

研究論文

石亭 李定稷의 「論王陽明」에 대한 비판적 고찰*

황 갑 연**

I. 들어가는 말	IV. 나오는 말
II. 양명학에 대한 석정의 기본 관점	<참고문헌>
III. 양명학에 대한 석정 비평의 適否	<국문요약>

I. 들어가는 말

박종홍은 우리나라에 서양철학을 처음 도입한 학자로서 석정 이정직(1841~1910)을 든다.1) 석정의 학문을 연구한 학자들의 견해에 의하면, 석정은 칸트와 베이컨 철학사상을 국내에 최초로 소개하였을 뿐만 아니라 어학·천문·지리·의학·서화 등에 대해서도 일가견을 이루었고, 문론(文論)과 시론(詩論)에 관해서도 체계적인 이론을 제시한 학자이다. 그러나 그의 학문적 성과에 비해 우리에게 잘 알려진 인물은 아니다. 그래서인지 석정에 대한 연구 논문은 극히 적다. 박종홍에 의하여 학계에 처음 소개된 후 오종일과 노평규가 석정의 실학사상을 중심으로 연구하였고,2) 구사회를 중심으로 석정의 문론과 시론에 관한 논문이 몇 편 있을 뿐이

* 이 논문은 2004년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(KRF-2004-074-AS0032).
 ** 순천대학교 철학과 교수, 유가철학 전공(hky0753@sunchon.ac.kr).
 1) 박종홍, 「이정직의 칸트연구」, 『박종홍전집(V)』(형설출판사, 1980), 283~285쪽.
 2) 오종일, 「실학사상의 근대적 전이: 석정 이정직의 경우」, 『한국학보』, 35집(1984); 노평규, 「이정직의 실학사상에 대한 연구」, 『다산학보』, 8집(1986).

다.3) 최근 전북 김제 문화원에서 석정의 문집이 번역된 것으로 알고 있다.

필자의 논문 제목은 ‘석정 이정직의 『논왕양명』에 대한 비판적 고찰이다. 필자가 이 논문을 서술하게 된 동기는 크게 두 가지이다. 하나는 필자가 수행하고 있는 학술진흥재단 연구와의 관련성이고, 다른 하나는 양명철학에 대한 조선성리학자4)의 이해 정도를 소개하고자 함이다. 필자가 수행하고 있는 학진연구과제는 ‘강화학파연구’이다. 이 연구과제에는 강화학파의 학술 사상뿐만 아니라 사적과 사료 그리고 문집의 재정리 등 다양한 분야가 포함되어 있다. 그 중 하나가 양명학에 대한 조선성리학자(주자학)들의 비판적 주장을 집성하고, 그 중 대표적인 주장을 선별하여 그들의 양명학에 대한 비판과 이해의 정당성을 평가해보는 것이다.

필자는 양명학에 대한 석정의 비평이 양적으로 가장 방대하고, 또 구체적이면서 나름대로 짜임새를 갖추고 있다고 판단되어5) 양명학에 대한 석정의 이해를 주제로 삼아 논문을 서술하게 된 것이다. 또 필자는 오래전부터 양명학에 대한 조선성리학자들의 이해 정도를 파악해보고 싶었다. 아직 모든 자료를 수집하지는 못했지만, 이 강화학파에 관한 연구가 완료되면 대부분의 자료를 수집할 수 있을 것이다. 퇴계의 『전습록변』을 살펴보았지만, 내용이 너무 간략하여 과연 퇴계가 양명학을 외형적으로나마 체계적으로 이해하였나 의심이 들었고, 나머지 학자들의 주장 역시 단편적이어서 필자의 관심을 크게 끌지 못하였다. 그러나 석정은 『논왕양명』에서 다양한 각도에서 양명을 비평하고, 또 극렬한 표현으로써 양명을 공격한다. 따라서 석정의 『논왕양명』은 양명학에 관심을 갖고 있는 학자라면 충분히 관심을 가질만한 작품이라고 생각된다.

3) 구사회, 「석정 이정직의 문론에 관한 연구」, 『한국언어문학』 52 집(2004); 구사회 「석정 이정직의 고문론과 역대문평」, 『어문연구』 31 권(2003).

4) 석정이 성리학자인가에 대해서는 이견이 있을 수 있다. 오종일은 박종홍의 주장을 인용하여 석정이 실학파적 성격을 띠고 있다고 한다. 또 석정의 문집과 문고의 저서들은 한결같이 주자학을 立論의 근거로 하고 있다고 하며, 『논왕양명』도 주자의 학설로 변칙한 것이었다고 한다(오종일, 앞의 논문, 94, 103~104쪽). 필자 역시 석정을 성리학자로 분류하는 것이 타당하다고 생각한다. 필자는 『논왕양명』에서 비록 석정이 양명학에 대해서는 많은 오해를 하고 있지만, 주자철학에 대한 이해는 매우 정확하고 빼어남을 발견할 수 있었다. 그러나 필자가 석정 문집을 전체를 살펴보는 않았기 때문에 이에 대한 다른 견해는 수용하여 참고할 것이다.

5) ‘구체적이고, 짜임새 있다’는 표현은 결코 양명학에 대한 석정의 이해가 정확함을 의미하지 않는다. 단지 비평의 외형적인 체계가 기타 비평자들에 비해 종합적이고 계통적이라는 의미에 불과하다.

필자는 본론에 들어가기 전 먼저 논문의 서술 태도와 연구 범위를 정확히 밝혀 불필요한 오해를 줄이고자 한다. 첫째, 필자가 파악한 바에 따르면 조선성리학자들의 양명학 이해는 대부분 오해이다. 그 중 석정이 가장 심하다. 여기에서 주목할 부분은 ‘오해’라는 말에 포함되어 있는 의미이다. 필자는 양명학과 대립적 관계에 있는 주자학을 근거로 양명학의 한계를 지적하거나, 주자학에 대한 양명의 오해를 지적하여 비평한 것은 ‘오해’의 범위에 포함시키지 않았다. 따라서 필자는 본 논문에서 이 두 가지 문제와 관련된 것은 논의하지 않겠다. 단지 순수하게 양명학에 대한 석정의 왜곡된 이해만을 추출하고, 다시 양명학에 의거하여 석정을 비판할 것이다.

둘째, 필자는 석정의 「논왕양명」에서 양명학에 대한 석정의 올바른 이해를 별로 찾지 못했다. 몇가지 비평은 필자 역시 긍정한다.⁶⁾ 그러나 오해가 주류이기 때문에 비판적 태도로써 석정의 이해에서 부족한 점을 지적하고 교정할 것이다. 셋째, 이 논문의 내용은 석정의 「논왕양명」에 제한된다. 석정이 드러내고자 한 시대정신이나 역사정신, 또 석정이 양명을 그렇게 비판할 수밖에 없는 사회적 상황 등은 이 논문의 주제와 관련이 없다.⁷⁾ 이 논문의 일차적 과제는 양명학에 대한 석정의 이해와 그 비판의 정당성을 해명하는 것이며, 이 주제와 관련된 간접적인 다른 문제는 해결해야 할 과제로 남겨두고자 한다.

-
- 6) 대부분 주자학과 관련된 것이다. 석정은 주자의 격물설에서 格과 物의 의미 그리고 격물과 궁리의 관계를 주자학에 비추어 온당하게 설명하였고, 양명이 대나무를 格한 것을 예로 들어 주자학에 대한 양명 이해의 경박함을 지적하였다. 또 석정은 양명이 주자의 격물궁리설이 마음에서 理를 추구하지 않고 행위의 대상에서 추구한다고 비평하자, 이에 대하여 주자를 대신하여 통박하기도 하였으며, (주11 참고) 양명이 心即理를 긍정하지 않는 주자의 심성론을 義外說이라고 비평하자, 주자를 대신하여 그 부당성을 적절하게 설명하기도 하였다.
- 7) 필자는 이 논문을 서술하기에 앞서 양명학과 관련지어 석정의 시대정신을 유학 전공학자들과 의논한 적이 있다. 혹자는 석정의 양명학 비판을 왕학 말류와 연결시키기도 하는데 이는 설득력이 없다. 석정은 19세기 학자이고, 왕학말류는 15세기 이후 명말 청초의 학술사상 유편이다. 왕학의 말류는 정치뿐만 아니라 문학과 종교 및 철학에도 심대한 영향을 끼쳐 이에 대한 학자들의 반성과 자각이 새로이 등장하였지만, 19세기는 왕학의 유편에도 관련없고, 또 양명학이 조선에 끼친 영향을 고려할 때, 양명학의 비판을 통한 유학의 재정립도 설득력이 없다. 당시의 시대적 상황에 비춰볼 때 합리성을 근본으로 한 칸트와 베이컨 철학사상의 수용이야말로 시대정신에 합일할 수 있는 요소라고 할 수 있다.

II. 양명학에 대한 석정의 기본 관점

양명철학에 관한 석정의 논변은 조선성리학사에서 상당히 큰 의미를 차지하고 있다. 필자는 그 의미를 다음 세가지로 요약해 보았다

첫째, 석정의 「논왕양명」은 분량면에서 퇴계의 「전습록변(傳習錄論辯)」과 비교되지 않을 정도로 많다. 퇴계의 「전습록논변」은 약 2,000자에 불과하다. 그 중 1/2 이상이 『전습록』에서 직접 인용된 것이기 때문에 퇴계 자신의 비판은 내용이나 주제에 있어서 단순하고 다양하지 않다. 퇴계의 「전습록논변」이 양명철학에 대한 종합적 비평서가 아니라면, 『석정집』 권5에 실려있는 「논왕양명」은 10,000자가 넘으며, 종합적이고 체계적인 형식을 갖추고 있는 비평서이다.⁸⁾

둘째, 비록 『전습록』, 上·中·下편의 내용에 대한 석정의 이해에 부적절한 곳이 많지만, 그래도 『전습록』 전편(全篇)과 『대학문(大學問)』의 내용을 골고루 지적하며 양명을 비평하고 있다.

셋째, 석정은 양명철학을 심즉리(心卽理)와 치양지(致良知) 그리고 양명철학의 대표적 주장인 지행합일(知行合一)을 중심으로 비평하고 있다. 사실 이 세 가지 측면은 양명학의 뼈대이며 기본 내용이라 할 수 있는 것이다. 따라서 그 비평의 정당성 여부와 관계없이 석정은 최소한 양명철학의 기본체계에 대해 파악하고 있었음을 알 수 있다.

석정은 조선후기 실학자였지만 그의 정신세계는 주자학에 근본을 둔 것 같다. 그래서인지 양명철학에 대한 변척(辨斥)도 철저하게 주자학의 입장에서 전개하고 있다. 석정은 「논왕양명」에서 다양한 주제를 동원하여 양명을 비평하였지만 그 중 대표적인 주제는 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어간다(從本源悟入)와 시비지심(是非之心) 그리고 격물치지(格物致知)와 성의정심(誠意正心)에 관한 것이다.

석정은 「논왕양명」 첫 장에서 양명학의 성격을 ‘본원으로부터 직접 깨우쳐 들어가는 것’이라고 규정하였다. 양명학에 대한 석정의 이 규정은 「논왕양명」 전체 논의를 관통하는 핵심명제이다. 양명철학에서 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어간다’는 명제는 공부론과 관련된 것이다. 그것이 비록 공부론과 관련되어 있고, 또 양명이

8) 외형적인 체계성을 갖춘 것과 내용에 대한 비평의 適否性은 다른 문제이다.

‘본원으로부터 깨우쳐 들어가는 공부’를 전적으로 부정하지 않았지만⁹⁾, 양명 자신조차 이를 일반적인 교법(教法)으로 삼았던 것은 아니다. 양명은 ‘본원으로부터 직접 깨우쳐 들어가는 방법’은 ‘본체를 공부로 삼는 상근자(上根者)에게만 해당되는 공부’¹⁰⁾이기 때문에 철상철하(徹上徹下)의 교법으로 삼기 어렵다는 점을 분명하게 밝혔다.

반면 석정은 철저하게 주자학의 입장에서 양명학을 비평하고 있다. 양명학에 대한 석정의 비판이 가지는 정당성에 대해서는 강한 회의감이 들지만, 그의 주자철학에 대한 이해는 매우 정확하다. 석정은 양명이 주자철학을 오해한 구절을 『전습록』에서 발췌하여 매우 날카롭게 비평한다.¹¹⁾ 그러나 석정의 주자학에 대한 이해의 정확성과 양명철학에 대한 비판의 적부성은 서로 다른 차원의 문제이다.

석정은 양명철학을 비판하기에 앞서 하나의 전제를 제시한다. 그것은 바로 주자와 성현의 언설(言說)이 일치하고 있다는 점이다. 석정에 있어 주자철학은 유가철학에 관한 정론(正論)과 사설(邪說)을 구분하는 표준이다. 따라서 주자철학에 대한 비평을 통하여 정립된 양명철학은 이단이 될 수밖에 없을 것이다. 석정은 양명의 주장이 공자와 맹자 그리고 증자와 일치하지 않고 오히려 불가의 영향을 받았으므로 그 철학은 사이비 유가라고 비판한다. 그러나 약간의 개인적 차이는 있겠지만 송명리학자들 중에서 불교의 영향을 받지 않은 학자는 거의 없다. 따라서 불가의

9) 『傳習錄』, 下, “利根之人, 直從本原上悟入”

10) 『傳習錄』, 下, “利根之人, 一悟本體即是功夫”

11) 석정은 양명이 주자의 격물궁리설을 행위의 대상에서 이치를 추구하는 것이라고 비평하자, 이에 대하여 “양명은 어찌 (주자의 격물설을) 비난하면서 ‘사사물물에서 그 이치를 추구하는 것은 마치 부모에게서 효의 이치를 추구하는 것과 같음을 말함이다’라고 하는가? 주자가 언제 격물의 物을 부모의 몸이라고 말하였는가? 부모를 격물의 物로 삼는 것은 양명이 스스로 그렇게 한 것이니, (양명이) 말한 ‘부모가 죽은 후에 내 마음도 따라서 효의 이치가 없다는 말인가는 스스로를 곤경에 빠뜨린 것이 아닌가?’(彼奚以難之曰以求理於事事物物者, 如求之孝理於其親之謂哉也 朱子何嘗以卽物之物指親之身而言之邪? 夫以親爲卽物之物者, 出於陽明之自撰, 則彼爲謂親沒之後 吾心遂無孝之理云者, 非自窘也邪?)라는 말로써 주자를 옹호하고 있다. 양명은 주자의 격물궁리설을 밖에서 도리를 추구하는 것이라고 자주 비평하지만, “무릇 도리는 모두 내게 본래부터 갖추어진 것이니 밖으로부터 온 것이 아니다. 이른바 지각한다는 것은 단지 나의 도리를 지각한다는 것이니 나의 지각 작용으로써 저 도리를 지각한다는 것이 아니다. 도리는 본래부터 스스로 있는 것이어서 지각 작용이 발현될 때 비로소 출현된다”(大凡道理皆是我自有之物, 非從外得. 所謂知者, 便只是知得我底道理, 非是以我之知去知彼道理也. 道理本自有, 用知方發得出來). 『朱子語類』, 卷17은 주자의 말을 보면 주자가 도리를 행위의 대상에서 추구하지 않음을 알 수 있다.

영향으로써 사이비의 기준을 삼는다면 양명에 대한 공정한 비평이라고 할 수 없을 것이다. 또한 석정은 양명이 『대학』에서 중시하는 공부의 차서를 중시하지 않으니 증자와도 일치하지 않는다고 주장한다. 그 뿐만이 아니라 양명의 언설은 자체모순을 가지고 있으며, 또 그 사람됨은 자기 주장만을 내세우기를 좋아하고 남을 폄하하기를 좋아하는 편벽된 심술을 가졌다고 한다. 그러나 석정은 양명이 맹자와도 일치하지 않는다고 주장하면서도 맹자철학이 양명철학과 일치된 부분이 많아서인지 양명을 비평하면서 맹자철학을 적극적으로 인용하지는 않는다.

석정은 『전습록』과 『대학문』에서 21조목을 발췌하여 양명을 비평하고 있다. 그 내용은 다음 세가지로 요약될 수 있다.

첫째, 양명의 학문은 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어가는 길’을 취하고 있는데, 이는 근기가 빼어난 사람에게만 해당되는 것이기 때문에 일반적인 교법으로 삼을 수 없다.

둘째, 양명이 주장한 양지는 맹자가 제시한 사단지심(四端之心)에서 오로지 시비지심만을 근거로 한 것이기 때문에 맹자의 입장을 완전히 반영한 것이 아니다.

셋째, 『대학』에는 진학(進學)의 차서가 분명하지만 양명은 본원으로부터 직접 들어가 깨우치려고 하기 때문에 선후의 차서를 부정한다. 때문에 양명의 언사(言辭)가 비록 크고 규모가 원대하지만 치밀하지 못하다

필자 역시 양명철학에 대한 석정의 비평 방향에 따라서 논문을 전개하고자 한다. 따라서 석정의 주장대로 ‘양명이 본원으로부터 직접 깨우치는 방법을 교법으로 삼았는가?’라는 문제에 대한 해명을 시작으로, ‘양명의 양지는 석정의 주장대로 단지 맹자의 시비지심에 불과한가?’ 또 ‘왜 양명은 양지를 본체로 삼았는가?’ 마지막으로 ‘『대학』의 의리가 양명철학에서 어떻게 운용되고 있는가?’ ‘격물과 치지 그리고 성의에는 반드시 시간적 차서가 존재해야 하는가? 아니면 조리의 차서로도 이해할 수 있는가?’ 등의 문제에 접근하고자 한다

필자는 석정의 「논왕양명」 중에서 주자철학에 관련된 것을 제외한 그의 관점 대부분에 대해 동의하지 않는다. 앞의 각주에서 소개한 것처럼 주자철학을 오해한 양명의 주장에 대한 석정의 비평은 타당할 수 있다. 그러나 양명학 자체를 비판한 석정의 주장에 대해서는 『전습록』을 근거로 반론할 여지가 너무 많다. 필자는 III장에서 교법과 양지 그리고 격물치지와 성의에 관한 논변을 중심으로 양명철학에 대한 석정의 이해와 적부성을 논하겠다.

III. 양명학에 대한 석정 비평의 適否

양명철학과 주자철학의 근본적인 차이점은 心의 지위 혹은 작용에 대한 규정의 차이에서 확인된다. 心을 지선자(至善者)로서 파악하고, 도덕규범에 대한 心의 자율성을 긍정하는 것이 양명철학의 입장이고, 성리(性理)에 대한 心의 지각 작용은 긍정하지만 성리에 대한 心의 자율성은 부정하는 것이 바로 주자철학의 입장이다. 양명과 주자철학의 수양공부론과 교육론 및 기타 이론의 차이점은 바로 이곳으로부터 비롯된다. 주자는 심즉리를 부정한다. 따라서 心의 자각 활동을 통해 자율적으로 행위의 방향, 즉 규범을 결정할 수 없다. 반드시 격물치지와 거경궁리의 활동을 통해서 理를 인식한 후에 心은 비로소 情을 주재하여 선정(善情)을 표현할 수 있다. 주자철학에서는 心이 理를 인식하여 자신의 활동 방향(德)으로 삼는다고 할 수 있다.

그러나 양명은 심즉리를 긍정하기 때문에 心의 자각을 통하여 행위의 방향을 결정한다. 모든 표준은 이미 心에 갖추어져 있다. 따라서 밖에서 추구할 필요 없이 안으로 성찰하면 표준(理)은 자연스럽게 드러난다. 필자는 선행 논문에서 주자와 왕양명의 도덕론 특성을 소개한 적이 있다. 그 중 대표적인 특징으로 도덕규범에 대한 의지의 자율성 有無와 도덕규범의 보편성 확보를 들었다. 분명 주자철학에서는 심즉리를 긍정하지 않기 때문에 이론상 도덕규범에 대한 의지의 자율성은 긍정하기 어렵다. 주자는 규범인 성리를 심의 자율성과 자결성에서 추구하지 않는다. 주자는 성리를 선천적으로 주어진 것으로 이해한다. 심은 주어진 성리를 인식하여 자신의 德으로 삼을 수 있을뿐 결정할 수는 없다.

이러한 주자의 심과 성리의 관계설정은 도덕규범의 보편성을 확보할 수 있는 이론 형태이다. 비록 양명의 심즉리 철학에서 순수한 도덕성으로서 도덕규범의 보편성을 설명할 수 있지만, 드러난 행위의 양태(樣態)는 사람마다 혹은 시공에 따라서 얼마든지 다르게 표현될 수 있다. 표현 양태의 차이는 도덕규범의 보편성에 대한 회의를 초래할 수 있다. 이는 양명학이 극복해야 할 최대 난제이다. 반면 주자는 도덕규범의 보편성 확보를 위하여 격물치지를 통한 궁리를 강조하였다. 주자는 행위의 주체와 대상 사이에 이미 주어진 객관적이고 보편적인 도덕규범을 확보하기 위하여 심의 인식 작용을 완전하게 실현할 것을 강조하였다. 격물치지와 궁리는 도덕규범의 보편성 확보를 위한 과정이고, 지지(知至)와 물격(物格)은 결과이

면서 경지이다. 이상은 주자철학과 양명철학의 기본 골격 차이에 관한 설명이다. 이제 석정의 양명학에 대한 비판의 구체적인 내용들을 검토해 보자.

1. 양명은 ‘본원으로부터 깨우쳐 드러가는 길’을 교법으로 삼았는가?

먼저 석정은 양명철학을 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어가는 학문’으로 규정하였다. 필자는 먼저 유가철학에서 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어간다는 진술이 포함하고 있는 두가지 서로 다른 의미를 소개하고서, 양명과 석정의 쟁점을 분석하겠다.

유가철학에서 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어간다는 말은 두가지 서로 다른 의미를 포함하고 있다. 하나는 먼저 본체를 깨우쳐 그 작용을 근거로 시비선악을 판단하고, 더 나아가 의념을 주재하여, 의념으로 하여금 호선오악하게 하는 것이다. 다른 하나는 양명의 제자인 왕용계처럼 심과 의념(意) 그리고 양지와 행위(物)를 체용관계로 인식하여 하나의 양지명각(良知明覺)의 자연스러운 유행으로써 심의지물(心意知物)을 관통하려고 한 것이다. 먼저 전자에 관하여 논해보겠다.

심즉리를 기본 의리로 한 심학체계에서는 역각(逆覺)¹²⁾성찰을 기본 공부로 삼는다. 공자는 “仁이 먼 곳에 떨어져 있는가? 내가 仁을 실현하고자 하면 그 仁은 바로 (내게) 다가온다”¹³⁾고 하였고, 맹자는 “학문의 도는 다른 것이 아니라 잃어버린 마음을 회복하는 것이다”¹⁴⁾라고 하였다. 정명도는 식인(識仁)을 주장하였고, 육상산은 발명본심(發明本心)과 선립기대(先立其大)를 주장하였으며, 왕양명은 치양지를 주장하였다. 공자가 말한 “내가 仁을 실현하고자 하면 그 仁은 바로 내게 다가온다”와 맹자의 “잃어버린 마음을 회복하는 것”은 ‘본체인 仁과 心の 각각 작용을 통하여 본체 자신의 모습을 드러낸다’로 해석하는 것이 적절하다. 정명도의 식인 그리고 육상산의 발명본심과 선립기대 역시 본원(仁·大體·心)으로부터 깨우쳐 들어가는 길이다. 왕양명의 치양지 역시 의념이 발동하는 곳에서 양지의 작용을 드러내 시비선악을 판단하고, 다시 선한 의념을 현현하고 악한 의념을 제거

12) 牟宗三是 주자의 격물궁리를 ‘順取’라고 하였고, 공자와 맹자 그리고 육왕계통의 수양론을 逆覺體證이라고 하였다. 『心體與性體』, 3冊 참고

13) 『論語』, 述而, “仁遠乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣.”

14) 『孟子』, 告子 上, “學問之道無他, 求其放心而已矣”

하는 것이다. 이러한 역각공부의 실질적인 시작점은 성의이다. 다시 말하면 선한 의념과 악한 의념의 발생 가능성을 전제하고서, 의념의 발생 시에 본체가 갖추고 있는 시비선악의 판단 작용과 호선오악의 실천 능력을 통하여 행위를 선으로 주재하는 것이다.

그러나 석정이 말한 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어간다’는 역각성찰의 수양공부를 의미하지 않고 왕용계의 사무교(四無教, 15) 즉, 상근자에만 해당되는 비일반적인 교법을 의미한다. 양명이 ‘본원으로부터 직접 깨우쳐 들어가는 공부’는 ‘본체를 공부로 삼는 것’으로서 상근자에게는 적용될 수 있을지라도 중근자 이하에게는 적용될 수 없기 때문에 철상철하의 공부가 될 수 없음을 『전습록』(下)에 명확히 밝히고 있음에도 불구하고, 석정은 ‘본원으로부터 직접 깨우쳐 들어간다가 양명이 긍정한 일반적인 교법이라고 우기면서 “성인의 언설과 합일되지 않는 하나같이 미친 사람의 소리이니 논변해서 무엇하겠는가”¹⁶⁾라고 한다. 이에 관한 석정의 주장을 살펴보자.

먼저 ‘본원으로부터 깨달아 들어간다’는 말에 관해서 논해보자면 “공자는 태어나면서부터 알고, 자신의 본성에 따라서 자연스럽게 실천하는 성인이다”가 이에 해당된다. 그러나 공자는 “나는 열 다섯에 학문에 뜻을 두었고, 서른 살에 이론 바가 있었으며, 마흔에 사물의 이치에 대하여 의혹을 갖지 않게 되었고, 오십에 천명을 깨달았으며, 육십에 모든 사리에 잘 통하게 되었고, 칠십에 내가 하고 싶은 대로하여도 법도에 어긋나지 않게 되었다”고 하였다. 공자가 어찌 본원으로부터 깨달아 들어감이 요체임을 모르고서 학문의 차서를 50년 동안이나 이렇게 굵이굵이 돌아갔겠는가? ‘본원으로부터 깨달아 들어간다는

15) 양명의 제자인 전서산(錢緒山)이 양명의 가르침을 “선도없고 악도 없는 것은 심의 체이고, 선도 있고 악도 있는 것은 의념의 발동이며, 선과 악을 판단하는 것은 양지이고 선을 실천하고 악을 제거하는 것은 격물이다(無善無惡是心之體, 有善有惡是意之動, 知善知惡是良知, 爲善去惡是格物)”는 것으로 해설하자, 왕용계(王龍溪)가 ‘이는 아마 궁극적인 뜻을 말하고 있는 것 같지는 않다’고 하면서 “만일 심체가 선도 없고 악도 없다면 의념 역시 선도 없고 악도 없는 의념일 것이고 양지 역시 선도 없고 악도 없는 양지일 것이며, 사물 역시 선도 없고 악도 없는 사물일 것이다(若說心體無善無惡, 意亦是無善無惡的意, 知亦是無善無惡的知, 物亦是無善無惡的物矣)”라고 하였다. 전자는 四有說 혹은 四句教라고 하고, 후자를 四無教라고 한다. 『傳習錄』, 下 참조.

16) 『石亭集』 卷5, 論王陽明, “果不與聖人合, 則一妄人也已矣, 何足論哉”

심체의 자명을 근거로 한 말이다. 성인의 심체는 이미 밝아 모르는 바가 없어, 더 이상 배울 필요가 없는 사람처럼 보인다. 그러나 공자는 “열 가구가 사는 작은 마을에도 나처럼 충신의 자질을 갖춘 사람은 있겠지만, 나처럼 배움을 좋아하는 사람은 없을 것이다”라고 하였다. 충신의 마음은 德이다. 그러나 공자가 충신의 마음 외에 또 이른바 배움이라는 것을 말한 까닭은 무엇인가?... 직접 지시하기 어려운 방법은 (근기가) 중인 이상이 아니면 말하기 어렵다. 성인이 가르침을 세우면서 중인 이상의 사람만을 대상으로 삼겠는가? 아니면 가르치지 못할 사람이 없게 하였겠는가? 반드시 중인 이상의 사람에게만 말할 수 있는 것이라면 성인의 교법이 아니다.¹⁷⁾

이곳에서 석정은 자신이 이해한 ‘본원으로부터 직접 깨우쳐 들어간다’의 의미를 분명하게 밝히고 있다. 석정에 의하면 본원은 심체를 지칭하고, 심체는 도리에 대하여 자명(自明)하기 때문에 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어간다’고 한 것이다. ‘심체로부터 직접 깨우쳐 들어가는 사람은 맹자가 말한 ‘요순성지(堯舜性之)’와 『중용』에서 말한 ‘생이지지(生而知之)’와 ‘안이행지(安而行之)’ 20장에 해당하고, 또 공자의 70세 경지가 이에 해당한다. 석정은 ‘요순성지’와 ‘생이지지’ 및 ‘안이행지’는 상근자이기 때문에 세상에서 조우하기 힘들고, 또 공자의 70세 경지는 부단한 하학(下學)의 과정을 통하여 이른 경계이기 때문에 본원으로부터 직접 깨우쳐 들어간 것이 아니라고 한다.

『논어』에는 ‘心’ 字가 거의 출현하지 않기 때문에 공자가 심체의 자명을 근거로 교법을 세웠을리 없지만, 맹자는 ‘잃어버린 마음을 회복한다’를 주장하여 심체의 자명성을 근거로 공부 방법을 제시한다. 그러나 비록 양명도 심체의 자명성을 근거로 교법을 세웠지만 근기의 차이를 고려하지 않은 것은 아니다. 이에 관한 내용은 『전습록』(下)에 기록된 왕용계와 전서산의 대화에서 양명이 취한 태도에 분명

17) 『石亭集』 卷5, 論王陽明, “試先以從本源悟入言之, 則孔子生知安行之, 聖人也. 然而曰吾十有五而志於學, 三十而立, 四十而不惑, 五十而知天命, 六十而耳順, 七十而從心所欲不踰矩. 夫孔子豈不知從本源悟入之爲要, 而乃爲學之序如是紆綏, 至歷五十餘年之多乎? 彼之從本源悟入者, 謂有心體之自明也. 而聖人之心體已自明, 將無所不知, 若無待乎學矣. 然而夫子曰十室之邑, 必有忠信如丘者焉, 不如丘之好學也. 夫忠信心之德也, 而夫子於忠信之外, 又有所謂學者抑何也...難以直指者, 非中人以上不足與語也. 聖人立教, 將爲中人以上而止乎? 將爲無人而不教者乎? 必中人以上可以與語, 則其非聖人教人之法也審矣.”

하게 나타나있다. 양명은 천천교(天泉橋)에서 사유설(四有說)을 고수하는 전서산과 사무설(四無說)을 주장하는 왕용계의 논쟁에서 전서산의 견해를 지지하였다 그 내용은 다음과 같다.

내가 사람을 학문으로 인도함에 있어 원래 두 종류의 사람이 있다. 첫째는 근기가 뛰어난게 총명한 사람이 있는데, 이런 사람은 직접 본원을 깨달아 들어간다. 사람의 본체는 원래 밝고 막힌 데가 없는 미발의 중체 자신이다. 근기가 뛰어난 사람은 본체를 일시에 깨달아 이 본체의 자연스런 발현을 공부로 삼아 타인과 자기, 안과 밖을 한꺼번에 투철하게 파악한다. 둘째로 경험층의 습심 방해로 면하지 못한 사람의 본체는 외물의 욕망에 가리워져 있기 때문에 얼마 동안은 반드시 의념이 발동한 곳에서 실제로 선한 의념을 실제의 행위로 옮기고 악한 의념을 제거하라고 가르쳐야 한다. 공부가 원숙하게 되어 남은 찌꺼기를 완전히 제거해 버릴 때 본체도 역시 밝아지게 된다. 여중(용계)의 견해는 여기서 내가 말하는 근기가 뛰어난 사람에 적용되는 것이고, 덕홍(서산)의 견해는 내가 여기서 말한 두 번째 종류의 사람을 위하여 교법을 세울 때 적용되는 것이다. 두 사람의 의견을 서로 보완하여 응용한다면 중급 이상 또 그 이하의 사람들로 하여금 도를 깨닫게 인도할 수 있을 것이다. 만약 한 쪽만을 고집한다면 눈앞에서 바로 사람을 그르치게 될 것이고, 또 도체를 완전하게 이해하지 못할 것이다.” 그리고 나서 말씀하시기를, “이 후에 친구들과 학문을 토론할 때에는 절대로 내가 말하는 교법의 종지를 잊어서는 안 된다. (이 종지는) 선도 없고 악도 없는 것은心の 본체이고, 선도 있고 악도 있는 것은 의념의 발동이고, 선악을 판별하는 것은 양지이고, 선을 실천하고 악을 제거하는 것은 격물이다. 오로지 나의 이 말을 근거로 하여 사람에게 따라 적절히 지도하면 자연히 병폐가 없을 것이다. 이것은 원래 철상철하의 공부이다.”¹⁸⁾

18) “我這裏接人，原有此二種。利根之人，直從本原上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人，一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次，不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的，德洪之見，是我這裏爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體上各有未盡。既而曰：以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。只依我這個話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。”

천천교 위에서 발생한 이 하룻밤의 대화는 왕학(王學) 의리에 관계된 바가 매우 컸으며, 또 많은 오해와 논쟁을 일으키기도 하였다. 그러나 수많은 논쟁에도 불구하고 확실히 드러난 사실은 비록 양명이 왕용계의 사무설에 대하여 부분적 긍정을 했다고 할지라도 결코 중인 이상의 사람에게만 해당되는 왕용계의 사무교를 교법으로 삼지 않고, 모든 사람에게 해당되는 전서산의 사구교를 교법으로 삼았다는 점이다. 석정이 제기한 ‘본원으로부터 들어가 깨우치는 것은 왕용계의 사무교에 해당된다. 양명은 그 방법을 완전 부정하지는 않았지만 일반적인 교법으로는 삼지 않았다. 이는 양명에 대한 석정의 오해가 분명하다

필자는 석정의 양명학에 대한 오해의 원인을 ‘심체의 자명성’과 ‘양지명각의 자연스러운 유행’에 대한 혼동에서 찾는다. 다음 문장을 보면 알 수 있을 것이다

그런데 지금 양명은 양지라는 것을 주장하면서 ‘저절로 안다’(自明)고 말하고, ‘저절로 맑아진다’(自瑩澈)고 말하고, ‘자연스럽게 분명해진다’(自然明白)고 말하고, ‘저절로 알 수 있다’(自能知)고 말하고, ‘저절로 분별할 수 있다’(自會分別)고 말하고, ‘모르는 바가 없다’(無有不自知)고 말하고, ‘저절로 경중후박이 있다’(自有輕重厚薄)고 말하고, ‘천연적으로 본래 있다’(天然自有)고 말하고, ‘자신의 양지를 체인하라’(體認自己良知)고 말한다. 설사(양명이 말한 것처럼) 그런 것이 있다고 할지라도 양명이 말한 양지로 하여금 맑고 때가 없이 흐르게 하려면 상등의 지혜를 품수하고 지극한 상달의 공부를 하지 않은 사람이라면 스스로 말한 것처럼 ‘천리의 자연스러움이 아님이 없다’고 말하기 어렵다. 약간의 찌꺼기와 때가 끼어 있다면 끓는 물 가운데 눈처럼 될지라도 이른바 천리의 자연스러움이라는 것은 반드시 끓는 물 가운데의 찌꺼기와 때처럼 부자연스러울텐데 어찌 양명의 말을 믿을 수 있겠는가? 설사 정말로 약간의 부자연스러움도 없다고 할지라도 군자의 자기 수양은 마땅히 해야 할 바를 하는 것이지 그 자연스러움을 믿는 것은 옳지 않다. 하물며 어찌 이것으로써 하학의 사람들을 가르칠 수 있단 말인가? 정명도 역시“ 지혜의 사용은 명각으로써 자연스러움을 삼아서는 안 된다”¹⁹⁾고 말하지 않았던가?²⁰⁾

19) 『河南程氏文集』 2卷, 答橫渠張子厚先生書 “用智 則不能以明覺爲自然”

20) 『石亭集』 卷5, 論王陽明, “今陽明之主良知也, 曰: 自明 曰: 自瑩澈 曰: 自然明白 曰: 自能知 曰: 自會分別 曰: 無有不自知 曰: 自有輕重厚薄 曰: 天然自有 曰: 體認自己良知 凡此自知云爾者言言有之, 使陽明之良知, 果得其流行之瑩澈無渣滓者 則未必非稟其上智之資 而極其上達之

석정의 주장대로 양명은 양지의 자명성을 긍정한다. 그러나 이는 시비선악에 대한 양지의 판단 작용과 호선오악에 대한 양지의 실천성을 원론적인 입장에서 긍정한 것일 뿐이다. 이것과 양지명각 작용의 자연스러운 유행은 서로 다른 의미이다. 양명은 양지의 자명성을 긍정하지만, 의념에 찌꺼기와 때의 험잡이 있을 수 있음을 부정하지 않는다. 때문에 “사람에게는 습심의 방해가 있다”고 한 것이다. 습심의 방해가 있기 때문에 공부의 구체적인 착수처를 성의로 삼은 것이다. 만일 양지의 자명성만을 믿고, 이것에 따라서 양지명각의 자연스러운 유행만을 강조한다면, 왜 치지와 성의가 필요하겠는가? 치지에는 양지본체에 대한 자각과 확충이라는 후천적인 노력이 포함되어 있고, 이는 구체적인 의념의 시비선악에 대한 판단으로부터 시작된다. 만일 찌꺼기와 때의 험잡이 없는 사람이라면 원칙적으로 양지명각의 자연스러운 유행으로써 천리를 드러낼 수 있을 것이다. 석정 역시 “상등의 지혜를 품수하고 지극한 상달의 공부를 하지 않은 사람이라면 스스로 말한 것처럼 천리의 자연스러움이 아님이 없다고 말하기 어렵다”고 하지 않았는가? 양명 역시 양지명각의 자연스러운 유행은 상근자에게나 해당될 수 있는 교법이기 때문에 이를 일반적인 교법으로 삼지 않은 것이다. 명도의 “지혜의 사용은 명각으로써 자연스러움을 삼아서는 안 된다”도 동일한 의미이다. 명도는 비록 識仁을 주장하였고, 지혜의 명각을 부정한 것은 아니지만 ‘지혜의 명각의 자연스러운 유출을 공부의 핵심으로 삼지 않았다. 이는 사사롭게 지혜를 사용하면 견강부회(牽強附會) 하기 쉽기 때문에 명각의 자연스러움을 경계한 것이다.

2. 양명이 제시한 양지는 단지 맹자의 시비지심에 불과한가?

양명철학에 대한 석정의 비평이 이해의 부족에서 비롯되었다는 점은 석정이 양명의 양지를 단지 맹자가 말한 양지 그리고 시비지심으로만 이해한 곳에서 분명하게 드러난다. 석정은 다음과 같이 주장하였다

功也, 其自之云爾者, 眞莫非天理之自然也. 使其萬一有纖微渣滓, 如湯中之雪, 則其所云天理之自然者, 亦必有如湯中之雪之纖微之不自然矣. 惡可恃其自之云爾邪? 借使果眞無纖微之不自然. 君子之修己也, 惟當爲其當然, 不當恃其自然也. 況豈可以此示人之下學者邪? 或曰程伯子不云乎? 用智則不能以明覺爲自然.”

치양지 학설이 원래 맹자의 말에서 나오지 않은 것은 아니지만, 맹자는 “사람들이 배우지 않고서도 할 수 있는 것이 양능이고, 사려하지 않아도 알 수 있는 것이 양지이다. 어려서 (부모의) 손을 잡고 가는 어린아이도 그 부모를 사랑할 줄 모르는 이가 없고, 장성해서는 그 형을 공경할 줄을 모르는 이가 없다”고 하였다. 이른바 양지라는 것은 앎에 관한 본연의 능력이다. 양능이라는 것은 실천에 관한 본연의 능력이다. 이른바 배우지 않고, 사려하지 않아도 사랑할 줄 알고, 공경할 줄 아는 것은 본연의 앎이 있기 때문이다. 사랑할 수 있고, 공경할 수 있는 것은 본연의 능력이 있기 때문이다. 만일 다시 사려하고 자세하게 배워 나가면 앎의 지혜와 실천의 능력은 말로 이루 다 할 수 없게 될 것이다. 그러나 지금 양명은 오로지 양지만을 들어, 거기에 ‘치(致)’자를 더하고, 『대학』의 치지에 붙였다. 그렇게 한 까닭에 관해서 말하기를 “양지는 맹자가 말한 시비지심으로서 모든 사람이 다 갖추고 있는 것이다. 시비지심은 사려하지 않아도 알고, 배우지 않아도 할 수 있는 것이다. 때문에 양지는 하늘이 우리에게 내린 性이다”. 그 건강부회함이 교묘하면 교묘할수록 졸렬함이 더욱 심하게 됨은 어떤 이유에서인가? 맹자는 “측은지심은 仁의 단서이고, 수오지심은 義의 단서이며, 사양지심은 禮의 단서이며 시비지심은 智의 단서이다. 사람에게 이 사단이 있는 것은 마치 사체가 있는 것과 같다”고 하였다. 지금 양명은 그 삼단(三端: 측은지심과 수오지심 및 사양지심)은 버리고 오로지 시비지심만을 들고 있으니, 어찌 하늘이 우리에게 내린 性의 전체라고 말할 수 있겠는가? 저 양명은 오로지 시비지심만을 들어 치양지설을 꾸미려고 한다. 그러나 맹자가 말한 양지에 인의예의 의미는 없고 오직 시비지심의 의미만 있다는 말인가?21)

21) 『石亭集』卷5, 論王陽明, “若其致良知說, 其原非不出於孟子之言 而孟子則曰人之所不學而能者其良能也, 所不慮而知者其良知也. 孩提之童無不知愛其親也, 及其長也, 無不知敬其兄也. 夫所謂良知者其本然之知也. 良能者, 其本然之能也. 而其知愛且敬者以有本然之知也, 其能愛且敬者以有本然之能也. 若復慮而審學而進, 則其知與能有不可勝言者矣. 而今陽明偏舉良知加一一致字以附於大學之致知其所以爲說則曰良知. 孟子所謂是非之心人皆有之者也. 是非之心不待慮而知, 不待學而能. 是故謂之良知. 是乃天命之性. 彼其傳會愈巧, 而破綻愈甚何者. 孟子曰惻隱之心仁之端也, 羞惡之心義之端也, 辭讓之心禮之端也, 是非之心智之端也, 人之有是四端也, 猶其有四體也. 今陽明去其三端而偏舉是非之心, 豈曰天命之性之全者邪? 彼之偏舉是非之心者, 將以文夫致良知之說也, 而孟子之所云良知者豈遺其仁義禮而獨指其是非之心之智者邪?”

양명철학에서 양지 개념은 비단 맹자학의 양지를 포함하고 있을 뿐만 아니라, 맹자가 제시한 양능과 사단지심을 총괄한 도덕본성이다. 다시 말하면 양명이 제시한 양지는 본심의 작용 중의 하나인 시비선악에 대한 판단 작용뿐만 아니라 일종의 본체로서 도덕주체이다. 양지는 맹자가 제시한 심성이며, 육상산이 긍정적인 심즉리의 본성이다. 양명은 “양지는 맹자가 말한 시비지심이며 사람마다 모두 갖추고 있는 것이다. 시비지심은 사려할 필요없이 알 수 있는 것이고, 배우지 않아도 할 수 있는 것이다. 그러므로 양지라고 한다, 이것은 천이 명한 본성이고, 내 마음의 본체이므로 자연히 영명하게 비추고 분명하게 자각하는 것이다”²²⁾라고 하여 하나의 양지속에 맹자가 제시한 양지와 양능을 포함시켰다. 양명은 “시비지심(양지)은 사려할 필요없이 알 수 있는 것이고, 배우지 않아도 할 수 있는 것이다”라고 하였다. 즉 양명철학에서 양지는 맹자의 양지와 양능 작용을 포함하고 있는 도덕주체이다. 실제로 맹자철학에서 양지와 양능은 서로 이질적인 작용이 아닌 동일본체의 서로 다른 활동 방향에 불과하다. 양지가 자각 작용을 발휘하였을 때 그 속에 이미 양능의 동력이 함유되어 있다. 양능도 양지와 독립적으로 작용하지 않는다. 양능은 양지의 자각판단에 따라서 활동할 뿐이다. 양지가 자각하면 자각의 내용을 발현할 수 있는데, 이 ‘할 수 있는’ 능력이 바로 양능이다. 도덕적 선정을 발휘하려고 해도 양지의 자각이 없으면 발휘할 수가 없다. 心이 자각해야만 나타날 수가 있는데, 이 心의 자각이 바로 양지이다. 양지와 양능은 도덕주체 자신의 知와 能이다. 맹자는 비록 양지와 양능의 작용을 서로 분리하여 知와 行을 설명하였지만 이것은 단지 방편적인 설명에 불과할 뿐 양지와 양능이 서로 다른 성질의 작용이라는 것을 의미하지 않는다. 본심은 知의 주체임과 동시에 行의 주체이다. 그러므로 본심을 떠나서 知와 行을 논할 수 없다. 모든 도덕행위는 본심으로부터 자각되고 본심으로부터 유행된다. 양명이 제시한 양지는 단지 명각(明覺) 일면인 知만을 의미하지 않고 양능의 일면까지 포함하고 있다.

또 양명은 양지로써 맹자의 수오지심을 포괄한다. “양지는 단지 시비를 분별하는 心일 뿐이며, 이 시비는 다름 아닌 좋아함(好)과 싫어함(惡) 일 뿐이다”²³⁾ 맹자

22) 『陽明全書』卷26, “良知者, 孟子所謂是非之心, 人皆有之者也. 是非之心, 不待慮而知, 不待學而能, 是故謂之良知. 是乃天命之性, 吾心之本體, 自然靈照明覺者也.”

23) 『傳習錄』, 下, “良知只是個是非之心, 是非只是個好惡.”

가 제시한 수오(差惡)는 도덕상의 의(義)와 불의(不義)·시비·선악에 대한 직접적인 반응이다. 수오는 바로 도덕상의 호오(好惡) 이외의 다른 것이 아니다. 호는 도덕상의 義·善·是에 대한 만족감이고, 惡은 도덕상의 不義·惡·非에 대한 혐오의 감정이다. 시비선악에 대한 판단은 반드시 어떤 정감을 수반하는데 이것이 바로 호오이다. 시와 선의 판단은 도덕상의 즐거운 정감을 수반하고, 비와 악의 판단은 도덕상의 싫어하는 정감을 수반한다. 즐거움과 싫어함은 시와 비에 대한 양지의 직접적인 반응으로서 시비의 실질적인 내용이라고 할 수 있다. 양명은 이러한 정감이야말로 도덕 판단의 실질 내용이라고 간주하였다. 따라서 오로지 양지 본연의 정감에 따라서 만사를 처리하면 필연적으로 도리에 합치할 것이다. 시비와 호오는 동일한 것이지만 시비는 知의 입장에서 말한 것이고, 호오는 情적인 측면에서 말한 것이다.

양명은 “양지는 천리의 자연명각을 발견하는 곳일 뿐이며, 또한 진성측달의 마음일 뿐인데, 이 진성측달의 마음이 바로 양지의 본체이다”²⁴⁾라고 하여 측은지심(惻隱之心)과 공경지심(恭敬之心)을 하나의 양지로서 설명한다. 이른바 측달(惻悃)이란 공맹이 말한 측은지심과 불안지심(不安之心)을 지칭하고, 진성(眞誠)이란 사심 없는 진실함 즉 공경지심을 지칭한다. 측은은 仁이고, 진성은 禮이다. 양명이 말한 ‘진성측달의 마음이 바로 양지의 본체이다’는 ‘진성측달이 양지의 본래적인 내용이다’는 의미이다. 도덕적 실정(實情)을 구비한 양지는 현상의 각종 특수한 상황에 직면하여 서로 다른 구체적인 도덕정감을 표현한다. 양명철학에서 양지와 사단지심의 관계는 다음과 같이 요약할 수 있다. 먼저 양지는 시비지심이다. 시비지심은 양지의 명각 작용이다. 시비지심은 양지의 판단작용을 가리킨다. 판단은 동태적인 양지의 자각이므로 자신의 활동 방향을 결정할 때 반드시 직접적인 반응을 수반하는데 이 반응이 바로 호오의 본정(本情), 즉 수오지심이다. 진성측달은 양지의 명각 작용, 즉 시비지심을 體로 삼고 양지의 호오를 동력으로 삼아 표현된 좀더 구체화된 도덕정감이다. 다시 말하면 측은과 수오 및 공경지심은 모두 양지 자각 판단의 구체화인 것이다.

그렇다면 양명은 왜 양지의 명각 작용, 즉 좋음과 울버름에 대한 자각이 본래

24) 『傳習錄』, 中, 答聶文蔚書, “良知只是一個天理自然明覺發見處, 只是一個眞誠惻悃, 便是他本體.”

작용인 양지를 본체로 삼았는가? 필자는 이전에 그 이유를 內와 外로 나누어 설명한 적이 있지만,²⁵⁾ 이곳에서는 내적인 원인만 소개하고자 한다. 내적인 원인은 주체성의 극대화로 설명할 수 있다. 다시 말하면 심즉리를 絪(絪)으로 한 심학체계에서는 도덕규범에 대한 자율성을 적극적으로 긍정하기 때문에 주체성의 극대화는 요청될 수밖에 없다. 공자 이후 仁은 주체로도 사용되었지만 대부분 경계의 의미로 사용되어 주체성의 의미가 크게 부각되지 않았다. 性은 인간의 존엄성 및 인간 존재의 가치 근거라는 객관성의 의미가 강한 반면 주체성을 표현하기에는 어딘지 부족하다. 이점은 상산철학에서도 발견된다. 상산은 心으로써 공맹의 仁과 심성을 총괄하여 실천적 의미인 감응성과 주체성 및 자율성을 이전의 학자들보다 크게 드러냈다. 그러나 주자학 영향 아래에서 ‘心’자의 선택은 제한을 받을 수밖에 없었다. 이상의 여러 제한 때문에 양명은 도덕가치 실현의 시초, 가치의 선악과 시비의 판단 작용인 양지를 선택하여 치양지의 도덕철학 체계를 수립한 것이다. 공자의 仁으로부터, 맹자의 性 그리고 상산의 心에 이르기까지 도덕본체의 주체성 의미는 더욱 구체화되었고, 양명의 양지학에 이르러 극점에 도달하였다. 도덕의 실천은 양지를 본체로 삼는 것이 가장 근원적이고 절실하며, 또 주체의 자율성을 가장 잘 드러낸다.

3. 誠意와 致知 및 格物의 차서에 관한 문제

『대학』의 정본(定本)은 크게 세 종류로 분류할 수 있다. 하나는 『예기』에 실려 있는 『고본대학(古本大學)』이고, 다른 하나는 주자에 의해 정리된 『개본대학(改本大學)』이며, 나머지 하나는 명대(明代)의 풍방(豊坊)이 위정화석경(魏政和石經)에 찍어낸 『석경대학(石經大學)』이다. 주자 이후 『개본대학』이 성행하였으나, 주자학에 찬동하지 않는 학자(왕양명 포함)들은 『고본대학』을 취하여 자신의 의리를 전개하였다. 반면 『석경대학』은 그 출처와 저자 고증에 문제가 많아 크게 유행되지 않았다. 석정은 「논왕양명」에서 주자가 『대학』을 경(經) 1장과 전(傳) 10장으로 편찬한 『개본대학』의 정당성을 역설하였을 뿐만 아니라, 주자가 첨가한 ‘격치보전(格致補傳)’을 ‘대학의 전체적인 일관성을 유지하기 위한 부득이한 일’²⁶⁾이었다고

25) 황갑연, 『공맹철학의 발전』(서광사 1998), 187~190 쪽

26) 『石亭集』 卷5, 論王陽明, “然則起頭無一言及於致格, 而于總貫也, 爲遺珠之纒, 于承接也, 爲無源之

변호하기도 하였다. 이처럼 석정은 철저하게 주자철학의 의리를 근거로 양명을 비평한다. 먼저 양명의 『대학』 이해에 대한 석정의 비평을 소개하겠다

또 『대학』의 치지에 붙었지만 증자의 말과 서로 합치하지 않는다. 『대학』에서는 “생각을 진실하게 하려면 먼저 앎을 다하라”고 하였다. 이는 ‘그 앎을 다하지 않으면 생각을 진실하게 할 수 없다’는 말과 같다. 또 “앎이 지극한 후에 그 생각이 진실해진다”고 하였다. 이는 ‘앎이 이미 지극한 경지에 이르렀기 때문에 생각이 진실해질 수 있다’는 말과 같다. 이는 배움에 나가는 차서이기 때문에 그 선후를 수용하지 않을 수 없다. 그러나 양명은 ‘그 양지가 판단한 선이 바로 생각의 소재인 物이다. 그리고 실제로 실천하여 그 양지를 다하지 않음이 없다. 그 양지가 판단한 악이 바로 생각의 소재인 物이다. 그리고 그것을 실제로 실천하여 버림을 다하지 않음이 없다. 그런 후에 사물은 바르게 잡히지 않음이 없고, 나의 양지 판단은 어떠한 부족함과 막힘이 없게 되어 그 앎의 지극함을 얻게 된다. 그런 후에 내 마음은 즐거워 어떤 유감도 없이 스스로 만족하게 된다. 그런 후에 생각의 발동이 비로소 자기를 속이지 않게 되니 진실하다고 말할 수 있다’고 하였다. …그러나 『대학』의 본문에는 ‘이후(而後)’라는 말이 있다. 그렇기 때문에 ‘연후(然後)’라는 말로써 다시 맺은 것인데(양명처럼 해석한다면, 이후라는 말은) 진학의 차서에서 아무런 발명도 없는 필요 없는 말이 되고 만다. 이렇게 된 원인은 양명이 처음부터 아래로부터 배워 위로 이르려는 공부가 없이 본원으로부터 직접 들어가 깨달으려고 하였기 때문이다. 때문에 아래부터 위로 이르러야 함을 모르고서 한번에 최고의 정상에 이르려고 한 것이다. 비록 그 언사의 규모는 크지만 그 모습이 왜곡되어 사방으로 틈이 갈라지니 어떻게 막아야 할지 모르겠다.²⁷⁾

流, 豈其然乎? 此朱子之斷以爲亡而補之也”

- 27) 『石亭集』 卷5, 論王陽明, “又其所附於大學之致知者 與曾子之所言不合 大學曰欲誠其意先致其知其意猶曰不先致其知 則無以誠其意也. 又曰知至而后意誠 其意猶曰知既至矣 於是乎意可以誠也 是進學之序不容不有先後矣. 陽明之言曰: 於其良知所知之善者, 卽其意之所在之物. 而實爲之無有乎不盡. 於其良知所知之惡者, 卽其意之所在之物. 而實去之無有乎不盡. 然後物無不格. 而吾良知之所知者, 無有虧缺障礙, 而得以極其知矣. 夫然後吾心快然無復餘憾而自慊矣. 夫然後意之所發者, 始無自欺而可以謂之誠矣. …但以本文有曰而後者. 故從亦以夫然後云云者重結之. 而於進學之序無所發明, 徒爲無用之剩語矣. 究其所以如此, 則彼初無下學上達之工, 而謂從本源悟入. 故不知有自卑升高之階級, 便欲一超而到最上之頂. 雖張大其辭委曲其狀, 而罅漏四出莫之彌縫矣”

석정은 『대학』을 증자의 저작이라고 여긴 것 같다. 그러나 이는 엄격한 객관적 고증이 결여된 견해이다.²⁸⁾ 『대학』에서 격물·치지·성의·정심·수신·제가·치국·평천하는 하나의 조건계열이다. 이 조건계열은 수신을 중심으로 두 부분으로 나눌 수 있다. 하나는 격물에서 수신까지이고, 다른 하나는 수신에서 평천하까지이다. 『대학』에서는 매 단계마다 ‘이후 리는 두 자를 사용하여 외면상 조건계열의 시간적 차서를 표현하고 있다. 이곳에서는 성의와 치지 그리고 격물의 관계만을 논하고 있기 때문에 기타 조목과의 관계는 논하지 않았다.

주자철학에 비추보면 격물과 치지 그리고 성의 사이에는 엄격한 조리적 차서와 시간적 차서가 존재한다. 주자철학에서 격물치지는 知에 관한 활동이고, 성의는 行에 관한 활동이다. 주자는 비록 지행병진(知行並進)을 긍정하였지만, 주자 지행론의 근본은 지선행후(知先行後)이다 즉 격물치지하여 공리한 후에야 비로소 공리한 理를 근거로 의념을 순화할 수 있다. 격물치지와 성의는 서로 다른 두가지 일의 결합이고, 그 사이에는 논리적 시간적 차서가 동시에 존재한다.

그러나 『대학』의 조목에서 격물과 치지 그리고 성의와 정심의 조건관계를 반드시 시간적 차서로 이해할 필요는 없다. 단순한 조리의 차서로만 이해해도 의리상 큰 문제가 발생하지 않는다. 격물·치지·성의·정심에 관한 양명의 주장을 살펴보면 조리의 차서만을 긍정할 뿐 시간적 차서를 긍정하고 있지 않음을 알 수 있다.

그러나 절대적으로 선한 것은 心の 본체이다. 그러므로 이러한 心の 본체에 어떻게 선하지 않음이 있을 수 있겠는가? 그러므로 지금 心을 바르게 하려고 해도 본체의 어느 곳에서 공부를 행하겠는가? 반드시 心이 발동하는 곳에서 공부를 할 수가 있다. 心の 발동에는 악이 없을 수 없으므로 반드시 이곳에서 공부를 해야 하는데, 이것이 바로 의념을 순화하는 성의 공부이다. 만약에 하나의 의념이 선을 좋아하는 곳에서 발동한다면, 실제로 직접 선을 행하게 하

28) 주자는 선진유학의 도통을 공자에서 증자, 다시 자사에서 맹자로의 전승관계로 이해한다 『논어』·『맹자』·『중용』 세 책에 대하여 송 대의 유학자들은 대부분 공자·맹자·자사의 언행과 사상을 기술한 것이라는데 동의한다. 오로지 증자만이 저작이 없다. 그런데 『대학』에는 공자의 제자 중에 오로지 증자 한사람의 말만이 인용되었다. 주자는 이점을 객관적 근거로 삼고, 다시 『대학』은 증자의 작품이어야 한다는 주관적인 희망을 더하여 『대학』을 증자의 말을 기술한 서적이라고 주장하였다. 潛滄成(저), 황갑연(역), 『大學哲學』(서광사 2000), 36 쪽 참고

고, 만약 하나의 의념이 악을 미워하는 곳에서 발동하였다면 실제로 직접 악을 미워하게 하는 것이다. 의념의 발동이 순화되지 않는 바가 없다면 그 심체에 어떻게 바르지 않은 것이 있을 수 있겠는가? 그러므로 心을 바르게 하는 것은 의념을 순화하는 곳에 달려있다. 공부가 성의에 이르러서 비로소 실제 행위에 안착하게 된다. 그러나 성의의 본은 또 치지에 있다. 소위 ‘다른 사람은 모르고 나만이 홀로 아는 것’이 바로 내 마음의 양지이다. 그러나 선을 알면서도 이 양지의 결정에 따라 선을 행하지 않고, 선하지 않음을 알면서도 이 양지의 결정에 따라 악을 제거하지 못한다면, 이것은 양지가 사욕에 가리워져서 그 양지 자신을 확충하지 못한 것이다. 내 마음의 양지가 철저히 확충되지 못하여 비록 선의 좋음을 알지만 이를 실제로 행하지 못하고, 비록 악이 좋지 않음을 알지만 실제로 이를 싫어하지 못하면 어떻게 의념이 순화될 수 있겠는가? 그러므로 치지는 성의의 근본이다. 그러나 허공에 의지해서 양지를 확충할 수는 없다. 치양지는 반드시 실제의 일과 행위상에서 이루어진다. 만약 의념이 선을 하는 곳에 있다면 곧바로 그 일에서 선을 실천해야 하고, 만약 의념이 악을 제거하는 곳에 있다면 곧바로 그 일에서 악을 하지 말아야 한다. 악을 제거하는 것은 부정한 것을 격(格)하여 바름(正)으로 돌아가게 하는 것이다, 선을 행하면 선하지 않는 것이 선하게 되고 역시 바르지 않는 것이 바로 잡혀 올바르게 된다. 이렇게 되면 내 마음의 양지는 사욕에 교폐되지 않아 그 지극한 경지에 이르게 되며, 또한 의념의 발동은 선을 좋아하고 악을 싫어하여 순화되지 않는 바가 없게 된다. 성의 공부를 실제로 하는 곳은 바로 物을 바르게 하는 격물에 있다.²⁹⁾

『대학』에서 격물과 치지 그리고 정심과 성의는 수신의 필요충분조건임과 동시

- 29) 『傳習錄』, 下, “然至善者心之本體也. 心之本體那有不善? 如今要心正, 本體上何處用得功? 必就心之發動處, 纔可着力也. 心之發動, 不能無不善, 故須就此處着力, 便是在誠意. 如一念發在好善上, 便實實落落去好善; 一念發在惡惡上, 便實實落落去惡惡. 意之所發既無不誠, 則其本體如何有不正的? 故欲正其心, 在誠其意. 工夫到誠意, 始有着落處. 然誠意之本, 又在致知也. 所謂人所不知而已所獨知者, 此正是吾心良知處. 然知得善, 却不依這個良知便做去, 知得不善却不依這個良知便不去做, 則這個良知便遮蔽了, 是不能致知也. 吾心良知既不能擴充到底, 則善雖知好, 不能着實好了; 惡雖知惡, 不能着實惡了, 如何得意誠? 故致知者, 誠意之本也. 然亦不是懸空的致知. 致知須在實事上格. 如意在於爲善, 便就這件事上去爲; 意在於去惡, 便就這件事上去不爲. 去惡, 固是格不正以歸於正; 爲善, 則不善正了, 亦是格不正以歸於正也. 如此, 則吾心良知無私欲蔽了, 得以致其極. 而意之所發, 好善惡惡, 無有不誠矣. 誠意工夫實下手處, 在格物也.”

에 수신의 실제 내용이다. 따라서 양명은 “수신은 정심에 있다”³⁰⁾고 하였다. 그러나 심체는 지선자이기 때문에 심체상에서는 공부를 할 수 없고, 공부는 心이 발동하는 곳에서 하여야 한다. 때문에 “공부는 성의에 이르러서야 비로소 안착처를 갖게 된다”고 말한 것이다. 그러나 공부가 성의에 이르면 비록 실제의 안착처를 갖지만 의념의 순화 여부는 내 마음의 양지만이 알 수 있다. 때문에 성의는 실제로 치지를 통하여 이루어진다. 때문에 치지가 성의의 근본이 된다. 또한 내 마음의 양지 활동이 비록 좋하지 않는 바가 없고, 모르는 바가 없다고 할지라도 허공에 의지해서 양지를 확충할 수는 없다. 때문에 구체적인 사물에서 치지하여 성의함으로써 그 사물로 하여금 올바른 위치에 자리잡게 해야 한다. 이것이 바로 격물(양명은 격물을 正物로 해석한다)이다.

양명철학에서 성의와 치지 그리고 격물은 비록 외연상 동일자는 아니지만 피차간에 서로 인과관계를 형성하고 있는 등가관계로서 실제로는 한가지 내용이라고 할 수 있다. 양명에 의하면 정심하려면 지선한 심체에서 공부를 하는 것이 아니라 심의 발동인 의념에서 해야 한다. 때문에 성의가 정심이 실제로 이루어지는 곳이다. 그러나 의념의 성불성(誠不誠)은 양지가 판단하기 때문에 양지를 확충하는 치지를 통해야 한다. 치지가 실제로 힘을 써야 할 공부이다. 치지를 통하여 의념의 誠과 不誠을 판단하고, 誠한 의념은 행동으로 표현되게 하고, 不誠한 의념은 誠한 의념으로 교정하는 것이 격물, 즉 정물(正物)이다. 따라서 치지하면 의념은 誠하게 되고, 物은 올바른 위치를 확보하게 된다. 치양지를 통하여 치지와 격물 그리고 성의 삼자가 동시에 이루어진다.

『대학』에서는 ‘치지재격물(致知在格物)’이라고 하였다. 이를 양명철학에 적용하면, ‘양지는 허공에 확충할 수 없고 반드시 의념의 소재인 사물에 확충해야 한다’와 ‘치지의 구체적인 모습이 바로 격물, 즉 의념의 소재인 物이 올바르게 되는 것’이라고 해석할 수 있다. 다음 구절에서 나오는 ‘물격이후지(物格而後知至)’는 거꾸로 표현한 것으로, ‘의념의 소재인 物이 올바르게 되었다’는 것은 바로 치지의 공부가 의념에 미쳐 완전한 작용을 발휘하였음을 의미한다. 양명은 격치성정(格致誠正)에 관한 조리의 차서를 부정하지 않는다. 때문에 석정 역시 “양명의 말은 그

30) 『傳習錄』, 下, “欲修其身者 在正其心”

공부의 조리에 비록 선후 차서를 말할 수는 있다”³¹⁾고 하였다. 그러나 석정은 『대학』의 의리를 주자철학으로써 표준을 삼기 때문에 『대학』의 정심과 성의 그리고 치지와 격물 역시 시간적 차서가 반드시 존재한다고 주장한 것이다. 격물과 치지 및 성의에 관한 양명과 석정의 논변은 대학의 의리에 비취볼 때 모두 합리성을 갖추고 있다. 삼자의 관계를 시간적 선후 관계로 이해할 것인가 아니면 단지 논리적 선후관계로만 이해할 것인가? 그 차이의 근본적인 원인은 공부론 체계에 있지 않고 본체에 대한 이해 차이에 있다. 다시 말하면 심과 성리를 등가관계의 일자로 볼 것인가? 아니면 서로 다른 실체로 볼 것인가? 이것이 바로 선후의 시간성과 논리성을 결정하는 본질적 근거이다. 양명철학에서는 하나의 본체 활동을 격물과 치지 그리고 성의의 세단계로 나누어 설명하였고, 주자학에서는 심통성장(心統性情)의 격국(格局)에서 성(性)과 정(情)의 이질적 결합을 격물치지와 성의로 나누어 설명한 것이다. 이점에 관해서는 석정만이 양명을 오해한 것이 아니라, 양명 역시 주자를 오해하였다.

VI. 나오는 말

석정은 『전습록』과 『대학문』에서 21 조목을 발췌하여 주자학의 입장에서 양명철학의 부당함을 매우 자극적인 표현으로 역설하고 있다. 양명을 불교철학이라고 비평하기도 하고, 양명이 심체의 자명성만을 강조하여 공부의 하학적 측면을 경시하였다고 주장하기도 한다. 비록 양명에 대한 석정의 비평에 긍정할 부분이 없는 것은 아니지만, 이미 유가철학의 전범(典範)을 주자학으로 규정하였기 때문에 주자철학과 이론적 체계가 상이한 양명철학은 어떻게 구성되어도 석정에게 있어서는 이단될 수밖에 없을 것이다.

필자는 이 논문의 연구 범위를 석정의 「논왕양명」으로 한정하였고, 「논왕양명」에서 양명학에 대한 석정의 부적절한 이해를 발췌하여 양명의 입장에서 반론하였다. 혹자는 필자의 이러한 연구 방법을 석정 사상에 대한 원만한 연구 방법이 아

31) 『石亭集』卷5, 論王陽明, “陽明之言曰其工夫條理 雖有先後次序之可言”

나라고 생각할 수 있다. 다시 말하면 석정이 양명을 그렇게 비평할 수밖에 없는 시대적 상황과 석정 자신이 스스로 부여한 시대정신을 종합적으로 고려하여 양명학에 대한 석정의 비평을 재조명해야 한다고 주장할지도 모른다. 그러나 양명학에 대한 석정 이해의 적부성을 연구하는 것과 시대적 상황 혹은 시대정신을 종합적으로 반영하여 양명학에 대한 석정의 비평을 재조명하는 연구 작업은 나누어 진행해도 아무런 문제가 없다. 맹자와 주자철학 관련에서도 이러한 분리 연구는 있었고, 앞으로도 있을 것이다. 시대적 요소를 배제하고서 얼마든지 맹자와 주자의 심성론 차이를 연구할 수 있고, 또 주자가 처한 시대적 상황과 시대정신을 종합적으로 고려하여 양자의 심성론 관계를 연구할 수도 있다. 그러나 일차적 과제는 외연적 요소를 배제하고서 의리의 본질적 차이를 탐구하는 것이다.

필자는 양명학에 대한 석정의 오해를 ‘본원으로부터 깨우쳐 들어가는 방법이 양명의 교법인가?’ · ‘양명의 양지가 단지 맹자의 시비지심에 불과한가?’ 로 나누어 설명하였고, 마지막으로 격물과 치지 그리고 성의에 대한 양명과 석정의 이해 차이를 설명하였다. 석정은 양명의 공부론을 본원으로부터 깨우쳐 들어가는 길이라고 규정하였는데, 이는 ‘양지의 자명성’과 ‘양지명각의 자연스러운 유행’을 혼동한데서 비롯된 견해이다. ‘양지의 자명성과 양지명각의 자연스러운 유행’의 본질적 차이는 후천적 공부의 필요성 유무에 있다. 양명은 양지의 자명성을 긍정하였다. 양지의 자명성은 시비선악의 판단 작용과 위선거악(爲善去惡)의 실천 능력이다. 양명이 긍정한 사구교를 보면 양지의 자명성 의미가 분명하게 나타난다. 양명은 사구교에서 ‘선도 없고 악도 없는 것은 심의 본체(無善無惡心之體)’이고, ‘선도 있고 악도 있는 것은 의념의 발동(有善有惡意之動)’이며, 선악을 분별하여 판단하는 것은 양지(知善知惡是良知)이고, ‘선을 실행하고 악을 제거하는 것은 격물이다 爲善去惡是格物’라고 하였다. 무선무악에 대해서는 여러 해석이 있지만, 일반적으로 심체의 지선성(至善性)에 대한 설명으로 이해한다. 양지 자명성의 내용은 선도 있고 악도 있는 의념의 발동에서 시비선악을 판단하여, 선을 실행하고 악을 제거하는 능력과 활동이다. 이것은 바로 양지의 선천적인 능력을 근거로 한 후천적 공부이다. 반면 사구교에서 첫 번째 구절인 ‘선도 없고 악도 없는 것은 심의 본체이다’는 사구교와 동일하지만, 두 번째 구절인 ‘의념 역시 선도 없고 악도 없다’는 사구교와 다르다.³²⁾ 의념의 발동에 선도 없고 악도 없으니 후천적인 공부가 불필요 한 것이다.

양명은 사무교에 대하여 ‘본체를 공부로 삼는다’(卽本體卽工夫)로 표현하였다. 다시 말하면 양지명각이 후천적인 습심의 방해없이 순역불이(純亦不已)하게 유행하여 심과 의념 그리고 양지와 사물이 동시에 현현할 뿐이다. 이곳에는 의념의 불성(不誠)을 誠으로 순화하는 후천적 성의 공부가 불필요하다 따라서 사무교는 양지의 선천적 유행을 근거로 한 선천적 공부이다. 또 양명의 양지는 분명 맹자로부터 온 것이지만, 양명철학에서 양지는 맹자가 제시한 양지양능과 사단지심 전체를 포괄하고 있는 도덕주체 자신이다. 양명은 호선오악의 양능작용과 진성즉달(眞誠惻怛)(禮와 仁)을 하나의 양지에 포함시켜 치양지학을 전개한다 또 격물과 치지 그리고 성의에 대한 이해 차이는 양명과 석정이 자신의 사로(思躋)를 견지하는 한 합의점을 도출하기 어려울 것이다.

필자는 석정이 양명을 그렇게 비평할 수밖에 없는 시대적 상황과 시대정신에 관해서는 적극적으로 연구하지 못했다. 필자는 이 문제를 향후 과제로 삼을 것이고, 이에 대한 연구 결과는 양명에 대한 석정의 비평에 어느정도의 당위성을 제공할 수도 있을 것이다.

참고문헌

- 『論語』, 『孟子』, 『大學』, 『中庸』, 『河南程氏文集』, 『石亭集』, 『朱子語類』, 『傳習錄』, 『陽明全書』
- 구사회, 「석정 이정직의 고문문과 역대문평」. 『어문연구』 31 권, 2003, 137~159 쪽
- 구사회, 「석정 이정직의 문론에 관한 연구」. 『한국언어문학』 52 집, 2004, 87~117 쪽
- 노평규, 「이정직의 실학사상에 대한 연구」. 『다산학보』 8 집, 1986.
- 牟宗三, 『心體與性體』, 3冊, 臺灣正中書局, 1968.
- 박중홍, 「이정직의 칸트연구」. 『박중홍전집(V)』. 서울: 형설출판사, 1980
- 오종일, 「실학사상의 근대적 전이: 석정이정직의 경우」. 『한국학보』 35 집, 1984, 89~106 쪽.
- 潛溢成(저), 황갑연(역), 『大學哲學』. 서울: 서광사, 2000.

32) ‘양지 역시 선도 없고 악도 없다(知亦是無善無惡的知)와 ‘사물 역시 선도 없고 악도 없다(物亦是無善無惡的物)도 사구교와 다르지만, 본질적 관건은 ‘의념 역시 선도 없고 악도 없다’의 차이에 있다.

황갑연, 『공맹철학의 발전』, 서울: 서광사, 1998.

국 문 요약

석정은 칸트와 베이컨 철학사상을 국내에 최초로 소개하였을 뿐만 아니라 어학·천문·지리·의학·서화 등에 대해서도 일가견을 이루었고, 문론(wen lun)과 시론(shi lun)에 관해서도 체계적인 이론을 제시한 학자이다. 그러나 그의 사상은 학문적 성과에 비해 우리에게 잘 알려져 있지 않다. 현재 국내에 소개된 석정 학술사상의 연구 논문은 매우 적다. 필자는 그의 遺作에 수록되어 있는 왕양명철학에 대한 비판(論王陽明)을 근거로 양명철학에 대한 조선 시대 성리학자의 이해 정도를 파악해보았다. 필자는 긍정적인 입장보다는 비판적인 입장에서 고찰해 보았다. 석정은 주자학자였기 때문에 양명철학에 대한 비판을 철저하게 주자학의 입장에서 전개하고 있다. 때문에 양명학에 대한 석정 비판의 정확성에 대해서는 강한 회의감이 든다. 필자는 석정의 왕양명철학의 비평에 대하여 대부분 동의하지 않는다. 왜냐하면 『전습록』을 근거로 양명에 대한 석정의 비평을 반론할 여지가 너무 많기 때문이다. 사실 유학의 발전사를 보면 전대 철학사상에 대한 후대 학자의 오해는 여러곳에서 발견된다. 맹자학에 대하여 주자도 오해하였고, 주자와 육상산은 서로간에 학술을 이해하지 못해 주자는 상산철학을 禪學이라고 하였으며, 상산은 주자의 학문을 성현의 도를 올바르게 보지 못하였다고 비평하였다. 왕양명 역시 주자철학의 정면적 가치를 올바르게 이해하지 못하였다. 그러나 중요한 것은 오해 자체에 있는 것이 아니라 오해가 발생할 수밖에 없는 의리적 근거를 파악하여, 서로의 학문계통의 차별성을 명확하게 확립하고, 또 비평의 적부성을 밝혀 제3의 오해가 발생하지 않도록 하는 것이다.

● 투고일 : 2006. 3. 16.

● 심사완료일 : 2006. 5. 29.

● 주제어 (keyword) : 致良知(zhi liang zhi), 知行合一(zhi xing he yi), 格物致知窮理(ge wu qiong li), 心即理(xin ji li), 性即理(xing ji li)