

『논어』·「대학」의 知行論

박성규
(서울대학교 철학과 강사)

I. 머리말

『논어』에는 어떤 덕목(物)¹⁾이든 잘못 이해하여 그 근본(本)을 상실하고 말단(末)만 추구하게 되면 더 이상 그 덕목이 아닌 것(蔽)이 되고 만다는 사상이 있다. 인간의 행위상의 잘못이란 바로 해당 “덕목의 본말”에 대한 잘못된 인식에 바탕한 행동을 의미하기 때문에, 이러한 잘못을 수정하기 위해서는 해당 덕목에 대한 올바른 앎에 도달해야(致知) 한다. 그 덕목에 대한 올바른 앎에 도달하기 위해서는 그 덕목(사물)의 본과 말을 올바르게 헤아려야(格物) 한다. 이것이 「대학」의 格物致知 설이다.

지금까지 “格物”은 “외물의 접촉을 통한 이치의 탐구(即物窮理)”로 해석하는 것이 주자(1130-1200) 이래 현재까지 주류를 이루고 있다.²⁾ 그런데 이런 해석의 중대한 결점은 그러한 격물설이 「대학」 이전의 『논어』, 『맹자』 등 先秦의 유가 경전과 아무런 연결점을 가지지 못한다는 사실이다.

또 이와는 달리 “格物”의 의미를 “사물의 본말을 헤아림”으로 풀

1) 格物의 物은 사물의 물이 아닌 仁·孝·直·政 등 도덕적 주제를 담고 있는 개념을 지칭한다(박성규, 「격물치지와 정명」, 『철학연구』 제56집, 철학연구회, 2002, 148쪽 참조).

2) 陳來도 여기에 속한다. 진래가 格을 “量”“度”의 의미로 풀이한 것은, 格物을 “本末을 헤아린다”고 해석했기 때문이 아니라, 주자가 格을 근본적으로 至로 풀이하면서도 窮이라는 말을 보충했기 때문이라고 지적하고, 애초부터 格을 “量度”로 풀이하면 格物이 “사물 연구”라는 뜻을 함의할 수 있다고 여겼기 때문이다(『朱熹哲學研究』, 社會科學出版社, 210쪽 참조).

이한 경우라도 임의의 두 사물을 비교하여 하나는 본이고 하나는 末이라고 해야한다는 식으로 풀이하기 때문에,³⁾ 필자처럼 “하나의 물(덕목)에 대해 그 근본적인 측면과 말단적인 측면을 해야린다”는 입장과는 전혀 다르다.

「대학」의 격물의 의미를 둘러싸고 지금까지 논쟁이 분분했다. 그렇지만 「대학」의 격물 사상을 이전의 선진의 경전과 연결시키는 연구는 거의 없었다. 「대학」의 중심 개념인 8조목 가운데 誠意, 正心, 修身, 齊家, 治國, 平天下는 그 이전의 경전에서 많이 다루어진 주제라는 점은 모든 연구자들이 동의한다. 그렇지만 유독 格物致知만은 이전 경전과 아무 연결점이 없는 「대학」의 독특한 사상으로 이해한 종래의 해설들은 그 자체로 이미 문제가 있었다는 반증이기도 하다.

이 글은 「대학」의 3강령은 물론이요 격물치지 개념 역시 「대학」만의 독특한 개념이 아니라 『논어』 등 선진고전에서부터 제기되어온 知行論의 연결선상에 있는 것임을 밝히고자 한다.

II. 『논어』의 知行論

1. 행위와 인식

인간의 행동은 인식과 불가분의 관계에 있다. 이것은 이성적인 존재인 인간 행위에 대한 이해의 기본 전제이다. 『논어』 역시 그렇게 주장하고 있다. 즉 잘못된 행동에는 사물(덕목)에 대한 잘못된 인식이 자리잡고 있음을 논하고 있다. 『논어』의 다음 내용을 보자.

섭공이 공자에게 말하였다.

“우리 고장에 정직을 몸소 실천한 사람(이하 直躬者로 호칭)이 있는데, 아버지가 양을 훔치자 아들이면서 그 사실을 일러바쳤습니다.”

“저희 고장의(내가 생각하는) 정직한 사람은 그와 다릅니다. 아버

3) 예컨대 정약용은 “명덕이 본이고 친민이 말이다”는 점을 해야리는(格) 것이 격물이라고 풀이한다. (이 때 物은 명덕과 친민이다.)

지는 자식을 감싸주고 자식은 아버지를 감싸줍니다. 정직은 바로 그 가운데 있다고 봅니다.”⁴⁾

문맥에 따르면, 섭공이 말한 직궁자는 정직의 덕목을 실천한다는 신념 하에서 자기 아버지의 비행을 관가에 일러바쳤던 것이다. 『논어』의 또 다음 구절을 보자.

공자가 자공에게 물었다.

“너도 미워하는 사람이 있느냐?”

“... 불손한 짓을 용기(勇)로 여기는 이를 미워하고, 남의 흠을 들추어내는 짓을 정직(直)으로 여기는 이를 미워합니다.”⁵⁾

자공이 미워한 사람들 역시 그 스스로는 나름대로 용기와 정직의 덕목을 실천한다고 여겼음을 알 수 있다. 이러한 문제는 위정자들의 경우도 마찬가지였다. 『논어』의 다음 내용을 보자.

계강자(당시 노나라 최고 실권자)가 정치를 자문하자, 공자가 대답했다.

“정치란 정의 그 자체(正)입니다. 그대가 정의(정직)로써 술선할진대 감히 누가 부정을 행할 수 있겠습니까?”⁶⁾

계강자가 도둑(이 많은 현실)을 걱정하자 공자가 대답하였다.

“정말로 그대 스스로 탐욕을 부리지 않는다면, 실령 상을 준다고 해도 아무도 도둑질하지 않을 것입니다.”⁷⁾

계강자가 정치를 논하며 공자에게 물었다.

“만일 무도한 자를 죽여서 백성들이 올바른 도에 나아가게 하면 어떻겠습니까?”

“정치를 하면서 어찌 살인의 방법을 쓰려하십니까? 그대가 선을

4) 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』 13:18)

5) 曰：“賜也亦有惡乎？”“惡徼以爲知者，惡不孫以爲勇者，惡訐以爲直者。”(『논어』 17:24)

6) 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』 12:17)

7) 季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：“苟子之不欲，雖賞之不竊。”(『논어』 12:18)

추구하면 백성도 선해질 것입니다. 군자의 덕은 바람이요 소인의 덕은 풀인즉, 풀 위로 바람이 불면 풀은 저절로 수그리는 법입니다.”⁸⁾

이들 문맥을 검토해 보면, 계강자는 “각종 범죄자를 법에 따라 다스리는 것”을 “정치”라고 이해하고 있다. 즉 통치 행위에서 통치자 자신의 修身은 전혀 상관없는 것으로 인식하고 있다.

이상에서 보건대, 직공자는 정직의 덕목을 바로 알지 못했고, 자공이 미워한 사람도 용기와 정직의 덕목을 몰랐으며, 계강자는 공자의 관점으로는 ‘정치’의 ‘정’자도 모르고 있는 셈이 된다. 이들은 몰랐기 때문에 잘못을 범했다는 말이다.

또 『논어』의 다음 구절을 보자.

진사패가 공자에게 노나라 소공이 예를 아는지(이해하는지) 묻자, 공자는 “예를 아십니다”고 대답했다. 공자가 자리를 뜨자, 진사패는 공자의 제자 무마기에게 읊하고 나아가 이렇게 말하였다.

“나는 군자는 편듬이 없다고 들었는데, 군자도 편듬이 있는 것입니까? 소공은 오나라에서 부인을 맞이하여, 同姓(魯와 뮈는 모두 姬氏)인 사실을 숨겨(뮈姬라고 하지 않고) 뮈孟子라고 하였습니다. 노임금이 예를 안다면 누가 예를 모르겠습니까?”

무마기가 이 말을 공자에게 전하자 공자는 말하였다.

“나는 행복한 사람이다. 잘못이 있으면 남이 필히 지적해 준다.”⁹⁾

누가 묻기를 “관중은 예를 압니까?” 하자 공자가 대답했다.

“임금이 색문(塞門)을 세우면 관중도 색문을 세우고, 임금이 외국 임금을 맞이할 때 사용하는 반점(反坫)을 설치하면 관중도 반점을 설치하였으니, 관중이 예를 안다면 누가 예를 모르겠는가?”¹⁰⁾

8) 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』 12:19)

9) 陳司敗問昭公知禮乎？孔子曰：“知禮。”孔子退，揖巫馬期而進之曰：“吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳，爲同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？”巫馬期以告。子曰：“丘也幸，苟有過，人必知之。”(『논어』 7:31)

10) 或曰：…“然則管仲知禮乎？”曰：“邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？”(『논어』 3:22)

소공은 당시 “같은 성은 결혼하지 않는다(同姓不婚)”는 예를 몰랐을 리 없을 텐데, 진사패는 소공이 예를 어긴 사실을 일컬어 “예를 모른다” 하였고, 관중이 “색문”과 “반점”은 제후만이 설치하는 것이 예이라는 사실을 몰랐을 리 없을 텐데, 공자는 관중이 예를 어긴 사실을 일컬어 “예를 모른다” 하였다. 도대체 무슨 의미일까?

당시는 예에 의해 국가 기강을 유지하는 시대였기 때문에 소공과 관중은 공공연히 예가 아닌(非禮) 행위를 할 수 없었을 것이다. 필경 예를 무시할만한 명분을 내세웠다는 말이다. 즉 예는 행하지 않았지만 명분은 행했다는 말이다. 명분을 내세워 예를 대체시킨 것이다. 그런데 직궁자가 스스로는 정직을 행한다고 생각했듯이, 소공과 관중 역시 스스로는 명분으로 예를 대치하면서 실제로는 예를 행한다고 강변했던 것이다. 그러므로 소공과 관중이 예를 안다면 누가 예를 모르겠는가? 개나 소도 예를 안다 라고 비난한 것이다.¹¹⁾

앞에서 거론한 직궁자의 경우도 “직궁자가 정직을 안다면 누가 정직을 모르겠는가?”는 말로 바꾸어 표현할 수 있는 만큼, 위의 인용문에서 논한 내용도 직궁자·계강자의 경우와 같은 구도에 있는 것이다.

이상에서 보듯이, 사람은 어떤 명분을 내세우든 그렇지 않든 항상 어떤 덕목을 실천하고 있다고 여기고 있다. 그러나 문제는 그 덕목에 대한 인식이 잘못되어 있었다는 점이다. 요컨대 인식은 곧바로 실천의 문제와 연결된다. 잘못(過)이란 다름 아닌 그릇된 인식에 바탕한 실천을 일컫는 만큼, 예컨대 직궁자의 경우 아버지의 비리를 고발하는 행위가 정직이 아님을 인식하면 그의 잘못은 수정할 수 있다는 의미도 내포된다.

물론 그릇된 인식이 수정되면 잘못은 저절로 고쳐지는 것은 아니다. 그러나 올바른 행동을 위해서는 적어도 그릇된 인식의 수정이 전제되어야 한다고 말할 수 있다. 참된 앎에 도달하는 일(致知)은 잘못의 수정(改過)과 불가분의 관계에 있다는 말이다.

11) 과거 통치자 가운데 불의, 불법, 살인을 저지르면서도 늘 그것이 정의요 합법이요 민주라고 강변한 적이 있었다. 공자의 어조로는 “그가 민주·정의를 안다면 누가 민주·정의를 모르겠는가? 개나 소도 민주·정의를 안다.”

2. 덕목에 대한 본말 인식과 잘못과의 관계

(1) 근본을 상실한 덕목은 더 이상 그 덕목이 아님

공자는 형식(文)과 바탕(質)을 아울러 갖추어 한다고 말한다. 누가 아무리 좋은 심성의 바탕을 구비하였더라도 일정한 표현형식을 갖추어야 한다. 공자는 이렇게 말했다.

공손(恭)도 예가 없으면 피곤(勞)이 되고,
 신중(愼)도 예가 없으면 두려움(憚)이 되고,
 용기(勇)도 예가 없으면 난폭(亂)이 되고,
 정직(直)도 예가 없으면 박정(絞:각박)이 된다.”¹²⁾

공손, 신중 등이 내면의 덕목(바탕)이고 예가 격식(형식)이다.

또 공자는 이와 동시에 모든 덕목에 대하여 동태적이고도 주체적으로 이해해야 한다는 점을 강조하여 이렇게 말했다.

仁을 숭상하고 好學하지 않으면 愚(우직함)의 폐단에 빠지고,
 知(지혜)를 숭상하고 호학하지 않으면 蕩(허풍)의 폐단에 빠지고,
 信(믿음)을 숭상하고 호학하지 않으면 賊(해침)의 폐단에 빠지고,
 直(정직)을 숭상하고 호학하지 않으면 絞(박정)의 폐단에 빠지고,
 勇(용기)을 숭상하고 호학하지 않으면 亂(난동)의 폐단에 빠지고,
 剛(강직)을 숭상하고 호학치 않으면 狂(거만)의 폐단에 빠진다.¹³⁾

누가 비판적인 학문적 성찰을 게을리 하면 그 자신은 仁·剛 등의 행위를 한다고 여길지라도 사실은 愚·狂 등에 불과하게 된다는 말이다. 愚·狂 등에 가까운 행위는 이미 더 이상 仁·剛 등의 덕목이 아니다. 즉 仁·剛 등의 모든 덕목은 그 근본에서 멀어지면 이미 해당 덕목이 아닌, 괴상한 것이 되고 만다. 직궁자가 바로 정직을 숭상했지만 아버지를 고발한 그의 행위는 정직의 근본에서 멀어졌기 때

12) 子曰：“恭而無禮則勞，愼而無禮則憚，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。”(『논어』 8:2)

13) 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』 17:8)

문예, 더 이상 정적이 아닌 박정에 떨어진 경우에 해당한다.¹⁴⁾

『논어』는 “군자는 근본(本)에 힘쓴다. 근본이 수립되어야 도가 생긴다”¹⁵⁾고 주장한다. 공자는 각종 덕목의 근본에 대해 상당히 많은 토론을 하였다. 공자는 이렇게 말했다.

사람이 어질지(仁) 못하면 예(禮)가 무슨 소용이 있으며,
사람이 어질지(仁) 못하면 악(樂)이 무슨 소용이 있겠는가?¹⁶⁾

仁이 禮樂의 근본이라는 말이다. 예악은 사람으로 하여금 어질게(사람답게) 되도록 하기 위해 존재하는 것들이다. 그런데 만일 예악을 꾸미는 일만 중시하고 仁을 무시하면, 결국 사람답지 못한 행위를 계속하면서도 예악으로 단장하는 일은 중시하는 지경에까지 이른다. 그렇게 되면 예악은 결국 그런 행위를 은폐하고 왜곡하는 역할로 전락한다. 本末, 목적과 수단이 전도된다. 또 『논어』에 이런 말이 있다.

임방이 예의 근본(禮之本)을 묻자, 공자는 말하였다.
“참으로 중대한 질문이다. 모든 의례(禮)란 걸치례와 낭비에 머물 바에는 차라리 검소해야(儉) 하고, 상례(喪)란 걸 형식만 차릴 바에는 차라리 진정 슬퍼해야(戚) 한다.”¹⁷⁾

역시 예의 본질은 사람다운 심성을 표출하는 데 있다는 말이다. 또 공자는 말했다.

윗자리에 있으면서 너그럽지 못하고, 禮를 행하면서 공경(敬)이 없고, 상례에 임하면서 슬픔(哀)이 없다면, 그런 사람에서 무엇을 기대할 수 있겠는가?¹⁸⁾

14) 문제는, 愚·蕩·賊·絞·亂·狂에 가까운 상태에 있으면서도, 그 자신은 仁·知·信·直·勇·剛의 덕목을 추구한다고 여기고 있다는 사실이다.

15) 君子務本, 本立而道生. (孝弟也者, 其爲仁之本與!) (『논어』 1:2)

16) 子曰: “人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?” (『논어』 3:3)

17) 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』 3:4)

18) 子曰: “居上不寬, 爲禮不敬, 臨喪不哀, 吾何以觀之哉!” (『논어』 3:26)

예의 근본은 공경이고 상례의 근본은 슬픔이라는 말이다.

(2) 잘못의 깨달음이 갖는 의의

『논어』는 잘못을 인식하는 일(知)과 잘못을 고치는 일(行)을 같은 맥락에서 보고 있다. “잘못을 범하고 고치지 않는”(過而不改) 까닭이 무엇이겠는가? 그럴듯한 명분을 앞세워, “반드시 변명하기(必文)” 때 문이다. 이와 같이 자기의 잘못을 잘못으로 인식하지 않는 한 당사자 자신에게 그것은 잘못이 아닌 것이 된다. 그렇기 때문에 잘못을 반복 하게 되는 것이다. 공자는 말하기를 “잘못을 범하고도 고치지 않는 것이야말로 진정한 잘못이다”¹⁹⁾ 하였다. 그래서 “잘못을 범하면 고치 기를 꺼리지 말라”²⁰⁾고 가르쳤다.

어떤 덕목이든 그 근본을 바로 알지 못하고 말단만 추구하면 더 이상 그 덕목이 아닌 단순한 잘못에 불과한 것이 된다. 즉 잘못된 행위는 그릇된 인식을 배경으로 하고 있다. 따라서 바른 행위를 위해서 는 덕목에 대한 바른 이해가 중요한데, 그러기 위해서는 우선 잘못 을 깨달아야 한다.

공자는 선비의 첫째 덕목으로 수치를 가질 줄 아는 마음을 들었고,²¹⁾ 맹자 역시 사람답게 되려면 수치심이 없으면 안 된다고 하였다.²²⁾ 수치란 자기 잘못에 대해 수치를 느낀다는 말인 만큼, 수치심 을 느낀다 함은 잘못을 잘못으로 인정한다는 의미이다. 수치를 알면 곧 잘못을 고치고 바르게 되는 것은 아니다. 그러나 수치는 改過를 위한 필수 전제조건이 된다.

그러나 잘못을 잘못으로 인식하기가 쉽지 않다. 공자는 말했다.

19) 子曰：“過而不改 是謂過矣。”(『논어』 15:29)

20) 子曰：“君子不重，則不威；學則不固。主忠信。無友不如己者。過，則勿憚改。”(『논어』 1:8)

21) 子貢問曰：“何如斯可謂之士矣？”子曰：“行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。”曰：“敢問其次。”曰：“宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。”曰：“敢問其次。”曰：“言必信，行必果，硜硜然小人哉！一 抑亦可以爲次矣。”曰：“今之從政者何如？”子曰：“噫！斗筭之人，何足算也？”(『논어』 13:20)

22) 孟子曰：“人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣。”(『맹자』 13:6) 孟子曰：“恥之於人大矣，爲機變之巧者，無所用恥焉。不恥不若人，何若人有？”(『맹자』 13:7)

아아 끝이로구나! 자신의 잘못을 발견하고 속으로 송사를 제기하는(訟) 사람을 아직까지 보지 못했다.²³⁾

인간의 완고성 내지 자기변명성의 깊이를 발견하고 공자가 탄식한 내용이다. 세상 사람은 저마다 소견에 따라 행위하고 어떤 잘못이 드러나도 항상 변명할 사항은 풍부하기 때문에, 잘못을 잘못으로 인정하지 않는다는 것이다.²⁴⁾

맹자는 말하기를 “사람은 항상 잘못을 범한 연후에 고칠 수 있다”²⁵⁾ 하였다. 사람은 잘못을 범해도 좀처럼 잘못을 인정하지 않는다는 점을 두고 말하자면, “사람은 항상 잘못을 깨달은 연후에 잘못을 고칠 수 있다”고 말할 수 있다. “소인은 잘못을 범하면 항상 변명하기”²⁶⁾ 때문에 잘못을 잘못으로 느끼지 않는다. 따라서 잘못을 고치는 길로 나갈 수 없다. 이처럼 잘못을 잘못으로 깨닫는 일이 중요하다.

잘못을 잘못으로 여길 때만 바른 길로 향상할 수 있는 길이 열린다. 더욱이 위정자의 잘못은 다수 백성의 목숨을 좌지우지하는 의미를 가지기 때문에 그 잘못의 인식은 더욱 중요하다. 따라서 『논어』는 다음과 같이 말했고 『맹자』도 거의 같은 말을 했다.

군자의 잘못은 마치 해와 달에 생기는 일식과 같은 것이다. 잘못이 있으면 모든 백성이 보게 되고(그 피해를 감수하고), 잘못을 고치

23) 子曰：“已矣乎，吾未見能見其過而內自訟者也。”(『논어』 5:27) ※ 여기서 송(訟)의 의미는 자신의 잘못을 자각하고 그 죄를 인정한다는 의미이다.

24) 이러한 인간의 속성은 동서를 막론하고 철학이 대면한 운명적인 주제에 속한 것 같다. 즉 인간이 과실에 대해 잘못을 인정하고 참으로 뉘우치는 일은 초등 학교 저학년 시절 내지 동화의 세계에나 속하는 신화라는 말이다. 가치관이 수립되고 자기가 몸담고 있는 위치에 안주하게 된 후에는 전면적인 비판과 성찰은 사실상 먼 이야기가 된다. 데카르트가 근대 인식론의 시작을 알린 그의 저서 『방법서설』 첫머리에서 지적한 다음의 내용 역시 공자의 말과 맥을 같이 한 것 같다: “인간의 온갖 것들 가운데 총명(良識)이 가장 균등하게 분배되었다. 왜냐하면 다른 모든 경우에 전혀 만족할 줄 모르는 사람도 자기의 총명은 심히 풍부하다고 여긴 나머지 더 이상 추구할 필요가 없다고 생각하기 때문이다.”(풍우란, 박성규 역, 『중국철학사』 상, 364쪽)

25) 人恒過，然後能改。(『맹자』 12:15)

26) 子夏曰：“小人之過也，必文。”(『논어』 19:8)

게 되면 모든 백성이 우러르게 된다(그 혜택을 누린다).²⁷⁾

Ⅲ. 「대학」의 知行論

1. 유가 정치철학의 체계적 정립 필요성

공자 이후 맹자 순자에 의해 계승 발전된 유가의 정치 철학은 사회적 영향력이 커짐에 따라 잘못 이해되기도 쉬웠다. 따라서 간결한 문장으로 그 핵심을 정리할 필요성이 요구되었다.

첫째, 공자의 사상은 공자의 직접적 가르침을 받은 제자조차도 올바르게 이해하지 못한 경우가 있었다. 『논어』의 다음 내용을 보자.

번지가 농사법을 배우기를 청하자 공자는 이렇게 대답했다.

“나는 늙은 농부만 못하다.”

채소 심는 법을 배우기를 청하자 공자는 이렇게 대답했다.

“나는 늙은 채소꾼만 못하다.”

번지가 나가자 공자는 말하였다.

“소인이다! 번지여! 윗사람이 예(禮)를 사랑하면 백성은 저절로 공경스럽게 되고, 윗사람이 의(義)를 사랑하면 백성은 저절로 복종하게 되고, 윗사람이 신의(信)가 있으면 백성은 저절로 진심을 보이게 되는 법이다. 그렇게만 되면 사방에서 사람들이 자식을 등에 업고 물려들 것이다. 어찌 농사법을 거론한단 말인가?”²⁸⁾

이 구절은 공자가 생산 활동을 무시한 사례로 오해되기도 한다. 그러나 이것은 그런 맥락이 아니다. 제자 번지의 질문에 대한 공자의 실망인즉 다음과 같다. “너는 도대체 농부들이 땅 파는 방법이 잘못

27) 子貢曰：“君子之過也 如日月之食焉 過也 人皆見之 更也 人皆仰之。”(『논어』 19:21) 陳賈·見孟子, 問曰：“…聖人且有過與?” 曰：“…且古之君子, 過則改之; 今之君子, 過則順之. 古之君子, 其過也, 如日月之食, 民皆見之; 及其更也, 民皆仰之. 今之君子, 豈徒順之, 又從而爲之辭.”(『맹자』 4:9)

28) 樊遲請學稼 子曰：“吾不如老農 請學爲圃 曰吾不如老農 樊遲出 子曰：“小人哉 樊遲也. 上好禮則民莫敢不敬 上好義則民莫敢不服 上好信則民莫敢不用情 夫如是則四方之民 襁負其子而至矣 焉用稼.”

되었고, 파종하는 방법이 옳지 못하기 때문에 세상에 이와 같은 불행과 고통이 반복된다고 생각한단 말이냐!”

공자가 파악한 세상의 비극은 최고 통치자를 비롯한 윗사람들의 실책, 즉 예의도 엄치도 없이 사회의 기본적인 규범을 무시하고(非禮), 사리사욕에 따라 부정과 불의를 일삼고(不義), 그리하여 백성의 신뢰를 상실한(不信) 데에 있었다. 한 마디로 윗사람들이 제 몫을 다하지 못한 데에 있었다. 그들이 그 몫을 다하지 못하는 것은 우선 올바른 인식을 가지지 못했기 때문이다(계강자의 경우 참조).

그러므로 농사법 등을 개량하면 백성이 더 살기 좋게 될 거라는 번지의 정치관은, 정치에 대한 말단적 인식에²⁹⁾ 불과한 것이었다. 직공자나 계강자의 경우처럼 本末을 가리지 못한 발상이다. 이처럼 다른 사람도 아닌 공자의 제자조차도 공자 사상의 핵심을 제대로 파악하기는 쉽지 않은 일이었다. 즉 유가 내부적으로도 그 정치철학의 핵심을 간결하게 정립할 필요성은 요구된다고 할 수 있다.

둘째, 유가는 다른 학파의 비판에 대해 체계적으로 대응할 필요가 있었다. 유가의 선비들이 장차 정치를 담당하여 救世할 포부로 실력을 기르고 있다손 치더라도, 밖에서 볼 때 그들은 놀고 먹는 이들이었다.³⁰⁾ 은둔주의자들의 비판에 따르면, 유자들의 救世의 구호는 허울에 불과하고 놀고 먹고 있는 그만큼 백성들의 부담만 가중시킬 뿐이었다. 공자 자신부터 세상 사람들의 욕을 듣고 있었기 때문에³¹⁾

29) 당시는 과학이랄 게 거의 없는 시대였기 때문에, 과학적 영농 기술이 생산을 크게 좌우하는 오늘날과 비교하여 공자의 말을 이해할 수는 없다. 공자의 이러한 인식(관점)은 타당했다고 본다.

30) 子路從而後，遇丈人以杖荷蓀。子路問曰：“子見夫子乎？”丈人曰：“四體不動，五穀不分，孰爲夫子？”(『논어』 18:7)

31) 『사기』, 「중니제자열전」은 자로가 위나라의 난리에 殉死한 사실을 서술한 다음 이렇게 말한다. “그래서 공자는 말하기를 ‘나는 자로를 제자로 얻은 뒤 세상의 욕을 듣지 않게 되었다(自吾得由，惡言不聞於耳)’ 하였다.” 이 구절에 대해 王肅은 “(용맹스런) 자로가 공자를 호위하고 있었기 때문에 깔보는 이들이 감히 욕을 할 수 없었고 따라서 공자의 귀에 욕이 들리지 않았다”고 매우 유치한 주를 단 이후, 현대 馬持盈의 『史記今註』에 이르기까지 답습되고 있다. 그러나 이것은 자로의 면전에서 공자를 비방한 隱者들의 말이 『논어』에 나온다는 사실과, 『논어』의 편자가 은자들과 맞서는 장면마다 지극히 공손한 태도의 자로를 내세웠다는 사실을 설명할 수 없다. 자로는 그의 죽음 역시 평소의

제자들은 더 말할 나위도 없었다.

그 후 유가는 전국 말기에 이르면, 입으로는 유가의 덕목을 표방하나 자신의 행동에서는 그것을 실천하지 않는 儒者들과 정치가들로 인하여, 당시의 여타 학파들로부터 큰 비판을 받았다. 예컨대 『장자』는 이렇게 말한다.

지금 세상은 처형된 사람들의 시체가 서로 엇갈려 있고, 형틀에 묶인 이들이 서로 줄을 잇고, 각종 형벌에 의한 불구자들로 가득 찬 형국이다. 그런데 유·묵의 선비들은 차꼬와 수갑 찬 무리 사이로 도리어 어깨를 으스스하며 활보하고 있으니, 오! 너무나도 심하도다! 부끄럼도 없고 수치도 모르는 그들이!³²⁾

당시의 타 학파는 이로부터 유가의 철학 자체를 총체적으로 부정할 태세를 취하게 된다. 이런 상황은 중국 근대에 사회 폐습의 元祖로서 공자와 유교를 총체적으로 배척한 상황과 비슷했을 것이다.

셋째, 당시는 도덕 관념이 해이해져 사람들은 잘못을 범하면 변명만 하고 무슨 경우이든 “녹피에 가로알자” 식으로 자신에게 유리하게 해석하는 풍조에 젖어있었다. 그래서 『논어』에서 주장된 恕 개념 같은 것도 주관적으로 해석될 여지가 많았다. 이로부터 “객관적인 척도”의 관념을 골간으로 하는 윤리 이론의 정립이 요청되었다.

이와 같이 유가를 둘러싼 대내외적 위기에 직면하여, 모든 덕목은 그 근본을 상실하면 무의미하며, 개인의 덕성(修身)과 남을 다스리는

사상을 행동에 옮긴 데 불과했을 정도로 공자의 제자가 되기 전부터 사적인 이익과 안위는 돌아보지 않는 철두철미 의리와 선비로 당시 세인들도 인정하고 있었던 만큼, 그런 인물을 제자로 둔 스승은 그 방면에 더욱 위대한 면이 있을 것으로 미루어 짐작했기 때문에, 공자의 말대로, 더 이상 비방하지 않았다고 이해하는 것이 타당하다. 儒者란 결코 “놀고 먹는” 존재가 아니고 정치를 담당할 경우 국가적 대사에 몸을 바칠 자세가 되어 있는 사람들이라는 점을 강조하는 맥락에서는 孔門 제자 가운데 사실상 자료가 그 대표였던 것이다. 자료의 일생이 殉死로 마쳐지지 않았다면, 자료가 『논어』에 그토록 비중 있는 인물로 등장하지 않았을지도 모른다.

32) 今世殊死者相枕也, 桁楊者相推也, 刑戮者相望也, 而儒·墨乃始離跣攘臂乎桎之間. 意! 甚矣哉其無愧而不知恥也. (『장자』, 「재유(在宥)」)

일(爲政)이 둘이 아니다는, 공자 이래 유가의 근본이념을 명확하고도 일관된 체계로 정립할 필요성이 절실히 요구되었다. 이리하여 출현한 것이 1751자의 간결한 문장으로 된 「대학」이었다. 「대학」은 바로 시대적 요청에 부응하여 탄생한, 고대 유가 철학의 結晶이며 유가 정치 사상의 고전적 완성이었다.

「대학」의 핵심은 혈구지도(絜矩之道:판단 척도를 헤아리는 도)이다. 도덕 이론에 객관 척도로서의 잣대(矩: 직각자) 개념을 도입한 것이 「대학」의 가장 큰 특징이다. 자기와 타인의 마음과 행위를 판단하는데 있어서 일체의 주관적인 관점을 배제하고 잣대처럼 객관적이고도 엄격하게 판단할 것을 분명히 요구하는 것이 바로 “絜矩” 개념이다.

2. 大學의 道

「대학」은 첫머리에 “대학의 도는 明德을 밝히고(이해하고), 親民하며, 至善에 머물며 있다”고 천명하였다. 대학의 도를 강론하는 목적이 이 세 가지에 있다는 말이다. 정약육은 앞 두 구절은 “윗사람들이 人倫을 이해하면 아래의 일반 서민들이 친애심을 갖는다”³³⁾는 『맹자』의 맥락과 일치한다고 하면서, “명덕을 밝히는 것은 곧 인륜을 밝히는 것이다”³⁴⁾고 하였다.

(1) 明明德

“대학의 도는 명덕을 밝히는(이해하는) 데 있다.” 정약육은 明德이 곧 孝·弟·慈의 3德을 말한다고 하였다. 이 3덕이 나오는 「대학」 원문은 다음과 같다.

이른바 ‘나라를 다스리려면 우선 집안을 다스려야 한다’ 함은 자기 집안도 교화하지 못하면서 남을 교화한 경우는 없다는 말이다. 따라서 군자는 자기 집 밖을 나가지 않더라도 나라에 교화를 이룰 수 있다. 孝는 임금을 섬기는 원리로 연결되고, 弟는 어른을 섬기는

33) 人倫明於上, 小民親於下. (『맹자』 5:3)

34) 明明德者明人倫也. (『여유당전서』 4, 22쪽)

원리로 연결되고, 慈는 아랫사람을 돌보는 원리로 연결된다.³⁵⁾

효·제·자가 함께 논해진 곳은 이 곳 뿐이다. 그러나 이 구절은 「대학」의 핵심 주제인 “絜矩之道”를 설명한 문장의 하나로 보아야 한다. 즉 “부모의 마음을 헤아리는(絜) 원리(孝)를 그대로 임금의 마음을 헤아리는 원리에 적용하면 忠이 되고, 형의 마음을 헤아리는 원리(弟)를 그대로 어른들의 마음을 헤아리는 원리에 적용하면 恭이 되고, 자식의 마음을 헤아리는 원리를 그대로 아랫사람의 마음을 헤아리는 원리에 적용하면 寬(惠)이 된다”는 의미이다.³⁶⁾

일반적으로 덕이란 도를 얻은(得) 사람의 덕성을 지칭한다. 「대학」은 첫머리에 明德을 언급한 다음, 전체에 걸쳐 絜矩之道를 집중적으로 논하고 있다. 따라서 명덕은 혈구지도도를 갖춘 사람의 덕성을 일컫는 것일 따름이다. 修身이 갖는 정치 철학적 함의를 이해하는 것이 「대학」의 도의 첫째 목적이고, 수신을 위해 터득(據得)하여야 할 도의 핵심이 바로 絜矩之道였다. 「대학」은 혈구지도도를 이렇게 설명한다.

‘平天下는 자기 나라를 다스리는 데 달려 있다’ 함은 통치자가 노

35) 所謂「治國必齊其家者，其家不可教，而能教人者，無之。故君子不出家，而成教於國。孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使衆也。」

36) 또한 茶山이 明德의 출처로 인용한 『맹자』의 원 문맥은 다음과 같다. “등문공이 나라 다스리는 법을 묻자, 맹자가 대답하였다. ‘... 백성들의 삶의 방식은 향산(恒産: 생계 유지할 일정한 직업)이 있으면 향심(恒心: 도덕적으로 흔들리지 않는 마음)이 생기지만 향산이 없으면 향심도 없어집니다. ... 따라서 현명한 임금은 세금 징수에 일정한 한도를 두었습니다. 陽虎(陽貨)는 말하기를 “부를 추구하면 어질 수 없고, 仁을 추구하면 부유할 수 없다” 하였습니다. ... (지나치게 수탈하여) 어리고 늙은 백성들이 거리에서 굶어죽게 하고서야 어찌 백성의 부모(民父母)라고 할 수 있겠습니까?... 庠·序·學·校의 교육 기관을 설치하여 가르치십시오. ... 대학의 경우는 하은주 3대가 모두 學이라 하였습니다. 그 목적은 모두 人倫을 친명하는 데 있었습니다. 윗사람들이 인륜을 알면 아래의 일반 서민들이 친애심을 가지게 됩니다(人倫明於上，小民親於下). ...” (『맹자』 5:3) 여기서 보듯이, 임금이 백성을 자식처럼 대해야 백성들에게 향심과 친애감이 생긴다는 것이니, 인륜(즉 명덕)을 효·제·자에 국한하지 않고 있다. 또 우리가 덕성이란 말을 “성실 신의 적직” 등의 단어들과 대체할 수 없듯이 “대학의 도는 효·제·자를 밝힘에 있다”고 말할 수 없을 것이다.

인을 공경하는 시책을 펴면 백성이 효성스러워지고, 통치자가 고아를 구휼하면 민심이 이반되지 않는다는 말이다. 그러기에 군자는 絜矩之道를 지니는 것이다. 상관으로부터 받은 싫은 방식으로 부하를 부리지 말며, 부하로부터 받은 싫은 방식으로 상관을 섬기지 말며, 선배로부터 받은 싫은 방식으로 후배를 선도하지 말며, 후배로부터 받은 싫은 방식으로 선배를 추종하지 말며, 저 동료로부터 받은 싫은 방식으로 이 동료와 교체하지 말며, 이 동료한테 받은 싫은 방식으로 저 동료와 교체하지 말라. 이것이 바로 絜矩之道이다.³⁷⁾

이 ‘혈구지도’는 『논어』 등에서 매우 중시한 愆 덕목에 대한 재해석이다. 愆는 “자기를 미루어 남을 헤아리는 것(推己及人)”인데, 이것을 絜矩의 개념으로 바꾸어 표현하면 “내 마음을 재는 잣대로 남의 마음을 재는 것”이 된다. 따라서 絜矩란 『논어』에서 말한 “내 경우로부터 남의 처지를 유추해내는(能近取譬)” 것이고, 絜矩之道는 “내가 싫은 일은 남에게 강요하지 않는 것(己所不欲勿施於人)”일 따름이다.³⁸⁾ 요컨대 絜矩之道는 『논어』에서 논한 愆 덕목에 대한 「대학」식의 표현이다. 「대학」 역시 愆를 직접 논하고 있다.

[인애를 실천한] 요순임금이 인애주의로 천하를 영도하자 백성이 그에 추종하였다. [폭력을 실천한] 걸주임금 폭력주의로 천하를 영도하자 백성이 그에 추종하였다. 정치 강령의 성격이 그것을 선포한 인물의 속성과 정반대일 경우 백성은 거기에 추종하지 않는다. 이런 까닭에 군자는 스스로 해당 덕목을 갖춘 다음에 그 덕목을 남에게 요구하고, 스스로 해당 결점을 없앤 다음에 남의 결점을 비난하는 것이다. 자기 자신에게 愆 덕목이 없으면서 능히 남을 감화시킬 수 있었던 경우는 세상에 아직 없다.³⁹⁾

37) 所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍；是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。

38) 풍우관, 『중국철학사신편』 I, 149쪽.

39) 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。故治國在齊其家。

여기에는 「대학」의 사상을 이해하는데 매우 중요한 구절이 숨어있다. 즉 “결주임금이 폭력주의로 천하를 영도하자 백성이 그에 추종했다”는 아이러니가 그것이다. 결주임금은 유가 뿐 아니라 모든 학파에서 공통으로 지목한 만고의 폭군이요 악인의 대명사이다.⁴⁰⁾ 그러나 「대학」에 들어있는 이 구절은 결주임금은 다른 명분을 내세워 자신의 행위를 미화하거나 은폐하지 않고 내놓고 폭력주의를 표방했기 때문에 그래도 백성이 그를 인정해 주었다는 의미이다. 이것은, 「대학」이 저술될 당시 위정자들이 겉으로는 요순임금의 덕목을 표방하나 실제의 행실은 결주에 진배없는 것을 두고, 그들은 (폭군과 악인의 대명사인) 결주보다도 더욱 못하다는 비판을 담고 있는 것이다.

이러한 논조는 매우 지당하고도 핵심을 꿰뚫고 있다. 인간 사회의 최대 비극의 원인 중 하나는 위정자들의 이중 잣대에 있다고 「대학」은 인식한다. 자신은 무슨 잘못(비리)을 저지르더라도 항상 명분을 세워 은폐(변명)하고, 백성에게는 엄혹한 법률을 적용해야 정치 정리가 실현된다고 여기는 위정자를 「대학」은 비판한다.

(2) 親民

親民의 親은 원래 부자간의 도리에 해당된다(父子有親). 부자간의 도리에 있어서 자애(慈)는 부모의 도리를, 孝는 자식의 도리를 나타낸다. 그런데 부자간의 “親”은 상호성을 전제로 한다. 즉, 부모가 자애롭지 않더라도 효성스런 자식은 있고, 부모가 자애롭더라도 불효한 자식은 있으나, 그러나 이 경우 부자간에 친함(親)이 존재한다고 말할 수 없다. 이러한 「대학」의 親民 개념은 『논어』, 『맹자』, 『순자』로부터 계승된 것이기도 하다. 먼저 『논어』를 보자.

자공이 정치에 대해 물으니, 공자가 말했다.

“풍족한 식량, 충분한 군사력, 백성의 신임을 확보해야 한다.”

40) 「湯誓」曰：“時日害喪，予及女偕亡。”民欲與之偕亡。雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉! (『맹자』 1:2) 결왕은 평소에 자신의 존재를 태양에 견주면서 악행을 일삼았기 때문에, 백성들은 “태양아 없어져라”는 식으로 결왕에 대해 극단적인 저주를 했었다는 사실을, 『맹자』는 강조한 적이 있다.

“부득이 버려야할 경우 이 셋 중 무엇을 먼저 버려야 합니까?”

“군사력을 버려야 한다.”

“부득이 버려야할 경우 다음 둘 중 무엇을 먼저 버려야 합니까?”

“식량을 버려야 한다. 자고로 사람은 모두 죽는다. 그러나 백성의 신임(信)이 없으면 국가가 존립할 수도 없다.”⁴¹⁾

공자는 국가 존립의 첫째 기반으로 백성의 신임을 들었다. 친애의 덕목이 상호 친애하는 관계에서 생겨나듯이, 이 신의(信)의 덕목도 상호 신뢰 관계에서만 생겨난다.⁴²⁾ 백성이 윗사람을 신임하는 것은 윗사람이 백성을 친애하기 때문이라는 점을 고려하면, 여기서의 信 개념은 親民의 親 개념과 같은 맥락에 있다. 「대학」이 親民을 3강령의 하나로 제시한 것도 이러한 공자의 사상을 반영한 것이다.

다음으로 『맹자』는 임금을 “백성의 부모(民父母)”로 정의한다. 백성은 임금의 자식과 같다는 말이다. 따라서 임금과 백성 사이에도 역시 부자 사이의 덕목인 親의 덕목이 기대된다.⁴³⁾ 맹자의 이러한 사상이 「대학」의 親民 개념과 정확히 일치한다. 맹자는 양혜왕과의 대화에서 정치로 사람을 죽이는 것이 흉기로 사람을 죽이는 것과 차이가 없다고 말하면서, 임금 한 몸을 위해 살찐 짐승을 먹이면서 백성이 굶주려 죽게 내버려두는 것은 짐승을 끌어들이어 사람을 잡아먹게 하는 것과 다를 게 없다고 주장하였다.(『맹자』 1:4) 위정자의 독점적 재물 향유는 일반 서민의 희생의 댓가라는 말이다. 맹자가 정치 사상에 親 개념을 도입한 것은, 정치란 무슨 추상적인 것이 아니라, 자식을 먹이고 보살피지 않는 부모가 없듯이, 백성을 현실적으로 먹이고 보살피는 것임을 강조하기 위해서였다.

『순자』 역시 백성이 윗사람을 친애하지 않으면 국가 안정을 이룰 수 없다고 하면서,⁴⁴⁾ 임금이 백성을 친애하고 이익을 조성해 줄 때

41) 子貢問政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子貢曰：“必不得已而去，於斯三者何先？”曰：“去兵。”子貢曰：“必不得已而去，於斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民無信不立。”(『논어』 12:7)

42) 주자의 “新民” 개념은 먼저 明德을 깨달은 다음 남을 혁신시킨다는 것인 만큼 순전히 일방적인(위에서 아래로의) 관념이다.

43) 人倫明於上，小民親於下。

백성이 임금을 부모처럼 친애하는 만큼, 무조건 백성이 임금을 친애 해주기만을 바래서는 안 된다고 하였다.⁴⁵⁾

바로 이러한 맥락에서 「대학」은 위정자의 덕(혹은 의리)과 재물과의 관계를 이렇게 논하고 있다.

덕이 근본이요 재물은 말단이니, (위정자가) 근본인 덕은 형식적으로만 추구하고 말단인 재물에만 마음을 두면, 백성들로 하여금 다투게 하여 탈취를 조장하는 셈이다. 따라서 재물을 모아들으면 백성은 흩어지고, 재물을 흠으면 백성은 모여든다.⁴⁶⁾

「초서」에 “초나라는 보물로 여기는 물건이 없고, 오직 善人을 보물로 여긴다”고 했다. 어진 사람(仁者)은 재물을 풀어서 자신의 존재를 발현하지만, 되지 못한 사람(不仁者)은 자신의 지위를 이용하여 재물을 발현시킨다.⁴⁷⁾

맹헌자는 “나라에 가렴주구의 신하를 두지 말라. 가렴주구의 신하를 둘 바에는, 차라리 도둑질하는 신하를 두는 편이 낫다”고 말했다. 국가는 이익 추구를 이익으로 여기지 않고, 의리(義)를 이익으로 여긴다는 말이다.⁴⁸⁾

맹자는 또 백성의 친애심을 얻기 위해서는 위정자가 먼저 백성을 친애해야 한다며 이렇게 말하였다.

추나라와 노나라의 싸움을 두고, 추나라 목공이 맹자에게 물었다.
“이번 싸움에서 나의 관리들은 33명이나 희생했지만 일반 백성은

44) 下親上則上安, 下畏上則上危. (『순자』, 「正論」)

45) 是故百姓貴之如帝, 親之如父母, 爲之出死斷亡而不愉者, 無他故焉, 道德誠明, 利澤誠厚也. (『순자』, 「王霸」); 君者, 民之原也, 原清則流清, 原濁則流濁. 故有社稷者而不能愛民, 不能利民, 而求民之親愛己, 不可得也. 民不親不愛, 而求其爲己用, 爲己死, 不可得也. (『순자』, 「君道」)

46) 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.

47) 『楚書』曰: “楚國無以爲寶, 惟善以爲寶.”… 仁者以財發身, 不仁者以身發財.

48) 孟獻子曰: “(畜馬乘, 不察於雞豚; 伐冰之家, 不畜牛羊;) 百乘之家, 不畜聚斂之臣; 與其有聚斂之臣, 寧有盜臣.” 此謂國不以利爲利, 以義爲利也.

아무도 목숨을 걸지 않았습니다. 그들을 처벌하자니 다 죽일 수도 없고 처벌하지 않자니 상관이 죽는 것을 우두커니 보기만 하는 그들을 어떻게 해야 될지 모르겠습니까?”

“흉년이 들어 임금님의 백성 가운데 들판에서 죽어간 노약자와 사방으로 흩어져간 장정이 수천 명이었을 때, 임금님의 곡식 창고에는 식량이 넘쳤고 곳집에는 재물이 가득해 있었건만, 관리들은 아무도 그 사실을 보고하지 않았으니, 이는 윗사람의 무관심으로 백성을 죽게 한 것입니다. 증자가 말씀하시기를 ‘경계하고 경계하라! 내가 베풀 대로 되돌려 받는다’ 하였습니다. 저 백성들은 이제야 되갚음을 한 것이니, 임금께서는 탓하지 마십시오! 임금께서 仁政을 행하면 백성은 윗사람을 친애하고 상관을 위해 목숨도 바칠 것입니다.”⁴⁹⁾

백성이 임금을 친애하지 않으면 아무 일도 되지 않는다. 그런데 백성이 임금을 친애하지 않는 것은 먼저 베풀지 않았기 때문이다. 이로부터 맹자는 修身의 문제를 도출하여 이렇게 말하였다.

남이 나를 친애하지 않을 경우 내가 정성을 다했는지 나 자신을 되돌아 보라. … 자신의 몸이 바르면 천하의 민심은 귀의한다.⁵⁰⁾

사람들은 말끝마다 “천하 국가”를 논한다. 그러나 천하의 근본은 나라에 있고 나라의 근본은 집안에 있고 집안의 근본은 자기 자신에게 있다.⁵¹⁾

맹자의 정치관은 이처럼 수신의 문제에 귀착하고 있다. 「대학」 역시, 윗사람과 백성 사이의 친애심을 조성하는 일은 결국 修身에 있다

49) 鄒與魯鬪。穆公問曰：“吾有司死者三十三人，而民莫之死也。誅之，則不可勝誅；不誅，則疾視其長上之死而不救，如之何則可也？”孟子對曰：“凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣；而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：‘戒之戒之！出乎爾者，反乎爾者也。’夫民今而後得反之也。君何尤焉！君行仁政，斯民親其上，死其長矣。”(『맹자』 2:12)

50) 孟子曰：“愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者皆反求諸己，其身正而天下歸之。『詩』云：‘永言配命，自求多福。’”(『맹자』 7:4)

51) 孟子曰：“人有恆言，皆曰，‘天下國家。’天下之本在國，國之本在家，家之本在身。”(『맹자』 7:5)

고 여긴다. 따라서 “천자에서 서인에 이르기까지 한결같이 수신이 근본이다”⁵²⁾고 천명하였다. 윗사람과 백성 사이에 친애심이 있어야 함 (“君民有親”)의 정치 철학적 함의를 이해하는 일은 이처럼 중요하다. 따라서 “대학의 도는 친민에 있다”고 하였다.

(3) 止於至善

모든 덕목은 행위와 분리된 마음의 어떤 상태를 일컫는 것이 아니다. 특히 善은 행위와 도덕심이 일체가 된 개념이다. 善 개념을 이해하기 위해 맹자가 그의 성선설을 논할 때의 구절을 살펴보자.

누구나 막 우물에 빠지려고 하는 아기를 보면, 깜짝 놀라 측은지심(惻隱之心)이 발동할 것이다.⁵³⁾

이 때 측은지심(즉 하나의 善)은 아이를 구하는 행위와 분리되지 않는다. 측은지심은 있으나 아이를 구하는 행위를 하지 않는 경우는 상상할 수 없다. 즉 우두커니 방관하고 서 있으면서 생기는 측은지심은 이미 측은지심이 아니다. 맹자가 말한 측은지심(즉 善)은 이처럼 행위와 일체가 되어있는 개념이다. 우리는 일상 생활에서도 “착하다(善)”는 말은 착한 행위가 이루어진 뒤 그런 착한 행위를 하게 한 그의 마음을 일컬어 “착하다”고 말한다.

그러면 이러한 善에 머문다는(止於至善) 말은 무슨 의미인가? 우선 『순자』에서 이와 비슷한 다음의 예를 살펴보자.

善을 쌓음에 온전하고 투철한(積善而全盡) 사람이 聖人이다.⁵⁴⁾

善을 쌓기를 쉬지 않으면(積善而不息) …(성인이 된다.)⁵⁵⁾

52) 自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。

53) 今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。(『맹자』 3:6)

54) 積善而全盡謂之聖人。(『순자』, 『儒效』)

55) 今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致也。(『순자』, 『성악』)

“선을 쌓음에 온전하고 투철하다” “선을 쌓기를 쉬지 않는다”는 관념이 止於至善에 가까운 관념이다. 止於至善에서의 止 개념은 『순자』의 다음 구절에 나타나 있다.

학문이란 진실로 머무는(止) 것을 배우는 것이다. 어디에 머물러야 하는가? 바로 至足(의 상태)에 머물러야 한다. 무엇이 至足(의 상태)인가? 바로 성(聖)이다.⁵⁶⁾

이 『순자』의 “至足” 보다 『대학』의 “至善” 개념이 더 명확하다.⁵⁷⁾

이제 『맹자』의 측은지심 인용문 구절과 연결하여 “止於至善” 개념을 이해해 보자. “지극한 선에 머문다” 함은 어린아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보고 측은지심이 촉발되어 아이를 구하는 행위를 하였듯이, 우리가 언제나 그와 같은 선한 마음이 촉발되어 곧장 행동에 옮기게 되는 상태에 머물러 있는 것을 뜻한다. 측은지심을 느끼면서 아이를 구하는 행위를 하지 않는 경우를 상상할 수 없는 것이 바로 “측은지심을 느낀다” 함의 진정한 의미이듯이, “선에 머문다” 함은 도덕적 행위를 행해야 할 경우에 처할 경우 즉시 행위에 옮길 수 있는 그런 마음 상태를 유지한다는 의미라고 하겠다.

이제 『대학』의 “止”에 관한 구절을 살펴보자.

『시』에 이르기를 “(사람들은 아무데나 살지 않고) 왕의 도성 주위 사방 천리에 백성들은 머물러 산다” 하였다.⁵⁸⁾

“지저귀는 黃鳥(피꼬리)는 언덕 귀퉁이에 머물러 산다”는 『시』 구절에 대해, 공자는 말하기를 “머물에 있어서 새도 자기가 머물 곳을 안다. 사람이 새만도 못해서야 되겠느냐?” 하였다.⁵⁹⁾

56) 學也者，固學止之也。惡乎止之？曰，止諸至足。曷謂至足？曰，聖也。(『解蔽』)

57) 풍우란은 『순자』의 “止諸至足”과 『대학』의 “止於至善”이 같은 의미라고 여겼다(『중국철학사』 상, 576쪽).

58) 『詩』云：“邦畿千里，惟民所止。”

59) 『詩』云：“緇蠻黃鳥，止于丘隅。”子曰：“於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？”

남을 다스리는 임금은 仁에, 신하는 공경(敬)에, 아들은孝에, 부모는 자애(慈)에, 친구와 교제 때는 신의(信)에 머문다.⁶⁰⁾

공자의 뜻은 “미물인 새도 아무데나 살지 않고, 비바람을 피하고 맹수로부터 새끼를 보호할 수 있는 언덕 귀퉁이에 굴을 파고 머물(살을 영위할) 줄 아는데, 사람이 되어 새만도 못한 삶을 살아서야 되겠느냐”는 것이다. 즉 인간다운 삶을 살아야 한다. 인간다운 삶이란 무엇인가? 至善에 머무는 것이 그것이다.

至善의 구체적 덕목은 임금의 경우는 仁이고 … 아들의 경우는 孝이다. 善이든 仁이든 孝든 모두 정신적인 어떤 상태를 지칭한 것이 아니라 행위를 통해 표현되는 덕목을 지칭한다.⁶¹⁾ 「대학」은 “윗사람이 仁을 숭상할 때 아랫사람이 의롭지 못한 경우는 없고, 윗사람이 의로움을 숭상할 때 모든 정사가 유종의 미를 거두지 않는 경우가 없다”고 하면서, 이 仁에 대해 “어진 사람은 재물을 풀어서 자신의 존재 의미를 발현하고, 어질지 못한 자는 자기 지위를 이용해 재물을 발현한다”⁶²⁾고 설명했던 것이다.

“지극한 선에 머문다”는 의미를 임금의 경우를 들어 말하면, “임금은 仁에 머물러야” 하는 위치에 있는 만큼, “재물을 풀어서 자신의 존재의 의미를 발현하는” 정책을 (우물에 빠지려는 아기를 발견하자마자 즉각 뛰어가듯이) 즉각 실시할 수 있는 마음 상태를 유지하고 있다는 의미이다.⁶³⁾ 측은지심과 아기를 구하는 행위가 구분되지 않듯이, 임금의 경우 문제 있는 사태를 파악하자마자 즉각 정치적 조치를 취하는 경지(이른바 “善政”)가 곧 “지극한 선에 머뭇”의 의미이다.

「대학」은 “(대학의 도는) 지선에 머뭇에 있다” 다음에 “知止而后有定, 定而后能靜, 靜而后能安, 安而后能慮, 慮而后能得”는 구절이 이어

60) 爲人君, 止於仁; 爲人臣, 止於敬; 爲人子, 止於孝; 爲人父, 止於慈; 與國人交, 止於信.

61) 이것은 정약용이 상세히 천명하였다.

62) 仁者以財發身, 不仁者以身發財. 未有上好仁, 而下不好義者也; 未有好義, 其事不終者也.

63) 예컨대 “부패방지법안은 즉각 공포하고, 호주제는 즉시 폐지하는” 따위가 “인에 머문다” “至善에 머문다”의 의미이다.

진다.⁶⁴⁾ 이 구절은 지금까지 제대로 해석되지 못하고 있다.⁶⁵⁾ 필자는 우선 『맹자』의 위 인용문 구절을 예로 들어 설명해 보려고 한다.

① “머물 줄 안⁶⁶⁾ 이후에 정립할 수(定) 있다(知止而后有定)” 함은 측은지심이 촉발되어 있는 상태에 머물 줄 알아야 목표를 정립할 수 있다는 뜻이다. 여기서 목표란 물론 아기의 목숨을 구하는 일이다.

② “목표가 정립된 이후에야 靜할 수 있다(定而后能靜)” 함은 목표가 정립되어 있어야 외적인 유혹에 흔들리지 않을 수 있다는 뜻이다.⁶⁷⁾ 이 부분을 설명해주는 것이 바로 『맹자』의 다음 내용이다.

속으로 아기의 부모와 어떤 교섭을 하는 것도 아니요, 마을 친구들의 칭찬을 사려는 것도 아니요, 아기의 울음소리를 싫어하는 것도 아니다.⁶⁸⁾

③ “바깥의 유혹에 동요되지 않은 이후에 편안할 수 있다(靜而后能安)” 함은 여러 외적인 유혹을 물리친 다음에야 마음이 편안한 상태를 유지할 수 있다는 말이다.

64) 大學之道：在明明德，在新民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。 이 「대학」 첫 부분의 사상은, 『순자』 「부국」편의 다음과 같은 내용과 같은 맥락이다. “참으로 천하의 왕으로 삼아 (온갖 정치를 관장하여) 천하를 고루 이롭게 할 수 있는 것 가운데 어진 분(仁人)의善良한 것이 없다. 따라서 그런 선한 인물의 지혜와 사려(慮)는 족히 천하를 다스릴 수 있고, 어질고 두터운 인품은 족히 천하의 사람을 편안(安)케 할 수 있고, 덕망 있는 가르침은 족히 천하를 교화할 수 있으니, 그런 분을 얻으면 천하는 태평해지고 얻지 못하면 혼란해진다. … 따라서 어진 분이 (최고)윗자리에 있으면 백성은 마치 하느님처럼 받들고 부모처럼 친애할 것이다(固以爲王天下，治萬變，材萬物，養萬民，兼利天下者，爲莫若仁人之善也夫！故其知慮足以治之，其仁厚足以安之，其德音足以化之，得之則治，失之則亂。…故仁人在上，百姓貴之如帝，親之如父母).”

65) 止者，所當止之地，卽至善之所在也。知之，則志有定向。靜，謂心不妄動。安，謂所處而安。慮，謂處事精詳。得，謂得其所止。(주자) 知止，謂知人倫成德之所極。知此而後，志有定向。靜者，志壹而不動也。安者，居之爲本分也。慮者，量度其本末也。得者，得其所宜先也。(정약용)

66) “머물 줄 안다(知止)”는 표현은 순자의 “學也者，固學止之也”의 의미이다.

67) 고전에서 靜이 가지는 의미는 매우 확실하다. “靜”은 우선적으로 外物의 유혹에 내심이 동요하지 않는 상태를 일컫는다.

68) 非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

④ “편안할 수 있게 된 연후에 심사숙고할 수 있다(安而后能慮)” 함은 마음에 잡념이 없는 편안한 상태를 유지해야 아기를 실수 없이 확실하게 구해낼 수 있는 대책을 심사숙고할 수 있다는 뜻이다. 어떤 경우 어떤 상황이나에 따라 최선의 방책을 수립해야 함은 물론이다.

⑤ “대책을 심사숙고한 연후에 소기의 성과를 달성할 수 있다(慮而后能得).” 모든 변수와 가능성을 심사숙고하고 검토분석한 연후에 소기의 성과 즉 아기를 성공적으로 구출할 수 있게 된다는 말이다.

이제 이것을 위정자의 경우에 비추어 설명해 보자.

① “(至善에) 머물 줄 안 연후에 정책의 목표가 정립된다(知止而后有定).” 여기서 정책의 목표란 한마디로 民命을 구하는 일(또는 民生의 개선)일 것이다.

② “목표가 뚜렷이 정립되어 있는 연후에 외물의 유혹에 동요되지 않을 수 있다(定而后能靜).” 위정자의 경우 民命을 구하는 일(즉 民生)과는 무관한 사적이고 향락적인 외물의 유혹은, 아기를 구하는 일 반 사람의 경우와는 비교할 수 없을 만큼 많을 것이다.

③ “외물의 유혹에 동요되지 않은 연후에 편안한 경지에 이를 수 있다(靜而后能安).”

④ “편안한 경지에 이른 연후에 (올바른 방향에서) 대책을 심사숙고할 수 있다(安而后能慮).”

⑤ “올바르게 대책을 심사숙고할 수 있는 연후에 소기의 정책 목표를 달성할 수 있다(慮而后能得).”⁶⁹⁾

국가적 정책의 수립과 결정에는 항상 民命이 걸려 있다. 따라서 「대학」은 그 모든 정치는 “갓난아이를 돌보듯이 하라”고 가르친다. “갓난아이를 돌보듯 성심성의를 다해 추구하면 (소기의 목표에) 설령 적중하지 못한다고 하더라도 원래의 목표에서 아주 멀어지지는 않을 것이다”고 하면서, 「대학」은 “아이 키우기를 배운(체험한) 다음 시집가는 여자는 없다”고 말한다.⁷⁰⁾ 즉 여자가 비록 아이 낳아 기르는 일을 배우지 않고 시집을 가서 생전 처음으로 아이를 낳아 기르지만

69) 이 과정은 각 개인의 행위에 있어서도 마찬가지로 분석을 할 수 있다.

70) 孝者, 所以事君也; 弟者, 所以事長也; 慈者, 所以使衆也. 「康誥」曰: “如保赤子.” 心誠求之, 雖不中, 不遠矣. 未有學養子而后嫁者也.

온갖 정성을 다하여 돌보기 때문에 큰 실수 없이 아이를 길러낸다는 것이다. 여기서 실수는 곧 자식의 죽음을 뜻한다.

만약 국가의 정책이 선불리 결정되어 실수가 발생하면 수많은 民命은 희생되고 한 번 희생된 民명은 소생시킬 수 없다. 자식을 키우면서 실패해도 된다는 가정을 세우지 않듯이, 民命에 관련된 정책 시행에 있어서는 결코 시행착오가 있어서는 안 된다는 것이다. 정치는 마치 “아이를 돌보듯 하라”는 「대학」의 이 명제는 바로 윗사람들의 선부른 정치 행위에 의해 희생되어온 수많은 백성의 태고적 이래의 간절한 염원을 담고 있다. “大學之道·에서 慮而後能得”에 이르는 「대학」 첫 부분의 주장은, 시행착오를 피할 방도에 대한 원칙을 체계적으로 논의한 것이다.

또 「대학」은 재물과 덕과의 관계를 논하면서, “天命은 영원히 (한 곳에) 머물지 않는다”는 「장고」의 말을 인용하고, “(임금이) 선하면 천명을 얻고 선하지 않으면 천명을 잃는다는 뜻이다”고 주장했는 바,⁷¹⁾ 「대학」에서의 선 개념은 매우 구체성을 띤 것임을 거듭 확인할 수 있다.

3. 致知在格物

「대학」은 “천자에서 서인에 이르기까지 한결같이 수신이 근본이다”⁷²⁾고 천명했다. 「대학」에 따르면, 정치의 근본인 이러한 修身을 이루려면 우선 正心해야 하고, 正心하려면 우선 뜻을 참되게 해야(誠意) 하고, 뜻을 참되게 하려면 우선 앞에 도달해야(致知) 하는데, 앞에 도달하는 것은 格物에 달려 있다.

“앞에의 도달은 格物에 달려 있다”는 「대학」의 설을, 앞에서 논한 『논어』의 사상과 연결하여 분석하면 다음과 같다.

직궁자, 소공, 관중, 계강자 등은 각 행위에 있어서 올바른 인식을

71) 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. 是故言悖而出者, 亦悖而入; 貨悖而入者, 亦悖而出. 『康誥』曰: “惟命不于常.” 道善則得之, 不善則失之矣. 『楚書』曰: “楚國無以爲寶, 惟善以爲寶.”

72) 自天子以至於庶人, 壹是皆以修身爲本.

연지 못한 경우에 해당했고, 그렇기 때문에 그들은 잘못을 범하게 되었다. 그들이 올바른 인식에 도달하면 해당 잘못은 없어질 터인데,⁷³⁾ 올바른 인식에 도달하려면 우선 각 덕목에 대해 그 본말을 깨달을 수 있어야 한다. “올바른 인식에 도달하는 것”이 곧 「대학」에서 말한 “致知”요, “각 덕목에 대한 본말을 깨닫는 것”이 “格物”이다.

「대학」은 “物에는 본말이 있다(物有本末)”고 분명히 밝혔는데, 格物の 물이 바로 이 物이다.⁷⁴⁾ 「대학」은 또 이렇게 말한다.

<1> 어떤 것의 근본이 잘못 이해되었을 때 그것의 말단적 측면이 잘 다스려진 경우는 없다. <2> 후하게 대처해야 할 것은 박하게 대처하고, 박하게 대처해야 할 것은 후하게 대처하는, <3> 그런 경우(법도)는 세상에 아직 없다. <4> 이러한 이해가 바로 “근본을 아는 것(知本)”이고, “앞이 이른다(知之至)”는 말의 의미이다.⁷⁵⁾

이것을 계강자의 경우를 들어 설명해 보자. <1> 계강자는 정치의 근본에 대해 그릇 이해했기 때문에, 정치의 말단적인 측면 즉 도둑 다스리는 일 등이 제대로 다스려지지 못하였다. <2> 또 그는 후하게 대처해야 할 것 즉 정치의 근본인 수신에 대해서는 박하게 대처하였고, 박하게 대처해야 할 것 즉 도둑을 다스리는 일에 대해서는 온갖 대책을 강구하였으니 후하게 대처한 셈이다. <3> 그러니 그렇게 하고도 정치가 제대로 될 리가 없다. <·> 이 모든 사실을 계강자는 모르고 있었다. <4> 그런데 계강자가 이 이치를 깨달으면 근본을 알게 되고(知本), 그 경우가 곧 “앞이 이른다” 경우이다.

정치의 근본에 대해 「대학」은 『논어』 구절을 인용하며 이렇게 말했다.

73) 이런 맥락에서 『순자』는 말하기를 “앞이 밝아지면 행동에 잘못이 없어진다”고 하였다.(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, …不聞先王之遺言, 不知學問之大也.) (『권학』)

74) 物有本末, 事有終始, … 欲誠其意者, 先致其知: 致知在格物.

75) 其本亂而末治者否矣: 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.

공자가 말하기를 “송사 심리 따위는 나도 남 만큼은 할 수 있다. 그러나 정녕 추구해야 할 일은 송사 자체가 안 생기도록 하는 것이다” 했는데, 무정한 사람은 이 말의 의미를 온전히 이해하지 못한다. 무엇보다도 민심(民志)을 크게 두려워하는 자세, 이것이 바로 ‘(정치 의) 근본을 안다(知本)’는 것이다.⁷⁶⁾

또 「대학」에서 논한 모든 내용 자체를 곧 정치의 본에 대한 논의로 볼 수 있다. 따라서 정치에 대한 올바른 앎에 도달하는 것(致知)은 「대학」에서 논한 정치의 본말에 대해 잘 헤아리는(格物) 데에 달려 있다고도 말할 수 있다.

IV. 맺음말

지금까지 知行 문제를 중심으로, 「대학」의 3강령과 격물치지 개념이 『논어』 『맹자』 『순자』 등 선진 유가 고전과 연결선상에 있음을 살펴보았다.⁷⁷⁾ 그런데 격물치지 개념의 연원은 『좌전』과 『맹자』에서도 찾아볼 수 있다.

『좌전』에는 “본말을 헤아린다(度於本末)”는 말이 있다.

(左公子 泄과 右公子 職이, 黔牟를 임금으로 올립했다. 나중에 정변이 생겨 검모는 추방되고 그들은 죽임을 당했다. 이것을 두고, 당시의 학자들은 이렇게 평했다.) “분별없는 행위였다. 자기 지위를 공고히 지켜줄 수 있는 사람(새 임금)은 (올립하기 전에) 반드시 그 인물의 본과 그 인물의 末을 헤아려야 한다(度於本末). 그런 다음 적당한 방식으로 올립하는 법이다. 그 본 자체가 미달해 보일 경우 애초부터 도모하지 않으며, 또 (本은 충분하더라도) 그 본을 키워줄 여건이 충분하지 않아 보일 경우도 억지로 올립하지 않는 법이다.”⁷⁸⁾

76) 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。

77) 「대학」의 격물치지 개념은 『논어』의 正名 개념과 연결선상에 있다는 논지의 주장은 다른 글에서 다룬 바 있다.(앞의 글 「격물치지와 정명」 참조.)

78) 君子以二孔子之立黔牟 “爲不度矣。夫能固位者，必度於本末，而後立衷焉。不知其本，不謀：知本之不枝，不強。…”(『春秋左傳注』, 168-9쪽)

여기서 本末의 구체적 함의는 학자들마다 다르게 해석한다. 그러나 대체로 인물의 덕성을 本, 그 인물을 둘러싼 정세를 末로 보았다.⁷⁹⁾ 즉 인물의 본질적 측면과 부차적 측면을 각각 本, 末로 여긴 점은 동일하다.

요컨대 “어떤 것의 본질적 측면과 그 부차적 측면을 헤아린다”는 관념은 「대학」이 지어지기 이전부터 존재했었음을 알 수 있다. 또 本, 末이란 어떤 사태나 대상에 대한 분석을 진행할 때 그것의 근본, 그것의 말단을 지칭하는 개념이었음을 알 수 있다.

또 맹자는 제선왕에게 패도주의를 버리고 왕도주의로 돌이키라고 하며, 모든 이치를 마음 속에서 잘 헤아릴 것을 설득하면서, “모든 사물은 달아보아야 경중을 알 수 있고(權然後知輕重), 재어보아야 장단을 알 수 있다(權然後知輕重; 度然後知長短)”⁸⁰⁾는 말을 했다. 여기서 우리는 “權物” “度物” 개념을 도출할 수 있다. 그리고 이 구조를 “格物”에 적용하면 “모든 사물은 헤아려보아야 그 본말을 알 수 있다(格然後知本末)”고 말할 수 있다.

格物致知를 이렇게 이해하면 그것은 “주체적 능동성이 숨쉬는 動態的 動力的 개념”이다. 예컨대 「대학」은 정치에 있어서 德을 本, 刑을 末로 규정하고 있지만, 법가는 정치에 있어서 刑이 本, 德이 末이라고 주장한다. 학파에 따라 어떤 사태에 대한 본말의 내용은 가변적임을 알 수 있다.

이와 같이 본말에 대한 인식은 학파에 따라서 사람에 따라 매우 동태적인 것이다. 『논어』에서 공자는 仁에 대한 질문에 각각 다르게 대답했는데, 이 사실은 곧 仁의 근본에 대한 이해 자체가 동태적일 수 있다는 말이 된다. 또 曾子의 다음 말을 살펴보자.

79) 如孔(공영달)「疏」云: “度其本者謂其人才德賢善·根本牢固; 度其末者, 謂其久終能保有邦國, 蕃育子孫, 知其堪能自固.” 又引劉炫云: “度其本, 謂思所立之人有母氏之寵, 有先君之愛, 有疆臣之援, 爲國人所信服也; 度其末, 謂思所立之人有度量, 有知謀, 有治術, 爲下民所愛樂也.” 沈欽韓「補注」云: “度其本者, 其人於義當立者也; 度其末者, 其人立後能安固國家者也.”(같은 곳)

80) 權然後知輕重; 度然後知長短. 物皆然(心爲甚. 王請度之). (『맹자』 1:7)

평소 때 엄숙하지 않으면 孝가 아니고, 임금을 섬길 때 충성스럽지 않으면 孝가 아니고, 관직을 맡을 때 정중하지 않으면 孝가 아니고, 벗과 사귄 때 신실하지 않으면 孝가 아니고, 전쟁터에서 용감하지 않으면 孝가 아니다.⁸¹⁾

부모를 영광스럽게 한다는 것이 효의 근본이다. 그런데 구체적인 환경에 따라 효의 근본을 성취할 수 있는 구체적 덕목은 변동한다는 것이다. 즉 효의 근본을 지키려면 평소 때는 몸을 아끼는 일이 중요하지만, 전쟁터에서는 오히려 목숨을 바치는 일이 중요하다. 효의 本末의 구체적 내용은 사람과 장소와 상황에 따라 가변적임을 알 수 있다.

우리가 논하는 仁, 義, 勇 등의 덕목도 막상 그것을 실천하는 구체적인 상황 속에서는 항상 복잡하게 뒤얽힌 사태의 모습으로 우리에게 다가온다. 이 점을 상기할 때 구체적 상황 속에서의 덕목의 本末 인식은 더욱 동태적인 것이 된다.

格物論과 관련시켜 공자의 中庸 개념을 이해하자면, 中庸은 구체적 사태 속에서 어떤 덕목의 근본을 파악하거나 시행하는 것을 뜻할 것이다. 또 “칼날은 밟을 수 있을지라도 中庸은 행하기가 어렵다”⁸²⁾는 공자의 말은 구체적 사태 속에서 어떤 덕목의 본말을 파악하고 그에 따라 행하기가 어렵다는 말과 같다. 즉 인간의 주체적 능동적 탐구 자세(好學)를 전제로 하는 格物論은 中庸이나 時中 등의 사상과도 연결하여 논의할 수 있다.

81) 居處不莊, 非孝也. 事君不忠, 非孝也. 涖官不敬, 非孝也. 朋友不信, 非孝也. 戰陣無勇, 非孝也. (『禮記』, 「祭義」)

82) 子曰: 天下國家可均也. 爵祿可辭也. 白刃可蹈也. 中庸不可能也. (『中庸』)