

퇴계와 다산의 역학적 변용과 동질성

조 장 연*

차례

- I. 서론
- II. 차이의 검토 : 양관부찰설과 하도낙서설
- III. 퇴계의 圖書易 계승과 변용
- IV. 다산의 圖書易 검토와 비판
- V. 변용의 양상 : '理發'과 '上帝天'
- VI. 결론

【국문초록】

본 논문은 퇴계와 다산의 역학을 주제로 하여 서로 간의 현격한 차이점에도 불구하고, 학문의 계승과 변용이라는 차원에서 그 동질성을 모색한 논문이다.

『주역』의 기원은 仰觀俯察說과 河圖洛書說로 대표되는데, 주자는 하도낙서설에 기초한 圖書易의 입장에서 『주역』을 이해하였다. 자연에 대한 주자의 관심은 인간의 도덕원칙의 근거를 마련하기 위한 것이었고, 自然之理를 통한 도덕적 원리의 도출은 '太極' 또는 '理'라는 표현으로 정식화된다. 문제는 이 '보편적 理' 또는 '태극'이 인간과 자연을 아우르는 현상 세계에서 어떻게 표현되고 있는지를 설명하는 것이었다. 그 대안으로 모색한 것이 바로 圖書易의 관점을 토대로 전개된 자연철학이었다. 퇴계는 주자의 도서역을 수용하면서, 특별한 문제제기를 하지는 않는다. 반면 인간의 심성 영역에서 太極 즉 理 개념에 대한 강화는 주자와는 구별되는 퇴계만의 심성론을 구축하는 데에 도움을 주었으며, 아울러 심성의 영역에서 '理發'이라는 명제를 이끌어내었다. 心이란 天理가 반영된 인식의 주체이고, 이 심을 맑고 바르게 하는 것은 『주역』을 읽는 목적이기도 한 것이다.

* 성균관대학교 강사

반면 다산은 공자가 제시한 실천적 도덕윤리를 강화시킴으로써 주자의 도덕론을 극복하려 하였다. 그리고 상실된 理의 위상 대신 상제를 등장시킨다. 즉 ‘上帝’라는 절대적 개념을 뒀으로써, 그것에 의해 선을 보장받았던 것이다. 이러한 면은 퇴계가 심성론에 적용되는 理의 절대성을 자연속의 理氣 범주와 달리 보려 하였던 부분과 사상적 맥락에서 동질성을 엿볼 수 있다. 즉 선의 근거를 모색하는 과정에서 그 근거가 되는 주자의 圖書易을 변용함으로써 퇴계에게는 ‘이발’이란 명제를, 다산에게는 ‘상제’라는 개념이 요청되었다고 할 수 있다.

주제어

퇴계 이황, 다산 정약용, 易學, 仰觀俯察說, 河圖洛書說, 圖書易, 理

I. 서론

사상사를 서술하는 방식은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 그 하나는 학자가 생존했던 시대의 환경과 학문적 문제의식을 중심으로 파악하는 방식이다. 시대의 변모는 새로운 학문적 성찰을 필요로 한다. 그 성찰이란 바로 시대정신에 입각한 사상의 재정립을 의미이다. 퇴계 이황(1501~1570)과 다산 정약용(1762~1836)은 조선의 중기와 후기에 활동한 유학자들로서 그 생몰년의 차이는 퇴계의 사후를 기준으로 보더라도 거의 200년의 긴 기간에 해당된다. 그간에 국내외에서 일어난 역사적 사건만 나열하더라도, 임진왜란, 청나라의 중원장악, 병자호란, 그리고 명나라의 멸망에 이르기까지 굵직굵직한 사건들이 많았다. 사상 면에서도 많은 변화가 일어났으니, 심성논쟁에서 예송논쟁 그리고 호락논쟁 등 등 복잡다기한 수많은 쟁점들이 꼬리를 물고 일어났다. 그리고 청나라를 통해서 들어왔던 서구문명에 대한 이해는 또 다른 변수로서 작용하였다. 이러한 일련의 상황들을 놓고 본다면 퇴계와 다산의 역학은 공통점보다

는 차이점을 찾는 것이 자연스러울 것이다. 이 점은 그동안 연구된 논문의 대다수가 퇴계와 다산의 학문관의 차별성을 부각시킨 논의였음을 상기해보아도 이해가 될 것이다.

반면 또 다른 서술방식이 있다. 그것은 학파와 사승관계에 주목하여 그 계승과 변용을 검토하는 것이다. 12세기에 중국 송나라에서 형성된 주자의 사상은 16세기 조선의 사상계에서 다시 재연되었고, 일부 학자들 사이에서는 서로의 주장이 주자의 사상과 얼마나 일치하는가 하는 진위 여부를 놓고 논쟁이 벌어지기도 하였다. 이른바 경학이라고 하는 것도 漢代 이후 정립된 경전의 본래 의미를 얼마나 정확하게 파악하느냐 하는 문제라고 할 때, 이미 유학의 역사는 학파와 사승관계에 주목할 수밖에 없을 것이다. 이러한 관점에서 조선 사상계의 두 축으로 전개된 퇴계 이황과 율곡 이이에 대한 학문적 계승은, 유학사상이 도가나 불가사상과의 차별성을 강조하는 것과 같은 맥락에서, 중요한 기준이 되었다. 결국 자의든 타의든 퇴계와 율곡 이후의 조선 유학자들은 퇴계와 율곡 가운데 어느 쪽에 학문적 연원을 두고 있는가 하는 것이 스스로 가진 정체성을 평가하는 기준으로 작용하였던 것이다.

본 논문은 앞서 언급한 두 가지 접근 방식 가운데에서 후자에 주목하고자 한다. 그리고 전자의 접근 방식 역시 부분적으로 적용될 것이나, 본 논문의 주제인 '변용의 동질성'에 포인트를 두기 위한 선택적 수용임을 밝혀둔다.

퇴계의 역학에 대한 기존의 논문은 크게 두 가지로 나누어진다. 하나는 그의 성리학과 관련한 역학의 수용과 이해를 주제로 한 것이고,¹⁾ 또

1) 呂紹綱, 「退溪易學初論」, 『한국의 철학』 제26호, 1998, 93-120쪽.
郭信煥, 「易學과 退溪의 天命思想」, 『퇴계학연구논총』 제1권, 1997, 591-606쪽.
劉長林, 「退溪의 理氣觀과 易學」, 『퇴계학보』 제85호, 1995, 34-66쪽.

다른 하나는 역학과 관련된 그의 전문 저작인 『계몽전의』에 대한 분석을 주제로 한 것이다.²⁾ 성리학과 역학의 연관성에 주목한 연구에서는 대부분 주자학을 계승하면서도 ‘理’의 체용을 통해 ‘發’의 측면을 주장한 이론과 역학적 관련성을 주로 논의하였고, 『啓蒙傳疑』를 중심으로 한 논의는 주자의 圖書易에 대한 충실한 수용을 중심으로 논구되었다.

다산의 역학에 대한 기존의 논문도 크게 두 가지로 나누어진다. 하나는 주자학과의 차별성에 착안하여 다산 역학의 의의를 검토하는 연구이고,³⁾ 다른 하나는 다산의 易理四法을 중심으로 『주역』의 해석방식과 그 의의를 검토한 연구이다.⁴⁾ 전자의 경우는 이기관의 해체와 상제천의 회복을 통한 『주역』의 새로운 이해가 주를 이루었고, 후자의 경우는 『周易四箋』과 『易學緒言』에 대한 내용분석을 통해서 다산의 『주역』 이해가 漢代와 宋代의 역학을 비판적으로 계승하고 있음을 논구하였다. 그 후 다산

呂紹綱, 「退溪 易學을 또 論함」, 『퇴계학보』 107·8집, 2000, 215-227쪽.

- 2) 강천봉, 「『啓蒙傳疑』研究」, 『퇴계학보』 3집, 1974, 79-144쪽.
田尻裕一郎, 「山崎闇齋의 역학과 이퇴계의 啓蒙傳疑」, 『한국의 철학』 23집, 1995, 63-81쪽.
최정준, 「退溪의 『啓蒙傳疑』에 관한 研究」, 성대 석사논문, 1997.
엄연석, 「李滉의 『啓蒙傳疑』와 象數易學」, 『한국사상과 문화』 11집, 2001, 195-224쪽.
- 3) 금장태, 「다산의 역학사상과 서학정신」, 『사목』, 1976, 70-76쪽.
이을호, 『다산의 역학』 민음사, 1993.
유초하, 「정약용의 우주관」, 고려대 박사논문, 1991, 1-210쪽.
유초하, 『한국사상사의 인식』, 한길사, 1994.
장희익, 「정약용의 과학사상 - 그의 이기관과 주역관을 중심으로」, 『한국사시민강좌』 제16집, 1995, 122-144쪽.
유문상, 「다산 역학의 특성과 윤리적 함의」, 한국교원대 박사논문, 2002, 1-262쪽.
- 4) 방인, 「다산역학사상에 대한 연구」, 정문연 석사논문, 1982, 1-112쪽.
김왕연, 「다산역학의 연구」, 고려대 박사논문, 1989, 1-177쪽.
정해양, 「주역해석방법에 관한 연구」, 부산대 박사논문, 1990, 1-132쪽.
김인철, 「다산의 『주역』 해석 체계에 관한 연구」, 고려대 박사논문, 1998, 1-185쪽.

역학에 대한 종합적인 연구들이 뒤를 이었다.⁵⁾ 아울러 다산의 『주역』 주석서인 『주역사전』의 國譯⁶⁾은 다산 역학에 대한 그간의 벽을 해소시켜주는 데에 큰 역할을 하였다.

한편 퇴계와 다산의 사상적 연관성에 주목한 논문으로는 金相洪⁷⁾과 李光虎⁸⁾의 연구를 들 수 있다. 이들의 논문은 다산이 퇴계에서 전승된 학맥과 퇴계의 인품을 존송했던 측면을 근거로 하여 학문적인 사승관계로까지 확장할 수 있는 가능성을 주장하였다.

본 논문은, 그간에 이루어진 연구 성과들을 활용하여, 퇴계와 다산이 역학에 대한 역사적 접근법은 차이를 보임에도 불구하고, 역학의 계승과 변용에서 상호간의 동질성을 모색해보려 한다.

II. 차이의 검토 : 양관부찰설과 하도낙서설

『주역』의 유래와 관한 전통적인 주장은 仰觀俯察說과 河圖洛書說을 꼽을 수 있다. 양관부찰설은 “옛날 伏羲氏가 천하를 다스릴 때 우러러 천문을 보고 굽어 지리를 살펴서”⁹⁾ 八卦를 그렸다는 주장으로, 그 취지는 자연과 인간사에 모두 적용되는 易의 원리를 천지자연의 운행 법칙에서 찾

5) 김영우, 「정약용의 역학사상 연구」, 서울대 박사논문, 2000, 1-174쪽.

황병기, 「다산 정약용의 역상학」, 연세대 박사논문, 2004, 1-266쪽.

장정욱, 「『주역』의 구성체제와 역상의 상징체계 : 다산역학을 중심으로」, 경북대 박사논문, 2009, 1-301쪽.

6) 정약용 저, 방인·장정욱 공역, 『역주 주역사전』, 소명출판, 2007.

7) 김상홍, 「다산의 퇴계학 사숙 고」, 『퇴계학연구』 2집, 1988, 105-128쪽.

8) 이광호, 「퇴계의 철학사상이 정다산의 경학사상에 미친 영향」, 『퇴계학보』 제90호, 1996, 29-70쪽.

9) 『周易』 「繫辭上」: 仰以觀於天文, 俯以察於地理. 是故, 知幽明之故.

고자 하는 것이었다.¹⁰⁾ 기존 경전에 등장하는 『주역』의 유래에 대한 설로는 이 양관부찰설이 가장 유력하다. 복희로 표상되는 초기 『주역』의 작자들은 천지자연의 원리를 파악하기 위해서 주변 사물들의 존재양상을 상징으로 보편화한 八卦를 고안하였다. 그렇다면 다음과 같은 정리가 가능하다. 聖人으로 존송되는 고대의 통치자에 의해서 『주역』이 유래되었고, 그 『주역』은 자연에 대한 지속적인 관찰과 통찰의 결과였다. 이 『주역』 유래설은 그 사실 여부를 떠나 그 연원을 설명할 수 있는 통설로 자리하였다. 한대의 많은 학자들은 이 양관부찰설에 기초하여 자연 속에서 파악 가능한 다양한 법칙들을 역의 논리 속으로 투영시켰다. 그 결과 역의 상징과 자연의 법칙을 연계시키는 象數易이 형성되었다.

한대 유학자는 『주역』을 주석하면서 대부분 象數를 위주로 하였는데, 송나라에 이르러서 象數派 가운데서 다시 圖書派가 갈라져 나왔다.¹¹⁾ 최초로 그 하도와 낙서의 도식을 소개한 사람은 劉牧이었다.¹²⁾ 유목은 소강절보다 앞서 圖書學을 맨 처음 창시한 사람이다. 유목의 학설은 種放(?~1015)에게서 나왔고 종방은 陳搏(?~989)에게서 나왔는데, 그 원류는 穆修(979~1032)와 李之才(?~1045)에게서 나온 소강절의 경우와 같다.¹³⁾ 이 도서학의 성립은 河圖洛書說의 부상과 밀접한 관계가 있다.

하도낙서설은 성인뿐만이 아니라 성인을 넘어서는 그 어떤 존재를 가

10) 李申, 『易圖考』, 北京大學出版社, 2001, 199쪽.

11) 송나라 초기에 걸쳐 圖書派란 것이 출현했는데, 이들은 『주역』의 근원으로 인식되어 온 「하도」와 「낙서」에 근거하여 『역』의 象數를 논하였다. 성리학의 비조로 일컬어지는 주돈이의 『태극도설』도 따지고 보면 우주 만물의 창생 과정으로 추상적으로 표현한 다섯 개의 그림에 해설을 붙인 것이다.

12) 廖名春 外, 『周易研究史』, 湖南出版社, 1991, 212-218쪽 참조.

13) 『사고전서총목제요』 「경부·역류2·易數鉤隱圖」: 漢儒言『易』多主象數, 至宋而象數之中復岐出圖書一派. 牧在邵子之前, 其首倡者也. 牧之學出於種放, 放出於陳搏, 其源流與邵子之出於穆·李者同.

정하여 그 유래를 설명한다. 그 대강은 河水와 洛水에서 등에 신비한 금과 글이 적힌 龍馬와 거북이 등장하였고, 그것을 해석하여 팔괘를 그렸다는 것이다.¹⁴⁾ 이것은 기존의 양관부찰설과 비교해볼 때, 『주역』의 탄생을 다분히 신비화하고 있는 설이었다. 하도와 낙서에 대한 기록은 『주역』 「계사전」보다 앞선 것으로 여겨지는 『서경』 「顧命」에서 그 유래를 찾아 볼 수 있다. 여기에서 하도·낙서는 제왕의 지위를 傳位케 하는 일종의 寶器였는데, 전국시대 말기에서 한대 초기에 이르러 형성된 『易傳』에서 이를 원용하면서 『주역』 성립의 근원처로 인식되었다.

東漢의 鄭玄은 하도와 낙서가 일종의 서적이라고 했으며, 宋初의 圖書學派에 이르러서야 비로소 하도와 낙서는 『주역』의 원리를 설명하는 도식으로 이해되었다. 그러나 성인이 하도와 낙서를 가지고 구체적으로 무엇을 했는지에 대해서 언급이 없었으며, 하도와 낙서가 어떠한 모습인지조차도 고증된 바가 없었다. 당시에 유목에서 유래된 도식은 그다지 주목의 대상이 되지 못하였지만, 주자는 『周易本義』와 『易學啓蒙』에서 그 도식을 맨 앞에 놓음으로써 圖書學의 성과들을 과감하게 수용하여 하도낙서설을 양관부찰설의 앞에 놓았다.¹⁵⁾ 이로써 기존의 양관부찰설이 『주역』의 유래라고 한다면, 하도낙서설은 그 원리에 해당하는 지위로 자리하게 된다.¹⁶⁾ 하도낙서설은 팔괘의 기원에 대한 보다 권위적인 기원을

14) 『周易』 「繫辭上」：河出圖，洛出書，聖人則之。

15) 『朱子語類』 권76 「易十二·繫辭下」：“觀鳥獸之文，與地之宜”，“近取身，遠取物”，“仰觀天，俯察地”，只是一箇陰陽。聖人看這許多般事物，都不出陰陽兩字。便是河圖洛書也，則是陰陽，粗說時，即是奇耦。聖人卻看見這箇上面，都有那陰陽底道理。故說道讀易，不可恁遍抄他。歐公只是執定那仰觀俯察之說，便與河圖相礙，遂至不信他。

16) 청대의 고증학자들은 주자가 수용한 하도낙서설이 『서경』과 『주역』의 취지에 어긋난 것이라고 하여 많은 비판을 하였는데, 청나라 때 胡渭라는 학자가 지은 『易圖明辨』은 그 대표적인 사례이다.(『사고전서총목제요』 「경부·역류6·易圖明辨」, 참조.)

마련해 주었으며, 주자는 양관부찰설을 보강하는 논리로 하도낙서설을 수용하였다.¹⁷⁾

송대 역학사에서 주자 역학의 두드러진 특징은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 하나는 『주역』이 점서임을 인정하여 『주역』 해석에서 象을 중시하고 동시에 卦變論 등 漢代 象數易의 이론을 부분적으로 수용한 것이고, 또 다른 하나는 유목의 도서역과 소강절의 선천역을 결합하여 새로운 상수역을 개발한 것이다. 주자의 역학은 원대에 주자학이 관학의 지위를 접한 이후 줄곧 『주역』 해석의 권위적 이론으로 평가받았지만, 청대에 들어와서 顧炎武, 黃宗羲, 毛奇齡, 惠棟 등 고증학자들에게 비판을 받았는데,¹⁸⁾ 그 요지는, 경전에 기록된 하도와 낙서에 대한 기록이 秦漢의 方士들에 의해 신비적인 색채로 묘사되었는데도, 주자는 이를 고증 없이 수용하였다는 것이다. 왜냐하면 경전의 기록은 하도낙서가 어떤 모양이고 그 용도는 어디에 있는지 구체적으로 설명한 적이 없었기 때문이다. 先秦시기의 문헌에 보이는 하도와 낙서에 대한 기록은 다음과 같다.

大玉·夷玉·天球·河圖는 東序에 있다.¹⁹⁾

황하에서 圖가 나오고 낙수에서 書가 나오니 성인은 이에 준하였다.²⁰⁾

공자가 말하기를, “봉황이 오지 않고 황하에서 圖가 나오지 않으니 나는 이젠 끝인가보다.”²¹⁾라고 하였다.

17) 李申, 『易圖考』, 北京大學出版社, 2001, 195쪽 참조.

18) 王茂 외 지음, 김동휘 옮김, 『청대철학』, 1995. 187-200쪽 참조.

19) 『서경』 「顧命」: 大玉夷玉天球河圖, 在東序.

20) 『주역』 「繫辭上」: 河出圖, 洛出書, 聖人則之.

21) 『논어』 「子罕」: 子曰, “鳳鳥不至, 河不出圖, 吾已矣夫.”

인용문에서는 하도와 낙서의 존재만을 인정했을 뿐, 하도낙서가 어떤 물건이고 어떤 모양인가는 그 누구도 명확하게 제시한 적이 없었다. 그러므로 후세에 각자의 뜻에 따라 임의로 지어낼 수가 있었다. 이는 당시에 논란이 되었다. 일례로 『십익』의 공자 저작설을 의심했던 歐陽脩는 아울러 하도낙서에 대해서도 부정적인 태도를 가졌고 『역』이 신비화 되는 것에 대해 반대 했다.

의리역의 대표자로 잘 알려진 程伊川이 공자의 『역전』에서 이루어낸 의리를 연역하였다고 한다면, 주자는 공자 이전의 문왕과 주공의 뜻을 연역하였다고 할 수 있다. 그리고 주자가 문왕과 주공의 역에서 출발하고 있는 것은 점서로서의 역의 기능에 관심을 가지고 있었기 때문이다. 따라서 주자는 “伊川은 역 전체를 오직 비유로서만 이해하였는데, 옛 성인이라 하더라도 전편이 비유뿐인 책을 지으려 하지 않았을 것이다”²²⁾라고 하여 그가 의리역만을 취한 것에 대하여 불만을 표시하였던 것이다. 주자는 복희역과 문왕역을 구분하고 하도와 낙서의 의미를 분석하여 각각의 팔괘방위도를 설명한다. 이러한 하도낙서에 대한 그의 관심은 역의 본래 취지라고 할 수 있는 점서로서의 기능에 초점을 맞추었기 때문이라고 할 수 있다.²³⁾ 역시 주자 당시에 하도낙서에 대한 의심은 제기된 바 있었으나, 주자는 하도낙서가 의리상 어긋나지 않으며, 易의 원리와도 합치되기 때문에 이를 문제 삼을 필요는 없다고 하면서 이러한 문제제기를 일축하였다.²⁴⁾

22) 『朱子語類』 권67 「程子易傳」：伊川只將一部易來作比喻說了，恐聖人亦不肯作一部比喻之書.

23) 『易學啓蒙』은 筮法 속에 있는 象數를 해석하여 『주역』이 본래 복서의 책임을 설명하는 취지로 만들어졌으며, 『주역본의』 역시 그 목적은 역이 본래 복서의 책임을 설명하는 것을 목적으로 하고 있다.(朱伯崑, 『易學哲學史』 제2권, 468쪽 참조.)

24) 『朱子大全』 권38 「答袁機仲」：熹竊謂生於今世而讀古人之書，所以能別其真偽者，一則

Ⅲ. 퇴계의 圖書易 계승과 변용

주자는 역을 자연의 원리에 근거한 것으로 파악한다. 자연의 원리란 곧 天理를 의미한다. 따라서 그는 모든 易數에 대한 설명에도 天理를 확 인할 수 있다고 보았으며, 이 易數가 인간에 의해 조직화된 洪範九疇, 律呂, 十干十二支 등 모든 영역에 적용된다고 여겼다. 주자는 비록 도서역 과 선천역설 등이 당대 학자들의 비판처럼 그 문헌의 기원을 소급하기 어려울지라도,²⁵⁾ 그것이 천지자연의 원리를 효과적으로 설명해 낼 수 있다면 문헌의 진위여부는 이차적 문제에 불과하였다고 생각했다. 주자는 하도낙서와 가일배법을 자연의 원리 그것으로 받아들인 것이다.²⁶⁾

주자는 그 理를 인간의 도덕원칙에 근거로 규정하여 氣와 대별되는 위상을 정립한다. 결국 주자의 자연에 대한 관심은 인간의 도덕원칙의 근거를 마련하기 위한 것이었고, 自然之理를 통한 도덕적 원리의 도출은 ‘太極’ 또는 ‘理’라는 표현으로 정식화된다. 문제는 이 ‘보편적 理’ 또는 ‘태극’이 인간과 자연을 아우르는 현상 세계에서 어떻게 표현되고 있는지를 설명하는 것이었다. 여기에서 『주역』의 해석에 기반하는 자연철학이 그

以其義理之所當否而知之，二則以其左驗之異同而質之，未有舍此兩塗而能直以臆度懸斷之者也。熹於世傳河圖洛書之舊所以不敢不信者，正以其義理不悖而證驗不差爾。

25) 소강절을 정점으로 하는 우주자연의 數理的 이해는 주자의 자연철학에 채택되었지만, 그것이 태고 이래로 누구로부터 전수되었지는 명확히 규명되지 않은 채, 『역학계몽』과 『주역본의』 앞의 9개의 그림으로 구체화된다. 반면, 같은 시대의 袁樞와 薛季宣은 이에 대한 반론을 제기한 바 있다. (『사고전서총목제요』 「경부·역류6·易圖明辨」 참조.)

26) 소강절의 상수학은 그 진정한 목적이 역을 해석하려는 것이 아니라 역을 빌려 그의 철학을 설교하려는 것이었다. 『황극경세』는 그의 본체론과 역사관을 구축하는데 그 취지를 두었다. 주희가 선천태극을 그의 역설에 인입한 진정한 목적도 그 역을 똑똑히 설명하려는 것이 아니라 소강절의 ‘先天’을 빌려 氣의 앞에 존재한다는 理를 증명하려는 것이었다. (王茂 외 지음, 김동휘 옮김, 『청대철학』, 신원문화사, 1995, 200쪽 참조.)

가치를 발휘한다. 주자는 당시까지의 자연과학적 견해로서 圖書易과 邵康節의 加一倍法 등이 천지자연과 인간을 설명하는 가장 합리적 이론이라고 여겼다. 당시에 자연인식의 통일적 모색은 도서역과 가일배법 등을 제외하고는 별도의 대안을 모색할 수 없었던 것이다. 그의 『周易本義』와 『易學啓蒙』은 그러한 노력의 소산이라고 할 수 있다.

퇴계가 주자의 역학적 태도에 기본적인 동의를 하였음은 주자의 사실이다. 이는 퇴계의 역학 관련 중요 저작으로 꼽을 수 있는 『啓蒙傳疑』를 통해서도 확인할 수 있다.²⁷⁾ 또한 퇴계는 철두철미하게 주자학의 이론구조의 이해와 이를 통한 개인적·사회적 실천을 모색했던 인물이었다. 이는 당시가 성리학을 학문의 기준으로 삼던 상황이었음을 고려해 볼 때 퇴계에게만 국한되는 설명은 아닐 것이다. 주자와 퇴계의 이론구조에서 특히 주목되는 부분은 바로 체용론의 전개이다.

체용론은 유가보다는 불가에서 익숙한 논의였으나, 유가 내에서도 漢代의 鄭玄에서 유가적 기원을 찾을 수 있다. 하지만 본격적인 體用論의 전개는 程伊川の 『易傳』에서 그 사례를 살펴볼 수 있다.²⁸⁾ 그 후 체용론은 이기론과 함께 마치 씨줄과 날줄처럼 성리학의 본체론 구축에 중요한 이론들로 자리잡았다. 이기론과 심성론 안에서도 리와 기를 나누어 체용론을 적용할 수 있다고 본 퇴계의 주장은 성리학에 기초한 易學의 대표적인 명제였던 것이다.²⁹⁾ 형이상의 본원적 理로서 體는 현상계의 구체적

27) 『退溪集』 권24 「序·啓蒙傳疑序」: 混按啓蒙之書, 闡發幽隱, 昭如日星, 而諸儒辯釋, 又皆精密該暢, 無遺憾矣.

28) 『周易傳義大全』 「易傳序」: 至微者, 理也. 至著者, 象也. 體用一源, 顯微無間.

29) 『退溪集』 권41 「雜著·心無體用辯」: 其以寂感爲體用, 本於『大易』, 以動靜爲體用, 本於『戴記』, 以未發已發爲體用, 本於子思, 以性情爲體用, 本於孟子, 皆心之體用也. 蓋人之一心, 雖彌六合亘古今, 貫幽明徹萬微, 而其要不出乎此二字. 故體用之名, 雖未見於先秦之書, 而程朱以來諸儒所以論道論心, 莫不以此爲主, 講論辯析 惟恐不明, 而陳北溪心說, 尤極言之, 何嘗有人說心無體用耶.

인 사태로서 用, 즉 象을 가능태로서 함유하고, 用은 體를 현실태로서 현상계에 드러낸다. 이 두 가지는 개념상으로 분리될 수 있으나 실제로는 분리될 수 없는 동시적 합일적 존재이다. 정이천이 체용을 논하면서 體의 본원성을 강조하였듯이 주자와 퇴계 역시 體를 모든 원리와 가치를 함유하고 있는 가능태로서의 실체로 설명한다. 이러한 분위기에서 퇴계는 사뭇 독특한 행보를 보인다. 그것은 바로 理에 대한 주자학적 개념의 강화였다. 그리고 이 理 개념에 대한 강화는 주자에 의해 구축된 자연철학 즉 도서역에 근거한 자연이해와는 별도로 도덕적 근거로서의 理 즉 當然之理에 대한 설명에서 특화되어 진행된다.

“理가 발하여 氣가 따르고 氣가 발하여 理가 탄다[理發氣隨 氣發理乘]”는 설은 心 속에서 理와 氣를 나누어 말한 것이니, 心 한 자를 들면 이와 기 두 가지가 함께 그 속에 있는 것으로써, 보내온 글에서 心을 性에 상대하여 말한 것과는 본시 같지 않습니다.³⁰⁾

神明은 원래 세속에서 말하는 귀신과 같은 것은 아니지만 그렇다고 氣의 주재자만을 말하는 것도 아닙니다. 주자가 일찍이 문인에게 답하기를, “神은 理가 氣를 타고 출입하는 것이다.”라고 하였는데, 나의 생각으로는 신명의 신은 모름지기 이렇게 보아야만 그 묘리를 터득할 수 있으니, 온전히 氣 자에만 의지한다면 약간 엉성할 듯합니다.³¹⁾

성리학이 지향하는 최종목표[存天理, 遏人欲]를 상기한다면, 이기론은 본체론 또는 우주론으로의 의미보다는 심성론 또는 인간론의 기초라는

30) 『退溪集』 권29 「書·答金而精」：至如理發氣隨氣發理乘之說，是就心中而分理氣言，舉一心字，而理氣二者兼包在這裏，與來喻心對性爲言者，自不同也。

31) 『退溪集』 권25 「書·答鄭子中別紙」：神明固非如世俗所謂鬼神，然亦非是只言氣之主宰而已。朱子嘗答門人曰，“神是理之乘氣以出入者。”滉謂神明之神，須作如此看，方得其妙，全靠氣字，便癡了些子。

측면이 강하다. 퇴계가 리의 범위와 위상을 놓고 고심했던 것은 바로 인간 심성의 성리학적 해명에 초점을 맞추었기 때문이다. 『주역』에서 우리가 볼 수 있는 인간의 심리 가운데 가장 두드러진 것은 이른바 두려움, 근심, 삼감, 그리고 믿음이다. 惕, 懼, 有孚 등으로 표현되는 용어들은 후일 ‘敬’의 心法으로 귀결되었다.³²⁾ 이 심법은 주자와 퇴계에서 일관되게 드러나는 특징이다. 초기 점의 형태에서 고대인들은 이를 上帝 또는 天에게 물었다. 그런데 후일 상제와 천은 그 인격적 요소가 퇴색되면서, 외재적 존재만이 아니라 인간 안에 존재하는 것, 인간의 본성 자체라는 인식이 확대되었다. 그 본성의 발현처를 心으로 규정할 때, 이 인간의 마음을 다스리는 心法의 차원에서 점이 이해되기에 이르렀다. 바로 『논어』에 보이는 以德代占³³⁾의 입장인 것이다. 『십익』에서 엿보이는 神의 개념 역시 주술적·신비적 태도에서 자연현상의 범주로 변모되었듯이, 점서적 측면에 기초한 『주역』의 이해는 심리적 측면으로 전환되면서 성리학의 이론적 토대가 되었다.

心 즉 마음이란 天理가 반영된 인식의 주체이고, 이 심을 맑고 깨끗이 하는 것이 『주역』을 읽는 목적인 셈이다. 무엇보다도 퇴계는 洗心의 敬 공부로써 이 天理를 마음속에서 놓치지 않으려 하였고, 그릇된 판단을 하지 않으려 하였다. 그리고 이는 공자의 생각처럼 점을 치는 마음을 구체적 삶에서 일상화시키려는 태도로 구체화되었다. 논리적인 모험을 감수하면서도 가치를 고집하였던 퇴계의 철학은 이러한 역학적 사고의 반영이었다.

32) 郭信煥, 「易學과 退溪의 天命思想」, 『퇴계학연구논총』 제1권, 1997, 601쪽.

33) 『論語』「子路」: 子曰, “南人有言曰, ‘人而無恆, 不可以作巫醫.’ 善夫!” “不恆其德, 或承之羞.” 子曰, “不占而已矣.” ‘以德代占’의 표현은 廖名春, 『周易研究史』(湖南出版社), 26쪽 참조.

IV. 다산의 圖書易 검토와 비판

다산의 역학은 주자에 대한 비판과 계승으로 요약된다. 즉 도서역과 선천역을 비판하였다는 점에서는 청대 고증학자와 공유하는 부분이 있지만 주자 역학에 대한 고증학자들의 전반적 거부에 대해서도 비판하였다. 다산은 한대 이래 역학이 주자에 의해 대부분 정리되었음에도 불구하고 그 후의 역학이 제대로 전승되지 못하였다고 평가하면서, 그 잘못은 이를 살피지 못한 諸儒들에게 있으며, 자신의 『주역』 讀法인 易理四法이 이미 주자에 의해 천명되었다고 하였다. 즉, 주자의 역학은 선별의 필요가 있다는 것이다. 그리고 그 刪削의 대상은 바로 도서학이었다.

세상 사람들의 귀와 눈을 신기하게 해서, 그들이 몸을 굽혀 땅에 엎드려서 두 손을 모아 백 번 절하면서 나를 높여주기를 바란다면, 성인이 참으로 이러할 수 있겠는가? 이는 다만 浮屠나 釋氏의 무리 및 후세의 용렬하고 우둔한 老醜들로, 河圖와 洛書의 그림을 만들어 이것을 벽에 붙여두고 부당한 방법으로 분수에 넘치는 명예를 훔치는 자가 하는 것이다. 일찍이 성인의 뜻이 이와 같다고 하였던가?³⁴⁾

위의 글은 경전적 근거가 희박한 하도와 낙서에 대한 다산의 냉소적 입장을 드러내고 있다. 하도낙서에 대한 집착을 불교와 도가의 무리와 연관지어서 비판하고 있는 것이다. 다산이 보기에 불교와 도교 그리고 도서역은 성인의 가르침과 거리가 멀다는 면에서는 대동소이한 것이었다. 송대에 형성된 도서역에 대한 다산의 비판적 입장은 그 선화로 인정

34) 『與猶堂全書』 第一集 권11 「詩文集·論·易論一」: 神天下之耳目, 冀欲其屈躬伏地攢手百拜以尊我, 聖人固如是乎? 是唯浮屠釋氏之徒及後世庸鈍老醜, 爲河圖洛書之圖, 附之壁以盜名者, 爲之耳. 曾謂聖人之志如是乎?

받고 있는 소강절 뿐 아니라 후에 『주역본의』와 『역학계몽』에 채택된다는 점에서 주자에 대한 비판이기도 하다.

다산은 『易學緒言』의 「邵子先天論」이란 글에서 주자 역학에 대해 우회적으로 비판하고 있다.³⁵⁾ 「소자선천론」은 모두 여덟 편의 소논문으로 구성되어 있는데 내용상 세 부분으로 나눌 수 있다. 먼저 「論邵氏八卦方位之圖」와 「論邵氏八卦先天之說」에서 소강절의 이른바 복희 선천팔괘가 역과는 관계없는 것임을 역설하였다. 주자는 소강절의 주장을 받아들여 문왕이 만든 『주역』을 後天易으로, 복희가 만든 역을 先天易으로 하여, 자연의 원리가 인위적 조작을 거치지 않고 그대로 반영되어 이루어진 역의 근본으로 선천역을 파악한다. 그러나 『주역』 이외의 별도의 역을 인정하지 않는 다산으로서는 선천역에 대한 주자의 이러한 견해는 불합리하다고 지적하였다.³⁶⁾

두 번째로 「論邵氏八卦次序圖」, 「論河圖爲八卦之則」은 팔괘 생성의 원리를 소강절의 이른바 가일배법과 하도를 통해 설명한 주자의 주장에 대해 비판한 글이다. 주자는 『주역』 「繫辭傳」에 나오는 태극, 양의, 사상, 팔괘로의 발생 순서를 소강절의 加一倍法과 하도를 근거로 설명한다. 주자는 소강절의 배로 더해가는 법은 태극에서 양의, 사상, 팔괘, 64괘 및 그 이상의 괘에 이르기까지 우주생성의 자연스런 모습을 가장 잘 표현한 것으로 파악하고 이를 易卦 형성의 원리로 수용한다. 아울러 하도의 수리 또한 팔괘 형성의 원리로 파악한다. 그러나 다산은 역괘의 형성은 팔괘

35) 「소자선천론」에서 논의된 내용은 소강절의 先天易뿐만이 아니라 河圖洛書에 대한 내용도 포함하고 있다. 하도낙서는 소강절의 이론이 아니지만, 주자는 이를 자신의 역학체계에 내에 통합하고 하도낙서를 선천역의 기원으로 파악한다. 따라서 이 글은 소강절의 역학에 대한 비판이라기보다는 주자역학에 대한 비판으로 보는 것이 타당하다.

36) 『易學緒言』 권2 「論邵氏八卦方位之圖」, 「論邵氏八卦先天之說」.

를 기초로 推移의 원리에 따라 창작되었다고 본다. 따라서 다산은 하도 및 가일배법이라는 별도의 원리에 의해 역괘가 형성되었다는 이론에 대해서는 의견을 달리 한다. 다산은 가일배법의 문제로 특히 四象에 대한 정의에 주목한다. 주자는 四象을 소음, 소양, 노음, 노양이라 정의하지만 다산에 따르면, 소음, 소양, 노음, 노양은 揲蓍 과정에서 생기는 괘와 관련된 이름이지 실제적인 사물을 가리키는 것은 아니라고 주장하였다.³⁷⁾

세 번째로 「論先天橫圖九六七八說」, 「論本義乾坤策數之義」, 「論河圖洛書參天兩地之義」, 「論河圖老少互藏之法」은 노양과 노음의 수 九와 六, 건의 책수 216, 곤의 책수 144, 參天兩地 등 「계사전」에 보이는 易數에 대해 주자가 선천도와 하도를 근거로 설명한 것을 비판한 글이다. 주자는 易數란 자연의 원리에서 나온 것이라 보기 때문에 역수를 모두 선천도 혹은 하도에 근거하여 설명한다. 그러나 다산은 하도의 生數成數說이나 선천도의 數理論은 모두 역과는 관련이 없다고 한다. 즉 다산은 이들 역수를 모두 설시법과 관련하여 일관되게 설명한다.

「소자선천론」을 통해 본다면, 다산은 주자역학이 괘 형성과 易數를 논의하면서 推移法과 揲蓍法이 아닌 加一倍法이나 河圖洛書와 같은 경전적 근거가 희박한 별도의 원리를 근거로 설명하는 것에 대해 비판하고 있음을 알 수 있다. 정리해보면, 다산의 입장은 유가의 순수성을 확보하는 효과적인 방안이 그 근거를 『주역』을 포함한 나머지 경전에서 확보하는 것에서 찾아져야 된다고 본 것이다. 따라서 경전적 유래를 확보할 수 없는 이론에 대해서 상당한 회의론을 하고 있으며, 그것이 경전적 유래와 배치될 때에는 그 진위를 문제 삼았던 것이다.

37) 『易學緒言』 권2 「論先天橫圖九六七八說」, 「論本義乾坤策數之義」, 「論河圖洛書參天兩地之義」, 「論河圖老少互藏之法」.

V. 변용의 양상 : ‘理發’과 ‘上帝天’

송대에 성립한 성리학적 자연관은 역의 세계관을 통해서 도덕적 근거를 구축하고 나아가 자연의 필연성에 필적하는 윤리적 가치의 지평을 확립한 것이다. 주자는 周濂溪의 太極과 程伊川의 理를 결합하여 유가의 윤리를 위한 형이상학적 기초로서 체계적인 우주론과 심성론을 확립했다. 당시 태극에 대한 일부 견해는 氣的 속성에 해당되는 것으로 이해되었으나, 주자는 주렴계가 말한 ‘無極’이란 표현을 태극의 속성으로 파악하면서 형이상학적 실체개념으로 규정한다.³⁸⁾ 그리고 그 태극은 理에 대한 다른 호칭으로 이해한다. 태극을 제1원인자로서 그 무엇과도 대응되지 않는 최고의 원리라고 규정한다면, 리와의 차이점은 그와 상대되는 범주인 氣 개념의 요청을 전제로 한다는 데서 차이점을 발견할 수 있다. 하지만 본질적으로 태극은 리의 다른 표현인 셈이다. 그 리에 대한 역학적 이해는 주자 성리학의 핵심개념이기도 하다.

갯과 흙이 있기 이전에 역이 있은즉 혼연한 리이고 인간에 있어서는 湛然한 一心이니, 이미 효와 획이 있고 나서 비로소 이 효는 어떻게 저 효는 어떻게 파악한다. 그러나 모두 이 지극히 허하고 지극히 신령한 가운데에

38) 『朱子大全』 권36 「書·答陸子靜」: 伏羲作易, 自一畫以下, 文王演易, 自乾元以下, 皆未嘗言太極也, 而孔子言之. 孔子贊易, 自太極以下, 未嘗言無極也, 而周子言之. ……且夫『大傳』之太極者, 何也? 卽兩儀四象八卦之理具於三者之先, 而縉於三者之內者也. 聖人之意, 正以其究竟至極, 無名可名, 故特謂之太極. ……周子所以謂之無極, 正以其無方所·無形狀, 以爲在無物之前, 而未嘗不立於有物之後, 以爲在陰陽之外, 而未嘗不行乎陰陽之中, 以爲通貫全體, 無乎不在, 則又初無聲臭影響之可言也. 今乃深詆無極之不然, 則是直以太極爲有形狀·有方所矣. (주자는 태극이란 용어가 역을 구성했던 처음, 즉 괘를 그린 복희와 패사를 연역한 문왕 때에는 나타나지 않았던 것으로 이해한다. 하지만 그는 공자 대에 등장한 태극이란 개념은 양의와 사상 그리고 팔괘보다 먼저 존재했고, 동시에 양의와 사상과 팔괘 속에 내재한 것으로 파악하고 있다.)

나아가 허다한 상이 나온 것이니 이것이 그 신령한 것이다.³⁹⁾

주자는 易이 理를 근거로 만들어졌다는 설에 입각하고 있다.⁴⁰⁾ 또한 이 理가 있었기 때문에 象이 나타났다고 한다. 여기에서 말하는 理는 형이상학적 개념이기도 하지만, 자연의 섭리이며, 인륜의 질서이기도 하다. 결국 주자는 『주역』을 통해서 자연과 인간을 관통하는 통일된 원리로서 태극 또는 리 개념을 정의하고 있으며, 이것은 전통적인 중세적 자연관에 부합되는 것이기도 하였다. 성리학 체계의 핵심에는 ‘인간을 포함한 모든 존재의 본질이 궁극적 실체를 가진다[性卽理]⁴¹⁾는 명제가 자리하고 있다. 이 때 理는 인간 관계 속에서 실현해야 할 이념인 사회성과 윤리성으로서의 仁이므로 주자의 체계는 도덕 형이상학이라고 불린다.⁴²⁾

동양적 패러다임의 특징은 자연의 법칙을 통해서 인간 도덕성의 근거를 모색했다는 것에 있고 그러한 작업은 주자를 정점으로 더 이상의 이론 모색은 무의미하기까지 하다. 퇴계와 다산의 고민은 여기에서 시작한다. 먼저 퇴계의 경우를 살펴보자. 그는 인간 도덕성의 근거를 자연의 합법칙성에서 찾지 않고 독립된 인간의 문제에 초점을 맞추려 하였다. 율곡의 이기설이 자연과 인간을 아우르는 보편적인 논리에 충실하였다면, 퇴계의 논리는 상대적으로 인간의 심성에 보다 중심을 두었다는 평가는 이러한 맥락에서 가능한 것이다. 퇴계의 理發說은 바로 이러한 고민의 결과였다.

39) 『朱子語類』 권67 「易三·讀易之法」：未有爻畫之先，在易則渾然一理，在人則湛然一心，卽有爻畫，方見得信爻是如何信，又是如何。然而皆是就於至虛至靜中，故出處多象數萊，此其所以靈。

40) 『朱子語類』 권67 「易三·三聖易」：又曰，易是簡有道理底卦影，易以下筮作，許多道理，便也在理。

41) 『朱子語類』 권5 「性理二·性情心意等名義」：性卽理也。在心喚做性，在理喚做理。

42) 손영식, 「송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구」, 서울대 박사논문, 1993, 103쪽 참조.

퇴계는 성리학의 특징이라 할 수 있는 도통을 자임하며 그 인식과 실천을 일생의 문제의식으로 삼았던 도학자였다. 따라서 퇴계에게 도와 리, 그리고 태극은 동일한 것이었다.⁴³⁾ 이 제1원인자는 ‘지극히 텅 빈 것이면서 지극히 알찬 것이요, 지극히 없는 것이면서 지극히 있는 것이요, 움직이되 움직임이 없는 것이요, 고요하되 고요함이 없는 것으로 깨끗하고 조용하여 조금도 더할 수도 없고, 조금도 덜 수도 없는 것’⁴⁴⁾이었다. 이는 지극히 존귀하여 상대가 없으며, 사물에 명령을 내리기는 하되 다른 것으로부터 명령을 받지 않는 절대적 존재였다.⁴⁵⁾

태극에 동정이 있다는 것은 태극이 스스로 동정하는 것입니다. 천명의 유행이란 천명이 스스로 유행하는 것입니다. 어찌 다시 그렇게 시키는 것이 있겠습니까? 단지 無極之眞과 二五之精이 묘합하여 응결하고 만물을 化生하는 곳에 나아가 본다면, 마치 主宰가 있어 운용하여 이처럼 하게 하는 것 같으니, 바로 『書經』에서 이른바 “上帝께서 백성들에게 中正의 德[夷]을 내려 주셨다”, 程頤의 이른바 “주제로 말하면 帝”라고 한 것이 이것입니다. 대개 理와 氣가 합하고 만물을 命함에 그 예측할 수 없는 쓰임[神用]이 이와 같을 뿐이니, 천명이 유행하는 곳에 또한 별도로 그렇게 시키는 것이 있다고 해서 안 될 것입니다.⁴⁶⁾

퇴계는 이러한 절대적 존재를 전통적 표현을 빌려 상제 또는 천으로

43) 이광호, 「도학적 문제의식의 전개를 통해서 본 퇴계의 생애」, 『동양학』 22집, 178쪽 참조.

44) 『退溪集』 권16 「答奇明彦別紙」: 此箇物事, 至虛而至實, 至無而至有, 動而無動, 靜而無靜, 潔潔淨淨地, 一毫添不得, 一毫減不得, …….

45) 『退溪集』 권13 「答李達李天機」: 此理極尊無對, 命物而不命於物故也.

46) 『退溪集』 권13 「書·答李達李天機」: 太極之有動靜, 太極自動靜也. 天命之流行, 天命之自流行也. 豈復有使之者歟? 但就無極二五妙合而凝·化生萬物處看, 若有主宰運用而使其如此者, 卽書所謂惟上帝降衷于下民, 程子所謂以主宰謂之帝, 是也. 蓋理氣合而命物, 其神用自如此耳. 不可謂天命流行處亦別有使之者也.

부르기를 주저하지 않는다. 理를 天이라고 부르는 것은 퇴계에서 시작된 것이 아니라 송대 성리학자들에게 공통되는 현상이다. 아울러 天을 인격과 비인격을 아우르는 최고의 추상개념으로 상정하는 것은 공자 이후로 보편적인 현상이다. 이것은 인식의 문제이기도 하지만, 일상에서 유리된 채, 이론으로만 접근하는 것은 분명 한계가 있다. 도학자임을 자처한 퇴계로서는 이러한 인식의 體察과 體得을 필요로 했던 것이다. 「태극도」에 기초해서 새롭게 구성된 「天命圖」는 이러한 그의 시각을 엿볼 수 있다. 5층으로 구성된 「태극도」와는 달리, 퇴계는 「천명도」에서 현상 가운데서 현상과 본체가 떨어질 수 없는 상태를 표현함으로써 천명이 인간에 내재되어 있음을 표현하고, 나아가 天人合一의 경지에 이르게 됨을 설명하였다. 그의 理氣互發說이 처음 등장한 것도 바로 이 「천명도」를 통해서임을 상기해보자면, 이러한 생각이 天命의 소재인 마음을 戒愼·恐懼하는 居敬의 철학으로 전개되는 것은 그 최종 귀결처라 할 것이다. 이러한 憂患意識의 발로는 퇴계의 후학들에게 다분히 종교적 색채를 띠면서 전승되어 갔다. 그리고 이러한 전승의 과정에서 다산의 철학도 자리하였다.

다산의 경우, 『주역』은 구체적 사실과 결부되어 패효사가 해석되어야 하며, 이것은 다양한 삶의 문제에 대처할 수 있는 실용적 의의를 갖는다. 따라서 다산은 『주역』에서 형이상학적 원리를 구축하려는 노력은 보이지 않는다. 전통적인 형이상학적 원리 구축의 가장 대표적인 사례로는 乾卦에 등장하는 ‘元亨利貞’에 대한 해석을 들 수 있다. 원형이정에 대한 다산의 입장은 그것이 우주와 인간을 통괄하는 보편적 원리로서 의미가 있는 것이 아니라 인간의 측면에 국한해서 의미를 가진다고 인식한다.⁴⁷⁾

47) 『興猶堂全書』 第一集 권19 『詩文集』 「書·答李汝弘」: 元亨利貞, 本是人事, 不是天道, 本是占例, 不是理論.

乾의 원형이정과 坤의 원형이정과 屯의 원형이정과 隨의 원형이정과 臨의 원형이정과 革의 원형이정과 无妄의 원형이정이 인사의 점례가 되는 것은 똑같습니다. 그런데 지금 사람들은 『주역』을 읽기 좋아하지 않아 다만 乾卦의 원형이정만을 보고는 문득 천도에 이 四德[元亨利貞]이 있다고 하고, 건괘에서 논한 것이 본래 천도가 아닌 것인 줄을 모릅니다. ‘潛龍勿用’과 ‘終日乾乾夕惕若’이 모두 인사를 주로 하여 말한 것인데, 어찌 원형이정만이 홀로 천도가 되겠습니까? 乾이 天象이 되기 때문에 만물이 의지하여 비로소 생겨나고, 구름이 끼고 비가 내리는 것은 천도이지만 그것이 사람에 있어서는 元亨이 됩니다. 각각 성명을 갖추어 주고 太和를 保合하는 것은 천도이지만 사람에 있어서는 利貞이 됩니다. 그리고 또 원형이정은 본래 두 가지 일이고 네 가지 일이 아닙니다. 그러므로 孔子께서 ‘元亨은 처음으로 태어나서 형통한 것이고[始而亨], 利貞은 性情이다’라고 하였으며, 그 여러 괘에서도 모두 ‘크게 형통하여 정하다[大亨以貞]’라고 하기도 하고 혹은 ‘크게 형통하고 정하다[大亨貞]’라고 하기도 한 데서 그 뜻을 알 수 있습니다.⁴⁸⁾

다산은 괘효사의 내용이 실제적 사실을 상징하고 있다는 점에서 괘효사에 대한 객관적이고 실증적인 해석이 가능하며 또한 그렇게 이루어져야 한다고 본다. 역학의 원리는 『주역』의 범위 속에서 해석되어야 한다. 『주역』 자체의 독법에 충실하게 이해하는 것은 일차적인 과제이며, 그 안에서 자연스럽게 생활 세계에서 응용할 수 있는 다양한 사례와 대안들을 찾아낼 수 있다는 것이다. 그리고 거시적으로는 『주역』 해석의 목표가 성인의 微言大義를 밝히는 데에 있다고 말한다.⁴⁹⁾ 다산의 『주역』 해석은 성인의 도를 실

48) 앞의 글 : 乾元亨利貞, 坤元亨利貞, 屯元亨利貞, 隨元亨利貞, 臨元亨利貞, 革元亨利貞, 无妄元亨利貞, 其爲人事之占例皆同. 今人不喜讀易, 但見乾元亨利貞, 便云天道有此四德, 不知乾卦所論, 本非天道. 潛龍勿用, 日乾夕惕, 皆主人事說, 豈必元亨利貞, 獨爲天道乎. 乾爲天象, 故萬物資始, 雲行雨施, 天道也, 而在人爲元亨. 各正性命, 保合太和, 天道也, 而在人爲利貞. 然且元亨利貞, 本是二事, 不是四事故. 孔子曰, 元亨者, 始而亨者也. 利貞者, 性情也. 其於諸卦, 皆云大亨以貞. 或稱大亨貞義可知也.

49) 『與猶堂全書』 第一集 권20 「詩文集·書·答仲氏」: 凡不事天者, 不敢卜筮. 我則曰, 今雖事天, 亦不敢卜筮. 我於此義, 非不至嚴, 而周易者周人禮法之所在, 儒者不可以不明其微言妙義.

현해야 한다는 유가적 세계관의 기본적 독법을 충실히 반영한 것이었다.⁵⁰⁾

다산이 보기에, 卦象과 象象辭를 통해 지향하려는 것은 무엇보다도 인간 개개인이 자신을 되돌아 볼 수 있는 성찰이었다. 공자의 역학을 엿볼 수 있는 「十翼」은 기존의 『주역』과 다른 새로운 역학이 아니었다. 다산은 공자에 의해 비로소 卜筮로서의 역에서 義理易으로의 변화가 일어났다는 주자의 주장에 동의하지 않고, 伏羲와 文王 그리고 周公으로 연결되는 『주역』의 저자들 또한 義理易의 본질을 이해하고 있었다고 본다.⁵¹⁾ 공자와 그 이전의 구별점은 단지 점서의 미래예측 기능에 대한 신뢰의 차이에서 비롯된다. 공자 이후로 『주역』은 더 이상 미래 예측의 도구가 아닌 개과천선의 귀감으로서 기능할 뿐이다.

다산의 역학은 자연의 질서와 인간의 규범이라는 서로 다른 성격의 원리를 무리하게 연결시키려는 노력에서 상당부분 자유로워질 수 있기는 하지만, 그동안 강력한 근거로 제시되었던 리의 절대성을 포기하는 결과를 낳았다. 그렇다면, 문제는 그 성인이 본받았다고 하는 도덕적 원리를 어디에서 찾을 수 있느냐 하는 점이다. 다산은 기존의 태극 또는 리를 해체시키고 난 그 자리를 채워줄 또 다른 근거를 찾아야만 했다. 그것은 바로 하늘에 대한 외경이다. 여기에서 요청되는 것이 바로 초월이다. 거꾸로 초월의 요청은 자신의 내면의 도덕성을 뒷받침해줄 신성에 대한 확인이었다. 다산이 상제천을 제기하게 되는 이유는 바로 여기에 있다. 理보다 강력한 감시자로서의 의미를 내포한 上帝는 누락된 도덕의지의 실

50) 『與猶堂全書』 第一集 권11 「詩文集·論·易論二」: 易何爲而作也. 聖人所以請天之命而順其旨者也. 夫事之出於公正之善, 足以必天之助之成而予之福者, 聖人不復請也. 事之出於公正之善, 而時與勢有不利, 足以必其事之敗, 而不能受天之福者, 聖人不復請也. 事之不出於公正之善, 而逆天理傷人紀者, 雖必其事之成而徼目前之福, 聖人不復請也. 唯事之出於公正之善, 而其成敗禍福, 有不能逆觀而懸度之者, 於是乎請之也.

51) 공자가 易의 義理를 闡明했다는 주장은 역학사 내에서 일반적 시각이다. (『周易研究史』 26쪽 참조) 하지만 다산은 의리역의 출발을 그 이전으로 소급해 올라가고 있다.

천적 당위성을 강화하는 효과를 낳았다.

다산이 가지는 복합적인 세계관은 인간의 도덕적 근거를 확보하는 노력의 결과로 보인다. 그는 성리학을 통한 사회의 안정이 한계상황에 도달하는 당시의 시점에 주목한다. 이러한 상황 속에서 다산은 당시 사회에서 가능한 시무책을 구상하였고, 그 이론적 기반으로 경학이라는 전통적 방법론을 선택하였다. 다산은 경학을 통해서 공자가 제시한 실천적 도덕윤리를 강화시키는 한편 서주시대에 기능하던 천명사상에 주목하였다. 그리고 선의 가능성을 모색하는 자리에 상제를 등장시킨다. 즉 상제라는 절대적 개념을 됴으로써, 그것에 의해 선을 보장받았던 것이다. 이는 달리 본다면, 퇴계가 심성론에 적용되는 理의 절대성을 자연속의 理氣 범주와 달리 보려 하였던 부분과 사상적 맥락에서 상당히 유사한 면을 보인다고 할 수 있다.

VI. 결 론

『주역』의 기원은 仰觀俯察說과 河圖洛書說로 대표되는데, 주자는 하도 낙서설에 기초한 圖書易의 입장에서 易을 이해하였다. 주자의 자연에 대한 관심은 도덕원칙의 근거를 마련하기 위한 것이었고, 自然之理를 통한 도덕적 원리의 도출은 ‘太極’ 또는 ‘理’라는 표현으로 정식화되었다. 문제는 이 ‘보편적 理’ 또는 ‘태극’이 인간과 자연을 아우르는 현상 세계에서 어떻게 표현되고 있는지를 설명하는 것이었다. 그 대안으로 모색된 것이 바로 圖書易의 관점을 토대로 전개된 자연철학이었다. 퇴계는 주자의 도서역을 수용하면서, 특별한 문제제기를 하지는 않았다. 반면 인간의 심성영역에서 퇴계의 理 개념에 대한 강화는 주자와는 구별되는 그의 심성론을 구축하는 데 도움을 주었으며, 아울러 심성의 영역에서 ‘理發’이라는

명제를 이끌어내었다. 心 즉 마음이란 天理가 반영된 인식의 주체이고, 이 심을 맑고 깨끗이 하는 것이 바로 『주역』을 읽는 목적인 것이다.

반면 다산은 공자가 제시한 실천적 도덕윤리를 강화시킴으로써 주자의 도서역을 극복하려 하였다. 그리고 그는 권위가 상실된 理 대신 上帝를 등장시켰다. 즉 상제라는 절대적 개념을 둠으로써, 그것에 의해 善을 보장 받으려 했던 것이다. 이는 달리 본다면, 퇴계가 심성론에 적용되는 리의 절대성을 자연속의 리기문제와 달리 보려 하였던 부분과 사상적 맥락에서 그 동질성을 엿볼 수 있다. 즉 선의 근거를 모색하는 과정에서 그 근거가 되는 주자의 도서역을 인성론의 측면에서 변용시킴으로써 퇴계에게는 ‘이발’이란 명제를, 다산에게는 ‘상제’라는 개념이 요청되었다고 할 수 있다.

【참고문헌】

- 『書傳』, 大田, 學民文化社, 1990.
 『周易傳義大全』, 大田, 學民文化社, 1990.
 『經書』(大學, 論語, 孟子, 中庸), 成均館大 大東文化研究院, 1982.
 『朱子語類大全』(和刻本), 京都, 中文出版社 影印本, 1973.
 『朱熹集(朱子大全)』, 四川, 四川教育出版社, 1996.
 『退溪集』(『한국문집총간』29-31 所收), 景仁文化社, 1996.
 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 여강출판사, 1992.
 정약용 저, 방인·장정욱 공역, 『역주 주역사전』, 소명출판, 2007.
 紀昀 總纂, 『四庫全書總目提要』, 河北, 河北人民出版社, 2000.
- 이을호, 『다산의 역학』, 민음사, 1993. 172-202쪽.
 李申, 『易圖考』, 北京, 北京大學出版社, 2001. 195-199쪽.
 朱伯崑, 『易學哲學史』제2권, 台北, 藍燈文化事業股份有限公司, 1991. 1-680쪽.
 廖名春 外, 『周易研究史』, 湖南, 湖南出版社, 1991. 26-218쪽.

- 王茂 외 지음, 김동휘 옮김, 『청대철학』, 신원, 1995. 187-200쪽.
- 유초하, 『한국사상사의 인식』, 한길사, 1994. 319-436쪽.
- 강천봉, 「『啓蒙傳疑』研究」, 『퇴계학보』 3집, 1974. 79-144쪽.
- 郭信煥, 「易學과 退溪의 天命思想」, 『퇴계학연구논총』 제1권, 1997. 591-606쪽.
- 김장태, 「다산의 역학사상과 서학정신」, 『사목』, 1976. 70-76쪽.
- 김상홍, 「다산의 퇴계학 사숙 고」, 『퇴계학연구』 2집, 1988. 105-128쪽.
- 김영우, 「정약용의 역학사상 연구」, 서울대 박사논문, 2000. 1-174쪽.
- 김왕연, 「다산역학의 연구」, 고려대 박사논문, 1989. 1-174쪽.
- 김인철, 「다산의 『주역』 해석 체계에 관한 연구」, 고려대 박사논문, 1998. 1-177쪽.
- 방 인, 「다산역학사상에 관한 연구」, 정문연 석사논문, 1982. 1-117쪽.
- 손영식, 「송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구」, 서울대 박사논문, 1993. 1-262쪽.
- 엄연석, 「李滉의 『啓蒙傳疑』와 象數易學」, 『한국사상과 문화』 11집, 2001. 195-224쪽.
- 呂紹綱, 「退溪 易學을 또 論함」, 『퇴계학보』 107·8집, 2000. 215-227쪽.
- 呂紹綱, 「退溪易學初論」, 『한국의 철학』 제26호, 1998. 93-120쪽.
- 유문상, 「다산 역학의 특성과 윤리적 함의」, 한국교원대 박사논문, 2002. 1-262쪽.
- 劉長林, 「退溪의 理氣觀과 易學」, 『퇴계학보』 제85호, 1995. 34-66쪽.
- 유초하, 「정약용의 우주관」, 고려대 박사논문, 1991. 1-210쪽.
- 이광호, 「퇴계의 철학사상이 정다산의 경학사상에 미친 영향」, 『퇴계학보』 제90호, 1996. 29-70쪽.
- 이광호, 「도학적 문제의식의 전개를 통해서 본 퇴계의 생애」, 『동양학』 22집, 177-210쪽.
- 장정욱, 「『주역』의 구성체제와 역상의 상징체계 : 다산역학을 중심으로」, 경북대 박사논문, 2009. 1-301쪽.
- 장희익, 「정약용의 과학사상 - 그의 이기관과 주역관을 중심으로」 『한국사시민강좌』 제16집, 1995. 122-144쪽.
- 田尻裕一郎, 「山崎闇齋의 역학과 이퇴계의 啓蒙傳疑」, 『한국의 철학』 23집, 1995. 63-81쪽.
- 정해왕, 「주역해석방법에 관한 연구」, 부산대 박사논문, 1990. 1-132쪽.
- 최정준, 「退溪의 『啓蒙傳疑』에 관한 研究」, 성대 석사논문, 1997. 1-98쪽.
- 황병기, 「다산 정약용의 역상학」, 연세대 박사논문, 2004. 1-266쪽.

Abstract

The Change And Homogeneity Of I-hsüeh(易學) Between Lee Whang(李滉) And Chǒng Yag-Yong(丁若鏞)

Cho, Jang-Yun

The main purpose of this dissertation is to analyze Homogeneity of *I-hsüeh*(易學) between Lee Whang(李滉) and Chǒng Yag-yong(丁若鏞).

There are Two origins in *I-ching*(易經), the prime Confucian Classic. the one is the Theory of Yangguan-Fucha(仰觀俯察說), and the other is the Theory of Hetu-Loushu(河圖洛書說).

Chu Hsi(朱熹) apprehended *I-ching* in base of Tushu-Yi(圖書易), and Tushu-Yi was based of the Theory of Hetu-Loushu. The establishment of an ethical code was his matter of interest, and the principle was deducted by T'ai-chi(太極) or Li(理). Lee Whang(李滉) embraced Chu Hsi's Tuchu-Yi. But He tightened up the concept of T'ai-chi or Li, and suggested the proposition of Li-fa(理發). In his opinion, the Mind(心) was a principal agent of awareness that reflected by T'ien-li(天理), and the aim of studying *I-ching* was integrity of the Mind. On the other hand, Chǒng Yag-yong(丁若鏞) Should overcame Chu Hsi's viepoint of Tushu-Yi, so he wanted to substitute the Sang-di(上帝) with Li in order to regain the practical Moral principal substitute. Therefore, we can find that There are homogeneity between Li-fa and Sang-di.

Key Word

Lee Whang(李滉), Chǒng Yag-Yong(丁若鏞), the Theory of Yangguan-Fucha(仰觀俯察說), the Theory of Hetu-Loushu(河圖洛書說), I-hsüeh(易學), Tushu-Yi(圖書易), Li-fa(理發), Sang-di(上帝)

▪ 논문투고일 : 2011.6.23 심사완료일 : 2011.8.2 게재결정일 : 2011.8.5