

제호변경 안내

율곡학회에서 발행하는 『율곡사상연구』의 제호를 30호부터 『율곡학연구』로 바꾸기로 하였습니다. 율곡학회는 이번 제호변경을 계기로 보다 다양한 분야의 율곡학 연구 성과를 담아내기 위해 더욱 노력하겠습니다.

ISSN 1738-8236

栗谷學研究

第 34 輯



社團 栗谷研究院
法人

2017 年 6月

※ 이 논문집은 강원도와 강릉시의 지원으로 발간되었습니다.

올 국 학 연 구

올곡학회 논문집
제34집 2017. 6. 30.

목 차

주자 수양론의 이상적 경지와 각득기소(各得其所) / 이상돈(서울대학교)	7
‘허즉기(虛卽氣)’로 본 화담(花潭)의 사유구조 연구 / 김태윤(성균관대학교)	37
남당 한원진의 도론(道論) 연구-『경의기문록(經義記聞錄)』 「중용」을 중심으로 / 단운진(성균관대학교)	69
심즉리(心卽理)의 출현- 「존재의 대연쇄」와 「의인화」를 중심으로 / 이향준(전남대학교)	95
『正易』과 한국사상- 사상적 연원 탐구 / 최영성(한국전통문화대학교)	127

[부 록]

사단법인 율곡연구원 운영규칙	163
율곡학회 연구윤리규정	167
『율곡학연구』 편집위원회 규정	177
『율곡학연구』 투고 및 심사 규정	181
『율곡학연구』 제35집 원고모집 안내	187
율곡학회 임원명단	189

주자 수양론의 이상적 경지와 각득기소(各得其所)

이 상 돈(서울대학교)

한글요약

이 논문은 유가에서 제시된 즐거움에 대한 논의를 주자가 어떻게 독해하는지를 밝혀서 수양론의 이상적 경지가 어떻게 규정되는지 살펴보고자 한다. 주자는 공안락처와 증점기상을 통해 이 즐거움을 인격의 궁극, 이상적 경지의 마음 상태 또는 감정으로 설명하였다. 이 공안락처로서의 즐거움은 감각적 쾌락과 다르며 한가한 즐거움은 물론 아니며, 또한 도덕적 가치와 대상을 추구하여 얻는 즐거움도 아니다. 즉 도덕을 즐거워하는 단계의 즐거움과도 다른 것이다.

이렇게 도덕 실천과 감정과의 연관은 주자의 수양론을 이해하는 주요한 표지가 되고 있다. 그런데 주자가 보는 도덕에서의 감정은 보다 여러 층위를 가지는 것으로 보인다. 주자가 이해하는 공안락처의 즐거움은 만물일체에서의 즐거움이다. 그러나 이 즐거움은 신비 체험에 의해 획득된 전체와의 합일이라는 무차별한 경지가 아니라, 오히려 심과 리가 합일하여 사물에 합당하게 대처함이 자연스럽게 된 상태에서의 즐거움이다. 즉 그것은 각득기소가 가능한, 그러니까 모든 존재로 하여금 각각 합당한 몫을 얻게 하는 것이 자연스럽게 이루어지는 편안한 마음상태를 의미한다.

여기에서 도덕적 이상주의인 성리학의 학문적 이념인 수기치인이 실질적으로 실현될 수 있다. 다시 말해 사대부의 학문인 성리학에서 학문을 통해 성인되다는 이상은 단순한 이론적 가설차원이 아니라 이미 실현된 구체적인 인간 경험에 근거하여 수립된 것이다. 이는 송대에 형성된 성리학의 학문적 특성 중의 매우 핵심적인 지점을 짚어주고 있다.

주제어 : 주자, 즐거움, 편안함, 공안락처, 증점기상, 만물일체, 각득기소.

1. 들어가며

주자학은 기본적으로 학문을 통해 성인이 된다는 북송대 이래의 신유가의 정신을 계승하고 있다. 주지하듯이 유가에서는 성인의 경지 즉 인격의 궁극을 공자의 ‘중심소욕불유구(從心所欲不踰矩)’로 이해하며 이를 주관적 의지와 객관적 법칙의 통일로 해석하고 있다. 본고에서는 북송대 이정 이래로 유가의 이상적 인격으로 제시된 ‘공안락처(孔顔樂處)’와 ‘증점기상(曾點氣象)’ 등이 주자에게서 어떻게 이해되는지를 살펴볼 것이다. 이를 통해 주자 수양론의 이상적 경지는 어떻게 규정되며 그것이 가지는 철학적 함의는 무엇인지 탐색해보고자 한다.

무엇보다 유가에서 인격의 궁극적 경지를 즐거움으로 표현한 것에 주목하고자 한다. 선진 유가의 맥락에서 보면 도덕 실천을 강제로 하는 것도 아니고 도덕이 이익이 됨[이인(利仁)]을 알기 때문에 하는 것도 아닌, 그것을 편안하고 즐거워하는[안인(安仁)] 단계를 도덕 실천의 진정한 경지로 이해한다. 마찬가지로 (도를 아는)지(知之)와 (도를 좋아하는)호(好之)를 (도를 즐거워하는)낙(樂之)과 비교하는 맥락 또한 이런 의미를 갖는다. 이런 점에서 즐거움은 하나의 감정으로써 도덕 실천의 최종 심급을 나타내는 의미가 있다.¹⁾ 다시 말해 즐거움은 도덕 실천에서 도덕 실천의 동기가 무엇인가²⁾ 하는 차원에서 중요한 의미를 지닌다. 이렇게 유가의 즐거움은 욕망을 넘어선 심성의 정화와 도덕적

* 본 논문의 심사에서 여러 분의 심사위원이 세밀하고 심도있는 논평을 보내주셨다. 문구 수정에서부터 세부 주제와 전체적 구도 등 다양한 논평이 제기되었다. 논평의 내용은 본문 수정, 각주 달기 등으로 통해 최대한 반영하였다. 익명의 심사위원께 깊은 감사의 말씀 올린다.

1) 문석운, 「주자에서 도덕 실천과 감정 그리고 수양의 문제」, 『동양철학』 46집, 한국동양철학회, 2016, 38~45쪽.

2) 김명석, 「호오개념의 도덕심리학적 분석」, 『동양철학』 31집, 한국동양철학회, 2009, 108~111쪽.

행위에서 정립되는 것³⁾으로 보인다.

주자 또한 이러한 선진 유가의 사유와 크게 다르지 않다. 다만 본고에서는 주자가 공안락처의 즐거움에 대해서 보여주는 새로운 의미에 초점을 두고자 한다. 주자에 의하면 공안락처로서의 즐거움은 일반적인 도덕 실천의 방법론 차원이 아니라 인격의 궁극으로서 위상에 대한 논의이다. 주자는 공안락처를 마음과 리가 합일된 상태의 즐거움으로 논의하는데, 이는 물론 도덕을 즐겁게 실천한다는 것을 부정하는 것이 아니라 오히려 즐겁게 실천하는 단계에서 획득된 어떤 마음 상태로 보는 것으로 판단된다.⁴⁾ 즉 그것은 마음과 리가 합일되어 만물일체(萬物一體)에 도달한 마음 상태로 서술되고 있는 것이다.

이점에서 이 즐거움을 감각적인 호오를 넘는, 리본체에 근거한 즐거움이라고 하는 해석⁵⁾과 덕을 완성한 후의 정감체험을 포함한 형이상학적인 본체의 즐거움으로 보는 주장⁶⁾, 또한 도를 대상화하는 것에 반대하고 도와 합일하는 즐거움을 유가의 즐거움으로 보는 견해⁷⁾ 등을 살펴볼 필요가 있다. 필자는 본체에 근거한 즐거움이나 도와 합일하는 즐거움이 곧 심과 리의 합일의 의미로서 이해될 수 있다고 본다. 즉 심과

3) 조남욱, 「유가에서 지향하는 ‘즐김[樂]의 경지’에 관한 연구」, 『유교사상연구』, 28집, 한국유교학회, 2007, 234~239쪽.

4) 이택용, 「논어의 낙(樂)[즐거움]에 대한 고찰」, 『동방학』 34집, 한서대학교 동양고전연구소, 2016, 8~25쪽. 이 즐거움을 최고 가치를 실현한 결과로서 누리는 것으로 보고 있다. 그 근거로 천인합일과 인자안인을 들고 있다. 본 논문에서도 공안락처는 도덕을 충실히 실천하여 획득된 어떤 마음 상태로 이해한다. 그러나 본 논문은 인자안인의 단계는 공안락처와 구분하고자 한다. 주자는 이 두 가지가 지시하는 지점이 다르다고 본 것이라 생각된다.

5) 김경호, 「빈과 낙에 대한 성찰」, 『유학연구』 34집, 충남대학교 유학연구소, 2016, 5~22쪽.

6) 이상선, 「기명(氣命)으로 본 덕과 복」, 『공자학』 21호, 한국공자학회, 2011, 185~191쪽.

7) 이승연, 「유가적 ‘즐거움’의 의미와 그 현대적 의의」, 『한국학논집』 32집, 계명대학교 한국학연구소, 2005, 409~411쪽.

리가 합일한 경지로서의 즐거움이 공안락처라 이해된다. 그런데 이렇게 심과 리의 합일이 논의된다면 이는 만물일체와 연결되는 것이 매우 중요하다고 생각한다. 이는 논리적으로도 상호 연관적일 뿐 아니라 무엇보다 주자가 이해하는 내용이 그러하다는 문헌적 사실에 근거한다.

사실 주자는 만물일체에 대해 기본적으로 상당히 비판적이다.⁸⁾ 즉 만물일체는 인(仁)의 공용(功用)이나 양(量)이지 그 본질은 아니라고 보기 때문이다. 이러한 이유 때문에 만물일체 강조가 유가의 친친 인민 애물의 논리를 어렵게 하며, 최고의 경지가 곧바로 실현되는 것으로 오해하게 한다는 비판⁹⁾이 제기된다. 또한 만물일체는 이일분수(理一分殊)라는 성리학의 기본 논리와 대립되는 혐의가 있다. 즉 만물일체는 리일(理一)의 통일성으로서 이것의 강조는 분수(分殊)가 배제되는 문제가 있다는 점¹⁰⁾이 지적되며, 유가의 차등적 사랑은 일시적 기(氣)의 장애에서 생긴 것이 아니며, 하나의 분수리로(分殊理)서 도덕적으로 정당화된다는 점으로 만물일체론이 비판된다는 분석¹¹⁾이 있다. 이러한 주장들은 주자가 만물일체를 비판하는 중요한 논리를 보여주는 것이다. 즉, 주자는 정좌(靜坐) 등의 방법에 의한 일시적인 깨달음으로 만물일체를 획득한다고 보는 관점에 부정적이다. 이는 일종의 신비체험에 의한 무차별(無差別)의 경지로 이해되는 만물일체를 주자가 받아들이지 않음을 의미한다.¹²⁾

8) 주자가 만물일체를 비판하는 근본 논리는 다음을 참조. 정상봉, 「주희의 인론」, 『중국학보』 40집, 한국중국학회, 1999, 463~465쪽.

9) 안재호, 「정호 화락 수양론 판규」, 『중국학보』 69집, 한국중국학회, 2014, 182~183쪽.

10) 이현선, 「이황의 정호 철학 해석과 명대 유학 비판」, 『유교사상문화연구』 65집, 한국유교학회, 2016, 28~32쪽.

11) 이동욱, 「주희 효 개념의 특성에 대한 연구」, 『철학』 126집, 한국철학회, 2016, 12~21쪽.

12) 진래에 의하면 정호의 만물일체를 신비체험이다. 그리고 이것이 도남학의 미발기상의 체인과 연관되는데 주자는 이것을 비판적으로 보았다고 한다. 진래, 전병욱 역, 『양명철학』, 서울: 예문서원, 2003, 688~735쪽.

본고에서도 위와 같은 주자의 만물일체 비판을 기본적으로 전제한다. 다만 주자가 만물일체를 완전 배격하는 것이 아니라는 점을 밝혀보고자 한다. 특히 공안락처의 즐거움은 이 만물일체로 인하여 가능한 것이고 이점에서 만물일체는 적극적으로 긍정되는 가치가 된다. 이렇게 본다면 만물일체는 도덕 실천의 궁극의 경지로서 인정될 수 있는 것이 아닌가 한다.

한 발 더 나아가 만물일체를 다른 각도에서 이해할 수 있다. 만물일체를 전체와의 합일이라는 무차별한 경지의 획득이라는 관점과 달리 바라보는 것이다. 즉 전체와의 합일이 실질적으로 지시하는 것은 바로 각각의 존재가 합당한 몫을 얻는 만물의 각득기소(各得其所)의 의미로 이해된다.¹³⁾ 즉 만물이 일체가 된다는 것은 다름 아니라 만물이 각각 제 자리를 얻는다는 의미인 것이다. 이렇게 본다면 각득기소로서의 만물일체는 유가 수양론의 궁극적 인격 경지에 대한 기술로서 수기치인(修己治人)이라는 학문적 이념에 잘 부합하는 개념이라 할 수 있다.

이제 본 논문에서는 이 유가의 이상적 경지로서의 즐거움이 가지는 성격을 근심과 연관시켜 살펴보고 나아가 도덕 실천의 단계에서 어떤 위상을 가지는지 분석할 것이다. 특히 기존 연구에서 도덕실천과 감정간의 의미를 규명한 것과 유가의 즐거움은 도덕을 대상화하지 않는다는 것에 유의하며 글을 전개하고자 한다. 이를 바탕으로 유가의 즐거움이 마음과 리가 합일하는 만물일체의 경지임을 밝혀보고자 한다. 물론 이 만물일체는 모든 차별이 해소되어 우주와 합일하는 신비적 심리적 체험이 아니라 바로 모든 존재가 각각 자신의 자리를 얻게 되는 각득기소의 의미임을 규명할 것이다. 이를 통해 도덕적 이상주의로 규정되는 신유학의 학문적 이상인 수기치인의 의미가 보다 분명히 드러나리라 생각한다. 즉 학문을 통해 성인된다는 이상은 사대부의 학문인 성리학에서 단

13) 논문 후반부에 이 부분을 밝혀볼 것이다.

순한 이론적 가설차원이 아니라 이미 실현된 구체적인 인간 경험에 근거하여 수립된 것임을 살펴볼 것이다. 이는 21세기에 고전문헌을 연구하는 것이 어떤 의미가 있는가 하는 기본적인 물음 속에서 다시 음미할 만한 논의로 판단된다.

2. 인자(仁者)와 우환(憂患)

주자의 철학만이 아니라 성리학을 포함한 유가의 수양공부에서 궁극적인 지향은 마음과 리가 합일되는 경지라 설명된다. 심성론적 구도로 보면 심과 리가 합일하는 것은 개인의 주관적 의지와 도덕의 객관적 법칙이 일치하는 것으로 이해될 수 있다. 따라서 먼저 인자(仁者) 또는 군자(君子)의 마음의 경지가 어떠한 것인지 특히 마음과 리가 합일되었다고 할 때의 마음의 상태나 감정 등은 어떻게 설명되고 있는지 살펴보도록 하자.

필자가 먼저 주목하는 것은 논어의 인자불우(仁者不憂, 인자는 근심하지 않는다)¹⁴⁾는 구절에 대한 주자의 해석이다.¹⁵⁾ 지자가 의혹하지 않는다는 것과 용자가 두려워하지 않는다는 것은 쉽게 이해되는 대목이다. 그런데 인자에 대해 사랑한다, 배려한다 등의 서술어가 아닌 근심하지 않는다는 의미를 연관시킨 것은 주목할 만하다. 근심이란 대체적으로 마음이 놓이지 않아 속을 태운다는 의미이다.¹⁶⁾ 그러므로 공자에 따르면 인자는 마음이 놓이지 않는 일이 없다는 것이다. 주자는 이에

14) 다음을 참조. 『論語』 9:29, 子曰: “知者不惑, 仁者不憂, 勇者不懼.” 또한 14:28, 子曰: “君子道者三, 我無能焉: 仁者不憂, 知者不惑, 勇者不懼.” 그리고 12:4, 子曰: “君子不憂不懼.”

15) 뒤에서 살펴보겠지만 근심하지 않음은 즐거움과 연관이 된다.

16) 『표준국어대사전』 인터넷판은 “해결되지 않은 일 때문에 속을 태우거나 우울해함”이라고 풀이한다.

대한 정치한 해석을 보여주며 인자의 경지가 어떤 것인지 매우 섬세한 분석을 제시한다. 여기서 수양론의 이상적 경지가 어떤 것인지 살펴볼 수 있다.

“모름지기 인자(仁者)가 어떻게 해서 근심하지 않는지를 생각해야 한다.” 채가 말했다. “다만 사(私)가 없는 것 아닙니까?” 양지지가 말했다. “인욕(人欲)이 깨끗이 다하면 자연히 즐거운 것이지요?” “이 또한 다만 모습을 말한 것이다.”¹⁷⁾

사심이 없어서 근심이 없다는 대답과 인욕이 깨끗이 사라져서 그렇다는 대답이 제시되었다. 사사로움이 없음과 인욕이 깨끗이 다한다는 것은 같은 의미이므로, 제자의 답변은 사적인 자아의식이 제거되어 근심이 없다는 의미이다. 이는 일견 타당해 보이는데, 주자는 이것 자체를 부정하지는 않지만 겉모습에 불과하다고 평가한다.

“인(仁)이 어떻게 해서 근심하지 않게 되는 것인지 이를 모름지기 생각해야 한다.” 행부가 말했다. “인자는 리를 따르므로 근심하지 않습니다. 만약 단지 이 도리를 따라 해간다면 저절로 근심이 없을 것입니다.” “뜻은 또한 이와 같지만 다시 모름지기 세밀히 생각해야 한다.” 한참 지나 행부가 다시 무엇이랴 했다. “필경 또한 거칠게 말했다.”¹⁸⁾

만약 사심과 인욕의 제거가 근심이 없는 이유가 아니라면 리를 따르는 것 즉 순리를 그 이유로 볼 수 있을 것이다. 이 순리는 정자의 낙순

17) 『朱子語類』 37:20, “須思量仁者如何會不憂.” 蔡云: “莫只是無私否?” 楊至之云: “是人欲淨盡, 自然樂否?” 曰: “此亦只是貌說.” 格(64세).

18) 『朱子語類』 37:19, “惟是仁如何會不憂? 這須思之.” 行夫云: “仁者順理, 故不憂. 若只順這道理做去, 自是無憂.” 曰: “意思也是如此, 更須細思之.” 久之, 行夫復云云. 曰: “畢竟也說得粗.” 賀孫(62이후). <格錄別出.>

리(樂循理, 리를 따름을 즐거워한다)¹⁹⁾를 염두에 둔 것으로 보인다. 즉 리를 따르는 것을 즐거워한다는 정자의 발언에 비추어보면 인자는 리를 따르는 것이고 그러면 근심없이 즐거워하는 것 아니냐는 의미이다. 그러나 주자는 이것도 인정하지 않는다. 주자는 리를 따르는 것이 근심이 없는 이유라는 설명 자체가 잘못된 것은 아니며 또 결과적으로 그렇게 말할 수는 있지만, 그것은 여전히 미진한 설명이라고 평가한다.

사실 사심과 물욕이 없거나 리를 따른다고 해서 인이라고 할 수는 없지만 인은 사심이 없고 물욕이 없다거나 리를 따른다는 것을 이미 함축하고 있다. 그럼에도 불구하고 주자는 이러한 규정들이 인자불우의 까닭을 설명하는 것에는 미흡하다고 본 것이다. 즉 주자가 보기에 인자가 근심이 없는 까닭은 사심이나 물욕이 없는 것을 넘어서는 뿐만 아니라 리를 따른다는 것도 부족하다는 것이다.

인자는 마음이 곧 리이다. 어떤 일이 오는 것을 보면 곧 도리로 그것에 대응함이 있어서 근심하지 않는다. <방자의 기록: 인자는 리가 곧 마음이고 마음이 곧 리이다. 하나의 일이 오면 곧 하나의 리가 그것에 대응함이 있어서 근심이 없다.> <각의 기록: 인자는 심과 리가 하나이다. 심이 순수하게 이 도리이다. 어떤 일이 오는 것을 보면 스스로 이 도리가 그것을 처리함이 있어서 스스로 번뇌가 없다.> 사람이 근심하는 까닭은 다만 갑자기 일을 만나면 하나의 도리가 그것에 대응하지 못하여 곧 근심을 면치 못하는 것이다. <각의 기록: 지금 사람이 이 일이 있는데 도리어 도리가 없으면 곧 처치할 수 없다. 그래서 근심한다.> <종주의 기록: 사람이 근심이 있는 이유는 다만 처리가 합당하지 못하기 때문이다.> 20)

19) 『二程遺書』 18-18, 古人言樂循理只是知循理, 非是樂也. 纔到樂時便是循理爲樂, 不循理爲不樂, 何苦而不循理, 自不須勉強之謂君子, 若勉強也.

20) 『朱子語類』 37:20, “仁者心便是理, 看有甚事來, 便有道理應他, 所以不憂. <方子錄云: “仁者理即是心, 心即是理. 有一事來, 便有一理以應之, 所以無憂.” 恪錄一

주자가 두 가지 규정을 비판하며 제시한 것은 마음이 곧 리라는 논리이다. 이 발언은 『주자어류』의 자체의 기록에서도 다양한 편차가 나타나는데, 심이 리라는 규정이 주자학 심성론의 일반적 논리와 충돌하는 것처럼 이해되기 때문이다. 그러나 이 발언이 주자학 심성론의 논리적 모순을 노정하는 것으로 보이지는 않는다. 왜냐하면 제자의 기록과 주자의 발언의 함축을 살펴보면 이는 심이 순수히 리라는 것 즉 심에 어떤 사심과 물욕도 없이 순수하게 리만 존재한다는 의미인 것으로 보이기 때문이다. 즉 여기에 기록된 심이 곧 리라는 것이 문자그 대로 심과 리를 등치시키는 의미는 아닌 것으로 보인다.

특히 중요한 것은 단지 심이 곧 순수하게 리라는 말이 아니다. 심이 곧 리인 상태에 도달한 것이 왜 근심이 없는 이유가 되는지를 살펴보아야 한다. 여기서는 먼저 인간이 근심하는 이유가 무엇인지 살펴보아야 한다. 주자는 사물을 도리에 따라 처리하는 것에 대한 고민이 바로 근심이라고 말한다. 그런데 이미 마음이 곧 리인 상태에 도달하였다면 사물에 대해 하나의 리로 대처할 수 있게 된다는 것이다. 즉 어떤 사물이 도래해도 그것에 합당한 대처가 무엇인지 고민할 필요가 없는 것이다. 주자는 그런 상태에서만이 사물에 대해 하나의 도리대로 대응할 수 있기 때문에 인자불우라고 말한다.

그런데 이는 사실 리를 따른다는 순리와 어떤 차이가 있는 것일까? 주자는 왜 앞에서 리를 따른다는 것을 근심이 없는 이유로 받아들이지 않았을까? 리를 따른다는 것이 사물에 대해 리로 대처하는 것과 차이가 없어 보이기 때문이다. 리를 따른다는 순리는 결코 부정적 의미가 아님에도 주자가 이를 근심 없음의 이유로 여기지 않은 것은 순리가 그 동

作: “仁者心與理一, 心純是這道理. 看甚麼事來, 自有這道理在處置他, 自不煩惱.”> 人所以憂者, 只是卒然遇事, 未有一箇道理應他, 便不免有憂.” <格錄一作: “今人有這事, 卻無道理, 便處置不來, 所以憂.” 從周錄云: “人所以有憂者, 只是處未得.”> 格(64세).

기를 보여줄 수 없기 때문이라 생각된다. 즉 행위 주체의 내면에서 내키지 않으면서 또는 내면의 의도와는 다르게 리를 따를 수도 있기 때문이다.

그런데 주자의 발언을 살펴보면 순리를 근심 없음의 이유로 여기지 않는 근거는 이것만은 아닌 것 같다.

인자가 근심이 없는 까닭은 다만 인자의 마음이 곧 하나의 도리이기 때문이다. 어떤 일이 오든지 간에 대소를 묻지 않고 머리와 얼굴을 바꾸면서 스스로 이 마음이 각각 하나의 도리로 부응해간다. 일이 오기를 기다려 비로소 안배하는 것이 아니라 마음이 곧 리인 것이다. 이제 막 도리를 마땅히 이렇게 해야함을 견득한 것이 아니며 이제 막 이렇게 해가는 것도 아니다. 21)

리를 따른다는 순리가 근심 없음의 이유가 아닌 보다 중요한 이유가 여기에 언급되어 있다. 주자는 지금 하나의 사태에 직면해서 그제서야 리를 따르는 것을 비판적으로 보고 있다. 리를 따른다거나 사태의 발생에 비로소 안배한다는 것 등은 사태에 맞는 대응을 위해, 주자의 말대로 번뇌해야 한다. 즉 안배란 바로 그렇게 사태에 임박하여 그 상황에 맞는 해결책을 고심해서 찾아내고, 그렇게 찾아낸 리에 따라 사태에 대응하는 것이다. 그러므로 여기에 근심이 없다고 하기는 어렵다. 물론 표면적으로는 순리라고 할 수 있다. 바로 순리를 이렇게도 해석할 수 있기 때문에 주자는 인자불우의 이유로 받아들이지 않으려는 것이다.

그러면 심이 곧 리인 상태에서는 어떠한가? 여기서도 사태가 발생하면 리를 따를 뿐이다. 그것은 순리와 다르지 않다. 최소한 외견상으로 또는

21) 『朱子語類』 37:19, “仁者所以無憂者, 止緣仁者之心便是一箇道理. 看是甚麼事來, 不問大小, 改頭換面來, 自家此心各各是一箇道理應副去. 不待事來, 方始安排, 心便是理了. 不是方見得道理合如此做, 不是方去恁地做.” 賀孫(62이후). <格錄別出.>

결과적으로는 그렇다. 그러나 그것은 사태에 대한 대응에서 해결책을 찾아내는 번뇌가 필요없이 그대로 자연스럽게 도리가 발현되는 것이다. 즉 인자가 근심하지 않는 것은 해결되지 않거나 마음 놓이지 않는 일이 아예 발생하지 않기 때문이다. 왜냐하면 해결되지 않거나 마음 놓이지 않는다는 것은 리의 부합여부에 대한 심리적 반응이다. 리에 부합하지 못하고 있거나 못할 가능성이 높을 때 마음이 놓이지 않는다. 그런데 마음이 리와 하나인 상태에서 또는 마음이 온통 리인 상태에서는 논리적으로 이러한 일이 발생할 가능성이 없다. 즉 인자는 상황에 따라서 사욕과 이겨가며 리를 찾거나, 사욕에 매몰될 가능성이 있기 때문에 사태 대응이 리에 부합하지 않을 가능성이 차단되어 있다. 왜냐하면 어떤 일이든 사심과 물욕의 유인과 질곡에서 벗어나 그대로 리가 발현되기 때문이다. 그래서 인자에게는 마음이 놓이지 않는 상황이 발생하지 않는다. 이것이 순리가 근심없음의 이유가 되기에 부족한 보다 중요한 요인이다.²²⁾

또한 근심은 하나의 사태에 도리로 대응하지 못했을 때의 반응 즉 후회가 아니다. 근심은 행위의 결과에 대한 사후적인 감정이라기 보다는 오히려 사태 이전의 그것임을 알 수 있다. 이런 의미에서 근심은 과거 회고적 반응이 아니라 미래지향적 반응이다. 항상 시간의 앞을 내다보는 감정이다. 따라서 사태가 발생하여 도리대로 순종한다는 것은 일종의 사후적 의미이고 주자는 이것이 근심이 없는 이유가 될 수 없다고 강조한 것이다.

22) 논문의 심사에서 “마음과 리가 하나라 하더라도 실천하지 않으면 일이 이치에 부합하지 않게 될 것이다.”라는 논평이 있었다. 마음이 곧 리라도 실천하지 않으면 이치에 부합하지 못할 것으로 보인다. 이점에 동의한다. 본 논문에서는 주자의 논리는 심이 곧 리인 공부론적 경지에 도달하였음을 말한 것으로 이해하였다. 즉, 그것은 이미 실천까지 포괄하여 말한 것으로 보아야 할 것이라 생각된다.

3. 즐거움[樂]의 경지

이렇게 근심없는 경지는 곧 즐거움과 연결된다. 즐거움은 기본적으로 기쁨과 연속되는데 사전적 정의로는 ‘마음에 거슬림이 없이 흐뭇하고 기쁘다.’²³⁾이다. 신유가는 기쁨이 내재적인 것이라면 즐거움은 그것이 외부로 발산된 것이고 설명한다.²⁴⁾ 그런데 주자는 이상적 경지의 즐거움에 대해서 그 지위에 있지 않고서는 그 의미를 알 수 없다고 한다.²⁵⁾ 이는 즐거움이 하나의 정서이므로 주관적 체험과 연관된다는 것을 의미한다. 즉 안자의 체험과 그 감정을 쉽게 논의할 수 없다는 것이다.

1) 안자의 즐거움

이제 인자와 근심의 논의에 연관시켜서 낙(樂)에 대한 주자의 해석을 살펴보고자 한다. 주자가 이해하는 즐거움은 한가한 취미생활의 즐거움이 아니다.²⁶⁾ 주자는 허락

(虛樂)과 실락(實樂)을 구분하며 한가한 소요 등은 헛된 즐거움으로 비판하고 있다. 주자에게 실락은 당연히 공안락처의 즐거움이다. 주자는 특히 안자의 즐거움에 대한 분석에서 유의미한 발언들을 남기고 있다.

23) 『표준국어대사전』 인터넷판의 ‘즐겁다’의 풀이. 한편 기쁨은 ‘욕구가 충족되었을 때의 흐뭇하고 흡족한 마음이나 느낌’으로 풀이된다.

24) 다음을 참조. 『論語』 1:1, 주자 주석, 程子曰: “以善及人, 而信從者衆, 故可樂.” 又曰: “說在心, 樂主發散在外.” 程子曰: “樂由說而後得, 非樂不足以語君子.”

25) 『朱子語類』 31:57, 問: “顏子樂處, 恐是工夫做到這地位, 則私意脫落, 天理洞然, 有箇樂處否?” 曰: “未到他地位, 則如何便能知得他樂處! 且要得就他實下工夫處做, 下梢亦須會到他樂時節.” 寓(61이후).

26) 다음을 참조. 『朱子語類』 113:10, 問: “山居頗適, 讀書罷, 臨水登山, 覺得甚樂.” 曰: “只任閑散不可, 須是讀書.” 又言上古無閒民. 其說甚多, 不曾記錄. 大意似謂閑散是虛樂, 不是實樂.

숙기가 말했다. “안자의 즐거운 곳은 하늘을 즐거워하고 명을 알아서²⁷⁾ 가난함이 그 마음을 얹매지 않는 것입니까?” “또한 저 낙천 지명의 일과 관련이 없으니 이 네 글자도 들어올리지 않는다.” <순의 기록: 도리어 낙천지명 네 글자를 또 더하려고 하는데 이 네 글자를 더하면 이 즐거움은 파괴된다. 안자는 가슴속에서 저절로 즐거운 것이 있어 비록 가난 속에 있지만 그 마음을 얹매지 않은 것이지, 저 가난으로 얹매지 않는 마음을 즐거움으로 삼은 것이 아니다.>²⁸⁾

안자의 즐거움은 일단 가난 속에서 그 즐거움을 고치지 않았다는 공자의 발언에서 언급된 것이다. 제자는 안자의 즐거움은 하늘을 즐거워하고 명을 알아서 빈곤에 얹매지 않았기 때문이라고 설명한다. 외견상으로는 그다지 문제가 되지 않는 것으로 보이는 설명이지만 주자는 오히려 낙천지명이라는 전제가 안자의 즐거움을 파괴한다는 표현까지 쓰고 있다. 즉 주자는 비록 가난이 마음을 얹매지 못한 점은 인정하면서도 낙천지명을 전제하는 점은 안자의 즐거움의 이유로 받아들이지 않는다. 이는 가난이 마음을 얹매지 않는 것이 이미 낙천지명의 경지이므로, 가난 같은 것은 괴로움의 대상으로 삼지 않을 수 있는, 다시 말해 가난으로 마음을 얹매지 않음을 즐거워한다는 의미가 아니라는 것이다. 주자의 해석에 따르면 안자의 마음이 이미 즐거운 상태에 있다는 것이다. 그러므로 가난하지만 그것에 얹매지 않는 것이다. 즉 낙천지명하기 때문에 가난에 얹매이지 않아 즐거워하는 것이 아니라는 주장이다.

그렇다면 여기에는 어떤 문제가 있는 것일까? 이제 주자가 받아들이지 않는 제자의 해석이 가지는 문제점을 다음 대화에서 보다 소상히 밝

27) 『周易』, 『繫辭傳』, 樂天知命, 故不憂.

28) 『朱子語類』 31:58, 叔器問: “顏子樂處, 莫是樂天知命, 而不以貧窶累其心否?” 曰: “也不干那樂天知命事, 這四字也拈不上.” <淳錄云: “又加卻‘樂天知命’四字, 加此四字又壞了這樂. 顏子胸中自有樂地, 雖在貧窶之中而不以累其心, 不是將那不以貧窶累其心底做樂.”> 義剛(64이후).

혀보도록 하자.

유불이 물었다. “이천이 ‘만약 도(道)를 즐거움으로 여긴다면 안자가 되기에 부족하다.’고 하였고, 또 ‘안자가 즐거워한 것은 인(仁)일 뿐이다.’라고 하였습니다. 잘 모르겠습니다만 도와 인은 어떻게 분별합니까?” “인을 즐거워하는 것이 아니라 오직 인하므로 즐거워할 수 있는 것이다. 그가 이 인이 있어서 일상에 조금의 사적인 뜻도 없었기 때문에 즐거워할 수 있는 것이다.”²⁹⁾

제자는 도를 즐거움으로 삼는 것과 즐거워한 것은 인이라는 두 가지 발언의 의미 차이를 보고 전자는 부정적이며 후자는 긍정적으로 받아들인 것으로 보인다. 그러므로 도와 인이 어떤 차이가 있다고 생각하여 그것을 어떻게 분별해야 하는지 묻은 것이다. 도는 외적인 길로서의 의미가 있고 인은 내면의 덕이라는 의미가 있기 때문에 이러한 질문이 가능한 것으로 보인다. 즉 안자가 외적인 길인 도를 즐거워한다는 것은 외적인 대상에 대한 추구로 판단되므로 그것은 진정한 즐거움의 경지는 아니라고 여긴 것이다. 반면 안자가 즐거워한 것은 인일 뿐이라는 말은 긍정적으로 이해된 것이다. 그것은 인이 내면적인 덕이라고 보기 때문에 외재적 가치(도덕도 포함)에 대한 추구라는 차원을 넘어선 것으로 이해되기 때문이다. 그러므로 사실상 제자는 외적인 도와 내적인 인의 분별을 묻고 있는 것이다.

그러나 주자가 보기에 이 부분은 내외의 문제가 아니었다. 또한 인과 도는 내용적으로 큰 차이가 있는 것도 아니다. 인이 아닌 도가 있을 수 없으며 도에 인이 배제될 수도 없다.³⁰⁾ 주자의 대답은 인을 즐거워하는

29) 『朱子語類』 31:81, 劉黻問: “伊川以爲‘若以道爲樂, 不足爲顏子’. 又卻云: ‘顏子所樂者仁而已.’ 不知道與仁何辨?” 曰: “非是樂仁, 唯仁故能樂爾. 是他有這仁, 日用間無些私意, 故能樂也.”

30) 물론 여기서의 인은 인의예지를 포함한 전언(專言)으로서의 인으로 보는 것이다.

것이 안자의 즐거움이 아니라 인하기 때문에 즐겁다는 것이다. 즉 안자의 즐거움은 이미 그의 마음이 곧 인이므로 즉 마음이 도덕 가치와 합일되어 있기 때문에 자연스럽게 발생한 감정이라 할 수 있다. 여기서 빈부 귀천 등의 외적 가치 등은 아무런 영향을 주지 못한다.³¹⁾ 여기에서 즐거움이 감각적 쾌락도 아니고 물질추구도 아니며 도덕가치의 추구도 아님을 알 수 있다. 과연 주자가 이해하는 안자의 즐거움은 어떤 경지인가?

“즐거워하는 것만 같지 못하다.”³²⁾는 것의 이 즐거움이란 글자와 안자의 즐거움은 의미가 다른가?” “대체적으로 비교해보면 또한 많이 다르지 않다. 다만 이 즐거워한다는 것[樂之]의 지자(之字)는 사물을 가리켜 말한 것으로, 이 도에 얻음이 있어서 그래서 즐거워한다는 것이다. (이는) ‘이 두 가지를 즐거워한다.’³³⁾의 즐거움, 정자의 ‘리를 따름을 즐거워한다.’의 즐거움과 같다. 안자의 즐거움은 또한 비교적 심원해서 얻은 후에 만물과 하나 되어 태연히 막히는 바가 없음을 편안히 여기는 것이니, 완미할만한 사물이 있어서 즐거워하는 것이 아니다.”³⁴⁾

주자는 도를 즐거움의 대상으로 삼는 것을 부정하지 않지만 그것이

31) 물론 그렇다고 해서 어떤 대상에 대한 즐거움이 모두 부정되는 것은 아니다. 맹자의 군자삼락(君子三樂)이나 여민동락(與民同樂) 등에서 보듯이 주자도 이러한 종류의 즐거움을 부정하지는 않는다. 다만 이러한 즐거움은 공안락처의 즐거움은 아니라는 것이다.

32) 『論語』 6:20, 子曰: “知之者不如好之者, 好之者不如樂之者.”

33) 『孟子』 7:27, 孟子曰: “仁之實, 事親是也; 義之實, 從兄是也. 智之實, 知斯二者弗去是也; 禮之實, 節文斯二者是也; 樂之實, 樂斯二者, 樂則生矣; 生則惡可已也, 惡可已, 則不知足之蹈之·手之舞之.”

34) 『朱熹集』 57-9(62세), 答陳安卿<淳>1 질문: “不如樂之者, 此樂字與顏子樂, 意思差異否?” 대답: “較其大概, 亦不爭多. 但此樂之者之字是指物而言, 是有得乎此道, 從而樂之也. 猶樂斯二者之樂, 樂循理之樂. 如顏子之樂又較深, 是安其所得後, 與萬物爲一, 泰然無所窒礙, 非有物可玩而樂之也.”

궁극적인 인격의 경지라고 보지는 않는 것이다. 즉 도를 알거나 좋아하거나 즐거워하는 세 단계에서 보면 즐거워하는 것이 높은 경지이고, 리를 따름을 강제로 하는 것이 아니라 즐거워하는 것도 또한 높은 의미가 있다. 그러나 안자가 보여주는 즐거움은 이것과도 다르다는 것이다. 즉 안자의 즐거움은 도를 즐거움의 대상으로 보고 추구하는 것이 아니라 이미 도를 체득하고 만물과 합일된 상태의 편안함에 도달하였다는 것이다. 주자는 이를 대상적 즐거움이 아니라고 단언하고 있다. 즉 어떤 상황이나 가치나 도덕이라 하더라도 그것을 하나의 완미할 대상으로 삼아서 즐거워하는 것은 궁극적인 경지로서의 즐거움은 아닌 것이다.

이는 인자불우의 맥락에서 인자가 이미 마음이 리와 합일되어 있기 때문에 근심하지 않는다는 것과 일맥상통하는 것이라 할 수 있다. 즉 인자는 심과 리가 하나라든가 심이 곧 리라든가 모두 여기서 말하는 오직 (심이)인하다는 것과 일치한다. 그러므로 이러한 마음에서 느끼는 즐거움이란 도덕이나 명예 이익 등의 외적 상황과는 아무 상관없이 마음이 이미 순수하게 인이고 리인 상태에서 나타나는 감정이라 할 수 있다.

따라서 도덕실천과 인격수양은 도를 알고 좋아해서 즐거워하는 단계를 넘어서야 그 궁극적 경지에 도달할 수 있는 것이다. 그것은 이미 도를 체득하여 만물과 하나된 상태인 것이다. 또한 심이 곧 리 또는 심이 곧 인이 되는 것이 어떻게 획득되는 것인지 그 수양경로와 방법이 중요하다. 여기서 증점기상의 곡절은 공안락처와 유의미한 대비를 이룬다.

2)증점기상

주자는 이른바 증점기상에 대해 『논어집주』의 주석에서는 높이 평가한다.³⁵⁾ 그러나 뜻은 높지만 행동이 미치지 못하는 광자의 기상³⁶⁾이

35) 『論語』 11:26, 莫春者, 春服既成. 冠者五六十人, 童子六七人, 浴乎沂, 風乎舞雩, 詠而歸. 夫子喟然歎曰; 吾與點也!

며 노장과 유사하다고 비판한다.³⁷⁾ 그렇다면 공안락처와 증점기상의 이동(異同)은 무엇인가? 주자의 관점에서 안자와 증점의 즐거움의 차이는 착실한 공부를 했는가에 달려있다.

증점의 즐거움은 천근하고 보기 쉽지만 안자의 즐거움은 깊고 은미하며 알기 어렵다. 증점은 단지 견득이 이와 같았지만 안자는 공부에 여기에 이르렀다.³⁸⁾

증점의 견득이란 이 리를 안 것이다. 안자가 단지 견득이 아니라 공부가 여기에 이른 것과 대비해서, 증점은 리를 견득하였지만 실천하지는 못했다는 것이 주자의 평가이다. 이것이 바로 광(狂), 즉 뜻은 높지만 실천이 따르지 못한다는 의미이다.

“안자의 즐거움은 단지 심에 이 도리가 있어서 곧 즐거운 것입니까?” “이렇게 말해서는 안 된다. 또한 실질적인 곳에 나아가 공부한 것이다.”³⁹⁾

주자 주석: 曾點之學, 蓋有以見夫人欲盡處, 天理流行, 隨處充滿, 無少欠闕. 故其動靜之際, 從容如此. 而其言志, 則又不過卽其所居之位, 樂其日用之常, 初無舍己爲人之意. 而其胸次悠然, 直與天地萬物上下同流, 各得其所之妙, 隱然自見於言外.

36) 『朱子語類』 40:38, 又問: “曾點之狂如何?” 曰: “他雖知此理, 只是踐履未至.” 謨(50이후).

37) 다음을 참조. 『朱熹集』 61-12(67세), 答歐陽希遜<謙之>, 曾點氣象固是從容灑落 然須見得它因甚到得如此始得 若見得此意 自然見得它做得堯舜事業處 不可以一事言也. 行有不掩 亦非言行背馳之謂 但行不到所見處耳. 倚門而歌亦略見其狂處 只此舍瑟言志處 固是聖人所與然亦不害其爲狂也. 過此流入老莊去矣.

38) 『朱子語類』 31:68, 點之樂, 淺近而易見; 顏子之樂, 深微而難知. 點只是見得如此, 顏子是工夫到那裏了. 賜(66이후).

39) 『朱子語類』 31:69, 或曰: “顏子之樂, 只是心有這道理便樂否?” 曰: “不須如此說, 且就實處做工夫.” 學蒙(65이후).

제자는 안자의 즐거움이 심에 이 도리가 있어서 가능한 것인가라고 질문한다. 이는 도나 리를 대상화하는 것과 다른 것이므로 인정될 수 있는 주장으로 보인다. 즉 제자는 단지 일반적으로 심에 리가 있다는 논리를 언급한 것은 아니고, 안자의 마음에는 항상 리가 존재한다는 점을 강조한 것으로 보인다. 그러나 주자는 이를 인정하지 않고 오히려 실제로 공부한 것에 초점을 둔다. 즉 증점이 이 리를 견득했다는 것만으로도 부족하고, 심에 이 리가 있다는 것만으로도 부족하다. 왜냐하면 이는 마음에 리가 있다는 인식으로 그치거나 또는 현재 내 마음에 리가 있다는 것으로 그칠 수 있기 때문이다. 특히 이것은 실제 현실 상황에서 리에 부합하는 실천이 배제될 위험이 있다. 즉 심이 곧 리라는 발언과는 차이가 있다. 따라서 리를 견득한 것, 심에 리가 있다는 것에서 더 나아가 실제 진실된 공부를 통해 리를 가진 심은 리와 하나된 심이 되어야 하는 것이다.

예컨대 “자신을 반성해서 성실하면 즐거움이 이보다 큰 것이 없다.”라고 말할 때 이른바 성실은 반드시 실제로 이 리를 다할 수 있어야 한다. 인의예지에 조금도 그것을 빠뜨림이 없으니 어떻게 즐겁지 않겠는가! 이미 실제로 얻음이 없으면 즐거움이 어디로부터 생기겠는가?⁴⁰⁾

여기서도 보듯이 주자의 초점은 즐거움에 전제되는 반신이성(反身而誠)이다. 그것은 곧 성(誠)의 경지에 도달해야 함을 의미한다. 즉 하나 하나의 리[인의예지 등]를 조금도 빠뜨림이 없어야 실제로 리를 얻은 것이고 그러한 실득에서만 즐거움이 생긴다는 것이다. 따라서 안자의 심에 리가 있다는 말은 보다 더 엄밀하게 설명되어야 한다. 그것은 실

40) 『朱子語類』 41:35, 如說‘反身而誠, 樂莫大焉’, 所謂誠者, 必須實能盡得此理. 仁義禮智, 無一些欠闕他底, 如何不樂! 旣無實得, 樂自何而生? 謨(50이후).

득으로서 증점의 지(知)와 견득(見得)과 대비되는 공부(工夫)와 천리(踐履, 실천)의 차원이다. 견득이 아닌 실득은 무엇인가? 바로 예(禮)의 실천이었다.

모름지기 그가 “그 즐거움을 고치지 않았다.”는 근거가 무엇인지 구해야 한다. “예가 아니면 보지 말고 예가 아니면 듣지 말고 예가 아니면 말하지 말고 예가 아니면 움직이지 말라.”는 것 때문이다. 이 네 가지 일을 착실하게 공부하여 투철하면 자연이 여기(즐거움)에 이른다.”⁴¹⁾

주자는 극기복례(克己復禮)의 네 가지 조목으로 제시된 시청언동에서의 예의 실천을 안자의 착실한 실천 공부로 보고 있다. 즉 리의 인식이 아니고 리를 지닌 심을 넘어 리를 구체적으로 실천하는 것을 강조한 것이다. 예는 천리(天理)의 절문(節文) 즉 다름 아니라 천리의 외적인 형식적 수식이라 할 수 있다. 결국 예의 실천이란 그러므로 리의 견득과 그 실천을 의미한다 할 수 있다. 이러한 점에서 증점과 대비되는 안자의 경지 그리고 노불과 대비되는 유가의 경지가 잘 드러난다.

4. 만물일체와 각득기소

1) 만물일체(萬物一體)

이제 예의 실천으로 오른 경지로서의 즐거움이 어떤 것인지 살펴보자. 위의 논의를 이어 맹자의 반신이성에 대한 주자의 해석으로 살펴보자.

41) 『朱子語類』 31:81, 須求他所以能不改其樂者是如何. 緣能‘非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動’, 這四事做得實頭工夫透, 自然至此.”

몸을 돌이켜 성실하다는 것은 단지 참된 앎이다. 진실하게 알면 도도하게 행해간다. 만물이 나와 하나임을 견득하면 자연이 그 즐거움이 끝이 없다. 그래서 이천이 “어느 날 우뚝 앞에 서있는 것을 보고 난 뒤에 나도 모르게 손이 춤추고 발이 뛰었다.”고 했는데 바로 이 뜻이다.⁴²⁾

“안자의 즐거움은 다만 하늘과 땅 사이에서 지극히 부귀한 도리를 즐겁게 가서 구하는 것입니까?” “아니다. 이 이하는 곧장 알 수 없다. 모름지기 만리를 지극히 투철하게 궁구해야 한다.” 한참 있다 말하기를 “정자가 ‘이 몸을 만물 속에 놓고 똑같이 본다면 대단히 쾌활하다.’고 하였고 또 ‘사람이 하늘과 땅 사이에서 전혀 막힘이 없다면 대단히 쾌활하다.’고 하였다. 이것이 곧 안자가 즐거워한 곳이다. 이 도리가 하늘과 땅 사이에 있으니 모름지기 도저하게 궁구하여 지극히 섬세하고 지극히 많은 것을 심분 투철하게 하여 다하지 못함이 있지 않다면 만물과 하나됨에 막히는 바가 없을 것이어서 가슴 속이 태연할 것이니 어찌 즐겁지 않겠는가?”⁴³⁾

두 인용문에서 핵심은 만물과 하나되는 것이다. 주자는 예의 실천이라는 수양이 이루어져야 만물과 하나되는 즐거움의 경지가 가능하다고 본다. 즉 유가의 수양이란 현묘고원(玄妙高遠)한 어떤 것이 아니라 하나 하나의 도리를 철저하게 궁구하여 투철하게 실천하는 것이다.

사실 주자는 만물일체를 인으로 보거나 만물일체를 도덕의 출발점으로 보는 견해를 비판하였다. 유가에서 만물일체는 인의 공용 또는 인의 양

42) 『朱子語類』 60:77, “‘反身而誠’, 只是箇眞知. 眞實知得, 則滔滔行將去, 見得萬物與我爲一, 自然其樂無涯. 所以伊川云‘異日見卓爾有立於前, 然後不知手之舞, 足之蹈’, 正此意也.” 道夫(60이후).

43) 『朱子語類』 31:59, 問: “顏子之樂, 只是天地間至富至貴底道理, 樂去求之否?” 曰: “非也. 此以下未可便知, 須是窮究萬理要極徹.” 已而曰: “程子謂: ‘將這身來放在萬物中一例看, 大大快快!’ 又謂: ‘人於天地間並無窒礙, 大大快快!’ 此便是顏子樂處. 這道理在天地間, 須是直窮到底, 至纖至悉, 十分透徹, 無有不盡, 則於萬物爲一無所窒礙, 胸中泰然, 豈有不樂!” 淳(61·70세).

이지 인의 본질은 아니라고 보았기 때문이다. 그렇지만 유가의 궁극적 이상으로서 만물과 하나되는 마음까지 부정한 것은 아니다. 즉 주자는 만물일체가 인의 본질이 아니라는 점에서 또한 그것을 신비적인 심리 체험으로 보는 것을 비판한다. 그렇다고 해서 만물일체가 수양공부의 극치로서 가지는 궁극의 인격 또는 이상적 경지라는 의미를 부정한 것은 아니었다. 오히려 주자는 인격의 궁극을 만물일체의 경지로 긍정하고 있는 것이다.

그렇다면 만물일체와 즐거움은 어떻게 연관되는가? 인간은 모두 하나의 몸을 가진 개별적인 개체이다. 사회는 이러한 개체들의 연대이며 공존이다.⁴⁴⁾ 개체들 사이에는 항상 개체성의 차이가 주는 갈등과 분열의 위험이 존재한다. 하나의 개체는 개체의 한정성을 넘어서는 자기극복으로 전체와의 열린 개방성으로 나아가 전체와 합일을 이룰 수 있다. 개체가 만물과 하나가 된다는 것은 타자와의 만남, 사태와의 대응에서 사물과의 거리감과 마찰감을 완전히 소멸시켰다는 의미이다. 이렇게 자아와 대상 사물과의 이분법적 대립이 사라지고, 자아가 타자와 둘이 아닌 하나가 되는 상황에서 즐거움이 발생한다고 보는 것으로 생각된다.⁴⁵⁾

2) 각득기소(各得其所)

이러한 전체와의 합일의 즐거움은 보다 구체적으로 어떤 함축을 가지는가? 즉 만물일체가 주는 즐거움에서 만물일체의 실질적 의미는 어떻게 이해되는지 살펴보자. 주자어류에는 다음과 같이 대화가 실려있다. 이는 만물일체를 좀 더 새로운 각도에서 이해할 수 있는 단초를 제공하

44) 여기에서 핵심은 본성인 인의 역할이다.

45) 개체 분리의 공포에서 합일의 기쁨과 즐거움으로 가고자 하는 인간에 대한 분석은 다음을 참조. 에리히 프롬, 황문수 역, 『사랑의 기술』, 서울: 문예출판사, 2000.

는 것으로 이해된다.

“‘인자는 만물을 한 몸으로 여긴다.’고 합니다. 만약 사물이 오면 모두 대처할 수 있습니다. 만약 사물이 이르지 않으면 (한)몸이 될 수 없습니다. 어떻게 합니까?” “다만 여기에 있지 않지만 이 리는 또한 여기에 있다. 만약 올 때에는 곧 이것[리(理)]으로 대처한다.”⁴⁶⁾

제자의 질문은 만물일체의 인자를 전제하고 있다. 그런데 질문의 내용은 다소 예상과 달리 사물에 어떻게 대처하는가 하는 점이다. 또한 주자의 대답도 리로 대처한다는 것이다. 이는 만물일체가 단지 사물과의 합일이고 즐거움은 이 합일의 감정이라는 설명이 다소 미진한 것임을 보여준다. 즉 주자에게서 만물일체가 긍정되는 것은 그것이 사물과의 합일로 어떤 갈등과 마찰도 없어진 상태라는 점에 그치는 것이 아니라, 더 나아가 사물에 리로 대처한다는 것 즉 사물에 대한 합당한 도리의 실천이 가능하다는 점에 초점이 있는 것이다. 이러한 마음상태는 물론 사심이 없고 물욕이 사라진 상태이다. 그러나 초점이 거기에 있는 것이 아니라 바로 그러한 마음상태에서 비로소 리에 따른 사물 대처가 가능하다는 데에 있다.⁴⁷⁾ 바로 이것이 만물일체를 공안락처와 연결시키는 주자의 중요한 논리이다.

따라서 즐거움도 단지 사물과의 합일에서 오는 것이라고만 한정하기

46) 『朱子語類』 53:29, 問: “‘仁者以萬物爲一體’, 如事至物來, 皆有以處之. 如事物未至, 不可得而體者, 如何?” 曰: “只是不在這裏. 然此理也在這裏, 若來時, 便以此處之.” 榘(미상).

47) 논문의 심사에서 “만물일체는 평등적 이념과 같은 것이고, 각득기소는 차별적인 행위의 원칙 같은 것”이라는 논평이 있었다. 이는 쉽게 답하기 어려운 문제라 생각된다. 다만 필자는 주자의 만물일체 논의가 사물과의 합일이라는 의미에서(이점이 평등과 연관된다고 본다)한 발 더 나아가 그 주요 초점이 각득기소에 있다는 것(이점은 구별과 연관된다), 그것이 주자의 논지라는 점을 강조하고자 하였다. 자세한 논의는 평등과 차별, 같음과 다름 등의 보다 심도있는 별도의 논문을 필요로 하는 것으로 사료된다.

는 어려워 보인다. 오히려 사물과 합일되었기 때문에 그 사물을 자아의 주관적 의지대로 재단하지 않고 그 존재의 합당한 몫을 온전하게 존립시키는 행위가 자연스럽게 이루어지는 상태의 마음의 편안함으로서의 즐거움이라 생각된다.

“증점이 뜻을 말했는데 어떻게 요순기상(堯舜氣象)이 있습니까?”⁴⁸⁾ “명도가 말했다. ‘만물이 각각 그 본성을 완수한다.’ 이 한 구절은 바로 요순기상을 보기 좋다. 또한 늦봄에 만물의 모습이 이와 같이 화창하여 증점의 정과 생각도 이와 같았으니 곧 각각 그 성을 완수하는 것이다. 요순의 마음은 또한 다만 만물이 모두 이와 같고 자 할 뿐이다. 공자의 뜻은 ‘노인을 편안하게 하고 젊은이를 품어주고 친구를 믿게 한다.’고 하려는 것이니, 또한 이 뜻이다.”⁴⁹⁾

늦봄에 만물이 화창하게 성장하는 모습을 보고 증점도 그와 같은 것을 느낀 것이다.⁵⁰⁾ 즉 만물과 하나가 된 즉 전체와 합일한 개체란 바로 전체가 곧 내가 되고 내가 곧 전체인 것이다. 이 때 만물과 하나됨은 사실 나의 마음에서 사물과 합일되었다고도 표현되는데, 그것은 사실 행위 주체의 실천으로 타자 관계에서 적합성을 획득했다는 의미이다. 즉 인자는 노인은 노인으로서의 본성을 실현하게 하고 젊은이는 젊은이

48) 이 질문은 다음과 같은 정자의 발언을 기초로 제시된 것이다. 『論語』 11: 26, 주자 주석:(程子曰)孔子與點, 蓋與聖人之志同, 便是堯舜氣象也.(후략) 又曰: 故曰浴乎沂, 風乎舞雩, 詠而歸, 言樂而得其所也. 孔子之志, 在於老者安之, 朋友信之, 少者懷之, 使萬物莫不遂其性. 曾點知之.

49) 『朱子語類』 40:38, 問: “曾點言志, 如何是有‘堯舜氣象’?”曰: “明道云: ‘萬物各遂其性.’ 此一句正好看‘堯舜氣象’. 且看莫春時物態舒暢如此, 曾點情思又如此, 便是各遂其性處. 堯舜之心, 亦只是要萬物皆如此爾. 孔子之志, 欲得‘老者安之, 少者懷之, 朋友信之’, 亦是此意.” 謨(50이후).

50) 증점의 이러한 경지를 도덕 행위의 자재함이라는 쇄락(灑落)한 기상으로 보면서 긍정적으로 이해하는 관점은 다음을 참조. 홍성민, 「주자 철학에서 쇄락의 의미」, 『동양철학』 36집, 한국동양철학회, 2011, 280~286쪽.

로서의 본성을 실현하게 하며 친구는 친구로서의 본성을 실현하게 하는 것이다. 요컨대 인자는 모든 존재가 각각 자기 자신의 합당한 몫을 드러내도록 하는 경지에 도달한 것이다. 그것이 바로 모든 상황에서 리를 투철하게 드러내는 것이며 곧 만물이 각기 본성을 완수하는 의미이며, 자기 존재 의의와 가치가 온전히 실현된다는 것이다. 그것이 바로 요순 기상 즉 만물각득기소이며 이것이 진정으로 주자가 강조한 만물일체의 의미이다.

이렇게 보듯이 만물일체는 각득기소로 인하여 그 진정한 의의를 가지게 된다. 그것이 유가에서 만물일체의 즐거움을 이상적인 경지로 높이 평가하는 이유이다. 따라서 만물일체를 신비체험적 심리상태로 보거나 개체의 내면적 즐거움으로만 한정한다면 그것은 신유가의 중심 주제라 하기 어려운 것이다. 즉 주자는 만물일체를 자신의 학문 체계안에 정합적으로 포괄하고 있다. 이것이 배제되거나 상실되면 배워서 성인이 된 다라는 북송대 이래의 사대부의 고양된 의식과 도덕적 이상주의로서의 수기치인이라는 성리학 이념을 설명하기 어려울 것으로 생각된다. 즉 사대부가 제창한 성리학의 학문을 통한 성인되기라는 이상은 단순한 이론적 가설이 아니다. 그것은 공자와 안자라는 어떤 인간에 의해 이미 경험된 즐거움을 인간의 구체적인 마음상태에서 발견하고 확인하여 제시된 것이라 평가할 수 있다.

5. 결론

유가의 궁극적 이상은 주관적 의지와 객관적 법칙이 일치하는 경지라 할 수 있다. 북송대에서 나타난 유가의 이상적 경지에 대한 논의는 주렴계와 이정에 와서 공안락처와 증점기상 등으로 드러난다.⁵¹⁾ 남송대의

주자 또한 이를 수용한다.

주자는 선진 시기의 유가 경전에 대한 독해를 통하여 자신의 수양론을 정립한 것으로 보인다. 특히 기축년의 미발함양중심의 중화신설의 탄생은 마음이 성과 정을 통괄 주재하는 공부론적 구조가 완성되었음을 의미한다. 도덕실천에서의 감정의 문제는 바로 이러한 논리 구조하에서 접근되는 것으로 보인다.

주자가 이해하는 공안락처로서의 즐거움은 감각적 쾌락과 다르며 한가한 즐거움은 물론 아니며, 또한 도덕적 가치와 대상을 추구하여 얻는 즐거움도 아니다. 즉 도덕을 즐거워하는 단계의 즐거움과도 다른 것이다. 그것은 마음과 리가 합일하는 만물일체의 경지에 오르는 것이다. 물론 이 만물일체는 신비적 체험의 무차별의 경지라기보다는 모든 존재가 합당한 자기 몫을 가지는 상태라고 이해된다. 따라서 공안락처는 이러한 경지에 오른 편안한 마음상태라 할 수 있다.

이렇게 주자가 심과 리의 합일로서의 즐거움이라는 것은 결국 성리학적 본체적 즐거움이라 할 수 있겠다. 이는 최종적이고 궁극적인 도덕실천상의 즐거움이다. 그렇다면 성인이 아닌 범인의 경우 심과 리의 합일에 도달할 수 있는가? 도달할 수 없다면 이 궁극적 즐거움은 이론적인 전제에 불과한 것인가 하는 문제가 제기될 수 있다.⁵¹⁾ 그런데 이상에서 살펴보았듯이 도덕 실천에는 강제적 실천단계, 이익으로 여기는 단계, 그것을 즐거워하는 단계, 그리고 이것을 넘어 도덕과 하나된 상태의 편안한 단계 등을 말할 수 있다. 이는 주자가 도덕 실천이 가지는 여러 가지 동기와 심리 상태 등의 다양한 층위를 인정한 것으로 볼 수 있다.

51) 또한 정이천의 「안자호학론」등도 도덕과 감정의 문제에서 주요한 문헌으로 보인다. 본문에서는 논의 전개상 다루어지지 못한 아쉬움이 있다. 이후의 기회를 기다린다.

52) 이 부분은 논문 심사의 논평에 대한 답변으로 추가되었다. 본 논문을 완성하는데 중요한 고견을 제시해주신 익명의 심사위원께 감사드린다.

여기서 공안락처는 이상적 인격 경지의 층위에 해당될 수 있다. 이는 일반인이 도달하기 어려운 경지이다. 그렇다면 공안락처는 무의미한 이론적 구상에 불과한 것인가? 필자는 그렇지 않다고 생각한다. 공안락처의 즐거움은 곧 성인의 즐거움이다. 성인이 되기 어렵다는 것과 마찬가지로 공안락처의 즐거움도 일반인은 누리기 어려운 것이다. 그러나 정자가 강조하고 주자가 받아들이고 있는 공안락처의 즐거움은 단지 하나의 이론적 전제가 아니라 오히려 그것이 이미 인간에 의해 도달된 경지라는 점에 초점이 있는 것으로 보인다. 그것은 학문으로 성인이 된다는 송대 사대부의 이상이 고원하고 공허한 이론적 가설이 아니라 매우 구체적이고 실질적인 경험적 근거를 가지고 있음을 보여주는 것이라 할 수 있다. 즉 이 공안락처라는 것은 인간에 의해 이미 경험된 매우 실질적이고 구체적인 마음 상태를 지시하는 것으로, 단지 문자적으로 성인군자 등을 언급하는 것과는 의미가 다른 것이다.

이렇게 주자가 정립한 공안락처의 즐거움은 수기치인이라는 신유가의 학문적 이상이 현실적으로 성립될 수 있다는 사대부의 의식을 보여주는 중요한 의미가 있다. 성리학이 가지는 학문적 탁월성은 바로 이 부분에서 빛나고 있다. 이는 21세기에 고전문헌을 연구하는 것이 어떤 의미가 있는가 하는 기본적인 물음 속에서 다시 음미할 만한 논의가 아닌가 한다.

□ 참고문헌 □

- 朱熹, 『四書集注』, 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2002.
『四書或問』, 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2002.
『朱熹集』, 四川: 四川教育出版社, 1996.
『朱子全書』, 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2002.
『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1994.
- 程顥·程頤, 『二程集』, 臺北: 漢京文化事業有限公司, 1983.
- 진래, 전병욱 역, 『양명철학』, 서울: 예문서원 2003.
- 에리히 프롬, 황문수 역, 『사랑의 기술』, 서울: 문예출판사, 2000.
- 국립국어연구원, 『표준국어대사전』 인터넷판.
- 김경호, 「빈과 낙에 대한 성찰」, 『유학연구』 34집, 충남대학교 유학연구소, 2016.
- 김명석, 「호오개념의 도덕심리학적 분석」, 『동양철학』 31집, 한국동양철학회, 2009.
- 문석윤, 「주자에서 도덕 실천과 감정, 그리고 수양의 문제」, 『동양철학』 46집, 한국동양철학회, 2016.
- 안재호, 「정호 화락 수양론 관규」, 『중국학보』 69집, 한국중국학회, 2014.
- 이동욱, 「주희 효 개념의 특징에 대한 연구」, 『철학』 126집, 한국철학회, 2016.
- 이상선, 「기명(氣命)으로 본 덕과 복」, 『공자학』 21호, 한국공자학회, 2011.
- 이승연, 「유가적 ‘즐거움’의 의미와 그 현대적 의의」, 『한국학논집』 32집, 계명대학교 한국학연구소, 2005.
- 이택용, 「논어의 즐거움에 대한 고찰」, 『동방학』 34집, 한서대학교 동양고전연구소, 2016.
- 이현선, 「이황의 정호 철학 해석과 명대 유학 비판」, 『유교사상문화연구』 65집, 한국유교학회, 2016.
- 정상봉, 「주희의 인론」, 『중국학보』 40집, 한국중국학회, 1999.

조남옥, 「儒家에서 지향하는 ‘즐김[樂]의 경지’에 관한 연구」, 『유교사상연구』 28집, 한국유교학회, 2007.

홍성민, 「주자 철학에서 쇠락의 의미」, 『동양철학』 36집, 한국동양철학회, 2011.

[Abstract]

The Ideal State and Gedeqisuo(各得其所) in Zhuxi' s Self Cultivating Theory

Lee, Sang Don(Seoul National University)

This paper explores how Zhu xi comprehends the discussions about the pleasure presented in Confucianism and examines how the ideal status of mind in the self cultivating theory is defined. Zhu xi explained the pleasure through ultimate ideal person's mind state or emotion through the konganlechu(孔顏樂處) and zhengdianqishang(曾點氣象). This pleasure as a konganlechu(孔顏樂處) is different from sensual pleasure, not leisurely pleasure, nor pleasure in seeking moral values and objects. In other words, it is different from the joy of enjoying morals.

This connection between moral practice and emotions has become a major sign to understand the theory of Zhu xi. However, the emotions in the morality that zhu xi sees seem to have more layers. The joy of kongan(孔顏) that Zhu xi understands is the pleasure in the condition that wanwuyiti(萬物一體), However, this pleasure is not the indiscriminate state of unity with the whole which is acquired by mysterious experience, but rather the comfort in the condition the mind and principle become one and coped appropriately to the affairs naturally. So we can say that this is a comfortable state of mind where making each being to have a reasonable share of each, naturally takes place.

Here, the moral idealism Neo-Confucianism can be practically realized. In other words, the ideal of being grown up to be sacred through scholarship will be established based on the concrete human experience that has already been realized, not merely a theoretical hypothesis in Neo-Confucianism. This points out a very important point in the academic characteristics of Neo-Confucianism formed in Sung dynasty.

Key words : Zhu xi, pleasure, comport, konganlechu(孔顏樂處), zhengdianqishang
(曾點氣象), wanwuyiti(萬物一體), gedeqisuo(各得其所)

■ 논문접수일: 2017년 5월 23일, 심사완료일: 6월 18일, 게재 확정일: 6월 19일

