

# 한글 중용대학

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

# 한글 중용대학

\*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

사단  
법인 **이제**

## 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](http://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 ① www.olje.or.kr ② olje classics@olje.or.kr

📧 @olje classics 📘 www.facebook.com/olje classics

지혜 나눔을 함께한 벗들



한글 중용 · 대학



한글  
중용 · 대학

14

이  
을  
호  
지  
음  
·  
다  
산  
학  
연  
구  
원  
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 떠다가 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 의

식으로서 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 소리가 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

- 이 책은 1976년 <박영문고> 118호로 간행된 것인데, 2000년에 발행한 <이을호 전서> 6권 『국역 다산사서』에 수록되었던 것을 단행본으로 독립시킨 것이다.
- 본문은 저자의 의도를 존중하여 그대로 옮겼으며, 각주 또한 그대로 두었다.
- 다만 각주의 경우, 저자가 인용한 문장이 어려운 것은 국역하고, 긴 것은 띄어 쓰도록 하였다.
- 이 책의 교정 및 교열자는 김정훈이다.

## 서문

필자는 오래전부터 한 묶음 사서(四書)로 만들어보려고 하였으나, 『한글논어』·『한글맹자』를 낸 후로도 학교에서 소위 보직을 맡고 보니 좀처럼 틈을 낼 수가 없었다. 그러던 중 금춘(今春)에 보직이라는 굴레를 2년 만에 벗자마자 곧장 집필에 착수한 지 석 달만에 겨우 끝을 낸 것이다.

본시 『중용』과 『대학』은 해제에서도 밝힌 바 있지만, 유가 철리의 입문서라고나 할까. ……본문이야 얼마 길지 않지만 그 뜻의 깊이는 실로 헤아리기 어려우리만큼 깊은 것이다. 따라서, 그 깊이를 재고 따지는 사람에 따라서 해석을 달리할 수 있는 가능성은 얼마든지 있는 것이다. 그러나, 지금까지는 어쨌든 주자설(朱子說)을 대종으로 삼아왔음에는 의심의 여지가 없다. 그것은 어찌면 주자학을 존중한 우리나라의 역사적 풍토의 어찌할 수 없는 타성 때문이었는지도 모른다.

그러나, 필자가 여기서 시도한 것은 그러한 풍토에서의 탈피요, 거기서 탈출한 새로운 거점은 다산경학(茶山經學)이었음을 여기서 밝

혀두지 않을 수 없다. 해설은 주자와 다산의 대결로서 일관하여, 독자의 앞에 ‘날것’ 그대로 생생하게 선보이려는 일념에서였을 따름이다. 이로써 『중용』·『대학』을 새로운 눈으로 볼 수 있는 계기가 마련되기를 기대하면 서(序)에 갈음한다.

1976년 6월 於無等山麓下

玄庵學人 書



## 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』



## 한글 증용·대학 목 차

|        |    |
|--------|----|
| 간행사 _  | 5  |
| 일러두기 _ | 8  |
| 서문 _   | 9  |
| 해제 _   | 15 |

## 한글 증용

|         |    |
|---------|----|
| 주자 서문 _ | 29 |
| 한글 증용 _ | 38 |

## 한글 대학

|                      |     |
|----------------------|-----|
| 주자 서문 _              | 105 |
| 해설 대학 _              | 113 |
| 발문 _                 | 147 |
| 편집후기 _               | 150 |
| 『현암 이을호 전서』 27책 개요 _ | 152 |



## 해제

### 1. 중용·대학 원본의 유래

『중용』과 『대학』은 다 같이 『예기』라는 책에 끼어 있던 한 편의 글에 지나지 않던 것을 송나라 때 정명도(程明道)·정이천(程伊川) 형제와 주자(朱子)에 의하여 뽑힌 바 되어, 『논어』·『맹자』와 더불어 사서(四書)로 탄생하게 되었던 것이다.

그러나 『논어』와 『맹자』는 선진시대(先秦時代)의 생생한 작품으로서 공자나 맹자의 모습이 거기서 약동하고 있음을 볼 수 있지만, 『중용』과 『대학』은 그것이 각각 자사(子思)나 증자(曾子)의 저술이라고 하기는 하지만 그것의 사실 여부는 자못 의심스러운 것이다. 『예기』 그 자체가 이미 한나라 때 저술이고 보면, 『중용』과 『대학』만이 선진시대의 작품이라고 우겨댈 아무런 근거가 없을 뿐만 아니라, 그것 자체의 문체와 거기에 담긴 일부의 사상마저도 진한시대 이후의 것임이 밝혀지고 있는 것이다.

『중용』과 『대학』의 저자 및 그의 저작 연대에 대해서는 주자만이 자사·증자설을 고집했을 뿐이요, 근세 학자들은 이를 의심하는 자가 많고, 『중용』만은 본래 옛 『중용』과 이를 해설한 후세의 중용설과의 합본임을 주장하는 이도 있기는 하지만, 어쨌든 『중용』·『대학』은 진한시대에 정리된 유교철학의 교본이라는 사실만은 시인해도 좋을 것이다. 그러므로 정다산은 다른 여러 고증학자들과 마찬가지로 『중용』과 『대학』의 저자에 대해서는 회의적인 태도를 가졌음에도 불구하고, 『중용』과 『대학』이라는 책 속에 담긴 사상만은 이를 중요시하여 『중용자잠』·『중용강의보』·『대학공의』라는 저술을 써 내어 경학의 바탕을 체계적으로 정리했던 것이다. 그러므로 본 『한글 중용·대학』에서 인용한 다산설은 모두 위에서 열거한 세 권 책에서 나오게 된 것이다.

## 2. 『중용』·『대학』의 의의

『중용』과 『대학』이 정주학파에 의하여 표장되기는 하였지만, 그런 만큼 중대한 문제점도 또한 그 때문에 일어났다는 사실도 지적하지 않을 수 없다.

첫째, 『대학』이라는 2,000자 미만의(사실은 약 1,800자) 작은 책을 놓고, 동양 근세철학의 양대산맥을 이루고 있는 정주학파와 육왕학파가 서로 그의 학적 입장을 달리하기에 이르렀다는 사실이다. 처음 『대학』에는 뒤섞임이 있다고 주장한 이는 정명도인데, 이에 근거하여 주자는 자기 나름대로 『대학보전(大學補傳)』을 저술하였고, 뿐만 아니라 『대학』 본문 중에서도 친·신·명(親·身·命)의 세 글

자를 신·심·태(新·心·怠) 또는 만(慢)으로 고쳐야 한다는 등 중대한 수정을 가함으로써 후일 시비의 씨를 뿌려 놓았던 것이다. 왕양명은 이에 이의를 내걸었으니, 그가 착간설(錯簡說)을 부인했음은 물론이요, 친민(親民)을 신민(新民)이라 개작하여야 한다는 설에 대하여도 찬성하지 않았음은 다시 말할 나위도 없다. 정다산도 학문적인 면에서는 양명학에 전적으로 기울지는 않았지만, 착간설을 부정하고 친·신·명(親·身·命)의 글자에 잘못이 없음을 주장하는 입장은 주자보다도 양명의 편에 기울고 있음을 보여 주는 흥미로운 사실이 아닐 수 없다.

둘째, 송대철학의 핵심은 그것이 바로 성리학이라고 할진대, 그 성리학의 기반은 바로 『중용』임을 말하지 않을 수 없다. 그 첫머리에 쓰인 천명지위성(天命之謂性)의 성(性)을 ‘성즉리야(性卽理也)’라는 주를 단 데에서부터 성리학은 시작된 것이다. 그 리(理)야말로 천리임은 다시 말할 나위도 없다.

왕양명은 그에 대하여 심즉리설(心卽理說)을 주장하여 주자보다도 더 심학(心學)에 가까운 태도를 취하고 있는 것이다. 그런 중에서도 다산은 이에 대하여 어떠한 태도를 취하고 있는 것일까?

셋째, 『중용』·『대학』이 사서의 열에 끼이게 되자 주자는 “『대학』을 처음부터 끝까지 꿰뚫어 안 연후에 『논어』와 『맹자』를 차례로 읽고 그것을 다 터득한 후에 『중용』을 읽는 것이 좋다”고 하였다. 이는 『대학』이야말로 유학의 입문서라고 한다면, 『중용』이야말로 유학의 마지막 끝맺음이라고 할 수도 있다. 어느 사람은 『중용』을 소주역(小周易)이라고도 하는 만큼 『중용』은 아마도 유가 철리(哲理)의 서(書)라 해야 할는지 모른다. 그만큼 『중용』·『대학』이 차지하는

비중은 적지 않다고 보아야 할 것이다. 필자는 「중용사상의 전개」(『전남대학교 논문집』 제5집, 1960)에서 “先讀中庸 後讀大學說”을 제기한 바 있다.

### 3. 새로운 해석들

송·명철학자들에 의하여 존중되어 온 『중용』과 『대학』은 대강 말하자면 그들의 철학적 근거를 마련하는 데 좋은 자료가 되어 왔다. 다시 말하자면 그들의 성리학적 근거와 경세제민(經世濟民)을 위한 제왕학적 이론은 오로지 『중용』과 『대학』에서 찾지 않을 수 없고, 그것에 대한 각론이 다름 아닌 『논어』와 『맹자』라 해야 할 것이다.

그러나 이러한 사실들은 오직 송·명학자들의 일방적인 해석으로서, 만일 그것이 『중용』과 『대학』의 본연의 모습이 아니라는 해석도 있을 수 있다면 어찌 될 것인가. 여기에 정다산의 『중용』과 『대학』에 대한 새로운 입장이 있는 것이다.

첫째, 다산은 『중용』을 성리학적 입장에서 다루지 않고 성중원리(誠中原理)의 학으로 간주하였다. 그리하여 중용이란 군자의 신독(愼獨)에 의하여 얻어지는 실천윤리의 극치인 것이다. 그러므로 『중용』 그 자체가 이미 지극한 선(善)이 아닐 수 없다. 동시에 그것은 또 인간의 지성(至誠)이 아닐 수 없으며 그것이 바로 성인(聖人)의 길이기도 한 것이다. 어찌 주자가 주장하듯 우주론적 천리학(天理學)으로 간주해도 좋을 것인가.

둘째, 『중용』이란 성리학이라고 하느니보다는 성명학(性命學)이라고 해야 할 것이다. 인간의 성은 천명에 의하여 얻어졌을 뿐만이 아

니라 어찌면 천명 그 자체가 인성이기도 한 것이다. 그러므로 인성대로 실천하는 그것은 바로 천명을 따르는 결과가 되는 것이요, 천명을 따르는 그것이야말로 인간 본연의 길이기도 한 것이다. 그런 점에서 다산은 『중용』은 천리라는 이법에 의존하는 학이 아니라, 인격신(人格神)으로서의 상제천(上帝天)의 명령을 받드는 성명(性命)의 학이라 여기고 있다.

셋째, 이처럼 『중용』을 상제천의 명령을 받드는 성명의 학으로 풀이한 정다산은 『대학』의 명덕을 효·제·자(孝·弟·慈) 삼덕(三德)의 실천윤리학으로 풀이한 점을 지적하지 않을 수 없다.

『대학』도 물론 『중용』과 같이 성의 학으로서의 일면을 보여 주고 있지만, 주자가 명덕을 일러 허령불매(虛靈不昧)하여 모든 이치를 갖추고 있음으로써 만사에 응하는 자라는 주를 단 데 대하여, 다산은 “명덕은 효·제·자의 삼덕에 지나지 않는다”는 간결하고도 명쾌한 주를 달고 있는 것이다. 덕이란 하늘에서 얻어지는 것이 아니라 인간이 선(善)을 실천한 결과로서 얻어지는 것이다. 인간의 선으로서는 효·제·자가 그의 근본이 되는 것으로서, 그것으로써 수신하고 제가하며 치국하고 평천하하는 것이다. 이처럼 유가윤리는 가정윤리의 사회적 확산을 기본원리로 삼고 있는 것이다. 이렇듯 다산은 『중용』과 『대학』에 있어서 그야말로 근본적으로 새로운 해석을 내리고 있는 것이다. 그리하여 그는 『중용』과 『대학』은 결코 떼어서 생각할 수 없고, 거기에는 일관된 원리가 있으니 그것은 다름 아닌 성중원리(誠中原理)인 것이다.

#### 4. 성중원리

『중용』이나 『대학』은 형이상학이 아니라 인간학이다. 『중용』은 유가의 철학개론이요, 『대학』은 유가의 정치학개론이라고 하는 이도 있지만, 이것은 종래 정주학파들이 다루던 견해를 뒷받침하는 것에 지나지 않는다. 새로운 해석에 의한다면, 중용과 대학은 결코 철학이니 정치학이니 하여 따로따로 구분해 볼 수 있는 것이 아니다. 오히려 손바닥의 앞뒤와 같아서 언뜻 보기에는 다른 것같이 보이지만, 그 안에서 흐르는 핏줄은 하나요 그 속에 뻗어 있는 뼈도 한 줄기인 것이다. 그것이 다른 아닌 성중원리(誠中原理)라는 것이다.

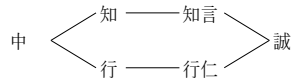
성중원리라고 부르는 새로운 단어의 해설을 늘어놓자면 실로 장황한 이야기가 될 것이다. 그러나 이것을 한 마디로 말한다면 성중원리는 “인간이 하늘의 뜻을 받들어 효제자와 같은 윤리적 행동을 꾸준히 실천하는 원리”라고나 할까. 어쨌든 성중원리는 인간이 인간의 구실을 하면서 사람답게 사는 원리인 것이다.

본시 중용이란 책이름인 동시에 그것은 인간의 행동윤리인 것이다. 중이란 알맞음이니, 무엇이 알맞다는 것일까. 흔히 사람이란 슬기[知]가 지나치면[過] 행동[行]이 부실하고[不及], 행동이 과격한[過] 자는 지혜[知]가 부족[不及]하기 때문이니, 지혜와 행동에 서로 지나치거나 모자라는 점이 없는 것이 바로 알맞다[中]는 것이다. 이러한 알맞은 행동을 꾸준히[庸] 실천하는 것을 중용이라고 한다.

그런데 성(誠)이란 중용의 탈바꿈에 지나지 않는다는 사실을 우리는 알아야 할 것이다. 성(誠)은 언행의 일치를 의미한다는 점을 주목해야 할 것이다. 그 언(言)은 로고스요, 지언(知言)은 진리의 깨달음



이니, 그것은 곧 지천명(知天命)의 지(知)이기도 한 것이다. 그러므로 다음과 같은 공식이 성립된다.



이러한 공식을 증명하기 위한 긴 설명은 여기서는 생략할 수밖에 없다. 그러나 이러한 원리에 의하여 다산은 『중용』과 『대학』을 하나의 성의 학으로 묶어서 다루었으니, 『중용』을 성중원리의 총론이라 한다면 『대학』은 성중원리의 각론의 구실을 담당한 책이라 해도 좋을 것이다.

## 5. 수기치인의 원리

인간학을 다른 말로는 수기치인의 학이라고 할 수 있다. 인간이란 본시 고독한 존재이면서도 윤리적 관계 상황을 벗어나지 못하고 있는 것이다. 그러므로 인간은 윤리적 실존이기도 한 것이다.

인간은 ‘나’이면서도 ‘남’과의 관계를 떠나서 존재할 수 없기 때문에, 인간에게는 ‘나’라는 입장과 ‘남’과의 관계라는 두 가지 입장이 복합되어 있다고 할 수 있다. 곧 ‘나’라는 입장은 그것이 바로 수기의 입장이고, ‘남’과의 관계라는 입장은 그것이 바로 치인의 입장인 것이다. 그러나 수기는 곧 치인을 위한 수기요, 치인은 또한 수기를 통하지 않고서는 안 된다는 점에서 수기치인은 결코 분리해서 생

각할 수 없는 것이다. 수기와 치인이 서로서로 상호관계를 맺는 곳에서 비로소 전인적 인격을 갖춘 인간이 형성되는 것이다. 이러한 인격자를 일러 우리는 군자라기도 하고 성현이라기도 하고, 다산은 이를 목자라 한 것이다.

수기치인의 전인적 인격을 갖춘 군자는 달리 말해서 성중원리의 실천자이기도 한 것이다. 수기치인을 인간의 존재형태라고 한다면, 성중원리는 인간의 행동강령이라고 해야 할 것이다. 『중용』과 『대학』을 수기치인이라는 인간의 존재형태에서 볼 때에는 『중용』은 곧 수기의 학이요, 『대학』은 바로 치인의 학인 것이다. 마치 공자의 『논어』를 수기군자(修己君子)의 학이라 한다면, 『맹자』는 보다 더 정경학적(政經學的)이란 점에서 현자(賢者)의 치평(治平)의 학과 비교할 수도 있을 것이다. 그러나 그 속에서 흐르고 있는 ‘나’와 ‘남’과의 행동규범은 성중원리라는 하나의 길로 일관되어 있음을 알아야 할 것이다.

『중용』과 『대학』이 수기치인의 각각 한쪽씩을 맡고 있다는 점에서 생각한다면, 그것은 오로지 한 권 책으로 묶어 버려야 할는지 모른다. 『중용』에서는 천명(天命)·신독(慎獨)·성(誠)·성(聖)이 주의 깊게 다루어지고 있다. 이는 천명 앞에 우뚝 선 한 인간의 경건한 모습인 것이다. 『대학』에서는 효(孝)·제(弟)·자(慈)라는 인간의 윤리적 행동이 수기(修己)·제가(齊家)·치국(治國)·평천하(平天下)라는 치인의 세계에서 어떠한 구실을 하는가를 우리들에게 가르쳐 주고 있다. 실로 인간은 하늘 앞에 서 있기 때문에 홀로 있을 때라도 삼가야 하고, 인간은 사람들 속에서 살고 있기 때문에 집안을 정제하고 나라를 다스리고 천하를 태평하게 해야만 하는 것이다. 어느 한쪽도 버릴 수 없는 것이 바로 인간이라고 한다면, 우리는 『중용』과 『대학』

의 어느 한쪽도 버릴 수 없는 것이다. 수기치인의 학으로써 『중용』과 『대학』을 ‘하나’로 다루게 될 때 비로소 『중용』과 『대학』은 제구실을 다하게 될 것이다.

## 6. 다산의 중용

주자의 성리학적 『중용』과는 달리 다산의 『중용』은 아주 새로운 경지를 개척하였다. 그중 몇 가지 중요한 골자를 추리면 다음과 같다.

첫째, 중용을 정주(程·朱)의 천리(天理)의 학에서 천명(天命)의 학으로 바꾸어 놓았다. 도의 근원을 천리에 두느냐 천명에 두느냐에 따라 그의 존재론적 근거가 달라지는 것이다. 천리는 하나의 이법으로서 무신론적이지만, 천명은 ‘하나님의 말씀’으로서 유신론적인 것이다. 이 하늘의 명령은 윤리적 천명이니만큼 신의 율법이기도 한 것이다.

둘째, 따라서 다산은 정주학에서처럼 성도 천리가 아니라, “마음이 기호하는 바[心之所嗜好]”라는 감성적인 해석을 내렸고, 이러한 감성적인 생김새를 따져 보면 호선오악(好善惡惡)하고 호덕치오(好德恥汚)하는 품이 천명을 따르는 태도 바로 그것이라는 것이다. 그리하여 다산은 천명이 인간 속에 들어 있는 그것이 바로 인성이라고 주장한다. 그러므로 도심(道心)은 천명이 깃들여 있는 성의 다른 모습이기도 한 것이다.

셋째, 이러한 유신론적 인성론으로서는 ‘눈으로 보이지 않고 귀로 들을 수 없는 세계’를 문제 삼지 않을 수 없다. 그런 까닭에 홀로 있을 때를 더욱 삼가는 신독(愼獨)은 곧 종교적인 기도의 세계에서 처

럼 두려워하며 조심해야 하는 경지인 것이다. 이 점에서 『중용』은 유교로 하여금 종교적인 신앙의 경지로 끌어올리고 있는 것이다.

넷째, 다산의 『중용』은 성중원리의 학임을 강조하고 있는 것이다. 다시 말하면 신독사상에서 종교적 경지를 개척하였고, 성중원리로 인간의 윤리적 규범을 분명히 보여 주었다. 이는 종교와 윤리란 다른 아닌 인간이 인간다운 구실을 실천함에 있어서 가장 요긴한 두 기둥이 되기 때문이다. 그리하여 이제 다산의 『중용』은 천명—신독—성중원리라는 공식에 의하여 새로운 인간상을 형성하였고, 그것은 윤리적 종교라는 차원에서 이해되는 인간학임을 보여 주고 있는 것이다.

다산은 그의 『중용자잠』과 『중용강의보』라는 두 저술을 통하여 반정주학적(反程朱學的) 입장을 분명히 함과 동시에, 수기치인의 실천윤리학을 확립함으로써 『중용』으로 하여금 그의 본래적인 면모를 새로이 가다듬어 놓았던 것이다.

## 7. 다산의 『대학』

다산은 『대학』을 이해하는 데 있어 『중용』처럼 새로운 경지를 개척하였다. 그 특징을 들면

첫째, 명덕을 효·제·자 삼덕으로 해석하였으니, 이는 맹자도 “요순의 도는 효제일 따름이다”라고 하였고, 『논어』에서도 “효제는 인(仁)의 근본이다” 했듯이, 대학이란 허령(虛靈)된 인간의 심성을 따지는 철학이 아니라 자신의 선을 실천해야 하는 인간학인 것이다. 여기서 명덕은 효·제·자라는 윤리적 행동규범임을 밝힌 다산의 새로운 입장이 있는 것이다.

둘째, 위에서도 지적한 바 있거니와, 다산은 정주학파들이 주장하는 『대학』의 착간설을 그대로 받아들이지 않았을 뿐만이 아니라 친(親)·신(身)·명(命)이 잘못 쓰였다는 설마저 받아들이지 않았다. 신(身)을 심(心)으로 고치려고 한 정주학파들의 그릇된 해석에 대하여, 다산은 신(身)이란 정신과 형체가 미묘하게 합치된 것이라는 해석은 인간을 영육일치(靈肉一致)로 이해한 것이니, 이는 인간을 실체적이며 생동적인 생명체로 본 점에서 주목해야 할 것이다.

셋째, 『대학』의 물(物)은 『중용』과 『대학』을 일관한 물임을 강조하고 있다. 『중용』에서 “지성(至誠)이란 물의 끝이요 처음이다”라 하기도 하고, “지성(至誠)이 아니면 물도 없다”라 하기도 한 그 물은 『대학』에서의 “물에는 본과 말이 있다”고 한 그 물이기도 하려니와, 격물치지(格物致知)의 물(物)이기도 하다는 것이다. 그러면 그 물은 어떠한 물일 것인가. 정주학파들은 이 물이야말로 주자의 『대학보전』에서 “즉물이궁기리(卽物而窮其理)”라 하고, “천하지물막불유리(天下之物莫不有理)”라 하는 등 천하만물의 물로 해석하였지만, 다산의 이 물은 구체적으로 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)로서, 우리가 성(誠)·정(正)·수(修)·제(齊)·치(治)·평(平)해야 하는 대상물로서의 물이라는 것이다. 이는 소위 개연적인 일반적 물이 아니라 국한된 대상물이 된 것은 다산의 새로운 발견이라 하지 않을 수 없다.

다산의 『대학공의』는 이러한 문제들을 체계적으로 풀어 주고 있는 것이다.



한글 중용





## 주자 서문

『중용』은 어찌하여 저작되었는가. 자사께서 도학의 전승이 끊어질까 걱정하여 저작하신 것이다.

中庸 何爲而作也 子思子<sup>1)</sup> 憂道學<sup>2)</sup>之失其傳而作也

대개 아득한 옛날부터 성스럽고 신령된 분이 하늘의 뜻을 이어 제왕의 자리에 나아갔음으로 도통의 전승이 이로부터 이루어졌던 것이다.

蓋自上古 聖神<sup>3)</sup>繼天立極<sup>4)</sup> 而道統之傳 有自來矣

그것이 경서에 나타난 것으로는 “진실로 그 중을 잡으라” 하였으

---

1) 자사자(子思子): 공자의 손자. 이름은 汲

2) 도학(道學): 요순우탕문무주공공자지도(堯舜禹湯文武周公孔子之道)

3) 성신(聖神): 신성한 인물

4) 입극(立極): 입황극(立皇極). 왕위에 오르다.

니 요임금이 순임금에게 전해 준 말이다. “인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 은미한 것이니 오직 정밀하고 오직 한결같아야 진실로 그 중을 잡으리라” 하였으니, 순임금이 우임금에게 전해 준 말이다. 요임금의 한 마디 말이 극진하고 지극하지만 순임금이 거기에다 세 마디 말을 다시 더 보탠 것은 저 요임금의 말도 반드시 이와 같이 된 연후에야 겨우 가까이 될 수 있을 것임을 밝힌 것이다.

其見於經 則允執厥中<sup>5)</sup>者 堯之所以授舜也 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中者 舜之所以授禹也 堯之一言 至矣盡矣 而舜復益之以三言者 則所以明夫堯之一言 必如是而後 可庶幾也

대개 이를 논하여 본다면 마음이 허령하고도 지각이 있는 것은 다 같이 하나일 따름인데, 인심과 도심의 다름이 있다고 생각하는 것은 그것이 혹은 형기의 사사로움에서 생겨나기도 하고, 혹은 성명의 올바른 데에 근원하여, 그를 지각하게 되는 까닭이 같지 않은 것이니, 이렇므로 혹 위태로워 안정되지 않으며, 혹 미묘하여 보기가 어려운 것이다.

蓋嘗論之 心之虛靈知覺<sup>6)</sup> 一而已矣 而以爲有人心道心<sup>7)</sup>之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以 或危殆而不安 或微妙而難見耳

그러나 사람으로서는 이 형기를 갖지 않은 자는 없다. 그러므로

5) 윤집궐중(允執厥中): 『서경(書經)』, 「대우모(大禹謨)」의 글

6) 허령지각(虛靈知覺): 인심(人心)・도심(道心)의 공동 속성

7) 인심(人心)—형기지사(形氣之私)—위태이불안(危殆而不安). 도심(道心)—성명지정(性命之正)—미묘이난견(微妙而難見)

비록 가장 슬기로운 사람이라도 인심이 없을 수 없으며, 또한 이 성명을 갖지 않은 자는 없다. 그러므로 비록 아주 어리석은 사람이라도 도심이 없을 수 없다. 이 두 가지는 마음 속에서 함께 섞여 있는데, 이들을 다스릴 줄 모르면 위태로운 자는 더욱 위태롭게 되고, 은미한 자는 더욱 은미하게 되어, 천리의 공정함도 저 인욕의 사사로움을 이겨낼 길이 없을 것이다.

然人莫不有是形<sup>8)</sup> 故雖上智<sup>9)</sup> 不能無人心 亦莫不有是性<sup>10)</sup> 故雖下愚<sup>11)</sup> 不能無道心 二者<sup>12)</sup> 雜於方寸之間 而不知所以治之 則危者<sup>13)</sup> 愈危 微者<sup>14)</sup> 愈微 而天理之公<sup>15)</sup> 卒無以勝夫人欲之私<sup>16)</sup> 矣

정밀하면 저 두 가지 마음의 사이를 살피 서로 섞이지 않을 것이요, 한결같으면 그가 지닌 본심의 바른 점을 지키어 떠나지 않을 것이다. 이 점을 일삼되 조금도 틈이 나지 않도록 하여 반드시 도심으로 하여금 항상 자신의 몸의 주인이 되게 하고, 인심은 매양 그의 명령을 듣도록 한다면, 위태로운 자는 안정하게 되고 은미한 자는 나타나게 되어 동작과 말씨에 저절로 과불급의 차이가 없게 될 것이다.

精<sup>17)</sup> 則察夫二者之間而不雜也 —<sup>18)</sup> 則守其本心之正而不離也 從事於

8) 시형(是形): 형기지사(形氣之私)

9) 상지(上智): 성(聖)

10) 시성(是性): 성명지정(性命之正)

11) 하우(下愚): 범부(凡夫)

12) 이자(二者): 인심(人心) · 도심(道心)

13) 위자(危者): 인심(人心)

14) 미자(微者): 도심(道心)

15) 천리지공(天理之公): 도심(道心)

16) 인욕지사(人欲之私): 인심(人心)

17) 정(精): 유정(惟精)

18) 일(一): 유일(惟一)

斯<sup>19)</sup> 無少間斷 必使道心 常然一身之主<sup>20)</sup> 而人心每聽命<sup>21)</sup>焉 則危者安  
微者著 而動靜<sup>22)</sup>云爲<sup>23)</sup> 自無過不及之差<sup>24)</sup>矣

저 요·순·우의 세 임금은 천하에서도 위대한 성인이요, 천하를  
서로 전해 주는 일은 천하에서도 큰일이니, 천하에서도 위대한 성인  
이 천하에서도 큰일을 실행하시되, 그들이 주고받을 때 정녕코 경계  
하는 말이 불과 이 같을 따름이었으니, 천하의 이치에 이보다도 더  
한 것이 있겠는가.

夫堯舜禹 天下之大聖也 以天下相傳<sup>25)</sup> 天下之大事也 以天下之大聖 行  
天下之大事 而其授受之際 丁寧告戒<sup>26)</sup> 不過如此 則天下之理<sup>27)</sup> 豈有以  
加於此哉

이렇게 된 이래로 성인들이 서로 계승하시니, 성탕·문·무왕은  
군왕이 되고, 고요·이윤·부열·주공·소공 등은 신하가 되어, 이  
미 모두 이것으로써 도학의 정통을 삼으셨다.

自是以來 聖聖相承 若成湯<sup>28)</sup>文武<sup>29)</sup>之爲君 皐陶伊<sup>30)</sup>傅<sup>31)</sup>周召<sup>32)</sup>之爲

---

19) 어사(於斯): 어정일(於精一)

20) 주(主): 주재(主宰)

21) 청명(聽命): 청도심지명(聽道心之命)

22) 동정(動靜): 행동거지(行動舉止)

23) 운위(云爲): 운위(云謂)

24) 무과불급지차(無過不及之差): 중(中)

25) 이천하상전(以天下相傳): 왕위계승(王位繼承)

26) 정녕고계(丁寧告戒): 윤집필중(允執厥中)

27) 천하지리(天下之理): 천리(天理)

28) 성탕(成湯): 은(殷)나라 탕왕(湯王)

29) 문무(文武): 문왕·무왕

30) 이(伊): 이윤(伊尹)

31) 부(傅): 부열(傅說)

32) 주소(周召): 주공(周公)·소공(召公)

臣 既皆以此<sup>33)</sup> 而接夫道統之傳

우리 선생님 같으신 분은 비록 그 지위는 얻지 못했다 하더라도, 지나간 성인들의 뜻을 이어받으시고 다가오는 학자들의 길을 열어 주신 이유로 해서 그의 공적이 도리어 요순보다도 뛰어난 점이 있다. 그러나 그 당시에 있어서는 그를 만나보고 알게 된 자 중 오직 안자, 증자가 전한 것이 그의 으뜸이 되었다.

若吾夫子<sup>34)</sup> 則雖不得其位 而所以繼往聖 開來學 其功 反有賢於堯舜者  
然 當是時 見<sup>35)</sup>而知之者 惟顏氏<sup>36)</sup>曾氏<sup>37)</sup>之傳 得其宗

증자가 다시 전하여 다시 선생님의 손자인 자사에 이르러서는 성 인과의 거리도 멀어졌고 이단이 일어났던 것이다. 더욱 오래될수록 더욱 그의 진리를 잃어버릴까 두려워하였다. 이에 요순 이래 서로 전해 내려오는 뜻을 추리하여 근본으로 삼고, 평소에 들은 아비나 스승의 말을 바탕으로 하여, 다시금 이를 연역하여 이 책을 만들어 후학들에게 가르쳐 주시니, 대개 그의 걱정하는 바가 깊었기에 그의 말이 간절하였고, 그의 근심하는 바가 멀었기에 그의 말씨가 자상하였던 것이다.

乃其曾氏之再傳 而復得夫子之孫子思 則去聖遠而異端<sup>38)</sup>起矣 子思懼

33) 이차(以此): 이윤집괄중(以允執厥中)

34) 오부자(吾夫子): 공자

35) 견(見): 회견(會見)

36) 안씨(顏氏): 안연(顏淵)

37) 증씨(曾氏): 증삼(曾參)

38) 이단(異端): 양주(楊朱)·묵자(墨翟) 등

夫愈久而愈失其眞也 於是 推本堯舜以來相傳之意 質以平日所聞父師之言 更互演繹<sup>39)</sup> 作爲此書 以詔後之學者 蓋 其憂之也深 故 其言之也切 其慮之也遠 故 其說之也詳

그가 “천명이니 술성이니” 한 것은 곧 도심을 이룬 말이요, 그가 “택선이니 고집이니” 한 것은 곧 유정 유일을 이룬 말이요, 그가 “군자는 시중한다” 한 것은 곧 집중을 이룬 말이니, 세대가 뒤진 지 천 년이 넘지만 그 말이 다르지 않되 부절을 합치듯 하니, 앞 성인들의 글을 두루 골라서 강령을 모으되 깊은 뜻을 밝혀낸 품이 이처럼 분명하고 극진한 자 일찍이 없었던 것이다.

其曰 天命率性 則道心之謂也 其曰 擇善固執 則精一<sup>40)</sup>之謂也 其曰 君子時中 則執中<sup>41)</sup>之謂也 世之相後 千有餘年 而其言之不異 如合符節<sup>42)</sup> 歷選前聖之書 所以提挈綱維 開示蘊奧 未有若是其明且盡者也

이로부터 다시 또 전하여 맹자를 얻으니, 능히 이 책의 뜻을 천명하여 앞서 성인들의 도통을 계승하더니, 그가 세상을 떠나게 되자 드디어 그의 전통이 끊어진 것이다.

自是, 而又再傳, 以得孟氏,<sup>43)</sup> 爲能推明是書, 以承先聖之統, 及其沒<sup>44)</sup> 而遂失其傳焉

39) 연역(演繹): 부연하여 그 뜻을 밝힌다.

40) 정일(精一): 유정유일(惟精惟一)

41) 집중(執中): 윤집궐중(允執厥中)

42) 부절(符節): 신표로 옥이나 뿔을 두 쪽으로 쪼개서 서로 나누어 가진 후 필요한 때 합쳐 본다.

43) 맹씨(孟氏): 맹가(孟軻)

44) 기몰(其沒): 맹자(孟子) 몰세(沒世)

곧 우리 도가 기탁하고 있는 곳이란 언어 문자의 사이를 넘어서지 못하고 있으며, 이단적 학설이 날로 새롭게 달로 무성하여지자, 노자나 불자의 무리들이 나오기에 이른즉 더욱 근리한 듯하나 크게 진리를 문란시키고 있는 것이다.

則吾道之所寄 不越乎言語文字之間 而異端之說 日新月盛 以至於老佛<sup>45)</sup>  
之徒出 則彌近理而大亂眞矣

그러나 아직 이 책이 없어지지 않은 것은 다행한 일이다. 그러므로 정자 형제가 나와 상고하여 얻은 바가 있으니, 천 년 동안 전해 오지 않던 도의 서통을 이었고, 근거하는 바를 얻어 두 학파의 그럴 듯하면서도 잘못된 데가 있음을 물리치니, 대체로 자사의 공적이 여기서 크게 되었다. 정자가 아니면 또한 그 말로 말미암아 그의 마음을 얻을 수가 없었을 것이다. 애석하도다. 그가 설명한 것은 전하지 않는다.

然而尙幸此書之不泯 故 程夫子<sup>46)</sup>兄弟者出 得有所考 以續夫千載不傳之緒 得有所據 以斥夫二家<sup>47)</sup>似是之非 蓋子思之功 於是爲大 而微<sup>48)</sup>程夫子 則亦莫能因其語而得其心也 惜乎 其所以爲說者不傳

그런데 석씨가 모아서 만든 책 속에 겨우 그의 문인이 기록한 것이 나오고 있다. 이러므로 대의는 비록 분명하나 미묘한 말뜻은 아직 분석되어 있지 않고, 그들의 문인들이 제각기 논술함에 이르러서

45) 노불(老佛): 노자(老子)·불자(佛子)

46) 정부자(程夫子): 程頤(明道) 程頤(伊川) 형제

47) 이가(二家): 노불(老佛)

48) 미(微): 부정사(否定詞)

는 비록 자세하고 극진하게 발명한 점이 많기는 하지만, 그러나 스승의 설을 배반하면서 노불에 깊이 빠진 자도 있는 것이다.

而凡石氏<sup>49)</sup>之所輯錄 僅出於其門人之所記 是以 大義雖明而微言未析  
至其門人所自爲說 則雖頗詳盡而多所發明 然 倍<sup>50)</sup>其師說<sup>51)</sup>而淫<sup>52)</sup>於  
老佛者亦有之矣

나는 젊었을 때부터 일찍이 이 책을 받아 읽으면서 몰래 의심을 품고 이리저리 깊은 생각에 잠긴 지가 어느덧 여러 해가 되었는데, 어느 날 아침에 환하게 그의 요령을 얻은 듯하였다. 그 연후에 이에 감히 여러 학설을 모으고 그 설들을 절충하여 이미 중용장구 한 편을 저술하여 뒤에 오는 군자를 기다리고, 한두 사람 뜻을 같이하는 이와 다시 석씨의 책을 가지고 그중 번거롭고 문란한 구절은 산정하여 이름하여 즈락이라 하였으며, 또 일찍이 변론하여 취사한 바 있는 뜻을 기록하여 따로 흑문이라 하여 이를 그 뒤에 붙였다.

熹<sup>53)</sup> 自蚤歲 卽嘗受讀<sup>54)</sup>而竊疑之 沈潛反復 蓋亦有年 一旦恍然 似有得其要領者 然後 乃敢會衆說而折其衷 既爲定著章句<sup>55)</sup>一篇 以俟後之君子 而一二同志 復取石氏書 刪其繁亂 名以輯略<sup>56)</sup> 且記所嘗論辨取舍之意 別爲或問 以附其後

49) 석씨(石氏): 석돈(石敦)

50) 배(倍): 배(背)

51) 사설(師說): 정자치설(程子之說)

52) 음(淫): 탐닉(耽溺)

53) 희(熹): 주자(朱子)의 이름. 자칭(自稱)

54) 수독(受讀): 수중용서독(受中庸書讀)

55) 장구(章句): 중용장구(中庸章句)

56) 집략(輯略): 석씨서집약(石氏書輯略)



그런 뒤에 이 책의 뜻이 간추려지고 풀렸으며 맥락이 풀리니, 자세함과 간략함이 서로 관련되고 큰 것과 작은 것이 모조리 들추어졌다. 무릇 여러 학설의 같고 다름과 얻은 바와 잃은 바가 또한 모조리 분명하게 되어, 각각 그의 깊은 뜻이 남김없이 캐내지게 되었으니, 비록 도통의 전승에 감히 함부로 논의할 수 없으나, 그러나 초학자들이 혹 취할 데가 있다면 또한 아마도 높은 데 오르거나 먼 데를 가는 데 하나의 도움은 되지 않을까 여겨질 따름이다.

然後 此書之旨 支分節解 脈絡貫通 詳略相因 巨細畢舉 而凡諸說之同異得失 亦得以曲暢旁通 而各極其趣 雖於道統之傳 不敢妄議 然 初學之士 或有取焉 則亦庶乎<sup>57)</sup>行遠升高之一助云爾

순희 기유 삼월 무신일 신안 주희는 쓰노라.

淳熙<sup>58)</sup> 己酉<sup>59)</sup> 春三月 戊申 新安 朱熹序

---

57) 서호(庶乎): 서기(庶幾)

58) 순희(淳熙): 남송(南宋) 효종(孝宗) 연호(年號)

59) 기유(己酉): 1189년

## 한글 중용

하늘의 명령 그것을 일러 성이라 하고, 성대로 따르는 그것을 일러 길이라 하고, 길을 닦는 그것을 일러 가르침이라 한다.

天命<sup>1)</sup>之謂性<sup>2)</sup> 率性<sup>3)</sup>之謂道 修道<sup>4)</sup>之謂教<sup>5)</sup>

- 1) 천명(天命): 명(命)은 명령이요, 천(天)은 신격(神格)을 갖춘 상제천(上帝天)이다. 의인화된 천(天)의 명령이니, 윤리적 절대선의 명령이 아닐 수 없다.
- 2) 성(性): 인성. 그러나 상제천이 명부(命賦)한 자로서 절대선의 인간(人間) 내(內) 존재자(存在者)다. 따라서 천명의 인간(人間) 내(內) 존재자(存在者)로서의 별칭이랄 수도 있다.
- 3) 솔성(率性): 성(性)대로 따름은 곧 천명을 따름을 뜻한다. 인성은 곧 천명 바로 그것이기 때문이다.
- 4) 수도(修道): 도(道)는 일상적 규범이지만 솔성(率性)에서 얻어진 것이니 그것은 천명에 의하여 얻어진 인간생활의 규범인 것이다. 수도란 곧 규범을 준수해야 하는 인간적 노력이다.
- 5) 교(敎): 교인(敎人)의 교(敎)로서 천하가 다 같이 천명의 인도를 견도록 해 줌을 의미한다. [평설] 이 구절은 『중용(中庸)』 첫 장의 첫 구로서 중용의 철학적 사상의 총집약구이기도 하다. 이 구절의 철학적 해석 여하에 따라서 학파들의 입장이 달라진다. 정주학파에서는 ‘성즉리(性即理)’라 하여 성을 천리로 여겼고, 다산은 천명즉성(天命卽性)으로 여겨 성명일여(性命一如)로 간주하였으니, 이로써 정주의 성리학파와 다산의 성명학(性命學)이 갈린다. 명(命)・성(性)・도(道)・교(敎)의 사원(四元)은 윤리적 인간상의 총체다. 이를 분석하면 종교[天命]・철학[人性]・윤리[人道]・교육[敎]으로 나누어지지만, 이를 종합하면 유교적 인간의 전인적 인격으로 표상된다. 기독교 사상에 견준다면, 명(命)은 신(神)의 성명(誠命)이요, 성(性)은 천명(天命)이 깃들인 진리(真理, truth)요, 도(道)는 길(way)이요, 교(敎)는 생명(生命, life)이다. 여기서 천명은 성(性)・도(道)・교(敎)를 일관하는 자이다. 그러므로 이는 유신론적이다. 그럼에도 불구하고 주자는 그의 『중용장구(中庸章句)』 성(性)의 주(註)에서 “천(天)이 음양오행으로 만물을 화생(化生)하게 할 제, 기(氣)로써 형상(形相)을 이루게 하고 리(理)를 또한 거기에 부여하였느니라. 그것은 마치 명령한 것과 같다. 이에 인물이 날 때 제각기 명부(命賦) 받은 바 리(理)에 따라서 오상(五常)의 덕(德)에 간순(健順)하게 되는 것이니, 이른바性命인 것이다” 하였는데, 이는 성(性)을 오로지 역리(易理)와 리기(理氣)로 설명한 것이니, 상제천의 자취를 여기서는 찾을

길이란 잠시도 따로 떨어질 수 없으니, 따로 떨어질 수 있다면 길이 아니니라.

길이 없음이 분명하다. 그런데 다산은 그의 『중용자잠(中庸自箴)』에서 이 구절을 다음과 같이 설명하고 있다. “천성(天性) 두 글자는 서백감어(西伯戡黎)(『서경(書經)』)에서 처음 쓰였는데—성(性)자의 본뜻에 의거하여 말한다면 성(性)이란 마음이 즐거하는 것이다—천명의 성(性)도 또한 즐거하는 것으로 설명할 수 있다. 대개 사람이 이미 태어났다 하면 하늘은 거기에 영명하되 형체가 없는 것을 명부(命賦)해 주니, 그것의 뉘뉘므로 말하면 선(善)을 즐기되 악(惡)은 미워하며 덕(德)은 좋아하되 더러움을 부끄럽게 여기니, 그러기에 성이라 이르며 그러기에 이를 성선(性善)이라 이르는 것이다. 성(性)이란 이미 이와 같으므로 거스르지도 말아야 하며 휘어잡지도 말아야 하며, 오직 모름지기 그대로 따르며 하자는 대로 들어주어야 한다. 나서 죽을 때까지 그대로 좇아가야 하니, 이를 일러 길이라 하는 것이다. 단 길이란 그것의 뉘뉘미 버려둔 채 손질을 하지 않으면 가시덤불이 뻗뻗하게 가득 차 행방을 찾지 못하게 된다. 반드시 길 닦는 벼슬아치가 있어 이를 손질하며 길을 터 줌으로써, 길 손으로 하여금 갈 길 몰라 헤매지 않도록 해야 한다. 그런 연후에야 바야흐로 갈 곳까지 가게 될 것이니, 성인(聖人)이 대중(大衆)을 교도(敎導)하는 품이란 이와 비슷하므로 이를 교(敎)라 이르는 것이다. 교(敎)란 길을 손질해 주는 그것인 것이다” 하였으니, 다산은 여기서 천리 대신에 영명무형지체(靈明無形之體)로서의 상제천을 설정하였으며, 성리설 대신에 성기호설(性善好惡)을 내세우고 있음을 지적할 수 있다. 성명일여론(性命一如論)의 입장에서 성지기호(性之嗜好)는 곧 천명지기호(天命之嗜好)요, 천명지기호(天命之嗜好)는 바로 낙선오악(樂善惡惡)하며 호덕치요(好德恥有)함이니, 그러므로 성선(性善)하다는 것이다. 다산은 이 점을 다음과 같이 더욱 자세하게 설명하고 있다. “천(天)이 생(生)을 부여해 주자마자 이 명(命)도 있게 마련이요, 또 살고 있는 동안에는 시시각각 이 명(命)은 계속되고 있는 것이다. 천(天)은 차근차근 말로 타이를 수는 없다. 못하는 것이 아니라 천(天)의 허는 도심(道心)에 깃들어 있으니, 도심이 경고하는 것은 황천(皇天)이 명제(命戒)하는 거나 다를 바 없다. 남은 듣지 못하더라도 나만은 홀로 똑똑히 들으니, 이보다 자세한 데 없고 이 보다 엄(嚴)할 데 없는 데, 가르치듯 깨우쳐 주듯 하니, 어찌 거저 차근차근 타이를 따름이겠는가. 일이 선(善)한 자가 아닐 때는 도심을 이를 부끄럽게 여긴다. 부끄럽게 여기는 마음이 솟아나는 것은 천명이 차근차근 타이르는 그것인 것이다. 행동이 선(善)하지 않을 때는 도심을 이를 후회할 것이다. 후회하는 마음이 솟아나는 것은 천명이 차근차근 타이르는 그것인 것이다. 옛 시에 ‘하늘이 민중을 유도하되 질나발 볼 듯 하니라’ 하였으니, 이를 두고 이른 말이 아니겠는가. ‘상제를 대하되 오직 마음속에 있을 뿐’이라 한 것도 바로 이 때문이다. 천명을 도록(圖錄)에서 구하는 것은 허황한 이단 사술이요, 천명을 본심에서 구하는 것은 성인(聖人)이 하늘을 뚜렷하게 섬기는 길인 것이다” 하였으니, 이는 다산의 천명기재도 심설(天命寄在道心說)로서 도심이란 성(性)의 별칭일 따름이다. 천명의 인성(人性) 내(內) 존재(存在)를 도심이라 이른다 함이 더욱 적절한 설명이 될는지 모른다. 다산의 심학(心學)은 이에 이르러 비로소 황천(皇天)의 계시를 듣는 신앙적(信仰的) 심학(心學)이 된 것이다. 그런데 주자는 왜 음양오행으로 천리를 설명하려 하였는가. 그는 상제천을 부인했기 때문이다. 그러나 다산은 음양오행마저 다음과 같이 비판하고 있다. “음양이라는 이름은 일광(日光)이 비치거나 가라올 때 생긴 것이다. 해가 감추어지면 음(陰)이라 이르고 해가 비칠 때는 양(陽)이라 이르니, 본래 체질은 없고 다만 명암이 있을 따름이다. 원래 만물의 부모라 여길 수는 없으며, 특히 북(北)은 저절로 북극이기 때문에 남(南)으로는 남극에 이르는 것이니, 천하 만국이 혹 동(東)이기도 하고 서(西)이기도 하여 해가 뜨고 지고 시각은 하나도 같은 때가 없으니, 그들이 얻는 음양의 수량(數量)은 만국이 똑같이 추호도 다를 바 없다. 이 때문에 밝았이 되고 이 때문에 추위와 더위가 되는 것이다. 그들이 얻는 시각도 골고루 나누어지므로 성인(聖人)이 역(易)을 만들 적에 음양으로 대대(對待)하게 하니, 그것이 천도가 되고 역도(易道)가 되었을 따름이다. 음양에 어찌 일찍이 체질이 있었겠는가……” 하였으니, 음양이란 본시 화생만물(化生萬物)할 수 있는 능력을 갖춘 것이 아님이 분명한 것이다. 술성(率性)의 술(率)을 혹자는 통술(統術) 영술(領術)로 간주하여 천성을 제어한다 하기도 하나, 그것은 불역천명(拂逆天命)이 되는 것이니, 잘못된 해석이 아닐 수 없다. 이는 성악설에 빠지는 결과를 빚게 될 것이다. 술성이란 순천명(循天命)일 따름인 것이다.

道也者<sup>6)</sup> 不可須臾<sup>7)</sup>離也 可離 非道也<sup>8)</sup>

그러므로 군자는 보이지 않는 그것일지라도 조심하며, 들리지 않는 그것일지라도 두려워하느니라.

是故 君子<sup>9)</sup> 戒愼乎<sup>10)</sup>其所不睹 恐懼乎其所不聞<sup>11)</sup>

- 6) 도야자(道也者): 명성도교(命性道敎) 사원(四元) 중의 일도(一道)이기 때문에 다른 삼자(三者—命性敎)와의 연관성에서 따로 떨어질 수 없는 도(道)이다. 그러므로 이 도(道)는 명성도교(命性道敎)의 총칭으로서의 도(道)라 해야 할 것이다.
- 7) 수유(須臾): 잠시, 찰나. 절대적(絶對的) 동시성(同時性)
- 8) [평설] 도(道)의 해석에 있어서도 주자와 다산은 서로 다른 해석을 내리고 있다. 주자는 “도(道)는 길(路)이다. 인물은 각기 그의 성(性)이 생긴 자연(自然) 그대로 따른다면 그가 날마다 하고 있는 사물 사이에는 각기 당연히 행(行)해야 할 길이 없지 않은 것이니, 이것이 바로 도(道)라 이르는 것이다”라 하였고, 또 “도(道)란 날마다 하고 있는 사물에 당연히 행(行)해야 하는 이(理)이니, 모두 성(性)의 덕(德)이면서 심(心) 중에 갖추어 있는 것”이라 하였으니, 성지자연(性之自然)에 의한 당행지리(當行之理)요, 그것은 심성 중에 구유한 도리인 것이다. 그렇다면 이는 성(性)과 도(道)와의 한계가 불분명하게 된다. 그러므로 다산은 이를 다음과 같이 비판한다. “길이란 사람이 걸어다니는 것이다. 그러므로 공자는 ‘누구나 들고 날 때 문을 거치지 않을까하는 왜 이 길로 가려고 하지 않을까’ 하였으니, 분명히 사람이 걸어다니는 것을 길이라 한 것이다. 나면서 죽을 때까지 이 한 길을 걸을 따름이다. 만일 본성의 덕(德)이 내 마음속에 갖추어진 자라 한다면 이는 성(性)도 또한 도(道)일 것이요, 심(心)도 또한 도(道)일 것이니, 뒤섞여 분간할 일이 없고 어디로 가야 할지 방향도 찾을 길 없다. 하물며 물(物)치고 갖지 않은 자 없다 한다면 금수나 초목도 또한 다 도(道)를 갖고 있는 셈이 된다. 『중용(中庸)』이라는 한 권 서적이 사람을 가르칠 뿐만 아니라, 그로써 금수도 가르치고 초목도 가르친 연후에 도(道)의 전체가 비로소 전부 갖추게 될 것이니, 어찌 실제적 정사에서 먼 학설이 아니겠는가” 하였으니, 길이란 도리이기 이전에 실천궁행 그 자체를 이름인 것이다. 그러므로 다산은 이 점을 다음과 같이 더욱 분명히 하고 있다. “도(道)란 여기서 저기까지 가는 길이다. 도심이 하라는 대로 따라서 앞으로 나아가되 요수(旣壽)를 의심치 않고 그칠 곳에서 그치는 그것을 도(道)라 이른다. 나면서 떠난 길이 죽어서야 다르니 책임은 무겁고 갈 길은 멀다 함은 이를 두고 이른 말이 아닌가. 요즘 사람들이 천하를 경륜하며 세상을 어거함을 행도(行道)라 이르는데, 시험 삼아 묻거니와 자기 갈 길을 깨닫지 못하고 명청하게 있는 자를 일러 모른다 하는 것이요, 그를 일러 길 잃은 자라 하는 것이다. 이제 천하 사람들로 하여금 모조리 숭성하는 길에 따르게 한다면, 바야흐로 이를 일러 행도(行道)라 할 것이다” 하였으니, 일상적 실천만이 길일 수밖에 없다. 다산은 이르기를 “도(道)란 왜 떨어질 수 없다 하는가. 숭성함을 도(道)라 이르기 때문이다. 숭성하면 왜 떨어질 수 없다 하는가. 천명을 성(性)이라 이르기 때문이다. 천명은 왜 떨어질 수 없다 하는가. 경(經)에서 ‘귀신의 덕(德)은 만물을 체득(體得)하되 남겨둘 수 없다’ 하였으니, 남겨둘 수 없는 까닭에 떨어질 수 없는 것이다. 진나라 사람이 군명(君命)을 받들고 초나라로 갈 때, 그가 진나라에서 초나라까지 가는 걸음걸음은 다 이 길일 것이다. 걸음걸음이 다 군왕(君王)의 명령인 것이다. 어찌 이 길에서 벗어날 수 있으며 이 군명(君命)을 어길 수 있겠는가. 만물을 체득(體得)한 것은 만물이 충만(充滿)한 것이다. 마치 물고기가 물 속에서 호흡할 때 물을 떠날 수 없듯이 어찌 제가 가다가 제가 그만둘 수 있을 것인가” 하였으니, 이 길은 자의로 그만둘 수 있는 길이 아니다. 도덕적 지상명령에 의한 당위의 행로(行路)인 것이다. 어찌 잠시인들 쉴 수 있는 길이겠는가. 그러므로 잠시도 떨어지지 않는다 함은 잠시도 쉬지 않는다 함이니, 그것이야말로 용덕(庸德)이 아니겠는가.
- 9) 군자(君子): 소인(小人)의 대(對). 시중지도(時中之道)를 체득(體得)한 자

숨겨 있으되 보다 더 나타나 보임이 없고, 미소하지만 보다 더 또  
 렷함이 없으니, 그러므로 군자는 그 홀로를 삼가느니라.

10) 호(乎): 어(於)

11) 부도(不睹) 불문(不聞)의 대상에 대하여도 주자와 다산은 서로 견해를 달리하고 있다. 주자는 이르기를 “군자의 마음은 항상 경외지심(敬畏之心)을 간직하고 있기 때문에 비록 견문(見聞)하지 않더라도 또한 감히 경홀(輕忽)한 것을 하지 않을 것이니, 천리의 본연함을 간직하면서 잠시도 떨어지지 않게 함도 이 까닭이니라” 하였으니, 이는 천리의 본연에 근원한 경외지심(敬畏之心)이 곧 부도(不睹) 불문(不聞)의 대상이 아닐 수 없다. 그러나 다산은 이르기를 “보이지 않는 자는 무엇인가. 천(天)의 형체니라. 들리지 않는 자는 무엇인가. 천(天)의 소리이니라” 하여 상제천의 존재를 인정하고 있다. 이는 주자의 천리사상과 다산의 상제사상과 엇갈리는 점으로서 유교철학의 입장에서도 중요한 의미를 지니고 있기 때문에 다소 장황함을 무릅쓰고 다산설을 다음에 인용 적기(摘記)하고자 한다. “왜 그런 줄을 아는가. 경(經)에 ‘귀신의 덕(德)이라 함은 그처럼 성대함이 보다. 이를 보자 해도 보이지 않고, 이를 듣자 해도 들리지 않으며, 만물을 체득(體得)하되 남겨 둘 수 없도다. 천하인(天下人)들로 하여금 몸과 마음을 깨끗이 하여 제사를 받들게 하니, 넘실넘실 그 위에 계신 듯하고 그 좌우에 계신 듯하니라’ 하였으니, 보이지 않고 들리지 않는다는 것은 천(天)이 아니고 무엇이겠는가” 하여 일단 상제천의 존재를 명시하고, 이어 “사람이 세상에 태어나면 욕심이 없을 수 없다. 욕심대로 채우기 위하여 못된 것이라고는 하지 않는 것이 없다. 그러나 감히 내놓고 죄를 짓지 못하는 까닭은 조심하기 때문이오 두려워하기 때문이다. 누구를 조심하는 것일까. 위에는 법관(法官)이 있어 법(法)을 집행(執行)하기 때문이다. 누구를 두려워하는 것일까. 위에는 군왕(君主)이 있어서 엄벌로 다스리기 때문이다. 진실로 위에 군장(君長)이 없는 것을 안다면 뉘라서 못된 것을 하지 않는 자가 있겠는가. 대체로 암실(暗室) 속에서 제 마음을 속여 가면서 사특한 망념에 잠기기도 하고 간음을 일삼기도 하며 줌도둑질도 하다가, 이튿날 의관을 정제하고 단정히 앉아 있으면 그의 용모의 수연(粹然)함이 티 없는 군자로 보일 것이다. 관장(官長)도 이를 모르고 군자도 이를 살필 수 없으니, 평생토록 속임수로 행세하되 당대의 미명(美名)을 떨치기도 하며 본성을 얹어매 놓고 악(惡)한 짓만을 조작(造作)하다가도 후세의 숭앙을 받고 있는 자 천하에 시금시글할 것이다”라 하여, 암실(暗室) 속에서 두려움 없이 천하를 속이는 사이비 군자상을 평한 후, “성인(聖人)이 허튼 말로 법(法)을 마련하여 천하 사람들로 하여금 까닭없이 조심하며 까닭없이 두려워하게 하였다면, 어찌 그리 우매하고도 답답할 것인가”라 하여, 성인의 입언수법(立言垂法)에는 반드시 그럴 만한 이유가 있을 것이라는 전제하에, “인성은 원래 저절로 낙선(樂善)하게 되어 있으니, 그로 하여금 조심하게 하는 것은 그림 직하거나와 대체로 두려워한다는 것은 어떠한 이유 없이 그렇게 되는 것은 아니다. 스승이 가르쳐 준다고 해서 두려워하는 것은 거짓으로 두려워하는 체하는 것이다. 군왕(君主)이 명령한다고 해서 두려워하는 것은 속임수로 두려워하는 체하는 것이다. 두려워함을 어찌 거짓 속임수로 할 수 있을 것인가. 밤길에 공동묘지를 지난다면 기약 없이 두려움을 느낄 것이니, 거기에는 도깨비가 있는 줄을 알고 있기 때문이다. 어둔 밤에 산속 숲 사이를 지나 때에는 기약 없이 두려움을 느낄 것이니, 거기에는 호랑이가 있는 줄을 알고 있기 때문이다. 군자가 암실 속에 앉아 있으면서 부들부들 떠는 양 두려워하며 감히 나쁜 것을 하지 못하는 것은 거기에는 상제가 그를 굽어보고 있음을 알기 때문이다”라 하여, 암실 속에는 아무도 없는 줄 착각하고 있는 사이비 군자와는 달리 상제의 군림(君臨)을 확인한 다산의 새로운 철학적 입장을 알 수 있다. 이로써 다산은 주자의 천리설을 다음과 같이 정면 비판하고 있는 것이다. “이제 명성도교(命性道敎)를 모조리 한 리(理)로 돌려버린다면 리(理)란 본래 지각도 없고 위능도 없는 것인데, 어떻게 이를 조심하며 어떻게 이를 두려워할 것인가. 성인(聖人)의 말씀은 지극히 진실된 것이어서, 반드시 체면을 세우기 위하여 거짓으로 꾸며대거나 속임수를 써서 자기를 속이고 남을 속이는 그런 일은 하지 않으실 것이다”라 하여, 자기의 상제설을 굳히고 있는 것이다.

莫見乎<sup>12)</sup>隱<sup>13)</sup> 莫顯乎微<sup>14)</sup> 故君子慎其獨<sup>15)</sup>也<sup>16)</sup>

희·노·애·락이 아직 드러나지 않았을 때는 이를 중이라 이르  
고, 드러나자 절에 알맞으면 이를 화라 이른다. 중이란 천하의 큰 근  
본이요, 화란 천하에 통달한 길이니라. 중화의 극치에 이르면 천지  
도 제자리를 차지하고 만물은 무럭무럭 자라느니라.

喜怒哀樂<sup>17)</sup>之未發<sup>18)</sup> 謂之中<sup>19)</sup> 發而<sup>20)</sup>皆中節<sup>21)</sup> 謂之和<sup>22)</sup> 中也者 天下  
之大本<sup>23)</sup>也 和也者 天下之達道<sup>24)</sup>也 致中和 天地位焉<sup>25)</sup> 萬物育焉<sup>26)</sup>27)

12) 호(乎): 비교급의 어(於)

13) 은(隱): 형구(形龜)의 은(隱)

14) 미(微): 성음(聲音)의 미(微)

15) 독(獨): 나 홀로

16) [평설] 여기에서도 주자와 다산은 서로 엇갈리는 견해를 가지고 있다. 그들의 근본적인 입장이 서로 다르기 때문임은 물론이다. ○주자는 은(隱)을 어둔 곳[暗處]이라 하였고 미(微)를 잔일[細事]이라 하였다. 이에 대하여 다산은 “어둔 곳과 잔일을 은미(隱微)라 한다면, 어둔 곳에서도 잔일을 평생(平生)토록 숨겨가면서 회피하더라도 발로(發露)되는 일이 없을 것이니, 아래로서는 남을 속일 수도 있으려니와 위로는 군왕을 속일 수도 있을 것이다. 소인은 익히 이런 사연을 잘 알고 있을 것인데, 군자(君子)가 공연히 그를 위협하면서 ‘막현호미(莫見乎微), 막현호미(莫顯乎微)’라 한들 그가 이를 믿으려 할 것인가. 하늘이 내려 굽어보심을 믿지 않는 자는 반드시 그 홀로를 삼갈 줄 모를 것이다”라 하여, 상제강감설(上帝降監說)을 분명히 하면서 주자의 암처정사설(暗處正事說)을 비판하고 있다. ○신독(慎獨)의 독(獨)의 경지에 대하여도 일고(一考)의 여지(餘地)가 없지 않다. 주자는 “남은 모르는데 나 홀로 아는 경지”라 하였으니, 이는 은연중 암처세사(暗處細事)의 경지를 가리킨 것이라 할 수 있다. 그러나 그것을 ‘귀신(鬼神)의 감림(鑑臨)’으로 간주하여, 천(天)의 형체(形體)와 성언(聲言)은 비록 부도(不睹) 불문(不聞)의 경지라 하더라도 나 홀로 이를 뚜렷이 보며 똑똑히 들을 수 있음을 의미한다. 그러므로 다산은 이르기를 “보이지도 않고 들리지도 않는다 함은 다른 사람이 깨닫지 못한다는 의미가 아니다. 천지(天地) 귀신(鬼神)은 줄줄이 늘어서 반짝이고 있지만, 귀신이란 뉘뉘이 형상도 소리도 없다. 그러므로 아래 장(章)에서 ‘보자 해도 보이지 않고 듣자 해도 들리지 않는다’ 하였으니, 이 장(章)과 상하가 서로 어울린다. 보이지도 않고 들리지도 않는다 함은 귀신이 내려 굽어보심인 것인데, 어찌 사물의 은징(隱徵)함을 가리킨 것이겠는가”라 하며, 주자의 사물설(事物說)을 반박하고 있다. 실로 독(獨)이란 천(天神)의 앞에 선 단독자로서의 인간 본연의 모습인 것이다. 이 자세에 있어서는 성범(聖凡)의 구별도 없고 지위의 고하도 있을 수가 없다. 오직 적나라한 인간의 경건(敬虔)한 모습일 따름인 것이다.

17) 희노애락(喜怒哀樂): 사정(四情)으로서 한대(漢代) 이후 칠정(七情)의 기본이 되는 자. 칠정(七情)은 희로애락애오욕(喜怒哀樂愛惡欲)

18) 발(發): 발로(發露). 發見(現)

19) 중(中): 과불급(過不及)하지 않고 편의부정(偏倚不正)하지도 않은 것. 알맞음.

20) 발이(發而): 이발(已發)

21) 절(節): 마디. 둘이 맞닿는 대목

22) 화(和): 중(中)의 극치(極致)

- 23) 대본(大本): 성명(性命)을 두고 이른 철학적(哲學的) 경지(境地)  
 24) 달도(達道): 도교(道敎)를 두고 이른 윤리적(倫理的) 경지  
 25) 천지위언(天地位焉): 형이상지도(形而上之道)  
 26) 만물육언(萬物育焉): 형이하지도(形而下之道)  
 27) [평설] 여기서도 주자와 다산 사이에는 대승(大證)이 벌어지고 있다. ○주자는 “희로애락(喜怒哀樂)

은 정(情)이요, 그가 아직 발(發)하지 않은즉 성(性)이라” 하였으니, 이는 천하(天下) 사람들이 한결같이 공유했던 성정(性情)으로 간주하였음이 분명하다. 그러나 다산은 미발시(未發時)에 군자(君子) 소인(小人)이 구별되며 미발시(未發時)의 중(中)은 군자(君子)만의 경지(境地)임을 다음과 같이 설명하고 있다. “신독이 중화(中和)의 극치(極致)에 이르게 할 수 있다 함은 어찌하여 그러한가. 미발(未發)이라 함은 희로애락의 미발이지 심지사려(心知思慮)의 미발이 아닌 것이다. 이때(미발시)에 조심조심 상제를 섬기되 항상 곁에서 뚜렷이 살피시는 양 조심하며 두려워하고, 행어나 허물이 있을까 두려워하며, 지나친 행동을 저지름까 두려워하며, 치우친 감정이 싹틀까 두려워하며, 마음가짐을 공명하게 갖고 처리하는 일도 공정하게 다루면서 외물(外物)이 내게 이름을 기다린다면, 어찌 천하의 지극한 중(中)이 아니겠는가. 이때를 당하여 기뻐할 직한 것을 보면 기뻐하고 노(怒)할 직한 것을 보면 노(怒)하고 슬퍼할 직한 것을 보면 슬퍼하고 즐거워할 직한 것을 보면 즐거워할 것이니, 이는 신독의 숨은 공(功)에서 유래하는 것이다. 그러므로 사물을 만나 발현되 절에 알맞지[中] 않음이 없으니, 이 어찌 천하(天下)의 지극한 화(和)가 아니겠는가”라 하여, 실로 미발시의 중은 중인(衆人)이 공유한 선천적인 성정(性情)이 아니라, “중화 두 글자는 성인(聖人)의 지극한 공작(功績)인데, 어찌 중인이 이 경지에 관여할 수 있을 것인가”라고 다산은 잘라 말하고 있는 것이다. ○사실 상 중인(衆人) 중에서 소인(小人)은 이때(未發時)에 다음과 같은 상황에서 군자(君子)와는 완전히 대조를 이룬다. “중인은 그렇지 않다. 바야흐로 그가 아직 발현(發現)되기 전에 ‘눈에 보이지 않으니 조심할 것이 없다’ 이르고 ‘귀에 들리지 않으니 두려울 것 없다’ 이르고, ‘은(隱)하여 나타나지 않으니 천도(天道)는 믿지 않는다’ 이르고, ‘미(微)하여 뚜렷하지 않으니 천명(天命)은 두려워하지 않는다’ 이른다. 한 일을 만나면 교역(矯飾)한 행동을 하려고 생각하면서 일세(一世)를 기만(欺瞞)하기도 하며, 한 계책을 세우면 편(偏)된 감정에 내맡기려고 생각하면서 일신(一身)의 이익을 도모하니, 이때를 당하여 희로애락(喜怒哀樂)이라 여겨지는 감정은 혹 지나치기도 하고 혹 모자라기도 하며, 혹 편벽되기도 하고 혹 치우치기도 한다. 이렇게 따지고 보면 중(中)에 이름은 신독이 아니고서는 불가능하다. 화(和)에 이름도 신독(慎獨)이 아니고서는 불가능하다. 중용의 도(道)는 신독(慎獨)이 아니고서는 불가능하다. 이제 미발(未發)의 중(中)이나 이발(已發)의 화(和)를 가지고 천하인(天下人)이 두루 가질 수 있는 경지라 이름이 가(可)한가 불가(不可)한가” 반문하고 있으나 그것이 불가(不可)함은 다시 말할 나위도 없다. ○그러므로 중용의 이발미발(已發未發)이란 원래 신독군자(慎獨君子)의 지성(至誠)에 관계된 설(說)임에 틀림없는 것이다. ○미발(未發)이란 희로애락의 미발(未發)이지 심지사려의 미발이 아님을 다산(茶山)은 다음과 같이 강조하고 있다. “미발(未發)이란 희로애락(喜怒哀樂)의 미발(未發)일 따름이다. 어찌 마른나무나 불씨 잔 잣대미처럼 생각도 걱정도 없는 풀이 마치 선가(禪家)의 입정(入定) 같을 것인가. 희로애락(喜怒哀樂)은 비록 미발(未發)한 때라도 계신(戒心)할 수 있고 공구(恐懼)할 수 있으며 공리할 수 있고 사의할 수 있으며 천하의 사변을 상량할 수 있으니, 어찌하여 미발시에 공부하는 일이 없다 하겠는가. 중이란 성인의 지극한 공적인 것이니, 공부하는 일없이 지극한 공적에 이룬다는 그런 이치도 있겠는가. 성인은 신독으로 치심하여 이미 충분한 경지에 도달하였지만, 특히 사물을 만나 아직 이를 발용하지 않았으니, 이때를 당하면 이를 일러 중이라 이르는 것이다”라 함을 보더라도 미발시에도 지극한 노력에 의하여 비로소 중의 경지에 도달할 수 있음을 알 수 있다. 주자도 “사람들은 모름지기 미발시에도 공부하는 바가 있어야 한다” 했으니, 비록 그의 설이 전후 모순이 된다 하더라도 이 설은 취해도 좋은 설이라 할 수 있다. ○송학은 선가의 영향을 받아 주정설을 취하여 주자는 “성인자심이 미발하면 수경의 체가 되고 기발하면 수경의 용이 된다” 하였는데, 다산은 이러한 명경지수설을 취하지 않고 오히려 주동설적 이론을 전개하고 있다. “명경지수설은 불가에서 ‘심체의 허명정정함이 마치 수경과 같다’ 한 데서 나온 것이다. 그러나 이는 모름지기 생각도 걱정도 없으며 조심도 두려움도 없이 털오라기만큼도 움직이지 않은 연후라야 이러한 광경(명경지수)이 있을 것이다. 성인은 미발시에 조심하고 두려워하며 일을 걱정하고 이치를 궁구하며 심하면 종일 먹지도 않고 온밤을 자지도 않고

## 중니님 “군자는 중용하고, 소인은 중용에 반대한다.”

仲尼<sup>28)</sup>曰 君子中<sup>29)</sup>庸 小人反中庸<sup>30)</sup>

### 군자의 중용이라는 것은 군자이기에 때맞추어 중용함ियो, 소인

며 생각과 직정을 공자처럼 하게 된다면, 어찌 이를 명경지수에 비유할 수 있겠는가. 더구나 명경지수를 허명하다면 옳지만 중이라 한다면 불가하다. 중이란 편의(偏倚)하지 않은 것의 이름이다. 반드시 그 사람은 사물을 상량하고 의리를 재량하여 그의 황형척도가 그의 심중에 널리 있고, 편 의 교격한 병집이 없는 연후야 바야흐로 중이라 이를 수 있고 바야흐로 대본이라 이를 수 있을 것이다. 또 기뻐할 직하고 노여워할 직하고 슬퍼할 직하고 즐거워할 직한 일들을 날같이 천명에 비추어 점검한 연후야 바야흐로 중을 얻을 수 있을 것이다. 만약 오로지 허명정적을 위주로 하다가 일변이라도 겨우 썩어 돌으면 선악을 묻지 않고 이를 이발에 속하게 하며, 수정의 본체답지 않다 이른다면 이는 좌선일 따름이다. 천하 만사를 원래 상량도 많다가 줄언히 만나면 그의 희로애락이 과연 일일이 중절하할 수 있겠는가”라 하였으니, 과연 희로애락의 미발은 정의 미발이지 그것이 곧 정적을 의미하는 것이 아님을 알 수 있다. 오히려 부단의 계산 공구 상태가 지속되는 신도의 경지는 지 각 속의 활화산처럼 생존하는 모습으로 이해되어야 할 것이다. 실로 미발지중을 명경지수에 비유한 주자설은 결코 유가의 설로 받아들이기 어려운 까닭이 여기에 있는 것이다. ○이상은 제1장. ○이 장은 중용의 서론이면서 총론적 성격을 띠고 있다. 근래에 많은 학자들이 이 장의 저작년대를 늦추어 맹자 이후로 보고 있다. 이 장은 제16장으로 이어졌다가 다시 제21장 이하로 이어져서 소위 중용설의 부분이라 이른다. 그러므로 자사시대의 원형은 제2장에서 제20장(16장 제외)이라 할 것이다. 여기에 일설로 소개해 둔다.

28) 중니(仲尼): 공자의 자(字)

29) 중(中): 불편불의(不偏不倚)하고 과불급(過不及)이 없음. 꼭 알맞음.

30) [평설] 용(庸) 자(字)의 뜻은 주자와 다산 사이에 실로 천고(千古)의 송안(松案)이 되어 있다. ○주자는 이를 ‘평상지리(平常之理)’라 하였는데, 다산은 이를 상덕(常德)으로 풀이하였으니, 이르기를 “평상(平常)의 리(理)는 가장 분별하기 어렵다. 세상 사람들은 바야흐로 속에서 흔히 있을 수 있는 일들을 평상지리(平常之理)라 이르는데, 한번 성도(性道)의 설(說)을 들으면 바야흐로 크게 놀래어 상리(常理)에도 반대되며 세속에도 어긋난다고 생각한다. 성인(聖人)은 여기서 또 평상지리(平常之理)로써 표방으로 세워놓고 천하(天下)를 영솔(領率)하여 평상(平常)의 집도(軌道) 위에 몰아넣는다면, 그 누가 세속(世俗)에 동류(同流)하거나 오세(汚世)에 동화하여 향원(鄉愿)의 행동(行動)에 젖게 되지 않겠는가”라 하여, 평상지리(平常之理)를 비판한 후, 이어 “상(常)의 뜻에 세 가지가 있으니 항상(恒常)·경상(經常)·평상(平常)인 것이다. 항상(恒常)이란 「고요모(皐陶謨)에서 ‘창결유상(章厥有常)’이라 하였고, 「입정(立政)에서 ‘극용상인(克用常人)’이라 한 따위다. 경상(經常)이란 만세토록 항상 행하여 하는 법으로써 오교(五教)를 오상(五常)이라 하고 구법(舊法)을 전상(典常)이라 하는 따위다. 평상(平常)이란 『매씨서전(梅氏書傳)에서 ‘삼백리(三百里) 이수평상지교(夷守平常之教)’라 하였고, 『후한서(後漢書)』 「증장통전(仲長統傳)에서 ‘순상습고(循常習故)하는 자는 이에 향곡(鄉曲)의 상인(常人)으로서 삼공(三公)의 위(位)에 처하기에는 부족하다’고 한 따위다. 평상이 어찌 지극한 덕(德)이 될 수 있겠는가. 그러므로 현인(賢人)을 구(求)하고 유덕(有德)한 자를 고르자면 반드시 비상(非常)·불상(不常)·이상(異常)·초상(超常)한 선비를 표준으로 삼아야 하거늘, 어찌하여 평상(平常)이 교육의 기준이 될 수 있을 것인가.—이렇게 본다면 용(庸)이란 항상(恒常)이요, 경상(經常)이지 어찌 평상(平常)을 이룰지겠는가”라 하였으니, 용(庸)이란 ‘구준함’을 의미함이 분명하다. ○중(中)이란 중화(中和)요, 용(庸)이란 유상(有常)이라 풀이한 다산설은 결코 소인(小人)이 간여할 바 못 되는 것이다. 소인(小人)이란 범속(凡俗)의 인(人)을 가리킨 것인데 어찌 평범(平凡)한 인간이 할 수 있는 일이었는가. 중용지도(中庸之道)로서 군자(君子) 소인(小人)이 구별됨은 이 까닭인 것이다.



은 중용에 반대한다 함은 소인이기에 거리낌이 없다는 것이다.

君子之中庸也 君子而時中<sup>31)</sup> 小人之反中庸也 小人而無忌憚<sup>32)</sup>也<sup>33)</sup>

공자가 말하기를, “중용은 아마도 지극한 것인가 보다. 사람들은 오래 간직할 수 있는 자 드물다.”

子曰 中庸 其至矣乎 民 鮮能久矣<sup>34)</sup>

공자 “도가 실행되지 않음을 나는 잘 알고 있다. 지자는 이에 지나치고 우자는 이에 미치지 못하기 때문이다. 도가 분명하지 못함을 나는 잘 알고 있다. 현자는 이에 지나치고 불초자 이에 미치지 못하기 때문이다.”

子曰道<sup>35)</sup>之不行也 我知之矣 知者過之 愚者不及也 道之不明也 我知之矣 賢者過之 不肖者不及也<sup>36)</sup>

31) 시중(時中): 윤리적(倫理的) 실천(實踐) 과정(過程)에서 중(中) 아닌 때는 없다. 그러므로 시중(時中)은 윤리적(倫理的) 중(中)으로서 역리(易理)의 정중(正中)과 대조(對照)를 이룬다.

32) 무기탄(無忌憚): 방자(放恣)한 행동(行動). 천명(天命)을 두려워하지 않기 때문에 못하는 것이 없다.

33) [평설] 주자(朱子)는 정현본(鄭玄本)을 따라 “소인지중용(小人之中庸)”이라 했지만, 왕숙본(王肅本)의 “소인지반중용(小人之反中庸)”이 이론상 합당하므로 왕본(王本)을 따른다. ○유가에서의 ‘시(時)’의 사상은 중요한 의미를 지닌다. 시(時)는 현실적이며 세간적이다. 그러므로 윤리적인 것이다. 그러므로 맹자는 공자를 ‘성지시자(聖之時者)’라 하였으니, 이 시(時)는 곧 시중(時中)을 의미하는 것이다. 시중(時中)이야말로 성자(聖者)의 지극한 경지가 아닐 수 없기 때문이다. ○이상은 제2장

34) [평설] 『논어(論語)』에도 나온다. 그러나 능자(能字)가 없다. ○주자는 “민선능(民鮮能), 구의(久矣)”라 했고, 다산은 “민(民), 선능구의(鮮能久矣)”라 했으니, 그 뜻은 전연 다르다. 전자는 세도(世道)가 쇠퇴(衰退)하여 “민(民)으로서 중용(中庸)의 도(道)에 능(能)하지 못하니(鮮은 否定詞)가 오래다”이므로, 예로부터 오늘에 이르기까지 오랫동안 사람들은 중용지도(中庸之道)에 능(能)하지 못함을 자탄(自歎)한 것이 된다. 그러나 후자는 “민(民衆人)은 중용지도(中庸之道)에 능(能)하더라도 이를 오래도록 간직하지 못한다”는 뜻이므로 민(民)은 일반적으로 용덕(庸德)이 부족함을 의미한다. 그러므로 다산설에 의하면 공자도 중용에서는 용덕(庸德)이 중요하다는 것을 지적한 셈이 된다. 용덕(庸德)이란 유상(有常)한 항구(恒久)의 덕(德)이기 때문이다. ○이상은 제3장

35) 도(道): 중용지도(中庸之道)

사람들은 음식을 먹지 않는 바 아니지만 능히 맛을 아는 자는 드물다. 공자가 말하기를 “도는 그러기에 실행되지 못하나보다.”

人莫不飲食也 鮮能知味<sup>37)</sup>也 子曰 道 其不行矣夫<sup>38)</sup>

공자가 말하기를 “순임금은 아마도 위대한 지자이신가 보다. 문기를 좋아하며 하찮은 말도 살피기를 좋아하셨다. 악은 숨겨 주고 선은 드날려 주되, 그 두 개의 극단을 잡고 그 중의 중을 백성들에게 쓰셨으니, 아마도 그러기에 순임금이라 하는가보다.”

子曰 舜 其大知<sup>39)</sup>也與 舜 好問<sup>40)</sup>而好察邇言<sup>41)</sup> 隱惡而揚善 執其兩端 用其中於民 其斯以爲舜乎<sup>42)</sup>

- 36) [평설] 지우(知愚)는 지(知)의 지우(知愚)요, 현불초(賢不肖)는 행(行)의 현불초(賢不肖)다. ○불행(不行)은 지(知)의 과불급(過不及) 때문이요, 불명지(不明知)는 행(行)의 과불급(過不及) 때문이다. ○그러므로 중용지도(中庸之道)란 지행(知行)의 무과불급(無過不及)인 것이다.
- 37) 미(味): 맛. 맛은 오미(五味)를 조리하되 그의 과불급을 조절하여 얻어지기 때문에 이를 중(中)과 견주어 설명한 것이다. 그러므로 맛을 아는 자는 맛에 과불급이 없음을 아는 자인 것이다.
- 38) [평설] 맛을 모르는 자[不知味]는 중(中)이 무과불급(無過不及)임도 모르기[不知中] 때문에 중용지도(中庸之道)가 실행되지 못한다[不行]는 것이다. 이리하여 부지미(不知味)와 도불행(道不行)은 상응구(相應句)가 되기 때문에 다산은 이를 일장(一章)으로 묶었다. 이에 반하여 주자는 인막부절(人莫不節)을 제4장, 자왈도절(子曰道節)을 제5장으로 나누어 놓았지만 “부지미자불행도(不知味者不行道)”의 의미를 파악하지 못했기 때문인 것이다.
- 39) 대지(大知): 위 절(節)에서 이른바 지우(知愚)라고 한 상대적(相對的) 지(知)가 아니므로 대지(大知)라 하였으니, 이는 지행(知行)으로 상대(相對)되는 절대적 지(知)인 것이다. 이 지자(知者)는 지도(知道)하는 각자(覺者)로도 풀이될 수 있을 것이다.
- 40) 호문(好問): 문(問)은 곧 문(聞)을 위한 선행적(先行的) 태도이므로 호찰(好察)과도 서로 통한다. 내 말보다도 남의 말을 들을 줄 아는 것이 곧 대지자(大知者)의 태도인 것이다.
- 41) 이언(邇言): 친근(淺近)한 말로서 신변담화(身邊談話) 같은 것
- 42) [평설] 양단(兩端)을 주자는 “중론(衆論) 중에서 부동(不同)한 자의 극치(極致)를 양단(兩端)이라” 하고, “대소(大小)·후박(厚薄) 같은 것이다” 하였는데, 다산은 이를 “과(過)·불급(不及)”이라 하였다. 그러므로 중론(衆論)이 설명 부동(不同)하더라도 “중론(衆論)이 모두 과(過)하면 모두 쓸 수 없을 것이요, 중론(衆論)이 모두 불급(不及)하면 그도 또한 모두 쓸 수 없을 것이다. 중(中)과 양단(兩端)은 이미 순(舜)의 마음 가운데 갖추어 있었다가 그것을 가지고 표준으로 삼은 것이다. 이 셋[중(中)과 과(過)·불급(不及)]을 가지고 사람들의 말[衆論]을 살피는데, 양단(兩端)을 범(犯)하는 자는 버리고 중(中)에 합치하는 자만을 쓰니, 그 때문에 순(舜)이라 하는 것이다(그의 판단력이 대지者임을 증명한다). 만일 사람들의 말 중에서 그의 양단(兩端)을 가지고 그의 대소·후박을 비교하여 그의 중품(中品)을 골라 쓴다면, 마땅히 커[大]야 하고 마땅히 두터워야[厚] 할 자도 장차 그것이 부

공자가 말하기를 “사람들은 모두 ‘나는 아노라’ 하지만, 그들을 몰아다가 그물이나 덫이나 함정 속에 빠뜨리더라도 이를 피할 줄을 모른다. 사람들은 모두 ‘나는 아노라’ 하지만 중용의 도를 가려잡되 한 달도 줄곧 지키지 못한다.”

子曰 人<sup>43)</sup>皆曰予知 驅而納諸罟獲陷阱之中 而莫之知辟<sup>44)</sup>也 人皆曰予知 擇乎中庸 而不能期月<sup>45)</sup>守也<sup>46)</sup>

공자가 말하기를 “안회의 사람됨은 중용을 가려잡되 한 가지 선함을 얻으면 가슴 속 깊이 간직하여 이를 잃지 않도록 한다.”

중(中)하다는 평계로 버려야 할 것인가. 중(中)이란 지선(至善)이 깃들인 곳이니 극대(極大)・극후(極厚)라야 득중(得中)할 수 있는 자가 있고, 극소(極小)・극박(極薄)하여야 득중할 수 있는 자가 있는 것이다”라 하여, 주자의 대소후박설(大小厚薄說)을 비판하고 있다. ○한 걸음 더 나아가 다산은 다음과 같이 설명하고 있다. “예(禮)는 지위에 맞추어진 것을 중(中)으로 삼는데, 대부(大夫)의 관(冠)은 오촌(五寸)인즉 오촌(五寸)보다 두터우면 과(過)한 것이요, 오촌(五寸)보다 박(薄)하면 불급(不及)한 것이다. 복(服)은 체(體)에 맞추어 중(中)으로 삼는데, 주유(侏儒)의 의복은 삼척(三尺)인즉 삼척(三尺)보다도 크면 과(過)한 것이요, 삼척(三尺)보다 작으면 불급(不及)한 것이다. 그런즉 대소후박(大小厚薄)이 양단(兩端)이 아닌 것은 아니다. 이것이 주자의 뜻일 것이다”라 하여, 주자의 대소후박설(大小厚薄說)의 긍정적 면을 설명한 후, 이어 “그러나 중인(衆人)의 논(論) 중에는 반드시 대중소(大中小)의 삼층(三層)이 있다고 할 수는 없다. 십인(十人)이 말했을 적에 혹 십인(十人)이 다 후대(厚大)함을 주장하기도 할 것이요, 혹 십인(十人)이 다 박소(薄小)하기를 주장하기도 할 것이니, 이때에 순(舜)은 이를 장차 어떻게 처리해야 할 것인가. 대소후박(大小厚薄)은 반드시 자기 마음 가운데서 미리 저울질하여 그의 중(中)을 골라잡은 연후에야 남의 말을 살펴, 그중에서 양단(兩端)을 범(犯)한 자는 버리고 중용에 합치되는 자만을 골라 쓸 것이니, 그래야만 그의 중(中)됨을 잃지 않을 것이다. 주자(朱子)가 양단(兩端)을 인언(人言)의 양단(兩端)이라 한 것은 실로 해득(解得)하기 어려운 설이다”라 하여 증론부동설(衆論不同說)에 대하여는 부정적인 비판을 내리고 있는 것이다. ○순(舜) 같은 대지자(大知者)도 결국 중용군자(中庸君子)임을 설명하고 있다. 그러므로 요순지도(堯舜之道)도 다름 아닌 중용지도(中庸之道)임이 이로써 분명한 것이다. ○이상은 제6장

43) 인(人): 중인(衆人)

44) 벽(辟): 피(避), 음(音) 피

45) 기월(期月): 1개월(個月)

46) [평설] 이 구절은 앞에 나온 순대지절(舜大知節)과 대(對)를 이룬다. 그러므로 이는 무지자(無知者)이거나 아니라면, 소지자(小知者)에 속한다 할 수 있다. ○순(舜) 같은 성인(聖人)은 항상 악(惡)에 빠질까 두려워하므로 화(禍)를 피할 수 있지만, 소인(小人)은 천명(天命)을 두려워하지 않으므로 도리어 화근(禍根)을 피할 길이 없는 것이다. ○중인(衆人)은 설령 중용(中庸)의 도(道)를 가려잡더라도 이를 오래도록 지키지 못한다(다산설). 중인(衆人)은 중용(中庸)의 도를 가려잡을 줄 알지만 그것을 지켜내지 못한다(주자설) 한다면, 이는 중인(衆人)들에게 택호중용(擇乎中庸)의 능력을 용인하는 것이므로 이는 군자(君子)와 다를 바 없다는 이율배반의 논리적 모순에 부딪힌다. 다산의 설령이라는 가상설(假想說)만 못한 이유가 여기에 있다고 하겠다. ○이상은 제7장

子曰 回<sup>47)</sup>之爲人也 擇乎中庸 得一善則拳拳服膺<sup>48)</sup> 而弗<sup>49)</sup>失之矣<sup>50)</sup>

공자가 말하기를 “천하 국가도 다스릴 수 있으며, 벼슬자리도 사양할 수 있으며, 날카로운 칼날도 밟을 수 있지만, 중용은 할 수 없을 것이다.”

子曰 天下國家 可均<sup>51)</sup>也 爵<sup>52)</sup>祿<sup>53)</sup> 可辭也 白刃 可蹈也 中庸 不可能也<sup>54)</sup>

자로가 군셈에 대하여 물은즉, 공자가 말하기를 “남방사람들의 군셈인가. 북방사람의 군셈인가. 아니면 너의 군셈인가.”

子路<sup>55)</sup>問強 子曰 南方之強<sup>56)</sup>與 北方<sup>57)</sup>之強與 抑而<sup>58)</sup>強與<sup>59)</sup>

47) 회(回): 안연(顏淵). 공자의 수제자(首弟子)

48) 권권복응(拳拳服膺): 두 주먹을 가슴 위에 얹고 결심하는 모양

49) 불(弗): 불(不)

50) [평설] 순(舜) 같은 생지(生知)의 대성(大聖)은 좀처럼 만나기 어려운 반면, 안회(顏回)와 같은 견수불실(堅守不失)하는 노력이 더욱 바람직한 것이다. 순대지(舜大知)와 중입부지(衆人不知) 다음에 안회장(顏回章)을 놓은 소이는 바로 이 점에 있는 것이다. ○이상은 제 8장.

51) 균(均): 평(平). 치(治)

52) 작(爵): 높은 지위(地位)

53) 녹(祿): 봉급(俸給)

54) [평설] 대지(大知)의 순(舜)이나 거권복응(舉拳服膺)하는 안회에 의하여 가능한 중용이라 하더라도, 실로 중용만큼 실천이 어려운 자 없음을 보여 주고 있다. 균형천하(均平天下)의 방법으로 왕도(民本主義)와 패도(專制主義)가 있으나, 패도로써 균형천하(均平天下)한들 그것은 중용이 아니다. 작록(爵祿)의 사양도 백이(伯夷)처럼 순수하지 않으면 중용의 도(道)에 합치한다 할 수 없다. 백인가도(白刃可蹈)의 용기도 필부지용(匹夫之勇)일 때는 그것은 중용에 합치한다 할 수 없다. ○시중지도(時中之道)야말로 유가윤리의 극치인 소이가 바로 여기에 있는 것이다. ○다산은 주공(周公)의 균평천하(均平天下), 백이(伯夷)의 원피작록(遠避爵祿), 비간(比干)의 부심순사(剖心殉死) 같은 것이 중용의 최고경지라 지적하고 있다. ○이상은 제9장

55) 자로(子路): 중유(仲由). 공자의 제자

56) 강(強): 강(剛) · 건(健) · 용(勇) · 강(彊) 등의 종합개념

57) 남북방(南北方): 그의 경계는 황하(黃河)를 중심으로 하고 남북을 가른 것이다.

58) 이(而): 이(爾)

59) [평설] 유가에서는 자강불식(自彊不息)하는 건덕(健德)을 숭상한다. 이는 노자의 유약겸하(柔弱謙下)와 대를 이루고 있는 것이다. 더구나 자로(子路)는 “결영어공리지난이호용위난(結纓於公理之亂而好

너그럽고 유순한 태도로 가르치며 무도한 자라도 보복하지 않는 것이 남방사람들의 굳셈이니, 군자가 거기에 있음 직하다.

寬柔以教<sup>60)</sup> 不報無道<sup>61)</sup> 南方<sup>62)</sup>之強也 君子居之<sup>63)</sup>

갑옷을 입고 죽음도 마다하지 않는 태도는 북방사람들의 굳셈이니, 너 같은 사람이 거기에 있음 직하다.

衽<sup>64)</sup>金革 死而不厭 北方之強也 而強者居之<sup>65)</sup>

그러므로 군자는 화합하더라도 유약으로 흐르지 않으니, 강하도다 곧음이어. 중립하면서도 한쪽으로 기울지 않으니, 강하도다 곧음이어. 나라에 질서가 있을 적에는 자만스런 태도로 바꾸지 않으니, 강하도다 곧음이어. 나라에 질서가 없을 적에는 죽더라도 바른 태도를 바꾸지 않으니, 강하도다 곧음이어.

勇爲亂)”(『좌전(左傳)』)했다는 기록과 아울러 공자는 “약유야(若由也) 부득기사연(不得其死然)”(『論語』, 「先進」)이라 하여, 그의 제자(弟子)의 과용(過勇)이 급기야 전사(戰死)하게 될 것을 예견(豫見)하리만큼 자로는 호용(好勇)했던 것이다. 특히 자로가 스승 공자에게 문강(問強)한 연유는 이로써 짐작할 수 있지만, 결국 공자는 자로와 같은 강용(強勇)은 부중(不中)(過하므로)으로 판정한다.

60) 관유이교(寬柔以教): 회인불권(誨人不倦)(『論語』, 「述而」)하는 공자의 태도와도 비슷하다.

61) 무도(無道): 횡포(橫暴)한 무법자(無法者).

62) 남방(南方): 만리장성(萬里長城) 이북(以北)의 북적(北狄)과의 상대적 의미에서 중국(中國)을 가리킨다. 양자강(楊子江) 이남(以南)을 의미하지 않는다.

63) [평설] 관유(寬柔)는 비록 노자의 유순(柔順)과도 상통(相通)하는 덕(德)이지만 결코 유약(柔弱)일 수는 없다. 교화의 방편으로서의 관유(寬柔)이므로 이는 유가의 강덕(強德)으로 평가된다고 해야 할 것이다.

64) 임(衽): 옷깃. 주자(朱子)는 이를 석(席)이라 하였으나 그렇다면 금혁(金革)을 깔고 앉는다는 풀이가 된다. 이를 옷깃으로 풀이하면 금혁(金革)을 옷깃에 달게 되므로 갑옷이 된다. 그러므로 ‘임금혁(任金革)’은 ‘전투복을 입고’가 되는 것이다.

65) [평설] 이 구절은 임전무퇴(臨戰無退) 강용일변도(強勇一邊倒)의 상황을 서술한 자이다. 일진일퇴할 줄 아는 시중적(時中的) 태도가 결여되어 있다고 보아야 할 것이다.

故 君子 和而不流<sup>66)</sup> 强哉矯<sup>67)</sup> 中立而不倚 强哉矯 國有道 不變塞<sup>68)</sup>焉  
强哉矯 國無道 至死不變 强哉矯<sup>69)</sup>

공자가 말하기를 “까닭 없이 숨어 지내며 괴이한 행동으로 후세의 기록에 남는 일이 있지만, 나는 그런 짓을 하지 않는다.”

子曰 素隱<sup>70)</sup>行怪 後世有述焉 吾弗爲之矣<sup>71)</sup>

군자는 도를 따라 가다가 중도에서 쓰러지는 한이 있더라도 나는 그만둘 수가 없다.

- 66) 화이불류(和而不流): 화(和)는 화합(和合)・화평(和平)・조화(調和) 등 관유(寬柔)한 자이므로 유하(流下) 비행(卑幸)할 염려가 있다. 이렇듯 유하(流下)를 막는 힘은 강직(強直)이 아닐 수 없다.
- 67) 교(矯): 실직(失直).
- 68) 불변색(不變塞): 주자는 색(塞)은 미달(未達)이라 하고 “불변미달지소수(不變未達之所守)”라 하였으나, 다산은 자불만(自不滿)이다 하였다. 색(塞)을 충만(充滿)으로 본 것이다. 곧 충만하면 남일(濫益)하게 되지만 부귀불능(富貴不能至)의 경지가 바로 국유도불변색(國有道不變塞)의 경지라는 것이다. 부귀에 탐닉하지 않는 강자의 태도라 한 직하다.
- 69) [평설] 여기서는 특히 구덕(久德)―용덕(庸德)―을 찬양한 것이다. 화(和)도 오래면 주체를 잃고 동화하므로 구이부동(久而不同)함을 칭송한 것이요, 중립(中立)도 오래면 기울기 쉬우나 구이불의(久而不倚)함은 강자(强者)의 덕임을 칭송하였고, 부귀도 오래면 음일(淫益)하기 쉬우나 구이불색(久而不塞)하므로 이를 칭송한 것이요, 빈천도 오래면 굴하기 쉬우나 구이불굴(久而不屈)하므로 이를 칭송한 것이니, 강덕(強德)이 곧 용덕(庸德)이 됨은 이 까닭인 것이다. ○이상은 제10장
- 70) 소은(素隱): 주자는 소(素)자를 색(索)자의 잘못이라 하여 색은(索隱)으로 풀이하였으나 다산은 이를 “무고이은(無故而隱)”이라 하였다.
- 71) [평설] 그(다산)는 이를 다음과 같이 풀이하고 있다. “군자가 이름을 감추고 깊이 숨는 일은 만부득이한 까닭이 있는 연후라야 중화(中和)의 뜻에 합치하는 것이다. 백이(伯夷)나 우중(虞仲)의 행적을 공자는 후 은거행의(隱居行義)라 하기도 하고 후 은거중권(隱居中權)이라 하기도 하였으니, 이는 모두 인륜(人倫)의 변(變)을 만났거나 혐의(嫌疑)를 받는 처지가 되어, 부득불 세상을 버리고 몸소 도망쳐 살지 않을 수 없었기 때문에 도리어 의(義)에 합치하고 권(權)에 맞게 되어, 그들이 중용군자(中庸君子)됨에 손색이 없었던 것이다. 그러나 만일 아무 이유도 없이 세상을 버리고 깊은 산속으로 들어가 괴이한 행동을 하거나 기괴한 언론을 내세움으로써 당시에는 이인(異人)이라 지목되고 후세에는 신인(神人)이라 이르는 일이 있어서 비록 그의 이름이 길이 시들지 않는다 하더라도, 나는 그런 짓을 하지 않는다는 것이다. 만일 그의 은둔(隱遁)이 중용의 뜻과 일치(一致)한다고 한다면 군자의 도는 중용에 의거하는 까닭에 은(隱)에 합당하면 은(隱)하는 것이니, ‘둔세불견(遁世不見) 지이불회(知而不悔)’함이 곧 백이(伯夷)나 우중(虞仲) 따위인 것이다. 그러므로 ‘유성자능지(惟聖者能之)’라 한 것이다. 소은(素隱)은 까닭없이 숨는 자요, 둔세(遁世)는 의(義)에 맞는 은(隱)인 것이다.” ○주자는 색은(索隱)을 마치 유가에서 멀리하는 것으로 풀이하였으나, 다산에 의하면 “심구는 벽지리(深求隱僻之理) 본비악사(本非惡事)……색은자성인지소무아(索隱者聖人之所務也)”라 하였으니, 천리의 철학적 탐색이 어찌 악사(惡事)라 하여 오불위지(吾弗爲之)의 대상일 수 있겠는가. 마땅히 색은(素隱)의 풀이는 다산설을 따름 직한 것이다.

君子遵道<sup>72)</sup>而行 半途而廢<sup>73)</sup> 吾弗能已矣

군자는 중용에 의거하여 세상을 숨어살되 알려지지 않더라도 후회함이 없으니, 오직 성인만이 그럴 수 있느니라.

君子 依乎中庸 遯世不見<sup>74)</sup>知而不悔 唯聖者能之<sup>75)</sup>

군자의 도는 갖추어 있으면서도 숨겨져 있다.

君子之道 費<sup>76)</sup>而隱<sup>77)</sup>

72) 도(道): 중용지도(中庸之道)

73) 폐(廢): 실패(身類). 무너지다. 쓰러지다. 이를 정파(停罷)로 풀이함은 잘못이다. 정파(停罷)는 ‘그만두다’이므로 자취행위(自劃行爲)요, 쓰러짐은 자의가 아니라 기갈력진(氣竭力盡)하여 쓰러짐이다. 공자는 염구(冉求)더러 “금여획(今女劃)”(<sup>『論語』, 「雍也」</sup>)이라 하여 그의 자취행위(自劃行爲)를 나무랐거늘, 어찌 반도이폐(半途而廢)를 중도정파(中途停罷)라 할 수 있겠는가. 어찌 군자의 행위가겠는가.

74) 견(見): 피(被)

75) [평설] 은둔사상(隱遯思想)은 결코 노장의 전유(專有)가 아니다. 유가에도 둔세사상(遯世思想)은 있다. 그러나 그들의 차이점은 유가의 둔세(遯世)는 의호중용(依乎中庸)이라는 조건이 붙는 데 있다. 공자도 “가이사즉사(可以仕則仕) 가이퇴즉퇴(可以退則退)”하였으니, 퇴(退)는 은퇴(隱退)이니 둔세(遯世)의 길로 통하지만 가이(可以)라는 시중(時中)의 조건이 붙는 것이다. 그러므로 유가의 둔세(遯世)는 방편이지 결코 그것이 목적일 수는 없다. ○이상은 제11장

76) 비(費): 크게 흠어져 있어서[散而大] 모든 것을 갖춘 모양

77) 은(隱): 은숙하면서 미소하여[闕而微] 가려내기 어려운 모습. [평설] 주자는 이를 체용설로 설명하여 비(費)는 용지광(用之廣)이요 은(隱)은 체지미(體之微)라 하였는데, 다산은 이를 비판하여 말하기를 “체용설은 본래 고전에는 나와 있지 않다. 만물은 본래 체용이 있기는 하다. 그러나 천도가 널리 깔려 있는 곳에도 체용이 있고 그의 은미한 곳에도 체용은 있다. 그러므로 경문에서도 두루 말하기를 ‘큰 것으로 말하자면 더 신지 못하리만큼 크며, 작은 것으로 말하자면 더 쪼갤 수 없으리만큼 작다’ 이른 것이다” 하여 비은(費隱)을 체용설로 설명할 필요가 없음을 지적한 것이다. ○“본래 비은(費隱) 두 자는 도(道)란 떨어질 수 없다는 것을 의미한다. 왜냐하면 비(費)란 천하(天下)도 더 신지 못하리만큼 크다는 것이니, 그 크기란 밖이 없는 것이다. 은(隱)이란 천하(天下)도 더 쪼갤 수 없으리만큼 작다는 것이니, 그 작기란 안이 없는 것이다. 밖이 없으리만큼 무한대하고 안이 없으리만큼 무한소(無限小)하다는 것은 상천(上天) 조화의 범위 안에 들어 있지 않음이 없기 때문이니, 이 도가 떨어질 수 있는 여지라고는 없는 것이다. 어떻게 이를 밝힐 수 있는가. 범위가 비록 크더라도 만약 그 이면에 혹시라도 빈틈이 있다면 이 도(道)는 떨어질 수 있을 것이다. 그 깊숙한 속이 비록 작다 하더라도 만약 그 밖에 혹시라도 빈틈이 있다면 이 도는 떨어질 수 있을 것이다. 어찌하여 그러한가. 크다는 것을 말한다면 밖이 없고 작다는 것을 말한다면 안이 없는 품이 마치 물고기가 물 속에 있을 적에 비늘 밖이나 지느러미 안이나 물 아닌 것은 없으니, 어디를 간들 이 물과 떨어질 수 있을 것인가. 대개 중용(中庸)이란 인도(人道)요 비은(費隱)이란 천도(天道)이니, 수도

부부의 어리석음으로도 다 함께 알 수 있는 것이지만, 그의 지극한 경지에 이르러서는 비록 성인이라 하더라도 또한 모르는 대목이 있다. 부부의 못난 위인이라도 능히 실행할 수 있는 것이지만 그의 지극한 경지에 이르러서는 비록 성인이라 하더라도 또한 불가능한 대목이 있다. 천지의 위대함에 대하여도 사람들은 오히려 서운하게 여기는 수가 있다. 그러므로 군자의 도는 그 크기로 말하면 천하(天下)도 더 실을 수가 없고, 작기로 말하면 천하(天下)도 더 쪼갤 수가 없느니라.

夫婦<sup>78)</sup>之愚<sup>79)</sup> 可以與知焉 及其至也 雖聖人 亦有所不知焉 夫婦之不肖<sup>80)</sup> 可以能行焉 及其至也 雖聖人 亦有所不能焉 天地之大也 人猶有所憾 故 君子<sup>81)</sup> 語大 天下莫能載焉 語小 天下莫能破焉<sup>82)</sup>

옛 시에 “솔개는 날아 하늘에 이르고, 고기는 뛰며 못에서 노니나니”라 하였는데, 위와 아래를 살핌을 말한 것이니라.

詩<sup>83)</sup>云 鳶飛戾天 魚躍于淵 言其上下察<sup>84)</sup>也<sup>85)</sup>

(修道)하는 자는 불가불 천(天)을 알아야 하므로, 먼저 중용(中庸)을 말하고 다음에 이어 비은(費隱)을 말한 것이다. 비록 각각 제 각각의 뜻을 갖고 있기는 하지만 그 도는 두 가지로 나누어지는 것은 아니다”라 하여, 천인합일의 도임을 말하고 있다.

78) 부부(夫婦): 우부우부(愚夫愚婦). 한 쌍의 부부(夫婦)로서 그의 어리석음은 성인(聖人)과 대(對)를 이룬다.

79) 우(愚): 지(知)의 대(對)

80) 불肖(不肖): 현(賢)의 대(對)

81) 군자(君子): 군자지도(君子之道)로서의 중용지도(中庸之道)

82) [평설] 이 구절은 중용지도(中庸之道)는 비록 인도라 하더라도 이는 천도와도 상관관계를 가짐으로써 그것은 극대극소(極大極小)함을 설명해 주고 있다.

83) 시(詩): 「대아(大雅)」, 「한록(旱麓)」

84) 찰(察) 심사(審視, 다산). 저(著, 주자)

85) [평설] 솔개는 하늘에서 날고 물고기는 못에서 뛰니, 이는 천지조화의 미묘함을 보여주는 사실이다. 솔개와 물고기는 우리들이 볼 수 있지만[費], 그들이 그렇게 날고뛰는 그 조화의 은미함[隱]은 알기 어려운 것이다.



군자의 도는 부부에서 비롯하는 것이지만, 그 지극함에 이르러서는 천지에서 살피야 하느니라.

君子之道 造端<sup>86)</sup>乎夫婦 及其至也 察<sup>87)</sup>乎天地<sup>88)</sup>

공자가 말하기를 “도는 사람에게서 멀지 않으니, 사람의 도가 되어 가지고 사람에게서 멀다면 도라고 할 수 없느니라.”

子曰 道<sup>89)</sup>不遠人<sup>90)</sup> 人之爲道而遠人 不可以爲道<sup>91)</sup>

옛 시에 “도끼자루를 자르도다, 도끼자루를 자르도다. 그 본보기는 먼 데 있지 않도다” 하였는데, 도끼자루를 쥐고 도끼자루를 자르되, 슬쩍 흘려보더라도 오히려 멀다고 한다. 그러므로 군자는 사람의 도로 사람을 다루다가 고치면 그만두느니라.

詩<sup>92)</sup>云 伐柯伐柯 其則<sup>93)</sup>不遠 執柯<sup>94)</sup>以伐柯<sup>95)</sup> 睨而視之<sup>96)</sup> 猶以爲遠

86) 조단(造端): 단(端)은 시(始) 또는 초(初). 서(緒)(주자)가 아니다. 그러므로 조단(造端)은 작시(作始). 우인(愚人)이 아느냐 비근(卑近)한 자로부터 시작한다는 뜻이다.

87) 찰(察): 찰은(察隱)

88) 천지(天地): 천지(天地) 조화지적(造化之跡). [평설] 천도는 지극히 은미하나 그의 조화의 적(跡)[鳶飛魚躍 따위]은 현저한 것이다. 그러나 현저한 자만이 실재한 것이 아니라, 참 실재자는 오히려 은미한 곳에 존재하고 있는지도 모른다. 그것은 곧 부도불문(不睹不聞)의 경지에서 존재하고 있는 상제천인지도 모른다. 그는 바로 천명으로써 우리들을 주재하는 자인지도 모른다. 여기에 성인마저도 불가지(不可知) 불능행(不能行)하는 천(天)의 지극한 경지가 있는 것이다. ○이상은 제12장

89) 도(道): 시중지도(時中之道)

90) 인(人): 통칭 인간(人間)

91) [평설] 중용지도(中庸之道)는 인도임을 명시하고 있다. 비록 그의 극치는 천도에까지 이른다 하더라도, 그것은 인도라는 입장에서는 한 걸음도 벗어날 수 없는 것이다. 만일 벗어난다면 그것은 인도가 아닌 천도가 되어 버리기 때문이다.

92) 시(詩): 「빈풍(邠風)」, 「벌가(伐柯)」

93) 기칙(其則): 옛 도끼자루로서 새 도끼자루의 본보기

94) 집가(執柯): 옛 도끼자루

故 君子 以人<sup>97)</sup>治人<sup>98)</sup> 改而止<sup>99)</sup>

충서는 도와의 거리가 그리 멀지 않다. 내게 베풀기를 원하지 않거든 그것을 남에게 베풀지 마라.

忠恕 違道<sup>100)</sup>不遠 施諸己而不願 亦勿施於人<sup>101)</sup>

군자의 도에 네 가지가 있으나, 나는 아직 한 가지도 제대로 못한다. 아들에게 요구하는 대로 아버 섬기는 일을 아직 하지 못하며, 신하에게 요구하는 대로 임금 섬기는 일을 아직 하지 못하며, 아우에게 요구하는 대로 형 섬기는 일을 아직 하지 못하며, 벗에게 요구하는 대로 먼저 베풀어주는 일을 아직 하지 못한다. 꾸준한 덕을 실행함과 꾸준한 말씨를 삼감에 있어서, 실행이 부족하거든 감히 힘쓰지 않을 수 없으며, 말이 남거든 감히 쏟아버리지 말아야 할 것이다. 말은 행동을 돌아다보아야 하고 행동은 말을 돌아다보아야 할 것이니, 군자는 어찌 독실하지 않을 수 있겠는가?

95) 이벌가(以伐柯): 새 도끼자루

96) 시지(視之): 지(之)는 옛 도끼자루

97) 이인(以人): 인도(人道). 중용지도(中庸之道)

98) 치인(治人): 치직(治職) · 치사(治事)의 치(治). 인도의 실천. 사군사친(事君事親)의 류(類). 치민(治民) · 치죄(治罪)의 치(治)가 아니다. ○이인치인(以人治人): 남에게서 바라는 인도(人道)로서 남을 섬긴다.

99) 개이지(改而止): 내가 남을 섬기는 태도가 내가 남에게서 요구하는 것과 같지 않을 때는 나의 태도를 고칠[改] 연후에야 그만둔다[止]. [평설] 그러므로 이인지인(以人治人) 개이지(改而止)는 자수(自修)의 공부이지 치인(治人)의 공부(주자설)가 아닌 것이다. 그러므로 곧 이어 충노설(忠恕說)이 나오는데는 것이다.

100) 위도(違道): 도(道)는 중용지도(中庸之道). 위(違)는 신 · 구 도끼자루의 거리관계처럼 옛날과 거리

101) [평설] 그러므로 충서위도불원(忠恕違道不遠)은 도불원인(道不遠人)의 구체적 내용이니, 충서는 인도의 내용이므로 공자는 일관지도(一貫之道)라 한 것이다. ○충서는 중심행서(中心行恕)로서 충(忠)은 서(恕)의 수식어에 지나지 않는다(다산). 그럼에도 불구하고 “진지위충(盡己之謂忠) 추이지위서(推己之謂恕)”(주자)라 한다면, 충서(忠恕)가 이물(二物)이 되므로 아마도 옳지 않은 것 같다. “시지이이부두(施諸己而不頭) 역물시어인(亦勿施於人)”도 서(恕)자의 풀이에 지나지 않음을 보아도 알 수 있고, 다음 구(句)도 또한 일서(一恕)자의 구체적 내용임을 보아도 알 수 있을 것이다.

君子之道四 丘<sup>102</sup>)未能一焉 所求乎子以事父 未能也 所求乎臣以事君 未能也 所求乎弟以事兄 未能也 所求乎朋友先施之 未能也 庸<sup>103</sup>)德之行 庸言之謹 有所不足<sup>104</sup>) 不敢不勉 有餘<sup>105</sup>) 不敢盡 言顧行 行顧言 君子胡不慥慥<sup>106</sup>)爾<sup>107</sup>)

군자는 제 위치를 바탕으로 하여 행동하며, 그 밖의 것을 바라지 않느니라.

君子 素<sup>108</sup>)其位<sup>109</sup>)而行 不願乎其外<sup>110</sup>)

부귀한 처지에서는 부귀한 사람답게 행동하며, 빈천한 처지에서는 빈천한 사람답게 행동하며, 이적의 처지에 있어서는 이적에 처한 사람답게 행동하며, 환난을 당한 처지에서는 환난을 만난 사람답게 행동해야 할 것이니, 군자는 어디에 들어가나 스스로 깨달아 터득하

102) 구(丘): 공자의 이름

103) 용(庸): 항구(恒久)

104) 부족(不足): 행(行)

105) 유여(有餘): 언(言)

106) 조조(慥慥): 돈독착실(敦篤着實)한 모습

107) [평설] 이 구절의 전반은 부자·군신·형제·붕우(오륜에서 부부가 제외되어 있다) 등 사륜(四倫)에 있어서의 서(恕)를 설명하고 있다. ○후반은 언행의 상호관계를 논술하고 있음을 주목해야 한다. 지금까지는 지행(知行)의 무과불급(無過不及)을 중(中)이라 하고, 거기에 항덕(恒德)을 더하여 중용(中庸)이라 하였다. 그런데 여기서는 용덕(庸德)[行]과 용언(庸言)을 대대관계(對待關係)로 설정하고, 그것들의 유령(有齡) 부족(不足)이 없기를 기대하고 있는 것이다. 이는 지행의 관계가 언행의 관계로 옮겨진 것을 의미한다. 다시 말하면 지(知)가 언(言)으로 바뀌어진 것이다. 그러나 엄밀히 따지고 보면, 지(知)는 지천명(知天命)의 지(知)요(공자) 지언(知言)의 지(知)(맹자)인 만큼 지(知)·언(言)은 동일개념으로 간주할 수도 있다. 그러나 이러한 전이는 후장(後章)에서 중용이 성(誠)으로 옮겨지는 과정에서의 중간적 역할을 맡게 됨을 발견하게 될 것이다. 그것은 곧 성언자성(成言者誠)이기 때문이다. ○이상은 제13장

108) 소(素): 본질. 본바탕. 주자(朱子)는 현재(現在)라 하였는데 아마도 ‘현재(現在)의 본질(本質)’이라 함 적하다.

109) 위(位): 처지

110) [평설] 유가에서는 현실상황을 크게 중요시한다. 중(中)도 시중(時中)인 것이다. 시(時)라는 현실상황이 곧 행(行)의 소지가 됨은 이 까닭인 것이다. ○앞장의 노(怒)에 이어, 여기서는 시중(時中)의 의미를 구체적으로 풀이하고 있음을 본다.

지 앎음이 없느니라.

素富貴 行乎富貴 素貧賤 行乎貧賤 素夷狄<sup>111)</sup> 行乎夷狄 素患難<sup>112)</sup> 行  
乎患難 君子 無入而不自得焉<sup>113)</sup>

높은 자리에 있더라도 아랫사람을 업신여기지 말며, 낮은 자리에  
있더라도 윗사람에게 기대려 하지 말아야 할 것이니, 자기 태도를  
바르게 갖고 남에게서 힘을 얻으려 하지 않는다면, 원망받을 일이  
없을 것이다. 위로는 하늘을 원망하지 않아야 하며, 아래로는 남을  
허물하지 말아야 한다.

在上位不陵<sup>114)</sup>下 在下位不援<sup>115)</sup>上 正己而不求於人<sup>116)</sup> 則無怨 上不怨  
天 下不尤人<sup>117)</sup>

111) 소이적(素夷狄): 이적(夷狄)이 사는 곳에서 살게 됨을 의미한다. 인질로 잡혀갔을 때와 같은 경우.

112) 소환난(素患難): 소이적(素夷狄)은 국외에서의 곤욕이요, 소환난(素患難)은 국내에서의 곤궁

113) [평설] 부귀·빈천·이적·환난 등 4조건은 모든 경우를 대표한 자에 지나지 않는다. 그러므로 “무입이부자득인(無入而不自得焉)”이란 어떠한 경우를 막론하고 군자는 거기에 알맞은 시중지도(時中之道)를 터득한다는 것을 의미한다. 우리의 현실이란 변화무쌍하고[時] 천태만상(千態萬象)한 [空] 것이다. 이러한 시공적 조건에 적응하고 조화하는 행동이 곧 시중지도(時中之道)인 것이다. 그러므로 시중지도(時中之道)란 대증투약적(對症投藥的)인지도 모른다. 다시 말하면 현실을 토대로 하는 실천의 진리라는 점에서 이는 결코 관념적인 것일 수가 없으며, 경험적인 것이 아닐 수 없다. ○그러므로 다산은 이를 다음과 같이 설명하고 있다. “그의 본질이 부귀일 적에는 부귀인(富貴人)답게 스스로 행동하는 것이 중화(中和)인 것이다. 그의 본질이 빈천할 적에는 빈천자답게 스스로 행동하는 것이 중화(中和)인 것이다. 이적·환난의 경우도 다 그렇지 앎음이 없고, 들어가 스스로 터득하지 앎음이 없으니, 터득했다는 것은 중화(中和)의 지극함인 것이다. 오늘의 부귀가 내일에는 빈천하게 되더라도 이 중화(中和)를 잃지 않으며, 오늘에 이적이었고 내일에 환난을 맞는다 하더라도 이 중화(中和)를 잃지 않는다면, 그것은 중(中)이면서 용(庸)이 되는 것이다. 용(庸)이란 언제나 그러하다[當然]는 뜻이다. 무입이부자득(無入而不自得)이란 언제나 그러하다는 뜻이 아닌가.”

114) 능(陵): 능멸(凌蔑)

115) 원(援): 구원(救援)

116) 구어인(求於人): 자기 책임을 다른 사람에게서 요구하는 본말전도된 태도

117) [평설] 이 구절은 앞 절의 보충이다. ○군자학은 곧 수기군자학(修己君子學)이다. 수기란 정기(正己)로서 수도(修道)의 근본으로 삼는 것이다. ○흔히 소인은 부귀빈천 간에 그의 책임을 하늘에 돌리지 않으면, 다른 사람에게서 요구하기가 쉽다. 그러나 그것은 자기의 책임회피에 지나지 않는 것이다. ○모든 것은 나 하기에 마련인 것이다. 모든 것은 ‘나’로부터 비롯하며, 내가 주체(主體)

그러므로 군자는 순리대로 행동하면서 천명을 기다리고, 소인은 위험을 무릅쓰면서 요행을 바라느니라.

故 君子 居易<sup>118</sup>)以俟命<sup>119</sup>) 小人 行險<sup>120</sup>)以徼幸<sup>121</sup>)

공자가 말하기를 “활쏘기란 군자의 도와 비슷한 데가 있다. 그 과녁을 맞추지 못하면 돌이켜 그 원인을 자신에게서 찾느니라.”

子曰 射<sup>122</sup>) 有似乎君子<sup>123</sup>) 失諸正鹄<sup>124</sup>) 反求諸其身<sup>125</sup>)

군자의 도는 비유컨대 먼 곳을 가더라도 반드시 가까운 데서부터 시작함 같고, 비유컨대 높은 곳을 오르더라도 낮은 데서부터 시작함 같으니라.

君子之道 辟<sup>126</sup>)如行遠必自邇 辟如登高必自卑<sup>127</sup>)

---

일 따름인 것이다.

118) 거이(居易): 중화(中和)의 도(道)를 지키면서 스스로 만족하는 자세

119) 사명(俟命): 대천명(待天命). 정명(定命)을 지키는 태도. 안분(安分)

120) 행험(行險): 모험(冒險). 도박. 역리(逆理)

121) 요행(徼幸): 과분(過分)한 기대. [평설] 여기서 군자·소인의 구분이 확실해진다. 전자는 소위불원(素位不願)하기 때문에 거이사명(居易俟命)할 수 있는 것이요, 소인은 원천우인(怨天尤人)하기 때문에 행험요행(行險徼幸)도 서슴지 않는 것이다. ○인간의 행(幸)이란 결코 외적 요건인 부귀빈천에 있는 것이 아니다. 정분(定分) 중화(中和)의 경지에서 이를 느끼는 것에 지나지 않는 것이다. 그러므로 맹자의 삼락(三樂)도 부귀 밖에 있음을 알아야 할 것이다.

122) 사(射): 옛날 육예(六藝)의 일(一)

123) 군자(君子): 중용지도(中庸之道)

124) 정곡(正鹄): 사적(射的)

125) [평설] 이에 우리는 여기서 철저한 주체적 자아를 발견하게 될 것이다. 활은 적층을 목적으로 함은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 중(中)·부중(不中)의 원인은 과녁에 있는 것이 아니라 화살을 날린 내 자신에 있다는 것이다. 이는 곧 “정기이불구어곡(正己而不求於鹄)”의 원리 그대로가 아닌가. 이것이 바로 유가에 있어서의 정기(正己)·책가(責己)·수기사상(修己思想)의 정수인 것이다. ○이상은 제14장

126) 비(辟): 비(譬)

옛 시에 “처자들이 서로 화합하며 좋아함이 거문고를 튕기며 비파를 타는 것 같도다. 형제끼리 합심하여 화목한 즐거움에 잠기도다. 집안이 온통 잘되어 가며 처자식들도 즐거워하도다.”

詩<sup>128</sup>)云 妻子好合 如鼓瑟琴<sup>129</sup>) 兄弟既翕 和樂且耽<sup>130</sup>) 宜爾室家 樂爾妻帑<sup>131</sup>)

공자가 말하기를 “부모는 아마도 순조롭게 지내실 거야.”

子曰 父母 其順<sup>132</sup>)矣乎<sup>133</sup>)

공자가 말하기를 “귀신의 덕 됴됨은 아마도 위대한가 보다.”

子曰 鬼神<sup>134</sup>)之爲德<sup>135</sup>) 其盛矣乎<sup>136</sup>)

이를 보자 해도 보이지 않고, 이를 듣자 해도 들리지 않지만, 만물을 간직한 채 남겨둬서 없느니라.

127) [평설] 이(邇)·비(卑)는 인도요, 원(遠)·고(高)는 천도를 두고 이룬 말이다. 이는 지극한 천도도 윤리적 인도로부터 비롯함을 설파한 것이다. 다음에 부모형제의 인륜이 이야기되는 것은 이 까닭인 것이다.

128) 시(詩): 「소아(小雅)」, ‘상채(常棣)’

129) 고슬금(鼓瑟琴): 음률의 조화

130) 탐(耽): 탐닉(耽溺). 과락(過樂)

131) 노(笱): 자손(子孫). [평설] 혈연가족(血緣家族)의 화목한 모습을 읊은 시다. 부모·형제·처자를 육친(六親)이라 하거니와 가장 가까운 인륜관계의 화락한 모습을 보여 주고 있다.

132) 순(順): 모든 것이 막히지 않고 순조로운 것이다. 그것은 곧 편안이요 안락(安樂)인 것이다.

133) [평설] 한 가정의 평화는 곧 부모의 안락(安樂)과 직결함을 의미한다. ○효제사상의 서곡이다. ○이상은 제15장

134) 귀신(鬼神): 천신인귀(天神人鬼)의 약칭(略稱). 상제의 별칭

135) 덕(德): 품격(品格). 여기서는 신격(神格)

136) [평설] 수장(首章)과 상응하는 장으로서 천명의 품격을 보다 더 생생하게 서술하고 있다.

視之而弗見 聽之而弗聞 體物<sup>137)</sup>而不可遺<sup>138)</sup>

천하 사람들로 하여금 몸과 마음을 깨끗히 하고 제사를 받들게 하  
되, 넘실넘실 그 위에 계신 듯하고 그 좌우에 계신 듯하니라.

使天下之人 齊明<sup>139)</sup>盛服 以承祭祀 洋洋乎 如在其上 如在其左右<sup>140)</sup>

옛 시에 “신이 오시도다. 그를 헤아릴 길 없도다. 어찌 싫다 할 수  
있으리.”

詩<sup>141)</sup>云 神之格<sup>142)</sup>思<sup>143)</sup> 不可度<sup>144)</sup>思 矧<sup>145)</sup>可射<sup>145)</sup>思<sup>146)</sup>

137) 체물(體物): 만물을 몸소 간직하여 충만한 모습. 그러므로 불가유(不可遺)

138) [평설] 시지(視之)・청지(聽之)는 신에 향한 적극적 자세. 그러나 귀신은 무형무질(無形無質)하고 무성무취(無聲無臭)하므로 불견불문(弗見弗聞)일밖에. ○만물은 다 상천(上天—上帝)의 조화 가운데 있으니, 이는 마치 물고기가 물 속에서 헤엄치며 호흡하며 물 속을 떠나지 못하는 것과 같다. ○영명주재천(靈明主宰天)(다산)의 모습이 역연하다.

139) 명(明): 결(潔)

140) [평설] 『논어(論語)』에 “제신(祭神) 여신재(如神在)”라 한 사상과 같다. 신(神)은 존재한 것이 아니라 존재한 것으로 인정하는 것이다. 존재하기에 인정하는 것이 아니라 인정하므로 존재하는 것이다. 그러므로 유가의 상제는 절대적 존재자가 아니라 주관적 존재자라고 할 수밖에 없다.

141) 시(詩): 「대아(大雅)」, ‘억지(抑之)’

142) 격(格): 내(來)

143) 사(思): 어조사(語助辭)

144) 도(度): 헤아릴 탁

145) 사(射): 두(數). 염(厭). 음 역(亦)

146) [평설] 신(神)의 개념에 대하여도 주자와 다산 사이에는 논쟁의 여지를 남기고 있다. 주자는 그의 선배의 말을 빌려 “귀신이란 천지의 공용(功用)이면서 조화의 흔적”이라 하였고 장자(張子)의 말을 빌려 “귀신이란 음양(陰陽) 이기(二氣)의 양능(良能)”이라 하였다. 그리고 이어 “귀(鬼)란 음령(陰靈)이요 신(神)이란 양령(陽靈)인데, 일기(一氣)로 말한다면 퍼는 자는 신(神)이요 돌아오는 자는 귀(鬼)라 사실은 하나인 것이다”라 하여, 음양설적 해석을 내리고 있는 것이다. 아울러 “귀신은 무형무성(無形無聲)하지만, 물지종시(物之終始)는 음양합산(陰陽合散)의 소위(所爲) 아님이 없다”함에 이르러 더욱 그의 설을 굳히고 있는 것이다. ○그러나 다산은 귀신이란 상제와 동덕(同德)한 자로서 독립된 존재로 간주하고 있다. “천신(天神)이란 형질(形質)이 없는 것으로서 상제의 신좌(臣佐)가 되어 있으며, 지위가 있으면 호칭(號稱)이 있는 것이다”라 하여 중국 고대 다신론적 입장에서 이를 풀이하려 하고 있다. ○“이기(二氣)란 음양인데 해 그림자는 음(陰)이 되고 햇빛은 양(陽)이 된다. 비록 이 두 가지가 가고 오면서 주야(晝夜)도 되고 한서(寒暑)도 되는데, 그것의 됃됨은 완명(頑冥)하고 무지무각(無知無覺)한 품으로서 멀리 금수나 별래에도 미치지 못하는데, 어찌 양능(良能)이 있어 조화(造化)를 주장(主張)하여 천하(天下)사람들로 하여금 제명성복(齊明盛

대체로 미소하면서도 뚜렷한 것이니, 지성은 덮어둘 수 없음이 이와 같구나.

夫微之顯<sup>147)</sup> 誠<sup>148)</sup>之不可揜 如此夫<sup>149)</sup>

공자가 말하기를 “순임금은 아마도 지극한 효자이신가 보다. 덕으로서는 성인이 되시고 존귀한 지위로써 천자가 되시고 부로는 온 천하를 차지하시니, 종묘에서는 그를 제사 모시고 자손들은 그 유업을 보존하니라.”

子曰 舜 其大孝<sup>150)</sup>也與 德<sup>151)</sup>爲聖人 尊爲天子 富有四海之內 宗廟饗之 子孫保之<sup>152)</sup>

服)하여 제사(祭祀)를 받들게 할 수 있겠는가”라 하여, 음양이기(陰陽二氣)·양능(良能)·조화설(造化說)을 통박한 후 “고인(古人)은 실심(實心)으로 천(天)을 섬기고 실심(實心)으로 신(神)을 섬기니, 일동일정(一動一靜)할 때마다 한 마음이 짝되면 혹 성심(誠心)이기도 하고 혹 거짓이기도 하며, 혹 선하기도 하고 혹 악하기도 하므로 이를 경계하여 말하기를 ‘날마다 여기 굽어보시니라’ 하는 것이다. 그러므로 그들은 조심조심 두려워하며 신독(慎獨)의 공부가 독실하여 천덕(天德)에 이르렀던 것이다. 그런데 요즘 사람들은 천을 이법천(理法天)으로 생각하거나 귀산을 공용이나 조화의 흔적이나 이기(二氣)의 양능(良能)쯤으로 생각하니, 마음속으로 깨닫되 아득하고 답답하여 지각이 없는 자와 비슷하다. 그러나 암실(暗室) 속에서는 자기 마음을 속여가면서 기탄 없이 함부로 못된 짓을 저지르니, 평생토록 도를 배운다 하더라도 함께 요순(堯舜)의 경지에는 들어갈 수가 없는 이는 모두 귀신의 설이 분명하지 못한 때문이다”라 하며, 일감재자(日監在茲)하시는 상제천적 존재를 확인해 주고 있다. 그리하여 그는 “귀신이란 본래 리(理)가 아닌데 어찌 기(氣)일 수 있겠는가. 우리 사람에게는 기질이 있으나 귀신에게는 기질이 없으니, 귀산을 이기(二氣)의 양능(良能)이라 하는 송유의 설을 나는 믿지 않는다”고 자기의 태도를 분명히 하고 있는 것이다. ○여기서 다산의 상제설은 수장(首章)에서의 상제설과 조금도 다르지 않음을 깨닫게 된다.

147) 미지현(微之顯): 막연호미(莫顯乎微)를 거꾸로 표현하였다.

148) 성(誠): 중용의 별칭(別稱). 지행합일이 중(中)이라든 언행일치가 성(誠)이기 때문이다. 여기서 성중원리(誠中原理)가 추출된다.

149) [평설] 성지불가언(誠之不可掩)의 구(句)에 있어서 성자(誠字)의 위치에는 위에서부터의 문맥상 귀신(鬼神) 두 글자가 놓여야 할 자리임에도 불구하고(이 후는 鬼神爲德章이다) 귀신자(鬼神字) 대신에 성(誠)자가 놓인 점을 주목해야 할 것이다. 귀신과 성은 이명동곡(異名同曲)이 아닐까. 소위 귀신위덕(鬼神爲德)의 그 덕이 바로 성으로 표현되었다면, 뒷장에서 ‘성자(誠者) 천지도야(天之道也)’의 천(天)은 귀신이 분명한 것이다. 또한 ‘성자자(誠之者) 인지도야(人之道也)’이고 보면 성이 아달로 천인을 일관한 도이기도 한 것이다. ○이상은 제16장

150) 대효(大孝): 천하(天下)를 가지고 부모로 봉양하니 대효(大孝)이다.

151) 덕(德): 인격(人格)



그러므로 큰 덕이 있는 이는 반드시 그의 지위를 얻을 것이며, 반드시 그의 봉록을 얻을 것이며, 반드시 그의 명예를 얻을 것이며, 반드시 그의 수명을 얻을 것이다.

故 大德 必得其位 必得其祿 必得其名 必得其壽<sup>153)</sup>

그러므로 하늘이 만물을 내실 적에 반드시 그가 지닌 재질에 따라서 돈독하게 해 준다. 그러므로 심는 자는 이를 복돋아 주고, 기운 주는 이를 뒤엎어 버리느니라.

故 天之生物 必因其材<sup>154)</sup>而篤焉 故, 栽者培之 傾<sup>155)</sup>者覆<sup>156)</sup>之<sup>157)</sup>

152) [평설] 인륜은 부부로부터 시작하지만, 부자의 윤리는 영원한 혈연의 기본인 것이다(孝弟也者 其爲仁之本)(『論語』, 「學而」). 유가에서 효(孝)를 인륜의 기본으로 삼는 소이가 여기에 있다. 비혈연적 사회윤리를 그다음으로 간주하는 것이 유교윤리의 한 특색이기도 한 것이다. “노오노이급인지 노(老吾老以及人之老)”(『孟子』, 「梁惠王 上」)도 이 점을 단적으로 설명한 자가 아닐 수 없다. ○그러면 “이천하양(以天下養)”만이 대효(大孝)이고 가정적 효(孝)는 소효(小孝)일까. 결코 그렇지 않을 것이다. 왜냐하면 『논어(論語)』에서 이른바 효(孝)의 개념은 거의 혈연적 친척(親親)에 기인하고 있을 뿐이요, 이천하양(以天下養)의 효(孝)는 별로 문제 삼고 있지 않기 때문이다. ○중용설(中庸說)의 저술은 진한시대로 넘어오기 때문에 선진시대의 효개념이 변질되고 윤색되어 이천하양(以天下養)의 대효개념(大孝概念)이 추출되었다고 보아야 할 것이다.

153) [평설] 여기서 대덕(大德)은 순(舜)임금을 가리키고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 그러기에 그는 천자가 되어 천하의 복록(福祿)을 차지하고 부모에게 효양(孝養)할 수 있는 대효자(大孝子)가 된 것이다. 그러나 공자는 순(舜)에 비견할 수 있는 대덕(大德) 대성(大聖)임에도 불구하고 그에게는 하늘이 복록을 주지 않았다. 그렇다면 그는 대덕자(大德者)가 아닐 것인가. 대덕자(大德者)에게는 반드시 위록명수(位祿名壽)가 있어야 함에도 불구하고 그에게는 이것들이 없기 때문이다. 그러므로 이 구절은 공자의 덕(德)을 손상시키는 것이 아닐 수 없다. ○이 구절은 곧이곧대로 믿을 수 없는 구절이다. 사실상 “당찮은 재물이나 지위는 나 보기는 뜬구름 같네(不義而富且貴 於我 如浮雲)”(『論語』, 「述而」)라 외친 공자의 정신은 부귀쯤은 그다지 대단치 않게 여겼거늘, 녹위(祿位) 같은 것이 어찌 대덕(大德)의 우선조건(優先條件)이 될 수 있을 것인가. 군자의 도(道)는 거저 수기(修己) 행인(行仁)이 있을 따름이다. 어찌 명록(名祿)에 급급(汲汲)할 수 있을 것인가. ○그러므로 순(舜) 같은 대효(大孝)는 있을 수 있는 가능성(可能的) 효(孝)일지는 모르지만 만인(萬人)이 목적으로 삼아야 할 효(孝)는 아닌 것이다.

154) 재(材): 질(質)

155) 경(傾): 재(裁)의 반(反)

156) 복(覆): 배(培)의 반(反)

157) [평설] 만물생성의 원리에는 두 가지 면이 있음을 본다. 하나는 천부(天賦)의 힘이요, 다른 하나는 스스로의 재질이다. 이 양자가 일치할 때 비로소 만물은 생성할 수 있을 것이다. 스스로의 재질을

옛 시에 “즐거운 군자의 빛나는 덕이여. 못 사람들에게 좋게 빛나  
도다. 봉록을 하늘에서 받았거늘, 복돋아 천명을 내리시고 거듭하여  
내리시도다.”

詩<sup>158</sup>)曰 嘉樂君子 憲<sup>159</sup>)憲令德 宜民宜人 受祿于天 保佑命之 自天  
申<sup>160</sup>)之<sup>161</sup>)

그러므로 큰 덕을 갖춘 자는 반드시 천명을 받게 되느니라.

故大德者 必受命<sup>162</sup>)

공자가 말하기를 “걱정이 없으신 분은 아마도 문왕뿐이실 거야.  
왕계는 아버지가 되시고 문왕은 아들이 되시니, 아버지는 터를 닦아  
주시고 아들은 왕업을 이으시니라.”

子曰 無憂<sup>163</sup>)者 其惟文王<sup>164</sup>)乎 以王季爲父 以武王爲子 父作<sup>165</sup>)之 子  
述<sup>166</sup>)之

갖추지도 못한 채 천부의 힘을 기대할 수 없지만, 천부의 힘이 있다 하더라도 스스로의 재질이 없  
으면 어찌할 길이 없을 것이다. 그러나 모름지기 스스로의 재질을 갖춘 연후에 비로소 천부의 힘  
을 기대해야 마땅할 것이다.

158) 시(詩): 「대아(大雅)」 ‘가락(嘉樂)’

159) 헌(憲): 현(顯)

160) 신(申): 중(重)

161) [평설] 군자는 순(舜) 같은 대덕군자(大德君子)로서 천자의 덕을 갖춘 자이다. 그러기에 의민의인(宜  
民宜人) 수복우천(受祿于天)이라 할 수 있는 것이다. 따라서 다음과 같은 결론이 나오게 되는 것이다.

162) 명(命): 천자가 될 수 있는 정치적 천명. [평설] 이 구절은 위록명수절(位祿名壽節)을 요약한 자에 지나  
지 않는다. 공자의 덕을 손상시킨다는 점에 있어서는 앞 절과 조금도 다르지 않다. ○이상은 제17장

163) 무우(無憂): 지효(至孝)의 다른 표현. 왕계(王季)의 뜻을 받들었고 무왕(武王) 달효(達孝)의 길을  
터 주었으니, 승부전자(承父傳子)의 지효(至孝)가 아닐 수 없다. 무우(無憂)란 문왕(文王)의 그런  
상황을 표현한 자에 지나지 않는다.

164) 문왕(文王): 순(舜)과도 동열(同列)에 선 성왕(聖王)의 한 사람이다.

165) 작(作): 왕업(王業)의 기초를 마련함.

무왕이 대왕·왕계·문왕의 서통을 이어받아 대국 은나라를 정복한 후 천하를 차지하시되, 몸소 천하의 빛나는 영예를 잃지 않으사 천자의 높은 지위에 오르시고, 부는 온 천하를 차지하사 종묘에서는 그를 제사모시고 자손들은 그 유업을 보존하니라.

武王 纘太王王季文王之緒 壹戎衣<sup>167</sup>)而有天下 身不失天下之顯名 尊爲天子 富有四海之內 宗廟饗之 子孫保之

무왕이 말년에 천명을 받았고, 주공이 문·무 두 왕의 덕을 성취시키사 대왕과 왕계를 왕으로 추존하니라. 위로 선조들은 천자의 예로 제사를 모시니, 이 예로 말하면 제후 대부 사 서인에게까지 미치느니라. 아버지가 대부가 되고 아들이 사 벼슬일 적에는 장례는 대부의 예로 모시고 제사는 사의 예로 모시며, 아버지가 사 벼슬이요 아들이 대부일 적에는 장례는 사의 예로 모시고 제사는 대부의 예로 모시며, 기년상은 대부까지만 미치되 삼년상은 천자에게까지 미치니 부모의 상례는 귀천 없이 한결같으니라.

武王<sup>168</sup>) 未受命 周公<sup>169</sup>) 成文武之德 追王<sup>170</sup>)大王王季 上祀先公以天子之禮 斯禮也 達乎諸侯大夫及士庶人 父爲大夫 子爲士 葬以大夫 祭以士 父爲士 子爲大夫 葬以士 祭以大夫 期<sup>171</sup>)之喪 達乎大夫 三年之喪 達乎天子 父母之喪 無貴賤一也<sup>172</sup>)

166) 술(述): 부조(父祖)의 뜻을 이어받음.

167) 일용의(壹戎衣): 에용은(殯戎股). 멸대은(滅大股). 주자는 “일저용의이벌주야(壹著戎衣以伐紂也)”라 하였다. 전자는 모대가(毛大可)의 설(說)로서 여기서는 이를 취(取)한다.

168) 무왕(武王): 문왕(文王)의 아들

169) 주공(周公): 무왕(武王)의 아우. 성왕(成王)의 섭정(攝政)

170) 추왕(追王): 추존(追尊)

171) 기(期): 일년(一年)

172) [평설] 여기서 고례(古禮)의 일단을 엿볼 수 있다. 첫째, 장례는 사자(死者)를 기준으로 하고 제례

공자가 말하기를 “무왕 주공은 아마도 통달한 효자일 거야.”

子曰 武王 周公 其達孝<sup>173)</sup>矣乎<sup>174)</sup>

대체로 효란 윗 사람의 뜻을 잘 이어받고 윗 사람의 일을 잘 펼쳐  
내는 자이니라.

夫孝者 善繼人<sup>175)</sup>之志 善述人之事者也<sup>176)</sup>

봄가을 종묘를 수리하며, 종기를 진열하며, 의상을 펴놓고, 시절  
음식을 바친다.

春秋 修其祖廟<sup>177)</sup> 陳其宗器<sup>178)</sup> 設其裳衣<sup>179)</sup> 薦其時食<sup>180)</sup>

종묘의 예는 소·목의 차례를 마련하자는 것이니, 벼슬의 차례는  
귀천을 가리키는 것이요, 일을 맡기는 것은 현인을 가려내자는 것이

---

는 제주(祭主)를 기준으로 한다. 둘째, 상례는 친상(親喪)에는 천자·서인의 구별 없이 3년 상이지  
만 기년상은 천자·제후는 제외된다. ○이상은 제18장(주자). 그러나 다산은 다음 두 절(節)을 이  
장(章)에 붙이는 것이 옳다고 하였다. 다시 말하면 이 장을 무왕(武王) 주공(周公)의 달효장(達孝  
章)으로 보려는 것이다.

173) 달효(達孝): 어느 때 어느 곳에서라도 통할 수 있는 효(孝)

174) [평설] 대효(大孝)와 구별되는 점은 계지술사(繼志述事)의 효(孝)라는 점에 있을 것이다.

175) 인(人): 부조(父祖)

176) [평설] 『논어(論語)』에서 “삼 년 동안 아버지의 법도를 뒤집지 않으면 효자라 해도 좋을 거야(三  
年 無改於父之道 可謂孝矣)”라 하였는데, 이는 소극적 계지(繼志)라 할 수 있다. 적극적 계지(繼志)  
는 유업(遺業)의 영원한 발전에 있을 것이다. 무왕(武王)·주공(周公)이 주왕업(周王業)의 국기(國  
基)를 다짐으로써 달효자(達孝者)가 된 것은 이 까닭인 것이다. ○다산은 이 절(節)까지를 제18장  
으로 간주하는 것이 문맥상 옳을 것이라는 견해를 내세우고 있다.

177) 조묘(祖廟): 종묘(宗廟). 선조의 사당

178) 종기(宗器): 전래(傳來)하는家宝(家寶)

179) 상의(裳衣): 조상이 입던 의복. 제사 때는 위패(位牌) 곁에 놓는다.

180) 시식(時食): 시절(時節) 따라 나오는 음식(飲食). [평설] 제사의 규모(規模)를 보여 주고 있다.

요, 무리가 술 마실 때 아래가 위가 되는 것은 천인에까지 미치게 하는 것이요, 연례에 머리털로 하는 것은 나이의 차례를 세우자는 것이니라.

宗廟之禮 所以序昭穆<sup>181</sup>)也 序爵<sup>182</sup>) 所以辨貴賤也 序事<sup>183</sup>) 所以辨賢也 旅酬<sup>184</sup>) 下爲上<sup>185</sup>) 所以逮賤也 燕毛<sup>186</sup>) 所以序齒也<sup>187</sup>)

그의 지위에 오르면 그의 예를 행하고, 그의 음악을 연주하고, 그가 존경하던 이를 존경하며, 그가 친애하던 이를 친애하고, 죽은 이를 산 사람처럼 섬기며, 없는 이를 있는 이처럼 섬기는 것이 지극한 효도이니라.

踐其位<sup>188</sup>) 行其禮<sup>189</sup>) 奏其樂<sup>190</sup>) 敬其所尊 愛其所親 事死<sup>191</sup>)如事生 事亡<sup>192</sup>)如事存 孝之至也<sup>193</sup>)

- 
- 181) 소목(昭穆): 부자(父子) • 원근(遠近) • 장유(長幼) • 친소(親疎)의 서차(序次)를 정하기 위한 것으로서 태묘(太廟)에만 있다. 좌소우목(左昭右穆)  
 182) 작(爵): 벼슬. 요즈음의 위원(委員)  
 183) 서사(序事): 간사(幹事). 집행실무자(執行實務者)  
 184) 여수(旅酬): 연례(燕禮) 때의 헌작(獻酌)  
 185) 하위상(下爲上): 주인(主人)이 헌작하므로 상위하(上爲下)요 동시 하위상(下爲上)이 되는 셈이다. 제주가 악공(樂工) • 서자(庶子) • 소신(小臣)들에게 헌작(獻酌)하기 때문이다. ○燕: 연례(燕禮). 제사가 끝난 후에 있는 음복(飮福) 따위의 절차  
 186) 모(毛): 머리털. 그의 빛깔.  
 187) [평설] 제례의 규모와 절차를 보여 주고 있다.  
 188) 기위(其位): 선왕(先王)이 앉았던 그 지위  
 189) 기례(其禮): 선왕의 예  
 190) 기악(其樂): 선조의 음악(以下의 其는 다 선왕을 가리키는 代名詞)  
 191) 사(死): 죽은 이. 역시 선왕(先王)  
 192) 망(亡): 역시 선왕(先王)  
 193) [평설] 여기서는 효(孝)란 결코 생존자(生存者)에 국한하지 않음을 보여 주고 있다. 그것은 계지술사(繼志述事)에서 이미 암시된 바와 같이 길이 선조를 추모하는 데에서 이를 알 수가 있다. 유가에서 제례를 생자(生者)에 대한 예 못하지 않게 중요시하는 소이(所以)가 여기에 있는 것이다.

교사의 예는 상제를 섬기자는 이유에서 지내는 것이요, 종묘의 예는 그들의 선조를 제사지내자는 이유에서인 것이니라. 교사의 예와 제사의 의의를 명백히 한다면 나라 다스리는 것쯤이야 아마도 이 손바닥 보는 것 같을 거야.

郊社之禮<sup>194</sup>) 所以事上帝也 宗廟之禮 所以祀乎其先也 明乎郊社之禮  
禘嘗<sup>195</sup>)之義 治國 其如示諸掌乎<sup>196</sup>)

애공이 정치에 대하여 물은즉, 공자가 말하기를 “문·무왕의 정치  
는 책에 기록되어 있습니다. 그 사람이 있으면 그 정치는 실적을 높  
이지만, 그 사람이 없으면 그 정치는 시들어 버릴 것입니다.”

哀公<sup>197</sup>) 問政 子曰 文武<sup>198</sup>)之政 布在方策<sup>199</sup>) 其人<sup>200</sup>)存 則其政舉 其  
人亡 則其政息<sup>201</sup>)

인도는 정치에 민감하고 지도는 나무에 민감하니, 대체로 정치라  
는 것은 땅벌 같으니라.

人道敏<sup>202</sup>)政<sup>203</sup>) 地道敏樹<sup>204</sup>) 夫政也者 蒲盧<sup>205</sup>)也

194) 교사지례(郊社之禮): 교(郊)는 교천(郊天)으로서 하늘의 제사요, 사(社)는 사직(社稷)으로서 땅의 제사

195) 제상(禘嘗): 춘추추상(春秋秋嘗)으로서 춘추시형(春秋時亨)을 의미한다. 곧 종묘지례(宗廟之禮)

196) [평설] 제례를 통한 계지술사(繼志述事)의 달효(達孝)는 치국의 대본임을 보여 주고 있다. 그러므  
로 효란 작가는 제가의 본이요, 크게는 치국의 근본이 되는 것이다. ○이상은 제19장

197) 애공(哀公): 노군(魯君). 명(名)은 장(蔣)

198) 문무(文武): 문왕(文王)과 무왕(武王). 주(周)나라 성군(聖君)

199) 방책(方策): 방(方)은 판(版), 책(策)은 간(簡)으로서 서책(書冊)

200) 기인(其人): 선왕(先王)을 가리키고 있다. 그와 같은 사람

201) [평설] 정치란 사람에 의하여 운영되는 것이지, 책에 쓰인 기록대로 되는 것은 아니다. 운영의 묘  
는 이를 두고 이른 말이요, 적재적소 또한 인물의 중요함을 보여 주는 말이다. 정책보다도 이를  
운영하는 사람이 중요하다는 것을 말함으로써, 공자는 애공(哀公) 자신이 문무성왕(文武聖王)처럼  
되기를 기대하고 있는 것이다.

그러므로 정치를 하는 것은 사람에게 달려 있으니, 사람을 고르되  
몸가짐으로써 하고, 몸을 닦는 데는 도로써 하고, 도를 닦는 데는 인  
으로써 하느니라.

故 爲政<sup>206</sup>在人<sup>207</sup> 取人以身<sup>208</sup> 修身以道<sup>209</sup> 修道以仁<sup>210</sup>

인이란 인도인 것이니 아버이를 친애함이 가장 크니라. 의란 마땅  
하다는 것이니 현인을 존경함이 가장 크니라. 아버이를 친애하되 차  
등을 두는 것과 현인을 존경하되 등급을 두는 데서 예가 생겨나느니라.

仁者人<sup>211</sup>也 親親<sup>212</sup>爲大 義者宜<sup>213</sup>也 尊賢<sup>214</sup>爲大 親親之殺<sup>215</sup> 尊  
賢之等 禮所生也<sup>216</sup>

202) 민(敏): 감응(感應)이 빠르다.

203) [평설] 인도민정(人道敏政)의 인도는 대효(大孝)·달효(達孝)의 도(道)임은 다시 말할 나위도 없다.  
문무왕(文武王)의 도(道)도 계지술사(繼志述事)의 효도요, 그것은 곧 인도이기도 하기 때문이다.

204) [평설] 지도민수(地道敏樹)는 인도민정(人道敏政)의 뜻을 뒷받침하기 위한 보구(補句)에 지나지 않  
는다. 인도민정(人道敏政)은 관념적이요, 지도민수(地道敏樹)는 경험적 사실이기 때문에, 후자는  
전자를 위하여 부수적으로 쓰였다고 보아야 할 것이다. 포로(蒲盧)의 생리(生理)와 관련지어 생각  
할 필요는(주자설) 없지 않은가 여겨진다.

205) 포로(蒲盧): 양설(兩說)이 있으니, 주자는 이를 포위(蒲葦-갈대)라 했고, 다산은 과축설(蜾蠃-土  
蜂窠)을 취하고 있다. 전자는 이생지물(易生之物)로서 민수(敏樹)에 해당하고, 후자는 “봉존즉중화  
이위봉(蜂存則蟲化而爲蜂, 봉거즉중불화(蜂去則蟲終不化)”한다는 점이 “기인존즉기정거(其人存  
則其政舉, 기인망즉기정식(其人亡則其政息)”과 같은 점을 취한 것이다.

206) 위정(爲政): 행정(行政)

207) 재인(在人): 기인존(其人存) 기인망(其人亡)의 인(人)

208) 신(身): 기(己). 피(彼)의 대(對). 남 아닌 나. 자신

209) 도(道): 인도(人道). 효(孝)의 도(道)

210) 인(仁): 윤리적(倫理的) 인도(人道). 친친(親親)의 도(道) 곧 효도(孝道). [평설] 다산은 이 절은 따  
로 떼어서 일장(一章)으로 만들고 윗장과 연결시킬 필요가 없다는 견해를 내세우고 있다.

211) 인(人): 인도(人道). 효제(孝弟)의 도(道)

212) 친친(親親): 혈연(血緣)의 친족관계(親族關係)

213) 의(宜): 합리(合理)

214) 존현(尊賢): 비혈연적(非血緣的) 윤리관계(倫理關係)

215) 쇠(殺): 음운 쇠. 강쇄(降殺)

216) [평설] 친친(親親)의 인(仁)과 존현(尊賢)의 의(義)는 맹자 사상의 근간을 이루는 자로서, 흔히 중  
용의 저술이 맹자 후학의 손에서 이루어졌다는 설(子思說的 부인)이 나오는 것은 이 절에서(이 節

아랫자리에 있으면서윗사람의 신임을 얻지 못한다면 백성을 다스릴 수가 없을 것이다.

在下位 不獲乎上 民不可得而治矣<sup>217)</sup>

그러므로 군자를 불가불 수신해야 할 것이니, 수신할 것을 생각한다면 불가불 어버이를 섬겨야 하며, 어버이 섬길 것을 생각한다면 불가불 사람을 알아야 하며, 사람을 알아야 한 것을 생각한다면 불가불 하늘을 알아야 하느니라.

故君子 不可以不修身<sup>218)</sup> 思修身 不可以不事親 思事親 不可以不知人<sup>219)</sup> 思知人 不可以不知天<sup>220)</sup>

천하에 통달하는 도에 다섯 가지가 있는데 이를 실행하는 자는 셋이다. 이르되 “군신이다. 부자다. 부부다. 곤제다. 봉우의 사림이다” 하는 다섯 가지는 천하에 통달하는 도니라. 지·인·용 셋은 천하에 통달하는 덕이니라. 이를 실행하게 하는 자는 하나니라.

天下之達<sup>221)</sup>道五 所以行之者三 曰君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友之交

뿐이 아니지만) 연유한 것이다. ○예(禮)란 본래 강쇄(降殺)·등차(等差) 등의 질서를 확립하는 데에서 생기게 되는 것이다. 그러므로 차등은 곧 예의 속성이라 해도 좋을 것이다. 그러므로 친친의 쇄(殺)에는 오복(五服)의 상쇄(上殺)·하쇄(下殺)의 구별이 있고, 존현의 등에는 오등(五等)의 후(候)·공(公)·경(卿)·대부(大夫)·삼사(三士)·서인(庶人)의 구별이 있다.

217) [평설] 이 구절은 아래에서 다시 나온다. 여기에 낀 것은 잘못된 것이라지만 다산은 그대로 두는 것도 좋을 것이라는 견해를 내세우고 있다.

218) 수신(修身): 위에서 수신이도(修身以道)라 했는데, 도는 인도(人道)요 인도(人道)는 효도(孝道)다. 그러므로 불가불 사친(事親)이 되는 것이다.

219) 지인(知人): 지인도(知人道)

220) 지천(知天): 지천명(知天命). 지귀신지덕(知鬼神之德). [평설] 인도와 천도는 하나로 귀일함을 보여 주고 있다. 앞으로 천인의 도가 급기야 성(誠)의 도(道)로 귀일하게 됨을 발견하게 될 것이다.



也 五者 天下之達道也 知<sup>222</sup>仁<sup>223</sup>勇<sup>224</sup> 三者 天下之達德也 所以行之者 —<sup>225</sup>也<sup>226</sup>)

혹 나면서 이를 알기도 하고, 혹 배워서 이를 알기도 하고, 혹 노력하여 알기도 하지만, 그것을 알았다는 점에 있어서는 하나니라. 혹 가만히 앉아서 이를 행하기도 하고, 혹 순조롭게 이를 행하기도 하고, 혹 애써 이를 행하기도 하지만, 공을 이룩했다는 점에 있어서는 하나니라.

或生而知之<sup>227</sup> 或學而知之 或困而知之 及其知之 一也 或安而行之 或利而行之 或勉強而行之 及其成功<sup>228</sup> 一也<sup>229</sup>)

공자가 말하기를 “배우기를 좋아함은 지에 가깝고, 애써 실행함은 인에 가깝고, 부끄러움을 앎은 용에 가까우니라.”

子曰 好學<sup>230</sup> 近乎知 力行<sup>231</sup> 近乎仁 知恥<sup>232</sup> 近乎勇<sup>233</sup>)

221) 달(達): 통(通). 달효(達孝)의 달(達)과 같다. 동서고금을 일관한다.

222) 지(知): 지천명(知天命) 지인도(知人道)의 지(知)

223) 인(仁): 행인(行仁). 행인도(行人道)의 인(仁)

224) 용(勇): 강(強) 강(剛)의 용(庸)

225) 일(一): 성(誠). [평설] 성자(誠字)를 유도(誘導)하기 위하여 일자(一字)를 쓴 것이다. 일자(一字)가 거듭 나오다가 급기야 성자(誠字)를 토출(吐出)하게 된다.

226) [평설] 그러므로 지인(知仁)은 지행(知行)의 중(中)이요, 용(勇)은 용(庸)으로서 지인용(知仁勇)은 중용의 별칭. ○달도(達道)는 윤리요 달덕(達德)은 중용이니, 하나로 묶으면 성(誠)이 되는 것이다.

227) 지(之): 인도(人道). 군자지도(君子之道). 중용지도(中庸之道)

228) 성공(成功): 행지(行之)의 성과(成果)

229) [평설] 생지(生之)와 안행(安行), 학지(學知)와 이행(利行), 곤지(困知)와 면강(勉強)은 서로 대(對)를 이룬다. ○『논어(論語)』「계씨(季氏)」편에 나온다. ○생지(生知)의 성(聖)은 자칫하면 무불통지(無不通知)하는 것처럼 생각하는데, 여기서의 생지(生之)는 제한된 조건하에서의 생지(生知)라는 사실을 알아야 할 것이다. 공자도 흔히 지천명(知天命)이라 하였듯이 천명을 깨닫는다는 제한된 깨달음이요, 이 지(知)는 어찌면 지인도(知人道) 지천명(知天命)이라는 윤리적 자각이라 해야 할는지 모른다. 그럼에도 불구하고 생지(生知)의 성(聖)은 마치 무소부지(無所不知)하는 신통력이라도 지닌 생지(生知)로 착각한다면, 이는 이 구절을 크게 잘못 해석한 데에서 온 것이라 하지 않을 수 없다. ○여기서도 일(一)자가 두 번 나오는데 다 성(誠)자의 선행사(先行詞)로 보아야 할 것이다.

이 세 가지 사실을 안다면 수신해야 할 까닭을 알 것ियो, 수신해야 할 까닭을 안다면 치인해야 할 까닭을 알 것ियो, 치인해야 할 까닭을 안다면 천하 국가를 다스려야 할 까닭을 알 것이다.

知斯三者<sup>234</sup>) 則知所以修身<sup>235</sup>) 知所以修身 則知所以治人<sup>236</sup>) 知所以治人 則知所以治天下國家矣<sup>237</sup>)

무릇 천하 국가를 다스림에 있어서는 아홉 가지 법도가 있으니, “자신을 수양함과 현인을 존경함과 종족을 친애함과 대신을 공경함과 군신들을 내 몸처럼 아껴 줌과 서민들을 자식처럼 사랑함과 모든 기술자들이 즐겨 오게 함과 먼 데 사람들을 회유함과 제후들을 포용함이니라.”

凡爲天下國家 有九經 曰 修身也 尊賢<sup>238</sup>)也 親親<sup>239</sup>)也 敬大臣也 體群

230) 호학(好學): 성현(聖賢)을 본받을 줄 안다.

231) 역행(力行): 행(行)은 행인(行仁)의 행(行)이다.

232) 지치(知恥): 부끄러운 짓은 하지 않아야 할 줄을 안다.

233) [평설] 호학(好學)은 호선(好善)이요, 지치(知恥)는 오악(惡惡)이다. 호선오악(好善惡惡)은 인성(人性)의 기호(嗜好)요, 그의 실천이 행인(行仁)인 것이다. ○왜 근호(近乎)라 하였는가. 다산은 이 점을 다음과 같이 설명하고 있다. “호학(好學)이란 학지자(學知者)요, 역행(力行)은 이행자(利行者)요, 지치(知恥)는 지면행자(知耻行者)이다. 생지(生知) 안행자(安行者)는 자신이 지인용(知仁勇)의 상층(上層)에 존재하고 있으며, 기차(其次) 기하자(其下者)는 제1등 지위에 있을 수 없으므로 근호(近乎知) 근호인(近乎仁) 근호용(近乎勇)이라 한 것이다. 근(近)이란 거의 미친다[幾及]는 뜻이기 때문이다”라 하였다.

234) 삼자(三者): 지인용(智仁勇)

235) 수신(修身): 수신이도(修身以道) 수도이인(修道以仁)

236) 치인(治人): 제가(齊家) 치국(治國) 치천하(治天下) 치인도(治人道)

237) [평설] 마치 대학(大學)의 절(節)을 읽는 것 같다. 지금까지 순(舜)·문왕(文王)·무왕(武王)·주공(周公) 등의 대효지효(大孝至孝)가 법국가적 의미로 확산되었기 때문에 효도는 제가의 도에 그치는 것이 아니라 치평의 도이기도 했던 것이다. 그러므로 수신이도(修身以道·孝道)이기는 하지만 그것은 바로 치인의 도의 기본이요, 나아가서는 평치천하(平治天下)의 도이기도 한 것이다. ○그러나 치국은 결코 효도만으로 되지는 않는다. 따라서 다음에 그의 법도를 더욱 상세하게 서술한다.

238) 존현(尊賢): 사보(師保)의 신(臣)은 신하(臣下)로 대하지 않는다.

239) 친친(親親): 종족(宗族)을 친애한다. 사친(事親)은 수신 속에 들어 있기 때문이다.

臣<sup>240</sup>)也 子庶民<sup>241</sup>)也 來百工<sup>242</sup>)也 柔遠人<sup>243</sup>)也 懷諸侯也<sup>244</sup>)

자신을 수양하면 도가 바로 서고, 현인을 존경하면 어리둥절하지 않고, 종족을 친애하면 원망하지 않고, 대신을 공경하면 당황하지 않고, 군신들을 내 몸처럼 아껴 주면 벼슬아치들이 두터운 예로 보답하고, 서민들을 자식처럼 사랑하면 백성들이 힘써 나라 일을 돕고, 기술자들이 즐겨오게 되면 국가재정이 넉넉하고, 먼 데 사람들을 회유하면 사방에서 귀순해 오고, 제후들을 포용하면 온 천하가 그를 두려워하리라.

修身則道立<sup>245</sup>) 尊賢則不惑<sup>246</sup>) 親親則諸父昆弟不怨<sup>247</sup>) 敬大臣則不眩<sup>248</sup>) 體群臣則士之報禮重 子庶民則百姓勸<sup>249</sup>) 來百工則財用足 柔遠人則四方<sup>250</sup>)歸之 懷諸侯則天下畏之<sup>251</sup>)

몸과 마음을 깨끗히 하고 예가 아니면 움직이지 않는 것은 자신을 수양하지는 이유 때문이다. 모략을 없애고 여색을 멀리하며 재물을

240) 체군신(體群臣): 마치 네 사체(四體)처럼 생각한다. 고락을 같이한다.

241) 자서민(子庶民): 혈연가족(血緣家族)처럼 애지중지(愛之重之)한다.

242) 내백공(來百工): 백공(百工)을 후대(厚待)하므로 모으는다.

243) 유원인(柔遠人): 원인(遠人)은 사이(四夷). 국외민족(國外民族)들

244) 회제후(懷諸侯): 제후(諸侯)는 봉건제후(封建諸侯)로서 형제국(兄弟國)들. [평설] 대학(大學)에서는 수신위본(修身爲本)이라 하였는데, 구경(九經)을 홍범구주(洪範九疇)에 견주어 도시(圖示)하면 다음과 같다.

|          |        |          |
|----------|--------|----------|
| 체군신(體群臣) | 존현(尊賢) | 유원인(柔遠人) |
| 경대신(敬大臣) | 수신(修身) | 내백공(來百工) |
| 자서민(子庶民) | 친친(親親) | 회제후(懷諸侯) |

245) 도립(道立): 인도(人道)의 확립(確立)

246) 불혹(不惑): 불혹어도(不惑於道). 현인(賢人)은 도(道)의 현신(現身)이기 때문이다.

247) 불원(不怨): 원(怨)은 소원(疏遠)한 데서 오기 때문이다.

248) 불眩(不眩): 불현어사(不眩於事). 대신(大臣)은 국가(國家)의 간사(幹事)이기 때문이다.

249) 근(勤): 근면(勤勉). 기뻐하며 따른다.

250) 사방(四方): 사이(四夷)

251) [평설] 구경(九經)의 효과(效果)를 서술하고 있다.

천히 여기되 인격을 존귀하게 여기는 것은 현인이 나오기를 권하자는 이유 때문이다. 그 지위를 높여 주고 그의 녹을 중하게 해 주며 그가 좋아하고 싫어함을 함께하는 것은 종족을 친애하여 함께 일하기를 권하자는 이유 때문이다. 벼슬을 많이 만들어 놓고 재능에 따라 일할 수 있게 해 주는 것은 대신들이 즐겨 나와 일하게 하자는 이유 때문이다. 진심으로 믿게 하며 봉록을 후하게 해 주는 것은 사대부들이 기꺼이 나와 일하게 하자는 이유 때문이다. 시절 따라 부리며 세금을 적게 해 주는 것은 백성들이 부지런히 일할 수 있게 하자는 이유 때문이다. 때때로 보살피며 일에 따라 보수를 후히 줌은 기술자들이 힘써 일할 수 있게 하자는 이유 때문이다. 보낼 때나 맞이할 때나 착한 일을 칭찬하며 능력 없는 자를 불쌍히 여겨 주는 것은 먼 데 사람들을 회유하자는 이유 때문이다. 끊어진 세대를 이어 주고 없어진 나라를 다시 세워주며, 난리를 진압해 주고 위기를 면하게 해 주며, 시기를 정하여 불러들이되 갈 때는 후하게 해 주며 올 때는 흥분하게 해 주는 것은 제후들을 포용하자는 이유 때문이다.

齊明盛服 非禮不動<sup>252)</sup> 所以修身也 去讒遠色 賤貨而貴德 所以勸賢也 尊其位 重其祿 同其好惡 所以勸親親也 官盛任使<sup>253)</sup> 所以勸大臣也 忠信重祿 所以勸士也 時使<sup>254)</sup> 薄斂 所以勸百姓也 日省月試 既稟稱事<sup>255)</sup> 所以勸百工也 送往迎來 嘉善而矜不能 所以柔遠人也 繼絕世 舉廢國 治亂持危 朝聘以時 厚往而薄來 所以懷諸侯也<sup>256)</sup>

252) 비례부동(非禮不動): 안연(顔淵)의 극기(克己)

253) 임사(任使): 임현사능(任賢使能)

254) 시사(時使): 사민이시(使民以時)

255) 희품칭사(既稟稱事): 기(既)는 희(饌)요, 품(稟)은 늬(廩)으로서 생활비의 뜻. 칭사(稱事)는 ‘일에 맞도록’의 뜻. 일에 맞추어 보수를 준다.

256) [명실] 정치의 요체는 경애(敬愛)에 있음을 볼 수 있다. 존현(尊賢)·친친(親親)·경대신(敬大臣)은 경(敬)이요, 체군신(體群臣)·자서민(子庶民)·내백공(來百工)·유원인(柔遠人)·회제후(懷諸侯)는

무릇 천하 국가를 다스림에 있어서는 아홉 가지 법도가 있으니,  
무릇 이를 실행하게 하는 것은 하나니라.

凡爲天下國家 有九經 所以行之者 —257)也258)

무릇 모든 일은 미리 예비하면 근본이 서고, 미리 예비하지 않으면 근본이 무너져 버린다. 말도 미리 결정해 놓으면 빗나가는 일이 없고, 일도 미리 결정해 놓으면 곤란하게 되는 일이 없고, 행동도 미리 결정해 놓으면 지쳐 버리는 일이 없고, 길도 미리 결정해 놓으면 궁하게 되는 일이 없느니라.

凡事 豫259)則立260) 不豫則廢 言前定則不跲261) 事前定則不困 行前定則不疚262) 道263)前定則不窮264)

아랫자리에 있으면서 위사람의 신임을 얻지 못한다면 백성을 다스릴 수가 없을 것이다. 위사람의 신임을 얻는 데도 방도가 있으니,

애(愛)다. 유도(儒道)는 곧 애민(愛民)의 도(道)인 소이가 여기에 있는 것이다. ○참언호색자(讖言好色者)는 소인이므로 소인을 멀리하지 않고서는 진현(進賢)의 길이 트이지 않음은 너무도 당연하다. ○충신중복(忠信重祿)은 용인(用人)의 관건인 것이다. 그렇지 않고서는 심열성복(心悅誠服)할 수 없을 것이다. ○자서민(子庶民)・내백공(來百工)은 치국(治國)의 도(道)요, 유원인(柔遠人)・회제후(懷諸侯)는 평천하(平天下)의 도(道)일 것이다.

257) 일(一): 성(誠)

258) [평설] 비록 법도는 다양(多樣)하지만 따지고 보면 일성(一誠)자로 귀일한다. 경천애인(敬天愛人)도 결국 일(一) 성(誠)자에 지나지 않는 것이다.

259) 예(豫): 선행조건(先行條件). 준비(準備)

260) 입(立): 수립(樹立). 근본이 바로 선다.

261) 겹(跲): 논리(論理)의 차질(蹉跌)

262) 구(疚): 행동(行動)의 곤비(困憊)

263) 도(道): 목표(目標). 목적(目的)

264) [평설] 선행조건이란 근본문제를 이르는 말이다. 흔히 본말이니 선후니 하는 말이 있는데, 예(豫)란 본(本)과 선(先)이 아닐 수 없다. 그러므로 근본이 모든 것에 우선하지 않겠는가. ○언(言)・사(事)・행(行)・도(道)의 네 구(句)는 예칙립(豫則立)의 구체적 내용이다. 전정(前定)이란 곧 예(豫)인 것이다.

친구들의 신뢰를 얻지 못한다면 윗사람의 신임을 얻지 못할 것이다. 친구들의 신뢰를 얻는 데도 방도가 있으니, 어버이에게 순종하지 않는다면 친구들의 신뢰를 얻지 못할 것이다. 어버이에게 순종하는 데도 방도가 있으니, 자신에게 돌이켜 생각하되 정성스럽지 못하다면 어버이에게 순종하지 못할 것이다. 자신이 정성스럽게 되는 데도 방도가 있으니, 선행이 분명하지 않는다면 자신이 정성스럽게 되지 못할 것이다.

在下位<sup>265</sup>) 不獲乎上 民不可得而治矣 獲乎上有道 不信乎朋友 不獲乎上矣 信乎朋友有道 不順乎親<sup>266</sup>) 不信乎朋友矣 順乎親有道 反諸身不誠<sup>267</sup>) 不順乎親矣 誠身有道 不明乎善<sup>268</sup>) 不誠乎身矣<sup>269</sup>)

지성이란 하늘의 도요, 지성스러운 것은 사람의 도니라. 지성이란

265) 재하위(在下位) 치의(治矣): 위에서 나온 구(句)

266) 순호친(順乎親): 효친(孝親)

267) 성(誠): 천인(天人) 일관지도(一貫之道). 지언(知言)[天] 행인(行仁)[人]지도(之道)니 지언(知言)은 지천명(知天命)이요, 행인(行仁)은 행효(行孝)다.

268) 명호선(明乎善): 선(善)은 성(誠)의 윤리적 가치. 그러므로 선(善)은 중(中)이기도 하다. 따라서 명선(明善)은 명중용지도(明中庸之道)인 것이다.

269) [평설] 이 구절에서는 성자(誠字)를 도출(導出)시키고 있다. 이로부터 성일(誠一)자로 중용지도(中庸之道)를 대신 설명하게 된다. ○예즉립(豫則立)이 민치(民治)・확상(獲上)・신우(信友)・순친(順親)・성신(誠身)・명선(明善)에 의하여 설명되고 있다. 마치 『대학(大學)』에서 평천하(平天下)・치국(治國)・제가(齊家)・수신(修身)・정심(正心)・성의(誠意)의 순으로 본말 중시가 설명되고 있는 것과 그 궤를 같이하고 있다. ○명선(明善)의 해석에 있어서도 주자와 다산은 해석을 달리 하고 있다. 주자는 “성신(誠身)이 명선(明善)에 있다 함은 대체로 격물치지(格物致知)하여 진실로 지선(至善)의 소재(所在)를 알 수가 없다면 반드시 호색(好色)을 좋아하듯 악취(惡臭)를 싫어하듯 할 수 없을 것이다” 하여 격물치지설(格物致知說)로 이를 해석하려 한 데 반하여, 다산은 “격물(格物)이란 물유본말(物有本末)의 물(物)을 격(格)한다라는 것이요, 치지(致知)란 지소선후(知所先後)의 지(知)를 치(致)한다는 것이니, 격치(格致)와 명선(明善)은 다른 것이다. 명선(明善)이란 은지현(隱之見)을 알고 미지현(微之顯)을 알게 하늘은 속일 수 없음을 안다는 것이다. 하늘을 안 연후에야 택선(擇善)할 수 있는 것이니, 하늘을 모르는 자는 택선(擇善)할 수 없는 것이다” 하여 천인일관의 도를 모르면 명선(明善)할 수 없다는 것을 지적하고 주자의 격치설(格致說)을 부정하고 있다. ○격치(格致)는 겨우 물(物)의 본말(本末)을 알 따름이지만 명선(明善)은 지천명(知天命)하지 않고서는 절대선(絕對善)의 근본을 알 수 없는 것이다. 명선(明善)이 성(誠)—지언행인(知言行仁)—의 선행조건[豫]이 되는 소이는 이 점—지천명(知天命)—에 있는 것이다. ○지천명(知天命)하는 자만이 신독(慎獨)의 공(工)을 쌓을 것이니, 신독(慎獨)은 곧 명선(明善)의 본(本)이 아니다.

것은 힘쓰지 않아도 알맞으며, 생각하지 않아도 얻으며, 서둘지 않아도 도에 알맞으니, 성인이니라. 지성스러운 자는 선함을 골라 이를 고집하는 자니라.

誠者<sup>270)</sup> 天之道<sup>271)</sup>也 誠之者<sup>272)</sup> 人之道<sup>273)</sup>也 誠者 不勉<sup>274)</sup>而中 不思<sup>275)</sup>而得 從容中道<sup>276)</sup> 聖人也 誠之者 擇善而固執之<sup>277)</sup>者也<sup>278)</sup>

이를 널리 배우며, 이를 살펴 물으며, 이를 신중히 생각하며, 이를 분명히 판단하며, 이를 돈독하게 실행하느니라.

博學<sup>279)</sup>之 審問之 慎思之 明辨之 篤行之

배우지 않을지언정 이를 배우기로 한다면, 불능한 점을 그만두지 않는다. 묻지 않을지언정 이를 묻기로 한다면, 알지 못한 점을 그만두지 않는다. 생각하지 않을지언정 이를 생각하기로 한다면, 얻지

270) 성자(誠者): 성(誠)이라는 명사(名詞)

271) 천지도(天之道): 원리(原理)

272) 성지자(誠之者): 성(誠)의 동사화(動詞化)한 것

273) 인지도(人之道): 실천윤리(實踐倫理)

274) 불勉(不勉): 행(行)

275) 불사(不思): 지(知)

276) 중용중도(從容中道): 생지안행(生知安行)

277) 택선이고집지(擇善而固執之): 학지리행(學知利行), 곤지면행(困知勉行)

278) [평설] 성자(誠者)는 천지도(天之道)로서 달천덕(達天德)할 수 있는 성인(聖人)의 별칭이다. 그러므로 이하의 경문에서는 천하지성(天下至誠)과 천하지성(天下至聖)은 같은 뜻으로 쓰이고 있다. 다시 말하면 천지도(天之道)인 성(誠)의 인격화가 곧 성(聖)인 것이다. ○그러나 주자는 성(誠)을 진실무망(眞實無妄)하며 천리의 본연한 것으로 풀이하여 이를 성인(聖人)의 덕(德)이라 하였다. 그러므로 이는 성인의 인격이지 성인 그 자체[一如]는 아닌 것이다. ○『중용(中庸)』에서는 성성성(性誠聖) 삼위일체관(三位一體觀)이 그의 바탕에 깔려 있음을 주목해야 할 것이다. 이는 중용지도(中庸之道)를 천리라는 철학적 입장에서가 아니라 성중(誠中)이라는 윤리적 입장에서 관찰하는 길이 되는 것이다.

279) 학(學): 학이지(學而知之)의 학(學). [평설] 그러므로 이 이하(以下)의 문(問)·사(思)·변(辨)·행(行)도 다 같이 학지리행(學知利行)·곤지면행자(困知勉行者)들의 일인 것이다. 불면이중(不勉而中)하는 생지안행(生知安行)의 성인(聖人)과는 구별되는 자가 아닐 수 없다.

못한 점을 그만두지 않는다. 판단하지 않을지언정 이를 판단하기로  
 한다면, 분명하지 않은 점을 그만두지 않는다. 실행하지 않을지언정  
 이를 실행하기로 한다면, 돈독하지 않은 점을 그만두지 않는다. 남  
 이 한 가지 능하다면 나는 백 가지 능하며, 남이 열 가지 능하다면  
 나는 천 가지나 능하도록 한다.

有弗學 學之 弗能 弗措也 有弗問 問之 弗知 弗措也 有弗思 思之 弗得  
 弗措也 有弗辨 辨之 弗明 弗措也 有弗行 行之 弗篤 弗措也 人一能之  
 己百之 人十能之 己千之<sup>280)</sup>

과연 이 도에 능하다 한다면, 비록 우매한 사람도 반드시 현명해  
 지며, 비록 유약한 사람도 반드시 강하게 되느니라.

果能此道<sup>281)</sup>矣 雖愚<sup>282)</sup>必明 雖柔<sup>283)</sup>必強<sup>284)</sup>

지성으로부터 명선에 이르는 것을 일러 인성이라 이르고, 명선으  
 로부터 지성에 이르는 것을 가르침이라 하니, 지성스러운즉 명선하  
 게 되고, 명선하게 된즉 지성스러워지느니라.

280) [평설] 십오개(十五箇) 불자(弗字)의 반복은 불식불휴(不息不休)의 의지를 보여주고 있다. 결코 자  
 획행위(自劃行爲)는 불허하는 것이다. 여기에는 불가능이란 있을 수 없다. ○성(誠)의 설명이기도  
 하다. ○어찌면 용(庸)의 설명이기도 한 것이다. ○이를 오불조장(五弗措章)이라 이르기도 한다.  
 무슨 일이나(學問思辨行을 통하여) 그의 궁극적 목적지에 도달하지 않는 한 결코 중도에서 그만둬  
 이 없음을 의미한다.

281) 차도(此道): 성지도(誠之道). 오불조(五弗措)의 도(道)

282) 우(愚): 지(知)의 우(愚)

283) 유(柔): 행(行)의 유(柔)

284) [평설] 지(知)는 명(明)하여야 하고, 행(行)은 강(強)하여야 한다. ○명(明)은 명선(明善)이요, 강  
 (強)은 용(庸)인 것이다. 이는 곧 택선이어집지(擇善而固執-)하는 성지자(誠之者)의 일이라고 할  
 수 있다. ○이상은 제20장



自誠明<sup>285</sup>) 謂之性<sup>286</sup>) 自明誠 謂之教<sup>287</sup>) 誠則明矣 明則誠矣<sup>288</sup>)

오직 천하의 지성이러야 그의 성대로 극진히 할 수 있을 것이니, 그의 성대로 극진히 할 수 있다면 다른 사람의 성도 극진히 할 수 있을 것이요, 다른 사람의 성을 극진히 할 수 있다면 만물의 성도 극진히 할 수 있을 것이요, 만물의 성을 극진히 할 수 있다면 천지의 화육을 창조할 수 있을 것이요, 천지의 화육을 창조할 수 있다면 천지의 도에도 함께 참여할 수 있을 것이다.

惟天下至誠<sup>289</sup>) 爲能盡其性<sup>290</sup>) 能盡其性 則能盡人之性<sup>291</sup>) 能盡人之性 則能盡物之性<sup>292</sup>) 能盡物之性 則可以贊天地之化育 可以贊天地之化育 則可以與天地參矣<sup>293</sup>)

285) 명(明): 명선(明善)의 명(明)

286) 성(性): 천명지성(天命之性). 선천적(先天的) 품부(禀賦)의 성(性)

287) 교(教): 후천적(後天的) 교학(敎學)의 교(敎)

288) [평설] 자성명(自誠明)은 성인(聖人)이요, 자명성(自明誠)은 택선이고집지자(擇善而固執之者)인 것이다. 그러나 성즉명(誠則明) 명즉성(明則誠)이니 결과는 동일한 것이다. ○이상은 제21장. 다산은 전장과 연이어진 글이라 한다.

289) 지성(至誠): 지성자인(至誠之人). 지성(至聖)

290) 기성(其性): 천명지자성(天命之自性)

291) 인성(人性): 타인지성(他人之性)

292) 물성(物性): 화육만물지성(化育萬物之性). 초목조수지성(草木鳥獸之性)

293) [평설] 인물성동이론(人物性同異論)은 송학에 있어서도 중요한 과제가 되어 있고, 이조에 있어서도 호락양파(湖洛兩派)로 분기하게 한 원인이 되어 있다. 이에 다산과 주자의 양설(兩說)을 비교하여 이를 분명히 하고자 한다. ○먼저 주자는 “인물(人物)의 성(性)은 또 나의 성(性)인데 단 명부(命賦)된 형기(形氣)가 같지 않아 서로 다를 따름이다. 능진재(能盡之)라 한 것은 지(知)는 현명하지 않은 바 없고 이에 처(處)하되 합당하지 않은 바 없다는 것이다”라 하여 소위 리동기이설(理同氣異說)을 내세우고 있다. ○다산은 이를 비판하여 다음과 같이 설명하고 있다. “주자는 『중용(中庸)』·『대학(大學)』에서 다 같이 ‘리(理)는 같으나 기(氣)가 다르다’ 해 놓고, 『맹자(孟子)』에서 만은 견우인(犬牛人)의 설(說)을 해설하되 부득불 ‘기(氣)는 같으나 리(理)가 다르다’ 하였으니, 호운봉(胡雲峰)의 이에 대한 변론은 자세하다. 다 같이 주자의 말이니, 그중에서도 오직 논리에 맞는 것만을 준수하는 것이 옳지 않겠는가. 주자의 뜻은 대체로 만물은 다 같이 하늘에 명부(命賦) 받았으므로 이를 리동(理同)이라 이르고, 그들이 품수(禀受)된 형색의 우모린갑(羽毛鱗甲)은 사람과 같지 않으므로 이를 기이(氣異)라 이르는 것이다. 『맹자(孟子)』 견우인(犬牛人)의 변설에서는 이러한 설명이 불가하므로 동각식색(動覺食色)에 의거하여 이를 기동(氣同)이라 하고, 인의예지(仁義禮智)에 의거하여 이를 리동(理同)이라 하였던 것이다. 주자의 전후의 설이 다 같이 근거하는 바가 있었던 것이요, 단 소위 리동(理同)이라는 것은 오직 ‘명부(命賦)받았다’는 점만이 같은

것이 아니라 그들이 품부(稟賦)받은 영묘(靈妙)한 리(理)도 인물이 다 같이 같으나, 특히 그의 기(氣)만이 다르므로 사덕(四德)을 완전히 구비하지 못하고 편색한 데가 있게 마련인 것이다. 그런즉 불가(佛家) 수월(水月)의 비유와 그의 대의(大意)가 그리 멀지 않다. 그리고 처지부무명(處之無不當)이란 다섯 자(字)는 진실로 진물성(盡物性)한다는 점에서는 합당하지만 그것이 진인성(盡人性)함에 있어서는 합당하지 못한 점이 있고, 지지무불명(知之無不明)의 다섯 자는 아마도 인성(人性)이나 물성(物性)이나 다 같이 긴요한 해석이 되지 못한다. 왜냐하면 내 성(性)을 알면 다른 사람의 성(性)도 알 것이니 두 갈래의 공부(工夫)가 없을 것이지만, 물성(物性)에 이르러서는 단지 그의 대체만을 안다 하더라도 또한 이에 처(處)하되 합당할 수 있을 것이니, 아마도 반드시 만물의 전체를 분명하게 알되 호발(毫髮)의 차(差)도 없게 된 연후에야 비로소 이를 다스릴 수 있으리라고 여길 것까지는 없을 것이다"라 하여 주자설의 미비점을 지적하고 있는 것이다. ○다산은 어떻게 풀이하고 있는가. "진기성(盡其性)이란 수기(修己)하여 지선(至善)의 경지에 이른 자이다. 진인성(盡人性)이란 치인(治人)하여 지선(至善)의 경지에 이른 자이다. 진물성(盡物性)이란 상하(上下) 초목(草木) 조수(鳥獸)가 다 무성(茂盛)하다는 것이다. 위의 두 가지는 『대학(大學)』의 명덕(明德)·신민(新民)이요, 아래 한 가지는 「요전(堯典)」의 명익작유(命益作虞)인 것이니, 그 일들은 다 같이 자극히 진실(眞實)되며 천리(踐履)할 수 있으며 모측(摸稾)되는 일로서 조금도 과단(誇誕)한 자가 아니다. 거기에 만일 인물성동이설(人物性同異說)을 덧붙인다면 광막(廣漠) 허탈(虛闊)하여 어디로부터 들어가며 어디에 손을 대야 할지 알 길이 없는 것이 되어 버릴 것이다" 하여 이를 수기치인(修己治人)과 화육지설(化育之說)로 설명하고 있는 것이다. ○다시 더 설명하기를 "진기성(盡其性)한다면 그가 하늘에서 받은 본분을 극진히 하는 것이다. 자수(自修)하면서 지선(至善)의 경지에 이룬다면 나의 본분(本分)을 극진히 한 셈이다. 치인(治人)하면서 지선(至善)의 경지에 이룬다면 사람들이 각각 그들의 본분(本分)을 극진히 한 것이지만, 그의 공(功)은 내게 있는 것이다. 산림천택(山林川澤)의 행정(行政)을 가다듬어 초목금수(草木禽獸)로 하여금 시절 맞춰 생육(生育)하게 하여 요절(殛折)하거나 알이 풀지 않게 하며, 교인(敎人)은 양마(養馬)하고, 목인(牧人)은 양생(養牲)하며, 농사(農師)는 오곡(五穀)을 번식(繁殖)하게 하고, 장사(場師)는 원포(園圃)를 발육(發毓)하게 해 주며, 동식물(動植物)들로 하여금 각각 그들이 지닌 생육(生育)의 성(性)을 극진히 하게 한다면, 물(物)이 각각 그들의 본분(本分)을 극진히 하되 그의 공(功)은 내게 있는 것이다. 산림천택(山林川澤) 농포축목(農圃畜牧)의 행정(行政)이 피폐해지면 만물(萬物)의 생존(生存)이 꺾여지거나 흐트러지므로 무성(茂盛)할 수 없게 된다. 성인(聖人)이 이를 가다듬어 일으켜 세워 주면 만물(萬物)의 생존(生存)이 울연(鬱然)히 총무(叢茂)하여 옥연(郁然)히 비백(肥澤)하게 될 것이니, 천지(天地)의 모습도 바뀌어 보일 것이다. 아마도 이를 일러 천지(天地)의 화육(化育)을 협찬한다 한들 또한 합당하지 않겠는가. 성인(聖人) 진성(盡性)의 공부(工夫)도 불과 이와 같은 것인데, 이를 버리고 따로 견우인(犬牛人)이 동척(同處)하기를 요구하며, 호랑(虎狼)에게서 인(仁)을 강요하고 사달(豺獾)에게서 예(禮)를 요구하며, 그들로 하여금 수도(修道) 수교(受敎)하게 하여 모조의 대중(大中)의 경지로 돌아오게 한다면, 또한 그의 성과(成果)를 기대하기란 어려운 일이 아니겠는가. 인물(人物)이 동성(同性)이라는 것은 불씨(佛氏)의 언(言)인 것이다. 역(易)에서는 '무성(茂盛)하도다. 시절 따라 만물(萬物)을 화육(化育)하도다' 하였느니라. ○인물성(人物性)의 문제에 대하여 다산은 또 다음과 같이 말하고 있다. "성(性)에는 삼품(三品)이 있는데, 초목(草木)의 성(性)은 생명(生命)은 있으나 감각(感覺)은 없고 금수(禽獸)의 성(性)은 이미 생명(生命)이 있는 데다가 또 감각(感覺)도 있다. 우리 사람의 성(性)은 이미 생명(生命)도 있고 감각(感覺)도 있으며, 게다가 또 영명(靈明)하도다 선량(善良)하여 상중하(上中下) 삼계급(三階級)이 절연(截然)히 같지 않다. 그러므로 그들이 그의 성(性)을 극진히 하는 방법에 있어서도 또한 현격하게 다른 것이다. 초목(草木)은 불과 그들의 생명(生命)의 성(性)을 완수(完遂)하도록 해 준다면 그들의 성(性)은 이에 극진히 해 준 셈이다. 금수(禽獸)는 불과 그들이 생식(生殖)하며 활동(活動)하는 성(性)을 완수하도록 해 준다면 그들의 성(性)은 이에 극진히 해 준 셈이다. 옛날에는 산림(山林) 천택(川澤)에 배식(培植)하는 데에도 방법이 있었고, 사벌(沙伐)하는 데에도 시기(時期)가 있었으며, 자육(孳育)하는 자는 해(害)하지 않았고, 사냥하는 데도 절도(節度)가 있었다. 그것뿐인 까닭에 그의 성(性)은 이에 극진히 할 수 있었다.……성인(聖人)의 진물성(盡物性)이란 불과 이렇게 하는 것뿐인데, 어찌하여 짐승들로 하여금 애친경장(愛親敬長)하며 각각 사람이 하는 일들을 본받게 할 수 있을 것인가. 주자가 소위 인물지성(人物之性)이 다 같다고 한 것은 그들이 품수(稟受)된 근본은 천(天)에 있다는 사실이 다 같

그다음은 모든 곡절을 다 이루도록 함이니, 곡절을 다 이루면 지성스러울 수 있다. 지성스러우면 형상이 생기고, 형상이 생기면 나타나며, 나타나면 분명해지고, 분명해지면 움직이고, 움직이면 변하고, 변하면 조화를 이룰 것이니, 오직 천하의 지성이러야 능히 조화를 이룰 수 있을 것이다.

其次<sup>294</sup>) 致曲<sup>295</sup>) 曲能有誠 誠則形<sup>296</sup>) 形則著<sup>297</sup>) 著則明 明則動<sup>298</sup>) 動則變<sup>299</sup>) 變則化<sup>300</sup>) 唯天下至誠 爲能化<sup>301</sup>)

다는 것이다. 어찌하여 일찍이 ‘금수들을 교육하여 사람의 일을 본받게 한다’고 했을 것인가.”○『맹자(孟子)』에 “자기의 본심을 그대로 쏟아 행동하면 자기의 본성을 알 수 있으니, 자기의 본성을 알면 하늘도 알 수 있으리라(盡其心者 知其性也 知其性者 知天矣)”라 하였는데, 지성자지천(知性者知天)인 것이다. 그러므로 진기성자(盡其性者)는 천지지화육(天地之化育)을 협천(協贊)하며 천지(天地)의 화육(化育)에 참여(參與)하게 되는 것이다. ○진기성(盡其性)은 수기(修己)요 진인지성(盡人之性)은 치인(治人)인데, 진물지성(盡物之性)은 만물화육(萬物化育)이니 수기치인(修己治人)하여 화육만물(化育萬物)함이 여천지참(與天地參)이 되는 것이다. ○이상은 제22장

- 294) 기차(其次): 주자는 대현(大賢) 이하(以下)라 하였으나, 다산은 “‘요·순은 천성을 타고 났고, 탕왕·무왕은 애써 노력했다(堯舜性之者也 湯武反之者也)’”(『孟子』, 「盡心 下」)이기 때문에 요순(堯舜)이 가장 높고 탕무(湯武)는 기차(其次)가 되는 것이다. 비록 그렇다 하더라도 그들이 필경 지성(至誠)의 성인(聖人)이라 함에 있어서는 다 같은 것이다. 자성명(自誠明)은 성인(聖人)이요, 자명성(自明誠)도 성인인 것이다. 어찌 기차(其次)를 대현(大賢)이라 할 수 있을 것인가. 만일 초년(初年)에 대현(大賢)이었다가 말년(末年)에 성인(聖人)이 되었다고 한다면 ‘성(聖)’이니 ‘현(賢)’이니 하는 이름도 뒤에 결정되는 것이요, 초년(初年)에는 대현(大賢)이란 없는 것이다”라 하여, 기차대현설(其次大賢說)을 비판하고 있다.
- 295) 곡(曲): 굴곡(屈曲). 위곡(委曲). 곡례삼천(曲禮三千)의 곡(曲)  
치곡(致曲): 치오심지곡절(致吾心之曲折). 주자(朱子)는 곡(曲)을 일편(一偏)이라 하였으나, 이는 옛 사전(字典)에도 없는 해석인 것이다.
- 296) 성즉형(誠則形): 『대학(大學)』에서 “마음속에 정성이 어리면 밖으로 나타난다(誠於中 形於外)”라 하였으니, 그 뜻이 같다.
- 297) 형즉저(形則著): 형외의(形於外)하면 저절로 저명(著明)하게 된다.
- 298) 명즉동(明則動): 암척정(暗則靜)이면 명척동(明則動)일 것이다. 이를 양동(陽動)이라 할 수도 있을 것이다.
- 299) 동즉변(動則變): 고정불변(固定不變)이니 동척변(動則變)일 수밖에 없다.
- 300) 변즉화(變則化): 화민성속(化民成俗)하자면 선탈변혁(蠲脫變革)이 있어야 한다.
- 301) [평설] 만사(萬事) 만물(萬物)의 곡절에 따라서 성심치의(誠心致意)하여 탈속(脫俗)의 변화를 가져 오게 하자면 천하의 지성(至誠)이 아니고서는 안 될 것이다. ○“주자는 상절(上節)은 천도라 하고 이 절은 인도라 하였는데, 그렇다면 상절은 자성명(自誠明)하는 것이요, 이 절은 자명성(自明誠)하는 것이다. 이 두 절이 비록 차등이 된다는 점에 있어서는 같은 것이다. 지성(至誠)이 된다는 점에 있어서 이미 같다고 한다면 그들이 필경 성인(聖人)이 된다는 점에 있어서도 같은 것이다. 그런데 이제 기차치곡자(其次致曲者)를 대현(大賢)에 속하게 한 것도 이미 그렇지 않을 것인데, 하물며 성인(聖人)은 정기(正氣)를 얻고 대현(大賢)은 편기(偏氣)를 얻었으며 성인(聖人)은 전체(全體)를 얻

지성의 도는 앞일을 알 수 있으니, 국가가 장차 흥하려고 하면 반드시 상서스런 징조가 나타나며, 국가가 장차 망하려고 하면 반드시 요망스런 싹이 트는 것이니, 점괘에도 나타나고 자신의 동작에도 나타나느니라. 화복이 장차 다가올 무렵에 선한 일도 반드시 먼저 이를 알게 되고, 선하지 않은 일도 반드시 먼저 이를 알게 되니, 그러므로 지성은 마치 신과 같으니라.

至誠之道 可以前知 國家將興 必有禎祥<sup>302)</sup> 國家將亡 必有妖孽<sup>303)</sup> 見乎蓍龜<sup>304)</sup> 動乎四體<sup>305)</sup> 禍福將至 善必先知之 不善必先知之 故 至誠如神<sup>306)</sup>

고 대현(大賢)은 편책(偏醵)을 얻었다고 한다면, 정녕코 그것은 그렇지 않을 것이다. 주자는 일찍이 우리 사람들은 정기(正氣)를 얻고 금수(禽獸)들은 편기(偏氣)를 얻었다고 해 놓고서 인제 와서는 ‘성인(聖人)과 현인(賢人)은 기질(氣質)이 같지 않고 또한 편전(偏全)의 다름이 있다’고 한다면 어찌 미안(未安)한 노릇이 아니겠는가’라 하여, 주자의 대현곡편설(大賢曲偏說)을 비판하여 그의 설(說)의 불합리(不合理)한 점을 지적하고 있다. ○진성(盡性)이나 치곡(致曲)이나 다 같이 성인(聖人)의 지성(至誠)임에는 다를 데가 없는 것이다. ○이상은 제23장

302) 정상(禎祥): 좋은 징조

303) 요열(妖孽): 요망스런 징조

304) 시귀(蓍龜): 복서가(卜筮家)들의 도구(道具). 전(轉)하여 점복(占卜)의 뜻으로 쓰인다.

305) 사체(四體): 사지(四肢). 혈육(血肉)

306) 신(神): 무형무질(無形無質) 무성무취(無聲無臭)한 자. [평설] 전지(前知)에는 두 가지가 있으니, 하나는 복서가(卜筮家)의 전지(前知)요, 다른 하나는 성인(聖人)의 전지(前知)이니, 여기서의 전지(前知)는 비록 견호시귀(見乎蓍龜)라 하더라도 복서가(卜筮家)의 전지(前知)가 아니라 성인(聖人)의 전지(前知)인 것이다. ○다산은 이르기를 “지성스러우면 하늘의 뜻을 알 수 있다. 하늘의 뜻을 알면 앞일을 알 수 있다. 그러므로 성인(聖人)은 하늘의 뜻에 앞서더라도 하늘이 그의 뜻에 빚나가지 않고, 하늘의 뜻에 뒤지더라도 천시(天時)를 받들게 될 수 있는 것이다. 주공(周公)은 하늘의 뜻을 알았기 때문에 주(周)나라가 반드시 은상(殷商)에 대신(代身)할 줄을 알고, 은(殷)나라의 완고(頑固)한 반항에도 동요되지 않았다. 관숙(管叔) 채숙(蔡叔)은 하늘의 뜻이 가려져 있었기 때문에 천명(天命)이 주(周)나라를 일으켜 세울 줄을 모르고 무경(武庚)을 도와 은(殷)나라를 다시 후흥(後興)시키려 하였던 것이다. 소위 전지(前知)란 이런 유(類)를 가리킨 것이다” 하였으니, 이러한 성인(聖人)의 전지(前知)는 천명(天命)의 전지(前知)이니, 복서가(卜筮家)들의 사술적(邪術的) 전지(前知)와는 다른 것이다. ○성인(聖人)의 전지(前知)는 천시(天時)—역사적 상황—의 정확한 판단에서 오는 것이라 할 수 있다. ○다산은 또 말하기를 “정성스러우면 현명해진다. 그러므로 신독군자(慎獨君子)는 그의 지각(知覺)이 영명(靈明)하다. 무릇 정상(禎祥) 요열(妖孽)을 중인(衆人)들도 익히 보고는 있지만 이 사람 신독군자(慎獨君子)만이 홀로 혜한(慧見)을 갖추고 있으며, 시귀(蓍龜)에는 길흉(吉凶)이 나타나 있으나 중인(衆人)들은 이를 점(占)치지 못하고, 이 사람만이 인민(人民)들 앞에서 이를 사용하며, 사체(四體)에는 휴구(休咎)의 변화가 있지만 중인(衆人)들은 이를 살피지 못하고, 이 사람만이 때로 맞히니, 무릇 이렇게 되는 것은 성극명(誠則明)하기 때문이다” 하였다. ○이상에서 우리는 이 구절은 결코 예언가들의 전지길흉설(前知吉凶說)로 해석해서는 안 되

지성이란 스스로 이룩하며 도란 스스로 인도하느니라.

誠者自<sup>307</sup>成也 而道<sup>308</sup>自道也<sup>309</sup>

지성이란 물의 종시이니, 지성이 아니고서는 물도 없다. 그러므로 군자는 지성스러움을 귀중하게 여기느니라.

誠者物<sup>310</sup>之終始<sup>311</sup> 不誠無物 是故 君子 誠之爲貴<sup>312</sup>

지성이란 스스로 자기를 이룩하는 데 그치는 것이 아니라 물을 이룩하는 원인도 되는 것이다. 자기를 이룩함은 인이요, 물을 이룩함은 지니, 성의 덕이라 내외의 도를 합한 자니라. 그러므로 때 따라 알맞게 조치하느니라.

誠者 非自成己<sup>313</sup>而已也 所以成物<sup>314</sup>也 成己仁也 成物知也 性之德也

---

리라는 것을 알게 되었다. 모름지기 ‘현명한 판단’에 의한 전지(前知)인 만큼 지성지성(至誠之聖)의 소관(所管)이 아닐 수 없는 것이다. 그러므로 이 구절은 지성(至聖)의 지극한 공과를 찬미한 글이라 이르는 것이다. ○이상은 제24장

307) 자(自): 자주(自主)

308) 도야(道也): 도(導)

309) [평설] 성(誠)은 성언(成言)이니, 성(誠)은 성자(成者)이다. 소기(所己)는 시(始)요 성물(成物)은 종(終)이니, 성이성물(成已成物)은 성지사종(成之始終)이다. ○도(道)도 자율적인 것이다. 타율적인 도(道)는 진정한 도(道)가 아니다. 자행자득(自行自得)의 도(道)이어야 진정한 인도가 될 것이다.

310) 물(物): 『대학(大學)』에서의 “물유본말(物有本末)”의 물(物). 의(意) · 심(心) · 신(身) · 가(家) · 국(國) · 천하(天下)

311) 종시(終始): 평지제(平治齊)는 종(終)이요, 수정성(修正誠)은 시(始)다.

312) [평설] 성자천지도야(誠者天之道也), 성자자인지도야(誠之者人之道也)이므로, 군자(君子)는 인지도(人之道)인 성자자(誠之者)를 귀(貴)히 여기는 것이다. 성자자(誠之者)는 자행(自行) 자도자(自道者)이기 때문이다. ○성자(誠者)는 성의(誠意)의 성(誠)과는 다른 자이다. 성자(誠者)는 천도(天道)로서 『중용(中庸)』 · 『대학(大學)』을 일관하는 자이지만 성의(誠意)는 『대학(大學)』 육조목(六條目)의 일(一)에 지나지 않기 때문이다. 그러므로 불성무물(不誠無物)이니 일관지도(一貫之道)로서의 성(誠)이 없으면 의(意) · 심(心) · 신(身) · 가(家) · 국(國) · 천하(天下)로서의 물(物)이 온통 존재할 수 없는 것이다

合內外之道也 故 時措之宜也

그러므로 지성에는 휴식이 없느니라.

故 至誠無息<sup>315)</sup>

쉬지 않은즉 오래되고, 오래되면 증험이 나타나느니라.

不息則久<sup>316)</sup> 久則徵<sup>317)</sup>

증험이 나타나면 유원할 것이요, 유원하면 박후하게 될 것이요,  
박후하게 되면 고명하게 될 것이다.

徵則悠遠<sup>318)</sup> 悠遠則博厚<sup>319)</sup> 博厚則高明<sup>320)</sup>

---

313) 성기(成己): 수기(修己)

314) 성물(成物): 치인(治人)

물(物): 이 절(節)에서의 물(物)은 주자의 해석처럼 천하지물(天下之物)로서의 만물이 아니다. 치인(治人)의 대상인 가(家)・국(國)・천하(天下)로서의 물(物)인 것이다. ○성기(成己)는 인륜의 도를 이룩함이니 인(仁)이요, 성물(成物)은 치평(治平)의 도(道)를 이룩함이니 지(知)인 것이다. ○성이성물(成己成物)은 오로지 천명지성(天命之性)의 덕(德)이 아닐 수 없다. 덕(德)이란 자행(自行) 자득자(自得者)로서 천명지성(天命之性)의 실천(實踐) 성과(成果)로 얻어진 것이니, 그것은 곧 성기성물(成己成物)의 성과(成果)이기도 한 것이다. ○내외(內外)의 내(內)는 성기(成己)요, 외(外)는 성물(成物)이다. 성(誠)은 성기성물(成己成物)의 도(道)임을 의미한다. ○시조지(時措之宜)는 시중(時中)이다. 이를 시의(時義) 또는 시의(時宜)라 할 수 있다. ○성(誠)이란 성기성물(成己成物)의 시중(時中)을 의미한다. 성기성물(成己成物) 없는 시중(時中)도 없으려니와 성기성물(成己成物)을 떠난 성(誠)도 있을 수 없기 때문이다. ○이상은 제26장

315) 무식(無息): 용(庸), 항상(恒常). [평설] 지성(至誠)은 중화(中和)요, 무식(無息)은 용(庸)이니, 지성 무식(至誠無息)은 중용이 아닐 수 없다. 이를 합(合)하여 성중지도(誠中之道)라 이름할 적하다.

316) 구(久): 항구(恒久)

317) 징(徵): 형어외(形於外), 저어외(著於外). [평설] 성어중(誠於中)이면 불식(不息)할 것이니, 불식(不息)하면 저어외(著於外)할 것이다. 구즉징(久則徵)은 이를 이름인 것이다.

318) 유원(悠遠): 구지극(久之極)

319) 박후(博厚): 지(地)의 덕(德)

320) 고명(高明): 천(天)의 덕(德). [평설] 구즉징(久則徵)하는 것이니 거꾸로 징즉유원(徵則悠遠)할 것이다. ○다산은 설명하기를 “구즉징(久則徵)이라 한 것은 도를 간직하지 이미 오래되면 그가 치심

박후함은 만물을 싣는 까닭이 되는 것이요, 고명함은 만물을 덮는  
까닭이 되는 것이요, 유구함은 만물을 이룩하는 까닭이 되느니라.

博厚所以載物也 高明所以覆物也 悠久所以成物也<sup>321)</sup>

넓고 두터움은 땅과 짝하고, 높고 밝음은 하늘과 짝하고, 유구한  
세월은 끝이 없느니라.

博厚配<sup>322)</sup>地 高明配天 悠久無疆<sup>323)</sup>

이와 같은 자는 나타나지 않아도 빛이 나며, 움직이지 않아도 변  
화하며, 하지 않아도 이루어지느니라.

如此者<sup>324)</sup> 不見而章<sup>325)</sup> 不動而變 無爲而成<sup>326)</sup>

양성(治心養性)할 때나 천인(天人)이 서로 마주칠 때 반드시 말없이 마음속에 접하는 것이 있을  
것이니, 이를 일러 징(徵)이라 하는 것이다. 증험이 있으면 그가 도를 믿되 더욱 돈독하게 되므로  
그만두고자 해도 그만둘 수 없게 된다. 그러므로 더욱 오래되고 더욱 앞으로 나아가게 되어 유원  
함에 이를 것이니, 유원(悠遠)이란 용(庸)의 극치(極致)인 것이다. 유원(悠遠)하면 덕(德)이 쌓인다.  
그러므로 박후(博厚)하게 된다. 박후(博厚)하게 되면 광기(光氣)가 밖으로 스며나게 되므로 소위  
성즉명(誠則明)이라 하는 것이다” 하였다.

321) [평설] 땅덩이만큼 넓고 두터운 것이 어디 있으랴. 그러기에 만물을 싣게 되는 것이다. ○하늘만  
큼 높고 밝은 것이 어디 또 있으랴. 그러기에 만물을 위에서 덮어 주고 밝혀 주는 것이다. ○유구  
한 세월만큼 무궁한 것이 어디 있으랴. 그러기에 만물을 성장 성숙시켜 주는 것이다. ○천지의 도  
(道)는 유구한 시간과 더불어 생성화육(生成化育)하는 것이다. 그것이 바로 성기성물(成已成物)의  
도인 것이다.

322) 배(配): 같다. 둘이 똑같다.

323) [평설] 지성(至誠)은 무식(無息)하여 천지(天地)의 덕(德)을 화성(化成)하니, 그것이 또한 지성(至  
聖)의 덕(德)이기도 한 것이다. 그러므로 다음의 구(句)가 성립되는 것이다.

324) 여차자(如此者): 지성무식(至誠無息)하여 박후(博厚)・고명(高明)・유구(悠久)의 덕(德)을 갖춘 성  
인(聖人)

325) 불견이장(不見而章): 구직장(久則彰)하고 성즉명(誠則明)하므로 저어외(著於外)한다.

326) [평설] 동즉변(動則變)은 치곡자(致曲者)이지만, 부동이변(不動而變)은 배천자(配天者)인 것이다.  
○무위이성(無爲而成)은 유구이성(悠久而成)이요, 유구(悠久)는 지성불식(至誠不息)이니, 무위(無  
爲)는 지성(至誠)의 극치(極致)인 것이다. 무위(無爲)는 불위(不爲)가 아니다. 인위적(人爲的) 작위  
(作爲) 이전(以前)의 유구불식(悠久不息)의 유위(有爲)인 것이다. ○여기 무위(無爲)는 노자의 무

천지의 도는 한 마디로 잘라 말할 수 있으니, 그것의 됃됨은 두 갈래가 아니니라. 그런즉 그가 만물을 생성하되 측량할 길이 없느니라.

天地之道<sup>327</sup>) 可一言<sup>328</sup>)而盡也 其爲物不貳<sup>329</sup>) 則其生物不測<sup>330</sup>)

천지의 도는 넓고 두텁고 높고 밝고 멀고 오래니라.

天地之道 博也 厚也 高也 明也 悠也 久也<sup>331</sup>)

이제 저 하늘은 저 반짝이는 불빛들이 많지만, 그의 무궁함에 이르러서는 해와 달과 별들이 거기에 매달려 있고 만물이 거기에 덮여 있느니라. 이제 저 땅덩이는 한 줌 흙이 많이 쌓인 자이지만, 그가 넓고도 두터움에 이르러서는 화악(華嶽)<sup>332</sup>)을 싣고도 무겁다 하지 않으며, 하해를 쏟아넣어도 새는 일이 없고, 온 만물이 거기에 실려 있느니라. 이제 저 산은 한 덩이 돌들이 많이 쌓인 자이지만, 그가 넓고도 큼에 이르러서는 초목이 거기서 자라며 금수는 거기서 살고 보화는 거기에서 나오느니라. 이제 저 물은 한 종기 물이 많이 모인 자이지만, 그가 헤아릴 수 없을 정도에 이르러서는 큰 자라나 교룡

위자연(無爲自然)과는 구별되어야 한다. ○불견이장(不見而章)[地] 부동이변(不動而變)[天]하므로 무위이성(無爲而成)하는 것이다. 여기의 성(成)은 성기성물(成己成物)의 성(成)인 것이다.

327) 천지지도(天地之道): 지성지도(至誠之道)

328) 일언(一言): 성(誠)

329) 불이(不貳): 일(一), 곧 성(誠)

330) 불측(不測): 무한량(無限量). [평설] 지성지도(至誠之道)는 생성화육(生成化育)의 도(道)인 것이다. 그러므로 천지는 생물지원(生物之源)이 아닐 수 없다. 유구(悠久)는 무강(無疆)하니 생물이 어찌 유한하리오. 생물불측(生物不測)의 소이는 여기에 있는 것이다.

331) [평설] 박후(博厚)・고명(高明)・유구(悠久)는 천지지도(天地之道)의 속성이요, 천지지도(天地之道)는 성중지도(誠中之道)이니, 박후(博厚)・고명(高明)・유구(悠久)는 또한 성중지도(誠中之道)의 속성이 아닐 수 없는 것이다.

332) 화악(華嶽): 화산(華山)과 악산(嶽山)(華嶽을 一山으로 보는 說도 있다)



이나 물고기 떼들이 살고 있으며 재화도 번식하고 있느니라.

今天天 斯昭昭<sup>333</sup>之多 及其無窮也 日月星辰繫焉 萬物覆焉 今天地 一撮土之多 及其廣厚 載華嶽而不重 振河海而不洩 萬物載焉 今天山 一卷<sup>334</sup>石之多 及其廣大 草木生之 禽獸居之 寶藏<sup>335</sup>興焉 今天水 一勺之多 及其不測 鼉鼉蛟龍魚鼈生焉 貨財<sup>336</sup>殖焉<sup>337</sup>

옛 시에 “오직 하늘의 계명은 오호라 깊고도 끝이 없도다” 하였으니, 대체로 “하늘이 하늘이라 여겨지는 까닭이니라.” 오호라 뚜렷하지 않은가. 문왕의 덕의 순수함이어. 대체로 “문왕이 문왕이라 여겨지는 까닭이니라.” 순수함도 또한 끝이 없음이니라.

詩<sup>338</sup>云 維天之命 於<sup>339</sup>穆<sup>340</sup>不已<sup>341</sup> 蓋曰 天之所以爲天也 於乎不顯 文王之德之純 蓋曰 文王之所以爲文也 純<sup>342</sup>亦不已<sup>343</sup>

크도다. 성인의 덕이어.

333) 소소(昭昭): 작은 불빛

334) 권(卷): 권(拳)

335) 보장(寶藏): 금은보석(金銀寶石)

336) 대재(貨財): 수리(水利)에 의한 생산물(生産物)

337) [평설] 천지산수(天地山水)의 무한성을 서술한 것이다. ○소소(昭昭)・일촬토(一撮土)・일권석(一卷石) 일작수(一勺水) 등은 가상적인 단위에 지나지 않는다. 천지산수(天地山水)는 무한대의 일자(一者)일 따름이다.

338) 시운(詩云): 「주송(周頌)」, ‘유천(維天)’

339) 오(於): 오호(於乎)

340) 목(穆): 심원(深遠)

341) 불이(不已): 용(庸). 유구(悠久)

342) 순(純): 순일(純一). 중화지덕(中和之德)

343) [평설] “於乎~純”: 시구(詩句). ○오목(於穆)은 은미(隱微)한 천명의 모습이다. ○현(顯)은 저어외(著於外)한 자이다. ○순일(純一)은 지성(至誠)이다. ○천지(天地)의 도(道)가 문왕(文王)에 의하여 인격화(人格化) 성화(聖化)된 자이다. ○이상은 제26장. ○다산은 천지지도(天地之道)에서 따로 일장(一章)을 만드는 것이 좋으리라 했다.

大哉 聖人之道<sup>344)</sup>

넘실넘실 만물을 발육하며, 높고도 큼은 하늘 끝에 이르리라.

洋洋乎<sup>345)</sup>發育萬物<sup>346)</sup> 峻極于天<sup>347)</sup>

넉넉하게 크도다. 예의는 삼백이오, 위의를 삼천이로다.

優優<sup>348)</sup>大哉 禮儀<sup>349)</sup>三百 威儀<sup>350)</sup>三千<sup>351)</sup>

그 사람을 기다린 후에 행하게 되느니라.

待其人<sup>352)</sup> 而後行<sup>353)</sup>

그러므로 “진실로 지극한 덕이 아니고서는 지극한 도는 이루어지지 않는다” 하니라.

故曰 苟不至德<sup>354)</sup> 至道<sup>355)</sup>不凝<sup>356)</sup>焉<sup>357)</sup>

344) [평설] 천지지도(天地之道)는 곧 성인지도(聖人之道)임을 가리키고 있다.

345) 양양호(洋洋乎): 풍만(豐滿)한 모습

346) 발육만물(發育萬物): 성인지도(聖人之道)의 궁극적 목표

347) [평설] 성인지도(聖人之道)는 곧 천도의 극치임을 가리키고 있다.

348) 우우(優優): 넉그러운 모습. 충족유여(充足有餘). 넉넉하다.

349) 예의(禮儀): 경례(經禮)

350) 위위(威儀): 곡례(曲禮)

351) [평설] 삼백(三百), 삼천(三千)의 숫자는 그의 대체(大體)를 말했을 따름이오, 그의 정수(定數)는 아니다.

352) 기인(其人): 천지지도(天地之道)를 체득(體得)한 지성지성인(至誠之聖人)을 가리키고 있다.

353) [평설] “기인존즉기정거(其人存則其政舉)”와 서로 상통하는 구절이라고 할 수 있다.

354) 지덕(至德): 지성(至聖)

355) 지도(至道): 지성지도(至誠之道)

그러므로 군자는 덕성을 높이면서 묻고 배움에 따르나니, 넓고 큰 것에 이르면서 정밀하고 미소함에 극진히 하며, 높고 밝음의 극치를 다하면서 중용의 길을 따르며, 옛것을 더듬으면서 새것도 알도록 하며, 돈후한 태도로 예를 숭상하느니라.

故君子 尊德性<sup>358</sup>而道問學<sup>359</sup> 致廣大<sup>360</sup>而盡精微<sup>361</sup> 極高明<sup>362</sup>而道中庸<sup>363</sup> 溫故<sup>364</sup>而知新<sup>365</sup> 敦厚以崇禮<sup>366</sup>

그러므로 윗자리에 앉으면 교만하지 않고, 아랫자리에 앉으면 배반하지 않는다. 나라에 길이 트여 있으면 그의 말이 자신을 일으켜 세우기에 넉넉하고, 나라에 길이 막혀 있으면 그의 침묵이 자신을

356) 응(凝): 취(聚). 성(成)

357) [평설] 지성(至聖)에 의하지 않고서는 지성지도(至誠之道)—화육만물(化育萬物)의 도 또는 성기성물(成己成物)의 도—은 성취되지 않음을 가리키고 있다.

358) 덕성(德性): 지덕지성(至德之性). 천명지성(天命之性). 천부지성(天賦之性)

359) 문학(問學): 학문사변(學問思辨)으로서 학지(學知) 면행(勉行)의 도(道)

360) 광대(廣大): 비(費)

361) 정미(精微): 은(隱)

362) 고명(高明): 천도(天道)

363) 중용(中庸): 인도(人道)

364) 온고(溫故): 경례(經禮). 고례(古禮). 선왕지도(先王之道)

365) 지신(知新): 곡례(曲禮)

366) [평설] 군자의 도(道)는 중화(中和)의 도(道)인 것이다. 그러므로 이 구절에서는 대대관계(對待關係)에 있는 양자(兩者)의 중화(中和)를 군자의 지덕(至德)으로 여긴 것이다. ○존덕성(尊德性)은 선천적(先天的)이요, 도문학(道問學)은 후천적(後天的)이다. 선후천(先後天)의 중화(中和)야말로 군자의 지덕(至德)이 아닐 수 없다. ○치광대(致廣大)는 천지자광대(天地之廣大)함을 가리킨 것이니, 진정미(盡精微)는 진기인물성(盡其人物性)을 가린 것으로서 이로써 함내외(含內外)의 중화지도(中和之道)가 이루어지는 것이다. ○극고명(極高明)은 천덕(天德)으로서 도중용(道中庸)의 인덕(人德)과 대(對)를 이룬다. 그러므로 전자는 정중지도(正中之道)요, 후자는 시중지도(時中之道)로서 천인일여(天人一如)의 경지를 보여 주고 있는 것이다. ○온고(溫故)는 불변(不變)의 경도(經道)를 배우는 것이요, 지신(知新)은 시중(時中)의 변화(變化)에 적응(適應)하는 것이다. 이 양자(兩者)의 중화(中和)야말로 바람직한 군자의 도가 아닐 수 없다. ○돈후이승례(敦厚以崇禮)는 대구(對句)의 뜻으로 풀이해서는 안 될 것이다. 이(而)와 이(以)는 그 뜻이 다르기 때문이다. 돈후(敦厚)는 승례(崇禮)의 속성에 지나지 않는다. 승례(崇禮)로 끝을 맺는 것은 성인지도(聖人之道)는 예의삼백(禮儀三百) 위악삼천(威儀三千)에서 보여 주는 바와 같이 예교(禮教)가 그의 궁극적(窮極的) 목표(目標)가 되기 때문이다.

용납하기에 넉넉하리니, 옛 시에 “이미 현명하고 또 슬기로워 그 자신을 보호하니라” 한 것은 아마도 이를 두고 이른 말일 것이야.

是故 居上不驕 爲下不倍<sup>367)</sup> 國有道<sup>368)</sup> 其言足以興 國無道 其默足以容 詩<sup>369)</sup>曰 既明且哲 以保其身 其此之謂與<sup>370)</sup>

공자가 말하기를 “어리석은 자가 스스로 기용되기를 좋아하며, 천한 자가 스스로 온통 맡기를 좋아하며, 이 세상에 태어나서 옛 도로 돌이키려 한다면 이와 같은 자는 재앙이 제 자신에 미치게 하는 자니라.”

子曰 愚<sup>371)</sup>而好自用<sup>372)</sup> 賤<sup>373)</sup>而好自專<sup>374)</sup> 生乎今之世 反<sup>375)</sup>古之道<sup>376)</sup> 如此者 災及其身者也<sup>377)</sup>

천자가 아니면 예를 의론하지 않으며, 법도를 제정하지 않으며,

367) 배(倍): 배(背). 배반(背叛)

368) 도(道): 지성지도(至誠之道)

369) 시(詩): 대아(大雅) 증민(蒸民)

370) [평설] 불교(不驕) 불배(不倍)는 중화지도(中和之道)인 것이다. ○언(言) 묵(默)이 자재(自在)한 것은 시중지도(時中之道)의 극치(極致)인 것이다. ○흥(興)은 흥신(興身)이오, 용(容)은 용신(容身)이니, 모두가 다 자신(自身)의 일인 것이다. ○이상은 제27장

371) 우(愚): 무지자(無知者). 순(舜) 같은 대지(大知)의 반(反)

372) 용(用): 기용(起用). 천거(薦舉)

373) 천(賤): 무위자(無位者)

374) 전(專): 천단(擅斷). 독단(獨斷)

375) 반(反): 돌아가다. 돌이키다. 반대의 반(反)이 아니다.

376) 고지도(古之道): 고선왕지도(古先王之道)

377) [평설] 이 구절은 진시황 시절의 색채가 짙은 구절로 알려지고 있다. 고지도(古之道)로 돌아감을 반대하고 있기 때문이다. 고지도(古之道)로 돌아감은 선왕지도(先王之道)로 돌아가는 것으로서 이는 상고적(尙古的) 유가(儒家)의 교리(敎理)와 일치(一致)하고 있는 것이다. ○진시황 시절의坑儒焚書는 옛으로 돌아가려는 자들에 대한 숙청(肅淸)이었음을 상기한 필요가 있다. ○자용(自用) 자전(自專)의 금압(禁壓)은 우민정책(愚民政策)의 구실이 될 수 있고, 재급기신(災及其身)은 포군정치를 유도할 염려가 있다. 아무래도 선진시대(先秦時代)의 양언(揚言)은 아닌 것 같다.

문서를 고쳐주지 않느니라.

非天子<sup>378)</sup> 不議禮<sup>379)</sup> 不制度<sup>380)</sup> 不考文<sup>381)</sup>

이제 천하의 수레는 궤도를 같이하고, 문서는 같은 글자를 쓰고  
행동의 절차도 같으니라.

今天下 車同軌 書同文 行同倫<sup>382)</sup>

비록 그 지위가 있더라도 진실로 그 덕이 없으면 감히 예악을 제  
작하지 못할 것이요, 비록 그 덕이 있더라도 진실로 그 지위가 없으  
면 감히 예악을 제작하지 못할 것이니라.

雖有其位 苟無其德 不敢作禮樂焉 雖有其德 苟無其位 亦不敢作禮樂  
焉<sup>383)</sup>

378) 천자(天子): 유덕(有德) 유위(有位)의 통치자(統治者)

379) 예(禮): 길(吉) 흉(凶) 군(軍) 빈(賓) 가(嘉)의 오례(五禮)

380) 제도(制度): 국가(國家) 통치(統治)의 법도(法度)

381) 문(文): 문서(文書), 법전(法典). [평설] 우인(愚人)의 자용(自用)과 천인(賤人)의 자전(自專)을 금(禁)한 것은 천자(天子)의 의례(議禮) 제도(制度) 고문(考文)의 길을 열기 위해서였던 것 같다. 공자의 “제 일도 아닌데 일 참견해서는 안 된다(不在其位 不謀其政)”의 정신을 부연(敷衍)하는 말이다.

382) 룬(倫): 서차(序次). [평설] 거동궤(車同軌)는 제도(制度)의 일면(一面)을 논한 것이다. 도량형(度量衡)의 동률(同律)도 이에 속한다. ○서동문(書同文)은 고문(考文)의 일면(一面)을 논한 것이다. 서(書)는 서책(書冊)이요, 문(文)은 문자(文字)로서, 고문(考文)은 문자(文字)의 제정(制定)을 의미한다. ○행동륜(行同倫)은 의례(儀禮)의 일면(一面)을 논한 것이다. 행(行)은 행례(行禮)로서 예(禮)란 윤서(倫序)를 마련하는 것이기 때문이다. ○이 구절은 이미 천하(天下)가 일성군(一聖君)에 의하여 통일(統一)되었음을 과시(誇視)하는 자다. 앞 절(節)에 이어 진한(秦漢)시대 이후의 글로 간주되는 소이(所以)가 여기에 있는 것이다.

383) [평설] 이 구절은 성인의 덕위일체론(德位一體論)에 근거하고 있다. 성현군자는 덕(德) 위(位)가 겸전(兼全)하여야 천자(天子)의 칭(稱)을 얻을 수 있을 것이다. 그러나 유위무덕(有位無德) 유덕무위(有德無位)의 경우도 없지 않다. 공자만 하더라도 유덕무위(有德無位)의 군자가 아닌가. ○이덕조(李德業)는 다음과 같은 이례적(異例的)인 견해를 피력하고 있다(다산의 中庸講義에서). “인군(人君)은 반드시 스스로 성인(聖人)의 경지에 이르렀다고 이른 후에 제례(制禮) 작악(作樂)한다고 할 필요는 없다. 오직 제례작악(制禮作樂)은 부득불 성인의 경지에 도달한 자의 손에서 나오지 않을 수 없는 것이다.”

공자가 말하기를 “나는 하나라 예를 이야기하기만 기의 예는 증거 대기에 부족하며, 나는 은나라 예를 배웠는데 송의 예는 거기에 남아 있다. 나는 주나라 예를 배웠으니 요즈음 그것을 쓰고 있는지라, 나는 주나라 예를 따르리라.”

子曰 吾說夏禮 杞<sup>384</sup>不足徵<sup>385</sup>也 吾學殷禮 有宋<sup>386</sup>存焉 吾學周禮 今用之 吾從周<sup>387</sup>

천하에 왕 노릇 하자면 세 가지 중요한 것이 있으니 아마도 허물이 적을 거야.

王天下<sup>388</sup> 有三重<sup>389</sup>焉 其寡過矣乎<sup>390</sup>

상고시대의 것은 비록 좋다 하더라도 증거가 없고, 증거가 없으니

어찌하여 그런 줄을 아는가. 성인이란 생민(生民)들의 심신(心身)에 이(利)로운지 해(害)로운지를 분명히 알고 있으면서 인민(人民)을 사랑하는 마음이 본래 절실하므로 부득불 제작(制作)하게 되는 것이다. 그렇지 않다면 성인이란 도대체 무엇이겠는가. 그의 덕(德)이 성대(盛大)하기 때문이다. 덕(德)이 성대(盛大)하면 겸손(謙遜)한 것인데, 겸손한 자가 어찌 스스로 성인이 경지에 이르렀다고 자처하면서 순(舜) 우(禹) 문(文) 무(武)처럼 제작(制作)할 수 있을 것인가? 하였으니, 성인의 제작(制作)은 애민자심(愛民之心)의 발로(發露)로 부득불 제작(制作)하지 않을 수 없는 것이오, 천자(天子)의 형식적(形式的)인 작위(作爲)에 의하여 제작되는 것이 아님을 강조한 것이라 하겠다. 이는 유덕무위자(有德無位者)의 제작(制作)도 공자와 같은 시인하는 논이 된다고 볼 수 있을 것이다.

384) 기(杞): 하(夏)의 후(後)

385) 징(徵): 증(證)

386) 송(宋): 은(殷)의 후(後)

387) [평설] 예(禮)에는 하은주(夏殷周) 삼대(三代)의 예(禮)가 있는데, 역사적(歷史的) 과정(過程)에서 이들은 변천(變遷)되었던 것이다. 가장 먼 하례(夏禮)는 증거 딸 길이 없으니 논외(論外)로 치더라도, 은주(殷周) 양대(兩代)의 예(禮)는 이론(理論)하지만 공자는 당대(當代)의 예(禮)를 존중하는 태도를 취한다. 그것은 “생호금시대(生乎今之世)”하여 “반고지도(反古之道)”하지 않으려는 태도와도 상통한다 할 것이다. 그러나 주례(周禮)의 근본은 선왕지도(先王之道)로서 요순우탕문무주공(堯舜禹湯文周周公)을 일관(一貫)한 지임을 알아야 할 것이다. 그것은 곧 지성지도(至誠之道)인 것이다. ○이상은 제28장

388) 왕천하(王天下): 통치천하(統治天下)

389) 삼중(三重): 의례(議禮) 제도(制度) 고문(考文)

390) [평설] 이 세 가지는 천하(天下)를 통치하는 대경(大經) 대법(大法)이다. 아마도 그대로 시행하면 큰 허물은 없을 것이다.

미덥지 않고, 미덥지 않으니 백성들이 따르지 않느니라. 아랫사람의  
것은 비록 좋다 하더라도 지위가 높지 않고, 지위가 높지 않으니 미  
덥지 않고, 미덥지 않으니 백성들이 따르지 않느니라.

上焉者<sup>391)</sup> 雖善無徵 無徵不信 不信民弗從 下焉者<sup>392)</sup> 雖善不尊 不尊  
不信 不信民弗從<sup>393)</sup>

그러므로 군자의 도는 그것이 자신에 근본하여 그것을 못 백성들  
에게서 증거로 삼는 것이니, 그것은 삼왕에게서 상고하더라도 잘못  
됨이 없고 그것을 천지의 한복판에 세워놓더라도 어긋남이 없고, 그  
것을 귀신에게 묻더라도 의심할 바 없고, 백세 후에 나올 성인을 기  
다려 묻더라도 의혹 살 바 없을 것이다.

故 君子之道 本諸身<sup>394)</sup> 徵諸庶民<sup>395)</sup> 考諸三王<sup>396)</sup>而不謬 建諸天地而

391) 상언자(上焉者): 시왕(時王) 이전 하은(夏殷)의 예(禮)

392) 하언자(下焉者): 공자처럼 존위(尊位)에 앉지 못한 자

393) [평설] 백성들은 무징불신(無徵不信)하고 부존불신(不尊不信)한다. 그러므로 징(徵)과 존(尊)은 신어  
민(信於民)하게 하기 위한 것이다. 그러나 무징(無徵) 부존(不尊)하더라도 신어민(信於民)하게 할 수  
있는 길은 없는 것일까. ○이 구절의 뜻을 요약하면 “하은(夏殷)의 예(禮)는 비록 선(善)하나 무징  
(無徵)하고, 공맹의 언(言)은 비록 선(善)하나 부존(不尊)하니, 다 같이 사람들은 믿지 않고 이를 따  
르지 않게 되어 있다”는 것이다. 그렇다면 이를 증거 대고 존귀하게 할 수 있는 방법은 없는 것일까.  
여기에 대한 다산과 이덕조(李德皐)의 대답을 들어보기로 하자. ○다산은 “무징(無徵)한 것은 어찌  
할 수 없다. 부존(不尊)한 것은 어찌 선(善)의 죄이겠는가. 군자의 학(學)은 이 선(善)을 배우자는 데  
있는 것이다. 선(善)으로 표준 삼으며 공맹에게서 이를 증거하여 믿을 수도 있고 따를 수도 있을 것  
이다” 하여 적어도 공자의 말은 지위의 존비(尊卑)에 의하여 불신(不信)될 까닭이 없다고 하였다. ○  
이덕조(李德皐)는 “성인(聖人)이 증거를 귀하게 여기는 것은 백성들에게 미덥게 하기 위한 것이리라.  
진실로 백성들에게 미덥게 된다면 증거가 없다 해서 무엇이 손상될 것이 있겠는가. 그러므로 이를  
자신에 근본하여 이를 백성들에게 증거 삼아 천명(天命)의 도(道)로 삼는다고 한다면 삼왕(三王)에게  
서 상고(祥考)하고 천지(天地)의 가운데 세워 놓더라도 순조롭게 받아들여질 것이다. 그런즉, 증거가  
없다 하더라도 법도는 스스로 동일한 것이 될 것이니, 하필이면 부득부득 증거만 대려고 할 것이 어  
디 있겠는가. 그렇지 않다면 저 삼왕(三王)은 어디에서 도(道)를 낳게 하였을까. 불과 이들 자신에  
근본하여 이를 백성들에게 증거 댔을 따름이다. 그러므로 그 도(道)는 천명(天命)의 도(道)가 되어  
귀신(鬼神)에게 묻거나 성인(聖人)을 기다리거나 똑같은 것이 될 따름인 것이다”라 하여 증거라는  
것도 먼 곳에서 찾지 않고 자신 속에서 찾는다는 입장을 가졌다고 할 수 있을 것이다. 그것은 다름  
아닌 천명지도(天命之道)로서 모든 것의 기준이요 동시에 증거가 되는 것인 것이다.

不悖 質諸鬼神而無疑 百世以俟聖人而不惑<sup>397)</sup>

귀신에게 묻더라도 의심할 바 없다는 것은 하늘을 안다는 것이요, 백세 후에 나올 성인을 기다려 묻더라도 의혹 살 바 없다는 것은 사람을 안다는 것이니라.

質諸鬼神而無疑 知天<sup>398)</sup>也 百世以俟聖人而不惑 知人<sup>399)</sup>也<sup>400)</sup>

그러므로 군자는 움직이면 대대로 천하의 길잡이가 되니, 실행하면 대대로 천하의 본보기가 되며, 말하면 대대로 천하의 법칙이 되는지라, 그를 멀리하면 바라다보게 되고 그를 가까이하면 싫지 않으니라.

394) 본저신(本諸身): 덕(德) 위(位)가 다 같이 인간(人間) 자신에 근본한다.

395) 정저서민(徵諸庶民): 내게 근본한 도를 서민(庶民)에게서도 증거 댈 수 있다.

396) 삼왕(三王): 하우(夏禹) 은탕(殷湯) 주문(周文)의 삼왕(三王)

397) [평설] 다산은 이르기를 “본저신(本諸身)이란 도(道)는 성(性)에서 나왔고 성(性)은 자신 속에 있으니, 천명지성(天命之性)으로써 확충(擴充)한다면 효제충신(孝弟忠信) 인의예지(仁義禮智)가 될 수 있다. 인의예지(仁義禮智)는 밖에서 나를 녹여내는 것이 아니다. 이것이 본저신(本諸身)이라는 것이다. 천하(天下)사람들은 그의 성(性)이 다 같으므로 능히 그의 성(性)을 극진히 할 수 있으며 다른 사람의 성(性)도 극진히 할 수 있으니, 하나하나가 다 같이 천명(天命)을 받고 있음을 알 수 있다. 이것이 정저서민(徵諸庶民)이라는 것이다. 우탕문무왕(禹湯文武王)도 다 같이 천명(天命)에 근본을 두고 백성들을 교화(教化)하였으니, 이것이 고저삼왕이불류(考諸三王而不謬)라는 것이다. 이 도(道)를 건립(建立)하면 천지(天地) 만물(萬物)이 귀순(歸順)하지 않는 자 없으니, 이것이 건저천지이불배(建諸天地而不悖)라는 것이다. 백신(百神)이 천명(天命)을 받들어 화육만물(化育萬物)을 보우(輔佑)하되 한결같이 여기에 근본하였음을 증명할 수 있으니, 이것이 질자귀신이무의(質諸鬼神而無疑)라는 것이다. 천세(千世)는 앞에 있었고 백세(百世)는 뒤에 있을 것이지만, 전성(前聖) 후성(後聖)이 그의 법도는 꼭 같을 것이니. 이것이 백세이사성인이불혹(百世以俟聖人而不惑)이라는 것이다. 어찌 ‘증험이 없다’ 할 수 있으며 ‘위기가 놓지 않다’ 할 수 있겠는가. 도(道)는 어떤 도(道)이겠는가. 천명(天命)을 일러 성(性)이라 하고 성(性)대로 따름을 도(道)라 하는 것이니, 성(性)대로 따르는 자는 중화(中和)의 꾸준함이 있는 자인 것이다”라 하였다. 이처럼 군자의 도(道)는 그의 증험이 어디에 가든지 분명한 것이다

398) 지천(知天): 지천명(知天命)

399) 지인(知人): 지인성(知人性). [평설] 그러나 천명(天命)이 곧 인성(人性)이니 천(天)·인(人)이 다를 바 없다.

400) [평설] 혹 지천(知天)은 지천도(知天道)요, 지인(知人)은 지인도(知人道)로서, 천자는 성자(誠者)요, 후자는 성지자(誠之者)일 수도 있을 것이다. 그러나 다 같이 성(誠)으로 일관(一貫)된 자임을 알아야 할 것이다. ○주자는 여기서 “지천지인(知天知人)은 지기리야(知其理也)”라 하였으나, 이는 그의 천리설(天理說)의 당연한 귀결(歸結)이지만 천인지도(天人之道)는 지성지도(至誠之道)라는 점을 우리는 여기서 상기(想起)할 필요가 있을 것이다.



是故 君子 動<sup>401</sup>而世爲天下道<sup>402</sup> 行而世<sup>403</sup>爲天下法<sup>404</sup> 言而世爲天下則<sup>405</sup> 遠<sup>406</sup>之則有望 近<sup>407</sup>之則不厭<sup>408</sup>

옛 시에 “저기 있어도 미워하지 않고 여기 있어서도 싫어하지 않는다. 거의 밤낮으로 영원한 영예를 누리리로다” 하였으니, 군자는 이와 같이 하여 일찍이 그의 영예를 천하에 누리지 않은 자는 없었느니라.

詩<sup>409</sup>曰 在彼無惡<sup>410</sup> 在此無射<sup>411</sup> 庶幾夙夜 以永終譽 君子 未有不如此 而蚤有譽於天下天下者也<sup>412</sup>

중니는 요순의 도를 조술하시고, 문무왕의 도를 헌장하시며, 위로는 천시를 따르시고, 아래로는 지리 풍토를 따르시니라.

仲尼 祖述<sup>413</sup>堯舜 憲章<sup>414</sup>文武 上律<sup>415</sup>天時 下襲<sup>416</sup>水土<sup>417</sup>

401) 동(動): 비은둔(非隱遯)

402) 천하도(天下道): 도(道)는 도(導), 인도(引導), 지도자(指導者)

403) 세(世): 세세(世世), 대대(代代)

404) 법(法): 행(行)의 본보기

405) 칙(則): 언(言)의 법칙

406) 원(遠): 간접(間接)

407) 근(近): 직접(直接)

408) [평설] 유가(儒家)에서는 은둔(隱遯)은 부득이한 경우를 제외하고는 이를 본영(本領)으로 삼지 않는다. 그러므로 공자도 주유천하(周遊天下)라는 불휴(不休)의 생애(生涯)를 가졌던 것이니, 활동(活動)하면 천하(天下)의 지도자가 되며, 그의 언행(言行)은 곧장 법칙(法則)이 된다는 것이다. ○여기서의 군자는 은연중 공자 같은 인물(人物)을 상정(想定)하고 있다고 보아야 할 것이다. ○원근(遠近)이란 군자와의 거리를 비유한 것이니, 이는 직접 상대할 때[近]와 풍문(風聞)으로 그의 성예(聲譽)를 듣는 때[遠]와를 의미하는 것이다.

409) 시(詩): 주송(周頌). 진노(振鷺)

410) 악(惡): 음(音) 오. 미워하다.

411) 사(射): 음(音) 역. 염(厭)

412) [평설] 원지유망(遠之有望) 근지무엄(近之無厭)한 군자를 찬미한 시(詩)다. ○여차차(如此者)란 언행(言行)이 천하(天下)의 법도(法度)가 되는 지도자를 가리킨 것이다. ○이상은 제29장

413) 조술(祖述): 조종(祖宗)으로 삼고 이를 서술(敘述)하다.

비유컨대 천지는 붙들어 신지 않은 것이 없고 덮어 주지 않은 것이 없으며, 비유컨대 사시가 서로 갈음하여 가는 것과 같으며 일월이 서로 그의 밝음을 엿바꿔 줌과 같으니라.

辟<sup>418</sup>)如天地之無不持載 無不覆幬 辟如四時之錯行 如日月之代明<sup>419</sup>)

만물은 함께 자라되 서로 해치는 일이 없으며, 도는 함께 실행하되 서로 어긋나는 일이 없느니라. 작은 덕은 냇물처럼 흐르고 큰 덕은 돈독한 조화를 이루니, 이 점 때문에 천지는 크다고 여기는 것이다.

萬物並育而不相害<sup>420</sup>) 道並行而不相悖<sup>421</sup>) 小德川流 大德敦化 此 天地之所以爲大也<sup>422</sup>)

414) 헌장(憲章): 법칙(法則)으로 삼다. 규범(規範)으로 삼다.

415) 른(律): 음법(律法), 조른(調律). 른(率). 따르다.

416) 른(襲): 른(承). 인(因)

417) [평설] 상른천시(上律天時)란 춘생(春生) 추살(秋殺)하는 자연(自然)의 섭리(攝理)를 따름이니, 역사(歷史)의 조류(潮流)[天時]를 역행(逆行)할 수 없는 것도 상른천시(上律天時)인 것이다. 주공(周公)은 상른천시(上律天時)하여 주왕조(周王朝)를 세웠고, 관숙(管叔) 채숙(蔡叔)은 이에 역행(逆行)하여 신망패가(身亡敗家)한 것이다. ○하습수토(下襲水土)란 상른천시(上律天時)와 대(對)를 이루는 지리적(地理的) 풍토(風土)에 순응(順應)함이니, 화육만물(化育萬物)도 이 지리적(地理的) 환경(環境)에 의하여 좌우(左右)된다는 것이다. ○조술요순(祖述堯舜)은 중니(仲尼)의 이상(理想)이오, 헌장문무(憲章文武)는 중니(仲尼)의 현실(現實)이다. ○상른(上律) 하습(下襲)은 시중(時中)의 시공적(時空的) 양면(兩面)이다. ○다산은 “상른(上律) 하습(下襲)이란 다만 천지(天地)와 더불어 그의 덕(德)을 같이 하는 자에 지나지 않는다” 하였다. 천지(天地)의 도(道)를 따르는 공자의 기본 자세를 가리킨 자인 것이다.

418) 비(辟): 음(音) 비. 비(臂)

419) [평설] 위 절(節)의 상른(上律) 하습(下襲)을 설명하고 있다. 그것은 천지(天地)의 복주(覆幬) 지재(持載)의 기능(機能)과 사시(四時)의 순조(順調)로운 변천(變遷)과 일월(日月)의 뚜렷한 명암(明暗)으로 설명되고 있다. 한 마디로 천문(天文) 지리(地理)의 자연현상(自然現象)이라 할 수 있을 것이다. 이들은 비록 한서(寒暑)가 교착(交錯)하고 명암(明闇)이 교대(交代)하지만 서로서로 조금도 빗나가는 일이 없다. 이를 우리는 자연(自然)의 섭리(攝理)라 이르며, 상른(上律) 하습(下襲)은 곧 이 섭리(攝理)를 따르는 자라 해야 할 것이다.

420) 해(害): 상해(傷害)

421) 패(悖): 배(背)

422) [평설] 다산은 이르기를 “사시(四時)가 착행(錯行)하는 것은 한서(寒暑)가 상교(相交)하는 것이다. 일월(日月)이 대명(代明)하는 것은 수화(水火)가 가름가름 빛나는 것이다. 일월(日月)이 다 같이 한 하늘에 있으면서 적도(赤道) 백도(白道)는 서로 교우(交遇)하며, 춘하추동(春夏秋冬)과 현망회

오직 천하의 지성이러야 능히 충·명·예·지하여 백성 앞에 나  
서기에 넉넉하고, 관·유·온·유하여 백성들을 포용하기에 넉넉하  
고, 말·강·강·의하여 백성들을 붙잡아 놓기에 넉넉하고, 제·장·  
중·정하여 백성들끼리 공경하게 하기에 넉넉하고, 문·리·밀·찰  
하여 백성들이 분별할 줄 알게 하기에 넉넉하니라.

唯天下至聖<sup>423)</sup> 爲能聽<sup>424)</sup>明<sup>425)</sup>睿<sup>426)</sup>知<sup>427)</sup> 足以有臨也 寬裕溫柔 足  
以有容也 發<sup>428)</sup>強剛毅 足以有執也 齊<sup>429)</sup>莊中正 足以有敬也 文<sup>430)</sup>  
理<sup>431)</sup>密察<sup>432)</sup> 足以有別也<sup>433)</sup>

삭(弦望晦朔)에 그들의 행(行)하는바 지속진퇴(遲速進退)에는 천차만변(千差萬變)이 있으나 서로  
꼬이거나 부딪히는 일이 없으니, 이를 일러 병행이불상괘(並行而不相悖)라는 것이다.” ○또 “삼천  
(三千) 제자(弟子)가 가르침을 받았는데 그중에서 칠십제자(七十弟子)가 교화(教化)를 승계(承繼)  
하였으니, 이로 미루어 보면 천지만물(天地萬物)은 다 그의 범위(範圍) 안에 들어올 것이니, 이를  
일러 병행이불상괘(並行而不相悖)라 하는 것이다.” ○또 “혹자는 덕행(德行)으로 혹자는 정사(政  
事)로 혹자는 문학(文學)으로 혹자는 언어(言語)로 각각 그의 성품(性業)에 따라 그의 재질(材質)  
을 성취(成就)시키니, 이것이 병행이불상괘(並行而不相悖)인 것이다.” ○“도(道)는 하나뿐인 것이  
다. 만민(萬民)이 다 함께 서로 어깨를 비벼가면서 이 도(道)를 걷게 되니, 이것이 소위 병행이불  
상괘(並行而不相悖)인 것이다. 그런데 요즈음 사람들은 두 가지 도(道)를 함께 걷자고 하니 어찌  
어렵지 않겠는가. 그 두 도(道)란 노불(老佛)을 가리킨 것이니, 이 한 가지 도(道)를 천성(千聖)이  
함께 걷는 것은 마치 이 한 길을 사농공상(士農工商)의 사민(四民)이 함께 걷는 것과 같으니 이를  
일러 불상괘(不相悖)라 이르는 것이다. 노불(老佛)의 도(道)와 우리의 도(道)가 함께 걷는다면 어  
찌 불상돈(不相悖)할 리(理)가 있겠는가”라 하여, 여기의 도(道)는 천지지도(天地之道)를 가리킨  
것이지 유불선(儒佛仙) 등의 도(道)를 가리킨 것이 아님을 지적하고 있다. ○“소덕(小德)이란 제자  
(弟子) 중에서도 덕(德)이 작은 자를 가리킨 것이오, 대덕자(大德者)는 제자 중에서도 덕(德)이 큰  
자를 가리킨 것이다. 덕이 작은 자는 그의 본성(本性)에 순응(順應)하며 그의 추세(趨勢)에 따라서  
인도될 것이니, 소위 천류(川流)라 하는 것이다. 덕이 큰 자는 두텁게 배양하며 그의 재질(材質)에  
따라서 돈독하게 하는 자들이니, 소위 돈화(敦化)라 하는 것이다. 전자는 맹자(孟子)의 칠십제자  
(七十弟子)와 같고 후자는 사과십철(四科十哲)과 같다”라 하여, 다산은 이를 제자(弟子)의 덕(德)  
의 대소(大小)로 설명하고 있다. 어쨌든 천지지도(天地之道)는 무부지재(無不持載) 무불복주(無不  
覆鞠)하는 대도(大道)이기에 불상해(不相害) 불상괘(不相悖)하는 것이다. ○이상은 제30장

423) [평설] 지성(至聖)은 공자를 가리키고 있다.

424) 충(聰): 청각(聽覺)의 뛰어남.

425) 명(明): 시각(視覺)의 뛰어남.

426) 예(睿): 심지(心志)의 밝음.

427) 지(知): 생각이 슬기로우음. [평설] 총명예지(聰明睿知)는 생지지성(生知之聖)이 가진 속성이다.

428) 발(發): 분발(憤發)

429) 재(齊): 음(音) 재. 깨끗함. 질(潔)

430) 문(文): 문채(文彩)

431) 리(理): 조리(條理)

432) [평설] 관유온유(寬裕溫柔)는 인(仁)이요, 발강강의(發強剛毅)는 의(義)요, 재장중정(齊莊中正)은

두루 넓고 깊은 늪의 샘물 솟듯 때맞추어 나타나느니라.

溥博<sup>434</sup>淵泉<sup>435</sup> 而時出<sup>436</sup>之<sup>437</sup>

두루 넓은 것은 하늘과 같고 깊은 늪의 샘물은 연못과 같은지라.  
나타나면 백성들은 공경하지 않는 자 없고, 말하면 백성들은 믿지  
않는 자 없고, 행하면 백성들은 기뻐하지 않는 자 없느니라.

溥博如天 淵泉如淵 見而民莫不敬 言而民莫不信 行而民莫不說<sup>438</sup>

이러므로 명성이 중국에 넘쳐 오랑캐에게까지 미치고, 배나 수레  
가 미치는 곳과 사람의 힘이 통하는 곳과 하늘이 덮여 있는 곳과 땅  
이 싹고 있는 곳과 해와 달이 비치는 곳과 서리와 이슬이 떨어지는  
곳에서 무릇 혈기가 있는 사람이라면 존경하고 친애하지 않는 자 없  
으니, 그러므로 “하늘과 짝한다” 하니라.

是以 聲名<sup>439</sup> 洋溢乎中國 施及蠻貊 舟車所至 人力所通 天之所覆 地之  
所載 日月所照 霜露所降<sup>440</sup> 凡有血氣者 莫不尊親 故 曰配天<sup>441</sup>

예(禮)요, 문리밀찰(文理密察)은 지(智)다(朱子說).

433) [평설] 공자는 생지지성(生知之聖)으로서 인의예지(仁義禮智)의 사덕(四德)을 갖추고 있는 것이다.

434) 부박(溥博): 무한(無限) 광대(廣大)하다.

435) 연천(淵泉): 연(淵)은 깊은 늪, 천(泉)은 샘물의 근원(根源)

436) 시출(時出): 시중(時中)

437) [평설] 부박(溥博) 연천(淵泉)은 지성(至聖)의 덕(德)이 아직 시출(時出)하기 전의 모습으로 성어중(誠於中)의 상태인 것이다. 그것의 저어외(著於外)가 시출(時出)인 것이다.

438) [평설] 부박여천(溥博如天) 연천여연(淵泉如淵)은 연비려천(鳶飛戾天) 어약우연(魚躍于淵)(제12장)에서처럼 천지(天地) 상하(上下)를 의미한다. 천지(天地)의 도(道)는 광대(廣大)할 뿐 아니라 연천(淵泉)처럼 발육만물(發育萬物)하는 생명력(生命力)의 용출자(湧出者)이기도 한 것이다.

439) 성명(聲名): 지성(至聖)의 명성(名聲)

440) 대(隊): 추(墜). 음(音) 추

441) [평설] 위 절(節)(제26장)에서 고명배천(高明配天)이라 하였는데 여기서는 지성(至聖)의 명성(名聲)

오직 천하의 지성만이 천하의 대경을 경륜할 수 있고, 천하와 대본을 세울 수 있으며, 천지의 화육을 알고 있으니, 대체로 어찌 기대는 바가 있으리오.

唯天下至誠 爲能經綸天下之大經<sup>442)</sup> 立天下之大本<sup>443)</sup> 知天地之化育  
夫焉有所倚<sup>444)</sup>

간절한 그 사람됨이여. 그 연못처럼 깊고 깊도다. 그 하늘처럼 넓고 넓도다.

肫肫<sup>445)</sup>其仁<sup>446)</sup> 淵淵<sup>447)</sup>其淵 浩浩<sup>448)</sup>其天

진실로 본래 총·명·성·지함이 천덕에 도달한 자가 아니면 그 누가 이를 알 수 있으랴.

苟不固聰明聖知<sup>449)</sup>達天德<sup>450)</sup>者 其孰能知之<sup>451)</sup>

이 배천(配天)한 셈이다. 전후(前後) 배천(配天)이 어떻게 다른가. 전자는 천지(天地)의 상대적(相對的) 의미에서의 배천(配天)[博厚配地]이지만, 여기서의 배천(配天)은 지성(至聖)의 인격(人格)에 대한 배천(配天)인 것이다. 그렇다면 지성(至聖)은 천제(天帝)와 짝할 수 있다는 것일까. 아마도 지성(至聖)의 덕(德)은 달천덕(達天德)한다는 사실을 의미하는 것이 아닐까. ○이상은 제31장

442) 대경(大經): 구경(九經) 따위

443) 대본(大本): 중(中)

444) 의(倚): 부중(不中). [평설] 천하(天下) 국가(國家)를 경륜(經綸)하는 대경(大經) 대법(大法)은 화육(化育萬物)을 궁극적 목표로 삼는다. 그러기 위하여 중화(中和)의 대본(大本)을 굳게 세워야 하는 것이다. ○이 구절은 수장(首章)의 “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” 절(節)과 상응(相應)한다고 보아야 한다.

445) 준준(肫肫): 음(音) 준. 간절한 모습. [평설] 준준(肫肫)은 지성(至誠)의 형용사로 보아야 할 것이다.

446) 인(仁): 지성(至聖)의 사람됨

447) 연연(淵淵): 늘처럼 깊은 모습

448)浩浩(浩浩): 하늘처럼 넓은 모습. [평설] 연연(淵淵)과浩浩(浩浩)는 지성(至聖)의 사람됨[仁]을 형용한 것이다. 여기서도 “연비러천(鸞飛戾天) 어약우연(魚躍于淵)”에서처럼 연(淵) 천(天)이 천지(天地)之道를 형용하고 있는 것이다.

449) 총명성지(聰明聖知): 총명예지(聰明睿知, 제31장)와 같다.

옛 시에 “비단옷을 입고서는 홑옷을 걸친다” 하였으니, 그 문채가 빛남을 싫어함이니라. 그러므로 군자의 도는 어둠에 가려진 듯하나 날로 뚜렷해지고, 소인의 도는 똑똑한 듯하나 날로 없어져 버린다. 군자의 도는 담박하지만 싫지가 않고, 간소하지만 문채가 빛나며, 온화하지만 조리가 있으니, 먼 것도 가까운 데로부터임을 알고, 바람이 어디로부터 오는가를 알며, 미소하나 현저함을 안다면 함께 덕에 들어갈 수 있으리라.

詩<sup>452</sup>曰 衣錦尙絢<sup>453</sup> 惡其文之著也 故 君子之道 闇然而日章 小人之道 的然而日亡 君子之道 淡而不厭 簡而文 溫而理 知遠之近 知風之自 知微之顯 可與入德矣<sup>454</sup>

옛 시에 “잠겨 비록 엷드려 있으나 또한 몹시 밝도다” 하니라. 그러므로 군자는 자기 속을 살피되 아픈 곳이 없어 마음에 부끄러움이 없으니, 군자에게 미치지 못하는 것은 아마도 오직 다른 사람이 들여다보지 못하는 곳에 있나 보다.

詩<sup>455</sup>云 潛雖伏矣 亦孔<sup>456</sup>之昭 故 君子 內省不疚<sup>457</sup> 無惡<sup>458</sup>於志

450) 달천덕(達天德): 성자자(誠之者)로서 성자(誠者)의 경지에 도달한 자

451) [평설] 성인(聖人)이라야 능히 성인(聖人)을 알 수 있음을 의미한다. ○中庸之道(中庸之道)는 지성지도(至誠之道)요, 지성지도(至誠之道)는 곧 지성지도(至聖之道)임을 가리키고 있는 것이다. ○이상은 제32장

452) 시(詩): 국풍(國風), 위석인(衛碩人), 향지봉(鄕之弔)에는 “의금경의(衣錦褰衣)”라 하였는데 경(纓)은 경(綱)이다.”

453) [평설] 의금상경(衣錦尙絢)은 외면(外面) 보다도 내면세계(內面世界)를 더욱 중하게 여기기 때문이다.

454) [평설] 군자는 신독(慎獨)하므로 암연(闇然)한 듯하나 그의 내면적(內面的) 충실(充實)은 날로 현연(顯然)하게 빛나는 것이다. ○소인은 남을 속이고 나아가서는 자기마저 속이는 까닭에 날로 그의 내실(內實)은 없어지게 마련인 것이다. ○상천(上天)은 먼 데 있는 듯하나 자성내(自性內)에 존재하므로 원지근(遠之近)인 것이다. ○바람은 저절로 부는 것 같으나 반드시 오는 방향이 있다. 선(善) 악(惡)도 그의 근원하는 바가 있으니, 군자 소인의 구별이 결코 우연한 것이 아니다. ○모두 신독(慎獨)의 절실한 면을 말하고 있는 것이다.

君子之所不可及者 其唯人之所不見乎<sup>459</sup>)

옛 시에 “그대 방에 있을 때를 보니, 오히려 으스스한 구석에도 부끄러울 바 없더라” 하니라. 그러므로 군자는 움직이지 않아도 공경하며 말하지 않아도 믿느니라.

詩<sup>460</sup>)云 相<sup>461</sup>)在爾室 尚不愧于屋漏<sup>462</sup>) 故 君子 不動而敬 不言而信<sup>463</sup>)

옛 시에 “나아가 신에게 빌되 때로 다투는 일이 없도다” 하니라. 이러므로 군자는 상을 주지 않아도 백성들은 선을 권장하며, 노하지 않아도 백성들은 무서운 형벌보다 두려워하느니라.

詩<sup>464</sup>)曰 奏假<sup>465</sup>)無言<sup>466</sup>) 時靡有爭 是故 君子 不賞而民勸 不怒而民威於鈇鉞<sup>467</sup>)

---

455) 시(詩): 소아(小雅), 정월(正月)

456) 공(孔): 심(甚)

457) 구(疚): 병통(病痛)

458) 악(惡): 괴(愧)

459) [평설] 이는 미지현(微之顯)으로서 지성지도(至誠之道)는 신독(愼獨)의 독(獨) 안에 내재(內在)함을 말하고 있다. 내성불구(內省不疚)도 신독(愼獨) 때문이오, 무악어지(無惡於志)도 신독(愼獨) 때문이다. 그러므로 인지소불견처에 있어서는 소인은 군자를 따르지 못하는 것이다. 그것이 바로 소인(小人)이 불가급(不可及)하는 군자 신독(愼獨)의 경지인 것이다.

460) 시(詩): 대아(大雅) 억지(抑之)

461) 상(相): 시(視)

462) 옥루(屋漏): 방의 서북(西北) 쪽으로서 가장 어두운 곳

463) [평설] 방 안에 홀로 앉아 있어도 방 안 으스스한 구석에게도(아무도 없지만) 부끄러울 것이 없으면 이는 신독(愼獨)의 공(功)이 아니고 무엇이라. ○천도(天道)는 부동(不動)하기 때문에 보이지 않을 망정 군자는 언제나 계신(戒愼)하므로 경천(敬天)이 아니겠는가. 천도(天道)는 들리지 않으나 외천명(畏天命)하는 것은 이를 믿기 때문이 아니겠는가.

464) 시(詩): 상송(商頌) 열조(烈祖)

465) 주가(奏假): 주(奏)는 총(總), 가(假)는 격(格). 용서하기를 신명(神明)에게 진언(進言)한다.

466) [평설] 주격무언(奏假無言)은 만민(萬民)이 모두 무언(無言)의 교화(教化)에 감격(感激)한다.

467) 부월(鈇鉞): 형벌도구(刑罰道具). [평설] 백성들이 저절로 교화(教化)되는 것을 가리킨 것이다. 무위화(無爲而化)의 극치(極致)라 이를 수 있을 것이다.

옛 시에 “나타나지 않은 덕이언만 모든 제후들은 그를 본뜨도다” 하였다. 그러므로 군자는 돈독하고 공경하면 천하는 태평하리라.

詩<sup>468</sup>)曰 不顯<sup>469</sup>惟德 百辟<sup>470</sup>)其刑<sup>471</sup>)之 是故 君子篤恭而天下平<sup>472</sup>)

옛 시에 “내가 간직한 밝은 덕은 큰 소리나 빛으로 나타내지 않는다” 하였다. 공자가 말하기를 “소리나 빛은 백성들을 교화하는 데 대단치 않은 것이다” 하였다.

詩<sup>473</sup>)云 予懷明德 不大聲以色 子曰 聲色之於以化民 末也<sup>474</sup>)

옛 시에 “덕은 털처럼 가볍다” 하였다. 털은 오히려 비교라도 되지만, 하늘의 일은 소리도 없고 냄새도 없으니 지극하니라.

詩<sup>475</sup>)云 德輶<sup>476</sup>)如毛 毛猶有倫<sup>477</sup>) 上天之載<sup>478</sup>) 無聲無臭 至矣<sup>479</sup>)

468) 시(詩): 주송(周頌) 열문(烈文)

469) 불현(不顯): 은(隱). 신독(慎獨)

470) 백백(百辟): 백왕(百王). 제후(諸侯)

471) 형(刑): 법(法). 본보기

472) [평설] 신독군자(慎獨君子)의 공효(功效)를 이룬 말이다. 불현지덕(不顯之德)은 미발지중(未發之中)이다.

473) 시(詩): 대아(大雅) 황의(皇矣)

474) [평설] 성(聲) 색(色) 이전의 불문(不聞) 부도(不睹)의 경지를 의미한다. 불현지덕(不顯之德)과 같은 것이다. 그러므로 성색(聲色)의 경지는 이미 발현(發顯)된 경지이니, 그것은 말절(末節)에 속한다는 것이다.

475) 시(詩): 대아(大雅) 증민(蒸民)

476) 유(輶): 경(輕)

477) 룬(倫): 비(比)

478) 재(載): 사(事)

479) [평설] 무성(無聲)·무취(無臭)는 부도(不睹)·불문(不聞)의 경지와 같다. 무성(無聲)·무취(無臭)의 무(無)는 절대무(絕對無)가 아니라 상천(上天)의 속성(屬性)으로서의 무(無)에 지나지 않는다. ○여기 상천(上天)은 수장(首章)의 천명(天命)과 상응(相應)하여 중용(中庸)의 결미(結尾)를 맺은 것이다. 다산은 이 절(節)을 따로 떼어서 일절(一節)로 만들었다. ○이상은 제33장



# 한글 대학



## 朱子 序文

대학이란 책은 옛날 대학에서 사람을 가르치는 법도인 것이다.

大學之書 古之大學 所以教人之法也<sup>1)</sup>

대개 백성들을 낳게 한 때에 이미 인·의·예·지의 인성을 부여  
해 주지 않는 일이 없다.

蓋自天降生民 則既莫不與之以仁義禮智之性<sup>2)</sup>矣

그러나 그가 지닌 기질은 타고날 때 같을 수가 없는 것이다.

然 其氣質之稟 或不能齊<sup>3)</sup>

---

1) 주자는 여기서 대학(大學)을 대인지학(大人之學)으로 간주하고 있다.

2) 인의예지(仁義禮智)를 성(性)의 본질(本質)로 본다. 이것은 천부지성(天賦之性)인 것이다.

3) 성동기리(性同氣異)의 설(說)이다.

그러므로 모두 그의 성이 지닌 바를 온전하게 보전할 줄을 알지 못하고 있다.

是以 不能皆有以知其性之所有而全之也<sup>4)</sup>

어쩌다가 총명하고 슬기로와 그가 지닌 성을 극진히 할 수 있는 자가 그 사이에서 나오게 되면, 하늘은 반드시 그에게 명하여 만백성의 군왕과 스승이 되게 하고 그들을 다스리며 가르치게 하여, 그들의 본성을 다시 찾게 하는 것이다.

一有 聰明睿智 能盡其性者<sup>5)</sup> 出於其間<sup>6)</sup> 則天必命之 以爲億兆之君師 使之治而教之 以復其性<sup>7)</sup>

이는 복희·신농·황제요 순이 하늘의 뜻을 이어 왕위에 오르시사, 사도의 직분과 전악의 벼슬을 설치한 이유인 것이다.

此 伏犧<sup>8)</sup> 神農<sup>9)</sup> 黃帝<sup>10)</sup> 堯<sup>11)</sup> 舜<sup>12)</sup> 所以繼天立極 而司徒<sup>13)</sup>之職 典樂<sup>14)</sup>之官 所由設也<sup>15)</sup>

4) 완전(完全)한 성(性)이 기질(氣質) 때문에 제구실을 다하지 못한다.

5) 총명예지 능진기성능자(聰明睿智 能盡其性能者): 지성지성인(至誠之聖人)이다.

6) 기간(其間): 중인지간(衆人之間)

7) 복기성(復其性): 복인의예지자본성(復仁義禮智之本性)

8) 복희(伏犧): 중국(中國) 고대 삼황(三皇)의 하나인 태호복희씨

9) 산농(神農): 삼황(三皇)의 하나인 염제산농씨(炎帝神農氏)

10) 황제(黃帝): 역시 삼황(三皇)의 하나인 황제헌원씨(黃帝軒轅氏)

11) 요(堯): 고대(古代) 성왕(聖王)의 한 사람으로서 당요(唐堯)라고도 한다. 최초의 인군(人君)이다.

12) 순(舜): 요(堯)의 뒤를 이은 오제(五帝)의 일(一) 우순(虞舜)이라고도 한다.

13) 사도(司徒): 교육을 맡은 당우(唐虞) 시대의 관직(官職)

14) 전악(典樂): 예악(禮樂)을 관장(管掌)하는 관직(官職)

15) 총명예지자(聰明睿智者)의 구체적 내용을 보여 주고 있다. 복희씨(伏犧氏) 이하가 곧 그것이다. 그들의 임무는 교정(敎政)에 있음을 알 수 있다.

삼대가 융성했던 시절에 그의 법도가 차츰차츰 구비된 연후에, 왕궁이 있는 서울로부터 시골 저갓거리에 이르기까지 배우는 곳이 없는 곳이 없었다.

三代<sup>16)</sup>之隆 其法寢備<sup>17)</sup> 然後 王宮國都 以及閭巷 莫不有學<sup>18)</sup>

사람이 낳아서 여덟 살이 되면 왕자와 공자로부터 그 이하 일반 서민의 자제에 이르기까지 모두 소학에 들어가나니, 그들에게는 물 뿌리고 쓸고 응대하며 진퇴하는 예절과 예·악·사·어·서·수에 대하여 교육하였다.

人生八歲 則自王公以下 至於庶人之子弟 皆入小學<sup>19)</sup> 而教之以灑掃應對進退之節 禮樂射御書數<sup>20)</sup>之文

그가 십오 세가 되면 천자의 맏아들과 다른 여러 아들로부터 공·경·대부·원사 등의 큰아들과 무릇 일반 사람들 중에서도 재주가 뛰어난 자들에 이르기까지 모두 대학에 들어가나니, 그들에게는 궁리 정심과 수기 치인의 도를 교육한다.

及其十有五年 則自天子之元子衆子 以至公卿大夫元士<sup>21)</sup>之適子<sup>22)</sup> 與凡

16) 삼대(三代): 하(夏)·은(殷)·주(周)

17) 침비(寢備): 침(寢)은 잠잠의 뜻. 비(備)는 구비되다.

18) 전국이 교육풍토로 화(化)했음을 의미한다.

19) 소학(小學): 대학(大學)의 대(對). 소의절(小儀節)을 교육하였다.

20) 예악사어서수(禮樂射御書數)를 육례(六藝)라 하는데, 예악(禮樂)은 덕육(德育)이요, 사어(射御)는 체육(體育)이요, 서수(書數)는 자육(知育)에 해당한다고 할 수 있다.

21) 공(公), 경(卿), 대부(大夫), 사(士)는 벼슬의 서차(序次)다.

22) 적자(適子)는 적자(嫡子)로서 여기서는 세습(世襲) 서통(緒統)을 이을 장자(長子)를 의미한다.

民之俊秀 皆入大學 而教之以窮理正心修己治人之道<sup>23)</sup>

이것이 또한 학교교육이 대소의 절로 나누게 되는 소이가 있는 것이다.

此又 學校之教 大小之節 所以分也<sup>24)</sup>

대체로 학교시설의 넓은 품이 이와 같고, 그들을 가르치는 방법의 차례나 과목의 상세함이 또한 이와 같으니, 그들이 가르치는 것은 또한 모두 다 군왕으로서 몸소 실행하며 마음속으로 간직해야 할 것들이요, 백성들이 날마다 사용하며 떼땀이 지켜야 할 도리 밖에서 이를 구하려 하지 않는다.

夫以學校之設 其廣如此 教之之術 其次第節目之詳 又如此 而其所以爲教 則又皆本之人君躬行心得之餘 不待求之民生 日用彝倫<sup>25)</sup>之外<sup>26)</sup>

그러므로 당시 사람으로서는 배우지 않은 자 없고, 배운 그들로서는 그들이 지니고 있는 본래적인 성품과 직분상 당연히 해야 할 일들을 알아서 제각기 애를 쓰며, 자신의 전력을 기울이지 않는 자는 없었다.

23) 궁리정심(窮理正心)은 심학(心學)이요, 수기치인(修己治人)은 윤리학(倫理學)이다. 그러므로 소학(小學)은 소(小)·중(中)·고(高)에 해당한다면, 대학(大學)은 오늘의 대학(大學)을 방불하게 한다.

24) 학교(學校)의 구분은 소학(小學)과 대학(大學)으로 양분(兩分)되었으나. 입(入)·학(學)·신분(身分)에 대하여는 약간의 차별(差別)이 있음을 주의해야 할 것이다.

25) 이륜(彝倫)은 사람으로 떼땀이 지켜야 할 도리다.

26) 교육내용(教育內容)은 모두 인군(人君)의 치인지술(治人之術)과 인륜도덕(人倫道德)의 실천(實踐)에 집약(集約)되고 있음을 볼 수 있다.

是以 當世之人無不學<sup>27)</sup> 其學焉者 無不有以知其性分<sup>28)</sup>之所固有 職分<sup>29)</sup>之所當爲 而各俛<sup>30)</sup>焉以盡其力

이는 옛날 융성했던 시절에 치인의 도는 위에서 융숭하였고, 풍속은 아래에서 아름다웠으니, 후세 사람들로서 미칠 수 없는 경지였던 것이다.

此 古昔<sup>31)</sup>盛時 所以治隆於上 俗美於下<sup>32)</sup> 而非後世之所能及也

주나라가 쇠퇴하자 현명한 성군이 나오지 않으니, 학교정책은 다듬어지지 않았고, 교화는 무너져 풍속은 퇴폐하게 되었다.

及周之衰<sup>33)</sup> 賢聖之君不作 學校之政不修 教化陵夷 風俗頹敗<sup>34)</sup>

이때에는 공자와 같은 성인이 있었다 하더라도 군사의 지위를 얻어 그의 정교를 펼 수 없었기 때문에, 이에 홀로 선왕의 법도를 취하여 이를 외워서 전하여 후세를 깨우치도록 하였다.

時則 有若孔子之聖 而不得君師之位<sup>35)</sup>以行其政教 於是 獨取先王<sup>36)</sup>之

27) 당세지인(當世之人)은 무불학(無不學)이라 하였지만, 글자 그대로 이해하면 국민개학이다. 공자도 유교무류라 하였지만, 여기서는 글자 그대로 받아들이기는 어렵다. 특수계급 상층계급에 한하여 무불학이었다고 보아야 할 것이다.

28) 성분(性分): 선천적(先天的) 본성(本性)

29) 직분(職分): 후천적(後天的) 직업(職業)

30) 먼(俛): 먼(勉), 힘쓰는 모습

31) 고석(古昔)은 하·은·주 삼대를 가리킨 듯

32) 상(上)은 군왕 이하(君王以下)의 차자(治者), 하(下)는 서민(庶民)

33) 주지쇠(周之衰)는 춘추시대말기(春秋時代末期)

34) 이 시기는 공자의 출현(出現)을 맞는 시대적(時代的) 배경(背景)이다.

35) 당시는 정교일치시대(政教一致時代)이기 때문에 군사지위(君師之位)는 제왕(帝王)의 위(位)이다.

法 誦而傳之<sup>37)</sup>以詔後世

곡례·소의·내칙·제자직 제 편은 본래 소학에서 배우던 것들의 일부요, 이 편으로 말하면 소학에서의 공부가 성공하자 대학의 분명한 법도를 나타내기 위해서인 것이다. 밖으로는 그 규모의 큼이 이를 데 없고, 안으로는 그 절목의 상세함이 지극한 바 있다.

若 曲禮 少儀 內則 弟子職<sup>38)</sup> 諸篇 固小學之支流餘裔 而此篇則因小學之成功<sup>39)</sup> 以著大學之明法 外有以極其規模之大 而內有以盡其節目之詳者也<sup>40)</sup>

삼천 제자가 대체로 선생의 설교를 듣지 않은 바 아니지만, 증자의 전만이 홀로 그의 종지를 얻었으니, 이에 그의 해석을 붙여 그의 본뜻을 발휘하고, 맹자가 죽은 후로는 그의 해석마저 없어지니, 그의 글만은 비록 보존되었으나 아는 자는 거의 없다.

三千之徒 蓋莫不聞其說 而曾氏之傳獨得其宗<sup>41)</sup> 於是 作爲傳義<sup>42)</sup>以發其意 及孟子沒 而其傳泯焉<sup>43)</sup> 則其書雖存而知者鮮矣

이로부터 이후로는 속유들이 외우며 글쓰는 습속은 그의 노력이

36) 선왕(先王)은 요순(堯舜) 이하의 성왕(聖王)

37) 송이전지(誦而傳之)는 구전을 의미한다. 공자의 논어(論語)는 온통 구술일 따름이다.

38) 전례(典禮). 소의(少儀) 내칙(內則)은 예기(禮記)의 편명(篇名)이고, 제자직(弟子職)은 관자(管子)에 실려 있다.

39) 성공(成功)은 졸업(卒業)과 같다.

40) 대학(大學)은 소학(小學)을 거친 후에 배우게 됨을 알 수 있다.

41) 종(宗)은 종지(宗旨)

42) 전의(傳義)는 해석(解釋)

43) 유가(儒家)는 증자(曾子) 맹자(孟子)의 서통을 정통(正統)으로 삼는다.



소학에서보다는 곱절이 되지만 쓸모가 없고, 이단 허무 적멸의 교리는 그들의 고고함이 대학에서보다는 지나치지만 실속이 없고, 기타 권모술수로 일체 공명을 따르려는 학설과 저 모든 기술을 논하는 부류들이 세상과 백성들을 속이며 인의의 길을 막고서 또한 그 사이에서 나와서 시끄럽게 떠드니, 군자들로 하여금 불행히도 천하대도의 요지도 얻어 듣지 못하게 하였으며, 소인들도 불행히도 지극한 통치의 혜택을 입지 못하게 되었다. 어둠 속에 묻히고 길이 막혀 거듭 침체되고 고질화되었으니, 오대의 쇠퇴기에 이르러서는 혼란이 극도에 이르렀다.

自是以來 俗儒記誦詞章之習 其功倍於小學而無用 異端虛無寂滅<sup>44)</sup>之教 其高過於大學而無實 其他權謀術數一切以就功名之說 與夫百家衆技之流 所以惑世誣民充塞仁義者 又紛然雜出於其間 使其君子不幸而不得聞大道之要 其小 人不幸而不得蒙至治之澤 晦盲否塞反覆沈痼 以及五季之衰<sup>45)</sup> 而壞亂極矣<sup>46)</sup>

천운은 돌고 돌아서 다시 돌아오지 않는 법이 없다. 송나라의 덕이 융성하여 치정의 교화가 아름답게 빛나니, 이에 하남 정씨의 두 선생님이 나오시어 맹자가 전한 바에 접한 바 있어, 실제로 비로소 이 책을 높이 받들어 이를 표장하시고, 이미 또한 그의 간편의 차례를 정리하며 그의 깊은 뜻을 들추어낸 연후에야 옛날 대학에서 사람을 가르치던 법과 성경과 현인의 저술의 뜻이 찬연히 다시 세상에 빛나게 되었으니, 비록 나는 불민하지만 다행히 그를 사숙하여 도를 들을 수 있게 되었다.

44) 허무(虛無)는 노씨(老氏), 적멸(寂滅)은 불씨(佛氏)

45) 오계(五季)는 양(梁), 당(唐), 진(晉), 한(漢), 주(周)의 오대(五代)의 말(末), 이후 송(宋)으로 잇는다.

46) 비나(非儒)의 성행(盛行)을 남김없이 묘사(描寫)하고 있다.

天運循環無往不復 宋<sup>47)</sup>德隆盛治教休明 於是 河南<sup>48)</sup>程氏兩夫子<sup>49)</sup>出而有以接乎孟氏之傳<sup>50)</sup> 實始尊信此篇而表章之 既又爲之次其簡編發其歸趣 然後 古者大學教人之法 聖經賢傳<sup>51)</sup>之指 粲然復明於世 雖以熹之不敏 亦幸私淑而與有聞焉<sup>52)</sup>

둘이켜 그의 책을 본즉 많은 부분이 흐트러져 없어져 있다. 그러므로 나의 고루함도 잊고, 구절을 찾아내어, 이를 편집하고 사이사이 몰래 자신의 의견을 첨부하여 빠진 대목을 보충하여 뒤에 오는 학자들을 기다리고자 한다. 극히 참월한 줄 알면서 하는 일이라 죄됨을 피할 길이 없지만, 그러나 국가의 백성을 교화하여 아름다운 풍속을 진작시키려는 뜻과 학자들의 수기치인하는 방법에 있어서는 다소나마 도움이 없지 않을 것을 기약할 따름이다.

顧其爲書猶頗放失 是以 忘其固陋 采而輯之 間亦竊附己意補其闕略 以俟後之君子 極知僭踰無所逃罪 然 於國家化民成俗之意 學者修己治人之方 則未必無小補云<sup>53)</sup>

순희 기유 이월 갑자 신안 주희는 서하노라.

淳熙 己酉<sup>54)</sup> 二月 甲子 新安<sup>55)</sup> 朱熹 序.

47) 송(宋): 후주(後周)의 뒤를 이은 남송(南宋)

48) 하남(河南)은 남송(南宋)의 서울

49) 정씨양부자(程氏兩夫子)는 정명도(程明道) 정이천(程伊川) 형제를 가리킨다.

50) 맹씨지전(孟氏之傳)은 맹자(孟子) 7편(篇)

51) 성경(聖經)은 논어(論語)요, 현전(賢傳)은 맹자를 가리킨 것이다.

52) 주자는 그의 스승 정자형제(程子兄弟)의 유학사적(儒學史的) 공속(功績)을 높이 현양(顯揚)하고 있다.

53) 주자가 보전(補傳)을 쓰고 주석(注釋)을 새롭게 보완한 이유를 설명하고, 그가 사숙(私淑)한 스승의 업적 앞에 극히 겸손(謙遜)한 태도를 보이고 있다. 이로써 대학장구(大學章句)는 정주학(程朱學)의 진수(真髓)로 간주되는 소이(所以)가 밝혀졌다고 할 수 있을 것이다.

54) 순희(淳熙)는 송(宋) 효종(孝宗), 연호(年號)로서 기유(己酉)는 1189년이다.

55) 신안(新安)은 주자의 관향(貫鄉)

# 해설 대학

## 대학의 길

### 大學之道<sup>1)</sup>

- 1) [평설] 주자는 대학(大學)을 대인지학(大人之學)이라 하였다. 그러나 다산은 이를 국학(國學)이라 하고 대(大)의 음(音)도 태(泰)라 하였다. ○그는 이르기를 “태학에서는 제왕과 경 대부의 맏아들을 가르치는 것이니, 태학의 길은 맏아들을 가르치는 길이다.” ○“옛날 음으로는 대(大)를 태(泰)로 읽는데, 요새 사람들이 글자대로 읽는 것은 잘못이다. 대학지도(大學之道)라는 구절은 이 대학(大學)에만 있는 말이 아니다. 예기(禮記)의 학기편(學記篇)에서는 대학(大學)의 도(道)는 가까이 있는 사람은 가까이 복종케 하고, 먼 데 있는 사람은 마음으로 따르게 하는 것이다” 하였고, 또, “대학(大學)의 교육은 제때에 가르치되, 반드시 선왕(先王)의 올바른 업적을 가르쳐야 한다” 하였고, 또 “대학(大學)의 법도(法度)는 감정이 싹트기 전에 정욕을 금한다”고 하였다. 이러한 예들은 이 經의 첫 구절과 조금도 다르지 않은데, 저기서는 태학(泰學)이라 읽고 여기서는 대학(大學)이라 읽는다면 그도 또한 공정하지 못한 것이다. ○“주자가 서문을 지을 때 비록 대학(大學)이라는 책을 가지고 대학에서 사람을 가르치는 법이라 하였지만, 사실인즉 옛날 태학(太學)에서 사람을 가르치던 법(法)은 예악(禮樂) 시서(詩書) 현송(絃誦) 무도(舞蹈) 중화(中和) 효제(孝弟)로써 가르쳤는데, 이것은 주례(周禮) 예기(禮記)의 왕제(王制), 제의(祭義), 문왕세자(文王世子), 대대례(大戴禮)의 보전편(保傳篇) 등에 나타나는데, 소위 명심복성(明心復性) 격물궁리(格物窮理) 치치주경(致知主敬) 따위의 제목들은 옛 경서(經書)에서는 절대로 그림자조차 비치지 않았다. 아울러 그중에 있는 성의(誠意) 정심(正心)이니 하는 것들도 학교(學校)의 조례(條例)가 될 만한 뚜렷한 명문(明文)이 없었다. 여기서 주자는 이 때문에 이 책이름까지 고쳐 ‘대학(大學)’이라 하고 글자대로 읽게 하였으며, 이를 ‘대인(大人)의 학(學)’이라 풀이하여 동자(童子)의 학(學)과 함께 대소(大小)로 짝하게 하였으니, 이는 온 세상(世上) 사람들이 두루 배울 수 있는 학(學)으로 여겼던 것이다.” ○“소위 대인(大人)이란 관(冠)을 쓴 성인(成人)을 일컫는 것이다. 그러나 관(冠)을 쓴 성인(成人)을 옛날에는 대인(大人)이라 부르지 않았다. 내가(다산) 상고한 바로는 대인(大人)이라 부르는 칭호에 네 가지가 있으니, 첫째 ‘지위가 높은 이’요, 둘째 ‘덕(德)이 높은 이’요, 셋째 ‘엄부(嚴父)’요, 넷째 ‘몸집이 큰 사람’을 대인(大人)이라 하였다. 이들

## 명덕을 밝힘에 있고

을 제외하고는 그 어느 것도 대인(大人)이라 할 수 없는 것이다.……옛날 책들을 두루 살펴보다도 관(冠)을 쓰고 성인(成人)이 된 사람을 대인(大人)이라 한 예(例)가 있었던가”라 하여, 주자의 대인설(大人說)의 근거 없음을 지적하고 있다. ○다산은 옛날 교육제도를 근거로 하여 말하기를 “옛날 사람을 가르치는, 법도(法度)에 비록 교육(教育)에는 차별이 없다고 하였지만, 왕공(王公)이나 대부(大夫)의 아들은 이를 중(重)히 여기고 이를 먼저 가르쳤으니, 경서(書經)의 요전(堯典)에서 전악(典樂)이 가르치던 사람들은 맏아들뿐이었으니, 맏아들이란 태자(太子)를 가리킨 것이다. 오직 천자(天子)의 아들만은 맏아들과 그 밖의 여러 아들들도 모두 가르쳤지만, 삼공제후(三公諸侯) 이하는 그 맏아들로서 세대(世代)를 이어받을 자만이 태학(太學)에 들어갈 수 있었다는 기록이 왕제편(王制篇)과 서경(書經)에 나타나 있다. 곧 주례(周禮)에서도 소위 대사악(大司樂)이 국자(國子)를 가르치고, 악사(樂師)가 국자(國子)를 가르치고, 사씨(師氏)가 국자(國子)를 가르치고, 보씨(保氏)가 국자(國子)를 양육한다 하였다. 대체로 국자(國子)라 칭한 자는 모두 요전(堯典)에서 말하는 맏아들이지 일반 서민 집안의 여러 자제들까지 칭하는 것은 아니었다. 천자(天子)의 태자(太子)는 장차 세대(世代)를 이어 천자(天子)가 될 것이요, 천자(天子)의 여러 아들들은 장차 나누어 제후(諸侯)로 봉하게 될 것이요, 제후(諸侯)의 큰아들들은 장차 세대(世代)를 이어 제후가 될 것이요, 공(公) 경(卿) 대부(大夫)의 큰아들도 장차 세대(世代)를 이어 공(公) 경(卿) 대부(大夫)가 될 것이니, 이는 모두 그 어느 날 인가는 집안을 이끌어다가거나 나라를 이끌어다가며, 혹 천하(天下)에 군림하기도 하고 혹 천자(天子)를 보필하기도 할 것이며, 백성들을 지도하면서 태평(泰平)시절을 이루게 할 사람들인 것이다. 그러므로 그들을 태학(太學)에 들어가게 하여, 그들에게 나라를 다스리고 천하(天下)를 태평(泰平)하게 하는 길을 가르치는 것이다. 이것이 소위 태학지도(太學之道)는 명덕(明德)을 밝힘에 있고 친민(親民)함에 있다는 것이다.” ○“한미하고 천한 집안 사람들은 옛날 법에도 사도(司徒)에 속해 있었고 태학(太學)과는 관계가 없었다. 그래서 두 등급으로 나누어서 서로 뒤섞이지 않았던 것이다. 그러므로 요전(堯典)에서는 ‘설(契)은 사도(司徒)가 되어 백성들을 가르치고, 기(夔)는 전악(典樂)이 되어 맏아들을 가르쳤다’ 하였으며……또 주례(周禮)에서는 ‘대사도(大司徒)가 향삼물(鄉三物)로 만민(萬民)을 가르치고, 대사악(大司樂)이 삼교(三教)로 귀족(貴族)의 자제(子弟)들을 가르치게 하였으니’ 모두가 뚜렷이 두 등급으로 나누어져 있었던 것이 분명하고, 그 가르치는 법도 공사(公私)와 대소(大小)가 확실히 구분되어 있었던 것이다. 경(經)에서 ‘대학지도(大學之道)’라 이른 것은 맏아들의 길이지 분명하고 백성들을 가르치는 길이 아닌 것이니, 이를 ‘태학지도(太學之道)’라 이르는 것은 옳지만 ‘경학지도(鄉學之道)’라 이르는 것은 잘못된 것이다. 그러므로 치국(治國) 평천하(平天下)는 이 경(經)에서 주로 다루는 바요, 수신(修身) 제가(齊家)는 이에 그의 근본을 거슬러 올라가서 말한 것이요, 성의정심(誠意正心)은 또 그 근본의 근본을 거슬러 올라가서 말한 것이다. 그가 주로 다루는 것은 치평에 있으므로, 치국평천하의 두 절에 이르러서는 그 절목이 자세하고, 그 위에 나온 몇 절은 대강대강 제시해 놓았고 자세히 논하지는 않았다. 요즈음은 작위도 세습제를 쓰지 않으며, 재능도 족당에 의하여 선임되지 않는다. 그러므로 재능만 있으면 한미하고 천한 집안사람일지라도 경상(卿相)의 지위에 뛰어올라 군주(君主)를 보좌하며 만민(萬民)을 다스릴 수 있다. 옛날 유학자(儒學者)들은 이러한 풍습(風習)을 잘 보아오기는 했으나 옛날 제도(制度)에는 익숙하지 못했기 때문에, 태학(太學)을 만민이 배울 수 있는 곳으로 여기었고 ‘태학지도(太學之道)’는 만민이 따라야 할 길로 여겼던 것이다. 이것은 태학(太學) 두 글자만 보고서 본뜻을 똑똑하게 이해하지 못했기 때문에, 치국(治國) 평천하(平天下)한다는 것이 태학(太學)에 서만 하는 도(道)가 아니라고 여겼던 까닭이다. 그러므로 이것을 고쳐 ‘대인지학(大人之學)’이라 하여 세상 사람이 두루 배울 수 있는 것으로 삼으려고 했던 것이다. 그러나 옛날 태학(太學)에는 원래 입학 자격이 있었으니, 향간(巷間)의 서민(庶民)들의 자제(子弟)들은 비록 관(冠)을 쓰고 어른이 되었다 하더라도 태학(太學)에는 쉽게 들어가지 못했던 것이다.” ○도(道)는 치국(治國) 평천하(平天下)의 도(道)다. 현대적 의미로는 지도자(指導者)의 도(道) 또는 통치자(統治者)의 도(道)라 해야 할는지 모른다.

- 2) 명(明): 명지(明之). 소현자(昭顯之). 밝힌다.
- 3) 명덕(明德): 효제자(孝弟慈)의 삼덕(三德). [평설] 명덕(明德)의 해석에 대하여 주자와 다산은 크게 다른 입장을 갖고 있으니, 전자는 철학적인 반면에 후자는 윤리적인 것이다. ○주자는 “명덕(明德)이란 사람이 하늘에서 얻은 것이며 허령불매(虛靈不昧)하고 중리(衆理)를 구비(具備)하여 만사(萬事)에 응(應)하는 자이다” 하였는데, 이는 그의 천리설(天理說)의 부연으로 볼 수 있을 것이다. 그러므로 주자의 명덕(明德)은 심성(心性)의 다른 형상(形相)으로 간주할 수 있을 것이다. ○그러나 다산은 그의 효제자설(孝弟慈說)을 다음과 같이 설명하고 있다. “주례(周禮)에서 대사악(大司樂)은 육덕(六德)으로 국자(國子)를 가르쳤는데 ‘중(中) 화(和) 지(祗) 용(庸) 효(孝) 우(友)’인 것이다. 중화지용(中和祗庸)이란 중용(中庸)에서 가르치는 것이요, 효우(孝友)는 대학(大學)에서 가르치던 것이다. 대학(大學)이란 대사악(大司樂)이 왕의 맏아들들 가르치던 궁(宮)인데, 과목은 효우(孝友)를 덕(德)으로 삼았으니, 경(經)에서 ‘명덕(明德)’이라 이른 것이 어찌 다른 것이겠는가. 맹자가 ‘학(學)은 옛날 하(夏) 은(殷) 주(周) 삼대(三代) 때에는 이를 같이 가지고 있었는데, 인륜(人倫)을 밝히자는 것이었다’고 하였으니, 인륜(人倫)을 밝힌다는 것은 효제(孝弟)를 밝힌다는 것이 아니겠는가. 원래 옛날 어진 왕들이 사람을 가르치던 법(法)에는 세 가지 큰 조목이 있었으니, 첫째 ‘덕(德)’이요, 둘째 ‘행(行)’이요, 셋째 ‘예(藝)’인 것이다. 대사도(大司師)의 정삼물(鄭三物)에서 열거한 육덕(六德)·육행(六行)·육예(六藝)는 그 세목(細目)인 것이다. 대사악(大司樂)이 제왕의 맏아들들 가르치던 것도 다만 이 세 가지뿐이었던 것이다. 그는 충(忠)·화(和)를 덕(德)으로 삼았고, 효(孝)·우(友)를 행(行)으로 삼았는데, 대사악(大司樂)이 통틀어 이를 덕(德)이라 한 것은 덕(德)·행(行)은 다 함께 말할 수 있기 때문이다. 시(詩)·서(書)·예(禮)·악(樂)·현승(絃誦)·무도(舞詠)·사(射)·어(御)·서(書)·수(數)는 모두 예(藝)인 것이다. 비록 배우고 익히는 것은 여러 가지 예(藝)에 있다 하더라도 그 교육의 근본은 효제(孝弟)일 따름이다. 그러니 명덕(明德)이란 곧 효제(孝弟)가 아니겠는가” ○다산은 이어 “허령불매(虛靈不昧)한 심(心)이 성정(性靑)을 통괄하는 것을 ‘이(理)’라 하기도 하고 ‘기(氣)’라 하기도 하고 ‘명(明)’이라 하기도 하고 ‘혼(昏)’이라 하기도 한다는 설에 대하여는, 비록 군자들이 이에 뜻을 두는 것이기는 하지만, 이는 결코 옛날 태학(太學)에서 사람을 교육하던 제목은 아니다. 뿐만 아니라 성의(誠意)니 정심(正心)이니 하는 것도 효제(孝弟)를 실천하는 미묘한 이치요, 방략이 될 따름이요 교육하던 제목은 아니다. 교육하던 제목은 효제자(孝弟慈)일 따름이다.” ○다산은 그 이유를 다음과 같이 설명하고 있다. “요전(堯典)에서는 ‘삼가 오전(五典)을 빛낸다’ 하였고, ‘공경하며 오교(五教)를 편다’하였는데, 오전(五典)·오교(五教)란 부의(父子)·모자(母慈)·형우(兄弟)·제공(弟恭)·자효(子孝)인 것이다. 춘추전(春秋傳)에 나오는 사극(史克)의 말도 이와 같이 명백하다. 그러나 형우(兄弟)·제공(弟恭)을 합하여 말한다면 제(弟)요, 부의(父子)·모자(母慈)를 합하여 말한다면 자(慈)인 것이다. 그러므로 효제자(孝弟慈) 석 자는 오교(五教)를 총괄한 것이다. 태학(太學)에서 맏아들들 가르치고 그들이 백성들을 보살핌에 있어서 어찌 이 세 글자 외에 또 다른 것이 있겠는가.” ○그는 다시 이어 말하기를 “요전(堯典)에서 ‘큰 덕(德)을 잘 밝히시어, 구족(九族)을 화친(和親)하게 하고, 백성들을 빛나게 하시고 만방(萬邦)을 화평하게 하니라’ 하였는데, 이는 곧 경(經)에서 말한 수신(修身)·제가(齊家)하여 치국(治國)·평천하(平天下)함에 이르게 한다는 것이다. 대개 요(堯) 임금은 효제자(孝弟慈)의 덕(德)을 잘 밝히시어 수신(修身)의 공부를 극진히 하시었으므로, 가제국치(家齊國治)하여 드디어 천하(天下)가 화평하게 되었던 것이다. ‘요(堯) 임금은 허령불매(虛靈不昧)한 덕(德)을 잘 밝히시어 구족(九族)을 화친하게 하시었다’고 해서는 안 될 것이다. 강고(康誥)에서 경계한 것도 또한 오직 불효(不孝)·불우(不友)함에 있었을 따름이다. 아들이 그의 아버지께 효도하지 않거나 아우가 그의 형(兄)을 공경하지 않거나 아버지가 그의 아들들 자애롭게 기르지 않거나 하면, 이를 징계하고 처벌하면서 맨 먼저 이를 경고하기를 ‘문왕(文王)의 덕(德)을 잘 밝히시고 소자(小子)는 신민(新民)이 되도록 북돋았다’ 하였으니, 소위 명덕(明德)은 효제자(孝弟慈)인 것이요. 소위 신민(新民)이라는 것도 효제자(孝弟慈)인 것이다. 널리 다른 경서(經書)에서 인용(引用)할 필요도 없이, 이 경(經)에서 인용(引用)한 것도 다 이와 같은 것이다. 경(經)에서 ‘옛날 명덕(明德)을 천하(天下)에 밝히고자 하는 자는 먼저 그 나라를 다스린다’ 하였으니, 옛 글에서 인용한 것과 이를 대조

하여 보면, 명덕(明德)의 전 해석은 마땅히 치국(治國)·평천하절(平天下節)에서 이를 찾아야 할 것이다. 그러므로 심성혼명(心性昏明)의 설(說)은 절대로 아무런 영향도 미치지 못하는 것이다. 오직 그 위 절(節)에서 ‘효(孝)란 군왕을 섬기자는 소이요, 제(弟)란 어른을 섬기자는 소이(所以)요, 자(慈)란 대중(大衆)을 부리자는 소이(所以)가 되는 것이다’ 하였고, 그 아래 절(節)에서는 ‘위에서 늙은이를 늙은이로 섬겨야, 백성들이 효도(孝道)를 하게 되고, 위에서 어른을 어른으로 섬겨야 백성들이 우애(友愛)를 하게 되고, 위에서 고아(孤兒)를 돌보아 주어야 백성들이 배반하지 않는다’ 하였으니, 이 두 절(節)에서 주장하는 뜻은 다 효(孝)·제(弟)·자(慈) 세 글자를 벗어나지 않는다. 이것이 바로 명덕(明德)의 바른 해석인 것이다.” ○그러면 왜 덕(德)이라 함에 그치지 않고 이를 명덕(明德)이라 하는가. 이에 대한 다산의 해답은 다음과 같다. “시경(詩經)에서 ‘나는 명덕을 품었노라’ 하였고, 주역(周易)에서는 ‘명덕이 오직 향기롭다’ 하였고 춘추좌전(春秋左傳)에서는 ‘명덕 있는 이를 골라 세워 주나라의 율이 되게 하다’ 하였고, 또 노공에게 ‘대로와 소기를 나누어 주고 주공의 명덕을 빛나게 하니라’ 하였으니, 어찌 이것들이 모두 다 마음의 본체를 이른 말이겠는가. 대체로 덕행이 신명한 통한 것을 일러 명덕이라 하는 것이다.

마지 신(神)께 제사지내는 물을 명수(明水)라 하고, 하늘에 제사지내는 방을 명당(明堂)이라 하고, 효제(孝弟)의 덕(德)은 신명(神明)과 도통하게 되므로 이를 명덕(明德)이라 이르는 것이다. 하필이면 허령(虛靈)한 것이어야 명이라 하겠는가. 맹자는 두루 성(性)·서(序)·학(學)·교(校)의 제도를 말하면서 ‘모두 인륜(人倫)을 밝히자는 것이다’ 하였는데, 요즈음 한 나라의 태학(太學)과 지방의 군현(郡縣)의 향교(鄉校)의 외당(外堂)에는 모두 명륜당(明倫堂)이라는 세 글자를 걸어 놓았으니, 명륜(明倫)이란 효제(孝弟)의 도(道)를 밝힌다는 것이 아닌가. 태학(太學)의 도(道)가 인륜(人倫)을 밝힘에 있으므로 ‘태학지도(太學之道) 재명명덕(在明明德)’이라 한 것이다. 이제 삼척동자(三尺童子)도 다 태학(太學)에 명륜당(明倫堂)이 있는 것은 알고 있는데도, 태학(太學)의 도(道)가 인륜(人倫)을 밝힘에 있는 줄은 모르고 도리어 ‘태학지도(太學之道)는 명심(明心)함에 있다’고 하니, 어리둥절하지 않겠는가. 명심(明心)하는 일도 본시 또한 우리들의 요긴한 일이지는 않지만, 다만 이 경(經)에서 ‘명덕(明德)을 밝힌다’ 한 것은 반드시 명심(明心)하는 것은 아니다. 만일 ‘그렇지 않다’고 한다면, 어찌하여 온 천하(天下)에 대체로 학궁(學宮)이라 불리는 곳에는 명륜당(明倫堂)이 라는 세 글자를 걸어 놓았을 것인가. ‘청컨대 깊이 이를 생각해 보도록 하라’ 하였다. 실로 주자와 다산의 명덕논쟁(明德論爭)은 끝이 없다. ○다산의 새로운 견해(見解)를 좀 더 들어보기로 하자. “의(意)·심(心)·신(身)이란 아직 선(善)·악(惡)이 결정되지 않은 것인데, 어찌 바로 덕(德)이라 할 수 있겠는가. 덕(德)이라 하여도 안 될 것인데, 어찌 바로 명덕(明德)이라 할 수 있겠는가. 만일 의(意)·심(心)·신(身)은 덕(德)이 아닌데, 성의(誠意)·정심(正心)·수신(修身)을 ‘덕(德)이 아니다’라 하는 것이 잘못이라면, 이는 태학지도(太學之道)는 ‘덕(德)에 있다’는 것은 옳고 ‘명덕(明德)에 있다’는 것은 잘못이요, ‘명덕(明德)에 있다’는 것은 옳고 ‘명덕(明德)을 밝힘에 있다’는 것은 잘못이니, 반드시 성(誠)·정(正)·수(修)라는 것의 한 겹 밖에 또 다른 한 겹의 공부(工夫)가 있는 연후(然後)야 이제 ‘명덕(明德)을 밝힌다’ 할 수 있을 것이니, 의(意)·심(心)·신(身)이 덕(德)이 아님에 어찌 분명하지 않은가. 성의(誠意)·정심(正心)·수신(修身)이 명덕(明德)을 밝히는 것이 아니라 하는 것이 어찌 분명하지 않은가. 신민(新民)이라는 두 글자도 밑에 있는 백성을 주로 하여 말한 것이니, ‘집안도 백성 중에 있다’고 하는 것은 잘못이다. 父母·兄弟를 어찌 ‘백성’이라 할 수 있겠는가. 堯典에서 ‘큰 덕을 잘 밝히어 구족(九族)을 화친하게 하고 백성을 빛나게 한다’ 하였으니, 신민(新民)이란 백성을 빛나게 하는 것이다. 구족(九族)을 화친하게 한다는 것도 오히려 딴 말이 되는데, 하물며 부모(父母)에게 효도(孝道)하고 형제(兄弟)끼리 우애(友愛)하는 것을 가지고 남더러 ‘내가 신민(新民)하노라’ 해도 좋다는 말인가.” ○다시 이어 말하기를 “일강삼목(一綱三目)을 하늘이 마련하고 땅이 정해 준 것처럼 인정한다는 것은 원래 큰 꿈 같은 이야기인 것이다. 성의(誠意)나 정심(正心)이니 하는 것은 우리들 자신이 쌓는 좋은 공적인데, 어찌 이를 일러 명덕이 아니라 할 수 있겠는가. 불가에서 마음을 다스리는 법은 마음을 다스리는 그것을 사업으로 여기지만, 유가에서 마음을 다스리는 법은 사업 그것을 마음 다스리는 것으로 여기니, 성의 정심이 비록 배우는 사람들의 지극한 공부이기는 하지만, 태양 일 때문에 성의를 다하고 일 때문에 정심하는 것이지, 선가

## 친민함에 있고,

에서처럼 벽을 향하고 앉아서 마음을 들여다보며 스스로 허령된 본체를 검사하고, 담연히 허공처럼 밝아서 티끌 하나 섞이지 않은 것을 이것이 ‘성의 정심’이다 하는 사람은 없을 것이다. 제 아버지께 효도하고자 하는 사람은 한번 방 안이 따뜻한가를 살피더라도 반드시 정성을 다하고, 한번 의복이 시원한가를 살피더라도 반드시 정성을 다하고, 한 가지 맛있는 음식을 갖추어 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 한 가지 의복을 세탁해 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 술과 고기로써 손님을 접대하더라도 반드시 정성을 다하고, 조심조심 父母의 잘못을 말씀드리어서 그런 일이 없으시도록 해드리더라도 반드시 정성을 다하게 되니, 그것을 일러 성의(誠意)라 하는 것이다. 옷어른을 공경하고자 하는 사람은 한번 부름에 나아가더라도 반드시 정성을 다하고, 한번 물음에 대답하더라도 반드시 정성을 다하고, 한번 노역(勞役)에 복무하더라도 반드시 정성을 다하고, 한번 앓는 자리나 쫓는 단장을 받들어 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 술과 음식을 차려 드리더라도 반드시 정성을 다하고, 학업(學業)을 닦더라도 반드시 정성을 다하게 되니, 그것을 일러 성의(誠意)라 하는 것이다. 이로써 임금을 섬기고, 이로써 벗과 사귀며, 이로써 백성들을 다스리는 것이니, 그가 성의(誠意)를 다하는 이유는 일을 실행하지는 데 있는 것이다. 단지 뜻만 갖고 있는 것은 정성이라 말할 수 없고, 다만 마음에만 가지고 있는 것은 바르다고 말할 수 없는 것이다. 그러므로 經에서 ‘소인(小人)이 한가히 있을 때는 못된 것을 무엇이나 하지 않는 것이 없다’ 하였으니, 여기서 말하는 못된 것을 한다는 것은 악한 것을 행한다는 것이다. 한가히 있을 때에는 못된 것을 하고 있다가 사람을 만나면 선(善)한 체 꾸며대는 것은 성의(誠意)로운 사람이 아니요, 한가할 때에도 선(善)을 행하고 사람을 만나도 선(善)을 행(行)한다면 그것은 성의(誠意)로운 사람이니, 성의(誠意)의 공부(工夫)가 어찌 일을 행할 때에 없을 수 있겠는가. 요새 사람들은 마음 다스리는 것을 성의로 여겨 바로 허령불매(虛靈不昧)한 본체(本體)를 잡아 가지고 배 안에다 넣어둔 채 돌이켜 그것의 진실되고 망령됨이 없는 이치(理致)를 살펴보고자 한다. 이것은 모름지기 평생토록 가만히 앉아서 말없이 자기 배 속을 관찰한다면 바야흐로 가정(佳境)이 있을는지 모르지만, 그렇다면 이것은 좌선(坐禪)이 아니고 무엇이었겠는가. 요새 사람들은 치심(治心)을 정심(正心)으로 잘못 알고, 망아지같이 날뛰는 마음을 억누르며, 그것이 드나드는 것을 살피기도 하고, 잡았다가 놓쳤거나, 간직했다가 잃거나 하는 이치를 시험하기도 한다. 이러한 공부도 본래 우리들이 해야 할 요긴한 임무이기는 하지만, 이러한 일은 새벽이나 또는 저녁녘이 되어 일 없을 무렵에 하나하나씩 간추리도록 하는 것이 좋을 것이다. 다만 옛사람들이 이른바 정심(正心)이라고 말한 것은 사물(事物)을 접(接)할 때에 있었던 것이지, 정(靜)을 주(主)로 여기면서 말없이 웅크리고 앉아 있을 때에 있는 일이 아니다. 주역(周易)에서 “경(敬)은 곧장 안으로 하고 의(義)는 바야흐로 밖으로 한다” 하였으니, 물(物)에 접(接)한 후라야 경(敬)의 명칭이 생기는 것이요, 일을 처리한 후라야 의(義)의 명칭이 성립되는 것이다. 사물(事物)에 접응(接應)하지 않는다면 경(敬)·의(義)라 여길 수 없는 것이다. 이를 종합하여 본다면, 교육 과목을 설정하고 법도를 펴는 데 있어서의 조목을 열거하되, 효제(孝弟)는 있을 수 있지만 성의(誠意)·정심(正心)은 있을 수 없으며, 육(陸)·인(嫻)은 있을 수 있지만 격물(格物)·치지(致知)는 있을 수 없는 것이다. 격물(格物)·치지(致知)·성의(誠意)·정심(正心)이란 효(孝)·제(弟)·목(睦)·인(嫻)을 실행하는 묘리(妙理) 방략(方略)이지, 바로 이것으로써 교육의 제목이 되는 것은 아니다. 그러므로 『주례(周禮)』에서는 대체로 교조(敎條)이건 법조(法條)이건 간에 이러한 여러 가지 설(說)은 없으며, 이 經(經)에서 말하는 격물(格物)·치지(致知)·성의(誠意)·정심(正心)은 대개 성인(聖人)의 문에서 상전(相傳)되어 오는 밀결(密訣)인 것이다. 그중에서도 태학(太學)의 조례(條例)는 강(綱)은 ‘명덕(明德)’이요, 목(目)은 ‘효자제(孝弟慈)’일 따름이다. 의(意)·심(心)·신(身)을 어찌 명덕(明德)이라 할 수 있으며, 성의(誠意)·정심(正心)·수신(修身)을 어찌 명명덕(明明德)이라 할 수 있겠는가. 초연(超然)히 공정하게 관찰한다면 스스로 깨닫게 될 것이다” 하였으니, 좀 정황한 인용이지만, 명덕(明德)에 대한 주자의 심성설(心性說)과 다산의 효제자설(孝弟慈說)과의 대변(對辯)이므로 이를 전부 여기에 옮겨 놓은 것이다.

在親民<sup>4)</sup>

지금까지 선함에 그치는 데 있다.

在止<sup>5)</sup>於至善<sup>6)</sup>

- 4) [평설] 정자(程子)는 “친(親)은 마땅히 신(新)으로 해야 한다” 하였지만 왕양명은 “친(親)자는 잘못되지 않았다”고 맞서고 있다. ○이에 대하여 다산은 “명덕(明德)이 이미 효제자(孝弟慈)라면 친민(親民)도 또한 신민(新民)이 아니다. 순(舜)임금이 설(契)에게 명(命)하기를 ‘백성(百姓)이 친애(親愛)하지 않거든 그대는 오교(五敎)를 펴도록 하라’ 하였으니, 오교(五敎)란 효제자(孝弟慈)인 것이다. 순(舜)임금이 설(契)로 하여금 효제자(孝弟慈)의 교(敎)를 펴게 하면서 먼저 ‘백성이 친애(親愛)하지 않거든’이라 하였으니, 효제사(孝弟慈)는 친민(親民)하는 근거가 되는 것이다.” ○ “맹자가 상(庠)·서(序)·학(學)·교(校)의 제도를 말하면서 이에 계속하여 ‘학(學)이란 인륜(人倫)을 밝히는 것이다. 인륜(人倫)이 위에서 밝혀지면 백성은 아래서 친(親)해진다’ 하였으니, 어찌 여기에 다른 해석이 있겠는가. 명덕(明德)을 밝힌다는 것은 인륜(人倫)을 밝힌다는 것이요, 친민(親民)이란 백성들끼리 친(親)하게 한다는 것이다. 그가 학교의 제도를 말하면서 그의 말이 이와 같았고, 여기서는 대학(大學)의 도(道)를 말하면서 그 말이 이와 같으니, 또 다른 해석이 있겠는가.” ○ “노(魯)나라 전금(展禽)의 말이 ‘설(契)이 사도(司徒)가 되자 백성들이 화목하였다’ 하였으니, 백성들이 화목하였다는 것은 백성들이 친하게 되었다는 것이다. 공자는 ‘선왕(先王)은 지덕(至德)의 요도(要道)를 갖추고 있으니, 천하는 순종하며 백성들은 화목하니라’ 하였으니, 백성들이 화목하다는 것은 백성들끼리 친애한다는 것이다. 공자는 ‘백성들에게 친애하기를 가르치자면 효(孝)보다 앞서는 일이 없고, 백성들에게 예(禮儀)를 가르치자면 제(弟)보다 앞서는 일이 없다’ 하였으니, 백성들이 친애한다는 것은 백성들끼리 친(親)하게 한다는 것이다. 공자는 ‘사랑을 이룩하되 어버이로부터 시작하니 백성들에게는 화목하기를 가르치고, 공정을 이룩하되 어른으로부터 시작하니 백성들에게는 순종하기를 가르치니라’ 하였으니, 백성이 화목하고 백성이 순종하는 것은 백성들끼리 친하게 한다는 것이다. 백성을 가르치되 효(孝)로써 한다면, 백성의 아들 된 사람은 그 아비에게 친애하고, 백성을 가르치되 제(弟)로써 한다면, 백성의 아우 된 사람은 그 형에게 친애하고, 백성의 어린이 된 사람은 그 어른에게 친애하고, 백성을 가르치되 자(慈)로써 한다면, 백성의 아비 된 사람은 그 아들에게 친애하며, 백성의 어른 된 사람은 그의 어린이에게 친애할 것이다. 태학(太學)의 도(道)가 어찌 친민(親民)에 있지 않다는 말인가. 만일 반명(盤銘)·강고(康誥)·주아(周雅)의 글이 신민(新民)의 명백한 근거가 된다고 한다면, 친신(親新) 두 글자는 형상(形相)도 서로 가까우려니와 그의 뜻도 서로 통하기 때문에 그를 친(親)한다는 것은 새롭게 한다는 것이요, 백성이 서로 친애하면 그 백성은 곧 새롭게 되는 것이니, 어찌 꼭 한 획(劃)도 변함이 없어야만 이에 앞뒤가 서로 맞게 된다는 것인가. 단 왕양명은 명덕(明德)을 효제(孝弟)로 여기지 않았으니, 그가 말한 친민(親民)의 뜻에는 다 지극한 이치(理致)는 없고, 정자(程子)의 해설처럼 어린애까지도 다 좋아하는 것만 같지 못한 것이다. 이를 종합하여 본다면 이 두 가지 뜻은 어느 한쪽도 없애서는 안 되겠기에 이제 아울러 둘 다 펴놓고 후일 아는 사람이 나오기를 기다리기로 한다” 하였으니, 다산의 태도는 마지막에 가서 다소(多少) 모호하게 되거나 않았나 여겨지지만 이상의 긴 설명을 통하여 신(新)보다도 친(親)에 더욱 가까운 해석을 내리고 있으며, 대학(大學) 중 삼오자(三課字)에 대하여도 다산은 전부 부정적이라는 점에서도 다산은 ‘친자불오(親字不誤)’설(說)에 기울고 있다 해야 할 것이다.
- 5) 지(止): 지이불천(止而不遷)
- 6) 지선(至善): 인륜(人倫)의 지덕(至德). [평설] 주자는 “천리(天理)의 극(極)이며 일호(一毫)의 인욕지사(人欲之私)가 없는 것”을 지선(至善)의 경지로 간주하였는데, 다산은 인륜설(人倫說)로 이를 다음과 같이 해석하고 있다. ○ “지어지선(止於至善)이란 인자(人子)가 되어서는 효(孝)에



그치는 곳을 안 연후에 뜻을 결정하게 되고, 뜻을 결정한 후에 고요하게 되고, 고요한 후에 편안하게 되고, 편안한 후에 헤아려 생각하게 되고, 헤아려 생각한 후에 얻게 될 수 있을 것이다.

知止<sup>7)</sup>而後有定<sup>8)</sup> 定而後能靜<sup>9)</sup> 靜而後能安 安而後能慮<sup>10)</sup> 慮而後能得<sup>11)</sup>

지(止)하고, 인신(人臣)이 되어서는 경(敬)에 지(止)하고, 국인(國人)과 사귄 적에는 신(信)에 지(止)하고, 인부(人父)가 되어서는 자(慈)에 지(止)하고, 인군(人君)이 되어서는 인(仁)에 지(止)하니, 무릇 인륜(人倫)밖에 지선(至善)이란 없는 것이다” 하였다. ○동시에 다산은 주자의 심성론적 해석을 단호히 다음과 같이 부정(否定)하고 있다. “치심(治心) 선성(繕性)이란 본래 군자(君子)의 요긴한 작무(作務)기는 하지만, 그러나 성인(聖人)의 말에는 차례가 있고 질서가 있어서 서로 섞이지 않는 것이다. 혹 맹자(孟子)처럼 심성(心性)을 논(論)하기도 하고, 혹(或) 중용(中庸)처럼 천도(天道)를 논하기도 하고, 이 경(經)처럼 덕행(德行)을 논하기도 하여 각각 그들이 주장하는 바는 따로 있어서 뜻의 방향이 서로 다른 데가 있으니, 심성(心性)의 논(論)이 비록 고묘(高妙)하고도 정미(精微)하다 하더라도 이 경(經)과는 아무런 상관도 없는 것이다. 어찌 그 논(論)이 고묘(高妙)하다고 해서 이 경(經)과는 서로 엇나간 자임을 말하지 않겠는가. 성인(聖人)의 도(道)는 비록 자기를 이룩하고 물(物)을 이룩한다는 것을 시종(始終)으로 삼고 있으나, 자기를 이룩하는 것은 자신을 가다듬는 것으로써 하고, 물(物)을 이룩하는 것도 자신을 가다듬는 것으로써 하는 것이니, 이를 일러 자신을 교육함이라 하는 것이다. 그러므로 지어지선(止於至善)의 온전한 해석은 집희경지절(緝熙敬止節)에 있으니, 줄줄이 열거한 다섯 개의 지(止)지는 도시 자신을 가다듬는 것이지 백성을 가다듬는 것을 말한 것이 아니다. 내 자신이 이미 내 마음을 다스리고 그 위에 민심(民心)마저 다스려 함께 지선(至善)에 그치기를 기억한다는 것이 어찌 경문(經文)에서 한 말일 것인가.” ○주자의 삼강령(三綱領) 명명덕(明明德) 신민(新民) 지어지선(止於至善) 설(說)도 다산은 이를 근본적으로 부정하고, 이를 인륜설(人倫說)로 대체(代替)하여 다음과 같이 도시(圖示)하고 있다.

이자소이사군(孝者所以事君)

명명덕(明明德) 제자소이사장(弟者所以事長) 천자서인수신위본(天子庶人修身爲本)

자자소이사증(慈者所以使衆)

노로이민흥효(老老而民興孝)

친(新)민(親(新)民) 장장이민흥제(長長而民興弟) 가인일국흥인(家仁一國興仁)

홀고이민불배(恤孤而民不倍)

위인자지어효(爲人子止於孝)

위인신지어경(爲人臣止於敬)

지어선(止於善) 여국인교지어신(與國人交止於信) 성덕지선민불능망(盛德至善民不能忘)

위인부지어자(爲人父止於慈)

위인군지어인(爲人君止於仁)

7) 지지(知止): 인륜(人倫) 성덕(成德)의 자극함을 안다.

8) 정(定): 정향(定向)

9) 정(靜): 지일이부동(志壹而不動)

물에는 근본과 말단이 있고 사에는 끝과 시작이 있으니, 그가 앞서고 뒤설 것을 안다면 도에 가까울 것이다.

物<sup>12)</sup>有本末 事<sup>13)</sup>有終始 知所先後 則近道矣<sup>14)</sup>

10) 려(慮): 본말(本末)을 양도(量度)한다.

11) 득(得): 무엇을 먼저 해야 하는가 하는 점을 얻는다. [평설] 이 점을 다산은 다음과 같이 설명하고 있다. “지선(至善)이란 어떠한 것일까. 경(經)에 정문(正文)이 있는데 ‘인(仁)’ ‘경(敬)’ ‘효(孝)’ ‘자(慈)’는 다 지선(至善)한 것이다. 비록 그들의 차례가 다소 엇갈려 있다 하더라도 대체로 지선(至善)이란 인륜(人倫)의 성덕(成德)이란 점은 이에서 분명한데 또 다른 해석이 있을 수 있는가. 인자(人子)가 되었다면 반드시 효도(孝道)에 그친 연후에야만 지선(至善)이 되는 것을 알게 되는 것이니, 그제야 그의 뜻을 결정하고 ‘효도(孝道)는 인자(人子)로서 하지 않아서는 안 된다’라고 하는 것이다. 이런 뜻이 굳어지면 한번 결정한 대로 움직이지 않는다. 반석처럼 마음속에 자리 잡게 된 연후에야 아버지께 효도해야 할 이유를 생각하면서 해야 할 일들의 본말(本末)을 헤아리기도 하고, 시종(始終)을 헤아리기도 하는데, “효도는 내가 내 자신을 가다듬는 이유가 되는 것이다”라고 할 것이다. 자신을 가다듬는 일을 생각한다면 불가불 먼저 정심(正心)을 하고, 정심(正心)할 것을 생각한다면 불가불 성의(誠意)를 다해야 할 것이다. 이제 성의(誠意)로부터 시작해 들어가고 성의(誠意)로부터 착수하는 것이 효도(孝道)를 시작하는 일이니, 이를 일러 능득(能得)이라는 것이다. 득(得)이란 길을 얻는 것이다.” ○다산은 이어 말하기를 “정(定)·정(靜)·안(安) 세 글자는 비록 깊고 얇은 뜻의 구별이 있다고 하더라도 도시 뜻을 정한다는 이야기다. 성인(聖人)이 그의 뜻을 확고하게 세운 모습일 따름이다. 정(靜)한 후 안(安)할 수 있다는 것은 인자(仁者) 안인(安仁)한다는 안(安)이 아니라, 단지 그가 뜻을 세우되 반석같이 안정되어 굽히지도 않고 뽕히지도 않는다는 것을 말했을 따름이다. 이렇게 된 후로는 겨우 한번 헤아려 생각하더라도 드디어 그칠 곳을 알게 되는 것이니, 지나치게 점진적(漸進的)이라 하거나 없을까. 그친다는 것은 지선(至善)이 존재하는 곳이다. 평생(平生)토록 노력을 쌓아 야만 이런 경지에 이를 수 있는 것인데 이제 금방 발길 한 번에 이를 수 있다고 하니, 지나치게 서두르는 것이 아닐까.” 주자는 “헤아린다는 것은 일 처리를 정밀(精密)하고 자세하게 하는 것을 말한 것이다” 하였으나, 무릇 일 처리를 정밀하고 자세하게 한다는 것은 수령(守令)의 공적(功績)조사 과목에 들어 있는 것으로서, 오히려 천하에서 가장 으뜸가는 것이 아니다. 이렇듯 발길 한 번에 지선(至善)에 도달할 수 있다면 나같이 어리석은 사람은 어떻게 깨달을 수 있겠는가. 하절(下節)에서 “물유본말(物有本末) 사유종시(事有終始)”라 하였는데, 이 팔자(八字)는 분명히 려자(慮字)의 주각(註脚)이다. 앞길을 바라다보면 오히려 만리길 같은데, 이를 일러 그가 그칠 곳을 얻었다고 할 수 있을 것인가. 능득(能得)이란 길을 얻었다는 것이다. 하절(下節)에서 “지소선후(知所先後) 측근도의(則近道矣)”의 근도(近道)란 득로(得路)인 것이다. ○공대학지도(大學之道)를 얻었다는 것이 되는 것이다.

12) 물(物): 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)

13) 사(事): 성(誠)·정(正)·수(修)·제(齊)·치(治)·평(平)

14) [평설] 그러므로 다산은 이르기를 “의(意)·심(心)·신(身)은 본(本)이요, 가(家)·국(國)·천하(天下)는 말(末)이다. 그러나 수신(修身)은 또 성의(誠意)를 본(本)으로 삼고 평천하(平天下)는 제가(齊家)를 본(本)으로 삼으니, 본말(本末) 중에도 또 본말(本末)이 있는 것이다. 그러므로 아래에 나오는 육사(六事)도 서로 연결되어 층층(層層)히 본(本)이 되는 것이니, 그 글이 마치 구슬을 꿰어 놓은 것과도 같은 것이다. 이는 다 능력(能應)로 능득(能得)할 수 있는 것들이다.” ○“성(誠)·정(正)·수(修)는 시(始)요, 제(齊)·치(治)·평(平)은 종(終)이다. 그 종시(終始) 중에도 또 종시(終始)가 있는 것은 마치 본말(本末)의 예와 같다. 그러나 성(誠)이란 것의 됴됨은 종시(終始)를 관철하여, 성(誠)으로써 성의(誠意)하며 성(誠)으로써 정심(正心)

옛날에 명덕을 천하에 밝히고자 한 사람은 그의 나라를 먼저 다스리고, 그의 나라를 다스리고자 한 사람은 먼저 그의 가정을 가지런히 하고, 그의 가정을 가지런히 하고자 하는 자는 먼저 자기 자신을 가다듬고, 자기 자신을 가다듬고자 하는 사람은 먼저 그의 마음을 바르게 하고, 그의 마음을 바르게 하고자 하는 사람은 그의 뜻을 정성스럽게 하고, 그의 뜻을 정성스럽게 하고자 하는 사람은 먼저 아는 것의 극치에 이르러야 할 것이니, 아는 것의 극치에 이르자면 물을 헤아림에 있느니라.

古<sup>15)</sup>之欲明明德於天下者 先治其國 欲治其國者 先齊其家 欲齊其家者 先修其身 欲修其身者 先正其心 欲正其心者 先誠其意 欲誠其意者 先致<sup>16)</sup>其知 致知<sup>17)</sup>在格<sup>18)</sup>物<sup>19)</sup>

하며 성(誠)으로써 수신(修身)하며 성(誠)으로써 치가국(治家國)하며 성(誠)으로써 평천하(平天下)하는 것이다. 그러므로 중용(中庸)에서는 ‘성(誠)이란 물(物)의 종시(終始)이니라’ 하였다.” ○그런데 주자는 명덕(明德)을 본(本)으로 삼고 신민(新民)을 말(末)로 삼았으며, 지지(知止)를 시(始)로 삼고 능득(能得)을 종(終)으로 삼았으니, 다산설과는 다른 견해인 것이다. 이 점에 대한 다산의 논변(論辨)을 들어보자. ○“물(物)이란 자립(自立)하여 형상(形象)을 이루고 있는 자의 이름이다. 사(事)란 행위하는 것의 이름이다. 덕(德)·민(民)을 물(物)이라 이룰 수 있지만 명덕(明德)·신민(新民)은 사(事)·물(物)이 섞여 있는 것이다. 지지(知止)란 오히려 ‘사(事)’라 이룰 수 있지만, 능득(能得)이란 그 공적을 아름답게 여긴 말이니, ‘사(事)’라고 하는 것은 옳지 않다. 여기서 ‘능득(能得)’이라 이른 것은 무슨 일을 능득(能得)한다는 것일까. 주자는 본래 능득(能得)을 지선(至善)으로 여겼고, 또 지선(至善)을 명덕(明德)·신민(新民)이 통합한 것으로 여겼던 것이니, 이는 지선(至善) 속에 성(誠)·정(正)·수(修)·제(齊)·치(治)·평(平)의 여섯 가지 사(事)의 지극한 공부가 들어 있다는 것이다. 이 여섯 가지 사(事)의 지극한 공부를 한 데 묶어 놓고 이를 단정하여 “능득(能得)을 종(終)으로 삼는다” 하였으니, 사시(四時)를 한 데 묶어 놓고 이를 단정하여 “사시(四時)를 겨울로 삼는다” 한 것과 같으니, 어찌 통할 수 있겠는가. 이는 나와 같이 어리석은 사람은 감히 따를 수 없는 것이다. 그런데 덕민(德民)을 가지고는 물(物)의 본말(本末)로 삼을 수 없다는 것은 무엇 때문일까. 명덕(明德)이란 효제자(孝弟慈)인 것이다. 효제자(孝弟慈)에는 원래 본말(本末)이 없다. 친민(親民)도 또한 제자(弟慈)가 민(民)에 있는 것이다. “덕(德)”이라 하기도 하고 “민(民)”이라 하기도 하는 것은 이미 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)의 강령(綱領)이 아닌데 어찌 물(物)의 본말(本末)이라 여길 수 있을 것인가”라 하였다.

15) 고(古): 요순우탕문무주공(堯舜禹湯文武周公)의 시대

16) 치(致): 지지(至之)

17) 치지(致知): 극지기소선후(極知其所先後)

18) 격(格): 양도(量度)

19) 격물(格物): 도물유본말(度物有本末). [평설] 다산은 여기서 주자의 팔조목설(八條目說)을 부인

물을 헤아린 후에야 아는 것의 극치에 이르고, 아는 것이 극치에 이른 후에야 뜻이 정성스럽게 되고, 뜻이 정성스럽게 된 후에야 마음이 바르게 되고, 마음이 바르게 된 후에야 자신을 가다듬고, 자신을 가다듬은 후에야 집안을 가지런히 하고, 집안을 가지런히 한 후에야 나라를 다스리고, 나라를 다스린 후에야 천하가 태평하리라.

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<sup>20)</sup>

함과 동시에 주자의 격치론(格致論)에 대하여도 부정적이다. ○주자는 “치(致)는 추극(推極)이요, 지(知)는 식(識)과 같은 것이다. 나의 지식을 추극(推極)하여 알고자 하는 바를 극진히 하지 않음이 없다. 격(格)은 지(至)요, 물(物)은 사(事)와 같은 것이다. 사물(事物)의 리(理)의 궁극적인 데까지 이르러 그의 극치(極處)에 이르고자 하되 이르지 않음이 없다” 하여, 천하(天下) 만사만물(萬事萬物)의 궁극적인 이치(理致)를 고구(考究)하는 것을 격물치지(格物致知)라 한 것이다. ○그러나 다산은 격물치지(格物致知)를 제외한 성의(誠意) 이하 평천하(平天下)의 육조목(六條目)의 본말(本末) 종시(終始)를 양도(量度)하는 것을 격물치지(格物致知)라 하였다. 그의 설명을 들어보기로 하자. ○“중용에서 ‘성(誠)이란 물(物)의 종시(終始)’라 하였는데, 시(始)는 성기(成己)요, 종(終)이란 성물(成物)이다. 성기(成己)는 수신(修身)이요, 성물(成物)은 화민(化民)이다. 그렇다면 수신(修身)은 원래 성의(誠意)를 가장 으뜸가는 공적으로 여기며, 이를 따라 시작해 들어가고 이를 따라 손을 대는 것이니, 성의(誠意) 앞에 또 어찌 이층(二層)의 공부(工夫)가 있겠는가. 오직 이 천하만사(天下萬事)는 부득불 먼저 헤아려 생각해 보지 않을 수 없는 것이니, 상세하게 헤아려 생각해본 연후에 일이 시작되는 법이다. 명덕(明德)을 천하(天下)에 밝혀 천하 사람들로 하여금 모조리 대도(大道)로 돌아오게 하려는 것은 이 천지(天地) 사이에서 가장 큰일이 되는 것이다. 그러므로 이미 그칠 곳을 안다면 이에 그 뜻을 결정하고, 이미 그 뜻을 결정하면 이에 그 일을 생각하여 그가 경영해야 할 사물(事物)들의 본말(本末)을 헤아려 보고, 그 일의 종시(終始)를 셈해 보아야 하는 것이다. 그러고서는 그의 말단(末端)부터 거슬러 올라가면 성의(誠意)에 이르러서야 비로소 일의 처음이 될 것이다. 헤아리고 따지는 것은 일이 시작되기 전에 있어야 하는 것이기 때문에, 그 뒷면(面)에 또 어찌 치지격물(致知格物)의 두 가지 것이 붙게 될 것인가. 물(物)이란 바로 이 물(物)이요, 지(知)란 곧 이 지(知)인 것이네. 바로 천하(天下)의 물(物)과 천하(天下)의 이(理)를 안다는 것이 대체로 여기에서 무슨 관계가 있겠는가. 중용에서 성(誠)을 물(物)의 종시(終始)로 여기고 성신(誠身)의 뒷면에 먼저 명선(明善)의 한 층이 나와 있으니, 명선(明善)이 바로 지지(知止)인 것이다. 장차 지어지신(止於至善)할 것을 안다는 것이 명선(明善)이 아니겠는가. 단 중용(中庸)에서는 지지능득(知止能得)과 격물치지(格物致知)를 합쳐서 ‘명선(明善)’이라 한 것이니, 문장(文章)에는 상세하고 간략함이 있지만 그 도(道)는 같은 것이다” 하였다. 이로써 격물치지(格物致知)는 성의로부터 시작되는 육조(六條) 밖에 따로 존재하는 자임을 알 수 있을 것이다.

- 20) [평설] 격물치지론(格物致知論)에 대한 주자와 다산과의 견해차(見解差)는 너무도 두드러진다. ○주자는 “물격(物格)이란 물리(物理)의 극치(極處)에 이르지 않음이 없고, 지지(知至)란 오심(吾心)의 지(知)한 바를 극진히 하지 않음이 없는 것이다. 지(知)가 이미 극진히 하게 되면 의(意)가 성실하게 되는 것이요, 의(意)가 실(實)하게 되면 심(心)은 정(正)하게 될 수 있을 것이다. 수신(修身) 이상은 명명덕(明明德)의 사(事)요, 제가(齊家) 이하의 신민(新民)의 사(事)인 것이다. 물격치지(物格知至)하면 지(止)할 바를 아는 것이니, 의성(意誠) 이하(以下)는 모두 지(止)

할 바를 얻는 서차(序次)인 것이다.” ○이에 대한 다산의 변론(辯論)을 들어보자. “일을 헤아리게 될 무렵에 그 추세(趨勢)를 따져 보면 밖에서 안으로 거슬러 들어가게 되고, 일을 헤아리는 일이 이미 끝나 그의 공작을 살펴 보려면 안으로부터 밖으로 밀고 나가게 되는 것이다. 그러므로 위에서는 거꾸로 내려오고, 아래에서는 제대로 따라가는 것이다. 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)에는 분명히 그의 본말이 있음을 볼 수 있으나, 곧 물(物)은 헤아리게 되는 것이다. 성(誠)·정(正)·수(修)·제(齊)·치(治)·평(平)에는 분명히 그의 선후(先後)하는 바를 인정할 수 있으니, 곧 지(知)는 이르게 되는 것이다. 그런 연후에 일이 시작되는 까닭에 ‘지(知)가 이른 후에야 의(意)가 성(誠)하게 된다고 한 것이다.” ○“대학(大學)에는 삼강령(三綱領)이 있고, 삼강령(三綱領)마다 각각 삼조목(三條目)씩을 영유(領有)하고 있는데, 그 조목(條目)은 다 효제자(孝弟慈)인 것이다. 이 절(節)은 명덕(明德)·신민(新民)의 조목(條目)이 아니다. 그러나 글 자체는 비록 팔전(八轉)하고 있지만 일은 오직 육조(六條)뿐이니, 격물치지(格物致知)가 이 팔(八)의 수(數)에 끼는 것은 부당(不當)하다. 이를 ‘격치육조(格致六條)’라 이름하는 것이 명실(名實)이 서로 어울릴 것이다” 하였으니, 다산의 설(說)은 격치육조목설(格致六條目說)이라 해야 할 것이다. ○천하의 사물(事物)을 격지(格致)한다는 주자의 설(說)에 대하여, 그의 불합리한 점을 다산은 다음과 같이 지적하고 있다. “천하의 만물은 한량없이 많아서 교역(巧歷) 같은 사람도 그 수를 다 셀 수 없을 것이요, 박물군자(博物君子)도 그 이치(理致)를 다 통달할 수 없을 것이니, 비록 요순(堯舜) 같은 성인에게 팽조(彭祖) 같은 수명(壽命)을 주더라도 반드시 그 까닭을 다 알아낼 수 없을 것이다. 이렇게 만물을 헤아리고, 이렇게 아는 것이 투철하게 되기를 기다린 후에 비로소 성의(誠意)하려 하고, 수신(修身)하려 한다면, 결국 늦어지고 말 것이다. 경(經)에 이른바 “지지(知止) 능득(能得)이나 격물치지(格物致知)가 비록 허다한 충절(忠節)이 있다 하더라도, 사실상 말에는 선후(先後)가 있지만 시간에는 선후(先後)가 없고 오직 한순간일 따름인 것이다. 지지(知止)함으로써 입치(立止)하는 것도 이는 곧 한순간인 것이요, 여사(慮事)함으로써 득로(得路)하는 것도 이는 곧 한순간인 것이요, 격물(格物)함으로써 치지(致知)하는 것도 이는 곧 한순간인 것이다.

성의(誠意)함으로써 정심(正心)하는 것은 그의 도(道)를 말한다면 분명히 선후(先後)가 있지만, 그 시각(時刻)을 말한다면 머뭇거릴 겨를이 없을 것이니, 어느 틈에 천하 만물의 이치(理致)를 다 캐낼 수 있을 것인가. 다만 격물치지(格物致知)만이 시각(時刻)을 소비하지 않는 것이 아니라, 바로 저 소위 성의정심(誠意正心)도 모름지기 강론(講論)할 자리를 마련해 놓고 시간을 마련하여 공부하는 그런 것이 아니요, 다만 답을 무렵에 일어나 성의(誠意)를 다하여 부모(父母)님 잡자리의 문안(問安)을 드린다면 부모에게 효도(孝道)하는 자가 될 것이다. 얼굴 빛을 가다듬고 조정(朝廷)에 나아가 성의(誠意)를 다하여 군왕의 잘못을 바로잡는다면 군왕에게 충성(忠誠)하는 자가 될 것이다. 머리 흰 늙은이의 뒤를 따라 길을 갈 때 그의 부담을 나누어준다면, 어른에게 공경하는 자가 될 것이다. 나라를 위해 죽은 사람의 외로운 자손들을 달래 주며 성의(誠意)로써 불쌍히 여겨 준다면, 어린 고아(孤兒)들에게 자애로운 자가 될 것이다. 옛날 성인들과 왕(王)들의 도(道)는 본래 이와 같은데, 요즈음 학자들은 텅텅 비어 아무것도 없는 곳에서 돌연(突然)히 그의 뜻을 정성스럽게 한다 하기도 하고, 텅텅 비어 아무것도 없는 곳에서 그 마음을 바르게 한다 하기도 한다.

깊고 넓어 눈이 아찔하고 행하게 비어 있어 깊숙하기만 하니. 머리로 찾을 길이 없거니와 꼬리도 붙잡을 길이 없는데, 하물며 성의(誠意)의 위에 또다시 격물치지(格物致知)라는 이중(二層)을 덧붙여 놓으니, 어지럽게 뒤섞여져서 그 꼬투리를 찾을 길이 없다. 평생토록 공부를 한다 하더라도 안다는 일이 오히려 부족(不足)할 것인데, 하물며 실행함에 있어서라” 하였다. ○참고(參考)로 다산의 격치도(格致圖)를 예시(例示)하면 다음과 같다.

|        |                                |
|--------|--------------------------------|
| 의(意)   | 성(誠)                           |
| 본심(本心) | 시정(始正)    기본란(其本亂)    자천자(自天子) |
| 신(身)   | 수(修)                           |

격물유(格物有)    사유(事有)    자부(著否)    수신위본자위자본(修身爲本此謂知本)

천자로부터 일반 서민에 이르기까지 온통 수신을 근본으로 삼는다. 그 근본이 어지럽게 되고 말단만이 다스려지는 일은 없는 법이다. 그가 후하게 해야 할 것에 박하게 하거나, 박하게 할 것에 후하게 하는 자도 절대로 없는 법이다. 이를 일러 근본을 안다는 것이오, 이를 일러 얹에 이르렀다는 것이다.

---

가(家)      제(齊)  
말국(末國)    종치(終治)    이말치(而未治)    지서인(至庶人)  
천하(天下)    평(平)

욕정자선성의(欲正者先誠意)  
욕수자선정심(欲修者先正心)  
선욕제자선수신(先欲齊者先修身)    성의자선치지(誠意者先致知)  
욕치자선제가(欲治者先齊家)  
욕평자선치국(欲平者先治國)

치소소(致知所)      지소선후측근도(知所先後則近道)      차위지지지(此謂知之至)

의성이후심정(意誠而後心正)  
심정이후신수(心正而後身修)  
후신수이후가제(後身修而後家齊)    물격이후지지(物格而後知至)  
가제이후국치(家齊而後國治)  
국치이후천하평(國治而後天下平)

自天子以至於庶人 壹是<sup>21)</sup>皆以脩身爲本 其本亂而末治者否矣 其所厚者  
薄而其所薄者厚 未之有也 此謂知本 此謂知之至<sup>22)</sup>

소위 그 뜻을 정성스럽게 하는 사람은 자기를 속이지 말아야 한다. 나쁜 냄새를 싫어하듯 하고, 좋은 여색을 좋아하듯 하는 그것을 일러 스스로 만족한다는 것이다. 그러므로 군자는 반드시 그가 홀로 있을 때를 삼가는 것이다. 소인은 혼자 한적하게 있을 때에는 좋지 않은 짓을 하되 못하는 것이 없다가도, 군자를 만나고 나면 슬쩍 시침을 떼고 그 좋지 못한 짓을 덮어 버리려고 할뿐더러 도리어 잘한 짓이나 한 것처럼 나타내려고 하지만, 남이 자기를 보되 자기 폐나 간을 뚫어보듯 할 것인데, 무슨 소용이 있을 것인가. 이를 일러 마음 속에 정성이 어리면 밖으로 나타난다는 것이다. 그러므로 군자는 반드시 홀로 있을 때를 삼가야 한다. 증자는 “열 눈이 지켜보고 있으며 열 손이 손가락질하고 있으니, 그것이 두렵구나” 하였다. 부자는 집안을 윤택하게 하고, 덕망은 자신을 윤택하게 하여 마음은 넓어지고 몸도 부드러워지니, 그러므로 반드시 그의 뜻을 정성스럽게 하느니라.

所謂誠其意<sup>23)</sup>者 毋自欺<sup>24)</sup>也 如惡惡臭 如好好色 此之謂自謙<sup>25)</sup> 故君子

21) 일시(壹是): 일개(一槩)

22) [평설] 수신(修身) 연후에 화하(化下)할 수 있고, 수신(修身) 연후에 사상(事上)할 수 있으므로 다 수신(修身)을 근본으로 삼는다(다산). ○소후자(所厚者)는 자신(自身)이요, 소박자(所薄者)는 민(民)이니, 지본자(知本者)는 가(家) 국(國) 천하의 본(本)이 자신에게 있음을 안 다는 것이다(다산). ○이 이하는 주자의 착간설(錯簡說)에 따르지 않고 구본(舊本)에 의하여 해설하기로 한다. 왕양명이 그러했고, 다산의 대학공의(大學公議)도 구본(舊本)에 착간(錯簡)이 없으므로 그대로 따르고 있다.

23) 의(意): 마음속 깊이 감추어진 뜻

24) 자기(自欺): 잘못인 줄 알면서도 잘못을 행(行)하는 것이다.

25) 겸(謙): 겸(慚)의 뜻. 쾌(快)

必慎其獨<sup>26)</sup>也 小人閒居<sup>27)</sup>爲不善 無所不至 見君子而后厭然<sup>28)</sup> 揜其不善 而著其善 人之視己<sup>29)</sup> 如見其肺肝<sup>30)</sup>然 則何益矣 此謂誠於中 形於外 故君子必慎其獨也 曾子曰 十目所視 十手所指<sup>31)</sup> 其嚴乎 富潤<sup>32)</sup>屋德潤身 心廣體胖<sup>33)</sup> 故君子必誠其意<sup>34)</sup>

26) 독(獨): 나 혼자만 알고 있는 경지

27) 한거(閒居): 혼자 있을 때

28) 염연(厭然): 감추어 버리는 모양

29) 인지기(人之視己): 이때의 가(己)는 소인(小人)

30) 폐간(肺肝): 소인(小人)의 속셈

31) 십목십수(十目十手): 천지신명(天地神明)의 눈과 손

32) 윤(潤): 광택(光澤)이 밖으로 나타난 것

33) 반(胖): 느릿느릿하고 편안하다.

34) [평설] 정주학파(程朱學派)들은 앞 절과 이 절 사이에서 “구본(舊本)에서는 많은 착간(錯簡)이 있어서 이제 정자(程子)가 정한 바에 따라서 다시 경문(經文)을 고정(考定)하여 따로 서차(序次)를 마련하여 다음과 같이 만든다”고 하여, 주자는 경문(經文)의 구본서차(舊本序次)를 이리 저리 뒤바꾸어 놓았다. 이를 일러 주자의 착간설(錯簡說)이라 하거니와, 그 결과(結果)로 다시금 주자는 보전(補傳)을 쓰되 다음과 같다. ○“여기서 몰래 정자(程子)의 뜻을 받들어 이를 보충하자면, ‘소위 치지(致知)가 격물(格物)함에 있다’는 것은 나의 지(知)를 극진히 하려고 한다 면 사물에 부딪혀 그 이치(理致)를 궁구(窮究)함에 있음을 말하는 것이다. 대개 인심(人心)은 신령(神靈)되니 지혜(知慧)로움을 갖지 않음이 없고, 천하(天下)의 만물(萬物)은 이치(理致)를 갖지 않음이 없건마는, 오직 이치(理致)에 있어서만은 아직 다 궁구(窮究)하지 못하고 있으므로 그의 지혜(知慧)를 극진히 다하지 못하고 있는 것이다. 이러므로 대학(大學)에서 맨 먼저 가르치기를, 반드시 배우는 사람으로 하여금 무릇 천하(天下)의 사물(事物)에 부딪혀 나의 지혜로운 이치(理致)로 더욱 궁구(窮究)하여 그의 지극한 경지에 이르도록 요구하지 않음이 없으니, 이렇게 힘쓰기를 오래도록 계속하다가 하루아침에 활짝 길이 트이게 되면, 모든 사물의 표리(表裏)와 정조(精粗)함이 드러나지 않음이 없고, 내 마음의 전체(全體)로서 크게 쓰임이 분명해지지 않음이 없을 것이니, 이를 일러 격물(格物)이라 하고, 이를 일러 지지(知之)라 하는 것이다”라 하여, 물(物)은 천하만물(天下萬物)로 간주하고, 격물치지(格物致知)는 천하만물(天下萬物)이 가진 이(理)를 궁구(窮究)하는 것으로 여겼던 것이다. 이 점이 정주철학(程朱哲學)의 진수(真髓)이기는 하지만, 그것은 대학(大學)의 격물치지(格物致知)와 다르다는 사실은 이미 위에서 지적한 바와 같다. ○다산은 이 점에 대하여 다시금 다음과 같이 설명하고 있다. “격물치지장(格物致知章)에 없어진 것이 없다는 것은 이 장의 첫 구절이 돌연히 우뚝 솟아나 위로는 치지(致知)와 연결이 되지 않았고, 아래로는 정심(正心)과도 엇물리지 않았기 때문임을 알 수 있다. 성(誠)이 아니면 물(物)도 없으므로 먼저 성의(誠意)를 말하고, 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)를 포괄하여 일절(一切) 아들이 성의(誠意)로 돌아가게 한 것이다. 잇달아 기오(淇奥) 열문(烈文)의 시(詩)를 인용(引用)하여 성의(誠意)의 공적(功績)을 밝혔으니, 그로써 자수(自修)할 수도 있으려니와 化民할 수도 있으며, 이것들이 모두 지어지신(止於至善)할 수 있는 것이다. 잇달아 강고(康誥) 등 아홉 개의 글을 인용하여 또다시 성의(誠意)의 공적(功績)을 밝혔으니, 스스로를 밝혀 가지고 신민(新民)하여 그로써 지어지신(止於至善)하는 것이다. 잇달아 청송어(聽訟語)를 인용(引用)하여 또다시 수신위본(修身爲本)을 밝히고서 아래에 정심(正心) 수신절(修身節)을 끌어냈으니, 성의절(誠意節)이 갑자기 끼어든 것이 아니요, 삼강령(三綱領)이 거꾸로 떨어져 버린 것도 아니다. 경(經)에 어찌 잘못이 있겠는가”라 하여, 구본(舊本)의 서차(序次)에 잘못이 없음을 다시금 명백(明白)히 하고 있는 것이다.



옛 시에 “저 기수 구비진 곳을 쳐다보니, 푸른 대숲이 우거졌구나. 청아한 군자여. 끊은 듯 다듬은 듯하고, 쪼르는 듯 가는 듯 하도다. 장엄하고 굳세며, 환하고 빛나도다. 청아한 군자여, 끝내 잊을 길이 없도다” 하였는데, 끊는 듯 다듬은 듯한 것은 배우는 것을 말한 것이다. 쪼르는 듯 가는 듯한 것은 스스로 다듬는다는 것이다. 장엄하고 굳세다는 것은 두려운 모습이다. 환하고 빛난다는 것은 위의인 것이다. 청아한 군자를 끝내 잊을 길이 없다는 것은 그의 성대한 덕 때문에 이루어진 지극한 선을 잊을 수 없다는 것을 말한 것이니라.

詩<sup>35</sup>)云 瞻彼淇<sup>36</sup>)澳<sup>37</sup>) 萋竹<sup>38</sup>)猗猗<sup>39</sup>) 有斐<sup>40</sup>)君子 如切如磋 如琢如磨<sup>41</sup>)兮 匪<sup>42</sup>)兮 赫兮喧兮 有斐君子 終不可諠<sup>43</sup>)兮 如切如磋<sup>44</sup>)者 道<sup>45</sup>)學也 如琢如磨者 自脩也 瑟兮僩兮者 恂慄<sup>46</sup>)也 赫兮諠兮者 威儀也 有斐君子 終不可諠兮者 道盛德至善 民之不能忘也<sup>47</sup>)

옛 시에 “오호라! 전왕을 잊을 수 없도다” 하였으니, 군자는 현인은 현인으로 여겨 주고 친족은 친족으로 여겨 주며, 소인은 그의 즐거움을 즐겁게 해주고 그의 이로움을 이롭게 해 주니, 이 때문에 평

35) 시(詩): 위풍(衛風) 기옥(淇澳)

36) 기(淇): 수명(水名)

37) 옥(澳): 물굽이

38) 녹죽(萋竹): 푸른 대. 대와 비슷한 풀의 일종이란 說도 있다.

39) 의의(猗猗): 무성한 모양

40) 비(斐): 빛나는 모양

41) 슬(瑟): 엄밀한 모양

42) 한(僩): 굳세고 의젓한 모양

43) 환(諠): 잊어버린다는 뜻

44) 절차탁마(切磋琢磨)는 성(誠)이다.

45) 도(道): “말한다”는 동사

46) 준륜(恂慄): 두려워한다.

47) [명설] 슬한현원(瑟僩惇惇)은 성어중(誠於中)이면 형어외(形於外)인 것이다. ○형어중(誠於中)은 자수(自修)요, 형어외(形於外)는 화민(化民)이니 곧 중용(中庸)의 성기성물(成己成物)이다. ○이로써 이 시(詩)가 성의(誠意)의 뒤에 불게 됨을 알 수 있다.

생토록 잊지 못하느니라.

詩<sup>48</sup>)云 於戲<sup>49</sup>) 前王<sup>50</sup>)不忘 君子<sup>51</sup>)賢其賢而親其親 小人<sup>52</sup>)樂其樂而利其利 此以沒世不忘也<sup>53</sup>)

강고에는 “잘 덕을 밝히니라” 하였고, 태갑에는 “하늘의 밝은 명령을 돌이켜 살피니라” 하였고, 제전에는 “잘 큰 덕을 밝히니라” 하였으니, 다 스스로 밝힘이니라.

康誥<sup>54</sup>)曰 克<sup>55</sup>)明德<sup>56</sup>) 太甲<sup>57</sup>)曰 顧<sup>58</sup>)諒<sup>59</sup>)天之明命 帝典<sup>60</sup>)曰 克明峻<sup>61</sup>)德 皆自明也<sup>62</sup>)

탕왕의 목욕통에 새긴 글에 “진실로 날로 새롭게 하면, 나날이 새롭게 하며, 또 날마다 새롭게 하니라” 하였고, 강고에는 “백성들을 새롭게 일깨우니라” 하였고, 옛 시에는 “주나라는 비록 오래된 나라

---

48) 시(詩): 주송(周頌) 열문(烈文)

49) 오희(於戲): 감탄사

50) 전왕(前王): 문(文)・무왕(武王)

51) 군자(君子): 유위자인(有位之人)

52) 소인(小人): 국민(國民)

53) 전왕(前王)은 당시의 유위자군자(有位之君子)에게는 현현(賢賢) 친친(親親)하였고, 당시의 백성들에게는 낙락(樂樂) 이익(利利)하였기 때문에 전왕(前王)을 길이 잊지 못한 것이다. ○입현(立賢) 산재(散財)는 치평(治平)의 대의(大義)인 것이다. 평천하절(平天下節)과도 상응(相應)하고 있음을 알아야 할 것이다.

54) 강고(康誥): 주서(周書)

55) 극(克): 능(能)

56) 극명덕(克明德): 능명효제지도(能明孝弟之道)

57) 태갑(太甲): 상서(商書) 일편(逸篇)

58) 고(顧): 회시(廻視) (주자는 “상목재지(常目在之)”라 함)

59) 시(諷): 음(音) 제. 심사(審視)(주자는 “차(此)”라 함)

60) 제전(帝典): 「요전(堯典)」・「우서(虞書)」

61) 준(峻): 대(大)

62) 자명(自明): 자수명덕(自修明德)이니 모두 자수지공덕(自修之功德)이다.

이지만 그가 받은 하늘의 명령은 새로우니라” 하였다. 그러므로 군자는 철저하게 하지 않는 것이라고는 없느니라.

湯之盤<sup>63)</sup>銘曰 苟日新 日日新 又日新 康誥曰 作<sup>64)</sup>新民 詩<sup>65)</sup>曰 周雖舊邦 其命<sup>66)</sup>維新 是故君子無所不用其極<sup>67)</sup>

옛 시에 “서울지방은 사방이 천리니 백성들이 머물러 사느니라” 하였고, 옛 시에 “피끌피끌 꼬꼬리는 언덕배기에 머물도다” 하였는데, 공자가 말하기를 “머물되 그들은 머물 곳을 아느니라. 사람이 되어 가지고 새만도 못 해서야 될 말인가” 하였다. 옛 시에 “깊고 묵직한 문왕이여. 아아! 끊임없이 밝아 그의 머무름을 조심하시니라” 하였으니, 남의 임금이 되어서는 인에 머물고, 남의 신하가 되어서는 경에 머물고, 남의 아들이 되어서는 효에 머물고, 나라 사람들과 사귄 적에는 신에 머물었느니라.

詩<sup>68)</sup>云 邦畿<sup>69)</sup>千里 惟民所止<sup>70)</sup> 詩<sup>71)</sup>云 緡蠻<sup>72)</sup>黃鳥 止于丘隅<sup>73)</sup> 子

63) 반(盤): 목욕통. 때[盥]를 씻고 몸을 새롭게[新] 하는 그릇

64) 작(作): 흥기(興起). 작신(作新)은 연문(連文)으로 보라.

65) 시(詩): 「대아(大雅)」, 「문왕(文王)」

66) 기명(其命): 천명(天命)

67) 기극(其極): 지어지선(止於至善). [평설] 다산은 여기서 다음과 같이 말하고 있다. “명덕(明德)이란 구절 끝에. 요(堯)의 준덕(峻德)을 인용한 것은 준덕(峻德)은 장차 친구족이장백성(親九族而章百姓)하게 되는 것이니, 아래에 나오는 신민(新民)과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 신민(新民)의 첫머리에 탕왕(湯王)의 일신(日新) 구절을 인용한 것은 일신(日新)이란 곧 자신(自新)의 공적(功績)이니, 위에서 나온 명덕(明德)과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 신민(新民)의 끝에서 무소불용기극(無所不用其極)이라 말한 것은 그가 용기극(用其極)한다면 지선(至善)함이 되는 것이니, 아래에 나오는 지선(至善)과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 지선(至善)의 첫머리에 방기(邦畿)의 시(詩)를 인용(引用)한 것은 유민소지(維民所止)의 구절이 위에서 나오는 신민(新民)과 서로 엇물리게 하기 위해서인 것이다. 글을 꾸미는 솜씨란 이렇게 교묘한 것이다. 대학과 중용에서는 모두 글이 끊어진 곳에서는 뜻이 이어지고, 뜻이 끊어진 곳에서는 글이 이어졌다는 것을 이를 두고 이른 말이다” 하였다.

68) 시(詩): 상송(商頌) 현조(玄鳥)

69) 방기(邦畿): 왕도(王都)

70) 지(止): 거(居)

曰 於止 知其所止 可以人而不如鳥乎 詩<sup>74</sup>)云 穆穆<sup>75</sup>)文王 於<sup>76</sup>)緝熙<sup>77</sup>)  
敬止<sup>78</sup>) 爲人君 止於仁 爲人臣 止於敬 爲人子 止於孝 爲人父 止於慈  
與國人交 止於信<sup>79</sup>)

공자 “나도 남처럼 송사를 듣고 있지만 반드시 송사가 없도록 하  
겠노라” 하였는데, 실정이 없는 사람은 제 말을 제대로 다 못 하게  
한 것은 백성들의 뜻을 크게 두려워하게 만든 때문이니, 이를 일러  
근본을 안다는 것이니라.

子曰 聽訟吾猶人也 必也使無訟乎 無情<sup>80</sup>)者不得盡其辭<sup>81</sup>) 大畏民志 此  
謂知本<sup>82</sup>)

소위 수신이란 그 마음을 바르게 함에 있다는 것으로서, 자신에

71) 시(詩): 소아(小雅) 민만(緝蠻)

72) 먼만(緝蠻): 새소리

73) 구우(丘隅): 숲이 우거진 곳. 새들에게는 지선지처(至善之處)

74) 시(詩): 문왕(文王)

75) 묵묵(穆穆): 심원(深邃)한 모습

76) 오(於): 감탄사

77) 집희(緝熙): 계(繼) 명(明)

78) 경지(敬止): 신기소지(慎其所止)

79) [평설] 지어지선(止於至善)을 설명함으로써 성의절(誠意節)의 뒤를 이은 것이다. ○인(仁)·경(敬)·효(孝)·자(慈)·신(信)은 지선(至善)이 구체적 덕목(德目)이라고 할 수 있다. 이들은 문왕(文王)의 덕목(德目)이지만 치평(治平)의 덕(德)으로서는 범천하(凡天下)의 덕(德)이기도 한 것이다. 이들은 또한 효(孝)·제(弟(경(敬))·자(慈) 삼덕(三德)을 방불하게 하고 있음을 짐작하게 한다.

80) 정(情): 진실(眞實) 무위지회(無僞之懷). 그러므로 무정(無情)은 무진(無眞) 무실지허위(無實之虛僞)

81) 사(辭): 송자(訟者)가 자진(自陳)하는 말

82) 본(本): 신(身). [참조] 『논어(論語)』 「안연(顔淵)」장(章)에도 나온다. [평설] 대체로 송사(訟事)를 듣는 것과 송사(訟事)를 없도록 하는 것과의 거리는 지극히 먼 것이다. 청송(聽訟)은 중용(中庸)의 말미에서 이른바 성색이화민(聲色以化民)이요, 무송(無訟)은 예회명덕(豫懷明德)하여 불대성이색(不大聲以色)인 것이다. 성인이 천명(天命)의 소재(所在)를 잘 살피서 신독(慎獨)하며 성의로써 수신(修身)하면, 백성들은 저절로 감동하며 바라다보면서 그를 두려워하며 감히 진실이 아닌 말은 늘어놓지 못하는 것이다. 이것이 만종교화의 지극한 공적인 것이다. 원래 이 세상 모든 백성들은 품앗이처럼 우거져 있으니 집집마다 깨우쳐 주며 이 집 저 집 말다툼해 가면서 쫓아다닐 수도 없으므로 성인의 도는 지성(至誠)으로 독공(篤恭)하던 천하는 저절로 태평하게 되는 것이다. 이 모두가 송사(訟事)가 없도록 하려는 깊은 뜻인 것이다. 성의(誠意)로써 수신(修身)하는 효과의 궁극적인 경지는 여기에 있으므로 이 무송(無訟)으로 성의절(誠意節)을 끝맺은 것이다(다산설).

분통터지는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없고, 두려워하는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없고, 즐거워하는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없고, 근심하는 일이 있으면 그것이 바를 수가 없다. 마음이 거기에 없으면 보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않고, 먹어도 그 맛을 모르는 것이니, 이를 일러 수신은 그 마음을 바르게 함에 있다고 하는 것이니라.

所謂脩身在正其心者 身有所忿懣<sup>83)</sup> 則不得其正 有所恐懼 則不得其正 有所好樂<sup>84)</sup> 則不得其正 有所憂患 則不得其正 心不在焉 視而不見 聽而不聞 食而不知其味 此謂脩身在正其心<sup>85)</sup>

83) 분치(忿懣): 노(怒). 분(忿)은 연한(憫恨), 치(懣)는 겹지(路蹟)

84) 호요(好樂): 음(音)은 호요.

85) [평설] 이 구절에서 크게 문제가 되는 것은 주자가 ‘신유(身有)의 신(身)은 마땅히 심(心)으로 고쳐야 한다’고 한 데 있다. 이에 대하여 다산은 그의 부당함을 다음과 같이 지적하고 있다. ○“몸과 마음은 미묘하게 합해져 있으니 나누어서 말해서도 안 된다. 마음을 바르게 하는 것은 곧 자신을 바르게 하는 것이 되어서 거기에는 두 층의 공부가 없는 것이다. 공자는 ‘그 자신이 바르면 명령하지 않더라도 백성들은 실행하고, 그 자신이 바르지 않으면 비록 명령하더라도 백성들은 따르지 않는다’ 하였고, 또 ‘진실로 그 자신이 바르면 정치쯤이야 무슨 문제가 있으며, 그 자신이 바르지 않으면 어떻게 남을 바르게 할 것인가’ 하였고, 맹자는 ‘그 자신이 바르면 천하가 그에게로 돌아올 것이다’ 하였다. 매씨서전(梅氏書傳)의 군야편(君牙篇)에서도 오히려 ‘네 자신이 바를 수 있다면 남들은 감히 바르게 되지 않을 수 없다’ 하였다. 자신의 몸에 분통터지는 일이 있으면 그것이 바를 수 없다는 것은 의리로 보아서 명백하고, 여러 경서와도 합치하는데 왜 마음 심(心)자로 고쳐야 했을까. 분통터지는 일이 있으면 말 기운이 억제되고, 행동도 얼치락뒤지락하게 되니, 자신의 몸이 바를 수 없을 것이요, 두려워하는 일이 있으면 재난에 흔들리고, 위력에 굴복하게 되니, 자신이 바를 수 없을 것이요, 즐거워하는 일이 있으면 재물을 탐내어 풍류나 여자에게 바치게 되니, 자신이 바를 수 없을 것이요, 근심하는 일이 있으면 가난 때문에 마음이 달라지고 이해관계 때문에 몸을 망치게 되니, 자신이 바를 수 없을 것이다. 자기의 몸이 바른 길을 잃으면 제가(齊家)할 수가 없고 치국(治國)할 수도 없다. 그러므로 경계해야 할 점은 그의 몸에 있는 것이다. 네 가지 ‘유소(有所)’라는 것은 몸을 망치고 몸을 잃는 함정이 되는 것이니, 군자는 이 점을 살펴 이를 이겨냄으로써 그 자신의 몸을 바르게 해야 할 것이다.” ○또다시 다산은 말하기를 “네 가지 ‘유소(有所)’라는 것은 마음을 다스리는 일이다. 다섯 가지 ‘지기(之其)’는 제가(齊家)하는 일들이다. 만일 다시 ‘신유(身有)의 신(身)자’를 고쳐서 심(心)자로 한다면 대학(大學)이란 책의 일부는 드디어 수신절(修身節)이 없어질 것이니, 정말로 보전(補傳)을 써야만 그제가 완전한 책이 될 것이다. 그런데 程子是 왜 이 점에 생각이 미치지 못했는지 알 수가 없다. 원래 몸과 마음은 미묘하게 하나로 합하여 있으니 둘로 나누어서는 안 된다. 그러므로 특히 身자를 써서 몸과 마음을 하나로 합친 쇠뿔처럼 만든 것인데, 이제 이 뜻을 빼버리면 대학에서는 수신(修身)이란 없어질 것이다. 분치(忿懣) 공구(恐懼)가 본래 마음에서 일어나는 것이니, 비록 마음을 말하지 않더라도 글 자체는 소리가 띄어 있다. 만일 심(心)자를 더 보태면 말이 중첩이 되고 뿐만 아니라 정신(正身)이 곧 남을 바르게 하

는 소이(所以)가 되는데, 만일 여기서 정신절(正身節)을 빼 버리면 이 아래 나오는 제가(齊家) 치국(治國)은 전부 밑둥이 없어질 것이니, 그 때문에 잃은 바는 적지 않을 것이다.” ○심신(心身)의 묘합(妙合)관계를 이해하기 위하여 다산의 이야기를 좀 더 들어보기로 하자. “분치(忿懣)란 실중(失中)한 노(怒)인 것이다. 분치(忿懣) 두 글자를 가지고 이를 미루어 따져 본다면, 그 아래 나오는 세 가지 감정도 또한 합리적인 공구(恐懼)라거나 합리적인 우환(憂患)이 아닐 것이다. 공자는 사마중(司馬中)에게 ‘군자는 걱정하지도 않고 두려워하지도 않는다’ 하였는데, 여기서 말한 근심과 두려움은 바로 군자는 하지 않는 것이니, 소위 호락(好樂)도 역시 손자삼락(損者三樂)의 유인 것이다. 어찌 공자의 발분(發憤) 망식(忘食)이라거나, 군자의 형신(戒慎) 공구(恐懼)라거나, 학자의 즐거이 예악(禮樂)을 절주(節奏)하는 것이라거나, 요순(堯舜)의 사람을 얻지 못한 걱정이라거나를 함께 이와 비교할 수 있을 것인가. 희노애락(喜怒哀樂)에는 원래 두 종류가 있는데, 절(節)에 맞는 것이 그 하나요, 절(節)에 맞지 않는 것이 다른 하나인 것이 다. 대체로 공정(公正)한 기쁨, 공정(公正)한 노여움, 공정(公正)한 근심, 공정(公正)한 두려움은 그것이 천명(天命)에 근원하여 발로되므로, 마음의 병(病)이 되지도 않으려니와 또한 몸을 망치지도 않을 것이다. 기쁨과 노여움이 더욱 오래면 오래수록 그가 지닌 것만에 같은 마음을 손상하지도 않으려니와, 격정하고 두려워함도 더욱 오래면 오래수록 그가 지닌 호연(浩然)한 기상이 꺾이지도 않을 것이다. 다만 그의 희노우구(喜怒哀懼)가 재색(財色)이나 화복(禍福)과 같은 사사(私私)로움에서 발로(發露)된다면, 한 물결이 겨우 움직이더라도 온 술몰이 들끓듯하고, 한뼘 안개가 일더라도 온 하늘이 새까맣게 되어, 드디어 물욕(物慾)에 끌려 난동하면서 자신의 몸은 그의 바른 길을 잃게 될 것이니, 어찌 이 두 가지가 같은 종류이겠는가. 이런 점을 밝힌 연후라야 이 경(經)의 뜻이 비로소 뚜렷하게 밝혀질 것이다.” ○“그런데 주자는 이 점을 일찍이 분별하지 못하고서 곧장 이 네 가지는 ‘인심(人心)에 없을 수 없는 것이다’라고 하였다. 진실로 인심(人心)에는 있을 수 없는데, 그것이 단 한번 잃게 되어 바른 길을 잃게 된다면, 이러한 인심(人心)이란 바른 길을 잃는 것이 바로 상리(常理)가 될 것이니, 장차 어떻게 바르게 할 수 있을 것인가. 주자는 한 개의 유(有)자를 표장(表章)해 놓고서 이를 읽되, 유천하(有天下)의 유(有)자라 하여 존유(存留)의 뜻으로 해석하였다. 게다가 그와 더불어 함께 간다는 설을 더 보낸 연후에 비로소 그의 바름을 얻을 수 없다는 것의 논증(論證)을 만들었으니, 어찌 기구한 해석이 아니겠는가. 분치(忿懣) 등 네 가지 감정을 불합리(不合理)한 것으로 돌리지 않고 ‘사유소(四有所)를 가지고 이를 경계한다면, 마른나무나 불꺼진 갯터미가 진체(眞體)를 보전(保全)할 것이니, 심체(心體)가 이와 같다면 산 사람이 아닐 것이다. 하물며 진체본연(眞體本然)의 설(說)은 본래 수능엄(首楞嚴) 경(經)에서 나왔으니, 옛 성인(聖人)의 마음을 논할 때에는 본래 이런 말은 없었던 것이다.” ○“이를 종합해 본다면, 네 가지 감정이 모두 그의 마음속에서 일어나면 그의 정치(政治)에 해를 끼치고, 그의 정치에 나타나면 그의 일을 그르친다. 그러므로 ‘몸이 바른 길을 얻지 못한다’ 하였으니, 바르나 바르지 않느냐는 일을 실행할 때 증현으로 나타나는 것이지 진체(眞體)의 혼명(昏明)한 곳에 머물러 있는 것이 아니다. 진체(眞體)는 담연(湛然) 허명(虛明)하며 거울처럼 비고 저울처럼 공평한 점이 비록 귀한 일이라 할 수 있기는 하지만, 반드시 일을 실행할 때에는 진실(眞實)하여야만 비로소 본래의 진실(眞實)됨을 보전(保全)할 것인데, 곧장 이것을 붙들고 그의 공명(空明)함을 찾다가 마음 병(病)이 안에서 발생하지 않는 사람이 없었던 것이다. 옛 성인(聖人)들이 정기(正己)·정물(正物)하던 학문은 순박하고 진실하여 근거가 있었으니, 저것처럼 유허(幽虛)한 것이 아니었던 것이다.” ○“마음에는 두 가지 병이 있는데, 하나는 마음이 있어서 난 병이요, 다른 하나는 마음이 없어서 난 병이다. 마음이 있다는 것은 인심(人心)이 주(主)가 되는 것이요, 마음이 없다는 것은 도심(道心)이 주(主)가 될 수 없는 것이다. 두 가지는 다른 것 같으나 그의 병원(病源)은 사실상 같은 것이다. 속마음을 경건하고 바르게 하며 공(公)과 사(私)를 구분하면 이 병은 없어질 것이다”라 하여 심병(心病)은 인심(人心)을 없애고 도심(道心)이 주(主)가 되게 해야만 치유(治愈)가 될 것이다. ○이제 “심부재언(心不在焉) 구(句)에 대하여 주자는 “심(心)이 만일 부존(不存)하면 일신(一身)은 문득 주재(主宰)할 자 없다” 하였고, 채청(蔡清)은 “심(心)이 분치(忿懣)에게 빼앗기면 내 것이 되지 않는다” 하였는데, 다산은 이에 대하여 다음과 같이 서술하고 있다. “이는 존심설(存心說)이다. 존심설(存心說)은 맹자에서 비롯하였는데, 이 맹자의 말을 자세하게 고찰해 보면 주자 등의 말과

소위 제가란 그 자신을 가다듬는 데 있으니, 사람들은 그가 친애하는 이에게 치우치고, 그가 천하게 여기거나 미워하는 이에게 치우치고, 그가 두려워하며 존경하는 이에게 치우치고, 그가 애처롭게 여기며 불쌍히 여기는 이에게 치우치고, 그가 오만하게 대하여 업신여기는 이에게 치우치니, 그러므로 좋아하면서도 그의 나쁜 점을 안다거나, 미워하면서도 그의 아름다운 점을 아는 사람은 이 세상에 드물 것이다. 그러므로 속담에 “사람들은 제 자식의 나쁜 점은 알지 못하고, 제 곡식 싹이 자라나는 것을 알지 못한다”는 말이 있는 것이다. 이를 일러 자신을 가다듬지 않고서는 제 가정을 정제할 수 없

---

는 그 취향(趣向)이 같지 않다. 맹자는 ‘사람이 짐승과 다른 이유는 그리 많지 않은데. 군자는 이를 간직하고 소인(小人)은 이를 버린다’ 하였고, 또 ‘붙잡으면 있고, 놓아주면 없어진다’ 하였다. 그가 ‘이를 간직한다’고 말한 것은, 도심(道心)은 미약한 까닭에 그것이 없어질까 봐 간직하면서(存(存)) 스스로 짐승과 구별할 따름이란 것을 말한 것이고, 마음은 잘 달아나 버리기 때문에 자기 배 속에서가 붙잡아 두라는 것을 말한 것이 아니다. 옛날 유학자들은 여기서 다소 차이가 있음을 발견하고 드디어 고요히 간직하고 묵묵히 간직하는 여러 가지 방법을 갖게 되었는데, 고요히 간직하고 묵묵히 간직한다는 것은 본래 다른 의미가 있는 것이다. 그러므로 때때로 끌여다가 ‘하루 종일 두려워하는 공부’의 보탬이 되게 하지만, 다만 이 경(經)에서의 심부재(心不在)는 결코 이러한 이야기가 아닌 것이다. 책을 읽을 때는 마음이 책에 있을 것이고, 활을 쏠 때는 마음이 활 쓰는 데 있을 것이요, 바야흐로 볼 때는 마음이 보는 데 있을 것이요, 바야흐로 들을 때는 마음이 듣는 데 있을 것이요, 바야흐로 먹을 때는 마음이 먹는 데 있을 것이니, 이를 일러 마음이 있다는 것이지, 마음이 배 속에 있으므로 그제야 마음이 있다고 말할 수 있음을 이른 말이 아니다.” ○『대대례(大戴禮)』에는 ‘눈은 두 가지를 보면서 능히 밝게 볼 수가 없고, 귀는 두 가지를 들으면서 능히 잘 들을 수가 없다’ 하였다. 대개 마음이 이 형체에 있으면 저 형체에 겸해 있을 수가 없고, 마음이 이 소리에 있으면 저 소리에 겸해 있을 수가 없으므로, 두 곳을 살필 수가 없는 것이다. 만일 어느 사람이 이 마음을 주의하면서 점검(點檢)하여 배 속에 붙잡아 두고, 두 가지 책을 보거나 두 가지 소리를 듣더라도 두 가지를 다 살필 수는 없을 것이니, 이는 점검(點檢)하지 않는 때와 조금도 다를 것이 없는 것이다. 만일 위에서와 같은 점검(點檢)이나 붙잡아 두는 공부를 더욱 요긴하게 더욱 치밀하게 한다면, 비록 단정한 가지 물건만을 본다 하더라도 또한 반드시 분명하게 보지 못할 것이며, 단지 한 가지 소리만을 듣는다 하더라도 또 반드시 잘 듣지 못할 것이다. 왜냐하면 마음이 배 속에 있지 그가 보고 듣는 곳에 있지 않기 때문이다. 공자는 ‘훌륭한 예복을 갖춘 사람은 뜻이 맛있는 음식에 있지 않다. 초라한 상복(喪服)을 입은 사람은 뜻이 음식에 있지 않다’ 하였으니, 뜻이 있지 않다는 것은 마음이 있지 않다는 것이다. 이로써 말한다면 경(經)에서 경계하는 바는 어찌 배 속에 있다고 할 것인가.” ○이렇게 보면 맹자의 존심설(存心說)에서의 심(心)은 도심(道心)을 가리킨 것이요, 심부재언(心不在焉)의 심(心)은 경험(經驗)을 통하여 얻어지는 의식(意識)의 별칭(別稱)으로 쓰인 것이 아닐까. 어쨌든 신(身)이라는 형체(形體)와 묘합(妙合)되어 있는 심(心)의 존재(存在)는 유가(儒家)에서도 불가(佛家)에 지지 않으리만큼 주목되고 있지만, 다만 그들의 취향(趣向)은 크게 다를름 알아야 할 것이다.

다는 것이다.

所謂齊<sup>86)</sup>其家 在脩其身者 人<sup>87)</sup>之其所親愛而辟<sup>88)</sup>焉 之其所賤惡而辟焉 之其所畏敬而辟焉 之其所哀矜而辟焉 之其所赦宥<sup>89)</sup>而辟焉 故好而知其惡 惡而知其美者 天下鮮矣 故諺有之曰 人莫知其子之惡 莫知其苗之碩 此謂身不脩 不可以齊其家<sup>90)</sup>

소위 치국이란 반드시 그 가정을 정제해야 한다는 것이니, 제 집 안을 가르치지 못하면서 남들을 교화시킬 수 있는 사람은 없는 것이다. 그러므로 군자는 제 집 밖으로 나가지 않더라도 나라 안을 교화시킬 수 있는 것이다. 효도란 임금을 섬기는 연유가 되는 것이요, 제란 어른을 섬기는 연유가 되는 것이요, 자애란 민중을 부리는 연유가 되는 것이다. 강고에는 “갓난애를 보호하듯 하라” 하였는데, 진

86) 제(齊): 평등(平等)

87) 인(人): 중인(衆人)

88) 벽(辟): 편(偏)

89) 오타(赦宥): 무례(無禮)

90) [평설] 이 절(節)에 대한 다산의 설명은 다음과 같다. “중용(中庸)에서 ‘그가 좋아하거나 미워하거나 다 같이 함께하는 것은, 욕친을 욕친답게 여겨 주기 때문이다’ 하였는데, 욕친을 욕친답게 여겨 주는 것이 가정을 정제하는 것이다. 가정(家庭)을 정제(整齊)하는 법도 그가 좋아하거나 미워하는 것을 다 함께 한다는 법위를 벗어나지 않을 것이니, 이는 성인(聖人)이 알아낸 요긴한 말인 것이다. 다섯 아들이 있으면 막내동이를 치우치게 사랑하고, 다섯 며느리가 있으면 중간 며느리를 치우치게 미워하며, 아버지의 형제가 있을 때에는 그중에서 지위가 높은 이를 두려워하고, 지위가 낮은 이를 업신여기는 법이다. 여러 종놈이 있을 때는 같은 불쌍히 여기면서 젊은 팔시하며, 여러 신하가 있으면 예절로써 대우하는 사람도 있고 예절로써 대우하지 않는 사람이 있다. 그렇다면 평등을 잃은 점이 이만저만이 아닌 것이다. 내가 집안사람을 어겨가면서 그의 평등함을 잃게 된다면, 집안사람들은 서로 원망하면서 서로 꾸짖기도 하고 몰래 눈물을 흘리며 숨어서 비방할 것이니, 그렇다면 가정을 정제(整齊)하여 화목(和睦)하게 할 수 없을 것이다. 이것이 벽(辟)자 한 자가 가정을 정제(整齊)하는 데 깊이 경계해야 할 글자라는 소이(所以)가 되는 것이다.” ○그런데 벽(辟)자를 비(譬)자로 해석하는 일설(一說)이 있지만 그것의 불합리(不合理)한 점을 다산은 다음과 같이 지적하고 있다. “비(譬)자는 비(比)의 뜻이다. 사물을 비교하여 사람들을 깨우치게 하는 것이다. 집안 늙은이가 막내동이를 사랑한다면, 같은 사람끼리 비교하여 스스로 깨우쳐 말하기를 ‘다 같은 내 자식인데 맏이나 가운데 모들과 달리할 수 없는 것이다’ 할 것이니, 이것은 그가 친애하는 애와 견주어 보는 것이다. 집안 늙은이가 숙부를 존경한다면, 같은 사람끼리 비교하여 스스로 깨우쳐 말하기를 ‘다 같은 아버지의 형제인데 큰 아버지 가운데 아버지 달리할 수 없는 것이다’ 할 것이니, 이것은 그가 두려워하며 공경하는 이와 견주어 보는 것이다. 옛날에 나의 벗이 더러 이런 해설을 주장하였다. 그러나 이러한 해설이 미워하며 업신여기는 두 구절에는 꼭 맞을 수가 없었다. 또 아래에 나온 속담과도 서로 연관을 맺을 수가 없어서 문리(文理)가 성립하지 않는 것이다.”



실한 마음으로 그러기를 희구한다면 비록 꼭 알맞지는 않는다고 하더라도 핵심에서 멀지는 않을 것이다. 아들 기르는 법을 배우고 난 후에야 시집가는 색시는 일찍이 없었느니라.

所謂治國 必先齊其家者 其家不可教 而能教人者 無之 故君子不出家而  
成教於國 孝者所以事君也 弟者所以事長也 慈者所以使衆也 康誥曰 如  
保<sup>91)</sup>赤子 心誠求之 雖不中 不遠矣 未有學養子而后嫁者也<sup>92)</sup>

한 집안 사람이 인애로우면 온 나라 사람이 인애로운 기풍을 일으키고, 한 집안 사람이 사양하면 온 나라 사람이 사양하는 기풍을 일으키고, 한 사람이 탐욕하고 사나우면 온 나라가 어지럽게 된다. 그의 기풍이 이와 같으니, 한 마디 말이 일을 뒤엎고, 한 사람이 나라를 안정시킨다는 것은 이를 두고 한 말이다. 요순이 인애로써 천하를 거느리니 백성들이 그를 따르고, 걸주가 포악으로써 천하를 거느리되 백성들이 그를 따랐다. 그가 명령하는 것이 좋아하는 것과 판판일 경우에는 백성들은 따르지 않는 법이다. 그러므로 군자는 자기가 먼저 간직한 연후에야 남에게도 있기를 요구하며, 자기에게 없고 난 후에야 비방할 수 있으니, 자기 자신 속에 간직한 바를 가지고 미루어서 생각해 보지 않고서 능히 남을 깨우쳐 줄 수 있는 사람은 일찍이 없었다. 그러므로 치국은 집안을 정제하는 데 있다는 것이다.

一家<sup>93)</sup>仁 一國興仁 一家讓 一國興讓 一人<sup>94)</sup>貪<sup>95)</sup>戾<sup>96)</sup> 一國作亂 其

91) 보(保): 안아 기른다.

92) [평설] 치국(治國)이란 그리 쉬운 일이 아니다. 어린애를 기르는 일도 쉬운 일이 아니다. 그러나 지성(至誠)으로 다스리면 안 될 일이 없을 것이다. ○효(孝)·제(弟)·자(慈)는 대학(大學)의 삼강령(三綱領)이다. 가족윤리(家族倫理)이지만 그것의 확충(擴充)은 곧 치국(治國)의 윤리(倫理)로도 되는 것이다. 나아가서는 평천하(平天下)의 윤리(倫理)로도 확충(擴充)이 될 것이다.

機<sup>97</sup>)如此 此謂一言僨事 一人定國 堯舜 帥<sup>98</sup>)天下以仁<sup>99</sup>) 而民從之 桀紂 帥天下以暴 而民從之 其所令 反其所好 而民不從 是故君子有諸己<sup>100</sup>) 而后求諸人 無諸己<sup>101</sup>)而后非諸人 所藏乎身不恕<sup>102</sup>) 而能喻諸人者 未之有也 故治國在齊其家<sup>103</sup>)

93) 일가(一家): 군자(君)之家

94) 일인(一人): 군(君)

95) 탐(貪): 양지반(讓之反)

96) 려(戾): 인지반(仁之反)

97) 기(機): 일동(一動)하면 만(萬)이 동(動)하는 것

98)帥(帥): 자신이 인도한다.

99) 인(仁): 인륜(人倫)의 명덕(明德). 효제자(孝弟慈)의 총명(總名)

100) 유저기(有諸己): 효제자(孝弟慈)의 덕(德)이 자기(自己)에게 있는 것

101) 무저기(無諸己): 효제자(孝弟慈)의 덕(德)이 자기에게 없는 것

102) 서(恕): 혈구지도(絜矩之道)

103) [평설] 위 절(節)은 명명덕(明明德)이요, 이 절(節)은 친민(親民)이다. ○다산의 서설(恕說)은 다음과 같다. “서(恕)에는 두 가지가 있다. 하나는 추서(推恕)요, 다른 하나는 용서(容恕)다. 옛날 경서(經書)에는 추서(推恕)만 있지 본래 용서(容恕)는 없었는데, 주자가 말한 것은 대개 용서(容恕)에 대한 것이다. 증옹에 ‘시저기아불원 역물, 시어인(施諸己而不顧, 亦勿 施於人)’이라 한 것은 추서(推恕)인 것이다. 자공(子貢)이 ‘아불 욕인자가저야야, 오역욕무가저인(我不 欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人)’이라 한 것은 추서(推恕)인 것이다. 이 경(經)에서 ‘소오어 상모이사하, 소오어하 모이사상(所惡於上母以使下, 所惡於下 毋以事上)’이라 한 것은 추서(推恕)인 것이다. 공자가 ‘기소불욕물시어인(己所不欲勿施於人)’이라 한 것은 추서(推恕)인 것이요, 추서(推恕)란 자수(自修)하는 소이(所以)인 것이다. 그러므로 맹자는 ‘역지로라도 미루어 생각하여 실행하면 사람다운은 바로 가까이 있는 것이다’ 하였으니, 사람과 사람이 교제할 때는 오직 추서(推恕)만을 요긴한 방법으로 생각해야 한다고 말하는 것이다. 옛 성인(聖人)들이 서(恕)를 말할 때는 다 이러한 뜻이었다.” ○“소위 용서(容恕)라 하는 것은 초사(楚辭)에 ‘서기(恕己)하여 남을 헤아려라’ 하였고, 조세가(趙世家)에는 ‘노신(老臣)이 자서(自恕)한다’ 하였고, 한서(漢書)의 유관전(劉寬傳)에는 ‘온인(溫仁)하여 다서(多恕)한다’ 하였으니, 이는 용서(容恕)인 것이다.” ○“추서(推恕)와 용서(容恕)는 비록 서로 가까운 것 같으나 그 차이는 천리나 된다. 추서(推恕)는 자수(自修)를 주로 하여 자기의 선(善)한 점을 실행하는 것이요, 용서(容恕)란 치인(治人)을 주로 하여 남의 잘못을 관대하게 보여주는 것이다. 이것이 어찌 같은 것이겠는가. 따라서 이 경(經)에서 말한 남에게 요구하고 남을 비방한다는 것은 추서(推恕)를 거꾸로 말한 것이지 곧장 그것이 추서(推恕)는 아니다. 옛 성인(聖人)들의 소위 서(恕)란 남에게 있기를 요구한 후에야 내게도 있는 것이요, 남을 비방하게 된 후에는 내게도 없어야 하는 것인데, 이 경(經)에는 내가 간직할 후에 남에게도 있기를 요구하며, 내게 없고 난 후에야 남을 비방한다 하였으니, 겉과 속, 본(本)과 말(末)이 거꾸로 되지 않았는가. 그러나 그가 경계하는 것은 추서(推恕)에 있는 것이지, 용서(容恕)에 있는 것이 아니다. 이제 여기에 어느 사람이 있어 이를 잘못 읽고 잘못 미루어 생각한다면, 장차 ‘목욕을 같이 하는 사람은 발가숭이를 꾸짖을 수 없고, 도둑질을 함께 하는 사람은 담 구멍 뚫은 것을 꾸짖을 수 없다’고 하면서, 내 마음으로써 다른 사람의 마음을 헤아리되, 기꺼이 서로 용서하면서 서로 비난하는 말을 하지 않을 것이다. 곧 그러한 폐단은 장차 그와 내가 서로 나쁜 짓에 익숙해지면서도 서로 바로잡아 주지 않는 데 있을 것이니, 이 어찌 옛 성인(聖人)들의 본뜻이었는가. 경(經)에서 말한 것은 장차 백성들을 교화(教化)하고자 한다면 반드시 먼저 자수(自修)하여야 하고, 장차 자수(自修)하고자 한다면 반드시 먼저 미루어 생각하는 마음을 간직해야 하는 것이니, 서(恕)란 헤아려보는 길인 것이다. 헤아려보되 나에게 효제(孝弟)가 있으면 이내 백성들에게서 그것을 요구할 수 있을 것이요, 헤아려보되 내가 불효(不孝)한 점이 없으면 이내 백성들을 비난할 수 있

옛 시에 “어엿하게 어여쁜 복숭아꽃은 그 잎도 무성하도다. 시집 가는 아가씨는 그 댁 사람되어 화목하도다” 하였으니, 그 댁 사람 되어 화목하여야 나라 사람들을 교화시킬 수 있는 것이다. 옛 시에 “형에게 순종하고 아우와 화목하도다” 하였으니, 형에게 순종하고 아우와 화목하여야 나라 사람들을 교화시킬 수 있을 것이다. 옛 시에 “그 용의에 어긋남이 없으므로 사방 나라를 바르게 할 수 있다” 하였으니, 그들의 부모 형제들이 본받을 수 있게 되어야만 백성들이 그를 본받을 수 있는 것이다. 이를 일러 치국은 그 집안을 정제함에 있다 하는 것이다.

詩<sup>104</sup>)云 桃之夭夭<sup>105</sup>) 其葉蓁蓁<sup>106</sup>) 之子<sup>107</sup>)于歸<sup>108</sup>) 宜<sup>109</sup>)其家人 宜其家人而後 可以教國人 詩<sup>110</sup>)云 宜兄宜弟 宜兄宜弟而後 可以教國人 詩<sup>111</sup>)云 其儀<sup>112</sup>)不忒<sup>113</sup>) 正是四國 其爲父子兄弟足法而後 民法之也 此謂之治國在齊其家<sup>114</sup>)

소위 천하를 태평하게 하는 것이란, 그의 나라를 다스림에 있다는

을 것이니, 이치는 서로 통한다 하더라도 말에는 반드시 차레가 있는 것이다. 이제 곧장 ‘내게서 찾고’ ‘남을 비방하는 것’을 서(恕)라고 한다면 겉과 속, 본(本)과 말(末)이 곧 그 자리에서 거꾸로 되어 버릴 것이다. 그러므로 ‘남에게 요구하고 남을 비난하는 것’은 추서(推恕)를 거꾸로 말한 것이라 할 수 있다.” ○“서(恕)란 본래 자수(自修)하는 것인데 거꾸로 말하면 치인(治人)하는 것처럼 되는 것이다. 만일 여기서 서(恕)를 치인(治人)하는 것으로 인정한다면 크게 잘못된 것이다. 그러므로 이 점을 분명히 해두는 것이다.”

- 104) 시(詩): 주남(周南) 도요(桃夭)
- 105) 요요(夭夭): 어리고 어여쁜 모습
- 106) 진진(蓁蓁): 무성한 모습
- 107) 자자(之子): 시자(是子). 자(子)는 시집가는 여자(女子)
- 108) 귀(歸): 가(嫁)
- 109) 의(宜): 화순(和順)
- 110) 시(詩): 소아(小雅) 요소(蓼蕭)
- 111) 시(詩): 조풍(曹風) 명구(鳴鳩)
- 112) 의(儀): 본보기의 모습
- 113) 특(忒): 차(差)
- 114) [평설] 제가(齊家)한 후에 치국(治國)함을 밝힌 시(詩)들이다.

것은 윗사람이 늙은이를 늙은이로 섬겨야만 백성들이 효도의 기풍을 일으키고, 윗사람이 어른을 어른으로 섬겨야만 백성들이 우애하는 기풍을 일으키고, 윗사람이 외로운 애를 불쌍히 여겨야만 백성들이 배반하지 않을 것이다.

所謂平天下在治其國者 上老老<sup>115)</sup>而民興孝 上長長<sup>116)</sup>而民興弟 上恤孤<sup>117)</sup>而民不倍<sup>118)</sup>

115) 노로(老老): 천자(天子)가 노인(老人)들을 봉양함.

116) 장장(長長): 세자(世子)가 나이의 예절(禮節)을 배움.

117) 홀고(恤孤): 고아(孤兒)를 긍휼(矜恤)히 여김.

118) [평설] 여기서는 백성들의 늙은이를 봉양하며 백성들의 어른을 어른으로 공경하며 백성들의 어린 고아(孤兒)를 불쌍히 여겨 줌으로써, 백성들로 하여금 스스로 효제자(孝弟慈)의 도(道)를 닦도록 하고 있다. 이는 신민(新民)의 도(道)라 할 수 있다. ○주자는 노로(老老)를 맹자가 이른바 노오로(老吾老)라 하였는데, 다산은 이런 해석을 반박하고 있다. “천자(天子)나 제후(諸侯)가 스스로 그의 아버지를 봉양하는 것을 ‘노로(老老)’라 해도 좋을 것인가. 천자(天子)가 신민(臣民)에 대하여는 장유(長幼)의 서차(序次)를 따지지 않는 것인데, 그것을 ‘장장(長長)’이라 해도 좋을 것인가. 노로(老老) 장장(長長)은 분명히 태학(太學)의 예(禮)에 관계된 것이다. 경(經)에 ‘대학지도 제명명덕(太學之道 在明明德)’이라 이른 것의 올바른 해석은 오직 이 구절에 있을 따름이다. 이제 이 구절을 자수(自修)하는 효제자(孝弟慈)로 생각한다면, 효제자(孝弟慈)의 삼덕(三德)은 이내 태학(太學)과는 아무런 상관이 없을 것이니, 이 책도 태학(太學)의 책이 될 수 없고, 이 도(道)도 태학(太學)의 도(道)가 될 수 없을 것이다. 옛 성왕(聖王)들은 태학(太學)에서 만아들을 치우하되, 만아들에게 노로(老老) 장장(長長)의 예(禮)를 가르치고 만백성에게 노로(老老) 장장(長長)의 법도를 보이게 하여, 세대(世代)를 이어 인군(人君)이 될 자로 하여금 자신이 먼저 효제(孝弟)를 가지고 천하(天下)를 영솔(領率)하게 하며, 당시의 신민(臣民)된 자들로 하여금 효제(孝弟)의 기풍을 일으키게 하여, 모두 크게 교화(敎化)되도록 하였던 것이다. 그의 대경(大經) 대법(大法)은 또한 모두 없어져 빛나지 않으니 적지 않게 참 뜻을 잃어버리고 있는 것이다. 요즈음 사람들은 이 경(經)을 읽되 뜻을 모르고 있으니, 즉 보물함을 사냥고도 구슬은 그냥 돌려보낸 셈이 되는 것이다.” ○이제 노로(老老)·장장(長長)·홀고(恤孤)의 예(禮)를 고기록(古記錄)에 의하여 살펴보자. ○노로(老老)의 예(禮)는 다음과 같다. 예기(禮記) 왕제편(王制篇)에 “대체로 양로(養老)에 유우씨(有虞氏)는 연례(燕禮)로써 하고, 하후씨(夏后氏)는 향례(饗禮)로써 하고, 은(殷)나라 사람은 식례(食禮)로써 하였는데, 주(周)나라 사람은 이를 다듬어서 곁하여 사용하였다. 50세가 되면 향(鄉)에서 양로하고, 60세가 되면 국(國)에서 양로하고, 70세가 되면 학(學)에서 양로한다” 하였고, 또 “유우씨(有虞氏)는 상상(上堂)에서 베풀 한 국로(國老)를 위로하고 하상(下堂)에서는 서민의 노인(老人)을 위로하였으며, 하후씨(夏后氏)는 동서(東序)에서 국로(國老)를 위로하고 좌학(左學)에서 서로(庶老)를 위로하였으며, 주(周)나라 사람은 동교(東膠)에서 국로(國老)를 위로하고 우상(虞庠)에서 서로(庶老)를 위로하였는데, 우(虞) 상(庠)은 나라의 서교(西郊)에 있다” 하였고, 문왕세자편(文王世子篇)에서는 “천자(天子)가 시학(視學)하려면 동서(東序)에 가서 드디어 삼로(三老) 오갱(五更) 군로(群老)들의 자리를 배설한다. 음식을 진설한 자리에 나아가서 예주(禮酒)와 양로(養老)의 진수(珍羞)가 갖추어졌는가를 살피고는 드디어 노래를 읊게 한다. 물러가서는 효양(孝養)의 길을 닦아 행(行)한다. 자리에 돌아가서는 악공(樂工)으로 하여금 청묘(淸廟)에 올라 노래하게 하고, 이미 노래가 끝나면 말을 주고받는다. 부자(父子) 군신(君臣) 장유(長幼)의 도(道)는 덕(德)에 맞추어 이를 음악으로 만드는 것이니, 치례(致禮) 중에서도 큰 자라 하겠다” 하였고, 또 “제사와 양로(養老)의 결언(乞言)과

를 합해서 말한 예(禮)는 다 소악정(小樂正)이 동서(東序)에서 이를 깨우친다” 하였고 제의(祭義)에서는 “명당(明堂)에서 제사(祭祠)지내는 것은 제후(諸侯)에 효도(孝道)를 가르치는 소이(所以)요, 태학(太學)에서 삼로(三老) 오경(五更)을 대접하되 천자(天子)가 옷깃을 걷어올리고 희생을 갈절하며 간장을 떠다가 바치기도 하며, 술잔을 들고 안주까지 올리기도 하며, 머리에는 면류관을 쓰고 손에는 방패를 잡는 것은 제후(諸侯)들끼리 우애하기를 가르치는 소이(所以)인 것이다. 그러므로 향리(鄉里)에서는 나이로 따지기 때문에 궁(窮)한 노인(老人)도 버림받지 않으며, 강한 사람이 약한 사람을 범하거나 많은 인원이 수효가 적은 인원에게 횡포를 부리지 않으며, 이는 태학(太學)에서 유래한 것이다” 하였고, 대대례(大戴禮)에서는 “천자(天子)가 춘추(春秋)로 태학(太學)에 들어가서 국로(國老)들을 앉혀 놓고 간장을 들고 친히 그들을 접대하니, 효도(孝道)를 밝히자는 소이(所以)인 것이다” 하였다. ○이상과 같은 고전(古典)의 기록을 통하여 보아온 내용을 다산은 다음과 같이 풀이하고 있다. “여기서 국로(國老)라 한 것은 공(公)·경(卿)·대부(大夫)로서 70이 되면 벼슬을 그만두고 향리(鄉里)로 돌아와 노년(老年)을 보내고 있는 사람이다. 연손(季孫)이 전부(田賦)를 사용할 때 공자를 칭(稱)하여 국로(國老)라 한 것이 그것이다. 서로(庶老)라 한 것은 사(士)·서입(庶入)의 늙은이인 것이다. 예기(禮記)의 주소(註疏)에 우씨(熊氏)가 양로(養老)의 예(禮)를 말했는데, 그 세목(細目)에 네 가지가 있다. 삼로오경(三老五更)이 그 하나요 국사(國事)로 죽은 자의 부조(父祖)가 그 둘째요, 공경(公卿)으로써 벼슬을 그만둔 늙은이가 그 셋째요, 서인(庶人)의 늙은이가 그 넷째인데, 1년 동안에 대체로 일곱 번 행한다 하였지만, 그 뜻은 잘못된 것이다. 양로(養老)에는 겨우 이등급(二等級)이 있을 따름이다. 삼로오경(三老五更)은 원래 공경(公卿)의 늙은이요, 국사(國事)로 죽은 자의 부조(父祖)는 당연히 서인(庶人)의 늙은이에 속하는 것이다. 하나는 ‘국로(國老)라 하여 태학(太學)에서 양로(養老)하고, 둘째는 ‘서로(庶老)라 하여 우상(庠序)에서 양로(養老)하는 것이니, 이와 같이 할 따름인 것이다.” ○장장(長長)의 예(禮)는 다음과 같다. 예기(禮記) 문왕세자편(文王世子篇)에서 “한 가지 일을 행(行)하고서 세 가지 좋은 것을 다 얻게 되는 자는 오직 세자(世子)뿐인 것이다. 그가 학궁(學宮)에서는 나이로 따지게 됨을 말한 것이다. 그러므로 세자(世子)가 학궁(學宮)에서는 나이로 따지니, 나라 사람들은 이를 보고 ‘장자 우리들의 임금’이 될 것인데 나와 더불어 나이로 사양하는 것은 웬일인가’ 하면 ‘부모(父母)가 계시니 마땅히 예절이 그러한 것이다. 그러면 못 사람들은 부자(父子)의 도(道)를 알게 될 것이다’라 한다. 둘째는 ‘장자 우리들의 임금’이 될 것인데 나와 더불어 나이로 사양하는 것은 웬일인가’ 하면, ‘임금이 계시면 마땅히 예절이 그러한 것이다. 그러면 못 사람들은 군신(君臣)의 의(義)를 나타낼 것이다’라 한다. 셋째는 ‘장자 우리들의 군왕(君王)이 될 것인데 나와 더불어 나이로 사양하는 것은 웬일인가’ 하면, ‘어른을 어른으로 섬기는 것이다. 그러면 못 사람들은 장유의 예절을 알게 될 것이다’라 한다. 부자·군신·장유의 도를 얻으면 나라는 다스려질 것이다.” ○대대례(大戴禮)에서는 학례(學禮)를 인용하여 “제왕이 동학(東學)에 들어가 친족을 높이고 인자(仁者)를 귀하게 여긴다면, 친(親)과 소(疎)에 차례가 있을 것이다. 제왕이 남학(南學)에 들어가 나이를 높이고 신(信)을 귀하게 여긴다면, 장유(長幼)에 차등(差等)이 있을 것이다. 제왕이 서학(西學)에 들어가 현자를 높이고 덕(德)을 귀하게 여긴다면, 성자(聖者)와 지자(智者)가 각각 제자리에 있을 것이다. 제왕이 북학(北學)에 들어가 귀(貴)를 높이고 벼슬을 높인다면, 귀천(貴賤)에 등급이 생길 것이다. 제왕이 태학(太學)에 들어가 스승을 받들고 도리를 묻는다면, 덕(德)과 지(智)는 자라나면서 나라 다스리는 길도 얻게 될 것이다.” ○홍고(恤孤)의 예(禮)는 다음과 같다. 예기(禮記) 교복생(郊特牲) 편에서 “봄에는 고아들에게 먹이고 가을에는 늙은이들에게 음식을 드리니 그 뜻은 다 같은 것이다” 하였고, 예기(禮記) 월령편(月令篇)에서는 “중춘(仲春)에는 유아(幼兒)들을 부양(扶養)하며 여러 고아들을 살피고, 중추(仲秋)에는 쇠약한 노인들을 부양(扶養)하며 안식과 지팡이를 준다” 하였고, 대대례(大戴禮)에서는 “사도(司徒)는 봄일을 맡았으니 고아(孤兒) 8인을 입조(入朝)하게 하여 춘사(春事)를 이룩하게 하며, 사공(司空)은 겨울 일을 맡았으니, 국로(國老) 6인을 휴식(休息)하게 하여 동사(冬事)를 이룩하게 한다” 하였고, 예기(禮記) 문왕세자편(文王世子篇)에서는 “천자가 시학(視學)할 때 악공(樂工)으로 하여금 청묘(淸廟)에 올라가 노래하게 하며, 당하(堂下)에는 상무(象舞)와 대무(大武)를 연주하게 하고, 유사(有司)가 음악(音樂)을 마쳤음을 아뢰면 왕이 이내 여러 벼슬아치들에게 명령하여 ‘제 나라에 돌아가서 동서(東序)에서 노유(老幼)를 위로하라’ 하니, 이는 인(仁)으로써 끝을 맺는 것이다” 하였고, 모시(毛詩) 영대소(靈臺疏)에서는 “벽용(辟雍) 대시(大射)는 고아들을

그러므로 군자에게는 자신에 미루어 남을 헤아리는 도가 있는 것이다. 위사람이 하기 싫은 것을 아랫사람에게 시키지 말 것이며, 아랫사람이 싫어하는 것을 가지고 위사람을 섬기지 말 것이며, 앞사람이 싫어하는 것을 뒷사람에게 먼저 시키지 말 것이며, 뒷사람이 싫어하는 것을 가지고 앞사람을 따르게 하지 말 것이며, 오른쪽 사람이 싫어하는 것을 가지고 왼쪽 사람과 사귀지 말 것이니, 그것을 일러 자신을 미루어 남을 헤아리는 도라 하는 것이다.

是以君子有絜<sup>119</sup>矩<sup>120</sup>之道<sup>121</sup>也 所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前 所惡於右 毋以交於左 所惡於左 毋以交於右 此之謂絜矩之道也<sup>122</sup>

부양(扶養)하는 곳ियो, 영대(靈臺)는 운기(雲氣)를 바라보는 집이다” 하였고, 한시외전(韓詩外傳)에는 “늙은이를 섬기고 고아를 부양하여 백성들을 교화하고 현인을 등용하며 공(功) 있는 사람에게 상(賞)을 주어 선행(善行)을 권한다” 하였고, 후한서(後漢書)에서는 “중원(中元) 원년(元年)에 처음으로 삼옹(三雍)을 세웠는데, 현종(顯宗)이 친히 그 예(禮)를 집행하여 삼노(三老)인 이궁(李躬)과 오갱(五更)인 환영(桓榮)을 높여 위로하였고, 유사(有司)에게 명하여 늙은이를 존대하고 고아들을 부양해 주도록 하였다” 하였다. ○이에 대하여 다산은 다음과 같이 평하고 있다. “벽옹(辟雍)에서 고아를 부양한다는 것은 이미 명문(明文)이 있으며, 예기(禮記)의 교특생편(郊特牲篇)에 춘향(春饗) 추식(秋食)한다는 글이 이미 나란히 드러나 있으니, 그렇다면 예절(禮節)이 학관(學官)에서 거행된다는 것은 분명하다. 이에 예기(禮記)의 문왕세자편(文王世子篇)에도 동서(東序)에서 어린 고아와 노인을 부양한 것이 분명하고, 공영달(孔穎達)의 주소(注疏)에는 그 의의를 갖추어 말했으니, 그렇다면 늙은이를 부양하고 고아들을 구휼하는 것이 학궁(學宮)의 예절임이 분명하다. 예기(禮記) 왕제편(王制篇) 흥학조(興學條)에 사도(司徒)가 늙은이들을 부양하여 효도를 다하도록 하고, 고아들을 구휼히 여겨 부족(不足)한 것을 뒤쫓아 보충하게 하니, 이는 후사 향학(鄉學)의 법(法)인지도 모른다. 도대체 위에서 노로(老老)라 한 것은 태학(太學)에서 양로(養老)하는 것이요, 위에서 장장(長長)이라 한 것은 태학(太學)에서 나이의 서차(序次)를 따진 것이요, 위에서 홀고(恤孤)라 한 것은 태학(太學)에서 향고(饗孤)하여 주는 것이다. 이 세 가지 큰 예절(禮節)을 태학(太學)에서 효(孝) 제(弟) 자(慈)의 기풍을 일으키는 근본으로 삼은 것이니, 이 세 가지 예절(禮節)을 버린다면 경(經)에서 ‘태학지도(太學之道)’라 이른 것은 무슨 도(道)인지 모를 것이요, 경(經)에서 ‘명덕(明德)을 천하(天下)에 밝힌다’ 한 것은 무슨 덕(德)인지 모를 것이다. 내가 소위 보물함을 사 놓고 구슬을 돌려보냈다는 것은 감히 사실에서 지나친 것이 아닐 것이다.”

119) 헐(絜): 결(潔). 줄로 물건의 대소(大小)를 잴다.

120) 구(矩): 직각(直角)의 자

121) 헐구지도(絜矩之道): 서(恕)

122) [평설] 다산은 설명하기를 “대체로 네모반듯한 그릇은 반드시 6면이 있는데, 그의 능각(稜角)의 면체(面體)가 혹 비스듬하거나 혹 굽어서 뾰족하거나 혹 쭉 들어갔거나 하면 곡척(曲尺)으로 이를 재야만 이를 바르게 할 수 있는 것이다. 그의 상릉(上陵)을 재어서 그것이 비스듬히 굽은 것을 안다면, 드디어 이 곡척(曲尺)을 가지고 하릉(下陵)을 재어서 그의 비스듬히 굽은

옛 시에 “즐거울손 군자여. 백성의 부모로다” 하였다. 백성들이 좋아하는 것을 좋아하고, 백성들이 싫어하는 것을 싫어하니, 이를 일러 백성의 부모라 이르는 것이다. 옛 시에 “우뚝 솟은 저 남산이여. 돌무더기만이 바글바글하구나. 혁혁하게 빛나는 사운이여. 백성들이 모두 그대를 쳐다본다” 하였다. 나라를 맡은 사람은 불가불 삼가야 할 것이니, 편벽되면 천하사람들의 주룩함이 될 것이다. 옛 시에 “은나라가 아직 민중을 잃지 않았을 때에는 상제의 뜻에 잘 일치되었으니, 모든 태도는 은나라를 거울삼을 지어다. 위대한 하늘의 명령을 받들기란 쉽지 않은 것이다” 하였다. 민중을 얻으면 나라를 얻고, 민중을 잃으면 나라를 잃는다는 것을 말한 것이니라.

곳을 고르게 한다. 그의 하면(下面)을 재어서 그의 오목하고 뾰족한 곳을 알아낸다면, 드디어 이 곡척(曲尺)을 가지고 상면(上面)을 재어서 그의 오목하고 뾰족한 곳을 고르게 한다. 전후(前後) 좌우(左右)가 다 그러하지 않은 것이 없을 것이니, 그 때에는 육합(六合)이 평정(平正)하게 되어 방정(方正)한 그릇이 될 것이다. 우리들이 억지로라도 서(恕)를 행(行)함으로써 인(仁)을 구한다면, 그의 방법이 또한 이러한 것이다. 마음으로 곡척(曲尺)을 삼아 육합(六合)이 서로 마주치는 데를 재게 하여 정제(整齊)되지 않은 점을 정제(整齊)하고 불평등(不平等)한 것을 평등(平等)하게 한다면, 그 때에는 마음과 몸이 모두 바르게 될 것이다. 자기를 바르게 하여 다른 것들을 바르게 만드는 것이 천하(天下)를 태평하게 하는 요법(要法)인 것이다.” ○ 다산은 다시 설명하기를 “사람이 이 세상에 낳자 그의 온갖 선한 일이나 온갖 악한 일들이 모두 사람과 사람이 서로 접촉하는 사이에서 일어나는 것이다. 사람과 사람이 서로 접촉하면 서 각기 본분(本分)을 다한다면, 이를 일러 인(仁)이라 이르는 것이다. 인(仁)이란 2인(人)인 것이다. 아버를 효(孝)로써 섬기면 ‘인(仁)’이라 하는데, 아들과 아버지 두 사람인 것이다. 형(兄)을 제(悌)로써 섬기면 ‘인(仁)’이라 하는데, 모과 아우 두 사람인 것이다. 아들을 자(慈)로써 기르면 ‘인(仁)’이라 하는데, 아비와 아들 두 사람인 것이다. 군신(君臣)이 두 사람이요, 부부(夫婦)가 두 사람이요, 장유(長幼)가 두 사람이요, 민목(民牧)이 두 사람이다. 인친(仁親)이나 인민(仁民)이 인(仁) 아님이 없으니 이에 성인은 말하기를 “억지로라도 서(恕)를 행하면 인(仁)은 아주 가까이 있다” 하였으니 서(恕)란 인(仁)의 방법인 것이다. 자공(子貢)이 한 마디로 종신토록 이를 실행할 것이 있습니까까를 물었더니, 공자는 “그것은 서(恕)일 거야” 하였고, 문인(門人)이 하나로 꿰뚫는 길을 물으니, 증자(曾子)는 “선생님의 도(道)는 충서(忠恕)일 따름이다” 하였다. 한 서(恕)자로 상하(上下)를 꿰뚫고 전후(前後)를 꿰뚫고 좌우(左右)를 꿰뚫었는데, 단지 “자기가 하고 싶지 않은 일은 남에게 베풀지 마라” 하였다. 그의 도(道)로 말하면 지극히 간략(簡略)하여 오직 한 서(恕)자인데, 이를 내면저 놓으면 육합(六合)에 가득히 차니, 육합(六合)은 정방형(正方形)이라 곡척(曲尺)으로 이를 잴 수가 있는 것이다. 남이 우리 아버지를 업신여기면, 나는 그를 미워할 것이다. 그러므로 태학(太學)에서 양로(養老)의 예(禮)는 남의 아버지를 공경하는 것이니, 그러면 백성들은 과연 효도(孝道)의 기풍을 일으킬 것이다. 남이 내 형을 업신여기면, 나는 그를 미워할 것이다. 그러므로 태학(太學)에서 서치(序齒)의 예(禮)는 남의 형(兄)을 공경하는 것이니, 그러면 백성들은 과연 제(弟)의 기풍을 일으킬 것이다. 그러므로 군자에게는 헤아려보는 도(道)가 있는 것이다.”

詩<sup>123</sup>)云 樂只君子 民之父母 民之所好好之 民之所惡惡之 此之謂民之父母 詩<sup>124</sup>)云 節彼南山 維石巖巖 赫赫師尹<sup>125</sup>) 民具<sup>126</sup>)爾瞻 有國者 不可以不慎 辟<sup>127</sup>)則爲天下僂<sup>128</sup>)矣 詩<sup>129</sup>)云 殷之未喪師<sup>130</sup>) 克配<sup>131</sup>)上帝 儀監于殷 峻命<sup>132</sup>)不易 道<sup>133</sup>)得衆則得國 失衆則失國<sup>134</sup>)

그러므로 군자는 먼저 덕을 삼가야 한다. 덕이 있으면 거기에 인민이 있고, 인민이 있으면 거기에 국토가 있고, 국토가 있으면 거기에 재물이 있고, 재물이 있으면 거기에 쓸 일이 있게 된다. 덕은 군

123) 시(詩): 「소아(小雅)」, 「남산유대(南山有臺)」

124) 시(詩): 「소아(小雅)」, 「남산(南山)」

125) 사윤(師尹): 주태리(周太吏) 윤씨(尹氏)

126) 구(具): 구(俱)

127) 벽(辟): 벽(僻)

128) 룡(僂): 룡(戮)

129) 시(詩): 「문왕(文王)」편

130) 사(師): 중(衆)

131) 배(配): 대(對)

132) 준명(峻命): 천명(天命)

133) 도(道): 말한다는 동사

134) [평설] 이 구절은 입현(立賢)을 위한 경계의 글이다. 민지소호(民之所好)란 그 대상이 현덕(賢德)을 갖춘 사람이요, 민지소오(民之所惡)란 그 대상이 간사(奸邪)한 인물(人物)인 것이다. 편벽되면 간사(奸邪)한 사람을 등용(登用)하여 급기야 나라를 잃고 천하(天下)의 주륙(誅戮)까지도 당하게 됨을 경계한 것이다. ○다산은 이르기를 “나라를 다스리는 자의 큰 정책(政策)에는 두 가지가 있으니, 하나는 ‘사람을 쓰는 알’이요 다른 하나는 ‘재물을 다루는 알’이다. 대체로 사람이 이 세상에 태어나면 두 가지 큰 욕심을 가지게 되니, 하나는 ‘높은 지위를 갖는 것’이요, 둘째는 ‘재물을 갖는 것’이다. 위에 있는 사람의 욕심은 높은 지위를 갖는 데 있고, 아래에 있는 사람의 욕심은 재물을 갖는 데 있는 것이다. 사람을 천거하여 쓸 때에는 그들의 현우(賢愚) 사정(邪正)을 가려서 승강(升降) 출척(黜陟)함에 있어서 민중(民衆)의 마음에 어긋나지 않도록 하며, 세금(稅金)을 징수하여 거두어들일 때는 부세(賦稅) 재회(財賄)의 출납(出納) 수발(收發)함에 있어서 민중(民衆)의 마음에 어긋나지 않도록 한다면, 물질(物情)이 고르게 미더워지며, 나라가 그 때문에 안정될 것이다. 만일 그렇지 않으면 재화(災禍)가 그 자리에서 생기게 될 것이니, 그러므로 옛날부터 오늘에 이르기까지 조정(朝廷)의 치란(治亂) 득실(得失)은 항상 현인(賢人)을 세우는 문제에서 생기며, 야인(野人)의 고락(苦樂)은 원원(冤怨)은 항상 재물(財物)을 거두어들이는 문제에서 생기는 것이다. 비록 모든 제도(制度)나 많은 관원(官員)들의 일이 천만 가지로 얹혀 있다 하더라도, 그의 귀취(歸趣)를 조용히 궁구(窮究)해 본다면 조정에서나 민간에서나 그들이 다루는 것은 오직 이것뿐인 것이다. 성인(聖人)은 그 까닭을 알고 있기 때문에 사람을 쓸 때에는 현현(賢賢) 친친(親親)함으로써 그들을 대우하고, 재물을 다스릴 때에는 낙락(樂樂) 이리(利利)함으로써 소인(小人)을 대우하니, 그의 성대(盛大)한 덕(德)과 지극한 선(善)을 백성들로 하여금 잊지 못하게 하는 요체(要諦)가 바로 여기에 있는 것이다. 이 구절에서 거듭거듭 말하고 되풀이하면서 경계를 거듭한 것은 다 이 뜻에서인 것이다.”



본이요, 재물은 말단이다. 근본을 외면하고 말단에 사로잡히면, 백성들로 하여금 서로 다투며 서로 빼앗게 만든다. 그러므로 재물이 모여지면 백성들은 흩어지고, 재물이 흩어지면 백성은 모이는 것이다. 그러므로 말이 거슬러 나가면 또한 거슬러 들어오고, 재물이 거슬러 들어오면 또한 거슬러 나가게 마련이다. 강고에 “하늘의 명령은 항상 있는 것이 아니다” 하였으니, 선하면 천명을 얻고 선하지 못하면 천명을 잃게 된다는 것을 말한 것이다.

是故君子先慎乎德<sup>135)</sup> 有德此有人<sup>136)</sup> 有人此有土<sup>137)</sup> 有土此有財 有財此有用 德者本也 財者末也 外本內末 爭民施奪 是故財聚則民散 財散則民聚 是故言悖而出者 亦悖而入 貨悖而入者 亦悖而出 康誥曰 惟命<sup>138)</sup> 不予常 道善則得之 不善則失之矣<sup>139)</sup>

초서에 “초나라에는 보배로 삼을 만한 것이 없고, 오직 선만을 보배로 삼는다” 하였다. 구범은 “망명 중에 있는 사람은 보배로 여길 것이 없고, 사람다운 아버지를 보배로 여긴다” 하였다. 진서에는 “만약 한 사람의 신하가 굳굳하여 다른 재주는 없으나 마음이 부드러워 사람을 포용하는 도량이 있으며, 다른 사람이 재주를 가지고 있으면 마치 자기가 가진 듯이 여기며, 자기보다 잘난 사람을 진심으로 좋아하며 칭찬할 뿐만 아니라, 진실로 남을 용납할 줄도 알고 그 자손과 백성들을 보호하는지라. 아마 이런 사람은 나라에도 이익

135) 덕(德):明德(明德). 효제자(孝弟慈)의 삼덕(三德)

136) 인(人):인민(人民). 민중(民衆)

137) 토(土):국토(國土)

138) 명(命):천명(天命)

139) [명설] 이 구절은 산재(散財)를 위한 경계의 글이다. ○언패(言悖) 화패구(貨悖句)는 당시의 속담인데, 여기서 화패(貨悖)의 뜻을 취하기 위하여 전구(全句)를 인용했을 따름이다.

이 있을 것이다. 남이 재주를 가지고 있으면 질투하며 미워하고 남의 뛰어난 인품을 배척하여 세상에 통하지 못하게 한다면 진실로 남을 포용할 수도 없을 것이니 우리 자손과 백성들을 능히 보호할 수도 없으며 또한 ‘위태롭다’ 하리라” 하였다. 오직 사람다운 사람만이 그런 나쁜 사람을 귀양 보내어, 오랑캐 땅에다 가두어 두고 중국에서 살지 못하게 할 수 있는 것이다. 이를 일러 사람다운 사람이라야 사람을 사랑할 수 있고, 사람을 미워할 수도 있다는 것이다. 현인을 만나도 그를 등용하지 못하고 등용하더라도 먼저 하지 못하는 것도 천명이요, 나쁜 사람을 만나도 물리치지 못하고 물리치더라도 멀리 하지 못하는 것도 잘못이다. 남이 싫어하는 것을 좋아하며 남이 좋아하는 것을 싫어하는 것은, 이를 일러 사람의 천성을 거스른다는 것이니, 재앙이 반드시 그 자신에게 미칠 것이다. 그러므로 군자에게는 큰 도가 있으니 반드시 충성과 신의로써 이를 얻게 될 것이요, 교만과 태만으로써 이를 잃게 될 것이다.

楚書<sup>140)</sup>曰 楚國無以爲寶 惟善以爲寶 舅犯<sup>141)</sup>曰 亡人<sup>142)</sup>無以爲寶 仁親以爲寶 秦誓<sup>143)</sup>曰 若有一介臣 斷斷<sup>144)</sup>兮 無他技 其心休休焉 其如有容焉 人之有技 若己有之 人之彥聖 其心好之 不啻若自其口出 寔能容之 以能保我子孫黎民 尚亦有利哉 人之有技 娼疾以惡之 人之彥聖 而違之 俾不通 寔不能容 以不能保我子孫黎民 亦曰殆哉 唯仁人 放流之 迸諸四夷 不與同中國 此謂唯仁人爲能愛人能惡人 見賢而不能舉 舉而不能先命也 見不善而不能退 退而不能遠 過也 好人之所惡 惡人之所好 是謂拂人之性 菑必逮夫身 是故君子有大道 必忠信以得之 驕泰以失之<sup>145)</sup>

140) 초서(楚書): 초어(楚語)

141) 구범(舅犯): 진문공(晉文公) 구고언(舅孤偃) 자(字) 자범(子犯)

142) 망인(亡人): 문공(文公). 그때 공자(公子)로서 출국(出國) 중이었다.

143) 진서(秦誓): 주서(周書)

144) 단단(斷斷): 성일(誠一)한 모습

재물을 늘리는 데는 큰 방법이 있으니, 생산을 많이 하고 소비를 적게 하며, 만들기는 빨리하고 쓰는 일은 더디게 한다면, 재물은 항상 넉넉할 것이다. 사람다운 사람은 재물로써 자신을 발전시키고, 사람답지 못한 사람은 자신을 죽여 재물을 발전시킨다. 아직 윗사람이 사람 구실하기를 좋아하는데도 아랫사람이 의를 좋아하지 않는 일이란 없었고, 의를 좋아하는데 그 일이 성취되지 못함도 없거니와, 부고 안에 가지고 있는 재물이 그의 재물이 아닌 적도 없었던 것이다. 맹헌자는 “말을 기르는 벼슬아치는 닭·돼지 같은 것은 거들떠보지 아니하고, 제사 때 얼음을 쓰는 집안은 소나 양 따위를 기르지 아니하며, 백승의 집안에서는 세금을 가혹하게 징수하는 신하를 두기보다는 차라리 도둑질하는 버릇이 있는 신하를 두어야 한다” 하였다. 이는 나라는 재리를 이익으로 여기는 것이 아니라, 의리를 이익으로 여기는 것을 말한 것이다. 국가의 우두머리가 되어 가지고 재용에만 힘을 쓰는 것은 반드시 소인으로부터 시작되는 것이다. 소인들은 잘 한다고 하지만 소인으로 하여금 나라를 다스리게 한다면 재해가 한꺼번에 닥치게 될 것이니 비록 착한 사람이 있더라도 또한 어찌 할 길이 없을 것이다. 이는 나라는 재리를 이익으로 여기는 것이 아니라, 의리를 이익으로 여긴다는 것을 말한 것이다.

生財有大道 生之者衆 食之者寡 爲之者疾 用之者舒 則財恒足矣 仁者以財發身 不仁者以身發財 未有上好仁 而下不好義者也 未有好義 其事不終者也 未有府庫<sup>146)</sup>財 非其財者也 孟獻子<sup>147)</sup>曰 畜馬乘<sup>148)</sup> 不察於鷄

145) [평설] 명(命)자를 정현(鄭玄)은 만(慢)으로 정자(程子)는 태(怠)로 고쳐야 한다고 하였지만, 다산은 개자(改字)에 찬동하지 않았다. ○이 구절은 입현(立賢)을 위한 경계의 글이다. ○초서(楚書)는 현현(賢賢)이요, 구범(舅犯)은 친친(親親)이다.

146) 부고(府庫): 민자부고(民之府庫)

147) 맹헌자(孟獻子): 노(魯)나라 현대부(賢大夫). 중손말(仲孫蔑)

148) 육마승(畜馬乘): 사(士) 벼슬아치

豚 伐氷之家<sup>149)</sup> 不畜牛羊 百乘之家<sup>150)</sup> 不畜聚斂之臣 與其有聚斂之臣  
寧有盜臣 此謂國不以利爲利 以義爲利也 長國家<sup>151)</sup>而務財用者 必自小  
人矣 彼爲善之<sup>152)</sup> 小人之使爲國家 菑害並至<sup>153)</sup> 雖有善者 亦無如之何  
矣 此謂國不以利爲利 以義爲利也

---

149) 벌빙지가(伐氷之家): 경대부(卿大夫) 이상(以上)

150) 백승지가(百乘之家): 채지(采地)를 가진 자

151) 장국가(長國家): 국가(國家)의 장관(長官)이 된 자

152) 피위선지(彼爲善之): 피소인(彼小人)이 자이위선리재(自以爲善理財)라 한다. [평설] 피위선지(彼爲善之) 이하(以下)에 궐문(闕文)이 있다고 주장하기도 하지만(주자설), 다산은 “그가 비록 스스로 이재(理財)를 잘 한다고 생각하지만 이와 같이 소인(小人)을 시켜 국가(國家)를 다스리게 한다면 재해(災害)가 병지(並至)할 것이다”로 해석하고 있다. 이 궐문설(闕文說)도 다산은 받아들이지 않는 것이다.

153) [평설] 이 구절은 산재(散財)를 위한 경계의 글이다.

## 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 하였다. 특히 관심을 기울인 것은 원문의 번역과 문장의 교열을 통하



여 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 엮었으나 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.

甲午年 孟春

증보·교열 <현암 이을호 전서>북간위원회

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 완벽한 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 주제들로 서 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.

## 한글 중용대학

©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](http://www.olje.or.kr)

ISBN | 979-11-5993-079-9 05150