



정약용 『한강백현담고(韓康伯玄談考)』의 현학적 역학사상 비판

이 난 숙
강원대학교대학원
철학과 박사과정
수료

목 차

- | | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| I. 머리말 | III. 氣인 태극과 靈知의 道體
- 태극과 음양불측 |
| II. 우주 자연현상과 변화의 주제
- 易과 天道 | IV. 民과 吉凶 - 易詞 해석의 변용 |
| | V. 맺음말 |

[국문요약]

본 논문의 연구목적은 「韓康伯玄談考」에서 정약용이 중국역학을 비평한 논박 과정과 注疏를 중심으로 현학적 역학사상에 대한 비판적 관점과 핵심적 역학사상이 무엇인지를 분석하는 것이다. 나아가 정약용의 중국역학 비판은 어떠한 『주역』 해석학적 인식 차이로 인해 비롯되었는지를 밝히고자 한다.

「한강백현담고」는 『易學緒言』 21편의 역학비평론 중 여섯 번째 수록된 중국역학비평론이다. 정약용은 한강백 『繫辭注』와 공영달 『周易正義』 「계사전」에서 해석학적 오류라고 판단한 아홉 조목 명제를 易例로 발췌하였다. 「한강백현담고」에서 현학적 의리역학에 대해 문제제기하고, 이론적 모순과 한계를 논파하였다. 논평한 「계사전」의 아홉 조목 명제는 모두 『周易心箋』에서 주해하지 않은 명제들이다. 『주역심전』 연구로 밝혀지지 않는 정약용의 현학적 역학사상 비판과 의리적 관점의 주해를 파악할 수 있는 「한강백현담고」는 『역학서언』 중국역학비평론 중에서도 큰 의미가 있다.

위·진·당[魏晉唐]은 현학적 관점의 의리역학이 중심이며, 宋의 성리학적 관점의 의리역학

에도 많은 영향을 주었다. 정약용은 東晉 한강백과 唐 공영달 역학이 청정무위(淸靜無爲, 좌망유조坐忘遺照, 삼교일치三敎一致)를 주장한 현담(玄談)이며, 『주역』 주해로는 잘못이라고 하였다. 정약용은 귀무론(貴無論)적 노장사상 관점의 주해로는 『易』의 근원을 밝힐 수 없다고 판단하기 때문이다. 「한강백현담고」는 정약용이 도가사상 자체를 비평한 것이 아니다. 「계사전」 주해에서 도가적 관점으로 變容된 해석사례를 집중적으로 분석·비평한 것이다. 「한강백현담고」에서 논한 현학적 관점의 역례는 象과 數의 중요성을 간과한 해석, 『도덕경』을 인용해 본체론적 동일성을 주장한 道=無, 太極=無라고 확대 해석한 귀무론 관점의 해석이다. 정약용은 자연현상 변화인 음양 작용과 자연현상의 주제에 대해 형이상학적 관점에 치우친 해석은 잘못이라고 했다. 정약용은 태극과 만물의 관계, 천도와 인도의 功用에 대해 모호한 노장적 해석도 비판하였다. 또한 一과 無와 道를 혼용하거나, 태허를 중심으로 한 해석, 또 三敎를 混入해 동일성과 초월성만을 강조한 비논리적 해석을 분류하고 논박하였다.

조선 유학사상사에서 중국역학의 현학적 『주역』 해석오류와 논리적 모순과 귀무론적 역학이론의 한계를 구체적으로 비판한 역학비평론을 찾기는 어렵다. 정약용은 「한강백현담고」를 통해 한강백과 공영달 역학의 현학적 해석에 문제제기하고, 분석·비평해 오류임을 논하면서 자신의 중국역학에 대한 비판적 역학사상을 드러냈다. 정약용의 독창적 역학사상은 논박과정의 주해 속에 삽입되었는데, 이것은 정약용의 비판적 역학 관점에 대한 단초를 제시한다. 정약용은 역학의 근원을 회복한 역학사상과 이론을 통해 『주역』 재해석의 발판을 마련하고, 한국철학사에서 독창적 『주역』 해석학을 이루었다. 따라서 「한강백현담고」 연구를 통해 역개념과 명제에 대한 핵심사상과 현학적 역학사상에 대한 정약용의 비판을 구체적으로 파악할 수 있다.

【주제어】 : 역학서언. 한강백현담고. 주역심전. 정약용. 한강백. 공영달. 역학.

I. 머리말

다산 정약용(俟庵, 1762~1836)은 博學雅尊한 학문세계를 가진 학자로 정약용의 비판적 철학사상은 한국사상사에 의미가 깊다. 『여유당전서』에 수록된 저술은 經學·詩文·禮樂·政法·歷史·地理醫學·自然科學 등 다분야로 500여권에 이른다. 한국사상사에 특별한 의미

를 두는 이유는 육경사서의 경학 주해가 유학사상사의 해석학적 분기점이라는 점에 있다. 해석학적 분기점이라는 것은 동아시아 철학사상사에서 유학사상 내의 역학비평을 통해 독창적인 역학이론과 철학사상을 정립해 역학사상의 대변혁을 이루었기 때문이다.

정약용 역학은 修己學인 경학에 속하며, 『주역』을 정약용은 洗心경전이라고 하였다. 정약용의 학문분야에서 해석학적 분기점을 이룬 분야는 단연 역학이다. 정약용은 성리학의 이론체계와 현격한 차이점을 가진 우주관과 태극관을 가지고 있다. 세계관이 다른 경학해석은 이론체계, 사상, 방법론의 차이를 낳을 수밖에 없다. 정약용은 『周易心箋』¹⁾에서 독창적인 역학이론 체계를 확립하였고, 이를 토대로 『易學緒言』에서 중국역학자의 역학이론과 사상에 대해 20여년에 걸친 해석학적 비평을 한 역학비평론 21편을 완성하였다.

『示二子家誡』에 의하면, 정약용의 핵심사상은 易學과 禮學에 집약되어 있다. 정약용은 『周易四箋』과 『喪禮四箋』을 자신의 최고의 역작으로 평가하였다. 두 문헌은 하늘의 도움을 얻어 지었고, 성인을 믿고 지은 글로써 洙泗學의 참된 근원을 되살리고자한 의미가 있다고 했다. 후대에 자신의 뜻을 모두 통하고 터득한 사람이 있다면 죽은 생명을 살려주는 것과 같으며, 붕우로써 천년에 한번 만나더라도 애지중지하겠다고 하였다. 따라서 자신의 수많은 모든 책들을 폐기 하더라도 두 문헌만은 길이 전승해줄 것을 바란다는 간곡한 遺志를 두 아들에게 남겼다.²⁾

정약용 역학은 『주역심전』과 『역학서언』 두 문헌이 양축을 이룬다. 정약용 역학을 정확히 분석하기 위해서는 두 역학저술의 상호비교 연구가 필수적이다. 두 문헌은 사상적인 면에서 상호 유기적 연관성을 공유하고 있고, 저술목적은 현격한 차이를 가지고 있다. 『주역심전』은 정약용의 『주역』 주해서이다. 『주역심전』의 저술목적은 역의 근원을 해석하고, 핵심적인 역학 이론체계를 확립하여 주해하는 것이다. 『역학서언』의 저술목적은 『주역심전』의 이론체계와 주해를 기초적인 토대로 2천년 중국역학 사상사에서 해석학적 오류와 이론적 한계를 분석해 전문적으로 역학비평을 하는 것이다.

『주역심전』 연구만으로는 독창적이며 체계적인 정약용의 역학이론 형성의 논리적 기반과 해석방법론의 구체적인 적용과 활용 부분은 파악하기 쉽지 않다. 이러한 미비점은 저술목

1) 『周易心箋』은 「自撰墓誌銘」에 기록된 정약용의 『주역』 주해 書名이다. ‘周易心箋’의 字義는 ‘주역’의 핵심이 되는 사상을 주석한 글’이라는 뜻이다. 일반적으로 『周易四箋』이라 하였다. 2007년 譯註『周易四箋』1~8도 완간되었다. 『주역사전』의 ‘四箋’은 ‘易理四法’을 강조하기 위한 書名이다. 정약용은 『周易心箋』을 「茲山易東」에는 『周易四解』라고도 했다. 『周易四解』는 『주역사전』의 별칭이다. 『周易四箋』이라는 명칭을 가장 많이 사용하였다. 그러나 1822년 정약용의 「自撰墓誌銘」集中本에 『周易心箋』이라고 기록하였다. 정약용은 『周易四解』 『周易四箋』 『周易心箋』 중 최종적으로 『周易心箋』이라는 書名을 사용하였다. 玄孫 정규영의 『俟庵先生年譜』도 『周易心箋』이라 하였다. 따라서 정약용의 최종적 견해를 존중해 『周易四箋』을 「自撰墓誌銘」에 표기된 書名인 『周易心箋』으로 표기한다.

2) 『示二子家誡』(『與全』 1集, 18卷). “周易四箋, 是吾得天助之文字, 萬萬非人力可通, 智慮所到, 有能潛心此書, 悉通奧妙者, 卽子孫朋友, 千載一遇, 愛之重之, 當倍常情. 喪禮四箋, 是吾篤信聖人之文字, 自以爲回狂瀾而障百川, 以反洙泗之眞源者, 有能精思密察, 得其奧妙者, 此肉骨生死, 千金不授, 感之德之, 如有受賜, 卽此二部, 得有傳襲之餘, 雖廢之可也.”

적을 각각 달린 『주역심전』과 『역학서언』 두 문헌의 상호비교 분석연구를 통해 파악할 수 있다. 정약용 역학의 논리 구조와 비판적 역학사상의 이론적 체계와 적용은 『역학서언』의 중국역학비평과정에서 구체적으로 드러나기 때문이다.

그러나 『역학서언』은 아직 全文 번역은 아직 제대로 이루어지지 않아 전체적인 중국역학비평에 대한 연구는 어려움이 있다.³⁾ 『역학서언』에 수록된 역학비평론은 21편⁴⁾이고, 중국역학에 대한 전문적인 비평론은 17편에 이른다. 『역학서언』은 한·漢·위·魏·진·晉·당·唐·송·宋·원·元·명·明·청·淸의 2천년 중국역학에 대한 중국역학비평론을 싣고 있다. 『역학서언』으로써 『역』의 근원과 『주역』 해석학을 보는 정약용의 관점과 역학비평을 하는 이유와 목적을 파악할 수 있다. 『역학서언』의 중국역학비평론분석을 통해 광범위한 2천년 중국역학사를 꿰뚫는 정약용의 통시적通時的 관점과 우주론적 세계관의 차이는 분명하게 드러난다. 따라서 정약용의 중국역학에 대한 비판적 역학사상 연구는 기초연구 단계이며, 번역이 되지 않은 『역학서언』의 중국역학비평에 대한 심층적인 연구 필요성은 더욱 크다.

「한강백현담고」는 『역학서언』 21편의 역학비평론 중 여섯 번째에 수록된 중국역학비평론이다. 「한강백현담고」는 東晉 韓康伯(332~380)⁵⁾의 『繫辭注』와 唐 孔穎達(574~648)⁶⁾의 『周易正義』 「계사전」 주해에서 현학적인 해석의 易例인 아홉 조목 명제를 발췌해 문제제기하고, 해석학적 오류를 논박하였다. 발췌한 「계사전」의 아홉 조목 명제는 모두 『周易心箋』에서 주해하지 않은 易개념을 담고 있는 명제이다. 『주역심전』에서 정약용이 「계사전」 全文을 주해하지 않은 이유는 12벽괘 추이의 의미와 육효의 변동법을 해석하고, 四大義理⁷⁾와 관련된 易詞만을 간략히 묶어 그 이치를 주석하였기 때문이다.⁸⁾ 따라서 「한강백현담고」 연구로 『주역

- 3) 『역학서언』의 21편의 역학비평론에 비해 연구논문은 11편만이 발표되었다. ①김왕연, 「茶山 易學研究 I-『역학서언』의 「이정조집해론」을 중심으로」, 한양대학교철학회, 『철학논집』제1집, 1989./②김왕연, 「丁茶山の 「소자선천론」 비판」, 한국철학회, 『철학』제42집, 1994./③김인철, 「茶山の 先天易에 대한 비판-「소자선천론」을 중심으로」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』제31집, 2002./④방인, 「茶山の 明清易學 비판」, 대한철학회, 『철학연구』제84집, 2002./⑤장정욱, 「茲山易東」, 다산학술문화재단, 『다산학』제4집, 2003./⑥방인, 「茶山の 李光地역학에 대한 비판」, 대한철학회, 『철학연구』제90집, 2004./⑦장정욱, 「沙隨古占駁」, 다산학술문화재단, 『다산학』제6집, 2005./⑧방인, 「茶山の 道家易學비판」, 대한철학회, 『철학연구』제108집, 2008./⑨장정욱, 「王輔嗣易注論 평석」, 다산학술문화재단, 『다산학』제13집, 2008./⑩장정욱, 「茶山の 「韓康伯玄談考」에 대한 평석」, 경북대학교 동서사상연구소, 『동서사상』제7집, 2009./⑪방인, 「丁若鏞의 「朱子本義發微」 연구」, 다산학술문화재단, 『다산학』제19집, 2011.이다.
- 4) 『易學緒言』(『與全』 2集, 45~48卷)의 총 21편 역학비평론 구성은 1.李鼎祚集解論/2.鄭康成易註論/3.班固藝文志論/4.漢魏遺義論/5.王輔嗣易注論/6.韓康伯玄談考/7.孔疏百一評/8.唐書卦氣論/9.朱子本義發微/10.邵子先天論/11.沙隨古占駁/12.吳草廬纂言論/13.來氏易註駁/14.李氏折中鈔/15.陸德明釋文鈔/16.郭氏舉正駁義/17.王蔡胡李評/18.卜筮通義/19.周易答客難/20.茲山易東/21.茶山問答이다. 세부적으로 중국역학비평론17편, 역학문답론2편, 고대복서론1편, 역학서간문1편으로 분류할 수 있다.
- 5) 한강백은 魏의 왕필(226~249)의 사숙 제자이다. 왕필은 비직·정현의 舊本에 의거해 「彖傳」·「大象傳」은 괘사 뒤에, 「小象傳」은 효 뒤에 붙였다. 「文言傳」은 乾·坤괘에 붙이고 현학적 의미 중심의 『易注』를 지었다. 한강백은 『易注』에 「繫辭傳」·「設卦傳」·「序卦傳」·「雜卦傳」을 주해하였다.
- 6) 공영달은 唐 태종의 命으로 漢·魏·晉과 唐대의 학설을 수집해 『五經正義』를 편찬하였다. 『周易正義』는 왕필 『易注』와 한강백 『繫辭注』 등을 종합해 공영달이 注疏하였다.
- 7) 「四大義理」란 「易理四法」인 推移, 物象, 互體, 爻變을 의미한다.

심전』에서 밝혀지지 않은 정약용의 비판적 역학사상을 파악할 수 있다. 현학적 의리역학에 대한 비평과정에서 정약용의 비판적 관점과 세계관은 더욱 분명하게 드러나는데, 이러한 의미로 「한강백현담고」는 『역학서언』 21편 역학비평론 중에서도 중요한 의미가 있다.

「한강백현담고」의 선행연구논문은 2편이다.⁹⁾ 첫째 장정욱의 「다산의 「한강백현담고」에 대한 평석」은 「한강백현담고」의 원문번역과 평석이 중심인 논문이다. 원문해석 뒤에 노장적 관점의 평석 덧붙였다. 따라서 정약용의 현학적 역학사상 비판과 비판적 관점을 연구 분석한 논문과는 다른 관점의 논문이다. 둘째 방인의 「다산의 도가역학 비판」은 『역학서언』에서 5편의 도가역학 관련 중국역학비평론을 대상으로 하였다. 「정강성역주론」·「왕보사역주론」·「공소백일평」·「한위유의론」·「한강백현담고」 5편을 논하여 「한강백현담고」의 언급은 상대적으로 적다. 「한강백현담고」만의 비판적 역학사상 연구논문이 아니다. 따라서 「한강백현담고」에 대한 현학적 역학사상 비판만을 전문적으로 분석한 연구논문은不在에 가깝다.

「한강백현담고」에서 정약용이 문제제기한 「계사전」 아홉 조목 명제는 다음과 같다. 1.易簡而天下之理得矣(상1장) 2.一陰一陽之謂道(상5장) 3.百姓日用而不知(상5장) 4.鼓萬物(상5장) 5.陰陽不測(상5장) 6.易無思也(상10장) 7.吉凶與民同患(상11장) 8.易有太極(상11장) 9.吉凶者貞勝(하1장)이다. 아홉 조목 명제는 『주역심전』에서 전혀 해석하지 않았다. 다만, ‘일음일양지위도’에 대해 ‘此言天道’¹⁰⁾라고만 해석하였을 뿐이다.

본 논문의 연구목적은 『역학서언』 「한강백현담고」의 아홉 조목의 명제를 중심으로 정약용이 중국역학을 비평한 논박과 주해에서 현학적 역학사상에 대한 비판적 관점과 핵심적 역학사상이 무엇인지를 분석하는 것이다. 현학적 역학사상에 대한 정약용의 비판적 관점과 비평 원인을 파악하고, 역학비판 과정에서 드러난 핵심적인 정약용의 비판적 역학사상을 분석하는 것이다. 정약용의 역학비판은 어떠한 『주역』 해석학적 인식 차이로 인해 비롯되었는지 논박과정에서 드러난다. 「한강백현담고」를 통해 정약용의 역개념 정의와 역학사상의 구체적인 비평 논점을 파악한다. 정약용이 문제로 지적한 한강백과 공영달의 현학적인 『주역』 해석과 해석오류를 파악하고, 정약용의 비판적 역학사상의 관점과 사상적 지향을 고찰하는 것이 목적이다.

본고의 연구목적 수행을 위해 정약용이 「한강백현담고」에서 현학적 해석오류라고 지적한 「계사전」 아홉 조목 명제를 역개념과 역학사상의 관련성을 중심으로 分章하여 탐구한다.

8) 『周易心箋』 「繫辭上傳」(定本『與全16』 272쪽). “今不敢全釋. 只就十二辟推移之義, 及六爻變動之法. 凡有關於四大義理者, 約略疏理.”

9) 「한강백현담고」 관련 선행연구 논문은 2편이다. 1. 장정욱, 「茶山の 「韓康伯玄談考」에 대한 評釋」, 『東西思想』제7집, 2009./2. 방인, 「茶山の 道家易學 批判」, 대한철학회, 『哲學研究』제108집, 2008. 2편이다.

10) 定本『與全16』 『周易心箋』 「繫辭上傳」, 280쪽.

2. 우주 자연현상과 변화의 주체-易과 天道[6.1.2.명제] 3. 氣인 태극과 靈知의 도체-태극과 음양불측[8.5.4.명제] 4. 민과 吉凶-易詞 해석의 변용[3.7.9.명제]이다.

II. 우주 자연현상과 변화의 주체 - 易과 天道

經·史·子·集이 집대성된 『사고전서』의 『四庫全書總目提要』에는 왕필과 한강백의 역학을 학문적으로 평가하였다. 왕필과 한강백의 역학사상은 술수를 벗어나 의리를 천명하였지만, 허무를 숭상해 옥석을 가리지 못한 역학이라는 것이 정평이다.

공평한 마음으로 논하면, 의리를 천명하여 술수에 섞이지 않게 한 점은 왕필과 한강백의 크나큰 공이다. 그러나 허무를 숭상하여 역을 마침내 노장에 빠져들게 한 점은 왕필과 한강백의 과실이 없지 않다. 옥석을 가리지 못하였다는 것, 이것이 定評이다.¹¹⁾

「한강백현담고」는 『사고전서총목제요』에서도 과실로 지적한 허무를 숭상한 역학사상과 노장에 빠진 주장에 대한 역학비평론이다. 정약용이 발췌한 아홉 조목 명제는 한강백 「繫辭注」와 공영달 『周易正義』에서 도가와 불가적 세계관을 토대로 현학적 관점으로 해석한 명제이다.¹²⁾ 현학적 해석이란 유학의 『주역』 해석방법인 象數 중심의 역학이론을 과감히 폐기하고, 형이상학 측면에서 노장사상을 인용해 易詞를 해석하고, 초월적 관점을 강조한 해석이다. 본 장은 현학적인 해석오류의 易例 중에서 우주자연의 현상과 변화의 주체에 대한 易과 天道에 관한 주제를 논하고자 한다. 첫째, ‘역무사야易無思也’(上10장) 둘째, ‘이간이천하지리득의易簡而天下之理得矣’(上1장) 셋째, ‘일음일양지위도一陰一陽之謂道’(上4장)가 해당 명제이다.

첫째, 「계사전」 ‘易無思也’에 대한 한강백, 공영달, 정약용 세 학자의 주해 관점은 현격한 차이가 있다. 왕필·한강백·공영달은 『주역』에 함축된 의리와 철학사상의 측면을 중시한 학자이다. 한강백은 ‘역은 생각함이 없다’는 뜻을 초월적 의미로 해석하였다. 초월적 의미란

11) “平心而論，闡明義理，使不雜于術數者，弼與康伯深爲有功，祖尙虛無，使易竟入于老莊者，弼與康伯亦不能無過，瑕瑜不掩，是其定評。” 룡명춘 외, 심경호譯, 『周易哲學史』, 예문서원, 1995, 314쪽.

12) 정약용의 『역학서언』에는 저술목적이 다른 분야별, 학자별 세분화된 중국역학비평론을 수록되어 있다. 「韓康伯玄談考」외에 왕필역학은 「王輔嗣易注論」에서, 공영달역학은 「孔疏百一評」에서 논하였다.

象을 잊고 數를 버림으로써 상을 제어하고 수를 극함이 가능하다는 논리이다.

대저 상을 잊은 자가 아니면 상을 부릴 수가 없고, 수를 버린 자가 아니면 수를 다하지 못한다. 지극히 정미함은 점을 치지 않더라도 어지러워지지 않고, 지극한 변화함이란 일—을 체득하여 두루 미치지 못함이 없으며, 지극히 신묘함은 고요하고 적연한 듯해도 응하지 않음이 없다. 이러한 것은 모두 공용의 근원이며, 상과 수가 말미암아 성립하는 바이다.¹³⁾ (한강백)

한강백은 왕필 역학의 영향을 받은 私淑 제자이다. 한강백의 주해는 왕필의 『周易略例』에 나오는 ‘得意忘象’¹⁴⁾ 즉 ‘뜻을 얻으면 상은 버린다’와 동일한 의미의 해석이다. 초월적 의리는 강조하고, 象은 방편이므로 초월해야 한다는 현학적 관점이다. 지정至精, 지변至變, 지신至神의 해석은 주책籌策과 상관이 없고, 두루 미치지 못함이 없고, 적연하지만 모든 것에 응하지 않음이 없다는 이치로 설명하고 있다.

반면, 공영달은 列子·老子·莊子의 문장을 인용해 해석하였다. 易簡 작용은 ‘자연사물의 生化’이고, 사물의 태어나거나 변화하는 것은 스스로 일어나는 자연현상이라는 의미이다. 천하의 이치는 스스로 생화하는 인간의 작용이기 때문에 인간도 性에 맞게 두라는 것이다. 따라서 공영달은 법령과 규칙은 性을 잃게 하는 인위적 활동이므로 의미가 없다는 논리를 주장하였다.

『열자』에는 ‘낳지 않아도 사물은 스스로 생겨나고, 化하지 않아도 사물은 스스로 化한다.’ 만약 이러한 쉽고 간단한 이간을 행하지 않고, 법령의 규칙들만 번성한다면 만물은 그 性을 잃을 것이다. 노자는 ‘물이 지극히 맑으면 고기가 없고, 사람이 지극히 살피면 따르는 이가 적다.’ 장자는 ‘말이 고삐를 끊는 것은 자신의 본성과 맞지 않는 점이 많기 때문’이라고 한 것은 천하의 이치를 아직 얻지 못한 것이다.¹⁵⁾ (공영달)

왕필, 한강백, 공영달의 주해는 모두 상·수의 중요성을 의도적으로 약화시키고 있다. 초월

13) 『易學緒言』 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 109쪽). “韓云夫非忘象者, 無以制象, 非遺數者, 無以極數. 至精者無籌策而不可亂, 至變者體一而無不周, 至神者寂然而無不應. 斯蓋功用之母, 象數所由立.”

14) 『周易略例』 「明象」. 임채우譯, 『周易 王弼注』, 도서출판 길, 1999, 630~632쪽.

15) 『韓康伯玄談考』(定本『與全17』 106쪽). “孔云列子云不生而物自生. 不化而物自化, 若不行易簡, 法令滋章則物失其性也. 老子云水至清則無魚, 人至察則無徒. 又莊子云馬剪剔羈絆, 所傷多矣. 是天下之理未得也.”

적이고 노장적인 관점의 현학적 주해는 『십익』인 「계사전」의 실시법과 「설괘전」의 物象의 다양한 역례를 무용지물로 만든다. ‘실시법’과 「설괘전」은 『十翼』으로 聖人の 글이다. 상과 수가 존립해야하는 근거는 적연하지만 응하지 않음이 없고, 응하여 천하의 원리를 깨닫는 도의 경지인 지정至精·지변至變·지신至神을 정확히 파악하는 근거가 된다¹⁶⁾고 「계사전」도 명시하고 있다. 고대 『역』의 전통은 卜筮에 근원하고, 揲蓍 과정은 數를 얻는 과정이며, 수는 효사의 명칭으로 사용되었다. 『주역』에서 상·수는 자연현상에 내재한 상징을 기호화한 구조체계이다. 따라서 상과 수의 상징성과 의미는 易義를 파악하는 대표적 해석방법이 된다. 상·수는 『주역』 구성의 한 요소이기 때문에 해석방법론도 상·수를 포괄할 수밖에 없는 것이다.

정약용은 상수에 중요한 의미를 부여한 학자이다. 「역리사법」[推移, 物象, 互體, 爻變]은 變易을 설명하는 해석법이며, 번역은 바로 상수를 바탕으로 한 이론적 체계이다. 정약용은 설시에 관해 「蓍卦傳」을 지어 삽입하고, 『주역십전』을 완성할 정도로 큰 의미를 부여하였다. ‘象’은 「계사전」에 표현된 성인사도聖人四道인 사·변·상·점[辭變象占]의 하나이다.¹⁷⁾ ‘象’이 四道에 속하고, 『주역』의 중요한 구성요소라는 것은 경전에 근거한다. 정약용 역학에서 ‘象’의 중요성은 근본적인 현상에 대한 면밀한 관찰 결과이며, 동시에 그 현상의 배후 원인의 이중적 의미를 갖고 있는¹⁸⁾ 의미 때문이다. 數 또한 辭, 變, 占과 모두 관련성을 가지고 있다.

반면 한강백 해석에서는 ‘忘象’ ‘遺數’를 강조했다. 상·수가 방편이기 때문에 초월해야 한다는 관점이 강조된 것이다. 초월적 관점은 상·수가 『주역』의 구성요소로서 중요하며, 『주역』 주해의 중요한 키워드라는 점을 의도적으로 약화시킨다. 한강백의 주장대로 ‘망상忘象’을 하는 경우 발생하는 문제점은 또 생긴다. 易象이 가진 역동적 의미와 상징적 해석의 묘미가 단순화된다. 『역』의 동적 평형의 의미 같은 것은 말로 전해질 수 없고, 상징적 의미를 활용한다. 따라서 상·수를 버리고 초월하라는 관점은 성인의 뜻을 주해자 임의로 해석하여 규정하게 되므로 象과 수數와 變變의 원리는 고정될 수밖에 없다. 주해자의 주관적, 현학적인 해석과 초월적 관념만 남게 된다. 실제로 왕필과 한강백은 變易을 설명할 수 있는 해석방법론을 폐기하였고, 노장사상의 관점으로 주해를 정형화하였다.

따라서 정약용에게 왕필·한강백의 주장은 고대 『역』 형성과정과 『주역』 해석학에서 상·수

16) 「繫辭傳」上10장. “易有聖人之道四焉, 以言者尙其辭, 以動者尙其變, 以制器者尙其象, 以卜筮者尙其占. 是以君子將有爲也, 將有行也, 問焉而以言, 其受命也如響, 无有遠近幽深, 遂知來物. 非天下之至精, 其孰能與於此? 參伍以變, 錯綜其數, 通其變, 遂成天下之文, 極其數, 遂定天下之象. 非天下之至變, 其孰能與於此? 易无思也, 无爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故. 非天下之至神, 其孰能與於此? 夫易, 聖人之所以極深而研幾也. 唯深也, 故能通天下之志, 唯幾也, 故能成天下之務, 唯神也, 故不疾而速, 不行而至. 子曰“易有聖人之道四焉”者, 此之謂也.”

17) 「繫辭傳」上10장. “易有聖人之道四焉, 以言者尙其辭, 以動者尙其變, 以制器者尙其象, 以卜筮者尙其占.”

18) 김왕연, 「丁茶山の 邵子先天論 비판」, 한국철학회, 『철학』, 1994. 8쪽.

의 중요성을 파악하지 못해 상수 중심의 해석을 전면 폐기하고 해석한 것일 뿐이다. 정약용은 왕필과 한강백이 고대의 『역경』, 『역전』에 담긴 괘효의 의미와 상수에 담긴 상징적 체계와 해석방법론을 모두 폐기하였을 뿐만 아니라, 象數의 초월적 의미만을 강조하였기 때문에 큰 잘못이라고 보았다.

‘역무사야’의 의미는 『중용』과도 일맥상통하는 연관성이 있다. 易인 천도는 사랑 분별없이 의식적 사유나 헤아림 없이 지성至誠으로 이루어지는 자연현상의 원리이다. 『중용』에서 “천도는 誠이고, 힘쓰지 않아도 中이 되는 원리[不勉而中]이며, 생각함이 없어도 깨닫는 경지”¹⁹⁾라고 했다. 정약용에게 至誠의 천도는 天人直通의 해석관점으로 확대된다. 人道는 천도의 유학적 관점의 실천을 의미한다. 따라서 정약용은 한강백의 해석을 거창하기만한 허황된 노장적 관점의 해석이라고 평하였다. 정약용은 한강백의 주장이 “구구절절 모두 ‘玄牝의 문’²⁰⁾에서 나왔고, 장정莊精을 벌여놓기만 하고, 실어날라 본뜬 것이기 때문에 중요하지 않다. 이로써 세 분 성인이 남긴 『주역』을 헤아리지 못해 해석이 불완전하고, 역학의 흐름이 잘못된 것이니 災厄을 만났다”²¹⁾고 정약용은 강력히 비판하였다.

둘째, 정약용은 「계사전」 ‘易簡而天下之理得矣’라는 주해에 대해 문제제기 하였다. 해석은 ‘쉽고 간단하며, 천하의 이치를 얻는다’는 뜻이다. ‘易’은 자연현상과 역동적 변화의 주체를 온전히 표현하며, 음양과 건·곤의 순환적 작용이 응축된 역학개념이다. 역은 철학적으로 천도의 개념을 내포한다. 「계사전」은 천도를 이간易簡이라고 했다. 「한강백현담고」에서 논한 정약용과 공영달의 이 문장에 대한 해석관점은 상당한 차이가 있다.

정약용이 지적한 명제에서 ‘천하의 이치’라고 되어 있는 것은 천도를 말하는 것은 아니다. 문자대로 천하의 이치를 일컫는다. 정약용은 ‘天下之理’를 천도와 인도와의 관계성에 의미를 둔 이치로 파악하였다. 따라서 얻는다[得]는 의미는 천도가 천하에서 이루어지는 功用을 깨닫는다는 뜻으로 보았다. 즉 천도를 깨닫고 그 의미를 인도로써 어떻게 적용해 실천할 것인가가 중요하다고 보았다.

정약용에게 천도는 두 가지의 의미를 가진다. 첫째, 해와 달의 운행이며, 추위와 더위가 변해 온 생명체가 성장수장하는 원리이다. 근본적으로 자연과학적 원리에 가깝다. 둘째는 도학적 형이상학으로 해석되는 천도의 의미이다. 인문학적 해석학이다. 정약용은 먼저 자연과학적 원리로써 현학적 해석을 비평하였다.

19) 『中庸』, “誠者 天之道也, 誠之者 人之道 誠者 不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也.”

20) 『道德經』6장. “谷神不死, 是謂玄牝, 玄牝之門, 是謂天地根, 綿綿若存, 用之不動.” 정약용이 지적한 玄牝之門은 도가 사상을 의미한다.

21) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 109쪽). “論曰 字字皆從玄牝門中出來. 莊精列液, 輸寫不竭, 不虞三聖人遺書, 遭此災厄.”

천도는 지극히 강건하여 한 순간도 정지하지 않으니, 해와 달이 운행하고 추위와 더위[寒暑]가 변함에 초목, 금수, 생명을 받아 꿈틀대는 모든 무리들이 이로써 나고 길러지며, 자라고 완성된다. 성인은 하늘을 본받아 항상함을 떨치고 화락함을 행하니, 심신이 곤고하고 피폐함에 이를 지경이라도, 제왕의 편안함을 누릴 겨를이 없었다. 이리함으로써 예·악·형·정[禮樂刑政]이 다스려지고 행하게 되었고, 법률과 제도[典章法度]가 이로써 건립되고 밝아지게 되었다. 이제 말하길 ‘법령과 규칙이 性을 잃는 것이어서, 마침내 不生, 不化로써 ‘천하의 오묘한 도’라고 하니, 어찌 이치에 어긋나지 않겠는가?²²⁾ (다산)

이간은 건도와 곤도의 작용이고, 이간의 현상은 일월, 한서 등 자연의 변화현상으로 드러난다. 이간의 작용이며 변화현상은 천도의 공용으로 해석한다. 정약용은 ‘易簡而天下之理得矣’에서 ‘득’을 중요하게 보았다. 인간에게 중요한 것은 천도를 인도로써 어떻게 실현할 것인가에 대한 주체적 자각이기 때문이다. ‘득’은 천도를 본받아 인류에게 어떻게 기여할 수 하는지의 자각과 실천이다. 정약용은 역도를 예·악·형·정[禮樂刑政]을 통해 실천하는 것도 하나의 중요한 실천적 道로 생각하였다. 정약용에게 근본유학의 眞源에 담긴 실천성은 예악형정, 전장법도 등의 천도를 본받은 실천에서 완성되기 때문이다. 인도의 실천은 천도와 동일한 至誠으로 행해져야 의미가 담겨있다. 정약용에게 천도를 본받는 것은 인간사회의 공용으로 드러나는 것임은 분명하다. 정약용이 공영달 해석에서 비평하는 초점은 천도와 공용의 관계에 대한 인식 여부이다. 따라서 앞서 공영달이 무성한 법령과 원칙은 비자연적인 인위라고 단순하게 본 노장적 관점은 정약용 유학의 실천적 관점과는 상대적인 관점이다. 공영달의 注疏는 유학의 천도와 이간의 해석을 도가의 無爲自然으로 돌려놓은 것일 뿐이다. 그러므로 정약용은 “천하를 어지럽게 하고 야만이나 짐승의 상태에 이르도록 하고 나서야 그만 두게 할 노장의 학설²³⁾”이라고 공영달의 해석을 폄하하였다.

셋째, ‘일음일양’의 해석문제에 관한 논박이다. 원문은 ‘一陰一陽之謂道’로 ‘한번은 음이 되고 한번은 양이 되는 것을 도라고 한다’는 뜻이다. 여기서 일음일양은 구체적인 천도의 작용을 말한다. 위 명제에 대한 한강백, 공영달, 정약용 세 학자의 해석관점은 상당한 차이가 있다. 道에 대한 해석에 주목하면 더욱 파악이 가능하다. 한강백은 ‘일음일양지위도’의 명제 해석에서 道는 無를 일컫는 것이라고 주해하였다.

22) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 106쪽). “論曰 天道至健, 一息不停, 日月運行, 寒暑以變, 而草木禽獸含生蠢動之屬, 以生以育以長以成. 聖人法天, 奮庸熙載, 至于倦勤, 罔敢皇寧. 禮樂刑政, 以之修舉, 典章法度, 以之建明. 今日法令滋章, 物失其性, 遂以不生不化, 爲理天下之妙道, 豈不悖哉.”

23) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 106-107쪽). “亂天下而使至於夷狄禽獸而後已者, 老莊之說也.”

도는 무엇인가? 無를 일컫는 것이다. 통하지 않은 것이 없고, 말미암지 않은 것이 없으며, 이러한 것을 비유하여 道라고 한다. 아득하고 고요한 천체는 상을 이룰 수 없다. 반드시 유용의 극에 달하면 無功이 드러난다. 그러므로 ‘신은 방소가 없고, 역은 체가 없다[神無方而易無體]’고 하는 경지에 이르는 것이다.²⁴⁾ (한강백)

한강백은 ‘일음일양지위도’의 명제에서 ‘일음일양’의 자연현상은 별도로 해석하지 않았다. 단지 ‘도를 無의 명칭’으로 보았다. 정약용이 한강백 주해에서 비평하는 논점은 ①도를 無라고 일컫는 점. ②아득하고 고요한 천체는 상을 이룰 수 없다고 한 점. ③유용의 극에 달하면 무공으로 드러난다는 점의 세 가지이다. 도가사상의 세계관과 해석관점에서 보면 한강백의 주장은 타당한 이론적 설명이다. 그러나 문제는 『주역』 해석에서 도가사상을 혼입 混入해 주해하였다는 점이다. 한강백은 道를 無의 명칭이라고 하여 도즉무도即無로 정의한 貴無論적 관점이다. 유학적 관점은 無를 道의 개념으로 상정하지 않는다. 따라서 ‘일음일양지위도’를 귀무론적으로 해석한 한강백의 주해는 문제될 수밖에 없다.

또한 한강백은 천체가 상을 이룰 수 없다고 하였다. 한강백은 천문에서 얻은 易象의 중요성과 의미를 의도적으로 간과하고 無形이라는 점만 강조해 설명하였다. 단지 ‘신무방역무체[神無方 易無體]’의 「계사전」 문장을 인용해 도즉무와 동일한 無의 경지로 연결하였다. 천체의 상은 天象이며, 漢代의 역학자 정현鄭玄은 천상에 대한 이론을 중시하였다.²⁵⁾ 중국 역학사에서 천문의 상은 역상의 하나로 인식해 한漢대에 해석된 경향이 있었다. 한강백은 의도적으로 漢易의 象論을 폄하한 것이다.

한강백이 주장한 ‘도즉무[道即無, 道=無]’와 「계사전」의 ‘신무방역무체[神無方 易無體]’의 무는 서로 다른 의미이다. ‘신무방역무체’의 뜻을 구체적으로 살펴보면, ‘신은 방소가 없고 역은 체가 없다.’로 해석된다. 문장의 주어는 神과 易이고, 없다는 無가 쓰인 것은 方과 體 앞이다. 이 명제의 뜻은 神의 작용과 현상은 있는 것이지만, 특별히 어떤 시공간성을 규정할 수는 없다는 의미가 된다. 易에 대하여도 현상은 드러나지만, 일정하게 정해놓은 體라고 할 만한 것은 없다는 의미로 해석된다. 종합하면, ‘神이나 易은 모양·형식·틀·고정된 인식과 시공간을 규정하여 설명할 수는 없다’는 해석인 것이다. 따라서 한강백의 해석처럼 神이나 易이 곧 無가 된다고 하는 의미와는 다르다. 道를 無라고 주장한 한강백이 “神無方, 易無體”의 경지를 無라고 정의한 것은 서로 상관없는 해석일 수밖에 없다.

공영달의 해석은 한강백의 관점과도 상당한 차이가 있다. 공영달은 일음일양의 해석에서

24) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 107쪽). “韓云道者何. 無之稱也. 無不通也, 無不由也, 況之曰道. 寂然天體, 不可爲象. 必有之用極, 而無之功顯. 故至乎神無方而易無體.”

25) 「鄭康成易注論」(定本『與全17』 57-58쪽)의 ‘第三論 天象’에서 정약용은 鄭玄의 天象說의 부당함을 논하고 정현의 역학이론을 논파하였다. 정약용의 易象은 정현이 말한 天象이 아니라, 자연의 모든 物象을 포괄한 의미이다.

一은 無이고, 一과 無의 사이에는 경계가 없다고 강조하였다. 공영달은 한강백보다 더욱 無를 강조한 것이며, 일음일양을 무음무양無陰無陽이라고 해석하였다.

“一은 無를 일컫는다. 따라서 음도 없고, 양도 없는 것[無陰無陽]을 곧 도라고 이른다. 一이 無가 될 수 있다는 것은 無가 바로 허무이며, 허무는 곧 태허이기 때문이다. 분별할 수 없는 것이니, 오직 하나일 뿐이다. 그러므로 一이 無가 된다고 하는 것이다. 만약 그것[一과 無]에 경계가 있다면 이것과 저것[彼此]을 상대적으로 형성하는 것이니, 二도 있고 三도 있는 것이 되어 一이 될 수 없는 것이다.”²⁶⁾ (공영달)

인용문에 의하면, 공영달의 관점은 유무·피차 분별을 초월하는 노·불老佛의 관점이 혼용되어 있다. 공영달의 주장은 일음일양은 무음무양이고, 無는 허무이며 태허라는 것이다. 분별할 수 없으므로 오직 하나라고도 하였다. 一을 無라고 할 수 있다는 관점은 왕필의 『老子注』에서도 찾을 수 있다.²⁷⁾ 공영달의 주장을 종합하면, 도道=일一=무無=허무虛無=태허太虛의 동일성을 강조하는 일체적 관념이 된다.

정약용은 한강백과 공영달의 해석에 대해 불필요하게 老·佛의 관점을 혼입하였다고 보았다. 정약용의 주장은 한강백과 공영달과는 다르다. 「계사전」에 의하면 자연현상인 일음일양은 천문과 지리를 양관부찰仰觀俯察²⁸⁾한 도를 표현한다. 정약용은 ‘일음일양’을 본받는 것은 易을 易이라 할 수 있는 까닭이고, 만물을 生育할 수 있는 것은 신화묘용[神化妙用]의 작용이라고 하였다. 정약용의 논박 관점은 자연의 작용현상과 해석에 대한 차이에 중점을 두고 있다.

한번 음이 되고, 한번 양이 되는 것을 도라고 한다는 것은 하늘이 만물을 낳고 기르는 연유가 되고, 그 신비로운 조화와 오묘한 작용[神化妙用]은 단지 한번 낮이 되고, 한번 밤이 되며, 한번 추워지고 한번 더워지는 것이라고 하는 것일 뿐이다.²⁹⁾ (다산)

26) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 107쪽). “孔云一謂無也, 無陰無陽, 乃謂之道. 一得爲無者, 無是虛無, 虛無是太虛. 不可分別, 唯一而已. 故以一爲無也, 若其有境則彼此相形, 有二有三, 不得爲一.”

27) “由於無也. 由無乃一, 一可謂無.” 왕필, 임채우 역, 『왕필의 노자주』, 한길사, 2005, 196쪽.

28) 「계사전」上4장, “易與天地準, 故能彌綸天地之道. 仰以觀於天文, 俯以察於地理, 是故知幽明之故, 原始反終, 故知死生之說, 精氣爲物, 遊魂爲變, 是故知鬼神之情狀.”

29) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 107쪽). “論曰, 一陰一陽之謂道者, 天之所以生育萬物. 其神化妙用, 只是一晝一夜, 一寒一暑而已.”

초목과 금수와 생명을 받아 꿈틀대는 모든 무리들의 도리요, 말리고 적시고 감추고 드러나게[煦濡蓄發, 따뜻하게 하고, 베풀며, 간직하고, 밝히며]한다. 인간이 이로써 도리와 규범을 세워 하늘을 대신하여 만물을 다스린다. 또 오직 밤과 낮의 순환적 절기에 순하고, 겨울과 여름의 버리에 협조할 따름이다. 이러한 이치를 종합해 ‘일음일양’이라고 명하는 것이니, 역을 역이라 할 수 있는 까닭도 바로 이 일음일양을 본받기 때문이다.³⁰⁾ (다산)

정약용이 생각하는 인간의 도리와 규범이라는 것은 천도 조화인 신화묘용神化妙用의 작용을 깨달아 하늘을 대신해 만물을 다스리는 것과 동일한 의미이다. 정약용은 한강백과 공영달의 귀무론적 관점과는 다른 세계관이다. 일음일양하는 도는 하늘의 도를 말한다.

도라는 것은 하늘의 도[天道]이다. 정치라는 것은 인간의 정치를 말한다. 인간을 일컬어 정치라고 부르는 것은 이치에 맞지 않으니, 하늘을 도라고 이름하는 것 또한 마땅한 것은 아니다. 『주역』 경전에서 ‘일음일양’이라 한 것을 해석하여 ‘무음무양’이라고 하는 것은 태극을 추존하여 도체의 근본으로 삼고자 하는 방책이다. 한번은 음이 되고, 한번은 양이 되는 것이 그(태극) 속에 포함된다면, 태극의 체모가 존귀하지 않게 된다. 그래서 반드시 음양으로 나누고, 그 음양의 위에 초월적인 것을 설정하고자 의도한 것이다. 그러므로 一을 無라고 고쳐서, 스스로 도가의 虛玄한 뜻을 펼치고자 한 것인데, 어찌 괴이하다고 하지 않겠는가?³¹⁾ (다산)

천도는 지극히 강건하여 잇고 계승함이 끊임이 없는 것은 만물을 낳는 덕에 근본이 되기 때문이다. 그러므로 ‘계지자선야繼之者善也’라고 한 것이다. (천도가) 그렇게 낳고, 그렇게 기르고, 온후하고 운택하게 복돋우어 반드시 만물을 이룬 뒤에야 그치는 것은, 만물의 性を 이루는 근본이 되기 때문이다. 그러므로 ‘성지자성야成之者性也’라고 하는 것이다. ‘일음일양’의 위에는 명백히 ‘宰制의 하늘’이 있다. 이제 일음일양으로써 도체의 근본을 삼으니 옳겠는가?³²⁾ (다산)

30) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 107쪽). “草木禽獸含生蠢動之倫，於是乎煦濡蓄發，而人之所以立經陳紀，代天理物。亦唯順晦明之節，協冬夏之紀而已。合而名之，則一陰一陽。易之所以爲易，法此而已。此與兩儀太極，何干何涉。”

31) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 107쪽). “道者天之道也。政者人之政也。號人爲政，必無是理，名天爲道，不亦乖當。經云一陰一陽，解之曰無陰無陽者，方欲推尊太極，爲道體之本。而一陰一陽，包函其中，則體貌不尊，必欲離陰陽，超于其上。故改一爲無，以自伸其虛玄之義也，豈不怪哉。”

32) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 107-108쪽). “天道至健，接續不斷者，本乎生物之德，故曰繼之者，善也。既生既育，煦濡蓄發，必至成物而後已者，本乎成物之性，故曰，成之者，性也。一陰一陽之上，明有宰制之天，而今遂以一陰一陽，爲道體之本，可乎。”

인용문에서 유의할 점이 있다. 정약용은 일음일양=>천도라고 해석할 수 있지만, 천도=>일음일양이라고 할 수 없다는 관점을 취한다. 말하자면 천도의 작용현상 중 하나가 되는 일음일양을 도라 일컬을 수 있지만, 천도가 일음일양 자체뿐이라고 하는 설명은 제한적이어서 논리적으로 맞지 않는다는 뜻이다. 성리학에서 일음일양의 지극한 도는 천도이며 이치이다. 그러나 정약용은 일음일양은 하나의 자연현상이고, 천도의 작용이라는 점은 맞지만 천도 자체라고 할 수는 없다는 주장인 것이다.

정약용의 관점은 천도를 해석하는 경우, 성리학의 리기묘합理氣妙合의 관점과 같이 자연과학적 원리와 형이상학적 원리를 동일화시켜 해석할 수는 없다는 뜻을 지닌다. 정약용은 부분과 전체라는 측면에서 부분의 현상으로써 전체를 확일적으로 인식하려는 역학해석에 엄밀성을 요구한 것이다. 정약용의 이러한 주장은 성리학에서 말한 천도는 자연과학적 원리으로써 분리하고자 하는 의도를 볼 수 있다. 성리학적 해석과 큰 차이점이 있는 정약용의 『주역』 해석학적 관점은 중요하고도 독창적인 관점이다. 정약용은 성리학의 ‘理一分殊’ 해석에서 理는 철학적 형이상학과 자연과학적 원리를 구분하여야 한다는 판단이다. 즉 자연과학적 원리는 형이상학적 원리가 될 수 없다는 것이 정약용의 주장이다. 자연과학적 원리를 氣의 차원으로 설명한다면, 형이상학적 천도의 개념과 정의는 따로 확립되어야 하기 때문에 유의하여야 한다.

천도라는 본체론과 형이상학은 엄밀함을 수반해 명확성을 궁구하여야 할 문제라는 의미를 파악할 수 있다. 따라서 정약용이 『중용자잠』에서 주장한 하늘의 영명[天之靈明]은 일음일양의 현상적 원리만으로는 모두 표현할 수 없는 형이상학적 개념이 된다. 道體의 근본에 대해 정약용이 궁구한 철학사상을 반영한 것으로 볼 수밖에 없다. 이것이 천도에 대한 두 번째 관점인 형이상학적 관점이다. 위의 근거로 성리학과 다른 관점의 태극즉기太極卽氣의 정약용 역학은 자연과학적 원리를 포괄하면서도 천도의 형이상학적 해석은 독창적이고, 『주역』 해석의 새로운 분기점이 되는 철학사상이 되며, 한국역학 사상사에서 큰 의미가 있다.

정약용은 일음일양의 자연현상 위에 ‘재제의 하늘[宰制之天]’을 언급하였다. 하늘이 재제의 성정을 가진다는 의미이다. 작용은 재제이고 주체는 天이고, 재제 대상은 인간을 포함한 만물인 포괄적인 의미이다. 정약용에게 『주역』에서 천도의 작용으로 비유된 ‘일음일양’의 표현은 氣의 대표적 작용인 자연과학적 원리로 축소된다. 따라서 도체의 근본을 ‘일음일양’이라고 말할 수는 없다는 논리로 귀결된다. 「한강백현담고」에서는 ‘재제의 하늘’이 존재적 개념인지 아닌지에 대해서 더 이상의 언급은 없다. 정약용의 형이상학에 관해서는 다른 문헌과의 비교연구³³⁾가 필요하다. 다만 천도 해석에서 성리학과 전혀 다른 정약용의 형이상

33) 『春秋考徵』, 『天主實義』 등 타문헌의 上帝 개념 규정은 방인, 「茶山の 道家易學 批判」, 대한철학회, 『哲學研究』 제 108집, 2008, 145쪽과 유초하, 「丁若鏞哲學의 太極과 上帝-上帝개념에 담긴 존재론적 含意를 중심으로」, 충북대학교 인문학연구소, 『인문학지』 제39집, 2009. 참조.

학의 단초가 제시되었다는 점은 의미가 있다고 하겠다.

정리하면, 정약용은 왕필, 한강백, 공영달이 『易』의 의리를 초월적 관점으로 해석하고, 상수를 배제한 관점과 도는 곧 무라는 도즉무의 현학적 『주역』 해석을 문제로 지적하였다. 한강백과 공영달 注疏에는 불가와 노장의 학설이 교묘하게 배태되어 있다³⁴⁾고 보았다. 도가·불가 세계관에 입각한 易詞 해석을 정약용은 兩非論적으로 강력하게 비판하였다. 왕필·한강백·공영달 역학에서 득의망상得意忘象, 망상제상忘象制象, 유수극수遺數極數라는 초월적 관점을 비판하고, 부당함을 정약용은 논박하고 있다. 天道 해석에서 정약용은 자연현상과 변화작용인 일음일양은 자연과학적 원리의 현상으로 규정하고, 이것을 형이상학적 천도 개념과 분리하여 해석하고자 하였다. 우주자연의 生變化育의 작용 주체는 하늘이며, 재제 지천의 공용으로 의미를 부여한 것이다.

Ⅲ. 氣인 태극과 靈知의 道體 - 태극과 음양불측

정약용은 「한강백현담고」에서 현학적 의리역학으로 주해한 역례를 집중적으로 분석하였다. 논점은 명제를 중심으로 분류하고 한강백, 공영달, 정약용 자신의 해석관점을 차례로 비교하였다. 본 장은 핵심적 개념인 태극과 음양불측의 神에 대한 의미를 중심으로 세 학자의 이론과 사상을 논하고자 한다. 첫째, ‘역유태극易有太極’(上11장) 둘째, ‘음양불측陰陽不測’(上5장) 셋째, ‘고만물鼓萬物’(上5장)의 명제를 중심으로 한다.

정약용은 한강백 역학에 대해 평가하기를, ‘태극을 도체의 큰 근본으로 삼아 설립된 학설이지만, 근원은 도가사상인 청정무위와 좌망유조라고 하였다. 정약용은 진희이의 흑백 태극도와 구산龜山 양시楊時의 반관지학反觀之學도 학문적 근원은 현학적 도가역학에 있다는 관점이다. 왕필과 한강백 역학은 정약용에게는 洙泗學의 정통역학의 흐름을 진흙탕으로 만들고 물결조차 거두어들이지 못한 학문이며, 현학적 의리역학의 최고 우두머리는 왕필과 한강백이라는’³⁵⁾ 것이 정약용의 비판 초점이다.

첫째, ‘태극’ 개념 해석은 우주의 원리를 해석하는 학자들의 우주관을 반영한다. 정약용, 한강백, 공영달 세 학자의 우주관도 반영되었다. 태극 개념은 「계사전」 ‘易有太極’이라는 단

34) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 109쪽). “此注此疏, 純是佛語, 不唯老子而止也.”

35) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 106쪽). “其術專以太極, 立爲道體之大本, 而清淨無爲, 坐忘遺照, 爲治心之妙詮. 希夷黑白之圖, 其源頭在是, 而龜山反觀之學, 其印證在是矣. 回洙泗而改塗, 流濤瀾而莫收, 苟求其首, 王韓有焉.”

하나의 문장에 언급되었다. ‘역에는 태극이 있다’는 뜻이며, 태극이 易에 존재한다는 의미를 담고 있다. ‘태극에서 양의가 생한다[是生兩儀]’라는 문장과 연결해 태극에서 생성되거나 혹은 태극에 내재된 음양의 작용과 원리인 우주발생론적 이해를 할 수 있다. 태극 개념의 이해는 역의 자연과학적 현상과 철학적 인식을 함께 이해해야 명확해진다. 말하자면 『주역』의 괘효, 기호, 상징의 구조는 모두 태극의 의미를 설명하는 구조가 된다.

한강백은 ‘역유태극’의 명제해석에서 태극이 無라며 태극즉무太極則無를 주장하였다. 한강백의 주해는 무가 근본이고, 무에서 양의인 유가 생성된다는 ‘有生於無’의 관점이다. 한강백은 태극이 ‘현실 사물들의 궁극적인 근원’이며, 無라고 주장하였다.

대저 있음은 반드시 없음에서 비롯한다. 그러므로 태극이 양의를 낳는 것이다. 태극이란 칭할 수 없는 것을 칭한 것이어서, 얻을 수 없는 것의 이름이다. 궁극의 근원이 있다는 측면을 취하여 비유적으로 그것을 견주어 태극이라 한 것이다.³⁶⁾ (한강백)

한강백에게 태극은 궁극적 근원인 無의 비유적인 명칭이다. ‘궁극적인 근원’이라면 형이상학적 개념을 말한다. 즉 태극 개념을 형이상의 이치로 본 것이다. 한강백의 주장은 태극太極=도道=무無로 정리된다. 한강백의 주장과 사상은 宋 주돈이周敦頤가 「태극도설」에서 ‘무극이태극無極而太極’이라고 한 명제와도 연결된다.

공영달은 ‘역유태극’에 대한 해석이 한강백과 전혀 다르다. 공영달에게 태극은 無가 아니기 때문이다. 공영달은 漢의 원기라는 개념으로 태극을 설명하였다. 원기는 태초의 혼돈의 氣를 말한다. 공영달은 태극을 리가 아닌 기로 해석하였고, 태극은 무가 아닌 유라는 관점을 가지고 있다.

태극이란 천지가 아직 분화하기 전에 원기가 뒤엉켜 하나로 된 상태를 말한 것이다. 바로 태초요 태일이다. 그러므로 노자도 도생일[道生一]이라 하였으니, 곧 태극이 바로 이것이다. 또 이러한 태초의 원초적 혼돈의 氣가 나뉘져 곧 하늘과 땅이 있게 된다. 따라서 태극이 양의를 낳는다고 말한 것이다. 즉 노자가 말한 일생이[一生二]가 된다.³⁷⁾ (공영달)

36) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』110쪽). “韓云夫有必始於無, 故太極生兩儀也. 太極者, 無稱之稱. 不可得而名. 取有之所極, 況之太極者也.”

37) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』110쪽). “孔云太極謂天地未分之前, 元氣混而爲一, 卽是太初太一也. 故老子云道生一, 卽此太極是也. 又謂混元旣分, 卽有天地, 故曰太極生兩儀, 卽老子云一生二也.”

인용문에서 알 수 있듯이 한강백과 공영달의 주장은 서로 상반되는데, 한강백은 태극이 無의 명칭이고 공영달은 태극이 원기인 有이다. 태극을 원기라고 한 공영달은 『도덕경』을 인용해 그 의미를 확장하였다. 『도덕경』의 道生一을 주장하였는데, 공영달은 도에서 나온 一이 태극이며, 二는 양의 뜻이라고 주해하였다. 그를 양의인 음·양으로 해석한 것은 『老子道德經河上公章句』에도 보인다.³⁸⁾ 한강백과 공영달 두 학자는 노장적 관점을 가지고 있지만, 태극의 해석은 명백하게 상반된다.

『도덕경』에서 도생일의 명제를 부연 설명하면, 道와 一의 관계 규명이 중요하다. 도생일에서 生을 발생론적으로 이해하면, 道와 一이 동격이 될 수 없기 때문이다. 공영달은 태극을 道가 아니라 一이라고 했다. 앞 장의 ‘일음일양지위도’의 해석에서 공영달은 道道=일=무無=허무虛無=태허太虛의 동일성을 강조한 일체적 관념이었다. 그렇다면 도생일에서 一을 有로 보고, 태극이라고 하는 것은 명백한 오류이다. 道道=무無=일=과 태극太極=일=유有라는 주장은 즉 無=有라는 의미가 되기 때문이다. 공영달 이론은 자체적으로 모순을 지니고 있다. 공영달에게 도는 일음일양이며 무음무양이다. 태극은 有인 元氣이며 일=이다. 앞의 일체적 관념의 해석은 해석학적 오류가 된다.

정약용은 위의 근거들로 한강백과 공영달이 노장현학적 관점으로 『주역』 경전을 해석한 것은 삼교일치三教一致적 융합의 의도가 있었다고 분석하였다. 공영달은 더 나아가 태극을 道에서 생겨난 일=이라고 해석하였으니, 노장사상을 우위로 놓고자 하는 의도의 우주론 주장으로 받아들였다. 한강백·공영달의 도즉무道即無의 관점과 도생일의 일을 태극으로 해석한 공영달의 관점은 ‘형이상자위지도形而上者謂之道’와 ‘일음일양지위도一陰一陽之謂道’의 관점에 모두 어긋난다.

정약용이 생각하는 태극 개념은 원기로서 주해한 공영달과 비슷한 점이 있다. 「한강백현담고」에서 정약용은 태극은 氣라고 하였는데, 그가 태극을 氣로 해석한 것은 성리학적 관점과 확연히 다른 주장이다. 정통 성리학에서 태극은 형이상의 理이기 때문이다.

공영달은 태극은 원기로 보면서, 또한 노자가 말한 道生一을 인용하여 태극이라 보았는데, 이는 오히려 이치에 가깝다. 그런데 후세 학인들의 논의는 태극을 존숭한 답시고, 그것을 ‘형이상적’인 어떤 것으로 삼아서, 늘상 말하기를 ‘이 태극은 리이지, 기가 아니며, 무이며 유가 아니다.’라고 하는데, 그렇다면 형이상의 어떤 것이 어찌하여 흑백이 교차하는 둥근 테두리로 나타나는지 알지 못하겠다.³⁹⁾ (다산)

38) 河上公은 一에 대해서는 언급하지 않고, 二는 陰陽으로 三은 和氣·清氣·濁氣이며, 天·地·人이라고 해석하였다. 老子, 王卡 點校, 『老子道德經河上公章句』, 中華書局出版, 1997, 168-169쪽.

39) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』110쪽). “論曰孔以太極爲元氣, 又引老子道生一爲太極, 是猶近理, 乃後世之論, 推尊太極爲形而上之物, 每云是理非氣, 是無非有, 不知形而上之物, 何以有黑白交圈也.”

정약용은 「한강백현담고」에서 태극을 기라고 하는 관점은 『역학서언』의 다른 중국역학비평론에서도 찾을 수 있다. 「소자선천론邵子先天論」에서 정약용은 ‘태극은 음양이 혼돈되어 있는 物이다’라고 하였다.⁴⁰⁾ 정약용은 「사수고점박沙隨古占駁」에서는 ‘태극이란 하늘과 땅이 나누어지기 이전의 혼돈이 두터운 상태이다. 이것은 형체가 있음[有形]의 시작이 되는 것으로 음양을 배태한 것이어서 만물이 생기는 태초가 된다’⁴¹⁾고 하였다.

정약용의 태극관은 「한강백현담고」의 ‘無極而太極’과 연관된 해석을 통해 정확히 파악할 수 있다.

무극이면서 태극이다[無極而太極]라는 문장은 ‘道生一’이라는 세 글자의 뜻에 근본을 둔 것이다. ‘도생일’이라고 말한 것은 태극의 위에 造化의 근본이 따로 있음을 밝힌 것이다. 만약 ‘무극이태극’이라고 말한 것이 곧 이른바 태극이라면, 이는 또 자연이고, 無에서 생겨났다는 것을 근본으로 삼은 것이다. 아직 경의 요지의 득실에 관하여는 논하지 않더라도 노자의 뜻이 역시 一로 변하는 것이 되므로, 다른 이설이 되어 버린다.⁴²⁾ (다산)

정약용은 ‘무극이태극’이라는 문장은 노장의 학설에서 기원한다고 했다. 무극과 태극을 동일한 관점으로 해석하게 된 원인이 왕필, 한강백, 공영달이 도즉무道即無의 현학적 『주역』 해석에서 비롯되었다고 판단하기 때문이다. 정약용의 이러한 관점은 다른 글에서도 보인다. 「제가장태극도설고정본題家藏太極圖說考正本」에서 『태극도설』의 내용이 본래는 ‘무극에서 태극이 나온다’는 의미라고 했다. 정약용의 주장은 자自는 ~로 부터, 위爲는 ~이 되다라는 두 글자를 先後를 뜻하는 글자로 보았기 때문이다. 정약용은 주희가 선후를 뜻한 개념을 후학이 혹여 혼란스러워 할까봐 동일한 개념으로 변경해 해석한 것⁴³⁾이라는 입장이다. 따라서 정약용은 무극과 태극을 동일화하여 해석한 이론을 부정하고 있음을 알 수 있다. 만일 무극이태극에서 무극과 태극이 동일한 의미라면, 한강백의 주장인 노자의 無 또한 一

40) 「邵子先天論」(定本『與全17』 154쪽). “太極者陰陽混沌之物.”

41) 「沙隨古占駁」(定本『與全17』 178쪽). “太極者，天地未分之先，渾敦有形之始，陰陽之胚胎，萬物之太初也.”

42) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 110쪽). “又云，無極而太極，則是其義，雖本出於道生一三字，彼云道生一，是於太極之上，明有造化之本。若云，無極而太極，則所謂太極者，是又自然而生，無所爲本也，未論經旨得失，而老子之意，亦一變而爲異說矣.”

43) 「題家藏太極圖說考正本」(『與全』 1集, 14卷). “太極圖說，程邵諸先生未有稱述，乾道間，朱子始付劄劄，而當時國史周濂溪本傳中今脫，脫本已正之，載太極圖說原文，而多自爲二字，蓋云自無極而爲太極，朱子遇洪容齊于玉山，即洪邁語及圖說，以自爲二字，爲史官所增，又按附錄，朱子曰夫以本文之渾全明白，猶或妄有譏議，若增此字，其爲前修之累，啓後學之疑，益以深矣。朱子說止此，夫自爲二字之存滅，關係大段，存之則太極之先，更有一物，漸淪空寂，不可爲訓，滅之則無極二字，不過爲形容太極之話頭而已，然圖說下段，却云太極本無極也。詳玩此句，則却似太極之前，本有無極一暈，變動做太極來者，如遇明理君子，當一就正也.”

로 변하는 것이니 이론적 모순이 생긴다. 결국 세 학자의 태극 개념은 모두 다른 관점의 해석이다.

둘째, 「계사전」에 ‘음양불측’의 해석을 논점으로 삼았다. 뜻은 ‘음양을 헤아릴 수 없는 것’을 일러 神이라 한다는 ‘陰陽不測之謂神’이라는 명제이다. 이 문장에 대한 한강백, 공영달, 정약용 세 학자의 해석관점도 현격한 차이가 있다.

한강백은 양의인 음양의 움직임은 태허에서 비롯되고, 玄應하는 이치로 해석하였다. 수의 운행도 알 수 없는 것이며, 이로써 태극이 시작된다고 하였다. 한강백은 ‘이치를 궁구해 體化하고, 좌망유조하여 지극한 태허에 善應하는 것’이 곧 도이며, ‘사랑 분별함이 없는 현량 [不思而玄覽]’을 神의 명칭이라고 했다. 한강백의 道, 神에 대한 해석은 유학과 노자 사상의 교묘한 혼합이다.

원래 양의의 운용과 만물의 움직임을 보면, 어찌 시켜서 그러한 것이겠는가? 태허에서 홀로 변화하지 않음이 없고, 자발적으로 운화하여, 문득 그렇게 스스로 지어낼 뿐이다. 그것의 조화는 내가 아니라, 이치가 스스로 현묘하게 응하는 것이다. 그것의 변화에 주체가 없고, 數가 그윽하게 운행한 것이다. 그러므로 까닭은 알지 못한다. 이로써 태극은 시작한다. 이치를 궁구하여 변화를 체득하고, 고요히 앉아 만사를 잊고[坐忘遺照], 잊은 것을 비추어, 진정한 虛의 경지에 도달하고, 잘 응하는 것을 곧 도라고 부른다. 생각함이 없이 玄覽인 것을 곧 신이라고 이름 할 수 있다.⁴⁴⁾ (한강백)

한편 공영달은 ‘음양불측’이 태극허무太極虛無이며, 우주의 시원으로 삼았다고 해석한다. 공영달의 설명은 태극을 虛無로 해석한 것이다.

아득하고 고요하여 헤아릴 수 없고, 형체도 없고 실체도 없다는 것은 태극허무로써 우주의 시원을 삼은 것이다. 다른 일에 마음을 얽매이지 않고, 바르게 정돈하여 현적玄寂하니, 이에 능히 ‘하늘이 하는 바[天之所爲]’를 알 수 있다. 하늘의 도라고 이르는 것은 역시 이와 같은 것을 말하는 것이다. 여기서 ‘좌망유조’라는 말은 『장자』 「대중사」에 나온다.⁴⁵⁾라고 하였다. (공영달)

44) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 108-109쪽). “韓云, 原兩儀之運, 萬物之動, 豈有使之然哉. 莫不獨化於大虛, 歟爾而自造矣. 造之非我, 理自玄應. 化之無主, 數自冥運, 故不知所以. 是以太極爲始, 窮理體化, 坐忘遺照, 至虛而善應, 則以道爲稱, 不思而玄覽, 則以神爲名.”

45) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 109쪽). “孔云杳寂不測, 無形無體. 以太極虛無爲始. 不以他事係心, 端然玄寂, 乃能知天之所爲也. 言天之道, 亦如此也. 坐忘遺照, 出莊子大宗師篇.”

공영달에 의하면, ‘좌망유조’는 『장자』의 인용이고, 현적玄寂은 ‘하늘이 하는 바’이며, 태극太極=일=유有=허무虛無라는 관점이다. 앞 장에서 공영달은 태극은 원기이며, 유라고 하였다. 이제 다시 허무의 무로써 설명하고 있다. 개념적 체계가 없는 모순을 지니고 있다.

정약용은 ‘음양불측’의 해석을 고대 卜筮의 실시법과 관련해 설명한다. 득수得數 과정의 수에 관계된 불측이라는 것이다. 따라서 정약용에게 ‘음양불측’은 신비적 요소도 아니고, 허무는 더욱 아니다. 정약용이 불측을 得數 과정으로 보는 것은 ‘극수지래지위점極數知來之謂占, 통변지위사通變之謂事, 음양불측지위신陰陽不測之謂神’⁴⁶⁾의 세 문장 모두를 점서의 설이라고 판단하기 때문이다. ①‘극수지래지위점’은 수를 다하여 다가올 일을 아는 것은 점이라는 뜻이다. ②‘통변지위사’는 변동되는 정황을 事라고 한다는 의미이다. ③‘음양불측지위신’은 음과 양을 헤아릴 수 없는 것을 神이라 한다는 뜻이다. 정약용은 세 문장이 실시와 관계된 점서의 문장으로 보았다. 즉 “筮人이 괘를 얻고자 시초를 헤아리면, 얻는 수는 七·八·九·六이며, 미리 예측할 수 없다. 이것이 ‘음양불측’의 뜻이라는 의미이다. 그런데 한강백과 공영달은 태허현담太虛玄覽과 좌망유조坐忘遺照로써 해석하였으니, 『주역』 주해와는 관련 없는 해석일 뿐이다.”⁴⁷⁾ 정약용의 ‘음양불측’에 대한 해석은 『주역심전』 「蓍卦傳」과 연관성을 가진다. 「시괘전」은 정약용의 독창적인 『주역』 해석이론이다. 정약용은 「한강백현담고」에서 ‘神’에 대하여 더 이상 부연하여 설명하지 않았다. ‘음양불측’만을 논점으로 하고 있다.

셋째, 인간을 포함한 만물의 발생론적 구조는 『주역』에서 태극->음양->만물로 설명된다. 물론 내포의 의미도 포괄한다. 정약용은 「계사전」에 “만물을 고무한다[鼓萬物]”는 문장을 논점으로 삼았다. 여기서 만물에 대한 해석은 이견의 여지가 없다. ‘고무한다’는 능동적 활동에 대한 의문이 있다. ‘鼓’는 누구에 의해 일어나며, 능동적 주체가 무엇인지에 대한 의문이다.

한강백은 ‘고만물’에 대해 ‘성인은 모름지기 도체로 용을 삼지만, 온전히 無를 체로 삼을 수는 없다. 그러므로 천하에 순통順通하고 즉 경영한 자취가 ‘고만물’이다⁴⁸⁾라고 해석하였다. 한강백은 도체는 無이기 때문에 체라고 할 수 없지만, 천하의 도에 통하여 경영한 자취가 ‘고만물’의 작용으로 드러났다는 관점이다.

반면 공영달은 도는 본래 마음도 자취[心跡]도 없는 것이라 했다. 따라서 ‘온전히 무로써 체를 삼고, 성인은 공용으로 ‘고만물’의 자취를 남긴다. 그러나 본래 마음은 無⁴⁹⁾라고 해석

46) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 109쪽). “論曰, 經曰極數知來之謂占, 通變之謂事, 陰陽不測之謂神, 則三句都是占筮之說.”

47) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 109쪽). “筮人之揲蓍也, 七八九六, 無以預度. 此所謂陰陽不測. 太虛, 玄覽, 坐忘遺照, 何與於此經哉.”

48) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 108쪽). “韓云聖人雖體道以爲用, 不能全無以爲體. 故順通天下, 則有經營之跡也.”

49) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 108쪽). “孔云道則心跡俱無. 是其全無以爲體. 聖人則跡有而心無.”

하였다. 즉 자취는 있고 마음은 없다는 의미의 ‘적유심무跡有心無’의 관점이다. 자취는 공용, 도체의 마음은 없다. 도체를 무로 삼은 도가사상이다. 그러면서 무위인 자연의 도체에 마음이 없다는 관념적 해석을 하였다. 공영달의 해석에서 無心은 無爲의 의미를 설명하고자 한 것이라고 이해한다.

정약용의 ‘고만물’에 대한 해석은 독창적이다. ①도에는 靈知가 있다. ②영지와 조화의 자취가 있다. ③하늘은 中하지 않음이 없다는 해석관점을 가지고 있다.

도는 무엇인가? 이것[道]은 영지를 가진 것이다. 영지와 함께 그것[心跡]은 無가 된다는 말인가? 이미 (공영달이) 도는 마음도 자취도 모두 없다고 말하였으니 영지 또한 없다는 것이 된다. 또 조화의 자취도 없다는 것이 된다. 그렇다면 궁극의 도는 도대체 무엇이란 말인가? 『상서尙書』에는 ‘하늘은 바르지 않음이 없고, 오직 인간은 命에 존재한다[非天不中, 惟人在命]’라고 하였는데, 이를 ‘근본을 아는 말씀’이다. 지금 무를 가리켜 도라고 하고, 그것을 떠받들어 성인의 윗자리에 놓은 격이니, 이단의 가르침이 아닌가.⁵⁰⁾ (다산)

위의 비평론에서 정약용은 ‘하늘의 조화의 자취’를 ‘고만물’로 해석한다는 것을 알 수 있다. 그런데 道는 靈知를 가지고 있다. 정약용이 말하는 도는 천도이며, 형이상학을 말한다. 정약용에게 조화의 자취는 영지의 작용으로 드러난다. 정약용은 문헌고증적 근거로 『상서』의 ‘하늘은 바르지 않음이 없고, 오직 인간은 命에 존재한다.’를 말하였다. 하늘이 바르지 않음이 없다는 의미가 도道라는 것이다. 정약용의 주장은 ‘도는 근본인 하늘[天]이고, 하늘은 바르지 않음이 없으며, 인간은 하늘의 천명을 받은 존재로 천명을 따른다.’는 의미로 요약된다. 天의 靈知를 부각한 점은 정약용의 독창적인 역학사상이다. 따라서 만물을 고무시키는 주체는 하늘이고, 인간이 順하는 것은 하늘의 천명이 된다.

한강백과 공영달의 주해에 대해 정약용이 비판하는 관점은 마음과 자취인 심적心跡이 無라고 한 점이다. ‘조화의 자취’는 드러난 공용을 말한다. 그런데 심적을 무라고 하였으니, 고만물의 자취도 무라는 설명이 되므로 정약용은 논리적으로 논박하였다. 결국 道와 無의 동일성을 강조한 한강백과 공영달의 도즉무道即無의 주장을 비평한 것이다.

정약용은 「한강백현담고」의 ‘고만물’의 해석에서 자신의 형이상학에 대한 역학사상을 간략하게 피력한 것이다. 靈知는 정약용의 형이상학에서 중요한 개념어이다.⁵¹⁾ 정약용은 ‘도

50) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 110쪽). “論曰道是何物. 是有靈知者乎. 並與靈知而無之者乎. 既云心跡俱無, 則是無靈知. 亦無造化之跡. 究竟, 道是何物. 書曰, 非天不中, 惟人在命, 此知本之說也. 今指無爲道, 戴之於聖人之上, 非異教乎.”

51) 「自撰墓誌銘」集中本(『與全』, 第1集, 제16권)에 “天命의 性, 性和 天道에서 性善, 盡性の 性は 곧 靈知의 嗜好이다.”

란 天이고, 천의 주재인 상제는 영지를 가지고 있으며, 심적은 造化로 발현되는 것이라는 것'이라는 주장이다.

정리하면, 정약용은 「한강백현담고」에서 한강백이 태극을 무로써 해석하고, 공영달이 태극을 원기로써 설명하면서 일즉무一卽無의 관점을 가진 주장을 비판하였다. 도즉무의 관점과 태극의 자연과학적 원리를 형이상학화하여 관념적으로 해석하는 리학적 이론을 비판하였다. 한강백이 神을 사랑 분별함이 없는 현람이라고 한 주장은 잘못된 해석이론임을 분명히 하였다. 정약용은 태극이 기이며, 도는 영지를 가진 것으로 해석하는 독창적인 태극관을 가지고 있다. 정약용의 태극관은 역학사상인 천관天觀, 조화지천造化之天, 재제지천宰制之天, 도유영지道有靈知 등 영지의 도체에 관한 사상을 자연스럽게 담고 있다.

IV. 민과吉凶 - 易詞 해석의 변용

「한강백현담고」의 아홉 조목 명제 중에서 마지막으로 민과吉凶에 대한 해석을 주제로 분석한다. 첫째, ‘백성이일용이부지百姓日用而不知’(상4장) 둘째, ‘길흉여민동환吉凶與民同患’(상11장) 셋째, ‘길흉자정승吉凶者貞勝’(하1장)의 명제가 해당된다. 백성이란 단어는 『주역』에 2회⁵²⁾ 나온다. 「계사전」의 ‘백성이용이부지’라는 명제가 그 중 하나이다. 해석은 ‘백성은 날마다 사용하고 있지만, 그것을 알지 못한다.’는 뜻이며, 백성이 매일 사용하면서 알지 못하는 것은 道이다.

한강백의 ‘백성이일용이부지’의 주해를 보면, 仁이나 知에 대해 분별적 인식으로 파악하고 있다. 분별보다는 무욕을 강조하고, 통찰로써 초월적 지극함에 이르러야 한다는 점을 강조하였다.

인이나 지는 바로 자신의 그런 소견으로 인해 막힌다. 이 도의 체라는 것은 ‘항상 無欲으로써 그 오묘함을 통찰’하여야만, 비로소 지극하다고 말할 수 있고, 극에 이르고 말할 수 있다.⁵³⁾ (한강백)

라고 언급하였다. 정약용의 性嗜好論과 靈知, 靈명의 형이상학에 대해서는 「한강백현담고」에서는 자세히 설명하지 않았다.

52) 『周易』에 ‘百姓’이란 단어는 2회 나온다. 「계사전」上5장, “仁者見之謂之仁, 知者見之謂之知, 百姓日用而不知, 故君子之道鮮矣.” 「계사전」下12장, “是故變化云爲, 吉事有祥, 象事知器, 占事知來. 天地設位, 聖人成能, 人謀鬼謀, 百姓與能.”

53) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 108쪽). “韓云仁知則滯於所見. 體斯道者, 常無欲以觀其妙, 始可以語至而言極也.”

공영달은 한강백의 『繫辭注』를 다시 注疏하였다. 한강백이 무욕을 강조한 설명을 공영달은 무욕과 더불어 ‘행하되 주재하지 않고, 공을 이루되 거하지 않는다(功成不居 爲而不宰)의 노자의 도를 첨언하고, 의미를 덧붙여 해석하였다.

체도體道라는 것은 노자가 말한 ‘행하되 주재하지 않고, 공을 이루되 거하지 않는다.’라는 뜻이다. ‘항상 무욕함으로써 그 오묘함을 통찰한다.’라는 구절은 노자의 『道經』의 인용이다.⁵⁴⁾ (공영달)

‘백성이일용이부지’의 해석에서 한강백과 공영달은 『도덕경』을 인용해 노자사상을 근본으로 주해하였다는 것을 알 수 있다. 정약용은 이러한 시도들을 삼교의 추능을 혼합해 하나로 합일하고자 한 의도라고 파악하였다. 삼교합일적 해석의 시초는 단연 왕필의 『易注』에서 비롯되었다는 것이 정약용의 주장이다. 한강백의 말은 한유韓愈가 말한 ‘노자가 인의를 하찮게 여겼다’라는 의미와 다를 바가 없다고 판단한 정약용은 무욕관묘無欲觀妙에 대해 도가적일 뿐만 아니라, 불가적 사상도 결합된 해석이라고 하였다. 『원각경』·『기신론』·『반야경』·『법화경』 등 불경도 유사한 사상이며, 중국불경이 진짚·송宋·제齊·양梁의 청담淸談 혹은 현담지사의 글과 근본적으로 연관되었다는 것이다. 따라서 이단의 학설이며, 이단이 뜻을 열어갈 사람은 반드시 왕필의 『易注』로부터 시작해야 한다⁵⁵⁾고 강한 어조로 일축하고 있다.

둘째는 백성의 뜻인 ‘民’이라는 표현의 「계사전」 명제가 논제이다. ‘길흉여민동환’(상11장)의 뜻은 ‘길흉을 백성과 더불어 근심한다’이다. 「한강백현담고」에서 이 문장 해석은 공영달의 해석만 기록하였다. 공영달은 ‘백성과 더불어’의 뜻인 ‘與民’은 의미를 해석하지 않았다. 길흉의 해석도 달리 찾을 수 없다. 단지 노자의 ‘총욕약경’을 인용해 해석하였다. “이미 길함을 얻었다고 해도, 또한 그것을 잃어버릴 것을 근심한다. 그러므로 노자는 ‘총애를 받거나 치욕을 당하나, 모두 놀란 듯 조심하라[寵辱若驚]’고 말한 것이다.”⁵⁶⁾라고 하였다. 공영달의 해석에서 民, 百姓에 대한 해석관점은 아무것도 드러나지 않는다. 따라서 정약용은 총욕약경이란 말은 여기에 경문과 전혀 무관하며, 공영달이 억지로 끌어다 붙인 이론⁵⁷⁾이라고 일축하였다.

54) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 108쪽). “孔云體道者, 老子云爲而不宰, 功成不居是也. 常無欲以觀其妙者, 引老子道經之文.”

55) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 108쪽). “論曰以仁知爲滯於所見, 此韓愈所云老子之小仁義也. 常無欲以觀其妙, 雖本道經之文. 今圓覺經, 起信論, 般若經, 法華經 所說千言萬語, 都是此說. 故知中國佛經, 本係晉宋齊梁淸談玄談之士所撰, 而王弼易注, 爲混一三教之樞紐, 誠有關異之意者, 必自易注始也.”

56) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 109쪽). “孔云旣得其吉, 又患其失, 故老子云寵辱若驚也.”

57) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 110쪽). “論曰寵辱若驚, 與此經無涉, 孔氏強引之也.”

공영달의 해석은 유학적 관점을 제대로 설명하고 있지 못하였다. 공영달의 해석과 유학에서 왕도는 백성과 결부된 것이고, 도는 생명과 생활의 일상인 가까운 곳에서 존재하고 발현되는 것이라는 해석 관점과는 거리가 멀다. 따라서 ‘근심(患)’이 성인의 우환의식과 닿아있다는 것도 의도적으로 해석에서 배제하고 있다. 또 길흉의 辭詞는 『주역』 해석에서 도덕적 가치론인 「상전」의 해석에 상징적 의미로 활용된다는 점도 설명하지 않았다. 길흉회린은 『주역』에서 變易의 의미를 전달하는 易詞으로써의 의미가 있다. 이러한 언급 없이 술수로만 인식하였기 때문에 더 이상의 설명이 없는 것이다. 공영달은 백성과 민민에 대한 해석에서 단지 백성이 길한 것을 잃어버릴까 걱정하는 정도로 해석하고, 놀란 듯 조심하라고 하는 의미를 덧붙였다. 「계사전」에 의하면, 점은 성인사도[聖人四道, 辭變·象·占]의 구성요소 중 하나이기 때문에 길흉의 점사는 易義를 파악하는 중요한 단서이다. 정약용의 판단으로는 공영달의 해석은 터무니없는 주장일 뿐이다. 공영달의 설명은 불충분하고, 『도덕경』을 인용해 무욕만을 강조하였기 때문이다. 이러한 이유로 정약용으로부터 유학사상과는 무관한 이단의 설로 폄하 받는 것이다.

셋째 역례易例는 ‘길흉’이 포함된 「계사전」의 ‘길흉자정승[吉凶者貞勝]下1장’이다. 뜻은 ‘길흉이란 바름이 이기는 것이다’라고 해석된다. ‘길흉’은 효사에 포함되어 있다. 유학은 백성과 근심을 같이하는 여민동환의 마음을 중요한 사유로 생각한다.

한강백의 ‘길흉자정승’에 대한 해석도 노자를 인용하였다. 한강백은 ‘노자가 이르기를 제왕은 일—을 얻음으로써 천하를 바르게 한다고 하였거니와, 천변만화가 비록 제각각 다르나 일—을 잡음으로써 萬變을 제어할 수 있다.’⁵⁸⁾라고 하였다. 이것은 한강백이 『도덕경』 39장의 ‘왕후득일이위천하정王侯得一以爲天下貞’이라는 문장에서 天下貞의 의미를 貞勝의 의미로써 비유하여 설명한 것이다. 말하자면 한강백은 ‘執一’의 개념으로 천하의 도를 설명한 것이다. 이것은 유학에서 人道의 핵심으로 ‘執中’을 말하는 聖人之學과도 다른 설명이다.

정약용은 한강백의 주장을 비논리적이라고 비판하였다. 정약용은 “앞서는 ‘태극이 일—이다’라고 하였으면서 이제 노자를 인용해 ‘제왕은 일—을 얻어 천하를 바르게 한다.’라고 하니 제왕이 태극을 깨달아 어떻게 함으로써 천하를 바로 잡는다는 것인지 알지 못하겠다고 했다. 정약용은 덧붙여 불씨佛氏의 말에 “만법은 하나로 돌아가는데, 그 하나는 어디로 돌아가는가?[萬法歸一 一歸何處]”라는 말이 있다. 安身하고 立命을 이루는 소위 일—이라는 것은 도대체 무엇인가? 이것은 모두 희미하고 어둡고, 황당하고 밝지 못하다. 또 궁구할 수도 험문할 수도 없는 것이다.”⁵⁹⁾라고 비판하였다.

한강백의 주장을 보면, 앞 장에는 도즉무라고 하였고, 이제 태극太極=일—이라고 하였다.

58) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 110쪽). “韓云老子曰王侯得一, 以爲天下貞. 萬變雖殊, 可以執一御也.”

59) 「韓康伯玄談考」(定本『與全17』 110쪽). “論曰韓前以太極爲一, 而今引老子云王侯得一以爲天下貞, 不知王侯得太極, 何以爲天下貞. 佛氏之言萬法歸一, 一歸何處. 爲安身立命, 所謂一者何也. 斯皆眇茫荒芴不可究詰者也.”

그러면서 제왕이 執一한 태극의 도로써 정치를 한다고 하였다. 정약용의 관점으로는 한강백이 노자의 사상을 『주역』과 억지로 혼합한 것일 뿐이다. 또 정약용은 ‘만법귀일 일귀하처’의 『벽암록』에 나오는 선문답으로 반문하였다. 선문답으로 일—의 존재에 대해 초월적 답변을 한 것에 대해 간접적으로 물었다. 한강백이나 공영달의 해석에는 유학의 ‘이치를 궁구하고 성을 다함으로써 명에 이르는 궁리진성 이지어명[窮理盡性以至於命]⁶⁰⁾의 의미 설명은 어디에도 없다.

한강백은 유학의 실천적 의미도 강조하지 않았을 뿐만 아니라, 역도에 관한 설명은 모두 無와 연관되어 주해하였다. 한강백의 주장처럼 초월적 형이상학만을 강조한다면 구체적인 해석방법론 제시의 의미가 없어진다. 따라서 태극=일—=도道라고 해석하고, 일—로써 천하를 바로잡는다는 한강백의 주장은 초월적이며 애매모호한 형이상학일 뿐이라는 것이 정약용의 평가이다.

한강백의 해석에서 또 다른 문제점은 백성인 민의 해석이다. 한강백의 주장대로라면 백성이란 스스로 무엇을 하는 존재가 아니며, 제왕의 은덕으로 바르게 교정되는 존재이다. 이러한 주장을 정약용이 용납할 리가 없다. 바르다는 의미에 대한 유학의 심성론적 해석도 드러나지 않고, 백성 교화의 방법론도 제시도 전무한 노자의 인용으로 『주역』을 주해한 것일 뿐이어서 해석오류라는 것이다. 정약용에게 노장사상 중심의 해석은 역의 근원을 밝힐 수 없는 애매모호한 학설일 뿐이기 때문에 강도 높게 비판하고 논박한 것이다.

정약용은 天과 民에 대한 인식을 중요한 개념으로 파악한 학자이다. 조선시대의 학문적, 시대적 한계는 ‘與民同樂’이나 ‘與民同患’에 있다. 정약용은 ‘여민동환’을 군자가 해야 할 도리로 보고, 길흉은 하늘이 알려준 설시으로써 체득되며 易詞는 덕을 기르는 수양론의 바탕인 寶庫라고 판단한다. 군자의 천명은 우주자연의 변화무쌍한 生變 현상을 해결·극복하는 것이며, 실천은 예악형정[禮樂刑政]과 전장법도[典章法度] 등을 통해 천도를 행하는 것이 군자행이고 천명이다. 유학자의 궁극적 지향점인 聖人是 ‘여민동환’을 무리 없이 행하고 ‘낙천지명’하는 자일 것이다. 따라서 한강백이나 공영달처럼 『도덕경』을 인용하고, 무위자연의 관점의 초월적인 해석은 『역』의 유학사상과는 다르다. 정약용의 비판적 관점은 세계관의 차이로 인해 접목할 수 없는 개념에 대해 인위적으로 동일성만을 주장한 역학이론은 해석학적 오류라는 관점이다.

60) 「設卦傳」1장 “命”, 「繫辭傳」上4장, “樂天知命”.

V. 맺음말

『역학서언』 「한강백현담고」를 통해 위·진·당의 현학적인 의리역학은 漢易과 차별적이며, 宋易과도 현격한 세계관의 차이가 있다는 점을 알 수 있다. 왕필·한강백·공영달은 현학적 의리역학의 대표적인 학자이다. 「계사전」은 비직費直 이래 이전해경의 해석법에 활용된 의리역학적 해석의 중심인 『역전』이기 때문에 『주역심전』에서 주해하지 않은 「계사전」 아홉 조목 명제에 대한 「한강백현담고」는 위 세 학자의 현학적 의리역학에 대한 비평론은 중요한 의미가 있다. 정약용의 역개념과 명제에 대한 핵심사상을 담은 「한강백현담고」는 정약용의 역학을 파악하는 데 의미 있는 중국역학비평론이다.

정약용은 한강백, 공영달의 주해에서 노장적 세계관과 현학 중심의 개념을 역학개념과 동일화시켜 해석한 이론은 『역』의 세계관과 현격한 차이를 지닌다는 점을 강조하였다. 「한강백현담고」의 논점과 논박과정과 세 학자의 주해는 사상적 깊이와 세계관을 드러낸다. 「한강백현담고」에서 정약용은 도가사상 자체의 논리적 모순을 비평한 것이 아니다. 「한강백현담고」는 『주역』 주해에서 현학을 우위에 두고, 노장사상 중심으로 해석한 오류와 의미를 변용해 해석한 역례를 집중적인 논점 대상으로 하였다. 정약용은 현학적 『주역』 해석의 논리적 모순과 역학의 도학적 해석에서 초월적 관념을 강조한 해석을 중점적으로 비판하였다. 정약용은 현학적 관점의 『주역』 해석이 역리를 제대로 전하지 못하는 문제점이 있음을 지적한 것이다. 세계관의 현격한 인식 차이 때문에 사상적 접목이 불가능한 역개념과 명제를 발취해 비판적 관점으로 논박하였다.

정약용이 한강백·공영달의 주해에서 현학적 역학이라고 지적한 역례는 다음과 같다. ① 物象과 數의 작용과 중요성을 간과한 해석 ② 『道德經』을 근거 없이 인용해 道=無, 太極=無라고 확대하여 귀무론의 관점을 주장한 해석 ③ 음양 작용과 현상에 대해 지나치게 형이상학적 관점으로 치우친 해석 ④ 천도와 인도의 공용을 구분 없이 모호하게 설명한 해석 ⑤ 一과 無와 道를 혼용하거나 태허와 연결한 해석 ⑥ 삼교[儒佛道]의 핵심사상[樞紐]을 혼합하여 동일함을 강조한 해석 ⑦ 백성[民]의 의미를 간과하여 부분의 해석. ⑧ 우주론의 세계관적 차이를 가진 人道를 설정한 해석 ⑨ 태극을 理로 파악한 해석 등이다.

정약용의 비평기준은 易道와 儒道이다. 『주역』을 노장현학적 관점과 초월적 관점으로 해석한 주해는 易義인 變易을 정확히 설명할 수 없는 관념적 초월론일 뿐이라는 것이 정약용의 판단이다. 따라서 한강백·공영달의 注疏에서 『도덕경』을 인용해 『주역』의 핵심개념을 비논리적으로 연결하고, 동일성만을 강조하며 초월적으로 해석한 명제가 해석오류라는 점을 논증하였다.

결론적으로 정약용은 무위를 중심으로 ‘以無爲本舉本統末’의 본체론적 통합을 시도한 현학적 역학사상의 관점의 문제를 지적하였다. 유는 무에서 생겨난다는 ‘有生於無’의 노장적 관점이 『역』의 원리와 상관없다는 점을 강조하였다. 또 정약용은 재제지천, 상제, 영지, 영명의 형이상학적 개념도 일부 언급하였다. 정약용의 중국역학에 대한 비판적 역학이론과 사상은 해석학적 비평의 정점이라는 특징을 보여준다.

조선조 유학자의 저술에서 『역학서언』과 같이 중국역학에 대한 전문적이고 체계적인 역학비평론집을 찾기는 쉽지 않다. 나아가 중국역학 거장 수십 명의 역학이론을 비판한 역학비평론은 희귀하다. 역학비평론집이 희귀할 뿐만 아니라 『주역』 해석방법과 이론체계를 주체적으로 확립한 사상가는 더욱 드물다. 정약용은 「한강백현담고」에서 한강백과 공영달 역학의 현학적 해석문제를 분석·비평해 오류임을 논하면서 중국역학에서 의리 중심의 해석에 문제를 지적했다. 정약용의 독창적 역학사상이 논박과정의 주해 속에 삽입된 것은 정약용의 비판적 역학 관점에 대한 단초를 제시한다.

정약용 역학은 성리학적 『주역』 해석학과 차별성이 있는 독창적인 역학 해석방법론을 가지고 있다. 현학적인 의리역학은 성리학인 宋易의 의리역학에 영향을 준 원류에 해당한다. 정약용은 현학적 의리역학을 비판해 성리학적 『주역』 주해에 대한 문제의식도 드러냈다. 「한강백현담고」의 학문적 의미는 의리역학에서 현학적 해석이 영향을 주었다는 점을 확인해 성리학의적 역학에도 문제를 제기한 점에 있다. 무비판적으로 수용된 현학적 『주역』 해석의 내적 오류를 반성한 정약용의 「한강백현담고」는 새로운 유학적 관점의 『주역』 재해석을 가능하게 하였다는 데 의미가 있다. 「한강백현담고」는 역해석학에서 현학적 리학의 모순을 분석해 한계를 지적하고 논박한 중요한 단서가 된다. 비평론 제목의 현담玄談이라는 표현은 정약용의 비판적 관점을 대변한다.

「한강백현담고」를 통해 정약용이 원시유학의 근원을 되살린 역학이론으로 『주역』 재해석의 발판을 마련하고, 한국역학사에서 독창적 『주역』 해석학을 이루고자 하였다는 점을 파악할 수 있다. 「한강백현담고」는 경학의 해석학적 비평과 해석방법론의 역학비평 적용이라는 관점에서 정약용 역학이 향후 한국학의 비평적 해석학 탐구에 초석이 될 수 있음을 보여준다. 나아가 한국역학사에서 중국과 차별화된 독창적인 역학사상 연구에 기초적 토대를 마련할 수 있다. 서경덕 역학, 성이심 인역人易, 정약용 역학 등은 한국역학사에서도 중국역학과 차이점을 가진 독창적 역학사상이 존재함을 보여준다. 비판적 경학 해석학 측면에서 초석이 되는 정약용의 중국역학 비판 연구는 지속적인 연구 필요성이 존재한다. 독창적 한국역학의 차별적 관점에서 본 동아시아 역학 비교연구와 한국 역학의 정체성 연구는 계속 진행되어야 한다.

참고문헌

- 茶山學術文化財團, 『定本 與猶堂全書15.16』 『周易四箋1.2』, 도서출판 소나무, 2012.
- 茶山學術文化財團, 『定本 與猶堂全書17』 『易學緒言』, 도서출판 소나무, 2012.
- 孔穎達, 盧光明·李申 整理, 『十三經注疏 整理本 周易正義』, 北京大學出版社, 2000.
- 老 子, 王卡 點校, 『老子道德經河上公章句』, 中華書局出版, 1997.
- 樓宇烈 校釋, 『老子周易王弼注校釋』, 中華民國有限公司. 中華民國72年(1982).
- 王 弼, 임채우 譯, 『周易 王弼注』, 도서출판 길, 1999.
- 王 弼, 임채우 譯, 『王弼 老子注』, 한길사, 2005.
- 廖名春 외, 심경호 譯, 『周易哲學史』, 예문서원, 1995.
- 김석진, 『周易傳義大全譯解 上下』, 대유학당, 1996.
- 이을호, 『茶山の 易學』, 민음사, 1993.
- 김왕연, 「丁茶山の 邵子先天論 비판」, 한국철학회, 『철학』 제42집, 1994.
- 방 인, 「茶山の 道家易學 批判」, 대한철학회, 『哲學研究』 제108집, 2008.
- 손흥철, 「天人合一의 性理學的 特性和 意味」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제23집, 2002.
- 유초하, 「丁若鏞哲學의 太極과 上帝-上帝개념에 담긴 존재론적 涵意를 중심으로」, 충북대학교 인문학연구소, 『인문학지』 제39집, 2009.
- 장정옥, 「茶山の 「韓康伯玄談考」 에 대한 評釋」, 『東西思想』 제7집, 2009.
- 정해왕, 「前哲學史와의 類比關係에서 본 王弼易學概念과 그 易學的 意味」, 『대동철학』 제41집, 2007.
- 황병기, 「茶山 丁若鏞의 인문학 지향의 周易哲學」, 『儒敎文化研究』 제9집, 2007.