能言之 至於爻變之義 自漢至今 絕無影響 此易之所以不可讀也。

爻不變則推移之法 亦不可通 此推移之所以廢.

爻之既變 又執之卦(之卦者爻也) 溯其推移 假如乾之九四小畜也 小畜自姤來(一之四) 故其象爲躍(巽股超于上) 若不知爻變者 不知小畜來自姤來 故推移之法 因亦不明 此推移之所以廢也.

爻不變則說卦物象 亦皆不合 此說卦之所以廢.

乾既變巽 尙以乾看 不亦執鷄而疑馬乎 坤既變震 尙以坤求 不亦瞻龍而疑牛乎 坎既變兌 嗔舍豕而誤羊 離既變艮 慨去雉而論犬 此王弼之所以起也 九家不知爻變 猶執說卦 故其說傳會穿鑿 一往不合 唯彖詞得合也 九家見彖詞之巧合 而不忍捨說卦 王弼見爻詞之不合 而不欲用說卦 苟究其故 只坐爻變之不知也.

爻不變則互體之物 亦皆不合 此互體之所以廢.

試論屯卦六二 變則互坤變而爲互震矣 周公方且談龍 王弼怪其非牛 互體不廢乎 屯六三 變則互艮變而爲互離矣 周公方且執雉 王弼嘆其失犬 互體不廢乎 故曰互體之廢 由不知爻變 ○天下之事 有失於東而得於西者 有明於內而暗於外者 故不達國風之義者 或知小雅之旨 不曉周書之句者 或知虞書之文 至於周易 不達爻變之法 則一部易六十四卦三百八十四爻 悉悉乖反 認陰爲陽 認陽爲陰 無有一爻倖而免於乖反者 其又有得失明暗之可論哉.

讀易要旨

[1] 一曰抽象 ○易所以筮也 一卦一爻 各具萬事萬物之象(不變曰卦 變曰爻) 筮天下之萬事萬物 皆有遇此卦此爻之理 文王周公於萬象之中 抽其一象以爲繇詞 故以卦以爻 則有應萬事萬物之才 而其繇詞則不能該萬事萬物 ○假如乾初九之潛龍勿用 以之筮君子出處進退之吉凶 則合矣 以之筮婚姻祭祀建都遷國之等 則此詞不可準也.

二曰該事 ○聖人既抽一象而爲詞 又恐學者執此一象 不知變通 故或於一繇之內 雜論數事 其實此卦此爻可論之象 不止此數事 ○假如屯六二其云乘馬班如者 女難之占也 其云匪寇婚媾者 鄰國備患之占也 其云十年乃字者 婦人產育之占也 三事各自成文詞 理不相連續 讀之如書史 便不可通

三曰存質 ○聖人既雜論數事 又恐學者執此數象 不知變通 故或於卦詞只著卦德 以存其質 而不論事物 或於卦詞只著休咎 以存其占 而不論事物 若是者何也 竝一事而不論所以應萬事而無礙也 ○如元亨利貞 大有元亨

隨元亨利貞 遯亨小利貞大壯利貞 鼎元吉亨 兌亨利貞之類 是也 ○其在爻詞 則恒九二之悔亡 大壯九二之貞吉 解初六之无咎 萃九二之大吉无咎之類 是也。

四曰顧名 ○卦之命名 本無定則 其以八卦之本德 及陰陽消長之勢 推移往來之情而名之者 其繇詞雖無此義 以之爲筮 須觀命名之本象 至於直取物形 及卽卦抽象 而偶以命名者(如歸妹) 其繇詞雖用此義 不可爲諸筮之通象也 ○以本德而得名者 如八卦之重卦是也 以陰陽之消長而得名者 如復之謂復 大壯之謂大壯 是也 其以推移之義而得名者 如訟之名本於中孚 萃之名本於小過 是也 其直取物形而名之者 如井鼎之類 是也 其卽卦抽象而偶以命名者 如家人歸妹之類 是也(並義詳本卦) ○以兄嫁妹 其在雷澤之卦 不過萬象之中一象也 六爻之詞 雖皆言歸妹 未必嫁妹爲本象 而他事爲客也 筮婚姻者 當用此詞 若於祭祀戰伐之筮而遇此卦者 不可以此詞占之也。

五曰播性 ○卦變爲爻 則其物象事情與本卦大異也 然其性氣皆主本卦 若舍本卦之性氣 而專用之卦之物象(之卦者變卦也) 則大悖也 故聖人於爻詞 必爲之播本卦之性氣 俾顧其本 ○假如本卦是升 則之井之蠱(升五六) 皆取升上之象(井自泰來一升五) 雖有有卑降者不顧焉(井亦自泰來柔自五降而不取焉) 本卦是復 則之震之屯(復四五) 皆取來復之象(震自小過來剛自三反) 雖有出往者不顧焉(震亦自臨來剛自內出而不取焉) 故需之六爻盡取需待之義 賁之六爻悉含賁文之理 皆所以播本卦之性氣 以撰其德也(多不能悉指)。

六曰留動 ○一畫既動 全卦遂變 故聖人之撰爻詞 其升降往來之情 皆取變象 然於卦主之爻 又爲之留其所動 不逐其變 而專用推移之本象 以明此畫之爲卦主 此又一例也 ○如師九二之王三錫命(取自復剝來之象) 此九五之王用三驅(亦取復剝象) 皆所謂留動而明主也 又如謙九三之有終(取艮象) 豫九四之由豫(由此以成豫) 皆不取爻變之象者也(多不能悉指) ○若此類必古來筮法本然 故周公撰詞如此也 蓋以筮家既遇此卦 又遇此爻 則神明所指 丁寧在此 故占之以此畫 不復考變也。

七曰缺本 ○聖人既爲之播性 又恐學者專執性氣 不知變通 故或於六爻之內 其一二爻之詞 缺其本性 而不必舉論 其實此一二爻未嘗無本性氣也 ○如屯六四不言屯 蒙六三不言蒙 需上六不言需 訟六三不言訟之類 是也(多不能悉指)。

八曰用拙 ○易詞物象 無不巧合 然有時乎取象狹隘 用物窘乏 有若拙澀而寡能者 此正大巧之所寓也 蓋以筮家雜筮萬事 安得每卦巧合萬象 必其

取象之法 委曲周備 無法不具而後 方可以前民用也 故聖人或捨其平坦巧合之物 而別求拙劣之象 用撰厥詞 皆所以示筮例也 ○屯之六二 苟取坎男 以配兌女(屯之節) 而謂之婚媾 賁之六四 苟取昔震(大壯之上震) 以配今離(賁之離) 而謂之婚媾(苟以老夫配中女) 卽所以用拙也 履之六三 以家人爲有兩足(一與二爲震 又三與四爲震) 同人之彖以剛躋澤上(自夬來二之上) 爲利涉大川 亦所以用拙也。

九曰雙溯 ○卦有二母者(不自否泰者 皆有二母) 其卦詞必雙溯其本 而兩著其象(二本各一句) 其爻詞則又執之卦(之卦者變卦) 雙溯其本(之卦者二母) 而鑄合爲詞 若是者明易之爲道不外乎推移也 ○如頤之卦詞 其云觀頤者 自觀來之象也(五之一) 其云自求口實者 自臨來之象也(二之上) 又如乾之小畜曰或躍在淵 躍自姤來也(巽股超于上) 淵自夬來也(夬之澤) 坤之豫曰括囊無咎 囊自復來也(復下震爲囊) 括自剝來也。

十曰疊現 ○此卦彼卦 其物象相同者 又繇詞或疊用前文以現其象 若是者明諸卦諸爻 凡具此物象者 其占可同也 ○如小畜之彖 小過之六五 皆云密雲不雨者 二卦皆爲巽爲兌 而不成坎雨也 小畜上九 歸妹六五 中孚六四 皆云月幾望者 三卦皆坎月之位(四五六) 兌缺未盈 而幾乎至於乾圓也(義詳本卦下)。

十一曰比德 ○聖人於播性之中 兼指事物(如需九五之需于酒食) 既指事物 則不得不偏係一事 而有不能統馭衆情 故或有排比六爻 彼此讐校 爲二字詞以顯卦德 而不論事物者 若是者諸事之筮 皆可以此二字占其大體也 ○如臨之云咸臨甘臨至臨知臨敦臨 兌之云和兌孚兌來兌商兌引兌之類 是也 ○又如復卦六爻 大抵比德 獨於上六 兼指事物 又所以明比德爲詞之卦 未嘗無萬事萬物之象也。

十二曰詠物 ○易詞之文 有象有占 占以指事 婚媾之占 不能通祭祀 象以表微 草木鳥獸之動 車輿器服之變 皆可以爲萬事之通象 故詠物喻事 一似風詩之有比興也 至如馬牛羊豕之有關人事者 或爲通象 或爲指事 此又有分也 ○如飛龍在天 鳴鶴在陰 枯楊生稊 繫于苞桑之類 是皆興體也 如羝羊觸藩 豶豕之牙 仍是通象 至如喪羊于易 行人得牛之類 既可爲象 亦可爲占。

十三曰建維 ○易有四維 乾坤坎離 是也 六十四卦其陽畫皆本於乾 其陰畫皆本於坤 此二維也 六十四卦其上卦皆位於坎(四五六) 其下卦皆位於離(奇偶奇) 此二維也 故易之大義 不出乎陰陽之升降 卽所以體乾坤也 若其爲占 則又必以亨貞二字立其大綱 卽所以察離坎也(離亨而坎貞) ○凡陽在上曰順(巽之德) 陰乘剛曰厲(兌之德) 所以立乾坤也 離以爲誠 坎

以爲敬 誠以格天曰亨 敬以幹事曰貞 而剛柔交感謂之有孚(剛柔應) 所以著坎離也(只離亦爲孚).

十四曰辨位 ○位之名有四 其一曰三才之位 一二地 三四人 而五六爲天位 是也 其二曰二氣之位 一三五爲陽爲剛 二四六爲陰爲柔 是也 三曰貴賤之位 一二爲民 三四爲臣 五爲君 六爲天 是也 四曰內外之位 一二三爲我 四五六爲敵 是也 物象雖同 而其詞不同 其詞亦同 而其吉凶不同者 專由其位之不同 所宜精察也 ○試論乾卦 初與四均爲變巽 而初曰潛龍 四曰躍龍者 以其位也 二與五均爲變離 而二曰見龍 五曰飛龍者 以其位也 大傳曰二多譽 三多凶 四多懼 五多功 驗之易詞 鑿鑿符合 至如陽居陰位 陰居陽位 而吉凶不同者 孔子彖傳備言之.

十五曰寓義 ○易主於筮而義理寓焉 聖人察進退消長之勢(十二辟) 玩升降往來之象(五十衍) 而寓義理於其間 然文王周公之詞 其義所寓 隱而不彰 微而不著 至孔子彖傳 則專闡義理 其爻詞之微隱者 文言大傳又推演而爲之戒 至於大象傳 則不干筮家 而純爲居觀之用 因傳以求經 則義可得矣 ○文言者乾坤諸爻也(漢儒謂之文言) 其在大傳者 如中孚九二 同人九五 大過初六之類 是也.

十六曰考古 ○卦爻之象 本無定吉 亦無定凶 吉於取女者 以之伐國 未必不凶 吉於祭祀者 以之涉川 未必不凶 君子遇之而吉者 或害於小人 君子遇之而凶者 或利於小人 凡易詞之言吉凶者 不可爲諸筮之通占也 ○自復臨而至大乾 在乾卦爲乘龍御天之象 在坤卦爲履霜堅冰之象 此同一義理 而吉凶不同也 屯之象在行役之筮 則勿用有往 在立君之筮則利用建侯 此同一卦象 而吉凶不同也 坤之黃裳元吉 隨之元亨利貞 本爲大吉之占 而在南蒯穆姜之筮則大凶 此同一繇詞 而吉凶不同也 屯九五之言小貞吉大貞凶 否六二之言小人吉大人否 皆所以示此例也.

十七曰認字 ○欲得經旨 先認字義 諸經皆然而易爲甚 如亨貞悔吝之等字義尙多不白 又如序卦雜卦之言卦義者 是卦義也 非字義也 而後世字書竝錄爲字義 大謬矣 ○亨者感而遂通也(見比釋) 然亨本爲離火之德 故烹飪之烹得與亨通(見鼎卦) 烹飪所以燕享 故燕享之享 亦與亨通(見隨卦) ○貞之別有三 其一曰利貞之貞 貞者事也 不正之事 不敢以筮 故謂事爲貞 貞者正也(如小貞凶大貞吉) 又幹事之法必以堅固 故謂事爲貞 貞者固也 其二曰貞節之貞(如云女子貞不字) 其三曰貞悔之貞 而貞悔有二種 卦變曰悔 不變曰貞 此洪範之義也(國語所謂貞屯悔豫者是也) 又內卦曰貞 外卦曰悔 左傳以蠱爲貞風悔山之卦是也 ○改過曰悔 不改過曰吝 故卦象俱變 則謂之悔 卦既變而象猶不變 則謂之吝 此又易經之大義也(每心不忘

曰悔 口舌文過曰吝 ○序卦云屯者盈也 蠱者事也 臨者大也 若此類 與雜卦所云此樂師憂 謙輕豫怠之等 無以異也 皆是卦義 認之爲字義則謬矣。十八日察韻 ○易詞韻法 最嚴最精 而其格律多變 最難尋索 蓋一絛之內 有一二字輒韻者 有二三句乃韻者 有二三絛相承以韻者(乾二三四五) 有全六爻相承以叶者(坤六爻) 有三四絛疊文相承以叶者(如蒙卦復卦) 有卦詞與爻詞相承以叶者(坤蒙等) 又或三四絛 各有數句者 其上句與上句叶 下句與下句叶(坤一二三四) 或一絛之內 凡有數句 而其詞采堅美者 相承叶韻 其字法零碎如吉凶悔吝无咎等字 仍不叶韻(乾三四) 其或古韻今韻 元有不同者 在所審理 而後世拘曲之士 妄造叶韻之說 指商爲角 變喉爲齒者 又紛然雜出 湏洞其間 凡如此類悉不可信 ○試論乾坤等數卦 乾之彖亨貞叶 其初九龍用叶(用音庸詩云謀臧不從不臧覆用) 其次田乾淵天叶(利見大人爲剩句) 上九用九悔首叶(悔音虎皆上聲) ○坤之彖亨貞叶 其六爻霜方亨囊裳黃叶 其二句至利事譽叶 ○蒙卦則發蒙包蒙困蒙童蒙以疊文相承而中爻插一窮字 ○坤之彖有攸往 與爻詞之霜方等字叶(往平聲小畜之傳 尚往與施未行叶 又太玄經云喪其芳无攸往) 後得主與至利等字叶(主去聲) 蒙之彖初筮告再三瀆 與爻詞之用說桎梏叶 此又卦爻相承之證也 ○乾三四之無咎 蒙六三之無攸利 蒙四五之吝吉等字 此所謂零碎不叶韻者也 ○用之音庸 往之音汪 慶之音羌 厲之音列 古韻本然皆有博據 若此類 韻家之說可信也 ○至若蹇初六曰往蹇來譽 則改蹇音而爲許(往蹇王臣蹇蹇疊文相承 來譽與匪躬之故叶) 噬嗑初九曰滅趾無咎 則改咎音而而爲以(滅趾與滅鼻相承 無咎則零碎而不叶) 若此類不可勝數 此陋儒之曲解也 ○察韻苟精 則絕句無錯 絕句無錯 則經旨以明 此又學者 所宜十分明目者也。

大象傳

[1] 大象傳者 孔子于筮家彖象之外 別自玩象以資君子之用者也(大傳云 君子居則觀其象 動則玩其占 易有二用) 此爲十翼之一 而不干卦爻之辭 本宜別行 自爲一經(胡庭芳云 大象 皆夫子所自取 文王周公所未當有 故與卦爻之詞 絕不相關) 昔田何授易以二經十翼爲十二篇 至東萊費直始合十翼 附之經文(今乾卦是也) 其後鄭玄又分彖象諸傳 附之經下(坤已下六十三卦) 而大象傳小象傳牽連爲一(不以大象別出之) 後之儒者遂以文言爲十翼之一 而大象傳不能別自爲經矣(文言諸章本繫辭傳中雜出者 不宜別

自有名 見乾卦) 今之讀易者 排比六爻 認作一卦之全旨 已屬謬戾 而又以大象傳爲一卦之標題 與彖詞爻詞混成一體 則其蔽滋厚矣.

繫辭傳

[1] 繫辭者 彖詞爻詞也 謂以繇詞 繫于封爻之下也 彖詞文王之所繫也 (亦名卦詞 乾元亨利貞之類) 爻詞周公之所繫也(亦名象詞 初九潛龍勿用類) 孔子取二聖之詞 而發其淵奧 名之曰彖傳(彖曰大哉乾元類) 象傳(象曰潛龍勿用陽在下也類) 各成二篇 爲十翼之四(彖傳象傳各分上下篇) 此之謂繫辭傳也 若此篇則通論一經之大體(朱子云) 故史記引此 謂之易大傳(漢儒多稱易大傳) 其稱繫辭傳者 恐亦傳述有誤也.

太極

[1] 太極者 五十策之未分者也(三極未著故曰太極) 兩儀者 分而爲二以象兩者也(儀容也法也) 四象者 揲之以象四者也(象形也似也) 八卦者 內卦外卦之或震或兌者也(即八卦而小成之八卦) 太極者 六十四卦之罔圖無別者也(五十策之中具六十四卦之胚胎) 兩儀者 乾坤二卦之儀倣也(八卦之乾坤) 四象者 十二辟卦分配五時之象似也(天地水火配四時) 八卦者 震坎以成屯坎 艮以成蒙者也(故曰八卦定吉凶) 極也者 屋極之義 屋極者 屋脊也(即薨脊) 一棟爲之脊 而衆桷分出 亦猶大衍之策爲之極 而兩儀四象皆於是乎分出也(與皇極同意) 儀也者 形容也 如渾天儀爲渾天之形容而已 非直渾天也 黃道儀爲黃道之形容而已 非直黃道也 蓍策之分而爲二者 爲天地之形容而已 非直天地也 (又儀法也度也 謂以此物法彼物) 象也者倣似也 優孟象孫叔敖者 得孫叔敖之倣似而已 蓍策之揲之以四者 謂四時之象依稀彷彿於此間也(大傳云象者像也) 此其爲蓍策分揲之名 確然無疑 而說易之家乃以爲庖犧畫卦之法 則儀像二字不可訓也 何者 庖犧畫卦之初先畫兩畫(即一陽一陰) 是於八卦之制已屬真本 名之爲儀無義也(非但形容而止也) 次加四畫(即二畫之卦) 於是八卦之體遂爲實用 名之爲象無義也(非但倣似而止也) 夫讀聖經而求聖道 其字義名實 最宜精核 不可漫漶如是也 何況八卦之下 繼之云八卦定吉凶 庖犧始畫之初 非筮非占 其云八卦之定吉凶者 當作何解 乾坤震巽坎離艮兌本無吉凶 亦無悔吝 吉凶安所定矣 大業安所生矣 雖然曰太曰兩 曰四曰八之本 仍當體究 蓋此易興

之前 先有所謂太極者存焉 故大衍之易得以倣彼而有之也(有太極) 先有所謂兩與四者存焉 故分而二揲以四者 得以象彼而爲之也 又所謂一生兩兩生四 四生八者 先有其理 故範圍天地者 得以效法而爲之也 太極者誰也 天地之胚胎也 兩者誰也 輕清者位乎上(天) 重濁者位乎下(地) 此之謂兩也 四者誰也 天地水火 體質各分 位次有等 此之謂四也(表記云天火尊而不親 地水親而不尊) 四者既立 天火相與 而雷風以生(天包火爲雷 又火與天爲風) 地水相比而山澤以成(水削土爲山 又土圍水爲澤) 此四之所以生八 而八卦之所以八 在是也 然一生兩 兩生四 四生八而爲卦者 庖犧畫八之時 所儀象而爲之也 大衍之數以爲極(當太極) 乾坤之卦以爲兩(當天地) 十二辟卦以爲四(當四時) 或震或巽以當八(不必全有八) 而爲卦者(爲重卦) 筮人擊著之時 所儀象而爲之也 彼象四氣(即天地水火) 此象四時者(即春夏秋冬) 四氣之運以配四時也 彼以全八爲八卦(伏犧之八卦) 此以八卦之一二卦爲八卦者(或震或巽只二卦) 法象具而理義顯也 乃自魏漢以來 直以天地名之爲兩儀 儀也者形容也 即彼穹然之蒼 隕然之黃 皆假天地也 烏乎可哉 先儒以八卦之二畫者爲四象)…… ○總之 四象者 四時之象也 天包於外 日月運行 而天地水火之氣行於其間 無時不在 第以其寒暑之相近者 而配之於四時 故揲四之法以象四時 而天地水火之象 亦寓其中矣.

[2] 太極兩儀四象 皆揲著之名 太極者太一之形 兩儀者兩合之儀(兩合即天地) 四象者四時之象 虞氏直以天地爲兩儀 四時爲四象非矣 儀者依倣也 象者摸狀也 豈實體之謂乎.

[3] 論曰 一陰一陽之謂道者 天之所以生育萬物 其神化妙用 只是一晝一夜一寒一暑而已 草木禽獸含生蠢動之倫 於是乎煦濡蓄發 而人之所以立經陳紀 代天理物 亦唯順晦明之範 協冬夏之紀而已 合而名之 則一陰一陽 易之所以爲易 法此而已 此與兩儀太極 何干何涉 道者天之道也 政者人之政也 號人爲政 必無是理 名天爲道 不亦乖當 經云一陰一陽 解之曰 無陰無陽者 方欲推尊太極爲道體之本 而一陰一陽包函其中 則體貌不尊 必欲離陰陽 超於其上 故改一爲無以自伸其虛玄之義也 豈不怪哉 天道至健接續不斷者 本乎生物之德 故曰繼之者善也 既生既育煦濡蓄發 必至成物而後已者 本乎成物之性 故曰成之者性也 一陰一陽之上 明有宰制之天 而今遂以一陰一陽爲道體之本 可乎.

[4] 論曰 孔以太極爲元氣 又引老子道生一爲太極 是猶近理 乃後世之論 推尊太極爲形而上之物 每云是理非氣 是無非有 不知形而上之物 何以有黑白交圈也 又云無極而太極 則是其義雖本出於道生一三字 彼云道生一是於太極之上 明有造化之本 若云無極而太極 則所謂太極者 是又自然而

生 無所爲本也 未論經旨得失 而老子之意 亦一變而爲異說矣.

[5] 籀案 原來太極兩儀四象八卦之說 須有兩件 一是天地之本物 一是著卦之法象 先儒於太極兩儀 粗有兩件 而四象八卦之本物 不知爲何物 然天地水火雷風山澤 卽八卦之本物 人苟言之 可無異論 惟是四象之所象 古往今來都無言者 若以邵氏橫排圖所列 老陽少陽 少陰老陰言之 則此是四象 不是四物 兩儀所儀 既是天地 或云陰陽則四象所象 豈無其物乎 紙上黑白之痕 豈足以承天地乎 若云四象原可以本物之名 則太陽太陰少陽少陰 天地間本無此物 亦無此名(曆家以日月爲太陽太陰 然邵子所指必非日月) 將若之何 包犧畫卦之初 專藉仰觀俯察 仰觀俯察 先得兩物 兩分爲四 又得四物 四化爲八 遂得八物 八物者天地水火雷風山澤也 八物既得 乃畫八卦 由是觀之 所謂河圖必有八物之象 乃可爲聖人所則 今之河圖其有八物之象乎 今論太極剖判之理 原來一包兩(太極包天地) 兩包四(天地包天地水火) 四包八(天地水火包天地水火雷風山澤) 則太極者八物之合 八物者太極之分 其材料不是各辨 其度數不可各計 善如大樂之分 只此八音 八音之會 還是大樂 非大樂之外 別有八音 八音之外 別有大樂也 今河圖之五與十 本與一二三四五六七八九平爲同列 安得以五十爲太極乎 畫卦者取天地水火雷風山澤 削而用之 去其渣滓無用之物 歸之太極 太極其堪乎 孔子於易大傳論著卦之法 天一地二 天五地十 平爲同列 天五地十 未嘗尊之爲太極也 雖以鄭康成之好怪 但云天五生土 地十成之 豈可以土爲太極乎 朱子以一三七九爲奇數二十 以二四六八爲偶數二十 蓋云十數之內 除五與十 則奇偶相敵 其事可奇也 然此是偶然 不是神妙 或倍或均 本亦常事 斯不足多也.

[6] 太極者 天地未分之先 渾敦有形之始 陰陽之胚胎 萬物之太初也 其名僅見於道家 而周公孔子之書 偶未之言 非敢曰天地之先無此太極 但所謂太極者是有形之始 其謂之無形之理者 所未敢省悟也 濂溪周先生嘗繪之爲圖 夫無形則無所圖也 理可繪之乎 然此皆論太極圖之太極也 若夫易大傳之云易有太極者 是謂揲蓍之先 五十策之未分者 是有太極之象 太極之貌也 故借以名之曰易有太極 若謂是八卦諸畫之先 又有彼渾敦不分之物 爲之胚胎 則大荒唐矣 易者書名所以爲筮也.

[7] 評曰 太極者 五十策之渾同未揲者也 兩儀者五十策之分 而爲二以象兩者也(儀者象也) 四象者 揲之以四以象四時者也 此皆揲蓍求卦之時所立之名 今以☯爲兩儀 ☯☯☯☯爲四象 與大傳之文判不相合 且義皇畫卦之時無見之者 先作☰ 次作☷ 有何不可 必橫列陽陰之大畫以作根基哉 斯皆未可定之說也 ○天地之理 一生兩 兩生四 故先儒強以義皇畫卦

之法爲兩四之象 然一生兩者 分一而爲兩 非於太極之外 添出個天地也(太極之分爲天地) 兩生四者 分兩而爲四 非於天地之外 添出個四氣也(今所云二陰二陽) 四生八者 分四而爲八 非於四氣之外 添出個天地水火雷風山澤也 今所云羲皇畫卦之法 兩儀之上 添畫一層以爲四象 四象之上 添畫一層以爲八卦 是天地開闢之後 添入材料以作四氣(在易則天地水火爲四氣) 四氣流行之後 添入材料以作八物(即天地水火雷風山澤) 豈造化生成之象哉

[8] 論曰 馬融以北辰爲太極 今人愕然不信 然求諸字義 實無錯誤 原夫極者屋極也 中隆而受四聚者謂之極 故皇極居中以受八疇之聚 商邑居中以爲四方之極 建其有極 歸其有極 以爲民極 凡古經用極字 皆此一義 未有以渾淪溟滓之氣 沖漠玄妙之理 名之曰極者也 造物生物之法 雖若廣大 其實皆用一例 因瓜之始生也 其小如粟 而就其體中求其所以漸大之故 則先自蒂始 小舒爲圓形 復收爲花臍(花跗之所落) 乃實乃脹以成大瓜 天地創造之初 其法亦必如此 北辰者瓜之蒂也 漸舒爲圓形 復收爲南極 南極者瓜之臍也 草木瓜瓞 百果百穀 其例皆同 則洪造之初 其法應然 北震之爲太極 不其明矣乎 或曰子安知夫南極之非瓜蒂 而北極之非瓜臍乎 答曰 北極南極 孰始孰終 雖不可知 然赤道以北 其地文明 爲神聖之所起 天地大勢 北坐而南鄉 彼赤道之外 北戶之地 終不可以主此世界 由是觀之 北極爲之蒂 而南極其臍也 北辰之爲太極 不亦宜乎 一點之蒂爲天地之所始 故名之曰太極 又曰太極生兩儀 非無謂也

四象

[1] 鄭玄以木火金水爲四象 則木火金水無以生八卦也 其言嘗云 天一生水 地二生火 今乃云以水火而生天地(八卦之二則天地) 悖理甚矣 ○虞翻以男女長少爲四象 則有天地然後有男女(咸卦文) 震艮立而後長少形 今謂之男女長少 却生八卦 可乎 ○侯果以神物變化垂象圖書 爲四象 則兩儀八卦加減不得 而神物等四者 其類甚多 不足爲截然之四也 ○近儒或以分而爲二以象兩(象) 掛一以象三(象) 揲之以四以象四(象) 歸奇於切以象閏(象) 爲四象則分而爲二以象兩即兩儀也 既爲兩儀 而復爲四象 是無理也

[2] 且所謂老少陰陽者 卽揲著三變之後(得一畫) 立其純雜之名者也 三參爲老陽(三得天) 三兩爲老陰(三得地) 一參二兩爲少陽(一得天) 一兩二參爲少陰(一得地) 陰陽之名 立於總數 而老少之名分於純雜(純爲老而雜

爲少) 卽非三揲而得總數 則陰陽老小之名不能生矣 今法以==爲少陽 以==爲少陰 何其立義之不公耶 夫其爲一陰一陽之合 ==與==無以異也 參天兩地 則其數皆五也 陰陽且不可名 而況於老少乎 又況揲著之法 何與畫卦之時乎 且據孔子之法 震艮者陽卦也(孔子云陽卦多陰) 男卦也(爲長男少女) 於今四象 反屬陰象(震者少陰而成 艮者老陰而成) 巽兌者陰卦也 女卦也 於今四象 反屬陽象(巽者少陽 兌自老陽) 而其長少之名 悉悉相反 其可信從乎 若謂之陰卦本於陽(巽兌等) 陽卦本於陰(震艮等) 則離何少陰(自少陰而成) 坎何少陽(自少陽而成) 左右查究 終未見其合理也。

參天兩地

[1] 純陽之謂之九何也 著策之數參天(凡天數皆謂之三) 兩地(凡地數皆謂之二)以爲法(見說卦) 三揲之所掛一者 皆得刻奇之策 則是得天數者三也 天數皆三(參天故) 三三非九乎(純則三) 純陰之謂之六何也 三揲之所掛一者 皆得刻偶之策 則是得地數者三也 地數皆二(兩地故) 二三非六乎(純則三) ○雜陽者少陽也 少陽之謂之七何也 三揲之所掛一者 再得地數之策(刻偶者) 一得天數之策(刻奇者) 參天兩地 其數非七乎(二二三) 雜陰者少陰也 少陰之謂之八何也 三揲之所掛一者 再得天數之策(一三五七九) 一得地數之策(二四六八十) 參天兩地 其數非八乎 ○天數之必以參 而地數之必以兩何也 卦之一畫 可作三段看 試論陰畫-- 其左右二片 各占一段(占三分之二) 其中央一段 虛而不用 豈非只得其二段者乎 陽畫則全得其三段矣 假令黃金三斤(一段當一斤) 則陽畫全得三斤 地畫只得二斤 其數之參天而兩地 不亦宜乎。

[2] 天數五(一三五七九) 地數五(二四六八十) 而揲著掛一之策(法見前) 凡得天數者 雖一五七九 皆作三用(參天也) 凡得地數者 雖四六八十 皆作二用(兩地也) 此之謂參天而兩地也 若是者何也 --畫中斷比之陽畫 適得三分之二 故制其數如是也 ○及既三揲之後(三揲得一畫) 一得天再得地者爲少陽七(天三而地四) 一得地再得天者爲少陰八(地二而天六) 三揲皆天者爲老陽九(三三也) 三揲皆地者爲老陰六(二三也) 天地陰陽不能缺一 故純陽則變陰 純陰則變陽 此自然之理也。

[3] 案 參天兩地者 三分損一也 凡係天數者 雖一五七九 皆算爲三 凡係地數者 雖四六八十 皆算爲二 故七八九六 於是乎起焉 若如正義之說 唯以多小爲奇偶 則七八九六 終不可得之也。

[4] 鋪案 參天兩地之義 微妙難言 然老子曰 一生二 二生三 三生萬物 莊子曰一與一爲二 二與一爲三 漢書郊祀志有三一之文 而律曆志云太極元氣函三爲一 管子論樂律亦以三一起數 此皆古人參天之原義也 在地之物 百穀百果 皆兩瓣相合 人身頭胸以下 亦皆兩合 則形質在下之器 其體兩合 此古人兩地之原義也 然其在周易 直據卦畫 亦可以參天兩地 蓋柔畫中斷較之剛畫 纔得三分之二 非必別求異義 至於徑一圍三 本有零餘 不是精法 纔道一毫有差 便非玄理所本 況三用其全而謂之參天 四用其半而謂之兩地 抑又何義 大抵參天兩地者 三分損一也 以三爲本 去其一分者 律曆算數之家大經大法 今以四爲本 而去其半數 則天自天而地自地 亦無以綱緼而化醇矣 若云陰數必以兩而爲一 故折四爲二 則原初徑一之時 又何不兩合爲一乎 圓徑以一爲一 則方徑宜以二爲一 不得云方圓同例也 關朗以下術數之家 皆祖鄭康成天地生成之說 以一二三四五六七八九配之於木火金水 而五與十除之爲中央土之配數 故河圖洛書 皆五點居中 非有他義也。

[5] 參天兩地之法 凡一陽二陰爲少陽(三二二爲七) 一陰二陽爲少陰(二三三爲八) 由是觀之 震坎艮三卦 都是少陽(皆一陽二陰) 巽離兌三卦 都是少陰(皆一陰二陽) 豈可無故錫名曰老曰少乎。

九六

[1] 鋪案 周易曰九曰六 本是爻變之名 九者老陽之變 六者老陰之變 不變之爻 周易之所無也。

[2] 著卦之法 參天兩地 故三卦皆得天數者爲九(老陽數) 三卦皆得地數者爲六(老陰數) 初九云者 謂初畫值九而變陰 九字之中已含變陰之義也 初六云者 謂初畫值六而變陽 六字之中已含變陽之義也 今人不達此義 九字只做陽字看 六字只做陰字看 此大謬也 朱子謂老變 故謂陽爻爲九 則爻詞之主乎變 朱子早已言之 而世猶不悟 每欲排比六爻合七繇而成全 不亦惑歟。

[3] 評曰 鄭既云周易以變者占 故稱九稱六 則其釋爻詞 何不以變象求之乎 周易遇七八 則以不變者占之 遇九六則以變者占之 今不問七八九六 謂以變者占之 其言已模糊不明矣。

[4] 案 此義非也 老陽九少陽七老陰六少陰八 非可懸空說 著卦之數 參天兩地 故一畫三揲之時 一得奇再得偶者爲少陽七(三二二) 一得偶再得奇者爲少陰八(二三三) 三揲皆奇者爲老陽九(三三三) 三揲皆偶者爲老陰

六(二二二) 今以三子三女稱之以長少陰陽 已是無稽之言 況於老少之外 猥加以長陽中陽之名 曰七曰五 強配以數 豈不謬哉 大衍之卦五十 故曰大衍之數五十 餘皆強解 不可憑也。

[5] 嗟呼 古往今來 說易者何限 而萬一千五百二十之策 終不肯一番推究 以知其所發用則已而已而矣 夫以萬一千五百二十之策 藏之蓍室 永久不動 曰此萬物之象 天下無此妄也 天地萬物 無一物不當其用 則萬一千五百餘策 亦必有所須用者也 噫屯初九之策三十有六 非有求施屯初九 則無所用於此策也 屯六二之策二十有四 非有求於屯六二 則無所用於此策也 曰九曰六者 陽陰變動之標也 卦有是變動 故策有是符應(數相應) 非所以求一爻之變者乎 大抵十有八變之間 不能無數三畫俱純者 如果有數三畫俱純者 其將若之何 將數三畫俱變乎 周公之所不作 當於何而視絲也 萬一千五百餘策不能不有作也 其揲閱之法 雖不經見 要之以四而爲率矣 故宜以四而揲之也 既揲而掛其一(謂大衍策初掛時) 亦嘗執四而抽一矣 故宜於四而擢之也 嗟乎 豈不然哉。

四正卦

[1] 議曰 天地水火 易之四正 而泰否既濟未濟 又兼三易 交與不交 而萬物之通塞係焉。

[2] 答 天地水火 易之四維也 風雷山澤 皆於是乎受變 不可以并列爲八而平等看之也 易有二觀 曰德曰位 德者乾坤也 位者坎離也 凡剛畫本天 凡柔畫本地 凡六畫之德 不外於乾坤也 一二三者 離卦之柔中也 四五六者 坎卦之剛中也 凡六畫之位 不外於坎離也 故上純下純 其象益著 而聖人用之以撰詞也 豈唯純體有伏坎伏離哉 如其不純 凡柔二者可離也 凡剛五者可坎也 其精神骨子 在於二五 故餘雖未合 皆可以爲坎離也 子何不歷考而密驗之。

卜筮之義

[1] 古人事天地神明以事上帝(中庸曰 郊祀之禮 所以事上帝 亦此義) 故卜筮以聽命 孔子所言明此義也 今人平居 既不事神 若唯臨事卜筮以探其成敗 則慢天瀆神甚矣 余疏釋易象爲明經也 若有人謂易例既明可以行筮 則不惟占險不合 而其陷溺不少 此余之所大懼也 今人守正者 宜廢卜筮。

大衍之數

[1] 大衍之數五十者 謂自十二辟卦兩閏卦(即小過而中孚) 衍之爲卦者其數五十也 一陽之衍四卦也(復剝之所衍) 一陰之衍四卦也(姤夬之所衍) 二陽之衍十二也(臨觀小過之所衍) 二陰衍十二也(遯大壯中孚之所衍) 三陽三陰之衍一十有八也(泰否之所然) 此之謂大衍 凡緯書所言 及關朗所傳大衍之數 悉皆謬悠虛妄 不足查驗也

[2] 案 大衍之解 家家不同 有京房說 有馬融說 有荀爽說 有姚信董遇說 有王弼顧懽說 并見孔穎達正義 有干寶崔憬說 見李鼎祚集解 都是傳會無一可取 然彼諸說旋亦不行於世 不足以病後學 唯此鄭說 其傳會無理 反甚於諸家之說 而獨爲後世之所取 天一生水 地二生火 遂爲不刊之典 而風水看相算命擇吉之流 無不以此爲之淵藪 窮理之學 業醫之家 皆以此說爲天經地義 豈不嗟哉 天一地二者 其數五十有五也 無故減五 指鹿爲馬 而蒙然奉信 曾不置疑 豈崇德辨惑之義乎 河圖之數五十有五 減五以爲大衍 洛書之數四十有五 增五以爲大衍 苟如是也 天下有不爲大衍者乎 受衍之卦五十 此之謂大衍

시경설

1. 총론

1) 신은 대답하기를-공자가 시삼백(詩三百)이라 하였는데 그 수가 서로 부합되니 『시경』의 글에는 일찍이 없어진 대목은 없다. 경문은 이미 다 믿을 수 있고, 그 뜻도 쉽게 말할 수 있을 것 같으나 그러나 해득하기가 어렵다는 까닭이 아름답게 여기거나 꾸짖거나 하는 일에만 있는 것이 아니다. 「빈풍」의¹⁾ 몇 편은 풍(風)이면서 아(雅)와 비슷하고 상호(桑扈) 이하는 아이면서 풍과 비슷하고, 노(魯)·상(商)의 두 송은 송이면서 아와 비슷하니 풍아의 체도 해득하기 어렵다.

시에는 여섯 가지 의의가 있는데 경서에 3, 위서에 3이 있다. 그 것은 마땅히 풍(風)·아(雅)·송(頌)·부(賦)·비(比)·흥(興)이라 칭하여야 하는데도 요즈음 대서(代序)에서는 풍·부·비·흥·아·송이라 칭하고 또 『모씨시전』에²⁾ 실린 것은 단지 흥만이 있고 부·비는 보이지 않았는데 공영달은 흥을 말하는 것을 가지고 부·비를 나타

1) 국풍의 마지막 편으로서 ‘七月’·‘鷓鴣東山’ 등 편이 있다.

2) 순경이 시를 毛亨에게 전했고 모형은 毛萇에게 전하니 ‘毛詩’란 『시경』의 별명이 되었다.

낸 것이라고 여긴 것은 잘못이다. 셋 중에서 둘을 들춘다면 그중의 하나는 저절로 뚜렷해지지만 이제 그중의 하나를 들추었는데 어떻게 그중의 둘이 뚜렷해질 수 있겠는가. 또 그 흥이라는 것도 일찍이 편마다 실려 있는 것도 아닌 까닭에 305편 중에서 다못 140편만을 얻어 있으며 권이(卷耳)편에서는 ‘우자의 흥이다’ 하였다. 우자의 흥이란 권이 한 편만이 아닌데 이는 또 무슨 의미일까. 이제 『집전』은 「국풍(國風)」 이아(二雅)에서 편마다 장마다 세 가지 의의가 가름가름 실려 있는데 송(頌)에서는 또 편의 첫머리마다 부(賦)를 실어 놓고 있다. 이는 다 그 까닭을 밝힐 수가 없으니 흥(興)·비(比)의 체도 해득하기 어렵다.

정초(鄭樵)³⁾ 이래 정·변의 설을 의심하는 자 또한 많다. 이남(二南)은⁴⁾ 정풍(正風)인데 여분편에서의 왕실의 걱정과 야광편에서의 강쪽에 대한 근심은 어찌 변풍(變風)이 아니겠는가. 십삼국(十三國)은 변풍이지만 치의편에서의 간현(好賢)과 칠월편에서의 진왕(陳王)은 어찌 정풍이 아니겠는가. 「소아」의 정풍에는 상채편에서의 관채의 난을 조상함이 있고 「대아」의 변풍에는 증민편에서 선왕을 아름답게 여김이 있다. 요즈음 반드시 의이왕에서부터 진령공에 이르기까지 한계를 분명히 하여 마치 하늘이 정해 준 것처럼 여긴다면 너무 딱딱하지 않을까. 그래서 정·변의 체도 해득하기 어렵다.

노시에서 산유추(山有樗)를 산유구(山有藟)라 하였고 『한서』에서 자지(子之)라 하였고, 영고산에서 우무정(雨無正)을 인용하여 상유(桑柔)의 구를 썼고 치의편에서는 절남산(節南山)을 인용하니 특히 선정

3) 자는 漁仲, 송나라 때 학자.

4) 「주남」·「소남」.

의 절이 많다. 이와 같은 것들은 이루 다 셀 수가 없다. 종고낙지(種鼓樂之)의 낙(樂)의 음을 낙(洛)이라 함은 온당하지 않고, 산진습령(山榛濕苓)의 령(苓)은 또한 음을 련(連)이라 함이 마땅하다. 이와 같은 따위는 이루 헤아릴 수가 없다. 그래서 자귀의 음운도 해득하기 어렵다.

유리(流離)가 혹 일이기도 하고 혹 새이기도 하며, 추우(騶虞)가 혹 벼슬이기도 하고 혹 짐승이기도 하며, 여로(茹蘆)가 혹 움막이기도 하고 또는 풀이기도 하며, 박속(樸檮)이 소리이기도 하고, 혹은 술곡갱이이기도 하다. 이런 따위는 얼마든지 있기 때문에 서로 다투는 소리가 시끄러우니 조수나 초목의 이름도 해득하기 어렵다.

「소서」에서 그릇됨을 따르고 있는 것과 같은 데 이르러서는 주자 이전에는 오직 여조겸(呂祖謙)이⁵⁾ 가장 굳게 이를 믿었고 주자 뒤에는 오직 마단임(馬端臨)이⁶⁾ 아주 상세하게 변론하였다. 서로 다투는 이론이 다 같이 갖추어져 있으니 보는 이들이 가려서 판단해야 할 것이다.⁷⁾

2) 신은 대답하기를 물으신 중에 열거된 10편은 모두 사람들이 갖추어 서술해 놓았기 때문에 신이 덧붙일 필요는 없다. 그의 저작자의 이름에 대한 주자의 근거는 대개 『후한서』 「유림전」인 것이다. 그러나 『수지(隋志)』에서는 또한 앞서 학자들이 서로 전승하였음을 분명히 말하고 있다. 『모씨시전』 서문은 자하가 짓고 모공 및 위경 등이 더욱더 윤색하였다고 이르고 있다. 『수지』를 편찬한 자는 대개

5) 자는 伯恭 호는 東萊 『東萊博議』의 저자.

6) 자는 貴興 송나라 말의 학자. 『대학집전』·『문헌통고』 등의 저술이 있다.

7) 『詩經講義』 卷1, Ⅱ~17, 1~2쪽(6-276~277).

유림전의 글은 보지도 못하고서 이와 같이 말하고 있는 것이다. 만일 위평의 작이라 한다면 본래 논할 가치조차도 없다. 만일 자하의 작이라 하더라도 자하의 자신이 지은 것은 아닌 것이다. 반드시 모두 공자에게서 이를 받았고 국사에서 상고한 연후에 비로소 감히 후학의 존신하는 바가 된 것이다. 또한 특히 자하에서 그치는 것이 아니라 이는 주자도 가장 엄하게 이 점을 배척한 이유인 것이다.

신은 주자의 변설을 읽었는데 그가 용렬한 내용을 꾸짖거나 흠집을 들추어냄이 명백하고도 통쾌하며 이론이 정밀하고도 간절하여 천인의 미혹을 풀어 주기에 넉넉하여 비록 모씨나 정씨가 다시 태어난다 하더라도 대답할 말이 없을 것이다. 그의 핵심을 연구하였으나 고르게 되어 있지 않고 주워 모았으나 빠진 대목이 있다. 혹 이를 속임수라고 단정하는 사람은 왕왕 선진과 서한의⁸⁾ 글이 군데군데 나오는 것이 바로 이의 증거가 된다는 것이다. 마치 백주편은 인인이라 하고, 청금편은 학교라 하고 목과편은 제의 선왕을 아름답게 한 것이요, 고구편은 자피를 비난한 것과 같은 것이니, 이제는 이미 뚜렷하게 나타나 버린 것이다. 뉘라서 이를 힐난할 수 있을 것인가.

하물며 음란을 자극하는 시를 주자는 모조리 음란한 사람의 자작이라고 생각하였으니, 시삼백(詩三百)을 한 마디로 따진다면 “생각에 사특함이 없다” 한 것은 지나친 말이 되지 않겠는가. 이에 있어서 「소서」의 편에 서면서 주자의 뜻을 배척하는 자들이 시끄럽게 떠들어 댄을 막을 길이 없으니, 이는 또한 유학의 불행인 것이다. 소식(蘇軾)은⁹⁾ “「소서」에서 믿을 수 있는 것은 첫머리 일구뿐이다” 하였

8) 진시황 이전은 춘추전국시대로서 언론자유의 각 학파가 일어났고 진시황 이후는 노장학이 성행하여 선진의 글과 구별한다.

는데, 주자는 그 첫머리 일구와 아울러서 많은 것들을 믿고 따르려 하지 않았다. 한광편은 덕을 넓히는 것이 아님은 진실로 주자가 논한 바와 같다. 이로 말미암아 말한다면 「소서」는 과연 위풍의 작이다. 그러나 위풍도 수학한 데가 있으니 꼭 삼백편의 시가 그 자신의 작은 아닌 것이다. 널리 옛 글을 상고하여 그중에서 근거 있는 자만을 골라서 그를 좇으니 잃어버린 대목은 없는 것이다. 저 자하와 같은 사람은 공자의 뛰어난 제자다. 그의 글이 경전에 나와 있는 것을 보면 고고하면서도 전아한 품이 단연코 「소서」 따위의 글과 비교할 수 있는 것이 아니다. 이 점은 주자를 기다린 후에야 비로소 잘못을 지적할 수 있는 것이 아니다.¹⁰⁾

9) 자는 子瞻, 東坡居士라 자호함.

10) 『詩經講義』 卷1, Ⅱ~17, 2~3쪽(6-278~280).

2. 국풍

1) 보충하기를 풍(風)에는 두 가지 의미가 있고 또 두 가지 음이 있으니 그들이 가리키는 취지는 아주 달라서 서로 넘나들 수가 없다. 위에서 풍으로 아래를 교화시키는 것은 풍교이며, 풍화요, 풍속이니 그의 음은 평성이 된다. 아래에서 풍으로 위를 자극하는 것은 풍간이며, 풍자요, 풍유이니 그의 음은 거성이 된다. 어찌하여 한 풍자(風字)를 가지고 쌍쌍이 두 가지 의미를 갖게 하며 두 가지 음에 다 걸치도록 할 수 있을 것인가.

『역』에서 “풍이 지상을 행하는 것이 관이니 선왕들은 그것으로 사방을 살피며 백성들을 보살피니라”¹⁾ 하였고, 맹자는 “풀 위에 바람이 스치면 반드시 넘어진다”²⁾ 하였으니, 이는 바람이란 유행한다는 데에서 얻은 이름이다. 『가어』에서 “충신에게는 다섯 가지 간하는 방법이 있는데 나는 그 풍간하는 방법을 따르리라” 하였고, 『백

1) ‘觀’괘의 대상전.

2) 『孟子』, 「滕文公 上」.

호통』에서는 “그 일이 아직 뚜렷하게 되지 않았음을 흘겨보면서 바람처럼 이를 알리리라” 하였으니 이는 바람이란 감동시킨다는 데에서 얻은 이름이다. 서설에서는 이 두 가지 의미를 하나로 통합시키려 하지만 그럴 수가 있겠는가.

주자의 『집전』에서는 풍자는 삭제해 버리고 풍화만을 남겨놓았다. 비록 그렇다 하더라도 풍자의 의미도 가히 강론해 봄 직하다. 성인이 하는 일은 다 정밀한 의미를 지니고 있기 때문에 장차 쓰이게 마련이니, 시험 삼아 『서전』의 교훈을 논해 본다면 전(典)으로써 법도를 드리우고 모(謨)로써 꾀함을 돕고, 고(誥)로써 백성들을 인도하고, 훈(訓)으로써 군왕을 경계시키고, 서(誓)로써 많은 군졸들을 묶고 명(命)으로써 제후들을 깨우치니 이전(二典)을 제외하고는 경계하는 말이 되지 않은 것은 없다. 이를 말하는 자는 존엄한 태도로 삼가 조심하며 이를 듣는 자는 두려워하게 되니 이는 모두 인심을 맑게 하고 세상 법도를 다스리기에 넉넉한 것이다. 이 때문에 『서전』을 짓게 된 것이다.

시만이 어찌 홀로 그렇지 않을 것인가. 송(頌)은 비유컨대 전(典)인 것이다. 풍(風)과 아(雅)는 체계가 비록 다르지만 그의 귀취는 사람들의 선심을 감발시키거나 사람들의 게으른 마음을 징계하기 위함에 있는 것이다. 정언(正言)은 ‘아(雅)’라 하고, 미유(微喻)는 ‘풍(風)’이라 한다. 풍(風)이란 풍(飆)이기도 한 것이다. 혹 좋은 일을 서술하여 이를 스스로 깨우치도록 하기도 하고 혹 나쁜 일을 서술하여 이를 스스로 깨우치도록 하기도 하며 기뻐하며 분해하며, 무서워하며 두려워하며 슬퍼하며 후회하며 감동하게 한다. 끌어당기지 않아도 스스로 이를 깨우치도록 하며 두드리지 않아도 스스로 이를 깨우치도록 한다. 이 점이 풍시를 짓게 된 이유이며 시가 천하를 교화하게 하는 이유인 것이다.

만일 민속 가요를 짓기 위한 것이라면 어찌 성경의 대열에 끼어 큰 교화를 세우기에 넉넉한 것일 수 있겠는가. 특히 「왕제」편에서 순수(巡狩)하는 법에 대사가 시를 펴놓는다는 한 마디가 있기 때문에 후세의 논자들은 풍화를 주장삼고 풍사는 주로 삼지 않는다. 그러나 소위 순수할 때 시를 펴놓는 법은 아직 상세히 알 길이 없다. 정보(鄭譜)는 무왕 순수 때 이남(二南)의 시를 얻었다고 하지만 이제 이를 본다면 「주남」편의 여러 시는 태반이 무왕의 집안에서 나온 원고여서 꼭 순수한 후에 얻은 것이라고는 할 수 없으며, 「소남」편의 여러 시도 대부분 무왕이 죽은 후에 지은 것들이니 무왕이 이런 시를 어찌 얻을 수 있을 것인가.

연세가에 의거한다면 소공이 서백이 된 것은 성왕 때에 있었던 일인데 감당의 시의 사모의 정은 그가 이미 죽은 뒤에 있었던 것을 이름이니 소공을 장사지낸 뒤인데 어찌 향차 무왕이겠는가. 농도(秣桃)를 읊음에 이르러서는 또 평왕(平王)의 뒤에 있었던 것이니 더욱 아득하기만 한 것이다. 평왕이 동으로 왕도를 옮긴 후에 주천자(周天子)가 순수했다는 법이 있었다는 것은 아직 듣지 못했다. 십삼국풍(十三國風)이 또한 어찌하여 평왕 후에 지은 시가 많은 것일까.

「왕제」편은 반드시 주나라 제도라고 할 수는 없다. 그러나 또한 시를 펴놓는 법에 노래하는 사신이 바치는 것은 계자(季子)가 악을 관찰할 때처럼 함에 그쳤을 따름이다. 아직 천왕이 존귀한 몸으로 채시(採詩)하는 사신의 제도를 만든 일은 없는 것이다. 향차 시인의 곧은 붓은 춘추필법보다도 엄한 것임에랴. 국가의 죄악도 꺼리지 않거니와 강어(疆禦)한 것도 뱉어 버리지 않는다. 무릇 시역한 군왕이나 음란한 누이나, 박덕한 처첩이나 아들을 죽인 자로서 하늘이 놀

라고 귀신도 의논하며 바람처럼 처참하고 날로 어두워지는 죄악을
돌이켜 엮어 둘 바 없는 것은 그의 병을 오직 뚜렷이 드러내려는 데
만 뜻이 있거늘 감히 천왕이 순수하여 이르른 자리에서 이를 바치려
고 할 수 있을 것인가.

순수할 때 시를 펴놓는 법은 본래 그것 자체가 한 가지 법이기는
하다. 「국풍」의 여러 편들은 그것이 채시(採詩)한 것은 아니다. 이에
당·송 시대 이래로 이 글을 가지고 풍속을 관찰하기 위한 데 쓰인
것이라고 굳게 지켜 왔으니 풍유나 풍자의 의미는 드디어 사라져 버
리고 만 것이다. 만일 요즈음 학설처럼 이남의 여러 시들은 도시 찬
미하기 위하여 지은 것들이라고 한다면 이는 주송(周頌) 외에 또 하
나의 주송이 있는 셈이니 또한 군더더기가 아니겠는가. 송체(頌體)의
됨됨은 찬미할 뿐 자극하지는 않는다. 그러므로 선왕(先王)을 송하는
것은 있어도 금왕(今王)을 송하는 것은 없다. 그런데 이남(二南)의 시
들은 찬미하여 찬양하는 것들이 도대체 금왕에 속해 있고, 금왕뿐만
이 아니라 더욱 금비(今妣)를 칭송하고 있다. 궁중의 위의를 선양하
며 부인을 기쁘게 하며 길조를 거짓 꾸며 거듭 군왕의 귀를 미혹하
게 하니 옛날 성왕들은 아첨하는 것을 좋아하지 않았거늘 아랫사람
들의 아첨하는 뜻이 어찌하여 이에 이르렀을까.

풍(風)이란 풍(飗)인 것이다. 미묘한 말 속에 뜻을 의탁하여 선함을
펴고 악함을 막아내는 묘미가 있게 하는 것이다. 가령 패옥이 안명
(晏鳴)하면 관저편을 펴놓음으로써 이를 풍하며, 정역(征役)이 번뇌하
면 은뢰(殷雷)편을 노래함으로써 이를 풍하며, 부인의 품행이 좋지
못하면 장자편의 부시(賦詩)로써 이를 풍하며, 금실이 불화할 때는
녹이편을 읽으로써 이를 풍하며, 시대의 정치가 잘되지 않을 때는

오직 옛 도만을 펴놓으며, 시대의 잘못이 다스려지지 않을 때는 오직 앞사람의 거울 됨을 펴놓는 것이니 이 점이 사람들이 선심을 감발하게 하고 사람들의 게으른 마음을 징계하는 소이가 되는 것이다. 어찌하여 민속 가요의 저작이 됨에 그칠 것인가.

풍시가 춘추에 나와 있는 것을 그의 사실대로 고찰해 본다면 모두 이는 공가(公家)의 일이니 저자의 비천한 백성들은 비록 선악이 있더라도 형법과 상급을 베풀어 줌에 따라서 각각 권선징악하게 하는데 어찌 말을 가지고 관현의 음률에 맞추고 악관의 대열에 끼게 할 수 있겠는가.

최영은 『집주』에서는 풍야(風也)의 풍(風)은 풍(諷)처럼 읽게 하였으니, 그 후에 서씨와 유씨 같은 사람들은 다 이 뜻을 따랐으니 그 공이 적다 할 수 없다.³⁾

3) 『詩經講義補遺』, Ⅱ~12, 1~2쪽(6-592~594).

3. 소서

1) 보충하기를 「소서(小序)」에 대한 시비에 대하여 주자는 정밀하게 따져서 변론하였다. 그것은 천고에 탁월한 업적으로서 가리워진 안개를 헤쳐놓고 가시덤불을 잘라버린 공적이 된 것이다. 요즈음 사람들이 다시 「소서」로 돌아가고자 하지만 모두 주자의 지위에는 도달하지 못하고 있음을 본다.

오직 음란을 풍자한 시를 고쳐서 음란한 시라고 한 까닭에 후인들이 다시금 비방하면서 떠들어댄다. 또한 무릇 국풍에서 찬미하거나 풍자하는 것은 모두 공가(公家)의 선악인 것이다. 혹 세력 있는 귀족들의 행실이 착하거나 사특하거나 하다면 국가의 존망에도 관계가 있고 세도가 더럽혀지거나 흥성하거나 하는 데 관계가 있는 것이다. 바야흐로 찬미하거나 풍자하거나 하는 말이 있는데 주자는 휩쓸어서 저자거리의 비속한 소리로 돌려버리니 이는 아마도 믿을 만한 이야기가 아닐 것이다. 맹자는 말하기를 “신하 된 사람은 더불어 죽히 허물을 지적할 수 없고 더불어 정치도 죽히 비난할 수 없다. 오직 위

대한 인물만이 군왕의 마음이 그릇됨을 바르게 할 수 있다. 한 번 군왕의 마음을 바르게 하면 천하도 바르게 할 수 있을 것이다” 하였으니 이는 성인의 말의 긴요한 대목인 것이다.

그러므로 「국풍」의 여러 시도 또한 오직 한 번 군왕의 마음을 바르게 하기 위하여 힘쓰자는 데 있다. 혹 이를 찬미함으로써 그의 선심을 감동시키기도 하며 혹 이를 풍자함으로써 그의 게으른 마음을 징계하기도 한다. 군왕의 마음이 바르면 모든 벼슬아치들도 자연히 바르게 된다. 온 벼슬아치들이 이미 바르게 되면 천하가 인(仁)으로 돌아올 것이다. 하찮은 사내나 계집들이 쑥대머리에 때 낀 얼굴로 혹 음란한 짓을 하기도 하고 또는 간사한 짓을 하기도 하면서 스스로 죄악에 빠지는 무리들이야 또 어찌 다 꾸짖을 수 있겠는가. 『상서』의 백 편의 글치고 왕공의 일이 아닌 것은 없으며, 『춘추』 240년간에 포상하거나 주살하는 일들이 세궁민(細窮民)들에게는 미치지 않는데, 시만이 어찌 홀로 그렇지 않을 것인가.

「소서」에서 찬미하거나 풍자하거나 하는 이야기는 본래 의심을 두어서는 안 될 것이다. 주자는 초년에는 역시 「소서」의 설을 믿고 한유의 설을 열심히 배척하였다. 그가 「한문고이(韓文考異)」를 지어 그것이 거짓 저술이라 하여 이를 깎아 버렸는데 여성공(呂成公)이 「소서」를 지나치게 존중한다고 한 것 때문에 드디어 그의 설을 변경하기에 이른 것이다. 대개 잘못을 지나치게 바로잡으려 한 것에 대한 마단림의 설은 자세하게 되어 있다.¹⁾

1) 「小序」, 『詩經講義補遺』, Ⅱ~12, 5~6쪽(6-600~601).

4. 정위지풍(鄭衛之風)

1) 신은 대답하기를-정·위 두 나라에 대한 시비는 앞사람들이 자세히 논술한 바가 있다. 그러나 신은 「악기」에서 정·위는 난세의 음이라 하였고 상간·복상은 망국의 음이라 한 것으로 생각한다. 이제 상중이 위나라 시에 실려 있는데, 어찌 정·위와 더불어 난세니 망국이니 하는 구별이 있을 수 있겠는가. 곧 상중이란 상간이 아님이 분명한 것이다.

공자는 “정성(鄭聲)은 음란하다” 하였고, 또 “정성은 버려라” 하였는데 어찌하여 정만을 말하고 위는 말하지 않았을까. 이미 이를 버리라 해 놓고 또 어찌하여 국풍의 대열에 끼여 놓았을까. 곧 정·위의 시는 그것이 정·위의 음이 아님이 또한 분명한 것이다. 또 『사기』·『악서』 및 응소의 『풍속통』에서는 상간과 정은 구분해서 말하고 있음을 보더라도 가히 짐작하여 알 수가 있다. 대체로 군신이다, 부부다, 봉우다 하는 것들은 의로써 합해진 것이니, 그의 사정이 서로 비슷하다. 그러므로 군신·봉우 사이는 남녀 관계와 같은 말에 의탁하는 것이 시인들의 본래 방법인 것이다. 그러므로 이소·한·

위 이래 다 풍시를 모방하였으니, 이 체가 가장 많은 것이다. 곧 주자의 「감춘부」는,

아름다운 계절이 이미 지나감을 슬퍼하고 미인을 생각하나 볼 수가 없구나

[悼芳月之不徂兮 思美人而不見]

저 미인은 빼어나게 아름다워 초연히 홀로 밝은 빛 속에 살고 있네

[彼美人之脩姱兮 超獨處乎明光]

붉은 놀을 묶어 끈을 만들고 밝은 달을 꺾어 귀걸이를 만드네

[結丹霞以爲綬兮 佩明月而爲璫]

라 하였고, 또 옛 시를 흉내 내어

아름답도다 동쪽집 여인이여 답답히도 그옥이 거처하는구나

[娟娟東家子 鬱鬱方幽居]

밝은 달 같은 자태 말쑥하고 아침 꽃은 어여쁘게 펼쳐져 있네

[濯濯明月姿 靡靡朝華敷]

한 치 마음 사그라지지 않고 몸 맡겨 함께 수레 타는 것 생각하네

[寸心未銷歇 託體思同車]

라 하였고, 또

그대 푸른 바다에 이르러 나에게 구슬 한 상자 주네

[夫君滄海至 贈我一篋珠]

마음 함께하는 꽃으로 맺어 붉은 비단 속옷에 꿰매어 두리

[結作同心花 綴作立羅襦]

기쁨 함께하는 띠 양쪽으로 드리우고 고운 옷 입은 미천한 몸 되돌아보네

[雙垂合歡帶 麗服眷微軀]

그대 위해 함께 일어나 춤추려는데 그대 마음은 정녕 어떠한지
[爲君一起舞 君情定何如]

라 하였고, 또

한단에는 이름난 여자 많아 흰 자태 아침꽃을 능가한다네
[邯鄲多名姬 素艷凌朝華]
아름다운 노래는 제나라 서쪽을 가리고 느슨한 춤은 양아를 기
울게 하네
[妖歌掩齊右 緩舞傾陽阿]
고운 옷에 기이한 향기까지 겸하여 나를 돌아보며 길이 한숨짓네
[麗服乘奇芬 顧我長咨嗟]
높은 나무에 그늘 생기기 바라나 빌붙는 것 토사와 여라와 같네
[願生喬木陰 夤緣若糝蘿]

라 하였으니, 주자가 그의 감흥을 위탁한 본뜻은 비록 상고할 수가 없지만 요컨대 이들은 사실을 기록한 시는 아닌 것이다. 정·위의 시라고 해서 어찌 이와 다를 데가 있겠는가.

또한 선하면 찬미하고 악하면 풍자한다는 것 때문에 시란 짓게 되는 것이다. 찬미하면 권장하는 것이며 풍자하면 응징하는 것이다. 이때 시를 채집하고 태사는 이를 악보에 올리는 것이다. 이제 만일 찬미와 풍자의 두 가지를 버리고서 시가 시 되는 까닭을 찾고자 한다면 아마도 포상과 폄출(貶黜)의 두 가지를 버리고서 『춘추』가 『춘추』된 까닭을 찾는 것에 가까운 것이 아니겠는가. 세상에는 음란을 풍자하는 시는 있어도 음란한 시는 없는 것이니 악보에 올려서 읊은 들 불가할 것이 없는 것이다.²⁾

2) 『詩經講義』, Ⅱ~17, 5쪽(6-283~284).

5. 주남(周南)

1) 신은 대답하기를 두 시는 반드시 후비(后妃)의 자작이라 할 수는 없다. 한유 중에서 제·노를 조종으로 삼는 자는 관저 시를 강왕 이후의 풍자시로 생각하는데 이는 본래 성경은 아니니 그것이 꼭 궁 중 사람들의 작품이라는 것도 도리어 분명한 증거는 없는 것이다. 옛사람이 “부인들도 시를 지을 줄 안다” 한 것도 물의를 일으키기 쉬웠는데 이제 편머리의 세 시를 다 부인이 지은 시라고 한다면 신은 믿어지지 않는다. 후비에게 갈담(葛覃)의 덕이 있는데 그 밑에 있는 시인이 이를 찬미하여 시를 지었다 한들 어찌 불가할 것이 있겠는가. 권이의 시에 이르러서는 더욱 부인의 시가 아닌 것이다.

『춘추전』에서 문왕청묘는 주공의 작품이라 하였는데 녹명 이하의 네 시도 혹 주공의 작품이 아닌가 여겨지는 것이다. 그러므로 진나라 때 학자들은 관저 시를 주공의 작품이라 생각하였다. 대개 네 시의 시작이 다 같이 본래 성인의 손에서 나왔다고 하려는 것이다. 그러나 이도 또한 감히 믿을 수 없다.¹⁾

1) 『詩經講義』, Ⅱ~17, 6쪽(6-285).

6. 시(詩)

1) 보충하기를-시는 뜻을 말하기 위한 것이다. 그러므로 이를 배우면 능히 말을 할 수 있게 된다.¹⁾

시는 뜻을 말하는 것이며 시란 곧 말이라는 뜻이다.²⁾

總論

[1] 臣對曰 孔子稱詩三百 今其數相符 則其文未嘗殘缺也 經文既皆可信 旨義似若易言 然其所以難解者 不獨美刺之事也 邇風數篇風而似雅 桑扈以下雅而似風 魯商二頌 頌而似雅 則風雅之體 亦難解也 詩有六義 經三緯三 宜其稱風雅頌賦比興 而今大序稱風賦比興雅頌 又毛傳所繫只有興也 而不見賦比 孔穎達以爲言興以顯賦比 此誤也 三舉其二 則其一自顯 而今舉其一 何以顯其二乎 又其興也者 未嘗逐篇而繫之 故三百五篇之中 但得一百十四 而卷耳則曰憂者之興也 憂者之興 不惟卷耳一篇 此又何意也 今集傳於國風二雅 逐篇逐章 迭繫三義 於頌則又每首一節繫以賦也 此皆莫曉厥由 則興比之體 亦難解也 鄭樵以來 正變之說疑者亦多 二南

1) 『論語古今註』 卷9, Ⅱ~15, 4쪽(6-91).

2) 『尙書古訓』 卷2, Ⅱ~23, 25쪽(7-230).

正風也 而汝墳之戚王室 野廬之憂強暴 豈非變乎 十三國變風也 而緇衣之好賢 七月之陳王 豈非正乎 小雅之正者 有常棣之弔管蔡 大雅之變者 有烝民之美宣王 今必自懿夷訖於陳靈 割界分疆 若有天限然者 得無膠乎 則正變之調 亦難解也 魯詩之山有樞作山有藹 漢書之子之還作子之 營賈山之引雨無正參用桑柔之句 緇衣之引節南山特多先正之節 若此類不可勝數 種鼓樂之之樂 不當音洛 山榛濕苓之苓 又當音連 若此類不可枚舉 則字句音韻 亦難解也 流離之或事或禽 騶虞之或官或獸 茹蕘之或廬或茜 模楸之或聲或解 若此類甚多 而聚訟紛然 則鳥獸艸木之名 亦難解也 至若小序之從違 朱子之前 惟呂祖謙信之最確 朱子之後 惟馬端臨辯之最詳 訟案俱在 在覽者裁擇也。

[2] 臣對曰 聖問中所舉十篇 皆有前人之備述 臣不必贅論 若其作者之名 朱子所據蓋後漢儒林傳也 然隋志又明言先儒相承 謂毛傳序子夏所創 毛公及衛敬仲更加潤色 撰隋志者 蓋不見儒林傳文而 言之若是也 若果爲衛宏作 固無足論 若以爲子夏作 是又非子夏自創之 必皆受之孔子 考之國史而後 始敢爲之 後學之尊信 又不特子夏而止 此朱子所以斥之益嚴者也 臣讀朱子辯說 其所以詆其訛 發其瑕類者 明曰痛快 綜理密切 有足以破千人之惑 雖使毛鄭復生 無以置對 然考核未周 採摭有漏 其或斷之爲註謬者往往有先秦西漢之文迭出而爲之證 如柏舟之爲仁人 青襟之爲學校木瓜之美齊桓 羔裘之非子皮 今已昭朗著顯 孰得而難之乎 況刺淫之詩 朱子悉以爲淫人之所自作 則詩三百之一言以蔽曰思无邪 非過語乎 於是右小序而斥朱旨者 紛然雜出 囂囂器器 莫可禁止 此又斯文之不幸也 蘇軾云小序之可信者首一句而已 朱子竝其首一句而多不信從如漢廣之非德廣 誠如朱子之所論 由是言之 小序果衛宏作也 然衛宏亦有所受 未必三百篇之序 壹是其自創 博考古文 擇其有據者而從之未爲失也 若夫子夏聖門之高弟也 其文之見於經傳者 高古典雅 斷非小序之文所得比擬者 此不待朱子而後始可辯破也。

國風

[1] 補曰 風有二義 亦有二音 指趣迥別 不能相通 上以風化下者 風教也 風化也 風俗也 其音爲平聲 下以風刺上者 風諫也 風刺也 風喻也 其音爲去聲 安得以一風字雙含二義跨據二音乎 易曰風行地上觀 先王以省方觀民 孟子曰草上之風必偃 此以風之流行而得名也 家語曰忠臣有五諫 吾

從其風諫 白虎通曰流睹其事未彰而風告之 此以風之感動而得名也 序說欲兼統二義而可得乎 朱子集傳削去風刺 孤存風化 雖然風刺之義因可講也 聖人所爲 皆有精義 將以致用 試論書教 典以垂法 謨以贊猷 誥以隔民 訓以戒君 誓以束師旅 命以諭諸侯 二典之外 無非警戒之辭 言之者嚴恭 聽之者惕畏 皆足以淑人心而靖世道 此書之所以作也 詩何獨不然 頌譬則典也 風雅二者 體裁雖別 其歸則感發人之善心 懲創人之逸志也 正言曰雅 微喻曰風 風也者諷也 或述善事使自喻之 或述惡事使自喻之 悅之憤之 鬼之懼之 哀之悔之 感之動之 不提不挈使自喻之 不拊不繫使自喻之 此風詩之所以作 而詩之所以爲教於天下也 若但爲民俗歌謠之作 豈足以列之聖經 建之爲大教哉 特以王制巡守之法 有大師陳詩以觀民風一語 故後之論者 主於風化而不主風刺 然所謂巡守陳詩之法 未可詳也 鄭譜謂武王巡守得二南之詩 以今觀之 周南諸詩 太半是武王家稿 不必巡而後得之 召南諸詩 多係武王既崩之後所作 武王何以得之 據燕世家召公之爲西伯 乃在成王之時 而甘棠之思 謂在既沒之後 則召伯已葬 何況武王至於耒桃之詠 又在平王之後 尤遙遙矣 平王東遷之後 未聞周天子有巡守之法 十三國風 又何多平王後詩也 王制未必爲周制 然且陳詩之法 奏以歌之 使如季子之觀樂而已 未有天王之尊躬作採詩之使 何況詩人直筆嚴於春秋 不諱國惡 不吐彊禦 凡弑君淫妹 薄妻殺子 天驚鬼譏風慘日昏之罪 無所回護 彰瘡唯意 有敢獻之於天王巡到之所者哉 巡守陳詩本自一法 國風諸篇非其所採 乃唐宋以來膠守此文 執之爲觀風察俗之用 而風喻風刺之義 遂至於湮晦矣 若如今說 二南諸詩 都是贊美之作 是周頌之外 又一周頌 不亦贅乎 頌之爲體 有美無刺 故有頌先王 無頌今王 乃二南之詩 贊歎揄揚 都屬今王 不惟今王 尤頌今妃 宣暢壺儀 苟悅婦人 僞飾符瑞 重惑君聽 先聖先王不喜諂諛 下之阿意一何至此 風也者諷也 託意微言 陳善閉邪 風之妙也 假如佩玉晏鳴 陳關雎以風之 征役煩勞 歌殷雷以風之 帷薄不修 賦牆茨以風之 琴瑟不諧 誦綠衣以風之 不舉時政 唯陳古道 不舉時疵 唯述前鑒 此所以感發人之善心 懲創人之逸志也 此國風之所以爲風 豈僅爲民俗歌謠之作而已哉 風詩之見於春秋者 考其實事 皆是公家之事 閭巷卑微之民 雖有善惡 隨施刑賞 使各勸懲 其有言辭 何足以被之管絃 列之樂官哉 崔靈恩集注風也之風讀之爲諷 其後徐氏劉氏之倫皆祖是義 不可少也。

小序

[1] 補曰 小序之訟 朱子辨說 精核縝密 卓越千古 有披雲霧翦荊棘之功 今人欲還尊小序 皆見未到朱子地位也 唯刺淫之詩 改之爲淫詩 故後人更有訾議 且凡國風之所美刺 皆是公家之善惡 或巨室大族行有淑慝 係國家之存亡 關世道之汙隆 方有美刺之詞 朱子一歸之於下俚閭巷之音 此恐未允 孟子曰人不足與適也 政不足與間也 唯大人爲能格君心之非 一正君而天下正矣 此聖人知要之言也 故國風諸詩 亦唯以一正君爲務 或美之贊之以感其善心 或刺之箴之以懲其逸志 君心既正 百官自正 百官既正 天下歸仁 彼匹夫匹婦蓬首垢面 或淫或邪 自陷罪罟者 又何議焉 尙書百篇 無非王公之事 春秋二百四十年之間 其褒貶誅賞 不及細民 詩何爲獨不然 小序美刺之說 本不當置疑也 朱子初年 亦信小序 盛斥韓愈之說 其著韓文考異以爲贗作而刪之 其後因呂成公太尊小序 遂變其說 蓋矯枉之過 馬端臨論之詳矣。

鄭衛之風

[1] 臣對曰 鄭衛之訟 前人之述備矣 然臣以爲樂記以鄭衛爲亂世之音 桑間濮上爲亡國之音 今桑中載於衛詩 惡得與鄭衛有亂世亡國之別 卽桑中之非桑間明甚 子曰鄭聲淫 又曰放鄭聲 何言鄭而不言衛乎 既放之 又何以列于國風乎 卽鄭衛之詩之非鄭衛之音又明甚 又史記樂書及應劭風俗通 皆桑間與鄭分而言之 可按而知也 大抵君臣也夫婦也朋友也 以義而合 事情相類 故君臣朋友之間 託辭於男女者 詩家之本法也 故自離騷漢魏而下 皆慕效風詩 此體甚多 卽朱子感春賦曰 悼芳月之不徂兮 思美人而不見 彼美人之脩嫿兮 超獨處乎明光 結丹霞以爲綬兮 佩明月而爲璫 又擬古詩曰 娟娟東家子 鬱鬱方幽居 濯濯明月姿 靡靡朝華敷 寸心未銷歇 託體思同車 又曰 夫君滄海至 贈我一篋珠 結作同心花 綴作立羅襦 雙垂合歡帶 麗服眷微軀 爲君一起舞 君情定何如 又曰 邯鄲多名姬 素艷凌朝華 妖歌掩齊右 緩舞傾陽阿 麗服秉奇芬 顧我長咨嗟 願生喬木陰 賁糸若絲蘿 朱子託興之意 雖不可考 要之非紀實之詩也 鄭衛之詩 何以異是 且夫善則美之 惡則刺之 此詩之所以作也 美之則勸 刺之則懲 此詩之所以采 而太史之所以被之管絃也 今若舍美刺二字 而求詩之所以爲詩 則不幾於舍褒貶二字 而求春秋之所以爲春秋也乎 世有刺淫之詩而無淫詩 被之管絃 靡不可也。

周南

[1] 臣對曰 二詩未必皆后妃之自作也 漢儒之宗齊魯者 竝以關雎爲康王以後之刺詩 此固不經而必爲宮人所作 却無明據 古人云婦人能詩 易犯物議 今以篇首三詩 竝作歸人之詩 臣未之信也 后妃有葛覃之德 而詩人在下者 贊美爲詩 奚不可乎 至於卷耳 尤非婦人之詩也 據春秋傳文王清廟爲周公所作 鹿鳴以下四詩 亦或以爲周公所作 故晉儒以關雎爲周公所作 蓋欲以四始之詩 竝出元聖之手也 然亦未敢信也。

詩

[1] 補曰 詩所以言志 故學之可以能言。
詩言志者 謂詩卽言也。

악경론

1. 육율오성부동론(六律五聲不同論)

1) 감정이 발하여 글이 되면 ‘시(詩)’라 하고 소리 내어 읊으면 ‘노래[歌]’라 하며, 팔음을 섞어서 그 노래에 맞추어 부르게 하면 ‘소리[聲]’라 하고 소리를 6등급으로 차등을 내어 악기를 만들면 ‘율(律)’이라 한다.

율척은 정밀하게 된 연후에야 기계 제작이 균등하게 되고 기계 제작이 균등하게 된 연후에야 소리 나는 음이 조화를 이루고 소리 나는 음이 조화를 이룬 연후에야 궁·상·각·치가 각각 차례로 버리에 알맞아 서로 넘어뛰는 일이 없을 것이니 이를 일러 “율이 소리를 조화한다” 하는 것이며 팔음이 잘도 고르게 되어 서로 차례를 빼앗지 않는다는 것이다. 『주례』의 전동장에서 “육율(六律)·육동(六同)으로 악기를 만든다” 하였다.

『이아(爾雅)』 「석고(釋詁)」에서 “율(律)은 법(法)이다.” ○ 관자(管子)는 “율이란 분수를 정하여 싸움을 그치게 하는 것이다.” ○ 허신(許慎)은 『설문(說文)』에서 “율은 고르게 분포하는 것이다.” ○ 내 생각

으로는 율이란 차등을 내는 약례(約例)다.¹⁾ 율(律)은 율(率)과 통한다. 율(率)도 차등을 내는 약례인 것이다. 명령받는 벼슬에도 율이 있는데 9로써 율을 삼는 자는 그의 규벽(圭璧)은²⁾ 9촌(寸)이요, 소자(纁藉)도³⁾ 9촌이요, 면복(冕服)은⁴⁾ 9장(章)이요, 건상(建常)이⁵⁾ 9유(旒)요, 변영(焚纓)이 9취(就)요, 이거(貳車)가⁶⁾ 9승(乘)이요, 개자(介者)는 9인이요, 희례(饗禮)는 9뢰(牢)요, 그의 조위(朝位)와 빈주(賓主)의 사이는 90보다.

7로써 율을 삼는 자는 그의 규벽이 7촌이요, 소자도 7촌이요, 면복은 7장이요, 건상이 7유요, 변영이 7취요, 이차가 9승이요, 개자는 9인이요, 궤례는 9뢰요 조위와 빈주의 사이는 70보다. 5·3을 율로 삼는 자는 그 예가 다 그러하다. 제후로서 백성들에게 공덕이 있으면 지진율(地進律)을 더 한다고 한 말은 이를 두고 이른 말이다.

군공(軍功)에 차등이 있으면 이를 군율(軍律)이라 이르고, 형벌에 차등이 있으면 이를 형율(刑律)이라 이르고, 공부(貢賦)의⁷⁾ 차등을 지리의 후박에서 이를 본다면 이를 부율(賦率)이라 이르고, 벌금의 수효를 금품의 귀천에서 본다면 이를 금율(金率)이라 이르고, 수학자들이 등립법에 따라서 승제를 한다면 이를 일러 산율(筭律)이라 이르고, 활 쏘는 사람들이 활에서 나오는 힘을 보고서 활급으로 삼는다면 이를 일러 구율(穀率)이라 이르니 그들이 뜻하는 바는 다 같은 것이다.

율이란 것의 됃됨은 본시 차등을 내는 약례인 것이다. 그러므로

1) 약속된 관례.

2) 제후가 임금을 뵈 때 표지로 지니던 구슬.

3) 옥 밑에 끼는 물건.

4) 옛날 제왕의 정복.

5) 칼집인 듯.

6) 버금으로 따르는 수레.

7) 세금.

선진 시대의 옛글에서 무릇 차등의 악례를 내는 것은 반드시 이름하여 울이라 한 것이니, 악물의 울 되는 소이도 어찌 차등의 악례가 아니겠는가.

황종(黃鍾)이 구구(九九)를 울로 삼는다면 종(鍾)·고(鼓)·생(笙)·경(磬)·금(琴)·슬(瑟) 등의 악기 제작도 다 구구(九九)를 척도로 삼는다. 유빈(蕤賓)이⁸⁾ 팔구(八九)를 울로 삼는다면 종·고·생·경·금·슬 등의 악기 제작도 다 팔구(八九)를 척도로 삼는다. 척도에 장단이 있으면 악기도 그 때문에 대소가 있고, 악기에 대소가 있으면 그 때문에 소리에 청탁이 있다. 태사가 황종의 궁성을 연주하면 팔음의 여러 악공은 모두 황종의 궁성을 가지고 이에 응한다. 태사가 유빈의 각성을 연주하면 팔음의 여러 악공은 모두 유빈의 각성을 가지고 이에 응한다. 이에 있어서 울이 소리를 조화할 것이니, 육률이란 악기를 제작하는 척도가 아닌가.

방(方)·원(圓)은 눈이 가려내는 것이다. 그러나 다못 눈만을 믿고 이를 깎아서 방·원을 만든다면 혹 비스듬한 모가 되기도 하고 혹 타원형이 되기도 하여, 종일토록 깎고 보태고 하더라도 참된 방·원을 만들 수가 없을 것이다.

궁(宮)·상(商)은 귀가 살피내는 것이다. 그러나 다못 귀만을 믿고 이를 두들겨서 궁·상의 소리를 만들면 혹 느리기도 하고 혹 흐리기도 하여 종일토록 오르내리게 하더라도 참된 궁·상의 소리를 만들 수가 없을 것이다.

이렇게 하여 한 개의 악기의 형태를 제작하더라도 오히려 방·원

8) 음계 12울의 일곱째 소리.

을 만들 수가 없을 것인데 하물며 일시에 7, 8개의 악기를 제조한다면 어찌 7, 8개의 방·원이 낱알이 서로 같을 수 있겠는가. 이로써 한 개의 악기의 소리를 내되 오히려 궁·상을 바르게 할 수 없을 것인데, 하물며 일시에 7, 8개의 악기를 두들긴다면 어찌 7, 8개의 악기의 궁·상이 낱알이 서로 같을 수가 있겠는가.

한 번 자와 곡척을 만들면 한 악기의 형상이 방·원의 형태를 얻을 수 있을 뿐만 아니라 7, 8개의 악기의 방·원의 형태도 낱알이 서로 비슷할 것이다. 한 번 율과 여를 만들면 한 악기의 소리가 궁·상의 소리를 얻을 수 있을 뿐만이 아니라 7, 8개의 악기의 궁·상성이 낱알이 서로 협화할 것이다.

왜 이렇게 되는 것일까. 대체로 천지의 사이에서는 무형한 물건은 만지거나 붙잡을 수가 없다. 그러므로 그 분수의 빠르고 느림은 미묘하여 가려내기가 어렵다. 유형의 물건은 헤아려서 쟁 수가 있다. 그러므로 그 분수의 빠르고 느림은 뚜렷하여 쉽게 살필 수가 있다. 이는 천하의 정해진 이치인 것이다.

방·원은 무형한 것이다. 물건에 깃들지 않으면 방·원은 자립할 수 없으니 방·원은 무형한 것이다. 궁·상은 무형한 것이다. 물건에 깃들지 않으면 궁·상은 자립할 수 없으니 궁·상은 무형한 것이다. 사람 눈의 힘이나 귀의 힘도 무형한 것이다. 귀나 눈은 유형하나 그가 보거나 듣게 되는 까닭에는 아직 형질이 없으니 눈의 힘이나 귀의 힘은 무형한 것이다.

눈의 힘의 무형한 것을 가지고 방·원의 무형한 것을 어거하자니 그 분수의 빠르고 느림을 끝내 정밀하게 가려낼 수가 없는 것이다. 여기에 자나 곡척을 제작해야 하는 이유가 있는 것이다. 귀의 힘의

무형한 것을 가지고 궁·상의 무형한 것을 어거하자니 그 분수의 빠르고 느림은 끝내 정밀하게 살필 수가 없는 것이다. 여기에 율·여를 제작해야 하는 이유가 있는 것이다.

아쉽구나. 자나 곡척은 유형한 것이다. 오직 유형하기만 하기 때문에 털끝만큼의 오차가 있더라도 감출 수가 없는 것이니 눈의 힘을 믿을 수 없는 것과는 비슷하지도 않다. 이로써 미루어 본다면 율·여의 물건 됬됨도 반드시 그 형상은 만질 수 있고, 그 분수는 계산할 수 있으니 털끝만큼의 오차가 있더라도 감출 수가 없는 것은 귀의 힘을 믿을 수 없는 것과는 비슷하지도 않다.

이와 같은 까닭에 맹자는 율·여가 자나 곡척과 같은 것임을 알았으니 어찌 그의 실정이나 용처가 서로 같지 않겠는가. 대체로 자나 곡척의 용처는 눈의 힘 밖에 뛰어나므로 성인은 눈의 힘을 다 써버리고 난 후에 따로 자와 곡척을 만든 것이다.⁹⁾ 만일 이미 자나 곡척을 만들고 나서, 또 눈의 힘을 쓴다면 맹자의 말은 해독할 수가 없을 것이다. 율·여의 용처는 귀의 힘 밖에 뛰어나 성인은 귀의 힘을 다 써버리고 난 후에 따로 율·여를 만든 것이다. 만일 이미 율·여를 만들고 나서 또 귀의 힘을 쓴다면 맹자의 말은 해독할 수가 없을 것이다.

후세에 와서 율을 말하는 자들은 모두 “대를 끊어서 관을 만들고 이를 붙여서 소리를 낸다” 하면서 “이것은 황종인데 저것은 대여(大呂)요, 이것은 태주(太簇)인데 저것은 협종(夾種)이다”라고 한다. 이에 이것을 가지고 소리를 내어 모든 소리의 표준으로 삼고서 이를 이름하여 ‘율’이라 한다. 진실로 이와 같다면 성인은 이미 귀의 힘을 다

9) 『孟子』, 「離婁 上」.

써버리고 또다시 귀의 힘을 쓰는 셈이다. 어찌 자나 곡척이 눈의 힘보다도 뛰어난 것을 가지고 견주어 이를 같게 할 수 있을 것인가.

아쉽구나. 천하에서도 쉽게 가려내기 어려운 것은 오음(五音)이다. 그 묘하고도 변듯하여 가려낼 수 없음은 오히려 아직 요즈음 소위 육률(六律)이라는 것에는 이르지 못하고 있다. 성인이란 사람들은 바야흐로 오음이 협화할 수 없음을 걱정하고 이내 오음 위에 또다시 곱절이나 깨달을 수 없는 육률을 가지고서 오음을 바로잡고자 하였으니 이런 이치도 있는 것일까. 반드시 오음은 가려내기 어려우나 육률은 쉽게 살필 수 있으며 오음은 본질이 없으나 육률은 형상이 있다. 그러므로 이 법을 내세워 저 같은 걱정을 두둔하자는 것일 따름이다. 만일 저 후세 사람들의 말처럼 물은 더욱 깊고 칠은 더욱 검은 것 같다면 율·여는 음악을 망치게 하는 도구가 아니겠는가. 비록 다시 자잘하게 찌개어 놓았다 하더라도 필경 쓰이는 용처는 이내 무형한 소리가 되어버리니 소리으로써 소리를 바르게 한다면 어찌 슬기로운 자의 할 것이겠는가.

저 젓대를 부는 자를 보지 못했는가. 느리게 불면 그 소리는 가늘고 느리며, 세차게 불면 그 소리는 질기고 빠르다. 똑같은 젓대지만 그 소리의 같지 않음이 이와 같으니 젓대가 어찌 표준이 될 수 있을 것인가. 소리의 크고 작음은 대부분 사람의 기운이 성글고 가는 데 말미암은 것이요, 이를 오로지 대의 관의 대소 장단에서 찾으려고 할 수가 없는 것이 분명하다. 이처럼 똑같은 황종의 관일지라도 느리게 불면 그 소리가 그와 같고 세차게 불면 그 소리가 저와 같을 것이니, 구구하게도 좁쌀처럼 자잘한 차이나 푼수로 쪼개 놓은 장단을 또한 입이 쓰도록 다투어 논쟁할 필요가 있겠는가. 율을 불려서

소리를 바르게 한다는 것을 나는 믿지 않았다.

율이란 무엇을 하자는 것일까. 율(律)·도(度)·양(量)·형(衡)은 본래 똑같은 것들이다. 율이란 악기의 자인 것이다. 그 차를 6등으로 나누어서 그것으로 악기를 제작할 따름이다. 그들이 “이를 분다”고 하는 것은 허튼소리다. 그러나 또 추려 이래로 오성(五聲), 육율(六律)을 섞어서 한 가지로 삼고 있으니 이 점도 불가불 가려내야 할 것이다. ○ 어느 사람이 무릇 천하의 물건치고는 다 이치로 기를 어거하는데 이제 유형한 규(規)·구(矩)·율(律)·여(呂)로 무형한 방·원·궁·상을 어거한다니 옳은 말일까. “방·원·궁·상은 물을 떠나서 자립할 수는 없다.” 이는 유형한 것에 의지하여 그의 정을 나타내는 자이다. 판의 방은 판에 의지하고 거울에 쓰게 되면 방·원은 저절로 바르게 된다. 종의 궁은 종에 의지하고 경의 상은 경에 의지한다. 율·여를 종·경에 쓰게 되면 궁·상은 저절로 바르게 된다. 이는 유형한 것을 가지고 무형한 것을 어거한 것이니 어찌 기(氣)로써 리(理)를 어거하는 것이라 하겠는가.¹⁰⁾

10) 『악서고존』, IV~1, 1~4쪽(13-392~397).

2. 오성오행론을 바로잡음[訂五聲五行論]

1) 내 생각으로는 천지간의 만물은 여러 가지로 만들어지지만 성정은 각각 다르고 규제도 같지 않다. 그의 수와 조목이 우연히 같다 하더라도 꼭 배합시킬 것은 없다. 추·여¹⁾ 이래로 무릇 천지간의 만물로서 혹 다섯이거나 혹 넷이거나 한 것들을 모조리 오행에다 배합을 시켜 놓으니, 어찌 모두 이치에 합당할 수 있겠는가.

오음에서는 궁음이 우두머리에 있고, 오행에서는 토가 중앙에 있으니 그것이 합치되지 않는 예의 하나다. 오음은 층층이 위로 쌓이는 것이므로 아래는 크되 위는 작아진다. 오행은 모두들 같은 열이 되므로 덕과 힘이 서로 같은 무리들이니 그것이 합치되지 않는 것의 둘째다. 오음인 궁·상·각·치·우는 옮겨서 바꾸어 놓을 수가 없다. 만일 오행에다 배합을 시켜 놓으면 각·치·궁·상·우로 차례가 반대로 엇갈려지니 그것이 합치되지 않는 것의 셋째다. 비록 그의 법대로 말한다 하더라도 오음의 궁음은 치음을 낳는데 오행의 화

1) 오행론자인 鄒衍과 呂不韋.

는 토를 낳는 서로 상반되는 자이다. 오음의 처음은 상음을 낳는데 오행의 토는 금을 낳으니 서로 엇나가는 것이다. 오음은 궁성에서 태어나는데 오행은 순환하여 서로 낳게 된다. 왼쪽으로 헤아리나 오른쪽으로 헤아리나 어느 한 가지의 의미도 묘합하는 대목이 없는데 억지로 이를 배합시켜도 좋을 것인가. 오성을 오행에다 배합시킨다는 것도 아직 정론이 없는데 각 성을 들은 자가 동방 목덕의 인(仁)에 감동하여 갑자기 측은한 마음을 발생시킨다면 괴상한 일이 아니겠는가. 이러한 잡설은 모두 실리에 대한 크나큰 장막이 되는 것이다.²⁾

2) 『樂書孤存』, IV~4, 22쪽(13-673).

3. 소무(韶武)

1) 반박하기를 아니다.¹⁾ 만일 공씨의 설과 같다고 한다면 이는 이를 잃되 선악의 선이 되는 것이다. 대체로 선과 악은 상대가 되는데 미진선(未盡善)이라²⁾ 한다면 악으로 돌아갈 따름이다. 선이란 악과 함께 마치 음양·흑백과 같은 것으로서 양이 아니면 음이요, 백이 아니면 흑인 것이니 음양 사이에 음도 아니요, 양도 아닌 것은 없고 흑백 사이에 백도 아니며 흑도 아닌 빛은 없는 것과 같은 것이다.

이미 미진선이라 한다면 분명히 조그마한 악의 뿌리라도 아직 모조리 제거되지 못한 것이 있는 것이다. 여기에 웅기그릇이 있다고 하자. 전체가 다 완전하면 모를까 오직 구멍 한 개에서라도 물이 흐르면 끝내 이는 깨진 웅기그릇인 것이다. 여기에 한 사람이 있다고 하자. 전체가 다 좋으면 모를까 오직 한 가지 악이라도 아직 제거되지 못했다면 끝내 이는 악인일 것이다. 이는 선악을 가려내는 법이

1) “孔曰 舜聖德受禪故盡善 武王以征伐取天下故未盡善”

2) 아직 모조리 선하지 못하다.

다. 하물며 탕왕(湯王)이나 무왕(武王)에 관한 일은 결코 작은 절개의 문제가 아니니, 선이라도 크나큰 선이 될 것이며, 악이라도 크나큰 악이 될 것이다. 크나큰 선에 있으면서 작은 악을 끼고 있다면 그러한 이치는 성립되지 않는다. 만일 작은 악이라도 끼고 있다면 분명히 성인이 아니다. 만일 성인이 아니라면 반드시 크나큰 악으로 돌아갈 것이다. 어찌 모호하게 말할 수 있을 것인가.

무왕에 관해서만 그러한 것이 아니라, 이 일을 일으켜 세운 자는 문왕인 것이다. 이 왕업을 완성시킨 자는 주공인 것이다. 만일 “무왕은 아직 진선(盡善)하지 못한다” 한다면 이 죄와 이 글은 무왕 홀로 감당해야 할 이치는 없다. 아울러 문왕·주공도 다 함께 미진선(未盡善)하다면 한 집안의 세 성인이 다 큰 이름을 뒤집어쓰게 되니 결코 작은 일이 아닌 것이다.

공자가 문왕과 주공에 대하여 결코 실오라기만큼의 불만도 없었던 것은 삼척동자도 알고 있는 일이다. 이미 문왕·주공에 대하여는 진심으로 탄복하면서 그 성인이 홀로 무왕에 대하여서만은 항상 한 가닥의 장막이 가려져 있다면 무왕은 원통하지 않겠는가.

『좌씨춘추전』에서 계자가 관악하며 소호를 춤추는 자를 보고 청하여 말하기를 “오직 참덕(慙德)이³⁾ 있었다” 하였는데, 앞서 학자들은 이 한 마디를 가지고 드디어 탕왕과 무왕의 일이라 하였지만 원래 혈뜬는 이야기일 수가 있다. 매중진(梅仲眞)이 중훼의 곡을⁴⁾ 지을 때 참덕이 있었음을 조심스럽게 칭하였다. 그러나 계찰(季札)이 대무의 춤을 추는 자를 보고 “아름답구나, 주나라의 왕성함이어” 하였으

3) 임금의 허물. 덕화가 멀리 미치지 못했음을 부끄럽게 여김.

4) 『僞尙書』의 한 편 이름.

니 칭찬을 하였을망정 험뜯지는 않았는데 어찌하여 제자가 무왕의 일은 아름답다 하면서 탕왕의 일을 풍자하였겠는가. 좌씨의 『춘추전』이 허튼 과장이라는 것은 바로 이런 따위를 두고 이르는 말이다.

공자는 음악을 총괄해서 논했지 일찍이 사람을 논한 것은 아니다. 소(韶)·무(武)의 악은 일찍이 순임금이나 무왕을 논한 것이 아니며, 선하다느니 선하지 못하다느니도 또한 소리와 태도만을 평했을 따름인 것이다. 공이 많다는 것은 그 악이 구성(九成)⁵⁾ 것이니 구연(九淵)·구소(九韶)⁶⁾ 따위가 그것이요, 공이 많지 않다는 것은 그 악이 육성(六成)한 것이니 육영(六英)·대무(大武) 따위가 그것이다. 공자가 미진선(未盡善)하다는 것은 이 때문이 아니겠는가.⁷⁾

論六律與五聲不同

[1] 發之爲文曰詩 唱之爲詠曰歌 交奏八音以依其歌曰聲 差作六等以制其器曰律 律尺精而後器制均 器制均而後聲音和 聲音和而後 宮商角徵各中倫理 不相踰越 此之謂律和聲 此之謂八音克諧無相奪倫也 周禮典同章曰 六律六同以爲樂器 爾雅釋詁曰律法也 ○管子曰 律者所以定分止爭也 ○許慎說文曰 律均布也 ○鏞案 律者差等之約例也 律與率通 率亦差等之約例也 爵命有律 凡以九爲律者 其圭九寸 縑藉九寸 冕服九章 建常九旒 樊纓九就 貳車九乘 介者九人 餼禮九牢 其朝位賓主之間九十步 其以七爲律者 其圭七寸 縑藉七寸 冕服七章 建常七旒 樊纓七就 貳車七乘 介者七人 餼禮七牢 其朝位賓主之間七十步 五三爲律者 其例皆然 諸侯有功德於民 加地進律 此之謂也 軍功有差 謂之軍律 刑罰有差 謂之刑律 貢賦之等視地利之厚薄 謂之賦率 罰金之視金品之貴賤 謂之金率 算數之家隨等立法 以之乘餘 謂之筭律 射藝之家視弓出力 以之彎控 謂之設率 其義一也 律之爲物 本是差等之約例 故先秦古文凡言差等之約例 必名爲

5) 음악 한 곳을 마치는 것을一成이라 한다.

6) 虞舜의 음악.

7) 『論語古今註』 卷2, II ~8, 10~11쪽(5-130~131).

律 樂律之所以爲律 亦豈非差等之約例乎 黃種以九九爲律 則其製種鼓笙磬琴瑟之器 皆以九九爲尺 蔡賓以八九爲律 則其製種鼓笙磬琴瑟之器 皆以八九爲尺 尺有長短 器以之大小 器有大小 聲以之清濁 太師奏黃種之宮 則八音諸工 皆以黃種之宮應之 太師奏蔡賓之角 則八音諸工 皆以蔡賓之角應之 於是乎律和聲也 六律非製器之法乎。

方員目所辨也 然但恃其目而削之爲方員 則或爲斜方 或爲橢圓 終日刪補而不能爲眞方員也 宮商耳所察也 然但恃其耳而擊之爲宮商 則或爲慢宮 或爲流商 終日上下而不能爲眞宮商也 以之製一器之形 猶不可以爲方員 況一時造七八器 惡能使七八器之方員箇箇相同乎 以之出一器之聲 猶不可以正宮商 況一時擊七八器 惡能使七八器之宮商箇箇相同乎 一作規矩 則不惟一器之形得方員 而七八器之方員箇箇相肖 一作律呂 則不惟一器之聲得宮商 而七八器之宮商箇箇相協 若是者何也 大凡天地之間 無形之物 不可摸捉 故其分數羸縮 微眇而難辨 有形之物 可以絮度 故其分數羸縮 顯著而易察 此天下之定理也 方員者無形者也 不寓於物 則方員不能自立 方員者無形者也 宮商者無形者也 不寓於物 則宮商不能自立 宮商者無形者也 人之目力耳力亦無形者也 耳目有形 其所以視所以聽者 未有形質 目力耳力無形者也 以目力之無形御方員之無形 其分數羸縮 終不可以精辨 此規矩之所以作也 以耳力之無形御宮商之無形 其分數羸縮 終不可以精察 此律呂之所以作也 嗟乎 規矩有形者也 唯其有形也 故毫髮有差 不能遁匿 不似目力之不可恃也 以此推之 律呂爲物 亦必有形可摸 有數可計 毫髮有差 不能遁匿 不似耳力之不可恃也 如是也 故孟子得以律呂同於規矩 其情其用 夫豈有不相侔者乎 夫規矩爲用 越於目力之外 故聖人於目力竭盡之外 別作規矩 若既作規矩而又用目力 則孟子之言不可讀也 律呂爲用 超於耳力之外 故聖人於耳力竭盡之外 別作律呂 若既作律呂而又用耳力 則孟子之言不可讀也 後世言律者皆云 截竹爲管 吹之作聲 曰此黃種彼大呂 此太簇彼夾鍾 於是以此吹聲爲諸聲之表準而名之曰律 苟如是也 聖人既竭耳力焉 又用耳力焉 豈可與規矩之超於目力者比而同之哉 嗟乎 天下之未易辨者五音也 而其微眇芒忽 不可分曉 猶未至於今之所謂六律也 聖人者方憂五音之不能和 而乃於五音之上 又作倍不可曉之六律以正五音 有是理乎 必五音難辨而六律易察 五音無質而六律有形 故立此法以揉彼患耳 若如後世之言 如水益深 如漆益黑 律呂非亡樂之具乎 雖復破分析 釐弊毫剖芒畢竟所用 乃是無形之聲 以聲正聲 豈智者之所爲哉 不見夫吹笛者乎 慢吹之則其聲微而徐 猛吹之則其聲繁而疾 同此笛也 其聲之不同若是 笛豈可準耶 聲之大小多由人氣之麤細 不可專

責之於竹管之大小長短也明矣 同此黃種之管 慢吹則其聲如此 猛吹則其聲如彼 區區黍粒之多少 刻分之長短 又何足苦口力爭乎 吹律以正聲 吾斯之未信矣 律何爲者也 律度量衡 本爲一類 律者樂器之尺也 差爲六等 以之製器焉而已 其云吹之者妄也 然且鄒呂以降 五聲六律混爲一物 此又不可以不辨 ○或曰凡天下之物 皆以理御氣 今以有形之規矩律呂御無形之方員宮商 可乎 曰方員宮商 不能離物而自立 此依於有形而著其情者也 版之方依於版 鏡之圓依於鏡 施規矩於版鏡 則方員自正矣 鍾之宮依於鍾 磬之商依於磬 施律呂於種磬 則宮商自正矣 此乃以有形御有形 曷爲以氣禦理乎.

訂五聲五行論

[1] 鑄案 天地之間 萬物紛興 性情各殊 規制不侔 或其數目偶同 不必配合 鄒呂以來 凡天地萬物之或五或四者 悉以配之於五行 其皆合於理乎 五音宮居首 五行土居中 其不合一也 五音層層纒上 故下大上小 五行濟濟平列 故德力相醜 其不合二也 五音宮商角徵羽 不可移易 若配五行 角徵宮商羽 次序顛錯 其不合三也 雖以其法言之 五音宮生徵 五行火生土 相反者也 五言徵生商 五行土生金 相乖者也 五音稟生於宮聲 五行循環以相生 左絜右度 無一義之妙合 而強使之配合 可乎 五聲之配於五行 尚未論定 而聞角聲者感東方木德之仁 遽發惻隱之心 非怪事乎 此等雜說 皆實理之大部也.

韶武

[1] 駁曰 非也 若如孔說 是讀之爲善惡之善也 夫善與惡對 未盡善則歸於惡而已 善之與惡 如陰陽黑白 非陽則陰 非白則黑 陰陽之間 無非陰非陽之物 黑白之間 無非白非黑之色 既未盡善 明有一分惡根 未及盡去者也 有褻焉 全體皆好 惟一孔有漏 終是破褻 有人焉 全體皆好 惟一惡未去 終是惡人 此善惡剖判之法也 況湯武之事不是小節 善則爲大善 惡則爲大惡 居大善而帶小惡 無是理也 若帶小惡 明非聖人 若非聖人必歸大惡 烏可模糊言之 不惟武王爲然 起此事者文王也 成此業者周公也 若云武王有未盡善 此罪此案武王無獨當之理 竝文王周公皆未盡善 一家三聖 皆蒙大名 非細故也 孔子於文王周公必無絲毫不滿 尺童之所知也 既於文王周公心服

其聖 獨於武王 常有一膜 武王不寃乎 左傳稱季子觀樂 見舞韶濩者曰 惟有慙德 先儒執此一語 遂謂湯武之事 原可訾議 梅仲眞作仲虺之誥 儼稱猶有慙德 然季札見舞大武者曰 美哉周之盛也 有褒而無貶 何季子美武而刺湯乎 左氏浮夸 正謂此類 總之孔子論樂 未嘗論人 論韶武 未嘗論舜武 善與未善 亦惟聲容是評耳 功多者其樂九成 若九淵九韶之類是也 功未多者其樂六成 若六英大武之類是也 孔子謂未盡善非以是乎.

원의변론

1. 중용(中庸)

(1) 양단(兩端)

1) 잠언-엿 주에 지나친 것과 모자라는 것을 양단이라 하였는데 이는 본시 옳은 해석이다.¹⁾ 만약 중론(衆論)이 모두 지나치다면 쓸 수가 없고, 만약 중론이 다 모자란다면 그도 또한 모두 쓸 수가 없는 것이다. 중(中)과 양단(兩端)이 먼저 순(舜)의 심중에 이미 있으니 그 것으로 저울질하기도 하고 자포자기도 하는 것이다. 이 세 가지를 가지고 사람들의 말을 살피다가 그중에서 중에 합치되는 자만을 채택하는 것이니, 그러기에 그를 순임금답다고 하는 것이다.

만약 사람들의 말 가운데에서 그중의 양단을 붙잡고 크고 작다거나 후하고 박하다거나를 비교하여 그중에서 중품(中品)을 사용한다면,²⁾ 마땅히 후해야 할 것도 장차 알맞지 않다고 하여 버릴 것인가.

1) 소위 新註인 주자의 『中庸章句』에서는 “兩端 謂衆論不同之極致 蓋凡物皆有兩端 如小大厚薄之類”라 하여 과불급에는 언급하지 않았다.

2) 은연중 주자의 설을 지목한 말.

중이란 지극한 선이 깃들어 있는 것이다. 지극히 크거나 지극히 후해야 중일 수 있는 자가 있고, 지극히 작거나 지극히 박해야 중일 수 있는 자가 있는 것이다.³⁾

2) 대답하기를⁴⁾-예(禮)는 지위에 맞추어야 중(中)이 되는 것이다. 대부의 관(冠)은 오촌(五寸)인데 5촌보다 두꺼우면 지나친 것이요, 5촌보다 얇으면 모자라는 것이다. 의복은 몸에 맞아야 중이 되는 것이다. 난장이의 옷이 삼척(三尺)이라면 3척보다 크면 지나친 것이요, 3척보다 작으면 모자라는 것이다. 그래서 크고 작거나, 후하고 박하거나 하는 것들이 미상불 양단이 아닌 바 아니라는 것이 주자의 뜻인 것이다. 그러나 여러 사람들의 의논이 꼭 대·중·소의 3층으로 되라는 법은 없다. 열 사람의 말에 혹 열 사람 전부가 후하거나 큰 것을 주장하기도 하고, 혹 열 사람 전부가 박하거나 작은 것을 주장한다면 순임금은 장차 어찌해야 할 것인가. 크고 작거나 박하고 후하거나 간에 반드시 내 마음속에서 먼저 이를 저울질하여 그중에서 중을 붙잡은 연후에 사람들의 말을 살피어 양단을 범한 자는 이를 버리고 중용에 합치되는 자만을 채택한다면 바야흐로 그의 중 됄을 잃지 않을 수 있을 것이다. 주자는 양단을 사람들의 말의 양단으로 해석했는데, 원래 이해하기가 어려운 해석이다.⁵⁾

3) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 11쪽(4-195).

4) “御問曰 兩端二字 章句何不以過不及言之 而必以大小厚薄之類言乎”에 대한 대답이다.

5) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 12~13쪽(4-260~261).

(2) 상의 세 가지 뜻[三常之義]

1) 이제 생각하건대-평상의 리(理)란⁶⁾ 가장 분별하기 어려운 것으로서 세상 사람들은 바야흐로 세속 습관에 젖어 이에 익숙해진 일들을 평상의 리라 이르고 있다. 한 번 성도(性道)의⁷⁾ 설을 듣고서는 바야흐로 놀라며 일상적 습속에 어긋난 것으로 여긴다. 성인이 이때에 또한 평상의 리를 내세워 자기주장으로 삼고 천하 사람들을 이끌고 평상적인 궤도에 몰아넣는다면 그 누가 통속적인 유행과 합류하거나 지저분한 세속에 젖어들으로써 위선하는 무리들의 행동에 익숙해지지 않을 자 있겠는가.

상(常)의 의미에는 세 가지가 있으니, 첫째 항상(恒常), 둘째 경상(經常), 셋째 평상(平常)이다.

항상이란 「고요모(皐陶謨)」에서 소위 “창결유상(彰厥有常)”이라⁸⁾ 한 것과 「입정(立政)」편에서 소위 “극용상인(克用常人)”이라⁹⁾ 한 따위가 곧 그것이다. 경상이란 영원토록 상행해야 하는 법도이니, 오교(五敎)를 오상(五常)이라 하고 옛 법을 전상(典常)이라 하는 따위가 곧 그것이다. 평상이라 하는 것과 같은 것들은 『매씨서전』에서 소위 “300리가 평상의 가르침을 고르게 지킨다”고 한 것이나 후한 「중장통전」에서 “순상습고(循常習故)하는¹⁰⁾ 자는 시골구석의 상인(常人)이니, 삼공(三公)의 지위에 있기에는 부족하다” 한 것 따위가 곧 이것

6) “朱子曰 庸者平常之理”(『中庸章句』의 주)

7) 중용의 도.

8) 그 꾸준함이 빛나도다.

9) 능히 꾸준한 인물을 채용한다.

10) 일상적 법도에 따르면서 옛것에 익숙한 것.

으로서, 평상이 어찌 지극한 덕이 되기에 흡족하겠는가.

그러므로 현인을 구하거나 인격자를 고르자면 반드시 비상(非常) · 불상(不常) · 이상(異常) · 초상(超常)의 선비를 기준으로 삼아야 할 것인데 하물며 평상의 가르침이 표준이 될 수 있을 것인가. 오직 불서(佛書)인 『지월록(指月錄)』에서 조주화상(趙州和尚)이 남천(南泉)을 뵈고 묻는 말을 칭송한 글에 “이 도는 어떠한 것인가?” 남천이 “평상심(平常心)이 이 도(道)이니라” 했던 것이니, 옛 경서에는 이러한 설은 없었던 것이다.

『주역』에서는 아직 “상(常)을 잃지 않았다. 아직 상(常)에 변함이 없다” 하였으니, 상이란 옛것인 것이다. 옛 법은 이미 항상 쓸 수 있기에 또한 경례(經禮)가 된 것이다. 그러므로 아직 잃지 않고 아직 변하지 않는 것을 귀하게 여기는 것이니 이것이 바로 「고요모」의 ‘유상(有常)’의 의의인 것이다. 이 책의¹¹⁾ 아래 장에서 “용덕(庸德)의 행실과 용언(庸言)의 삼감”이라 하였고, 『주역』에서 “용언의 믿음직함과 용행의 삼감”이라¹²⁾ 하였으니, 용언이란 항언(恒言)인 것이요, 용덕이란 항덕(恒德)인 것이요, 용행(庸行)이란 항행(恒行)인 것이다. 맹자는 “용경(庸敬)은 형에게 있다”¹³⁾ 하였으니, 용경이란 항경(恒敬)인 것이다.

그렇게 본다면 용(庸)이란 항상인 것인데 어찌 평상이라 이를 수 있겠는가. 통틀어서 말한다면 중용이란 천하에서도 제일가는 의리인 것이다. 만약 평상의 이치라 한다면 후세에 소위 이를 낮추더라도

11) 『中庸』.

12) ‘乾’괘의 九二 象傳에서 “子曰 龍德而正中者也 庸言之信 庸行之謹 閑邪存其誠”이라 하였다.

13) 『孟子』, 「告子 上」.

그다지 높은 논술이 못 된다는 것과 불행히도 거기에 가까운 것이니, 반드시 세워진 교육 목표의 본지는 아닐 것이다. 하물며 중용이란 타고난 덕이요, 일을 실천하는 행동인 것이니 평상의 덕이라 이르지도 않았고 평상의 행동이라 이르지도 않고 이에 평상의 리라 이른다면 공자가 “군자는 평상의 리니라” 했을 것이니, 말의 뜻이 스스로 명백하지 못하기 때문에 ‘리(理)’자는 또한 아마도 쓰기에 거북할 듯하다.¹⁴⁾

2) 강한 자는 고집한다. 그러므로 오랠 수 있으니 오랜 것이 용(庸)이다.¹⁵⁾

3) 잠언-용자(庸字)의 글자 됨이 원래 유상(有常)의 의미를 가지고 있기 때문에 군자의 진덕(進德) 수업(修業)도 오랠 수 있는 것을 귀하게 여기는 것이다. 『주역』에서 “천지의 도는 항시 오래가면서 쉬이 없다”¹⁶⁾ 하였고, 『주역』에서 “하늘의 운행은 강건하므로 군자는 그 때문에 스스로 굳세고 쉬이 없다”¹⁷⁾ 하였고, 『주역』에서 “구이(九二)는 후퇴와 멸망이니 오래도록 중할 수 있다”¹⁸⁾ 하였고, 『서전』에서 “이에 크게 음란하고 어리석어 하루 종일 하느님의 길을 돕지 못하리라” 하였으니, 다 오랠 수 있음을 덕으로 삼은 것이다. 『논어』에서 “인민은 오랜 자 드물 것이다” 하였으니 비록 능자(能字)는 없더라

14) 『中庸講義』, II~4, 9~10쪽(4-254~256).

15) 『中庸自註』, II~3, 21쪽(4-216).

16) ‘恒’괘의 彖傳

17) ‘乾’괘의 단전.

18) 恒卦 九二 象傳

도¹⁹⁾ 스스로 문장이 성립되는 것이다. 만약 시대적 교육이 시들어져서 이를 실행하는 자가 적어졌다고 해석한다면 『논어』는 장차 어떻게 풀이해야 할 것인가.²⁰⁾

4) 잠언-지성은 중화인 것이다. 심이 없는 것은 용(庸)이다. 이 편의 첫머리에서 “중화의 극치에서 천지는 제 위치를 가지고 만물은 발육하는 것이다” 하였고, 앞 절에서 “오직 천하의 지성만이 천지의 조화·발육을 돕는다” 하였으니, 중화가 지성이 아닌가. “쉬지 않으면 오래고, 오래면 증험이 있고, 증험이 있으면 아득히 멀다” 하였으니, 심이 없는 것이 용이 아닌가.

잠언-오래면 증험이 있고, 붙잡고 간직하기를 오래 하면 그가 마음을 다스리며 본성을 기를 때, 하늘과 사람이 서로 더불어 부딪친 때에 자기 마음속에서 반드시 무엇인가 소리 없이 집히는 바가 있을 것이니, 이를 일러 증험이라 하는 것이다. 증험이 집히면 그가 도를 믿되 더욱 독실하여 그만두고 싶어도 그만둘 수 없게 되는 것이다. 그러므로 더욱 오래도록 자꾸 앞으로 나아가 아득히 먼 곳에까지 이르게 되는 것이니, 아득하게 먼 것이 용의 지극한 것이 아닌가. 아득하게 멀면 덕이 쌓이게 될 것이므로 넓고 두터워지며 넓고 두터워지면 빛이 밖으로 새어 나오므로 높고도 밝아진다는 것이니, 소위 지성이면 밝아진다는 것이다. ○ 『주역』에서 “군자는 후한 덕으로 만물을 신는다”²¹⁾ 하였고, 또한 “대인은 빛을 이어 사방을 비추니

19) 『中庸』에서 “民鮮能久矣”라 하였다.

20) 『中庸自箴』, Ⅱ-3, 10쪽(4-193).

21) ‘坤’卦의 大象傳.

라”²²⁾ 하였고, 『주역』에서 “성인은 자기 도를 오래 펴기 때문에 천하의 교화가 이루어진다”²³⁾ 하였다.²⁴⁾

(3) 중권(中權)

1) 생각건대-권(權)이란 성인의 절실한 비유인 것이다. 여기에 저울이 있다고 하자. 그 저울눈은 오냥(五兩)이다. 은자 한 냥을 놓으면 그 저울추는 한 냥의 저울눈에 걸려야 이에 알맞게[中] 될 것이다. 은자가 석 냥이면 그 저울추는 한 냥의 저울눈에 잡아매둘 수가 없을 것이며, 반드시 석 냥의 눈으로 옮겨 놓은 연후에야 이에 알맞게 될 것이다. 녀 냥이나 닷 냥도 다 그렇지 않은 것이라고는 없을 것이다.

우직(禹稷)의 굳어진 살이나 안회(顔回)의 폐문은 모두 옮겨서 중을 얻은 것이다. 미생(尾生)이 기둥을 붙잡고 죽은 것이나 백희(伯姬)와 좌당(坐堂)은²⁵⁾ 다 교착하여 중을 잃은 자들이다.

권이 기대하는 것은 중용에 있는 것이다. 성인이 소위 중용을 골라잡는다는 것은 바로 저울질하는 사람이 저울눈을 골라잡고 저울추를 안정시키는 그것이다. 후세에 와서 도를 논하는 자들은 중용을 경으로 여기고 반중용을 권으로 여겼으니, 이 때문에 상례에서 제도대로 지키지 않으면 ‘권’이라 하고 장례에 예문을 갖추지 않으면 ‘권’이라 하고, 탐욕을 부리며 법을 지키지 않으면 ‘권’이라 하고, 윗

22) ‘離’괘의 대상전.

23) ‘恒’괘의 단전.

24) 『中庸自箴』, II ~3, 24쪽(4-221).

25) 未詳

사람의 자리를 빼앗거나 윤리를 무시하면 ‘권’이라 하니 무릇 천하의 질서를 어지럽히며 온갖 부정한 짓을 다하는 행동은 온통 권에다 의탁해 버리니, 이 때문에 세상 법도가 크게 재화를 입고 있는 것이다. 정자의 말은²⁶⁾ 지엄하다.²⁷⁾

(4) 소은(素隱)

1) 잠언-소은이란 까닭 없이 숨어 사는 것이다. 군자가 이름을 감추고 숨어 산다면 거기에는 반드시 부득이한 까닭이 있게 마련이다. 그런 연후에야 이에 중화의 뜻에 합치할 것이다.

백이(伯夷)·우중(虞仲)·공자는 혹 그들이 숨어 살면서 의를 행했다 하기도 하고 혹 그들이 숨어 살면서 권에 알맞았다 하기도 하니 이는 다 인륜의 변을 만났거나 혹 혐의를 받는 처지에서 부득불 세상을 버리고 몸을 피해야 했기 때문에 의에 합치하고 권에 알맞아 중용이 군자 됨을 잃지 않았던 것이다.

만일 까닭 없이 세상을 버리고 도망쳐 깊은 산 속으로 들어가 괴이한 행동을 하며, 기괴한 이론을 내세울 때 당시 사람들은 그를 이인(異人)이라 지목하기도 하고, 후세 사람들은 그를 신인이라 하여 비록 그의 이름이 시들지 않도록 되기도 하지만 나는 그처럼 하지 않을 것이다.

만일 그가 숨어 사는 일이 중용의 뜻과 일치한다면 군자의 길이 중용에 의거하는 것이다. 그러므로 마땅히 숨어야 하겠기에 숨은 것

26) “程子曰 漢儒以反經合道爲權 故有權變權術之論 皆非也 權只是經也 自漢以下無認識權字”

27) 『論語古今註』 卷4, Ⅱ~10, 25쪽(5-340).

이며, 세상을 피하여 알려지지 않더라도 후회하지 않을 것이니, 이는 백이나 우중과 같은 경우인 것이다. 그러므로 “오직 성인만이 그럴 수 있다” 한 것이다. 소은이란 까닭 없이 숨는 것이며, 둔세란 의에 합치하는 은둔인 것이다.²⁸⁾

2) 나는 대답하기를-소은이란 까닭 없이 숨는 것이다. 공로도 없는데 국록을 먹는다면 이를 소찬(素餐)이라 이르고 귀한 지위도 없이 부를 차지한다면 이를 소봉(素封)이라 이르고 왕위도 갖은 바 없이 왕자의 일을 한다면 이를 소왕(素王)이라 이르니 그의 뜻은 다 같은 것이다.

만일 덕이 없는데도 숨어 지내는 것을 소은이라 이룬다면 덕이 있는 사람은 반드시 다 숨어야 할 것인가. 은둔이란 본래 존귀한 벼슬도 아닌데 하필이면 반드시 덕 있는 자만이 해야 한다는 말인가. 옛날 설명에서는 이 점에 있어서 약간의 잘못이 있었다. 그러므로 주자는 혹 따르기도 하고, 혹 거스르기도 했던 것이다.

옛날에 백이나 우중처럼 숨어 살면서 의를 실천한 사람들은 다 같이 인륜의 변을 만나 부득불 숨어 살았던 것이다. 만일 까닭 없이 은둔 생활을 하면서 괴이한 행동을 했다면 그것은 진정한 소은인 것이다.

유흠(劉歆)은²⁹⁾ 신선가들이 하는 짓을 일러 색은(索隱)이라 했고, 주자는 추연(鄒衍)과³⁰⁾ 같은 참위를³¹⁾ 일삼는 따위를 일러 색은(索隱)

28) 『中庸自註』, II ~ 3, 12~13쪽(4-198~199).

29) 한나라 때 학자.

30) 오행설의 제창자.

31) 미래를 점치는 학문.

이라 했다. 그러나 깊이 숨겨진 이론을 탐구하는 일은 본래 나쁜 일이 아니니, 이런 사람들을 반드시 여기에 해당시킬 필요는 없다. 깊이 숨겨진 이론을 군자도 때로는 찾아보아야 하기 때문에 『주역』에서는 “깊이 숨겨진 것을 탐색하여 깊고 멀리 다룸으로써 천하의 길흉을 결정한다” 하였으니, 숨겨진 것을 찾는 일은 성인도 힘써야 하는 것이다.

공자가 스스로 『역전』을³²⁾ 지어 숨겨진 것을 찾는 것을 지극한 공적으로 여기고서 이 장에³³⁾ 이르러서는 숨겨진 것을 찾는 것을 괴이한 일이라 한다면 그런 이치도 있겠는가.

색은행괴(索隱行怪)란 까닭 없이 숨는 것이다. 세상을 피해 살되 후회하지 않는다는 것은 의에 합하면서 숨어 지내는 것이다. 위와 아래를 서로 비추어 보면 그의 뜻은 더욱 분명해질 것이다.³⁴⁾

(5) 중도이폐(中途而廢)

1) 폐(廢)는 마땅히 이를 읽되 형가폐(荊軻廢)라 한 폐처럼 해야 한다. 몸이 부스러진 것을 이른 것이다. 군자가 군자의 도를 바라보면 서 걸어가기도 하고 도를 좇아서 나아가되 행여나 미치지 못할까 서둘며, 지금껏 보지도 못한 양 힐끗힐끗 쳐다보면서 힘은 빠지고 기운은 바닥이 나게 되어 쓰러지기에 이른다면 소위 반 남은 길목에서 쓰러진 격이 되는 것이다.

32) 『易經』 또는 『周易』.

33) 『中庸』의 글.

34) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 15~16쪽(4-266~267).

군자란 도를 향하여 가되 이처럼 절실하게 애태우며 안타까워하는 것인데 고금을 통하여 주해자들은 다 “반 남은 길목에서 그만둔다”고 이르고 있으니 진실로 반 남은 길목에서 그만두게 한다면 어찌 그를 일러 군자라 할 것인가.³⁵⁾

2) 내 생각에는-중도이폐란 또한 기운은 바닥이 나고 힘이 다 빠져 중도에서 몸이 쓰러지는 것을 말한다. 중도에서 몸이 쓰러진 자는 쓰러진 후에 다시 일어나 필경에는 목적하는 도에 도달한다. 그러므로 공자는 이를 “귀하게 여긴 것이다”라고 말했다. 만일 중도에서 그만둔다면 스스로 선을 굽는 것과 무엇이 다를 것인가.³⁶⁾

(6) 진성(盡性)

1) 잠언-그의 성을 극진히 한다는 것은 자신을 가다듬어 지극한 선에 도달한다는 뜻이다. 사람의 성을 극진히 한다는 것은 사람을 다스리어 지극한 선에 도달하게 한다는 것이다. 물성을 극진히 한다는 것은 위아래에³⁷⁾ 있는 초목과 금수들이 모두 잘 번성한다는 뜻이다.

위의 두 가지는 『대학』의 명덕(明德)과 신민(新民)의 일이며, 아래의 한 가지는 「요전」에서 익에게 명령하여 우(虞) 벼슬아치가 되게 한 일인 것이다. 그 일들은 모두 지극히 진실된 것으로서 실천할 수도 있으려니와 붙잡을 수도 있기에 헛된 빈틈이란 없는 것이다. 거

35) 『中庸自箴』, II~3, 13쪽(4-199).

36) 『中庸自箴』, II~3, 13쪽(4-200).

37) 하늘과 땅.

기에 한 번 인물성(人物性)의 동이설(同異說)을³⁸⁾ 덧붙인다면 아득히 넓어서 끝도 핵심도 없기 때문에 들어가서 손을 써야 할 곳이 어디 인지를 모를 것이다. ○ 그의 성을 극진히 한다는 것은 그가 하늘에서 받은 그의 본분을 극진히 한다는 것이니, 스스로 자신을 가다듬어 지극한 선에 도달한다면 나의 본분을 극진히 한다는 것이다. 사람을 다스리어 지극한 선에 도달하게 한다면 사람들은 각기 자기의 본분을 극진히 할 것이지만 그 때에도 역시 그의 공적은 내게 있는 것이다. 산림과 천택의 정책을 가다듬어 초목·금수들로 하여금 생성·발육하게 하여 때에 따라 시들지도 않고 때 아닌 때를 알게 하지도 않으며, 교인(校人)은 말을 기르고 목인(牧人)은 제사 짐승을 기르며, 농사는 오곡을 번식하게 하고, 장사는 야채를 가꾸게 하여 동물이나 식물이나 온갖 생명을 간직한 만물들로 하여금 각각 그의 생성 발육하는 성을 극진히 하게 한다면 만물은 스스로 각자 그의 본분을 극진히 할 것이지만 역시 그의 공적은 내게 있다고 해야 할 것이다.

산림·천택의 자연과 농장 목축 등의 산업을 다스리는 정책이 잘못되면 만물의 생명은 일찍 꺾이거나 흩어져서 무성할 수가 없다. 그런데 성인이 이를 가다듬어 신축하면 만물의 생명은 일제히 무성하여 살찌고 빛이 나니 천지의 불품이 달라지는 것이다. 그것을 천지의 조화와 발육을 돕는다고 해도 좋지 않은가. 성인이 성을 극진히 하는 공적이란 이런 것에 지나지 않으며 이 점을 버리고서 꺾이지 않는다면 개나 소나 사람이 한 자리에 있기를 요구할 것이며, 인

38) 인간과 만물의 성이 같다는 설과 다르다는 설이다.

을 호랑이에게서 토론하고 예를 짐승들에게서 책망할 것이니, 그들로 하여금 도를 닦고 가르침을 받게 하여 모조리 중용의 큰 길로 돌아오게 한들 그 또한 이루어지기 어려울 것이다.

인간과 만물의 성이 같다는 것은 불교의 학설이다. 『역』에서는 “무성하도다, 때로 만물이 발육하니라” 하였다.³⁹⁾

(7) 치곡(致曲)

1) 잠언-곡(曲)이란 굴곡(屈曲)이며 위곡(委曲)이다. 곡이란 마땅히 이를 읽되 “곡례삼천(曲禮三千)”이라 한 곡(曲)처럼 해야 한다. 만사 만물에 있어서 다 그의 마음을 극진히 함으로써 그의 지극한 선을 찾도록 해야 함을 이르는 것이다.

『역』에서 “만물을 곡성하되⁴⁰⁾ 남겨 놓지 않는다” 하였으니, 사람들이 만사에 있어서 치곡하는 것은 마치 천도가 만물을 곡성하는 것과 같은 것이니, 한 가지 물건이라도 그대로 지나쳐 버리는 일이 없음을 말한 것이다.

태어나면서 알고 저절로 실천하는 성인이 사람을 교화함에 있어서는 마치 때맞게 내리는 비가 만물을 화육하는 것과 같은 것이다. 그러므로 사람과 만물의 성을 극진히 함으로써 천지의 화육을 돕는 것이다. 그다음은 예가 아니면 보지를 말고, 예가 아니면 듣지도 말고, 말하지도 말고, 움직이지도 말라 한 것이니, 만사의 곡절을 따라서 마음을 극진히 하며 뜻을 거기에 두라고 한 것은 그것이 치곡이

39) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 22쪽(4-217~218).

40) 고루고루 다 생성하게 한다.

라 이르기 때문이다.

치극하면 또한 지성스러울 수 있다. 마음속이 정성스러우면 밖으로 나타나는 것이다. 그러므로 자신이 정성스러운 자는 만물을 움직이는 것이니, 만물이 이미 움직이고서 변화하지 않는 자는 없을 것이다. 이도 또한 스스로 그의 성을 극진히 함으로써 다른 사람과 만물의 성을 극진히 할 수 있는 자이니 나면서 알고 저절로 실천하는 자와⁴¹⁾ 더불어 그의 공적은 같은 것이다. 그의 공적이 같다는 것은 지성스러움이 된다는 점에서는 같기 때문이다.⁴²⁾

(8) 존덕성(尊德性)

1) 잠언-존덕성(尊德性)이란 지성(至誠)이요, 광대(廣大)란 박후(博厚)한 것이요, 고명(高明)이란 고명(高明)한 것이다. 앞장에서 “지성의 도는 천지와 짝할 수 있다” 한 것은 문장이 서로 호응하는 것이다. 그러나 공자의 도는 밑에서부터 배워 올라가면서 하늘에 도달하는 까닭에 『중용』에서 비록 하늘을 안다는 것으로써 으뜸가는 공으로 여기기는 하지만 그가 밑에서부터 배워 올라가는 방법은 반드시 도문학(道問學)함을 으뜸가는 공으로 여기는 것이다. 문학(問學)하는 방법은 정미한 것을 극치로 삼으니, 배움이 이미 정미한다면 자신은 중용의 도를 따르게 마련일 것이다. 이렇게 본다면 위의 3단은 하늘의 덕이요, 아래의 3단은 사람의 길이다. 온고(溫故) 이하는 유구(悠久)하게 되는 까닭인 것이다.⁴³⁾

41) 聖人을 일컬음.

42) 『中庸自箴』, Ⅱ-3, 22~23쪽(4-218~219).

2) 대답하기를-저작하는 체제에는 저절로 법례가 있는 것이니, 대체로 존덕성(尊德性)·치광대(致廣大)·극고명(極高明)은 다 같이 평등한 세 구절인데, 하필이면 위의 한 구를 두령으로 삼고 아래 두 구를 그의 종으로 삼으려고 하는 것일까.

또 생각건대 덕성(德性)이란 천명(天命)인 것이요, 존덕성이란 지성인 것이며, 광대란 박후인 것이요, 고명이란 고명인 것이다. 앞장에서 먼저 지성을 말하고 이어 박후와 고명을 명하여 천지와 짝하게 하였고, 이 장에서는 먼저 덕성을 말하고 이어 광대와 고명을 말하여 앞서 뜻을 증명하였으니, 그의 조리가 분명하다. 이렇게 말한다면 3구(句)에서 모두 상단은 하늘의 덕에 속했고 하단은 사람의 길에 속해 있을 따름이니, 하필이면 존덕성(尊德性)과 도문학(道問學)을 두 기둥처럼 세워놓고 그 밑에 나오는 몇 개의 구절을 짝짝이 나뉘다가 배분함으로써 억지로 붙여 놓는 잘못을 범하려는 것일까.

중용의 도는 하늘을 안다는 것으로써 으뜸가는 공으로 여긴다. 그러므로 하늘을 안다는 의의에 있어서는 반드시 먼저 존덕성하고 치박후(致博厚)하여 극고명하게 되니 그들이 밝아 실천하는 법은 반드시 먼저 문학하는 데에서부터 시작하여 정미한 데까지 들어간 연후에 중용의 도를 따르게 마련인 것이다.

위의 3단은 하늘의 덕에 도달하는 일이요, 아래 3단은 밑에서부터 배우는 일인데 밑에서부터 배우는 일은 중용을 가지고 끝을 맺는 것은 우리들의 길이란 중용밖에 다른 것이 없음을 밝힌 것이니, 중용이 어찌 치지(致知)에 소속한 것이겠는가.

43) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 25쪽(4-224).

중용이란 우리 도의 극치인 것이다. 중용이 어찌 작은 도이겠는가. 다못 중용은 또한 존덕성에 소속시켜도 안 되는 것이다. 또 이 6단을 지(知)·행(行)을 가지고 나누어 버려도 안 될 것이다. 다못 마땅히 하늘과 사람을 가지고 나누어야 할 것이다.

내 비록 어리석어 죽을죄를 짓게 된다 하더라도 이처럼 자신을 하는 바이다. 이미 박후하고 이미 고명하게 되면 온고(溫故)하면서 지신(知新)하며, 돈후(敦厚)함으로써 숭례(崇禮)하여 유구한 근본으로 여기는 것이니 온통 앞글과 호응하면서 대조가 되는 것이다. 중용이란 중화하면서 꾸준함이 있는 것이니 유구하다는 것은 꾸준함이 있는 것이 아니겠는가.⁴⁴⁾

(9) 불편불의(不偏不倚)

1) 대답하기를-불편(不偏) 두 글자는 비록 본 경문에는 없다 하더라도 「홍범(洪範)」의⁴⁵⁾ 건극(建極)은 원래 요·순의 집중(執中)인데⁴⁶⁾ 무편무당(無偏無黨)을 건극의 요점으로 삼고 있으니 주자가 불편(不偏) 두 글자를 더 보태서 말한 것을 ‘근거한 데가 없다’고 하는 것은 잘못이다.

시험 삼아 토규(土圭)로써⁴⁷⁾ 표준을 세우는 법을 가지고 말해 보자. 세워진 표준이 바르게 땅 가운데 세워져서 동이나 서의 어느 쪽

44) 『中庸講義』, Ⅱ-4, 54쪽(4-343~344).

45) 『書傳』의 한 편명.

46) 중용의 도를 실천함.

47) 해그림자, 또는 토지를 재는 데 쓰던玉器.

으로도 차이가 생기는 잘못이 없다면 이는 불편(不偏)인 것이다. 세워진 표준이 하늘을 향하여 곧게 서 있어서 기울거나 넘어지는 잘못이 없다면 불의(不倚)인 것이다.

불편이란 세워진 위치이며 불의란 세워진 것 자체이니, 어찌 각각 가리킨 것을 갖지 않다고 하겠는가.⁴⁸⁾

(10) 체용(體用)

1) 이제 생각하건대-체용설은 옛 경서에는⁴⁹⁾ 나와 있지 않으나 만물은 본래 체용을 가지고 있는 것이다. 그러나 천도가 널리 퍼져 있는 곳에는 체가 있고 용이 있는데 그의 은미한 곳에도 또한 체가 있고 용도 있다. 그러므로 경문에서는 두루 이를 말하기를 “크다는 점을 말한다면 실을 수가 없으며 작다는 점을 말한다면 쪼갤 수가 없다”고 한 것이다.⁵⁰⁾

(11) 비은(費隱)

1) 대답하기를-비은(費隱) 두 글자는 곧 도란 떨어질 수 없다는 뜻이다. 왜냐하면 비(費)란 곧 천하로도 이를 실을 수 없으리만큼 크다는 뜻이니, 그것은 밖이 없으리만큼 큰 것이다.

은(隱)이란 말하자면 천하로도 이를 나눌 수 없으리만큼 작다는

48) 『中庸講義』, II~4, 10~11쪽(4-256~257).

49) 유가의 경서를 뜻함.

50) 『中庸講義』, II~4, 16쪽(4-267).

뜻이니, 안이 없으리만큼 작은 것이다.

크되 밖이 없고 작되 안이 없다면 위에 있는 하늘의 조화가 미치는 범위와 자물쇠가 아님이 아니니 이 도로서는 떨어질 수 있는 곳조차도 없는 것이다. 어떻게 그를 밝히겠는가. 범위가 비록 크다고 하더라도 만일 이 면에 혹시 빈틈이 있다고 한다면 이 도는 떨어질 수 있을 것이다. 자물쇠가 비록 작다고 하더라도 만일 그의 외면에 혹시 빈틈이 있다고 한다면 이 도는 떨어질 수 있을 것이다.

왜 그럴까. 크다고 말한다면 밖이 없고 작다고 말한다면 안이 없으니, 마치 물고기가 물속에 있을 적에는 비늘 밖이나 밥통 살갓 안이나 물 아닌 것은 없을 것이니, 어디를 간들 이 물에서 떨어질 수 있겠는가.

대체로 중용이란 사람의 길이며 비은이라면 하늘의 길이다. 도를 닦는 자는 하늘을 알지 않을 수 없다. 그러므로 먼저 중용을 말하고 이어서 비은을 말하였으니 비록 각각 한 가지씩의 뜻을 가지고 있을 망정 그의 도로 말한다면 둘이 아닌 것이다.⁵¹⁾

(12) 절성(節性)

1) 생각건대-절성(節性)의 1단은 고금 주해자들이 한결같이 은나라가 만사를 어거할 적에 절성하는 것으로 할 수 있다는 것으로 생각하였으니 아마도 본뜻은 아닌 것 같다.

이공(二公)의⁵²⁾ 말을 잠잠히 상고해 본다면 모든 학문은 순수하고

51) 『中庸講義』, Ⅱ-4, 16~17쪽(4-268~269).

52) 周公 旦과 召公 奭.

나아감에 있어서 그의 긴요한 점을 알고 있었으니, 경덕(敬德)의 긴요한 점은 절성보다도 더 급한 것이 없는 것이다. 공자는 “극기복례(克己復禮)가 인이 되는 것이니 하루의 극기복례로도 천하가 인으로 돌아온다”⁵³⁾ 하였는데, 절성이란 극기인 것이다. 경덕이란 복례하여 인이 되게 된다. 함소민(誡小民)이란⁵⁴⁾ 천하가 인으로 돌아온 것이다. 주공은 장차 경덕의 훈계를 말하려 하면서 먼저 덕을 닦아 앞으로 나아가는 요점을 일러 말하기를 “절성한다면 날로 나아갈 것이니 왕은 경에 살면서 덕으로 나아가소서”라 한 것이다. 문리가 잘 합치하고 있는데 어찌 은나라의 설이랄 수 있겠는가.⁵⁵⁾

2) 생각건대-진상서(眞尙書) 28편에는 오직 두 개의 성자(性字)가 있을 따름이다. 『상서』 조이(祖伊)의 말에 “불우천성(不虞天性)”이라 하였고⁵⁶⁾, 『소고(召誥)』에는 주공의 말에 “절성하여 날로 나아가다” 하였으니 오직 이것이 있을 따름이다. 저것이나 이것이나 모두 천명의 성인 것이다.

『주역』에서는 “궁리진성(窮理盡性)”이라 하였고, 『맹자』에서는 “도선성(道性善)”이라 하였고, 『중용』에서는 “솔성(率性)”이니 “존덕성(尊德性)”이라 하였으니 이 성(性)이라는 것은 그것이 기질의 성인 까닭이다. 『왕제』 편에서는 “육례(六禮)를 닦아 민성을 절제한다” 하였고, 맹자는 “동심인성(動心忍性)”이라 하였고, 순경은 “성은 악하다” 하

53) 『論語』, 「顔淵」.

54) 『書經』 「召誥」 편의 1구.

55) 『尙書古訓』 卷5, Ⅱ-26, 33쪽(7-561).

56) 『書經』의 「西伯戡黎」의 글.

였으니 다 이 성이란 것은 그것이 신체가 기호하는 것을 성이라 여겼으니 저 천명의 성도 또한 선을 즐기며 악을 미워하므로 그의 본심은 선량한 것을 증험할 수 있다. 그러므로 맹자는 일찍이 이·목·구·비의 기호를 가지고 이 본성이 기호하는 바를 밝힌 그 뜻을 알 수가 있다.

이제 공씨의 주소를 상고해 본다면 그도 또한 기호를 성이라 하였으니 이는 옳은 것이나 이내 다시 “성명을 절제한다” 하였으니 그것을 절제할 수 있을 것인가. 한·당 시대의 장구를 쓴 학자들은 성명이란 어찌된 물건인지를 모르는 품이 이와 같았던 것이다. 송나라 유학자들의 공을 어찌 잊을 수 있겠는가.⁵⁷⁾

兩端

[1] 箴曰 舊注過與不及爲兩端 本是正解 若衆論皆過 則皆不可用 若衆論皆不及 則亦皆不可用也 中與兩端 皆已先在舜自己心內 以之爲權衡尺度 於是執此三者以察人言 其犯於兩端者去之 其合於中者用之 斯其所以爲舜也 若於人言之內 執其兩端 較量大小厚薄 而用其中品 則宜大宜厚者 亦將以其不中而去之乎 中者至善之所在也 有極大極厚而得中者 有極小極薄而得中者.

[2] 臣對曰 禮以稱位爲中 大夫之棺五寸 則厚於五寸過也 薄於五寸不及也 服以稱體爲中 侏儒之衣三尺 則大於三尺過也 小於三尺不及也 然則大小厚薄未嘗非兩端 此朱子之義也 然衆人之論 未必有大中小三層 十人言之 或十人皆主厚大 或十人皆主薄小 舜將奈何 大小厚薄 必於吾心之內 先有權衡以執其中然後 去察人言 其犯於兩端者棄之 其合於中庸者用之 方可以不失其中 朱子以兩端爲人言之兩端 原恐難解 臣無任惶恐.

57) 『尙書古訓』 卷5, Ⅱ~26, 33쪽(7-561~562).

三常之義

[1] 今按 平常之理 最難分別 世之人方且以流俗習狃之事 謂之平常之理 一聞性道之說方且愕然以爲反常違俗 聖人於此 又以平常之理立之爲標榜 率天下而納乎本常之軌 其孰不同乎流俗 合乎污世以習其鄉愿之行哉 常之義有三 一曰恒常 二曰經常 三曰平常 恒常者 若皐陶謨所謂彰厥有常立政所謂克用常人之類 是也 經常者 謂萬世常行之法 若五教之爲五常 舊法之爲典常 是也 若平常者 梅氏書傳所謂三百里夷守平常之教 後漢仲長統傳 謂循常習故者 乃鄉曲之常人 不足以處三公之位 是也 平常烏足以爲至德哉 故求賢選德 必以非常不常異常超常之士爲準 況可以平常爲教哉 惟佛書指月錄 稱趙州和尚參于南泉問曰 如何是道 泉曰平常心是道 古經無此說也 易曰未失常 未變常 常者故也 故法既可恒用 又爲經禮 故以未失未變爲貴 此仍是皐陶謨有常之義 本經下章曰庸德之行 庸言之謹 易曰庸言之信 庸行之謹 庸言者恒言也 庸德者恒德也 庸行者恒行也 孟子曰庸敬在兄 庸敬者恒敬也 由是觀之 庸者恒常也 經常也 豈平常之謂乎 總之中庸者 天下第一等義理 若謂之平常之理 則後世所謂卑之 無甚高論 不幸近之 必非立教之本旨 況中庸者秉德也 行事也 不云平常之德 不云平常之行 乃云平常之理 則仲尼曰君子平常之理 語自不自 理字亦恐未安.

[2] 强者固執 故能久 久者庸也.

[3] 箴曰 庸之爲字 原是有常之意 故君子進德修業以能久爲貴 易曰天地之道恒久而不已也 易曰天行健 君子以自彊不息 易曰九二悔亡能久中也 書曰乃大淫昏 不克終日 勸于帝之迪 皆以能久爲德也 論語曰民鮮久矣 雖毋能字 亦自成文 若云世教衰而行之者鮮 則論語將奈何.

[4] 箴曰 至誠者中和也 無息者庸也 篇首曰致中和 天地位焉 萬物育焉 上節曰惟天下至誠 可以贊天地之化育 中和非至誠乎 不息則久 久則徵 徵則悠遠 無息非庸乎.

箴曰 久則徵者 持守既久 則其治心養性之時 天人相與之際 必有默驗於自心者 斯之謂徵也 徵則其信道益篤 欲罷不能 故彌久彌進 而至於悠遠 悠遠者庸之極也 悠遠則德積故博厚 博厚則光氣外透 故高明 所謂誠則明也 ○易曰君子以厚德載物 易曰大人以繼明照四方 易曰聖人久於其道 而天下化成.

中權

[1] 案 權者聖人之切喻也 有衡於此 其星五兩也 置銀子一兩 則其權縣於一兩之星 乃得中也 銀子三兩 則其權不得膠守一兩之星 必移之於三兩之星然後 乃得中也 以至四兩五兩 莫不皆然 禹稷胼胝 顏回閉門 皆移之而得中者也 尾生抱柱 伯姬坐堂 皆膠之而失中者也 權之所期在乎中庸 聖人所謂擇乎中庸 正是衡人之擇星以安錘也 後世論道者 率以中庸爲經 以反中庸爲權 於是喪不守制曰權 葬不備文曰權 貪縱不法曰權 篡逆無倫曰權 凡天下悖亂不正之行一以權爲依 斯蓋世道之大禍 程子所論嚴矣.

素隱

[1] 箴曰 素隱者無故而隱居也 君子之藏名隱居 必有甚不得已之故 然後乃合中和之義 伯夷虞仲孔子或稱其隱居行義 或稱其隱居中權 是皆遭人倫之變處 嫌疑之地 不得不遺世逃身 故合於義中於權 不失爲中庸之君子 若無故棄世 遁入深山 作詭異之行 立奇怪之論 當世目之爲異人 後世稱之爲神人 雖使流名不朽 吾不爲之矣 若其隱遯合乎中庸之義 則君子之道依乎中庸 故當隱而隱 遯世不見知而不悔 此伯夷虞仲之類也 故曰惟聖者能之 素隱者無故之隱也 遯世者合義之隱也.

[2] 臣對曰 素隱者無故而隱也 無功而食 謂之素餐 不貴而富 謂之素封 無位而行王者之事 謂之素王 其義一也 若云無德而隱謂之素隱 則有德者必皆隱乎 隱遯本非尊爵 何必有德者爲之乎 舊說於此微有差誤 故朱子或從而或違也 古者隱居行義 如伯夷虞仲之等 皆遭人倫之變 不得不隱居 若無故隱遯以作詭異之行 眞素隱也 劉歆以神仙家流 謂之索隱 朱子以鄒衍讖緯之類 謂之索隱 然深求隱僻之理 本非惡事 不必以此輩當之 隱僻之理 君子有時乎求索 故易曰探賾索隱 鈎深致遠 以定天下之吉凶 索隱者聖人之所務也 孔子自作易傳以索隱爲極功 至於此章以索隱爲怪事 有是理乎 索隱行怪者 無故而隱也 遯世不悔者 合義而隱也 上下照應 其意益明.

中途而廢

[1] ○廢當讀之如荊軻廢之廢 謂身頽也 君子望道而行 遵道而進 遑遑如不及 盼盼如未之見 力盡氣竭以至於廢 此所謂半途而廢也 君子之嚮道

也 若是其真切惻怛 而古今注家皆云 半塗而停罷 誠使半塗而停罷 則曷謂之君子乎.

[2] 鐘謂 中道而廢 亦氣竭力盡 中道而身頹也 中道身頹者 頹而復興 畢竟至道 故孔子貴之 若中道罷止 則與自盡者奚擇焉.

盡性

[1] 箴曰 盡其性 修己而至於至善也 盡人性 治人而至於至善也 盡物性 上下草木鳥獸咸若也 上二事大學之明德新民也 下一事堯典之命益作虞也 其事皆至真至實 可踐可履 有摸有捉 無誇無誕 一加之以人物性同異之說 則廣漠虛闊 莫知其所以入頭下手之處矣 ○盡其性者 盡其所受於天之本分也 自修而至於至善 則我之本分盡矣 治人而至於至善 則人各盡其本分 而其功在我矣 修山林川澤之政 使草木禽獸生育以時毋殍毋黷 牧人養馬 牧人養牲 農師殖五穀 場師園圃 使動植含生之物各盡其生育之性 則物各盡其本分而其功在我矣 山林川澤農圃畜牧之政廢 則事物之生 天閼橫亂 不能茂盛 而聖人者修而舉之 則萬物之生 蔚然叢茂 郁然肥澤 使天地改觀 其謂之贊天地之化育 不亦宜乎 聖人盡性之工 不過如此 捨此不圖 別求犬牛人之同處 討仁於虎狼 責禮於豺獮 欲使之修道受教咸歸大中 其亦難乎其有成矣 人物同性者 佛之言也 易曰茂對時育事物.

致曲

[1] 箴曰 曲者屈曲也委曲也 曲當讀之如曲禮三千之曲 謂於萬事萬物皆盡心以求其至善也 易曰曲成萬物而不遺 人之致曲於萬事 如天道之曲成萬物 猶言一物無放過也 生知安行之聖 其於化人也 若時雨化之 故能盡人物之性以贊天地 其次非禮勿視 非禮勿聽 勿言勿動 隨萬事之曲折 盡心致意 斯之謂致曲也 致曲亦能有誠 誠於中則形於外 故誠身者能動物 物之既動未有不變化者 亦可以自盡其性以盡人物之性 與生知安行者其功同也 其功同者以其爲至誠同也.

尊德性

[1] 箴曰 尊德性者至誠也 廣大者博厚也 高明者高明也 上章云至誠之道可配天地 文相照也 然孔子之道 下學而上達 故中庸雖以知天爲首功 其

下學之方 必以道問學爲首功 問學之法 以精微爲極致 學既精微 則身由中庸之道 由是觀之 上三段天德也 下三段人道也 溫故以下所以爲悠久也。
[2] 臣對曰 著作之體 自有法例 夫尊德性致廣大極高明 平爲同等之三句 何必以上一句爲頭領 下二句爲騁率乎 臣又思之 德性者天命也 尊德性者至誠也 廣大者博厚也 高明者高明也 上章先言至誠 繼言博厚高明以配天地 此章先言德性 繼言廣大高明以證前義 其條理分明 由是言之 三句皆上段屬乎天德 其下段屬乎人道而已 何必以尊德性道問學立爲兩柱 而其下數句雙雙分排以犯牽合之病哉 中庸之道以知天爲首功 故其於知天之義 必先尊德性致博厚而極高明 其於踐跡之法 必先之以問學 入之以精微 然後由之以中庸之道 上三段達天德之事也 下三段下學之事也 下學之事以中庸終之 明吾人之道不外乎中庸也 中庸豈致知之屬乎 中庸者吾道之極致也 中庸豈小道乎 但中庸亦不可屬之於尊德性 又此六段不可分之以知行 但當別之以天人 臣愚死罪 其自信如此矣 既博厚矣既高明矣 於是溫故而知新 敦厚以崇禮 以爲悠久之本 總與上文照應者也 中庸者中和之有常也 悠久非有常乎。

不偏不倚

[1] 臣對曰 不偏二字 雖於本經無文 洪範之建極 原是堯舜之執中 而無偏無黨爲建極之要 則朱子之增言不偏 不可曰無所據矣 試以土圭立表之法言之 所立之表正得土中 無差東差西之失 則此不偏也 所立之表向天直立 無或傾或斜之病 則此不倚也 不偏者其所立之位也 不倚者其所立之體也 豈不各有所指乎。

體用

[1] 今按 體用之說 不見古經 然物固有體用也 然天道布散處 有體有用 其微密處 亦有體有用 故經文通言之曰 語大莫能載 語小莫能破。

費隱

[1] 臣對曰 費隱二字 卽道不可離之意也 何則 費者則天下莫能載之大也 其大無外 隱者則天下莫能破之小也 其小無內 大而無外 小而無內 莫非上天造化之範圍局奧 則此道無可離之地也 何以明之 範圍雖大 若其裏面或有空隙 則此道可離也 局奧雖小 若其外面或有曠際 則此道可離也 其

奈 語大則無外 語小則無內 如魚在水中 鱗甲之外肚皮之內 無非水也 何往而離此水乎 大抵中庸者人道也 費隱者天道也 修道者不可以不知天 故先言中庸 而繼言費隱 雖各一義 其道則無二也。

節性

[1] 案 節性一段 古今注皆以爲殷之御事可以節性 恐非本旨 竊詳二公之言 皆學問純粹 進修知要 敬德之要 莫急於節性 孔子曰克己復禮爲仁 一日克己復禮 而天下歸仁焉 節性者克己也 敬德者復禮而爲仁也 誠小民者天下歸仁也 周公將言敬德之戒 而先告進修之要曰 節性則日邁 王宜居敬以進德 文理翕合 斯豈庶殷之說乎。

[2] 案 真尙書二十八篇 只有兩個性字 商書祖伊之言曰 不虞天性 召誥周公之言曰 節性惟日其邁 唯此而已 彼是天命之性 易曰窮理盡性 孟子曰道性善 中庸曰率性尊德性 皆此性也 此是氣質之性 王制曰修六禮以節民性 孟子曰動心忍性 荀卿曰性惡 皆此性也 此以身體之所嗜好爲性 彼天命之性 亦以樂善惡惡 驗其本良 故孟子嘗以耳目口體之嗜好 明此本性之所嗜好 義可知也 今詳孔疏 亦以嗜好言性 斯則是矣 乃復曰節其性命 其可節乎 漢唐章句之儒 不知性命爲何物 皆此類也 宋儒之功 何可忘也。

2. 대학

(1) 부귀(富貴)

1) 말하자면-나라를 다스리는 자의 큰 정책에는 두 가지가 있으니 하나는 ‘사람 쓰는 일’이며 다른 하나는 ‘재정을 다스리는 일’이다. 대체로 사람이 이 세상에 태어나자 그들의 큰 욕심에 두 가지가 있으니 하나는 ‘귀’요 다른 하나는 ‘부’인 것이다. 윗자리에 있는 이의 욕심은 귀에 있고 아래에 있는 이의 욕심은 부에 있는 것이다. 오직 사람을 기용할 적에 현우(賢愚)와 사정(邪正)에 따라서 승강출척(升降黜陟)시킬 때 대중의 마음에 어긋나지 않도록 해야 하며, 백성들을 다룰 적에 부세(賦稅)와 재물을 출납·수발할 때 대중의 마음에 어긋나지 않도록 해야 한다. 그러면 세상 물정이 평안하게 믿게 되며 나라의 기초는 안정을 얻을 것이다. 만일 그렇지 않을 양이면 재앙과 환란이 곧장 생기게 마련이니, 그러므로 예로부터 조정의 치란, 득실은 언제나 현인을 세우는 문제에서 일어나고, 야인의 고락과 은원은 언제나 재물을 거두어들이는 데에서 생기게 마련인 것이다. 비록

온갖 일거리들이 천 갈래 만 갈래로 많기는 하지만 그들의 취향을 가만히 캐내어 본다면 조정이나 야인이나 다투는 바는 오직 이 점에 있을 따름이다. 성인은 그 까닭을 알고 있기 때문에 사람을 쓸 적에는 현인은 현인답게 대우하며 친족은 친족답게 친애해 줌으로써 군자를 대우하고 재정을 다스릴 적에는 그들의 즐거움을 즐겁게 해주며 그들의 이로움을 이롭게 해 줌으로써 소인을 대우하여 주는 것이니 그의 위대한 덕과 지극한 선행이 인민들로 하여금 잊지 못하게 하는 요령은 이 점에 있는 것이다. 이 절에서 거듭 이야기하며 경계한 것은 다 이런 뜻인 것이다.¹⁾

(2) 오벽(五辟)

1) 대답하기를-오벽(五辟)과 취비(取譬)는²⁾ 다 엇갈려서 합치하지 않으니 어찌 본뜻이겠는가. 경문에서 “사람들은 그가 친애하는 데에 치우친다” 하였고, 경문에서 “사람들은 그의 자식의 잘못을 알지 못한다” 하였으니 두 개의 사람 ‘인(人)’자는 다 여러 사람인 것이다.

오벽이란 많은 사람들의 결점인 것이다. 만일 당신의 말처럼 한다면 모든 사람들이 다 가까운 데에서 비유를 얻을 수 있으며 모든 사람들이 다 사람다움의 방법을 저절로 알게 될 것이니, 성인의 가르침으로 군더더기가 될 것이다.

자공이 말하기를 “나는 남이 내게 덧씩워 주는 것이 싫은 것을 가지고는 나도 남에 덧씩워 주고 싶지 않다”고 한즉 공자는 “사야, 그

1) 『大學公議』, Ⅱ~1, 41~42쪽(4-84~85).

2) 『大學』의 경문에 나오는 “能近取譬”의 略

것은 너의 미칠 바 못되느니라” 하였으니³⁾ 많은 사람들이 다 할 수 있는 일인데도 자공은 할 수 없다 했다면 지나치게 나무란 것이 아니겠는가. 만일 그대의 설명대로라면 이 장의 밑에 있는 절반을 경문에서는 마땅히 먼저 이야기한 후에 계속해서 말하기를 “그런 까닭에 군자는 그가 친애하는 데에서 비유를 취하고, 그가 천히 여겨 미워하는 데에서 비유를 취한다”고 하여 잘못을 바로잡는 방법으로 삼았어야 옳았을 것이다.

이제 그렇지 않고 먼저 오벽을 말하여 많은 사람들의 결점을 빠짐 없이 말하고 이어 치우친 사사로운 행동의 해독을 지적하였고[“천하에 드물다”절] 이어 치우친 사사로움을 꾸짖는 말을 하여[“격언에서 말하기를”절] 오벽의 의미를 밝혀 놓았으니 벽(辟)을 비(譬)라고 읽는다면 어찌 통하겠는가.

후세의 유학자들은⁴⁾ 경술하게도 대체로 한나라와 송나라 때의 해석에 다른 점이 있으면 반드시 송나라 때의 것을 어기고 한나라 때 것을 따르려고 한다. 비록 의리가 명백하여 성인이 다시 난다 하더라도 바꿀 수 없는데도 반드시 이를 헐뜯고 흠을 찾아냄으로써 잘못된 학설을 꾸며내려고 하니 어찌 공론이겠는가.⁵⁾

富貴

[1] 議曰 爲國者其大政有二 一曰用人 二曰理財 大凡人生斯世 其大欲有二 一曰貴二曰富 在上者其所欲在貴 在下者其所欲在富 惟其舉用之際

3) 『論語』, 「公治長」.

4) 淸儒를 가리킨 듯.

5) 『大學公議』, II~1, 33쪽(4-67).

其賢愚邪正之升降黜陟 不違於衆心 其徵斂之日 其賦稅財賄之出納收發 不違於衆心 則物情平允 邦國以安 如不然災禍立至 故自古以來 朝廷之治亂得失 恒起於立賢 野人之苦樂恩怨恒起於斂財 雖百度庶工千頭萬緒 而靜究厥趣 則朝野所爭 唯此而已 聖人知其然也 故用人則賢其賢而親其親 以待君子 理財則樂其樂而利其利 以待小人 盛德至善之使民不忘 其要在此 此節重言複言 丁寧申戒 皆此義也。

五辟

[1] 箴曰 五辟取譬 皆鉏鋤不合 豈本旨乎 經曰人之其所親愛而辟焉 經曰人莫知其子之惡 兩人字皆衆人也 五辟者衆人之病也 如子之言 則衆人皆能近取譬 衆人皆自知仁術 聖人立教贅矣 子貢曰我不欲人之加諸我也 吾亦欲無加諸人 子曰賜也非爾所及 衆人之所皆能 而子貢不能 非過貶乎 如子之說 則此章之下一半 經宜先言而繼之曰 故君子之其所親愛而譬焉 之其所賤惡而譬焉 以爲救病之術 今也不然 先言五辟 備說衆人之病 繼言偏私之害(天下鮮矣節) 繼言偏私之譏(諺曰章) 以明五辟之義 讀辟爲譬 豈可通乎 後儒輕窺 凡漢宋之異釋者 必欲違宋而從漢 雖義理明白 聖起不易 而必欲啄毀求疵 以成其拗曲之說 豈公論乎。

3. 논어

(1) 극기(克己)

1) 생각건대-맹자가 죽은 후로 도의 명맥이 드디어 끊어졌고, 서적들은 전국시대에 없어졌거니와 경서는 진시황과 항우에 의하여 불태워졌던 것이다. 한고조는 주정꾼들 틈에서 나라를 세웠고, 한나라의 문제는 노자의 도에 빠졌으니 그 때문에 세상은 끊어져 두 조각이 났고 무지개가 한 번 끊어지자 산천은 연기로 막혀 버린 셈이 되었다. 한 무제가 서적을 사들이자 찢어진 책이나 끊어진 글귀 따위가 비록 조금씩 사람들 사이로 풀려나오기는 하였지만 많은 성인들이 서로 전해 주던 법도에 관한 것은 아직도 까마득하였던 것이다.

한나라 학자들이 경서를 가지고 설명할 때는 모두 다 글자를 놓고 ‘고(詁)’니 ‘훈(訓)’이니 할 따름이며, 인심과 도심과의 구분이라거나 소체와 대체의 구별에 있어서 그것들이 어떻게 하여 인성이 되며, 어떻게 천도가 되는지에 대하여는 모두들 막연히 귀를 막고 있었던

것이다. 마옹(馬融)은¹⁾ 극기(克己)를 약신(約身)으로 생각하였으니 이것이 바로 이를 증명하는 것이다. 단서(丹書)에²⁾ “경(敬)이 태(怠)를 이기면 길하고, 태가 경을 이기면 흉하다” 하였는데, 분명히 경·태 둘은 다 내 자신에 달려 있으며, 하나가 이기면 하나는 지게 마련이니, 서로 원수처럼 보게 되는 것이다.

자하가 증자를 만났는데 한 번은 몸이 여위었고 한 번은 살이 찼다. 증자가 그 까닭을 물은즉 “나가서 부귀의 즐거움을 보게 되면 그것이 욕심나고, 들어와서 선왕의 도를 읽어보면 또한 그것이 즐겁다. 두 가지가 마음속에서 싸우게 되어 여위고 선왕의 도가 이기는 까닭에 살이 찌는 것이다”라고 했다. 분명히 욕심과 도리의 둘이 마음속에서 싸우면서 승부를 다투고 있는 것이다. 유현(劉炫)이나³⁾ 주자는 결코 근거 없이 말한 것이 아니다. 맹자는 본심을 산에 있는 재목에 비유하였고, 사육은 이를 도끼에 비유하였으니 도끼가 산에 있는 재목에 대하여는 크나큰 원수가 되는 것이다.

자기가 자기를 이긴다는 것은 많은 성인과 어진 왕들이 외곬로 전해 주던 긴밀하고도 미묘한 깊은 뜻이 있다. 이 점을 분명히 한다면 성인도 되고 현인도 될 수 있지만 이 점에 까마득하다면 금수일 수밖에 없다. 주자가 우리 유도를 중흥시킨 중흥조(中興祖)가 된 것도 다른 데 이유가 있는 것이 아니다. 그가 『중용』의 서문을 쓸 적에 이 이치를 깨달을 수 있었기 때문이다.

근세 학자들은 송·원 시대의 학자들이 기(氣)를 평하기도 하고

1) 한나라 때 훈고학자.

2) 임금의詔書.

3) 자는 光伯으로서 隋의 경학자.

리(理)를 설명할 적에 안에서는 선(禪)을 바탕으로 하면서도 밖에서는 유학을 표방하고 있는 폐단을 바로잡기 위하여 그들이 경서를 해석한다 하였지만 오로지 한·진 시대의 설을 준수하자는 데에 그 이유가 있었던 것이다. 대체로 의리의 설명이 송나라 학자들에게서 나온 것이며 곧고 굽음을 물을 것도 없이 오로지 이를 반대하기에 애를 쓰고 있는 것이다. 그것이 한두 사람은 심술의 병이 되는 것은 잠시 그만두고라도 장차 온 천하 사람들로 하여금 그들이 겨우 얻은 것을 잃어버리게 만들며 그들이 겨우 눈을 뜨게 된 것을 어둡게 만들어 버리니 물밀듯 금수가 되고 목석이 되어 버리는 것도 결코 조그마한 이유 때문이 아닌 것이다.

마음이 소위 약신(約身)이라⁴⁾ 한 것은 사치스러운 것을 없애 버리고 스스로 검약한 것을 받들게 함을 이른 말이다. 예가 아니면 보거나 듣거나 말하거나 움직이지도 말라는 것과 스스로 검약한 것을 받드는 것과는 어디에 해당될 수 있을 것인가. 예가 아닌데 보고 싶어 한다. 그러므로 “예가 아니면 보지 말라” 한 것이다. 예가 아닌데 듣고 싶어 한다. 그러므로 “예가 아니면 듣지 말라” 한 것이다. 예가 아닌데 말을 하고 싶어 한다. 그러므로 “예가 아니면 말하지 말라” 한 것이다. 예가 아닌데 움직이고 싶어 한다. 그러므로 “예가 아니면 움직이지 말라” 한 것이다. 처음부터 하고자 하지 않는다면 어찌하여 말라고 했을 것인가. 하고자 한다는 것은 인심이 그렇게 하고자 하는 것이다. 말라고 하는 것은 도심이 그렇게 하지 말라는 것이다. 그는 하고 싶는데 여기서는 말라고 한다면 둘은 서로 싸우게 마련이

4) “馬日克己約身”

다. 말라고 한 자가 이를 이겨내면 그를 일러 극기라 하는데, 스스로 검약한 것을 받드는 것이 이 점에 대하여 어떻게 간여할 수 있겠는가. 부가 사해에 가득하여 비단옷에 흰 쌀밥을 먹는 자는 장차 스스로 네 가지 말라는 것에 대하여는 간여할 수 없다는 것인가.

말하는 사람 중에는 극기(克己)나 유기(由己)라고 하는 말은 다 같은 기자(己字)이며 주자의 지가(己字) 주해가 사욕을 가리켰다고⁵⁾ 하여 그를 비방하되 “위인유사(爲仁由私)라 할 수는 없을 것이다”라고 하지만 그러나 대체(大體)도 기(己)요, 소체(小體)도 기(己)인 것이다. 기(己)로써 기(己)를 이긴다니 어느 것인들 기(己)가 아니겠는가. 극기(克己)의 기(己)나 유기(由己)의 기(己)나 서로 방해될 것이 없는 것이다.⁶⁾

(2) 이단(異端)

1) 보충 단(端)이란 실마리인 것이다. 이단이란 선왕의 실마리를⁷⁾ 잊지 않는 자이다. 온갖 기술아치들로서 성명의 학이나 경전의 가르침에 근거하지 않은 자는 모두 이단이다. 비록 간혹 민생들의 일상 생활에 보탬이 되는 자가 있다고 하더라도 만일 그것만을 전문으로 다룬다면 그도 또한 군자의 학에는 해가 되는 것이다…….

반박·아니다.⁸⁾ 공자 시대에는 노자·장자·양주·묵적 등이 아직 독립된 학파를 수립하지 못했기 때문에 후세에 이르러 삼교가⁹⁾ 정

5) “朱子曰己謂身之私欲也”(『論語集註』, 『顏淵』 ‘顏淵問仁’장의 주)

6) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 1~2쪽(5-450~452).

7) 요·순·우·탕·문·무·주공의 도

8) “邢曰異端謂諸子百家之書”

9) 유·불·도교

립한 것처럼 되어 있지 않았던 것이다. 종을 내보내고 주인이 들어
 앉았다면 공자가 가리킨 것은 그런 것을 의미하지 않는다. 만일 이
 러한 이단이 소위 요즘 말하는 이단이 된다면 이러한 일들을 다루는
 자는 난적이 될 것이니 단지 “해가 있을 따름이다”라고 해서도 안
 될 것이다. 이 도를 공격하는 자는 유가의 조종이 될 것이니 “그것
 은 해로울 따름이다”라고 해서도 안 될 것이다.

이 두 가지는 해당되지 않을 것이다. “그것은 해로울 따름이다”라
 는 말은 가볍게 이야기하는 것이요 가볍게 금지하는 것이지 큰 소리
 로 몰아치면서 금지하는 것이 아니니 이단이 어찌 요즘 말하는 이
 단이라는 것이겠는가. 번지(樊遲)가 농사짓는 법을 배우려고 하자 공
 자는 이를 물리치면서 소인이라 했고¹⁰⁾ 위령공이 공자에게 군졸 다
 루는 법을 묻자 공자는 대답하기를 “군졸을 다루는 일은 일찍이 배
 운 바 없다”고¹¹⁾ 하였다.

대체로 군졸이나 농사짓는 학문도 또한 경세를 위한 실무이니 군
 자는 불가불 알아야 할 것이다. 그러나 배우는 자가 이 일만을 전문
 으로 다룬다면 그것은 신심 성명의 학에¹²⁾ 있어서는 끝내 해를 끼치
 게 될 것이다. 이 때문에 공자는 가볍게 그의 폐단을 설명하였고 두
 루 통하려고 했지 전문으로 다루려고 하지는 않았던 것이다. 소위
 이단이란 이와 같은 것에 지나지 않는 것이다.¹³⁾

10) 『論語』, 「子路」.

11) 같은 책, 「衛靈公」.

12) 심성론과 성리학.

13) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ~7, 31쪽(5-63~64).

(3) 문질(文質)

1) 반박·아니다.¹⁴⁾ 하나라는 충(忠)을 숭상하고 은나라는 질(質)을 숭상하고 주나라는 문(文)을 숭상하였다는 것은 본래 동중서(董仲舒)의 『춘추번로』에 나와 있는데 문과 질이 서로 가름가름 변한다는 설은 이미 복생(伏生)의 『서대전(書大傳)』에서 비롯하였다.

한나라의 유학자들이 삼대의¹⁵⁾ 정치를 논할 적에는 모조리 이것을 가지고 논술의 줄거리로 삼았다. 그러나 그의 논술은 제 나름대로 서로 모순을 범하고 있으니 깊이 캐볼 것조차도 없는 것이다.

충이란 혼용된 정성의 확실한 자의 이름이니¹⁶⁾ 그것은 질이 되어 더 이상 좋은 것은 없을 것인데 은나라는 어찌하여 그것을 문을 가지고 변화를 일으키려 하지 않고 거듭 질을 가지고 이를 계승하였는가. 한 번 문이면 한 번은 질이 된다는 것은 이미 증험으로 되지 않은 것이다.

성왕이 천하를 얻고 보면 오직 일등 가는 도리로서 오래도록 실행할 수 있어서 폐단이 없는 자만을 구하여 본보기로 삼으려고 했을 따름이며, 자신의 이해는 돌보지 않았다. 오직 한 번 문이면 한 번은 질이 된다는 것을 정해진 관례인 양 굳게 지키되 마치 낮과 밤이 서로 뒤바뀔 수 없는 것처럼 했다면 그런 이치도 있겠는가.

대체로 질이 문을 이기면 야하고, 문이 질을 이기면 역사처럼 된다는 것은 성인만이 이를 아는 것이 아니라 일반 사람들도 능히 알

14) “孔曰文質禮變”

15) 하·은·주.

16) 주자의 설.

수 있는 것인데 어찌하여 탕왕과 무왕만이 홀로 이를 모르고 국가를 세워 법을 마련할 적에 혹은 질을 숭상하기도 하고 혹은 문을 숭상하기도 하되 마치 굴도(屈到)의 새발마름이나¹⁷⁾ 증석의 대추처럼 맛이 한쪽으로 치우친 것을 깨닫지 못한 것과 같을 것인가.

한나라 유학자들이 주나라의 도는 문이 우세하다고 한다면 마땅히 이를 질로써 바로잡아야 할 것인데 이에 예악을 없애고 오로지 진나라 법도만을 숭상하여 요·순·삼왕의 통치를 이 시대에 다시금 나타나게 하지 않으니 다 문질의 설이 이를 그리치게 했기 때문이다. 공자는 “주나라는 이대(二代)를 거울삼았거늘 그의 문채는 빛나도다. 나는 주나라를 따르니라”¹⁸⁾ 하였으니 공자는 문을 허물로 여기지 않았으며 주나라를 따른다고 확인하였는데 한나라 유학자들만이 홀로 이를 허물로 여긴단 말인가.

주나라 사람들의 예법은 이대(二代)의 것을 참작하여 이에 덜고 보탬으로써 번지르르하게 다듬었으니 백세에 이르도록 전하여 이를 실천한다 하더라도 폐단이 없을 것이다. 그러므로 공자는 왕도를 논할 적에는 “나는 주나라를 따르니라” 하였고 내세를 논할 적에는 “그가혹시 주나라를 계승하는 자라면 비록 백세가 되더라도 알 수 있다”한 것이다. 만일 주나라를 가름하여 일어난 자가 또다시 덜고 보태어 변개한 연후에야 나라를 다스릴 수 있게 된다면 일세의 일일망정 오히려 미리 알기 어려울 텐데 하물며 백세에 이를 수 있을 것인가.

「단궁」편에서¹⁹⁾ 이르기를 “은나라는 이미 봉한 후에 조문하고 주

17) 주나라 때 초나라 사람으로 새발마름을 즐겼다는 고사가 있다.

18) 『論語』, 「八佾」.

19) 『禮記』의 편이름.

나라는 반곡한 후 조문하였다” 했고 공자는 “은나라는 지나치게 성실하니 나는 주나라를 따르리라” 하였다.

『중용』에서는 “나는 하나라의 예법을 설명할 수 있으나 기(杞)나라는 증거를 대기에 부족하다. 나는 은나라의 예법을 배웠는데 송나라가 있기 때문이다. 나는 주나라의 예법을 배웠거니와 요즈음 이를 쓰고 있으나 나는 주나라를 따르겠다” 하였다. 공자는 자주 주나라를 따르겠다고 말한 것은 그것을 백세토록 실행하더라도 폐단이 없기 때문이다. 어찌하여 까닭 없이 시끄럽게 이를 고치려고 하는 것일까. 이는 2000년 이래 유학을 어렵게 만든 크나큰 장막인 것이다.²⁰⁾

2) 반박·아니다. 하·은·주의 충·질·문은 본시 한나라 유학자들의 참위 잡설로서 일찍이 공자는 한 번도 이야기한 바가 없으며 맹자도 말한 바 없는데 2000년 동안 유학자들은 이러한 큰 장막을 둘러 쓰고 벗어날 줄을 모르니 장차 문질설은 어떻게 의론해야 할 것인가.

은나라 사람들은 질을 숭상하였다니 이는 질이 문을 이긴 것이어서 저속한 것이다. 또한 주나라 사람들이 문을 숭상한 것과 같은 것은 그것이 문이 질을 이긴 역사인 것이다. 이 한 마디 말은 온통 우·탕·문·무·이윤·주공 따위들이 다 야인 서리가 되는 것이니 어찌 유학자로서 손쉽게 말할 수 있는 것이겠는가. 성인이 후학을 깨우쳐 주기 위하여 문·질을 나누어서 말한 것이지 진실로 그의 질이 아니고서는 문은 베풀 곳이 없는 것이다. 그러므로 앞서야 하는 것은 질인데 단지 질만으로써 사람이 이룩될 수 있다고 이르는 것은 아니

20) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ-7, 36쪽(5-73~74).

다. 한 사람의 신체로써 오직 질만 있지 문이 없는 자는 야인이 됨을 면할 길이 없고 한 나라에 있어서 단지 질만 있지 문이 없는 자는 인애로운 오랑캐가 됨을 면할 길이 없다. 그러나 문이란 것은 질을 맞아들여야 이루어진다. 만일 본래 질이 없다면 이에 또한 문도 없을 것이니, 이미 문이 된 이름이 있다면 그는 본래 질도 있을 것임은 알 수가 있다.

이를 그림에 비유한다면 비록 붉고 푸른빛은 없더라도 오히려 명주 옷감은 있을 수 있지만 만일 본래 명주가 없다면 어떻게 붉고 푸른 빛깔이 있을 것인가. 오직 붉거나 푸른빛만으로는 문이라는 이름이 될 수가 없는 것이다. 왜냐하면 빛나는 문채가 되지 않기 때문이다.

이렇게 따져 본다면 주나라는 이미 문이 있었으니 그가 질을 지니고 있었던 증험인 것이다. 은나라도 그러하였지만 특히 그의 문채는 지극히 아름다운 것이랄 수는 없었기 때문에 공자는 매양 주나라의 문만을 취하고 은나라 사람은 말하지 않았으니 그들은 문을 숭상하지 않았음이 분명하기 때문이다. 문이 성하면 문·무·성·강왕이 되고 문이 쇠퇴하면 유·여·평·단왕이 되는 것인데 요즈음 고루한 유학자들은 매양 주나라 말엽에는 문이 뛰어났다고 하니 또한 억지소리가 아니겠는가. 진실로 주나라 말엽에 문이 뛰어났다면 주나라는 아마도 다시 융성해졌을 것이다.

문이란 것의 됴됨이 서주 때에 전성하였다가 동주 때에 쇠퇴하였고, 진나라 때 불이 꺼지고, 한나라 때는 불씨마저 잦아졌으며 당나라 때에 이르러서는 아주 식어 버렸던 것이다. 그의 문맥이 없어져 버렸기 때문에 덕교(德教)·예악(禮樂)과 전장(典章) 법도는 다시 일어나지 못했고, 군왕은 군왕답지 않았고, 신하는 신하답지 않았으며

아버지는 아버지답지 않았고, 아들은 아들답지 않았으며, 교제(郊祭)는 교제답지 않았고, 체제(禘祭)는 체제답지 않았으며 선조는 선조답지 않았고, 종족은 종족답지 않았으니 점점 쇠퇴하여 캄캄한 세상이 된 지라 다시 옛 모습을 찾을 수가 없게 되었다. 이는 문이 없어진 까닭에 질도 또한 없어진 셈이다.

옛날에는 그의 문을 이룩하고자 하는 자는 의당 먼저 그의 질에 힘을 썼으나 요즈음에는 그렇지 않다. 그의 질로 돌아가고자 하는 자는 의당 먼저 그의 문을 닦아야 한다. 왜냐하면 선왕의 도가 분명하지 않으니 줄지에 질로 돌아갈 길이 없기 때문이다. 그의 세력이 서로 맞서고 서로 없애 버리는 품이 이와 같은데 유학자로서 한 번 입을 열면 문득 문을 억누를 것을 주장으로 삼으니 어찌 소위 세상 일을 아는 자라고 이를 수가 있겠는가.

무릇 은나라는 질을 숭상하였고 주나라는 문을 숭상하였다고 하지만 모두 답답한 장막이 겹치지 않은 이야기들인 것이다.²¹⁾

3) 생각건대-한나라 유학자들의 문질설은 천 갈래 만 갈래이지만 모두 「표기(表記)」에 근거하고 있다.²²⁾ 그러나 문이 질을 이기지 않으면 그 문질은 빛나는 것이며 질이 문을 이기지 않으면 그 문질은 빛나는 것이다(이긴다는 것은 하나가 이기면 하나는 지는 것이다. 이기지 않는다면 서로 적대하는 데 그치는 것이다). 질이 문을 이기지 않아도 문이 질을 이긴 것은 아니다.

공자는 일찍이 “요임금의 임금 노릇은 환하게 그의 문장이 빛나

21) 『論語古今註』 卷3, II~9, 11~12쪽(5-223~225).

22) 『禮記』, 「表記」. “子曰 虞夏之質 殷周之文 至矣 虞夏之文不勝其質 殷周之質不勝其文”

도다”²³⁾ 하였으니 우나라는 문이 전성하던 시기였던 것이다. 공자는 일찍이 은나라는 지나치게 딱딱하다²⁴⁾ 하였으니 질이 후했던 시기였던 것이다. 그의 문장이 환하게 빛났다고 하지만 끝내 그의 질을 이겨 넘어뜨리지 않는 한 문질은 빛날 것이다. 순수하게도 그들은 딱딱하지만 끝내 그의 문을 가리워 버리지 않는 한 문질은 빛날 것이다.

공자는 두루 사대(四代)를 온통 문질이 빛난다고 하면서도 특히 그 중에는 기미가 다소 다른 데가 있기 때문에 우·하 시대는 질을 가지고 칭찬하였으니 은·주 시대는 문을 가지고 칭찬했을 따름이다. 그러나 또 은·주의 문을 다 함께 칭찬하였다면 소위 은은 질을 숭상했고, 주는 문을 숭상했다는 것은 터무니없는 말인 것이다. 통틀어서 ‘질’이다 ‘문’이다 하는 것은 다 후세 사람들이 그가 이루어 놓은 효과를 가지고 평한 것인데 어찌하여 나라를 세울 무렵에 먼저 문을 숭상한다고 스스로 명령하거나 혹은 질을 숭상한다고 법으로 내세웠을 것인가.²⁵⁾

(4) 전율(戰栗)

1) 반박-아니다. 육서가(六書家)들에게는 원래 해성(諧聲)이라는 하나의 법이 있는데 옛사람들이 쓰던 물건들을 이름 지을 때는 이 뜻을 많이 쓰고 있다. 공자는 “인(仁)은 인(人)이다” 하였고²⁶⁾ 또 “정

23) 『論語』, 「泰伯」.

24) 『禮記』, 「檀弓 下」.

25) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ~9, 12쪽(5-225~226).

26) 『中庸』 20장.

(政)은 정(正)이다”²⁷⁾ 하였으니 재아가 율(栗)을 전율(戰栗)이라 한 것도 또한 해성법인 것이다. 그러나 밤의 열매는 단단하기가 구슬과 같다. 그러므로 사람이 단단하더라도 이를 밤이라 이른다. 「우서」에서 너그러우면서도 밤이라 한 것이 그것이다.

공경하고 삼가면 그의 마음이 엄숙하게 묶인다. 그러므로 이를 제율(齊栗)이라 이르니 이는 육서(六書)에서 가차법(假借法)인 것이다. 하휴의 설은 재아에게서 시작되었는데 한나라 유학자들이 경서를 해석할 적에 동(桐)은 동(同)이다, 죽(竹)은 축(覺)이다, 상(桑)은 상(喪)이다 한 따위는 억지로 가져다 맞춘 것도 이만저만한 것이 아니니 모두 다 올바른 학문은 아니라고 하겠다.²⁸⁾

(5) 미진선(未盡善)

1) 반박·아니다. 만일 공씨의 설과²⁹⁾ 같다면 이는 이를 읽되 선악의 선이라 해야 할 것이다. 대체로 선과 악은 대(對)가 되는데 미진선(未盡善)이라 한다면 악으로 돌아갈 따름이다. 선이란 것은 악과 더불어 마치 음양 흑백과 같다. 양이 아니면 음이요, 백이 아니면 흑이니 음과 양 사이에는 음도 아니며, 양도 아닌 물건은 없으며 흑과 백 사이에는 백도 아니고 흑도 아닌 빛은 없다. 이미 미진선이라면 분명히 조금이라도 악의 뿌리가 아직 모조리 가지지 않은 자인 것이다.

여기에 옹기그릇이 있다고 하자. 전체가 다 좋으나 오직 한 개의

27) 『論語』, 「顔淵」.

28) 『論語古今註』卷2, Ⅱ-8, 6쪽(5-121).

29) “孔曰 舜聖德受禪故盡善 武王以征伐取天下故未盡善”

구멍에서 물이 흐른다면 끝내 이는 깨진 옹기그릇인 것이다. 여기에 한 사람이 있다고 하자. 전체가 다 좋으나 한 가지 악이 아직 가지지 않았다면 끝내 이는 악인인 것이다. 이는 선과 악을 판가름하는 방법인 것이다.

하물며 탕왕이나 무왕의 일은 그것이 소절(小節)은 아니니 선하다면 크게 선한 일이고, 악하더라도 크게 악한 일일 것이다. 크게 선한 일이 되어 있으면서 조금이라도 악한 일을 띠고 있다면 그럴 리는 없을 것이다. 만일 조금이라도 악한 일을 띠고 있다면 분명히 성인이 아닐 것이다. 만일 성인이 아니라면 반드시 큰 악인으로 돌아갈 것이니 어찌 모호하게 이를 말할 수 있을 것인가.

오직 무왕만이 그렇게 된 것이 아니라 이 일을 일으켜 세운 자는 문왕이며, 이 왕업을 완수시킨 자는 주공이다. 만일 무왕이 미진선하다고 이룬다면 이 죄나 이 생각은 무왕만이 홀로 담당해야 할 까닭은 없고, 문왕과 주공도 다 함께 미진선일 것이니 한 집안의 세 성인이 모조리 큰 죄명을 뒤집어쓴 셈이라 결코 작은 일이 아닌 것이다.

공자가 문왕이나 주공에 대하여는 털끝만큼의 불만도 없었음은 삼척동자도 알고 있는 일이다. 이미 문왕과 주공에 대하여는 그의 성인 됨에 진심으로 복종하면서 홀로 무왕에 대하여서만 항상 한 가득 장막이 끼어 있다면 무왕은 원통하게 여기지 않겠는가.³⁰⁾

30) 『論語古今註』 卷2, Ⅱ~8, 10쪽(5-130).

(6) 사(士)

1) 보충 벼슬하는 것을 ‘선비’라 이른다. 도를 업으로 삼는 자는 장차 벼슬을 살기 위한 것이다. 그러므로 비록 벼슬을 하지 않았더라도 이를 일러 선비라 이른다.³¹⁾

(7) 기간(幾諫)

1) 반박·아니다. 한 번 간한 후 따르지 않는다고 해서 드디어 아버지의 명령에 순종한다면 아버지는 악에 빠지고 말 것이니, 그가 간한 사실은 어디로 가 있을 것인가. 공자의 뜻은 대체로 한편으로는 따를 수 없는 자기의 뜻을 조금씩 나타내 보이기도 하고 한편으로는 잠시 아버지의 명령에 순종하여 어기지 않는다면 아마도 부모님은 자기의 뜻을 살피시고 분명히 깨달으신 후 스스로 그 일을 그만두실 것이다”라는 것이다. 그의 완곡하고도 자세한 정성과 공순하고도 안타깝게 여기는 정은 오로지 이 구절에³²⁾ 있는 것이니 이 두 구절이 야말로 바로 기간(幾諫)하는 법인 것이다.

만일 포함씨(包咸氏)의 설과 같다면³³⁾ 부모의 뜻이 나의 간언을 따르지 않는 것을 보고서는 마침내 그 뜻을 받들어 허물을 짓도록 맡겨 버린다면 이는 아버지의 뜻을 엿보아 아버지의 잘못을 맞아들이게 하는 셈이니 세상에 이런 간법(諫法)도 있다는 말인가. 한편으로

31) 『論語古今註』卷2, Ⅱ~8, 17쪽(5-143).

32) “見志不從 又敬不違”

33) “包曰 父母微有不從己諫之色 則又當恭敬不違父母意 而遂己之諫”

는 따르지 않아야 하고 한편으로는 어길 수도 없으니, 이 점이 바로 몹시 괴로운 점이며 몹시 갈피를 잡기 어려운 점인 것이다. 이처럼 하는데도 깨닫지 않는 부모가 있겠는가. 성스럽구나, 기간(幾諫)하는 법이여.³⁴⁾

(8) 영무지우(甯武之愚)

1) 반박-아니다.³⁵⁾ 나라에 질서가 없기로는 성공(成公) 3년의 난보다도 더 심한 때는 없을 것이다. 무자(武子)는 이때에 그의 생각과 지혜가 닳도록 몸과 목숨을 버리었으니 거짓 어리석은 체했거나 재주를 감추거나 한 자와는 전적으로 같지 않은 것이다.

『노론(魯論)』이나³⁶⁾ 『좌전(左傳)』은³⁷⁾ 다 믿을 만한 책이지만 사리에 맞지 않는 이야기로 어찌 경서의 뜻을 풀 수 있을 것인가. 이 경문의 뜻이야말로 세도와 크게 관계가 있는 것이다.

옛 시에 이르기를 “이미 명철하사 자신을 보호하나라” 하였는데 이는 중산보(仲山甫)가 현인을 얻어 군왕을 섬기게 한 까닭에 명예로운 이름을 잃지 않았고 죄악에 빠지지도 않았던 것이다. 요즘에 자신과 처자들을 온전히 보존하는 신하들은 때에 따라 시세에 아부하면서 입은 꼭 다물고 손은 공손히 마주 잡고서는 말끝마다 명철보신이라 일컬으며, 나라와 군왕의 지위가 위태롭게 되더라도 이를 돌

34) 『論語古今註』 卷2, Ⅱ~8, 22쪽(5-153).

35) “孔曰 佯愚似實 故曰不可及”에 대한 반박이다.

36) 옛 『논어』에는 『魯論』과 『齊論』이 있었다.

37) 『左氏 春秋』.

아보려 하지 않는 그것을 “영무자의 어리석음”이라 하니 슬프다. 무자가 어찌 일찍이 그러하였던가.

성인의 뜻은 대개 무사할 때는 자취를 감추고 권세도 사양하려 하지만 어려운 시절이 되면 자신의 위태로움도 잊고 나라를 위하여 몸을 바치니 이때에는 그의 슬기로움도 싫다 하지 않고 저때에는 그의 어리석음도 허물하지 않아야만 두 가지 구실을 극진히 마치게 될 것이다. 그런데 만일 평화로운 시절에는 국록이나 생각하면서 부만을 향유하다가 나라가 위급할 때는 자신을 온전히 하면서 해로운 것만은 멀리 피하려고 한다면 군왕 된 사람은 장차 누구와 더불어 나라 일을 할 것인가.

저 소위 위태로운 나라에는 들어가지도 말고 어지러운 나라에는 살지도 말라고 한 것은 지위가 낮은 사람을 가리킨 것이며 떠도는 나그네나 손님들을 가리킨 말이다. 대대로 국록을 먹는 종족 신하들이야 어찌 이 말을 끌어다가 하나의 준례로 삼을 수가 있겠는가. 요즈음 사람들이 이해하고 있는 사실은 공자가 말한 것과는 전연 상반되고 있는데 이 경문을 해석하자고 한들 될 수 있을 것인가. 오직 주자만이 그 본 뜻을 들추어냈을 따름이다.³⁸⁾

(9) 살신성인(殺身成仁)

1) 보충-군자에게는 살신성인하는 경우도 있는데 재아는 그 뜻에 의심을 품고 이를 묻기를 “이제 여기에 꼭 죽어야 할 곳이 있다면

38) 『論語古今註』 卷2, II~8, 38쪽(5-185).

함정 속으로 뛰어드는 것과 조금도 다를 바 없습니다. 자신이 죽음으로써 인을 이룩할 수만 있다면 인한 자도 그의 명예를 탐내어 그대로 따를 것입니까?” 하자 공자는 “그렇지 않다. 군자는 그로 하여금 해를 피하여 멀리 떠나게 할 수는 있어도 그로 하여금 이곳을 보고서 거기에 빠져 들어가게 할 수는 없다. 이치가 있기 때문에 속일 수는 있어도 도리어 어리둥절하여 그물코에 걸려들게 할 수는 없다. 어찌하여 인하다는 이름을 탐내어 자신을 죽음의 수렁 속으로 빠져들게 할 수야 있겠는가.”³⁹⁾

(10) 속수지례(束脩之禮)

1) 반박-아니다. 이는 나이 15세 때에 가지는 속대를 의미한다.⁴⁰⁾ 대체로 공자가 속수의 예물을 반드시 받아야만 겨우 가르쳤다는 사실은 아마도 재물을 탐내어 도리를 팔았다는 의심을 사게 된 까닭에 공자의 허물을 덮어 주거나 가로막기 위하여 꾸며낸 것이다. 옛날의 예속은 오늘의 그것과 다름을 모르고 있는 것이다.

무릇 피로 맺어진 친족끼리가 아니면 그들이 처음 만날 때에는 반드시 예물이 있게 마련이다. 군신 간이나 부부간이나 봉우 간이나 이들 세 관계는 의리으로써 합해지는 것이다. 의리으로써 합해지는 자는 진실로 예물이 아니고서는 더불어 서로 만나볼 수가 없는 것이다. 그러므로 신하된 자가 국외의 사신으로 출국할 때에는 반드시 예물을 싣고 가게 마련이며, 혼례 때는 기러기를 쓰게 마련인데 남자는 비단

39) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ~9, 17쪽(5-235).

40) “韓曰 仲尼言 小子澠罷進退 束脩末事 但能勤行此小者 則吾必教誨其大者”

묵음과 한 쌍의 가죽이며 부인은 과실과 절인 고기포인 것이다.

무릇 혈연관계가 아닌데도 서로 만나서 인륜의 의리를 맺으려는 자는 예물이 아니고서는 실행될 수 없기 때문에 벼슬아치가 서로 만나는 예의 첫 장, 첫 구에 이르기를 “예물로서 겨울에는 꿩이며 여름에는 꿩고기포”라 하였고 서로 만나게 되면 주인은 말하기를 “그대는 예물을 핑계 삼지만 감히 예물은 사양합니다” 하면 손은 대답하기를 나는 “예물이 아니고서는 감히 만나지 못하겠나이다” 했다. 무릇 세 번 사양하고 세 번 간청한 연후에야 손은 예물을 받들고 문에 들어선다. 대부는 서로 만날 때 기러기로 하고 이를 꾸미되 피륙으로 하고, 이를 맺되 새끼로 한다. 사대부는 서로 만날 때 염소 새끼로 하고 이를 꾸미되 피륙으로 하고 이를 맺되 면으로 묶는다. 사대부가 맨 처음 군왕을 만날 때는 예물을 가지고 가거나 예물을 바치면서 재배하고 머리를 조아리면 군왕은 반드시 배례로써 답한다.

옛날 예법은 비록 없어졌지만 기록된 책들은 그대로 남아 있다. 공자만이 홀로 예물을 탐낸 것은 아닌 것이다. 제자로서 훌륭한 스승에게 생삼사일(生三事一)의 의리를 맺음으로써 배움을 청하는 자가 어찌 예물이 없을 수 있겠는가. 유작(劉焯)과 유현(劉炫)은 대개 옛날의 도를 실행하려고 하면서 좀스러운 궤방을 들고 있는 자들이다.⁴¹⁾

(11) 불가사지(不可使知之)

1) 반박-아니다. 공자는 친히 자기 입으로 말하기를 “교육에 차별이 없다”⁴²⁾ 하였는데 또다시 도리어 “알려서는 안 된다” 했다면 그

41) 『論語古今註』 卷3, Ⅱ-9, 26~27쪽(5-254~255).

릴 리가 있겠는가.⁴³⁾

『서전』에서는 공·경·대부·원사의 적자는 나이 15세에 소학에 들어간다. 그러므로 따지는 자는 드디어 맹자가 이른바 “상·서 같은 교육기관을 정비하여 효제의 뜻을 거듭거듭 가르친다”는 것도 귀족들에 한한 이야기에 지나지 않는다고 이르고 있다. 그러나 『예기』의 「왕제」편에서는 “경대부 원자의 적자와 그 나라에서 뛰어난 자제들은 선발되어 나아간다”고 하였으니 소위 나라 안에서 뛰어난 자란 곧 주자가 무릇 인민들 중에서도 준수한 자라 이른 자로서 『주례』에서 대사도는 향삼물(鄉三物)로써 만민을 교육하여 분발하도록 지도하였고, 향팔형(鄉八刑)으로써 만민을 규합하게 하였고 오례(五禮)로써 만민의 거짓을 막고 육악(六樂)으로써 만민의 정을 단속한 것이니 무릇 만민 중에서 교육에 복종하지 않는 자가 선비로 돌아가는 것이다. 이름하여 ‘만민’이라 하는데 어찌 다시 그 사이에 준비귀천이 있겠는가.

성인의 마음은 지극히 공정하여 사사로움이 없다. 그러므로 맹자는 “사람마다 모두 요·순이 될 수 있다” 하였거늘 어찌 차마 자기의 한낱 사사로운 생각으로 철없는 백성들을 어리석게 만들어 스스로를 굳히려고 했겠으며 사람들이 요·순이 될 수 있는 길을 막으려고 했겠는가. 설사 스스로를 굳히려고 하더라도 마땅히 만민에게 예의로써 가르치되 윗사람을 친애하며, 어른을 섬길 줄 알게 한 연후에야 제 나라를 지킬 수 있을 것이다. 진정으로 만일 어리석은 백성들을 우매하게 만들어 스스로를 굳히려 한다면 한 달도 채 못 되어 그 나라는

42) 『論語』, 「衛靈公」.

43) 『中庸』의 한 구절.

반드시 망하고 말 것이니 진나라가 그의 본보기인 것이다.

특히 도의 본체는 지극히 크지만 부부로부터 시작되는 것이며, 그의 지극함에 이르러서는 비록 성인이라도 모르는 대목이 있는 것이다. 저토록 밭갈이나 하거나 쇠붙이나 다루는 천한 백성들과 저자거리 장사치나 고기잡이 사냥꾼 따위들이 장차 어떻게 도리의 정미한 경지를 모조리 깨달을 수 있을 것인가. 하물며 하늘에서 타고난 천품은 고르지 않고 어리석고 멍청한 자는 귀족 가운데에도 때로는 있는 것인데 하물며 비천한 무리들이겠는가. 이러한 자들은 다못 따르게 할 수 있을 따름이지 숨겨진 힘을 가르쳐 넣어 주지 않으려는 것은 아니다. 공자가 말한 것은 그러한 형편이지 그렇게 하자는 것은 아니다.⁴⁴⁾

(12) 간쟁(諫爭)

1) 반박·아니다. 군신의 관계에서는 간쟁을 귀하게 여기는 것이다. 군왕의 말을 어기는 일이 없다면 그것은 아첨하는 것이다. 봉우의 관계에서는 절실하게 책망하는 것을 귀하게 여기는 것이다. 벗의 말을 어기는 일이 없다면 그것은 아유하는 것이다. 아첨하며 아유하는 자가 서로 도움이 될 수 있겠는가.

안자가 공자의 말에 순종할 뿐 어기는 일이 없는 것은 말소리를 듣자마자 마음속으로 통하는 것이지 아첨이나 아유하기에 그렇게 되는 것은 아니다. 그러나 공자가 말한 것은 세상 사람들의 아첨이나 아유

44) 『論語古今註』 卷4, Ⅱ~10, 4쪽(5-297~298).

하는 것을 빌려다가 말한 것이니 만일 아무런 느낌이나 깨달음이 없었던 것으로 여긴다면 그것은 잘못도 이만저만이 아닐 것이다.⁴⁵⁾

(13) 명고(鳴鼓)

1) 반박-아니다. 북을 두드리면서 죄를 벌하는 것은 군대에서 하는 일이다. 『춘추』의 예를 든다면 종고가 있으면 ‘벌(伐)’이며 종고가 없으면 ‘침(侵)’이라 했다. 간략한 자는 침, 정밀한 자는 벌이라 하였다. 『주역』의 예는 이괘(離卦)는 고(鼓)요, 진괘(震卦)는 명(鳴)이니 그의 상은 처벌하는 것이다. 군대의 일 밖에는 북을 두드리면서 죄인을 공격하는 법은 없는 것이다. 그러므로 『주례』에서 대사마는 아홉 가지 처벌하는 법을 가지고 나라의 일을 바로잡되 그의 세목 중에는 “현인을 해치며 백성을 못살게 하면 그를 처벌했고, 들판이 거칠어지고 백성들이 떠들게 되면 영지를 삭감하였다” 했는데 염구의 죄목은 백성들을 못살게 한 죄를 범한 대목이 있었기 때문에 공자는 그를 군대의 법으로 묶으려고 하면서 “그것은 『주례』에 있는 바로 명고의 율에 해당된다”고 했던 것이다. 제자들이 북채를 들고 북을 두드리면서 염자의 방으로 쳐들어가라는 뜻은 아니다.

앞서 학자들은 이 글의 참뜻을 오해하고 요즈음 태학생(太學生) 중에서 죄가 있는 자에게는 소위 북을 두드리게 하는 법이 있다. 죄가 있는 자로 하여금 북을 등에 지게 한 후 떼 지어 떠들면서 그가 맨 북을 두드리면서 쫓다시피 하여 개울 문 밖으로 몰아세운다. 이를

45) 『論語古今註』 卷5, Ⅱ~11, 22쪽(5-403~404).

이름하여 “이는 공자가 복을 두들기게 한 법이다” 하니 슬프구나, 어찌 본뜻에서 벗어나는 일이 아니겠는가. 부끄러운 일이 아닐 수 없다.⁴⁶⁾

(14) 누공(屢空)

1) 반박-아니다. 자주 비어 있다는 것은 선생님이 안회의 결점을 말한 것이지 그를 추켜세운 것은 아니다. [그의 실제 마음은 그를 추켜세운 것이다.] 선생님은 줄줄이 네 제자의 단점을 말하고서 안연의 차례에 이르러서는 실상 흠잡을 수가 없었다. 선생님은 마치 맥이 빠져 걱정에 잠긴 듯 말하기를 “안회는 비록 거의 도에 가까워진 듯하지만 또한 항상 날마다 자주 비어만 있으니 못나고 어리석은 듯 쓸모가 없는 것도 같다”고 한 것은 또한 그의 결점을 지적한 것이다. [그의 실제 마음은 그를 추켜세운 것이다.]

만일 자주 비어 있다는 것을 잘하는 일로 친다면 이는 안자가 거의 도에 가까워졌다는 것이 자주 비어 있다는 일절과 겹치는 데로 돌아가게 되는 것이다. 대체로 군자의 도는 부귀에서 멀리 떨어져 있는 것은 아닌데 만일 반드시 아침에도 먹지 않고 저녁에도 먹지 않은 것만이 도에 가까운 것의 표준이 된다면 무릇 도를 배우는 자들은 다 배가 고파야만 될 것이다. 즐거움이 그 안에 있다는 구절들은 공연히 뛰쳐나오는 것이지 어찌 경문의 참뜻이겠는가.⁴⁷⁾

46) 『論語古今註』 卷5, Ⅱ-11, 34쪽(5-428).

47) 『論語古今註』 卷5, Ⅱ-11, 36쪽(5-431~432).

(15) 향원(鄉愿)

1) 생각건대-맹자는 이 이하로는 향원의 정상을 오로지 산 그림처럼 분명히 이야기하고 있다. 이제 공자의 말을 살펴본다면 비록 향원이란 말은 없지만 향원은 은연중 그 안에 들어 있다. 중을 실행하는 선비를 얻지 못할 바에는 마땅히 거기에 가까운 자를 구해야 할 것이지만 이내 공자는 그 길을 버린 후 돌보지 않고 곧장 미치광이나 고집쟁이를 찾아서 그 길을 취하였으니 그 사이에 은연중 향원의 한 겹이 들어 있는 것이다.

후세의 학자들은 더욱 그의 참된 뜻을 잃어버리고서 향원을 아주 위층의 의리인 양 여기었다. 거처는 공경하는 듯, 일할 때는 삼가는 듯, 어버이를 섬길 때는 효성스러운 듯, 어른을 섬길 때는 공손한 듯 하고, 말을 꺼낼 때는 세상에 아부하며 세속에 아첨하기를 좋아하고, 의리를 집행할 때는 옛일을 그르다 하면서 현실을 옹계 여기고, 분명히 그것이 흰 줄을 알고 있으면서 못 사람이 겹다 하면 자기도 그것을 겹다 하고 분명히 그것이 곧은 줄을 알고 있으면서도 못사람이 굽었다 하면 자기도 따라서 굽었다 하니, 뜬 명예만이 어리석고 속된 세상에 가득하고, 그의 음해가 착한 무리들에게 미치는 것이다. 그리하여 세상이 더욱 오래면 오랠수록 이 점을 깨닫지 못한 자가 대체로 있게 마련이다. 공자와 맹자는 이 점을 심히 못마땅하게 여기시고 이런 부류들을 미워하신 것이다. 그러므로 그의 말씀이 이처럼 뚜렷한 것이니 마땅히 이 장과 함께 곁들어 보아야 할 것이다.⁴⁸⁾

48) 『論語古今註』 卷6, Ⅱ~12, 43쪽(5-534).

2) 생각건대-맹자가 말한 것은 이내 오로지 그림처럼 분명하다. 내가 향원을 그들의 학문으로 삼는 것을 보면 무릇 시비나 흑백을 오로지 세상 되어 가는 것을 위주로 한다. 분명히 옳다는 것을 알면서도 못사람들이 그르다고 하면 자기도 그르다 하고, 분명히 검은 줄을 알면서도 못사람들이 희다고 하면 자기도 희다고 한다. 경서의 이야기를 할 때에는 성인의 뜻을 사모하지 않고 그의 주해만을 주장으로 삼으며, 예를 논할 적에는 올바른 제도를 찾으려고 하지 않고 오직 세속적인 것만을 따른다. 새로운 뜻을 듣고도 이를 비웃으며, 스스로 바르게 살려고 하면서도 이를 방계(傍界)로 돌려보내며 하찮은 직책을 받으면 이를 사양하되 마치 겸손한 듯하지만 뜻은 큰 것을 얻는 데 있다. 행사를 점검해 보면 한 점도 붙잡아 낼 만한 것이 없고, 그의 마음씨를 살펴본다면 비루하지 않은 것이 없다. 평생토록 배운다 하더라도 함께 요·순의 경지에는 들어갈 수가 없는 것이다. 무릇 이러한 것들은 모두 공자가 소위 향원이라 부르는 것들이다.⁴⁹⁾

3) 생각건대-향(鄉)이란 마주 본다는 뜻이다. 옛날 토목 기술자가 국도를 건설할 적에 그 구역을 9등분하였고 그의 중앙을 왕궁으로 삼았으며 전조(前朝) 후시(後市)를 마련하고 좌우 육향(六鄉)이 동서로 서로 마주 보게 하였으니 향(鄉)이란 국도 서울의 구석진 모퉁이인 것이다. 어찌 비루한 점이 있었겠는가. 다못 그의 명예로운 이름일 망정 한 향의 이목이란 속이기가 쉬운 것이다. 그러므로 향인이니 향원이니 하는 것들은 다 낮추어서 말하는 것이 되었다. 비루한 풍습이라는 뜻은 아마도 옛 근거에는 없는 것 같다.⁵⁰⁾

49) 『論語古今註』 卷9, II~15, 32쪽(6-147).

(16) 삼정설(三正說)

1) 생각건대 천·지·인 삼정설(三正說)은 진나라 이전에는 절대로 있을 수 없는 것이다. 왜냐하면 진실로 삼정(三正)을 법으로 삼았다면 진나라는 해월(亥月)을 그해의 첫 달로 삼았을 것이니 그럴 리가 있겠는가.

본래 정월을 바꾸는 법은 은·주 두 왕조 교체 때에 비롯하였다. 진실로 오제(五帝)는 서로 선양하여 제왕의 자리를 주고받았기 때문에 거기에 따르는 예법은 그대로 따랐으나 은·주 두 나라는 천명이 바뀐 까닭에 법령을 새롭게 하려고 하였으니 정월 초하루도 고치고, 복색도 바꾸어 그것으로써 천하의 이목을 새롭게 함에 그쳤던 것이다. 천·지·인의 자(子)·축(丑)·인(寅)이야 어찌 꿈엔들 생각이나 할 수 있었겠는가.

자·축이니 갑·을이니 하는 것은 본래 날을 기록하자는 것이었고 한 무제 태초력 이후로는 이것을 가지고 해를 기록했을 따름이다. 유향과 유흠이⁵¹⁾ 삼통설(三統說)을 저작함에 이르러서 비로소 자·축으로 달을 기록하였다. 반고는⁵²⁾ 이 설을 취하여 「율력지(律曆志)」를 지었으니 거기서 말하기를 “황종(黃種)은 자(子)이니 천정(天正)이 되고, 임종(林種)은 축(丑)이니 지정(地正)이 되고, 태주(太簇)는 인(寅)이니 인정(人正)이 된다” 하였다. 드디어 하·은·주 삼정을 천·지·인 삼재(三才)에다가 배합하여 동한 시대의 참위사설의 집합체가 되게 하였으니 선진 시대의 옛 글에는 절대로 증거 댈 곳이 없는 것이다.

50) 『論語古今註』 卷9, II~15, 32쪽(6-148).

51) 한나라 때 학자.

52) 후한시대의 학자.

근거 댈 곳이 없을 뿐만이 아니라 도리어 하나라의 정월이 천정이 되는 까닭에 『춘추전』 재신(梓愼)의 설에서는 두루 삼정을 말하고서 분명히 “하나라 수는 천수를 얻었다” 하였고 두예(杜預)도 이에 주를 달되 ‘천정’이라 하였다. 이것뿐만이 아니라 동중서의⁵³⁾ 『춘추변로』에는 흑통(黑統)·백통(白統)·적통(赤統)의 설이 있다[이도 또한 하·은·주 삼통(三統)이다]. 흑통은 인을 처음으로 세워 이를 천통(天統)이라 일렀으니 『서경』 이상으로는 주나라 정월을 천정으로 여긴 예는 없는 것이다.

『한서』 「곡영전(谷永傳)」에는 비록 삼통(三統) 삼정(三正)의 설이 있지만 천·지·인 삼재에 배합시키지는 않았다. 『사기』 「역서(曆書)」에서도 다못 “삼왕(三王)의 정(正)”이라 했지만 순환하여 근본으로 돌아갈 따름이었다. 그의 설이 유향에서 비로소 생겨난 것은 이미 분명하지 않은가.

소강절은⁵⁴⁾ 천은 자시에 열렸고 지는 축시에 열렸으며 인은 인시에 낳는다고 하였다. 그의 설은 본래 「울력지」를 근본으로 삼았다. 그러나 주렴계의⁵⁵⁾ 『태극도』는 좌는 이괘(離卦)요, 우는 감괘(坎卦)인데 음양이 서로 반씩이라 태극이란 천지가 생기는 시초임을 밝힌 것이다. 태극이 한 번 변하자 경청(輕淸)한 자는 위로 올라가 천이 되고 중탁(重濁)한 자는 아래로 내려가 지가 되니 위로 푸른 것과 아래로 노란 것은 일시에 이루어지는 것이다. 어찌 둥근 하늘만이 홀로 10800년을 존재했다가 그 후에 부드러운 땅덩이가 이내 형상을 갖

53) 한무제 때의 학자.

54) 송나라 때의 학자.

55) 송나라 때의 학자. 본명은 周惇頤.

출 것인가. 만물을 창조하는 자가 태극 가운데에서 이미 경청한 자만을 취해다가 천이라 여기고서 지가 열리는 시기만은 10800년의 간격을 기다리게 한 것이니 그렇다면 10800년이나 되는 사이에 중탁한 찌꺼기는 어디에 두었을 것인가. 그것은 따로 청천(靑天)의 밖에 두었다가 축시를 만날 무렵을 기다린 후 하늘 가운데로 넣어 주려고 했을 것인가. 이러한 일들의 이치는 조금만 추구해 보더라도 그것이 허튼소리임은 바로 깨달을 수 있을 것이다.

그래서 주자는 특히 염락의⁵⁶⁾ 여러 선배들 때문에 그러한 설을 버리지 못했던 것이다. 그러나 그의 설이 아리송한 것은 증겁(增劫)·감겁(減劫)의 설과 그렇게 멀리 떨어져 있는 것도 아니니 후학으로서는 적당하게 말할 바가 못 되는 것이다.⁵⁷⁾

(17) 삼본설(三本說)

1) 생각건대-성경에서 말한 ‘본(本)’자는 세 가지 뜻으로 나누어져 있다. 유자(有子)는 “군자는 근본에 힘을 쓰나니 근본이 서야 길이 트인다. 효·제는 아마도 인을 실천하는 근본일 것이다”⁵⁸⁾ 하였으니 이것이 하나의 본이다. 『대학』에서 “천자로부터 서인들에 이르기까지 오로지 모두 다 수신을 근본으로 삼는다” 하였으니 이것이 또 하나의 본이다.

그러나 그들이 말한 것에는 각각 한계가 있다. 효·제는 곧 “인을

56) 周禮經·程頤 등이 살던 곳.

57) 『論語古今註』 卷8, Ⅱ~14, 7쪽(6-15~16).

58) 『論語』, 「學而」.

실천하는 근본이다” 하였고[인이란 사람과 사람이 함께 이루는 덕이다] 수신은 곧 “나라를 다스리는 근본이다” 하였고, 성명은 곧 “천하의 큰 근본이다” 하였으니, 서로 섞일 수도 없으려니와 서로 방해도 되지 않고 서로 갈래지지도 않는다. 자세히 살펴본다면 그의 뜻은 분명한 것이다.

이 경문에서 자하가 말한 소위 본이란 달리 바꾸어 말할 수도 없다. 만일 그 본을 효·제라고 한다면 쇠소·응대·진퇴는 비록 효·제의 대절은 아니라 하더라도 일찍이 효·제의 본무가 아닌 것은 아니다. 평상시 아무 일도 없을 때라도 제자로서 그들의 직분을 닦고 있는 자들로서는 이 세 가지 일이 아니고서는 착수할 길이 없는 것이다. 자하도 응당 효·제를 고언하여 실행하기 어려운 것으로 알고 이를 먼저 익히지 않을 리가 없으니 그 근본이란 효·제가 아님을 알 수 있다.

만일 그 본을 수신이라 한다면 쇠소·응대·진퇴는 그 자체가 수신할 때 항상 힘쓰는 일들인데 어찌 그의 근본이 없다고 할 수 있겠는가. 성의 정심이 비록 수신함에 있어서는 으뜸가는 공적이라 하더라도 성의 정심은 따로 떼어서 공부하는 일이 될 수는 없다. 매양 어버이를 섬기고 어른을 섬기는 일들과 함께 거기에 붙어서 따라다니는 일들이다. 가령 쇠소 하나만 가지고 보더라도 거기에는 성의와 거짓이 있게 마련이다. 성의가 있다면 그것은 성의인 것이며 거짓이라면 그것은 스스로를 속이는 것이다. 그러므로 “마음이 거기에 있지 않는다면 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않고 먹어도 그 맛을 모른다”⁵⁹⁾ 하였으니 보고 듣고 먹고 하는 세 가지 일들도 일찍이 마음을 다스리는 공부가 아님이 아니란 점을 밝힌 것이다. 따라서

성의 정심을 따로 떼어서 그것과 상대적인 한 보루로 독립시켜서는 안 되는 것이다. 더욱이 성의 정심은 고원하거나 깊이 미묘한 일들이 아니니 비록 초학자로서 아직 지식이 얇은 자라도 이 점에 힘을 쓰지 않을 수 없을 것인데 자하가 어찌 스스로 분별하기를 이처럼 할 수 있었을 것인가.

또한 소학이란 육서(六書)의⁶⁰⁾ 학이다. 그러나 주자가 말한 소학이란 그것이 곡례(曲禮)·소의(少儀)·내칙(內則) 따위인⁶¹⁾ 것이다. 곡례·소의·내칙은 다 어버이를 섬기거나 어른을 섬기는 법도다. 그러므로 『태학』의 서문에서 분명히 이는 『소학』에서의 성공을 가지고 『태학』의 분명한 법도에 착수한다고 하였으니 소학이란 태학의 근기(根基)를 밝힌 것인데 이제 도리어 성의 정심이 소학의 근본이 된다고 생각한다면 서로 어긋남이 없을 수 있겠는가.

성의 정심은 곧 수신의 공적(功積)이요, 수신은 치국평천하의 근본인데 자하의 문인 소자들이 분명히 수신의 첫 공부에 힘을 쏟고 있음에도 불구하고 그들을 근본 없는 학문이라 책망하는 것이 옳단 말인가. 자유가 말하는 것은 분명히 그것은 성명의 학인 것이다. 성명이란 공자도 자주 말한 바 없고 문인들도 모두 다 들었다고 할 수는 없는데 자유가 문인 소자들로 하여금 모두 다 큰 근본에 힘을 쓰도록 요구했기 때문에 자하는 그것이 그렇지 않음을 분간해서 말한 것이다.⁶²⁾

59) 『大學』의 한 구절.

60) 指事·象形·會意·形聲·轉注·假借의 六書.

61) 『禮記』의 편 이름.

62) 『論語古今註』 卷10, II ~ 16, 23 ~ 24쪽(6-209 ~ 211).

克己

[1] 案 孟子之沒 道脈遂絕 籍滅于戰國 經焚于秦項 而高祖起於酒徒 文帝溺于黃老 於是宇宙折爲兩段 若虹橋一斷 千巖鎖烟 武帝購書之後 殘編斷簡雖稍出人間 而千聖相傳之法已遙遙遠矣 漢儒說經 皆就文字上 曰詁曰訓 其於人心道心之分 小體大體之別 如何而爲人性 如何而爲天道 皆漠然聽壁 馬融以克己爲約身 卽其驗也 丹書曰敬勝怠者吉 怠勝敬者凶 明明敬怠二者皆在我身 而一勝一敗視爲仇敵 子夏見曾子 一躍一肥 曾子問其故 曰出見富貴之樂而欲之 入見先王之道又說之 兩者心戰故躍 先王之道勝故肥(淮南子) 明明欲道二物心戰角勝 劉炫朱子非無據而言之也 孟子以本心譬之於山木 以私欲譬之於斧斤 夫斧斤之於山木 其爲敵讎也大矣 以己克己 是千聖百王單傳密付之妙旨要言 明乎此則可聖可賢 昧乎此則乃獸乃禽 朱子之爲吾道中興之祖者 亦非他故 其作中庸之序 能發明此理故也 近世學者欲矯宋元諸儒 評氣說理 內禪外儒之弊 其所以談經解經者 欲一遵漢晉之說 凡義理之出於宋儒者 無問曲直 欲一反之爲務 其爲一二人心術之病 姑舍是 將使舉天下之人失其所僅獲 昧其所僅明 滔滔乎爲禽爲獸爲木爲石 非細故也 馬所謂約身者 謂剋削奢靡 自奉儉約也 非禮勿視聽言動 與自奉儉約何所當乎 非禮欲視 故曰非禮勿視 非禮欲聽 故曰非禮勿聽 非禮欲言 故曰非禮勿言 非禮欲動 故曰非禮勿動 初若不欲何謂之勿(句) 欲也者人心欲之也 勿也者道心勿之也 彼欲此勿 兩相交戰 勿者克之則謂之克己 自奉儉約 何與於是 富有四海錦衣玉食者 將不得自與於四勿乎 說者謂克己由己同一己字 譏朱子訓己爲私 不得云爲仁由私 然大體己也 小體亦己也 以己克己 何者非己 克己之己 由己之己 無相妨也。

異端

[1] 補曰 端者緒也 異端謂不繼先王之緒者也 百家衆技 凡不在性命之學 經傳之教者 皆異端 雖或有補於民生日用者 若專治此事 斯亦有害於君子之學也……

駁曰 非也 孔子之時 老莊楊墨未立門戶 非如後世三教鼎立 出奴入主 則孔子所指非謂是也 若此異端爲今之所謂異端 則治此事者爲亂賊 不可但曰斯害也已 擊此道者爲儒宗 不可謂之斯害也已 二者無所當矣 斯害也已者 輕輕說也 輕輕禁之 非大聲疾言以禁之也 異端豈今之所謂異端乎 樊

遲請學稼 孔子斥之爲小人 衛靈公問陳於孔子 對曰軍旅之事未嘗學 夫兵農之學 亦經世之實務 君子不可以不知 然學者專治此事 其於身心性命之學 終有些害 此夫子所以輕輕說弊 欲其旁通 不欲其專治也 所謂異端不過如斯。

文質

[1] 駁曰 非也 夏尙忠 殷尙質 周尙文 本出於董仲舒春秋繁露 而文質遞變之說 已起於伏生書大傳 漢儒論三代之治 率以是爲話柄 然其說自相矛盾 不可究詰 忠也者 渾融誠確之名 其爲質無以上矣 殷何不變之以文 而疊承之以質也 一文一質已不驗矣 聖王之得天下也 惟求第一等道理 可以久行而無弊者 爲之垂法而已 不顧吾之利害 惟一文一質 膠守定例 如一晝一夜之不得移易 有是理乎 夫質勝文則野 文勝質則史 斯不獨聖人知之 夫人之所能知也 何湯與武王獨不知此 立國垂法 或則尙質 或則尙文 有若屈到之芰 曾皙之棗 不覺嗜慾之偏勝乎 漢儒謂周道文勝 當矯之以質 於是毀禮廢樂 一遵秦轍 使堯舜三代之治不復於斯世 皆文質之說有以誤之也 孔子曰周監於二代 郁郁乎文哉 吾從周 孔子不以文爲病 確言從周 何漢儒獨以是病之也 周人之禮 斟酌二代 損益修潤 傳之百世 行之無弊 故孔子論王道 則曰吾從周 論來世則曰其或繼周者 雖百世可知 若代周而興者 又須損益變改而後可以爲國 則一世之事尙難前知 況於百世乎 檀弓云殷既封而吊 周反哭而吊 孔子曰殷已慝 吾從周 中庸云吾說夏禮 杞不足徵也 吾學殷禮 有宋存焉 吾學周禮 今用之 吾從周 孔子屢言從周 爲其行之百世而無弊也 何乃欲無故而紛更之乎 此二千年來 斯文之巨部也。

[2] 駁曰 非也 夏殷周忠質文 本是漢儒識緯雜說 孔子之所不言 孟子之所不道 二千年來 儒者蒙此大蔽 不知解脫 將何以議文質乎 誠若殷人尙質 是質勝文而野也 又若周人尙文 是文勝質而史也 卽此一言都把禹湯文武伊尹周公 皆作野人胥吏 豈儒者之所屑言者乎 聖人欲曉後學 分言文質 苟非其質 文無所施 故所先者質 非謂徒質可以爲成人也 以一身則徒質無文者 不免爲野人 在一國則徒質無文者 不免爲仁夷 然文者待質而成 若本無質 仍亦無文 旣名爲文 其本有質可知也 比之畫然 雖無丹青猶有絹本 若本無絹 何有丹青 徒丹青 不名爲文 何則 不班班故也 由是觀之 周既有文 驗其有質 惟殷亦然 特其文采不能盡美 故孔子每取周文 非謂殷人以不尙文自明也 文盛則爲文武成康 文衰則爲幽厲平赧 今之陋儒每云 周末文勝 不亦謬乎 誠若周末文勝 周其再昌矣 文之爲物 盛於西周

衰於東周 滅於秦 熄於漢 冷於唐 惟其文滅也 故德教禮樂典章法度 不可復興 而君不君臣不臣 父不父子不子 郊不郊禘不禘 祖不祖宗不宗 陵夷晦眊 不可復尋 是則文亡之 故質亦亡也 古者欲成其文者 宜先務其質 今也則不然 欲反其質者 宜先修其文 何者 先王之道不明 卒無以反乎質也 其勢之相乘相滅如此 而儒者一開口輒以抑文爲主 豈所謂識時務者乎 凡言殷尚質周尚文者 皆蒙蒞之不撥者也。

[3] 案 漢儒文質之說 其千枝萬葉 皆以表記爲根柢 然文不勝質 則其文質彬彬然也 質不勝文 則其文質彬彬然也 文不勝質 非質勝文也(勝者一克而一負也 不勝者相敵而止) 質不勝文 非文勝質也 孔子嘗言 堯之爲君 煥乎其有文章 則虞者文盛之時也 孔子嘗言 殷已慤 則殷者質厚之時也 煥乎有文 而卒無以克其質 則其文質彬彬然也 純乎其慤 而卒無以蔽其文 則其文質彬彬然也 孔子通執四代 竝以爲文質彬彬 特其中有氣味之不同 故虞夏以質見稱 殷周以文見稱而已 然且殷周之文 孔子竝稱 則所謂殷尚質周尚文者 漢儒之白撰也 總之曰質曰文 皆後世之人 執其成效而評之者 豈有立國之初 先以尚文自命 或以尚質爲法者乎。

戰栗

[1] 駁曰 非也 六書之家 原有諧聲一法 古人名物 多用此義 孔子曰仁者人也 又曰政者正也 宰我之以栗爲戰栗 亦諧聲之法也 然栗之爲果 緊密如玉 故人之緊密者謂之栗 虞書之寬而栗是也 敬謹則其心齊束 故謂之齊栗 齊栗之過謂之戰栗 此六書假借之法也 何休之說 濫觴於宰我 而漢儒經說有云 桐者同也 竹者蹻也 桑者喪也 穿鑿傳會 無所不至 皆曲學也。

未盡善

[1] 駁曰 非也 若如孔說 是讀之爲善惡之善也 夫善與惡對未盡善 則歸於惡而已 善之與惡 如陰陽黑白 非陽則陰 非白則黑 陰陽之間 無非陰非陽之物 黑白之間 無非白非黑之色 既未盡善 明有一分惡根 未及盡去者也 有蘊焉 全體皆好 惟一孔有漏 終是破蘊 有人焉 全體皆好 惟一惡未去 終是惡人 此善惡剖判之法也 況湯武之事不是小節 善則爲大善 惡則爲大惡 居大善而帶小惡 無是理也 若帶小惡 明非聖人 若非聖人 必歸大惡 烏可模糊言之 不惟武王爲然 起此事者文王也 成此業者周公也 若云武王有未盡善 此罪此案武王無獨當之理 竝文王周公皆未盡善 一家三聖

皆蒙大名 非細故也 孔子於文王周公必無絲毫不滿 尺童之所知也 既於文王周公心服其聖 獨於武王常有一膜 武王不寬乎.

士

[1] 補曰 仕者曰士也 業道者將以仕也 故雖不仕 亦謂之士.

幾諫

[1] 駁曰 非也 一諫不從 遂順親命 陷親於惡 安在其諫也 孔子之意 盖云一意微示己志之不從 一邊姑且順命而不違 庶幾父母察己之志 犁然覺悟自止其事也 其宛轉委曲之誠 恭順惻怛之情 都在於此二句 此二句即幾諫之法也 若如包氏之說 見父母之志不從我諫 遂即奉承任其作過 則是探親之志而遂親之惡也 天下有如是諫法乎 一邊不從 一邊不違 此是極勞苦處 極宛轉也 如是而有不悟之父母乎 聖哉 幾諫之法也.

甯武之愚

[1] 駁曰 非也 國之無道 未有甚於成公三年之難 而武子此時 竭慮殫智 捐身舍命 與佯愚韜晦者全不近似 魯論左傳俱是信書 燕說郢話 何以解經 此經之義 關世道大矣 詩云既明且哲以保其身 此謂仲山甫得賢以事君 不失令名 不陷罪惡 今也全軀保妻子之臣 趨時附勢 杜口斂手 言必稱明哲保身 君危國亡 莫之肯顧 命之曰甯武子之愚 嗚呼 武子何嘗然矣 聖人之義 盖欲於無事之時 斂跡辭權 有難之時 忘身殉國 此時不嫌其智 彼時不病其愚 如是然後爲兩盡也 若時平懷祿以享利 國危全身以遠害 則爲人君者 將誰與爲國乎 若夫所謂危邦不入亂邦不居者 指下位也 指賓旅也 世祿宗戚之臣 何得引此爲例 今人所知 與孔子所言全然相反 欲解此經得乎 惟朱子發其義耳.

殺身成仁

[1] 補曰 君子有殺身成仁之義 宰我疑而問之曰 今有必死之地 無異陷阱而赴之 可以殺身而成仁 則仁者亦貪其名而從之乎 子曰不然 君子可使之遠害而去 不可使之見利而墮也 可誑之以理之所有 不可罩之以道之所迷

豈有貪仁之名 而陷身於必死之地者乎.

束脩之禮

[1] 駁曰 非也 此乃年十五束帶之意 總之孔子必受束脩之贄而後 方纔有誨 疑若貪財而賣道 故回護遮掩以文孔子之過也 不知古之禮俗 與今不同 凡非天屬之親者 其始與相見 必有贄物 君臣也夫婦也朋友也 此三者以義而合者也 以義而合者 苟無贄物 不與之相見 故爲人臣者出疆必載贄 婚禮用鴈 而男子束帛儷皮 婦人棗栗棗脩 凡非天屬而相見以結倫義者 非贄不行 故士相見之禮 其首章首句曰 贄冬用雉夏用脬 及其相見 主人曰 吾子稱贄敢辭贄 賓對曰某不以贄不敢見凡三辭三請而後 賓奉贄入門 大夫相見以鴈 飾之以布 維之以索 上大夫相見以羔 飾之以布 維之結面 士大夫始見于君 執贄奠贄 再拜稽首 君必答拜 古禮雖亡 典籍猶存 孔子非獨貪也 以弟子而請學于賢師 以結生三事一之義者 安得無贄 劉焯劉炫蓋欲行古之道 而得瑣謗者也.

不可使知之

[1] 駁曰 非也 孔子親口自言曰有教無類 而又反之曰不可使知之 有是理乎 書大傳曰公卿大夫元士之適子十五入小學 故說者遂謂孟子所云 謹庠之教申之以孝弟之義者 亦不過貴族 然王制曰卿大夫元士之適子 國之俊選 皆造焉 所謂國俊者 卽朱子所謂凡民之俊秀者 周禮大司徒以鄉三物教萬民而賓興之 以鄉八刑糾萬民 以五禮防萬民之僞 以六樂防萬民之情 凡萬民之不服教者歸于士 名曰萬民 豈復有尊卑貴賤於其間乎 聖人之心至公無私 故孟子曰人皆可以爲堯舜 豈忍以一己之私欲愚黔以自固 阻人堯舜之路哉 設欲自固 亦當教民以禮義 使知親上而事長然後 其國可守 眞若愚黔以自固 則不踰朞月其國必亡 秦其驗也 特道體至大 造端乎夫婦而及其至也 雖聖人亦有所不知焉 彼粗糲鍛斲之賤 販糶漁獵之徒 將何以盡知其精微乎 況資稟不齊 愚魯不慧者 貴族亦時有之 況賤族乎 若是者 但可使由之而已 非欲隱之力不給也 孔子所言者勢也 非謀也.

諫爭

[1] 駁曰 非也 君臣之際貴諫爭 言而莫之違者諂也 朋友之間貴切偲 言

而莫之違者諛也 諛諛者能相助乎 顏子於孔子之言順無違 則聲入而心通 非諛諛而然 然孔子言之者 借世之諛諛者而言之 若以爲無所發起則失之遠矣.

鳴鼓

[1] 駁曰 非也 鳴鼓伐罪 是軍旅之事 春秋之例 有鍾鼓曰伐 無鍾鼓曰侵 桡者曰侵 精者曰伐 周易之例 離鼓震鳴 其象爲伐 軍旅之外 無鳴鼓攻人之法也 故周禮大司馬以九伐之法正邦國 其目曰賊賢害民則伐之 野荒民散則削之 冉求之罪 犯害民之條 故孔子繩之以軍施之法 曰其在周禮正中鳴鼓之律 非謂小子眞可以援桴擊鼓以伐冉子之室也 先儒誤解此文 今太學生有罪者 有所謂鳴鼓之法 令有罪者負鼓羣譟而伐其鼓 逐之至于橋門之外 名之曰此孔子鳴鼓之法 嗟呼 豈不悖哉 愧甚矣.

屢空

[1] 駁曰 非也 屢空者 夫子病回之言 非譽之也(其實心譽之) 夫子歷言四子之短 至於顏子實無可病 夫子若悄然憂歎者然 曰回也雖庶乎近道 而又恒日屢空 似乎迂拙無用者然 亦病之也(其實心譽之) 若以屢空爲善 則是顏子之庶乎近道 歸重乎屢空一節 夫君子之道 不離乎富貴 若必以朝不食夕不食爲近道之表準 則凡學道者餓矣 樂在其中四字 公然添出 豈經旨乎.

鄉愿

[1] 案 孟子此下盛論鄉愿之情狀 如一副活畫 今觀孔子之言 雖不言鄉愿 而鄉愿隱然在中也 不得中行之士 則宜求其近似者 乃孔子棄之不顧直去 求狂狷者而取之 其間隱然有鄉愿一重也 後世之學 愈失其眞 鄉愿爲上層義理 居處似恭 執事似敬 事親似孝 事長似弟 發言則阿世而媚俗 秉義則非古而是今 明知其白 而衆黑之則黑之 明知其直 而衆詘之則詘之 浮譽滿於愚俗 陰害及於善類 而世且愈久而莫之覺者 蓋有之矣 孔孟於此深嫉而切惡之 故其所言如畫 宜與此章參看.

[2] 案 孟子所言 乃一副活畫 余觀鄉愿之爲學也 凡是非黑白 一以世趣爲主 明知其是 而衆非之則非之 明知其黑 而衆白之則白之 談經則不慕先聖 而惟注是宗 論禮則不求正制 而惟俗是從 聞新義則哂之 自居以正而歸之

於旁流 授小職則讓之 外視若謙而意在於大得 點檢行事 別無可捉點 觀心術罔非可鄙 終身爲學 而不可與入堯舜之域 凡如是者 皆孔子所謂鄉愿也。
[3] 案 鄉者向也 古者匠人營國 九分其區 中爲王宮 前朝後市 左右六鄉 東西相向 故謂之鄉 鄉者京都之坊曲也 豈有鄙哉 但其聲譽不出一鄉之外 一鄉之耳目易欺也 故鄉人鄉愿 皆爲卑下之稱 稱俗恐無古據。

三正說

[1] 案 天地人三正之說 必非秦以前所得有者 何則 苟惟三正爲法 則秦以亥月爲歲首 有是理乎 原夫改定之法起於殷周 誠以五帝禪受 故典禮相因 殷周革命 故法令欲新 改正朔易服色 以之新天下之耳目而已 天地人子丑寅 豈夢想之所到哉 子丑甲乙本以紀日 自漢武帝太初曆以後 以之紀年而已 至劉向劉歆作三統之說 始以子丑紀月 班固取之以爲律曆志 其言曰黃種子爲天正 林鍾丑爲地正 太簇寅爲人正 遂以周殷夏三正配之於天地人三才 爲東漢讖緯邪說之淵藪 其在先秦古文 絕無證據 不惟無據 反以夏正爲天正 故春秋傳梓慎之說歷言三正 而明云夏數得天 杜預亦注之曰天正 不惟是也 董仲舒春秋繁露有黑統白統赤統之說(此亦夏殷周三統) 而黑統建寅謂之天統 則西京以上 無以周正爲天正者矣 漢書谷永傳 雖有三統三正之說 不配三才 史記曆書亦但云三王之正 循環反本而已 其說之起於劉向 不既明乎 邵子謂天開於子 地闢於丑 人生於寅 其說原以律曆志爲本 然周濂溪太極圖 左離右坎 陰陽相半 明太極者天地之胚胎也 太極一變 輕清者上而爲天 重濁者下而爲地 則上蒼下黃 一時俱成 安得穹然獨存一萬八百年 隕然者乃形乎 造物者 就太極之中 既取其輕清者以爲天 而地闢之期 猶隔一萬八百年 卽一萬八百年之間 其重濁渣滓 將置之何處 其將別貯青天之外 以待丑會之初而納之天中乎 此等事理 少一推究 可悟其誕 而朱子特以濂洛先輩之故 不棄其說 然其渺茫與 增劫滅劫之說相去未遠 非後學之所宜言也。

三本說

[1] 案 聖經言本 其別有三 有子曰君子務本 本立而道生 孝弟也者 其爲仁之本 此一本也 大學曰自天子以至於庶人 壹是皆以修身爲本 此一本也 中庸曰中也者天下之大本 又曰惟天下至誠 爲能立天下之大本 知天地之化育 此一本也 然其所言各有界限 孝弟則曰爲仁之本(仁者人與人之盛德)

修身則曰治平之本 性命則曰天下之大本 不相渾 亦不相妨 亦不相貳 細心精玩 其義明矣 若此經子游之所謂本不可易言 若謂之孝弟 則洒掃應對進退 雖非孝弟之大節 未嘗非孝弟之本務 平居無事 弟子之所以修其職分者 非此三事 無所著手 子夏亦不應以孝弟爲高遠難行之事而不先傳焉 其非孝弟可知也 若謂之修身 則洒掃應對進退 自亦修身之恒務 豈可曰本之則無乎 誠意正心 雖爲修身之首功 誠意正心不能別自爲工夫 每因事親事長依附做去 假如洒掃一事 亦有誠有僞 誠則是誠意 僞則是自欺 故曰心不在焉 視而不見 聽而不聞 食而不知其味 明視聽食三者未嘗無治心之工 不可以誠意正心別作一頭與彼對壘 且誠意正心非高遠深微之事 雖初學淺識不可不用力 子夏安得自辨如是 且小學者六書之學 然朱子所論小學 乃是曲禮少儀內則之類 曲禮少儀內則 皆事親事長之法 故朱子於大學序明云 此因小學之成功以著大學之明法 明小學者大學之根基 今反以誠意正心爲小學之本 得無鉏耜乎 誠意正心 卽修身之功 而修身爲治平之本 子夏之門人小子徑爲治平之業 則責之以誠意正心可也 今其門人小子明明着力於修身之始工 而責之以無本之學 可乎 子游所言 明是性命之學 性命者 孔子之所罕言 門人之所不能皆聞 而子游欲使門人小子皆務大本 故子夏辨其不然也。

4. 맹자

(1) 만승(萬乘)

1) 내 생각에는 천자에게는 삼공(三公) · 삼고(三孤) · 육경(六卿)이¹⁾ 있으니, 이미 12인인 것이다. 이 12인이 각각 천승(千乘)의 채읍을 차지해야 한다면 천자는 모름지기 12,000승의 영지를 가지고 있어야만 겨우 이 사람들에게 나누어 줄 수 있을 것인데 부족이 2,000승이나 되고, 나아가 상대부 이하 서관(庶官) 300과 부사(府史) · 서도(胥徒) 등은 송곳 하나를 쫓을 땅이나 한 되를 채울 만한 녹도 얻을 수가 없으며, 천자의 옥식(玉食)도 얻어낼 길이 없는 것이다. 천자에게 이런 일도 있을 것인가.

천자가 스스로 10,000승의 영지를 차지해야 한다면 모름지기 10,000승의 영지 외에 따로 100 · 1,000 · 10,000승의 영지를 소유하고 있는 연후라야 비로소 토지를 나누어 주고 국록을 제정해 줄 수 있을

1) 태사 · 태부 · 태보 · 소사 · 소부 · 소보 또는 총재 · 사도 · 종백 · 사마 · 사구 · 사공.

것이건만 국토의 범위가 겨우 천 리를 가지고서야 어떻게 이만 한 토지를 얻을 수 있을 것인가. 1,000승을 가진 나라만 하더라도 대부분의 벼슬아치가 만일 10인이 있다고 한다면 각각 100승의 영지를 차지해야 할 것이니, 그렇다면 제후는 이미 빈손이 될 것이다. 법에서 소위 십경록(十卿祿)이란 하전만(賀錢萬)과 다를 바 없으니 천하에 이런 일도 있겠는가. ○ 양혜왕(梁惠王)은 위사(魏斯)의 손자였다. 진나라는 본래 10,000승의 나라요, 한·위·조는 1,000승의 집인데 이 세 집들이 필경 왕위 다툼을 하였기에 맹자의 이 말은 은연중 양혜왕에게 다가서서 자기 집안일을 가져다가 은감(殷監)으로 삼게 한 것이지 아주 오랜 옛날의 제도에 근거하여 이를 말한 것은 아닌 것이다. 1,000승의 나라에서 그의 군왕에게 시역한 자는 바로 위영공(魏甯公)이나 노환공(魯桓公) 따위일 따름인 것이다. ○ 맹자는 연나라는 10,000승의 나라요, 제나라도 10,000승의 나라라 했고 또 이제 바다안쪽에서 사방 천 리가 되는 자 아홉인데 제나라는 그중에서 하나를 차지했다 하였으니, 맹자는 춘추전국 시대에 참란하던 법을 예로 들어서 10,000승을 논하였는데 어찌 일찍이 10,000승을 천자라 여긴 일이 있던가. 책을 읽되 그 책의 예를 마땅히 밝혀야 할 것이다. ○ 『집주』에서 사방 1,000리에서는 전차 10,000승을 내놓고 사방 100리에서는 전차 1,000승을 내놓는다 하였는데 이도 또한 결코 이치에 당치 않은 말이다. 진실로 사방 100리에 전차 1,000승을 내놓는다면 사방 1,000리에서는 마땅히 100,000승을 내놓아야 하고, 만일 사방 천 리에서 전차 10,000승을 내놓는다면 사방 100리에서는 마땅히 100승을 내놓는 데 그쳐야 할 것이다. 왜냐하면 사방 1,000리가 차지하고 있는 토지는 사방 100리짜리 100개가 될 것인데 그가 내놓

는 전차의 승수가 어찌 겨우 10배에 그칠 것인가.

「형법지」에 의거한다면 사방 1리(里)를 정(井)이라 하고 4정을 읍(邑)이라 하고 4읍을 구(丘)라 하고 4구를 전(甸)이라 하였으니, 이에 전차 1승을 내놓는다면 매 64정마다 1승씩 내놓게 될 것이다. 사방 10리가 차지고 있는 토지는 100정이다. 그러나 겨우 1승만을 내놓게 하는 것은 산과 내가 서로 엇갈려서 원습한 농토가 혹 작아질 수도 있으니 사방 10리의 땅이라고 해서 모두 정전이 될 수는 없는 것이다. 그러므로 모조리 사방 10리에서는 전차 1승을 내놓게 하고 사방 100리에서는 전차 100승을 내놓게 하고 사방 천 리에서는 전차 10,000승을 내놓게 한 것이다. 요즈음 사방 100리에서 전차 1,000승을 내놓게 했다고 여기는 것은 사실과는 어긋나는 것이다.

옛날에 벼슬아치들에게 토지를 나누어주되 상공(上公)이라야 불과 100리요, 후백(侯伯)은 70리며, 자남(子男)은 50리이니 제후에게는 본래 1,000승이 없는데 어찌하여 제후가 1,000승의 대열을 얻을 수 있다는 것이 선왕의 법도가 될 수 있을 것인가.²⁾

(2) 오묘지택(五畝之宅)

1) 내 생각에는 조기(趙岐)가 주해한 뜻은 『주례』에도 나와 있지 않고 다른 경서에도 나와 있지 않았으니, 이는 한나라 학자들의 근거 없는 풀이인 것이다.

옛 시 가운데 “밭에는 움막이 있고 마당에는 오이가 있다” 하였으

2) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 4~5쪽(4-377~379).

니 공전 가운데에서 중앙에 있는 20묘를 빼다가 8가구 가족들로 하여금 서로 모여서 움막을 만들게 한 사실이 있었던 것이다. 국내의 성안에서 백성들에게 집터를 주되 반드시 2묘 반을 법으로 삼았더니 도대체 어떤 뜻에서였을까. 이는 백성들이 밭 가운데에 있는 2묘 반의 택지에 나아가 거기에 뽕나무를 심고 또다시 국내의 성안의 2묘 반의 택지에 나아가 거기에 뽕나무를 심었을 것이니 맹자는 이를 합하여 말하기를 “5묘의 택지에 뽕나무를 심게 하였다”고 해도 좋을 것인가.

움막이란 움집인 것이다. 움막이란 본래 집은 아니니 ‘집’이라고 하는 것은 옳지 않다. 움막이란 본래 집이 아닌데 또 어찌 담장이 있겠는가. 하물며 공전은 본래 채소밭이 아니니 나무를 심고 길러서는 안 된다. 그러므로 겨우 그의 강장(疆場) 틈나는 곳에나 겨우 오이 같은 것을 심었을 정도다. 이제 공전 한가운데에다가 집을 지어 담을 쌓고 넓은 땅에 뽕나무들을 심는다고 한다면 어찌 그렇게 할 수 있을 것인가.

요즈음 사람들은 오직 군목이 사는 곳만을 도읍이라 이르고 사람들이 모여 사는 곳이라면 다 ‘읍’이라 이를 수 있음을 모르고 있다. 그러므로 공자는 십실(十室)의 읍이라 일렀으니³⁾ 10실의 읍에 어찌 군목이 살았겠는가. 변방 구석진 곳에 살아도 일찍이 읍 아닌 곳이 없는 것이다. 통틀어 5묘의 택이란 읍 안에서 항상 살고 있는 곳이니 혹 한 지아비가 5묘를 전부 받기도 하고, 혹 5가구가 서로 이웃하기도 하니 이를 일러 오묘지택(五畝之宅)이라 하는 것이다. 그러므로 「유행(儒行)」편에서 “유자(儒者)는 1묘의 homes을 가지고 있다” 한 것이다.⁴⁾

3) 『論語』, 「公治長」.

4) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ ~5, 6쪽(4-381~382).

(3) 살인(殺人)

1) 내 생각에는 이 절은 종래 잘못 해석하고 있다. 소씨(蘇氏)의 설은 더욱 크게 잘못되어 있다. 나는 살인이라 이르는 것은 무기나 형장(刑杖)으로 그를 죽인 것을 말하는 것이 아니라는 것이다. 왕도 정치를 시행하지 않고서 풍년이 들어도 통제할 줄을 모르고, 흉년이 들어도 곡식을 낼 줄을 모른다면 살인하기를 즐기는 자인 것이다. 정전법을 시행하지 않고서 위로 부모를 섬기기에 부족하고 아래로는 처자를 기르기에 부족하게 한다면 살인을 즐기는 자인 것이다.

50에 비단옷을 입을 수가 없고, 70에 고기를 먹을 수 없어서 굶고 얼어서 죽게 한다면 그도 역시 살인을 즐기는 자인 것이다.⁵⁾

(4) 부동심(不動心)

1) 내 생각에는 사람들이 동심(動心)하는 이유로는 그의 동기가 한 가지가 아니다. 무릇 밖으로부터 오는 자극으로서 혹 기뻐할 수도 있고, 노할 수도 있고, 근심할 수도 있고, 슬퍼할 수도 있으며, 두려워함 직한 것들은 모두 내 마음을 움직이게 하기에 넉넉한 것들이다. 만일 나의 희·노·우·애·공·구 등의 감정이 자극에 따라 난동하되 이를 절제하지 못한다면 높은 자리에 앉아서 만물을 진정시킬 수가 없을 것이다. 이는 큰 자리에 앉아서 큰 책임을 담당하는 자는 무엇보다도 먼저 동심하지 않는 것을 가장 귀하게 여기는 이유가

5) 『孟子要義』 卷1, II~5, 7쪽(4-384).

되는 것이다. 옛사람들이 잘난 재상들을 찬미하되 반드시 태산 교악
이니 깊은 숲, 큰 골짜기에 흐르는 물밑에 깔린 숫돌이니, 큰 건물의
기둥이라 하는 것들은 진실로 그가 마음이 흔들리지 않기를 이와 같
이 하게 된 연후라야 바야흐로 많은 벼슬아치들의 위에서 만물의 정
(情)을 진정시킬 수 있기 때문이다.

순임금은 깊은 숲 속에서도 어리둥절하지 않았고, 문왕은 유리에
갇혔을 적에 『주역』을 공부하였고, 주공은 유언비어에도 자리를 피
하지 않았고, 공자는 광이란 곳에서 환퇴의 협박에도 두려워하지 않
았으니 이들은 앞서 옛 성인들의 부동심인 것이다. ……(중략)……비
록 그의 대소 진위는 각각 같지 않다 하더라도, 그들이 자신을 바르
게 세워 놓고 만물을 진정시키게 된 것은 마땅히 큰 지위에 앉아서
큰 임무를 맡기에 넉넉한 것이다.

만일 한 끼의 음식을 얻고서 어린애처럼 기뻐하며, 한번 꾸짖으면
불쑥 화를 내거나 걱정하는 얼굴빛을 만나면 그 때문에 놀라는 따위
는 그의 국량이 얇고 작으며, 기상이 경솔하고 천박하여 이 지위에
앉아서 큰 책임을 맡기기에는 부족한 것이다. 그러므로 고요(皐陶)의
구덕(九德)의 조목에서 강하다, 굳세다, 뻑뻑하다, 의젓하다 하는 따
위의 모든 덕은 다 부동심을 표준으로 삼는 것이니 이를 단정하여
말하기를 “빛나도다. 저 꾸준함이 있음이여, 길하도다” 하였으니, 꾸
준함이란 움직이지 않는 것이다. 부동심이란 석 자는 이에 아득한
옛날로부터 큰 지위에 앉아서 큰 임무를 담당한 자가 첫머리로 치는
하나의 제목인 것이다.

공손추는 성인의 문하에서 유학하여 이 뜻을 깊이 깨닫고 있었기
때문에 이처럼 질문하였고, 특히 모든 감정 중에서도 두려워하는 감

정이 가장 제어하기 어렵기 때문에 부동심이란 두려움이 없는 것을 으뜸으로 삼았던 것이다. 맹자가 북궁유(北宮黶)와 맹시사(孟施舍)가 지키던 것과 증자(曾子)와 자양(子襄)이 말한 바를 두루 이야기하면서 두려움을 없게 하는 의미를 밝혔으나 사실은 부동심이란 두려움을 없애는데 그치는 것이 아니다. 저 앞서 학자들이 말하는 것과 같은 것들은 아마도 본래의 뜻이 그렇지 않다고 하는 것은 무슨 까닭일까.

내가 지니고 있는 큰 덕이 큰 임무를 맡아서 큰 도를 시행하기에 넉넉하다면 스스로 담당하더라도 두려울 것이 없으려니와, 나의 재덕이 본래 부족하다면 군자는 마땅히 뒤로 물러나서 현인의 길을 터주어야 할 것인데, 어찌하여 억지로 그가 두려움이 없기를 구해야 할 것인가. 하물며 혹하거나 불혹(不惑)하거나 하는 것은 지식에 달려 있는 것인데 지식이 미치지 못한다면 어찌 불혹할 수 있겠는가. 공자는 40이면 불혹이라 하였고, 맹자는 40이면 부동심이라 하였다. 그러므로 주자는 드디어 부동심을 불혹으로 여겼지만 이 경문에서 이른바 부동심이란 그것을 이른 것이 아니다. 옛사람들이 큰일과 큰 의론을 결정짓고 진신의 자리에 앉아서 얼굴빛과 소리를 다르게 하지 않으며 천하를 태산 같은 안정 위에 올려놓는 것을 일컫는 말이다. 한 번 묻고 한 번 대답하였으되 마땅히 이 점에서 그 뜻을 찾아야 할 것이다.⁶⁾

6) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 14~15쪽(4-398~400).

(5) 지기(志氣)

1) 내 생각에는 뜻은 장수가 되고 기(氣)는 졸도(卒徒)가 된다고 한 주자의 뜻은 바꿀 수가 없다. 단 뜻이란 마음이 가는 곳이니 이는 본래 그러한 것이다.

기(氣)의 생김생김은 불가불 파헤쳐 보아야 할 것이니 만일 후세의 이기설과 한데 섞어서 말한다면 크게 잘못된 것이다. 원래 우리들의 생명이 살아 움직이며 느끼는 감정에는 오직 혈(血)·기(氣) 두 가지가 있는 것이다. 그의 형질을 논한다면 혈은 거칠고 기는 정하며, 혈은 둔하되 기는 예민하다. 무릇 희·노·애·구가 발하지만 다 마음이 발하여 뜻이 되는 것이다. 이는 이내 기를 달리게 하고 기는 이내 혈을 달리게 하여 그 때문에 얼굴빛에 나타나며, 사체(四體)에 도달하는 것이니 뜻은 기의 장수인 것이요, 기는 혈의 영수인 것이다. 그러므로 공자는 호색과 호투하는 이치를 논할 적에 혈기를 아울러 말하였거니와, 맹자는 부동심의 이치를 논할 때에 단지 기만을 논한 것은 기의 됃됨은 혈액을 달리게 하니 그의 권력이 뜻에 다 음가기 때문이다. 그러므로 맹자는 스스로 주를 달기를 “기란 신체에 충만한 것이다” 하였으니 저처럼 신체에 충만한 자는 어떠한 물체일 것인가. 다른 기가 아닌 것이다. 이 기가 인체 안에 들어 있는 것은 마치 뜬 기운이 천지 안에 있는 것과 같다. 그러므로 저것도 기라고 하고, 이것도 기라 하는 것이니 모두가 이기(理氣)의 기(氣)와는 같지 않은 것이다.⁷⁾

7) 『孟子要義』 卷1, II ~5, 17쪽(4-403~404).

(6) 호연지기(浩然之氣)

1) 내 생각에는 호연(浩然)한 기(氣)는 하루아침에 생겨날 수 있는 것이 아니다. 반드시 인(仁)이 쌓이고 의(義)가 누적되어 이를 기르되 조금도 손상이 없는 연후에야 그 기가 이내 이루어지는 것이다. 조 기(趙岐)의 주는 잘못된 것이다.

이 기는 이미 도의(道義)에서 이루어진 것인데 위에서 본 지기(志氣)의 기(氣)에 또 일층을 건너뛰다면 기라고 이름 짓는 것은 부당할 것 같다. 그러나 정신과 형체가 미묘하게 결합하여 살피고 여윌이 서로 관계를 맺고 있으니 마음이 넓으면 육체도 윤기가 돌게 되나, 욕심이 왕성하면 눈매가 흐려진다. 아름다움이 마음속에 있으면 얼굴빛도 순수하고 등골도 등글어지거니와, 부끄러움이 마음속에 있으면 진땀이 흐르면서 얼굴이 붉어진다. 모두 다 정신과 형체가 미묘하게 결합된 분명한 증거인 것이다.

오늘 한 가지 의로운 일을 행하고 내일 또 한 가지 의로운 일을 행하여 의로운 일들이 자꾸 쌓이고 쌓여 기는 그 때문에 기르게 되니 그의 체력이 넓고도 커서 비록 천지에 가득 찰 수 있다고 하더라도, 그가 미묘하게 결합하여 항상 깃들여 있는 곳은 끝내 형체의 안을 떠날 수 없으니 이 때문에 이름하여 기라고 하는 것이다.⁸⁾

8) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 19쪽(4-407).

(7) 지언(知言)

1) 내 생각에는 아마도 그렇지 않을 것이다. 맹자는 평상시에도 말을 잘하고 따지기를 잘하였다. 그것은 공손추도 잘 아는 사실이다. 그런데 추가 오히려 말 잘하는 것을 성인으로 여기지 않은 것은 말이란 마음속에서 우러나오는 줄을 몰랐기 때문이다. 이제 맹자의 말을 듣고서는 이내 말이란 오직 좋은 것이라고만 할 수는 없고 반드시 마음씨가 정직하여 의로운 일들이 쌓인 연후에 발하여 언어가 된 것만이 이에 티가 없다는 것을 알게 된 것이다. 그래서 말을 잘하는 자는 그의 마음씨를 기르고 있음을 알 수 있으니 어찌 성인이 아니겠는가. 말솜씨에 대하여는 공자도 아직 자신이 있다 하지 않았는데도, 맹자는 말도 잘하고 잘 따지기도 함을 못사람들이 다 함께 잘 알고 있었던 것이다. 그러므로 공자의 말을 인용하여 맹자의 성인됨을 증명한 것이다. 맹자는 자기는 말을 안다 하였지 일찍이 말을 잘한다 하지 않았는데 어찌 말을 안다는 것을 말을 잘한다는 것으로 여길 수 있겠는가. 하물며 스스로 어떤 것을 지언이라 이르는가. 이하에서 논한 것들은 다 언어에 관한 것인데 문득 선천(先天) 호연지기를 끌어다가 맹자는 언어와 덕행을 겸하여 가지고 있다고 하니 어찌 통할 수 있겠으며 호연지기가 어찌 덕행이겠는가. 하물며 안연과 민자건의 선언(善言) 덕행(德行)도⁹⁾ 선언에 중점을 둔 것이지 덕행에 있지 않는데 이제 맹자는 덕행을 겸했다 하는 것은 또한 군더더기인 것이다. 하물며 네 제자의 장점을 겸한 자는 공자인 것이다. 공자는

9) 『論語』, 「先進」.

이 네 제자의 언어의 재능을 겸하고 있었는데도 오히려 말솜씨에 대하여는 능력이 없다는 것이 맹자의 성인 됨을 증명한 까닭이 되었고, 이제 이내 맹자는 네 제자들의 장점을 겸한 것으로 되었으니 이미 한 고개를 넘어섰고 또다시 한 냇물을 건넌 셈이니 이 대목은 따를 수 없다 하겠다.¹⁰⁾

(8) 고수살인(瞽瞍殺人)

1) 나는 전에 이 장의 내용을 의심하여 그에 대한 변론을 지은 적이 있다. 거기서 말하기를 “일찍이 『맹자』 7편은 문인의 기록이 뒤섞여 나오기 때문에 다 맹자의 자필이 아닌 것이다. 그러므로 제·양 두 나라의 군주는 모두 그들의 시호를 썼고 백이, 이윤, 유하혜를 논한 것과 백이와 태공이 주왕(紂王)을 피한 사실들이 거둬 겹쳐서 나오고 있으니 그것이 한 사람의 붓끝에서 나온 것이 아님은 분명한 것이다”라고 하였다. 그러므로 맹자의 말이라 이르는 것도 더러는 의심하지 않을 수 없다.

고요(皋陶)가 고수(瞽瞍)의 죄를 집행했다는 것과 같은 것이 그것이다. 천하에 군왕과 아버지보다도 더 큰 것은 없으니 법을 굽히는 것과 군왕을 졸라서 도망가게 하는 것과는 그 죄가 어느 것이 더 무거우며, 법을 굽히는 것과 아버지가 옥사에 걸린 것을 그대로 들어주는 것과는 어느 것이 더 하기 어려운 일일까.

신하의 몸으로 그의 군왕과 아버지의 죄를 집행하면서 “너는 사람을 죽였으니 죽어 마땅하다”라 한다면 천하에 그런 법은 없을 것이

10) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ-5, 20~21쪽(4-410~411).

다. 그의 군왕이 하루아침에 갑자기 왕위를 버렸는데도 바야흐로 태연한 태도로 뒤쫓아가려고도 하지 않으면서 “그대는 떠나가지만 나는 내 법을 굽힐 수가 없다” 하고 그가 평생을 마치도록 내버려두면서 돌아오지 못하게 한다면 천하에 그러한 의리는 없는 것이다.

자신이 천자가 되어 그의 신하가 그의 아버지가 옥사에 걸려 있는 죄를 다스린다는 말을 듣고서 “법이니 난들 어찌할 것인가” 하고 밤중에 미복을 입고 담을 뛰어넘고 대문의 빗장을 부순 후 도적질하듯 빼내다가 겨우 그의 생명만을 건지게 한다면 천하에 이런 일은 없을 것이다.

어떤 사람은 말하기를 “고요는 이미 죄를 집행해 버렸는데 순임금임들 어떻게 그의 아버지를 도적질하듯 빼돌릴 것인가” 장남현(張南軒)이¹¹⁾ 말하기를 “이미 앞서 집행할 것인데 그가 몰래 엮고 도망칠 의리를 뒤에서 퍼게 한다면 이는 천리가 때에 알맞도록 하자는 뜻에 서인 것이다”라 하였으니 정녕 그러하다면 고요는 애초부터 법을 집행하여 반드시 몰래 도망치게 하는 의리를 퍼게 할 의사는 없었고, 오직 군왕이 왕위를 버리게 하는 것만을 기쁘게 생각했던 것이다. 고수는 살인했는데도 죽지 않았고, 순은 왕위를 버리어 법을 집행할 수도 없었거니와 오직 군왕만이 왕위를 버렸으니 이는 두 가지 다 마땅치 못한 것이다.

또한 순임금은 장차 그의 왕위를 떠나려고 하였으니 이는 필부인 것이다. 필부로서 심판관의 죄수를 도적질하려고 했다면 법을 범한 것이 아니겠는가. 앞서 천자가 되었던 까닭이었을까. 한번 자리에서 물러섰다면 필부인 것이다. 그런데도 전일에 천자였던 것을 잊지 못한다면 이는 본분을 모르는 것이다.

11) 본명은 張栻. 남송 때의 도학자로 주자의 친구.

고요가 순임금이 몰래 죄수를 도적질하러 올 줄을 알고서 그를 위하여 담장의 단속을 풀어놓았거나 쇠사슬을 늦추어 놓고 묶어 놓은 것을 풀여지도록 조여매지도 않은 채 그가 오기를 기다리면서 곁으로는 모르는 채 내버려두었다면 이는 속임수인 것이다. 천자는 밀자로 메워진 것이요, 필부는 법을 범한 것이며, 심판관은 속임수를 쓴 것이니 사실 아닌 것을 가지고 한번 실행하자 세 가지 손실이 다 갖추게 된 것이다. 천하에 이런 일은 없을 것이다.

또한 고요는 어느 법을 따라야 할 것인가. 고수는 일찍이 순임금을 죽이려고 했지만 그것은 잠시 그만두고라도 그대의 군주를 위하여 마련했다고 한 자는 상인 것이다. 순임금은 천명으로 죽음에서 벗어났지만 상은 그의 형을 죽이려고 했던 자이다. 고요가 형의 집행관이 된다면 어찌 집행하지 않을 것인가. 이를 집행하려 해도 진실로 불가능했기에 유비(有痺) 지방의 수령으로 봉했었다. 어찌 다투지 않았겠는가. 설령 그의 형을 죽이려고 하였지만 이제는 천자가 된 자의 아우로서의 상이라 감히 집행할 수가 없었다. 토지를 주어 공후의 벼슬아치가 되게 하는 것을 들어주고서야 편안했던 것이다. 한 사람의 평범한 백성인 고수를 잡아 죽이고 재판에 붙이자니 차라리 순임금이 왕위를 버리더라도 조금도 흔들리지 않아야 할 것인데 고요는 어느 법을 따라야 할 것인가. 어찌하여 상에게는 이처럼 후하고 고수에게는 저처럼 박하단 말인가. “순임금은 천자가 되고 고요는 재판관이 되었을 때 고수가 살인을 했다면 어떻게 할 것인가.” “감히 집행하지 못할 것이다.”¹²⁾

12) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 44~45쪽(4-580~581).

萬乘

[1] 鑄案 天子有三公三孤六卿 已十二人矣 此十二人各食采千乘 則天子須有萬二千乘之地 纔可以分授此人 所不走二千乘 而上大夫已下 庶官三百 府史胥徒之等 不得立錙之地盈升之祿 而天子玉食亦無攸出矣 天子其有是乎 天子自領萬乘之地 則須於萬乘之外 又有百千萬乘之地然後 始可以分田制祿 邦畿千里 將何以得此地乎 至若千乘之國 大夫仕者若有十人 各持百乘之地 則諸侯已空手矣 法所謂十卿祿無異於賀錢萬 天下其有是乎 ○梁惠王者魏斯之孫也 晉本萬乘之國 韓魏趙皆千乘之家 而三家竟爲篡逆 孟子此語隱然撻逼梁王 請取自己家事以作殷鑒 非據蒼蒼先古之制而言之者 千乘之國 弑其君者 正是衛甯魯桓之類耳 ○孟子曰燕萬乘之國 齊亦萬乘之國 又曰今海內方千里者九 齊集有其一 孟子例以春秋戰國僭亂之法論萬乘 何嘗以天子爲萬乘乎 讀書宜明本書之例 ○集註謂方千里出車萬乘 方百里出車千乘 此又必不可通者也 誠若方百里出車千乘 則方千里者當出十萬乘 誠若方千里出車萬乘 則方百里者當出百乘而止 何則 方千里所函之地爲方百里者百 其出車乘豈僅十倍而止乎 據刑法志方里爲井 四井爲邑 四邑爲丘 四丘爲甸 乃出車一乘 則每六十四井出一乘矣 方十里所函者百井 然只出車一乘者 山川相錯原隰或少 方十里之地不能皆爲井田 故率方十里出車一乘 方百里出車百乘 方千里出車萬乘 今以爲方百里出車千乘 違於實矣 古者列爵分土 上公不過百里 侯伯七十里 子男五十里 則諸侯本無千乘 安得以諸侯千乘列之爲先王之法乎。

五畝之宅

[1] ○鑄案 趙註之義 不見周禮 不見他經 此漢儒之白撰也 詩云中田有廬 疆場有瓜 公田之中 除中央二十畝 使八家之民相聚爲廬 則有之矣 國城之內 授民宅廬 亦必以二畝半爲法 抑何義哉 斯民就田中之二畝半之宅 樹之以桑 又就國中二畝半之宅 樹之以桑 而孟子合而言之曰 五畝之宅 樹之以桑 可乎 廬者茂舍也 廬本非宅 不可曰宅 廬本非宅 又安有牆 況公田本非園圃 不可以毓草木 故僅就其疆場隙地 聊以種瓜 今欲於公田之中 建宅築牆 廣樹桑 豈可得乎 今人惟以君牧所居謂之都邑 不知人所聚居 皆可曰邑 故孔子稱十室之邑 十室之邑 豈君牧所居乎 居於邊鄙者 未嘗非邑也 總之王畝之宅者 邑里恒居之室 或一夫全受五畝 或五家爲鄰 謂之五畝之宅 故儒行曰儒有一畝之宅。

殺人

[1] 鑄案 此節從來誤解 蘇說尤大謬 余謂殺人者非謂兵刃刑杖而殺之也不行王政 豐年不知檢 凶年不知發 則嗜殺人者也 不行井田之法 仰不足以事父母 俯不足以育妻子 則嗜殺人者也 五十不能衣帛 七十不能食肉有凍餒以死 則嗜殺人者也。

不動心

[1] 鑄案 人之所以動心 其端不一 凡外物之來 或可喜可怒可憂可哀恐懼之等 皆足以動吾心 若吾之喜怒哀懼之情 隨物亂動 無所節制 則不可以居高鎮物 此所以處大位當大任者 首以不動心爲貴 古人贊美賢宰相必稱太山喬嶽 深林鋸谷 中流之砥 大廈之柱 誠以其不動心如是然後 方可以居百僚之上 鎮萬物之情也 虞舜入麓弗迷 文王羗里演易 周公流言弗避 孔子魋匡不畏 此先古聖人之不動心也……中略……雖其大小眞僞各自不同 要其所以植身鎮物 皆足以處大位而當大任 若夫得一饋孩然以悅 遭一罵愾然以忿 值一患色然以駭者 其局量淺小 氣象輕薄 不足以居此位而當大任 故臯陶九德之目 若剛強塞殺諸德 皆以不動心爲準 斷之曰彰厥有常吉哉 常者不動也 卽不動心三字 乃三古以來居大位當大任者 頭一件題目 公孫丑游於聖門 深知此義 故發問如此 特以諸情之中 恐懼之情最難裁制 故不動心者 以無懼爲首 此孟子所以歷言北宮黝孟施舍之所守 曾子子襄之所言以明無懼之義 其實不動心不止於無懼而已 至若先儒之所言恐非本旨 何也 我之大德有足以受大任行大道 則自當無懼 我之才德 本自不足 君子宜逡巡退縮以讓賢路 豈可強求其無懼乎 況惑與不惑繫於知識 知所不及 安得不惑 孔子稱四十不惑 孟子稱四十不動心 故朱子遂以不動心爲不惑 然經所云不動心非謂是也 古人稱定大事決大議 垂紳整笏 不動聲色 而措天下於太山之安 一問一答 當以是求之。

志氣

[1] 鑄案 志爲將帥 氣爲卒徒 朱子之義不可易也 但志者心之所之 此固然矣 氣之爲物不可不嚴 若以後世理氣之說渾合言之 則大不可也 原夫吾人之所以生養動覺 惟有血氣二物 論其形質 血粗而氣精 血鈍而氣銳 凡喜怒哀懼之發 皆心發爲志 志乃驅氣 氣乃驅血 於是見於顏色 達於四體

志者氣之帥也 氣者血之領也 故孔子論好色好鬪之理 兼言血氣 而孟子論不動心之理 單言氣 以氣之爲物驅駕血液 其權力次於志也 故孟子自注曰 氣者體之充 夫充於體者何物 非他氣也 是氣之在人體之中如游氣之在天地之中 故彼曰氣 此亦曰氣 總與理氣之氣不同。

浩然之氣

[1] 鋪案 浩然之氣 非一朝之所能生 必積仁累義 養之無害然後 其氣乃成 趙註非矣 此氣既是道義所成 視上志氣之氣又超一層 則似不當名之曰氣 然神形妙合 肥瘠相關 心廣則體胖 慾盛則眸眊 美在中則睥面而盎背 愧在內則汗出而色赭 皆神形妙合之明驗也 今日行一義 明日行一義 義之既積 氣以之養 是其體力之廣大 雖可以塞天地 而其妙合之所當寓 終不離於形軀之內 斯其所以名氣也。

知言

[1] 鋪案 恐不然也 孟子平日善言善辯 公孫丑之所知也 丑猶不以善言爲聖者 不知言出於心也 今聞孟子之言 乃知言不可以徒善 必其心志正直積義然後 發爲言語者乃無疵病 然則善言者其養心可知 豈非聖人乎 辭命孔子亦未自許 而孟子之善言善辯 衆所共知 故引孔子之言以證孟子之聖 ○孟子自說知言 未嘗自說善言 烏得以知言爲善言乎 況自何謂知言以下所論 皆言語之事 而忽引先天浩然之氣 謂孟子兼言語德行而有之 豈可通乎浩氣豈德行乎 況顏閔之善言德行 亦重在善言 不在德行 今云孟子兼德行亦贅矣 況兼四子者孔子也 孔子兼此四子言語之才 而猶云辭命則不能 所以證孟子之聖 今乃以孟子兼四子之長 則已隔一嶺而越一川矣 此段不敢從。

瞽瞍殺人

[1] 余昔有疑於此章 爲之作辨 其辭曰愚竊嘗論 孟子七篇 雜出門人之所記述 而非皆孟子之筆也 故其稱齊梁之君 皆書其諡 而論伯夷伊尹柳下惠及伯夷太公辟紂之事 重見疊出 其非一人之筆審矣 故其云孟子之言者 多不能無疑 若臯陶執瞽瞍是已 天下莫大於君父 枉法之與逼君而使之去其罪孰重 枉法之與聽父之繫于獄 其難孰甚 爲人臣而執吾君之父曰 汝殺人當死 天下無此法也 其君一朝去其位 方且恬然而不往追曰 爾去矣吾不

能屈吾法也 任其終身而莫之反 天下無此義也 身爲天子 而聽其臣之執吾父繫于理曰 法也吾且奈何哉 乘夜微服 而踰其牆破其扃 行竊盜之事 而僅以脫其命 天下無此事也 或者曰皐陶既執 舜烏得而竊之 張南軒曰既執於前 而使伸其竊負之義於後 是乃天理時中之義 審如是也 皐陶未始有執法必伸之意 而惟舜去之爲悅也 瞽瞍則殺人而不死矣 舜則去矣 法不能行 而惟君之去位 彼此俱無當矣 且舜既將去其位 是匹夫也 匹夫而盜士師之囚 不犯法乎 將以前日之爲天子歟 一下堂則匹夫也 而不忘前日之爲天子 是不知分也 皐陶知舜之來竊也 而爲之疏其垣墉緩其桎梏 不放不牢 羈繫而待其至 陽爲不之覺者而縱之 是詐也 天子則下替矣 匹夫則犯法矣 士師則詐不以實 一舉而三失畢俱 天下無此事也 且皐陶何法哉 瞽瞍嘗欲殺舜 姑舍是 謨蓋都君者象也 舜以天命得脫 而象則弑其兄者也 皐陶之爲士也 盍執焉 執之誠不得 封之有瘳 盍爭焉 縱弑其兄 今天子者之象而莫之敢執 聽其錫土田爲公侯而安焉 執殺一凡民之瞽瞍而係于理 寧舜之去其位而莫之少撓 皐陶何法焉 何厚於象如此 而薄瞽瞍如彼哉 曰舜爲天子皐陶爲士 瞽瞍殺人 則如之何 曰不敢執。

5. 주역

(1) 음양설

1) 이제 생각건대-음·양이라는 이름은 햇볕이 비추거나 가리워지거나 한 데에서 생겨난 것이다. 해가 가려진 곳을 ‘음’이라 하고, 해가 비추는 곳을 ‘양’이라 한다. 본래 형체나 질량이 있는 것은 아니며, 다만 밝고 어둠만이 있다. 원래 만물의 부모로 여긴 것은 잘못이다. 특히 북은 북극에서 남극에 이르는 까닭에 천하의 모든 나라들은 혹 동쪽에 있기도 하고, 혹 서쪽에 있기도 하지만 해가 뜨고 지는 시각은 모두 다 같지 않은 것이다. 그렇지만 그들이 얻게 된 음·양의 수효는 모든 나라가 모두 다 한결같아서 조금도 다르지 않다. 그 때문에 낮과 밤이 생기고, 그 때문에 추위와 더위가 생기며 그들이 얻는 시각도 다 같이 균등하게 되어 있다. 그러므로 성인이 역을 만들 적에 음양의 대대(待對) 관계를 가지고 천도라 하기도 하고 역도(易道)라 했을 따름이다. 음양에 어찌 일찍이 형태나 질량이 있었겠는가.

오직 복희(伏羲) 팔괘(八卦)에는 원래 오정괘(五正卦)와 사편괘(四偏卦)가 있는데 천·지·수·화는 정방형의 괘인 것이다. 풍·뇌·산·택은 치우친 괘인 것이다. 「표기(表記)」에¹⁾ “천·화는 높되 친하지 않고 수·토는 친하되 높지 않다” 하였거니와 그의 위치에 높고 낮음이 있음을 말한 것이다. 천·화가 서로 화합하여 풍·뇌가 이루어지고, 수·토가 서로 얹혀서 산·택이 이루어지거니와 이들의 변화 증육(蒸育)에 의하여 만물이 생긴다. 이런 점에서 앞서 철인들은 또한 경청한 자를 양이라 하고 중탁한 자를 음이라 하였는데 원래 이는 이름을 빌린 것이지 그의 본질은 아니다.

하물며 앞서 학자들이 말한 하늘에는 원래 두 가지가 있으니 그 중의 하나는 땅에서부터 그 이상을 일러 하늘이라 하고, 다른 하나는 푸르고 푸르며 크게 둥근 그것을 일러 하늘이라 하였다. 만일 푸르고 푸른 하늘을 논한다면 그의 질이 비록 다 청명하다 하더라도 또한 음양의 이기(二氣)를 갖추고 있다. 그러므로 해를 태양이라 하고 달을 태음이라 하는 것이니 태양이란 순수한 화(火)요, 태음이란 순수한 수(水)인 것이다. 오성(五星)이 줄줄이 반짝이나 그의 성은 각기 달라서 혹은 차고 더우며, 혹은 조하고 혹은 습하며, 혹은 바람을 좋아하나 혹은 비를 좋아하며, 혹은 오금(五金) 팔석(八石)을 주관하기도 하고 혹은 백초(百草) 백목(百木)을 주관하기도 하니 새나 짐승이나 곤충이나 미물들이 각기 그들의 기운을 받아서 생성 발육하는 것이다.

이렇게 따져 본다면 상천 하천이나 수·화·토·석이나 일·월·

1) 『禮記』의 한 편명.

성신들도 오히려 만물의 대열에 끼는 셈인데 하물며 쇠붙이나 풀잎들이 나아가 만물의 어미가 될 수 있겠는가. 이제 시험 삼아 이를 써 본다면, “하늘이 음양·수화·동철·송백을 가지고 만물을 조화 생성시킨다” 한다면 그런 학설은 스스로 통하기 어려움을 깨달을 것이다. 나누어서 말할 적에 이치와 동떨어지는 것은 비록 섞어서 이를 말한다고 어찌 이치에 합당할 수 있겠는가.

하물며 초목과 금수는 하늘이 그들이 태어날 무렵에 삶의 원리를 부여해 줌으로써 제 종자는 제 종자를 전해 주도록 하여 각기 그들의 성명을 온전히 하도록 해 주었을 따름이다. 사람만은 그렇지 않다. 천하 만민은 각각 배 안에서 태어날 무렵에 이런 영명한 것을 부여받고 만 가지 무리들의 지위를 넘어뛰었으며, 만물을 차지하여 이를 사용할 수 있게 한 것이다. 그런데 이제 “건순한 오상(五常)의 덕을 인(人)·물(物)이 다 같이 얻은 것이다” 하니 누가 주인이고 누가 그의 종인지 도대체 등급이 없으니 어찌 상천이 만물을 생성하는 이치가 본래 저절로 이처럼 되었을 것인가.²⁾

(2) 오행설

1) 신은 대답하기를 천도는 넓고 커서 만물의 이치는 아득하게 감추어져 있으니 추측하기는 쉽지 않다. 하물며 오행은 만물 중에서도 불과 오물(五物)에 지나지 않는다. 그런 까닭에 다 같이 이는 한 가지 물질인데 이 다섯이 만 가지의 물질을 생성한다니 이해하기가 어렵

2) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 1~2쪽(4-238~240).

지 않은가. 「예운」편에서 “사람이란 오행의 뛰어난 기운이다” 하였는데 앞서 학자들이 본보기로 삼은 것은 모두 이 한 마디를 으뜸으로 삼았던 것이다.

이제 저토록 혈기 있는 인간들을 깎아서 보더라도 금이니 목이니 하는 것들은 볼 수가 없으니, 장차 어디에 근거하여 이러한 이치를 증험할 수가 있을 것인가.³⁾

2) 또한 우하 시대의 서적에서도 혹 오행이라 일컫기도 하고 혹 육부(六府)라 일컫기도 하는데 온통 재료로 된 물질로 되어 있는 것으로 인정하고 있다. 일찍이 “천지 만물을 생성하는 이치가 이 다섯 가지에 근본하였다”고 한 적이 없다. 그러므로 그의 수효는 서로 넘나들고 있는 것이다.

『주역』에서는 천·지·수·화를 사정(四正)으로 여겼고, 「표기(表記)」편에서는 천·화·수·토를 사위(四位)로, 「예운」편에서는 수·화·금·목을 사용(四用)으로, 번역(番域)에서는⁴⁾ 지·수·화·풍을 사대(四大)로, 소씨(蘇氏)는 수·화·토·석을 사질(四質)로 『춘추전』에서는 목·화·금·수·토를 오정(五正)으로, 또 목·금·수·화·토를 오재(五材)로 여겼으며, 『정어(鄭語)』에서 사백(史伯)의 말로 토·금·목·수·화를 오화(五和)로 여겼으나 그의 차례에는 이처럼 일정한 법칙이 없다.

「곡례」에서는 금·석·초·목·토·수를 육재(六材)로 여겼고, 또 수(水)·토(土)·초(草)·목(木)·기(器)·화(貨)를 육부(六府)로 여겼으며,

3) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 3쪽(4-241).

4) 인도지방을 말함.

『고공기(考工記)』에서는 금(金)·수(木)·피(皮)·옥(玉)·토(土)를 오재(五材)로 여겼고 『주례』 「천관」 편에서는 금(金)·목(木)·옥(玉)·석(石)·주(珠)·상(象)·우(羽)·혁(革)을 팔재(八材)로 여겼으니 4일 수도 있고 5일 수도 있고 8일 수도 있어서 별로 깊은 이치가 그 가운데 숨겨져 있는 것은 아니다. 그런데 또 하필이면 이를 높이거나 앞서는 것으로 삼을 것이 있겠는가.

만일 천지 만물이 모조리 오행에서 나왔다고 한다면 일·월·성·신은 토석과는 섞일 수 없고, 조·수·충·어는 금목에 의뢰할 수 없으니 이를 또 어떻게 풀이해야 할 것인가. 높고 낮은 위치로 따진다면 화가 가장 존귀하고, 사시(四時)와의 배합으로 따진다면 목이 가장 앞서야 하는데 「홍범」 편에서는 둘 모두가 이를 달리하고 있는 것은 오행은 재료로서의 물질임을 밝힌 것이다. 단 섞어서 취할 수는 있어도 아직 차례는 없다. 그러므로 진나라 극결(郤缺)이 하서(夏書)의 구가(九歌)의 뜻을 풀이하면서 수·화·목·금을 ‘수·화·금·목’이라 고쳤는데 생성하는 수리를 옛사람들은 몰랐던 것이다. 극결의 말이 요즈음에는 엄연히 성경으로 되었으며 이를 일러 우모(禹謨)라 한다면 우임금이 스스로 말한 것은 공경하고 믿을 수 있는 것이다. 그런데 기자(箕子)가 늘어놓은 것뿐만이 아니라 극결의 생수(生數)와도 합치하지 않으니 또 그것은 무슨 까닭일까.⁵⁾

3) 내 생각으로는 민생들이 날마다 쓰는 것으로는 오행보다도 더 진실한 것은 없다. 그러므로 오행을 조심스럽게 사용하는 것을 황극(皇極)의 대의로 삼았던 것이다. 『춘추전』에서는 이를 육부(六府)라

5) 『尙書古訓』 卷4, Ⅱ~25, 31쪽(7-431~432).

했거니와 이 오행 육부가 아니고서는 민생들은 살아날 수가 없는 것이다. 수·화·금·목·토·곡이란 천지간에 있는 큰 재물인 것이다. 하늘이 만물을 마련할 적에 백령(百靈) 육부의 신을 맡은 것은 이치로서 의당 있을 수 있는 일이니 공이 구망(句芒), 축융(祝融) 등으로 써 오신(五神)의 본명으로 삼은 것은 진실로 합리적인 것이다.

육부는 다 토지에서 생성되는 물건이다. 그러므로 육부를 맡은 자는 모두 지시(地示)에 속하고 있다. 여불위(呂不韋), 정현(鄭玄) 따위들은 구천 위에도 또한 오행의 제왕을 세우려고 했는데 그들이 천지마저 구분하지 못하는 품이 이와 같은 것이다. 육부 중에서도 토·곡이 가장 큰 것이다. 그러므로 따로 이를 높여 사직(社稷)이라 한 것이다. 오행의 신은 그의 지위가 서로 비슷하다. 그러므로 오사(五祀)를 만들어 세운 것이다.⁶⁾

(3) 십익(十翼)

1) 생각건대-『공자세가』 및 『한서』 「비직전(費直傳)」에서는 다 「문언(文言)」을 십익(十翼)에서 따로 나누었는데 오직 「예문지」에서만은 아울러 「문언」을 십익 중에 넣어서 셈하고 있다. 나는 「문언」이란 옛날 역의 해석이니 마치 『이아(爾雅)』가 『시(詩)』의 새김인 것과 같다고 말한다. 공자는 원(元)·형(亨)·이(利)·정(貞)을 주석하는데 옛날 해석을 가지고 이를 밝히고 있다. “원(元)이란 선(善)의 장(長)이다” 한 데로부터 정고(貞固)는 “간사(幹事)하기에 넉넉하다”라 한 팔구(八句)는 「문언」의 본문이며 그 나머지는 다 공자의 대전이지 「문

6) 『春秋考徵』 卷2, Ⅱ~34, 2쪽(8-507).

언」이 아니다. 「대상전(大象傳)」은 또 궤사나 효사와도 관계가 없고 본래 따로 일편을 만들어야 한다. 공자 십익의 목록에서 「문언」은 빼고 「대상전」을 넣는 것이 아마도 좋을 것이다.⁷⁾

2) 생각건대-대전에서 “역(易)이 일어나기는 당연히 은나라 말세요, 주나라가 성하던 시절이다” 하였으니 문왕이 역사(易詞)를 다룬 것만은 분명하다. 그러나 다뭇 단사(彖詞)만을 짓고 효사(爻詞)는 짓지 않았다는 것은 또한 이치에 맞지 않는다. 그들이 “주공이 효사를 지었다”고 하는 것도 억지로 짐작해서 나온 말일 따름이다.

나는 역사에는 갖추어진 것과 빠진 데가 있는 것이 있고, 번거로운 것과 간략한 것이 있는데 이들은 다 사례와 법식을 보여 주고 있을 따름이다. 문왕의 계사(繫辭)에는 본래 빠졌거나 간략한 데가 있는 것을 뒤에 태복(太卜)이 뒤쫓아 보익하였으니 마치 「주소(周召)」·「악부(樂府)」 안에 태사(太師)·감당(甘棠)·농이(稷李) 등 편을 후보한 것과 같고, 기산(岐山) 기자(箕子)의 구는 아울러 후인의 후보인 것이다. 주공이 효사 전부를 지었다고 할 필요는 없다. 마치 마육(馬陸)의⁸⁾ 설처럼.⁹⁾

3) 의론하자면-이 말은 옳다. 단 십편(十篇)이란 상단(上象)·하단(下象)·상상(上象)·하상(下象)·상계(上繫)·하계(下繫)가 6편이 되고 대상(大象)·설괘(說卦)·서괘(序卦)·잡괘(雜卦)가 4편이 되니 저 소위

7) 『易學緒言』 卷1, Ⅱ~45, 32쪽(10-239).

8) 마육과 陸賈.

9) 『易學緒言』 卷1, Ⅱ~45, 31쪽(10-238).

문언(文言)이란 응당 단상(象象)의 글과 연결되어 차례를 이루니 따로 1편을 만드는 것은 불가하다.¹⁰⁾

(4) 하도(河圖)

1) 내 생각에는 하도의 10수와 주역 팔괘와는 전연 서로 해당이 되지 않는다. 『역전』에서 소위 “하출도(河出圖)”라 한 것과 『논어』에서 소위 “하불출도(河不出圖)”라 한 것과 「고명(顧命)」에서¹¹⁾ 소위 “하도(河圖)는 동서(東序)에 있다” 한 것은 이제 그것이 무엇인지 모른다. 앞서 현인들은 성급하게도 팔괘를 하도에다 배합시키고서 곧장 “하도(河圖)에는 사상(四象)이 있다” 하였다. 그러나 이제 소위 하도에는 1·2·3·4·6·7·8·9가 이미 다 갖추어져 있는데 “오직 사상만이 있다” 한 것은 잘못이다. 만일 “1·2·3·4는 사상의 본 위치요, 6·7·8·9는 사상의 남는 숫자다” 한다면 5는 중에 있고 10 다음에 있는 것은 또 장차 무슨 상이 될 것인가.

선천(先天) 사상(四象)에서 태양은 다뭇 우편에 있으니 이는 1에 있는 것이 아니요, 태음은 다뭇 좌편에 있으니 이는 4에 있는 것이 아니다. 설사 소자(邵子)의¹²⁾ 말처럼 된다면 1·2·3·4는 그것이 표제이지 그것이 본래의 수는 아닌데 이제 하도의 판 우에서 1점을 취하여 곁쳐서 태양을 만들고 4점을 취하여 곁쳐서 태음을 만들면 이미 역지에 속하는 것이다. 하물며 1점은 9로 이어지고 2점은 8로 이어

10) 『易學緒言』 卷3, Ⅱ~47, 23쪽(10-383).

11) 『書傳』의 편 이름.

12) 송나라 때의 邵康節을 이름.

저서 드디어 8·9를 얹혀 소음소양(少陰少陽)의 이름으로 삼으니 어찌 공론이라 하겠는가.

소자의 설에 의거한다면 하도란 원의 그림이다. 5점은 중앙에 있고 10점은 밖으로 둘러서 제2의 겹이 되어 있다. 1·2·3·4는 또 그 밖을 둘러서 제3의 겹이 되어 있고 6·7·8·9는 또 그 밖으로 둘러서 제4의 겹이 되어 있다. 이 점을 가지고 이를 본다면 1과 9는 본래 같은 겹이 아니오, 2와 8은 본래 같은 겹이 아니다. 3과 7은 본래 같은 겹이 아니오 4와 6은 본래 같은 겹이 아니다. 어찌 “1에 있으면서 9로 있고 4에 있으면서 6으로 잇는다” 할 수 있겠는가. 만일 겹을 달리한 자리에서도 서로 이를 수 있는 이치가 있다면 소위 태양이 1에 있는 자는 우로 9점에 이어지고 좌로 8점에 이어질 것이니 단지 이를 9에만 이을 수 있다고 할 수는 없을 것이다. 소위 3점은 남으로 잇고 7점은 북으로 이으니 6점은 단지 이를 7에만 이을 수 있다고 할 수는 없을 것이다. 천지조화의 이치가 이 가운데 깃들어 있을 것이다.¹³⁾

(5) 소씨팔괘론(邵氏八卦論)

1) 말하자면 이 도표는 이치에 맞지 않는다. 복희씨가 괘를 그은 차레는 절대로 그렇지 않을 뿐만이 아니라 천지 음양의 기운에도 단연코 이러한 상은 없는 것이다. 어찌하여 그렇게 말하는가.

태극이란 음양이 혼돈된 것이라 태극이 나누어져서 일양(一陽)과

13) 『易學緒言』 卷2, Ⅱ~46, 35~36쪽(10-328~329).

일음(一陰)을 낳는다고 하는 것은 옳지만, 일양은 이미 그것이 순양(純陽)인데 어떻게 소음을 낳게 할 수 있으며, 일음은 이미 그것이 순음인데 어떻게 소양을 낳게 할 수 있을 것인가. 만일 “양 중에 음을 싸고 있었고 음 중에 양을 싸고 있었다” 한다면 이는 일양 그것이 곧 태극이요, 태극은 그것이 곧 일음이니, 혼돈 그것이 나누어지지 않은 것이다.

도표에 의거하면 태극은 반으로 나누어져서 음양이 되고 양은 반으로 나뉘어서 태양 소음이 되고, 태양은 반으로 나뉘어서 건괘(乾卦)도 되고 태괘(兌卦)도 되었으니 이 예로 미루어서 생각해 본다면 건괘가 반으로 쪼개져도 당연히 일음 일양이 되며 곤괘(坤卦)의 예도 그렇게 될 것이다. 이는 건괘도 순양의 괘가 될 수 없으며, 곤괘도 순음의 괘가 될 수 없으니 그래도 통할 수 있겠는가.

또한 소위 태양이란 9요 소양이란 7이며, 태음이란 6이요 소음이란 8인데, 순수한 자는 ‘태(太)’라 이르고 섞인 자는 ‘소(少)’라 이른다. 노(老)니 치(耨)니 장(長)이니 유(幼)니 하는 이름에는 원래 스스로 구애하지 않고 이제 소위 태양이 곧 일음을 싸고 있다가 태괘(兌卦)를 낳고, 소위 태음이 곧 일양을 싸고 있다가 간괘(艮卦)를 낳으니 본래 순수한 것이 아닌데 어찌하여 이를 태라 이를 것인가. 또한 범례에서는 적은 자가 괘주(卦主)가 된다. 그러므로 “양괘에는 음이 많고 음괘에는 양이 많다” 하는 것이니 이는 여섯 아들의 괘에서 남녀를 구별하는 이유가 되는 것이다.

이 도표는 진(震)·감(坎)을 음괘로 여기고 손(巽)·이(離)를 양괘로 여겼으니, 양이 변하여 음이 되고 계집이 변화하여 사내가 되었으니 문왕 설괘에서 말한 것과는 현저하게 서로 빗나가는 것이다. 역도가

크게 어지러워졌으니 세 성인이¹⁴⁾ 남기신 뜻을 돌이킬 길이 없다. 비록 그의 1, 2, 3, 4의 차례를 가지고 이를 말한다 하더라도 곤괘로서의 어미는 아직 낳지도 않았는데 여섯 아들이 먼저 길러졌고, 진괘로서의 형은 아직 낳지도 않았는데 태괘로서의 누이가 먼저 출산 되었으니 모자와 형제의 차례가 뒤죽박죽 엉켜져서 통괄할 길이 없다. 어떻게 천지의 이치가 본래 저절로 이와 같다 할 수 있겠는가.

팔괘를 부모의 윤리적 차례로 따진다면 1건·2곤·3진·4손·5감·6리·7간·8태인 것이다. 동서의 방위를 가지고 따진다면 1진·2손·3이·4곤·5태·6건·7감·8태인 것이다. 옛 경에서 말한 것은 오직 이 두 가지 법뿐이다. 요즈음은 이태택(二兌澤) 삼이화(三離火)가 바꿀 수 없는 정명이 되었으니 이미 차이가 생긴 것이다.

하물며 소위 양의란 곧 나누어져서 둘이 되니 둘을 상징한 것이 되는 것이요, 사상이란 곧 손 사이에 넷을 끼고 넷을 상징하는 것이다. 경문에서 똑똑한데 뉘라서 이를 바꿀 것인가. 둘이란 음양의 청탁이요, 넷이란 천·지와 수·화인 것이요, 8이란 천·화가 풍·뇌를 낳고, 지·수가 산·택을 낳은 것이다. 이 둘과 이 넷은 다 형상과 질량이 있어서 볼 수도 있고 만질 수도 있는데 어찌 모습이라거나 상징이라 할 수 있겠는가. 시초를 손 사이에 끼는 법은 이 둘의 모습을 본뜨고 이 넷의 모습을 상징한다. 그러므로 모습이니 상징이니 하는 것인데 이제 물건 그 자체에다가 모습과 상징에서 얻어진 이름을 뒤집어씌우니 그도 또한 사실과는 빗나가는 것이다.¹⁵⁾

14) 문왕·주공·공자 혹은 복희·문왕·주공.

15) 『易學緒言』 卷2, Ⅱ~46, 28쪽(10-313~314).

(6) 소씨방위론(邵氏方位論)

1) 말하자면-북희씨는 상고시대의 사람이다. 공자가 옛 책의 서열을 매길 때 단연코 「요전」으로부터 시작했으니 요임금 이상의 전적은 흩어져 없기 때문에 상고할 수가 없다. 소씨는 비록 신령과 통했다 하더라도 어떻게 저 북희씨의 팔괘 방위가 문왕의 그것과 엇갈려서 서로 반대되기를 저처럼 명백하여 의심의 여지가 없음을 알았겠는가. 이는 “건·곤 두 괘는 형체가 방정하고 지위는 존엄하여 이를 모퉁이에 둘 수가 없다. 그러므로 이처럼 변통했을 따름이다”라고 말한 것에 지나지 않는다. 그러나 『주역』이란 책의 상단(上象)·하단(下象)·상상(上象)·하상(下象)에서 공자 십익과 『춘추』의 관점과 제자백가에 이르기까지 도대체 이러한 것은 그림자조차도 비치지 않았다. 후학으로서는 장차 어느 것을 믿어야 할 것인가.

소씨는 남교(南郊)에서 하늘을 제사하고, 북교(北郊)에서 땅에 제사하는 것을 보고 드디어 건남(乾南)·곤북(坤北)이라 이른 것이다. 그러나 남교제천(南郊祭天)은 본래 경문의 증거가 없다. 하물며 북교제지(北郊祭地)는 본래 왕망(王莽)의 그릇된 전례였음은 주자도 일찍이 말한 바 있다. 북교가 예가 아니라면 건남·곤북은 바른 의미를 지니고 있지 않은 것이다.

여기에서 해는 동에서 생기고, 달은 서에서 생긴다 하였는데, 소씨는 이것을 가지고 이동(離東)·감서(坎西)의 위치를 정한 것이다. 그러나 달이 서쪽에서 생기는 것은 사람들이 본 바에 근거했다. 그러므로 조일(朝日)·석월(夕月)을 비록 동서로 나누지만 그러나 그들이 예를 지내는 법은 이내 설괘의 방위에 순응한다. 그러므로 근래

(觀禮)에 있어서는 “해는 남문 밖에서 예를 드리고, 달은 북문 밖에서 예를 드린다” 하였으니 경문이 뚜렷하다. 어찌 “해는 동에서 달은 서에서”라고 할 수 있겠는가. 이동·감서는 바른 의미를 지니고 있지 않은 것이다.

역에서 “서남에서는 벼를 얻고 동북에서는 벼를 잃는다” 하였고, 역에서 “동쪽 이웃은 소를 죽이고, 서쪽 이웃은 약제(禱祭)를 지낸다” 하였으며, 역에서 “남정(南征)하면 길하고, 귀방(鬼方)을 정벌하라” 한 것들은 다 설괘의 방위를 사용한 것이다. 홀연히 수천 년 후에 소씨는 제멋대로 말하기를 “이는 문왕의 방위인데 복희의 괘위는 따로 저와 같다” 하였으니 이 어찌 학자로서 경서를 존중하며 성인을 믿는 태도이겠는가. 비록 그의 설이 이치에 합당하다 하더라도 오히려 믿기 어려운데, 하물며 이치에도 어긋남에 있어서랴.¹⁶⁾

陰陽說

[1] 今案 陰陽之名 起於日光之照掩 日所隱曰陰 日所映曰陽 本無體質 只有明闇 原不可以爲萬物之父母 持以北自北極 南至南極 天下萬國 或東或西 其日出入時刻 有萬不同 而其所得陰陽之數 萬國皆同 毫髮不殊 以之爲晝夜 以之爲寒暑 其所得時刻 亦皆均適 故聖人作易以陰陽對待爲天道爲易道而已 陰陽曷嘗有體質哉 惟是伏羲八卦 原有四正四偏 天地水火者 正方之卦也 風雷山澤者 偏敍之卦也 表記曰天火尊而不親 水土親而不尊 言其位有尊卑也 天火相合以生風雷 水土相錯以成山澤 變化蒸育以生萬物 先哲於此 又以輕清者爲陽 重濁者爲陰 原是借名 非其本實 況先儒言天 原有二種 其一以自地以上謂之天 其一以蒼蒼大圜謂之天 若論蒼蒼之天 其質雖有清明 亦具陰陽二氣 故日曰太陽 月曰太陰 太陽者純火也 太陰者純水也 五星列曜 其性各殊 或冷或熾 或燥或濕 或好風或好雨 或主五金八石 或主百草百水 飛禽走獸 昆蟲小彘 各受其氣 以生以育

16) 『易學緒言』 卷2, Ⅱ~46, 28~29쪽(10-314~315).

由是觀之 上天下天 水火土石 日月星辰 猶在萬物之列 況可以銅鐵草木進之爲萬物之母乎 今試書之曰 天以陰陽水火銅鐵松栢化生萬物 其說自覺難通 分言之而遠於理者 雖混言之 豈得合理乎 況草木禽獸 天於化生之初 賦以生生之理 以種傳種 各全性命而已 人則不然 天下萬民 各於胚胎之初 賦此靈明 超越萬類 享用萬物 今乃云健順五常之德人物同得 孰主孰奴 都無等級 豈上天生物之理 本自如此乎。

五行說

[1] 臣對曰 天道浩大 物理眇隱 未易推測 況五行不過萬物中五物 則同是物也 而以五生萬 不亦難乎 禮運曰人者五行之秀氣 先儒所宗 皆此一言 今夫血氣之倫 剗而視之不見 金木等物 將於何驗得此理。

[2] 且在虞夏之書 或稱五行 或稱六府 總認爲材物 未當云天地生成之理 本於此五也 故其數目互有出入 周易以天地水火爲四正 表記以天火水土爲四位 禮運以水火金木爲四用 番域以地水火風爲四大 邵氏以水火土石爲四質 春秋傳以木火金水土爲五正 又以木金水土火爲五材 鄭語史伯之言 以土金木水火爲五和 其序次之無定如是也 曲禮以金石草木土獸爲六材 又以水土草木器貨爲六府 考工記以金木皮玉土爲五材 周禮天官以金木玉石珠象羽革爲八材 可四可五 可六可八 別無深理隱伏其中 又何必尊之先之 若云天地萬物盡出於五行 日月星辰不雜於土石 鳥獸蟲魚無賴於金木 又何解矣 以高下之位次則火最尊 以四時之配合則木最先 而洪範兩違之者 明五行爲材物 但可雜取 未有序次 故晉郤缺釋夏書九歌之義 水火木金改之曰水火金木 生數者古人所不知也 郤缺之言 今也儼爲聖經 謂之禹謨 則禹所自言 其可敬可信 不啻箕子所陳 而郤與生數不合 又何故也。

[3] 鑄案 民生日用 莫切於五行 故敬用五行爲皇極之大義 春秋傳謂之六府 非此五六 民罔克生 水火金木土穀者 天地之大財也 天生萬物 司以百靈六府之神 理所宜有 孔以句芒祝融之等爲五神之本名 誠合理也 六府皆地生之物 故司六府者 皆屬地示 呂不韋鄭玄之等 欲於九天之上亦立五行之帝 其不分天地有如是矣 六府之中 土穀尤大 故別而尊之以爲社稷 五行之神其位相等 故立爲五祀也。

十翼

[1] 案 史記孔子世家及漢書費直傳 皆以文言別之於十翼 唯藝文志竝數

文言於十翼之中 余謂文言者古之易詁 如爾雅之有詩訓 孔子釋元亨利貞引古詁以明之 自元者善之長至貞固足以幹事 八句爲文言本文 其餘皆孔子大傳 非文言也 大象傳又與卦詞爻詞無涉 本當別爲一篇 孔氏十翼之目黜文言而進大象 抑所宜也。

[2] 案 大傳曰易之興也 當殷之末世 周之盛德 則文王演易詞審矣 然但作彖詞 不作爻詞 亦無是理 其云周公作爻詞者 亦猜度之說耳 余謂易詞有備有缺 有蓄有略 皆所以示例出式而已 然則文王繫辭本有缺略 後之太卜 追有補益 如周召樂府之內 太師追補甘棠稷李等篇耳 岐山箕子之句竝是後人追補 不必周公全作爻詞 如馬陸之說。

[3] 議曰 斯則是矣 但十篇者上彖下象上象下象上繫下繫爲六篇 大象說卦序卦雜卦爲四篇 其所謂文言者 應與彖象之文牽連爲序 不可別爲一篇。

河圖

[1] 鑄案 河圖十數與周易八卦全不相當 易傳所謂河出圖 論語所謂河不出圖 顧命所謂河圖在東序 今不知何物 先正急以八卦配於河圖 直云河圖有四象 然今之所謂河圖 一二三四六七八九既皆具存 不可曰只有四象 若云一二三四爲四象之本位 六七八九爲四象之餘數 則五在中十在次者 又將爲何象乎 先天四象 太陽只在右偏 不是居一 太陰只在左偏 不是居四 設如邵子之言 一二三四仍是標題 不是本數 今乃於河圖盤上取一點屈作太陽 取四點屈作太陰 已屬強硬 況云一點連九 二點連八 遂坐八九爲少陰老陽之名 豈公論乎 據邵子之說 河圖者圓圖也 五點在中十點環外爲第二重 一二三四又環其外爲第三重 六七八九又環其外爲第四重 由是觀之一與九本不同重 二與八本不同重 三與七本不同重 四與六本不同重 安得云居一而連九居四而連六乎 若於異重之位 亦有相連之理 則所謂太陽之居一者 右連九點 左連八點 不得單謂之連九也 所謂三點南連七點 北連六點 不得單謂之連七也 天地造化之理 寓於此中者矣。

邵氏八卦論

[1] 論曰 此圖不合於理 不惟伏羲畫卦之序必不如是 卽天地陰陽之氣 斷無此象 何以言之 太極者陰陽混沌之物 太極分而生一陽一陰可也 一陽既是純陽 如何生得少陰 一陰既是純陰 如何生得少陽 若云陽中包陰 陰中包陽 是一陽仍是太極 太極仍是一陰 混沌仍未分矣 據圖太極半破爲陰陽

陽半破爲太陽小陰 太陰半破爲乾爲兌 推此例而求之 則乾半破亦當爲一陰一陽 坤例亦然 是乾不得爲純陽之卦 坤不得爲純陰之卦 而可通乎 且所謂太陽者九也 少陽者七也 太陰者六也 少陰者八也 純者謂之太 雜者謂之少 其老穉長幼之名 原自不苟 今所謂太陽者仍包一陰以生兌卦 所謂太陰者仍包一陽以生艮卦 本非純物 何以謂之太也 且凡例少者爲主 故曰陽卦多陰 陰卦多陽 此六子之卦所以別男女也 此圖以震坎爲陰卦 巽離爲陽卦 則陽變爲陰 女化爲男 與文王說卦之所言顯相乖謬 易道大亂 無復三聖之遺義也 雖以其一二三四之序言之 坤母未生 而六子先育 震兄未生 而兌妹先產 母子兄弟之序 雜亂無統 何得云天地之理本自如此乎 八卦以父母之倫序 則一乾二坤三震四巽五坎六離七艮而八兌也 以東西之方位 則一震二巽三離四坤五兌六乾七坎而八艮也 古經所言 惟此二法 今也二兌澤三離火爲不易之定名 亦已差矣 況所謂兩儀者卽分而爲二以象兩者也 四象者卽揲之以四以象四者也 經文赫然 誰敢易之 兩者陰陽之清濁也 四者天地與水火也 八者天火以生風雷 地水以生山澤也 此兩此由 皆有形有質 可見可摸之物 何得曰儀而曰象乎 揲著之法 儀此兩而象此四 故曰儀曰象 今指本物冒之以儀象之名 其亦違於實矣。

邵氏方位論

[1] 論曰 伏犧者上古之人 孔子序列古書 斷自堯典 明自堯以上典籍散亡 不可考也 邵子雖靈通 何以知夫伏犧八卦之方位 與文王錯然相反 若是其明白無疑也 是不過曰乾坤二卦形體方正 地位尊嚴 不可處之以隅角 故爲此變通耳 然周易一部 上彖下象 上象下象 以至孔子十翼春秋官占諸子百家 都無如此影響 後學將何以馮信也 邵氏見南郊祭天 北郊祭地 遂謂乾南而坤北 然南郊祭天 本無經證 況北郊祭地 本是王莽之悖典 朱子亦嘗言 北郊非禮 則乾南坤北無正義也 禮記稱日生於東 月生於西 邵氏以此而定離東坎西之位 然月生於西 據人所見 故古者朝日夕月雖分東西 然其致禮之法仍順說卦之方位 故其在覲禮曰 禮日於南門之外 禮月於北門之外 經文赫然 何得云日東而月西乎 離東坎西無正義也 易曰西南得朋 東北喪朋 易曰東鄰殺牛 西鄰禴祭 易曰南征吉 伐鬼方 皆用說卦之方位 忽於數千年之後 邵氏以其意而言之曰 此文王之卦位 而伏犧卦位 別自如彼 豈儒者尊經信聖之義哉 雖其說合理 猶在難信 況違於理乎。

평론

1. 불(佛)

(1) 명경지수(明鏡止水)

1) 이제 생각건대-명경지수(明鏡止水)의 설은 불가에서 생겨난 것이니 심체(心體)의 허명(虛明)·정적(靜寂)한 품이 마치 수경(水鏡)과 같다는 것을 이룬 말이다. 그러나 이는 모름지기 생각도 없고 걱정도 없으며, 경계하지도 않고 두려워하지도 않으며 조금도 움직이지 않은 후라야 이러한 광경이 나타날 것이다. 성인은 감정이 발하기 전에도 계신(戒愼)하고 두려워하며 일을 걱정하고 이치를 따지되, 심하면 종일토록 먹지도 않고 밤새도록 잠자지도 않으면서 깊은 생각에 잠기는 데까지 이르기를 공자처럼 하는 자를 어찌 명경지수로 이를 비유할 수 있겠는가.

또한 명경지수를 일러 허명(虛名)하다고 한다면 옳지만 이를 일러 중(中)이라 한다면 옳지 않은 것이다. 중이란 치우치지도 않고 기울지도 않은 것의 이름이라 반드시 사물을 헤아리고 의리를 재량하여 그것을 저울질하고 쯤 척도가 마음 가운데 줄줄이 늘어서 있음으로

해서 편벽되거나 기울어졌거나 지나치게 격동하는 잘못이 없는 연후야 바야흐로 ‘중’이랄 수도 있고 바야흐로 ‘큰 근본’이라고 할 수가 있다.

또 기뻐할 수도 있고 노여워할 수도 있으며, 슬퍼할 수도 있고 즐거워할 수도 있는 일들을 일일이 점검하여 천명에다 비추어 본 연후야 바야흐로 중을 얻을 수 있는 것이다. 만일 허명·정적함을 주장삼아 한 가지 생각의 싹만이 겨우 떠오르더라도 그것의 선악은 물을 것도 없이 이를 미발(已發)에 속한다 하고, 수정의 본체가 아니라고 한다면 이는 좌선(坐禪)일 따름이다. 천하만사는 원래 아직 헤아려 보지도 않았는데 갑자기 이를 만난다면 그의 희·노·애·락이 과연 일일이 중절(中節)할 수 있을 것인가. 여씨(呂氏)는¹⁾ 공(空)으로 말미암은 연후야 저 중(中)을 본다 하였고, 주자는 “빠져서 불교에 들어가지 않는 자 드물다” 하였으니 그의 변론이 엄정하다. 돌이켜 보면 명경지수의 설에 취했음을 의심의 여지가 없으나 깊이 아직 깨닫지 못하겠으나 미발(未發)이란 희·노·애·락의 미발이지 어찌 마음의 슬기나 걱정하는 생각의 미발이겠는가.²⁾

(2) 적연부동

1) 『역』에서 “적연부동(寂然不動)하되 감하면 드디어 천하의 사건과 통한다” 하였으니 이는 시괘(蓍卦)란 것의 됄됨은 생각도 행동도 없는 품이 마치 마른 나무토막처럼 생각하는 기능이 없는 것이지만

1) 呂祖謙 호는 東萊

2) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 7~8쪽(4-250~251).

숫대를 놓고 시초를 다루면서 역(易)을 이루게 되면 만물이 와서 감하여 드디어 천하의 사건과 통한다는 것을 이른 말이지 이것이 우리의 마음의 모습과는 원래 서로 비슷하지도 않은 것이다. 하물며 『중용』의 미발(未發)·이발(已發)은 원래 신독군자(慎獨君子)의 지성의 설과 관계되는 것이다 시괘(蓍卦) 적감(寂感)하는 이치와는 방불하지도 않은 것이다. 특히 불교에서는 심성을 논하되 매양 적감한다는 것을 그의 학설로 여겼으니, 정자³⁾ 문하의 여러 사람들은 유·불 두 설이 서로 일치한다고 여기고서 그들이 미발·이발설을 논할 적에는 오로지 이 구를 가지고 증명하려 하였다. 그러나 성인의 문하에서 치심(治心)하는 법은 신중히 생각하는 일은 있을지언정 입적(入寂)함은 없으며, 계신공구(戒愼恐懼)함은 있을지언정 묵존(默存)하는 것은 없다. 그러므로 생각하되 배우지 않거나, 배우되 생각하지 않는 것을 공자는 경계하였고, 조심스런 마음으로 상제를 분명히 섬기는 것을 문왕은 일삼았으니 적연부동함을 우리 심성의 본체로 여겼다는 말은 아직 듣지 못하였다.

맹자는 “마음의 구실은 생각하는 것이니, 생각하면 이를 얻는다” 하였으며, 아직 “마음의 구실은 적연한 것이니, 적연하면 감동한다”는 말은 듣지 못하였다. 단 경문에서는 “희·노·애·락이 아직 발하지 않았다” 했을 따름이지 어찌 일찍이 “일체의 생각이 도대체 발하지 않았다” 했던가. 희·노·애·락이 아직 발하지 않았을 적에 어찌 홀로 계신하거나 두려워하는 일이 없겠는가. 중화의 덕은 본래 신독에서 나온다는 것은 주자가 『혹문(或問)』에서 자세히 논하고 있다.⁴⁾

3) 程伊川·程明道.

4) 『中庸講義』, Ⅱ~4, 6쪽(4-247).

(3) 만법귀(萬法歸)

1) 내 생각에는 후세의 학문은 도대체 천지 만물을 파악하되 유형(有形)한 자, 무형(無形)한 자, 영명(靈明)한 자, 완준(頑蠢)한 자 할 것 없이 통틀어 한 리(理)로 돌리고, 다시 대소나 주객의 관계가 없으니, 소위 일리(一理)에서 비롯하여 중(中)에서 흩어져 만 가지로 되었다가 끝장에는 다시 일리로 합해진다는 것이다. 이는 조주(趙州)의 만법(萬法)이 일(一)로 돌아간다는 설과 조금도 다르지 않은 것이다.

대개 송나라 때 여러 선생들은 초년에 많이 선학에 빠졌었고, 그들이 다시 유학으로 돌아온 후로도 오히려 성리학에 있어서 우물쭈물 버리지 못한 점이 없지 않았다. 그러므로 매양 “불교는 더욱 이치에 가깝기는 하지만 크게 진리를 어지럽게 하였다” 한 것이다. 이미 “더욱 이치에 가깝다” 하였으니 그중에는 오히려 취할 점이 있다고 한 것을 알 수 있다.

자사(子思)가 『중용』을 지을 때 분명히 “하늘이 명하는 것을 일리성이라 한다” 하였고, 맹자는 “그의 마음을 극진히 하는 자는 그의 성을 안다” 하였으니 이제 심·성·천의 셋을 통틀어서 일(一)이라 한다면 모씨(毛氏)가 소위 리가 명하는 것을 리라고 한다는 말도 그것이 허튼말이 아니며, 맹자도 또한 당연히 “그 리를 극진히 하는 자는 그의 리를 알고, 그의 리를 알면 리를 알 것이다” 해야 할 것이다. 만 가지로 다른 것들을 묶어서 하나로 돌렸다가 다시 섞어서 혼돈상태로 만든다면 무릇 천하의 일들은 생각할 수조차도 없고 분별할 수도 없다. 오직 숨겨진 마음은 아득하기만 하니 적연히 움직이지 않는 것을 다시없는 묘법으로 삼을 따름이다. 이 어찌 수사(洙泗)

시대의 옛 모습이겠는가.

대체로 리란 어떠한 것일까. 리에는 애증도 없고 희로도 없으며 텅 빈 채 아득하여 이름도 없고 형체도 없는 것이니 우리들이 그것에서 품부받아 성(性)을 받게 되면 그것을 도(道)로 여기기는 또한 어려울 것이다.⁵⁾

(4) 조존(操存)

1) 내 생각에는 맹자의 조존법(操存法)은 그것이 장차 없어지려는 것을 보존하는 것인데 후세의 조존법은 그것이 장차 떠나가려는 것을 붙잡아 두는 것이니, 그의 차이란 비록 털끝만큼 작다고 하더라도 그가 도달하는 깊이는 여러 길이 되는 것이다.

맹자가 소위 마음을 간직한다는 것은 매양 일을 실천할 때에 사심을 버리고 천명을 따르며 악을 버리고 선을 좇음으로써 이처럼 얼마 남지 않은 일점의 도심이 장차 없어지려는 것을 간직하는 것이니 이는 소위 보존하는 것이다. 후세에 소위 마음을 간직한다는 것은 매양 고요히 앉았을 때에 거두면서 경을 주장삼고 정신을 모으면서 생각을 죽임으로써 설레면서 안정을 잃고 있는 인심을 간직하는 것이니 이는 소위 주존(住存)하는 것이다. 주존하는 공부도 본래 대단히 좋은 것이기는 하지만 단지 맹자가 말한 바와는 같지 않을 따름이다.

성(性)을 기르는 것도 또한 그러한 것이다. 맹자가 소위 양성(養性)한다는 것은 오늘 한 가지 선한 일을 실행하고 내일 또 한 가지 선

5) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 38쪽(4-567~568).

한 일을 실행하여, 의로운 일이 모이고 선한 일들이 쌓임으로써 선을 즐기며 악을 부끄럽게 여기는 성이 길러지며, 호연한 기운으로 하여금 전신에 가득하여 주름이 없도록 하는 것이다. 후세에 소위 양성한다는 것은 눈을 감고 조각처럼 굳은 자세에 오로지 미발전(未發前)의 기상을 살핌으로써 활기가 넘치는 경지를 요구하니 이는 소위 함양(涵養)하는 것이다. 함양하는 것도 저절로 좋은 일이기는 하지만 단 맹자의 뜻은 아니다. 그러므로 주자가 존심(存心)을 논하여 말하기를 “부자간의 마음을 간직해 얻고, 군신 간의 마음을 간직해 얻는다” 하였으니 이를 알 수 있는 것이다. 후세의 학자들은 옛날의 존양하는 법을 동존(動存)·동양(動養)이라 여기고 요즈음의 존양하는 법을 정존(靜存)·정양(靜養)이라 여기니 나는 이 두 가지가 다 좋다고 하지만, 단 옛날에는 정(靜)을 주장삼는 설은 없었고 오직 배우면서 생각하고 생각하면서 배운다는 말만 있었을 따름이라는 것이다.⁶⁾

(5) 본연지설(本然之說)

1) 생각건대-경문에서 서로 가깝다 한 것은 본시 잘나고 못난 것이 서로 가깝다는 것이지, 성품이 서로 가깝다는 것이 아니다. 그런즉 서로 가깝다는 두 글자에는 본시 잘못이 없다. 또한 경문에서 말한 것은 다만 인성일 따름인데 금수의 성은 원래 논할 필요조차 없다. 그러나 만일 “본연의 성은 사람이나 짐승이나 일반이다” 한다면 이는 불가불 따져 보지 않을 수 없다.

6) 『孟子要義』 卷2, Ⅱ~6, 37쪽(4-565~566).

슬프다. 똑같은 국왕의 임명이지만 경(卿) 벼슬이 있고 사(士) 벼슬이 있고 여대(興臺) 구실과 조례(阜隸) 구실이 있어서 그들이 받는 녹에도 차가 있어서 그것으로써 그들의 품격이 구별되는데 어찌하여 천명의 성에만은 같은 등급이 통용된다는 것일까. 하물며 그의 기질이 형상을 이루고 있는 것만은 하늘의 조화가 아니겠는가. 혹 깃이 있고 혹 털이 있고, 혹 비늘이 있고, 혹 껍질이 있어서 천변만화를 이루고 있건만 통틀어서 천한 품격에서 나오지 않았다고 하며, 하늘이 이미 형상을 마련해 주었을 때 거기에는 귀천과 미악이 있건만 부여받은 성은 같은 등급이 통용된다면 그러한 이치도 있겠는가.

일물(一物)이 각각 일성(一性)을 갖추었고 아울러 일물 안에 이성(二性)을 가지고 있는 자는 없는 것이다. 그러나 진실로 그것을 나누고자 한다면 당연히 네 등급으로 나누어야 할 것이다. 순자는 “수·화는 기(氣)는 있으나 생명은 없고, 초목은 생명은 있으나 의리는 없다. 인간은 기도 있고 생명도 있고 지각도 있고 의리도 있다” 하였으니 이는 합리적인 말이다. 비유컨대 곤면(袞冕)·별면(鷩冕)·취면(毳冕)·희면(希冕)처럼 아랫사람은 희면만을 얻지만, 취면을 쓰는 자는 희면도 포함해서 얻을 수 있고, 창면을 쓰는 자는 취·희면을 포함해서 얻을 수 있고, 곤면을 쓰는 자는 이 넷을 겸하여 이를 입을 수 있는 것이다. 그래서 기질의 성은 인·물이 다 같이 얻어진 것이지만 만일 도의의 성이라 이룬다면 오직 인간만이 이를 가지고 있으며, 금수 이하는 얻을 수 있는 것이 못 되는 것이다. 이제 앞서 학자들의 말은 도리어 본연의 성은 인·물이 다 같거니와 기질의 성은 사람과 개가 같지 않다 하니 돌이켜 볼 때 어찌 어리둥절하지 않겠는가. 본연의 설은 본래 불교 서적에서 나왔다. 『능엄경(楞嚴經)』에서

“여래장성(如來藏性) 청정본연(淸淨本然)”이라 하였고, 또 “화합하지 않은 자는 본연성이라 칭한다” 하였고, 또 “비유컨대 청수와 같아 청결본연하다” 하였고 또한 “진성(眞性)은 본연하다. 그러므로 진실이라 이름한다” 하였으며, 장수선사(長水禪師)가 광조화상(廣照和尚)에게 말하기를 “여래장성(如來藏性) 청정본연(淸淨本然)”이라 하였으니 본연의 성은 분명히 불교에서 쓰는 말인데 어찌 이것을 가지고 공맹의 말을 풀이할 수 있을 것인가.

불교의 말에 이 리에는 본래 대소도 없고 지해도 없다. 사람에게 깃들이면 사람이 되고 소에게 깃들이면 소가 되고, 벌레에 깃들이면 벌레가 되는 것이니, 마치 똑같은 물의 형체라도 둥근 그릇에 담으면 둥글어지고 모난 그릇에 담으면 모나는 것과 같으며, 마치 똑같은 달빛이라도 둥근 그릇에 비치면 둥글어 보이고 모난 그릇에 비치면 모나게 되는 것과 같다. 그러므로 그들의 말에 “사람이 죽어서 소가 되고, 소가 죽어서 벌레가 되고, 벌레는 다시 화하여 사람이 되어 대대로 다시 소생하여 돌고 돌아 끝이 없다” 하였으니 이것이 소위 본연의 성이요, 인·물이 다 같은 것이다.

진실로 그가 지닌 이치가 이처럼 진실되다면 어찌하여 그것이 내가 들은 바와 다르다고 해서 이를 폐하겠는가. 단지 그의 말에는 반드시 통할 수 없는 대목이 있다. 소위 리는 본래 무형한 것과 관계되어 있다. 무형한 자가 기(氣)의 능력을 운행한다는 것은 그의 형체의 대소와는 관계가 없다. 그러므로 귀신의 생김새는 그의 형체가 텅 빈 것처럼 되어서 겨자씨를 보고도 태산인 양하니, 그의 본체는 영묘하여 산을 뚫고 돌을 쪼개되 마치 공중을 나는 새처럼 하며, 하늘에 오르고 땅으로 들어가되 마치 틈새로 지나가는 말처럼 한다. 어

찌 홀로 벌레는 『주역』을 강하거나 역상을 셈하거나 인의를 실행하거나 예지를 사용하거나 할 능력이 없으면서 벌레의 본분을 지키려고 노력하는데 괴로워할 것이 있겠는가.

진실로 본연의 성으로 하여금 인·물이 다 같도록 한다면 소의 발은 둔하고 굳어서 붓을 잡고 글씨를 쓸 수 없을 것이요 소의 입술은 어눌하고 굳어서 말을 하며 글로 만들 수 없을 것이다. 그러나 그의 눈은 오히려 흑백을 가려내기에 넉넉하며 그의 귀는 소리와 고요함을 가려내기에 넉넉하니 시험 삼아 그에게 문자를 가르친다면 어찌 고개를 끄덕이며 그의 뜻을 알아맞히지 않을 것인가.

인성이 포함하고 있는 것은 범위가 넓은 것이다. 구류(九流) 백가의 서를 두루 외면서 틀리지 않을 수도 있으며, 천문역법 단상의 묘리도 전부 깨달아 막히는 일이 없을 수도 있다. 이는 과연 혈기가 그렇게 만들어 주는 것일까. 이는 과연 만물에 빙거하여 존망하는 것일까. 어찌하여 본연은 인·물이 다 같다고 이르는 것일까. 앞서 학자들은 공자가 말한 것은 기질의 성이요, 맹자가 말한 것은 본연의 성이라 하였으니 인·물이 다 같음이 참으로 이와 같다면 특히 인간만이 다 요순이 될 수 있는 것이 아니라, 무릇 본연의 성을 얻고 있는 만물도 다 요순이 될 수 있을 것이니 어찌 통하겠는가.

한심스럽구나. 하늘을 우러러 바라보면 일월성신이 거기에 줄줄이 늘어 박혔고, 굽어 땅을 내려다보면 초목금수가 여기에 차례대로 살고 있으니 사람을 비추어 주고 사람을 따뜻하게 해주며 사람을 길러 주고 사람을 섬겨 주지 않는 자는 없다. 이 세상을 주관하는 자는 인간이 아니고 누구이겠는가. 하늘은 대대로 가정을 이루며 인간으로 하여금 선행을 하게 하면서 일월·성신·초목·금수는 이 가정

을 받들어 주는 자가 되게 하였는데 이제 초목·금수로 하여금 바꾸어 주인이 되게 하려고 한다면 어찌 이치에 맞는 일이겠는가. 좌우를 헤아리며 인·물이 이 성을 같이하고 있다는 것은 감히 하명하신 대로 들을 수가 없습니다.⁷⁾

(6) 구염설(舊染說)

1) 대답-물들게 되는 데는 두 가지 경우가 있다. 악인에게서 습관을 배우면 물들게 되고, 악 속에서 습관을 길들이면 물들게 된다. 이는 공자가 소위 성은 서로 가깝고 습속은 서로 멀다고 한 그것이다. 몽매한 자는 정도로써 길러야 한다는 것에 어찌 물들게 되겠는가.

8세에 소학에 들어가면 물 뿌리고 쓸며 응대하는 것을 익히고 예·악·서·수를 익히며, 서서히 공경하는 법도를 기르며, 이미 대학에의 근기를 세운 자는 15세에 대학에 들어갈 것이니 대체로 어찌하여 옛것에 물들여진 더러움이 그에게 있을 것인가.

주자가 이른바 옛것에 물들여진 자라는 것은 매씨(梅氏) 『상서』의 「윤정」 편에서 말한 “옛것에 물들여진 더러운 풍속”이라는 것이 아니며, 다 함께 오직 새로운 것이 옛것에 물들여진 것이다. 이에 기품과 인욕이 물들게 되는 것은 소위 상지자(上知者)도 없을 수 없는 것이다. 생각건대 『능엄경』에서 “여래에게 감추어진 성은 청정한 본연의 것이다” 하였는데 이것이 본연의 성이다. 새로운 훈기(薰氣)에 물들여진 것은 이에 진여(眞如)의 본체를 잃은 것이니 곧 『반야기신론』

7) 『論語古今註』 卷9, II~15, 13~14쪽(6-110~113).

중에서 거듭 말하고 있는 설이다.

이를 새로운 훈기에 의하여 물들여진 것이라 한다면 본체는 허하고 밝은데 새롭게 기질에 의하여 훈기에 물들임이 된 것이다. 그런 까닭에 새로운 훈기란 곧 옛날의 물들여짐이요, 옛날의 물들여짐이란 곧 새로운 훈기인 것이다. 본연에 의거하여 이를 말한다면 이를 새로운 훈기라 이를 것이요, 현재에 의거하여 이를 말한다면 이를 옛날의 물들임이라 이를 것이다.

이는 비록 지극한 이치가 거기에 깃들여 있다손 치더라도 이 경서의 친민(親民)이니 신민(新民)이니 하는 것은 결코 이 뜻은 아닌 것이다. 경문에서 “한 집안이 사람다운다면 한 나라가 사람다운을 일으키고, 한 집안이 사양하면 온 나라 사람들이 사양의 도를 일으킨다” 하였으니 “위에서 늙은이를 늙은이로 대접하면 백성들은 효의 도를 일으키고, 위에서 어른을 어른으로 대접하면 백성들은 우애의 도를 일으킨다” 하였으니, 일으킨다는 것은 새롭게 만든다는 것이며, 옛것을 없애고 새것을 일으킨다는 것인데 하필 이 허령의 본체에 새로운 밝음이 있을 것인가.⁸⁾

(7) 선(禪)

1) 또 말하기를 명덕(明德)은 비록 『장구(章句)』에 의하여 심성(心性)으로 이를 해석하였지만 만일 이를 심(心)이라 한다면 성(性)이 아닐 것이요, 만일 이를 성이라 한다면 심이 아닐 것이니 아마도 이를

8) 『大學公議』, Ⅱ~1, 11~12쪽(4-24~25).

혼동해서 말해서는 안 될 것이다. 옛 경서에서 성을 말하고 심을 말하고 있는데 그 뜻은 같지 않다. 성이란 충심을 내려 주셨다는 것을 말하였다. 그러므로 순선하고 무악하니 우인(愚人)이나 지자(知者)나 다 같은 것이다. 심이란 곧 형기에 따른다는 것을 말하였다. 그러므로 현인이나 불초자와 동일하지 않음이 있는 것이다. 그리하여 주리면 먹고 싶으며, 목마르면 마시고 싶은 것은 비록 성인이라도 면할 수가 없다. 그러므로 인심과 도심의 구별이 있는 것이다.

대개 성은 따른다고 말할 수는 있어도 다스린다고 말할 수는 없다. 심은 다스린다고 말할 수는 있어도 따른다고 말할 수는 없다. 성을 따르면 도가 되지만 심을 따르면 욕이 된다. 그러므로 공자 같은 성인으로도 70 이전에는 심은 따르면 안 되었던 것이다. 이렇게 본다면 심을 다스리거나 성을 따르거나 함에는 각각 조리가 있어서 두 가지에 내려지는 공부는 마치 수·화나 음·양이 같지 않은 것과 같은데, 이제 『장구』에서 “명덕이란 사람이 하늘에서 얻은 것이다” 하였으니, 이는 성을 가지고 말한 것이요, ‘허령불매’라 하였으니 이는 심을 가지고 말한 것이요, “많은 이치를 갖추었다” 한 것은 성이요, “만사에 응한다” 한 것은 정(情)인데 또 “그가 말하는 바에 따라서 드디어 이를 밝힌다” 하였으니 그가 이를 밝히는 공무(工務)는 어디로부터 착수해 들어가야 할지 알 수가 없다. 도대체 성으로 쫓아가 그를 따라야 할 것인가. 도대체 심으로 쫓아가 이를 다스려야 할 것인가. 도대체 정으로 쫓아가 이를 절제해야 할 것인가. 옛사람들이 진리를 말할 적에는 이처럼 흐리멍덩하게 하지 않았던 것이다.

대체로 후세 사람들이 경서를 해석할 때는 매양 일을 한다는 점에서 말한 것에 대하여도 이를 심성으로 인정하려고 하였으니 비단 명

덕만을 이처럼 해석한 것은 아니다. ‘인(仁)’자와 같은 글자의 뜻도 공·맹이 다 같이 “인(仁)이란 인(人)이다” 하였는데도 이내 “심(心)의 덕(德)이요, 애(愛)의 리(理)다” 하였고, 『중용』의 희·노·애·락의 미발은 겨우 희·노·애·락의 미발을 말했을 따름인데 이에 “사려나 지각의 미발이다” 하였다. 맹자의 측은·수오·사양·시비는 그것이 안에서는 움직이지만, 행위에까지는 미치지 못하고 겨우 인·의·예·지의 단서가 되었을 따름이다. 인·의·예·지 그것이 행실에 나타나면 이미 인이 되고 의가 되고 예가 되고 지가 되는 것들이다. 그런데 인·의·예·지를 안에 있는 성으로 인정하고 도리어 측은·수오·사양·시비가 인·의·예·지에서 발하는 자가 되어 있다. 이는 모두 심성을 지나치게 중요시한 자로서 공자가 네 가지 행하지 말라는 것을 가지고 안연이 인의 뜻을 물은 것에 대한 대답과는 같지 않은 것이다.

이는 양구산(楊龜山) 이하 여러 선생들이 정좌하여 미발전(未發前)의 기상을 보는 것을 성문(聖門)의 으뜸가는 교지로 여긴 까닭이 되는데 정 선생 문하의 여러 사람이 늦게나마 선을 섭렵하는 잘못에서 벗어난 사람이라고 한 사람은 아무도 없었으니 아마도 반드시 여기에 말미암지 않은 자는 없었을 것이다. 주자도 연평(延平)의 행장에 쓴 말이 너무 지나쳤음을 후회하여 말하기를 “외곬으로 이와 같았던 것 같다” 하였고, 또 “좌선에 입정한 듯하다. 애석하구나.” 주자는 비록 그의 그릇됨을 의심하였지만 다시 더 들추어내는 데까지는 이르지 못했던 것이다.⁹⁾

9) 「上弁園」, I~18, 40~41쪽(3-182~183).

明鏡止水

[1] 今按 明鏡止水之說起於佛家 謂心體之虛明靜寂如水鏡也 然此須無思無慮 不戒不懼 一毫不動而後 有此光景 聖人於未發之時 戒慎恐懼 慮事窮理 甚至有終日不食 終夜不寢 以爲思慮如孔子者 安得以明鏡止水喻之乎 且明鏡止水謂之虛明則可 謂之中則不可 中也者不偏不倚之名 必其人商度事物 裁量義理 其權衡尺度 森列在心 無偏倚矯激之病然後 方可曰中 方可曰大本 又可喜可怒可哀可樂之事 一點檢 驗諸天命然後 方可以得中 若一以虛明靜寂爲主 一念纔萌 不問善惡 屬之已發 謂非水鏡之本體 則是坐禪而已 天下萬事 原未商量 猝然過之 其喜怒哀樂果可以一一中節乎 呂氏謂由空而後見夫中 朱子曰其不陷而入浮屠者幾希 其辨嚴矣 顧於明鏡止水之說取之無疑 深所未曉 未發者喜怒哀樂之未發 豈心知思慮之未發乎。

寂然不動

[1] 易曰寂然不動 感而遂通天下之故 此謂著卦爲物無思無爲 若枯槁無慮之物 一朝布策揲著四營成易 則萬物來感遂通天下之故也 此與吾人心體原不相類 況中庸之未發已發原係慎獨君子至誠之說 與著卦寂感之理無所髣髴 特以佛氏論心每以寂感爲說 程門諸公以爲兩家之說吻然相合 其論未發已發專以此句爲證 然聖門治心之法 有慎思無入寂 有戒恐無默存 故思而不學 學而不思 孔子戒之 小心翼翼 昭事上帝 文王以之 未聞以寂然不動爲吾心之本體也 孟子曰心之官思 思則得之 未聞曰心之官寂 寂則感之也 經但曰喜怒哀樂未發而已 何嘗曰一切思念都未發乎 喜怒哀樂未發之時 胡獨戒慎恐懼乎 中和之德 本出於慎獨 朱子或問論之詳矣。

萬法歸

[1] 鑄案 後世之學都把天地萬物 無形者 有形者 靈明者 頑蠢者 竝歸之於一理 無復大小主客 所謂始於一理 中散爲萬殊 末復合於一理也 此與趙州萬法歸一之說毫髮不差 蓋有宋諸先生初年多溺於禪學 及其回來之後 猶於性理之說不無因循 故每曰佛氏彌近理而大亂真 夫既曰彌近理 則其中猶有所取可知也 子思著中庸 明云天命之謂性 孟子曰盡其心者知其性 今乃以心性天三者總謂之一理 則毛氏所謂理命之謂理 不是佻語 而孟子

亦當曰盡其理者知其理也 知其理則知理矣 束萬殊而歸一 復成混沌 則凡天下之事 不可思議 不可分別 惟有棲心冥漠 寂然不動 爲無上妙法而已 斯豈洙泗之舊觀哉 夫理者何物 理無愛憎 理無喜怒 空空漠漠 無名無體 而謂吾人稟於此而受性 亦難乎其爲道矣。

操存

[1] 鑄案 孟子操存之法 保存其將亡 後世操存之法 住存其將去 其差雖若毫釐 其達乃至尋丈 孟子所謂存心者 每於行事之時 去私而循命 棄惡而從善 以存此幾希將亡之一點道心 此所謂保存也 後世之所謂存心者 每於靜坐之時 收視而主敬 凝神而息慮 以存此躁擾不定之人心 此所謂住存也 住存之工 固亦甚好 但與孟子所言者不同耳 養性亦然 孟子之所謂養性者 今日行一善事 明日行一善事 集義積善以養其樂善恥惡之性 使浩然之氣充然不餒也 後世之所謂養性者 瞑目塑形 專觀未發前氣象 以求活潑潑地 此所謂涵養也 涵養自亦甚好 但非孟子之意 故朱子論存心曰 存得父子之心 存得君臣之心 斯可知也 後儒以古之存養爲動存動養 以今之存養爲靜存靜養 余謂二者皆善 但古無主靜之說 惟有學而思思而學諸語。

本然之說

[1] 案 經云相近本是賢不肖之相近 不是性品之相近 則相近二字本自無病 且經之所言只是人性 則禽獸之性原不必論 然若云本然之性人獸一般 則是又不可以不辨 嗟呼 同一國君之命 而有卿有士有與臺有皐隸 其祿有差其品以別 奚獨天命之性通用一等乎 況其氣質成形獨非天造乎 或羽或毛 或麟或介 千變萬化 而總之不出於賤品 天既賦形有貴賤美惡 而其所賦之性通用一等 有是理乎 一物各具一性 竝無一物之內函有二性者 然苟欲其分當分四等 荀子曰水火有氣而無生 艸木有生而無知 禽獸有知而無義 人有氣有生有知有義 此合理之言也 譬如袞冕鷩冕毳冕希冕 下者但得希冕 而毳者得包希冕 鷩者得包毳希 袞者兼四者而服之耳 然則氣質之性人物之所同得 而若所云道義之性 惟人有之 禽獸以下所不能得 今先正之言反以爲本然之性人物皆同 而氣質之性人與犬不同 顧安得無惑哉 本然之說本出佛書 楞嚴經曰如來藏性清淨本然 楞嚴經曰非和合者稱本然性 又曰譬如清水清潔本然 楞嚴經曰眞性本然故名眞實 長水禪師語廣照和尚曰如來藏性清淨本然 本然之性明是佛語 豈可以此解孔孟之言乎 佛

氏之言 此理本無大小亦無癡慧 寓於人則爲人 寓於牛則爲牛 寓於焦螟則爲焦螟 如同一水體 盛於貝器則圓 盛於方器則方 如同一月色 照於貝水則圓 照於方水則方 故其言曰 人死則爲牛 牛死則爲焦螟 焦螟復化爲人世生生 輪轉不窮 此所謂本然之性 人物皆同者也 苟其理之真是 則豈以其異乎 吾所聞而廢之 但其言有必不可通者 所謂此理本係無形 無形者之運其能 不係其體之大小 故鬼神爲物 其體空空然 視芥子爲泰山然 其本體靈妙 穿山透石 如過空之鳥 登天入地 如過隙之馬 何獨焦螟之蟲 不能講周易 筭曆象 行仁義 用禮智 而苦焦螟之分 是守是蹈哉 苟使本然之性 人物皆同 則牛之足鈍 固不能執筆寫字 牛之唇訥 固不能發言成章 然其目猶足以辨黑白 其耳亦足以辨聲寂 試教之文字 豈不點頭以示意乎 人性之所包函博矣 九流百家之書 有能全誦而不錯者矣 天文曆法象象之妙 有能全悟而不滯者矣 是果血氣之所能使乎 是果憑物以存亡者乎 何謂本然之性 人物皆同也 先儒謂孔子所言是氣質之性 孟子所言乃本然之性 而本然之性 人物皆同 審如是也 不特人皆可以爲堯舜 凡物之得本然之性者 亦皆可以爲堯舜 豈可通乎 嗟呼 仰觀乎天 則日月星辰森然在彼 俯察乎地 則禽獸草木森然在此 無非所以照人燠人養人事人者 主此世者非人而誰 天以世爲家 令人行善 而日月星辰草木鳥獸爲是家之供奉 今欲與草木鳥獸遞作主人 豈中於理乎 左右商度 人物之同此性 不敢聞命。

舊染說

[1] 答曰 染有二法 習於惡人則染 習於惡俗則染 此孔子所謂性相近而習相遠也 蒙養以正者 安有染乎 八歲入小學 習灑掃應對禮樂書數 涵養用敬 已立大學之根基者 十五又入大學 夫焉有舊染之污哉 朱子所云舊染者 非梅氏胤征所云舊染汚俗 咸與維新之舊染也 乃氣稟人欲之所染 所謂上知之不能無者 按楞嚴經曰如來藏性 清淨本然 此本然之性也 本然之性爲新薰所染 乃失真如之本體 卽般若起信論中重言複語之說 謂之新薰者 本體虛明而新被氣質所薰染也 然則新薰卽舊染 舊染卽新薰 據本然而言之 則謂之新薰 據現在而言之 則謂之舊染 此雖至理所寓 而此經之親民新民 必非此義 經曰一家仁一國興仁 一家讓一國興讓 又曰上老老而民興孝 上長長而民興弟 興也者作新也 舊廢而新興也 此之謂新民 何必虛靈之體 乃有新明乎。

[1] 又曰 明德雖從章句以心性解之 若謂之心則非性 若謂之性則非心 恐不可混合言之 何則 古經言性言心自不同 性則從降衷而言 故純善無惡 愚智皆同 心即從形氣而言 故有賢不肖之不同 而饑思食渴思飲 雖聖人亦不免 故有人心道心之別 蓋性可言率而不可言治 心可言治而不可言率 率性則爲道 而率心則爲慾 故以孔子之聖七十以前不可從心也 由是觀之 治心率性 各有條理 兩下工夫如火火陰陽之不同 今章句曰明德者人之所得乎天 此以性言也 曰虛靈不昧 此以心言也 曰具衆理則性也 曰應萬事則情也 而又曰因其所發而遂明之 未知其明之之工從何處著手 抑從性而率循之乎 抑從心而克治之乎 抑從情而節制之乎 古人立言恐不如是之囿圖矣 大抵後世釋經 每以發於事爲者認作心性 非但解明德如此 如仁字之義 孔孟皆曰仁者人也 而乃云心之德愛之理 中庸喜怒哀樂之未發 只言喜怒哀樂之未發而已 乃云思慮知覺之未發 孟子惻隱羞惡辭讓是非是動於內而未及於行爲 只爲仁義禮智之端緒而已 仁義禮智是見於行事 已爲仁爲義爲禮爲智者也 而乃以仁義禮智認爲在內之性 反以惻隱羞惡辭讓是非爲發於仁義禮智者 此皆看心性太重 與孔子以四勿答顏淵問仁之義不同矣 此所以龜山以下諸子 以靜坐看未發前氣像爲聖學宗旨 而程門諸人晚來無一人得免涉禪之失者 恐未必不由於此也 朱子悔延平行狀之下語太重曰 若一向如此 又似入定坐禪 惜乎 朱子雖疑其誤 而未及更爲闡發也。

2. 노장(老莊)

(1) 중성공지(衆星共之)

1) 반박-아니다. 청정무위(淸靜無爲)는 곧 한나라 학자들이 가졌던 노자의 학으로 진나라 때 있었던 청허(淸虛)의 설인데 천하를 어지럽게 하고 만물의 정을 파괴한 이단 사술 중에서도 가장 심한 자다. 한나라 때 문제가 이 도를 쓰자 칠국(七國)의 난을 빚어내게 하였고, 혜제가 이 술을 숭상하자 오호(五胡)의 화를 맞아들이게 하였다. 일찍이 우리 유가의 대성인도 무위를 법으로 여긴 일이 있었던가. 공자는 분명히 “정치를 한다” 하였는데도 우리 유학자들이 무위라 해도 옳을 것인가, 옳지 않을 것인가.

공자는 “하염없이 다스린 자는 순임금이시다”라고 하였는데 어떻게 했던 것일까. “근엄한 자신이 남면(南面)하고 있었을 따름이다”¹⁾ 하였으니 이를 일러 순임금은 22인의 책임자를 얻어 각각 그들의 직

1) 『論語』, 「衛靈公」.

책을 맡김으로써 천하를 다스리게 했던 것이다. 이 시대에 있어서 오직 근엄한 태도로 남면했을 따름이라는 것은 나라를 가진 자는 불가불 적임자를 얻어야 함을 극언하였고, 감탄하며 흠모하는 뜻이 그 말 밖으로 넘쳐흐르고 있으며, 그의 말씨의 억양과 문장이 끊임에서 다른 사람들을 고무하고 있는 것이다.

후세 학자들은 이 글을 잘못 해석하고 드디어 요순의 정치는 무위를 주장삼았다고 하였다. 이 때문에 가의(賈誼)를²⁾ 기쁜 일로 여겼고, 급암(汲黯)을³⁾ 도를 안다 생각하였고, 위상(魏相)·병길(丙吉)을⁴⁾ 대신으로 여겼던 것이다. 용렬하고도 하찮은 무리들이 헛된 자리만을 지키면서 국록을 도적질하며 대체만을 지킨답시고 그가 지닌 단점을 꾸밈으로써 국가 대사의 갖가지 일들이 부패하고 타락하여 털고 일어날 길이 없게 하였으니, 다 이 도의 독에 젖어 버렸기 때문이다. 오호라, 어찌 슬프지 않은 일인가.

내가 보건대 그가 분발하여 일으킨 일의 공적치고는 요·순만 한 임금에 없다고 본다. 5년마다 한 번 순수하고 매년 조근(朝覲)을 받으며 일거리를 묻고 진언의 내용을 고찰하니 천하는 이미 시끄러운 것이다. 게다가 산을 뚫고 물을 끌며, 독을 쌓고 수로를 파며, 교육을 바로 세우고 형벌을 밝히며 예를 제정하고 악을 지으며, 흉악한 무리를 없애고 간사한 무리들을 물리침으로써 상하·초목·금수에 이르기까지 사람을 골라 그의 소임을 맡기고 공적을 계산하여 책임을 다하도록 격려하지 않음이 없으니 그의 마음씀과 힘을 기울이는

2) 한나라 때 학자.

3) 한무제 때 대신.

4) 한나라 때 宰臣.

품은 굳세다고 할 수 있을 것이다.

공자는 친히 전적들을 조사 결정하였기 때문에 이 일들을 분명히 알고 있었는데 어찌하여 이를 속여서 ‘하염없다’ 하였겠는가. 무릇 하염없이 다스려진다는 것은 다 이단사설로서 우리 유교의 교리는 아닌 것이다. 또한 북신(北辰)이란 본래 성점(星點)이 없다. 그러므로 『이아』의 「석천」 절에서 “북극을 북신이라 이른다” 하였고 괘박(郭璞)은⁵⁾ “북극은 하늘의 중앙인데 사시를 바로잡아 준다” 하였는데 이 미 성점이 없으니 그것이 이동하거나 이동하지 않거나 본래 논할 수가 없는 것이다. 만일 “중궁(中宮) 태일(泰一) 그것이 북신이 된다” 한다면 그의 둘레가 비록 적다고 하더라도 낮과 밤으로 돌고 돌아 그가 있는 자리는 일정하지 않을 텐데 어찌 태일에 일정한 자리가 있겠는가.

한나라 학자들은 이 경문을 오해하고서 드디어 중궁·태일을 봉하여 천황대제가 되게 하였고, 그의 주(注)에서 교시(郊柴)의 여러 제사는 다 황천상제(皇天上帝)를 부르기를 ‘태일신’이라 한다고 하였으니 신을 업신여기거나 더럽힌 점은 이루 말할 수가 없다. 삼공 육관과 우아(羽衛) 번신(藩臣)들이 멀리 떨어진 바닷가에다가 한 조정을 마련해 놓고 가리켜 이르기를 “못 별들이 둘러앉아서 북극에 예를 드린다” 하는 것은 모두 이 경문에 나온 못 별들이 이를 함께 한다고 한 한 마디를 근본으로 삼아 받든 까닭이니 어찌 잘못이 아니겠는가. 성인의 비유란 친절하지 않은 것이라고는 없다. 만일 단정히 손을 잡고 하염없이 있는 것을 비유하여 북신과 같다 한다면 오히려 옳다. 이제 정치를 하되 덕으로써 한다는 것은 분명히 하염이 있는

5) 풀나라 때 학자.

것인데 어찌하여 태일은 일정한 자리가 있어서 움직이지 않는다는 것을 가지고 비유로 삼을 수가 있겠는가.

통틀어서 본다면 정치라는 것은 바르다는 것이다. 성인의 거조는 간략한 까닭에 중언부언하더라도 통합하면 일관되어 그의 귀취를 따지면 합치하지 않는 것은 없다. 제경공이 공자에게 정치에 대하여 물었을 때 공자는 대답하기를 “군왕은 군왕답고 신하는 신하답고 아버지는 아버지고 아들은 아들다워야 한다”⁶⁾ 하였으니 이것이 소위 정치를 하자면 덕으로써 해야 한다는 것이다. 계강자(季康子)가 공자에게 정치에 대해 물은즉 대답하기를 “정치는 바른 것이다. 그대가 바른 것으로 이끌면 뉘라서 감히 바르지 않겠는가”⁷⁾ 하였는데 이는 자기 자신을 바르게 한다면 다른 것들도 바르게 됨을 이르는 말이다. 공자는 “제 자신이 바르면 명령하지 않아도 실행이 되고, 제 자신이 바르지 않으면 비록 명령하더라도 따르지 않는다”⁸⁾ 하였으며 또한 공자는 “진실로 제 자신이 바르게 된다면 정치하는 것쯤이야 무슨 문제가 있으며 제 자신이 바르게 될 수 없다면 어떻게 남을 바르게 할 것인가” 하였고, 애공이 공자에게 정치에 대하여 묻자 “정치는 바른 것이다. 군왕이 정치를 하게 되면 백성은 그 정치를 따르는 것이니 군왕의 하는 짓을 백성은 따르게 마련이다. 군왕이 하지 않는 것을 백성이 어떻게 따르겠는가”, 맹자는 “한번 군왕을 바르게 하면 천하는 바르게 될 것이다” 하였고, 동자(董子)는⁹⁾ “군왕의 마음을 바

6) 『論語』, 「顔淵」.

7) 『論語』, 「子路」.

8) 같은 책, 같은 곳.

9) 董仲舒, 한나라 때 학자.

르게 하여 백관을 바르게 하고, 백관을 바르게 하여 만민을 바르게 한다” 하였으니 모두가 이 설인데 어찌하여 홀로 이 점에서 따로 옮기지 않으며 하염이 없다는 것을 가지고 정치를 하는 법도로 삼으려는 것일까.

제자리에 있다는 것은 자오선을 말한다. 북극은 정자오선에서 하늘의 중추를 돌리는데 하늘에 가득 찬 못 별들은 이것과 함께 도는 것이니 한 별이라도 감히 이를 거슬릴 수는 없으려니와 한 별일지라도 뒤지는 일도 없을 것이다. 이것이 소위 못 별들이 서로 같이한다는 것이다.

군왕이 바른 자리에 앉고 정치를 하되 덕으로써 한다면 백관 만민으로서 다르지 않을 자 없을 것이요, 서로 함께 하면서 동화되지 않는 자는 없을 것이다. 이는 바로 북신과 못 별들과의 일과 부절을 합한 것 같으니 비유를 취한 뜻을 돌이켜 보건대 여기에 있는 것이 아닐까. 둘러서 손잡고 예드린다는 것은 무엇을 말하는 것일까.¹⁰⁾

(2) 청정무위

1) 생각건대-청정무위(淸靜無爲)는 노자의 설이다. 한나라 이전의 서전(書傳)에는 이러한 설은 없다. 한나라 초창기에 천하를 통일하자 군신들이 모두 딱딱하고 거칠어서 문자란 없었기 때문에 어떻게 다스려야 할지 모르고 있었다. 단지 민심을 순후하게 하기 위하여 이 설을 만들었고 그것으로써 그들과 함께 휴식하고자 했던 것이니, 소

10) 『論語古今註』 卷1, Ⅱ~7, 20쪽(5-41~42).

위 문제와 경제의¹¹⁾ 다스림이 삼대(三代)의 후에 유명했던 것이다. 그러나 이 때문에 예·악·문물이 이 시대에 다시 부흥하지 못하고 칠국(七國)의 난을 당함으로써 한나라의 기저가 거의 흔들릴 뻔했던 것이니 그것이 난리와 망국의 방법이었음은 이미 징험한 것이다.

순임금이 섭정하던 시절에 분발한 공적은 모조리 전적에 실려 있으나 그가 벼슬아치들을 임명한 이후로는 서전에 아무런 말이 없는 것은 치정(治政)은 이루어지고 법률도 제정되어 있었기 때문에 다시 따로 기재하지 않은 것이다. 어찌 드디어 할 일이 없어서 그러했겠는가. 3년에 일고(一考)하고 3고한 후 일출(一出)하며, 5년 만에 일순수(一巡狩)하고 군후들은 4년에 조근(朝覲)하였고 군왕은 일을 물으면서 말을 살피고 제후가 의견을 진술하면 그의 공적을 시험하여 매해마다 법을 살펴 이를 실행하니 이미 분분한 일이 많지 않았겠는가. 군신과 백공들이 분주하게 맡은 일을 이끌고 가는데 순임금만이 홀로 하염없을[無爲] 수 있었겠는가.

공적을 상고하되 반드시 친히 하고, 제후를 순수하되 반드시 친히 하고, 형옥을 다루되 반드시 친히 듣고, 교훈을 내리되 반드시 앞장을 서니 순임금이 어찌 하염없을 수 있었겠는가. 하물며 요즈음 소위 「순전」은 「요전」의 하반부인 것이며, 옛날 「순전」은 요즈음은 이미 없어졌으니 그중에 몇 건의 시정 초지가 들어 있어서 수고롭게 활동했는지를 모르는데 어떻게 일편의 문자를 가지고 그것이 하염없었던 증거의 근거로 삼을 수 있겠는가.

공자가 무위라고 말한 것은 책임자를 얻은 효과는 강녕정일할 수

11) 한나라 때 제왕들.

있음을 과장해서 말한 것이니 탄복하며 칭찬하는 의기가 넘쳐흐르고 있다. 이는 성인이 말씀한 취지는 격앙하되 바른 자리를 차지해야 할 것이니 말 때문에 뜻을 해쳐서는 안 될 것이다.

요즈음 사람들 중에 도를 다스리는 것을 논하는 자는 모조리 군왕을 지도하되 손을 마주 잡고 단정히 앉아서 말도 않고 꺾이는 바 없게 하니 백 가지 일들이 퇴폐하여 타락하되 이를 정리할 길이 없고, 천자의 기밀이 무더기로 좌절되지만 이를 찾아서 분발시킬 길이 없다. 10년이 채 못 되어 천하는 혼동되어 버릴 것이다. 재화와 난리가 서로 잇달아 조락하여 힘을 떨칠 기력도 없으니 줄지에 이를 깨달을 수도 없다. 무위설이 저지른 잘못된 것이다.¹²⁾

(3) 노자지도(老子之道)

1) 말하자면-노자의 도는 허(虛)하고 무위(無爲)함을 만유의 근본으로 여겼고, 고요함을 모든 움직임의 뿌리로 여겼다. 자애와 검소로써 이 도를 실행하며, 남의 앞장을 서지 않는 것으로써 이 도를 지킨다. 그 도로 말하면 마음속은 밝되 겉으로는 어두우며, 마음속은 강하나 밖으로는 유하다. 사물은 각각 사물에 붙어서 서로 다투지 않으며, 말하지 않아도 깨우치며, 움직이지 않아도 변화한다. 신체를 가지고 있는 것을 가지고 자기 자신의 누로 여겼으며, 하염없는 것을 가지고 만물을 어거하는 큰 권한으로 생각한다. 군세거나 사납지 않은 것을 가지고 천기를 밟으며 낮고 약한 데 처하는 것을 가지고 자신을 보존한다. 현허충막(玄虛沖漠)하며 예약을 먼지처럼 여김으로

12) 『論語古今註』 卷8, Ⅱ~14, 1~2쪽(6-4~5).

씨 스스로 현현(玄玄)의 문을¹³⁾ 감추니 이것이 노자의 처세술이다.

이것으로써 일신의 이해를 도모하는 것을 진실로 지극한 도인 양 여기지만 천하 국가를 다스리는 자는 함께 더불어 의논할 수 없는 것이다. 왕필의¹⁴⁾ 학은 노자에 깊이 들어가 있다. 그의 『역경』 주해는 한 자 한 구가 모두 소위 현허충막한 취지를 가지고 이에 젖고 이에 물들게 하여 3성인이 세상을 어거하며 나라를 경륜하던 깊은 뜻과 큰 법도로 하여금 이단의 유파에 젖게 하니 어찌 애석하지 않은가.¹⁵⁾

(4) 양묵지도(楊墨之道)

1) 내 생각에는 성인의 도는 구애되지도 않고 정제하지도 않고 옳은 일이면 그것과 짝한다. 그러므로 이를 시중(時中)이라 한다. 그러나 그중에서도 양·묵의 뜻은 일찍이 다 함께 존재하지 않음이 아닌 것이다. 홀로 그 자신을 착하게 하는 것은 나를 위하는 것이 아닌가. 두루 천하에 선행을 하는 것은 두루 사랑하는 것이 아닌가. 오직 그 가 붙잡고 있는 것이 한쪽으로 치우치지 않을 따름이다. 요·순 시대를 당하여 우·직은 살갓이 굳어져도 두루 사랑하였고 노·위의 난을 당하여 안회는 문을 닫고 나만을 위하였다. 양·묵은 그렇지 않았다. 양자는 궁한 때나 영달한 때를 막론하고 홀로 선하기만을 주장하였고 묵자는 치세나 난세를 불문하고 두루 사랑하는 것만을 주장하였던 것이다. 이 점이 바로 그들이 도에 어긋난 소이인 것이다.

13) 노자의 문.

14) 싹나라 때 노장학자.

15) 『易學緒言』 卷1, Ⅱ~45, 40~41쪽(10-256~257).

대저 홀로 그 자신을 선하게 하는 자는 오직 마땅히 산림 속에 깊이 묻혀 살면서 그가 허물이 적기를 구할 따름이니, 천하 사람들이 이 도를 가지고 가르침으로 삼는다면 군왕은 장차 누구와 더불어 나라 일을 함께 할 것인가. 자로는 장인더러 말하기를 “군신 간의 의리는 폐할 수가 없다”라고 하였으니 나만을 위한다는 것은 군왕이 없는 도가 아니겠는가. 두루 천하에 선행을 하는 자는 오직 마땅히 흡족한 예와 흠 묻은 발로, 그의 공적을 세우기를 요구할 것이니 천하 사람들이 이 도를 가지고 가르침으로 삼는다면 집안에서 자신의 행동을 가다듬어 그의 아버이를 봉양하는 자는 아마도 드물 것이다. 위무지(魏無知)는 증삼더러 그의 아버이를 떠나지 않는다면 함께 큰 일을 도모할 수가 없다 하였으니 두루 세상을 구제하는 일에 힘을 쓴다면 반드시 제 집안은 돌보지 않을 것이다. 두루 사랑한다는 것은 아버가 없는 도가 아니겠는가.

그러나 양·묵은 다 현인들이다. 맹자는 그의 폐단을 염려하여 이를 거부한 것인데 요즘 사람들은 이를 잘못 이해하고 양자는 인색한 사람이 되고 묵자는 미치광이가 되었으니, 털을 뽑는다, 이마가 닳는다 하는 것들은 다 비유로 쓴 말이지 그것이 두 사람의 실사가 아니라는 것을 모르고 있는 것이다. 털 하나를 뽑아서 천하를 이롭게 한다는 것은 자기의 재[척(尺)]를 굽혀 다른 사람의 깊이를 곧게 한다는 말과 같다. 한 사람의 무고한 자를 죽여서 천하를 얻는다 하더라도 해서는 안 된다는 것 또한 나만을 위하는 학이니 극단적으로 말한다면 이는 “털 하나를 뽑아서 천하를 이롭게 하더라도 해서는 안 된다”는 것이다.¹⁶⁾

16) 『孟子要義』 卷1, Ⅱ~5, 48~49쪽(4-466~467).

2) 내 생각에는 털을 뽑는다, 이마가 닳는다 하는 것들은 다 형용을 가정하여 말한 것인데 학문이 열은 사람은 이 글을 잘못 읽고 양주는 인색한 사람이라 하고 목적은 미치광이라 하니 크게 잘못된 것이다.

군자의 학은 두 가지 점에서 벗어나지 않는다. 하나는 ‘수기’요 다른 하나는 ‘치인’인 것이다. 수기라는 것은 나를 선하게 하는 소이가 되는 것이며 치인이란 남을 사랑하는 소이가 되는 것이다. 나를 선하게 하는 것은 의가 되고 남을 사랑하는 것은 인이 되니 이 의는 서로 쓰이는 것이다. 어느 한쪽도 폐할 수가 없다. 이 두 가지는 각각 그 어느 하나만을 고집하면서 변통할 줄을 모른다면 그것이 잘못된 것이다.

털 하나를 뽑는다는 것은 자기의 선한 것은 손상하지 않는다는 것인데 어찌하여 이롭다면 가을 잔털도 쪼갬다는 뜻이겠는가. 양자는 손님을 맞되 반드시 닭을 잡고 기장밥을 짓더라도 기뻐하며 애석하게 생각하는 일이 없었다. 양주의 도는 우·직이 행하던 것이다. 그의 죄는 이것뿐인데 어찌 다른 것이 있겠는가.¹⁷⁾

衆星共之

[1] 駁曰 非也 清淨無爲 卽漢儒黃老之學 晉代清虛之談 亂天下壞萬物 異端邪術之尤甚者也 文帝用此道 釀成七國之亂 惠帝崇此術 召致五胡之禍 曾謂吾家大聖 亦以無爲爲法乎 夫無爲則無政 夫明云爲政 儒者乃云無爲 可乎 不可乎 孔子曰無爲而治者 其舜也與 夫何爲哉 恭己正南面而已 此謂舜得 二十二人 各授以職 天下以治 當此之時 惟當恭己南面 所以極言人國之不可不得人 而贊歎欽羨之意 溢於辭表 其言抑揚頓挫令人鼓舞 後之儒者 誤讀此文 遂謂堯舜之治 主於無爲 於是賈宜爲喜事 以

17) 『孟子要義』卷2, Ⅱ~6, 43~44쪽(4-578~579).

及黜爲知道 以魏相丙吉爲大臣 而庸陋蔑劣之徒尸位竊祿 務持大體以文其短 使萬機百度腐爛頽墮 莫之振起 皆此毒中之也 嗚呼 豈不悲哉 余觀奮發事功 莫如堯舜 五載一巡 比年受朝 詢事考言 天下旣紛紛矣 重之以鑿山淪水 濬畎蕪濬 立教明刑 制體作樂 誅凶退佞 以至上下 草木鳥獸 莫不擇入授任 計功責成 其用心用力 可謂健矣 孔子親定典謨 明知此事 安得誣之曰 無爲哉 凡言無爲而治者 皆異端邪說 非吾家之言也 且北振本無星點 故爾雅釋天云 北精謂之北辰 郭璞曰北極天之中以正四時 旣無星點 其移與不移 本無可論 若云中宮泰一 是爲北辰 則其圈雖小 日夜旋轉 不恒其居 曷謂泰一有常居乎 漢儒誤解此經 遂以中宮泰一封爲天皇大帝 其注郊柴諸祭 皆以皇上帝號之曰泰一神 侮慢瀆亂不可復言 而三公六官 羽衛藩臣 碧落之上 闢一朝廷 指云衆星環拱北極 皆以此經衆星共之一語載之爲本 豈不謬哉 聖人說喻 無不親切 若云端拱無爲譬如北辰 則猶之可也 今爲政以德 明明有爲 安得以泰一之常居不動取之爲譬乎 總之政也者正也 聖人所操約 故重言複言總只一貫 究其歸趣 無不吻合 齊景公問政於孔子 孔子曰君君臣臣父父子子 此所謂爲政以德也 季康子問政於孔子 孔子對曰政者正也 子率以正 孰敢不正 此謂正己而物正也 子曰其身正 不令而行 其身不正 雖令不從 子曰苟正其身矣 於從政乎何有 不能正其身 如正人何 哀公問政 孔子曰政者正也 君爲政則百姓從政矣 君之所爲 百姓之所從也 君所不爲 百姓何從 孟子曰一正君而天下正矣 董子曰正君心以正百官 正百官以正萬民 皆是此說 奚獨於此別以不移 無爲爲爲政之法乎 居其所者正子午之線也 北極正子午之線斡旋天樞 而滿天諸星與之同轉 無一星之敢逆 無一星之或後 此所謂衆星共之也 人君居正 爲政以德 而百官萬民罔不率從與之同和 正與北辰衆星之事如合符契 取譬之意願不在是乎 環拱何謂也。

清靜無爲

[1] 案 謂清靜無爲者 老氏之說也 自漢以前 書傳無此說 漢氏初壹天下 君臣皆椎鹵無文 不知所以治之 第欲順民之心 創爲此說以與之休息 所謂文景之治有名於三代之後者也 然以此之故 禮樂文物 不復興於斯世 而釀成七國之亂 幾覆漢祚 則其爲亂亡之術 亦已驗矣 舜攝政之年 奮發事功 具載典冊 其自命官以後 書無所言者 治成制定 按法而行之 故不復記載 豈遂無爲而然哉 三載一考 三考一黜 五載一巡 羣后四朝 詢事考言 敷奏試功 年年歲歲 按法而行 不旣紛紛然多事乎 羣臣百工莫不奔走率職 舜

顧獨無爲乎 考績必親 巡守必親 刑獄必聞 教訓必先 舜何得無爲乎 況今之所謂舜典者 堯典之下半也 古之舜典 今既亡逸 不知其中又有幾件措施 役役勞勞 何得以一篇文字 遽證其無爲乎 孔子言無爲者 甚言得人之效 可以寧謐 贊歎揄揚 意氣洋溢 此聖人辭旨激昂處正 不必以辭害意也 今人論治道者 率皆導人主端拱玄默無所猷爲 百度頽墮而莫之整理 萬機叢脞而莫之搜撥 不十年而天下腐矣 禍難相承 凋弊不振 而卒莫之開悟 皆無爲之說 有以誤之也。

老子之道

[1] 論曰 老子之道 以虛無爲萬有之本 以寂靜爲羣動之根 行之以慈儉 守之以不爲 人先其道也 內明而外晦 內剛而外柔 物各付物 不與之爭 不言而喻不動而化 以有身爲吾身之大累 以無爲爲御物之大權 不强復以蹈機 處卑弱以存身 玄虛沖漠 塵秕禮樂以自葆其玄玄之門 此老氏之術也 以之謀一己之利害 誠爲至道 乃若爲天下國家者 所不可與議也 王弼之學 深於老氏 其注易經一字一句 咸以其所謂玄虛沖漠之旨 濡之染之 使三聖人御世經國之精義大法 淪之於異端之流 豈不惜哉。

楊墨之道

[1] 鑄案 聖入之道 不拘不滯 義之與此 故謂之時中 然其中楊墨之義 未嘗不俱存也 獨善其身非爲我乎 兼善天下非兼愛乎 惟其所執不滯一偏 當堯舜之世 則禹稷胼胝而兼愛 當魯衛之亂 則顏回閉門而爲我 楊墨則不然 楊子不問窮達以獨善爲主 墨子不問治亂以兼善爲主 此其所以悖於道也 大抵獨善其身者 惟當隱居山林 求其寡過而已 天下之人此爲教 則人主將誰與共國 子路謂丈人曰君臣之義不可廢 爲我非無君之道乎 兼善天下者 惟當沾禮塗足 求其立功 天下之人以此爲教 則修閨門之行以養其親者 或寡矣 魏無知謂曾參 不離其親 不可與圖大事 一向以兼濟爲務 則必不顧其家 兼愛非無父之道乎 然楊墨皆賢人也 孟子慮其弊而距之 今人誤讀孟子 以楊子爲客人 墨子爲狂客 不知拔毛磨頂 皆設喻之言 非二子之事實也 拔一毛而利天下 猶言枉己之尺直人之尋也 殺一不辜而得天下不爲 亦爲我之學 甚言之則斯云拔一毛而利天下不爲。

[2] 鑄案 拔毛磨頂 皆是假設形容之辭 淺學誤讀此文 以楊朱爲客人 以墨翟爲狂客 大謬也 君子之學不出二者 一曰修己 二曰治人 修己者所以

善我也 治人者所以愛人也 善我爲義 愛人爲仁 仁義相用 不可偏廢 二者各執其一 不知變通 是其謬也 拔一毛者謂微損己善也 豈利析秋毫之謂乎 楊子待客必殺鷄爲黍 欣然無惜矣 楊朱之道 禹稷之時而顏回之守也 墨子之道 顏回之世而禹稷之行也 其罪如斯而已 豈有他哉

3. 천문(天文)

(1) 선기옥형(璿璣玉衡)

1) 변론-선기옥형(璿璣玉衡)은 하늘을 본뜬 기계가 아니다. 그것을 혼천의(渾天儀) 같은 것이라고 한 마옹의 설은 잘못이다. 대개 황제 이래 대대로 역년의 기록을 다듬었으며 제곡(帝嚳)에 미치고 요임금 시절에 이르자 그의 방법이 갖추어지게 되었다. 그러므로 요임금은 희(羲)·화(和)에게 명하여 역법은 일월성신을 상징하게 하였다. 상(象)이란 의기(儀器)인 것이다. 요임금이 이미 한 일인데 하물며 순임금에 있어서랴. 내가 이를 비난하는 것은 순임금 시절은 순박하여 그런 기계 같은 것은 있을 수 없다고 말하는 것이 아니다. 가령 있었다고 가정하더라도 구슬로 장식하거나 옥으로 소(簫)를 만들었다는 것은 이치에 맞지 않는 것이다.

마옹은 “선(璿)은 아름다운 옥(玉)이다”라고 하였고 채침은 “선은 아름다운 구슬이다”라고 하였다. 마는 (상미) 산에서 나온 옥으로 하

였는데 채는 줄줄이 기록하였다. 그러나 물에서 나온 구슬로써 이를 꾸미되 마의 뜻처럼 한다면 교묘하게 조각하여 맞추어 낸 품이 구리 쇠처럼 될 까닭이 없다. 채의 설에 따르면 순임금은 사치를 위주로 하여 못된 기교로 된 물건을 만들어 쓸모없는 구경거리를 만들기를 좋아한 것이다. 공충원은 좌씨의 경변옥영(璚弁玉纓)을 인용하여 다가 그의 잘못을 아름답게 꾸몄으니 어찌면 그렇게도 수고스러울까.

또한 기(璣)란 작은 구슬이다. 「화식전(貨殖傳)」에서는 주(珠)·기(璣)·대모(瑋瑁)는 나란히 일컬을 수가 있었는데 『위서』에서도 2는 ‘선’이요, 3은 ‘기’다 하여 또한 반드시 쌍으로 들고 있다. 이는 어떠한 물건일까. 또한 마옹은 외의(外儀)는 선기(璚璣)라 하고 중용(中筩)은 옥형(玉衡)이라 하였는데 그의 친제자인 정현은 이미 그의 스승의 설을 어기고 그가 『서대전』의 주해를 낼 적에 중통을 선기라 하고 외규를 옥형이라 하였다. 그들의 말을 가지고 이어받은 바 있다는 점에서 징험을 할 수 있는 자가 있는데 어찌 사제 두 사람의 옮겨감이 이처럼 불안할 것인가. 그의 억지스런 창안은 빙거할 길이 없음을 알 수 있다.

이미 북두칠성을 선기옥형으로 여겼고 또 북두칠성을 칠요(七曜)의 주인으로 여겼으며, 또 곧장 칠요를 칠정(七政)으로 여기기도 하였다. 그리고 복생(伏生)의 학을 상고하여 연구한다면 이에 사시(四時), 삼재(三才)를¹⁾ 칠정으로 여겼으니 칠정이란 필경 어떤 물건인가. 그의 설이 허둥지둥 이리저리 뒹구는 품이 이처럼 갈피를 잡을 수 없는데 세상에서 경의를 토론하며 상위를²⁾ 말하는 자는 굳이 선기

1) 천·지·인.

2) 易象을 다루는 僞書.

옥형을 혼천의로 인정하니 사실인즉 일정한 정론이 없는 것이다.

대체로 혼천의의 제도에는 형(衡)이 될 만한 대목은 없는 것이다. 무릇 물건의 경중을 저울질하는 자는 형이라 하는데 수레에도 형이 있는 것은 또한 그의 전후에 있는 현지의³⁾ 상하가 평형을 이룰 수 있어야 하므로 형이란 이름을 얻은 것이다. 이제 혼천의의 횡소에는 현지의 오르내림에 쓰는 것이 없는데 어떻게 형이라 이를 수 있겠는가. 채옹은 옥형의 길이는 팔척(八尺)이요 구멍의 직경은 일촌(一寸)인데 밑 끝에서 바라봄으로써 비로소 별들을 보게 된다. 그의 제도는 형이 아니지만 억지로 형이라 이름한 것이지만 눈에 익숙하고 귀에도 젖어 있기 때문에 다시 더 의심하지 않고 있다. 그러나 「요전」 일편에 있는 형자(衡字)에 두 가지가 있는데 그 뜻에 부응하는 점에 있어서는 이처럼 동떨어지지 않는다.

선옥은 혼천의라 여길 수 없기 때문에 경수창은 혼천의를 만들 때는 동을 주조하여 만들었고, 전악이 혼천의를 만들 적에도 동을 주조하여 만들었으니 대개 그의 기축을 두르는 고리의 교묘함과 그의 둘레를 조각하는 공정은 동이 아니면 안 되기 때문이다. 어찌하여 요·순 시절이라고 해서 홀로 미옥을 가지고 기(璣)라 여길 수 있으며 또 미옥을 가지고 소(簫)라 여길 수 있었겠는가. 비록 크게 두꺼운 것이라야 공을 세울 수 있지만 잔 조각을 할 길이 없다는 것은 그릇된 설일 따름이다.

정치란 바르게 하는 것이다. 윗사람은 정치로써 백성을 바르게 만든다. 그러므로 이를 일러 정치라 하는 것이다. 일월성신이 어떻게

3) 수레의 앞이 높았다 낮았다 하는 것.

정치를 할 수 있을 것인가. 만일 “성인은 이 선기옥형을 가지고 나의 실정을 실험한다”라고 한다면 칠정(七政)은 그대로 그것은 왕정(王政)이기 때문에 칠요(七曜)와는 아무런 간섭도 없는 것이다. 「홍범」의 팔정(八政)에 1은 ‘식’이요 2는 ‘화’요 3은 ‘사’요 4는 ‘사공’이요 5는 ‘사도’요 6은 ‘사구’요 7은 ‘빈’이요 8은 ‘사’다. 「왕제(王制)」의 팔정(八政)에 1은 ‘음식’이요 2는 ‘의복’이요 3은 ‘일을 함’이요 4는 ‘달리 구별함’이요 5는 ‘자’, 6은 ‘말’이요 7은 ‘수’요 8은 ‘제도’다. 옛 사람들의 정치란 모두 이런 것들이다. 『관자』의 오정(五政)과 『신감(申監)』의⁴⁾ 육정(六政)과 순열(荀悅)의⁵⁾ 오정(五政)과 호대초(胡大初)의 사정(四政)과 또는 『주례』의 일이황정(一二荒政)과 우리나라 수령의 삼정(三政)과 같은 것이 있는데 예부터 오늘에 이르기까지 무릇 정치라 이름하는 것들은 모두 세곡을 받아들이거나 양곡을 집산하는 따위였다. 그런데 어찌 일월 오성(五星)은 하늘에서 상을 이루는 것인데 ‘칠정(七政)’이라 이르는 것이 거기에 있을 것인가. 그러나 또한 천하에서 가장 정제하기 어려운 것은 곧 일·월 오성의 운행, 길의 도수인 것이다. 그러므로 역법은 더욱 정밀해야 한다. 더욱 정제되지 않는다면 하늘에는 세차가 생기고 달에는 적분이 있게 되며 이합한 숫자가 서로 먹혀들어 옛날에 이미 정제되지 않았을 것이니 순임금이 비록 미옥을 가지고 혼천의를 창조하여 그것을 가지고 칠요를 정제한다 하더라도 그것은 소용되지 못했을 것이다. 관찰한다면 좋지만 이를 정제한다니 어떻게 할 것인가.

가만히 말하자면 선기란 척도인 것이요 옥형이란 권칭(權稱)인 것

4) 한나라 때 荀悅이 지은 책인데 ‘小荀子’라 하기도 한다.

5) 후한시대 獻帝 때 학자.

이요 칠정이란 홍범의 팔정 따위인 것이다. 어찌하여 그렇게 말하는가. 기(璣)란 기(幾)인 것이다. 기(幾)란 재는 것이다. 옛 시에 “네 백복을 점치노니 기하듯 식하듯”이라 했는데 기란 재는 것이다. 『서전』에서 “너는 기 아닌데 제공을 쇠고동 씹으듯 하지 말라” 하였는데 기란 재는 것이다. 『역』에서 “이르는 것은 안다. 여기에 이르되 함께 기함이 옳다” 하였으니 기란 재는 것이다. 예에 “눈먼 이를 어거하되 소리의 상하를 기한다” 하였으니 기란 재는 것이다. 또 기란 한 제인 것이다. 「소의(少儀)」에서⁶⁾ “수례는 조각하지 않음이 기니라”하였고 『춘추전』에서는 “역함에 기하면서 곡한다” 하였으니 다 같은 뜻인 것이다.

옛날 제도에 사방 천 리를 기(畿)라 하였는데 10을 쌓아 100이 되고 100을 쌓아 1,000이 되는데 그 글자는 기자(幾字)를 따라서 기(畿)가 된 것이니 기(幾)란 자로 재는 것이다. 후세에 이르러 수를 물을 때 ‘기하(幾何)’라고 하였는데 기란 자로 재는 것이다. 「왕제」에서 “그의 정사를 정제하자면 그의 옳음을 바꾸지 않는다” 하였는데 그의 정사를 정제한다는 것은 팔정을 정제하는 것이다. 성왕이 정사를 다스림에 있어서는 그의 정사를 정제할 따름이다. 그러므로 지방 방백들을 순수할 때 가장 중요한 사건의 제일가는 일은 “율·도·양·형을 같게 한다”는 것이니 같게 한다는 것은 정제하는 소이가 되는 것이다. 「왕제」에서 “팔정을 정제하여 음란한 짓을 막아낸다” 하였으니 「왕제」의 제7정이나 제전의 제7정 같은 것들을 장차 달리 해석 하겠는가. 칠정이란 홍범의 팔정인 것이다.⁷⁾

6) 『禮記』의 한 편명.

7) 『尙書古訓』 卷1, Ⅱ~22, 27~29쪽(7-159~163).

2) 반박-아니다. 복희·신농씨 이래로 역상을 가장 중요하게 여겼으니 이 일을 분명히 밝힐 수만 있다면 곧장 제왕의 서통을 이었던 것이다. 그러므로 황제가 별의 역수를 고정하였고 윤여(閏餘)를 바르게 하였다. 소호씨 시대가 시들자 구여(九黎)가 난덕하게 되었고, 전욱씨가 이어받자 이내 남정중(南正重)에게 명하여 하늘을 맡게 하고 북정려(北正黎)에게 명하여 땅을 맡게 하였다. 그 후에 이 두 벼슬이 없어지자 윤여가 차례를 어긋나게 하였으며 역수는 차례를 잃게 되었던 것이다.

제곡이 제통을 잇자 역상을 밝혀 일월을 송영하는 방법을 세웠다. 요임금이 또 제통을 잇자 역법에서 일월을 본뜨고 백성들에게 조심스럽게 시절을 맞추어 주었으며 드디어 남정중·북정려의 도를 복구시켜 그 일을 회중과 화중에게 명하였다. 순임금은 또한 선기옥형으로써⁸⁾ 칠정을 정제하였다. 대개 이 역수의 벼슬은 위대한 하늘에게 경의를 갖추고 인민의 시절을 삼가 맞추어 주었는데 아득한 옛날에는 역수의 기록이 분명하지 않았기 때문에 신령된 성인이나 위대한 지자가 아니고서는 이 직책을 맡을 수가 없었던 것이다. 그러므로 이 직책을 맡을 수 있었던 자는 바로 제왕의 대통을 이었던 사실이 옛 전적을 상고해 보던 그의 증험이 역연한 것이다.⁹⁾

8) 을·도·양·형을 의미한다.

9) 『論語古今註』 卷10, Ⅱ~16, 32쪽(6-227).

(2) 토규법(土圭法)

1) 정정 『주례』의 토규법(土圭法)은 희씨(義氏)의 빈전(賓餞)의 예와는 그 의미가 각각 다르다. 토규(土圭)란 낙양을 중표(中表)로 삼고 사방으로 각각 천 리를 달리게 하여 사표(四表)를 세워 놓고 그의 해 그림자를 추정한 것이다. 『주례』 대사도의 글에서 상고할 수가 있다.

북극은 땅 밖으로 250리마다 1도의 차가 있는데 남표와 북표와의 사이는 2,000리가 된다. 그래서 북극은 땅밖으로 8도의 차가 생길 것이다. 남표의 그림자는 짧고 북표의 그림자는 길어서 그도 또한 그럴 것이 아닌가.

지구의 주위는 90,000리인데 1일의 누수는 96각인즉 해가 뜨고 지는 시각은 1,000리를 지날 때마다 1각하고도 기수가 남는 차이가 생긴다. 동표는 석양의 그림자를 표하고 서표는 아침의 그림자를 표하는 것이니 그도 또한 그럴 것이 아닌가.

단 이 토규법은 오직 낙양에서만 그렇게 되는 것은 아니다. 무릇 낙양과 더불어 남북의 도수가 같은 곳은 그의 남표에서의 그림자는 짧고 북표에서의 그림자는 길되 다 낙양과 같은 것이다. 석양 그림자와 아침 그림자에 관한 설은 옛사람들이 소홀하게 다룬 문제로서 천하만국이 다 같이 해가 사람의 이마 위에 이르렀을 때 정오가 되는 것이다. 조선과 일본, 인도나 로마제국이나 다를 까닭이 없다. 만일 토규법의 설과 같다고 한다면 일본 사람의 오전은 가장 짧고 로마제국 사람의 오후는 가장 짧을 것이니 이치에 맞을 것인가. 천하만국이 그의 오전이나 오후가 골고루 같지 않음이 없을 것이니 이것이 지구는 둥글다는 확증인 것이다. 이제 중표를 낙양 가운데 세워

놓고 갑자기 낙양을 천지가 합한 곳이며 음양이 화합한 곳이라 생각하고 있으니 옳단 말인가. 통틀어서 볼 때 인빈(寅賓)이니 인전(寅餼)이니 하는 것은 토규법과는 아무런 관련도 없는 것이다.¹⁰⁾

(3) 지원설(地圓說)

1) 신은 대답하기를-신은 먼저 지구는 둥글다는 설을 밝힌 연후에 바다로 떨어더라도 새지 않는다는 이치를 말할 수 있다고 하겠다. 『주비경(周髀經)』을 상고한다면 “북극 밑에는 아침에 생겼다가 저녁에 죽는 풀이 있고 적도 밑에는 1년에 두 번 거두는 곡식이 있다”는 것이다. 아침에 낳았다가 저녁에 죽는다면 1년이 1주야가 되는 것이다. 1년에 두 번 거둔다면 해는 적도의 남북에 있어서 겨울이 두 번 있게 되는 셈이다.

『이아』에서 “남에서 해를 이면 단혈이 되고 북에서 두극(斗極)을 이면 공동이 된다” 하였는데 해와 두 극이 모두 천호(天弧)의¹¹⁾ 둘레로써 감싸 곁히면서 아래로 임하면 두 곳에서 해와 두 극을 이고 있는 지방도 어찌 감싸 구부러지지 않겠는가.

『소문』에서¹²⁾ “북은 하늘의 중앙에 있다” 하였는데 이는 『이아』의 설과 합치하는 것이다. 단거리가 증자에게 묻기를 “하늘은 둥글고 땅은 모났다는 것이 사실인가요?” 한즉 증자는 “만일 하늘이 둥글고 땅이 모났다면 이의 네 귀는 덮이지 않을 것이다” 하였으니 이

10) 『尙書古訓』 卷1, Ⅱ~22, 9~10쪽(7-124~125).

11) 활처럼 둥근 하늘의 모습.

12) 한나라 때 의학서.

는 『주비경』의 설과 합치하는 것이다. 그래서 지구가 둥글다는 이론은 매우 확실하여 이 장에서 큰 산을 신고 큰 바닷물을 떨친다는 설과 서로 약속어음처럼 일치한다. 지구가 어찌 일찍이 물 위에 떠 있었을 것인가. 미려옥초불경(尾閼沃焦不經)의 설은 변론할 것조차도 없을 것이다.

지구가 이미 둥글다면 수세는 부딪혀 흘러 둥글어지지 않을 수 없다. 천하의 물이 바다로 돌아간다면 또한 둥근 것으로 돌아갈 따름이다. 그것이 낮과 밤을 가리지 않고 흘러 쏟지만 끝내 차서 넘치지 않는 것은 웬일일까. 무릇 천하에 종자로 전해지지 않는 물건은 없으며 생명이 끝이 없을 리는 없다. 강하의 물은 과연 어디로부터 생겨나는 것일까. 바다는 언제나 넘치는 일이 없고 강하의 물은 끊어지는 일이 없다. 어찌 저것이 와서 이것이 되거나 이것이 도리어 저것으로 돌아감으로써 그의 일정한 수량은 돌고 돌아 끝이 없는 것이 아니겠는가.

그러나 바닷물은 항상 짜고 육지의 샘물은 항상 담담하니 이는 반드시 짠 것이 담담한 것으로 변하는 까닭이 있음 직한 것이다.

이제 산을 뚫거나 땅을 파헤치면 더러 동혈을 발견하는데 분명히 대지 가운데에서는 동혈이 서로 통하고 있는 것이다. 해수는 대지의 공동으로 들어가서 동혈에 다다르고 연줄을 따라 위로 올라와서 점점 짠맛은 흠 속으로 돌아가며 담담하게 되면 위로 용솟음친다. 그러므로 신은 듣건대 바닷가에 사는 사람들이 염전을 개간하여 농토를 만들 때 조수의 침입을 막아내고 담수를 담가두면 몇 해 지나지 않아서 염기는 밑으로 찾아지고 밭은 종자를 뿌릴 수 있게 된다. 짠맛이 땅 속으로 돌아간다는 것은 곧 이것으로 증명할 수가 있다. 자

사 시절에 이 뜻이 이미 분명하였다. 그러므로 “바다로 떨치지만 새는 일이 없다” 한 것이다.¹³⁾

璿璣玉衡

[1] 辨曰 璿璣玉衡 非象天之儀器也 其謂之渾天儀之類者 馬融之謬也 蓋自黃帝以來 世修曆紀 逮嚳至堯 其術彌備 故堯令羲和曆象日月星辰象也者儀器也 堯已爲之 況於舜乎 余之難之者 非謂舜之時朴不能有儀器也 假使有之 飾以珠簫以玉 非理也 馬融曰璿美玉也 蔡沈曰璿美珠也 馬通身材之以山出之玉 而蔡歷錄 然文之以水物之殊如馬之義 則鉏牙刻鏤回合之巧無以如銅鐵也 如蔡之說 則舜爲奢侈主好作淫技奇物無益之觀者也 孔沖遠引左氏璣弁玉纓以文其誤 何其勞也 且璣小殊也 貨殖傳珠璣璚瑁以竝稱 而緯書二曰璇三曰璣 亦必雙舉 此又何物也 且馬融以外儀爲璿璣 中篇爲玉衡 而其親弟子鄭玄已違其師說 其註書大傳以中篇爲璿璣外規爲玉衡 使其言有所承受可徵者 豈有師弟二人遷移不安若是哉 其臆陋無所據可知也 既以北斗七星爲璿璣玉衡 又以北斗七星爲七曜之主 又直以七曜爲七政 而考古伏生之學 則乃以四時三才爲七政 七政竟是何物 其說之周章眩轉不可執定如此 而世之討經義談象緯者 堅以璣衡認作渾儀 其實無一定之論也 大抵渾天儀之制 無所爲衡 凡稱物之輕重者謂之衡 車之有衡 亦以其前後軒輕能平之故得衡名也 今渾天儀之橫簫 無軒輕低昂之用 何以謂之衡也 蔡邕云玉衡長八尺孔徑一寸 下端望之以視星辰 其制非衡 強名爲衡 眼慣耳熟 不復置疑 然堯典一篇衡字有二 不應其義若是之懸殊也 璿玉不可以爲渾儀 故耿壽昌作渾儀 則鑄銅爲之 錢樂作渾儀 則鑄銅爲之 蓋其璣軸環轉之巧 牙輪刻鏤之工 非銅不可也 安得堯舜之時獨以美玉爲機 又以美玉爲簫哉 雖般倖奏巧 無以細雕 此謬悠之說耳 政也者正也 上以政正民故謂之政 日月五星 何得爲政 若云聖人察此璣衡以驗己之失政 則七政仍是王政 與七曜無涉也 洪範八政 一曰食二曰貨三曰祀四曰司空 五曰司徒六曰司寇 七曰賢八曰師 王制八政 一曰飲食二曰衣服 三曰事爲四曰異別 五曰度六曰量 七曰數八曰制 古人言政 皆是此類 管子五政 申鑒六政 荀悅之五政 胡大初之四政 又如周禮之十二荒政 我邦之守令三政 自古及今 凡以政爲名者 皆財賦斂散之類 豈有日月

13) 『中庸講義』, II~4, 51~52쪽(4-339~340).

五星在天成象而可云七政者 然且天下之最不可齊者 卽日月五星之躔次度數也 故曆法彌精 彌不得齊 天有歲差 莽有積分 離合交食 振古不齊 舜雖以美玉創造渾儀 以之齊七曜 則非其用也 察之則可 齊之奈何.

竊謂璿璣者尺度也 玉衡者權秤也 七政者洪範八政之類也 何以言之 璣者幾也 幾者度也 詩云卜爾百福如幾如式 幾者度也 書曰爾無以釗冒貢于非幾 幾者度也 易曰知至至之可與幾也 幾者度也 禮曰御桴幾聲之上下 幾者度也 又幾者界限也 少儀曰車不雕幾 春秋傳曰易幾而哭 皆此義也 古制方千里曰畿 積十爲百 積百爲千 而其文從幾作畿 幾者尺度也 後世問數曰幾何 幾者尺度也 王制曰齊其政不易其宜 齊其政者制八政也 聖王之爲治也 齊其政而已 故巡守方岳 其第一件最大事曰 同律度量衡 同之也者所以齊之也 王制曰齊八政以防淫 王制之齊八政 帝典之齊七政 其將異釋乎 七政者洪範之八政也.

[2] 駁曰 非也 義農以來 最重曆象 能明此事卽乘帝統 故黃帝者定星曆 正閏餘 少皞之衰 九黎亂德 顓頊受之 乃命南正重司天北正黎司地 其後二官咸廢 而閏餘乖次 曆數失序 帝嚳承之 明於曆象 建日月迎送之法 堯又承之 曆象日月敬授人時 遂復重黎 厥命羲和 舜又承之 璿璣玉衡以齊七政 蓋此曆數之官 欽若昊天 敬授人時 而鴻龐之時 曆紀不明 非神聖大智不能典職 故能典是職者 卽承大統 考之古籍 其驗歷然.

土圭法

[1] 訂曰 周禮土圭之法 與義氏賓餞之禮義例各殊 土圭者以洛陽爲中表 四面各走千里以立四表 測其日景 周禮大司徒之文可考也 北極出地 二百五十里差一度 而南表北表之間爲二千里 則北極出地差八度矣 南表景短 北表景長 不亦宜乎 地球之周九萬里 一日之漏九十六刻 則日出入時刻 每經千里差一刻有奇也 東表景夕 西表景朝 不亦宜乎 但此土圭之法 不唯洛陽爲然 凡與洛陽南北同度者 其南表景短北表景長 皆如洛陽 至於景夕景朝之說 此是古人疎處 天下萬國皆以日到人頂爲正午 朝鮮日本與身毒大秦無以異也 若如土圭之說 則日本之人午前甚短 大秦之人午後甚短 理也哉 天下萬國其午前後莫不均平 此地圓之確證也 今也立中表於洛陽之中 而遽以洛陽爲天地所合 陰陽所和之地 可乎 總之寅賓餞 與土圭之法無涉也.

地圓說

[1] 臣對曰 臣謂先明地圓之說 然後振海不洩之理 可以言之 臣按周髀經曰北極之下有朝生夕死之草 赤道之下有一年再收之穀 朝生夕死則一年爲一晝夜矣 一年再收則日在赤道之南北爲兩冬矣 爾雅曰南戴日爲丹穴 北戴斗極爲崆峒 日與斗極皆以天弧之圜 圍曲下臨 則兩處所載之地 亦豈不圍曲乎 素問曰北居天中 是與爾雅之說合矣 單居離間於曾子曰 敢問天圜而地方有諸 曾子曰若天圓而地方 是四角之不掩也 是與周髀之說合矣 然則地圓之理甚確 與此章載華嶽振河海之說相爲券契 地何嘗浮于水哉 若尾閭沃焦不經之說 無足辯矣 地既圓則水勢麗下 不得不圜 天下之水歸海 則亦歸於圜而已矣 其日夜流注而終不滿溢者 何也 凡天下不傳種之物 無生生不窮之理 江河之水 果從何而生乎 海不常溢 江河不常絕 豈不以彼來爲此此反歸彼 以其常數輪轉不窮者乎 然海水常鹹 陸泉常淡 是必有以鹹變淡之故矣 今掘山闕地 多得洞穴 明大地之中洞穴相通也 海水入于地空 達于洞穴 資緣上漸鹹味歸土 淡則上涌 故臣聞海邊之人開鹵爲田 捍其潮汐淳以淡水 不過數年 鹵沈于下 田則可種 鹹之歸土 卽此可證 子思之時 此義已明 故曰振河海而不洩也。

발문

이 책을 발행하게 된 것은 <이을호 전서> 초간본이 품절되어 찾는 독자들이 많았고, 전서의 증보와 보완이 있었으면 좋겠다는 여망에 따른 것입니다. 전서가 발행된 이후에도 특히 번역본에 대한 일반 독자의 수요가 많아서 『간양록』을 출간하였으며, 『한글 사서』(한글 중용·대학, 한글 맹자, 한글 논어)는 비영리 출판사 ‘올재 클래식스’가 고전 읽기 운동의 교재로 보급하였고, 인터넷에서도 공개하고 있습니다. 『한글 논어』는 교수신문에서 ‘최고의 고전번역’으로 선정되기도 하였습니다.

그간 선친의 학문에 대한 관심의 고조와 함께 생전의 행적을 기리는 몇 가지 사업들이 있었습니다. 서세(逝世) 이듬해에 ‘건국포장’이 추서되었습니다. 선친께서는 생전에 자신의 항일활동을 굳이 내세우려 하지 않으셨기 때문에, 일제강점기에 임시정부를 지원하고 영광만세운동과 관련하여 옥고를 치렀던 일들을 사후에 추증한 것입니다.

향리 영광군에서도 현창사업이 있었습니다. 생애와 업적을 기리는 사적비(事績碑)가 영광읍 우산공원에 세워졌습니다. 그러나 금석(金石)의 기록 또한 바라지 않으신 것을 알기에 영광군에서 주관한 사적비의 건립 역시 조심스러웠습니다.

서세 5주년 때는 ‘선각자 현암 이을호 선생의 내면세계’를 주제로 한 학술심포지엄이 영광문화원 주최로 영광군에서 열렸습니다. 그의 학문이 “한국의 사상과 역사를 새롭게 연구하고, 우리 문화의 미래적 방향을 제시한 것”이었음이 알려지자, ‘한국문화원연합회 전남지회’에서는 『현암 이을호』라는 책을 간행하여 여러 곳에 보급하기도 하였습니다. 이후 영광군에서는 전국 도로명주소 전환 사업 시 고택(故宅) 앞 길을 ‘현암길’로 명명하였습니다.

학계에서는 전남대학교가 ‘이을호 기념 강의실’을 옛 문리대 건물에 개설하여 그곳에 저서를 전시하고, 동양학을 주제로 하는 강의와 학술모임을 하고 있습니다. 선친의 학문 활동은 일제시대 중앙일간지와 『동양의학』 논문지 등에 기고한 논설들이 그 효시라 할 수 있지만, 그 이후 학문의 천착은 일생 동안 몸담으셨던 전남대학교에서 이루어졌음을 기린 것입니다. 지금은 생전에 많은 정성을 기울이셨던 ‘호남의 문화와 사상’에 대한 연구도 뿌리를 내리게 되어 ‘호남학’을 정립하려는 노력들이 활발하게 이루어지고 있습니다. 또한 한국공자학회에서 논문집 『현암 이을호 연구』를 간행하였고, 최근 출간한 윤사순 교수의 『한국유학사』에서 그 학문적 특징을 ‘한국문화의 새로운 방향을 제시한 업적’으로 평가하였습니다.

이제 하나의 소망이 있다면, 그 학문이 하나의 논리와 체계를 갖춘 ‘현암학’으로 발전하는 것입니다. 이 출간이 ‘책을 통하여 그 학

문과 삶이 남기'를 소망하셨던 선친의 뜻에 다소나마 보답이 되었으면 합니다. 덧붙여서 이 전집이 간행되기까지 원문의 번역과 교열에 힘써 준 편집위원 제위와 이 책을 출간하여준 한국학술정보(주)에도 사의를 드립니다.

2014년 첫 봄
장자 원태 삼가 씀

편집 후기

2000년에 간행된 <이을호 전서>는 선생의 학문과 사상을 체계적으로 이해하도록 편찬하였었다. 따라서 다산의 경학을 출발로, 그 외연으로서 다산학 그리고 실학과 한국 사상을 차례로 하고, 실학적 관점으로 서술된 한국 철학과 국역 『다산사서(茶山四書)』, 『다산학제요』 등을 실었던 것은, 다산학을 중심으로 형성된 한국적 사유의 특징을 이해하도록 한 것이었으며, 그 밖의 『사상의학』과 『생명론』은, 선생이 한때 몸담았던 의학에 관계된 저술이었다.

지금은 초간본이 간행된 지 14년의 세월이 흘러, 젊은 세대들은 원전을 이해하지 못하는 사람들이 늘어나고, 그 논문의 서술방식 또한 많이 바뀌어 가고 있다.

이러한 상황의 변화에 따라 새로운 전집의 간행이 이루어졌으면 하는 의견들이 많아 이번에 <현암 이을호 전서>를 복간하게 된 것이다.

이 책의 편차는 대체적으로 선생의 학문적 흐름을 쉽게 이해할 수 있다는 점에서 이미 간행되었던 <이을호 전서>의 큰 틀은 그대로 유지하면서도 각 책을 따로 독립시켜 각자의 특색이 드러나도록 하

였다. 특히 관심을 기울인 것은 원문의 번역과 문장의 교열을 통하여 그 내용을 쉽게 이해할 수 있도록 한 것이다.

그 과정에서 가장 중점을 둔 것은 원문의 국역이었다. 저자는 문장의 서술과정에서 그 논증의 근거를 모두 원문으로 인용하였다. 그러나 이번에 인용문은 모두 국역하고 원문은 각주로 처리하였다. 또한 그 글의 출처와 인명들도 모두 검색하여 부기함으로써 독자들의 이해를 돕도록 한 것이다.

또한 이전의 책은 그 주제에 따라 분책(分冊)하였기 때문에 같은 주제에 해당하는 내용은 모두 한 책으로 엮였으나 이번 새로 간행된 전집은 다채로운 사상들이 모두 그 특색을 나타내도록 분리한 것이다. 이는 사상적 이해뿐 아니라 독자들의 이용에 편의를 제공하고자 하는 뜻도 있다.

또 한 가지는 서세 후에 발견된 여러 글들을 보완하고 추모의 글도 함께 실어서 그 학문세계뿐 아니라 선생에 대한 이해의 폭을 더욱 넓히는 데 참고가 되도록 하였다.

이제 이와 같이 번역·증보·교열된 <현암 이을호 전서>는 선생의 학문이 한국사상연구의 현대적 기반과 앞으로 새롭게 전개될 한국 문화의 미래적 방향을 제시하는 새로운 이정표로서 손색이 없기를 간절히 기대한다.

갑오년(甲午年) 맹춘(孟春)

증보·교열 <현암 이을호 전서>복간위원회

안진오 오종일 최대우 백은기 류근성 장복동 이향준 조우진
김경훈 박해장 서영이 최영희 정상엽 노평규 이형성 배옥영

『현암 이을호 전서』 27책 개요

1. 『다산 경학사상 연구』

처음으로 다산 정약용의 철학을 체계적으로 연구한 저서이다. 공자 사상의 연원을 밝히고 유학의 근본정신이 어디에서 발원하였는가 하는 것을 구명한 내용으로서, 유학의 본령에 접근할 수 있는 지침서이다(신국판 346쪽).

2. 『다산 역학 연구』(上)

3. 『다산 역학 연구』(下)

다산의 역학을 체계적으로 연구한 책으로서 다산이 밝힌 역학의 성립과 발전적 특징을 시대적으로 제시하고 다산이 인용한 모든 내용을 국역하였다(신국판 上, 下 632쪽).

4. 『다산의 생애와 사상』

다산 사상을 그 학문적 특징에 따라서 현대적 감각에 맞도록 정

치, 경제, 사회, 문화 등 각 방면의 사상으로 재해석한 책이다(신국판 260쪽).

5. 『다산학 입문』

다산의 시대 배경과 저술의 특징을 밝히고, 다산의 『사서오경(四書五經)』에 대한 해석이 그 이전의 학문, 특히 정주학(程朱學)과 어떻게 다른가 하는 것을 주제별로 서술하여 일표이서(一表: 經世遺表 / 二書: 牧民心書, 欽欽新書)의 정신으로 결실되기까지의 과정을 서술한 책이다(신국판 259쪽).

6. 『다산학 각론』

다산학의 구조와 경학적 특징, 그리고 그 철학 사상이 현대정신과 어떤 연관성이 있는가에 대해 상세하게 논한 저서이다(신국판 691쪽).

7. 『다산학 강의』

다산학의 세계를 목민론, 경학론, 인간론, 정경학(政經學), 『목민심서』 등으로 분류하여 다채롭게 조명하여 설명한 책이다(신국판 274쪽).

8. 『다산학 제요』

『대학(大學)』, 『중용(中庸)』, 『논어(論語)』, 『맹자(孟子)』의 사서(四書)는 물론 『주역』, 『시경』, 『악경』 등 모든 경서에 대한 다산의 이해를 그 특징에 따라 주제별로 해석하고 그에 대한 특징을 서술한 방대한 책이다(신국판 660쪽).

9. 『목민심서』

다산의 『목민심서』를 현대정신에 맞도록 해석하고, 그 가르침을 현대인들이 어떻게 수용하여야 할 것인가 하는 것을 재구성한 책이다(신국판 340쪽).

10. 『한국 실학사상 연구』

조선조 실학의 특징을, 실학의 개념, 실학사상에 나타난 경학(經學)에 대한 이해, 조선조 실학사상의 발전에 따른 그 인물과 사상 등의 차례로 서술한 것이다.(신국판 392쪽)

11. 『한 사상 총론』

단군 사상에 나타난 ‘한’ 사상을 연구한 것이다. 단군사상으로부터 ‘한’ 사상의 내용과 발전과정을 서술하고, 근대 민족종교의 특성에 나타난 ‘한’의 정신까지, 민족 사상을 근원적으로 밝힌 책이다(신국판 546쪽).

12. 『한국철학사 총설』

중국의 사상이 아닌 한국의 정신적 특징을 중심으로, 한국철학의 형성과 발전과정을 서술한 것이다. 이 책은 한국의 정신, 특히 조선조 실학사상에 나타난 자주정신을 중심으로 서술한 것으로서 이는 중국의 의식이 아닌 우리의 철학 사상의 특징을 밝혔다(신국판 611쪽).

13. 『개신유학 각론』

조선조 실학자들의 사상적 특징, 즉 윤희, 박세당, 정약용, 김정희

등의 사상을 서술하고 실학자들의 저서에 대한 해제 등을 모은 책이다(신국판 517쪽).

14. 『한글 중용·대학』

『중용』과 『대학』을 다산의 해석에 따라 국역한 것이며, 그 번역 또한 한글의 해석만으로서 깊은 내용까지 알 수 있도록 완역한 책이다(신국판 148쪽).

15. 『한글 논어』

다산이 주석한 『논어고금주』의 내용을 중심으로 『논어』를 한글화한 책이며 해방 후 가장 잘된 번역서로 선정된바 있다(신국판 264쪽).

16. 『한글 맹자』

『맹자』를 다산의 『맹자요의』에 나타난 주석으로서 한글화하여 번역한 책이다(신국판 357쪽).

17. 『논어고금주 연구』

『여유당전서』에 있는 『논어고금주』의 전체 내용을 모두 국역하고, 그 사상적 특징을 보충 설명한 것이다. 각 원문에 나오는 내용과 용어들을 한(漢)나라로부터 모든 옛 주석에 따라 소개하고 다산 자신의 견해를 모두 국역하여, 『논어』에 대한 사상적 본질을 쉽게 알 수 있도록 정리한 책이다(신국판 665쪽).

18. 『사상의학 원론』

동무(東武) 이제마(李濟馬, 1838~1900)가 쓴 『동의수세보원』의 원문과 번역, 그리고 그 사상에 대한 본의를 밝힌 것으로서 『동의수세보원』의 번역과 그 내용을 원론적으로 서술한 책이다(신국판 548쪽).

19. 『의학론』

저자가 경성약학전문학교를 졸업한 후 당시의 질병과 그 처방에 대한 자신의 견해를 밝힌 의학에 대한 서술이다(신국판 261쪽).

20. 『생명론』

저자가 만년에 우주에 대한 사색을 통하여 모든 생명의 근원이 하나의 유기체적 관계로서 형성되고 소멸된다는 사상을 밝힌 수상록이다(신국판 207쪽).

21. 『한국문화의 인식』

한국의 전통문화에 나타난 특징들을 각 주제에 따라서 선정하고 그것들이 지니는 의미를 서술하였으며 또한, 우리 문화를 서술한 문헌들에 대한 해제를 곁들인 책이다(신국판 435쪽).

22. 『한국 전통문화와 호남』

호남에 나타난 여러 가지 특징들을 지리 풍속 의식과 저술들을 주제별로 논한 것이다(신국판 415쪽).

23. 『국역 간양록』

정유재란 때 왜군에게 포로로 잡혀갔다가 그들의 스승이 되어 일본의 근대 문화를 열게 한 강항(姜沆)의 저서 『간양록』을 번역한 것이다(신국판 217쪽).

24. 『다산학 소론과 비평』

다산의 사상을 논한 내용으로서, 논문이 아닌 조그마한 주제들로서 서술한 내용과 그 밖의 평론들을 모은 책이다(신국판 341쪽).

25. 『현암 수상록』

저자가 일생 동안 여러 일간지 및 잡지에 발표한 수상문을 가려 모은 것이다(신국판 427쪽).

26. 『인간 이을호』

저자에 대한 인품과 그 학문을 다른 사람들이 소개하여 여러 책에 실린 글들을 모은 책이다(신국판 354쪽).

27. 『현암 이을호 연구』

현암 이을호 탄생 100주년을 기념하는 논문집으로서 그 학문과 사상을 종합적으로 연구하고 그 업적이 앞으로 한국사상을 연구하는 기반을 닦았다는 것을 밝힌 책이다(신국판 579쪽).

지은이 소개 | 현암玄庵 이을호李乙浩(1910~1998)

전남 영광에서 출생했다. 중앙고보 시절에 동무東武 이제마李濟馬(1837~1900)의 제자, 해초海初 최승달崔承達로부터 사상의학四象醫學을 전수받고 경성약학전문학교를 졸업한 후 <동의수세보원>을 번역하여 사상의학의 현대적 개척자가 됐다. 영광에서 약국을 경영하면서 민족자강운동에 앞장섰다가 체포되어 옥중에서 <여유당전서>를 접하고, 출옥 후 한국 사상과 문화에 대한 논문을 발표했다. 광복과 함께 사재를 염출하여 영광민립중학교를 세우고 교육 운동에 진력했다. 전남대 철학과 교수로 부임해 다산 경학 사상 연구를 기초로 조선조 사상을 탐구하고, 민족 고유의 정신으로 한국 문화의 자주성을 발견하여 한국학의 개척자가 됐다. 이러한 업적으로 “한국 사상 연구의 현대적 기반을 닦았다”는 평가를 받았다. 선생의 학문은 <현암 이을호 연구>를 비롯, 많은 학자들에 의해 계속 연구되고 있으며 <현암 이을호 전서> 27책은 광복 후 개인 문집 중 가장 많은 양과 깊이를 인정받고 있다.

다산학 제요

©사단법인 올재

초판 발행 | 2018년 10월 31일

지은이 | 이을호

펴낸이 | 홍정욱

펴낸곳 | 사단법인 올재

출판등록 | 2011년 11월 4일 제300-2011-188호

주소 | 서울시 용산구 후암로 4길 10

전화 | 02-720-8278

팩스 | 02-773-0250

홈페이지 | www.olje.or.kr

ISBN | 979-11-5993-073-7 05150