

# 格物致知 개념의 연원

박성규\*

1. 머리말
2. '物有本末'의 함의
  - (1) 物이란 무엇인가?
  - (2) 物有本末
3. 致知在格物
  - (1) 致知的 맥락
  - (2) 致知와 知本
  - (3) 致知在格物
  - (4) 『대학』에서 논한 格物
4. 格物致知와 正名
5. 맺음말

## 1. 머리말

『大學』의 格物致知 개념은, 천여년 동안 거의 주목받지 못하다가, 宋代의 程朱에 의해 불교와 대비되는 유학적 학문 방법론으로 부각되면서 일약 집중적 관심 대상이 되었다.<sup>1)</sup> 朱子は '格'을 '至'로 해석한 程子の 해석을 수용하고 발전시켜 격물치지를, <사물에 나아가 그 이치를 탐구하기 시작하여 마침내 모든 사물의 모든 측면(表裏精粗)과 내 마음의 온전한 원리와 광대한 작용(全體大用)을 전부 깨닫는 '활연관통'의 경지에 도달하는 것>이라고 풀이했다. 그런데 "格物致知補亡章"으로 대표되는 주자의 체계적이고 세밀한 해석은 그 후 수많은 학자들의 상이한 해석을 불러일으키는 계기가 되었다. 이것은 중국의 경우든 조선의 경우든 마찬가지였다.<sup>2)</sup> 격물치지의 의미에 대해 성리학자들은 물론이요 거의 모든 유학자

\* 필자 : 서울대 철학과 강사

- 1) 格物致知에 대한 최초의 해석을 남긴 鄭玄(127~200)은 "格은 도래한다(來)는 뜻이고, 物은 事와 같다. 善을 깊이 알면 선한 事物(善物)이 도래하고, 악을 깊이 알면 악한 事物이 도래한다. 일은 인간이 좋아하는 대상에 인하여 도래한다는 말이다"(格來也, 物猶事也. 其知於善深, 則來善物; 知於惡深, 則來惡物. 言事緣人所好來也. - 『禮記鄭注』)라고 풀이했다.
- 2) 대표적인 예를 들면 중국의 王陽明(1472~1529)은 "내 마음의 良知인 天理를 사사물물에 확충하면 사사물물은 모두 그 理를 획득하게 된다. 내 마음의 양지를 확충하는(致) 것이 致知요, 사사물물이 저마다 그 理를 획득하는 것이 格物이다"(致吾心良知之天理於事事物物, 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. - 『傳習錄』中)라고 풀이했고, 湛若水(1466~1560)는 "격물이란 천리를 체인하여 보존하는 것을 말한다"(格物云者, 體認天理而存之也)고 했고, 顏元(1635~1704)은 "格物의 格은 (...) 手格猛獸·手格殺之의 格처럼, 손을 움직여 치고 때리고 문지르고 만진다는 뜻"(『習齋記餘』 권6)이라 하면서 "직접 그 物에 부딪쳐 본 다음에야 知가 이른다"(手格其物而後知至. - 『四書正誤』 권1)고 풀이했다. 또 조선의 朴世堂(1629~1703)은 "格은 법칙(則)과 올바름(正)이다. (...) 物에 格이 있기에 그 법칙을 구하여 올바름을 획득하기를 기약하는 것이다"(格則也正也. ... 物之有格, 所以求其則而期得乎正也. - 『思辨錄』)라고 했고, 洪良浩(1724~1802)는 '格'을 '薄'으로 풀어 "君子의 格物은, 견고한 나무를 치듯 맹수를 때려잡듯 정성된 노력을 기울이면 정신이 저절로 투명해져 외부에서 부딪쳐 온 것(薄)을 내부에서 감응하니 모든 物이 궁구되고 모든 理가 통달된다"(『耳溪集』)고 했고, 丁若鏞(1762~1836)은 "格은 재보고 헤아리는[量度] 것이다. 先後의 내용을 완전히 아는 것이 致知이고, 物에 本末이 있음을 헤아리는 것이 格物이다"(『大學公議』)라고 했다.

들이 각인각색의 설을 제시한 셈이다.<sup>3)</sup>

이런 온갖 격물설이 지닌 의미에 대한 평가도 다양하다.<sup>4)</sup> 그러나 각 격물설마다 각 학자들의 독특한 사상 내용이 반영되어 있는 만큼, 그것이 얼마나 고전의 원의에 접근했느냐 하는 문제를 떠나 그 자체로 가치를 지니고 있다고 평가되고 있다.

그러나 격물치지의 본의에 대한 탐구는 역시 여전히 중요한 의미를 지닌다. 그래서 그 문제에 대한 논의는 현대 학자들에 이르기까지 계속되고 있다. 예를 들면 다음과 같다.

곽말약: “格物이란 假物(물의 도움을 받는다)의 뜻이다. 사람의 심은 단지 ‘한 장의 백지’일 뿐이니 物에 의거해야 지식을 가질 수 있고 그 지식 역시 극점에 도달할 수 있다는 뜻이다.”<sup>5)</sup>

서복관: “格物은 물에 감통하다(感通於物)는 뜻이니 (...) 격물은 즉 天下·國·家·身에 감통하는 것, 즉 天下·國·家·身에 효력을 발생하는 것이자, 平·治·齊·修의 일의 효과를 발생시키는 것을 뜻한다.”<sup>6)</sup>

풍우란: “格物の 格을 (...) 來로 풀이하든 至로 풀이하든, 외재 사물과의 접촉을 뜻한다. (...) 사람은 家·國·天下 속에 살면서 家·國·天下의 사무 속에 투신하여 의무와 책임을 다해야 한다. 소위 格物·致知·誠意·正心 등의 공부 역시 家·國·天下의 사무를 떠나 그것만을 추구할 수 없다. 이러한 사무가 곧 物이니, 우선 이러한 物에 접촉해야[格物] 비로소 致知·誠意·正心 등의 공부가 기반을 가지게 된다.”<sup>7)</sup>

임계유: “인간은 도덕적 실천을 하면서 객체에 대한 자기 행위의 영향을 고려해야 하고,

3) 격물치지의 해설처럼 하나의 고전 문구를 둘러싼 치열한 논쟁이 수세기 동안 끝없이 계속된 경우는 세계철학사상 그 유례를 찾기 힘든 유일무이하고 전무후무한 일이라고 할 수 있다.

4) 任繼愈 등은 다소 부정적으로 “격물치지에 대한 해석을 내놓은 학자들마다 자기의 해석이 성인(『대학』의 작자)의 뜻에 부합한다고 여겼으나 그것이 실제로는 자신의 학설을 발표하기 위한 구실의 의미가 더욱 컸던 만큼 본래의 의미를 더욱 혼란스럽게 만들어 놓았다”(『中國哲學發展史-秦漢篇』, 人民出版社, 1985)고 말했다. 그러나 楊向奎는 “어떤 經典의 원래의 의미가 무엇이었느냐와, 그에 대한 후대 사람들의 이해 내지 그러한 이해를 바탕으로 발생한 영향은 전혀 별개의 일이다. 朱熹의 이해는 주희의 사상체계요, 王守仁의 이해는 왕수인의 사상체계이다. 그들이 어떻게 이해했느냐의 문제는 처음부터 『대학』의 本意와는 상관이 없다”(『中國의 古代社會와 古代思想 研究』, 上海人民出版社, 1962)고 했고, 姜廣輝는 “후세의 경학자들은 항상 옛것에 가탁하여(托古) 重言의 방법을 통해 자기의 관점을 논증해 왔다. 그러므로 이른바 (해석자의 주관적 견해를 버리고 경전의 원의 자체를 밝히는 것을 첫째 목표로 삼는) 訓詁라는 방식도 실제상으로는 이미 일종의 自意性(隨意性)이 매우 큰 도구에 불과하여, 그 자체가 이미 적잖은 논란거리가 되고 있다. 따라서 思想史 연구의 측면에서 볼 때, 꼭 어떤 종류의 글자로 뜻풀이한 해석이 더 원문에 부합하느냐를 따질 필요는 없고, 더욱 중요한 것은 그런 글자의 뜻풀이에 의탁하여 발표한 사상 내용의 合理性 여부에 있다”(『理學與中國文化』, 上海人民出版社, 1994)라고 말하고 있다.

5) 郭沫若, 『十批判書』(1946년 초판), 東方出版社, 1996, 139쪽.

6) 徐復觀, 『中國人性論史-先秦篇』(臺灣商務印書館, 臺北, 1969), 288~9쪽.

7) 馮友蘭, 『中國哲學史新編』 3권(人民出版社, 北京, 1985), 129~132쪽.

동시에 역으로 그 영향에 기초하여 자기 행위를 조정해야 한다. 전자의 과정이 致知이고 후자의 과정이 格物이다.”<sup>8)</sup>

이와 같이 격물치지의 본래 의미에 관한 한 여전히 현격한 의견 불일치를 보이고 있다. 그래서 당군은 그 문제를 800년 동안 해결되지 않고 있는 公案이라고 불렀다.<sup>9)</sup>

격물치지의 의미는 분분한 논의에도 불구하고 “사물에 대한 연구를 기반으로 정확한 앎에 도달한다”는 해석이 중심적인 위치에 있다고 할 수 있다.<sup>10)</sup> 그렇기 때문에 한 때 清末에는 서양의 자연과학을 번역하여 格物 혹은 格致라고 불렀던 것이다.<sup>11)</sup>

그러나 격물치지 개념에 대한 지금까지의 이와 같은 해석은 孔子 이래의 유학 전통에서 볼 때는 지극히 생소한 것이라는 문제가 제기된다. 즉 『대학』에서 유학의 핵심 주제인 수신·제가·치국을 논하면서 이전의 어떤 유학 고전에서도 전혀 언급된 적이 없던 주제인 “사물에 대한 연구”가 가장 근본적인 개념으로 갑자기 제시되었느냐? 하는 의문이 그것이다.

『대학』은 ‘物有本末’을 전제하면서 格物을 논했기 때문에 ‘물유본말’이 대체 무슨 함의를 지닌 명제인가 하는 점을 이해하는 것이 격물의 의미를 이해하는 관건으로 보여진다. 이 글은 『대학』의 ‘물유본말’이라는 명제의 함의를 『논어』 등의 고전에서 논의된 문제의식과 연결지어 설명함으로써 격물치지 개념의 연원을 유학적 전통 안에서 찾아보려고 한다. 그러면서 격물의 물은 애초부터 사물의 물을 함축하지 않았으며, 仁·孝·直·政 등 도덕적 주제를 담고 있는 개념을 지칭했다는 사실을 밝히고자 한다.

## 2. ‘物有本末’의 함의

### (1) 物이란 무엇인가?

格物の 物이 事와 관련하여 어떤 의미를 지니는지는 크게 두 견해로 구분된다. 첫째는 物과 事を 구분하지 않고 격물의 物은 물과 사를 모두 포함한다는 견해이다. 주자에 따르면

- 
- 8) 『中國哲學發展史-秦漢篇』, 226쪽. 이 해석은 정현의 격물설에 기초한 해석이다. 임재유 등은 정현의 설에 대해, “도덕적 수양의 좋고 나쁨이 직접적으로 善惡 吉凶의 결과를 초래한다는 것을 해명한 것이니 『대학』 전체의 기본 사상과 일치한다”고 평가했다.
- 9) 唐君毅, 『中國哲學原論-導論篇』(臺灣學生書局, 1986), 302쪽.
- 10) 현재의 대표적인 사전인 『漢語大詞典』(漢語大詞典出版社, 1994)에서 격물치지를 “사물의 원리를 연구하여 지식을 획득하는 것”(研究事物原理而獲得知識)으로 풀이한 것을 보건대 주자의 해석이 격물치지 해석의 대표로 인식되고 있음을 알 수 있다. 唐才常(1867~1900)은 漢唐이래 격물치지를 논한 사람은 110명이라고 언급하면서 “오직 朱子の ‘卽物窮理’란 한마디의 함의가 가장 심오하고 지극히 완벽하다”고 총평한 바 있다(姜國柱, 『中國認識論史』, 河南人民出版社, 1989, 379쪽에서 재인용).
- 11) 또 물리, 화학 등을 가르치는 학당을 格物院, 자연과학자를 格致家라고 불렀다.

격물의 物은 事와 비슷하고, 격물이란 사와 물의 이치를 완벽한 정도까지 궁구하는 것을 말한다.<sup>12)</sup> 즉 격물의 물은 개별 사물[物]뿐 아니라 독서나 일상의 일[事]도 함께 지칭한다고 여긴다. 주자의 이런 해석을 대부분의 학자들이 따르고 있다.

둘째는 물과 사를 구분하고 격물의 물에 사는 포함되지 않는다는 견해이다. 예컨대 정약용은 “物은 意·心·身·家·國·天下이고, 事란 誠·正·修·齊·治·平을 지칭한다”<sup>13)</sup>고 했고, 당군의도 “德과 民은 物이라고 할 수 있으나, 明德과 親民은 事이지 物이 아니다. (….) 物有本末의 物은 家·國·天下 등을 지칭하므로 齊家·治國·平天下의 事와 같지 않다”<sup>14)</sup>고 했다.

그런데, 첫째 견해에 따르면 격물의 물은 모든 것을 지칭하므로 격물의 대상에 모든 것이 포함되나(즉 物에는 예컨대 ‘天下’도 포함되고 ‘平天下’도 포함됨), 物과 事를 구별하는 일상적인 용법과 모순된다. 또 둘째 견해에 따르면 治國이나 平天下 등의 문제는 事이지 物이 아니므로 격물의 대상에 들지 못한다는 점이 모순이 된다.

위의 두 견해는 모두 대상 자체의 특성을 놓고 사와 물을 분간한 데서 생긴 혼란으로 여겨진다. 즉 두 견해 모두 예컨대 天下는 物로, 平天下는 事로 구분하고 있다. 그러나 물과 사에 대한 이러한 구분 자체가 잘못된 것 같다.

物과 事는 원래 대상 자체의 특성에 의해서 구분되는 것이 아니라 그것을 바라보는 우리의 각도(시각)에 따라 구분되는 개념이다. 즉 대상이 어떤 것이든 그것이 논의의 대상(혹은 인식의 대상)이 되면 物이고, 그것이 실천의 대상(혹은 실천의 과제)이 되면 事이다. 따라서 竹·天下·國처럼 애초부터 논의의 대상만 될 수 있고 실천의 대상이 될 수 없는 것은 오직 物일 뿐이지만, 仁·平天下·治國처럼 논의의 대상도 되고 실천의 대상도 되는 것은 물도 될 수 있고 사도 될 수 있다. 즉 같은 대상이 물도 될 수 있고 사도 될 수 있다. 그렇지만 어디까지나 물은 물이고 사는 사이다. 요컨대 物과 事는 구별된다. 『대학』에서도 분명히 “物有本末, 事有終始”라고 언명하고 있다. 즉 本末을 따지는 것이 物이고 終始를 따지는 것이 事이다. 어떤 대상에 대해 그 가운데 무엇이 그것의 근본이고[本] 무엇이 그것의 말단이나[末]를 따지는 것은(뒤에 詳論) 인식의 문제이다. 이처럼 인식의 대상, 논의의 대상이 되는 것이 物이다. 반면에 어떤 대상(과제)에 대해 그 가운데 무엇을 먼저하고[始] 무엇을 나중에 할 것이냐[終]를 따지는 것은 실천의 문제이다. 이처럼 실천의 대상(과제)이 곧 事이다. 그러므로 똑같은 대상이라도, 우리가 그것을 논의와 인식의 대상으로 보면 그것은 物이고, 그것을 실천의 과제로 보면 그것은 事이다.

‘효’를 예로 들어 보자. 그것을 논의의 대상으로 삼아 ‘효란 무엇인가?’라고 했을 때의

12) “格, 至也. 物, 猶事也. 窮至事物之理, 欲其極處無不到也.”(『大學章句』)

13) 『大學公議』, 『與猶堂全書 4』(여강출판사, 1985년), 31~33쪽.

14) 唐君毅, 앞의 책, 322쪽.

‘효’는 인식의 대상으로서의 物이다. 그런데 그 효를 실천하려 할 경우 그 효는 실천의 과제로서의 事가 된다. 이처럼 똑같은 대상이 몰도 되고 사도 될 수 있지만, 어디까지나 物은 物이고, 事는 事이다. 요컨대 몰과 사는 하나로 뒤섞을 필요도 없고 서로 혼동될 수도 없는 개념임을 알 수 있다.<sup>15)</sup>

물은 옛날부터 우선 물체인 사물을 일컬었을 뿐 아니라, 사물이 아닌 것들, 즉 知·仁·聖·義·忠·和·孝·生死·是非 등에 대해서도 물이라고 일컬었다.<sup>16)</sup> 후자의 것들에 대해서도 物이라고 한 것은 그것들이 지칭의 대상 내지 논의의 대상이 되기 때문이다.<sup>17)</sup> 따라서 객관세계에 보이는 사물이든 혹은 仁이나 忠과 같은 정신적인 개념이든, 지칭의 대상이 되는 것은 모두 물이라고 불렀음을 알 수 있다.<sup>18)</sup> 『논어』 등에서 ‘인이란 무엇인가?’, ‘효란 무엇인가?’, ‘충이란 무엇인가?’, ‘정치란 무엇인가?’<sup>19)</sup> 등등 인·효·정치 등의 개념을 논의의 대상으로 삼았던 사실을 연상하면 쉽게 알 수 있다.

## (2) 物有本末

『대학』의 “物有本末” 구절에 대한 지금까지의 이해는 예컨대 다음과 같다.

주자: “明德이 본이고, 新民이 末이다.” (『대학장구』)<sup>20)</sup>

정약용: “意·心·身은 본이고 家·國·天下는 末이다. 또 修身은 誠意가 본이고, 平天下는 齊家가 본이니, 本末 가운데 각각 또 本末이 있다.”<sup>21)</sup>

당군위: “本·末의 物이 모두 物이다. (...) 物 사이에는 本末 관계가 있으니 우리는 本을 먼저 일(事)하고 末을 나중에 일해야 한다. (...) 따라서 身은 家·國·天下의 본이고 意와 心은 身의 본이며, 修身 역시 齊家·治國·平天下의 본이고 誠意와 正心은 修身의 본이다.”<sup>22)</sup>

- 
- 15) 格物의 物은 事와 같다고 보는 견해는, 인식적 대상과 실천상의 과제를 뒤섞은 데서 온 혼동이다.
- 16) 『周禮』 「地官·大司徒」에 六德(知·仁·聖·義·忠·和), 六行(孝·友·睦·婣·任·恤), 六藝(禮·樂·射·御·書·數)를 三物이라 불렀고, 『老子』 21장(“道之爲物”)과 『大學或問』(“心之爲物”)에서 道와 心도 物이라 했으며, 『莊子』 「齊物論」에서는 生死·天壽·是非·得失·物我·有無 등의 추상 개념을 物이라 했고, 『孟子』 「盡心(上)」에서는 “萬物皆備於我矣”라 했다. 『史記』 「信陵君列傳」의 “物有不可忘, 或有不可不忘, 夫人有德於公子, 公子不可忘也, 公子有德於人, 願公子忘之也”(잊어서는 안될 것이 있고 또 잊어버려야 할 것이 있다 ...) 구절의 物은 바로 논의의 대상을 일컫는 말이다(또 성리학자는 늘 “理氣二物”이라고 말한다). 物의 이런 용법은 수없이 많다.
- 17) 즉 ‘~이라는 것’이 될 수 있으므로 인·효·충·정치 따위 역시 ‘物’이라는 말이다.
- 18) 주자 철학 내의 격물의 ‘物’도 모든 자연 현상과 사회 현상 뿐 아니라 마음 속의 인의예지 등의 도덕 관념을 포괄한다(方克立·李蘭芝 편저, 『中國哲學名著選讀』, 南開大學出版社, 1996, 366쪽).
- 19) 『논어』의 “問仁”·“問政” 등의 표현을 대화체로 복원하면 “인이란 무엇입니까?” 등이 된다.
- 20) 또 『대학혹문』에서 “格物·致知·誠意·正心·修身은 明明德의 事, 齊家·治國·平天下는 新民의 事이다”라고 했으므로, 주자에 따르면, 전자는 본이고 후자는 末이다.
- 21) 『大學公議』, 『與猶堂全書 4』(여강출판사, 1985년), 31~33쪽.

임계유: “修身이 본이고 나머지 7조목은 모두 末이다.”<sup>23)</sup>

이들 견해에 따르면, ‘物有本末’의 物은 複數가 되고, ‘물유본말’의 함의는 <서로 本末관계에 있는 物들이 있고, 本의 物이 있고 末의 物이 있다>는 것이 된다. 그래서 “明德이 본이고, 新民이 末이다”고 할 때, 明德과 新民 모두 ‘物有本末’의 物에 상응한다고 이해한다. (주 34 참조)

그러나 본말 개념을 이렇게 이해하면 ‘物有本末’의 구조가 ‘事有終始’의 구조와 다르게 되는 모순에 빠진다. 『대학』의 “物有本末, 事有終始” 구절에서 物, 事는 각각 本末, 終始 개념에 대해 똑같은 구조를 가지고 있으므로, ‘物有本末’의 구조는 ‘事有終始’의 구조와 같아야 한다. 따라서 ‘事有終始’의 事가 單數이면, ‘物有本末’의 物도 단수이어야 한다. 그런데 우리는 ‘事有終始’의 事는 복수의 事가 아닌 단일한 하나의 事를 지칭한다는 점을 쉽게 알 수 있다.<sup>24)</sup> ‘사유종시’란 어떤 일(事)이든 그것은 시작 부분과 끝마무리 부분으로 구성되어 있다는 것을 의미하기 때문이다. 그러므로 ‘物有本末’의 物 역시 복수의 物이 아닌 단일한 하나의 物을 지칭하는 것으로 보아야 하고, 따라서 ‘물유본말’은 ‘어떤 것이든 그것(物)은 근본적 측면과 말단적 측면으로 구성되어 있다’는 함의가 되어야 한다.

『대학』의 ‘物有本末’의 함의는, 本과 末이라는 글자가 처음 만들어졌을 때의 상황을 생각해 보면 더욱 명백해 진다. 즉 本은 나무(木)의 밑 부분인 뿌리를 상징하고 末은 나무(木)의 윗 부분인 가지와 잎을 상징한다. 그래서 ‘物有本末’의 구조는 곧 ‘木有本末’의 구조로서, 나무(木, 物)는 밑 부분(즉 본질적이고 근본적인 부분: 本)과 겉 부분(즉 피상적이고 지엽적인 부분: 末)으로 구성되어 있다는 의미이다.

원래 ‘근본’[本]이라는 개념은 어떤 것(物)에 대한 이해에 있어서 피상적인 이해 방식을 비판하고 그것의 본질적인 측면을 제시하는 맥락에서 사용되는 것이었다. 『논어』에 나오는 “禮之本”·“仁之本”<sup>25)</sup>의 경우가 그것이다. 즉 누가 ‘禮’라는 것에 대해 단순히 외적인 격식만 차리는 것을 예의 전부라고 이해하고 있을 때,<sup>26)</sup> 예의 근본은 공경심이요 외적인 격식은 예의 말단이라는 점을 깨우치는 의미로 “禮之本”이라는 명제가 제시되었던 것이다.

따라서 ‘禮之本’이라는 표현은 ‘禮之末’을 상징한 것이고 ‘孝之本’이라는 표현은 ‘孝之末’을 상징한 것임을 알 수 있다.<sup>27)</sup> 즉 本과 末이라는 개념은 그 자체로 독립하여(즉 木과

22) 唐君毅, 앞의 책, 320쪽 및 323쪽.

23) 任繼愈, 앞의 책, 223쪽.

24) ‘事有終始’는 <상호 終始의 관계가 있는 여러 事들이 있다>거나 <事들 사이에는 終始 관계가 있다>는 의미가 아니다.

25) “禮之本”은 주 30 참조. “仁之本”은 “孝弟也者, 其爲仁之本與”(『논어』「學而」)에 나온다.

26) 이는 마치 나무의 겉모습인 가지와 잎을 보고 그것이 나무의 전부라고 이해하는 것과 같다.

27) 末은 피상적인 모습의 뜻이므로 그 자체에 부정적 의미는 없다. 예컨대 공경이 효의 근본(本)이라면 물질 봉양은 효의 말단(末)이라고 할 수 있는데, 물질적 봉양을 효의 전부로 이해하는 것이 잘못된 뿐 물질적 봉양은 효에서 아주 중요한 요소이다. 마치 잎과 줄기가 나무의 중요한 구성 요소가 되듯이.

는 아무런 관련 없이) 서로의 관계를 규정하는 어떤 개념들이 아니라, 항상 木(物)과 관련하여 木(物)의 참모습을 탐구해 가는 과정에서 제시된 개념들이었다는 점을 다시 상기할 필요가 있다.

이 점에 대해서는 『논어』의 문맥을 보면서 좀 더 살펴보자. 공자는 『논어』에서 각종 덕목의 근본(本: 본질)에 대해 상당히 많은 논의를 하였다. 예컨대 공자는 이렇게 말했다.

사람이 어질지(仁) 못하면 禮가 무슨 소용이 있으며,  
사람이 어질지(仁) 못하면 樂이 무슨 소용이 있겠는가?<sup>28)</sup>

즉 仁이 禮樂의 근본(本질)이라는 말이다.<sup>29)</sup> 예악은 사람으로 하여금 어질게(사람답게) 되도록 만들어 주기 위해 존재하는 것들인데, 만약 예악을 꾸미는 일이 앞서고 仁이 뒷전에 밀려나면 끝내는 사람답지 못한 짓을 계속하면서도 예악으로 단장하는 일은 중시하게 되어, 결국 예악은 그런 행위를 은폐하고 왜곡하는 역할을 하는 것으로 변하는 즉, 先後 本末, 목적과 수단이 전도되고 만다는 말이다. 또 『논어』의 다음 말을 보자.

임방이 예의 근본(禮之本)을 묻자, 공자가 말하였다.

“참으로 중대한 질문이다. 모든 의례(禮)란 걸치레와 낭비에 머물 바에는 차라리 검소해야(儉) 하고, 상례(喪)란 걸형식만 차릴 바에는 차라리 진정 슬퍼해야(戚) 한다.”<sup>30)</sup>

역시 예의 근본은 형식에 있지 않고 사람다운 도리를 다하는 데 있다는 말이다. 『논어』에 또

윗자리에 있으되 너그럽지 못하고(居上不寬), 禮를 행하되 공경(敬)이 없고, 喪에 임하되 슬픔(哀)이 없다면, 그런 사람에게서 무엇을 기대할 수 있겠는가?<sup>31)</sup>

라고 하였다. 예의 근본은 공경에 있고, 상에 임하는 근본은 슬픔에 있으니, 걸치레는 말단이라는 뜻이다.

‘禮의 말단[末]’이 구체적으로 어떤 것을 지칭하는지는 다음 구절에도 나타나 있다.

禮에 대한 논의가 옥이나 비단에 대한 이야기이겠느냐! 樂에 대한 논의가 종이나 북에 대한 이야기이겠느냐!<sup>32)</sup>

즉 옥이나 비단 등을 예의 말단이라고 말하고 있다. 末(말단)은 우선 ‘끝’의 의미이고, ‘끝’은

28) “子曰: ‘人而不仁, 如禮何. 人而不仁, 如樂何.’”(『논어』「八佾」)

29) 여기서는 禮에 대한 인식(이해)이 주제이기 때문에 仁이 그 本으로 제시된 것이다. 仁에 대한 이해가 논의의 주제가 될 경우는 또 다른 문제이다.

30) “林放問禮之本. 子曰: ‘大哉問! 禮與其奢也寧儉, 喪與其易也寧戚.’”(『논어』「팔일」)

31) “子曰: ‘居上不寬, 爲禮不敬, 臨喪不哀, 吾何以觀之哉!’”(『논어』「팔일」)

32) “禮云禮云, 玉帛云乎哉! 樂云樂云, 鍾鼓云乎哉!”(『논어』「양화」)

‘겉보기’, ‘피상적 모습’의 뜻이다. 예악을 행할 때는 옥이나 비단, 종이나 북 등이 항상 따라다니기 때문에 피상적으로는 옥·비단을 갖추고 종을 치는 일이 예악의 전부인 듯 보인다. 이처럼, 옥·비단·종 등을 사용하는 일이 ‘예의 겉모습’ 곧 ‘예의 末’이라고 하겠다.

『논어』에는 ‘말단’〔末〕이라는 표현도 직접 나온다.

子游가 말했다.

“子夏의 제자들은 灑掃·應對·進退 같은 일은 그런 대로 잘한다. 그렇지만 그것들은 아무도 말단〔末〕이다. 근본〔本〕적인 공부는 없으니 어찌할꼬?”<sup>33)</sup>

쇄소·응대·진퇴를 학문의 말단으로 여겼으니 학문의 근본은 다른 곳에 있다는 주장이다.

이상에서 本이라는 개념은, 우선 ‘禮之本’, ‘仁之本’의 형식으로 출현하고 있다는 점에서 짐작할 수 있듯이, 禮와 仁에 대한 우리의 인식의 태도를 문제 삼는 차원에서 제시된 개념이다. 원래 ‘木有本末’ 구조에서도 관심의 대상이 되는 것은 뿌리나 잎이 아닌 나무이다. 즉 나무를 이해하려고 할 때 그 가지나 잎만 보고 그것을 나무라고 이해하는 것은 나무에 대한 피상적인(말단적인) 이해이고, 나무에는 뿌리나 밑둥이 안에 들어 있음을 아는 것(즉 그 本을 아는 것)이 중요한 것이다. 나무에 대해 이해할 때 가지와 잎만 보고 그 뿌리를 보지 않으면 안 되듯이, 어떤 것이든 그것〔物〕을 단순히 피상적으로 이해해서는 안되고 그 근본〔本〕을 이해해야 한다는 맥락을 전제로 하고 제시된 명제가 바로 ‘物有本末’이라는 것이다.<sup>34)</sup>

### 3. ‘致知在格物’

#### (1) 致知의 맥락

먼저 『대학』에서의 致知와 知至는<sup>35)</sup> 어떤 관계에 있는가? 결론적으로 致知와 知至의 경우

33) “子游曰：‘子夏之門人小子，當灑掃應對進退則可矣，抑末也，本之則無，如之何?’”(『논어』「子張」)

34) 위에 제시한 “明德이 本이고, 新民이 末이다”(주자)라는 문장을 다시 검토해 보자. 이 문장은 本末 개념의 원래 함의를 고려할 때 ‘木有本末’과 ‘物有本末’ 구조에서 木 내지 物의 개념이 생략되어 있다고 볼 수 있다. 이 문장은 실제로는 “정치에 있어서 明德이 근본이고 新民(親民)이 말단이다”(혹은 “정치의 근본〔本〕이 명덕이고 정치의 말단〔末〕이 新民이다”)라는 의미이다. 즉 정치라는 개념〔物·木〕을 이해할 때 명덕이 그 근본〔本〕이고, 新民(親民)은 오히려 그것의 말단〔末〕에 속한다고 이해해야 된다는 말이다. 다시 말해 (주자는) 明德과 新民을 物有本末의 物로 이해하고 있으나, 필자는 ‘物(=정치)有本(=명덕)末(=신민)’의 구조로 이해해야 한다고 생각한다.

35) 『대학』 8조목에서 격물을 제외한 7조목 중 6개는 平天下-天下平, 治國-國治, 齊家-家齊, 修身-身修, 正心-心正, 誠意-意誠의 구조로서 같은 글자로 되어 있지만, 유독 致知-知至만 致, 至의 글자가 다르다.

는, 그 관계가 예컨대 修身과 身修의 관계와 아주 똑 같지만, 修의 경우와는 달리, 타동사에는 致,<sup>36)</sup> 타동사에는 至만 쓸 수 있기 때문에, 부득이 두 글자를 썼을 뿐이다.<sup>37)</sup> 그러므로 致知는 (修身의 경우처럼) 내가 앎을 획득하는 것을 말하고, 知至는 (身修의 경우처럼) 앎이 내 안에 자리잡은 것을 말한다. 그러므로 致知(내가 앎을 얻는다)든 知至(앎이 내게 이른다)든 결국 “알게 된다”는 의미이다. 그러면 무엇을 알게 된다는 것인가? “알게 된다”는 것의 함의는 무엇인가? 그것은 곧 (어떤 것에 대해 지금까지 잘못 알고 있었다가) 올바로 알게 된다는 의미이다.

이제 이러한 致知(知至)가 어떤 문맥에서 제기된 개념인지 구체적으로 살펴보자. 『논어』에 제시된 예를 보자.

섭공이 공자에게 자랑하기를 “우리 고장에 정직(直)의 덕목을 몸소 행한 사람(이하 ‘直躬者’로 호칭)이 있는데, 아버지가 양을 훔치자 아들이면서 그 사실을 고발했습니다”라고 하자, 공자는 말했다.

“저희 고장의(즉 내가 생각하는) 정직한(直) 사람은 그와 다릅니다. 아버지는 자식을 감싸주고 자식은 아버지를 감싸주는 일 가운데 정직은 존재합니다.”<sup>38)</sup>

여기서 ‘직궁자’는 아버지를 고발하는 행위를 ‘정직’으로 인식하였지, 결코 ‘패륜’으로 여기지 않았다. 『논어』의 이 문맥은 직궁자는 자신의 행위를 정직으로 인식했기 때문에 그렇게 행위한 것이고(정직의 덕목을 실천한답시고), 만약 패륜으로 인식했다면 결코 그런 일을 범하지 않았을 것이라는 점을 상정하고 있다. 즉 직궁자의 直에 대한 잘못된 인식(知)이 위와 같은 잘못된 행위를 낳았다고 보고 있다.<sup>39)</sup>

또 다음 구절들을 보자.

季康子(노나라의 최고 실권자)가 정치를 자문하자, 공자가 대답하였다.

“정치(政)란 올바름(正) 그 자체이니, 그대가 올바름으로써 솔선할진대 감히 누가 不正을 행할 수 있겠습니까?”<sup>40)</sup>

36) 致는 招致의 致이고 “莫之致而至者, 命也”(『맹자』「萬章(上)」)에서의 致命(운명을 초래시킴)의 致와 똑같다. 즉 절대자가 의지를 가지고 命을 불러들이듯, 우리가 의지를 발동하여 知를 도래시키는 것이 致知이다.

37) 王力에 따르면 “至는 ‘到’(이르다), 致는 ‘使到來’(이르게 하다)의 의미이고, 至는 不及物動詞(자동사), 致는 及物動詞(타동사)이다. ‘招致’·‘導致’(야기하다)의 의미일 때는 ‘至’를 쓰지 않고, ‘到來’의 의미일 때는 ‘致’를 쓰지 않는다. 『맹자』의 ‘莫之致而至者命也’ 구절에서 ‘致’와 ‘至’는 서로 바꿀 수 없다. 왜냐하면 전자는 타동사이고 후자는 자동사이기 때문이다.”(『古代漢語-修訂本』, 中華書局, 北京, 1985, 425쪽)

38) “葉公語孔子曰: ‘吾黨有直躬者, 其父攘羊, 而子證之.’ 孔子曰: ‘吾黨之直者異於是. 父爲子隱, 子爲父隱, 直在其中矣.’”(『논어』「子路」)

39) 직궁자의 행위의 문제는 결국 그 행위를 야기한 인식의 문제로 귀결된다. 이처럼 인식은 언제나 행위와 직결되기 때문에, 개념에 대한 이해(인식)(致知)가 중요한 의미를 지니게 되는 것이다.

계강자가 도둑(이 많음)을 걱정하며 자문을 하자, 공자가 대답하였다.

“정녕 그대부터 탐욕을 부리지 않는다면, 상을 준다고 해도 아무도 도둑질하지 않을 것입니다.”<sup>41)</sup>

계강자가 정치에 대해 자문하며 “만일 무도한 자를 죽여서 백성들이 올바른 도에 나아가게 하면 어떻겠습니까?”라고 묻자 공자가 대답하였다.

“그대가 정치를 하면서 어찌 살인의 방법을 쓰려 합니까? 그대가 선을 추구하면 백성도 선해질 것입니다. 군자의 덕은 바람이요 소인의 덕은 풀이니, 풀 위로 바람이 불면 풀은 저절로 수그리는 법입니다.”<sup>42)</sup>

즉 계강자는 ‘정치’(통치 행위)에 대해 자기 자신의 修身과는 전혀 무관한, 그저 각종 범죄자를 엄벌하는 일 등으로 인식하고 있다.<sup>43)</sup> 계강자가 실제 그런 수준의 정치밖에 행하지 못하는 것은 바로 정치에 대한 그의 인식(知)이 그런 수준밖에 되지 못하기 때문이라는 점을 『논어』는 상정하고 있다.

요컨대 잘못된 행위는 잘못된 인식에 원인이 있다는 말이다.<sup>44)</sup> 그러므로 직궁자나 계강자가 올바른 행위를 하기 위해서는 각각 ‘정직’과 ‘정치’에 대해 올바르게 알아야 할 것(올바른 인식)이 요청된다. 올바르게 알게 되는 것, 이것이 致知의 함의라고 하겠다.

40) “季康子問政於孔子. 孔子對曰: ‘政者, 正也. 子率以正, 孰敢不正?’”(『논어』「顏淵」)

41) “季康子患盜, 問於孔子. 孔子對曰: ‘苟子之不欲, 雖賞之不竊.’”(『논어』「안연」)

42) “季康子問政於孔子曰: ‘如殺無道, 以就有道, 何如?’ 孔子對曰: ‘子爲政, 焉用殺? 子欲善而民善矣. 君子之德風, 小人之德草. 草上之風, 必偃.’”(『논어』「안연」)

43) 또 『대학』의 다음 구절을 보자. “요·순이 인덕주의(仁)를 내세워 천하를 영도하자 백성은 그들을 추종하였다. 걸·주가 폭력주의(暴)를 내세워 천하를 영도하자 백성은 그들을 추종하였다. 정치 강령의 성격이 그것을 선포한 인물의 됨됨이와 반대될 경우 백성은 거기에 추종하지 않는다. 이런 까닭에 군자는 스스로 해당 덕목을 갖춘 다음에 그 덕목을 남에게 요구하고, 스스로 해당 결점을 없앤 다음에 남의 결점을 비난한다. 자기 자신에게 愆의 덕목이 없으면서 능히 남을 감화시킬 수 있었던 경우는 아직 없었다.”(堯舜率天下以仁, 而民從之. 桀紂率天下以暴, 而民從之. 其所令反其所好, 而民不從. 是故君子有諸己而后求諸人, 無諸己而后非諸人. 所藏乎身不恕, 而能喻諸人者, 未之有也.) 여기에는 중요한 의미가 들어 있다. 즉 “걸·주가 폭력주의를 내세워 천하를 영도하자 백성들이 그들을 추종했다”는 아이러니가 그것이다. 걸·주는 유가 뿐 아니라 모든 諸자가 공통으로 인정한 만고의 폭군이자 악인의 대명사이다. 그럼에도 불구하고 『대학』의 작자는 왜 걸·주를 논하면서 “백성이 추종했다”는 표현을 썼는가? 그것은, 실제로는 걸·주의 폭력을 행사하면서도 항상 은폐하고 걸로 요·순의 인덕을 내세우는 당시 위정자들의 정치 행태는, 자신의 속마음을 그대로 드러내 놓고 정치를 폄담한 걸·주의 경우보다 더욱 나쁜 영향을 끼치고 있다는 점을 강조하기 위해서였다. 즉 자신의 잘못(비리)은 항상 명분을 세워 옳은 일이라고 강변하는 반면 백성들의 잘못에 대해서는 엄혹한 형벌로 다스려야 한다고 생각하는 당시 위정자의 정치에 대한 인식을 문제삼고 있다.

44) 이 경우는, 예컨대 뇌물을 받은 어떤 관료처럼 뇌물수수를 나쁜 일이라고 올바르게 인식하면서도 그 나쁜 행위를 범한 경우와는 다른 문제이다. 말하자면 뇌물 받은 관료는 (뇌물에 대한) 格物致知는 되어 있지만, 修身正心誠意 단계에서 실패하여, 잘 알고 있으면서도 ‘팔이 안으로 굽는’ 실수를 범한 경우에 해당되고(『대학』의 修身正心 설명부분 참조), 직궁자나 계강자의 경우는 처음부터 즉 격물치지 단계부터 잘못된 경우에 해당된다고 볼 수 있다. 이렇게 보면 『대학』은 知行合一이 아닌 知와 行을 구분하는 입장임을 알 수 있다.

직궁자는 정직을 올바로 안 것이 아니었고, 계강자는 政治의 의미를 올바로 안 것이 아니었다. 이렇듯 <제대로 알지도 못하면서 안다고 생각>하고 나아가 그러한 이해(知, 諳)를 바탕으로 행하고 있으며, 그럼으로써 세상을 혼란스럽게 만들고 있는, 직궁자, 계강자 및 당시의 정치인들에게, 『대학』의 작자는 이렇게 말하고 있는 셈이다: “각 덕목(개념)에 대해 그런 그릇된 이해를 버리고 해당 덕목을 바르게 알아야(致知) 한다.” “그러한 잘못된 인식을 수정하고 올바른 인식에 도달해야(致知) 한다.” 이것이 바로 ‘致知’의 의미 맥락이라고 하겠다.

계강자나 직궁자는 잘못된 인식 때문에 잘못된 행위를 초래했다. 그러므로 올바른 행위를 하려면 우선 올바른 인식(諳)에 도달해야 한다.<sup>45)</sup> 올바른 인식에 도달해야만 비로소 그릇된 인식에 기초한 잘못된 행위를 수정하려는 뜻을 세울 수 있기 때문이다.<sup>46)</sup>

## (2) 致知와 知本

그러면 直이나 政 등을 올바로 알려면, 즉 致知하려면 어떻게 해야 하는가?

『논어』는 직궁자가 이해한 ‘직’의 경우 “본 대로 들은 대로 말하는 것이 정직”이라는 이해는 정직에 대한 피상적인 이해이며 “자신의 내심이 바라는 바를 그대로 표현하는 것이 정직의 근본”이라는 점을 가르친다.<sup>47)</sup> 그리고 계강자가 이해한 ‘정치’의 경우 도둑을 다스리는 일 등 남을 바로잡는 일(正人)은 정치의 피상적인 모습(末)이니 자기 자신을 바르게 하는 일(正己) 즉 修身이 정치의 근본(本)임을 제시하고 있다.<sup>48)</sup>

다음 예문에서 보듯이, 『논어』는 또 우리가 仁·知·信·直·勇·剛 등의 덕목을 행한다고 할 경우, 만약 학문이 부족하여 그 덕목들의 근본(본질)을 이해하지 못하고, 그 말단만 추구하면 愚·蕩·賊·絞·亂·狂의 폐단에 빠질 수 있다고 가르치고 있다.

仁을 숭상하고 학문을 좋아하지(好學) 않으면 愚(우직함)의 폐단이 생기고,

45) 이런 맥락에서 荀子は “앓이 밝아지면 행동에 잘못이 없어진다”고 말하였다. “故木受繩則直, 金就礪則利, 君子博學而日參省乎己, 則知明而行無過矣. 故不登高山, 不知天之高也, 不臨深溪, 不知地之厚也, 不聞先王之遺言, 不知學問之大也.” (『荀子』「勸學」)

46) 즉 格物致知가 되어야 誠意正心 단계로 넘어갈 수 있다.

47) 馮友蘭, 『中國哲學史新編』 3권, 114쪽 참조. 풍우란은 “아버지가 남의 양을 훔쳤으면 통상 그 자식은 그런 사실이 밖으로 드러나기를 바라지 않는 것이 인지상정이니, 이런 마음속의 심정을 그대로 드러내는 것이 정직이다”라고 설명한다.

48) 『논어』의 다음 구절을 보자. “자기의 몸을 바로잡았다면(苟正其身矣), 從政(정치를 담당)하기에 무슨 문제(어려움)가 있겠느냐(於從政乎何有)? 그런데 자기 몸을 바르게 하지 못했다면(不能正其身), 어떻게 남을 바로잡을 수 있겠느냐(如正人何)?” (『논어』「자로」) 여기서 ‘正其身’(正己)은 修身, 從政은 治國에 해당한다. 따라서 正己는 從政의 본이다. 그래서 이 구절은 ‘從政’(物)의 본인 正己가 잘 되어 있으면(苟正其身矣), 正人은 자연히 해결되어 從政을 효과적으로 성취할 수 있으나(於從政乎何有), 本을 갖추지 않고(不能正其身) 末(正人)만 추구하면 그 末의 일도 해내지 못하여(如正人何), 결국 從政에서 실패하게 된다는 뜻으로 풀이된다.

知(지혜)를 숭상하고 학문을 좋아하지 않으면 蕩(허풍)의 폐단이 생기고,  
 信(믿음)을 숭상하고 학문을 좋아하지 않으면 賊(해침)의 폐단이 생기고,  
 直(정직)을 숭상하고 학문을 좋아하지 않으면 絞(박정, 각박)의 폐단이 생기고,  
 勇(용기)을 숭상하고 학문을 좋아하지 않으면 亂(난동)의 폐단이 생기고,  
 剛(강직)을 숭상하고 학문을 좋아하지 않으면 狂(고상한 체함)의 폐단이 생긴다.<sup>49)</sup>

즉 어떤 덕목이든 그 근본을 저버리고 말단만 숭상하면 결국은 이미 해당 덕목이 아닌, 피상한 것이 되고 만다는 말이다. 위의 직궁자의 경우가 바로 直을 숭상했지만 직의 근본이 아닌 말단만 숭상했기 때문에, 더 이상 정직이 아닌 '박정'〔絞〕에 떨어진 경우에 해당된다고 할 수 있다.

요컨대 우리가 仁·知·信·直·勇·剛 등의 덕목을 올바르게 행하기 위해서는 학문을 통해 그 덕목을 올바르게 알아야 하는데〔致知〕, 올바르게 알기 위해서는 해당 덕목의 피상적인 모습이 아니라 그 근본을 알아야 한다는 말이다. 『논어』는 仁·知·信·直·勇·剛 등의 덕목도 우리가 피상적으로 이해하고 또 그런 이해를 바탕으로 실천하면, 더이상 仁·知·信·直·勇·剛이 아닌 愚·蕩·賊·絞·亂·狂 같은 폐단에 불과한 것으로 되기 때문에, 학문을 통해 끊임없이 그 덕목의 근본에 접근해 가기를 가르치고 있다. 그것의 근본을 알아야 그것을 올바르게 안 것이 되기 때문이다.<sup>50)</sup>

요컨대 『논어』는 어떤 것이든 그것〔物〕에는 근본이 있으니 그것을 올바르게 이해하기 위해서는 그것의 근본을 이해해야 함을 가르치고 있다. 즉 그것의 근본을 알아야〔知本〕 그것에 대한 올바른 앎이 이루어진다(知至, 즉 올바르게 알게 됨: 致知)는 말이다.<sup>51)</sup> 이러한 맥락이 바로 『대학』에서 말한 “此謂知本, 此謂知之至也”<sup>52)</sup>의 함의라고 여겨진다.

49) “好仁不好學, 其蔽也愚; 好知不好學, 其蔽也蕩; 好信不好學, 其蔽也賊; 好直不好學, 其蔽也絞; 好勇不好學, 其蔽也亂; 好剛不好學, 其蔽也狂.”(『논어』「陽貨」)

50) 위에서 살펴보았듯이, 누가 어떤 덕목을 실천한다는 취지에서 일정한 행위를 했다 할지라도, 해당 덕목의 근본이 아닌 말단적 측면만을 파악하여 그대로 행했다면, 그것은 실은 그 덕목과 무관한 다른 어떤 일이 될 수 있는 만큼, 따라서 그는 처음부터 그 덕목을 올바르게 알았다고 할 수 없다. 예컨대 직궁자는 '直'(정직)에 대해, 계강자는 '政治'에 대해 몰랐다는 말이 된다. 그러므로 그들은 각 개념에 대한 피상적인 이해가 아니라 근본적인 이해가 요구된다고 할 수 있다. 이처럼 어떤 개념(덕목)에 대한 근본적인 이해에 도달하는 것이 곧 '致知'이다.

51) 나무의 뿌리(밑둥)를 파악하는 것이 피상적인 이해보다 더욱 근본적인 것이라고 할 수 있다. 즉 나무에는 뿌리가 있음을 알아야〔知本〕 나무를 올바르게 인식한 것〔知至〕이 되듯이, 어떤 것의 근본을 아는 것이 어떤 것에 대해 올바르게 안 것이 된다. 『대학』에서는 예컨대 정치에 대한 피상적인 이해, 즉 치안은 오히려 정치의 말단(겉, 피상적 모습)에 속하며 정치의 근본은 통치자의 수신 즉 명덕에 있다는 것을 강조하고 있다. 그러므로 '정치'〔物〕에 대해 그것의 근본을 알아야만〔知本〕, '정치'라는 개념 자체를 올바르게 알게 된다〔知之至〕고 말할 수 있다.

52) “이것이 바로 어떤 것의 근본을 안 것〔知本〕이고, 이것이 바로 그것에 대한 올바른 앎이 이른 것〔知至〕이다.” 즉 知本과 知至는 밀접한 연관이 있다. 이 두 구절의 연관성은 『대학』의 격물 개념 이해의 키 포인트에 해당된다고 보여진다. 그런데 『대학장구』는 앞 구절을 衍文으로 여겨 삭제했다. 실제로 주자의 격물치지론은 知本과 知至 개념을 깊이 연관시켜 다룬 경우는 거의 없다.

## (3) 致知在格物

앞에서 어떤 덕목(개념)이든 그 근본을 알아야 그 덕목을 안 것이 된다고 말했다. 그런데 어떤 덕목의 근본을 알기 위해서는 그 덕목의 근본(本)과 말단적인 모습(末)을 구분하는 일이 요구된다고 할 수 있다. 실제로 어떤 것의 근본을 안다 함은 그것의 본질과 말단을 구분할 줄 안다는 말과 같다. 요컨대 어떤 것의 근본을 알기 위해서는 그것의 본과 末을 헤아려 보아야 한다. 이와 같이 어떤 것의 본과 그 末을 헤아리는 일,<sup>53)</sup> 이것이 바로 '格物'이다. 올바른 앎에 도달하려면(致知) 해당 개념의 근본을 파악하면(知本) 되기 때문에, 올바른 앎에 도달하는 일은, 실제로는 해당 대상의 본과 末을 헤아리는 일(格物)에 달려 있다고 말할 수 있다. 따라서 『대학』은 '致知는 格物에 달려있다' (致知在格物)고 말한 것이다.<sup>54)</sup>

올바른 앎(인식)은 어떻게 도달될 수 있는가(致知)? 『대학』은 앎에 도달하는 일은 어떻게 格物하느냐에 달려 있다(致知在格物)고 말한다. 따라서 이 말은 또한 우리가 해당 개념의 근본과 말단을 어떻게 저울질하느냐(헤아리느냐)에 따라(格物)<sup>55)</sup> 그 개념에 대한 인식(致知)이 달라진다는 점을 암시한다. 즉 격물을 다르게 하면(즉 개념에 대한 근본과 말단을 다르게 가늠하면) 그 개념에 대한 이해도 달라지게 된다는 말이다.<sup>56)</sup>

## (4) 『대학』에서 논한 格物

『대학』은 "物에는 본말이 있다" (物有本末)고 하고 그 물이 격물의 대상이 되는 물임을 밝힌 다음,<sup>57)</sup> 本末의 의미를 이렇게 설명한다.

53) 정약용은 말하기를 "格은 재보고 헤아리는[量度] 것이다. (...) 物에 本末이 있음을 헤아리는 것이 格物이다"라고 했다. 張岱年도 가장 오래된 옥편인 『蒼頡篇』을 인용하여 "格, 量度之也"라고 하며, 격물은 "사물의 本末과 先後를 가늠하고 헤아리는 것이다" (『中國古典哲學概念範疇要論』, 244쪽)라고 해석했는데, 陳來 역시 이 견해를 따랐다(『朱子哲學研究』, 華東師範大學出版社, 2000, 287쪽). 다만 여기서도 '물유본말'을 '서로 본말관계에 있는 사물들이 있다'고 이해한 기반 위에서 격물을 풀이하기 때문에 격물의 함의가 필자의 이해와 전혀 다르다.

54) 덕목(대상)의 本末을 올바로 헤아릴 수 있으려면 항상 진리에 대해 주체적이고 개방적이고 능동적인 탐구 자세를 견지해야 하는데, 그것이 바로 『논어』에서 강조한 '好學'(주 49 참조) 정신일 것이다.

55) 格은 量度(재보고, 달아보고, 저울질 해보고, 가늠하고, 헤아려 본다)의 의미가 있다(주 53 참조).

56) 예컨대 '효'에 대한 격물을 생각해 보자. '효'의 내용으로 '물질 봉양'·'뜻을 받들'·'공경' 등등을 들 수 있다. 그런데 이 가운데 우리가 어떤 것을 효의 가장 근본적인 것으로 저울질하느냐(量度)에 따라 효에 대한 우리의 인식(致知)이 서로 달라질 수 있다. 또 '直'의 경우 유학은 본 대로 들은 대로 그대로 증명하는 것을 정직의 말단으로 이해하지만(주 38 참조), 법가는 그것을 정직의 근본으로 이해한다. 즉 유학과 법가는 直 개념에 대한 格物을 다르게 하였기 때문에 直에 대한 致知도 서로 달라졌다고 말할 수 있다.

57) 『대학』의 다음 문맥을 보면 알 수 있다. "物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣. 古之欲明明德於天下者, 先治其國 (...) 欲正其心者, 先誠其意; 欲誠其意者, 先致其知; 致知在格物."

① 어떤 것의 근본(本)이 혼란해 졌는데 그 말단(末)이 잘 다스려진 경우는 없다. 즉 ② 후하게 대처해야 할 부분(所厚者: 매우 힘써야 할 부분)을 박하게(가볍게) 대처하고, 박하게 대처해도 될 부분(所薄者: 경시해도 될 부분)을 후하게 대처해도 되는, ③ 그런 경우(법도)는 세상에 아직 없다. ④ 이러한 이해가 바로 ‘근본을 아는 것’(知本)이고, 바로 ‘얕이 이른다’(知之至)는 말의 의미이다.<sup>58)</sup>

이것을 계강자의 경우를 예로 들어 설명해 본다. ① 계강자는 정치(政)의 근본에 대한 이해가 혼란되었기 때문에, 정치의 말단적인 측면, 즉 도둑을 막는 일 등을 제대로 이루어내지 못하였다. ② 또 그는 후하게 대처해야 할 부분, 즉 정치의 근본인 수신에 대해서는 박하게 대처하였고, 박하게 대처해야 할 부분, 즉 도둑을 막는 일에 대해서는 온갖 대책을 강구하였으니 후하게 대처한 셈이다. ③ 그러니 그러고도 정치가 제대로 될 리가 없다. 이 모든 사실을 계강자는 모르고 있었다. ④ 이것을 깨달으면 ‘근본을 알게 되는 것’(知本)이고, 그 경우 즉 ‘얕이 이른다’(知至) 것이다(이처럼 政의 본과 말의 함의를 헤아리고 가늠하는 일이 격물이다).

또 『대학』은 『논어』 「안연」의 한 구절을 인용하여 정치의 근본을 이렇게 논했다.

공자께서 “송사의 심리(聽訟)는 나도 남만큼은 할 수 있다. 그러나 반드시 (우리 정치가) 기약해야 할 일은 송사 자체가 생기지 않도록 하는(無訟) 것이다”라고 말씀하셨는데, 무정한(동정심이 없는) 사람(정치가)은 이 말씀의 의미를 온전히 구현하지 못한다. 무엇보다도 민심(民志)을 크게 두려워하는 자세, 이것이 바로 ‘(정치의) 근본을 아는 것(知本)’이다.<sup>59)</sup>

58) “其本亂而未治者否矣; 其所厚者薄, 而其所薄者厚, 未之有也. 此謂知本. 此謂知之至也.” 여기서 ‘其所厚者’는 ‘그 가운데 중요시할 대상(근본적인 것, 일차적인 것)’의 뜻으로 ‘어떤 것의 근본’을 지칭하고, ‘其所薄者’는 ‘그 가운데 부차적인 대상(피상적인 것, 이차적인 것)’의 뜻으로 ‘어떤 것의 말단’을 지칭한다. 그런데 만일 주자처럼 이 문단의 厚薄 개념을 儒家 禮論上의 ‘親疎厚薄’ 개념에 대입시켜 풀이하면 (일단 문맥상 엉뚱할 뿐 아니라) 그 의미가 “此謂知本. 此謂知之至也” 구절과 이어지지 못한다. 아무튼 주자는 이 “此謂知本. 此謂知之至也” 구절을 착간으로 간주하여 “此謂知本”은 삭제하고 “此謂知之至也” 앞에는 그 유명한 격물치지보망장을 새로 만들어 넣었던 것이다.

59) “子曰: 聽訟, 吾猶人也, 必也使無訟乎.” 無情者不得盡其辭. 大畏民志, 此謂知本.” 이 가운데, “無情者不得盡其辭. 大畏民志” 대목에 대하여 주자는 鄭玄의 說을 답습하여, “情은 實이다. 聖인은 실제로 그렇지 않은 자가 멋대로 황당한 거짓말을 다하지(盡) 못하게 하여, 자연히 민의 志를 두렵게 할 수 있었으니, 송사는 재판하기 전에 이미 없어져 버린다”라고 해석했다. 이에 따르면 성인은 현명하여 송사 때마다 여지없이 거짓 고발자를 가려내기 때문에 백성은 두려움을 느껴 감히 송사를 벌일 생각을 하지 않게 된다는 뜻이다. 그러나 이런 해석은 성인이 재판 심리를 아주 잘한다는 뜻이니, 우선 공자가 “聽訟, 吾猶人也(재판 심리는 나도 다른 재판관이 하는 정도는 한다, 그들보다 못하지는 않다)”라고 말한 사실과 완전 모순된다. 그리고 또 필자가 보기에 “無情者”는 문자 그대로 정이 없는 자, 남의 마음을 헤아리지 못하는(易地思之할 줄 모르는) 者, 곧 『대학』의 표현을 빌리면, ‘絜矩之道를 체득하지 못한 者’의 뜻이다. 또 “盡其辭”의 盡을 주자는 ‘(송사의 구실을) 날날이 진술하다’로 풀었는데, 우선 盡은 고전에서 진술하다는 뜻으로 사용된 예가 없다. 필자가 보기에 盡은 “盡其性”(『中庸』)과 “書不盡言, 言不盡意”(『易』 「繫辭」)의 盡과 같은 뜻이다. 즉 “온전히 구현한다”는 뜻이다. 또 주자

정치가가 민심을 경외하여 스스로 修身하는 것이 정치의 근본이다. 즉 처음부터 송사가 생기지 않도록(無訟) 하는 이른바 德治가 정치의 근본이고, 송사가 생긴 다음 그것을 심리하여 벌주는 일(聽訟)은 정치의 말단이다(이러한 헤아림이 곧 ‘政’에 대한 격물이다).

민심을 두려워하는 일(畏民志)은 유학의 가장 기본적인 사상 가운데 하나이다. 민심을 두려워하지 않고 백성을 刑으로만 다스려<sup>60)</sup> 民心이 離叛되면 결국 나라가 망한다는 논법은 夏-殷-周의 역성 혁명을 정당화하고 桀·紂를 비판할 때의 공식이다. 유학은 백성들끼리의 범죄든 윗사람을 거스르는 범죄든 모든 범죄는 생계형 범죄가 그 주류이니 범죄 현상은 우선 잘못된 정치와 밀접한 연관이 있는 것으로 여긴다. 즉 백성의 범죄를 우선 윗사람에 대한 불만, 즉 民心 離叛의 표현으로 이해한다. 그런데 만일 윗사람들이 백성의 불만의 원인을 살피지 않고 그 결과만을 따져 벌주는 일만 계속한다면 결국 나라가 잘 다스려지기는커녕 망한다. 따라서 訟事 자체가 생기지 않도록 민심을 두려워할(경외할) 줄 아는 것이 정치의 근본을 아는 것이다. 이처럼 민심을 경외하는 덕치가 정치의 본이고 聽訟(형벌)은 정치의 末임을 주장하는 『대학』의 이러한 本末觀은 유가의 전통 本末觀과 일치한다. 즉 德治(治世의 本)를 실시하면 聽訟문제(末)는 자연스럽게 해결되어 그 결과 治世를 달성하나, 治世 한답시고 청송을 엄히 하여 벌주는 일만 내세우면 결국 민심은 이반되어 나라가 망한다. 즉 어떤 일의 本을 추구하면 그 末은 자연히 해결(해소)되어 결국 소기의 일(목적)을 달성하게 되나, 그렇지 않고 처음부터 그 일의 말단만 추구하면 결국 그 일(목적) 자체를 망치게 되는 그런 관계가 바로 여기 이 청송장에서 논해지는 本末 관계이다.

또 『대학』은 이렇게 말한다.

君子는 먼저 덕을 신중시한다. 德이 있으면 사람이 생기고 사람이 있으면 땅이 생기고 땅이 있으면 재물이 생기고 재물이 있으면 비용이 마련되기 때문에, 德이 본이고 재물(財)은 末이다. 本을 도외시하고 末에만 뜻을 둔다면 백성들과 함께 쟁탈전을 벌이게 된다. 따라서 재물을 모으면 백성은 흩어지고 재물을 흠으면 백성은 모여든다.<sup>61)</sup>

군자(정치가)가 갖추어야 할 것의 첫째 요건은 德이지 재물(財)이 아니라는 말이다. 즉 군자의 本은 덕이고 財는 末이다. 이것은 즉 <군자가 德(근본)만 있으면 사람이 생기고(백성이 모여들고) 사람이 생기면 땅이 늘어나고(생기고) 땅이 있으면 재물이 생기고 재물이 있으면 정사의 비용이 자연히 마련된다. 즉 근본을 추구하면 자연히 말단의 문제는 해결되어

는 “大畏民志”를 ‘백성을 크게 외압한다(백성에게 외포심을 심어 준다)’고 풀었는데, 이런 의미는 순전한 범가적 발상으로서 유학의 원래 사상과도 전면적으로 모순된다.

60) 유가에 따르면, 刑에만 의지하여(즉 民志를 두려워하지 않고 오히려 畏壓함으로써) 政治하는 것이 정치의 本을 모르고 정치의 末에 의지하는 것이다.

61) “是故君子先慎乎德：有德此有人，有人此有土，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。”

결국 군자의 요건(정치기반)이 달성된다. 그러나 만일 처음부터 재물(말단)을 추구하면 백성은 흩어져서 군자의 요건(정치적 기반)을 상실한다》는 의미이다.

또 『대학』의 8조목 平天下-治國-齊家-修身-正心-誠意-致知-格物の 구조에서 바로 뒤의 것은 바로 앞의 것의 근본이 된다.<sup>62)</sup> 그러므로 예컨대 천하를 통일하려면(平天下) 어떻게 해야 하는가? 보통 평천하를 위해서는 타국을 무력으로 정복하는 일이 필요하다고 생각하기 쉽다. 그러나 평천하에 대한 이런 이해는 말단적(피상적인) 이해이다. 평천하를 위해서는 가장 먼저 자기 나라를 잘 다스려야 한다. 그러면 다른 나라는 자연히 귀순해 온다(유학의 논리에 따르면). 따라서 평천하의 근본은 (무력을 통한 타국 정복에 있는 것이 아니라) 자기 나라를 잘 다스리는 데 있는 것이다. 나머지 조목들도 마찬가지로 구조이다. 이런 식으로 평천하, 치국 등의 조목을 이해해 나가는 것이 바로 각 조목에 대한 격물인 셈이다.<sup>63)</sup>

#### 4. 格物致知와 正名

격물치지 개념은, 『대학』에서 처음 등장한 것이기는 하지만, 이상에서 살핀 바에 따르면, 아주 생소하고 전혀 새로운 어떤 내용을 담고 있는 것은 아니었다고 할 수 있다. 즉 그 개념에 들어 있는 문제의식은 『논어』 등에서 논의한 문제의식과 연결되고 있다. 여기서 『논어』의 正名 개념을 생각해 보자.

최근까지 공자의 정명에 대한 해석은 명분론적 해석이 중심이었다.<sup>64)</sup> 명분론적 해석에 따르면 正名의 名을 주로 君·臣·父·子 등 신분질서적 名에 한정된다. 그러나 이런 이해는 “君君, 臣臣, 父父, 子子”라고 한 공자의 말에 얽매어 전체를 보지 못한 비좁은 해석으로 여겨진다. 현재 학자들(특히 名實論 위주로 공자의 정명을 이해하는 학자들)<sup>65)</sup>의 연구에 따르면 名은 신분질서를 지칭하는 이름 뿐 아니라, 仁·忠·孝·禮·政 등 모든 이름을 지

62) 당군의 등도 이렇게 주장한다. 다만 격물을 물유분말과 연결짓는 방식이 필자와 다르다.

63) 이렇게 보면 『대학』에는 격물의 사례가 곳곳에 제시되어 있다. 주자 이래, 『대학』에는 격물치지에 대한 설명이 빠져 있다고 여겨져 왔으나, 설명이 빠진 것이 아니었다. 『대학』의 작자는 격물을 매우 상식적인 수준에서 보더라도 이해되는 개념, 즉 아주 당연하고 간명한 함의를 지닌 개념으로 여겼기 때문에 부연설명하지 않은 것 같다.

64) 명분론적 해석자들은, 正名 구절이 나오는 「자로」편 3장을 해석하면서, 위나라의 정치상황(부자간의 왕위 계승 다툼)과 직결시켜 해석한 사마천 『사기』의 영향을 받아, 正名의 의미를 임금 자격(名分)을 是非한다는 것으로 풀이한다(주자, 『論語集注』; 왕양명, 『傳習錄』; 풍우란, 『중국철학사 신편』 1권, 인민출판사, 1982, 139쪽 등). 그러나 만약 공자의 正名이 그런 의미였다면, 경우에 따라 목숨이 위태로운 상황도 초래될 수 있을 터인 만큼, 자료가 “우원하다”(迂)는 식으로 반응했을 리 없었고, 또 그런 해석은 애초부터 임금 개인의 도덕성 是非에는 관여할 생각이 전혀 없었던 공자의 평소의 태도(『양화』편의 공산불요와 필힐 이야기 참조)와 어긋난다.

65) 周云之, 『先秦名辯邏輯指要』(1993); 方立天, 『중국고대철학문제발견사』, 589~90쪽; 『중국나집사-선진편』(甘肅人民출판사, 1989), 47~51쪽 등 참조.

칭하는 것으로 설명된다. 즉 공자의 正名의 의미는 “君君, 臣臣, 父父, 子子”뿐 아니라, “直直, 政政,<sup>66)</sup> 仁仁, 知知, 信信, 勇勇, 剛剛, ……” 등도 함축한다는 말이다.

위에서 직궁자와 계강자의 경우를 예로 들어 直·政에 대한 격물치지의 과정을 설명했는데, 그와 같이 直·政에 대한 올바른 이해에 도달하는 것이 곧 直·政에 대한 격물치지의 과정이었다. 그런데 이것을 바로 다름 아닌 “直直, 政政”의 함의라고 이해하게 되면 格物致知의 문제는 곧바로 正名の 문제로 연결된다고 할 수 있다.

앞에서 살폈듯이 『논어』에는 어떤 개념[名]에 대한 인식(이해)을 놓고 대화를 통해 그 개념의 근본을 탐구해 가는 형식으로 구성된 내용이 많다. 즉 공자는 ‘仁이란 무엇인가?’ · ‘孝란 무엇인가?’ · ‘忠이란 무엇인가?’ · ‘政이란 무엇인가?’<sup>67)</sup> 등의 문제, 즉 개념에 대한 피상적인 이해가 아니라 근본적인 의미를 추구해 가는 문제를 매우 중요한 일로 여겼다. 이처럼 개념의 근본에 대해 학문을 통해 끊임없이 접근해 가는 과정을 正名の 과정으로 이해할 수 있다. 앞에서, 학문을 통해 直·政·仁 등의 근본에 대한 앎에 이르는 것을 격물치지 과정으로 설명했는데, 이런 과정이 곧 正名の 문제의식이라는 말이다. 直·政에 대한 당시 사람들의 이해를 시정하고(正) 그에 대한 진정한 의미를 제시해 주는 것(指正)이 “直直, 政政”의 의미 즉 直·政에 대한 正名の 의미로 볼 수 있기 때문이다.<sup>68)</sup>

이처럼 名에 대해 올바르게 이해해 가는 것을 正名 과정으로 보면 그것은 곧 物의 근본에 대한 올바른 이해에 접근해 가는 格物致知의 과정과 실질적으로 일치한다고 할 수 있다. 다만 『대학』의 格物致知는 本末 개념을 매개하여 名(物)을 접근하고 있는 점이 다를 뿐이다.<sup>69)</sup>

『대학』은 治國平天下를 이룩하기 위한 기초로 格物致知 개념을 제시하였다. 여기서 『논어』 「자로」 3장에서 공자 역시 정치의 최우선 기초 과제로 正명을 제시했었다는 사실을 상기하자. 이 사실은, 『대학』에서 치국평천하의 출발점으로 格物致知를 설정한 사실과 서로 符節처럼 합치되고 있다. 『논어』의 핵심 내용의 하나인 正名 이론이 곧바로 『대학』의 핵심인 格物致知 이론으로 재정립된 것이라고 보아야 하지 않을까?

66) “君君”이 “君은 君다워야 한다(君답지 못한 君은 君이 아니다)”는 의미이듯이, “直直” 역시 “直은 直다워야 한다(直답지 못한 直은 直이 아니다)”는 의미가 된다. 직궁자의 경우처럼 直답지 못한 直은 直이 아니다. “政政”도 마찬가지다. 계강자의 경우처럼 政답지 못한 政은 政이 아니다.

67) 이밖에, 『논어』에서 공자가 상당한 열정을 가지고 탐구했던 주제[名]로 君子, 成人, 恕, 明, 士, 知, 恥, 聞·達, 政·事 등의 개념이 있다.

68) 요컨대 공자가 말한 正名이란, 한 개념[名]에 대한 잘못된 이해를 시정하고(正) 그와 동시에 그에 대한 올바른 의미를 제시하는(指正, 此正) 것으로 설명되는데, 현재에도 正名이라는 말은 이런 의미로 사용되고 있다. 예컨대 진래는 『宋明理學』(遼寧教育出版社, 1991)의 ‘송명리학의 正名’이라는 제목의 글에서 중국 근현대 시기의 ‘송명리학’에 대한 잘못된 이해를 지적하고 시정함과 동시에 그것의 본래의 정당한 의미를 재정립하고 있다.

69) 정명의 명은 실제로 격물의 물에 상응한다고 볼 수 있다(名과 物 개념 자체가 지칭하는 범위는 다르지만).

## 5. 맺음말

개인의 덕성(修身)과 국가를 통치하는 일(治人)이 하나의 원리로 통해 있다는, 공자 이래의 유가의 근본 이념을 명확하고도 일관된 체계로 정립한 『대학』의 사상은 고대 유가 정치 사상의 고전적 완성이었다. 이 글은 『대학』과 『논어』에 제시된 예문을 가지고 『대학』 사상의 핵심인 格物致知 개념의 의미를 추적해 보았다. 그것은 잘못된 행위를 초래한 잘못된 인식의 문제를 다루면서 모든 덕목에 대한 인식은 그 근본을 파악하지 못하면 전혀 무의미하다는 점을 강조하고 있다.

『대학』의 '물유본말'의 함의가 과연 어떤 것인지, 격물치지의 원의는 무엇인지, 또 『논어』의 正名의 함의가 과연 어떤 것인지 등등의 문제는 아직도 계속해서 논의가 진행 중에 있다. 따라서 여기서의 논의 또한 그저 하나의 견해에 불과할 수 있다. 그러나 이와 같은 논의는 보다 건강한 사회 건설을 꿈꾸었던 옛 현인의 사상을 생동감 있게 재구성하고 그럼으로써 그 기상을 절실히 체득하려는 노력인 만큼 앞으로도 계속되어야 할 매우 의미 있는 일이라고 생각한다.