

양지 귀적과 사상연구 (2)

- 나홍선의 수섭보취론(收攝保聚論)

鄭仁在*

<목 차>

1. 나념암의 생애와 사상
2. 욕심을 없애고(無欲), 조용함을 주제로 삼아(主靜)성인이 되는 길
3. 현성양지설에 대한 비판과 양지귀적설로의 회귀
4. 수섭보취설(收攝保聚說)과 철오인체(徹悟仁體)의 체험
5. 마무리

1. 나념암의 생애와 사상

앞서 연구한 섭쌍강의 영향을 받아서 양지 귀적론에 동조한 주장한 인물이 바로 나홍선(羅洪先)이다. 그는 명나라 효종 홍치17년(1504)에 태어나서 세종 가정 43년(1564)에 세상을 떠났다. 황종희의 《명유학안》에 의하면 “호는 념암(念庵)이고 자는 달부(達夫)이며 강서 길수현(吉水縣) 사람이다. 선생은 어려서부터 단정하고 진중하였으며 다섯 살 때에 꿈에 거리를 시끄럽게 다니는 사람들에게 크게 소리치며 “너희들이 왕래하는 것은 모두 나의 꿈속에 있다”고 하였다. 깨어나 그의 어머니 이(李)의인에게 말하였다. 이는 사람은 그가 세속의 보통사람(埃壘人)이 아님을 알았다. 열한 살 때 고문(古文)을 읽고 감격하여 나일봉(羅一峯)의 사람됨을 사모하였다. 즉 성학(聖學)에 뜻을 가지고 있었다¹⁾.

* 西江大 哲學科 名譽教授

1) 黃宗羲, <江右王門學案 3>, 《明儒學案》 卷18, 445쪽

넘암이 열다섯 살 때에 왕양명이 장주 개부에서 강학하였다. 그의 마음은 그 곳을 향하였다. 《전습록》출간에 따라서 부지런히 틈을 내어 손으로 그것을 베껴서 완미하며 읽었다. 마침내는 잠을 자지 않고 밥 먹는 것도 잊었다. 바로 양명 있는 곳으로 가서 수업을 받고자 하였으나 아버지가 안 된다고 하여 중지하였다.”²⁾

스물두 살 때(가정2년; 1523) 향시에 합격하였으나 아버지의 병환으로 인하여 회시(會試)를 그만 두었다. 그리고 같은 읍에 사는 이중(李中 號 谷平)을 스승으로 섬기었다. 스물다섯 살 때 같은 군의 강우왕문(江右王門) 학자 황굉강(黃宏綱), 하정인(何廷仁)을 스승으로 섬기었다. 이때부터 날마다 왕양명의 ‘치지’의 의미를 연구하였다.

스물여섯 살 때(가정 8년; 1529) 진사 시험에 일등으로 합격하였다. 외삼촌 태복 증직(曾直)이 소식을 듣고 기뻐하면서 이렇게 말하였다. “다행히 나의 조카가 이 큰 일을 해 내었구나” 선생은 이렇게 대답하였다. “대장부의 사업은 더욱 많고도 큰 곳에 있는데, 이렇게 3년에 한번 씩 나오는 사람을 어찌 큰 일로 삼기에 넉넉하겠습니까?”

한림(翰林) 수찬(compiler)을 제수 받고 다음해 고향으로 돌아갔다. 부친의 상을 당하자 중문 밖에 려막(廬幕)을 짓고 흙 돌을 베개로 삼으면서 야채로 된 음식만 먹었다. 방에 들어가지 않은 것이 3년이였다. 이어서 모친의 상을 당하였다 뒤의 거상(居喪)도 앞의 상(喪)과 마찬가지로 하였다. 서른 살 때(가정12년; 1533) 경연관(經筵官)에 충임(充)되었다.

서른여섯 살 때(가정18년; 1539) 춘방(春坊) 좌찬선(左贊善; senior director of instruction and adjutant) 관직을 받았다(召拜). 남도를 지나며 왕기(王畿)와 여러 왕양명 문하의 학자들을 만났다. “질 의와 변론이 날마다 싸여갔다. 대체로 모두 무욕이 주제가 되었다.”³⁾ 태주로 달려가 왕간(王艮)을 방문하였다. 왕간은 그를 위하여 ‘자기를 바르게 하면 사물이 바르게 됨을 논함’(論正己物正)을 설명하였다. 넘암은

2) 胡直, <羅念庵先生行狀>, 《衡廬精舍藏稿》卷23.

3) 耿天台先生文集 卷14 羅念庵先生傳 “質辨累日 大都主無欲旨”.

스스로 이렇게 말하였다 “날마다 심재의 말을 들었으나 모조리 다 알아 차리지 못하였다. 이 대목에 이르러 오히려 시원하게 북치고 춤출 듯이 기쁜 곳이 있었다.”⁴⁾

서른일곱 살 때(1540) 북경에 도착하였다. 임금은 거의 조정에 어거하지 않았다. 선생과 사간원(censor) 당순지(唐順之) 교서(corrector) 조시춘(趙時春)이 그 해 초하루 초청을 받아서 왔다. “날마다 서로 기약하기를 천하를 자기임무로 삼기로 하였다. 조정 안에서나 밖에서 모두들 특이하게 칭찬하며”세 분의 한림이라 하였다⁵⁾

같은 해 겨울 황태자가 문화전(文華殿)에 어거하였고 백관의 조례 축하를 받았다. 임금이 말하였다. “짐은 바야흐로 병이 들었다. 어떤 사람들은 황태자가 조정을 다스리게 하고 싶을 것이며 반드시 임금의 아버지가 일어 날 수 없을 것이라 생각할 것이다.”⁶⁾ 그리하여 그는 ‘동궁의 일’을 상소한 것으로 인하여 모두 관직을 박탈당하고 일반 백성이 되었다. 날마다. 추수익 구양 덕 섭표 등과 모여서 강학을 하였다. 그러나 “언사(言詞)로 남을 앞선 적이 없었다.”⁷⁾

서른아홉 살 때(가정21년 ; 1542) 비로소 섭표의 ‘귀적’론을 들었다.

마흔 두 살 때(가정24년 ; 1545) 비릉(毗陵)에 가서 당순지를 방문하였다. 당순지는 스스로 넓고 크다는 점에서 홍선만 못하다고 하여 “념암의 학문은 공평하고 정당하다(平正).”⁸⁾고 칭찬하였다. 당시 왕기는 “양지는 바로 그 자리에 넉넉하게 갖추어 있다.”고 주장하였다. 념암은 그 말을 듣고 다음과 같이 비평하였다 “세상에 어찌 현성 양지란 것이 있겠는가?”⁹⁾

마흔 일곱 살 때(가정29년 ; 1550) 섭표를 위하여 《곤변록》서문을 지었다. 섭표의 설에서 스스로 일견기를 “처음에 속 시원하게 의심나는 데가 없었다. 얼마 안 있어 황홀하게 만나는 곳이 있었다. 오래되니 너무 넘쳐흘러 버릴 수가 없었다”¹⁰⁾고 하였다.

4) 위와 같음.

5) 위와 같음. “日相期許 以天下自任 中外咸稱異之曰 三翰林云”

6) 黃宗羲, <江右王門學案 三>, 《明儒學案》 卷18, 445쪽.

7) 耿天台先生文集 卷14, 羅念庵先生傳 “未嘗以言詞先人”

8) 위와 같음. “念庵之學正平”

9) 《明史》 本傳 “世豈有現成良知者哉?”

선 두 살 때(가정34년 ; 1555) 왕기와 초(楚)에 노닐었으며 황피(黃陂) 깊은 산 속에 살면서 “조용함을 몸에 익히었다”(習靜). 일찍이 초중의 왕문(王門) 학자 장신(蔣信)에게 서신을 보낸 적이 있다¹¹⁾.

선 다섯 살 때(가정37년 ; 1558) 엄숭(嚴嵩)이 재상相)이 되어 당순지를 기용하여 병부주사로 삼고 다음으로 선생을 언급하였다. 선생은 필경의 뜻이 산림 속에 있다는 것으로 대답하였다. 순지가 억지로 하여 함께 벼슬로 나아갔다. 선생이 이렇게 말하였다. “이 세상일은 갑이 아니면 을을 하는데 내가 하고 싶은 바를 할 수 없는 것을 그대가 있어 그것을 하는데 어째서 만드시 내가 있어야 하는가?¹²⁾ 일찍이 석련동(石蓮洞)에 물러나 만년에는 대부분 동굴(洞)에서 살면서 노년을 마치었다.

예순 한 살 (가정43년 ; 1564)에 세상을 떠났다 룡경(隆慶) 개원 광록소경의 벼슬을 내려 주었다. 시호는 문공(文恭)이다¹³⁾ 저작은 《나념암선생집》13권이 있다.

이와 같이 길게 그의 생애를 소개한 것은 그의 삶이 곧 그의 철학사상이기 때문이다. 그의 삶에 대한 이해가 없으면 그의 철학 사상도 이해하기 어렵다. 후외려(侯外慮)등은 다음과 같은 세 가지 특징을 들어 그의 사상을 종합적으로 설명하였다. 첫째 위에서 본 바와 같이 그는 여러 스승에게서 학문을 추구하였다는 것이다. 그는 왕학에 근본을 두고 또 강우 왕문학자를 스승으로 섬기었지만 주자학에 대하여도 사승관계를 맺은 적이 있다. 이것은 그의 학술사승관계의 다층면성을 보여 주고 있는 것이다. 둘째 그의 학문 범위는 당순지가 평한 것처럼 넓고도 크다. 그의 학문은 천문(天文), 지지(地志), 예악(禮樂), 전장(典章), 하거(河渠), 조항(漕餉), 변방(邊方), 전진공수(戰陣攻守)에서 음양(陰陽), 복서(卜筮), 산술(算術)등 자세히 연구하지 않은 곳이 없다. 셋째 벗들과 학문을 논하며 같음을 추구하면서도 다름을 보존하는 태도를 취하였다.(求同存異) 예를 들면 그는 왕기의 현성양지

10) 黃宗羲, <江右王門學案 三 困辨錄後序>, 《明儒學案》 卷18, 446쪽, “始而灑然無所疑 已而況然有所會 久而津津然不能舍”

11) 耿天台先生文集 卷14 羅念庵先生傳

12) 黃宗羲, <江右王門學案 三>, 《明儒學案》 卷18, 445쪽.

13) 黃宗羲, <江右王門學案 三>, 《明儒學案》 卷18, 445쪽.

설을 격렬하게 반대하였지만 만년에 이르기 까지 두 사람은 옛날처럼 사귀어 좋았다. 진구천(陳九川)과 체용적감(體用寂感)문제에서 이견이 있었지만 왕복서신을 통하여 논변을 하였다. 왕간의 “백성이 날마다 쓰는 것이 바로 도이다(百姓日用即道)”라는 설은 반대하였으나 “자기를 바로 잡으면 사물이 바르게 된다는(正己物正)”설을 받아 들였다. 이러한 그의 편협하지 않는 학문경향을 일러 당순지는 “공평하고 정당하였다”(平正)고 하였다. 위와 같은 것이 나념암의 학문을 하는 커다란 특징이었다.¹⁴⁾

나념암의 사상 형성과정에 대하여 호려산(胡慮山) “선생의 학문은 세 번 변하였다 글도 거기에 따랐다.”¹⁵⁾고 하였는데 후대 학자들은 거의 모구가 이에 근거하여 사상의 변천과정을 설명하였다. 이른바 세 번 변함(三變)이란 대체로 “열다섯 살에 사도(斯道)즉 성학에 뜻을 두기 시작하였고 양지학이 이미 유행하여 선생이 거기에 매혹되었다가 후회하면서 오로지 욕심을 없앤 뒤에 미묘의 경지로 들어갔다……이미 장년이 된 뒤에는 그 학문이 한결같이 무욕을 주로 하였으며 주장귀적을 들어 변론하고 대답한 것이 수천 마디 말이 되었다 이십여 년 힘써 실천한 뒤에 크게 깨닫고 힘차게 참으로 얻어 비로소 불혹의 경지를 스스로 믿었다. 그가 지은 《이단론》이 그 증거이다.”¹⁶⁾ 여기서 소년, 장년, 만년으로 나누어 그 학문의 특징을 논하였다.

《명유학안》도 역시 3기로 나누어 “선생의 학문은 처음에는 실천에 힘을 쏟았다. 중년에 적정(寂靜)에로 돌아가 포섭되었다. 그리고 만년에 인체(仁體)에 대하여 철저히 깨우쳤다.”¹⁷⁾고 하여 그의 학문특징과 내원을 설명하였다. 이것은 당학정(唐鶴征)과 이탁오의 삼분설을 그대로 계승한 것이기도 하다.¹⁸⁾ 후외려등도 역시 황중희 설을 따라 나념암의 사상을 3기로 나누어 설명하였다. 왕년에 그는 ‘지선지악’(知善知惡)의 양지설에 힘을 썼다. 이것이 실천에 힘을 쏟았다고 하는 것이다.

14) 侯外慮·丘漢生·張介之 主編, 《宋明理學史》 下卷, 人民出版社, 1987年, 315-316쪽.

15) 념암집 념암라선생문집서 참조.

16) 위와 같음.

17) 황중희, <강우왕문학안 삼>, 《명유학안》 권18, 446쪽.

18) 오진, 제4장 <나념암론> 《양명후학연구》, 상해인민출판사, 2003년, 209쪽.

그리고 그 뒤에 '수섭보취'를 공부로 삼는 '주정'설은 적정으로 돌아가 포섭되었다. 이것은 섭쌍강의 귀적설의 영향을 받아 전개한 이론이기도 하다. 만년 한 두 해에 수섭보취설의 치우침을 깨닫고 "성경(誠敬)으로 인체(仁體)을 간직한다."는 공부로 전향하였다는 것이다. 19) 이러한 구분은 언제가 초기이고 어느 때가 중년 또는 만년인지 알 수 없었는데 일본 학자 후쿠다(福田殖)는 3기설을 명확하게 나누어 23세에서 40세까지를 초기로 40세에서 52세 까지를 중기로 52세에서 61세 까지를 만기로 보고 있다. 20) 이와 달리 전명(錢明)은 4시기로 나누고 있다. 초기사상은 치허주정설, 중기사상은 양지현성설, 후기사상은 양지귀적설 만기사상은 경세치용설로 각각 자리 매김하였다. 21) 이렇게 4기로 보는 것은 나념암이 한때 왕기의 양지현성설을 받아들여 주장했던 시기를 따로 나누어 보았기 때문이었다. 나념암의 학설은 결코 한번 이루어지면 늘 불변하여 한 학파의 학설을 묵수하는 것이 아니라 위와 같이 여러 차례 변화였다. 그가 직접 왕양명이 가르침을 받지는 못하였으나 양명의 학설을 직접 들은 제자들과의 학문교류를 통하여 그의 학문을 발전시켜 나갔다. 특히 왕기와 섭쌍강의 사상의 영향이 가장 컸다 22). 따라서 그가 섭쌍강의 귀적설과 궤를 같이하고 있지만 늘 현성양지설을 의식하고 있었으므로 쌍강과 달리 자기의 독자적인 수섭보취설을 제시할 수 있었던 것이다. 이제부터 나념암의 사상을 주정무욕설과 이에 따른 현성양지설 비판 그리고 수섭보취론을 중심으로 논의를 전개하고자 한다.



19) 후외려·구한생·장계지 주편, 《송명리학사》 하권, 인민출판사, 1987년, 317쪽.

20) 오진, <나념암론>, 《양명후학연구》, 209쪽에서 재인용

21) 전명, <제2장 나념암사상적 변천시기대양명학적수정>, 《양명학적형성여발전》, 강소고적출판사, 2002년

22) 임월혜, <념암사상적중심과제여기사상적발전>, 《양지학적전절》, 대만대학출판중심, 2005년9월

2. 욕심을 없애고(無欲), 조용함을 주체로 삼아(主靜) 성인이 되는 길

명유학안에서 황중희는 “선생(님암)은 염계의 ‘욕심을 없애었기 때문에 조용하다.’(無欲故靜)는 취지를 성학(聖學)의 전통으로 삼았다”²³⁾고 하였는데 이것은 님암 학문의 특색을 잘 나타내 주는 말이다. 님암의 학문도 송명리학의 공통적인 목표인 성인이 되는 것이고 성인이 되려면 욕심을 없애는 무욕에 있다. 님암은 무욕의 경지에 도달 했는지 여부는 주로 주정(主靜) 공부를 어떻게 하였는가 하는 것과 밀접한 연관이 있다고 하면서 이렇게 말하였다.

여러 유학자들이 중주로 삼는 이는 염계이다. 염계는 성인을 배우는 것을 무욕에다 주력하였다. 여기에 어떻게 그 사이를 지리하고 뒤엎키게 한 적이 있었겠는가? 대체로 욕심이 있는지 없는지 홀로 아는 경지는 수시로 발현되고 수시로 깨닫는다. 다만 주정의 공을 가지고서 그것을 살피지 않았을 뿐이다. 참으로 그것을 살피면 본래 밖을 기다리지 않는다. ……그러므로 일찍이 성인이 되기를 바라면 반드시 무욕에서 시작되어야 하며 무욕을 추구하려면 반드시 조용함에서 시작해야 한다.²⁴⁾

님암은 성인이 되기를 바라면(希聖) 먼저 욕심이 없어야 하고(無欲) 욕심을 없애려면 조용함을 주체로 삼아야 한다.(主靜)고 하여 ‘주정’을 공부의 출발점으로 삼아야 한다고 생각하였다. 우리의 마음이 외물에 이끌려 묶이어서 버리지 않고 터럭 끝만큼의 인욕도 쉬이지 않게 되어야 비로소 ‘무욕’이라고 말할 수 있다. 나님암이 주정공부에 주력한 것은 ‘심체(心體)’의 체득에 관한 문제에서 나온 것이다. 이것은 진명수(陳明水)가 제출한 “마음에는 정해진 본체가 없다.”(心無定體)는 것을 반박하면서 나온 것이다. 님암은 이렇게 말하였다.

23) 황중희, <강우왕문학안 3>, 《명유학안》 권18

24) 《님암집》 권3, <答高白坪> 9쪽

보내오신 편지에는 “마음에는 일정한 본체가 없고 감응에는 정지된 기쁨이 없다”고 하였고 ‘마음에는 감응은 있지만 적연함이 없다’고 주장하였습니다. 이것은 귀인에게서 본심을 인식한 것입니다. 못난 제가 마음에서 그것을 체험하니 ‘마음에는 일정한 본체가 있으며 고요하여 움직이지 않는 것(寂然不動)’이 이것이라고 말 합니다. 감응에는 일정한 본체가 없습니다. 때때로 움직이고 때때로 조용한 것이 이것입니다. 마음의 본체(心體)는 오직 그 고요뿐입니다. 그러므로 비록 생각을 내고 앞을 발동하여도 보고 듣는 것으로 가리 킬(指) 수 없습니다.²⁵⁾ 여기서 알 수 있듯이 진명수가 마음의 감응을 본체로 보아 마음의 실체(心體)를 해체한(心無定體) 것에 대하여 감응에는 본체가 없고 오히려 마음에는 적연부동한 일정한 본체가 있다는 심정체론(心定體論)을 전개하였다. 이것은 섬쌍강의 ‘적연부동한 적체(寂體)를 심체로 본 귀적설과 서로 맥이 통하는 것이다.

념암이 생각한 마음의 본체는 과연 어떤 것인가? 그는 이렇게 말하였다.

무욕이란 것이 내 마음의 참된 본체이다. 천하에는 무엇으로도 그것을 높일 수가 없다. 이것을 따지고 따라가서 그것을 간직하며 비우고서 그것을 기른다. 만약 마음에 무욕의 본체가 없다고 주장하면서 천리와 인욕이 서로 섞인다고 의심한다면 지선(至善)은 끝내 도달 할 수 없을 것이다.²⁶⁾

‘무욕’은 ‘욕심을 없앤다.’고 번역할 때는 공부의 뜻이 드러나고 ‘욕심이 없다’고 번역할 때는 마음의 본체를 서술하는 것이 되어 무욕이란 낱말에는 본체론과 공부론 의미가 둘 다 들어가 있음을 알 수 있다. 본체에서는 천리와 인욕이 양립할 수 없음을 드러내는 것이기도 하다. 무욕의 본체는 심체가 순수한 천리이고 본래 지선(至善)하므로 도덕실천의 근거가 될 수가 있는 것이다.²⁷⁾ 념암이 이러한 지선한 무욕의 본체에 도달하기 위하여 또는 욕심을 없애라고 하였는데 그가 말하는 욕심은 무엇을 가리키는가? 념암은 이렇게 말하였다.

마음의 본체는 지선이다. 그러나 붙잡을(可執) 수 있는 아무런 선(善)도 없다.

25) 《념암문집》 권2, <答陳明水>

26) 《념암문집》 권8, <書馬種陽卷>

27) 임월혜, <나념암사상적완성>, 《양지학적전설》, 대만대학출판중심, 2005년 9월, 335쪽

이른바 선이란 저절로 명백하고 저절로 두루 펼쳐진 것이어서 옳은 것은 옳다고 알고 그른 것은 그르다고 안다. 배우지 않아도 해내고 생각하지 않아도 안다. 그것을 따를 뿐이다. 오직 이 위에 의지해 있으면서(依着) 어떤 것을 하면 곧 욕심이요 본체가 아니다. 명백함도 흥미해지고 두루 펼쳐진 것도 좁아진다. 따라서 옳고 그름도 잘못 판단하게 된다. 이것은 크게 서로 현격한 것이 생긴 것이 아니다. 다만 안배(按排)한 것과 안배하지 않은 것에 낙착되어 있을 뿐이다. 맹자는 '잊어버리지도 말고 조장하지도 말라'(勿忘勿助)고 말하였다. 조장은 본래 빨리 하고 싶은 욕심이다. 잊어버림도 어찌 그 마음을 쓰는 데가 없겠는가? 반드시 이끌린 데가 있을 것이다. 그러므로 귀, 눈, 입, 코, 사지의 욕망도 역시 욕심이다. 안배를 하는 것도 역시 욕심이다. 결국 안배는 자기가 있음(有己)에서 일어난다. 그러므로 욕심은 단지 하나의 근원일 뿐이다. 선생님께서 사특한 것을 물리치라고 말씀하신 것은 이것을 말씀하신 것이 아닐까요?28)

이 글에서 알 수 있듯이 념암이 말하는 욕심은 우리가 쉽게 알 수 있는 감각적인 욕망(이목구비 사체)을 가리킬 뿐만 아니라 비록 밖으로 형체를 드러내지 않았지만 마음을 비워서 사물에 응하지 못하고 인위적으로 안배하는 것도 역시 욕심인 것이다. 그리고 안배하는 것도 자기가 있음(有己)에서 기인한 것이다. 그러니까 욕심은 따지고 보면 하나의 근원인 '자기가 있다'(有己)는데 귀착된다. 그러면 자기가 있다는 것은 무엇을 말하는가?

념암에 의하면 '지향하는 곳이 있기만 하면 바로 욕심'이라는 명도에 가르침에 따라서 의념이 지향하는 곳은 감응에 따라 쉽게 움직이고 일상생활에서의 동정이 모두 의념이 아닌 것이 없다. 따라서 의념의 지향을 없애면 저절로 감응되어 심체가 아무런 간섭을 받지 않고 태연하게 된다29)는 것이다.

자기란 것은 바로 자기의 의념(意) 또는 자기의 욕심을 가리킴을 알 수 있다. 이것은 양명이 말하는 "선도 있고 악도 있는 것은 의지의 움직임이다."(有善有惡意之動)라는 경험적 차원의 개념이기도 하다. 념암은 이것을 세밀하게 분별하지 않고 같은 차원의 것으로 간주하였다. 따라서 이것을 '욕심의 뿌리'(欲根)라고 늘 말하였던 것이다30). 그의 공부 방법은 어떻게 이 욕심의 뿌리를 제거하여 무욕(無欲)

28) 《념암문집》 권2, <봉이곡평선생>제2서

29) 념암문집 권10, <跋通書聖學章後>

의 본체에 도달하려는 것이었다. 왕기가 념암에게 ‘스스로 어떠한 것을 믿는가? (自信如何)라고 질문하였을 때 념암은 욕심의 뿌리가 아직 끊어지지 않는다고 늘 대답하였다. 어째서 이렇게 ‘욕심의 뿌리를 끊어 버리는 것’(斷除欲根)은 쉽지 않을까? 념암에 의하면 그것은 자기에게 맡겨 버리자마자(方任己) 욕심이 되돌아와 함께하기(欲回互) 때문이라는 것이다.³¹⁾ 그리고 또 우리의 기질이 편중된 곳에서 오염된 습기가 쌓임으로 인하여 지선한 양지가 있는 그대로 드러나지 못하고 언제나 욕심과 함께 뒤섞여서 나온다. 그것은 ‘마치 기름이 밀가루에 들어간 것’과 같아(如油入麵) 아무리 욕심을 제거하려 하여도 그 뿌리가 남아 있다는 것이다.³²⁾ 이렇게 쉽게 느껴지지 않는 욕심의 뿌리는 또한 습기가 만들었다는 것이다. 념암에 의하면 우리 유학은 정통의 맥이 있어 일단 ‘참화’(攪和)와 관계되면(涉) 모두 무욕의 본체는 아니라는³³⁾ 것이다. 참화(攪和)는 서로 반대되는 것을 함께 얼버무린다. 어긋나는 것을 한데 합친다는 의미를 갖고 있다. 서로 반대되는 것은 인욕과 천리, 즉 양지와 욕심을 가리키는데, 양지가 욕심과 함께 얼버무려 나오면 자칫 인욕을 천리로 오인하는 수가 생긴다고 말 하였다. 그가 말하는 욕심은 크게는 명성이나 재화의 이익을 탐내는 데서부터 작게는 의견, 안배, 추측을 하는 자기가 생기는 것(有己)까지 모두를 가리킨다. 이런 것이 모두 욕심의 뿌리이며 이것이 우리의 마음속 깊이 잠복하게 된다는 것이다. 따라서 병이 난 뒤에 치료를 하는 것 보다 병이 생기기 전에 예방하는 것이 더 좋듯이 이미 욕심이 생기고 난 뒤에 이것을 제거하려는 것보다는 잠복한 욕심의 뿌리를 제거하는 공부가 더 중요하다는 것이다. 이처럼 욕심의 뿌리를 제거한 무욕의 본체는 념암이 도달하려는 최종 목표이다. 이곳에 도달하는 구체적 공부 방법은 무엇인가? 다시 말해 아무런 욕심이 없는 마음의 본체에 도달하기 위하여 욕심을 없애는 공부 방법은 무엇인가? 그것은 바로 앞에서 인용한 바대로 욕심을 없애려면(無欲) 조용함을 주체로(主靜) 해야 한다고 하였다.

30) 임월해, 제4장, 250쪽

31) 념암문집 권2, <答王西石> 참조

32) 념암문집 권8, <松原志暉>

33) 념암문집 권2, <答湛甘泉公>

‘조용함을 주제로 하고 표준을 세움’(主靜立極)은 엄계가 일찍이 이 말을 한 적이 있다. 이것은 엄계의 말이 아니다. ‘보이지 않고 들리지 않는데서 경계하고 두려워한다.’고 자사가 일찍이 말한 적이 있다. 보이지 않고 들리지 않는 것은 조용함(靜)이다. 미세하고 숨겨져 있지만 보이고 드러나는 것이다. 움직이지 않는 것이 아니다. 이것은 무욕의 본체이며 무극의 참됨이다. 커다란 변역(大易)은 그것을 거쳐서 낳고 낳는 곳이다. 어떤 물건(物)이 있어서 그것의 근원이 된 것이 아니다. 조용함은 움직임의 뿌리이다. 조용함이 움직임 가운데 있기 때문이다. 이것이 이른바 ‘움직이면서도 움직임이 없고 조용하면서도 조용함이 없다’는 것이다. 만물을 신기하고 묘하게 하는 것이다.³⁴⁾

이곳에서 념암은 ‘보이지도 않고 들리지도 않는’ 조용함(靜)을 무욕의 본체라고 말하였다. 그리고 그는 중용의 “그 보이지 않는 곳에서 경계하고 삼가며 그 들리지 않는 곳에서 두려워하라.”는 구절은 성학의 온전한 공로를 말한 것이다. 보이지도 않고 들리지도 않는 것은 마음의 본체이며 경계하고 두려워하여서 그것을 간직한 다. 이 마음은 언제나 머물러 있지만(止) 외물이 어지럽힐 수 없다. 본성을 따르는 길(道)이 나오는 것이다. 머물음(止)이란 꼭 알맞음(中)이다. 거기서 도가 나오고 조화가 달성된다.³⁵⁾고 해석하였다. 보이지도 않고 들리지도 않는다는 말은 형체나 소리로 추구할 수 없는 것이며 또한 언어와 귀절(言句)로 억지로 맞히는 것(億中)을 허용할 수 없는 것³⁶⁾이라고 념암은 말하였다. 사실 마음의 본체는 감각기관으로 볼 수도 들을 수도 없는 것이어서 형체나 소리로 나타낼 수가 없다. 이것을 조용함(靜)이라고 표현한 것이다. 이 조용함은 경험적으로 때때로 움직이기도 하고 때로 조용하기도 하는 상대적인 움직임과 조용함이 아니라 이것을 초월한 지극히 선한 본체로서 조용함(至靜)이기 때문이다. 다시 말해 본체로서의 조용함은 현상적으로 드러나는 움직임과 조용함을 다 포괄하고 있다. 따라서 본체로서의 조용함은 움직임의 뿌리가 되므로 움직이면서도 움직임이 없고 조용하면서도 조용함이 없다. 이것은 양지의 활동성(動)은 본체에서만 말 할 수 있을 뿐 현상에서는 찾을 수 없다는 것이기도 하다 이것은 양지의 활동을 현상에서도 찾으려는 현성

34) 념암문집 권3. <答董蓉山>

35) 념암문집 권8. <示楊生>

36) 념암문집 권3. <答馬鍾陽都憲>

양지설을 넘두에 두고 하는 말이기도 하다. 현상적인 움직임과 조용함을 초월한 절대적인 조용함을 주체로 삼는 주장(主靜)의 공부(工夫)가 넘암이 말하는 무욕과 서로 통하는 것이다.

무욕과 주장의 구체적인 내용은 무엇인가? 그것은 바로 ‘조용히 앉아있다’는 정좌(靜坐)이다. 넘암은 이렇게 말하였다.

조용히 앉아 이 마음을 거두어들인다(收拾). 이것은 아주 오랜 옛날(千古) 성학(聖學)이 시작을 이루고 마무리를 이루는 구절이다. 그러나 이 가운데는 분별(辨)이 있다. 정좌는 본심을 알아차린 뒤 뿌리 밑으로 작용하고 모두 의심을 만들지 않는다. 즉 움직임과 고요함, 나감과 들어움이 모두 귀착함(著落)이 있다. 조금이라도(分寸)해매지 않아야 비로소 방법을 아는 것이 된다. 그러나 조용한 가운데서 잘 얻어야 한다. 기질의 기틀(氣機)이 수렴되어 고요해 진 뒤에 비로소 아는 바가 생긴다. 그렇지 않으면 곧 들뜨고 거짓 가운데로 귀속하여 가버리는 것이다. 잡념이 있고 없음, 많고 적음은 마음을 안 뒤에는 이와 같은 견해를 만들지 말아야 한다. 37)

정좌 공부는 욕심을 없애는 도덕 수양에 필수적인 것이다. 넘암이 정좌는 본심을 알아야 한다고 했는데 그 이유는 그가 말하는 정좌와 불교나 도가에서 말하는 것과 구별하기 위한 것이었다. 다시 말해 정좌에 도덕수양의 의미를 적극적으로 부여한 것이다. 이러한 정좌를 통하여 기질의 기틀을 수렴하여 고요하게 만들어 본심을 알 수 있게 한 것이다. 넘암은 정좌하는 가운데서 번 밑 마음(本心)을 주체로 삼아 도덕주체의 자주성을 건립하고 동정출입이 법도를 벗어나지 않는 경지에 이르르게 한 것이다. 38) 넘암에게 ‘기질의 기틀이 수렴되어 고요해짐’(氣機斂寂)은 본심을 아는 기본적인 방법이다. 넘암은 본심을 아는 식심(識心)의 중요성을 강조하였다. 넘암의 주장, 무욕의 공부는 정좌를 통하여 마음의 본체인 도덕주체(良知) 즉 본심을 아는 공부임을 알 수 있다.

37) 넘암문집 권2, <答王有訓>

38) 임월혜, <나남암사상적완성>, 344쪽 참조.

3. 현성양지설에 대한 비판과 양지귀적설로의 회귀

마음의 본체(心體)에서의 공부를 강조하는 무욕 주장설은 자연히 마음의 작용에서의 공부하는 것과 현성양지를 비판적으로 보는 것은 당연하다고 할 것이다. 그러나 념암은 왕기와의 교류에서 현성양지설에서 적지 않은 영향을 받았던 것은 사실이다. 현성양지설은 양지본체의 도덕실천에서의 활동을 중시하는 것이며 양지가 현재 있는 완전 그대로 그 자리에서 자연스럽게 드러난다(當下自然呈現)고 하는 것이다. 따라서 현성이란 말은 '수증(修證)에 대하여 상대적으로 쓰인 것으로 양지 그 자체는 경험적인 공부 즉 수증을 기다리지 않고도 그 완전성이 그대로 드러난다는 말이다. 념암은 한 때 왕기등 여러 학자들의 영향을 받아 이렇게 말하였다.

나의 근일(近日)의 배움은 다른 것이 없다. 오직 시시각각으로 양지에 곧바로 맡기어서 얼어붙어 움직이지 않음을 본체로 삼으니 역시 진보 할 만 한 곳이 있음을 느꼈다. 그러나 념두(念頭)가 때로 다시 일어나서 총체적으로 편단(片段)을 이를 수가 없다. 간절 간절히 스스로 본체에서 공부를 한다고 주장한다.³⁹⁾

'양지에 곧바로 맡긴다.(直任良知)'는 말은 바로 왕기가 늘 사용하는 것이다. 이렇게 양지에 곧바로 맡길 수 있으면 지리(支離)한테 떨어지지 않게 된다. 념암은 "청하건대 형이 학문하는 까닭을 보여주어 나를 타락의 단계에 이르지 않게 하여 주십시오. 형의 부끄러움이 없는 벗이 되고 옛날의 헛된 사귀 같음이 없기를 바란다."⁴⁰⁾고 말하기도 하였다. 이것을 보면 분명 그가 왕기의 현성양지설에 매우 깊이 찬동하였음을 알 수 있다. 이러한 념암의 태도에 대하여 섹쌍강은 이렇게 평하였다.

39) 념암문집 권2, <여왕용계>.

40) 위와 같음.

달부(념암)의 초기 학문은 병통이 탈화용석(脫化融釋)의 너무 빠름을 추구하는데 있었다. 대체로 탈화용석은 원래 공부 가장 중요한 것이 아니다. 바로 공부가 익은 뒤의 경지이다. 그런데 빨리 그것을 추구하기 때문에 마침내는 양자호의 설에 들어가고 말았다. 현재 갖추어 진 것이 충분하다고 여기고 지각을 양지로 여긴다. 의지를 일으키지 않음을 공부로 여긴다. 초월적인 돈오를 즐겨워하고 견실한 고통을 낮게 여긴다. 헛된 견해를 숭상하고 기틀의 공(機功)을 생략한다. 스스로 비랑에서 손을 놓고 온 땅이 다 황금이라고 주장한다. 그리고 육경 사서에 한 글자도 의미에 맞은 적이 없다. 정혼(精魂)을 가지고 놀면서 자득한 것이라고 주장한다. 이렇게 한 것이 십년이였다. 41)

쌍강은 념암이 초탈한 경지에 빨리 들어가기를 추구하였기 때문에 마침내 양자호의 설에 들어가고 말았다고 하였다. 양자호는 육상산의 심학을 초월적으로 해석한 인물인데 여기서는 왕양명을 계승한 왕용계를 가리킨다. '현재 갖추어진 것이 충분하다(現在具足)는 말은 바로 왕용계의 현성양지를 가리키는 것이다. 이렇게 념암이 현성양지를 추구한 것이 10년이나 되었다는 쌍강의 말로 미루어 념암이 한때 왕기의 설을 믿고 따랐음을 알 수 있다. 위에서 조기학문이라고 하였는데 이 시기를 전명(錢明)은 념암사상의 중기로 보았다. 그러나 쌍강처럼 10년으로 보지 않고 그 절반 정도(5내지6년)로 보고 있다. 42) 여하튼 념암이 이렇게 왕기의 현성양지설의 믿었지만 얼마 안 있어 곧 이에 의문을 가지고 이렇게 말하였다.

이익과 욕심의 견고(盤固)함으로 인하여 그것을 막지만 오히려 막아내지 못할까(弗止) 두렵다. 그러나 욕심이 그 지각의 발동한 곳을 따르는 것을 심체라고 생각한다. ; 혈기가 들떠 올라가기 때문에 그것을 수렴하여도 오히려 안정되지 못할까 두렵다. 그러나 욕심이 그 의지가 가는 대로 맡겨 버리는 것을 공부라고 생각한다. 43)

지각이 발동한 곳(知之所發)이나 의지가 실행되는 곳(意之所行)은 현재를 가리

41) 《雙江集》 권8. <寄王龍溪 第2書>

42) 錢明, <羅念庵思想的演變及其對陽明學的修正>, 《陽明學的衍成與發展》, 江蘇古籍出版社 2002年, 192쪽.

43) 《념암문집》 권5, <하유기>

킨다. 이것을 심체 또는 공부라고 생각하는 것은 잘 못 되었다는 것이다. 념암은 또 이렇게 말하였다.

본체와 공부는 본래 합일 되어야 마땅하다. 원두와 현재는 끝내 모조리 같아지기 어렵다. 저는 평일 원두 본체의 견해를 지니고 있는데 드디어 일단 지각(知覺)의 유행에 맡겨 버리고 현재에서 공부를 지속하여 행하면 연적(淵寂)에 돌아감을 알지 못한다. 이 때문에 일생동안(終身) 전환을 하여도 마침내 이루는 바가 없다.⁴⁴⁾

양지 본체는 이미 적연부동한 면이 있는가 하면 동시에 발용 유행하는 면도 있다. 본체와 공부의 합일은 념암이나 왕기나 마찬가지로 이다. 원두와 현재는 하나이면서 둘이요 둘이면서 하나의 관계이다. 이 양자를 왕기는 하나로 본 반면에 념암은 같아지기 어렵다고 하여 분리 하였다. 념암이 어렵다고 본 이유는 본체 즉 원두에서 공부를 해야지 이미 이익과 욕심에 오염된 현재에서는 공부를 할 수 없다고 보았기 때문이었다. 그것은 쌍강과 마찬가지로 양지를 지각차원에 놓고 생각한데서 연유한 것이다. 그러므로 지각에서 공부를 하면 그 연원이 되는 고요함(寂然不動)으로 돌아 갈 수 없으며 따라서 드러난 현재에서 일생동안 공부를 하여도 아무런 성과가 없다고 보았던 것이다.

그는 양지현성설은 대체로 마음이 모두 이 생각(念)이라 일컫는다. 사실 이 때문에 그것은 방종하고 내키는 대로하는(放縱恣肆) 습관을 이루었다고⁴⁵⁾ 비평하였다. 왕기에 의하면 생각이란 지금의 마음 즉 현성양지를 뜻한다. 그런데 념암에 의하면 지금의 마음인 생각(念)은 방종하기 쉽고 이렇게 방종한데 맡겨 버리면 '이치와 욕심이 뒤섞여 버리는 것은 필연적이며 아무런 것도 이루어 질 수 없는 결과를 낳는다는 것이다. 그러므로 념암은 현성양지를 정면으로 비판하면서 이렇게 말하였다.

44) 황중희, 《명유학안》 권18, <념암논학서 답왕용계>, 오진의 저서, 《양명후학연구》 223쪽에서 재인용.

45) 《념암문집》 권3, <答陳明水>

세간에 어디에 현성양지가 있는가? 양지는 만 번 죽는 공부가 아니면 단연코 생겨날 수가 없다. 현성으로 얻을 수 있는 것이 아니다. 오늘날 사람이 양지를 현성으로 만들어 진 것으로 잘못 보았다. 치양지 공부를 하는 것을 알지 못하고 방종으로 내달려 쫓아가면서 그치고 쉽다. 일생을 아득하고 멍하니 보내니 어떤 성취가 있겠는가?……만약 수렴 정정(靜定)의 공부가 없으면서 오히려 저질로 양지가 잘 응한다고 말하면 바로 아마도 공자 맹자가 다시 살아나도 감히 승인하지 못할 것이다. 46)

이렇게 그는 양지는 현성으로 얻을 수 없는 것임을 분명히 말하면서 이것을 물의 원천과 흐름에 비유하여 이렇게 말하였다.

그것을 물에 비유하면 양지는 원천이고 지각은 그 흐름이다. 흐름은 사물에 섞이지 않을 수 없다. 그러므로 모름지기 조용히 하여 그것을 가라 앉혀야 한다. 원천에서 나온 것과 그 맛이 다르지 않을 수 없다. 이것이 쌍강공이 변론한 것이다. 47)

이러한 비유를 통하여 념암은 양지와 지각을 명확히 구분하였는데 이것은 쌍강의 주장과 다름이 없는 것이다. 이것은 마음을 미발의 본체와 이발의 작용을 나누어 놓고 양지 본체에서만 공부를 해야만 하고 지각으로 드러난 이발의 작용에서는 공부를 할 수 없다는 것이다. 이점에서 왕기의 현성양지(現成良知)를 정면으로 부정하고 쌍강의 귀적설을 이어갔던 것이다. 념암은 쌍강의 곤변록에 대하여 일찍이 “처음엔 씻어낸 듯 의심스러운 데가 없었고 얼마 안 있어 황홀하게 깨달음이 있었으며 오래되니 넘쳐흘러 놓을 수가 없었다.” 48)고 한 것만 보아도 알 수 있다. 그는 《곤변록후서》에서 이렇게 말하였다.

대체로 천지의 변화에는 생김(生)이 있고 그침(息)이 있다. 요컨대 그침 없는 창조(於穆)가 그 근본이다. 양지의 감응에도 움직임과 조용함이 있다. 요컨대 텅 빈을 이루는 것(致虛)이 그 근본이다. 근본이 비워지지 않으면 얇은 여질어지지(良)

46) 《念庵文集》 권8, <松原志晤>

47) 《石蓮洞羅先生文集》 卷19, <讀困齋錄抄書>, 林月惠, 《良知學的轉折》 300쪽에서 재인용

48) 《念庵文集》 卷11, <困齋錄後序>.

않는다. 얇은 그것이 펼쳐 나온 것(發)이다. 그것이 아직 펼쳐 나오지 않은 것(未發)이 양지이다. 사물이란 그것이 응한 것이며 이치(理)란 그 법칙이다. 응하였는데 그 법칙을 잃지 않는 것은 오직 텅 빔을 이룬 자만이 그것을 할 수 있다. 그러므로 텅 빔을 이루는 것은 바로 양지를 이루기 위한 까닭이다. 그 천연의 법칙을 사물 하나하나에다 극진히 할 줄 알고 이치가 바다까지 밝혀진다. 이치가 바다까지 밝혀지면 본성이 모조리 발휘되고 천명이 이르게 된다. 그런데 어디에 안 밖이 있겠는가? 49)

념암이 말하는 ‘텅 빔을 이루는 것’ 즉 ‘치허’(致虛)는 쌍강이 주장하는 귀적의 다른 표현이다. 텅 빔(虛)과 고요함(寂)은 모두 불교나 도가를 연상시키는 말이다. 따라서 념암이 불교에 빠졌다고 비판을 받을 수도 있다. 그러나 념암은 그림 없는 창조(於穆)의 본체 즉 양지를 모든 생성 변화의 근본으로 간주 하였기에 불교와 다른 것이다. 양지의 본체는 텅 비어 있다. 그러면서도 사물에 감응한다. 마치 거울은 아무 것도 없이 텅 비어 있지만 그 앞을 지나가기만 해도 모든 것을 다 비추어 주는 것과 같은 것이다. 거울에 얼룩이 끼어 있으면 사물이 잘 비치지 못하듯 마음에 욕심이 끼어 있어 근본이 비워있지 못하면 그 도덕 판단 능력이 제대로 발휘되지 못한다(不良). 이처럼 마음이 거울처럼 단지 수동적인 것만은 아니다. 능동적 판단 능력을 가지고 있는데 이것을 양지라고 하였다. 념암에게 텅 빔을 이루는 ‘치허’는 치량지의 다른 표현이다. 본체에서 양지를 이루는 공부가 바로 ‘치허’인 것이다. 그가 말하는 텅 빔은 비어있으면서도 사물에 응하고(虛而應物) 응하지만 그 법칙을 잃어버리지 않는다(應而不失其則)는 의미이다. 여기서 말하는 사물이란 인륜을 포함한 모든 것을 가리킨다. 따라서 치허는 인륜사물과 분리되어 있지 않다.

념암은 곤변록을 읽고 다시 자기의 수정된 견해를 내놓았다. 그는 <독곤변록 초서>에서 이렇게 말하였다.

오늘서 그것을 보니 역시 약간 따질 것이 생기었다. 공(쌍강)의 말은 이러하다. ‘마음은 안을 주관하며 밖에 응한 그 뒤에 밖이 있는데 밖은 그 그림자이다.’ 마음

49) 위와 같음.

에 과연 안팎이 있는가? 또 '미발은 본체가 아니다. 미발의 때(時)에서 나의 고요한 본체(寂體)를 본다.'고 말하였다. 그런데 미발은 때가 아니다. 고요함은 몸이 없어(無體) 볼 수가 없다 그것을 보고 어질다(仁)고 말하고 그것을 보고 슬기롭다(知)고 말하는데 도가 거의 없는 것(鮮)이다. 나는 고요함을 보는 것은 고요함이 아닐까 생각한다. 이 까닭에 그것이 발동하여 자리를 나오지 않은 것으로부터 말하여 그것을 고요함이라 한다. 그것이 언제나 고요하면서도 미세함에 통하는 것으로부터 말하여 그것을 발동이라 한다. 대개 그 경계하고 두려워 할 수 있으면서 생각과 행위가 없음(無思爲)을 캐어보면(原) 가리켜서 남에게 보여 줄 수 있는 것이 실지로 있는 것이 아니다. 그러므로 (마음을) 거두어들이고 한데 모아서(收攝聚斂) 조용함(靜)을 말 할 수 있다. 그러나 고요한 본체(寂然之體)라고 말 할 수는 없다. 기쁨 노함 슬픔 즐거움은 때를 말 할 수 있다. 그러나 미발의 중(中)이 없다고 말 할 수 없다. 왜 그런가? 마음에는 때도 없고(無時) 몸도 없다(無體). 견해에 집착한 뒤에 가리킬 수 있는 것이 있다.⁵⁰⁾

념암은 쌍강의 귀적설을 동조하면서도 이를 전적으로 받아들이지 않고 수정을 가하였다. 미발과 이발을 시간적인 때를 가지고 구분한 것을 비판하였다 즉 바로 아직 발동하지 않은 미발의 고요한 본체(寂體)와 이미 발동한 정감(喜怒哀樂)의 선후 문제를 발동한 때를 기준으로 앞뒤를 나누는 쌍강의 견해를 반대하였다. 념암은 정감은 때를 가지고 말 할 수 있지만 미발은 때를 가지고 말 할 수 없다는 입장을 세웠다. 심체는 원래 안팎의 구분도 없고 고요함과 느낌(寂感)을 나눌 수도 없다고 생각하였다. 념암은 <갑인하유기>에서 쌍강의 견해를 비판하면서 이렇게 말하였다.

대체로 느낌은 고요함으로 말미암아 발동되었다고 주장하는 것은 옳다. 그러나 고요함에 어떤 처소가 있다고 집착하는 것에서 벗어나지 못한다. 고요함이 느낌 앞에 있다고 주장하는 것은 옳다. 그러나 느낌에는 어떤 때가 있다고 가리키는 것에서 벗어나지 못한다. 저것과 이것이 이미 움직임과 조용함으로 나뉘어 들어 되었다. 이것은 바로 이씨(불교와 노장)를 매우 비난하는 바이며 변두리의 견해이고 도를 해치는 것이라고 생각한다. 나는 본래 굳게 믿고 그것(道)을 굳게 잡는다. 그 흐름의 폐단은 반드시 양주의 위아설 보다 더 무거운데 이를 것이며 사물에 응하는데 소홀히 하면서도 스스로 깨닫지 못하는 것이 있다. 어찌 대학의 천하에다 명

50) 《石蓮洞羅先生文集》卷19, <讀因辯論抄書>

덕을 밝히려고 하는 본래 취지이겠는가?51)

념암은 쌍강의 주장에 어느 정도 동의하면서도 그를 비판하였다. 그는 쌍강의 ‘느낌이 고요함으로 말미암아 발동되었다’(感由寂發)는 명제와 ‘고요함이 느낌 앞에 있다’(寂在感先)는 명제를 받아들였다. 그것은 어디까지나 논리적인 유래와 선후의 문제이지 경험적인 선후가 아닌 것이다. 전자는 마치 어떤 공간적인 처소가 있어 거기에서 느낌(感)이 유래하는 것처럼 생각하기 쉽다. 다시 말해 우리가 회노애락의 정감이 아직 발동되지 않았을 때의 조용함에만 주력하여 고요한 본체(寂體)를 구하는 데 집착하고 이것을 볼 수 있는 어떤 형체가 있다고 생각하게 만들기 쉽다는 것이다. 후자는 시간의 기준에 의하여 적연부동한 심체와 감이수통한 정감을 앞뒤로 나누는 것을 경계하였다. 쌍강처럼 미발과 이발을 시간상의 때(時)로 구분하게 되면 나의 마음은 움직일 때와 조용할 때로 나누어지고 공부도 역시 움직일 때와 조용할 때를 따로 갈리놓고 하게 된다. 따라서 움직임과 조용함을 하나로 꿰뚫는 공부를 말 할 수 없게 된다. 그러므로 념암이 생각하기에 쌍강의 귀적설은 양주의 위아설 보다 더 심한 폐단에 빠지고 사물에 응함을 소홀히 하게 되어 천하에 명덕을 밝힌다는 대학의 본래 취지에 어그러지게 된다고 지적하였다.⁵²⁾ 념암은 쌍강의 위와 같은 견해를 버리지 않을 수 없었다. 그는 이렇게 말하였다.

대체로 마음은 하나일 뿐이다 마음이 자리에서 벗어나지 않은 것(不出位)에서 말하면 그것을 일러 고요함(寂)이라 일컫는다. 자리는 늘 존중됨이 있지만 안을 지키는 것(守內)이라 주장하는 것이 아니다. 마음이 늘 미세함에 통하는 것에서 말하면 그것을 느낌이라고 일컫는다. 미세함을 발동하여 통하지만 그것을 일러 밖을 쫓아간다(逐外)고 주장하는 것이 아니다. 고요함은 안을 지킴이 아니다. 그러므로 처소를 말해서는 안 된다. 그것이 느낄 수 있기 때문이다. 느낌을 끊어버린 고요함은 고요함이 참된 고요함이 아니다. 느낌은 밖을 쫓아감이 아니다. 그러므로 아직 때를 말해서는 안 된다. 그 근본이 고요하기 때문이다. 고요함을 떠난 느낌은 느낌이 바른 느낌이 아니다. 이것은 바로 같은데서 나왔지만 이름을 달리한다. 내 마음의 본래 그러함이다.⁵³⁾

51) 《石蓮洞羅先生文集》 卷12, <甲寅夏游記>

52) 임월혜, 양지학적전설, 309-310쪽 참조.

마음을 미발의 본체와 이발의 작용으로 나누어 조용함과 움직임(動靜)과 안팎(內外)으로 이분화 하는 쌍강의 견해를 처음부터 비판한 것이다. 마음이 고요하다고 하여 조용함만 있는 것이 아니라 늘 움직이며 작용하고 있다. 마치 전기 줄은 정지하여 움직임이 없는 것 같이 보이지만 그 속에 전류가 늘 흐르고 있는 것이나 마찬가지이다. 마음의 본체는 시간 공간을 초월한 것이므로 움직임과 조용함으로 말해서도 안 되고 안팎으로 나누어서도 안 된다. 그 자체는 붙잡을 수 있는 형체가 없다. 사실 마음을 전기 줄에 흐르는 전류로 비유하는 것 자체가 아마도 잘못된 것이다. 왜냐하면 그것은 이미 쌍강이 빠진 실체화의 오류를 다시 범하는 것이기 때문이다. 그것은 현상학자들이 의식을 제외하고 모든 것을 괄호 치는(epoche) 태도에 반하여 의식의 내원을 두뇌에서 찾으려는 태도와 마찬가지이다. 이렇게 되면 의식은 단지 뇌의 활동에서 생긴 부수현상일 뿐 의식자체를 인정하지 않는 것이 되고 만다. 넘암이 말하는 마음의 본체는 바로 순수의식에 가까운 것이 아닌지 생각이 든다. 순수의식 그 자체(心體)는 늘 활동하고 있으면서도 고요하며 그 자리 즉 의식 밖으로 나올 수가 없다. 이것을 넘암은 자리를 벗어나지 않는 것(不出位)이라 하였다. 이것을 적체(赤體)라고 하였으며 이것이 바로 마음이 아직 발동하지 않은 속(中)(未發之中)인 것이다. 조용할 때 마음의 본체(心體)를 볼 수 있다. 그러나 마음이 조용할 때의 상태가 바로 고요한 본체(寂體)라고 말 할 수는 없다. 우리의 정감은 이미 마음이 지향성을 가지고 발동된 것이다. 그러므로 대상(noema)에 따라서 생겨나 때에 따라서 다르지만 심체(noesis)는 존재하지 않은 적이 없다. 미발의 심체와 이발의 정감(noema)은 움직임과 조용함으로 나눌 수가 없다. 고요함과 정감(寂感)을 따로 분리 할 수가 없다. 그러므로 정감과 분리된 고요함은 고요하지만 참된 고요함이 아니며 고요함과 분리된 정감은 정감이긴 하지만 진정한 정감이 아니라고 하였던 것이다. 이와 같이 넘암의 사상은 이미 쌍강의 귀적설과 차별화 되고 자기 독자의 확설을 만들어 나간 것이다. 그것이 바로 수섭보위설이다.

53) 석련동나선생문집 권12 갑인하유기.

4. 수섭보취설(收攝保聚說)과 철오인체(徹悟仁體)의 체험

념암은 마흔 여섯 살 이후(가정 28년 ; 1549) 이미 자기 스스로의 길을 찾아 독자적으로 참되게 깨달았던(眞悟) 것이다. 그는 깨달음을 이렇게 구분하여 말하였다.

깨달음(悟)이란 한 글자는 역시 마땅히 따져야 할 것 같다. 말로 인하여 깨닫는 것이 있고 말로 안하지 않고 깨닫는 것이 있다. 말로 안하지 않고 깨달은 것이 참된 깨달음이고 위(上)이다. 말로 인하여 깨닫는 것도 역시 따져 보아야 한다. 앞 사람이 이 말을 한 것이 있으면 나는 체험하여 그것을 얻는다. 꼭 알맞게 서로 합치된다면 이것 역시 참된 깨달음이다. 바로 말로 인하지 않고 깨달았다고 일컬어도 옳다. 앞 사람이 이 말을 한 것이 있기 때문에 생각하고 돌이켜 살펴 본 뒤에 깨달은 것도 있다. 이것은 비록 나로부터 그것을 얻었지만 오히려 말로 인하여 일으킨 것을 면하지 못한다. 그 다음 가는 것(次)이다. 어떤 사람이 앞 사람의 말을 해설하였기 때문에 이에 따라서 행위하고 점점 뒤에 깨달음이 생긴 것도 있다. 만약 이 말이 없었다면 곧 이 깨달음도 없다. 이것이 또 그 다음이다.⁵⁴⁾

깨달음은 언어에 의한 것과 언어를 떠난 것이 있다는 것은 대승기신론의 의언진여(依言眞如)와 리언진여(離言眞如)를 연상케 한다. 말의 구애를 받지 않고 직접 마음의 본체를 깨닫는 것이 참된 깨달음이고 성현의 말씀을 자기의 체험에서 확인하는 것도 역시 참된 깨달음이다. 그런데 성인의 말씀에 따라 생각하고 행위하는 것은 그 다음 차원이다. 념암은 무수히 많은 양명의 제자들과 대화하면서 양명의 사상을 그대로 받아들인 것이 아니라 무욕주정의 공부를 실천하고 마침내는 어썩의 본체(仁體)를 철저히 깨닫게(徹悟) 되었다. 만년에 이르러 드디어 양명 선생의 학문이 성학임이 틀림없다고 확신하게 하였다. 그리고 양명의 치양지의 가르침을 새롭게 이해하고 해석하여 자기 독자의 견해인 수섭보취설을 제시함으로써

54) 《념암문집》 권4 <答李中溪>

써 자기의 사상체계를 완성한 것이다.⁵⁵⁾

념암은 주돈이의 무욕 주장의 공부를 기반으로 하여 정명도의 정성서와 식인편을 체득하여 양명의 치양지 공부를 새롭게 해석하였다. 이 공부과정은 념암이 52세 때 문을 걸어 잠그고 정좌를 한 뒤에 어짚의 본체를 철저히 깨닫게 된 것이다. 념암은 정명도의 식인편을 이렇게 체득하여 설명하였다.

다만 미묘한 취지를 자세히 풀어 보면 명도의 이른바 터럭 끝만큼의 힘도 들이지 않는다는 것을 가리켜 준칙으로 삼을 수 없겠는가? 참으로 정밀하고 역시 한 글자도 군더더기를 허용하지 않는다. 못난 제가 이 문장의 의미를 살펴보고 오히려 어진 본체를 알아차리는데서 지극히 중요한 것을 얻었다. 아래에서 말하길 만물과 한 몸이라고 하면 이것은 자기 사욕이 터럭만큼도 섞여 들어 갈(攙和) 수 없는 것이다. 자기의 사욕이 들어가지 않아야 비로소 어짚의 본체(仁體)를 알아차리게 된다. 이렇게 오히려 단지 정성스럽고 경건하게(誠敬) 그것을 지킬 뿐이다. 중용이란 것은 이 어진본체(仁體)가 드러나 있는(現在) 평범하고 알찬(平實) 것이다. 더하거나 빼는 것을 허용하지 않는다. 그 사이를 조정하는 것을 일러 중(中)이라고 말한 것이 아니다. 급박하게 그것을 추구하면 모두가 다 사사로운 뜻(私意)을 이루게 된다. 그 사이를 조정하는 것은 역시 의거하기 어렵다. 오직 자기의 사욕이 들어가지 않아야 비로소 하늘이 명한 본성에 대하여 본체를 볼 수가 있다. 말과 행동이 모두 평범하여 일으키는 조작이 없다. 옮기고 바꾸는 기쁨이 바로 하나로 돌아간다.……대체로 자기의 사욕이 들어가지 않게 되면 곳곳마다 모두 자연스런 법칙에 속하기 때문이다.⁵⁶⁾

이것은 정명도의 식인편에서 언급한 천지만물과 한 몸이 되는 방법 즉 인체(仁體)를 터득하는 방법을 념암이 해석한 것이다. 자기의 사욕이 터럭만큼도 들어가지 않아야 비로소 인체를 터득 할 수 있다는 것이다. 그것은 억지로 의도적으로 하려고 하면 오히려 사욕에 빠지는 것이다. 따라서 명도의 말과 같이 사욕을 방지하고 점검(防檢)해서도 안 되고 또 끝까지 찾아내려고(窮索)해서도 안 된다. 양지의 심체가 저절로 평실하게 드러나도록 하면 되는 것이다. 그리고 또 명도가 말한 것처럼 “배우는 이는 모름지기 이 마음을 공경스럽게 지켜야 하며(敬守) 급박해서

55) 임월혜 《양지학의 전설》 320-321쪽.

56) 《념암문집》 권3, <答張淨峰>

는 안 된다. 깊고 두텁게 재배하여 그 사이를 함양해야 한다. 그런 뒤에 스스로 얻을 수 있다. 그러나 급박하게 그것을 추구하면 단지 사적인 자기일 뿐 마침내 도에 도달하기에 부족하다”⁵⁷⁾ 공부는 물론 어떤 일이건 급박하게 추구하다가 보면 조장하게 되기 쉽다. 념암은 일찍이 터럭 끝만큼의 힘도 들이지 않았다는 명도의 말을 가지고 본체를 간직하여 기르는 공부로 삼은 것이다.

념암은 명도의 <정성서>의 “밖을 그릇되게 여기고 안을 옳다고 여기는 것 보다는 차라리 안 밖의 둘을 다 잊어버리는 것이 더 낫다. 둘이 잊혀 지면 깨끗이 아무런 일도 없다. 아무런 일도 없으면 안정된다. 안정되면 밝아진다. 밝아지면 또 사물에 응하는데 어떤 누가 되겠는가?”⁵⁸⁾ 에 대하여 안팎 둘을 잊는 것이 바로 아주 오랜 옛날 성인의 경지에 들어가는 비밀스런 말이었다.⁵⁹⁾ 고 하면서 안팎을 다 잊을 수 있어야 깨달음에 들어갈 수 있다고 하여 이렇게 말하였다.

이 나이에(1555년 52세) ‘안팎 둘을 잊어버려라’는 말을 체득하여 알게 되었다. 참으로 치양지의 공이다. 양지는 본래 안팎이 없다. 오늘날 사람은 아직 같고 꺾임을 경험하지 않았는데 오히려 모두 밖을 쫓아가는 한쪽에서 달려 나간다. 돌이켜 살펴봄을 약간 알지만 그 요점을 얻지 못하였다. 또 안을 지키는 한쪽에 집착하기 쉽다. 이 두 가지를 벗어나야 비로소 안팎을 둘 다 잊어버리는 지름길에 들어간다.⁶⁰⁾

사람들은 흔히 외적인 대상을 추구하다가 내적인 마음을 지키려고 하는데 양자가 모두 대상화시킴으로서 양자를 나누고 있다. 안팎을 다 잊어버리는 공부가 바로 치양지의 공부이며 이것이 바로 깨달음으로 들어가는 공부인 것이다. 이러한 공부를 통하여 비로소 어진 본체(仁體)를 철저히 깨닫게 되는 것이다. 그는 체험적으로 이러한 깨달음을 얻은 것이었다. 그는 이 체험을 이렇게 말하였다.

57) 《二程集》, 《河南程氏遺書》 卷2

58) 상동, <答橫渠張子厚先生書>

59) 《념암문집》 권3, <答李石麓>

60) 《념암문집》 권3, <答胡督學>

얼마 안 있어 깊은 산에 들어가 조용히 피하였다. 사람의 왕래를 끊어 버리었다. 매일 오뜩이 앉아서 다시 펼치고 오므리지 않았다. 이와 같은 것이 삼 개월을 넘기었다. 갑자기 평으로 인하여 그만두었다. 지극히 조용할 때 황홀하게 나의 이 마음을 깨닫게 되었다. 속이 텅 비어 아무 것도 없었으며 겉으로 무궁하게 통하였다. 마치 긴 하늘에 구름의 기운이 흘러 다니는 것 같아. 머물러 끝남이 없었다. 큰 바다의 물고기와 용이 변화하듯 간극이 없었다. 가리킬 수 있는 안팎이 없었고 나눌 수 있는 움직임과 조용함도 없었다. 위아래 사방 지난 옛날 미래 지금이 한데 뒤섞여 한 덩이가 되었다. 이른바 있음도 없으면서 있지 않음도 없었다. 나의 한 몸은 바로 그 펼쳐 나오는 구멍이다. 본래 형체가 한정 지을 수 있는 바가 아니다.⁶¹⁾

이것은 마치 고급 위대한 종교가들이 신비체험을 한 것과 비슷하다. 깨달음은 이처럼 삼 개월이 넘는 정좌 공부를 통하여 얻은 것이었다. 념암이 체험한 것은 마음이 텅 비고 고요하지만 천지만물을 느끼어 통할 수 있었다. 그는 만물과 내가 안팎으로 나누어진 것이 아니라 한 몸이 된 것을 체득한 것이다. 거기에는 움직임도 조용함도 없는 시간 공간의 경험을 초월한 것이다. 이 경지는 이 세상 모든 만물과 한 몸이 되는 것이다. 따라서 아무리 먼 곳에 있는 미물이 고통을 당하더라도 그것이 나의 고통으로 다가오는 것이다. 맹자가 말한 친친 인민 애물은 나의 감통 중에서 한 몸으로 드러난다는 것이다. 념암은 “부모에게 감통하여 사랑함을 느끼게 된다. 나는 부모와 나뉘지 않다. 나와 부모가 나뉘면 이것은 사랑하지 않는 것(不親)이다. 백성에게 감통하여 어질게 되는 것이다. 나는 백성과 나뉘지 않다. 나와 백성이 나뉘면 이것은 어질지 않은 것(不仁)이다. 만물에 감통하여 아끼어 주는 것이다. 나는 만물과 나뉘지 않다. 나와 만물이 나뉘면 이것은 아껴주지 않는 것(不愛)이다.”⁶²⁾ 이와 같이 념암은 어진 본체를 몸으로 얻어서 알았던 것이다. 념암의 사상은 만년에 이르러 더욱 성숙하여 마침내는 ‘수섭보취’설을 제시하여 그 학문의 종지로 삼았던 것이다. 념암은 이렇게 말하였다.

대체로 학문은 한 마디로 모두 다 발휘 할 수 있는 것이 있고 한 마디로 모두 다 발휘 할 수 없는 것이 있다. 정신을 수렴하여 아울러 한 곳에다 돌리고 언제나 응

61) 《념암라선생집》 권1, <答蕪道林>

62) 위와 같은 책 주석.

취하게 하여 만물 만사의 주재로 될 수 있는 것 이것은 한 마디로 모두 다 발휘할 수가 있고 역시 한 숨의 측식(一息測識)으로도 깨달을 수 있다. 오직 대체로 수작 감응(酬應)에서 드나들고 이해(利害)에서 옮겨 다니거나 계산에 휘감겨 고착되면 미미하고 흐릿함이 만 가지로 변하고 텅 빈 구멍에서 욕심이 다 나온다. 마음을 단단히 하고 의지를 괴롭게 하며 그것을 지닌 채 해를 넘기고 달을 넘기며 만 번 죽고 한번 사는 것이 아니면 거의 미칠 수가 없다.⁶³⁾

‘수렴정신’은 넘계가 스스로 체험하여 본 말이며 사람 사람에게서 취할 필요가 없는 것이라고 생각하였다. 그것은 나의 마음을 오로지 한 곳에 집중시키고 내 마음을 그 본체의 순수함에서 분리되지 않도록 하는 것이다. 이렇게 되면 모든 일을 주재 할 수 있게 된다. 그렇지 않고 수작 감응, 이익과 손해, 그리고 계산 등에 마음을 조금이라도 쓰게 되면 그 주재성을 발휘할 수 없게 된다는 것이다. 다시 말해 마음의 본체에서 수렴하는 공부를 해야지 이미 감응된 작용 상에서 공부를 하려는 것은 만 번 죽었다가 한 번 깨어나는 일과 같이 거의 불가능 하다고 본 것이다. 그가 말하는 공부의 중점은 심체를 배양하는 것이다. 우리 마음이 때 마다 수렴되고 흡취(收斂翕聚)될 수 있으면 마음의 본체는 저절로 그 본성을 잃어버리지 않게 된다. 이곳에서는 조금도 안배가 허용이 되지 않는다. 수섭보취설의 정화는 그의 <갑인하유기>와 <송원지어>중에 가장 잘 나타나 있다

대체로 마음은 하나 일 뿐이다. 마음이 자리를 떠나지 않는 것을 일러 그것을 고요함(寂)이라 하였다. 자리가 늘 존중된다고 하여 안을 지키는 것(守內)을 말함이 아니다. 마음이 언제나 미세한 것까지 통하는 것을 일러 그것을 느낌(感)이라고 하였다. 밖을 쫓아다니는 것(逐外)을 말함이 아니다. 고요함은 안을 지키는 것이 아니기 때문에 처소를 말해서는 안 된다 그것이 느낄 수 있기 때문이다. 느낌과 떨어진 고요함은 고요하지만 참된 고요함이 아니다. 느낌은 밖을 쫓아감이 아니다. 그러므로 때를 말해서는 안 된다. 그것이 본래 고요하기 때문이다. 고요함을 떠난 느낌은 느끼지만 바른 느낌이 아니다. 이것은 바로 같이 나왔으나 이름을 달리한다. 내 마음의 본래 그러함이다. 고요함이란 하나이다. 느낌이란 하나로 되어있지 않다. 이 까닭으로 움직임이 있고 조용함이 있다. 작용(作)도 있고 정지(止)도 있다. 사람은 움직여 작용하는 것이 느낌이라고 안다. 조용함과 움직임 정지와 동작이 다른 것

63) 《남암문집》 권3 <與蕭雲>

이 대상(境)임을 알지 못한다. 그런데 나의 마음에서 대상을 따라서 달라진 적이 아직 없었다. 대상에 따라서 다름이 있는 것은 고요함을 떠난 느낌이다. 느끼어 수작이 만 가지로 변하는데 이르지만 이루다 궁구할 수가 없다. 그러나 모두 미세함에 통하는 것에서 벗어나지 않는다. 이것이 바로 이른바 기틀(幾)이란 것이다. 그러므로 수작이 만 가지로 변하여도 고요함에서는 걸림이 있는 적이 없다. 걸리지 않은 것이 아니다. 내가 주체로 삼는 바를 가지고 있기 때문이다. 진실로 주체로 삼는 바가 없다면 역시 내 달려 나가 돌아오지 않을 것이다. 소리와 냄새는 모두 사라졌지만 느낌에서는 휴식(息)이 있는 적이 없다. 휴식하지 않은 것이 아니다. 내가 의존하는 바가 없기 때문이다. 참으로 의존하는 바가 있으면 역시 딱 달라붙어 고착되어 통하지 못할 것이다. 이것이 이른바 수섭보취의 공부이다. 군자는 기틀을 아는 학문을 한다. 배우는 이는 이것을 스스로 믿는다. 불타는 것 같으면서도 옮기지 않는다. 바로 그것을 일러 고요함을 지킨다고 해도 옳고 그것을 일러 묘한 느낌(妙感)이라고 해도 역시 옳다. 바로 그것을 일러 조용함을 주체로 삼는다(主靜)고 해도 옳고 그것을 신중한 움직임(慎動)이라고 해도 역시 옳다. 이것이 어찌 말과 설명으로 정할 수 있는 것이겠는가?64)

념암은 마음은 하나일 뿐이라고 하였다. 그것은 의식이외에 다른 것을 괄호 쳐 놓고 생각하는 현상학적 태도와 유사하다. 적연부동한 심체와 감이수통한 그 작용이 하나이므로 이름을 달리 할 뿐 같은 것임을 확인하였다. 념암의 문제의식은 쌍강의 귀적설이 마음을 움직임과 조용함 그리고 안팎으로 나누어 본체의 고요함으로 돌아가 이것을 지키는 것은 사물에 감응함을 소홀히 할 수도 있기 때문이었다. 마음이 하나인데 '안을 지키려는 수내(守內)와 밖을 쫓아가는 축외(逐外)의 두 가지 병폐가 있다고 지적하였다. 따라서 고요함은 마음 안을 지키는 것이 아니라 마음의 본체(noesis)가 자기 자리를 떠나지 않고 늘 주재성을 유지하고 있는 것을 말한다. 느낌(感)이란 맹목적으로 밖의 대상을 쫓아가는 것이 아니라 마음의 본체가 아무리 미세한 것일 지라도 통하는 감통성을 말한다. 사실 마음의 본체는 어떤 처소에 고정되어 있는 것이 아니고 늘 작용을 하는 주체이기 때문이다. 따라서 고요함을 떠난 느낌이 있을 수 없으며 느낌을 떠난 고요함도 있을 수 없다고 한 것이다. 양자는 서로 떨어져 있지 않으면서 존재하는 것이다.

64) 《석련동나선생문집》 권12 <감인하유기>

마음은 하나이지만 대상(境; noema)에 따라서 여러 가지로 다른 현상이 나타날 수 있다는 것이다. 일반 사람들은 그 나타난 현상인 움직임과 조용함 동작과 정지등을 감동으로 생각한다. 이것은 마음의 본체의 느낌이 아니라 대상에 따라 나타나는 현상일 뿐이다. 내 마음의 본체는 대상에 따라서 달라진 적이 없다. 마음의 본체가 아무리 대응하고 온갖 변화를 주도 하지만 마음이 밖으로 내달리어 되돌아오지 않은 적은 없다. 내 마음에 주체가 있기 때문이다. 따라서 마음의 주체는 늘 작용을 하고 있지만 외적인 대상에 의존하지 않기 때문에 대상에 의하여 고착화 되지도 않는다.

념암은 수섭보취의 공부를 ‘기를 아는’(知幾) 것과 연관시켜 논하고 있다. 기를 안다는 것은 《주역 계사전》에 나오는 말이다. 념암은 이것을 이렇게 해석하였다. “내 마음의 느낌(感)은 있음(有)에 관계되어 있는 것 같다 그러나 비록 드러나지만 실은 미미하다. 비록 보이지만 실은 숨어있다. 또 없음(無)에 가깝다. 그 있음과 없음이 형체화 되지 않기 때문에 그것을 기(幾)라고 하였다. 선악을 기를 짓는다(幾善惡)는 것은 오직 기를 짓기 때문에 선악을 가려 낼 수 있다. 기틀이 아니면 바로 거기서 악하게 된다고 말하는 것이나 마찬가지로이다. 반드시 언제나 경계하고 두려워하며 언제나 고요할 수 있다. 그런 뒤에 움직임에 따라다니지 않게 된다. 이것이 바로 이른바 연기(研幾)라는 것이다.……오직 마음이 보지도 들리지도 않는 데에서 두려워한다면 이것은 지지고 있는 것이 지극히 미미하고 숨겨져 있다. 그러므로 대체로 잡념이 움직이는 것은 모두 미미한데 들어 갈 수 있지만 유형에 이르지 않는다는. 대체로 생각의 작용은 모두 미미한데 통할 수 있지만 동동(憧憧)에 이르지 않는다는. 이와 같은 것이 바로 기를 아는 것(知幾)이다.”⁶⁵⁾ 여기서 말하는 기는 있다고 말하려 하니 형체가 없고 없다고 말하려 하니 늘 작용하고 있다. 그것은 유나 무로 형체화 되어 있지 않다. 이것은 선악의 사이가 아니라 선악을 판단하는 지극히 선한 양지 본체의 활동이므로 선악을 가려 낼 수가 있는 것이다. 따라서 수섭보취의 공부는 지극히 선한 심체를 간직하여 기르는 것이다. 념암은 이렇게 말하였다. “고요하여 움직이지 않는 것은 참(誠)이다. 없음(無)에 감추어진 것을 말

65) 《념암문집》 권3 <答陳明水>

한 것이다. 느끼어 드디어 통하는 것은 신(神)이다. 있음(有)에 드러난 것(發)을 말한 것이다. 움직이면서도 아직 형태 짓지 않은 것은 있음과 없음 사이인 것이며 기(幾)이다 있지만 있어 본 적이 없는 것을 말한 것이다. 세 가지 말은 모두 마음을 형상한 것이다.⁶⁶⁾ 성(誠) 신(神) 기(幾)는 모두 마음의 본체를 달리 표현한 것이다. 수섭보취는 념암이 일생동안 공부를 한 귀결처이다. 그는 이렇게 결론을 지었다.

참된 고요함의 단예(端倪)에서 과연 살펴 알 수 있게 하여 움직임에 따라 조용함에 따라 드러나들이 없다. 세계 사물과 대대를 이루지 않고, 자기의 견해에 의지하여 주제로 만들지 않으며, 도리 명목을 드러내어 증거와 해명을 낳지 않고, 언어에 의지하여 정신을 발휘하여 첨가하지 않는다. 이에 근거하여 점차 스스로 믿을 수 있다 과연 스스로 믿을 수 있으면 수섭보취의 공부는 저절로 준칙을 가진다. 그것을 비유하면 보물을 수집하는 이는 다만 그것을 가벼이 훼손시키지 않을 뿐이다. 반드시 그 빛나는 괴이함을 도와서 높이 들어 올리고 그 화려한 색채를 빛나게 하여 그 본색을 상하게 하는데 까지 이르지 않는다. 그것을 갓난 아이에 비유하면 다만 그가 함부로 도달하게 맘대로 놓아두지 않을 뿐이다. 반드시 그 좋아하고 싫어함을 막고 억제하여 그가 말하고 웃는 것을 늘이고 줄이어서 그 천성을 해치는데 까지 이르지 않는다. 오직 그는 약간 빠진 것(欠缺)을 가지고 있으면 곧 작위 하여 도와주고 거들어주며(幫輔) 비교하여 헤아리고(比擬) 장식하고 께메준다(裝綴) 설령 공부가 간절하더라도 마침내는 그림자와 메아리가 의존함을 면하지 못한다. ……이것은 나의 말이 아니다. 명도가 다음과 같이 말하였다. '어진 본체를 알아차리어서 성실과 공경으로 그것을 간직하고 막고 모름지기 점검하여 바닥까지 찾아 내어서는 안 된다. 반드시 어떤 일이 있으면 기대하지 말고 마음은 잊지도 말고 조장하지도 말라 일찍이 터럭 끝만큼의 힘도 들이지 않는다. 이것이 그가 그것을 간직하는 도이다. 그 준칙을 단단히 하였다.'⁶⁷⁾

수섭보취의 공부는 이 양지 심체를 간직하고 길러낼 뿐이다. 여기서는 어떤 인위적인 힘의 개입도 허용하지 않는다. 양지 심체는 스스로 준칙을 가지고 있기 때문이다. 념암의 수섭보취의 공부는 명도의 식인편을 재해석한 것이라고 해도 과언이 아니다. 사실 그의 수섭보취의 공부는 양명이 미해결로 남겨놓은 치양지의 해석이기도 하다.

66) <념암문집>. 권8 <書萬日忠扇>

67) <잡인하유기>

5. 마무리

이상에서 념암의 생애와 사상을 살펴보았다. 그는 일찍이 양명의 학설을 알았고 이것을 배우려고 하였다. 비록 가까 배운 스승은 양명학파가 아닐 지라도 그와 교유한 학자들은 대부분 양명후학들이었다. 그에게 가장 큰 영향을 준 인물은 물론 썩쌍강이었지만 왕용계와도 깊은 교유를 맺고 한 때 그의 현성양지설을 따르기도 하였던 것이다. 이점에서 그의 학문은 쌍강의 귀적설 일변도에서 벗어나 자기 독자의 학설인 수섭보취설을 세울 수 있었던 것이다.

그의 초기 학문은 무욕주정으로 성인이 되는 것이었다. 무욕에 도달했는지 여부는 주정 공부를 어떻게 하였는지 달려 있다. 성인이 되기를 바라면 먼저 욕심이 없어야 하고 욕심을 없애려면 조용함을 주체로 삼아야(主靜)한다. 주정은 공부의 출발점인 것이다. 무욕(無欲)은 두 가지 의미를 가지고 있다. 하나는 본체의 의미로서 마음의 본체에 아무런 욕심이 없는 것이고 하나는 공부의 의미로서 욕심을 없애 버린다는 것이다. 마음이 외물에 이끌려 가지 않고 터럭만큼의 인욕도 섞이지 않아야 비로소 무욕이라 할 수 있다. 념암도 쌍강처럼 마음에는 적연부동한 본체 즉 적체(寂體)가 있다는 심정체론(心定體論)을 인정하였다. 이것은 진명수의 심무정체론(心無定體論)을 비판한 것이기도 하다. 심체란 순수한 천리를 가리키는 것이다. 이 지극히 선한 심체는 도덕실천의 근거이기도 하다. 따라서 본체에서는 천리와 이욕이 함께 양립한다는 것은 불가능한 것이다. 그런데 마음을 비우지 못하고 인위적이고 의도적인 안배를 하는 것도 역시 욕심이다. 이것은 단지 감각적인 욕구뿐만 아니라 밖으로 형체를 드러내지 않았지만 의지가 지향하는 곳이 있기만 해도 바로 욕심인 것이다. 이것은 욕심의 뿌리(欲根)가 남아있기 때문에 생긴 것이기도 하다. 욕심의 뿌리는 왜 제거하기 어려운 것인가? 그것은 참화(攪和)와 관계하기 때문이다. 참화란 서로 반대되는 것 예컨대 천리와 인욕 양지와 욕심이 한데 얼버무려져서 분간 할 수 없는 것을 말한다. 욕심은 명성 재화의 이익

을 탐내는 것 뿐 아니라 의견 안배 추측하는 자기가 있는 것(有己)까지 모두를 가리킨다. 따라서 이러한 욕심을 근본적으로 없애려면 조용함을 주체로 삼는(主靜) 공부를 해야 한다는 것이다. 보이지도 들리지도 않는 조용함(靜)은 무욕의 본체이기도 하다. 이처럼 마음의 본체는 눈으로 볼 수도 귀로 들을 수도 없는 것이어서 형체나 소리로 나타낼 수가 없다. 이것은 경험적인 움직임과 조용함의 조용함이 아니라 초월적인 지선의 본체로서 지정(至靜)을 말한다. 이것은 현상적인 움직임과 조용함을 다 포괄한 본체로서의 조용함이므로 움직임의 뿌리가 된다. 따라서 움직이면서도 움직임이 없고 조용하면서도 조용함이 없다. 이렇게 현상적인 움직임과 조용함을 초월한 절대적인 조요함을 주체로 삼는 주정공부는 바로 정좌(靜坐)를 통하여 마음의 본체인 도덕주체(良知)를 건립하게 된다.

이렇게 마음의 본체에서 공부를 강조하는 무욕 주정설은 마음의 작용에서 공부를 하는 수증설과 본체와 공부를 구분하지 않는 현성양지설을 비판하는 것은 당연한 것이다. 념암도 한때 왕용계의 영향을 받아 “양지에 곧바로 맡긴다”(直任良知)고 하여 현성양지설을 찬동한적도 있으나 얼마 가지 않아 비판을 하게 되었다. 양지 본체는 적연부동하지만 발용유행하기도 한다. 사실 본체와 공부가 합일된다는 점은 념암과 용계가 합치되는 점이지만 원두와 현재는 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나이다. 용계는 하나로 보았는데 반하여 념암은 하나가 되지 않는다고 생각하였다. 념암의 생각으로는 원두에서 공부를 해야지 이익과 욕심으로 오염된 현재에서 공부를 하는 것은 불가능하다고 보았다. 이것은 양지를 지각의 차원에 놓고 보았기 때문이다. 념암에 의하면 이렇게 지각의 차원에 머물러 있으면 연원의 고태(寂)으로 돌아갈 수가 없게 된다는 것이다. 현성양지설은 마음을 생각(念) 즉 지금(今)마음(心)이라 생각하므로 방종하고 내키는 대로 하는(放縱恣肆) 습관을 이루었다고 념암은 비판하였다. 그는 세간에 어디에 현성양지가 있는가? 라고 물으면서 수렴정정(收斂定靜)의 공부가 없으면서 양지가 저절로 응한다고 주장하는 것은 공맹의 취지에도 어긋난다고 비판하였다.

념암은 쌍강과 마찬가지로 양지는 원천이요 지각은 흐름으로 생각하였다. 그리고 미발의 본체에서 공부하는 것은 가능하지만 이발의 지각에서 공부하는 것은

불가능하다고 생각하여 귀적설로 돌아갔다. 그러나 쌍강의 귀적설과 일정한 거리를 두었다. 그는 근본이 비워지지 않으면 그 앎(知)은 좋지 않다(不良)고 하여 치허(致虛)를 공부의 관건으로 삼았다. 양지 본체는 텅 비어있다. 그러면서도 사물에 감응한다. 본체에서 양지를 이루는 공부가 '치허'이다. 념암의 치허설은 쌍강의 귀적설과 비슷한 점이 없지는 않지만 념암은 쌍강의 귀적설에 동의하지 않고 수정 비판하였다. 념암은 쌍강이 미발과 이발을 시간적인 선후로 나누어 일정한 때를 기준으로 삼는 것을 비판한 것이다. 만일 미발과 이발을 시간상의 때(時)로 나누어 경험적인 것으로 구분하면 나의 마음이 움직일 때와 조용할 때로 나누어 지고 공부 역시 두 가지로 갈라지게 되어 움직임과 조용함을 한데 꿰뚫는(一貫動靜) 공부를 할 수 없게 된다. 따라서 쌍강의 귀적설은 자칫 사물에 응합을 소홀히 하기 쉬어 양주의 위아설 보다 더 큰 폐단에 빠지게 된다고 념암은 보았다. 따라서 마음의 본체와 감응을 시간 공간으로 나누어서는 안 된다고 보았다.

념암이 생각하는 참된 깨달음은 어진 본체인 인체(仁體)를 깨닫는데 있었다. 그는 정명도의 식인편의 주제가 된 천지 만물과 한 몸이 된다(以天地萬物爲一體)는 명제를 받아들여 그의 독특한 학설인 수섭보취론을 전개 하였다. 념암은 명도의 식인편의 취지를 그대로 살려 자기의 사욕이 터럭 끝만큼도 들어가지 않아야 비로소 어진 본체인 인체(仁體)를 체득할 수 있다는 것이다. 그것을 역지로 하던가 의도적으로 하려고 하면 오히려 사욕에 빠지게 된다는 것이다. 그는 명도의 말과 같이 의도적으로 사욕을 방지하고 점검(防檢)해서도 안 되고 또 끝까지 사욕의 근원을 찾아내려고 해서도(窮索)해서도 안 된다고 하였다. 양지의 심체가 평소 실제대로 저절로 드러나도록 하면 된다는 것이다. 그런데 급박하게 추구하다 보면 조장하기 쉽다.

념암은 52세에 안팎 둘 다 잊어버리는 공부를 하게 되었다. 이것이 바로 치양지의 공부의 다른 표현이기도 하다. 양지는 본래 안팎이 없다. 그런데 사람들은 밖으로 나가서 찾거나 안을 지키는 어느 한 쪽에 기울어지기 쉽다. 이 두 가지를 벗어나야 비로소 둘 다 잊어버리는 지름길에 들어간다는 것이다. 우리는 외적인 대상을 쫓아 다니다가 안 되면 내적인 마음을 지키려고 하는데 이 모두가 마음을 대상

화 시키는 것이다. 마음을 대상화 시키지 않고 양지가 있는 그대로 드러나게 하는 것이 바로 치양지 이며 이 공부를 통하여 비로소 어진 본체인 인체를 철저히 깨닫는다는 것이다. 이렇게 될 때 만물과 내가 안팎으로 나뉘어진 것이 아니라 한 몸임을 체득하게 되는 것이다. 따라서 아무리 먼 곳의 미물이 고통을 당하여도 그것이 바로 나의 고통으로 다가오는 것이다. 이렇게 인체를 체득한 마음은 하나 일뿐이다. 수습보취의 공부는 바로 이 양지 심체를 간직하고 길러내는 것이다.

<參考文獻>

羅洪先, 念菴文集, 上海古籍出版社, 1993.
羅洪先, 石蓮洞羅先生文集, 臺北, 國家圖書館 善本.
攝豹, 攝雙江先生文集, 四庫全書, 存目叢書 集部 72책, 臺南, 莊嚴文化, 1997.
王畿, 龍溪先生全集, 京都, 中文出版社.
耿定向, 耿天臺先生文集, 臺北, 文海出版社, 1970.
王守仁, 王陽明全集, 上海, 上海古籍出版社, 1992.
朱熹, 朱文公文集, 臺北, 商務印書館.
黃宗羲, 明儒學案, 黃宗羲全集(12책), 杭州, 浙江古籍出版社, 1985.
程顥·程伊, 二程集, 臺北, 漢京文化事業有限公司, 1983.
鄒守益, 東廓鄒先生文集, 四庫全書, 存目叢書 集部65책, 臺南, 莊嚴文化事業有限公司, 1997.
林月惠, 良知學的轉折, 臺北, 臺灣大學 出版中心, 2005.
彭國翔, 良知學的展開, 臺北, 學生書局, 2003.
吳 震, 陽明後學研究, 上海, 人民出版社, 2003.
胡外廬·邱漢生·張豈之, 宋明理學史 上·下, 北京, 人民出版社, 1984.
_____, 陽明學大系 5卷 陽明門下(上), 東京, 明德出版社, 1973.

<Abstract>

Though the philosophy of Luo Nienan(羅念菴) belongs to the School of Returning to

Calmness(歸寂派) which was advocated by Nie Shuangjiang(攝養江) but he never strictly follow the Nie's theory. He was influenced by the Wang Longxi(王龍溪) who insisted the spontaneous flow of innate good knowing(liang-chih:良知) in the actual world. Luo criticized both Wang and Nie's theory of cultivation, and advocated his own theory which proclaims convergence and retention of Mind itself.

The philosophical theory of Luo is comprize of three stage of development according to the Huang Zongxi(黃宗羲) who wrote *Philosophical Records of the Ming Confucian scholars*(明儒學案). The first stage is to become a sage through annihilation of selfishness or having no desire in Mind itself(無欲) while keeping silence(主靜) which is the beginning of the cultivation.

The second stage is that to recognize the constant body of quiet(寂體) in the Mind, which is against the theory of inconstant body in the Mind(心無定體論) developed by Chen Mingshu(陳明水). The constant body of quite itself is the Principle of Heaven(天理) from which all moral principles come out. It also becomes the ground of moral practice. But the mind is filled with selfish greed and we cannot be free from it. The selfishness comes not only from ones sensual desire but also from ones intention. We should pluck out the root of selfish desire and intention.

The third stage was the theory of convergence and retention of Mind itself, which brings about true realization of innate good knowing. It means the full awakening of the body of benevolence(仁體), which has no division of inner and outer and finally becomes One body of all things in the world. This explains why the awoken man could feel the pain of the others, even when they are remote from himself.

Key Words : the School of Returning to Calmness, the Theory of Convergence and Retention of Mind Itself(Innate Good Knowing), no desire in Mind itself, silence, the theory of inconstant body in the Mind. the body of benevolence, the constant body of quiet