

博士學位論文

丁若鏞, 戴震, 荻生徂徠의 탈주자학적
도덕철학 비교 연구

韓國學中央研究院
韓國學大學院
倫理學專攻 : 朴昌植

博士學位論文

丁若鏞, 戴震, 荻生徂徠의 탈주자학적
도덕철학 비교 연구

指導教授 朴東俊

韓國學中央研究院
韓國學大學院
倫理學專攻 : 朴昌植

丁若鏞, 戴震, 荻生徂徠의 탈주자학적
도덕철학 비교 연구

博士學位 論文으로 提出함.
(2016. 9. 30)

韓國學 中央 研究院
韓國學 大學 院
倫理學 專攻 : 朴昌植

이 論文을 朴昌植의 哲學博士
學位論文으로 認定함.

2016年 12月 日

審査委員長 都 聖 達 印

審査委員 金 泳 鎬 印

審査委員 丁 淳 佑 印

審査委員 朴 永 鎭 印

審査委員 朴 東 俊 印

韓國學中央研究院
韓國學大學院

목 차

국문초록	iv
I. 서론	1
1. 문제 제기	1
2. 논의 구도	3
II. 도덕성의 근거와 도덕지의 성격	10
1. 도덕성의 근거	10
1) 주자학의 理法天과 형이상학적 본체	10
2) 정약용의 主宰天과 上帝觀	13
3) 대진의 氣一元論과 分理觀	25
4) 오규소라이의 道개념과 형이상학적 본체 극복	35
5) 비교론적 요약	45
2. 도덕적 선	48
1) 주자학의 生生之理로서의 仁	48
2) 정약용의 二人相與로서의 仁	51
3) 대진의 氣化之生生으로서의 仁	61
4) 오규소라이의 安民으로서의 仁	69
5) 비교론적 요약	80
3. 도덕지	83
1) 주자학의 認知的 豁然貫通	83
2) 정약용의 誠意와 情意的 一貫	85
3) 대진의 歸納的 十分之見	94
4) 오규소라이의 聖人에 대한 信順	104
5) 비교론적 요약	116
III. 인성론과 존재별 도덕 능력	119
1. 인간 본성론	120
1) 주자학의 性善說	120
2) 정약용의 性嗜好說	122
3) 대진의 性善說	131

4) 오규소라이의 性非學者之所急說	139
5) 비교론적 요약	146
2. 성인론	148
1) 주자학의 ‘이념형’으로서의 聖人	148
2) 정약용의 事天을 통해 肖天하는 聖人	150
3) 대진의 不私不蔽의 聖人	156
4) 오규소라이의 成聖論 부정	162
5) 비교론적 요약	168
3. 인물성론	170
1) 주자학의 氣의 속성에 따른 人·物 구별	170
2) 정약용의 氣同理異와 계층적 人·物 구별	172
3) 대진의 類에 따른 현상적 人·物 구별	178
4) 오규소라이의 도덕 적성과 人·人 구별	184
5) 비교론적 요약	192
IV. 도덕 실천론과 도덕적 책임	195
1. 도덕적 행위와 인간적 행위 : 天理·人欲	195
1) 주자학의 天理·人欲의 모순적 갈등	195
2) 정약용의 人欲의 목적적 수용과 天理·人欲의 과정적 갈등	197
3) 대진의 人欲의 결로서 天理	204
4) 오규소라이의 人欲의 체제 공생적 수용	210
5) 비교론적 요약	216
2. 개인적 행위와 사회적 행위 : 修己·治人	218
1) 주자학의 修己 根本의 행위론	218
2) 정약용의 修己와 治人の 조화적 행위론	220
3) 대진의 修己 先行의 행위론	227
4) 오규소라이의 治人 根本의 행위론	233
5) 비교론적 요약	241
3. 도덕 판단의 주체성과 책임 : 權	243
1) 주자학의 聖人에 한정된 權	243
2) 정약용의 天이 부여한 自主之權	245
3) 대진의 주체적인 지적 판단으로서의 權	251
4) 오규소라이의 權의 축소와 樂天	258

5) 비교론적 요약	264
V. 결론	267
參考文獻	276
Abstract	284

국문초록

丁若鏞, 戴震, 荻生徂徠의 도덕철학 비교 연구

朴 昌 植

본 논문은 정약용, 대진, 오규소라이의 탈주자학적 도덕 철학의 비교를 목적으로 한다. 그 내용은 ‘Ⅱ. 도덕성의 근거와 도덕지의 성격’, ‘Ⅲ. 인성론과 존재별 도덕 능력’, ‘Ⅳ. 도덕 실천론과 도덕적 책임’로 구성되어 있다.

구체적으로 ‘Ⅱ. 도덕성의 근거와 도덕지의 성격’에서는 도덕성의 가능근거에 대한 논의와 현실적 표준으로서의 도덕적 선에 대한 논의, 그리고 도덕지의 성격에 대한 논의를 ‘1. 도덕성의 근거’, ‘2. 도덕적 선’, ‘3. 도덕지’라는 구도로 살펴본다.

‘Ⅲ. 인성론과 존재별 도덕 능력’은 전통적으로 심성론·인간관에 해당하는 영역으로, ‘인간은 과연 선한가?’하는 문제에 대한 논의를 중심으로 하는 ‘1. 인간 본성론’과 이상적 인간상에 대한 논의를 중심으로 하는 ‘2. 성인론’, 그리고 인간과 여타 존재 사이에서의 도덕성의 차이 혹은 인간과 인간 사이의 도덕성 차이가 있는지 없는지, 그리고 있다면 어떤 방식으로 차이가 드러나는 것인지 하는 문제를 중심으로 하는 ‘3. 인물성론’의 구도로 분석한다.

이어서 ‘Ⅳ. 도덕 실천론과 도덕적 책임’은 전통적으로 수양론·공부론에 해당하는 부분이 논의의 중심 대상이다. ‘도덕적인 사람이 이익을 추구해도 되는가?’라는 물음을 중심으로 하는 ‘1. 도덕적 행위와 인간적 행위’, 자기의 내면수양을 비롯한 개인적 행위와 사회적 장에서의 행위에 대해서 세 사상가가 어떤 관계로 파악하는지에 대한 물음이 중심인 ‘2. 개인적 행위와 사회적 행위’, 그리고 결정론과 자유의지, 그리고 행위자의 자율적 도덕 판단의 문제를 중심 주제로 하는 ‘3. 도덕 판단의 주체성과 책임’으로 구성 되어 있다.

이상과 같은 비교를 통해서 보면 세 사상가에게는 몇 가지 공통점이 발견된다. 우선 형식적 측면에서 보면 공맹유학으로의 복귀 강조, 실증적인 연구 방법, 백과사전적인 폭넓은 학문 연구, 언어의 철저한 고증 등의 관점을 공유하고 있으며, 내용의 측면에서도 몇 가지 핵심적인 요소에서 공통점을 가지고 있다. 첫째, 대략 미발이 ‘사려가 싹트지 않은 상태’라는 설명에 대한 비판, ‘본연지성’

의 보편성·영원성의 부정, 선험적 리의 부정으로 요약될 만한 것으로, 주자학적 형이상학에 대한 비판이다. 둘째, 성인에 대해 ‘항상 도덕적인 존재’라는 도덕적 신격화로부터 탈피해 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’로 상정한다는 점이다. 셋째, 세 사상가는 인간의 ‘육구’의 공간을 넓힘으로써 그것을 도덕적으로 긍정할 수 있는 새로운 지평을 열었다.

동시에 현저하게 드러나는 지향점의 차이도 존재한다. 천의 존재이유, 인의 해석, 성인이 되기 위해 요청되는 조건들 등을 고려해보면, 정약용의 도덕철학은 ‘관계 회복으로서의 도덕’이라고 정리할 수 있다.

한편, 대진은 선험적 리(理)의 부정과 동시에 귀신(鬼神)이나 천(天)의 주재도 부정한다는 점, ‘생생(生生)’으로써의 인에 대한 해석, 불폐(不蔽)·불사(不私)’의 상태인 성인, 십분지견(十分之見)이라는 인식능력의 극대화 등을 고려하면, 대진의 도덕철학은 ‘현실에 바탕한 도덕’으로 정리할 수 있다.

끝으로, 체제 속에서의 역할로 드러나는 천명(天命), 도달 불가능한 성인, 체제적 해석으로써의 효(孝), 군덕(君德)으로써의 명덕(明德)등을 살펴보면 오규소라이의 도덕철학은 ‘체제 공생으로서의 도덕’으로 정리할 수 있다.

I 서론

1. 문제 제기

한 사상가의 사상적 경향을 파악하기 위해서는 관점을 내부에 두고 주변 인물과의 사상적 갈등, 교류와 계승 등을 파악함으로써 그 사상의 특징을 살피는 것은 유효하다. 일례로, 「退溪의 向內的 哲學과 茶山의 向外的 哲學의 比較」(장승구, 한국정신문화연구원, 1994)에서는 퇴계의 사상이 정신이라는 내면을 향하는 경향이 강하며, 다산의 사상이 외면에 존재하는 실사(實事)를 향하는 경향이 강하다는 관점에서 비교 연구를 진행한다. 한편, 사상을 직접적으로 다루지 않고 각 사상가의 문헌 해석을 비교 분석함으로써 사상적 특징을 읽어내는 것도 가능하다. 「南塘 韓元震과 茶山 丁若鏞의 『中庸』 註釋 比較 研究 : 性과 道를 中心으로」(段倫珍, 成均館大學校, 2013)와 같은 연구가 이에 해당할 것이다.

본 연구는 각도를 조금 바꿔서 동아시아의 관점에서 비교를 진행하고자 한다. 그리고 경전해석 자체에 관심을 기울이는 문헌학적인 견지에서의 비교보다는 도덕철학의 비교에 주목하고자 한다. 기존의 연구와 다른 관점에서 비교를 해보면 나름대로 유의미한 점도 발견할 수 있다. 예를 들어 다산의 도덕철학을 오규소라이(荻生徂徠, 1666년~1728)의 그것과 비교하면, 다산의 도덕철학은 향외적인 성격이 강한 것도 사실인 동시에 여전히 향내적 성격도 강하게 드러난다. 이것이 선행연구에 오류가 있다는 비판을 위한 것은 결코 아니다. 퇴계와의 비교를 통해서 본다면 선행연구에서 밝힌 향내·향외의 판단은 타당한 것이다. 그리고 본 연구는 기왕의 연구를 전제로 받아들인 상태에서 진행되는 것이다. 논자가 말하고 싶은 것은 관점을 조금 바꾸면 새로운 특징들이 드러나며 그것은 한국 사상가의 전모를 온전히 이해하는데 또 하나의 도구가 될 수 있다는 것이다.

둘째, 앞의 내용과 관련 되지만, 특수성과 보편성, 그리고 국가 간 사조의 흐름을 동시에 이해할 수 있다는 점이다. 정약용의 생애가 1762년~1836년, 대진이 1724년~1777년, 오규소라이가 1666년~1728년이다. 세 사상가의 가장 빠른 출생 년도와 가장 늦은 사망 년도를 계산해 보면 대략 170년가량 되고, 또 각각의 학문적 특성을 실학(實學), 고증학(考證學), 고학(古學)이라 부르고 있지만, 그 내용을 살펴보면 이른바 당대의 ‘시대정신’이라고 할 만한 흐름을 발견

할 수 있다. 또 이런 비교 연구는 시대적 사조 속에서 한국의 위치를 가늠하기에 유효한 잣대가 될 수도 있을 것이고, 사상적 물결의 흐름이 어디에서 어디로 흐르고 있는지에 대한 이해를 넓히는 데에도 의미가 있다고 하겠다.

셋째, 학문의 내용적 측면에서 보면 이른바 실학(實學), 고증학(考證學), 고학(古學)을 하나의 장에서 논의함으로써 주자학에 대한 대안적 사유로 제시되었던 학문의 전체를 조망할 수 있다. 주자학은 불교의 부분적 수용과 배척을 통해서 현실적 도덕 실천을 강조해왔던 유가적 전통을 이어가면서도 거기에 형이상학적 이론체계를 공고히 한다. 이로 인해서 당대와 후대의 많은 학자들이 유학을 새롭게 개창했다는 평가를 하기도 한다. 외부적 평가뿐만 아니라 내적으로도 매끄럽고 안정적인 구조를 가진 사상체계를 수립하는 데에도 성공한 것처럼 보인다. 그럼에도 한편으로는 정약용, 대진, 오규소라이 등과 그에 유사한 사상적 흐름을 가진 사상가의 관점에서 보면 단순한 문자의 해석에서부터 사상적 체계 전반에 이르기까지 여전히 문제점이 없는 것은 아니다.

이미 비교의 관점에서 적지 않은 선행 연구들이 진행되어 왔다. 우선, 「대진의 기학과 정약용의 실학의 근대성 비교연구」(한영, 한국학대학원 박사논문 2001)를 살펴보자. 서론과 결론을 제외하면 ‘Ⅱ. 대진철학 사상의 자연주의적 특성’, ‘Ⅲ. 정약용 철학사상의 휴머니즘적 특성’, ‘Ⅳ. 자연주의적 기학과 휴머니즘적 실학의 근대성’으로 구성되어 있는데, 보는 바와 같이 Ⅱ·Ⅲ 각각의 장에서 인물의 사상을 각각 논의하고, Ⅳ장에서 근대성의 이념으로 동질성을 찾는 방식의 비교 연구를 진행한다.

또 『論戴震與荻生徂徠』(王智汪, 黃山書社, 2012)는 ‘第一章 徂徠學和戴學的產生和特点, 第二章 戴震和徂徠的方法論比較, 第三章 戴震和徂徠的人性論比較, 第四章 徂徠的道論, 第五章 戴震的道論’으로 구성되어 있다. 이 연구는 보다 진전된 형태를 갖추고 있어서 주제별로 비교가 이루어지고 있다. 다만, 실제 전개를 보면 第一章과 第二章에서는 각각의 인물을 하나의 절(節)로 구성하여 장을 이루고 있으며, 동시에 第四章과 第五章은 각각의 인물을 하나의 장(章)으로 구성하여 논의를 진행하기 때문에 절과 장의 형태가 혼합되어 있다. 그로 인하여 작은 주제들 간의 비교가 상대적으로 선명하게 드러나지 않는다는 문제가 있다.

위의 모호함을 피하기 위하여 본 연구에서는 각각의 윤리학적 소주제를 정해서 장(章)단위로 비교하는 것이 아니라, 좀 더 세분화한 절(節)단위로 비교하려고 한다. 각각의 절에서 인물의 사상을 기술한 후에 비교론적 요약으로 주제에

맞게 비교의 관점이 선명하게 드러날 수 있도록 하고자 한다.

그리고 각 학자가 사용하는 개념을 중심으로 비교의 주제로 삼는 것은 수월성 차원에서는 편만한 방법으로 많은 연구들이 그렇게 진행해오고 있다. 예를 들면 명덕(明德)이라는 개념을 각각 어떻게 이해하는지, 혹은 리(理) 혹은 성(性)개념은 어떻게 해석하는지에 대해 논의하는 방식이다. 그러나 그럴 경우 윤리학적 의미를 드러내기에 유용하지 않다고 보고, 필자는 윤리학적 문제를 각각의 주제로 삼아서 각각의 사상가가 지닌 사유의 흐름에 따라 재구성하는 방식을 취하고자 한다. 이 같은 시도는 다른 층위의 논의가 같은 공간에서 이루어지는 것처럼 보일 여지가 없지는 않지만, 문헌학적 비교 혹은 개념 해석의 비교가 아닌 만큼, 가능한 한 같은 계열에서 논의가 진행되어야 하겠지만 예외적으로는 이질감을 느끼는 부분도 없지 않을 것이라고 생각된다.

그리고 ‘비교’라고 해서 모든 주제에서 세사상가의 차별이 확연히 드러난다고 볼 수도 없다. 어떤 주제에서는 A·B·C 세 사상가의 방향이 전혀 달라지기도 하며, 또 어떤 주제에서는 A·B가 결을 같이 하고 C는 다르며, 다른 주제에서는 B·C가 같고 A가 다르기도 하다.

한 이 글은 말하자면 나무(유학)와 나무(불교)의 종류가 다른데서 오는 현격한 차이를 비교하는 것이라기보다는, 같은 나무의 가지와 가지를 비교하는 것이다. 따라서 비교의 수준을 이동시키면 차이점이 아닌 것으로 해석되거나, 앞서서도 언급되었지만 내부적 관점에서의 해석과는 차이가 있을 수 있음을 다시 한 번 짚어두고자 한다.

그럼에도 이런 시도를 통해서 문화의 깊숙한 곳에 자리하고 있는 사상의 차이를 읽어냄으로써 문화적 특수성을 알고, 그 특수성을 바탕으로 보편성을 지향해 가는 밑거름으로 삼을 수 있다는 점에서 의의를 가진다고 하겠다.

2. 논의 구도

정약용, 대진, 오규소라이 사상의 도덕 철학적 의미를 비교하려는 본 논문의 중심내용은 ‘Ⅱ. 도덕성의 근거와 도덕지의 성격’, ‘Ⅲ. 인성론과 존재별 도덕 능력’, ‘Ⅳ. 도덕 실천론과 도덕적 책임’로 구성되어 있다.

주자학은 당대뿐만 아니라 후대에도 동아시아 전체에 막대한 영향을 끼쳤던 사상이다. 주자학에 대해 비판적 접근을 시도하는 이 사상가들 역시 그 영향권 아래에 있었다. 따라서 모든 관련 소주체의 본격적 논의에 앞서 주자학적 특징

에 대한 간단한 언급을 통해서 세 사상가들이 모색한 전환의 방향을 살펴보는 출발점으로 삼으려 한다. 다만, 이 글이 주자학 자체에 대한 연구가 아니고, 세 사상가가 어떤 방식으로 주자학으로부터 사상적 전환을 모색하고 결론에 도달하였는가에 대한 비교인만큼, 그 언급은 세 사상가들과의 분기점을 잘 보여줄 수 있는 영역에 한해서 기술될 것이다.

구체적으로 살펴보면, ‘Ⅱ. 도덕성의 근거와 도덕지의 성격’에서 논의의 전개 방식은 도덕이 성립하게 하는 형이상학적인 지점과 일상에서의 도덕적 표준 그리고 그 둘 사이의 관계에 대해서 논의한다. ‘1. 도덕성의 근거’에서는 주자학에서 도덕의 근거로서 위치하는 모든 존재를 관통하는 선형적 근거로서의 리, 혹은 인간 본성의 측면에서의 본연지성, 혹은 마음의 측면에서의 미발 상태 등 형이상학적 지점으로 상정되는 부분에 대해서 각각 어떤 방식으로 전환을 피하는지를 살피고자 한다.

정약용은 “이것이 이른바 본연지성은 인물이 모두 같다는 것이다. 진실로 그 이치가 참으로 옳다면 어찌 내가 들은 바와 다르다고 폐하겠는가?”¹⁾라 하기도 하고 “기질의 설은 폐기해도 된다.”²⁾라고 하기도 하면서 이기론의 틀에 근거한 도덕적 논의에 이의를 제기한다. 대진은 “정자·주자가 인간을 떠나서 공허하게 리(理)만을 논한다.”³⁾고 하기도 하고, “훗날의 유자(儒者)들은 리(理)로 사람을 죽인다.”⁴⁾고 통렬하게 비판하기도 하면서 주자학적 리(理)를 비판한다. 한편 오규소라이도 “세상 유자들이 리에 취해서 도·덕·인·의·천리·인욕을 입만 열면 말하는데, 내가 매번 그것을 들을 때마다 구역질이 나서 거문고를 타거나 생황을 분다. 그렇지 않으면 관관저구(關關雎鳩)를 외면서 그 때를 씻어낸다.”⁵⁾라고 비판한다.

세 학자가 모두 리, 본연지성, 혹은 미발과 같이 형이상학적 지점과 연결되는 개념에 대해 한결 같이 이의를 제기하고 그에 대해 각각의 사유를 전개한다. 그런데 구체적인 전개 방향은 다르다. 정약용은 도덕성의 성립 근거를 인격적 천(天)으로 전환하였으며, 대진은 선형적 원리로서의 리를 부정하면서도 기(氣)의 결이라는 의미로서의 귀납적 리(理)개념을 유지하고 있으며, 오규소라이는

1) 『論語古今注』 “此所謂本然之性人物皆同者也 苟其理之真是 則豈以其異乎吾所聞而廢之”

2) 『論語古今注』 “氣質之說 雖廢之 可也”

3) 『孟子字義疏證』 「性」 “程朱乃離人而空論夫理”

4) 「與某書」 “後儒以理殺人”

5) 『徂徠先生學則附』 「與平子彬書」 “世儒醉理 而道德仁義 天理人欲 衝口以發 不佞每聞之 便生嘔噦 乃彈琴吹笙 否則關關雎鳩 以洗其穢”

인격적 천을 근본적 근원으로 삼고는 있으나, 도덕성의 성립 근거는 절대화된 성인이 제작한 도(道)로 귀결시키고 있음을 논하고자 한다.

‘2. 도덕적 선’에서는 유학에서 ‘덕(德)’으로 칭해지는 것이 중심으로 논의된다. ‘도덕성의 근거’에서 주로 ‘선함(goodness)’을 이야기하였다면 여기서는 주로 ‘선한 것(the good)’을 다룬다. 유학에서의 선한 것들은 모두 덕목으로 표현되는 것이다. 그 중에서도 인(仁)은 핵심 덕목이며, 공자가 유학을 개창한 이래로 모든 유학자가 인(仁)을 핵심덕목으로 강조한다. 그런데 인의 의미에 대한 해석에 있어서는 다양한 분기를 드러내며, 인의 해석이 곧 그 사상가의 사상을 대변한다고 해도 과언이 아닐 정도로 밀접한 관련이 있음을 엿볼 수 있다.

주희(朱熹, 1130~1200)가 해석하는 인의 의미는 ‘생(生)’으로 집약된다. 또 인은 형의상과 형이하가 같은 속성으로 연결된 것인데, 이른바 동양적 신인동형론(anthropomorphism)이다. 또 인은 의·예·지·신과의 관계에서 각각 거론되기도 하지만 인은 이미 다른 덕을 포함하는 구조를 가지고 있다. 이것은 전언·편언의 방식으로 설명되는 것이다. 또한 인은 인간에게 생득적으로 주어진 것이지 후천적으로 확충해가는 것이 아니다. 바로 복기초(復其初)의 논리가 여기서 성립한다.

다산은 ‘생’으로 집약되는 주자학적 인의 개념에 대해서 ‘두 사람[二人]’으로 전환시키며, 복기초의 회복론을 부정하고 확충론으로 전환시킨다는 점을 논의할 것이다. 그리고 대진은 인의 개념을 주자학적인 것과 같은 형태인 ‘생(生)’으로 받아들이고 주자학적 신인동형론의 틀도 그대로 유지하고 있으나, 다만 복기초의 논의를 부정하여 확충론으로 전환시킨다는 점에 대해서 기술할 것이다. 또 오규소라이는 전언·편언의 사유방식을 부정하며 모든 덕을 개별적 의미를 가지고 있는 것으로 받아들인다는 점과, 회복론·확충론을 모두 부정하는 사유방식을 취하고 있다는 점에 대해서 논의할 것이다.

‘3. 도덕지’에서는 도덕성의 근거와 도덕적 선의 관계를 중심으로 전개한다. 그것은 주자학에서 이일분수를 전제로 도덕성의 근거와 도덕적 선이 같은 속성으로 연결된 관계에 있다는 점에 관한 논의이다. 주자학에서의 이른바 ‘활연관통’은 개별적 사태에 대한 지식의 축적은 어느 시점이 되면 보편지로 화학적 전환을 이룰 수 있다고 주장한다. 왜냐하면 보편적인 리[理一]와 개별적인 리[分殊]는 같은 속성의 것이기 때문이다.

정약용은 활연관통의 전제인 이일분수 그리고 지행 선후관의 성립 근거인

『대학』 8조목에 대해 비판하고 ‘지여행일(知與行一)’, ‘지행상함(知行相涵)’⁶⁾ 혹은 ‘지행호발’, ‘지행교수’⁷⁾로 정리한다. 또한 격물궁리를 통해 달성해낸 보편지가 아니라 도심에 의해 발현되는 양심의 일관적 발현을 통해 도덕의 일관성을 확보하려한다는 점에 대해 기술할 것이다. 대진은 지행의 관계를 정식화해서 제시하거나 『대학』의 조목에 대한 논의를 본격적으로 전개하지는 않는다. 그리고 이일분수의 관념에 대해 비판적으로 접근하기는 하지만, 십분지견(十分之見)의 획득 과정과 원리는 선지후행·활연관통과 유사한 방식을 취하고 있다는 사실에 대해 논의할 것이다. 오규소라이 또한 이일분수를 부정하고 획득 가능한 것은 개별지이며 또한 보편지·초월지에 해당하는 형이상학적 지점이나 존재에 대해서는 인식 가능한 영역으로 조차 삼으려 하지 않는다. 반면에 성인에 대해 믿고 따르는 것에서 도덕의 일관성을 확보하고자 한다는 점에 대해서 논의할 것이다.

‘Ⅲ. 인성론과 존재별 도덕 능력’에서는 전통적으로 심성론·인간관에 해당하는 영역인데, 그 중 ‘1. 인간 본성론’에서는 ‘인간은 과연 선한가?’하는 문제가 논의의 중심을 이룬다. 주자학에서 인간의 본성이 선하다고 보는데, 주자학적 성선설은 말 그대로 인간의 성=선의 구조로 된 성선설이다. 정약용은 맹자가 성선이라고 말한 것을 수용하며 성선이라는 표현도 그대로 사용한다. 그러나 실질적 내용을 보면 성=선의 구도가 해체되어 있다. 또, 대진의 경우도 마찬가지로 맹자의 성선설을 수용하고 성선이라는 표현을 그대로 사용하지만 역시 성=선의 구도가 해체된 측면이 있다. 그럼에도 불구하고 여전히 성=선의 구도가 혼재되어 있다. 이 두 사람은 모두 맹자의 성선설 해석을 주자와 달리 함으로써 성선설이라는 형식을 수용하면서도 내용의 측면에서는 주희와 다른 인간관을 제시한다. 한편 오규소라이의 경우에는 맹자의 성선설이 도가와와의 논리 대결에서 이기기 위해 만들어 낸 논변용의 성선설로 판단한다. 따라서 맹자의 성선설은 공자의 사상에서 너무 멀리 나아간 주장이므로 논의의 대상 자체가 되지 않는 것쯤으로 치부해버리는 경향이 있다. 나아가 인간의 성에 선이나 악을 부여하는 선천성론 자체에서 이탈하려 한다는 점에 대해서 논의하고자 한다.

‘2. 성인론’에서는 이상적 인간상에 대해서 논의하고자 한다. 주자학에서 성인은 추상적이고 도덕적으로 신격화된 존재로 상정되는데, 각각의 사상가에 있어

6) 『中庸講義補』 “知行相涵 古聖之法也”

7) 『孟子要義』 “行則必知 知則必行 互發而交修者也”

서 어떻게 전환되고 있는지를 논의하고자 한다. 우선 정약용의 경우 성인도 역시 현실 세계에 터한 인간이라는 측면을 강조한다. 그렇기 때문에 성인은 실현 가능한 목표로 다가오게 되며 구체적인 달성 조건에 대해서도 구조화해서 제시한다는 점을 논의할 것이다. 대진의 경우도 성인은 현실 세계에 터한 인간이며 도달가능하다는 점 강조한다는 사실에 대해 논의하고자 한다. 오규소라이는 성인도 현실에 터한 인간으로 보는 면에서는 여타의 인물과 닮았지만, 성인이 체제의 정점에 있는 인물로 상정됨으로써 도달 가능하다는 주장을 부정한다는 점에 대해서 논의 할 것이다.

‘3. 인물성론’에서는 인간과 여타 존재 사이에서의 도덕성의 차이 혹은 인간과 인간 사이에서의 도덕성 차이가 있는지 없는지 그리고 있다면 어떤 방식으로 차이가 드러나는 것인지 하는 문제를 중심으로 다룬다. 주자학에서는 우주의 모든 존재가 리(理)를 공유하고 있어서 근본적으로는 전 존재가 동질의 도덕성을 가지고 있는 것으로 상정되어 있다. 그런데 부여받은 기(氣)의 정(正)·편(偏)에 따라 인간과 다른 존재의 도덕적 능력을 구별하며, 사람 사이에도 혼명청탁(昏明清濁)에 따라 상지(上智)·중인(中人)·하우(下愚)로 구분된다. 중요한 것은 부여받은 기의 상태에 따라 도덕성이 발현되는지 아닌지에 상관없이 언제나 리는 동일한 구조를 가진다.

그런데 다산은 순자의 인물성론을 받아들여 인간과 동물이 도덕성을 공유한다는 관점을 부정한다. 부여된 기(氣)의 성질에 따라 도덕적 능력의 차이가 발생한다는 관점을 버리고 상위의 존재일수록 기, 생명, 지각, 도덕능력[仁義]을 모두 가지며 동물, 식물, 무생물과 같이 하위로 내려 갈수록 하나씩 적어지는 포함관계로 층차를 설명한다. 대진은 성을 가능성, 개별성에 가까운 개념으로 정의하고 인식 능력도 개별화하는 경향을 보이지만, 도덕적 개별성을 언급하지는 않고 류(類)에 따른 차이로 정식화한다. 따라서 인물성이론, 인인성동론의 입장을 전개한다. 한편 오규소라이는 인성과 물성에 대한 논의를 전개하지 않으며, 오직 인성의 범위 안에 국한되어 있는 경향을 보인다. 그리고 사람과 사람 사이에도 일종의 ‘도덕적 적성’이 있다는 도덕적 개별성으로까지 논의를 진행시킨다는 점에 대해서 살펴보고자 한다.

이어서 ‘IV. 도덕 실천론과 도덕적 책임’은 전통적으로 수양론·공부론에 해당하는 부분이 논의의 중심 대상이다. ‘1. 도덕적 행위와 인간적 행위’에서의 주된 내용은 흔히 일상에서 누구나 한번쯤 물어봤음직한 ‘도덕적인 사람이 이익을 추

구해도 될까’라는 물음과 관련된다. 이 논의는 『논어』에 보이는 녹[祿]을 구하는 물음, 명성[功名]에 관한 평가 등에서부터 『서경』에 보이는 인심(人心)·도심(道心), 『맹자』에 보이는 의(義)·리(利), 『예기』에 보이는 천리(天理)·인욕(人慾), 『맹자』 그리고 주자와 진량의 논쟁에서 보이는 왕(王)·패(霸)의 문제가 윤리학적으로 동일한 의미 계열임을 전제로 한다. 이상의 문제에 대해 세 인물이 상호 수용과 긴장의 관계를 어떻게 파악하고 있는지를 살펴보고자 한다. 정약용은 도덕적 행위 동인으로서 욕구를 인정하는 측면이 있음과 동시에 자기 모순으로 여겨질 정도로 도덕적 행위와 인간적 행위의 극단적 같등을 주장하기도 하는데, 그것은 목적으로서 수용과 실천 방법으로서의 같등이라는 구로도 읽을 수 있다는 점을 논의할 것이다. 그에 비해서 대진은 정약용과 마찬가지로 욕구를 도덕적 행위의 동인으로 인정하는 면에서는 같지만, 극단적 같등을 상정하는 경우가 없다. 그 이유는 그가 인간적 행위가 도덕적 행위를 포함하는 논리구조를 가지고 있기 때문에 이런 경향을 보인다는 것을 밝히고자 한다. 오규소라이도 인간적 행위를 목적적 대상으로 인정하며, 도덕적 행위와 인간적 행위의 같등요소가 강하지 않다. 그 배경에 체제의 공생에 반하지 않는 인간적 행위를 허용한다는 논리가 작동되고 있다는 점을 밝히고자 한다.

‘2. 개인적 행위와 사회적 행위’는 기본적으로 다산이 제시한 기준에 따르는 것으로, 그는 “안은 자기이고 바깥은 물이다. 의(意), 심(心), 신(身)은 안이고, 국(國), 가(家), 천하(天下)는 바깥이다.”⁸⁾라고 구분하였다. 즉 자기의 내면수양을 비롯한 자기수양과 사회적 장에서의 행위가 어떤 관계로 파악하는지에 대해 논의하고자 한다. 주지하는 바와 같이 주자학에서는 개인적 행위가 근본이며 개인적 행위가 완성되면 사회적 행위도 자연스럽게 완성된다고 상정하여 개인적 행위를 강조하는 경향이 강하게 나타난다.

이에 대해 정약용의 경우, 선언적으로만 개인적 행위와 사회적 행위가 상호작용한다거나 조화를 이루어야 한다고 말하는 것이 아니라 개인적 행위를 향하면 향할수록 부지불식간에 사회적 행위로 향하게 되고, 또 그 사회적 행위는 반드시 개인적 행위가 근본이 되어 시작한다는 무한 순환의 연결고리가 논리적으로 성립되어 있음을 밝힐 것이다. 한편, 대진의 경우, 이 주제와 관련하여 구조화된 논의를 진행하는 부분을 찾기는 쉽지 않다. 대진은 개인의 내면에 있는 주관성을 거부하고 외면의 객관적 기준을 강조하지만, 여전히 개인적 행위가 근본이

8) 『中庸自箴』 “內者己也 外者物也 意心身爲內 國家天下爲外”

고 사회적 행위가 말단이라는 사유구조가 여전히 남아 있음을 밝힐 것이다. 한편, 오규소라이는 사회적 행위를 통해서 개인적 행위의 수양이 가능하며, 경전에서 개인적 행위를 강조하는 것으로 읽혀지는 내용에 대해서조차도 사회적 행위의 달성을 위한 수단으로 해석함으로써 사회적 행위에 치중되어 있다는 점을 논의하고자 한다.

마지막으로 ‘3. 도덕 판단의 주체성과 책임’과 관련해서는 정약용의 자주지권(自主之權), 대진의 권(權)이 윤리학적 의미에서 서로 유사한 성격을 가지고 있음을 전제로 구체적 논의 방향은 정약용이 기(氣), 대진이 재(才)에 윤리적 책임을 물을 수 없다는 주장을 하는 데에 주목하고자 한다. 그리고 정약용의 자주지권은 정의적 요소가 강조되는데 비해, 대진의 권은 인지적 요소가 강조된다는 사실에 대해서도 논의할 것이다. 또 오규소라이에게는 상당히 강한 결정론적 경향이 있다는 점에 대해서 논의하고자 한다.

그리고 이상에서 평면적으로 펼쳐놓은 논의를 바탕으로 세 사상가의 주요한 공통점 몇 가지를 정리하고, 이어서 각각의 사상가가 지닌 현저한 특징을 ‘관계 회복으로서의 도덕(정약용)’, ‘현실에 바탕한 도덕(대진)’, ‘체제 공생으로서의 도덕(오규소라이)’이라는 틀에서 정리하는 것으로 ‘V.결론’을 삼고자 한다.

II. 도덕성의 근거와 도덕지의 성격

본 장은 도덕 철학에서 중심 주제인 인간의 본질에 관한 문제와 도덕적 실천의 문제를 논의하기에 앞서 해결되어야 할 이른바 ‘선결 과제’라고 할 수 있다. 즉, 도덕 형이상학적 지점에 대해 어떤 관점을 취하고 있는지의 문제, 그리고 일상에서의 도덕적 선이란 어떤 상태를 말하는 것인가의 문제, 그리고 도덕적인 앎이란 어떤 성격의 것인가에 대한 문제를 중심으로 다룬다.

‘1. 도덕성의 근거’에서는 주자학에서 도덕의 형이상학적 근거, 즉 모든 존재를 관통하는 선형적 근거로서의 리(理), 그리고 인간 본성의 측면에서의 본연지성, 마음의 측면에서의 미발 상태 등에 대해 세 사상가가 어떤 관점을 취하고 있는지에 대해서 논의한다.

그리고 ‘2. 도덕적 선’에서는 인(仁)의 문제를 중심으로 유학에서 덕(德)으로 칭해지는 것이 중심으로 논의된다. 앞에서 논의한 ‘도덕성의 근거’가 주로 ‘선함(goodness)’을 이야기한 것이라면 여기서는 주로 ‘선한 것(the good)’을 다룬다. 유학에서의 선한 것들은 모두 덕목으로 표현되는 것이다. 그 중에서도 인(仁)은 핵심 덕목이며, 공자가 유학을 개창한 이래로 모든 유학자가 인(仁)을 핵심덕목으로 강조한다. 그런데 인의 의미에 대한 해석에 있어서는 다양한 분기를 드러내며, 인의 해석이 곧 그 사상가의 사상을 대변한다고 해도 과언일 아닐 정도로 밀접한 관련이 있음을 엿볼 수 있다.

‘3. 도덕지’에서는 도덕성의 근거와 도덕적 선의 관계를 중심으로 전개한다. 주자학에서는 이 둘의 관계를 ‘선(善)’으로 단단히 연결시켜서 뚝으로써 도덕적 일관성을 확보한다. 즉, 주자학에서 이일분수를 전제로 도덕성의 근거와 도덕적 선이 같은 속성으로 연결된 관계에 있다고 주장한다. 이 둘의 연결을 깨치는 것이 이른바 ‘활연관통’인데, 개별적 사태에 대한 지식의 축적은 어느 시점이 되면 보편지로 화학적 전환을 이룰 수 있다는 주장이다. 이 주장에 대한 세 사상가의 관점은 어떤 것인지 그리고 어떤 전환을 꾀하는지가 여기서 논의되는 주요 내용이다.

1. 도덕성의 근거

1) 주자학의 理法天과 形而上學的 本體

주자학에서는 심(心)의 상태에서 미발(未發), 성(性)의 상태에서 본연지성(本

然之性), 이기(理氣)의 상태에서의 리(理)는 도덕 형이상학에 해당하거나 맞닿는 지점이며, 이른바 존재와 당위가 일체화되는 지점이고, 개별과 보편이 만나는 지선의 지점이다.

이상의 지점에 대한 이론적 공고화는 다음과 같은 과정을 통해서 확립된다.¹⁾ 주자는 소년시절 유자휘(劉子翬, 1101~1147)의 문하에서 묵조선(默照禪) 계열의 불교에 심취해 있다가 24세에 이통(李侗, 1093~1163)을 만나면서 선학(禪學)에서 벗어나려 한다. 그때 이통(李侗)에게서 전수 받은 내용은 일반적으로 도남학(道南學)이라 일컬어지는 이정형제-양시(楊時, 1053~1135)-나종언(羅從彦, 1072-1135)-이통(李侗)을 통해 전해진 이일분수의 이념과 미발(未發)의 기상(氣象)을 체인(體認)하는 것이다.

그러나 「중화구설서(中和舊說序)」에 따르면 주자는 이통의 생전에 미발 체인에 실패한다. 이런 상황 하에서 주돈이(周敦頤, 1017~1073)로부터 비롯된 호상학(湖湘學) 계열의 장식(張栻, 1133~1180)을 만나면서 이발시에 단예(端倪)를 찰식(察識)하는 방법으로부터도 힌트를 얻고 스스로도 각고의 노력을 기울인다. 그리고 마침내 병술지오[중화구설]와 기축지오[중화신설]라는 두 차례의 깨침을 통해서, 그는 최종적으로 심통성정(心統性情)이라는 명제를 확립한다.

마음[心]이 성(性)과 정(情)을 통섭하는 구조에서 성(性)의 지점으로 나아가는 때는 마음의 미발 지점이다. 주자는 이 미발의 상태에 대해서 사려는 아직 싹트지 않았지만[思慮未萌] 지각은 아주 맑게 깨어있는[知覺不昧] 것으로 정의한다. 이 미발의 상태는 개체와 상대적으로 존재하는 ‘대상화된 보편’을 인식하는 것이 아니라, 말 그대로 대상[對]이 끊어진[絕] ‘절대적 보편’에 참여하게 된다. 미발 지각을 어떻게 해석해야 할지에 대해서는 현대의 연구자들 사이에서 적잖은 논의가 진행되었는데, 필자로서는 실제로 미발 지각이 가능한지 그리고 가능하다고 해도 그 미발 지각의 심리 상태로 현실을 살아가는 것이 가능한지에 대한 의문은 여전히 남지만 아무튼 주자는 이러한 마음의 상태가 도덕심의 뿌리임을 확신한다.

심(心)은 형이상인 성(性)과 형이하인 정(情)을 통섭하는데, 또한 성의 관점에서 다시 형이상에서 본 성(性)과 형이하에서 본 성(性)으로 나뉘볼 수 있다. 전자는 본연지성이고 후자는 기질지성이다. 그 중 본연지성에서 읽을 수 있는 특징이 두 가지가 있다. 호굉(胡宏, 1102~1161)이 그의 아버지 호안국(胡安國,

1) 주자학의 정리와 관련해서는 주로 『朱子新學安』(錢穆, 三民書局, 1971); 『朱子の思想形成』(友枝龍太郎, 春秋社, 1979); 『朱熹哲學研究』(陳來, 中國社會出版社, 1987)등을 참고하였다.

1074~1138)의 학설을 인용하여 “맹자가 성이 선하다고 한 것은 성의 선함을 말하는 것이 아니라, 단지 (성을) 찬탄한 말일 따름이다.”라고 한 주장을 변박한 데서 알 수 있듯이 주자가 바라보는 본연지성의 속성은 도덕적 선이다.²⁾

또 섭하손(葉賀孫)이 기록한 주자의 말 “정(程)선생이 말하는 성에는 본연지성과 기질지성이 있다. 사람이 형체를 갖추었다면 곧 기질지성이다. ‘성이라고 말하면 이 성(性)이라는 글자는 기질과 본래성을 섞어서 말하는 것이니 이미 성이 아니다’라고 하는 이 성(性)자는 오히려 본연성이다.”³⁾라고 하는 데에서 알 수 있듯이 본연지성은 형체를 갖추지 않은 상태를 의미하는 것으로, 말 그대로 형이상의 성이다. 형체가 없다는 것, 기질이 없다는 것은 시간적·공간적으로 한정되어지지 않는다는 점에서 보편성·절대성·영원성을 의미하는 것으로서의 성이다. 따라서 위의 두 가지 속성이 합쳐진 본연지성은 형이하의 윤리를 가능하게 하는 근원으로서 보편적인 도덕적 선·절대적인 도덕적 선·영원한 절대적 선의 지위를 갖는다.

이 본연지성은 곧 이치이다. 그것이 명제화 된 것이 성즉리이다. 이 리는 마찬가지로 관점에 따라서 기와 섞여있다고도 표현되고, 기와 떨어져 있다고도 표현된다. 전자는 형이하의 지점이고, 후자는 형이상의 지점이다. 형이상의 지점에서 나타나는 리의 특징도 몇 가지가 있는데, 「답유문숙(答劉文叔)」에서 “이른바 이와 기는 분명이 두 물건이다. 단, 물(物, 존재와 사태)에서 보면 두 물건이 혼운(渾淪)하여 나눌 수 없다. 각각 한 곳에 있다. 그러나 두 물건이 각각 하나의 물건이 됨을 해치지 않는다. 만약 리(理)에서 보면 아직 물(物)이 있지 않지만 이미 물(物)의 이치가 있다. 그러나 역시 다만 그 이치만 있고 아직 실제로 이 물(物)이 있지 않다.”⁴⁾고 하는 데서 두 가지 점을 읽을 수 있다. 형이상의 지점에서는 리와 기가 불상잡(不相雜)의 상태이고, 또 ‘물(物)이 생기기 전에도 이미 물(物)의 이치가 있다.’는 언급에서 알 수 있듯이 리는 기에 선재한다.

형이상의 지점에서는 선재할 뿐만 아니라 “태극이 음양을 낳고 리가 기를 낳는다.”⁵⁾라는 언급에서도 알 수 있듯이 리는 기를 파생시킨다. 이 부분은 주자학에서 논란이 매우 심한 부분이기는 하지만, 최소한 형이상으로 상정되는 지점에

2) 『朱子語類』 101권 “孟子道性善 非是說性之善 只是贊歎之辭 〈중략〉 豈可謂善者非本然之性”
 3) 『朱子語類』 95권 “程先生說性 有本然之性 有氣質之性 人具此形體 便是氣質之性 才說性 此性字是雜氣質與本來性說 便已不是性 這性字却是本然性”
 4) 『晦庵集』 46권 “所謂理與氣 此決是二物 但在物上看 則二物渾淪 不可分開 各在一處 然不害二物之各爲一物也 若在理上看 則雖未有物而 已有物之理 然亦但有其理 而已未嘗實有是物也”
 5) 『周子全書』 2권 주자의 주 “太極生陰陽 理生氣也”

서는 리의 능동성을 인정하지 않으면 이 같은 언급은 성립하기 어렵다. 또 “‘양은 동하고 음은 정하다.’라는 것은 태극이 동정한다는 말이 아니다. 단지 이치에 동정이 있다. 이치는 음양의 위에 올라 타 있는데, 사람이 말을 타는 것과 같다.”⁶⁾라는 구절도 말[氣]이 움직이는 형이하의 세계가 아니라 말을 주재하는 사람[理]의 관점에서는 능동성을 인정하지 않을 수 없다. 왜냐하면 형이상의 지점에서 말하는 리와 기의 분리, 기에 선재하는 리, 기에 대한 리의 과생력, 리의 능동성은 같은 논리의 위에 서있는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 리의 능동성에 대한 논쟁은 주지하는 바와 같이 조선에서 사칠 논쟁으로 오랫동안 진행되었으며, 우열이 판가름 났다고 말하기는 어렵다.

아무튼 주자는 이상에서 살펴본 미발, 본연지성, 리를 통해서 도덕 형이상학을 공고화하였음은 틀림없는 사실이다.

2) 정약용의 主宰天과 上帝觀

우선 미발의 정의와 관련해서 보면, 다산은 주자학의 미발 개념이 잘못되었다고 지적한다. 주자학에서의 미발 상태는 ‘사려미맹(思慮未萌)’과 ‘지각불매(知覺不昧)’로 요약할 수 있다. 즉 미발은 사려가 싹트지 않아도 지각은 또랑또랑하게 깨어있는 상태로 상정된다. 그런데 사려와 지각의 개념적 경계가 어딘지는 논외로 하더라도 다산은 우선 경전의 글귀를 그대로 받아들이는 것에서부터 출발해야 한다고 본다. 따라서 다산은 “경전에서 단지 ‘희노애락의 미발’이라고 했을 뿐이다. 어찌 일찍이 ‘일체 사념이 모두 발하지 않는다.’고 말하겠는가?”⁷⁾라고 하면서, 미발은 감정이 발현되지 않은 것이지 사려가 싹트지 않은 상태를 말하는 것은 아니라고 본다. 미발시에 의도적 사려가 없음에도 불구하고 맑게 깨어있는 지각이 있다는 보다 미세하고 엄밀한 구별도 하면서 사려와 감정이라는 확연한 차이의 구분을 무너뜨린 것은 주자가 자신의 생각에 맞춰서 경전의 본지를 미묘하게 뒤튼 것이라고 지적하는 의미가 이면에 있다고 하겠다.⁸⁾

미발과 이발의 구분이 가지는 윤리학적 의의는 바로 미발의 상태에는 악이 없으며 이발의 지점에서 비로소 악이 발현된다는 것이다. 그런데 다산에게 있어

6) 『朱子語類』 94권 “陽動陰靜 非太極動靜 只是理有動靜 理不可見 因陰陽而後知 理搭在陰陽上 如人跨馬相似”

7) 『中庸講義補』 “經但曰喜怒哀樂未發而已 何嘗曰一切思念 都未發乎 喜怒哀樂未發之時 胡獨無戒慎恐懼乎 中和之德 本出於慎獨 朱子或問 論之詳矣”

8) 물론 『中庸』의 감정을 사려로 확장시킨 것은 정이천이 “이미 생각했다면 곧 희노애락이 발현된 것과 마찬가지로. [既思便是已發喜怒哀樂一般]”라고 한 말에서 비롯되는 것이다.

서 선악의 발생 지점은 사람과 사람이 만나는 지점이라고 판단하는 만큼 사려 미맹과 지각불매의 경계는 큰 의미로 다가올 수 없었을 것이다. 따라서 적연부동(寂然不動)이나 무사무려(無思無慮)를 미발의 지점으로 삼는 것은 소림의 면벽(面壁)과 같은 것으로, 그런 것을 미발의 지점으로 받아들이면 유학에서 말하는 ‘천지를 자리하게 하고 만물을 화육하는 일’이 불가능하다고 판단한다.⁹⁾

그가 미발을 비판하는 구체적 이유를 거칠게나마 정리하면 다음과 같다. 첫째, 그 용어가 불교에서 시작된 것이다. 그러므로 불교적인 사유가 깔려있는 것이다. 둘째, 따라서 이것은 공자의 경우와 맞지 않다. 셋째, 허명(虛明)이라고 하면 맞지만, 유학의 중(中)이라고 하는 개념과는 맞지 않다. 넷째, 하나하나 점검해서 천명에서 징험되어야 중(中)이라 할 수 있으며, 아무 생각도 없게 하는 것은 좌선일 따름이다. 구체적 내용은 다음과 같다.

정자는 “성인의 마음은 명경(明鏡)·지수(止水)와 같다.”고 했다. 주자는 “성인의 마음은 아직 발현되지 않으면 물·거울의 본체가 되고 이미 발현되면 물·거울의 작용이 된다.”고 말했다. 지금 생각건대 명경·지수의 설은 불가에서 시작되었는데, 심체의 허명정적함이 물·거울과 같다는 것이다. 그러나 이것은 반드시 사려가 없고 경계하지도 않고 두려워하지도 않으며 한 오라기도 움직이지 않은 이후에 이런 광경이 있다. 성인은 미발 시에 계신공구하고 일을 고려하고 궁리하며, 심지어 하루 종일 먹지 않고 밤새도록 자지 않으면서 사려한다. 공자와 같은 경우 어찌 명경지수로 비유할 수 있겠는가? 또 명경지수는 허명하다고 말하는 것은 되지만 중이라고 하면 안 된다. 중이라는 것은 불편불의하는 명칭이다. 반드시 사람이 사물을 헤아리고 의리를 제어보고, 그 제어보는 척도가 촘촘히 마음에 늘어서 있어서, 치우치고 교만 격동하는 병통이 없어진 후에야 중(中)이라고 말할 수 있고,大本(大本)이라고 말할 수 있다. 기뻐할 만하고 화낼 만하고 슬퍼할 만하고 즐거워할 만한 일은 하나하나 점검하고 천명에 점검한 후에야 비로소 중을 얻을 수 있다. 만약 한 결 같이 허명정적을 위주로 하고, 일념이라도 조금만 싹트면 선악을 불문하고 이발에 속하게 하여, 물·거울의 본체가 아니라고 말하는 것은 좌선일 따름이다.¹⁰⁾

9) 『心經密驗』 「心性總義」 “若寂然不動 無思無慮 爲未發之光景 則少林面壁 方可以位天地而有萬物 其有是乎”

10) 『中庸講義補』 “程子曰聖人之心 如明鏡止水 朱子曰聖人之心 未發則爲水鏡之體 既發則爲水鏡之用 今按明鏡止水之說 起於佛家 謂心體之虛明靜寂 如水鏡也 然此須無思無慮 不戒不懼 一毫不動而後有此光景 聖人於未發之時 戒慎恐懼 慮事窮理 甚至有終日不食 終夜不寢 以爲思慮 如孔子者 安得以明鏡止水喻之乎 且明鏡止水 謂之虛明則可 謂之中則不可 中也者 不偏不倚之名 必其人商度事物 裁量義理 其權衡尺度 森列在心 無偏倚矯激之病 然後方可曰中 方可曰大本 又可喜可怒 可哀可樂之事 一點檢 驗諸天命 然後方可以得中 若一以虛明靜寂爲主 一念纔萌 不問善惡 屬之已發 謂非水鏡之本體 則是坐禪而已”

또 미발이 선악과 관련해서 주자학에서 강조되는 명제는 ‘미발의 전에 선이 있고 악이 없다.’¹¹⁾ 즉 미발의 경우에는 유선무악, 이발의 경우에는 유선유악의 구도를 가지게 된다. 그런데 다산은 다음과 같은 미발·이발의 구도가 도덕적 선악과 관련해서 어떤 문제점이 있는지에 대해서 다음과 같이 논의한다.

미발에 대해 주자학에서 근거로 삼는 『중용』에 “희노애락이 아직 발현되지 않은 것을 중(中)이라 하고, 발현되어서 모두 절도에 맞는 것을 화(和)라고 한다.[喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和]”는 내용이 보이고, 『통서』에 “성(誠)은 무위이고 기미는 선악이다.[誠無爲幾善惡]”라는 내용이 보인다. 『중용』의 내용은 주지의 내용이므로 상세한 언급은 생략하고, 『통서』의 내용과 관련해서만 잠깐 살펴보자. 조치도(趙致道)가 주자에게 『통서』의 이 구절에 대해 “이것은 인심의 미발의 본체를 밝히고 이발의 실마리를 가리킨 것이다.”라고 하면서 성(誠)과 기(幾)에 대한 그림을 첨부한 내용이 ‘조치도에게 답하다. [答趙致道]’라는 편지에 보인다. 조치도의 이 말과 그림에 대해서 주자는 “그 말은 맞다. 다만 그림에는 문제가 있다.”¹²⁾고 평가하면서 성(誠)을 미발로 기(幾)를 미발에서 이발로 넘어가는 실마리로 받아들인다.

그런데 다산은 미발의 선악과 관련한 주자학적 이해에 문제가 있다고 주장한다. 미발이라는 것이 『중용』에서 말하는 미발이라면, 미발시에 분명이 이미 중(中)을 잡아서 천지를 자리하게 하고 만물을 기르는 바탕이 되기 때문에, 그런 미발이라면 이발되었을 때에도 결국 중절의 화(和)만 있는 것이며 이발에 선악이 있다는 말은 맞지 않다. 또한 『통서』에서 말하는 미발이라면 분명하게 이미 무위(無爲)를 말하기 때문에 무위의 상태에서 선이 있을 수 없다고 지적한다.¹³⁾

이런 자신의 최종적 미발 해석에 대한 자신감의 일면도 엿볼 수 있는데, 그는 이벽(李穡, 1754~1786)과의 논의를 회고하면서 “옛날 건륭(乾隆, 1736~1795) 갑신(甲辰, 1784년) 여름에 망우 광암 이덕조(이벽)가 나와 『중용』의 대의에

11) 『晦庵集』 「答趙致道」 “此可以見未發之前有善無惡(조치도의 말) 중략 此說得之 而圖子有病(주자의 말)”

12) 『晦庵集』 「答趙致道」 “此明人心未發之體 而指其已發之端(조치도의 말) 중략 此說得之 而圖子有病(주자의 말)”

13) 『心經密驗』 「心經密驗」 「心性總義」 “又案未發者 中庸之未發乎 中庸未發時 明已執中 爲位天地育萬物之根基 其發但有中節之和 安有善惡 是通書之未發乎 通書未發時 明云無爲 旣無爲矣 安得有善”

대해 논의하기를 극히 자세한 부분까지 유감이 없었는데, 오직 미발이발의 설에 있어서 항상 ‘이 절은 분명히 알기 어렵다.’고 말했다. 지금(1814년-『中庸自箴』 완성년도) 벌써 삼십년이 지났다. 만약 광암이 오늘날 나의 논의를 듣는다면 반드시 석연히 서로 받아들일 것이다.”¹⁴⁾라고 말하기도 한다.

이어서 본연지성과 관련된 논의이다. 다산은 본연지성이 가지는 윤리적 의미는 높고 깊은 이치의 확보에 있으며, 기질지성이 가지는 윤리적 의미는 윤리적 훈계가 이것으로 인해서 가능하게 된다는 점을 수궁하며, 또한 그로 인해서 자기 자신을 돌아보게 한다는 점에서 공이 크다고 인정하면서도 끝내 주자학적 본연지성에 대해서는 회의적이다.¹⁵⁾

주자학에서 불교를 비판하는 경우에 자주 언급하는 방식이 ‘불교는 유학에서 말하는 이치에 가깝기 때문에 오히려 해로움이 더 크다.’고 하는 것이다.¹⁶⁾ 그런데 다산은 “내 생각으로는 불교의 말은 이치에 가장 가깝지 않다. 내가 남쪽 변경[南荒]에서 타향살이 하면서, 심산 속에 거처하며 경승(經僧)을 따라 불서(佛書)를 보았다. 불서에서 논하는 심성의 이치는 모두 시작[原本]이 없고 또한 끝[究竟]도 없다. 매우 이치에 가깝지 않다. 송 대 여러 선생이 왜 매번 불씨가 이치에 가깝다고 하는지 모르겠다.”¹⁷⁾고 하여, 불교에서 말하는 것과 유학에서 말하는 것이 다르다는 점을 강조한다. 그리고 불교와 유학의 이치가 가장 가깝다고 말하는 것은, 주자학이 이미 불교에서 많은 부분을 섭취했음을 인정하는 것이라고 다산은 지적한다.¹⁸⁾

14) 『中庸自箴』 “昔在乾隆甲辰之夏 逌友曠菴李德操 與余論中庸大義 毫分縷析 靡有遺感 獨於未發已發之說 常曰此節不可曉 今三十年矣 若使曠菴得聞余今日之論 必犁然相入矣”

15) 『論語古今注』 「論語對策」 “높고 깊은 이치는 반드시 본연에 있고 훈계의 절실함은 기질에서 말미암기 때문입니다. 그러나 본연 두 글자의 뜻을 저는 깨치지 못하겠으니 어찌 통달하겠습니까? [高深之理必在本然 訓戒之切多因氣質故然也 然本然二字之義 臣所未曉 何以達其旨乎]; 『論語古今注』 「陽貨」 “본연·기질의 설은 곧 마음의 본체를 가리키고 은미함을 드러내 밝혀서 우리들에게 자기를 알게 할 수 있다는 점에서 그 공이 크다. 그러나 본연이라고 명명하는 것은 아마 참된 이치와 차이가 있을 것이니 감히 분별하지 않을 수 없다. [本然氣質之說 直指心體 發明隱微 使吾人得以認己 其功大矣 然其命之曰本然 恐與實理有差 不敢不辨]” 참조.

16) 『孟子集註』 「滕文公下」 “정자가 ‘불씨의 말은 이치에 가깝다. 또 양묵과는 비교도 안된다.’고 말했다. [程子曰佛氏之言近理 又非楊墨之比]; 『朱子語類』 24권 “양묵은 단지 억지로 그렇게 할 뿐이다. 불씨는 가장 정미해서 사람을 움직이는 점이 있다. [朱子曰楊墨只是硬恁地做 佛氏最有精微 動得人處]” 참조.

17) 『孟子要義』 “鏞案佛氏之言 最不近理 余流落南荒 居深山之中 從經僧觀佛書 其所論心性之理 皆無原本 亦無究竟 大不近理 不知有宋諸先生 何故每云佛氏近理”

18) 『孟子要義』 “대개 송의 제 선생은 초년에 선학에 많이 빠졌는데, 다시 돌아온 후에도 오히려 성리의 설을 말미암아 따르지 않음 없다. 그러므로 매번 ‘불교는 두루 리에 가깝지만 참됨을 크게 어지럽힌다.’고 말한다. 무릇 이미 ‘두루 리에 가깝다’고 말했다면, 그 중에서 취한 바

구체적으로 다산은 주자학에서 말하는 본연지성이 불교에서 취한 것이라고 본다. 그 근거로 『능엄경』, 『반야기신론』의 내용을 제시한다.

생각건대 『능엄경』에 “여래장성은 청정본연하다.”고 했는데 이것이 본연지성이다. 본연지성이 새로운 혼습에 오염되면 곧 진여의 본체를 잃는다고 하는 것은 즉 『반야기신론』에서 증언부언하는 설이다. 새로운 혼습이라고 말하는 것은 본체가 허명한데 새롭게 기질에 의해 혼습·오염된다는 것이다. 그렇다면 새로운 혼습은 오래된 오염이고 오래된 오염은 새로운 혼습이다. 본연에 의거해서 말하면 새로운 혼습이고, 현재에 의거해서 말하면 오래된 오염이다. 이것이 비록 지극한 이치가 깃들여 있는 것이라고 하더라도 이 경전의 친민, 신민은 결코 이 뜻이 아니다.¹⁹⁾

위의 구절에서 보이듯이 다산은 본연지성이라는 관념을 어떻게 불교에서 가져온 것인지에 대해서 두 가지 점에 착안하고 있다. 하나는 ‘본연’이라는 용어가 불교의 것이며, 다른 하나는 ‘새로운 혼습에 의해 진여의 본체를 잃는다.’는 사유방식이 불교의 것이라는 점이다.

‘본연’이라는 용어는 주자학에서도 ‘본연지성’이라는 용어로 사용하고 있으므로 긴 설명을 요하지 않는다. 다산은 앞의 언급 이외에도 “본연의 설은 본래 불서(佛書)에서 나왔다. 『능엄경』에서 ‘여래장성은 청정본연하다.’(제3편)고 했고 『능엄경』에서 ‘조화해서 합하지 않은 것을 본연성이라 칭한다.’고 했고, 또 ‘맑은 물에 비유하면 청결하기가 본래 그러하다.’(제4편)고 했고, 『능엄경』에서 ‘진성은 본래 그러하다 그러므로 진실이라고 명한다.’(제8편)고 했고, 장수선사(長水禪師)가 광조화상(廣照和尚)에게 ‘여래장성은 청정하기가 본래 그러하다.’(『대혜어록』) 본연지성은 분명히 불교 용어이니 어찌 이것으로 공맹의 말을 풀이하겠는가?”²⁰⁾라고 하면서 불교에서 사용되고 있는 본연의 예를 구체적으로 열거하면서 불교의 용어로 유학의 의미를 풀이해서는 안 된다고 주장한다.

가 있다는 것을 알 수 있다.[蓋有宋諸先生 初年多溺於禪學 及其回來之後 猶於性理之說 不無因循 故每曰佛氏彌近理而大亂眞 夫既曰彌近理 則其中猶有所取 可知也]” 참조.

19) 『大學公義』 “按楞嚴經曰如來藏性 清淨本然 此本然之性也 本然之性 爲新薰所染 乃失真如之本體 卽般若起信論中重言複語之說 謂之新薰者 本體虛明 而新被氣質所薰染也 然則新薰卽舊染 舊染卽新薰 據本然而言之則謂之新薰 據見在而言之則謂之舊染 此雖至理所寓 而此經之親民新民 必非此義”

20) 『論語古今注』 “本然之說 本出佛書 楞嚴經曰 如來藏性 清淨本然第三篇 楞嚴經曰 非和合者 稱本然性 又曰 譬如清水 清潔本然第四篇 楞嚴經曰 眞性本然 故名眞實第八篇 長水禪師語廣照和尚曰 如來藏性 清淨本然出大慧語錄 本然之性 明是佛語 豈可以此解孔孟之言乎”

‘새로운 훈습에 의해 진여의 본체를 잃는다.’는 사유방식은 주자학에서 어떻게 표현되는가? 『대학장구』에서 주자(朱子)가 정자(程子)를 따라 ‘친(親)’자를 ‘신(新)’자로 읽으면서 “새롭다는 것은 옛것을 바꾼다는 말이다. 스스로 명덕을 밝히고, 또 마땅히 다른 사람에게 미루어 그들에게 옛날에 물든 더러움[舊染之汚]을 제거하게 하는 것이다.”²¹⁾라고 주석하는데, 다산은 여기서의 구염(舊染)이 곧 불교의 신훈(新薰)과 같은 개념임을 지적하고 있는 것이다. 즉, 다산이 지적한대로 본연지성의 관점에서 보면 기질의 탁박함은 새롭게 훈습된 것이며, 현재의 관점에서는 오래된 오염으로 인해서 본연지성의 선함이 드러나지 않는 것으로 받아들여지기 때문에 구염, 신훈은 정반대의 의미인 것 같지만 사실은 같은 개념의 다른 표현인 것으로 받아들여진다.

그리고 주자학에서 인성·물성이 모두 같다고 하는 논리도 불교의 본연 개념에서 비롯된 것이라고 설명한다. 즉 주자학에서 사람과 만물이 구유하고 있는 리가 같다는 것은 ‘하늘로부터 명을 받는다.’는 형식의 측면에서만 같다는 것이 아니라 그 부여받은 영묘(靈妙)한 리(理)가 내용의 측면에서도 같다는 것을 의미한다. 그래서 그는 유학에서 전통적으로 언급되어 오던 천명지성과 불교의 영향을 받은 본연지성의 개념이 다르다는 것을 제시한다.²²⁾

그래서 다음과 같이 주자학의 본연지성 관념은 폐기해야한다는 입장을 밝힌다.

불씨의 말에 이 리는 본래 대소가 없고 또한 치혜(癡慧, 어리석음과 지혜로움)도 없다. 사람에 머물면 사람이 되고 소에 머물면 소가 되며 초명(焦螟, 전설상의 작은 벌레)에 머물면 초명이 되는데, 같은 물이 둥근 그릇에 담으면 둥글게 되고 모난 그릇에 담으면 모나게 되는 것과 같고, 같은 달빛이 둥근 물에 비추면 둥글게 되고 모난 물에 비추면 모나게 되는 것과 같다. 그러므로 그 말에 “사람이 죽어서 소가 되고 소가 죽어서 초명이 되고 초명이 다시 변화하여 사람이 되어 세세토록 낳고 낳아 윤회하여 끝이 없다”고 한다. 이것이

21) 『大學章句』 “新者革其舊之謂也 言既自明其明德 又當推以及人 使之亦有以去其舊染之汚也”

22) 『中庸講義補』 “다만 이른바 ‘리(理)가 같다.’고 하는 것은 ‘명을 받는다.’는 것이 같다고 말하는 것만이 아니고 또한 품부받은 영묘한 리가 인·물이 모두 같다는 것이다. 다만 기(氣)가 다르게 하므로 사덕이 온전하게 구비될 수 없고 편색되는 바가 있다고 한다. 즉 불가의 물·달의 비유와 대의가 멀지 않다. 또한 『수능엄』의 본연지성을 취하여 우리 성(性)을 이룸하여 본연지성이라고 하는데, 본연은 천명이 아니고 천명은 본연이 아니다. 아마도 논의할 만한 바가 없지 않을 것이다.[但所謂理同者 不惟曰其受命同也 竝其所稟靈妙之理 人物皆同 特以其氣異之 故四德不能全具而有所偏塞 則與佛家水月之喻 大意未遠 又取首楞嚴本然之說 名吾性曰本然之性 則本然非天命 天命非本然]” 참조.

이른바 본연지성은 인물이 모두 같다는 것이다. 진실로 그 이치가 참으로 옳다면 어찌 어찌 내가 들은 바와 다르다고 폐하겠는가?(즉 폐해야 한다)²³⁾

또 “성(性)은 리(理)가 아니다. 리라는 것은 자연(自然, 저절로 그러함)으로 귀결된다. 자연이 어찌 성이 될 수 있겠는가? 만물의 생함에는 모두 시작하는 바가 있다. 어찌 본연이 있겠는가?”²⁴⁾라고 하여, 주자학적 본연지성의 ‘본연’ 개념에는 무시자재(無始自在)의 의미 즉 ‘영원’과 연결되어 있는 반면²⁵⁾, 인간을 포함한 만물의 성은 시작점을 상정하지 않을 수 없다고 판단한다.²⁶⁾ 이것은 본연지성이 내포하고 있는 두 가지 측면인 선성(善性)²⁷⁾과 영원성(永遠性)·보편성(普遍性) 중에서 영원성·보편성에 대한 부정을 의미한다. 그의 말을 구체적으로 들어보자.

‘본연’의 뜻을 세상에서 많이 알지 모른다. 불서에 따르면 본연이라는 것은 시작이 없이 스스로 존재한다는 뜻이다. 유가에서는 우리가 하늘에서 명을 부여받았다고 말한다. 불씨는 본연지성에는 부여받은 명이 없고 생겨나기 시작한 바가 없이 스스로 천지의 사이에 존재하며, 윤회하여 끝이 없어서 사람이 죽어서 소가 되고 소가 죽어서 개가 되고 개가 죽어서 사람이 되지만 그 본연의 체는 맑게 자재한다고 말한다. 이것이 이른바 본연의 성이다. 하늘을 거스르고 명을 업신여기고 이치에 어그러지고 선을 상하게 하는 것이 본연의 설보다 심한 것이 있지 않다. 선유가 우연히 한번 차용하였는데, 요즘 사람은 내력을 알지도 못하면서 입만 열면 본연의 성을 말한다. ‘본연’ 두 글자는 육

23) 『論語古今注』 “佛氏之言 此理本無大小 亦無癡慧 寓於人則爲人 寓於牛則爲牛 寓於焦螟則爲焦螟 如同一水體 盛於員器則員 盛於方器則方 如同一月色 照於員水則員 照於方水則方 故其言曰 人死而爲牛 牛死而爲焦螟 焦螟復化爲人 世生生 輪轉不窮 此所謂本然之性 人物皆同者也 苟其理之眞是 則豈以其異乎吾所聞而廢之”

24) 『孟子要義』 “且性非理也 理之爲物 歸于自然 自然豈可以爲性乎 萬物之生 皆有所始 夫豈有本然者乎”

25) 『孟子要義』 “송·원의 제 선생이 말하는 본연지성은 또한 무시자재(無始自在)의 뜻이다. 이것은 고금의 성·도 문제가 걸려있는 중요한 관문이다. 감히 분별하지 않을 수 없다. [宋元諸先生所言本然之性 亦無始自在之義 此係古今性道之大關 不敢不辨]” 참조.

26) 『論語古今注』 “불가에서 청정한 법신은 스스로 시작하는 때가 없이 본래 스스로 존재하고 하늘의 지음을 받지 않으며 시작도 없고 끝도 없다. 그러므로 이름하여 ‘본연’이라고 하는데 본래 저절로 그러함을 말한다. 그러나 형구는 부모에게서 받으니 시작이 없다고 말할 수 없고, 성령은 천명에서 받으니 시작이 없다고 말할 수 없다. 시작이 없다고 말할 수 없으니 즉 ‘본연’이라고 말해서는 안된다. 이것이 의심이 없을 수 없는 바이다. [佛家謂清淨法身 自無始時 本來自在 不受天造 無始無終 故名之曰本然 謂本來自然也 然形軀受之父母 不可曰無始也 性靈受之天命 不可曰無始也 不可曰無始 則不可曰本然 此其所不能無疑者也]” 참조.

27) 본연지성의 선성(善性)으로서의 측면은 이른바 성기호설(性嗜好說)에 의해 부정된다. 이 문제는 ‘Ⅲ-1. 인간 본성론’에서 논의한다.

경·사서·제자백가의 책에서는 모두 출처가 없다. 오직 수능엄경에서 중언부언한다. 어찌 옛 성인이 말한 것과 갑자기 서로 합치할 것을 바라겠는가?²⁸⁾

이상의 내용을 요약해보면, 다산은 ‘본연’이라는 것이 사서·육경 심지어 제자백가의 서적에도 보이지 않으며 『능엄경』·『반야기신론』·『대혜어록』 등 불서에서 비롯된 용어라는 점, 본연지성에는 불선이 없으나 기질로 인해서 불선이 발현되기 시작한다는 사유방식, 그리고 주자학의 본연지성이 내포하고 있는 영원성·보편성의 개념과 그로 인한 인성·물성의 동일함에 대한 비판을 통해서 주자학적 본연지성·기질지성 구도를 폐기할 것을 주장한다.

마지막으로 리(理)에 대해서 살펴보면, 다산은 『회남자』·『내경』·『한서』, 『당서』·『중용』·『주역』·『맹자』·『좌전』·『예기』의 「월령」·「내칙」·「악기」, 『시경』의 「대아」, 『사기』의 「씨족보」·「순리전」 등 리(理)자가 보이는 광범위한 서적의 예들을 인용하면서 리(理)라는 것은 옥석의 곁이라는 의미의 맥리(脈理)에서 출발해 치리(治理), 법리(法理)라는 의미로 파생되어 갔다는 점을 상기시킨다.²⁹⁾ 이런 작업의 이면에는 주자학의 선형적 리(理) 개념

28) 『心經密驗』 「心性總義」 “本然之義 世多不曉 據佛書 本然者 無始自在之意也 儒家謂吾人稟命於天 佛氏謂本然之性 無所稟命 無所始生 自在天地之間 輪轉不窮 人死爲牛 牛死爲犬 犬死爲人 而其本然之體 澄澈自在 此所謂本然之性也 逆天慢命 悖理傷善 未有甚於本然之說 先儒偶一借用 今人不明來歷 開口便道本然之性 本然二字 既於六經四書諸子百家之書 都無出處 唯首楞嚴經 重言復言 安望其與古聖人所言 泐然相合耶”

29) 『孟子要義』 “리(理)는 본래 옥석의 맥리(脈理, 곁)이다. 옥을 다스리는 사람은 맥리를 살핀다. 그러므로 마침내 또한 가차(假借)하여 치(治)로서 리(理)를 삼는다. 『회남자』에 “벽(璧)이 거둬서 곁이 없다.”고 하고, 「내칙」에 “얇게 자르려면 반드시 그 곁을 끊는다.”고 하고, 『내경』에 “주리(胠理)가 바람을 받아들인다.”라고 하고, 『한서』에 “세로의 곁이 입으로 들어가면 (끓어 죽는다)”라고 하고, 『당서』에 “나무의 곁이 모두 비스듬하다.”고 하니 모두 맥리(脈理)이다. 그리고 『중용』에 “조리 상세한 살핌”이라고 하고, 「악기」에 “악(樂)이 윤리(倫理)에 통한다.”, 『역전』에 “지리를 굽어 살핀다.”라고 하고, 『맹자』에 “조리를 시작함, 조리를 끝맺음”이라고 하니 역시 맥리의 뜻이다. 「대아」에 “경계를 정하고 다스린다.”라고 하고, 『좌전』에 “천하를 강역을 정해서 다스린다.”라고 하고, 『역전』에 “도덕에 화순하고 의를 다스린다.”라고 하고, 『한서』에 “음양을 조화롭게 다스린다.”고 하고, 『한서』에 “정치가 공평하고 송사가 다스려진다.”라고 하니, 이것은 모두 치리(治理)의 리이다. 치리는 옥사(獄事)만한 것이 없다. 그러므로 옥관(獄官)을 리(理)라고 한다. 「월령」에 “옥관에게 명하여 창상을 살핀다.”라고 하고, 「씨족보」에 “고요가 대리가 되다.”고 하고 「순리전」에 “이리(李理)가 진나라 문공의 리(理)가 되다.”고 하니, 모두 옥관이다. 어찌 무형인 것을 리로 삼고 질(質)이 있는 것을 리로 삼으며 천명지성을 리로 삼고 칠정의 발현을 기로 삼겠는가? 『역』에 “덕이 안에서 곁을 통하다.”고 하고, 또 “쉽고 간단해서 천하의 곁을 얻는다.”라고 하고, 「악기」에 “천리가 멀한다.”고 하고 『역』에 “리를 궁구하고 성을 다하여 명에 이른다.”고 하고, 『역』에 “명의 곁을 따른다.”고 하는데, 리자의 뜻을 조용히 궁구하면 모두 맥리, 치리, 법리의 가차로 문장이 된 것이다. 곧바로 성으로써 리를 삼은 것이 옛 근거가 있는가? [理者本是玉石之脈理 徐鉉云 治玉者 察其脈理 故遂復假借 以治爲理 字從玉 淮南子云璧襲無理 覽冥訓 內則云薄切之

이 경전해석의 첫 출발점인 글자의 해석에서부터 오류가 있다는 것을 지적하는 의미가 자리하고 있다.

또, 주자는 『논어집주』에서 정자의 말을 인용하여 “심이든 성이든 천이든 일리(一理)이다. 리(理)로부터 말하면 천(天)이고 품부 받은 것으로부터 말하면 성(性)이고 사람에게 보존되는 것으로부터 말하면 심(心)이다.”³⁰⁾라고 말했다. 이 말은 주자학에서 말하는 리가 사태나 상황에 따라 다른 용어로 표현할 뿐이고, 사태마다 발견되는 개별적 리와 모든 사태를 관통하는 하나의 보편적 리가 있다는 것이다. 다산은 이에 대해서 “후세의 학문은 모두 천지만물의 형태 없는 것, 형태 있는 것, 영명한 것, 완준한 것 모두 일리로 귀결시키고 다시는 대소, 주객이 없다. 이른바 일리에서 시작하여 중간에 만물로 산재하다가 끝에 다시 일리로 합한다는 것이다. 이것은 조주선사의 만법귀일설과 조금도 차이가 없다.”³¹⁾고 비판한다. 그러면서 주자학에서 말하는 개별적 사리(事理)와 보편적 일리(一理)의 화학적 연결을 부정한다.

이상과 같이 다산은 선의 근거로 상정되는 지점 즉 심(心)의 관점에서의 미발(未發), 성(性)의 관점에서의 본연지성(本然之性), 이기(理氣)의 관점에서의 리(理)에 대한 부정의 과정을 통해서 주자학에서 말하는 형이상학적 근거를 부정하고 대신 주자학에서 적극적으로 조명하지 않은 천(天)의 주재성을 부각시킨다.

우선 다산은 천(天)을 창창유형지천(蒼蒼有形之天, 푸르르게 형태가 있는 하늘)과 영명주재지천(靈明主宰之天, 영험하고 밝게 주재하는 하늘)으로 구별하는데, 쉽게 말하자면 물리적 천과 윤리적 천의 구별이다. 그런데 다산이 섬겨야 한다고 강조하는 천(天), 윤리학적으로 집중하는 천(天)은 후자이다.³²⁾

必絕其理 肉理也 內經云腠理受風 漢書云縱理入口 周勃傳 唐書云木理皆斜 太完紀 皆是脈理之理 而中庸云文理密察 樂記云樂通倫理 易傳云俯察地理 孟子云始條理終條理 仍亦脈理之義也 大雅云乃疆乃理 左傳云疆理天下 成二年 易傳云和順道德而理於義 漢書云變理陰陽 丙吉傳 漢書云政平訟理 循吏傳 此皆治理之理也 治理者 莫如獄 故獄官謂之理 月令云命理察創 氏族譜云臯陶爲大理 循吏傳云李離爲晉文公之理 皆獄官也 曷嘗以無形者爲理 有質者爲氣 天命之性爲理 七情之發爲氣乎 易曰黃中通理 又曰易簡而天下之理得矣 樂記云天理滅矣 易曰窮理盡性 以至於命 易曰順命之理 竝說卦 靜究字義 皆脈理治理法理之假借爲文者 法理卽獄理 直以性爲理 有古據乎” 참조.

30) 『論語集註』 「盡心」 “程子曰心也性也天也 一理也 自理而言謂之天 自稟受而言謂之性 自存諸人而言謂之心”

31) 『孟子要義』 “鏞案後世之學 都把天地萬物無形者有形者靈明者頑蠢者 竝歸之於一理 無復大小主客 所謂始於一理 中散爲萬殊 末復合於一理也 此與趙州萬法歸一之說 毫髮不差”

32) 『中庸策』 “臣以爲高明配天之天 是蒼蒼有形之天 維天於穆之天 是靈明主宰之天”이라 구별하고 또한 『孟子要義』에서 “푸르르게 형태가 있는 하늘은 우리 사람에게 있어서 집의 지붕에 불과하여 그 품급은 토지·물·불과 똑같이 하나의 등급에 불과하다. 어찌 우리 사람의 성·도의

그는 이런 구별을 전제로 “옛 사람은 참된 마음으로 하늘을 섬기고 참된 마음으로 신을 섬겼다. <중략> 요즘 사람은 하늘을 리(理)라고 여기고 귀신을 공용(功用), 조화(造化)의 자취, 음양의 양능(良能)으로 삼는다. <중략> 종신토록 도를 배우는데도 더불어 요순의 지경으로 들어갈 수 없다. 모두 귀신의 설에서 밝지 않은 바가 있기 때문이다.”³³⁾라고 하면서 천과 귀신의 존재에서 요순이라고 하는 이상적인 윤리적 인간의 근거를 찾고자 한다. 다산에 따르면 귀신이라는 것은 주자학에서 말하는 바와 같이 리와 기의 관계로 설명할 수 있는 것이 아니며, 따라서 리도 아니고 기도 아니다.³⁴⁾ 뿐만 아니라 귀신이 음과 양의 양능(良能)이라는 장재(張載, 1020-1077)의 말에 대해서도 다산은 신뢰하지 않는다.³⁵⁾ 다산에 의하면 해가 가려진 것을 ‘음’이라고 하고 해가 비추는 것을 ‘양’이라고 한다. 따라서 본래 체질이 없고 단지 명암만 있기 때문에 음양이 만물의 부모가 될 수 없는 것이다.³⁶⁾

그러나 음양(陰陽)으로 ‘신(神)’을 말하고 ‘도(道)’를 말한 예가 있기는 하다. 『주역』에서 “음양의 헤아릴 수 없음을 신(神)이라 한다.”고 하거나 “일음일양을 도(道)라고 한다.”고 하는 경우가 그것이다. 이에 대해서도 다산은 모두 시괘(著卦) 강유(剛柔)의 의미이지 귀신(鬼神)이나 천도(天道)에 대한 언급인 것으로 받아들이지 않는다.³⁷⁾

그리고 『주례(周禮)』 「대종백(大宗伯)」이나 『국어(國語)』 「주어(周語)」 「진어(晉語)」 등 귀신의 존재를 언급하는 문헌적 근거를 제시하며, 귀신이 음양의 양능이나 천지의 공용 혹은 조화의 자취가 아니라 상제(上帝)를 보좌하는 명신(明臣)으로서 존재하며 인사(人事)를 주재(主宰)하는 존재라는 점을 상기시

근본이겠는가?[彼蒼蒼有形之天 在吾人不過爲屋宇幃幪 其品級不過與土地水火 平爲一等 豈吾人性道之本乎]”라고 하는 만큼 본고는 후자의 논의에만 집중된다.

33) 『中庸講義補』 “古人實心事天 實心事神 <중략> 今人以天爲理 以鬼神爲功用爲造化之跡爲二氣之良能 心之知之 杳杳冥冥 一似無知覺者然 暗室欺心 肆無忌憚 終身學道 而不可與入堯舜之域 皆於鬼神之說 有所不明故也”

34) 『中庸講義補』 “대저 귀신은 리가 아니고 기가 아닌데 하필이면 리기 두 글자로 좌로 끌고 우로 당기는가?[大抵鬼神 非理非氣 何必以理氣二字 左牽右引乎]” 참조.

35) 『中庸講義補』 “鬼神固非理也 亦豈是氣乎 吾人有氣質 鬼神無氣質 鬼神之爲二氣之良能 臣未之信”(귀신은 진실로 리가 아닙니다. 또한 어찌 기이겠습니까? 사람에게는 기질이 있지만 귀신에게는 기질이 없습니다. 귀신이 음양의 양능이라는 것을 저는 믿지 않습니다.

36) 『中庸講義補』 “今案陰陽之名 起於日光之照掩 日所隱曰陰 日所映曰陽 本無體質 只有明闇 原不可以爲萬物之父母” 참조.

37) 『中庸講義補』 “易曰陰陽不測之謂神 又曰一陰一陽之謂道 此皆著卦剛柔之義 豈所以說鬼神 豈所以言天道乎 楚辭曰一陰兮一陽 衆莫知兮予所爲 此言其往來倏忽 豈遂以陰陽爲鬼神乎 鬼神不可以理氣言也” 참조.

킨다.³⁸⁾ 그가 분석한 귀신의 종류는 셋으로 첫째는 천신(天神)이고, 둘째는 지시(地示)이고 셋째는 인귀(人鬼)인데, 이 셋 중에서 지시는 실질적으로는 인귀의 다른 이름이므로 결국 천신과 인귀(혹은 지시) 둘로 수렴된다.³⁹⁾ 그리고 담당하는 분야에 의해 천신과 지시로 부르지만 모두 천신에 속하는 것으로 말하기도 한다.⁴⁰⁾ 이 언급들을 종합적으로 요약해 보면 천신·지시·인귀라는 존재는 결국 천신으로 수렴된다.

이렇게 귀신의 존재를 언급한 문헌에 장황할 정도로 관심을 기울이는 이유는 무엇인가? 그는 “어찌 이 경문(經文)을 버리고 따로 새로운 뜻을 세워 혹은 의심해서 조화의 흔적으로 삼고, 혹은 의심해서 음양의 양능이라고 하여 유무의 사이에 귀착시키고 황홀한 영역에 두어서, 선왕이 일을 밝힌 모범을 후세에 징험하는 바가 없어지게 하는가?”⁴¹⁾라고 하여, 문헌 탐구를 통해서 귀신의 존재를 증명하고 싶은 것이다.

그는 문헌적 근거 제시뿐만 아니라 일종의 ‘귀신의 존재 증명’에 관한 논리도 제시한다.

자취라는 것은 걷는 곳에 남긴 자국[留跡]이다. 거인의 자취가 있으면 거인이 전에 이 곳을 지나갔다는 것을 알 수 있고, 소아의 자취가 있으면 소아가 전에 이곳을 지나갔다는 것을 알 수 있다. 그러나 자취는 바로 걸어간 자국인데, 이 자취를 곧바로 거인·소아로 삼는 것은 반드시 이런 이치는 없다. 그렇다면 조화의 자취를 귀신이라 하는 것이 옳겠는가? 천지는 귀신의 공용(功用)이고 조화는 귀신의 유적(留跡)인데 이제 자취와 공용을 곧바로 신(神)이라 하는 것이 옳겠는가? 두 기(氣)는 음양이다. 그림자가 음이고 햇빛이 양이다. 비록 이 둘이 왕래하여 숨고 비추는 것이 주야(晝夜)가 되고 한서(寒暑)가 되지만 그것은 지극히 어둡고 지극히 둔하여 얹도 깨침도 없어서 금수·벌레[虫豸]의 무리에도 매우 미치지 못한다. 어찌 양능이 조화(造化)를 주재[主張]하

38) 『中庸講義補』 “鬼神非二氣之良能 非天地之功用 又非造化之迹 周禮大宗伯祭天神地示 皆帝佐之明神 周語史過之言 晉語史嚳之言 猶可考也” 참조.

39) 『中庸講義補』 “今按周禮大宗伯 所祭鬼神 厥有三品 一曰天神 二曰地示 三曰人鬼 中략 雖有三品 其實天神人鬼而已 中략 地示之本人鬼可知也” 참조.

40) 『中庸講義補』 “이제 생각건대 『주례』 「대종백」의 천신·지시는 비록 두 종류로 나누지만 만물은 일원이라 본래 두 가지 근본이 없다. 일월성신 풍우사명의 신, 사직·오사·오악·산림의 신은 모두 하늘의 밝은 신이다. 단지 관장하는 바가 하늘을 담당하고 땅을 담당하는 구별이 있다. 그러므로 천신이라 하기도 하고 지시라 하기도 한다.[今按周禮大宗伯 天神地示 雖分二類 萬物一原 本無二本 日月星辰 風雨司命之神 社稷五祀五嶽山林之神 都是天之明神 特其所掌 有司天司地之別 故或云天神 或云地示也]” 참조.

41) 『中庸講義補』 “安得舍此經文 別立新義 或疑爲造化之遺跡 或疑爲二氣之良能 歸之於有無之間 置之於恍惚之域 使先王昭事之典 無所徵於後世乎”

여 천하의 사람들에게 정결하게 재계하고 성복하여 제사를 받들게 하겠는가?⁴²⁾

귀신의 존재뿐만 아니라 천(天)에 대해서도 『시경』에 보이는 다양한 예시들을 열거하는데, 다산을 이를 통해서 주재자로서의 천(天)이 실재함을 재차 강조한다.⁴³⁾

그런데, 마무리에 앞서 다산이 사용하고 있는 개념들 간의 관계 정리가 필요하다. 그것은 귀신, 천, 상제의 관계이다. 우선 귀신이란 앞에서도 언급되었듯이 천신, 지시, 인귀를 일컫는 것으로 이 귀신은 상제의 명을 받아서 만물을 보우하는 상제의 보좌신이다.⁴⁴⁾ 그리고 천과 상제의 관계는 “하늘의 주재가 상제인데 그것을 하느님이라고 부르는 것은 나라의 임금을 나랏님이라고 칭하는 것과 같으니 감히 드러내놓고 말하지 않는다는 의미이다.”⁴⁵⁾ 그러므로 상제와 천은 같은 존재에 대한 다른 명칭일 뿐이다. 더불어 귀신을 포함한 모든 존재는 상제 천의 명을 받는 것으로 귀결된다.

사실 다산이 비판하는 주자학의 귀신·천 관념은 오히려 주자학의 학문적 성과

42) 『中庸講義補』 “跡也者 步處之留痕也 有巨人跡則知有巨人先過此處 有小兒跡則知有小兒先過此處 然跡則是步痕 直以此跡爲巨人小兒 必無是理 今以造化之跡 謂之鬼神可乎 天地者 鬼神之功用 造化者 鬼神之留跡 今直以跡與功用 謂之乎神 可乎 二氣者陰陽也 日影爲陰 日光爲陽 雖此二物往來隱映 以爲晝夜 以爲寒暑 而其爲物至冥至頑 無知無覺 不及禽獸虫豸之族遠矣 安有良能主張造化 使天下之人 齊明盛服 以承祭祀乎”

43) 『孟子要義』 “무릇 천하에 영명함이 없는 존재는 주재가 될 수 없다. 그러므로 한 집안의 가장이 어리석어 지혜가 없으면 집안 만사가 다스려지지 않고, 한 현의 장이 어리석어 지혜가 없으면 현 안 만사가 다스려지지 않는다. 하물며 텅텅 빈 태허(太虛)일리(一理)가 천지만물을 주재하는 근본이 되어 천지간의 일을 구제함이 있겠는가? 『시』에서 “밝음이 아래에 있고, 혁혁함이 위에 있다.”고 하고 『시』에서 “탕탕한 상제여 백성의 임금이다.”하고, 『시』에서 “하늘의 상제는 나를 버리지 않는다.”하고, 『시』에서 “하늘이 백성을 이끄심이 나팔 같고 피리 같다”고 했고, 『시』에서 “하늘이 밝으시어 너와 같이 나가고, 하늘이 밝으시어 너와 함께 노닌다.”고 했고, 『시』에서 “하늘의 위엄을 경외하니 이에 보전한다.”고 했고, 『시』에서 “하늘의 노여움을 경외하여 감히 안일함이 없다.”고 했으니, 선대의 성인이 천을 말함이 저와 같이 참으로 절실하고 분명한데, 오늘날에 천을 말함이 이와 같이 아득하고 황홀하니 어찌 알 수 있겠는가? [凡天下無靈之物 不能爲主宰 故一家之長 昏愚不慧 則家中萬事不理 一縣之長 昏愚不慧 則縣中萬事不理 況以空蕩蕩之太虛一理 爲天地萬物主宰根本 天地間事 其有濟乎 詩云明明在下 赫赫在上 詩云蕩蕩上帝 下民之辟 詩云昊天上帝 則不我遺 詩云天之矜民 如殫如飴 詩云昊天曰明 及爾出王 昊天曰旦 及爾游衍 詩云畏天之威 于時保之 詩云敬天之怒 無敢戲豫 先聖言天 若彼其眞切分明 今之言天 若是其渺茫恍惚 豈可知耶]” 참조.

44) 『中庸講義補』 “상하의 천신·지시는 모두 상제의 명을 받아서 만물을 보우하며, 왕은 제사지내고 보고한다. 천을 섬기는 것이 아님이 없다. 그러므로 ‘교사의 예는 상제를 섬기는 방법이다.’라고 말했다. [上下神示 皆受帝命 保佑萬物 而王者祭而報之 無非所以事天 故曰郊社之禮 所以事上帝]” 참조.

45) 『孟子要義』 “鋪案天之主宰爲上帝 其謂之天者 猶國君之稱國 不敢斥言之意也”

혹은 진화라고 표현할 만한 것이다. 즉 주자학의 귀신·천 관념은 고대에 있었다고 일컬어지는 주자재로서의 천 관념에 대한 합리화의 과정을 거친 결과물로 볼 수 있다. 윤리학적 차원에서 보면 이러한 과정을 통해서 도덕적으로 완전한 천이 인간의 내면에도 리(理)라는 명칭으로 자리하게 되는 반면 그것의 주재적 성격은 약화된다. 그것을 명제화한 것이 바로 천즉리(天卽理)이다.⁴⁶⁾ 다산의 천에 대한 설명에는 이견이 있으나 그것의 성격이 어떤 것이든 결국 천즉리의 명제를 버리고 이법천에서 주재천으로 다시 바꾸어 놓았다.

3) 대진의 氣一元論과 分理觀

윤리학의 관점에서 볼 때 주자학에서 심의 미발, 본연지성, 리 등의 개념이 중요한 문제로 부각되는 이유는 그것이 형이상의 지점을 가리키거나 그것과 맞닿아 있기 때문이다. 소위 도덕 형이상학으로서의 의미를 가지는 것이다. 주자의 유학에 대한 공헌 중 하나가 이같이 도덕 형이상학을 공고화하였다는 점이라는 사실은 부정의 여지가 없다.

형이상·하의 구별은 『주역』 「계사전」의 “형이상을 도(道)라 하고 형이하를 기(器)라고 한다.[形而上者謂之道 形而下者謂之器]”는 구절에서 비롯된다. 이에 대해 주자는 『주역본의(周易本義)』에서 “음양은 모두 형이하이고 그 이치가 도이다.[陰陽皆形而下者 其理則道也]”라고 주석하면서 기(器)를 기(氣)로 읽어서 형이상=리, 형이하=기라는 구도를 성립시킨다.

그런데 대진은 주자학적 형이상·하의 개념 정의 자체에 동의하지 않는다. 그가 우선적으로 채택한 방법은 언어 용례 분석의 일종이다. ‘형이상자위지도 형이하자지위기(形而上者謂之道 形而下者謂之器)’의 ‘위지(謂之)’는 개념을 정의하는데 사용되는 용어가 아니고 범주를 구분하는데 사용되는 용어라고 주장한다. 그것이 뒤에 나오는 용어를 개념을 정의하기 위해서는 ‘지위(之謂)’가 되어야 한다고 주장한다. 즉 ‘A之謂B’는 B라는 용어를 A라고 개념 정의하는 구조이고, ‘A謂之B’는 B가 A의 범주를 구별하기 위한 수단으로 작용하는 구조라는 것이다. 쉽게 말해 전자는 ‘세 개의 선분으로 둘러싸인 평면 도형은 삼각형이다.’라고 정의할 때 사용하며, 후자는 ‘돛대는 삼각형이고, 책은 사각형이다.’라고 들

46) 주자의 비공식적인 글뿐만 아니라 공식적 저술이라고 할 수 있는 『논어집주』에서도 “獲罪於天(하늘에 죄를 얻는다)”에 대한 주석으로 “天卽理也 <중략> 逆理則獲罪於天矣(천은 곧 이치이다. 이치를 어기면 하늘에 죄를 얻는다)”라고 하면서 천의 주재적 성격을 열게 하였다는 것을 확인 할 수 있다.

을 구별할 때 사용한다는 것이다.

자신의 이러한 주장을 뒷받침하기 위해서 『중용』과 『주역』의 문장을 예로 든다. 먼저 ‘A之謂B’의 구조를 가지는 문장이다. 『중용』의 “하늘이 명한 것을 성이라 하고[天命之謂性], 성을 따르는 것을 도라 하고[率性之謂道], 도를 닦는 것을 교라고 한다.[修道之謂教]”는 말은 성(性), 도(道), 교(教)를 정의한 것이므로 “성이라는 것은 하늘이 명한 것을 말하고, 도라는 것은 성을 따르는 것을 말하고, 교라는 것은 도를 닦는 것을 말한다.”라고 하는 것과 같은 의미라는 것이다.⁴⁷⁾ 이어서 『주역』의 예를 보자. 대진에 따르면 “한번 양이 되고 한번 음이 되는 것을 도라고 한다.[道也者一陰一陽之謂也]”라고 말하는 것은 천도를 정의하는 구조이기 때문에 “도라는 것은 한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것을 말한다.”라고 하는 것과 같다는 것이다.⁴⁸⁾

한편, ‘A謂之B’의 구조이다. 대진은 『중용』의 “성실함으로부터 밝아지는 것을 성이라고 하고, 밝음으로부터 성실하게 되는 것을 교라고 한다.[自誠明謂之性 自明誠謂之教]”는 말은 성(性)과 교(教)를 정의한 것이 아니고, 성(性)과 교(教)를 가지고 ‘성실함으로부터 밝아지는 것’과 ‘밝음으로부터 성실하게 되는 것’ 두 가지 범주를 구별한 것에 불과하다고 설명한다.⁴⁹⁾

따라서 『주역』에서 형이상을 도(道)라고 하고 형이하를 기(器)라고 하는 것은 도와 기에 대한 개념정의를 위한 것이 아니고 형이상과 형이하의 범주가 다르다는 것을 도(道)와 기(器)를 사용하여 설명한 것에 불과하다고 말한다. 이런 분석을 통해서 대진은 『주역』의 말에 근거해 이기(理氣)로 형이상·하 구도를 구축하고 있는 주자학적 체계가 애초에 성립불가능하다는 점을 피력한다.

나아가 형이상·형이하의 ‘형’(形)자와 ‘이상’·‘이하’의 의미에 대한 분석을 통해서 주자학적 형이상하 개념이 잘못 상정되어 있다는 것을 강조한다. 사실 앞에서 말한 ‘위지’와 ‘지위’의 용례 분석을 통한 대진의 주장은 설득력이 매우 강하다고 말하기는 어려울 수 있다. 모든 용례가 대진의 말과 일치하는 것을 아닐 것이기 때문이다. 그런데 ‘형’과 ‘이상’·‘이하’에 대한 논의는 상당히 설득력이 있어 보인다.

47) 『孟子字義疏證』 「天道」 “如中庸 天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教 此爲性道教言之 若曰性也者天命之謂也 道也者率性之謂也 教也者修道之謂也” 참조.

48) 『孟子字義疏證』 「天道」 “若曰道也者一陰一陽之謂也 凡曰謂之者 以下所稱之名辨上之實” 참조.

49) 『孟子字義疏證』 「天道」 “如中庸自誠明謂之性 自明誠謂之教 此非爲性教言之 以性教區別自誠明自明誠二者耳” 참조.

형(形)은 이미 형질(形質)을 이룬 것을 말한다. 형이상(形而上)은 형이전(形以前)이라고 말하는 것과 같고, 형이하(形而下)는 형이후(形以後)라고 말하는 것과 같다. 음양이 아직 형질을 이루지 않은 것을 형이상이라고 한다. (음양이) 형이하가 아닌 것이 분명하다. 기(器)라는 것은 한 번 이루어져서 변하지 않는다는 것을 말하고, 도라는 것은 만물을 낳아서 빠뜨릴 수 없다는 것을 말한다.⁵⁰⁾

대진은 ‘천년 이전’, ‘천년 이후’를 ‘천년 이상’, ‘천년 이하’로 표현하는 일상의 예와 『시경』에 보이는 정현(鄭玄, 127~200)의 주석을 예로 들면서 ‘형이상’을 ‘형이전’, ‘형이하’를 ‘형이후’로 풀이한다.⁵¹⁾ 또한 형이상, 형이하의 ‘형(形)’은 글자 그대로 ‘형체를 갖춘 어떤 것’을 가리키기 때문에 ‘기(氣)’를 ‘형(形)’과 동일시하기 어렵다는 점도 타당한 지적이다. 즉 형이상·형이하의 구분은 형질 이전과 형질 이후의 구분을 의미한다. 따라서 그는 “기화(氣化)가 품물(品物)에서 있어서 형이상과 형이하의 나뉘어진다. 형(形)이란 곧 품물을 말하는 것이기 화(氣化)를 말하는 것이 아니다. 『주역』(설괘전)에서 또한 ‘하늘의 도를 세워서 음과 양이라고 한다.’는 말이 있다. 곧바로 음양을 거론하였고, ‘음양이 되게 하는 근거’를 변별하여 비로소 도의 명칭에 해당시킬 수 있다는 말을 듣지 못했다.”⁵²⁾고 하면서 형이상=리(理)/형이하=기(氣)의 구도를 형이상=기(氣)/형이하=품물(品物)의 구도로 전환시킨다.

심지어 형질과 기의 관점에서 ‘오행’과 ‘오행의 기’를 형이상하로 구분하기도 한다. 흔히 오행이라는 물, 불, 나무, 쇠, 흙은 형질을 가져서 보이는 것이므로 그것은 어디까지나 형이하에 해당하며 그 다섯 가지의 기(氣)는 사람과 만물이 모두 품부받은 것이므로 형이상에 해당한다고 설명한다.⁵³⁾

이어서 대진의 형이상하에 대한 기본 관점에 입각해서 성과 리에 대해 살펴보자. 이상과 같은 형이상하의 개념은 성과 리에 대한 주자와 대진의 구도 또한

50) 『孟子字義疏證』 「천도」 “形謂已成形質 形而上猶曰形以前 形而下猶曰形以後 陰陽之未成形質 是謂形而上者也 非形而下明矣 器言乎一成而不變 道言乎體物而不可遺”

51) 『孟子字義疏證』 「천도」 “천년이상 천년이하라고 말하는 것 그리고 『시경』에 “아래 사람이 주를 잇는다”고 하는 부분에서 정현이 아래는 뒤와 같다고 한 것과 같다.[如言千載而上千載而下 詩下武維周 鄭箋云下猶後也]” 참조.

52) 『孟子字義疏證』 「천도」 “氣化之於品物 則形而上下之分也 形乃品物之謂 非氣化之謂 易又有之 立天之道 曰陰與陽 直舉陰暢 不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱”

53) 『孟子字義疏證』 「天道」 “如五行水火木金土 有質可見 固形而下也 器也 其五行之氣 人物咸稟受於此 則形而上者也” 참조.

달라지게 한다. 대진은 “송나라 유학자들은 인·의·예를 합해서 통괄해서 리(理)라고 하고, 물건이 있어서 하늘에서 얻어 마음에 갖추어져 있는 것처럼 본다. 따라서 이것을 형이상이라 하고 비어서 조짐이 없는 것이라 한다. 일상생활을 형이하라 하고 만상이 벌려져 있는 것이라 했다. 이는 노자·장자·석가가 일상생활을 버리고 따로 도를 귀하게 여기는 것에서 말미암아 마침내 바꾸어서 리(理)라고 말한 것이다.”⁵⁴⁾라며 주자학적 형이상을 비판한다. 형이상에 대한 주자학의 초월적 관념은 결국 천지(天地)의 측면에서 음양(陰陽)을 도라고 할 수 없게 하고, 인·물의 측면에서는 부여받은 기(氣)를 성이라 할 수 없게 만들고, 일상생활의 일을 도(道)라 할 수 없게 만든다고 대진은 판단하고 있으며, 심지어 그러한 말들은 육경·공자·맹자의 말과 부합하지 않는다고 생각한다.⁵⁵⁾

대진은 주자가 말하는 것처럼 본연지성과 기질지성이라는 중층적 성으로 보지 않고, 주자학적으로 말하면 오직 기질지성만 인정한다. 그가 말하는 “성이란 음양오행에서 나누어져서 혈기와 심지가 되니, 품물이 구별되는 것이다.”⁵⁶⁾ 표면적으로 정식화하고 있지는 않지만 대진의 이 같은 설명은 성즉리(性卽理)와 대비되는 성즉기(性卽氣)를 주장하는 것이며, 또한 보편성과 대비되는 개별성을 의미하는 것으로서의 성이다.

따라서 본연지성이라는 보편성으로서의 성은 받아들이기 어렵다. 단, 앞에서 인용되었던 ‘사람과 만물이 모두 품부받은 것이므로 형이상에 해당한다.’고 하면서 보편성으로서의 기(氣)를 언급한 것과는 엄밀한 구별이 필요하다. 앞에서의 인용은 기의 내용이 아니라 품부 받는다는 형식을 말하는 것이다. 쉽게 말해, 만약 A라는 사람은 수기(水氣)와 금기(金氣)를 많이 부여받고 나머지 기운은 적게 부여받은 반면 B라는 사람은 토기(土氣)와 목기(木氣)를 많이 부여받고 나머지 기운을 적게 부여받았다고 가정한다면, A와 B는 모두 ‘기를 부여 받는 다’는 형식면에서는 보편적이지만 ‘부여 받은 기’의 내용은 개별적이라는 의미이다. 여기서 말하는 개별성으로서의 성이란 이와 같이 부여받은 기의 내용이 개별자에 따라 제한적이고 다르다는 의미이다.

한 가지 더 짚어야 할 점은 적지 않은 연구자들이 대진의 성은 혈기심지를

54) 『孟子字義疏證』 「道」 “宋儒合仁義禮而統謂之理 視之如有物焉 得於天而具於心 因以此爲形而上 爲沖漠無朕 以人倫日用爲形而下 爲萬象紛羅 蓋由老莊釋氏之舍人倫日用而別有所貴道 遂轉之以言夫理”

55) 『孟子字義疏證』 「道」 “在天地 則以陰陽不得謂之道 在人物 則以氣稟不得謂之性 以人倫日用之事不得謂之道 六經孔孟之言 無與之合者也” 참조.

56) 『孟子字義疏證』 「性」 “性者 分於陰陽五行以爲血氣心知 品物區以別焉”

가리킨다고 설명하고 있지만, 정확하게는 ‘오행에서 나뉘져서 혈기심지가 되는’ 것이라고 말하고 있는 만큼, 오행의 기가 곧 혈기·심지인 것은 아니다. 즉, 혈기심지는 성이 재(才)를 통해서 실제적으로 체현된 상태라는 의미로 성의 실체라고 표현하는 것은 대진이 스스로 그렇게 표현 하였고 맞지만⁵⁷⁾, 곧바로 혈기심지를 성이라고 설명해서는 안 된다. 생명의 탄생 순간이라는 지점을 구획한다면 오행이 개별적으로 다르게 부여되면서 각각의 존재에 주어진 기(氣)가 혈기·심지를 이룬다는 의미이다. 필자가 대진의 성을 성즉기라고 정리한 것은 이런 의미에서이다.

아무튼 주자학에서 ‘성즉리’라고 할 때의 성은 기질지성이 아니라 본연지성을 가리킨다. 그래서 대진은 주자학에서는 ‘기질지성은 성이 아니다.’라고 말하는 것에 다른 아니라고 판단한다. 대진은 그 이유가 『맹자』 「진심(盡心)」에 보이는 아래 구절에 대한 오독에서 비롯되었다고 주장한다.⁵⁸⁾

입이 맛에 대해서, 눈이 색에 대해서, 귀가 소리에 대해서, 코가 냄새에 대해서, 사지가 편안함에 대한 것은 성(性)이다. 그런데 명(命)이 있다. 군자는 성(性)을 말하지 않는다. 인이 부자에 대해서, 의가 군신에 대해서, 예가 손님과 주인에 대해서, 자가 현자에 대해서, 성인이 천도에 대하는 것은 명이다. 그런데 성이 있다. 군자는 명(命)을 말하지 않는다(口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢之於安佚也 性也 有命焉 君子不謂性也 仁之於父子也 義之於君臣也 禮之於賓主也 智之於賢者也 聖人之於天道也 命也 有性焉 君子不謂命也 宋儒以氣質之性非性 其說本此)⁵⁹⁾

주자는 이 구절에 대해서 『맹자집주』에서 정자의 말을 인용하여 “인의예지는 천도이다. 사람에게 있어서는 명이 부여되는 것에 후박청탁이 있다. 그러나 성은 선해서 배워서 다할 수 있다. 그러므로 명이라고 말하지 않는다.[不謂之命也]”⁶⁰⁾라고 주석한다.

이에 대해 대진은 『맹자』에 보이는 ‘불위성(不謂性)’은 ‘불위지성(不謂之性)’

57) 『孟子字義疏證』 「性」條 “血氣心知 性之實體也 有實體 故可分” 참조.

58) 『孟子字義疏證』 「性」條 “송유는 기질지성은 성이 아니라고 여기는데, 그 설이 여기(『맹자』의 오독)에서 근본 한다.[宋儒以氣質之性非性 其說本此]” 참조.

59) 이 부분은 주자와 대진의 차이를 나타내기 위해서 중립적으로 축자역하였다.

60) 『孟子集註』 「盡心下」 “程子曰 仁義禮智天道 在人則賦於命者 所稟有厚薄清濁 然而性善 可學而盡 故不謂之命也”

이 아니고, ‘불위명(不謂命)’은 ‘불위지명(不謂之命)’이 아니라고 지적한다.⁶¹⁾ 풀어서 말하면 ‘성을 말하지 않는다.[不謂性]’는 ‘성이라고 말(분류)하지 않는다.[不謂之性]’가 아니며, ‘명을 말하지 않는다[不謂命]’는 ‘명이라고 말(분류)하지 않는다.[不謂之命]’가 아니라고 지적하는 것이다.

대진이 주자의 해석이 잘못되었다고 지적하는 점이 무엇인지 밝히기 전에 우선 대진이 생각하는 성(性)과 명(命)에 대해 간략히 짚고 넘어가야 한다. 대진이 생각하는 “욕구는 혈기에 뿌리내리고 있다. 그러므로 성이라고 말한다. 그리고 제한되어서 넘을 수 없는 바가 있으니 명이라고 한다. 인의예지의 아름다움이 사람마다 한결같지 않은 것은 생명의 처음에 제한된다. 이른바 명이다. 그리고 모두 확충할 수 있으니 사람의 성이다.”⁶²⁾ 즉 대진에게 있어서 이목구비의 욕구는 성이고, 명(命)은 ‘제한’이라는 개념으로 해석된다. 이런 구도로 『맹자』의 이 구절을 다시 보면 ‘성을 말하지 않는다.[不謂性]’라고 할 때의 ‘위(謂)’의 의미는 ‘성을 구실로 삼지 않는다.[藉口於性]’는 뜻으로 받아들여진다.⁶³⁾

대진의 관점으로 위 구절의 의미를 각색하면 다음과 같다.

이목구비의 욕구는 성이지만 제한됨이 있으니 군자는 성이 있다는 핑계로 욕구를 방임하지 않고, 인의예지는 개별자가 가진 기의 차이로 제한되어져 있는 것이지만 확충을 기다리고 있는 성이 있기 때문에 제한되어진 것을 구실로 재능을 다하지 않으려고 하지 않는다.⁶⁴⁾

따라서 대진은 주자학이 『맹자』의 이 구절에 대한 오해로 이목구비의 욕구(기질지성)를 성이라고 정의하지 않고, 인의예지를 성(본연지성)이라고 정의하게 되었지만 맹자가 말하고자 하는 중지에서는 벗어났다고 평가하는 것이다.⁶⁵⁾ 이처럼 주자학이 가지는 본연지성과 기질지성이라는 중층적 성의 구도는 순자와 맹자의 성론이 불일치하는 것처럼 보이는 것에서 비롯되었다고 주장한다.

대진의 분석에 따르면, 순자가 보통사람으로서는 예와 의의 근원에 미칠 수

61) 『孟子字義疏證』 「性條」 “不謂性非不謂之性，不謂命非不謂之命” 참조.

62) 『孟子字義疏證』 「性」 “欲根於血氣 故曰性也 而有所限而不可踰 則命之謂也 仁義禮智之懿不能盡人如一者 限於生初 所謂命也 而皆可以擴而充之 則人之性也”

63) 『孟子字義疏證』 「性」 “謂猶云藉口於性耳” 참조.

64) 『孟子字義疏證』 「性」 “謂猶云藉口於性耳 君子不藉口於性以逞其欲 不藉口於命之限之而不盡其材”

65) 『孟子字義疏證』 「性」 “後儒未詳審文義 失孟子立言之指 不謂性非不謂之性 不謂命非不謂之命” 참조.

없어서 성인이 예를 제작했다고 상정하는 것과 마찬가지로 정자와 주자도 생지안행(生知安行)하는 사람이 드물다는 것을 보고 기질을 개괄해서 선하다고 할 수 없다고 생각하였다. 그런데 다만 그렇게 하는 것으로 논의를 끝내 버리면 맹자의 성론과 맞지 않게 된다고 생각하여 순자적 성을 기질지성으로 맹자적 성을 본연지성으로 삼아서 구별하게 되었다는 것이다.⁶⁶⁾

그런데 맹자적 성을 본연지성으로 삼았다 하더라도, 그 이치를 순자에게서의 예와 같이 성인에게 그 기원을 두면 결국 인간의 본성과 이치는 아무런 관련이 없는 인위적인 것이 되어버리므로 도덕적 규제의 정당성이 약화되기 때문에 본연지성은 하늘과 관계를 지었다고 대신은 판단한다. 왜냐하면 이치를 어떤 인간이 다른 인간에게 부과한 것으로 본다면 그 이치는 자신에게는 본래 없는 것이 되지만, 하늘이 나에게 부여했다고 하면 그것은 본래부터 자신에게 있는 것이 되기 때문이다.⁶⁷⁾

위와 같은 과정을 거치면서 주자학에서는 기질에 의해 오염된다고 말함으로써 본래 있던 기질지성은 본래 없는 것처럼 말하기에 수월하게 되었으며, 게다가 성이라는 이름에 리가 더해지게 되면서 기화(氣化)하여 사람을 낳고 만물을 낳는 것은 오히려 성을 병들게 하는 것으로 여기게 되었다고 대신은 주장한다.⁶⁸⁾ 결국 대신이 말하고 싶은 것은 성(性)이란 기와 관련되어 있으며 공자와 순자뿐만 아니라 맹자가 말하는 성도 기의 영역을 벗어나 있지 않다는 점이다. 만약 주자학에서와 같이 본연지성을 상정하는 한 현실적으로는 천하 고금에 오직 상성(上聖)에 해당하는 성만이 그 본체를 잃지 않은 것이고 그 이하 사람의 성은 모두 본체를 잃은 상태이다. 그런데 사람이 사람인 이유는 성인이든 범인이든 품부받은 기질을 포함하는 것이므로 기질을 벗어난 논리적 성은 성립불가능하다고 보는 것이다.⁶⁹⁾

66) 『孟子字義疏證』 「性」 “순자는 예·의가 보통 사람의 심지로는 미칠 수 없다고 보았다. 그러므로 나눠서 성인에게 돌렸다. 정자·주자는 생지안행자가 드물게 보이는 것을 보고 기질을 개괄해서 선하다고 할 수 없다고 말했다. 순자·양옹의 견해도 진실로 이와 같다. 다만 이와 같으면 맹자에 어긋난다. 그러므로 기질을 잘라서 하나의 성으로 여기고 군자는 그것을 성이라 하지 않는다고 말하고, 리·의를 잘라서 하나의 성으로 여기고 구별해서 하늘에 돌려서 맹자에 부합시켰다.[荀子視禮義爲常人心知所不及 故別而歸之聖人 程子朱子見於生知安行者罕睹 謂氣質不得概之曰善 荀揚之見固如是也 特以如此則悖於孟子 故截氣質爲一性 言君子不謂之性 截理義爲一性 別而歸之天 以附合孟子]” 참조.

67) 『孟子字義疏證』 「性」 “其歸之天不歸之聖人者 以理爲人與我 是理者 我之本無也 以理爲天與我 庶幾溟泊附著 可融爲一 是借天爲說 聞者不復疑於本無 遂信天與之得爲本有耳” 참조.

68) 『孟子字義疏證』 「性」 “故謂爲氣質所污壞 以便於言本有者之轉而如本無也 於是性之名移而加之理 而氣化生人生物 適以病性” 참조.

대진은 본연지성이 도교나 불교의 것을 살짝 고친 것에 불과하다고 지적하며,⁷⁰⁾ 동시에 리에 대해서도 주자학의 그것과 다르게 해석한다. 그는 정자·주자가 인간을 떠나서 공허하게 리(理)만을 논한다고 하기도 하고,⁷¹⁾ 훗날의 유자(儒者)들은 리(理)로 사람을 죽인다고 통렬하게 비판하기도 한다.⁷²⁾ 대진은 단 옥재(段玉裁, 1735~1815)에게 보낸 편지에서 스스로 필생의 역작을 『맹자자의소증』이라고 단언한다. 이 책에는 사람의 마음[人心]을 바르게 하는 핵심이 들어있다고 말하는데, 그 저술 이유를 말하는 대목에서 주자학적 리를 겨냥하여 사람들이 ‘개인적 의견’을 ‘보편적 리(理)’라고 칭하는 문제를 거론한다.⁷³⁾ 그가 말하는 리는 다음과 같다.

리(理)라는 것은 살피서 기미도 반드시 구별하는 것을 이르는 것이다. 그러므로 분리(分理)라고 한다. 사물의 바탕에 있어서는 기리(肌理, 피부결)라고 하고, 주리(腠理, 피부와 근육의 사이의 결)라고 하고, 문리(文理)라고 한다. 그 나뉠을 얻으면 갈래가 있고 어지럽지 않으니 그것을 조리라고 한다.⁷⁴⁾

대진에게 리란 더 이상 주자의 말처럼 “소종래(所從來)를 추구해보면 먼저 리가 있다.”⁷⁵⁾고 하는 선험적이고 기에 선재하는 리가 아니며, 단지 조리(條理)일 뿐이다. 대진은 맹자가 공자를 집대성자라고 평가하면서 “조리(條理)를 시작하는 것은 지혜의 일이고 조리(條理)를 마치는 것은 성스러움의 일이다.”⁷⁶⁾라고 한 구절을 인용하면서, 성스러움과 지혜로움의 성대함이 극에 달한 공자에 대해서도 선험적이고 기에 선재하는 리가 아니라 조리로서만 거론하였다는 점을 지적하면서 자신의 관점에 정당성을 부여한다.⁷⁷⁾

69) 『孟子字義疏證』 「性」 “由是言之 將天下今古惟上聖之性不失其性之本體 自上聖而下 語人之性 皆失其性之本體 人之爲人 舍氣稟氣質 將以何者謂之人哉” 참조.

70) 『孟子字義疏證』 “성은 비유하자면 물이 맑은데 땅으로 인해서 더럽고 탁해지는 것과 같다고 하는 것은 노자·장자·석가의 이른바 진재(眞宰)·진공(眞空)이 형(形)을 받은 이후에 욕구에 어두워진다는 것이고 그 설을 고친 것에 불과하다.[性譬水之清 因地而汚濁 不過從老莊釋氏所謂眞宰眞空者之受形以後 昏昧於欲 而改變其說]” 참조.

71) 『孟子字義疏證』 「性」 “程朱乃離人而空論夫理” 참조.

72) 『與某書』 “後儒以理殺人” 참조.

73) 『與段若膺書』 “僕生平論述最大者 爲孟子字義疏證一書 此正人心之要 今人無論正邪 盡以意見誤名之曰理 而禍斯民 故疏證不得不作” 참조.

74) 『孟子字義疏證』 「理」 “理者 察之而幾微必區以別之名也 是故謂之分理 在物之質 曰肌理 曰腠理 曰文理 得其分則有條而不紊 謂之條理”

75) 『朱子語類』 卷一 “必欲推其所從來 則須說先有是理”

76) 『孟子』 「萬章下」 “始條理者 智之事也 終條理者 聖之事也”

77) 『孟子字義疏證』 「理」 “孟子稱孔子之謂集大成 曰始條理者 智之事也 終條理者 聖之事也 聖

기에 대한 리의 선재와 조리의 차이는 비근한 예를 들면 선명하게 이해된다. 주자가 예로 들었던 말[氣]과 사람[理]의 비유를 현대적으로 각색해 보자. 먼 하늘을 날아가는 비행기[氣]를 보면 비행기만 움직이는 것처럼 보인다. 하지만 애초에 비행기[氣]를 움직이게 한 조종사[理]의 주재(主宰)함이 없었으면 비행기가 날아가는 현상을 볼 수 없다. 조종사[理]는 비행기[氣] 안에 위치하기 때문에 멀리서 표피적으로만 보면 조종사를 보지 못하지만 실제로는 비행기 안에서 비행기가 움직이기 전부터 주재함이 있었다는 논리를 전개할 수 있다. 표피적으로만 보면 조종사를 보지 못하지만 실제로는 비행기 안에서 비행기가 움직이기 전부터 주재함이 있었다는 논리를 전개할 수 있다. 퇴계가 주자에게서 읽어낸 관점이 이것이며, 이동(理動), 이발(理發), 이도(理到)로 표현되는 능동성을 주장할 때에 전제되어야 할 가장 근본적인 문제는 결국 리의 선재에 대한 인정일 것이다.

한편, 조리라고 주장하는 경우에는 예가 바뀌어야 한다. 건물을 지을 때 쓰는 타일을 생각해 볼 수 있다. 벽에 타일을 붙이면 타일[氣]과 타일[氣] 사이에는 선[理]이 나타난다. 타일의 모양에 따라서 사각형의 선이 되기도 하고 삼각형 혹은 오각형의 선이 생겨나기도 한다. 그런데 그 선은 타일이 벽에 붙여지지 않으면 결코 나타날 수 없는 선이다. 타일이 없으면 선은 없는 것이다. 이른바 리는 기의 조리라고 할 때가 이런 경우이며, 대진의 리는 여기에 해당한다. 그러므로 대진에 있어서 현상 이전에 선재하는 선험적 원리라는 것은 가상의 것일 수밖에 없다.

이런 까닭에 “유학자는 리를 불생불멸(不生不滅)로 삼고, 불교에서는 신식(神識)을 불생불멸로 삼는다. 구산(龜山)이 ‘유불을 변별하면 그 차이는 아주 작지만 내가 보기에는 참으로 빙탄(氷炭)의 차이다.’라고 말했다.”⁷⁸⁾고 하면서 주자는 유학과 불교의 엄격한 분별을 말하지만, 대진에게는 여전히 주자학에서 말하는 리가 불교에서 말하는 아뢰야식[神識]⁷⁹⁾의 단순한 변형으로 받아들여질 뿐이다.⁸⁰⁾ 즉 대진은 주자학이 불교의 영원 개념을 유학 속으로 가져왔지만 그것

智至孔子而極其盛 不過舉條理以言之而已矣” 참조.

78) 『朱子語類』 126권 “儒者以理爲不生不滅 釋氏以神識爲不生不滅 龜山云儒釋之辨 其差眇忽 以某觀之 眞似氷炭”

79) 불연망참(佛緣網站, <http://www.foyan.net>, 2016.10.5.)의 불교사전(佛敎詞典)을 통해서 신식(神識)검색하면 여섯 종류의 사전이 나오고 윤회의 주체, 혹은 현대의 영혼과 동의어라는 등의 설명이 있다. 그 중 『唯識名詞白話新解』에서 “신식은 아뢰야식의 다른 이름 중 하나[阿賴耶識異名之一]”라고 명기하고 있다.

80) 『孟子私淑錄』 “朱子之辨釋氏也 曰儒者以理爲不生不滅 釋氏以神識爲不生不滅 就彼言神識者

이 유학의 것이 아니라고 판단하는 것이다. 대진은 송유(宋儒)가 유학의 본령에서 벗어났음을 빗대어 “갓난아이가 길에서 부모를 잃었는데, 다른 사람이 자식으로 삼아서 부모 노릇을 하게 되었다. 아이가 성장해서 자신을 길러준 사람이 자신의 친부모가 아니라는 것을 알지 못해서, 친부모를 일러 주어도 결코 친부모가 아니라 하고 알려준 사람에게 화를 내는 것과 같다.”⁸¹⁾고 비판하는데, 이 비판은 본연지성·리와 같은 주자학적 형이상학을 향한 것임은 두말할 나위도 없다.

주자학에 보이는 ‘기에 선재하는 리(理)’를 부정하고 선진유학으로의 회귀를 주장한다고 해서 대진의 도덕 형이상학에 주재자로서의 천(天)이 현저하게 부각되는 것도 아니다. 천과 관련된 몇 가지 개념을 살펴보자.

대진은 『주역』에 보이는 “한번 음이 되고 한번 양이 되는 것을 도라고 한다.”는 언급이 곧 천도(天道)의 정의라고 주장한다.⁸²⁾ 앞에서 ‘지위(之謂)’와 ‘위지(謂之)’의 구분에서 보았듯이, 이 문장은 ‘지위(之謂)’의 구조를 가지기 때문에 대진은 개념을 정의하는 문장으로 받아들이는 것이다. 따라서 그에게 “천도란 음양오행일 뿐이다.”⁸³⁾

또 천리(天理)란 자연(自然)의 분리(分理)라고 말하는데,⁸⁴⁾ 천(天)을 자연(自然)에, 리(理)를 분리(分理)에 대응시키고 있음을 알 수 있다. 즉 천리란 한번 음이 되고 한번 양이 되는 자연스러운 운행으로 나타나는 결일 따름이며, 그것의 또 다른 궁극적 본원을 상정하지 않는다. 그는 천리(天理)를 설명하기 위해서 『장자』 「양생주」의 예를 든다. 포정(庖丁)이 문혜군(文惠君)을 위해서 소를 잡으면서 “천리에 따라 큰 틈을 치고 큰 구멍에 칼을 들이민다.[依乎天理 批大郤 導大窾]”고 한 부분의 천리(天理)를 언급하는데, 대진은 여기서의 천리(天理)란 포정이 말한 “저 마디란 사이가 있고 칼날은 두께가 없으니, 두께가 없는 것으로 사이가 있는 것에 넣는다.[彼節者有間 而刀刃者無厚 以無厚入有間]”고 할 때의 의미로 천연(天然)의 분리(分理)를 의미한다고 설명한다. 천(天)이란 기의 조화(造化) 과정을 통해서 나타난 자연적 결, 천연의 결을 천리(天理)라고 보는 것이다.⁸⁵⁾

轉之以言乎理” 참조.

81) 『孟子字義疏證』 「才」 “此如嬰兒中路失其父母 他人子之而爲其父母 既長 不復能知他人之非其父母 雖告以親父母而決爲非也 而怒其告者”

82) 『孟子私淑錄』 “易曰一陰一陽之謂道 此言天道也”

83) 『孟子字義疏證』 「性」 “天道 陰陽五行而已矣”

84) 『孟子字義疏證』 「理」 “天理云者, 言乎自然之分理也” 참조.

이어서 그에게 천명(天命)이란 ‘하늘의 명령’이라는 의미가 아니다. 그가 ‘명(命)’에서 뽑아낸 의미는 ‘제한’, ‘한계’이다. 그에게 “명이라고 하는 것은 제한되는 것을 칭한다. 동쪽으로 명령하면 서쪽으로 할 수 없다. 그러므로 리·의는 제한되어 감히 넘어서는 안되기 때문에 명(命)이라고 한다. 기수(氣數)는 제한되어 넘을 수 없기 때문에 또한 명(命)이라고 한다.”⁸⁶⁾ 따라서 『중용』에 보이는 천명지위성(天命之謂性)은 ‘하늘이 명한 것을 성이라고 한다.’는 의미가 아니라 ‘자연히 한계 지어진 것을 성이라고 한다.’고 해석되어야 한다. 즉 기품이 사람마다 같지 않은 것은 생명의 처음에 한계 지어진다는 의미이다.

다시 정리하면 천도(天道)란 음과 양의 자연스러운[天] 유행(流行)[道]이고, 천리(天理)란 음과 양의 천연적인[天] 결[理]이며, 천명(天命)이란 생명의 처음에 부여된 음과 양의 천연적인[天] 제한[命]을 의미한다. 따라서 대진은 기(氣)보다 더 본원적인 어떤 것은 염두에 두지 않는다.

4) 오규소라이의 道개념과 형이상학적 본체 극복

오규소라이는 송 대까지 사상적으로 불교와 노장의 가르침이 확고한 위치를 점하게 되면서 주자학이 유학의 본래 가르침에서 벗어나 자기 자신을 선하게 하는 것에만 몰두하고 성인의 도(道)가 천하를 편안케 하기 위해서 세워졌다는 사실을 잊어버렸다고 판단한다. 또한 이론적으로 그럴싸한 것만 취하고 그것의 실행 가능성 여부는 되돌아보지 않는다고 힐난하기도 한다. 주자학의 이런 학문적 경향으로 인해서 경전의 해석에 있어서도 한 결 같이 개인의 도덕적 수양이라는 관점에서 심오한 이치에만 몰두하는 문제점을 노정하게 되었다고 본다.⁸⁷⁾

이와 같은 관점을 바탕으로 오규소라이는 주자학의 미발(未發)·이발(已發) 논의에 대해서도 다음과 같이 비판한다.

85) 『孟子字義疏證』 「理」 “天理 即其所謂彼節者有間 而刀刃者無厚 以無厚入有間 適如其天然之分理也” 참조.

86) 『孟子私淑錄』 “凡言命者 受以爲限制之稱 如命之東 則不得而西 故理義以爲之限制而不敢踰 謂之命 氣數以爲之限制而不能踰 亦謂之命”

87) 『中庸解』 “송유의 시기에 불·노가 단단히 깃들여 홀로 그 몸을 선하게 한다는 가르침이 골수에 빠져들었다. 그리고 성인의 도가 천하를 편안케 하기 위해서 베풀어졌다는 것을 잊어버렸다. 그리고 언쟁을 일으키는데 힘쓰고, 말할 만하면 말하되 행하는 것이 어떠한지 다시는 돌아보지 않았다. 그러므로 이 장(『중용』의 「회노애락지미발」 장)의 풀이도 모두 한사람의 마음에서 구하며 정미한 이치를 궁구해서 말한다. 게다가 고언에 어두우니 더욱더 그 풀이를 얻을 수 없다. [宋儒之時 佛老岩棲 獨善其身之教 淪於其骨髓 而忘夫聖人之道爲安天下而設焉 又務颺之口舌 取其可言以言之 不復顧其行之如何也 故此章之解 皆求諸一人之心 窮精微之理以言之 加以昧於古言 愈益不得其解矣]” 참조.

송유가 말하는 이른바 미발(未發)이라는 것은 한 생각[一念]도 발현되지 않은 사이이다. 그런데 ①(『중용』의 본문에서는)‘희노애락’이라고 말하니 어찌 고언(古言)이 그렇게 성글겠는가? ②한 생각도 발현되지 않은 사이에서 공부하여 응접하는 근본으로 삼는다고 하는데, 마음은 죽은 물건이 아니니 어찌 능하겠는가? ③(송유의 말대로) 근근히 응접의 근본으로 삼는다면 성인은 술(術)이 없는 것이다. ④나의 한 생각의 발현이 과불급 없는 절도에 적중한 다 해도 어찌 천하의 달도(達道)로 삼겠는가? ⑤이미 한 생각도 발현하지 않은 사이에 계구(戒懼)하고, 또 생각이 발현되는 지점에서 살핀다는데 어찌 그렇게 박절긴급(迫切緊急)한가? ⑥나는 잘 모르겠지만 송유는 그것이 가능했는가? 자기는 가능하지 않으면서 입으로만 말해서 사람들에게 강요했는가?⁸⁸⁾

이 말은 첫째, 주자학에서 말하는 사려미맹(思慮未萌)은 이미 경문에 있는 희노애락(喜怒哀樂)이라는 단어를 무시한 해석이라는 말이다. 오규소라이가 말하는 것처럼 경전의 글귀들이 한 글자도 허투루 쓰인 것이 아님에도 불구하고 미묘하게 그 의미를 뒤틀어버렸다는 지적이다. 말 그대로 희노애락은 감정(感情)이지 사려(思慮)의 문제가 아니라는 것이다. 만약 사려가 싹트지 않은 지점을 함양해야한다고 한다면 ‘의식적 사려’를 도덕적으로 허용하기 어렵게 된다는 문제제기이다. 둘째, 사려가 싹트기 전에 이미 함양해서 사려가 발현될 때 도덕적 방향으로 발현되도록 하는 밑거름으로 삼는다는 주자학적 발상은 마음이 끊임 없이 살아 움직인다는 본질을 꿰뚫어 보지 못한 것이라고 지적한다. 셋째, 사려가 발현되기 이전의 함양을 통해 사람과 만나고 일을 처리하는 근본으로 삼아서 항상 비도덕적으로 발현되지 않을 것이라고 가정한다면 성인은 아무런 술(術, 상황에 합치하는 도덕적인 방법)이 없는 사람이 되어버린다는 것이다. 오규소라이는 체제 속에서 다양한 이해관계의 갈등을 도덕적인 방법으로 해결하는 사람으로 성인을 상정하는 만큼, 미발 지점에서의 함양을 통해서 구체적 사태에 대응할 수 있다는 믿음을 가지지 않는다. 넷째, 세 번째의 언급과 관련되는 것이기도 한데, 개인적으로는 자신의 사고가 도덕적 의무나 규범과 합치한다고 해도 모든 사람들에게 도덕적 영향을 미치는 이상적 경지는 아니라고 본다. 다섯

88) 『中庸解』 “其說所謂未發者 一念未發之際也 而曰喜怒哀樂 何古言之疎也 用功於一念未發之際 以爲應接之本 心非死物 何以能爲哉 僅以爲應接之本 聖人之無術也 我一念之發 中於無過不及之節 何以爲天下之達道也 既戒懼於一念未發之際 又察之於念念之發 何其迫切緊急也 吾未知宋儒能爲之邪 己未能而口言之 以強之人邪”

제, 미발의 때에도 함양해야 하고 이발의 때에도 성찰해야 한다면, 주자학은 구조적으로 사람을 너무 급박하고 긴급하게 만드는 학문이라는 지적이다. 마지막으로, 이론적으로 심오하고 정밀하게 만드는데 힘쓴 자신은 과연 그런 경지에 이르러서 성인이 되었냐는 지적이다. 이것은 다소 인신공격으로 비취질 정도로 심한 비판처럼 여겨지기도 하지만 도덕은 결국 자신의 실천·체득의 문제와 반드시 닿아있어야 한다는 지적이다.

이어서 성의 본연·기질 그리고 이·기의 문제를 살펴보면, 오규소라이는 본연 지성과 기질지성도 본래 공자의 ‘성상근(性相近)’이라는 언급과 맹자의 ‘성선(性善)’이라는 언급이 합치되지 않는 점을 괴로워하여 만든 것에 지나지 않는다고 치부해 버린다.⁸⁹⁾ 또 오규소라이는 이·기의 설이 육경에는 없으며, 오직 『주역』에 ‘형이상·하’라는 말이 있긴 하지만 거기서 말하는 기(器)는 기(氣)가 아니라고 지적한다.⁹⁰⁾ 그런데도 이·기, 본연·기질과 같은 개념을 사용하여 도의 형이상학적 본체가 있는 것처럼 주자학에서는 설명을 한다고 비판한다. 오규소라이의 판단에 따르면, 주자학에서 도의 본체를 논의할 때 주로 『주역』과 『중용』을 근거로 삼는다. 즉 『주역』의 건괘(乾卦) 상전(象傳)에 보이는 “천의 운행은 건실하다. 군자는 자강불식 한다.[天行健 君子以自強不息]”는 구절과 『중용』의 “지성무식(至誠無息, 지극히 성실하여 그침이 없다.)”, “성(誠)은 하늘의 도이다.”라는 구절 등을 근거로 도체(道體)의 설이 성립되었다고 판단한다.⁹¹⁾

이에 대해 오규소라이는 ‘건(健)’은 단지 건괘를 해석한 것일 따름이며, 또한 ‘건(健)’은 하늘의 일덕(一德)일 뿐이라고 설명한다. 왜냐하면 하늘의 덕을 오직 ‘건(健)’으로만 삼는다면 하늘의 덕을 너무나 협소하게 정의하는 오류를 범하기 때문이다. 또한 『중용』에서 말하는 ‘성(誠)은 하늘의 도이다.’라는 것에 대해서도 성(誠)은 성(性)의 덕인데 성(性)이란 하늘에서 품부 받으므로 ‘하늘의 도 [天道]’라고 표현한 것이지 원래부터 성(誠)으로 하늘의 덕을 삼은 것이 아니라고 설명한다. 나아가 ‘지성무식’이라는 것도 ‘학습을 통해서 성(性)을 이루면 그

89) 『徂徠先生學則附』 「答安澹泊書」 “本然之性氣質之性 本爲苦孔孟之言不合而設焉 然胚胎之始 氣質在焉 故古無此言” 참조.

90) 『徂徠先生學則附』 「答安澹泊書」 “大氏孔子時學問 專用力於禮 而宋儒不爾 其所主張理氣之說 六經無之 唯易有形而上下之言 然所謂器者亦制器尙器藏器之器 本文可証 豈氣之謂乎” 참조.

91) 『論語徵』 “夫宋儒道體之說 乃據易乾健 及中庸至誠無息 而引誠者天之道也 以成其說是已” 참조.

침이 없다.’는 의미일 따름이라고 설명한다. 오규소라이는 자사(子思)의 뜻은 학문의 도에 있는 것이지 천도를 논하는 것이 아니라고 판단한다.⁹²⁾ 그럼에도 『주역』과 『중용』의 몇몇 구절을 근거로 리는 생멸·형체가 없어서 귀하며 기는 생멸·형체가 있어서 천한 것으로 상정하여 생멸·형체가 없는 리는 생멸·형체가 있는 기의 본체가 된다는 도체의 설을 구성한 것은 불교나 도교의 영향이라고 오규소라이는 주장한다.⁹³⁾

송 대에 불교가 성행하여 그 중에서 높은 위치를 차지하는 승려들이 스스로도 성스러운 존재로 여기고 지혜롭다고 여겨서 왕의 앞에서도 존칭을 부르고 한 시대를 풍미하는 것을 유학자들이 봐왔는데, 높은 벼슬을 가지지 않고도 존대 받는 현상이 이보다 더한 경우가 없음을 보고 내심 부러워하여 많은 부분이 불교와 닮게 되었다고 오규소라이는 설명한다.⁹⁴⁾ 그는 구체적으로 불교와 주자학을 대비하여 성(性)·심(心)=불교에서도 숭상하는 것, 활연관통=돈오, 공자·증자·자사·맹자의 도통 계승=서방 28법사 당대 6법사의 의발전수, 증자의 대답=가섭의 미소, 천리·인욕=진여·무명, 이기=공제가제, 천도인도=법신응신, 성현=여래보살, 12원회=성겁·주겁·괴겁·공겁, 지경=좌선, 지행=해행 등을 제시하기도 한다.⁹⁵⁾

결국 오규소라이는 송 대까지 성행했던 불교에 대해서 그것을 극복하는 과정에서 비판적·부분적 수용을 통해 집대성 했다고 주자학을 평가하는 것이 아니라 불교에 대한 부러움의 산물로 탄생한 학문이라고 평가절하 하는 것이다.

오규소라이의 관점에 대한 적확성 논의는 차치하더라도, 이상에서 본 미발·이

92) 『論語徵』 “夫健以釋乾耳 豈可以盡於天乎 健特天之一德也 假使天唯以健爲其德 則天之德亦小矣哉 中庸之誠 性之德也 性稟諸天 故曰天之道也 本非以誠爲天之德矣 至誠無息 亦謂習以成性則無息已 子思之意 在語學問之道 而不論天道也” 참조.

93) 『論語徵』 “송유의 학문은 이기일 따름이다. 리를 귀하게 여기고 기를 천하게 여긴다. 기에는 생멸이 있고 리에는 생멸이 없다고 하는데 이것이 도체의 설이다. 어찌 불로의 유물이 아니겠는가? 또 기에는 형체가 있고 리에는 형체가 없다고 한다. 그러므로 도의 찬연한 것이 모두 기를 부리는 바로 삼는다. 그리고 하나도 색·상이 없다는 것을 잡아서 제어하고자 한다. 이것이 도체의 설이 일어나는 근거이다. 또한 불로의 유물이 아니겠는가? [宋儒之學 理氣耳 貴理而賤氣 氣有生滅而理無生滅 是其道體之說 豈不佛老之遺乎 又謂氣有形而理無形 故以道之粲然者 皆爲氣之所使 而欲執一無色相者以御之 是其道體之說所以興 亦豈不佛老之遺乎]” 참조.

94) 『論語徵』 “大氏宋世禪學甚盛 其渠魁者 自聖自智 稱尊王公前 橫行一世 儒者莫之能抗 蓋後世無爵而尊者 莫是過也 儒者心羨之 而風習所漸 其所見亦似之” 참조.

95) 『論語徵』 “故曰性曰心 皆彼法所尚 豁然貫通 卽彼頓悟 孔曾思孟 道統相承 卽彼四七二三 遂以孔門一貫 大小大事 曾子之唯 卽迦葉微笑矣 豈不兒戲乎 過此以往 天理人欲卽眞如無明 理氣卽空假二諦 天道人道卽法身應身 聖賢卽如來菩薩 十二元會卽成住壞空 持敬卽坐禪 知行卽解行 陽排而陰學之 至於其流裔 操戈自攻 要之不能出彼範圍中 悲哉”

발, 본연·기질, 이·기, 도체, 유·불의 근사성과 관련한 오규소라이의 관점은 주자학적 형이상학을 어떻게 바라보는지 그리고 자신의 사상적 정위를 어떻게 상정하는지를 가늠하게 해주는 아주 좋은 지남이 되는 것임에 틀림없다.

도의 형이상학적 본체를 부정하는 그는 도에 대해서 다음과 같이 말한다.

공안국이 ‘도(道)는 예악(禮樂)이다’라고 말했는데, 한(漢)나라 때까지의 전수됨이 아직 그 참됨을 잃지 않은 것이 이와 같다. 뒷사람들은 ‘당연지리’를 도(道)로 여겨서 마침내 그것(예악)을 깎아버렸으니 슬프도다.⁹⁶⁾

도(道)라는 것은 통괄하는 명칭[統名]이다. 예악형정(禮樂刑政)을 든 것으로 선왕이 세운 것을 합쳐서 (도라고) 명명한 것이다. 예악형정(禮樂刑政)을 떠나서 따로 이른바 도라는 것이 있지는 않다.⁹⁷⁾

오규소라이가 보는 도(道)는 경우에 따라서는 예(禮)만을 거론하기도 하고 예악(禮樂)만을 거론하기도 하지만 예악형정(禮樂刑政)으로 대표되는 일체의 인위적 규범이다. 그가 생각하는 도는 구체적 규범으로 드러나 있으며 그것을 따라서 행하는 데에 의미가 있지, 그것의 배후에 있는 형이상학적 배경을 범인이 궁구할 필요가 없다.

형이상학적 본체를 부정하는 논리는 그가 강조하는 예에 대한 논의 구조를 살펴봄으로써 파악할 수 있다. 그는 “만약 선왕의 예가 아니라고 여긴다면, 또한 마땅히 송유의 설과 같이 천리절문(天理節文)으로 풀이한 이후에야 비로소 그 뜻이 통하게 된다. 이에 그 사람이 송유를 나무라면서도 끝내 송유의 범위에서 나올 수 없다. 나는 그들을 리학자류(理學者流)라고 말한다.”⁹⁸⁾라고 하면서 선왕이 만든 예와 천리의 절문으로서의 예를 구분하여 논의한다. 예란 형식화·구체화 되어있는 것이기 때문에 그것의 기원이나 근거를 밝히지 않으면 그 예의 정당성은 담보되기 어렵다. 따라서 그 예가 어디로부터 기원하는지에 대해 논의하지 않을 수 없다. 그런데 오규소라이는 그 기원이란 결국 선왕이라고 하는 인간에게서 찾는 방식과 인간을 넘어서는 형이상학적 원리에서 찾는 방식밖에 없다는 결론에 도달한다. 그리고 주자학이 후자에서 그것을 찾았다면 오규소라이는 전자에서 찾고 있는 것이다.

96) 『論語徵』 “孔安國曰 道謂禮樂也 漢時傳授未失其眞者如此焉 後人以當然之理爲道 遂刪之 悲哉”

97) 『辨道』 “道者統名也 舉禮樂刑政凡先王所建者 合而命之也 非離禮樂刑政別有所謂道者也”

98) 『論語徵』 “若以爲非先王之禮則 亦當如宋儒之說 以天理節文解之 而後其義始通矣 是其人譏宋儒 而終不能出於宋儒之範圍 吾謂之理學者流”

그런데 유한자로서의 인간에게는 언제나 오류가능성이 열려 있기 때문에 인간에게서 예의 기원을 찾으려면 그 예가 권위를 잃을 수 있다는 우려가 발생한다. 이러한 문제에 대해 오규소라이는 몇 가지 논리적 장치를 고안해 둔다.

우선 “이른바 예악을 세대에 따라서 손익하는 것은 개국 군주가 예악을 제작할 때의 일이다. <중략> 무릇 예는 개국 군주가 정한 것이니 어찌 감히 손익(損益)하겠는가? 비록 공자라 하더라도 역시 삼가 받들 따름이다.”⁹⁹⁾라고 하면서, 예라고 하는 것은 국가 체제의 가장 정점에 있는 개국 군주가 만들었으므로 누구도 어길 수 없다는 논리로 예의 권위를 확보하고자 한다.

이어서 오규소라이는 “대인은 당세(當世)로써 말하는 것이고, 성인은 개국한 임금으로 왕세(往世)로써 말하는 것이다.”¹⁰⁰⁾라고 덧붙이면서 인간 일반의 이상형으로서의 성인과 체제 구성원의 정점으로서의 왕을 결합시켜버린다. 즉 ‘개국 임금=성인’이라는 구도를 만들고 이를 통해서 권위를 더욱 공고화하는 작업을 진행한다.

그 뿐만 아니다. 인류 역사라고 하는 시간의 축을 거기에 첨가함으로써 그가 말하는 도가 성인으로 상정되는 어느 개인의 주관적 관점에 의해서만 성립된 것이 아니라는 점에도 주의를 기울인다. 그는 『대학』의 해석에 있어서 주자의 주석에 대해서 “주희는 곧 명덕(明德)·친민(親民)·지어지선(止於至善)을 모두 학문하는 방법으로 삼고, 지선(至善)이라는 것은 사리의 당연한 표준이라고 하였다. 이는 사람들로 하여금 사물의 이치에서 지선을 스스로 구하게 하는 것이다. 우주 이래로 수천 년, 수십 성인을 지나면서 그 심력(心力)을 다하고 그 지교(知巧)를 다하여 도를 세웠다. 그러므로 지선이라고 하는 것인데, 하루아침의 앎으로 내달려 얻으려고 한다. 어찌 범인이면서 성인의 헤아림을 빼앗는 것이 아니겠는가? 참람한 것이 아니면 망령된 것이다. 또한 심한 주관[自揣]이 아니겠는가?¹⁰¹⁾라고 비판한다. 그는 전 우주적으로 보편적이라고 평가되는 리(理)는 한편으로는 주관적 판단을 통해서 체인(體認)의 가부를 정할 수밖에 없으며, 그것은 스스로를 성인의 위치에 올려놓는 도덕적 오만함을 범하는 행위라고 지적한다. 따라서 그는 역사 이래로 전해져 온 도덕적으로 훌륭한 행위를 동시에 사회

99) 『論語微』 “所謂禮樂因世損益者 開國君制作禮樂時事 <중략> 夫禮開國君所定 孰敢損益 雖孔子亦謹奉之耳”

100) 『論語微』 “蓋大人以當世言 聖人開國之君也 以往世言”

101) 『大學解』 “朱熹迺以明德親民止於至善 爲皆爲學之方 而謂至善者事理當然之極 此使人人自求至善於事物之理也 夫宇宙以來 歷數千年數十聖人 竭其心力 極其知巧 建之道 故謂之至善 而欲以一旦之知驟得之 豈非凡人而奪聖人之權乎 非僭則妄 亦不自揣之甚也”

적으로 권위를 지닌 성인들이 전수한 도를 따르는 것이 보다 바람직하다고 판단한다. 이런 오규소라이의 사유는 도의 절대성에 대한 현실적 후퇴와 더불어 도의 객관성 확보에 대한 진전이라고 할 수 있겠다. 오규소라이는 체제 구성원 중에서 최고 권력자인 임금과 인간 일반의 가장 이상적 존재인 성인을 동일인으로 만들고, 또 그 위에 수천 년의 인류 역사를 덧붙이는 과정을 통해서 도(道)에 대한 신뢰의 지평을 확보하고자 한다.

오규소라이에게 있어서 성인은 이처럼 도의 제작자로서 절대화된 존재에 가깝다. 일례로 윤회(輪廻)의 문제를 물어오는 사람에게 “성인의 가르침에 없는 것이라면 설령 윤회가 있다고 해도 신경 쓸 것이 못됩니다. 성인의 가르침으로 뭐든 족하며, 부족한 것은 없다는 점을 어리석은 늙은이는 깊이 믿기 때문에 이와 같은 견해로 정해진 것입니다.”¹⁰²⁾라고 대답할 정도로 모든 윤리적 판단의 근거를 성인의 가르침에서 찾는다.

오규소라이의 설명대로라면神明(神明)과 같은 존재들이 수천 년에 걸쳐서 세운 도이기 때문에 절대적 믿음을 주어도 된다. 하지만 그럼에도 불구하고 그런 존재들 또한 유한자로서의 인간인 이상 그들이 파악한 진리라는 것도 절대적으로 오류가 없다고 단정할 수 있는가?

오규소라이는 그 절대적 근거를 천(天)에서 찾으려 한다. 다만 천(天)에 의지하는 이유가 천(天)이 인간 일반과 직접 교통하기 때문은 아니다. 『논어』 첫 문장의 마지막 구절인 “사람이 알아주지 않아도 화내지 않으면 또한 군자가 아니겠는가?[人不知而不慍 不亦君子乎]”라는 구절에 대한 그의 설명을 들어보자.

아래 사람에게 자신의 재지(才智)를 자랑하고 덕행을 자랑하고 싶다고 생각하는 것은 윗자리를 잃게 하는 것이다. 『논어』에 사람들이 알아주지 않아도 성내지 않는 것을 군자라고 하는 것도, 군자는 위에 있는 사람이라는 것이다. 위 사람은 단지 천(天)을 상대로 하기 때문에 아랫사람에게 알려지고자 하는 마음이 없다. 아래 사람은 윗사람에게 알려지지 않으면 지위를 얻기 어렵고 도(道)를 행하기 어렵기 때문에 다른 사람에게 알려지기를 원하는 것이다.¹⁰³⁾

102) 『徂徠先生答問書』 “聖人之教に無之事に候得ば たとひ輪廻と申事有之候共 とんぢやくに不及儀と存候 聖人之教にて何も角も事足候而不足なる事無之と申事を愚老は深く信じ候故 如此了簡定まり申候 され共愚老が了簡を足下も御用被成候へと申事にては曾而無御座候”

103) 『徂徠先生答問書』 “下たる人にわが才智を誉られ徳行を誉られ度被存候事 上たるの位を失ひ候事に候 論語に人不知を不慍を君子と御座候も君子は上たる人の事に候 上たる人は只天を相手に仕候故 下に知られ度と存候心は無御座候 下たる人は上に知れず候得ば 其位を得がたく

흥미로운 점은 『논어』의 원문에 나오는 ‘사람[人]’과 ‘군자(君子)’를 아랫사람[下たる人]과 윗사람[上たる人]으로 읽고 있다는 것이다. 오규소라이는 인간 일반의 개념에 앞서서 체제의 구성원으로서 받아들인다는 점을 알 수 있다. 마찬가지로 위에서 보는 바와 같이 어디까지나 윗자리[上たるの位]를 잃지 않을 수 있는 근거로서의 천이다. 즉, 천에 대한 의미 부여도 체제의 구성원으로서 대하는 천이다.

그의 말처럼 군자가 윗사람이라면 성인으로 상정되는 개국 군주는 그 왕조의 가장 윗사람에 해당하며, 그 가장 윗자리를 잃지 않으려면 천(天)만을 상대로 하는 것도 또한 자연스러운 일이다. 따라서 그가 “육경에 기재된 요, 순, 우, 탕, 문, 무, 주공, 공자의 도는 모두 천명을 주로 하는 것이다.”¹⁰⁴⁾라고 언급하는 것 등도 기본적으로는 인간 일반에 대한 논의라고 보기는 어렵다.

아무튼 그의 관점이 어떤 것이든 궁극적 근원에 천을 상정한다는 점에서는 변함이 없다. 따라서 그는 귀신을 부정하는 이론에 대해서 비판적이다.

『논어(論語)』 「옹야(雍也)」에 보이는 “귀신을 공경하되 멀리한다.[敬鬼神而遠之]”는 구절에 대해서 주자는 “귀신의 알 수 없음에 미혹되지 않는다.”라고 주석을 달았다. 이 주석에 대해 오규소라이는 큰 문제점은 없는 것처럼 보이기도 한다는 전제와 함께 그럼에도 불구하고 귀신이 없다는 결론을 이끌어 내기 위한 어정쩡한 주석쯤으로 폄하해버린다. 심지어 귀신이 없다고 말하는 사람은 성인의 도를 알지 못하는 사람이라고 결론짓는다.¹⁰⁵⁾ 몇몇 사례를 더 들어보자.

이토진사이(伊藤仁齋)는 『어맹자의(語孟字義)』에서 “부자가 복서(卜筮)를 쓰지 않은 것이 더욱 명백하다.”¹⁰⁶⁾고 발언한다든지, 삼대의 성인들은 백성들이 숭배하고 믿는 바를 숭배하고 믿다보니 귀신을 숭배하고 믿게 되었는데, 공자에 이르러서 교법(教法)을 위주로 하여 백성들이 귀신에 미혹되지 않도록 하였다고 설명하였다.¹⁰⁷⁾ 이 같은 언급에 주목하여 귀신은 공자가 귀하게 여기는 바가

其道を行ひがたく候故 人に知らるる事を求め候事に候”

104) 『徂徠先生答問書』 “六經に載候堯舜禹湯文武周公孔子之道は 皆天命を主といたし候事にて御座候”

105) 『論語徵』 “朱註 不惑於鬼神之不可知 如亡害然 然宋儒所見 歸於無鬼神 凡言無鬼神者 不知聖人之道者也” 참조.

106) 『語孟字義』 「鬼神」 조 “夫子之不用卜筮益明矣”

107) 『語孟字義』 「鬼神」 조 “按夫子論鬼神之說 載魯論者 纔數章而止 至於孟子 無一論鬼神者 蓋三代聖王之治天下也 好民之所好 信民之所信 以天下之心爲心 而未嘗以聰明先于天下 故民崇鬼神 則崇之 民信卜筮則信之 惟取其直道而行焉已 故其卒也 又不能無弊 及至于夫子 則專以教法爲主

아니라고 이토진사이가 말한 것으로 오규소라이는 받아들인다.¹⁰⁸⁾ 그리고 이토진사이의 관점에 대해서 “옛날에 성인을 제사하고 하늘에 짝하니, 도가 나오는 바이다. 그러므로 ‘성인은 신도(神道)로 가르침을 베푼다(『주역(周易)』)’라고 하였다.”¹⁰⁹⁾라고 비판하면서 인도의 궁극적 근원을 천(天)에서 찾고 있다.

또 주자가 『논어집주』에서 범씨를 인용하여 “정성이 있으면 귀신이 있고, 정성이 없으면 귀신이 없다.”고 한 것과, 이토 진사이가 “나의 멈출 수 없는 지극한 뜻을 다할 따름이지 어찌 귀신이 흠향하는지 않는지를 묻겠는가.”라고 한 것에 대해서도 진(晉)의 무귀론자 원첨(阮瞻)의 소견을 뛰어넘지 못하는 견해라고 비판한다.¹¹⁰⁾ 즉 범씨와 이토 진사이의 언급은 자신의 정성에 방점이 찍혀 있는 것이지 귀신의 실재는 부차적인 문제이라고 해석되어질 여지가 있다는 것이다.

『논어(論語)』 「자로(子路)」에 “번지가 인을 묻자 공자께서 ‘거처함에 공손하며 일을 집행함에 경건하고 다른 사람과 충심으로 더불어 비록 이적(夷狄)이라도 버릴 수 없다.[樊遲問仁 子曰 居處恭 執事敬 與人忠 雖之夷狄 不可棄也]”고 한 구절에 대해서 주자가 “공손은 용모를 위주로 하고 경건은 일을 위주로 한다. 공손은 바깥으로 보이고 경건함은 안에서 주로 한다.[恭主容 敬主事 恭見於外 敬主乎中]”¹¹¹⁾고 주석하였다. 이에 대해 오규소라이는 “그릇되다. 사(事)라는 것은 천직(天職)이다. 그러므로 경(敬)에 대해 주자가 지경(持敬)을 만들어 냈지만 경이 경천(敬天)이라는 것을 모른다. 그러므로 잘못되는 것이다. 무릇 공경이 모두 마음에 있고, 공경이 모두 밖으로 드러난다. 어찌 갈라서 되겠는가?”¹¹²⁾라고 지적한다.

우선 짚어 두어야 할 것은 오규소라이가 여기서 쓰는 천직(天職)의 개념은 오

而明其道 曉其義 使民不惑于所從也”

108) 『論語徵』 “仁齋先生何以言鬼神非孔子所貴也” 참조.

109) 『論語徵』 “古者祀聖人配諸天 道之所出焉 故曰聖人以神道設教”

110) 『論語徵』 “범씨가 ‘정성이 있으면 신이 있고, 정성이 없으면 신이 없다.’고 했고, 진사이는 ‘나의 멈출 수 없는 지극한 뜻을 다할 따름이지 어찌 귀신이 흠향하는지 않는지를 묻겠는가’라고 했다. 대저 훗날의 현자는 그 소견이 원첨을 넘지 못하니 슬프도다. 나무를 쪼개서 그 속에서 꽃을 구하니 어찌 볼 수 있겠는가? 꽃이 없어도 좋다고 말하겠는가? 『역』에 ‘귀신의 정상을 안다.’고 하였으니 이것이 성인의 일이다. 후세 유자는 모두 리학이니 어찌 알겠는가?[范氏曰 有其誠 則有其神 無其誠 則無其神 仁齋先生曰 盡吾不得已之至情而已爾 豈問其享與不享 大氏後之賢者 其所見不勝阮瞻而上之 悲哉 剖樹以求花於其中 烏能見之 謂之無花可乎哉 易曰 知鬼神之情狀 是聖人之事也 後世儒者皆理學 烏能知之]” 참조.

111) 『論語集註』 「子路」의 주자 주.

112) 『論語徵』 “恭主容 敬主事 恭見於外 敬主乎中 非矣 事者天職也 故敬 朱子創持敬而不知敬之爲敬天 故誤耳 夫恭敬皆在心 恭敬皆見於外 豈容析乎”

늘날 사전 상에 보이는 ‘타고난 직업이나 직분’¹¹³⁾을 가리키는 것이 아니다.

『순자(荀子)』 「천론(天論)」에 보이는 “하지 않아도 이루어지고 구하지 않아도 얻어진다. 무릇 이것을 일러 천직(天職)이라고 한다.”¹¹⁴⁾고 할 때의 천직이다. 즉 천직이란 사람의 직업이 아니라, 현존하는 『순자(荀子)』 최고(最古)의 주석자인 양경(楊倞)의 말과 같이 하늘의 일[天之職任]이다.¹¹⁵⁾ 따라서 ‘일을 집행함에 경건하다.[執事敬]’고 할 때의 경(敬)은 주자학적 각성·집중과 같은 류의 경이 아니라 천(天)을 향한 경건임을 오규소라이는 강조하고 있는 것이다.

이처럼 귀신은 실재하는 존재이며, 천과의 관계라는 관점에서 보면 음기·양기의 영묘함이 아니라 귀(鬼)는 인귀(人鬼)를 가리키고, 신(神)은 천신(天神)을 가리킨다. 그러므로 귀신이라고 말하는 것은 천인을 합한 명칭이다.¹¹⁶⁾ 오규소라이는 이런 귀신의 존재를 어떤 방식으로 증명하는가?

귀신유무의 일을 물으셨는데, 고금(古今)의 사이에 이 논의가 떠들썩합니다. 어느 쪽도 이론적인 것입니다. 이론적인 것은 말하기에 따라 달라지는 것이기 때문에 신용하기 어렵습니다. 성인의 경서의 취지는 귀신이 있다고 보입니다. 송유는 이기(理氣), 음양(陰陽)으로 다양하게 말하지만 그것은 송유의 의견으로 말하는 것이지 성인의 말에는 없습니다. 송유의 설을 따라서 보면 결국 귀신은 없는 존재라고 말하는 것이 됩니다. 이것은 성인의 가르침과 서로 다르기 때문에 신용하기 어렵습니다. 성인의 글에는 귀신을 다스리는 길이 있는데, 거기서 귀신은 세계의 이익이 되지 해가 되지 않습니다. 이걸로 다한 것입니다.(더 이상 논할 필요 없다는 의미).¹¹⁷⁾

귀신유무의 문제에 대해서 존재의 인정과 불가지(不可知)의 양가적 인식을 하

113) 국립국어원 표준국어대사전(<http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>, 2016.9.15.) 참조.

114) 『荀子』 「天論」 “不爲而成 不求而得 夫是之謂天職”

115) 『荀子』 「天論」에서 천직(天職)에 대해 양경은 “不爲而成 不求而得 四時行焉 百物生焉 天之職任如此 豈愛憎於堯桀之間乎”라고 주석한다.

116) 『中庸解』 “귀라는 것은 인귀이고 신이라는 것은 천신이다. 선왕이 선조에게 제사를 지내고 하늘에 짝한다. 그러므로 귀신이라고 말하는 것은 천인을 합한 이름이다. 후유가 알지 못하고 음·양기의 영험함이라고 하니 슬프다.[鬼者 人鬼也 神者 天神也 先王祭祖考而配諸天 故曰鬼神者 合天人之名也 後儒不知之 迺以爲陰陽氣之靈 悲夫]” 참조.

117) 『徂徠先生答問書』 “鬼神有無の事御尋候 古今之間此論やかましく候 何れも理窟にて候 理窟は申次第之物に候間信用成不申候 聖人の經書之趣は 成程鬼神はある物と相見え申候 宋儒は理氣陰陽を以て様様と被申候得共 それは宋儒の了簡と申物にて聖人の御詞には無之候 宋儒之說に従ひ候て見候へば 畢竟鬼神はなき物と申に成申候 此段聖人の教と相違に候間信用難仕御座候 聖人の書には鬼神を治むる道御座候て それにて鬼神は世界の利益になり害には成不申候 是にて相濟候事に候”

고 있다. 오규소라이는 무신론자(atheist)는 아니지만 완전히 자발적 유신론자(theist)라고 보기도 어려운 것으로 생각된다. 정확하게는 불가지론자(agnostic)라고 부르는 것이 타당할 것 같다. 왜냐하면 위에서 보듯이 오규소라이가 말하는 귀신은 자신을 포함한 인간 일반과 직접 교통하는 존재라기보다는 성인의 말을 통해 간접적으로 짐작할 수 있는 존재이다. 쉽게 말해 ‘나는 모르지만 성인의 말에는 나오니 믿는다.’는 방식이다.

따라서 그가 “도의 큰 근원이 하늘에서 나온다.”¹¹⁸⁾고 말하고는 있지만, 천과 인간 일반의 사이에는 단절이 존재한다. 천의 의지는 성인=선왕=개국군주의 매개를 거쳐야 하는 것이기 때문이다. 보다 상세한 논의는 『III-3 인물성론』에서 다룰 것이지만, 오규소라이는 “성인은 총명예지의 덕을 하늘로부터 받아서 신명과 비등한 사람이다. 어떻게 인력으로 될 수 있겠는가. 그런 만큼 옛날부터 성인이 된 사람이 없으니 망설이라는 것은 명백하다. 성인의 가르침에는 성인이 되라고 말하는 것은 없다.”¹¹⁹⁾라고 하면서 성인과 범인 사이에 넘을 수 없는 벽을 설정하고 있다. 성인은 하늘을 섬기고 하늘의 명에 따르며 도를 세우는 존재이지만, 보통 사람들은 성인이 성립시킨 도를 근거로 생활하게 된다. 그래서 오규소라이는 “성인은 도가 나오는 곳이다.”¹²⁰⁾, “학문의 도는 성인을 믿는 것이 제일 중요하다.”¹²¹⁾라는 입장을 견지하는 것이다.

5) 비교론적 요약

도덕성의 근거에 대해서 정약용, 대진, 오규소라이는 각각의 방식으로 비판하고 재정립하려는 과정에서 나름의 공통점이 드러난다. 그것은 우선 미발을 ‘사려가 싹트지 않은 상태’로 보지 않는다는 점이다. 다산은 미발이란 사려가 싹트지 않은 상태를 의미하는 것이 아니라 감정이 발현되지 않은 것을 의미한다고 하면서 몇 가지 점에서 미발의 개념이 잘못되었음을 지적한다. 그의 주장에 따르면, 그 용어가 불교에서 시작된 것이므로 불교적인 사유가 깔려있는 것이다. 또한 주자학적 미발이란 허명(虛明)이라고 부른다면 맞겠지만 성찰을 거친 이후의 판단인 유학의 중(中)이라는 개념과는 맞지 않다. 또 『중용』과 『통서』를

118) 『中庸解』 “道之大原 出於天”

119) 『徂徠先生答問書』 “聖人は聰明叡智之徳を天よりうけ得て神明にひとしき人にて候を 何として人力を以てなり可申候故 さる程に古より聖人になりたる人無御座候へば 妄説なる事明白に候”

120) 『論語徴』 “聖人者 道之所出也”

121) 『經子史要覽』 “學問ノ道ハ聖人ヲ信スルカ第一義ナリ”

거론하면서 주자학에서 미발의 경우에는 유선무악, 이발의 경우에는 유선유악의 구도를 가지게 된다는 것도 잘못된 논의라고 지적한다.

오규소라이도 주자학적 미발의 개념이 잘못되었다고 주장한다. 그의 주장에 따르면 첫째, 주자학에서 말하는 ‘사려미맹(思慮未萌)’은 이미 경문(經文)에 있는 ‘희노애락(喜怒哀樂)’이라는 단어를 무시한 해석이다. 말 그대로 희노애락은 감정(感情)이지 사려(思慮)가 아니다. 둘째, 주자학에서와 같이 사려가 싹트기 전에 이미 함양하고 그것을 근본으로 해서 사려가 발현될 때 도덕적 방향으로 발현되도록 하는 밑거름으로 삼는다는 발상은 끊임없이 살아 움직이는 마음의 본질을 꿰뚫어 보지 못한 것이다. 셋째, 사려가 발현되기 이전의 함양을 통해 사람과 만나고 일을 처리하는 근본으로 삼아서 항상 비도덕적으로 발현되지 않을 것이라고 가정한다면 성인은 아무런 술(術, 상황에 합치하는 도덕적인 방법)이 없는 사람이 되어버린다. 넷째, 세 번째의 언급과 관련되는 것이기도 한데, 개인적으로는 자신의 사려가 도덕적 의무나 규범과 합치한다고 해도 모든 사람들에게 도덕적 영향을 미치는 이상적 경지는 아니다. 다섯째, 미발시의 함양과 이발시의 성찰을 구조화 하고 있는 주자학은 사람을 너무나 급박하고 긴급하게 만드는 학문이다. 마지막으로, 주자 자신도 스스로 이론적으로 제시한 경지에 이르렀는지 증명해내기 어렵다.

두 번째로 보이는 공통점은 본연지성의 보편성·영원성에 대한 부정을 들 수 있다. 정약용은 ‘본연’이라는 개념이 사서·육경 심지어 제자백가의 서적에도 보이지 않으며, 오직 『능엄경』·『반야기신론』·『대혜어록』 등 불서(佛書)에서 비롯된 용어라는 점을 지적한다. 또한 본연지성에는 불선이 없으나 기질로 인해서 불선이 발현되기 시작한다는 사유방식도 불교에서 비롯된 것임을 지적한다. 그리고 주자학의 본연지성이 내포하고 있는 영원성·보편성의 개념과 그로 인한 인성·물성의 동일함에 대한 비판을 통해서 주자학적 본연지성·기질지성 구도를 폐기할 것을 주장한다.

한편 대진은 주자가 말하는 것처럼 본연지성과 기질지성이라는 중층적 성으로 보지 않고, 주자학적으로 말하면 오직 기질지성만 인정한다. 대진은 본연지성과 기질지성의 중층적 성의 구도가 만들어진 이유가 순자와 맹자의 성론이 불일치하는 것처럼 보이는 것에 대해서 논리적 정합성을 추구하다보니 『맹자』 「진심(盡心)」에 보이는 구절을 오독하게 되었다고 판단한다. 대진이 말하고 싶은 것은 성(性)이란 기와 관련되어 있으며 공자와 순자뿐만 아니라 맹자가

말하는 성도 기질지성의 영역을 벗어나 있지 않다는 점이다.

오규소라이도 이에 대해서는 같은 입장이다. 오규소라이는 주자학의 본연지성·기질지성이라는 것은 공자가 ‘성이 서로 가깝다.’고 하고 맹자가 ‘성이 선하다.’고 한 말이 합치되지 않는 것을 괴로워하여 만든 것에 지나지 않는다고 치부해 버린다.

세 번째로 보이는 공통점은 선험적인 리를 부정하고 조리(條理)로서의 리만을 인정한다는 점이다. 리(理)에 대해서 다산은 『회남자』·『내경』·『한서』·『당서』·『중용』·『주역』·『맹자』·『좌전』·『예기』의 「월령」·「내칙」·「악기」 그리고 『시경』의 「대아」 및 『사기』의 「씨족보」·「순리전」 등 리(理)자가 보이는 광범위한 서적의 예들을 인용하면서 리(理)라는 것은 옥석의 결이라는 의미의 맥리(脈理)에서 출발해 치리(治理), 법리(法理)라는 의미로 파생되어 갔다는 점을 상기시키면서 기에 선재한다는 선험적 리를 부정한다.

한편, 대진도 리란 선험적이고 기에 선재하는 리가 아니라 단지 분리(分理), 조리(條理)일 뿐이라고 주장하며, 선험적 리의 실재를 부정한다는 면에서는 오규소라이도 다르지 않다고 할 수 있다.

그럼에도 그들이 도달한 결론에는 현격한 차이가 존재한다. 우선 정약용과 오규소라이는 도덕성의 궁극적 근거에 리를 대체하여 천을 그 자리에 놓았다면, 대진은 기를 그 자리에 위치시킨다. 이런 측면에서 대진은 주자학의 이기론적 틀에서 완전히 벗어난 형이상학이라고 말하기는 어려울 것으로 평가할 수 있겠다.

풍우란(馮友蘭, 1894~1990)은 중국인이 초월에 대한 관심은 있지만 종교에 대한 관심은 그다지 크지 않다고 평가 하는데, 그 이유는 철학을 통해서 초월에 대한 욕망을 만족시키기 때문이라고 설명하고 있다. 그가 말하는 종교는 기독교의 하느님과 같이 초월적 주재자를 상정하는 것으로서의 종교이다.¹²²⁾ 풍우란이 그렇게 판단하는 이유가 종교는 아편이라고 지적한 마르크스의 이념이 살아있는 체제 속에 사는 사람으로서의 존재 구속성으로 읽어야 할지, 아니면 거꾸로 중국인의 관념에 초월적 주재자에 대한 관심이 적어서 공산주의 체제가 쉽게 들어선 것인지에 대한 결론을 내리기는 어려운 일이지만, 초월적 주재자를 부정하는 대진의 기 중심적 사유를 아주 잘 설명한다는 점에서 흥미롭다 할 수 있다.

122) 馮友蘭, 『中國哲學簡史』, 北京:北京大學出版社, 1996, 1~5쪽 참조.

『논어』에 자로(子路)가 군자는 어떤 사람인지 묻자 공자는 “몸을 닦기를 경으로 한다(修己以敬)”고 대답한다. 공자의 이 말에 대해서 오규소라이가 “경의 대상을 말하지 않은 것은 경천(敬天)이다.”¹²³⁾고 부연 설명하는데, 다산은 오규소라이의 이 말을 그대로 수용한다.¹²⁴⁾ 즉 정약용과 오규소라이는 리를 대신하여 윤리의 성립 근거로서 천을 제시한다는 점은 동일하다.

다만 그 천의 의미는 전혀 다르다. 정약용은 “하늘은 생이 부여되는 처음에 명령하고, 또 살아가는 날에도 시시각각으로 계속해서 명령한다. 하늘은 말로 타이르는 듯이 명령할 수 없지만, 불가능한 것이 아니다. 하늘의 목과 혀는 도심(道心)에 부쳐있다. 도심이 경계해서 알리는 바가 황천(皇天)이 명하여 경계하는 바이다. 다른 사람은 들리지 않으나 자기는 홀로 분명하게 들어서 무엇보다 상세하고 무엇보다 준엄하여 알리는 것 같고 깨우치는 것 같다. 어찌 단지 말로 타이르는 것만 이겠는가? 종사함이 선하지 않으면 도심이 부끄러워하는데, 부끄러움의 발현은 말로 타이르는 것 같은 천명이다. 행함에 선하지 않음이 있으면 도심이 부끄러워하는데, 부끄러움의 발현이 말로 타이르는 것과 같은 하늘의 명령이다.”¹²⁵⁾라고 하면서, 인간 일반은 도심을 통해 천과 직접 마주하는 존재이다.

반면에 오규소라이는 체제의 정점에 있는 존재만이 천의 명령을 받드는 역할을 하며, 범인(凡人)은 성인이 제작한 도를 따르면 족한 것으로 생각한다. 성인과 범인의 사이에 넘을 수 없는 벽을 설정해 놓아서 윤리의 성립 근거로서의 하늘이 범인과 교통하는 경우는 없다. 따라서 엄밀히 말하면 인간 일반의 윤리의 근거는 예약형정으로 대표되는 도(道)를 제작한 성인이지, 천(天)이라고 하기는 어렵다.

2. 도덕적 선

1) 주자학의 生生之理로서의 仁

윤리학적 의미에서 볼 때, 주자가 미발·본연지성·리를 통해서 도덕의 근거를 확고하게 구축하는 것은 현실 도덕의 뿌리를 튼튼하게 하기 위한 것이지 그것

123) 『論語微』 “修己以敬 不言所敬 敬天也”

124) 『論語古今注』 “荻曰 不言所敬 敬天也 修己以敬天”

125) 『中庸自箴』 “天於賦生之初 有此命 又於生居之日 時時刻刻 續有此命 天不能諄諄然命之 非不能也 天之喉舌 寄在道心 道心之所徹告 皇天之所命戒也 人所不聞 而已獨諦聽 莫詳莫嚴 如詔如誨 奚但諄諄已乎 事之不善 道心愧之 愧怍之發 諄諄乎天命也 行有不善 道心悔之 悔恨之發 諄諄乎天命也”

자체가 궁극적 목적이라고 보기는 어렵다. 주의의 도덕형이상학은 일상의 삶에서 의거할 수 있는 현실적 도덕의 기준에 형이상학적 뿌리를 마련하는 작업인 것이다. 그렇다면 주자가 생각하는 윤리적 표준은 무엇인가? 공자의 사상을 인(仁)으로 요약하는 것을 반대할 유학자는 없을 것이며 주자가 유학을 새롭게 중흥시켰다고는 하지만 역시 인으로 윤리의 표준으로 삼는다.

주자는 인이 무엇이라고 정의하는가? 주자가 설명하는 인에는 어떤 특징이 있는가?¹²⁶⁾ 인에 대한 논의는 주로 「인설(仁說)」, 「옥산강의(玉山講義)」를 참고할 수 있다. 주자의 「인설」은 정확한 연대를 고증하기는 어렵지만 대체로 중화신설의 확립 이후에 쓰인 것으로 평가하고 있다. 「인설」의 후반부에 나오는 지각(知覺)을 강조한 호상학(湖湘學)에 대한 비판이나 물아위일(物我爲一)의 인을 강조한 사랑좌(謝良佐, 1050~1103)의 사상에 대한 비판은 본고의 주된 논점이 아니므로 주로 인설의 전반부에 집중하며, 또 「인설」은 상당히 짧고 압축적인 글이어서 인을 주된 주제로 하여 강의한 「옥산강의(玉山講義)」를 참고해서 살펴보자.

「인설」의 첫머리에 “천지는 사물을 낳는 것으로 마음을 삼는데, 사람과 사물의 삶은 또 각각 저 천지의 마음을 얻어서 마음으로 삼는 것이다. 그러므로 ‘마음의 덕’을 말하면 총섭관통(總攝貫通)하여 갖추지 않은 바가 없다. 그러나 한마디로 요약하면 인(仁)이라고 할 따름이다.”라고 하는데,¹²⁷⁾ 이 짧은 구절에서 주자가 생각하는 인의 몇 가지 특징을 읽어 낼 수 있다. 첫째, 주자의 인 개념의 핵심에 ‘생(生)’의 의미가 자리하고 있다. 주자에게 인(仁)이란 생(生)의 뜻이고, 생이란 인의 뜻이라는 식으로 호환 가능할 정도로 인과 생은 밀접하게 붙어있는 개념이다.¹²⁸⁾ 둘째, 천지의 마음과 사람의 마음은 인으로 연결되어 있다. 주자학의 핵심 명제인 성즉리에서도 전 우주적 원리와 인간의 본성이 연결되어 있음을 간파할 수 있는데, 그 연결된 것은 인이라는 속성이다. 이 때문에 주자학을 동양적 신인동형론(anthropomorphism)이라고 칭하기도 한다. 셋째, “주자가 대개 인은 온화자애(溫和慈愛)의 도리이고, 의는 단제제할(斷制裁割)의

126) 인의 특징과 관련해서는 주로 『朱子新學安』(錢穆, 三民書局, 1971); 『朱子の思想形成』(友枝龍太郎, 春秋社, 1979); 『朱學論集』(陳榮捷, 臺灣學生書局, 1982); 「朱子の『仁說』에 대한 검토」(최정목, 『동서철학연구』 21호, 한국동서철학회, 2001), 「주희 인설의 "내재-확장" 구조와 실천 문제」(권향숙, 『동방학지』 126권, 연세대학교국학연구원, 2004), 「주자 인설의 '지각'의 의미」(전병욱, 『철학』 92집, 한국철학회, 2007) 참고함.

127) 『晦庵集』 67권 “天地以生物爲心者也 而人物之生 又各得夫天地之心以爲心者也 故語心之德 雖其總攝貫通 無所不備 然一言以蔽之則曰仁而已矣”

128) 『朱子語類』 20권 “仁是箇生底意思”; 『朱子語類』 6권 “生底意思是仁” 참조.

도리이고 예는 공경준절(恭敬擻節)의 도리이고 지는 분별시비(分別是非)의 도리이다. 무릇 이 넷은 사람의 마음에 갖춰져 있으니 곧 성(性)의 본체(本體)이다.”¹²⁹⁾라고 하는데서 알 수 있듯이 천지가 만물을 낳는 마음은 사람의 생명이 시작되는 지점에서 성으로서 부여되는 것이다. 이것은 후천적 노력에 의해 획득되는 것이 아니라 인간에게 생득적으로 주어져 있는 덕이다. 그래서 맹자의 사단에 대해서 “단(端)이라는 것은 물건이 속에 있어서 보이지 않는 것과 같이, 반드시 그 단서가 밖으로 발현된 후에야 살필 수 있다.”¹³⁰⁾고 설명한다. 즉, 사단(四端)이라는 것은 ‘물건[性, 德]’이 속에 있어서 보이지 않는 것의 현상적 단서이다. 그런데 그 물건은 포장[氣質]의 맑거나 흐림, 얼룩지거나 빼어남의 차이에 의해 가려져 있으며, 따라서 후천적 노력이란 본래의 물건[性, 德, 도덕적 완전성]을 회복해가는 과정을 의미한다.

또 「인설」에 “대개 천지의 마음은 그 덕이 넷이 있으니 원형이정이라고 하지만 원이 통섭하지 않음이 없다. 그것이 운행하면 춘하추동의 질서가 되지만 봄의 낳는 기운에 통하지 않음이 없다. 그러므로 사람이 마음으로 삼음에 그 덕에 넷이 있으니 인의예지라고 하지만 인이 포함하지 않음이 없다. 그것이 발현되어 작용하면 애(愛)·공(恭)·의(宜)·별(別)의 감정이 되지만 측은의 마음은 관통하지 않는바가 없다.”고 기술한다.¹³¹⁾ 여기서 천지의 원리와 인간의 마음이 연결되어 있다는 점 이외에도 원(元)이라는 천지의 덕과 인(仁)이라는 사람의 덕은 여타의 덕들을 포함한다는 점을 읽어낼 수 있다. 따라서 인만 언급해도 다른 덕들은 그 속에 포함되는 것으로 받아들여도 무방한 것으로 여길 수 있다. 이러한 포함관계는 「옥산강의」에서는 “정자가 ‘사덕의 원(元)은 오상의 인(仁)과 같다. 편언(偏言)하면 하나의 일이고, 전언(專言)하면 넷을 포함한다.’고 했다”¹³²⁾는 언급에서도 알 수 있듯이, 정이(程頤, 1033~1107)가 전언(專言)과 편언(偏言)을 통해서 덕의 포함관계를 설명하는데서 비롯되었고 주자가 계승한 것이다. 또 정이천의 전언·편언의 설명은 맹자가 인의예지를 동시에 거론하고, 한

129) 『晦庵集』 74권 「玉山講義」 “蓋仁則是箇溫和慈愛底道理 義則是箇斷制裁割底道理 禮則是箇恭敬擻節底道理 智則是箇分別是非底道理 凡此四者 具於人心 乃是性之本體”

130) 『晦庵集』 74권 「玉山講義」 “端者 猶有物在中 而不可見 必因其端緒發見於外 然後可得而尋也”

131) 『晦庵集』 67권 “蓋天地之心 其德有四 曰元亨利貞 而元無不統 其運行焉 則爲春夏秋冬之序 而春生之氣 無所不通 故人之爲心 其德亦有四 曰仁義禮智 而仁無不包 其發用焉 則爲愛恭宜別之情 而惻隱之心 無所不貫”

132) 『晦庵集』 67권 “程子謂 四德之元 猶五常之仁 偏言則一事 專言則包四者”

대(漢代)에 발생한 오덕종시설·오행설의 영향으로 신(信)이 편입되면서 오상의 형태로 덕들이 한자리에 언급되면서 가능하게 되었다고 볼 수 있다.

2) 정약용의 二人相與로서의 仁

다산은 도덕성의 근거를 천(天)에서 찾고 있다. 그렇다면 현실적인 도덕의 표준은 무엇이며 어디에서 어떤 과정을 통해서 찾을 수 있는가? 다산은 “지선이 라는 것은 인륜의 지극한 덕이다.”¹³³⁾라고 정의하는데 구체화 시키면 다음과 같다.

지선에 머문다는 것은 자식으로서 효(孝)에 머물고, 신하로서 경(敬)에 머물고, 사람과 사귀면서 신(信)에 머물고, 아버지로서 자(慈)에 머물고, 임금으로서 인(仁)에 머무는 것이다. 인륜 이외에 지선은 없다.¹³⁴⁾

지선이 무엇인지는 경전의 본문[正文]에서 인(仁)이라고 하고, 경(敬)이라고 하고, 효(孝)라고 하고, 자(慈)라 하는데 모두 지선이다. 비록 열거한 것이 차이가 있어서 정리되지 않았지만 대체로 지선이 인륜의 성덕이라는 것은 여기서 명백하다. 또 다른 풀이가 있겠는가?¹³⁵⁾

인(仁), 경(敬), 효(孝), 자(慈), 신(信) 다섯은 지선의 제목이다. 비록 나열된 바가 섞여서 정리되지 않았지만 역시 경(經)에서 말하는 지선이 효(孝)·제(悌)·자(慈)의 제덕이라는 것을 볼 수 있다. 이 제덕 외에 따로 지선이 있는 것이 아니다.¹³⁶⁾

경우에 따라서 덕목을 다르게 열거하기도 하고, 여러 덕목들로 부터 효(孝)·제(悌)·자(慈)로 요약해서 말하기도 하지만 그가 말하는 인(仁)·경(敬)·효(孝)·자(慈)·신(信)·제(悌) 등은 모두 ‘지선의 제목’들이다. 즉 이 덕목들은 선한 것(the good)들이며 따라서 선한 것들을 통해서 선함(goodness)의 의미와 위치를 짐작해 볼 수 있다. 위에서 제시된 선한 것으로서의 여러 덕들은 다산이 “인은 효제충신의 총칭이다.”¹³⁷⁾라고 하는 데서도 알 수 있듯이 선함과 관련해서는 같은 지위를 가지고 있기 때문에, 유학의 핵심 가치로 일컬어지는 인(仁)을 중심

133) 『大學公義』 “至善者 人倫之至德也”

134) 『大學公義』 “止於至善者 爲人子止於孝 爲人臣止於敬 與國人交止於信 爲人父止於慈 爲人君止於仁 凡人倫之外 無至善也”

135) 『大學公義』 “至善之爲何物 經有正文 曰仁曰敬 曰孝曰慈 皆至善也 雖其所列 差錯不整 而大凡至善之爲人倫成德 於此明矣 而復有他解乎”

136) 『大學公義』 “仁敬孝慈信五者 皆至善之題目 雖其所列 錯落不整 亦可見經所云至善 乃孝弟慈之諸德 非此諸德之外 別有至善也”

137) 『論語古今注』 “仁者孝弟忠信之總名”

으로 살펴보자. 우선 인(仁)에 대한 그의 정의는 다음과 같다.

- 인은 천하의 지선이다.¹³⁸⁾
- 인은 사람을 향한 사랑이다.¹³⁹⁾
- 인은 인륜 지선의 명칭이다.¹⁴⁰⁾
- 인은 인륜의 지선이다.¹⁴¹⁾
- 인은 인륜의 지극함이다.¹⁴²⁾
- 인은 인륜의 사랑이다.¹⁴³⁾
- 인은 인륜의 성덕이다.¹⁴⁴⁾
- 인은 두 사람이다. ¹⁴⁵⁾
- 인은 두 사람이 서로 더부는 것이다¹⁴⁶⁾
- 인은 사람과 사람이다.¹⁴⁷⁾
- 인은 효제충신의 총칭이다.¹⁴⁸⁾

용어 사용에 조금씩 출입이 있기는 하지만, 다산이 제시한 인(仁)에 대한 정의를 통해 그가 상정하는 도덕적 선의 의미와 위치는 곧바로 파악 가능하다. 다산이 인에서 강조하고자 하는 큰 두 가지 갈래는 ‘행사(行事)’와 ‘사이[際]’이다.

첫째, 그가 말하는 인은 인간에게 본래부터 주어져 있는 선한 본성이 아니라 행위를 통해서 완성되어야 하는 선한 덕이다. 이것이 이른바 다산의 ‘행사(行事)’ 개념이다.

다산에 따르면 인의예지의 명칭은 일을 행한[行事] 뒤에 성립된다. 그러므로 사람을 사랑한 이후를 인이라 하고, 사람을 사랑하기 전에는 인의 명칭이 성립하지 않는다. 마찬가지로 나를 선하게 한 이후를 의라고 하고, 나를 선하게 하기 전에는 의의 명칭은 성립하지 않는다. 또한 손님과 주인이 절하고 읍한 이후에 예의 명칭이 성립하며, 사물이 분명하게 분별된 이후에 지의 명칭이 성립한다. 따라서 다산은 인의예지 네 알갱이가 분명하게 복숭아 씨앗·살구 씨앗처럼

138) 『論語古今注』 “仁者天下之至善”
139) 『論語古今注』 “仁者嚮人之愛也”
140) 『論語古今注』 “仁者 人倫至善之名”
141) 『論語古今注』 “仁者 人倫之至善也”
142) 『論語古今注』 “仁者 人倫之至也”
143) 『論語古今注』 “仁者 人倫之愛也”
144) 『論語古今注』 “仁者 人倫之成德”
145) 『論語古今注』 『孟子要義』 “仁者 二人也”
146) 『論語古今注』 “仁者 二人相與也”
147) 『論語古今注』 “仁者 人人也”
148) 『論語古今注』 “仁者孝弟忠信之總名”

사람 마음속에 잠복해 있는 것이 아니라고 강조한다.¹⁴⁹⁾ 이것을 그는 “인의예지는 인덕(人德)이지 인성(人性)이 아니다.”¹⁵⁰⁾라는 명제로 요약한다. 이것은 도덕적 선이 행위를 통해서 완성된다는 것을 강조하는 말이다.

이런 관점으로 말미암아 주자학적 덕의 개념에도 의문을 제기한다. 주자는 『논어집주』 「위령공(衛靈公)」에서 “덕은 의리를 자기가 얻은 것이다.[德謂義理之得於己者]”라고 정의하였다. 그런데 다산은 이에 대해 “덕이란 바른 마음(直心)을 행하는 것이다. <중략> 선유가 매번 풀이해서 ‘얻는다.[得]’로 삼는데, 소리에 맞춘 것이다. 그러나 파악하기가 실로 어렵다.”¹⁵¹⁾라고 주장한다.

그는 덕을 ‘직심(直心)을 행하는 것’으로 정의하는데, 이것은 파자(破字)를 통한 것으로 주자의 소리에 맞춘 것에 대비된다. 다산은 이를 통해서 주자학적 덕으로부터 의미의 전환을 꾀한다. 즉 다산은 “인의예지가 일을 행하고서 이를 수 있다는 것을 알면 사람들이 근면하게 힘쓰고 덕을 이루기를 바란다. 인의예지가 본심의 온전한 덕이라고 알면 사람의 직업은 다만 향벽관심(向壁觀心, 벽을 향하고 마음을 본다.), 회광반조(回光反照, 빛을 되돌려 근원을 비춘다.)함에 당하여 이 마음의 본체로 하여금 허명통철하게 하여 인의예지 네 알맹이가 있음을 보는 것과 같이 나의 함양을 받게 하는 것일 따름이다. 이것이 어찌 선성(先聖)이 힘쓴 바 이겠는가?”¹⁵²⁾라고 하면서 온전한 덕이 생득적으로 주어져 있다는 사고를 거부한다.

‘덕’자의 해석에 따라 회광반조의 문제로 기울어지기도 하고 행위의 강조로 기울어지기도 하는데, 주자의 ‘얻는다.(得)’는 개념 정의만으로는 덕에 대해 양가적 해석이 가능하다. 흔히 ‘덕(德)은 득(得)이다.’라고 말해버리기 십상이지만 ‘득어기(得於己)’ 즉 ‘자기에게 획득된다.’는 해석만으로는 덕에 대해서 주자학적 이해도, 다산과 같은 이해도 가능해진다. 다산이 주자의 주석에 대해서 ‘파악하기가 실로 어렵다.’고 지적한 의미가 이런 양가적 의미 해석이 가능하기 때문일 것이다. 즉 ‘(생명이 부여되는 처음에) 자기에게 획득된다.’는 의미로 받아들이

149) 『孟子要義』“鑄案仁義禮智之名 成於行事之後 故愛人而後謂之仁 愛人之先 仁之名未立也 善我而後謂之義 善我之先 義之名未立也 賓主拜揖而後禮之名立焉 事物辨明而後智之名立焉 豈有仁義禮智四顆 磊磊落落 如桃仁杏仁 伏於人心之中者乎” 참조.

150) 『中庸講義補』“臣對曰仁義禮智之名 成於行事之後 此是人德 不是人性”

151) 『論語古今注』“質疑 集注曰 德謂義理之得於己者 案 德者 直心之攸行也 修於己曰修德 察於人曰知德 先儒每訓之爲得 諧聲也 然摸捉實難”

152) 『孟子要義』“仁義禮智 知可以行事而成之 則人莫不侷焉孳孳 冀成其德 仁義禮智 知以爲本心之全德 則人之職業 但當向壁觀心 回光反照 使此心體 虛明洞澈 若見有仁義禮智四顆 依係髣髴 受我之涵養而已 斯豈先聖之所務乎”

면 주자학적 덕의 의미가 되고, ‘(일을 행한 후에) 자기에게 획득된다.’는 의미로 받아들이면 다산이 말하는 의미가 되는 것이다. 따라서 다산은 그가 말하는 덕이 행사(行事) 이후에 명칭이 성립한다는 것을 강조하기 위해서 ‘바른 마음을 행하는 것’이라고 강조하고 있다.

인(仁)을 ‘애지리 심지덕(愛之理 心之德)’과 같이 해석해서 생겨나는 문제점의 또 다른 예이다. 『맹자』 「공손추」에 “인(仁)하지 않아서 사람들이 부리는데, 부림을 당함을 부끄러워하는 것은, 활 만드는 사람이 활 만드는 것을 부끄러워하고 화살 만드는 사람이 화살 만드는 것을 부끄러워하는 것이다. 만약 부끄러워한다면 인을 행하는 것만 못하다.”라고 하였다. 이 구절의 가장 뒷부분인 “만약 부끄러워한다면 인을 행하는 것만 못하다.[如恥之 莫如爲仁]”는 구절에 대해서 주자가 주석하기를 “사람들이 부끄러워하는 마음으로 말미암아 인도하여 인에 뜻을 두게 하였다.”¹⁵³⁾고 주석하는데 위인(爲仁)을 지어인(志於仁)으로 풀이한 것이다. 이에 대해 다산은 논박한다. 다산의 주장에 따르면 『맹자』에서 “인을 행하는 것만 못하다.”고 했는데, ‘위(爲)’는 ‘작(作)’과 같은 의미로 ‘일을 행하는 것’이다. 주자는 인을 천지가 만물[物]을 살리는 마음, 본심 전체의 덕이라고 여기기 때문에 ‘위인’이라는 두 글자를 풀이할 수가 없게 되고, 그래서 ‘인에 뜻을 둔다.’고 해석했다. ‘인에 뜻을 둔다.’는 것은 ‘인을 행한다.’는 말과 다르다.¹⁵⁴⁾ 이 둘의 차이에 대해 아래와 같이 극명하게 예시한다.

농사에 비유하자면, 맹자는 사람에게 한 손으로 쟁기를 잡고 한 발로 보습을 밟아서 땅을 갈며 앞으로 가게 하는데, 옆에 있던 어떤 사람이 ‘나는 농사에 뜻을 두었다.’고 말하는 것과 같다. 이 두 사람이 하는 바[所爲]가 같은가 다른가?¹⁵⁵⁾

인을 ‘본래적 이치’, ‘마음의 생득적 덕’과 같은 방식으로 정의하면 위의 예시와 같이 일상에서의 실질적 윤리 행위를 도출함에 있어서 장애로 작용할 가능성이 있다고 지적한다. 다산은 이러한 관점을 “인은 심덕이 아니고 천리가 아니

153) 『孟子集註』 “因人愧恥之心而引之 使志於仁也”

154) 『孟子要義』 “集曰因人愧恥之心而引之 使志於仁也 鋪案經曰莫如爲仁 爲猶作也 爲者行事也 朱子以仁爲天地生物之心 本心全體之德 則爲仁二字不可解 故解之曰志於仁 志於仁 豈爲仁乎” 참조.

155) 『孟子要義』 “譬如農然 孟子欲令人一手執耒 一足踏耜 墾土向前去 有人在傍曰我志於農 斯兩人所爲 同乎不同乎”

다."¹⁵⁶⁾라는 명제로 요약한다.

또 경전 해석 자체에도 문제가 생길 수 있다고 지적한다. 우선 한갓 허령불매한 가운데 충막무집한 이치를 가리켜 인이라고 하는 것은 옛 경전의 사례가 아니며, 인을 리로 삼으면 사서(四書)는 물론 『시경』, 『서경』, 『주역』, 『예기』의 모든 ‘인’자가 해독하기 어렵다고 주장한다.¹⁵⁷⁾ 구체적으로 『맹자(孟子)』 「고자(告子)」에 “인은 사람의 마음이고 의는 사람의 길이다.[仁人心也 義人路也]”라는 구절에 대해서 주자가 “인은 마음의 덕이다.[仁者心之德]”, “의는 행사의 마땅함이다.[義者行事之宜]”라고 주석하였다. 이에 대해서 인은 ‘사람의 마음’이라는 부분을 ‘마음의 덕’으로 주석했다면 똑같은 방식으로 의는 ‘사람의 길’이므로 ‘길의 덕’이라고 해야만 형식 논리상 일관성 있는 주석이 되는데, 그렇게 되면 의미가 통할 수 없는 주석이 되어버린다고 지적한다.¹⁵⁸⁾ 그러나 다산의 말처럼 모든 주석이 형식 논리상 일관성이 있어야 하는 것은 아니기 때문에 반드시 타당한 지적이라고 하기는 어려운 면이 있는 것도 사실이다.

한편, 주자학에서 덕을 마음속에 모종의 실체성¹⁵⁹⁾을 띤 리 혹은 본연지성으로서 논의하는데 강력한 근거로 활용되었던 것이 맹자의 사단이다. 즉 주자가 읽은 맹자의 사단이란 물위로 보이는 빙산을 통해서 물밑에 보이지 않는 거대한 빙산의 전모를 그려내는 것과 같이 인간의 마음에 드러나는 현상적 사단을 통해서 본원적 성의 선함을 도출하는 것이다. 그런데, 다산은 그 사단의 ‘단’에 대한 오독으로 말미암아 성에 대해 실체적 선을 부여하는 잘못을 저질렀다고 판단하는 것이다.

다산에 따르면 ‘단’은 완성을 기다리는 ‘시작’을 의미하는 것이지,¹⁶⁰⁾ 출발점을 찾아야 하는 ‘끝’을 의미하는 것이 아니다.¹⁶¹⁾ 단이라는 것은 시작이지, 속으

156) 『論語古今注』 "仁不是心德 不是天理"

157) 『論語古今注』 "沖漠無朕之理 指之爲仁 非古經之例也 以仁爲理 則四書及詩書易禮 凡仁字皆難讀" 참조.

158) 『孟子要義』 “‘인은 사람의 마음이다.’에 대해서 ‘인은 마음의 덕이다.’라고 주석하였다면, ‘의는 사람의 길이다.’에 대해서는 ‘의는 길의 덕이다.’라고 해야만 그 예가 균일하게 바르게 된다. 만약 의가 ‘길의 덕’이 아니라면 곧 인도 역시 마음의 덕이 아니다. 이것이 옳으면 저것이 그르고, 저것이 옳으면 이것이 그르기 때문에 반드시 양쪽을 따를 수 없다.[鑄案仁人心也 註之曰仁者心之德 則義人路也 註之曰義者路之德 然後其例均正 若云義不是路之德 則便知仁亦非心之德 此是則彼非 彼是則此非 必不敢兩從者也]” 참조.

159) 주자는 명덕(明德)·리(理)를 설명하면서 ‘명주(明珠)’·‘보주(寶珠)’와 같이 실체성을 띤 예를 제시하는데, 다산은 그 실체성을 효과적으로 드러내기 위해 ‘알갱이[顆]’라는 말을 자주 쓴다. 예를 들면, “상천이 인의예지 네 알을 인성의 속에 부여하였다면 그것은 사실이 아니다.[若云上天以仁義禮智四顆 賦之於人性之中 則非其實矣(『中庸講義補』)]”와 같은 발언이다.

160) 『中庸自箴』 “箴曰端者 始也 造端者 作始也” 참조.

로부터 나오는 실마리가 아니다.¹⁶²⁾ 즉 맹자가 말하는 것은 말단이 아니라 시단이라는 것이다. 이것이 이른바 단시설이다.

맹자가 “인의예지는 마음에 뿌리를 둔다”고 했다. 인의예지는 비유하자면 꽃과 열매이다. 오직 그 뿌리는 마음에 있다. 측은수오의 마음이 안에서 발현되고 인의가 바깥에서 이루어진다. 사양시비의 마음이 안에서 발현되고 예지가 바깥에서 이루어진다. 오늘날의 유자는 인의예지 네 알갱이가 오장(五臟)과 같이 사람의 배 속에 있는 것과 같아서 사단이 모두 여기에서 나오는 것으로 생각한다. 이것은 오류이다.¹⁶³⁾

다산의 해석에 따르면, 사단(四端)의 뜻은 맹자가 직접 스스로 주석하여 “불이 타오르기 시작하고, 샘솟기 시작하는 것과 같다.”고 했다. 두 개의 ‘시작하다.’라는 글자는 ‘단’이 ‘시작’임을 이미 분명하게 밝히고 있다. 만약 사단의 속에 또 이른바 인의예지가 은연히 잠복되어 있어서 우두머리[奧主]가 된다면 맹자의 확충하는 공부가 근본을 버리고 말단을 잡는 것이며, 머리를 버리고 꼬리를 잡는 것이다.¹⁶⁴⁾ 또한 여기서 ‘타기 시작 한다.’는 것은 불의 시작이고 ‘샘솟기 시작 한다.’는 것은 샘의 시작이다. 따라서 측은(惻隱)은 인(仁)의 시작이다. 타기 시작하는 것을 확충해서 불길이 커지면 큰 불이 되고, 샘솟기 시작하는 것을 확충해서 도도히 흐르면 강하(江河)가 된다. 마찬가지로 측은을 확충해서 정성스러우면 인이 천하를 덮는 것이다.¹⁶⁵⁾

인(仁)이 가지는 두 번째 특징은 ‘사이[間, 際, 相接, 相與]’의 의미이다. 정약용은 주희가 『중용장구』에서 “인은 천지가 물(物)을 낳는 마음이고 사람이 얻어서 살아가는 것이다.”라고 한 것에 대해서 자신의 인에 대한 관점을 다음과 같이 설명한다.

161) 『心經密驗』 「心性總義」 “인(仁)자를 오인하고 서(恕)자를 오인하고 단(端)자를 말(末)로 알고 용(庸)을 평상[平]으로 삼으니 장차 어떻게 힘써 행해서 실천하겠는가?[認仁字誤 認恕字誤 認端爲末 認庸爲平 將何以力行而實踐哉]” 참조.

162) 『心經密驗』 「心性總義」 “端者始也 非內出之緒” 참조.

163) 『論語古今注』 “孟子曰仁義禮智根於心 仁義禮智 譬則花實 惟其根本在心也 惻隱羞惡之心發於內 而仁義成於外 辭讓是非之心發於內 而禮智成於外 今之儒者 認之爲仁義禮智四顆 在人腹中如五臟然 而四端皆從此出 此則誤矣”

164) 『孟子要義』 “四端之義 孟子親自注之曰若火之始然 泉之始達 兩箇始字 磊磊落落 端之爲始亦既明矣 <중략> 若於四端裏面 又有所謂仁義禮智者 隱然潛伏 爲之奧主 則是孟子擴充之功 舍其本而操其末 放其頭而捉其尾” 참조.

165) 『心經密驗』 「心性總義」 “始然者 火之始也 始達者 泉之始也 惻隱者 仁之始也 始然者 擴而充之 至於炎炎則熯熯也 始達者 擴而充之 至於滔滔則江河也 惻隱者 擴而充之 至於肫肫則仁覆天下也” 참조.

옛날 전자(篆字)의 인(仁)은 인(人),인(人)을 겹친 글자이다. 아버지와 자식은 두 사람이다. 형과 아우는 두 사람이다. 임금과 신하는 두 사람이다. 관리와 백성은 두 사람이다. 두 사람의 사이에 그 본분을 다하는 것 이것을 인이라 한다. 천지가 물을 생하는 마음이 나에게 무슨 일을 간여하는가? 자식이 그 부모에게 효도하면서 ‘나는 천지가 물을 생하는 마음으로 부모에게 효도한다’고 말하고 신하가 임금에게 충성하면서 ‘나는 천지가 물을 생하는 마음으로 임금에게 충성한다’고 말하면 아마도 사리에 다소간의 손상이 있을 것이다.¹⁶⁶⁾

다산의 사상에 대해 논할 때 ‘행사(行事)’와 관련된 관점은 다소 많은 조명을 받은 반면 이 ‘사이’의 관점은 비교적 덜 주목된 듯하다. 하지만 필자의 관견(管見)으로는 다산의 전체 사유에서 인(仁)이 행위를 통해서 이루어진다는 측면만큼이나 중요한 의미를 가지는 것, 어쩌면 훨씬 더 큰 의미를 가지는 것이 바로 이 ‘두 사람 사이’의 윤리 사상이라고 생각된다.¹⁶⁷⁾ 윤리학적 의미에서 본다면 주자학이 선성(善性)의 확인과 복기초(復其初)의 수양(修養)에 상대적으로 방점을 찍는다면 다산은 관계성 회복과 그것의 현실적 실행에 방점을 찍고 있는 것이다.

따라서 다산은 두 사람 사이의 관계를 전제하지 않는 인(仁)은 잘못된 것이라고 지적한다. 몇 가지 구체적 예를 보자. 『논어』 「선진」에 번지(樊遲)가 인(仁)을 묻자 공자가 '애인(愛人)'이라고 대답하고 지(知)를 묻자 ‘지인(知人)’이라고 대답한다. 이에 대해 주자는 애인(愛人)이 ‘인을 베푸는 것[仁之施]’이고, 지인(知人)이 ‘지를 힘쓰는 것[知之務]’이라고 주석하였다. 다산의 분석에 따르면, 주자는 사랑의 이치를 인으로 삼고 시비의 본심을 지로 삼기 때문에, 사람을 사랑하는 것이 인이고 사람을 아는 것이 지라고 말하고 싶지 않아서 베품[施], 힘씀[務]이라는 군더더기 설명을 붙이게 되었다. 그런데 공자는 사람을 사랑하고 사람을 아는 것이라고 이미 사람과 사람의 관계를 전제하여 말했기 때문에

166) 『中庸講義補』 “古篆仁者 人人疊文也 父與子二人也 兄與弟二人也 君與臣二人也 牧與民二人也 凡二人之間 盡其本分者 斯謂之仁 天地生物之心 干我甚事 爲人子者 孝於其親曰我以天地生物之心 孝於親 爲人臣者 忠於其君曰我以天地生物之忠 心於君 恐於事體有多少損傷” : 전서 6-343,344p

167) 楊儒賓은 「相偶性 윤리학으로서의 仁說 - 丁若鏞과 阮元」(『한국문화』 43호, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2008)에서 “정약용 인설의 의미는 현재의 일반적인 평가보다 더욱 크다. 유가사상에서의 정약용의 위치는 다른 것이 아닌 그의 인설로부터 결정된 것이다.”라고 평가하기도 한다.

인의예지를 본성 속으로 가져간 주자의 관점에 문제가 있다.¹⁶⁸⁾

마찬가지로 『논어』 「안연」에 “안연이 인(仁)을 물었다. 공자가 ‘자기를 극복해서 예를 회복하는 것이 인이다. 하루 자기를 이겨서 예를 회복하면 천하가 인으로 돌아간다. 인을 행하는 것이 자기로부터 말미암지 다른 사람으로부터 말미암겠는가?’라고 말했다.”¹⁶⁹⁾라는 부분에서 주자는 “인이란 본마음의 온전한 덕이다.”¹⁷⁰⁾라고 주석하였다.

그런데 다산의 설명에 따르면 가깝게는 오륜으로부터 멀리는 천하의 모든 사람에 이르기까지 사람과 사람이 자신의 분수를 다하는 것이 인이다. 유자(有子)가 “효제는 인을 행하는 근본[孝弟也者 其爲仁之本]”이라고 말한 이유도 부모와 자식, 형과 아우라는 두 사람의 관계를 전제했기 때문이다. 직계 제자도 사람과 사람의 관계로 인을 이야기하였는데, 주자의 해석대로라면 오히려 스승인 공자가 두 사람의 관계를 의미하는 것을 버리고 자기 마음을 닦는 것으로 해서 공자가 이렇게 답한 것으로 본다면 상식적이지 않으며 동문서답하는 것과 같다.¹⁷¹⁾

또 주자의 말대로라면 ‘일일극기복례(一日克己復禮)’이하는 “내가 스스로 수양하면 사람들이 순종하여 부자·형제·부부·군신 및 천하의 모든 사람 중 한 사람도 인인(仁人)의 감화로 돌아가지 않는 바가 없으며 이에 인이 완성되는 것이다.”라고 말하는 것과 같이 된다.¹⁷²⁾

다산의 생각에는 원래 두 사람 사이에서 생겨나는 것이 인이다. 만약 한 알의 인덕(仁德)이 원래 마음속에 있어서 측은지심(惻隱之心)의 본원이 된다면 ‘일일극기복례’ 이하의 스무 글자는 모두 아무런 의미도 없다.¹⁷³⁾ 왜냐하면 아무리 인인(仁人)의 감화력이 뛰어나다고 해도 그 사람과 일면식도 없는 사람에게 영

168) 『論語古今注』 “朱子云 愛人 仁之施 知人 智之務 朱子以愛之理爲仁 是非之本心爲智 不欲謂 愛人爲仁 知人爲智 故有此說也 夫樊遲問仁知 而夫子但云愛人知人 是其意正在愛人爲仁 知人爲 智 何得更著之施之務字” 참조.

169) 『論語』 「顏淵」 “顏淵問仁 子曰克己復禮爲仁 一日克己復禮 天下歸仁焉 爲仁由己 而由人乎 哉”

170) 『論語集註』 「顏淵」 “仁者 本心之全德”

171) 『論語古今注』 “近而五教 遠而至於天下萬姓 凡人與人盡其分 斯謂之仁 故有子曰 孝弟也者 其爲仁之本 仁字訓詁 本宜如是 於是顏淵問仁 孔子却不把二人爲仁之義以答其問 另就自己心上修 治 使之爲仁 看來孔子此答 新奇出凡 殆若問東而答西 使之警發 非平平地順下說話也” 참조.

172) 『論語古今注』 “故下段數說其所以然 曰我若自修 即克己復禮 人皆歸順 天下歸仁焉 父子兄弟 夫婦君臣 以至天下萬民 無一人不歸於仁人之所感化 於是乎仁成矣”

173) 『論語古今注』 “原來二人爲仁 〈중략〉 若有一顆仁德 原在心竅之內 爲惻隱之本源 則一日克 復禮以下二十字 都泊然無味也” 참조.

향을 미친다는 것은 상식적으로 맞지 않다. 그래서 주자는 그 효과가 매우 빠르고 지극히 크다는 점을 극단적으로 말한 것이라고 설명하지만,¹⁷⁴⁾ 다산에게는 그런 설명도 만족스럽게 와 닿지 않는다. 따라서 다산은 “무릇 천하에 나와 서로 관계있는 사람이 귀화되지 않음이 없다는 것이지, 온 천하가 귀화되지 않음이 없다는 것을 말하는 것이 아니다.”¹⁷⁵⁾라고 강조한다.

그래서 그는 “인이라는 덕은 사람과 사람 사이에서 생겨나고 인이라는 명칭은 사람과 사람 사이에서 성립한다.”¹⁷⁶⁾고 하기도 하고, “인의 명칭은 반드시 두 사람의 사이에서 생겨난다.(단지 자기 혼자이면 인의 명칭은 성립하지 않는다)”¹⁷⁷⁾고 하기도 하며, “사람이 이 세상에 살면서 만선만약이 모두 사람과 사람이 서로 접하는 데서 일어난다.”¹⁷⁸⁾고 하면서 한 사람으로는 인의 명칭은 물론 인이라는 덕도 성립 불가능하다고 역설한다.

이와 관련해 그가 『대학』의 성의(誠意), 정심(正心), 수신(修身)의 조목과 관련한 언급도 주목할 만하다. 그는 “의·심·신은 선악 미정의 상태이니 어찌 곧바로 덕이라 할 수 있겠는가? 덕이라고도 할 수 없는데 어찌 곧바로 명덕이라고 할 수 있겠는가?”¹⁷⁹⁾라 하였다. 이 말은 뒤에 다산의 성론을 언급하는 부분에서 상술하겠지만, 성(性)에서 선(善)을 지웠다는 필자의 언급과 맥락을 같이 한다. 다산에게 성(性),심(心),의(意),정(情),신(身)은 모두 선악 미정의 상태인 것이다. 왜냐하면 그것은 ‘사이’의 과정의 거치지 않은 것이기 때문이다.

다른 유학자에 비해서 다산의 전체적인 사유의 그물망에서 ‘서(恕)’는 매우 부각되는 개념이다. 그런데 그가 서(恕)를 강조하는 것도 ‘사이’의 과정을 중시하는 것과 무관하지 않다. 그가 말하는 ‘사이’는 곧 모든 사람과 사람의 관계를 의미하는 인륜(人倫)으로 표현되는 것들이며, 이 ‘관계’에서 인과 불인이 결정된다.¹⁸⁰⁾ 사람의 도리란 결국 인(仁)을 구하는데 있고 인을 구하는 것은 인륜상에

174) 『論語』 “極言其效之甚速而至大也” 참조.

175) 『論語古今注』 “凡天下與我相關者 無不歸化也 非謂普天之下 無一不歸”

176) 『中庸講義補』 “仁之謂德 生於人與人之間 而仁之爲名 成於人與人之際”

177) 『論語古今注』 “仁之名 必生於二人之間 只一己 則仁之名無所立”

178) 『大學公義』 “其萬善萬惡 皆起於人與人之相接”

179) 『大學公義』 “意心身者 善惡未定之物 烏得徑謂之德乎 德猶不可 烏得徑謂之明德乎”

180) 『論語古今注』 “일찍이 생각건대 우리 일생의 행사는 ‘인’ 한 글자에서 벗어나지 않는다. 왜냐하면 인이라는 것은 인륜의 사랑이다. 천하의 일이 인륜에서 벗어난 것이 있는가? 부자, 형제, 군신, 봉우에서 천하 만민에 이르기까지 모두 윤류이다. 여기에서 선한 사람은 인이고 여기에서 선하지 않은 사람은 불인이다.[竊嘗思之 吾人之一生行事 不外乎仁一字 何則 仁者 人倫之愛也 天下之事 有外於人倫者乎 父子兄弟君臣朋友 以至天下萬民 皆倫類也 善於此者爲仁 不善於此者爲不仁]” 참조.

서 이루어진다. 그런데 서(愆)는 이러한 인륜에 처하는 방식인 것이다.¹⁸¹⁾

사람과 사람의 ‘사이’에서 선이 성립하는 것으로 간주되기 때문에 “서(愆) 한 글자를 잡아서 『논어』, 『중용』, 『대학』, 『맹자』에 임하면 그 천언만어가서 한글자의 풀이가 아님이 없다. 부자(夫子)의 도는 참으로 서(愆) 한 글자일 따름이다.”¹⁸²⁾ ‘IV-2. 개인적 행위와 사회적 행위’에서도 서(愆)에 대해 보다 상세하게 논의 될 것이지만, 여기서는 ‘사이’의 부각에 한정해서 살펴보자. 다산은 ‘일이관지(一以貫之)’의 ‘일(一)은 서(愆)이다.[一者 愆也]’라고 해석하는데, 아래의 내용은 그에 대한 구체적인 설명이다.

내가 한 사람이고, 그가 한사람으로 두 사람 사이에는 교제(交際)가 생겨난다. 사이(際)에 선하면 효(孝), 제(弟), 우(友)자(慈), 충(忠), 신(信), 목(睦), 인(嫻)이 되며, 사이에 불선하면 쾌(悻), 역(逆), 완(頑), 은(鬻), 간(奸), 특(慝), 원악(元惡), 대대(大慝)가 된다. 우리의 도가 무엇을 위한 것인가? 그 사이에서 선한 것에 불과하다. <중략> 『시』, 『서』, 『역』, 『춘추』가 이미 천언만어이고 경례삼백, 곡례삼천을 하나하나 세세하게 모두 다 끝가지 배울 수는 없지만 요점은 ‘사이에서 선하다’고 말하는 것에 불과한 것으로 귀착된다. 사이에서 선하다는 것은 무엇을 말하는가? 뒷사람에게서 싫은 것으로 아랫사람에게 부리지 말고, 아랫사람에게서 싫은 것으로 뒷사람을 섬기지 말며, 앞사람에게서 싫은 것으로 뒷사람에게 앞서지 말고, 뒷사람에게서 싫은 것으로 앞서는 사람에게 따르지 말고, 오른쪽 사람에게서 싫은 것으로 왼쪽사람과 사귀지 말고, 왼쪽 사람에게서 싫은 것으로 오른쪽 사람과 사귀지 않는 것, 이것을 ‘사이에서 선하다’고 말한다. 한 글자로 묶으면 ‘서(愆)가 아니겠는가? 그렇다면 서(愆)라는 것은 한 줄의 끈이 천만 개의 엮전을 관통하는 것과 같으니, 공자의 이른바 ‘일이관지’는 이것을 말하는 것이 아닌가?¹⁸³⁾

181) 『論語古今注』 “인도는 인을 구하는데서 벗어나지 않고 인을 구하는 것은 인륜에서 벗어나지 않는다. 경례 삼백과 곡례 삼천에서부터 천하의 만사 만물에 이르기까지 모두 인륜으로부터 일어난다. 서는 인륜에 처하는 방식이다.[補曰 人道不外乎求仁 求仁不外乎人倫 經禮三百 曲禮三千 以至天下萬事萬物 皆自人倫起 愆者 所以處人倫]” 참조.

182) 『論語古今注』 “然執一愆字 以臨論語中庸大學孟子 其千言萬語 無非一愆字之解 夫子之道 眞是一愆字而已 今不能悉數”

183) 『論語古今注』 “我一人 彼一人 兩人之間 則生交際 善於際 則爲孝爲弟爲友爲慈爲忠爲信爲睦爲嫻 不善於際 則爲悻爲逆 爲頑爲鬻 爲奸爲慝 爲元惡爲大慝 吾道何爲者也 不過爲善於其際耳 於是作爲禮法 以道其善 以遏其惡 一動一靜 一言一默 一思一念 皆有刑式禁戒 俾民趨辟 其文則詩書易春秋 既千言萬語 而經禮三百 曲禮三千 枝枝葉葉 段段片片 浩浩漫漫 不可究學 要其歸 不過曰善於際也 善於際 何謂也 所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前 所惡於右 毋以交於左 所惡於左 無以交於右 斯之謂善於際也 括之以一字 非即爲愆乎 然則愆之爲物 如一條纜索 貫得千萬箇錢 孔子所謂一以貫之 非是之謂乎

심지어 도덕성의 근거로서 인격적 존재인 천(天)이 사람의 선악을 살피는 지점도 바로 이 ‘사이’이다. 즉 “하늘이 사람의 선악을 살피는 것은 역시 오직 이 두 사람이 서로 더부는 사이에서 숙특(淑慝)을 살피고, 또 식색안일(食色安逸)의 욕망을 부여하여 두 사람의 사이에서 다툼과 양보를 증험하고 근면과 태만을 살핀다. 이로 말미암아 말하면 옛 성인이 하늘을 섬기는 학문은 인륜에서 벗어나지 않는다.”¹⁸⁴⁾ 천(天)이 사람의 선악을 살피는 방식은 항상 인륜(人倫)에 있는 것이다.¹⁸⁵⁾ 결국, 다산이 인의 정의로 ‘두 사람’, ‘인륜’으로 요약하는 의미는 도덕적 선의 표준이란 ‘사이에서의 선’이라는 것을 공표하는 것임을 다시 한 번 확인 할 수 있다.

2) 대진의 氣化之生生으로서의 仁

“선(善)이란 인(仁)이라고 하고 예(禮)라고 하고 의(義)라고 하는데, 이 셋은 천하의 큰 저울대[大衡]이다.”¹⁸⁶⁾라고 하는데서 읽을 수 있듯이 대진에게서도 도덕적 선의 표준(=큰 저울대)은 인, 예, 의라는 덕목으로 표현된다. 그런데 낱고 낱는 것이 인이고, 낱고 낱아서 조리가 있는 것이 예와 의가 되기 때문에 인은 예와 의의 전제가 되며, 또한 낱고 낱음을 얻은 것이 인이고 조리를 얻은 것이 지이기 때문에 마찬가지로 인은 지의 전제이기도 하다.¹⁸⁷⁾ 인이 없으면 의, 예, 지라는 다른 덕들도 성립하기 어려워진다는 측면에서 보면 주자학에서 말하는 인(仁)의 전언(專言)·편언(偏言)의 구조와 닮아 있다.¹⁸⁸⁾

이에 대해 잠깐 언급하면, 전언·편언의 구분은 여러 곳에서 언급되지만 『이천역전(伊川易傳)』 1권에서 ‘원형이정(元亨利貞)’중 원(元)에 대해 “네 가지 덕

184) 『論語古今注』 “天之所以察人之善惡 亦惟是二人相與之際 監其淑慝 而又予之以食色安逸之慾 使於二人之際 驗其爭讓 考其勤怠 由是言之 古聖人事天之學 不外乎人倫 即此一‘怨’字 可以事人 可以事天 何故而小之也? 一者 怨也”

185) 『中庸自箴』 “仁者人倫之成德也 天之所以察人善惡 恒在人倫 故人之所以修身事天 亦以人倫 致力” 참조.

186) 『原善』 “善 曰仁 曰禮 曰義 斯三者 天下之大衡也”

187) 『原善』 “낱고 낱는 것이 인이다. 낱고 낱아서 조리가 되는 것이 예와 의이다. 무엇을 예라고 하는가? 조리가 정연히 차례가 있는 것, 그것의 현저함이다. 무엇을 의라고 하는가? 조리가 자른 듯 어지러울 수 없는 것, 그것의 현저함이다. 낱고 낱음을 얻는 것을 인이라 하고 조리를 얻는 것을 지라고 한다.[生生者 仁乎 生生而條理者 禮與義乎 何謂禮 條理之秩然有序 其著也 何謂義 條理之截然不可亂 其著也 得乎生生者謂之仁 得乎條理者謂之智]” 참조.

188) 『原善』 “낱고 낱아서 조리가 있지 않는 것은 있지 않다. 조리의 정연함은 예에서 지극히 현저하다. 조리의 자른 듯함은 의에서 지극히 현저하다.[未有生生而不條理者 條理之秩然 禮至著也 條理之截然 義至著也]”; 『孟子私淑錄』 “인을 들어서 의,예를 갖춘다.[學仁以該義禮]” 참조.

에서 원(元)은 오상(五常)의 인(仁)과 같다. 편언(偏言)하면 하나의 일이고, 전언(專言)하면 네 가지를 포함한다.”¹⁸⁹⁾고 설명하는 부분, 『주자어류(朱子語類)』 20권에 인의예지(仁義禮智)의 인(仁)에 대해서 “사랑의 이치는 편언(偏言)이니 하나의 일이고, 마음의 덕은 전언(專言)이니 네 가지를 포함한다. 그러므로 합해서 말하면 네 가지는 모두 마음의 덕이지만 인이 주가 된다. 나눠서 말하면 인은 사랑의 이치이고 의는 마땅함의 이치이고 예는 공경사손의 이치이고 지는 시비를 분별하는 이치이다.”¹⁹⁰⁾라고 설명하는 부분을 참고할 수 있다. 이를 통해서 모든 덕이 인으로 수렴될 수 있다는 논리를 구조화한다. 인의예지를 곁에서 거론하기 시작한 인물은 맹자이고, 한(漢) 대에 신(信)을 포함시키면서 이와 같은 논의가 성립하게 되었다는 점은 앞에서 이미 간략하게 언급되었다.

아무튼 대진도 그와 비슷하다. 대진에 따르면 인을 말하면 의가 갖추어질 수 있고, 인을 말하면 예가 갖추어 질 수 있으며, 또 의를 말하면 예가 갖추어질 수 있고, 예를 말하면 의가 갖추어질 수 있다. 또 의와 예를 거론하면 인이 갖추어질 수 있고, 인·의·예를 거론하면 지가 갖추어질 수 있다.¹⁹¹⁾ 다만 엄격히 구분을 하자면, 대진은 다른 덕과 인은 긴밀한 관계가 있다고 말하는데서 그치며, 주자학에서처럼 인을 다른 덕들과 포함관계로 설명하는 것은 아니라는 점에서 차이는 있다고 할 수 있다. 인(仁)에 대한 대진의 정의는 구체적으로 다음과 같다.

낱고 낱는다는 것은 인(仁)일 것이다.¹⁹²⁾

낱고 낱음은 인(仁)이다.¹⁹³⁾

인(仁)이라는 것은 낱고 낱는 덕이다.¹⁹⁴⁾

기화(氣化)가 유행(流行)하여 낱고 낱아서 멈추지 않으니 인(仁)이다.¹⁹⁵⁾

189) 『伊川易傳』 “四德之元 猶五常之仁 偏言則一事 專言則包四者”

190) 『朱子語類』 “愛之理 是偏言 則一事 心之德 是專言 則包四者 故合而言之 則四者皆心之德 而仁爲之主 分而言之 則仁是愛之理 義是宜之理 禮是恭敬辭遜之理 知是分別是非之理也”

191) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “言仁可以賅義 使親愛長養不協於正大之情 則義有未盡 亦即爲仁有未至 言仁可以賅禮 使無親疏上下之辨 則禮失而仁亦未爲得 且言義可以賅禮 言禮可以賅義 先王之以禮教 無非正大之情 君子之精義也 斷乎親疏上下 不爽幾微 而舉義舉禮 可以賅仁 又無疑也 舉仁義禮可以賅智 智者 知此者也” 참조.

192) 『原善』 “生生者 仁乎”

193) 『原善』 “生生 仁也”, 『原善』 “生生也 仁也”

194) 『孟子字義疏證』 “仁者 生生之德也”

195) 『孟子字義疏證』 “生生不息 仁也”

위에서 보는 바와 같이 대진이 인(仁)에서 읽어내는 핵심 개념은 ‘생(生)’이다. 그것은 일상의 삶, 생명의 번영을 의미하는 것이다. 그가 『시경』 「대아」에 보이는 “두터운 저 길의 갈대 소·양이 밟지 않으니 이에 무성해지고 이에 형태를 갖추어서 잎이 야들야들 해진다.”는 시경의 구절을 인(仁)이라고 평가하는데, 이것 역시 생명의 번영을 상징하는 것이다.¹⁹⁶⁾

주자가 「인설(仁說)」 첫 머리에서 “천지는 사물을 낳는 것으로 마음을 삼는데, 사람과 사물의 삶은 또 각각 저 천지의 마음을 얻어서 마음으로 삼는 것이다. <중략> 한마디로 요약하면 인(仁)이라고 할 따름이다.”¹⁹⁷⁾라고 하는데, 대진이 ‘인(仁)’에서 ‘생(生)’의 의미를 끌어낸다는 측면에 한해서만 보면 주자학적 인(仁)의 관념과 닮아 있다.

대진이 생각하는 인(仁)에 또 하나의 특징이 있다. 그는 누누이 “인의(仁義)의 마음은 천지의 중에서 근원하는 것이다. 그러므로 하늘에 있어서 천덕(天德)이 되고 사람에게 있어서 성(性)의 덕(德)이 된다. 그러나 두 가지가 있는 것은 아니다.”¹⁹⁸⁾라고 말하는데, 그에 따르면 “천지의 덕은 한마디로 다할 수 있는데, 인(仁)일 따름이다. 사람의 마음도 역시 한마디로 다할 수 있는데 역시 인(仁)일 따름이다.”¹⁹⁹⁾ 그리고 그 인이란 “하늘에 있으면 기화가 낳고 낳는 것이 되고, 사람에게 있으면 낳고 낳는 마음이 되니, 이것이 바로 인의 덕이다.”²⁰⁰⁾ 이것은 말하자면 형이상적 근거와 형이하의 표준이 같은 속성으로 받아들여지고 있다는 것이다. 대진이 비록 주자학적인 선형적 리의 자리를 기로 대체하였기는 하지만 그럼에도 여전히 주자학을 특징짓는 신인동형론(anthropomorphism)적 사유는 대체하지 못하고 있음을 보여주는 사례라 할 수 있겠다.

그러나 주자학적 요소와 거리를 두는 지점도 있다. 대진이 『예기』의 ‘음식남녀(飲食男女)’를 곳곳에서 인용하면서 그것을 왕도로 연결시키는 데서도 읽어낼 수 있듯이,²⁰¹⁾ 그가 인으로부터 뽑아내는 핵심 개념인 ‘생(生)’은 구체적 인간의 구체적 생명으로부터 도출해 낸 것이지, 남자·여자라는 실체를 뛰어넘어서

196) 『原善』 “詩曰 敦彼行葦 牛羊勿踐履 方苞方體 維葉泥泥 仁也” 참조.

197) 『晦庵集』 67권 “天地以生物爲心者也 而人物之生 又各得夫天地之心以爲心者也 <중략> 一言以蔽之則曰仁而已矣”

198) 『孟子私淑錄』 “仁義之心 原於天地之中者也 故在天爲天德 在人爲性之德 然而非有二也”

199) 『原善』 “天地之德 可以一言盡也 仁而已矣 人之心 其亦可以一言盡也 仁而已矣”

200) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “在天爲氣化之生生 在人爲其生生之心 是乃仁之爲德也”

201) 『孟子字義疏證』 “『예기』에서 ‘음식남녀는 인간의 큰 욕구가 보존되어 있다.’고 했는데, 성인이 천하를 다스림에 백성을 감정을 이루어주고 백성의 욕구를 이루어서 왕도가 갖추어진 다.[記曰 飲食男女 人之大欲存焉 聖人治天下 體民之情 遂民之欲 而王道備]” 참조.

개념으로만 존재하는 추상적 인간의 인(仁)이 아니다. 대진의 설명에 따르면 혈기(血氣)를 가진 모든 존재는 삶을 원하고 죽음을 두려워하게 되어있으며, 이익을 추구하고 해로움을 피하려고 한다. 지능이나 능력의 차이가 있을 수는 있지만 삶을 원하고 죽음을 두려워하는 것은 누구나 같다.²⁰²⁾ 따라서 대진은 “맹자가 ‘이제 막 짓먹이가 우물에 들어가려는 것을 보면 모두 깜짝 놀라 측은한 마음이 든다.’고 했다. 그렇다면 이른바 측은이라는 것, 이른바 인이라는 것은 심지(心知)의 바깥에 따로 ‘어떤 물건이 있는 것처럼 마음에 저장된 것’이 아니다. 자기가 삶을 원하고 죽음을 두려워하기 때문에 짓먹이의 위태로움에 깜짝 놀라고 짓먹이의 죽음을 측은하게 여기는 것이다.”²⁰³⁾라고 하면서 『맹자』에 보이는 ‘유자입정(孺子入井)’하는 때에 느끼는 측은함과 인자함의 해석도 회생외사(懷生畏死)라는 구체적 생명의 관점에서 설명해낸다.

이 살고자 하는 욕구가 인간의 본성이며 이것을 이루어내는 것이 인이라고 정의하는 것이다. 그런 만큼 그에게는 욕구가 본성에서 멀리 흘러나온 뒤에 드러나는 것이 아니라 본성의 가까이에 자리하고 있다. 주자학적 구도에서는 심리작용의 발현 순서는 성-정-욕이다. 그런데 대진의 그것과는 다소 차이가 있다. 대진은 “사람이 난 이후에 욕구가 있고, 감정이 있고, 지각이 있다. 이 셋은 혈기·심지의 자연(스러운 발로)이다. 욕구로 주어지는 것은 성·색·취·미이다. 그래서 좋고 싫음이 있게 된다. 감정으로 발현되는 것이 희·노·애·락이다. 그래서 격함·느긋함이 있게 된다. 지각에서 변별되는 것이 미추·시비이다. 그래서 좋아함과 싫어함이 생긴다.”²⁰⁴⁾고 하면서, 발현순서를 성-욕-정으로 제시하고 있다.

또 주자와 대진은 모두 성과 욕구의 관계를 물로 비유하고 있는데, 주자는 ‘마음은 물과 같고, 성(性)은 물이 고요한 것과 같으며, 정(情)은 물의 흐름이고, 욕구(欲)는 물이 파란을 일으키는 것’이라고 설명하는 반면, 대진은 ‘성(性)은 비유하자면 물이고, 욕구(欲)는 비유하자면 물의 흐름’²⁰⁵⁾이라고 말한다. ‘욕(欲)’이라는 글자에 대해서 주자는 선한 본성에서 많이 떨어진 ‘부도덕한 욕망’으로 보려한다면, 대진은 선한 본성에서 가까운 인류 공통의 ‘도덕적 욕구’도

202) 『孟子字義疏證』 「性」 “血氣之屬皆知懷生畏死 因而趨利避害 雖明暗不同 不出乎懷生畏死者同也” 참조.

203) 『孟子字義疏證』 「性」 “孟子言 今人乍見孺子將入井 皆有怵惕惻隱之心 然則所謂惻隱所謂仁者 非心知之外別如有物焉藏於心也 已知懷生而畏死 故怵惕於孺子之危 惻隱於孺子之死”

204) 『孟子字義疏證』 「才」 “人生而後有欲有情有知 三者血氣心知之自然也 給於欲者 聲色臭味也 而因有愛畏 發乎情者 喜怒哀樂也 而因有慘舒 辨於知者 美醜是非也 而因有好惡”

205) 『孟子字義疏證』 「理」 “性 譬則水也 欲 譬則水之流也”

있음을 상기시키려한다. 다시 말해 주자가 표층적 ‘욕(欲)’에 대한 부정적 배제를 강조한다면, 대진은 심층적 ‘욕’에 대한 긍정적 포섭을 강조한다. ‘욕’을 보다 심층적인 인간존재의 본질적 속성으로 끌고 들어감으로써 현실적으로 드러나는 ‘욕’에 대해 긍정적으로 반응할 수 있는 논리적 장치가 마련되는 것이라고 볼 수 있겠다. 동시에 대진은 불인(不仁)이 사실은 인간에게 근본적으로 주어져 있는 생(生)에의 욕구에서 비롯된다는 점도 인정한다.²⁰⁶⁾ 욕구의 비도덕적 측면이 있다는 측면을 부정하지는 않는다. 즉 대진이 바라보는 욕구의 범위는 주자학의 그것보다 넓다.

한편, 구체적 생명이란 기본적으로 개체성을 띄는 것이다. 따라서 자신의 생에 대한 욕구가 타인의 생에 대한 욕구와 나란히 실현되기는 쉽지 않다. 자신의 욕구 달성이 타인의 욕구 좌절을 가져오는 상황은 언제나 발생할 수 있다. 대진은 이런 상태를 불인(不仁)이라 부른다. 따라서 사사로운 욕구를 추구하지 않고 욕구를 공유하는 것이 인이며,²⁰⁷⁾ “천하의 욕구를 통하게 하는 것이 인(仁)”²⁰⁸⁾이며 “한사람이 삶을 이루고 미루어서 천하와 함께 삶을 이루는 것이 인이다.”²⁰⁹⁾

즉 대진에게 인이란 생(生)에의 욕구와 함께 있어야 성립할 수 있는 개념이며,²¹⁰⁾ 개체의 욕구로부터 인류의 욕구로 확장된 상태일 때 성립할 수 있는 개념이다.²¹¹⁾ 주자학에 대한 대진의 차별성 중 하나가 이것이다.

또, 대진이 “인도로부터 천도에 소급하고 사람의 덕성으로부터 천덕에 소급해 보면, 기화가 유행하여 낡고 낡아 쉬지 않는 것이 인(仁)이다.”²¹²⁾라고 하면서 보편적 인(仁)의 연역적 실현이 아니라 ‘인도에서 천도로 사람의 덕성에서 천덕’으로 귀납적인 사유 방식을 취하는 것은 여전히 눈여겨 볼만한 대목이라 할 수 있다. 이 귀납적 사유 방식은 복기초(復其初)를 부정하는 논리와 밀접한 관계를 가진다.

206) 『孟子字義疏證』 “不仁實始於欲遂其生之心” 참조.

207) 『孟子字義疏證』 「誠」 “인이라는 것은 사사롭지 않음을 말한다.[仁也者 言乎其无私也]”; 『孟子字義疏證』 「權」 “사사로움이 없음이 인이다.[無私 仁也]” 참조.

208) 『原善』 “人之有欲也 通天下之欲 仁也”

209) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “一人遂其生 推之而與天下共遂其生 仁也”

210) 『原善』 “得乎生生者仁 反是而害於仁之謂私” 참조.

211) 『原善』 “자기의 욕구를 이루고 역시 다른 사람의 욕구를 생각하면 인을 다 쓸 수가 없다. 자기의 욕구를 기뻐하고 다른 사람의 욕구를 잊으면 사사로움이고 불인이다.[遂己之欲 亦思遂人之欲 而仁不可胜用矣 快己之欲 忘人之欲 則私而不仁]” 참조.

212) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 조 “自人道溯之天道 自人之德性溯之天德 則氣化流行 生生不息 仁也”

우선 복기초의 부정에 대한 그의 입장을 살피기 전에 복기초의 유래를 짚고 넘어가야 한다. 대진이 지적한대로 사실 복기초의 설이 표면적으로 현저하게 드러나 있는 것은 『장자』 「선성(繕性)」이다.²¹³⁾

그런데 주자의 주석 중에는 여러 곳에서 ‘복기초’라는 용어가 사용되고 있다. 명시적으로 의미를 읽을 수 있는 부분을 보자. 『논어』 첫 장의 “배우고 때맞춰 익히면 또한 기쁘지 아니한가?[學而時習之不亦說乎]”라는 구절에 대해서 주자는 “사람의 성은 모두 선하다. 그런데 깨침에는 선후가 있으니 후각자는 선각자가 행하는 바를 반드시 본받으면 곧 선을 밝혀서 그 처음을 회복[復其初]할 수 있다.”²¹⁴⁾고 주석하고, 이른바 『대학』 경1장의 “대학의 도는 명덕을 밝히는 데 있고[大學之道 在明明德]”라는 부분의 ‘명덕’에 대한 주석에서 주자는 “명덕(明德)이라는 것은 사람이 하늘에서 얻은 바이고 허령불매(虛靈不昧)해서, 못 이치를 갖추고 만사에 응하는 것이다. 다만 기품(氣稟)에 구속되고 인욕(人欲)에 가려지면, 때에 따라 흐려지기도 한다. 그러나 그 본체의 밝음은 일찍이 멈춘 적이 있지 않다. 그러므로 학자는 마땅히 밝힌 바로부터 밝게 하여 그 처음을 회복[復其初]해야 한다.”²¹⁵⁾고 설명하고 있다.

원래 도가에서 처음 사용한 개념으로서의 복기초는 도가적 자연 상태, 즉 윤리학적 도덕과 무관한 자연적 원리로서의 성명지분(性命之本)을 회복하는 것을 의미한다. 그런데, 주자학에서는 그 ‘처음의 상태’란 도덕적으로 지선(至善)의 상태로 정의되며, 따라서 복기초란 지선의 상태를 회복하는 것으로 본래적 의미를 확장·전환시켰다. 원래의 상태로 복귀를 갈구한다는 것은 그 처음의 지점이 도덕적으로 완전하다는 의미이다. 주자가 말하는 지선은 이미 완전 자족한 상태로 인간에게 주어져 있다.

그러나 대진은 이 지점을 논박한다. 그가 “성(性)은 씨 속의 하얀 부분이다. 즉 속칭 도인(桃仁), 행인(杏仁)이다.”²¹⁶⁾라고 하는데서 알 수 있듯이, 그가 그

213) 말 그래도 ‘복기초(復其初)’라는 구체화된 단어는 『장자』 “繕性於俗學 以求復其初 滑欲於俗思 以求致其明 謂之蔽蒙之民”, “知而不足以定天下 然後附之以文 益之以博 文滅質 博溺心 然後民始惑亂 無以反其性情而復其初”에서 처음 보이지만, 그 관념은 『노자』 제28장의 ‘영아로 복귀한다.[復歸於嬰兒]’, ‘무극으로 복귀한다.[復歸於無極]’, ‘소박함으로 복귀한다[復歸於朴]’에서 이미 보인다.

214) 『論語集註』 「學而」 "人性皆善 而覺有先後 後覺者必效先覺之所爲 乃可以明善 而復其初也"

215) 『大學章句』 經1章 朱子註 “明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也 但爲氣稟所拘 人欲所蔽 則有時而昏 然其本體之明 則有未嘗息者 故學者 當因其所發 而遂明之 以復其初也”

216) 『孟子私淑錄』 "其性存乎核中之白 即俗稱桃仁杏仁者"

리는 인의 이미지에는 ‘인이 인간의 본성에 뿌리하고 있다.’는 생각은 분명히 자리한다.²¹⁷⁾ 그러나 대진에게 그 속의 ‘덕의 씨앗’은 결코 완전태가 아니다.

대진은 본원유학에서는 없었다고 생각되는 성(性)의 완전태로서의 이미지를 불식시킨다. 우선 그는 「정명도선생행장(明道先生行狀)」, 「횡거선생행장(橫渠先生行狀)」, 『주자어류(朱子語類)』, 「답왕상서서(答汪尙書書)」, 「답하숙경(答何叔京)」의 글들을 인용하면서 주자 그리고 그 사상적 배경에 있던 정호(程顥, 1032~1085), 주돈이(周敦頤, 1017~1073)와 같은 인물들이 불교와 도가에 먼저 관심을 가졌다는 사실을 상기시킨다.²¹⁸⁾ 그 이유는 주자가 “선입(先入)된 말에 익숙해지면 종종 가려져서 자각하지 못한다.”²¹⁹⁾는 점을 지적하고 싶었던 것이다. 육구연(陸九淵, 1139~1192)·왕수인(王守仁, 1472~1529)은 불교·도가의 내용이 참되다고 여겨서 유학을 끌어서 불교로 들어간 인물이라고 평가하는데 반해, 정자·주자는 도가·불교에서 가리키는 바를 전환하여 유학으로 가지고 들어온 인물로 평가 한다.²²⁰⁾ 결국 대진은 주자학이 불교·도가로부터 복기초의 논리를 가지고 왔다고 주장하는 것이다.

대진의 생각에 “리(理)로 기(氣)의 주재로 삼는 것은 저들(불교)이 신(神)으로 기(氣)의 주재로 삼는 것과 같고, 리가 기를 낳을 수 있다는 것은 저들이 신이 기를 낳을 수 있다는 것과 같고, 리가 형기(形氣)에 무너지는데 인욕(人欲)의 가림이 없으면 그 처음을 회복한다[復其初]는 것은 저들이 신은 형기를 받아서 태어나는데 물욕(物欲)에 얽매이지 않으면 그 처음을 회복한다는 것과 같다. 모두 신식(神識)을 고쳐서 리로 가리킨 것이니, 단지 저들(불교)을 끌어서 여기(유학)에 예를 든 것이고 실제로 여기서 얻은 것이 아니다.”²²¹⁾

따라서 대진의 해석에 따르면 주자학에서 ‘복기초’를 주장하는 논리는 다음과 같다. 불교와 도가에서 말하는 진재(眞宰), 진공(眞空)은 완전자족(完全自足)한 것이다.²²²⁾ 그런데 위에서 예시한 것처럼 주자학은 그 완전자족한 것을 유학

217) 이 부분에 대한 상술은 ‘Ⅲ-1. 인간 본성론’에서 진행될 것이지만, 대진이 순자는 성을 바르게 인식하는데 실패했다고 평가하는 결정적 지점이 여기에 있다. 대진의 성론을 곧바로 순자적이라고 결론내리는 적지 않은 글들은 대진이 그렇게 강조하는 이 지점을 놓치고서 너무도 흐릿한 이미지를 대진에게 덧씌우고 있다고 생각한다.

218) 구체적 내용은 『孟子私淑錄』 3권; 『孟子字義疏證』 「理」 참조.

219) 『孟子字義疏證』 「天道」 “凡習於先入之言 往往受其蔽而不自覺” 참조.

220) 『孟子字義疏證』 「理」 “程子朱子 就老莊釋氏所指者 轉其說以言夫理 非援儒而入釋 誤以釋氏之言雜人於儒耳 陸子靜王文成諸人就老莊釋氏所指者 即以理實之 是乃援儒以入於釋者也” 참조.

221) 『孟子字義疏證』 「天道」 “其以理爲氣之主宰 如彼以神爲氣之主宰也 以理能生氣 如彼以神能生氣也 以理壞於形氣 無人欲之蔽則復其初 如彼以神受形而生 不以物欲累之則復其初也 皆改其所指神識者以指理 徒援彼例此 而實非得之於此”

쪽으로 원용하였다. 주자학에서는 마음속에 구슬과 같은 단단한 실체성을 지닌 어떤 것을 하늘로부터 받아서 마음속에 갖추고 있다고 생각하게 되었다. 그런데 그 마음속에 갖추고 있는 것이 도덕적으로 완전자족한 것이라면 유학에서 중시 되는 학(學)을 폐기하는 결과를 가져오게 된다. 따라서 “리가 형기에 의해서 더러워지고 무너지게 되었으니 배워서 그 처음을 회복한다.”라고 주장하게 되었다는 것이다.²²³⁾

그러나 대진의 관점에서는 맹자가 말한 성선의 본래 취지는 ‘등차가 없는 선’을 가리키는 것이 아니다.²²⁴⁾ 등차가 없는 선이 아니라는 말은 주자학에서 말하는 완전자족한 선이 아니라는 말이다. 즉 완성을 기다려야하는 선이다. 그렇다면 완성은 어떻게 가능한가? 인간을 포함해서 혈기(血氣)를 가진 모든 존재는 정상(精爽)²²⁵⁾을 가지고 있다. 하지만 유일하게 인간만이 배움을 통해서 신명(神明)한 경지에 이를 수 있다.²²⁶⁾ 그리고 “앎을 확충해서 신명(神明)에 이르면 인의예지가 온전하지 앎이 없게 된다.”²²⁷⁾

시험 삼아 사람의 형체와 사람의 덕성을 비교해서 논해보자. 형체는 어릴 때 작게 시작해서 마침내 나이 들어서 커진다. (마찬가지로) 덕성은 몽매함에서 시작하여 성지(聖智)에서 마친다. 그 형체가 장대해지는 것은 음식의 보양을 밀천삼아서 곧 장성함이 날로 더해지니 그 처음을 회복하는 것이 아니다. (마찬가지로) 덕성도 학문을 밀천삼고 나아가 성지가 되니 그 처음을 회복하는 것이 아님은 분명하다.²²⁸⁾

대진은 이런 확충의 과정을 불빛에 비유해서도 설명한다. 혈기를 가진 존재는

222) 『孟子字義疏證』 「理」 “老莊釋以其所謂眞宰眞空者爲完全自足” 참조.

223) 『孟子字義疏證』 「理」 “宋儒以理爲如有物焉得於天而具於心 人之生也 由氣之凝結生聚 而理則湊泊附着之 因以此爲完全自足 如是 則無待於學 然見於古賢聖之論學 與老莊釋氏之廢學 截然殊致 因謂理爲形氣所污壞 故學焉以復其初”

224) 『孟子私淑錄』 “孟子言性善 非無等差之善 不以性爲足於己也 主擴而充之 非復其初也” 참조.

225) 정상(精爽)에 대한 대진의 용례는 『춘추좌씨전』 소공 7년에 보이는 “用物精多 則魂魄强 是以有精爽至於神明”(물을 정밀하고 많이 쓰면 혼백이 강해진다. 그래서 정상이 신명에 이를 수 있다)과 같다. 따라서 그가 말하는 정상은 현대적 감각으로는 ‘정신 능력’에 해당할 것으로 생각된다.

226) 『孟子字義疏證』 「性」 “凡血氣之屬 皆有精爽”; 「理」 “人之異於禽獸者 雖同有精爽 而人能進於神明也”; 「理」 “心之精爽 學以擴充之 進於神明” 참조.

227) 『孟子字義疏證』 「性」 “人則能擴充其知 至於神明 仁義禮智無不全也”

228) 『孟子字義疏證』 「理」 “試以人之形體與人之德性 比而論之 形體始乎幼小 終乎長大 德性始乎蒙昧 終乎聖智 其形體之長大也 資於飲食之養 乃長日加益 非復其初 德性資於學問 進而聖智 非復其初 明矣”

모두 정상(精爽)이 있지만 그 정상의 크기는 같지 않다. 불빛이 작은 것은 가까이만 비추고 불빛이 큰 것은 멀리 비출 수 있는 것과 같은 이치이다. 마찬가지로 학문을 통해 삶의 다양한 사태에 복잡하게 얽혀있는 도덕적 결[理]은 신묘하게 밝은[神明]상태가 되면 환히 비출 수 있게 된다. 『중용』의 ‘비록 어리석어도 반드시 밝아진다.[雖愚必明]’는 것이고, 『맹자』의 ‘확충한다.[擴而充之]’는 것이 이러한 확충의 과정을 설명하는 것이며 그 결과 성인(聖人)이 되는 것이다.²²⁹⁾

3) 오규소라이의 安民으로서의 仁

앞에서 성인이 천의 명령에 의거해서 도(道)를 성립시키지만 성인과 범인의 사이에는 극복할 수 없는 벽이 상정되어 있기 때문에 인간 일반의 도덕적 근거는 결국 성인이 인위적으로 제작한 도(道)로 귀결된다는 점을 살펴보았다. 따라서 인간 일반의 도덕적 표준은 성인이 세운 도이다. 그런데 여타 유학자와 마찬가지로 오규소라이에 있어서도 선왕의 도에 다른 덕이 비록 많지만 모두 인을 도와서 이루는 것이므로 가장 중요한 것은 인(仁)이다.²³⁰⁾ 따라서 인을 어떻게 정의하는지를 살펴봄으로써 그가 말하는 성인이 제작한 도의 위치와 의미를 살펴보자.

인이라는 것은 임금의 도이다.²³¹⁾

인이라는 것은 수장 노릇하는 사람[長人]의 덕이다.²³²⁾

백성을 편안케 하는 덕을 인이라 한다.²³³⁾

인은 나라 천하의 백성을 편안케 하는 것으로 본래 위에 있는 사람의 도이다.²³⁴⁾

인은 서로 살리고, 서로 늘이고, 서로 기르고, 서로 기르는 도이다.²³⁵⁾

인(仁)이라는 것은 수장 노릇하는 사람[長人]이 백성을 편안케 하는 덕이다. (중략)

또 살리기를 좋아하는 덕[好生之德]이라고도 한다.²³⁶⁾

인이 도인 것도 역시 사람과 사귀는 사이에서 키워주고 길러주고 바르게 해주고 이루

229) 『孟子字義疏證』 「理」 “凡血氣之屬 皆有精爽 其心之精爽 鉅細不同 如火光之照物 光小者其照也近 <중략> 其光大者 其照也遠 <중략> 惟學可以增益其不足而進於智 益之不已 至乎其極 如日月有明 容光必照 則聖人矣 此中庸雖愚必明 孟子擴而充之之謂聖人 神明之盛也” 참조.

230) 『論語徵』 “它德雖衆乎 皆所以輔仁而成之也” 참조.

231) 『論語徵』 “仁者 君道也”

232) 『論語徵』 “仁者長人之德”

233) 『論語徵』 “安民之德謂之仁”

234) 『徂徠先生答問書』 “仁は國天下の民を安んじ候事にて 本人の上たるものの道にて候”

235) 『論語徵』 “仁者相生相長相養相育之道也”

236) 『辨名』 “仁者 謂長人安民之德也 (중략) 又謂之好生之德”

어 주어서 각각 그 생을 이루게 하는 것이다.²³⁷⁾

‘측은지심은 인이다.’라고 하는 것도, 맹자는 이유가 있어서 이다. 측은지심은 대체로 승려의 자비가 되는 것이므로 오늘날 사용하기 어렵다. 시경에 ‘백성의 부모’라고 하는 말이 있는데 이보다 좋은 주석은 없다.²³⁸⁾

보는 바와 같이 오규소라이는 인에 대해 도(道)라고 표현하기도 하고 덕(德)이라고 표현하기도 하는데, 우선 그가 보는 도와 덕의 개념 정리가 필요하다. 이토진사이(伊藤仁齋, 1627~1705)가 도를 “좋은 법을 가리켜서 말한다.”²³⁹⁾고 하면서 도덕적 가치가 포함된 것으로 한정하는데 반해, 오규소라이는 이를 비판하면서 『열자(列子)』에 보이는 ‘도둑의 도’, 『예기』에 보이는 ‘융적의 도’, 『맹자』에 보이는 ‘도는 둘이니 인과 불인이 그것이다.’라는 구절을 인용하면서 ‘도’라는 자의(字義)는 자체로는 가치중립적이라고 지적한다. 오규소라이에게 도란 ‘말미암는 바[所由]’로 정의된다. 그가 말하는 도는 선왕이 제작한 도이다. 그러나 개념 자체만 말하자면 비록 선왕의 도가 아니라하더라도 사람들은 각각 스스로 도라고 여기는 것이 있는데, 이것은 마음에 스스로 선하다고 여겨서 말미암는 것이다. 그러므로 모두 도라고 말한다.²⁴⁰⁾ 즉 어떤 목적을 위해 거쳐야 하는 과정이나 말미암는 수단을 도라고 가리킨다. 그래서 오규소라이에게 도와 술은 아주 가까운 개념이다.²⁴¹⁾

그리고 오규소라이에게 “덕(德)이란 얻음[得]이니, 사람이 각각 도에서 얻은 바가 있음을 말한다.”²⁴²⁾ 따라서 덕이란 도의 실행을 통해서 개인이 획득한 것이다. 여기서 인의 덕, 인의 도라는 것은 백성을 편안케 한다는 목적을 위해 수단·과정으로 작용한다는 의미에서 도이며, 그런 수단·과정을 통해서 행위자가 백성을 편안케 하는 행위가 몸에 배었다는 의미에서 덕이다.

백성을 편안케 한다는 목적은 동일해도 각각의 사람마다 획득하는 덕이 다를 수 있고, 한 사람이어도 말미암는 수단이나 과정을 달리 할 수 있기 때문에 “선

237) 『論語徵』 “忠者 爲人謀而委曲周悉 莫不盡己之心也 恕者 己所不欲 勿施於人之謂也 皆以與人交者言之 仁之爲道 亦在與人交之間 而長之養之 匡之成之 使各遂其生者也”

238) 『徂徠先生答問書』 “惻隱之心は仁也と申候事も 孟子は子細有之に御座候 惻隱之心は大形は尼御前などの慈悲に罷成候故今日難取用候 詩經に民之父母と申候語御座候 是に踰候よき注解無御座候”

239) 『論語古義』 「學而」 “道者 指其良法而言”

240) 『論語徵』 “仁齋先生解 道者 指其良法而言 如盜之道 戎狄之道 道二仁與不仁 豈必皆善乎 蓋道謂所由也 雖非先王之道 人人亦各有自以爲道者 是其心自以爲善而由之 故皆謂之道” 참조.

241) 『辨名』 “대개 선왕의 도는 모두 술이다.[蓋先王之道 皆術也 是亦特以其別言之]” 참조.

242) 『辨名』 “德者得也 謂人各有所得於道也”

왕의 도에는 인도 있고, 지도 있고, 의도 있고, 용도 있고, 검도 있고, 공도 있고, 신도 있고, 사람도 있고, 자연과 닮은 것도 있고, 인위와 닮은 것도 있고, 근본도 있고, 말단도 있고, 가까움도 있고, 멀도 있고, 예도 있고, 악도 있고, 병도 있고, 형도 있고, 제도·운위 등 하나로 다할 수 없다.”²⁴³⁾ 그리고 “지는 자체로 지이고, 용은 자체로 용이고, 의는 자체로 의이고, 인은 자체로 인이기 때문에 섞어서 합할 수 있는 것이 아니다.”²⁴⁴⁾ 따라서 주자학에 대해서 “전언·편언이라는 조목을 만들어서, 전언은 족히 일체를 다할 수 있고, 편언은 족히 여러 덕과 상대하여 성립할 수 있어서, 족히 공맹의 가르침과 병행하며 서로 어그러지지 않을 수 있는 것으로 여겼다. 이것은리학의 설인데 언어 사이를 명료하게 하려고 한 것일 따름이지, 어찌 족히 선왕·공자의 도를 알겠는가?”²⁴⁵⁾라고 평가한다.

다만 오규소라이의 판단으로는 성인이 목표로 삼는 귀결점이 ‘안민(安民)’이기 때문에 다양한 덕과 다양한 도가 있어도 결국 백성을 편안케 하는 것으로 정의되는 인(仁)으로 회통된다.²⁴⁶⁾

오규소라이 자신도 도와 덕을 혼용하면서 인을 덕이라 하기도 하고 도라 하기도 하지만, 오규소라이에게는 인(仁)은 기본적으로 성인이 제작한 도이다. 왜냐하면 그의 정의에서 보았듯이 덕(德)이라는 것도 성인이 인위적으로 제작한 도(道)의 실행에서부터 얻어지는 것이기 때문이다.

인(仁) 이외에도 흔히 사덕(四德)이라는 불리는 것에 대해서 그는“인의예지의 설이 흥해서 어떤 사람은 덕(德)으로 여기고 어떤 사람은 성(性)으로 여기는데 공자 이전에는 없던 것이다.”²⁴⁷⁾라 하기도 하며 “예(禮)는 선왕이 만든 것으로 도(道)이지 성이 아니며 역시 덕이 아니다. 한유(漢儒)·송유(宋儒)는 성으로 여기니 그릇되다. 진사이는 덕으로 여기니 역시 그릇되다.”²⁴⁸⁾라고 비판하기도 한다.

즉 인간의 본성에 윤리적 완성태로서 인의예지의 덕이 주어져 있다는 관점도

243) 『論語徵』 “蓋孔子之道 卽先王之道也 先王之道 先王爲安民立之 故其道有仁焉者 有智焉者 有義焉者 有勇焉者 有儉焉者 有恭焉者 有神焉者 有人焉者 有似自然焉者 有似僞焉者 有本焉者 有末焉者 有近焉者 有遠焉者 有禮焉 有樂焉 有兵焉 有刑焉 制度云爲 不可以一盡焉”

244) 『辨道』 “智自智 勇自勇 義自義 仁自仁 豈可混合乎”

245) 『辨道』 “造專言偏言之目 專言足以盡一切 偏言足以與衆德對立 庶足以孔孟之教並行而不相悖也 是其理學之說 欲瞭然於言語之間者已 安足以知先王孔子之道乎”

246) 『論語徵』 “然先王之道 統會於安民”; 『論語徵』 “然要其所統會 莫不歸於安民焉者” 참조.

247) 『論語徵』 “仁義禮智之說興 而或以爲德 或以爲性 孔子以前所無也”

248) 『論語徵』 “禮先王所作 道也 非性 亦非德 漢儒宋儒以爲性 非也 仁齋先生以爲德 亦非也”

비판하며, 또한 윤리적 가능태로서 주어진 본성의 싹을 기르고 확충해서 인의예지의 덕이 완성된다는 관점도 비판한다. 오규소라이는 인의예지를 본성으로 읽든, 완성을 기다리는 덕으로 읽든 결국 그것은 개개인의 도덕문제에 그칠 수밖에 없다는 판단을 하고 있는 것이다.

이런 이유로 인·의·예·지뿐만 아니라 모든 덕들은 선왕이 성립시킨 도로부터 획득된 것이며, 그것은 안민이라는 목적을 위해서 객관적으로 확인 가능한 것으로서의 도덕적 수단이다. 그런데 가령 예(禮)라는 것은 객관적 형식이 겉으로 드러나는 의식(儀式)을 통해서 선왕이 정했다는 것을 알 수 있지만, 의로움[義]이라는 것은 객관화된 실체의 어떤 것, 즉 오규소라이의 표현대로라면 ‘물(物)’이 없는 것이기 때문에 선왕이 만든 것인지 아닌지를 알 수 없다. 이런 의문에 대해서 오규소라이는 다음과 같이 답한다.

사람이 간혹 예가 선왕의 예라는 것은 알지만 의가 선왕의 의라는 것은 모른다. 옛 사람들이 일을 처리할 때 반드시 옛날의 율음을 끌어서 판단한다. 전(傳)에 “시·서는 의의 곳집이다”라고 했는데 이것이 그것의 구현이다. 한퇴지는 ‘행해서 마땅하게 한다’고 하고 주자는 ‘마음의 마름질, 일의 마땅함’이라고 하는데 모두 망령된 생각으로 자기의 의견에서 취해서 ‘이것을 의이다’라고 말한다. 무릇 사람들이 모두 자기의 의견을 취하고 시끄럽게 선왕의 도를 어지럽힌다. 도의 상실이 반드시 이러한 말에서 말미암지 않은 적이 없다. 슬프도다.²⁴⁹⁾

오규소라이는 『좌전』의 말을 빌어서 의(義)도 또한 선왕이 만든 것임을 천명한다. 그의 논리로 설명하다면, 성인이 『시경』과 『서경』이라는 저작을 통해서 객관화된 형체가 없는 것임에도 불구하고 의라는 명칭을 성립시킨 것이다. 그는 이 같은 논리를 『변명』의 첫머리에서 “백성이 생긴 이래로 물(物)이 있으면 명(名)이 있다. 명(名)은 본래 보통사람[常人]이 그것을 이름 부르는 것인데, 이는 물(物)에 형체가 있는 것을 이름 부르는 것일 따름이다. 물(物)에 형체가 없는 경우라면, 보통사람은 볼 수 없는 것이다. 그러나 성인이 (명칭을) 성립시켜서, 이름 부른 후에야 비록 보통사람이라 할지라도 보고 깨칠 수 있는데, 그것을 명교(名敎)라 한다.”²⁵⁰⁾라고 설명한다. 즉 의(義)라고 하는 도(道)로서의

249) 『論語徵』 “人或知禮爲先王之禮 而不知義爲先王之義矣 古人處事 必援古義以斷之 傳曰詩書義之府 是其具也 韓退之曰行而宜之 朱子曰心之制事之宜 是皆妄意取諸其臆而曰是義也 夫人人自取諸其臆 嚚然以亂先王之道 道之喪 未必不因是言焉 悲哉”

250) 『辨名』 “自生民以來 有物有名 名故有常人名焉者 是名於物之有形焉者已 至於物之亡形焉者

명칭도 성인이 제작한 것이며, 도로 일컬어지는 다른 모든 것들도 같은 논리의 연장선에서 성인이 성립시킨 것으로 상정된다. 예악형정의 경우도 마찬가지이다. “성인의 도는 오로지 천하국가를 다스리는 도로써 예악형정의 종류가 모두 도이다. 『논어』에 자유가 무성채로서 거문고를 타고 노래하는 소리를 듣고 공자가 웃자, 자유가 '군자는 도를 배우면 사람을 사랑하고 소인은 도를 배우면 쉽게 부린다.'고 말하는 것을 보라. 분명히 악(樂)을 도라고 한다. 공문의 직제자로서 명목의 틀림이 있지 않을 것이다. 송학의 주해에서는 이 도(道)자에 밝지 못하기 때문에 주자는 침묵하고 지나쳤다. 오류이라는 것도 이것을 세우지 않으면 천하가 평화롭게 다스려지지 않기 때문에 성인이 세운 것이다. 성인의 도는 결국 천하 국가를 평화롭게 다스려지게 하려고 건립한 것이다.”²⁵¹⁾

그런데 인이 백성을 편안케 하는 도이고, 동시에 임금의 도이며, 천하 국가를 평화롭게 다스리려고 세워진 도라면 임금이 아닌 사람, 즉 보통의 민중은 선왕의 도와는 아무런 상관도 없는 것인가? 윤리적 의미에서의 천명이란 결국 임금에게만 해당해서 인간 일반에게는 아무런 의미가 없는 것인가? 결론부터 말하자면 그렇지 않다. 미리 짚어두자면 오규소라이는 유기체적 사회·국가 실재론의 관점을 취하고 있다.

오규소라이는 『논어징(論語徵)』, 『대학해(大學解)』, 『중용해(中庸解)』와 같이 유학의 주요 서적뿐만 아니라, 『손자국자해(孫子國字解)』, 『독한비자(讀韓非子)』, 『관자고(管子考)』, 『안자고(晏子考)』, 『맹자산(孟子刪)』²⁵²⁾ 등 제자백가의 주요 인물들의 저술에 대해서도 방대하게 주석하였다. 그런데 그 목적은 제자백가 서적에 보이는 언어적 표현이 공자 시대에 가깝기 때문에 공자

則 常人之所不能睹者 而聖人立焉名焉 然後雖常人可見而識之也 謂之名教”

251) 『徂徠先生答問書』 “先我道之元祖は堯舜也 堯舜は天子なり 夫より後聖人と稱し候は禹湯文武周公也 何れも皆天下國家を治たる人なり 孔子は此道を傳へ玉える人也 故に聖人之道は專天下國家を治むる道にて禮樂刑政之類皆道なり 論語に子游武城宰として弦歌之声したるを孔子笑玉へば 子游君子學道則愛人小人學道則易使と被申候を御覽候へ 分明に樂之事を道と被申候 孔門直弟にて名目之違は有間數候 宋學之注解にては此道字埒明不申候故 朱子は默して過され候 五倫といふ物も 是を立ざれば天下は平治ならぬ事故 聖人之立玉べるにて候 聖人之道は 至極之所天下國家平治之爲に建立されたる事に候”

252) 이 중 몇몇은 간행되지 못한 것도 있는 듯하다. 그의 말처럼 제자백가에서는 언어 습득이 목적이므로 반드시 간행해야 한다는 절실함이 없었을 수도 있다. 『經子史要覽』에서 “내가 『관자고(管子考)』를 편찬하고 있는데, 아직 그 일을 끝내지 했다.[管子考ヲ編ス未其業ヲ卒ヘズ]”, “내가 『안자고(晏子考)』를 편찬하고 싶은데 아직 여유가 없다.[予晏子考ヲ編セント欲ス未其暇ヲ得ズ]”, “내가 『맹자산』을 찬술하고 그 말을 모았다.[予孟子刪ヲ選ヒテ 其言ヲ萃ス]”, “내가 『독한비자』를 저술하고 그 문을 약해하였다.[予讀韓非子ヲ著シ 其文ヲ略解ス]” 고 하는 진술을 보면 그가 주석한 제자백가 서적들의 대략을 알 수 있다.

를 비롯한 성인의 사상을 제대로 알기 위해서 고대의 언어습관이 남아 있는 책을 활용한다는 취지일 뿐이다.²⁵³⁾

그런데 유일하게 순자로부터는 사상적 영향을 받은 흔적은 현저하게 명시적으로 드러난다. 그는 『독순자』를 저술하는데 여기서 그는 순자의 사상을 정리하면서 ‘순자가 자주 말하는 것[屢言·每言·屢見·屢出]’, ‘순자의 견해[見處]’, ‘순자의 대단한 견해[大見處]’로 분류한다. 그 중 ‘순자가 자주 말하는 것’이라고 평가한 내용은 ‘군·류(群·類)²⁵⁴⁾, ‘학(學)²⁵⁵⁾, ‘치변(治辯)²⁵⁶⁾, ‘법(法)과 류(類)의 상대²⁵⁷⁾, ‘문리(文理)²⁵⁸⁾, ‘대룡(大隆, 禮의 지극함)²⁵⁹⁾이다. 이것은 주로 예의 강조, 후천적 학습, 무리짓는 존재[群], 법과 관습법과 관련된 논의가 주를 이룬다. 또 ‘순자의 견해’로 평가한 것은 ‘물에서 잘 빌어온다.[善假於物也]’²⁶⁰⁾는 것과 예의의 강조를 들 수 있는데, 이것도 후천적 습득과 예의 강조와 관련된 논의다. 오규소라이가 『독순자』에서 ‘누차 말한다.’거나 ‘순자의 견해’라고 보는 지점들은 일반적으로 순자의 사상을 특징짓는 주된 개념들이다. 마지

253) 「徂徠先生學則」 “세상에서 언어가 많이 변하지 않은 시대의 관자, 안자, 노자, 열자는 비슷하다. 어찌 도가 다르다고 싫다하겠는가? 도에서 구하지 않고 말만 참고 한다.[方夫世之未載言以遷也 管晏老列亦類也 何惡其道不同也 不求諸道而求諸辭]”; 『經子史要覽』 “도가 같지 않음은 구애받을 것이 아니다. 말의 오래됨을 법 삼아서 끌어 모아서 성경(聖經)을 밝히는 것이다. 내가 일찍이 「학칙」 한편을 저술하여 이것을 상론했다.[道ノ不同ハカマハヌコナリ 辭ノ古ナルコトとして引合セテ聖經ヲ徵スルナリ 予嘗テ學則一篇ヲ著ハシテコレヲ詳論セリ]” 참조.

254) 『讀荀子』 “군, 류 두 글자는 순자에 누차 나온다.[郡類二字 一部中屢出]”, “류자는 순자가 누차 말한다.[類字 荀子屢言]”, “매번 류자를 말한다.[每言類字]” 참조.

255) 『讀荀子』 “윤류가 통하지 않고 인의가 하나되지 않는다. 진실로 배워서 하나된다. 온전하게 하고 다한다. 온전치 않고 순수하지 않다”라고 하는 이 뜻은 누차 보인다.[倫類不通 仁義不一 固學一之也 全之盡之 不全不粹 此意屢見]”, 이 글은 원문을 생략한 것으로 그 전문은 다음과 같다. “百發一失 不足謂善射 千里蹞步不至 不足謂善御 倫類不通 仁義不一 不足謂善學 學也者固學一之也 一出焉 一入焉 塗巷之人也 其善者少 不善者多 桀紂盜跖也 全之盡之 然後學者也 君子知夫不全不粹之不足以爲美也”

256) 『讀荀子』 “치변 순자가 누차 말한다.[治辯 荀子屢言]” 참조. 양경(楊倞)의 주석에 따르면 변(辯)이란 일을 분별하는 것[分別事]을 의미하며 순자 본인의 말에 따르면 ‘禮者治辯之極也’이라고 하는 만큼 예에 관련된 말임을 알 수 있다.

257) 『讀荀子』 “법은 류의 대이다. 순자가 누차 말한다.[法與類對 荀子屢言]” 참조.

258) 『讀荀子』 “근본을 귀하게 하는 것을 문이라 하고 친히 쓰는 것을 리라 한다.”고 했는데 순자는 누차 문, 리 두 글자를 말했는데, 여기서 그 풀이가 보이기 시작한다.[貴本之謂文 親用之謂理 荀子屢言 文理二字 此始見其解]” 참조.

259) 『讀荀子』 “대룡은 예의 지극함을 말한다. 순자는 누차 용정(隆正)을 말하는데 또한 이 뜻이다. (양경의) 주에서 예에서 크게 융성한다.(즉 태일로 돌아간다)고 했는데, 사족으로 가소롭다.[大隆 猶言禮之至極也 荀子屢謂隆正 亦此意 註謂大隆於禮 蛇足可笑]” 참조.

260) 『讀荀子』 “물(物)에서 잘 빌어온다.”라고 하는 것은 순자가 본 곳이다. 성은 악하고 선은 인위라는 것도 동일한 의미이다.[善假於物也 自是荀子見處 性惡 善僞 同一發揮]” 후천적 습득을 강조하는 내용으로 순자의 원문은 “假輿馬者 非利足也而致千里 假舟楫者 非能水也而絕江河 君子生非異也 善假於物也”이다.

막으로 그가 ‘순자의 대단한 견해’라고 평가하는 내용은 다음과 같다.

“예라는 것은 법의 큰 나뉘이고 군류(群類：類謂禮法所無 觸類而長者 猶律條之比附 方言云 齊謂法爲類也)의 버리이다. 그러므로 배움은 예에 이르러서 멈춘다. 이것을 일러 도덕의 극이라고 한다.”라고 했는데 이것은 순자의 대단한 견해이다. 261)

“도는 하늘의 도도 아니고 땅의 도도 아니고 사람이 도로 삼는 까닭이고 군자가 도로 삼는 바이다.”라고 했는데 이것 역시 순자의 대단한 견해이다. 예를 귀하게 여기고, 오행을 그릇되다고 하는 것은 모두 여기에 있다. 262)

“물로 길러서 마름질 한다.”는 것은 물로써 천을 기른다는 말이고, “마름질하여 쓴다.”는 것은 하늘을 하나의 물건으로 삼는 것이니, 곧 순자의 대단한 견해이다. 263)

‘순자의 대단한 견해’라고 평가하는 것을 요약하자면 예와 인위, 배움에 관한 논의들이다. 오규소라이가 말하는 ‘예는 선왕의 제작’이라는 관점은 정확히 순자의 것 그대로이며, 인간의 본성에 덕이 있다는 관점을 부정하고 성인이 제작한 인위적인 예를 배워서 ‘덕을 완성한다.’는 관점도 바로 순자의 관점이다. 그의 평가에서 알 수 있듯이 ‘순자가 자주 언급한 부분’, ‘순자의 견해’라고 평가하는 부분은 차치하고서라도 최소한 ‘대단한 견해’라는 것은 이미 자신도 수긍한다는 의미이고 또한 자신의 사상에 그대로 흡수되었다고 보는 것은 타당할 것이다.

순자의 사상에 보이는 중요한 관점이 하나 더 있다. 그것은 바로 ‘군(群)’이다. 자주 말하는 것, 견해, 대단한 견해에서 두루 보이는 예, 인위성, 후천성, 학습, 성악 등이 강조되는 뿌리에는 인간 존재 자체가 사회적 존재이며, 더 나아가서는 인간이 개체로 존재하는 것이 아니라 체제 자체가 실재한다는 유기체적 사회·국가 실재론의 관점이 자리하고 있다. 따라서 순자에게서 군(群)의 혼란이 악이며 군(群)의 안정이 선이다. 개체의 본성으로서 언급된 성악(性惡)이란 군(群)의 안정을 해치고 조화를 이루지 못하게 하는 특징이라는 의미를 가지며, 예(禮)란 군(群)을 유지하기 위해 직분을 나누는 기준이 되는 규범이고, 배움[學]이 중시되는 이유는 군(群)에 적응하는 사회화의 과정이기 때문이다. 오규소라이는 유학의 많은 중요한 개념들을 체제라는 틀 속에서 읽어 내는데, 이것

261) 『讀荀子』 “禮者法之大分 羣類之綱紀也 故學至乎禮而止矣 夫是之謂道德之極 是荀子大見處”, 자필본에는 ‘대견처’가 몇 가지 더 있는데 여기서는 현행본을 기준으로 작성하였다.

262) 『讀荀子』 “道者非天之道 非地之道 人之所以道也 君子之所道也 是亦荀子大見處 其貴禮 其非五行 皆在此”

263) 『讀荀子』 “物畜而制之 言以物畜天 制而用之也 以天爲一物 廼荀子大見處”

역시 순자의 관점에서 비롯된 것이라 할 수 있다. 앞에서 오규소라이가 군자(君子)·소인(小人), 천(天), 인(仁)을 ‘체제’의 관점에서 해석한 사례가 간략하게 언급되었는데, 몇 가지 사례를 좀 더 구체적으로 살펴보자.

첫째, 효(孝)에 관한 해석이다. 오규소라이는 인간 일반으로서의 효도에 앞서 체제의 구성원으로서 효도를 설명해내고 있다. 『논어(論語)』 「태백(泰伯)」에 “증자(曾子)가 병이 나서 문하의 제자를 불러서 ‘내 발을 열고 내 손을 열어서.’라고 하였다.”²⁶⁴⁾는 구절이 보인다. 이에 대해 주자가 “계(啓)는 개(開)의 뜻이다. 증자가 평소에 신체는 부모에게 받아서 감히 훼손할 수 없다고 여겼다. 그러므로 이에 제자들에게 이불을 열어서 보게 하였다.”고 주석하였다.²⁶⁵⁾ 이어서 정자²⁶⁶⁾, 윤씨²⁶⁷⁾, 범씨²⁶⁸⁾의 말을 인용하여 부연하는데, 한결 같이 부모가 준 신체를 보존하는 것을 효도로 여긴다는 설명이다. 이 주석은 사실 이미 정현(鄭玄, 127~200)에게서 비롯되었고 주자가 그것을 그대로 수용한 형태이다. 정현이 “계(啓)는 개(開)이다. 증자가 신체를 부모에게서 받아서 감히 훼손할 수 없다고 여겼다. 그러므로 제자들에게 이불을 열어서 보게 하였다.”²⁶⁹⁾라고 주석한 것을 보면 알 수 있듯이, 주자는 몇 글자의 위치 조정과 몇 글자의 삽입 이외에 내용을 변경하지는 않았다. 따라서 주자학적 해석이 새로운 것은 아니며 한(漢)대부터 이어져 오던 주석이라는 사실을 알 수 있다.

그런데 오규소라이는 이러한 해석이 잘못된 것이라고 주장한다. 정현의 주석은 『효경』의 문장에서 인용한 것인데, 그 『효경』의 본래 의미를 놓치고 있다고 지적한다.

이것은 『효경』의 문장을 인용한 것이다. 그러나 『효경』은 본래 형륙(刑戮)을 면하는 것을 말한다. 신(身)은 의형(劓刑)과 궁형(宮刑), 체(體)는 월형(刖刑), 발(髮)은 곤형(髡刑), 부(膚)는 묵형(墨刑)을 말한다. 그러므로 신·체·발·부 네 글자는 다섯

264) 『論語』 「泰伯」 “曾子有疾 召門弟子 曰啓予足 啓予手”

265) 『論語集註』 「泰伯」 “啓開也 曾子平日以爲身體受於父母 不敢毀傷 故於此 使弟子開其衾而視之”

266) 『論語集註』 「泰伯」 “군자는 그 신체를 보전해서 물하는 것이 그 일을 끝내는 것이 된다. [君子保其身以沒爲終其事也]” 참조.

267) 『論語集註』 「泰伯」 “부모가 온전하게 낳았으니 자식이 온전하게 돌아간다. 증자가 임종에 손발을 열게 한 것은 이 때문이다.[父母全而生之 子全而歸之 曾子臨終而啓手足爲是故也]” 참조.

268) 『論語集註』 「泰伯」 “신체도 오히려 어그러지게 해서는 안 되는데, 하물며 그 행동을 어그러지게 하여 그 어버이를 욕되게 하겠는가?[身體 猶不可虧也 況虧其行以辱其親乎]”

269) 『論語注疏』 「泰伯」 “鄭曰啓開也 曾子以爲受身體於父母 不敢毀傷 故使弟子開衾而視之也”

형벌을 가리켜 말하는 것이다. 옛날의 도는 형륙을 면하는 것을 우선하였다. 그러므로 “신체발부는 부모에게서 받았으니 감히 훼손하지 않는 것이 효도의 시작이다.”라고 했다. 세상에 쓰이는 것이 어렵다. 그러므로 “몸을 세워 도를 행하여 이름을 후세에 떨쳐서 부모를 드러내는 것이 효의 끝이다.”라고 했다. <중략> 만약 신체를 보호하는 것으로 설명하면 그 설명은 결국 통할 수 없는 것이다. 학자들이여 살피라!²⁷⁰⁾

오규소라이는 신체발부라는 생물학적 요소들 이면에 있는 사회적 형벌을 읽어내고 그 형벌을 면하는 것이 효도의 시작이라고 생각하며, 나아가 사회적 명망을 얻는 것이 효도의 끝이라고 해석한다. 즉 증자가 임종을 맞아서 손과 발을 열라고 한 의미는 부모로부터 받은 육체를 온전히 했다는 인간으로서의 의미가 아니라 죽음을 맞을 때까지 체제에 역행하여 형벌을 받은 적이 없음을 증명하는 체제구성원으로서의 의미로 오규소라이는 받아들이고 있는 것이다. 오규소라이의 효에 대한 해석의 시비를 가리는 것은 이 글의 주안점이 아니다. 그가 바라보는 효가 이미 체제의 속에서 해석된다는 점이 중요하다.

둘째, 군자와 소인에 대한 해석이다. 오규소라이에게 군자와 소인은 체제속의 위계로써 말하는 것으로,²⁷¹⁾ 군자는 윗자리에 있다는 명칭이다.²⁷²⁾ 물론 아래 자리에 있어도 덕이 있는 사람을 군자라고 부를 수는 있지만, 그것도 어디까지나 윗자리에 갈만한 덕을 갖춘 사람이라는 의미로서의 덕이니 만큼 기본적으로는 체제 속에서의 역할을 기준으로 구분된 것이며, 거기에서 파생되어 군자·소인을 덕으로 구분 할 수 있게 되었다고 설명한다.²⁷³⁾

구체적으로 『논어』 「위정」에 보이는 “군자불기(君子不器)”의 사례를 살펴보자. 포함(包咸, 기원전7~기원전65)은 “그릇은 각각 그 용도에만 두루 하지만 군자는 배풀지 않는 바가 없다.”²⁷⁴⁾고 설명하고, 주자는 같은 의미를 상술하여 “그릇은 각각 그 용도에만 적합하여 서로 상통할 수 없다. 덕을 이룬 선비는 몸에 갖추어지지 않음이 없다. 그러므로 쓰임에 두루하지 않음이 없다. 단순히 하

270) 『論語徵』 “此引孝徑之文 然孝經本謂免於刑戮也 身謂剝與宮 體謂刑 髮謂髡 膚謂墨 故身體髮膚四字 指五刑而言之 古之道以免於刑戮爲先 故曰身體髮膚 受之父母 不敢毀傷 孝之始也 以見用於世爲難 故曰立身行道 揚名後世 以顯父母 孝之終也 <중략> 若以保護身體爲說 其說終有不可通者 學者察諸”

271) 『論語徵』 “군자·소인은 자리로 말하는 것이다.[君子小人 以位言]” 참조.

272) 『論語徵』 “대저 군자란 위에 있다는 명칭이다.[大氏君子者在在上之名]” 참조.

273) 『論語徵』 “군자는 위에 있는 사람이다. 비록 아래에 있더라도 위에 있을 만한 덕이 있으면 역시 군자라고 한다. 소인은 비천한 백성이다. 비록 위에 있더라도 비천한 백성의 마음이 있으면 역시 소인이라고 한다.[君子者 在上之人也 雖在下而有在上之德 亦謂之君子 小人者 細民也 雖在上而有細民之心 亦謂之小人]” 참조.

274) 『論語注疏』 “器者各周其用 至於君子無所不施”

나의 재주·하나의 기예만 하는 것이 아니다.”²⁷⁵⁾라고 말한다. 주자가 군자를 성덕지사(成德之士)로 구체화한 부분을 제외하면 후한(後漢) 이후로 “군자불기(君子不器)”의 의미는 변함없이 이어져 왔다. 즉 군자는 모든 영역에서 능하다는 의미를 가진다. 그에 비해 오규소라이는 다음과 같이 설명한다.

군자다움이란 백성의 군장이 되는 덕으로 그릇을 등용하는 까닭이다. 그러므로 ‘군자는 그릇이 아니다.’라고 말한다. 그릇이란 백관이고 군자란 임금과 정승이다. 좋은 의사가 약을 사용하고 좋은 장인이 망치, 끌을 사용하는 것에 비유하면, 약과 망치, 끌은 그릇이고, 의사와 장인은 군자이다. 그러므로 포함(包咸)의 이른바 베풀지 않는 바가 없다는 것은 그르다. 그 설을 끝까지 밀고 가면 반드시 그릇을 사용하지 않고 스스로를 사용하여 극을 이룬다. 원수가 자질구레해지는 것이 바로 여기서 말미암는다. 송유는 곧 “맹자는 오직 빈사(賓師)가 될 만하고, 공자는 안 되는 것이 없다.”고 말하는데 망령되다.²⁷⁶⁾

오규소라이의 설명에 따르면, 그릇[器]은 백관이고 군자(君子)는 임금과 정승을 가리킨다. 따라서 ‘군자불기’란 덕을 갖춘 사람은 모든 일에 능하다는 의미가 아니다. 높은 위치에 있는 사람은 구체적인 일을 직접 수행하는 것이 아니라 의사나 장인이 약이나 도구를 활용하듯이 구체적인 일을 하는 백관을 적재적소에 배치하는 자리에 있는 사람이라는 의미이다.

셋째, 명덕(明德)에 대한 해석이다. 『대학』에 보이는 ‘明明덕어천하(明明德於天下)’에 대한 주자의 주석에 “천하의 사람들에게 모두 명덕을 밝히게 함이 있다.”고 했는데, 요순의 시대에도 이 같은 일이 세상에 있지 않았다고 비판한다.²⁷⁷⁾ 주자가 말하는 명덕이란 생득적으로 주어져 있다는 인의예지의 덕으로 기품의 엷매임과 인육의 가려짐이 없는 상태를 의미한다. 그런데 주자학적 명덕 해석으로는 『좌전』에 보이는 ‘우(禹)의 명덕이 멀다.’, ‘성인이고 명덕이 있다.’

275) 『論語集註』 “器者 各適其用而不能相通 成德之士 體無不具 故用無不周 非特爲一才一藝而已”

276) 『論語徵』 “大氏學以成器 器以性殊 故喻以切磋琢磨 故用人之道 器使之 君子者長民之德 所以用器者也 故曰不器 器者百官也 君子者君與卿也 譬諸良醫用藥 良匠用椎鑿 藥與椎鑿者器也 醫匠者君子也 故知包氏所謂無所不施者非矣 究其說 必至於不用器而自用而極焉 元首叢脞哉 職是之由 宋儒乃曰 孟子唯可以爲賓師 孔子則無不可也 妄哉言”

277) 『徂徠先生答問書』 “그런데 또 ‘明明덕어천하’라고 하는 부분의 주석에 ‘천하의 사람들로 하여금 그 명덕을 밝힘이 있게 한다.’고 했는데, 마음을 가라앉히고 봐야한다. 요순의 시대라 할지라도 이 같은 세상은 있을 수 있다고 생각하지 않는다.[扱又明明德於天下と云注に 使天下之人 皆有以明其明德と有之候 心を平にして御覽可被成候 堯舜之世也共 如此事世界に有べき事共不被存候]”

는 등의 말과 『시경』에 보이는 많은 명덕의 의미가 통하지 않는다고 주장한다.²⁷⁸⁾

따라서 그에게 “명덕(明德)은 현덕(顯德)으로 군덕(君德)이다. 군덕을 드러내어 만민에게 알리는 것을 명명덕(明明德)이라고 한다.”²⁷⁹⁾ 왜냐하면 “명덕(明德)은 현덕(顯德, 드러나는 덕)과 같은 것으로 현덕(玄德, 드러나지 않는 덕)에 상대적으로 말하는 것이다. 순임금이 아랫자리에 있을 즈음에는 한 마을의 선비여서 비록 성덕(聖德)이 있다 하더라도 백성이 알 수 없었다. 그러므로 『서경』에서 현덕(玄德)이라고 했으니, 어둡다는 말이다. 군상의 덕은 숭고한 위치에 있는데 백성들이 모두 쳐다본다. 한마디 말을 뱉어내고 한 가지 일을 행하는 것도 현저해서 천하가 모두 알기 때문에 은폐하기 어렵다. 그래서 명덕이라고 한다.”²⁸⁰⁾

마지막으로, 천명(天命)조차도 체제 속의 역할과 연결될 뿐, 개인의 선악적 관점은 부각되지 않는다.

사대부가 집안을 고민하고 제후가 한나라를 고민하고 천자가 천하를 고민하는 것은 원래 하늘로부터 그 정도의 복분을 받게 되어서 이다.²⁸¹⁾

명(命)이라는 것은 도(道)의 근본이다. 천명(天命)을 받아서 천자(天子)가 되고, 공경(公卿)이 되고, 대부(大夫)·사(士)가 된다. 그러므로 그 학문, 그 정치가 천직(天職)이 아닌 것이 없다. ²⁸²⁾

하늘은 나에게 길흉화복(吉凶禍福)을 명할 뿐만 아니라 하늘은 나에게 천자가 되도록 명하고, 제후가 되게 명하고, 대부가 되게 명하고, 사가 되게 명한다. 그러므로 천자, 제후, 대부, 사가 섬기는 바는 모두 천직(天職)이다.²⁸³⁾

278) 『徂徠先生答問書』 “그러나 좌전에 ‘우의 명덕이 멀다.’는 것이 있고 또 ‘성인이고 명덕이 있다.’고 말하는 것이 있다. 이것들은 주자의 명덕 해석으로는 줄곧 통하지 않는 것이다. 그 외에 『시경』 안에도 명덕의 글자가 많이 있다. 주자의 해석으로 통하기 때문에 굽혀서 논리를 붙이면 돌려서 말하는 것처럼 들릴 수 있지만, 결국 문장을 터득하는 것은 문맥이 부드럽게 이루어지도록 터득하는 것이다.[然處左傳に禹之明德遠矣と有之 又聖人而有明德と申事有之候 是等は朱子明德之解にては一向通不申事に候 其外詩經之内にも明德之字多有之候 朱子之解にて通し申候故 枉而理窟を御付候はば 言廻し聞ゆるやうにも可有之候へども 總じて文章を會得する事は語路之穩成やうに會得する事に候]” 참조.

279) 『徂徠先生答問書』 「答問書附卷 往復書簡」 “明德は顯德之儀にて君德の事也 君德をあらはして萬民にしらする事を明明德と申候”

280) 『大學解』 “明德猶顯德 對玄德言之 方舜之在下 一鄉之士也 雖有聖德 民莫得識之 故書謂之玄德 幽暗之辭也 君上之德 崇高之位 民所具瞻 出一言 行一事 顯然乎天下皆知之 難可隱蔽 故謂之明德”

281) 『徂徠先生答問書』 “士大夫の家内を苦にいたし 諸侯の一國を苦にいたし 天子の天下を苦に被成候程の事は元來天よりそれ程の福分を附属被成候”

282) 『論語徵』 “命者道本也 受天命而爲天子 爲公卿 爲大夫士 故其學其政 莫非天職 苟不知此 不足以爲君子也”

오규소라이가 이 같이 유학의 많은 중요한 개념들을 체제의 틀에서 읽어내는 이유는 세상의 사람을 ‘맞잡는 존재[相持なる物]’로 보기 때문이다.²⁸⁴⁾ 예를 들어 시테(仕手, 주연), 와키(脇, 조연), 효우시(拍子, 배경음악)가 갖추어져서 료우겐(狂言, 연극)이 이루어지는 것처럼,²⁸⁵⁾ 각각 자신의 역할만 해도 서로 도우는 것이다. 하나의 색깔만 모자라도 나라는 서지 않는다. 그런 만큼 사람은 공동체적 존재로서 따로따로 떨어져있는 존재가 아니다.²⁸⁶⁾

따라서 오규소라이의 말처럼 “사람에 호랑(虎狼)을 섞고 패모(稗茅)를 곡물에 섞는 것은 악이다. 비록 그렇다 하더라도 천지(天地)는 호랑을 싫어하지 않고 우로(雨露)는 패모를 가리지 않는다. 성인의 도(道)도 역시 이와 같다. 부득이하게 떠나게 하고 멀리하고 매질하고 죽이는 것은 인(仁)에 해를 입히는 것을 미워해서이지 그 악(惡)을 미워해서가 아니다.”²⁸⁷⁾ 첫 머리에서 보았듯이 오규소라이에 있어서 인은 안민(安民)이다. 그런데 오규소라이에게 민(民)이란 인(人)이 아니라 국민(國人)이다. 즉, 체제의 구성원으로서의 인간이지 인간 일반이 아니다.²⁸⁸⁾ 인(仁)을 해치는 것을 염려한다는 의미는 그 체제의 공생을 저해한다는 것이다. 따라서 그는 개인적 선악 보다 유기체적 체제의 공생을 강조한다. 그가 바라보는 인(仁)이란 체제내 존재의 공생이다. 거인에 비유하자면 오규소라이에게서 한 개인의 선악은 거인의 손가락이 잘 움직인다는 정도의 의미이기 때문에 오규소라이가 생각하는 온전한 인이나 선은 아니다. 거인이 온전한 삶을 영위하는 것이 온전한 인이고 선이며 윤리적 표준인 것이다.

5) 비교론적 요약

주자의 인(仁)에서 보이는 특징은 형이상과 형이하의 연속, 생(生), 인과 다른 덕의 포함관계, 회복을 기다리는 완전한 선이다. 이 중 세 사상가에게 공통으로

283) 『論語徵』 “天命不啻吉凶禍福 天命我爲天子爲諸侯爲大夫爲士 故天子諸侯大夫士之所事 皆天職也”

284) 『徂徠先生答問書』 “世界の人は相持なる物にて” 참조.

285) 『徂徠先生答問書』 “仕手脇拍子揃ひ候て 狂言の仕組みも出來申候事に候” 참조.

286) 『徂徠先生答問書』 “各其自の役をのみいたし候へ共相互に助けあいて 一色かけ候ても國土は立不申候 されば人はもろすぎなる物にて はなればなれに別なる物にては無之候へば” 참조.

287) 『徂徠先生學則』 “嬾人虎狼 糶稗茅於穀 惡已 雖然 天地不厭虎狼 雨露不挾稗茅 聖人之道 亦猶若是夫 其不得已而去之遠之扶之殺之 惡其害於仁也 非惡其惡也”

288) 『大學解』 “백성은 나라의 사람이다. 주희가 집안, 나라, 천하의 총칭으로 하는 것은 잘못되었다.[民者 國人也 朱熹以家國天下總稱 非矣]” 참조.

도출할 수 있는 것은 ‘인(仁)이 도덕적으로 완전한 상태의 본성으로 주어져 있다.’는 주장에 대한 비판이다. 그러나 마찬가지로 그들이 도달한 결론은 상당히 다르다.

다산이 말하는 인(仁)은 인간에게 본래부터 주어져 있는 선한 본성이 아니라 행위를 통해서 완성되어야 하는 선한 덕이다. 따라서 다산은 인의예지 네 알갱이가 분명하게 복숭아 씨앗·살구 씨앗처럼 사람 마음속에 잠복해 있는 것이 아니라고 강조한다. 이것을 그는 “인의예지는 인덕(人德)이지 인성(人性)이 아니다.” 혹은 “인은 심덕이 아니고 천리가 아니다.”라는 명제로 요약하면서 회광반조의 수양이 아니라, 행위를 통해서 완성된다는 점을 강조한다.

이 점에 대해서는 대진의 입장도 다산과 크게 다르지 않다. 인(仁)에 대한 설명이 주자학의 전언(傳言)·편언(偏言)의 구조와 닮은 점이 있고, 인의 핵심 내용으로 ‘생(生)’을 거론하기도 하며, 주자학을 특징짓는 신인동형론적 요소를 가지고 있지만, 인(仁)을 포함한 다양한 덕들이 모두 완성태로서의 덕으로 주어져 있다는 주장에는 반대한다. 대진이 “성(性)은 씨 속의 하얀 부분이다. 즉 속칭도인(桃仁), 행인(杏仁)이다.”라고 하여, ‘인이 인간의 본성에 뿌리하고 있다.’는 생각은 분명히 자리한다. 그러나 대진에게 그 속의 ‘덕의 씨앗’은 결코 완전태가 아니며, 주자학에서 의거하고 있는 맹자의 성선이 제시하는 본래 취지는 ‘등차가 없는 선’을 가리키는 것이 아니다. 등차가 없는 선이 아니라는 말은 주자학에서 말하는 완전자족한 선이 아니라는 말이다. 즉 완성을 기다려야 하는 선이다. 그리고 그 완성이 인을 포함한 다양한 윤리적 표준으로 제시되는 것이다. 대진이 ‘복기초’를 부정하는 것, ‘자연·필연’의 개념 쌍을 제시하는 것은 같은 사유의 연장선에서 이해된다.

오규소라이도 인간의 본성에 윤리적 완성태로서 인의예지의 덕이 주어져 있다는 학설에 비판적이다. 더불어 각각의 사람마다 획득하는 덕이 다를 수 있다고 주장하며, 인(仁)과 나머지 덕의 포함관계를 설명하는 주자학적 전언·편언의 논리도 인정하지 않는다.

이상의 공통점과 함께 각각의 사상에는 차이점도 존재한다. 대진의 복기초 부정, 자연·필연과 다산의 단시설·행사(行事)는 다르게 표현된 것이지만 사상적으로는 같은 것이다. 그런데 대진과 다산이 공유하는 확충설은 이토진사이가 이미 제기한 것이다. 그런데 오규소라이는 이토진사이를 비판하면서 회복설과 확충설을 모두 부정한다는 점에 사상적 차별이 있다.

오규소라이는 인간의 본성에 윤리적 완성태로서 인의예지의 덕이 주어져 있다는 학설도도 비판하며, 또한 윤리적 가능태로서 주어진 본성의 싹을 기르고 확충해서 인의예지의 덕이 완성된다는 관점도 비판한다. 왜냐하면, 인의예지를 본성으로 읽든, 완성을 기다리는 덕으로 읽든 결국 그것은 개개인의 도덕문제에 그칠 수밖에 없다고 판단하기 때문이다. 그런데 오규소라이가 바라보는 인(仁)이란 안민(安民)이다. 그런데 오규소라이에게 민(民)이란 인(人)이 아니라 국인(國人)이므로 체제의 구성원으로서의 인간이지 인간 일반이 아니다. 인(仁)을 해친다는 의미는 그 체제의 공생을 저해한다는 것이다. 따라서 그는 개인적 선악보다 유기체적 체제의 공생을 강조한다. 그가 바라보는 인(仁)이란 체제의 유지와 그를 위한 체제내 존재의 공생이다. 이점이 다산·대진과의 차이점이다.

또 인의 내용적 측면을 보더라도 대진이 ‘생(生)’으로 주자와 궤를 같이하고, 다산의 ‘이인(二人)’과 오규소라이의 ‘안민(安民)’이 궤를 같이한다. 여기서 흥미로운 점은 대진은 그의 고제(高弟)인 단옥재가 말하는 인의 관점과 다르다는 것이다. 단옥재는 ‘인’을 “사람이 짝한다는 것은 너와 나를 말하는 것으로 친밀함을 나타내는 말이다. 혼자 있으면 짝이 없고 짝하면 서로 친하다. 그러므로 그 글자[仁]가 ‘인(人)’과 ‘이(二)’로부터 만들어진 것이다.”라고 설명한다.²⁸⁹⁾ 오히려 단옥재는 다산이나 오규소라이에 가깝다. 아마도 단옥재와의 사적인 교류에서는 이런 언급이 있었을 가능성을 배제할 수는 없지만, 대진의 글에서는 읽어낼 수 없다.

또 단옥재의 상인우(相人偶)로써의 해석은 『중용주소』에서 “‘사람이다’라는 것은 사람이 서로 만난다고 할 때의 사람이다.”²⁹⁰⁾라고 상인우(相人偶)로 해석한 정현의 주석에서 비롯된다. 다산과 오규소라이는 이 해석을 따르고 있는 것으로 볼 수 있다. 그런데, 다산과 오규소라이의 인에 대한 관념을 엄밀하게 분석하면 다산은 인(人), 즉 인간 일반의 문제로 인을 받아들이고, 오규소라이는 민(民), 즉 체제 구성원의 문제로 인을 받아들인다. 즉 두 사람이 생각하는 윤리의 표준은 ‘인간 일반으로서의 관계 회복’와 ‘체제 구성원으로서의 공생’이라는 미묘하지만 현저한 차이가 발생한다.

289) 『說文解字注』 「仁」 “人耦猶言爾我 親密之詞 獨則無耦 耦則相親 故其字從人二” 참조.

290) 『禮記注疏』 52권 「中庸」 “人也讀如相人偶之人”

3. 도덕지

1) 주자학의 認知的 豁然貫通

주자²⁹¹⁾는 『대학』의 구조가 경 1장과 전 10장으로 구성되어 있었는데 본래 있어야 할 ‘치지(致知)는 격물(格物)에 있다.’는 구절에 대한 설명이 망실되었다고 해서 이른바 보망장(補亡章) 134자를 전 5장으로 주입하는 작업을 한다. 이 작업을 통해서 그는 “소위 ‘치지는 격물에 있다.’는 것은, 나의 앎을 이루고자 하는 것은 물(物)에 나아가 그 이치를 궁구하는데 있다고 말하는 것이다.”²⁹²⁾라고 설명한다.

격물의 본래 의미가 무엇이며 따라서 ‘격’자의 해석을 무엇으로 해야 하느냐에 대한 다양한 인물들의 견해도 중요하지만, 여기서 주목하고자 하는 것은 ‘격물(格物)’을 ‘즉물궁리(卽物窮理)’로 풀이하고 있다는 점이다. 『대학』의 본문 전체를 통해서 한 번도 리(理)자가 언급되지 않음에도 불구하고 주자는 궁리(窮理)로 해석하여 자신의 인식론 체계 속으로 『대학』을 편입시키고자 한다.

주자는 ‘즉물궁리(卽物窮理)’로 해석한데 이어서 “대학의 첫 가르침이 학자들에게 천하의 물(物)에 나아가 이미 알고 있는 이치에서 말미암아 더욱 궁구해서 그 극에 이르고자하게 하였다. 오래도록 힘써서 어느 날 아침에 활연관통(豁然貫通)하면, 중물(衆物)의 표리(表裏)·정조(精粗)에 이르지 않음이 없고, 내 마음의 온전한 본체와 큰 작용에 밝지 않음이 없다.”²⁹³⁾고 부연 설명한다. 주자는 격물을 즉물궁리로 해석하여 리(理)를 부각시키고, 나아가 이미 알고 있는 개별리로부터 또 다른 개별리의 축적을 통해서 활연관통(豁然貫通)의 지점에 이르러 앎이 완성[物格, 知之至]되는 것으로 상정한다. 주자의 설명에 따르면 활연관통을 통해서 국한적으로 알고 있던 개별리[已知之理]는 존재·사태를 꿰뚫는 보편리[物格, 知之至]와 완전한 원융(圓融)의 상태로 연결된다.

이 활연관통은 주자의 사상에서 없어서는 안 될 중요한 한 축을 이룬다. 이 활연관통이 이루어질 수 없는 것이라면, 이미 알고 있는 개별리로부터 여타의 개별리에 대한 축적은 무의미한 것이며, 주류논변에서 보는 바와 같이 학문 방

291) 이 부분의 작성에는 주로 陳來, 『朱熹哲學研究』(中國社會科學出版社, 1987), 張立文, 『朱熹評傳』(南京大學出版部, 1998), 이강대, 『주자학의 인간학적 이해』(예문서원, 2000), 김홍경, 「朱熹 理一分殊의 두 가지 이론적 원천」(『동양철학연구』 제10집, 1989)을 참고하였다.

292) 『大學章句』 “所謂致知在格物者 言欲致吾之知 在即物而窮其理也”

293) 『大學章句』 “是以大學始教 必使學者卽凡天下之物 莫不因其已知之理 而益窮之 以求至乎其極 至於用力之久 而一旦豁然貫通焉 則衆物之表裏精粗無不到 而吾心之全體大用 無不明矣 此謂物格 此謂知之至也”

법론으로 도문학을 강조할 의미가 없어지게 되며, 또한 이후 여섯 조목의 달성은 요원한 것이다. 주자가 이른바 『대학』을 8조목으로 나누고 선지후행(先知後行)으로 확립한 구도의 출발점에 활연관통이 자리하고 있다. 개별적 사태에 대한 이치의 습득이 보편적 이치로 나아가고, 보편적 이치에 대한 습득이 행위로 나아가는 첫 길목에 이 활연관통의 지점이 있는 것이다.

그런데 이 활연관통이 이루어질 수 있게 하는 이론적 전제가 바로 이일분수(理一分殊)의 논리이다. 이일분수의 최초 언급은 정이천(程伊川)이 양시(楊時)의 의문에 대답한 것에서 비롯된다. 양시는 “「서명(西銘)」의 글은 성인의 은미한 뜻을 드러내 밝힌 것이 매우 깊다. 그러나 본체는 말하고 작용은 언급하지 않았으니, 아마도 흘러서 마침내 겸애(兼愛)에 이를 것이다.”²⁹⁴라고 하면서, 장재(張載)의 「서명」이 목자의 겸애설에 비견되는 것이라는 의문을 품는다. 이에 정이천이 「서명」은 “이치는 하나이고 본분은 달라진다[理一而分殊]는 것을 밝힌 것이다. 목자는 근본을 둘로 하고 본분이 없다.”²⁹⁵고 대답한다.

진래(陳來)가 진영첩(陳榮捷)의 말을 인용하면서 밝히고 있듯이 이일분수는 ‘기본적 도덕원칙은 다양한 구체적 규범으로 표현된다.’는 의미를 가지는 것으로 비교적 단순한 의미였다. 그것이 시대의 흐름과 함께 다양한 함의와 해석이 가능하게 질적으로 확장되었다. 그 확장된 의미를 가지고 주희가 ‘우주본체와 만물의 성의 동일성’, ‘본원과 파생의 관계’, ‘보편규율과 구체규율이 관계’, ‘리와 사물의 관계’를 논증하는 것으로 진래는 정리하고 있다.²⁹⁶

학자에 따라서 이일분수의 의미를 다양한 층위에서 설명하고 있지만,²⁹⁷ 그 핵심적 논리 구조와 의의는 주자의 설명으로부터 간추려 볼 수 있다. “불교에서 하나의 달이 일체의 물에 두루 비치고, 물에 비친 일체의 달은 하나의 달로 수렴된다고 말했는데, 불교에서도 이 도리를 엿보았다. 주렴계의 『통서』는 이것을 말할 따름이다.”²⁹⁸라고 하는 데서도 알 수 있듯이, 주자가 생각하는 이일분

294) 『龜山集』 「寄伊川先生」 “西銘之書 發明聖人微意至深 而言體而不及用 恐其流遂至於兼愛”

295) 『二程文集』 10권 「答楊時論西銘書」 “明理一而分殊 墨氏則二本而無分”

296) 陳來, 『朱熹哲學研究』, 中國社會科學出版社, 1987, 42-55 페이지

297) “徐遠和는 정이의 이일분수설이 존재론적인 의미를 지닌다는 것을 인정하는 입장에 서있다. 이에 반해 陳來는 그것의 윤리학적 의미만을 인정한다. 市川安司는 그것의 문제의식이 주로 윤리적인 방면에 놓여있었다고 하면서 그러나 그것을 존재론적으로 해석할 수도 있다는 중립적인 태도를 취한다.”(김홍경, 「朱熹 理一分殊의 두 가지 이론적 원천」(『동양철학연구』 제10집, 1989) 201~202쪽 재인용)

298) 『朱子語類』 18권 “釋氏云 一月普現一切水 一切水月一月攝 這是那釋氏也窺見得這些道理 濂溪通書只是說這一事”

수는 불교 화엄종의 이사무애법계의 논리와 닮아 있음을 부정하기 어렵다. 이일분수를 통해서 개별과 보편이 상즉상입(相卽相入)의 관계로 정의될 수 있으며, 따라서 만(萬)은 일(一)이고 일(一)은 만(萬)이라는 관계가 성립하게 된다.²⁹⁹⁾

여기서 개별은 보편의 양적 분유(分有)가 아니다. 즉 개별이 모두 모여야 보편이 되는 산술적 보편이 아니라는 의미이다. 호영(胡泳)의 기록에 따르면, 혹자가 만물이 각각 일리(一理)를 갖추고 있고, 만 가지 이치가 한 근원에서 나온다는 의미에 대해 질문했는데, 주자는 “하나의 일반 도리(보편리)는 하나의 도리(개별리)이다. 천상에서 비가 내리면 큰 굴에는 곧 큰 굴의 물이 있게 되고, 작은 굴에는 작은 굴의 물이 있게 된다. 나무 위에는 나무 위의 물이 있게 되고, 풀 위에는 풀 위의 물이 있게 된다. 곳에 따라서 각각 다르지만 단지 같은 물일 따름이다.”³⁰⁰⁾라고 대답했다. 즉 큰 굴·작은 굴·나무·풀의 물을 모두 합쳐야만 물이 완성되는 것이 아니다. 개별적 물을 합쳐서 보편적 물이 되는 것이 아니라는 말이다. 이일분수란 말하자면 개별적 물의 화학 성분과 보편적 물의 화학 성분이 같은 것처럼 개별적 사태에서의 이치가 보편적 이치와 성질이 같음을 나타낸다. 이런 논리 위에서 개별 사태에 대한 앎의 축적은 유추(類推)라는 과정을 통해서 활연관통으로 나아가는 것이 가능하게 되며, 활연관통의 지점을 시작점으로 해야만 비로소 8조목이 온전하게 주자의 주장대로 성립가능하게 된다. 즉, 이일분수의 의미는 개별적 도덕적 행위의 안정성을 어떻게 확보할 수 있는냐는 물음과 깊이 관련된다고 하겠다.

2) 정약용의 誠意와 情意의 一貫

다산은 주자학에서 성(性)을 어떤 실체가 있는 것으로 여겨서 추존하고, 이기의 설과 본연·기질의 설을 섞어가며 털끝을 나누고 실오라기를 가르는 치밀한 분석으로 논리를 구성하지만 오히려 행위를 도출하는데 실패하였다고 판단한다.³⁰¹⁾ 앎의 문제로만 치우칠 수밖에 없는 주자학적 사유의 내적 논리는 이른바 『대학』의 8조목에서 찾을 수 있다. 평천하(平天下)하려면 치국(治國)이 선행되어야 하고, 치국을 하려면 제가(齊家)가 선행되어야 한다. 그렇게 밀고가면

299) 『朱子語類』 94권 “萬箇是一箇 一箇是萬箇” 참조.

300) 『朱子語類』 94권 “一箇一般道理 只是一箇道理 恰如天上下雨 大窩窟便有大窩窟水 小窩窟便有小窩窟水 木上便有木上水 草上便有草上水 隨處各別只是一般水”

301) 『心經密驗』 「心性總義」 “今人推尊性字 奉之爲天樣大物 混之以太極陰陽之說 雜之以本然氣質之論 眇芒幽遠 恍忽夸誕 自以爲毫分縷析 窮天人不發之秘 而卒之無補於日用常行之則 亦何益之有矣 斯不可以不辨” 참조.

격물치지(格物致知)가 선행되어야만 평천하가 이루어지는 구조를 가지고 있다. 여기서 말하는 것은 온전한 의미에서의 앎과 행위이다. 즉 모르는 상황에서도 행위는 발생할 수 있다. 하지만 8조목의 틀에서 보면 그 행위는 도덕적으로 온전함을 더 기다려야하는 행위일 수밖에 없다. 도덕적으로 앎이 온전해야한 도덕적으로 온전한 행위가 이루어지는 것이다.

그래서 주자는 이른바 『대학』의 보망장을 통해서 격물치지의 의미를 설명하면서 활연관통의 지점이 있음을 주장한다. 활연관통이라고 불리는 인식의 관통은 각각의 사태에서 발견할 수 있는 개별적 이치는 보편적 이치와 같은 성질의 것이며, 반대로 하나의 보편적 이치가 각각의 다양한 사태에 적용될 수 있다는 가정 위에 서있다. 그것은 이일분수의 명제로 제시된다.

양시(楊時)는 정이(程頤)의 이일분수 설을 수용하여 『맹자』 「진심」의 “친한 이를 친하게 하며 백성에게 어질고, 백성에게 어질며 만물을 사랑한다.(親親而仁民 仁民而愛物)”는 구절을 이일분수(理一分殊)의 관점에서 해석한다.³⁰²⁾ 그리고 주자는 『맹자』의 이 구절을 해석하면서 양시의 이일분수에 대한 언급을 그대로 이어받는다. 그런데 다산은 이에 대해서 “이치가 하나이면 어찌 나누어져서 달라질 수 있는가? 이치가 하나라는 설에는 아마도 유폐가 있을 것이다.”³⁰³⁾라고 평가하면서 이일분수를 부정한다.

나아가 공자가 언급한 일이관지(一以貫之)도 “만 가지 다름이 하나의 근본이 되는 까닭이다.[萬殊之所以一本也]”라거나 “하나의 근본이 만 가지 다름이 되는 까닭이다.[一本之所以萬殊也]”라고 설명하면서 이일분수의 설에 근거하여 설명하는 주자학에 대해서 “지금의 이른바 일관(一貫)이라는 것은 천지음양의 조화, 초목금수의 생함과 같이 이리저리 섞이는 것이 일리(一理)에서 시작하여 중간에 흩어져 만 가지로 다르다가[萬殊] 말미에는 다시 일리(一理)로 합쳐진다는 것이다. 노자가 ‘하늘이 일(一)을 얻어서 맑고, 땅이 일(一)을 얻어서 편안하다. 성인은 일(一)을 안아서 천하의 모범이 된다.’고 말하고, 불씨(佛氏)가 ‘만법이 일(一)로 돌아가는데 일은 어디로 돌아가는가?’라고 말하였는데, 요즘 사람들이 이러한 설을 듣기 좋아해서 우리의 도가 협소하다고 부끄러워하여 이에 역지로

302) 『龜山集』 “하남선생이 이일분수를 말하였는데, 이일(理一)을 알아서 인을 행하고, 분수(分殊)를 알아서 의를 행한다. 이른바 분수라는 것은 맹자가 ‘친한 이를 친하게 하며 백성에게 어질고, 백성에게 어질며 만물을 사랑한다.’고 말한 것과 같으니 친분[分]이 달라서 베푸는 바에 차등이 없을 수 없다.[河南先生言理一而分殊 知其理一 所以爲仁 知其分殊 所以爲義 所謂分殊 猶孟子言親親而仁民 仁民而愛物 其分不同 故所施不能無差等]” 참조.

303) 『孟子要義』 “鋪案誠若理一 何得分殊 理一之說 恐有流弊”

‘일관’의 구절로 노불과 각을 세워서 셋으로 되었다. 이것은 유문이 큰 가리워 짐이다.”³⁰⁴⁾라고 하면서, 이일분수의 설이 도교·불교와의 경쟁 속에서 억지스럽게 만들어낸 논리라고 비판한다. 억지스럽게 만들어낸 논리일 뿐만 아니라 그 이일분수의 구조가 자기 자신의 선악과는 아무런 관계도 없는 것이라고 주장한다.

오늘날 유자는 이리 찾고 저리 찾고 동쪽에서 바르고 서쪽에서 지워서 매번 만수(萬殊)가 한 가지 근본이라 일리(一理)로 다시 합하니 천지의 만사·만물을 잡아서 모두 일리로 귀결시켜서 ‘이것이 부자의 도이다’라고 말한다. (그렇다면) 부자의 도가 또한 비고 공허하고 아득하지 않는가? 일리로 만물을 관통한다는 것이 자기의 선악에 털오라기 만큼의 간섭하는 바도 없다. 종일토록 단정하게 위자(危坐)하여 만수일리(萬殊一理)를 궁구하여 얻어도 부모·처자가 옆에서 험뜯고 향당의 손님·친구가 자기를 평의하는 것을 생각하지 않는 것이 ‘뜰 앞의 잣나무(선종의 화두)’와 거리가 멀지 않다. 이것은 도를 배우는 자가 마땅히 경계해야 할 바이다.³⁰⁵⁾

다산이 이일분수의 논리는 자신의 행위의 선악에 아무런 관계가 없으며, 또한 다산이 강조해온 ‘사람과 사람의 관계’를 등한시 할 수밖에 없다고 보는 이유는 무엇인가? 다산에 의하면 “천하의 물건은 너무 많아서 뛰어난 역산가도 그 수(數, 원리)를 다할 수 없고 박물가도 그 이치를 통달할 수 없다. 비록 요·순의 성스러움에 팽전(彭錢)의 수명을 주어도 결코 그 이유를 다 알 수 없다.”³⁰⁶⁾ 사태와 장면의 다양성과 무한성으로 인해 개별적 원리가 서로 겹쳐질 수 없으며, 또한 모든 개별적 원리를 습득한다는 것은 인간 생명의 유한성으로 인해 불가능하다. 사태의 무한성과 인간의 유한성으로 인해, 이일분수의 구조에 의한 활연관통을 믿고 인식의 완성을 추구해나간다면 결국 인식의 문제에만 몰두하는 것으로 학문을 마감해버리게 된다는 결론에 도달한다. 더욱이 주자가 말하는 물

304) 『心經密驗』 「心性總義」 “今之所謂一貫者 天地陰陽之化 草木禽獸之生 紛綸錯雜芸芸濺濺者 始於一理 中散爲萬殊 末復合於一理也 老子曰天得一以清 地得一以寧 聖人抱一 爲天下式 佛氏曰 萬法歸一 一歸何處 今人樂聞此說 恥吾道狹小 於是強把一貫之句 以與老佛犄角爲三 此儒門之大 鄙也”

305) 『論語古今注』 “今之儒者 摸撈探索 東塗西抹 每云萬殊一本 復合一理 執天地萬事萬物 都歸之於一理 曰 此夫子之道 夫子之道 無亦空曠渺茫矣乎 以一理貫萬物 於自己善惡 毫無所涉 終日儼然危坐 究得萬殊一理 不念父母妻子在傍 訕己 鄉黨賓友歸而議己 其與庭前柏樹子相去未遠 此學道者 所宜戒也”

306) 『大學公義』 “答曰天下之物 浩穰汗漫 巧歷不能窮其數 博物不能通其理 雖以堯舜之聖 予之以彭錢之壽 必不能悉知其故”

격(物格)이 ‘물리의 극처에 이르지 않음이 없는’ 상태이고, 지지(知至)가 ‘내 마음의 앎이 다하지 않음이 없는’ 상태와 같이 지나치게 고원(高遠)하게 설정되어 있는 이상, “리(理)를 성(性)으로 삼고, 궁리(窮理, 이치를 궁구하는 것)를 지성(知性, 성을 아는 것)으로 삼으며, 리의 소종출(所從出)을 지천(知天, 천을 아는 것)으로 삼아서 마침내 리의 소종출을 아는 것을 진심(盡心, 마음을 다하는 것)으로 삼으면 우리 일생의 사업이 오직 궁리(窮理) 하나의 일일 따름이니, 궁리를 어디에 쓰겠는가?”³⁰⁷⁾라는 지적도 빛나간 화살이라고 평가할 수는 없다.

다산은 이일분수와 활연관통의 부정은 물론이거니와 “지지이후유정(知止而后有定) 이후부터 이 절(보망장)에 이르기까지 모두 격물치지의 설이다. 격물치지는 다시 하나의 장이 있을 수 없다.”³⁰⁸⁾라고 하면서 보망장 자체를 부정한다.

또 『대학』의 주자학적 8조목을 부정하면서 “비록 문장은 여덟 번 변하지만 일은 오직 여섯 조이다. 격물치지(格物致知)는 같이 세어서 여덟로 삼아서는 안 된다. 격치육조(格致六條)라고 말하는 것이 거의 명목과 실체가 서로 타당할 것이다.”³⁰⁹⁾라고 주장한다.

그가 격치육조(格致六條)를 주장하는 이유는 경서에서 말하는 지지(知止), 능득(能得), 격물(格物), 치지(致知)에 비록 허다한 층·마디가 있는 것 같지만, 사실은 말에는 선후가 있어도 시간에는 선후가 없다. 이 한순간에 그칠 바를 알아서 뜻을 세우면, 곧 이 한순간에 일을 생각해서 길을 얻고, 곧 이 한순간에 격물해서 앎을 이루고, 곧 이 한순간에 의식을 성실히 해서 마음을 바로 한다. 그 원리[道]를 말하면 분명히 선후가 있지만, 그 시간을 말하면 시간이 바뀌지는 않기 때문이다.³¹⁰⁾

주자학에서 선지후행을 논할 때, 그것도 완전히 시간상 선후만을 의미하는 것이라고는 보기는 어렵고 논리적 선후를 이야기하는 것으로도 볼 수 있기 때문에 다산의 이런 주장이 유효하지 않다고 평가할 수도 있겠다. 그럼에도 불구하고 다산이 논리적 선후의 의미에 대한 평가절하의 이면에는 실질적 도덕 생활에 논리적 선후는 무시해도 좋을 만큼 그 중요성이 미미하다는 주장이 깔려있

307) 『孟子要義』 “若以理爲性 以窮理爲知性 以知理之所從出爲知天 遂以知理之所從出爲盡心 則吾人一生事業 惟有窮理一事而已 窮理將何用矣”

308) 『大學公義』 “自知止而后有定以下至此節 都是格物致知之說 格物致知 不得更有一章”

309) 『大學公義』 “文雖八轉 事惟六條 格物致知 不當并數之爲八 名之曰格致六條 庶名實相允也”

310) 『大學公義』 “經所云知止能得格物致知 雖若有許多層節 其實語有先後 而時無先後 只此一刻知止以立志 卽此一刻慮事以得路 卽此一刻格物以致知 卽此一刻誠意以正心 語其道則明有先後 語其時則不至荏苒 奚暇窮天下萬物之理哉” 참조.

는 것이라고 볼 수 있다.

격물치지(格物致知)와 성의(誠意) 사이의 시간적 차이가 없을 수밖에 없는 이유는 『대학』에서 말하는 격물치지의 앎이란 ‘내용’에 대한 것이 아니라 ‘형식’에 대한 것이기 때문이라고 다산은 주장한다.

『대학』 격물치지의 경우에 격(格)하는 것은 ‘물(物)에 본말이 있다.’는 물이고, 이루는 것은 ‘선후되는 바를 알다.’는 앎이다. 자신[身]과 물(物)이 본말이 되고, 닦는 것[修]가 다스리는 것[治]이 선후가 된다. 이것과 지성(知性), 지천(知天)의 논의는 원래 서로 간여하지 않는다.³¹¹⁾

여기서 말하는 ‘형식에 관한 앎’이란, 격물치지의 지(知)가 본말과 선후 자체에 대한 앎이지 ‘무엇인 선인가?’, ‘무엇이 본성인가?’, ‘무엇인 하늘의 명령인가?’와 같은 내용을 대한 앎이 아니라는 것이다. 예를 들어 A라는 책과 B라는 책 중에 어느 책을 먼저 배워야 하는지 묻는다고 하자. 전자는 초등학생용 책이고 후자는 고등학생용 책이라고 한다면 표지에 ‘초등학생용’, ‘고등학생용’이라는 표제어가 없는 상황에서도, 그리고 그 각각의 책의 구체적인 내용에 대한 완전한 파악 없이도 표피적으로 드러나는 글자의 크기, 책의 두께, 순간적으로 보이는 단어의 수준 등 단순한 파악만으로도 배움의 선후를 곧바로 알 수 있다. 다산이 말하는 격물치지의 앎이란 말하자면 초등학교 책의 ‘내용’이 무엇이고, 고등학교 책의 ‘내용’이 무엇이나에 대한 앎이 아니고, 단지 선후와 본말이라는 ‘형식’에 대한 앎이다.

이와 관련해 다산의 ‘격(格)’자 풀이를 잠시 살펴볼 필요가 있다. 다산은 『대학공의』에서는 격(格)을 양탁(量度)으로 풀이하고 “그 선후를 다 알면 치지(致知)이고, 물에 본말이 있다는 것을 헤아리면 격물(格物)이다.”라고 설명한다.³¹²⁾

『대학』이 본말과 선후를 헤아리는 앎이라고 보기 때문에 이와 같은 해설을 하는 것이다. 한편, 앞의 예시에서 격물치지의 앎과 지성(知性)·지천(知天)의 앎을 구별한 것과 마찬가지로 『논어』 「위정」의 “이끌기를 덕으로 하고 가지런히 하기를 예로 하면 부끄러워하고 또 격(格)함이 있을 것이다.[道之以德 齊之以禮 有恥且格]”에 대한 풀이에서는 지천(知天)·지성(知性)과 같이 ‘내용에 대한

311) 『孟子要義』 “至於大學之格物致知 所格者物有本末之物 所致者知所先后之知 身與物爲本末 修與治爲先後 此與知性知天之論 原不相干”

312) 『大學公義』 “格量度也 極知其所先後則致知也 度物之有本末則格物也格”

얹'을 겨냥한 '부감(孚感)', '부격(孚格)', '감화(感化)', '감통(感通)'으로 설명하면서 『대학』의 그것과 의미를 다르게 풀이한다.

또, 그는 『중용』과 『대학』이 모두 성(誠)을 으뜸 공부[首功]로 삼으면서도 왜 유독 『대학』에서만 성의(誠意)앞에 격물치지를 두는지에 대해 설명하면서도 “격물치지는 물의 본말을 아는 것에 불과할 따름이다. 선을 밝힌다는 것은 반드시 하늘을 알아야 한다. 하늘을 아는 것은 신독의 근본이다. 이것이 다르다.”라고 하면서 격물치지가 형식에 대한 앎이라는 것을 일관되게 주장한다.³¹³⁾

그렇다면 다산이 말하는 '내용에 대한 앎' 즉 선(善), 성(性), 천명(天命)에 대한 앎은 어떻게 이루어지는 것인가? 주자는 격물치지를 통해서 지선(至善)의 소재(所在)를 안다고 했는데,³¹⁴⁾ 다산은 지선을 안다는 것과 격물치지한다는 것은 그 성격이 다르다고 이미 밝혔다.

다시 한 번 그의 말을 들어보자. “격물(格物)이라는 것은 ‘물에 본말이 있다.’는 물(物)을 격(格=量度, 헤아림)하는 것이고, 치지(致知)는 ‘선후를 안다.’는 앎[知]을 이루는 것[致]이다. 격치(格致)와 명선(明善)은 같지 않다. 명선은 숨은 것의 보임을 알고, 미미한 것의 나타남을 아는 것이고, 하늘을 속일 수 없다는 것을 아는 것이다. 하늘을 안 후에 선을 택할 수 있다. 하늘을 모르면 선을 택할 수 없다.”³¹⁵⁾

그가 말하는 지천(知天)의 의미는 무엇이며 어떻게 가능하다는 것인가? “천(天)을 아는 것이 수신(修身)의 근본이 된다는 것은 천(天)을 안 후에 성실할 수 있다는 것이다. 『대학』은 성의(誠意)를 수신(修身)의 근본으로 삼고, 『중용』은 지천(知天)을 수신(修身)의 근본으로 삼는다. 그 뜻은 하나이다. <중략> 지천은 그 홀로 아는 바를 삼가는 것이다. 홀로 아는 바를 삼가면 곧 성실함이다.”³¹⁶⁾라고 하는 데서도 알 수 있듯이, 지천(知天)이란 『대학』의 성의(誠意)이고, 『중용』의 신독(慎獨)이다. 다산이 누누이 “수신(修身)은 원래 성의(誠意)를 으뜸 공부로 삼는

313) 『中庸自箴』 “然格物致知 不過知物之本末而已 明善則必知天 知天爲慎獨之本 此其異也” 참조.

314) 『中庸或問』 “대개 격물치지해서 지선의 소재를 참으로 알 수 없으면 좋은 색을 좋아하는 것과 같고 싫은 냄새를 싫어하는 것과 같이 할 수 없다.[蓋不能格物致知 以眞知至善之所在 則必不能如好好色 如惡惡臭]” 참조.

315) 『中庸講義補』 “今案格物者 格物有本末之物也 致知者 致知所先後之知也 格致與明善不同 明善者 知隱之見 知微之顯 知天之不可欺也 知天而後可以擇善 不知天者 不可以擇善”

316) 『中庸自箴』 “箴曰知天爲修身之本者 知天而後能誠也 大學以誠意爲修身之本 中庸以知天爲修身之本 其義一也 經曰莫見乎隱 莫顯乎微 知隱之見 知微之顯 則知天矣 知天者 慎其獨 慎其獨卽誠也”

다. 이것에서 시작하고[入頭] 이것에서 착수[下手]한다. 성의의 전에 또 어찌 두 층의 공부가 있겠는가?”³¹⁷⁾라고 하면서 격치육조(格致六條)로 정리하는 이 유가 격물치지(格物致知) 내용에 대한 앎의 첫 출발점이 아니고 성의(혹은 『중용』의 신독)에서 비로소 내용에 대한 앎이 시작된다고 보기 때문이다.

정약용 : 공부는 마땅히 자기에게 있는 것에서부터 먼저해야하니 격물(格物)이 어찌 성의(誠意)의 앞에 있겠는가?

김희 : 앎이 먼저이고 행함이 뒤이다. 격물하지 않으면 어찌 앎을 이루겠는가?

정약용 : 정자가 “먼저 성의(誠意)를 세우고 격(格)한다”고 했는데 이것이 무슨 말이겠는가?

김희 : 격치(格致)도 또한 어찌 나에게 있는 것이 아니겠는가?

정약용 : 물건을 보는 것에 비유하면, 내 눈이 먼저 밝은 연후에 물건을 변별할 수 있다. 격치는 아마도 성의의 앞에 있지 않다.³¹⁸⁾

다산에게 이미 격물치지는 하늘의 명령을 아는 것, 본성을 아는 것, 선을 아는 것과는 관계없는 앎으로서, 도덕지에 관한 것이 아니고 일반지에 관한 것이며, 내용지에 관한 것이 아니고 형식지에 관한 것이다.

한편 다산에 따르면 하늘은 우리가 살아가는 동안에 시시각각으로 계속해서 명령한다. 하늘은 말로 타이르듯 명할 수 없지만 불가능한 것이 아니다. 하늘의 목과 혀는 도심(道心)에 부쳐있다. 도심이 경계해서 알리는 바가 황천(皇天)이 명령하여 경계하는 바이다. 다른 사람은 들리지 않지만 자기는 홀로 분명하게 들어서 무엇보다 상세하고 무엇보다 준엄하여 알리는 것 같고 깨우치는 것 같다.³¹⁹⁾

다산에게 남들은 모르고 자기만 아는 바를 삼가는 것이 신독이고 성의이다. 성의와 신독은 이미 행위의 시작이다. 지천(知天)이란 하늘의 명령이 드러나는 도심의 발현이다. 즉 하늘을 안다는 것은 이미 성의·신독의 상태에 들어서 있는 것이며, 성의·신독하는 행위란 동시에 하늘의 명령에 대한 앎인 것이다. 그가 장중성의 말을 인용하여 지여행일(知與行一)을 강조하는 이유가 여기에 있다.

317) 『大學公議』 “修身原以誠意爲首功 從此入頭 從此下手 誠意之前 又安有二層工夫乎”

318) 『大學公義』 “鏞曰 工夫當先自在我 則格物何以在誠意之先 熹曰 知先而行後 不格物 何以致知乎 鏞曰 程子曰先立誠意以格之 此言何謂耶 熹曰 格致亦豈非在我者乎 鏞曰 比之視物 吾目先明 然後方可辨物 格致 恐不在誠意之先矣”

319) 『中庸自箴』 “天於賦生之初 有此命 又於生居之日 時時刻刻 續有此命 天不能諄諄然命之 非不能也 天之喉舌 寄在道心 道心之所徹告 皇天之所命戒也 人所不聞 而已獨諦聽 莫詳莫嚴 如詔如誨 奚但諄諄已乎” 참조.

요즘 학자는 텅 빈 경지에서 그 의식을 성실히 하고 텅 빈 경지에서 그 마음을 바르게 하려 한다. 끝없고 아득하여 머리를 더듬을 수 없고 꼬리를 잡을 수 없다. 더구나 성의의 앞에 또 격물, 치지의 두 층을 더하며 어지러이 뒤섞여 단서를 알지 못하여 일생을 공부해도 아는 바가 부족한데 하물며 행함에 있어서랴! 장중성이 “수신을 안다는 것은 수신을 행하는 것이니 앎과 행함이 하나이다. 만약 외물을 알고 수신을 행한다면 수신은 분야 상에는 오히려 ‘지’한 글자가 부족한 것이다.”라고 했다. 이 말은 매우 정밀하다. 근래 유자들이 소홀이 해서는 안 된다.³²⁰⁾

그에게 도덕의 영역에서 앎이란 이미 행위인 것이고 행위 하는 것이 곧바로 앎이다. 이미 하늘을 안다[知天]는 것은 신독(愼獨)·성의(誠意)의 상태이다. 지(知)와 신(愼)·성(誠)은 의미상 같은 위치에 자리한다. 그래서 그는 지행의 관계를 ‘지여행일(知與行一)’, ‘지행상함(知行相涵)’³²¹⁾ 혹은 ‘지행호발(知行互發)’·‘지행교수(知行交修)’³²²⁾로 정리한다. 그런데, 좀 더 엄밀히 말하자면 ‘지여행일’·‘지행상함’과 ‘지행호발’·‘지행교수’는 구별되어야 한다. 후자는 주자학에서도 ‘지행병진’이라는 형태로 인정하고 있는 것인데, 말하자면 공부의 관점에서 ‘앎의 공부도 해야 하고 행위 공부도 해야 한다.’는 의미를 가리키는 것인데 반해, 전자는 앎과 행위의 논리적 관계에 대한 정의이다. 즉 ‘앎은 행위이다.’라는 명제와 ‘지 공부와 행 공부는 함께 진행되어야 한다.’는 명제는 다르다. 여기서 다산은 앎과 행위의 관계를 정의내리는 관점에서는 선지후행으로부터 벗어나 있다고 평가할 수 있다. 다산은 그저 선언적으로만 ‘지여행일’·‘지행상함’을 주장하는 것이 아님을 알 수 있다. 지행상함이 양명학의 지행합일과 논리적 구조가 같다는 차원에서만 국한해서 보면 다산은 양명학적 지행관으로 넘어갔다고 평가해도 과언은 아닐 것이다. 이런 점에서 이미 반백년 전에 “茶山이 王學을 누구보다도 이해하고 있었고, 뿐만 아니라 朱子學에서는 사실상 조금도 보탬을 받은 일이 적어도 大學에 限한 한 茶山에게는 없었던 것이다.”³²³⁾라는 이을호(李乙

320) 『大學公義』“今之學者 於空蕩蕩地 欲誠其意 於空蕩蕩地 欲正其心 滉漾眩瞶 虛廓幽寂 沒頭可摸 沒尾可捉 況於誠意上面 又加之以格物致知二層 棼然淆亂 莫知端緒 一生用功 而所知猶不足 而況於行乎 張仲誠曰知修身 卽行修身 則知與行一 若知外物行修身 則于修身分上 尙欠一知字 此言甚精 不可以近儒而忽之也 知止卽知 誠意卽行 其餘不須知也”

321) 『中庸講義補』“知行相涵 古聖之法也” 참조.

322) 『孟子要義』“行則必知 知則必行 互發而交修者也” 참조.

323) 「茶山經學的 陸王學的 斷面」 134쪽 (李乙浩, 『동방학지』 8권, 연세대학교 국학연구원, 1967,), 이을호는 여기서 논의되는 관점을 포함해서 비판정신, 『대학』 경설의 해석, 실천윤

浩, 1910-1998)의 평가는 다당하다고 인정하지 않을 수 없다. “그럼에도 불구하고 다산은 양명학에 빠져들지 않는 확고한 독자적 중심을 견지하고 있었다. 그리하여 양명학의 견해와 자신의 주장 사이에 있는 일치점을 확인할 때에도 그 미세한 차이에 대해 면밀한 분석과 비판적 검토를 빠뜨리지 않았다.”³²⁴⁾

다산의 이일분수 부정 그리고 그와 관계하여 보망장의 부정, 팔조목 체계 비판, 선지후행 부정은 다산이 생존하던 당대에서부터 현대에 이르기까지 주자학적 관점에서는 여전히 비판적으로 검토될 수 있으며 이론의 논리적 우열을 단번에 결론내리기는 어려울 것이지만 아무튼 윤리학적으로 시사하는 바가 여전히 적잖게 존재한다.

다산이 팔조목의 선후 연결성을 끊고 성의를 수신의 으뜸 공부로 보려는 것은 윤리학적으로는 상당히 큰 의미 변화이다. 쉽게 말해, 우리가 일상에서 도덕적으로 일관되고 안정된 방식으로 행위 할 수 있다고 믿는 이유는 무엇인가? 주자학의 측면에서 말하자면 개별적 이치와 보편적 이치는 동질의 것이고 서로 화학적으로 연결되어 있다. 따라서 개별적 이치에 대한 앎을 지속적으로 쌓아서 어느 단계에 보편적 이치를 획득하게 되고 그로인해 상황이나 상대가 바뀌어도 일관성을 확보할 수 있게 된다고 주장한다. 반면에 다산은 우리가 일관성을 가지고 도덕적으로 행위 할 수 있는 이유는 의식을 성실하게 하는 ‘마음가짐의 일관성(=천에 대한 앎)’ 때문이라고 판단한다. 다시 말해 우리가 각종 사태와 다양한 사람에게 일관되게 도덕적 방식으로 행위 할 수 있는 것은 각각의 사태와 각각의 인간에게서 획득한 개별리의 축적을 통해 유추의 과정을 거쳐 보편적 이치를 알게 되었기 때문에 가능하다고보다는 하늘의 명령으로 표현되는 양심의 발현을 통해 마음가짐을 항상 일정하게 가질 수 있기 때문에 가능하다는 말이다. 주자학이 인지(認知)적 영역으로 기울어질 수 있는 개연성이 있다는 지적을 통해서 정의(情意)적 영역에 대한 관심을 환기시키는 작업이라고 평가할 수 있겠다. 이와 같이 다산이 진행한 관점 전환의 출발점에 이일분수라고 하는 개별리와 보편리의 관계 그리고 활연관통이라고 하는 인식의 관통 문제가 자리하고 있다고 생각된다.

리학적 측면에서 두루 육왕학과의 유사성을 언급하는데, 비록 표현이 현대인의 감각으로는 다소 낯설기는 하지만 시사 받은 바가 매우 많았음을 밝혀둔다.
324) 『한국실학의 집대성 정약용』(금장태, 성균관대학교 출판부, 2012) 194쪽 참조.

3) 대진의 歸納的 十分之見

주자학에서 이일분수가 제시되는 논리적 과정 대해서 대진의 설명은 다음과 같다. 주자학은 불교에서 말하는 ‘신식(神識)’을 유학으로 끌고 들어와 ‘리(理)’로 바꾸게 되었다. 따라서 불멸하고 윤회하는 신식과 같이 리를 마음속에 어떤 ‘물건’이 있는 것처럼 실체로써 자리하고 있는 것으로 여기게 된다.³²⁵⁾ 그런데 리가 구슬과 같이 실체로서 마음속에 있는 것처럼 여긴다면 마음속의 리는 단지 하나라고 말하지 않을 수 없다. 그렇지만 각각의 사태에는 각각의 이치가 있고 그 각각의 이치들은 서로 다르다. 그러므로 “마음은 못 이치를 갖추고 있어서 온갖 사태에 응한다.[具衆理應萬事]”고 말하여 해결하려 한다.³²⁶⁾ 마음에 못 이치를 갖추고 있다면 어떤 사태가 발생하면 마음에서 이치를 꺼내어서 대응하고, 또 다른 사태가 발생하면 다른 이치를 꺼내어서 대응해야 하는데, 그렇다면 그 마음에 무수한 이치가 갖추어져 있는 것이 된다. 그러므로 또 그것을 설명하기 위해서 “이치는 하나인데 나누어진 것은 다르다.[理一分殊]”는 논리를 세우게 되었다. 이러한 과정을 통해서 이일분수가 제시된다. 게다가 이 논리를 바탕으로 공자의 일이관지(一以貫之)를 설명하지만 이것도 잘 못된 것이다.³²⁷⁾ 여기까지가 대진의 설명이다.

그런데 대진의 주자학에 대한 이 같은 해석이 전적으로 타당하다고 말하기 어려운 부분이 있다. 철저한 고증을 거치는 그의 학문방법론을 감안하면 불교의 신식을 바꿔서 리로 삼았다는 주장은 논거가 분명치 않은 주관적 해석의 소지가 있어 보인다. 또한 신식과 같이 불멸하는 실체성을 띠면서 마음속에 갖추어져 있는 ‘하나의 이치’라는 것은 ‘못 이치를 갖추고 있다.’고 할 때의 ‘중리(衆理)’와 논리적으로 충돌하게 되는데, 그것을 극복하기 위해서 ‘이일분수’를 제시한 것으로 대진은 설명하고 있다. 즉 주자학은 마음속의 ‘신식’으로서의 일리(一理)와, 그리고 동시에 ‘중리를 갖춘다.’고 할 때의 중리(衆理)의 충돌을 피하기 위해서 이일분수를 제시했다고 설명하지만, 정이천이 처음 제시한 ‘이일분수’의 맥락과 다르며, 구체적인 의미도 일리와 분수리의 관계가 아니라 ‘이치는 하나

325) 『孟子字義疏證』 「權」 “特因先入於釋氏 轉其所指爲神識者以指理 故視理如有物焉” 참조.

326) 『孟子字義疏證』 「權」 “徒以理爲如有物焉 則不以爲一理而不可 而事必有理 隨事不同 故又言心具衆理應萬事” 참조.

327) 『孟子字義疏證』 「權」 “衆理畢具於心 則一事之來 心出一理應之 易一事焉 又必易一理應之 至百千萬億 莫知紀極 心既畢具 宜可指數 其爲一 爲不勝指數 必又有說 故云理一分殊 然則論語兩言一以貫之 朱子於語曾子者 釋之云 聖人之心 渾然一理 而泛應曲當 用各不同 曾子於其用處 蓋已隨事精察而力行之 但未知其體之一耳 此解亦必失之” 참조.

인데, 본분은 다르다.’는 의미에 가깝다.

그럼에도 불구하고, 대진의 지적이 타당한지를 분석하는 것보다 더 중요한 점은 대진이 어떤 점에 주목하고 있는지를 읽어내는 것이다. 왜냐하면 이일분수의 관점에서만 본다면 주자도 역시 정자가 양시에게 제시한 본래 취지에서 벗어난 면이 없지 않기 때문이다. 또 의도적이든 아니든 오독에 의한 것이든 원래 제시되었던 사상이 새롭게 해석되는 과정에 원본의 수정, 변질, 확장 등의 과정이 없을 수 없기 때문이다. 이 문제는 이 글의 주된 논점이 아니므로 차후의 논의로 남겨두기로 한다.

대진이 이일분수에 대해 언급한 부분은 위의 설명에서 나온 것이 유일하기 때문에 전체적 맥락을 정확하게 읽어내기에는 부족한 면이 없지 않다. 다만 이일분수의 구조에 대해서 호의적인 입장은 아니라는 것은 충분히 감지할 수 있다. 대진이 주목하는 것은 다양한 사태를 통해 드러나는 리에 대해서 그것이 리(理)인지 아닌지에 대한 판단과정에서 ‘명심구리(冥心求理)’라고 하는 주관성이 개입될 수밖에 없다는 점이다.

대진의 유명한 일화를 살펴보자. 대진은 10살 때 글방에서 글을 배우기 시작하는데 『대학장구』에서 주자가 “앞의 내용은 경(經) 1장으로 공자(孔子)의 말을 증자(曾子)가 기술하였다. 전(傳) 10장은 증자의 뜻을 문인이 기록하였다.”³²⁸⁾라고 설명하는 구절에 이르러서 스승에게 질문하였다.

대진 : “여기서 어떻게 공자의 말을 증자가 기술한 것인지 알 수 있어요? 또 어떻게 증자의 뜻을 문인이 기록한 것인지 알 수 있어요?”

스승 : “이건 이전의 선비인 주자가 그렇게 설명했어.”

대진 : “주자는 어느 때 사람이예요?”

스승 : “남송(南宋) 때의 사람이라네.”

대진 : “공자와 증자는 어느 때 사람이예요?”

스승 : “동주(東周) 때의 사람이라네.”

대진 : “주나라는 송나라와 얼마나 떨어져 있어요?”

스승 : “2천년 정도 될 거야.”

대진 : “그런데 주자는 어떻게 그런 줄 알았어요?”

스승은 대답하지 못하고 대진을 매우 기특하게 여겼다.³²⁹⁾

328) 『大學章句』 “右經一章 蓋孔子之言 而曾子述之 其傳十章 則曾子之意 而門人記之也”

329) 「戴先生行狀」(洪榜) “生十歲 乃龍言 就傳讀書 過自成誦 日數千言不肯休 授大學章句右經一章以下 問其塾師曰 此何以知其爲孔子之言而曾子述之 又何以知其爲曾子之意而門人記之 師應之曰 此先儒子朱子所注云爾 卽問子朱子何時人也 曰南宋 又問孔子曾子何時人也 曰東周 又問周去

대진의 사상을 전체적으로 조망할 때 주자학적 리에 대한 비판이 가장 치열하게 진행된다고 해도 과언은 아닐 것이다. 리에 대한 비판 중에서 리(理)·욕(欲)의 관계에 대한 비판을 포함해서 주로 리의 판단에 관한 주관성으로 집중되는 것을 볼 수 있고, 그는 이것을 ‘의견(意見)’이라는 표현으로 집약한다. 위의 일화 역시 주관성의 문제에 관한 이의제기의 의미가 있는 예이다. 대진은 그의 고제(高弟) 단옥재(段玉裁, 1735~1815)에게 스스로 필생의 역작을 『맹자자의소증』이라고 말하는데, 사람들이 자기의 개인적인 의견이면서도 그것을 리(理)라고 칭하기 때문에 그것을 바로잡고자 저술하게 되었다고 동기를 밝히고 있다.³³⁰⁾ 또한 대진이 “사람에게 가리워짐보다 근심스러운 것이 없는데도 스스로 지혜롭다고 여기고 그 의견을 따라서 고집해서 리(理)·의(義)로 삼는다. 나는 리·의를 구함에 있어서 의견으로 해당시키는 것을 두려워한다.”³³¹⁾고 지적하는데서도 알 수 있듯이, 주자학적 리를 비판하면서 일관되게 주장하는 것이 ‘개인의 의견을 리(理)라고 정의 한다.’는 점이다.

주자학에서는 인욕(人欲)·사욕(私欲)·물욕(物欲)과 천리를 대립시켜서 전자에서 나오지 않으면 곧 천리의 영역으로 해당시키는 것에 대해서도 “욕심[欲]에서 나오지 않으면 리(理)에서 나온다는 것은 의견(意見)을 리(理)로 삼아서 천하에 화를 미치는 것이 아님이 없는 것이다.”³³²⁾라고 비판한다. 이와 관련된 대진의 몇몇 주장을 살펴보자.

- ① 샷됨에서 나오지 않고 바름에서 나와도 오히려 왕왕 의견의 치우침이 있으니 아직 이치를 얻을 수 없다.³³³⁾
- ② 이미 명심구리(冥心求理)하여 본체인 일(一)을 얻은 것으로 삼는다. 그러므로 ‘욕심[欲]이 없는 것을 리라고 부른다.’고 스스로 믿어서 비록 의견이 치우쳐도 역시 ‘리에서 나왔고, 욕심에서 나오지 않았다’고 말한다.³³⁴⁾

宋幾何時矣 曰幾二千年矣 又問然則朱子何以知其然 師無以應 大奇之”

330) 「與段若膺書」 “내 평생 논술의 최대의 것은 맹자자의소증 한 권으로 이것은 사람의 마음을 바르게 하는 요결이다. 지금 사람들은 정사(正邪)를 불문하고 모두 의견을 리(理)라고 잘못 이름해서 백성들에게 화를 입이니 소증을 짓지 않을 수 없었다.[僕生平論述最大者 爲孟子字義疏證一書 此正人心之要 今人無論正邪 盡以意見誤名之曰理 而禍斯民 故疏證不得不作]”

331) 『孟子字義疏證』 「理」 “人莫患乎蔽而自智 任其意見 執之爲理義 吾懼求理義者以意見當之”

332) 『孟子字義疏證』 「理」 “凡以爲理宅於心 不出於欲則出於理者 未有不以意見爲理而禍天下者也”

333) 『孟子字義疏證』 「理」 “不出於邪而出於正 猶往往有意見之偏 未能得理”

334) 『孟子字義疏證』 「權」 “既冥心求理 以爲得其體之一矣 故自信無欲則謂之理 雖意見之偏 亦

③ 경(敬)이란 항상 스스로 정신을 검속하는 것이고 방자함은 이것과 반대이다. 바름이란 사사로움을 끌어들이지 않는 것이고 샛됨이란 이것과 반대이다. 반드시 경(敬)하고 반드시 바르게 하지만 의견(意見)에 치우침이 있다면 오히려 아직 이치를 얻었다고 말할 수 없다.³³⁵⁾

①정(正)·사(邪) ②리(理)·욕(欲) ③경(敬)·사(肆)에 상관없이 주관성이 작용하는 한 리라고 볼 수 없다는 말이다. 쉬운 예를 들어보자. 어떤 사람이 사회를 이끄는 지도자의 위치에 있다고 가정하자. 그 지도자는 항상 맑은 정신을 가지고 집중하며 용모도 항상 단정하다. 마음도 올곧고 매사를 처리함에 있어서 사사로운 욕심이 없이 인격적으로 훌륭한 사람이다. 그런 사람이 결정하는 것은 항상 모두 옳은가? 또 진정으로 아무런 사심 없이 어떤 일을 결정했다고 하더라도 그 결정으로 인해 많은 사람이 해를 입는 경우를 상상해보자. 그 일을 결정한 사람은 “사사로운 욕심을 가지고 결정한 것이 아니므로 나는 하늘을 우러러 한 점의 부끄러움도 없다. 따라서 나의 결정을 고칠 수 없다”고 한다면 그 결정은 과연 도덕적인가? 대진은 무욕(無欲, 사사로운 욕심이 없음)·정(正)·경(敬) 조차도 리(理)를 획득한 것이 아니라고 평가하면서 “리(理)가 일[事]과 나뉘어져서 둘이 되고 의견(意見)과 합하여 하나가 된다. 그러므로 일을 해친다.”³³⁶⁾고 하는 이유가 여기에 있다. 자신의 수양이 아무리 훌륭하다고 하더라도, 그 사실이 자신의 외부에서 일어나는 온갖 다양한 사태에 대한 도덕적 판단을 담보하지 않는다고 주장하는 것이다.

대진에 따르면, 이런 주관성에 의거하여 일을 처리하면 우연히 좋은 결과를 가져왔다고 하더라도 그것은 일의 실정을 상세하게 체득한 결과가 아니다. 그럼에도 불구하고 그러한 상태에 안주해 버리는 경우가 있다. 반대로 일의 실정에 밝지 않은 경우는 오로지 주관적 의견을 고집하면서 이 결정은 ‘천리’에서 비롯되었고 ‘인욕’에서 출발하지 않았기 때문에 도덕적으로 문제가 없다고 생각하기도 한다. 이 두 경우는 모두 결과적으로 작게는 개인의 차원에서 크게는 국가의 차원에서 해를 입히게 된다.³³⁷⁾ 게다가 대진은 기세등등하게 세력과 지위를 끼

曰出於理不出於欲”

335) 『孟子字義疏證』 「理」 “敬者恒自檢神 肆則反是 正者不牽於私 邪則反是 必敬必正 而意見或偏 猶未能語於得理”

336) 『孟子字義疏證』 「理」 “理與事分爲二而與意見合爲一 是以害事”

337) 『孟子字義疏證』 「權」 “일에 응할 때 다행히 우연히 적중하는 것은 일의 실정을 굵이마다 체득한 것이 아닌데도 이와 같이 구해서 편안히 여긴다. 불행히 일의 실정에 밝지 않으면 의견을 고집해서 바야흐로 천리이지 인욕이 아니라고 스스로 믿지만, 작게는 한사람이 화를 입고

고 말재주까지 더하며 리(理)라고 강요하고,³³⁸⁾ 심지어 ‘리로 사람을 죽이는’³³⁹⁾ 지경에까지 이르게 된다고 판단한다.

지위가 높은 사람은 리(理)로 지위가 낮은 사람을 꾸짖고, 어른은 리로 어린 사람을 꾸짖고, 귀한 사람은 리로 천한 사람을 꾸짖는다. 비록 자기들이 잘못하더라도 리를 따른다고 한다. 지위가 낮은 사람, 어린 사람, 천한 사람은 리로 다투어 타당함을 얻었더라도 (리)를 거스른다고 한다. 이에 아랫사람은 천하의 동일한 감정, 천하의 동일한 욕구를 가지고도 윗사람에게 상달할 수 없고, 위 사람은 리로 아랫사람에게 꾸짖으니, 아래에 있게 된 죄가 사람마다 다 헤아릴 수 없다.³⁴⁰⁾

위와 같은 지위, 연령, 귀천이 리와 연계되어서 발생하는 판단을 최소화 하기 위해 대진은 『맹자』의 “마음이 같이 그러한 것이 무엇인가? 리(理)라하고 의(義)라 한다.”³⁴¹⁾라는 구절을 인용하여 주관을 통한 보편의 확인이 아니라 객관을 통한 보편으로의 귀납을 기획한다.

마음의 ‘같이 그러한 바’를 리라고 말하고 의라고 말한다면 ‘같이 그러한’에 이르지 못하고 사람의 의견에 보존되는 것은 리가 아니고 의가 아니다. 무릇 한사람이 그렇다고 여기고 천하가 만세토록 “이것은 바꿀 수 없다.”고 말하는 것 이것이 같이 그러함이다.³⁴²⁾

천하만세불가역(天下萬世不可易)의 이치는 어떻게 획득 될 수 있는가? 주자학을 명심구리(冥心求理)로 평가하는 것은 아호사(鵝湖寺)에서의 주륙논변의 의견 불일치를 감안한다면 지나친 면이 없지 않다. 그리고 스스로도 “송대의 육구연(陸九淵) 명대의 진헌장(陳憲章)·왕수인(王守仁)이 강습·토론하는 학문을 폐하고

크게는 천하 국가가 그 화를 입는다. 한갓 욕심[欲]에서 나오지 않았을 뿐, 끝내는 깨닫지 못한다.[及其應事 幸而偶中 非曲體事情 求如此以安之也 不幸而事情未明 執其意見 方自信天理非人欲 而小之一人受其禍 大之天下國家受其禍 徒以不出於欲 遂莫之或寤也]” 참조.

338) 『孟子字義疏證』 「理」 “因以心之意見當之也 於是負其氣 挾其勢位 加以口給者 理伸 力弱氣懾 口不能道辭者 理屈” 참조.

339) 「與某書」 “後儒以理殺人” 참조.

340) 『孟子字義疏證』 「理」 “尊者以理責卑 長者以理責幼 貴者以理責賤 雖失 謂之順 卑者幼者賤者以理爭之 雖得 謂之逆 於是下之人不能以天下之同情天下所同欲達之於上 上以理責其下 而在下之罪 人人不勝指數”

341) 『孟子』 「告子上」 “心之所同然者 何也 謂理也 義也”

342) 『孟子字義疏證』 「理」 “心之所同然始謂之理 謂之義 則未至於同然 存乎其人之意見 非理也 非義也 凡一人以爲然 天下萬世皆曰 是不可易也 此之謂同然”

이른바 존덕성이라는 것을 빌어서 이름을 아름답게 꾸몄다. 그러나 도문학을 버리면 어찌 존덕성이라 명명할 수 있겠는가?”³⁴³⁾라는 주장에서도 알 수 있듯이, 대진은 주자학적 도문학을 강조한다. 그러나 대진의 주자학에 대한 평가의 시비는 차후의 문제로 남겨두기로 하고 양명학의 학문 방법론에 대한 대진의 평가를 좀 더 살펴보자. 주자학에 대해서도 명심구리(冥心求理)하는 학문으로 평가하는데서 이미 예상 가능하듯이, 양명학은 주자학보다 현저하게 존덕성(尊德性)을 전면에 내세운다는 점에서 훨씬 주관성을 강조하는 학문 방법론이며 따라서 여전히 비판의 대상이다. 주자학이 도문학(道問學)을 강조한다는 측면에서 보면 양명학에 비해 그 강도가 덜하기는 하지만, 그럼에도 불구하고 대진의 평가로는 여전히 리의 해석에 대한 주관성이 개입될 수밖에 없다는 점에서 보면 여전히 둘 다 심학(心學)인 것이다.

그는 “본래면목은 우리 성문(聖門)의 이른바 양지(良知)이다.”라고 하면서 불교의 본래면목과 맹자가 제시한 양지에 대해서 “체단 공부는 대략 서로 같다.”³⁴⁴⁾고 동일시하는 왕양명의 발언에 대해 “어찌 송이래 유자들이 유학을 끌어서 불교로 들어가는가?”³⁴⁵⁾라고 비판한다. 좀 더 구체적인 이유를 다음과 같이 이야기 한다. “왕문성은 치지(致知)를 논하기를 양지(良知)의 체(體)를 위주로 한다. 모두 도가·불교가 배움을 폐하는 뜻으로 배움을 논하는 것이니 해로움이 크다.”³⁴⁶⁾ 양지를 이룬다는 것은 매우 주관적이고 불안정한 것이며 유학에서 강조해 온 스승과 텍스트를 통한 객관적이고 안정적인 배움[學]을 폐하는 것이기 때문에 비판한다고 대진은 밝히고 있다.

그렇다면 대진이 생각하기에 리의 주관적 인식에서 벗어나려면 어떤 학문 방법을 따라야 하는가? 이를 해명하기 위해 그의 치학론(治學論)을 잠시 언급할 필요가 있다.³⁴⁷⁾

343) 「與是仲明論學」 “宋之陸 明之陳王 廢講習討論之學 假所謂尊德性以美其名 然舍夫道問學則惡可命之尊德性乎”

344) 『王文成全書』 「答陸原靜書」 “本來面目 即吾聖門所謂良知 <중략> 體段工夫 大略相似”

345) 『孟子字義疏證』 「理」 “王文成解大學格物致知 主扞禦外物之說 其言曰 本來面目 即吾聖門所謂良知 隨物而格 是致知之功 豈宋以來儒者 其說盡援儒以入釋歟”

346) 『孟子私淑錄』 “王文成論致知主於良知之體 皆以老釋廢學之意論學 害之大者也”

347) 그의 치학론에 대해서는 적지 않은 연구 성과가 축적되어 있으며 이 부분의 연구에서는 중국학계의 논문이 주류를 이룬다. 소논문으로는 劉誠周, 「戴震의 治學方法」(『北京社會科學』, 1987); 凌云敬, 「淺論戴震的 治學思想」(『安徽史學』, 1995); 周兆茂, 「略論戴震的 治學態度與方法」(『江淮論壇』, 1997); 夏桂林, 「大膽假設嚴謹求證-戴震治學方法論-」(『黃山學院學報』, 2006); 徐玲英, 「論戴震的 治學方法」(『安徽大學學報』, 2007); 陶清, 「戴震關於儒學治學旨歸的 辨析」(『江淮論壇』, 2011)을 참고할 수 있고, 학위 논문으로는 朴英美, 「戴震의 治學與

대진은 주지하는 바와 같이 청대 고증학 발전에 큰 공헌을 한 인물이다. 그러나 학식이 뛰어나고 인품이 단아하며 문장을 잘하고 고증에 뛰어난 사람이 도에 뜻을 두지 않는 사장학(詞章學)의 맹점을 안타까워하며, 자구와 문장을 살피는 이유가 ‘문도(聞道)’에 있음을 천명한다.³⁴⁸⁾ 그러나 대진의 생각에 고대 성인의 도를 듣는 데에는 한계가 있는데, 그 이유는 “대개 선비가 삼고(三古) 뒤에 태어나 시간이 서로 수천 년이나 떨어져 있어서 땅이 서로 천리나 떨어져 있는 것과 다를 것이 없다. 옛날에 부녀와 아이도 들으면 금방 아는 것을 경학(經學)의 대사(大師)가 번갈아 강의해 주어도 여전히 뜻이 의심스러운 것은 시대 때문이다.”³⁴⁹⁾ 시대의 변화로 인해서 원전이 유실되거나 혹은 남아 있더라도 후대의 학자가 오독을 하거나 아니면 언어의 변화로 인해서 원전의 의미 파악이 어려워지면서 ‘문도(聞道)’에 지장을 초래한다.

그는 이러한 원초적 난점들을 극복하기 위해 ‘문자(文字)→언어(言語)→심지(心志)’의 순서로 학문이 진행되어야 한다는 견해를 피력한다. 대진에 따르면 “경(經)의 지극함은 도(道)이다. 도를 밝히는 수단은 사(詞)이다. 사를 이루는 수단은 소학(小學, 언어학·음운학)·문자(文字)를 도외시 할 수 없는 것이다. 문자(文字)에서 말미암아 언어[語言]를 알고 언어에서 말미암아 옛 성현의 심지(心志)에 통한다.”³⁵⁰⁾ 이러한 과정을 통해서 옛 경전을 징험하여 조관(條貫)하지 않음이 없고 도(道)에 합치하여 여의(餘議)를 남기지 않으며 거세(鉅細)가 끝까지 탐구되고 본말(本末)이 아울러 살피지는 십분지견(十分之見)에 도달할 수 있다고 판단한다.³⁵¹⁾ 반대로 전문(傳聞)에 의거해서 옳음을 헤아리고, 중설(衆說)을 택해서 우수함을 판단하고, 공언(空言)을 내어서 논의를 정하고, 고증(孤證)에 의거해서 통달했음을 믿는 것은 십분지견이 아니다.³⁵²⁾ 전해 듣기, 여러 사람의 말, 실없는 말, 증거 부족에 의거하는 얇은 100%의 얇이 될 수 없다는 것이다.

이 과정은 말하자면 성인의 도에 대한 인식의 객관적 안정성을 확보하는 과

明道」(北京大學, 2005)가 있다.

348) 「答鄭丈用牧書」 “今之博雅能文章善考核者 蓋未志乎聞道” 참조.

349) 「爾雅文字考序」 “蓋士生三古後 時之相去千百年之久 視夫地之相隔千里之遠無以異 昔之婦孺聞而輒曉者 更經學大師轉相講授 而仍留疑義 則時爲之也”

350) 「古經解鈎沈序」 “經之至者道也 所以明道者其詞也 所以成詞者 未有能外小學文字者也 由文字以通乎語言 由語言通乎古聖賢之心志 譬之適堂壇之必循其階 而不可以躐等”

351) 「與姚孝廉姬傳書」 “所謂十分之間 必徵之古而靡不條貫 合諸道而不留餘議 鉅細畢究 本末兼察” 참조.

352) 「與姚孝廉姬傳書」 “若夫依於傳聞以擬其是 擇於眾說以裁其優 出於空言以定其論 據於孤證以信其通 <중략> 皆未至十分之見也” 참조.

정이다. 그런데 이미 대진 스스로 인정하였듯이 옛 성인의 경전이 모두 남아 있는 것도 아니며, 모든 언어를 온전히 본래의 의미로 되살릴 수 있는 것도 아니다. 좀 더 부풀려서 말하면 이 세상의 모든 서적을 독파할 수 없으며, 이 세상의 모든 사태를 경험할 수 없다. 이런 상황 하에서 인간이 과연 그의 말처럼 천하만세불가역(天下萬世不可易)의 리(理)를 깨친 진지(眞知)의 상태에 도달할 수 있는가? 그것은 어떻게 가능한가?

이일분수를 비판적 관점에서 접근했던 사실도 앞에서 보았고, 또 “『대학』에서 치지·성의·정심·수신을 말하니 조목이 넷이고, 제가·치국·평천하를 말하니 조목이 셋이다.”³⁵³⁾라고 하면서 8조목을 부정하기 때문에 주자학적 선지후행의 구도에도 이의를 제기 할듯하지만 여전히 선지후행의 구도를 인정한다.

그는 “성인이라야 비로소 리를 얻을 수 있는 것이다. 그러나 사람은 모두 가정을 가지고 있고, 나아가 나라의 일을 담당하고, 나아가 천하를 다스려야 하니, 어찌 성스럽고 지혜로운 후에 일을 행할 수 있겠는가?”³⁵⁴⁾하고 스스로 문제제기를 한 적이 있다. 이는 수신, 제가, 치국이라는 행위는 성스러움과 지혜로움이 전제되어야 하느냐는 문제제기이다. 말하자면 앎은 행위의 전제여야 하는가에 대한 문제 제기이다.

그런데 그는 “혈기(血氣)를 가진 무리는 모두 정상(精爽)이 있는데, 사람의 정상은 신명(神明)에 나아갈 수 있다.”³⁵⁵⁾고 본다. 행위에 앞서 ‘완전한 앎’의 과지가 가능하다는 주장이다. 그가 말하는 신명은 어떠한 상태인가? 그는 다음과 같은 비유를 제시한다. “마음의 신명은 사물에 대하여 바꿀 수 없는 법칙을 모두 알 수 있는 것이니, 비유하자면 빛이 모두 비출 수 있는 것과 같고, 리에 적중한다는 것은 빛이 왕성하면 그 비춤이 잘못되지 않는 것과 같다.”³⁵⁶⁾

그리고 대진은 적극적으로 공식화하지는 않지만 활연관통과 이일분수라는 주자학적 논리 구조로부터 완전히 벗어나 있지 않다는 사실도 확인할 수 있다. 그는 『대학』의 ‘치지재격물(致知在格物)’의 의미를 풀이하면서 주자학적 활연관통에 비견되는 해석을 제시한다.

353) 『原善』 “大學言致知誠意正心修身爲目四 言齊家治國平天下爲目三”

354) 『孟子字義疏證』 「理」 “聖人始能得理 然人莫不有家 進而國事 進而天下 豈待聖智而後行事歟”

355) 『孟子字義疏證』 「性」 “凡血氣之屬皆有精爽 而人之精爽可進於神明”

356) 『孟子字義疏證』 「理」 “心之神明 於事物咸足以知其不易之則 譬有光皆能照 而中理者 乃其光盛 其照不謬也”

- ① ‘격(格)한다’고 말하는 것은 물정(物情)에 대해 얻음이 있고 과실이 없는 것인데, 생각이 관통하여 털끝만큼도 놓치지 않는 것이다. 그런 후에 자기에서 있어서 의혹되지 않고, 천하국가에 베풀어도 의혹됨이 없다. 이것을 ‘그 앎을 이룬다[致其知]’고 한다.”³⁵⁷⁾
- ② (『논어』의 많은 언급들을 열거한 후) 이것은 많이 배워서 아는 것을 폐하지 않는 것이다. 그러나 견문이 넓지 않으면 안되지만 마음을 잘 밝히는 데 힘쓴다. 하나의 일에 활연(豁然)하여 여운(餘蘊)이 없게 하고 또 하나의 일을 또한 이와 같이 하기를 오래하면 심지의 밝음이 성스러움·지혜로움에 이르러 비록 배우지 않은 일도 어찌 그 지혜를 궁구하기에 족하겠는가? <중략> 무릇 이것은 모두 도에 정통함을 일컫는다. 마음에 도에 정통하고 성스러움·지혜로움을 온전하게 하여 저절로 관통(貫通)하지 않음이 없다. 많이 배워서 아는 것으로 다할 수 있는 것이 아니다.³⁵⁸⁾

①의 ‘생각이 관통하여 털끝만큼도 놓치지 않는 것’은 주자학에서 말하는 치지(致知)의 주석인 ‘오심지소지무부진야(吾心之所知無不盡也)’와 질적 차이를 느낄 수 없다. 또 ②에서는 비록 연결된 완성어로 사용하고 있지는 않지만 활연(豁然)·관통(貫通)이라는 단어를 앞의 문제와 관련해서 그대로 사용하고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 게다가 ‘하나의 일에 활연(豁然)하여 여운(餘蘊)이 없게 하고 또 하나의 일을 또한 이와 같이 하기를 오래하면 심지의 밝음이 성스러움·지혜로움에 이르러 비록 배우지 않은 일도 어찌 그 지혜를 궁구하기에 족하겠는가?’하는 부분에 이르러서는 「보망장」에서 ‘활연관통(豁然貫通)’이 제시되면서 언급된 “이미 알고 있는 이치에서 말미암아 더욱 궁구하여 그 극에 이르기를 구하여 힘쓰기를 오래도록 하면 하루아침에 활연관통 한다.”³⁵⁹⁾는 구조와 일치한다. 주자가 말한 활연관통은 각각의 사태에 대한 앎이 쌓이면 어느 날 보편적 이치를 활연관통한다는 말과는 다르게 대진은 하나의 일에 ‘활연’하다는 미세한 차이가 있기는 하나 전체의 구조에 의미상 중대한 차이를 찾아보기는 어렵다. 또 “대개 그 아는 바에 나아가서 그 모르는 바를 증명한다.”³⁶⁰⁾는 방식

357) 『原善』 “格之云者 於物情有得而無失 思之貫通 不遺毫末 夫然後在己則不惑 施及天下國家則無憾 此之謂致其知”

358) 『孟子字義疏證』 「理」 “是不廢多學而識矣 然聞見不可不廣 而務在能明於心 一事豁然 使無餘蘊 更一事而亦如是 久之 心知之明 進於聖智 雖未學之事 豈足以窮其智哉 <중략> 凡此 皆精於道之謂也 心精於道 全乎聖智 自無弗貫通 非多學而識所能盡 苟徒識其跡 將日逐於多 適見不足”

359) 『大學章句』 “因其已知之理 而益窮之 以求至乎其極 至於用力之久 而一旦豁然貫通焉”

360) 橋本高勝은 “蓋就其所知 以證明其所不知”라는 명제가 『서언』, 『맹자사숙록』, 『맹자자의소증』에서 자구의 변화 없이 나오는데 착안하여 대진의 대표적인 인식론적 명제로 정리할 정도로 인식론에서 중요한 위치를 차지하는 것으로 보고 있다.(橋本高勝, 『朱子學大系の組み

과 주자학의 “이미 알고 있는 이치에서 말미암아 더욱 궁구하여 그 극에 이르기를 구한다.”는 방식은 다르지 않다.

선지후행의 논리구조를 가지고 있는 한, 활연관통의 지점을 인정하지 않으면 행위의 도덕적 의미는 축소된다. 왜냐하면 도덕적 값이 확보되지 않은 상태에서 우연히 리와 합치하는 행위를 하여 좋은 결과를 낳았다 하더라도 그것은 온전한 도덕적 행위라고 볼 수 없기 때문이다. 대진이 이런 행위가 개인적으로나 국가적으로 해를 끼친다고 평가한 이유가 여기 있다고 하겠다. 또 활연관통은 개별적 사태의 이치와 보편적 이치가 동질이라는 이일분수가 주장되지 않으면 성립할 수 없는 것이다. 대진이 이일분수를 비판적인 관점에서 거론하기는 했지만, 결국 그 구조에서 완전히 벗어나지는 못했다는 점을 확인할 수 있다. 말하자면 보편적 이치의 확보가 안정적 도덕 행위를 가져온다는 구조에서 보면 여전히 주자학적이다. 선행 연구자들 중에서 대진의 사상을 선지(先知)·중지(重知)로 평가하는 이유가 이 점과 무관치 않다.³⁶¹⁾

그렇다면 그의 주장은 모순인가? 그의 주장에는 주자학에 대한 다소간의 주관적 해석의 여지는 있다. 주자가 양시의 격물 해석을 비판한 점, 주륙논변에서 주자학이 ‘지리’하다고 평가 받는 점, 게다가 양명의 격죽(格竹)고사 등을 상기하면 주자학에 대한 대진의 평가에 치우친 점이 전혀 없다고 볼 수는 없다. 하지만 스스로의 논리 안에서는 모순이라고 볼 수는 없다. 그는 주자학이 주관으로 흐르는 이유를 명심구리(冥心求理)에서 찾는다. 대진은 리(理)를 마음에서 찾는다. 주관성을 비판하여 리를 사태[事]·존재[物]의 불가역적 법칙을 발견하고자 하였다.³⁶²⁾ 말하자면 리를 인식하기 위한 인식 대상이 마음이라는 주관적 대상이 아니라 일이라는 객관적 대상에서 찾고자 하는 것이다. 그런데 인식이 진행되는 마음 안에서의 인식과정을 보면 선지후행의 논리를 따르고 있으며, 활연관통·이일분수와 유사한 틀을 파지하고 있다.

換え-戴震の哲學研究-, 啓文社, 1991)

361) 韓中誼, 「道德哲學視野下的戴震重知哲學-以『孟子字義疏證』爲中心」(齊魯學刊, 2011)
;王艷秋, 「戴震哲學重知之因探析」(『湖南師範大學社會科學學報』, 2009) 참조.

362) 『孟子字義疏證』 「理」 “사물에 나아가서 말하면 사물의 바깥에 따로 리·의가 있는 것이 아니다. 물이 있으면 반드시 법칙이 있다. 그 법칙으로 그 물을 바르게 하는 것이 이와 같을 따름이다. 사람의 인심에 나아가서 말하면 따로 리가 있어서 부여되어서 마음에 갖춰진 것이 아니다.[就事物言 非事物之外別有理義也 有物必有則 以其則正其物 如是而已矣 就人心言 非別有理以予之而具於心也]” 참조.

4) 오규소라이의 聖人에 대한 信順

오규소라이는 개별적 사태에서 획득한 개별적 도덕 인식의 축적이 사태를 초월한 도덕 인식으로 전환이 가능한가를 묻는 문제에 ‘천하의 이치를 다 궁구할 수 없다.’는 결론에 도달한다.³⁶³⁾ 왜냐하면 그가 보기에 세간의 일체의 일은 사람의 지혜·사람의 역량으로 도달하기에는 한계가 있는 것이다. 천지도 활물이고 사람도 활물인 까닭에 천지와 사람, 사람과 사람이 만나는 데에는 끝없는 변화가 생겨나온다. 따라서 앞서서 헤아려 알 수 없기 마련이다.³⁶⁴⁾ 사태의 다양성, 관계의 다양성으로 인해 끝없는 변화가 생겨나고 그것의 개별적 이치를 모두 궁구하는 것은 불가능하다는 지적이다.

모든 개별 사태와 사람에 대한 파악의 불가능성을 극복할 수 있게 하는 지점이 바로 주자학에서 말하는 활연관통이고 또 그것의 이론적 배경이 이일분수이다. 주자는 일이관지(一以貫之)를 “지극히 미묘한 이치 지극히 현저한 일이 하나로 해서 꿰뚫는다.”³⁶⁵⁾고 하여 일리와 만사의 관계를 이사무애설에 비견되게 설명하거나, “성인의 마음이 혼연히 일리(一理)이면서 널리 응하고 굽이마다 마땅하다.”³⁶⁶⁾고 하면서 이일분수의 논리와 일이관지를 연결한다.

그런데 오규소라이는 “옛 사람은 조목으로 가르치고 조목으로 지켰으니, 그 실학 됨을 알 수 있다. 훗날의 사람들은 별안간 개론으로 통하게 하려 하는데, 실제에 힘쓰지 않기 때문이다. 이것은 대개 그 뜻이 일관(一貫)으로 모든 일을 삼아서, ‘내가 공자의 시기에 있었으면 반드시 더불어 들어서 자득한 일관의 설을 드러내어 학자들을 가르쳤을 것이다.’라고 스스로 말하는 것이니, 어찌 망령되지 않겠는가?”³⁶⁷⁾라고 하여 공자가 말한 ‘일관(一貫)’의 ‘일(一)’은 주자학에서 말하는 ‘이일(理一)’이 아니며 또한 개괄된 이치로 개별적 사태에 적용하려는 것은 무리라고 지적한다.

여기서 『논어』 첫 문장인 ‘학이시습지(學而時習之)’의 ‘학(學)’자에 대한 오규소라이의 분석을 살펴보자. 주자는 학(學)이라는 글자에 대해서 ‘효(效, 본받

363) 『徂徠先生學則附錄問答』 “天下之理 豈可窮盡乎”

364) 『徂徠先生答問書』 “世間の一切の事 人智人力のとどき候限り有之事に候 天地も活物 人も活物に候故 天地と人との出合候上 人と人との出合候うえには 無盡之變化動出來り 先達而計知候事は不成物に候” 참조.

365) 『晦庵集』 「答陳衛道」 “至微之理至著之事一以貫之”

366) 『論語集注』 「里仁」 “聖人之心 渾然一理而泛應曲當”

367) 『論語徵』 “古人以條目教之 以條目守之 其爲實學 可以知己 後人輒欲以一概之論通之 不務實故也 是蓋其意以一貫爲大小大事 自謂使我在孔子時 必與聞之 而發其所自得一貫之說 以教學者耳 豈不妄哉”

다)’로 풀이를 한다.³⁶⁸⁾ 이 풀이에 대해 “효(效)와 학(學)이 한번 나뉘졌으면 효는 자체로 효이고 학은 자체로 학이니 어찌 섞을 수 있겠는가? 또 학이라는 글자는 본래 뜻풀이가 필요하지 않은 것으로 그 뜻이 명백하다. 주자가 ‘효’자를 끌어서 엮어매고 둘러서 입설한 까닭은 『중용』, 『맹자』를 오독해서 망령되게 성인이 되려고 하기 때문이다.”³⁶⁹⁾라고 지적한다.

오규소라이가 여기서 『중용』과 『맹자』에 대한 오독이라고는 평가한 논리는 다음과 같다. 도가는 유학에서 말하는 성인의 도가 인위적이라고 비판하였고, 이에 대해 자사가 성인의 도에는 인간의 본래성·자연성을 실현시키는 측면도 있다고 해명하기 위해서 『중용』을 짓게 되었으며,³⁷⁰⁾ 맹자도 자사의 사유를 이어 받아서 성선설을 강조하여 인간에게 생득적으로 주어진 선성(善性)을 달성하는 측면을 강조하였을 뿐이다.³⁷¹⁾ 말하자면 선한 본래성·자연성의 강조는 자사 이후 백가쟁명하던 시기에 논쟁에서 이기기 위한 논변용 주장일 따름이지 도의 전모를 드러낸 것이 아니다.³⁷²⁾ ‘도’라고 부르는 것은 총명(總名, 총괄적 명칭)이므로 본래 “도에는 인도 있고, 지도 있고, 의도 있고, 용도 있고, 검도 있고, 공도 있고, 신도 있고, 사람도 있고, 자연과 닮은 것도 있고, 인위와 닮은 것도 있고, 근본도 있고, 말단도 있고, 가까움도 있고, 멀도 있고, 예도 있고, 악도 있고, 병도 있고, 형도 있고, 제도·운위 등 하나로 다할 수 없다.”³⁷³⁾

이것을 주자가 오독하였다는 것이다. 그 결과 인간에게 있는 자연적·생득적 도덕성을 회복하면 성인이 된다는 학설을 확립하게 되었다고 오규소라이는 판단한다. 『중용』과 『맹자』에 대한 오독으로 인해 의미가 너무도 명백하여 주

368) 『論語集注』 「學而」 “學之爲言效也” 참조.

369) 『論語徵』 “效學一分 效自效 學自學 豈可混乎 且學字 本不須訓詁 其義自明 朱子所以引效字 纏繞立說者 坐誤讀中庸孟子 妄求爲聖人故耳”

370) 『辨道』 “무릇 자사(子思)가 『중용』을 지은 것을 보면, 노자[老氏]를 막은 것이다. 노자는 성인의 도를 인위라고 하였다. 그러므로 “성을 따르는 것을 도라고 한다”고 함으로써 우리의 도가 인위가 아님을 밝혔다.[觀夫子思作中庸 與老氏抗者也 老氏謂聖人之道僞矣 故率性之謂道 以明吾道之非僞]” 참조.

371) 『辨道』 “맹자의 성선설에 관해서 보면, 역시 자사의 아류이다.[至於孟子性善 亦子思之流也]” 참조.

372) 『辨道』 “後世儒者 各道所見 皆一端也 夫道 先王之道也 思孟而後 降爲儒家者流 乃始與百家爭衡 可謂自小已”(후세의 유자는 각자가 본 것을 도라고 하니, 모두 일부본인 것이다. 무릇 도란 선왕의 도이다. 자사·맹자 이후로 내려와서는 유가자류(儒家者流)가 되어 비로소 백가와 승패를 겨루니, 스스로 작아졌다고 할 만하다.)

373) 『論語徵』 “蓋孔子之道 卽先王之道也 先王之道 先王爲安民立之 故其道有仁焉者 有智焉者 有義焉者 有勇焉者 有儉焉者 有恭焉者 有神焉者 有人焉者 有似自然焉者 有似僞焉者 有本焉者 有末焉者 有近焉者 有遠焉者 有禮焉 有樂焉 有兵焉 有刑焉 制度云爲 不可以一盡焉”

석이 필요치도 않은 ‘학(學)’이라는 글자를 효(效)로 주석하였는데, 그 의도는 뒤이어지는 주자의 주석 즉, “사람의 성이 본래 선하지만 깨달음에는 선후가 있으니, 후각자는 반드시 선각자가 행한 것을 본받아야 선을 밝혀서 그 처음으로 돌아갈 수 있다.”³⁷⁴⁾는 말을 이끌어내기 위한 것이라고 오규소라이는 보는 것이다. 선한 본성을 깨치는 것이 학문의 목적이지만, 깨침에는 선후가 있기 때문에 본받아야 한다고 주자는 설명하는데, 인성의 선함에 대한 깨침[覺]을 본받는다는 것은 스스로도 깨친다는 것이다. 그런데 오규소라이는 깨침이란 바로 활연관통의 학설을 전제로 한 뜻풀이라 주장한다.

또 각(覺)으로 풀이하는데, 이것은 하루아침에 활연관통 한다는 설이니, 성인의 도에는 없는 것이다. 대개 선왕의 가르침은 익히기를 오래하면 변화하여 덕이 이루어지고 앎이 밝아진다. 힘을 필요가 없다. 그러므로 ‘묵묵히 해서 알게 되니, 나에게 무엇이 있겠는가’라고 하였다. 송유는 리를 주로하고 앎을 귀하게 여겨, 먼저 그 리를 밝힌 후에 실천하고자 한다. 그러므로 격물의 설이 있다. 오늘 하나를 격물하고 내일 하나를 격물하면 어떻게 궁구하기를 다하겠는가. 그래서 또한 하루아침에 활연해진다는 설로써 해결한다. 비유하자면 대퇴(大宰, 牛·羊·豕고기를 제물로 하는 제사)를 지내지 않고 고기 맛을 보려는 것이다. 어찌 망령되지 않겠는가?³⁷⁵⁾

오규소라이는 도교와 불교에서는 보통 사람들의 현세적 삶이 존재의 본질에 대한 무명(無明) 혹은 편견을 가진 미혹된 상태라고 보기 때문에 그 미혹의 상태를 벗어난 깨침을 강조하지만, 유학에서는 그런 관점은 애당초 존재하지 않는다고 본다.³⁷⁶⁾

또 활연관통의 근거에 자리하고 있는 일리와 만수가 동질이라는 관점에도 이의를 제기한다. 주자는 이일분수(理一分殊)의 논리에 의거해서 일이관지(一以貫之)를 설명하면서 엽전과 끈의 비유를 든다.³⁷⁷⁾ 하지만 오규소라이는 “송유에게

374) 『論語集注』 「學而」 “人性皆善而覺有先後 後覺者必效先覺之所爲 乃可以明善而復其初也”

375) 『論語徵』 “又如訓覺 是其一且豁然貫通之說 聖人之道所無 蓋先王之教 習之久 與之化 德成而知明 莫有所容力 故曰默而識之 何有於我故 宋儒主理貴知 欲先明其理而後踐之 故有其格物之說 今日格一物 明日格一物 有何窮盡 故又立一旦豁然之說以濟之 辟諸不享大宰 欲知其味 豈非妄乎”

376) 『論語徵』 “노불은 사람들이 미혹된 것으로 여긴다. 미혹되었기 때문에 이에 깨우침이 있는 것이다. 성인의 도에 어찌 이것이 있겠는가? [老佛以天下之人爲迷 迷斯有悟 聖人之道豈有是哉]” 참조.

377) 『朱子語類』 제 27권 “나의 도는 하나로 해서 꿰뚫는다’는 것은 비유하자면 흩어진 엽전이 많은데 끈으로 하나의 꼬치를 꿰는 것과 같다. 이른바 일관은 흩어진 엽전이 많은 이후에 이 끈 또한 얻기 쉬운 것이다. 만약 허다한 엽전을 꿰지 않고 공허하게 끈 하나가 있으면 무엇

도 또한 엽전·끈의 비유가 있는데, 일리(一理)를 끈으로 삼는다. 그러나 일리(一理)가 만리(萬里)를 관통하면 만리와 일리의 나뉘는 어찌 관통한다고 말할 수 있는가? 일리가 만사를 관통한다고 한다면 정(精)·조(粗)를 나누어 둘로 삼는 것이니 여전히 노·불의 견해일 따름이다. 비유가 성립하지 않는다.”³⁷⁸⁾고 하면서 주자가 제시한 비유에 이의를 제기한다.

주자가 예시한 ‘엽전’과 ‘끈’은 두 가지 성질의 물건이다. 따라서 하나(一)로 다른 어떤 것을 관통하는 것은 공자의 언급에는 부합한다. 그런데 끈과 엽전의 관계를 일리(끈)와 만사(엽전)로 설명하면 정(精)·조(粗)를 이원화하는 것이므로, 이것은 불교·도가의 논리이고 유학적 사유가 아니라고 오규소라이는 주장이다.

주자학의 큰 학문적 성과이면서 동시에 비판이 집중되는 지점이 바로 이 문제와 관계한다고 보여진다. 주자학은 형이상[精]과 형이하[粗]가 ‘도덕적 선’으로 강하게 일원적으로 연결되어 있다. 그런데 주자의 엽전과 끈의 비유는 이 구도를 스스로 깨는 것이라고 오규소라이는 주장하는 것이다. 게다가 차마시기·꽃꽃이·노래·서예·검술·오가사와라의 가부키 같이 도덕과 무관한 일에도 사물당행지리(事物當行之理)라고 불릴 만한 개별적 이치가 있기 마련인데, 사태가 달라져도 일리로 수렴된다고 주장하게 되면 도덕과 무관한 일련의 일들도 모두 성인의 도라고 여기는 오류를 범하게 된다고도 주장한다.³⁷⁹⁾

그런데 주자는 이일분수를 설명하면서 빗물의 비유를 들기도 했다.³⁸⁰⁾ 오규소라이의 논리에 적용시키면 이 예에도 오류가 있다. 하늘의 빗물(일리)과 각

을 꿰뚫을 것인가? 우리 유자는 또한 엽전을 쌓아야 한다.[吾道一以貫之 譬如聚得散錢已多 將一條索來一串穿了 所謂一貫須是聚箇散錢多 然後這索亦易得 若不積得許多錢 空有一條索 把甚麼來穿 吾儒且要去積錢]” 참조.

378) 『論語微』 “謂錢卽繼可乎 是一貫之旨也 宋儒亦有錢繼之喻 以一理爲繼 然一理貫萬里 則萬理一理之分 豈容言貫乎 一理貫萬事 則岐精粗而二之 依然老佛之見已 可說不成喻矣”

379) 『徂徠先生答問書』 “게다가 차마시기·꽃꽃이·노래·서예·검술 또는 오가사와라의 가부키 동작에도 위아래 옷을 입고 크고 작은 손가락 모양에도 이것은 이래야 될 것이고 그것은 그래야 될 것이라고 말하며 당연한 결맞음은 있기 마련이다. 이것이 모두 성인의 도이겠는가? 일은 달라져도 이치는 같다고 생각해서 위와 같은 종류까지도 성인의 도라고 보려는 것은 진실로 두찬(杜撰)이 심하다고 말할 만하다.[其上事物當行之理といふ詞は 廣く何事へも用ひらるる語に候 茶湯立花和歌筆道劍術 或は小笠原之立廻りにも 上下の着なし 大小の指様にも 是はかくあるべき筈 それは左あるべき筈と申 能程位のかねあひはある物に候 是皆聖人之道にてあるべく候や 事は替りても理は同じ事と料簡して 右之様なる類までを聖人之道と見候半は誠に杜撰之甚敷と云つべし]” 참조.

380) 『朱子語類』 “一箇一般道理 只是一箇道理 恰如天上下雨 大窩窟便有大窩窟水 小窩窟便有小窩窟水 木上便有木上水 草上便有草上水 隨處各別只是一般水” 참조.

부분의 빗물(만리)은 같은 성질의 것이다. 그런데 일리와 만리가 같은 성질의 것인데도 ‘관통한다.[貫]’라고 말하면 일리와 만리를 다른 성질의 것으로 만들어 버리는 결과를 초래한다. 오규소라이는 일이관지의 일(一)에 대한 해석을 세 가지로 분류하며 “후유가 일리(一理)로 여기기도 하고, 일심(一心)으로 여기기도 하고, 성(誠)으로 여기기도 한다. 일리라고 말하는 것은 ‘관(貫)’자를 모르는 것이다. 일심이라고 말하는 것은 선왕의 도를 모르는 것이다. 성이라고 말하는 것은 겨우 행동거지가 예에 맞다는 것일 뿐 공자가 도로 삼는 바를 모르는 것이다.”³⁸¹⁾라고 평가하는데, 그 중 두 번째 ‘관(貫, 꿰뚫는다)’이라는 글자의 의미조차 모르는 오류를 범하게 된다. 앞에서 “일리(一理)가 만리(萬里)를 관통하면 만리와 일리의 나뉘는 어찌 관통한다고 말할 수 있는가?”라고 비판한 의미이다. 한편으로 같은 성질의 리(理)라면 ‘꿰뚫는다’는 공자의 말에 부합하지 않게 되며, 다른 한편으로 일리와 만리가 다른 성질의 것이라면 빗물의 비유는 애당초 성립하지 못함은 물론 이일분수의 논리가 근본적으로 흔들리게 된다.

이일분수의 논리가 부정되면 그에 수반하여 활연관통은 불가능하게 되며 따라서 당연히 『대학』의 삼강령, 팔조목의 체제도 부정될 여지가 커진다. 오규소라이에 따르면 삼강령·팔조목이란 본래부터 확립된 형태로 존재 했었다기보다 모두 주자가 새로 만든 것이므로 따를 수 없으며,³⁸²⁾ 또한 주자학에서 팔조목을 공부의 과정으로써 언급하지만 성인을 향한 그토록 중요한 공부의 과정이 『대학』을 제외한 육경의 어디에도 보이지 않는다는 점에서 주자의 주장은 신뢰하기 어렵다.³⁸³⁾

오규소라이가 제기하는 이의에 대해서 좀 더 구체적으로 몇 가지를 살펴보자. 주자학적 격물치지에는 풍운뢰우(風雲雷雨)의 판단, 일초일목(一草一木)의 이치에 대해서조차도 끝까지 궁구할 것을 주장하지만, 여기에는 두 가지 문제가 있다. 첫째, 도덕적 지식과 무관한 영역에 대해서조차 도덕의 영역으로 끌어들이는 우를 범하게 된다. 둘째, 게다가 그 앎은 한사람이 모두 감당해야 하는 앎으로 상정되지만 그것은 “비록 성인이라 할지라도 역시 모르는 바가 있다.[雖聖人亦有所不知焉]”는 『중용』의 언급과 정면으로 배치된다.³⁸⁴⁾

381) 『論語徵』 “後儒 或以爲一理 或以爲一心 或以爲誠 其謂之一理者 昧乎貫字也 其謂之一心者 不知先王之道也 其謂之誠者 僅謂動容周旋中禮耳 不知孔子之所爲道也”

382) 『經史子要覽』 「附錄徂徠先生書牘一首」 “三綱領八條目 皆朱子所創造 不可從矣” 참조.

383) 『徂徠先生答問書』 “또 삼강령 팔조목의 자세한 수행의 방식은 왜 대학에만 있고 육경 가운데 한곳도 없는가? 이들에 대한 의심이 없겠는가?[且又三綱領八條目之委細なる修行之仕形何として大學に計有之六經之内一所にも無之候哉 此等之所疑は無之候哉]” 참조.

또, 주자가 ‘격물(格物)’ 두 글자를 ‘사물의 이치에 궁구해 이른다.[窮至事物之理]’라고 주석하였다. 오규소라이에 따르면, 이것은 『주역』의 ‘궁리(窮理)’라는 문자를 빌려와서 주석한 것인데, 주자의 말처럼 ‘격(格)은 도(到)이다. 물(物)은 사(事)이다.’라고 주석했다면, 문면(文面)대로만 풀이해서는 ‘궁리(窮理)’라는 뜻이 없다. ‘사물의 이치에 궁구해 이른다.[窮至事物之理]’고 하는 주석은 본문에도 없는 궁리 두 글자를 덧붙여서 뜻을 만든 것이다.³⁸⁵⁾ 즉, 주자의 주석인 ‘궁지사물지리(窮至事物之理)’중 ‘격(格)’자와 ‘물(物)’자의 풀이는 ‘지사물(至事物)’에만 해당되며 첫 글자와 마지막 글자인 궁리(窮理)는 『주역』에서 빌려온 것이라는 주장이다. 그런데 또한 『주역』에 있는 ‘궁리’는 성인이 『주역』을 지은 것을 찬탄한 말로서, 전혀 오늘날 같이 학자의 일(학문방법론)로 삼은 것이 아니다.³⁸⁶⁾

그리고 『대학』의 조목을 몇 가지로 봐야 하느냐의 문제에 대해서도 “비록 주자라 해도 격물과 치지를 나누어 둘로 할 수 없다면 또한 오직 칠조목일 뿐이다.”³⁸⁷⁾라고 하기도 하고, “『대학』에 팔조목이라는 것은 없는 것이다. 왜냐하면 재명명덕, 재친민, 재지어지선이 앞에 있고, 재격물이 뒤에 있는데, 그렇다면 격물 한 조목으로 해결되는 것이다. 물격(物格)해서 지지(知至)하고, 지지(知至)해서 의성(意誠)한다고 말하며, 천하평(天下平)까지 순류직하(順流直下)하는 문세(文勢)이다. 그렇다면 격물 한 조목으로 일은 해결되어서 이 위에 성의·정심·수신 등의 공부는 없는 것이다. 이것은 문면(文面) 그대로 볼 때 이와 같다

384) 『徂徠先生答問書』 “격물치지라고 하는 것을 송유가 잘못 보아서 풍운뢰우(風雲雷雨)의 징후, 일초일목(一草一木)의 이치까지를 끝까지 궁구하는 것을 학문이라 생각한다. 그 마음을 살펴보면 천지 사이의 모든 일을 끝까지 다하여 무슨 일도 알지 못하는 일이 없고 뭐든 아는 존재가 되고 싶기까지 한다. 중용에 “비록 성인이라 하더라도 모르는 바가 있다”고 하는 것을 범인의 지려로 어떻게 다 알 수 있겠는가. 송유의 설은 사람이 되지 않는 일을 사람에게 강요하는 것이다.[格物致知と申事を宋儒見誤り候てより 風雲雷雨の沙汰 一草一木の理までをきはめ候を學問と存候 其心入を尋ね候に 天地の間のあらゆる事を極め盡し 何事もしらぬ事なく物しりといふ物になりたきといふ事までに候 中庸に雖聖人有所不知と御座候を 凡人の智慮にて何として知り盡すといふ事可有之候哉 宋儒の説は 人のならぬ事を立てて人を強ゆるにて候]” 참조.

385) 『徂徠先生答問書』 “又格物之二字を窮到事物之理と注有之候 是は易之窮理之文字を借來て注したる物に候 格は到也物は事なりと注したれば 文面之儘にては窮理之義は無之候 窮到事物之理といふ注は 本文にも無之候窮理之二字を付添て義を生じたる物に候 此段疑敷は無之候哉” 참조.

386) 『徂徠先生答問書』 “易に有之候窮理は聖人之易を作玉へる讚歎したる詞にて全く今日學者之上之事にては無之候 心を平にして御覽可被成候 今日天下之理は窮盡さるべき物に候故 是皆人のならぬ事を説て人を強ると申物にて候” 참조.

387) 『大學解』 “雖朱熹 不能岐格物與致知二之 則亦唯七條目耳”

.”388)라고 하기도 하는데, 굳이 선후를 정해서 조목을 세워야 한다면 격물(格物) 한 조목의 완성으로 학문은 끝난다고 주장하는 것이다. 조목의 수립이 무의미하다는 입장이라고 하겠다. 학자들에 따라서 조목을 몇으로 나뉘어야 하는지, 격물치지에서 말하는 그 앞의 지점이 무엇을 의미해야 하는지, 성의·정심 그 자체가 수양법인지 등에 관한 의견 차이는 많이 있어왔다.

그런데 『대학』의 조목에 대한 문제제기는 조목의 수에 대한 시비의 결정 자체의 중요성보다는, 이일분수의 구조를 전체로 한 인식의 관통 문제 그리고 그것이 어떻게 행위와 관련되는가의 문제에 있어서 보다 더 중요한 의미를 지닌다고 볼 수 있다. 지행의 문제와 관련해서 주자학적 팔조목의 부정은 선지후행의 사유에 대한 이의제기이다. 활연관통의 지점이 있지 않으면 주자학적 구도에서는 진정한 의미에서의 도덕적 행위로 넘어갈 수 없는 것으로 구조화 되어 있다. 게다가 그 앞의 수준이 ‘물리의 극치’라는 매우 높은 지점을 향해있기 때문에 그 앞의 완성 자체도 간단한 문제는 아니라는 데서 더욱 난점이 존재한다고 하겠다.

오규소라이가 이일분수와 활연관통에서 읽어내고 있는 문제점은 주로 그것의 주관성에 관한 문제이다. 그는 “송유의 전주(傳注)는 오직 리를 마음에서 구해서 말한다. 무릇 리는 정해진 표준[定準]이 없는 것이다.”389)라고 비판한다. 이는 구체적 사태에서 ‘그것이 이치이다.’라고 말하기 위한 기준이 없기 때문에 리에 대한 활연관통을 판단함에 있어서 주관이 개입될 수밖에 없고, 따라서 거기서 독단이 발생한다는 지적이라 할 수 있다. 그 독단의 발생 과정을 오규소라이는 다음과 같이 설명한다.

송유가 격물치지를 수행해서 ‘이것은 이래야 될 것이고 그것은 그래야 될 것이다.’라고 자기 눈앞에서 결정해서 ‘이것은 곧 성인의 도와 다름이 없다.’고 말한다. 이것은 의견이다. 눈앞의 식견이 수준 높아지면서 처음에 이래야 한다고 생각했던 일이 뒤에는 이렇지 않을 것이라고 생각하는 일은 얼마든지 있다는 것도 모르고 빠르게 칼자루를 손에 넣은 것처럼 생각하는 까닭에 이 같은 식견을 낳는 것이다. 성인의 도는 심심광대(甚深廣大)해서 웬만해서는 학자의 식견으로 ‘이래야 될 것이다.’라는 도리가 보이는 것이 아니다. 그러한

388) 『徂徠先生答問書』 “扱は大學に八條目と申事 無之事に候 子細は在明明徳在親民在止於至善と前に有之候 在格物と後に有之候 然れば格物一條にて濟申事に候 夫故物格而后知至知至而意誠と言而天下平迄 順流直下の文勢に候 然れば格物之一條にて事濟候而 此上に誠意正心修身等之工夫は無之事に候 是文面之儘に見候時如此に御座候”

389) 『徂徠先生學則附』 「答屈景山書」 “宋儒傳注 唯求理於心以言之 夫理者無定準者也”

것을 스스로는 아는 듯한 얼굴로 ‘역시 당연히 이래야 될 것이다.’라고 생각하는 것은 성인에게 자기가 인가(印可)하는 마음가짐이니 참으로 지나치게 미루어 판단하는 것이라고 말할 만하다. 게다가 성인의 도를 자기 마음의 낙인에 맞춰서 ‘역시 당연히 이래야 될 것이다.’라고 어리석음을 극으로 몰고 가면 후에는 자기 마음에 맞는 것만 취해서 자기 마음에 당연하다고 생각하지 않는 바를 버리게 되기 때문에 성인의 도라고 생각해도 모두 자기의 억견이 되는 것이다. 이 같은 식견은 늘어날수록 식견의 얕음이 드러나고 급박해지게 되어서 성인의 도의 심심광대(甚深廣大)함과 날로 멀어져서 끝내는 오만[高慢]하게 되는 것이다.³⁹⁰⁾

따라서 오규소라이는 주관적 인식이 개입될 수밖에 없는 많은 영역 즉, 귀신, 천, 윤회, 도통론, 양명학, 이토진사이의 사상 등에 대해서도 부정적이다.

우선 귀신의 문제와 관련해서, 그는 “명명지중을 꿰뚫어보아서 귀신이 어떤 존재라고 말하는 것은 사람이 할 수 있는 일이 아니다. 설령 안다고 해도 성인의 가르침 이외에 달리 귀신을 다스리는 방식이 있지 않을 것인 만큼 결코 마음 쓸 일이 아니다.³⁹¹⁾”라고 주장하는데, 귀신의 존재를 정의하거나 귀신과 교통한다는 것은 정해진 표준[定準]이 없는 리(理)처럼 주관의 영역에 해당하는 것으로 보는 것이다. 대신 오규소라이는 성인이 제시한 귀신에 대한 설명을 기준으로 귀신의 존재를 인정하고 받아들이는 방식을 취한다.

다음으로 천(天)과 관련해서, 자사가 수신(修身)-사친(事親)-지인(知人)-지천(知天)³⁹²⁾의 구도를 제시하고, 맹자가 진심(盡心)-지성(知性)-지천(知天)³⁹³⁾의 구도를 제시하면서 지천(知天)을 궁극적 과제로 표명한 이후로 많은 유학자들이 ‘하늘을 안다.’고 자부하게 되고 따라서 하늘이라는 존재에 대해 ‘천은 이치이

390) 『徂徠先生答問書』 “宋儒の格物致知之修行をして此事をかくあるべきはづ 其事は左あるべき筈と手前より極め出して 是即聖人之道と替りなしといふ 是臆見なり 手前之見識昇進するに隨ひて 始めかくあるべしと思ひたる事の後は左あるまじと思はるる事のいくらかもあるべきをもしらず 早速に櫛柄手に入るやうに思はるる故 如此見識を生ずる事なり 聖人之道は甚深廣大にして 中中學者之見識にてかく有べき筈の道理と見ゆる事にてはなき事也 しかるを我知り顔に成程尤かくあるべき筈と思ひたらんは 聖人へ此方より印可を出す心根 誠に推參之至極と言つべし 其上聖人之道を己が心のかねに合せて成程尤かくあるべき筈と淺墓にきわめ行時は 後後は己が心に合たる所計を取りて 己が心に尤と思はぬ所をば棄る事に成行申候故 聖人之道と存候得共 皆皆己が臆見に成申事に候 かくのごときの見識長ずるに隨ひて 見識淺露迫切になりて 聖人之道之甚深廣大なる筋とは日に遠ざかり行 果は高慢甚敷成行事に候”

391) 『徂徠先生答問書』 “冥冥之中を見ぬき候而 鬼神はいかやうの物に候と申候ことを存候事は人のならぬことに候 たとひ存候ても 聖人の教の外に別に鬼神の治様あるまじく候得ば 曾而不入事にて御座候”

392) 『中庸』 “在下位 不獲乎上民 不可得而治矣 故君子不可以不脩身 思脩身不可以不事親 思事親不可以不知人 思知人不可以不知天” 참조.

393) 『孟子』 「盡心」 “孟子曰 盡其心者 知其性也 知其性 則知天矣” 참조.

다.’라는 식으로 정의 내리거나 혹은 ‘하늘에는 마음이 없다.’는 식으로 천의 특징을 판단하게 되었는데, 그것은 정의 불가능한 존재에 대한 도덕적 오만이라고 주장한다. 천은 단지 경외의 대상이지 도덕적으로 불완전한 인간이 주관적으로 정의내릴 수 있는 존재가 아니라는 지적이다. 『논어(論語)』 「헌문(憲問)」에서 ‘나를 아는 존재는 하늘이 것이다.[知我者其天乎]’라는 공자의 언급에서 볼 수 있듯이, 도덕적으로 앎이란 완전한 천이 불완전한 인간을 안다는 것은 가능하지만 불완전한 인간이 완전한 대상에 대해 주관적으로 앎을 거론하고 그 존재를 정의하는 것 자체가 불경(不敬)이다.³⁹⁴⁾

불교의 윤회 문제에 대해서도 같은 입장을 취한다. 주자학에서는 이기론으로 불교의 윤회를 부정하지만, 그렇게 부정하는 사람도 단지 주관적 논리 짜맞추기를 통해서 부정하는 것일 뿐, 저승을 직접보고 전생과 후생을 겪은 뒤에 말하는 것이 아니므로 근본적으로 부정하는 것이 불가능하다고 본다. 동시에 윤회를 인정하는 입장에 대해서도 마찬가지로 논리로 비판한다. 모두 주관적 판단이므로 성인이 제시한 객관적 도덕규범을 비판 없이 따르는 것보다 못하다는 생각이 다.³⁹⁵⁾

그리고 도통론에 대해서 보면, 오규소라이에게 도통론이란 원래 없던 것으로 불교에서 배운 것일 뿐이며,³⁹⁶⁾ 또 “일관(一貫)을 공문(孔門)에서 심법을 전수

394) 『論語徵』 “자사, 맹자가 하늘을 안다고 말한 후에 유자는 하늘을 알고자하여 혹은 ‘하늘은 리이다.’라고 말하고, 혹은 ‘하늘에 마음이 없다.’고 말하니, 어찌 불경의 심함이 아니겠는가? 성인은 하늘을 지극히 존경하여 오직 ‘하늘이 나를 안다.’고 말했지만 일찍이 ‘하늘을 안다.’고 말하지 않았다. 자사, 맹자 역시 본성은 하늘이 준 것이라고 말했지, 일찍이 하늘이 어떤 물건인가를 논하지 않았다. 후유는 장자, 열자 등의 서적을 익히 보아서 곧 그 마음이 오만해지고 하늘은 경외하기 부족하다고 말한다. 도가 밝혀지지 않는 까닭이다.[夫自思孟言知天 而後儒欲知天 或曰天理也 或曰天無心也 豈非不敬之甚邪 聖人尊天之至 唯曰天知我 而未嘗曰知天焉 思孟亦言知性之爲天畀 而未嘗論天爲何物焉 後儒狂見莊列等書 乃其心傲然而謂天不足敬矣 道之所以不明也 殊不知先王之道 敬天爲本 聖人千言萬語 皆莫不本於是者焉 詩書禮樂 莫非敬天 孔子動言天 先王之道如是矣 君子之道如是矣]” 참조.

395) 『徂徠先生答問書』 “윤회전생의 일에 대해 다양하게 물으셨습니다. 저는 유학에 종사하지만 불학에는 종사하지 않습니다. 윤회전생의 제시는 불설에 나오기 때문에 불자에게 물으심이 좋을 듯합니다. 다만 송유의 설에 이기론으로 윤회를 깨는 것은 주관논리[理窟]입니다. 송유도 곧바로 명부(冥府)를 본 것이 아닙니다. 단지 주관논리로 윤회는 없다고 말하는 것입니다. 불자도 대개는 주관논리일 것입니다. 유·불만이 아니라 주관논리로 말하는 것은 모두 추량적 판단입니다. 추량적 판단은 확실한 것이 아닙니다. <중략> 저는 석가를 신앙하지 않고, 성인을 신앙합니다.[輪廻轉生之事樣樣御尋被仰下候 愚老は儒學は仕候へ共 佛學は不仕候 輪廻轉生之沙汰は佛說に出候儀に候間佛者に御尋可然候 但宋儒之說に理氣之論を以て輪廻を破候は理窟に候 宋儒も直に冥府と哉覽を見候にては無之 只理窟にて輪廻は無之と申たる事に候 佛者も大形は理窟にてある筈と申候 儒佛に不限 理窟にて申候は皆推量之沙汰に候 推量之沙汰は慥なる事に而は無之候 <중략> 愚老は釋迦をば信仰不仕候 聖人を信仰仕候]” 참조.

한 것으로 여기는 것은 불교의 염화미소(拈華微笑)를 효빈(倣攀)한 것일 따름이다.”³⁹⁷⁾

또 오규소라이는 “양명(陽明), 진사이(仁齋)도 또한 송유를 비판하는 사람들이다. 그러나 오직 그 마음으로 말하고 말과 일에서 구할 줄 모른다는 점에서 역시 송유의 무리이다. 그러므로 내가 이들을 취하지 않는 것이다.”³⁹⁸⁾라고 역설한다. 성에 대한 앎, 심에 대한 앎, 리에 대한 앎은 그 의미에서는 차이가 있다고 주장될 수 있으나, 주관성에 의존할 수밖에 없다는 점에서 보면 결국 성리학을 비판하면서 등장한 양명학은 물론이고 심지어 고학(古學)의 범주로 평가되는 이토진사이의 사상도 마찬가지로 지적이다.

이런 주관성의 극복을 위해 오규소라이는 어떤 자세를 취하는가? 에도(江戶) 시대에 관학의 지위를 인정받던 성리학에 비판적 검토를 진행한 일군의 학자들 중 고학과(古學派)으로 분류되는 인물이 있다. 대표적으로 야마가소코(山鹿素行, 1622~1685), 이토진사이(伊藤仁齋), 오규소라이(荻生徂徠)가 이에 해당한다. 그런데 고학과(古學派)의 내부에서도 다시 이토진사이를 고의학(古義學)이라 칭하고, 이와 비교해서 오규소라이의 학문을 고문사학(古文辭學)이라고 평가하는 데서도 알 수 있듯이 인식의 주관성이라는 오류를 최소화하기 위해 오규소라이는 이른바 고문사(古文辭)를 강조한다. 그도 초년에는 주자학적 관점에서 벗어나지 못하였다. 현존하는 『논어변서(論語辯書)』를 보면 그 면모는 역력히 드러난다. 오규소라이의 술회에 따르면 그는 중년 이후에 왕세정(王世貞)·이반룡(李攀龍)의 문집을 읽고 비로소 고문사학에 눈을 뜨게 되었다.³⁹⁹⁾ 그가 고문사를 강조하는 이유는 다음과 같다.

성인의 도는 성인의 교법에 따르지 않고서 얻는 것은 일찍이 없다. 그 교법은 서적에 있기 때문에 결국 문장으로 귀결된다. 문장(文章)도 자의(字義)도

396) 『徂徠先生學則附』 「與西肥水秀才書」 “한유가 맹자를 높이기 시작했지만 여전히 순자, 양옹을 병칭하였다. 송유에 이르러 그 사람(맹자)을 공자에 끌어올리고 그 책(맹자)을 논어에 견주는데, 공맹, 논맹이 유자의 일상적 말이 된 것은 여기에서 비롯된다. 그 설은 대개 도통에 근본하는데 도통이라는 말은 옛날에 없다. 불교를 본뜬 것이 아니겠는가? [孔孟之稱 是宋儒所創也 韓愈始尊孟子 然尚猶以荀楊並稱 至於宋儒躋其人於孔子 媿其書於論語 而孔孟論孟爲儒者常言昉于此也 其說蓋本諸道統 而道統之言 古無之 毋乃倣浮屠乎]” 참조.

397) 『論語徵』 “又以一貫爲孔門傳授心法者 倣攀浮屠拈華微笑者已”

398) 『徂徠先生學則附』 「答屈景山書」 “如陽明仁齋 亦排宋儒者也 然唯以其心言之 而不知求諸辭與事 亦宋人之類耳 故不佞不取焉”

399) 『辨道』 “나는 하늘의 은혜로 왕세정(王世貞)·이반룡(李攀龍) 두 사람의 책을 읽을 수 있었는데, 비로소 고문사가 있음을 알았다. [不佞藉天寵靈 得王李二家書以讀之 始識有古文辭]” 참조.

시대에 따라서 달라지는 바를 눈여겨 봐야한다. 후세의 유자는 자기의 기호에 맞추기 때문에 도덕은 존귀하고 문장은 비천한 것으로 생각해서 문장을 가벼이 본다. 그로인해 문장의 변화에 신경 쓰지 않는다. 문장의 변화에 신경 쓰지 않기 때문에 옛 성인의 교법이 보이지 않아서 모른다. 나의 지견으로 성인의 뜻을 알려고 하기 때문에 모두 자기류가 되어버린다. 말학(末學)의 무리는 식견이 더욱 비루해서 정자(程子)·주자(朱子), 양명(陽明) 그리고 우리나라의 야마자키안사이(山崎闇齋), 이토진사이(伊藤仁齋) 등의 말사(末師)를 믿는 것이 공자보다도 심하다. 예를 들면 불자의 무리가 석가의 설을 쓰지 않고 깊이 호넨(法然)·니치렌(日蓮)을 믿는 것과 같다.⁴⁰⁰⁾

이미 오규소라이는 유학의 도통론을 불교의 이심전심에 의한 의발전수와 유사한 것으로 부정하였다는 점을 살펴보았다. 도덕적으로 불완전한 인간은 성인이 제시한 도덕규범을 따라야 한다. 그런데 오규소라이의 생각으로는 그 도덕규범이 마음에서 마음으로 전해질 수는 없는 것이며, 또 개인의 주관적 사유로 터득 가능한 것도 아니다. “송유의 무리는 성인의 가르침을 따르지 않고 성인의 마음을 보려고 한다.”⁴⁰¹⁾는 오규소라이의 비판은 바로 이런 이유 때문이다. 따라서 자신의 주관적 판단을 배제하고 경전에 쓰인 그대로를 받아들이고 따라야만 성인의 가르침을 제대로 전수 받는 것이다. 그래서 “성인의 마음은 성인이야 알 수 있다. 그래서 일[事]과 말[辭]에만 힘쓰는 것이 유자의 일이다.”⁴⁰²⁾라고 주장한다. 그런데 문장(文章)과 자의(字義)는 시대의 변화에 따라 달라지기 때문에 공자와 그 이전의 선왕들이 제정한 규범을 제대로 따르기 위해서는 고문사(古文辭)에 대한 이해가 요구된다. 고문사란 오규소라이 생존 당시의 문장이 아니기 때문에 고문사에 대한 교양을 쌓지 않으면 안 된다. 그런데 많은 사람들이 “폭넓게 책을 읽는 것을 싫어하기 때문에 고문사를 깨칠 수 없다.”⁴⁰³⁾

400) 『徂徠先生答問書』 “聖人の道は聖人の教法に順はずして可得様曾而無之候 其教法は書籍に有之候故つまる所是又文章に歸し申候 然る所文章も字義も時代に隨而致展轉候所眼の付所にて候に 後世儒者我物ずきを立候故 道德は尊く文章は卑き事なりと思ひとり 文章を輕看致候より 右之所に心付不申 右之所に心付不申候故 古聖人の教法見え分れ不申 我知見にて聖人の意を會得せんとする故皆自己流に罷成候 末學之輩は識見益鄙陋に而 程朱陽明吾國にて闇齋仁齋等の末師を信ずる事孔子よりも甚敷候 たとへて申候はば 佛者の輩釋迦の説をば不用して深く法然日蓮を信ずるがごとくに候”

401) 『徂徠先生學則附錄問答』 “宋儒輩不從聖人之教 乃欲知聖人之心”

402) 『徂徠先生學則附』 「答安澹泊書」 “聖人之心 唯聖人而後知之 亦非今人所能知也 故其可得而推者事與辭耳 事與辭雖卑卑焉 儒者之業”

403) 『經子史要覽』 “世の道學先生性理ノ學ニ沈溺シテ既ニ痼疾トナリ 博ク書ヲ讀ムヲ嫌フ故ニ古文辭ヲ曉諭スルヲアタハス”

고 판단한 그는 소위 제자백가 서적에 대한 박학을 강조한다.⁴⁰⁴⁾ 주자학에서 잡학으로 취급되던 영역에까지 독서를 권한다는 점에서 상당히 개방적인 면모를 보인다고 하겠다.

고문사의 강조는 객관적 지식을 통해 선왕의 도에 접근하자는 방식으로서 앞의 문제에 한해서 해당되는 경우이다. 이런 앞의 문제는 어떻게 행위와 결부되는가? 이일분수와 활연관통에서 제기한 앞의 주관성에 대한 부정이 주자학적 선후의 지행문제에 대해서는 어떤 변화를 가져오는가?

주자학적 팔조목을 인정한다면 결국 격물(格物) 한 조목만으로도 모든 학문이 해결된다고 비판한데서 알 수 있듯이, 그는 주자학이 앞의 문제에서 헤맬 수밖에 없는 구조를 가지고 있다고 판단한다. 그래서 “공자는 매번 ‘옛것을 좋아 한다.[好古]’, ‘배움을 좋아 한다.[好學]’, ‘덕을 좋아 한다.[好德]’, ‘인을 좋아 한다.[好仁]’, ‘예를 좋아 한다.[好禮]’, ‘의를 좋아 한다.[好義]’고 했지만 ‘앎을 좋아 한다.[好知]’는 가르침은 없다.”⁴⁰⁵⁾고 지적하면서 상대적으로 앎에 대한 중요성을 약화시킨다.

나아가 앎이 전제되지 않은 행위에 대해서도 부정적이지 않다. 『논어(論語)』 「태백(泰伯)」의 “백성은 말미암게 할 수 있으나 알게 할 수 없다.[民可使由之 不可使知之]”는 구절에 대해서 그는 “사람의 앎에는 이름이 있고 이르지 앎음이 있다. 비록 성인이라 하더라도 강제할 수 없다. 그러므로 백성들에게 그 가르침에 말미암게 할 수는 있지만 백성에게 가르침의 근거를 알게 할 수는 없다. 자연스러운 기세이다.”⁴⁰⁶⁾라고 주장한다. 사람들에게는 인식의 한계가 있어서 성인이 가르치는 심오한 근거는 알기 어렵다. 따라서 가르치는 근거에 대한 앎이 있든 없든 상관없이 ‘말미암는 것[由之]’ 자체에 의미가 있는 것이다. 활연관통해서 ‘물리지극처(物理之極處)’를 안 후 예야 비로소 도덕적 행위에 진정한 의미가 발생하는 것이 아니라, 성인의 가르침이라면 비록 무지의 상태에서 맹목적으로 따른다 해도 그것은 이미 도덕적 의미가 있다고 역설하는 것이다.

404) 『經子史要覽』 “지금 내가 초학자에게 먼저 읽게하는 것은 관자,안자,노자,열자,장자,맹자,양자,순자 등이다. 목자를 읽지 않으면 안 된다. 다음으로 한비자이다. 이 책들은 스스로 일가의 문장결구를 이루었는데 도는 각각 다르다 하더라도 아직 고언을 읽지 않은 때의 작품이어서 엄연한 고문사이다.[今予カ初學ニ先讀マシムル者ハ管晏老列莊孟楊荀ナドナリ墨子ヲヨマスンハアルヘカラサル者ナリ 次ニ韓非子ナリ コレラノ書 自ラ一家ノ機杼ヲナシテ道ハ各異ナリトイヘル イマタ古言ヲ失ハサル時ノ作爲ニシテ儼然タル古文辭ナリ]” 참조.

405) 『論語徵』 “孔子每曰好古好學好德好仁好禮好義 而無好知之教”

406) 『論語徵』 “人之知 有至焉 有不至焉 雖聖人不能強之 故能使民由其教 而不能使民知其所以教也 自然之勢矣”

주관성에 대한 반대급부로서 객관성을 확보하기 위해 성인이 제시한 객관화된 도에 대해 우민화라고 평가할 수 있을 정도로 순종을 강조하는 방향으로 전환하려 하는 것이다. 즉, 도덕적 일관성을 확보하기 위해서 오규소라이가 도달한 지점은 성인에 대한 굳건한 믿음을 바탕으로 성인의 규범에 순종하는 방식인 것이다.

5) 비교론적 요약

도덕지의 성격과 관련해서 세 사상가의 공통점은 주자가 제시한 8조목의 부정이다. 구체적으로 제시하는 조목은 다르지만 8조목 체제를 부정한다는 점에서는 동일하다.

다산은 이른바 ‘보망장’ 자체가 있을 수 없는 것으로 보고 있다. 뿐만 아니라 주자학적 8조목을 부정하면서 ‘격치육조(格致六條)’라고 말하면서 6조목으로 조목을 줄이고 격치(格致)는 조목에서 제외한다. 다산이 격치육조(格致六條)로 정리하는 이유는 격물치지(格物致知)가 내용에 대한 앎의 첫 출발점이 아니고 성의(혹은 『중용』의 신독)에서 비로소 내용에 대한 앎이 시작된다고 보기 때문이다.

대진에게는 『대학』에 대한 구조화된 논의는 보이지 않는다. 그러나 “『대학』에서 치지·성의·정심·수신을 말하니 조목이 넷이고, 제가·치국·평천하를 말하니 조목이 셋이다.”⁴⁰⁷⁾라는 언급에서 알 수 있듯이 주자학적 8조목을 그대로 계승하지는 않는다.

한편, 오규소라이는 삼강령·팔조목이란 주자가 새로 만든 것이므로 따를 수 없으며 또한 주자학에서 팔조목을 공부의 과정으로써 언급하지만 『대학』을 제외한 육경의 어디에도 보이지 않는다는 이유로 신뢰하기 어렵다고 주장한다.

그리고 『대학』의 조목을 몇 가지로 봐야 하느냐의 문제에 대해서도 7조목으로 보기도 하고, 혹은 격물 한 조목으로 결국 모든 일은 해결되기 때문에 성의·정심·수신 등의 공부는 의미 없는 것이라고 하면서 주자학적 ‘조목의 선후’에 대한 무의미를 주장한다. 또한 주자학적 격물치지는 도덕적 지식과 무관한 영역에 대해서조차 도덕의 영역으로 끌어들이는 우를 범하게 되며, 게다가 그 앎은 한사람이 모두 감당해야 하는 앎으로 상정되지만 그것은 “비록 성인이라 할지라도 역시 모르는 바가 있다.[雖聖人亦有所不知焉]”는 『중용』의 언급과 정면으로 배치된다고 주장한다.

407) 『原善』 “大學言致知誠意正心修身爲目四 言齊家治國平天下爲目三”

심지어 주자가 ‘격물(格物)’을 ‘사물의 이치에 궁구해 이른다.[窮至事物之理]’로 풀이하지만, 스스로 제시한 자의(字義)인 ‘격(格)은 도(到)이다. 물(物)은 사(事)이다.’에서는 ‘지사물(至事物)’의 의미밖에 뽑아낼 수 없는데도 불구하고 ‘궁리(窮理)’라는 글자를 『주역』에서 빌어 왔다고 본다. 그런데 주역의 ‘궁리(窮理)’는 『주역』을 지은 것을 찬탄한 말일 뿐, 전혀 학자의 일(학문방법론)로써 언급한 것이 아니므로 무관한 것을 억지스럽게 끼워 맞춘 것이라면서 비판한다.

또 대진과 오규소라이는 주로 주관성의 문제에 이의를 제기한다는 점에서 공통적이다. 우선, 대진이 주목하는 것은 다양한 사태를 통해 드러나는 리에 대해서 그것이 리(理)인지 아닌지에 대한 판단 과정에서 ‘명심구리(冥心求理)’라고 하는 주관성이 개입될 수밖에 없다는 점이다. 『대학장구』와 관련된 유명한 일화도 이 점에 대한 문제제기이고, 그의 고제(高弟) 단옥재(段玉裁, 1735~1815)에게 필생의 역작인 『맹자자의소증』을 저술하게 된 동기를 밝히면서도 이 문제를 거론한다.

주자학의 가르침에 의거하여 인욕을 멀리하고 천리를 보존하는 수양이 훌륭하다고 하더라도, 그 사실이 자신의 외부에서 일어나는 온갖 다양한 사태에 대한 도덕적 판단을 담보하지 않는다고 대진은 주장하는 것이다. 게다가 이와 같은 리의 판단에 대한 주관성은 세속적 권력과 지위, 말재주가 끼어들 틈을 제공한다. 그 결과 ‘리로 사람을 죽이는’ 사회적 문제를 노정하게 된다고 대진은 판단한다.

대진은 양명학에 대해서도 유학을 끌어서 불교로 들어 간 것이라고 비판하는데, 그 이유는 존덕성과 치양지를 강조하는 양명학은 매우 주관적이고 불안정한 것이며 유학에서 강조해 온 스승과 텍스트를 통한 객관적이고 안정적인 배움[學]을 폐하는 것이기 때문이다.

그래서 대진은 객관성을 확보하기 위해, 시대의 변화로 인해서 원전이 유실되거나 혹은 남아 있더라도 후대의 학자가 오독을 하거나 아니면 언어의 변화로 인해서 원전의 의미 파악을 어렵게 하는 원초적 난점들을 극복하기 위해 ‘문자(文字)→언어(言語)→심지(心志)’의 순서로 학문이 진행되어야 한다는 견해를 피력한다.

오규소라이도 이 점에서는 대진과 유사하다. “무릇 리는 정해진 표준[定準]이 없는 것이다.”라는 언급에서 알 수 있듯이 오규소라이도 ‘리의 주관성’에 대해 문제를 제기한다. 리에는 기준이 없기 때문에 활연관통을 판단함에 있어서 주관

이 개입될 수밖에 없고, 따라서 거기서 독단이 발생한다고 지적한다. 따라서 오규소라이는 주관적 인식이 개입될 수밖에 없는 많은 영역 즉, 귀신, 천, 윤회, 도통론, 양명학, 이토진사이의 사상 등에 대해서도 부정적이다. 그리고 주관성을 극복하기 위해서 도덕적으로 불완전한 보통의 인간은 도덕적으로 완전한 성인이 제시한 도덕규범을 따라야 한다고 주장한다. 그런데 오규소라이의 생각으로는 그 도덕규범이 마음에서 마음으로 전해질 수는 없는 것이며, 또 개인의 주관적 사유로 터득 가능한 것도 아니기 때문에 고문사(古文辭)를 습득해서 성인의 본 뜻을 파악해야 한다고 강조한다.

이상과 같은 공통점에도 불구하고 도덕지의 문제 중 도덕적 일관성을 어떻게 확보하는가 하는 최종적 도달 지점에는 현저한 차이가 있다. 정약용이 주로 주목한 점은, 도덕적 일관성이란 주자학에서 말하는 것처럼 개별적 이치와 보편적 이치가 동질이므로 개별적 이치의 축적을 통해 보편적 이치를 활연관통함으로써 가능하다는 전제를 버리고, 상제의 명령에 해당하는 도심의 일관된 파지도 도덕적 일관성을 유지할 수 있다는 마음가짐의 일관성을 강조한다. 즉 인지(認知)의 문제를 정의(情意)의 문제로 전환할 것을 주장한다.

한편, 대진과 오규소라이는 주관성의 대응에 있어서는 역시 각각 차이를 보인다. 대진은 주자학적 이일분수 구조와 활연관통의 주관성에 문제를 제기하면서도 ‘완전한 앎’의 파지가 가능하다고 인정하며 논리적 선지후행의 구조와 활연관통의 지점을 인정한다는 점에서 이일분수의 구조를 계승한다고 볼 수 있다.

마지막으로, 오규소라이는 도덕적 일관성을 확보하기 위해서 주자학이나 대진에게서 보이는 ‘보편적 이치를 알 수 있다.’는 가정도 아니고, 정약용에게 보이는 ‘마음가짐의 일관성’의 확보도 아니며, 도덕적으로 완전하고 위계상에서도 정점을 차지하는 성인에 대한 ‘순종의 일관성’을 확보하려고 한다.

Ⅲ. 인성론과 존재별 도덕 능력

본 장은 전통적으로 심성론 혹은 인간관에 해당하는 영역으로, 인간을 포함한 모든 존재자가 선과 어떤 관계맺음을 하는지가 핵심적인 문제이다. 이에 대해 도덕 행위자의 본질과 이상적 인간상의 문제, 그리고 인간과 여타 존재들의 도덕적 동이의 문제를 중심으로 다룬다.

‘1. 인간 본성론’에서는 ‘인간은 과연 선한가?’하는 문제가 논의의 중심을 이룬다. 주자학에서 인간의 본성이 선하다고 보는데, 주자학적 성선설은 말 그대로 인간의 성=선의 구조로 된 성선설이다. 정약용은 ‘성선’이라는 표현을 그대로 인정하지만, 실질적 내용을 보면 성=선의 구도가 해체되어 있다는 점, 그리고 대진의 경우는 성=선의 구도를 유지하고 있다는 점, 그리고 오규소라이의 경우는 선천성론 자체에서 이탈하려 한다는 점을 주로 다룬다.

‘2. 성인론’에서는 이상적 인간상에 대한 논의이다. 주자학에서 성인은 추상적이고 도덕적으로 신격화된 존재로 상정되는데, 각각의 사상가에 있어서 어떻게 전환되고 있는지를 논의 한다. 우선 정약용의 경우 현실 세계에 터한 인간이라는 측면을 강조하며 ‘항상 도덕적인 존재’가 아니라 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’로서 묘사된다. 대진의 경우도 정약용과 마찬가지로 성인은 현실 세계에 터한 인간이며 도달가능하다는 점 강조한다. 한편 오규소라이도 현실에 터한 인간으로 성인을 묘사한다는 점에서 여타의 인물과 닮았지만, 배워서 도달 가능하다는 주장을 부정한다는 점이 논의의 주된 내용이다.

‘3. 인물성론’에서는 인간과 여타 존재 사이에서의 도덕성의 차이 혹은 인간과 인간 사이에서의 도덕성 차이가 있는지 없는지 그리고 있다면 어떤 방식으로 차이가 드러나는 것인지 하는 문제를 중심으로 다룬다. 주자학에서는 우주의 모든 존재가 리(理)를 공유하고 있어서 근본적으로는 전 존재가 동질의 도덕성을 가지고 있는 것으로 상정되어 있다. 그러면서도 동시에 기질지성을 상정하여 각 존재의 차이를 설명한다. 그런데 세 사상가는 모두 주자학의 본연지성과 같이 모든 존재가 공유하는 성을 부정한다는 점에서 유사하지만, 사람과 사람의 도덕적 동이를 논하는 관점에서는 차이가 있다는 점을 주로 다룬다.

1. 인간 본성론

1) 주자학의 性善說

주자는 본연지성과 기질지성이라는 중층적인 관점에서 성을 설명한다. 본연지성이란 사람이 생겨나기 이전에 이미 존재하는 상태를 논리적으로 인간에게서 뽑아내어 가리키는 것이다. 이것은 이른바 ‘성즉리’로 지칭할 때를 가리키는 성이다. 주자학에서 모든 존재와 사태는 리와 기로 구성되어 있는데, 리는 순선하고 기에는 선도 있고 악도 있는 것으로 상정된다. 따라서 그리고 이 때의 성은 악의 상대가 되는 선이 아니라 선만 존재하는 절대선으로서의 성이다. 그리고 기질지성이란 인간의 삶이 진행되는 상태에서 기질을 통해서 바라보는 성이다. 이 때의 성은 리와 기가 서로 떨어져서 존재하지 않는다. 따라서 선과 악이 상대적으로 존재하는 상대적 선으로서의 성을 가리킨다.

주자는 이와 같은 성의 구도를 바탕으로 성에 대한 공자의 언급과 맹자의 언급에서 보이는 표면상의 불일치를 해소하고자 한다.

주자는 『논어』의 ‘성상근 습상원’을 논하여 여기서 말하는 성은 기질을 겹쳐서 말하는 것으로 설명한다. 즉 여기서의 성은 기질지성을 가리킨다. 그 기질지성의 처음에는 차이가 있기는 하지만 그 차이가 서로 심하게 멀지 않다는 의미에서 ‘성상근’이라고 말했으며, 선을 배우면 선해지고 악을 배우면 악해져서 그 둘의 차이가 멀어지기 때문에 ‘습상원’이라고 말하였다고 주자는 해석한다.¹⁾

주자의 설명에 따르면 사람이 부여받은 기(氣)에는 혼명청탁(昏明清濁)의 차이가 있어서 사람마다 차이가 없을 수는 없으나 사람은 정통(正通)한 기를 받고, 만물은 편색(偏塞)된 기를 받는다는 관점에서 보면 그 차이는 그렇게 멀지 않다.²⁾ 따라서 사람들의 성에 차이가 있다는 점과 그 차이가 크지 않다는 점을 바로 ‘성상근’으로 표현하였다고 주자는 설명하는 것이다.

한편 『맹자』의 ‘성선’에 대해서는 사람이 하늘에서 품부 받아서 살아가는 이치이기 때문에 여기서 말하는 성은 지선(至善)하다고 설명한다.³⁾ 즉 여기서의 성은 본연지성을 가리킨다.

주자는 공자와 맹자의 표현 불일치를 중층적 성 개념으로 해소해냄으로써 유

1) 『論語集註』 “此所謂性兼氣質而言者也 氣質之性 固有美惡之不同矣 然以其初而言 則皆不甚相遠也 但習於善則善 習於惡則惡 於是始相遠耳” 참조.

2) 『朱子語類』 4권 “人物皆受是氣而生 自精粗而言 則人得其氣之正且通者 物得其氣之偏且塞者 惟人得其正 故是理通而無所塞 物得其偏 故是理塞而無所知 <중략> 然就人之所稟而言 又有昏明清濁之異” 참조.

3) 『孟子集註』 “性者人所稟於天以生之理 渾然至善” 참조.

학의 개창에서부터 성선론이 확립되어 있었다는 논리 확보와 함께 선에 대한 형이상학적 기초까지 확보하게 되었다.

그런데 주자학에서 말하는 ‘성즉리’로서의 성선이란 본연지성의 선함을 일컫는 것이다. 그렇다면 세상에 어떤 존재자도 존재하지 않는 상태에서의 선이란 과연 도덕적 선[moral good]인가 하는 의문이 제기될 수 있다.

이 문제는 호굉(胡宏, 1106~1161)의 성론에 대한 주자의 입장을 통해서 가늠해볼 수 있다.⁴⁾ 어떤 사람이 “성이란 천지가 세워지는 근거이다.[性也者天地之所以立也]”라고 정의한 호굉에게 맹자의 성선설, 순자의 성악설, 양옹의 성선악혼설이 잘못된 것이냐고 질문했다. 이에 대해 호굉이 “선도 말하기에 부족한데, 하물며 악이겠는가?”라고 대답한다. 호굉의 말을 이해하지 못하고 재차 묻자, 호굉은 맹자의 성선설이 맞다고 하면서 그의 아버지 호안국(胡安國, 1074~1138)에게 들었던 말로 설명한다. 즉 호안국은 “맹자가 말한 성선의 선이라는 것은 성을 찬탄하는 말이지 악과 상대되는 아니다.”라고 설명하였다.⁵⁾

이에 대해 주자는 호굉의 주장을 성무선악설로 받아들인다.⁶⁾ 그러나 호굉은 “크도다 성이여! 만 가지 이치가 여기에 갖춰져 있다.”⁷⁾고 하기도 하고, “한 사람의 성에 만물이 갖춰져 있다. 〈중략〉 그 태어남을 논하면 흠어져 만 가지로 달라지고 선악길흉의 온갖 행위가 함께 실려 있다.”⁸⁾고 하기도 하는데, 이 말을 보면 오히려 성선악혼설로 읽혀질 수도 있다. 나아가 선악뿐만 아니라 길흉을 포함한 ‘만 가지 이치’가 있어서 형이하의 모든 사태에 대응될 수 있는 것으로 상정된다. 그런데도 주자가 성무선악설로 단정해버리는 이유는 형이상학적 정초로서의 성이 ‘도덕적 선’으로만 정의되어야 한다고 보기 때문이다. 그래서 주자가 곧바로 성무선악설로 받아 들였다. 여기서 주자의 성선이 강력한 도덕형이상학이면서 동시에 모든 사태를 도덕으로 휩쓸고 들어 가버린다는 비판도 여기서 발생한다.

4) 호굉의 성론과 관련해서는 김철호의 「호굉과 주희의 성선 해석 비교」(『철학연구』 32집, 2006), 그리고 성광동의 「호굉의 본성 개념에 대한 고찰」(『한국철학논집』 제43집, 2014)을 주로 참조하였다.

5) 『知言』 4권 “或問性 曰性也者天地之所以立也 曰然則孟軻氏荀卿氏揚雄氏之以善惡言性也非歟 曰性也者天地鬼神之奧也 善不足以言之況惡乎 或者問曰何謂也 曰宏聞之先君子 曰孟子所以獨出諸儒之表者以其知性也 宏請曰何謂也 先君子曰孟子道性善 善云者嘆美之詞不與惡對” 참조.

6) 『晦庵集』 「胡子知言疑義」 “熹按性無善惡 心無死生 兩章似皆有病” 참조.

7) 『知言』 4권 “大哉性乎萬理具焉”

8) 『五峰集』 5권 “一人之性 萬物備之矣 〈중략〉 論其生 則散而萬殊 善惡吉凶百行俱載”

2) 정약용의 性嗜好說

다산이 주자학적 성에 비판을 가한다고 해서 성(性)에 대한 논의 자체를 무의미한 것으로 받아들이지는 않는다. “성(性)은 사람에게 있어서 진실로 위가 없는 지극한 보배여서 높이고 받들어야하고 잠시라도 서로 멀어져서는 안 되는 것이다.”⁹⁾라고 하는 데서도 알 수 있듯이, 다산은 인간에 있어서 성이 가지는 윤리학적 중요성을 누구보다도 강조한다. 물론 다산이 말하는 성은 그 의미에 있어서 주자학적 그것과 현격한 차이가 있다. 그는 주자학에서 보이는 성의 세 가지 특징을 부정한다. 「자찬묘지명」에서 그는 “심(心)의 허령함은 하늘에서 받은 것으로 감히 본연(本然)이라고 해서는 안 되고, 감히 시작이 없다[無始]고 해서는 안 되며, 감히 순선(純善)이라고 해서는 안 된다.”¹⁰⁾고 주장한다. 다산은 주자학적 성(性)의 세 가지 측면 즉 본연(本然), 무시(無始), 순선(純善)에 이의를 제기한다. 여기서 본연, 무시, 순선은 다시 실체성, 영원성, 선성으로 해석해 볼 수 있다. 이것은 인간의 마음속에 본래 그러한 ‘알갱이[顆]’가 있는 것처럼 실체로서의 성으로 받아들이거나, 그 알맹이는 ‘무시자재(無始自在)’하는 영원한 어떤 것으로서의 성으로 받아들이는 것,¹¹⁾ 또 그 무시자재하는 실체에 선(善)을 배속하는 것에 대한 부정이라고 평가할 수 있을 것이다.

앞서 ‘II-1. 도덕성의 근거’를 논하면서 주자학적 본연지성의 ‘영원’, ‘실체’ 개념에 대한 다산의 비판을 살펴보았다. 여기서는 ‘본성에 배속된 것’으로서의 ‘주자학적 지선’개념에 대한 비판을 살펴보려고 한다.

다산이 주자학적 성을 비판하면서 제시한 독특한 성론을 일반적으로 성기호설(性嗜好說)이라 부르는데, “‘성’자의 본뜻에 의거해서 말하면 성이라는 것은 마음이 기호하는 바이다.”¹²⁾ 다산이 판단하기에 유학에서 말하는 인간의 본성이란 불교의 유식사상에서 말하는 영원히 소멸되지 않는 제 8식에 견주어질 만한 것이 아니다. 인간으로 태어나면서부터 있게 되는 마음의 본질적 경향성·지

9) 『心經密驗』 「心性總義」 “性之於人 誠爲無上至寶 可尊可奉 不可須臾而相違者也”

10) 『自撰墓誌銘 集中本』 “心之虛靈 受之於天 不敢曰本然 不敢曰無始 不敢曰純善”

11) 다산은 “본연이라는 것은 윤회의 뜻이다. 불교에서는 청정한 진여본체는 명을 받지 않고 시작하는 바가 없이 이미 스스로 어둡고 고요하여 조짐도 없는 때에 본래 그러하게 스스로 존재한다.[本然者 輪迴之義也 佛氏謂此一片清淨之眞如本體 無所受命 無所肇始 已自冥漠無昧之時 本然而自在]”고 하면서, 본연이란 정정한 진여본체라는 실체성을 띠는 것을 전제로 이루어진 개념으로 받아들인다. 주자학에서 ‘구슬[珠]’로 예시되던 것을 다산이 ‘알갱이[顆]’로 표현한 것은 실체성을 드러내기 위함이라고 볼 수 있다. 그리고 무시자재라는 영원성이 함께 연결되어 있는 것으로 파악한다.

12) 『中庸自箴』 “據性字本義而言之 則性者心之所嗜好也”

향성을 가리킨다.

그는 자신의 성론에 대한 정당화를 위해 『맹자』에 보이는 자의(字義)의 계열을 분석함으로써 성이 기호임을 증명하고자 한다. 「진심(盡心)」의 “땅을 넓히고 백성을 늘리는 것을 군자가 욕구[欲]하지만 즐기는[樂] 바는 거기 있지 않다. 천하의 가운데 서서 사해(四海)의 백성을 안정시키는 것을 군자가 즐기지만[樂] 성(性)하는 것은 거기 있지 않다.”¹³⁾는 문장에 대해서 다산의 설명은 다음과 같다. 맹자는 욕(欲),락(樂),성(性) 세 글자를 삼층으로 나누었는데, 가장 얇은 것이 욕이고 그 다음이 락이며 가장 깊은 것이 성이다. 성이 욕,락과 같은 계열이 아니면 문장은 성립하지 않는다. 즉 이 세 글자는 깊고 얇음의 차이가 있기는 하지만 같은 의미계열의 글자이기 때문에 성(性)을 기호로 읽는 것은 타당하다.¹⁴⁾

다산은 성을 기호로 읽을 수 있는 또 다른 문헌적 근거도 제시한다. 『맹자』의 「고자」와 「진심」에 ‘입이 맛에 대해서 즐기는[嗜] 바를 같이하고, 귀가 소리에 대해서 좋아하는[好] 바를 같이하고 눈이 색에 대해서 기뻐하는[悅] 바를 같이 한다.’는 맹자의 설명은 성이 ‘기호’로써 해석되어야 하는 근거가 된다고 다산은 판단한다.¹⁵⁾ 또 공자가 『시경』 「증민(烝民)」의 시를 인용해서 인성을 증명한 것을 보면 기호를 버리고 인성을 말하는 것은 수사(洙泗)의 옛 가르침이 아니라고 주장한다.¹⁶⁾ 이를 통해서 자신의 성론이 공맹의 전통을 잇는 것임을 입론한다. 이 외에도 『서경』, 『예기』, 『중용』 등의 문헌에서의 용례들로 성기호설의 타당성을 뒷받침한다.¹⁷⁾

13) 『孟子』 「盡心」 “廣土衆民君子欲之 所樂不存焉 中天下而立 定四海之民 君子樂之 所性不存焉”

14) 『孟子要義』 “나는 일찍이 성을 마음의 기호로 삼았는데 사람들이 모두 의심하였지만 지금 그 증명이 여기 있다. 욕,락,성 세 글자를 맹자가 삼층으로 나눴다. 가장 얇은 것이 욕이다. 그 다음이 락이다. 가장 깊어서 마침내 사람의 벽호(癖好)가 되는 것이 성이다. ‘군자가 성으로 삼는바’는 ‘군자가 기호하는바’라고 말하는 것과 같다. 다만 기호는 오히려 얇지만, 성은 저절로 그렇게 되는 명칭이다. 만약 성이 기호의 류가 아니면 ‘성으로 삼는바’ 두 글자의 문장이 성립하지 않는다. 욕,락,성 세 글자가 이미 같은 류라면 성이라는 것은 기호이다.[余嘗以性爲心之嗜好 人皆疑之 今其證在此矣 欲樂性三字 孟子分作三層 最淺者欲也 其次樂也 其最深而遂爲本人之癖好者性也 君子所性 猶言君子所嗜好也 但嗜好猶淺 而性則自然之名也 若云性非嗜好之類 則所性二字 不能成文 欲樂性三字 既爲同類 則性者嗜好也]” 참조.

15) 『孟子要義』 “孟子論性 必以嗜好言之 其言曰口之於味 同所嗜 耳之於聲 同所好 目之於色 同所悅 告子上皆所以明性之於善 同所好也 性之本義 非在嗜好乎” 참조. 다만 현행본 『맹자』 「고자」에는 “口之於味也 有同嗜焉 耳之於聲也 有同聽焉 目之於色也有同美焉”으로 되어있다. 소리와 색깔에 대해서 청(聽), 미(美)로 되어 있어서, 다산이 호(好),열(悅)로 표현한 것과는 차이가 있다.

16) 『中庸自箴』 “孔子引秉彝好德之詩 以證人性 舍嗜好而言性者 非洙泗之舊也”

문헌적 근거 이외에 구체적 예를 들어서 기호를 증명하려고 시도한다. 그것은 아기, 수오지심, 시비지심, 평가 착오의 예를 통한 증명이다.

첫째, 아기의 사례이다. 주자학에서는 ‘허령무형지물(虛靈無形之物)’을 성이라고 하고 그것을 선하다고 하지만, 사람으로서 가장 본성에 가까운 상태인 아기가 ‘순선(純善)’이라고 볼 수 없고 단지 울고 젖을 찾고 안기기를 구하는 것을 볼 수 있다. 다산은 ‘젖을 찾고 안기기를 구하는[索乳求抱]’ 아이의 ‘색구(索求)’에서 인간의 원초적 ‘기호’를 읽어내고 있는 것이다.¹⁷⁾

다음은 수오지심(羞惡之心)으로부터의 증명이다. 도둑이 장물을 지고 달아나서 기뻐하다가 다음날 이웃에 사는 청렴한 선비의 행동을 보면 안으로 부끄러워하게 된다. 다산은 이를 통해 선을 좋아하고 악을 미워하는 기호가 있다는 것을 읽어내고 있다.¹⁸⁾

또, 시비지심으로부터의 증명이다. 다산은 사람들이 충신·효자를 보면 선하다고 좋게 여기는 것이 다른 사람들과 같고, 탐관오리를 보면 악하다고 나쁘게 여기는 것이 다른 사람과 같다는 데서 호선오악(好善惡惡)하는 기호가 공통된다고 주장한다.¹⁹⁾

마지막으로 잘못된 평가로부터의 증명이다. 다산은 불효자에게 효자라고 평가하면 그 불효자는 기뻐하고 탐관오리에게도 청백리라고 평가하면 기뻐하며 간신에게도 충신이라고 평가하는 경우를 보면, 실제로는 악행을 저질러도 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 것이 천성에 뿌리내리고 있다는 것을 알 수 있다고

17) 『孟子要義』 “召誥曰節性惟日其邁 蔡云節其驕淫之性 王制曰修六禮以節民性 孟子曰動心忍性 此所云性者 人心之嗜好也 商書祖伊之言曰不虞天性 子思曰率性 孟子曰性善 此所云性者 道心之嗜好也 雖其所主不同 其以嗜好爲性則同” 참조.

18) 『孟子要義』 “言性者 必主嗜好而言 其義乃立 若謂此虛靈無形之物 其體渾然至善 一毫無惡 則赤子始生 但知啼哭索乳求抱 安得硬謂之純善乎” 참조.

19) 『孟子要義』 “도둑이 장물을 지고 달아나 현연히 기뻐하다가 다음날 이웃에 가서 청렴한 선비의 행동을 보고 유연히 속으로 부끄러워하지 않음이 없다. 옛날에 이른바 양상군자도 더불어 선을 할 수 있다고 했는데, 이것이 성선의 분명한 징험이다. 여기 윤씨의 아들이 도둑질을 했는데 내가 그 형제들에게 인의로써 깨우치게 하면 도둑은 현연히 눈물을 흘린다. 또 정씨의 아들이 악인인데 내가 시냇가에 가서 고기를 잡아 그에게 회를 자르게 하면 정씨는 몸을 바로해서 꿇어 앉고 얼굴을 붉히며 스스로 그 죄를 세면서 ‘나는 나쁜 사람이다. 살생을 해도 가엾게 여기지 않는다’라고 누누이 말하며 멈추지 않는다. 참으로 성이 선하지 않다면 어찌 이것이 있겠는가? 이것은 수오지심으로 성선을 밝힌 것이다.[穿窬之盜 負贓而走 欣然善也 明日適其鄰 見廉士之行 未嘗不油然內忤 古所謂梁上君子 可與爲善 此性善之明驗也 此地有尹氏子爲盜 余令其兄弟諭之以仁義 盜泫然以泣 又有鄭氏子惡人也 余臨溪打魚 使之切膾 鄭長跪赧色而自數其罪曰 我惡人也 我殺無惜者也 縷縷言不已 苟性不善 豈有是也 此以羞惡之心明性善]” 참조.

20) 『孟子要義』 “見忠臣孝子則美之爲善也與國人同 見貪官汚吏則疾之爲惡也與國人同 此所謂性善也 此以是非之心明性善” 참조.

주장한다.²¹⁾

다산의 성기호설은 맹자의 성선설을 계승한 것이지만, 마찬가지로 맹자의 성선설을 계승하고 있다는 주자학적 성선설과는 다르다. 다산은 “선유는 성에 들어 있다고 말한다. 첫째는 본연지성이고 둘째는 기질지성이다. ‘본연지성은 순선하고 악이 없으며, 기질지성은 선할 수도 있고 악할 수도 있다.’고 말한다. 이윽고 ‘맹자는 본연지성 하나에만 의거하고 기질지성을 논하지 않았으니 완비되지 않았다.’고 말한다. 요즘 사람들은 간혹 이것으로 겉으로는 고자를 고소하고 속으로는 양웅을 이고 있다. 오호라 선유는 또한 왜 괴롭게 이러는가?²²⁾”라고 하여, 주자학이 표면적으로는 고자의 생지위성(生之謂性) 비판에 초점을 두는 것으로 보이지만 실제로는 그 학설이 양웅의 것에 해당한다고 본다. 이렇게 주장하는 이유는 정자(程子)의 성론에 대한 평가에서도 드러난다. 정자는 이전에 “선악을 말하면 모두 선이 먼저이고 악이 뒤이다.”²³⁾라고 말하였는데, 다산은 이에 대해 “선이 먼저이고 악이 뒤라는 것을 선하다고 말하면, 선악이 반반인데도 단지 선이 먼저이고 악이 뒤라는 이유로 마음대로 선하다고 하는 것이 분명하다. 선악이 반반인데도 마음대로 선하다고 한다면, 길흉이 반반인데도 마음대로 길하다고 하고 시비가 반반인데도 마음대로 선하다고 하는 것이다.”²⁴⁾라고 평가한다.

다산의 취지에 맞춰서 본연지성과 기질지성을 해석한다면 역시 양웅(揚雄)의 성선악혼설에 비견되는 것은 사실이다. 그런데 좀 더 공평한 입장에서 살펴보자면, 주자학적 성론에 대한 다산의 평가에 자신의 입론을 위한 주관적 요소가 전

21) 『孟子要義』 “마을에 불효자가 있는데 모르는 사람이 효자라고 칭찬하면 기뻐한다. 그가 자기 마음에 효도를 선이라고 여기기 때문에 기뻐하는 것이다. 탐관오리가 세금 멋대로 거둬들이고 하지 않는 것이 없다가 간사한 사람이 그가 청렴결백하다고 아침하면 기뻐한다. 참부(讒夫) 녕신(佞臣)이 희롱하고 속이며 하지 않는 것이 없다가 간사한 사람이 충직하다고 아침하면 기뻐한다. 그들의 그 마음은 모두 선을 좋아하고 악을 부끄러워한다. 그러므로 사실과는 다르다는 것을 알지만 오로지 기쁨으로 여기는 것이다. 이른바 성선이라는 것은 진실로 이것 때문이다.[里有不孝子 不知者譽之爲孝則悅 彼其心以孝爲善故悅也 里有奸淫婦 不知者譽之爲貞則悅 彼其心以貞爲善故悅也 貪官汚吏 聚斂陪剋 無所不爲 奸人諂之以清白則悅 讒夫佞臣 賣弄欺詐 無所不爲 奸人諂之以忠直則悅 彼其心皆樂善而恥惡 故雖知其違於實 而第以爲悅也 所謂性善 亶以是也]” 참조.

22) 「心性總義」 “先儒謂性有二 一曰本然之性 二曰氣質之性 乃云本然之性 純善而無惡 氣質之性 可善而可惡 遂謂孟子單據本然之性 不論氣質之性 爲未備 今人或以是爲顯訟告子 陰戴揚雄 嗚呼 先儒亦何苦爲是哉”

23) 『二程遺書』 “凡言善惡皆先善而後惡”

24) 『孟子要義』 “先善後惡而指爲善物 則明其物善惡參半 而特以先善後惡之義 權謂之善物也 善惡參半而權謂之善物 則吉凶參半而權謂之吉兆 是非參半而權謂之正論”

혀 없다고 말하기도 어렵다. 우선 다산의 선악관은 모순대립(contradictory opposition)의 관계이다. 그런데 주자학의 선악은 중층적이다. 형이하의 세계에서 선악은 다산과 같은 모순대립의 선악으로 읽을 수 있지만, 형이상의 선과 형이하의 악은 말하자면 음영대립(gradational opposition)이라 해야 할 것이다. 즉 형이하의 악은 형이상인 본연지성의 발현 정도에 따른 악이다. 온전하게 발현되어지면 선이고 기질에 의해서 가려지면 그것은 악이다. 그런데 그 기질의 가려짐은 존재에 따라 정도의 차이가 있게 되지만, 그 차이에 따른 선의 발현의 차이가 곧 모순대립의 선악은 아니다. 그것이 억지스러운 논리적 장치에 불과한 것이라고 비판할 수는 있을지언정, 주자학의 본연지성과 기질지성을 같은 층위에서 다루어서는 안 된다. 다산이 제시한 성(性)·권형(權衡 혹은 才)·행사(行事, 혹은 具, 勢)²⁵⁾라는 개념의 논리적 층위가 다르다는 것을 인정 한다면, 주자학의 논리 틀 속에서는 본연지성의 선과 기질지성의 악도 층위를 같이 한다고 말할 수는 없다.

마찬가지로 다산의 성론을 ‘성선악혼설’적으로 설명하는 연구자들의 주장에는 층위를 구별하지 않는 문제점이 보인다. 다산의 성기호설이 성선악혼설에 가깝다고 주장하는 연구자들은 아래와 같은 다산의 언급을 핵심적 근거로 제시한다.

「소고」에 말하기를 “성을 절제하여 날로 나아간다.”고 하고 채씨는 “교만하고 음란한 성을 절제한다.”고 말하고, 「왕제」에 말하기를 “욕예를 닦아서 백성을 성을 절제시킨다.”고 하고, 『맹자』에 말하기를 “마음을 움직여 성을 참는다.”고 하는데, 여기서 성이라고 말하는 것은 ①인심의 기호이다. 『상서』 조이의 말에 “천성을 근심치 않는다.”고 하고, 자사는 “성을 따른다.”하고, 맹자는 “성은 선하다.”고 하는데, 여기서 말하는 성은 ②도심의 기호이다. 비록 위주로 하는 것이 다르지만 ‘기호’로 성을 삼는다는 것은 같다.²⁶⁾

25) 백민정은 『정약용의 철학』(335p)에서 다산이 “「심성총의」에서 성(性), 권형(權衡), 행사(行事)로 개념화되었던 마음의 세 가지 기능이 「염씨고문소증초」에서는 모두 맹자에 등장하는 주요개념들, 즉 성(性), 재(才) 세(勢)로 개념화되고 있다는 점이다. 이것은 그가 의도적으로 자신에게 가해진 오해, 즉 마테오리치로 대표되는 서학의 영향을 전적으로 수용했을 뿐이라는 오해를 근본적으로 피하고자 한 분명한 의도를 가졌음을 보여주는 대목이다.”라고 지적하면서 둘의 개념화를 구별하였다. 이 지적은 유학과 서학의 영향관계를 분석함에 있어서 상당히 날카로운 분석이다. 한편, 도널드 베이커가 『조선후기 유교와 천주교의 대립』(일조각, 1997)에서 조선에 서학의 이식이 실패한 핵심 이유를 도덕의 문제로 접근하지 않고 종교의 문제로 접근하였기 때문이라고 지적하였는데, 즉 도덕의 문제에서만 본다면 서학과 유학의 친밀성이 발견될 수 있다고도 해석될 수 있다. 필자가 의미의 차이를 크게 두지 않은 이유는 여기에 있으며, 둘의 개념화가 잘못된 분석임을 말하고자 하는 것은 아님을 밝혀 둔다.

이 글은 『맹자요의』의 내용인데, 비슷한 글이 「자찬묘지명」과 『매씨서평』, 「염씨고문소증초」에도 등장한다. 「자찬묘지명」에서는 ①을 형구의 기호[形軀之嗜好]로 ②를 영지의 기호[靈知之嗜好]로 바꾸어 표현하고, 「염씨고문소증초」에서는 ①을 ‘이것은 오늘날의 이른바 기질지성이다.[此今所謂氣質之性]’라고 하고 ②를 ‘이것은 오늘날의 이른바 본연지성이다.[此今所謂本然之性]’라고 다시 수정하여 제시한다. 그런데 다산이 여기서 방점을 찍는 것은 ‘기호’이다. 이 글의 전후 문장을 살펴보면, 다산은 여러 용례들을 분석해보니 인심(혹은 형구)의 기호를 성이라 부르기도 하고 도심(혹은 영지)의 기호를 성이라 부르기도 하는 점을 볼 때, 성이란 본래 ‘기호’를 가리키는 문자라는 점을 강조하려는 언급이지, 다산이 스스로 인심(혹은 형구)의 기호를 자신의 사유체계 안에서의 성으로 받아들인다는 의미로 보기는 어렵다.

마찬가지로 「염씨고문소증초」에서 말한 기질지성과 본연지성이란 다산 자신이 그렇게 본다는 것이 아니라 ‘오늘날 사람들이 그렇게 말한다.’는 의미로써 역시 자신의 사유체계 안에서의 성으로 받아들인다는 의미가 아니다.

다산은 “대저 기질의 욕구가 비록 사람에게 고유한 바이지만 결코 사람의 성이라고 이름 해서는 안 된다. 〈중략〉 사람의 몸은 비록 동각(動覺)이 있지만 곧 동각의 위에 또 도의(道義)의 마음이 있어 주재한다면, 사람의 인성을 논함에 도의를 주로 하는 것이 옳은가? 동각을 겸해서 말하는 것이 옳은가?”²⁷⁾라고 하는데, 자신이 바라보는 성의 테두리에 기질의 욕구를 포함시키지 않음을 볼 때, 형구(形軀)의 기호는 다산이 말하는 성이 아님을 알 수 있다. 또 “인심유위(人心有危)라는 것은 나의 이른바 권형(權衡)이다. 마음의 권형은 선할 수 있고 악할 수 있는데 천하의 위태하고 불안함이 이보다 심한 것이 있지 않다. 도심유미(道心有微)라는 것은 나의 이른바 성호(性好)이다.”²⁸⁾라고 하는데, 인심의 기호 역시 권형(權衡)영역에 해당하는 것으로 성의 영역에는 해당하지 않는다.

다산이 말하는 성(性)·권형(權衡 혹은 才)·행사(行事, 혹은 具, 勢)는 그 논리

26) 『孟子要義』 “召誥曰節性惟日其邁 蔡云節其驕淫之性 王制曰修六禮以節民性 孟子曰動心忍性 此所云性者 人心之嗜好也 商書祖伊之言曰不虞天性 子思曰率性 孟子曰性善 此所云性者 道心之嗜好也 雖其所主不同 其以嗜好爲性則同”

27) 『孟子要義』 “大抵氣質之欲 雖人之所固有 而萬不可名之曰人性 何也 〈중략〉 人身雖有動覺 乃於動覺之上 又有道義之心爲之主宰 則論人性者 主於道義可乎 兼言動覺可乎”

28) 『心經密驗』 「心性總義」 “人心惟危者 吾之所謂權衡也 心之權衡 可善可惡 天下之危殆不安 未有甚於是者 道心惟微者 吾之所謂性好也”

적 층위가 다르다. 다산이 “하늘이 이미 사람에게 선할 수 있고 악할 수 있는 권형을 부여하였다. 이에 그 하면으로 내려가면 또 선하기 어렵고 악하기 쉬운 구(具)를 부여하였다. 그 상면으로 나아가면 선을 좋아하고 악을 싫어하는 성을 부여하였다.”²⁹⁾고 하여 영체에 상중하 삼면을 다르게 정리하는 한 성선악혼설이라는 평가는 타당하다고 보기 어렵다 하겠다.

더구나 더 근본적으로는 다산이 ‘성선’이라고 할 때의 성론은 주자학에서와 같이 선의 ‘속성’을 부여하는 성론으로서의 성선과 다르다. 그가 말하는 성선이란 ‘선을 좋아하는 본질적이고 불가역적 경향성’을 의미한다. 쉽게 말해 ‘인간은 생득적으로 선을 향하게 되어있다.’는 의미에서의 성선이다.

다산이 파악하고 있는 주자학적 성선은 어떤가? 예를 들어, 몸속에 영원히 파괴되지 않는 구슬이 하나가 있는데 그 구슬은 파란색이라고 가정해 보자.³⁰⁾ 그러면 ‘영원한 구슬(性)=파란색(善)’의 관계가 성립하는 구조이다. 다산이 파악한 주자학적 성선은 이 구슬과 색깔의 관계이다. 영원한 구슬은 다산이 비판했던 본연(本然)과 무시(無始)에 해당되고, 순선(純善)은 파란색에 해당된다. 그에 비해 다산의 성은 어떠한가? 다산은 기호에는 양단(兩端) 즉 표층의 기호[目下之耽樂]와 심층의 기호[畢竟之生成]가 있다고 한다. 두 가지 기호에 대해 다산은 다음과 같이 설명한다.

기호에는 양단이 있다. 하나는 눈앞의 탐락으로 기호를 삼은 것인데, 평의 성은 산을 좋아하고 사슴의 성은 들을 좋아하고 성성이(오랑우탄)는 술을 좋아한다고 말하는 것과 같다. 하나는 필경의 생성으로 기호를 삼은 것인데, 벼의 성은 물을 좋아하고 기장의 성은 건조함을 좋아하고 파·마늘의 성은 닭똥을 좋아한다고 말하는 것과 같다.³¹⁾

이 두 가지 기호가 있다는 사실로부터 다산을 성선악혼설로 읽는 것은 최소한 다산의 사유 틀 안에서는 맞지 않다는 점은 이미 언급하였다. 예시에서 제시

29) 『心經密驗』 「心性總義」 “天既予以可善可惡之權衡 於是就其下面 又予以以難善易惡之具 就其上面 又予以以樂善恥惡之性 若無此性 吾人從古以來 無一人能作些微之小善者也 故曰率性 故曰尊德性 聖人以性爲寶 罔敢墜失者以此”

30) 주자학에서 본연지성을 이미 구슬[珠]로 예시하였고, 이에 대해 다산이 주자학에 보이는 ‘도덕적으로 완전한 실체’의 이미지를 부각시키기 위해 ‘알갱이[顆]’라고 지적하였는데, 현재 필자의 ‘구슬’과 ‘색깔’의 예시는 주자학적 ‘성’과 ‘선’을 설명하기 위한 방편임을 밝힌다.

31) 『心經密驗』 「心性總義」 “嗜好有兩端 一以目下之耽樂爲嗜好 如云雉性好山 鹿性好野 猩猩之性好酒醴 此一嗜也 一以畢竟之生成爲嗜好 如云稻性好水 黍性好燥 蔥蒜之性好雞糞 此一嗜也”

된 평·사슴·오랑우탄·벼·기장·과·마늘과 산·들·술·물·건조함·닭똥의 관계에 등식기호(=)를 붙일 수 없다. 이것은 다산이 ‘기호’로써 성을 말하는 모든 예시에 동일하게 적용된다. 즉 주자학에서 말하는 성선의 구도는 성립할 수 없는 것이다. 앞에서 예시한 구슬과 색깔의 관계로 다시 보면 ‘그 구슬은 파란색이다.’라고 말하는 것과 ‘그 구슬은 파란색을 좋아한다.’라고 말하는 것은 전혀 다르다. 더구나 다산은 그 구슬(영원성, 실체성) 자체를 거부한다. 이러한 점은 주자학에서 본성이라고 제시한 인·의·예·지를 ‘알갱이[顆]’로 표현하는데서 눈치 챌 수 있다. 본연지성에서 ‘영원’, ‘실체’를 지우는 과정은 유식사상의 제 8식과 같이 영원히 유전(流轉)하는 어떤 것의 실체화를 거부하는 것이다.³²⁾ 따라서 그 실체성에 대한 거부를 전제로 본성이라는 용어 사용을 허용한다면, 생득적으로 변함없이 ‘선을 좋아한다.’는 것은 주자학적 ‘성=선’으로서의 성선설과 다른 성선설일 수 밖에 없다. 다산의 성선설은 “채소가 거름을 좋아하는 것과 같이, 연꽃이 물을 좋아하는 것과 같이 인성은 선을 좋아한다.”³³⁾는 의미로서의 성선설이다.

이 같은 다산의 성기호설은 얼핏 보기에 성무선악설에 가까운 것처럼 보이기도 한다. ‘행사 뒤에 선악이 결정된다.’는 다산의 관점도 다산 자신의 언급에 따르면 성무선악설의 사유와 친밀해 보인다. 다산은 『논어』 ‘성상근 습상원’의 주석에서 우선 공손자(公孫子)의 성설을 성무선악설로 정의하고 이어서 “도심이 주가 되어 선하게 할 수 있고, 인심이 천성을 빠뜨리면 악하게 할 수도 있다. 선악은 행사(行事)의 뒤에 이루어지지 태어나 고요한 처음에 정해지는 것이 아니다. 이것이 공손자의 이른바 선악이 없다는 것이다.”³⁴⁾라고 말하는데, 공손자의 성무선악설과 행사 후의 선악을 연결시키고 있다.

각론의 차이를 소거하고 통상적 견해를 기준으로 했을 때, 기존의 성론에서 인간의 본질에 선과 악이라는 속성을 부여하는 그룹과 그렇지 않은 그룹으로 일별해 볼 수 있다. 속성을 부여하는 ①그룹에는 맹자(주자적 해석), 순자(성악설), 양옹(성선악혼설), 한유(성삼품설) 등이 있고, 부여하지 않는 ②그룹에는 고

32) 대진이 불교의 신식(神識)을 변환시킨 것이 주자학의 리(理)라고 본 것처럼, 다산도 주자학의 ‘본연지성’이란 불교의 ‘신식’에 도덕적 선을 덧칠한 것으로 이해했을 개연성이 적지 않다. 왜냐하면 첫째는 주자학적 성을 실체성이 있는 ‘알갱이[顆]’로 표현한다는 점이고, 둘째는 주자학적 본연지성을 비판하면서 거론했던 『능엄경』에는 ‘신식’이 7번이나 제시되는데, 끊임없는 윤회의 종자로서의 신식이 가지는 불교적 의미를 파악하기에 충분한 정도의 내용도 제시되고 있기 때문이다.

33) 『大學公義』 “今案性者 人心之嗜好也 如蔬菜之嗜糞 如芙蕖之嗜水 人性嗜善”

34) 『論語古今注』 “公孫子曰性無善惡 〈중략〉 道心爲之主而可使爲善 人心陷其天則可使爲惡 善惡成於行事之後 而未定於生靜之初 此公孫子所謂無善惡者也”

자(성무선악론), 양명(심체무선악론) 등이다. 그런데 선이나 악이라는 속성을 부여하지 않는다는 점에서만 보면 ②그룹과 일치하지만, 다산은 그 위에 ‘불가역적 경향성’을 상정한다는 점에서 또 ②그룹과는 전혀 다른 성론이다.

②그룹은 성무선악설을 가리키는데, 고자의 언급처럼 “인간의 성이 선·불선으로 나뉘지 않는다.”³⁵⁾는 것이다. 그러나 다산의 성론은 그렇지 않다. 다산의 성기호설에는 ‘불가역적으로 선을 향한다.’는 고정된 방향이 있다. 성에 관한 가장 최종적 견해를 담고 있는 것으로 보이는 「염씨고문소증초」에서 다산은 “인성(人性)에는 이출(二出)이 있다는 것은 명백하다.”³⁶⁾고 설명한다. 이 이출(二出)이란 인심의 방향과 도심의 방향이라는 고정된 방향을 말하는 것이다. 성무선악설에는 이처럼 고정된 방향을 인정하지 않는다. 이 점이 성무선악설과는 근본적이고 현저한 차이라고 할 수 있다.

그렇다고 곧바로 성선악혼설에 가깝다고 해서도 안 된다. 다산이 「염씨고문소증초」에서 이심(二心)·이기(二己)라 하기도 하고, 보다 직접적으로는 ‘이성(二性)’이라고 언급한다. 하지만 성이 두 가지라는 의미보다는, 도덕적으로 엄격히 구별되어야 할 인심과 도심의 양 방향이 있다는 것을 설명하기 위한 것이다. 만약 다산이 ‘이성(二性)’이라는 표현을 통해서 성을 두 가지로 확정해버린 것이라면 같은 글의 끝에서 “하늘이 영지(靈知)를 부여함에 재(才)가 있고, 세(勢)가 있고, 성(性)이 있다.”³⁷⁾고 하면서 재·세·성의 개념을 분리해서 설명할 필요가 없다. 그리고 양옹의 성론을 재(才)로 설명해내고 있다. 뿐만 아니라 무엇보다도 이 세가지 개념을 구별하기에 앞서 이미 “순자는 성악을 말하고 양옹은 선악혼(善惡渾)을 말한다. 왜인가? 그들은 각각 소견이 있다. 다만 ‘성(性)’자의 인식함에 원래 잘못되었다.”³⁸⁾는 지적으로부터 논의를 시작한다.

‘성선(性善)’이라는 단어를 다산의 말로 풀면 ‘성=마음의 기호’이기 때문에 ‘기호선(嗜好善)’이 되고, 우리말로 풀이하면 ‘(사람의 마음은) 선을 좋아한다.’이다. 이것은 정확히 다산이 주장하는 성론이다.

또 영체(靈體) 안에 있는 삼리(三理), 즉 성(性)·권형(權衡 혹은 才)·행사(行事, 혹은 具, 勢)를 말한다고 해서 성에 선이나 악의 속성을 인간의 본질에 부여한 성선악혼설로 읽을 수 없다. 즉, ‘삼리가 있다.’는 명제와 ‘선악의 속성을 부여하

35) 『孟子』 「告子上」 “人性之無分於善不善也”

36) 『梅氏書平』 「閻氏古文疏證抄」 “人性有二出 則明矣”

37) 『梅氏書平』 「閻氏古文疏證抄」 “天之賦靈知也 有才焉 有勢焉 有性焉”

38) 『梅氏書平』 「閻氏古文疏證抄」 “荀子謂性惡 揚雄謂善惡渾 何也 彼各有所見 特認性字原誤”

지 않는다.’는 명제는 충돌하지 않고 양립가능한 명제이다. 성에 대해서는 이미 언급하였고, 권형(權衡 혹은 才)도 ‘가선이가악(可善而可惡)’하다. ‘선택될 수도 있고, 악해질 수도 있다.’는 선택이 출발점의 ‘선하다’, ‘악하다’를 결정짓는 것이 아니다. “선택되기 어렵고 악해지기 쉽다[難善而易惡]”는 행사(行事, 혹은 具, 勢)도 마찬가지이다. 이 삼리(三理) 모두 선악으로 색칠한 것이 아니고 선으로 혹은 악으로 나아갈 수 있다는 ‘경향성·지향성’으로 부여된 것이다.

‘악을 욕구한다.’, ‘악해질 수 있다.’는 것은 ‘악하다.’와 다르다. ‘악을 욕구한다.’는 것을 ‘악하다.’로 읽은 이유는 아마도 ‘원래 악하지 않으면 악을 욕구할 수 있을까?’하는 사유 방식일 것으로 추측해 볼 수 있다. 그런데 맹자가 말한 성선은 “사람의 성이 선하다는 것은 물이 아래로 나아가는 것과 같다.[人性之善也猶水之就下也]”고 할 때 ‘취(就)’와 같이 ‘나아간다.’는 의미로 말한 것이고, 다산도 이 본질적이고 불가역적인 ‘경향성·지향성’을 가리켜 성선이라고 해석한 것이다. 이 경향성을 ‘단서’로 삼아서 본체의 첫 자리에 ‘선’을 확신하는 것은 주자학적인 성론이다.

특히나 『대학』의 성의(誠意), 정심(正心), 수신(修身)의 조목과 관련한 언급도 주목할 만하다. 그는 “의·심·신은 선악 미정의 상태이니 어찌 곧바로 덕이라 할 수 있겠는가? 덕이라고도 할 수 없는데 어찌 곧바로 명덕이라고 할 수 있겠는가?”라 하였다.³⁹⁾ 의·심·신이 선악 미정의 상태인데, 성선악혼설로 읽는 것은 성이 ‘선악 이정(已定)’의 상태로 읽는 것이다. 성이 의·심·신보다 논리적으로 ‘이후의 상태’라면 성선악혼설로 읽을 수 있겠지만 그럴 가능성도 낮아 보인다. 다산이 의·심·신을 선악 미정으로 보는 이유는 그의 도덕 철학의 핵심인 ‘사이’의 과정의 거치면서 선악이 정해진다는 관념과 무관하지 않다.

다산의 성론이 독특한 이유는 주자학적 성선과도 다르고, 순자의 성악설·양용의 성선악혼설과도 다르며, 뿐만 아니라 고자나 양명학의 성론과도 다르기 때문이다. 맹자의 성선설을 그대로 계승하고 있으면서도 ‘기호’의 관점을 부각시킴으로써 해서 ‘행사’가 싹틀 수 있었고, 타인과의 ‘교제’가 중요한 문제로 부각될 수 있었던 것이다.

3) 대진의 性善說

주자학적 성선설에는 해결되지 않으면 안 되는 난제가 가로막고 있었다. 그것

39) 『大學公義』 “意心身者 善惡未定之物 烏得徑謂之德乎 德猶不可 烏得徑謂之明德乎”

은 공자가 제시한 “성은 서로 가깝다.[性相近也]”는 명제와 맹자가 제시한 “성은 선하다.[性善]”는 명제간의 불합치이다. 주자는 맹자에 대해서는 “맹자가 말하는 성은 단지 본연(本然)만을 말한 것이다.”⁴⁰⁾라고 설명하고, 공자에 대해서는 “여기서 말하는 성은 기질을 곁해서 말한 것이다.”⁴¹⁾라고 설명하여, 본연지성과 기질지성이라는 중층적 성의 구도로 해결하려 한다. 대진은 이러한 주자의 설명에 대해 “성(性)을 논하고 기(氣)를 논하지 않으면 갖추지 못한 것이고, 기를 논하고 성을 논한 것은 명쾌하지 못한 것이다.”라는 정자의 말에 비추어 보면, 맹자의 ‘성선’은 본연지성만 가리켜서 말했으므로 미비한 성론이고, 공자의 ‘성상근’은 기질지성을 말했으므로 명쾌하지 못한 성론이 되어버리는 결과를 가져온다고 주장한다. 주자의 이러한 주장은 오히려 공자와 맹자를 헐뜯는 것이라며 대진은 주자학적 설명을 거부한다. 또 만약 주자의 설명에 따른다면 공자가 이미 기질지성만으로 성을 설명하고 세상 사람들도 공자와 동일한 입장인데도 맹자만 본연지성을 말했으면 맹자가 이단이 되는 결과를 낳는다고 대진은 판단한다.⁴²⁾

이 뿐만이 아니다. 「악기(樂記)」에 보이는 ‘인생이정(人生而靜)’의 구절과 관련해서 정자는 “‘인생이정’ 이전은 말할 수 없다. 잠시라도 성이라고 말해버리면 곧 성이 아니다.”라면서 본연지성을 설명해내고 있다. 그리고 주자도 이를 부연하여 “‘인생이정’이전이란 아직 인·물이 생겨나지 않은 때이다. 인·물이 아직 때어나지 않았으니 단지 리(理)라고만 말할 수 있고 성(性)이라고 할 수 없으니 이것은 이른바 ‘하늘에 있으면 명(命)이라고 한다.’는 것이다. ‘(정자가 말한) 잠시라도 성이라고 말해버리면 곧 성이 아니다.’라는 것은 잠시라도 성이라고 말해버리며 그것은 곧 사람이 생겨난 이후이니, 이때는 리(理)가 이미 형기(形氣)안에 떨어진 것이니 완전히 성의 본체만은 아니다. 그러므로 ‘(정자가) 이미 성이 아니다.’라고 했다. 이것은 이른바 ‘사람에 있으면 성이라 한다.’는 것이다.”라고 설명한다.

이런 설명에 대해서 대진은 두 가지를 지적한다. 우선 「악기」에 보이는 ‘인생이정(人生而靜)’은 바로 뒤에 이어지는 ‘감어물이동(感於物而動)’의 댓구로서 환경과의 상호작용이 일어나기 전의 상태를 설명하는 것이지 사람을 포함한 모

40) 『朱子語類』 4권 “孟子言性 只說得本然底”

41) 『論語集註』 “此所謂性兼氣質而言者也”

42) 『孟子字義疏證』 “程子云 論性不論氣 不備 論氣不論性 不明 在程朱以理當孟子之所謂善者 而譏其未備 然於聲色臭味安佚之爲性 不能謂其非指氣質 則以爲據世之人云爾 於性相近之言 不能謂其非指氣質 是世之人同於孔子 而孟子別爲異說也” 참조.

든 생명의 출현이전을 의미하는 것이 아니라고 대진은 설명한다.⁴³⁾ 또 생명 출현 이전이라는 해석을 받아들이더라도 문제는 발생한다. 맹자의 성선이 본연지성을 가리킨다고 설명했으니 생명 출현 이전의 지점이다. 그 지점은 ‘성’이라고 부를 수조차 없는 지점인데도 선(善)이라 명명하는 오류가 있으며, 반대로 성이라고 명명할 수 있는 지점이라고 설명한다면 이미 사람이 출현한 이후이니 주자의 설명대로 형기 속으로 리가 들어와 있으니 어떻게 맹자가 선으로만 단정할 수 있느냐고 지적한다.⁴⁴⁾ 대진은 주자학적 설명으로는 불일치로 보이는 공자와 맹자의 성론을 해결할 수 없으며, 심지어 본연지성과 기질지성의 성론으로는 맹자의 성선에 대해서도 온전히 설명해 낼 수 없다고 판단한다.

공자와 맹자의 성론에 대해 지성과 도덕성의 관점으로 해석한다. 즉 선악(善惡=도덕성)이란 상반된 명칭이므로 정도의 차이[遠近]를 나타내는 것이 아니고, 지우(智愚=지성)는 정도의 차이(遠近)는 있지만 상반된 것이 아니다. 따라서 공자가 말한 상근(相近)의 성(性)은 선악(善惡)으로 논한 것이 아니라 지우(智愚)로 논한 것임을 알 수 있다. 그런데 공자가 사람의 지우(智愚)로 성을 설명했다고 해서 공자가 사람에게 불선이 있다고 말한 것은 아니므로 맹자가 선악(善惡)의 측면에서 선으로 정의한 것에 문제는 없다.⁴⁵⁾ 따라서 “공자의 도를 밝힌 사람은 맹자이다. 두 사람 사이에 다른 점은 없다.”⁴⁶⁾는 결론에 도달한다.

대진에 따르면 맹자가 성선을 주장한 것은 그 당시 고자(告子)를 비롯한 여러 사람들이 각기 다른 설들을 내세웠기 때문에 성선이라고 단정했을 뿐이며, 공자가 ‘성상근 습상원’을 통해서 강조하고 싶었던 것은 후천적 학습을 신중히 진행해야 한다는 점이므로 인간의 성을 선이라고 단정할 필요는 없다.⁴⁷⁾

43) 『孟子字義疏證』 「性」 “據樂記 人生而靜與感於物而動對言之 謂方其未感 非謂人物未生也”

44) 『孟子字義疏證』 「性」 “하물며 그 설과 같다면 맹자는 사람과 생물이 아직 생겨나지 않아서 성이라고 할 수 없는 때로 거슬러 올라가 성선이라고 한 것이다. 만약 성이라고 명명한 때에 나아간다면 이미 사람이 생겨난 뒤이고 이미 형기 가운데 떨어진 뒤이니, 어찌 그것을 단정하여 선하다고 할 수 있겠는가? [況如其說 是孟子乃追溯人物未生 未可名性之時而曰性善 若就名性之時 已是人生以後 已墮在形氣中 安得斷之曰善]” 참조.

45) 『孟子字義疏證』 「性」 “지혜와 어리석음은 차이는 있지만 상반되는 것은 아니며, 선악은 상반된 명칭으로 정도의 차이를 가리키는 이름이 아니다. 사람이 성을 이름에 가지런하지 않음이 지혜와 어리석음에 있다는 것을 알 수 있고, 또 어리석음에 맡겨서 배우지 않고 생각하지 않으면 곧 흘러서 악이 된다는 것도 알 수 있다. (그러나) 어리석음이 악은 아니니 사람이 선하지 않음이 없다는 것은 분명하다. [智愚者 遠近等差殊科 而非相反 善惡則相反之名 非遠近之名 知人之成性 其不齊在智愚 亦可知任其愚而不學不思乃流爲惡 愚非惡也 人無有不善明矣]” 참조.

46) 『孟子字義疏證』 「性」 “發明孔子之道者 孟子也 無異也”

47) 『孟子字義疏證』 「性」 “자문 : 맹자 때에 고자 등 여러 사람들이 분분하게 각기 다른 설들을 내세웠기 때문에 바로 성선이라고 단정했다. 그러나 공자는 다만 “서로 가깝다”고 말했는데,

또 성무선악(性無善惡), 성가이위선가이위불선(性可以爲善可以爲不善), 유성선 유성악(有性善有性惡)을 거론하면서 성선(性善)을 말한 맹자에게 다른 학설은 틀렸냐고 묻는 공도자(公都子)의 질문에 “그 정(情)의 경우는 선이 될 수 있다. 곧 (내가 말한) 이른바 선이다.”⁴⁸⁾라고 맹자는 대답한다. 주자는 이 ‘정(情)’자의 해석을 성(性)·정(情)의 정으로 해석하여 주자학적 성선으로 해석해낸다. 대진은 이에 대해 이 ‘정(情)’은 소(素), 실(實)의 의미를 가진 것으로 풀이한다. 즉 맹자가 말한 성선은 ‘사실은 선해질 수 있다.’는 의미이지, ‘성’·‘정’이라는 구분에서의 ‘정’이 선해질 수 있다는 의미가 아니라고 지적한다.⁴⁹⁾ 여기서 대진이 후천적 노력을 강조하는 모습을 알 수 있다. 대진이 “순자의 이른바 성은 맹자가 성이라고 부르지 않는 것은 아니다.”⁵⁰⁾라 하여, 순자 성론과 맹자 성론의 접점을 확인하거나 “순자가 배움을 잘 말한 것이 이와 같다. <중략> 성인이 다시 일어난다고 해도 어찌 그 말을 바꿀 수 있겠는가?”⁵¹⁾라며 순자를 극찬하는 점에서 확연히 드러난다.

대진이 순자의 성론을 호평하는 관점이 한 가지 더 있다. 대진은 불교와 도가는 심신이원론으로 평가하는데,⁵²⁾ 순자에 대해서는 “혈기(血氣)·심지(心知)의 자연(自然)을 성(性)이라고 하고 예(禮)·의(義)의 필연(必然)을 가르침[教]이라고 하여 혈기·심지를 합쳐서 하나의 근본으로 삼았다”⁵³⁾라고 하여, 심신일원론의 관점을 취하고 있다는 점에서 유학의 전통을 따르고 있다고 평가하는 점이다. 대진의 순자에 대한 이 같은 일련의 평가로 인해서 대진의 성론을 표면적으로는 맹자를 따르면서도 실질적으로는 순자의 성론에 접근하고 있다는 평가가 주류를 이룬다.⁵⁴⁾

그 뜻은 사람들에게 익히는 것을 신중하게 하라고 경계하는 데 있었지, 성을 논해서 말한 것이 아니었다. 그러므로 바로 선이라고 단정할 필요는 없었던 것 아닌가? 자답 : 그렇다.[問 孟子之時 因告子諸人紛紛各立異說 故直以性善斷之 孔子但言相近 意在於警人慎習 非因論性而發 故不必直斷曰善歟 曰然]” 참조.

48) 『孟子』 「告者」 “乃若其情則可以爲善矣乃所謂善也”

49) 『孟子字義疏證』 「才」 “정(情)이란 ‘소(素)’와 같고, ‘실(實)’과 같다. 맹자는 성을 본래 선하다고 여기는데, 여기에서는 “선해질 수 있다”고 했다. “-수 있다[可]”는 말은 ‘성에 등차(等差)가 있다고 해서 선하다고 단정해서는 안된다는 것은 아니다.’는 것이다.[情 猶素也 實也 孟子於性 本以爲善 而此云則可以爲善矣 可之爲言 因性有等差而斷其善 則未見不可也]” 참조.

50) 『孟子字義疏證』 「性」 “荀子之所謂性 孟子非不謂之性”

51) 『孟子字義疏證』 「性」 “荀子之善言學如是 聖人復起 豈能易其言哉”

52) 『孟子字義疏證』 「理」 “夫人之生也 血氣心知而已矣 老莊釋氏 <중략> 要不過分血氣心知爲二本” 참조.

53) 『孟子字義疏證』 「理」 “於血氣心知之自然謂之性 於禮義之必然謂之教 合血氣心知爲一本矣 而不得禮義之本”

대진이 순자의 성론에서 취하고 있는 것은 후천적 노력을 강조한다는 점과 심신일원론적 관점을 취하고 있다는 것인데, 윤리학적으로 핵심적 논제가 하나 더 있다. 그것은 바로 선악의 배속문제이다. 대진의 성론에 대해서 “荀子が 性惡으로 규정해버리는 점에 거부감을 가졌고, 비록 내용은 다르나 ‘性善’이라는 용어 자체가 갖는 일반성을 선호했다.”⁵⁵⁾는 평가를 내리기도 한다. 후천적 노력의 강조, 심신일원론의 관점에서 본다면 이런 평가는 매우 타당하다. 그런데 선악의 배속문제에만 한정한다는 전제위에서 분석하면 대진의 주장처럼 성선(性善)의 입장도 드러나 보인다고 할 수 있겠다. 왜냐하면 대진은 스스로 성선(性善)을 거듭해서 강하게 주장하고 있으며, 논리적 정합성도 인정되기 때문이다. 대진의 학자적 양심을 순순히 믿어주는 방향에서의 해석도 시도해 볼 필요는 있다고 생각한다. 그가 순자적 경향을 강하게 띠고 있으면서도 맹자의 사유를 잇는다고 스스로 강조하는 이유는 무엇인가? 그가 말하는 성선(性善)은 어떤 의미인가?

- ① 이른바 (맹자의) ‘사람에게 불선(不善)은 없다’는 것은 그 한계를 알아서 넘지 않을 수 있음을 선으로 삼은 것이다. 즉 혈기·심지가 과실이 없음에 이를 수 있는 것을 선으로 삼은 것이다.⁵⁶⁾
- ② 사람이 예의가 있어서 금수와 다르다. 실은 사람의 지각이 다른 존재[物]와 크게 다르기 때문에 그렇다. 이것이 맹자의 이른바 성선이다.⁵⁷⁾
- ③ 욕구는 혈기(血氣)의 자연(自然)이다. ‘이 아름다운 덕을 좋아한다’는 것은 심지(心知)의 자연(自然)이다. 이것이 맹자가 성선을 말한 까닭이다. 심지의 자연은 리(理)·의(義)를 기뻐하지 않은[不悅] 적이 없다.⁵⁸⁾
- ④ 사람들은 다만 귀가 소리에, 눈이 색에, 코가 냄새에, 입이 맛에 대해서 성이 된다는 것만 알고, 마음이 리·의에 대한 것이 귀·눈·코·입이 좋은 소리·

54) 하나하나 열거하기 어려울 정도로 많은 연구자들이 상기와 같은 평가를 하고 있다. 대표적 예를 들자면, 錢穆은 『中國近三百年學術史』(商務印書館, 1997, 401쪽)에서 도의(道義)의 성과 식색(食色)의 성으로 구별한 후 대진이 식색의 성으로 귀결시켰기 때문에 순자의 성에 가깝다고 평가하였다. 이후로도 대진의 성론을 논한 대부분의 연구자가 순자의 성론에 가깝다는 평가를 내리고 있다.

55) 임옥균은 「戴震哲學에 나타난 ‘朱子學의 思惟의 批判’에 관한 研究」(成均館大學校, 1995, 93쪽)에서 이런 평가를 내린 후, 한영(韓英)은 「戴震의 氣學과 丁若鏞 實學의 근대성 비교연구」(한국학대학원, 2001, 58쪽)에서 임옥균의 평가를 그대로 받아들여서 기술한다.

56) 『孟子字義疏證』 「性」 “所謂人無有不善 即能知其限而不踰之爲善 即血氣心知能底於無失之爲善”

57) 『孟子字義疏證』 「性」 “人以有禮義 異於禽獸 實人之知覺大遠乎物則然 此孟子所謂性善”

58) 『孟子字義疏證』 「理」 “欲者 血氣之自然 其好是懿德也 心知之自然 此孟子所以言性善 心知之自然 未有不悅理義者 未能盡得理合義耳”

색·냄새·맛에 대해서와 같다는 것을 알지 못한다. 그러므로 (맹자가)“마음에 이르러서는 유독 같이 그렇다고 여기는 것이 없겠는가?”라고 말한 것이다.⁵⁹⁾

①·②는 인간에게 본래적으로 주어져 있는 지각능력이 다른 존재에 비해 뛰어나서 도덕적 선에 이를 수 있다는 의미로 맹자가 성선을 말했다고 주장한다. 많은 연구자들이 이를 두고 ‘지즉선(知卽善)’으로 평가하고 있으나 다산의 성기호설 논의에서도 지적했듯이 대진의 논의는 지(知)=선(善)이 아니다. 지선(知善, 선을 안다)을 맹자가 성선으로 표현했다는 것이므로 성(性)=지(知)이지 지(知)=선(善)의 구도가 아니다. 이것은 인간에게 지각능력이 있다는 것일 뿐 선·악 속성을 인간에게 부여하는 관점이 아니다. 이러한 측면은 순자의 후천적 노력 강조와 맥이 닿아 있다. ③·④는 인간에게 본래적으로 주어져 있는 도덕적 선에 대한 기호(嗜好)로써 맹자가 성선을 말했다고 주장한다.⁶⁰⁾ 이 관점도 인간에게 선악의 속성을 부여하는 이론이 아님은 이미 살펴보았다. 이 관점도 역시 순자의 후천적 노력 강조와 연계될 수 있는 연결고리가 될 수 있다.

그런데 반드시 짚고 넘어가야 할 점이 있다. 이것은 대진이 누차 자신의 성론이 맹자의 관점을 잇고 있다고 주장하는 부분을 밝히는 것과 관련된다. 대진은 “선(善)은 필연이고 성(性)은 자연이다. 필연으로 귀결되어야 비로소 그 자연을 완전하게 하는 것이다.”⁶¹⁾라고 하여, 자연과 필연의 개념 쌍을 제시한다. 그런데 “자연과 필연은 두 가지 일이 아니다.”⁶²⁾라고 하는 데서도 알 수 있듯이, 자연과 필연의 근본적 분리를 부정한다.

그리고 대진은 성(性)과 습(習)의 화학적 용화를 강조한다. 그는 학문을 음식의 소화에 비유하여 다음과 같이 설명한다. “진실로 문학(問學)이 음식과 같음을 안다면 소화를 귀하게 여기고 소화되지 않음을 귀하게 여기지 않는다. <중략> 나의 심지가 지극하면 성인의 신명(神明)에 이르게 된다. 신명도 여전히 마음이다. 마음은 그대로 마음이고 얻은 것이 그 가운데에 저장된다는 말이 아니다. 마음은 그대로 마음이고 얻은 것이 그 가운데에 저장된다는 것으로 배움

59) 『孟子字義疏證』 「理」 “人徒知耳之於聲 目之於色 鼻之於臭 口之於味之爲性 而不知心之於理義 亦猶耳目鼻口之於聲色臭味也 故曰至於心獨無所同然乎”

60) 김영우는 「다산과 대진의 『맹자』 해석 비교 연구」(『한국문화』 43권, 2007)에서 성을 기호로 해석한다는 점에서 다산과 대진의 동일성에 주목하기도 한다.

61) 『孟子字義疏證』 「道」 “善 其必然也 性 其自然也 歸於必然 適完其自然”

62) 『孟子字義疏證』 「道」 “自然之與必然 非二事也”

을 말한다면 그것은 여전히 물(物)이고 소화되지 않은 배움이다.”⁶³⁾ 한편, 그는 인간 본성의 온전함을 씨앗으로 예시한다. “부여받은 온전함은 곧 성(性)이다. 〈중략〉 복숭아·살구의 성이 씨눈 속의 백(白)에 온전히 있고, 소리·색·냄새·맛이 한 가지도 갖추어지지 않은 것이 없지만 눈으로 볼 수 없는 것과 같다.”⁶⁴⁾ 한편으로는 인간 본성의 온전함을 이야기하고 한편으로는 후천적 학습을 강조한다. 그리고 그 과정에서 화학적 융합이 이루어진다고 대진은 설명하고 있다. 그런데 그 화학적 융합은 어떻게 가능한가?

대개 음식을 밀천으로 해서 몸의 영위(榮衛)·혈기(血氣)가 될 수 있는 것은 밀천삼아서 기르는 기와 몸이 본래 받은 기가 모두 천지에 근원해서 두 가지가 아니기 때문이다. 그러므로 밀천으로 삼는 것이 밖에 있다 해도, 변화해서 혈기가 되어 안에 더할 수 있다. 안에 본래 받은 기가 없는데 밖과 서로 얻어서 단지 밀천 삼는 경우는 없다. 문학(問學)과 덕성(德性)의 관계도 마찬가지다. 자기에게 덕성이 있기 때문에 묻고 배워서 성현의 덕성에 통할 수 있다. 이것은 성현이 말한 덕성을 밀천삼아 자기의 덕성을 늘리는 것이다. 〈중략〉 그런데 어떻게 자기에게 본래 선(善)이 없고 자기에게 천덕(天德)이 없는데 선을 쌓고 덕을 이루기를 그릇이 물을 받아들이다듯 한다고 말할 수 있겠는가⁶⁵⁾

이런 이유로 대진이 맹자와 순자에 대해서 “순자가 배움을 중시한 것은 안에 없으므로 밖으로부터 가져온 것이고, 맹자가 배움을 중시한 것은 안에 있으므로 밖으로부터 섭취한 것이다.”⁶⁶⁾라고 평가하면서 맹자의 성론을 높이 평가한다. 또 이런 이유로 “순자가 말한 성이 맹자가 성이라고 말하지 않은 것은 아니다.”라고 맹자와 순자의 동일성을 부분적으로 인정하면서도 “순자는 작은 것을 들고 큰 것을 빠뜨렸으며, 맹자는 큰 것을 밝히고 작은 것도 버려두지 않았다.”⁶⁷⁾

63) 『孟子字義疏證』 「理」 “苟知問學猶飲食 則貴其化 不貴其不化 〈중략〉 我之心知極而至乎聖人之神明矣 神明者 猶然心也 非心自心而所得者藏於中之謂也 心自心而所得者藏於中 以之言學尚爲物而不化之學”

64) 『孟子字義疏證』 「才」 “其稟受之全 則性也 〈중략〉 稟受之全 無可據以爲言 如桃杏之性 全於核中之白 形色臭味 無一弗具 而無可見”

65) 『孟子字義疏證』 「性」 “夫資於飲食 能爲身之營衛血氣者 所資以養者之氣 與其身本受之氣 原於天地非二也 故所資雖在外 能化爲血氣以益其內 未有內無本受之氣 與外相得而徒資焉者也 問學之於德性亦然 有己之德性 而問學以通乎古賢聖之德性 是資於古賢聖所言德性 堯己之德性也 〈중략〉 豈可云己本無善 己無天德 而積善成德 如壘之受水哉”

66) 『孟子字義疏證』 「性」 “荀子之重學也 無於內而取於外 孟子之重學也 有於內而資於外”

67) 『孟子字義疏證』 「性」 “荀子之所謂性 孟子非不謂之性 然而荀子舉其小而遺其大也 孟子明其大而非舍其小也”

고 대진은 평가하는 것이다. 대진은 맹자가 확충(擴充)을 강조한 점과 순자가 위(僞)를 강조한 점을 들어서 순자의 성과 맹자의 성이 다르지 않은 점이 있다고 평가한다. 이것이 전자의 평가에 해당한다. 그럼에도 불구하고 대진이 “(순자는) 예(禮)·의(義)와 성(性)은 서로 꼭 막혀서 통할 수 없는 것이라고 보았다. 〈중략〉 이것이 순자의 말이 맹자의 말과 다른 까닭이다.”⁶⁸⁾라고 언급하는데서 다시 한 번 확인할 수 있듯이, 순자가 예악의 기원을 성인의 제작에 두고 있는데 반해 맹자는 본래 갖추어진 것으로 본다는 점의 차이가 후자의 평가에 해당한다.

대진의 “본래 받은 기와 바탕삼아 기르는 기가 반드시 서로 맞고 어긋나지 않아야 안과 밖이 하나가 된다.”⁶⁹⁾는 언급을 통해 확인되는 내외위일(外內爲一)의 강조, 그리고 “순자는 예와 의가 성인의 가르침이라는 것은 알았지만, 예와 의가 또한 성(性)에서 나온다는 것을 몰랐으며, 예와 의가 필연(必然)에 밝은 것이라는 점은 알았지만, 필연이 자연(自然)의 지극한 법칙이고 바로 그 자연을 완수하는 것이라는 점을 몰랐다.”는 언급에서 확인되는 ‘필연의 내재로서의 자연’이라는 논리 구조를 감안한다면, “자기에게 본래 선(善)이 없고 자기에게 천덕(天德)이 없다고 말할 수 있는가? [豈可云己本無善 己無天德]”하는 대진의 확신을 감지하기에 부족함이 없다. 대진이 “순자의 견해는 예를 배움을 중시하는 데로 귀결되어서 성의 전체를 알지 못했다.”⁷⁰⁾는 최종적 판단에서 맹자적 성선에서 벗어난 것이라고 보기 어렵고, 오히려 자신만의 독창적 해석을 일궈낸 것이라고 평가할 수 있겠다. 다소 거칠게나마 맹자와 순자를 갈래짓자면, 일반적으로 선천성과 후천성의 문제를 기준으로 전자를 따르면 맹자적이고 후자를 따르면 순자적이라고 평가하며, 도의의 성(도덕성)을 성으로 삼으면 맹자적이고 식생의 성(본능)을 성으로 삼으면 순자적이라고 평가한다. 그리고 이 두 관점으로부터 많은 연구자들이 대진이 순자의 성론에 가깝다고 평가해 왔으며 그 평가는 타당하다. 그런데 이것과는 별도로 선악의 배속문제라는 관점에서 대진의 성론을 판단하면 대진은 확실한 속성 부여론자이며 성선론자이다.

68) 『孟子字義疏證』 「性」 “於禮義與性卒視若閼隔不可通 〈중략〉 此荀子立說之所以異於孟子也”

69) 『孟子字義疏證』 「性」 “本受之氣及所資以養者之氣 必相得而不相逆 斯外內爲一”

70) 『孟子字義疏證』 「性」 “蓋荀子之見 歸重於學 而不知性之全體”

4) 오규소라이의 性非學者之所急說

오규소라이에 따르면 주자학에서 말하는 성은 불교의 성상(性相)관념에 기초한 성 개념이며 유학의 전통 안에서 전해져 오던 성 개념과 다른 것이다.⁷¹⁾ 또 주자학에 말하는 본연지성과 기질지성이란 결국 기질지성으로만 귀결되는 것이고 판단한다.⁷²⁾ 오규소라이는 주자학적 성선설의 유래에 대해서 “송유(宋儒)는 『중용』·『맹자』를 오독하여 사람의 성(性)이 선하기 때문에 도(道)는 사람의 성을 따르면 자연히 있게 된다고 (주자가) 말한다.”⁷³⁾고 지적한다. 여기서 오독이란 『중용』의 첫머리에 등장하는 “하늘이 명(命)한 것을 성(性)이라 하고, 성을 따르는 것을 도(道)라 하고, 도를 닦는 것을 교(教)라 한다.”는 부분에 대한 것이다. 오규소라이에 따르면 자사가 생존하던 당시에는 도가[老氏]의 무리가 성행하여 인의(仁義)를 인위[偽]로 여겼으므로, 자사(子思)가 성인은 인성의 자연스러움을 따라서 도를 확립했다고 말했을 뿐인데, 주자는 인성의 자연성을 따르는 것 자체가 도인 것으로 오독하였다는 것이다.⁷⁴⁾ 주자의 오독과 자사가 언급한 본래의 의미 차이를 오규소라이는 다음과 같이 나무와 집의 예로 설명했다.

『중용』의 ‘술성지위도’라고 말하는 경우는, 당시에 노자의 설이 흥행하여 성인의 도를 인위적이라고 폄하하였다. 그러므로 자사가 책을 써서 우리 유학을 신장시켰다. (자사는) 선왕이 사람의 성(性)을 따라서 이 도를 작위(作爲)하였다고 말하는 것이지, 천지의 자연에 이 도가 있음을 말하는 것이 아니며, 또 인성(人性)의 자연을 따르되 작위(作爲)하지 말라고 말하는 것도 아니다. 비유하자면 나무를 베어서 집[宮室]을 짓는 것과 같으니, 또한 나무의 성을 따라서 만드는 것이다. 비록 그렇다 하더라도 집이 어찌 나무의 자연이겠는가?⁷⁵⁾

그렇다면 오규소라이가 말한 주자학의 『맹자』에 대한 오독이란 무엇인가?

71) 『論語徵』 “宋儒性 如佛氏性相之性 大失古言”

72) 『徂徠先生答問書』 “본연·기질의 성이라는 것은 잘 생각해 봐야 한다. 필경 기질지성으로만 귀결되는 것이다.[殊に本然氣質之性と申儀 得と詮議をつめ御覽可被成候 畢竟氣質之性計につまり候事に候]” 참조.

73) 『辨名』 「道」 “宋儒誤讀中庸孟子書 乃謂人性善 故道率人性自然有之”

74) 『辨名』 「道」 “殊不知當其時老氏之徒盛以仁義爲偽 故子思謂聖人率人性之自然以立道耳 豈謂人率己性則自然有道乎”

75) 『辨道』 “如中庸曰率性之謂道 當是時 老氏之說興 貶聖人之道爲偽 故子思著書 以張吾儒 亦謂先王率人性而作爲是道也 非謂天地自然有是道也 亦非謂率人性之自然不假作爲也 辟如伐木作宮室 亦率木性以造之耳 雖然 宮室豈木之自然乎”

오규소라이에 따르면 “성(性)을 말하는 것은 노자·장자로부터 시작하였고 성인의 도에는 없는 것이다.”⁷⁶⁾ 그런데 자사가 이에 대항하기 위하여 자연성에 주목하기 시작하였고, 또 그 바탕 위에서 자사의 아류인 맹자가 ‘선’을 덧붙여 성선을 제시하였다고 설명한다.⁷⁷⁾

오규소라이는 맹자의 성선을 설명하면서 몇 가지 논점을 제시하였다. 즉 오규소라이는 “인성이 본래 선하다는 것은 맹자에서 기원하는데, 공자는 말하지 않은 바이고 맹자도 역시 이유 있어서 말했다. 또 맹자가 논하는 성은 송유의 기질지성이고, 선도 대략적으로 말한 것이다.”⁷⁸⁾라고 지적하는데, 여기서 맹자가 성선을 말해야만 했던 이유란 자사의 사유를 이어받아서 도가에 대항한 ‘논리 만들기’의 일환으로서 성선을 제창했다는 것이다.⁷⁹⁾ 그리고 맹자의 성이 주자학의 기질지성에 해당한다는 판단은 고자의 생지위성(生之謂性)에 반대하면서 제시한 개와 소, 소와 사람 사이의 성의 차이점에 대한 맹자의 언급을 염두에 둔 것이다. 마지막으로 ‘대략적으로 선하다고 말했다.’는 주장은 “측은(惻隱)·수오(差惡)는 모두 인(仁)·의(義)가 본성에서 시작[本]한다는 것을 밝힌 것일 따름이지, 실은 측은으로 인을 다 설명하기에는 부족하고, 수오에 반드시 의가 있는 것은 아니다.”⁸⁰⁾라는 언급에서도 알 수 있듯이, 측은과 수오라는 가능성으로서의 선단(善端)이 있다는 것이지 실현된 선으로서의 인·의가 아니라는 의미이다. 맹자의 성선은 공자 이래로 내려오는 정설(定說)이 아니라 일부분을 건드린 것에 지나지 않는다는 평가이다.

오규소라이의 해석에 의하면, 공자는 수천 년 동안 수십 성인의 지혜로 쌓여 온 도·술을 배워서 몸으로 직접 익히고 실천했다. 그래서 공자는 자신의 논리를 만들어 설득할 필요가 없었다. 공자가 ‘묵묵히 해서 안다.(默而識之=묵이식지)’고 설명한 것은 이처럼 도를 언어 조작으로 표현하는데 한계가 있기 때문이다.⁸¹⁾

이와 관련하여 잠깐 『논어』 「술이」의 “묵묵히 해서 알고(默而識之), 배우

76) 『辨道』 “言性自老莊始 聖人之道所無也”

77) 『辨道』 “至於孟子性善 亦子思之流也”

78) 『論語徵』 “人性本善 亦原於孟子 而孔子所不言 孟子亦有所爲而言之 且其所論性 迺宋儒氣質善亦大蓋言之”

79) 『論語徵』 “대개 공자가 몰하니 노장이 흥하였다. 오로지 자연만 부르짖으며 선왕의 도를 인위로 여겼다. 그러므로 맹자가 성선을 말하여 그것을 막았다.[蓋孔子沒而老莊興 專倡自然 而以先王之道爲偽 故孟子發性善以抗之]” 참조.

80) 『辨道』 “惻隱差惡 皆明仁義本於性耳 其實惻隱不足以盡仁 而差惡有未必義者也”

81) 『辨道』 “故孔子嘗曰 默而識之 爲道之不可以言語解故也” 참조.

고 싫증내지 않으며(學而不厭), 사람을 가르침에 게으르지 않는다(誨人不倦). 어찌 나에게 있겠는가?(何有於我哉)”하는 구절을 살펴보자. 우선 오규소라이는 주자와 다르게 ‘지’가 아니라 ‘식’으로 읽는다. 그리고 주자의 ‘묵묵히 해서 마음에 보존한다.’는 의미와 다르게 ‘묵묵히 해서 안다.’고 해석한다. 또 ‘어찌 나에게 있겠는가?[何有於我哉]’에 대해서도 주자는 앞의 세 가지 일이 성인의 극치이므로 공자가 겸사(謙辭)로써 말했다고 해석하지만, 오규소라이는 알고(識), 배우고(學), 가르치는(誨) 내용을 공자 자신이 구성한 것이 아니라 앞선 성인들의 것을 그대로 준수하는 데에 그치기 때문에 ‘내가 힘쓸 필요 없다.’고 말한 것으로 해석한다.⁸²⁾ 따라서 그것은 겸사가 아니고 고대로부터 공자에 이르기까지 내려온 전통을 사실대로 기술한 말이 된다.

그런데 이 같은 전통이 맹자 이후에 사라지게 되면서 무지한 사람들 앞에서 떠들썩하게 논쟁하게 되었다고 오규소라이는 평가한다.⁸³⁾ 그래서 오규소라이는 맹자의 과실을 두 가지로 지적한다. “신기한 설을 세워서 성선의 설을 주장하고 다른 사람과 논쟁하고 대답하는 까닭에 지지 않으려고 생각해서 다양하게 논변하여 결국에는 무리를 말하는 것 이것이 첫째 과실이다.”⁸⁴⁾ 둘째 과실은 양혜왕·제선왕과의 만남에서 의리를 구별, 왕패를 구별한 점이다.⁸⁵⁾ 이 부분에 대해서는 ‘IV-1 도덕적 행위와 인간적 행위’에서 상세히 논할 것이다. 맹자의 첫째 과실에 대해서 다음과 같이 설명한다.

맹자는 대호걸인 까닭에 대순대자(大醇大疵)라고 말할 수 있다. 날카로운 칼이 깊이 들어갔다. '성은 선하다'라고 말하는 것도 모두 노자의 무리에 대항

82) 『論語微』 “故曰何有於我哉 言其不容我力也” 참조.

83) 『論語微』 “故孔子嘗曰 默而識之 爲道之不可以言語解故也 孟子而下 此道泯焉 務欲以言語盡乎道也 以聒爭於不知者之前焉” 참조.

84) 『經子史要覽』 “新奇ノ說ヲ立テ、性善ノ說ヲ主張シ人ト爭ヒ旗鼓ヲ對スルユエ 負マシト思フ心ヨリ イロクト辯ニマカセ 終ニ無理ヲ言フコレ一失ナリ”

85) 『經子史要覽』 “맹자의 시대는 제후 누구하나 흉악하지 않음이 없고 각각 정벌 전쟁에 혼숙되어 백성을 폭살하고 옛 전적을 훼손(毀斥)하고 서로 교만하고 치우쳐 선왕의 도를 믿어서 쓰는 사람이 한명도 없었다. 그 일은 여씨춘추에 나온다. 제선왕 양혜왕 등 맹자를 불러 상견하는 때에 맹자는 이를 우리의 도에 억지로 끌어넣으려고 생각하여 먼저 그 마음을 기쁘게 하기 위해 이치가 아닌 말을 말하고 사람을 고무한다. 그 말에 왕왕 불통의 논의가 있다. 그러므로 공자의 도를 등진다. 이것이 둘째 과실이다. [又孟子ノ時ハ諸侯一人トシテ凶惡ナラサルハナク 各攻伐戰爭ニ薰習シ 民ヲ暴殺シ舊典ヲ毀斥シ互ニ驚辟ニシテ先王ノ道ヲ信シ用ユルモノ一人モナシ 其事呂氏春秋ニ出タリ 齊宣梁惠ナト 孟子ヲ招キ相見ル時ニ孟子コレヲ吾道ニ強テ引入センコトヲ思ヒ先其心ヲ悅バシメン爲ニ非理ノ言ヲ云ヒ人ヲス、ム 其言往、不通ノ論アリ 故ニ孔子ノ道ニ相背ク 是二失ナリ]” 참조.

했던 말로서 참된 논의가 아니다. 노자의 무리는 천지에 본래 대도가 있고 사람은 그 대도로부터 태어나며 성에 대도를 갖추고 있는 까닭으로 인의라고 하는 것도 없고 예악이라고 하는 것도 없고 인의는 바깥에서 붙인 것이고 예악은 사람의 인위라고 말한다. 그러므로 맹자가 이것을 깨뜨리려고 인의예지는 마음에 본래 있는 것이라고 말하고 사람의 성은 선하며 악은 없다고 했는데, 이것은 대충 말한 논리 짜내기로서 후세 송학의 근본이다.⁸⁶⁾

오규소라이는 『맹자』에서 위의 두 가지 과실과 관련된 내용은 모두 그릇된 것이지만, 나머지 부분은 나름대로 정당한 논의도 많다는 평가를 한다.⁸⁷⁾ 그럼에도 불구하고 한유(韓愈)가 맹자를 ‘순호순자(醇乎醇者)’로 평가한 사실을 떠올린다면 오규소라이의 ‘대순대자(大醇大疵)’라는 평가는 결코 호의적이지만은 않은 것도 사실이다. 이런 오규소라이의 평가는 주자적인 것이든, 맹자적인 것이든 모든 성선설의 폐기를 의미한다고 볼 수 있겠다.

그렇다면 순자의 성악설에 대해서는 어떤가? 오규소라이는 “성은 선하며 악은 없다고 했는데, 이것은 대충 말한 논리 짜내기로서 후세 송학의 근본이다. 그러므로 순자는 비맹(非孟)을 지어서 그것을 배척하였다.”⁸⁸⁾고 했는데, 여기서 비맹(非孟)이란 『순자』 「비십이자(非十二子)」 중에서 맹자 부분을 말하는 것으로 보인다. 「비십이자(非十二子)」에서 맹자에 대해 비판하는 순자의 요지는 선왕을 본받으려하나 그 정통을 알지 못한 채 학설을 지어내며, 또 그것에 대한 제대로 된 해설도 없다는 점이다.⁸⁹⁾ 앞에서 논의된 맹자에 대한 오규소라이의

86) 『經子史要覽』 “孟子ハ大豪傑ナルユヘニ大醇大疵ト云ヘシ 利刃ノ深入シタルナリ 性善也ト云ルモ皆老子ノ徒ニ抗セシ語ニシテ 實論ナラス 老子ノ徒 天地ニ本來大道ト云モノアリ 人ハ其大道ヨリ生レ出テ 性ニ大道ヲ具ス 故ニ仁義ト云フモノナク 禮樂ト云フモノナシ 仁義ハ外ヨリ附スル者ナリ 禮樂ハ人ノ偽ナリト説ク 故ニ孟子コレヲ破ランコヲ欲シテ仁義禮智ハ心ニ本來アルモノナリト説テ 人ノ性ハ善ナリ 惡ハナキナリト 卒忽ニ言出シタル理窟ニテ 後世宋學ノ根本ナリ”

87) 『經子史要覽』 “맹자의 이 두 과실이 있는 곳은 모두 그릇되다. 그 외에 다른 사람과 논쟁하지 않고 단지 선왕·공자의 도를 바로 말한 곳은 정당한 논의가 많다.[孟子一部コノ二失アル所ハ悉クヒナリトス 其他ニ人ト争ハズ タダ先王孔子ノ道ヲ直ニ説キシ處ハ正當ノ論多シ]” 참조.

88) 『經子史要覽』 “人ノ性ハ善ナリ 惡ハナキナリト 卒忽ニ言出シタル理窟ニテ 後世宋學ノ根本ナリ 故ニ荀子ハ非孟ヲ作リテ コレヲ毀斥ス”

89) 『荀子』 「非十二子」 “대략 선왕을 법 삼으나 그 버리를 모른다. 어리석지만 재능이 많고 뜻이 크며 견문이 압박하다. 옛것을 살펴보고 설을 지어내어 오행(五行)이라 한다. 매우 치우치고 류가 없고, 숨어서 말이 없고 문 닫고 검속하여 풀이가 없다. 그 말을 꾸미고 공경하여 말하기를 “이것이 선군자의 말이다”라고 한다. 자사(子思)가 창도하고 맹가(孟軻)가 화답한다. 세속의 어리석은 선비가 떠들썩하여 그 그릇됨을 모른다. 마침내 중니·자유가 이들로 인해서 후세에 두터워졌다면서 전해 받고 전한다. 이것이 자사·맹가의 죄이다.[略法先王而不知其統 猶然而材劇志大 聞見雜博 案往舊造說謂之五行 甚僻違而無類 幽隱而無說 閉約而無解 案飾其辭而祇敬之曰

관점을 상기해 보면 그가 맹자에 대한 순자의 비판을 그대로 계승하고 있음을 볼 수 있다.

순자가 진행한 맹자 성선설에 대한 비판은 선왕의 도를 드러내기 위함이라는 점에서 맹자의 성선설에 대한 대립적 비판이 아니라 교정의 과정이라는 긍정적인 의미를 가진다고 오규소라이는 생각한다.⁹⁰⁾ 오규소라이는 자사와 맹자의 동기를 의심치 않았듯이 맹자를 비판하는 순자의 동기에 대해서도 그 순수성을 인정한다. “자사·맹자는 성문(聖門)의 방어자[禦侮]이고, 순자는 자사·맹자의 충신(忠臣)이다.”⁹¹⁾라는 오규소라이의 언급에서도 그 점은 확인할 수 있다. 그러나 순자의 성악설에도 역시 과유불급의 잘못이 있다는 지적을 빼놓지 않는다.

순자도 영결(英傑)로서 성(性)에는 엇매이지 않고 교학(敎學)을 주의(主意)로 삼는 만큼 그릇된 뜻은 아니다. 자사가 ‘술성지위도’라고 말하고 맹자가 ‘성은 선하다.’고 하는 설을 교정하려고 해서 너무 심하게 교정해서 반대로 굽어졌다. 선이라 하고 악이라 하는 설은 다르지만 성인의 뜻에 등진 것은 맹자도 순자도 동등한 죄이다. 맹자는 옳고 순자는 그르다고 말하는 사람도 또한 그르다.⁹²⁾

또 양옹의 성선악혼설에 대해서도 “맹자의 성선, 순자의 성악설을 교정하려고 ‘사람의 성은 선악이 섞여 있다.’는 것을 주로 말한다. 이것은 맹, 순 둘을 합쳐서 하나로 만든 논의이다. 사람의 성에는 선만 있고 악은 없는 경우도 있고, 악만 있고 선은 없는 경우도 있다. 천하의 사람이 모두 선과 악이 섞인 성만 있을 수는 없다. 그러므로 양자(揚子)의 설도 또한 그르다는 것을 알아야 한다.”⁹³⁾고 오규소라이는 주장한다. 즉, 성선설의 부정, 성악설의 부정 그리고 성선악혼설

此眞先君子之言也 子思唱之 孟軻和之 世俗之溝猶齷儒 嚙嚙然不知其所非也 遂受而傳之 以爲仲尼子游爲茲厚於後世 是則子思孟軻之罪也” 참조.

90) 『經子史要覽』 “성악편을 저술했다. 이것은 맹자의 성선설을 교정하려는 것이다.[性惡篇ヲ著ス コレ孟子ノ性善ノ說矯メントスルナリ]” 참조.

91) 『辨道』 “思孟者 聖門之禦侮也 荀子者 思孟之忠臣也”

92) 『經子史要覽』 “荀子モ英傑ニテ性ニハ拘ハラス 敎學ヲ主意トスルナレル非ナル意旨ニアラス 子思カ率性之謂道ト云ヒ孟子カ性善也ト云說ヲ矯ルトテ タメスゲテ又背ヘ枉リタルナリ 善ト惡トノ說ハ違ヘトモ 聖人ノ旨ニ背ケルトコロハ 孟子モ荀子モ同等ノ罪ナリ 孟子ハ是ナリ 荀子ハ非ナリト云フ者ハ亦非ナリ”

93) 『經子史要覽』 “其中ニ孟子ノ性善 荀子ノ性惡ノ說ヲ矯メント人之性也善惡混スト云ヲ主トシテ述タリ コレ孟荀ノ二家ヲ合セテ一ツニシタル論ナリ 人ノ性ニハ善ノミニテ惡ナキモアリ 惡ノミニテ善ナキモアリ 天下ノ人皆善ト惡ト混同ノ性ノミアルヘキコトナシ 故ニ楊子カ說亦非ナリト知ルヘシ”

의 부정이라는 것은 인간의 본질적 속성을 부여하는 성론 자체에 대한 거부라고 볼 수 있다.

한 가지 더 살펴봐야 할 문제가 있다. 그것은 『논어』 「계씨」의 생이지지(生而知之), 학이지지(學而知之), 곤이학지(困而學之), 곤이불학(困而不學)과 『논어』 「양화」의 ‘성상근(性相近)’ ‘습상원(習相遠)’의 문제이다. 만약에 오규소라이가 이 구절에서 성을 삼품으로 읽어서 선한 사람, 선악이 혼재하는 사람, 악한 사람으로 품등을 나눈 것이라면 ‘속성을 부여하는 성론을 거부한다.’는 해석도 틀리게 되는 것이다. 그러나 좀 더 고민이 필요하다. 즉 지성과 도덕성을 같은 위상에 놓고 논의를 섞어서는 안 된다는 점이다. 오규소라이가 여기서 말하는 성(性)이란 지성(知性)에 가까운 개념이며 도덕성을 말하는 것은 아니라고 보여진다. 이어지는 ‘Ⅲ-3 인물성론’에서 보다 상세한 논의를 진행할 것이지만 오규소라이는 도덕적 개별성을 주장한다. 따라서 여기서 오규소라이가 주장하는 것은 지성(知性)의 삼품(三品) 혹은 사품(四品)에 대한 대략적 긍정이다. 보다 엄밀히 말하면 이 부분을 도덕성으로 읽지 않는다는 점은 상지(上知)와 하우(下愚)에 대해서 “일찍이 선악으로 말한 적이 없다. 왜냐하면 지(知)·우(愚)로 말했고 현(賢)·불초(不肖)로 말하지 않았다.”⁹⁴⁾는 그의 말에서 확연히 드러난다. 그는 지(知)·우(愚)란 생득적으로 가지고 있는 지성에 대한 표현이라고 설명하고 있으며, 현(賢)·불초(不肖)는 습(習)을 통해서 결정되는 선악의 도덕성이라고 설명하고 있다. 오규소라이는 공자가 말한 성(性)과 습(習)에서 즉 후천적 학습의 중요성을 읽어내고 있다는 것을 알 수 있다.

한편, 오규소라이가 비교적 긍정적으로 평가하는 성론이 있는데, 그것은 고자의 성론이다. 고자는 성(性)=버드나무[杞柳], 인의(仁義)=그릇[杯椀]으로 비유하였다. 이에 대해서 맹자는 버드나무를 깎아서 그릇을 만드는 것처럼 본성을 해치는 과정을 통해서 인의(仁義)가 성립하는 것으로 받아들여 “천하의 사람을 이끌어 인의(仁義)를 해치는 것이 반드시 그대(고자)의 말일 것이다.”⁹⁵⁾라고 강하게 비난한다. 그런데 오규소라이는 맹자의 비난에 대해서 다음과 같이 반응한다.

버드나무의 비유로 고자가 다 설명했는데, 맹자가 비판한 것은 지나치다.
대개 자사의 본래 뜻은 성인이 인성을 따라서 도를 세웠다고 말하는 것일 뿐

94) 『論語徵』 “未嘗以善惡言之矣 何則 以知愚言之 而不以賢不肖言之也”

95) 『孟子』 「告子」 “率天下之人而 禍仁義者 必子之言夫”

이지, 사람들이 성을 따르면 자연히 도에 합치된다고 말하는 것이 아니다. 다른 나무로 그릇[杯椽]을 만들 수 없다면, 버드나무의 성에 그릇이 있는 것이다. 그렇기는 하지만, 그릇이 어찌 버드나무의 자연스러움이겠는가?⁹⁶⁾

맹자의 비판이 지나치다고 여기는 이유는 인간 본성의 선악에 대한 어떠한 관심도 오규소라이가 생각하는 도의 실현과 큰 관계가 없기 때문이다. 고자의 비유를 그대로 따라서 설명하자면 “버드나무가 그릇이 되지 않으면 아무 소용 없다. 마찬가지로 성을 따르되 인의가 되지 않으면 역시 아무 소용없는 것이다.”⁹⁷⁾ 오규소라이의 논리는 다음과 같다. 도에 뜻을 두고 있는 상태에서는 성이 선하다고 믿으면 그것을 도덕적 에너지로 삼을 것이고 성이 악하다고 믿으면 더더욱 노력하게 될 것이며, 반대로 도에 뜻을 두지 않는 상태에서는 성이 악하다고 믿으면 자포자기의 구실이 될 것이고 성이 선하다고 믿으면 노력이 불필요하다고 여기게 된다는 것이다.⁹⁸⁾ 오규소라이가 구양수의 “성은 학자가 서두를 바가 아니며, 성인이 드물게 말한 것이다.”⁹⁹⁾라는 언급을 탁월한 견해라고 평가하는 이유도 여기에 있다.¹⁰⁰⁾

지금까지의 논의를 정리해보면, 자사·맹자 비판의 초점은 선을 배속한 것과 본래적 자연성을 강조한 것을 향하고 있다. 순자 비판의 초점은 악을 배속한 것에 있으며, 후천적 노력을 강조한 점은 높이 평가한다. 그리고 공자의 성에 대한 언급에서 선악의 문제가 아니라 ‘습(習)’의 강조를 읽어낸다. 또 그가 호평한 고자의 성론에서도 ‘선악’의 배속을 하지 않는다는 ‘성무선악’의 관점보다는 후천적 노력의 결과를 강조한다. 이 같은 일련의 과정을 통해서 그는 인성에 선악을 부여하는 방식 혹은 부여하지 않는 방식의 모든 성론에서 탈피하려 하고 있음을 알 수 있다. 엄밀히 말하자면 선천성론에 대한 무용론이라 하겠다.

96) 『辨道』 “至於孟子性善 亦子思之流也 杞柳之喻 告子盡之矣 孟子折之者過矣 蓋子思本意 亦謂聖人率人性以立道云爾 非謂人人率性 自然皆合乎道也 它木不可爲杯椽 則杞柳之性有杯椽 雖然杯椽豈杞柳之自然乎”

97) 『濼園十筆』 “杞柳不爲杯椽 則無所用也 猶率其性而不爲仁義 亦無所用也”

98) 『辨道』 “苟有志於道乎 聞性善則益勸 聞性惡則力矯 苟無志於道乎 聞性惡則棄不爲 聞性善則恃不爲” 참조

99) 歐陽修의 “性非學者之所急 而聖人之所罕言也”라는 이 발언은 『文忠集』 47卷 「答李詡第二書」에 보임.

100) 『辨道』 “歐陽子謂性非學者之所急 而聖人之所罕言也 可謂卓見” 참조.

5) 비교론적 요약

세 사상가는 모두 ‘주자학적 성선설’을 한 결 같이 비판하면서 자신의 성론을 정립하고자 한다는 점에서 공통점을 가지고 있다. 우선 다산은 주자학적 성(性)의 세 가지 측면 즉 본연(本然), 무시(無始), 순선(純善)에 이의를 제기한다. 여기서 본연, 무시, 순선은 다시 실체성, 영원성, 선성으로 해석해 볼 수 있다. 다산은 주자학의 이 세 가지 특징에 대해 모두 비판적이다. 그는 자신의 성론에 대한 정당화를 위해 『맹자』, 『시경』, 『서경』, 『예기』, 『중용』에 보이는 자의(字義)의 계열을 분석함으로써 성이 기호임을 증명하고자 했으며, 아기, 수오지심, 시비지심, 평가 착오와 같은 구체적 예를 들어서도 기호를 증명하려고 시도한다.

그런데 다산의 성기호설이 성선악혼설에 가깝다는 평가가 있지만, 다산이 말하는 성(性), 권형(權衡 혹은 才), 행사(行事, 혹은 具, 勢)는 그 논리적 층위가 다르다는 점을 감안하면 그 평가는 타당하다고 보기 어렵다고 하겠다.

그가 맹자의 성선설을 계승하면서 성선을 말하는 경우도 주자학적 성선과 다르다. “채소가 거름을 좋아하는 것과 같이, 연꽃이 물을 좋아하는 것과 같이 인성은 선을 좋아한다.”¹⁰¹⁾고 하여 ‘기호’로 설명하는 성선설은 주자학적 성선과는 분명히 다르다는 것을 알 수 있다. 성무선악설의 계열에 가까운 듯이 보이는 측면도 있으나 ‘불가역적 경향성’을 상정한다는 점에서 역시 성무선악설과도 전혀 다른 독특한 성선설이 성립되었다. 다산은 이것이 맹자가 말한 참된 성선설의 의미라고 설명하는 것이다.

대진은 주자가 중층적 관점에서의 성의 구도로 공자와 맹자의 표현의 불일치를 해결하려는 점을 비판한다. 대진의 논리는 다음과 같다. 공자가 말한 상근(相近)의 성(性)은 선악(善惡)으로 논한 것이 아니라 지우(智慧)로 논한 것임을 알 수 있다. 그런데 공자가 사람의 지우(智慧)로 성을 설명했다고 해서 공자가 사람에게 불선이 있다고 말한 것은 아니므로 맹자가 선악(善惡)의 측면에서 선으로 정의한 것에 문제는 없다.

또 대진이 후천적 노력을 강조했던 점, 그리고 “혈기·심지를 합쳐서 하나의 근본으로 삼았다.”¹⁰²⁾라고 하여 심신일원론의 관점을 취하고 있다는 점에서 순자의 성론에 가깝다는 평가가 일반적인 평가이며 타당하다.

다만 선악의 배속문제라는 측면에서만 본다면 여전히 맹자의 성선설을 대진

101) 『大學公義』 “今案性者 人心之嗜好也 如蔬菜之嗜糞 如芙蓉之嗜水 人性嗜善”

102) 『孟子字義疏證』 「理」 “合血氣心知爲一本矣 而不得禮義之本”

자신의 주장도 타당하다. 왜냐하면 대진은 여전히 성선(性善)을 거듭해서 강하게 주장하고 있으며, 논리적 정합성도 인정되기 때문이다. 대진이 ‘필연에 내재한 자연’의 측면에서 성(性)과 습(習)의 화학적 용화를 강조한다든지, 복숭아·살구의 성이 씨눈 속의 백(白)에 온전히 갖춰져 있다는 예시, 나아가 자신이 본래 받은 기가 바깥의 기와 같지 않으면 받아들이지 않는다는 예시를 보면 후천적 노력만큼 선천성을 인정한다. 그 선천성 속에 ‘선·천덕이 없다고 말할 수 없다.’고 스스로 언급하고 있는 만큼 맹자의 성선설을 그대로 유지하고 있다고 평가할 수 있다. 대진이 순자는 ‘작은 것을 들고 큰 것을 빠뜨렸다’거나 ‘성의 전체를 알지 못했다.’고 평하는 것도 이런 의미에서이다. 그리고 주자학적 성선설과 근본적인 차이점은 본래적으로 선한 성이 ‘완전태인가 가능태인가?’이다.

오규소라이는 주자학적 성선설의 유래에 대해서 『중용』·『맹자』의 오독에서 비롯되었다고 지적한다. 심지어 맹자의 성선설에 대해서도 공자 이래로 내려오는 정설(定說)이라기보다 아니라 도가에 대항한 ‘논리 만들기’의 일환이었으며, 성인의 도에서 일부분만을 건드린 것에 지나지 않는다고 평가한다.

그리고 순자의 맹자에 대한 비판을 맹자 성선설에 대한 교정으로서의 긍정적 의미를 가진다고 인정하면서도 ‘너무 심하게 교정해서 반대로 곱어졌다.’면서 과유불급의 잘못이 있다고 평가한다.

한편 성선악혼설에 대해서도 이것은 맹자와 순자의 논의를 하나로 합친 것에 불과하다고 그 의미를 폄하해 버린다.

오규소라이가 비교적 긍정적으로 평가하는 성론은 고자의 성론이다. 그런데 그 내용을 보면 ‘선악’의 배속을 하지 않는다는 ‘성무선악’의 관점에서 보다는 후천적 노력을 강조한다는 점에서 고자의 성론을 높게 평가한다.

이 같은 일련의 과정을 통해서 그는 인성에 선악을 부여하는 방식 혹은 부여하지 않는 방식의 모든 성론에서 탈피하려하고 있음을 알 수 있다. 보다 정확히 말하면 선천성론에 대한 무용론이라 하겠다.

한편, 다산과 대진은 맹자의 성선설을 계승한다는 점, 후천적 행사(行事)를 강조하는 점에서도 공통점이 있다. 그러나 실질적 내용에서는 미묘한 차이가 있다. 다산의 성선은 ‘선을 좋아한다.’는 ‘기호’를 강조하는 것인데 반해, 대진은 선한 본성이 주어져 있다 점을 강조하는 면이 강하다. 단적인 예로, 다산이 제시한 평[性]과 산[善]의 관계와 대진이 제시한 씨앗[性]과 나무[善] 관계를 통해서 둘의 차이점을 충분히 확인할 수 있다.

오규소라이는 다산, 대진과는 다르게 선천성론의 선악에 대한 논의 자체의 무의미함을 제기하며 오직 후천성의 방향으로만 나아간다.

2. 성인론

1) 주자학의 ‘이념형’으로서의 聖人

주자학에서 모든 존재는 리와 기로 구성되어 있다. 그리고 인간의 본성도 리와 기로 구성되어 있는데 관점에 따라서 본연지성과 기질지성으로 구별한다. 본연지성은 형체가 생기기 이전을 가정해서 표현하는 추상의 인간본성이며 기질지성은 현실에서 바라본 인간 본성이다.¹⁰³⁾ 따라서 본연지성은 모든 인간이 공유하고 있는 성이며 기질지성은 기질의 특성에 따라서 사람마다 달라지는 성이다.

주희에 따르면 “본연지성은 다만 지선일 따름이다.”¹⁰⁴⁾ 그리고 선과 악을 상대해서 말하는 경우는 본연지성이 아니다.¹⁰⁵⁾ 말 그대로 본연지성의 선은 절대선이다. 선만 있고 악이 없는 이 성은 모든 사람에게 같다.¹⁰⁶⁾ 따라서 모든 사람에게 성인이 될 수 있다는 길을 열어 준다.

그리고 본연지성이란 형체가 생기기 이전의 상태이기 때문에 보편을 상징하는 것이다. 따라서 본연지성은 보편·절대의 선이다. 이 보편·절대적으로 선한 본연지성은 “하늘이 인간을 낼 때 이미 인의예지의 성을 부여하지 않음이 없다”¹⁰⁷⁾고 할 때의 덕을 가리킨다. 『대학』에서의 명덕(明德)은 주자학에서 본연지성을 가리키는 것이다. 그래서 주희는 “본체의 밝음은 멈춘 적이 없다. 그러므로 학자는 마땅히 발현된 것을 따라서 밝혀서 그 처음을 회복해야 한다.”¹⁰⁸⁾고 주장한다.

그 처음을 회복하게 되면 성인이라 할 것인데, 그것은 배움을 통해 가능하다고 말한다. 『논어집주』 「용야」에 보면 혹자가 질문하였다. “시·서·육예를 70 제자가 익혀서 통하지 않은 것이 아닌데도 공자가 유독 안자만 배움을 좋아한다고 칭찬하였으니, 안자가 좋아한 것은 과연 어떤 배움인가?” 그리고 이에 대해 정이(程頤)가 “배워서 성인(聖人)에 이르는 방법이다.”라고 하여, 학문의 궁

103) 『朱子語類』 95권 “性有本然之性有氣質之性 人具此形體 便是氣質之性” 참조.

104) 『朱子語類』 59권 “本然之性只是至善”

105) 『朱子語類』 101권 “才說善惡便非本然之性矣” 참조.

106) 『中庸章句』 “蓋均善而無惡者性也人所同也” 참조.

107) 『大學章句序』 “自天降生民 則既莫不與之以仁義禮智之性矣”

108) 『大學章句』 “其本體之明 則有未嘗息者 故學者 當因其所發 而遂明之以復其初也”

극적 목표로 성인됨을 제시하였다.¹⁰⁹⁾ 이것을 이어받은 주희도 “배워서 성인에 이르는 것은 사람의 도를 다하는 것일 뿐”¹¹⁰⁾이라고 말한다. 이렇게 해서 도달한 성인의 경지가 높다는 것을 “성인은 곧 천이고 천은 곧 성인이다.”¹¹¹⁾ 혹은 “성인은 리와 하나가 된다.”¹¹²⁾라고 표현한다.

그런데 현실의 인간은 기질의 품부가 가지런하지 않기 때문에 보편·절대적으로 선한 성이 있다는 것을 모르고 그것을 온전하게 하지 못한다고 주희는 설명한다.¹¹³⁾ 즉 사람은 정통(正通)한 기를 받고, 만물은 편색(偏塞)된 기를 받아서 인간만이 리를 온전하게 통찰할 수 있는 가능성을 부여 받은 것이다. 다만, 바른 기(氣)를 부여받은 사람 사이에도 혼명청탁(昏明清濁)의 차이가 있어서 상지(上智)·중인(中人)·하우(下愚)로 구분된다. 사람이라면 누구에게나 가능성은 열려 있으며, 온전한 체득이라는 궁극적 목적의 달성 과정은 상지에서 하우로 내려올수록 험난하게 된다.¹¹⁴⁾

따라서 생지안행의 성인이 아닌 사람에게서 학문의 필요성이 제기되는 것이다. 주희에 따르면 학자가 배우는 이유는 기질변화를 할 수 있기 때문이다.¹¹⁵⁾ 그런데 성현의 가르침에는 사욕을 극복하라는 ‘극기복례’ 등의 말은 많은데 기질을 변화시켜야 한다는 가르침은 보이지 않는다고 혹자가 질문하는데,¹¹⁶⁾ 이에 대해 주희는 “사욕은 기질 중 한가지 일”¹¹⁷⁾이라는 논리로 기질변화에 대한 입론을 강화한다.

109) 『論語集註』 「雍也」 “或曰 詩書六藝 七十子非不習而通也 而夫子獨稱顏子爲好學 顏子之所好 果何學歟 程子曰 學以至乎聖人之道也” 참조.

110) 『晦庵集』 「答張敬夫問目」 “學而至於聖人亦不過盡爲人之道而已”

111) 『朱子語類』 68권 “聖人便是天 天便是聖人”

112) 『朱子語類』 8권 “聖人與理爲一”

113) 『大學章句序』 “然其氣質之稟 或不能齊 是以不能皆有以知其性之所有而全之也”

114) 『朱子語類』 4권 “人物皆受是氣而生 自精粗而言 則人得其氣之正且通者 物得其氣之偏且塞者 惟人得其正 故是理通而無所塞 物得其偏 故是理塞而無所知 且如人 頭圓象天 足方象地 平正端直 以其受天地之正氣 所以識道理 有知識 <중략> 然就人之所稟而言 又有昏明清濁之異 故上知生知之資 是氣清明純粹 而無一毫昏濁 所以生知安行 不待學而能 如堯舜是也 其次則亞於生知 必學而後知 必行而後至 又其次者 資稟既偏 又有所蔽 須是痛加工夫 人一己百 人十己千” 참조.

115) 『中庸章句』 “君子所以學者爲能變化氣質而已” 참조.

116) 『朱子語類』 78권 “或問聖賢教人 如克己復禮等語多 只是教人克去私欲 不見有教人變化氣質處 如何”

117) 『朱子語類』 78권 “私欲是氣質中一事”

2) 정약용의 事天을 통해 肖天하는 聖人

다산은 순자의 인물성론을 받아들여서 인물성이론을 주장하면서도 사람과 사람의 도덕성에는 차이를 두지 않는다. 주자학에서는 정기(正氣)와 편기(偏氣)로써 인·물을 나누고, 나아가 정기를 품부받은 사람도 다시 각각 기의 청수탁박(淸濁粹駁)의 차이로써 상지·하우를 나눈다. 상지와 하우라는 지성의 차이는 곧 바로 도덕성과 결부되어 있다. 이런 구조에 대해 다산은 『서경』의 “성인이 생각하지 않으면 광인이 되고 광인이 생각을 이기면 성인이 된다.”고 하는 구절을 근거로 인간이라면 성(性)과 기(氣)가 모두 같다는 점을 강조한다.¹¹⁸⁾

또 『논어집주』에서는 「양화」편의 연속한 ‘성은 서로 가깝고 익힘은 서로 멀다.[性相近也 習相遠也]’는 장과 ‘오직 상지와 하우는 옮기지 않는다.[唯上知與下愚不移]’는 장을 두 개의 장으로 나누어 설명한다. 그런데 다산은 이 두 장을 하나의 장으로 만들어서 설명한다. 두 장이 떨어져 있으면 상지와 하우를 해석할 근거가 없어져서 한유(韓愈, 768~824)와 같이 성삼품설로 오독하는 경우가 생긴다는 것을 염두에 둔 것으로 볼 수 있다. 그래서 그는 상지·하우는 지혜(지성)의 우열이고 성(도덕성)의 우열이 아니라고 강조한다. 그리고 상지·하우한 구절은 단지 ‘습원’의 관점에서 입론한 것이지 ‘성근’의 관점에서 덧붙여 말한 것이 아니라고 본다.¹¹⁹⁾ 그리고 그는 성이 기호라는 것을 논증했던 방식과 같은 방식으로 상지와 하우의 성이 같음을 논증한다.

효자를 잡고 물으면 순임금도 선하다고 하고 도척도 선하다고 하며, 배반한 신하를 잡고 물으면 순도 악하다고 하고 도척도 또한 악하다고 한다.(이것은 시비지심으로 성선을 밝힌 것이다) 청렴하다고 칭찬하면 포객도 또한 기뻐하고, 음란하다고 욕하면 치부도 또한 부끄러워한다.(이것은 수오지심으로 성선을 밝힌 것이다) 상지·하우가 성을 같이 함이 이와 같다.¹²⁰⁾

덕을 좋아하고 악을 부끄러워한다는 측면에서 성(性)은 성인과 범인이 모두 같다.¹²¹⁾ 그렇다면 다산은 성인을 어떠한 존재로 상정하는가? 성인은 성스러운

118) 『中庸講義補』 “朱子嘗謂人與禽獸 理同而氣異 今乃曰聖人賢人 理同而氣異 豈可通乎 書曰惟聖罔念作狂 惟狂克念作聖 明性與氣皆同也 今云氣異可乎” 참조.

119) 『論語古今注』 “知愚者 知慧之優劣 知愚非性也 上知下愚一節 只就習遠上立論 非就性近上添說也 上知下愚 其性亦相同 特其知慧有優劣耳” 참조.

120) 『論語古今注』 “執孝子而問之 舜曰善 跖亦曰善 執叛臣而問之 舜曰惡 跖亦曰惡 譽之曰廉 則暴客亦悅 罵之曰淫 則冶婦亦恥 上知下愚之同一性如此”

121) 『論語古今注』 “補曰 好德恥惡之性 聖凡皆同” 참조.

사람이다. 다산에게 ‘성스럽다.’는 것은 하늘의 덕에 도달한 것을 의미한다.¹²²⁾ 그래서 “하늘이 지극히 성실해서 하늘에서 일월성신이 걸려 있고, 땅에 초목금수가 살아가는 것과 같이, 성인도 지극히 성실해서 성대하게 만물을 발육시키는”¹²³⁾ 존재이다. 또 성인은 규범을 넘지 않는 사람이다. 그래서 다산은 한번이라도 규범을 넘으면 성인이 아니라고 이야기 한다.¹²⁴⁾ 뿐만 아니라 성인의 마음은 지극히 공정하고 사사로움이 없다.¹²⁵⁾ 성인은 자리가 바르지 않으면 앉지 않는데, 그 이유는 성인의 마음은 지극히 정밀해서 물건이 바르지 않으면 건디지 못하기 때문이다.¹²⁶⁾ 그리고 성인의 말을 두려워해야[畏:恐懼]¹²⁷⁾ 하는 이유는 성인은 상서로움·재앙의 훈계[戒:訓戒]¹²⁸⁾를 나타내기 때문이다.¹²⁹⁾ 이처럼 다산이 그리는 성인은 능력도 탁월할 뿐만 아니라 도덕성에 있어서 한 치의 오차도 없는 사람이다.

『중용』의 “성실함[誠]은 하늘의 도[天之道也]이고 성실하려는 것은 사람의 도이다”¹³⁰⁾라는 구절에 대한 다산의 해석을 들어보자.

성(誠)이란 성인의 다른 이름이다. 앞의 성(誠) 뒤의 성(誠)은 모두 마땅히 성인으로 보아야 하고, ‘천지도야(天之道也)’ 네 글자를 성(誠)자의 주각(注脚)으로 삼아서는 안 된다. ‘성(誠)’은 생지안행(生知安行)의 성인이다. ‘성지(誠之)’는 학지(學知)·곤지(困知)·이행(利行)·면행(勉行)하는 사람이다.¹³¹⁾

다산의 해석에 맞춰서 성(誠)자에 성인(聖人)을 대입해보면 ‘성인은 하늘의 도이다.’라는 구절이 만들어진다. 이처럼 성인이 하늘에 가까워진 지고지순의 존재로 그려지고 있다.

그러나 다산의 성인관이 곧바로 ‘도덕적 신격화’로 나아가지는 않는다. 다산은 성인에 대해서 “배고프면 먹을 것을 생각하고 목마르면 마실 것을 생각하는

122) 『論語古今註』“聖者達天之德也” 참조.

123) 『中庸自箴』“天以至誠之故 在天則日月星辰繫焉 在地則草木禽獸生焉 聖人以至誠之故 亦洋洋乎發育萬物”

124) 『論語古今註』“聖人不踰矩 一有踰 非聖人也 一有踰 非聖人也” 참조.

125) 『論語古今註』“聖人之心 至公無私” 참조.

126) 『論語古今註』“聖人之心至精 凡物不得其正者 不堪” 참조.

127) 『論語古今註』“畏 恐懼也” 참조.

128) 『論語古今註』“聖人之言 六經所載訓戒” 참조.

129) 『論語古今註』“聖人著祥殃之戒” 참조.

130) 『中庸』“誠者天之道也 誠之者人之道也”

131) 『中庸自箴』“誠者 聖人之別名 上誠者 下誠者 皆當以聖人看 不可以天之道也四字 爲誠字之注脚 誠者 生知安行之聖人也 誠之者 學知 困知 利行 勉行之人也”

점은 비록 성인이라 해도 면할 수 없다.”¹³²⁾고 하면서 ‘먹고 마시는 인간’의 모습을 이야기한다. 다산에 있어서 아무리 훌륭한 공자라 하더라도 모든 시간 모든 상황에서 도덕만을 말하는 인물은 아니며, 가끔은 술을 마시기도 하는 ‘인간’이다.¹³³⁾ 인간이기에 몸이 있게 마련이고, 몸이 있어서 하등의 동물들에게는 천적으로 오인되는 존재이기도 하다. 다산은 서광계(徐光啓, 1562~1633)가 성인은 만물과 혼망(渾忘)하여, 새를 가리켜서 탄식해도 놀라지 않았다는 식으로 성인을 신비하게 설명하는데 대해, 공자는 낚시도 주살도 사냥도 했던 보통의 사람이며, 아무리 덕이 훌륭해도 가까이 가면 고기나 새들도 달아난다면서 반박한다.¹³⁴⁾ 또, 다산은 성인에 대해서 ‘성찰하는 인간’의 모습을 이야기한다. 다산은 주희가 “삼성(三省)은 성인의 일이 아니고, 증자 만년의 진덕 공부이다. 대개 이 작은 찌꺼기를 완전히 떠나지 못함이 미미하게 있을 따름이다”라고 한 것에 대해서 ‘탕(湯)은 육사(六事)로 자책했다’는 사례를 들면서, 탕(湯, 기원전 약 1670~1587) 임금과 같은 성군이 주희의 말처럼 찌꺼기를 아직 다하지 못한 것으로 볼 수 없으며, 성인은 성찰이 없었던 적이 없다고 반박한다.¹³⁵⁾

또 다산은 “성인이 한번 노하여 천하의 백성을 편안케 한다. 사람이면서 칠정이 없으면 어찌 사람이겠는가?”¹³⁶⁾라고 하면서 ‘감정을 가진 인간’의 모습도 그려낸다. 『논어』 「자한」에 보이는 ‘외어광(畏於匡)에 대해서 형병(邢昺)은 “광 땅에서 두려워했다[畏於匡]는 것은 기록한 사람이 못 감정으로 말했는데, <중략> 실은 공자에게 두려워하는 바가 없다.”¹³⁷⁾라고 설명했던 소(疏)에 대해서, 다산은 “성인에게도 또한 칠정이 있으며, 병사가 오는데 두려워하지 않는다는 것은 이치에 맞지 않는다.”¹³⁸⁾고 반박한다.

그리고, 다산은 공자가 자유에게 닭 잡는데 소 잡는 칼을 쓴다고 말하는 모습, 비(費)를 거점으로 모반을 일으킨 공산씨(公山氏)의 부름에 가려는 모습, 중모(中牟)를 거점으로 모반을 일으킨 필힐(佛肸)의 부름에 가려는 모습은 ‘농담하

132) 『文集』 18권 「上弇園書」 “饑思食渴思飲 雖聖人亦不免”

133) 『論語古今注』 “孔子不以觚觶爲槩 而以不及亂爲節 此聖人之飲酒也 聖人亦人也”

134) 『論語古今注』 “徐玄扈曰 聖心與萬物渾忘 雖指顧歎息 鳥却不驚 駁曰 <중략> 駁曰 非也 孔子嘗釣矣 弋矣 獵較矣 聖人雖德 魚見之深入 鳥見之高飛 則孔子子路同矣 徐說迂哉”

135) 『論語古今注』 “朱子謂三省非聖人之事 曾子晚年進德工夫 蓋微有這些子渣滓去未盡 然湯以六事自責 豈亦渣滓有未盡乎 聖人未嘗無省察也”, 주자의 이 말은 『朱子語類』 제21권에 보이며 원문에 글자의 출입이 있어 첨부한다. “三省固非聖人之事 然是曾子晚年進德工夫 蓋微有這些子渣滓去未盡耳 在學者則當隨事省察 非但此三者而已”

136) 『大學講義』 聖人一怒而安天下之民 人而無七情 奚其爲人也

137) 『論語注疏』 “畏於匡者 記者以衆情言之 其實孔子無所畏”

138) 『論語古今注』 “駁曰非也 聖人亦有七情 兵至不畏 有是理乎”

는 인간’으로서 묘사된 성인의 모습이라고 판단한다.¹³⁹⁾

그는 “후세에 성인을 말하는 사람은 모두 추존하여 신이하고 황홀한 사람으로 막연히 그 이론 바가 무슨 일인가를 볼 수 없는 것으로 여긴다. 성인은 참으로 높고 신성하지만, 내게 이해도 되지 않는데 성인을 그리워해봐야 무엇하겠는가? 이것이 성인이 나오지 않는 까닭이고, 도가 끝내 어두운 까닭이다.”¹⁴⁰⁾라며 성인에 대한 ‘도덕적 신격화’를 경계한다. 아래 두 말에서 윤리학적으로 분명한 차이를 감지할 수 있다.

주자 : 성인은 곧 천이고 천은 곧 성인이다.¹⁴¹⁾

다산 : 성인이 이미 오래도록 하늘을 배워서 그 덕이 하늘을 닮으니, 그 공효·교화 또한 하늘을 닮는다.¹⁴²⁾

앞서 언급되었듯이, 본연지성은 다산이 비판한 것과 같이 ‘영원’·‘무한’의 속성 가지고 있으며, 또한 지선이다. 그런데 성인이란 주자학적 구도에서 보면 그 영원하고 지극히 선한 본연지성을 회복한 존재이다. 그런 만큼, 식욕도 사려도 두려움도 분노도 농담도 불필요한 완전한 존재로서 자리매김한다. 그것을 윤리학적으로 표현하자면 ‘항상 도덕적인 존재’이다. 다산은 그것을 비판한다. 다산이 그리는 성인은 ‘하늘을 닮으려는 존재’ 즉 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’이다.

다산은 천인의 관계설정에서 주자학적인 천=인의 관계로 보지 않는다. 다산이 생각하는 ‘성인은 중화의 공을 지극하게 하여 천도와 서로 합하게 되는데, 그렇게 되면 천·인 사이에 서로 감응한다.[交相感格]¹⁴³⁾’ 그리고 오래도록 마음을 다스리고 본성을 기르면 스스로의 마음에 천(天)에 대한 고요한 징험이 있다고 말하지만, 어디까지나 서로 더부는[相與] 관계이지, 천즉인 인즉천의 관계를 상정하지는 않는다.¹⁴⁴⁾ 따라서 다산은 성인을 ‘천(天)을 회복한’ 존재가 아니라 ‘천을 닮으려는[肖天]’ 존재로 상정한다. 흔히 불효자를 일컬어 자식이 아버지를 닮지 못했다는 의미로 ‘불초’라고 말한다. 그렇다면 효자는 닮은 자식이다.

139) 『論語古今注』 “子欲往者 戲言我寧欲赴公山氏之召也 與上章及下佛肸章 以戲言附錄” 참조.

140) 『論語古今注』 “後世言聖人者 皆推而尊之 爲神異恍惚之人 邈然不可見其所成者爲何事 聖人則固尊矣神矣 於我了無分矣 慕聖何爲 此聖人之所以不作 而道之所以終晦也”

141) 『朱子語類』 68권 “聖人便是天 天便是聖人”

142) 『中庸自箴』 “聖人學天既久 其德至於肖天 則其功化亦肖天”

143) 『中庸策』 “聖人極中和之工 與天道相合 則天人之際 交相感格”

144) 『中庸自箴』 “箴曰久則徵者 持守既久則其治心養性之時 天人相與之際 必有默驗於自心者 斯之謂徵也”

답았다는 것은 자식이 아버지와 같다는 것을 의미하지 않는다.

즉 다산이 그리는 성인은 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’이지 ‘항상 도덕적인 존재’가 아니다. 인간의 본질은 도덕적으로 완전한 것이 아니라 완전해지려는 존재이다. 따라서 비록 성인이라 평가되는 인물이라 할지라도 완전하지 않은 존재임을 인정하는 것이다.

그가 성삼품설을 극력 반박하는 장면을 통해서 이러한 그의 입장을 어렵지 않게 읽어낼 수 있다. 그는 “상중하 삼품의 설은 겉으로 균등한 것(적절히 배분된 것) 같으나 사람이 선을 향하는 문을 막고 사람이 스스로 사나워지는 길을 열며 천리를 상하게 하고 인도를 해친다. 지극히 독이 되고 지극히 참혹하여 그 화는 홍수·맹수보다 더하니 이에 분별하지 않을 수 없다.”¹⁴⁵⁾고 비판한다. 그는 삼품설의 발생 과정은 공자의 ‘성상근·습상원’을 오독한 한유가 ‘성상근’에 해당하는 사람을 중인으로 삼고 요(堯) 임금을 상지, 그리고 결(桀, 기원전 ?~1600)을 하우로 나누어 배분하였다고 판단한다. 그런데 다산이 생각하기에 “나면서 총명하고 지혜로운 사람은 장차 스스로 오만하고 스스로 성스럽게 여겨 죄악에 빠지는 것을 두려워하지 않고, 나면서 노둔한 사람은 장차 자포자기해서 개과천선에 힘쓸 생각을 하지 않는다. 오늘날 학자는 성인을 천으로 여겨 스스로 한계 지으려고 뜻을 정한다. 모두 이 설(성삼품설)의 화”인 것이다. 다산은 본연지성을 회복한다는 성인관에서 성삼품설의 그림자를 읽어내고 있는 것이다. 그래서 성인을 ‘항상 도덕적인 존재’, ‘천과 같은 존재’에서 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’, ‘천을 닮으려는 존재’로 조정하고자 한 것이다. 주자학적 성인이 “추상성과 관념성 속에서 비실체적인 일종의 이념형으로 기능하였다면, 다산이 생각하는 성인은 구체적인 역사성을 지닌, 욕망과 분노까지도 함께하는 능위적인 인물이었다.”¹⁴⁶⁾

그렇다면 성인에 어떻게 도달하는가? 다산의 설명에 따르면, 실제로 너무도 어려운 과정이겠지만 원리상으로는 너무나 단순하고 명쾌하고 쉽다.

책 읽고 이치를 궁구하고 셈하여 역수를 추정하고 의리를 정밀히 하고 입신의 경지에 이르는 것에서부터 온 나라와 화합하고 진실로 태평한 시대로 변하는 것이 진실로

145) 『論語古今注』“審如是也 稷與文王 是於人類之上 別爲一類 非吾人之所當欣慕者也 上中下三品之說 外若勻停 而塞人向善之門 啓人自暴之路 其傷天理而害人道也 至毒至憯 其禍有浮於洪水猛獸 斯不可以不辨”

146) 정순우, 「다산 교육론의 두 과녁: 성인聖人と 상제上帝」(『다산학』 제18호, 다산학술문화재단, 2011, 55쪽) 참조.

기질이 혼탁한 사람이 할 수 있는 바가 아니다. 오직 요·순이 요순인 까닭은 여기에 있지 않다. 그러므로 사람들이 모두 될 수 있다고 말했다. 천지간에 원래 선악 두 종류가 있어서 악으로 돌아가지 않으면 반드시 선으로 돌아간다. 저 기질이 혼탁하지만 효계를 돈독하게 행하는 사람이 장차 악으로 돌아가겠는가? 아니면 선으로 돌아가겠는가? 참으로 선으로 돌아간다면 요순이 비록 성인이라도 또한 선 일변을 행한 사람에 불과할 따름이다. 사람이 모두 요순이 될 수 있다는 것이 어찌 털오라기 만큼이라도 잘못된 말이겠는가?”¹⁴⁷⁾

단순히 선과 악의 두 방향에서 선한 방향을 선택하는 것만으로 요·순이 된다는 것이다. 다산은 성인이 되고자 해도 성인이 될 수 없는 세 가지 이유로 “첫째는 천(天)을 리(理)로 인식하는 것이고, 둘째는 인(仁)을 만물을 살리는 리(理)로 인식하는 것이고, 셋째는 용(庸)을 평상(平常)으로 인식하는 것”¹⁴⁸⁾으로 제시한다. 그리고 그에 대한 해답으로 “만약 신독(愼獨)해서 하늘을 섬기고, 강서(強恕)해서 인을 구하고, 또 오래도록 해서 그치지 않을 수 있으면, 이에 성인이다.”¹⁴⁹⁾라고 말한다.

다산에게 “원래 신독이라고 말하는 것은 자기만 홀로 아는 일에 삼가는 것이다. 자기만 홀로 있는 경우에 삼가는 것을 말하는 것이 아니다.”¹⁵⁰⁾ 그리고 홀로 아는 지점은 하늘을 향하는 것이다. ‘하늘을 섬긴다.’는 것은 하늘의 명령을 따른다는 의미이다. 하늘이 명령하는 것을 따르려면 하늘이 무엇을 감독하는지를 살펴야 한다. 그런데 하늘이 인간의 선악을 살피는 것은 항상 ‘인륜(人倫)’이라는 지점에 있다는 점을 상기 한다면,¹⁵¹⁾ 결국 ‘사람과 사람의 관계’에서 선으로 나아가는 것을 의미한다는 점을 알 수 있다. 다산이 “요즘 사람이 ‘신독’이라는 두 글자를 알기를 원래 분명치 않다. 그러므로 암실에서 혹은 옷깃을 단정히 하여 위좌하여도 매번 사람과 서로 접하는 경우에 이르러서는 비루함·속임·험함·치우침을 베푼다.”¹⁵²⁾고 말하는 이유도 관계성 회복을 중심에 두는 다산의 사

147) 『孟子要義』 “讀書窮理 握算推曆 精義入神 以至協和萬邦 於變時雍 固非氣質渾濁者所能爲者 惟是堯舜之所以爲堯舜 全不在是 故曰人皆可爲也 天地間原有善惡二類 不歸於惡則必歸於善 彼氣質渾濁而敦行孝弟者 將歸於惡乎 抑歸於善乎 苟謂之歸於善 則堯舜雖聖 亦不過爲善一邊人耳 人皆可爲堯舜 豈毫髮過差之言乎 聖人之德 亦有華有實 凡論性而語及堯舜者 宜論其實 不宜論其華”

148) 『心經密驗』 「心性總義」 “案今人欲成聖而不能者 厥有三端 一認天爲理 一認仁爲生物之理 三認庸爲平常”

149) 『心經密驗』 「心性總義」 “愼獨以事天 強恕以求仁 又能恒久而不息 斯聖人矣”

150) 「心性總義」 “原來愼獨云者 謂致愼乎己所獨知之事 非謂致愼乎己所獨處之地也”

151) 『中庸自箴』 “天之所以察人善惡 恒在人倫”

152) 『心經密驗』 「心性總義」 “今人認愼獨二字 原不清楚 故其在暗室 或能整襟危坐 而每到與人相接之處 施之以鄙詐險詖”

상과 닿을 수 있을 것이다.

다산에 따르면 공자가 말한 ‘일이관지’의 일(一)은 서(恕)이다. 이 서(恕)는 “육친을 꿰뚫고 오륜을 꿰뚫고 경례 삼백을 꿰뚫고, 곡례 삼친을 꿰뚫는다.”¹⁵³⁾ 도덕의 영역에 있는 모든 인간사는 이 서(恕)하나로 관통하는 것이다. 즉 “사친·사군·처형제·여봉우·목민·사중이 모두 사람과 사람이 서로 접하는 것인데, 한결 같이 이 ‘서’한 글자로 행한다.”¹⁵⁴⁾는 다산의 말과 같이 보면 결국 이 서(恕)가 의미를 가지는 지점은 ‘두 사람의 사이[二人之際]’이다.

결국, 신독과 강서의 교집합은 바로 ‘사이’이다. 다산의 도덕 철학에서 중요한 문제로 떠오르는 많은 개념이 ‘사이’로 귀결된다고 해도 과언은 아닐 것이다. 성인도 역시 마찬가지다. 사람과 사람의 만남에서 선의 방향으로 나아가는 것이 변함없는 상태를 유지하는 것이 성인의 상태가 되는 것이다.

3) 대진의 不私不蔽의 聖人

대진은 “오직 상지와 하우는 옮기지 않는다”¹⁵⁵⁾는 공자의 말에 대해서 『맹자』 「고자」의 ‘우산지목(牛山之木)’의 예화에 보이는 ‘곡지반복(梏之反覆 : 반복해서 어지럽히다.)’해서 ‘위금수불원(違禽獸不遠 : 동물과 크게 다르지 않다.)’ 한다는 의미와 같다고 설명하면서 하우(下愚)가 후천적으로 정해지는 것이며 사람의 본성이 서로 다르지 않음을 강조한다.¹⁵⁶⁾ 한편 “『논어』에서 말하는 ‘상지와 하우는 옮기지 않는다.’는 것은 억힘을 기다리지 않고도 서로 떨어진 것이다”¹⁵⁷⁾라고 하며, 상지와 하우의 선천적 차별성에 대해서도 주의를 환기시킨다. 이 사소한 언급의 차이는 중요한 의미를 가진다. 만약 인간의 본성에 원초적 차별성을 인정한다면 이상적 인간상으로서의 성인으로 나아가는데 걸림돌로 작용하기 때문이다.

또, 대진은 순자의 성악설에 대해 “순자는 성인이 나면서부터 신명(神明)한 것은 사람마다 그럴 수 없어서 그 아래는 모두 배운 후에 선하게 되고, 자연을 따르면 악으로 흐른다고 보았다. 그래서 ‘악’을 붙였다.”¹⁵⁸⁾고 설명한 뒤, 이어

153) 『心經密驗』 「心性總義」 “謂一貫者 以一恕字 貫六親貫五倫貫經禮三百貫曲禮三千”

154) 『論語古今注』 “凡事親事君處兄弟與朋友牧民使衆 一應人與人之相接者 一以是一恕字行之也 此非一貫而何”

155) 『論語』 「陽貨」 “唯上知與下愚不移”

156) 『孟子字義疏證』 「性」 “孟子所謂 梏之反覆 違禽獸不遠 即孔子所云 下愚之不移”

157) 『孟子字義疏證』 「性」 “論語稱 上智與下愚不移 此不待習而相遠者”

158) 『孟子字義疏證』 「性」 “荀子見於聖人生而神明者 不可概之人人 其下皆學而後善 順其自然則流於惡 故以惡加之”

서 순자의 성론이 “유성불선(有性不善)과 합치되는 것처럼 보이지만 예·의를 성인의 마음으로 삼은 것은 성인의 성이 오직 선하다는 것이고 실제로는 공도자(公都子)가 ‘혹왈(或曰)’이라고 인용한 두 가질 설을 겸한다.”¹⁵⁹⁾고 평가한다. 여기서 공도자가 ‘혹왈’이라고 인용한 성론은 ‘성가이위선가이위불선(性可以爲善可以爲不善)’과 ‘유성선유성불선(有性善有性不善)’ 두 가지이다. 그런데 후자의 ‘유성선유성불선(有性善有性不善)’에 해당하는 예시로 “요(堯)가 임금인데도 상(象)이 있고, 고수(瞽瞍)가 아버지인데도 순(舜)이 있고, 주(紂)가 형의 아들이고 또 임금인데도 미자계(微子啓)와 왕자 비간(比干)이 있다”¹⁶⁰⁾라고 공도자가 제시하였다. 참고로 주희는 이 구절에 대해 성삼품설이라고 평가했다.¹⁶¹⁾ 즉 대진이 파악하는 순자의 성론에는 성삼품설의 요소가 있어서 성인과 범인의 원초적 차별성을 인정하는 것이 된다. 그렇다면 상지와 하우의 선천적 차별성을 언급한 대진의 관점에서는 성인이란 범인이 이를 수 없는 존재로 자리매김하고 있는가?

이 점은 대진의 순자에 대한 평가를 보면 알 수 있다. 대진은 순자가 성의 전체를 모른다고 평가하면서도,¹⁶²⁾ 『순자』 「성악편」에 보이는 “길거리 사람도 우가 될 수 있다.”는 구절을 비롯해 “성인은 쌓아서 이를 수 있다. 그러나 모두 쌓을 수 없다. 왜인가?”, “가능성은 있지만 시킬 수는 없다.”, “밭은 천하를 두루 다닐 가능성이 있지만 그러나 일찍이 천하를 두루 다닐 수 있었던 적이 없다.”, “능·불능이 가·불가가 매우 다르다.”는 등의 구절을 인용하면서 선천적 차별성을 인정하는 순자도 사람은 누구나 성인이 될 가능성을 가지고 있다는 점을 알았다고 대진은 평가한다.¹⁶³⁾

바로 앞의 ‘Ⅲ-1. 인간 본성론’에서 대진이 ‘성상근(性相近)·습상원(習相遠)’과 ‘상지(上知)·하우(下愚)’의 관계문제에 대해서, 선천적 차이는 지성의 차이이고 도덕성에는 차이가 없으며 따라서 상지와 하우를 결정하는 것은 후천적 학습에 의해 결정된다는 풀이로 해결하였다는 점을 상기한다면, 여기서의 상지와 하우

159) 『孟子字義疏證』 「性」 “論似偏與有性不善合 然謂禮義爲聖心 是聖人之性獨善 實兼公都子兩引或曰之說”

160) 『孟子』 「告子」 “以堯爲君而有象 以瞽瞍爲父而有舜 以紂爲兄之子且以爲君 而有微子啓王子比干”

161) 『孟子集註』 「告子」 “韓子性有三品之說”

162) 『孟子字義疏證』 「性」 “蓋荀子之見 歸重於學 而不知性之全體” 참조.

163) 『孟子字義疏證』 「性」 “荀子非不知人之可以爲聖人也 其言性惡也 曰 塗之人可以爲禹 <중략> 聖可積而致 然而皆不可積 何也 可以而不可使也 <중략> 終斷之曰 足可以偏行天下 然而未嘗有能偏行天下者也 能不能之與不可 其不同遠矣”

에 대한 선천적 차별성은 성인이 될 수 있는 가능성에 관한 논의 영역에서 제시한 것이 아님을 알 수 있다. 그리고 앞에서 제기한 선천적 차별성에 대한 스스로의 대답에서도 “태어나면서 하우는 그 사람됨이 더불어 의리를 말하기 어렵다. (그래서) 스스로 배움을 끊어버리기 때문에 옮기지 않는다.”¹⁶⁴⁾고 이야기 한다는 점에서도 선천적 차별성이 성인의 도달 가능성과는 무관한 것임을 다시 한 번 확인할 수 있다. 또 대진 스스로도 “재질에서 말미암아 나아가기를 배움으로써 하면 모두 성인에 이를 수 있다.”¹⁶⁵⁾고 천명한다는 점에서 성인의 도달 가능성에 대한 신념을 강하게 파지하고 있음을 알 수 있다.

그렇다면 대진은 성인을 어떻게 그리고 있는가? 그는 “성인이 말하는 모든 말이 어찌 갖춰지지 않겠는가?”¹⁶⁶⁾라거나, “성인 이후에야 사람의 이치를 다 한다.”¹⁶⁷⁾, “온전하게 다해서 유감이 없는 사람이 성인이다.”¹⁶⁸⁾, “진실로 가벼이 사람에게 허여한 적이 없다. 이는 성인이라야 비로소 이치를 얻을 수 있다.”¹⁶⁹⁾, “성인이 말한 본 뜻을 버리고 자기의 학설을 성인이 말한 것이라고 하면 성인을 무함하는 것이다.”¹⁷⁰⁾라 하여, 성인에게서 보이는 이미지는 ‘완벽’이다. 대진이 말하는 성인에는 유희하는 인간, 실수하는 인간, 후회하는 인간 등의 불완전한 모습은 보이지 않는다. 그런데, 『원선(原善)』에서는 다음과 같은 이색적인 모습이 묘사되기도 한다.

‘치지는 격물에 있다.’고 말하는 것은 무엇인가? 사물이 앞에 오면 비록 성인으로 감당한다 해도 자세히 살피지 않으면 무엇으로도 그 참됨을 다할 수 있다. 시비선악은 쉽게 판가름 나지 않는다.¹⁷¹⁾

성인의 ‘불완전의 모습’이 엿보이는 장면은 이 언급이 거의 유일한 것처럼 보인다. 그런데 어감을 살펴보면 이 구절은 성인에 대한 묘사에 무게를 두고 있는 것이 아니다. ‘시비선악’의 판가름이 그 만큼 어렵다는 점에 무게를 두고 있는 구절이다. 이 설명이 받아들여진다면 대진이 그리는 성인은 ‘완벽’의 이미지가

164) 『孟子字義疏證』 「性」 “生而下愚 其人難與言理義 由自絕於學 是以不移”

165) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “因才質而進之以學 皆可至於聖人”

166) 『孟子私淑錄』 “豈聖人立言皆辭不備哉”

167) 『孟子私淑錄』 “聖人而後盡乎人之理”

168) 『孟子私淑錄』 “全而盡之無憾者 聖人也”

169) 『孟子字義疏證』 「理」 “固未嘗輕以許人 是聖人始能得理”

170) 『孟子字義疏證』 「天道」 “舍聖人立言之本指 而以己說爲聖人所言 是誣聖”

171) 『原善』 “其曰 致知在格物 何也 事物來乎前 雖以聖人當之 不審察 無以盡其實也 是非善惡未易決也”

지워지지 않는다. 자신이 그리는 이상적인 인간상은 자신의 삶에도 그대로 투영되어 자신의 학문적 태도에서도 그대로 반영될 가능성이 높다. 그런 의미에서 본다면 ‘십분지견(十分之見)’을 중요시하는 그의 학문적 태도와도 일정한 상관관계가 있는 것처럼 보이기도 한다.

그런데 그 ‘완벽’이란 무엇인가? 우선 대진이 바라보는 인간에 대한 기본적인 관점에 대한 언급이 필요하다. 대진은 사람의 생명이란 혈기(血氣)·심지(心知)일 뿐이라고 말한다.¹⁷²⁾ 대진이 말하는 혈기·심지에서 “혈기는 생명체가 갖는 생명력을 가리키고, 심지는 마음이 갖는 지각·판단 능력을 가리킨다고 보면 될 것이다.”¹⁷³⁾ 이 혈기·심지는 모두 음양오행의 기(氣)에 근본을 두고 있다.¹⁷⁴⁾ 그리고 혈기가 있으면 심지가 있게 되는데,¹⁷⁵⁾ 그에 따라서 욕구가 형기에서 생겨나고 지각능력이 심지에서 생겨난다.¹⁷⁶⁾ 이런 논리에 따라서 “사람이 태어난 이후에 욕구가 있고, 감정이 있고, 지각이 있다. 이 셋은 혈기·심지의 자연(스러운 발로)”¹⁷⁷⁾가 되는 것이다. 이처럼 대진이 말하는 인간은 육체와 욕구와 감정과 지각을 가진 구체적인 인간이며 현실에 발을 딛고 있는 인간이다. 그리고 대진은 인간의 본성을 논하면서 ‘하늘이 부여한 완전한 것[天與我完全自足]’¹⁷⁸⁾으로서의 성이 아니라 도덕적으로 완성을 기다려야하는 불완전성을 이미 전제해 놓았다. 대진에 따르면 『맹자』의 “사람에게 불선이 없다”¹⁷⁹⁾는 구절에서의 “그 선은 처음부터 등자가 없는 선을 말하는 것이 아니다.”¹⁸⁰⁾ 또 자연과 필연의 설명들에서도 알 수 있듯이 대진이 말하는 성은 주자학의 본연지성처럼 완성태[必然]¹⁸¹⁾로 정의되지도 않는다. 대진에 있어서 선으로 정의되는 성은 어디까지나 가능태[自然]이다. 주자학에서 인간의 본질에 도덕적 완전함을 가정하였다면 대진은 인간의 본질에 도덕적 불완전함을 가정한다.

한편, 주자학에서 현실적 인간에서 도덕적 불안정을 읽어내고 있다면, 대진은 현실적 인간의 아름다움[美]을 찾아내려고 한다. 이에 대해서는 대진이 재(才)

172) 『孟子字義疏證』 「理」 “夫人之生也 血氣心知而已矣” 참조.

173) 임옥균, 『대진』 (성균관대학교 출판부, 2000, 111쪽) 참조.

174) 『孟子字義疏證』 「理」 “人之血氣心知本乎陰陽五行”

175) 『孟子字義疏證』 「理」 “就人言之 有血氣 則有心知” 참조.

176) 『孟子字義疏證』 「理」 “欲生於血氣 知生於心” 참조.

177) 『孟子字義疏證』 「才」 “人生而後有欲有情有知 三者血氣心知之自然也”

178) 『孟子字義疏證』 「性」

179) 『孟子』 「告子」 “人無有不善”

180) 『孟子字義疏證』 「理」 “其所謂善也 初非無等差之善”

181) 가능태·완성태라는 용어는 한영, 「대진의 기학과 정약용 실학의 근대성 비교연구」 (박사학위논문, 한국학대학원, 2001)에서 참고하였다.

를 어떻게 바라보는지에 대해서 살펴보자.

대진은 “재(才)라는 것은 사람과 만물이 각각 성을 따라서 형질이 되고, 앎과 능력이 마침내 구별된다.”¹⁸²⁾고 정의한다. 그리고 사람과 만물을 그릇에 비유하여 “재는 곧 그릇의 질료이다.”¹⁸³⁾라고 말하기도 한다.

대진의 설명에 따르면, 음양오행에서 나누어져서 성(性)이 각각 다르기 때문에 재질도 달라진다. 이런 과정은 금과 주석을 녹여서 그릇을 만드는 것에 비유를 하자면, 금을 녹여서 만들면 금 그릇이 되고 주석을 녹여서 만들면 주석 그릇이 되는 것과 같다.¹⁸⁴⁾ 즉 인간에 한정해서 보면, 대진이 말하는 재(才)란 대체로 인간의 육체에서 물질적 구성의 최초 단위에 가까운 개념이며, 그로 인해서 인간의 형질(形質)과 지력[知] 그리고 재능[能] 등이 발현되고 각각의 존재간에 구별이 생기게 하는 출발점에 해당한다.

기본적으로 재(才)는 성에 따라서 형질(形質)·지력[知]·재능[能]으로 나타나게 되기 때문에 “재의 아름다움·추함은 성에서 늘어나지도 않고 또 줄어들지도 않는다.”¹⁸⁵⁾ 대진은 인성에 대해서 완성을 기다려야하는 것이기는 하지만 이미 선하다고 주장하였다. 따라서 그는 “사람의 성이 선하다 그러므로, 재 또한 아름답다.”¹⁸⁶⁾고 주장함으로써 현실적 인간의 아름다움을 강조한다.

대진에 따르면 종종 재(才)가 아름답지 않게 되는 경우는 재(才)가 가진 본래적 문제가 아니라 함닉(陷溺)의 문제로 여긴다.¹⁸⁷⁾ 이 함닉의 문제는 ‘IV-3, 도덕 판단의 주체성과 책임’에서 보다 상세히 논의할 것이지만, 현실적 인간에 대한 대진의 긍정적 관점과 관련해서만 짚고자 한다. 대진은 맹자가 “무릇 불선을 행하는 것은 재의 죄가 아니다.”¹⁸⁸⁾라고 했음에도 불구하고 송유는 재(才)에 죄를 돌리는 사유형식이라고 주장한다.¹⁸⁹⁾ 대진이 이렇게 판단하는 이유는, 주희가 ‘인욕에 의해 가리어지는 것[人欲所蔽]’ 때문에 지선한 본체가 드러나지 않는다고 주장하는데, 그 ‘가림[蔽]’을 없애는 것이란 무욕(無欲)을 지향하게 되는 것이라고 대진은 생각하기 때문이다.¹⁹⁰⁾

182) 『孟子字義疏證』 「才」 “才者 人與百物各如其性以爲形質 而知能遂區以別焉”

183) 『孟子字義疏證』 「才」 “以人物譬之器 才則其器之質也”

184) 『孟子字義疏證』 「才」 “分於陰陽五行而成性各殊 則才質因之而殊 猶金錫之在冶 冶金似爲器 則其器金也 冶錫以爲器 則其器錫也” 참조.

185) 『孟子字義疏證』 「才」 “故才之美惡 於性無所增 亦無所損”

186) 『孟子字義疏證』 「才」 “人之性善 故才亦美”

187) 『孟子字義疏證』 「才」 “其往往不美 未有非陷溺其心使然”

188) 『孟子』 「告子」 “夫爲不善 非才之罪也”

189) 『孟子字義疏證』 「才」 “宋儒於天之降才 即罪才也” 참조.

이처럼 대진이 현실적 인간의 아름다움에 대한 긍정적 평가는 앞에서 말했던 ‘완벽’의 전제이다. ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’의 완벽함이 ‘항상 도덕적인 존재’의 완벽함은 아니다. 따라서 대진이 말하는 성인은 인간의 자연스러운 욕구와 감정이 조화롭게 드러난 인간이지 초월적·추상적 인간이 아니다.

성인이 욕구하는 바는 천하의 세상과 같게 한다.¹⁹¹⁾

인륜일용(人倫日用)에서 성인은 천하의 감정을 통하게 하고 천하의 욕구를 이루어 준다.¹⁹²⁾

성인인 이후에야 사람의 이치를 다하는 것인데, 사람의 이치를 다하는 것은 다름이 아니라 인륜일용(人倫日用)에서 그 필연을 다하는 것일 따름이다.¹⁹³⁾

대진이 말하는 성인에 핵심으로 등장하는 개념이 감정(情)·욕구(欲)·일상생활[人倫日用]과 같은 것들이다. 성인이 성인인 이유는 세상 사람들이 살아가는 방식과 기본적으로 동일하며, 일상생활에서 욕구와 감정이 조화롭게 실현되도록 하는데 있지 신이한 경지를 달성하는데 있지 않다는 설명이다. 대진이 “사람의 삶[生]에서 삶을 이룰 수 없는 것보다 더한 병통은 없다. 자신의 삶을 이루고자 하고 또 다른 사람의 삶을 이루어 주는 것이 인(仁)이다.”¹⁹⁴⁾라고 하여, 유학의 이상적 덕목인 인(仁)의 해석에서 대진이 ‘생생(生生)’으로 정의한 것도 ‘살리고 살리는 이치’에 주목한 것이라기보다는 감정과 욕구를 가진 현실 인간의 삶 그 자체의 아름다움에 주목한 것이라는 점에서 그가 바라보는 성인관과 일치한다.

그렇다면 성인은 어떻게 도달 가능한가? 대진에게서 성인이 되기 위한 조건을 구조화해서 본격적으로 논의한 흔적을 찾기는 어렵다. 다만 힌트로 삼을만한 언급을 제시하면 다음과 같다.

천하 고금의 사람에게 큰 근심거리는 사사로움과 가리어짐 두 가지 실마리일 따름이다.¹⁹⁵⁾

위의 언급에서 알 수 있듯이, 대진이 생각하기에 성인이 아닌 모든 사람들의

190) 『孟子字義疏證』 「才」 “朱子亦屢言 人欲所蔽 皆以爲無欲則無蔽” 참조.

191) 『原善』 “聖人所欲與天下世同之也”

192) 『孟子字義疏證』 「權」 “人倫日用 聖人以通天下之情 遂天下之欲”

193) 『孟子私淑錄』 “聖人而後盡乎人之理 盡乎人之理非他 人倫日用盡乎其必然而已”

194) 『孟子字義疏證』 「理」 “人之生也 莫病於無以遂其生 欲遂其生 亦遂人之生 仁也”

195) 『孟子字義疏證』 「理」 “天下古今之人 其大患 私與蔽二端而已”

두 가지 문제점은 사사로움[私]과 가리어짐[蔽]이다. 그렇다면 사사로움과 가리어짐이 없는 상태가 성인의 지점에 가까울 것인데 그 상태란 대략 다음과 같다.

대진에 따르면 사사로움은 욕구의 잘못을 가리키는 것으로,¹⁹⁶⁾ 주자학에서 누누이 언급되는 ‘인욕소폐(人欲所蔽)’라는 표현 자체가 잘못된 것이다. 왜냐하면 욕구의 잘못은 사사로움이지 가리어짐이 아니기 때문이다. 대진은 성(性)을 물로 비유하고 욕구를 물의 흐름으로 비유하는데, 조절해서 지나침이 없는 상태가 천리(天理:천연의 결)에 따르는 것이고 서로 살리고 기르는 도가 되는데, 이것은 물이 땅을 따라 잘 흐르는 것에 비유 된다고 설명한다.¹⁹⁷⁾ 이 같은 욕구의 조절은 우(禹)의 치수(治水)에도 비유 될 수 있는데, 우는 무사히 잘 흐르는 것을 중시하였을 뿐, 범람을 싫어해도 흐름을 막지 않은 것과 같다고도 설명한다.¹⁹⁸⁾

또, 가리어짐은 앎의 잘못에서 생긴다.¹⁹⁹⁾ 대진에 따르면 성인이 아니고서야 가리어짐이 없을 수 없는데도, 가리어졌으면서도 스스로를 지혜롭다고 여기는 것보다 큰 문제는 없다.²⁰⁰⁾ 그리고 그 가리어짐이 없는 상태를 ‘신명’이라고 부른다.²⁰¹⁾ 신명의 상태란 빛의 환함이 극에 이른 것으로 비유되는데, 그것은 배움[學]을 통해서 증익될 수 있는 것이다.²⁰²⁾ 대진은 불폐(不蔽)·불사(不私)의 상태를 『중용』의 삼달덕(三達德)과 연계하여 설명하기도 한다.²⁰³⁾ 논의를 확장시켜나가면 다른 지점들과도 연결 지어 설명할 수 있을 것이지만, 대진이 지적했던 ‘천하고금지인(天下古今之人)’의 ‘대환(大患)’이 없는 존재를 성인으로 본다면 ‘불폐·불사’의 상태가 그 지점이 될 것이라 생각된다.

4) 오규소라이의 成聖論 부정

오규소라이는 “그 처음을 모르고 그 끝을 모르며 나는 그 중간에 위치하면서 하루살이 목숨으로 헤아린다. 더욱 정밀 할수록 더욱 어그러진다는 것이 이 때

196) 『孟子字義疏證』 「理」 “私生於欲之失” 참조.

197) 『孟子字義疏證』 「理」 “性 譬則水也 欲 譬則水之流也 節而不過 則爲依乎天理 爲相生養之道 譬則水由地中行也” 참조.

198) 『孟子字義疏證』 「理」 “譬則禹之行水 行其所無事 非惡汎濫而塞其流也” 참조.

199) 『孟子字義疏證』 「理」 “蔽生於知之失” 참조.

200) 『孟子字義疏證』 「理」 “自非聖人 鮮能無蔽 有蔽之深 有蔽之淺者 人莫患乎蔽而自智” 참조.

201) 『孟子字義疏證』 「理」 “及其無蔽隔 無弗通 乃以神明稱之” 참조.

202) 『孟子字義疏證』 「理」 “惟學可以增益其不足而進於智 益之不已 至乎其極 如日月有明 容光必照 則聖人矣” 참조.

203) 『孟子字義疏證』 「誠」 “智也者 言乎其不蔽也 仁也者 言乎其不私也 勇也者 言乎其自強也 非不蔽不私加以自強 不可語於智仁勇 既以智仁勇行之 卽誠也” 참조.

문이다.”²⁰⁴⁾라고 하여, 인간 생명의 유한성으로 인해 무한에 관한 체인이 불가능하다는 근본적 한계를 전제한다. 따라서 도덕의 근거인 천에 기대어 인간의 도덕을 확립한 성인조차도 하늘을 법 삼지 않을 수 없다.

『논어』 「태백」에 “오직 하늘이 위대한데, 오직 요가 법 삼는다,[唯天爲大唯堯則之]”고 한 것에 대해서 주자가 ‘칙(則)’자를 ‘준(準)’으로 풀이한다. 그러나 오규소라이는 공안국(孔安國)의 주석을 따라서 ‘법(法)’으로 주석하면서 주자학적 사유를 비판한다. 오규소라이의 해설에 따르면 주자가 준(準)으로 주석한 것은 ‘보통의 인군(人君)은 하늘을 법 삼으나 요임금은 대성인이므로 하늘을 법 삼는 것으로 말해서는 안 되고 요임금과 하늘이 같다.’고 말하기 위해서이다.²⁰⁵⁾ 쌍봉(雙峯) 요씨(饒氏)가 “칙(則)은 곧 준칙(準則)이고 법칙(法則)은 아니다. 준(準)이란 ‘역은 천지에 준(準)한다’는 것과 같이 천지와 평등하다는 것을 말한다. 하늘이 이와 같이 위대하고, 요임금의 덕 역시 이와 같이 위대하니 더 붙여 평등하다는 것이다. 하늘을 법 삼는다고 말하는 경우는 단지 현명한 임금의 일일 따름이다.”²⁰⁶⁾라 하여, 주자의 주석을 장황하게 풀이하는 장면을 보면 오규소라이의 비판이 향하는 지점을 파악할 수 있다. 오규소라이는 이 비판에 이어서 “이학자류(理學者流)는 혼연한 천리로 입설하는데, 성인의 흥중에 별도로 하늘이 있는 것으로 여긴다. 그러므로 하늘을 법 삼는다는 것을 꺼린다.”고 분석한다.²⁰⁷⁾ 여기서 오규소라이가 지적한 ‘성인의 흥중에 별도로 하늘이 있는 것으로 여긴다.’는 발언은 종교적 대상의 천(天)이 합리화의 과정을 거치는 상황을 언급한 것으로 볼 수 있다. 즉 고대의 천명사상을 주자학에서 리의 형식으로 도덕적 완전체인 천(天)을 심(心)으로 밀어 넣는 과정에 대한 설명이다. 즉 천의 주재성은 약화되면서도 도덕적 완전성은 인간의 내면에 여전히 존재하는 방식이다. 이것은 이른바 이신론(理神論, deism)이라 하며 주자학적 사유는 이 이신론의 사유에 가깝다. 주자학자 중에서도 리에서 천을 읽어내는 사람이 있는 이유가 이것과 무관하지 않을 것으로 생각된다. 오규소라이는 아무리 성인일지라

204) 『徂徠先生學則附』 「與西肥水秀才書」 “大氏不知其始 不知其終 吾處其中間 以蜉蝣之年量之 其愈精愈舛者以此”

205) 『論語徵』 “其意謂人君皆法天 而堯大聖人也 不可以法天言 故引易與天地準而言堯與天齊也” 참조.

206) 『論語集註大全』 “雙峯饒氏曰 天之巍巍 以形體言 堯則之 以德言 則乃準則 非法則也 準如易與天地準 言與天地平等也 天如此大 堯德亦如此大 與之平等 若言法天 特賢君之事耳”

207) 『論語徵』 “孔安國曰 則法也 美堯能法天而行化 朱子曰 則猶準也 是其意謂人君皆法天 而堯大聖人也 不可以法天言 故引易與天地準而言堯與天齊也 理學者流以渾然天理立說 以爲聖人胸中別有天 故諱法天耳 其究歸於佛氏三界唯一心 豈古聖人敬天畏天之意乎” 참조.

도 ‘항상 도덕적인 존재’가 아니라 역시 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’로 보고 있다는 것이다.

따라서 주자학에서와 같이 신성한 도덕적 감정으로만 이루어진 인간으로서 성인을 그리는 것이 아니라 사적인 감정을 가진 고뇌하는 인간으로 묘사하고자 한다. 『논어』 「헌문」에 “공자가 위(衛)에서 경쇠[磬]를 두들겼는데, 삼태기를 매고 공자집 문을 지나가면서 ‘마음이 있구나 경쇠 두드리는 소리여! [子擊磬於衛 有荷蕢而過孔氏之門者 曰有心哉 擊磬乎]’”라고 했다. 주자는 이 ‘유심재(有心哉)’를 “성인의 마음은 일찍이 천하를 잊은 적이 없다.[聖人之心未嘗忘天下]”고 풀이한다. ‘유심재(有心哉)’에 대해서 하안은 “마음이 있다는 것은 근심하는 모습을 말한다.”고 했고, 형병은 『시경』의 「소아」 대동(大東)을 인용하여 “시름겨워 깨어서 탄식한다.”라고 했고, 모장은 “계는 근심하고 괴로워하는 것이다.”라고 했음에도 불구하고 주자는 그 설명들을 취하지 않았다.²⁰⁸⁾ 그 이유에 대해서 오규소라이는 주자가 근심하고 괴로워하는 공자를 보기 싫었기 때문이라고 설명하고, 또 “성인도 역시 사람이라는 것을 너무도 모른다.”는 지적도 덧붙인다.²⁰⁹⁾ 앞에서 언급한 것은 인간존재의 본질적 조건에 대해 천(天) 혹은 완전함과 대조해본 차원의 내용들이다.

그런데 관점을 바꾸면 오규소라이에게서 성인은 인간 사이에서는 결코 넘을 수 없는 존재로 상정된다. 따라서 성인과 범인 사이의 본질적 간격을 넘을 수 있다고 주장하는 기질변화론에 대해 이의를 제기한다.

그가 기질변화를 통해 성인이 된다는 학설에 대해 반대하는 몇 가지 이유는 다음과 같다. 첫째, 사람의 단점에만 착목한다는 것이다. 오규소라이에 따르면 “각각 장단득실이 있어서 그 장점을 활용하면 천하에 버릴 물건, 버린 재능은 없지만 장점을 모르기 때문에 단점만 눈에 띄어서 하자있는 물건으로 생각한다. 사람을 활용하는 데에는 그 장점을 취하고 단점은 보지 않는 것이 성인의 도이다. 그렇지만 기질(氣質)을 변화(變化)시켜서 혼연중화(渾然中和)의 덕에 이르고 하는 등과 같은 사설(邪說)이 세상에 유행하는데, 하수(下手)의 의사가 진피·감초를 모아서 병을 고치려고 생각하는 것이다.”²¹⁰⁾

208) 『論語微』 “有心哉 何晏曰 有心謂契契然 邢昺引小雅大東契契寤歎 毛萇云 契憂苦也” 참조.

209) 『論語微』 “朱子所以不取者 嫌以憂苦視孔子也 殊不知聖人亦人耳 豈不憂苦乎” 참조.

210) 『徂徠先生答問書』 “各長短得失御座候而 其長所用候時は天下に棄物棄才は無御座候へ共長所を御存知不被成候故 短處にばかり御目つき申候て疵物と思召るるにて候 人を御候には其長所を取て短所に目を付不申候事聖人の道にて御座候 されども氣質を變化して 渾然中和の徳に至るなどと申候様なる邪說世にはやり候故 下手医者は陳皮甘草杯を集め候て病をいやし候

둘째, 주자학에서 상정하는 기질변화의 과정에 대한 설명이 너무 추상적이고 공허한 용어의 나열이라고 지적이다. 『논어』 「선진」의 “자로는 당에 올랐고 아직 방에는 들어가지 않았다.[由也升堂矣未入於室也]”는 구절에 대해 주자는 ‘승당(昇堂)’을 “정대고명한 영역을 조성한다.[造乎正大高明之域]” 풀이하고 ‘입실(入室)’을 “정미지오에 들어간다.(入精微之奧耳)”고 풀이한다. 오규소라이는 “후세의 변화기질의 설이 망령되다는 것을 더욱 알 수 있다.”²¹¹⁾고 지적하면서 ‘정대고명’, ‘정미지오’라는 추상적 용어의 배경에 기질변화의 학설이 있다는 것을 꼬집는다. 오규소라이는 ‘승당’, ‘입실’은 고대로부터 있던 말로써 구체적인 상황을 설명하는 말이라고 본다.²¹²⁾ 참고로 오규소라이의 설명에 따르면 승당이란 육예(六藝)에 통달해서 그 재능이 족히 대부(大夫)로 삼을 수 있는 것이고, 입실이란 예악의 근원에 통달하여 옛 성인의 마음을 아는 것이다.²¹³⁾ 오규소라이가 ‘체제’라는 틀에서 유학을 읽어낸다는 점은 이미 언급하였는데 여기서도 그 관점을 읽어내기에 충분하다 하겠다.

셋째, 역사적 인물들에 대한 평가를 통한 비판이다. 즉 기질변화의 설이 옳다면 그런 수양을 통해 성인이 나와야 하지만 공자 이후에 성인이라고 평가되는 인물이 없었고, 주자 자신도 그런 평가를 받지 못한다는 사실이다. 즉 결론적으로 이것은 사람들에게 불가능을 억지스럽게 요구한다는 것에 지나지 않으며,²¹⁴⁾ 나아가 기질은 하늘이 부여하는 것이므로 바꿀 수 없다는 것이 오규소라이의 판단이다.²¹⁵⁾ 기질 변화의 원천적 불가능성에 대해 오규소라이는 다음과 같은 예로 설명한다.

기질이 나쁘다고 하고 특히 안쓰럽게 생각한다고 하셨다. 자기의 잘못을 아는 것은 좋은 일이라 하더라도 너무 기질을 안쓰럽게 생각하는 것은 바람직하지 않다. 기질은 하늘에서 품부받아 부모로부터 태어나면서 얻은 것이다. 기질을 변화시킨다고 하는 것은 송유의 망설인데, 안 되는 것을 사람에게 강요하는 무리함의 극치이다. 기질은 어떻게 해도 변화하지 않는 것이다. 쌀은

半と存候事に御座候”

211) 『論語徵』 “子曰 由也升堂矣 於是乎益知後世變化氣質之說妄已”

212) 『論語徵』 “升堂入室 蓋古言 朱註 〈중략〉 正大高明 精微之奧 徒以虛字形容之 而未詳言其何所指焉” 참조.

213) 『論語徵』 “蓋身通六藝 而其材足以爲大夫 是升堂者也 通禮樂之原 而知古聖人之心 是入室者也” 참조.

214) 「徂徠先生學則附:答安澹泊書」 “宋儒乃求身爲聖人 然程朱既不能爲聖人 而孔子之後無復有聖人 則是懸空言以強人所不能也” 참조.

215) 「徂徠先生學則附:答安澹泊書」 “至於變化氣質 亦經無此言 氣質天之所賦 豈可變乎” 참조.

언제까지나 쌀이고 콩은 언제까지나 콩이다. 단지 기질을 기르고 태어나면서 얻은 대로 성취하는 것이 학문이다. 예를 들어 쌀도 콩도 그 천성대로 열매 맺기 좋도록 살찌우게 하는 것과 같다. 쪽정이는 아무 쓸모가 없다. 그런 만큼 세계를 위해서도 쌀은 쌀로 쓰이고 콩은 콩으로 쓰인다. 쌀은 콩이 안 되기 마련이고 콩은 쌀이 안 되기 마련이다. 송유의 설과 같이 기질을 변화시켜 혼연중화(渾然中和)되면 쌀로도 콩으로도 되지 않으려는 것이다. 그것은 아무 쓸모도 없을 것이다. 또한 쌀인데 콩도 되고 콩인데 쌀도 쓰일 수 있는 것은 세상에 그런 것은 없다.²¹⁶⁾

오규소라이가 판단하기에 기질변화를 통한 성성론(成聖論)은 불교의 성불론(成佛論)을 그대로 모방한 것이다. 오규소라이에 따르면 성인의 가르침에는 ‘성인이 되어라.’는 가르침이 없고 ‘군자가 된다.’는 말만 있음에도 불구하고, 송유의 설은 불법에서 부처가 되는 것을 능사로 생각하여 그것을 흉내 낸 것이다. 송유의 설에는 인욕을 정진해서 천리가 혼연한 사람을 성인으로 세우지만 그 정도로는 성인이라 할 수 없다.²¹⁷⁾ 기질변화를 통한 도덕적 주체의 확립만으로는 성인으로 평가하기 어렵고, 안민(安民)이라는 사회적 역할을 다했을 때 비로로 성인으로 평가 될 수 있다.

그렇다면 유학의 내부에서 성성론이 생겨난 발단은 무엇인가? 오규소라이는 『중용해』 제 26장(『중용장구』의 제27장)에서 유래한다고 판단한다. 이 장은 ‘존덕성’, ‘도문학’의 학문방법론이 논의되는 장이다. 오규소라이의 설명에 따르면, 『중용』의 전 영역을 통해서 ‘군자의 도’는 언급했어도 ‘성인이 된다.’는 설은 없었다. 그런데 유독 이 장에서만 ‘성인의 도[聖人之道]’로 시작해서 존덕성·도문학의 학문방법론으로 이어가기 때문에 후세의 사람들이 배워서 성인이

216) 『徂徠先生答問書』“御氣質惡敷候由 殊之外氣之毒に思召候由被仰下候 己が非を知ると申候は能事に候得共 餘りに氣質を氣之毒に存候事は不宜儀に存候 氣質は天より稟得 父母よりうみつけ候事に候 氣質を變化すると申候事は 宋儒の妄說にてならぬことを人に責候無理之至に候 氣質は何としても變化はならぬ物にて候 米はいつ迄も米 豆はいつまでも豆にて候 只氣質を養候れ 其生れ得たる通りを成就いたし候が學問にて候 たとへば米にても豆にても その天性のままに実いりよく候様にこやしを致したて候ごとくに候 しいなにては用に立不申候 されば世界の爲にも 米は米にて用にたち 豆は豆にて用に立申候 米は豆にはならぬ物に候 豆は米にはならぬ物に候 宋儒之說のごとく氣質を變化して渾然中和に成候はば 米ともつかず豆ともつかぬ物に成たきとの事に候や それは何之用にも立申間敷候 又米にて豆にもなり 豆にて米にも用られ候様にと申事に候はば 世界に左様事は無之事に候”

217) 『徂徠先生答問書』“聖人の教には聖人になれと申候事は無之候 聖人の教に順ひて君子になり候に候 宋儒の説は 佛法にて佛になり候と申候を能事と存じ 其眞似をいたしたる事にて候 宋儒の説には人欲浄盡て天理渾然なる人を聖人と立候へ共 其分に而は聖人とは申されず候” 참조.

될 수 있는 것으로 해석하게 되었다. 하지만, 자사가 이렇게 말한 이유는 ‘공자가 옛 성인의 도를 배워서 성인에 이르렀다.’고 말하는 것일 뿐이다. 왜냐하면 도가에서 공자가 배움을 좋아하는 것을 보고 성인이 아니라고 여기는 경우가 있었기 때문에 그렇게 말한 것일 뿐, 옛날에는 배워서 성인이 된다는 설은 없었다.²¹⁸⁾

그러나 한편으로는 “옛날에는 배워서 성인에 이른다는 설이 없었다. 또한 성인은 배울 수 없다고도 말하지 않았다.”²¹⁹⁾고 하여, 배워서 성인이 될 수 있다는 설에도 문을 완전히 닫아 놓고 있지는 않다. 그런데 배워서 가능한 경우는 ‘생득적 자질’로 제한한다. 즉 안자(顔子)와 같은 경우는 배워서 이를 수 있으나, 그것을 범인에게 강요할 수 없는 것이라고 주장한다.²²⁰⁾ 따라서 성인과 범인이 본질적으로 같은 존재임을 설명할 때 반드시 등장하는 『맹자』 「등문공」의 “순은 어떤 사람인가? 나는 어떤 사람인가?[舜何人也予何人也]”에 대한 해석도 달리 한다. 송유(宋儒)가 이 구절을 근거로 성인이 되고자 하지만, 여기서 강조하는 것은 본래 성인의 가르침을 따라서 천하에 도를 행하면 성인의 다스림이 어렵지 않다는 것을 말하는 것일 뿐이라고 오규소라이는 해석한다.²²¹⁾

공자에 대한 평가를 보자. 주자학에서는 자주 ‘공자는 태어나면서 아는 사람이라 배울 필요가 없다.’고 말하는데, 공자 스스로 “나는 태어나면서 아는 사람이 아니다.”라고 한 것을 겸사(謙辭)로 설명한다. 이런 설명은 주자의 주관적 해석이므로 오규소라이는 받아들이지 않는다. 오규소라이의 기준으로 보면 엄격히 말해서는 공자도 성인이라고 볼 수 없다. 왜냐하면, 공자는 스스로 ‘생이지지’가 아니라고 말하였고, 역사적 사실로 보더라도 규범의 제작자가 아니기 때문이다.

공자가 “선왕의 법언이 아니면 감히 말미암지 않는다”고 말한 것을 너무도 모른다. 어찌 분명히 명백하지 않은가? 그런데 자기의 마음에 합치하지 않으니 공자는 스스로 겸손하고 다른 사람에게 권고하려는 것이라 말한다. 어찌 스스로를 믿고 성인의 말은 믿지 않는가?²²²⁾

218) 『中庸解』 “先以聖人之道起 而承之以學至聖人之方也 一書皆以君子之道言之 而此獨以聖人之道言之者 其意蓋謂孔子學古聖人之道以至聖人者也 老氏之徒 以孔子好學 故有以爲非聖人者 故子思云爾 後世遂謂學可以至聖人者 本乎此焉” 참조.

219) 『中庸解』 “古者無學可以至聖人之說 亦不言聖人不可學”

220) 『中庸解』 “何則生質若顏子者 可學以至 而不可強之於凡人也” 참조.

221) 「徂徠先生學則附:答安澹泊書」 “舜何人也 吾何人也 本言循聖人之教以行道於天下 則聖人之治不難也 而宋儒乃求身爲聖人”

222) 『論語徵』 “曰非先王法言不敢道也 豈不較然著明乎哉 而不與己心合 則謂孔子自謙而勉人 何

주자는 “작자의 성스러움을 감당하지 않을 뿐만 아니라 또한 스스로 분명하게 옛 현인에 부회하지도 않는다. 대개 그 덕이 더욱 성대할수록 그 마음이 더욱 겸손하게 되어 그 말의 겸손함을 스스로 알지 못한다.”고 했는데, 공자는 예약을 짓지 않아서 “짓지 않았다”라고 말했음을 너무도 모른다. 어찌 겸손이겠는가?²²³⁾

오규소라이는 위와 같은 입장에서 “성인의 마음을 측정할 수 없다. 오직 성인만 성인을 알 수 있다. 송유가 행한 것이 어찌 거만하지 않겠는가? 나는 감히 그렇게는 못한다.”²²⁴⁾고 하여 성인에 대한 주자학적 평가는 오히려 성인의 도덕적 지위를 높여주는 것이 아니라 스스로의 도덕적 지위와 판단력을 우위에 두는 것이라고 비판한다. 오규소라이가 “나는 오직 성인의 가르침을 따를 뿐이다. 송유의 무리는 성인의 가르침을 따르지 않고 성인의 마음을 보려고 한다.”²²⁵⁾는 평가는 이런 관점에서 비롯된 발언이다.

이미 오규소라이는 주자학적 도통론을 불교의 의발전수로, 증자의 대답에 대한 주자학적 해석을 불교의 염화미소로 여겨서 부정하였다는 점을 상기한다면 주자학의 성인관에 대한 위와 같은 평가는 당연한 귀결이라 하겠다. 또 오규소라이는 ‘체제’의 틀 속에서 성인을 본다. 개국군주, 총명예지, 규범의 확립자로 성인을 상정하는 이상, 그에 도달하려 한다는 것 자체가 현실적으로는 이미 역적이 되어버리는 것이다.

5) 비교론적 요약

세 사상가의 공통점은 모두 성인을 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’로 본다는 점이다. 다산이 생각하는 성인은 한편으로는 ‘만물을 발육시키는 존재’, ‘지극히 공정하고 사사로움이 없는 존재’, ‘지극히 정밀한 존재’ ‘두려워해야 하는 훈계하는 존재’로 요약된다. 이처럼 성인은 능력·도덕성에 있어서 아무런 틈도 없는 존재로 그려진다. 그러나 다산의 이 같은 진술로 말미암아서 다산이 말하는 성인을 도덕적으로 신격화된 추상적이고 이념적인 존재로만 받아들여서는 안된다. 다산은 동시에 성인에게서 ‘먹고 마시는 인간’, ‘성찰하는 인간’, ‘감정을 가진

其自信而不信聖人之言也

223) 『論語徵』 “朱子曰 不唯不敢當作者之聖 而亦不敢顯然自附於古之賢人 蓋其德愈盛而心愈下 不自知其辭之謙也 殊不知孔子不作禮樂 故曰不作 豈謙乎哉”

224) 「徂徠先生學則附 答屈景山書」 “聖人之心 不可得而測矣 唯聖識聖 宋儒之所爲 豈不倨乎 不佞則不敢”

225) 「徂徠先生學則附錄問答」 “如不佞唯從聖人教是已 宋儒輩不從聖人之教 乃欲知聖人之心”

인간’, ‘농담하는 인간’도 찾아내고 있기 때문이다.

대진이 말하는 성인에게서 보이는 이미지는 ‘완벽’이다. 대진이 말하는 성인에는 유희하는 인간, 실수하는 인간, 후회하는 인간 등의 불완전한 모습은 보이지 않는다. 하지만 그 ‘완벽’의 이미지란 현실적 인간이 해낼 수 있는 최대치로서의 완벽일 뿐, 추상적 인간에 대한 신격화로 바라볼 수는 없다. 대진은 사람의 생명이란 혈기(血氣)·심지(心知)일 뿐이라고 말하는데, 대진이 말하는 인간은 육체와 욕구와 감정과 지각을 가진 구체적인 인간이며 현실에 발을 딛고 있는 인간이다. 대진이 말하는 성인에 핵심으로 등장하는 개념이 감정(情)·욕구(欲)·일상생활[人倫日用]과 같은 것들이다. 대진이 인(仁)을 해석하면서 ‘생생(生生)’으로 정의한 것도 ‘살리고 살리는 이치’에 주목한 것이라기보다는 감정과 욕구를 가진 현실 인간의 삶 그 자체의 아름다움에 주목한 것이라는 점에서 그가 바라보는 성인관과 일치한다.

오규소라이도 이런 점에서는 나머지 두 사상가와 같은 입장이다. 오규소라이는 인간 생명의 유한성으로 인해 무한에 관한 체인이 불가능하다는 근본적 한계를 전제한다. 따라서 도덕의 근거인 천에 기대어 인간의 도덕을 확립한 성인조차도 하늘을 범 삼지 않을 수 없다. 따라서 오규소라이 역시 아무리 성인일지라도 인간인 이상 ‘항상 도덕적인 존재’가 아니라 역시 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’로 보고 있다는 것이다.

한편, 다산과 대진은 성인이 될 수 있다는 점에서 같은 입장에서 있으며, 오규소라이는 후천적 노력에 의해 성인이 될 수 있다는 설을 강력하게 거부한다는 점에서 차이가 난다.

다산은 순자의 인물성론을 받아들여서 인물성이론을 주장하면서도 사람과 사람의 인성은 차이를 인정하지 않는다. 이 차이를 인정하는 것은 성성(成聖)의 부정과 맥락이 닿기 때문에 기본적으로 살펴보아야 하는 부분이라 하겠다. 다산이 모든 사람의 성이 같다고 하는 경우는 “덕을 좋아하고 악을 부끄러워한다는 측면에서 성(性)은 성인과 범인이 모두 같다.”²²⁶⁾는 의미이다. 그리고 다산의 주장과 같이 ‘선과 악의 두 방향에서 선의 방향을 선택하는 것만으로 요·순이 된다.’는 점에서 성인이 되는 과정의 논리적 구조는 아주 단순하고 명쾌한 일이다.

대진은 『순자』 「성악편」의 여러 구절을 인용하고, 『논어』 「양화」에 보

226) 『論語古今注』 “補曰 好德恥惡之性 聖凡皆同”

이는 성론을 해설함으로써 사람과 사람의 본성에 선천적 차별성이 없다는 것을 강조하여 성인을 향한 길을 모든 인간에게 열어 둔다.

대진이 말처럼 성인을 ‘천하고금지인(天下古今之人)’의 ‘대환(大患)’이 없는 상태로 본다면, 그 지점은 사사로움이 없고[不私], 가리어짐이 없는 상태[不蔽]이다. 사사로움이 없는 상태는 욕구가 잘못됨이 없는 상태이고, 가리어짐이 없는 상태란 앎에 잘못이 없는 상태이다. 욕구의 조화로운 실현과 인식능력의 최대화는 현실에 발 딛고 있는 인간의 극점인 것이다.

오규소라이는 주자학적 성인관에 대해서 이를 수 없는 일을 강요하는 것이라고 비판하였다. 너무나 추상적이고 신비한 영역이며, 주자 자신도 성인이 된 적이 없다는 점 등을 거론하면서 비판하면서 성성론(成聖論)을 부정한다. 주자학이 추상적 인간에 대한 ‘도덕적 신격화’를 통해서 성인의 달성을 어렵게 하였다면, 오규소라이는 현실적 인간에 대한 ‘체제적 정점’을 성인으로 상정함으로써 성인의 달성이 불가능하다고 여긴다는 점에서 상대적 양 극단의 유사성을 발견할 수 있다는 점에서 흥미롭다 하겠다.

마지막으로 다산과 대진의 성인관에도 분기점은 있다. 사소하게는 다산에게는 감정을 가진 성인, 유희하는 성인 등을 표면적으로 이야기하지만, 대진은 표면적으로는 말하지 않는다는 점이다. 그러나 이 분기점은 큰 의미를 부여하기에는 주저하지 않을 수 없다. 그런데 이 두 인물의 큰 차이는 ‘천’을 매개로 하느냐는 점이다. 천을 매개로 한다는 점에서는 다산은 오히려 오규소라이와 닮아 있는 반면, 대진의 성인은 ‘천’과 아무런 관계맺음도 찾아볼 수 없다. 대진에게서 ‘일상성’이 가장 강하게 읽혀지는 이유도 이것과 무관하지 않을 것이라 생각된다.

3. 인물성론

1) 주자학의 氣의 속성에 따른 人·物 구별

주자학에서 모든 존재는 리와 기로 구성되어 있다고 본다.²²⁷⁾ 리는 순수한 지선이며 기는 선하거나 악할 수 있다. 따라서 그것이 인간과 만물에 어떻게 작용하느냐에 따라서 인성과 물성의 동이(同異) 문제가 발생하게 된다. 우선 인성과 물성에 대한 주희의 설명을 보자.

모든 존재는 기의 취산에 의해서 생겨나고 소멸하게 된다. 그런데 음양오행은

227) 여기서는 주로 『朱子語類』 4권 「性理」의 ‘人物之性’조에서 논의된 내용을 중심으로 한다.

교감하여 수많은 변화가 생긴다. 그래서 인·물이 생겨날 때, 정밀함과 조악함에 차이가 나게 된다.²²⁸⁾ 따라서 인·물이 모두 기(氣)를 부여받는 것은 동일하지만, 그 부여받은 기의 성질이 다르다. 즉 사람은 정(正)·통(通)한 기를 받고, 물(物)은 편(偏)·색(塞)한 기를 받는다.²²⁹⁾ 사람은 바른 기를 받기 때문에 리(理)가 막힘없이 통하지만 물은 치우친 기를 받기 때문에 리가 막히게 된다.²³⁰⁾

기의 정(正)·통(通)/편(偏)·색(塞)은 인·물의 형상과도 연계되어 설명되는데, 즉 사람이 바른 기를 받아서 도리를 알게 되는 이유는 사람의 머리는 하늘을 닮아서 둥글고 밟은 땅을 닮아서 평평하기 때문이다. 반대로 동식물은 치우친 기를 받아서 동물은 몸을 옆으로 하여 살아가고, 식물은 몸을 거꾸로 하여 살아가게 된다.²³¹⁾

이상이 인·물의 차이에 대한 설명이다. 나아가 정(正)·통(通)한 기를 받은 사람 사이에도 차이는 있는데, 그 기준은 혼명(昏明)·청탁(淸濁)이다.²³²⁾ 상지(上知)·생지(生知)는 부여받은 기가 청명순수(淸明純粹)해서 조금도 흐리거나 탁하지 않기 때문에 태어나면서 알고 편안히 행하기 때문에 배우지 않아도 된다.²³³⁾ 그에 비해 중인(中人)·하우(下愚)로 내려갈수록 도리를 알고 행하기가 어렵게 된다.

주희가 기의 속성에 따라 인·물의 차이점, 사람과 사람의 차이점을 설명하지만, 문제는 기의 속성이 정편·청탁혼명으로 달라도 리는 어떤 존재에도 차이 없이 부여된다는 점이다. 그것이 도덕성의 문제로 전화될 때 논쟁의 소지로 부상하게 되는 것이다. 주희는 자신의 저서에서 논쟁의 발단이 될 수 있는 주석을 남긴다.

① 하늘은 음양오행으로 만물을 화생한다. 기로써 형체를 이루고 리 또한 거기에 부여되었으니 명령하는 것과 같다. 이때 인·물이 생함에 각각 그 부여받은 리에 말미암아 건순오상(建順五常)의 덕이 되니 이른바 성이다.²³⁴⁾

228) 『朱子語類』 4권 「性理」 “二氣五行 交感萬變 故人物之生 有精粗之不同” 참조.

229) 『朱子語類』 4권 「性理」 “自一氣而言之 則人物皆受是氣而生 自精粗而言 則人得其氣之正且通者 物得其氣之偏且塞者” 참조.

230) 『朱子語類』 4권 「性理」 “人得其正 故是理通而無所塞 物得其偏 故是理塞 而無所知” 참조.

231) 『朱子語類』 4권 「性理」 “人頭圓象天 足方象地 平正端直以其受天地之正氣 所以識道理 有知識 物受天地之偏氣 所以禽獸橫生 草木頭生向下 尾反在上” 참조.

232) 『朱子語類』 4권 「性理」 “就人之所稟而言 又有昏明清濁之異” 참조.

233) 『朱子語類』 4권 「性理」 “上知生知之資 是氣淸明純粹 而無一毫昏濁 所以生知安行 不待學而能” 참조.

234) 『中庸章句』 “天以陰陽五行化生萬物 氣以成形 而理亦賦焉 猶命令也 於是人物之生 因各得其

② 인·물이 생함에 이 성이 있지 않음이 없고 또한 이 기가 있지 않음이 없다. 그러나 기로 말하면 지각운동이 인과 물이 다르지 않은 것 같다. 리로 말하면 인의예지(仁義禮智)를 품부 받음이 어찌 물이 얻어 온전하겠는가?²³⁵⁾

주지하는 바와 같이 ①은 『중용장구』에서 ‘천명지위성(天命之謂性)’에 대한 설명을 하는 데서 언급한 내용이고, ② 『맹자집주』에서 고자의 ‘생지위성(生之爲性)’에 대해 맹자가 비판한 이유를 주희가 설명하면서 언급한 내용이다. 그런데 위의 언급에서 ①에 따르면 인·물이 인의예지신(仁義禮智信)이라는 도덕성을 동일하게 가지고 있는 것으로 설명하고, ②에 따르면 물(物)은 인의예지가 온전하지 못한 것으로 말하여 도덕성에 있어서 인과 물의 차이를 말한다. 주자학의 구도 내에서는 ①을 본연지성의 차원 그리고 ②를 기질지성의 차원으로 설명해 낼 수 있지만, 그럼에도 불구하고 그것이 도덕성과 연결되어서는 완전히 해결되기 어려운 측면도 존재한다. 즉 본래적으로 구유하고 있는 도덕성[본연지성]과 발현되는 도덕성[기질지성]에서 무엇이 진정한 도덕성인가에 대해서 결론내리기 어려운 것이다. 그리고 실제로 조선에서는 이것이 논쟁의 발단이 되었다는 점도 널리 알고 있는 사실이다.

2) 정약용의 氣同理異와 계층적 人·物 구별

앞에서도 언급되었지만, 다산은 기본적으로 이기론적 체계로 설명하는 본연지성과 기질지성의 구도를 파기했다. 그럼에도 불구하고 여전히 그는 ‘본연’, ‘기질’, ‘본연지성’, ‘기질지성’이라는 용어를 사용하기도 한다. 그런데 그 사용하는 방식이 주자학적 그것과 정반대의 방식이다. 즉, 본연지성은 인(人)과 물(物)이 다르고 기질지성은 인(人)과 물(物)이 같다고 말한다. 따라서 주자학적 도식으로 다산이 말하는 본연지성, 기질지성을 읽으면 안 된다.

먼저 정약용은 기질지성에 대해서 다음과 같이 말한다.

대저 사람이 지각운동하고 식생을 쫓는 것은 금수와 조금도 다름이 없습니다. 오직 도심이 발현되는 것은 형체도 없고 질감도 없이 영명통혜하는 것이 기질에 머무르면서 주체가 됩니다. 그러므로 상고로부터 이미 인심 도심의 설이 있었습니다. 인심이라는 것은 기질이 발현되는 바이고 도심이라는 것은 도

所賦之理 以爲健順五常之德 所謂性也”

235) 『孟子集註』 「告子」 “人物之生 莫不有是性 亦莫不有是氣 然以氣言之 則知覺運動人與物若不異也 以理言之 則仁義禮智之稟 豈物之所得而全哉”

의가 발현되는 바입니다. 사람은 이 두 마음이 있을 수 있다. 금수와 같은 경우는 본래 받은 것이 기질지성일 뿐입니다. 이 하나의 성 이외에 또 어찌 형체를 뛰어넘는 성이 몸에 머무를 수 있겠습니까? 기질의 성은 그 본연입니다. 그렇다면 맹자가 말한 것은 도의지성입니다.(사람만 오로지 있는 것) 고자가 말하는 것은 기질지성입니다.(인·물이 같이 얻은 것) 주자의 말은 저절로 맹자와 합치하지 않을 따름입니다. 맹자의 때에 본래 본연의 설이 없었는데, 어찌 뒤에 나온 잘못된 명칭을 잡아서 선성의 미언을 풀려고 하겠습니까? 기질지성은 분명히 인·물이 같이 얻은 바인데 선유는 각각 다르다고 하고, 도의지성은 분명히 사람만 오로지 얻었는데 선유는 같이 얻었다고 하니, 이것이 제가 깊이 의혹하는 바입니다.²³⁶⁾

다산이 말하는 기질지성은 생물의 경우 육체가 있다는 사실과 그로 인한 지각과 본능을 가리키는 것으로 도덕성을 포함하지 않는다. 즉 주자학에서 말하는 기질지성이 지각능력·본능의 개념을 포함하지 않는 것은 아니지만, 주로 도덕적 개체화와 유사한 개념으로 받아들이는 것과는 다르다.

다산이 부정했던 본연지성의 개념은 이미 앞에서 살펴보았다. 그리고 본연지성의 ‘영원’ 개념을 지적하면서, “불씨는 인물이 성을 같이 한다고 말한다. 그러므로 사람이 죽어서 소가 되고 개가 죽어서 사람이 되어 윤회하여 돌고 돌아 낳고 낳음이 끝이 없다”²³⁷⁾라고 하여 불교의 윤회사상을 떠올리기도 했다.

그런데, 다산이 사용하고 있는 본연의 개념은 다음과 같다. 그는 주자가 『중용』에서 주석한 내용 중에 자신의 개념구도와 맞출 수 있는 부분을 의식적으로 인용하면서 자신의 본연 개념을 재구성한다. 다산은 “주자는 『중용』의 주석에서 ‘하늘은 음양오행으로 만물을 화생한다. 기(氣)로 해서 형체를 이루고 리(理)가 또한 여기에 부여된다’고 했다. 이것이 이른바 본연지성인데 생명이 부여되는 처음에 그 이치는 본연하다. 이것은 이른바 인·물이 같이 얻는 것이다.”²³⁸⁾라고 하는데, 언뜻 보기에 주자학의 인물성동론을 받아들이는 것처럼 말한

236) 『孟子要義』“大抵人之所以知覺運動 趨於食色者 與禽獸毫無所異 惟其道心所發 無形無質 靈明通慧者 寓於氣質 以爲主宰 故粵自上古 已有人心道心之說 人心者氣質之所發也 道心者道義之所發也 人則可有此二心 若禽獸者 本所受者氣質之性而已 除此一性之外 又安有超形之性 寓於其體乎 氣質之性 卽其本然也 然則孟子所言者 道義之性也(人之所獨有) 告子所言者 氣質之性也(人物所同得) 朱子之言 自與孟子不合而已 孟子之時 本無本然之說 豈可執後出之謬名 欲以解先聖之微言乎 氣質之性 明明人物同得 而先儒謂之各殊 道義之性 明明吾人獨得 而先儒謂之同得 此臣之所深惑也”

237) 『中庸講義補』“佛氏謂人物同性 故人死爲牛 犬死爲人 輪回環轉 生生不窮”

238) 『孟子要義』“朱子中庸之註曰天以陰陽五行 化生萬物 氣以成形 理亦賦焉 此所謂本然之性 謂賦生之初 其理本然 此所謂人物同得也”

다. 그러나 곧이어 논의되겠지만, 다산은 인물성동론을 부정한다. 그렇다고 이 부분에 대한 주자의 해석이 잘못되었음을 지적하기 위한 것도 아니다. 이것은 그의 본연 개념을 재구성하기 위해 의식적으로 인용한 부분이다. 이 말의 의미는 다산이 파악하고 있는 본연지성의 개념을 통해서 파악할 수 있다. 그는 주자학의 본연지성에 대해 “다만 이른바 리가 같다는 것은 ‘명을 받았다’는 것이 같다고 말하는 것만이 아니고 또한 품부 받은 영묘한 리가 인·물이 모두 같다는 것이다.”²³⁹⁾라고 말하는데, 현대적으로 풀어보면 주자학에서 ‘리가 같다’는 것은 생명이 탄생되는 시점에서 천(天)으로 부터 ‘리를 부여 받는다’라는 ‘형식’이 같다는 의미뿐만 아니라 ‘부여받은 리’의 ‘내용’도 같다는 것을 의미한다. 그런데 다산은 “주자의 이른바 인물의 성이 모두 같다는 것은 품부받는 것이 천에 근본하는 사실이 모두 같다고 말하는 것이다. 어찌 일찍이 금수를 가르쳐서 사람을 만들 수 있다고 말하겠는가?”²⁴⁰⁾라는 의견을 피력한다. 인과 물이 같다고 말하는 경우는 전자 즉 ‘천으로부터 부여 받는다.’는 형식을 가리키는 것으로 봐야한다고 주장한다. 따라서 부여받은 리의 ‘내용’은 다르다.

그러나 저는 본연지성은 원래 각각 같지 않다고 여깁니다. 사람은 선을 좋아하고 악을 부끄러워하고 몸을 닦아 도를 향하는 것이 그 본연입니다. 개는 밤을 지키며 도둑에게 짖고 지저분한 것을 먹고 짐승을 뒤쫓는 것이 그 본연입니다. 소는 멩을 쓰고 무거운 짐을 지며 풀을 먹고 되새김질 하며 떠맡는 것이 그 본연입니다. 각각 천명을 받아서 옳고 바꿀 수 없습니다. 소는 억지로 사람이 하는 것을 하게 할 수 없고, 사람은 억지로 개가 하는 것을 하게 할 수 없습니다. 그 형체가 같지 않아서 상통할 수 없는 것이 아닙니다. 부여받은 이치가 원래 저절로 같지 않습니다. 그러므로 금수 중에는 이족동형(異族同形)이지만 성이 같지 않은 것이 다 헤아릴 수 없습니다. 이리와 개는 같은 형체이지만 그 성이 상통할 수 없고 꿩과 닭은 같은 형체이지만 그 성이 상통할 수 없습니다. 하늘이 부여한 명이 원래 저절로 같지 않기 때문입니다.²⁴¹⁾

다산이 말하는 본연지성은 생명이 시작되는 지점에서 하늘이 각각 명하는 것

239) 『中庸講義補』 “但所謂理同者 不惟曰其受命同也 竝其所稟靈妙之理 人物皆同”

240) 『中庸講義補』 “朱子所謂人物之性皆同者 謂其所受之本於天皆同也 何嘗云教禽獸可以做人哉 前對有誤今改之”

241) 『孟子要義』 “然臣獨以爲本然之性 原各不同 人則樂善恥惡 修身向道 其本然也 犬則守夜吠盜 食穢蹤禽 其本然也 牛則服軛任重 食芻齧觸 其本然也 各受天命 不能移易 牛不能強爲人之所爲 人不能強爲犬之所爲 非以其形體不同 不能相通也 乃其所賦之理 原自不同 故禽獸之中 其異族同形 而其性不同者 不可勝數 狼與犬同形而其性不能相通 雉與鷄同形而其性不能相通 天賦之命 原自不同故也”

으로서의 성을 가리킨다. 따라서 그가 말하는 본연지성은 인간에게는 천명지성이다. 주자학과의 차이를 표현하기 위한 ‘본연지성에서 천명지성으로의 변화’라는 표현은 의미상 매우 타당한 것이기는 하지만, 이 부분과 연계해서 보면 오해의 소지가 있는 것도 사실이다.²⁴²⁾

아무튼 위와 같은 본연지성의 개념으로는 인·물의 성을 같이 볼 수 없다. 주지하는 바와 같이, 인물성의 기질적 차이에도 불구하고 본연지성의 같음을 설명하기 위해 많은 유학자들이 물과 그릇의 비유를 인용한다. 즉 ‘리에는 크고 작음이 없고 기에는 청탁이 있는데, 본연지성이 기질에 머무르는 것은 물이 그릇에 머무는 것과 같아서 그릇이 둥글면 물도 둥글고 그릇이 모나면 물도 모난다.’는 방식의 설명이다.²⁴³⁾ 그러나 다산은 이 예시가 일견 타당해 보여도 “둥근 그릇의 물을 마시면 목마름을 해결할 수 있습니다. 모난 그릇의 물을 마시면 또한 목마름을 해결할 수 있습니다. 그 성이 본래 같기 때문입니다. 그런데 사람은 짐승을 뒤쫓고 도둑에게 짓을 수 없습니다. 소는 책을 읽고 이치를 궁구할 수 없습니다.”²⁴⁴⁾라고 하여, 본래 같은 것이 어떻게 상통하지 않느냐는 의문을 제기하면서 인물의 성이 갖지 않음이 분명하다는 것을 역설한다. 만약 주자학에서처럼 인·물이 본연지성을 공유한다면 사람만 모두 요순이 될 수 있는 것이 아니라 본연지성을 얻은 만물이 또한 모두 요순이 될 수 있는 것이니 말이 안 된다는 것이다.²⁴⁵⁾

한편, 맹자는 “사람이 동물과 다른 것은 아주 적다. 못 백성은 그것을 버리고, 군자는 그것을 보존한다.”²⁴⁶⁾고 말했다. 그런데 기(氣)의 정편(正偏) 혹은 혼명청탁(昏明清濁)에 따라서 각 존재의 차이를 설명하는 구도를 전제로 해서 주희는 “사람이 그 사이에서 오로지 형기의 바름을 얻어서 (동물과) 조금 다르

242) 『中庸講義補』에서 “또한 『수능엄』의 본연의 설을 취하여 우리 성을 이름하여 본연지성이라고 하는데, 본연은 천명이 아니고 천명은 본연이 아니다.[又取首楞嚴本然之說 名吾性曰本然之性 則本然非天命 天命非本然 恐不無可議也]”라고 하여, 주자학적 본연지성과의 구분을 위해서 본연은 천명이 아니고 천명은 본연이 아니라고 말하기도 한다. 그렇다면 다산의 용례에서는 본연=천명의 경우도 있고, 본연≠천명도 있으므로, ‘주자학을 비판하는 경우에는 후자의 용례로 이해해야 하며 자신의 성론을 설명하기 위해 본연·기질이라는 표현을 빌려 쓰는 경우는 전자로 이해해야 한다.’는 부가적 설명을 붙이는 것이 필요할 것으로 생각된다.

243) 『孟子要義』 “諸先生之言曰理無大小 氣有清濁 本然之性之寓於氣質也 如水之寓器 器圓則水圓 器方則水方”

244) 『孟子要義』 “圓器之水飲之 可以解渴 方器之水飲之 亦可以解渴 爲其性本同也 今也人不能蹤禽吠盜 牛不能讀書窮理”

245) 『論語古今注』 “本然之性則人物皆同 審如是也 不特人皆可以爲堯舜 凡物之得本然之性者 亦皆可以爲堯舜 豈可通乎” 참조.

246) 『孟子』 「里婁下」 “孟子曰 人之所以異於禽獸者幾希 庶民去之 君子存之”

게 된다.”²⁴⁷⁾라고 설명한다. 그렇다면 그 의미는 기껏해야 ‘사람이 동물과 다른 까닭은 형기에 있고 성령에 있지 않게되는’ 것이며, 그 말을 그대로 맹자의 말에 대입하면 ‘서민은 형기를 떠나고 군자는 형기를 보존하는’ 결과를 초래한다고 다산은 지적한다.²⁴⁸⁾ 사람과 다른 생물들의 체질²⁴⁹⁾이 다른 것으로 인해서 도덕성의 차이가 발생한다는 것도 타당하지 않을 뿐만 아니라, 그대로 맹자의 말에 대입시켜보아도 말이 성립하지 않기 때문에 다산에게는 설득력을 갖지 못한다.

그리고 다산은 인·물성의 논의에 대해서 기본적으로 거부감을 가지고 있다. 그는 모든 경전에서 성을 말하는 경우는 인간의 성을 말하는 것이며, 고자와의 논쟁에서도 동물과는 다르게 인간만이 도덕성을 가진다는 점을 부각시키기 위한 수단으로써 인·물성을 이야기하였다고 판단한다. 성을 논의하는데 있어서 빼놓을 수 없는 부분이 『중용』의 첫머리 즉 “하늘이 명한 것을 성이라 하고, 성을 따르는 것을 도라 하고, 도를 닦는 것을 성이라 한다.[天命之謂性 率性之謂道 脩道之謂教]”인데, 다산은 “(주희가) 매번 명·성·도·교 넷에 대해 인물을 곁해서 말한다. 그러나 이른바 천명지성은 사람의 성이다. 솔성의 도는 사람의 도이다. 수도의 교는 사람의 교이다. 인성이 이미 따르면 물성을 모두 그렇게 하고, 인도가 이미 밝으면 화육을 도울 수 있다. 어찌 성을 닦고 도를 배우는 처음에 금수의 성을 곁해서 다스리고 초목의 도를 교차해서 닦아서 같이 번성하고 같이 기를 것을 바라겠는가?”라고 말한다. ‘천명지위성(天命之謂性)’의 성을 인물이 곁하는 성으로 읽어버리면, 천명지위성과 솔성지위도의 사이에 내용적 변화를 가져오는 어떠한 매개 문장이나 구문도 없기 때문에, 이후의 부분에 나오는 도·교를 동·식물은 물론 무생물에게까지도 적용해야 한다는 문제가 생기는 것이다. 그렇게 되면 범·이리에게 인을 꾸짖고, 승냥이·수달에게 예를 꾸짖어서 그들에게 도를 닦고 가르침을 받아서 함께 큰 중으로 돌아가게 하고자 것이어서 있을 수 없다고 비판한다.²⁵⁰⁾

그래서 그는 “경(經)에서 말하는 것은 단지 사람의 성(性)일 뿐이기 때문에

247) 『孟子要義』“集注曰人於其間 獨得形氣之正爲小異”, 주희의 원래 주석은 “獨人於其間 得形氣之正 而能有以全其性 爲少異耳”이다.

248) 『孟子要義』“人之所以異於禽獸者 在於形氣 不在於性靈 庶民去形氣 君子存形氣 豈孟子之本旨乎” 참조.

249) 다산은 『孟子要義』에서 “형기라는 것은 체질이다. 생과 더불어 생과 함께하고 죽은 이후에 썩는다.(形氣者體質也 與生俱生 死而後腐焉)”라 하여 형기가 체질이라고 정리한다.

250) 『中庸自箴』“人之同處 討仁於虎狼 責禮於豺獮 欲使之修道受教 咸歸大中 其亦難乎其有成矣” 참조.

금수의 성은 원래 논할 필요가 없다고 여기지만, 만약 본연지성은 사람이 금수와 같다고 말한다면 이는 또한 분별하지 않을 수 없다.”²⁵¹⁾는 차원에서 자신의 인물성관을 다음과 같이 제시한다.

순자는 “물·불에는 기가 있고 생명이 없다. 초목에는 생명이 있고 지각이 없다. 금수에는 지각이 있고 의가 없다. 사람에게는 기도 있고 생명도 있고 지각도 있고 의도 있다.”고 했다. 대개 성을 받은 품등이 네 품등이 있는데 사람과 금수가 가장 가깝다. 귀로 듣고 눈으로 보는 것은 다르지 않다. 코로 냄새 맡고 혀로 맛보는 것은 다르지 않다. 식색안일의 욕구는 다르지 않다. 다른 것은 오직 도심 하나이다. 도심이라는 존재는 모양도 없고 질도 없다. 지극히 미묘하고 지극히 홀략하다. 만약 여기서 떠나면 금수일 따름이니, 장차 어떻게 저절로 구별되겠는가? 이것이 맹자의 지극히 절실한 경계이니 마음에 새겨 간직해야 할 것이다.²⁵²⁾

다산은 인·물성을 나뉘야 한다면 당연히 사품등으로 나뉘야한다고 보고,²⁵³⁾ 위에서 명기하였듯이 『순자』 「왕제」에 나오는 인·물성관을 그대로 수용한다. 주자학적 이기론으로 인물의 차이를 설명하는 것이란 리와 기라는 구성요소에서는 모든 존재가 같고, 결국 기의 속성에 따라 리의 발현이 달라진다는 하나의 기준에 따르는 것이다. 그런데 다산이 인용한 순자의 인물성관은 구성요소 포함관계가 다르다. 고등의 단계로 갈수록 하등의 존재가 가진 요소를 포함하는 관계로 나타내어지는 인물성관이다. 이것을 다산은 갓(冕)의 비유로 설명한다. 다산의 곤면(袞冕)·별면(鷩冕)·취면(毳冕)·희면(希冕)의 비유를 따르면, 아래 사람은 단지 희면만 쓰고, 모면을 쓰는 사람은 희면을 포함할 수 있고, 별면을 쓰는 사람은 모면·희면을 포함할 수 있고, 곤면을 쓰는 사람은 넷을 겹쳐서 옷을 입는다.²⁵⁴⁾ 그렇기 때문에 앞에서 언급되었던 “기질지성[=희면]은 인물이 같이 얻은 것이고 도의지성[=곤면]의 경우는 오직 사람만 있고 금수 이하는 얻을 수 없는 것이다.”²⁵⁵⁾라는 관점이 성립하게 되는 것이다. 인간으로부터 무생물까지

251) 『論語古今注』“經之所言 只是人性 則禽獸之性 原不必論 然若云本然之性 人獸一般 則是又不可以不辨”

252) 『孟子要義』“荀子曰水火有氣而無生 草木有生而無知 禽獸有知而無義 人有氣有生有知有義 蓋其受性之品 凡有四等 而人與禽獸最相近 耳聽目視無以異也 鼻嗅舌舐無以異也 食色安逸之欲無以異也 所異者惟是一箇道心 而道心爲物 無形無質 至微至忽 若于是從而去之 則禽獸而已 將何以自別乎 此孟子至切之戒 當拳拳服膺者也”

253) 『論語古今注』“然苟欲甚分 當分四等” 참조.

254) 『論語古今注』“譬如袞冕鷩冕毳冕希冕 下者但得希冕 而毳者得包希冕 鷩者得包毳希 袞者兼四者而服之耳” 참조.

아무런 차별 없이 공유되는 것이 주자학에서는 리(理)라면, 다산에 있어서는 희면(希冕) 즉 기(氣)가 되므로, 사상적으로 완전히 반전이 일어난 것이라 평가할 수 있다.

3) 대진의 類에 따른 현상적 人·物 구별

대진이 “성이란 음양오행에서 나누어져서 혈기·심지가 되는데, 만물[品物]이 구별되는 것이다. 생겨난 이후에 가지고 있는 일, 갖추고 있는 능력, 온전히 하는 덕은 모두 이것(성)으로 근본을 삼는다.”²⁵⁶⁾라고 하는데서 알 수 있듯이, 그가 말하는 성(性)은 기본적으로는 개별성에 가깝다고 볼 수 있으며, 후천적으로 발생하는 일, 능력, 덕도 모두 성에 뿌리를 두고 있는 작용이다.

대진은 “옛 사람이 성을 말하는 것은 단지 기품으로 말한다.”²⁵⁷⁾고 하는데, 주자학적 기질지성에 해당하는 개념이 바로 대진이 가리키는 성이라는 점을 볼 때, 개별성의 측면에서 성을 언급한다는 점을 알 수 있다.

또, 대진의 『중용』과 『대대예기』의 구절에 대한 해석을 통해서도 그가 언급하는 성이 기본적으로 개별성의 의미임을 확인할 수 있다. 『중용』의 첫머리에 “하늘이 명한 것을 성이라고 한다.”²⁵⁸⁾는 구절의 ‘천명(天命)’에 대해서, 대진은 “태어나면서 천연적으로 한계지어지기 때문에 ‘천명’이라고 한다.”²⁵⁹⁾고 해석하면서 ‘명(命)’자에서 ‘제한·한계’의 의미를 뽑아낸다. 즉 존재별로 한계지어진 것을 성이라고 보기 때문에 그것은 다른 존재가 가지지 못하는 자신만의 특수성과 개별성을 의미하게 된다.

뿐만 아니라 『대대예기』의 “도에서 나누어진 것을 명이라 하고, 하나에서 형성된 것을 성이라 한다.”²⁶⁰⁾는 구절에 대한 대진의 해석에서도 개별성으로 읽는 특징은 여전히 드러난다.

‘도에서 나누어진다.’는 것은 음양오행에서 나누어진다는 것이다. 한번 ‘나누어진 다.’고 말하면 처음에 제한되어짐에 편전(偏全), 후박(厚薄), 청탁(淸濁), 혼명(昏明)에 가지런하지 않음이 있으니, 각각 나뉜 바를 따라서 하나(의 존재)에서 형성되어 각각 그

255) 『論語古今注』“然則氣質之性 人物之所同得 而若所云道義之性 惟人有之 禽獸以下所不能得”
 256) 『孟子字義疏證』「理」“性者 分於陰陽五行以爲血氣心知 品物區以別焉 舉凡既生以後所有之事 所具之能 所全之德 咸以是爲其本”
 257) 『孟子字義疏證』「理」“古人言性 但以氣稟言”
 258) 『中庸』“天命之謂性”
 259) 『孟子字義疏證』「性」“以生而限於天 故曰天命”
 260) 『大戴禮記』「本命」“分於道謂之命 形于一謂之性”

성을 이룬다.²⁶¹⁾

우선 여기서 대진이 ‘도에서 나누어진다.’를 ‘음양오행에서 나누어진다.’고 풀이한 이유는 그가 “단지 음양을 거론했지, 음양이 되는 소이(所以)를 변별해서 비로소 도라는 명칭에 해당시킬 수 있다는 것은 듣지 못했다.”²⁶²⁾라고 말하는 데서도 알 수 있듯이, 음양의 근거가 되는 원리를 도로 보는 것이 아니라 음양의 흐름 자체를 도라고 하기 때문이다. 이 말은 음양오행의 기가 각각의 존재에 각각 다르게 한정되어 형성된다는 의미이기 때문에 역시 개별성을 나타내는 것이다.

대진의 이러한 ‘성’관념은 스스로 필생의 역작이라 평가하는 『맹자자의소증』의 첫 조목인 ‘리’에서 이미 읽을 수 있는 것이다. 이 저술의 목차는 리(理), 천도(天道), 성(性), 재(才), 도(道), 인의예지(仁義禮智), 성(誠), 권(權)으로 이루어져 있는데, 그가 비판하고자하는 가장 핵심 개념을 맨 앞에 두고 있으며, 상·중·하 세권 중에서 상권의 전체를 차지한다는 점을 감안해보면 이 ‘리’가 갖는 의미의 중대성은 매우 크다. 여기서 그가 말하는 “리(理)란 살펴서 기미(幾微)도 반드시 구별하는 명칭이다. 그러므로 분리(分理)라고 하는데, 사물의 바탕에 있어서는 기리(肌理)라 하고, 주리(腠理)라 하고, 문리(文理)라고 한다. 사물이 구분을 얻으면 맥락이 있어서 어지럽지 않게 되니 그것을 일러 조리(條理)라고 한다.”²⁶³⁾ 따라서 리란 모든 존재에게 동일한 것이 아니라 “나누어서 각각에게 바꿀 수 없는 법칙이 있을 때 리(理)라고 부른다.”²⁶⁴⁾ 즉 각각의 존재자가 각각의 존재자다움이 부여되는 것으로서의 리이다.

대진이 말하는 성에는 개별성과도 연결되는 실체성의 의미도 포함한다. 대진은 음양오행에서 나누어져서 혈기와 심지가 되는 것을 성이라고 했는데, 그 혈기와 심지는 성의 실체이다. 대진은 “음양, 오행에서 나누어져서 인간과 사물이 있게 되며, 인간과 사물이 각각 인간과 사물이 각각 그 나누어짐에 한정하여 그 성을 이룬다. 음양오행은 도의 실체이고, 혈기 심지는 성의 실체이다. 실체가 있으므로 나누어질 수 있다.”²⁶⁵⁾고 하여, 나누어져서 생기는 개별성의 이유는

261) 『孟子字義疏證』 「性」 “分於道者 分於陰陽五行也 一言乎分 則其限之於始 有偏全厚薄清濁昏明之不齊 各隨所分而形於一 各成其性也”

262) 『孟子字義疏證』 「天道」直舉陰陽 不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱

263) 『孟子字義疏證』 「理」 “理者 察之而幾微必區以別之名也 是故謂之分理 在物之質 曰肌理 曰腠理 曰文理 得其分則有條而不紊 謂之條理”

264) 『孟子字義疏證』 「理」 “分之 各有其不易之則 名曰理”

실체가 있기 때문이라고 말한다.

그리고 대진이 말하는 혈기와 심지는 거칠게나마 현대어로 풀어쓰면 육체적 측면과 정신적 측면을 가리킨다. 그런데 “사람에 나아가 말하면, 혈기가 있으면 심지가 있다.”²⁶⁶고 하여 이 두 요소 중에서도 보다 더 실체성을 띄는 혈기를 근본적인 것으로 생각한다. 『시경』 「증민」의 ‘유물유칙(有物有則)’의 해석에 있어서 주자학의 입장에 대한 비판과 자신의 입장을 보면 위의 관점은 확실히 드러난다. 주희는 “리가 있고서 비로소 이 물사(物事)가 있다.”²⁶⁷거나 “이 리가 있으면 이 물이 있다.”²⁶⁸ 혹은 “이 리가 있는 후에 이 기가 생한다.”²⁶⁹고 하여, 여러 장면에서 만물에 앞서 법칙의 선재를 언급한다. 이러한 주자학적 입장에 대해서 대진은 “공자가 ‘사물이 있으면 반드시 법칙이 있다’고 말한 것을 굴러서 법칙이 있고서 비로소 사물이 있다고 말한다.”²⁷⁰고 비판한다. 그리고 대진은 다음과 같이 말한다.

천지(天地), 인물(人物), 사위(事爲)에 말할 수 없는 리는 듣지 못했다. 『시경』에서 ‘물(物)이 있으면 법칙이 있다’고 말한 것이 이것이다. 물(物)이란 실체(實體), 실사(實事)를 가리키는 이름이고, 칙(則)이란 순수중정을 가리키는 이름이다.²⁷¹

그런데, 대진이 말하는 성에서 읽을 수 있는 개별성과 실체성은 주로 ‘존재’에 관한 언급에 해당한다. 즉 ‘당위’의 문제에 있어서는 반드시 개별성으로까지 나아가지는 않는다. 그가 “만물이 다를 뿐만 아니라, 비록 하나의 종류 가운데서도 또한 같지 않다.”²⁷²고 하는 경우는 ‘형체화[及其流形]’된 상태에서 외면적으로 드러나 보이는 존재 양상으로부터 성을 언급하는 경우이다. 이어서 나올 오규소라이의 경우는 도덕의 문제에 있어서는 ‘도덕성의 개별화’까지 나아가지만, 대진은 “성이 비록 같지 않지만, 대략 류(類)에 따라 구별된다.”²⁷³는 입장

265) 『孟子字義疏證』 「道」 “分於陰陽五行以有人物 而人物各限於所分以成其性 陰陽五行 道之實體也 血氣心知 性之實體也 有實體 故可分”

266) 『孟子字義疏證』 「理」 “就人言之 有血氣 則有心知”

267) 『朱子語類』 13권 “有是理方有這物事”

268) 『晦庵集』 「答程可久」 “有是理卽有是物”

269) 『朱子語類』 13권 “有是理後生是氣”

270) 『緒言』 “以孔子言有物必有則者 轉而言有則始有物”

271) 『孟子字義疏證』 「理」 “天地人物事爲 不聞無可言之理者也 詩曰有物有則是也 物者 指其實體 實事之名 則者 稱其純粹中正之名”

272) 『孟子字義疏證』 「性」 “不特品物不同 雖一類之中又復不同”

273) 『孟子字義疏證』 「性」 “性雖不同 大致以類爲之區別”

을 취한다.

『논어』에 “성은 서로 가깝다.”고 했다. 이것은 사람과 사람이 서로 가까운 것에 나아가 말한 것이다. 『맹자』에 “무릇 동류(同類)라는 것은 서로 비슷한 것을 든 것이다. 어찌 유독 사람의 경우에만 그것을 의심하겠는가? 성인은 나와 동류이다.”라고 했는데 동류가 서로 비슷하다고 말했으니, 이류(異類)가 서로 비슷하지 않음은 분명하다.²⁷⁴⁾

보는 바와 같이 대진은 공자의 말에 근거하여 사람과 사람의 성이 같고, 맹자의 말에 근거하여 사람과 여타 생물의 성이 다르다는 것을 주장한다.

그렇다면 구체적인 구분은 어떻게 이루어지는가? 그는 “기(氣)는 운행하는데 형체는 움직이지 않는 것은 풀과 나무이다. 혈기(血氣)가 있는 것은 모두 형체를 움직일 수 있다.”²⁷⁵⁾고 하여 ‘형체의 움직임’으로 식물과 동물의 차이를 구별한다. 형체의 움직임 유무의 배경에 성이 다른데 있다. 대진은 음양오행의 기는 각각의 존재에 따라 구성이 달라진다고 보는데, 기의 구성이 달라져서 형질도 달라지고 형질이 달라져서 몸의 움직임에 작용되기도 하고 그렇지 않기도 하다고 설명한다.²⁷⁶⁾

그리고 ‘혈기를 가진 것은 모두 움직일 수 있다.’고 했기 때문에, 대진의 분류에 따르면 인간과 여타 동물은 말하자면 모두 ‘혈기류’에 속한다. 대진은 ‘혈기류’의 공통점에 대해서 “혈기를 가진 종류는 모두 삶을 바라고 죽음을 두려워할 줄 알기 때문에 이로움으로 나아가고 해로움을 피한다. 비록 자질이 밝거나 어두워 같지 않을지라도, 삶을 바라고 죽음을 두려워하는 것에서 벗어나지 않는다는 점에서는 같다. 사람이 금수와 다른 것은 여기에 있지 않다.”²⁷⁷⁾고 하여, 회생외사(懷生畏死)의 본능은 사람과 금수가 다르지 않음을 밝힌다. 그런데 문제는 인(仁)이나 의(義)에 대해서도 사람과 금수의 차이를 인정하지 않는다는데 있다.

대진은 “한편으로는 자신에게 이롭게 하고 한편으로는 자신의 친한 것에 미

274) 『孟子字義疏證』 「性」 “故論語曰 性相近也 此就人與人相近言之也 孟子曰 凡同類者舉相似也 何獨至於人而疑之 聖人與我同類者 言同類之相似 則異類之不相似明矣”

275) 『孟子字義疏證』 「性」 “氣運而形不動者 卉木是也 凡有血氣者 皆形能動者也”

276) 『孟子字義疏證』 「性」 “由其成性各殊 故形質各殊 則其形質之動而爲百體之用者 利用不利用亦殊” 참조.

277) 『孟子字義疏證』 「性」 “凡血氣之屬皆知懷生畏死 因而趨利避害 雖明暗不同 不出乎懷生畏死者同也 人之異於禽獸不在是”

치는 것은 모두 ‘인’에 속하는 것이다. 자신에게 이롭게 하는 것은 자신에게 인한 것이고, 자신의 친한 것에 미치는 것은 친한 것에게 인한 것이다. ‘심지’가 ‘자연’에서 발하는 것이 이와 같으니, 사람이 금수와 다른 것은 여기에 있지 않다.”²⁷⁸⁾고 하여, 인(仁)의 방식이 사람과 여타 동물이 다르지 않다고 언명한다.

뿐만 아니라 “까마귀의 반포(反哺), 저구새의 별(別), 별과 개미가 군신관계를 아는 것, 승냥이의 동물 제사, 수달의 물고기 제사는 사람의 이른바 ‘인·의’에 합치되는 것인데, 각각 ‘성’으로 말미암아 이루어진 것이다.”²⁷⁹⁾라고 하여 동물들에게서 보이는 자연적 행태가 인간의 인(仁)·의(義)의 방식과도 일치한다고도 말한다.

이런 유사성에 대해 주희는 한 가지 일에 부분적으로만 통하는 앎이라는 설명을 통해 인성과 물성을 구별한다.²⁸⁰⁾ 대진은 이에 대해 어떤 설명을 하는가? 맹자가 고자의 성을 비판한데 대한 주희의 해석과 그에 대한 대진의 비판을 통해서 살펴보자. 고자가 ‘생지위성(生之謂性)’이라고 한데 대해서 맹자가 비판하였는데, 주희는 맹자가 비판한 이유를 “고자가 성(性)이 리(理)인 것을 모르고 이른바 기로 해당시켰다. <중략> 대개 한갓 지각운동의 꿈틀거림[蠢然]이 인·물이 같다는 것을 알았지만 인의예지의 순수함은 인·물이 다르다는 것을 몰랐다.”²⁸¹⁾고 설명한다.

그런데 대진은 주희의 설명에 두 가지 문제점을 지적한다. 첫째, 위의 설명대로라면 맹자는 단지 인·물만 거론하여 고자를 비판하면 되는데, 왜 소와 개의 성을 거론했겠느냐고 문제를 제기하고, 따라서 개와 소의 다름이 인의예지의 순수함에 있지 않기 때문에 맹자가 ‘인의예지’의 문제로 고자를 비난한 것이 아님이 분명하다고 주장한다.²⁸²⁾ 둘째, 고자가 만약 지각운동을 성으로 삼아서 인·물이 같다고 여겼다면 맹자가 “개의 성이 소의 성과 같고 소의 성이 사람의 성과 같은가?”라고 한 질문에 곧바로 “그렇다”고 대답했을 것이기 때문에 주희의 해석이 잘못되었다고 지적한다.²⁸³⁾

278) 『孟子字義疏證』 「性」 “一私於身 一及於身之所親 皆仁之屬也 私於身者 仁其身也;及於身之所親者 仁其所親也 心知之發乎自然有如是 人之異於禽獸亦不在是”

279) 『孟子字義疏證』 「性」 “若夫鳥之反哺 雖鳩之有別 蜂蟻之知君臣 豺之祭獸 獺之祭魚 合於人之所謂仁義者矣 而各由性成”

280) 『朱子語類』 29권 “物之間有知者 不過只通得一路” 참조.

281) 『孟子集註』 「告子」 告子不知性之爲理 而以所謂氣者當之 蓋徒知知覺運動之蠢然者 人與物同而不知仁義禮智之粹然者 人與物異也

282) 『孟子字義疏證』 「性」 “如其說 孟子但舉人物詰之可矣 又何分牛之性犬之性乎 犬與牛之異 非有仁義禮智之粹然者 不得謂孟子以仁義禮智詰告子明矣” 참조.

이 비판을 통해서 대진이 주장하고 싶은 것은 인의예지의 자연적 발현(물론 그것의 온전함에는 차이가 있음)은 인·물이 다르지 않으며, 반대로 지각운동이 인·물을 다르게 한다는 점이다. 대진에게 ‘회생외사’는 사람이 금수와 다르지 않듯이 인의예지의 출발점도 역시 회생외사일 따름이기 때문에 다르지 않은 것이다.

자기가 삶을 생각하고 죽음을 두려워하기 때문에 어린아이의 위협에 깜짝 놀라고, 어린아이의 죽음에 측은히 여기는 것이다. 가령 삶을 생각하고 죽음을 두려워하는 마음이 없다면 또한 깜짝 놀라고 측은하게 여기는 마음이 있겠는가? 수오·사양·시비에 미루어 보아도 또한 그렇다.²⁸⁴⁾

대진에게 “인의예지는 다른 것이 아니고 마음의 밝음이 머무는 곳이고 얹어 최대한 발휘되는 것이다.”²⁸⁵⁾ 따라서 동물들에 보이는 인의예지의 자연적 발현과 인간에게 보이는 그것의 자연적 발현은 다르지 않지만, 지각·운동에 따라 온전함에 차이가 날 뿐이기 때문이다. 그렇다면 이 지각·운동의 차이가 발생하는 근원은 어디에 있는가?

무릇 생명이 있으면 천지의 기화에서 떨어지지 않는다. 음양오행이 운행하여 그치지 않는 것이 천지의 기화이다. 인·물이 낳고 낳는 것은 여기에 근본 하는데, 나누어져 가지런하지 않기 때문에 성을 이룬 것이 각각 다르다. 지각·운동은 생명의 전체를 통괄해서 말하는 것이다. 성을 이룬 것이 각각 다르기 때문에 그것에 근본해서 살고, 지각·운동에 드러난 것도 또한 각각 다르다.²⁸⁶⁾

대진은 이처럼 지각·운동을 음양오행의 기에 환원시킨다. 음양오행의 기는 운행하는 기화의 과정을 통해서 인간의 본성으로서 주어지는 “처음에 제한되어짐에 편전(偏全)·후박(厚薄)·청탁(淸濁)·혼명(昏明)에 가지런하지 않음이 있어서”²⁸⁷⁾ 지각·운동의 차이가 발생하고, 이로 인해서 인·물의 차이가 발생한다고

283) 『孟子字義疏證』 「性」 “在告子既以知覺運動爲性 使知覺運動之蠢然者人與物同 告子何不可直應之曰然” 참조.

284) 『孟子字義疏證』 「性」 “已知懷生而畏死 故怵惕於孺子之危 惻隱於孺子之死 使無懷生畏死之心 又焉有休惕側隱之心 推之羞惡辭讓是非亦然”

285) 『孟子字義疏證』 「性」 “仁義禮智非他 心之明之所止也 知之極其量也”

286) 『孟子字義疏證』 「性」 “凡有生 即不隔於天地之氣化 陰陽五行之運而巳 天地之氣化也 人物之生生本乎是 由其分而有之不齊 是以成性各殊 知覺運動者 統乎生之全言之也 由其成性各殊 是以本之以生 見乎知覺連動也亦殊”

287) 『孟子字義疏證』 「性」 “其限之於始 有偏全厚薄淸濁昏明之不齊”

설명하는 것이다. 대진이 인의예지를 선형적 리로 돌리지 않는다는 점, 그리고 ‘정(正)·통(通)의 기=인간’, ‘편(偏)·색(塞)의 기=사물’ 그리고 인간 내에서도 혼명청탁(昏明清濁)에 따라 상지에서 하우로 설명해내는 표면적 구조화가 보이지 않는다는 점에서는 주희의 설명과 다르지만, 기의 속성에 따라 인·물의 차이를 설명한다는 관점에 한에서는 매우 유사한 특징을 지니고 있다. 그럼에도 불구하고 주자학에서처럼 확고한 구조화가 보이지 않는다는 점에 주목하지 않을 수 없다. 여기서 다시 한 번 대진의 시선이 ‘현실’에 있다는 점을 확인 할 수 있다. 현실적으로 드러나는 인·물의 차이가 분명한 상황에서, 전통적으로 존재의 근본 요소로 설명되어 오던 기(氣)로 환원하기는 하지만, 인간은 정통한 기, 동식물은 편색한 기, 그리고 인간 내에서도 혼명청탁이라는 구조화는 현실적으로 증명 불가능한 것이기 때문에 주자학과 완전히 일치하는 해석으로는 나아가지 않았을 것으로 추론해 볼 수 있겠다.

4) 오규소라이의 도덕 적성과 人·人 구별

우선 오규소라이가 인물성의 동이를 논하는 내용은 『논어변서』에서 부분적으로 보이는 것을 제외하고는 본격적인 논의를 찾아보기 어렵다. 그런데 이 저술은 주자학적 관점을 유지하고 있는 초년의 저술이므로 그 논의는 생략하고 인간의 성에 대한 부분만 논의하고자 한다.

오규소라이는 성인을 체제의 정점에 있는 인물로 받아들이기 때문에 도덕적으로 허용 가능한 인인(仁人)이라는 등급의 인간을 설정하게 된다. 주자는 『논어집주』에서 “인은 리(理)로서 말하니 상하에 통하고, 성(聖)은 땅으로써 말하니 그 극을 세운 이름이다.”라고 하여, 인(仁)을 원리로 그리고 성(聖)을 현실적 실현으로 설명하고 있다. 이에 대해 오규소라이는 이런 설명은 자의(字義)에 어두운 것이라는 전제 하에서 인은 인인(仁人)이고 성은 성인(聖人)이라고 설명한다. 그리고 그 둘의 관계에 대해서 다음과 같이 설명한다.

“성인은 작자인데 총명예지의 덕이 있으니 어찌 인인이 미칠 수 있겠는가? 그러므로 개국의 임금인 요·순·우·탕·문·무는 성인이고 세대를 이은 임금 및 신하는 비록 지극한 덕이 있다고 하더라도 성인이라 칭할 수 없다. 그러므로 공자가 인으로써 사람들에게 가르쳤다. 공자를 성인이라고 부르는 이유는 그 덕(德)·업(業)이 작자(作者)의 성스러움에 비교할 만했기 때문이다. 무릇 인인은 배워서 능할 수 있지만 성인의 총명예지의 덕은 하늘에서 품부 받은 것이

니 어찌 배울 수 있겠는가?”²⁸⁸⁾

오규소라이의 설명에 따르면 성인과 인인의 구별이 분명해지지 않은 이유를 맹자가 백이를 성지청(聖之淸)으로 이운을 성지임(聖之任)으로 유하혜를 성지화(聖之和)로 공자를 성지시(聖之時)로 평가한데서 유래한다고 본다.²⁸⁹⁾

한편, 성인, 공자, 백성의 도덕 인식능력의 차이에 대한 사례를 살펴보자. 자로가 귀신에 대해 물었을 때 “사람을 섬길 수 없으면 귀신을 섬길 수 있겠는가?”라고 대답하고 생사에 대해서 물었을 때 “삶을 알지 못하면 어찌 죽음을 알겠는가?”²⁹⁰⁾라고 하여 즉답을 회피하였다. 이에 대해 오규소라이는 “대개 죽음이란 말할 수 없는 것이다. 대개 사람의 앎은 이름도 있고, 이르지 못함도 있다. 공자가 아직 죽지 않았고 자로가 아직 죽지 않았으니 가령 공자가 말해도 자로를 믿게 만들 수 없으며 자로도 또한 믿을 수 없다. 이것은 무익한 일이므로 공자가 말하지 않았다.”²⁹¹⁾고 설명한다. 그런데 오규소라이는 무익해서 말하지 않았다고 받아들일 뿐이며, 공자의 무지(無知)를 오규소라이가 단정하는 것은 아니다. 왜냐하면, 맹의자(孟懿子)의 효도에 대한 질문에서 부족했던 대답을 번지(樊遲)에게 부연하면서 “살아서는 섬기기를 예(禮)로써 하고 죽어서는 장사지내기를 예로써 하고 제사지내기를 예로써 한다.”²⁹²⁾고 한 공자의 말에 대하여, “성인이 귀신을 모르고 죽음을 모르면 어찌 제작(즉 제사, 장사 같은 규범의 제정)할 수 있겠는가?”²⁹³⁾라고 하여 생사와 귀신의 문제에 통달하였다고 평가하기 때문이다.

288) 『論語徵』 “聖人作者 有聰明睿知之德 豈仁人之所能及哉 故開國之君 如堯舜禹湯文武 是爲聖人 繼世之君及臣 雖有至德 不得稱聖人 故孔子以仁誨人也 所以稱孔子爲聖人者 其德與業 可以比諸作者之聖也 夫仁人可學而能焉 如聖人聰明睿知之德 稟諸天 豈可學乎”

289) 『論語徵』 “自孟子以伯夷柳下惠爲聖人 而後遂失其義焉” 참조.

290) ‘未知生 焉知死’에 대해서 ‘삶도 아직 모르는데 어찌 죽음을 알겠는가?’라고 일반적으로 번역하지만, 오규소라이는 『論語徵』에서 “그러므로 ‘삶을 알지 못하면 어찌 죽음을 알겠는가?’라고 말했으니, 삶을 알면 앎이 거기에 이른다는 것을 말한다.[故曰未知生 焉知死 言知生則知至焉]”고 말했으므로 본문과 같이 번역하였다. 또 오규소라이는 공자의 말을 겸사(謙辭)로 해석하는 것을 받아들이지 않는다. 이것은 사상을 드러내는 것이다. 즉 성인에 대한 신순(信順)의 강조이다. 그렇다면 ‘삶도 아직 모르는데 어찌 죽음을 알겠는가?’라고 번역하면 오규소라이는 ‘삶도 아직 모르는’ 범인이 되어버리고, 오규소라이식의 번역을 해야만 ‘삶을 아는 공자는 죽음도 아는’ 성인이 된다. 그리고 이 의미가 오규소라이의 공자관에 적합하므로 본문과 같이 번역하였다. 이 앞의 항목인 ‘귀신’의 문제도 마찬가지로 같은 형식으로 번역하였다.

291) 『論語徵』 “子路果問死 孔子曰 未知生 焉知死 蓋死者不可言者也 夫人之知 有至焉 有不至焉 孔子未死 子路未死 假使孔子言之 不能俾子路信 子路亦不能信 是無益之事也 故孔子不言焉”

292) 『論語』 「爲政」 “生事之以禮 死葬之以禮 祭之以禮”

293) 『論語徵』 “聖人不知鬼神 不知死 則安能制作”

그런데 “귀신의 도는 미묘하여 사람들에게 깨치게 할 수 있는 것이 아니다. 그러므로 말하지 않았다는 것이다.”²⁹⁴⁾라는 언급에서 알 수 있듯이, 공자가 귀신에 대해 즉답을 피했다는 것은 사람들의 ‘알 수 있는 능력’이 부족했기 때문이라는 해석이 가능해진다. 왜냐하면 사람의 인식능력은 달라서 깨칠 수 있는 사람도 있고 깨치지 못하는 사람도 있다는 식으로 오규소라이는 누누이 강조하기 때문이다.

다른 예, 즉 백성과의 인식 능력의 차이에 관한 설명을 보자. 오규소라이는 『논어』 「태백」의 “백성은 말미암게 할 수 있어도 알게 할 수 없다.[民可使由之 不可使知之]”는 구절에 대해서, 백성에게 알리지 않으려는 것이 아니라 집집마다 찾아다닐 수 없어서 그렇게 못할 뿐이라는 방식의 설명을 채택하지 않는다. 오규소라이의 설명은 다음과 같다. 즉 “사람의 앞에는 이름이 있고 이르지 않음이 있다. 비록 성인이라 하더라도 강제할 수 없다. 그러므로 백성들에게 그 가르침에 말미암게 할 수는 있지만 백성에게 가르침의 근거를 알게 할 수는 없다. 자연스러운 기세이다.”²⁹⁵⁾

이상과 같이 성인과 인인의 등급을 구별하고, 공자와 제자의 등급을 구별하고, 공자와 백성들의 등급을 구별하는 방식은 상당히 위계적이어서 체제 속에서의 지위와 나란히 설정되는 것 같이 보기도 한다. 그렇다고 해서 이것을 오규소라이의 정식화된 성론으로 보기는 어렵다.

맹자의 성선설에 대해 인간의 자연성을 강조하고 거기에 선을 가미한 것이 맹자의 죄라고 평가했고, 성악설에 대해서도 후천성을 강조하는 측면은 좋으나 악이라고 붙인 것도 과유불급의 잘못이라고 평가했으며, 성선악혼설은 앞의 둘을 단순히 합쳐놓은 것에 불과하다고 폄하한 오규소라이의 발언을 앞에서 이미 보았다. 그렇다고 오규소라이의 성론을 삼품설로 단정 짓기도 어렵다. 위에 보이는 등급의 구분이나, 그의 제자인 다자이슌다이(太宰春台, 1680~1747)의 ‘삼품설’ 언급이 오규소라이의 성론을 읽는 밑그림이 되기에는 부족함이 없지 않다. 왜냐하면 오규소라이의 성론은 훨씬 더 개체화가 진행된 것으로 보아야 할 것으로 생각되기 때문이다.

『논어』 「양화」의 “오직 상지와 하우는 옮기지 않는다.”²⁹⁶⁾는 구절에 대한

294) 『論語微』 “鬼神之道微妙 非所以喻人 故亦不以爲語也”

295) 『論語微』 “人之知 有至焉 有不至焉 雖聖人不能強之 故能使民由其教 而不能使民知其所以教也 自然之勢矣”

296) 『論語』 「陽貨」 “唯上知與下愚不移”

오규소라이의 해석이다.

대개 옮긴다고 말하는 것은 성을 옮긴다는 말이 아니다. 옮기는 것도 또한 성이고, 옮기지 않는 것도 또한 성이다. 그러므로 “상지와 하우는 옮기지 않는다.”고 말했으니, 그 성이 다르다고 말하는 것이다. 중인은 올라갈 수도 있고 내려갈 수도 있는데, 또한 성이 다르다는 것을 말한다. 모르는 사람은 성을 옮길 수 있다고 말하는데, 성을 어찌 옮길 수 있겠는가?²⁹⁷⁾

이에 대한 다자이슌다이의 설명은 조금 다르다. 그는 이 장의 “사람의 성은 삼품이다. 오직 중간의 성이 제일 많다.”²⁹⁸⁾고 하여 삼품을 인정하는 것처럼 보인다. 그러나 바로 앞의 문장인 ‘성상근야장(性相近也章)’에서 분명히 “사람의 성은 만 가지로 다른데 요약하면 삼품이 있다.[人性萬殊 約有三品]”라고 하여 만수를 전체로 한 삼품을 말하고 있으므로 성만수론(性萬殊論)이라고 해야 할 것이다. 다만 만수의 성이란 이·목·구·비의 호오로 말하는 것이라고 하여 현대적 본능 혹은 기호를 가리키고,²⁹⁹⁾ 그 후에 이어지는 삼품에 대한 설명에만 선과 악을 배당하여³⁰⁰⁾ ‘만수의 성=본능’, ‘삼품의 성=도덕성’이라는 미묘한 구분을 제시한다. 그런데 『논어고훈외전』의 전작인 『논어고훈』에서는 삼품이나 만수에 대한 어떠한 언급도 보이지 않는다. 따라서 다자이슌다이가 말하는 성삼품설은 오규소라이의 도덕적 성만수론과 한유 삼품설의 절충일 것으로 추정된다.³⁰¹⁾

이에 대해 좀 더 구체적으로 살펴보자. 오규소라이의 성론이 위와 같이 정식화되지 않은 이유를 두 가지 측면에서 생각해 볼 수 있다. 그는 선천성으로서의 성(性)보다 후천성으로서의 습(習)을 강조하는데, ‘성은 학자가 급하게 서둘러야 할 바가 아니다.’라고 지적한 점은 앞에서 언급하였다. 다른 하나가 지금부터 논의될 개별성에 대한 것이다. 여기서 ‘성은 각각 다르다.’라는 관점은 아주 분

297) 『論語微』 “蓋移云者 非移性之謂矣 移亦性也 不移亦性也 故曰上知與下愚不移 言其性殊也 中人可上可下 亦言其性殊也 不知者則謂性可得而移焉 夫性豈可移乎”

298) 『論語古訓外傳』 “人性三品 唯中庸之性爲多”

299) 『論語古訓外傳』 “人性萬殊者 以好惡言 目之於色 耳之於聲 鼻之於臭 口之於味 各有好惡” 참조.

300) 『論語古訓外傳』 “其品有上中下者 善爲上 惡爲下 可以善可以惡爲中” 참조.

301) 백민정은 「오규소라이·다자이 슌다이의 정약용 인성론의 비교-『논어(論語)』 「양화(陽貨)」편 2-3조목의 해석을 중심으로」 (『철학사상』 제25권, 2007.10, 161~191쪽)에서 “슌다이가 피력했던 성삼품설은 분명 소라이의 인성론으로부터 유래한 것 일 수밖에 없었을 것이라고 본다.(172쪽)”고 설명한다.

명하게 드러나며 그의 독특한 사상으로 평가할 만하다.

오규소라이가 자주 하는 말이 있다. 하나는 『좌전』에 보이는 자산(子産)의 ‘(각각의) 사람 마음은 얼굴과 같다.[人心如面]’는 말인데, 다자이슌다이도 오규소라이로부터 자주 들었던 까닭인지 『논어고훈외전』의 ‘성상근야장’에서 성을 논의하면서 그대로 인용한다. 또 다른 하나는 ‘크게 낳아야 할 것은 크게 낳고 작게 낳아야 할 것은 작게 낳는다.[大者大生 小者小生]’는 언급인데 이 두 문구로 파악 할 수 있듯이 그는 인간의 성이 각각 개별적 특징을 가진다고 강조한다.

일례로 오규소라이에게 “하늘이 명한 것을 성이라고 한다.”³⁰²⁾는 것에 사람에 따라 그 성을 달리 하고, 성에 따라 그 덕을 달리 한다는 의미이다. 따라서 오규소라이는 “공문의 여러 제자는 각각 그 성의 가까운 바를 얻은 사람들이니, 어찌 중니의 가르침에 부족함이 있겠는가?”³⁰³⁾라고 설명한다. 오규소라이의 논리를 따르자면, 성이 같은데 다르게 교육시켰으면 공자의 잘못으로 받아들여야만 한다는 것이다. 그런데 소위 공문의 사과십철(四科十哲)의 항목을 보면 덕행(德行)에 안연(顔淵)·민자건(閔子騫)·염백우(冉伯牛)·중궁(仲弓), 언어(言語)에 재아(宰我)·자공(子貢), 정사(政事)에 염유(冉有)·계로(季路), 문학(文學)에 자유(子游)·자하(子夏)로 분류되어 있다. ‘덕행’의 항목을 제외하고는 ‘기능적 적성’에 관한 문제이고 전체를 ‘도덕성’으로 묶을 수 없다. 따라서 오규소라이의 이 말이 현대의 ‘기능적 적성’ 개념에만 해당하고 도덕적 측면에서는 적용 될 수 없다고 여길 수도 있다. 하지만, 분명히 오규소라이가 사용하고 있는 이 개별성은 적성과 도덕성이 혼재하는 ‘도덕적 적성’에 해당하는 개념이다.

성은 사람마다 다르다. 그러므로 덕도 역시 사람마다 다르다. 무릇 도는 크다. 성인이 아니라면 어찌 자신이 도의 위대함에 합치할 수 있겠는가? 그러므로 선왕이 덕이라는 명칭을 세워서, 학자에게 각각 성의 가까운 바로써, 의거하여 지키고, 닦고 높이게 하였다. 「우서(虞書)」의 구덕(九德)³⁰⁴⁾, 「주관(周官)」의 육덕(六德)³⁰⁵⁾과 전(傳)의 이른바 인(仁)·지(智)·효(孝)·제(弟)·충(忠)·신(信)·공(恭)·검(儉)·양(讓)·불욕(不欲)·강(剛)·용(勇)·청(淸)·직(直)과 같은 것이 모두 이것이다.³⁰⁶⁾

302) 『中庸』“天命之謂性”

303) 『徂徠先生學則』“天命之謂性 人殊其性 性殊其德 達財成器 不可得而一焉 孔門諸子 各得其性所近者 豈仲尼之教有所不足乎”

304) 『書經』「虞書」皋陶謨의 “寬而栗 柔而立 愿而恭 亂而敬 擾而毅 直而溫 簡而廉 剛而塞 彊而義”. 참조.

305) 『周禮』「大司徒」의 “六德 知仁聖義忠和” 참조.

오규소라이가 위의 인용구에서 제시하고 있는 덕이 기능적 탁월성만을 가리킨다고 보여지는 것은 아무것도 없다. 그리고 그가 말하는 선왕의 도는 요임금을 출발점으로 한다. 요임금에 대한 평가는 “대개 개벽 이래로 요에 이른 이후에 도가 확립되었다. 복희, 신농, 황제가 성인인 까닭은, 그 행한 바가 이용후생의 일에 불과할 따름이다. 요의 시대에 미쳐서 이용후생의 도는 크게 갖추어졌으나 정덕이 아직 흥하지 않았다. 요의 생각은 여기에 있었다. 정덕의 가르침은 예약에 이르러 극에 달한다.”³⁰⁷⁾라고 하는 만큼, 물론 기능적 차원의 적성을 포함한다고도 보아야 할 것이지만 ‘도덕적 적성’의 개념이라고 보는 것은 무리가 아닐 것이다.

이상과 같은 ‘도덕적 개별성’에 대한 관점은 ‘미발·이발’에 대한 그의 설명에서도 그대로 드러난다. 오규소라이에게 회노애락이 아직 발현하지 않았다는 것은 인성의 처음, 즉 영아 시기의 상태를 가리킨다. 그래서 성질의 다름이 현현되지 않아서 말할 수 있지 않다. 그러다가 성장하면서 성이 다르게 품부받은 것은 발현하게 되어 모두 같지 않음이 있는데, 그 과정에서 배우고 예약의 절도에 적중할 수 있다면, 그 성에 기쁨이 많은 사람, 화냄이 많은 사람, 슬픔이 많은 사람, 즐거움이 많은 사람이 있어서 비록 다른 바가 있다 하더라도 절도에 적중하면 한결 같아진다.³⁰⁸⁾ 이것이 오규소라이가 설명하는 미발·이발의 중화이다. 다시 말해 성은 개별적으로 부여되어 다르지만 미발시에는 만수의 성이 드러나지 않아서 중간 지점에만 위치하는 것 같지만 점차 개별성이 발현되어 달라지게 된다. 그런데 교육을 통해 성인이 제작한 도덕규범의 절도에 적중하게 되면 결과는 조화의 상태에 도달한다.

심지어는 신독(愼獨)에 대한 설명에서조차도 천명에 의해 개별적으로 주어진 성을 전제로 그에 따라 덕에 힘쓰는 것으로 해석되며, ‘남이 모르는 지점을 삼간다.’는 의미로 받아들이지 않는다.

306) 『辨名』 “性人人殊 故德亦人人殊焉 夫道大矣 自非聖人 安能身合於道之大乎 故先王立德之名而使學者各以其性所近 據而守之 修而崇之 如虞書九德 周官六德 及傳所謂仁智孝弟忠信恭儉讓不欲剛勇清直之類 皆是也”

307) 『論語徵』 “蓋自開闢以來 至於堯而後道立矣 伏羲神農黃帝之所以爲聖也 其所爲不過於利用厚生之事已 及堯時 利用厚生之道大備 而正德未興也 堯之思 其在茲乎 正德之教 至於禮樂而極焉”

308) 『中庸解』 “喜怒哀樂之未發者 指人性之初 嬰孩之時 其性質之殊 未可見以言之 凡人有性有習性與習相因 不可得而辨焉 習以成性故也 故論性必於人生之初未有習之時 如樂記所謂人生而靜天之性也是也 發而皆中節者 謂既長之後 性之異稟既發 有萬不同 苟能學焉 則皆可以中體樂之節也 其性有多喜焉者 有多怒焉者 有多哀焉者 有多樂焉者 雖有所殊 然其中節者則一 故曰皆也” 참조.

신독은 「중용」·「예기」, 『순자』 「불구」에 보인다. 순자의 말에 “군자의 지극한 덕은 고요하나 깨우치고, 베풀지 않으나 친해지고, 화내지 않으나 위엄이 있다. 무릇 이것은 명에 따라서 자기를 소홀히 하지 않기 때문이다.”³⁰⁹⁾라고 했다. 이 말은 진실로 선을 좋아하는 성실함이 있다면 예를 행하는 날을 습취해서는 안 되고 자기에게서 구한다는 것이다. ‘신’이라고 말하는 것은 자기에게 있는 것을 소홀히 해서는 안 된다는 것이다. ‘독’이라는 것은 자기를 가리켜서 말하는 것이지 남들은 모르고 자기만 홀로 아는 지점을 말하는 것이 아니다. 덕에 힘쓰는 것이다.³¹⁰⁾

여기에서 오규소라이가 “덕에 힘쓰는 것이다”라고 한 말은 인간이라면 공통적으로 있는 선한 본성을 실현한다는 의미가 아니다. 앞에서 “성은 사람마다 다르다. 그러므로 덕도 역시 사람마다 다르다”는 말을 상기한다면, 신독이란 자기만의 도덕적 적성을 홀대하지 않고 잘 발휘해야한다는 의미가 된다.

그리고 “후유가 효를 말한 것은 반드시 효가 백가지 덕을 갖추기를 바란 것이다. 만약 효가 반드시 백가지 덕을 갖추었다면 군자의 도는 효 하나로도 족한데 왜 번거롭게 우·제·충·신·인·의·용·지 같은 종류의 항목을 세웠겠는가?”³¹¹⁾라고 하여, 한 사람이 여러 덕을 겸비한다는 사고가 희박하다. 왜냐하면 덕을 겸비한다는 사고방식은 그가 강하게 부정하는 기질변화론과 깊은 관련이 있다고 판단하기 때문이다. 『논어』 「현문」에 보이는 ‘장성중의 지(知), 공작의 불욕(不欲), 변장자의 용(勇), 염구의 예(藝)’에 대해 주자가 네 사람의 장점을 겸[兼此四子之長]하는 상황을 가정하여 말하였다.³¹²⁾ 이에 대해 이토진사이는 ‘겸한다’는 의미가 없도록 주석하였다. 이런 이토진사이의 해석을 긍정하면서 다음과 같이 말한다.

진사이 선생이 “네 사람의 장점은 모두 세상을 세우고 이름을 이루는데 족하다. 그리고 또 예약으로 문채나게 하면 치우침을 구체하고 흠을 기워서 족히 사람을 이룬다는 이름에 해당할 것이다.”라고 하였다. 구주(舊註)에 “네 사

309) 오규소라이의 해설을 따라 번역했음.

310) 『大學解』 “慎獨 見中庸禮器荀子不苟篇 荀子之言曰 君子至德 嘿然而喻 未施而親 不怒而威 夫此順命以慎其獨者也 此言苟欲好善之有誠 則不可襲取於行禮之日 而在求諸己也 慎云者 謂在己者之不可忽也 獨者 指己而言也 非謂人所不知而已所獨知之地也 務德之謂也”

311) 『論語徵』 “後儒言孝 則必欲孝備百德 若孝必備百德 則君子之道 一孝而足 何煩立友悌忠信仁義勇智種種之目哉”

312) 『論語集註』 「憲問」

람의 장점을 겸한다.”고 하는데 그릇되다. 이것은 대개 성인도 할 수 없는 것인데 어찌 학자에게 바랄 수 있겠는가? (진사이 선생이) 『논어』 해석을 잘 하였다고 할 수 있다. 후세에 변화기질의 설이 일어나고 네 사람의 장점을 반드시 겸하고자 한다.³¹³⁾

한 사람이 여러 덕을 겸비하는 것뿐만 아니라 하나의 덕이 여러 덕을 포함한다는 사유방식도 부정한다는 점은 앞에서 덕에 대한 전언·편언이라는 주자학적 해석의 부정에서 이미 보았다. 나아가 “인자는 지자보다 낫다고 고집하는데, 덕은 각각 성에 따라 다르다는 것을 너무도 모른다. 지자·인자 또한 그 성을 따라서 덕을 이룬 것일 따름이다.”³¹⁴⁾라고 주장하는 데서도 알 수 있듯이, 개별적 덕 사이에는 우열이라는 등급도 설정되지 않는다. 오규소라이도 자신이 살던 시대를 완전히 탈각해 버릴 수 없었기 때문에 엄격한 신분제적 사유를 하고 있지만, 여기서 언급되는 그의 발언을 중심으로 생각한다면, 임금과 사농공상은 각자 천명에 따른 자신의 역할을 행하는 것일 뿐 그 가치론적 차이가 있다고 보기는 어렵다고 평가할 수도 있겠다. 앞에서 오규소라이가 ‘체제’의 틀 속에서의 역할수행을 통해서 체제 공생을 지향한다는 점을 언급하였는데, 이 개별성과 체제 공생은 그 논리가 연결되어 있다. 오규소라이의 사유는 현대사회의 다원주의적 사고와 닮아 있다. 각각의 개성이 발휘될수록 전체의 공생에 유리하다는 사유방식이 수직적 신분사회의 형식으로 발현된 것이 오규소라이의 사유에 가깝다고 볼 수 있다.

이상에서 보았듯이, 오규소라이의 저술 전반에 걸쳐 아주 많은 부분에서 도덕적성개념이 설정되어 있다는 것을 알 수 있다. 그의 사유를 따른다면, 어떤 사람은 효도에 대한 감수 능력이 뛰어나며 어떤 사람은 의로움에 대한 감수능력이 뛰어난 것이다. 그리고 그것이 오규소라이에게는 전혀 이상하지 않다. A와 B, C라는 사람이 각각 도덕적으로 다르게 인식하고 다른 방식으로 행위하는 것이 도덕의 성립을 부정하는 상대주의로 받아들여질 수도 있으나, 오규소라이의 입장에서는 유기체적 체제의 유지와 구성원들의 공생을 통한 생명성의 성취가 진정한 도덕이므로 하나의 색깔로 칠해지는 도덕이 무의미한 것으로 받아들여지는 것이다.

313) 『論語徵』“仁濟先生曰 若四子之長 皆足以立世成名 而復以禮樂文之 則救偏補闕 足以當成人之名 舊註以謂謙四子之長 非也 是蓋聖人之所不能 豈可望之於學者乎 可謂善解論語已 後世變化氣質之說興 而欲必兼四子之長焉”

314) 『論語徵』“固執仁者優知者耳 殊不知德各以性殊 知者仁者 亦隨其性以成德己”

5) 비교론적 요약

다산은 이기론적 체계로 설명하는 본연지성과 기질지성의 구도를 파기했지만, 그럼에도 불구하고 여전히 그는 본연, 기질, 본연지성, 기질지성이라는 용어를 사용하기도 한다. 그런데 그 사용하는 방식이 주자학적 그것과 정반대의 방식이다. 따라서 주자학적인 구도로만 다산이 말하는 본연지성, 기질지성을 읽으면 안 된다.

그리고 다산은 인·물성의 논의에 대해서 기본적으로 거부감을 가지고 있다. 그는 모든 경전에서 성을 말하는 경우는 인간의 성을 말하는 것이며, 고자와의 논쟁에서도 동물과는 다르게 인간만이 도덕성을 가진다는 점을 부각시키기 위한 수단으로써 인·물성을 이야기하였다고 판단한다.

이런 전제하에서 다산은 순자의 인물성관을 수용하는데, 다산이 인용한 순자의 인물성관은 구성요소 측면에서부터 다르다. 고등의 단계로 갈수록 하등의 존재가 가진 요소를 포함하는 관계로 나타내어지는 인물성관이다. 즉 순자는 무생물은 기, 식물은 기·생명, 동물은 기·생명·지각, 사람은 기·생명·지각·도덕성로 구성되어 있다. 인간으로부터 무생물까지 아무런 차별 없이 공유되는 것이 주자학에서는 리(理)라면 다산에서는 기(氣)가 되기 때문에 사상적으로 완전히 반전이 일어난 것이라 평가할 수 있다.

한편, 대진이 말하는 성(性)은 기본적으로는 개별성에 가깝다고 볼 수 있으며, 주자학적 기질지성에 해당하는 것이다. 그리고 성의 실체로 드러난 혈기·심지를 통해서 성이 논의된다는 측면에서 대진이 바라보는 성은 실체성의 의미도 포함한다.

그런데 이런 개별성과 실체성은 주로 ‘존재’의 문제에서 볼 때에 해당하는 것이고, 도덕성의 측면에서도 반드시 개별성으로까지 나아가는 것은 아니다. 즉 대진은 성의 개별성을 전제로 인물의 도덕의 문제에 있어서는 류(類)에 따라 구별한다.

우선 대진은 ‘형체의 움직임’으로 식물과 동물의 차이를 구별한다. 그리고 회생외사(懷生畏死)의 본능과 인의예지(仁義禮智)의 자연적 발현은 인간과 여타 동물 사이에 차이가 있다고 여기지 않는다. 단지 인간과 동물의 지각·운동에 따라 온전함에 차이가 날 뿐이라고 하여, 동물과의 차이가 발생하는 원인을 지각·운동으로 삼는다. 또 지각·운동의 차이가 발생하는 근본적인 배경을 성으로 부여되는 처음에 음양오행의 편전(偏全)·후박(厚薄)·청탁(淸濁)·혼명(昏明) 때문이라

고 설명한다.

오규소라이는 인물성의 동이를 본격적으로 논의한 집약된 글을 찾아보기 어렵다. 따라서 사람과 사람 사이의 성에 대한 부분에만 논의가 집중된다. 아마도 그가 강조하는 체제의 공생이라는 관점에서 인물성의 동이의 문제가 중대한 의미로 부각되지 않았을 것이라고 판단된다.

인간의 성에 관해서 오규소라이는 성인을 체제의 정점에 있는 인물로 받아들이기 때문에 도덕적으로 허용 가능한 인인(仁人)을 설정하여 성인과 인인의 등급을 구별하고, 공자와 제자의 등급을 구별하며, 공자와 백성들의 등급을 구별하는 방식은 상당히 위계적이어서 체제 속에서의 지위와 나란한 것처럼 보이기도 한다.

또, 맹자의 성선설에 대해 ‘맹자의 죄’를 거론하고, 성악설에 대해서도 과유불급의 잘못을 지적 했으며, 성선악혼설에 대해서 어정쩡한 절충이라고 평가한 오규소라이의 발언을 보았기 때문에, 상당히 위계적으로 구조화된 것처럼 보이는 오규소라이의 성론을 삼품설로 볼 수도 있겠으나, 오규소라이의 성론은 훨씬 더 개체화가 진행된 것으로 보아야 할 것으로 생각된다.

오규소라이가 말하는 천명지위성(天命之謂性) 그리고 미발·이발에 대한 그의 설명, 신독(愼獨)에 대한 설명, 한 사람이 여러 덕을 겸비하지 않는다는 설명, 하나의 덕이 여러 덕을 포함하지 않는다는 설명, 개별적 덕 사이에 우열이 존재하지 않는다는 설명을 볼 때 오규소라이가 생각하는 성은 ‘도덕 적성’에 가까운 개념이다.

인물성에 대한 논의에서 세 학자의 공통점을 찾기는 쉽지 않다. 이 세 학자 모두 주자학적으로는 기질지성만 인정한다는 점에서 아마도 인성과 물성이 다르다는 점이 공통점으로 이야기 될 수 있겠지만, 오규소라이에게는 물성에 대한 논의가 집중적으로 조명된 흔적이 없기 때문에 객관적 자료에만 근거한다면 단정하기도 어려운 상황이다.

한편 다산과 대진은 인성과 물성을 ‘류’에 따라 분류한다는 점에서 공통점이 있으며, 사람과 사람사이에 도덕성의 차이를 고려하지 않는다는 점에서도 공통적이다. 이에 비해 오규소라이는 사람과 사람의 성에도 차별성을 인정한다는 점에서 다른 두 학자와 입장이 다르다.

그리고 다산과 대진의 인물성에도 차이점은 존재한다. 다산이 인성과 물성의 차이를 포함관계로 설명하면서 도덕성을 인간에게만 부여하였으며 또한 그것을

기(氣)라는 단일체계로 환원시키는 구조를 가지고 있지 않는 반면, 대진은 지각·운동의 차이로 인해 인물이 구별된다고 하면서도 그 지각·운동의 차이가 발생하는 근본 원인을 기의 편전(偏全)·후박(厚薄)·청탁(淸濁)·혼명(昏明)에 돌리고 있다는 점에서 본질적인 차이가 있다.

또한 다산과 오규소라이에게는 인간과 여타 생물의 도덕성에 관한 동이의 문제는 더 이상 논쟁의 대상이 될 수 없을 정도로 분명한 선이 그어졌다. 그러나 대진은 비록 인의예지의 ‘필연(必然)’의 측면에서 인·물의 차이를 인정하지만, 그 ‘자연(自然)’의 측면은 동물도 공유하고 있는 것으로 설명하고 있어서 주자학에서 보이는 것과 유사하게 인물성 동이에 대한 논쟁의 소지는 대진에게도 여전히 존재한다.

IV. 도덕 실천론과 도덕적 책임

본 장은 도덕철학의 궁극적 지향점이라고 할 만한 ‘도덕 실천’의 문제에 대한 논의가 중심 내용이다. ‘1. 도덕적 행위와 인간적 행위’에서의 주된 내용은 ‘도덕적인 사람이 이익을 추구해도 되는가?’하는 물음이 핵심을 이룬다. 이 논의는 『논어』에 보이는 녹[祿]을 구하는 물음, 명성[功名]에 관한 평가 등에서부터 『서경』에 보이는 인심(人心)·도심(道心), 『맹자』에 보이는 의(義)·리(利), 『예기』에 보이는 천리(天理)·인욕(人慾), 『맹자』 그리고 주자와 진량의 논쟁에서 보이는 왕(王)·패(霸)의 문제가 윤리학적으로 동일한 의미 계열임을 전제로 하여, 세 사상가가 이 둘의 관계를 상호 수용과 긴장의 관계를 어떻게 파악하고 있는지를 살펴본다.

‘2. 개인적 행위와 사회적 행위’는 기본적으로 정약용이 제시한 기준에 따르는 것으로, 그는 “안은 자기이고 바깥은 물이다. 의(意), 심(心), 신(身)은 안이고, 국(國), 가(家), 천하(天下)는 바깥이다.”¹⁾라고 구분하였다. 즉 자기의 내면 수양을 비롯한 자기수양과 사회적 장에서의 행위를 어떤 관계로 파악하는지에 대해 논의한다.

‘3. 도덕 판단의 주체성과 책임’에서는 도덕적 행위의 책임에 대한 세 사상가의 관점을 분석하는 것이 중심 내용이다. 이와 관련해서 ‘성인지대용(聖人之大用)’으로 정의하여 인간 일반에게 도덕적 자유의지와 책임의 범위를 좁혀놓은 주자학적 ‘권’의 관념에 대해 세 사상가의 분기점을 논의한다.

1. 도덕적 행위와 인간적 행위 : 天理·人欲

1) 주자학의 天理·人欲의 모순적 갈등

『맹자』에서 가장 먼저 등장하는 내용이 의(義)와 리(利)의 관계에 대한 언이다. 주지하는 바와 같이 맹자가 양혜왕을 만나는 자리에서, 맹자가 먼 길을 마다않고 양나라를 방문하였으니 양나라를 이롭게 할 것이라는 양혜왕의 말에 대해서 맹자는 이익이 아니라 인·의의 관점에서 문제를 접근하라고 권고한다.²⁾ 주희는 이런 맹자의 언급을 “인·의는 사람 마음의 고유한 데에 뿌리내리고 있으

1) 『中庸自箴』 “內者己也 外者物也 意心身爲內 國家天下爲外”

2) 『孟子』 「梁惠王上」 “孟子見梁惠王 王曰叟不遠千里而來 亦將有以利吾國乎 孟子對曰 王何必曰利 亦有仁義而已矣” 참조.

니 천리(天理)의 공정함이고, 이심(利心)은 물·아가 대조[相形]되는 데서 생겨나니 인욕(人欲)의 사사로움이다.”³⁾라고 풀이하여 인·의=천리, 리=인욕으로 구조화한다.

이어서 왕도와 패도에 대한 해석이다. 이 문제에 대해서 명시적으로 거론한 사람은 맹자가 처음이다. 제선왕(齊宣王)이 제환공(齊桓公)과 진문공(晉文公) 대해서 질문하니 맹자가 ‘공자의 무리에는 제환공·진문공의 일을 말하는 사람이 없으니 후세에 전해지지 않았습시다. 싫지 않으시면 왕도[王]가 어떻습니까?’라고 하여,⁴⁾ 제환공·진문공을 패도에 해당시키고 그에 대비해 왕도를 제시한다. 그리고 맹자는 패도를 이력가인(以力假仁)으로 정의하고 왕도를 이덕행인(以德行仁)으로 구별하여 제시한다.⁵⁾ 이런 구별에 대해 주희는 “맹자가 의(義)·리(利)의 분별, 왕(王)·패(霸)의 분별에 있어서 그 나눔이 매우 엄하다.”⁶⁾고 평가하여 왕도와 패도의 구별을 의(義)·리(利)의 구별과 같이 천리와 인욕에 구도로 받아들인다. 또한 “왕패의 나뉘는 의·리의 사이에서 한 오라기라도 이익을 위한다면 왕도가 되기에 부족하다.”⁷⁾고 하여, 왕도와 패도의 긴장과 갈등의 측면을 부각시킨다.

한편, 인심과 도심의 관계에 대해서도 “『서경』에 ‘인심은 위태롭고 도심은 희미하니 오직 정(精)하고 오직 일(一)하여 진실로 그 중(中)을 잡으라.’고 하였으니, 성현의 천언만어가 단지 천리를 밝히고 인욕을 멸하라고 가르치는 것이다.”⁸⁾라고 하여 역시 도심=천리, 인심=인욕으로 받아들인다. 이처럼 의(義)·리(利), 왕(王)·패(霸), 인심(人心)·도심(道心)을 한 결 같이 천리와 인욕의 관계로 보고 있다. 그런데 주자학에서 천리와 인욕은 항상 서로 대립하며,⁹⁾ 천리가 보 존되면 인욕은 없어지고 인욕이 이기면 천리는 없어지니 천리와 인욕이 섞여있 던 적은 없고,¹⁰⁾ 천리가 이기면 인욕이 물러나고 인욕이 이기면 천리가 물러나 서 둘이 양립 가능한 경우는 없으며,¹¹⁾ 따라서 사람에게는 단지 천리와 인욕의

3) 『孟子集註』「梁惠王上」“仁義 根於人心之固有 天理之公也 利心 於物我之相形 人欲之私也”
 4) 『孟子』“齊宣王問曰 齊桓晉文之事 可得聞乎 孟子對曰 仲尼之徒無道桓文之事者 是以後世無傳焉 臣未之聞也 無以則王乎”
 5) 『孟子集註』「公孫丑上」“孟子曰 以力假仁者霸 霸必有天國 以德行仁者王 王不待天” 참조.
 6) 『朱子語類』51권 “孟子於義利之辨王霸之辨 其剖判爲甚嚴”
 7) 『孟子精義』12권 “王霸之分 其義利之間乎一毫爲利則不足爲王矣”
 8) 『朱子語類』12권 “書曰 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中 聖賢千言萬語 只是教人明天理 滅人欲”
 9) 『朱子語類』13권 “天理人欲常相對” 참조.
 10) 『朱子語類』13권 “天理存則人欲亡 人欲勝則天理滅 未有天理人欲夾雜者” 참조.
 11) 『朱子語類』13권 “天理人欲 此勝則彼退 彼勝則此退 無中立不進退之理” 참조.

두 길만 있는데 천리가 아니면 곧 인욕이게 되는 것이다.¹²⁾ 이 둘은 결코 화해와 수용의 관계가 아니다.

이 둘의 관계에 화해와 수용의 요소를 볼 수 없는 이유는 주자학에서는 도덕적 욕구를 인정하지 않기 때문이다. 욕구를 논리적으로 구분해 본다면 ① 도덕적 욕구 즉 선하고자하는 욕구, ② 비도덕적 욕구 즉 악하고자하는 욕구, ③ 도덕과 무관한 욕구 즉 생존을 위한 욕구가 있을 것이다. 주자학이 욕구를 인정하느냐 아니냐 하는 문제에 대해 설왕설래하는 이유는 이 셋을 섞어서 보기 때문인 것으로 생각된다. 주자학에서 없애려는 욕구는 주로 ②이다. 주자학에서 ‘거인욕(去人欲)’, ‘알인욕(遏人欲)’, ‘멸인욕(滅人欲)’을 이야기하는 경우는 모두 ②에 해당한다. 그러면서도 “주리면 먹고자하고 목마르면 마시고자하는 것이니, 이 욕구가 어찌 없을 수 있겠는가?”¹³⁾라고 하는 것처럼, 욕구를 인정한다고 하는 경우는 ③에 해당한다. 그런데 ③은 ②로 흐를 가능성이 높다는 점에 주목하여 욕구에 대해 소극적인 입장을 취한다. 이런 경향은 “천리·인욕에는 굳게 정해진 경계가 없다.”¹⁴⁾거나 “먹고 마시는 것은 천리이다. 좋은 맛을 구하려는 것이 인욕이다.”¹⁵⁾라는 등의 구절을 통해서 극명하게 드러난다. 주자학에서 무욕(無欲)을 지향하는 것처럼 보이는 부분은 ③의 관점이고 그럼에도 무욕을 긍정하지 않는다고 평가되는 것은 ②의 관점이다. 그런데 주자학에서 유일하게 빠져 있는 요소는 ①이다. 주자학을 비판하는 일련의 학자들이 주목하는 것은 다름 아닌 ①에 있다. 그리고 ②③의 요소는 주자학과 정도의 차이는 있지만 공유하고 있는 지점이다. 즉 주자학이 ②③에만 주목하였다면, 이하의 세 사상가는 ①②③의 관점이 모두 있다.

2) 정약용의 人欲의 목적적 수용과 天理·人欲의 과정적 갈등

우선 도덕적 행위와 인간적 행위의 화해와 수용을 이야기하는 몇 가지 항목을 살펴보자. 사회적 지위를 지향하는 행위에 대해서 다산은 “군자가 도를 배우는 것이 벼슬하기 위해서는 아니다. 그러나 군자가 벼슬하고자 하지 않은 적이 없다. 만약 녹에 뜻을 두는 것을 모두 그르다고 여기면 덕을 온전하게 할 사람이 적을 것이다.”¹⁶⁾라고 하여, 덕의 완성이 사회적 지위의 전제여야만 한다는

12) 『朱子語類』 41권 “人只有天理人欲兩途 不是天理 便是人欲” 참조.

13) 『朱子語類』 13권 “飢而欲食 渴而欲飲 則此欲亦豈能無”

14) 『朱子語類』 13권 “天理人欲無硬定底界”

15) 『朱子語類』 13권 “飲食者 天理也 要求美味 人欲也”

입장이 강하지 않다.

다음으로 금전을 지향하는 행위에 대해서 살펴보자. 『논어』 「현문」의 첫장에서 공자가 “방유도곡방무도곡치야(邦有道穀邦無道穀恥也,)¹⁷⁾”라고 했는데, 이에 대해 공안국이 “나라에 도가 있으면 마땅히 녹을 먹고, 임금이 도가 없는데도 조정에서 녹을 먹는 것은 치욕이다.”¹⁸⁾라고 풀이했다. 이 풀이에 대해 다산이 평가의 평가는 공안국이 중간을 잘라서 두 단락으로 만든 구두점의 잘못으로 어세(語勢)에 문제가 있어서 본래 의미와 뉘앙스가 틀어졌지만 큰 의미상에서는 공안국의 설에 동의한다.¹⁹⁾ 즉 미묘한 차미에도 불구하고 공안국의 해석에 대략적으로 동의한다는 것은 ‘나라에 도가 있으면 마땅히 녹을 먹는다.’는 사유가 다산에게도 긍정적으로 받아들여진다는 의미이다.

다음으로 명성에 관한 예를 살펴보자. 『논어』 「현문」에서 공자가 “옛날의 학자는 자기를 위하고, 오늘날의 학자는 사람을 위한다.[古之學者爲己 今之學者爲人]”고 하였다. 이 문장은 위기지학·위인지학이 논의되는 근거가 되는 문장이다. 이에 대해서 정자는 위인(爲人)을 “남에게 알려지려는 것이다.”²⁰⁾라고 풀이하였다. 그런데 다산은 공안국의 “위기는 (스스로) 이행하는 것이고, 위인은 한 것 (남에게) 말을 할 수 있는 것이다.”²¹⁾라는 해석에 동의한다. 구체적인 이유로 다산은 “위기는 나에게 보탬이 되는 것이고, 위인은 남에게 보탬이 되는 것이다. 만약 남에게 알려지는 것이라면, 비록 나에게 보탬이 되지 않고 또 남에게 보탬이 되지 않는데도 어찌 위인이라 할 수 있겠는가? 〈중략〉 군자가 종신토록 이름이 칭해지지 않는 것을 미워하니, 좋은 소문과 명성이 어찌 군자가 미워하는 바이겠는가?”²²⁾라고 설명한다. 다산이 문제로 삼는 것은 주로 ‘위인’에 대한 것이다. 즉 ‘남에게 알려지는 것’과 ‘남을 위해 강설하는 것’의 의미 차이에 대한 지적이다. 얼핏 보면 해석의 사소한 차이처럼 보이지만 이처럼 사소

16) 『論語古今注』 “君子學道 非爲仕也 然君子未嘗不欲仕 若以志於祿者 皆以爲非 則全德者少矣”

17) 다산의 해석 : 나라에 도가 있어도 녹봉을 생각하고 나라에 도가 없어도 녹봉을 생각하는 것이 부끄러움이다.

18) 『論語注疏』 “邦有道當食祿 邦無道穀恥也”

19) 『論語古今注』 “공안국의 학설에 병통이 없는 것 같다. 그러나 본 뜻을 잃었다. 의리가 본래 이와 같으나 어세가 그렇지 않다. ‘부끄러움이다恥也’ 두 글자는 앞의 여덟 글자를 받는다. 중간에서 잘라서 두 단락으로 만들어서는 안 된다.[案孔說似乎無病 然失本旨矣 義理雖本如此 語勢不然也 恥也二字 上承八字 不可中截爲二段]” 참조.

20) 『論語古今注』 “爲人 欲見知於人也”

21) 『論語注疏』 “爲己 履而行之 爲人 徒能言之”

22) 『論語古今注』 “爲己者 益於己也 爲人者 益於人也 若見知於人 則雖不益我 亦不益人 何得曰爲人乎? 〈중략〉 君子疾沒世而名不稱焉 令聞令名 豈亦君子之所惡哉?”

해 보이는 해석에 주의를 기울인다는 것은 그 만큼 큰 의미를 부여하고 있다는 반증일 것이다. ‘위인지학’을 달갑게 받아들이지 않는 이유가 ‘남에게 알려지는 것(명성)’ 때문이라면, 다산이 핵심적 가치로 강조하는 ‘사이[仁二人也]’에서의 관계성 회복과 멀어지는 것을 의미한다. 이처럼 다산은 인간적 행위에 대해 적극적으로 옹호한다.

한편, 도덕적 행위와 인간적 행위의 팽팽한 긴장을 언급하는 경우도 많다. 오히려 이런 관점이 더 자주 보이며 더 강하게 주장되기도 한다.

먼저 감정의 문제를 보자. 다산은 “희노애락은 원래 두 종류가 있다. 그것이 중절(중절)한 것이 한 종류이고, 그것이 부중절(부중절)한 것이 한 종류이다. 대개 공희·공노·공우·공구는 그 발현이 천명에서 근본한다. <중략> 오직 희노우구가 재색화복의 사사로움에서 발현되면 물결 하나가 겨우 일어나면 온 웅덩이가 요동치고, 작은 안개가 일어나기 시작하면서 온 하늘이 칠흑이 되어 마침내 둘에 따라 난동을 면할 수 없어서 몸이 그 바름을 잃는다.”²³⁾고 하여, 감정을 두 가지 종류로 구별하는데, 하나는 천명에서 발현되고 다른 하나는 재색화복에서 발현되는 것으로 설명한다. 그리고 그 둘의 긴장은 화해되기 어려운 것으로 상정되어 있다.

군자와 소인에 대한 관점을 보자. 공자가 “군자는 의로움에서 깨치고, 소인인은 이로움에서 깨친다.”²⁴⁾고 말한 것에 대해서 다산은 “군자는 선인이고 소인은 악인이다.”²⁵⁾라고 해설한다. 그 해석을 각각 군자와 소인에 대입해보면 선인은 의로움에서 깨치고, 악인은 이로움에서 깨친다고 말하는 것과 같아진다. ‘선인=의로움’, ‘악인=이로움’의 구도가 갖추어지는 것이다. 그런데 다산은 “무릇 선과 악은 대립하여 선을 다하지 않으면 악으로 귀결될 따름이다. 선이 악과 더 부는 것은 음양, 흑백과 같다. 양이 아니면 음이고 백이 아니면 흑이어서 음양의 사이에 음도 아니고 양도 아닌 물건은 없고, 흑백의 사이에 백도 아니고 흑도 아닌 색깔은 없다. 이미 선을 다하지 않았으면 분명히 일 푼의 악의 뿌리가 모두 제거되지 않은 것이다. 독이 모두 좋은데 한 구멍만 새는 곳이 있어도 결국 독을 부순다. 사람이 모두 좋은데 오직 한 악을 제거하지 않았다면 끝내 악인이다. 이는 선악을 판가름하는 법이다.”²⁶⁾라고 하여 ‘조금 더 선하다’ ‘조금

23) 『大學公義』 “喜怒哀樂 原有二種 其中節者爲一種 其不中節者爲一種 凡公喜公怒公憂公懼 其發本乎天命 <중략> 唯其喜怒憂懼之發於財色禍福之私者 一波纔動而全泓鼎沸 尺霧初起而長天漆黑 遂不免隨物亂動而身失其正 斯豈一種一類之物乎”

24) 『論語』 「里仁」 “子曰君子喻於義 小人喻於利”

25) 『論語古今注』 “補曰君子善人也 小人惡人也”

덜 악하다'와 같은 중간점이 존재하지 않는 모순 대립적 선악관을 제시한다. 따라서 이로움과 의로움에 대한 절충이나 화해를 고려하지 않는다.

다음으로 '극기복례'의 문제로부터 도덕적 행위와 인간적 행위의 관계를 살펴보자. 다산은 '극기'의 '기'가 '사욕(私欲)'에 해당한다는 주자학적 해석에 동의한다. 그에 따르면, “명명백백히 경(敬)·태(怠) 둘이 모두 내 자신에게 있어서 일승일패 함이 원수처럼 보인다. <중략> 명명백백히 욕심과 도심 두 물건이 마음에서 싸우며 승부를 해야 한다. <중략> 주자가 근거 없이 말하지 않았다. 맹자는 본심을 산의 나무에 비유하고, 사욕을 도끼에 비유하였다. 도끼가 산의 나무에 대해서 원수가 되는 것이 심대하다. 자기로써 자기를 이기는 것은 천성백왕(千聖百王)이 전수한 묘지(妙旨)·요언(要言)이다.”²⁷⁾

다산이 이렇게 보는 이유는 우선 주자학에 대해서 비판적 재검토를 시도하는 학자들이 주자학으로부터 비롯된 것이라면 곡직(曲直)을 불문하고 한 결 같이 뒤집는 것을 임무로 삼는 풍토에 대한 이의 제기이다.²⁸⁾ 하나의 사상체계가 시대의 흐름에서 큰 방향을 잃었다고 해서 각론도 모두 폐기 되어야 한다고 볼 수는 없다고 다산은 판단한 것이다.

그리고 미시적으로 문장 내에서 분석해 보아도 타당한 점이 있다는 것이 다산의 주장이다. 즉 극기복례에 이어서 공자가 시·청·언·동의 사물(四勿)을 제시했다는 것은 이미 인간적 욕구가 전제되어 있다는 것이다. 즉 “처음에 욕구하지 않으면 어찌 '-마라'고 왜 말하겠는가? 욕구한다는 것은 인심이 욕구하는 것이다. '-마라'라고 하는 것은 도심이 '-마라'라고 하는 것이다. 저것이 욕구하고 이것이 막아서 둘이 서로 교전하여 막는 것이 이기면 극기라고 한다.”²⁹⁾

즉 '극기복례(克己復禮)'의 '기'와 '위인유기(爲仁由己)'의 '기'를 한 문장에서 다른 의미로 사용할 수 있는가에 대한 문제이다. 비판하는 입장에서 보면, 주자가 '기(己)'를 '사욕'으로 해석한 것을 받아들인다면 뒤의 구문에서도 그대로 대

26) 『論語古今注』“夫善與惡對 未盡善則歸於惡而已 善之與惡 如陰陽黑白 非陽則陰 非白則黑 陰陽之間 無非陰非陽之物 黑白之間 無非白非黑之色 既未盡善 明有一分惡根未及盡去者也 有甕焉 全體皆好 惟一孔有漏 終是破甕 有人焉 全體皆好 惟一惡未去 終是惡人 此善惡剖判之法也”

27) 『論語古今注』“明明敬怠二者 皆在我身 而一勝一敗 視爲仇敵 <중략> 明明慾道二物 心戰角勝 朱子 非無據而言之也 孟子以本心譬之於山木 以私欲譬之於斧斤 夫斧斤之於山木 其爲敵讎也大矣 以己克己 是千聖百王 單傳密付之妙旨要言”

28) 『論語古今注』“近世學者 欲矯宋元諸儒評氣說理內禪外儒之弊 其所以談經解經者 欲一遵漢晉之說 凡義理之出於宋儒者 無問曲直 欲一反之爲務” 참조.

29) 『論語古今注』“初若不欲 何謂之勿 句欲也者 人心欲之也 勿也者 道心勿之也 彼欲此勿 兩相交戰 勿者克之則謂之克己”

입해야한다. 그렇다면 ‘인이 사육에서 말미암는다.’는 의미가 되어 버린다는 비판이다. 이에 대해서 다산은 “대체도 자기이고, 소체도 역시 자기이다. 자기로써 자기를 이기는 것이 어떤 것이 자기가 아닌가? 극기의 자기와 유기의 자기는 서로 방해가 되지 않는다.”³⁰⁾고 하여 하나의 문장에서 동시에 들어있는 ‘기(己)’자의 해석을 달리해도 오류가 없다고 지적한다. 이처럼 ‘극기복례’에 대한 이 같은 해석에서 알 수 있듯이 다산은 인간의 내면에 결코 화해할 수 없을 것 같은 두 가지 결이 공존하고 있음을 강조한다.

또 『논어』 「용야」의 ‘불이과(不貳過)’의 설을 살펴보자. 이에 대해서 주자학적 해석을 따르자면, ‘먼저 과실이 있는 것을 뒤에 다시하지 않는다.[過於前者不復於後]’는 해석을 받아들이지 않고, 다산은 그것을 횡설(橫說)로 받아들인다. 현대의 ‘종단 연구’·‘횡단 연구’라는 표현에서 그 의미가 고스란히 남아 있듯이, 수설은 시간적 개념이고 횡설은 공간적 개념이다. 그가 말하는 횡설로서의 ‘이과(貳過, 과실을 둘로 한다.)’의 의미란 “인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 미미한데 이미 과실을 고치려고 하고 또 고치지 않으려고 하는 것은 인심과 도심에 양쪽으로 속하게 하는 것이다.”³¹⁾

극기복례, 불이과(不貳過)를 모두 인심과 도심의 관계로 보는데 그가 보는 인심도심의 관점은 앞에서 제시한 선악관의 구조와 가깝다. 퇴계의 사단칠정론에 대한 해석도 다산은 이러한 관점에서 읽어낸다는 점은 부연의 필요도 없는 주지의 사실이다.

천명과 인욕이 마음속에서 교전을 한다거나³²⁾ 서로 적,원수³³⁾라고 말하는 등 도덕적 행위와 인간적 행위의 절충 불가능한 대립으로 여기기도 한다. 그렇다면 앞에서 인간적 행위에 대한 화해의 관점과 여기서 말하는 긴장의 관점은 또한 서로 모순되는 것인가?³⁴⁾

그에 대한 최종적 의견을 피력하기에 앞서 우선 다산의 본성에 관한 관점과 선악의 관점을 다시 한 번 상기할 필요가 있다. 왜냐하면 다산을 성선악혼설로 읽는다면 인심과 도심의 갈등은 이미 본성적으로 주어진 것이기 때문에 피할

30) 『論語古今注』 “然大體己也 小體亦己也 以己克己 何者非己 克己之己 由己之己 無相妨也”

31) 『論語古今注』 “人心惟危 道心惟微 既欲改過 又欲無改 兩屬之於人心道心 此之謂貳過也”

32) 『論語古今注』 “天命人欲 交戰于內” 참조.

33) 『論語古今注』 “知天命人欲 相爲敵讎” 참조.

34) 다산의 이런 모순적 경향에 대해서 김형효는 다산 심학을 심신일원론과 심신이원론이라는 초점의 불일치를 이미 지적하였다. 그는 신형묘합의 관점을 심신일원론 그리고 인심도심의 갈등을 심신이원론으로 제시하며 전자를 지성의 행사 후자를 의지의 행사와 연결시켜 제시한다.(김형효 외, 『茶山의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998)

수 없을 뿐만 아니라, 다산의 모순 대립적 선악 관념까지 포함해서 고려한다면 인간적 행위와 도덕적 행위는 결코 화해와 수용에 대한 지평을 넓혀줄 수 없기 때문이다.

그렇다면 다산의 사유에서 공존하는 인간적 행위에 대한 화해·수용의 관점과 인간적 행위와 도덕적 행위의 긴장·갈등의 관점을 어떻게 읽어야 할 것인가? 여기서 하나의 힌트가 될 만한 하나의 문장에 주목하고자 한다. 이것은 순수 이론적 차원이라기보다는 현실 도덕의 문제에서 바라보는 것이기 때문에 논리적 모순의 근본적 해결에는 해당하지 않을 수 있다. 다만 다산의 사상이 행위를 강하게 지향하고 있기 때문에 이 같은 해석도 시도해 볼 수 있다는 의미이다. 『논어』 「위정」의 ‘자장학간록(子張學干祿)’에 대해 주자는 정자의 말을 그대로 인용하여 다음과 같이 해설한다.

정자는 “천작을 닦으면 인작이 이른다. 군자가 언행을 잘 삼가는 것이 녹봉을 얻는 길이다. 자장이 배워서 녹봉을 구하였다. 그러므로 이렇게 고하여서 그 마음을 바르게 하고 이록을 위해서 움직이지 않게 하였다. 만약 안연·민자건이라면 이런 물음이 없었을 것이다.”라고 하였다.³⁵⁾

여기서 읽을 수 있는 점은 두 가지이다. 첫째, 도덕적 행위[天爵]가 인간적 행위[人爵]의 전제조건이다. 둘째, 인간적 행위가 시발점이 되어서는 안 된다[不爲利祿動]. 이 두 가지는 모두 도덕적 행위와 인간적 행위의 긴장과 갈등 계열만 존재한다. 그런데 이에 대해 다산이 질의(質疑) 형식으로 제시한 전체의 글을 보자.

군자는 벼슬하고자 하지 않은 적이 없다. 단지 구하기를 도로써 한다. 이른바 부자(夫子)의 구함이 사람들의 구함과 다르다는 것이다. 공자는 “학야 녹재기중 경야 뇌재기중(學也祿在其中 耕也餼在其中)”³⁶⁾고 했다. 다자이순다이가 “정자가 말하기를 ‘안연, 민자건 같은 경우는 이런 물음이 없다.’고 했는데 안연·민자건이 벼슬하고자 하지 않은 적이 없다는 것을 너무도 모른다. 단지 옳지 않은 녹을 받지 않았을 따름이다.”라고 말했다.³⁷⁾

35) 『論語集註』 「爲政」 “程子曰 脩天爵則人爵至 君子言行能謹 得祿之道也 子張學干祿 故告之以此 使定其心而不爲利祿動 若顏閔則無此問矣”

36) 다산적 해석 : 배운다는 것은 녹봉이 해결되었다는 것이고, 밭 간다는 것은 주림이 해결되었다는 것이다.

37) 『論語古今注』 “質疑:君子未嘗不欲仕 特求之以道 所謂夫子之求 異乎人之求也 孔子曰 學也祿在其中 耕也餼在其中 純曰程子云若顏閔則無此問矣 殊不知顏閔未嘗不欲仕 特不受不義之祿耳 子

우선 이 문장의 정확한 의미파악을 위해서, 이 글에서 인용된 「위령공」의 ‘녹재기중(祿在其中)’, ‘뇌재기중(餽在其中)’의 다산적 의미 해석을 살펴보는 것에서 시작해 보자. 다산은 ‘학습의 결과로 좋은 직장을 가질 것이다.’ 혹은 ‘밭갈이의 결과로 주림을 해결할 수 있을 것이다.’의 의미로 받아들이지 않는다. 다산은 ‘배움에 관심이 있다는 것은 이미 금전적 문제가 해결되었다는 뜻이다.’ 혹은 ‘밭갈이 한다는 것은 이미 배를 주리고 있다는 뜻이다.’와 같은 의미로 받아들인다.

다산은 『논어고금주』 「위령공」에서 질의의 형식으로 ‘녹재기중(祿在其中)’ ‘뇌재기중(餽在其中)’뿐만 아니라, 「자로」의 “오당지직자 이어서 부위자은 자위부은 직재기중의(吾黨之直者 異於是 父爲子隱 子爲父隱 直在其中矣)”와 「자장」의 “박학이독지 절문이근사 인재기중의(博學而篤志 切問而近思 仁在其中矣)”를 동시에 거론하면서 ‘A在其中’의 의미를 분석한다. 그의 논리는 다음과 같다.

질 의 : 밭갈이가 비록 때로는 주리기도 하지만 또한 때로는 주리지 않기도 한다. 배움이 비록 때로는 녹을 받기도하고 또 때로는 녹을 못 받기도 한다. 어떻게 ‘밭 갈면 주림이 해결되고, 배우면 녹이 해결된다.(주자학적 해석)’고 말할 수 있는가? 또 만약 ‘녹이 해결된다.’는 것으로 마음을 수고롭게 하여 학문을 한다면 여전히 음식을 피하는 것이지 도를 피하는 것이 아니다. 앞 편(자로편)에서 말한 ‘자식은 아버지를 위해서 숨기고, 아버지는 자식을 위해서 숨기는데, 바름이 그 속에 있다.’고 했고, 뒤 편(자장편)에서 ‘널리 배우고 두텁게 뜻하며, 질실히 묻고 가까이 생각하는 것은 인이 그 속에 있다.’고 했는데, 무릇 ‘- 속에 있다’는 것은 모두 바로 그때[當下]에 곧 가지고 있다는 것이지 효과가 나타나는 것[來效]으로 말하지는 않았다.³⁸⁾

다시 다산이 말하는 ‘학야 녹재기중(學也 祿在其中)’의 의미로 돌아가 보자. 다산의 말은 ‘배운다는 것은 녹이 이미 해결되었다.’는 의미에 가깝게 풀이된다. 왜냐하면 다산의 말대로 ‘배우고 나면 녹이 생길거야.’라고 막연히 생각하는 것

張雖以此爲問 亦豈肯受不義之祿者哉”

38) 『論語古今注』 “質疑 耕者雖有時而餽 亦有時而不餽 學者雖有時而祿 亦有時而不祿 何得曰 耕也 餽在其中 學也 祿在其中乎 又若以祿在其中 勛心爲學 則仍是謀食 非謀道也 前篇曰 子爲父隱 父爲子隱 直在其中 下篇曰 博學而篤志 切問而近思 仁在其中 凡言在其中者 皆當下即存 非以來效而言之也”

자체가 이미 도(道)에 대한 지향이 아니고 녹(祿)에 대한 지향이기 때문이다. 따라서 다산은 도덕적 행위[學]와 인간적 행위[祿]의 선후 관계에서 인간적 행위를 앞에 두고 있다. 이것은 다산에게서 보이는 도덕적 행위와 인간적 행위의 화해와 수용의 측면으로 이해할 수 있다. 한편 ‘단지 구하기를 도로써 한다.’ ‘단지 옳지 않은 녹을 받지 않았을 따름이다.’라는 구절은 도덕적 행위와 인간적 행위의 긴장과 갈등의 측면으로 이해할 수 있다.

다시 말해, ‘인간적 행위가 시발점이 되어서는 안 된다.[不爲利祿動]’는 관념을 거부하는 측면에서는 다산이 도덕적 행위와 인간적 행위의 강한 긴장관계에서 탈피하고 있다. 앞에서 제시되었던 화해와 수용의 관점들은 모두 여기에 해당한다고 볼 수 있다. 그러나 인간적 행위를 달성하는 과정에서 도덕적 행위를 강조한다는 측면에서는 인간적 행위와 도덕적 행위의 긴장과 갈등을 인정한다.

3) 대진의 人欲의 결로서 天理

우선 인간적 행위의 출발점인 감정과 욕구에 대한 대진의 견해로부터 시작해 보자. 대진도 감정이 악으로 미끄러질 가능성이 있음을 경계하고 있다. 그는 예(禮)에 대한 노자(老子)의 부정적 입장을 비판하면서 “태어나면서 순박한 사람은 감정에 따라서 바로 행동하고, 악하고 경박한 데로 흐른 사람은 방자하게 행동하며 거리낌이 없다. 이것은 사람을 금수와 같게 해서 천하를 이끌어 혼란하게 하는 것이다.”³⁹⁾라고 말한다. 즉 대진은 도가적 순박함을 가정하더라도 순박한 사람이 감정을 곧바로 행위로 옮긴다면 그것은 악으로 흐를 수 있다고 여기는 것이다. 하지만 대진에 있어서 감정이 윤리적 행위의 장애물인 것만은 아니며, 오히려 그것을 통해서 도덕적 온전함에 이를 수 있다고 주장한다.

리(理)라는 것은 감정이 어긋나고 잘못되지 않는 것이다. 감정을 제대로 얻지 못하고서도 리를 얻는 사람은 있지 않았다. 대개 다른 사람에게 베풀려고 할 때 ‘다른 사람이 내게 이렇게 베풀면 받아들일 수 있을까?’하고 자신을 돌이켜서 조용히 생각하고, 다른 사람에게 꾸짖으려고 할 때 ‘다른 사람이 내게 이렇게 꾸짖으면 다 받아들일 수 있을까?’하고 자신을 돌이켜서 조용히 생각하여 나로 남을 헤아리면 리는 밝아진다. 천리라고 하는 것은 자연의 분리(分理)이다. 자연의 분리는 나의 감정으로 남의 감정을 헤아려서 그 같아짐[平]을 얻지 않음이 없는 것이다.⁴⁰⁾

39) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “其生而淳樸者 直情徑行 流於惡薄者 肆行無忌 是同人於禽獸 率天下而亂者也”

40) 『孟子字義疏證』 「理」 “理也者 情之不爽失也 未有情不得而理得者也 凡有所施於人 反躬而靜思

대진에 있어서 서(恕)란 인간이라면 누구나 가지고 있는 감정을 전제로 해야 하는 것이다. 자신의 감정과 타인의 감정이 같아지면 리(理)인 것이며, 그렇지 않으면 자기만의 의견이 되어 악으로 흐르게 된다. 그 의견으로 사람을 대하면 그것이 많은 사람들에게 화를 미치게 된다고 대진은 생각한다.⁴¹⁾ 그리고 현실적으로 악이라는 현상이 발생한다고 해서 감정 자체를 없애버려야 하는 것으로 여겨서는 안 되며, 오히려 모두에게 있는 감정에 지나치지도 모자라지도 않게 하는 것이야말로 대진이 생각하는 리(理)이다.⁴²⁾

욕구에 대해서도 마찬가지로이다. 대진은 일반적으로 사람들의 방종한 욕구는 도덕적으로 받아들이기 어렵다는 데에는 동의한다.⁴³⁾ 그러나 현실적으로 발생할 도덕적 문제의 가능성에도 불구하고 대진은 욕구를 선한 행위로 이끌어 주는 매개로 받아들여야 한다고 여긴다. 특히, 알욕(遏欲)과 무욕(無欲)에 대해서는 강하게 논박한다. 대진은 주자학에서 말하는 ‘인욕소폐(人欲所蔽)’라는 명제를 비판한다. 왜냐하면 주자학에서 말하는 ‘인욕소폐’라는 언급의 이면에 자리하는 궁극적 지향점이 무욕(無欲)에 있다고 대진은 판단하기 때문이다.

대진의 논리는 다음과 같다. 노자가 ‘상무욕이관기묘(常無欲以觀其妙)’, 상사민무지무욕(常使民無知無欲), ‘아무욕이민자박(我無欲而民自樸)’ 등을 말하면서 무욕을 귀하게 여겼고, 그것을 장자가 받아들여 “성인이 고요한 것은 고요함이 선(善)이기 때문에 고요함을 말하는 것이 아니다. 만물이 마음을 어지럽히지 않기 때문에 고요한 것이다. <중략> 적막무위는 천지의 공평함이고 도덕의 지극함이다.”⁴⁴⁾라고 하여, 무위(無爲)를 강조하게 되었다.⁴⁵⁾ 그리고 이런 사유가 주돈이에게도 이어진다. 『통서』에서 성인은 배워서 이를 수 있으며 그 요령이 일(一)인데, 그 일(一)이란 무욕(無欲)이라는 대화형식의 내용이 보인다.⁴⁶⁾ 이상

之 人以此施於我 能受之乎 凡有所責於人 反躬而靜思之 人以此責於我 能盡之乎 以我絮之人 則理明 天理云者 言乎自然之分理也 自然之分理 以我之情絮人之情 而無不得其平是也”

41) 『孟子字義疏證』 「理」 “曰所不欲 曰所惡 不過人之常情 不言理而理盡於此 惟以情絮情 故其於事也 非心出一意見以處之 苟舍情求理 其所謂理 無非意見也 未有任其意見而不禍斯民者” 참조.

42) 『孟子字義疏證』 「理」 “在己與人皆謂之情, 無過情無不及情之謂理” 참조.

43) 『孟子字義疏證』 「理」 “常人之欲 縱之至於邪僻 至於爭奪作亂” 참조.

44) 『莊子』 「天道」 “聖人之靜也 非曰靜也善 故靜也 萬物無足以撓心者 故靜也 <중략> 寂寞無爲者 天地之平 而道德之至”

45) 『孟子字義疏證』 「理」 “自老氏貴於抱一貴於無欲 莊周書則曰 聖人之靜也 非曰靜也善 故靜也 萬物無足以撓心者 故靜也 水靜猶明 而況精神 聖人之心靜乎 夫虛靜恬淡 寂寞無爲者 天地之平 而道德之至 ” 참조.

46) 『通書』 “聖可學乎 曰可 曰有要乎 曰有 請聞焉 曰一爲要 一者無欲也” 참조.

의 일련의 과정을 거치면서 주돈이의 사유를 부분적으로 흡수한 주희도 무욕을 강조하게 되었다. 이상이 대진의 판단이다.

대진이 “이것(주돈이의 무욕 언급)은 노장(老莊)·석씨의 설이다. 주자 역시 누차 ‘인욕소폐(人欲所蔽)’를 말하는데 모두 무욕(無欲)이면 무폐(無蔽)라고 여기는 것이다.”⁴⁷⁾라고 하거나, “송유는 곧 ‘인욕소폐’를 말한다. 그러므로 욕에서 나오지 않으면 가리어짐이 없다고 스스로 믿었다.”⁴⁸⁾고 말하는 이유도 여기에 있다. ‘가리어짐[蔽]’이 부정적 상태를 표현하는 것이라면 그에 반대되는 긍정적 상태는 ‘가리어짐이 없는 상태’일 것이다. 그렇다면 ‘욕구에 의한 가리어짐’이라는 주자학적 표현의 반대는 ‘욕구에 의한 가리어짐이 없는 상태’일 것이고 그것은 ‘무욕(無欲)’의 상태가 된다고 대진은 해석한 것이다. 주자학이 궁극적으로 무욕의 상태를 지향하는가에 대한 문제는 또 다른 논쟁적 주제일 것이기 때문에 그것에 대한 판단을 여기서는 보류하고자 한다. 다만 대진이 그렇게 판단하는 이유는 주자학의 ‘인욕소폐’와 같은 발언은 리와 욕의 대립을 공고화하는 것이라고 믿었기 때문이다.

알욕(遏欲)과 무욕(無欲)에 대한 그의 입장은 물의 비유에서 잘 드러난다.

성(性)은 비유하자면 물이다. 욕구는 비유하자면 물의 흐름이다. 조절해서 지나치지 않으면 천리에 따르는 것이고, 살리고 기르는 도를 보좌하는 것이다. 비유하자면 물이 땅을 따라서 흐르는 것이다. 인간의 욕구를 다 채우려고 해서 어그러지고 거짓된 마음이 생기며 음탕하고 어지러운 일이 발생하게 된다. 비유하자면 홍수가 횡류해서 온 나라에 넘쳐흐르는 것과 같다. <중략> 우(禹)가 치수(治水)하는 것은 아무 탈이 없도록 하는 것이지, 범람하는 것이 싫다고 그 흐름을 막아버리는 것이 아니다. 범람하는 것이 싫다고 그 흐름을 막는다고 하니, 말을 교묘하게 잘하는 사람은 이에 바로 그 수원(水源)을 끊어 버리려 한다. 이것은 알욕(遏欲)·무욕(無欲)의 비유이다. <중략> 그러므로 욕구라는 것은 다 채울 수 없는 것이지, 있어서도 안 되는 것이 아니다. 있기는 하나 조절하여, 감정에 지나침이 없고, 감정에 모자람이 없으면, 천리가 아니라고 말할 수 있는가?⁴⁹⁾

47) 『孟子字義疏證』 「理」 “此即老莊釋氏之說 朱子亦屢言人欲所蔽 皆以爲無欲則無蔽”

48) 『孟子字義疏證』 「權」 “宋儒乃曰 人欲所蔽 故不出於欲 則自信無蔽”

49) 『孟子字義疏證』 「理」 “曰 性 譬則水也 欲 譬則水之流也 節而不過 則爲依乎天理 爲相生養之道 譬則水由地中行也 窮人欲而至於有悖逆詐僞之心 有淫泆作亂之事 譬則洪水橫流 汎濫於中國也 聖人教之反躬 以己之加於人 設人如是加於己 而思躬受之之情 譬則禹之行水 行其所無事 非惡汎濫而塞其流也 惡汎濫而塞其流 其立說之工者且直絕其源 是遏欲無欲之喻也 <중략> 是故欲不可窮 非不可有 有而節之 使無過情 無不及情 可謂之非天理乎”

곤(鯀)은 홍수를 막으려고 보를 쌓았지만 결국 넘쳐흘러서 홍수는 더 심해지고 말았던 반면, 그의 아들 우(禹)의 치수는 자연스러운 흐름이 유지될 수 있도록 길을 터주는 방식을 채택하여 치수에 성공하였다. 대진이 여기서 우의 치수를 예로 드는 이유는, 그가 말하는 인간에게 주어지 있는 자연스러움[自然]이라는 것이 물리적 세계에서 보이는 물의 흐름과 같은 것이어서 보를 쌓는 것과 같은 알육과 무육의 방법으로는 도덕적 행위를 이끌어내기 어렵다는 것을 극명하게 드러내기 위해서라고 추측된다. 대진은 현실적으로 감정·욕구가 악으로 흐를 가능성이 상존함에도 불구하고 그것을 부정하려 해서 안 되며 오히려 잘 발현 될 수 있도록 조절하는 것이 필요하고 본다. 뿐만 아니라 한발 더 나아가 도덕적 행위가 이루어질 수 있는 전제나 매개로써의 역할을 인정해야 한다고 주장한다.

도덕적 행위의 전제나 매개로 욕구를 보려는 이면의 논리는 무엇인가? 주자학적 구도에서는 심리현상의 발현과정은 성-정-욕의 순서로 제시되는데, 대진은 발현순서를 성-욕-정으로 제시하고 있다.

① 무릇 혈기(血氣)·심지(心知)가 있으면 이에 욕구가 있게 된다. 성이 욕구로 드러난 것이 성(聲)·색(色)·취(臭)·미(味)인데, 그래서 좋음·싫음이 나누어진다. 이미 욕구가 있으니 이에 감정이 있게 된다. 성이 감정으로 드러난 것이 화·노·애·락인데, 그래서 격함·느긋함이 나누어진다.⁵⁰⁾

② 사람이 난 이후에 욕구가 있고, 감정이 있고, 지각이 있다. 이 셋은 혈기·심지의 자연(스러운 발로)이다. 욕구로 주어지는 것은 성·색·취·미이다. 그래서 좋고 싫음이 있게 된다. 감정으로 발현되는 것이 화·노·애·락이다. 그래서 격함·느긋함이 있게 된다.⁵¹⁾

①은 『원선』의 내용이며 ②는 『맹자자의소증(孟子字義疏證)』의 내용이다. 두 내용을 비교해보면 ①에서 보이는 ‘이미 -있으니’라는 분명한 시간적 선후의 개념은 ②에서는 다소 흐릿하게 희석되었지만 여전히 선후의 어감을 완전히 배제하기는 어려워 보인다. 왜냐하면 두 항목에서 모두 성-욕-정을 제시하는 순서는 그대로 유지되고 있으며, 이 셋을 동시에 거론하는 다른 부분에서도 그 순서는 여전히 지켜있고 있기 때문이다.

50) 『原善』上卷 “凡有血氣心知 於是乎有欲 性之徵於欲 聲色臭味 而愛畏分 既有欲矣 於是乎有情 性之徵於情 喜怒哀樂 而慘舒分”

51) 『孟子字義疏證』 「才」 “人生而後有欲有情有知 三者血氣心知之自然也 給於欲者 聲色臭味也 而因有愛畏 發乎情者 喜怒哀樂也 而因有慘舒”

또 주희와 대진은 모두 성과 욕구의 관계를 물로 비유하고 있다. 주희는 “욕(欲)은 정(情)이 발현되어 나온 것이다. 마음이 물과 같다면 성(性)은 물이 고요한 것과 같으며 정(情)은 물의 흐름이고 욕(欲)은 물이 파란을 일으키는 것”⁵²⁾이라고 설명하는 반면, 앞에서도 보았듯이 대진은 “성(性)은 비유하자면 물이고 욕구(欲)는 비유하자면 물의 흐름”⁵³⁾이라고 말한다. 뿐만 아니라 『예기』 「악기」의 “물(物)에 느껴서 움직이니, 성의 욕구이다.[感於物而動 性之欲也]”라는 구절에 대해 “느껴서 움직이면 욕구가 성에서 나온다. <중략> 그러므로 성의 욕구라고 한다.”⁵⁴⁾라고 설명하는 데서도 알 수 있듯이, 대진은 「악기」의 언급에 착안하여 욕구와 성은 아주 가까이 붙어있는 것으로 생각한다.

이로써 욕구의 위상에 관한 둘의 차이는 확연해졌다. 그렇다면 대진이 제시하는 ‘성-욕-정’의 구도와 주희가 제시하는 ‘성-정-욕’의 구도에는 어떤 의미의 차이를 찾아 낼 수 있는가? ‘욕(欲)’에 대해서 주자는 선한 본성에서 매우 떨어진 비도덕적 욕망으로 보려한다면, 대진은 선한 본성에서 가까운 도덕적 욕구도 있음을 제시하려는 것이라 볼 수 있다. 다시 말해, 주자가 표층적 ‘욕(欲)’에 대한 부정적 배제를 강조한다면, 대진은 심층적 ‘욕’에 대한 긍정적 포섭을 강조한다. 그 이유는 ‘욕’을 보다 심층적인 인간존재의 본질적 속성으로 끌고 들어감으로써 현실적으로 드러나는 ‘욕’에 대해 긍정적으로 반응할 수 있기 때문이다. 이것은 윤리적 행위를 가로막는 것으로서가 아니라 도덕적 행위의 동인으로서 욕구라는 것을 안아 들이는 논리적 장치라고 볼 수 있겠다.

또 주목할 점은 욕(欲)과 사(私)의 관계 설정이다. 주자학에서는 천리는 공(公)이고 인욕은 사(私)로 관계설정 되어있다. 왜냐하면 천리와 인욕은 항상 상대가 되는 것인데,⁵⁵⁾ 이 둘 중에서 천리가 승리하면 인욕이 패퇴하며, 반대로 인욕이 승리하면 인욕은 패퇴하는 관계이다.⁵⁶⁾ 그런데 천리와 인욕, 의(義)와 이(利), 공(公)과 사(私), 선과 악은 주자학에서는 상대되는 개념 쌍이다.⁵⁷⁾ 따라서 당연히 “하나의 일에는 두 실마리가 있는데, 옳은 것은 천리의 공(公)이고 그른 것은 인욕의 사(私)이다.”⁵⁸⁾ 따라서 인욕은 곧바로 사사로움이다. 대진이

52) 『朱子語類』 5권 “欲是情發出來底 心如水 性猶水之靜 情則水之流 欲則水之波瀾”

53) 『孟子字義疏證』 「理」 “性 譬則水也 欲 譬則水之流也”

54) 『孟子字義疏證』 「理」 “及其感而動 則欲出於性 <중략> 故曰性之欲”

55) 『朱子語類』 13권 “天理人欲常相對” 참조.

56) 『朱子語類』 13권 “人只有箇天理人欲 此勝則彼退 彼勝則此退” 참조.

57) 『朱子語類』 13권 “天理人欲義利公私善惡之辨” 참조.

58) 『朱子語類』 13권 “凡一事便有兩端 是底即天理之公 非底乃人欲之私”

주자학에 대해서 무욕을 지향한다고 평가했던 배경에 이 같은 천리·인욕의 구도가 영향을 미쳤을 것으로 생각된다. 그러나 대진에게는 욕구가 곧바로 사사로움이 아니라 “욕구의 과실이 사사로움이다. 사사로우면 탐욕·사악이 다르게 되는 것이다.”⁵⁹⁾ 대진이 “성현의 도에는 사사로움이 없는 것이지, 욕구가 없는 것이 아니다.”⁶⁰⁾라고 하거나, “군자도 역시 사사로움이 없을 따름이요. 욕구가 없음을 귀하게 여기지 않는다.”⁶¹⁾고 하는 이유가 여기 있다.

이런 과정을 통해서 대진은 도덕적 행위[理]가 인간적 행위[欲]와 긴장의 관계가 아니라 수용의 구도라는 것을 “리는 욕구에 존재하는 것이다.”⁶²⁾라는 명제로 제시한다.

불인(不仁)은 실로 삶을 이루고자 하는 마음에서 시작된다. 이 욕구가 없도록 하면 반드시 불인은 없다. 그러나 이 욕구가 없도록 하면 천하의 사람이 살 길이 막막한데도 또한 막연하게 보고만 있을 것이다. 자기가 그 삶을 반드시 이루려고 하지 않는 데도 다른 사람의 삶을 이루어 준다는 이런 감정은 없다. 그러므로 바름에서 나오지 않으면 샅됨에서 나온다고 해도 되지만, 리에서 나오지 않으면 욕구에서 나오고 욕구에서 나오지 않으면 리에서 나온다고 해서는 안 된다.⁶³⁾

대진의 주장에 따르면 리(理)뿐만 아니라 인(仁)·불인(不仁)도 욕(欲)속에 존재하는 것이다. 위와 같은 설명이 가능한 것은 다름 아니라 “욕(欲)은 물(物)이고 리(理)는 칙(則)”⁶⁴⁾이기 때문이다. 앞에서 『시경』 「증민」의 ‘유물유칙(有物有則)’에 대한 해석에서 “물(物)이란 실체(實體)·실사(實事)를 가리키는 이름이고, 칙(則)이란 순수증정을 가리키는 이름이다.”⁶⁵⁾라는 해석에서도 보았듯이, 대진에게 리(理)란 실체의 조리(條理)이고 칙(則)도 실체·실사의 조리로 존재하는 것일 따름이다. 따라서 리(理)·욕(欲)의 관계, 인(仁)·욕(欲)의 관계에서도 리(理)나 인(仁)이 욕구의 결로써 존재하기 때문에 욕구를 전제하지 않으면 성립할 수 없게 되는 것이다.

59) 『孟子字義疏證』 「才」 “欲之失爲私 私則貪邪隨之矣”

60) 『孟子字義疏證』 「權」 “聖賢之道 無私而非無欲”

61) 『孟子字義疏證』 「權」 “君子亦無私而已矣 不貴無欲”

62) 『孟子字義疏證』 「理」 “理者存乎欲者也”

63) 『孟子字義疏證』 「理」 “不仁 實始於欲遂其生之心 使其無此欲 必無不仁矣 然使其無此欲 則於天下之人 生道窮促 亦將漠然視之 己不必遂其生 而遂人之生 無是情也 然則謂不出於正則出於邪 不出於邪則出於正 可也 謂不出於理則出於欲 不出於欲則出於理 不可也”

64) 『孟子字義疏證』 「理」 “欲 其物 理 其則也”

65) 『孟子字義疏證』 「理」 “物者 指其實體實事之名 則者 稱其純粹中正之名”

4) 오규소라이의 人欲의 체제 공생적 수용

일반적으로 도덕적 행위와 인간적 행위의 긴장으로 읽히는 몇 가지 주제, 즉 『논어』의 극기복례, 『맹자』의 의(義)·리(利), 『예기』의 천리·인욕 『서경』의 인심·도심의 관념들로부터 시작해보자.

『논어』의 ‘극기복례’에서 ‘기’란 주자학에서는 자신의 사욕[身之私欲]으로 읽힌다. 그런데 오규소라이는 ‘극기’의 ‘기’는 ‘기사(己私, 자기의 사욕)’를 의미하는 것이 아니라고 본다.⁶⁶⁾ 왜냐하면 공자가 말한 동일 문장에 기(己)자를 다른 의미로 사용하는 예가 없었기 때문이다.⁶⁷⁾ 따라서 오규소라이는 극기(克己)라는 것은 ‘약신(約身)’의 풀이가 옳으며, 그렇지 않으면 극기(克己)·유기(由己)의 자의(字義)가 서로 어긋난다고 주장한다.⁶⁸⁾ 따라서 그가 말하는 극기복례의 의미는 다음과 같다.

극기복례는 자신을 예에 들이는 것이고, 위인은 안민의 도를 행하는 것이다. ‘극기복례가 곧 인이다.’라고 말하는 것이 아니다. 백성을 편안케 하는 도를 행하고자 하면 반드시 먼저 자신을 예에 들인 후에 행할 수 있다. “자신을 닦아서 사람을 편안케 한다.” 및 『중용』의 “천하국가를 다스리는데 아홉 벼리가 있다.”고 하고 수신을 처음으로 한 것, 사의에 “활쏘기는 인의 도이다. 자기에게 바름을 구하고, 자기가 바르게 된 후에 쏘며, 쏘아서 맞히지 못하면 자기를 이긴 사람을 원망하지 않고, 돌이켜 자기에게서 구할 따름이다.”라고 했는데, 모두 이 뜻이다.⁶⁹⁾

위에서 보는 바와 같이 오규소라이는 “‘극기복례가 곧 인이다.’라고 말하는 것이 아니다.”라고 하여, ‘극기복례위인’을 ‘수기이안인’의 구도로 읽는다. 그런데 여기서 문제가 되는 것이 ‘극기복례위인(克己復禮爲仁)’에서 ‘위’자의 의미이다. ‘위’자를 ‘이다’·‘되다’의 의미로 읽으면 ‘극기복례가 곧 인이다.’라고 해석되고, ‘하다’로 읽으면 오규소라이의 해석이 된다. 오규소라이에 따르면, “『좌전』(소공 12년 조)에 ‘극기복례해서 인하다.’⁷⁰⁾라고 했는데, 옛날 책의 말은 이 같은 것이 있다. 공자가 특별히 위(爲)자를 더한 것을 볼 수 있다.”⁷¹⁾고 하여,

66) 『徂徠先生學則附錄問答』 “克己之己爲己私 然六經無此例” 참조.

67) 『徂徠先生學則附錄問答』 “孔子一言之內 兩己字義殊 古書無此例” 참조.

68) 『辨道』 “克己者約身之解是矣 克猶克家之克 不爾 克己由己 字義相犯” 참조.

69) 『論語徵』 “克己復禮者 納身於禮也 爲仁者行安民之道也 非謂克己復禮卽仁也 欲行安民之道 必先納身於禮而後 可得而行也 修己以安人(憲問)及中庸爲天下國家有九經首修身 射義曰 射者仁之道也 求正諸己 己正而后發 發而不中 則不怨勝己者 反求諸己而已矣 皆是意”

70) 오규소라이식의 번역임.

‘극기복례가 인이다.’라는 해석을 부정한다. 즉 고대로부터 전해오던 ‘극기복례 인야’의 의미를 명확히 하기 위해서 ‘위’자를 첨가하였기 때문에 ‘하다’로 해석하여야 한다고 주장한다.

또 ‘위인유기 이유인호재(爲仁由己 而由人乎哉)’의 구절에서도 그 의미가 ‘유’자를 보면 극기복례는 인을 행하는 근거이지만 인은 아니라는 것이 분명하기 때문에 극기복례=인이라는 구도는 잘못되었다고 주장한다.⁷²⁾ 이런 일련의 주장으로 ‘기(己)’를 ‘자신의 사욕’과 그것을 ‘극복하려는 자신’ 간의 내적 긴장과 갈등의 연결고리가 느슨해짐을 볼 수 있다. 그는 명시적으로도 “기(己)를 뜻풀이해서 ‘사욕’이라 하는데 무슨 근거가 있는지 모르겠다. 또 유기(由己)와 상응하지 않는다.”⁷³⁾고 주장한다. 그렇다고 해서 이토진사이가 제시한 ‘사기종인’으로 극기를 풀이하는 경우도 역시 억지일 따름이라고 하여 부정한다.⁷⁴⁾ 왜냐하면 극기라는 것은 자기 자신을 완전히 제어한다는 의미인데, 다른 사람을 따르면 자기를 제어하지 못한 상태가 되기 때문이다.⁷⁵⁾ 따라서 극기라는 것은 자신을 검속하여 선왕의 예를 따르는 것이지, 마음속에 있는 천리와 사욕의 갈등의 구조를 전제로 사욕을 이기는 것을 의미하지 않는다.

다음으로 『맹자』에 보이는 의(義)와 리(利), 왕도와 패도의 관계에 대해서 보자. 오규소라이는 맹자에게 두 가지 과실이 있다고 지적하였다는 사실은 앞에서 언급하였다. 그 중 둘째의 과실을 보자.

제선왕·양혜왕 등 맹자를 불러 상견하는 때에 맹자는 이를 우리의 도에 억지로 끌어넣으려고 생각하여 먼저 그 마음을 기쁘게 하기 위해 이치가 아닌 말을 말하고 사람을 고무한다. 그 말에 왕왕 불통의 논의가 있다. 그러므로 공자의 도를 등진다. 이것이 둘째 과실이다. 맹자의 이 두 과실이 있는 곳은 모두 그릇되다.⁷⁶⁾

71) 『論語徵』 “左傳曰 克己復禮仁也 古書之言 有若是者 孔子特加爲字 可以見己”

72) 『論語徵』 “爲仁由己 而由人乎哉 言雖行仁於彼 而行之在己 故不修身不可以行仁也 觀由字 則克己復禮所以行仁而非仁 審矣” 참조.

73) 『論語徵』 “訓己爲私欲 未知何據 又不與由己相應 凡言禮者皆先王之禮也 豈容以天理解之乎”

74) 『論語徵』 “如仁齋以舍己從人解克己 亦強己 舍己豈何謂克己乎” 참조.

75) 『論語徵』 “克己者 治己而已 莫有不可制者也” 참조.

76) 『經子史要覽』 “又孟子ノ時ハ諸侯一人トシテ凶惡ナラサルハナク 各攻伐戰爭ニ薰習シ 民ヲ暴殺シ舊典ヲ毀斥シ互ニ驚辟ニシテ先王ノ道ヲ信シ用ユルモノ一人モナシ 其事呂氏春秋ニ出タリ 齊宣梁惠ナト 孟子ヲ招キ相見ル時ニ孟子コレヲ吾道ニ強テ引入センコトヲ思ヒ先其心ヲ悅バシメン爲ニ非理ノ言ヲ云ヒ人ヲス、ム 其言往々不通ノ論アリ 故ニ孔子ノ道ニ相背ク 是ニ失ナリ 孟子一部コノ二失アル所ハ悉クヒナリトス”

여기서 언급한 제선왕은 왕도·패도의 구분을 의미하는 것이다. 즉 제선왕이 제환공과 진문공 대해서 질문하니 맹자가 “공자의 무리에는 제환공·진문공의 일을 말하는 사람이 없으니 후세에 전해지지 않았습니다. 싫지 않으시면 왕도[王]가 어떻습니까?”⁷⁷⁾라고 대답한 구절을 가리킨다. 그리고 양혜왕은 『맹자』 첫머리의 의(義)·리(利)의 구분을 의미한다. 즉, 양혜왕이 맹자를 접견하는 자리에서 맹자의 방문이 양나라에 이로울 것이라는 말에 맹자가 “왜 반드시 이익을 말하십니까? 또한 인·의가 있을 따름입니다.”⁷⁸⁾라고 대답한 구절을 가리킨다. 의리와 왕패의 구분이 맹자의 과실이라고 평가하는 것이다.

또 『맹자』 「등문공」에 양화(陽貨)가 “부유하면 인하지 않고 인하면 부유하지 않다.”고 말했는데, 오규소라이는 “이것은 소인의 말이다. 맹자가 이것을 인용하는데, 호변의 지나침이라고 할 수 있다.”⁷⁹⁾라고 폄하해버린다. 주자가 양화의 이 말에 대해서 “천리와 인욕은 병립되는 것을 용납하지 않는다.[天理人欲不容並立]”고 해석하여 인(仁)과 부(富)의 관계를 천리와 인욕의 관계로 받아들여 도덕적 행위와 인간적 행위의 긴장과 갈등의 근거로 제시하는 것과 현격한 차이를 볼 수 있다. 또 『논어』 「현문」의 “군자는 위로 나아가고 소인은 아래로 나아간다.[君子上達 小人下達]”는 구절에 대해 주자는 “군자는 천리를 따른다. 그러므로 날로 높고 밝은 데로 나아가고, 소인은 인욕을 따른다. 그러므로 날로 더럽고 낮은 것을 다한다.”⁸⁰⁾고 주석했다.

오규소라이는 위와 같이 경전을 천리와 인욕의 구도로 설명해내는 일련의 내용들에 대해서 반대한다. 첫째, 천리·인욕은 자체가 그 학파만의 말이기 때문에 타당하지 않다.⁸¹⁾ 둘째, 천리·인욕의 구분은 『육경』·『논어』·『맹자』에는 보이지 않는다. 오직 「악기」에 보이지만 그것은 ‘악(樂)’에 관한 논의일 뿐 마음의 구조에 관한 논의가 아니다.⁸²⁾ 셋째, 옛 경전에 보이지 않는 것을 주자학에서 말했기 때문에 정주(程朱)의 설이 맞는다면 정주는 공자를 뛰어넘는 것이고,

77) 『孟子』 “齊宣王問曰 齊桓晉文之事 可得聞乎 孟子對曰 仲尼之徒無道桓文之事者 是以後世無傳焉 臣未之聞也 無以則王乎”

78) 『孟子』 “孟子見梁惠王 王曰叟不遠千里而來 亦將有以利吾國乎 孟子對曰 王何必曰利 亦有仁義而已矣”

79) 『論語徵』 “陽貨曰 爲富不仁 爲仁不富 是小人之言 孟子引此 可謂好辨之過也”

80) 『論語集註』 “君子循天理 故日進乎高明 小人徇人欲 故日究乎污下”

81) 『論語徵』 “天理人欲 自其家言 然皆不穩” 참조.

82) 『徂徠先生學則附錄問答』 “天理人欲六經無此言 唯樂記有之 可見唯樂可言之 程子以此爲一切解 宋儒理學自此而立 請留意 從宋儒之說則爲聖學第一緊要之言 論語孟子何以不言” 참조.

반대로 성인의 가르침이 맞다면 정주의 설은 따로 하나의 흐름을 말하는 것이다.⁸³⁾

다음으로 인심·도심에 대한 오규소라이의 해석이다. 인심·도심은 마음의 두 가지 곁이 아니다. 오규소라이는 이것 역시 ‘체제’라는 틀 속에서 읽어낸다. 즉 그에 따르면 “인심(人心)이라는 것은 민심(民心)이니, 썩은 밧줄로 말을 모는 것과 같다. 그러므로 ‘위태롭다.’라고 말한다. 도심(道心)이라는 것은 민심을 인도[導]하는 것이니, 그 기미가 매우 은미하다. 그러므로 ‘은미하다.’고 말한다.”⁸⁴⁾ 즉 인심이란 위태롭게 흔들리는 백성의 마음이고, 도심이란 그것을 은미하게 이끄는 군주의 마음인 것이다.

이상에서 보았듯이 일반적으로 도덕적 행위와 인간적 행위의 긴장관계로 설명되는 주요 개념들과 논의 구도에 대해서 전 방위적으로 부정하고 그 둘의 화해와 수용을 적극적으로 추진한다. 우선 부(富)의 문제에 대한 관점이다.

『논어』 「위령공」의 ‘녹재기중(祿在其中)’·‘뇌재기중(餽在其中)’, 「자로」의 ‘직재기중(直在其中)’과 「자장」의 ‘인재기중(仁在其中)’의 ‘재기중(在其中)’의 의미 분석을 통해서 결론적으로 “직(直)은 군자가 높이는 바가 아니라고 해서는 안 되며, 군자는 가난하고자 한다고 해서는 안 되면, 군자는 근심을 구한다고 해서는 안 된다.”⁸⁵⁾고 하면서 도덕적 행위와 인간적 행위의 화해와 수용을 부각시킨다.

또, 사회적 지위에 대한 관점이다. 『논어』 「태백」의 “순임금·우임금이 천하를 보유하였으나 더불지 않았다.[舜禹之有天下也而不與焉]”는 구절의 ‘불여(不與)’에 대해서 주자는 “불여는 불상관(不相關)이라고 하는 것과 같으니, 그 자리로 즐거움을 삼지 않음을 말한다.”라고 풀이하였다. 주자의 이 말은 ‘성인의 마음은 혼연한 천리여서 자리로 즐거움을 삼지 않는다.’는 의미라고 오규소라이는 해석하고 그것이 맹자에서 비롯된 의(義)·리(利)의 긴장관계로부터 말미암은 것이라고 설명한다.⁸⁶⁾ 그런데 오규소라이는 이 말의 진정한 의미를 다음과 같이 설명한다. “대개 순임금·우임금이 천하를 보유하고 있음을 잊은 까닭은 요임금 때문이다. 순임금·우임금은 모두 요임금을 이어서 요임금의 도를 이루었

83) 『徂徠先生答問書』 “果して程朱之説是に候はば 程朱は孔子にまさる事分明に候 若又古之聖人之教法至極に候はば 程朱之説は別に一流と申物にては無之候哉” 참조.

84) 『辨道』 “人心者民心也 如朽索之馭 故曰危 道心者導民心也 其機甚微 故曰微”

85) 『論語徵』 “不可謂直者非君子所向也 不可謂君子欲貧也 不可謂君子求憂也”

86) 『論語徵』 “朱子曰 不與猶言不相關 言其不以位爲樂也 是本孟子乃其意謂聖人之心 渾然天理 故不以位爲樂 果其說之是乎” 참조.

다. 그러므로 자기가 천하를 보유하고 있다는 것을 잊어서, 요임금의 천하라고 말하는 것과 같다. 이것이 높고 큰 까닭이다. 요임금·순임금·우임금의 선양의 뜻은 맹자로부터 명백하지 않게 되었다.”⁸⁷⁾ 즉 오규소라이에 따르면 통치체제를 구성하고 그 통치체제에서의 규범을 제작한 사람인 개국군주만 성인이며, 대를 이은 왕들은 성인이 아니다. 따라서 성인을 신순(信順)하는 것이 정당한 행위방식이다. 따라서 여기서 말하는 ‘불여(不與)’란 앞선 성인으로부터 사회적 지위에 대한 권위를 부여받아서 정통성을 갖는다는 의미이지, 도덕에만 몰두하고 사회적 지위를 즐기지 않는다는 식의 도덕적 행위와 인간적 행위의 긴장을 설명하는 것이 아니라는 주장이다.

다음으로 명성에 대해서이다. 『논어』 「양화」에 “아직 얻지 않으면 얻을 것을 근심하고, 이미 얻으면 잃을 것을 근심한다. 진실로 잃을 것을 근심하면 이르지 않는 바가 없다.[患得之 既得之 患失之 苟患失之 無所不至矣]”는 구절에 대해서 주자가 호씨의 말을 인용하여 “도덕에 뜻을 두는 사람은 공명이 마음을 괴롭히기 부족하다.[志於道德者 功名不足以累其心]”고 주석하였다. 이런 주자의 생각에 대해서도 다음과 같이 비판한다. “선왕의 도를 배워서 자기의 덕을 이루는 것은 또한 장차 세상에 그것을 쓰기 위함이다. 그러므로 공자가 ‘쓰이면 행하고 버려지면 감춘다.’고 하였다. 어찌 쓰임이 없는 것을 말하겠는가? 후세의 내성외왕의 설은 사람 마음에 빠져 도덕과 공명을 나눈다. 공자의 시대에도 또한 어찌 공명을 구하는 과실이 없겠는가? 그러나 공자가 말하지 않은 것이니, 공명은 버려서는 안 되는 것이다.”⁸⁸⁾라고 주장한다.

능력의 문제에 대해서도 마찬가지이다. 그는 “도학선생의 무리는 그 뜻이 덕을 귀하게 여기고 능력을 천하게 여기는 경우가 많아서 사람들이 성인이 되게 하고자 하니, 어찌 이런 이치가 있겠는가?”라 하여, 각각의 성에 따라 각각의 재능을 발휘하는 것이 공자의 가르침에서 벗어나 있지 않음을 강조한다.⁸⁹⁾

그렇다면 오규소라에게서 보이는 도덕적 행위와 인간적 행위간의 화해와 수용은 어떻게 해석될 수 있는가? 잠깐 하나의 예를 더 살펴보자.

87) 『論語徵』 “蓋舜禹之所以不與有天下者 以堯故也 舜禹皆繼堯而成堯之道 故忘己之有天下 而猶謂堯之天下焉 是其所以巍巍然高大也 堯舜禹禪讓之義 自孟子而不明”

88) 『論語徵』 “學先王之道 以成德於己 亦將以用之於世 故孔子曰 用之則行 舍之則藏 豈無用之謂哉 後世內聖外王之說 淪於人心腑 而後道德與功名判焉 如孔子時 亦豈無求功名之失哉 然孔子不言之者 功名之不可棄也”

89) 『論語徵』 “道學先生之徒 其意多貴德而賤能 欲人人爲聖人 豈有是理 <중략> 夫人各有其性 故雖以一技一藝聞於世 亦孔子之所取也” 참조.

『논어』 「자한」의 ‘자한언리여명여인(子罕言利與命與仁)’의 해석에 있어서 오규소라이는 우선 이(利),명(命),인(仁)을 모두 드물게 말했다는 주자학적 해석 방식은 받아들이지 않는다. 그는 ‘자한언리(子罕言利)’와 ‘여명여인(與命與仁)’에서 구를 끊어서 읽어야한다고 주장한다. 따라서 그 의미는 ‘공자가 이(利)만 말한 것은 드물고 이(利)를 말할 때면 반드시 명과 함께하고 반드시 인과 함께한다.’로 풀이된다.⁹⁰⁾

그렇게 읽어야 하는 이유는 다음과 같다. 즉 “성인의 도는 안민(安民)의 도이고 경천을 근본으로 한다. 그러므로 공자가 ‘명을 모르면 군자가 되지 않는다.’고 했고, 또 ‘군자가 인을 떠나면 어찌 이름을 이루겠는가?’라고 했으니, 이것은 명(命)과 인(仁)은 군자가 군자다워지는 근거이다. 공자가 어찌 드물게 말했겠는가?”⁹¹⁾

오규소라이의 말에 따르면 이익만을 위한 이익을 말하는 경우는 드물고, 반드시 명(命),인(仁)과 함께 말하였다고 한다. 소라이에게 인(仁)은 안민(安民)이다. 그리고 소라이에게 명(命)은 체제 속에서의 역할로 나타난다. 즉 이익(인간적 행위)이란 결국 체제의 공생을 위해서 긴장의 요소가 아니라 화해와 수용의 요소로 받아들여지고 있음을 볼 수 있다.

그래서 오규소라이는 “불선인은 선인의 밑천이다.”⁹²⁾라거나, “대개 백성은 생을 영위하는 것으로 마음을 삼는 사람이니 그 누가 이익을 욕구하지 않겠는가? 군자는 천직을 받드는 사람이다. 재물을 다스려 백성에게 그 생을 편안케하는 것이다. 이것이 선왕의 도에서의 의(義)이다.”⁹³⁾라 하기도 하고 “군자는 가벼이 사람을 끊지 않고 또한 가벼이 물(物)을 끊지 않는다. 그 큼을 이루는 까닭이다. 무릇 생을 볼 뿐이다.”⁹⁴⁾라고 하면서 체제 안의 구성원들의 공생을 목적으로 삼는다. 게다가 개인적 악에 대해 “인(仁)에 해를 입히는 것을 미워해서이지 그 악을 미워해서가 아니다.”⁹⁵⁾라고 하기도 하고, 또 “비록 교인(巧人)이 있다하더라도 역시 물에 두루 미칠 수는 없다. 그러므로 ‘대덕은 한계를 넘지 않고 소덕

90) 『論語徵』 “子罕言利 絕句 與命與仁 蓋孔子言利 則必與命俱 必與仁俱 其單言利者 幾希也”
참조.

91) 『論語徵』 “聖人之道 安民之道也 而敬天爲本 故孔子曰 不知命 無以爲君子 又曰君子去仁 惡乎成名 是命與仁 君子所以爲君子 孔子豈罕言之哉”

92) 『徂徠先生學則』 “不善人善人之資”

93) 『論語徵』 “蓋民以營生爲心者也 其孰不欲利焉 君子者奉天職者也 理其財 使民安其生焉 是先王之道之義也”

94) 『徂徠先生學則』 “君子不輕絕人 亦不輕絕物 所以成其大也 睹夫生已”

95) 『徂徠先生學則』 “惡其害於仁也 非惡其惡也”

은 출입해도 가하다.’고 말한다. 또 ‘근본이 서면 도가 생한다.’고 말한다. 생을 귀하게 여기는 것이다.”⁹⁶⁾라고 했다. 그가 여기서 말하는 인(仁)과 대덕(大德)은 체제의 유기체적 공생을 의미하며 소덕은 개인적 차원의 선악이다. 오규소라이는 개인의 이해관계, 부의 추구, 사회적 지위 지향, 명성 등 인간적 행위가 전체의 체제의 공생을 망치지 않는 한 허용되어야 한다는 논리를 제시하고 있는 것이다. 오규소라이는 개인의 도덕적 행위만 안민을 위한 필요충분조건으로 받아들이는 것을 거부한다. 후대로 내려오면서 술(術)이라고 하면 잡술을 떠올리면서 그것을 언급하기를 꺼려했지만 성인의 도가 술(術)을 통해서 드러난다고 오규소라이가 강조하는 이유도 이와 무관치 않다. 안민(安民)이라는 큰 틀의 도덕을 지향하는 이상 하나의 길만 있는 것이 아니라고 보기 때문이다. 따라서 인간적 행위를 목적으로 설정하는 오규소라이의 유연성은 자연스러운 현상처럼 보인다.

3) 비교론적 요약

주자학에서는 의로움[義]과 이로움[利], 왕도와 패도, 인심과 도심, 천리와 인욕은 긴장 일변도의 관계에 있다. 그런데 세 사상가에게는 수용과 화해의 측면이 공통적으로 나타난다.

정약용은 사회적 지위를 지향하는 행위에 대해서 반드시 덕의 완성이 전제되어야 한다는 긴장을 이야기 하지 않으며, 금전을 지향하는 행위, 명성을 지향하는 행위에 대해서도 일관되다. 이런 수용과 화해가 가능한 이유는 욕구에 대한 긍정이 사유의 배경에 자리하고 있기 때문이라고 생각된다.

맹자는 “양심(養心)은 과욕(寡欲)보다 나은 게 없다.”⁹⁷⁾고 언급하였는데, 이에 대해 주렴계는 이른바 ‘주자양심설(周子養心說)’에서 한걸음 더 나아가 ‘무욕(無欲)’을 언급한다.⁹⁸⁾ 이에 대해서 다산이 “생각건대 몸이 이미 존재하니 몸이 따듯함을 구하지 않을 수 없고, 배가 부름을 구하지 않을 수 없고, 사지가 편안함을 구하지 않을 수 없다. 어찌 욕구가 없을 수 있겠는가?”⁹⁹⁾라고 평가한 것을 보면 인간적 행위의 출발점인 욕구에 대해서 수용적인 입장이 드러난다.

96) 『徂徠先生學則』 “雖有巧人 亦不能周物也 故曰 大德不踰閑 小德出入可也 又曰 本立而道生 貴夫生也”

97) 『孟子』 「盡心下」 “養心莫善於寡欲”

98) 『心經』 “予謂養心不止於寡而存耳 蓋寡焉以至於無 無則誠立明通 誠立賢也 明通聖也”

99) 『心經密驗』 「心性總義」 “案此身既存 體不能不求其苟暖 肚不能不求其苟飽 四肢不能不求其苟安 顧安能都無欲哉”

“기욕이 깊은 사람은 천기가 얕다.”¹⁰⁰⁾는 장자의 언급에 대해서도 “내가 일찍이 어떤 사람을 보았는데 그 마음이 맑아서 하고자 함이 없었다. 선을 행할 수도 없고 악을 행할 수도 없고 문사를 할 수도 없고, 산업을 할 수도 없어서 바로 천지간에 버려진 물건이었다. 사람이 하고자 함이 없을 수 있겠는가?”¹⁰¹⁾라고 하여, 도덕적 행위와 인간적 행위의 근본적인 추동력을 욕구에서 찾고 있다.

이런 화해와 수용은 대진에 있어서도 마찬가지 특징이다. “불인(不仁)은 실로 삶을 이루고자 하는 마음에서 시작된다. 이 욕구가 없도록 하면 반드시 불인은 없다. 그러나 이 욕구가 없도록 하면 천하의 사람이 살 길이 막막한데도 또한 막연하게 보고만 있을 것이다. 자기가 그 삶을 반드시 이루려고 하지 않는데도 다른 사람의 삶을 이루어 준다는 이런 감정은 없다.”¹⁰²⁾고 하는 대진의 언급은 앞에서 본 정약용의 주장과 내용이 너무나 유사해서 각각 주장하는 사람을 뒤섞어서 표기를 해도 구분이 되지 않을 정도이다. 욕구로 인해서 현실적으로 발생할 도덕적 문제의 가능성에도 불구하고 선한 행위로 이끌어 주는 매개로 받아들여야 한다고 주장하거나, 알욕(遏欲)과 무욕(無欲)에 대해 강하게 논박하거나, 심리현상의 발현순서를 성-욕-정으로 제시하여 욕구가 본성의 가까운 곳에 위치한다고 주장하는 것은 모두 인간적 행위와 도덕적 행위의 화해와 수용을 드러내는 것이다.

오규소라이도 이 점에 있어서는 같은 입장에서 있다고 볼 수 있다. 『맹자』에 보이는 의(義)와 리(利), 왕도와 패도의 구분을 맹자의 두 가지 큰 잘못 중에 하나로 꼽는 점, 경전을 천리와 인욕의 구도로 설명해내는 일련의 내용들에 대한 비판에서 알 수 있듯이 인간적 행위와 도덕적 행위는 큰 갈등이 보이지 않는다. 심지어 갈등과 긴장의 대표적인 예로 언급되는 인심도심에 대해서도 ‘인심이란 위태롭게 흔들리는 백성의 마음이고, 도심이란 그것을 은미하게 이끄는 군주의 마음’이라는 설명 방식에서도 전혀 갈등과 긴장을 찾아 볼 수 없다. 뿐만 아니라 부(富), 사회적 지위, 명성, 능력 등 다양한 요소에서 도덕적 행위와 긴장·갈등의 측면을 찾기가 쉽지 않다.

이상과 같은 공통점에도 불구하고, 정약용에게는 다른 두 사상가에게서 보이

100) 『莊子』 「大宗師」 “其嗜慾深者 其天機淺”

101) 『心經密驗』 「心性總義」 “余嘗見一種人 其心泊然無欲 不能爲善 不能爲惡 不能爲文詞 不能爲產業 直一天地間棄物 人可以無慾哉”

102) 『孟子字義疏證』 「理」 “不仁 實始於欲遂其生之心 使其無此欲 必無不仁矣 然使其無此欲 則於天下之人 生道窮促 亦將漠然視之 己不必遂其生 而遂人之生 無是情也”

지 않는 강한 갈등과 긴장의 일면도 존재한다. “천명과 인욕이 마음속에서 교전을 한다.”¹⁰³⁾거나 “천명과 인욕이 서로 적·원수가 된다.”¹⁰⁴⁾고 하여, 도덕적 행위와 인간적 행위의 절충 불가능한 대립을 제시하는 점은 대진이나 오규소라이에게는 보이지 않는 요소이다.

또 도덕적 행위와 인간적 행위의 화해와 수용의 양상은 비슷하지만, 그 이면의 이유에서는 차이가 있는 것으로 보아야 할 것이다. 정약용이 인간적 행위를 어떤 행위의 출발점으로 삼는 것을 허용하면서도 그것의 실현 과정에서 엄격한 갈등의 관점에서 달성해 나갈 것을 주장한다. 이런 그의 주장은 ‘육구체로서의 개별자’와 ‘관계 맺는 존재’의 두 가지 측면을 가진 인간에 대한 고려에서 나온 것이라 생각된다. 한편, 대진은 ‘실질적 삶’의 측면에서 인간이 육구가 없을 수 없는 존재라는 측면에 주목하는데, 정약용의 ‘육구체로서의 개별자’라는 생각과 닮아있는 지점이라고 생각된다. 오규소라이의 경우는 “인(仁)에 해를 입히는 것을 미워해서이지 그 악을 미워해서가 아니다.”¹⁰⁵⁾라는 말에서도 극명하게 드러나듯이, ‘체제의 공생’에 방해가 되지 않는 인간적 행위는 허용되어야 한다는 점이 화해와 수용의 주된 이유라고 볼 수 있다.

2. 개인적 행위와 사회적 행위 : 修己·治人

1) 주자학의 修己 根本의 행위론

여기서는 개인적 행위와 사회적 행위의 관계를 주된 대상으로 하는데, 개인적 행위와 사회적 행위라는 명칭은 다산이 제시한 기준을 현대적으로 표현한 것이다. 다산은 “성실하지 않으면 성의(誠意)할 수 없고, 성실하지 않으면 정심(正心)할 수 없고, 성실하지 않으면 제가(齊家)·체국(治國)·평천하(平天下)할 수 없다. 이것을 ‘성실하지 않으면 물이 없다.’고 한다. 안은 자기 이다. 바깥은 물이다. 의·심·신은 안이고, 국·가·천하는 바깥이다.”¹⁰⁶⁾라고 구분하였다. 여기서 ‘안’이란 대학의 조목을 기준으로 보면 성의·정심·수신이며 이것을 개인적 행위라 명명하고, ‘바깥’이란 제가·치국·평천하이며 이것을 사회적 행위라 명명하였다.

그리고 이 부분에 대한 주자학적 설명은 비교적 단순하고 분명하여 간략하게

103) 『論語古今注』 “天命人欲 交戰于內”

104) 『論語古今注』 “知天命人欲 相爲敵讎”

105) 『徂徠先生學則』 “惡其害於仁也 非惡其惡也”

106) 『中庸自箴』 “不誠則無以誠意 不誠則無以正心 不誠則無以修身 不誠則無以齊家治國平天下 此之謂不誠無物 內者己也 外者物也 意心身爲內 國家天下爲外”

다루기로 한다. 주자는 1189년 60세에 『예기』에 속해 있던 이른바 『고본대학』 새롭게 개정하여 『대학장구』를 간행한다. 그에 앞서 사마광(司馬光, 1019~1086)이 『대학광의』를 간행한 적이 있고, 뒤이어 이정 형제도 편장을 개정하여 『대학정본』을 짓기도 했다. 주자가 「대학장구서」에서 1189년에 간행한 것으로 밝히고 있지만, 그의 문인 채침(蔡沈)에 따르면 71세의 나이로 사망하기 3일전까지도 성의장(誠意章)을 고쳤을 정도로 주자는 『대학장구』에 정력을 쏟아 부었다.¹⁰⁷⁾ 따라서 『대학장구』에 보이는 구조는 주자의 사유체계를 잘 반영하고 있다고 하겠다.

주자는 경 1장과 전 10장의 체제로 편집하고, 경문은 공자의 말씀을 그의 제자 증자가 기록하였다고 하였고, 전 10장은 증자가 구술한 것을 제자들이 기록했다고 말하는데,¹⁰⁸⁾ 문헌학적 근거는 없다. 아무튼 주자의 체계에 따르면 『대학』의 경문 1장은 명명덕(明明德)·신민(新民)·지어지선(止於至善)의 3강령과 격물(格物)·치지(致知)·성의(誠意)·정심(正心)·수신(修身)·제가(齊家)·치국(治國)·평천하(平天下)의 8조목으로 구성되어 있으며, 전문 10장은 삼강령과 팔조목을 다시 구체적으로 설명하는 체제이다.

주자에 따르면 수신 이전의 것, 즉 격물부터 수신까지는 ‘명명덕’에 관한 것이고, 제가 이후는 ‘신민’에 관한 것이다.¹⁰⁹⁾ 여기서 말하는 “명덕이란 사람이 하늘에서 얻어서 허령불매하여 못 이치를 갖추고 만 가지 일에 응하는 것이다.”¹¹⁰⁾ 그리고 신민이란 “이미 스스로 명덕을 밝혔으니, 또한 마땅히 다른 사람에게까지 옛날에 물든 더러움을 제거하게 해야 한다는 것을 말한다.”¹¹¹⁾ 말하자면 명덕은 개인적 행위에 해당하고 신민은 사회적 행위에 해당한다. 그리고 “명덕은 근본이고 신민은 말단이다. 지지(知止)가 시작이고 능득(能得)이 끝이다. 그리고 근본·시작이 먼저 할 바이고, 말단·끝이 뒤에 할 바이다.”¹¹²⁾ 따라서 주자학의 체계에서는 개인적 행위가 먼저 이루어져야 하고 사회적 행위가 뒤에 이루어진다. 또 8조목의 선후가 분명해서 최종적 평천하(平天下)의 출발점이 격물(格物)이 되어야 하기 때문에 개인적 행위 중에서도 외면적인 것보다 내면적인 것이 먼저 이루어져야 하는 것이고, 또 성의·정심과 같은 정의(情意)적 영역

107) 『四書蒙引』 1권 “至庚申年七十一歲 易簣之前三日 尙修改大學誠意章” 참조.

108) 『大學章句』 “經一章 蓋孔子之言 而曾子述之 其傳十章 則曾子之意 而門人記之也” 참조.

109) 『大學章句』 “脩身以上明明德之事也 齊家以下新民之事也” 참조.

110) 『大學章句』 “明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理 而應萬事者也”

111) 『大學章句』 “言既自明其明德 又當推以及人 使之亦有以去其舊染之污也”

112) 『大學章句』 “明德爲本 新民爲末 知止爲始 能得爲終 本始所先 末終所後”

보다 인지(認知)적 영역이 먼저 이루어져야 한다는 것이 주자학의 특징이라 할 수 있다.

2) 정약용의 修己와 治人の 조화적 행위론

개인적 행위와 사회적 행위의 관계에 대해서 미리 결론부터 밝혀두자면, 정약용의 사유의 흐름을 자연스레 따라가다 보면 절묘하게 개인적 행위와 사회적 행위가 순환한다는 것을 발견할 수 있다.

우선 효와 충의 관계에 대해서 다산은 “지금 세상은 불효의 형벌을 폐하여 쓰지 않은지 오래되었다. 신민(臣民)이 저촉되는 말 한마디를 하면 모두 불충의 형벌을 시행하였으나 불충한 자가 끊이지 않는다. 만약 거듭 불효의 형벌을 밝혀서 그 근본을 닦으면 불충한 자가 생기지 않을 것이다.”¹¹³⁾라고 하여, 여전히 효가 근본이 된다는 점을 강조하고 있다.

한편 『맹자』 「진심」에 보이는 “그만 두어서는 안 되는데 그만 두는 사람은 뭐든 그만 두지 않는 것이 없고, 후하게 해야 할 것을 박하게 하는 사람은 박하게 하지 않는 것이 없다.”¹¹⁴⁾는 구절에 대해서도 “그만 두지 말아야 하는 것은 수신(修身)이다. 두터운 바는 신(身)이다. 내가 마땅히 두터이 해야 하는 것은 내 몸과 같은 것이 없다. 몸이 이미 닦이지 않으면[身既不修] 백성을 가르치고 풍속을 교화시키는 것은 더욱 의논할 수 없다. 몸 다음으로[次於身] 자기 집고 같은 것은 없다. 집이 이미 가지런하지 않으면[家既不齊] 나라를 다스리고 나라를 평안히 하는 것은 더욱 의논할 수 없다. 이것은 후박의 차이이다. 『대학』에서 말하는 두터운 바도 또한 몸이다.”¹¹⁵⁾라고 해석한다. 다산은 여기서 『맹자』와 『대학』의 논지를 연결시키면서, ‘자기를 바르게 한 후에 물(物)이 바르게 된다.’¹¹⁶⁾는 사유방식을 그대로 유지한다. 모두 개인적 행위가 사회적 행위의 근본이 되고 먼저 이루어져야만 한다는 사실을 재확인 한다. 이미 『대학』 팔조목에 대한 다산의 이의 제기가 있다는 점은 보았다. 그럼에도 불구하고 ‘신기불신(身既不修)’, ‘차어신(次於身)’, ‘가기부제(家既不齊)’와 같은 선후 관

113) 『小學枝言』 “今世不孝之刑 廢之不用 久矣 臣民有一言觸忤 皆施不忠之刑 而不忠者未息 若申明不孝之刑 以修其本 則不忠者不作矣”

114) 『孟子』 「盡心」 “孟子曰於不可已而已者 無所不已 於所厚者薄 無所不薄也”

115) 『孟子要義』 “不可已者修身也 所厚者身也 吾之所宜厚者 莫如吾身 身既不修 則於教民化俗 尤非可議者 次於身者莫如吾家 家既不齊則於治國平邦 尤非可議者 此厚薄之差也 大學之云所厚者 亦身也”

116) 『論語古今注』 “補曰 政者 正也 正己而後物正者也”

념이 유지되고 있는 것을 보면, 적어도 격물·치지 이후의 여섯 조목 중 수신에서부터는 선후관계를 그대로 인정한다는 사실을 알 수 있다.

그는 “성인의 학문은 자기를 이루고, 물을 이루는 것에서 벗어나지 않는다. <중략> 스스로를 이루는 것은 시작이고 안이다. 물을 이루는 것은 끝이고 바깥이다.”¹¹⁷⁾라고 하여, 시작과 끝을 분명히 밝힌다. 동시에 “성인의 도가 비록 성기(成己)·성물(成物)을 시종으로 삼지만, 자기를 이루는 것도 자기 수양으로 하고, 물을 이루는 것 역시 자기 수양으로 한다.”¹¹⁸⁾고 하여, 모든 행위를 개인적 행위로 끌고 들어간다.

한편 유학에서는 대체로¹¹⁹⁾ 자기 수양과 관련해서 최고의 목표는 성인이 되는 것이다. 그런데 다산이 “생각건대 요즘 사람이 성인이 되고자 해도 될 수 없는 것은, 세 가지 단서가 있다. 첫째는 천(天)을 리(理)로 인식하는 것이고, 둘째는 인(仁)을 만물을 살리는 이치로 인식하는 것이고, 셋째는 용을 평상으로 인식하는 것이다. 만약 신독해서 하늘을 섬기고, 강서해서 인을 구하고, 또 오래도록 해서 그치지 않을 수 있으면, 이에 성인이다.”¹²⁰⁾ 성인이 되지 못하는 이유와 그에 대한 대안으로 제시한 행위가 바로 신독(慎獨), 강서(強恕), 항구(恒久)이다. 다산의 사상 체계에서 가장 핵심적인 관념들은 이 구절에서 거의 모든 것이 드러났다고 생각되는데, 그 중 개인적 행위와 관련해서 신독(慎獨)과 서(恕)를 살펴보자.

다산은 서에 대해서 “이 (오도일이관지)장은 도를 전한 비결이 아니다. 유가에는 (불교와 같은)전도법이 없다. 그러나 ‘서’ 한 글자를 잡아서 논어, 중용, 대학, 맹자에 임하면 그 천언만어가 서 한글자의 풀이가 아님이 없다. 부자의 도는 참으로 서(恕) 한글자일 따름이다.”¹²¹⁾라고 하면서 사서(四書) 체계를 서(恕)라는 행위 원리로 요약한다. 사서뿐만이 아니다. 다산에게 “(일이관지의) 일은 서이다. 오전, 십륵의 가르침, 경례삼백, 곡례삼천 그것을 행하는 것은 서이다.”¹²²⁾ 따라서 학문체계를 넘어서 “‘서(恕)’라는 덕은 만인에게 베풀어도 폐단이

117) 『中庸講義補』 “聖人之學 不出於成己成物 <중략> 自成者 始也內也 成物者 終也外也”

118) 『大學公義』 “聖人之道 雖以成己成物爲始終 成己以自修 成物亦以自修 此之謂身教也”

119) 여기서 ‘대체로’라고 표현한 것은 오규소라이와 같은 인물을 의식한 표현이다. 그의 성인관에 대해서는 살펴보았기 때문에 상론은 생략한다.

120) 『心經密驗』 「心性總義」 “案今人欲成聖而不能者 厥有三端 一認天爲理 一認仁爲生物之理 三認庸爲平常 若慎獨以事天 強恕以求仁 又能恒久而不息 斯聖人矣”

121) 『論語古今注』 “質疑:此章非傳道之訣 儒家無傳道法也 然執一恕字 以臨論語中庸大學孟子 其千言萬語 無非一恕字之解 夫子之道 眞是一恕字而已 今不能悉數 紘父云吾道 卽絜矩之道”

122) 『論語古今注』 “補曰 一者 恕也 五典十倫之教 經禮三百 曲禮三千 其所以行之者 恕也 斯之謂

없고 만세에 흘러도 폐단이 없어서 사면팔방으로 옮기더라도 마땅하지 않음이 없”¹²³⁾는 것으로 행위 대상, 행위의 시공간에 상관없이 언제나 도덕적인 행위 원리로서 자리매김 한다.

심지어 다산은 충과 서의 관계에 있어서도 “충서는 서이다. 본래 나뉘서 둘로 여길 필요가 없다.”¹²⁴⁾고 하여 결국 서(恕)로 요약한다. 이처럼 공자의 일이관지를 그가 서(恕) 하나로 관통한다고 말하는 배경에는 충(忠)을 내향적 진기(盡己)로, 서(恕)를 외향적 추기(推己)로 나눈 주자학적 관념에 대한 의문이 자리하고 있다. 주자가 서에 대해서 『대학장구』에서 “자기에게 선이 있는 후에 다른 사람의 선을 책려할 수 있다. 자기에게 악이 없는 후에 다른 사람의 악을 바르게 할 수 있다.”¹²⁵⁾라고 풀이하었다.

이에 대해서 다산은 『논어』, 『중용』, 『초사』, 『사기』, 『후한서』 등의 용례 분석을 통하여 추서(推恕)와 용서(容恕)로 대비시켜서 추서는 자기수양을 주로 하는 것으로써 자기의 선을 행하는 근거이고, 용서는 다른 사람을 다스리는 것을 주로 하는 것으로써 다른 사람의 악에 너그러운 근거라고 설명한다. 그리고 이 같은 분류기준으로 보면 주자가 말한 서(恕)는 단지 용서일 뿐이며 “추서와 용서는 비록 가까운 것 같지만 그 차이는 천리이다.”¹²⁶⁾

다산의 설명에 따르면 주자는 서를 용서로 보았고 그래서 추서의 의미가 사라지기 시작하였다. 그런데 다른 사람을 너그럽게 용서하기 위해서는 주자의 말처럼 ‘자기에게 선이 있는 후, 자기에게 악은 사라진 후’의 상태가 필요하다. 그렇다면 주자학적 용서의 의미만으로는 자신에 대한 도덕적 반성이 결핍된 상태가 되고 선악을 판단할 내면적 기준을 확립할 근거가 사라지게 된다. 그래서 이처럼 내면적 기준이 사라진 상태에 행하는 용서에 대해서 주자가 “충(忠)을 이해할 수 없기 때문에 한갓 서(恕)를 행하지만 그 폐단은 단지 임시방편[姑息, 진정한 용서가 안된다는 의미]일 따름이다.”¹²⁷⁾라고 지적하면서 진기(盡己)를 위해 충이라는 덕목을 하나 더 세우게 되었다. 그런데 만약 다산의 주장처럼 서에서 진기(盡己)를 읽어내는 인식의 착오가 없다면 주자가 했던 ‘폐단이 있다.’고

一以貫之”

123) 『心經密驗』 「心性總義」 “恕之爲德 施之萬人而無弊 流之萬世而無弊 四面八方 無適不宜”

124) 『論語古今注』 “忠恕卽恕 本不必分而二之”

125) 『大學章句』 “有善於己 然後可以責人之善 無惡於己 然後可以正人之惡”

126) 『大學公義』 “鋪案恕有二種 一是推恕 一是容恕 <중략> 朱子所言者 蓋容恕也 <중략> 推恕容恕 雖若相近 其差千里 推恕者 主於自修 所以行己之善也 容恕者 主於治人 所以寬人之惡也”

127) 『朱子語類』 46권 “今人只爲不理會忠 而徒爲恕 其弊只是姑息”

말을 할 필요조차 없어지는 것이다.¹²⁸⁾ 이처럼 다산이 읽어 내는 서(恕)에는 강한 내향성도 찾을 수 있다.

이어서 신독을 살펴보자. 먼저 간단히 짚고 넘어가야 할 것은 다산에게서는 신독은 곧 성(誠)¹²⁹⁾이기 때문에 신독과 성의의 의미 차이를 두지 않은 상태에서 기술할 것이다. 다산에 있어서 성의는 만물의 시작과 끝이므로 삼강령인 명덕, 친민, 지선을 모두 성의를 바탕으로 해야 한다고 여길 만큼 중요시한다.¹³⁰⁾ 뿐만 아니라 수신·제가·치국·평천하를 모두 성의를 바탕으로 해야 하며 심지어는 성의가 삼강령 앞으로 가야한다는 의견을 피력하는 사람이 있다는 점을 지적할 정도로 다산에 있어서 성의는 큰 의미를 가진다.¹³¹⁾

다산은 성의(誠意)에서 ‘의’를 깊숙이 은장(隱藏)되어 있는 의식으로 읽는다.¹³²⁾ 그래서 주자의 ‘마음의 발현된 바[心之所發]’, 채청의 ‘마음의 싹[心之萌]’이라는 해석을 거부하고 자신의 논리를 제시한다. 다산에 따르면 성(誠), 정(正), 수(修), 제(齊), 치(治), 평(平)의 구도를 일괄해서 볼 때, 나라로부터 집 그리고 몸 그리고 마음, 모두 바깥에서 안으로 이르는 것이다. 그렇다면 구도상 마음[心]의 안쪽에 의(意)가 위치해야 하기 때문에 ‘마음의 발현’, ‘마음의 싹’이라 할 수 없다. 그렇게 되면 의(意)는 마음 바깥으로 향하도록 되어버리기 때문이다.¹³³⁾ 따라서 다산은 의(意)가 사(思), 상(想), 지(志), 려(慮)와 다르다고 지적하며,¹³⁴⁾ 그것들과의 의미를 구별하고 자신이 생각하는 의미를 드러내기 위해서 “연꽃 씨앗[蓮子]의 청심(靑心, 싹이 될 부분)에서 가장 안쪽을 의(意)라고 한다.”¹³⁵⁾라고 하여 ‘의’를 시각화해서 설명한다. 이를 통해서 다산이 말하는

128) 『心經密驗』 「心性總義」 “恕有二義 一曰推恕 一曰容恕 古經所言 皆是推恕 而先儒多作容恕 看 故曰其弊只是姑息 若認恕無錯 何得曰有弊” 참조.

129) 『中庸講義補』 “慎獨卽誠” 참조.

130) 『大學公義』 “誠意爲物之終始中庸文 以此修身 以此齊家 以此治平 <중략> 以此明德 以此親民 以此止善” 참조.

131) 『大學公義』 “성의는 단지 정심의 근본이 아니라 수·제·치·평을 성의 두 글자로 시작을 이루고 끝을 이루지 않음이 없다. 그러므로 말하는 사람이 혹은 구분의 성의장을 삼강령의 앞에 있어서 곧바로 경일장이 뒤에 이어지는 것으로 삼기도 한다. 그 드러내는 뜻을 볼 수 있겠다. 금본으로 보면 문례가 참으로 의심스럽다. [鑄曰誠意不獨爲正心之本 修齊治平 莫不以誠意二字 成始成終 故說者或以爲舊本誠意章 在三綱領之前 直接經一章之後 可見其表出之意也 以今本觀之 文例誠可疑也]” 참조.

132) 『大學公義』 “意者心中之所隱度運用者也 故凡隱度者謂之意” 참조.

133) 『大學公義』 “鑄案自國而家而身而心 皆由外而達於內 今反云意者心之發 意者心之萌 則又迴轉向外 作者之意 必不如此” 참조.

134) 『大學公義』 “意者隱也 中心之所隱念也 與思想志慮等字不同” 참조.

135) 『大學公義』 “蓮子其靑心之最在內者 謂之意 亦可會意”

‘의’는 ‘상제’를 향하고 있음을 알 수 있다.

이미 신독과 성의가 같은 것이라는 점은 보았지만, 성의가 깊숙이 숨어 있는 의식에 관한 성실함이라는 점에서 역시 신독을 의미한다. 신독에는 대체로 ‘자신에게 주어진 개별성을 소홀히 하지 않는다.’는 의미와 ‘남들과 같이 있지 않고 혼자 있을 때에 삼간다.’는 의미 그리고 ‘남들은 모르고 혼자만 아는 지점을 삼간다.’는 의미 등이 있다. 그런데 다산은 신독을 제일 뒤의 의미로 받아들인다.¹³⁶⁾ 그가 혼자만 아는 지점이라고 말하는 것은 사람의 마음과 직통하는 하늘의 신령스럽고 밝은 명령이다.¹³⁷⁾ 다산이 “하늘의 목과 혀는 도심에 부쳐있다. 도심이 경계해서 알리는 바가 황천이 명하여 경계하는 바이다. 다른 사람은 들리지 않으나 자기는 홀로 분명하게 들어서 무엇보다 상세하고 무엇보다 준엄하여 알리는 것 같고 깨우치는 것 같다.”고 말하고 있는데서 알 수 있듯이, 다른 사람에게는 들리지 않고 자기만 아는 지점이란 결국 성의(誠意)와 마찬가지로 ‘상제’를 향해있다.

평천하에서 수신으로 향하고 또 수신은 또 성의·신독으로 향한다. 성의의 ‘의’는 ‘깊숙한 의식’이고 신독의 ‘독’도 ‘혼자만 아는 지점’이다. 깊숙한 의식과 혼자만 아는 지점은 결국 ‘천’이라는 형이상학적 절대자에 닿는다는 사실에 근거해서 다산의 사유를 따라 가다보면 사회적 행위는 매우 깊숙한 내면으로 향하고 있다.

그런데 한편으로 다산은 ‘존심(存心)’의 문제에서는 다시 외면으로 향한다. 다산은 존심의 설이 맹자에서 시작되었는데 주자학에서 말하는 존심과 맹자의 그것이 같지 않다고 판단한다.¹³⁸⁾ 다산에 따르면 맹자가 말한 존심은 “행사(行事)하는 때에 사사로움을 떠나고 명을 따르며, 악을 버리고 선을 따르는 것”¹³⁹⁾을 가리키는데, 주자학에서 말하는 존심은 “정좌하는 때에 시선을 수렴하고 경을 주로하며, 정신을 응결시키고 사려를 멈추는 것”¹⁴⁰⁾이다.

‘양성(養性)’에 대해서도 마찬가지로이다. 맹자가 말한 양성이란 “오늘 하나의 선한 일을 행하고 내일 하나의 선한 일을 하며 의를 모으고 선을 쌓아서 선을

136) 『心經密驗』 「心性總義」 “원래 신독이라고 말하는 것은 자기만 홀로 아는 일에 삼가는 것이다. 자기만 홀로 있는 경우에 삼가는 것을 말하는 것이 아니다.[原來慎獨云者 謂致慎乎己所獨知之事 非謂致慎乎己所獨處之地也]”

137) 『中庸自箴』 “天之靈明 直通人心”

138) 『大學公義』 “存心之說 起於孟子 今詳孟子所言 與先正所言 其趣不同” 참조.

139) 『孟子要義』 “孟子所謂存心者 每於行事之時 去私而循命 棄惡而從善”

140) 『孟子要義』 “後世之所謂存心者 每於靜坐之時 收視而主敬 凝神而息慮”

좋아하고 악을 부끄러워하는 성을 길러서 호연지기가 가득히 쭈그러들지 않게 하는 것”¹⁴¹⁾인데 주자학에서의 양성은 “눈을 감고 자세를 잡고 오로지 미발 전의 기상을 보아서 활발발(活潑潑)한 경지를 구하는 것”¹⁴²⁾이다.

또 주자학적 정존(靜存)·묵존(默存)·존양(存養)·존지(存持)등은 맹자의 뜻에만 어긋날 뿐만 아니라 공자의 뜻에서도 벗어났다고 지적한다. 공자가 말한 “잡으면 보존되고 버리면 잃는다.[操則存 舍則亡]”것도 “응사접물의 때에 힘껏 베풀고 인을 행하며, 말이 반드시 충신하며 행동이 반드시 돈독하게 공경하는 것”¹⁴³⁾을 가리키는 것이지, “눈감고 단정히 앉아 보는 것을 거둬들이고 듣기를 멈추며 회광반조하여 함양의 공부로 삼으려는 것이 아니다. 함양의 공부가 좋지 않다고 말하는 것은 아니다. 다만 공자가 조존의 법으로 남긴 것은 아니다.”¹⁴⁴⁾

다산은 불교적 수양법을 ‘치심으로 사업을 삼는 것[以治心爲事業]’으로 보고 유학적 수양법을 ‘사업으로 치심을 삼는 것[以事業爲治心]’으로 분류한다.¹⁴⁵⁾ 이에 근거해 당대의 마음 다스리는 방식이 불교적이라 지적하고, 또 이런 학문적 풍토로 인해서 지위가 경상(卿相)에 이르러서도 오히려 ‘산림(山林)’이라 부르는 현실을 꼬집는다.¹⁴⁶⁾

사회적 행위의 근본을 자기수양의 문제인 개인적 행위로 끌고 들어가고, 또 자신의 몸가짐뿐만 아니라 마음 속 깊숙한 곳에서 하늘과 맞닿는 지점으로 끌고 가지만 정작 마음을 다스리는 방식은 사회적인 행위를 통해서만 가능하다고 말하고 있다.

여기서 다시 한 번 성의에 대한 다산의 언급을 살펴보자. 그는 “성의·정심이 비록 수신의 처음 공부라 하더라도 성의·정심이 자체로 공부가 될 수 없고 매번 사친(事親)·사장(事長)에 의거해서 해나가는 것이다. 가령 물 뿌리고 비질하는 것 같은 하나의 일에도 또한 성실함과 거짓됨이 있다.”¹⁴⁷⁾고 하여 성의·정심의

141) 『孟子要義』 “孟子之所謂養性者 今日行一善事 明日行一善事 集義積善 以養其樂善恥惡之性 使浩然之氣 充然不餒也”

142) 『孟子要義』 “後世之所謂養性者 瞑目塑形 專觀未發前氣象 以求活潑潑地”

143) 『孟子要義』 “孔子所謂操則存舍則亡 必非此說 孔子之所謂操存者 欲於應事接物之時 強恕行仁 言必忠信 行必篤敬”

144) 『孟子要義』 “非欲瞑目端坐 收視息聽 回光反照”

145) 『大學公議』 “佛氏治心之法 以治心爲事業 而吾家治心之法 以事業爲治心” 참조.

146) 『孟子要義』 “지위가 경상(卿相)에 이르러도 오히려 산림이라 칭한다. 그 이유를 궁구해보면 대개 학술이 옛날과 매우 다르다. 옛날의 학문은 행사에 힘쓰는데, 행사로 치심을 삼았다. 오늘날 학문은 양심(養心)에 힘쓰는데, 양심으로 일을 폐하는데 이르렀기 때문이다.[位至卿相 猶稱山林 苟究其故 蓋其學術 大與古異 古學用力在行事 而以行事爲治心 今學用力在養心 而以養心至廢事故也 欲獨善其身者 今學亦好 欲兼濟天下者 古學乃可 此又不可以不知也]” 참조.

실현 방식이 반드시 행사에 의거해야 한다는 점을 강조한다. 인간의 가장 깊은 곳에서 절대자와 만나는 지점을 ‘의(意)’, ‘독(獨)’으로 상정하면서도 동시에 ‘행사’를 통해서 성의·신독해야 한다고 주장한다.

한편, 다산의 양주와 목적에 대한 평가를 잠깐 짚어보자. “성인의 도는 얽매이지 않고 막히지 않으며 의와 더분다. 그러므로 시중이라고 한다. 그러나 그 중에 양·목의 뜻이 두루 존재하지 않은 적이 없었다. 그 자신을 오로지 선하게 하는 것이 위아(爲我)가 아닌가? 천하를 선하게 하는 것이 겸애(兼愛)가 아닌가? 오직 그 집행하는 바가 한편으로 막히지 않는다. 요순의 시대에 우(禹)·직(稷)은 굶은살이 박혀도 겸애했다. 노(魯)·위(衛)의 난을 당해서는 안회는 문을 닫고 위아(爲我)하였다. 양·목은 그렇지 않다. 양자(揚子)는 궁달(窮達)을 불문하고 독선(獨善)을 주로 삼고 묵자(墨子)는 치란(治亂)을 불문하고 겸선(兼善)을 주로 삼았다. 이것이 도에서 어긋난 까닭이다.”¹⁴⁸⁾

다산의 설명에 따르면 양주는 개인적 행위의 극에 해당하는 인물이고 목적은 그 반대편의 한 극에 해당하는 인물이다. 시대나 인물, 환경에 따라서 어느 한 쪽이 더 강하게 드러나는 것은 자연스러운 현상이지만, 이 두 사람은 한쪽만으로 고집하였다는 사실이 문제이다. 그런데 유학에는 두 사람의 사유방식이 동시에 들어 있다.

나아가 “군자의 학문은 두 가지를 벗어나지 않는다. 하나는 수기이고, 둘은 치인이다. 수기는 나를 선하게 하는 것이고, 치인은 사람을 사랑하는 것이다.”¹⁴⁹⁾라고 하면서 개인적 행위와 사회적 행위가 동시에 강조된다.

그런데 이 둘의 관계는 언뜻 상충하는 것처럼 보이기도 한다. 따라서 이 둘의 필연적 관계를 설명해내지 않으면 단지 내면과 외면의 모순적 동거일 뿐이다. 주자학에서 내성과 외왕을 동시에 강조한다고 하면서도 팔조목의 선후 고리를 끊지 않았기 때문에 당대의 많은 주자학자들이 내성으로 기울어진 점을 본다면 그 둘의 동거는 모순의 부자연스러운 동거에 가깝다고 평가하지 않을 수 없다. 선언적인 강조로는 모순을 해결할 수 없다. 그 속에 논리가 있어야 한다. 다산

147) 『論語古今注』 “誠意正心雖爲修身之首功 誠意正心不能別自爲工夫 每因事親事長 依附做去 假如洒掃一事 亦有誠有僞 誠則是誠意 僞則是自欺”

148) 『孟子要義』 “鋪案聖人之道 不拘不滯 義之與比 故謂之時中 然其中楊墨之義 未嘗不俱存也 獨善其身 非爲我乎 兼善天下 非兼愛乎 惟其所執 不滯一偏 當堯舜之世 則禹稷胼胝而兼愛 當魯衛之亂 則顏回閉門而爲我 楊墨則不然 楊子不問窮達 以獨善爲主 墨子不問治亂 以兼善爲主 此其所以悖於道也”

149) 『孟子要義』 “君子之學 不出二者 一曰修己 二曰治人 修己者所以善我也 治人者所以愛人也”

에게는 힌트로 삼을 만한 지점이 있다. 다음은 다산이 공자의 ‘일이관지’의 일(一)이 서(恕)라는 것을 설명하는 대목이다.

하늘이 사람의 선악을 살피는 지점은 역시 오로지 두 사람의 서로 더부는 사이이다. 속특을 살피고 또 식색안일의 욕구도 부여하여 두 사람 사이에서 다툼·양보를 경험하고 부지런함·나태함을 살피게 한다. 옛 성인이 하늘을 섬기는 학문이 인륜에서 벗어나지 않았으니 이 ‘서(恕)’한글자로 사람을 섬길 수 있고 하늘을 섬길 수 있다.¹⁵⁰⁾

사회적 행위를 내면으로 끌고 들어와 마음의 깊숙한 곳에서 하늘과 만나지만, 그 하늘이 사람의 선악을 살피는 것은 ‘오직’ 두 사람이 서로 더부는 ‘사이[際]’이다. 천의 명령을 알기 위해서는 내면으로 향할 수밖에 없고 동시에 천의 감찰에 부합하기 위해서는 외면으로 향할 수밖에 없다. 이 둘은 모두 도덕적 절대자인 천과 관계 된다는 점에서 동등한 가치의 것이라고 할 수 있다. 선언적으로만 개인적 행위와 사회적 행위가 상호작용한다고 말하는 것과는 달리, 개인적 행위를 향하면 향할수록 부지불식간에 사회적 행위로 향할 수밖에 없는 구조로 되어있고, 또 그 사회적 행위는 반드시 개인적 행위가 근본이 되어 시작한다는 무한 순환의 연결고리가 논리적으로 성립되어 있다.

3) 대진의 修己 先行의 행위론

본격적인 논의에 앞서 먼저 짚어두어야 할 점은, 대진에게는 개인적 행위와 사회적 행위의 관계에 대한 체계적이고 구조화된 본격적인 논의는 보이지 않는다는 사실이다. 이러한 이유는 『대학』에 대한 상세한 논의가 진행되지 않은데서 기인한 것으로 판단된다. 대진의 최종적 저술이라고 할 수 있는 『맹자자의 소증』에도 『대학』과 직접 관련된 내용은 겨우 “왕수인은 『대학』의 격물치지를 해석해서 ‘바깥의 사물을 막는다.’는 설을 주로 했다.”¹⁵¹⁾는 언급 정도가 유일해 보인다. 그런데, 이것마저도 『대학』에 대한 논의를 목적으로 했던 말이 아니라, 주자학에서 말하는 ‘리’가 불교에서 말하는 ‘본래면목’과 같다는 점을 주장하면서 대진 스스로 주석을 달면서 부가적으로 언급된 것에 지나지 않

150) 『論語古今注』 “天之所以察人之善惡 亦惟是二人相與之際 監其淑慝 而又予之以食色安逸之慾 使於二人之際 驗其爭讓 考其勤怠 由是言之 古聖人事天之學 不外乎人倫 卽此一恕字 可以事天”

151) 『孟子字義疏證』 「理」 “王文成解大學格物致知 主扞禦外物之說”

는다. 따라서 이 주제와 관련해서는 간접적인 검토를 통한 추론에 그칠 수밖에 없으며 그 내용에 있어서도 소략할 수밖에 없다는 점을 미리 밝혀 둔다.

우선 『논어』 「팔일」에 보이는 ‘회사후소(繪事後素)’의 문제를 살펴보자. 주희는 ‘회사후소’의 ‘후소(後素)’를 ‘후어소(後於素)’로 풀이한다.¹⁵²⁾ 이렇게 풀이하면 ‘회사후소’는 ‘그림 그리는 일은 하얀 바탕이 있는 후이다.’라는 뜻이 된다. 즉 이 말은 “먼저 하얀 바탕을 바탕으로 삼은 이후에 오채(五采)를 칠하는 것은 사람에게 아름다운 바탕이 있는 뒤에 문식(文飾)을 더할 수 있다는 것과 같다.”¹⁵³⁾는 의미이다. 주자는 예(禮)라는 외면적 형식보다 인간의 아름다운 바탕[美質]이라는 내면적 자질이 기초가 되어야하고 더 중요하다고 보는 것이다. “예는 반드시 충신으로 바탕을 삼아야 하는 것이, 그림 그리는 일은 반드시 하얀 바탕이 먼저 되어야 한다는 것과 같다.”¹⁵⁴⁾고 하는 주자의 언급이 바로 이 논리이다. 그리고 이런 주장의 타당성을 뒷받침하기 위해서 『예기(禮器)』 「예기(禮器)」의 “충직하고 신실한 사람은 예를 배울 수 있다.”¹⁵⁵⁾는 문장을 근거로 제시한다.

이에 대해 대진은 주자의 위와 같은 주장은 노자의 “예란 충·신의 옅음이고, 어지러움의 시작이다.”¹⁵⁶⁾라는 논지와 비슷하게 귀결되는 것이라고 비판한다.¹⁵⁷⁾ 대진에 따르면, 노자가 풍속이 잘못되어서 예까지 없애려고 한 것은 순박함으로 돌아가려 의도 때문이기는 하지만, 순박한 사람은 감정과 행동을 바로 드러내는 등의 문제가 있기 때문에 결국은 천하가 순박함으로 돌아갈 수 없는 것이며 그럼에도 그렇게 되려한다는 것은 사람을 금수와 같이 취급하는 것이고 천하를 어지럽히는 것이다.¹⁵⁸⁾

대진의 이 같은 주장은 ‘회사후소’에 대한 주자학적 해석의 잘못을 지적하는 데서 시작한다. 대진은 ‘회사후소’의 의미 해석에서 “회화는 먼저 여러 색을 바른 뒤에 흰색을 그 사이에 발라서 꾸밈을 완성한다.”¹⁵⁹⁾는 정현의 주석을 받아들인다.¹⁶⁰⁾ 그리고 주자가 ‘후어소’라고 해석하면서 『예기(禮器)』 「예기(禮

152) 『論語集註』 「八佾」 “後素後於素也” 참조.

153) 『論語集註』 「八佾」 “先以粉地爲質 而後施五采 猶人有美質 然後可加文飾”

154) 『論語集註』 「八佾」 “禮必以忠信爲質 猶繪事必以粉素爲先也”

155) 『禮氣』 「禮器」 “忠信之人 可以學禮”

156) 『老子』 “禮者 忠信之薄 而亂之首”

157) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “老氏直言 禮者 忠信之薄 而亂之首 指歸幾於相似” 참조.

158) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “至若老氏 因俗失而欲併禮去之 意在還淳反樸 究之不能必天下盡歸淳樸 其生而淳樸者 直情徑行 流於惡薄者 肆行無忌 是同人於禽獸 率天下而亂者也” 참조.

159) 『論語注疏』 「八佾」 “凡繪畫先布衆色 然後以素分布其間 以成其文”

器)」의 문장을 근거로 삼은데 반해, 대진은 『주례』 「고공기」의 “그림 그리
는 일 뒤에 흰색 작업한다.”¹⁶¹⁾는 문장에 대해 “소는 흰색이다. 뒤에 바르는 것
은 쉽게 스며들어 더럽혀지기 때문이다.”¹⁶²⁾라는 정현의 주석을 근거로 제시한
다.¹⁶³⁾

그리고 주희가 근거로 삼았던 『예기(禮記)』의 ‘충신지인 가이학예(忠信之人
可以學禮)’의 의미는, 바탕이 아름다운 사람이 예에 나아가는 것이 모양은 꾸미
지만 정이 얹어지는 폐단이 없다는 말이지,¹⁶⁴⁾ 주자의 말처럼 ‘예(禮)보다 충·신
이 근본이다.’¹⁶⁵⁾는 의미는 아니라고 대진은 해석한다. 뿐만 아니라 대진은 『논
어』 「팔일」에 보이는 임방(林放)이 예의 근본을 물었던 것이나, 자하가 ‘예가
뒤입니까?[禮後乎]’라고 했던 말들은 예보다 근본하는 내면적 자질을 중시하고
예를 경시한 것이 아니라 오히려 예를 중시한 것이라고 판단한다.¹⁶⁶⁾ 이렇게
판단하는 이유는 다음과 같다.

만약 자하가 예를 뒤로하고 충·신을 앞세웠다면, 노자가 겨우 모양만 꾸미고 인정
이 얹은 사람이 하는 바를 예로 본 것과 같은 것이다. 그러면 임방이 모양만 꾸미고
인정이 얹은 것을 풍속의 잘못으로 삼은 것과 뜻이 너무 다르니 공자가 어찌 허여할
수 있겠는가?¹⁶⁷⁾

대진이 판단하기에 예를 중시한다고 해서 아름다운 바탕이 얹어지는 것이 아
니라, 아름다운 바탕이 얹어졌는데도 형식으로서의 예만 중시하는 것이 문제
다.¹⁶⁸⁾ 즉 모양을 꾸미는 것 자체가 잘못이 아니다.¹⁶⁹⁾ 또 대진은 “배움이 부족
하면 얹이 잘못되고 행동도 그로인해서 잘못되게 된다. 비록 마음에 불충·불신
이 없다고 하더라도 도를 많이 해친다.”¹⁷⁰⁾고도 주장하는데, 그는 결국 성현들

160) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “鄭康成云 凡繪畫 先布眾色 然後以素分布其間以成文” 참조.

161) 『周禮』 「考工記」 “凡畫績之事後素功”

162) 『周禮注疏』 「考工記」 “素白采也 後布之爲其易漬汚也”

163) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “其注考工記凡畫績之事後素功 云素白采也 後布之 爲其易漬汚
也 是素功後施” 참조.

164) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “忠信之人 可以學禮 言質美者進之於禮 無飾貌情漓之弊” 참조.

165) 『論語集註』 「顏淵」 “主忠信則本立” 참조.

166) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “林放問禮之本 子夏言禮後 皆重禮而非輕禮也” 참조.

167) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “若謂子夏後禮而先忠信 則見於禮亦如老氏之僅僅指飾貌情漓者
所爲 與林放以飾貌情漓爲俗失者 意指懸殊 孔子安得許之”

168) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “至於人情之漓 猶飾於貌 非因飾貌而情漓也 其人情漸漓而徒
以飾貌爲禮也” 참조.

169) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “非惡其飾貌” 참조.

이 “배움[學]을 중시하고 예(禮)를 중시하는 것이 이와 같으니 충·신은 또한 말하기 부족하다.”¹⁷¹⁾고 결론 내린다.

이처럼 대진은 배움과 예를 중시하여 행위 발생의 내면적 측면보다 객관성을 확보할 수 있는 외면적 측면을 강조한다. 대진이 말하는 “예라는 것은 천지의 조리이니, <중략> 의례 형식과 도수는 성인이 천지의 조리를 보고 천하 만세의 법으로 정한 것이다.”¹⁷²⁾ 예의 기원과 관련한 이러한 언급에서 대진이 순자의 예론을 부분적으로 수용하고 있음을 확인할 수 있음과 동시에, 대진이 객관성 확보를 강조하고 있음을 다시 한 번 확인할 수 있다. 즉 내면의 참됨도 중요하지만 그것의 주관성에 의지하기보다는 성인에 의해 만들어진 성문법적으로 실재하는 객관적인 예를 통해서 개인의 도덕적 행위가 승인과 비난을 받게 하자는 주장이다.

외면적 측면의 강조와 관련해서 ‘극기복례’의 문제를 살펴보자. 주지하는 바와 같이 『논어』 「안연」에 안회가 인에 대해서 묻자 공자는 “자기를 이겨서 예로 돌아가는 것이 인이다. 하루 자기를 이겨서 예로 돌아가면, 천하가 인(仁)으로 돌아간다. 인을 행하는 것은 자기로부터 말미암는 것이지, 남으로부터 말미암겠는가?”¹⁷³⁾라고 대답한다.

주자는 이 구절 중 ‘극기복례(克己復禮)’의 ‘기’에 대해서는 “기는 자신의 사욕(私欲)을 말한다.”¹⁷⁴⁾고 풀이하고, 뒤에 이어지는 ‘위인유기(爲仁由己)’에 대해서는 “인을 행하는 것이 자기에게서 말미암으며, 타인에 참여할 수 있는 바가 아니다. 또한 계기가 나에게 있어서 어렵지 않다는 것을 볼 수 있다.”¹⁷⁵⁾고 풀이한다.

이와 같은 주자의 해석에 대해 대진은 몇 가지 점에서 비판한다. 첫째, 공자가 ‘극기복례’라고 대답한 질문자는 바로 공자에게 가장 호평을 받았다고 평가되는 안회이다. 그런데 ‘기(己)’를 ‘사욕(私欲)’으로 해석하면 안회가 사욕에 사로잡혀있는 인간으로 평가되어버리는 것이다. 대진이 “성현은 참으로 사욕은 없다. 그러나 안자와 같은 현자가 사욕을 이길 수 없다고 말해서는 안 된다. 어찌

170) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “苟學不足 則失在知 而行因之謬 雖其心無弗忠弗信 而害道多矣”

171) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “重學重禮如是 忠信又不足言”

172) 『孟子字義疏證』 「仁義禮智」 “禮者 天地之條理也 <중략> 儀文度數 亦聖人見於天地之條理 定之以爲天下萬世法”

173) 『論語』 「顏淵」 “克己復禮爲仁 一日克己復禮 天下歸仁焉 爲仁由己 而由人乎哉”

174) 『論語集註』 「顏淵」 “己謂身之私欲也”

175) 『論語集註』 「顏淵」 “爲仁由己 而非他人所能預 又見其機之在我 而無難也”

안자가 사욕에 무너지겠는가?”¹⁷⁶⁾라고 이의를 제기하는 이유가 바로 여기에 있다. 둘째, 주희는 ‘극기복례’의 ‘기’는 ‘사욕’이고 ‘위인유기’의 ‘기’는 타인에 대비되는 ‘자기’라고 설명하지만, 무엇을 근거로 그 두 ‘기’자의 의미 차이를 주희가 알게 되었는지에 대해서도 비판한다.¹⁷⁷⁾ 셋째, 『논어』 전편을 통해서 ‘기(己)’자는 여러 차례 등장하지만, 유일하게 이 장에서만 ‘사욕’의 의미로 풀이하고 있으며, 다른 장에서는 절대로 ‘사욕’을 ‘기’라고 칭하는 것을 들어보지 못했다고 비판한다.¹⁷⁸⁾

대진은 ‘극기복례’와 ‘위인유기’의 ‘기’는 모두 ‘천하’에 대비해서 말한 것이라고 설명한다.¹⁷⁹⁾ 여기서 ‘기’는 주관성을 나타내고 ‘천하’는 객관성·보편성을 의미한다. 대진의 해석은 다음과 같다.

예라는 것은 지극히 당연하여 바뀌지 않는 법칙이다. 그러므로 “행동이 예에 맞는 것이 성대한 덕의 지극함이다.”라고 했다. 의견이 조금이라도 치우치고 덕성이 순수하지 못한 것이 모두 자기와 천하를 가로막는 실마리이다. 자기를 이기고 지극히 당연하여 바뀌지 않는 없는 법칙으로 돌아가면, 이에 천하로부터 가로막히지 않는다.¹⁸⁰⁾

위의 설명에서 보는 바와 같이 ‘기’는 ‘사욕’이 아니라 ‘의견’에 준하는 주관성을 상징한다. 따라서 극기복례란 주관성을 벗어나 ‘지당불역지칙(至當不易之則)’인 객관성을 회복해야 한다는 의미이다. 따라서 대진에게 극기복례란 ‘자기와 천하를 가로막는 실마리’를 없애는 과정이며 주관적 의견의 오류 가능성을 극복하는 과정이라 할 수 있다. 이로부터도 역시 대진이 도덕적 행위의 내면적 측면보다 외면적 측면을 강조하고 있음을 확인 할 수 있다.

그런데 내면적 측면보다 외면적 측면을 강조한다는 점이 곧바로 사회적 행위를 강조한다는 식으로 해석되어서는 안 된다. 즉 여기서 말하는 외면적 측면이란 개인적 행위의 내면과 외면에 해당하는 것이다. 『대학』의 조목으로 설명하자면 대진의 위와 같은 입장이 곧 치지·성의·정심·수신보다 제가·치국·평천하가

176) 『孟子字義疏證』 「權」 “謂之私欲 則聖賢固無之 然如顏子之賢 不可謂其不能勝私欲矣 豈顏子猶壞於私欲邪”

177) 『孟子字義疏證』 「權」 “下文之言 爲仁由己 何以知克己之己 不與下同” 참조.

178) 『孟子字義疏證』 「權」 “此章之外 亦絕不聞私欲而稱之曰己者” 참조.

179) 『孟子字義疏證』 「權」 “克己復禮之爲仁 以己對天下言也” 참조.

180) 『孟子字義疏證』 「權」 “禮者 至當不易之則 故曰 動容周旋中禮 盛德之至也 凡意見少偏 德性未純 皆己與天下阻隔之端 能克己以還其至當不易之則 斯不隔於天下”

우선시되어야 한다는 것을 피력하는 것은 아니라는 점이다.

대진이 ‘극기복례’의 문제를 논의하면서 “성인이 아니고서는 의견이 치우치지 않고 덕성이 순수하다고 말하기 쉽지 않다. 의견이 치우치지 않고 덕성이 순수해지면 행동이 모두 예에 맞는다. <중략> 성인의 말은 사람들에게 지당함을 구해 행동에 보이도록하지 않음이 없다. 지당함을 구하려면 먼저 앎에 힘써야 한다.”¹⁸¹⁾라는 결론에 도달한 것을 보면, 외면적 측면을 강조하는 것이 결코 사회적 행위의 강조와 직결되지 않음을 알 수 있다. 왜냐하면 결국 개인의 앎의 확보를 선결과제로 두고 있기 때문이다.

여기서 ‘지당(至當)’함에 대해서 다시 한 번 살펴보자. 대진은 『맹자』 「이루하」의 “널리 배우고 상세하게 설명하는 것은, 장차 도리어 요약됨[約]을 설명하려는 것이다.”¹⁸²⁾에서 ‘요약됨[約]’이란 ‘지당(至當)’을 얻은 것이라고 말한다.¹⁸³⁾ 또 「진심하」의 “지킴이 요약[約]되고 배움이 넓은 것은 좋은 도이다. 군자의 지킴은 몸을 닦아서 천하를 평안하게 하는 것이다.”에서 ‘요약[約]’은 ‘그 몸을 닦는 것[修其身]’이라고 말한다. 이 두 해설을 합쳐보면 ‘지당’은 ‘수신’이 되어서 수신에 무게를 두고 있음을 알 수 있다. 대진이 “육경과 공자·맹자의 책에 행동의 요약을 말하는 것은 몸을 닦는데 힘쓰는 것일 따름이고, 앎의 요약을 말하는 것은 마음의 밝음을 이루라는 것일 따름이다.”¹⁸⁴⁾라고 말하는 이유도 결국 사회적 행위보다 개인적 행위에 우선순위를 두고 있기 때문이라고 할 수 있다.

이른바 ‘만년정론’이라고 할 수는 없지만 개인적 행위와 사회적 행위의 관계를 적절 언급한 유일한 내용이 『원선』에 보인다. 비록 이 저술이 대진의 최종적 견해라고 보기는 어렵지만, 주자학에 대한 비판적 접근을 시도하는 대진의 사상적 궤도에서 멀리 떨어져 있지 않다는 일반적 평가를 감안한다면 참고의 여지는 충분하다고 하겠다. 대진은 여기서 우선 “『대학』에서 치지·성의·정심·수신을 말하니 조목이 넷이고, 제가·치국·평천하를 말하니 조목이 셋이다.”¹⁸⁵⁾라고 하여, 개인적 행위와 사회적 행위를 구별한 후, 이 둘의 관계에 대해서 다음과 같이 정리하고 있다.

181) 『孟子字義疏證』 「權」 “自非聖人 未易語於意見不偏 德性純粹 至意見不偏 德性純粹 動皆中禮矣 <중략> 聖人之言 無非使人求其至當以見之行 求其至當 即先務於知也”

182) 『孟子』 「離婁下」 “博學而詳說之 將以反說約也”

183) 『孟子字義疏證』 「權」 “孟子曰 博學而詳說之 將以反說約也 約謂得其至當”

184) 『孟子字義疏證』 「權」 “六經孔孟之書 語行之約 務在修身而已 語知之約 致其心之明而已”

185) 『原善』 “大學言致知誠意正心修身爲目四 言齊家治國平天下爲目三”

혹은 일가, 혹은 일국, 혹은 천하에서 그 일은 반드시 몸[身]에서 말미암아서 나오
고, 마음[心]이 주관하며, 의식[意]이 앞서고, 앎[知]이 열어준다. 시비·선악이 애매
하여 변별하지 못함은 그 책무를 앎이 맡고, 악을 기르고 그릇됨을 이루며 선에 따라
힘쓰지 않음은 의식이 그 책무를 맡고, 빼겨서 기운을 잃고 산만하여 검속함 없는 것
은 마음이 그 책무를 맡고, 치우쳐서 미혹됨을 낳는 것은 몸이 그 책무를 맡는다. 그
러므로 『역』에서 “군자는 길이 마치고 폐단을 안다.”고 했으니 이 네 가지 폐단을
끊은 사람은 천하(天下)·나라(國)·집안(家)을 다스릴 수 있다.¹⁸⁶⁾

위에서 보는 바와 같이 제시되는 순서는 『대학』의 지·의·심·신과 역으로 나
열되어 있으며, 이들 사이의 선후 감각이 분명해 보이지 않는다는 점을 제외한
다면, 분명히 개인적 행위의 폐단이 없어야 사회적 행위가 온전히 이루어질 수
있다고 주장한다. 몇몇 다른 주제에서도 보았듯이, 대진의 사유 구조에서 주자
학의 그것과 유사한 측면이 적지 않게 발견된다. 이는 ‘실질적 삶’의 관점에서
수용 가능한 것이라면 주자학적인 것이어도 무방하다는 대진의 판단과 관련이
깊을 것으로 생각된다.

4) 오규소라이의 治人 根本의 행위론

오규소라이가 인(仁)을 안민(安民), 안천하(安天下)로 정의하고 있다는 사실에
대해서는 이미 살펴보았는데, 그가 이와 같이 제시하는 논리 구조에 대해서 살
펴보자. 주자의 스승인 이통(李侗)은 ‘이치에 합당하고 사심이 없는[當理而無私
心]’ 상태를 인(仁)으로 정의하고,¹⁸⁷⁾ 이토진사이는 ‘자애의 마음을 잠시도 잊지
않는[慈愛之心頃刻不忘]’ 상태를 인(仁)이라 정의하는데¹⁸⁸⁾, 오규소라이는 이
두 설명을 한 걸 같이 비판한다.¹⁸⁹⁾ 그 이유는 인(仁)을 ‘마음의 상태’로 해석하
는 것은 그저 심학일 뿐이고, 마음과 같은 내면의 문제는 인에 대한 직접적인
판단기준이 될 수 없다고 오규소라이는 생각하기 때문이다.

또 『논어』 「공야장」에 자문(子文)이 세 번이나 영윤(令尹)이 되어도 기뻐

186) 『原善』 “或一家 或一國 或天下 其事必由身出之 心主之 意先之 知啓之 是非善惡 疑似莫辨 知任其責也 長惡遂非 從善不力 意任其責也 見奪而沮喪 漫散無檢柙 心任其責也 偏倚而生惑 身任其責也 故易曰君子永終知弊 絕是四弊者 天下國家可得而理矣”

187) 『延平答問』 “仁只是理 初無彼此之辨 當理而無私心即仁矣” 참조.

188) 『論語古義』 「憲問」 “蓋仁大德也 非慈愛之心頃刻不忘則固不可許” 참조.

189) 『論語徵』 “延平先生當於理而無私心 豈足以爲仁乎”; 『論語徵』 “仁齋又以慈愛之心頃刻不忘爲仁 是孟子內外之說所圍 豈非心學邪 假使信能慈愛之心 頃刻不忘 然若無安民長人之德 烏得爲仁乎” 참조.

하지 않고 세 번이나 그만두게 되어도 화내지 않은 일에 대해서 공자가 단지 ‘충(忠)’을 인정하는데서 그쳤을 뿐 인(仁)하다고 평가하지 않았고, 진문자(陳文子)가 제나라 임금을 시해한 최자(崔子)를 피해 자신의 부귀함을 버리고 다른 나라로 가버린 일에 대해서도 공자가 단지 ‘청(淸)’을 인정하는데서 그쳤을 뿐 인(仁)하다고 평가하지 않은 사례가 보인다. 마찬가지로 이 사례에 대해서도 오규소라이는 청렴하거나 충심을 다하는 것과 같은 ‘자신의 제어[淑身]’가 인에 대한 판단의 직접적인 기준이 될 수 없다고 설명한다.¹⁹⁰⁾

반면, 오규소라이는 관중(管仲)에 대해서는 공자가 인을 허여하였다고 판단한다. 공자가 관중에게 인을 허여하였는지는 공자 이래로 일치된 견해만 존재하는 것은 아니므로 결론을 내리기는 쉽지 않다. 다만 여기서 분명히 읽을 수 있는 점은 오규소라이가 지향하는 인(仁)의 상태이다. 오규소라이는 인에 대한 공자의 기준을 다음과 같이 풀이한다.

무릇 천하를 편안케 하려는 마음이 있고 또 천하를 편안케 하는 공로가 있는 것을 인이라고 한다. 관중이 그렇다. 천하를 편안케 하려는 마음이 있으나 천하를 편안케 한 공로가 없는 것은 인이라고 부르지 않는다. 천하를 편안케 하는 공로가 있으나 천하를 편안케 하려는 마음이 없는 이런 일은 있지 않다.¹⁹¹⁾

오규소라이의 설명에 따르면, 마음[心]과 공로[功]라는 두 가지 요소로 인을 판단할 수 있는데 경우의 수는 네 가지가 있을 수 있다. 즉 ①두 요소를 갖춘 경우, ②두 요소가 모두 없는 경우, ③마음만 있는 경우, ④공로만 있는 경우가 그것이다. ②는 당연히 인으로 평가받을 수 없으며, ③은 공로가 없기 때문에 인으로 평가 받을 수 없다고 오규소라이는 판단한다. 그리고 ①은 당연히 인으로 평가 받아야 하며 관중이 이에 해당한다고 설명한다. 문제는 ④의 경우이다. 오규소라이는 이 경우에 대해서 공로가 있는데 마음이 없는 경우는 없다고 해석함으로써 마음은 공로를 통해서만 표현되는 것으로 그 중요성이 떨어지게 된다.

오규소라이가 마음의 수양이나 자기 제어를 인으로 보지 않고 안천하(安天下)의 공로로 읽어내는 근거는 어디 있는가? 오규소라이는 선왕의 도가 천하를 편

190) 『論語徵』“如子文之不有己 文子之潔身而無欲 制行雖高 止於淑身 未見其可以安天下之民者 故孔子不許之” 참조.

191) 『論語徵』“夫有安天下之心而又有安天下之功 謂之仁 管仲是也 有安天下之心而無安天下之功 不謂之仁 有安天下之功而無安天下之心 莫有此事焉”

안케 하는 도이고 육경(六經)이 모두 그 내용을 담고 있다고 여긴다.¹⁹²⁾ 그리고 선왕의 도를 이어받은 공자 역시 안천하의 관점에서 인을 언급한다고 주장한다. 구체적으로 『논어』 「양화」의 “다섯 가지[恭·寬·信·敏·惠]를 천하에서 행할 수 있는 것이 인이다.”¹⁹³⁾라는 구절과 「안연」의 소위 ‘극기복례’장에서 “천하가 인으로 귀결된다.”¹⁹⁴⁾는 구절, 그리고 「학이」에서 인의 근본을 논하면서 “위 사람을 범하기를 좋아하지 않고 난을 일으키는 사람은 있지 않았다.”¹⁹⁵⁾는 구절은 모두 천하를 편안케 하는 것으로써 인을 언급하고 있음을 볼 때 안천하(安天下)를 인으로 보는 것은 타당하다고 주장한다.¹⁹⁶⁾

참고로 여기서 오규소라이가 강조하는 ‘천하’란 백성들이 살고 있는 구체적인 생활의 장이다. 오규소라이에 따르면, 실질적 ‘천하’는 자사·맹자 이후로 현장성이 퇴색되어 버렸다. 즉 백성들이 실제로 살고 있는 공간을 막연하게 ‘모든 공간’ 혹은 ‘보편’이라는 의미로 전환시키는 추상화 과정을 거치면서 하늘아래 살고 있는 백성들을 편안케 하는 실제적 인에 관심을 끊고 추상적 모든 공간을 관통하는 자기 내부의 본체로서의 허구적 인을 찾게 되었다고 판단하는 것이다.¹⁹⁷⁾

오규소라이가 허구적 인을 심학(心學)으로 폄하해버리는 하나의 사례를 더 보자. 『논어』 「위령공」에 보이는 “지사(志士)·인인(仁人)은 삶을 구해서 인(仁)을 해치지 않고, 자신을 죽여서 인(仁)을 이룬다.”¹⁹⁸⁾는 공자의 말에 대해 주자는 “이치상 마땅히 죽어야 하는데도 삶을 구하면 그 마음에 불안함이 있다. 이것은 마음의 덕을 해치는 것이다. 마땅히 죽어야 해서 죽으면 마음이 편안하고 덕이 온전해 진다.”¹⁹⁹⁾라고 주석하였다. 오규소라이의 의미를 따르면 지사는 백성을 편안케 하는 것에 뜻을 둔 선비이며 인인은 백성을 편안케하는 덕을 이룬

192) 『論語徵』“先王之道 安天下之道也 六經孰非安天下之道 故仁以安天下解之 庶其不差矣” 참조.

193) 『論語』 「陽貨」“能行五者於天下爲仁矣”

194) 『論語』 「顏淵」“天下歸仁焉”

195) 『論語』 「學而」“不好犯上 而好作亂者 未之有也”

196) 『論語徵』“子張問仁 子曰行五者於天下 顏淵問仁 子曰天下歸仁 如有若之言 亦詞爲安天下也 不好犯上 不好作亂 豈學者自治之事哉” 참조.

197) 『論語徵』“무릇 천하로써 말하는 것은 모두 인을 주로 한다. <중략> 자사·맹자에 이르러 도를 천하의 사람들과 논쟁한 이후로 걸핏하면 ‘천하’ ‘천하’라고 말하지만 다시는 인(仁=安民)을 주로하지 않았다. 후유는 옛 말을 알지 못한다. 그러므로 고서에서 천하를 말하는 것이 질 편해져서 살피지 않는다.[凡以天下言者 皆主仁 <중략> 至思孟以道與天下之人爭 而後動輒曰天下天下 不復主仁 後儒不知古言 故於古書言天下者 漫不之省也]” 참조.

198) 『論語』 「衛靈公」“子曰 志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁”

199) 『論語集註』 「衛靈公」“理當死而求生 則於其心有不安矣 是害其心之德也 當死而死 則心安而德全矣”

사람이다. 그런데 오규소라이의 안민, 안천하의 실질적 내용은 이미 보았듯이 체제의 공생이다. 따라서 오규소라이의 의미를 따르면 체제의 공생을 위해 자신을 희생하는 경우는 있어도 자신의 생명을 위해서 체제의 공생을 해치지 않는다는 의미가 되어야 한다. 오규소라이의 이런 관점에 입각해서 주자의 해설을 음미해 보면 이미 전도된 가치가 존재한다.

즉, 지사와 인인이 개인의 생명을 버리고 전체의 공생을 위해서 희생한 경우에 연민과 존경의 감정으로 공자의 언급과 같은 평가를 내릴 수 있을지언정, 생명에 대해 ‘이치상 마땅히 죽어야 하는 경우’를 상정해서는 안 된다. 심지어 ‘마땅히 죽어야 하는 상황에서 죽지 않으면 마음이 편치 못하다.’는 말은 생명과 도덕의 긴장을 설정하는 언설이고, 나아가 ‘마땅히 죽어야 하는 경우에 죽으면 마음이 편하고 덕이 온전해진다.’는 말은 죽은 후에도 마음의 편안함을 느낄 수 있다는 가정이므로 생명의 이전에 마음이 있음을 상정하는 언설이다. 이미 이런 언설이 성립 불가능할 뿐만 아니라 어떤 상황에서는 ‘마음이 편안해지기 위해서 죽어야 한다.’는 가치 전도의 논리를 강요하는 것으로 오규소라이에게는 받아들여진다. 오규소라이가 심학은 그릇이 너무 작다고 비판하는 근거에는 이와 같은 근본적인 문제가 자리하고 있다고 볼 수 있다.²⁰⁰⁾

오규소라이가 개인적 행위에 대해서 극구 반대하고 철저하게 사회적 행위를 강조하는 이유도 여기에 있다고 하겠다. 오규소라이의 입장에서 보면 마음이 이익·명예를 위해서 움직이지는 않는다고 하는 것만으로 말하면 불교·도가도 역시 가능하기 때문에,²⁰¹⁾ 설령 기욕(嗜慾)이 정진(淨盡)되어도 인덕(仁德=安民의 德)이 없으면 역시 달마일 뿐이다.²⁰²⁾ 그런데 주자학에도 불교에 대한 맹렬한 비판이 있었음은 주지의 사실이다. 오규소라이는 이에 대해서도 ‘동종업계 경쟁자 [職仇, 쇼쿠가타키]’에 대한 질투 이상도 이하도 아닌 것으로 평가해 버린다.²⁰³⁾

200) 『論語徵』“蓋先王之道 安民之道也 志士志於此焉 仁人成德於此焉 朱子曰 理當死而求生 則於其心有不安矣 是害其心之德也 當死而死 則心安而德全矣 是其心學之說 吁亦小矣哉 豈得以爲仁乎” 참조.

201) 『論語徵』“若徒以心不爲利名動言之 迺佛老亦能之” 참조.

202) 『論語徵』“段使嗜慾淨盡 苟不有仁德 亦達磨已” 참조.

203) 『徂徠先生答問書』“성인의 도는 국가를 평치하는 대도이기 때문에 불법 등과 어깨를 나란히 하는 것이 아니다. 불법은 한 사람의 신심 다스리는 것을 가르치거니와, 일찍이 성인의 도가 되는 것이 아니다. 그러니까 상대도 안 되는 것을 상대하고 지향하는 것이 세속에서 말하는 쇼쿠가타키(職仇, 동종업의 경쟁자)인가 하는 것에 닮았다. 송유의 학문은 원래 불교에서 나왔기 때문에 닮은 것을 싫어하여 싸우는 것도 당연하다. [聖人の道は 國家を平治する大道に候故 佛法抔と肩をならべ申候様なる事にては無御座候 佛法は其一人の身心を治め候事を教へ申候へ

인(仁)의 문제로부터 좀 더 범위를 확장해서 ‘덕(德)’자체의 개념에 대한 오규소라이의 관점을 살펴보자.

『논어』 「위정」에서 공자가 정치를 북신(北辰)에 비유하는 장면에서의 ‘위정이덕(爲政以德)’을 주자는 무위(無爲)의 정치로 해설한다. 그리고 그 논거를 강화하기 위해 정자(程子), 범씨(范氏)의 견해를 덧붙인다. 그런데 오규소라이가 여기서 문제 삼는 것은 ‘이덕(以德)’의 ‘덕’은 위정자 자신의 덕이 아니라 ‘덕 있는 사람[有德之人]’을 의미한다고 설명한다. 즉 ‘이덕’이란 위정자가 덕 있는 사람을 등용한다는 의미라고 주장한다.²⁰⁴⁾ 또 「위정」의 “인도하기를 덕으로써 하고 가지런히 하기를 예로써 한다.[道之以德 以禮齊之]”는 구절의 ‘이덕(以德)’에 대해서도 ‘덕 있는 사람’을 의미하는 것이지 자기의 덕이 아니라고 강조한다.²⁰⁵⁾ ‘이덕(以德)’의 구문에 대해서 뿐만이 아니다. 「헌문」의 “덕을 높인다.[尙德]”²⁰⁶⁾, 「위령공」의 “덕을 안다.[知德]”²⁰⁷⁾, 「이인」의 “덕은 외롭지 않다.[德不孤]”²⁰⁸⁾, 「이인」의 “덕을 생각한다.[懷德]”²⁰⁹⁾, 「자한」의 “덕을 좋아한다.[好德]”²¹⁰⁾, “덕을 어지럽힌다.[亂德]”²¹¹⁾의 ‘덕’은 모두 ‘덕 있는 사람’

ば 曾而聖人之道の構ひに成候にて無御座候 然れば相手にも足り不申候物に候を 相手にいたし目かけ申候事 世俗に申候職仇と哉覽に相似申候 宋儒の學問は元佛法より出候故 似たることを嫌ひ候て争ひ候事もことほりにて候]; 『徂徠先生答問書』“말세의 유자는 성인의 도를 자신의 사물과 같이 생각한 까닭에 부지불식간에 일가를 세워서 맹자는 양목과 다투고 송유는 불,로와 다투었다. 그 마음을 살펴보면 필경 질투의 마음이니, 딱하게 생각할 따름이다.[末世之儒者は聖人の道を我私物之様に存候故 不覺一家を立てて 孟子は楊墨と争ひ 宋儒は佛老と争被申候 其心入を尋候得ば 畢竟嫉妬之心にて淺増き次第に候]” 참조.

204) 『論語微』“‘덕으로써 한다’는 것은 덕이 있는 사람을 등용한다는 것이다. 정권을 잡고서 덕이 있는 사람을 등용하면 수고롭지 않게 다스려진다. 그러므로 북신의 비유가 있는 것이다. 옛 주석의 경우 덕 있는 사람이 나라를 다스린다고 했는데, 그 뜻은 비록 통하지만, 표현이 제대로 되지 않았다. 따를 수 없다.[以德 謂用有德之人也 秉政而用有德之人 不勞而治 故有北辰之喻 如舊註 有德之人治國也 其義雖通 不得於辭 不可從矣]” 참조.

205) 『論語微』“道之以德 謂用有德之人也 則民有所感化 是之謂道之也 猶有所不齊 故以禮齊之焉 先王之道皆爾 後世不知德字之義 以己之德解之 非矣”(‘인도하기를 덕으로써 한다’는 것은 덕 있는 사람을 등용한다는 것이다. 즉 백성이 감화되는 바가 있다. 이것을 ‘인도 한다’라고 하는 것이다. 그럼에도 가지런하지 않은 바가 있다. 그러므로 예로써 가지런하게 한다. 선왕의 도가 모두 그렇다. 후세에는 ‘덕’자의 뜻을 모르고 ‘자기의 덕’으로 풀이한다. 그르다.)

206) 『論語』 「憲問」에 “南宮适問於孔子 曰羿善射 稷盪舟 俱不得其死 然禹稷躬稼 而有天下 夫子不答 南宮适出 子曰君子哉若人 尙德哉若人”이 보이고, 『論語微』에서 “德者 有德之人也”로 해석한다.

207) 『論語』 「衛靈公」에 “子曰 由 知德者鮮矣”가 보이며 『論語微』에서 “由 知德者鮮矣 謂人多不知有德之人也”로 해석한다.

208) 『論語』 「里仁」에 “子曰 德不孤 必有鄰”가 보이나, 『論語微』에서는 명시적으로는 ‘有德之人’으로 해석한 부분은 보이지 않는다.

209) 『論語』 「里仁」에 “子曰 君子懷德 小人懷土 君子懷刑 小人懷惠”가 보이나, 『論語微』에서는 명시적으로는 ‘有德之人’으로 해석한 부분은 보이지 않는다.

을 지칭한다고 설명한다.²¹²⁾ 오규소라이가 이렇게 읽는 까닭은 무엇인가?

만약 도가 없게 된다면, 자기가 비록 바르더라도 역시 (명령이) 행해질 수 없다. 왜냐하면 공자의 시대는 선왕의 도가 망한 것 같지만 오히려 남아있다. 그러므로 단지 이것을 말해서 임금을 책하였을 따름이다. 후유는 선왕의 도를 모른다. 한갓 이 같은 말을 걸핏하면 자기에게서 구하는 것으로 여기니 내성외왕의 설이 흥하게 된 까닭이다. 학자들은 살피라.²¹³⁾

이 내용은 『논어』의 “자기가 바르면 명령하지 않아도 행해지고, 자기가 바르지 않으면 비록 명령해도 따르지 않는다.”²¹⁴⁾는 구절에 대한 해설이다. 여기서 ‘자신의 바름’과 ‘명령의 행해짐’의 관계를 설명하면서 공자가 ‘자신의 바름’을 강조하여 말하는 것처럼 보인다. 그런데 오규소라이는 공자의 이 말에는 이미 ‘도(道)’가 전제로 깔려있다고 해석한다. 오규소라이가 말하는 도는 예·악·형·정이라는 외적 규범을 말한다. 즉, 오규소라이는 개인적 행위는 외적 규범이 있을 때 성립가능하다는 주장을 하고 있는 것이다.

한 가지 더 주목할 점은 내성외왕(內聖外王)을 부정한다는 것이다. 주지하는 바와 같이 내성외왕이 최초로 언급되는 곳은 『장자』 「천하」이다. 그런데 장자에게는 내성이 먼저이고 외왕이 나중이라는 선후의 현저한 구조를 읽을 수는 없다. 그러나 유학으로 흡수되면서 그것이 『대학』의 선후 관념과 결합하면서 내성이 먼저이고 외왕은 내성에 의해 자연스럽게 이뤄지는 것으로 구조화되었다. 공자의 “무위해서 다스린다.[無爲而治]”는 언급에 대한 해석에서도 주자는 내성외왕의 사유로 표현한다.²¹⁵⁾

그런데 오규소라이는 “후세의 유자는 식견이 낮고 그릇이 작아서 어떤 것도 자기 몸 하나로 생각해버리기 때문에 심법·논리의 설이 성행하게 되어가고, 오늘날 수행으로써 성인이 되기를 구한다. 성인이 되면 천하 국가는 저절로 다스

210) 『論語』 「子罕」에 “子曰 吾未見好德如好色者也”가 보이고, 『論語徵』에서 “好色者 好有德之人也”라고 해석한다. 「衛靈公」에도 같은 문장이 보이나, 오규소라이는 생략함.

211) 『論語』 「衛靈公」에 “子曰 巧言亂德 小不忍 則亂大謀”가 보이는데, 『論語徵』에서는 “巧言亂德 亂德言也 巧言似德言 故曰亂”으로 해석하여, 명시적으로는 德言으로 풀이함.

212) 『辨名』 “有曰以德 曰尚德 曰知德 曰德不孤 曰懷德 曰好德 曰亂德之類 皆指有德之人也” 참조.

213) 『論語徵』 “若使無道乎 則其身雖正 亦不可行矣 何則 孔子之時 先王之道雖亡乎猶在 故特言此以責人君已 後儒不知先王之道也 徒睹此等之言 動求諸己 內聖外王之說 所以與也 學者察諸”

214) 『論語』 「子路」 “其身正 不令而行 其身不正 雖令不從”

215) 『論語』 「衛靈公」 “無爲而治者 聖人德盛而民化 不待其有所作爲也”

려진다고 생각하는 것은 경우는 다르지만 불교의 생각에 빠진 것이다. 석가는 결식의 경계에서 집도 없고 처자도 없고 나아가 나라 국가도 갖지 않는 몸이기 때문에 그 도는 오직 내 몸 하나이다. 이러한 바가 성인의 도의 대단이 나뉘지는 곳이다.”²¹⁶⁾라고 하여 이른바 주자학적 내성외왕설을 전면적으로 부정한다.²¹⁷⁾

오규소라이가 ‘자기의 덕’으로 읽힐 수 있는 공자의 많은 말을 ‘덕 있는 사람’으로 읽는 이유는 여기에 있다. 오규소라이는 주자학적 내성외왕의 사유 구조에 이의를 제기하고 있다. 즉, 오규소라이는 개인적 행위(내성)가 반드시 사회적 행위(외왕)로 자연스럽게 진행된다고 보지 않는다. 일반적으로 고학파의 한 인물로 분류되는 이토진사이에 대해서도 도와 덕을 구분하지 못한다는 점에서 내성외왕의 사유에서 벗어나지 못했다고 비판하는 이유도 같은 관점에서 이루어진 것이다.²¹⁸⁾

심지어 오규소라이는 개인적 행위에 몰두하는 경향이 강해지면 강해질수록 그 무용성은 증가해 결국 사회적 행위에 해롭다고 지적한다. 『논어』 「리인」에 공자가 “오직 인자만이 사람을 좋아할 수 있고 사람을 미워할 수 있다.”²¹⁹⁾고 한데 대해서, 주자는 “대개 사사로움이 없어진 후에 호오(好惡)가 이치에 해당된다. 정자가 이른바 공정을 얻었다는 것이 이것이다.”²²⁰⁾라고 주석하였다. 이에 대한 오규소라이의 반응은 다음과 같다.

인자가 사람을 좋아하고 싫어하는 것은 참으로 공정하고 사심이 없다. 그러나 공

216) 『徂徠先生答問書』“しかるに後世之儒者見識低く器量小く 何事も我身一つに思ひ取候故 心法理窟之説盛に成行 今日之修行を以て聖人にならんと求め候 聖人に成得候得ば天下國家はをのづから治まると思取より 事は替れ共佛老の意地に陥り候 釋迦は乞食之境界にて 家もなく妻子もなく まして國天下も持不申身故 其道専ら我身一つ之事に候 是等之所聖人之道之大段之分れめに候”

217) 『論語徵』“대저 송유 이래로 장주의 내성외왕의 설에 빠져 공자의 도가 선왕의 도라는 것을 잊었다.[大氏來儒以來 陷於莊周內聖外王之説 而忘於孔子之道爲先王之道]”

218) 『論語徵』“진사이 선생이 ‘등용하면 행할 수 있는 도가 있고, 버려두면 감출 수 있는 덕이 있다.’고 했는데, 이것은 도·덕이라는 글자에 어두운 것이다. 그 생각에 ‘도·덕이 둘이 아니라서 행하면 도이고 감추면 덕이다.’라고 한다. 이것은 송유의 낡은 버릇인데 장주의 내성외왕의 설에 근본하는 것이다. 비록 지극한 덕이 있다 해도 진실로 선왕의 도를 알지 못하면 어찌 행하고 어찌 감추겠으며, 등용해도 행할 수 없고 버려두어도 감출 수 없다는 것을 너무도 모른다. [仁齋先生曰 用之則有能行之道 舍之則有能藏之德 是昧乎道德之字矣 其意謂道德非二物 行則道藏則德 是宋儒舊套 本於莊周內聖外王之説 殊不知雖有至德 苟不知先王之道 曷行曷藏 用之而莫有可行 舍之而莫有可藏 何以與于斯乎 知道者鮮 信哉]”

219) 『論語』 「里仁」 “子曰惟仁者能好人能惡人 程子所謂得其公正是也”

220) 『論語集註』 「里仁」 “蓋無私然後好惡當於理”

정·무사로 구하는 것은 구할수록 (인에서) 더욱 멀어지는 방법이다. 또 공정·무사가 어찌 호오의 작용을 다할 수 있겠는가? 호오의 작용을 다하지 않음이 있으면 호오할 수 없다고 말할 수 있다. 공안국은 “오직 인자는 다른 사람이 좋아하고 싫어하는 바를 살핀다.”고 말했는데, 예전부터 전해져 오던 설을 바꿔서는 안 됨이 이와 같다. 『대학』에서 “백성이 좋아하는 바를 좋아하고, 백성이 미워하는 바를 미워한다.”고 말했는데, 이것을 일러 백성의 부모라고 한다. 그러나 어찌 유속(流俗)에 따르는 것을 말하겠는가? 백성을 편안케[安民] 하려는 것으로 마음먹는다는 말이다.²²¹⁾

이 지적은 주관적 무사[無私]가 객관적으로는 독선으로 평가될 수 있음을 지적하는 것이다. 즉, 자신의 공정함과 사심 없음이 좋기는 하나 그것이 오규소라이가 말하는 안민으로서의 인(仁)은 아니다. 사심 없음이 다른 사람에게 직접적으로 도덕적인 작용을 하는 것은 아니라고 말하고 있다. 비근한 예를 들면 어떤 사회적 결정권을 가진 사람이 개인적 사심이 없기 때문에 어떤 정책을 선택한 상황을 가정해 보자. 그의 정책이 비록 사심없이 이루어진 것이라 할지라도 그것이 국민들의 호오가 전혀 반영되지 않고 도움이 되지 않는 정책이라면 그 정책은 바로 독선적 정책이 될 수 있다는 것이다. 즉 개인적 사심 없음과 공정함이 실질적으로는 구성원들의 안락한 삶에 방해가 될 수 있다는 점을 지적하고 있다. 그래서 자신의 마음속에 있는 사심 유무가 아니라 백성의 호오 즉 그 결정의 결과에 영향을 받는 대상자의 호오를 살펴야 한다고 주장하는 것이다. 오규소라이가 “송의 여러 선생이 말하는 수신(修身)의 설이 왕성해지자 선왕의 도가 황폐해졌다.”²²²⁾고 역설하는 이유도 이와 관련되는 것이다.

또 “성인의 도에도 수신(修身)의 일이 있지만 그것은 사람들 위에 서는 사람은 자기의 행위가 나쁘면 아래 사람이 모욕하여 믿음으로 따르지 않는 것이 인지상정이기 때문에 아랫사람에게 믿음으로 따르게 하기 위해서 자기를 수양하는 것이다. 어쨌든 천하를 다스리는 도가 성인의 도의 주된 뜻이다.”²²³⁾라고 주장하는 데서도 알 수 있듯이 오규소라이에게 수신(修身)이라는 개인적 행위는 안민(安民)이라는 사회적 행위의 수단으로서만 그 의미를 가지게 된다. 더불어 수신

221) 『論語徵』 “仁者之好惡人 誠公正而無私 然以公正無私求之者 所以求之愈遠焉 且其公正無私 豈能盡好惡之用哉 有不盡好惡之用 可謂不能好惡已 孔安國曰 惟仁者能審人之所好惡 古來相傳之說 不可易者若是邪 大學曰 民之所好好之 民之所惡惡之 此之謂民之父母 是也 然豈從流俗之謂哉 以安民爲心之謂也”

222) 『論語徵』 “宋諸老先生 修身之說勝 而先王之道荒”

223) 『徂徠先生答問書』 “尤聖人の道にも身を修候事も有之候へ共 それは人の上に立候人は 身の行儀惡敷候へば 下たる人侮り候而信服不申候事 人情の常にて御座候故 下たる人に信服さすべき爲に身を修候事にて 菟角は天下を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候”

의 공부를 따로 상정하는 것이 아니라 천하국가를 다스리는 도를 배워서 익이면 덕은 저절로 이루어진다고 주장하는데, 이는 주자학적 내성외왕과는 정반대의 흐름을 가지는 것이다.²²⁴⁾

위에서 논의된 일련의 주장은 결국 오규소라이가 무엇을 ‘유학의 근본’으로 보느냐 하는 문제와 직결된다.

근본이라는 것은 선왕이 천하 국가를 다스리는 도를 말한다. 선왕이 도를 확립한 것은 그 뜻이 본래 천하후세를 편안케 하려는 까닭이다. 후유는 성명의 심오함을 근본으로 삼는데 공문제자의 뜻이 아니다.²²⁵⁾

많은 유학자가 통상적으로 받아들여 오던 ‘개인적 행위는 사회적 행위의 시작이고 근본이다.’라는 생각은 오규소라이에게서는 완전히 뒤집힌다. 그는 이런 과정을 통해서 사회적 행위를 유학의 전면으로 부각시킨다. 마루야마마사오(丸山眞男, 1914~1996)가 오규소라이에게서 근대적 정치학을 읽어내는 부분이 바로 이점이라고 볼 수 있다.²²⁶⁾ 그런데 오규소라이가 안민(安民)을 강조한다고 해서 사회제도나 구조의 선악을 논의하는 현대의 사회윤리학적 접근과는 결을 같이 한다고 볼 수는 없다. 오규소라이의 사유구조에서는 사회의 제도나 구조에 대한 논의는 원천적으로 제한된다. 왜냐하면 윤리적으로 절대적 존재인 성인이 만든 사회적 제도와 구조이니 만큼 범인이 그것에 대해 선악을 평가하는 것은 불가능하기 때문이다.

5) 비교론적 요약

이 주제에서 세 사상가의 공통점은 보이지 않는다. 단지 ‘도덕지’를 논의하면서 언급되었듯이, 주자학에서 보이는 8조목에 대한 분명한 선후관념이 세 사상가에는 흐릿해져 있다는 점이 공통된 전제일 것이다.

각각의 차이점에 대해서 살펴보면, 다산의 경우 개인적 행위와 사회적 행위가 논리적으로 순환의 구조를 가지고 있다. 정약용의 사유는 한편으로는 개인적 행위를 근본으로 삼는다. “성인의 도가 비록 성기(成己)·성물(成物)을 시종으로 삼

224) 『徂徠先生答問書』 「答問書附卷:往復書簡」 “修身といふは徳を我に成す事也 是工夫の手段別にあるにあらず 只天下國家を治むる道を學んで熟すれば徳はおのづから成る事也” 참조.

225) 『論語徵』 “本者謂先王治天下國家之道也 先王之立道 其意本求以安天下後世故也 後儒以性命之奧爲本 非孔門諸子之意矣”

226) 『日本政治思想史研究』(丸山眞男, 東京大學出版會, 1998) 참조.

지만, 자기를 이루는 것도 자기 수양으로 하고, 물을 이루는 것 역시 자기 수양으로 한다.”²²⁷⁾고 하여, 모든 행위를 개인적 행위로 끌고 들어간다. 나아가 “성의는 단지 정심의 근본이 아니라 수·제·치·평을 성의 두 글자로 시작을 이루고 끝을 이루지 않음이 없다.”²²⁸⁾고 하여, 개인적 행위는 또 더 깊숙한 내면을 향한다. 여기서 말하는 성의는 성인이 되기 위해서 해야 하는 세 가지 중의 하나인 ‘신독’과 같은 의미인데, 성의의 ‘의’는 ‘깊숙한 의식’이고 신독의 ‘독’도 ‘혼자만 아는 지점’이다. 이 깊숙하고 혼자만 아는 지점이 곧 형이상학적 주재자인 ‘천’과 직통하는 지점이다. 그런데 천과 직통하는 순간에 “하늘이 사람의 선악을 살피는 지점은 역시 오로지 두 사람의 서로 더부는 사이이다.”²²⁹⁾ 따라서 성인이 사천(事天)하는 이유는 은총을 통한 구원이 아니다. 정약용에 따르면 “성인이 하늘을 섬기는 학문은 인륜에서 벗어나지 않는다.”²³⁰⁾ 그리고 “천하의 일이 인륜에서 벗어난 것이 있는가? 부자·형제·군신·붕우에서 천하 만민에 이르기까지 모두 윤류이다.”²³¹⁾ 따라서 개인적 행위의 깊숙한 내면에서 사회적 행위로 향할 것을 명령한다. 동시에 사회적 행위를 하려면 개인적 행위가 근본이 되어야한다. 이것이 정약용에 보이는 논리적 순환이다.

한편 대진은 개인적 행위를 마음의 깊숙한 내면으로 끌고 들어가는 것에 적극적이지 않다. 대진은 마음속 깊은 곳에서의 어떤 작용이라는 것은 결국 개인의 의견일 수밖에 없다고 본다. 그가 가장 강력하게 비판했던 ‘리’에서 대진은 이 점을 읽어 낸다는 사실을 상기하면 전혀 의아한 결과는 아니다. 왜냐하면 대진은 “의견을 고집해서 이윅고 스스로 천리이며 인욕이 아니라고 믿어서 작게는 한사람이 그 화를 입고 크게는 천하국가가 그 화를 입는다.”²³²⁾고 판단하기 때문이다. 개인적 행위의 영역에서는 내면의 움직임 보다는 객관적이고 외면적이 규범을 더 중시하지만, 그럼에도 불구하고 개인적 행위와 사회적 행위의 관계에서 보면 여전히 개인적 행위를 근본으로 삼고 있는 것은 분명해 보인다.

반면에 오규소라이는 대진과는 반대의 흐름을 보인다. 그는 수신과 안민을 양립 불가능한 것처럼 언급하거나²³³⁾ “수신을 위한 수단이 따로 있는 것이 아니

227) 『大學公義』 “聖人之道 雖以成己成物爲始終 成己以自修 成物亦以自修 此之謂身教也”

228) 『大學公義』 “誠意不獨爲正心之本 修齊治平 莫不以誠意二字”

229) 『論語古今注』 “天之所以察人之善惡 亦惟是二人相與之際”

230) 『論語古今注』 “古聖人事天之學 不外乎人倫”

231) 『論語古今注』 “天下之事 有外於人倫者乎 父子兄弟君臣朋友 以至天下萬民 皆倫類也”

232) 『孟子字義疏證』 「權」 “執其意見 方自信天理非人欲 而小之一人受其禍 大之天下國家受其禍”

233) 『論語徵』 “宋諸老先生 修身之說勝 而先王之道荒” 참조.

라 천하국가를 다스리는 방법을 배워서 익숙해지면 저절로 덕이 생기게 된다.”²³⁴⁾면서 개인적 행위를 사회적 행위에 포함시켜버린다. 그리고 “성인의 도에도 수신(修身)의 일이 있지만 그것은 사람들 위에 서는 사람은 자기의 행위가 나쁘면 아래 사람이 모욕하여 믿음으로 따르지 않는 것이 인지상정이기 때문에 아랫사람에게 믿음으로 따르게 하기 위해서 자기를 수양하는 것이다.”²³⁵⁾라고 주장에서 역력히 드러나듯이, 오규소라이에게 개인적 행위는 사회적 행위를 위한 한갓 수단에 불과한 것이다. 오규소라이가 ‘체제 공생’을 유학의 근본으로 보고 있다는 점은 여기에서도 분명히 읽혀진다.

3. 도덕 판단의 주체성과 책임 : 權

1) 주자학의 聖人에 한정된 權

여기서는 인간의 주체적 행위와 도덕적 책임에 대한 문제가 주로 다루어진다. 따라서 결정론(determinism), 자유의지론(free will), 약한 결정론(soft determinism)이라는 기본적인 개념에 대한 언급이 필요할 것이다. 결정론이란 어떤 행동은 이미 할 수밖에 없도록 결정되어졌다는 것이다. 이 말은 어떤 행동에는 그 행동을 일으키는 원인이 있으며, 그 원인에도 또한 그 이전의 원인이 있다는 것이다. 인과관계의 연속으로 행동은 이루어지며 우리들이 인식하지 못하는 사이에도 그 인과율은 계속된다고 보기 때문에 자신으로부터 말미암아 행위가 이루어지는 것이 아니고 어떤 행위가 발생할 수밖에 없도록 정해진 어떤 원인에 의해 행위가 이루어지는 것으로 해석된다. 이에 반해 자유의지론이란 우리의 행위는 자유의지에 의해서 이루어지는 것이며 어떤 결정된 구속이 있지 않다고 보는 입장이다. 완전한 결정론도 입론에 한계가 있어 보이며 완전한 자유의지론도 마찬가지로 마찬가지라는 라는 것이 일반적인 평가일 것이다. 그래서 약한 결정론으로 일단락 맺고 있는 것이 현대 윤리학의 입장처럼 보인다.

주자학도 마찬가지로 약한 결정론으로 읽는 것이 무난할 것이며, 도덕을 이야기하는 대부분의 언설은 결정론이나 자유의지론으로 완전히 안착될 수 없는 한, 약한 결정론으로 보는 것 이외에는 뾰족한 돌파구가 있어 보이지도 않는다. 단

234) 『徂徠先生答問書』 「答問書附卷:往復書簡」 “修身といふは徳を我に成す事也 是工夫の手段別にあるにあらず 只天下國家を治むる道を學んで熟すれば徳はおのづから成る事也”

235) 『徂徠先生答問書』 “尤聖人の道にも身を修候事も有之候へ共 それは人の上に立候人は 身の行儀惡敷候へば 下たる人侮り候而信服不申候事 人情の常にて御座候故 下たる人に信服さすべき爲に身を修候事にて”

지 논의 할 수 있는 것은, 약한 결정론을 전제로 하되 그 속에서 또 어느 정도 결정론 쪽으로 다가서느냐 혹은 자유의지론 쪽으로 다가서느냐의 논의만 가능할 것이라고 생각된다.

우선, 주자의 ‘권(權)’ 관념을 알아보기 위해서는 이전의 논의를 그가 어떻게 받아들였는가하는 지점에서 시작해야 한다. 『맹자』 「이루」에 “형수가 빠지면 손으로 당기는 것은 ‘권(權)’이다.”라는 구절에 대해 조기(趙岐, ? ~ 201)는 “권(權)은 경(經)에 반하고 선이다”²³⁶⁾라고 주석한다. 그리고 하안(何晏, ? ~ 249)도 『논어』 「자한」의 “더불어 설 수 있어도 더불어 권(權)할 수 없다.”²³⁷⁾는 구절에 대해 조기와 유사한 의미로 “권이러는 것은 상(常)에 반하고 도(道)에 합치하는 것이다.”²³⁸⁾

정이천은 “한유(漢儒)는 ‘반경합도(反經合道)’를 권으로 삼는다. 그러므로 ‘권변(權變, 그때그때의 형편에 따라 처치하는 수단)·‘권술(權術, 권모술수)’이라는 말이 있다. 모두 그르다. 권이란 단지 경일 따름이다. 한(漢) 이래로 ‘권’자를 아는 사람이 없다.”²³⁹⁾고 비판한다. 정이천이 이전의 ‘권’설에 반대한 이유에 대해, 주자는 변함없는 ‘경(經)’을 어겨서 ‘도’에 합치한다고 말해버리면 “거리낌 없는 사람이 모두 권(權)이라는 것을 빌어서 스스로를 꾸미기 때문에 이 논의가 있는 것이다.”²⁴⁰⁾라고 해석한다.

그런데 정이천의 위와 같은 언급으로 인해 주자와 제자의 사이에는 또 다른 논의 주제가 부상하게 된다. 즉 ‘권은 경이다.’라는 정이천의 언급에 대해 제자들은 거듭 질문을 한다.²⁴¹⁾ 한유(漢儒)가 ‘경’과 ‘권’을 상반되게 봄으로써 ‘권모술수’의 여지를 남긴 문제점이 있었지만, 그것을 비판한 정이천의 언급은 맹자가 제시한 ‘비상시에 적용하는 권’이라는 본래적 의미에서 멀어지게 되는 것이다. 주자는 이 문제에 대해서 “경이란 도의 일정함이고 권이란 도의 변함”²⁴²⁾이기 때문에 “권과 경은 당연히 분별이 있어야 한다.”²⁴³⁾고 본다.

236) 『孟子注疏』 「離婁上」 “權者反經而善也”

237) 『論語』 「子罕」 可與立未可與權

238) 『論語集解義疏』 「子罕」 “權者反常而合於道者也”

239) 『論語集註』 「子罕」 “漢儒以反經合道爲權 故有權變權術之語 皆非也 權只是經也 自漢以下 無人識權字”

240) 『朱子語類』 37권 “後世無忌憚者 皆得借權以自飾 因有此論耳”

241) 『朱子語類』 37권의 「可與共學章」에 대한 논의에서 이에 대한 질문과 답변이 여러 차례 보인다.

242) 『朱子語類』 37권 “經者道之常也 權者道之變也”

243) 『論語集註』 「子罕」 “權與經亦當有辨”

그리고 주자에게 “‘경’은 만세토록 일정하게 행해지는 도이고, ‘권’은 부득이한 경우에 적용하는 것이다.”²⁴⁴⁾ 그런데 ‘권’이란 “물건을 재어서 경중을 아는 것”²⁴⁵⁾인데 이것은 주체적 도덕 판단을 의미한다. 그렇다면 이 주체적인 도덕 판단은 ‘부득이한 경우’를 제외하고는 이루어질 수 없는 것이다. 즉 주체적 도덕 판단의 상황은 매우 좁혀진다. 심지어 “권이란 성인의 대응”이기 때문에 ‘권’을 행할 수 있는 주체의 범위도 성인으로 좁혀지고, 혹은 범위를 조금 더 넓히자면 ‘대현(大賢)’에서 그친다.²⁴⁶⁾ 이 뿐만이 아니다. ‘III-3. 인물성론’에서도 언급되었듯이, 인간의 도덕 능력은 기(氣)의 정·편 혹은 혼·명·청·탁에 의해서 차별이 생긴다. 그런데 기가 부여되는 시점에 인간이 주체적으로 참여할 수 있는 여지는 전혀 없다. 주자학은 이처럼 도덕 판단의 주체성 논의가 매우 제한적이다.

2) 정약용의 天이 부여한 自主之權

다산은 모든 존재들이 기(氣)를 공유하고 있다고 가정하지만, 그것 이외의 생(生)·지(知)·의(義)를 모두 리와 기로 환원시키지 않는다는 점에서 볼 때, 모든 존재와 사태를 이와 기로 환원시키는 주자학적 인간관에서 벗어나 있다. 다산의 이 같은 인간관은 통상 신형묘합(神形妙合)으로 표현된다. 다산은 정신과 육체가 오묘하게 합쳐져 있어서 마음이 넓으면 몸이 살찌고 욕망이 왕성하면 눈동자가 흐리다거나, 마음이 아름다우면 반지르르하게 얼굴에 드러나고 등에 왕성하게 나타나며, 마음이 부끄러우면 땀이 나고 얼굴이 붉어지는 류가 모두 신형묘합을 증명하는 좋은 예라고 설명한다.²⁴⁷⁾

다산에 따르면, 인간은 신형묘합의 상태로 존재하기 때문에 신(神)과 형(形)은 서로 분리 될 수 없다. 따라서 ‘형구(形軀)의 욕망’이 ‘성’으로부터 발현되어 나오고 나아가 그것을 ‘성’으로 혼동할 개연성이 커진다. 이런 논리적 혼동을 구별하기 위해서 주자학에서 ‘기질지성’이라는 개념을 제시하면서 문제를 해결하고자 한다.²⁴⁸⁾ 하지만 다산이 생각하기에 악의 발현에 대한 주자학적 설명 방

244) 『朱子語類』 37권 “經是萬世常行之道 權是不得已而用之”

245) 『論語集註』 「子罕」 “所以稱物而知輕重者也”

246) 『朱子語類』 37권 “問權地位如何 曰大賢已上” 참조.

247) 『孟子要義』 “然神形妙合 肥瘠相關 心廣則體胖 慾盛則眸眊 美在中則眸面而盎背 愧在內則汗出而色赧 皆神形妙合之明驗也” 참조.

248) 『論語古今注』 “神形妙合 不能相離 故形軀諸慾 亦由此性中發 此古之所謂人心 而氣質之說所由興也” 참조.

식은 잘못된 것이다.

사람들은 순수하게 허령한 것을 의리지성이라 하고 형기에서 말미암는 것을 기질 지성이라 하여 온갖 죄악은 모두 식색안일에서 말미암기 때문에 악은 모두 형기에 귀속시키고 허령불매한 본체는 단지 온갖 아름다움만 갖추고 있어서 조금도 악이 없다고 하는데 전혀 그렇지 않다.”²⁴⁹⁾

다산은 이처럼 ‘기질’에 ‘비도덕’이라는 굴레를 씌우는 것에 반대한다. 그의 설명에 따르면, 주자학에서 의리지성이 순선무악한 이유는 ‘허령’함에 있다고 설명하지만, ‘허령한 존재가 악할 수 없다.’는 논리는 형체가 없는 귀신에게도 명신·악귀라는 명칭을 붙인다는 점을 볼 때 잘못된 것이다.²⁵⁰⁾ 그리고, 예를 들어 도학·문장에 있어서 자존심이 강한 사람에게 칭찬하면 기뻐하고 헐뜯으면 싫어하는 경우에서 볼 수 있듯이, 교만함·자존심과 같은 비도덕성도 말하자면 ‘허령’의 주변에서 나오기 때문에 허령한 본체에 악할 수 있는 이치가 없다고 볼 수 없다.²⁵¹⁾ 이와 더불어 다산이 무엇보다 주목하는 문제점은 다음과 같다.

하늘이 부여함이 원래 저절로 고르지 않아서, 혹은 순미순청(純美純淸)의 기질을 부여하여 요·순이 되게 하고, 혹은 순악순탁(純惡純濁)의 기질을 부여하여 결·척이 되게 하니, 하늘의 공평하지 않음이 어찌 여기에 이르겠는가? (그렇다면) 이른바 요·순이라는 사람은 자기는 선을 할 줄 모르고 바로 그 얻은 바가 청기이고, 이른바 결·척이라는 사람은 자기는 악을 할 줄 모르고 바로 그 얻은 바가 탁기이다. 이미 청기를 부여하고 또 성인이라는 이름으로 귀결시키니 왜 요·순에게 후한가? 이미 탁기를 부여하고 또 악인의 이름으로 부가하니 어찌 결·척에게 각박한가? 결·척이 죽어서 알게 되면 장자 날로 민천(旻天)에 호읍(號泣)하면서 원통함을 하소연 할 것이다.²⁵²⁾

‘Ⅲ-3. 인물성론’에서 이미 언급되었듯이 다산이 생각하는 기질지성은 모든 존재에 동일하게 부여된 것이다. 즉 인물성에 대한 순자의 관점을 따르고 있기

249) 『孟子要義』“今人以純乎虛靈者爲義理之性 以由乎形氣者爲氣質之性 千罪萬惡 皆由於食色安逸 故凡惡皆歸之於形氣 而虛靈不昧之體 認之爲但具衆美 都無纖惡 殊不然也”

250) 『孟子要義』“虛靈之物 不能爲惡 則彼無形之鬼神 又何以有明神惡鬼哉” 참조.

251) 『孟子要義』“凡驕傲自尊之罪 是從虛靈邊出來 不可曰虛靈之體 無可惡之理也 人有以道學文章 自尊者 譽之則喜 毀之則怒 是於形氣有甚關係” 참조.

252) 『孟子要義』“天之賦予 原自不均 或予之以純美純淸之氣質 使之爲堯爲舜 或予之以純惡純濁之氣質 使之爲桀爲跖 天之不公 胡至是也 夫所謂堯舜者 吾不知其爲善 適其所得者淸氣也 而所謂桀跖者 吾不知其爲惡 適其所得者濁氣也 既予之以淸氣 又歸之以聖人之名 何厚於堯舜乎 既予之以濁氣 又如之以惡人之名 何薄於桀跖乎 使桀跖而死而有知也 則將日號泣于旻天 以愬其冤枉矣”

때문에 기질지성은 동일하게 부여받고 의리지성은 다르게 부여받는다라는 구도를 가지고 있다. 따라서 요·순이라고 해서 청명(淸明)한 기질을 부여받고 결·주라고 해서 탁예(濁穢)한 기질을 부여받는 것이 아니다. 또, 만약 요·순이 선하게 되는 이유가 청명한 기질에 있고, 결·주가 악한 이유가 탁예한 기질에 있다면 그것은 도덕적 존경이나 비난의 대상이 되지 않는다.²⁵³⁾ 왜냐하면 기질이란 생명이 탄생되는 시점의 천지와 부모의 기운을 받아서 형성되는 것일 뿐, 행위 당사자가 주체적으로 기질의 속성을 결정할 수 있는 것이 아니기 때문이다. 다산에 따르면 기질의 혼명청탁을 선과 불선의 출발점으로 삼는 것은 행운과 불행의 선과 불선에 연결시키는 오류를 범하는 것일 뿐이다.²⁵⁴⁾

그래서 다산은 이런 문제를 해결하기 위해 “맹자는 성을 논하면서 불선을 함닉에 귀속시키는데, 송유는 성을 논하면서 불선을 기질에 귀속시킨다. 함닉은 자기에게서 말미암기 때문에 그것을 구제할 방법이 있지만, 기질은 하늘에서 말미암기 때문에 벗어날 길이 없다.”²⁵⁵⁾고 하여, ‘기질’과 ‘함닉’의 구별을 통해 인간의 주체적 판단을 전제로 한 ‘함닉’의 문제를 선악의 출발점으로 부각시킨다.

한편, 주자학에서는 부여받은 기에 따라서 지성의 차별이 생기며 그것은 도덕성과 직결되는 구조를 가지고 있다. 즉 상지(上知)는 태어나면서 배우지 않아도 도덕적으로 행위 할 수 있고, 그보다 하위는 배운 후에야 도덕적으로 행할 수 있고, 또 그 하위는 통렬하게 공부를 한 후에 도덕적으로 행할 수 있다는 구조이다.²⁵⁶⁾ 부여 받은 기질은 혼명청탁에 따라 지성의 우열이 결정되고 우수한 지성의 소유자는 쉽게 도덕성이 발휘되고 우둔한 지성의 소유자는 어렵게 도덕성이 발휘되는 병렬적 상응의 구조를 가지고 있는 것이다.

그러나 다산은 기질이 지성을 결정하는 것은 인정하지만, 그 지성이 곧바로 도덕성과 연결된다는 논리는 부정한다. 다산도 “산천의 풍기(風氣)와 부모의 정혈(精血)을 받아서 기질(氣質)이 되니 청탁(淸濁)·후박(厚薄)의 차이가 없을 수

253) 『論語古今注』“此氣質之性 堯舜未嘗偏受其淸明 桀紂未嘗偏受其濁穢 其于本性之善惡 了無關焉 先儒每以氣質淸濁爲善惡之本 恐不無差舛也 苟以氣質之故 善惡以分 則堯舜自善 吾不足慕 桀紂自惡 吾不足戒” 참조.

254) 『論語古今注』“惟所受氣質 有幸不幸耳” 참조.

255) 『孟子要義』“孟子論性 以不善歸之於陷溺 宋儒論性 以不善歸之於氣質 陷溺由己 其救有術 氣質由天 其脫無路”

256) 『朱子語類』“有昏明清濁之異 故上知 生知之資 是氣淸明純粹 而無一毫昏濁 所以生知安行 不待學而能如 堯舜是也 其次則亞於生知 必學而後知 必行而後至 又其次者 資稟既偏又有所蔽 須是痛加工夫 人一已百 人十已千 然後方能及”

없다. 그러므로 대체(大體)가 여기에 가두어진 것은 따라서 혜둔(慧鈍)·통색(通塞)의 차이가 있다.”²⁵⁷⁾고 하여, 기질에 의해 지혜로움과 우둔함의 품등이 나누어지는 것을 인정한다.

그 품등에 대한 구체적 구분은 형병(邢昺)의 설을 따른다. 『논어』 「용야」에 보이는 “중인(中人) 이상은 위를 말할 수 있고, 중인이하는 위를 말할 수 없다”²⁵⁸⁾고 한데 대해서 형병(邢昺)은 각각의 재식(재능과 지식)을 상상·상중·상하·중상·중중·중하·하상·하중·하하로 나누고 상상을 성인(聖人)으로, 하하(下下)를 우인으로, 공자가 말한 중인 이상이란 상중에서 중상까지 그리고 중인 이하란 중하에서 하중까지가 해당한다고 설명하였다.²⁵⁹⁾ 다산은 형병이 제시한 구등설은 정밀하고 상세하여 경전의 뜻에 매우 적중하기 때문에 바꿀 수 없다고 평가한다. 왜냐하면 구등설을 인정하지 않으면 삼등설로 받아들여야 하는데, 그렇게 되면 중인이란 상지가 알고 있는 것을 말할 수 있는 대상이기도, 또 그와 동시에 말할 수 없는 대상이기도 하다는 모순이 발생하기 때문이라는 것이다.²⁶⁰⁾

성인과 범인의 논의에서 언급되었던 『논어』 「양화」의 ‘성상근 습상원’의 문제를 다시 한 번 살펴보자. 앞에서 성인과 범인의 동질성의 관점에서 논의되었다면, 여기서는 지성과 도덕성의 구별이라는 관점에서 논의를 진행하려고 한다. 다산은 “상지와 하우는 옳기지 않는다.”²⁶¹⁾는 구절의 상지와 하우는 지혜의 우열이지 지우가 성이 아니라고 하여 상지·하우 한 구절은 단지 ‘습상원’의 관점에서 보아야 하고 ‘성상근’의 관점에서 말한 것이 아니라고 판단한다. 그리고 두 장으로 되어있던 앞의 문장 즉 “성은 서로 가깝고 습은 서로 멀다.”²⁶²⁾는 구절을 하나의 장으로 만들어서 해석한다. 왜냐하면 하나의 장으로 읽어야만 상지·하우를 ‘습상원’의 관점에서 읽을 수 있는 구조가 성립하기 때문이다. 그리고

257) 『論語古今注』“其山川風氣 父母精血 受之爲氣質 不能無清濁厚薄之差 故大體之囿於是者 隨之有慧鈍通塞之異”

258) 『論語』 「雍也」“子曰 中人以上可以語上也 中人以下不可以語上也”

259) 『論語注疏』 6권 “才識有九等 謂上上上中上下中下下下下中下下也 上上則聖人也 下下則愚人也 皆不可移也 其上中以下下中以上 是可教之人也 中人謂第五中中之人也 以上謂上中上下中上之人也 其才識優長 故可以告語上知之所知也 中人以下謂中下下上下下中中之人也 其才識暗劣 故不可以告語上知之所知也”

260) 『論語古今注』“案不設九等 則只是三等 若只三等 卽此中人不可聞道 亦可聞道 豈可以兩用之乎 若云除了中人 取其上下 則以上語上 相爲平等 又不可曰以聖而教凡也 邢氏九等之說 精覈詳明 深中經旨 不可易也 臯陶設九德之科 則唐虞以九等選人矣 醫師著差祿之法 則周人以九等考績矣 班固之古今人表 非其所創 則夫子所稱中人 爲九等之第五等無疑”

261) 『論語』 「陽貨」“子曰唯上知與下愚不移”

262) 『論語』 「陽貨」“子曰 性相近也 習相遠也”

이를 통해서 상지·하우를 부여된 기질의 차이로 읽음으로써 그 기질의 차이로 인해서 도덕성의 차이로 이해되는 것을 경계하기 위해서이다.²⁶³⁾

다산이 생각하기에 상지라고 불리는 사람 중에는 노둔(魯鈍)하지만 덕을 이룬 사람이 있기도 하고 하우라고 불리는 사람 중에는 총명(聰明)하지만 덕을 잃은 사람이 있기도 하다. 따라서 비도덕적 행위로 옮겨가지 않기 때문에 상지라고 하는 것이지, 상지이기 때문에 그 주어진 본성에 묶여서 부득이하게 옮기지 않는 것이 아니며, 도덕적 행위로 옮겨가지 않기 때문에 하우라고 하는 것이지, 하우이기 때문에 주어진 본성에 묶여서 부득이하게 옮기지 않는 것이 아니다.²⁶⁴⁾

주자학에서 설명하는 것처럼 맑은 기운을 받아서 상지(上知)가 되면 그렇게 하지 않을 수 없는 선이기 때문에 선으로 여기기에는 부족하고 탁한 기운을 받아서 하우가 되면 그렇게 하지 않을 수 없는 악이기 때문에 악으로 삼기에 부족하다는 것이다. 따라서 다산은 기질이 사람에게 지혜롭거나 둔하게 할 수는 있지만 사람에게 선하거나 악하게 할 수 없다는 결론에 도달한다.²⁶⁵⁾

만약 중인(中人)은 선하게 되는 쪽으로 배우는데 상지(上知)는 편히 앉아서 움직이지 않고, 중인(中人)은 나쁘게 되는 쪽으로 배우는데 하우(下愚)는 굳게 누워 일어나지 않는다면, 상지에게는 일신(日新)의 덕이 없고 하우는 천부적인 성을 지키는 것일 것이다. 이것은 포상할 만한 것도 없고, 저것은 폄하할 만한 것도 없으니 어떻게 ‘지’라고 하고 ‘우’라고 할 수 있겠는가?²⁶⁶⁾

따라서 그는 최소한 지성과 관련된 기질의 차이는 인정한다 할지라도 도덕성과 관련된 기질의 차이를 이야기하는 학설을 폐기할 것을 주장한다.²⁶⁷⁾ 기질이라는 것을 행위 당사자가 주체적으로 결정할 수 없는 상황에서 본성이 선이나 악으로 정해져 있는 것으로 상정한다면, 선한 행위 혹은 악한 행위는 결국 인간

263) 『論語古今注』“又按 知愚者 知慧之優劣 知愚非性也 上知下愚一節 只就習遠上立論 非就性近上添說也 上知下愚 其性亦相同” 참조.

264) 『論語古今注』“且其所謂上知 或有魯鈍而成德者 其所謂下愚 或有聰明而喪德者 以其不移之故謂之上知 非以上知之故 不得不不移也 以其不移之故 謂之下愚 非以下愚之故 不得不不移也” 참조.

265) 『論語古今注』“受清氣而爲上知 則是不得不然之善也 何足爲善 受濁氣而爲下愚 則是不得不然之惡也 何足爲惡 氣質能使人慧鈍 不能使人善惡 有如是矣” 참조.

266) 『論語古今注』“若云中人習於爲善 而上知安坐不動 中人習於爲惡 而下愚堅臥不起 則吾恐上知無日新之德 下愚守天賦之性 此無可褒 彼無可貶 何得曰知而曰愚乎”

267) 『論語古今注』“氣質之於善惡 其不相關如此 則氣質之說 雖廢之 可也” 참조.

이 스스로 한 행위가 될 수 없고 도덕적 평가의 대상이 될 수 없다.

다산의 성론인 ‘성기호설’은 행위의 책임을 바라보는 관점과도 닿아있다. 다산은 “맹자가 성선이라고 말한 것에 어찌 어긋남이 있겠는가? 다만 선하지 않을 수 없다면 사람에게는 곧 공이 없다.”²⁶⁸⁾고 하여, 맹자의 성선설(즉, 기질의 부여에 주체적 개입도 못하는 상황에서 자유의지도 명시적으로 보이지 않는 주자학적 관점으로 본 맹자의 성선설)에 대해서 도덕적 행위로 평가하기에는 부족하다고 여긴다. 마찬가지로 성선악혼설에 대해서도 “만약 이른바 선악이 섞여 있다는 것이 하늘이 성을 부여한 것이 이와 같다면 사람이 선을 행하는 것은 물이 아래로 나아가고 불이 위로 나아가는 것과 같아서 공로·능력으로 여기기 부족하다.”²⁶⁹⁾고 평가한다. 다산이 이렇게 평가하는 데에는 ‘성’에서 ‘고정불변’이라는 의미를 찾아내고 있기 때문인 것으로 생각된다. 왜냐하면 “별이라는 존재는 임금을 보위하지 않을 수 없는데도 논평자들이 충(忠)으로 여기지 않는 것은 정해진 마음[定心]을 행하기 때문이고, 호랑이라는 존재는 다른 존재를 해치지 않을 수 없는데도 법을 집행하는 사람이 법으로 처벌하지 않는 것은 정해진 마음을 행하기 때문이다.”²⁷⁰⁾라고 하여 별과 호랑이를 언급하면서 도덕적 책임을 물을 수 없는 이유로 ‘정해진 마음[定心]’을 제시한다. 인간의 성에 선이나 악 혹은 두 가지가 모두 부여되어 있는 것으로 상정되고, 게다가 성이라는 것이 현상적으로 드러나든지 아니면 잠복해 있든지에 상관없이 불가역적인 어떤 것이라면, 그 정해진 성과 함께 자유의지가 공존하지 않는다고 가정하면 동물들의 본능[定心]과 인간의 본성은 윤리적으로 큰 의미 차이가 없을 수밖에 없다. 다시 말해, 본성이 선하다면 기질에 가려져서 현상적으로 악한 행위를 했다고 해도 그 속에 선함이 바뀌지 않고 있어야 한다. 극단적으로 살인마의 행위 속에도 본성적 ‘선함’이 있어야 한다는 논리가 성립될 수 있다. 다산은 ‘자주지권’의 제시를 통해 성과 현상의 불일치를 설명해 내고 있다. 다산이 제시한 많은 예시들은 성의 ‘고정성’을 해치지 않으면서도 현상과의 불일치를 설명한다. 도둑질이라는 ‘악’의 현상 속에 ‘선’이 있는 모순이 아니라, ‘악’이라는 현상 속에 ‘선’ 대신 ‘선을 향한 욕구’를 배치시키고 있는 것이다.

다산이 양옹의 혼설에 대해서 “하늘이 사람에게 자율적 도덕 판단력[自主之

268) 『論語古今注』“孟子之謂性善 豈有差乎 但不得不善 人則無功”

269) 『孟子要義』“若所謂善惡渾者 天之賦性既如此 則人之行善 如水之就下 火之就上 不足爲功能”

270) 『孟子要義』“蠶之爲物 不得不衛君 而論者不以爲忠者 以其爲定心也 虎之爲物 不得不害物 而執法者不引律議誅者 以其爲定心也”

權]을 부여하여 선하고자 하면 선하게 되고 악하고자 하면 악하게 되어 움직여서 일정하지 않게 하였다. 그 도덕 판단[權]은 자기에게 있어서 금수에게 정해진 마음이 있는 것과 같지 않다. 그러므로 선을 행하면 참으로 자기의 공로이고 악을 행하면 참으로 자기 죄이다. 이것은 마음의 권이지 성이 아닌데도, 양옹이 잘못해서 성으로 여긴다.”²⁷¹⁾고 하여, ‘권(權)’을 ‘성(性)’으로 오인하였다고 평가하는 이유도 ‘고정불변의 성’에는 도덕적 책임을 부과하는데 한계가 있음을 지적하는 것이라 하겠다.

이처럼 선을 좋아하는 본성과 현실적 악행의 갈등에 해결의 실마리를 제공하고, 행위주체에 자율성과 도덕적 책임을 부과할 수 있게 하는 것이 다산의 자주지권(自主之權)이다. 이 자주지권(自主之權)은 성과 논리적 층위를 달리하는 것이기는 하지만 동등하게 하늘로부터 부여받은 것인 만큼 천명과 자주지권은 그 도덕적 의미가 동일한 것이다. 다산의 자주지권에 보이는 자율성의 의미와 범위에 대한 평가는 연구자에 따라 다를 수 있지만, 천명과 마찬가지로 하늘에 의해 부여되었다는 측면에 한정해서만 본다면 인간의 자율성과 그 도덕적 책임을 극대화한 것이라고 평가할 수 있을 것이다.

3) 대진의 주체적인 지적 판단으로서의 權

대진은 스스로 필생의 역작을 『맹자자의소증』이라고 말한다. 저술하게 된 이유가 사람들이 자신의 개인적인 의견이면서도 그것을 리(理)라고 칭하기 때문이라고 했으며, 이 책에는 사람의 마음을 바르게 하는 핵심이 들어있다고도 했다.²⁷²⁾ 이 같은 저술 동기와 목적은 『맹자자의소증』의 편차(編次)에도 그대로 반영되었을 것인데, 전체의 목차를 보면 비판의 핵심인 ‘리(理)’로 문제 제기를 시작하여 ‘권(權)’으로 결론짓는다.

후외려(侯外廬)는 대진의 권(權)에 대해 “대진의 절대불역지칙(絕對不易之則)의 진리론은 실은 그의 자연철학의 생성 변화하여 멈추지 않는다는 운동론과 거리가 매우 멀다. 이는 관조론 체계상의 큰 위기이다. 그래서 그는 『맹자자의소증』의 말미에 갑자기 ‘권’ 한 글자를 제시하여 찢어진 자국을 기우려 한다.”²⁷³⁾고 평가하면서, 대진의 전체 사유 체계와 ‘권’의 제시에 부조화를 읽어내기

271) 『孟子要義』“天之於人 予之以自主之權 使其欲善則爲善 欲惡則爲惡 游移不定 其權在己 不似禽獸之有定心 故爲善則實爲己功 爲惡則實爲己罪 此心之權也 非所謂性也 楊雄誤以爲性”

272) 「與段若膺書」 “僕生平論述最大者 位孟子字義疏證一書 此正人心之要 今人無論正邪 盡以意見誤名之曰理 而禍斯民 故疏證不得不作” 참조.

도 한다. 하지만 많은 연구자들이 ‘권’의 제시가 그의 사유체계와 필연적 관계가 있음을 인정한다.²⁷⁴⁾ 필자 또한 대진의 도덕 철학에서 권(權)이 차지하는 의미의 무게감은 매우 크다고 판단한다. 글자 하나하나 까지를 치밀하게 고찰하는 그의 고증학적 학문 경향을 감안해볼 때, ‘권(權)’을 가장 뒷자리에 배치시킨 것은 자신의 사상적 결론으로 ‘권’을 자리매김한 것이라 볼 수 있는 만큼, 강조의 의도가 있었던 것으로 받아들일 수 있을 것이다. 대진은 ‘권(權)’조의 첫머리에서 다음과 같이 설명한다.

권(權)은 가벼움과 무거움을 구별하는 도구이다. 무릇 이것이 무겁고 저것이 가벼워서 영원히 바뀌지 않는 것이 일정함[常]이다. 일정하면 영원히 바뀌지 않는 무거움과 가벼움을 뚜렷이 함께 본다. 무거운 것이 이제 가벼워지거나 가벼운 것이 이제 무거워지면 변함[變]이다. 변하면 지혜를 다해 사정을 분별하고 살펴서 정확하지 않으면 알기에 부족하다.²⁷⁵⁾

이처럼 권(權)이 이루어지는 것은 다양한 변화를 전제로 해야 하는 것인데, 대진의 세계관은 기본적으로 변화를 바탕으로 깔고 있다. 대진은 “천지에 있어서는 기화가 유행하여 낡고 낡아 멈추지 않으니 이것을 도라고 일컫고, 인·물에 있어서는 모든 일을 낡고 낡음이 또한 기화가 멈출 수 없는 것과 같으니 이것을 도라고 일컫는다.”²⁷⁶⁾고 하여 ‘생생불식(生生不息)’으로 세계를 바라본다. 대진이 여기서 말하는 도(道)란 끊임없는 변화를 바탕으로 하는 것이다.²⁷⁷⁾ 끊임없이 생겨나고 변화하는 사태에서 요구되는 것이 바로 권(權)이다.

대진의 심성론에서도 권(權)은 요구된다. 대진에 따르면 사람의 육체적 측면

273) 侯外廬, 『中國思想通史』, 北京:人民出版社, 1980, 450 쪽.

274) 대진의 사유 체계 있어서 권(權)의 의미와 관련해서 橋本高勝의 「戴震の經權觀とその思想史的位置」(『京都産業大學論集:人文科學系列』 16, pp1-31, 1989)에서는 한(漢)대로부터 송(宋)대에 이르기까지 경(經)과 권(權)이 가지는 의미의 미묘한 변화들을 살펴보고 대진의 권(權)이 갖는 사상사적 위치를 밝히고 있으며, 王明兵의 「戴震反理學的“實學”方法論與其“權”論取向」(『求是學刊』 第36卷 第9期, 2012)에서는 대진의 권이 가지는 반리학(反理學)성격에 주목하여 그것을 전개하는 방법론과 전개방식, 함의 등에 대해서 논의하고 있고, 張清江의 「戴震權觀念解-以《孟字字義疏證》爲中心」(『中山大學研究生學刊:社會科學版』 第35卷 第1期, 2012)에서는 대진에 있어서 권 개념의 발생 논리, 그리고 반리학성 성격과 함의를 다룬 후 서양의 덕 윤리와의 유사성까지 검토하고 있다.

275) 『孟子字義疏證』 「權」 “權 所以別輕重也 凡此重彼輕 千古不易者 常也 常則顯然共見其千古不易之重輕 而重者於是乎輕 輕者於是乎重 變也 變則非智之盡 能辨察事情而準 不足以知之”

276) 『孟子字義疏證』 「道」 “在天地 則氣化流行 生生不息 是謂道 在人物 則凡生生所有事 亦如氣化之不可已 是謂道”

277) 『原善』 “道 言乎化之不已也” 참조.

인 혈기와 정신적 측면의 심지가 음양오행에 근본하는 것이 성(性)이다.²⁷⁸⁾ 혈기와 심지는 성의 실체(實體)인데,²⁷⁹⁾ 사람의 혈기·심지는 천지의 변화로부터 생겨나는 것이다.²⁸⁰⁾ 그리고 혈기로부터 욕구가 생겨나고,²⁸¹⁾ 욕구가 있으면 감정도 생기게 된다.²⁸²⁾ 그래서 세상의 모든 일은 욕구를 이루게 하고 감정을 달성하게 하는 것일 뿐이라고 대진은 주장한다.²⁸³⁾ 대진이 “성인이 천하를 다스림에 백성의 감정을 실현시키고 백성의 욕구를 달성하게 해서 왕도가 갖추어 진다.”²⁸⁴⁾라는 언급에서도 보이듯이, 감정과 욕구의 조화로운 실현이 왕도의 실질적 목표인 것이다. 그런데 감정과 욕구는 그 출발점에서 기본적으로 개체화되어 있는 것이다.²⁸⁵⁾ 개체의 상이성에 대해 대진은 다음과 같이 예시한다.

성은 천도에서 근원한다. 천지의 기화가 유행하여 멈추지 않아 낳고 낳아 그치지 않는다. 그런데 물에서 태어난 것은 물에 들어가면 죽고, 물에서 태어난 것은 물을 떠나면 죽는다. 남쪽에서 태어난 것은 따뜻함에 익숙해서 차가움을 견지지 못하고, 북쪽에서 태어난 것은 차가움에 익숙해서 따뜻함을 견디지 못한다. 이것이 밀천삼아 기르는 것을 저것이 받아서는 생명을 해친다.²⁸⁶⁾

이런 차이에도 불구하고 한편으로는 “마음이 같이 그러한 바를 비로소 리(理)라 하고, 의(義)라 한다. 즉, 같이 그러한 데에 이르지 않으면 그 사람의 의견을 유지하는 것이니 리가 아니고, 의가 아니다. 한 사람이 그렇다고 여기고 천하에 만세토록 모두 ‘이것은 바꿀 수 없다.’라고 말하는 것, 이것을 같이 그러하다고 말하는 것이다. 리를 들어서 마음이 구분할 수 있음을 보고, 의를 들어서 마음이 재단할 수 있음을 본다. 각각에 바꿀 수 없는 법칙이 있음을 이름하여 리라고 한다.”²⁸⁷⁾ 그렇다면 본래적인 개체성을 바탕으로 ‘만세불역지칙(萬世不易之

278) 『孟子字義疏證』 「理」 “人之血氣心知本乎陰陽五行者 性也” 참조.

279) 『孟子字義疏證』 「天道」 “血氣心知 性之實體也” 참조.

280) 『孟子字義疏證』 「性」 “人之血氣心知 原於天地之化者也” 참조.

281) 『孟子字義疏證』 「性」 “欲根於血氣” 참조.

282) 『原善』 上卷 “既有欲矣 於是乎有情” 참조.

283) 『孟子字義疏證』 「才」 “天下之事 使欲之得遂 情之得達 斯已矣” 참조.

284) 『孟子字義疏證』 「理」 “聖人治天下 體民之情 遂民之欲 而王道備”

285) 『孟子字義疏證』 「理」 “人之血氣心知 其天定者往往不齊”; 『孟子字義疏證』 「性」 “性者 血氣心知本乎陰陽五行 人物莫不區以別焉是也” 참조.

286) 『孟子字義疏證』 「理」 “性原於天道 天地之氣化流行不已 生生不息 然而生於陸者 入水而死 生於水者 離水而死 生於南者 習於溫而不耐寒 生於北者 習於寒而不耐溫 此資之以爲養者 彼受之以害生”

287) 『孟子字義疏證』 「理」 “心之所同然始謂之理 謂之義 則未至於同然 存乎其人之意見 非理也 非義也 凡一人以爲然 天下萬世皆曰是不可易也 此之謂同然 舉理 以見心能區分 舉義 以見心能裁

則)’ 추구하는 상황에서 타인의 감정과 욕구를 자신의 그것과 공감하기 위해서는 어떤 과정이 필요한가? 이 지점에서 타인의 감정과 욕구를 헤아려보는 권(權)의 행위 방식이 필요하게 된다. 이것이 감정으로 감정을 헤아리는 것[以情絜情]이며, 대진이 말하는 “자연의 분리란 나의 감정으로 다른 사람의 감정을 헤아려서 같음을 얻지 않음이 없는 것이다.”²⁸⁸⁾ 따라서 대진이 지향하는 “천하에 만세토록 모두 ‘이것은 바꿀 수 없다.’고 말하는”²⁸⁹⁾상태란 결국 일상생활에서 천하의 감정을 통하게 하고 천하의 욕구를 달성하게 하는 것을 목표로, 헤아려서[權] 분리(分理)가 잘못되지 않은 상태이다.²⁹⁰⁾

대진에게는 초월적인 도덕적 주재자의 관념이 읽히지 않는다. 도덕을 초월로부터 끌고 내려와서 인간에게 돌린 이상, 도덕적 주체로서 해야 하는 것이 이 권(權)이라고 대진은 판단한 것으로 볼 수 있다. 따라서 대진에게 권(權)은 성인(聖人)만이 행할 수 있는 예외적인 상황에서의 도덕 판단이라기보다는, 끊임없이 생겨나는 변화와 다양한 개체의 다양한 감정·욕구를 경험하면서 살아야 하는 모든 인간에게 필요한 도덕 판단이다. 『논어』 「자한」에 “더불어 설 수는 있으나 더불어 권(權)할 수는 없다.[可與立 未可與權]”는 구절에 대한 주자와 대진의 해석을 보자.

주자 : 권(權)이란 성인의 대용(大用)이다. 아직 서지도 않았는데 권(權)을 언급하는 것은 아직 서지도 않았는데 걸으려고 하는 것이니 넘어지지 않음이 적다.²⁹¹⁾

대진 : 비록 도를 지키는 것이 탁월하나 변함없음만 알고 변하는 것은 모르니, 뜻을 정밀하게 하는 것이 깊지 못한데서 비롯되었다. 심지(心知)의 밝음이 성스럽고 지혜로움을 온전하게 하도록 하는 것이 미진한 것이다. 그러므로 더불어 권(權)할 수 없는 것이다.²⁹²⁾

주자는 홍씨(洪氏, 미상)라는 인물의 말을 인용하여 위와 같이 주석을 단다. 주자가 생각하는 권(權)은 성인이 아니면 행하기 어려운 것이다. 그러므로 경(經, 변함없는 규범)에 따라서 행위하되, 부득이 한 경우에만 보조적으로 응용하

斷 各有其不易之則 名曰理”

288) 『孟子字義疏證』 「理」 “自然之分理 以我之情絜人之情 而無不得其平是也”

289) 『孟子字義疏證』 「理」 “天下萬世 皆曰是不可易也”

290) 『孟子字義疏證』 「權」 “人倫日用 聖人以通天下之情 遂天下之欲 權之而分理不爽 是謂理” 참조.

291) 『論語集註』 「子罕」 “權者聖人之大用 未能立而言權 猶人未能立 而欲行 鮮不仆矣”

292) 『孟子字義疏證』 「才」 “雖守道卓然 知常而不知變 由精義未深 所以增益其心知之明使全乎聖智者 未之盡也 故未可與權”

는 것이다.²⁹³⁾ 주자가 염려하는 소위 ‘서지도 앓았는데 걸으려한다는 것’은, 변함없는 도덕적 진리에 대한 체인도 없는 상태에서 주어진 사태에 대해 선부른 판단을 한다면 잘못된 도덕 판단을 초래할 수 있다는 것이다. 그리고 잘못된 도덕 판단이 정당화되기 시작하면 도덕 상대주의나 회의주의에 이르게 된다는 점이 고려된 것이라고 볼 수 있겠다. 주자의 이 같은 사고에는 ‘성=리=지선’이라는 비현상적이고 선형적이며 전 사태에 대한 완전한 도덕적 진리의 실재가 전제되어 있으며, 그것에 대한 확고한 파지 없이는 현실적 삶의 도덕적 불완전성을 불식시킬 수 없다는 관점이 강하게 작용한다.

이러한 주자학적 태도에 대해 대진은 ‘집리무권(執理無權)’이라고 비판한다. 이것은 맹자가 자막(子莫)을 ‘집중무권(執中無權)’이라고 비판한 데서 유래한다. 『맹자』 「진심」의 내용을 따르면, 털 한 오라기를 뽑아서 천하를 이롭게 해도 행하지 않는다는 양주의 ‘위아(爲我)’와 이마를 갈아서 발꿈치에 이르러도 행하겠다는 목적의 ‘겸애(兼愛)’는 성인의 도에서 떨어져 있는 양극단이다. 이런 양극단의 문제점은 현저하게 드러나기 때문에 비판도 쉽게 이루어진다. 이에 비해 자막은 양극단을 피하고 ‘중(中)’의 원리를 따르기 때문에 성인의 도에 가까워 보인다. 그럼에도 불구하고 맹자는 “중(中)을 잡고 권(權)이 없는 것은 하나를 고집하는 것이다. 하나를 고집하는 것을 미워하는 이유는 도를 해치기 때문이다. 하나를 들고 백을 폐하는 것이다”²⁹⁴⁾라고 비판한다. 맹자가 자막을 비판한 ‘중’은 산술적 중간 지점이라는 고정된 중간을 의미하는 것이며, 유학에서 말하는 시중(時中)이나 중용(中庸)을 의미하지 않는다. 그리고 맹자의 비판이 가지는 보다 중요한 의미는 성인의 ‘도에 유사하지만 옳지 않은 행위 방식’, 즉 맹자의 말 그대로 ‘사이비(似而非)’의 폐해에 대한 견제이다.

주자학에서 말하는 선의 근원인 리는 불교에서 유래한 것이며, 또한 리는 선형적으로 실재하는 것이 아니라고 대진이 비판한 사실에 대해서는 이미 살펴보았다. 대진이 판단하기에 선형적으로 실재하지도 않는 리를 선의 근원으로 삼아서 공맹의 유학으로부터 떨어져버린 주자학의 형국은, 자막이 유학에서 말하는 중(中)이 아님에도 중으로 고집하여 권(權)이 없게 된 상태와 같은 것이다. 대진이 송유(宋儒)가 유학의 본령에서 벗어났음을 빗대어 “갓난아이가 길에서 부모를 잃었는데, 다른 사람이 자식으로 삼아서 부모 노릇을 하게 되었다. 아이가

293) 『朱子語類』 37권 “經是萬世常行之道 權是不得已而用之” 참조.

294) 『孟子』 「盡心」 “執中無權猶執一也 所惡執一者爲其賊道也舉一而廢百也”

성장해서 자신을 길러준 사람이 자신의 친부모가 아니라는 것을 알지 못해서, 친부모를 일러 주어도 결코 친부모가 아니라 하고 알려준 사람에게 화를 내는 것과 같다.”²⁹⁵⁾고 하는 비판한 이유도 주자학을 ‘사이비’로 보려는 것임에 다름 아니다. 대진이 “스스로 믿는 리는 리가 아니다. 그렇다면 맹자가 ‘집중무권(執中無權)’을 말하였는데, 후유에 이르러서 ‘집리무권(執理無權)’ 하나를 덧붙였다.”²⁹⁶⁾고 하는 비판도 같은 의미이다. 대진의 입장에서는 주자학에서 말하는 리(理)는 ‘리(理)인 것 같지만 리가 아니다.’ 그리고 주자학의 틀에서는 ‘권’이라는 일상적 도덕 판단이 들어설 여지가 줄어들게 된다. 왜냐하면 성인인 이후에야 ‘성인지대용(聖人之大用)’으로써 비로소 권(權)이 요청되기 때문이다. 그렇다면 성인을 제외하고는 권을 행사할 수 없게 되며, 행위자의 주체적 참여가 확보되지 않은 영역에도 도덕적 책임을 묻는 결과를 가져온다.

대진이 이렇게 판단하는 이유는 다음과 같다. 맹자는 “불선하게 되는 것은 재(才)의 죄가 아니다.”²⁹⁷⁾라고 말했다. 그럼에도 불구하고 정자(程子)는 “성에는 불선이 없다. 그러나 불선이 있는 것은 재(才)이다. 성은 리이다. 리는 요순으로부터 길거리 사람에 이르기까지 하나이다. 재는 기에서 품부된다. 기에는 청탁이 있다. 청기를 품부받은 사람은 현자가 되고 탁기를 품부받은 사람은 우인이 된다.”²⁹⁸⁾고 말했는데, 바로 이 말이 재(才)에 불선을 돌리는 발언이라고 판단한다.²⁹⁹⁾ 심지어 주희는 정자의 이 발언이 맹자의 말보다 정밀하다고 평가하기도 한다.³⁰⁰⁾

이에 비해 대진은 행위자의 주체적 참여가 확보되지 않은 영역에는 도덕적 책임을 묻지 않는다. 대진에게는 “재를 말하면 성이 보이고 성을 말하면 재가 보인다. 재는 성에 있어서 늘거나 줄어들지 않기 때문이다. 사람의 본성은 선하다. 그러므로 재 역시 아름답다.”³⁰¹⁾ 물론 대진도 아름다운 재(才)가 그 본래의 아름다움을 잃기도 한다는 점을 인정한다. 그는 이런 상황을 옥에 비유해서 관

295) 『孟子字義疏證』 「才」 “此如嬰兒中路失其父母 他人子之而爲其父母 既長 不復能知他人之非其父母 雖告以親父母而決爲非也 而怒其告者”

296) 『孟子字義疏證』 「權」 “自信之理非理也 然則孟子言執中無權 至後儒又增一執理無權者矣”

297) 『孟子』 「告子」 “若夫爲不善 非才之罪也”

298) 『二程遺書』 18권 “性無不善 而有不善者才也 性即是理 理則自堯舜至於途人一也 才稟於氣 氣有清濁 稟其清者爲賢 稟其濁者爲愚”

299) 『孟子字義疏證』 「才」 “程子云 性無不善 而有不善者才也 性即理 理則自堯舜至於塗人 一也 才稟於氣 氣有清濁 稟其清者爲賢 稟其濁者爲愚 此以不善歸才” 참조.

300) 『孟子字義疏證』 「才」 “蓋孟子專指其發於性者言之 故以爲才無不善 程子專指其稟於氣者言之 則人之才固有昏明強弱之不同矣 二說雖殊 各有所當 然以事理考之 程子爲密” 참조.

301) 『孟子字義疏證』 「才」 “言才則性見 言性則才見 才於性無所增損故也 人之性善 故才亦美”

리를 잘하면 옥이 더욱 보배로워지고 그렇지 않으면 이전보다 덜 보배로워진다고 하기도 하고, 또 병에 걸리는 것에 비유하여 병이 몸에서 생긴다고 해서 하늘이 병 많은 몸을 주었다고 해서는 안 된다고 하기도 한다.³⁰²⁾ 즉 “결국 불선하게 되는 것은 그 마음을 함닉(陷溺)하고 양심을 놓아서 어지럽혀 없애버리기 [梏亡]를 다하여 금수로부터 멀지 않은 것”³⁰³⁾ 때문이며, “재가 비록 아름다워도 그 기름[養]을 잃어서 그렇게 되었다.”³⁰⁴⁾고 대진은 주장하고 싶은 것이다. 그런데 그가 말하는 양(養)·함닉(陷溺)·곡망(梏亡)은 모두 행위자의 주체적 참여가 없이 선천적으로 부여된 기(氣)나 재(才)와 다르게 후천적인 것이다.³⁰⁵⁾ 끊임없이 변화하는 세계, 각각의 감정과 욕구를 가진 다양한 인간과 교류하면서 후천적으로 성과 재를 완성할 수 있게 하는 핵심이 바로 권(權)이다.

그렇다면 권(權) 즉 도덕 판단의 능력은 어떻게 극대화 될 수 있는가? “마음의 밝음을 이루면 저절로 사정을 헤아릴[權度] 수 있어서 기미의 잘못도 없다.”³⁰⁶⁾고 하는 대진의 언급에서 알 수 있듯이, 그것은 바로 심(心)의 밝음을 통해서 이루어지는 것이다. 심의 밝음이란 대진이 누누이 강조한神明(神明)의 상태이며, 이는 인식능력이 극대화된 상태를 가리킨다. 인식능력의 극대화가 도덕 판단력의 극대화를 가져온다고 보는 것이다. “한마디로 말해서 동원(東原)의 철학은 철두철미하게 주지주의적이다. 이것은 유가 지식주의가 절정으로 발전한 이후에 비로소 나오게 된 이론이다.”³⁰⁷⁾라는 여영시(余英時)의 평가는, 대진에게 권(權)의 출발점은 인식능력이라 점에서도 타당하다. 대진의 주지주의적 경향은 “지당함을 구하려면 우선 앞을 힘써야 한다. <중략> 행함을 중시하되 앞을 먼저 중시하지 않는 것은 성학(聖學)이 아니다.”³⁰⁸⁾라는 대진 자신의 언급에서도 어렵지 않게 확인할 수 있다.

302) 『孟子字義疏證』 「才」 “才雖美 譬之良玉 成器而賈之 氣澤日親 久能發其光 可寶加乎其前矣 剝之蝕之 委棄不惜 久且傷壞無色 可賈減乎其前矣 又譬之人物之生 皆不病也 其後百病交侵 若生而善病者 或感於外而病 或受損於內身之陰陽五氣勝負而病 指其病則皆發乎其體 而曰天與以多病之體 不可也” 참조.

303) 『孟子字義疏證』 「權」 “卒之成爲不善者 陷溺其心 放其良心 至於梏亡之盡 違禽獸不遠者也”

304) 『孟子字義疏證』 「權」 “才雖美 失其養則然”

305) 『孟子字義疏證』 「性」 “凡得養失養 及陷溺梏亡 咸屬於習” 참조.

306) 『孟子字義疏證』 「權」 “致其心之明 自能權度事情 無幾微差失”

307) 余英時, 『論戴震與章學誠』, 北京:三聯書店, 2000, 353쪽.

308) 『孟子字義疏證』 「權」 “求其至當 即先務於知也 重行不先重知 非聖學也”

4) 오규소라이의 權의 축소와 樂天

예악형정의 제작자로서 성인은 범인이 결코 도달할 수 없기 때문에 현실세계에서는 도덕적 절대자이다. 그런데 그 도덕적 절대자인 성인도 “모두 하늘을 법 삼아서 천하를 다스리고 천도를 받들어서 정교(政敎)를 행하는”³⁰⁹⁾ 존재일 뿐이다. 오규소라이에게 천(天)이란 모든 존재에 명령을 하고 온갖 신들의 우두머리로 지극히 존귀하여 넘어설 수 있는 대상이 아니다.³¹⁰⁾ 그리고 천은 마음이 있기 때문에 주재자로서 명령을 한다. 오규소라이는 천에 마음이 있다는 근거로 『서경』 「태갑(太甲)」의 “하늘은 친함이 없다. 공경하면 친하게 한다.”, 『서경』 「탕고(湯誥)」의 “천도는 선한 사람에게 복을 주고 음란한 사람에게 화를 준다.”, 『주역』 겸괘(謙卦) 단사(段辭)의 “천도는 가득차면 이지러지게 하고 겸손하면 더해준다.”, 『논어』 「팔일(八佾)」의 “하늘에 죄를 지으면 빌 데가 없다.”는 구절을 제시하여,³¹¹⁾ 주자학적 천즉리(天則理)는 사사로운 지혜로 헤아릴 수 없는 천을 정의해버리는 오만함이라고 비판한다.³¹²⁾

그렇다면 초월적 주재자로서 어떻게 명령하는가? 오규소라이는 천명이 두 가지 방식으로 전해진다고 설명한다. 하나는 생명의 시점[有生之初]에 부여되는 것과 다른 하나는 현재 상황[今日]에서 부여되는 것이다. 오규소라이에 따르면 『중용』에서 말하는 “하늘이 명한 것을 성이라 한다.”는 구절이 전자에 해당하고, 『서경』 「강고」에서 말하는 “천명은 일정하지 않다.”는 구절이 후자에 해당한다.³¹³⁾ 생명의 시작에서부터 삶이 진행되는 상황에서도 계속 명령은 이어진다. 그래서 오규소라이는 ‘경천(敬天)’을 ‘성문제일의(聖門第一義)’로 삼는다.³¹⁴⁾

한편, 인간의 자율적 도덕 판단에 해당하는 ‘권(權)’에 대한 오규소라이의 입장은 어떠한가? 우선 경(經)·권(權)의 개념정의와 관련된 몇 가지 평가를 보자.

그는 “한유(漢儒)는 경(經)과 상대해서 말했는데 정자(程子)가 그르다고 했다.

309) 『辨名』 「天命帝鬼神」 “自古聖帝明王 皆法天而治天下 奉天道以行其政敎”

310) 『辨名』 「天命帝鬼神」 “天不待解 人所皆知也 <중략> 萬物所受命 而百神之宗者也 至尊無比 莫能踰而上之者” 참조.

311) 『辨名』 「天命帝鬼神」 “天之有心 豈不彰顯聊著明乎哉 故書曰 惟天無親 克敬惟親 又曰 天道福善禍淫 易曰 天道虧盈而益謙 孔子曰 獲罪於天 無所禱也 豈非以天心言之乎” 참조.

312) 『辨名』 「天命帝鬼神」 “後世學者 逞私智而喜自用 其心敖然自高 不遵先王孔子之敎 任其臆以言之 遂有天即理也之說” 참조.

313) 『辨名』 「天命帝鬼神」 “命者 謂天之命於我也 或以有生之初言之 或以今日言之 中庸曰 天命之謂性 是以有生之初言之者也 書曰 惟命不于常 是以今日言之者也” 참조.

314) 『辨名』 「天命帝鬼神」 “六經所載 皆莫不歸乎敬天者焉 是聖門第一義也” 참조.

옳다”³¹⁵⁾라고 평가한다. 이는 『논어』 「자한(子罕)」의 “같이 설수 있어도 같이 ‘권(權)’할 수 없다.[可與立未可與權]”는 구절에 대해서 정자가 “한유(漢儒)는 반경합도(反經合道:경에 반하고 도에 합한다.)를 권으로 삼았다. <중략> 모두 그르다.”³¹⁶⁾라고 지적한 부분을 가리킨다.

또 “진사이 선생은 맹자에 의거해서 마땅히 예(禮)로 권(權)에 상대해야 한다고 했는데, 역시 옳다.”³¹⁷⁾고 평가했다. 이는 이토진사이가 『맹자』 「이루상(離婁上)」의 “남녀가 직접 주고받지 않는 것은 예(禮)이고, 형수가 빠지면 손으로 당기는 것은 권(權)이다.”³¹⁸⁾라는 구절에 근거해 “이제 맹자의 뜻을 자세히 보니 권(權)자는 마땅히 예(禮)자로 상대해야지, 경(經)자로 상대해서는 안 된다.”³¹⁹⁾고 한 발언에 대해 오규소라이가 옳다고 평가한 것이다.

그런데 이토진사이는 반경합도(反經合道)가 잘못된 것이라고 하면서 “경은 곧 도이다.”라고 말하는데,³²⁰⁾ 오규소라이는 오히려 이 주장에 대해서는 “전혀 그렇지 않다.”고 평가한다.³²¹⁾

위의 세 가지 평가를 정리해보면 ① 반경합도(反經合道)를 권으로 보는 것은 잘못이다. ② 권은 예와 상대한다. ③ 경은 도라고 하면 잘못이다. 오규소라이에 있어서 경(經)이란 위(緯)와 상대되는 개념으로 대강령(大綱領)을 의미하며, 예를 들면 경례(經禮)·위의(威儀)의 관계에서 경례가 이에 해당한다.³²²⁾ 그리고 오규소라이가 말하는 도란 선왕이 세운 예악형정이다. 따라서 ①의 ‘반경합도’란 오규소라이에게는 ‘경례[經]에 반하고 예악형정[道]에 합한다.’는 의미가 되기 때문에 받아들일 수 없는 것이다. 그리고 ③은 포함관계가 다르기 때문에 동일시 할 수 없다는 것이다. 즉 오규소라이에게 도(道)란 안민(安民)을 위해 말미암을 수 있는 모든 것을 말하는 총체적인 것이고 그 중에 버리가 되는 것만을 경(經)이라고 보기 때문에 동일시 할 수 없는 것이다.³²³⁾ ②에서 오규소라이가 생각하는 구체적인 권(權)의 범위를 확인 할 수 있다. 기본적으로 오규소라이는

315) 『辨名』 「經權」 “漢儒以經對言 程子非之 是矣”

316) 『論語集註』 「子罕」 “程子曰漢儒以反經合道爲權 <중략> 皆非也”

317) 『辨名』 「經權」 “仁齋先生據孟子而謂當以禮對權 亦是矣”

318) 『孟子』 「離婁上」 “男女 授受不親 禮也 嫂溺 援之以手者 權也”

319) 『語孟字義』 「權」 “今詳孟子之意 權字當以禮字對 不可以經字對”

320) 『語孟字義』 「權」 “經卽是道 既是反經 焉能合道”

321) 『論語徵』 “祇如經卽道也 殊未然”

322) 『辨名』 「經權」 “經者大綱領也 以夾持衆緯言之 如經禮三百 威儀三千 經禮者禮之經 其中兼有許多節文威儀 如經持緯然” 참조.

323) 『論語徵』 “蓋經者以持緯言 是道之大綱處” 참조.

『예기』 「내칙」의 ‘출모발려(出謀發慮)’로 권을 설명하는데, 이는 ‘피를 생각 해내는 것’ 정도의 의미를 가진다.³²⁴⁾

경이란 국가가 제도를 세우는 대강령이다. 무릇 경이면서도 반할 수 있다면 어찌 경으로 삼을 수 있겠는가? 예의 절목은 매우 번다하다. 그러므로 말절에 이르러서는 바뀌어서 마땅함을 따를 뿐이다. 진사이 선생이 예는 때에 따라서 손익 할 수 있다고 했는데, 공자 이른바 손익이라고 한 것은 성인이 예를 만드는 때의 일이다.³²⁵⁾

오규소라이가 ‘출모발려’에 해당시키는 것은 말절(末節)의 예(禮)이고 공자가 말한 예(禮)에 대한 손익(損益)이란 성인의 일이다. 그래서 그에게 권이란 순(舜)이 부모에게 고하지 않고 아내를 맞이한 정도가 권(權)의 범주에 속한다.³²⁶⁾ 이처럼 오규소라이에게서 권(權)은 도덕적 자율성을 활짝 여는 개념으로 받아들이기는 어렵다. 왜냐하면 그 이면에 천(天)이 자리하고 있기 때문이다. 그리고 권(權)을 천(天)이 부여하였다는 사유도 보이지 않는다. 따라서 오규소라이에 있어서 천명의 역할은 매우 많은 부분을 차지한다.

오규소라이에 따르면 변국의 시골에 태어나 좋은 스승이나 학우도 없이 편벽하게 되는 것도 명이고, 또 좋은 스승 좋은 학우를 만나 도를 듣게 되어 빼어나게 되는 것도 명이고, 집이 가난하여 책을 얻기 어렵고 학문을 할 수 없는 것도 명이다.³²⁷⁾ 이처럼 자신에게 주어진 생활환경만 천명으로 정해진 것이 아니다. 태풍, 홍수, 가뭄과 같은 자연환경에서부터 일상에서 발생하는 다양한 사태도 모두 천명으로 귀결된다.³²⁸⁾

324) 『論語微』 “權 如四十曰強 出謀發慮 謂成而能用之也” 참조.

325) 『辨名』 「經權」 “經者國家立制度大綱領 夫經而可反 豈可以爲經乎 禮節目甚繁 故至其末節 則變而從宜已 仁齋先生乃曰 禮可隨時損益 殊不知孔子所謂損益者 聖人制禮時之事也”

326) 『辨名』 「經權」 “所謂權者 如舜不告而娶是也” 참조.

327) 『經子史要覽』 “邊國田舎ニ生レテ 良キ師ヤ學友モナク 偏屈ナルモ命ナリ 又良キ師良キ學友ヲ得テ其道ヲ聞キ達秀スルモ命ナリ 家貧ク書籍ヲ得ルヲ難ク 學問ノテキカヌルモ命ナリ” 참조.

328) 『徂徠先生答問書』 “농민이 밭가는 것과 같이 충분히 농사에 힘을 다했는데도 태풍이나 홍수 가뭄은 인력이 미치지 않는 것이 분명하다. 귀한 사람이 자식을 기르는 데에 유모를 붙여서 '다치지 말아라, 잘못하지 말아라'라며 온갖 말을 하고, 눈을 떴지 않아도 다이묘의 자식도 다치는 일이 있고, 또 천한 사람의 자식은 엄마가 먹고 살기 바빠서 햇볕을 쬐게 하고 비를 맞히기도 하며 멋대로 내버려 두어서 지켜주는 사람 없어도, 그래도 도랑·굴에 떨어지지 않고 소·말에 밟혀 죽지 않고 자라나는 것을 수호신(産土神)이 지켜주었다고 말하는 것도 물론 필경에는 천명으로 낙착된다.[農民の田を耕がごとくに候 隨分に農作の力を盡し候ても 大風水旱は人力の及ばざる所明らかに候 よき人の子をそだて候には 御乳めのとをつけ候而 怪我さするなあやまちさするなど詞に詞を添へ 目に目を付重ね候へども 大名の子も怪我致し候事有之候 又淺き者の子共は 其母さへ渡世に暇なく候得ば はだへ薄く 日に照させ雨にうたせ 心儘にく

뿐만 아니라 『맹자』 「공손추」에서 호연지기를 기르기 위한 방법으로 집의(集義)를 이야기 하는데, 이에 대해 오규소라이는 “천명에 밝으면 일개 천하의 일에 마음을 움직이는 일은 없다. 『맹자』에 집의(集義)를 말하는 것은 이유 있는 것인데, 원래는 제 2등이 일이라고 생각할 수 있다. 집의의 공부에서는 구실이 강하고 외고집이 되는 과실이 있기 마련이다.”³²⁹⁾고 하면서 천명에 밝은 것이 근본이라고 주장한다. 앞에서 ‘경천(敬天)’을 ‘성문제일의(聖門第一義)’라고 했는데, 여기서는 ‘집의(集義)’를 곧바로 ‘제이등지사(第二等之事)’로 규정해 버릴 뿐만 아니라, 의로움을 행한다는 주체적 활동에서 ‘외고집[片意地]’이라는 윤리적 과실을 부각시키기도 한다.

오규소라이는 인간의 성이 각각 개별적으로 다르며 그것이 체제 속에서 유기적으로 잘 실현되는 상태를 이상으로 삼고 있다. 그런데 그 각각의 개별성은 변화하지 않기 때문에 자신의 개별성을 잘 보존하는 것이 오규소라이가 말하는 신독(慎獨)이라는 점은 이미 언급했다. 이처럼 기질변화를 부정한다는 사실을 통해서도 사람의 후천적 노력과 천명의 관계를 파악해 볼 수 있다. 그는 이 문제에 대해서 “『좌전』에 자산이 '사람의 마음이 다른 것은 그 얼굴과 같다'고 말하고 맹자는 '만물이 다른 것이 만물의 실상이다.'라고 말했다. 군자는 이 명(命)을 알기 때문에 그 성(性)에 미치지 않는 바를無理하게 하지 않는다. 그러므로 송유가 사람은 모두 성인이 될 수 있다고 말하는 것은 그릇된 것이다. <중략> 그러므로 송유가 변화기질(變化氣質)이라고 말한 것은 그릇되다.”³³⁰⁾라고 하여, 천명의 우위로 인해 기질을 변화시킬 수 없다는 논리를 파지하고 있다. 오규소라이에 따르면 기질변화의 문제뿐만 아니라, 사회적 역할에 있어서도 천명이 작용한다. 그에 따르면 하늘은 천자(天子)·대부(大夫)·사(士)되게 하는 것(앞에서 언급되었음) 뿐만 아니라, “아래 사람이 될 사람은 그렇다. 그러나 또한 여기에는 명(命)이 있다. 선왕의 도를 세상에 행하는 것도 명(命)이고 선왕의 도를 사람들에게 전하는 것도 명(命)이다. 오직 명이 다를 뿐이다.”³³¹⁾라고 하여,

るひありかせて 誰守に付人も無之候へども さりとては溝堀にも落ず 牛馬にも踏殺れずそだち行候を 産土神のまぼりめとかや申候も げにさる事と被存候 この境をよく得道いたし候はば 畢竟の所は天命に落着する]” 참조.

329) 『徂徠先生答問書』“天命に明かに候へば 一天下の事に心を動し申候義は無御座候 孟子に集義を被説候は子細有之事にて 元第二等之事と可被思召候 集義之工夫にては 理窟強く片意地に成候失有之物に候”

330) 『經子史要覽』“左傳ニ子産カ人心之不同如其面トイヒ 孟子ハ物之不齋物之情也トイヘリ 君子ハコノ命ヲ知ルユヘニ 其性ノ及ハヌトコロヲバ ムリニセヌナリ 故ニ宋儒カ人皆可爲聖人ト云ハ非ナリ <중략> 故ニ宋儒カ變化氣質トイヘルハ非ナリ”

기질변화의 부정 논리와 같이 사회적 역할에도 천명을 배경에 위치시킨다.

그가 “하늘을 섬기는 자는 낙천한다. 그러므로 근심하지 않는다.”³³²⁾라고 하거나 “천명에 편안해 하는 방법 외에는 어떠한 방법도 없다고 본다. 마음의 근심도 두려움도 미혹함도 없어지고 마음이 안락해지는 것은 천명에 편안해하는 것 외에는 선왕의 도에는 무엇도 없다.”³³³⁾고 하여, 천명에 대한 전면적 수용을 통한 안락을 강조하는 모습을 보면, 그가 동시에 강조하는 순자적 후천성의 강조와 모순을 감지한다. 왜냐하면 천명의 전면적 수용을 강조함과 동시에 “오직 하늘이 명하는 바로부터 그 기량을 성취하고 재능을 달성해서 천직(天職)을 대신해서 힘쓰는 것은 옛 도이다.”³³⁴⁾라고 하여, 천직을 대신하는 인사(人事)를 강조하기 때문이다.

그렇다면 인사(人事)와 천명(天命)의 관계를 어떻게 설정하는가? 오규소라이에 따르면 사회적 역할은 천이 부여하는 것이다. 천이 사람의 마음을 통해서 발현된다면 그 마음을 제대로 감지하는 것이 천을 아는 방법이듯이, 천이 사회적 역할을 부여하였기 때문에 그 사회적 역할을 충실히 하는 것이 천을 아는 방법이라고 여길 수 있을 것이다. 그러나 오규소라이는 자신의 역할을 다하는 것이 하늘을 아는 방법이라는 사고 또한 잘못 되었다고 판단한다.

소인은 천명을 몰라서 두려워하지 않는다. 그 소견이 가깝고 작기 때문이다. 천도는 넓디넓어 인사와 같이 쉽게 보이지 않는다. 그러므로 소인의 생각에 인사에 마음을 다하는 것이 낫다고 여긴다. 대저 후세의 학자는 인사를 다하는 것과 천명을 아는 것을 나란히 이야기 한다. 모두 소인의 귀결이다. 왜냐하면 옛날에 인사에 힘쓰는 것은 하늘을 경외하는데 근본 한다. 그러므로 옛 사람에게는 천·인을 나란히 말하는 것이 있지 않다. 하늘을 경외하기 때문이다. 자사·맹자가 호변하여 천·인을 나란히 말한 이후로 하늘을 경외하는 뜻이 거칠어 졌다. 학자는 살피라.³³⁵⁾

331) 『論語微』“爲下者之情爲然 然亦有命焉 行先王之道於世 命也 傳先王之道於人 命也 唯命不同 於是時教學以爲事 籍以忘憂 其心莫所有佛鬱 豈不以爲君子之人乎”

332) 『論語微』“事天者樂天 故不憂”

333) 『徂徠先生答問書』“心の憂も恐も惑も薄く成心の安樂なる事は 天命に安んじ候より外には先王之道には何も無之候”

334) 『經子史要覽』“唯天ノ命スル所ニヨリ 其器ヲ成就シ材能ヲ達シテ 天職ニ代リテ務ルハ 古ノ道ナリ”

335) 『論語微』“小人不知天命而不畏也 其所見近小故也 天道恢恢 不若人事之易見 故其意以爲不如盡心人事之爲勝焉 大氏後世學者 以盡人事與知天命並言 皆小人之歸哉 何則 古之務人事者 本於敬天焉 故古之人未有天人並言焉者 敬天故也 自思孟好辨 以天人並言 而後敬天之義荒矣 學者察諸”

이처럼 자신에게 주어진 인사(人事)를 다하는 것을 통해서 천명(天命)을 알게 되는 것이 아니라, 오히려 그와는 반대로 천명은 쉽게 알 수 없기 때문에 어떤 평가를 내릴지 모르는 천에 대해 현재 자신에게 명령으로서 주어진 상황에서 최선을 다하는 것일 뿐이다. 즉, 여전히 천을 모르기 때문에 경외의 방법으로서 인사를 다하는 것이다. 왜냐하면 오규소라이에 있어서 “명(命)이라는 것은 저쪽으로부터 이른 것이고, 내가 구하는 것이 아니기 때문이다.”³³⁶⁾

오규소라이는 천이 생의 시점과 생활의 순간을 통해서 지속적으로 명령한다고 했다. 그런데 그 명령은 사람의 마음을 통해서 알려주는 것도 아니고, 사회적 역할을 다하는 것으로 알 수 있는 것도 아니다. 그렇다면 천의(天意)는 어떻게 드러나는가? 여기서 점서(占筮)의 문제가 부각될 수 있다.

천하의 일은 인력(人力)이 반을 차지하고 천의(天意)가 반을 차지한다. 인력으로 할 수 있는 것은 사람들이 알 수 있다. 천의의 소재는 알 수 없다. 알 수 없으면 의심하고 의심하면 게을러서 움직이지 않고, 게을러서 움직이지 않으면 아울러서 인력을 쓰지 않는 것이니 일이 무너진다. 그러므로 성인이 복서(卜筮)를 만들어 그 의심을 점친다. 이를 바탕으로 천의의 소재를 알 수 있고 왕성함이 그치지 않으니 일이 이루어진다.³³⁷⁾

그런데 오규소라이는 천은 헤아릴 수 없는 존재라 하기도 하고,³³⁸⁾ 여기서는 천의를 알 수 있다고 하기도 한다. 모순적 이 두 발언은 또 어떻게 읽어야 하는가? 그는 점(占)이라는 것이 성인의 글에도 있지만 신용하기 어렵다는 질문에 대해서,³³⁹⁾ “이것은리학(理學)의 적폐로서 도량이 작기 때문이다. 뭐든지 논리적으로 처리해야한다고 생각하기 때문에 점이 필요 없게 되는 것이다.”³⁴⁰⁾라고 한데서 힌트를 얻을 수 있다. 즉 천의를 인간의 지력으로 밝혀낼 수 있는가를 묻는 측면에서는 회의적이지만, 초감각적 방식인 복서(卜筮)를 통해서 가능하다고 오규소라이가 생각한다는 점을 엿 볼 수 있다. 이것은 긍정적으로 해석하면 주체적 결정에 절대적 권위를 빌려오는 형식이고, 그로 인해서 자신의 결정

336) 『論語微』“命也者 自彼而至者也 非我求之者也”

337) 『辨名』“卜筮之道 本在使人能動其事不怠也 凡天下之事 人力居其半 而天意居其半焉 人力之所能 人能知之 而天意所在 則不能知之 不知則疑 疑則怠而不動 怠而不動 則併其人力不用之 事之所以壞也 故聖人作卜筮 以稽其疑 藉是而得知夫天意所在 盛費爲之不已 事之所以成也”

338) 『辨名』“天命帝鬼神” “蓋天也者 不可得而測焉者也”

339) 『徂徠先生答問書』“占と申事聖人之書にも有之候得共 御信用被成がたく候由候仰下候” 참조.

340) 『徂徠先生答問書』“是は理學之習蔽にて少量に御入候故にて御座候 何事も理窟にて濟候事と思召候故 占は不入事に罷成候”

에 대해 낙천적인 태도를 취할 수 있게 하는 방식이기도 하다. 하지만 동시에 도덕적 책임에서 멀어지는 사유의 한 형태라고도 볼 수 있다. 모든 사태에서 “영위하는 때는 성취하고, 버리는 때는 망치는 것은 일정한 이치이지만 지극한 경우에 이르면 천도의 도움 없이는 성취하는 일이 없는 것이다.”³⁴¹⁾라고 말해 버리면 자유의지를 인정할 공간이 줄어들 수밖에 없다. 도덕을 말하는 이상 기본적으로 자유의지가 인정되어야 한다는 점에서는 오규소라이의 사유도 약한 결정론의 틀에서 읽어야 할 것이지만, 천이 자유의지를 부여하였다는 식의 적극적 논의도 표면화되어 있지 못하고, 게다가 다양한 관점에서 천명이 걸려 있다는 점을 논의에 포함시키면 오규소라이의 사유는 강한 결정론을 향해 많이 열려 있다는 점도 부정하기 어렵다.

5) 비교론적 요약

우선 오규소라이는 주자학에 대해 비판적으로 접근하면서도 주자학에서 크게 부각되지 못했던 도덕적 자유의지에 대한 부분을 크게 조명하지 않는다. 오히려 주자학적 합리주의보다 더 강하게 결정론으로 다가서고 있다. 기본적으로 오규소라이에게 ‘권’이란 ‘출모발려(出謀發慮)’에 해당하는 것으로 ‘피를 생각해내는 것’ 정도의 의미이며, 그 피는 말절(末節)의 예(禮)에만 해당하는 것이므로 도덕적 자율성을 담보하는 것으로서의 ‘권’이라고 보기 어렵다. 특히나 “영위하는 때는 성취하고, 버리는 때는 망치는 것은 일정한 이치이지만 지극한 경우에 이르면 천도의 도움 없이는 성취하는 일이 없는 것이다.”³⁴²⁾라고 말하는 지점에 이르면 도덕적 책임의 전제인 자유의지를 부정하는 것 같은 인상마저 준다. 이것이 정약용·대진과의 현격한 차이점이다.

정약용과 대진은 행위자가 사태에 대해 주체적 참여를 전제해야만 도덕적 책임을 부과할 수 있다는 입장에서 있다는 점에서 동일하다. 주자학에서도 “무릇 사람이 말하고[言語] 움직이고[動作] 생각하고[思慮] 영위[慮營]하는 것은 모두 기이다.”³⁴³⁾라고 하여, 기에 ‘사려’의 작용을 부여하고 있다는 측면에서 보면 인간의 주체적 사유를 완전히 부정한다고 볼 수는 없다. 그럼에도 불구하고 주자학에서 행위자의 도덕적 자율성이 저해될 수밖에 없는 이유는 행위자가 주체

341) 『徂徠先生答問書』 “いとなむ時は成就し すつる時は何事も破れ候事は一定之理にて候へ共 至極の場にいたり候へば 天道の助なくて成就するといふ事は無之事に候”

342) 각주 341과 동일.

343) 『朱子語類』 “凡人之能言語動作思慮營爲 皆氣也”

적으로 참여하지도 않은 ‘기’에 의해 도덕적 사려 능력에 원천적 등급이 나뉘져 있기 때문이다. “맹자는 성을 논하면서 불선을 함닉에 귀속시키는데, 송유는 성을 논하면서 불선을 기질에 귀속시킨다. 함닉은 자기에게서 말미암기 때문에 그것을 구제할 방법이 있지만, 기질은 하늘에서 말미암기 때문에 벗어날 길이 없다.”³⁴⁴⁾고 하여, 도덕적 책임의 출발점이 행위자의 주체적 판단에서 비롯되어야 하며 생득적으로 주어진 조건에 의해 평가 받아서는 안 된다고 주장한다. 이 점에서는 대진도 정약용과 같은 입장에 서있다. “결국 불선하게 되는 것은 그 마음을 함닉(陷溺)하고 양심을 놓아서 어지럽혀 없애버리기[梏亡]를 다하여 금수로부터 멀지 않은 것”³⁴⁵⁾때문이라고 하는 대진의 언설은, 정약용이 도덕적 불선을 ‘함닉’ 때문이라고 말하는 것과 정확하게 일치한다.

그런데 정약용의 ‘자주지권’과 대진의 ‘권’에는 분명한 차이점도 존재한다. “하늘이 이미 선할 수 있고 악할 수 있는 권형을 사람에게 주었다.”³⁴⁶⁾는 정약용의 언급에서 자유의지의 기원은 하늘에 있다. 이것은 해석에 따라서 자유의지와 천명의 충돌이라는 모순으로 읽을 수도 있을 것이고, 그럼에도 불구하고 약한 결정론의 틀에서 인간의 자유 의지의 인정으로 읽을 수도 있을 것이며, 가장 적극적으로는 모두 천에서 유래한 것인 만큼 천명의 절대성과 함께 자유의지의 절대성도 동시에 확보되는 사유로 읽을 수도 있을 것이다. 아무튼 이러한 정약용의 입장과는 다르게 대진의 ‘권’에는 천이라는 형이상학적 절대 존재가 상정되지 않는다. 이 점에 대해서는 이미 언급되었다. 대진에게 ‘권’이 요청되는 이유는 하늘이 부여했기 때문이 아니라 끊임없이 변화하는 세계와 각각의 감정·욕구를 가진 실체적 인간의 조화로운 삶을 위해서 필요한 것이다. 한편으로 대진의 ‘권’의 배경에는 ‘천’이 존재하지 않으므로, 정약용, 대진, 오규소라이를 평면적으로 비교하면 가장 자유의지론에 가까운 것처럼 보이기도 한다.

그리고 정약용과 대진의 또 다른 차이점은 정소이의 논의를 참고할 수 있다.³⁴⁷⁾ 그는 다산의 권형(權衡)을 ‘추론적 이성(靈明之心)으로서의 權衡’과 ‘자유선택(自主之權)으로서의 權衡’으로 구분한다. 전자는 추론적·반성적·계교상량적 이성작용을 의미하고, 후자는 즉각적이며 결단적인 도덕정감을 의미하는 것으로

344) 『孟子要義』“孟子論性 以不善歸之於陷溺 宋儒論性 以不善歸之於氣質 陷溺由己 其救有術 氣質由天 其脫無路”

345) 『孟子字義疏證』「權」“卒之成爲不善者 陷溺其心 放其良心 至於梏亡之盡 違禽獸不遠者也”

346) 『心經密驗』「心性總義」“天既予人以可善可惡之權衡”

347) 「다산 정약용의 윤리론에서 최종 결정권은 어디에 있는가?-이성과 감정 사이에서-」(정소이, 『유교사상문화연구』 62권, 2015)

설명한다. 그리고 정약용의 최종적 도덕 결정권은 후자에 있으며 전자의 역할은 제한적이라고 결론짓는다. 이 논의를 기준으로 본다면 대진은 정약용과는 다르게 추론적 이성애 최종적 도덕 결정권 있다고 할 수 있겠다. 대진이 “지당함을 구하려면 우선 앎에 힘써야 한다. <중략> 행함을 중시하되 앎을 먼저 중시하지 않는 것은 성학(聖學)이 아니다. 맹자가 ‘집중무권(執中無權)은 집일(執一)과 같다.’고 했는데, 권이란 경중을 구별하는 것이니, 마음의 밝음이 사정을 분별해 살피서 정확하기 때문에 ‘권’이라고 한다.”³⁴⁸⁾는 대진의 언급을 보면 정약용과 대진의 분기점은 뚜렷해진다.

348) 『孟子字義疏證』 「權」 “求其至當 即先務於知也 <중략> 重行不先重知 非聖學也 孟子曰 執中無權 猶執一也 權 所以別輕重 謂心之明 至於辨察事情而準 故曰權”

V 결론

정약용, 대진, 오규소라이의 사상은 일반적으로 실학, 고증학, 고학이라고 부르는데, 그 명칭은 다르지만 많은 요소를 공유하고 있다. 우선 형식적 측면에서 보면 본원유학으로의 복귀 강조, 실증적인 연구 방법, 백과사전적인 폭넓은 학문 연구, 언어에 대한 철저한 어원분석이라고 하는 점을 공유하고 있다. 그리고 내용의 측면에서도 몇 가지 핵심적인 요소에서 공통점을 가지고 있다.

첫째, ‘II-1. 도덕성의 근거’에서 논의되었던 바와 같이, 대략 미발이 ‘사려가 싹트지 않은 상태’라는 설명에 대한 비판, ‘본연지성’의 보편성·영원성의 부정, 선험적 리의 부정으로 요약될 만한 것이다.

정약용은 ‘사려미맹’·‘지각불매’로 정의되는 미발을 부정하고 미발이란 ‘감정의 발현이 안된 상태’라고 정의하며, 본연지성이 내포하고 있는 두 가지 측면인 선성(善性)과 영원성(永遠性)·보편성(普遍性)을 부정한다. 뿐만 아니라 ‘리(理)’자가 보이는 광범위한 서적들의 예를 인용하면서 리(理)라는 것은 옥석의 결이라는 의미의 맥리(脈理)에서 출발해 치리(治理), 법리(法理)라는 의미로 파생되어 갔다는 점을 상기시키면서 주자학의 선험적 리(理) 개념이 경전해석의 출발점에서부터 잘못된 것이라고 지적한다.

대진도 같은 입장에 서있다. 대진은 “성이란 음양오행에서 나누어져서 혈기와 심지가 되니, 품물이 구별되는 것이다.”¹⁾라고 하여, 주자학적으로 말하면 오직 기질지성만 인정한다. 그리고 표면적으로 정식화하지는 않지만 대진의 이 같은 설명은 ‘성즉리(性卽理)’와 대비되는 ‘성즉기(性卽氣)’를 주장하는 것이며, 또한 ‘보편성’과 대비되는 ‘개별성’을 의미하는 것으로서의 성이다. 그리고 “리라는 것은 살펴서 기미도 반드시 구별하는 것을 이룸하는 것이다. 그러므로 분리(分理)라고 한다. 사물의 바탕에 있어서는 기리(肌理, 피부결)라고 하고, 주리(腠理, 피부와 근육의 사이의 결)라고 하고, 문리(文理)라고 한다. 그 나뉠을 얻으면 갈래가 있고 어지럽지 않으니 그것을 조리라고 한다.”²⁾는 대진의 정의에서 알 수 있듯이, 더 이상 주희의 말처럼 “소종래(所從來)를 추구해보면 먼저 리가 있다.”³⁾고 하는 선험적이고 기에 선재하는 리가 아니다.

1) 『孟子字義疏證』 「性」 “性者 分於陰陽五行以爲血氣心知 品物區以別焉”

2) 『孟子字義疏證』 「理」 “理者 察之而幾微必區以別之名也 是故謂之分理 在物之質 曰肌理 曰腠理 曰文理 得其分則有條不紊 謂之條理”

3) 『朱子語類』 卷一 “必欲推其所從來 則須說先有是理”

이점에서는 오규소라이도 역시 마찬가지이다. 주자학에서 말하는 ‘사려미맹(思慮未萌)’이라는 미발은 이미 경문에 있는 ‘희노애락(喜怒哀樂)’이라는 단어를 무시한 해석이며, 마음이라는 것이 끊임없이 살아 움직인다는 본질을 꿰뚫어 보지 못한 것이고, 미발 때의 함양에 덧붙여 이발의 성찰까지 요구하는 구조라면 사람을 급박하고 긴급하게 만드는 학문이라고 지적하는 등 주자학적 미발설의 문제를 다각적으로 비판한다. 뿐만 아니라 오규소라이는 “본연지성·기질지성은 본래 공자와 맹자의 말이 합치하지 않기 때문에 만든 것이다. 그러나 배태의 처음에 기질이 있다. 그러므로 옛날에는 이 말(본연·기질)은 없다.”⁴⁾고 하여, 본연지성을 부정한다. 또한 “대개 공자 때의 학문은 오로지 예에 힘썼는데, 송유(宋儒)는 그렇지 않다. 그가 주장하는 이·기의 설은 육경에는 없다.”⁵⁾고 하는데서 알 수 있듯이, 선험적인 리(理)뿐만 아니라 이기론 자체를 문제 삼는다.

둘째, ‘Ⅲ-2. 성인론’에서 논의 되었던 바와 같이, 성인에 대해 ‘항상 도덕적인 존재’라는 도덕적 신격화로부터 탈피해 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’로 상정한다는 점이다.

정약용은 성인에 대해서 “배고프면 먹을 것을 생각하고 목마르면 마실 것을 생각하는 점은 비록 성인이라 해도 면할 수 없다.”⁶⁾고 하면서 ‘먹고 마시는 인간’의 모습을 이야기하는가 하면, 또, 다산은 성인에 대해서 ‘성찰하는 인간’의 모습⁷⁾, ‘감정을 가진 인간’의 모습⁸⁾, 심지어는 ‘농담하는 인간’의 모습⁹⁾을 묘사를 통해서 도덕적 신격화에서 탈피한다.

대진에게도 이러한 경향은 똑같이 발견된다. 대진은 사람의 생명이란 혈기(血氣)·심지(心知)일 뿐이며,¹⁰⁾ 그리고 혈기가 있으면 심지가 있게 되고,¹¹⁾ 그에 따라서 욕구가 형기에서 생겨나고 지각능력이 심지에서 생겨난다.¹²⁾ 이처럼 대진이 말하는 인간은 육체와 욕구와 감정과 지각을 가진 구체적인 인간이며 현

4) 『徂徠先生學則附』 「答安澹泊書」 “本然之性氣質之性 本爲苦孔孟之言不合而設焉 然胚胎之始 氣質在焉 故古無此言”

5) 『徂徠先生學則附』 「答安澹泊書」 “大氏孔子時學問 專用力於禮 而宋儒不爾 其所主張理氣之說 六經無之”

6) 『文集』 18권 「上弇園書」 “饑思食渴思飲 雖聖人亦不免”

7) 『論語古今注』 “朱子謂三省非聖人之事 曾子晚年進德工夫 蓋微有這些子查滓去未盡 然湯以六事自責 豈亦查滓有未盡乎 聖人未嘗無省察也” 참조.

8) 『大學講義』 “聖人一怒而安天下之民 人而無七情 奚其爲人也” 참조.

9) 『論語古今注』 “子欲往者 戲言我寧欲赴公山氏之召也 與上章及下佛肸章 以戲言附錄” 참조.

10) 『孟子字義疏證』 「理」 “夫人之生也 血氣心知而已矣” 참조.

11) 『孟子字義疏證』 「理」 “就人言之 有血氣 則有心知” 참조.

12) 『孟子字義疏證』 「理」 “欲生於血氣 知生於心” 참조.

실에 발을 딛고 있는 인간이다. 그리고 대진은 인간의 본성을 논하면서 ‘하늘이 부여한 완전한 것[天與我完全自足]¹³⁾’으로서의 성이 아니라 도덕적으로 완성(필연)을 기다려야하는 불완전성(자연)을 이미 전제해 놓고 있다.

오규소라이도 이 점에서는 다르지 않다. 비록 체제 내의 최고 지위인 개국군주와 인간 일반의 이상형인 성인을 연결시키는 작업을 통해서 성인은 도달 불가능하다는 논지를 펴기는 하지만, 그럼에도 불구하고 여전히 성인은 천에 ‘준(準)’하는 존재가 아니라 천을 ‘법(法)’삼는 존재임을 천명한다. 더구나 근심거리 가득한 ‘한 인간’으로서 묘사되는 지점에 이르면 역시 오규소라이가 그리는 성인도 ‘항상 도덕적일 수 있는 존재’일 뿐이라는 점을 알 수 있다.

셋째, ‘IV-1. 도덕적 행위와 인간적 행위’에서 논의 된 바와 같이, 세 사상은 인간의 ‘욕구’의 공간을 넓힘으로써 그것을 도덕적으로 긍정할 수 있는 새로운 지평을 열었다.

정약용은 사회적 지위를 지향하는 행위, 금전을 지향하는 행위, 명성을 지향하는 행위에 대해 수용적인 입장에 서있다. “내가 일찍이 어떤 사람을 보았는데 그 마음이 맑아서 하고자 함이 없었다. 선을 행할 수도 없고 악을 행할 수도 없고 문사를 할 수도 없고, 산업을 할 수도 없어서 바로 천지간에 버려진 물건이었다. 사람이 하고자 함이 없을 수 있겠는가?”¹⁴⁾라는 그의 말에서도 알 수 있듯이, 도덕적 행위와 인간적 행위의 근본적인 추동력을 욕구에서 찾고 있다.

대진도 같은 경향을 보인다. 알욕(遏欲)과 무욕(無欲)에 대해 강하게 비판하며, 심리현상이 성-욕-정의 순서로 발현된다는 점을 강조하여 욕구가 본성에 가까이 있음을 강조하기도 한다. 그리고 정약용과 마찬가지로 대진도 “불인(不仁)은 실로 삶을 이루고자 하는 마음에서 시작된다. 이 욕구가 없도록 하면 반드시 불인은 없다. 그러나 이 욕구가 없도록 하면 천하의 사람이 살 길이 막막한데도 또한 막연하게 보고만 있을 것이다. 자기가 그 삶을 반드시 이루려고 하지 않는데도 다른 사람의 삶을 이루어 준다는 이런 감정은 없다.”¹⁵⁾고 하여, 도덕적 행위와 인간적 행위의 근본적인 추동력을 욕구에서 찾고 있다.

오규소라이도 역시 같은 입장에 서 있다. 『맹자』에 보이는 의(義)와 리(利), 왕도와 패도의 구분을 맹자의 두 가지 큰 잘못 중에 하나로 꼽는 점, 경전을 천

13) 『孟子字義疏證』 「性」

14) 『心經密驗』 「心性總義」 “余嘗見一種人 其心泊然無欲 不能爲善 不能爲惡 不能爲文詞 不能爲產業 直一天地間棄物 人可以無慾哉”

15) 『孟子字義疏證』 「理」 “不仁 實始於欲遂其生之心 使其無此欲 必無不仁矣 然使其無此欲 則於天下之人 生道窮促 亦將漠然視之 己不必遂其生 而遂人之生 無是情也”

리와 인육의 구도로 설명해내는 일련의 내용들에 대한 비판에서 알 수 있듯이 인간적 행위와 도덕적 행위는 큰 갈등이 보이지 않는다. 심지어 갈등과 긴장의 대표적인 예로 언급되는 인심·도심에 대해서도 ‘인심이란 위태롭게 흔들리는 백성의 마음이고, 도심이란 그것을 은미하게 이끄는 군주의 마음’이라는 설명 방식에서도 전혀 갈등과 긴장을 찾아 볼 수 없다. 뿐만 아니라 부(富), 사회적 지위, 명성, 능력 등 다양한 요소에서 도덕적 행위와 긴장·갈등의 측면을 찾기가 쉽지 않다.

이상의 주요한 공통점 이외에도 세세하게는 더 많은 공통점이 있을 수 있을 것이지만 그것들은 본론에서 언급되었으므로 여기서는 생략하고자 한다. 아무튼 본 비교 연구는 이러한 일련의 공통점을 전제로 하는 것이며, 또한 차이점도 드러냄으로써 각 사상가 혹은 각 국가가 가진 특수성도 함께 살펴보는 것이 목적이다. 이제 본론에서 평면적으로 펼쳐놓은 논의를 ‘관계 회복으로서의 도덕(정약용)’, ‘실질에 바탕한 도덕(대진)’, ‘체제 공생으로서의 도덕(오규소라이)’이라는 틀에서 정리해 보려고 한다. 우선 짚어두고 싶은 점은, 이 세 가지 특징이 한 인물에게만 전적으로 해당되는 것은 아니며, 각각의 인물에 세 가지 요소가 모두 부분적으로는 공유되고 있는 것은 사실이다. 그럼에도 불구하고 이 세 가지는 도덕 철학적으로 각각의 인물이 최종적으로 지향하는 지점이 무엇인가 하는 측면에서 비교론의 관점에서 현저하게 두드러지는 점에 대한 언급이다. 또 여태까지 논의된 모든 절의 내용이 이 기준에 부합한다고도 볼 수 없다. 그럼에도 불구하고 이 기준과 직접적으로 관계 지을 수 없는 특징은 일반적인 탈주자학적 특징에 해당하는 것으로 보아도 좋을 것이라는 전제하에서 지엽을 소거한 상태로 정리하고자 한다.

우선 정약용의 도덕철학을 ‘관계 회복으로서의 도덕’이라고 정리하는 이유는 그의 사유에 보이는 많은 중요한 부분이 이 지점을 향하고 있다고 생각되기 때문이다. 정약용은 주자학의 도덕 형이상학적 근거를 부정하고 인간에 대한 천(天)의 도덕적 감시가 요청된다고 여긴다. 그렇다면 그 천은 무엇을 감시하는 존재인가? 왜 감시하는가? 천(天)이 사람의 선악을 살피는 지점은 바로 ‘사이’ 즉 인간의 ‘관계’이다. “하늘이 사람의 선악을 살피는 것은 역시 오직 이 두 사람이 서로 더부는 사이에서 숙特惠(淑慝)을 살피고, 또 식색안일(食色安逸)의 욕망을 부여하여 두 사람의 사이에서 다툼과 양보를 증험하고 근면과 태만을 살핀다. 이로 말미암아 말하면 옛 성인이 하늘을 섬기는 학문은 인륜에서 벗어나지

않는다.”¹⁶⁾ “천(天)이 사람의 선악을 살피는 지점이 항상 인륜(人倫)에 있기 때문에 사람이 몸을 닦고, 천(天)을 섬기는 방식도 역시 인륜(人倫)으로 힘쓰는 것이다.”¹⁷⁾

또한 유학의 가장 핵심 덕목인 “인(仁)은 천하의 지선(至善)이다.”¹⁸⁾ 그런데 그 지선인 “인은 두 사람이 서로 더부는 것이다.”¹⁹⁾ 이처럼 인의 정의에서도 ‘두 사람’, ‘인륜’으로 요약하는 의미는 도덕의 표준이란 결국 사람과 사람의 ‘관계 맺음에서의 선’이라는 것을 공표하는 것이다.

정약용이 명덕(明德)을 주자학에서와 같이 생득적으로 주어진 인·의·예·지가 아니라 효·제·자라고 제시한다. 왜냐하면 “의·심·신은 선악 미정의 상태”²⁰⁾이기 때문이다. 즉 ‘관계’의 과정을 통해서만 도덕적 의미가 발생하기 시작한다는 생각이 자리하고 있는 것이다. 이와 관련해 인간의 본성에 대한 정의도 같은 의미에서 해석할 수 있다. 사람이 가장 깊숙한 지점에서는 항상 선을 지향하고, 혹은 보다 표면적으로는 선이나 악을 선택할 수 있으며, 혹은 더 표면적으로는 선해지기 어렵고 악해지기 어려운 삼리(三理)가 있지만, 삼리에서 말하는 선과 악은 모두 ‘관계’의 과정을 거쳐야만 의미가 발생하는 것이다.

한편, 성인에 대한 관점도 이상의 설명과 떨어져 있지 않다. 정약용에 따르면 “만약 신독(愼獨)해서 하늘을 섬기고, 강서(強恕)해서 인을 구하고, 또 오래도록 해서 그치지 않을 수 있으면, 이에 성인이다.”²¹⁾ 정약용이 신독을 통해서 하늘을 섬기라고 하는 이유는 은총을 받아서 구원되기 위함이 아니다. ‘인륜(人倫)’이라는 지점에서 감시하는 하늘의 명령을 따르기 위함이다. 하늘의 명령을 따른다면 결국 ‘사람과 사람의 관계’에서 선으로 나아가게 된다. ‘강서(強恕)해서 인(仁)을 구한다.’고 할 때의 인(仁)은 이미 ‘관계’에서의 지선이며, 서(恕)에 대해서도 정약용은 “사친(事親)·사군(事君)·처형제(處兄弟)·여붕우(與朋友)·목민(牧民)·사중(使衆)이 모두 사람과 사람이 서로 접하는 것인데, 한 결 같이 이 ‘서’한 글자로 행한다.”²²⁾고 하는 데서도 알 수 있듯이, 성인이란 ‘두 사람의 사이

16) 『論語古今注』 “天之所以察人之善惡 亦惟是二人相與之際 監其淑慝 而又予之以食色安逸之慾 使於二人之際 驗其爭讓 考其勤怠 由是言之 古聖人事天之學 不外乎人倫 即此一‘恕’字 可以事人 可以事天 何故而小之也? 一者 恕也”

17) 『中庸自箴』 “天之所以察人善惡 恒在人倫 故人之所以修身事天 亦以人倫致力”

18) 『論語古今注』 “仁者天下之至善”

19) 『論語古今注』 “仁者 二人相與也”

20) 『大學公義』 “意心身者 善惡未定之物”

21) 『心經密驗』 「心性總義」 “愼獨以事天 強恕以求仁 又能恒久而不息 斯聖人矣”

22) 『論語古今注』 “凡事親事君處兄弟與朋友牧民使衆 一應人與人之相接者 一以是一恕字行之也 此

[二人之際]에서 선한 사람이다. “여기서 주목하고자 하는 것은 다름 아니라 그의 윤리적 존재 양식은 어디까지나 오로지 부자 군신 형제 牧民 夫婦 朋友 등 2인의 상여관계로 파악했을 따름이라는 점에서 인간을 집단적인 사회적 존재로 파악한 서구적 이해와는 구별되는 것일 뿐만 아니라 내성적 본연지성을 관조하는 이성적 단독자로 이해한 宋儒의 인간관과도 구별되는 것이라는 점이다.”²³⁾

이처럼 정약용의 도덕 철학에서 중요한 대목마다 ‘관계’의 문제가 중심을 차지하고 있음을 볼 때, 정약용이 지향했던 바는 선성의 회복이 아니라 인간의 불완전함에 대한 실토와 관계성 회복이 최종적 지향점이라고 생각된다.

정약용이 ‘관계 회복으로서의 도덕’이라면 대진은 ‘현실에 바탕한 도덕’으로 정리할 수 있다. 대진은 선험적 리(理)를 부정할 뿐만 아니라, 그것을 대체할 만한 형이상학적 근거인 귀신(鬼神)이나 천(天)의 주재를 인정하지 않는다. 대진에게 천도(天道)란 그저 음과 양의 자연스러운[天] 유행(流行)[道]이고, 천리(天理)란 음과 양의 유행으로 생긴 천연적인[天] 결[理]이며, 천명(天命)이란 생명의 처음에 부여된 음과 양의 천연적인[天] 제한[命]을 의미한다. ‘현실’에서 드러난 배후의 형이상학적 본원에 대한 개념 정의나 형이상학적 존재에 대한 설명은 대진에게는 주관적 ‘의견’일 뿐이다. 따라서 대진에게 기(氣)보다 더 본원적인 것은 없다. 그리고 이 ‘기(氣)’는 허신(許愼, 58?~149?)의 설명에 따르면 ‘운기(雲氣)’이고 이 글자는 상형자이다.²⁴⁾ 대진의 고제(高弟) 단옥재(段玉裁, 1735~1815)는 허신의 설명을 “구름이 일어나는 모양을 나타낸다.”²⁵⁾고 부연하는 데서도 알 수 있듯이, 대진이 가장 본원적인 요소로 삼는 기는 ‘현상’으로 부터 떨어져 있는 것이 아니다. 현상이라는 것은 실질적 현실세계를 바탕으로 삼지 않을 수 없다.

또한 “기화(氣化)가 유행(流行)하여 낳고 낳아서 멈추지 않으니 인(仁)이다.”²⁶⁾라는 대진의 말에서도 알 수 있듯이, 대진에게 인(仁)은 ‘낳고 낳는 이치’가 아니고 ‘낳고 낳는 현상’ 자체가 기화(氣化)의 결[理]이다. 그가 ‘생생(生生)’으로 말하는 인(仁)은 구체적 인간의 구체적 생명으로부터 도출해 낸 것이지, 추상적 인간의 허구적 인(仁)이 아니다. 대진의 설명에 따르면 혈기(血氣)를 가진 모든 존재는 삶을 원하고 죽음을 두려워하게 되어있으며, 이익을 추구하고 해로

非一貫而何”

23) 이을호, 「다산의 철학」, 윤사순·고익진 편 『한국의 사상』, 열음사, 1996, 290쪽.

24) 『說文解字』 气部 “雲氣也 象形”

25) 『說文解字注』 气部 “象雲起之兒”

26) 『孟子字義疏證』 “生生不息 仁也”

움을 피하려고 한다. 지능이나 능력의 차이가 있을 수는 있지만 삶을 원하고 죽음을 두려워하는 것은 누구나 같다.²⁷⁾ 이처럼 구체적 인간의 ‘회생외사(懷生畏死)’를 최대한 충족시키는 것이 인(仁)이다.

대진에게 “천하 고금의 사람에게 큰 근심거리는 사사로움과 가리어짐 두 가지 실마리일 따름이다.”²⁸⁾ 그렇다면 대진이 생각하는 성인이란 ‘천하 고금의 사람[天下古今之人]’이 가지고 있는 ‘큰 근심[大患]’이 없는 존재일 것인데, 그것은 결국 ‘불폐(不蔽)·불사(不私)’의 상태로 귀결된다. 여기서 ‘불폐’란 인식능력의 극대화를 의미하는 것으로써, 그가 말하는 십분지견(十分之見)의 상태이다. 이 ‘십분지견’은 또한 현실에서 구체적 사태들을 귀납적으로 종합하는 인식의 방법 이므로 현실에 바탕한 인식의 극대화이다. ‘불사’란 구체적 인간에게 없을 수 없는 욕구가 사사로움으로 치우치지 않도록 하는 것으로써, 근본적으로 욕구를 도덕적으로 인정하는 사고방식이다. 이처럼 대진이 강조하는 성인은 ‘현실’에 터한 인간이다. 뿐만 아니라 대진이 재(才)를 아름다운 것으로 정의 한다든지, 욕구에서 이치를 찾아야 한다는 사고방식도 모두 현실에 바탕을 두어야 한다는 것이며, 인간과 여타의 존재를 ‘현실’의 눈으로 구분하면서도 주자학에서와 같이 기질의 정편(正偏)·혼명청탁(昏明清濁)의 구조화에까지는 나아가지 않은 것도 현실에서 증명 불가능한 것이기 때문이다. 이상의 주요한 지점을 감안한다면 대진의 도덕철학은 철저히 현실에 바탕을 두고 있음을 알 수 있다.

한편, 오규소라이는 ‘체제 공생으로서의 도덕’이라고 정리 할 수 있다. 오규소라이는 주자학의 선험적 리(理)를 대체하여 형이상학적 근거에 천(天)을 위치시킨다. 그런데 오규소라이가 “도의 큰 근원이 하늘에서 나온다.”²⁹⁾고 말하고는 있지만, 이 천(天)은 인간 일반과 직접 소통하는 존재가 아니다. 천의 의지는 성인의 매개를 거쳐야 한다. 그렇다면 오규소라이에게 천의 존재 이유는 인간 일반과 직접 소통하기 위함이 아니고 성인이 수립하는 규범에 권위를 부여하기 위함이라고 볼 수 있다. 그리고 오규소라이가 말하는 “성인은 개국한 임금”³⁰⁾이기 때문에 인간 일반의 이상형으로서의 성인과 체제 구성원의 정점으로서의 개국 군주가 결합한 형태이다.

그리고 오규소라이가 말하는 “인(仁)이라는 것은 임금의 도이다.”³¹⁾ 그리고

27) 『孟子字義疏證』 「性」 “血氣之屬皆知懷生畏死 因而趨利避害 雖明暗不同 不出乎懷生畏死者同也” 참조.

28) 『孟子字義疏證』 「理」 “天下古今之人 其大患 私與蔽二端而已”

29) 『中庸解』 “道之大原出於天”

30) 『論語徵』 “聖人開國之君也”

구체적으로는 “백성을 편안케 하는 덕을 인이라 한다.”³²⁾ 여기서 ‘백성[民]’은 ‘사람[人]’이 아니라 ‘나라의 사람[國人]’이다.³³⁾ 즉 체제속의 구성원이 편안한 삶을 누리는 상태가 인이다. 비록 인이 임금의 도라고는 하지만, 세상의 사람을 ‘맞잡는 존재[相持なる物]’로 보기 때문에,³⁴⁾ 각각 자신의 역할만 해도 체제의 공생을 도우는 것으로 오규소라이는 판단한다.³⁵⁾ 오규소라이가 ‘기질변화를 통해서 성인이 된다.’는 생각을 부정하는 이유도, 오규소라이에게 성인이란 체제를 새롭게 구성하는 개국 임금인 관계로 성인이 되겠다는 발상은 이미 역모를 꾀하는 것이 되어버리기 때문인 동시에 각각의 구성원이 각각의 역할에 충실함으로써 체제 안정이라는 인을 이룰 수 있다고 생각하기 때문이다.

한편, 오규소라이는 “영위하는 때는 성취하고, 버리는 때는 망치는 것은 일정한 이치이지만 지극한 경우에 이르면 천도의 도움 없이는 성취하는 일이 없는 것이다.”³⁶⁾라고 하여, 자유의지의 공간을 대폭적으로 줄여서 강한 결정론으로 점점 다가서는 경향을 드러낸다. 그런데 “천명(天命)을 받아서 천자(天子)가 되고, 공경(公卿)이 되고, 대부(大夫)·사(士)가 된다. 그러므로 그 학문, 그 정치가 천직(天職)이 아닌 것이 없다.”³⁷⁾고 하여 그 천명(天命)이 드러나는 곳이 바로 체제 속에서의 역할이다.

이것 이외에도 효(孝)에 대해서 사회적 형벌을 면하는 것이 효도의 시작이고 사회적 명망을 얻는 것이 효도의 끝이라고 해석하고, 군자와 소인의 구분 기준은 기본적으로 체제 속에서의 역할을 기준으로 구분된 것이며 덕에 따른 구분은 부가적으로 발생한 것으로 받아들인다. 뿐만 아니라 명덕(明德)도 백성에게 환히 드러나 보인다는 의미에서 군덕(君德)을 가리키는 것이지 인간에게 주어진 밝은 도덕성을 의미하지 않는다. 이처럼 오규소라이는 유학의 주요한 대목마다 ‘체제’의 틀에서 읽어낸다. 즉 그가 지향하는 도덕이란 체제의 공생을 의미하는 것이기 때문이다.

이상으로 세 사상가의 평면적 비교를 인물별로 압축해서 정리해 보았는데, 위

31) 『論語徵』 “仁者 君道也”

32) 『論語徵』 “安民之德謂之仁”

33) 『大學解』 “民者 國人也” 참조.

34) 『徂徠先生答問書』 “世界の人は相持なる物にて” 참조.

35) 『徂徠先生答問書』 “各其自の役をのみいたし候へ共相互に助けあいて” 참조.

36) 『徂徠先生答問書』 “いとなむ時は成就し すすむ時は何事も破れ候事は一定之理にて候へ共至極の場にいたり候へば 天道の助なくて成就するといふ事は無之事に候”

37) 『論語徵』 “命者道本也 受天命而爲天子 爲公卿 爲大夫士 故其學其政 莫非天職 苟不知此 不足以爲君子也”

의 특징은 세 사상가의 비교를 통해서 현저하게 두드러져 보이는 면만을 부각시킨 것이기 때문에, 비교의 관점을 이동시키거나 각 사상가의 내적 사유체계에 서만 분석하면 다른 해석이 가능할 수 있다는 점은 다시 한 번 짚어두고자 한다.

그리고 본 연구는 동아시아의 사유체계 전반을 다룬 것이 아니라 겨우 세 사상가를 비교해 본 것에 불과하기 때문에 동아시아의 윤리사상가의 전반적인 이해를 위해서 아직도 더 많은 작업이 필요하다.

參考文獻

1. 원전자료

- 『定本與猶堂全書』(다산학술문화재단)
- 『荻生徂徠全書』(河出書房新社)
- 『荻生徂徠全書』(みすず書房)
- 『戴震全書』(黃山書社)
- 『戴震全集』(清華大出版社)
- 『龜山集』
- 『老子』
- 『論語古義』
- 『論語古訓』
- 『論語古訓外傳』
- 『大戴禮記』
- 『文忠集』
- 『四書蒙引』
- 『四書集註』
- 『四書或問』
- 『說文解字注』
- 『荀子』
- 『詩經集傳』
- 『十三經注疏』
- 『語孟字義』
- 『延平答問』
- 『五峰集』
- 『王文成全書』
- 『二程文集』
- 『二程遺書』
- 『伊川易傳』
- 『莊子』
- 『朱子語類』

『周子全書』

『知言』

『晦庵集』

2. 국내문헌

1) 단행본

- 金榮一, 『丁若鏞의 上帝思想』, 景仁文化社, 2003
- 금장태, 『정약용』, 성균관대학교출판부, 2012
- 금장태, 『한국실학의 집대성 정약용』, 성균관대학교 출판부, 2012
- 김형효 외, 『茶山의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998
- 김형효, 『원효에서 다산까지』, 청계, 2002
- 대진 지음, 인종진·장운수 옮김, 『대진의 맹자 읽기』, 소강, 1996
- 대진 지음, 임옥균 옮김, 『맹자자의소증·원선』, 홍익출판사, 1999
- 도널드 베이커, 『조선후기 유교와 천주교의 대립』, 일조각, 1997)
- 도성달, 『서양윤리학에서 본 유학』, 한국학중앙연구원 출판부, 2012
- 도성달, 『윤리학, 그 주제와 논점』, 한국학중앙연구원 출판부, 2011
- 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2008
- 小川晴久지음, 하우봉 옮김, 『한국실학과 일본』, 1995
- 이강대, 『주자학의 인간학적 이해』, 예문서원, 2000
- 임옥균, 『대진』, 성균관대학교 출판부, 2000
- 장승구, 『정약용과 실천의 철학』, 서광사, 2001
- 장승희, 『茶山 倫理思想 研究』, 景仁文化社, 2005
- 鄭一均, 『茶山四書經學 研究』, 一志社, 2000
- 존 호스퍼스 지음, 최용철 옮김, 『인간 행위론』, 간디서원, 2003
- 주칠성, 『한국실학과 동아시아 실학비교』, 한국학술정보, 2005
- 한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996

2) 논문

- 고재욱, 「戴震哲學研究」, 『중국철학』 1권, 1985
- 권향숙, 「주희 인설의 "내재-확장" 구조와 실천 문제」, 『동방학지』 126권, 연세대학교국학연구원, 2004

- 김장태, 「茶山の 『孟子』 해석과 性善惡論의 쟁점」, 『東亞文化』 제41집, 2003
- _____, 「대학지도大學之道와 덕德의 개념-다산과 오규소라이의 『대학』 해석-」, 『다산학』 4호, 2003
- 김영우, 「다산과 대진의 『맹자』 해석 비교 연구」, 『한국문화』 43권, 2007
- 김홍경, 「朱熹 理一分殊의 두 가지 이론적 원천」, 『동양철학연구』 제10집, 1989
- 노영필, 「대진의 욕망론 - 『孟子字義疏證』 을 중심으로-」, 『범한철학』 17권, 1998
- 단윤진, 「南塘 韓元震과 茶山 丁若鏞의 『中庸』 註釋 比較 研究 : 性과 道를 中心으로」, 成均館大學校, 2013
- 유명중, 「東原 戴震의 氣化哲學」, 『石堂論叢』 第12輯, 1987
- 박재주, 「유가윤리에서의 이성과 욕망의 관계가 가지는 도덕교육적 의미 - 대진(戴震)의 리욕통일론(理欲統一論)을 중심으로-」, 『초등도덕교육』 제23집, 2007
- 백민정, 「오규소라이·다자이 순다이와 정약용 인성론의 비교- 『논어(論語)』 「양화(陽貨)」 편 2-3조목의 해석을 중심으로」, 『철학사상』 제25권, 2007
- _____, 「정약용 인성론에서 ‘천명지성’ 개념이 갖는 의미-본연지성(本然之性), 도의지성(道義之性), 천명지성(天命之性)에 대한 다산의 관점을 중심으로-」, 『東洋哲學』 第28輯, 2007
- 신승훈, 「19世紀 韓·中·日 三國의 『論語』 解釋 比較研究-文質, 君子, 民의 개념을 중심으로」, 『한국문학논총』 제56집, 2010
- 안재호, 「戴震의 天道論 試探」, 『공자학』, 7권, 2000
- 楊儒賓, 「相偶性 윤리학으로서의 仁說 - 丁若鏞과 阮元」, 『한국문화』 43호, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2008
- 윤사순, 「다산 정약용의 탈성리학적 실학의 대성」, 『孔子學』 제22호, 2012
- 이을호, 「다산의 철학」, 윤사순·고익진 편 『한국의 사상』, 열음사, 1996,
- _____, 「茶山經學의 陸王學的 斷面」, 『동방학지』 8권, 연세대학교 국학연

- 구원, 1967
- 이혜경, 「戴震의 氣一元적 윤리론」, 『철학논구』 18권, 1990
- 임부연, 「정약용의 수양론 연구」, 서울대학교, 2004
- 임옥균, 「戴震哲學에 나타난 ‘朱子學的 思惟의 批判’에 관한 研究」, 成均館 大學校, 1995
- 장승구, 「退溪의 向內的 哲學과 茶山의 向外的 哲學의 比較」, 한국정신문화 연구원, 1994
- 전병욱, 「주자 인설의 ‘지각’의 의미」, 『철학』 92집, 한국철학회, 2007
- 정소이, 「다산 정약용의 윤리론에서 최종 결정권은 어디에 있는가?-이성과 감정 사이에서-」, 『유교사상문화연구』 62권, 2015
- 정순우, 「다산 교육론의 두 과녁: 성인聖人과 상제上帝」, 『茶山學』 제18호, 다산학술문화재단, 2011
- 周月琴, 「『孟子要義』與 『孟子字義疏證』: 丁茶山與戴震的人性論比較」, 『茶山學』 제27호, 다산학술문화재단, 2015
- 최영진, 「茶山 人性·物性論의 思想史적 位相-湖洛論爭의 人物性同異論과 관련하여」, 『철학』, 한국철학회, 2001
- 최정목, 「朱子の 『仁說』에 대한 검토」, 『동서철학연구』 21호, 한국동서철학회, 2001
- 韓英, 「戴震의 氣學과 丁若鏞 實學의 근대성 비교연구」, 한국학대학원, 2001
- 함영대, 「다산 정약용의 ‘인(仁)’자 해석」, 『다산과 현대』 3권, 2010
- 홍성민, 「遂欲達情, 공감의 윤리와 욕망의 소통-戴震 욕망론의 윤리적 근거 탐구-」, 『철학연구』 제41집, 2010

2. 국외문헌

1) 단행본

- 加地伸行, 『儒教とは何か』, 中公新書, 1990
- 橋本高勝, 『朱子學大系の組み換え-戴震の哲學研究-』, 啓文社, 1991
- 吉川行次郎, 『仁齋·徂徠·宣長』, 岩波書店, 1970
- 相良亨, 松本三之介, 源了圓 編, 『江戸の思想家たち』, 研究社, 1979
- 小島康敬, 『徂徠學と反徂徠』, ぺりかん社, 1987

- 岩橋遵成，『徂徠研究』，關書院，1934
- 野村兼太郎，『荻生徂徠』，三省堂，1937
- 若水俊，『徂徠とその門人の研究』，三一書房，1993
- 吾妻重二，黃俊傑 編，『東アジア世界と儒教』，東方書店，2005
- 友枝龍太郎，『朱子の思想形成』，春秋社，1979
- 源了圓 外，『神觀念の比較文化論的研究』，講談社，東北大學文學部日本文化
研究所 編，1981
- 李基原，『徂徠學と朝鮮儒學』，ぺりかん社，2011
- 子安宣邦，『徂徠學講義』，岩波書店，2008
- 荻生徂徠 著，吉川行次郎 譯，『荻生徂徠』，岩波書店，1977
- 田原嗣郎，『徂徠學の世界』，東京大學出版會，1991
- 前田勉，『近世日本の儒學と兵學』，ぺりかん社，1996
- 井上哲次郎，『日本古學派之哲學』，富山房，1915
- 村瀬裕也，『戴震の哲學-唯物論と道德的價值』，日中出版，1984
- 丸山眞男，『日本政治思想史研究』，東京大學出版會，1998
- 歐陽哲生 編，『胡適文集7』，北京大學出版社，1998
- 梁啓超，『清代學術概論』，商務印書館，1930
- 安正輝選注，『戴震哲學著作選注』，中華書局，1979
- 余英時，『論戴震與章學誠』，北京:三聯書店，2000
- 王智汪，『論戴震與荻生徂徠』，黃山書社，2012
- 張立文，『戴震』，東大圖書公司，1991
- 張立文，『朱熹評傳』，南京大學出版部，1998
- 錢穆，『朱子新學安』，三民書局，1971
- 錢穆，『中國近三百年學術史』，商務印書館，1997
- 周兆茂，『戴震哲學新探』，安徽人民出版社，1997
- 陳來，『朱熹哲學研究』，中國社會出版社，1987
- 陳榮捷，『朱學論集』，臺灣學生書局，1982
- 馮友蘭，『中國哲學簡史』，北京:北京大學出版社，1996，
- 侯外廬，『中國思想通史』，北京:人民出版社，1980，
- Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, Kodansha International,
1978

Mark setton, *Chong Yagyong: Korea's Challenge to Orthodox Neo-confucianism*, State University of New York Press, 1997

Tetuso Najita, *Readings in Tokugawa Thought*, The University of Chicago: Illinois, 1993.

Wm. Theodore de Bary, *Neo-confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Columbia University Press, 1981

2) 논문

オロフ G.リディン(Olof G. Lidin), 「徳川時代思想における荻生徂徠」, 『日
文研フォーラム』, 国際日本文化研究セン
ター, 1994

パウルス・カウフマン 宮島光志, 「荻生徂徠の道德人間學について-予備考察と
基本テキストの獨譯」, 『福井大學醫學部研究
雑誌』 第6巻, 2005

橋本高勝, 「戴震の經權觀とその思想史的位置」, 『京都産業大學論集:人文科
學系列』 16, 1989

徳重公美, 「公美荻生徂徠における人間觀」, 『「日本文化研究の國際的情報傳
達スキルの育成」活動報告』書, お茶の水女子大學, 2010

木村純二, 「荻生徂徠における天について」, 『人文社会論叢-人文科學篇』,
弘前大學, 2010

相原耕, 「古文辭學から徂徠學へ-「聖人命名說」と荻生徂徠の言語戰略」,
『政治思想研究』 第7號, 2007

小泉仰, 「『百一新論』における西周の人間性論と荻生徂徠」, 『哲學』 第55
集, 1970

伊東誠司, 「近世中期における禍福觀の形成」, 『一橋論叢』, 1994

田畑眞美, 「「命を知る」考-荻生徂徠『學則』を中心に」, 『富士大學人文學
部紀要』, 2002

田畑眞美, 「自己反求, 或は倫理學的諸問題の検討-仁齋學と徂徠學に即して」,
『富士大學人文學部紀要』, 2003

- 中拂仁, 「江戸期における公觀念の推移-荻生徂徠と横井小楠」, 『國土館大學政經論叢』, 1997
- 陳曉傑, 「荻生徂徠における天の問題」, 『關西大學東西學術研究所紀要』, 2014
- 村上敏治, 「荻生徂徠の人材論(徂徠「學則」の研究 その一)-いわゆる古學派の倫理説(3)」, 『京都教育大學紀要』, 1973
- 沈慶昊, 「17世紀以降の日本漢學と朝鮮韓國漢學の歴史的接点について」, 『日本古代學』 第1號, 2009
- 黃于菁, 「荻生徂徠の「禮義」思想について」, 『比較日本學教育研究センター研究年報』, 2014
- 陶清, 「戴震關於儒學治學旨歸的辨析」, 『江淮論壇』, 2011
- 劉誠周, 「戴震的治學方法」, 『北京社會科學』, 1987
- 凌云敬, 「淺論戴震的治學思想」, 『安徽史學』, 1995
- 朴英美, 「戴震的治學與明道」, 北京大學, 2005
- 徐玲英, 「論戴震的治學方法」, 『安徽大學學報』, 2007
- 孫麗, 「荻生徂徠與朱子學“道論”之比較」, 『天津社會科學』, 2003
- 王明兵, 「戴震反理學的“實學”方法論與其“權”論取向」, 『求是學刊』 第36卷第9期, 2012
- 王艷秋, 「戴震“理”概念的價值和道德內涵」, 『安徽師範大學學報』 第31卷, 2003
- 王艷秋, 「戴震哲學重知之因探析」, 『湖南師範大學社會科學學報』, 2009
- 張清江, 「戴震權觀念解-以《孟字字義疏證》爲中心」, 『中山大學研究生學刊: 社會科學版』 第35卷 第1期, 2012
- 朱修春, 「試析戴震論理與性」 『天府新論』, 2005
- 周兆茂, 「略論戴震的治學態度與方法」, 『江淮論壇』, 1997
- 夏桂林, 「大膽假設嚴謹求證-戴震治學方法論-」, 『黃山學院學報』, 2006
- 韓中誼, 「道德哲學視野下的戴震重知哲學-以『孟子字義疏證』爲中心」, 『齊魯學刊』, 2011
- Olivier Ansart, “Making Sense of Sorai: How to Deal with the Contradictions in Ogyu Sorai’s Political Theory”, *Asian Philosophy*, 2009

James McMullen, “Ogyu Sorai and the definition of terms”, *Japan Forum Vol.13*, 2001

Kiri Paramore, “Political Modernity and Secularization: Thoughts from the Japanese Eighteenth and Nineteenth Centuries”, *Journal of Religious History Vol.36*, 2012

3. 웹사이트

국립국어원 표준국어대사전 (<http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>)

한국경학자료시스템(<http://koco.skku.edu>)

한국고전번역원 한국고전종합DB (<http://db.itkc.or.kr>)

日本儒林叢書全文データベース(<http://www.sal.tohoku.ac.jp/jurin>)

古典籍総合データベース(<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/index.html>)

中國古籍全錄(<http://guji.artx.cn>)

佛緣網站(<http://www.foyuan.net>)

ABSTRACT

A Comparative Study on the Anti-neoconfucian Moral
Philosophy of Jeong Yak-Yong, Dai Zhen ,and Ogyu Sorai

Park, Chang-Sik

Major in Ethics

The Graduate School of Korean Studies

The Academy of Korean Studies

The purpose of this study is to compare the anti-neoconfucian moral philosophy of Jeong Yak-Yong, Dai zhen, and Ogyu sorai. This study consists of ‘II. The basis of morality and the character of moral knowledge’, ‘III. The theory of human nature and moral ability by agents’, and ‘IV. Moral behavior and moral responsibility’.

In chapter II, we discuss three subtopics including ‘1. basis of morality’, ‘2. moral good’, and ‘3. moral knowledge’, which involve some metaphysical, ontological, theological problematics. This is the essential prerequisite for exploring next topics.

In chapter III, we also discuss three subtopics including ‘1. the theory of human nature’, ‘2. Viewpoint on sagehood’, and ‘3. theory about nature between human and a being’. The sub-topics of this chapter could correspond to ‘theory of mind and nature’ or ‘viewpoint on human beings’.

Subsequently, ‘IV. moral behavior and moral responsibility’ is the centerpiece of discussions that are commonly related to so-called ‘the theory of self-cultivation’. At the subtopic ‘1. Moral behavior and human behavior’, ‘Could moral person seek profit?’ is the main problem. ‘2 Personal behavior and social behavior’ focuses on how three thinkers perceive the interrelationship and interaction between personal behavior

including self-cultivation and behavior in social settings. In the ‘3. autonomy of moral judgment and responsibility’, we focus on the problem of determinism and free will.

Through comparison of the topics mentioned above, we can grasp the fact that three thinkers have a few things in common. In terms of form, they share common tendencies such as return to pre-Qin confucianism, empirical methods of research, extensive academic research, and thorough analysis of the language.

In terms of content, there are also several elements in common. First, it is roughly summarized as a criticism of explanation that *mibal*(未發, *weifa*) is a case that a thought is not yet sprouting, the denial of the universality and eternity of the original nature(本然之性, *benranzhixing*), and the denial of a priori principle(理, *li*). This is a criticism of neo-confucian metaphysics. Second, it involves assumption that the sage is able to be always a moral being rather than a moral deity that is always moral being. Third, the three thinkers opened up new horizons toward morally accepted human desires by widening the space of human desire.

At the same time, there are noticeable differences in emphasis. Considering the reason for existence of heaven(天, *tian*), the interpreting of the benevolence(仁, *ren*), and the conditions required for becoming a sage, the moral philosophy of Jeong Yak-yong can be summarized as ‘moral as a restoration of human relationship’. On the other hand, considering the following factors: the denial of a priori principle(理, *li*), the denial of the domination of spiritual force(鬼神, *guishen*) and heaven(天, *tian*), the interpretation of benevolence(仁, *ren*) as ‘life and growth(生生, *shengsheng*)’, the sagehood as a state of ‘uncovered(不蔽, *bubi*)’ and ‘unselfish(不私, *busi*)’, the perfect opinion(十分之見, *shifenzhijian*) as maximization of the recognition ability, Dai Zhen's moral philosophy can be summarized as ‘morality based on reality’. Finally, considering the following factors: the mandate of heaven(天命, *tianming*) revealed by the

role in social system, unreachable sage, filial piety interpreted systematically, and brilliant virtue(明德, mingde) as the virtue of monarch, the moral philosophy of Ogyu sorai can be summarized as 'morality as coexistence in a social system'.

Key Words : basis of morality, human nature, moral behavior