

왕수인 공부론 체계 管窺 — 致良知는 양명학 공부론의 귀결인가? —

안 재 호*

한글 요약

왕수인이 만년에 정립한 “치양지” 교의는 단순히 『대학』의 한 조목인 “치지”의 변형이나 발전이 아니다. 그것은 『대학』의 다른 조목들뿐만 아니라 전통유학에서 강조한 본심의 보존과 發明, 그리고 “거인옥존천리”라는 신유학의 공부 명제까지 망라하는 통일체이다. “치양지”는 모든 공부방법을 통일시킬 수 있으니 포괄적이고, 양지가 스스로 자신을 실현하는 방법이니 주체적이다. 그러나 가능태인 양지는 사욕 등의 영향을 받지 않을 수 없으니 그것을 어떻게 스스로 극복해낼 수 있는지 좀 더 명확하게 설명되어야 하고, 도덕 주체인 양지가 어떻게 자신의 의향인 객체를 대상으로 여겨 인식할 수 있는지 설명할 수 있어야 비로소 “치양지”는 진정한 도덕실천의 방법으로서 자리매김할 수 있을 것이다.

주제어 : 왕수인, 양명학, 공부론, 치양지, 성의, 격물

* 중앙대학교 철학과 교수

1. 서론

주지하다시피, 양명학은 상산학과 마찬가지로 맹자학이다.¹⁾ 그래서 육왕 심학이라 통칭하기도 한다. 그렇지만 육왕이 완전히 같은 체계의 심학은 물론 아니다. 육구연은 기본적으로 주희와 대립한 신유학 체계를 보인다. 그 대표적인 내용이 바로 ‘所依經典’의 상이함이다. 주희는 여러 경전에 주석을 달았지만 그중에서도 『대학』을 자기 철학체계의 근거로 삼았고, 육구연은 오직 『맹자』만을 주장했다. 이들로부터 300여 년 이후에 활동한 왕수인은 당연하게도 관학이었던 주자학의 영향에 그대로 노출되었다. 따라서 그의 신유학 체계는 자연스럽게 주자학을 따른다.²⁾ 물론, 맹자학이 근본정신이었기 때문에 평면적인 체계는 주자학과 유사하더라도 그 입체적 지향은 맹자와 육구연에 있다. 이와 같은 왕수인의 철학체계는 특히 수양공부론에서 선명하게 드러난다.

왕수인이 언제나 그리고 매우 강하게 제기한 공부방법은 주자학 그대로 “存天理, 去人欲”이다. 그러나 심학의 선배인 육구연은 천리와 인욕의 구분에 그다지 찬성하지 않고 오직 義와 利를 변별해야 함을 역설했고³⁾, 『대학』을 중시하지 않았기 때문에 주희가 주장한 3강령이나 8조목에 대해서도 어떤 주의를 기울이지 않았다. 왕수인은 주자학이 관학으로 성행하던 시기의 인물답게 가장 중요한 공부방법을 “격물”로 인식했다. 젊은 시절 그 유명한 “格竹”⁴⁾ 사건이 가장 대표적인 예시일 것이다. 龍場에서의 悟道 이후 왕수인이 가장 먼저 제시한 명제가 “心即理”에 근거한 새로운 “격물”론인 것은

1) 牟宗三, 從陸象山到劉蕺山(臺北: 學生, 1979) 등 참조.

2) “양명학은 종지가 상산에 가깝지만 그 학문의 문제는 모두 주자를 이어서 나타냈다. 그 立義가 정밀한 곳은 대부분 주자의 뜻에서 나와 한 단계 더 나아가 이론 것이다.”(唐君毅, 中國哲學原論原教篇[臺北: 學生, 1986], 289쪽)

3) 이에 대한 논의는 안재호, 육구연의 “실학” 체계 천석(II) - “易簡” 공부론(중국학보87집, 2019.02) 참조.

4) 『傳習錄』下, 『王陽明全集』(上海古籍, 1992), 120쪽 참조. 이하 『王陽明全集』 생략.

그가 더 이상 주자학에 따르지 않고 자신만의 신유가 철학을 정립하겠다는 선언이라고 볼 수 있다. 그러나 300년 이상을 관학으로 위세를 떨친 주자학, 그 안의 개념과 명제 및 체계를 완전히 벗어나기는 어려웠을 것이다. 그래서 왕수인은 여전히 주자학에서 중시하는 공부 명제들을 재해석하고 그것들의 관계를 정돈하여 자신의 공부론 체계를 제시했다. 그가 보기에, 『대학』에서 말하는 공부의 중심은 “誠意”에 있다. 나머지 명제들은 모두 성의를 중심으로 정리될 수 있다. 물론, 심학자로서 存心、養心、明心 등을 강조하고 욕구 연처럼 뜻을 세우는[立志] 공부가 우선되어야 한다고 주장하기도 했다. 그러나 주지하다시피, 왕수인의 공부론은 “치양지”로 귀결된다. 그렇다면 위에서 언급한 내용들은 어떻게 이해되어야 할까? 본문은 이처럼 여러 명제들이 난립한 것으로 보이는 왕수인의 공부론을 “치양지”를 정점으로 그 관계를 정리하고,⁵⁾ 그 체계가 갖는 한계와 의미를 평가해보도록 하겠다.

2. 存天理와 格物

왕수인은 욕구연과 마찬가지로 먼저 뜻을 세우는 공부를 강조했다. 왕수인이 보기에, 우리는 충분한 역량을 갖추고 있어서 오직 뜻이 절실하기만 하다면 결코 잘못을 저지르지 않는다.⁶⁾ 뜻을 세우는 공부는 나무를 기르는 일과 같다. 처음에는 뿌리와 싹만 있지만 점차 줄기와 가지, 잎과 열매가 생긴다. 나무를 처음 심을 때, 물을 주고 재배할 것만 신경 쓰지 지나 잎, 꽃이나 열매를 생각하지 말아야 한다. 재배하는 노력을 게을리하지 않는다면 지나 잎 등을 걱정할 필요가 없다. 성인이 되려는 공부도 뿌리를 기르는 것처럼 뜻을 세우는 데 힘써야 한다.⁷⁾ 그렇다면 뜻을 세우는 공부는 도대체 어떻게 실

5) 왕수인에게는 또한 “知行合一”과 “本體工夫”라는 유명한 명제가 있지만, 공부방법이나 내용을 직접 설명하는 것이 아니므로, 이에 대한 토의는 생략한다.

6) 『傳習錄』 上, 27쪽., “總是志未切。志切, 目視耳聽皆在此, 安有認不真的道理?”

행해야 하는가? 왕수인은 그것이 “오직 언제나 천리를 보존하려는”⁸⁾ 노력 일 뿐이라고 말했고, 나아가 공부란 오직 인욕을 제거하고 천리를 보존하려는 것일 뿐이라고 주장했다.⁹⁾ 그가 보기에, 천리와 인욕은 정밀하기도 하고隱微하기도 해서 반드시 그 각각을 수시로 힘써 성찰하거나 이겨내고 바로 잡아야 한다.¹⁰⁾ 그런데 인욕을 한 뼉 덜어내면 천리가 그만큼 회복된다.¹¹⁾ 다시 말해서, 천리를 보존하려면 인욕을 없애야 한다는 것이다. 이유는 간단하다. “心卽理”이므로 마음에 사욕에 의한 방해가 없다면 곧 천리이고, 그래서 오직 이 마음에서 사욕을 제거하려고 노력하기만 하면 되는 것이다.¹²⁾ 그렇다면 사욕은 또 어떻게 제거해야 하는가? 사욕이 아직 싹트지 않았을 때 방비하고 싹이 트려고 할 때는 그것을 극복해야 하는데, 이런 방법이 바로 『중용』에서 말하는 “戒愼恐懼”요, 『대학』의 “致知格物”이다.¹³⁾

기실, 양명학은 기본적으로 주자학에 대한 반동이라는 성격을 갖는다.¹⁴⁾ 그 성격을 가장 잘 표현해주는 명제가 바로 “격물”에 대한 새로운 해석이다. 비록 주자학의 기본 명제들을 그대로 받아들이지만, 결코 그 내용까지 답습하는 것은 아니다. “존천리”를 주장하고 그 조치로 “격물”을 강조하지만, 공부방법의 구체적인 내용이나 해석은 주자학과 전혀 다르다. 주지하다시피, 주희는 격물을 사물에 나아가 그것의 이치를 탐구하는 것[卽物窮理]으로 해

7) 『傳習錄』上, 14쪽., “立志用功, 如種樹然. 方其根芽, 猶未有幹; 及其有幹, 尚未有枝; 枝而後葉, 葉而後花實. 初種根時, 只管栽培灌溉. 勿作枝想, 勿作葉想, 勿作花想, 勿作實想. 懸想何益? 但不忘栽培之功, 怕沒有枝葉花實?”

8) 『傳習錄』上, 11쪽., “只念念要存天理, 卽是立志.”

9) 『傳習錄』上, 13쪽., “只要去人欲存天理, 方是功夫.”

10) 『傳習錄』上, 24쪽., “天理人欲, 其精微必時時用力省察克治.”

11) 『傳習錄』上, 28쪽., “減得一分人欲, 便是復得一分天理.”

12) 『傳習錄』上, 2쪽., “心卽理也. 如心無私欲之蔽卽是天理. …只此心去人欲存天理上用功便是.”

13) 『傳習錄』中, 「答陸原靜書」66쪽., 防於未萌之先而克於方萌之際, 此正『中庸』“戒愼恐懼”、『大學』“致知格物”之功, 捨此之外, 無別功矣. 그래서 陳來는 존천리거인욕을 “사람의 동기구조, 즉 의식, 정감에 대해 말한 것”으로 이해했다.(有無之境, 北京人民, 1991, 155쪽)

14) 안재호, 객관세계에 대한 가치세계의 포섭(철학탐구25집, 2009.05), 18쪽.

석하지만, 왕수인에게 사물은 단순히 외재하는 객관 존재가 아니라 마음과 연계된 것이다. 왕수인이 보기에, “(사)물은 사(건)이다. 意가 발현하면 반드시 그 사(건)이 있다. 의가 있는 사(건)을 일러 (사)물이란 한다.”¹⁵⁾ “의가 있는 곳이 바로 (사)물이다. 만일 의가 부모를 섬기는 데 있다면, 부모를 섬기는 것이 (사)물이다.”¹⁶⁾ 여기에서 말하는 “의”는 주체가 대상과 관계하는 방식을 가리킨다.¹⁷⁾ 유학은 도덕실천을 통해 이상적인 인간이 되는 것을 목표로 한다. 따라서 사물은 단순히 주체의 대상이 되는 객관 사물이 아니라, 나의 관심이 향하는 대상이요 그래서 내가 하려는 행위와 관련이 있다. 사물 혹은 사건은 도덕실천의 입장에서 주체를 벗어날 수 없는 것이다. 다시 말해서, 왕수인이 이해한 사물은 오직 ‘가치세계’에 속한 것으로, 그것은 현상적 사물이나 행위일 수도 있고 혹은 단지 의식이나 의향일 수만도 있다.¹⁸⁾

이처럼 가치세계에 속하는 주체의 관심 대상을 어떻게 처리해야 도덕실천에 합당할 수 있을까? 이런 고민이 바로 왕수인의 격물 해석에 중추적인 작용을 했다. 그가 보기에, 주희는 세상 모든 사물을 객관적으로 탐구하는 것이 격물이라고 주장했다. 그러나 그것은 불가능하다. 한발 물러나서, 가능하다고 해도 그것이 도덕실천에 무슨 도움이 되겠는가?¹⁹⁾ 객관 사물에 대한 과학적 지식은 도덕의 문제를 직접 해결하기 어렵다. 도덕은 인식이 아니라 실천으로 해결해야 한다. 그래서 왕수인은 주희와 다른 해석을 제시한다. “문조의 묘당에 이르렀다.” “묘족이 와서 이르렀다.” 여기에서의 “격”은 분명 “이르다”는 의미이다. 그러나 순임금의 순수한 효심과 정성스럽고 공경하는 태도가 저세상에서도 이치를 얻지 못함이 없어야 비로소 이르렀다고 말할 수 있고, 우임금이 덕을 널리 베푼 다음에야 묘족의 완고함이 풀어져 그들이 오게

15) 『全集』卷26, 「大學問」, 972쪽., “物者, 事也, 凡意之所發必有其事, 意所在之事謂之物.

16) 『傳習錄』上, 6쪽: 意之所在便是物. 如意在於事親, 卽事親便是一物.”

17) 이에 대한 논의는 다음 소절에서 진행하도록 하겠다.

18) 안재호, 객관세계에 대한 가치세계의 포섭, 11-12쪽 참조.

19) 『傳習錄』下, 119쪽., “先儒解格物爲格天下之物, 天下之物如何格得? 且謂一草一木亦皆有理, 今如何去格? 縱格得草木來, 如何反來誠得自家意?”

되었다고 말할 수 있다. 따라서 “격”자에는 “이르다”뿐만 아니라, “바로잡는다”는 의미도 있음을 알 수 있다.²⁰⁾ 한마디로 말해서, “격이란 바로잡는 것이다. 그 바르지 않은 것을 바로잡아 바름에 복귀시키는 것이다.”²¹⁾ 나아가 “그 바르지 않은 것을 바로잡는다는 것은 악을 제거한다는 말이요, 바름에 복귀시킨다는 것은 선을 실천한다는 말이다. 이것이 이른바 격이다.”²²⁾ 여기에서 알 수 있듯이, 왕수인에게 격물이란 직접적인 도덕실천 방법이다. 따라서 격물은 실제로 공부에 착수하는 곳으로, 초학자로부터 성인에 이르기까지 모두가 철두철미하게 추진해야 하는 공부이다.²³⁾ 철두철미하다는 의미는 공부에서 내외를 가리지 않는다는 뜻이다. 다시 말해서 격물은 대상을 지향하는 자기 마음을 바로잡는 것일 수도 있고,²⁴⁾ 예를 들어 관리로서 관청의 일을 처리하거나 장부를 정리하고 옥사를 관리하는 등과 같이 구체적 일상생활에서 자신의 임무를 완수하는 것 등도 모두 격물인 것이다.²⁵⁾

3. 明心과 誠意

20) 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, 47-8쪽: “格”字之義, 有以“至”字之訓者, 如“格於文祖”, “有苗來格”, 是以“至”訓者也. “格於文祖”, 必純孝誠敬, 幽明之間, 無一不得其理, 而後謂之格; 有苗之頑, 實以文德誕敷而後格, 則亦兼有“正”字之義在其間, 未可專以“至”字盡之也. 陳來는 왕수인의 격물설을 초기와 중후기로 나뉘서 설명하는데, 초기에는 격을 “正”으로만 보고 물을 “心之不正”으로 보았지만, 나중에는 “至”의 의미도 긍정하고 그래서 객관의 의미도 조금 보충되었다고 주장했다. 같은 책 제6장 참조.

21) 『傳習錄』上, 25쪽., “格者, 正也. 正其不正, 以歸於正也.”

22) 『全集』卷26, 「大學問」, 972쪽., “正其不正者, 去惡之謂也. 歸於正者, 為善之謂也. 夫是之謂格.”

23) 『傳習錄』中, 「答羅整庵少宰書」, 76쪽: “格物”者, 『大學』之實下手處, 徹首徹尾, 自始學至聖人, 只此工夫而已.

24) 『傳習錄』中, 「答羅整庵少宰書」, 76쪽., “格物者, 格其心之物也.”

25) 『傳習錄』下, 95쪽., “爾既有官司之事, 便從官司的事上為學, 纔是真格物. …簿書訟獄之間, 無非實學.”

왕수인은 비록 주자학의 문제로부터 자기 학문을 개척해나갔지만, “심즉리”를 주장하는 심학자이다. 따라서 당연하게, 심을 본체와 주체로 여기며 공부의 초점도 심에 두었다. 왕수인에게 심이란 자신이 하늘에서 얻은 천리로 시공간에 있어 어떤 제약도 없어서,²⁶⁾ 전체 우주와 같이 모든 것을 포괄하고 끝없는 심연과 같이 무궁하며,²⁷⁾ 그 자체는 지극한 선일 뿐이다.²⁸⁾ 이처럼 심은 본체로서 천지만물을 포괄하고 또한 지선이기도 하다. 따라서 모든 도덕실천의 원칙도 심 자체에 의해 정립될 뿐이다. “理라는 것은 심의 조리이다. 이 리가 부모에게 발현되면 효가 되고”, “천변만화해서 다할 수 없는 지경에 이른다 하더라도 나의一心에서 발현되지 않은 것이 없다.”²⁹⁾ 왕수인이 말하는 “심외의 조리”는 주관적인 의념을 가리키는 것이 아니라 도덕실천의 원리로서, 심이 어떤 도덕적 정황에서도 그것에 합당한 원리를 제공한다는 의미이다. 기실, 이른바 사서오경이 설파하고 있는 내용도 오직 이 심체에 근거한 것일 뿐으로, 이 심체가 바로 道이다. 심체가 밝혀지면 도가 밝혀지는 것이다. 그러므로 우리는 마땅히 심체에 힘써야 한다. 심체가 밝혀지지 않으면 도덕실천이 불가능하다.³⁰⁾ 왕수인이 보기에, 도덕실천은 외부의 규범에 따라 어찌다 이루어지는 것이 아니라 본체이자 지선인 심에 의거해서 이루어지는 것이다.³¹⁾

그런데 본체이자 지선인 심체에 힘쓰고 그것을 밝혀야 하는 까닭은 무엇인가? 본체라면 모든 것을 포괄하고 지선이라면 선이 아닐 수 없는데, 어째서

26) 『全集』卷21, 「答徐成之」, 809쪽., “心也者, 吾所得於天之理, 無間於天人, 無分於古今.”

27) 『傳習錄』下, 95-6쪽., “人心是天淵. 心之本體無所不該, 原是一個天, 只爲私欲障礙, 則天之本體失了. 心之理無窮盡, 原是一個淵, 只爲私欲窒塞, 則淵之本體失了.”

28) 『傳習錄』下, 97쪽., “至善者, 心之本體.”

29) 『全集』卷8, 「書諸陽伯卷」, 277쪽“理也者, 心之條理也; 是理也, 發之於親則爲孝, …千變萬化至不可窮竭, 而莫非發於吾之一心.”

30) 『傳習錄』上, 14쪽., “須於心體上用功, 凡明不得, 行不去, (便)須反在自心上體當, 即可通. 蓋四書五經, 不過說這心體, 這心體即所謂道. 心體明即是道明. 更無二, 此是爲學頭腦處.”

31) 『傳習錄』下, 121쪽., “心上做工夫, 不去襲義於外.”

도덕실천이 자연스럽게 이루어지지 않는가? 그 근본적인 원인은 심체가 ‘가능태’이기 때문이고, 그래서 현실의 여러 불량한 영향을 받을 수도 있기 때문이다. 결코 심 자체에 어떤 문제가 있는 것은 아니지만, 잠재되어 있는 것이기 때문에 욕망이나 습관 등에 의해 그 지선이 가려지거나 상해를 입기도 하는 것이다. 그래서 군자의 학문은 심체를 밝히는[明心] 데 집중한다.³²⁾ 심체를 밝히는 작업은 다른 것이 아니라 그 본래 상태를 온전히 보존한다는 의미이다. 학문이란 단지 심체를 보존하여[存心] 그것이 언제나 실현될 수 있도록 준비하는 것이다.³³⁾ 그런데 심체를 보존하는 방법에 다른 것은 없고 오직 “보이지 않고 들리지 않는”, 즉 자신만이 알 수 있고 다른 사람들은 도저히 알 수 없는 은밀한 곳에서조차 삼가고 조심하는 태도를 견지하는 것일 뿐이다.³⁴⁾ 이렇게 심체가 보존되고 밝혀진다면, 그것은 완벽한 표준이 될 것이다. 예를 들어, 공자의 말씀이라고 해도 심체에 어그러지면 옳은 것으로 여길 수 없고, 보통사람들의 말이라 해도 심체에 합당하다면 그른 것으로 여길 수 없다.³⁵⁾

이상에서 알 수 있듯이, 왕수인에게 본체인 심을 보존하고 밝히는 것은 공부의 핵심이다. 그러나 “존심”이나 “명심”은 심체의 본래 상태를 보존하고 그대로 드러내는 공부이기 때문에, 『대학』에서 말하는 “正心”과는 같은 명제일 수 없다. 그것은 오히려 “誠意”에 근거한 것이라고 말할 수 있다. 왕수인이 보기에, “심”의 본체는 곧 성이고, 성에는 선하지 않음이 없으니 심의 본체는 본래 바르지 않음이 없다. 어디에서부터 바로잡는 공부를 진행할 것인가? 심의 본체는 본래 바르지 않음이 없으나, 그 의념이 발동한 이후에 바르지 못함이 생긴다. 그러므로 그 마음을 바로잡고자 한다면 반드시 그 의념이 발한 것

32) 『全集』卷7, 「別黃宗賢歸天台序」, 233쪽., “君子之學以明其心. 其心本無昧也, 而欲爲之蔽, 習爲之害.”

33) 『傳習錄』上, 24쪽., “只存得此心常見在便是學.”

34) 『傳習錄』上, 37쪽., “未發之中 …汝但戒慎不覩, 恐懼不聞, 養得此心純是天理, 便自然見.”

35) 『傳習錄』中, 「答羅整庵少宰書」, 76쪽., “夫學貴得之心, 求之於心而非也, 雖其言之出於孔子, 不敢以爲是也, 而況其未及孔子者乎? 求之於心而是也, 雖其言之出於庸常, 不敢以爲非也, 而況其出於孔子者乎?”

에서 바로잡아야 한다. 그 일념이 선이라면 진실로 아름다운 것을 좋아하듯 좋아하고, 일념이 발하여 악하다면 진실로 악취를 싫어하듯 싫어해야 한다. 그렇게 되면 뜻[意]은 진실하지 않음이 없을 것이고 마음은 바로잡힐 것이다.”³⁶⁾ 다시 말해서, 본체로서 지선인 심은 본래 바르지 않음이 없으니 그것을 바로잡는다는 말은 성립될 수 없다.³⁷⁾ 바로잡는다면 가능태인 심체가 현실화하는 순간 드러나는 의념을 대상으로 할 수 있을 뿐이다. 그것이 선념이든 혹은 악념이든, 마치 본능적 반응처럼 진실하게 좋아하고 싫어하여 선념을 실현하고 악념을 제거해야 한다. 이렇게 볼 때, 심체를 보존하고 밝히는 공부는 진실로 “정심”이 아니라 “성의”일 뿐이다. 왕수인에게 정심은 일종의 “未發之中”과 같은 상태로 인식되는데, 왜냐하면 그것은 단지 성의 공부를 통해 자신의 심체를 체득하고 거울처럼 텅 비어 맑고 저울처럼 균형 잡힌 것이기 때문이다.³⁸⁾ 그래서 그는 “대학의 공부는 바로 명덕을 밝히는 것인데, 그것은 오직 성의일 뿐”³⁹⁾이라고 말하고, 성의가 바로 학문의 핵심으로 『대학』만이 아니라 『중용』에서의 공부도 사실은 마찬가지라고 주장했다.⁴⁰⁾

그렇다면 왕수인이 말하는 “성의”는 어떤 공부인가? 앞에서 말한 것처럼, “의”는 주체가 대상과 관계하는 방식을 가리키는데, 그 방식에는 두 가지가 있다.⁴¹⁾ 첫째는 지각 주체가 일으키는 반응, 즉 주체가 외부자극에 반응하는

36) 『全集』 卷26, 「大學問」, 971쪽., “心之本體則性也, 性無不善, 則心之本體本無不正也. 何從而用其正之功乎? 蓋心之本體本無不正, 自其意念發動, 而後有不正. 故欲正其心者, 必就其意念之所發而正之, 凡其一念而善也, 好之真如好好色, 發一念而惡也, 惡之真如惡惡臭, 則意無不誠, 而心可正矣.”

37) 그래서 陳來는 “正心은 순수 논리적 연결고리에 가까워서 양명으로 하여금 다음 조목인 성의로 넘어가게 했다. 양명은 정심에 독립된 실천의의가 있음을 부정했다. 정심은 虛設한 연결고리이다.”라고 주장했다.(같은 책, 155쪽)

38) 『傳習錄』 上, 34쪽., “正心只是誠意工夫里面, 體當自家心體, 常要鑑空衡平, 這便是未發之中.”

39) 『傳習錄』 上, 38쪽., “大學工夫即是明明德. 明明德只是箇誠意.”

40) 『傳習錄』 上, 39쪽., “提出箇誠意來說, 正是學問的大頭腦處. …大抵中庸工夫只是誠身, 誠身之極便是至誠; 大學工夫只是誠意, 誠意之極便是至善; 工夫總是一般.”

41) “의”에 관한 이 부분은 안재호, 객관세계에 대한 가치세계의 포섭, 10쪽을 정리하였음.

‘정감적 의념’으로, 예를 들어 “무릇 사물에 응하여 일어나는 모든 생각을 일러 의라고 한다. 의라면 옳음도 있고 그름도 있다.”⁴²⁾ 등과 같은 방식이다. 둘째는 도덕적 자기 입법자로서의 작용이다. 즉, 심이 주체적으로 발현한 것⁴³⁾으로 적극적이고 주동적인 ‘의향’⁴⁴⁾ 혹은 구체적인 ‘의욕’⁴⁵⁾을 가리킨다. 그리고 왕수인에게 있어 “誠”개념은 본체와 공부라는 두 측면이 모두 있다. 우선 ‘眞實無妄’한 성은 심의 본체이고, 그 본체를 회복하려는 노력이 “思誠”의 공부이다.⁴⁶⁾ 그런데 이런 공부가 가능한 까닭도 본체인 성, 그 자체에 있다. 본체가 공부의 근거인 까닭은 “獨知”에 대한 왕수인의 이해에서 그 예를 확인할 수 있다. 그는 “독지”개념을 통해 “誠의 萌芽”, 즉 본체의 단서를 설명한다. “독지”란 다른 누구도 알 수 없고 오직 자신만이 감지할 수 있는 은밀한 지각으로, 선이든 악이든 진실무망한 속내가 스스로에게 감지되는 것이다.⁴⁷⁾ 그래서 “독지”는 본체를 파악할 수 있는 단서이고, 그것에 의해 “王霸와 義利, 誠僞와 선악”의 경계가 나뉜다. 따라서 “독지”에서 명확하게 자신의 뜻을 정립한다면, 그것은 곧 본원을 단정하고 맑게 하는, 본체 확립의 공부인 것이다.⁴⁸⁾ 여기에서 알 수 있듯이, 왕수인이 이해한 “誠”은 본체이자 또한 공부의 주체적 근거이다. 다른 한편, 왕수인은 공부로서의 “성”에 대해서는 보다 구체적인 설명을 제시하기도 한다. 그가 보기에, “성”은 본능적이고 즉각적인 好善惡惡인데, 보통사람들은 여러 사특한 욕망 때문에 그것을 그대로 실현하지 못하고 오직 성인만이 그렇게 할 수 있다. 그래서 성인의 학문은 단지 올곧이 “성”하는 것일 뿐이다.⁴⁹⁾ 이런 “성” 개념은 도덕

42) 『全集』 卷6, 「答魏師說」, 217쪽., “凡應物起念處, 皆謂之意. 意則有是有非.”

43) 『傳習錄』 上, 6쪽., “身之主宰便是心, 心之所發便是意.”

44) 『傳習錄』 中, 「答顧東橋書」, 48쪽., “意欲溫清, 意欲奉養者, 所謂意也.”

45) 『傳習錄』 中, 「答顧東橋書」, 42쪽., “欲食之心即是意. 欲行之心即是意.”

46) 『傳習錄』 上, 35쪽., “誠是心之本體, 求復其本體, 便是思誠的工夫.”

47) 陳來는 독지를 “주로 판단과 평가의 내재 원칙으로, 의념활동에서 독립한 도덕 의식을 표시한다.”고 주장했다.(같은 책, 171쪽)

48) 『傳習錄』 上, 34쪽., “只是一箇工夫, 無事時固是獨知, 有事時亦是獨知. …此獨知處便是誠的萌芽, 此處不論善念惡念, 更無虛假, 一是百是, 一錯百錯, 正是王霸義利誠僞善惡界頭. 於此一[立]立定, 便是端本澄源, 便是立誠.”

의지라고 볼 수 있고, 그래서 또한 공부의 근거가 본체 자신에게 있다고 말할 수 있다. 이뿐만 아니라, “성”은 보다 더 구체적인 수양방법을 가리키기도 한다. 왕수인이 보기에, 공부는 오직 天理만을 염두에 두어야 하는데, 그것은 또한 “성”에 집중하는 것이고 그 방법은 자신을 성찰하고 사된 욕망을 이겨내는 것이다.⁵⁰⁾ 따라서 “성”은 또한 성찰과 克治이기도 한 것이다.

이상을 정리하자면, 왕수인의 “성”은 본체이자 공부의 근거이며, 도덕 의지이자 구체적인 공부방법까지를 망라하는 개념이다. 그리고 “의”는 정감적 의념이나 주체적 의향 혹은 의욕을 가리킨다. 따라서 “성의” 공부 또한 적어도 두 가지 의미로 해석될 수 있다. 첫째, 스스로 본체를 표현하는 도덕 의지가 주체적 의향 혹은 의욕을 지도하는 것이다. 둘째, 정감적 의념을 성찰하고 이겨내는 것이 또한 성의이다. 그래서 “성의는 단지 천리를 좇는 것일 뿐이다. 비록 천리를 좇는다 하더라도 또한 특정한 의도에 얽매어서는 안 된다.”⁵¹⁾ 이는 첫 번째 의미의 성의를 말한다. 그리고 “공부함에는 깊고 얕음이 있다. 시작할 때 착실하게 의도적으로 好善惡惡하지 않는다면 어떻게 선을 실천하고 악을 제거할 수 있겠는가? 이처럼 착실하게 의도적으로 하는 것이 바로 성의이다.”⁵²⁾ 이것이 바로 두 번째 의미의 성의이다.

4. 致良知

앞에서 살펴본 것처럼, 왕수인은 대학의 핵심이 성의에 있다고 주장했다. 그런데 성의를 실제로 실행하는 방법은 격물이고, 성의의 지극한 경지는 “지

49) 『傳習錄』 下, 97쪽., “人但得好善如好好色, 惡惡如惡惡臭, 便是聖人. …聖人之學, 只是一誠而已.”

50) 『傳習錄』 上, 16쪽., “初學必須思省察克治, 卽是思誠, 只思一箇天理.”

51) 『傳習錄』 上, 30쪽., “誠意只是循天理. 雖是循天理, 亦着不得一分意.”

52) 『傳習錄』 上, 34쪽., “爲學工夫有淺深. 初時若不着實用意去好善惡惡, 如何能爲善去惡? 這着實用意便是誠意.”

선”에 머무르는 것일 뿐인데 그 준칙은 치지일 뿐이다. 그러므로 치지란 성의의 근본이고, 격물이란 치지의 실질이다.⁵³⁾ 간단하게 말하자면, “격물치지란 곧 성의의 공부이다.”⁵⁴⁾ 그런데 우리는 앞에서 이미 격물에 관해 설명했다. 따라서 여기에서는 먼저 치지에 집중해서 논의하고, 그것과 나머지 공부 방법들과의 관계에 대해 정리하도록 하겠다.

왕수인이 말하는 격물치지는 내 마음의 양지를 모든 사물에 미치게 하는 공부이다. 그가 볼 때, 내 마음의 양지는 이른바 天理이고, 내 마음의 양지를 모든 사물에 미치게 하면 만물은 각각의 이치를 얻을 것이다. 내 마음의 양지를 실현하는 것이 치지이고, 모든 사물이 각각 자신의 이치를 얻는 것이 격물이다.⁵⁵⁾ 여기에서 알 수 있듯이, 격물은 치지의 결과이고 치지는 곧 치양지이다. 그러므로 우리는 우선 양지 개념부터 간단하게 살펴보도록 하겠다.

거의 모든 해석자가 주의하듯, 양지는 우선 “是非之心”이다.⁵⁶⁾ 이때 옳고 그름이란 여러 정황에 따라 생겨난 의념의 내용을 가리키고, 그 내용을 판단하는 것이 바로 양지라는 것이다.⁵⁷⁾ 이뿐만 아니라 양지는 심의 본체로서 주체가 놓인 상황을 파악하고 그에 합당한 도덕 원칙을 스스로 정립할 수 있다.⁵⁸⁾ 그래서 왕수인은 한 걸음 더 나아가 양지가 “시비”를 파악하면 오직

53) 『全集』 卷7, 「大學古本序」, 242-3쪽., “大學之要, 誠意而已矣. 誠意之功, 格物而已矣. 誠意之極, 止至善而已矣. 止至善之則, 致知而已矣. …故致知者, 誠意之本也; 格物者, 致知之實也.”

54) 『傳習錄』 上, 13쪽., “格物致知者, 卽誠意之功.”

55) 『傳習錄』 中, 「答顧東橋書」, 45쪽., “若鄙人所謂致知格物者, 致吾心之良知於事事物物也. 吾心之良知, 卽所謂天理也. 致吾心之良知於事事物物, 則事事物物皆得其理矣. 致吾心之良知者, 致知也; 事事物物皆得其理者, 格物也.”

56) 예를 들어, 李明漢은 양지가 시비지심, 수오지심, 진성즉달지심이라고 정리했고(陽明“良知”一概念的形成及其意義之探討, 中國文化大學, 1988), 陳來도 양지에 대한 여러 규정 중에서 시비지심을 가장 먼저 제기했다(같은 책, 제7장 참조). 정인재는 양지를 상세히 분석하면서 10가지 의미로 정리했다.(양명학의 정신, 세창, 2014) 본문은 양지를 전문적으로 분석하는 글이 아니기 때문에 가장 중요한 내용만을 제시하고, 그것이 어떻게 치지와 연계되는지 살펴보는 데 집중하도록 하겠다.

57) 『全集』 卷6, 「答魏師說」, 217쪽., “凡應物起念處, 皆謂之意. 意則有是有非, 能知得意之是非者, 則謂之良知.”

그것을 좋아하거나 싫어하는데 이는 곧 도덕 의지를 말하는 것으로, 이 의지에 근거해서 모든 도덕실천이 가능하다고 주장했다.⁵⁹⁾ 다른 말로 하자면, 양지는 도덕 원칙을 정립하고 의념 등의 시비를 판단 평가하는 주체이자 실천의 원동력인 것이다.

그렇다면 양지는 어떻게 그런 주체와 원동력이 되어 모든 도덕 정황에 합당한 원칙을 제시하고 실천을 끌어내는 것인가? 왕수인이 보기에, 양지는 우선 리의 영묘함이기 때문에 그런 영묘함이 사욕 등에 방해받지 않고 충분히 확충되기만 하면 그렇게 할 수 있다.⁶⁰⁾ 여기에서 “리의 영묘함”이란 “심 의 虛靈明覺”으로 이른바 양지 본연의 모습을 가리킨다.⁶¹⁾ 왕수인의 양지는 심의 본체인바, 심의 본체는 천리이고 그 천리가 밝게 비추어 영묘하게 깨닫는 것이 양지이다.⁶²⁾ 그래서 또한 “하늘이 심은 영묘한 뿌리”라고 말하기도 한다.⁶³⁾ 다시 말해서, 양지는 기본적으로 감지하여 깨닫는 천리의 작용이요, 본체의 선험적이고 보편적인 자각성을 말한다. 이런 자각성은 현상세계의 어떤 것에 의해서도 제한되지 않는다.⁶⁴⁾ 그래서 양지는 또한 천지만물을 일체로 여기는 “仁”과 같고 평범한 사람에게도 갖춰진 것으로, 본체에 근거하여 자연스럽고 영묘하게 밝히는 것이기에 “明德”이라고 부르기도 한다.⁶⁵⁾ 한마디로 말해서, 양지는 선험적이고 보편적인 본체⁶⁶⁾로 도덕판단의 준칙이고

58) 『傳習錄』 上, 6쪽., “知是心之本體, 心自然會知, 見父自然知孝, … 此便是良知, 不假外求.”

59) 『傳習錄』 下, 111쪽., “良知只是個是非之心, 是非只是個好惡, 只好惡就盡了是非, 只是非就盡了萬事萬變. 是非兩字是箇大規矩, 巧處則存乎其人.”

60) 『傳習錄』 上, 34쪽., “知是理之靈處, … 孩提之童無不愛其親, 無不知敬其兄, 只是這個靈, 能不為私欲遮隔, 充拓得盡, 便完完是他本體, 便與天地合德.”

61) 『傳習錄』 中, 「答顧東橋書」, 47쪽., “心者身之主也, 而心之虛靈明覺, 卽所謂本然之良知也.”

62) 『全集』 卷5, 「答舒國用」, 190쪽., “夫心之本體卽天理也, 天理之昭明靈覺, 所謂良知也.”

63) 『傳習錄』 下, 101쪽., “良知卽是天植靈根, 自生不息.”

64) 『傳習錄』 下, 106쪽., “良知之虛便是天之太虛, 良知之無便是太虛之無形, 日月風雷山川民物, 凡有貌象形色, 皆在太虛無形中發用流行, 未嘗作得天的障礙.”

65) 『全集』 卷26, 「大學問」, 968쪽., “是其一體之仁也, 雖小人之心亦必有之. 是乃根於天命之性, 而自然靈昭不昧者也, 是故謂之明德”

주체이며, 도덕을 실천할 수 있는 추동력인데, 그 근거는 본체가 지닌 감지와 깨달음의 자각성에 있는 것이다.

양지의 이런 자각성은 다양하게 표현되는데, 그 대표적인 것이 바로 천지 만물에 대한 끊임없는 “비춤[照]”이다. 왕수인이 보기에, 양지는 없는 곳이 없고 밝지 않은 적이 없는 것으로 언제나 천지만물을 비추고 있는 심의 본체이다.⁶⁷⁾ 양지의 밝음은 늘 언제나 한결같다.⁶⁸⁾ 여기에서 왕수인이 말하는 “비춤”이나 “밝음”은 양지의 작용 혹은 작용 능력을 가리키는데, 그것의 구체적인 의미는 도덕적 판단능력과 그 효험이다. 양지는 마치 태양이 사물을 비추려는 의도를 갖지 않지만 세상 모든 사물을 비추는 것처럼, 어떤 정황에 특별히 관심을 가져 도덕판단을 내리지는 않지만 그런 능력을 내재하고 있기 때문에 모든 정황을 적확하게 판단하지 않음이 없다.⁶⁹⁾ 그래서 양지는 본래 총명하고 지혜로우며 관대하고 온유하며, 등등 모든 훌륭한 도덕실천의 기반이고 끊임없이 작용하는 도덕 주체로,⁷⁰⁾至善인 본성이 온전히 발현되는 “명덕의 본체”이다.⁷¹⁾

66) 왕수인은 양지를 단지 도덕 주체로만 여기지 않고 말 그대로 본체(존재론적 의미까지 포괄하는)로 여겼다. 다음과 같은 설명에서 그 일단을 확인할 수 있다. 『傳習錄』 下, 104쪽., “良知是造化的精靈, 這些精靈生天生地, 成鬼成帝, 皆從此出, 真是與物無對”; 『全集』 卷20, 「詠良知四首示諸生」, 790쪽., “無聲無臭獨知時, 此是乾坤萬有基.”

67) 『傳習錄』 中, 「答陸原靜書」, 61쪽., “良知者, 心之本體, 卽前所謂恆照者也. … 良知未嘗不在, … 良知未嘗不明.”

68) 『傳習錄』 中, 「答顧東橋書」56쪽., “天理之在人心, 終有所不可泯, 而良知之明, 萬古一日.”

69) 『傳習錄』 下, 109쪽., “無知無不知, 本體原是如此. 譬如日未嘗有心照物, 而自無物不照, 無照無不照, 原是日的本體. 良知本無知, 今卻要有知, 本無不知, 今卻疑有不知, 只是信不及耳.”

70) 『全集』 卷6, 「答南元善」, 211쪽., “蓋吾良知之體, 本自聰明睿知, 本自寬裕溫柔, 本自發強剛毅, 本自齋莊中正文理密察, … 蓋吾之耳而非良知, 則不能以聽矣, 又有何於聰? … 心而非良知, 則不能以思與覺矣, 又有何於睿知? 然則, 又有何於寬裕溫柔乎? … 故凡慕富貴, 憂貧賤, … 皆足以蔽吾聰明睿知之體, 而窒吾淵泉時出之用.”

71) 『全集』 卷26, 「大學問」, 969쪽., “至善者, 明德、親民之極則也. 天命之性, 粹然至善, 其靈昭不昧者, 此其至善之發見, 是乃明德之本體, 而卽所謂良知也.”

이상의 논의를 간단하게 정리하면, 양지는 도덕실천을 가능하게 하는 능동적인 품격을 갖는데, 구체적으로는 의념과 사건의 시비를 판단하고 선악을 구별하며, 선을 추구하고 악을 제거하는 선험적이고 보편적인 도덕의지요 도덕주체이다. 그렇다면 이런 양지를 致한다는 것은 어떤 공부인가? 해석자 대부분은 우선 “앞으로 밀고 나아간다”는 의미로 “치”를 해석한다.⁷²⁾ 이는 왕수인이 선택한 훈고학적 방법에 근거한다. 그러나 그 의미를 살펴볼 때, “양지의 앎에 따라 실행한다”⁷³⁾는 말이 보다 더 직접적인 해석인데, 최종적으로는 위의 두 해석을 종합하여 실천을 통해 완전무결한 궁극으로 나아간다는 것 또한 “치”의 의미에 포함된다.⁷⁴⁾ 이제 이상의 해석이 갖는 의미를 간단하게 고찰해보자.

우선 “양지의 앎에 따라 실행한다.” 이 해석은 양지 자체의 특성에 근거하여 제시된 것이다. 왕수인은 양지를 물에 비유하여 이런 해석을 제시했다. 사람이라면 누구에게나 양지가 있고, 양지는 마치 가뉘든 물을 터놓으면 아래로 흐르는 것처럼 결단하기만 하면 실행되지 않음이 없다. 그러므로 어떤 것이 옳음을 안다면 그 앎을 미루어 반드시 실행하고 어떤 것이 불옳음을 안다면 그 앎을 미루어 반드시 실행하지 않는 것이 바로 치양지이다.⁷⁵⁾ 여기에서 확인할 수 있듯이 비록 “양지의 앎에 따라” 실행한다고 말하지만, 그 실행의 주체는 결코 양지 자신 이외에 다른 어떤 것도 아니며, 다른 어떤 것일 수도 없다. 앞에서 살펴본 것처럼, 양지는 “천리가 밝고 영묘하게 감지하는” 것이

72) 인용한 부분은 牟宗三(같은 책, 229쪽)인데, 陳來(같은 책, 178~180쪽)와 秦家懿(王陽明[臺北: 東大, 1987], 106쪽) 등등도 같은 견해를 보인다.

73) 왕수인 본인의 해석이지만, 唐君毅(中國哲學原論導論篇, 345쪽) 등이 이를 강조했다.

74) 그래서 陳來는 “치”가 “궁극을 지향하는 하나의 과정”이라고 주장했다.(같은 책, 179쪽)

75) 『全集』卷8, 「書朱守諧卷」, 277쪽., “如其爲善也, 致其知爲善之知而必爲之, 則知至矣; 如其爲不善也, 致其知爲不善之知而必不爲之, 則知至矣. 知猶水也, 人心之無不知, 猶水之無不就下也; 決而行之, 無有不就下者. 決而行之者, 致知之謂也. 此吾所謂知行合一者也.” 다른 측면에서 보자면, “양지는 고유한 것이기 때문에 먼저 求知하는 단계가 필요 없다. 공부는 단지 역행일 뿐이다.”(陳來, 같은 책, 183쪽) 왕수인의 지행합일은 이렇게 양지의 특성에 근거한 치양지에 의해 새롭게 설명될 수 있다.

다. 그래서 맹자가 말하는 心官의 기능인 사려 또한 양지의 발용이고, 사려의 대상은 오직 천리일 뿐이다. 다시 말해서 주체인 양지는 그 대상인 천리와 동일한 것이고, 주체가 스스로 발용하여 자신을 파악하는 것이니 그 과정은 자연스럽고 용이할 수밖에 없다. 이렇게 볼 때, “치지의 공부란 오직 양지에서 체득할 뿐이다.”⁷⁶⁾ 다른 한편, 치양지는 또한 “호선오악”하는 양지 자신을 확인하고 실행하면서 이루어진다. “그러므로 이 知 본체 자신은 또한 공부이다. 따라서 치양지 공부는 다른 一心으로 하는 것이 아니라 단지 양지 본체의 自致일 뿐이다. 스스로 呈現함을 공부로 여긴다. 치양지는 사실 양지 본체의 자기유행이 공부 혹은 작용이라는 것이다.”⁷⁷⁾

이처럼 치양지라는 공부가 양지 자신의 실현이요 자기유행이지만, 양지는 결코 ‘현실태’가 아니라 ‘가능태’이기 때문에 스스로 실현하고 유행하려는 노력이 필요하다. 그래서 왕수인은 여러 차례 “확충”을 강조했다. 예를 들어, 우리가 양지를 끝까지 확충하지 못한다면 선을 좋아해야 함을 알아도 온전히 좋아할 수 없고 악을 미워해야 함을 알아도 철저히 배제하지 못하기 때문이다.⁷⁸⁾ 현실적으로 개인의 차이는 엄존하고 그래서 우리는 각자의 기반에 따라 양지를 실현해야 하지만, 결국에는 이를 끝까지 확충해야 한다.⁷⁹⁾ 평범한 사람 누구도 양지는 갖추고 있지만 오직 성인만이 그 양지를 충분히 확충하기 때문이다. 그러므로 이른바 배움이란 후대의 유학자들이 말하는 것과 달리, 양지를 확충해서 내 마음의 천리를 정밀하게 살피고 확인하는 작업이

76) 『傳習錄』中, 「答歐陽崇一」, 72쪽., “良知是天理之昭明靈覺處, 故良知即是天理, 思是良知之發用. 若是良知發用之思, 則所思莫非天理矣. 良知發用之思, 自然明白簡易, 良知亦自能知得. …致知之學, 在良知上體認之耳.”

77) 唐君毅, 導論篇, 345쪽. 이런 근거에서 “양명학에서 양지 본체가 공부를 주재한다는 것은 기본공리”(선병삼, 왕양명 치양지 공부론을 어떻게 이해할 것인가? [동양철학 48집, 2017.12], 85쪽)라고 말할 수 있다. 이런 논리에 의해 본체공부라는 왕수인의 명제도 성립하는 것이다.

78) 『傳習錄』下, 119쪽., “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.”

79) 『傳習錄』下, 96쪽., “我輩致知, 只是各隨分限所及. 今日良知見在如此, 只隨今日所知擴充到底.”

다.80) 성인처럼 충분히 확충해야만, 즉 양지가 훼손되지도 않고 사욕에 의해 가려지거나 어떤 방해도 받지 않고 충분히, 완전하게 전 우주에 가득 차서 유행해야만 비로소 자신을 완성한 것이고 이런 경지만을 “치”했다고 말할 수 있다.81) 그래서 왕수인은 “치”의 의미를 성인마저도 도달하기 쉽지 않은 궁극의 경지로 설명하기도 했다.82)

그렇다면 구체적으로 무엇을 어떻게 실천해야 그런 궁극의 경지에 이를 수 있는가? 왕수인이 보기에, 도덕적 떳떳함[義]은 마음이 마땅함[直]을 얻었을 때 생기는데, 양지를 끝까지 확충할 수 있다면 마음이 마땅함을 얻게 된다. 그래서 “集義” 또한 “치양지”일 뿐이다. 군자가 상황마다 대응하는 방식은 매우 다양한데, 실행해야 하면 실행하고 멈춰야 하면 멈추며, 생존해야 하면 생존하고 죽어야 하면 죽기도 한다. 이처럼 모든 상황에 맞춰 마땅함을 이루어내니, 이는 자신의 양지를 충분히 확충하여 스스로 만족함을 추구한 것이 아닐 수 없다.83) 다시 말해서, 각각의 상황마다 그것에 꼭 맞는 실천을 통해 도덕적 떳떳함을 갖게 되는 것이 바로 궁극에 이르는 방법이라고 말할 수 있다. “치양지”를 통해 “집의”가 이루어진다는 말이다. 그래서 왕수인은 맹자의 “반드시 일 있음[必有事焉]”도 “집의”를 강조한 것이고, 따라서 그 또한 “치양지”를 설명할 뿐이라고 주장했다. “반드시 일이 있다면” 그 일마다 합당하게 처리해야 하는데, 그런 처리가 바로 “치양지”이기 때문이다.84)

80) 『傳習錄』中, 「答顧東橋書」, 49쪽., “良知良能, 愚夫愚婦與聖人同. 但惟聖人能致其良知, 而愚夫愚婦不能致, 此聖愚之所由分也. 節目時變, 聖人夫豈不知? 但不專以此爲學. 而其所謂學者, 正惟致其良知, 以精審此心之天理, 而與後世之學不同耳.”

81) 『全集』卷26, 「大學問」, 972쪽., “吾良知之所知者, 無有虧缺障蔽, 而得以極其至矣.”; 『傳習錄』上, 34쪽., “只是這個靈, 能不爲私欲遮隔, 充拓得盡, 便完完是他本體, 便與天地合德.”; 『傳習錄』上, 6쪽., “心之良知更無障礙, 得以充塞流行, 便是致其知.”

82) 『全集』卷6, 「寄鄒謙之」, 3204쪽., “某近來却見得良知兩字日益真切簡易. …若致其極, 雖聖人天地不能無憾, 故說此兩字窮劫不能盡.”

83) 『傳習錄』中, 「答歐陽崇一」, 73쪽., “義者, 宜也, 心得其宜之謂義. 能致良知, 則心得其宜矣, 故“集義”亦只是致良知. 君子之酬酢萬變, 當行則行, 當止則止, 當生則生, 當死則死, 斟酌調停, 無非是致其良知, 以求自慊而已.”

이처럼 “집의”를 강조하고 “반드시 일 있음”에 주의하도록 주문하는 왕수인이기 때문에 특정한 사건에 직접 부딪혀 양지를 확충하는 것이 바로 “치양지”라고 강조한다. 그러나 양지 자체가 시비선악을 판별하고 호선오악하는 주체가기도 하므로 스스로 자각하기만 하면 충분히, 특정 정황에 맞춰 자신을 실현할 수도 있다. 그래서 왕수인은 변화무쌍한 현실의 여러 정황에서 확충하든 혹은 자기 마음의 고요한 상태에서 확충하든, 즉 動靜 어느 상태에서도 “치양지”가 실행될 수 있고 또한 실행되어야 한다고 주장했다.⁸⁴⁾ 정리하자면, 치양지를 위한 구체적 실천은 현실에서의 다양한 도덕적 정황마다 마땅한 준칙을 스스로 제시하고 이를 준수하여 도덕적 멋멋함을 획득하는 것이며, 또한 고요히 침잠하여 양지 자신의 능력을 온전히 보존하고 발휘하는 것이기도 하다. 앞에서 살펴본 것처럼, 왕수인은 『대학』 공부의 첫걸음인 격물을 전자처럼 이해했고, 맹자의 存心 내지 明心을 후자처럼 이해했다. 이렇게 볼 때, 왕수인에게 있어 모든 공부방법은 치양지로 통일된다.

왕수인이 보기에, 『대학』에서 말하는 공부의 節目들 중에서 身、心、意、知、物은 각각에 합당한 공부가 적용될 대상으로 비록 서로 다른 측면이 있지만 사실은 하나의 사물이고, 格、致、誠、正、修는 대상에 적용될 공부로 비록 각각의 특징이 있지만 사실은 한 가지 일일 뿐이다. 그 이유는 다음과 같다. 몸[身]이란 心이 운용하는 형체이고, 심은 몸의 영명한 주재를 말한다. “修身”이란 선을 실천하고 악을 제거하는 공부이다. 내 몸이 스스로 그럴 수 있는가? 반드시 영명한 주재자가 그렇게 하고자 해야 형체를 지닌 운용자가 비로소 선을 실천하고 악을 제거할 수 있다. 그러므로 수신하려면 반드시 먼저 “正心”해야 한다. 그러나 심이라는 본체는 바르지 않음이 없고,

84) 『傳習錄』中, 「答聶文蔚2」, 83쪽: 我此間講學, 卻只說箇“必有事焉”, 不說“勿忘勿助”. “必有事焉”者只是時時去“集義”. … 夫“必有事焉”只是“集義”, “集義”只是“致良知”.

85) 『傳習錄』下, 105쪽., “邇來只說致良知. 良知明白, 隨你去靜處體悟也好, 隨你去事上磨練也好, 良知本體原是無動無靜的. 此便是學問頭腦.”; 『傳習錄』中, 「答陸原靜書」, 70쪽., “致知之功, 無間於有事、無事.”, 일 없을 때, 혹은 고요한 상태에서의 깨달음은, 예를 들어 “蓋不睹不聞, 是良知本體”이기에 “戒愼恐懼, 是致良知的功夫.”(『傳習錄』下, 123쪽)이다.

오직 그 의념이 발동해야 비로소 바르지 않음이 생긴다. 따라서 정심하려면 그 의념이 발동한 것에 나아가 바로잡아야 한다. 이것이 바로 “誠意”이다. 그러나 의념의 발동에는 선도 있고 악도 있어서 그 선악을 명확하게 구분하지 못한다면 참과 거짓이 뒤섞이게 될 것이다. 그래서 성의는 반드시 먼저 “致知”해야 한다. 그런데 이때의 지는 양지이므로 의념의 발동이 선한지 아닌지 곧바로 알 수 있다.⁸⁶⁾ 그러므로 치지는 양지가 아는 바를 끝까지 확충하는 “치양지”이다. 그러나 치양지를 어떻게 아무 실제적인 조치도 없이 공허하게 실행할 수 있겠는가? 반드시 실제로 구체적인 사건이 있으니 치지하려면 반드시 “格物”해야 한다. 양지가 아는 선을 진실로 좋아하려 해도 그 의향이 있는 사물에 나아가 실제로 그것을 실행하지 않는다면, 그 사물은 바로잡히지 않은 것이요 그것을 좋아하는 의향 또한 진실하지 못한 것이 될 뿐이다. 이상과 같이, 공부방법에는 비록 선후 순서를 말할 수 있지만 그 실체는 오직 하나일 뿐으로, 사실 선후 순서를 구분할 수 없다. 그렇더라도 또한 각각의 정밀한 작용은 조금도 모자라서는 안 된다.⁸⁷⁾

왕수인이 이해한 『대학』의 공부방법 간의 관계는 이상과 같다. 그는 기본적으로 『대학』에서 제시된 그대로의 순서를 따르는 것 같지만, 모든 조목을

86) 『全集』 卷26, 「大學問」, 971쪽., “蓋身、心、意、知、物者, 是其工夫所用之條理, 雖亦各有其所, 而其實只是一物. 格、致、誠、正、修者, 是其條理所用之工夫, 雖亦皆有其名, 而其實只是一事. 何謂身? 心之形體運用之謂也. 何謂心? 身之靈明主宰之謂也. 何謂修身? 為善而去惡之謂也. 吾身自能為善而去惡乎? 必其靈明主宰者欲為善而去惡, 然後其形體運用者始能為善而去惡也. 故欲修其身者, 必在於先正其心也. … 蓋心之本體本無不正, 自其意念發動, 而後有不正. 故欲正其心者, 必就其意念之所發而正之, … 然意之所發, 有善有惡, 不有以明其善惡之分, 亦將真妄錯雜, 雖欲誠之, 不可得而誠矣. 故欲誠其意者, 必在於致知焉. … 凡意念之發, 吾心之良知無有不自知者. 其善歟, 惟吾心之良知自知之; 其不善歟, 亦惟吾心之良知自知之.”

87) 『全集』 卷26, 「大學問」, 972쪽., “致其良知之所知焉爾. … 然欲致其良知, 亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎? 是必實有其事矣. 故致知必在於格物. … 良知所知之善, 雖誠欲好之矣, 苟不即其意之所在之物而實有以為之, 則是物有未格, 而好之之意猶為未誠也. … 蓋其功夫條理雖有先後次序之可言, 而其體之惟一, 實無先後次序之可分. 其條理功夫雖無先後次序之可分, 而其用之惟精, 固有纖毫不可得而缺焉者.”

하나의 통일된 전체의 특정한 측면으로 이해하려는 뜻이 강하다. 그중에서 왕수인이 전체의 중심으로 특별히 강조한 조목은 앞에서 논의했듯이 “성의”이고, 공부의 통일체로 제시된 조목은 “치(양)지”이다. 그러나 왕수인이 보기에, 『대학』의 공부 순서에 따라 살펴본 경우에서도 이미 확인된 것처럼, 모든 조목의 구체적이고 실질적인 내용은 오직 “격물”이다. 본체, 즉 시비선악을 판단하여 호오하는 양지라 하더라도 그 의념이 지향하는 사물에 나아가 실제로 그 호오를 실행하지 않는다면, 즉 사물을 바로잡지[格物] 않는다면 그 양지는 충분히 확충된[致知] 것이 아니요, 그 의향 또한 진실한[誠意] 것일 수 없기 때문이다. 공부 조목들 모두 통일된 전체의 특정한 한 측면이지만 그 착수점은 “의가 지향하는 특정 사건을 쫓아 바로잡는, 인욕을 제거하여 천리에 돌아가는” 격물에 있으니, 그래야 비로소 “이 사건에서의 양지도 폐단 없이 확충될 것이고 이것이 또한 성의의 공부이기도 한” 것이다.⁸⁸⁾ 다시 말하자면, “『대학』의 핵심은 성의일 뿐이지만, 성의의 공부는 격물일 뿐이다.” 여기에 그치지 않고, 격물은 또한 “치(양)지의 실질이다.”⁸⁹⁾ 이렇게 볼 때, 도덕실천의 직접적이고 구체적인 조목은 성의도, 치지도 아닌 격물이다.⁹⁰⁾ 왕수인의 공부론은 이렇게 형식적으로 주자학 내지 『대학』의 체계를 계승한다. 그러나 격물을 착수점으로 제시한 까닭은 단지 양지의 구체적 실천을 강조하기 위해서일 뿐이다. 격물의 주체는 다른 어떤 것이 아니라, 결국 도덕판단과 그 실천을 밀고 나가는 양지이다. 그러므로 신유가 철학에서 제시된 여러 공부방법, “거인욕존천리”이든 “존심” “명심”이든, 나아가 『대학』의 공부 조목들마저 모두 “치양지”로 통일되고 귀결된다.

88) 『傳習錄』 下, 91쪽., “意未有懸空的, 必着事物, 故欲誠意, 則隨意所在某事而格之, 去其人欲而歸於理, 則良知之在此事者無蔽而得致矣. 此便是誠意的功夫.”

89) 『全集』 卷7, 「大學古本序」, 242쪽., “大學之要, 誠意而已矣. 誠意之功, 格物而已矣.”; 『全集』 卷7, 「大學古本序」, 243쪽., “格物者, 致知之實也.”

90) 注55)에서는 비록 격물이 치지의 결과로 설명되었지만, 그것은 구체적인 공부방법을 이야기한 것이 아니라 공부의 효험을 제시할 경우를 말한 것이다.

5. 결론

왕수인의 공부론 체계는 온전히 “치양지”로 귀결된다. 그가 비록 주자학의 격물론에 대한 반동으로 새로운 격물론을 제시했지만, 격물을 실천하는 주체는 오직 시비선악의 판단자요 도덕실천의 주동력인 양지일 뿐이다. 그래서 결국 “격물”이 아니라 “치(양)지”가 양명학을 대표하는 공부론 명제가 되었다. 물론, 그의 양지 개념은 맹자와 육구연의 본심 혹은 사단지심에 근거하고 있지만, 그 개념들보다 더욱 선명하게 도덕 의지를 발휘하는 주체로 자리매김하였다. 그리고 “치”라는 개념도 주자학에서와 같이 단순히 지식이 얻어지는 활동이 아니라 가능태인 양지의 “自致”이기 때문에, 보다 더 적극적으로 “확충하고” “궁극에 도달해야 하는” 공부로 제시되었다. 이렇게 설명되는 “치양지”이기 때문에 『대학』의 다른 공부 조목들 뿐만 아니라 신유가 철학에서 제시된 “거인육존천리”, 나아가 전통유학에서 강조한 본심에 대한 보존과 “發明”까지 모두 포괄하고 통일시킬 수 있었던 것이다.⁹¹⁾

공부방법으로서 “치양지”는 포괄적이고 주체적이라고 평가할 수 있다. 모든 공부방법을 통일시킬 수 있으니 포괄적이며, 도덕 준칙이자 판단자이고 주동력인 양지가 스스로 자신을 실현하여 “궁극에 도달하는” 것이니 주체적이다. 그러나 양지는 비록 주체이지만 천리 그 자체인 ‘현실태’가 아니라 각각의 인물에게 부여된 ‘가능태’이다. 따라서 양지는 사육 등의 영향을 받지 않을 수 없다. 그렇게 사육의 영향을 받아서 양지 스스로 자신을 실현할 수 없을 때, 우리는 어떤 조치를 해야 하는가? 또 다른 주체가 있을 수 없는 데? 이에 더하여, 도덕실천은 도덕 의지의 발로만으로는 이루어지지 않는다. 반드시 객관적 상황에 대한 정확한 이해와 그에 합당한 방법을 선택할 수 있어야 한다. 그러나 양지는 객체와 분리되지 않는 도덕 주체이지 객체를 대상

91) 그러므로 왕수인 초기의 “지행합일”이 후기의 “치양지”로 발전했다는 일반적인 이해는 재고해야 한다. 전자는 “지행본체”에 근거한 형식적 틀에 관한 주장이기 때문이다.

으로 여기는 인식 주체가 아니다. 객관에 대한 이해와 방법 선택은 인식을 요구한다. 왕수인의 양지는 이런 문제를 해결하기 어렵다.⁹²⁾ 이런 문제점들을 통해 보았을 때, “치양지”도 구체적으로 실행하는 데는 한계가 있을 수밖에 없다. 사욕에 대한 양지 자체의 자각이 가능한 근거를 설명할 수 있고 객체를 대상으로 여길 수 있는 양지의 작용이 온전히 설명되었을 때, 왕수인의 “치양지”는 진정으로 그 가치가 빛나게 될 것이다.

참 고 문 헌

- 王守仁, 『王陽明全集』, 上海古籍, 1992
 陳榮捷, 『王陽明傳習錄詳註集評』, 臺北: 學生, 1983
 方爾加, 『王陽明心學研究』, 湖南教育, 1989
 楊國榮, 『心學之思』, 北京: 三聯, 1997
 秦家懿, 『王陽明』, 臺北: 東大, 1987
 陳來, 『有無之境』, 北京人民, 1991
 蔡仁厚, 『王陽明哲學』, 臺北: 三民, 1988(修訂再版)
 唐君毅, 『中國哲學原論—原教篇』, 臺北: 學生, 1986
 _____, 『中國哲學原論—導論篇』, 臺北: 學生, 1986
 牟宗三, 『從陸象山到劉蕺山』, 臺北: 學生, 1979
 李明漢, 『陽明“良知”一概念的形成及其意義之探討』, 中國文化大學, 1988
 김세정, 『왕양명의 전습록 읽기』, 서울: 세창, 2014
 정인재, 『양명학의 정신』, 서울: 세창, 2014
 황갑연, 『왕양명 읽기』, 서울: 세창, 2018
 선병삼, 「왕양명 치양지 공부론을 어떻게 이해할 것인가?」, 『동양철학』 48집, 2017.12

92) 그다지 설득력이 없지만, 牟宗三이 양지의 “自我坎陷”을 말하는 이유가 여기에 있다. 같은 책, 「致知疑難」 부분 참조.

- 안영석, 「육상산과 왕양명의 심학의 비교 연구」, 『철학논총』 66집, 새한철학회, 2011.10
- 안재호, 「객관세계에 대한 가치세계의 포섭」, 『철학탐구』 25집, 2009.
- _____, 「육구연의 “실학” 체계 천석(Ⅱ) - “易簡” 공부론」, 『중국학보』 87집, 2019.
- 오흥민, 「왕양명의 격물치지론에 관한 고찰」, 『범한철학』 3집, 1989.
- 이우진, 「왕양명의 격물공부론」, 『교육사학연구』 21(2)집, 2011.
- 임홍태, 「주자 상산 양명 즈산의 공부론 비교」, 『유교사상문화연구』 21집, 2004.

[Abstract]

A Narrow Viewpoint on the System of Wang ShouRen's Cultivation Theory

Ahn, Jae Ho*

The "*Zhiliangzhi*(致良知)" doctrine established by *Wang Shou-Ren* in late years is not merely a transformation or development of the "*Zhizhi*(致知)", which is an item of *The great learning*(大學). It is a whole that encompasses not only the other items of the *The great learning*, but also the preservation of the "*original pure mind*(本心)" emphasized in traditional Confucianism, and the proposition of the cultivation of neo-Confucianism, "remove human desire, preserve the principle of Heaven(去人欲存天理)." The "*Zhiliangzhi*(致良知)" is comprehensive because it can unify all the cultivating methods, is subjective because it is how *the innate knowing*(良知) realizes himself. However, *the innate knowing* as a *dynamis* can not be influenced by self-interest, It should be explained more clearly how to overcome it by it-self; it should be able to explain how *the innate knowing*, a moral subject, can perceive objects of his own intention as objects. Only then can the "*Zhiliangzhi*" be established as a way of true moral practice.

Key words : Wang Shou-Ren, Learning of YangMing, The Theory of Cultivation, Zhiliangzhi, Making One's Thoughts Sincere, Investigation of things

* Professor, Philosophy Department of ChuangAng University

논문접수 : 2019. 08. 26.

심사완료 : 2019. 09. 24.

게재확정 : 2019. 09. 26.