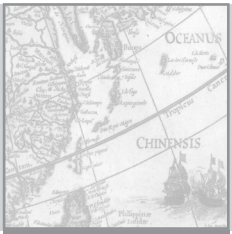

東 · 亞 · 文 · 化 · 55

주희(朱熹)의 고자(告子), 육구연(陸九淵)의 고자:
부동심(不動心)에 대한 해석을 중심으로

장원태

1. 서론
2. 주희의 고자 부동심에 대한 이해
2.1 부동심과 불혹
2.2 주희 해석의 계승자들: 왕부지(王夫之)와 정약용(丁若鏞), 그리고 현대 연구자들
3. 육구연의 고자 부동심 해석
3.1 부동심과 “삼십이립(三十而立)”
3.2 “말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라”는 주장과 양기(養氣)
3.3 지언과 격물
3.4 육구연 고자 이해의 주요 특징
3.5 육구연 해석의 계승자들: 왕수인과 황종희 그리고 현대 연구자들
4. 결론: 고자에 대한 두 장의 초상화

주희(朱熹)의 고자(告子), 육구연(陸九淵)의 고자:
부동심(不動心)에 대한 해석을 중심으로

장원태*

1. 서론

주희는 상당히 많은 곳에서 육구연의 학문을 고자와 같다고 주장했다.[1] 당연히 이런 주장은 육구연에 대한 긍정적인 평가를 함축하지는 않는다. 그렇다면 육구연은 주희의 이러한 생각에 대해 동의했을까? 보다 정확하게는 다음과 같이 질문을 바꾸어 물을 수 있다. 육구연은 주희의 고자 해석을 알고 있었을까? 그리고 육구연은 이에 동의했을까? 이 질문에 대한 대답을 얻는 것은 어렵지 않다. 육구연은 남강(南康) 백록동서원(白鹿洞書院)에서 주희와 만나고(1181년) 한참 뒤인 1188년 주희에게 보낸 편지에서 다음과 같이 적었다.

> 이전에 남강에서 고자의 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"는 주장에 대한 형님의 해석이 옳지 않음을 논한 바 있습니다. 형

* 서울대학교 철학과

1) 朱熹가 陸九淵을 告子라고 간주한 이유에 대해서는 陳榮捷(1988) p.591, 592 참고.

님께서는 저에게 마음을 가라앉히고 살펴보라고 하셨습니다. 저는 이렇게 대답했습니다. "갑과 을이 논변하는데 각각 자신의 주장이 옳다고 여긴다면, 갑은 을에게 마음을 가라앉히기를 바란다고 말할 것이고, 을 역시도 갑이 마음을 가라앉히기를 바란다고 말할 것입니다. 마음을 가라앉히라는 말은 어떤 것도 분명하게 하지 못할 터이니, 사태에 따라 이치를 논하느니만 못합니다."

向在南康, 論兄所解告子不得於言, 勿求於心一章非是. 兄令某平心觀之. 某嘗答曰"甲與乙辨. 各方是其說, 甲則曰願某乙平心也, 乙亦曰願某甲平心也, 平心之說, 恐難明白, 不若據事論理可也."(『陸九淵集』「與朱元晦」)

이 편지에서 육구연은 자신이 고자를 어떻게 이해하고 있는지 설명하지는 않았다. 그러나 다음 두 가지 사실은 분명하다. 육구연은 주희의 고자 부동심 해석을 알고 있을 뿐 아니라 이에 동의하지 않았다. 그리고 이 때문에 주희에게 반론을 전개했지만, 주희는 이를 받아들이지 않았고 도리어 육구연이 틀렸다고 생각했다.[2] 이렇게 보면 육구연은 고자에 대해 주희와 다른 해석을 갖고 있었으므로 육구연은 당연히 주희가 자신을 고자라고 칭하는 것에 동의하지 않았던 것은 분명하다.

그렇다면 또 다른 질문을 던져 볼 수 있다. 육구연 고유의 고자에 대한 해석이 존재한다고 할 때, 그는 자신의 고자 이해를 바탕으로 자신과 고자를 동일시했을까? 바꾸어 말하자면 육구연은 자신과 고자가 유사한 생각을 갖고 있다고 생각했을까? 이에 대한 대답은 간단하지는 않다. 그는 고자를 순자(荀子)와 함께 거론하며 고자가 맹자보다 먼저 부동심했

2) 이는 『朱子語類』에서도 관련 내용된 내용이 보이는데, 朱熹는 이전에 陸九淵과 "義外"의 의미를 놓고 논쟁을 벌인 적이 있다고 말했다(『朱子語類』 124: 37). 이하 『朱子語類』 인용문은 "『朱子語類』 卷數: 條目數"와 같은 방식으로 표기한다(黎靖德 編, 王星賢 點校, 中華書局, 北京, 1994).

다고 말했고 그가 뛰어난 자질을 갖고 있었다고 말한 바 있다.[3] 그리고 고자의 부동심을 거론하면서 그를 공문별파(孔門別派)[4]로 간주한 바 있다. 이러한 사실만을 보면 육구연은 고자를 높이 평가했고, 이 때문에 주희가 육구연을 고자라고 비난했다는 오해를 불러일으킬 수도 있다.[5]

그러나 전후맥락을 살펴보면 육구연이 고자를 높이 평가했다고 보기는 어렵다. 먼저 『맹자』 자체의 맥락에서 볼 때, 고자가 자기보다 먼저 부동심했다는 맹자의 말은 고자를 높이 평가하고자 하는 의도를 가지고 있다고 보기 어렵다. 오히려 맹자는 고자의 부동심을 사례로 들어 잘못된 부동심의 전형으로 거론하여 비판하기 위함이었을 가능성이 크다. 마찬가지로 육구연 역시 고자의 부동심에 대해 비록 효과가 앞섰을지라도 그의 부동심은 옳지 못하다고 평가했다.[6] 보다 중요한 사실은 육구연이 고자를 이단(異端)으로 분류했다는 사실이다.[7] 육구연은 고자를 양주 · 묵적 · 허행와 함께 거론하며 모두 잘못된 언행을 하는 자들로 간주했다.[8] 따라서 육구연이 고자를 공문별파라고 칭했을지라도 이것이 육구

---

3) 『陸九淵集』「天地之性人爲貴」然告子之不動心實先於孟子, … 故必有二子之質, 而學失其道.

4) 『陸九淵集』「語錄下」告子之意: "不得於言, 勿求於心", 是外面硬把捉的. 要之亦是孔門別派, 將來也會成, 只是終不自然.

5) 彭永捷은 문맥으로 보건대 陸九淵이 告子를 실제로 높이 평가했다고 보기는 어렵다고 보았다. 彭永捷(2002), pp.167-169

6) 『陸九淵集』卷三十伍「語錄下」學問須論是非, 不論效驗. 如告子先孟子不動心, 其效先孟子, 然畢竟不是.

7) 『陸九淵集』卷三十伍「語錄下」告子與孟子, 並駕其說於天下, 孟子將破其說, 不得不就他所見處, 細與他研磨, 一次將杞柳来論, 便就他杞柳上破其說, 一次將湍水來論, 便就他湍水上破其說, 一次將生之謂性来論, 又就他生之謂性上破其說, 一次將仁內義外來論, 又就他義外上破其說. 窮究異端, 要得恁地使他無語, 始得.

8) 『陸九淵集』卷二「與王順伯」楊墨告子許行之徒, 豈但言說? 其所言即其所行, 而

연이 고자를 높이 평가했다는 것을 의미하지는 않으며 오히려 그 반대를 의미했을 가능성이 크다. 육구연에게 이단이란 불교나 도가처럼 유가로부터 비교적 멀리 떨어져 존재하는 것이 아니다. 오히려 이단은 요순의 가르침을 공유하고 있으나 그 단서가 다른 것이다.[9] 따라서 육구연이 고자를 공문별파라고 칭한 일은 고자를 이단이라고 칭한 일과 전혀 모순되지 않는다. 오히려 그는 멀리 있는 적보다는 가까이 있는 적이 더 위험하다고, 즉 "사이비(似而非)"가 더 위험하다고 생각했을 것이다. 실제로 그는 자신의 가르침을 버리고 주희에게로 간 주계역(朱季繹)을 "이단"이라고 불렀다.[10] 따라서, 주희에게 고자가 자신의 논적인 육구연의 상징이었던 것처럼, 육구연에게도 고자는 유가 내부에 있는 "사이비", 아마도 주희였을 가능성이 높다.

그렇다면 육구연은 고자를 어떻게 이해한 것일까? 현재 『육구연집(陸九淵集)』에서 고자에 대한 육구연의 견해를 살펴볼 때, 가장 먼저 눈에 띄는 사실은 육구연이 「고자상」에 나오는 고자의 주장들에 대해 자신의 해석을 제시하지 않았다는 것이다. 「고자상」에 기록된 고자의 주장에 대해 현대에 이르기까지 다양한 해석이 존재한다. 그러나 육구연은 「고자상」에 나오는 고자의 주장을 비판할지라도, 그 의미를 분석하고 자신의 해석을 제시한 일은 거의 없다. 예컨대 「고자상」에 나오는 맹자와 고

孟子力辟之者, 以爲其學非也. 『陸九淵集』 卷三 「與劉淳叟」 楊墨交亂, 告子許行之道, 又各以其說肆行於天下, 則孟子之辨豈得已哉?

9) 『陸九淵集』 卷三十四 「語錄上」 蓋異與同對, 雖同師堯舜, 而所學之端緖, 與堯舜不同, 卽是異端, 何止佛老哉? 有人問吳異端者, 吳對曰, "子先理會得同底一端, 則凡異此者, 皆異端."

10) 『陸九淵集』 卷三十伍 「語錄下」 先生云, "立是你立, 却問我如何立? 若立得住, 何須把捉. 吳友分明是先曾知此理來, 後被異端壞了. 異端非佛老之謂. 異乎此理, 如季繹之徒, 便是異端.

자의 논변 과정을 거론하면서 그는 맹자가 고자의 주장 각각을 논박했다고 말했을 뿐, 별다른 설명을 제시하지 않았다.[11] 물론 '의외(義外)'와 '외(外)'에 근거한 배움에 대해 자주 거론하고 비판한 편이기 때문에, 육구연이 인내의외(仁內義外)에 대해 자신의 해석을 갖고 있었을 것이라고 생각할 수도 있다. 그러나 육구연은 「고자상」의 인내의외에 대해 별도의 설명을 제시한 바 없고, 맹자와 고자가 "흼[白]"과 "나이 많음[長]"을 가지고 논쟁하는 대목에 대해서도 설명하지 않았다. 오히려 육구연은 해당 부분에 대해 굳이 자세히 따질 필요가 없다는 태도를 취할 뿐이었다.[12] 육구연이 '의외'를 언급한 부분들은 내용상 3.2에서 고자가 "의를 밖이라고 여겼다"[義外之]는 맹자의 비판과 관련되어 있다.[13]

육구연의 고자에 대한 논의는 대부분 3.2에 관한 것이고, 그 중에서도 고자가 부동심했던 방법인 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心]"는 주장을 비판하는 내용이 주를 이룬다. 이밖

---

11) 『陸九淵集』 卷三十伍 「語錄上」 告子與孟子並駕其說於天下. 孟子將破其說, 不得不就他所見處細與他研磨. 一次將杞柳來論, 便就他杞柳上破其說. 一次將湍水來論, 便就他湍水上破其說, 一次將生之謂性來論, 又就他生之謂性上破其說, 一次將仁內義外來論, 又就他義外上破其說. 窮究異端, 要得恁地, 使他無語始得.

12) 『陸九淵集』 卷六 「與邵中孚」 「告子」一篇自"牛山之木嘗美矣"以下可常讀之, 其浸灌 · 培植之益, 當日新日固也. 其卷首與告子論性處, 卻不必深考, 恐其力量未到, 則反惑亂精神, 後日不患不通也. 卷十 「與江德功」 白白長長之言, 是古人辨論處, 非用工處. 言論不合於理, 乃理未明耳, 非誠意之罪也.

13) 이는 朱熹 측의 기록을 통해서도 확인해 볼 수 있다. 『朱子語類』 124: 37 又曰: "它尋常要說'集義所生者', 其徒包敏道至說成'襲義而取', 卻不說'義襲而取之'. 它說如何?" 正淳曰: "它說須是實得. 如義襲, 只是强探力取." 曰: "謂如人心知此義理, 行之得宜, 固自內發. 人性質有不同, 或有魯鈍, 一時見未到得; 別人說出來, 反之於心, 見得爲是而行之, 是亦內也. 人心所見不同, 聖人方見得盡. 今陸氏只是要自渠心裏見得底, 方謂之內; 若別人說底, 一句也不是. 才自別人說出, 便指爲義外. 如此, 乃是告子之說.

에도 “집의소생(集義所生)”과 “의습이취지(義襲而取之)”의 의미를 구분하여 “의를 밖이라고 여겼다”[義外之]는 맹자의 비판을 설명한 대목이 있지만, 역시 고자의 부동심을 설명하는 방식의 연장선상 위에 있다. 이러한 사실은 주희 측의 기록과도 상당히 일치하는데, 주희는 주로 이 두 가지를 중심으로 육구연의 해석을 비판했다. 이 두 문제에 대해 주희와 육구연 두 사람은 서로의 입장을 잘 알고 있었던 것으로 보인다.

본고에서는 고자의 부동심을 상기한 두 가지 문제를 중심으로 양측의 해석을 살펴보고, 주요 쟁점들을 확인한 뒤, 이 두 사람의 해석이 후대에 어떻게 전수되었는지 살펴보도록 하겠다. 다만 주희의 해석은 이미 기존의 연구 성과가 많으므로 주희의 해석은 가능한 간략하게 설명하도록 하고, 상대적으로 연구가 덜 되어 있는 육구연의 해석을 좀 더 상세히 다루도록 하겠다.

2. 주희의 고자 부동심에 대한 이해

2.1 부동심과 불혹

주희의 부동심에 대한 기본적인 이해는 『맹자집주』에서 공손추의 질문을 설명한 대목에서 드러난다.

> 이 대목은 앞의 장(章)(3.1)에 이어 가정하여 맹자에게 다음과 같이 물은 것이다. 만일 지위를 얻어 도(道)를 행하시게 된다면 비록 이로 말미암아 패자(者)와 왕자(王者)의 업(業)을 이룩하더라도 또한 이상하지 않습니다. 그런데 이렇게 크고 중한 임무를 맡게 되면 두려워하고[恐懼]하고 의혹(疑惑)을 품게 되어 마음이 동요하겠지요? 나이 마

흔이면 강해지니[14] 벼슬할 때이고, 군자가 도에 밝고 덕이 확립되는 때이다. 공자께서 마흔에 불혹하신 것 역시 부동심(不動心)을 의미한다.

此承上章, 又設問孟子, 若得位而行道, 則雖由此而成霸王之業, 亦不足怪. 任大責重如此, 亦有所恐懼疑惑而動其心乎? 四十强仕, 君子道明德立之時. 孔子四十而不惑, 亦不動心之謂.

조기(趙岐)는 부동심과 불혹을 연결 짓지 않았을 뿐 아니라, 동심하게 되는 이유로 두려움만을 거론했다.[15] 그러나 주희는 동심(動心)이란 두려움[恐懼]과 의혹(疑惑)에 의한 것이라고 보아 의혹이 없다는 의미를 추가하고, 부동심을 불혹에 해당하는 것으로 보았다.[16] 이렇게 부동심에 의혹이 없다는 의미를 추가하여 불혹의 의미로 파악한 것은 양기(養氣)보다 지언(知言)을 중시하는 주희의 해석의 중요한 특징이다. 주희는 맹자의 부동심을 양기 · 지언의 결과로 두려움과 의혹이 없게 된 것이라고 보고 이를 고자의 부동심과 대비시켰다. 말하자면 고자의 부동심은 지언 · 양기에 근거한 부동심은 아니었다는 것이다. 여기에서 추론해 볼 수 있듯이, 주희는 맹자의 지언 · 양기가 고자의 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말고, 마음에서 얻지 못했다면 기에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心. 不得於心, 勿求於氣]"라는 주장에 나오는 말과 기에 상

---

14) 번역은 다음을 참고했다. 『禮記正義』「曲禮上」"四十曰強, 而仕"者, 三十九以前通曰壯, 壯久則強, 故"四十曰強". 強有二義, 一則四十不惑, 是智慮強; 二則氣力強也.

15) 『孟子注疏』丑問孟子, 如使夫子得居齊卿相之位, 行其道德, 雖用此臣位, 輔君行之, 亦不異於古霸王之君矣. 如是, 寧動心畏難 · 自恐不能行否耶? 丑以此爲大道不易, 人當畏懼之, 不敢欲行也.

16) 그는 『禮記』「曲禮」의 "四十曰强, 而仕"에 대한 孔穎達 正義를 참고한 것으로 했을 것이다. "四十曰强, 而仕"者, 三十九以前通曰壯, 壯久則强, 故"四十曰强". 强有二義, 一則四十不惑, 是智慮强; 二則氣力强也.

응하는 것이라는 것을 보이려고 시도했다. 『맹자혹문(孟子或問)』의 말을 빌어 말하자면, 고자가 얻지 못한 말[言]이 맹자가 이해했던 말이고, 고자가 구하지 말라고 했던 기(氣)가 맹자가 길렀던 기라는 것이다.[17]

주희가 고자의 부동심을 해석하면서 제일 먼저 주의를 기울인 것은 고자의 주장 가운데 나오는 말 · 마음 · 기의 소유자였던 것으로 보인다. 조기(趙岐)가 말 · 마음 · 기를 모두를 타인의 것으로 보았던 반면, 주희는 마음과 기의 소유자를 자기 자신으로 보았다. 그러나 말에 대해 자기의 말로 보는 해석과 타인의 말 내지는 소유자를 명시하지 않은 해석을 제시했다. 먼저 자기의 말로 보는 해석은 『맹자혹문』에 보인다.

> 대체로 고자는 자신의 말의 실수가 어디에 있는지 알지 못했지만, 맹자는 타인과 자기 모두를 관통하여 천하의 말이 잘못되는 부분을 모두에 대해 알았다.
>
> 蓋告子不自知其言之所以失, 而孟子乃兼貫物我, 擧天下之言所以失者而知之…(『孟子或問』)

이곳에서 주희는 고자가 말한 "말에서 얻지 못했다면"이라는 표현의 "말"이란 고자 자신의 말이지만 맹자가 말한 "지언"의 "언(言)"이란 자기와 타인의 말 모두를 포함한다고 보았다. 그리고 그는 『주자어류』에서도 "말에서 얻지 못했다면"이라는 표현의 "말"은 자기의 말로 간주한 해석을 제시한 바 있는데, 「고자상」에 나오는 맹자와 고자의 논변을 예로 들어 설명한다.

---

17) 『孟子或問』 告子所不得之言, 卽孟子所知之言, 告子所勿求之氣, 卽孟子所養之氣也; 以其異者而反之, 則凡告子之所以失, 卽孟子之所以得, 孟子之所以得, 卽告子之所以失也.

"말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"는 이 주장이 바로 맹자와 고자의 부동심이 다른 지점이다. 바로 앞 문장을 보면 "선생님의 부동심과 고자의 부동심에 대해 묻고 싶습니다."라는 질문이 나오고 맹자는 이와 같이 대답했다. 이를 보면 고자는 단지 강하게 밀고 나가기만 하고 말의 옳고 그름을 따지지 않아서 잘못 말해 놓고도 돌이켜 보지 않았다는 것을 알 수 있다. 예컨대 고자는 맹자와 본성에 대해 논하면서 "본성이란 버드나무와 같다"고 말하고서는 말을 바꾸어 "본성은 소용돌이치는 물과 같다"고 말했다. 그는 옳고 그름을 따지지 않고 아무 생각 없이 떠들면서 자기 마음을 강하게 붙들어 놓으려고 할 뿐이다. "말에서 얻지 못했다"는 주장은 말에서 잘못을 저질렀다는 의미이다. "마음에서 구하지 말라"는 주장은 말에서 저지른 잘못이 마음을 어지럽히지 않는다는 의미이다. 이것이 고자의 학문이 맹자와 다른 점이다. 그런 까닭에 맹자가 이 장의 끝에서 "그런 까닭에 내가 고자는 의(義)를 알지 못했는데, 의가 밖이라고 여겼기 때문이라고 말하는 것이다."

"不得於言, 勿求於心", 此正孟子告子不動心之差別處. 當看上文云: "敢問夫子之不動心, 與告子之不動心." 孟子卻如此答, 便見得告子只是硬做去, 更不問言之是非, 便錯說了也不省. 如與孟子論性, 說"性猶杞柳也", 既而轉"性猶湍水也". 他只不問是非, 信口說出, 定要硬把得心定. "不得於言", 謂言之失也; "勿求於心", 謂言之失非干心事也. 此其學所以與孟子異. 故孟子章末云: "我故曰: '告子未嘗知義, 以其外之也.'"(『朱子語類』 52: 24)

주희는 고자가 「고자상」에서 고자는 자신의 주장을 전개하다가 맹자의 반론에 부딪히면 재반박하지 않고 이야기의 단서를 바꾸어 나갔다고 말하고, 고자는 단지 강하게 밀고 나가기만 할 뿐 잘못 말해 놓고도 돌이켜 성찰해 보지 않았다고 평가했다. 말의 잘못이란 잘못된 판단에서 말미암은 것이므로 자기 마음의 잘못에서 말미암은 것이라고 할 수 있지만, 그는 아무런 반성도 하지 않는다는 것이다. 이에 따르면 고자는 말을

하다가 잘못을 저질러도 전혀 개의치 않고 오직 자신의 마음을 강하게 붙들어 그의 마음은 미동도 하지 않도록 한 것이다.

그런데 주희는 『주자어류』에서 앞의 해석을 수정하며 또 다른 해석을 제시한다.

> 질문: 전에 이 문단을 보니 고자가 "말에서 얻지 못했다면"이라고 한 주장은 우연히 실언을 했다는 뜻이고 다른 사람의 말을 거론한 것이 아닌 것 같습니다.
>
> 대답: 나도 이전에는 이렇게 설명했다. 그러나 이렇게 해석하면 지언의 뜻과 맞지 않는다. 이 말은 고자가 타인의 말을 듣고서 의리(義理)를 파악하지[得] 못했다거나 옛 사람의 책을 읽다가 말의 의미를 파악하지[得] 못한 경우에 대해 모두 문제없는 일이라고 여기고 그저 마음이 동요하지 않으면 만족했다는 뜻이다. 지언(知言)을 하지 않으니 의를 모르게 되었고, 그래서 의를 밖이라고 여긴 것이다. 치우친 말, 방탕한 말, 그릇된 말, 회피하는 말 역시 다른 사람의 말이다. 그런 까닭에 "그 마음[其心]에서 생겨난다."고 말한 것이다. 여기에서 "그[其]"라는 글자는 타인을 의미하는 것이다. … (지금 살펴보건대, "타인의 말을 듣고서"이라는 해석은 현행본 『맹자집주』와 내용이 다르다.)
>
> 問: "向看此段, 以告子'不得於言', 是偶然失言, 非謂他人言也." 曰: "某向來亦如此說, 然與知言之義不同. 此是告子聞他人之言, 不得其義理, 又如讀古人之書, 有不得其言之義, 皆以爲無害事, 但心不動足矣. 不知言, 便不知義, 所以外義也. 如詖·淫·邪·遁, 亦只是他人言, 故曰'生於其心'; '其'字, 便是謂他人也."…. 〈今按: "聞他人言"之說, 與集注異.〉 (『朱子語類』 52: 58)

주희는 "말"을 자기의 말이라고 본 앞의 해석을 따르게 되면 "말에서 얻지 못했다면"의 "말"과 지언의 "언(言)" 즉 "말"을 서로 다르게 해석해야 한다는 문제가 있다고 인정하고, 이곳의 "말"을 타인의 말로 간주

했다. 주희는 책을 읽으면서 그 의미를 파악하지 못하는 경우를 예로 들어 말에서 얻지 못했다는 말은 타인의 말을 듣고 그 의미를 제대로 파악하지 못했다는 의미로 해석한다. 그리고 다른 곳에서는 말에서 얻지 못했다는 말과 지언, 즉 말을 이해했다는 말을 서로 상대하는 말로 보아 말에서 얻지 못했다는 말은 말에서 이해하지 못한 부분이 있다는 의미로 해석한다.[18] 이런 해석에 따를 경우, 고자의 주장은 다음과 같은 의미로 읽을 수 있다. 타인의 비판을 듣거나 책을 읽으면서 납득하기 어려운 부분이 있어도, 자기 마음에서 그 리(理)를 찾아보지 않은 채, 그냥 내버려두고 자기의 마음을 안정시키려고 노력할 뿐이다. 타인의 말이나 책이 내 마음에 아무런 영향을 주지 않으니 이로 인해 내 마음이 동요할 일은 없다. 따라서 고자의 부동심의 한 가지 방법은 세상의 시비나 서책에 담긴 가르침이 자신의 생각과 달라도 전혀 개의치 않는 태도를 유지하는 것이었다고 할 수 있다. 이러한 입장 변화는 시간 순으로 전개된 것으로 보인다. 타인의 말로 보는 해석이 주희 만년의 해석이었던 것으로 보인다.

이처럼 서로 다른 두 가지 견해를 제시했음에도 불구하고 주희의 해

---

18) 『朱子語類』 52: 25 "不得於言, 勿求於心; 不得於心, 勿求於氣". "不得", 猶曰失也. 謂言有所不知者, 則不可求之於心; 心有不得其正者, 則不可求之於氣. 孟子謂言有所不能知, 正以心有所不明, 故"不得於言, 勿求於心, 不可". 其不得於心者, 固當求之心. 然氣不得所養, 亦反能動其心, 故"不得於心, 勿求於氣", 雖可而未盡也. 蓋知言只是知理. 告子既不務知言, 亦不務養氣, 但只硬把定中間箇心, 要他不動. 孟子則是能知言, 又能養氣, 自然心不動. 蓋知言本也, 養氣助也. 三者恰如行軍, 知言則其先鋒, 知虛識實者; 心恰如主帥, 氣則卒徒也. 孟子則前有引導, 後有推助, 自然無恐懼紛擾, 而有以自勝. 告子則前後無引助, 只恁孤立硬做去, 所以與孟子不動心異也. "不得於言"以下, 但作如此看, 則此一章血脈貫通, 而於知言養氣, 詖 · 淫 · 邪 · 遁之辭, 方爲有下落也. 至於集義工夫, 乃在知言之後. 不能知言, 則亦不能集義. 〈言, 如觀古聖賢之言, 與聽今人之言, 皆是.〉

석은 몇 가지 공통점을 갖고 있다. 첫째 어느 쪽을 따르더라도 주희는 고자를 외부로부터의 영향을 줄이고 내면을 지키려는 경향을 갖고 있는 사상가로 보았다. 여기에서 주희가 고자의 주장인 "생지위성(生之謂性)"을 지각운동(知覺運動)이라고 설명했던 것을 참고해 고자의 부동심의 함의를 다시 정리해 볼 수 있다. 인간의 내면에는 도덕성이 없는 지각운동만이 존재하고, 도덕성은 외재적 규범으로서 말에 담겨 있다. 이처럼 지각운동과 도덕성을 완전히 나누어 놓을 때 두 가지 선택의 가능성이 있다. 도덕성이 없는 상태를 그대로 유지하던가 아니면 외부에 존재하는 규범을 받아들이는 것이다. 주희의 설명에 따르면, 고자는 외부에 대해 개의치 않고 오직 자신의 내면을 지키고 마음을 붙들려는 노력만을 했으므로, 전자의 길을 선택한 것이다. 둘째 고자에 대한 비판 역시 유사하다. 어느 쪽을 따르더라도 고자는 외면을 버린다는 점에서 밖에서 이미 잘못을 저질렀고, 스스로 돌아보고 반성하지 않은 이상, 결국엔 자신의 내면까지도 내버리게 된다고 평가가 나올 수밖에 없기 때문이다. 마지막으로 비록 첫째 해석은 "말에서 얻지 못했다면[不得於言]"의 "말[言]"과 "지언(知言)"의 "말[言]"을 서로 다르게 보는 문제가 있지만, 주희의 해석 모두는 고자의 주장 앞부분을 뒤에 맹자가 지언을 말하게 된 직접적인 이유로 보았다.

주희는 고자가 마음에만 집중하고 기(氣)에서 도움을 얻지 않는다는 의미로 읽고 맹자가 이에 대해 동의했던 이유를 근본에 집중했기 때문이라고 평가했다.[19] 그런데 주희는 맹자가 "가(可)하다"고 말했던 것은 전면적인 동의가 아닌 최소한의 동의, 즉 "근가(僅可)"의 의미라고 주장한다. 주희가 이렇게 생각했던 이유는 이러한 것이다. 고자는 말과 마음

---

19) 『孟子集註』 3.2 於心有所不安, 則當力制其心, 而不必更求其助於氣. … 孟子旣誦其言而斷之曰, 彼謂不得於心而勿求諸氣者, 急於本而緩其末, 猶之可也.

이 서로에게 영향을 주지 않도록 했던 것처럼 마음과 기도 서로 아무런 영향을 주지 않도록 했다.[20] 그러나 맹자는 이어진 부분에서 뜻[志]이 기를 이끌지만 때로는 기가 마음에 영향을 주기도 한다고 말했다. 따라서 기를 길러 기의 도움을 얻지 않으면, 즉 호연지기(浩然之氣)를 길러 놓지 않으면, 두려움과 의혹이 생겨나 도의를 실천할 수 없는 경우가 발생할 수 있다.[21] 기를 기르지 않은 상태에서 마음 혹은 뜻이 동요할 수 있다는 가능성을 인정한 이상, 이러한 해석은 호연지기를 기르지 않는 고자의 부동심은 지속하기 힘들거나 애초에 실현하기 힘든 일이라는 비판을 함축하게 된다.

정리해 보자면, 주희의 설명에 따르자면, 고자의 부동심은 마음이 말과 기에 영향 받지 않도록 노력하는 것이었다. 따라서, 주희의 설명에 따르자면, 맹자의 부동심은 이와 정반대의 길을 간다. 주희의 해석을 따를 때, 맹자가 부동심했던 방법은 지언과 양기가 된다. 고자의 경우 마음과의 상호 영향 관계를 끊어버리려고 했던 말과 기가, 전자는 적극적으로 탐구해야 할 대상으로 후자는 실천을 통해 길러야 할 대상이 되는 것이다. 궁리(窮理)하여 지혜를 기르고, 집의(集義)하여 용기를 기르는 일은 마음의 의혹과 두려움을 없애줄 것이기 때문이다. 주희에 따르면, 여기에는 분명히 순서가 있다. 그는 지언을 통해 옳고 그름을 알고 난 뒤에야 양기할 수 있다고 보았다.[22] 말하자면 궁리하여 무엇이 도의(道義)인지

---

20) 『朱子語類』52: 27 "不得於言, 勿求於心", 是心與言不相干. "不得於心, 勿求於氣", 是心與氣不相貫. 此告子說也.

21) 『孟子集註』3.2 人能養成此氣, 則其氣合乎道義而爲之助, 使其行之勇決, 無所疑憚.

22) 『朱子語類』52: 49 知言, 然後能養氣. 52: 50 孟子說養氣, 先說知言. 先知得許多說話, 是非邪正 〈人傑錄作"得失".〉 都無疑後, 方能養此氣也. 52: 51 孟子論浩然之氣一段, 緊要全在"知言"上. 所以大學許多工夫, 全在格物 · 致知. 52: 52 知言養氣,

알지 못한다면 호연지기를 기르는 일이 불가능하다는 것이다.

주희는 고자의 부동심을 설명하면서, 고자의 생각이 육구연의 사상과 같다고 주장한 바 있다. 특히 주희는 육구연은 책을 읽는 것을 권하지 않고[23] 오직 마음을 밝히려고만 했으므로 억지로 마음을 붙들려고 했던 고자의 부동심과 같다고 주장한 바 있다.[24] 그러나 주희 역시 육구연이 책을 읽어서는 안 된다고 주장한 것은 아니었다는 것을 알고 있었다. 주희가 염두에 두고 있었던 것은 "의외(義外)"의 의미였던 것으로 보인다.

> 이전에 육구연과 "의외"의 의미를 놓고 논쟁한 적이 있다. 나는 이렇게 생각했다. 마땅히 이렇게 해야 하는 일이 비록 밖에 있을지라도 내 마음으로 마땅히 이렇게 해야겠다고 생각했다면, 이것은 안이다. 그리고 어떤 사람이 성품이 노둔하여 단번에 알지 못하고 다른 사람이 말해 주어서야 옳다는 것을 알게 되어 이에 따라 행한다면 이 역시도 안이다. 반면 육구연은 이렇게 생각했다. 이런 생각이야말로 고자의 견해이다. 오직 자기 안에서 얻은[自得] 것만이 옳다. 만일 다른 사람의 설명을 듣고 의롭다고 생각해 행한다면 이는 밖에서 구하는 것이다. 결국 마땅히 이렇게 해야 하는 일에 대해서도 역시 이렇게 하지 않는다. 내가 보기에는 이런 생각이야말로 고자의 견해이다.
>
> 嘗與金溪辨"義外"之說. 某謂事之合如此者, 雖是在外, 然於吾心以爲

雖是兩事, 其實相關, 正如致知 · 格物 · 正心 · 誠意之類. 若知言, 便見得是非邪正. 義理昭然, 則浩然之氣自生. 52: 54 知言, 則有以明夫道義, 而於天下之事無所疑; 養氣, 則有以配夫道義, 而於天下之事無所懼.

23) 『朱子語類』 52: 28 至云: "陸氏之學不甚教人讀書看文字, 與告子相似否?" 先生曰: "便是." 先生又謂: "養氣一段, 緊要處是'自反而縮', '以直養而無害', '是集義所生者'. 緊要處在此三句上看."

24) 『朱子語類』 52: 154 問: "集注云: '告子外義, 蓋外之而不求, 非欲求之於外也.'" 曰: "告子直是將義屛除去, 只就心上理會." 因說: "陸子靜云: '讀書講求義理, 正是告子義外工夫.' 某以爲不然. 如子靜不讀書, 不求義理, 只靜坐澄心, 卻似告子外義."

> 合如此而行, 便是內也. 且如人有性質魯鈍, 或一時見不到; 因他人說出來, 見得爲是, 從而行之, 亦內也. 金溪以謂, 此乃告子之見, 直須自得於己者方是. 若以他人之說爲義而行之, 是求之於外也. 遂於事當如此處, 亦不如此. 不知此乃告子之見耳. (『朱子語類』 124: 37)

이곳에서 주희는 이전에 육구연과 "의외(義外)"의 의미에 대해 논쟁을 벌였다고 밝히고 있다. 아마도 남강(南康)에서 논쟁을 벌였던 일을 거론한 것으로 보인다. 주희는 당시의 논쟁을 회상하면서, 자신은 다른 사람의 조언을 듣고서 이를 옳다고 여기어 실천하는 경우 역시 "안[內]"라고 보지만, 육구연은 이것이야말로 고자의 견해라고 주장하면서 자기 안에서 얻은 것만이 옳다고 여겼다고 말했다. 실제로 주희는 「고자상」의 "의외(義外)"를 설명하면서 동생이 시동(尸童)이 되었을 때에는 동생에게 술을 올려야 하지만, 이러한 앎은 묻고 따져서 얻는 것이지 내면으로부터 나올 수 없다고 보았다.[25] 그리고 다른 사람이 알려준 것조차 "의외(義外)"에 해당한다고 본다면, "태어나면서부터 이것을 알고, 편안히 이것을 행한다[生而知之 · 安而行之]"는 것만을 인정하고, "이것을 배워서 안다[學而知之]"는 것[26] 이하의 모두를 부정하는 것이라고 비판했다.[27]

---

25) 『朱子語類』 59: 22 李時可問"仁內義外". 曰: "告子此說固不是. 然近年有欲破其說者, 又更不是. 謂義專在內, 只發於我之先見者便是. 如'夏日飮水, 冬日飮湯'之類是已. 若在外面商量, 如此便不是義, 乃是'義襲'. 其說如此, 然不知飮水飮湯固是內也. 如先酌鄕人與敬弟之類, 若不問人, 怎生得知? 今固有人素知敬父兄, 而不知鄕人之在所當先者; 亦有人平日知弟之爲卑, 而不知其爲尸之時, 乃祖宗神靈之所依, 不可不敬者. 若不因講問商量, 何緣會自從裏面發出? 其說乃與佛氏'不得擬議, 不得思量, 直下便是'之說相似, 此大害理. 又說'義襲'二字全不是如此, 都把文義說錯了. 只細看孟子之說, 便自可見."

26) 『禮記』 「中庸」 或生而知之, 或學而知之, 或困而知之, 及其知之, 一也. 或安而行之, 或利而行之, 或勉强而行之, 及其成功, 一也.

27) 『朱子語類』 124: 37 曰: "謂如人心知此義理, 行之得宜, 固自內發. 人性質有不同,

이러한 비판에서 알 수 있듯이, 주희는 육구연이 고자처럼 오직 마음만을 중시하기 때문에 책을 읽거나 토론하는 등의 활동, 즉 궁리에 부정적인 태도를 보였다고 생각한 것이다. 이와 유사한 관점은 고자의 부동심을 구방심(求放心)과 관련해 비판했던 대목에서도 드러나는데, 그는 궁리하지 않고 공허하게 마음만을 붙들어서 마음을 바르게 하려는 일[正心]은 고자의 부동심과 같다고 말한 바 있다.[28] 그리고 그는 궁리 이후에 구방심할 수 있지 구방심한 뒤에 궁리하는 하는 것이 아니라고 주장했다. 이상에서 보자면, 주희는 육구연에 대해 궁리하지 않았기 때문에 의(義)를 알지 못했다고 파악한 것으로 보인다.

주희의 고자 부동심에 대한 이해의 요지는 다음 몇 가지를 꼽아볼 수 있다. 먼저 주희는 부동심을 불혹에 해당한다고 보아 지언 · 궁리의 중요성을 강조했다. 둘째 그는 고자를 외부의 영향을 거부하고 오직 내면만을 붙들려고 하는 사상가로 보았다. 셋째 그는 위 두 가지를 근거로 고자

或有魯鈍, 一時見未到得; 別人說出來, 反之於心, 見得爲是而行之, 是亦內也. 人心所見不同, 聖人方見得盡. 今陸氏只是要自渠心裏見得底, 方謂之內; 若別人說底, 一句也不是. 才自別人說出, 便指爲義外. 如此, 乃是告子之說. 如'生而知之', 與'學而知之, 困而知之'; '安而行之', 與'利而行之, 勉强而行之'; 及其知之行之, 則一也. 豈可一一須待自我心而出, 方謂之內? 所以指文義而求之者, 皆不爲內? 故自家才見得如此, 便一向執著, 將聖賢言語便亦不信, 更不去講貫, 只是我底是, 其病痛只在此. 只是專主'生知 · 安行', 而'學知'以下, 一切皆廢. 又只管理會'一貫', 理會'一'. 且如一貫, 只是萬理一貫, 無內外本末, 隱顯精粗, 皆一以貫之. 此政'同歸殊塗, 百慮一致', 無所不備. 今卻不敎人恁地理會, 卻只尋箇'一', 不知去那裏討頭處?"

28) 『朱子語類』 59: 150 "'學問之道無他, 求其放心而已.' 舊看此只云但求其放心, 心正則自定, 近看儘有道理. 須是看此心果如何, 須是心中明盡萬理, 方可; 不然, 只欲空守此心, 如何用得! 如平常一件事, 合放重, 今乃放輕, 此心不樂; 放重, 則心樂. 此可見此處乃與大學致知 · 格物 · 正心 · 誠意相表裏." 可學謂: "若不於窮理上作工夫, 遽謂心正, 乃是告子不動心, 如何守得?" 曰: "然." 又問: "舊看'放心'一段, 第一次看, 謂不過求放心而已. 第二次看, 謂放心旣求, 儘當窮理. 今聞此說, 乃知前日第二說已是隔作兩段. 須是窮理而後求得放心, 不是求放心而後窮理." 曰: "然."

를 육구연과 선종과 유사한 사상가로 보았다. 그러나 그의 해석이 후대에 깊은 영향을 끼쳤을지라도 그의 해석을 수용한 후대 사상가들이 위의 세 가지 특징을 모두 받아들이지는 않았다. 다음 절에서는 왕부지(王夫之) · 정약용(丁若鏞) 두 사람의 해석을 간단히 살펴보며 그의 해석이 후대에 어떻게 받아들여졌는지 살펴보도록 하겠다.

2.2 주희 해석의 계승자들: 왕부지(王夫之)와 정약용(丁若鏞), 그리고 현대 연구자들

주희 철학을 그대로 수용하지 않으면서도 주희의 고자 부동심 해석에 많은 영향을 받은 사상가로는 왕부지와 정약용을 예로 들 수 있다. 이들은 주희 철학을 그대로 수용하지 않았고, 맹자의 부동심에 대한 해석 역시 동의하지 않았다. 그럼에도 불구하고 고자와 고자의 부동심 해석에 대해서는 대체로 동의하는 입장이었다. 이 절에서는 주희 해석의 다양한 가능성들을 검토하는 취지에서 두 사람의 사례를 간략히 검토해 보도록 하겠다.

왕부지는 부동심을 두려움과 의혹이 없다[無恐懼疑惑]는 의미으로 이해한 곳에서 알 수 있듯이,[29] 부동심을 지언과 양기의 결과로 보는 주희의 해석을 수용한 것으로 보인다. 그리고 고자와 고자의 부동심에 대해서도 주희와 동일한 관점을 취했다.

> 고자가 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"라고 주장한

29) 『讀四書大全說』「雍也 · 十九」 在樂上做工夫, 便是硬把住心, 告子之所以無恐懼疑惑也. 在道上做工夫, 則樂爲禮複仁至之候, 舉凡動靜云爲, 如馳輕車 · 下飛鳥, 又如殺低棋相似, 隨手輒碎, 如之何無樂! 如之何其改也!

것은, 그 스스로가 이 마음과 천하의 말은 분명히 둘이므로 말을 끌어다가 억지로 안으로 집어넣거나 마음을 수고롭게 하여 밖으로 나가서는 안 된다고 생각했기 때문이다. 안정되게 할 것은 그저 마음이니, 마음이 아직 이름과 말이 없는 저 높은 차원에서 천하를 뛰어넘도록 하여, 자기가 옳다고 여기는 것을 옳다고 하고 자기가 그르다고 여기는 것을 그르다고 여기는 자가 내 앞에 이르더라도, 모기가 쇠로 된 소를 물어뜯는 것 같아서 조금도 동요하게 할 수 없게 해야 한다는 것이다. 이른바 "당신이 무심하다면 그도 어쩔 수 없다."[30]는 말과 같은 것이다. 만일 반드시 마음에서 구한다면 그 마음을 수고롭게 하여 격물궁리하게 되는데 시비득실이 먼저 내 안에 쌓여서 마음이 이에 따라 움직이게 된다. 그런 까닭에 정이와 주희는 이 부분에서 고자가 의를 바깥이라고 여겼다는 것을(도외시했다는 것을) 알았다. 고자가 "생지위성(生之謂性)"이라고 한 주장도, 의리(義理)가 있기 때문에 말에는 얻고 얻지 못하는 것이 있지만 이런 것 모두는 본성에 있는 것이 아니고 본성에 있는 것이 아닌 까닭에 [마음에서] 구할 필요가 없다는 의미이다.

告子謂"不得於言, 勿求於心", 只緣他自認此心與天下之言判然爲二, 不當強引言入, 而役心以出. 直安頓者心, 教在未有名言上一層, 籠罩著天下, 俾是其所是而非其所非者, 至我之前, 如蚊子咂鐵牛, 絲毫搖動他不得, 所謂"你若無情他也休"也. 若必求之於心, 則將役其心以窮理格物, 是非得失先積於我而心爲之動. 故程 · 朱於此, 識得他外義處. 乃其云"生之謂性"者, 亦謂有義有理, 因而言有得有不得, 皆非性之所有, 非其所有, 故不當求也. (『讀四書大全說』「公孫丑上篇 · 五」)

그에 따르면, 고자는 자기 마음과 천하의 말을 완전히 둘로 여기고 세

30) 해당 원문 "你若無情他也休"는, 『卍續藏』에 수록된 『禪宗頌古聯珠通集』에 나오는 다음 내용을 언급한 것으로 보인다. 樓子和尚因從街市過經酒樓下, 偶整襪帶少住, 聞樓上人唱曲云: 你既無心我便休. 聊聞忽然大惡, 從此號樓子. (卷四十「祖師機緣」)

상의 시비득실에 대해 납득하기 어려운 일에 대해서는 자세히 살필 필요가 없다고 생각했다. 그리고 자신의 마음에서 구하여 궁리하게 되면 도리어 이로 인해 마음이 동요하게 된다고 보았다. 왕부지는 이러한 고자의 주장은 자신의 본성에 없는 것을 밖에서 구해서는 안 된다는 것을 전제로 한 것이라고 보았다. 이처럼 왕부지는 고자는 마음을 붙들어 세상의 시비득실에 전혀 영향 받지 않으려고 노력한 사람으로, 노자와 장자에서 유래한 사상가로 보았고, 후대의 불교와 유사한 견해를 갖고 있었다고 평가했다.[31] 이러한 관점은 후대에 서복관(徐復觀)의 해석으로 이어지게 된다.[32]

왕부지는 전체적으로 주희의 해석을 수용했지만 지언 · 양기와 관련해서는 주희와는 다른 해석을 제시했다. 그는 지언 뒤에 양기한다는 입장에 대해 반대하면서, 집의(集義)하지 않고서는 의가 안이라는 것[義內]를 알 수 없다고 보았다. 주희가 지언을 설명하면서 진심지성(盡心知性)을 거론한 이상,[33] 지언은 초학자(初學者)의 일이라고 볼 수 없고 내용상 지언은 "대인이면서 저절로 변화하여 자취가 없는[大而化之]" 경지에, 양기는 "가득 차서 밖으로 광채가 드러나는[充實而有光輝]"의 경지[34]에 해당하므로, 지언한 뒤에 양기한다고 말할 수 없다는 것이다.[35]

---

31) 『讀四書大全說』「公孫丑上 · 伍」蓋亦源本老 · 莊, 而後世佛氏之言亦相承以立說焉.

32) 徐復觀(1959), pp.123-125.

33) 『孟子集註』「公孫丑上」知言者, 盡心知性, 於凡天下之言, 無不有以究極其理, 而識其是非得失之所以然也.

34) 『孟子』14.25 可欲之謂善, 有諸己之謂信, 充實之謂美, 充實而有光輝之謂大, 大而化之之謂聖, 聖而不可知之之謂神

35) 『讀四書大全說』「公孫丑上 · 二」苟不集義, 如何見得義在內? 既不灼然精義之在吳心, 而以求知天下是非得失之論, 非屑屑然但從事於記誦詞章, 則逆詐 · 億不信,

따라서 그는 고자와 고자의 부동심에 대해서는 주희의 해석을 따랐지만, 맹자와 맹자의 부동심에 대해서는 주희와는 다른 길을 갔다고 할 수 있다.

왕부지와는 달리, 정약용은 3.2에 대한 주희의 해석 대부분을 받아들이지 않았다. 특히 정약용은 주희 해석의 가장 중요한 특징이라고 할 수 있는 부동심을 불혹으로 본 해석을 받아들이지 않았다. 그는 부동심은 큰 덕을 가져 두려움 없는(無懼) 것이고 불혹은 지(知)와 관련된 문제이므로 부동심과 불혹은 별개의 문제라고 생각했다.[36] 그러나 고자의 부동심에 대해서만큼은 정약용은 주희와 유사한 해석을 제시했다. 그런데 그는 주희가 "말에서 얻지 못했다면"이라는 표현의 "말"을 자신의 말로 간주했던 해석과 유사한 해석을 제시했다.

> 말에서 얻지 못했다는 말은 말에 막히는 바가 있을 의미한다. ["다른 사람에게 터럭만큼이라도 꺾인다"는 말과 같다.] 마음에서 얻지 못했다는 말은 마음에 만족하지 못함을 의미한다. ["스스로 반성하여 옳지 않다"는 것과 같다.] 고자는 말하다가 막히게 되면 바로 폐기해 버

爲揣摩鉤距之術而已矣. 集注於"知言"下個"盡心知性", 是何等語! 此豈漫未集義者初學之始事? 知言至處, 是"大而化之"之境; 養氣至處, 只得"充實而有光輝". 若以爲學之序言之, 養氣以徙義爲初功, 知言以窮理爲始事, 內外 · 主輔雖並進, 而自有別.

36) 『孟子要義』「公孫丑第二」 特以諸情之中, 恐懼之情, 最難裁制. 故不動心者, 以無懼爲首. 此孟子所以歷言北宮黝 · 孟施舍之所守, 曾子 · 子襄之所言, 以明無懼之義. 其實不動心, 不止於無懼而已, 至若先儒之所言, 恐非本旨, 何也? 我之大德, 有足以受大任行大道, 則自當無懼, 我之才德, 本自不足, 君子宜 逡巡退縮, 以讓賢路, 豈可強求其無懼乎? 況惑與不惑, 繫于知識, 知所不及, 安得不惑? 孔子稱四十不惑, 孟子稱四十不動心, 故朱子遂以不動心爲不惑. 然經所云不動心, 非謂是也. 古人稱定大事決大議, 垂紳整笏, 不動聲色而措天下於太山之安. 一問一答, 當以是求之.

리고서 자기 마음에서 그렇게 된 이유를 다시 찾지 않는 것이 자신을 지키고 마음을 움직이지 않게 하는 방법이라고 생각한 것이다. 그리고 마음에 만족하지 못하면 바로 폐기해 버리고 내 기에서 확인해 보려고 하지 않는 것 역시 자신을 지키고 마음을 움직이지 않게 하는 방법이라고 생각한 것이다. 고자의 학문이란 대체로 옳고 그름을 따지지 않고 그저 마음을 움직이지 않는 것을 핵심으로 삼은 것이다.

不得於言, 謂言有所跲 [猶言一毫挫於人] 不得於心, 謂心有不慊. [猶言自反而不縮] 告子以爲言有所跲, 便當棄置, 勿復求其故於吾心, 所以自守而不動心也. 心有不慊, 便當棄置, 勿復求其驗於吾氣, 亦所以自守而不動心也. 告子之學, 蓋不問是非, 惟以不動心爲主. (『孟子要義』「公孫丑第二」)

그는 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"는 주장을 자신의 말이 다른 사람에게 비난받거나 반박에 부딪히더라도, 즉 자신의 말에 잘못이 있더라도 자신의 마음에서 그 이유를 찾지 말라는 의미로 보아, 고자의 부동심이란 시비를 따지지 않고 그저 마음이 동요하지 않도록 하는 것을 주로 삼았을 뿐이라고 평가했다.[37] 비록 고자를 도가나 선종으로 지목하지는 않았고, 육구연의 이름 역시 거론하지 않았지만, 주희와 왕부지와 거의 동일한 평가를 내린 것이다. 그는 『맹자』 해석 뿐 아니라 다른 경전에 대한 해석에서도 주희를 비판해 왔음에도, 이 부분에 대한 해석은 주희를 많이 참고한 것으로 보인다. 이와 유사한 현대 해석으로는 양백준(楊伯峻)을 예로 들 수 있다. 그는 "얻다[得]"의 의미를 승리의 의미로 보고, 말싸움을 벌이다가 말문이 막히는 경우 자신에게 문

37) 『孟子要義』「公孫丑第二」 告子'不得於言, 勿求於心', 孟子'不得於言, 必求於心', 此其所以相反也. 詖、淫、邪者, 言之有失者, 所謂不得於言也. 即言之詖, 而知其心之有所蔽, 即言之淫, 而知其心之有所陷, 即言之邪, 而知其心之有所離, 所謂'不得於言, 必求於心'也.

제가 있을 수 있음에도 고자는 자신을 돌아보지 않는다는 의미로 부동심을 해석했다.[38)]

정약용는 주희처럼 맹자에게 지언 · 양기란 고자의 부동심이 가진 문제를 정확하게 대응하는 것이라고 보았지만, 그는 주희의 이기론 뿐 아니라 격물치지론 역시 받아들이지 않았기 때문에 지언 · 양기에 대한 해석 역시 달랐다.

> 명리(明理)한다고 해도 지언 즉 말을 이해하기에는 부족하니, 반드시 그 마음이 의(義)를 잡아 정직하여 가려지는 바가 없게 된 뒤에서야 치우치거나 방탕한 말을 하는 병통이 없게 된다. 호연지기는 집의(集義)를 통해 생겨나므로 명리설(明理說)을 억지로 지어내서는 안 된다.
>
> 明理不足以知言, 必其心秉義正直, 無所蔽陷, 然後乃無詖淫之病. 如浩然之氣, 生於集義, 不可作明理說. (『孟子要義』「公孫丑第二」)

그는 명리(明理) 즉 궁리를 통해 이치에 밝아서 지언할 수 있는 것이 아니라 집의(集義)를 통해 양기한 뒤에서야 지언할 수 있게 된다고 주장했다. 궁리를 강조하지 않는다는 점에서 왕부지와 차이를 보이기는 하지만, 지언 · 양기에 가운데 양기를 우선시한다는 점에서는 왕부지와 유사성을 보이기도 한다.

상기한 두 사람은 고자와 고자의 부동심에 대해 주희의 해석에 상당부분 동의했지만, 지언과 궁리의 위상에 대해서는 모두 동의하지 않았다. 애초에 부동심을 불혹으로 이해한 주희의 해석은 지언과 궁리를 중심으로 고자의 부동심을 비판하고 이를 토대로 맹자의 부동심을 부각시키고자 하는 목적을 갖고 있었다. 그러나 위 두 사람은 지언이 아닌 양기

38) 楊伯峻(1960), p.70

를 중심으로 부동심을 이해했기 때문에 맹자의 부동심에 대한 이해까지도 달라진 것이다.

이처럼 주희의 해석에 영향 받은 이들조차 지언과 궁리의 위상에 대해 다른 해석을 내놓게 된 것은 단지 왕부지와 정약용이 주희와는 다른 이론적 경향을 갖고 있었기 때문만은 아니다. 주희가 살아 있을 때 주희의 제자 가운데에서도 지언과 궁리를 중심으로 한 부동심 해석에 대해 의문을 표한 경우가 있었다.

> 질문: 나이 사십에 부동심했다는 것은 아마도 "삼십이립(三十而立)"에 해당하고 아직 불혹에는 도달하지 않은 것 같습니다.
>
> 대답: 이것이 바로 불혹과 지언이다. 맹자가 의리를 정밀하고 명석하게 이해하여 천하의 어떤 일도 그의 마음을 움직이지 않는 것이지 억지로 마음을 붙잡아 안정시킨 것이 아니다.
>
> 問: "'四十不動心', 恐只是'三十而立', 未到不惑處?" 曰: "這便是不惑 · 知言處. 可見孟子是義精理明, 天下之物不足以動其心, 不是强把捉得定."(『朱子語類』 23: 111)

앞의 문답은 비교적 간단하지만 주희 문인의 질문은 상당히 의미심장하다. 질문자는 부동심은 "삼십이립(三十而立)"에 해당하는 것으로 아직 불혹에 도달하지 않은 것 아닌가 즉 불혹은 부동심보다 더 원숙한 경지 아닌가라는 질문을 던졌다. 주희는 앞에서와 같이 불혹과 지언을 거론하며, 맹자는 의리에 정밀하고 밝아서[義精理明]해서 부동심했다고 대답했다. 그는 궁리를 통해 도달하지 않은 부동심이란 마음을 억지로 붙잡아 안정시키는 것에 지나지 않다고 본 것이다. 그에게는 지언과 궁리가 부동심 이해의 관건이었다.[39] 그러나 바로 이 질문이 바로 육구연

39) 그는 養氣가 知言보다 더 급하지 않냐는 질문에 대해서도 유사한 대답을 제시했

의 고자 부동심의 해석에 대한 출발점이 된다.

3. 육구연의 고자 부동심 해석

3.1 부동심과 "삼십이립(三十而立)"

육구연의 부동심에 대한 이해는 주희의 이해 방식과는 기본적인 차이가 있다. 주희가 부동심을 불혹으로 이해하기 시작한 이래 많은 연구자들이 부동심을 "사십이불혹(四十而不惑)"에 해당하는 것으로 이해해 왔다.[40] 그러나 육구연은 이와 달리 부동심을 "삼십이립(三十而立)"에 도달하기 위한 공부로 이해한 것으로 보인다.

> 질문: '나는 나이 열 다섯에 배움에 뜻을 두었고, 서른에 확고하게 섰다[三十而立]'라고 했습니다. 그런데 이미 확고히 섰음에도 불구하고, 어째서 나이 사십이 되어서도 의혹이 남아 있는 것입니까?
>
> 대답: 배움에 뜻을 둔다는 것은 부귀, 빈천, 환난 때문에 마음이 움직이지 않고, 이단사설에 흔들리지 않는 것이다. 이렇게 공부해 나가서 서른이 된 후에야 확고하게 설 수 있다. 그러나 이미 확고하게 설 수 있어도 천하의 학술의 같고 다름, 사람 마음의 취향의 차이, 올바른 소

다. 『朱子語類』 52: 5 德修問: "公孫丑說不動心, 是以富貴而動其心?" 先生曰: "公孫丑雖不知孟子, 必不謂以富貴動其心. 但謂霸王事大, 恐孟子了這事不得, 便謂孟子動心, 不知霸王當甚閑事!" 因論"知言 · 養氣". 德修謂: "養氣爲急, 知言爲緩." 曰: "孟子須先說'我知言', 然後說'我善養吳浩然之氣'. 公孫丑先問浩然之氣, 次問知言者, 因上面說氣來, 故接續如此問. 不知言, 如何養得氣?" 德修云: "先須養. 有尺, 便量見天下長短." 曰: "須要識這尺."

40) 이와 관련된 연구사에 대해서는 黃俊傑(1991), pp.337-340를 참고

리와 거짓된 소리가 서로 비슷한 곳, 옳은 것 같지만 그른 지점들에 대해서는 이 나이가 되어서도 많은 의혹이 남아 있다. 이렇게 또 십년을 공부하고 나서야 의혹에 빠지지 않게 된다. 또 이렇게 십년을 더 공부하고 나서야 그런 까닭에 "나이 오십에 천명을 알게 되었다"고 말씀하신 것이다.

或問, "吾十有五而志於學, 三十而立, 旣有所立矣, 緣何未到四十尙有惑在?" 曰, "志於學矣, 不爲富貴貧賤患難動心, 不爲異端邪說搖奪, 是下工夫, 至三十, 然後能立. 旣立矣, 然天下學術之異同, 人心趨向之差別, 其聲訛相似, 似是而非之處, 到這裏多少疑在? 是又下工夫十年, 然後能不惑矣. 又下工夫十年, 方渾然一片, 故曰五十而知天命."(『陸九淵集』「語錄上」 p.430)

위에서 볼 수 있듯이 "부귀, 빈천, 환난 때문에 마음이 움직이지 않고, 이단사설에 흔들리지 않는 것[不爲富貴貧賤患難動心, 不爲異端邪說搖奪]"는 "배움에 뜻을 둔[志於學]" 이후 "서른에 확고히 선다[三十而立]"는 단계를 향한 공부에 해당한다.[41] 여기에서 볼 수 있듯이 육구연은 부동심을 "삼십이립(三十而立)"에 해당하는 것으로 이해하여, 도덕적 주체성을 확립하는 일로 이해한 것으로 보인다. 그런데 "삼십이립"과 관련하여 "이단사설에 흔들리지 않는 것"을 거론한 대목은 "사십이불혹(四十而不惑)"과 겹치는 것처럼 보인다. 양자의 차이를 추정해 보자면, 육구연은 이단사설의 영향을 받지 않은 채 도덕적 주체를 확보하고, 그 뒤에 이를 바탕으로 다양한 이론의 시시비비를 명확히 파악하여 의혹에

41) 이러한 관점은 그가 李伯敏에게 "立"을 설명하는 대목에서도 다시 볼 수 있다. 伯敏云, "如何立?" 先生云, "立是你立, 却問我如何立? 若立得住, 何須把捉. 吳友分明是先曾知此理來, 後被異端壞了(『陸九淵集』 卷三十伍 「語錄下」 p.443). 육구연은 "立"을 설명하면서 그가 고자의 부동심을 설명할 때 사용하는 "把捉"이라는 용어를 사용하여, 李伯敏이 異端의 영향을 받았다고, 즉 그가 不動心하지 못하고 있다고 지적한다.

빠지지 않게 되는 것이 "사십이불혹(四十而不惑)"에 해당하는 것으로 이해한 것으로 보인다.

필자가 보기에, 육구연이 부동심을 "불혹"이 아닌 "이립(而立)"과 연결시켜 이해했다는 사실은 육구연의 고자 부동심에 대한 해석을 이해하기 위한 중요한 단서가 될 뿐 아니라, 주희의 해석과의 차이를 밝히기 위한 중요한 단서이기도 하다. 주희는 부동심에 도달하기 위해 지언과 궁리의 필요성을 강조한다. 반면 육구연은 부동심과 관련하여 지언이나 궁리에 대해 언급한 바 없으며, 오직 양기의 중요성과 이와 관련해 의(義)에 대해 언급할 뿐이다.

3.2 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"는 주장과 양기(養氣)

육구연이 고자의 부동심에 대해 가장 상세히 설명한 대목은 문인이었던 이백민(李伯敏)과 주고받은 대화에 나온다.[42] 이곳에서 육구연이 고자의 부동심을 거론한 주요 부분은 다음과 같다.

> ① 고자는 단단히 붙들어서 부동심에 도달했는데, 정말 어려운 일 아닌가? 그러나 이전과 마찬가지로 옳지 않다.
> 告子硬把捉, 直到不動心, 豈非難事? 只是依舊不是.
>
> ② 고자가 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"고 한 주장은 외면을 단단히 붙들라는 의미이다.
> 告子之意"不得於言, 勿求於心", 是外面硬把捉的.
>
> ③ 북궁유가 마음을 기울인 곳은 바깥이니, 고자가 말에서 얻지 못

42) 『陸九淵集』 卷三十四 「語錄下」 pp.442-445

했다면 마음에서 구하지 말라는 고자의 주장과 같다. 맹시사가 마음을 기울인 곳은 안이니, 맹자가 행위하면서 마음에 흡족하지 않으면 기운이 빠진다고 했던 주장과 같다. 그리고 맹시사는 증자와 유사하고, 북궁유는 자하와 유사하다고 말했는데, 유사하다고 말한 이유는 마음을 기울인 곳이 한 사람은 안이고 한 사람은 바깥이라는 점 때문이지, 정말로 맹시사와 북궁유가 증자나 자하의 수준에 도달했다고 할 수는 없다.

北宮用心在外, 正如告子不得於言勿求於心. 施舍用心在內, 正如孟子行有不慊於心則餒矣. 而施舍又似曾子, 北宮又似子夏. 謂之似者, 蓋用心內外相似, 非眞可及也. …" (이상 『陸九淵集』「語錄下」)

위에서 볼 수 있듯이, 육구연은 고자가 외면의 무언가를 단단히 붙잡는데 힘을 기울였다고 생각했다. 그리고 ③에서 볼 수 있듯이, "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"는 주장은 부동심하기 위한 방법이었고, 이는 용기를 기르는 일과도 관련되어 있다. 따라서 외면의 무언가를 단단히 붙잡는다는 것은 외면의 무언가가 내면에 어떤 영향을 주는 일이라고 생각하는 편이 옳을 것이다. 그렇다면, "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心]"는 "不"·"勿"로 이어지는 부정어들은 어떻게 이해해야 하는 것일까? 앞의 예문만으로는 이 부분을 이해하기 쉽지 않지만, 위 인용문과 이어지는 대화에서 이해의 단서를 찾을 수 있다.

이백민(李伯敏)이 말했다. "어떻게 하면 확고하게 설 수 있습니까?"

선생이 말했다. "확고히 서는 일이란 자네가 서는 일이지, 어째서 나에게 어떻게 설 수 있냐고 묻는가? 만일 확고히 설 수 있다면 무엇을 붙잡을 필요가 있겠는가? 자네는 이전에 이런 이치를 분명히 알고 있었는데, 뒤에 이단에 물들어 훼손된 것이네. 이단은 불교나 도가를 말하는 것이 아니라네. 이 이치와 다른 것, 예컨대 주계역(朱季繹)의 무

리가 이단이지. 공자의 문하에서 오직 안회(顔回)와 증삼(曾參)만이 도를 전수받았고, 다른 사람들은 그렇지 못했네. 대개 안회와 증자의 학문은 내면에서 나온 것이고 다른 사람들은 외면의 것들이 내면으로 들어간 것이라네. 지금 전수되고 있는 것들은 자하(子夏)와 자장(子張)의 무리들이 전수한 것으로 외면의 것들이 내면으로 들어가는 학문이지. 증삼이 전수한 학문은 맹자 이래로는 더 이상 전수되지 않았지. 자네는 근본을 이해하지 못하고 오직 문자만을 이해하고 있네. 내면의 실질이 크면 내면에서 울려 나오는 소리도 크겠지. 근본이 훌륭하다면 아마 문자를 가지고 뭔가 하려고 들지 않겠지. 지금 자네에게 문자는 문자이고 학문은 학문인데 이처럼 생각하기를 멈추지 않는다면 둘로 나뉘는 정도로 그칠까? 아마 지리멸렬해지겠지."

伯敏云, "如何立?"

先生云, "立是你立, 却問我如何立? 若立得住, 何須把捉. 吾友分明是先曾知此理來, 後被異端壞了. 異端非佛老之謂. 異乎此理, 如季繹之徒, 便是異端. 孔門惟顔 · 曾傳道, 他未有聞. 蓋顔 · 曾從裏面出來, 他人外面入去. 今所傳者, 乃子夏 · 子張之徒, 外入之學. 曾子所傳, 至孟子不復傳矣. 吾友却不理會根本, 只理會文字. 實大聲宏, 若根本壯, 怕不會做文字? 今吾友文字自文字, 學問自學問, 若此不已, 豈止兩段? 將百碎."

그는 "확고히 서기[立]" 위해 외면의 것을 붙들 필요가 없다[何須把捉]고 말하면서 다음과 같은 대립을 제시한다.

안자(顔子) · 증자(曾子) – 내면에서 나옴 – 근본
자하(子夏) · 자장(子張) – 외면에서 들어옴 – 문자(文字)

이 대립을 참고해 보면, 외면의 것을 붙든다는 말은 밖으로부터 무엇인가가 들어온다는 것이고, 이때 밖으로부터 들어오는 것은 문자(文字)와 관련되어 있다. 이렇게 볼 때 육구연이 이해한 고자의 부동심은, 아마도 외면에 존재하는 문자에 담긴 이념이나 규범을 강하게 붙들어, 즉 이

에 집중하여 행위의 원칙으로 삼아 이를 통해 마음이 동요하지 않기를 추구하여 이룬 것이라고 말할 수 있다. 그리고 육구연이 부동심을 "삼십이립"에 이르는 공부로 이해했다는 것을 감안하면, 육구연은 고자에게 주체성의 근원은 자신의 마음이 아닌, 외면, 문자라고 본 것이다. 아마도 이것이 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"는 고자의 주장에 대한 육구연의 이해의 대략일 것이다.

이상의 내용을 토대로 보자면, 육구연은 고자의 부동심에 대해 상당히 흥미로운 독법을 제시했을 가능성이 크다. 그러나 고자의 부동심은 A를 하지 못했다면(不A), B를 하지 말라는(勿B) 형식을 갖고 있음에도 육구연은 이런 형식에 딱 맞추어 설명하지는 않았다. 따라서 원문의 형식에 맞추어 육구연의 해석을 재구성해 보자면, 육구연은 다음 두 단계를 거쳐 자신의 해석에 도달한 것으로 보인다.

> ① 말에서 부동심하게 해 줄 원칙을 획득하지 못했다면, 마음에서 찾으려고 시도할 필요가 없다.

마음에서 찾으려고 시도할 필요가 없는 이유는 아마도 마음은 애초에 도덕성을 갖고 있지 않고 있기 때문일 것이다. 따라서 이 경우에 말이 중요해진다.

> ② 부동심하게 해 줄 도덕적 원칙이 있다면, 그것은 말에서 찾을 수 있다.

고자에게 인간이 갖게 되는 도덕성의 근원은 인간 내부에는 없고 오직 외부에 있다. 그런데 여기에서 한 가지 주의할 점은 인간의 내면에 원래 도덕성이 없다는 주장은 서로 다른 두 가지 실천적 함의를 갖는다는

것이다. 먼저 내면에 도덕성이 없다면, 마치 동전 한푼 없는 처지에 있는 사람이 무소유의 삶을 살겠다고 생각하는 것처럼, 없는 그대로 살아가는 것이 좋다고 생각할 수 있다. 외부의 도덕성을 도입하여 이를 내면의 원칙으로 삼는 일이란 자신의 본래적인 모습을 해치는 일이며 그러한 의미에서 도덕성이란 해로운 것이라고 생각할 수 있기 때문이다. 따라서 이 경우에는 말은 부정의 대상이 되고 마음 또는 내면은 지켜야 할 대상이 된다. 양주나 도가 일부는 이와 유사한 길을 걸어갔을 가능성이 크다. 앞에서 보았던 주희의 해석과 주희 해석의 계승자들은 이러한 길을 걸어갔다.

그러나 육구연의 설명에 비추어 볼 때, 고자가 이런 길을 갔다고 보기는 어렵다. 육구연이 고자를 공문별파(孔門別派)라고 보았다는 사실은, 고자를 자기 고유의 도덕 이론을 가진 사상가로 보았다는 것을 말해준다. 게다가 그에게 이단은 아주 가까운 곳에 있었다. 따라서 앞에서와는 정반대의 길을 갔다고 보아야 한다. 인간의 내면에 도덕성이 없다는 사실은 앞에서와는 정반대로 불만스럽게 느껴질 수도 있다. 마치 수중에 동전 한푼 없는 처지에 있는 사람이 불만을 느끼고 지금 자기 것이 아닌 돈을 자기 것으로 만들기 위해 노력하는 것처럼, 도덕성을 갖고 있지 않다는 사실은 도덕성을 얻기 위해 노력해야 하는 이유가 된다. 순자는 이 길을 걸어간 것으로 보인다. 그는 우리 본성에 예의가 없기 때문에 예의를 갖기 위해 노력한다고 보았고[43] 성인됨이란 인간의 본성[性]과 인위[僞]의 결합의 산물이라고 보았다.[44]

---

43) 『荀子』「性惡」凡人之欲爲善者, 爲性惡也. … 苟無之中者, 必求於外. … 苟有之中者, 必不及於外. 用此觀之, 人之欲爲善者, 爲性惡也. 今人之性, 固無禮義, 故彊學而求有之也.

44) 『荀子』「禮論」故曰: 性者, 本始材朴也; 僞者, 文理隆盛也. 無性則僞之無所加, 無

이렇게 파악할 때 고자가 제안하는 부동심의 방법은 다음과 같은 실천적인 함의를 갖는다.

③ 말에서 얻은 것을 마음의 원칙으로 붙들어 부동심하게 하라.

즉 도덕을 갖지 못한 마음이 말에서 도덕적 규범을 인지하여 이를 행위 원칙으로 삼아야 한다는 것이다. "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心]"을 "말에서 얻었다면 마음에서 구하라[得於言, 求於心]"는 말에 가깝게 변형하여 이해하는 것이다. 비록 육구연은 고자의 부동심의 뒷부분에 대해 논한 적이 없지만, "마음에서 얻지 못했다면 기에서 구하지 말라[不得於心, 勿求於氣]"에도 같은 방법을 적용할 수 있다. 이곳의 기(氣)가 용기(勇氣)와 관련되어 있다는 점을 감안하면 다음과 같이 재구성할 수 있다.

④ 마음에서 의지할만한 원칙을 얻지 못했다면, 기(氣)에서 찾으려는 노력을 할 필요가 없다.
⑤ 기가 위축되지 않게 할 수 있는 원칙이 있다면, 그것은 오직 마음에서 찾을 수 있다.
⑥ ③의 마음에서 찾은 것을 기와 결합시키도록 하라.

④과 ⑤에서 마음이 갖고 있는 원칙이란 결국 ①과 ②에 나온 말에서 유래한 것이다. 말에서 찾은 것을 마음과 결합시키고, 이렇게 도덕성을 획득한 마음 또는 "뜻[志]"는 "기를 통솔하는 것[氣之帥]"가 되므로, 이번에는 기(氣)가 도덕성을 갖게 된다. 기는 ①과 ②의 마음에 상응하는

僞則性不能自美. 性僞合, 然後聖人之名, 一天下之功於是就也. 故曰: 天地合而萬物生, 陰陽接而變化起, 性僞合而天下治.

것이지만, 기는 말에서 얻을 수 있는 원리와 바로 결합하지 못하고, 도덕성을 획득한 마음을 경유한 뒤에서야 도덕성을 갖게 된다는 점에서 마음과 차이가 있다.

물론 육구연이 "마음에서 얻지 못했다면 기에서 구하지 말라"는 주장에 대해서도 이런 해석을 제시한 적은 없다. 그러나 이 해석을 고려해 보면, 그가 양기(養氣)와 관련해 의외(義外)를 어떻게 이해했는지 분명히 파악할 수 있게 된다. 육구연은 "의로움을 축적해 생겨난다[集義所生]"는 말과 "의가 밖에서 들어와 취한 것이다[義襲而取之]"는 말의 차이를 맹자와 고자의 부동심의 차이와 함께 거론한다.[45] 아마도 그는 양자의 차이를 앞에서와 같이 내면으로부터 나온 것과 외면으로부터 들어온 것의 차이로 이해한 것으로 보인다. 따라서 의외(義外)란 의가 외부에 있다는 의미이며, "의가 밖에서 들어와 취한 것이다"는 말은 마음을 경유하여 들어 온 외면의 의가 기와 결합했다는 의미로 볼 수 있다.

여기까지 정리해 놓고 나면, 육구연이 고자의 부동심을 설명하면서 무엇을 부각시키고 싶었는지 비교적 명확해진다. 육구연의 해석에 따를 때 고자의 강조점은 마음이 아니라 말에 있다. 마음에서는 도덕적 원칙을 찾을 수 없고 또 그렇게 해야 할 필요도 없는 이상, 마음은 말에서 얻게 되는 도덕적 원칙을 수용할 공간으로서만 의미가 있을 뿐이다. 도덕

---

45) 『陸九淵集』「與鄧文範」人誠知止, 即有守論, 靜安慮得, 乃必然之勢, 非可強致之也. 此集義所生與義襲而取之者之所由辨, 由仁義行與行仁義者之所由分; 而曾子 · 子夏之勇, 孟子 · 告子之不動心, 所以背而馳者也.「語錄下」又問養氣一章, 先生云, "此又當求血脈, 求要理會"我善養吳浩然之氣." 當吳友適意時, 別事不理會時, 便是"浩然", "養而無害, 則塞乎天地之間", "是集義所生者, 非義襲而取之也". 告子之意: "不得於言, 勿求於心", 是外面硬把捉的. 要之亦是孔門別派, 將來也會成, 只是終不自然. 孟子出於子思, 則是涵養成就者, 故曰"是集義所生者". 集義只是積善, "行有不慊於心則餒矣", 若行事不當於心, 如何得浩然? 此言皆所以闢告子."

성의 근원은 인간 외부에 있고 인간의 내면은 이를 수용하는 공간일 뿐이다. 반면 맹자의 강조점은 마음에 있다. 맹자로서는 인간 외부에서 도덕적 원칙을 찾아 이를 내면으로 가져올 필요가 없기 때문이다. 오직 해야 할 일이 있다면 놓아버린 마음을 되찾는 일, 즉 구방심(求放心)일 따름이다. 따라서 이 부분에서 보이는 고자와 맹자의 대립은 도덕성의 근원의 소재에 대한 의견 차이로 바꾸어 읽을 수 있다. 고자가 인간이 가질 수 있는 도덕성의 근원을 인간 외부의 규범이나 원리로 설정했던 반면, 맹자는 이에 반대하고 인간이 가진 도덕성의 근원을 마음으로 설정했다는 것이다.

이렇게 볼 때 육구연이 「고자상」에 나온 고자의 주장에 대해 설명한 바 없지만, 버드나무의 비유, 생지위성(生之謂性), 성무선무악(性無善無惡), 인내의외(仁內義外)에 대해 그가 어떻게 이해했을지 추측해 보기란 어려운 일이 아니다. 아마도 그의 관점에 맞추어 해석해 보자면, 고자는 인간의 본성은 어떤 도덕성도 없는 것(性無善無惡)이어서 동물적인 생명(生之謂性)이므로, 버드나무에 외부의 힘을 가해 술잔과 그릇을 만들듯이, 본성 외부에 존재하는 각종 규범과 이념과 결합시켜 변화시켜야 한다고 생각했을 것이다.

상기한 육구연의 해석은 당시에 상당히 독창적인 것으로, 전례가 없는 것이었다. 그의 해석은 주소(注疏)와도 완전히 다를 뿐 아니라, 주희와도 완전히 다른 해석이었다. 훗날 왕수인(王守仁)과 황종희(黃宗羲)가 이러한 관점을 계승하여 고자의 부동심을 설명했다. 그렇다면 주희는 이런 해석을 알고 있었을까? 『주자어류』에는 육구연의 부동심 이해에 대해 주희는 여러 차례 비판을 가한 바 있어 육구연의 해석을 상당히 의식하고 있었다는 것을 알 수 있다. 그러나 『주자어류』에서는 그의 해석을 개략적으로 소개하고 비판했을 뿐 위와 같은 그의 주장을 제시하고 상

세한 분석을 제시한 사례는 보이지 않는다. 그러나 필자가 보기에 『맹자혹문』에 수록된 문답 하나는 육구연의 해석을 주희가 상세히 알고 있었음을 보여준다.

> 질문: 누군가는 말이라고 한 것은 이름과 의미[名義]를 일컬은 것이라고 여겼다. 고자의 학문은 먼저 밖에서 구하고 그 뒤에 안에서 구하는 것이다. 이와 같다면, 먼저 반드시 "인(仁)"이라는 이름[과 의미를] 얻은 뒤에야 마음에서 이를 추구하여 인을 행하고, "의(義)"라는 이름[과 의미를] 먼저 얻은 뒤에야 마음에서 이를 추구하여 의를 행하는 것이다. 맹자의 경우에는 먼저 마음에서 얻어서 자기가 행하는 바가 자연히 인의에 합치하지 않는 경우가 없으니 이름과 그 의미에서 찾을 필요가 없다. 이렇게 보는 것은 괜찮은가?
>
> 曰: "或者以爲言者, 名義之云也. 告子之學, 先求諸外, 而後求之於內, 如此, 必先得仁之名, 而後求諸心以爲仁, 必先得義之名, 然後求諸心以爲義. 若孟子則先得諸心, 而所行自無不合於仁義, 不待求之於名義之間也, 信乎?

위 인용문에서 질문자는 자신의 견해가 아닌 누군가의 견해를 소개한다. 질문자에 따르면 그 누군가는 고자가 외면을 중시하고, 외면에 있는 문자(文字)에서 의지할만한 원칙들을 찾아 내면으로 가져와 부동심하려고 했고, 맹자는 마음에서 도덕성을 얻어 부동심했기 때문에 외면에 의존할 필요가 없었다는 해석을 제시했다. 비록 주희가 누군가 즉 "혹자(或者)"라고 적었을 뿐이지만, 필자가 보기에 "혹자"는 다음과 같은 이유에서 육구연 내지 육구연의 문인일 가능성이 높다. 먼저 "혹자"의 견해는 내용상 육구연의 해석과 유사하며, 육구연 이전에 이와 같은 견해를 제시한 사람이 없다. 게다가 관련된 기록들을 통해 보건대, 두 사람은 서로의 해석을 잘 알고 있었다. 그리고 이어진 내용에서 주희는 해당

해석을 제시한 사람은 "문사의리(文辭義理)"를 구하는 일을 모두 부정할 것이므로 선종(禪宗)에 가깝다고 비판한 바 있다.[46] 주희는 여러 차례 육구연의 부동심 이해는 선종과 다를 바 없다고 비판한 바 있다. 게다가 주희가 위의 해석을 반박하는 과정에서 "말에서 얻지 못했다[不得於言]"는 주장의 "말[言]"의 의미는 지언(知言)의 "말[言]"의 의미와 같다고 주장한 바 있는데, 이는 주희가 "혹자"가 이 두 곳에 나오는 "말[言]"이라는 표현을 달리 해석했다고 생각했을 가능성을 암시한다. 뒤에서 보겠지만 육구연은 두 곳의 "말"을 서로 다른 맥락으로 이해했고, 이는 육구연 해석의 중요한 특징이라고 할 수 있다. 이 세 가지 사실들을 참고해 보면 『맹자혹문』의 해당 부분은 육구연 내지는 그의 문인들을 염두에 두었을 가능성이 크다고 하겠다.

3.3 지언과 격물

육구연의 3.2의 해석에 있어 중요한 특징 중 하나는 지언을 부동심 · 양기/의외와 구분하여 설명했다는 점이다. 육구연은 부동심과 양기를 설명하면서, 인간의 도덕성이 어디에서 기원하는지 그리고 도덕적인 주체성을 어떻게 확립하는지에 대해 논했지만, 지언과 관련해 이런 주제들을 논한 적이 없다. 오히려 그는 지언에 대해 부동심과 양기와는 완전히 다른 방식으로 접근했다.

> ① 고요(皐陶)는 도에 밝았기[明道] 때문에 다른 사람을 아는 일, 즉 지인(知人)을 잘 서술했던 것이다. 공자께서 말씀하시길, "지언(知

---

46) 『四書或問』爲是說者, 求之文辭義理, 而驗以躬行之實, 無一可者, 若從其說, 則是變聖門博文約禮之敎, 爲異端坐禪入定之學也, 豈不誣前哲而誤後來之甚乎?

言), 즉 말을 알지 못하면 다른 사람을 알[知人] 길이 없다."

皐陶明道, 故歷述知人之事. 孟子曰"我知言." 夫子曰, "不知言, 無以知人也" (『陸九淵集』 卷三十五 「語錄下」)

② 사람의 마음을 바로잡아 옳지 않은 학설을 종식시키며, 잘못된 행실을 막고 방탕한 말을 추방하는 일은, 맹자가 지언에 뛰어나 우 임금과 주공과 공자 세 성인의 일을 계승했던 것만큼 하는 이를 보지 못했다.

正人心, 息邪說, 詎詖行, 放淫辭, 未見其如孟子之長於知言而有以承三聖也. (『陸九淵集』 卷一 「與侄孫浚」)

③ 도가 행해지고 안 행해지고는 원래 하늘과 명(命)에 달린 일이다. 그러나 깊이 연구하여 밝히는 일[講明]에 대해 명에 달려 있다고 말해서는 안 된다. 지언(知言)하는 사람이 꼭 무언가가 겉으로 분명히 드러난 뒤에서야 그것이 무엇인지를 알려고 할 필요가 있을까? 이 마음은 본래 영명하여 이 리(理)가 본래 분명하지만, 품부받은 기질에 가려지고 나쁜 습관에 얽매이고 세속의 이론이나 그릇된 학설에 가려지게 되면, 깎아내고 갈아내지 않고서는 마음이 영명하다는 어떠한 징험도 없을 것이다.

道之行不行, 固天也, 命也. 至於講明, 則不可謂命也. 知言者, 亦何必俟其效之著而知其所到哉? 此心本靈, 此理本明, 至其氣稟所蒙, 習尙所梏, 俗論邪說所蔽, 則非加剖剝磨切, 則靈且明者曾無驗矣. (『陸九淵集』 「與劉志甫」)

육구연이 말하는 지언은 크게 두 가지 활동이다. ①에서 알 수 있듯이 지언은 지인(知人)을 할 수 있는 바탕이 되고, 지인은 다른 사람의 겉으로 드러난 행위가 아니라 그 사람의 덕을 아는 것을 목표로 한다.[47] 그리

47) 『陸九淵集』 「語錄下」 皐陶論知人之道曰, "亦行有九德, 亦言其人有德, 乃言曰"載采采"". 乃是謂必先言其人之有是德, 然後乃言曰, "某人有某事, 有某事." 蓋德則

고 ②에서 볼 수 있듯이 세상의 그릇된 이론들과 행위들을 명확히 파악하고 비판하는 것을 목표로 한다. 이 둘을 종합해 보면, 육구연은 지언은 『맹자』 해당 원문에서 거론한 네 가지 그릇된 말(詖辭 · 淫辭 · 邪辭 · 遁辭)을 하는 사람이 어떤 마음속의 허물로 인해 그러한 말을 하게 되었는지 파악할 수 있다는 의미로 이해한 것으로 보인다.

그런데 이러한 활동들은 부동심 · 양기처럼 도덕적 주체성을 확립하는 일과는 거리가 멀다. 오히려 ①에서 볼 수 있듯이 이미 도에 밝거나[明道], ③에서 볼 수 있듯이 상당한 공부를 거친 뒤에 가능한 일이므로, 이미 덕성을 갖춘 사람만이 할 수 있는 일이라고 보아야 한다. 따라서 지언은 오히려 호연지기를 길러 부동심한 뒤에야 가능한 일에 해당한다.

부동심 · 양기와 지언이 이렇게 성격이 다른 이상, "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心]"는 주장의 말과 지언의 "언(言)" 즉 말의 함의 역시 서로 호응한다고 보기 어렵다. 이 주장에 나오는 "말"이란 도덕성의 근원이 어디에 있는지를 논하는 가운데 제기된 "말"이었다. 그렇기 때문에 이곳의 "말" 그리고 "말"과 관련된 활동은 부정적인 의미만을 가졌다. 반면 지언의 "언"은 유덕한 사람이 다른 사람의 유덕함 여부, 세상의 학술의 옳고 그름에 대해 따지는 대상에 해당하기 때문에, "언"은 긍정적인 의미를 가질 수 있고 "언"과 관련된 활동은 적극적으로 자신의 선(善)을 발휘하는 일에 해당한다.

이상과 같이 부동심과 지언을 구분한 일은 또 다른 함의를 갖고 있다. ③에서 볼 수 있듯이, 지언은 깊이 연구하여 밝히는 일, 즉 강명(講明)에 해당하는 일이며, 육구연에게 강명은 『대학』의 치지 · 격물, 『중용』의 박학(博學) · 심문(審問) · 신사(愼思) · 명변(明辯) 등에 해당하는 일이

根乎其中, 達乎其氣, 不可偽爲. 若事則有才智之小人可偽爲之. 故行有九德, 必言其人有德, 乃言曰"載采采", 然後人不可得而庾也.

다.[48] 따라서 외부에 존재하는 다른 사람의 말, 다른 사람의 덕, 세상의 각종 사상 등에 대해 옳고 그름을 따져 그릇된 것을 바로잡는 일 역시 격물치지에 해당하는 일이다. 이러한 격물치지는 외부의 대상에 대한 것이라는 점에서 주희의 격물치지와 유사해 보이기도 한다. 그러나 격물치지를 고립시켜 이해할 때에만 비슷해 보일 뿐, 실제로 육구연에게 공부의 방법으로서의 격물치지는 주희와 완전히 다른 맥락에 서 있다. 물론 육구연이 자신의 격물론과 주희의 격물론의 차이를 명시적으로 설명한 적은 없다. 그러나 역설적으로 주희의 말 가운데에서 양자의 차이에 대한 이해의 단서를 찾을 수 있다.

> 정가학(鄭可學)이 말했다: 만일 궁리 공부를 하지 않고 마음이 바르다고 말하면, 이는 고자의 부동심과 같으니 어떻게 마음을 지킬 수 있겠습니까?
>
> 대답: 그렇다.
>
> 또 물었다: 이전에 놓아버린 마음 즉 방심(放心)과 관련된 대목을 읽을 때, 처음 읽을 때에는 놓아버린 마음을 찾는 일[求放心]에 지나지 않는다고 생각했습니다. 그러나 두 번째 읽을 때엔, 놓아버린 마음을 찾은 뒤에 궁리해야 한다고 생각했습니다. 지금 이 해석을 듣고 나니 지난번 두 번째 해석은 둘을 따로 떼어놓은 것임을 알게 되었습니다. 모름지기 궁리한 뒤에 놓아버린 마음을 찾을 수 있지, 놓아버린 마음을 찾고서 궁리하는 것이 아닙니다.
>
> 대답: 그렇다.
>
> 可學謂: "若不於窮理上作工夫, 遽謂心正, 乃是告子不動心, 如何守得?" 曰: "然." 又問: "舊看'放心'一段, 第一次看, 謂不過求放心而已. 第

48) 『陸九淵集』 卷十四 「與趙詠道 二」 爲學有講明, 有踐履. 『大學』致知 · 格物, 『中庸』 博學 · 審問 · 慎思 · 明辯, 『孟子』始條理者智之事, 此講明也. 『大學』修身正心, 『中庸』篤行之, 『孟子』終條理者聖之事, 此踐履也. 「學說」 博學 · 審問 · 慎思 · 明辨, 是格物之方.

二次看, 謂放心旣求, 儘當窮理. 今聞此說, 乃知前日第二說已是隔作兩段. 須是窮理而後求得放心, 不是求放心而後窮理.”曰:“然.”(『朱子語類』59: 150)

위 대화에서 주희와 그의 문인 정가학(鄭可學)은 궁리 없는 구방심이란 고자의 부동심과 같고 구방심 이후에 궁리하는 것 역시 올바른 방법이 아니라고 말하며, 궁리를 통해 구방심한다고 주장했다. 그러나 위에서 본 바와 같이 육구연은 이와 정반대로 생각했다. 그 역시 부동심을 구방심에 해당하는 것으로 보았지만, 그는 구방심한 뒤에 궁리해야 한다고 생각했다. 오히려 그의 시각에서는 궁리를 앞세우는 주희의 구방심이야말로 의외설(義外說)에 입각한 고자의 부동심에 가깝다. 따라서 외견상 주희와 육구연의 격물론은 서로 유사해 보일 수도 있지만, 두 사람이 격물론를 이해하는 방식은 완전히 달랐다고 보아야 한다.

여기에서 육구연이 부동심을 “삼십이립”을 위한 공부로 보았다는 사실을 다시 상기해 볼 필요가 있다. 육구연은 부동심한 뒤에 세상의 다양한 사상들에 대해 의혹이 남지 않아야 불혹에 도달한다고 보았다. 여기에 비추어 보자면, 육구연에게 지언과 격물치지는 구방심 · 부동심 이후 불혹에 도달하는 공부로 설정되어 있다고 말할 수 있다.

3.4 육구연 고자 이해의 주요 특징

육구연의 고자 해석에서 주목해 볼만한 특징은 다음과 같다. 첫째 고자는 도가나 선종처럼 도덕을 도외시하지 않았고, 도덕성을 갖기를 요구한 사상가였다. 둘째 고자가 도덕성을 갖게 되는 유일한 방법으로 제시한 것은 마음 외부에 있는 규범 등을 수용하는 일이었다. 고자에게 마음

은 그 자체로는 도덕성을 갖고 있지 않은 인지적 기능만을 갖기 때문에 도덕성을 갖기 위해서는 외부의 대상에 의존할 수밖에 없다. 이러한 점에서 고자는 도가나 선종이라기보다는 순자나 묵가에 더 가깝다. 셋째 고자와 반대로 맹자는 도덕성을 갖는 일이란 외부의 어떤 것을 안으로 도입하는 일이 아니라 놓아버린 마음을 되찾는 일 즉 구방심(求放心)이다. 넷째 지언은 격물에 해당하는 것으로 부동심 이후의 일이다.

이 네 가지 모두는 주희의 해석과는 완전히 모순된다. 주희는 고자를 도가나 선종에 가까운 인물로 보았다. 주희의 해석에 따르면, 고자는 도덕성에 연연하지 않는 인물이므로 마음에 도덕을 도입하려는 시도는 하지 않는다. 당연히 주희 역시 학문이란 구방심이라는 주장에 동의하지만 그는 격물궁리을 통해 구방심한다는 입장을 취했다.

이러한 고자에 대한 해석상의 차이보다 더 중요한 것은 상기한 특징들이 육구연의 주희 비판과 내용상 일치한다는 점이다. 육구연이 그의 눈에 비친 주희의 모습은 다음과 같다. 주희 역시 인간은 도덕적 주체가 되어야 한다고 생각했다. 그러나 주희는 마음이 원래 도덕을 갖지 못하고 있어 외부 대상을 인지하는 기능 밖에 없다고 생각했기 때문에 마음은 외부로부터 도덕성을 받아들여야 한다고 생각했다. 아마도 육구연은 고자를 통해 주희의 초상화를 그렸던 것으로 보이고, 훗날 육구연의 해석을 계승한 사람들 역시 이와 유사한 입장을 취했다.

3.5 육구연 해석의 계승자들: 왕수인과 황종희 그리고 현대 연구자들

육구연이 『맹자』「고자상」에 나오는 고자의 주장 전부를 부정했던 반면, 왕수인은 생지위성(生之謂性)에 동의함으로써 육구연의 고자 해석과 길을 달리했다. 그러나 부동심에 대해서는 육구연의 해석을 수용한

것으로 보인다.

상겸(尙謙)이 맹자의 부동심과 고자의 부동심의 차이에 대해 물었다.

선생이 말했다: 고자는 이 마음을 단단히 붙들어 움직이지 않게 한 것이다. 맹자는 집의(集義)하여 자연스럽게 움직이지 않게 되었다.

또 말했다: 마음의 본체는 원래 움직이지 않는다. 마음의 본체가 본성[性]이고, 본성은 리(理)이다. 본성은 본래 움직이지 않는다. 리도 본래 움직이지 않는다. 집의는 그 마음의 본체로 돌아가는 것이다.

尙謙問孟子之不動心與告子異. 先生曰: "告子是硬把捉著此心, 要他不動. 孟子卻是集義到自然不動". 又曰: "心之本體原自不動. 心之本體即是性. 性即是理. 性元不動. 理元不動. 集義是複其心之本體". 『傳習錄』 81

주희는 사람이 학문을 하게 되는 근거는 마음과 리 뿐이라고 생각했다. 그리고 마음은 비록 한 몸에 머물지만 실제로는 천하의 리를 관장하고 리는 비록 만사에 흩어져 있지만 실제로는 한 사람의 마음의 밖에 있지 않다고 생각했다. 이렇게 한번은 나누고 한번은 합하는 방식으로 설명했기 때문에 학문하는 사람들로 하여금 마음과 리를 둘로 여기게 만드는 폐단을 초래하게 된 것이다. 이것이 훗날 세상에 "오직 본심만을 추구하다가 결국엔 사물의 리를 잃는다."는 근심이 생긴 이유인데, 이는 마음이 곧 리라는 사실을 몰랐기 때문에 생긴 일이다. 무릇 마음을 밖으로 향하게 하여 사물의 리를 추구하기 때문에 우매하여 통달하지 못하는 곳이 생기는 것이다. 이것이 고자의 의외설(義外說)이고, 맹자가 고자에 대해 의를 모른다고 말했던 이유이다.

晦庵謂人之所以爲學者心與理而已. 心雖主乎一身, 而實管乎天下之理: 理雖散在萬事, 而實不外乎一人之心. 是其一分一合之間, 而未免已啟學者心·理爲二之弊. 此後世所以有"專求本心, 遂遺物理"之患, 正由不知心即理耳. 夫外心以求物理, 是以有闇而不達之處: 此告子義外之說, 孟子所以謂之不知義也. (『傳習錄』 133)

비록 상세한 분석은 아니지만, 왕수인은 육구연이 제시한 주요 논점들을 받아들였다. 왕수인 역시 고자는 억지로 이 마음을 붙들어 움직이지 않게 하려고 했으며, 마음과 의(義)를 둘로 나누어 보아 의는 마음 밖에 존재한다고 생각하여, 마음 밖에서 리를 찾으려고 했다고 파악했다. 반면 맹자는 집의(集義) 즉 양기(養氣)하여 자연히 부동심했다고 말하여 맹자의 부동심은 집의-양기를 통해 이룬 것이라고 보았다. 왕수인은 육구연처럼 외부에 존재하는 규범을 인식하여 내면의 원칙으로 삼으려 한 고자가 주희와 유사하다고 생각했다.

왕수인은 육구연처럼 부동심과 관련하여 지언을 거론하지 않았다. 그렇지만 왕수인이 지언을 별도로 논한 대목이 없기 때문에 왕수인 역시 양자를 분리해서 이해했다고 확언할 수는 없다. 육구연에게 지언은 격물치지에 해당하지만, 왕수인은 육구연의 격물치지 이해에 동의하지 않았던 것으로 보이고[49] 자신의 독자적인 격물치지론을 제시했다는 점을 감안하면, 지언에 대해 완전히 똑같은 이해를 갖지는 않았을 것이라고 추측해 볼 수 있다.

왕수인의 학문을 계승한 황종희는 『맹자사설(孟子師說)』에서 고자의 부동심에 대해 보다 상세한 설명을 제시했다.

> "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말고, 마음에서 얻지 못했다면 기에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心, 不得於心, 勿求於氣]"는 이 네 구는 고자 평생의 학문이다. "말"이라고 한 것은 천하의 의리(義理)이다. 고자는 이렇게 생각한 것이다: 의리란 천지만물에 흩어져 있고 마음이 갖고 있는 것은 오직 지각뿐이기 때문에 의리를 마음에서 구하지 않는다; 마음이 이미 비어서 아무 것도 없으면 일체의 일은 모

49) 『王陽明全集』「與席元山」 象山之學簡易直截, 孟子之後一人. 其學問思辯' 致知格物之說, 雖亦未免沿襲之累, 然其大本大原斷非餘子所及也.

두 나의 기(氣)에 의존하게 되어 천지만물에서 리(理)를 구할 필요가 없게 되므로 기에서 구하지 말라. 기라는 것은 지각운동(知覺運動)이다.

"不得於言, 勿求於心, 不得於心, 勿求於氣"此四句, 是告子一生學問. "言"者, 天下之義理也. 告子以爲義理散於天地萬物, 心之所有者惟知覺, 故不以義理求之於心; 心旣空無所有, 則一切行事靠我之氣, 不得須求理於天地萬物, 故勿求於氣. 氣者, 知覺運動也.

고자의 "의습(義襲)"이란 의리(義理)의 자취를 모방하는 것인데, 밖에서 구하다 보니 내면은 마른 나무와 같아서, 『중용』의 "비단옷을 입고 홑겉옷을 걸쳤다."는 말과 상반된다. 고자뿐만이 아니라 세상에 스스로를 위하는 자 그리고 타인의 평가를 바라는 자, 즉 양주(楊朱), 묵적(墨翟), 순우곤(淳于髡), 신도(愼到) 같은 무리는 학술은 서로 다르지만, 겉을 꾸민다는 점에서는 똑같다. 그런 까닭에 "천하에 싹이 자라기를 조장하지 않는 자가 드물다"고 했다.

告子義襲, 依倣義理跡象, 求之於外, 而中心枯槁, 與中庸"衣錦尙絅"相反. 不特告子, 凡天下自爲爲人, 如楊 · 墨 · 淳于 · 愼到之徒, 學術或異, 其致飾於外則同, 故曰"天下之不助苗長者寡矣".

황종희에 따르면, 고자에게 마음이란 의리(義理)를 갖지 않은 텅 빈 지각 능력에 지나지 않는다. 또한 기(氣)라는 것은 지각운동(知覺運動)에 지나지 않으므로 기에서도 의리는 존재하지 않는다. 따라서 마음과 기에서 의리를 찾을 필요가 없다. 의리는 오직 말에 담겨 있을 뿐이다. "의습(義襲)"에 대한 설명에서 보이듯이, 고자는 말에 담긴 의리를 안으로 가져오려고 했다. 육구연의 해석에서 보았던 바와 같이, 그 역시 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心]"을 주장을 "말에서 얻었다면 마음에서 구하라[得於言, 求於心]"는 주장에 가깝게 해석한 것이다. 육구연과 유사한 방식으로 고자를 이해한 이상, 고자

의 부동심에 대한 평가 역시 다르지 않다. 이번에도 고자에게 윤리적 원칙의 유일한 근원은 "언(言)", 즉 말이다. 이런 의미에서 고자는 말에서 의를 얻어 부동심을 이루었다고 볼 수 있다. 황종희는 의외(義外)라는 고자의 견해는 바로 이러한 의미라고 보고, 육구연의 주희 비판을 인용했다.

> 그런 까닭에 육구연은 이렇게 말했다. "책을 읽으면서 의리를 구하는 것이야말로 고자의 의(義)를 밖이라고 여기는 공부이다." 정말로 주희의 병통을 정확히 지적한 것이다. 그러나 주희는 정좌하여 마음 밝히기만 하는 것이 의를 밖이라고 여기는 것이라고 보았는데, 반드시 그러한 것은 아니다.
>
> 故象山云, "讀書講求義理, 正是告子外義工夫." 亦已深中其病. 而朱子謂其靜坐澄心, 却是外義, 恐未必然也.

황종희는 "부동심"·"의외" 등에 대해 황종희는 육구연과 거의 동일하게 해석했지만, 지언에 대해서는 조금 다른 설명 방식을 취한다.

> 지(知)란 영험한 기(氣)이다. 기가 영험하지 않으면 혼탁한 기에 지나지 않는다. 기를 기른 뒤에 기는 지(知)로 변하고, 안정되어 고요하게 되면 사려할 수 있게 되므로 지언과 양기는 하나의 공부이다.
>
> 知者氣之靈者也. 氣而不靈, 則昏濁之氣而已. 養氣之後, 則氣化爲知, 定靜而能慮, 故知言·養氣是一項工夫.

그는 지언을 부동심 이후의 공부로 보지 않았고 지언과 양기(養氣)를 하나의 공부라고 보았다는 점에서 외견상 육구연의 해석과 길을 달리 한다. 그러나 그가 제안하는 공부의 순서를 살펴보면 오히려 그의 해석은 육구연의 해석에 상당히 가까웠다는 것을 알 수 있다. 양기 이후에

"지(知)"가 "사려[慮]"할 수 있다는 그의 해석에 따르면, 지언은 양기(養氣) 이후의 일이며, 선후 관계가 분명한 하나로 연결된 공부 즉 "일항공부(一項工夫)"라고 말할 수 있다. 그런데 그는 양기와 관련해서는 상당히 상세한 설명을 제시한 반면 지언에 대해서는 상대적으로 소략한 설명만을 남겼다. 아마도 그는 양기한 뒤 지언은 자연스러운 일일 것이라고 생각했던 것으로 보인다.

이 왕수인 · 황종희 두 사람의 고자 부동심에 대한 해석은 크게 세 가지 점에서 육구연의 해석과 일치한다. 먼저 이들 모두는 육구연처럼 고자를 외부 대상을 인지하는 것을 통해 도덕성을 획득하려고 한 사상가로 보았다. 즉 말에서 얻은 것을 마음으로 가져오려는 시도를 한다는 점에서 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라[不得於言, 勿求於心]"을 "말에서 얻었다면 마음에서 구하라[得於言, 求於心]"에 가깝게 해석했다. 그리고 맹자의 부동심에 대해서는 지언보다 양기를 우선시하여 불혹-지언-궁리로 이어지는 주희의 해석과는 다른 해석을 제시했다. 마지막으로 이들은 고자의 부동심을 설명하면서 상기한 논점들을 중심으로 주희의 철학이 고자에 가깝다고 주장했다.

육구연으로부터 기원한 이러한 해석은 현대에 많은 계승자를 낳게 되었다. 현대에 이러한 해석을 제시한 대표적인 연구자는 당군의를 들 수 있다. 당군의는 『중국철학원론(中國哲學原論): 원도편(原道篇)』에서 고자를 묵가와 유사한 입장의 사상가로 보았다.[50] 그에 따르면 고자의 부동심은 다음과 같이 이해할 수 있다. 묵가가 말하는 "의(義)"란 외재하는 공의(公義)의 의미이고, 고자가 말하는 "의외(義外)" 역시 같은 의미이다. 묵가가 『묵자』에서 "언(言)", 즉 말을 의(義)의 의미로 사용하는

50) 唐君毅(1976), 6장 9절

경우가 많은데, 고자의 "말" 역시 이러한 의미일 것이다. 이렇게 볼 때 고자가 말하는 부동심이란 마음 외부에서 의(義)를 찾아 이를 붙들어 마음이 흔들리지 않도록 하는 것이다. 이렇게 이룬 부동심이란 오늘날 정치집단이 갖는 이념이나 종교가 갖는 교리를 맹신하는 사람이 어떤 위험에도 두려움 없이 뛰어드는 것에 비견할 수 있다. 이에 덧붙여 당군의는 젊은이들이 이런 정치적이거나 종교적인 맹신에 빠져들 수 있다는 점을 보면, 어떻게 고자가 맹자보다 먼저 부동심을 이룰 수 있었는지 짐작해 볼 수 있다고 주장했다.

당군의의 해석은 묵가와 고자 사이의 관계에 주목하고, 고자의 부동심을 정치적 혹은 종교적 맹신에 비견했다는 차이를 제외하면, 이들과 상당히 유사한 해석을 제시했다. 당군의의 해석을 이어받은 이명휘는 육구연이 사용한 것으로 보이는 방법론을 보다 적극적으로 밀고 나갔다. 그는 중국어 독자들에게 "不得於言, 勿求於心"이라는 문장을 고쳐 "除非得於言, 勿求於心"라는 현대 중국어 문장으로 읽을 것을 주문한다. 말에서 얻은 경우를 제외하고는 마음에서 구해서는 안 된다는 의미로 읽으라는 것이다. 이러한 해석은 "不得於言, 勿求於心"을 "得於言, 求於心"로 즉 "말에서 얻지 못했다면 마음에서 구하지 말라"를 "말에서 얻었다면 마음에서 구하라"는 의미로 보았던 육구연의 해석에 매우 근접한 것이다. 그리고 당군의와 마찬가지로 이러한 고자의 부동심은 묵가의 입장과 동일하며 정치적 혹은 종교적 맹신과 같은 것이라고 보았다.[51] 영어권 연구자인 데이빗 니비슨 역시 당군의와 유사한 해석을 취했다. 그 역시 고자가 묵가의 영향을 많이 받은 사상가였을 것이라고 보아 묵자와 고자에게 말이란 교리(doctrine)를 의미한다고 보고 고자는 이런 교리를 마

51) 李明暉(1997), p.134

음 외부에서 즉 말에서 얻고 이를 내면으로 가져와 부동심을 이루었다고 보았다.[52)]

4. 결론: 고자에 대한 두 장의 초상화

조기(趙岐)는『맹자』최초의 주석가였지만, 그의 고자 부동심 해석은 많은 문제를 노출하고 있어 이후 이들의 주석을 계승한 주석가나 현대 연구자는 드문 편이다. 반면 현재에까지 큰 영향력을 발휘하고 있는 해석은 주희 계열의 해석과 육구연 계열의 해석이다. 이들 사이의 주요 쟁점을 정리해보자면 다음과 같다.

앞에서 보았듯이 양측은 주로 고자의 부동심의 전반부에 대한 해석을 놓고 의견을 달리한다. 주요 쟁점은 이러한 것이다. (1) 먼저 양측의 입장의 차이는 성무선무악설과 의외설에 대한 평가의 차이를 배경으로 한 것으로 보인다. 본성 또는 인간의 내면에는 도덕성이 없고, 도덕성은 외부에 있다는 주장은 두 가지 실천적 함의를 갖는다. 첫째는 원래 상태를 그대로 유지하는 것이다. 즉 본성이나 내면의 변화는 원래 상태를 해치는 것이므로 외부에 존재하는 의(義)를 치지도외(置之度外)해 버리는 것이다. 또 다른 길은 바깥에 있는 의(義)를 안으로 가져와 내면을 변화시키는 것이다. 양쪽 모두에게 의(義)는 외부에 있지만 이에 대한 대처는 상반되는데, 주희는 전자를 육구연은 후자의 입장을 취한다. (2) 다시 이를 고자와 맹자에게 적용할 때, 이들은 "언(言)" 즉 말에 대해서도 다른 입장을 취하게 된다. 주희 측의 해석에 따를 때, "언"이란 타인과 논

52) David S. Nivison(1989), chapt. 8.

쟁 중인 자신의 주장 또는 세상에 존재하는 많은 담론에 해당한다. 고자는 이를 외면하려 한 반면 맹자는 이에 대해 자기 마음속에서 반추해 보려고 노력했다. 이와 반대로 육구연 측의 해석에 따를 때, 말이란 의(義) 즉 어떤 이념이나 교리를 뜻하는 말로 고자는 인간 외부의 어떤 이념이나 교리를 마음에 받아들여 부동심을 이룬 반면, 맹자는 인간 외부가 아닌 마음에서 도덕적 원칙을 찾는다. (3) 따라서 양측은 고자와 맹자의 부동심의 방법 역시 서로 다르게 이해한다. 비록 양측 모두 고자는 억지로 마음을 붙들어 부동심했던 반면, 맹자는 자연스럽게 부동심하게 되었다고 보았지만, 설명 방식은 정반대였다. 주희에 따르면, 고자는 마음이 말과 기(氣)로부터 영향을 받지 않도록 하는 소극적인 방법을 통해 부동심을 이룬 반면, 맹자는 보다 적극적인 방법을 취했다. 지언을 통해 지혜를 기르고 양기를 통해 용기를 기르면 자연스럽게 마음은 흔들리지 않게 된다는 것이다. 반대로 육구연에 따르면, 고자는 외부의 이념이나 교리를 받아들여 이를 붙들어 부동심했던 반면, 맹자는 말이나 기(氣)가 아닌 마음이 원래 가진 도덕성에 근거해 부동심하게 되었다는 것이다. (4) 이러한 차이는 부동심 자체에 대한 이해의 차이와 관련되어 있다. 주희는 부동심을 불혹으로 이해하여 지언 · 궁리를 강조했던 반면, 육구연은 "삼십이립"(三十而立)에 해당하는 것으로 보아 양기(養氣)를 강조했다.

이상에서 볼 수 있듯이, 양측의 해석은 상대방을 정조준하고 있다. 주희는 고자를 도가 내지는 선종에 가까운 인물로 묘사하고 다시 이를 육구연에게 적용하고, 육구연은 고자를 묵가나 순자에 가까운 인물로 묘사하고 다시 이를 주희에게 적용하는 것이다. 양측은 그들만의 고자의 초상화를 그리고 자신이 그린 고자의 초상화를 상대방의 선조로 간주한 것이다. 따라서 이러한 대립은 양자의 학문적 차이를 보여주는 극명하게

보여주는 사례라고 할 수 있다.

누군가는 이 두 해석을 놓고 누구의 해석이 옳은가를 물을 것이다. 실제로 현대 연구자들의 해석 대부분은, 해석의 연원을 밝히지 않은 경우가 대부분이지만, 어느 한 쪽을 지지하는 경향을 보인다. 이러한 질문에 대답하기 위해 연구하는 일은 매우 중요하고 필요한 일이라는 것은 부정할 수 없는 일이다. 그러나 필자는 이 두 해석의 대립은 그 자체로도 존중받을 가치가 있다고 생각한다. 왕부지 · 정약용 · 왕수인 · 황종희 등 현대 이전의 학자들과 서복관(徐復觀) · 당군의(唐君毅) · D.S. Nivison 등의 현대 학자 해석에서 볼 수 있듯이, 이들의 해석은 서로 다른 시대, 서로 다른 철학적 배경하에서 계승되고 발전해 왔다. 예컨대 정약용은 반주자학적 성향이 강했음에도, 주희의 해석을 받아들여 자신의 철학에 융화시키려고 했고, 당군의 · D.S. Nivison은 육구연과 유사한 해석을 취하며 유학 내부의 철학적 논쟁과 그 전개 과정에 대해 통찰력 있는 견해를 보여주었다. 따라서 두 해석이 전개되고 발전해 온 과정은 그 자체로 역사를 형성했다고 말해도 과언이 아니다. 필자는 두 해석의 대립 역시 철학사 안에 담긴 귀중한 유산이라고 평가하고 싶다.

참고문헌

楊伯峻,『孟子譯註』, 北京: 中華書局, 1960.

趙岐 · 孫奭,『孟子注疏』, 北京: 北京大學出版社, 2000.

朱傑人 · 嚴佐之 · 劉永翔 主編,『朱子全書』, 上海: 上海古籍出版社; 合肥市: 安徽教育出版社, 2002.

王夫之,『讀四書大全說』, 高雄: 河洛圖書出版社, 1974.

沈善洪 主編,『黃宗羲全集』, 杭州: 浙江古籍出版社, 1985.

丁若鏞,『與猶堂全書』, 首爾: 民族文化推進會, 2002.

唐君毅,『中國哲學原論: 原道篇』, 臺北: 學生書局, 1976.

徐復觀, 「『孟子』知言養氣章試釋」(1959), 徐復觀,『中國思想史論集』, 上海: 商務印書館, 2004.

李明暉,「『孟子』知言養氣章的義理結構」, 李明暉 主編,『孟子思想的哲學探討』, 臺北: 中研院文哲所, 1995.

陳榮捷,『朱子新探索』, 台北: 台灣學生書局, 1988.

彭永捷,『朱陸之辯: 朱熹陸九淵哲學比較研究』, 北京: 人民出版社, 2002.

黃俊傑,『孟學思想史論』(卷一), 臺北: 三民出版社, 1991.

Nivison, David S., *The Ways of Confucianism: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois: Open Court, 1989.

Shun, Kwong-Loi, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, California: Stanford Univ. Press, 1997.