



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

金 容 載 教授指導  
碩士學位 請求論文

鄭齊斗와 中江藤樹의 『大學』 解釋 比較

2018

誠信女子大學校 大學院  
漢文學科  
柳 姪 延

# 鄭齊斗와 中江藤樹의 『大學』 解釋 比較

金 容 載 教授 指導

이 논문을 碩士學位 論文으로 제출함

2017 年 11 月

誠信女子大學校 大學院


漢文學科


柳 姬 延


# 認 准 書

柳延延의 碩士學位 論文으로 認准함

2017 年 11 月

審査委員長 최재복 

審査委員 류준경 

審査委員 김용재 

誠信女子大學校 大學院

# 目 次

## □ 論文概要

I. 序論 .....	01
1. 연구목적 및 문제제기 .....	01
2. 연구방법 및 연구범위 .....	05
3. 선행연구에 대한 검토 .....	14
II. 17~18세기 조선과 일본에서의 『大學』에 대한 기초적 이해 .....	20
1. 『大學』과 관련한 일반적 담론 .....	20
2. 鄭齊斗와 中江藤樹의 학문적 배경 및 『大學』에 대한 관심 .....	24
3. 『大學』 著作說과 체제 및 『古本大學』에 대한 동의 여부 .....	29
III. ‘三綱領’에 대한 정의와 상호 간의 관계 .....	48
1. 정제두의 經緯說 : 明明德[經] · 親民[經] / 止於至善[緯] .....	49
2. 中江藤樹의 輕重說 : 明明德[重] / 親民[輕] · 止於至善[輕] .....	56
3. 三綱領 간의 구조 및 전개 양상 비교 .....	64
IV. ‘格物致知’에 관한 구조적 특징 비교 .....	67
1. 정제두의 道德知와 理의 심층 구조 .....	67
2. 中江藤樹의 본체론적 知[知]과 天理 .....	76
3. ‘良知’에 관한 體用的 비교 .....	82
V. ‘誠意’에서의 실천행위 과정 .....	86
1. 정제두의 ‘好善惡惡’에 가까운 ‘意’의 해석 .....	86
2. 中江藤樹의 ‘有善有惡’의 ‘意’의 인식 .....	90
3. ‘意’에 대한 爲善去惡의 관점 비교 .....	94
VI. 結論 .....	97
□ 參考文獻 .....	100
□ Abstract .....	107

## 〈表〉 目 次

〈표1〉 『藤樹先生全集』의 編制 .....	08
〈표2〉 시기에 따른 中江藤樹의 저작설 차이 .....	31
〈표3〉 朱子·鄭齊斗·中江藤樹의 저작설 비교 .....	34
〈표4〉 『霞谷集』 卷13 「大學說」 순서와 分章 .....	38
〈표5〉 鄭齊斗·中江藤樹의 ‘大學’ 經說의 서술 양식 비교 .....	45
〈표6〉 鄭齊斗·中江藤樹의 기술상의 특징 비교 .....	47
〈표7〉 鄭齊斗·中江藤樹의 三綱領 비교 .....	66
〈표8〉 朱熹·王守仁·鄭齊斗·中江藤樹의 格物致知 비교 .....	85
〈표9〉 朱熹·王守仁·鄭齊斗·中江藤樹의 誠意 비교 .....	96

## 論文概要

본 논문은 17세기 이후 격동기를 보내던 한국과 일본 두 나라에서의 사상계를 파악하는 데에 연구목적이 설정되어 있다. 특히 壬辰年의 전쟁을 함께 치렀던 조선과 일본, 그리고 병자호란까지 겪어야만했던 조선은 사회적 혼란을 겪어야만 했음은 물론이고, 정신적 疲弊함의 가중치를 감당하기 힘들 정도로 매우 어려운 상황이었다. 여기에 중국으로부터 賣官賣職이 일어나는 어수선한 상황과 士農工商의 계급타파 현상이 부각되는 등, 근대 지향적 움직임의 유입이 조선과 일본에 커다란 영향을 주지 않을 수 없었다.

이에 따라 조선과 일본에서의 지식인들은 기존의 세계관이 아닌, 새로운 가치관으로 무장하여 혼탁한 사회상을 극복해내고자 하였는데, 당시 儒者들은 자신의 立論 근거를 經書에 대한 해석학적 입장에서 출발한다. 그 가운데에서도 『大學』이라는 경서는 현실을 바라보는 입장 차이를 가장 명확히 찾아볼 수 있는 아주 중요한 서적 가운데 하나였다. 따라서 본 연구는 17세기 조선과 일본에서 『대학』에 대하여 기존 儒者들과 가장 극명한 입장 차이를 보였던 鄭齊斗와 中江藤樹라는 두 인물을 선별하여 본 연구를 진행한다.

『大學』이란 大人의 학문으로서 수천 년 동안 儒學者들에게 길잡이 역할을 제공해주는 經書이다. 이 까닭에 동아시아 삼국에서는 『대학』에 관한 수많은 연구가 쏟아져 나왔으나, 연구의 방향이 두 갈래로 나뉘는 경향을 보여왔다. 하나는 중국 南宋代 朱子が 만들어놓은 『大學章句』 중심의 연구에 치중하였다는 점이고, 다른 하나는 이 『대학장구』를 底本으로 하여 한국과 중국을 중심으로 경학연구가 쏟아져 나왔다는 점이다. 그러나 2000년대 초반부터 『대학』은 『예기』 속에 있었던 『고본대학』 본연의 모습을 중심으로 연구가 활발하게 바뀌기 시작한다. 그러나 이마저도 한국과 중국 중심의 유자들에 관한 연구가 주를 이루었을 뿐이었다. 이에 본 연구는 근대화를 가장 먼저 받아들였다고 전해지는 일본 사상계에도 주목할 필요성을 느끼고, 당시 『고본대학』에 긍정적 입장을 표명하였던 中江藤樹를 선정하여, 당시 이와 유사한 입장을 견

지하였던 조선의 정제두의 『大學』觀을 비교하고자 하였다. 더욱이 기존의 韓·中을 중심으로 하는 『大學』觀 비교가 아니라, 韓·日 간의 『大學』 해석 차이를 고찰한다는 데에 본 연구의 의미를 부여하고자 했다.

앞서 언급한 바와 같이, 『대학장구』와 『고본대학』은 성리학의 이론 분파가 시작되는 분기점이기도 하다. 소위 주자학과 양명학적 經學觀의 출발점이라 말할 수 있다. 그러나 조선은 양명학을 드러내놓고 언급하기가 어려웠던 학풍으로 인하여, 脫주자학·反주자학 등으로 운운되었으나, 일본에서는 양명학 또는 왕수인 사후 일어났던 양명 좌·우파 개념으로 연구가 진행되어 왔다. 따라서 본 연구는 鄭齊斗와 中江藤樹의 『大學』 해석상에서의 同異를 주자 또는 양명학적 기준의 틀에 맞춰 진행하였다.

먼저 본고 초입에서는 鄭齊斗와 中江藤樹가 활동하였던 격동의 17세기 사회상과 사상사적 배경을 조망하였다. 조선에서는 兩亂 이후 사회 전반에 걸쳐 기존 주자학의 병폐가 서서히 드러나고 있었으며, 당시 조선의 성리학자들은 이를 주자학적 세계관으로 극복하려는 시도로서 ‘禮學’이라는 새로운 思潮를 내놓기에 이른다. 그러나 이는 곧 ‘禮訟論爭’으로 대표되는 黨爭의 시발점이 되었고, 결국 위기의식을 감지한 조선의 유자들은 脫주자학(또는 反주자학)이라는 새로운 경전 해석의 입장을 취한다. 이 때 霞谷 鄭齊斗는 조선의 여느 인물과 같이, 학문을 시작하던 초창기에 주자학에 심취되었으나, 혼탁한 사회상의 경험과 중국으로부터의 근대사상의 萌芽를 접하면서 새로운 學問觀을 내놓게 된다. 그리고 그는 수차례의 퇴임 상소를 받는 상황을 거치면서 ‘안산’과 ‘강화’로 유배되는데, 이 시기에 陽明學이라는 학문적 견해를 확고히 견지하며 家學의 형태로까지 그의 학문을 전수하기에 이른다.

한편, 일본에서는 戰國統一 이후 에도막부가 창시되면서 봉건질서가 더욱 엄격해지고 있었다. 따라서 막부는 점차 신분사회의 질서를 더욱 확고하게 유지하기 위하여, 통치수단으로서의 官學, 즉 ‘주자학’을 수용하게 된다. 이에 지배층인 무사계급도 기존의 戰士로서의 성격으로부터 官僚的 성격으로 변화하는 추세에 도달한다. 이처럼 소수의 지배층으로서의 무사계급은 물론이고, 민간의 하급 무사들에게까지 인격적 도덕화의 필요성을 절감하게 되었는데, 이 때 등장한 인물이 中江藤樹였다. 그도 학문

에 입문하는 초기에는 열렬한 주자학 신봉자였으나, 중간에 주자학으로서는 본인의 사상체계가 도저히 성립되지 못할 것임을 깨닫고 양명학으로 전환하게 된다.

이러한 사상적 배경 하에, 정제두와 中江藤樹는 모두 『古本大學』을 底本으로 수용하며, 經文을 재편집하였던 주자의 『大學章句』를 비판한다. 그런데 이들은 모두 『대학』이라는 경서의 구성과 체제에 있어 신기할 정도로 공통된 분장체제를 제시하였는데, 이들은 『大學』을 총 6章으로 分章하였다는 점이다. 이는 『古本大學』 쪽에 무게를 실어주기 위한 편장체제라고도 말할 수 있을 것이다. 또한 ‘經’과 ‘傳’의 저작자를 ‘曾子’로 인지하였고, 나카에 토주는 ‘經’의 저작자를 심지어 ‘孔子’로까지 승격시킨다. 이처럼 두 사람은 주자의 『대학장구』 저작설과 구성체제 (經1章+傳10章)에 비판적 견해를 보이고 양명학적 입장을 취하고 있다.

주자학과 양명학의 분기점을 『대학장구』와 『고본대학』이라고 말할 때, 구성체제에 못지 않게 중요한 것이 ‘三綱領’과 ‘格致’ 및 ‘誠意’에 대한 입장차이라 할 수 있다.

정제두와 나카에 토주는 모두 왕수인의 만물일체론을 수용함으로써 明德의 확충을 통한 親民의 실현을 근본으로 삼고, 이를 토대로 至善에 그치는 것을 삼강령 해석의 기본 전제로 한다. 그러나 각각 왕수인 사후 분파의 이론 수용 과정에서 지향점의 차이가 생겨 삼강령의 상호관계성에 있어서는 다소의 다른점이 나타났다.

두 사람은 삼강령에서 왕수인의 설을 기본전제로 하면서도, 그와 달리 인간을 기준으로 만물일체의 범위를 설정하여 明明德을 人心을 밝히는 것으로 해석한다. 이것은 정제두의 독자적인 理三分說(物理·生理·眞理)과 中江藤樹의 天관념에 기반한 이론이었다. 그들은 明德을 親民으로서 확충해야함에 동의한다. 親民은 두 사람 모두에게 있어 본체[修己]와 쓰임[治人]의 매개체로서 정의되었는데, 정제두는 주희의 新民說에 강력히 반대하며 明德과 親民을 채용 일원관계로 주장한다. 그러나 양명 사후의 이론 분파 과정에서 양명좌파적 성격을 지녔던 ‘왕기’의 本體即工夫론을 수용했던 나카에 토주는 明明德이라는 본체에만 초점을 맞추어 親民을 정의하였다. 나아가 두 사람은 기존의 주희나 왕수인의 학설을 수용하여 明明德과 親民이 이르러야 할 지극한 법칙이자 고차원적인 목표로서 止於至善을 해석한다.

그들에게 止於至善이란 明明德과 親民의 이상향인 것은 공통점이지만, 明明德과

親民의 관계에 있어서는 차이가 있다. 먼저 정제두는 삼강령의 상호관계성에 대하여 날줄[經]과 씨줄[緯]라는 개념을 적용하여, 기존의 학설을 그만의 독자적인 삼강령의 經緯說로서 발전시켜 나간다. 그는 明明德과 親民을 각각 날줄[經]의 本과 末로 삼고, 止於至善을 씨줄[緯]에 놓음으로서, 緯를 위주로 經을 포함하는 독창적인 이론을 내놓았다. 반면 나카에 토주는 明明德만을 삼강령의 기준으로 설정하므로, 親民과 止於至善은 그의 연장선상에 있을 뿐이다. 그의 삼강령의 상호관계성을 輕重으로서 해석하자면 明明德만이 ‘重’하며, 親民과 止於至善은 ‘輕’으로서 이해할 수 있을 것이다.

정제두와 中江藤樹 모두 ‘格物’의 훈석에 있어서는 왕수인의 견해를 각각 수용한다. 즉 ‘格物’은 ‘正物’이라는 것이다. 다만, ‘致知’에 대해서는 주희와도 다르고 양명과도 다소 상이한 견해를 보여준다. 주희는 卽物窮理의 과정을 수없이 거치는 것이 ‘格物致知’인데, 이 때 얻어지는 眞知를 끝까지 미루어나가 완성시키면 豁然貫通함으로써 致知의 경지에 이를 수 있다고 하였다. 그러나 양명학에서의 ‘致知’는 곧 나의 眞知이 외부 사물과 맞닿았을 때, 양지의 확충으로서 얻게 되는 경지가 곧 ‘致良知’이고, 이것이 곧 주자학에서의 ‘致知’의 경지라고 반박한다.

양명학에서는 致知를 논할 때에도 반드시 ‘良知’로 접근함에 주목할 필요성이 있다. 양명학에 있어서 ‘양지’란 ‘所以然之理’ 즉, ‘존재의 이치’라기보다 ‘所當然之理’로서의 도덕적 眞에 가깝다. 따라서 양지는 도덕적 眞[道德眞]이고, 선천적으로 도덕 판단능력을 갖춘 것이며, 맹자가 말했던 是非之心에 해당되는 것이다. 이 때, 정제두는 ‘良知’를 ‘마음의 본체[體]’로 해석하여 ‘도덕인식 및 판단능력’을 겸비한 ‘道德眞’로 해석한다. 다만 주자가 말한 ‘理’의 관점으로 풀이할 때에는 사사물물마다 갖추고 있던 ‘物理’의 개념이 아닌 ‘生理’와 ‘眞理’로 層差를 나누어 놓았다. 生理는 眞理를 이루기 위한 前단계로서의 이치이다.

반면 中江藤樹는 ‘良知’를 ‘是非之心’과 ‘惻隱之心’으로 파악한다. 따라서 인간의 행위는 良知의 본체가 현실로 바로 드러난다고 생각하였다. 따라서 그에게 있어 ‘良知’란 ‘도덕 판단능력’을 갖춘 ‘道德眞’임과 동시에 ‘發用된 상태’에 해당된다. 이와 같이 그들은 ‘致良知’를 기점으로 하여 왕수인 사후의 양명학 분파의 이론 수용과정

에서 각각 相異한 학문적 성향을 드러내었다. 정제두가 양명우파에 가깝다면, 中江藤樹 양명좌파 성향을 보였다고 小結지을 수 있을 것이다.

이를 바탕으로 두 사람은 현실 속에서 인간이 왜 선악이 혼재된 행위를 보일 수밖에 없었는지에 대하여 의구점을 제시한다. 이들은 모두 善惡 행위의 근원지가 어디인지를 밝혀냄으로써 ‘誠意’에 대한 해답을 찾고자 하였다. 정제두는 주자와 왕수인의 ‘意’에 대한 해석을 수용한다. 즉, 마음이 발동한 상태[心之所發]라는 것이다. 그러나 이 ‘意’는 마음이 발동한 상태[用]이므로 선을 좋아하고 악을 싫어하는 ‘好善惡惡’의 경향을 가지고 있기때문에 그 意를 매우 성실하게 다뤄야한다는 것이다. 이 때 ‘誠意’의 ‘意’는 『중용』에서의 ‘誠之者’와 유사하다. 정제두에게 있어 ‘意’는 善한 마음의 본체가 발동하는 과정에서 有善有惡의 상태가 될 수 있기 때문에, 더더욱 誠意를 강조한다. 그가 바로 이 지점에서 ‘임정종욕’으로 흐를 가능성에 대한 염려를 재차 강조한 것이다. 따라서 그는 ‘意’가 ‘선을 좋아하고 악을 싫어할 수 있도록 바로잡는 공부’로서의 ‘誠意’說을 내놓았다.

반면 中江藤樹는 ‘意’ 자체를 나쁜 생각[惡念]이 나오는 근원지로 파악하였다는 점이 특징이다. 마음이 발동하기 시작하면서부터 이 나쁜 마음[意]에 치우치는 행위로 옮겨지기 때문에, 현실에서는 당연히 善도 있고 惡도 존재하는 상황으로 치달을 개연성이 있다는 것이다. 따라서 그는 ‘意’야말로 인간의 마음[心]에서부터 단절시켜야만 하는 ‘絶意’ 또는 ‘毋意’로 인식하였으며, 이것이 곧 그의 독창적인 ‘誠意’說이다.

以上の 단계를 거치면서 韓·日 兩國의 대표 양명학자라 할 수 있는 정제두와 中江藤樹의 『大學』 해석 입장을 비교해보았다. 본 논문이 향후 동아시아 三國의 陽明學 연구에 있어 다소나마 도움이 되기를 기대해 본다.



# I. 序論

## 1. 연구목적 및 문제제기

세계의 각 나라들은 민족적 차원이나 전통적 입장에 따라 각각 추구하는 이상적인 ‘人間像’을 가지고 있었다. 예컨대 중국에서는 ‘君子’였고, 일본에서는 ‘사무라이[武士]’였으며, 영국에서는 신사[Gentlemen]로 대표되는 例가 그것이다.<sup>1)</sup> 또한 세계 각국은 저마다 국가 브랜드라는 것을 내세워 自國의 이미지 提高에 앞장서고도 있는데, 프랑스를 말할 경우 우리들은 흔히 ‘예술의 나라’를 떠올리기도 하며, 미국을 지칭하면 ‘자유와 평등이 보장된 꿈의 나라’로 인식하는 것들이 그의 또다른 例라 할 수 있다.<sup>2)</sup>

그렇다면 우리나라가 古代로부터 추구해왔던 이상적인 인간은 어떠한 유형이었으며, 지금 대한민국의 국격을 바로 세울 수 있는 ‘우리의 自畫像’은 어디에서 찾을 수 있을까?

반만년의 유구한 역사로부터 살펴볼 때, 우리는 삼국시대부터 ‘儒學’을 수용하였고, 시대와 왕조를 달리하였을 뿐 그 유교정신은 교육이념과 각종 제도에 반영되면서 독창적인 유형으로 변모해왔다. 개인적으로는 도덕수양을 第一義 가치로 설정하였고, 사회적으로는 治國과 保國의 정신으로까지 확대되는 숭고한 정신을 발휘했다.

이와 같이 우리의 전통시대 모습은 儒學으로부터 전수된 선비[儒]의 면목이나 다름 없었다. 그래서 중국에서는 우리나라를 부를 때, 단순히 ‘본인들을 중심으로 동쪽에 위치한 나라’라고 하여 ‘東國’이라 말하지 않고, 東國의 사회가 보여줬던 모습을 특징지어 ‘東方禮儀之國’이라 일컫기도 하였다. 그리고 이러한 명분과 위상에 걸맞게 우리는 인성과 예의를 갖춘 ‘인간됨’의 참모습을 유지하기 위하여 修己治人의 학문을 不斷하게 수련해왔다. 그리고 이러한 수기치인의 학문적 요체를 온전히 실현해내기

---

1) 김용재, 「역사적 사례와 실증으로 살펴본 ‘선비정신’ 탐색 및 提高」, “선비정신 함양을 위한 학술 심포지엄” 발표 자료집, 2017 p.53 참조 (주최: 문화체육관광부 / 주관: 재단법인 성균관 / 후원: 충남대학교 유학연구소 및 인문대학)  
2) 퇴계학연구원 편저, 『선비정신에서 찾는 공직자의 길』, 퇴계학연구원, 2011

위하여, 우리들은 儒家의 經書에 집중적인 연구가 이루어져 왔다.

그러나 우리나라를 비롯한 동아시아 문화에 있어 주류를 형성해왔던 儒家 문화는 사상적으로 문헌적으로나 지금 岐路에 서있다. 우리의 유교전통은 근대화에 뒤떨어진 고루한 봉건적 성격의 대표가 되는가 하면, 지나친 수양과 엄격한 자기관리로부터 부작용이 일기도 하였다.<sup>3)</sup> 과연 儒學이 버려야할 과거 유산의 상징인지, 아니면 부활시켜 새롭게 재해석하고 이해해야 할 정신적 유산인지를 앞으로도 계속 평가가 이어질 것이다.<sup>4)</sup>

그러나 앞서 언급한 바와 같이, 인간이라면 참된 진면목을 지켜내기 위하여 부단한 노력이 필요했던 것만큼은 사실이다. 이에 東洋古典의 가르침이 개인적으로는 신념과 나침반이 되어줬으며, 국가와 사회적으로는 늘 공통된 세계관과 이념적 역할을 제공해주었다. 儒家의 古典 가운데에서도 ‘개인적 수양’과 ‘지성인으로서의 政務的 진리’가 가장 잘 용해되어 있는 것은 두말할 나위 없이 『대학』일 것이다. 그래서 『대학』은 예로부터 어린 시절 때 배운 『소학』을 수학한 후, 지성인으로서의 첫걸음마를 인도하는 서적이 되었다.

『대학』은 大人이 되기 위하여 내재되어 있는 明德을 밝혀 至善에 이르기 위한 학문이다. 이를 위하여 주자는 『大學章句』에서 ‘삼강령’과 ‘팔조목’을 들어 조목조목 밝히고 있는데, 이 때 삼강령은 通論에 해당하며, 이를 실현하기 위한 구체적인 공부방법으로서 ‘팔조목’을 제시한다.<sup>5)</sup>

---

3) 김용재는 동아시아의 유교 전통문화에 대한 부정적 평가를 다음과 같이 지적한 바 있다. “서구화가 곧 근대화라는 잘못된 인식이 팽배했었고, 서구적 가치관에 憧憬과 욕구가 遍滿했던 시기가 있었다. 중국은 1919년 5·4운동으로부터 시작하여 약 100여 년 동안에 걸치면서 1973년 批林批孔에 이르기까지 끊임없이 이어져 왔다. 우리나라 역시 해방과 한국전쟁을 거치면서 유교는 男尊女卑의 상징물이었으며 전근대적 가치관과 봉건적 세계관을 가진, 그야말로 낙후된 전통이었다.” (김용재, 「유교경전교육의 필요성과 새로운 교육방법론 모색」, 『유교사상연구』 제22집, 2005 재인용)

4) 미국 조지 메이슨 대학교 비종교학과 노영찬 교수는 세계는 지금 ‘儒教’ 전통에 대한 인식의 전환점을 맞이하는 시기라고 지적한다. “지난 30년 동안, 한국을 비롯한 일본·싱가포르·타이완·중국 등이 놀랄만한 경제성장을 이뤄내면서, 세계는 동아시아에 대해 새로운 관심을 갖게 되었고, 유교문화에 대해 새롭게 인식하기 시작했다. 물론 그 사이 IMF와 같은 재정위기를 맞이하면서 순간적인 회의감을 가져오기도 했지만, 근본적으로 동아시아권의 재기는 유교문화에 대한 관심을 불러일으키기에 충분했다. (『유교 아시아의 힘』, 「序」에서 발췌, p.8) / 동아시아에 대한 관심은 미국 하버드대학 ‘맥파커’ 교수와 일본 토쿄대 총장을 역임했던 ‘하야시 겐타로’의 공동연구 성과가 발표된 바 있다. 이에 대한 상세한 설명은 김용재의 「유교경전교육의 필요성과 새로운 교육방법론 모색」, 『유교사상연구』 제22집을 참고하기 바란다.

따라서 당대 성리학자들 -한국·일본·중국에 관계없이- 에게 있어서 이 팔조목 조항은 聖人이 되려는 구체적인 공부방법론에 해당되기 때문에 이들에 대한 정확한 이해와 관점 표명이 필수적이었다. 그러나 『고본대학』에서는 ‘格物’과 ‘誠意’에 대한 분명한 층차가 없었기 때문에, 이 두 조목의 해석에 주자학파와 양명학파 모두 많은 노력을 기울였던 것이다. 또한 중국에서는 왕수인 사후, 양명좌파와 양명우파 간의 학술논쟁이 심화되었는데, 그 논점은 바로 공부를 어떻게 하여 至善에 이를 수 있는지, 그 방향성에 맞춰져 있었다.

한편, 정제두와 나카에 토주는 각각 한국과 일본에서 양명학의 시조로서 평가 받고 있는 만큼, 한국사상사와 일본사상사에서 한 획을 그을 정도로 전환점을 마련하였다. 이들은 혼란한 시대상황 속에서 주자학 이념으로는 더 이상의 현실 타개가 불가능함을 자각하고, 주변의 반대와 저지를 무릅쓰면서도 독자적인 양명학의 세계관을 제시한다. 주지하시다시피, 당대 학자들이 세계관을 표명하기 위해서는 신격화되어 있었던 『集註』에 대하여 본인의 해석 차이를 드러내어 立論의 근거로 삼는 과정이 필수적이었다.<sup>6)</sup>

정제두와 나카에 토주도 예외는 아니었으니, 이들은 주자학적 세계관으로부터 철회한 이견을 제시할 수 있는 경서로서 『대학』을 선택한다.

그렇다면 두 사람에게 있어 옛 성인들이 학문의 출발점으로 여겼던 『대학』은 어떤 성격의 經書로 인식되었을까? 이들은 대내외적으로 사회질서가 해체되어가는 극도의 혼란 속에서, ‘인간對인간’, ‘인간對사회’의 관계망을 통하여 ‘인간의 능동성과 역동성, 그리고 사회를 변혁시킬 수 있는 인간의 주체성을 되찾고자 하였다. 두 사람은 兩國을 지배하고 있던 주자학 일변도의 폐쇄적인 학문풍토와 정치상황 속에서 다양한 갈등요소를 양명학으로부터 발견하고자 했다. 이들은 자신의 개인적 수양과 政務의 가르침이 용해되어 있던 『대학』이 가장 적합한 연구대상임을 痛感한다. 따라서 본 논고 II장에서는 정제두와 나카에 토주가 立論의 근거로 삼고자 하였던 『대학』에 관심을 돌리고자 한 사상사적 배경에 대하여 서술할 것이다.<sup>7)</sup>

5) 儒敎文化辭典編纂委員會, 『儒敎大事典』, 한길사, 2007

6) 이 두 사람이 立論의 근거로 삼은 것은 經學觀이었다. 정제두는 만년에 이르러 家學으로 이어지는 ‘江華學派’를, 나카에 토주는 순수 그의 제자들로 구성된 ‘토주학파’를 창시하여 기존의 주자학적 세계관과 다른 노선을 걷게 되었다. 따라서 이들의 발자취를 따라가면 兩國의 양명학적 특징이 한층 더 심도있게 나타날 수 있을 것이라 기대해본다.

한편, 이 두 사람의 『大學』觀을 비교함에 있어 가장 본질적인 문제는 『고본대학』과, 그 『고본대학』에 章句學을 가미했던 주희의 『대학장구』에 대한 인식의 차이, 그리고 『대학』이 갖는 位相일 것이다. 이러한 연구를 통하여 『예기』 속의 「대학」편과 주희의 『대학장구』에서 주장하는 ‘대학’의 源저작자가 누구인지에 대한 이견도 자연스럽게 나타날 것이다. 또한 정제두와 나카에 토주는 기본적으로 양명학적 세계관을 가지고 있었기 때문에, 반드시 주자가 편찬한 『대학장구』만을 信奉하지 않았으므로, 이들만의 독특한 ‘편장체제’를 만들었다. 이 편장체제의 동이를 찾아낸다는 것은, 정제두와 나카에 토주가 『대학』의 취지와 핵심 주제를 무엇으로 파악하고자 했는지를 찾는 데에 중요한 단서가 되어줄 것이다.

또한 문화와 사상이 다양한 지역으로 전파될 때, 외래사상은 반드시 그 지역적 특성에 맞게 재정립되는 형상을 거친다. ‘양명학’의 경우를 살펴보아도, 한국과 일본에서의 수용 모습은 변용과 굴절이 있었음을 알 수 있다. 이러한 특징을 가장 간이하게 고찰할 수 있는 것은 바로 경전 해석상에서 가능하다. 경전 해석의 맥락에서 보자면, ‘經’은 ‘유일함[一]’, 또는 ‘근원[源]’에 해당하며, 경전의 ‘해석’은 변화에 응한다[應變]는 의미로 받아들여지기 때문이다.<sup>8)</sup> 그렇다면 정제두와 나카에 토주는 經典으로서의 『대학』을 어떤 방식으로 해석하고자 하였고, 어떤 방향으로 사회현실에 적응시키려 했을까?

이들은 경전해석을 통하여 인간의 당위적 행위에 대한 ‘常道’와 ‘權道’를 어떤 모습으로 주장하였는지가 본 논고의 또다른 문제의식이다. 예컨대, 인간은 왜 선한 존재이며, 외물이나 상황을 마주하게 되었을 때, 그 도덕적 판단과 실천은 무엇으로부터 당위의 근거를 찾아야만 하는지가 관건인 셈이다. 기존의 주자학에서는 『대학』의 ‘격물치지’에 입각한 활연관통의 이치로 귀납되는 반면, 정제두와 나카에 토주는 이미 정해져 있던 이치[定理]로부터 벗어나 새로운 이치[理]를 갈구하였고, 이러한 변혁된 이치

7) 韓日 양국의 사상사를 살펴볼 때, 주자학적 세계관에 경도되었던 것은 사실이다. 그리고 그 주자학적 사유구조 기저에는 무엇보다도 『대학』이라 하여도 과언은 아닐 것이다. 우리나라뿐만 아니라 일본, 심지어 중국에서조차도 朱熹의 『大學章句』가 갖는 ‘經典의 본래적 의미’를 되돌아보는 논란은 일고 있었다.

8) 陳昭英은 그의 논문에서 전통유가의 ‘經’과 ‘權’의 관계를 경전의 해석에 응용하면서, 경전해석의 행위는 항상적인 것을 본체로 삼아 변화를 극진하게 한다(體常而盡變)는 의미로 보았다.(陳昭英, 『先秦儒家與經典註釋問題』, p.12~13 참조)

만이 어지럽고 혼탁한 세상을 바로잡을 수 있을 것이라고 희망한다.

『대학』 해석의 출발, 그리고 기존 『大學章句』에서 가장 중요시했던 ‘格物致知’에 대한 懷疑, 나아가 『대학』의 핵심주제를 ‘誠意’로 방향 전환했을 때 일어날 수 있는 도덕판단의 가변성 등에 대하여 본 논고는 정제두와 나카에 토쥬의 『대학』관을 중심으로 천착해볼 것이다.

儒家 經書의 특징은 이미 융·복합과 통섭이 이루어진 바이블과 같다. 이미 인문학적 수양을 이룬 사람이 사회에 나가 정치와 경영을 다룬 사회과학을 현실로 접하기도 했다. 그래서 경서 해석에 치중했던 ‘經學’은 사회현실에 대한 비판과 개혁의 ‘經世之學’으로 나아갈 수밖에 없는 구조로 이어져왔다.<sup>9)</sup>

그 중 『大學』은 경학과 경세지학을 ‘삼강령’과 ‘팔조목’으로 명확히 분류해놓음으로써 大人들이 이 사회를 어떻게 이끌고 나아갈 것인지를 가르쳐주는 기본적인 경서였다. 그러나 모든 바이블[經]이 그러하듯, 동일한 經文을 대하면서도 서로 다른 解釋觀을 드러내고, 이들은 다른 의미로서 사회의 변용과 탐색을 꾀하여 왔다. 17~18세기는 한국과 일본에서도 격동의 시기였다. 중국에서는 이미 자본주의의 萌芽가 싹트면서, 지배층과 피지배층의 가치관은 물론이거니와, 민중들의 문학관도 자유로운 상상들이 수면 위로 떠오르는 시기였다.

본 논고는 ‘정제두’와 ‘나카에 토쥬’가 과연 정치·경제·사회·문화 등이 다양한 모습으로 변모되는 역사적 상황 하에서, 이들은 ‘인간’에 대한 규정을 어떻게 하였고, 또 인간이 참된 모습을 견지하며 살아가야 하는 당위성은 무엇이었으며, 기존의 체제와 이치를 새롭게 변화시켜 인간이 노력[修養]해야 하는 방향성은 무엇이었는지를 소박하게나마 살펴보고자 한다.

## 2. 연구방법 및 연구범위

정제두의 『대학』과 관련한 저술은 『霞谷集』에서 찾아볼 수 있다. 『霞谷集』은 여러

---

9) “儒家經典은 사회정치론·형이상학·심성론의 세 가지 측면이 서로 침투되어 있으며 갈라놓을 수 없는 전체를 이루고 있다는 점이다.(황준걸, 『일본 논어 해석학』, 성균관대학교 출판부, 2011, p.51에서 재인용)

판본이 남아있는데,<sup>10)</sup> 본고에서는 22冊으로 이루어진 국립중앙도서관본을 저본으로 삼는다. 『霞谷集』은 국립중앙도서관본을 포함한 다른 판본들도 모두 ‘活字本’이 아닌 ‘筆寫本’으로 남아있는데, 이는 조선에서 양명학이 배척당하였기 때문에 그 간행이 없었던 것으로 추측된다. 國立中央圖書館 所藏本の 권13 「大學說」에 실려 있는 글은 총 11편으로, 그 순서는 아래와 같다.

- 「大學序」
- 「大學 原文 註解」 5편<sup>11)</sup>
- 「大學經文二截圖」와 그 註解
- 「讀大學」
- 「治國章說」
- 「大學古本」
- 「大學說」

한편, 나카에 토주의 『大學』 관련 저술은 『藤樹先生全集』에서 찾아볼 수 있다. 『藤樹先生全集』은 1940년 岩波書店에서 발행한 개정증보판을 복제하여 弘文堂書店이 1976년 발행한 복제판을 연구자료로 삼았다. 『藤樹先生全集』은 ‘총 3冊 34권’으로 이루어져 있으며, 본고에서는 주로 『대학』 관련 저술 가운데 陽明學的 經學觀이 드러나 있다고 판단되는 부분을 활용하였으며, 그 목록은 아래와 같다.<sup>12)</sup>

- 『藤樹先生全集』, 卷9, 「古本大學全解」
- 『藤樹先生全集』, 卷10, 「大學考」(漢文體)<sup>13)</sup>
- 『藤樹先生全集』, 卷12, 「大學考」(和文體)

10) 金容載, 『霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究』, 성균관대학교 박사학위논문, 2001, p.72 참조  
 11) 정제두의 「大學 原文 註解」 5편은 주로 分章 체제와 관련이 있는 저술이며, 이는 本考 ‘III장 3절’에서 상세히 살펴보도록 하겠다.  
 12) 나카에 토주는 30대 초반까지는 주자학적 경학관을 가진 철저한 주자학 신봉자였으나, 중년~말년에 이르러 왕수인과 그의 제자 왕기의 영향을 받아 양명학으로의 학문 성향이 변모되었다.

- 『藤樹先生全集』, 卷12, 「大學蒙註」<sup>14)</sup>
- 『藤樹先生全集』, 卷12, 「大學解」<sup>15)</sup>

그런데 위에서 언급한 卷10의 「大學考」와 같은 경우는, 나카에 토주의 『大學』 著作說을 연구하는 과정에서 가장 중요한 단서를 제공하고 있는 부분이다. 따라서 비록 나카에 토주의 양명학적 사유구조보다는 朱子學的 經學觀을 살펴볼 수 있는 부분이기는 하나, 특별히 본고의 연구범위에 삽입하였음을 次第에 미리 밝혀둔다.

『藤樹先生全集』의 ‘大學’ 관련 저술은 이 밖에도 「大學啓蒙」·「大學序說」·「大學朱子序圖說」 등이 있으나, 이는 모두 주자학적 경학관을 가지고 초창기에 저술된 것이다. 특히 「大學啓蒙」의 경우, 나카에 토주 스스로가 만족하지 못하다고 自評하면서 파기했기 때문에 상세한 내용은 전해지지 않는다.

본 연구를 위하여 底本으로 사용한 『藤樹先生全集』의 편제와 그 구성의 특징을 서술하면 아래의 <표1>과 같다.<sup>16)</sup>

- 
- 13) 「大學考」는 본래 제목은 같으나 漢文體로 이루어진 글 한 편과 和文體로 이루어진 글 한 편, 총 2편의 글이 있다. 두 편이 저술된 시기는 그 내용의 다름으로 보아 각각 주자학적 경학관을 가졌던 시기와 양명학적 경학관을 가졌던 시기로 추정된다. 이 두 편의 글은 『藤樹先生全集』에 실려 있으며, 漢文體로 된 「大學考」는 『藤樹先生全集』 卷10, 「經解成書六」에서 찾아볼 수 있다. 한편, 한자가나 혼용문[漢字仮名交じり文]으로 된 「大學考」는 卷12, 「倭文經解成書一」에 삽입되어 있다.
  - 14) 「大學蒙註」라는 제목은, 문집 간행 시 저술의 상호 구별을 용이하도록 붙인 제목으로 추정된다. 『文集』 간행 전 자료 구축 시기에, 竹林氏本에는 「大學考」의 「大學」이라는 두 글자 앞에 별도로 「大學蒙註」라는 4글자가 있었으며, 益田本에는 「大學考」라는 제목에 「大學考蒙註」라는 다섯 글자가 있었다고 전한다.(『藤樹先生全集』, 「大學蒙註」 p.18 인용)
  - 15) 眞蹟本에 따르면 「大學解」는 「解」字가 존재하지 않고 「大學」으로 되어 있는데, 이 또한 문집 간행 시 저술을 구별할 수 있도록 제목을 붙인 것으로 보인다. 또한 舊本에는 「秘解」라고 쓰여 있는데, 이 까닭에 「大學解」 한 권이 倭字로 작성된 것이라고 그의 行狀에 記述되어 있다. 또한 이는 나카에 토주가 經1章부터 傳에 이르는 과정에서 「誠意」·「正心」 두 장까지 작성했다고 하는데, 초고를 작성한 후 끝내 이루지 못한 것으로 보인다.(『藤樹先生全集』, 「大學解」 p.23 인용)
  - 16) 현재 우리나라에서는 나카에 토주를 집중적으로 연구한 선행연구는 없다. 이에 『藤樹先生全集』의 편제와 구성상의 특징을 소개하여 이 분야를 연구하는 후학들에게 다소나마 도움이 되기를 소망한다.

□ [표1] 『藤樹先生全集』의 編制 17)

책	권	표제어 및 특징		특징 및 비고 <sup>18)</sup>
一 冊 / 漢 文 本	卷01	〈文集 一〉	• 經解 30편	<ul style="list-style-type: none"> <li>※ 格物致知·明德 등의 대학 관련 내용이 있으나 연구자료에서 제외함</li> <li>• 晩年作</li> <li>• 四書五經 등의 용어에 대한 설명 중 사상적으로 관계있는 것만 모아놓음(子曰로 시작하는 경문, 논어의 유명한 성어(例: 仁者樂山·知者樂水 등) 『論語』의 주요 개념어(例: 主忠信 등)</li> <li>• 단편적인 經語를 차용하여 덕을 수양하는 요령을 제시함</li> <li>• 附錄으로 孝弟論에 관한 글 4편 있음(孝弟總論(上·中·下)·不孝不弟論)</li> </ul>
	卷02	〈文集 二〉	• 詩 61편	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 대부분 5언 絶句·7언 絶句로 구성(平仄 및 押韻이 엄격하지 않은 것은 漢詩에 접촉할 기회가 없었던 나카에 토주의 한계이기도 함)</li> <li>• 부록으로 贊·聯句가 포함됨</li> <li>• 26세 이후 매년 1월 1일에 지은 시를 볼 수 있는 것이 특징</li> </ul>
	卷03	〈文集 三〉	• 文 9편	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 詩·書·雜著·기타 經解성서의 내용을 제외한 文</li> <li>• 앞의 두 저술(安昌弒玄同論·林氏削髮受位辯)만 23~24세 때의 것이며, 나머지는 전 세대를 아울러 쓴 작품</li> <li>• 나카의 토주의 종교관·인생관·교육주의 등을 고찰하는 필수자료가 됨</li> </ul>
	卷04	〈文集 四〉	• 書 26편	• 나카에 토주의 漢文書簡集

17) 〈표〉 내부의 음영부분은 본고에서 주된 연구자료로 활용한 것을 가리킴

			<ul style="list-style-type: none"> <li>• 門人の 질의에 답한 내용이 대부분이며, 그의 학술의 변천을 조망할 수 있음</li> <li>• 倭文으로 된 書簡보다 양이 적음</li> </ul>
卷05	〈文集 五〉	• 雜著 46편	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 經解와 마찬가지로 나카에 토주의 평소 덕을 수양하는 공부의 요령을 알 수 있음</li> <li>• 성리학 관련 용어들을 표제어로 다루고 있음 (例: 心·敬·仁·道·中·意·學·天地 등)</li> <li>• “莊子曰顏淵曰”로 시작하는 문구, 諸子書의 내용을 다루고 있음)</li> </ul>
卷06	〈經解成書 一〉	• 大學啓蒙	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 21세 作</li> <li>• 講學을 위하여 『四書大全』의 뜻을 따라 지었으나 정밀하지 않아 파기하였고, 현재 1쪽만 남아있음</li> </ul>
	〈經解成書 二〉	• 孝經啓蒙(初稿本)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 나카에 토주의 사상 중 중요한 역할을 하는 孝經에 관한 註解</li> <li>• 많은 판본이 있으나, 이 중 2종류를 선별하여 初稿本과 定稿本으로 나눔</li> </ul>
卷07	〈經解成書 三〉	• 孝經啓蒙(定稿本)	• 上同
卷08	〈經解成書 四〉	• 論語鄉黨啓蒙翼傳	• 論語鄉黨啓蒙翼傳 上·中·下 3권으로 구성되어 있으며, 『논어』 향당 편을 啓蒙·翼傳 편으로 나누어 연구하였음
卷09	〈經解成書 五〉	• 古本大學全解	<ul style="list-style-type: none"> <li>※ 본고의 연구자료로 활용</li> <li>• 晩年作</li> <li>• 고본대학에 관한 전체적인 解를 볼 수 있음</li> <li>• 附錄으로 경문 옆에 暎고를 적어넣은 古本大學傍訓이 있음</li> </ul>

<p>卷10 19)</p>	<p>〈經解成書 六〉</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 首經考</li> <li>• 孝經考</li> <li>• 大學考</li> <li>• 四書考</li> <li>• 讀四書法</li> <li>• 大學序說</li> </ul> <p>총 6편</p>	<p>※ 본고의 연구자료로 활용</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 中年作</li> <li>• 주자학 관련 내용이 대다수</li> <li>• 首經考 : 首經은 孝經 및 小學을 의미하며, 『孝經』과 『小學』을 학문의 기본으로 삼고, 『孝經』을 綱領으로 삼고 『小學』은 그 條目으로서의 관계성을 가진다고 함</li> <li>• 孝經考 : 『孝經』이 孔子의 저술과 관련되었다는 것과 今文(주자)을 따름을 역설</li> <li>• 大學考 : 漢文體와 和文體 2종류가 있으며, 『大學』의 기원과 전래에 관하여 제시</li> <li>• 四書考 : 주자의 四書의 성질과 그 교육적 가치에 관한 의견과 나카에 토주만의 의견을 개진함</li> <li>• 讀四書法 주자가 四書를 읽는 순서가 大學~論語~孟子~中庸이었음을 밝힘</li> <li>• 大學序說 주자의 大學章句序를 인용한 부분만 남아있고, 그 뒷부분은 유실되어 확인할 수 없음</li> </ul>
<p>卷11</p>	<p>圖說</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 四書合一圖說</li> <li>• 大學朱子序圖說</li> <li>• 五性圖說</li> <li>• 明德圖說</li> <li>• 持敬圖說</li> <li>• [附錄]天命性道合一圖說(易卦圖)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 圖와 說이 있다는 것은 자신만의 독창적인 견해가 있었음을 의미함</li> <li>• 나카에 토주만의 독창적인 견해가 완성되었음을 傍證</li> <li>• 四書合一圖說 四書의 大意가 하나로 귀결됨을 그림을 통하여 밝힘</li> <li>• 大學朱子序圖說 주자의 大學章句序 문장의 대문단과 소</li> </ul>

			총 5편	<p>문단을 구별하여, 문장의 綱領과 條目을 명시하였으며, 나카에 토주의 讀書法을 고찰하는 데 의의가 있음</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 五性圖說 인간의 본성은 大學의 明德에 있으며, 그 신묘한 작용이 慈愛·果斷·恭敬·是非·忠信이라는 5가지의 情發에 있고, 5가지의 본체는 仁·義·禮·智·信(五常)이며, 이의 근본인 明德은 孝가 됨을 밝힘</li> <li>• 明德圖說·持敬圖說 나카에 토주의 종교관·우주관·인생관을 볼 수 있는 중요한 자료</li> </ul>
二册 / 倭文 (和)	卷12	〈倭文經解成書 一〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 大學考</li> <li>• 大學蒙註</li> <li>• 大學解</li> </ul> 총 3편	<p>※ 본고의 연구자료로 활용</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 大學考 : 『大學』의 底本·格物致知·誠意를 중심으로 본인의 관점을 서술</li> <li>• 大學蒙註 : 『大學』의 書名에 대하여 서술</li> <li>• 大學解 : 『大學』 原文에 解를 붙였으며, 訓詁·句解·注意를 나누어서 설명</li> </ul>
	卷13	〈倭文經解成書 二〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 中庸解</li> <li>• 論語解</li> </ul> 총 2편	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 晩年作</li> <li>• 「中庸解」 : 『中庸』 首章에 대한 解이며, 제2장~제27장에 대한 解는 「中庸續解」에 있음</li> <li>• 「論語解」 學而章 이하 각 편으로부터 9장을 추출하여, 증용해와 같은 방식으로 傍訓·句解·注意 3단으로 나누어 제시함</li> </ul>
	卷14	〈倭文經解成書 三〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 中庸續解</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 「中庸解」의 속편</li> <li>• 제2장~제27장에 대한 解</li> </ul>
	卷15	〈倭文經解成書 四〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 孝經講釋聞書</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 나카에 토주의 『孝經』 강의를 제자가 필기한 것</li> <li>• 教育史 연구자료로서의 가치가 높음</li> </ul>

	卷16	〈倭文經解成書 五〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 仮名書き孝經</li> <li>• [附錄] 知止歌小解</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 仮名書き孝經 : 『孝經大典』 중의 誦經 威儀 및  효경본문과 나란히 나카에 토주의 跋文을 히라가나로 쓴 저술</li> <li>• [附錄] 知止歌小解 : 제자가 나카에 토주에게 보낸 知止歌에 대하여 재전제자가 연구한 글</li> </ul>
	卷17	〈倭文集 一〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 倭歌01(正編)</li> <li>• 倭歌02(續編)</li> <li>• 倭歌03(補遺)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 나카에 토주의 詠歌를 모은 저술</li> <li>* 편찬자가 '倭歌'라고 명명함은 저본의 용례에 따른 것임</li> </ul>
	卷18	〈倭文集 二〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 倭書01(正編)</li> <li>• 倭書02(拾遺)</li> <li>• 倭書03(補遺)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 倭文으로 된 書簡</li> </ul>
	卷19			
	卷20			
	卷21	〈倭文集 三〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 雜著</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 春風·陰隲 등이 대표저작이며, 이밖에도 熟語解</li> <li>• 春風 : 히라가나로 쓴 일종의 교훈서로, 여성의 교육을 위하여 지은 책으로 여겨짐</li> <li>• 陰隲 : '陰隲'이라는 단어는 서경 홍범에서 출전된 것으로, 辨惑立志·陰隲解·種子方·親親仁民愛物 등 4편으로 나뉘져 있음</li> </ul>
		*再刊補遺	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 孝經心法</li> <li>• 天道圖說</li> <li>• 人道圖說</li> <li>• 心法圖說</li> <li>• 凡心圖說</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 문집이 再간행되었을 때 추가된 자료</li> </ul>
三册 /	卷22	〈倭文心學成書 一〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 翁問答序</li> <li>• 翁問答 上卷之本</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 33~34세 즈음 때 저작으로 추정</li> <li>• 老翁 '天君'과 弟子'体充'의問答을 無名の 집필자가 듣고 기록한 문답 형식의</li> </ul>

倭 文 (和)	卷23		• 翁問答 上卷之末	글로, 수필과 같이 首尾一貫의 양상을 보임 • 上卷 本·末, 下卷 本·末 총 4권으로 구성  • 따라서 이 부분은 주자의 『四書或問』과 같이 가상의 인물(或者)을 설정하고 自答 형식으로 되어 있음 / 『傳習錄』과 같이 왕수인과 서에 등의 師弟之間 문답 형식의 글이 아님
	卷24		• 翁問答 下 卷之本	
	卷25		• 翁問答 下 卷之末	
	卷26		• 翁問答 改正篇序 • 翁問答 改正篇 • [附錄]傳說翁問答 原稿斷片	
	卷27	〈倭文心學成書 二〉	• 鑑草 序 • 鑑草 卷1 孝逆之報	• 36~37세에 저술한 것으로 추정 • 8개의 교훈을 6권에 담은 것 • 여성을 勸戒하기 위하여 지음 • 전부 가정 내부의 도덕에 관한 내용 • 일반적인 교훈을 제시한 후, 약간의 예시를 들었으며, 동시에 例話 하나씩 구체적인 評을 첨가하는 방식으로 서술됨
	卷28		• 鑑草 卷2 守節背夫報	
	卷29		• 鑑草 卷3 不嫉妬毒報	
	卷30		• 鑑草 卷4 教子報	
	卷31		• 鑑草 卷5 慈殘報 仁虐報	
	卷32		• 鑑草 卷6 淑睦報 廉貪報	
卷33	〈倭文心學成書 三〉	• 藤樹先生精言序	• 1827년에 讚岐 지역의 橘明이 편찬한 翁問答의 발췌본으로, 全篇에 걸쳐 중요한 글을 발췌하였음	
卷34	〈倭文心學成書 四〉	• 文武問答序 • 文武問答 • 書藤樹先生文武問答後	• 1851년에 上野國安中の 巖正任重이 抄錄한 翁問答의 발췌본으로, 上卷之末의 일부(武士·士道와 관련된 마음가짐이 主내용)를 발췌하였음	

18) 『藤樹先生全集』의 編制 중 ‘특징 및 비고’ 부분은 전집의 解題 부분을 참조하였다.  
 19) ‘卷10’은 漢文本이며, ‘卷12’는 ‘일본 고유문(和文體)’로 쓰여 있다.

### 3. 선행연구에 대한 검토

#### ① 2000년대 이전 『大學』 관련 연구성과 및 특징

2000년대 이전의 『大學』 관련 연구는, 주희의 『大學章句』가 대부분의 연구대상이었다는 점이다. 특히, 『大學章句』의 핵심이 되는 ‘格物章’의 이해가 주요 논제였다. 이 까닭에 주로 『대학』을 연구했던 논문들 대부분은 『대학』에 관한 중국 주석가나 성리학자들이 주를 이루었으며, 『大學章句』와 이견을 보였던 한국(조선)의 유자들에 대한 연구의 萌芽가 돋보이기도 하였다.

이동희는 「주자의 『大學章句』에 대한 연구 -格物說 중심으로」(1981)<sup>20)</sup>와 「朱子の 『大學章句』에 대한 辨證 研究」(1983)<sup>21)</sup>를 통하여, 주희의 『대학장구』 핵심이라 할 수 있는 格物致知에 천착하면서, 주희의 『대학』 經文 개정에 관한 문제의식을 드러낸 바 있다. 또한 『고본대학』과의 연관성을 들어 중국과 한국의 諸儒들이 반주자학적 측면에서 辨證하는 시도하는 연구 성과가 도출되었는데, 박노홍은 「朱子の 格物致知에 관한 연구」(1986)<sup>22)</sup>를 주제로 ‘格物致知’ 하나만을 본격적으로 파고드는 최초의 학위 논문이 나오기도 하였다.

1990년대 초반부터는 『대학』을 중국사상사의 흐름 속에서 갖는 가치와 의미에 대한 연구가 주를 이뤘다는 것이 첫 번째 특징이다. 또한 우리나라에서도 『대학장구』에 대하여 본격적인 학위논문과 연구논문들이 쏟아져 나오는 시점이기도 하였다. 안은수는 「朱熹의 『大學』 이해 -장재와 정이의 영향에 주목하여」(1995)<sup>23)</sup>를 통하여 ‘性理學’의 탄생과 발전 과정에서의 『대학장구』가 갖는 의미를 조망하였다. 또한 宋靜淑은 「韓國에서 『大學章句』의 受容과 展開樣相」(1990)<sup>24)</sup>이라는 연구를 통하여, 『대학장구』와 함께 주자의 성리학이 우리나라에 전래되는 시점과 양상을 거시적으로 연구한 역사철학적 연구결과를 내놓은 바 있다. 이후, 피정희는 「尹鑄와 丁若鏞의 『大學章句』

20) 이동희, 「朱子の 『大學章句』에 대한 연구 -格物說을 중심으로」, 『東洋哲學研究』, 제2집, 1981

21) 이동희, 「朱子の 大學章句에 대한 辨證 研究」, 『民族文化』, 제9집, 1983

22) 박노홍, 「朱子の 格物致知에 관한 연구」, 동국대학교, 석사학위논문, 1986

23) 안은수, 「朱熹의 『大學』 이해 -‘장재’와 ‘정이’의 영향에 주목하여」, 『東洋哲學研究』, 제15집, 1995

24) 宋靜淑, 「韓國에서 『大學章句』의 受容과 展開樣相」, 『서지학연구』, 제5·6집, 1990

해석에 대한 비교 연구(1990)<sup>25)</sup> 를 통하여 『대학장구』에 대한 동의여부와 비판적 수위를 측정할 수 있는 최초의 비교연구를 발표하였다. 뒤이어 임용진은 본격적으로 정약용의 「大學公議」를 분석하여 「茶山の『大學公議』에 대한 研究 -朱子の『大學章句』와의 比較를 中心으로」(1992)<sup>26)</sup>라는 논문에서 주희와 한국경학가의 대표라 할 수 있는 정약용의 경학사상을 비교하였다.

## ② 2000년대 초반 『大學』과 관련한 연구논제의 변화 및 특징

2000년대 이전의 『대학』 관련 연구가 주로 중국학자들 중심의 『대학장구』와 ‘格物致知’說에 대한 연구가 많았다면, 2000년대 초반 이후부터는 『대학장구』에 대한 면밀한 분석이 시도되면서 주자학과 반주자학, 또는 주자학과 탈주자학이라는 대립구도의 기저 위에서 『대학』에 대한 관점의 변화가 일기 시작하였다. 따라서 『대학장구』라는 텍스트 자체에 대한 연구보다는 『대학』이 갖는 경서로서의 가치와, 그 안에 담보되어 있는 철리적·의리적 성격을 규명하는 것에 천착하는 시대였다.

그러나 중국을 비롯하여 한국의 일부 연구자들에게 있어 『大學』 관련 연구는 아직도 『대학』 底本에 관한 異見·板本·字句의 訓釋 등을 중요시하는 考證學的 經學研究에 경도되어 있었다. 일례로 김진성은 『大學章句』와 『古本大學』을 중심으로 하는 경전 해석학의 차이에 관하여 연구결과를 발표하였고,<sup>27)</sup> 김기현도 宋明 新儒學의 가치를 『大學』의 註釋에 입각하여 분석하기도 하였다.<sup>28)</sup>

그러나 이 시기의 연구가 주자학과 주자학이 아닌 여타의 학문세계를 『대학』이라는 경서에서 찾으려 노력했다는 점이 돋보였다는 점이다. 이의 영향으로 우리나라에서도 朱子學과 脫朱子學 또는 反朱子자의 대립구도를 논증하려는 여러 차례의 연구가 시도된다.

25) 피정희, 「尹鑄와 丁若鏞의 『大學章句』 해석에 대한 비교 연구」, 『漢文古典研究』, 제2집, 1990

26) 임용진, 「茶山の『大學公議』에 대한 研究 -朱子の『大學章句』와의 比較를 中心으로」, 강원대학교, 석사학위논문, 1992

27) 김진성, 「『대학』의 경전 해석학적 연구 -『대학장구』와 『고본대학』을 중심으로」, 성균관대학교, 석사학위논문, 2002

28) 김기현, 「『대학』의 주석 및 이해와 송명 신유학의 가치 설정 간의 관계에 관한 해석학적 연구 -‘주자학’과 ‘양명학’을 중심으로」, 『동양철학연구』, 제26집, 2001

대표적인 연구 성과로는 최석기의 「退溪의 『大學』 解釋과 그 意味」(2005)<sup>29)</sup>가 있으며, 김현진의 「沙溪 金長生의 『大學辨疑』」(2006)<sup>30)</sup> 등이 있다. 또한 탈주자학·반주자학 입장에서 『대학』을 연구한 것으로는 역시 ‘하곡 정제두’에 관한 경학관을 빼놓을 수가 없다. 하곡 정제두는 한국의 왕수인이며 한국양명학을 대표하는 거성이기 때문이다. 이외에도 ‘백호 윤희’·‘서계 박세당’ 등이 주자학에 반대되는 경학관을 제시한 바 있다. 당시 조선에서의 儒風은 ‘朱子學 一尊主義’였으며, 『주자집주』에 반하는 일체의 經學觀은 斯文亂賊으로 몰리는 폐해를 입었다. 따라서 『집주』의 訓釋과 의리적 해석에 이견을 보인 조선의 성리학자들은 그리 많지 않았다. 2000년대 초, 반주자학 또는 탈주자학적 경전 해석에 관한 의미있는 연구결과들을 거론하면 다음과 같다.

안병걸은 「백호 윤희의 실천적 경학과 그의 사회정치관」(1998)<sup>31)</sup>을 발표하여 조선 중기 반주자학의 유자로 ‘윤희백호’라는 인물을 수면 위로 올려놓았다. 또한 안병걸은 「서계 박세당의 독자적 경전해석과 그의 현실 인식」(1993)<sup>32)</sup>을 통하여 주자학이 아닌 양명학이 아닌 운운되던 이분법적 구도를 파괴하고 朱·王이 아닌 우리나라만의 독특한 경전 주해가 있었음을 천명한 바 있다. 김교빈은 「대학설을 통해 본 하곡 정제두의 경학사상」(1998)을 발표함으로써,<sup>33)</sup> 주자학이 아닌 한국적 양명학의 특징을 정제두의 경학관을 통해 드러내었다. 또한 이지형은 「茶山の 『大學』觀과 『大學』新註釋」(1995)을 발표하여<sup>34)</sup> 주자학적 입장을 고수하면서도 실학적 경학관을 제시한 조선후기의 경학사의 흐름을 발표하기도 하였다.

이후 김용재는 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」(2001)라는 박사학위 논문을 발표하여<sup>35)</sup> 주자학적 경전해석으로부터 벗어나고자 했던 정제두의 經學觀을 소개하였다. 특히 이 논문에서는 정제두가 四書(『大學』·『中庸』·『論語』·『孟子』)<sup>36)</sup>에 일일이

29) 최석기, 「退溪의 『大學』 解釋과 그 意味」, 『퇴계학과 유교문화』, 제36집, 2005

30) 김현진, 「沙溪 金長生의 『大學辨疑』」, 경상대학교, 석사학위논문, 2006

31) 안병걸, 「백호 윤희의 실천적 경학과 그의 사회정치관」, 『大東文化研究叢書』, 제16집, 1998

32) 안병걸, 「서계 박세당의 독자적 경전해석과 그의 현실 인식」, 『大東文化研究叢書』, 제16집, 1998

33) 김교빈, 「大學說을 통해 본 霞谷 鄭齊斗의 經學思想」, 『동양학국제학술논문집』, 제5호, 성균관대학교 대동문화연구원, 1995

34) 이지형, 「茶山の 『大學』觀과 『大學』新註釋」, 『東洋學國際學術會議論文集』, 제5집, 1995

35) 김용재, 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」, 성균관대학교, 박사학위논문, 2001

36) 『四書』의 순서를 『大學』·『中庸』·『論語』·『孟子』로 적시한 이유는 霞谷 鄭齊斗가 四書에 經說을 붙였던 순서이자, 『霞谷集』에 수록되어 있는 차례이기 때문이다.

‘解’와 ‘說’을 붙여놓았던 것에 천착하여 양명학적 경서 인식의 틀을 처음으로 제공해 주었다는 점에 의미가 있었다. 이외에도 이항미가 「朴世堂의 『大學思辨錄』 研究 -體制와 格物致知說을 中心으로」(2004)라는 논문을 발표하였고<sup>37)</sup>, 유소영은 「백호 윤희의 『大學』 해석의 실천 지향적 성격 연구 -格物致知說을 중심으로」(2011)라는 논문을 발표하였다.<sup>38)</sup> 또한 김진성은 그의 박사학위논문에서 「晦齋 李彦迪」을 주제로 삼아, 「晦齋 李彦迪의 哲學思想 研究 -『大學章句』 改訂을 중심으로」(2010)라는 논문을 발표하였다.<sup>39)</sup>

그런데 2000년대 초반의 『대학』 연구 대부분이 주자학과 주자학 이외의 양자구도 하에 연구된 것이라고는 하나, 여전히 주희의 『대학장구』와 이에 대한 반박의 註解를 살피는 것에 국한되어 있었다. 이는 우리나라나 중국에서의 연구 동향도 마찬가지였다.

이에 일본에서는 『大學』을 전통적으로 어떠한 입장으로 해석하였는지에 대한 궁금증이 일어났고, 『대학』 연구에 있어 外延이 넓어지기 시작하였다. 한국과 중국의 전통적 性理學者들의 『대학』 해석은 어느 정도 성과가 있었다는 판단 하에, 일본의 儒者들이 바라봤던 『大學』觀을 연구하기 시작한다.

그러나 일본 성리학자들의 『대학』에 대한 국내 연구는 그리 많지 않았다. 안재순의 「17세기 韓·日 儒者の 反朱子學的 『大學』觀 -白湖·西溪·이토 진사이(伊藤仁齋)·오규 소라이(荻生阻徠)의 『대학』 해석을 중심으로-」(2006)<sup>40)</sup>라는 논문이 최초였다. 이후 이용수의 「토쿠가와(德川)시대 前期, 日本 儒學의 『大學』觀 研究 -藤原惺窩·林羅山·山崎闇齋·山鹿素行·伊藤仁齋·荻生徂徠를 중심으로」(2007)<sup>41)</sup>라는 박사학위논문이 있었다.

37) 이항미, 「朴世堂의 『大學思辨錄』 研究 -‘體制’와 ‘格物致知說’을 中心으로」, 성균관대학교, 석사학위논문, 2004

38) 유소영, 「백호 윤희의 『大學』 해석의 실천 지향적 성격 연구 -‘格物致知說’을 중심으로」, 고려대학교, 석사학위논문, 2011

39) 김진성, 「晦齋 李彦迪의 哲學思想 研究 -『大學章句』 改訂을 중심으로」, 성균관대학교, 박사학위논문, 2010

40) 안재순, 「17세기 韓·日 儒者の 反朱子學的 『大學』觀 -白湖·西溪·이토 진사이(伊藤仁齋)·오규 소라이(荻生阻徠)의 『대학』 해석을 중심으로」, 『東洋哲學研究』, 제48집, 2006

41) 이용수, 「토쿠가와(德川)시대 前期, 日本 儒學의 『大學』觀 研究 -藤原惺窩·林羅山·山崎闇齋·山鹿素行·伊藤仁齋·荻生阻徠를 중심으로」, 연세대학교, 박사학위논문, 2007

### ③ 최근 『大學』과 관련한 연구논제의 변화 및 특징

최근 『大學』 관련 연구들의 특징은 『대학』 해석을 통하여 ‘한국적’ 가치관이 무엇 인지를 탐색해내는 방향으로 흐른다는 점이다.<sup>42)</sup> 즉 한국경학의 독창적 주해와 관점이 무엇인지를 밝히려는 것이다. 한국만의 특징을 추출하기 위해서는 먼저 한국학자들에 대한 충분한 이해를 전제로 타국과의 횡적연구도 병행할 필요성이 느껴진다. 예컨대 『대학』이라는 경서와 그 경서에 대한 주해, 그리고 그 주해를 통하여 사회현실을 어떻게 조망하고 인식하려 했는지에 대한 비교연구가 화두이다.

이에 따라 韓·中·日에서의 경전해석 비교연구는 자연스럽게 회자되고 있는 형국이다.<sup>43)</sup> 경서 하나를 놓고, 이를 해석하고자 했던 국제적·국가 간 비교연구를 모색하고 있다. 예상한 바대로 그동안 우리나라는 ‘경서에 관한 해석’을 주요 논제로 하여 중국과의 활발한 비교연구가 이루어져 왔다. 그러나 일본과의 경서 해석에 대해서는 그다지 많은 연구 성과가 없었다. 마침 일본에서는 요즘 四書 가운데 하나인 『大學』 해석에 대하여 그 연구발표가 꾸준히 증가 추세를 보이고 있다. 이에 우리나라에서도 임옥균은 「주자와 일본 古學派의 『大學』 해석」(2010)<sup>44)</sup>이라는 연구 성과를 발표한 바 있었는데, 이 논문에서는 주로 일본의 朱子學的 입장이나 古學派에 대한 해석으로 일관되었다는 한계를 보여주었다.

본래 ‘주자학파’와 ‘고학파’가 대립하였던 도쿠가와(德川) 시대에는 크게 주자학파·양명학파·고학파 등, 세 개의 분파로 나뉘어 있었으나, 그 중 유일하게 일본 양명학파의 『대학』 해석에 대한 연구는 극히 부족하다. 다만, 국내에서 연구된 일본학자들의 『대학』 해석에 관한 연구는 다음의 세 편에 지나지 않는다. 첫째, 최재목은 『동아시아 양명학의 전개』(2016)<sup>45)</sup>에서 양명의 사후에 일어난 양명좌파와 우파 등의 분파를 중심으로 ‘치양지론’·‘만물일체론’·‘인육론’·‘권도론’·‘삼교일치론’ 등을 논제로 하

42) 이것은 비단 『大學』이라는 경서 하나에만 국한된 것이 아니다. 『論語』로부터 시작하여 韓·中·日의 다양한 經學觀에 대한 호기심이 팽배하다. 경전 해석은 곧 당시의 세계관과 현실 인식을 보여주는 端初의 역할을 제공해주기 때문이다. 이에 史學界에서도 경전 주해에 관한 동아시아 삼국의 전통적 經學觀에 관심이 많다.

43) 이미 2000년대 초반, 臺灣에서는 『論語』에 관한 한국·대만·일본에서의 전통적 經學家들의 註釋을 비교한 국제학술대회가 수년 간 활발히 진행된 바 있다.

44) 임옥균, 「주자와 일본 古學派의 『大學』 해석」, 『東洋哲學研究』, 제61집, 2010

45) 최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, 정병규에디션, 단행본, 2016

여 연구 성과를 내놓았다. 이 연구는 이른바 양명학에서 다루지는 모든 논제들을 표제어로 삼아 韓(정제두)·中(왕수인)·日(나카에 토쥬)의 양명학을 비교했다는 데에 자못 의의가 있다. 둘째, 한예원은 「유교경전해석학 - 『大學』의 해석학적 접근 - 日本 儒者の 『大學』수용과 해석에 관하여」(2010)<sup>46)</sup>라는 논문을 발표하면서 일본에서의 주자학과·양명학과·고학과 간의 『大學』觀의 분석을 시도하였다. 그런데 이 연구는 『大學』에서의 ‘三綱領’만을 주요 논점으로 삼았고, 일본 국내에서의 학파 간 갈등과 논쟁에 국한시켜 놓았다는 특징과 한계를 갖는다. 셋째, 정지욱은 「나카에 토쥬(中江藤樹)의 ‘誠意說’ -왕일암·유종주의 ‘誠意說’과의 비교를 통하여」(2012)<sup>47)</sup>라는 논문을 발표하였는데, 이 연구는 일본의 나카에 토쥬와 중국의 청대 고증학자들을 ‘성의설’에 한정하여 비교했다는 데에 의미가 있었다.

이상으로 선행연구를 살펴본 바, 한국과 일본에서의 양명학적 경서 해석에 관한 비교연구를 본격적으로 시도한 연구는 없었다. 한·중·일의 대표적인 양명학자들의 여러 쟁점들을 연구했다거나, 혹은 어느 한 論點(이슈)만을 한정지어 연구되었거나 - 예컨대 일본 국내학자로 한정되었을 뿐만 아니라, 『大學』의 ‘三綱領’ 해석 차이, 또는 일본과 중국의 성의설 주석 비교 - 등이 그 한 例이다. 이에 본 논고는 우리나라와 일본에서 陽明學의 泰斗라 할 수 있는 ‘정제두’와 ‘나카에 토쥬’를 주요 연구대상으로 설정하고, 주자학과 양명학이 갈라서는 가장 큰 분기점이었던 『대학』에 대하여 어떠한 해석 차이(同異點)가 있었는지를 비교하고자 한다. 이 연구는 한국과 일본의 경서 해석을 비교·분석한다는 데에 의미를 부여할 수 있으며, 나아가 17~18세기 격동의 시대를 보냈던 한국과 일본의 經學觀을 살펴봄으로써 당시 兩國의 유자들이 현실을 어떻게 바라보고 개혁하고자 했는지에 대해서도 소중한 자료로서의 역할을 제공할 것이다.

46) 한예원, 「유교경전해석학 - 『大學』의 해석학적 접근 - 日本 儒者の 『大學』 수용과 해석에 관하여」, 『東洋哲學研究』, 제63집, 2010

47) 정지욱, 「나카에 토쥬(中江藤樹)의 ‘誠意說’ -왕일암·유종주의 ‘誠意說’과의 비교를 통하여」, 『철학논집』, 제29집, 2012

## Ⅱ. 17~18세기 조선과 일본에서의 『大學』에 대한 관심과 推移

### 1. 『大學』과 관련한 일반적 담론

#### ① 『대학』은 언제 만들어졌으며, 그 가치는 무엇인가?

『대학』은 선진시대에 만들어졌다는 학설도 있고, 漢나라에 들어와 ‘유교’를 건국 이데올로기로 삼으면서 孔子의 학통을 정통으로 세우는 과정에서 엮어졌다는 학설도 분분하다. 그러나 否認할 수 없는 사실은 ‘儒家의 경서들 가운데에서 일반인들에게조차 널리 알려져 膾炙되고 있는 것이 『大學』 經文이며,<sup>48)</sup> 또 儒學과 性理學을 공부하는 연구자들에게 있어 많은 논쟁의 씨앗을 제공하고 있는 경서 또한 『대학』이라는 점이다.

四書 가운데 『孟子』가 35,000字를 훨씬 상회하는 방대한 분량인데 비하여, 『大學』은 겨우 1,750字에 불과한 극히 소량의 경서임에도 불구하고, 그 파급효과는 지금에 이르러서도 매우 가공할만한 가치를 뽐어내고 있다.

『대학』이 언제 어떻게 만들어졌는지에 대하여 가장 懷疑的 입장을 표명하고 있는 사람은 일본의 ‘다케우치 요시오(武内義雄: 1886~1966)’로 알려져 있다. 그는 “『대학』이 古代 先秦儒學의 精髓이자 總結임에는 분명하지만, 『대학』이라는 서적이 완성된 시기는 공맹시대가 아닌, 漢나라 武帝시대로 추측한다. 한나라는 董仲舒에 의하여 ‘儒教 一尊主義’의 시대에 접어들었는데, 이 때 ‘大學’이라는 교육기관을 세우고 ‘五經博士’를 배치하면서부터 유가 경서에 대한 集大成 작업이 시작되었다는 점을 근거로 제시한다.

#### ② 그럼에도 불구하고 『대학』은 古代에 많이 알려지지 않은 서적이었다.

---

48) 『大學』 經文에 보이는 “修身·齊家·治國·平天下”는 매우 유명하다. 또 南宋의 朱熹가 보통 해 놓은 ‘格物致知’는 儒家를 전공하는 학자들에게 있어서 한번쯤은 거론해야만 하는 명제가 되었다.

『대학』과 『논어』 중, 어느 서적이 더 유명하고 많이 읽혀졌을까? 중국의 전국시대 말부터 진나라를 거쳐 한나라에 이르기까지 비중을 차지하였던 고전은 『대학』보다 『논어』나 『맹자』로 알려져 있다. 물론 진시황의 坑儒焚書로 시작한 法家主義의 秦나라 왕조를 제외하고서도 『논어』와 『맹자』는 베스트셀러라기보다 스테디셀러에 더 가까웠다.

그도 그럴만한 이유는 『詩』·『書』·『易』·『春秋』·『禮』·『樂』 등은 많은 이들로부터 각광받는 문헌이었으며, 『論語』는 ‘齊論’·‘魯論’·‘古論’ 등으로 여러 나라에서 회자되고 있었는데 비하여, ‘大學’은 겉으로 드러나 있는 書名조차 아니었기 때문이다. 주지하시다시피, ‘대학’은 본래 『禮記』 안에 꼭꼭 숨어있었던 하나의 단편 논문에 지나지 않았기에, 일반인들에게 알려지기 어려운 서적이었다. 아마도 古代 儒學思想史의 흐름에서 볼 때, 『大學』은 『禮記』 註釋家들 이외의 일반인들에게는 전혀 알려지지 않았던 문헌으로 보인다. 이렇게 알려지지 않았던 『禮記』 속의 「大學」은 언제 누구에 의하여 일반인에게 회람되기 시작하였을까?

③ 고문운동의 대문호이자 唐宋八大家였던 ‘韓愈’가 『대학』을 세상 밖으로 드러낸다.

일반적으로 성리학을 공부하는 연구자들조차 『大學』이 宋代 理學家들의 전유물로 誤認하는 경우가 왕왕 있다. 그러나 그러한 濫觴을 佛家와 道家가 지배하던 唐나라 시기에 韓愈가 발견하였다는 것은 자못 의미 있는 사건과도 같다.<sup>49)</sup>

또한 韓愈는 『論語』가 ‘經’이고 『大學』은 ‘傳’이라는 독특한 인용 방식을 취하기도 한다.<sup>50)</sup> 그러나 무엇보다도 중요한 점은 한유가 「原道」라는 그의 산문에서 「대학」을

49) 김용옥은 일본 에도시대의 儒者였던 오규 소라이(荻生徂徠: 1666~1728)가 ‘古學派’를 형성하였다는 것에 대하여 비판한다. 오규 소라이의 古學派 완성은 韓愈의 고문운동에서 출발해야 한다는 것이다. 당대에 ‘글을 쓴다’는 것은 매우 사치스런 장난이었을 것이고, 더욱이 駢儷文의 화려한 麗句와 對仗 그리고 聲律을 講究하는 기교의 속박으로부터 벗어나려는 문체 운동이야말로 본질적·사상적 혁신이자 문명의 패러다임이 전환되는 시기라고 평가한다. (김용옥, 한글역주 『大學·學記』, 통나무, p.24 참조)

50) 그러나 본고는 鄭玄이나 韓愈의 ‘大學觀’에 대한 探討가 아니므로, 古文 經學家들이 『大學』을 어떠한 방식으로 인용하였으며 그 서술 양상이 어떠한지에 대해서는 연구대상에서 제외하기

최초로 거론하고 있다는 점이다. 이 「원도」에서 제창되었던 「대학」의 가치가 송대 성리학자들에게는 가공할만한 영향을 미치게 된다.

옛날에 (내가 선천적으로 가지고 태어난) 밝은 덕을 천하에 밝히려고 하는 사람은 먼저 그 나라를 잘 다스렸고, 그 나라를 잘 다스리려 했던 사람은 먼저 자신의 집안부터 가지런히 정돈하였으며, 그 집안을 잘 다스리려하는 사람은 먼저 몸부터 수양하였으며, 그 몸을 수양하려는 사람은 먼저 자신의 마음부터 바르게 하였고, 그 마음을 바르게 하려는 사람은 먼저 그 (자신이 품고 있는) 뜻을 성실하게 하였다. 그러한 즉, 예부터 성의와 정심을 하려는 자는 장차 인위적인 행동이 있었는데, 지금은 마음을 다스리려고 하는 자가 천하와 집안을 도외시키고, 하늘이 내려준 떳떳한 인륜을 저버리며, 자식된 자는 그 아버지를 아버지로 여기지 않고, 신하는 그 임금을 임금으로 삼지 않으며, 백성은 백성된 본분을 지키지 않고 있다.<sup>51)</sup>

당시 인륜을 버리고 出家하여 佛家에 입적하는 사회적 풍토를 비판함과 동시에, 이 제 사상계의 흐름은 서서히 儒家의 필요성을 잉태하고 있음을 시사해주는 韓愈의 斷想을 보는 듯하다. 이처럼 그가 「原道」에서 「大學」의 문장을 처음 소개하면서부터, 그리고 그 글의 요체가 ‘道家의 無爲之治’와 ‘佛家の 涅槃寂靜’이 얼마나 무책임하며 허망한 것인지를 드러내고 있음에서, 후대의 儒者들은 공맹의 인의예지가 갖는 도덕성과 실천윤리로 무장하게 되는 기회를 제공받은 셈이었다.

④ 일본의 ‘이토 진사이’는 “단언컨대 『대학』이 ‘孔孟儒學’의 적통으로부터 벗어난 후대 작품이라”고 주장한다. 주희의 『大學章句』마저 비판한다.

이토 진사이가 『대학』을 공맹유학의 적통이 아니라고 제시하는 이유는 매우 간단하다. 그는 『대학』의 저자가 누구인지는 모르겠으나, 『대학』에 드러나 있는 내용들이 공

---

로 한다.

51) 韓愈, 『韓昌黎集』, 「原道」: 古之欲明明德於天下者, 先治其國, 欲治其國者, 先齊其家, 欲齊其家者, 先修其身, 欲修其身者, 先正其心, 欲正其心者, 先誠其意, 然則古之所謂正心而誠意者, 將以有為也. 今也欲治其心, 而外天下國家, 滅其天常, 子焉而不父其父, 臣焉而不君其君, 民焉而不事其事.

맹유학의 본지와 다르다는 것이 아니고, 공맹유학을 서술하는 방식이 잘못되었다고 주장한다. 본래 공자와 맹자의 가르침은 간단명료한데 비하여 『대학』을 저술한 사람은 팔조목 등을 운운하며 매우 복잡다단한 구조로 작성해냈다는 것이다.

『논어』만 보아도 공자의 가르침은 제자나 문인들에게 ‘깨달음[覺性]’을 유도하는 것이었음에 반하여, 『대학』은 매우 支離하며 단계적 공부방법까지 나열시켜 놓았으니 공맹의 본지로부터 벗어났다는 것이다. 이토 진사이는 또한 『맹자』라는 서적에서 ‘存心’과 ‘養心’은 기술되어 있지만, ‘正心’이라는 용어는 전혀 찾을 수 없다는 점을 거론한다.<sup>52)</sup>

⑤ 『대학』은 본래 『고본대학』 자체로도 유의미하며, 그 핵심은 ‘誠意’이다.

앞서 언급한 바 있지만, 韓愈는 「原道」에서 「대학」을 처음 소개할 때, ‘格物’과 ‘致知’가 빠진 6개의 조목만을 거론해놓았다. 그것은 『대학』의 핵심 주제가 ‘格物致知’에 있지 않음을 보여준 서막이나 다름없다.

본고에서도 밝혀나갈 예정이지만 『예기』 안에 있었던 「대학」. 이른바 『고본대학』을 살펴보면 經1章 - 여기에서의 ‘經1章’이라는 것도 주희가 章句를 나누면서 만들어놓은 명칭에 지나지 않음 - 다음에 바로 이어지는 문구가 ‘誠意’라는 점을 직시해 볼 때, 이미 「대학」의 저자는 ‘格物致知’에 대하여 하등의 관심이 없었음을 알 수 있다. 즉 “내 마음의 밝은 덕성을 세상에 밝히려고[明明德] 하는 군주(또는 지식인)들은 우선 平天下로부터 治國, 治國으로부터 齊家, 齊家로부터 修身으로 이어지는 知所先後의 과정을 알아야만 하며, 거꾸로 修身·齊家·治國·平天下를 완성해내기 위해서는 그 실천덕목으로서 ‘誠意’와 ‘正心’이면 충분하다”는 것으로 귀결시켰다는 의미다.<sup>53)</sup>

따라서 『예기』 속에 있었던 「대학」 본연의 글에서는 ‘格物’보다 ‘誠意’가 핵심 주제였음에도 불구하고, 남송의 주희에 補填되면서 ‘格物’과 ‘致知’가 한 층 더 격상되는 날조현상이 유행하게 되었다. 그리고 그 유행은 성리학 형성과정에서 하나의 思潮로 굳어져 갔다.

52) 김용옥, 『한글역주 大學·學記』, 통나무, p.41~42 참조

53) 주지하시다시피 ‘致知’와 ‘格物’은 二程子와 朱熹에 의하여 보강된 조목에 불과하다.

## ⑥ 중국사상계에서 『大學』의 ‘格物’ 해석은 매우 다양하게 변모되어 왔다.

‘치지’와 ‘격물’이 『大學』의 조목으로 삽입된 이상, 儒學思想史의 흐름에서 볼 때 이에 대한 해석은 매우 분분하게 변모되어 갔다. 고문경학의 대표격인 ‘鄭玄’은 ‘格’을 ‘來’로 풀이하여 古注의 대표 학설을 이뤄냈다. 新注라 할 수 있는 『集註』에서는 ‘格’이 ‘至’로 풀이되면서 공부[수양] 방법론의 출발처로 격상되기도 하였다. 당연히 ‘格物’에서의 ‘物’에 대한 해석마저 다양하게 쏟아져 나왔는데, 본 논고에서도 ‘정제두’를 비롯한 전통 성리학자들의 物에 대한 풀이와 ‘나카에 토쥬’의 ‘物’에 대한 관점이 다소 相異하였음을 밝혀질 것이다.

나아가 본고에서는 ‘격물치지’에 대한 해석은 주자학과 양명학이 갈라서는 분기점으로 매우 중요하다고 판단하여, 한국의 정제두와 일본의 나카에 토쥬가 얼마만큼 양명학적 세계관을 피력하려 했는지, 그 경계를 드러내보고자 한다.

본 논고는 『大學』에 관한 일반적 담론 가운데, 정제두와 나카에 토쥬가 제시하였던 『大學』의 ‘저작자’, ‘구성과 체제’, 『예기』 속에 있었던 「(고본)대학」 본래의 모습과 주희가 편장체제를 바꾸었던 『대학장구』에 대한 동의 및 비판여부, 그리고 ‘格物說’과 ‘誠意說’에 논제의 초점을 맞춰 진행하기로 한다.

## 2. 鄭齊斗와 中江藤樹의 학문적 배경 및 『大學』에 대한 관심

### 1) 정제두의 학문적 배경과 『大學』에 대한 관심

조선에서는 건국 초기의 강력한 승유억불정책과 과거제도의 시행과 함께 주자학이 官學으로 자리잡게 된다. 아울러 여말선초 사상계의 헤게모니를 장악한 성리학은 조선의 강력한 정치 이데올로기[理念]로서 그 입지를 굳건히 자리하게 된다. 그러나 조선의 유자들은 사림파들과 함께 한국적 특징을 가진 성리학의 발달을 보이며 나름 사상계의 萬花를 이루었으나, 조선 중기 임진왜란과 병자호란 등으로 이어지는 전쟁을

겪으면서 사회는 더욱 혼란해지기 시작하였고, 주자학으로는 더 이상 치유가 불가능을 인지하게 된다.

다만 임진왜란 시, 지원군으로 참전하였던 명나라 군사들로부터 『전습록』이라는 서적이 유희하게 되면서 양명학이 잠깐 수면 위로 등장하는 시기가 있었다.<sup>54)</sup> 그런데 양명학과 직접적 관련이 있는 『전습록』은 퇴계 이황이 선학과 같다는 기조 하에 비판서적으로 치부되었고, 이후 조선에서는 양명학이 곧 斯文亂賊으로 몰리며 대중화되지 못하였다. 예컨대 『전습록』과 같은 양명학 관련 서적이 조선사회에 등장하거나 간행되지도 못하였음에도 불구하고, 『困知記』·『異端辨正』·『學菴通辨』 등 양명학 비판서적이 먼저 활자본으로 간행되는 아이러니한 상황까지 이르게 된다.<sup>55)</sup>

兩亂 이후, 양명학을 가장 적실하게 드러낸 학자가 있었으니 그가 곧 조선의 王守仁이라 할 수 있는 ‘霞谷 鄭齊斗(1649~1736)’이다. 그가 활동하였던 17세기는 조선이 대외적으로 明~淸 교체기를 지나는 때였다. 당연히 기존의 明 체제로부터 淸으로 사회질서가 편제되는 혼돈의 시기였으며, 각종 생활상의 관습마저도 급격한 변화가 도래되는 시점이었다.

따라서 조선 정부는 주자학의 다른 모습, 즉 ‘禮學’이라는 슬로건을 내세워 조선사회를 다시 재정비하려는 움직임이 일기 시작한다. 그러나 애석하게도 慈懿大妃의 상복 문제로 일기 시작한 예송논쟁은 예학이 곧 당쟁으로 이어지는 안타까운 상황에 이르게 된다. 동인과 서인의 갈등은 곧 남인과 북인으로 이어지며, 다시 노론과 소론의 당쟁이 격화되는 시기였다. 정치적 갈등 속에서, 학문적 논쟁 또한 맹아의 시점이 일어난다.

기존의 주자학적 세계관으로 바라보던 유자들은 주자의 관점이 아닌 脫주자의 經學觀을 내세우게 되는데, ‘백호 윤희’와 ‘서계 박세당’ 등이 여기에 속한다. 이들이 가장 중요시한 것은 당연히 『대학』이었다. 『대학』이라는 서적이 갖는 매력이 바로 주자학적 관점의 수용 여부가 확연하게 드러나기 때문이다. 그러나 이들 유자들은 싸늘한 뒤안길로 사라지게 되는데, 정제두는 이러한 學問思潮에 대하여 통렬하게 비판한다.

---

54) ‘서애 류성룡’과 같은 유자를 대표로 거론할 수 있다.(김용재, 「서애 류성룡의 양명학 이해와 비판, 『양명학』 제23호, 2009. 참조)

55) 김용재, 「양명학의 형성과정에 관한 역사철학적 고찰 -明과 朝鮮의 思想史를 중심으로」, 『한국철학논집』 제12집 2003. p.331 <표> 참조

그는 ‘지금 조선이야말로 명분과 의리만을 앞세우며 權이 없는 사회이다’라며 비판하기도 하였는데,<sup>56)</sup> 바로 이러한 관점이 그로 하여금 주자학으로부터 양명학으로 전환되는 중요한 시점의 하나이지 않았나라고 추론해본다.<sup>57)</sup>

또한 훗날 정인보는 조선시대의 양명학 수용 인물에 대한 기준을 세 부류로 나누어 있다. 첫째; 양명학자라는 증거가 있거나, 둘째; 양명학에 대하여 비판한 바 있더라도 양명학자임이 드러나는 인물, 셋째; 주자를 신봉함에도 평소의 모습으로 보자면 양명학자임에 분명한 인물이 바로 그것이다. 이 세 부류 중 양명학에 관한 저술을 남긴 인물은 조선의 王守仁이라 할 수 있는 ‘霞谷 鄭齊斗(1649~1736)로 그가 저술한 「存言」·「學辯」·「辨言正術」 등의 저술에는 정제두의 양명학적 세계관이 가장 절실하게 드러나 있다.<sup>58)</sup>

이와 같이 주자학만이 유일한 정치적 실천관으로 작용했던 조선에서, 정제두는 사문난적으로 몰릴 위험을 무릅쓰고 양명학을 수용하였고, 심지어 독자적인 한국적 양명학을 정립하기에 충분한 위상을 가지고 있다는 데에 큰 사상사적 의의를 찾을 수 있다. 또 그의 양명학 이론은 비록 家學의 형태로 전승되어 나갔음에도, 실학·국어학·국사학 등 여러 방면에서 근대의 민족 주체성 고취에 큰 영향을 끼치며 수많은 애국지사들을 배출한 것에도 큰 의미가 있다. 민영규는 “참으로 깨친 양지는 다시 민족의 주체성 천명에 얼을 미친다”라고도 언급하며 이를 분명히 하는 모습을 보인다.<sup>59)</sup>

56) 박연수, 『하곡 정제두의 사상』, 한국학술정보(주), 2007, p.29 재인용

57) 霞谷 鄭齊斗(1649~1736)의 생애는 그의 주거지역에 따라 시기를 三分하여 설명 가능하다. 이는 그의 주거지 변화에 따라 학문적 성향이 三變하기 때문이다. (윤남한, 『朝鮮時代の 陽明學研究』, 집문당, 1986, p.206 참조) / ①京居期 : 출생부터 40세 이전, 서울에 살던 시기로, 과거시험에 대한 뜻을 접고 초기 양명학자인 張維의 『溪谷漫筆』을 정독한 후 양명학을 수용하기 시작한다. ②安山期 : 41세부터 60세까지, 당파싸움으로 인하여 안산에 낙향하여 살던 시기이다. 박세채·윤중·최석정·민이승·박심 등과 書簡으로 소통하면서, 양명학 이론을 체계적으로 발전시킨다. 이 시기에 「存言」·「學辯」 등, 그의 가장 중요한 저술들이 이루어진다. ③江華期 : 61세이후 사망에 이르기까지이다. 江華島에 거주했던 시기이다. 그는 양명학 기반 위에서 다양한 영역으로 자신의 사상체계를 정립하여 나간다. 「大學說」·「論語說」·「孟子說」 등의 四書 經說의 저술 등은 江華期 때 지은 것으로서, 자신의 양명학적 관점에서 경학을 체계화하는 모습을 보여준다.(김유미, 「정제두의 생애와 경제사상」, 전남대학교 석사학위논문, 2006, p.6 참조)

58) 김용재, 「한국양명학 연구현황과 새로운 모색」, 『양명학』 제3집, 2004, p.205 참조

59) 김수중·조남호·천병돈 공편, 『강화학파 연구 문헌 해제』, 인천대학교 인천학 연구원, 2007, p.16~17 참조

## 2) 나카에 토주의 생애 및 『大學』에 대한 기초적 이해

이노우에 데쓰지로[井上哲次郎]에 따르면, 일본 에도[江戸]시대의 儒學은 곧 중세 불교사상에 대한 현세적 생활윤리로서 작용하였으며, 이는 일본유학 사상사 연구의 기점이 될 것이라고 언급한 바 있다.<sup>60)</sup> 실제로 에도시대에는 주자학이 官學으로 채택 되기는 했으나, 조선과 같이 주자학이 막부에 강력한 영향력을 끼치지 못하는 못했으며, 상대적으로 체제 확립을 위한 도구적 성격의 느낌이 강했다. 즉, 조선에서는 주자학 자체를 학술적 차원에서 발전시켰던 것에 반하여, 일본에서는 다양한 문화현상이 공존하는 양상을 띠게 된 것이다.

유학만을 사상적 범위로 축소해서 본다면, 에도시대에는 朱子學派·古學派와 함께 陽明學派 또한 사상사의 한 축을 이루고 있었다.<sup>61)</sup> 그러나 양명학의 사회적 영향력이 상대적으로 적었던 까닭은 두 학파(주자학과·고학파)와는 상대적으로 ‘인간의 내면[心] 세계에 대한 탐구’ 성격이 강했을 뿐만 아니라, 당시 일본의 봉건체제에 부합되기 어려웠던 점 등으로 지적되고 있다. 이 때문에 세 학문 간, 상호 영향관계를 정확하게 추출하지 못하는 것이 한계로 작용한다.

17세기 이후, 일본의 사회상을 살펴보자. 당시 일본은 ‘下剋上’으로 정의되던 혼란한 전국시대를 거쳐 도쿠가와 이에야스[德川家康]가 전국을 통일하면서 관동지방에 에도[江戸] 막부를 설치하고 幕藩體制를 중심으로 하는 강력한 중앙집권체제를 이룬다. 아울러 藩 내부는 지배층인 사무라이[武士] 계급과 피지배층인 농민 및 조닌[町人] 계급으로 나뉘어지면, 士·農·工·商의 엄격한 신분질서가 확립되기에 이른다. 심지어 무사 계급 내에서도 계층이 명확히 구분되는 현상까지 대두된다.

무사계급의 공통점은 중세 이래 주종관계에 근거하여 ‘전투에서의 승리’만을 목적으로 살아왔다는 것인데, 에도 막부 설치 이후부터는 평화로운 시대가 도래하였으므로, 기존의 무사 계급은 필연적으로 관료적 성격을 지녀야만 했고, 이에 따라 스스로 ‘人格的 道德化’인 모습으로 변모되어야만 했다. 이러한 무사계급의 변화는 에도시대 때

60) 이시다 이치로 저, 성해준·김영희 역, 『일본사상사의 이해』, 주식회사 J&C, 2004, p.163 인용

61) 가루베 다다시·가타오카 류 엮음, 고희탁·박홍규·송완범 옮김, 『교양으로 읽는 일본사상사』, 논형, 2010, p.149 참조

‘儒學’이 발전되는 큰 계기로 작용한다. 武力統治의 한계를 절감한 막부는 德治로 대체되는 사상을 찾을 수밖에 없었고, 때마침 막부 봉건체제 확립의 명분으로 삼을 수 있었던 기존의 정치철학적 성격을 띠었던 주자학에 관심을 갖고 수용 의지를 보인다. 그런데 이때 주자학자들은 漢學에 능통했으므로 공문서나 외교문서 작성에도 상당한 도움을 주기도 했다.<sup>62)</sup> 이처럼 官學으로서의 주자학이 막부의 教學에 역할을 했던 반면, 민간에서는 무사계급이 人格的 道德化와 피지배층의 教化를 추구하는 모습으로 변모되는데, 이 때 ‘나카에 토쥬’와 그의 제자 ‘구마자와 반잔’ 등의 유학자들이 대두된다.<sup>63)</sup>

나카에 토쥬(1608~1648)도 처음에는 주자학적 경학관을 가지고 『대학』을 접했던 것으로 보인다.<sup>64)</sup> 그런데 당시 주자학이 성행하지 않았던 일본의 사상적 배경을 감안해보면, 나카에 토쥬는 비교적 이른 나이에 『대학』과 『사서대전』을 접하였다고도 할 수 있다. 당시 일본의 상황을 살펴보면 儒學을 전면적으로 부흥시키는 시기가 아니었기 때문에, 儒家와 관련된 서적을 구하는 과정에 있어서도 승려의 절대적 도움이 필요했다. 따라서 나카에 토쥬는 스승 없이 獨學하거나, 혹은 벗과의 講學과 交遊를 통하여 공부하였고, 『大學啓蒙』과 같은 저술을 집필하기도 하는 등 그만의 사상체계를 완성해 나간다.<sup>65)</sup> 그러던 중 왕기의 문집 『王龍溪語錄』을 접하여 그의 ‘本體即工夫論’이 그의 ‘畏天命尊德性’이라는 사상체계에 잘 부합된다고 진단하고, 기존의 주자학적 관점으로부터 양명학적 성향으로 변모되는 단초를 마련하기에 이른다. 이후 그는

62) 미나모토 료엔은 주자학이 도쿠가와 막부에 끼친 영향을 세 가지로 나누어 말한다. 첫째, 일본 사회의 세속화에 기여하고 사회적 요구에 부응하여 인륜을 가르쳤다는 점, 둘째, 상하간의 신분 관계에 기초를 확립하는 이데올로기로서 이해되어, 개인의 신분에 안주하게끔 만드는 인륜 도덕적 성격을 갖게 했다는 점, 셋째, 사무라이들에게 공적 세계에 대한 책임감을 불러 일으켰다는 점이다.(미나모토 료엔, 『도쿠가와 시대의 철학사상』, 예문서원, 2000, p.37~39 인용)

63) 미나모토 료엔, 『도쿠가와 시대의 철학사상』, 예문서원, 2000, p.91 참조

64) 나카에 토쥬의 생애에 대한 기록으로는 「藤樹先生年譜」와 「藤樹先生行狀」이 있으며, 이는 모두 『藤樹先生全集』 5권에 실려 있다.

65) 나카에 토쥬는 理를 天理로 해석하여, 이를 人格神의 모습이라 할 수 있는 ‘天’, 즉 ‘皇上帝’로 보았다. 또한 皇上帝는 인간의 처신에 따라 禍福을 가져다주는 존재로 보아 종교적인 색채가 드러난다고 말하기도 한다. 이를 통해 그는 ‘天命이 전제되어야만, 인간의 마음속에 밝은 덕성이 생긴다’는 ‘畏天命尊德性’이라는 그만의 사상을 창조하게 된다. 이는 그의 저서 「原人」에서 자세히 살펴볼 수 있다. 그런데 주자학의 格法을 통해서 자신의 이념을 실현할 수 없다는 반성과 의문을 지니게 되어, 만년에는 왕기의 本體即工夫論과 왕수인의 致良知論을 수용하여 양명학으로 학문적 성향이 변화하게 된다.(최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, 정병규에디션, 단행본, 2016, p.265 참조)

왕수인의 『陽明全集』을 접하면서 본격적으로 ‘양명학’에 지대한 관심을 표명하기에 이르고, 立論의 근거를 내세우는 일환으로 『대학』에 관한 해석학적 관점을 드러내게 된다.<sup>66)</sup>

이처럼 나카에 토주는 양명학을 수용하여 자신의 것으로 만든 첫 번째 인물이며, 이로서 일본 내에 양명학을 뿌리내리는 역할해냈다는 측면에서 바라볼 때, 가장 큰 사상사적 의의를 부여받을 수 있다. 그의 양명학적 세계관은 ‘구마자와 반잔’, ‘후치 고잔’ 등의 여러 제자들에게 전승되었을 뿐만 아니라, ‘사이고 다카모리[西郷隆盛]’와 ‘니토베 이나조[新渡戸稻造]’ 등 당시의 지식인들에게도 전파되는 모습을 보인다. 시대를 초월하여 근대적 지식인들에게까지 가장 큰 영향을 끼친 양명학적 知行合一의 실천정신은 일본 근대화의 저점이 될 수 있었다고도 평가되고 있다.<sup>67)</sup>

### 3. 『대학』 저작설과 체제 및 『고본대학』에 대한 동의 여부

#### 1) ‘저작설’에 대한 이견

정제두가 『대학』의 저작설에 관한 관점을 표명한 것은 그의 문집인 『하곡집』 「대학설」 편에 서술되어 있다. 그러나 보다 더 직접적이고 상세한 설명이 붙여진 곳은 「大學經文二截圖」와 『대학』 제1장의 經文 및 註解를 붙여 넣은 「大學說」 일곱 번째에 해당된다.<sup>68)</sup>

『대학』은 증자가 공자의 전함을 기술함으로서 책이 되었다. <小字雙行: 曾子曰이라는 문장의 의미로써 그것이 이와 같음을 단정, 추론한다.> 箕子が 夏禹의 九疇를 서술하

66) 최재목은 나카에 토주가 왕수인의 ‘致良知’ 이론을 본격적으로 받아들이기 전에, 왕기의 現成良知論을 먼저 수용한 것에 큰 의미를 부여한다. 나카에 토주는 고유의 본체공부론이라 할 수 있는 ‘畏天命尊德性’의 학문과 ‘現成良知論’을 정밀하게 결합한 후에 왕수인의 치양지론만을 선별적으로 수용하여, 일본 양명학만의 독특한 양상을 보였다는 것이다.(최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, 정병규에디션, 단행본, 2016, p.368 참조)

67) 미나모토 료엔, 『도쿠가와 시대의 철학사상』, 예문서원, 2000, p.60 참조

68) 金容載, 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」, 성균관대학교, 2001, p.72 참조

여 『洪範』을 지은 것과 유사하다. 〈小字雙行 : 삼강령과 팔조목이라는 11가지 말이 성인의 心法이니, 공자가 전하여 가르친 것이지만, 그것을 저술하고 책으로 만든 것은 증자의 붓이다. 마치 『洪範』의 50조목이 하나라 우왕이 베푼 것이지만, 그를 서술하여 책으로 만든 것은 모두 箕子가 설명하여 된 것과 같다.〉 그 처음과 끝이 하나의 글로써 이루어졌고, 말마다 만물을 조화롭게 하는 수법이 있으니 분명 『중용』 이상의 문자이다. 고금의 경전 중에서도 이와 같은 책은 없었다. 성인으로부터 나온 것이 아니면 능히 이럴 수 있겠는가? 증자가 아니면 능히 이와 같은 자가 있지 않을 것이다.<sup>69)</sup>

먼저 정제두는 『대학』이라는 서적이 ‘증자’가 공자의 전함을 기술한 것이라 하며, 『대학』의 저자는 곧 ‘증자’라고 단정한다. 이어 세 가지의 근거를 들어 자신의 주장을 뒷받침하고 있다. 첫째, 『大學』 經文 상에 ‘曾子曰’이라는 문장이 삽입되어 있는 점이다. 둘째, 가르침의 주체는 공자이나 저술의 주체는 증자가 하였다고 한다.<sup>70)</sup> 셋째, 『대학』 저술의 기술방법이 뛰어나고 상당히 논리적이라는 점을 거론한다. ‘삼강령’과 ‘팔조목’이 서로 연결되며 처음부터 끝까지 일관된 논리로 이루어져 있다는 것과, 이를 표현하는 용어 사용이 『중용』에 버금갈만하며, 고금의 경전 중에서 이와 같은 책이 없었을 만큼 훌륭하다는 것이다. 따라서 가르침의 정도는 성인이 아니면 할 수 없고, 저술의 뛰어난 수준은 증자가 아니면 해내지 못했을 것이라고 단언한다.

한편, 나카에 토주의 『대학』 저자설에 관한 언급은 ①주자학 시기의 「대학교」(卷10)와 ②양명학 시기의 「대학교」(卷12)로 나누어 살펴봐야 한다. 그리고 이 두 시기에서의 나카에 토주의 관점은 상당히 다르다는 것을 찾아낼 수 있었다. 그는 책의 전래 시기와 ‘經’·‘傳’의 작자를 구분하여 설명해 놓고 있는데,<sup>71)</sup> 그 까닭은 나카에 토주의 학문 경향이 주자학으로부터 양명학으로 변화하고 있었기 때문인 것으로 보인

69) 『霞谷集』, 「大學」6 : 大學, 曾子述孔子之傳以爲書. 〈小字雙行: 以曾子曰文之義, 斷推其如此.〉如箕子敘夏禹之疇, 作洪範是也. 〈小字雙行: 三綱八目十一言, 皆聖人心法, 孔子之所授以爲教者也, 而其著而成書則乃曾子之筆, 如洪範之九疇五十日, 乃夏禹之所敘, 而其述而爲書則悉爲箕子之說.〉其首尾成於一筆, 而言言有造化手法, 明是中庸以上文字, 古今經傳中無如此書, 非出於聖人能之乎, 非曾子亦莫有能與此者也.

70) 나카에 토주는 『大學』의 저자가 다르다는 문제의식에 대해서 『洪範』의 예를 들어가며 이해하기 쉽도록 상세히 설명하고 있다. 『洪範』의 50조목은 夏나라 우왕이 베푼 것이지만, 책을 저술한 것은 ‘箕子’였다는 것이다.

71) 『藤樹先生全集』, p.579 참조

다. 아래의 [표]는 이를 간단히 정리한 것이다.

□ [표2] 시기에 따른 中江藤樹의 저작설 차이

	① 朱子學 시기	② 陽明學 시기
『大學』의 전래	唐虞三代之 學規	伏羲가 創始
‘經’의 저자	子思 (孔子發明之意)	孔子
‘傳’의 저자	子思 (曾子發明之意)	曾子 門人
‘底本’	『大學章句』	『古本大學』

먼저 나카에 토주가 서술한 「대학교」(卷10)에서는 『大學章句』를 저본으로 하고 있으나, 주자와 달리 『대학』의 저자가 ‘經’과 ‘傳’ 모두 ‘子思’라고 주장한다.

삼가 생각함에, 삼강령과 팔조목을 보았을 때 唐虞 三代之 배움의 규범[學規]이었다. 孔曾의 시기에는 일찍이 책이 있지 않았던 데다 오히려 암송으로 전해지고 있었다. 子思의 시기에 이르러 周나라의 道가 더욱 쇠하여 학교의 政이 더욱 무너지고 시들었으며, 풍속이 쇠되하여 문란해졌다. 이로써 子思가 그 學規의 전함을 잃을까 염려하여 비로소 책으로 지은 것이다. 그 책은 학규의 삼강령과 팔조목을 주로 삼았다. 공자가 發明한 말을 기록하여 經1장으로 삼았고, 또한 후세에 오히려 그 쌓인 은미한 것을 밝히지 못할까 염려하였다. 이 때문에 증자가 發明한 뜻을 기록하여 傳10장으로 삼고, 후세 학자들에게 그것을 밝힌 것이다. <중략> 증자 문인의 제자들 중 ‘子思’가 아니고서는 이와 같이 詳悉明盡하며 偏漏함이 없을 수 없으니, 『中庸』과 합치됨을 그 증거로 삼을 수 있다. 증자가 죽고 그 전함이 없어지게 되었으니 그 책이 비록 존재하기는 했으나, 아는 사람은 드물었다.<sup>72)</sup>

72) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 謹按三綱八目, 原唐虞三代之學規也. 至於孔曾之時, 未有書猶誦而傳之. 及至子思之時, 周道愈衰, 學校之政益不脩, 而風俗頹敗, 是以子思憂失其傳, 而始筆於書, 其書以學規綱目爲主, 而雜以孔子發明之言, 記爲經一章而又後世猶恐不曉蘊奧, 是以取曾子發明之意, 記之爲傳十章以詔後之學者. <중략> 曾門弟子, 非子思不能如此詳悉明盡而無偏漏, 而與中庸脗合, 此可以爲證, 及曾子沒而其傳泯焉, 則其書雖存而知者鮮矣.

그는 먼저 『대학』의 전래과정을 기준으로 살펴보았을 경우, 『대학』의 저자가 ‘子思’라고 확인한다. 왜냐하면 唐虞 三代의 學規였던 ‘삼강령’과 ‘팔조목’은 先秦儒學 시대에 이미 암송만으로도 전해질 만큼 당연했기 때문이다.<sup>73)</sup> 이는 孔子와 曾子是 기록의 필요성을 느끼지 못했다는 것을 의미한다. 그런데 점점 道가 쇠하게 되자, 子思가 道의 전함이 끊어질까 염려하여 책으로 제작하여 남기게 되었다고 한다.

또한 『대학』은 본래 삼강령과 팔조목의 學規를 위주로 삼았는데, 이는 공자가 發明한 말이기 때문에 經1章으로 삼았다는 것이다. 그런데 삼강령과 팔조목 안의 용해되어 있던 은미한 뜻이 전해지지 못할까를 염려하여, 증자가 새롭게 發明한 뜻을 추가로 기록하여 傳10章을 만들어냈다고 주장한다. 또한 나카에 토주는 『대학』의 내용이 상당히 자세하고, 치우치거나 빠진 부분이 없어 『중용』에 부합될 만큼 완성도가 높음을 들어 『대학』의 저자가 ‘子思’임을 확신하는 증거로 삼기도 하였다.

이처럼 「대학고」(卷10)에서는 『대학』을 ‘經1章’과 ‘傳10章’의 체제로 분류해 놓은 것을 볼 때, 『대학장구』를 저본으로 하여 『대학』을 해설한 것이 분명하다. 따라서 필연적으로 주자의 『대학장구』의 「序」와 유사한 내용 전개를 보이게 된다.<sup>74)</sup> 또한 용어 사용에 있어서도 『대학장구』의 「序」에 언급된 어휘들을 그대로 차용한 모습도 드러난다.<sup>75)</sup> 그러나 그는 이처럼 『대학』을 설명하면서 『대학장구』의 「序」와 유사한 내용 전개, 그리고 주자가 사용했던 어휘들을 그대로 차용했다는 점에서는 주자와 동일성을 갖추고 있다 하겠으나, ‘經’의 저자가 ‘子思’라고 주장하는 부분을 살펴볼 때 맹목적으로 주자의 설을 수용하지는 않았던 것으로 보인다.

그런데 이와 달리, 일본 고유문으로 되어있는 「대학고」(卷12)에서는 『고본대학』을 저본으로 삼고 있는데, 여기에서 그는 ‘經’의 저작은 ‘공자’, ‘傳’의 저자는 ‘증자의 문인’이라고 수정하였다.

73) 정제두는 그의 논문과 같은 중요한 글이라 할 수 있는 「學辯」에서 ‘儒學의 道統論’을 주자와 다른 견해로 진술하고 있음을 알 수 있다. 주자가 유학의 사상과 문화의 연원을 伏羲·神農·皇帝로 소급하고 있는데 반하여, 정제두는 唐虞 三代로 제한하고 있다는 점이다. 박연수는 이를 ‘경전과 같은 문헌을 통하여 實證할 수 있는 것만을 취하고자 했던 정제두의 經學觀에 기인한 것’이라고 평가하였다.(박연수, 『하곡 정제두의 사상』, 한국학술정보(주), p.35 참조)

74) 木南卓一, 『中江藤樹私抄』, 明德出版社, 2008, p.242 참조

75) 『大學章句』의 ‘賢聖之君’, ‘學校之政’등을 차용하였다.

대학의 법은 伏羲로부터 시작되어 대대로 성현들이 이어받아 구전되어왔다. 그러나 孔聖 시기에 성현과 같은 임금이 일어나지 않고 학교의 政이 닦아지지 않아서 『대학』의 법이 세상에 밝혀지지 않았다. 이에 孔聖은 大典이 전해지지 않아 온 세상의 人心이 흐려져 백성이 도탄에 빠지게 된 것을 탄식하였으며, 비로소 글로 기록하여 남기기 시작하였다. 이것이 지금의 經1章이다. 그 후 세상의 道가 서서히 쇠퇴하고 邪說이 점점 일어나 ... <중략> ... 이 때문에 증자 문하의 諸賢이 평소 증자의 經에 대한 뜻을 밝혀 經 뒤에 붙였다. 이것이 지금의 傳이다.<sup>76)</sup>

나카에 토쥬가 주자학 신봉 시기에 저술한 「대학교」(卷10)에서 『대학』의 전래는 唐虞 三代부터 시작되었다고 하였다. 그러나 양명학 시기에 들어와서 그는 伏羲로부터 출발한다며 자신의 주장을 수정한다. 전래시기를 唐虞 三代부터 伏羲까지로 한정하는 것은 『대학』의 전래시기를 상당히 과거로 앞당겨놓은 것이라 하겠다. 다만, 그는 『대학』의 전래 시기가 唐虞 三代라는 것에 정확한 근거를 제시하지는 못하였다. 이는 주자학 신봉 시기보다 양명학 시기에 『대학』을 좀 더 중요한 서적으로 여겨 『대학』의 위상을 높여보겠다는 그의 강렬한 의지로 해석할 수 있을 것이다.

또한 그는 공자시대에도 聖賢과 같은 어진 임금[君]이 나타나지 않자, 공자가 직접 글로써 道를 남기기 시작하였는데, 이것이 지금의 『大學』 經1章<sup>77)</sup>이라고 주장한 것이다. 그렇다면 나카에 토쥬는 ①「대학교」(卷10)에서 經의 저자를 子思라고 한 데 반하여, ②「대학교」(卷12)에서는 孔子라고 한 것이 가장 큰 특징이라고 결론지을 수 있다. 이는 주자가 증자라고 한 것보다도 대치되는데, 이 또한 저자를 공자라고 함으로써 『대학』의 위상을 공자와 같은 수준으로 끌어올리려는 의도로 볼 수 있다.

나아가 공자가 經을 쓴 이후에도 세상에 현자의 道가 드러날 기미가 보이지 않자, 증자 문하의 諸賢이 평소 經에 대하여 밝혔던 뜻을 傳으로 추가한 것이 지금의 傳이라고 주장한다. 즉, 『大學』의 ‘傳’은 증자의 문인이 작성하였다는 것이다. 「대학교」(卷10)에서는 傳의 저자를 子思로 본 데 비해, 「대학교」(卷12)에서는 다시 증자의 諸

76) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 大学ノ法義皇權興シ玉ヒテヨリ、代々ノ聖賢相繼テ、口ヲ以授受シ來リ、孔聖ノ時ニ至ルマデ、未書ニ筆セズ。孔聖ノ時、聖賢ノ君不作、學校ノ政不脩シテ、大學ノ法世ニ明ナラズ。於是孔聖大典ノ不傳メ、萬世ノ人心昏迷シ民ノ塗炭ニオチンヲ嘆キ玉ヒテ、始テ書ニ筆シ玉フ。今ノ經一章是也。其後世道愈衰へ、邪說漸起リテ、… <중략> … 故に曾門ノ諸賢平日曾子經意ヲ發明メサレタル意ヲ采テ輯テ傳トナシ經后ニ附ス。

77) 『古本大學全解』에서는 『大學』을 ‘經1章’과 ‘傳5章’으로 분장하였다.

賢으로 범위를 넓혀 소개하고 있다. 이는 子思임을 강조하고자 함이 아닌, ‘증자가 평소 밝혔던 經의 뜻’에 초점을 두고자 하는 그의 의도로부터 비롯된 것이다.

이처럼 『대학고』(卷12)에서는 『고본대학』을 저본으로 삼아, 전래시기를 앞당기는 것은 물론, 經의 저자를 孔子로, 傳의 저자를 증자의 諸賢으로 여기면서, 기존 주자학과 완전히 다른 견해를 나타내었다.

따라서 나카에 토주는 본인의 학문적 관심이 변모되는 시기[주자학→양명학]에 따라 『대학』의 저작자에 대한 견해도 다르게 표명한다. 그가 양명학에 심취되었을 때에 이르러서는 『대학』의 저자가 ‘공자’와 ‘증자’의 문인들이라고 하였다. 아래는 나카에 토주가 양명학을 받아들인 이후, 『대학』의 저자에 대한 주장을 [표]로 정리한 것이다.

□ [표3] 朱子·鄭齊斗·中江藤樹의 저작설 비교

	주자	정제두	나카에 토주
經의 저자	曾子	曾子	孔子
傳의 저자	曾子 門人		曾子 門人

## 2) 『古本大學』에 대한 동의 여부

본래 『대학』은 『예기』 속에 42번째로 수록된 글이었다. 그러나 宋代 이후 二程이 『예기』에 수록된 『대학』에 錯簡과 闕文이 있다고 하여, 선후 차례를 개정하면서 『대학』을 본격적으로 개편하고 재정리 작업에 들어간다. 이를 계승한 주자는 성리학의 일관된 논리를 펼쳐내기 위하여 『대학』을 새롭게 개편하게 되는데, 이것이 바로 『大學章句』의 탄생이었다.

따라서 『대학』은 『大學章句』가 세상에 나오기 이전의 『古本大學』과 함께 대표적인 두 개의 판본이 세상 사람들에게 膾炙되었다.

『대학장구』는 성리학이라는 일관된 논리 체계 하에 저술되었을 뿐만 아니라, 특별히 章이나 節이 나뉘어 있지 않았던 『고본대학』을 經1장과 傳10장으로 나누어 새로

은 체제를 탄생시켰다. 經1장에는 삼강령과 팔조목에 대한 글을, 傳10장에는 팔조목을 하나씩 들어 삼강령을 실천할 수 있는 방법론으로 설명한다. 그런데 주자는 이 과정에서 『고본대학』에 자세히 설명되지 않았던 팔조목 가운데, ‘格物致知’ 조목에 대하여 자신의 의견을 보충하는 ‘格物補亡章’ 134字를 추가 삽입하였고, 이외에도 글자를 고치거나 삭제한 바 있으며, 순서를 바꾸기도 하였다.<sup>78)</sup>

그러나 주자의 성리학적 가치관에 반대하는 왕수인은, 「대학」 편이 수록되어 있던 『예기』 속의 「대학」이 고전 본연의 모습이었음을 강조한다. 이는 결국 왕수인이 『대학장구』의 편제와 ‘격물보망장’의 불필요성을 함께 언급한 것이다. 왕수인은 고대 성현의 가르침은 心法을 전수한 것에 불과하였기 때문에, 『고본대학』 역시 ‘심학적 가치관’에 입각하여 當代의 시의성에 맞춰 설명하면 될 뿐이라는 것이다. 결국 왕수인은 『고본대학』을 저본으로 삼아 『大學古本放釋』까지 저술한다.

이러한 왕수인의 영향을 받았던 정제두와 나카에 토주는 자신이 양명학자임을 드러내기 위하여 『고본대학』을 저본으로 삼고, 나름대로의 논리를 전개시킨다. 이들은 어느 양명학자들과는 같이, 『大學章句』에 錯簡과 闕文이 있다는 관점에 의문을 제기하면서, 있는 그대로의 『고본대학』 모습으로 주자의 논리를 반박한다.

하늘의 명은 지극히 선한 것인데, 두 가지의 해설이 생기는 것은 무엇 때문인가? 무릇 육경의 글들은 해와 달과 같이 밝다. 아는 자가 보면 스스로 통달하지 않은 바가 없으니 주석할 필요가 없었다. 그러므로 혼고만 있고 注이나 說은 없어진 지 오래였다. 주자는 物理로써 해석하고자 하였기에 부득이하게 주석을 달지 않을 수 없었다. 이것이 바로 옛 經이 변한 까닭이 된다.<sup>79)</sup>

정제두는 먼저 「大學序」에서 六經의 글은 해와 달과 같이 밝아서 혼고만 제대로 되어있다면 스스로 통달할 수 있다며, 注와 說의 필요성을 따지지 않는다. 또한 주자가 物理로서 『대학』에 주석을 붙이고 개정하였다는 것은 주자의 논리 중 정제두가 가장 문제 삼고 있는 格物致知에 대한 내용을 말한다. 여러 유학자들이 주자의 『대학장

78) 김진성, 『『大學』의 經典 解釋學的 研究』, p.127 참조, 2006

79) 『霞谷集』, 「大學序」: 天命至善二解之作何爲也. 夫六經之文, 昭如日星, 知者見之, 自無不洞如, 無事於注爲, 故有訓詁而無注說尙矣. 朱子以物理爲解, 則不得不作注, 此古經所以變也.

구』를 따르게 되면서, 『대학』이라는 옛 經의 모습이 변모되었다면서, 주자의 『대학장구』로의 개정을 비판한다.

또 이를 토대로 정제두의 「대학설」과 『고본대학』을 비교해 보면, 그가 얼마만큼 『고본대학』을 저본으로 삼았는지가 분명히 밝혀진다.

『고본대학』의 글들은 그 經의 한 문장과 한 구절까지도 완전하게 갖추어져 있기 때문에 잘못되거나 뒤섞인 것이 없다. 傳의 여러 해석도 말들이 모두 하나로 일관되어 한 군데도 빠진 곳이 없다. 그 대략이 이와 같으니 잘못된 책이라 단정 지을 수는 없는 것이다.<sup>80)</sup>

鄭齊斗는 주자가 『대학』의 선후와 차례를 개정하고 誤字를 고친 것에 대하여 문제 제기를 하며, 『古本大學』의 經文 자체는 단 하나의 문장과 하나의 구절까지 그 어떠한 부분도 절대 잘못되었거나 빠진 부분이 없기 때문에 누군가의 수정과 보충도 있어서는 안 됨을 강조한다. 또한 ‘格致章’의 설명이 부족하다고 하면서 주자가 ‘格物補亡章’을 직접 쓰고 삽입해 놓은 것에 대해서도 극렬 반발하며, 傳의 해설들은 이미 經의 내용과 상호적·유기적으로 잘 연결되어 있기 때문에 굳이 이러한 보망장이 불필요함을 단언한다.

한편, 나카에 토주는 「대학고」(卷12)에서 『고본대학』과 『대학장구』의 두 原典이 있는 것에 대한 자세히 설명하면서, 양명이 『대학장구』의 주석에 의문을 제기했음을 서술해 놓았다. 또한 그는 주자가 자신만의 논리를 믿고 경전을 함부로 개정해 놓은 것을 강도 높게 비판하면서, 『대학』은 반드시 『고본대학』만을 正本으로 삼아야 한다고 주장한다.

대저 내가 보기에 옛 사람이 지은 책을 오랜 시간이 지난 후에 태어나서 그 착간을 알고 舊本을 개정하는 것은, 그 작자가 다시 살아 태어난 것이 아니니 이른바 聖人이라는 것에 미치지 못하는 것이다. 따라서 經을 해석하는 방법은, 전래된 올바른 經을 위주로 하여 그 이치의 취지를 밝히고, 만일 통하지 않는 곳이 있으면 빠진 곳이 있

80) 『霞谷集』, 「大學古本」: 古本之文, 其經之一章, 節節完備, 無一語之錯雜, 傳之諸釋, 語皆貫通, 無一處之虧欠, 其大體如此, 未可斷其爲錯亂之書也.

는지 의심하는 것은 가능하다. 강제로 말하는 것, 이것이 바로 천착이다. 경문을 고치고 바꾸는 것은 妄作에 가깝다. <중략> 대저 程朱가 세상을 구하기 시작하려는 일념이 중하여 부득이하게 이런 일이 있는 것이다. <중략> 고본을 위주로 文理와 意路가 통하지 않는다고 하여 고치고 바꿔서는 안 되지만, 권의하는 것은 괜찮다.<sup>81)</sup>

이와 같이 나카에 토주는 옛 사람이 지은 책을 그 작자가 아닌 이상, 그 이치를 정확히 알 수는 없다고 인식하였다. 따라서 수백 년 후에 태어난 자가 함부로 경문을 고치는 것은 도저히 있을 수 있는 일이 아니라고 확신하였다. 심지어 나카에 토주에게 있어서 『大學』 經文은 ‘孔子’가 직접 편찬한 것이었기 때문에, 후대에 이르러 누군가가 이 책을 함부로 고치는 작업은 절대 불가한 일이었을 것이다. 따라서 주자가 강제적으로 자신의 논리를 삽입해놓고, 또 경문의 글자와 문구마저 마음대로 수정해 놓았던 『大學章句』는 나름대로 깊이 파고든 穿鑿의 작품은 될 수 있을지언정, 妄作에 불과한 것이라고 말하고 있다.

나카에 토주에게 있어서 『大學』에 대한 經學觀은 확고부동하였다. 『대학』을 읽는 후학으로서 문리가 잘 통하지 않아 闕疑함은 인정하겠지만, 성현의 작으로 일컬어지는 경문을 함부로 고쳐서는 안 된다는 것이다. 나카에 토주는 아래와 같이 말하면서 자신의 ‘경학관’을 小結한다.

하물며 文理가 잘 통하여 意路가 분명해지는 것에 있어서라. 이로써 지금 양명에 따라 고본을 정본으로 한다.<sup>82)</sup>

이와 같이 나카에 토주는 『고본대학』의 文理나 意路에 문제점이 없다고 확신한다. 문리가 통하지 않아도 경전을 개정하는 것은 있을 수 없는 일인데 굳이 개정을 할 필요성이 있었느냐는 것이다.

81) 『藤樹先生全集』, 卷12, 「大學考」: 蓋竊ニ惟ミルニ古人作爲ノ書ヲ千百年ノ后ニ生レテ其錯簡ヲ知テ舊本ニ改メカヘスヲハ、其作者復生スルニ非ズ。聖人ト云トモ所不及ナリ。故ニ解經ノ法ハ傳來ノ正經ヲ主トメ其理趣ヲ明シ、若所不通アラバ闕疑可也。強テ說ヲナスハ是穿鑿也。經文ヲ改メ換ルハ妄作ニ近シ。<중략> 蓋程朱世ヲ救ヒ玉フ念重ク、不得已シテ此事アリ。<중략> 古本ヲ主トメ文理意路通ゼズトモ改易スベカラズ。疑ヲ闕テ可也。

82) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 況ヤ文理ヨク通ジ、意路分明ナルヲヤ、是以今陽明ニ從ヒ、古本ヲ以定本トス。

### 3) 『大學』의 구성과 체제에서의 공통점

정제두가 제시한 『대학』의 구성과 체제는 『하곡집』 「대학설」 11편의 편장에서 확연히 드러난다. 다만, 이 11편의 經說이 언제 작성되었는지, 그 저술시기에 대해서는 명확하지 않다. 따라서 「대학설」 뒷부분의 숫자 또한 저술되었던 시기를 순서대로 표시해놓은 것이 아님을 차제에 밝혀둔다. 또한 「대학설」 11편의 표제어에 붙어 있는 순서는 오직 정제두의 ‘大學觀’을 엿볼 수 있는 자료로서의 역할에 불과할 뿐이다.

먼저 그는 「大學序」에서 『大學』 經說을 쓰게 된 계기를 서술해 놓았다. 여기에서 가장 중요한 점은 그가 『古本大學』의 原文을 제시해놓음으로써 그의 ‘大學觀’이 주희의 『大學章句』와 대치되는 점에서 출발하고 있다는 것을 암묵적으로 보여주고 있다는 것이다.

이 후 제2편을 포함한 총 다섯 편의 글에서는 정제두가 『대학』의 分章 및 分節을 시도한 의미에 대하여 서술하고 있는데, 이를 통하여 그가 『古本大學』에 대한 전체적인 구도와 짜임, 그리고 그 경문의 요지에 대하여 얼마나 많은 고심과 치밀한 분석이 있었는지를 짐작케 한다.

이외에도 「讀大學」·「治國章說」·「大學古本」·「大學說」 등의 經說 체제와 주요 내용을 정리하면 아래의 표와 같다.

□ [표4] 『霞谷集』 卷13 「大學說」 순서와 分章

순	제목	『대학』 경설에서의 특징 83)	分章 및 分節84)
1	大學序	• 經說을 쓰게 된 계기를 서술	
2	大學1	• 『古本大學』의 原文을 제시	• 6장, 6분절
3	大學2	• 『古本大學』의 原文에 注를 붙임 : 小字雙行 형태도 보임	

4	大學3	<ul style="list-style-type: none"> <li>『古本大學』 原文에 글자 크기를 똑같이 하여 注를 붙임 : 동일한 크기의 글자, 一行</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>7분장, 7분절</li> <li>대학1의 所謂 誠其意者~ 章을 2분절</li> </ul>
5	大學4	<ul style="list-style-type: none"> <li>『古本大學』 原文의 經1장을 上節과 下節로 나누어 놓음 : 동일한 크기의 글자, 一行</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>9분절</li> <li>經1장을 2분절</li> <li>대학1의 所謂 誠其意者~ 章을 3분절</li> </ul>
6	大學5	<ul style="list-style-type: none"> <li>8분절 上편과 하편으로 나눔 : 동일한 크기의 글자, 一行</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>2분편, 8분절</li> <li>經1장을 2분절</li> <li>'大學1'의 所謂 誠其意者~ 章을 2분절</li> </ul>
7	大學6 大學經文 二截圖	<ul style="list-style-type: none"> <li>제1장의 經文과 註解</li> <li>그림[圖]</li> </ul>	
8	讀大學	<ul style="list-style-type: none"> <li>『大學』을 읽는 방법을 제시</li> </ul>	
9	治國章說	<ul style="list-style-type: none"> <li>治國章에 대한 『大學章句』의 해설과 정제 두 자신의 의견을 대조<sup>85)</sup></li> </ul>	
10	大學古本	<ul style="list-style-type: none"> <li>朱子の '格物補亡章'과 '錯簡說'에 대한 異意 提起</li> </ul>	
11	大學說	<ul style="list-style-type: none"> <li>大學의 핵심과 格物致知에 대한 해설</li> </ul>	

첫째, 「대학1」을 살펴볼 때, 정제두는 『고본대학』을 총 '여섯 장' 체계로 이해하고

83) 金容載, 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」 p.72 참조, 성균관대학교 박사학위 논문, 2001

84) 김유근, 「韓國 儒學의 『大學』 체재에 대한 이해(1) -『大學章句』와 『古本大學』의 체재를 개정 한 학자를 중심으로」, 『유교사상문화연구』, 2011

85) 유철호, 「霞谷 鄭齊斗의 「大學說」에 관한 고찰」, 『陽明學』, 제5호, 2001

있다. 그런데 그는 『고본대학』을 6개의 章으로 나누고 있으면서도 주자의 『大學章句』에서 제시한 ‘經’과 ‘傳’이라는 용어를 자연스럽게 사용한다. 이후 『대학』을 삼강령과 팔조목을 나타내는 經1장과, 각 장마다 誠意·正心·齊家·治國·平天下를 제시하는 傳5장으로 나누어 놓았다.

그런데 그는 「대학3」에서 『고본대학』을 총 6개의 문장으로 나뉘놓았던 체제에서의 ‘誠意’를 설명하는 傳1장이 ‘誠意’ 관련 내용만 있는 것이 아니라 ‘至善’과 관련된 내용도 포함되어 있다고 생각하여,<sup>86)</sup> ‘誠意’ 章을 다시 2개로 분절시켜 놓는다. 따라서 『고본대학』이 종전의 6개 분절 체제에서 다시 7개의 분절 체제를 보이게 된다. 더 나아가 「대학5」에서는 기존의 7개 분절 체제에서의 經1장을 삼강령과 팔조목으로 다시 나누어 2개의 분절을 만든다. 따라서 2개로 분절된 곳이 ‘經1장’과 ‘傳1장’으로 추가되었고, 2곳이 추가됨으로써 종전의 6개 분절체제가 다시 8개의 분절 체제로 새롭게 탄생된다.

마지막으로 정제두는 「대학4」에서 經1장을 2개로 분절된 곳에 종전의 6개 분절 체제에서의 傳1장을 ‘誠意’와 ‘至善’ 관련 내용으로 3개로 分節시켜 놓음으로써 총 9개의 분절 체제를 만들어 놓았다.

이와 같이 그는 『古本大學』을 최초 6개의 분절체제로 나누어 놓은 것에 기초하여,<sup>87)</sup> 이를 토대로 ‘經1장’과 ‘傳1장’을 재차 분절해나가는 방식을 시도한 것으로 보인다. 이 과정에서 그는 주자의 ‘章句學’(『大學章句』)이 옳지 않았음을 증명해 보이고자 하였으며, 동시에 『대학』의 핵심요지를 명확히 드러내고자 하였다.<sup>88)</sup>

정제두가 많은 분장과 분절을 시도하였다면, 이와 반면에 나카에 토주는 『대학』을 ‘經1장’과 ‘傳5장’으로 단출하게 구성함으로써 『고본대학』이 총 ‘6章’ 체제임을 보여주고 있다. 먼저 그는 「大學解」에서 아래와 같이 經傳 체제를 도입한 계기를 밝혀놓고 있다.

양명은 이 經 1편의 글을 두고 經의 문장과 傳의 문장이 차별이 없다고 말하는데, 주

86) 金容載, 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」 성균관대학교, 2001, p.72 참조

87) 김유곤, 「韓國 儒學의 『大學』 체제에 대한 이해(1) -『大學章句』와 『古本大學』의 체제를 개정한 학자를 중심으로」, 『유교사상문화연구』, 2011, p.20 참조

88) 김유곤은 정제두가 『대학』의 전체 내용을 격물치지와 관련하여 이해하였기 때문에 이와 같이 分章하였다고 말한다.

자는 經의 문장과 傳의 문장이 차별이 있다고 말한다. 지금 홀로 생각해보니, 經1장 다음에 5개의 所謂를 두어 단을 고쳐 經의 요점이 되는 말을 들면서 자세히 그 뜻을 논하고, 그 끝에는 또 經語를 들어서 맺는말로 삼고 있다. 十三經 속에 별도로 이와 같은 문법은 없으니, 5개의 所謂를 논한 것이 傳文이 됨은 분명하다. 이 까닭에 지금 주자를 따라 經傳의 차별을 세우고, 이 經의 정본으로 하는 것이다. 이를 모르는 사람들은 나의 說은 程朱를 등에 업고 陽明을 믿고 따르는 것으로 여긴다. <중략> 대저 程朱·陽明이 똑같이 내 道의 선각자이기 때문에, 그 緒論은 비록 다른 것 같아도 그 道는 오직 하나이다.<sup>89)</sup>

본고 II장에서 살펴보았던 바와 같이 나카에 토주의 학문적 배경을 근거로 유추해 볼 때, 그는 양명학을 따르고 있으면서도 사회적 분위기로는 양명학을 신봉하는 것에 대한 나름의 부담감을 지니고 있었던 듯하다.<sup>90)</sup> 따라서 그는 『대학』을 연구함에 있어서 ①‘底本’은 왕수인의 영향을 받아 『고본대학』에 근거하였으나 ②‘體制’는 주자학과 같이 經과 傳을 분류하고 있다. 따라서 정제두는 저본과 체제를 모두 『고본대학』에 근거하고 있는 반면에, 나카에 토주는 저본과 체제에 관하여 이분법적인 수용양상을 보여주고 있다.

또한 나카에 토주는 그의 「大學解」에서 經과 傳을 ‘所謂’를 기점으로 분류하였음을 밝힌다. 『대학』의 삼강령과 팔조목을 소개한 ‘經1章’을 제외하고, ‘所謂’를 기점으로 각 章마다 ‘誠意’·‘正心’·‘齊家’·‘治國’·‘平天下’를 분절한 체제를 살펴보면, 나카에 토주는 공교롭게도 정제두가 『대학』을 처음 분절하였던 ‘6개 분절’ 체제와 동일한 모습을 띄고 있다. 또한 그는 「古本大學全解」에서 아래와 같이 ‘經’과 ‘傳’이 끝나는 곳마다 한 줄 정도로 내용의 요지를 간결하게 밝혀놓고 있다는 점도 특징 가운데 하나이다.

89) 『藤樹先生文集』, 卷12, 「大學考」: 陽明ハ此經一篇ノ文字ニシテ經傳ノ差別ナシ。朱子ハ經傳ノ差別アリトス。今竊ニ考フルニ經一章ノ后五ノ所謂ヲ以端ヲ更メ經ノ要語ヲ揭テ詳ニ其意ヲ論ジ、其末ニ又經語ヲ擧テ結語トス。且十三經ノ内、別ニ如此ノ文法ナシ。五ノ所謂ノ論決定傳文ナルヲ分明也。故ニ今朱子ニ從テ經傳ノ差別ヲ立テ此經ノ定本トス。不知是也、否。或曰吾子ノ說ノ如キハ、程朱ニ背テ、陽明ニ信從スルニ似タリ。 <중략> 蓋程朱陽明同ジク吾道ノ先覺ナレバ其緒論雖如異其道ハ惟同ジ。

90) 에도시대는 봉건체제로서 엄격한 신분질서가 유지되고 있었다. 따라서 ‘心’을 중심으로 ‘모든 사람이 평등하다’는 관점을 기저에 두었던 양명학은 배척당하는 단계까지는 아니었을지라도, 최소한의 官學으로서 지위에는 부합되지 못했다. 봉건사회의 질서 유지를 위하여 이와 비슷한 시기에 들어온 기독교에 있어서도 쇠국정책을 폈었던 사례로 유추해본다면, 막부 차원에서 엄격한 정책을 폈음을 알 수 있다.

<p style="text-align: right;">藤樹先生全集 卷之九</p> <p style="text-align: center;">○此謂知本</p> <p>此總指上文知本識得大本也</p> <p>○此謂知之至也</p> <p>此指知本知之至大知之至極也學者知工夫之本節而用力於大本上則入德速故始焉知止一句以示入德之進終又揭知本一句以示工夫之繼的從斷斷雙之意至深切矣○右經一章孔子筆聖學之準則以詔後世其傳則曾門之諸賢取曾子發明聖經之意以記之自堯舜以來聖々相傳之學脈此書盡之</p> <p>○所謂誠其意毋自欺也</p> <p>毋禁止之辭自欺者謂其本心良知</p> <p>如惡惡臭如好好色</p> <p>人於善好惡大率起於意念上是以存不真切處惟見惡惡臭好好色即發於真心不假安排不落擬議後此以發明本體無意自然之好惡</p> <p>此之謂自謙</p> <p style="text-align: right;">A</p>	<p style="text-align: right;">藤樹先生全集 卷之九</p> <p style="text-align: center;">○此謂知本</p> <p>此總指深漢以下之文知本識得大本也謂知所先後而用力於誠意獨也經文及此章皆以知本一句結之宜潛玩知所用力</p> <p>○所謂修身在正其心者身有所忿懣則不得其正有所恐懼則不得其正有所好樂則不得其正有所憂患則不得其正</p> <p>身字不必作心解忿懣等四者皆從氣上起念故曰忿懣怒也懼恐見蓋四者乃心之用但從中發出則體用皆中正也心體上機著一分意思便是有所忿懣有所恐懼有所好樂有所憂患即好惡也大學得好惡兩字盡之自誠意至平天下每章皆好惡之發明而已一節乎好惡之自然而毋自欺則誠心而身修矣善治亦樂之指之而已矣</p> <p>○心不在焉視而不見聽而不聞食而不知其味</p> <p style="text-align: right;">B</p>
<p>【요지 해석】</p> <p>우측이 經1장이다. 공자가 성인의 학문의 준칙을 썼고, 이로써 후세에 알린 것이다. 그 傳은 증자의 문인 중 諸賢이 증자가 發明한 聖經의 뜻을 취하여 이로써 기록한 것이다. 堯舜이래로 성현마다 서로 학파에 이를 전하였으니 이 책이 (전함을) 다하였다.</p> <p style="text-align: right;">「古本大學全解」 經1章 요지<sup>91)</sup></p>	<p>【요지 해석】</p> <p>經文과 이 章은 모두 知本 한 구절로 끝맺으니, 마땅히 潛玩하여 힘쓴 바를 알아야 한다.</p> <p style="text-align: right;">「古本大學全解」 傳1章(誠意章) 요지<sup>92)</sup></p>

91) 『藤樹先生文集』, 「古本大學全解」: 右經一章, 孔子筆聖學之準則以詔後世, 其傳則曾門之諸賢, 取曾子發明聖經之意以記之, 自堯舜以來, 聖々相傳之學脈, 此書盡之.

92) 『藤樹先生文集』, 「古本大學全解」: 此章, 皆以知本一句結之, 宜潛玩知所用力.

<p>此章說因意念之執滯而為有所不在之病, 而不說其工夫, 誠意外更無正心之工夫。</p>	<p>此章亦說因意必之凝滯身不修, 而不說其工夫, 慎獨而已。</p>
<p><b>【요지 해석】</b></p> <p>이章에서는 意念의 執滯로 인하여, 있지 않은 바의 병폐가 있음을 삼은 것이니, 그 표준을 말한 것은 아니다, 誠意의 밖에 正心의 工夫가 없음을 보인 것이다.</p>	<p><b>【요지 해석】</b></p> <p>이章에서는 또한 意가 기필하는  막힘 [凝滯]으로 인해 몸이 수양되지 않음을 말한 것이며, 그 공부를 말한 것은 아니니, (그 공부는) 慎獨일 뿐이다.</p>
<p>『古本大學全解』傳2章(正心·修身章) 요지<sup>93)</sup></p>	<p>『古本大學全解』傳3章(修身·齊家章) 요지<sup>94)</sup></p>

93) 『藤樹先生文集』, 『古本大學全解』: 此章說因意念之執滯而為有所不在之病, 而不說其工夫, 誠意外更無正心之工夫。  
94) 『藤樹先生文集』, 『古本大學全解』: 此章亦說因意必之凝滯身不修, 而不說其工夫, 慎獨而已。

<p>【요지 해석】</p> <p>이는 단지 詩 3수로 끝맺으니 (뜻이) 통하지 않아 위 문장[此謂治國在齊其家]으로 끝맺은 것이다. 인용한 시 3수는 모두 위 문장의 일을 읊으며 감탄한 것이다. 이 시 3수를 합하여 潛玩하면 이른바 국가를 다스리는 것이 그 집을 가지런히 함에 있는 것이니, 그 이치가 더욱 뚜렷하다.</p> <p>『古本大學全解』傳4章(齊家·治國章) 요지95)</p>	<p>【요지 해석】</p> <p>이 章에서는 표준이 되는 도를 말하였다. 반드시 이로써 君子를 나아가게 하고, 소인을 물러나게 해야 한다는 것으로 끝맺을 따름이다.</p> <p>『古本大學全解』傳5章(治國·平天下章) 요지96)</p>

95) 『藤樹先生文集』, 「古本大學全解」: 此只結三詩, 不通結上文, 三引詩, 皆以詠歎上文之事, 合此三詩而潛玩之, 所謂治國在齊其家者, 其理益躍然.

96) 『藤樹先生文集』, 「古本大學全解」: 故此章言絜矩之道, 必以進君子退小人終焉.

이와 같이 정제두와 나카에 토주는 모두 『古本大學』을 크게 經1장과 傳5장, 총 6개의 分章 체제로 인식하였다는 점이 가장 두드러진 특징이라 하겠다. 다만, 정제두는 『고본대학』을 총 6개의 分章으로 나누어 놓은 기저 위에, 여러 차례의 분절 시도를 통하여 조금 더 세분화된 分章을 보여주려 했다는 점이 다르다. 한편, 나카에 토주는 『고본대학』을 저본으로 삼았다는 점에서 정제두와 동일하나, 經과 傳으로 分章하는 것에 있어서는 주자학에 가까웠다고 평가할 수 있을 것이다.<sup>97)</sup>

□ [표5] 鄭齊斗·中江藤樹의 ‘大學’ 經說의 서술 양식 비교

분류기준	정제두	나카에 토주
注解 서술 방식	* 「大學」2 기준	• 「古本大學全解」 기준
	• 經文을 문장, 혹은 문단 단위로 끊고 注解	• 經文을 구절 단위로 끊고 注解
	• 注解의 전개방식으로 經文의 간결한 주제-訓釋-訓詁 순서를 취함	• 注解의 전개방식으로 『集註』의 형식을 차용하여, 대부분 訓詁-句解-主義點 순서를 취함
	• 小字雙行형태 • 經文이 잘 보일 수 있도록 注를 小字雙行형태로 기술하여 가독성을 높이는 동시에 주목할 부분을 강조	• 秘解를 제작 • 한문체가 아닌 和漢混淆體를 사용

정제두의 「대학」 경설에서의 기술상 특징은 「大學」2를 중심으로 살펴볼 수 있다.<sup>98)</sup>

97) 이외에도 『大學』의 구성과 체제에서 드러난 기술상의 특징은 다음과 같다. 정제두는 「대학說」에서 ‘小字雙行’의 특이한 형태를 취했다는 점, 그리고 經文에 대한 해설의 끝부분에 훈고와 혼석을 병기했다는 점이다. 반면 나카에 토주는 『朱子集註』처럼 經文의 문장 하나가 끝나는 곳마다 注의 형태를 붙여놓았다는 점이 특이할 만하다. 하나의 경문에 하나의 注를 붙였다는 것은 마치 나카에 토주의 註釋集을 보는 듯한 인상을 자아내고 있다. 또한 그는 訓詁·注解·主意點 순서를 취하며 『집주』의 형식을 차용하고 있다.

98) 정제두의 「大學」2는 여타의 「大學原文 注解」가 분장 및 분절에 초점이 맞추어져 있는 데 반하여, 이곳에서는 經文에 대한 주해가 일관된 형식으로 쓰여 있으므로, 注解書로서의 가치가 높

그는 『大學』 經文을 한 문장이나 문단 단위의 긴 호흡으로 끊고 있으며,<sup>99)</sup> 이에 따른 註解의 전개방식은 두괄식 방식으로 기술하였다. 그는 양명학자로서 일괄적인 형식의 문헌 제작에 중심을 두기보다는 ‘문제의식’ 중심 위주의 註解방식을 따르고 있었다.<sup>100)</sup> 따라서 經文의 글자 하나하나에 대한 해석보다는 『대학』이라는 경서에 담겨 있는 이치를 조망하려는 의도로서 「大學」2의 經文을 간결하게 나누고, 그에 대한 요지를 작성하기 위하여 註解의 전개방식에 있어서도 종래의 『朱子集註』형식보다는 [經文의 요지 → 訓釋 → 訓詁] 순으로 두괄식으로 註解를 전개한다.<sup>101)</sup>

한편, 나카에 토주는 經文을 구절 단위로 비교적 짧게 끊고 있으며, 註解의 방식에 있어서는 『朱子集註』의 형식을 借用하여 미괄식으로 전개하고 있는 것이 주된 특징이다. 즉, 경문을 기술해놓은 후, 「訓詁 → 訓釋 → 主義點」 순으로 전개하고 있다. 예컨대 經文의 3번째 문장에서는,<sup>102)</sup> 『大學章句』의 ‘古之欲明明德於天下者~致知在格物’로 한 문장을 끊는 데 반해, 정제두는 『大學章句』 經文의 3·4번째 문장을 합쳐,<sup>103)</sup> ‘古之欲明明德於天下者~國治而后天下平’까지를 經의 한 문장으로 본다. 經文

다고 할 수 있다.

99) 『大學章句』에서는 經文을 7문장, 傳文을 57문장, 총 64문장으로 나누고 있는데, 정제두는 「大學」2에서 經文 5문장, 傳文 12문장, 총 17문장으로 나누어 註解하고 있다.

100) 김용재는 ‘정제두가 양명학적 경학관을 가지고 있었음’을 단정하면서, 그가 『대학』 경설을 기록하는 과정에서 형식적인 측면을 갖추었다기보다, 논의되어야 하는 문제중심(내용)에 집중하여 서술하였다고 한다.(김용재, 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」, 성균관대학교, 2001, p.74 참조)

101) 이에 대한 예시를 아래의 표로 소개한다.

經文	古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物，物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平
要旨	言先者明德親民之功夫也。而后者至善能得之本體也。此則又本末之先後也。
訓釋	○明明德於天下，明其明德，必在於親民，以明其明德，則凡齊家治平，無非所以明德而修身也。故治國而平天下，即所以爲明其明德于天下也，天下國家身心，總是一修身也。誠正修齊治平，無非所謂格物者也。要之明其明德之功，又只是一格物者耳。致知在格物，致至也。知者心之本體，即至善之發也。格正也，物者事也，即意所在之事也。致其本體之知者，其實在於其所事之正焉，而其至也不過盡其物之實爾。故必即其意之所在之物而正之。
訓詁	蓋身之主爲心，心之發爲意，知者意之體，物者意之用也。致者至也，其致也至之盡也。格者正也，其格也極其正也。

102) 『大學』：古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。

103) 『大學』：物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而

은 5문장으로 나누고, 뒤의 傳文은 12문장으로 간결하게 문장을 나누어 註解한다. 이는 「大學」2에서는 삼강령과 팔조목의 상호 연결을 설명한 經文에 주목을 두고 註解했음을 시사한다. 이밖에도 정제두는 여러 차례의 분절 시도를 통해서 남긴 저술에서도 그에 맞는 註解를 남기고 있으며, 본인이 가장 문제시했던 格物章에 대해서는 大學說에서 충분히 그의 견해를 피력하고 있다.

□ [표6] 鄭齊斗·中江藤樹의 기술상의 특징 비교

<p>大學 大學之道在明明德在親民在止於至善<small>明德其本親民其末至善則其體也是明也</small> 知至而後有定定而後能靜靜而後能安安而後能慮慮而後能得<small>此其始也此其終也</small>物有本末事有終始知所先後則迥迥矣<small>始介一事也</small>古之欲明明德於天下者先治其國欲治其國者先齊其家欲齊其家者先修其身欲修其身者先正其心欲正其心者先誠其意欲誠其意者先致其知致知在格物格物而后知至知至而后意誠意誠而后心正心正而后身修身而后家齊家齊而后國治國治而后天下平<small>身先者明德親民心功大也而后身者至善無得之本體也此則又本末之先後也○明明德於天下明其明德必在於親</small></p>	<p>藤樹先生全集 卷之九 經解成書 五 古本大學全解 大學 大學之道。 大學者明至大至廣之德而至大人之學也道即千善相傳之道所謂聖性之道也非方法 在明明德。 在無他之意下同上明字以工夫言克己復本體之明之謂也明德者人性之總號德得也所得于天而虛靈洞徹其光明正大無不周備不自得謙下思不誠不誠不誠不誠明 在親民。 古本大學全解</p>
<p>정제두의 「大學」2</p>	<p>나카에 토주의 「古本大學全解」</p>

后國治，國治而后天下平.

### Ⅲ. ‘三綱領’에 대한 정의와 상호 간의 관계

四書 가운데 『中庸』이 주로 ‘天道’와 ‘人道’를 논하는 哲理的·原論的 내용을 다루고 있는 것이라면, 『대학』은 이를 현실에 담아내는 실천 방법론에 관한 내용이 주로 서술되어 있다.<sup>104)</sup> 이에 주자는 『大學章句』에서 大學의 道를 삼강령과 팔조목으로 나누었는데, 이후 모든 유자들은 이를 『대학』의 큰 토대로 삼아왔다.

본고 역시 정제두와 나카에 토츄의 『대학』에 대한 관점을 살펴보기 위해서는 ‘강령’과 ‘조목’에 대한 정의가 어떻게 다른지를 분석하는 것으로부터 접근함이 타당할 것이다. 다만 앞서 前言한 바와 같이, 이 두 인물은 『대학』 자체에 대하여 주자학적 입장에서부터 어느 정도 거리를 두고 있다고 판단되는 바, 양명학에서의 삼강령에 대한 관점이 무엇인지를 서술함으로써, 이들의 『大學』觀을 접근하기로 한다.

왕수인은 ‘마음이 곧 理’임을 주창하며, 각 개인이 지닌 마음(仁)은 하늘로부터 받은 선천적인 것이라고 정의한다. 물론 이 부분은 맹자의 성선설을 전제로 한다는 점에서 주자학과 동일선 상에서 출발한다. 그리고 그 마음은 靈昭明覺하기 때문에 『대학』에서는 이를 ‘明德’이라는 개념어로 치환된다. 大人과 小人 할 것 없이 인간의 마음 안에는 이러한 ‘仁’이 모두 갖추어져 있으나, 사사로운 욕심으로 인하여 大人과 小인의 차이가 생겨나기 시작한다. 따라서 양명학에서의 ‘明明德’이란 ‘인간이 본래 선천적으로 타고난 밝은 속성을 지닌 마음의 仁을 회복하는 것’이며, 이를 통해 萬事萬物과 내가 하나가 되고[物我一體], 안과 밖에 간격이 없게 되는[內外無間] 만물일체의 경지를 추구함을 최종 종착역으로 설정한다. 따라서 왕수인은 ‘明明德’을 “천지만물일체의 본체[體]를 세우는 것”<sup>105)</sup>이라고 정의하기도 하였다.

이렇게 明德을 밝혀내어 천지만물과 일체가 되는 지점에 도착하면, 나의 부모를 사랑하는 仁心을 모든 사람의 부모뿐만 아니라 금수와 초목에까지도 확충시킬 수 있어야만 하는 당위성을 갖게 된다. 결국, 실생활에서 ‘나’ 이외의 모든 사람들[家·國·天下]에게 친애[親]하는 마음을 追及해 나감으로써 그의 실천론이 정립되는 것이다.<sup>106)</sup> 따라서 그는 ‘親民’을 “천지만물일체의 쓰임[用]에 달성하는 과정<sup>107)</sup>”으로 인

104) 『儒教大事典』, 한길사, 2007, p.334 참조

105) 『大學問』: 明明德者, 立其天地萬物一體之體也.

식한다. 그에게 ‘明明德’과 ‘親民’은 본체와 쓰임의 관계이며, 이 둘은 동일한 한 가지로 생각되는 것이다.

그는 明德을 밝히는 동시에 親民이 도달해야 할 지극한 법칙[極則]이자 지향점을 ‘至善’으로 여겼다. 이는 明德의 본체이자 순수한 본연의 것이며, 여기에 이르고 머물러 있는 것[止於至善]을 明德과 親民의 이상향으로 삼았던 것이다. 양명학에서의 삼강령에 대한 기본 본지가 이와 같다면 정제두와 나카에 토주는 과연 어떠한 관점에서부터 출발하고 있을까?

### 1. 정제두의 經緯說 : 明明德[經] · 親民[經] / 止於至善[緯]

정제두 역시 맹자의 성선설을 기반으로 『대학』의 삼강령을 觀照한 것으로 보인다. 다만 그는 ‘明明德’을 인간이라면 당연히 수행해야만 하는 당위성의 도리로서 규정하는데, 『大學說』에 나타난 그의 ‘明明德’에 관한 정의는 다음과 같다.

明은 밝힘이다. 明德은 사람의 마음이자 하늘의 命이다. 그 德은 신묘하고 밝으며 靈昭하여 어둡지 않아서 모든 이치가 거기로부터 나온다. 明明德은 그 본체가 「太甲」·「湯盤」에 있으니, (이는) 성실한 자[誠者]의 일이다. 그 功은 그 뜻을 성실하게 함[誠意](을 말한) 淇澳詩에 드러나니, (이는) 성실하게 하려는 자[誠之者]의 일이다.<sup>108)</sup>

정제두는 ‘明德’을 ‘사람의 마음[人心]’으로 풀이하고, 이 ‘德’은 ‘하늘이 내려준 命과 같은 것’이며 ‘신묘하고 밝아 어떠한 상황에서도 어둡지 않다’고 정의한다. 이것은 인간의 마음 안에 이미 도덕판단이 가능한 능력을 소지한 것으로 인식한 것이라 할 수 있다. 즉 善惡是非를 판가름해낼 수 있는 양능양지로서의 明德이며, 이를 不斷하

106) 김길락은 양수인이 주자의 新民說에 반대하고 親民說을 제시한 것은 양명사상에서의 제일 학설이라 할 수 있는 心即理보다 오히려 실천적 측면, 즉 경제사상에 더 큰 비중을 두었기 때문이라고 설명하였다. (김길락, 『상산학과 양명학』, 예문서원, 1995, p.278 참조)

107) 『大學問』: 親民者, 達其天地萬物一體之用也.

108) 『霞谷集』, 「大學說」: 明明之也, 明德者, 人心天命. 其德神明, 靈昭不昧, 而萬理出焉者也. 明德者, 其體在於大甲湯盤則誠者事也. 其功著於誠其意, 淇澳詩則誠之者事也.

게 밝혀내는 것이 곧 ‘명명덕’이라는 것이다. 여기에는 어떠한 作為가 있어도 선한 본성을 지니기 때문에, 모든 이치가 나오는 근원이 된다.

그러므로 정제두가 생각하는 ‘明德’이란, 흔히 주자학에서 논의되던 “事事物物에 나아가 窮理한 끝에 획득할 수 있는 ‘경험적 산물’로서의 이치를 가리키는 것이 아니라”는 점에 주목해야 한다.<sup>109)</sup> 이것은 어디까지만 ‘사람’만이 가지고 있는 ‘밝은 덕 [明德]’을 의미하며, 사람이 가지고 있는 ‘仁心’이자 도덕 판단 능력과 실천을 아우르는 ‘良能良知’의 개념과 같다는 점이다. 이를 통해 정제두는 明德의 범위를 사람을 포함한 ‘사물’에서 오직 ‘사람’만을 그 범위로 제한해 놓음으로서 人性和 物性に 차별을 두어 해석한다. 이는 그가 理三分說(物理·生理·眞理)이나 良知 體用論 등을 통하여 전개했던 그만의 독자적인 양명학 이론의 주요한 토대가 된다.<sup>110)</sup>

아마도 정제두가 『中庸』에서의 ‘誠者’와 ‘誠之者’를 『大學』의 ‘明德’과 ‘明明德’의 주체로서 ‘사람’으로 한정된 것은 이를 더욱 명확하게 규정하는 일관성을 가진 것으로도 보인다. 앞에서 언급한 바와 같이, ‘明明德’의 본체는 사람만이 소유하는 마음이며, 이는 곧 ‘天命’이다. 또한 『맹자』에서 ‘성실한 것[誠者]’은 ‘하늘의 도[天之道]’라고 언급해놓은 것을 들어, 그는 明德이 선천적인 것임을 재차 강조한다. 또한 明明德의 功은 ‘성실하게 하려는 자[誠之者]’에게 있다. 『맹자』에서 ‘성실함을 생각하는 것[思誠者]’은 ‘사람의 도[人之道]’라고 하였는데, 정제두는 이에 주목하여 ‘明明德’이라

109) 박연수, 「霞谷 鄭齊斗의 思想에 있어서 人間理解에 관한 研究」, 박사학위논문, 成均館大學校 大學院, 1990, p.104 참조

110) 정제두가 人性和 物性の 차별을 두어 해석함은 이미 여러 연구에서 밝혀진 바 있다. 크게 두 가지 근거를 중심으로 연구되어 왔는데, 하나는 그의 양명학적 경학관을 천명한 「存言上·理一說」이며, 다른 하나는 良知를 본체와 쓰임으로 나누어 그림을 통해 설명한 「良知體用圖」가 바로 그것이다. / 이상호는 「存言上·理一說」에서 정제두가 주자의 物理 천착을 비판하면서, “사람과 사물의 차이가 있어 부여받은 性의 理가 다르다”고 한 것에서 그 근거를 찾는다. 즉, ‘物理’와 ‘사람의 理’가 다르다는 입장을 취한 것이다.(이상호, 『양명우파와 정제두의 양명학』, 혜안, 연세국학총서 100, 2008, p.147 참조) 정제두는 이를 토대로 凡理를 物理와 生理로 구분하고, 다시 生理를 妄理와 眞理로 나누었다. 따라서 理를 物理·生理·眞理 세 층차로서 三分하는 理三分說을 전개해나간다. 이는 IV장에서 자세히 살펴보겠다. / 한편 김용재와 최재목은 「良知體用圖」를 주요 근거로 삼고 있다. 「良知體用圖」는 ‘性圈’·‘情圈’·‘天地萬物一體無間圈’ 세 영역으로 나누어지는데, 정제두가 사람의 영역인 ‘性圈’·‘情圈’과 사물의 영역인 ‘天地萬物一體無間圈’을 분리한 것에서부터 접근함에 주목한다. 이를 통해 그가 人性和 物性の 구분을 나타냈다고 본 것이다.(김용재, 「하곡 정제두의 體用論 분석 -良知體用圖를 중심으로」, 『동양철학연구』 제40집, 동양철학연구회, 2004, p.215 참조) 나아가 최재목은 이러한 정제두의 의견을 최명길의 ‘인간 중심 만물일체론’의 연장선상에 있다고 보는 입장을 표명하였다.(최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, 정병규에디션, 단행본, 2016, p.422~430 참조)

는 행위가 사람의 몫이며 공부의 출발처로 인식하고 있다.

이처럼 정제두가 정의하는 ‘明明德’, 즉 ‘明德을 밝히는 행위’는 도덕적 주체성을 지닌 사람을 그 범위로 설정하고, 여기에 기반하여 親民으로의 관계성을 확대해 나가는 것으로 이어지게 된다.

親은 친함이다. 백성[民]이란 자기[己]에 상대되는 명칭이니, 家·國·天下가 모두 이것이다. 明德을 밝힘은 백성과 친함에 있고, 백성을 친함은 그 덕을 밝히는 것이니, 본체와 쓰임이 하나이다. 그 본체[明德]를 이루는[致] 것은 가까운 데서부터 먼 데에 이르러 物과 我가 서로 다하면 천지 만물이 일체가 된다. 親民은 그 뜻이 아래 烈文詩에 나타났으니 그것은 仁의 일ियो, 다음 孝·弟·慈와 絜矩는 恕의 일이다.<sup>111)</sup>

위의 인용문에서 정제두는 ‘親’은 ‘친함’으로, ‘民’은 내[己]와 상대되는 명칭, 즉 家·國·天下로 해석한다. 따라서 ‘親民’이란, ‘나 이외의 타인과 親하는 것’이라고 하였다.

그런데 明明德은 親民에 있고, 親民은 명명덕에 있으므로, 明明德과 親民은 양자가 각각 ‘상호적·일체적 근거’를 갖는다. 親民이란 곧 明德이라는 본체를 밝혀내는 것이고, 明明德은 타인과의 친함을 통하여 그 쓰임[用]이 드러났다는 것이다. 이처럼 정제두는 ‘明明德’과 ‘親民’을 본체와 쓰임의 관계로 설정하고, 이들을 ‘體用一元’의 관계로 여긴다.

그런데 이처럼 본체를 이루는 것, 즉 明德을 밝히는 것은 마치 仁을 推及해나가는 과정과도 같아서, 가까운 곳에서 출발하여 먼 곳에 이르는 순서로 明德을 타인에게 확충해 나가는 것으로도 볼 수 있을 것이다. 明德의 확충이 親民으로서 이루어지면 나와 타자와의 관계는 一體가 되어 간다. 이처럼 정제두는 ‘親民’을 ‘사람의 마음[仁心]이 확충되어 가는 과정’의 일로 파악하는 동시에, ‘治國’章의 孝·悌·慈와 ‘平天下’章에서의 ‘絜矩의 道’를 구체적인 親民의 일로 연결시켜 해석함으로써, ‘親民’이라는 강령을 ‘平天下’에 이를 수 있는 假橋로 보고 있다. ‘평천하’가 결국 ‘지극히 선한

111) 『霞谷集』, 「大學說」: 親親之也, 民者對己之稱, 家國天下皆是也. 明明德在親民, 而親民以明其德, 體用一焉. 其體之致, 由近而遠, 物我以盡則天地萬物爲一體矣. 親民者其義見於下之烈文詩, 仁之事也. 下之孝弟慈絜矩者, 恕之事也.

세계에 도착하는 것[止於至善]’으로 보았을 때, 이러한 일관적 전개는 매우 명확한 논리라고 평가할 수 있겠다. 이는 아래의 인용문에서 더 자세히 드러난다.

親民의 이루어짐[成]은 仁을 일으키고 讓을 일으켜 사람에게 깨우쳐 주는 것이다. 이것이 그 미룸[推]이니, 이른바 教이다. 이는 그 親民이 미루어져 남에게까지 이른 것이다. 대개 타인과 더불어 일체가 되고, 타인이 나와 더불어 일체가 된 것이다.<sup>112)</sup>

정제두에게 있어 親民이 이루어질 수 있는 것은, 明德이라는 본체를 밝혀내고 이를 타자와의 확대하는 과정이다. 이것은 곧 ‘仁心을 推及해 나가는 것’이며, 이처럼 추진하는[推] 행위 자체를 가르침으로[教] 인식한 것이다. 이를 통해 나와 타인의 간극은 없어지고 一體가 되는 경지에 이르게 된다. 이처럼 정제두의 수양방법론은 明德을 밝혀내는 깨우침과 親民의 推及을 통하여 만물일체로 귀결되는 일직선상을 관조하고 있다. 이는 주희가 ‘親民’에서의 ‘親’을 誤字라 명시하고 ‘新’으로 바꿔 ‘新民’으로 해석한 것과는 명확히 대비되는 지점이라 하겠다.

대학의 이른바 親民이란, 그 道가 원래 단지 五典의 가르침[五典之教]일 뿐이다. 즉, 이른바 조심하여 펴는[敬敷] 일과 새롭게 하는 일에는 두 가지 뜻이 있지 않다는 것이다. 다만 그 功이 다를 뿐이니, 親하는 것은 자기를 주로 하고 新하는 것은 백성을 주로 한다. 親하는 것은 나로부터 하는 것이니, 그 功이 자신에게 있는 것이요, 새롭게 하는 데는 백성을 주로 하니, 그 일삼는 바가 백성에게 있다. 이 책에서 상고해보면, 여덟 조목 가운데 齋·治·平이니 하는 것 ... <중략> ... 모두 親의 뜻이요, 新의 뜻과는 조금도 관계없는 것이다.<sup>113)</sup>

위 정제두의 「대학설」에 따르면 ‘親民’은 五倫의 관계 속에서 성립되는 것이었다. 五倫의 가르침에는 기본적으로 ‘조심스럽게 펴는 일[敬敷=親]’과 ‘새롭게 변화시키는

112) 『霞谷集』, 「大學說」: 親民之成者興仁興讓喻於人者, 是其推也, 所謂教也. 是其親民之推而達於人者也. 蓋與民一體, 而民與我爲一體者也.

113) 『霞谷集』, 「大學說」: 大學所謂親民之道, 固只是五典之教, 卽所謂敬敷之事, 與新之之事, 非有二義, 但其功則有別, 蓋親主己新主民, 親之自我, 其用功在己, 新之主民, 其所事在民, 考之篇中八目中, 其曰齊曰治曰平也, <중략> 悉皆親字之義, 於新義一無所交涉矣.

일[新]이라는 두 가지 측면이 공존한다. 그러나 그는 결과적으로 ‘親’을 하나의 의미로 단정하고 있다. 따라서 ‘親民’에는 ‘친함’이라는 한 가지 의미만이 존재하며, 『大學』經文에 ‘새롭게 한다’는 의미는 결코 없다고 강조한다.

五典之教의 功이란 ‘親’·‘新’으로 나뉘는 것일 뿐이지, 五倫 전체가 新으로 풀이되는 것이 아니라는 점이다. 그런데 주자가 五倫의 가르침을 ‘新民’으로 풀이한 것은 功이 나뉜다고 해도 결국에는 親으로 귀결된다는 사실을 간과했기 때문이라고 그 이유를 명확히 설명해내고 있다. ‘親’과 ‘新’이라는 功의 경계는 그 주체가 누구냐에 따라 명확하게 구분된다. ‘親’이라고 할 경우에는 ‘나 자신’이 주체가 되어 ‘친애하는 과정’이므로 그 공부[功]가 ‘나’에게서부터 출발한다. 그러나 ‘新’이라고 고칠 경우에는 ‘타인[民]’이 주체가 되어 본받는 것이므로 그 공부[功]가 ‘타인’에게 주목되어 있다는 점이다. 즉, ‘親’의 주체는 ‘나’이며, ‘新’의 강조점이 되는 곳은 ‘民’이라는 것이다.

정제두가 왕수인이 “주자의 新民은 한쪽으로 치우쳤다”고 지적하였던 것처럼<sup>114)</sup> 親民이 親·新 두 가지 의미로 해석될 여지가 있음을 이미 주지하고 있었던 것으로 보인다. 따라서 ‘親’과 ‘新’의 차이를 명확히 구분하고, 이러한 차이는 단지 五典之教의 功이 나뉜 결과일 뿐, 결국은 ‘親’으로만 귀속된다고 단정한 것이다. 이는 마치 體用관계를 ‘親’·‘新’에 적용한 것처럼 보이기도 한다. 근본적인 것은 ‘내 마음’을 주체로 하여 ‘明德’을 확충하는 것이므로, 항상 주체는 타인이 아닌 ‘나’일 수밖에 없으며, 이 까닭에 ‘新民’으로 해석될 여지는 없다는 것이다.

이처럼 그는 ‘教’라는 것이 이중적 의미를 지닌 표현임을 인정하면서 ‘新民’이 될 수 없다는 반박 논리를 이어간다.

내가 나를 닦고 남에게 시행하는 것은 道요, 내가 행하여 남이 본받는 것은 이른바 教이다. <중략> 남이 나에게서 본받는[效] 것은 집에서 먼저 행한 이후에 나라에 미치게 된다. 그러므로 한 章(治國章)의 말에 이 두 가지 뜻(道와 教)이 (포함되어) 있는 것이다. <중략> 齊家·治國章은 그 道를 말하고, 다시 그 教를 말하였으며, 平天下章은 그 教를 말한 다음, 그 미루는[推] 것을 말하였다. 治國章에서는 실제로 힘써야 할 바가 보호하고 사랑하는 데에 있고, 平天下章에서는 실제로 힘써야 할 바가 미루

114) 『傳習錄上』에서 왕수인은 “親民이라고 하면 教養의 의미를 가지고 있으나, 新民이라고 하면 한쪽으로 치우친 것 같다”라고 언급하며, 주자의 新民說이 教에 치우친 것 같다고 하였다.

어 헤아려 줌에 있으니, 오직 이 두 설이 있을 뿐이다. 가르치고 거느리고 교화를 일으키는 것 등은 모두 그 효과(드러난 세계)이다. 그 외의 다스리는 實務와 事功은 언급하지 않았으며, 언급하지 않았을 뿐만 아니라 또한 이를 경계한다.<sup>115)</sup>

정제두에게 있어 ‘가르침[教]’이란 ‘내가 행하고, 남이 본받는 것’이므로, 행하는 주체는 ‘나’이지만 본받는 주체가 ‘타인’이라고 생각해버리기 쉽다. 治國章·平天下章 같은 경우, 道와 教를 동시에 언급하고 있어 자칫 타인이 주체가 되는 ‘新’으로 해석될 여지가 있다는 것도 조심스럽게 지적한다.

나아가 가르치고[教], 거느리고[帥], 교화를 일으키는[興化] 것은 ‘新’과 관련된 모든 행위들로서, 실제 그 결과(≒효과≒효능)가 눈앞에 나타나는 것 또한 사실이다. 그러나 정제두는 ‘新’과 관련된 모든 행위들은 전부 그 ‘효과[効]’일 뿐이며, 실무에 필요한 구체적인 사항이 『대학』에 나타나 있지는 않다고 단언한다. 만일 『대학』에서 ‘新’을 강조하고자 했다면, 그 ‘新’과 관련된 모든 행위의 구체적 사항들이 언급되어야 마땅하다는 것이다. 그러나 ‘新民’에 관한 언급은 오직 ‘타인이 새롭게 되었다’라는 결과론적 해석일 뿐이며, 이것은 ‘親民’을 ‘新民’으로 고쳐 쓸 수 없다는 것에 대한 傍證이다.

정제두는 이에 착안하여, 『대학』에서 말하고자 하는 근본적인 道란 ‘親民’을 통한 明德의 확충 - 治國章에서 ‘보호하거나 사랑하는 것’·平天下章에서 ‘미루어 헤아리는 것’ - 으로서 나와 타인이 일체가 된다’라고 하는 왕수인의 體用一元論과 萬物一體論에 가깝다는 것을 분명히 드러내고 있다. 정제두는 『대학』에서 자칫 본질적인 논점이 흐려질 것을 염려하여, 심지어 언급 자체를 경계하는 모습까지 보이고 있다고 한다.

止라는 것은 이것에 한결같고 두 가지로 하지 않는 것을 뜻한다. 至善은 性の 본체이니, 明德과 親民의 지극한 법칙[極則]이 되는 것이다. 그 발현인 良知는 天則이 밝게 갖추어 있어서 반드시 이것[至善]에 그치므로, 明德과 親民은 다 이것에 한결같이 하

115) 『霞谷集』, 「大學說」: 我之修於己施於人者, 其道也, 我行之人效之者, 所謂教也. <중략> 其人之效於我者, 是爲先於家而后及於國耳, 故一章之說有此二義. <중략> 齊治章首言其道, 又言其教, 平天下章言其教而乃及其推, 治國章實用功處, 保慈而已, 平天下章實用功處, 推恕而已. 惟此二說而已. 如教師興化其效也, 其他治務事功不及也, 非惟不及, 又以戒之.

여 그 지극함을 얻는 것이다. <중략> 대개 至善이라는 것은 本然의 善으로서 하늘에서 나온 것이요, 사람에게 매인 것이 아니니, 그 발현된 것은 곧 良知요, 발현에 感興하는 것은 사물이다. <중략> 天命의 본체는 닦고 만들 필요가 없고 오직 그치고 아는 데 있다.<sup>116)</sup>

止라는 것은 그곳에 머물러 있어서 옮기지 아니함이다. <sup>117)</sup>

한편 정제두는 ‘至善’이란 이른바 ‘性的 본체’이자 ‘本然의 善’으로서 주석해놓고 있다. 환언하면 『중용』에서 논의되는 ‘未發之中’과도 같은 본체의 개념이다. 이러한 天命과도 같은 至善은 사람이 修身을 통하여 얻을 수 있는 경지가 아니라, 선천적으로 본래부터 지니고 있는 것이다. 따라서 至善의 공부라는 것은 오직 그것에 그치고 머무르는 것이며, 또한 그치는 것을 아는 데에 있다.

그에게 있어 至善은 明明德과 親民이 완성되면 당연히 至善의 경지에 이를 수 있는 것으로 보았다. 정제두는 이와 같은 삼강령 안에 있는 명명덕·친민·지어지선의 상호적 관계를 經緯說로 일축한다.

대학의 道는 즉 聖人の 道이다. 明德, 親民은 이름을 붙인 사물[名物]로서 말함이니 그 날[經]이요, 止於至善은 이치로서 말함이니 그 씨[緯]이다. 세 가지 말은 道의 조목의 내용을 말함이니, 성인의 일이다. 통틀어 날[經]과 씨[緯]를 갖추어 말하였다. <sup>118)</sup>

明德은 本이요, 親民은 末이요, 至善은 그 道이다.<sup>119)</sup>

그는 먼저 物을 날줄[經]로 놓고, 事를 씨줄[緯]로 삼아 삼강령의 관계성을 드러내기 위한 기본적인 틀로서 ‘經·緯’라는 개념을 『대학』에 적용시켰다. 삼강령 중 ‘明

116) 『霞谷集』, 「大學說」: 止者一於是而不貳, 至善者是性之本體, 爲明德親民之極則者也, 其發見之良天則昭昭, 必於是而止焉, 則明德親民, 皆一於是而得其至矣, 蓋至善者, 是本然之善出於天而不繫於人, 其發見者良知也, 發見之感應者事物也, <중략> 天命本體, 不暇修爲, 惟在止知.

117) 『霞谷集』, 「大學」 6: 止者居其所而不移也.

118) 『霞谷集』, 「大學」 4: 大學之道, 卽聖人之道也. <중략> 明德親民, 以名物言其經也. 止於至善, 以理言其緯也. 三言者, 以道之條目之實, 言聖人之事也. 備經緯而言.

119) 『霞谷集』, 「大學」 6: 明德者本, 親民者末, 至善則其道也.

德'과 '親民'은 상호 간 本末의 관계에 있으면서도 '止於至善'과 3개를 병렬 구조로 나열해놓았을 경우엔 '明明덕'과 '친민'은 날줄[經]에 해당하는 것으로 인식한다.

이것은 앞서 살펴보았듯이 두 강령이 체용관계에 있는 것에 대한 敷衍이다. 즉 '明德을 본으로 삼고 親民을末로 삼음'으로서 체용관계가 일원이며, 일직선상에서 모두 완성되는 구조이다.

한편, 정제두는 明德과 親民이 연속선상의 과정으로 이루어진 '止於至善'은 씨줄[緯]에 해당한다고 정의한다. '止於至善'이란 명덕과 친민이 구현된 이치[理] 또는 도리[理]로서 인식하고 있음을 보여준다. 明德과 親民이 도달해야 하는 한층 고차원적인 개념이기 때문이다. 실제로 止於至善과 나머지 두 강령을 동등한 차원에서 보지 않은 것은 주자와 왕수인 또한 마찬가지였다. 그러나 정제두는 삼강령을 經緯로 구분한 데 이어, 씨[緯]를 위주로 날[經]을 포함시킴으로서<sup>120)</sup> 기존의 학설을 한층 명확하게 도식화하는 성과를 가져왔다.

위와 같이 정제두는 明明德과 親民을 본체[體]와 쓰임[用]으로 치환하고, 止於至善을 두 강령이 도달해야 할 이상향의 세계로 파악한다. 이는 왕수인의 설을 수용한 것이기도 하지만, 그가 三綱領을 經緯로 치환해냄으로써 한국양명학에서의 독자적 학설을 발전시킨 것으로 평가해야 할 것이다.<sup>121)</sup>

## 2. 나카에 토주의 輕重說 : 明明德[重] / 親民[輕] · 止於至善[輕]

앞서 정제두는 '明明德'과 '親民'을 『대학』의 두 강령으로 보고 '止於至善'을 배움의 이상향으로 삼았으며, 이를 그만의 독자적인 經緯說로 특징지은 바 있다. 그런데 나카에 토주는 學問의 道란 오직 '明明德'이라는 강령 하나에만 있음을 강조하며, 이

120) 『霞谷集』, 「大學」4 : 主緯而經包焉.

121) 또한 정제두의 이론을 양명 사후 분파의 수용과정의 측면에서 살펴보자면 양명우파에 가깝다고 결론지을 수도 있다. 이는 그의 親民說에서 그 근거를 삼을 수 있다. 그는 明德이라는 개념 안에 이미 擴充 또는 感通의 의미가 있음에도 불구하고, 親民에 擴充·惻의 의미를 더 많이 부여하는 모습을 보인 것이다. 이는 明德과 親民의 체용관계를 드러내고, 결국에는 그들이 체용일원임을 보이고자 한 데에 그 토대를 삼고 있으나, 결과적으로는 親民에 新民의 뜻이 포함되어있으며, '親民' 풀이에 이중적 의미가 있음을 인정하는 여지를 남긴 것이다.

것이 강령 전체를 나타내는 것으로 본다는 것이 특징이라 할 수 있다.<sup>122)</sup>

明이라는 것은, 昏迷해진 후 사사로움을 극복하고 본연의 밝음을 회복하는 공부이다.<sup>123)</sup>

明德이라는 것은 인간의 본성[人性]의 총칭이다. 德은 얻음[得]이다. 하늘로부터 얻은 것이며, 텅 비어있고 신묘하게 통하는[虛靈洞徹] 것이다. 그 밝고 환하며 바르고 큼 비추지 않음이 없고 저절로 얻어지지 않음이 없다. 비록 어리석은 사람이라도 없애지지 않으며 흐려지지 않기 때문에 밝은 덕[明德]이라고 하는 것이다.<sup>124)</sup>

나카에 토주는 「大學蒙註」에서 마음이 악념의 근원인 意念에 기대어 발하기 때문에<sup>125)</sup> 明德이 혼미해지는 것이며, 明德을 흐릿하게 한 이 意念의 혼미함을 제거함으로써 이를 극복하고 본연적으로 밝은 德을 회복하는 것을 ‘明’이라고 보았다.

그에게 있어 먼저 ‘明德’의 德이라는 것은 ‘하늘로부터 얻은 것’이기 때문에 또한 텅 비어있는 것 같으면서도 만물에 신묘하게도 통하는 것이며[虛靈洞徹], 언제나 밝은 속성을 가지고 있는 것이다. 사람이라면 아무리 下愚와 不肖한 凡人사람이더라도 스스로 그것의 존재를 깨달을 수 있으므로[自得] 누구나 요순과 같은 성인이 될 수 있는 가능성이 존재한다고 보았다. 따라서 ‘明德’이란 人性에 대한 모든 것을 가리키는 총칭이자, 人性만을 가리키는 특수한 명칭[殊稱]기도 하다.<sup>126)</sup> 이처럼 그는 明德이 인간의 본성에만 해당됨을 강조하였는데, 그 까닭을 아래와 같이 설명한다.

그 德이라는 것[明德]은 신명하여 예측할 수 없고[神明不測], 지극히 성실하며 쉽

---

122) 나카에 토주가 ‘明明德’으로 親民과 止於至善을 포괄하여 설명함은, 明德을 중심으로 인간의 본성을 이해하고 있는 그만의 이론을 근본으로 삼는다. 최재목은 그가 『대학』을 중심으로 四書を 이해하고, 五性を 明德에 기초하여 해석하는 등 그의 이론을 ‘明德의 學’으로도 정리한 바 있다.

123) 『藤樹先生文集』, 「大學蒙註」: 明トハ、昏迷ノ後私ニ克テ本然ノ明ニ復ル工夫ナリ。

124) 『藤樹先生文集』, 「古本大學全解」: 明德者, 人性之總號. 德得也, 所得于天, 而虛靈洞徹. 其光名正大, 無不照, 無不自得. 雖下愚, 不滅不昧, 故號明德.

125) 나카에 토주는 意를 ‘마음이 기댄 바[心之所倚]’로 해석한다. 따라서 意를 私意로 풀이하고 惡念의 근원으로 보는데, 이는 V장에서 자세히 살펴보겠다.

126) 「大學解」와 「大學蒙註」에서는 明德을 ‘人性的 특별한 명칭[殊稱]’으로서 훈석하였다.

없고[至誠無息], 텅 비어있고 신묘하게 통하며[虛靈洞徹], 바름에 적중하여 어질고 의롭고[中正仁義], 고요하여 움직이지 않으니[寂然不動], 感應하여 마침내 천하에 고로 통한다. 마음[方寸]에 갖추어져서 온 몸이 주가 된다 해도 그 전체는 太虛寥廓하기 때문에, 天地萬物을 포괄하고 천지만물의 가운데를 관통한다. 聖人の 마음은 그 본체이다. 대개 性은 만물의 모든 근원이라고 하지만, 홀로 사람의 본성만 이와 같이 光明正大하니, 天地와 그 덕을 합하고 달·별과 그 밝음을 합하여 오직 사람의 본성을 明德이라고 이름짓는다. 또한 만물의 본성은 이러한 이름을 얻는 것이 불가능하다. 사람은 만물의 영장[靈]으로서 짐승과 다른 까닭도 바로 여기에 있다.<sup>127)</sup>

위 글을 통해 나카에 토주는 ‘德’이 ‘太虛寥廓’을 본래적 특성으로 삼으며, 천지만물을 포괄하고 이 가운데를 관통한다는 것을 깊이 주지하고 있었다. 따라서 性은 만물의 모든 근원이며 그 德은 사람의 마음[方寸]에도 잘 관통되어 一身의 주가 된다고 본 것이다. 그런데 그는 위와 같이 왕수인의 우주적 만물일체론을 인정하는 듯하면서도, 사람의 본성[人性]만이 光明正大하다는 異見을 내세운다.<sup>128)</sup> 사람은 짐승과 다르고, 만물의 영장이므로 사람이 소유한 본성에 대하여 단순히 ‘德’이라고 칭하지 않고, 밝음을 해와 달의 밝기에 비유하여 ‘明德’으로서 이름 지었다는 것이다.

127) 『藤樹先生文集』, 「大學蒙註」: 其德タルヤ神明不測、至誠無息、虛靈洞徹、中正仁義、寂然不動ナレバ、感而遂ニ天下ノ故ニ通ズ。方寸ニ具テ一身ニ主タリトイヘトモ、其全體ハ太虛寥廓ナレバ、天地萬物ヲ包括シテ天地萬物ノ中ニ貫通ス。聖人ノ心其本體ナリ。蓋性ハ萬物一原ナリイヘトモ、獨リ人ノ性ノミ如此光明正大ニム、天地ト其德ヲ合日月ト其明ヲ合ル故ニ唯人ノ性ヲ明德ト名ク。而メ萬物ノ性此名ヲ得テアタワズ。人ノ萬物ノ靈トシテ禽獸ニ異ル所以正ニ此ニアリ。

128) 나카에 토주가 人性만을 明德으로 본 것은 그의 ‘天’ 해석의 출발점이 왕수인의 ‘天’과는 차이가 있음에서 비롯된 것을 밝혀준다. 최재목은 나카에 토주의 天이란 宋代 유학에서 의미하는 무형의 ‘太極’이나 ‘理’와는 달리 현실 세계로 그 범위를 좁혀 구체화한 것이라고 말한다. 그에게 있어 ‘天’이란, ‘太虛(=天地)’라는 현실의 구체적인 場을 의미한다. 이러한 太虛(=天地) 가운데에 거주하는 主宰者가 설정되어 있는데, 나카에 토주는 이를 ‘皇上帝’라고 칭한다. 이 둘의 관계는 아주 긴밀히 연관되는데, 「原人」이라는 글에서는 太虛를 국가로, 皇上帝를 제왕으로 비유하여 쉽게 설명하고 있다. 이처럼 태허의 주재자는 황상제이고, 이 속에서 인간들은 모두 皇上帝가 마치 부모가 아이를 낳듯이 형체를 부여한 존재들이다. 이를 통해 볼 때 황상제는 천지만물의 부모이며, 인간들은 황상제의 분신이자 자손이 된다. 이처럼 나카에 토주는 ‘太虛(=天地)’라는 현실의 구체적인 場을 설정하고, 그 주재자를 황상제로 설정하여 ‘天’을 人格神 성격을 가진 ‘天’으로 파악하고, 천지만물일체를 인간을 중심으로 파악하는 모습을 보인다. 따라서 ‘천지만물일체가 皇上帝가 거주하는 太虛 가운데로 귀의하는 것’이 나카에 토주의 사상에 있어 가장 큰 특징이다. ‘太虛(=天地)’라는 현실의 구체적인 場을 설정하고, 황상제를 태허의 주재자로 설정함으로써 天을 인격신적인 天으로 규정한 것 자체가, 인간에 초점을 맞추고 있다는 의미이다.(최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, 정병규에디션, 2016, p.435~441 요약 인용)

이처럼 나카에 토주에게 ‘明德’이란 인간을 근원적으로 主宰하는 것이자 인간을 인간답게 만드는 근원이었다. 따라서 각 개인의 재능에는 차별이 있을지 몰라도 明德에 있어서는 성인과 범인의 차이가 없기 때문에, 明德의 확충[明明德]을 통하여 누구나 聖人の 경지에 올라설 수 있다. 이를 토대로 聖人이 『대학』이라는 가르침을 세우고 학문을 독려했던 것이며, ‘明明德’이야말로 『대학』의 핵심 강령이라고 생각하였다.<sup>129)</sup>

위와 같이 나카에 토주는 그만의 독자적인 天觀념에 기반하여 『대학』이라는 텍스트의 핵심을 ‘明明德’ 하나로 일축한다. 그에게 있어 ‘親民’과 ‘止於至善’ 두 강령은 ‘明明德’을 자세히 설명하는 지침서이자 표식으로서의 역할일 뿐이다.

그는 초학자들이 ‘明明德’으로써 大學之道의 전체를 파악할 수 있겠으나, 다만 이는 형이상학적인 속성을 지니고 있다고 지적한다. 배우는 입장에서는 『대학』의 핵심이 되는 ‘明德’이라는 개념에 대하여 더욱 깊이 알고자 하여도 오직 마음 상에서만 이해할 수 있기 때문이다.

(明德이라는) 그 없어지지 않고 흐려지지 않는 것은 어떤 마음을 이르는가 하면, 부모를 사랑하고 자식을 사랑하는 마음이 바로 이것이다. 이 마음을 가리켜 親民이라고 말할 수 있다. 親은 진실하고도 간절하게 친한 마음이다. 民은 사람[人]이니, 사람 간의 도리는 다섯 가지가 있다. 父子·君臣·夫婦·長幼·朋友의 사킴이다. 民이라는 글자는 五倫을 포함해서 풀이할 수 있다. 이 세상의 모든[生生] 사람, 어떤 田夫·野人·愚痴·不肖이라도 人倫의 사킴에서 慈愛의 마음이 없는 사람은 없다.<sup>130)</sup>

「大學蒙註」에서 나카에 토주는 ‘親’이란 부모와 자식이 서로를 사랑하는 진실하고도 간절히 친한 마음이라고 정의하였다. 民이란 ‘사람[人]’이며, 사람 간의 사킴[交際]에서는 父子간의 도리[父子有親]를 뜻한다고 생각하였다. 따라서 부모가 자식을 사랑하는 ‘愛’와 자식이 부모를 사랑하는 ‘慈’, ‘慈愛’의 개념으로 親民을 풀이한다.<sup>131)</sup> 그

129) 이것은 중국 남송대 육상산이 강조했던 ‘先立乎其大者’와 매우 유사한 논리로 보인다. 선천적으로 순수한 인간의 ‘마음[德性]’만을 잘 확충해나가면 된다는 의미이다.

130) 『藤樹先生文集』, 「大學蒙註」: 其不滅不昧ノモノハ何レト云、親ヲ愛シ子ヲ慈ム心是ナリ。此心ヲ指テ親民トイヘリ。親ハ眞實懇切ニシタシムノ心ナリ矣。民ハ人ナリ、人倫五ツアリ。父子なり、君臣ナリ、夫婦ナリ、長幼ナリ、朋友ノ交ナリ。民ノ字五倫ヲ包テ可講。生トシ生ル人、イカナル田夫、野人、愚痴、不肖ニシテモ人倫ノ交際ニ慈愛ノ心ナキハ非人也。

131) 伊香賀隆에 따르면 ‘慈愛’는 親民의 협의이다. 그는 나카에 토주의 親民을 실천범위를 기준으로

는 이러한 ‘慈愛’라는 정감적 접근을 통하여 현실 속에서 明德의 실체를 제시하고자 하였다. 이 연장선상에서 親民은 자연스럽게 至善의 단서로서의 역할도 겸하게 된다.

親民이라는 것은 明德의 感通이다. 비록 어리석고 못한 사람이라도 일찍이 쉬지 않음이 없으며, 날마다 五倫의 사이에 발현되는 것이다. 이 때문에 욕망으로 어지러운 凡心에 나아가 그 없어지거나 흐려지지 않는 良知의 신령스럽고 밝음을 한 군데를 짚어 나타냄[指點]으로서 만물일체의 妙用을 제시하며, 또한 학문의 씨앗[種子]과 수행의 경지[田地]를 분명히 나타내는 것이다. 국가를 다스리고 천하를 평안하게 하는 것은 또한 단지 親愛라는 良知를 확충하는 것뿐이다. 이른바 차마 하지 못하는 마음이 있어 차마 하지 못하는 정치를 행하는 것이다.<sup>132)</sup>

나카에 토주는 왕수인의 설을 수용하여 親民을 明德의 感通이라고 보았다. 이와 관련해 「대학해」에서는 “명덕이 감응하여 통할[感應] 때에는 형상과 기운[形氣]이 조화롭고 순조로우며 간절해지는데[和順懇切], 이러한 明德의 감통과 형상의 기운이 간절해지는 것을 합하여 親愛이다”<sup>133)</sup>고 부연한다. 이를 통해 보면, 明德은 언제 어디서나 人倫 속에서 구현되고, 이와 동시에 형상과 기운은 본래 和順懇切한 것이 마땅하다. 그러나 萬欲으로 인해 마음이 어지러워지므로 평상시에는 明德이 존재함을 깨닫지 못하게 된다. 오직 親愛의 마음을 통해서 明德의 존재를 인식할 수 있다는 것이다.<sup>134)</sup>

---

로 협의와 광의로 나누어 풀이하였다. 親民의 범위가 부모자식 간으로 설정될 경우 親民이란 ‘부모와 자식의 사랑[慈愛]’이 되므로 이는 親民의 협의이다. 그런데 부모와 자식을 출발점으로 삼고 이를 五倫의 관계로 넓힘으로서 萬人에게로 미치게 되면, 親民의 범위는 모든 사람으로 설정되니, 이는 親民의 광의이다.(伊香賀 隆, 「中江藤樹の「明明德」について」, 『東洋大学中国哲学文学科紀要』, 제 21집, 2013, p.200 참조)

132) 『藤樹先生文集』, 「古本大學全解」: 親民者, 明德之感通也. 雖愚不肖, 未嘗息, 發見日用五倫之間. 是以卽萬欲紛擾之凡心, 指點其不滅不昧之良知之靈照, 以示萬物一體之妙用, 且所以開示學問之種子修行之田地也. 至治國平天下亦只擴充親愛之良知耳. 所謂有不忍人之心, 行不忍人之政.

133) 『藤樹先生文集』, 「大學解」: 明德感通ストキハ形氣和順メ懇切ナリ. 明德ノ感通ト形氣ノ和順懇切トヲ合セテ親愛ト名ヅク.

134) 「대학몽주」에서는 이에 대해 “親民은 心事를 서로 겸해서 풀이할 수 있다(親民ノ二字心事相兼可講. 或心或事, 一偏ニ勿講)”라고도 표현하였다. 즉, 明德이라는 본체[心]와 明德이 感通하는 修行의 田地[事]를 겸해서 제시하였다는 것이다. 이는 1절에서 정제두가 親民은 道와 教를 겸하여 말한 것이라고 한 것과 맥락을 같이 한다.

이와 같이 ‘明德’이라는 학문의 씨앗은 ‘親民’이라는 修行의 경지에서 드러날 수밖에 없다. 이렇게 발현된 明德은 의욕으로 인해 어지러워진 현실 속에 감통하여 오직 親愛의 마음을 통해서만 그 존재가 인식 가능하게 된다. 따라서 삼강령의 관계 속에서 ‘親民’은 현실적인 차원에서 明德의 존재 유무를 정확히 짚어내는 明德 인식의 길잡이로서의 역할만 할 뿐이다.

이는 그가 「대학해」에서 언급한 “親民은 본체를 인식하는 단서가 있는 곳을 제시하는 것일 뿐이다. 그러므로 공부의 표준[工程]이라는 말에 관한 언급은 없다.”<sup>135)</sup>라는 문구에서도 잘 드러난다. 親民이란 明德을 인식하는 단서가 있는 곳을 제시하는 역할로 규정한 것이다.

이러한 논리는 명명덕에 대한 확실한 인식을 통하여 대학의 가르침이 완성되어진다는 명명덕에 대한 무한 신뢰가 있었기 때문에 가능하다. 따라서 親民은 명명덕이 현실에서 구현되는 양상일 뿐, 그 이상이하도 없다고 단언한다. 주자가 修己와 治人을 분리하고 ‘親民’을 ‘新民’으로 바꾸어 教化의 역할을 부여해놓았던 것이라면, 나카에 토주는 明德을 확충하기만 하면 저절로 教化가 이루어지기 때문에 親民보다는 明德에 좀 더 초점이 맞추었다.<sup>136)</sup>

이는 明明德을 통하여 親民과 止於至善을 해석하는 왕수인의 설을 그대로 따르고 있는 것과 동시에, 그가 양명 사후에 일어났던 분파 가운데, 왕기의 ‘本體卽工夫’ 이론을 받아들인 것으로 보인다.

주지하다시피 나카에 토주에게 있어 대학의 道라는 것은 ‘明明德’에서 출발하며 ‘明明德’만이 근원적인 핵심 개념이 된다. ‘親民’ 또한 明德의 존재유무를 인식하는 역할자일 뿐이기 때문이다. 그런데 ‘親民’이 이루어지는 단계에서는 오직 明德의 존재 유무만 인식 가능할 뿐, 明德이 과연 어떤 속성을 가지고 있는지에 대해서는 그 실체 파악이 불가능하다. 따라서 그는 止於至善이라는 강령을 통하여 明德의 실체와 그 법칙을 밝힐 수 있다고 인지한다.

止는 이것에 이르러 옮겨가지 않음이니, 至極하다는 의미이다. 至善이라는 것은 순수

135) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 親民ハ本體ヲ認ルニ便リアル所ヲ示スノミナリ。

136) 이러한 논리는 明明德이 형이상학적 본체[體]에 해당되고, 親民은 明明德이 현실에서 구현되는 人之常情이나 和順懇切한 양상으로서 작용[用]에 해당되는 것이다.

하고 한결같아서 기대는 바가 없고, 지극히 성실하여 쉽이 없는 본래의 마음이다.<sup>137)</sup>

먼저 나카에 토주는 지선을 순수하고 한결같은 것으로 보았고, 따라서 意念에 기대는 바가 없으며, 성실하여 쉽이 없는 본래의 선천적인 마음을 ‘至善’이라고 하였다. 따라서 ‘止於至善’이란 이러한 본래의 마음에 이르러 옮겨가지 않는 것이임과 동시에 본래의 마음이 지극한 것이라고 풀이하였다.

至善은 親愛의 情 속에서 고요하고 흔들리지 않는 본체를 정확히 짚어 나타내는[指點] 것이다. 〈중략〉 따라서 배우는 자들이 親愛라는 이름에 빠져서 본체를 밝히지 못할 것을 염려하여, 止於至善이라는 한 구절을 든 것이다. 親愛는 善이다. 親愛 가운데 의 본체는 善의 지극함이기 때문에, 至善이라고 이름 붙인다. 至善이라는 실체를 관찰하고 그 토대[脚跟]를 至善의 경지에 세워서 잠시라도 (至善으로부터) 떨어지지 않는 것을 至善에 그치는 공부로 삼는다.<sup>138)</sup>

앞서 살펴보았듯이 明德의 존재 여부는 親民의 구현되는 양상을 통하여 확인할 수 있다. 그러나 親愛라는 단서로 明德의 존재를 인식했다고 하더라도 그 본체를 깨닫지 못할 가능성도 있기 때문에, 나카에 토주는 ‘親愛’라는 情 속에서 고요하고 흔들리지 않는 본체가 있음을 명확히 짚어낼 수 있는 것으로 至善의 역할을 기대한다.

한편 ‘親愛’란 明德의 단서이기 때문에 이른바 ‘善’임은 틀림없으나, 意念으로 인해 막힌 곳이 있어 순수하지 않은 상태를 말한다. 그러나 그 속에 존재하는 고요하고 흔들리지 않는 본체[至善]는 그 善함이 지극하다고 말할 수 있을 것이다. 따라서 나카에 토주는 至善이라고 하는 明德의 실체를 잘 관찰하여 至善의 경지에 뜻을 세우고 이로부터 벗어나지 않는 것을 ‘止於至善’이라고 생각하였다.

위와 같이 나카에 토주는 『대학』의 第一 綱領으로 ‘明明德’을 강조하고 있으며, ‘親民’과 ‘止於至善’은 단지 明德을 밝혀내기 위한 단서나 전제로서의 역할을 의미할

---

137) 『藤樹先生文集』, 「古本大學全解」: 止至於是而不遷之意, 至極也. 至善者, 純一無所倚, 至誠無息本心也.

138) 『藤樹先生文集』, 「大學解」: 至善ハ親愛ノ情ノ中ニ於テ寂然不動ノ本體ヲ指點ス. 〈중략〉 故ニ學者親愛ノ名ニ泥テ本體ヲ明ラメザランヲ慮テ, 止於至善ノ一句ヲトク. 親愛ハ善ナリ. 親愛中ノ本體善ノ至極ナル故ニ至善ト名ヅク. 至善ノ實體ヲ觀察シ, 脚跟ヲ至善ノ地ニ立定メ須臾モ離レザルヲ至善ニ止ル工夫トス.

뿐이다. 그는 『大學』 經文 마지막 문장인 “物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣”에서도 천하의 큰 근본을 ‘明德’이라고 주석하고, 사물의 근본과 말단, 일의 끝과 시작이 모두 ‘明明德’에 있는 것으로 해석한다. 本末과 終始는 그 의미가 같은 것인데, 經文에서 本末처럼 終始를 始終의 순서로 쓰지 않은 까닭은 本末終始가 모두 明明德을 중심으로 끊임없이 순환한다는 뜻을 밝히기 위함이라고 풀이한다.<sup>139)</sup>

이처럼 나카에 토주는 『大學』의 道를 明明德에 두고 그 연장선상에서 나머지 두 강령을 해석함으로써, 明明德 중심으로 『대학』을 파악한다. 이것은 주자학과 양명학에서 ‘親民’에 대한 해석에서부터 양대 학설이 나뉘어졌다는 것과는 달리, 나카에 토주는 ‘明明德’에 무한 신뢰를 부여하여 삼강령의 이론을 전개하고 있다는 점이 가장 두드러진 특징이다. 이 역시 왕수인 사후, 양명 좌파에 해당하는 왕기의 학설을 다분히 수용했던 것으로 추론된다. 그 단서는 첫째, 양명학 수용과정에 왕수인의 ‘明明德’을 요체로 삼았다는 점이다. 이 때 명명덕은 마음[心]의 본체이며, 본체만 확실하게 밝혀내고 확충하면 양지가 실현되는 致良知의 경지를 이룰 수 있다는 점이다.

둘째, 그가 明明德보다는 상대적으로 親民에 대하여 많은 관심을 기울이지 않았다는 점이다. 이는 왕기의 ‘본체가 곧 공부이며 공부는 곧 본체’라는 ‘本體即工夫’ 학설을 받아들였다는 방증이다. 실제로 그는 「대학몽주」의 끝부분에서 “무릇 공부는 본체에 근원하여 법을 세워야 한다”고 언급하였다. 그 뒤로 계속 “明德이라는 본체는 明을 공부하는 방법으로 삼고, 至善이라는 그 寂然不動한 본체는 止를 공부하는 방법으로 삼는다”고 부연하면서, 이것은 이른바 “본체가 공부이고 공부가 그 본체라는 의미이다”라고 끝맺고 있음에서 명확히 드러난다.<sup>140)</sup>

139) 『藤樹先生文集』, 「大學解」: 本ハ形ノ本、所謂天下ノ大本明德ヲ指テ云。〈중략〉 終始ハ本ニ始テ末ニ終ルヲ云。始終トイハズメ終始ト云ハ循環窮マリナキノ意ヲ明ス。〈중략〉 物本末アルニ困テ五事ハ必本ニ始テ末ニ終ル。其本明ナレバ未必正シ。

140) 『藤樹先生文集』, 「大學蒙註」: 凡テ工夫ハ本體ニ原イテ法ヲ立、明德ハ靈光神明ノ本體ニ原イテ明ノ字ヲ工夫ノ法トス。至善ハ寂然不動ノ本體ニ原イテ止字ヲ工夫ノ法トス。所謂本體工夫、工夫本體ノ義ナリ。

### 3. 三綱領 간의 구조 및 전개양상 비교

『대학』이라는 텍스트가 儒家의 修己治人과 政務的 敎育방법론을 펼치기 위한 기본 서임은 공공연한 사실이다. 이는 『대학』이 修己治人을 완성해내기 위하여 삼강령을 제시하고 이론을 전개해나가는 데에서 확실히 찾아볼 수 있다. 이러한 『대학』에 대하여 정제두와 나카에 토슈 두 인물이 바라본 가장 큰 공통점은 양명학적 사고와 관점으로 부터 『대학』을 해석하고 조망했다는 점이다. 이는 그들이 모두 양명학적 세계관에서 學問觀을 설정하고 이상적 인간상을 찾으려했다는 방증이기도 하다. 왕수인 역시 『대학』을 『古本大學』에 근원하였고, 그의 제일 학설이라 할 수 있는 心卽理를 토대로 시작하여 萬物一體로서 삼강령의 해석을 마감한다.<sup>141)</sup>

그러나 왕수인은 ‘明明德의 확충’을 통하여 ‘親民의 실현을 완성’해내고, 이를 토대로 ‘至善에 그치는 것’이 그가 추구했던 학문적 이상향이자 궁극적인 목표로 설정하였다.

정제두와 나카에 토슈 또한 왕수인의 만물일체 이론을 수용하여 明德의 확충을 통한 親民의 실현을 근본으로 삼으며, 이를 토대로 至善에 머물러 옮겨가지 않는 것을 삼강령 해석의 큰 틀로 규정한다. 이것은 정제두와 나카에 토슈가 양명학적 세계관을 수용하고 있음을 보여주는 단적인 예이다.

그런데 두 사람 모두 만물일체의 범위를 인간 중심으로 한정하였다는 점을 간과할 수 없다. 정제두는 주희가 物理에 천착하여 卽物窮理의 반복과 豁然貫通의 경지에 이르는 과정이 支離해질 수 있음을 비판하기 위하여, 그만의 理三分說(物理·生理·眞理)이라는 독창적인 해석을 내놓기도 하였다. 또한 나카에 토슈는 ‘天’이라는 관념 자체를 인간됨의 기준으로 파악하는 데에서부터 시작한다. 그리고 가는 ‘明德’을 각각 ‘人心’, ‘人性的 總稱’으로 훈고한 것에서 그 구체적인 양상이 드러난다.

특히 친민은 드러나는 세계에 해당되므로 體用의 입장에서 분석해보다면 당연히 작용[用]의 세계에 해당된다. 따라서 명명덕과 친민은 체와 용의 구조로 설명 가능한데, 정제두와 나카에 토슈 모두 비슷한 양상으로 이들을 설명한다. 정제두가 이들을 “道

---

141) 다만 왕수인의 만물일체 이론은 그 범위가 사람뿐만 아니라 禽獸草木에까지 이르는 것을 모두 포함한다.

와 教를 겸하다”라고 말한 것과 나카에 토주가 “학문의 씨앗[種子]를 나타내는 修行의 경지[田地]”라고 언급한 데에서 잘 드러난다.

두 사람은 모두 양명학적 사고를 전제로 『대학』 해석에 임하기 때문에, 모두 親民에 관한 훈석 차이는 크게 다르지 않다. 그러나 왕수인 사후 분파의 이론을 수용하는 과정에서 자못 다른 방향으로 전개된 것으로 보인다. 따라서 親民에 강령으로서의 역할을 부여할지에 관한 여부는 이 두 사람 간의 주요한 차이점이 발생한다. 결국 ‘親民’을 ‘本體’인지, 아니면 작용[用]의 세계에 초점을 두는지가 관건인 셈이다. 그러나 어디까지나 양자 가운데, 한 측면에 좀 더 관심을 기울인 것일 뿐, 이는 본체와 쓰임을 엄격히 구분하고 있는 것이 아니라 동일한 연장선상에서 體用一元의 관점을 전제로 전개한 것이라 하겠다.

다만 정제두는 삼강령 중에서도 ‘親民’을 형이상학적 본체와 현실 세계에 드러난 상태를 연결해주는 중요한 매개체로 인식하였다. 이것은 주희가 親民을 新民으로 해석하는 자체부터 반박한 지점이다. 그는 親民이 성립되는 五典之教에 이미 ‘親’과 ‘新’의 중의적 의미가 있음을 인정한다. 그러나 이는 『대학』 상에서 ‘親’을 강조하는 방향으로 풀이되었다고 하며 ‘親民’이 타당하다고 일축한다. 그런데 나카에 토주는 왕수인의 ‘明德’과 왕기의 ‘本體即工夫’ 이론의 결합 위에서 그의 親民說을 전개하고 있다. 따라서 나카에 토주에게 ‘親民’이란 단지 明德의 존재유무를 파악하기 위한 단서[便]의 역할자일 뿐, ‘明明德’이나 ‘止於至善’과 같은 강령으로서의 역할은 없다.

두 사람은 ‘止於至善’에 관하여 ‘明明德과 親民의 지극한 법칙[極則]’으로 훈석해가며 기존의 학설과 공통된 의견을 보이지만, 그 삼강령의 관계에 있어서는 이와 같이 차이점을 보였다. 정제두는 ‘明明德’과 ‘親民’이 本末로 놓여져 있으며, 이들은 또 씨줄[緯]이 되어 ‘止於至善’으로서의 날줄[經]을 파악하는 그만의 독자적인 經緯說을 삼강령에 적용하였다. 어찌 보면, 정제두에게 있어 ‘止於至善’은 궁극적 이상향 세계로서의 날줄[經]에 해당되고, 이를 구현해내기 위한 근거와 과정으로서의 明明德과 親民을 씨줄[緯]로 인식한 셈이다. 이는 정제두가 ‘經’과 ‘緯’라는 새로운 개념으로서 기존의 학설을 도식화하였다는 점에서 큰 의의를 발견할 수 있었다.

반면에 나카에 토주는 왕수인의 明德과 왕기의 ‘本體即工夫’의 결합을 토대로 그의 삼강령의 관계를 설정하였기 때문에, ‘親民’과 ‘止於至善’은 明明德의 연장선상에서

인식된다. 그에게 있어 사물의 근본과 말단, 일의 끝과 시작은 모두 ‘明明德’에 있으며 本末終始는 明明德을 중심으로 끊임없이 순환한다. 이처럼 ‘明明德’과 ‘親民’의 지향점이 모두 ‘止於至善’에 있다는 것은 두 사람에게 공통적으로 드러나고 있지만, 明明德과 親民의 관계에 있어서는 그 輕重이 자못 차이점을 보여주고 있다. 정제두는 기존의 학설을 수용하여 明明德과 親民을 채용일원의 관계로 바라보면서 두 강령을 동등한 위치에 세우고 있다. 그러나 나카에 토주는 明明德에 초점을 맞추어 기존의 親民의 위상을 낮추어 해석한 것으로도 볼 수 있을 것이다.

□ [표7] 鄭齊斗·中江藤樹의 三綱領 비교

	정제두	나카에 토주
明	明	克己復本體之明
明德	人心·天命	人性之總稱·天命之性
親	親	親愛
民	對己[家·國·天下]	人
止	一於是而不貳·居其所而不移	至於是而不遷
至善	明德親民之極則	明德親民之極則
三綱領 간의 관계	止於至善[緯]를 중심으로 明明德[經]·親民[經]을 설명	明明德을 중심으로 親民·止於至善을 설명

## IV. ‘格物致知’에 관한 구조적 특징 비교

한국에서의 왕수인이 곧 정제두라면, ‘나카에 토쥬’는 일본에서의 왕수인에 해당되는 인물이다. 본고 Ⅲ장에서도 살펴본 바와 같이 이들은 모두 『古本大學』을 저본으로 삼았으며, 『대학』의 분장체제 측면에서도 매우 유사한 구조를 보여주고 있다. 또한 정제두가 말년에 ‘江華島’로 유배가면서 家學 형태로 학통을 이어갔다면, 나카에 토쥬는 ‘구마자와 반잔[熊沢蕃山]’·‘미와 잇사이[三輪執齋]’·‘사토 잇사이[佐藤一齋]’·‘오시오 츠사이[大鹽中齋]’ 등으로 양명학의 계보를 형성하였다.<sup>142)</sup>

주지하다시피, 주자학과 양명학의 가장 큰 경계선은 『大學』에 대한 관점과 이해로부터 비롯되었다. 『고본대학』의 경문인 “知之至” 전후의 문구가 없는 관계로 주자는 ‘格物補亡章’을 직접 작성하여 삽입하였고, 양명학에서는 위 경문 앞뒤로도 하등의 문제가 없음을 견지한다.

그렇다면 정제두와 나카에 토쥬는 “知之至”에 관하여 어떠한 입장을 피력하였을까? 이 부분이 바로 두 인물의 經學觀을 살펴볼 수 있는 출발점이기도 하다. 이 “知之至”가 바로 ‘格物’을 어떻게 정의내릴 수 있는가에 관한 이 두 사람의 입론의 근거가 되는 이상, 이번 IV장에서는 정제두와 나카에 토쥬의 ‘格物致知’의 전체적인 구조에 대하여 고찰해 보고자 한다.

### 1. 정제두의 道德知와 理의 심층 구조

정제두의 격물에 대한 해석을 살펴보고자 한다면, 마땅히 주자학에서의 격물에 대한 관점부터 언급해야 할 것이다. 주자는 “풀 한 포기부터 나무 한 그루에 이르기까지 이 세상을 이루고 있는 만사만물은 모두 저마다의 본성을 가지고 있고, 그 본성에

---

142) 일본 양명학의 계보는 나카에 토쥬를 시작으로 한다. 나카에 토쥬 사후에 ‘구마자와 반잔[熊沢蕃山]’을 중심으로 하는 事功派와 ‘후치 코잔[淵岡山]’을 중심으로 하는 慎獨派로 분파·계승되었다. 고잔은 토쥬 만년의 제자로, 내성적 경향이 보다 강해진 토쥬의 사상을 이어받았다. 이에 비해 반잔은 心の 활동 과정을 중시하는 사상 형성기의 영향을 보다 많이 받았다.(미나모토 료엔, 『도쿠가와 시대의 철학사상』, 예문서원, 2000, p.64 참조)

는 그 만사만물이 존재하는 (존재의) 이치가 있으며, 그리고 그에 합당한 삶을 유지해 나가는 (당연의) 이치를 가지고 있다”고 하였다. 이것이 이른바 ‘性卽理’ 학설이다. 그러한 만사만물의 본성과 그 본성에 합당한 이치를 알아가는 것이 인간 본연의 모습을 회복하는 길이고, 이것이 곧 성리학에서의 工夫論(修養)에 해당하는 것이다. 그래서 『大學集註』에는 ‘格物’에 대한 풀이를 ‘卽物而窮其理’로 기술해 놓았다. “사물에 나아가서 그 이치를 궁구(연구)한다”는 의미이다. 이러한 앎[知]은 어느 하루아침에 이루어지는 것이 아니라, 사물에 나아가는 格物의 과정을 不斷히 진행하는 과정에서 조금씩 조금씩 진척되기 때문에, 주자를 비판하는 이들은 이러한 공부방법론이 매우 지루[支離]하다고까지 비판한 바 있다. 물론, 格物을 무한대까지 진행한다고 하여도 나의 앎[知]은 완성단계에 이르지 못하며, 어느 순간 豁然貫通의 경지를 기다리는 수밖에 없다. 이토록 어렵게 완성된 나의 앎[知]이 성숙되었을 때, 비로소 실천[行]으로 옮길 수 있다는 것이 주자학의 學問觀이었다. 그래서 이러한 주자학의 ‘知行觀’을 이야기할 때, 일반적으로 ‘先知後行’이라 표현한다.

어떻게 보면, 주자학에서는 ‘앎[知]’이 - 그것이 ‘認識知’이든 ‘道德知’이든 간에 - 완성되고 난 이후에 실천력이 뒤따르는 것으로 받아들여진다. 따라서 ‘지’와 ‘행’은 자연스럽게 이원적으로 나뉘지는 형국이다.

그리고 결국 주자학에서의 ‘格物’은 앎을 완성해나가는 가장 토대가 되는 출발처라고 해석할 수 있다. 환언하자면, ‘격물’은 단순히 앎의 시작이며, 팔조목의 맨 끝부분에 해당되는 ‘平天下’의 실천을 실현시킬 수 있는 저점이다. 그렇다면 格物 ~ 致知 ~ 誠意 ~ 正心 ~ 修身 ~ 齊家 ~ 治國 ~ 平天下로 이어지는 과정은 인간이 수행해야 하는 공부의 순차를 열거해 놓은 것이다.<sup>143)</sup>

그러니 주자학에서는 인간으로 태어나 그 본성을 알아내고 사람다운 도리를 지키며 살아가기 위해서는, 우선 외부 사물에 대한 ‘앎(認識知)으로부터 시작하여[格物] 인간으로서 마땅히 실천해야 하는 ‘앎(道德知)의 단계를 완성시키고[致知], 최종적으로 이들을 실천으로 옮기도록 요구하는 격이다.

이에 반하여 왕수인은 주자의 이같은 ‘앎[知]과 ‘실천[行]’의 이원적 분리에 懷疑를 가지고 출발한다. 그리고 그의 3대 학설 중 가장 기본이 되는 ‘心卽理’를 주창하기에

143) 김길락, 『상산학과 양명학』, 예문서원, 1995, p.226 참조

이른다. 이른바 양명학에 있어서 ‘이치[理]’라는 것은 주자학에서와 같이 만사만물 - 풀 한포기와 나무 한 그루 - 에서부터 시작하는 것이 아니라, 모두 ‘내 마음속에 이미 갖추어져 있다’는 것을 전제한다.

그런데 “인간이 선천적으로 내 마음 안에 이치를 가지고 태어난다”고 말할 때, 그 ‘이치[理]’라는 것은 곧 맹자가 주장했던 ‘良能良知’라는 점에 주목할 필요가 있다.<sup>144)</sup> 그리고 이 ‘良知’는 주자학에서와 같이 사물에 대한 앎[認識知]의 성향보다 선악시비를 판단할 수 있는 앎[道德知]에 보다 더 가깝다는 것을 전제한다. 이에 따라 양명학에서는 ‘앎[知]’과 ‘실천[行]’이 결코 이원화될 성질의 것이 아니었고, 모든 ‘知行’은 ‘양능양지’라는 ‘앎’과 ‘실천’이 동시에 도출되는 것을 확신시키기에 이른 것이다. 결국 이러한 ‘知行’에 대한 관점은 맹자가 언급했던 ‘良能良知’가 일상에서 보여지는 과정을 哲學적으로 논증한 것이나 마찬가지인 셈이다. 왜냐하면 『맹자』에서도 ‘良知[앎]’와 ‘良能[실천]’을 기술해 놓을 때, ‘양능’을 ‘양지’ 앞에 위치시켰다는 것은 이의 傍證이기 때문이다.

그런데 이 시비선악을 판단해낼 수 있는 능력자, 즉 ‘양지’가 외부 사물과 만났을 때 인간의 마음[이치]가 어떻게 변하여 행동으로 옮겨지는가를 좀 더 명확히 분석해볼 필요성이 있다.

만약 이 ‘양지’가 외부 사물을 만나게 되었을 경우, 이를 ‘接物應事’라 말할 수 있는데, 이 때 내 마음 속에서 양지가 피어나오는[發] 주체를 무엇으로 표현하는 것이 타당한 표현이었을까? 아마도 옛 성현들은 내 마음속에서 피어나오는[發] 주체가 바로 『古本大學』에서 말하는 ‘意[의지]’라 표현했을 것이다. 그래서 인간의 심신수양 첫 단추를 『대학』이라 규정할 때, ‘誠意’는 곧 ‘내 마음속에서 요동치는 주체자[意]’를 매우 정성스럽고 성실하게[誠] 다뤄야만 함을 강조한 것이리라.

그런데 내 마음속의 純粹 본체인 ‘良知’가 외부 사물과 만나게 되었을 때, 양지는 그 주체적인 모습[意]을 달리할 가능성이 다분하다. 바로 이 부분에 대하여 중국양명학에서는 良知와 意·念 및 格物 등을 나눠 분석하는 연구가 시작되었고, 그것은 왕수인 死後 ‘좌파’내지 ‘우파’로 갈라서게 되는 분기점이 되었다. 이 부분에 대하여 우리나라의 정제두는 내 마음속의 이치가 외부 사물과 만났을 시, ‘감정에 맡기고 욕망

---

144) 『孟子』: 萬物皆備於我. / 人之所不學而能者其良能也, 所不慮而知者其良知也.

을 제멋대로 구가하도록 놓아둘[任情縱欲] 개연성이 다분하므로, 인간은 삶을 영위하는 과정에서 선천적으로 가지고 태어난 '양지'에게 시비선악을 판가름할 수 있는 도덕 판단능력을 부여하되, 임정종욕으로 흐르지 않도록 부득이한 수양과 통제 장치가 필요함을 설명하였다.

그러나 사실, 양명학에서 마음[心]은 절대적으로 선한 것이며, 그 '절대선[至善]'은 맹자가 말한 "만물의 이치가 모두 나에게 갖추어져 있다"<sup>145)</sup>로부터 유래된 명제이다. 따라서 주자학에서 마음을 규정하기를 '虛靈不昧'라 하였지만, 양명학에서의 마음은 허령불매를 뛰어 넘는 '도덕적 판단 능력과 지각'을 갖춘 존재로 인식되었다. 朱熹가 '格物'을 "사물에 나아간다(이르다)"는 '卽物'로 인식하였다면, 王守仁은 '격물'을 외부의 사물에 나아가서 이치를 궁구하지 않고, 내 마음 안에 갖추어진 이치를 외부 사물에 접하여 바르게 하면 될 뿐으로 인식한 것이다. 따라서 주자학에서는 '격물'이후 '치지'가 '卽物窮理'로 치환 가능한 것이라면, 양명학에서는 '격물'이 곧 '正物'이고 '치지'는 '致良知'의 줄임말에 불과한 것이 된다. 또한 내 마음속의 良知를 추구하면 이것이 바로 행동으로 이어지므로, 실천적 측면에서 본다면 '知行合一'로 연결 가능하다.

이와 같이 양명학에서의 '格物'은 '正物'이고 '致知'는 '致良知'라 일컬어질 수 있겠으나, 내 마음속의 '양지(절대선)'가 외부 사물과 접하였을 때 일어날 수 있는 가변성 -善으로 나아갈 수도 있고 惡으로 빠질 개연성도 무시할 수 없음 - 이 있기 때문에 한국의 정제두와 일본의 나카에 토주는 양지의 도덕적 판단(格物=正物)과 이를 실현(致知=致良知)하는 과정에서 세밀한 穿鑿을 시도한다.<sup>146)</sup>

정제두는 '致知在格物'의 문구에 대하여 「대학2」에서 다음과 같이 말하고 있다.

格은 正이며, 物은 事이니, 곧 意가 있는 일이다. <sup>147)</sup>

정제두는 '格物'에서 '格'을 '바르게 하다'라는 뜻의 '正'으로 해석하였고, '物'을

145) 『孟子』: 萬物皆備於我.

146) 이를 다른 각도에서 鳥瞰해보면, 중국에서 王守仁 死後 두 제자(왕기와 전덕홍) 간의 논쟁으로 일어났던 '四句教'와 비슷한 양상이라고도 할 수 있다.

147) 『霞谷集』, 「大學」2: 格正也, 物者事也, 卽意所在之事也.

‘事’, 특히 ‘意’가 소재하고 있는 곳으로 파악한다. 이것은 왕수인의 격물설 그 자체나 다름없다. 따라서 그에게 ‘格物’은 ‘사물[物]에 나아가 나의 마음속의 의지[意]를 바르게 하는 것’이다. 결국 정제두의 ‘격물’설은 사사물물마다 즉물궁리 - 사건[事]이 되었건, 사물[物]이 되었건 그 하나하나에 나아가서[卽] 이치[理]를 궁구함[窮] - 해야 할 강제성이 주어지지 않는다. 사물이 나의 양지와 어떤 관계성으로부터 인식 가능한 것인지, 아니면 도덕적 판단을 내려야 하는지가 관건인 셈이다. 이와 같은 사유구조는 왕수인에게도 그랬듯이 정제두에게도 ‘격물’이란 여타의 다른 조목들과 一元的 연계 선 상에서 이해될 수밖에 없는 당연한 귀결이 된다.

그의 이러한 일원론적 정의는 『大學說』 두 번째 經說에 잘 드러난다.

天下, 國家, 身, 心을 통틀어 하나의 修身이 되며, 誠, 正, 修, 齊, 治, 平이 格物이 아닌 것이 없다. 148)

정제두는 ‘天下’·‘國’·‘家’·‘身’·‘心’ 등은 ‘修身’ 조목에 한결같이 포함시킬 수 있는 것으로 본다. 그리고 ‘誠’·‘正’·‘修’·‘齊’·‘治’·‘平’ 등은 ‘내 마음속의 이치가 바르게 작용할 수 있는 格物(≒正物)이 아닌 것이 없다’고 단언한다. 그에게 있어 주자의 八條目は 나열된 순서대로 진행해야만 하는 공부 단계가 아니라, 내 마음속의 이치가 대상들에 나아가 그것들을 바르게 해야만 하는 ‘正物’(≒誠意)에 모두 포함되는 것으로 인식하였다. 정제두에게 있어 격물의 구조는 “格物 ≒ 正物 ≒ 誠意”의 일원론과 같으며, 『古本大學』의 誠意는 바로 이렇게 나열된 여타의 조목들을 실현시키는 방법이자 역할이었다. 149)

정제두는 위와 같은 ‘격물’설에 그치지 않는다. 그는 ‘致知’에 대해서도 왕수인의 논리를 토대로 더욱 구체적인 이론을 제시한다.

致知在格物에서 致는 至이며, 知는 心之本體이니, 至善이 발한 것이다. <중략> 그 本體之知를 이루는 것이 실제로 일을 바르게[正] 하는 바에 있으며, 이르는 것은 그 物의 실재를 다하는 것에 불과하다. 그러므로 마음이 뜻을 담고 있는 대상에 마주하여

148) 『霞谷集』, 「大學」2 : 天下國家身心, 總是一修身也, 誠正修齊治平, 無非所謂格物者也.

149) 금장태, 『한국 양명학의 쟁점』, 서울대학교 출판부, 2008, p.62 참조

바르게 하는 것이다.<sup>150)</sup>

위의 경설은 양명학 그 자체이며 어쩌면 양명보다 더 상세하다. 그는 ‘致’를 ‘至’로 이해하고, ‘知’는 ‘心之本體’라는 용어로서 기술하였다. 즉 정제두에게 있어 ‘知’는 순수본연의 도덕적 판단능력을 가진 형이상학적 존재로 규정된다. 왕수인이 ‘致知’를 설명할 때, ‘良知’라는 용어로서 ‘知’를 표현하였다면, 정제두는 ‘知’를 ‘마음의 본체[心之體]’라 기술하며 ‘양지’를 한층 더 격상시켜 놓았다.

이것은 아마도 정제두가 순수본연의 마음[良知]을 ‘본체[體]’와 ‘작용[用]’으로 파악하고자 했던 숨은 의도라고 유추할 수 있다. 왜냐하면 첫째; 당시 조선의 성리학자들이 내놓는 哲理的 패러다임 대부분은 ‘體·用’이라는 틀이었기 때문이며, 둘째; 본 논고의 앞부분에 이미 문제의식을 발제해 놓은 바와 같이, ‘良知’가 외부 사물에 접하였을 때 ‘임정중욕’으로 흐를 가능성에 대한 제어장치를 설명하기 위해서는 ‘양지의 순수본연한 상태[體]’와 ‘양지가 이미 작용[用]된 상황’으로 분리해야만 이론적 논증이 가능했기 때문일 것이다.<sup>151)</sup>

사실 良知를 본체와 쓰임 두 가지 측면으로 파악하는 양상은 왕수인과 왕수인 사후의 陽明後學에게도 보인다. 정제두는 이를 좀 더 명확히 하는 작업을 통하여,<sup>152)</sup> 조선에서 양명학이 주자학으로부터 배척되는 방어선을 내놓고 양명학의 한계를 극복하려는 시도이기도 하다.<sup>153)</sup> 그는 인간의 마음[心]을 매우 강조하다보니, 자칫 “마음[心]을 이치로 삼는 心卽理 학설 자체가 개개인의 사욕마저 허여하는 꼴이 되는 것”을 우려한다. 그는 이것을 ‘任情縱欲’이라는 네 글자로 축약하여 표현해 놓았다. 즉, 양명학에서는 사물에 대한 세세한 공부의 필요성보다는 마음속의 良知를 확충시켜 나아가는 데에 초점이 있으므로, 이 과정에서 양지가 처한 상황마다 감정에 맡기다보면 욕심을 따르는 폐단도 일어날 수 있다고 여긴 것이다. 이 같은 정제두의 사유구조는

150) 『霞谷集』, 「大學」2 : 致知在格物, 致至也, 知者心之本體, 卽至善之發也, 〈중략〉致其本體之知者, 其實在於其所事之正焉, 而其至也不過盡其物之實爾, 故必卽其意之所在之物而正之.

151) 김용재, 「하곡 정제두의 體用論 분석 - ‘良知體用圖’를 중심으로」, 『동양철학연구』 제40집, 동양철학연구회, 2004.12

152) 김교빈, 「霞谷哲學사상에 관한 研究」, 성균관대학교, 1992, p.106 참조

153) 금장태, 『한국 양명학의 쟁점』, 서울대학교 출판부, 2008, p.82 / 김교빈, 「霞谷哲學사상에 관한 研究」, 균관대학교, 1992, p.102 참조

양명좌파를 비판하는 대표적인 논리와도 맥락을 같이 하는 것이며, 양명학 비판의 분 위기로부터 벗어나려는 통찰력이 드러난 곳이라 하겠다.<sup>154)</sup> 아래의 「쑤민성재서」에 良知의 본체[體]와 쓰임[用]에 관한 설명을 찾아볼 수 있다.

본체를 가리켜서 良知라고 말하는 것이 있으니, 이것은 心之本體이며, 未發之中입니다. 작용을 가리켜서 良知라고 말하는 것이 있으니, 善을 알고 惡을 아는 것이 이것입니다. (중략) 그러나 사실은 하나의 知라고 해도 좋다.<sup>155)</sup>

여기에서 정제두는 ‘良知’라는 개념을 사용하기보다 ‘心’·‘性’과 같은 용어를 사용한다.<sup>156)</sup> 이를 토대로, 여기에서 정제두는 ‘良知’를 본체로서 설명하면 ‘心之本體’이며, 마음이 아직 발동하기 전의 ‘未發之中’이라 할 수 있고, 쓰임으로서 설명하면 ‘무엇이 선이고 무엇이 악인지를 판별할 수 있는 知善知惡’이라고 규정한다.<sup>157)</sup>

사실 정제두의 ‘良知’에 대한 구조는 구분은 그의 理에 대한 ‘삼층구조(物理·生理·眞理)’로부터 비롯된 것이다. 이를 토대로 理氣·心性·良知가 본체와 쓰임으로 양분되는 논리가 이어진다. 그가 理를 三分하였던 주요한 이유 중 하나는 주자의 格物觀을 비판하기 위해서였다. 정제두는 기본적으로 物에 理가 通한다는 개념을 가지고 있었다. 이를 토대로 物을 생물과 무생물로 구분하고, 무생물에게만 통하는 理를 物理, 생물에게 통하는 理는 生理로 규정한다. 그런데 ‘生理’는 善만 있는 행위에 처할 수도 있고, 善惡이 공존하는 경우에도 처할 가능성이 있다. 특히 후자의 경우에는 양지가 그 본래의 본체적 특성 - 순수 본연의 절대선[至善] - 을 지키지 못할 가능성이 인정되는 곳이다. 따라서 生理 속에 ‘절대선’을 가진 참된 이치[眞理]와, 악으로 빠질 개연성이 있는 망령된 이치[妄理]가 존재한다고 보았다. 이러한 참된 理를 정제두는 ‘眞理’라 하여 양지가 갖는 최고의 이치[理]로 승격시켜 놓는다. 그리고 그는 인간이 삶을 영위하는 과정에서 취사선택해야 하는 상황이 발생하게 될 때마다, 준엄한

154) 금장태, 『한국 양명학의 쟁점』, 서울대학교 출판부, 2008, p.81 참조

155) 『霞谷集』, 「答閔誠齋書」: 其有以指體而言曰良知, 是心之本體, 卽未發之中是也, 其有以指用而言曰良知. <중략> 只言一良知足矣.

156) 김교빈, 「霞谷 哲學사상에 관한 研究」, 성균관대학교, 1992, p.132 참조

157) 김용재는 “鄭齊斗의 良知體用圖를 분석하면서, ‘心之性’ ≡ ‘心之本然’ ≡ ‘良知之體’ 등, 이 세 가지는 모두 등식의 관계로서 마음의 본체를 정의하는 것”이라고 한다. (김용재, 「하곡 정제두의 體用論 분석 - 良知體用圖를 중심으로」, 『동양철학연구』 제40집, 2004.12, p.212 인용)

양지의 이치에 근거하여 시의적절한 행위를 표해야 하지만, 그 양지의 이치는 ‘생리’가 아닌 ‘진정한 이치[眞理]’에 근거해야 함을 역설한다. 그래야 참된 것과 망령된 이치, 수용해야만 하는 것과 버려도 되는 것의 기준이 명확해진다는 것이다.

이와 같이, 정제두는 풀 한 포기·나무 한 그루 등, 모든 사물에 내재되어 있는 凡理를 생물과 무생물로 나뉘는 기준으로서 ‘物理’와 ‘生理’로 구분한다. 다음으로 ‘生理’에는 ‘선의 이치’와 ‘선악이 혼재되어 있는 이치’가 있는데, 후자는 임정종육으로 흐를 가능성이 있으므로 이에 대한 제어장치로서 ‘진정한 이치[眞理]’의 기준을 도출시킨 것이다. 이것이 바로 주자학에서 논의되던 ‘卽物窮理’의 ‘格物說’을 반박하기 위하여 정제두가 내놓은 ‘物理·生理·眞理’라는 삼층설이다.<sup>158)</sup>

그렇다면 정제두의 理의 구조에 대해서는 다음과 같이 정리할 수 있다. “理의 본체는 眞理이자 性이며, 理의 쓰임은 生理이자 心”이라는 것이다. 사실 정제두 역시 心·性에 대한 규정을 기존의 주자학과 유사하였다는 점에서 출발해야 한다. 그는 인간의 마음[心]이라는 것은 본성이 발현된 것이라고 한다. 즉 인간의 마음[心]은 본성[性]이 발현된 쓰임[用]에 해당하는 것이고, 반면에 인간의 본성[性]을 기준으로 보자면 性은 인간의 마음[心]이 발동하기 이전의 본체[體] 개념에 해당된다.

결국 인간의 마음[心]을 良知로 규정할 경우, 良知에도 역시 ‘본체’와 ‘쓰임’의 두 측면으로 설명이 가능해진다. 良知는 理의 연장선상에 있으므로, 마음[心]의 본체는 ‘眞理’이자, ‘性’이며, ‘절대선[至善]의 良知’이다. 따라서 정제두가 학문적 목표로 설정한 ‘致知’는 바로 절대선[至善]인 良知의 본체에 도달하고자 함에 있음을 알 수 있다. 사실 정제두가 理를 三分(물리·생리·진리)한 시도들은 모두 인간의 마음이 발동

---

158) 理의 본체는 眞理, 쓰임은 生理라는 理의 중층구조를 파악해보았다. 그런데 良知의 본체와 쓰임이라는 중층 구조에 도달하기 위해서는, 먼저 理의 중층 구조를 心性의 문제에 적용해 보아야 한다. 기본적으로 정제두는 心은 性의 쓰임이고, 性은 心의 본체라고 하면서, 본래 心과 性의 관계를 본체와 쓰임의 중층구조로 파악하고 있었다. 그런데 그에게 心이란 理였으며, 이렇게 되면 心의 본체인 性도 理가 되는 결과를 낳게 된다. 따라서 그는 心도 理이고, 性도 理가 되어, 양명학의 心卽理와 주자학의 性卽理를 하나의 구조 속에서 모순 없이 설명이 가능해진다. 그런데 앞서 언급한 바와 같이 정제두는 良知를 ‘본체’와 ‘쓰임’으로 양분한 것처럼, ‘이치[理]’의 삼층구조를 토대로 ‘理’를 ‘본체’와 ‘쓰임’으로 나누는 획기적인 이론을 제시한다. ‘진정한 眞理’는 절대선[至善]한 것이므로 ‘理의 본체’에 해당되는 격이고, 선악이 공존할 수 있는 生理는 ‘理의 쓰임’에 귀속시켰다는 점이다. 이를 중층구조 안에서 파악하면 心은 理의 쓰임, 性은 理의 본체라는 결과로 이어지게 된다. 心卽理와 性卽理는 본체와 쓰임이라는 중층구조를 갖게 되기 때문이다. (김교빈, 「霞谷 哲學사상에 관한 研究」, 성균관대학교, 1992, p.132 인용)

[用]될 때 ‘任情縱欲’의 폐단을 극복하기 위함에서 출발한 것이었다. 개개인의 마음속에 절대선인 眞理가 존재함을 증명할 수만 있다면, 이는 외부의 어떠한 疑惑이나 作爲에도 흔들리는 현상이 발생하더라도 양지의 본체를 확충시키기만 하면 결과적으로 善을 실현시킬 수 있다고 믿었기 때문이다.

따라서 정제두는 『대학』의 ‘致知’를 절대선인 良知의 본체에 이르는 것으로 파악하였으며, 이것이 결국 삼강령의 “止於至善”의 경지이자 종착역으로 파악한 것이라 할 수 있다. 그는 格物致知를 대상[事·物]과의 관계지향적인 방면으로 이해하면서도, 선천적으로 내재되어 있는 내 마음속의 본체[良知]인 ‘眞理’를 회복하는 길이라 파악한 것이다.<sup>159)</sup>

결론적으로 이와 같은 정제두의 격물치지에 관한 사유구조는 왕수인의 ‘格物 ≡ 正物’說을 수용하면서도, 팔조목의 공부가 모두 ‘格物’로 귀결되는 것이라 하고, 그것은 곧 절대선[至善]의 경지에 도달하는 일관된 구조로 이해하였다고 보아야 할 것이다. 또한 ‘致知’에 있어서는, 내 마음 속의 절대선[至善]이었던 良知의 본체를 여하히 회복하느냐가 관건이었는데, 그것이 곧 정제두에게 있어 ‘眞理’의 회복에 해당되는 것이었다.<sup>160)</sup> 그가 ‘理’를 物理·生理·眞理로 三分하여 인식함과 동시에, ‘理’를 ‘본체’와 ‘쓰임’으로 다시 구분하고자 했던 것은 ‘절대善’인 ‘眞理’가 인간의 도덕적 판단과 행위를 이끌어내는 데에 있어 반드시 필요했기 때문이다. 그것이 곧 임정종육의 흐를 수 있는 양지의 발동상황에서 제어할 수 있는 유일한 장치였던 셈이다.<sup>161)</sup>

이와 같이, 정제두는 理의 연장선상에 良知를 두었고, 良知를 다시 본체[體]와 쓰임[用]으로 구분하여 설명한 이유가 여기에 있었다. 정제두가 추구한 학문적 최종 종착역은 절대善인 眞理이자 良知의 본체에 도달하는 것이었다. 따라서 그의 良知를 본체로서의 良知로 인식하느냐, 아니면 發用한 결과로서의 良知로 받아들이느냐를 구분하여야만 한다면, 전자에 더 가깝다고 볼 수 있다.<sup>162)</sup>

159) 김교빈, 「大學說을 통해 본 霞谷 鄭齊斗의 經學思想」, 『동양학국제학술논문집』, 제5호, 성균관대학교 대동문화연구원, 1995

160) 정제두는 ‘良知’를 ‘心之本體’로 해석하면서 본체로서의 良知와 쓰임으로서의 良知를 나누어 구분하였다.

161) “이는 현실에서 인간이 악한 행동을 하여도, 그가 理의 본체이자 절대善인 眞理에 도달하고자 한다면 언제든지 변화할 수 있다는, 인간에 대한 굳은 신뢰에서 비롯된다.” (金容載, 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」, 成均館大學校, 博士學位論文, 2001)

162) 김용재는 “霞谷 鄭齊斗가 格物에 대하여 언급할 때, 道德知에 認識知가 겸비되어 있다고 설

결론적으로 정제두에게 있어 ‘格物’이란 ‘致知’이고, ‘致知’하는 것은 내 마음속에 이미 갖추어진 이치[心卽理]를 확충하는 것이었는데, 이 순수본연의 절대선이라 할 수 있는 양지[體]가 외부 사물과 만났을 때 任情縱欲에 흐를 개연성을 막기 위하여 『고본대학』에서 선악이 혼재되어 있을 수 있는 ‘意를 성실히 하라는 誠意’가 강조된 것으로 파악하였다. 그 ‘意’는 정제두에게 있어 곧 ‘生理’에 해당하는 격이고, 그 선악이 혼재되어 있는 생리를 절대선으로 인도할 수 있는 기준은 ‘眞理’에게 있다는 것이다.

그렇다면 나카에 토주는 양명학에서의 앎과 이치에 대하여 왕수인과 어떤 同異點이 있으며, 또 한국의 정제두와는 어떤 차별성이 있는지를 찾아보기로 한다.

## 2. 나카에 토주의 본체론적 앎[知]과 天理

나카에 토주는 39세에 「大學考」와 「大學解」를 저술하고, 晩년에 이르러 「古本大學全解」를 완성시킨다. 그리고 그의 格物說은 이 만년의 유작인 「古本大學全解」편에 가장 잘 드러나 있다.

‘格’은 ‘正’이다. 그 바르지 못함을 바로잡는 것이고, 그 바름으로 돌아간다는 의미이다. 163)

‘物’은 ‘事’이다. 貌·言·視·聽·思의 五事を 가리키는 것이다... 〈후략〉 164)

위 문구 하나로만 보아도 나카에 토주의 격물설은 왕수인의 학설 그 자체와 매우 유사하다. ‘格’을 ‘正’이라고 풀이해 놓은 것이나, ‘事’에 관해서도 『洪範』 九疇의 ‘五事’로 註釋해 놓은 것은 왕수인의 학설을 좀 더 구체화시켜 놓은 모습이라 할 것이다. 165) 그는 먼저 「大學考」에서 ‘격물’을 풀이할 때, 자신이 ‘物’을 ‘事’로, 또 ‘事’를

명하였으며, 또한 정제두에게 있어 인식론적인 앎[認識知]에 대한 명확한 언급이 없다.”고 한다.  
(김용재, 「霞谷 鄭齊斗의 良知體用圖」, 『동양철학연구』 제40집, 2004.12)

163) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 格, 正.正其不正而歸其正之也.

164) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 物, 事也. 指貌言視聽思之五事... 〈후략〉

165) 최재목, 『동아시아의 양명학』, 예문서원, 1996, p.213 참조

‘五事’라고 해석한 계기에 대하여 서술한다.

‘物’이라는 글자의 풀이는 주자가 ‘物은 事와 같다’라고 해놓은 해석에서 대부분 답습하여 사용하였지만 깊은 고찰에 미치지 못하였다. 끝내 五事로 정하여 풀이한 사람은 없었다. 따라서 격물의 功이 범람하여 절실하지 않게 되었다고 말한다.<sup>166)</sup>

모든 사람들이 주희가 ‘物’을 ‘事’라고 註解한 것만을 그대로 믿고, 더 이상의 穿鑿이나 探討가 진행되지 않았음을 비판한다. 따라서 그는 『홍범』 구주의 ‘五行’과 ‘五事’를 예시로 들면서, 天道가 五行을 따르는 것 같이 人道가 五事を 따르는 것이라고 규정한다.

五事を 物로 해석하는 것은 무슨 이유에서인가? 천하의 만물이 천차만별이라고 하지만, 五事を 벗어나는 것은 없다, 왜냐하면, 貌·言·視·聽·思 없는 때는 어떤 일도 행할 수 없기 때문이다.<sup>167)</sup>

대저 천하의 일이 만 가지 단서가 된다고 하지만, 五事を 떠나거나 五事が 없을 때에는 천하 만물이 휴식한다. <sup>168)</sup>

‘천하의 일’을 온갖 여러 가지 것[事·物]들로 언급할 수 있다고는 하지만, 용모[貌]·말함[言]·보기[視]·듣기[聽]·생각[思] 등, 이러한 『홍범』 구주의 구체적인 五事を 떠나서는 생각할 수 있는 것이 아니라고 한다. 또한 그에 따르면 五事が 없을 때에는 만물이 일을 하지 않고 휴식하기 때문에, 五事は 만물의 근본과도 같다는 점이다.

그런데 그는 더 나아가 五事を 선악의 본질이자 틀이라고 말한다. 五事は 모두 良知를 따르기 때문이다. 그리고 良知는 지극히 선하기 때문에, 만약 五事が 良知를 따

---

166) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 物ノ字ノ解朱子物ハ猶事ト解シテヨリ大抵皆襲用ユト雖不及深考。終ニ五事ト定メテ解スル人ナシ。故ニ格物ノ功泛濫ニシテ切實ナラズ。

167) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 五事ヲ以物ノ字ヲ解スルハイカガ。曰、天下ノ萬物千差萬別ナリトイヘドモ、五事ヲ離ルコトツモナシ。イカントナレバ貌言視聽思ナキトキハ何事ヲカ行得ンヤ。

168) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 蓋天下ノ事萬端ナリトイヘドモ五事ヲ不離五事ナキ時ハ天下ノ萬事息ム。

르지만 한다면 천하의 모든 일은 지극히 선한 방향으로 변모되지만, 良知를 벗어나게 되면 천하의 모든 일은 옳으로 변해버린다는 것이다. 따라서 나카에 토주에게 있어 ‘致知’는 매우 중요한 관심사로 부각된다.

나카에 토주는 ‘格物’에서의 ‘物’을 왕수인처럼 ‘事와 ‘物’로 구분하지 않고, 좀 더 구체적 양상으로 『홍범』 구주에 나타난 ‘五事’로 명명했는데, 이것은 왕수인과 정제두가 격물을 언급한 것과 상당한 차이가 있는 시점일 것이다. 그런데 그는 『대학』의 경문 문장 속에서 이를 증험한다는 점이 보다 더 두드러진 특징이라 할 수 있다.

그는 『대학』의 經文 4번째 문장<sup>169)</sup> 중 ‘欲’·‘先’·‘在’라는 세 글자에 주목하여 논리를 전개한다. 그의 「古本大學全解」에서는 ‘古’字를 ‘지금의 그렇게 하고 있지 않음을 한탄하며 후학들에게 권고와 경계의 메시지를 전달하고자 하는 의도’라고 해석한다.<sup>170)</sup> 즉, 『대학』 경문에서 ‘古’라는 글자를 添記해 놓은 이유는 권장과 경계의 충분한 가치가 있는 문구이기 때문이라는 점이다.

나아가 그는 『대학』이라는 서적이 인간으로서 배움을 이뤄나가는 과정의 첫 단추이기 때문에, 배움[學]의 趣旨를 알지 못한다면 결국 본인이 이루고자 하는 뜻이 두터워지지 않게 되어 실패하게 됨을 경계시키는 구문이라 규정한다.<sup>171)</sup> 따라서 그는 『대학』 경문에서의 각 조목 사이마다 ‘欲’을 삽입해 놓은 까닭에 대하여, 인간이 배움[學]을 성취하는 과정과 방향성을 제시하기 위한 것이라 분석하였다.

이에 따라 그는 『大學』 經文에서의 ‘欲’을 ‘願’이라 訓釋하고, 각 조목을 행하는 주체에 대해서도 명확히 밝혀놓았으며, 이 점이 바로 그의 ‘격물설’ 구조의 주된 특징 가운데 하나이다.

대저 天下가 平해지는 것은 天子의 願이다. 국가가 다스려지는 것은 國君의 願이다. 집이 가지런해지는 것은 家主의 願이다. 그런데 (『대학』의 경문에서는) 平治齊의 공부 修身에 있는 것을 말하지 않는다. <중략> 그러므로 ‘願’에 기인해서 平天下·治國·齊家의 일을 조목별로 진술하여, 이 ‘願’을 추구하게 된다면, 다름이 아니라 격물

169) 『大學』: 古之欲明明德於天下者, 先治其國, 欲治其國者, 先齊其家, 欲齊其家者, 先脩其身, 欲脩其身者, 先正其心, 欲正其心者, 先誠其意, 欲誠其意者, 先致其知, 致知在格物.

170) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 言古者, 明今之不然, 勸戒之義也.

171) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 人ノ學ヲナス、其旨趣ヲ知ザレバ志厚カラズ。故ニ欲ノ一字ヲ 掲出メ此の其志ヲ開發ス。

치지에 힘을 쏟아야 함을 개시하기 시작함이 된다. ‘欲’에 기인해서 덕으로 인도하고, 人心을 點化하여 道心이 되기 시작하는, (‘欲’은)이른바 點鐵成金の 수단이 된다. 이 때문에 天下가 평안해지는 것은 致知格物에 있다. <중략> 致知格物の 바깥에 더 이상의 공부는 없다.<sup>172)</sup>

이처럼 나카에 토주는 天子·國君·家主로서 각 조목의 주체를 밝히고 있다. 그런데 이들의 공부가 修身에 있다는 것이 『대학』의 경문 상에서는 나타나지 않는다. 또한 修身의 공부가 誠意·正心に 있다는 것도, 誠意·正心の 공부가 格物致知에 있다는 것도 명확히 드러나지는 않는다. 그러나 ‘欲’ 한 글자가 이를 致知格物로 이끌어 주는 역할을 한다. 致知格物을 통해서 人心이 道心이 되는 것을 목표로 하는데, 이때 팔조목의 공부를 ‘點鐵成金’과 같은 공부로 삼고 있다.

여섯 개의 先字와 하나의 在字를 써서 그 주의할 점을 제시한다. <중략> 문장에 빠져서 팔조목이 각각 다른 의견을 세워서 풀이한다고 해서는 안 된다. 格物은 修身·正心·誠意·致知의 功을 포괄한 것이다.<sup>173)</sup>

그는 6개의 ‘先’字와 1개의 ‘在’字가 사용된 경문에서의 주의할 점을 지적한다. ‘平天下’부터 ‘誠意’까지는 모두 ‘先’字가 쓰여 있는데, 오직 ‘格物’에만 ‘在’字가 쓰여 있다는 것은, ‘格物’이 ‘修身·正心·誠意·致知’의 功을 포괄한 것이기 때문이라 한다.

이처럼 나카에 토주는 팔조목 모두가 ‘格物’로 귀결되는 것으로 보고 있는데, 이는 『大學』 經文 5번째 문장<sup>174)</sup>에서도 잘 드러난다. 여기에서는 ‘后’字를 사용한 까닭은, 經文 4번째 문장에서 배우는 자들이 이번에는 ‘先’字와 ‘在’字에 매우 집착하여 ‘平

172) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 蓋天下ノ平ナランコトハ天子ノ願ナリ。國ノ治ランコトハ國君ノ願ナリ。家ノ齊ハ家主ノ願ナリ。然トモ平治齊ノ工程身ヲ脩ルニ在コトヲ辨ヘズ。 <중략> 故ニ其願ニ因テ平天下·治國·齊家ノコトヲ條陳メ、願ヲ求ントナラバ他ニアラズ、格物致知ニカヲ用ユベシト開示シ玉フモノナリ。欲ニ因テ德ニミチビキ、人心ヲ點化メ道心トナシ玉フ。所謂點鐵成金ノ手段ナリ。是以天下ヲ平ニスル致知格物ニ在リ。 <중략> 致知格物ノ外更ニ工夫ナシ。

173) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 六ノ先ノ字一ノ在ノ字ヲ用テ、其主意ヲ示ス。 <중략> 文ニ泥テ八條各別ノ見ヲ立テ講ズルコトナカレ。格物ハ修身、正心、誠意、致知ノ功ヲ包括セリ。

174) 『大學』: 物格而后知至, 知至而后意誠, 意誠而后心正, 心正而后身脩, 身脩而后家齊, 家齊而后國治, 國治而后天下平,

天下'·'治國'·'齊家'·'修身'·'正心'·'誠意' 6조목과 '格物'·'致知'가 각각 하나의 일로 치부할 것을 염려하였다. 이로 인해 '后'字를 삽입하여 앞의 문장을 변용하여, 또 다시 반복을 통하여 팔조목의 공부나 모두 '格物'에서 비롯됨을 강조한다.<sup>175)</sup> 이처럼 그는 각 조목들을 '格物' 조목과 연결되는 일원적 가치관으로 이해하고, 마지막 부분에 格物 공부를 이른바 一了百當, 즉 이것 하나만의 공부가 요체라 천명한다.

그렇다면 '致知'에 대해서는 어떤 훈석을 붙여놓았는가? 그는 「古本大學全解」에서 '致知'에 대하여 아래와 같이 注를 붙인다.

'致'는 '至'이며, '命에 이르다' 할 때의 '至'와 같다. 이에 이르고 어긋나지 않는다는 뜻이다.<sup>176)</sup>

'知'는 '良知'이다. 天性的 靈明은 이른바 親民之心이며, 맹자가 이른바 四端이라고 한 것이 이것이다. 이것에 이르고 어긋나지 않는 것이며, 이를 일러 '致其知'라고 한다. '致其知'할 수 있으면 '好善去惡'하고 不誠함이 없다. 誠意 공부의 시작점[下手處]은 바로 여기에 있다. <sup>177)</sup>

知는 良知이다. 어린 아이의 사랑을 알며 공경함[敬]을 알고, 성인의 네 가지 단서가 미치고 意念이 없을 때에는 참된 올바름[眞是]과 진실함과 그릇됨[眞非]을 안다. (이는) 모두 良知가 혼미하지 않다는 端的인 것이 된다. 이 양지를 주로 해서 意念의 사사로움을 극복하여 知에 이르는 것을 이른다.<sup>178)</sup>

위와 같이 그는 '致知'에서의 '知'를 '良知'라고 훈석한다. 따라서 '致知'를 '致良知'로 받아들이고 있으며, 이것은 결국 양명학에서의 논리와 같음을 알 수 있다. 따라서 '良知에 이르고 어긋나지 않는 것'을 '致良知'라고 풀이하였다.<sup>179)</sup>

175) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 此段ニハ格物致知ノ間ニ后ノ字ヲ用テ先在ノ立言タダ假設ノ變文ニメ實ハ八條目ノ工夫皆格物ニ備ハルヲ示ス。

176) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 致至也, 與至於命之至同, 至於此而不違之意也。

177) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 知良知也, 天性之靈明, 所謂親民之心孟子所謂四端是也, 至于此而不違, 此謂致其知, 能致其知, 則好善去惡, 無有不誠意, 誠意工夫下手處, 正在此也。

178) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 知ハ良知ナリ。孩提ノ愛ヲシリ敬ヲシリ、成人ノ四端及意念ナキ時眞是ヲシリ眞非ヲシリ知ル。皆良知不昧ノ端的ナリ。此良知ヲ主トメ意念ノ己<一作私>ノ克ヲ知ニ致ルト云。

179) 나카에 투주는 '致知'가 곧 '致良知'라는 풀이한 것에 대하여 자신만의 독창적인 해석이며 오

또한 그는 ‘良知’를 ‘親民之心’의 마음과 같은 것이라 하고, 맹자가 언급한 ‘四端’과도 같은 것이라 정의한다. 어린 아이가 배우지 않았어도 저절로 부모를 사랑해야 함을 알고, 성장하여서는 그 형을 공경할 줄 아는 것은 모두 四端之心으로 파악할 수 있다는 점이다.<sup>180)</sup> 그런데 나카에 토주는 이 부분에서 양명 후학들의 논점이었던 ‘意’와 ‘念’에 대한 언급을 붙여놓았다. 매우 이례적인 부분이라 하지 않을 수 없다. 그는良知에 ‘意’·‘念’이 없을 때야말로 참된 올바름(眞是)을 알 수 있는 때이고, 진실함과 거짓됨(眞非)을 구별할 줄 아는 ‘是非之心’이라고 정의한다. 이것은 그가 ‘意’와 ‘念’을 萬欲百惡의 근원지라고 파악하는 것으로부터 기인한 것이다. 따라서 나카에 토주는 왕수인과 같이 ‘良知’를 ‘옳고 그름을 판단할 줄 아는 道德知’로 받아들이고 있음이 명확하게 증명된 셈이다. 또한 그가 말하는 ‘도덕知’는 결국 『孟子』의 四端之心에서 언급되어 있는 ‘是非之心’을 수용한 것이라 하겠다.<sup>181)</sup>

(良知가) 五事に 발하는 때는, 是非邪正이 양지의 거울을 속이는 것이 불가능하다고 말하기 쉽다. 따라서 초학자들은 致知의 공이 良知의 거울에 있어 五事の 옳고 그름을 관찰하여 그 良知에 이르는 것을 사물을 바로잡는 것[格物]이라고 말한다.<sup>182)</sup>

옳고 그름을 판단할 줄 아는 ‘良知’, 즉 ‘是非之心’의 마음이 五事に 接物應事하면서 ‘거울’과 같은 역할을 하고, 이에 따라 인간은 是非善惡에 대한 확실한 판단능력과 행위를 표출해야만 하는 도덕적 존재로 재탄생한다. 나카에 토주가 바라보는 인간의 도덕판단[知]과 도덕행위[行]의 과정을 정리하면 다음과 같다. 인간이 五事を 접할 때, ‘良知’라는 거울을 통하여 재확인되고, 이 反芻된 양지의 모습을 통하여 五事が 옳은 것인지 그른 것인지를 명확히 판별해낼 수 있다는 것이다.<sup>183)</sup> 그리고 이 과정에

직 『孟子』 원문만을 차용하였다고 한다.

180) 나카에 토주는 ‘親民’의 ‘親’을 ‘親愛’로 해석하고, ‘民’을 ‘人’으로 해석하여, 사람을 사랑하는 것으로 보고 있다.

181) 최재목, 『동아시아의 양명학』, 예문서원, 2000, p.192 참조

182) 『藤樹先生全集』, 「大學解」: 五事ニ發スル時ハ、是非邪正良知ノ鏡ヲ欺クト不能ニ辨ヘ易シ。故ニ初學致知ノ功、良知ノ鏡ヲ以五事 是非ヲ照察メ其良知ニ致ルヲ物ヲ格スト云。

183) 나카에 토주가 ‘良知’를 설명할 때, ‘거울’의 반추작용을 例話로 설명하는데, 이것은 王守仁 死後 등장했던 양명좌파 가운데 ‘왕기’의 학설과 유사하다. 왕기는 ‘인간에게 내재되어 있는’ 도덕인식과 ‘도덕판단’의 능력, 그리고 ‘도덕행위’로 표출되는 일련의 知·行이 모두 ‘良知’가 바로 지금 이 자리에서 이루어졌다는 ‘現成良知’를 주장한다. 이는 나카에 토주가 왕기의 ‘良知’의 본체가 곧 공부라는 ‘本體即工夫論’을 수용한 것이라고도 볼 수 있다.

서 옳은 것만을 선택하여 행위로 표출되었을 때, 이를 ‘致良知’라 부르며, 이것이 ‘五事 상에서의 物을 바로잡는 格物’이 되는 셈이다. 결국 격물은 五事 상에서의 그릇됨을 바로 잡은 ‘正物’의 또다른 이름이다.

이와 같이 나카에 토주는 왕수인의 팔조목에서의 격물이 갖는 의미와 가치를 존중하되, 내 마음의 이치가 사물에 나아가 바로 잡는다는 정물로 인식하고 있음을 주장한다.

그리고 ‘格物’에서의 ‘物’에 대해서는 『洪範』 九疇의 ‘五事’로 이해하면서 주자학에서 말하는 事·物의 物이 아닌, 인간에게로 국한된 범주로 제한하면서 보다 구체적인 양명학적 사유구조를 드러내었다. 마찬가지로 ‘良知’에 관해서도 맹자의 사단지심 중 하나인 도덕판단 능력의 ‘是非之心’으로 국한시켜 놓았으며, 이것이 양명학에서 말하는 良知의 본연이라 설정해 놓았다. 그러므로 그에게 있어서 ‘致知’란 ‘致良知’의 줄임말이며, 五事に 接物應事하는 과정에서 良知가 발동하여 善의 근원에 반추하는 것이 치양지라는 것이다. 양지가 외부 사물에 접물응사하였을 때, 혹여 惡으로서의 흐름 가능성이 보이면 五事を 바로잡는 格物(=正物) 공부를 통해서 얼마든지 회복될 수 있다는 것이다. 184)

### 3. ‘良知’에 관한 體用的 비교

경학에서 體用的 틀을 사용하는 것은 동양학 공부에서의 오래된 전통 가운데 하나이다. 특히 성리학에서의 體用的 범주는 시대와 인물에 따라 다양한 변주곡들이 양산된 바 있다.185) 본고 역시 체용의 범주에 입각하여 정제두와 나카에 토주의 격물설을 비교하고자 한다.

184) 나카에 토주가 王龍溪의 ‘本體即工夫論’에 먼저 촉발되었고, 이후 왕수인의 致良知 학설을 받아들였다는 주장도 제기된 바 있다. 나카에 토주는 王龍溪의 본체가 공부라는 체용일원론에 가까운 학설을 제시하였고, 現成良知說에 좀 더 가까운 이론을 내놓았다는 것이다. (최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, p.368 참조)

185) 김용재, 「하곡 정제두의 體用論 분석 -良知體用圖를 중심으로」, 『동양철학연구』 제40집, 2004.12 p.207~208 재인용 / “중국에서는 王弼의 本體論으로부터 시작하여 熊十力의 물과 파도에 비유되는 體用論, 그리고 서구의 근대문명을 받아들이면서 생겨난 中體西用에 이르기까지 體用 範疇를 사용한 여러 학자들의 견해는 사뭇 차이가 있었음을 알 수 있다. 아무튼 體·用이 성리학의 탄생과 함께 그 용어의 쓰임새가 활발하게 진행되어 왔다는 사실에는 이의가 없을 것이다. 왜냐하면 성리학자들이 자신의 사상적 견해를 피력하기 위하여 빌린 사유방식임과 동시에 논증방법의 출발이었기 때문이다. 뿐만 아니라, 본질적으로 體用을 통하여 자신들의 사상적 기저에 깔려있는 세계관을 드러낼 수 있었다는 점도 그 활발한 쓰임새의 원인이라 할 수 있다.”

필자는 정제두와 나카에 토주가 바라본 ‘格物’의 개념에 대하여 탐색하는 과정에서 부득이하게 양지의 개념까지 끌고 들어올 수밖에 없었다. 그것은 두 사람의 格物說 모두 ‘인간의 마음[良知]’이 갖는 역량과 범위에 대한 정의가 다소 다름에서부터 기인 했기 때문이며, 주자학에서의 이치[理] 개념이 사물에 있는 이치부터 인정해야 하는 지, 아니면 인간의 마음속에 내재된 이치[良知≡天理]에 국한시킬 것인지에 차이가 있었기 때문이다.

정제두는 ‘良知’의 주체성과 능력을 인정하면서도, ‘임정종욕’으로 흐를 개연성을 염려하여 格物에서의 여러 장치가 필요했던 반면에, 나카에 토주는 ‘良知’가 사물 - 『洪範九疇』에서의 五事로 국한시킴 - 에 접하는 것 자체가 인간행위로 제한되면서 양지의 반추작용을 통하여 격물이 얼마든지 致良知 쪽으로 뻗어 나갈 수 있음을 강조 한다. 이것을 왕수인 사후의 ‘양명좌파’와 ‘양명우파’ 개념으로 분석해본다면, 정제두 는 양명우파에 가깝고 나카에 토주는 양명좌파적 성향을 보였다고 小結할 수도 있다.

그러나 이 두 사람 모두는 ‘良知’라는 개념이 『맹자』에서 최초로 비롯된 것임에는 동의한다. 그리고 그것은 『맹자』에 보이는 ‘良能良知’이며, ‘양능’은 실천력을, ‘양지’ 는 옳고 그름을 판별할 줄 아는 ‘道德知’로서의 ‘是非之心’이라는 점에서 동일한 관 점을 보였다. 그런데 이른바 왕수인의 心學이라는 영역이 대두되기 이전까지만 하여 도 ‘良知’는 ‘도덕 인식에 기반한 도덕 행위’의 능력을 가진 개념어 정도로 인식되었 다. 그렇기 때문에 良知가 외부 사물과 접하여 발용하기 이전[未發≡本體]의 형태가 어떠한지 여부나, 발용 과정[已發≡作用]에서의 공부가 필요한지의 여부에 대해서는 이렇다할만한 언급이 없었다.<sup>186)</sup>

그런데 왕수인이 ‘良知’라는 개념을 『맹자』로부터 인용한 후에는 비로소 ‘도덕 행위’로서의 ‘양능양지’뿐만 아니라, ‘도덕인식[도덕知] 및 도덕판단 능력’으로서의 ‘良知’에 천착하게 된다. 따라서 인간의 마음속 깊이 내재되어 있는 순수 본연의 至善으로서의 ‘良知’, 즉 ‘본체로서의 良知’가 새롭게 정의되면서 양지에 대한 미발[≡本體] 과 양지가 이미 외부 사물에 접하여 변동하는 시점[已發≡작용]에 대해서도 상당한 관심이 유발되었다.

왕수인은 『맹자』의 ‘惻隱之心’이나 ‘是非之心’이 모두 ‘良知’라고 하면서, 四端之心

186) 이상호, 『양명우파와 정제두의 양명학』, 해안, 연세국학총서, p.47 참조

을 통괄하기도 하였다. ‘측은지심’이나 ‘시비지심’은 본성이 선하다는 단서를 증험한 것으로서 심의 발용된 상황에서 인식된 개념어이다. 따라서 이 때의 ‘良知’는 이미 마음속에서 ‘도덕의 是非를 판단한 능력’이자, ‘良知가 發用된 상태’를 동시에 의미하게 된다. 이것이 최초의 개념으로서의 ‘良能良知’이다. 이렇게 되면 인간의 행위에 있어서 良知라는 本體가 현실로 바로 드러나게 된다. 이 까닭에 良知가 發用되는 동시에 저절로 선한 행위가 나타나기 때문에, 더 이상의 공부는 필요가 없게 된다. 이러한 良知의 측면을 계승한 것이 양명 사후의 왕기를 비롯한 양명 좌파이며, ‘本體即工夫’라는 논리이다.

이를 계승한 것이 일본의 나카에 토주로, 그가 주장한 致良知는 이를 배경으로 삼는다. 그는 格物을 팔조목의 근본으로 삼고 있는데, 이는 良知가 發用한 즉시 格物할 수 있다는, 本體即工夫를 계승한 대표적인 사람이라고 評할 수 있다. 또한 이를 통해 본다면, 그의 良知는 ‘도덕 인식 능력에 기반한 도덕 행위 능력’으로 생각할 수 있다. 따라서 그의 良知는 정제두와 달리, ‘發用된 상태로서의 결과적인 측면에서 良知를 인식’한 것이 된다.<sup>187)</sup>

한편 왕수인은 良知를 ‘天理의 밝은 靈覺處’이며, 良知가 곧 天理라고도 한다.<sup>188)</sup> 이는 “良知가 天理”라고 규정하는 순간, 하늘로부터 부여받은 인간의 마음은 도덕적 본체와도 같음을 인정하는 것이 된다.<sup>189)</sup> 良知가 발용된 이후 인간의 행위에 선악이 있는지 여부에 관계없이, 오직 良知의 선함에만 집중하여 설명이 가능할까? 따라서 이것은 ‘도덕인식 및 판단능력’으로서의 良知의 역할에 대하여 규정이 더 요구되었다.

이것을 계승한 것이 한국의 정제두가 말하는 ‘良知’ 개념이며, 그는 인간의 양지가 갖는 역동성과 도덕적 주체 능력을 설명하기 위하여 ‘格物’에서의 ‘物理’·‘生理’·‘眞理’의 삼층 구조를 내세우게 된다. 정제두는 왕수인과 마찬가지로 ‘良知’를 ‘본체[體]’와 ‘작용[用]’으로 설명할 수 있으며, ‘致良知’가 단순히 순수한 善의 경지에만 이를 수 있다는 것이 아니기 때문에, 이에 대한 단속장치를 구동시키고자 하였다.<sup>190)</sup>

187) 이상호, 『양명우파와 정제두의 양명학』, 해안, 연세국학총서, p.48 참조

188) 『傳習錄』: 良知是天理之照明靈覺處, 故良知即是天理.

189) 이상호, 『양명우파와 정제두의 양명학』, 해안, 연세국학총서, p.50 인용

190) 정제두의 良知 體用에 관한 학설은 그의 知友였던 ‘민이승’과의 주고받은 書札에서 보다 더 명확히 드러난다. (김용재, 「하국 정제두의 體用論 분석 -良知體用圖를 중심으로」, 『동양철학 연구』 제40집, 2004.12 p.211 참조) / 그러나 본 논고는 『大學』의 格物說에 입각하여 정제두

그는 주자학자들이 양명학에서는 일체의 공부가 필요없고, 양지만 구현시키면 되기 때문에 聖人이 되기 위해서는 讀書·居敬窮理·靜坐 등의 수양론이 필요없다는 반박에 대처하기 위해서였다. 이것이 바로 양명학이 ‘任情縱欲’의 폐단을 극복하고자 한 정제두의 시도였다.

기존의 『大學章句』에서 말하는 격물은 모든 만사만물의 이치에 나아가 나의 앎을 확장시켜 나가는 것이라 하는데, 결국 그 만사만물에 있는 이치는 이미 정해져 있는 ‘定理’에 불과하며, 정제두는 이러한 定理는 결국 ‘物理’이자 활발발한 가치가 될 수 없다는 것이다. 나의 마음 안에 있는 良知가 외부 사물과 접하였을 때 활발발한 이치가 생겨나는데, 이것이 곧 ‘生理’이다. 그런데 이 生理는 善일 수도 있고, 善惡이 혼재되어 있을 가능성이 있기 때문에, 만약 악으로 흐를 가능성이란 결국 ‘임정종욕’이며, 이에 대한 제어장치로서 순수본연의 경지인 참된 이치의 眞理가 요구되었다. 이 眞理는 양지의 본체에 해당되는 것이며, 그 어떤 것에도 물들지 않은 순수 지선의 경지를 의미한다. 정제두는 절대善인 ‘眞理’의 연장선상에서 ‘良知’를 파악하고자 했으므로 나카에 토슈와는 달리, 양지가 발용하기 이전의 ‘본체’ 개념으로서 ‘良知’를 강조한 셈이다.

주희와 왕수인, 정제두와 나카에 토슈의 ‘格物致知’에 대한 해석 및 관점을 도표화하면 아래와 같다. 이를 통하여 정제두와 나카에 토슈는 왕수인의 ‘正物’說을 계승하면서도 자신들만의 독창적인 논리를 개진하였음에 의의가 있다 하겠다.

□ [표8] 朱熹·王守仁·鄭齊斗·中江藤樹의 格物致知 비교

	주희	왕수인	정제두	나카에 토슈
格	窮至	正	正	正
物	事物	事物	事物	五事
致	成	擴充	至	至
知	識	良知	良知의 本體	良知
格物	卽物	正物	正物	正物
致知	知的 豁然貫通	致良知	良知의 本體인 眞理에 이룸	良知의 作用상에서 이룸

의 양지 체용에 관한 이론을 探討하는 것이므로, 정제두와 민이승 간의 서신 내용은 본고의 논증 자료에서 제외시키기로 한다.

## V. ‘誠意’에 대한 실천행위의 과정

정제두와 나카에 토주의 학파 계승이나 이론 전개과정을 볼 때, 두 사람은 서로 다른 모습을 지니고 있다. 그러나 그들이 『대학』 해석에 있어 양명학을 계승했다는 것만큼은 숨길 수 없는 사실이다. 양명 사후에는 양명학이 크게 두 개의 분파로 나뉘게 되고, 정제두와 나카에 토주는 각각 ‘양명우파’와 ‘양명좌파’에 가까운 듯한 인상을 심어준다.<sup>191)</sup> 이처럼 良知에 대한 관점의 차이를 시작으로 하여 ‘誠意’에 대한 해석에서도 서로 다른 양상을 보여준다.<sup>192)</sup>

따라서 이 장에서는 정제두와 나카에 토주의 ‘誠意說’에 대한 同異를 찾아보도록 한다. 앞의 IV장이 ‘格物’과 ‘致知’ 조목에서의 공부의 필요성에 대하여 양지를 기준으로 살펴보았다면,<sup>193)</sup> 이번 V장은 『대학』의 ‘誠意’ 조목을 중심으로 “사람은 구체적으로 어떠한 공부 방법(형태)를 취해야 할 것인가?”에 대한 논의로 초점을 좁혀볼 것이다. 이에 따라 ‘성의’의 ‘意’를 ‘好善惡惡’하는 행위에 초점을 두고 바라볼 것인지, 아니면 ‘有善有惡’한 상태에 초점을 두고 바라볼 것인가를 기준으로 정제두와 나카에 토주를 비교·고찰할 것이다.<sup>194)</sup>

### 1. 정제두의 ‘好善惡惡’에 가까운 ‘意’의 해석

정제두는 理를 物理·生理·眞理로 구분하고, 生理와 眞理를 각각 작용[用]과 본체[體]에 입각하여 구분함과 동시에, 이를 일원적 구조로 파악하였다. 이러한 구조는 心

191) 어느 학파로 분류하는가에 대해서는 여러 방면에서의 논의가 필요하다. 본고에서는 각 학자의 차이점을 극명하게 드러내기 위하여, 정제두는 양명학파 안에서도 주자학에 가까우므로 양명우파, 나카에 토주는 왕기의 ‘本體即工夫論’을 계승했으므로 ‘양명좌파’로 분류하였다.

192) 최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, 정병규에디션, 단행본, 2016

193) 김윤경, 『王陽明의 ‘四句教’에 대한 鄭齊斗의 견해』, 『陽明學』, 제27호, 2010

194) 정지욱, 「양명학에서의 ‘意’ : 양지와 관계를 중심으로」, 『陽明學』, 제20호, 2008 / 김윤경은 ‘心之體’를 ‘至善’으로 볼 것인지, 아니면 ‘無善無惡’으로 볼 것인가로 나눌 수도 있다고 보았으나, 이는 ‘意’를 중심으로 하는가, ‘心’을 중심으로 하는 것에 의한 차이이다.

性의 문제에서 良知의 문제 등으로 끊임없이 확장되며, 그의 철리 구조를 일관되게 관통하고 있다. 이는 정제두의 ‘意’ 해석에 있어서도 동일하게 나타난다.

이미 논증해온 바와 같이 주자가 『大學章句』를 만들고 여기에 ‘格物致知’로부터 ‘治國平天下’에 이르는 ‘팔조목’을 붙여놓은 것은, 각 조목마다 단계별 공부의 층차와 순서가 있었음을 드러내고자 함이었다. 그리고 그 시작은 바로 ‘格物’이었다. 왜냐하면, 주자는 나무 하나, 풀 한 포기까지 모든 사물에 각각 내재되어 있는 理를 궁구하고자 하였기 때문이다. 人心은 영득하므로[虛靈不昧] 이미 본인이 알고 있는 지식[알]을 가지고 있으나, ‘理’를 미처 궁구하지 못했기 때문에, ‘性卽理’라는 깨달음을 파악하지 못한 상황으로 이해한다.<sup>195)</sup> 따라서 그에게 있어 ‘格物’이란 ‘卽物而窮其理’의 시작이었으며, 인간의 밝은 덕성을 밝혀내는 ‘明明德’의 첫걸음이었다. 그러나 ‘格物致知’는 알[知]의 영역에 속하므로, 행위[行]의 문제로 끌어올리기 위하여서는 ‘誠意’가 어떠한 형태로든 필요하였다.<sup>196)</sup>

주희는 ‘誠意’를 설명하기에 앞서, ‘마음[心]’과 ‘의지[意]’에 대한 규정부터 시작한다.

‘心’은 몸이 위주로 하는 바이고, ‘意’는 마음이 발하는 바이니, 그 마음이 발하는 바를 성실히 하는 것이다. 선을 이루고자 할진대 스스로를 속임이 없어야 한다. <sup>197)</sup>

과연 ‘마음이 발하는 바를 성실히 해야 한다’는 것의 의미는 무엇일까? 주희는 마음[心]이 외부의 사물과 접하여 발동하게 되면 마음속 안에 있는 ‘意[의지]’가 ‘선으로 나아갈 수도 있고 악으로 빠져들 개연성도 있는 有善有惡’한 상태가 될 것을 의식하고, 이에 따라 마음이 발동하는 그 발아점에서 성실한 수양의 필요성을 역설하였다고

---

195) 朱熹, 『大學章句』「序」: 蓋人心之靈莫不有知, 而天下之物莫不有理, 惟於理有未窮, 故其知有不盡也.

196) 김진성은 주자가 팔조목을 분석한 후 이를 각각 삼강령에 예속시켰다고 말하였다. 格物, 致知, 誠意, 正心, 修身은 삼강령 중 ‘明明德’에, 齊家, 治國은 ‘新民’의 조목으로 분류하였으며, 平天下는 至於至善의 조목으로 삼았다. 또한 ‘明明德’의 조목 중 格物致知는 지식의 문제로, 誠意, 正心, 修身은 수양의 문제로 보았는데, 이는 先知後行說의 계기로 작용하였다고 소개한다.(김진성, 「『大學』의 經典 解釋學的 研究」, 『儒教思想文化研究』 25, p.138 재인용)

197) 朱熹, 『大學章句』: 心者, 身之所主也. 誠, 實也. 意者, 心之所發也. 實其心之所發, 欲其一於善而無自欺也.”

봐야 한다. 이렇게 될 때, 즉 마음[良知]이 드러났을 때[用], 有善有惡의 개연성은 有善無惡으로 환원되어 ‘致中和’가 온전히 드러날 수 있다는 것이다.<sup>198)</sup>

그런데 주희에게 있어 가장 중요한 것은 ‘절대善’의 성격을 가진 것은 ‘마음[心]’이 아니라 ‘본성[性]’이라 규정했었기 때문에, 이미 ‘有善有惡’한 상태인 ‘心’은 “마음이 발동한 상태[用]”, 즉 ‘心之所發’로 표현한 것이다. 또한 그는 ‘誠意’는 ‘格物’로부터 출발하므로, ‘格物’과 ‘致知’ 조목을 잘 완수해낸다면 誠意야말로 자연스럽게 이루어진다고 생각하였다.

이를 종합해보면 주희는 『대학』에서의 ‘意’를 수동적 개념으로 이해한 것처럼 보인다. ‘格物致知’를 강조하기 위하여 ‘誠意’라는 개념에 대해서는 그다지 큰 관심이 없었다.

하지만 왕수인은 앞서 언급한 것처럼, 모든 이치가 ‘내 마음속에 이미 갖추어져 있다’는 ‘心卽理’ 학설을 전제로 출발하기 때문에, 이미 인간의 마음[心]과 그 마음 안에 내재되어 있는 의지[意]에 대한 능동성·역동성·주체성을 전제로 하고 출발한다. 이는 마음[心]이 외부사물과 接物應事하는 과정에서 이치[理]가 행동[行]을 통해 드러나므로, 앎[知]과 행위[行]는 자연스럽게 합일된 모습으로 구현된다고 보았다. 이것이 바로 知行合一의 모습이다.<sup>199)</sup> 그런데 이러한 인간의 ‘마음[心]’도 주희가 말하는 ‘본성[性]’ 개념처럼 다분히 추상적인 것이기 때문에, 마음[心]이 發하여 외부 사물[物]에 접할 때에는 ‘意’라는 또다른 모습·개념어가 필요하게 된다. 그래서 왕수인은 『전습록』에서 ‘몸을 주재하는 것은 곧 마음이며, 마음이 발동한 것을 意[의지]라’ 명명하여<sup>200)</sup> ‘意’의 訓釋에 있어서는 주희의 관점에 반대하지 않는다.

그런데 마음속의 의지[意]는 발하는 즉시 필연적으로 외부의 방해를 받아 흔들리는 [動] 상태가 될 수 있다. 즉 ‘有善有惡’한 상태를 말한다. 그 결과 ‘意’가 발용하여 드러나 있는 곳인 ‘物’은 선악이 혼재되어 있는 상태에 잠시 머물게 된다. 이에 왕수인은 ‘意’의 有善有惡함이 온전하게 善으로 나아갈 수 있도록 ‘誠意’공부를 매우 강조한 것이다. 나아가 이렇게 흔들리는 ‘意’를 ‘好善惡惡’하는 방향으로 이끌어주는 마음

198) 정지욱, 「나카에 토쥬(中江藤樹)의 誠意說 -왕일암, 유종주 성의설과의 비교를 통하여」, 『철학논집』 제29집, 2012, p.130 참조

199) 양명학에서의 ‘格物’은 곧 ‘誠意’이며, ‘心卽理’를 전제로 출발하기 때문에 ‘知行合一’ 이론마저 하나로 꿰뚫는 ‘일원론적 구조’를 보이는 것은 당연하다.

200) 『傳習錄』: 身之主宰便是心, 心之所發便是意, 意之本體便是知, 意之所在便是物.

속의 본체[體]를 요청하는데, 이것이 바로 ‘良知’이다. 이로 인해 양명학 이론은 양지가 본체론적으로 자연스럽게 발현되기만 하면 好善惡惡과 至善의 경지에 도달 가능하게 된다. 이것이 바로 양지가 자연스럽게 발용한 ‘致良知’의 경지이다.

이처럼 『대학』의 ‘格物致知’에 관한 異見을 보여주었던 주희와 왕수인은 ‘意’의 訓釋에 있어서는 공통적으로 ‘마음이 발한 바[心之所發]’라고 규정하고 있지만,<sup>201)</sup> 왕수인은 ‘誠意’ 공부 자체에 주목하였을 뿐, 그 후 바로 ‘致良知’로 귀결되는 簡易直截한 이론을 내놓았다. 그리고 ‘意’에 대한 더 이상의 발전적 논의는 없었다. 그런데 ‘정제두’와 ‘나카에 토쥬’는 여기에 자신만의 독창적인 견해를 첨부한다. 그것은 한국과 일본이 처해 있었던 시대적 상황과 무관하지 않다, 이들의 ‘理學觀’은 마음[心]이 발용된 有善有惡의 상태를 매우 고심했던 것으로 보인다.

정제두는 ‘意’ 해석에 있어 먼저 주자와 왕수인의 논리를 전면적으로 수용한다. 이후 그의 ‘본체[體]’와 ‘작용[用]’의 이중구조를 ‘意’ 해석에 적용시킨다.

마음이 펼쳐져 意가 된다. 知는 意의 본체이고, 物은 意의 쓰임이다. <중략> 格이란 바로잡는 것으로서, 그 意가 있는 物을 바로잡는 것이다. <小子雙行: 物은 일이다.> 意가 선을 행하려는 경우도 있고, 악을 행하려는 경우도 있는데, 본체에서 벗어난 것은 아니지만 본체가 그렇게 하도록 시키는 것 또한 아니다. 흔들리기 때문에 선하지 못함이 있게 된다. 그러므로 뜻에 억지로 하려는 것이 있으면 정성스럽지 못하게 되고, 마음에 집착하는 것이 있으면 바르지 못하게 된다. 이런 까닭에 뜻에는 정성스러운 것도 있고, 정성스럽지 못한 것도 있으며, 마음에는 바른 것도 있고, 바르지 못한 것도 있지만 본체의 앎은 지극히 선하며 선하지 못함이 없다.<sup>202)</sup>

정제두는 위의 인용문에서 意를 ‘마음이 발동한 바[心之所發]’라고 언급한다. 따라서 ‘物’은 ‘意’가 소재해있는 곳이고, ‘物’의 善惡여부는 ‘意’의 誠·不誠 如何에 달려

201) 정지옥은 주희와 왕수인에게서 ‘誠意’의 위상이 다르게 나타나지만, 둘의 공통점이 ‘理發·경험층에 속하는 意念’으로 보는 것이라 말하였다. 정지옥, 『나카에 토쥬(中江藤樹)의 誠意說』 『철학논집』 제29집, 2012, p.131 참조.

202) 『霞谷集』, 「大學」6 : 心之發爲意, 知者意之體也, 物者意之用也, <중략> 格者正之也, 正其意所在之物, <小子雙行: 物事也.> 意有爲善, 意有爲惡, 而不出於體, 非體使然也, 是動而有不善也, 故意有爲則有不誠, 心有著則有不正, 是故意有誠不誠, 心有正不正, 而本體之知則至善焉, 無有不善.

있다. 즉, ‘物을 바로잡는다’는 것은 ‘意를 성실[誠]하게 하는 것’에 있는 것과 같은 셈이다. 따라서 意에 有爲가 있을지언정, 誠意의 근본 목표는 善을 따르고 惡을 싫어 하는[好善惡惡] 행위를 목표로 하고 있다.

이처럼 정제두는 주자와 왕수인의 해석을 수용하면서도, ‘意’ 또한 ‘본체[體]’와 ‘작용[用]’의 이중구조를 가지고 있다고 해석한다. ‘意’의 ‘본체’는 ‘知’이고, ‘쓰임’은 ‘物’이라는 것이다. IV장에서 보았던 것과 같이, 정제두에게 ‘知’는 ‘良知’이자 양지의 본체적 측면인 ‘心之本體’이며, ‘순수 본연의 도덕적 판단능력’이다. 이러한 知를 意의 본체로 설정함으로써, 意의 不誠함은 意의 본체인 知와의 관련성이 없으며 知가 순수한 ‘善’만을 가리킨다는 것을 意를 통하여 다시 한 번 강조하고 있다.

## 2. 나카에 토주의 ‘有善有惡’의 ‘意’의 인식

나카에 토주의 ‘誠意’는 「古本大學全解」와 「大學考」에 잘 드러나 있다. 여기에서는 「古本大學全解」를 토대로 하고 「大學考」를 보충하여 살펴야만 한다.

그의 ‘誠意’는 ‘意’를 마음이 발한 바[心之所發]로 풀이하지 않고, 마음이 기대는 바[心之所倚]로 규정한다. 이것은 마음속의 의지[意]가 ‘나쁜·편협된 생각[惡念]’의 근원지로 설정하였다는 점에서 기존의 주희·왕수인·정제두와 큰 차이점을 보이고 있는 것이 가장 큰 특징이다. 그의 ‘意’에 대한 규정이 얼마나 독특한지, 「古本大學全解」에서의 정의를 찾아보기로 한다.

意는 마음이 기대는 것으로, 好惡의 執滯, 是非의 素定, 일체의 將迎 및 一毫의 適莫이다.<sup>203)</sup>

나카에 토주는 ‘誠意’에서의 ‘意’를 ‘마음이 발하는 바[心之所發]가 아닌 ‘마음이 한 쪽으로 기대는 바[心之所倚]’으로 해석했다. 마음이 어떤 곳으로 치우치는지는 아래의 「

---

203) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 意者心之所倚, 好惡之執滯, 是非之素定, 一切將迎及一毫適莫.

大學考」의 敷衍을 통해 알 수 있다.

意는 모든 욕망과 악념의 연원이다. 意가 있을 때에는 밝은 덕이 흐리고 五事가 거꾸로 되어 어지럽게[顛倒錯亂] 된다. 意가 없을 때에는 밝은 덕이 환하게 통하고 五官이 명령에 따르니, 모든 일이 바름에 적중하고 이치에 통한다[中正通理].<sup>204)</sup>

그는 ‘意’를 ‘萬欲百惡의 연원’이라고 정의하면서, ‘意’를 ‘나쁜 생각이나 편협된 생각[惡念]’의 근원지로 명명했다.<sup>205)</sup> 따라서 사물에 惡念이 있게 되면 그 지극한 善인 明德이 흐릿해지고, 그것이 발용된 五事가 뒤바뀌어 혼란에 빠지게 된다. 따라서 ‘意’만 여하히 절절하게 제거하거나 노력으로 바뀌어 놓게 되면 ‘나쁜 생각이나 편협된 생각[惡念]’이 없어지므로, 내 마음의 밝은 덕성[明德]은 온전하게 밝아지고 분명해질 수 있게 된다는 것이다. 그리고 이러한 상황이 되면 내 몸의 五官은 마음[心]의 명령을 따르게 되어, 결국 만사만물의 올바른 경지에 적중하게 된다는 것이다.

그렇다면 왜 나카에 토주는 ‘意’를 ‘萬欲百惡의 연원’으로 규정지으면서, 주희와 왕수인 그리고 정제두처럼 “마음이 발하는 바[心之所發]”로 이해하지 않았던 것일까?

그는 「大學考」에서 지금까지 주희와 왕수인이 ‘意’를 마음에서 발한 ‘행위’에만 초점을 맞추고, ‘나쁜 생각이나 편협된 생각[惡念]’이 어디에서부터 나오는지, 그 근원지에 대한 파악이 全無했다고 비판한다.

나카에 토주에 따르면, 인간의 마음[心=良知]이 외부사물과 접한 상황에서, ‘나쁜 생각이나 편협된 생각[惡念]’의 출처를 알아내야만, 이에 따라 時宜適切한 공부가 요청될 수밖에 없다는 생각이었다. 이것은 곧 ‘마음속의 의지[意]를 성실하게 단속한다[誠]는 ‘誠意’로 귀결될 수 있기 때문이다.

마음이 발한 바는 본래 靈覺한 것이어서 선하고 악하지 않아야 하는[有善無惡] 것이다. 凡心이 일어나 발하여 有善有惡한 것은, 본심의 이면에 意가 엮드려 숨어있기 때문이다. 그리하여 惡念은 意가 엮드려 숨어 있다가 일어나 발한 것이요, 본심이 발현

204) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 意者萬欲百惡ノ淵源ナリ。故ニ意アルトキハ、明德昏昧、五事顛倒錯亂也。意ナキトキハ明德明徹五官令ニ從ヒ萬事中正通利也。

205) 정지욱, 『나카에 토주(中江藤樹)의 誠意說』, 『철학논집』 제29집, 2012

한 것이 아니다. 발하는 바만을 인정하여 善念도 意가 되고 惡念도 意가 될 때에는, 선악의 근원이 분명하지 않게 된다.<sup>206)</sup>

양명학에서 마음[心]은 이치[理]이며, ‘良知’는 ‘心卽理’ 학설이 나오는 근거이다. 이제까지 나카에 토주의 ‘誠意’에 관한 논리를 살펴본 바에 따르면, 그는 양명 사후 나타난 ‘양명좌파’, 그 중에서도 ‘왕기’의 ‘現成良知論’에서 촉발된 바가 많았던 것으로 보인다. 그리고 대부분 양명좌파의 학설을 수용했다는 일본 국내에서의 기존 분석도 있었다.<sup>207)</sup>

‘良知’가 발하기만 하면 어떤 형태의 공부를 하지 않아도 현실에서 인간의 행위를 ‘有善無惡’하게 만드는 것이다. 따라서 나카에 토주에 따르면 ‘心’이 발한 바인 ‘意’는 ‘有善無惡’해야 한다. 그런데 그는 현실에서의 ‘意’가 有善有惡한 상태임을 이상하게 여겼다. 이 까닭에 ‘發’의 주체가 과연 心이 맞는지 의심을 품게 된다. 따라서 ‘發’하는 것의 주체는 ‘意’로 규정하고, ‘心’은 ‘意’에 치우쳤다고 생각한 것이다

그렇다면 ‘意’는 어디에 있는지에 대하여 살펴보아야 한다. 나카에 토주는 惡念의 근원인 ‘意’가 마음의 이면에 엮드려 숨어있다고 생각한다. 따라서 마음이 發하기 직전에 ‘意’로 치우치게 되고, 따라서 이 意가 ‘起發’하는 것이다. 또한 ‘發’이라고 표현한 것을 ‘起發’이라고 한 이유는 意가 엮드려 숨어있음을 강조하는 어조를 표현하기 위함인 동시에, 心의 ‘發’하는 행위가 옳지 않다는 점을 강조하기 위함으로 보인다.

惡念의 근원인 ‘意’를 어떻게 해야 良知의 본연 모습에 이를 수 있을까에 대하여 고민해보아야 한다. 나카에 토주는 「古本大學全解」에서 ‘誠意’에 대하여 아래와 같이 기술한다.

誠이란 순수하고 한결같으며 섞인 바가 없으며[純一無雜], 진실하고 망령됨이 없음[眞實無妄]을 이르는 것이다. <중략> 그 意念이 기대는 바와 잡스런 바를 살피고 잘 다스려서 다시 본래의 순수하고 한결같으며 섞인 바가 없는 참마음으로 회복하는 것, 이를 誠意라고 한다.<sup>208)</sup>

206) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 心ノ所發ハ本來ノ靈覺有善而無惡者ナリ。凡心ノ起發有善有惡ハ本心之裏面ニ意ノ伏藏アル故也。然則惡念ハ意ノ伏藏ヨリ起發シテ本心ノ發見ニアラズ。然ル只發スル所ノミヲ認テ善念モ意ナリ惡念モ意ナリトスルトキハ、善惡ノ根源分明ナラズ。

207) 木南卓一, 『中江藤樹私抄』, 明德出版社, 2008, p.515 참조

‘誠’이라는 것은 ‘오직 순수하여 잡스런 바가 없는 것[純一無雜]’이며, ‘진실되고 망령됨이 없음[眞實無妄]’을 이른다 고 말한다. 따라서 ‘나쁜 생각이나 편협된 생각[惡念]’의 근원인 ‘意’가 숨어 있다가 일어나 발동[起發]하려는지를 잘 반성하고 살펴야 한다. 이를 통해 ‘意念’이 ‘惡念’으로서 흐르는 잡스런 상황, 즉 意念으로 치우치는 경향성을 잘 다스리고 이겨내야 한다. 이로서 良知의 선천적인 도덕능력을 가진 마음을 회복하는 것이 곧 ‘誠意’라고 이해하였다.

또한 나카에 토주는 순수본연의 양지 본체로 회복할 수 있는 구체적 실천방법을 「古本大學全解」에서 아래와 같이 서술한다.

성인의 뜻은 공자께서 네 가지를 끊으셨다(絶四)라는 뜻과 같다. 聖人이 聖人이 되는 바는 다른 것이 아니라 ‘毋意’하여 명덕을 밝게 하는 것뿐이다.<sup>209)</sup>

이 문장에 의하면 ‘誠意’는 ‘나쁜 생각이나 편협된 생각[惡念]’의 근원을 제거하는 공부로 규정할 수 있다. 聖人の 성스러움은 바로 ‘意’를 제거하여 내 마음 속의 ‘良知 본체’에 도달함으로써[至], 明德을 밝게 하는 것이다.

이러한 ‘意’에 관한 논리를 뒷받침할 근거로서, 『論語』 「子罕」 편의 ‘子絶四, 毋意, 毋必, 毋固, 毋我.’의 經文을 제시한다. 여기에서 공자는 ‘意’를 ‘私意’로 해석하였는데, 이를 근거로 『大學章句』의 ‘意’와 『論語』의 ‘意’의 정의가 다를 수가 없는 것이라고 단언한다. 자못 의미 있는 학설이다.<sup>210)</sup>

그런데 그는 「大學考」에서 ‘誠意’를 보다 구체적으로 ‘絶意’와 ‘毋意’의 두 영역으로 나누어 설명한다.

208) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 誠純一無雜, 眞實無妄之謂也. <중략> 省察克治其意念之所倚所雜, 復本來純一無雜之眞心, 此謂誠意.

209) 『藤樹先生全集』, 「古本大學全解」: 誠意之意, 與子絶四意同, 聖人所爲聖無他, 毋意而明德明而已.

210) “사실 ‘意’를 ‘私意’로 해석하는 것은 본래 육상산의 제자였던 楊慈湖가 처음 지적한 것으로, 그는 ‘意’를 당면한 현실에 집착하는 인위적이고 작위적인 의도로 규정하면서 그 근거를 『論語』에서 찾고 있다. 양기 또한 양자호의 ‘(意)不起說’을 수용하여 意를 부정적으로 파악하는 모습을 보인다. 그가 주장한 良知現成論은 頓悟와 같은 본체상에서의 공부만을 통해 가능하므로, 후천적인 공부로서의 誠意는 아예 배제시켜버리고자 했던 것이다. (정지욱, 『양명학에서의 意』, p396 인용 / 김길락, 『상산학과 양명학』, 예문서원, 1995, p.317 참조)

誠意에서의 意와 絶意에서의 意는 본래 다른 뜻이 아니다. 성인의 성인됨은 다른 것이 아니라, 오직 無意하여 明德을 밝히셨기 때문이다. 성인의 덕[聖德]에서는 본체 자연상에서 논지를 세우는 까닭에 毋意라고 말할 수 있다. 대인의 배움[大學]에서는 힘써 행하는 공부상에서 논지를 세우기 때문에 誠意라고 말할 수 있다. 毋를 말하는 것은 성인의 일이요, 絶을 말하는 것은 병폐로 인해 誠意를 말하는 것이다. 211)

그에 의하면 聖人の 德을 말함에 있어서는 본체[≒자연]의 차원에서 논지를 세워야 하기 때문에 ‘毋意’로서 誠意를 설명한다. 그러나 『대학』의 공부 방법론 차원에서 誠意를 말하게 되면, 이것은 凡人에 해당되는 것으로서 ‘誠意’란 惡念의 근원인 意의 병폐를 단절시키는 것이 되어야 한다. 따라서 ‘絶義를 성실히 한다’는 맥락에서 ‘誠意’라고 표현해놓았다. 즉, ‘誠意’라는 것은 ‘絶意’를 통하여 ‘毋意’의 경지에 이를 수 있는 것으로 풀이하고 있다.

### 3. ‘意’에 대한 爲善去惡의 관점

주자 이래 ‘誠意’에서의 ‘意’에 대한 해석은 두 가지 경향으로 나뉘어져 왔다. 하나는 가치중립적인 ‘意’로서 ‘마음이 발동한 바[心之所發]이다’로 해석하는 것이고, 다른 하나는 가치부정적인 ‘意’로서 ‘毋意’로 해석하는 것이다. 212) 전자는 주자와 왕수인이 ‘格物’을 설명하면서 나온 개념이었으나, 후자는 육상산의 제자인 楊慈湖(1141-1226)가 『論語』를 근거로 해석한 것을 기초로 한다. 본고에서는 이러한 ‘意’의 두 가지 해석에서 출발하여, 정제두와 나카에 토슈의 ‘意’를 통한 실천 행위, 즉 성리학에서의 ‘공부’가 어떤 형태를 취하는지를 기술해 보았다.

먼저 정제두는 ‘意’의 일차적인 해석에 있어서 주자와 왕수인의 견해를 수용하여

211) 『藤樹先生全集』, 「大學考」: 聖德ニハ本體自然上ニ論ヲ立ル故ニ毋意トイヘリ。大學ニハ用力工程上ニ言ヲ立ル故ニ誠意トイヘリ。毋トイヘルハ聖人ノ事、絶トイヘバ病アルニヨツテ誠意トノ玉フ。

212) 한예원, 「熊澤蕃山の ‘誠意’說 - 中江藤樹와 비교하여」, 『양명학』제7집, 2002, p.207 참조

‘마음이 발동한 것[心之所發]’으로 표현하였다. 이는 가치중립적인 ‘意’라 할 수 있으며, ‘意’ 자체에는 善惡이 없고 마음이 발한 즉시 有爲로 인해 ‘意’에 善惡이 혼재될 수 있는 것으로 파악하였다. 따라서 그에게 있어 ‘誠意’란 곧 ‘意가 好善惡惡하는 행위를 할 수 있도록 바로잡는 공부’에 해당된다.

또한 Ⅲ장에서 살펴본 바와 같이 정제두는 인간의 마음[心]을 본체[體]와 작용[用]의 이중구조로서 파악하였는데, 이는 그의 ‘意’ 해석에 있어서도 일관되게 나타난다. 그는 ‘意’의 본체를 ‘知’, 즉 ‘心之本體’로 파악하여 意의 근원에 있어서는 오직 善만 존재하는 곳이지만, 發하는 과정(이미 發하였거나)에서는 有善有惡의 상태가 됨을 다시 한 번 강조함을 의미한다. 이는 정제두가 왜 ‘誠意’의 공부가 중요한지를 다시 한번 보여주는 중요한 지점이라고도 할 수 있다.

반면, 나카에 토주는 정제두와 달리 ‘意’를 ‘마음이 발한 바[心之所發]’로 풀이하지 않고, ‘마음이 기대는 바[心之所倚]’로 해석하고 있다. 이는 『論語』의 ‘毋意’에 근거한 가치부정적인 ‘意’이자, ‘意’ 자체에 惡念의 성격이 있는 것이기도 하며, 나아가 ‘私意’로 풀이될 수도 있다는 점이다. 그는 ‘意’를 ‘마음이 발한 바[心之所發]’로 가정하였을 때, ‘物’이 무슨 연유로 有善有惡의 상태가 되는지에 문제를 제기하며 논리를 전개한다.

그는 楊慈湖의 不起說을 근본으로 하는 왕기의 ‘意’에 대한 관점에 일견 가까워 보인다. 마음 안에 ‘善念의 근원’인 良知와, ‘만옥백악의 연원’이자 ‘惡念의 근원’인 ‘意’가 모두 존재해있다고 주장한다. 이를 통해 보면, ‘物’ 상에서는 ‘善念’과 ‘惡念’이 동시에 나타나게 되는 까닭이 마음이 發하는 과정에서 惡念의 근원인 意에 치우쳐서 발동되기 때문인 것으로 설명되어진다. 따라서 그에게 있어 ‘誠意’란, 마음이 ‘意’에 치우치지 않도록 ‘意’를 단절시켜[絕意] 나감으로써, 만물이 有善有惡한 상태가 되는 것을 방지하는 장치와 같다.

이처럼 정제두가 ‘意’의 본체론[知] 개념으로부터 ‘誠意’공부에 대한 해답을 내놓았다면, 나카에 토주는 ‘意’ 자체에 혼석과 기존 양자호와 왕기의 철리적 사유에 접근되어 있었음을 알 수 있었다.

□ [표9] 朱熹·王守仁·鄭齊斗·中江藤樹의 誠意 비교

	주희	왕수인	정제두	나카에 토주
誠	• 實	• 正	• 正	• 毋·絶
意	• 心之所發		• 心之所發 • 心の 本體가 發한 것  • 意: 好善惡惡	• 心之所倚 • 惡念의 근원  • 意: 有善有惡
誠意	• 誠, 實也. 意者, 心之所發也. 實其心之所發, 欲其一於善而無自欺也.  • 마음의 발하는 바를 성실히 하여 반드시 스스로 만족하고 스스로 속임이 없고자 하는 것		• 有爲로 인해 ‘有善有惡’한 상태가 된 意를 바로 잡는 것	• 惡念의 근원인 意를 단절하는 것
비고	• 誠意는 강조되지 않음 • 格物에 관심	• 物은 意의 주관적인, 지각한 사물이므로 意를 성실히 해야 함 • 후에 良知 강조	• 특징: 意의 본체(근원처)에 초점  • 意의 본체와 작용 구조	• 특징: 善念과 惡念의 근원처에 초점 • 특히 惡의 근원을 찾는 것이 특징  • 良知: 善念의 근원 • 意: 惡念의 근원

## VI. 結論

『大學』은 儒家 經書 가운데 政務에 관한 서적임과 동시에, 修己治人 덕목을 핵심적으로 보여주는 초보적인 책이다. 본래 『예기』의 한 편에 불과하였던 것이, 중국 남송대 朱熹의 『대학장구』로 탈바꿈되면서부터 일약 四書의 반열에 오른 고전이다. 이에 관하여 한국·중국·일본에서는 다양한 담론이 오갔다. 그러나 우리나라 유가경전 연구 현황에 따르면, 조선의 유자나 중국의 성리학자들이 『대학』을 연구한 성과는 不知其數라 할 정도로 방대한 선행연구가 있었다. 다만 일본 학자가 『대학』을 여하히 평가하였는지에 대해서는 그 빈도수가 적다. 본 연구는 기존의 『대학장구』에 異見을 제시하며 양명학적 세계관에 입각하여 경서 해석을 단행하였던 하곡 정제두를 선별하였고, 일본의 학자 가운데에서도 양명학적 학문관을 견지하였던 中江藤樹의 『대학』 해석을 비교·조망해봄으로써 18세기 전후의 사상사에 관한 연구를 단행하였다.

주지하시다시피 儒家의 經學觀은 경서 해석을 立論의 근거로 하여, 저마다 형이상학적 논리에 바탕을 두고 심성론과 경세론 측면으로 諸理論을 내세웠다는 점이 두드러진다.<sup>213)</sup> 이 가운데 『대학』은 성리학자들 사이에 있어서 ‘강령’과 ‘조목’에 대한 簡易直截한 해설을 시도한 바가 무수히 많다. 이에 따라 본 연구는 18세기 脫주자학 또는 反주자학, 또는 陽明學的 經學觀을 가지고 있었던 韓·日의 정제두와 나카에 토쥬가 『대학』이라는 경서를 어떻게 해석하였는지를 탐색한 것이다.

따라서 본고는 (i) 『大學』의 구성과 체제 및 『고본대학』과의 연계성, (ii) 三綱領에 대한 정의와 그들 상호간의 위계, (iii) 『大學章句』의 요체라 할 수 있는 ‘格物’과 ‘理’에 대한 異見, (iv) 『古本大學』과 『大學章句』의 분수령이 되었던 ‘誠意’에 대한 해석으로 영역을 구분하여 분석을 시도하였다.

본고 II장에서는 ‘정제두’와 ‘나카에 토쥬’가 왜 『대학』이라는 경서에 집중적인 관심을 표명하였는지를 역사적·사상적 배경을 중심으로 서술하였다. 당시 『大學章句』라는 경서의 위상, 그 위상에 미치지 못하였던 한계점에 대한 노정을 찾아내어, 변화하고 있는 현실사회에 대한 대처능력을 찾아보고자 하였다.

정제두와 나카에 토쥬는 대내외적으로 격동기라 할 수 있는 17~18세기를 맞이하면

---

213) 황준걸 저, 이영호 역, 『일본 논어 해석학』, 성균관대학교 출판부, 2011, p.50 참조

서, 주변의 반대와 질타를 무릅쓰면서까지 양명학에 발을 디뎠던 절박한 심정을 드러내었다. 이 두 인물은 모두 儒學[性理學]을 공부하는 과정에서, 초창기 때에는 주자학에 傾倒되었다가 추후 陽明學으로 전환하였다는 점이 특징이다. 그 논거가 가장 확실한 것이 바로 『대학』에 대한 해석의 견해 차이였다. 정제두는 기존 조선의 성리학자들에서 찾아볼 수 없을 정도로 『대학』에 대한 치밀하고도 섬세한 구조체제를 밝혔다. 또한 나카에 토쥬 역시 인생의 대부분을 주자학에 쏟았을 정도로 格法主義者였지만, 만년에 이르러 『대학』에 관한 한 권의 『古本大學全解』라는 독창적인 ‘註解書’를 완성해내면서 양명학으로 치중되는 경향을 보인다.<sup>214)</sup>

제Ⅲ장에서는 이들 두 인물이 三綱領을 어떻게 정의내리고 있는지를 분석하였다. 정제두는 明明德과 親民이 날줄에 해당하는 ‘經’으로 보았고, 止於至善을 씨줄에 해당하는 ‘緯’로 보면서, 이들 상호 간의 관계를 經緯說로 일축하였다. 그러면서도 그는 ‘親民’에 관한 주희의 新民說을 반대하며 왕수인의 親民說에 동조하는 경향을 나타내었다. 나카에 토쥬는 삼강령 가운데 오직 ‘明明德’만이 중요할 뿐, ‘친민’과 ‘지어지선’은 명덕이 구현되는 작용[用]의 세계에 불과하다고 단언한다. 즉 ‘明德’은 인간이 태어나면서부터 갖게 되는 순수본연의 마음[本體]에 해당되는 것으로서, 인간은 이 본체인 ‘명덕’만을 여하히 밝혀내느냐가 관건이라는 것이다. 결국 ‘명덕을 밝혀내는 明明德은 마음의 본체이며 선악시비를 판단하고 실천해낼 수 있는 요체’이기 때문에, 이의 발현만이 핵심부분에 해당된다. 이것은 왕수인 사후 일어났던 양명 좌·우파 가운데 ‘왕기’를 중심으로 하는 現成良知論에 근접하였다고 소결지을 수 있었다.

제Ⅳ장 및 제Ⅴ장에서는 이 두 사람이 『대학』 해석에 있어 각각 어떠한 변용과 차이가 있었는지를 기술하였다. 주희가 강조한 格物이 갖는 한계, 그리고 『고본대학』으로 回歸하여야만 하는 당위적 이유, 무엇보다 ‘誠意’를 『대학』의 第一義로 삼아야만 했던 이유에 대해서도 언급하였다. 그러나 물론, 정제두와 나카에 토쥬의 ‘격물’과 ‘성의’에 대한 해석과 단상에는 차이점이 있었다. 그리고 ‘誠意’ 공부를 비교하는 과정에서, 왕수인 사후 일어났던 ‘양명좌파’와 ‘양명우파’의 주요 논점이 이들 두 사람과 관계될 수 있는 개연성에 대해서도 探討해 보았다.

214) 본고에서 이미 밝힌 바 있지만, 나카에 토쥬는 양명후학 가운데 왕기를 중심으로 하는 양명 좌파의 성향을 띄고 있다.

그러나 무엇보다도 이들 주장 가운데 합치되는 점이 있다면, 주희가 ‘格物致知’說을 내놓음으로써 성리학 측면에서는 대단한 획을 그었다고 평가할 수는 있겠으나, 逆으로 보면 그는 ‘格物致知’ 학설에 큰 비극을 가져오기도 하였다는 점이다. 즉, ‘격물’을 외적 공부에 결부시키고, ‘치지’를 내적 공부로 귀결시키려는 과정에서 ‘認識知(존재론적 앎)’와 ‘道德知(가치론적 판단력)’에 대한 엄격한 구분이 형성되었다는 점이다. 결국 주희의 ‘격물치지’는 사물에 이미 내재되어 있는 ‘物理’를 인간의 ‘도덕성’으로 끌고 들어오려는 데에서부터 존재[所以然]와 가치[所當然]의 뒤틀림 현상이 발생하게 되었다. 즉, ‘존재론적 인식知’와 ‘가치론적 도덕知’의 合一을 ‘격물치지’를 통하여 찾으려 하였다는 점이다.

이에 반하여 ‘鄭齊斗’와 ‘나카에 토쥬’는 주희의 『大學章句』와 그의 ‘格物補亡章 134字’ 등의 補填을 비판하면서, 『古本大學』의 본래 취지가 인간의 덕성을 밝히려는 ‘尊德性’에서부터 출발해야 한다고 주장한다. 따라서 이 두 사람은 『대학』에서 표명하고자 했던 핵심[要諦]이 외적 사물에 대한 이치를 알아가는 ‘格物致知’ 내지는 ‘卽物窮理’의 방법론이 결코 아니라, 인간의 내재적 마음 [本體≒도덕知]과 그 마음이 발현 [用]되었을 때, 과연 이 ‘良知’가 순수한 善의 세계로 나타나는 것인지 아니면 善惡이 혼재된 상태인지에 대하여 관심이 많았다. 이 저점에서 두 사람은 『대학』에서 말하는 ‘誠意’의 가치와 의미를 다르게 정의하는 것으로 나타난다.

## 참고문헌

### □ 원전 및 사전류

- 『經書』, 성균관대학교 대동문화연구원 영인본  
『霞谷集』, 국립중앙도서관 소장본, 1986  
『國譯 霞谷集』 (1),(2), 고전국역총서, 민족문화추진회, 1972  
『王陽明全集』, 상해고적출판사, 1992  
『儒教大事典』, 한길사, 2007  
『藤樹先生全集』, 弘文堂書店, 1976

### □ 단행본

- 가루베 다다시·가타오카 류 엮음, 고희탁·박홍규·송완범 역, 『교양으로 읽는 일본사상사』, 논형, 2010  
기나미 다쿠이치, 『中江藤樹私抄』 明德出版社, 2008  
마에다 스토무 저, 이용수 역, 『일본사상으로 본 일본의 본질』, 논형, 2014  
미나모토 료엔, 『도쿠가와 시대의 철학사상』, 예문서원, 2000  
다카하시 도루 저, 이형성 역, 『조선유학사』, 예문서원, 2001  
아라키 겐고 저, 김석근 역, 『불교와 양명학』, 1996  
이아미 준, 오자와 도미오 편저, 일본사상사학회 역, 『논쟁을 통해 본 일본사상』, 성균관대학교 출판부, 2001  
우치무라 간조 저, 조양욱 역, 『대표적 일본인』, 에크리, 2011  
이시다 이치로 저, 성해준·김영희 역, 『일본사상사의 이해』, 주식회사 J&C, 2004  
하우봉 외, 『에도시대의 실학과 문화』, 경기문화재단, 2005  
금장태, 『한국양명학의 쟁점』, 서울대학교 출판부, 2008  
김교빈, 『양명학자 정제두의 철학사상』, 한길사, 1995  
김교빈, 『한국철학 에세이』, 동녘, 2003

- 김기현, 『조선조를 뒤흔든 논쟁 (상),(하)』, 도서출판 길, 2000
- 김길락, 『상산학과 양명학』, 예문서원, 1995
- 김길락, 『한국의 상산학과 양명학』, 청계출판사, 2004
- 김세정, 『돌봄과 공생의 유가생태철학』, 소나무, 2017
- 김세정, 『왕양명의 전습록 읽기』, 세창미디어, 2014
- 김세정, 『왕양명의 생명철학』, 청계, 2006
- 김세정, 『양명학 인간과 자연의 한몸 짜기』, 문경출판사, 2001
- 김세정, 『양명학과 전덕홍의 양지철학』, 충남대학교출판문화원, 2013
- 김세정, 『한국 성리학 속의 심학』, 예문서원, 2015
- 김수중 외, 『강화학과 연구 문헌 해제』, 인천학연구원, 2007
- 김용재 외, 『강화양명학(1),(2),(3)』, 한국학술정보, 2008
- 김재영, 『한국사상 오디세이』, 인물과 사상사, 2004
- 김현구 외, 『동아시아 세계의 일본사상』, 동북아역사재단, 2009
- 노사광 저, 정인재 역, 『중국철학사』, 탐구당, 1987
- 송하경 외, 『한국성리학과 열린 사유』, 2007
- 윤사순, 『한국유학사상론』, 예문서원, 2002
- 이상호, 『양명우파와 정제두의 양명학』, 해안, 연세국학총서 100, 2008
- 이종우, 『한국철학사』, 이담북스, 2011
- 임선영 외, 『한국철학, 화두로 읽는다』, 동녘, 1999
- 최석기 외, 『조선시대 大學圖說』, 보고서
- 최석기, 『조선시대 大學章句 개정과 그에 관한 논변』, 보고서, 2012
- 최재목, 『동아시아 양명학』, 예문서원, 1996
- 최재목, 『동아시아 양명학의 전개』, 정병규에디션, 단행본, 2016
- 현상윤 저, 이형성 교주, 『풀어 옴긴 조선유학사』, 현음사, 2003
- 황갑연, 『왕양명 철학』, 서광사, 1996
- 황의동, 『기호유학 연구』, 서광사, 2009
- 한국사상연구회 편저, 『조선유학의 학파들』, 예문서원, 1996
- 한국사상연구회 편저, 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2002
- 한국철학사연구회, 『강좌 한국철학』, 예문서원, 1995
- 한국철학사연구회, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 예문서원, 1995
- 한국사상연구소, 『자료와 해설, 한국철학사상』, 예문서원, 2001

## □ 박사학위 논문

- 박연수, 「霞谷 鄭齊斗의 思想에 있어서 人間理解에 관한 研究」, 成均館大學校 大學院, 1990
- 김교빈, 「霞谷哲學思想에 관한 研究-存在論·人性論·社會意識에 대한 구조적 이해를 중심으로」, 성균관대학교, 1992.7
- 전택원, 「霞谷 鄭齊斗의 心體에 관한 연구」, 고려대학교, 1995
- 傅濟功, 「霞谷哲學 研究」, 성균관대학교, 1999
- 김용재, 「霞谷 鄭齊斗의 四書 經說 研究」, 성균관대학교, 2001.12
- 이상호, 「鄭齊斗 陽明學의 陽明右派의 特徵」, 계명대학교, 2004
- 민혜진, 「鄭齊斗의 誠 思想에 관한 研究」, 부산대학교, 2005
- 이용수, 「토쿠가와(德川)시대 前期, 日本 儒學의 『大學』觀 研究 - 藤原惺窩·林羅山·山崎闇齋·山鹿素行·伊藤仁齋·荻生阻徠를 중심으로」, 연세대학교, 2007
- 이은용, 「하곡 정제두의 經世論에 나타나는 행정학적 의미와 해석」, 인천대학교, 2010
- 김진성, 「晦齋 李彦迪의 哲學思想 研究 -『大學章句』改訂을 중심으로」, 성균관대학교, 박사학위논문, 2010
- 김민재, 「하곡 정제두의 良知 개념에 대한 도덕 교육론적 해석」, 한국교원대학교, 2013
- 김미령, 「하곡 정제두의 실천적 마음공부론 연구」, 이화여자대학교, 2015
- 이남옥, 「霞谷學의 특성과 계승 양상」, 한국학중앙연구원, 2016

## □ 석사학위 논문

- 김진성, 「『대학』의 경전 해석학적 연구 -『대학장구』와 『고본대학』을 중심으로」, 성균관대학교, 석사학위논문, 2002
- 김현진, 「沙溪 金長生의 『大學辨疑』」, 경상대학교, 석사학위논문, 2006
- 박노홍, 「朱子の 格物致知에 관한 연구」, 동국대학교, 석사학위논문, 1986
- 이향미, 「朴世堂의 『大學思辨錄』 研究 -體制와 格物致知說을 中心으로」, 성균관대학교, 석사학위논문, 2004
- 임용진, 「茶山의 『大學公議』에 대한 研究 -朱子の 『大學章句』와의 比較를 中心으로」, 강원대학교, 석사학위논문, 1992

## □ 연구논문

- 김교빈, 「大學說을 통해 본 霞谷 鄭齊斗의 經學思想」, 『동양학국제학술논문집』, 제5호, 성균관대학교 대동문화연구원, 1995
- 김교빈, 「本體論과 心性論을 통해 본 주자의 格物致知 이해 -보편과 특수를 중심으로」, 『동양철학연구』 제6집, 1985
- 김교빈, 「霞谷 理氣論의 구조에 관한 연구」, 『유교사상문화연구』 제6호, 한국유교학회, 1993
- 김교빈, 「하곡 정제두의 주체성과 창조정신」, 『유학연구』, 제14호, 충남대 유학연구소, 2006
- 김기현, 「『대학』의 주석 및 이해와 송명 신유학의 가치 설정간의 관계에 관한 해석학적 연구 -주자학과 양명학을 중심으로」, 『동양철학연구』, 제26집, 2001
- 김길락, 「조선조 陸王學派의 학문과 학맥」, 『유학연구』 제14호, 충남대 유학연구소, 2006
- 김길락, 「한국양명학과 근대정신」, 『양명학』 제2호, 한국양명학회, 1998
- 김길락, 「霞谷의 철학사상」, 『중국철학』 제3호, 중국철학회, 1992
- 김세정, 「하곡 정제두의 생태의식」, 『유학연구』 제31호, 충남대학교 유학연구소, 2014
- 김세정, 「한국유학의 다양한 생태의식」, 『양명학』 제33호, 한국양명학회, 2012
- 김세정, 「양명 심학과 이황 심학 비교의 새로운 지평」, 『양명학』 제13호, 한국양명학회, 2005
- 김세정, 「한국양명학의 생명사상」, 『동서철학연구』 제39호, 한국동서철학회, 2006
- 김세정, 「서구의 환경철학과 왕양명의 한몸철학」, 『양명학』 제4호, 한국양명학회, 2000
- 김세정, 「왕양명 격물치지설의 변천 과정」, 『유학연구』 제3호, 충남대학교 유학연구소, 1995
- 김용재, 「韓國經學 研究에 있어서의 體人知 [Change] (體:정체성, 人:관계성, 知:창조적 지식 -'있어왔던' 경학 연구에서 '있어야 할' 경서 공부로-」, 『유학연구』 제34집, 충남대학교 유학연구소, 2016.2
- 김용재, 「조선시대 反양명학 문헌 조사 및 추출을 통한 양명학 비판 내용의 성향 분석과 反양명학 사조의 흐름에 나타난 특징 연구[2]」, 『양명학』 제40호, 한국양명학회, 2015.4
- 김용재, 「『霞谷集』 定本化 및 完譯과 譯註를 위한 선제적 검토」, 『양명학』 제40호, 2015.4
- 김용재, 「朴世堂의 『思辨錄·論語』에 대한 一考」, 『유학연구』 제29집, 충남대학교 유학연구소, 2013.12
- 김용재, 「韓國 儒教經典 定本化 事業의 意義」, 『유학연구』 제28집, 충남대학교 유학연구소, 2013.6
- 金容載, (中文版) 「韩国经学的研究倾向 -‘韩国经学协会’创立和研究活动为中心」, 『陽明學』 제33호, 韓國陽明學會, 2012.12

- 김용재, 「조선시대 反양명학 문헌 조사 및 추출을 통한 양명학 비판 내용의 성향 분석과 反양명학 사조의 흐름에 나타난 특징 연구[1]」, 『양명학』 제31호, 한국양명학회, 2012.4
- 김용재, 「畿湖陽明學 연구현황과 향후 전망」, 『유학연구』, 충남대학교 유학연구소, 2011.8
- 김용재, 「王陽明的教育思想和教育方法」, 『유학연구』 제20집, 2009.12
- 김용재, 「西崖 柳成龍의 陽明學 理解와 批判에 關한 考察」, 『양명학』 제23호, 한국양명학회, 2009.8
- 金容載, (中文版) 「朝鮮陽明學派的《論語》解釋 -以霞谷鄭齊斗的《論語說》爲中心」, 『양명학』 제22호, 한국양명학회, 2009.4
- 김용재, 「陸·王의 心學 體系 比較 -心即理와 格物致知를 中心으로」, 『양명학』 제19호, 한국양명학회, 2007.12
- 김용재, 「霞谷과 陽明의 良知[心]」, 『한국사상과 문화』 제36집, 한국사상문화학회, 2007.12
- 김용재, 「儒敎思想和 關連한 漢字漢文 입력자료 誤謬」, 『한문교육연구』 제25호, 한국한문교육학회, 2005.12
- 김용재, 「儒敎의 宗教性과 道德性」, 『한국사상과 문화』 제31집, 한국사상문화학회, 2005.12
- 김용재, 「韓國陽明學 연구현황과 새로운 모색 -江華學 연구의 필요성과 접근방법을 중심으로」, 『양명학』 제14호, 한국양명학회, 2005.7
- 김용재, 「하곡 정제두의 體用論 분석 -良知體用圖를 중심으로」, 『동양철학연구』 제40집, 동양철학연구회, 2004.12
- 김용재, 「朝鮮時代의 儒敎敎育 -‘知識敎育’과 ‘全人敎育’을 중심으로」, 『한국사상과 문화』 제26집, 한국사상문화학회, 2004.12
- 김용재, 「東洋思想과 보편주의 가치관 -‘調和’와 ‘中庸’을 중심으로」, 『유교사상연구』 제20집, 한국유교학회, 2004.2
- 김용재, 「霞谷 鄭齊斗의 心善·性善 合一 논증 -『霞谷集』의 「孟子說」을 중심으로」, 『양명학』 제10호, 한국양명학회, 2003.8
- 김용재, 「王陽明의 經學觀」, 『동양철학연구』 제33집, 동양철학연구회, 2003.6
- 김용재, 「仁의 도덕개념과 儒家 윤리학적 함의 -『論語』를 중심으로」, 『동양철학연구』 제34집, 동양철학연구회, 2003.6
- 김용재, 「陽明學의 형성과정에 대한 역사 철학적 고찰 - 明과 朝鮮의 思想史를 중심으로」, 『한국철학논집』 제12집, 한국철학사연구회, 2003.3
- 김용재, 「退溪의 陽明學 批判에 關한 高찰」, 『양명학』 제3호, 1999
- 김윤경, 「王陽明의 ‘四句敎’에 대한 鄭齊斗의 견해」, 『陽明學』, 제27호, 2010

- 박홍식, 「陽明의 良知說과 霞谷 鄭齊斗의 生理說 비교 연구」, 『유교사상연구』 제4·5집, 한국유교학회, 1992
- 宋靜淑, 「韓國에서 『大學章句』의 受容과 展開樣相」, 『서지학연구』, 제5·6집, 1990
- 송휘질, 「日本 近世思想의 展開」, 한국일본사상사학회, 제1집, 1999
- 유소영, 「백호 윤희의 『大學』 해석의 실천 지향적 성격 연구 - '格物致知說'을 중심으로」, 고려대학교, 석사학위논문, 2011
- 유철호, 「霞谷 鄭齊斗의 「大學說」에 관한 고찰」, 『陽明學』, 제5호, 2001
- 안은수, 「朱熹의 『大學』 이해 - '장재'와 '정이'의 영향에 주목하여」, 『東洋哲學研究』, 제15집, 1995
- 안재순, 「17세기 韓·日 儒者의 反朱子學的 『大學』觀 - 白湖·西溪·이토진사이(伊藤仁齋)·오구소라이(荻生阻徠)의 『대학』 해석을 중심으로」, 『東洋哲學研究』, 제48집, 2006
- 안병걸, 「백호 윤희의 실천적 경학과 그의 사회정치관」, 『大東文化研究叢書』, 제16집, 1998
- 안병걸, 「서계 박세당의 독자적 경전해석과 그의 현실 인식」, 『大東文化研究叢書』, 제16집, 1998
- 이동희, 「주자의 『大學章句』 대한 연구 - 格物說을 중심으로」, 『東洋哲學研究』, 제2집, 1981
- 이동희, 「朱子の 大學章句에 대한 辨證 研究」, 『民族文化』, 제9집, 1983
- 이지형, 「茶山의 『大學』觀과 『大學』新註釋」, 『東洋學 國際學術會議論文集』, 제5집, 1995
- 伊香賀 隆, 「中江藤樹の「明明徳」について」, 『東洋大学中国哲学文学科紀要』, 제 21집, 2013
- 임옥균, 「주자와 일본 古學派의 『大學』 해석」, 『東洋哲學研究』, 제61집, 2010
- 정지욱, 「나카에 토쥬(中江藤樹)의 '誠意說' - 왕일암·유종주의 '誠意說'과의 비교를 통하여」, 『철학논집』, 제29집, 2012
- 정지욱, 「양명학에서의 '意' - 良知와의 관계를 중심으로」, 『陽明學』, 제20호, 2008
- 최석기, 「退溪의 『大學』 解釋과 그 意味」, 『퇴계학과 유교문화』, 제36집, 2005
- 최재목, 「'강화양명학' 연구를 위한 기초자료 정리 - 관련 주요 문화사적 도표, 연표를 중심으로(江華陽明學研究のための文化史資料 - 主要文化史的圖表·年表中心)」, 『양명학』 제16호, 한국양명학회, 2006
- 최재목, 「박은식의 양명학과 근대 일본 양명학과의 관련성(朴殷植と近代日本陽明學との關聯性について)」, 『일본문화연구』 제16호, 2005
- 최재목, 「心学の東アジア的展開(심학의 동아시아적 전개)」, 『일본문화연구』 제42호, 2012
- 최재목, 「朝鮮에서 朱子 『大學章句』에 대한 한 挑戰 - 盧守愼의 『大學集錄』을 中心으로(朝鮮における朱子『大學章句』に?する一挑 - 盧守愼の 大學集錄を中心として)」, 『양명학』,

- 제27호, 한국양명학회, 2010
- 최재목, 「동아시아의 양명학에서 體用論이 갖는 의미(東アジアの陽明學における體用論の持つ意味)」, 『양명학』 제9호, 한국양명학회, 2003
- 최재목, 「退溪의 陽明學觀에 대하여」, 『퇴계학보』 113집, 이황학연구원, 2003
- 최재목, 「한국의 양명학 연구에 대한 회고와 전망」, 『철학회지』 제21집, 영남대 철학연구회, 1997
- 최재목, 「양명학의 한국적 변용」, 『철학논총』 제10집, 영남철학학회, 1994
- 최재목, 「傳習錄에 대하여」, 『양명학』 제3호, 한국양명학회, 1999
- 피정희, 「尹鑄와 丁若鏞의 『大學章句』 해석에 대한 비교 연구」, 『漢文古典研究』 제2집, 1990
- 한예원, 「유교경전해석학 -『大學』의 해석학적 접근 -日本 儒者の『大學』 수용과 해석에 관하여」, 『東洋哲學研究』, 제 63집, 2010
- 황갑연, 「21세기 유가철학의 발전 방향」, 『동서철학』 제12집, 한국동양철학회, 2000

## **Abstract**

# A Comparative Analysis of Jeong Je-du and Nakae Toju's Interpretation of the Great Learning

You, Jeong-Yeon

Department of Chinese Classics  
Graduate School of Sungshin Women's University

The purpose of this paper is to identify the ideological systems in both Korea and Japan since the 17th century. Especially after the war, Korea and Japan were in a very difficult situation because of the social confusion caused by the influx of movement toward modernization.

At that time, Zhu Xi's Neo-Confucianism was the mainstream a in two countries. Therefore, the intellectuals of the two countries tried to overcome the turbulent social phenomenon through the new values - Yangming's Neo-Confucianism.

Since Jeong Je-do and Nakae Toju are evaluated as the founders of Yangming's philosophy in Korea and Japan respectively, they set a turning point in Korean history and Japanese history.

Confucians at the time started argument from the hermeneutical point of view of the Confusian classics. Therefore, this study will select two people, Jeong Je-do and Nakae Toju, who showed the most remarkable

difference against the existing Confucians among the understanding of "the great learning" in 17th century Joseon dynasty and Japan.

This study is divided by : (i) the structure of *the Great Learning*, and the relationship between the old version of *the Great Learning*, (ii) the definition of "the three guidelines(三綱領)" and relationship among them, (iii) the understanding of "correcting affairs and realization of original knowledge(格物致知)" (iv) the analysis of "making one's intentions sincere(誠意)".

About the original text of *the Great Learning*, Jeong Je-do and Nakae Toju both considered "the old version of *the Great Learning*(古本大學)" as the original editio , not Preface to Commentary on *the Great Learning*(大學章句), arranged by Zhu xi. As for the author and structure of *the Great Learning*, they both criticized the Zhu xi's th and agreed with Wang Yangming's opinion.

Jeong Je-do regarded "making bright virtue brilliant(明明德)" and "having affection for the people(親民)" as "vertical line(經)", and "coming to rest in the highest good(止於至善)" as "horizontal line(緯)", which is his own unique theory of the three guidelines of *the Great Learning*.

On the other hand, Nakae Toju affirms that only "making bright virtue brilliant" is the most important one among the three guidelines, and "having affection for the people" and "coming to rest in the highest good" are merely the world of 'function' in which "bright virtue(明德)" is realized.

Both Jeong Je-do and Nakae Toju accept Yangming's interpretation of "Ge-wu(格物)" - correcting affairs(正物), however, the understanding about "zhi-zhi(致知)" differs from Zhu xi and Wang Yangming. Jeong Je-do only regards "Liangzhi(良知)" as "moral nature of human beings -

the ability to recognize and judge morality(道德知)". On the other hand, Nakae Toju understands "Liangzhi(良知)" as "mind of knowing right from wrong(是非之心)". Therefore, the human behavior is regarded that Liangzhi is immediately revealed to reality.

They also sought to find answers to "making one's intentions sincere(誠意)" by identifying the origin of good and evil.

Jeong Je-do accepts the interpretation of the "intention" of Zhu xi and Wang Yangming, which means "making one's intentions sincere". On the other hand, Nakae Toju regarded "Intention(意)" as "the source of all desire and all evil". Therefore, he perceived 'making one's intentions sincere' as "cleansing one's self of something problematic(絕意)" or "desire that must be cut from human mind(毋意)."

Through the above steps, the study compared the Jeong Je-do and Nakae Toju, who are the two representative Wang Yangming scholars of Korea and Japan. I hope that this paper will be of some help in the study of Wang Yangming's philosophy in the future of the three East Asian countries.

**【keyword】** the Great Learning, Neo-Confucianism, Zhu xi, Wang Yangming, Jeong Je-do, Nakae Toju