

朱子の 『大學』 觀에 대한 茶山의 비판(2)

— ‘三綱領’과 ‘格物致知’를 중심으로 —

임 헌 규*

차례

1. 서론
2. 三綱領에 대한 해석
3. 格物致知에 대한 해석
4. 소결

【국문초록】

이 글은 茶山의 『大學』론을 체계적으로 살펴보는 것을 목적으로 하면서, 앞의 필자의 연구인 “朱子와 茶山의 『大學』에 대한 관점 비교(1) : ‘大學’과 그 편제를 중심으로”의 후속편이다. 여기서 필자는 朱子の ‘삼강령’ 및 ‘격물치지’의 해석을 茶山이 어떻게 비판하는 지에 대해 대비적으로 제시하고, 그 정당성과 장단점을 논하고자 하였다. 먼저 삼강령 가운데 첫째인 ‘明明德’에 대한 해석에서는 朱子가 理氣-心性論에 의해 해설하였다는 것과, 茶山은 朱子の 해석을 비판하면서 明德이란 ‘孝弟慈’이고, 나아가 明明德이란 明人倫일 따름이라고 주장한다는 것을 제시하였다. 그리고 주자가 ‘親民’에 대해 마땅히 新으로 써야하며, 新이란 ‘去舊染之汚’를 의미한다고 주장하지만, 다산은 “이른바 明德과 親民 모두 孝弟慈일 따름이며, 新民이 아니라 親民이 옳다고 주장하는 것을 살폈다. 그리고 ‘止於至善’에서 朱子는 ‘至善’을 우주론인 접근을 통한 해석을 시도하였다면, 茶山은 孝弟慈의 실천이라고 하는 인문적 접근을 시도하고 있음을 살펴보았다.

* 강남대 철학과 교수

나아가 '格物致知'에서 대한 해석에서 주자는 『대학장구』에서 衍文과 闕文이 있다고 주장하면서 「格物補傳章」을 덧붙였다는 것, 그리고 '格은 이르다(至)', '物은 事'라고 해석하고, '致知'에 대해서는 '致는 미루어 다함(推極也)', '知는 앎(識)'으로 풀이하였다는 것을 제시하였다. 이에 대해 茶山은 『대학』에 착간이나 결문이 없다고 주장하면서 "知知而后有定에서... 其所薄者厚 未之有也"까지가 바로 「格物致知章」이라고 주장하였다는 것과 '格物'의 '格'은 '量度'이며, 따라서 '格物致知'란 "物の 本末과 事의 終始사이에 성립하는 선후관계의 차례를 지극히 인식하는 것이다."고 주장하였다는 것을 살펴보았다. 그리고 다산은 주자의 八條目說을 부정하고, '格物致知-六條目說'을 주장한다는 점을 제시하였다. 나아가 이러한 논의의 과정에서 우리는 이러한 주자와 다산의 『대학』관을 대비-분석하고, 다산의 주자 비판의 정당성을 논하고자 하였다.

주제어

大學, 삼강령, 명덕, 친민, 격물치지

1. 서론

이 글은 茶山의 『大學』론을 체계적으로 살펴보는 것을 목적으로 하면서, 그의 대학해석에 나타난 특징을 朱子の 그것과 비교분석하려고 한 것이다. 선행 연구에서 필자는 1) 논의의 배경으로서 주자와 다산의 철학에서 『대학』이 어떤 비중을 차지하며, 2) '大學'을 무엇으로 규정하였으며, 3) 그 교육내용은 어떠했다고 말했었는지를 살펴보았다. 그리고 4) 『대학』의 저자, 유래, 편제, 착간 및 오자 등에 대해 주자와 다산은 어떻게 보는 지에 대해 살펴보았다. 거기서 우리는 주자가 신진사대부들의 이념을 형성할 목적으로 유학의 道統論을 정립하고 도가와 불가를 대치할 형이상학의 정립에 몰두하고 있음을 살펴보았다.¹⁾ 이에 대해 다산은 다양한 경전에 나타난 언명을 전거로 제

1) 임헌규, 「朱子와 茶山의 『대학』에 관한 관점비교(1) : 「대학」과 그 편제」, 『한국사상과

시하면서 주자적인 해석에 의해 왜곡된(?) 『대학』의 체계를 비정하고, 본래의 대학체제를 회복하려고 했음을 제시했다.

이제 여기서 우리는 본격적으로 『대학』의 내용에 대한 논의로 들어가서 대학의 핵심인 이른바 ‘三綱領’과 ‘格物致知’에 대해 주자와 다산이 어떻게 해석했는지를 살펴보고자 한다. 이러한 논의를 위해서 우리는 먼저 주자가 明明德, 親(新)民, 그리고 止於至善을 어떻게 해석하였는지를 먼저 살펴보고, 거기에 대한 다산의 비판과 해석을 제시할 것이다. 그런 뒤에 우리는 주자의 格物致知에 대한 해석과 그 철학의 특징을 살펴보고자 한다. 그리고 이러한 주자의 격물치치론에 대한 다산의 입장개진과 그의 독창적인 이론인 이른바 ‘格致-六條說’이 무엇인지를 살펴보고자 한다. 이런 과정에서 우리는 주자와 다산의 삼강령과 격물치지에 대한 입장의 차이를 대비를 통해 분석하고, 양자의 철학 체계의 차이를 드러내고자 한다. 그런데 여기서 우리는 기존의 연구들과 약간의 시각을 달리하면서,²⁾ 다산의 비판이 대하여 朱子の 『대학』 해석 및 그 철학체계를 다소 옹호하는 입장에 서고자 한다.

문화』 45, 2008, 257~286쪽 참조.

2) 선행 연구로는 다음과 같은 것들을 참고할 수 있었는데, 대부분 다산을 해설하고, 그 체계를 옹호하는 입장에서 기술된 것들이다.

지준호, 「다산 정약용의 대학관연구」, 『한국문화와 사상』 32, 2003.

지준호, 「다산 정약용의 『대학』 이해와 그 특징 : 『자찬묘지명』의 ‘대학칠조’를 중심으로」, 『온지논총』 8, 2002.

최대우, 「정다산의 대학경설고」, 『동방학지』 7, 1988.

신지연, 「대학의 『대학』에 대한 관점과 해석」, 『한문고전연구』 15, 2007.

정병련, 「다산의 격물치지론」, 『다산학보』 8, 1986.

오종일, 「다산의 『대학』 『중용』 관」, 『한문교육연구』 14, 2000.

피정희, 「윤휴와 정약용의 『대학장구』 해석의 대한 비교연구」, 『성신한문학』 2, 1997.

정일균, 「다산 정약용의 『대학』론」, 『다산사서경학연구』 일지자, 2000.

2. 三綱領에 대한 해석

『大學』의 내용 해석에서 가장 중요한 관건은 朱子가 ‘三綱領’이라고 칭한 ‘明明德’, ‘親(新)民’, 그리고 ‘止於至善’을 어떻게 볼 것인가 하는 것이다. 먼저 ‘明明德’에 대한 해석을 살펴보자.

주지하듯이 朱子는 자신의 고유한 理氣論에 의해 존재를 설명하였다. 그는 우선 마음을 氣의 精爽으로 규정한다.³⁾ 氣의 精爽으로서 우리 인간 마음(心)은 신령스러워 앓을 지니고 있을 뿐만 아니라,⁴⁾ 天命의 性을 가장 온전히 지니고 있다. 이 ‘天命의 性’(性卽理)⁵⁾을 朱子는 우리가 얻어(得) 지니고 태어난 ‘德’으로 규정한다.⁶⁾ 그래서 그는 다음과 같이 해석한다.

(‘明明德의’) ‘明’은 밝힘이다. ‘밝은 덕(明德)’은 사람이 하늘로부터 얻은 것으로 텅비어 신령스럽고 어둡지 않아(虛靈不昧) 온갖 理를 갖추고 만사에 응하는 것이다. 다만 기쁨에 구애되고 인욕에 가려지기 때문에 때로 어둡지만 그 본체의 밝음은 일찍이 쉬지 않는다. 그러므로 학자는 마땅히 그 피어난 것에 근거하여 마침내 밝혀 그 처음을 회복해야 한다.⁷⁾

그리고 이러한 마음과 본성의 덕과 관련하여 朱子는 『맹자집주』에서 또한 다음과 같이 말하고 있다.

-
- 3) 『朱子語類』 5 : 29. 心者 氣之精爽. ‘精爽’이란 두 글자는 『左傳』 「昭公 7年」條에 나온다. “用物精多則魂魄強 是以有精爽至於神明.” 그리고 「疏」에서는 “精亦神也 爽亦明也”라고 되어 있다.
- 4) 『大學章句集註』 [격물보전장] 蓋人心之靈 莫不有知.
- 5) 『大學章句集註』 1 : 1. 天命之謂性 率性之謂道 脩道之謂教. 命猶令也 性卽理也 … 蓋人知己之有性 而不知其出於天.
- 6) 『大學章句集註』 1 : 2에 대한 집주. 天之明命 卽天之所以與我而我之所以爲德者也. 진10장. 德卽所謂明德.
- 7) 『大學章句集註』 경1장. 大學之道 在明明德 在親民 在止於至善. 明明之也 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.

마음(心)은 사람의 神明이다.⁸⁾ 온갖 理를 갖추고 만사에 응하는 것이다. 性은 마음에 갖추어진 理이며, 天은 또한 理가 따라서 나오는 것이다. 사람이 지니고 있는 이 마음은 전체가 아님이 없지만 理를 궁구하지 않으면 가려진 것이 있어 이 마음의 한량을 다하지 못한다.⁹⁾

여기서 朱子の 표현은 일견 일관성을 지니지 못하는 것으로 보인다. 왜냐하면 앞의 『대학장구집주』에서 朱子는 ‘明德’이 “虛靈不昧하여 온갖 理를 갖추고 만사에 응하는 것”으로 규정하고 있다. 그런데 뒤의 『맹자집주』에서는 ‘마음(心)’이 神明하여 온갖 理를 갖추고 만사에 응하는 것이라고 규정하고 있기 때문이다. 그런데 朱子の 전체 체계로 보면, 『맹자집주』의 표현이 온당하다고 생각된다. 왜냐하면 “지각되는 것은 心의 理이며, 지각하는 것은 氣의 靈明함이다.”¹⁰⁾ 혹은 “性은 心이 지닌 理이고, 心은 理가 모여 있는 자리이다.”¹¹⁾라는 표현에서 알 수 있듯이, ‘明德’(여기서 德=性=理：無形無爲)이 온갖 理를 갖추고 만사에 응한다고 말할 수 없다. 氣(有形有爲)의 精爽으로서 神明한 마음만이 온갖 理를 갖추고 만사에 응대한다고 해야 한다. 그렇지만 ‘心統性情’이라고 했듯이, “性(德, 理)이란 별개의 한 물건이 아니라, 心에 갖추어져 있어”¹²⁾ 분리될 수 없다는 점에서¹³⁾ 반드시 불가능한 표현은 아니라고 하겠다.

그리고 주자에게서 氣는 우선 만물의 질료이면서 理의 담지자이다. 그래

8) 여기서 神明은 ‘精爽’의 다른 표현이다.

9) 『孟子集註』 7상 : 11에 대한 집주. 心者人之神明 所以具衆理而應萬事者也 性則心之所具之理 而天 又理之所從以出者也 人有是心 莫非全體 然 不窮理 則有所蔽而無以盡乎此心之量.

10) 『朱子語類』 5 : 28. 所覺者 心之理也 能覺者 氣之靈也.

11) 『朱子語類』 5 : 46. 性 便是心之所有之理 心 便是理之所會之地.

12) 『朱子語類』 5 : 64. 性 是理之總名 仁義禮智 皆性中一理之名 惻隱羞惡辭遜是非 是情之所發之名 此情之出於性而善者也 其端所發甚微 皆從此心出 故曰 心統性情者也 性不是別有一物在心裏 心具此性情.

13) 『朱子語類』 18 : 75. 一事一物 莫不皆有一定之理 今日明日 積累既多 則心中自然貫通如此 則心即理 理即心 動容周旋 無不中理矣.

서 그는 “理는 어떠한 사물적인 속성을 지니고 있지 않다. (따라서) 氣質이 없으면 이 理가 자신을 드러낼 곳이 없다.”¹⁴⁾고 표현한다. 그런데 이렇게 氣는 理를 담지하지만, 氣에는 다양한 種相(淸濁, 厚薄 등)이 있어 단지 ‘제한적’으로만 理(性=德)를 발현한다. 그래서 朱子는 “理가 氣 가운데에 존재하는 것은 예컨대 하나의 맑은 구슬이 물속에 있는 것과 같다. 理가 맑은 氣 가운데 존재하는 것은 흡사 구슬이 맑은 물속에서 맑은 빛을 발산하는 것과 같으며, 理가 탁한 氣 가운데 존재하는 것은 구슬이 탁한 물속에 있어 밖에서는 그 구슬의 빛을 볼 수 없는 것과 유사하다.”¹⁵⁾고 말한다. 즉 氣는 理의 발현자인 동시에 은폐자(인욕으로 흐를 가능성)라는 이중적 기능을 수행한다. 따라서 ‘矯氣質’을 통해 本性(明德)을 회복하는 修行이 요구된다고 朱子는 주장하고 있다.

그런데 茶山은 이러한 朱子의 理氣 및 心性論에 의한 明德을 해석하는 것에 대해 격렬하게 비판한다. 즉 그는 “옛날 대학에서 사람을 가르치던 법은 禮樂, 詩書, 絃誦, 舞蹈, 中和, 孝弟였는데, … 소위 ‘明心復性’ ‘格物致知’ ‘致知主敬’ 등의 제목들은 옛 經書에서는 절대로 그림자조차 비치지 않았다.”고 주장하면서

周禮에서 대사악은 六德으로 국자를 가르쳤는데, 中, 和, 祗, 庸, 孝, 友인 것이다. 中, 和, 祗, 庸은 中庸의 가르침이고, 孝, 友는 大學의 가르침인데 … 經에서 ‘明德’이라 이르는 말과 어찌 다름이 있겠는가? 맹자는 “학교는 夏殷周 三代가 같이 있었던 것인데 모두 人倫을 밝히자(明人倫)는 것이었다”했으니, 人倫을 밝힌다(明人倫)는 것은 孝弟를 밝힌다는 것이 아니겠는가? … 비록 배우고 익히

14) 『朱子語類』 74 : 110. 理是虛底物事 無那氣質 則此理無安頓處.

15) 『朱子語類』 4 : 70. 理在氣中 如一箇明珠在水裏 理在淸底氣中 如珠那淸底水裏面 透底都明 理在濁底氣中 如珠在那濁底水裏面 外面便不見光明處. 『주자어류』 4권에는 또한 구름과 안개(氣)에 가린 해와 달(理)로도 비유하고 있는데, 明德은 이 비유와 정확히 일치한다고 생각된다.

는 것은 여러 가지 藝에 있다 하더라도 그 교육의 근본은 孝弟일 따름이다. 그러나 명덕이란 곧 孝弟가 아니겠는가? 虛靈不昧와 心統性情을 '理'라 하고, '氣'라 하기도 하고, '明'이라 하고, '昏'이라 하기도 하는 설에 대해서는 비록 군자들이 이에 뜻을 두는 것이기는 하지만, 이는 결코 옛날 太學에서 사람을 교육하는 제목은 아니다. ... 교육하던 제목은 孝弟慈일 따름이다. ... 堯典에서 “큰 德을 잘 밝히시어 九族을 和親하게 하고 백성들을 빛나게 하시고 萬邦을 化평하게 하니라”고 하였는데, 이는 곧 經에서 修身-齊家로 治國-平天下에 이르게 한다는 것이다. 대개 요임금은 孝弟慈의 德을 잘 밝히시어 修身의 공부를 극진히 하여 家齊, 國治하여 드디어 天下가 化평하게 하였으니, “요임금은 虛靈不昧한 德을 잘 밝히시어 九族을 化친하게 하시었다”고 할 수는 없다.¹⁶⁾

이렇게 茶山은 明德을 '孝弟慈'로 요약되는 人倫이라고 주장한다. 그렇다면 다산이 이렇게 주장하는 근거는 무엇인가? 앞의 인용문에서 茶山은 광범위한 전거를 들어 자신의 주장을 정당화하고 있지만, 무엇보다도 “經에 의거해서 經을 해석한다”는 그의 방법에 입각해 있다. 즉 그는 『大學』 내에서 자신의 이러한 주장이 정당화될 수 있다고 주장한다.

다른 경전을 인용할 필요가 없이, 이 經에서 인용한 것도 이와 같은 것이다. 經에서 “古之欲明明德於天下者 先治其國”이라 하였으니, ... 明德의 진 해석은 마땅히 治國-平天下節에서 찾아야 할 것이다. 그러므로 心性-昏明說은 절대 아무런 영향을 미치지 못하는 것이다. 오직 그 윗 절에서 “孝者 所以事君也 弟者 所以事

16) 『與猶堂全書』第二集 第一卷, 經集『大學公議一』卷.一, 1, 려강출판사, 1992(이하 『전서』 [대학공의1]로 칭함), 6~7쪽. 번역본으로는 다음을 함께 참조하였음. 이을호 역, 『정다산의 대학공의』, 명문당, 1972. 전남대학교남학연구소 역, 『국역여유당전서』, 전주대출판부, 1986. 議曰 周禮 大司樂以六德教國子 曰中和祗庸孝友 中和祗庸者 中庸之教也 孝友者 大學之教也 ... 經云明德 豈有他哉 孟子曰 學則三代共之 皆所以明人倫也 明人倫 非明孝弟慈乎 ... 雖其恒業之所肆習在於諸藝 其本教則 孝弟而已 明德 非孝弟乎 虛靈不昧 心統性情 曰理曰氣曰明曰昏 雖亦君子之所致意而斷斷 非古者太學教人之題目 ... 設教題目 孝弟慈而已 ... 堯典曰 克明峻德以親九族 以章百姓 以和萬邦 此即所經所謂修身齊家而至於治平也 蓋堯克明孝弟慈之德 以盡修身之工而家齊國治遂平 不可曰堯克明虛靈不昧之德 以親九族也.

長也 慈者 所以使衆也”라 하고, 그 아랫 절에 “上老老而 民興孝 上長長而 民興弟 上恤孤而 民不倍”라 하였으니, 이 두 절에서 주장하는 뜻은 孝弟慈 세 글자를 벗어나지 않는다. 이것이 바로 明德의 바른 해석이다.

그렇다면 우리 마음의 덕(心之德)은 무엇이란 말인가? 주지하듯이, 朱子는 “습한 것은 물의 덕이며, 뜨거운 것은 불의 덕이다”고 하듯이¹⁷⁾ 우리 마음의 덕은 仁義禮智를 그 본성으로 한다고 주장하였다. 그런데 다산은 “자신의 몸에 밝은 덕이 있는데, 이를 다시 밝히는 것이다”라는 孔氏疏에 대해 案을 내어 다음과 같이 말한다.

孔氏疏는 비록 古義엔 어긋나지 않지만, 보이지 않게 후일의 폐단을 열어 주었다. 이는 무엇을 말하는가? 마음에는 본래 德이 없다. 오직 곧은 성품(直性)으로 나의 곧은 마음(直心)을 행하는 것을 일러서 덕이라고 한다.〔德이라는 글자는 直心を 행한다는 것이다.〕 善을 실행한 후에야 덕이라는 명칭이 성립되는 것이다. 행하기 이전에 어떻게 그 몸에 明德이 있을 수 있겠는가?¹⁸⁾

이렇게 다산은 덕의 선천성을 부정하고, 善을 行한 이후에 ‘德’이라는 명칭이 성립된다고 주장하였다. 그래서 그는 결국 “太學의 조례의 경우, 綱은 ‘明德’이고, 目은 孝弟慈일 따름이다”¹⁹⁾는 결론에 도달한다.

이제 ‘親(新)民’에 대한 해석을 보자. 주지하듯이 朱子는 “親은 마땅히 新으로 써야한다”는 程子의 말을 인용하면서

‘新’이란 옛 것을 고치는 것(革其舊)을 말하는 데, 이미 그 明德을 밝힌 것으로부터 또한 마땅히 미루어 남에게 미쳐, 그 사람에게도 또한 옛날에 물든 더러

17) 『朱子大全』 60 : 18. “濕者 水之德 燥者 火之德”

18) 『전서』 [대학공의1], 7~8쪽. 又按孔疏 雖不悖古義 而微啓後弊可也 心本無德 惟有直性 能行吾之直心者 斯之謂德 (德之爲字直心) 行善而後 德之名立焉 不行之前身 豈有明德乎.

19) 『전서』 [대학공의1], 9쪽. 若其太學條例則 綱曰明德 目曰孝弟慈而已.

음을 제거하게 함(去舊染之汚)을 말한다.”²⁰⁾

라고 해석하였다. 그리고 이에 대해 그는 『大學或問』에서 다음과 같이 해명하고 있다.

말하기를, 程子가 ‘親’자를 ‘新’자로 바꿔 쓴 것은 어디에 근거한 것이며, 선생이 그 말을 따르는 것 또한 무엇으로써 그 점을 고증하여 꼭 그렇다고 생각하는가? 또한 자기의 뜻에 따라 가벼이 경문을 고친다는 것은 의문점을 의문 그대로 전하는 의의가 아니라고 여겨지는데, 어찌 된 것인가? (대답하여) 말하기를, 만일 아무런 고증 없이 곧장 이를 고쳐 썼다면, 참으로 그대가 비난한 것과 같은 것이다. 그러나 이에 親民이라 말한 것은 전체 문장의 맥락을 유추해 보아도 그와 같은 점을 찾아볼 수 없지만, 新民이란 말은 傳文을 살펴보면 그 근거를 찾아볼 수 있다.²¹⁾

즉 朱子는 ‘親民’을 해석해 놓은 『大學』의 傳2章 “苟日新 日日新 又日新 … 作新民 … 周雖舊邦 其命維新”등과 같은 구절이 모두 ‘新’으로 되어 있다는 것으로 미루어볼 때 마땅히 ‘親民’이 아니라, ‘新民’으로 바꾸어야 맥락이 통한다고 주장한다.

그런데 다산은 “이른바 明德이 孝弟慈이며, 이른바 新民 또한 孝弟慈일 따름이다”²²⁾고 주장한다. 그리고 앞서 살펴보았듯이, 明德이 孝弟慈라면, 마땅히 新民이 아니라 親民이 되어야 한다고 주장했다. 그렇지만 그는 결국 朱子가 주장한 “傳文을 통해 볼 때 新民으로 써야 한다”는 주장에는 어느 정도 공감을 표하면서, “親한다는 것은 곧 새롭게(新) 한다”는 의미라고 풀이하여 절

20) 『大學章句集註』 經1章에 대한 註. 程子曰 親 當作新 … 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.

21) 『大學或問』 270쪽. 曰程子之改親爲新也 何所據 子之從之 又何所故而必其然耶 且以己意輕改經文 恐非傳疑之義 奈何 曰若無所考而輒改之 則誠若吾子之譏矣 今親民云者 以文義推之 則無理 新民云者 以傳文考之 則有據.

22) 『전서』 [대학공의1], 7쪽. 所謂明德 孝弟慈也 所謂新民 亦孝弟慈也.

층을 모색한다. 그러나 茶山은 주자가 新을 ‘옛것을 고치는 것(革其舊)’ 혹은 옛날에 물든 더러움을 제거(去舊染之汚)으로 해석하는 것에 대해 비판한다. 그는 [答難]을 통해 말한다.

어떤 사람이 질문하여 말하기를, 虛靈한 본체가 氣稟에 구애되고 人欲에 가리워져 때로 어두워지기에 이를 舊染이라고 한다. 그러한 舊染이 있는 까닭에 오늘날 새롭게 밝히려는 것이다. 만일 舊染이 없다면 어떻게 백성을 새롭게 한다고 말할 수 있겠는가? 대답하여 말하기를, … 朱子가 말하는 舊染이란 梅氏 胤征에서 말한 “舊染으로 더럽혀진 풍속을 모두 새롭게 한다.”고 했을 때의 舊染이 아니다. 氣稟, 人欲에 오염된 것은 上知도 없을 수 없다. 楞嚴經을 살펴보면 “여래장성은 청정본연이다”하니, 이는 본연성을 말한다. 그러나 본연성이란 다시 새로운 훈습(新薰)에 오염되어 眞如의 본체를 상실하게 된다. … 여기서 말하는 새로운 훈습이란 본체는 허명한 것인데, 氣質에 의해 다시 새로이 훈습되어 오염된 것이다. 그러므로 새로운 훈습이란 구염이며, 구염이란 새로운 훈습이다. 本然性에 근거하여 말하면 새로운 훈습이요, 현재에 근거하여 말하면 舊染이다. 그러나 이 말은 아무리 지극한 이치가 있다고 하나 대학에서 말하는 親民-新民이란 반드시 이런 뜻은 아니다. 대학에서의 … 興은 새롭게 진작하는 것, 옛적에 폐지된 것을 새롭게 일으킨다는 말이다. 여기서 말하는 新民이란 어찌 마음의 허명한 본체를 새로 밝히는 것이겠는가?²³⁾

이렇게 茶山은 朱子가 ‘新民’의 ‘新’을 ‘革其舊’ 혹은 ‘去舊染之汚’로 해석한 것을 불교 심성론의 잔영이 드리워져 있는 것으로 간주하면서 『대학』과는 관계가 없다고 비판한다. 그리고 茶山은 朱子가 新民의 條目으로 齊家-治國-平

23) 『전서』 [대학공의1], 11~12쪽. [答難] 或問曰 虛靈之體 爲氣稟所拘人欲所蔽 有時而昏 斯之謂舊染也 以其有舊染 故今乃有新明 若無舊染 何謂新民 答曰 … 朱子所云舊染者 非梅氏胤征所云舊染汚俗 咸與惟新之舊染也 乃氣稟人欲之所染 所謂上知之不能無者 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 … 謂之新薰者 本體虛明而新被氣質所薰染也 然即新薰即舊染 舊染即新薰 據本然而言之即謂之新薰 據見在而言之即謂之舊染 此雖至理所寓 而此經之親民新民 必非此義 經曰 … 興也者 作新也 舊廢而新興也 此之謂新民 何必虛靈之體 乃有新明乎.

天下로 적시한 것을 명시적으로 거부한다.

“親民에 어떻게 조목이 없을 수 있겠는가? 대학에서 ‘윗사람이 노인을 노인으로서 섬기면 백성이 효도의 기풍을 일으킨다’고 하였으니, 백성으로 하여금 효도의 기풍을 일으키게 하는 것이 親民이며, ‘윗사람이 어른을 어른으로 대접하니 백성이 공경을 일으킨다’고 하였으니 백성으로 하여금 공경의 기풍을 일으키는 것이 親民이며, ‘윗사람이 고아를 구울하면 백성을 배반하지 않는다’고 하였으니 백성들로 하여금 배반하지 않게 하는 것이 親民이다. … 가정은 부자와 형제가 있는 곳인데 어떻게 백성이라 말할 수 있겠는가?²⁴⁾

이렇게 茶山은 明明德의 조목이 孝弟慈로 규정한 것과 일관성을 유지하면서, 허령불매한 심체의 덕을 백성에게 밝히는 것이 아니라 孝弟慈가 백성에게 실현되는 것이 親民이라고 주장한다.

이제 ‘止於至善’에 대한 해석을 살펴보자. 朱子는 여기서 至善을 ‘사리의 당연한 극치(事理當然之極)’로, 그리고 ‘止’는 至善에 ‘도달하여 옮겨가지 않는 것’으로서

“말하자면 明明德과 新民이 모두 마땅히 至善의 자리에 도달하여 옮겨가지 않는 것이니, 대개 만드시 저 天理의 극치를 다함으로써 털끝만한 人欲의 샷됨도 없게 하는 것이다.”²⁵⁾

라고 주석한다. 여기서 주자가 말하는 ‘事理當然之極’이란 理의 두 가지 의미, 즉 ‘所以然之故’와 ‘所當然之則’의 궁극적 통일을 의미한다.²⁶⁾ 여기서 우리는

24) 『전서』 [대학공의1], 11쪽. 親民 烏得無條目乎 經曰上老老而民興孝 使民興孝者 親民也 經曰上長長而民興弟 使民興弟者 親民也 經曰上恤孤而民不倍 使民不倍者 親民也 … 家者 父子兄弟之所在也 父子兄弟 可云民乎.

25) 『大學章句集註』經1章에 대한 註. 止者必至於是而不遷之意 至善則事理當然之極也 言明明德新民 皆當止於至善之地而不遷 蓋必其有以盡夫天理之極 而無一毫人欲之私也

26) 朱子 『論語』 2 : 4의 “五十而知天命”에 대한 주석에서 “天命即天道之流行而賦於物者

朱子가 소이연지고와 소당연지칙, 즉 존재와 당위, 사실과 가치, 존재론과 윤리학, 이론과 실천 등 상호 대립되는 차원을 궁극적인 차원에서 조화시키려는 이상주의적 사고를 읽을 수 있다. 그리고 여기서 朱子는 ‘止於至善’을 明明德과 新민의 궁극적인 차원에서의 통일적 지향으로 간주한다. 즉 그는 이른바 三綱領의 ‘明明德-新민-止於至善’에서 앞의 강령은 뒤의 강령의 수단이고 필요조건으로, 뒤 강령은 앞 강령의 목적이고 충분조건인 것으로 설명하고 있다.

이에 대해 茶山은 우선 ‘止’를 ‘이르러 옮겨가지 않는 것’으로 해석하지만, “至善은 ‘人倫의 至德’이며, 誠하면 至善에 도달한다.”²⁷⁾고 말한다. 즉 朱子가 ‘至善’을 ‘事理當然之極’이라고 하여 모든 사물을 포함하는 우주론적 해석을 하였다면, 茶山은 ‘人倫의 至德’이라고 하여 孝弟慈의 실천이라고 하는 인륜적 접근을 시도하고 있음을 볼 수 있다. 그리고 그는 『중용』의 “誠이란 만물의 종시이며, 誠하지 않으면 어떠한 물도 없다.”²⁸⁾는 구절에 근거를 가지고 “誠함으로 至善에 도달한다.”고 말하고 있다. 그리고 또한 [答難]을 통해 朱子의 견해를 직접 논박한다.

내가 말하는 것은 經文이지 내 스스로 말한 것이 아니다. ... 성인의 말에는 차례가 있고 질서가 있어 서로 섞이지 않는 것이다. 혹 맹자처럼 심성을 논하기도 하고, 혹 중용처럼 천도를 논하기도 하고, 이 經처럼 덕행을 논하기도 하여 각각 그들이 주장하는 바는 따로 있어서 뜻의 방향이 서로 다른 데가 있으니, 心性論이 비록 고묘하고 정치하다 하더라도 이 經과 아무런 상관이 없는 것이다. ... 天理를 보존하고 人欲을 막을 수 있는 기회는 사람과 사람이 서로 접촉하는 데 있으며, 默坐와 靜觀 또한 반드시 자신과 타인이 접촉하는 즈음에 일일이 점

乃事物所以當然之故也”라고 하는 존재와 당위의 일치를 지향하는 표현을 사용하고 있는데, 이와 같은 의미라고 생각된다.

27) 『전서』 [대학공의1], 12쪽. 止者 至而不遷也 至善慈 人倫之德也 誠則至.

28) 『中庸』 25 : 2 誠者 物之終始 不誠 無物 是故君子 誠之爲貴.

침하여야만 이에 의거한 것이 있어 誠意-正心할 수 있다. 그 未發이전의 기상만 反照한다면 또한 무슨 도움이 있겠는가? 아, 사람과 사람과의 접촉이 곧 인륜이 아니겠는가? 인륜을 스스로 극진히 하는 것이 곧 至善이 아니겠는가? 만일 인륜에 의거하지 않고 단지 뜻만을 취하여 誠하는 것을 구하고 단지 마음만을 취하여 正하는 것을 구한다면 이는 드넓고 황홀하여 견잡을 수 없게 될 것이니, 坐禪의 병폐로 돌아가지 않을 사람이 적을 것이다. 어떻게 至善을 얻을 수 있겠는가?²⁹⁾

즉 茶山은 經文에서 말하고 있듯이 “자식으로서의 孝에, 신하로서는 敬에, 사람들과 교류할 때에는 信에, 부모로서는 慈에, 임금으로서는 仁에 머무르는 것(止)이 바로 ‘止於至善’이라고 말하면서 단호하게 “인륜 이외에 지선이란 없다.”³⁰⁾는 論旨를 피력한다. 그런데 그는 “비록 ‘止於至善’이 명명덕과 신민을 通貫하는 것이지만, 그 힘쓸 바는 그대로 自修일 뿐, 남을 다스려(治人) 至善에 이르게 하는 것이 아니다”고 강조한다. 즉 “堯舜이 몸소 먼저 自修하여 백성을 이끌었을 뿐 강제로 백성을 至善에 머물도록 명령한 것은 아니다.”³¹⁾는 것이다.

그렇다면 이제 삼강령과 연관한 주자와 다산의 쟁점을 비교, 검토해 보기로 하자. 우선 朱子は ‘明德’을 理氣論에 의해 설명하였다. 즉 ‘天命의 性(理)’을 우리가 얻어(得) 지니고 태어난 것을 ‘德’이라고 하고, 이 德은 虛靈不昧하여 온갖 理를 갖추고 만사에 응대하지만, 다만 기품과 인욕에 구애되어 때로

29) 『전서』 [대학공의1], 12~13쪽. 我所言者 經也非我也 … 聖人之言 有倫有序 不相混雜 或論心性如孟子 或論天道如中庸 或論德行如此經 各有所主 意趣不同 心性之論 雖高妙精微 於此經了不相關… 存天理調人慾 其機其會 在於人與人之相接 默坐反照 亦必取我與人相接之際 一點檢 乃有依據 可誠可正反觀 其未發前氣象 將何補矣 嗟乎 人與人之相接 非即人倫乎 人倫之所自盡 非即至善乎 若不據人倫 單取此意 求所以誠之 單取此心 求所以正之 則混濛恍惚 懵懵惛惛其不歸於坐禪之病者 鮮矣 尙何至善之可得哉.

30) 『전서』 [대학공의1], 12쪽. 議曰 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.

31) 『전서』 [대학공의1], 12쪽. 止至善一句 雖爲明德新民之所通貫 而若其用力 仍是自修 非治人使止於至善也… 堯舜身先自修 爲百姓導率而已 強令民止於至善 無此法也.

어두워지기 때문에 嬌氣質을 통해 그 처음을 회복하는 것이 바로 明明德이라 주장한다.

그러나 『大學』을 덕행을 논한 책으로 해석하는 茶山은 朱子의 理氣 및 心性論에 의한 明德해석을 격렬하게 비판하였다. 즉 그는 明德이란 ‘孝弟慈’일 따름이고, 나아가 明‘明德’이란 明‘人倫’을 의미한다고 주장한다. 다산이 이렇게 주장한 근거 또한 “經에 의거해서 經을 해석한다”는 그의 방법에 입각해 있는데, 明德을 해설하는 「治國-平天下節」에서 바로 孝弟慈를 제시하고 있다는 것이다. 요컨대 다산에 따르면, “우리 마음에는 본래 德이 없다(心本無德). 오직 곧은 성품(直性)으로 나의 곧은 마음(直心)을 행하는 것을 일러 德이라고 하는데(德이란 直心을 의미), 善을 실행한 뒤에 德이라는 명칭이 성립된다는 것이다.”

이렇게 다산은 ‘心本無德 行善而後 德之名 立焉’의 입장에서 주자의 심성론적 명덕의 해석에 반대하였다. 즉 다산은 덕의 선천성을 부정하고, ‘仁’은 ‘人+二’로 풀이할 수 있듯이, 仁의 덕은 사람과 사람의 관계에서 그 도리를 다할 때에 실현되는 것이라고 주장한다. 그렇다면 과연 다산의 주장대로 우리 마음은 본래의 타고난 덕이 없는가? 진정 茶山은 朱子의 논점을 정확히 논파한 것일까? 주자가 말하는 德은 우선 다음의 의미를 지닌다.

만물이 얻어 지니고 태어난 것을 일러 德이라 한다(物得以生謂之德).³²⁾

“습한 것은 물의 덕이며, 뜨거운 것은 불의 덕이다”고 하듯이, 우리 마음은 사랑의 이치(愛之理)로서의 ‘仁’을 덕(心之德)으로 지니고 태어났다고 주자는 말했다. 그렇다면 우리 마음은 인의 덕을 지니고 태어났음을 어떻게 알 수 있는가? 이에 대한 朱子의 증명을 살펴보자.

32) J. Legge, The Chinese Classic I, Hong Kong Univ Press, 1960, p.145.

그러나 四端이 아직 피어나기 전 이른바 혼연한 전체는 소리와 냄새로 말할 수 없으며, 모양으로서도 말할 수 없는데 무엇으로 燦然하게 이와 같은 조리가 있음을 알 수 있겠는가? 대개 理의 증험이란 바로 피어난 곳에 의존하여 나아가 증험할 수 있다. 무릇 物에는 반드시 뿌리가 있다. 性의 理는 비록 형상이 없으나 端緒가 피어난 것에서 가장 잘 증험할 수 있다. 그러므로 그 惻隱으로 말미암아 반드시 仁이 있음을 알고, 羞惡로 말미암아 반드시 義가 있음을 알고, 恭敬으로 말미암아 반드시 禮가 있음을 알고, 是非로 말미암아 반드시 智가 있음을 안다. 본래 理가 안에 없다면 어떻게 밖에 端緒가 있을 수 있겠는가? 밖에 端緒가 있음으로 말미암아 반드시 안에 理가 있음을 속일 수 없다.³³⁾(강조는 필자)

요컨대 우리는 인식상(우리에게서 먼저인 것으로 본다면), 무조건적이며 자발적으로 발출한 純善한 감정인 四端이 있다는 것으로 미루어 보면(推而論之) 우리는 본성이 仁義禮智의 四德을 지니고 태어났음을 알 수 있다는 것이다. 과연 다산은 주자의 이 논증에 어떻게 대답할 것인가?

물론 주자가 말하는 '(本)性=理=德'은 형이상자이다. 바로 이렇게 우리 마음의 본성은 형이상자로 소리, 형적, 냄새, 영향 등이 없기 때문에 별개의 어떤 一物로 존재하지 않는다. 그렇다면 바로 이 때문에 다산은 "마음에는 본래 德이 없다."고 말했는가? 그런데 다산은 "오직 곧은 성품(直性)으로 나의 곧은 마음(直心)을 행하는 것을 일러서 덕이라고 한다(德이라는 글자는 直心を 행한다는 것이다)."라고 말했는데, 여기서 말하는 곧은 성품(直性)과 곧은 마음(直心)이란 무엇을 말하는가? "선을 실행한 후에야 덕이라는 명칭이 성립되는 것이다."라고 말하였는데 이때 말하는 선이란 무엇인가? 直心, 直性이 있다는 사실을 근거로 해서, 주자처럼 '곧은 이치'를 지니고 태어났다고 할

33) 『朱子文集』 58. 「答陳器之二書」. 然四端之未發也 所謂渾然全體 無聲臭之可言 無形象之可見 何以知其燦然有條若此 蓋是理之可驗 乃依然就他發處驗得 凡物必有本根 性之理雖無形 而端緒之發 最可驗 故由其惻隱 所以必知其有仁 由其羞惡 所以必知其有義 由其恭敬 所以必知其有禮 由其是非 所以必知其有智 使其本無是理于內 則何以有是端于外 由其有是端于外 所以必知有是理于內 而不可誣也.

수는 없는 것인가? 주자는 德을 또한 다음과 같이 정의하고 있는데, 여기서 말하는 德은 다산의 정의와 거의 차이가 나지 않는 것으로 보인다.

덕이란 체득함을 말하는데, 도를 행할 때에 마음에 체득되는 것을 말한다(德之爲言 得也 行道而得於心也).³⁴⁾

기실 다산은 “『맹자』에 ‘학교는 夏殷周 三代가 같이 있었던 것인데, 모두 人倫을 밝히지는 것(明人倫)이었다.’고 했으니, 인륜을 밝힌다(明人倫)는 것은 孝弟를 밝힌다는 것이 아니겠는가?”라고 말하여 明德은 人倫이고, 인륜은 효제자에 지나지 않는다고 말했다. 기실 倫은 ‘人+倫’으로 ‘사람의 동아리’를 의미하는 것으로 풀이할 수 있다. 나아가 ‘仁’ 또한 다산의 지적처럼 ‘두 사람’을 의미하며, 인간을 관계적 존재로 정의하는 동시에 관계 가운데에 실현되는 것이라고 말할 수 있다. 그래서 『맹자』 또한 “聖人是 인륜의 극치이다.”라고 말했던 것이라고 판단된다. 여기서 물론 人倫은 다산의 지적처럼 효제자를 의미한다고 할 수 있다

그렇다면 여기서 우리의 질문은 “효제자를 근거짓는 원리는 무엇인가?” 하는 것이다. 무엇이 효제자를 효제자이게 하는 것인가? 예를 들어, 우리는 “세 변의 길이가 같은 삼각형은 정삼형이다.”는 원리가 먼저 있기 때문에, 이 원리에 따라서, 이 원리를 지니고 태어난 삼각형을 정삼각형이라고 칭한다. 비록 현실에서는 “세 변의 길이가 같은 삼각형의 원리를 지니고 있는(정삼각형의 덕) 정삼각형 밖에 존재하지 않는다고 하더라도, (비록 소리, 색깔, 냄새, 영향 등은 없지만) “세 변의 길이가 같은 삼각형은 정삼형이다.”는 원리가 이념적으로 먼저 존재하기 때문에 현실에 이 원리를 지니고 있는 삼각형을 정삼각형이라고 부른다는 것이다. 다산의 입장은 이것을 설명해 주지 못하는

34) 『論語集註』 2 : 1.

듯하다. 맹자는 聖人은 인륜의 극치³⁵⁾라고 말하고 나서, 성인의 대명사인 순 임금은 “仁義를 행한 것이 아니라(非行仁義), 仁義에 말미암아 행했다(由仁義行)”³⁶⁾고 말하고 있다. 여기서 ‘由仁義行’이란 말은 仁義의 선천성을 말하지 않는가? 仁義의 원리가 선천적으로 존재하지 않는데, 어떻게 仁義에 말미암아 행할 수 있겠는가? 나아가 “요순은 본성 자체를 그대로 행한 사람(性之)이며, 탕무는 본성을 회복하였다(反之)”³⁷⁾고 말하고 있는데, 이 모든 것은 인륜의 근거가 되는 인간 본성의 원리가 선천적이라는 것을 의미하는 것 같다. 인간 본성의 선천성을 부정하는 것은 맹자와 대적했던 告子の 무선무악설(선악무기설)로 기울 가능성이 농후하다고 하겠다.

이제 ‘親民’에 대해 해석의 쟁점을 살펴보자. ‘親民’에 대해 주자는 “親은 마땅히 新으로 써야 한다”고 하면서, ‘新’이란 ‘革其舊’로, 나의 明德을 밝혀 미루어 남에게 나아가 ‘去舊染之汚’를 말한다고 해석하였다. 그런데 다산은 “이른바 明德과 親民 모두 孝弟慈일 따름이며, 따라서 新民이 아니라 親民이 옳다”고 한다. 그렇지만 그는 결국 朱子가 주장한 “傳文을 통해 볼 때 新民으로 써야 한다”는 주장은 부정할 수 없었기에 “親’新’ 두 글자는 형상도 서로 가깝고 그 뜻도 서로 통하기 때문에 그를 親한다는 것은 새롭게 한다는 것이다. … 백성이 서로 친하면 그 백성은 곧 새롭게 되는 것이니 … 이를 종합하여 본다면 이 두 가지 뜻은 어느 하나도 없어서는 안 되겠다.”고 하는 절충적인 입장을 취했다. 그러나 茶山은 주자가 新을 ‘革其舊’ 혹은 ‘去舊染之汚’로 해석하는 것에 대해서는 불가의 여래장 사상이 스며들어 있다고 비판한다. 나아가 茶山은 朱子가 新民의 條目으로 齊家-治國-平天下를 적시한 것을 명시적으로 거부한다. 즉 “가정은 부자와 형제가 있는 곳인데 어떻게 백성이라 말

35) 『孟子』 7 : 2. 孟子曰 規矩方圓之至也 聖人人倫之至也.

36) 『孟子』 8 : 19. 舜明於庶物 察於人倫 由仁義行 非行仁義也.

37) 『孟子』 13 : 30. 孟子曰 堯舜性之也 湯武身之也. 14 : 33. 孟子曰 堯舜性者也 湯武反之也.

할 수 있겠는가?”라고 반문하면서, 허령불매한 심체의 덕을 백성에게 밝히는 것이 아니라 孝弟慈가 백성에게 실현되는 것이 親民이라고 주장한다. 여기서 우리는 주자의 해석에 불가의 흔적이 남아있다는 것은 논외로 하고, 親民과 新民의 차이에 대해 간단히 논의해 보기로 하자.

우선 ‘親民’으로 읽으면, ‘親’은 ‘木+立+見’으로 “자립하도록 돌보는 것”을 의미하고, 따라서 ‘親民’이란 明明德을 먼저 이룬 大學人이 “아직 자각을 통해 자립하지 못한 백성들을 自立할 때까지 지켜 돌보아 주는 教化”를 의미한다고 하겠다. 그런데 주자처럼 新民으로 보면, 1) 원문의 수정일 뿐만 아니라, 2) 民을 革新되어야 할 피동적인 존재로 규정하는 것이 될 것 가능성이 농후하다. 그렇지만 이러한 주장은 다음과 같은 장점을 지닌다. 첫째, 政治의 ‘政’은 ‘正³⁸⁾+攴(채찍)’으로, “바로 잡기 위해서는 채찍이 휘두르는 바”³⁹⁾ 이 新자는 ‘木+立+斤(도끼)’으로 정치의 본령이 무엇인지를 잘 표현해 준다고 하겠다. 둘째, 『孟子』의 지지를 받을 수 있다.

맹자가 말하기를, 군자는 사물에 대해서는 아끼기만(愛) 仁으로 대하지 않고, 백성에게는 仁하기는 하지만 親하지 않으니, 친척과는 친하면서 백성에게는 仁하고, 백성에게는 仁하면서 사물은 아낀다.”⁴⁰⁾

나아가 ‘新民’으로 해석해도 결국 親民의 의의를 손상하지 않을 수 있다. ‘新’이란 “나무가 자라 自立하면, 도끼로 잘라 무엇을 만드는 것”을 연상시킨다. 그런데 유가는 仁政 혹은 德治를 주장하기에, 다스림의 수단인 ‘도끼’는 다름 아닌 인간 본성의 덕이라고 할 수 있다. 즉 이러한 유가의 정치는 “덕으로 교화시키기 때문에, 비유하자면 북극성이 제자리에 있으면 모든 별이 그

38) 『論語』 12 : 17. 季康子 問政於孔子 孔子對曰 政者正也 子帥以正 孰敢不正.

39) 『論語集註』 02 : 01. 政之爲言正也, 所以正人之不正也.

40) 『孟子』 13 : 45. 孟子曰 君子之於物也 愛之而弗仁 於民也 仁之而弗親 親親而仁民 仁民而愛物.

에게 향하는 것과 같이”⁴¹⁾ 시행된다는 점에서 곧 親民과 그 의미에서 큰 차이가 없다고 하겠다.

그리고 ‘止於至善’에 대한 해석에서 朱子는 여기서 至善을 ‘事理當然之極’으로, ‘止’는 至善에 ‘도달하여 옮겨가지 않는 것’으로 보았다. 그리고 그는 ‘止於至善’을 明明德과 新民의 궁극적인 차원에서의 통일적 지향으로 간주한다. 그런데 茶山은 “至善을 ‘人倫의 至德’이며, 誠하면 至善에 도달한다.”고 말한다. 그런데 達善은 주자의 방법론이 坐禪의 병폐를 지니고 있다고 비판하면서, 사람과 사람의 접촉에서 인륜이 형성되며, 인륜을 스스로 극진히 하는 것이 곧 至善이라고 말한다. 나아가 그는 止於至善 또한 自修에 있을 따름이라고 주장하였다. 여기서 우리는 朱子가 ‘至善’을 우주론인 접근을 통해 해석을 시도하였다면, 茶山은 孝弟慈의 실천이라고 하는 인륜적 접근을 시도하고 있다. 이것은 이미 ‘明德’에 대한 해석에서부터 예견된 결론이다. 여기서도 우리는 두 사람의 철학 체계의 차이를 여실히 확인할 수 있다. 그런데 한 가지 지적하고 넘어가고자 하는 것은 至善을 達善처럼 人倫에만 국한하여 효제자의 실천으로 정의하면 간략하여 실천이 용이하겠지만, 이는 또한 인간 중심주의로 귀결될 위험성을 내포하고 있다고 하겠다. 여기서 우리는 “새도 마땅히 자기가 머물러야 할 장소에 머물러 있구나, 하물며 사람이 되어서야”⁴²⁾라고 말한 공자의 언명을 여기서 되새겨 볼 필요가 있다고 생각한다. 진정 새에게는 ‘至善’이란 없는 것인가?

41) 『論語』 2: 1. 子曰 爲政以德 譬如北辰 居其所 而衆星 共之.

42) 『大學章句』 전3: 2. 詩云 緝蠻黃鳥 止于丘隅 子曰 於止 知其所止 可以人而不如鳥乎.

3. 格物致知에 대한 해석

주지하듯이 朱子は “古之欲明明德於天下者 先治其國 … 致知在格物”을 근거로 대학의 조목을 “格物-致知-誠意-正心-修身-齊家-治國-平天下”로 나누어 팔조목⁴³⁾으로 규정하고, 修身을 중심으로 앞의 단계는 제1강령인 明明德에, 뒷 단계는 新民에 대한 조목으로 해석하였다. 그런데 문제는 ‘격물치지론’에 있었다.

‘격물치지론’은 주자의 『대학장구』에 “子曰聽訟吾猶人也 …” 이후에 “此謂知本”를 朱子가 “정자가 衍文이라고 말했다”는 주석을 수용하고, 그 다음의 “此謂知之至也”라는 구절에 대해 “이 구절 위에 따로 빠진 글이 있으며, 이는 단지 그 결어일 따름이다.”⁴⁴⁾고 주석을 하면서 이른바 [格物補傳章]을 덧붙임으로써 후대 가장 논란이 많았던 구절이다. 한편으로 ‘窮理’과 ‘居敬’을 양날개로 하면서도, 학문의 방법론에 있어서는 先知後行 혹은 主知主義적 입장을 견지했던 朱子에게는 자신의 입장을 정당화하기 위한 다른 條目들에 선행하는 분명한 ‘격물치지론’이 필수적으로 요구되었다.

‘格物致知’에 대한 해석에서 주자는 우선 ‘格物’에 대해 ‘格은 이르다(至)’, ‘物은 事이다’고 해석하여, ‘事物(態)에 나아가다’로 해석하면서 “사물의 이치에 궁구하여 나아가 극처에 도달하지 않음이 없고자 하는 것이다.”고 해석한다. 그리고 ‘致知’에 대해서는 ‘致는 미루어 다함(推極也)’, ‘知는 앎(識)’으로 풀이하면서, “나의 지식을 궁극에 까지 미루어 나아가, 그 앎이 다하지 않음이 없고자 하는 것이다.”라고 주석하였다.⁴⁵⁾ 이런 관점을 견지하면서 주자는 다음과 같은 [보망장]을 덧붙였다.

43) 『大學章句集註』 경1 : 4장의 주자주석 참조.

44) 『大學章句』 4 : 1~5 : 1 참조

45) 『大學章句集註』 경1 : 4에 대한 주자주석. 致推極也 知猶識也 推極吾之知識 欲其所知 無不盡也 格至也 物猶事也 窮至事物之理 欲其極處無不到也

소위 앎을 완성(致知)하는 것은 사물에 나아가는 데(格物)에 달려있다고 하는 것은 나의 앎을 완성하려면(欲致吾之知) 사물에 나아가(卽物) 그 理를 궁구하는 데에(窮其理) 있음을 말한다. 우리 마음의 신령스러움(人心之靈)은 앎이 있지 않음이 없고(無不知), 천하의 사물들(天下之物)은 理를 지니고 있다. 그런데 오직 理에서 아직 궁구하지 못함이 있어(未窮), 그 앎이 완성되지 못함(其知不盡)이 있다. 이런 까닭에 大學에서는 배우는 사람에게 반드시 천하의 사물에 나아가 이미 알고 있는 理를 바탕으로(因其已知之理) 더욱 궁구하여(益窮之) 그 극치에 도달하기를 구하도록(求至乎其極) 가르쳤다. 만일 힘쓰기를 오래 하여 어느 날 아침 豁然貫通함에 이르면 모든 사물의 表裏·精粗가 이르지 아니함이 없을 것이며(無不到), 내 마음의 온전한 전체와 큰 작용(吾心之全體大用)이 밝아지지 않음이 없을 것(無不明)이니, 이것을 사물이 도달했다고 말하고(此謂物格), 앎이 지극해 졌다고 말한다(此謂知之至也).⁴⁶⁾

여기서 우리는 朱子の 두 가지 입장을 확인할 수 있는데, 그것은 1) 우선 방법론상에서 “모든 것은 마음이 지은 것이다(一切唯心所造)”, 혹은 “일체는 오직 식일 따름이고(一切唯識), 삼계가 오직 마음일 따름이다(三界唯心)”고 말하는 불교적 유심론에 대한 신유학적 理의 탐구 방법을 분명히 제시하여 實學으로서 유학을 정립하였다는 것이다. 그리고 2) ‘誠意’ ‘正心’과 같은 인간 마음과 의지 또한 사물의 질서를 이루는 天理를 궁구하는 格物-致知에 의존하지 않을 수 없다는 것이다. 그래서 그는 “物格은 사물의 이치의 극치에 도달하지 않음이 없는 것이고, 知至는 내 마음이 아는 것에 다하지 않음이 없는 것이다. 앎이 다하면 의지가 성실해 지고(意誠), 의지가 성실하면 마음이 바르게 된다(心正). 이상은 明明德의 일이고, 齊家 이하는 新民의 일이다. 物格-知至는 머무를 곳(所止)을 아는 것이고, 意誠이하는 모두 머무를 곳을 얻

46) 『大學章句集註』〔格物補亡章〕所謂致知在格物者 言欲致吾之知 在卽物而窮其理也 蓋人心之靈 莫不有知 而天下之物 莫不有理 惟於理有未窮 故其知有不盡也 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.

는 차례이다.”⁴⁷⁾고 말했던 것이다.

이에 대해 茶山은 우선 王陽明 등이 주장한대로 『대학』에는 착간이나 꺾음이 없는⁴⁸⁾ 온전한 경전이라는 주장을 받아들이면서, 『大學章句』 경1장의 첫 16글자를 제외하고 “知知而后有定에서 … 其所薄者厚 未之有也”까지, 그리고 전5장으로 옮겨 놓은 “此謂知本 此謂知之至也”까지 포함하는 것이 바로 ‘格物致知’에 관한 장이라고 주장한다.⁴⁹⁾ 결국 茶山은 『대학』의 구성체계를 1) 大學之道의 이념을 천명한 첫 16자로 구성된 부분, 2) ‘格物致知’를 설명한 부분, 그리고 3) 誠意-正心-修身-齊家-治國-平天下의 六條目を 설명하는 부분 등 크게 세 부분으로 나누고 있다. 그렇다면 茶山은 ‘격물치지’를 ‘대학의 도’와 그것을 구체적으로 실현시키는 방법인 六條目を 연결시키고 설명해 주는 기능을 수행하는 것이라고 말하고 있는 셈이다.

그렇다면 이제 우리는 茶山이 말하는 ‘格物致知’의 의미를 특히 朱子の 견해와 대비하여 살펴보자. 먼저 物과 事에 대한 견해부터 살펴보자. 朱子는 “物有本末 事有終始 知所先後 則近道矣(경1: 5장)”라는 구절에 대해 “明德은 본이고, 新民은 末이고, 知止는 시작이고, 能得은 끝이다…”⁵⁰⁾고 주석했다. 그리고 그는 ‘格物’의 ‘物은 事와 같다(物猶事也)’고 주장했다.

그런데 茶山은 “그대가 말한 本末, 終始는 왜 『대학장구』와 다른가?”라고 자문하면서, “物이란 자립하여 형상을 이루고 있는 것의 이름이다. 事는 작위함이 있는 것의 이름이다. 德과 民은 物이라고 이를 수 있지만, 明德과 新民은 事와 物이 섞였다.”⁵¹⁾라고 정의한다. 物과 事를 이렇게 정의하고 다산은

47) 『大學章句集註』 경0: 5에 대한 주자집주. 物格者物理之極處無不到也 知至者吾心之所知無不盡也 知既盡則意可得而實矣 意既實則心可得而正矣 修身以上明明德之事也 齊家以下新民之事也 物格知至則知所止矣 意誠以下則皆得所止之序也.

48) 『전서』 [대학공의1], 8쪽 참조.

49) 『전서』 [대학공의2], 17쪽 참조.

50) 『大學章句集註』 경1: 3에 대한 주자집주. 明德爲本 新民爲末 知止爲始 能得爲終 本始所先 末終所後.

“物은 意, 心, 身, 家, 國, 天下이고, 事는 誠, 正, 修, 齊, 治, 平이다.”⁵²⁾고 말한다. 그리고 그는 “意-心-身은 본이고 家-國-天下는 末이지만 본말 가운데서도 앞의 것은 뒤의 것의 본이 된다. 誠-正-修는 始이고 齊-治-平은 終이 되지만, 終始 가운데에서도 앞의 것은 뒤의 것의 시작이 된다.” “그리고 본과 始는 先이 되고, 末과 終은 後가 되니, 先後를 알면 道에 가깝다.”고 해설한다.⁵³⁾ 物-事, 本-末, 終-始를 이렇게 정의한 다음 다산은

‘致’는 ‘至之(이른다, 지극히 한다)’이며, ‘格’은 ‘量度(헤아린다)’이다. ‘먼저하고 뒤에 할 것을 지극히 아는 것이 치지(致知)’이며, ‘물의 본말을 量度하는 것이 격물(格物)이다.’⁵⁴⁾

라고 해석한다. 결국 茶山은 ‘格物致知’를 “物의 本末과 事의 終始사이에 성립하는 선후 관계의 차례를 지극히 인식하는 것이다.”고 주장하고 있다. 그리고 주자가 ‘格物’의 ‘格’을 ‘至’로(格至也), ‘物은 事와 같다(物猶事也)’는 해석에 대해 다음과 같이 비판한다.

物이 무엇인지를 정의한 뒤에 ‘格’을 의논할 수 있다. 物이 心, 身, 家, 國이라는 것을 확정하면 三蒼, 爾雅, 說文의 모든 훈고를 가지고 我-物에 부합하는 것으로 格物을 해석하는 것은 당연한 이치이다. 그러나 來라 하고 至라 하기도 하는 것은 我-物에 대해 전혀 부합되지 않는 것은 무엇 때문인가? (차라리) 왕 양명이 格物을 正物이라고 해석한 것은 그런대로 옳다고 할 수 있다.⁵⁵⁾

- 51) 『전서』 [대학공의1], 15쪽. 或問曰 子所言本末終始 違於章句 何也 答曰物者 自立成形之名也 事者 有所作爲之名也 德民 可謂之物 明德新民 則事物混矣.
- 52) 『전서』 [대학공의1], 15쪽. 物者 意心身家國天下 事者 誠正修齊治平也.
- 53) 『전서』 [대학공의1], 15쪽. 本始所先 末終所後 … 斯近道矣 … 意心身 本也 家國天下 末也 然修身又誠意爲本 … 誠正修 始也 齊治平也 終也 其終始之中 又各有終始 如本末之例也.
- 54) 『전서』 [대학공의1], 15쪽. 致 至之也 格 量度也 極知其所先後則致知也, 道物之有本末則格物也.
- 55) 『전서』 [대학공의1], 16쪽. 物定然後格可議也 物之爲心身家國 其確然可定 則通執三蒼

나아가 다산은 “『中庸』에서 誠이란 물의 終始라고 했는데, 始는 자기를 이룸(成己)이고, 終은 물을 이룸(成物)이다. 자기를 이룸은 몸을 닦음(修身)이고, 물을 이룸은 백성을 교화함(化民)이다. 몸을 닦음은 誠意를 으뜸의 공으로 여기어, 誠意를 따라 시작해 들어가고 誠意를 따라 착수하는 것이니 誠意 앞에 또 어찌 이층의 공부가 있겠는가?”⁵⁶⁾라고 질문하면서, ‘格物致知’를 誠意이하 六條目과 분리시킨다. 그래서 그는 “物格而后 知至 知至而后 意誠 意誠而后 心正 心正而后 身修 身修而后 家齊 家齊而后 國治 國治而后 天下平”를 다음과 같이 해설하고 있다.

『대학』에는 삼강령이 있고, 삼강령은 각각 삼조목을 領有하고 있으니, 그 모두는 孝弟慈이다. 이 절은 明德-新民의 조목이 아니다. 또한 문장은 비록 8번 전 환하였지만 事는 오직 6조목일 다름이니, 格物致知를 8조목으로 함께 셈하는 것은 부당하다. ‘格物致知-六條目’이라고 명명하면 거의 명실이 서로 어울릴 것이다.⁵⁷⁾

이제 격물치지에 대한 주자와 다산의 쟁점을 비교, 검토해 보자.

朱子は 『대학장구』에 “子曰聽訟吾猶人也…” 이후에 “此謂知本”를 衍文으로, 그 다음의 “此謂知之至也”에서 쉼표가 있고 그 결어일 따름이다.”고 말하면서 [格物補忘章]을 덧붙였다. 그리고 그는 ‘格物’에 대해 ‘格은 이르다(至)’, ‘물은 事이다’고 해석하고, ‘致知’에 대해서는 ‘致는 미루어 다함(推極也)’, ‘知는 識(識)’으로 풀이하었다. 여기서 우리는 주자의 선지후행, 주지주의적 방법론을

爾雅說文之詰訓 擇取其合於我物者 以訓格物 乃當然之理也 曰來曰至 雖皆有古據 奈與我物不合何哉 王陽明訓之爲正物 猶之可也.

56) 『전서』 [대학공의1], 15~16쪽. 議曰 中庸曰 誠者 物之終始 始者成己也 終者成物也 成己者 修身也 成物者 化民也 然則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.

57) 『전서』 [대학공의1], 17쪽. 議曰 大學有三綱領 三綱領各領三條目 皆是孝弟慈 此節 非明德新民之條目也 此文雖八轉 事有六條 格物致知 不當并數之爲八 名之曰格致六條 庶名實相允也.

확인할 수 있다. 이에 대해 茶山은 『대학』에 착간이나 꺾문이 없다는 가정하에 “知知而后有定에서 … 其所薄者厚 未之有也”까지가 바로 ‘격물치지’장이라고 주장한다. 그리고 그는 주자와는 달리 物과 事를 구분하고 “物은 意, 心, 身, 家, 國, 天下이고, 事는 誠, 正, 修, 齊, 治, 平이다.”고 말한다. 그리고 그는 ‘格物’의 ‘格’은 ‘量度’이며, 따라서 ‘格物致知’는 “物의 本末과 事의 終始 사이에 성립하는 선후 관계의 차례를 지극히 인식하는 것이다.”고 주장한다. 그리고 그는 주자의 八條目說을 부정하고, ‘格物致知-六條目’이라고 말해야 한다고 주장하였다.

그런데 朱子는 대학의 중지를 나타내는 경1장을 기반으로 삼강령-팔조목의 순서로 원문을 재편집하였는데, 이는 분명 「고본대학」보다 선명한 논리구조를 지니고 있다. 그리고 傳文 7~10장의 구조를 보면, 모두 “所謂 … 者 … 此謂…”라는 구조로 되어 있다. 그리고 7장은 “所謂修身在正其心者 … 此謂修身 在正其心”으로 되어 있다. 그렇다면 7장 앞에 “1) 所謂致知在格物者 … 此謂致知在格物, 2) 所謂誠其意在格物者 … 此謂誠其意在致知, 3) 所謂正心在誠其意者 … 此謂正心在誠其意”라는 세 개의 章이 더 있어야 한다고 하겠다. 그런데 朱子는 1)~2)를 묶어 자신의 「격물보망장」으로 처리하였고, 3)은 古本에 다른 곳(1장)에 있던 것을 가져와 6장에 배치하였다. 주자의 이러한 입장은 『대학』의 원문인 “物格而后 知至 知至而后 意誠 意誠而后 心正 心正而后 身修 身修而后 家齊 家齊而后 國治 國治而后 天下平”를 八條目을 제시하는 것으로 해석할 수 있다면, 상당한 설득력을 지닌다고 할 수 있다.

그런데 大山은 스스로 “내가 말하는 것은 經文이지, 내 스스로 말한 것이 아니다”⁵⁸⁾라고 말하고 있듯이, 「고본대학」을 그대로 존송하면서 착간과 꺾문이 없다고 간주하였다. 그래서 그는 윗 글은 “문장은 비록 8번 전환하였지만 事는 오직 6조목일 따름이니, 格物致知를 8조목으로 함께 셈하는 것은 부당

58) 『전서』 [대학공의1], 12쪽. 我所言者 經也非我也.

하다. ‘格致-六條’이라고 명명하면 거의 명실이 서로 어울릴 것이다.”라고 말 하였던 것이다. 즉 『대학』을 八條目으로 해석하면 주자가 주장한 꺾문과 착간이 있다고 주장으로 귀결될 가능성이 많기 때문에 이렇게 주장한 것이라고 생각된다. 그런데 『대학』에 꺾문이나 착간이 없고, 「고본대학」의 원문만이 그 전부라면 다산의 주장 또한 상당한 설득력이 있다고 하겠다. 어쨌든 여기서 우리는 주자의 격물론에 대한 다음과 같은 평가로 만족하고자 한다.

理學은 韓愈로부터 발전되었는데, 리학적 측면에서 이해된 『大學』은 ... 선비와 관리들에게 지식과 수양의 기본 방법도 제시한 것으로 평가된다. 그러나 『大學』의 격물치지설은 한유에 의해 소홀히 다루어졌다. 이정과 주희가 『대학』을 중시하였던 것은 결국 ‘격물치지’ 네 글자 때문이었다. 달리 말하면 『大學』의 ‘격물’ ‘치지’ 조목 때문에 주희가 傳을 보충한 것이지, 『대학』에 본래 빠진 문장이 있었기 때문은 결코 아니라는 것이다. 그것은 곧 주희의 작업이 ... 리학의 방법론과 수양론의 필요에 맞춘 것이라는 의미가 된다. 그리하여 『대학』 전체의 장구에도 리학의 영향이 확대됨으로써 하나의 완전한 철학 교본을 제공하기에 이른 것이다.⁵⁹⁾

바로 이러했기에 程朱의 理學을 해체하고자 했던 다산이 주자의 「격물보망장」의 필요성 자체를 부정하고 ‘格致-六條’의 체계로 재해석한 것은 당연한 것이었다고 하겠다.

4. 소결

주지하듯이 신진사대부로서 宋代 二程子와 朱子는 당시 불교와 도가의 정치한 형이상학의 영향을 받으면서도 그것을 극복하고자 體用 및 理氣論으로 원시 유학을 재해석하여 人性을 天理로 확인하는 거대한 형이상학적 체계를

59) 진래(이종란 외 옮김), 『주희의 철학』, 예문서원, 2002, 315~6쪽.

건립하였다. 道學, 理學, 性理學, 程朱學, 朱子學 그리고 오늘날 서구에서 新儒學 등으로 칭해진 자연과 인간을 일체로 정립한 이 거대한 체계는 곧 明代에서 정통으로 인정되어 과거 시험의 표준 교과서로 채택되었을 뿐만 아니라, 특히 고려 중기 이 땅에 전래되어 당시 신진사대부들의 지도이념이자, 조선 개국과 동시에 국가 이념으로 채택되어 독존적 지위를 점하면서 점차 여타 학설을 異端邪說, 斯文亂賊으로 배척하는 尊周大義의 극단적 복고주의와 보수주의의 전형으로 전락해 갔다는 것은 주지의 사실이다. 조선 후기 사회 모순의 심화는 체제 변혁을 요구하게 되었고, 이러한 요구는 다시 지식인에게 지배 이념의 변형을 갈구하게 만들었다. 그것의 표현이 오늘날 이른바 '實學'으로 통칭되는 새로운 학문 기류를 형성하게 되었는데, 그 집대성자는 다산 정약용임이 틀림없다. 그런데 당시는 유교 국가였으며, 유교는 道統의 학으로 인식되었기에 經學의 형태를 지닐 수밖에 없었다. 따라서 시대를 개혁할 새 학문은 당시 지배적인 경학의 패러다임, 즉 朱子의 四書集註로 대표되는 체계를 해체하고, 새로운 패러다임에 의한 원시 유학을 재해석하거나 혹은 새로운 시대(근대지향?)를 예비할 세계관을 담지하는 특성을 지니게 된 것은 당연한 수순이라고 하겠다. 茶山에 의해 시도된 朱子 패러다임인 理氣 및 體用論, 그리고 主知主義적 "格物致知論"의 해체는 이런 맥락에서 보면 이해할 수 있다. 즉 아마도 朱子 체계를 해체할 새로운 패러다임을 모색하던 茶山은 당시 우주적 보편적 이념인 理로 확인되던 性(=明德)을 마음의 嗜好로 해석함으로써 그 실제성을 박탈하고, 仁義禮智를 인간 내적인 것으로 이해하는 데에서 오는 靜寂化 경향을 과감히 탈피하여 그 사회적 실천(事行)에 정진할 것을 강조한 것이라고 하겠다. 『대학』의 삼강령과 격물치지에 대한 해석에서도 다산은 이 과제를 수행했다. 그래서 그는 朱子의 理氣論으로 해석되던 明德, 新(親)民, 止於至善의 三綱領을 孝弟慈라고 하면서 인륜적 실천덕목으로 치환하고 이른바 "마음에는 본래 덕이 없으며(心本無德), 선을 행한 이후에

덕이라는 명칭이 정립된다(行善而後 德之名立焉)”는 입장을 고수하게 된다. 그리고 朱子의 ‘主知主義적인 격물치지론’을 배격하고, 誠을 중심으로 한 六條目を 제시하였다.

그런데 이른바 ‘實學의 集大成者’로서 茶山은 漢代이래 수많은 經學者들 중 가장 많은 創見과 新說을 제시한 학자 중 한 사람으로 간주된다. 그리고 그가 경학 해석에서 보인 創見이 지닌 배경과 지향점은 朱子를 위시한 宋學에 의해 왜곡을 비정하려고⁶⁰⁾ 시도한 脫性理學的,⁶¹⁾ 또는 反朱子學的⁶²⁾ 성향을 지닌 ‘改新儒學’⁶³⁾이라고 말하고 있다. 그런데 여기서 우리가 지나는 문제 의식은 다음과 같다. 즉 儒學 혹은 자신의 학문을 ‘實學’이라고 지칭한 인물은 바로 朱子라는 사실이다.⁶⁴⁾ 그런데 朱子의 체계를 비판-해체하고자 하는 茶山을 우리는 일반적으로 實學의 집대성자로 부른다는 사실이다. 그렇다면 여기서 우리의 질문은 이 양자가 지칭하는 ‘실학’은 어떤 차이가 있는가 하는 것이다. 그리고 다산이 『대학』에 대한 관점은 程朱로 대표되는 성리학적 세계관을 해체-재구성하고 있다는 점에 있어서는 해석자들 간의 의견일치를 보이고 있다고 하더라도, 그 지향점에 있어서는 1) 원시유학의 진면목회복과 2) 근대 실천지향 등으로 다른 해석이 있다. 그런데 여기서 우리는 지금까지의 논의의 결과 다음과 같은 입장이 온당한 해석이라고 받아들인다.

다산의 『大學』의 해석방법을 反朱子學的이라고 斷案하는 것은 온당하다고 할 수 없다. 물론 反朱子學的인 해석이 주종을 이루고 있다고 하여도 모든 주석을 선별하여 취사선택하고 있다. 程子의 주석도 따라서 옳다고 추종할 때도 있으며,

60) 김연중, [육경사서에 대한 다산의 기본 인식], 『다산의 경학세계』, 2002, 5~6 및 20쪽.

61) 정일균, [다산 정약용 경학의 배경], 앞의 책, 67쪽.

62) 박완식, [대학해설], 『대학 대학훈문 대학강화』, 이론과실천, 1993, 25~29쪽 참조.

63) 이을호, 『이을호전집Ⅱ : 다산학총론』, 예문서원, 2000, 17쪽.

64) 『中庸章句』序 . 其書始言一理 中散爲萬事 末復合爲一理 放之則彌六合 卷之則退藏於密 其味無窮 皆實學也 善讀者 玩索而有得焉 則終身用之 有不能盡者矣.

陽明說을 추종할 때도 있다. 다산은 諸家의 학설을 독자적 입장에서 받아들여 일가의 학설을 형성한다.⁶⁵⁾

그리고 지금까지 다산의 『대학』의 해석에서 우리가 확인한 것은 1) 朱子의 철학체계인 理氣 및 心性論에 의한 해석의 명시적인 거부, 2) ‘經에 의해 經을 해석한다’는 해석학적 입장을 취하면서 오로지 진리의 추구하고 실천에 정진했다는 사실이다. 그런데 다산이 性理學的인 理氣 및 心性論의 체계를 명시적으로 거부하고 있다는 사실은 분명 성리학과는 다른 세계관을 생각하고 있었다는 것을 말해 주지만, 그것이 근대성이라고 말할 수 있을 지는 미지수라고 하겠다. 왜냐하면 주지하듯이 근대는 개인주의(개인실체론, 사회명목론)를 주창하지만, 다산은 『대학』 해석에서 그 누구보다도 ‘관계적 인간’을 내세우고, 관계성하에서 해야 할 도리(孝弟慈)를 다할 것과 바로 그렇게 할 때에 비로소 덕이 정립된다는 말하고 있기 때문이다.

65) 정병련, 앞의 논문, 109쪽.

【 참고 문헌 】

- 『與猶堂全書』, 『朱子語類』, 『朱子大典』, 『朱子文集』, 『大學章句』, 『與猶堂全書』, 『論語集註』, 『孟子集註』, 『大學或問』.
- 임현규, 「朱子와 茶山의 『대학』에 관한 관점비교(1) : ‘대학’과 그 편제」, 『한국사상과 문화』 45, 2008.
- 이을호 역, 『정다산의 대학공의』, 명문당, 1972.
- 전남대학교남학연구소 역, 『국역여유당전서』 전주대출판부, 1986.
- 박완식, [대학해설], 『대학 대학학문 대학강화』, 이론과실천, 1993.
- 김수길 역, 『집주완역 대학』, 대유학당, 1999.
- 진래(이종란 외 옮김), 『주희의 철학』, 예문서원, 2002.
- 김진석, 『대산대학강의』, 한길사, 2000.
- 지준호, 「다산 정약용의 대학관연구」, 『한국문화와 사상』 32, 2003.
- 지준호, 「다산 정약용의 『대학』이해와 그 특징」, 『은지논총』 8, 2002.
- 최대우, 「정다산의 대학경설고」, 『동방학지』 7, 1988.
- 신지연, 「대학의 『대학』에 대한 관점과 해석」, 『한문고전연구』 15, 2007.
- 정병련, 「다산의 격물치지론」, 『다산학보』 8, 1986.
- 오종일, 「다산의 『대학』 『중용』관」, 『한문교육연구』 14, 2000.
- 피정희, 「윤휴와 정약용의 『대학장구』해석의 대한 비교연구」, 『성신한문학』 2, 1997.
- 정일균, 「다산 정약용의 『대학』론」, 『다산사서경학연구』 일지자, 2000.
- 김언중, 「육경사서에 대한 다산의 기본 인식」, 『다산의 경학세계』, 한길사, 2002.
- 이을호, 『이을호전집Ⅱ : 다산학총론』, 예문서원, 2000.
- Legge, J, The Chinese Classic I, Hong Kong Univ Press, 1960.

Abstract

Dasan's Criticism on ChuHsi' View of The Great Learning

Lim, Heon-Gyu

The main purpose of this dissertation is to examine Dasan's Criticism on Chu Hsi' View of The Great Learning centered on three general principle and the investigation of things. Chu Hsi is recollection old The Great Learning in terms of three general principle and the eight articles. But Dasan followed old edition of The Great Learning. Chu Hsi elucidate illustrious Virtue, to renovate the people, and to rest in the highest excellence in terms of his own Li-Ki. In comparison with Chu Hsi, Dasan elucidate illustrious Virtue in terms of human duties. Chu Hsi supplementation 'the investigation of things' in terms of his own philosophy. But Dasan omit Chu Hsi's supplementation of 'the investigation of things'. Dasan proposed the investigation of things & six articles in The Great Learning.

Key Word

The Great Learning, three general principle, eight articles, the investigation of things, Virtue

▪ 논문투고일 : 2008.12.30. 심사시작일 : 2009.1.14. 심사완료일 : 2009.1.25.