

17-18世紀 韓·中·日 儒學에서의 人間理解 研究

— 王夫之·丁若鏞·伊藤仁齋를 중심으로 —

陳 晟 秀 *

<目 次>

I. 머리말	IV. 丁若鏞의 ‘明德’ 해석과 인간 이해
II. 17-18세기 韓·中·日 유학의 흐름	V. 伊藤仁齋의 ‘德性’ 해석과 인간 이해
III. 王夫之의 ‘明德’ 해석과 인간 이해	VI. 맺음말

<국문 초록>

본 논문은 17-18C 韓·中·日 儒學의 展開過程에서 나타난 인간이해의 특징을 비교·검토하고, 당대 유교지식인의 인간관 변화 및 中世的 思惟로부터 近代近世的 思惟로의 전환이 갖는 思想史的 意義에 관해 검토하였다. 이를 위해 중국의 王夫之, 한국의 丁若鏞, 일본의 伊藤仁齋의 ‘明德’과 ‘性’에 관한 해석을 검토하고, 또한 그들이 어떠한 방식으로 주자학과의 결별을 선언하고 있는가에 관해 살펴보았다. 특히 왕부지와 정약용의 경우, ‘明德’에 관한 이해를 집약적으로 담고 있는 『讀四書大全說』의 「大學」과 『與猶堂全書』의 「大學公議」를 중심으로 검토하였다. 한편 伊藤仁齋는 『大學』을 孔子의 遺書라고 보지 않는 점, 또한 주자학 비판이론을 정립한 이후의 대표저작이 『語孟字義』와 『童子問』인 점을 감안하여 보다 체계적으로 서술되어 있는 『語孟字義』를 중심으로 살펴보았다.

‘明德’·‘性’ 해석을 통한 王夫之와 丁若鏞·伊藤仁齋의 인간 이해는 공통

* 성균관대학교 유교문화연구소 책임연구원 / 0420chin@hanmail.net

적으로 先驗的·抽象的 도덕원리를 부정하고 있다. 특히, 思想史的으로는 理性[自由意志]을 소유한 인간의 주체적 능동성을 강조하는 近代思惟로의 전환을 의미하는 것이었다. 한편, 文化史的인 측면에서 볼 때, 철학의 중심과제를 ‘하늘에서 인간으로’ 전환시킴으로써 전통적 형이상학을 해체하고, 철학의 당면과제를 ‘추상적 이념구축에서 구체적 질서확립’으로 전환시켜 정치·경제학으로서의 새로운 經世學을 열었다.

반면, 王夫之·丁若鏞·伊藤仁齋의 經學이 갖는 차이점은 두 가지로 요약할 수 있다.

첫째, 왕부지는 朱子の 『大學章句』를 定本으로 인정한 후 이론적인 비판을 전개한 반면, 정약용은 朱子の 『大學章句』 자체를 부정하고 古本 『大學』에 기초하고 있으며, 伊藤仁齋는 朱子の 『大學章句』 뿐만 아니라 古本 『大學』 역시 부정하고, 주자학과 양명학뿐만 아니라 本草學·兵學·神道學 등을 모두 종합하는 새로운 사회철학을 완성하려고 했다.

둘째, 왕부지는 주자학의 이론적인 문제점을 보완하며 자신의 이론을 전개한 반면, 정약용과 伊藤仁齋는 주자학적 사유체계를 대체할 만한 새로운 이론을 모색하였다. 특히, 伊藤仁齋는 주자학적 형이상학을 완전히 해체하고 일본의 고유종교인 神道와의 결합을 시도하는 등 새로운 학문형태인 古學을 모색하였다.

【주제어】 王夫之, 丁若鏞, 伊藤仁齋, 明德, 性, 朱子學, 經學, 經世學

I. 머리말

韓·中·日 儒學史에서 볼 때, 새로운 사상의 등장은 항상 새로운 經學[解釋學 혹은 詮釋學]과 함께 등장한다. 이것은 當代的 儒教知識人들이 사회개혁을 위한 새로운 유학사상을 도모하고자 할 때, 儒教經典에 대한 재해석과 비판에서 출발했음을 보여준다. 이처럼 새로운 사유체계의 등장은 대체로 당대의 지식 및 가치체계에 대한 비판의식에서 출발

한다.

주자학은 11C에 중국에서 시작되어 14C 초반[元代 중엽]에는 국가시험 과목으로 채택됨으로써 국가이데올로기로서의 역할을 담당하게 되었다. 한편, 한국에서는 14C 말 조선의 건국과 함께 주자학이 국가의 지도 이념으로서 기능하였다. 또한, 일본에서는 16C에 전래되었다가 17C 후반에 이르러 이데올로기로서의 유교 教義가 사회에 침투하고 전국적으로 융성하게 되어 당대 지식인 담론의 중심적 위치를 차지하게 되었다.¹⁾ 이러한 점에서 볼 때, 17-18C 한국과 중국, 일본에서 나타난 禁書[文字獄]와 異端[斯文亂賊]·寬政異學의 禁 논쟁 등은 이러한 韓·中·日 담론체계의 또 다른 변화를 의미하는 것이었다. 즉 한국에서는 당시 주된 담론이었던 성리학이 양명학과 실학으로 점차 전환되었으며, 일본에서는 주자학에서 陽明學과 古學 등으로 전환되었다.

세부적으로 살펴보면, 중국은 『四庫全書總目提要』의 「經部總敘」에서 漢代 이후의 儒學을 6가지[漢學, 魏晉學, 唐學, 宋學, 明學, 清學]로 구분하고 있는 것을 주목할 필요가 있다. 특히, 해석 방식에 있어서는 宋學[義理]에서 清學[考證]으로의 변화를 가장 의미 있는 것으로 평가하고 있다. 따라서 中國儒學史를 연구할 때 宋學을 집대성 한 朱熹(1130-1200)와 清學을 대표하는 王夫之(1619-1692)·戴震(1724-1777) 등의 사상을 비교·검토하는 것은 중세에서 근대[혹은 근세]²⁾로의 전환을 이해하는 데에 유효한 방법이 될 수 있을 것이다.³⁾

1) 丸山眞男 지음·김석근 옮김, 『日本政治思想史研究』, 통나무, 1995, p.71. 참조.

2) 島田虔次는 『朱子學と陽明學』, 岩波書店, 1967.에서 宋·明代의 주자학에서 양명학으로의 전개과정 전체를 중국의 近世로 파악하였다. 그러나 丸山眞男은 『日本政治思想史研究』, 東京大學出版會, 1952.에서 宋代에서 清代까지의 주자학적 세계관에 대해 구체제를 옹호하는 사상으로 평가하고 있으며, 丸山眞男의 주장을 비판적으로 계승한 守本順一郎은 『東洋政治思想史研究』, 未來社, 1967.에서 주자학에 대해 봉건적·중세적인 사유형태라고 평가하였다. 서구의 역사학계에서는 宋代로부터 아편전쟁 이전의 清代 중엽까지(10C 중엽-19세기 중엽)를 기본적으로 동질적인 사회로 보는 경향이 있다.

3) 진성수, 「王船山과 丁茶山の 『大學』 이해 비교」, 『유교사상연구』 제34집,

한국의 경우, 조선 건국(1392) 이후 성리학을 중심으로 한 ‘崇正學, 闢異端’의 기치는 개인 및 사회·국가의 모든 가치관을 지배하였다. 그 결과 조선 초 이미 道教·佛敎는 異端으로 규정되었으며, 退溪가 『傳習錄辨』(1566)을 지은 뒤 陽明學 또한 異端으로 간주되었다.⁴⁾ 또한 壬辰倭亂(1592)과 丁卯(1627)·丙子胡亂(1636) 등을 거치면서 ‘해체된 가치체계 회복’이라는 위기의식이 고조됨으로써 조선의 학술계는 더욱 보수화되었다. 그러나 17-18C에 이르러 성리학적 세계관을 비판하고, 주체적 입장에서 조선의 역사·지리·언어·문학 등의 연구가 증가하기 시작했으며, 18C에는 經學研究를 통한 사회·정치·문화 등 현실문제에 대해 비판했던 학자들이 등장했다. 대표적인 인물이 바로 洪大容(1731-1783)과 丁若鏞(1762-1836)이다.

일본의 경우, 丸山眞男의 주장대로 주자학은 근세 일본의 幕藩體制를 유지하는 이데올로기가 되었으며, 주자학의 자연법사상 역시 근세 봉건 사회에 기여하게 되었다.⁵⁾ 또한 이후 徂來學이 등장하여 정치와 도덕을

한국유교학회, 2008, pp.283-284.

- 4) 조선시대에 양명학이 수용되는 초기에는 크게 배척받지 않았다. 그것은 宣祖가 李璠에게 양명학에 관하여 질문한 것(1594), 柳成龍이 17세 때(1558) 燕京에 사신사로 다녀오던 심통원의 행탁 속에서 양명의 글을 발견하고 이를 謄書한 것, 이후 양명학을 비판하는 유성룡에 대해 선조가 거부한 점 등을 통해 알 수 있다. 그러나 退溪가 『傳習錄辨』(1566)을 지어 양명학을 비판한 후, 유성룡이 양명학의 心卽理와 知行合一說, 致良知說 등을 비판하였다. 또한 이후 老論이 중앙권력을 장악하자 노론의 영수인 宋時烈的 문하인 韓元震과 少論의 영수인 朴世采도 『王陽明學辨』(1691)을 지어 양명학을 비판하였다. 자세한 내용은 강화양명학연구팀 지음, 『강화양명학연구사』, I 한국학술정보(주), 2008, pp.13-14. 참조.
- 5) 丸山眞男, 『日本政治思想史研究』, 東京大學出版會, 1952, p.52. 참조. 그러나 尾藤正英은 津田左右吉의 『支那思想と日本』, 岩波新書, 1938., 주자학과 근세 일본 사회와의 부적합성을 근거로 丸山眞男의 주장에 반대하고 있다. 그 내용은 ‘주자학과 근세 일본 사회와의 乖離’라는 문제의식으로서 유교가 일본에 수용된 것은 단순히 ‘신지식’으로서 ‘생활 차원’에서 수용된 것은 아니라는 것이다. 따라서 尾藤正英의 주장은 “주자학은 애당초부터 근세 일본 사회에 수용되지 않았다.”는 것이다. 즉 근세 주자학과 신분제 질서 옹

분리시킴으로써 근대적 사유의 단서를 제공하게 되었다. 일본 주자학의 시조는 江戸시대의 藤原惺窩(1561-1619)이다. 그는 유학자로서 불교는 배척하였으나 주자학과 함께 陸王心學을 함께 수용하였다. 그러나 그의 제자인 林羅山(1583-1657)은 상산학과 양명학을 모두 배척하였으며, 이후 德川幕府의 文教 총책임자가 되어 본격적인 주자학연구에 몰두하며 제자교육에 힘썼다. 그 후 山崎闇齋(1618-1682)에 이르러 元·明代의 주희에 대한 잘못된 해석을 비판하며 일본 주자학은 점차 권위주의·형식주의로 치우치게 되는데, 이들을 비판하며 등장한 학자들이 바로 古學派인 山鹿素行(1622-1685), 伊藤仁齋(1627-1705)이다.

본 稿에서는 17-18C 韓中日 儒學에서 인간에 관해 어떻게 이해했는지에 관해 살펴볼 것이다. 이를 통해 당대 유교지식인들의 인간관 변화 및 中世的 思惟로부터 近代[近世]的 思惟로의 전환이 갖는 思想史的 意義에 관해 검토할 것이다. 이를 위해 중국의 王夫之, 한국의 丁若鏞, 일본의 伊藤仁齋의 ‘明德’과 ‘性’에 관한 해석을 검토하고, 또한 그들이 주자학에 대해 어떠한 태도를 취했는가에 대해 살펴볼 것이다. 특히 왕부지와 정약용의 경우에는 ‘明德’에 관한 이해를 집약적으로 담고 있는 『讀四書大全說』의 「大學(이하 「大全說·大學」으로 칭함)」과 『與猶堂全書』의 「大學公議」를 중심으로 검토할 것이다. 그러나 伊藤仁齋의 경우에는 『大學』을 孔子의 遺書라고 보지 않는 점, 또한 주자학 비판이론을 정립한 이후의 대표저작이 『語孟字義』와 『童子問』인 점을 감안하여 보다 체계적으로 서술되어 있는 『語孟字義』를 중심으로 살펴볼 것이다.

호의 체제교학으로 규정한 丸山眞男의 견해에 대해 봉건적 사유로서 주자학과 막번체제의 현실과의 사이에는 큰 괴리가 있기 때문에 정통 주자학은 수용되지 않고, 보다 현실적인 국학과 중에서도 徂來學이 일본 유학으로서 형성되었다고 보았다. 자세한 내용은 尾藤正英, 『日本封建思想史研究』, 清木書店, 1961, p.280. 참조.

II. 17-18세기 韓·中·日 유학의 흐름

양계초는 『청대학술개론』(1920)에서 淸學[고증학]의 발생은 宋·明代의 성리학에 대한 반론이라고 규정한다. 또한 명말 양명학이 등장하여 독서를 부정하고 空理空談에 빠지거나 혹은 李贄와 같은 參禪에 동조하는 狂禪一派가 도덕적으로 타락했던 것을 비판하며 등장한 학문이 청대 고증학이라고 정의하고 있다.⁶⁾

明末·淸初 당시인 17-18C 중국은 “역사의 운세가 기울어져 뒤집히고, 하늘이 무너지고 땅이 갈라진”⁷⁾ 시기였다. 즉 부패한 明朝에 대항한 농민반란과 만주족의 外侵으로 인해 왕조의 운명은 예측할 수 없는 시기였다. 결국 중국은 明朝의 멸망과 淸朝의 등장이라는 역사적 전환기를 맞이하게 된다. 당시 중국은 ‘자본주의의 맹아’라고 하는 경제적 변화, ‘환관과 사대부의 대립’ 및 ‘정주학과 양명학의 대립’이라고 하는 정치·문화적 갈등이 심화되었던 시기였다. 또한 공동체 윤리와 克己를 강조하던 宋·明代와는 달리 人欲과 自我를 강조하며 人欲을 긍정했던 泰州學派가 등장했던 시기였다.

왕부지는 明末·淸初의 3대 학자 중 한 사람으로서 明朝 멸망에 대한 책임의식을 가지고 反淸復明 운동을 시도했으나 실패하고 만다.⁸⁾ 이후

6) 錢穆은 『中國近三百年學術史』(1937)에서 고증학의 근원이 淸初에 있는 것이 아니라, 明 中葉에 있다고 주장하며 東林學派를 중요하게 다루고 있다. 그러나 이러한 주장은 고증학의 시작이 어디인지만을 논한 것으로서 明學에서 淸學으로 왜 전환되었는가에 대한 근본적인 문제를 다루지 못하였다. 자세한 내용은 山井湧 著, 金錫起·裊慶錫 共譯, 『明清思想史의 研究』, 학고방, 1994, pp.287-289. 참조.

7) 『船山全書』, 『春秋家說·敘』, “歲在丙戌, 大運傾覆, … 黃地既裂, 昊天復傾.”

8) 1648년(30세) 10월, 왕부지는 夏汝弼, 管嗣裘, 僧性翰과 함께 南岳 方廣寺에서 무장봉기를 도모하였으나, 사전에 발각되어 실패한다. 이후 耒陽과 永興을 거쳐 그 해 겨울, 肇慶에 이르러 永曆政府에 헌신하려고 결심하여 永曆 정부가 桂林으로 옮기자 왕부지도 동행한다.(張岱年 主編·裊爾鉅 著, 『大

왕부지를 비롯한 당시 지식인들은 이러한 현실적인 한계를 인식하고, 직접적인 군사적 활동보다는 학문체계에 대한 전면적인 반성을 시도한다. 즉 당시 주류 학문이던 주자학에 대한 비판을 시도했다.

17-18C 한국은 중국으로부터 수입된 西學에 많은 영향을 받았다. 그 결과 한국에서는 실학적 태도가 점차 본격화되기 시작했다.⁹⁾ 특히 17C의 韓國은 退溪·栗谷 兩 學派가 사회 전반에 깊이 뿌리를 내리고, 동시에 두 학파를 종합하는 折衷論者가 등장한 시기이다.¹⁰⁾ 당시의 주된 연구과제는 人性·物性의 관계로서 이른바 人物性同異論辨이 시작되었다. 그러나 經學에 있어서는 여전히 朱子獨尊主義의 시대였다. 이러한 과정에서 점차 朱子註에 대한 비판적인 지식인들도 등장하게 되었다. 18C 한국유학은 성리학을 비롯한 西學·陽明學·實學 등이 역사상 유래 없이 활발하게 연구되었던 시기였다. 이 때 바로 한국 실학의 집대성자인 정약용이 등장하게 된다.¹¹⁾ 정약용은 특히 淸朝에 대한 새로운 인식을 바탕으로 한국이 바로 유교문화의 중심이며, 道統의 계승자라고 하는 강한 자부심을 가지고 새로운 經學을 전개해 나갔다.¹²⁾

儒列傳 王夫之』, 吉林文史出版社, 1997, p.360. 참조.)

- 9) 宋榮培, 『동서철학의 교섭과 동서양사유 방식의 차이』, 논형, 2004, pp.69-70. 참조.
- 10) 退·栗 性理學의 대표적인 折衷論者로서 趙聖期(1638-1689), 林泳(1649-1696), 金昌協(1651-1708) 등이 있다.
- 11) 자세한 내용은 崔英辰, 「18세기 동아시아 유교사상의 지형」, 『18세기 동아시아 유교사상 비교연구』(2007 국제학술회의자료집), 성균관대 유교문화연구원, 2007, pp.12-13. 참조.
- 12) 『與猶堂全書』, 「詩文集·送韓校理使燕序」, “其所謂中國者, 吾不知其爲中, 而所謂東國者, 吾不知其爲東也. … 卽所謂中國者, 何以稱焉. 有堯舜禹湯之治之謂中國, 有孔顏思孟之學之謂中國, 今所以謂中國者何存焉. 若聖人之治, 聖人之學, 東國既得而移之矣, 復何必求諸遠哉.” 또한 茶山은 經世致用派의 宗師인 李瀾의 학문을 집대성한 인물이다. 그는 “六經四書에 대한 연구로 修己를 삼고, 一表二書(『經世遺表』·『牧民心書』·『欽欽新書』)로 천하국가를 위한다.(『與猶堂全書』, 「自撰墓誌銘」, “六經四書, 以之修己, 一表二書, 以之爲天下國家.”)라고 할 정도로 자기 학문의 기반을 經學에 두었다. 특히 정약용

일본의 주자학은 대체로 藤原惺窩가 30세(1590) 때에 조선에서 파견된 통신사 黃允吉, 金誠一, 許箴 등과 교류한 것으로부터 시작된다.¹³⁾ 그러나 실제로 藤原惺窩가 본격적으로 주자학에 심취하게 된 것은 關が原 전투(1600)가 끝난 뒤의 일이다. 특히 당시 일본에 끌려간 포로였던 퇴계학과의 姜沆과의 만남을 빼놓을 수 없다.¹⁴⁾ 이에 대해 阿部吉雄는 『日本朱子學と朝鮮』 序章에서 다음과 같이 말하고 있다.

惺窩는 相國寺의 禪僧으로서 禪學을 배우고 노장사상에 마음을 두었지만 조 선국 사신 許山前과의 만남에서 신유학에 대한 마음의 눈을 뜨게 되었다. 德川 家康의 부름에 응하여 『貞觀政要日』를 강의하면서 그는 더 이상 禪語를 좋아하지 않게 되었고, 相國寺와의 인연을 끊게 되었다. 특히 赤松廣通의 옹호 하에 宋學의 서적을 독과할 수 있었으며, 慶長役(壬辰倭亂)의 포로 姜沆과의 만남으로 宋學에 대해 더욱 자신감을 얻어 清原家の 古注學 내지는 新古折衷學에 대 결하려는 결의를 보였다. 慶長 5년에는 僧服을 벗고 儒服을 입은 채 德川 앞에 나타나 五山の 學僧과 儒佛논쟁을 하는데 이르렀다. 이때 宋學이 독립하고 유 학자가 생기기 시작하였다. 惺窩는 五山에서 전해져온 宋學연구의 성과를 받았 으며, 許山前의 인도와 姜沆의 격려를 받은 것도 사실이지만, 결국 그이 직접적 인 스승이 된 것은 여러 서적이었으며, 이것은 임진왜란 당시 배로 싣고 온 것 으로 생각된다.¹⁵⁾

이처럼 일본에 주자학이 본격적으로 수용된 것은 17C 초기[江戸時代;

은 經學을 통해 사회개혁의 이론적인 근거를 탐색하는 데에 초점을 두었다.

13) 阿部吉雄, 『日本朱子學と朝鮮』, 東京大學出版會, 1965, p.41-53. 참조. 그러나 일본의 주자학 저술이 처음 전해진 것은 鎌倉時代이다. 1,200년 大江宗光의 기록이 있는 『中庸章句』가 믿을만한 것이라고 했을 때, 주자 생존 시에 주자학은 이미 일본에 전해진 것이다. 그러나 당시의 주자학은 禪學·禪道 등을 보완하는 의미에서 유용한 내용에 대한 부분적인 연구를 진행한 것이기 때문에 주자학에 대한 본격적·독립적인 연구는 되지 못했다. 이것에 관한 자세한 설명은 李基東 著·鄭容先 譯, 『東洋三國의 朱子學』, 성균관대학교출판부, 1995, pp.225-227. 참조.

14) 阿部吉雄, 위의 책, pp.62-92. 참조.

15) 阿部吉雄, 위의 책, p.3. 참조.

1603-1867)로 볼 수 있다. 이후 주자학적 사유양식이 사회적으로 점차 보편화되고, 그 보편성이 17C 후반에서 18C 초엽에 걸쳐 서서히 붕괴되었으며, 드디어 古學派의 등장에 따라 주자학적 사유체계에 도전을 받게 되었다.¹⁶⁾ 이 과정에서 특히 藤原惺窩의 제자인 林羅山은 당대에 보기 드문 博學家로서 韓·中·日의 역사학·문학을 위시하여 本草學·兵學·神道學 등 당시 온갖 학문을 받아들이며 제자양성에 힘을 쏟았다. 그 결과 京學派(京師學派)로 불렸던 이 두 사람의 의해 江戸시대의 주자학은 학문적으로 독립했을 뿐만 아니라, 神佛 중심의 중세적 사상에서 인간사회의 질서를 중심으로 하는 근세사상으로 발전하게 되었다.¹⁷⁾

그러나 17-18C 일본 주자학의 수용과 전개과정에 볼 때, 한 가지 특이한 점은 중국과 한국에서처럼 주자학적 담론을 주도했던 세력이 士大夫와 士 계층이 아닌 불교승려 혹은 浪人·醫師였다는 점이다. 이 뿐만 아니라 주자학의 사유형식으로 神道를 해석하여 神佛合一說을 만드는 등 일본식의 변용을 성취했다는 점, 당시 幕藩 체제의 안정과 현실사회의 문제해결에 기여하며 일본인의 도덕적 감정을 심화하는 데에 역할을 했다는 점에서 그 특징이 있다. 또한 일본은 중국과 한국에서 士禍를 발생시키는 주된 원인 중 하나였던 과거제도를 수용하지 않았기 때문에 유학자가 정치의 실제 무대에서 활약할 기회가 적었던 만큼 黨派 싸움에

-
- 16) 丸山眞男은 이러한 자신의 견해에 대해 『日本政治思想史研究』 영문판의 서문(1974)에서 “역사적 진화라는 생각에 사로잡혀 있을 뿐만 아니라 구체적인 사실에도 정확하게 대응되고 있다고 할 수는 없을 것이다. 상세한 서술은 피하기로 하고, 결론적으로 말한다면 설령 幕府 및 藩들이 戰國的인 상황의 안정화를 위해서 에도시대의 초창기부터 이른바 문치정책을 취했으며, 때문에 유학(구체적으로는 대개 주자학)의 이용가치에 착안했다 하더라도, 유교의 고전 및 그 권위적인 주석서가 발간되어 유통되기 시작했으며, 또 이데올로기로서의 유교 교의가 점차적으로 사회에 침투해 들어가는 것은 17C 후반 이후의 일이다.”라고 말하고 있다. 자세한 내용은 丸山眞男 지음·김석근 옮김, 『日本政治思想史研究』, 통나무, 1995, pp.70-74. 참조.
- 17) 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육·연구단 편, 『동아시아 유교문화의 새로운 지향』, 청어람미디어, 2004, pp.247-250. 참조.

의한 士禍 역시 발생할 가능성이 적었다. 이로 인해 순수 주자학의 관점에서 보면 異端學으로 평가하는 다양한 학문조차도 일본 주자학에는 모두 수용될 수 있었던 점 역시 17-18C 일본 주자학의 특징 중 하나라고 말할 수 있다.

Ⅲ. 王夫之의 ‘明德’ 해석과 인간 이해

왕부지의 ‘明德’ 해석은 주로 『大學』 經1章의 해석에 집중되어 있는데, 이것은 대체로 『讀四書大全說』(1665)·『四書訓義』(1666)·『禮記章句』(1677)를 통해 알 수 있다. 그러나 『四書訓義』는 대체로 『大全說』에 기반하고 있으며,¹⁸⁾ 『禮記章句』 역시 朱子の 『大學章句』와 『中庸章句』를 그대로 수록하고 있다. 따라서 본 節에서는 『大全說』을 중심으로 ‘明德’에 관한 왕부지의 해석을 살펴 볼 것이다.

왕부지는 『大學』의 공부가 格物로부터 시작한다는 것은 주자만의 주장이 아니라 본래 『大學』 經文이 최초로 저술된 이유라고 말한다. 또한 주자의 補忘章이 孔子의 ‘博學於文’·‘約之以禮’의 뜻에 완전히 부합하는 것으로 보고, 『大全說』에서 주자의 補忘章에 대한 부연설명을 하지 않았다. 아울러 왕부지는 聖인이 세상에 다시 태어나더라도 주자의 견해는 결코 바뀌지 않을 것이라고 말했다.¹⁹⁾ 이처럼 왕부지에게 있어서 주자의 『大學章句』는 聖人の 뜻을 정통으로 계승한 定本이었다.

그렇다면, 왕부지는 『大學』의 道에 대해서는 어떻게 이해했을까? 왕부지는 『대학』의 핵심이 ‘정치’가 아닌 ‘교육’에 있으며, 바름[正]을 세워 惡한 데로 흐르지 않는 것이라고 말했다. 즉 정치란 관직에 있는 사람이

18) 陳來, 『詮釋與重建-王船山的哲學精神』, 北京大學出版社, 2004, pp.65-70. 참조.

19) 『船山全書』, 「禮記章句·大學」, “故以格物爲始教而爲至善之全體, 非朱子之言也, 經之意也. … 補傳之旨, 與夫子博文約禮之教, 千古合符, 精者以盡天德之深微, 而淺者亦不亟叛於道, 聖人復起, 不易朱子之言矣.”

해야 할 일이고, 『대학』은 학문의 도리를 설명하는 것으로 이해했다. 따라서 ‘가정에서 자애롭게 대하듯 백성도 자애롭게 다스린다.’는 식으로 『대학』을 해석하면, 결국 『대학』의 본뜻에 부합하지 않는다고 보았다. 즉 ‘가정에서 자애를 가르치듯 백성들에게도 자애를 가르치는’ ‘교육’이 바로 『대학』의 핵심이라고 보았다.

『대학』은 나라를 다스리고 천하를 평화롭게 하는 것에 대한 가르침[敎]을 말했지, 백성 기르는 것[養]을 말하지 않았다.²⁰⁾

대학의 道는 반드시 여기에 바름[正]을 부여하여 사악한 데로 향하지 못하도록 막으며, 또한 반드시 바른 데로 가도록 도와서 혹시라도 바름도 없고 바르지 않음도 없는 사이에서 의탁할 곳이 없도록 하지 않는 것이다. 발하여 뜻이 될 때에 항상 주인이 되면 그 바른 것이 정성스러움의 법칙이 된다. [『중용』에서 ‘志에 악이 없다’고 말한 것이다]. 그 뜻이 아직 발하지 않은 때에는 좋아하거나 싫어하는 것이 정성스럽지 않을까에 대해서 내가 반드시 신중할 필요도 없고, 또한 좋아할 수도 싫어할 수도 있는 것이 앞에 나타난다고 해서 내가 따라야 할 것인가를 시험할 필요도 없다. 항상 보존하고 지켜서 선을 좋아하고 악을 미워하는 이치가 은연중에 침범할 수 없는 壁壘를 세우게 하여 나의 氣를 거느려 대상이 오는 것을 기다린다면, 보지도 듣지도 못하는 사이에 닦고 가지런히 하고 다스리고 평화롭게 하는 이치가 모두 충분히 갖추어지게 될 것이다. 이것이 바로 몸과 뜻의 사이에 있는 마음의 본체이며, 이것이 바로 ‘닦음[脩]’과 ‘정성스러움[誠]’의 사이에 있는 ‘바르게 하는[正之]’ 실질적인 공부이다.²¹⁾

이처럼 왕부지는 ‘大學之道’에 대해 선을 세우고 不善을 경계하는 것으로 이해했다. 즉 학문의 道를 확고히 하는 것이 『大學』의 목적이라는

20) 『船山全書』, 「大全說·大學 聖經一」, “大學於治國平天下, 言敎不言養.”

21) 『船山全書』, 「大全說·大學 聖經一」, “大學之道, 必於此授之以正, 既防閑之使不向於邪, 又輔相之使必於正, 而無或倚靡無託於無正無不正之交. 當其發爲意而恒爲之主, 則以其正者爲誠之則.[中庸所謂「無惡於志」]. 當其意之未發, 則不必有不誠之好惡用吾慎焉, 亦不必有可好可惡之現前驗吾從焉. 而恒存恒持, 使好善惡惡之理, 隱然立不可犯之壁壘, 帥吾氣以待物之方來, 則不睹不聞之中, 而修齊治平之理皆具足矣. 此則身意之交, 心之本體也, 此則脩誠之際, 正之實功也.”

것이다. 따라서 왕부지는 『大學』의 3강령 중 明明德과 新民에 대해 明明德의 전제 하에서만 新民이 가능하다고 보았다. 그러나 明明德했다고 해서 그것이 곧바로 新民이 되는 것은 아니다. 즉 왕부지는 明明德이 新民의 필요조건이지만, 필요충분조건은 될 수 없다고 생각했다.

『大學』의 첫 구절인 “大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”에서 朱子は 明德을 ‘사람이 하늘로부터 얻은 것이며，虛靈不昧하여 衆理를 갖추고 있어서 萬事に 응하는 것(明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也.)’이라고 하였다. 그러나 「大學」의 明明德에 한정하여 보면, 주자는 이 明德과 虛靈[心]의 관계에 대해 다소 애매하게 설명하고 있는 것이 사실이다. 이것은 주자가 小註에서 命, 心, 性, 明德 등을 함께 다루고 있는 곳에서도 확인할 수 있다.²²⁾ 그러나 기본적으로 주자는 心を 虛靈한 것으로 설명하고 있다.²³⁾

이처럼 朱子註를 定本으로 인정한 왕부지는 주자의 明德에 대한 이해에서 출발하여 그의 心說을 심화·발전시켜 나갔다. 즉 왕부지는 “‘德’에 ‘明’을 붙였기 때문에 주자는 곧바로 이것을 가리켜서 心이라고 하였다. 그러나 이른바 이 ‘心’은 범위가 매우 크지만 가장 우선적으로 몸과 관련되므로, ‘正心’이라고 할 때의 ‘心’과는 본래 다르다.²⁴⁾”라고 하며 주자와 마찬가지로 明德을 心으로 보았다. 그러나 왕부지는 주자의 明德을 가리키는 心은 本心이며, 8條目的 하나인 正心の 心은 아니라고 주장하였다. 이것은 正心の 心이 善惡이 있는 반면, 明德의 心은 善만 있고 惡이 없다는 것을 의미하는 것이었다. 따라서 왕부지는 주자가 ‘마음을 바르게 한다[正心]’에서 ‘마음[心]’이 ‘몸의 주인이 된다.’고 말한 것에 대해 크게 잘못된 것은 아니지만, 엄밀하게 설명하지 않았기 때문에 실

22) 陳來, 『詮釋與重建·王船山的哲學精神』, 北京大學出版社, 2004, pp.48-49. 참조.

23) 『四書大全』, “心與性自有分別, 靈底是心, 實底是性.”; “虛靈不昧便是心, 此理具足其中無少欠缺, 便是性.”; “虛靈自是心之本體”

24) 『船山全書』, 「大全說·大學 聖經一」, “緣「德」上著一「明」字, 所以朱子直指爲心. 但此所謂心, 包含極大, 託體最先, 與「正心」心字固別.”

질적인 내용이 없다고 평가했다.

주자는 ‘마음을 바르게 한다[正心]’는 마음에 대해서 다만 ‘마음이란 몸의 주인이 되는 것이다’라고 하였고, 小註도 또한 자세하게 언급한 것이 없어서 몸[身]과 뜻[意]의 중간에 있는 하나의 중요한 본령에 대해서 분명히 설명하지 않았다. ‘마음이란 몸의 주인이 되는 것이다’라는 설이 타당하지 않다는 것은 아니지만, 다만 대충 넘어가는 식으로 말하게 되면 본래의 개념이 불분명해져서 배움이 낮은 사람은 뜻[意]을 마음[心]으로 생각하고, 배움이 높은 사람은 ‘성과정을 통괄하고 있다’는 식으로 말하게 된다. 그렇게 된다면, 마음을 바르게 하는 공부도 이 때문에 실질이 없게 된다.²⁵⁾

한편, ‘正心·修身’을 해설한 傳7章에서 주자의 「大學章句」에 대해서도 “주자의 말은 마음이 바름을 얻은 후 다시 보호하는 공부를 더한다고 한 것이지, [이것이 바로 뜻을 정성스럽게 해서 마음을 바르게 하는 일이다]. 그 몸을 닦고자 하는 사람이 내 몸의 언어와 행위, 동작을 위해서 主宰의 학문을 세운다는 것은 아니다. 그러므로 한편으로는 ‘성인의 마음은 환하게 텅 비고 밝다’고 하였고, 한편으로는 ‘지극히 비고 지극히 고요하여 맑은 거울과 공정한 저울 같다’라고 하였으나, 끝내 바르지 못한 이유와 바름을 얻은 까닭에 대해서는 지적하여 증명한 것이 전혀 없다.”²⁶⁾라고 평가하며 다음과 같이 말하고 있다.

주자는 이 ‘心’이라는 글자에 대해서 아직 그 본뜻을 찾을 수 없었던 것 같은데, 程子が 전혀 거리낌 없이 곧바로 ‘志’라는 글자가 여기에 해당한다고 한 것

- 25) 『船山全書』, 「大全說·大學 聖經一」, “朱子於正心之心, 但云‘心者身之所主也’, 小註亦未有委悉及之者, 將使身與意中間一重本領, 不得分明. 非曰‘心者身之所主也’ 其說不當, 但止在過關上著語, 而本等分位不顯, 將使卑者以意爲心, 而高者以統性情者言之, 則正心之功, 亦因以無實.”
- 26) 『船山全書』, 「大全說·大學 傳第七章」, “蓋朱子所說, 乃心得正後更加保護之功.[此自是誠意以正心事]. 而非欲修其身者, 爲吾身之言行動, 立主宰之學. 故一則曰‘聖人之心瑩然虛明’, 一則曰‘至虛至靜, 鑑空衡平’, 終於不正之繇與得正之故, 全無指證.”

보다 못하다.[이 ‘心’이라는 글자는 명덕 가운데서 몸·뜻·앎과 더불어 각기 한 부분을 차지하고 있으니, 명덕 전체를 지칭하는 것으로 해석해서는 안된다. 만일 지극히 비고 지극히 밝아서 맑은 거울과 공정한 저울과 같다고 말한다면, 단지 하나의 바른 마음에 대한 설명일 뿐이니, 곧 명덕을 밝힌다는 것이 되고, 더 이상 몸·뜻·앎의 오묘한 이치는 있지 않게 된다. 傳文을 인용해 부연한 것도 또한 이 章을 실제로 마음을 바르게 하는 공부를 논한 것으로 잘못 이해한 것 같고, 글의 의미가 상세하지 않은 것이 있다. 열심히 공부하더라도 조리를 묻지 않으면, 장차 공부해 나갈수록 더욱 어긋나게 될 것이다.²⁷⁾

이처럼 왕부지는心を志로 정확히 파악한 程子에 비해 주자는 그것을 제대로 이해하지 못했다고 평가했다. 즉 주자는 傳7章의 註釋이 마음을 바르게 하는 공부를 논하는 것이 아니라는 것도 몰랐으며, 또한 그 마음을 지극히 비고 지극히 밝아서 맑은 거울과 공정한 저울과 같다고 표현하는데, 그것 역시 바른 마음에 대한 설명일 뿐 身·意·知의 관계를 밝힐 수 없다고 보았다. 따라서 이렇게 명확하게 心을 인식하지 못하고 공부만 한다면 더욱 혼란에 빠지게 될 것이라고 비판하였다.

또한 왕부지는 마음을 바르게 하는 것은 불교에서 말하는 空을 추구하는 것이 아니라 ‘志를 지켜 心을 움직이지 않는 것’으로 보았다. 만약, 明德을 텅빈 것과 같다는 식으로 설명한다면 그것은 불교에 가까운 뿐만 아니라, 노자나 장자의 생각에도 가까운 것이 되고 만다. 그러므로 왕부지는 마음을 바르게 한다고 할 때의 心이 志를 지칭하는 것이라고 설명한 程子の 말을 높이 평가하며, 佛家와 道家의 心에 대한 해석과는 분명하게 선을 긋고 있다.

‘텅빈 것과 같다’는 설명으로 ‘明明德’을 해석한다면, 그 논쟁한 것이 오히려

27) 『船山全書』, 「大全說·大學 傳第七章」, “似朱子於此‘心’字, 尙未的尋落處, 不如程子全無忌諱, 直下‘志’字之爲了當.[此‘心’字在明德中, 與身意知各只分得一分, 不可作全體說. 若云至虛至明, 鑑空衡平, 則只消說個正心, 便是明明德, 不須更有身意知之妙]. 其引伸傳文, 亦似誤認此章實論正心工夫, 而於文義有所不詳. 蓋刻求工夫, 而不問條理, 則將竝工夫而或差矣.”

은밀해서 이해하기 어렵다. 이로써 ‘明’을 말한다면, 오히려 老子의 ‘虛가 白을 낳는다.’²⁸⁾는 뜻에 가깝다. 이로써 ‘正心’을 말한다면, 하늘과 땅처럼 큰 차이가 나게 되니 한 번 생각해 보면 곧 알게 된다. 그러므로 程子は 곧바로 맹자의 ‘志를 지켜 不動心하는 것’을 正心으로 삼아 그 실질적인 공부를 드러내고 千古에 전해지지 않고 끊겼던 학문을 빛냈으니 그 공적이 위대하다.²⁹⁾

이처럼 왕부지는 주자의 明德 개념에서 출발하여 자신의 心說을 발전시켰다. 즉 明德을 의미하는 주자의 心은 本心으로서 8條目的 하나인 正心の 心이 아니라고 주장했다. 이것은 正心の 心이 善惡이 있는 반면, 明德의 心은 오직 善만 있고 惡이 없기 때문이다.

왕부지는 장재의 ‘心統性情’에 대해서도 ‘正心の 心’은 장재의 ‘性情을 통괄하는 心’과는 다른 것이라고 말하고 있다. 왜냐하면, ‘性情을 통괄하는 心’은 애초부터 바르게 할 필요가 없는 것이기 때문이다.

‘그 마음을 바르게 한다(正其心)’는 것은 바르지 않은 것을 바르게 한다는 것이며, 바르지 않은 것이 있어서 그것을 바르게 해야 비로소 공부가 되는 것이다. 性情을 통괄하고 있는 心은 텅 비고 신령스러우며 어둡지 않으니 어찌 바르지 않음이 있겠는가? 처음부터 바르게 할 필요가 없는 것이다.³⁰⁾

이렇게 볼 때, 明德에 관한 주자의 설명 중 ‘虛靈不昧’라는 점에서 보면 明德은 心이라고 할 수 있지만, ‘人之所得乎天’이라는 점에서 보면 明德 또한 性이라고 볼 수 있다. 따라서 왕부지는 사람만이 소유하고 있

28) ‘虛生白’은 『老子』에 나오지 않고, 『莊子』, 「人間世」에 ‘虛室生白’이 있는 것으로 보아 老氏는 老子가 아닌 道家를 가리키거나 혹은 莊子の 오류로 볼 수 있다.

29) 『船山全書』, 「大全說·大學 傳第七章」, “用‘如太虛’之說以釋‘明明德’, 則其所爭, 尙隱而難見. 以此言‘明’, 則猶近老氏‘虛生白’之旨. 以此言‘正心’, 則天地懸隔, 一思而卽知之矣. 故程子直以孟子持志而不動心爲正心, 顯其實功, 用昭千古不傳之絕學, 其功偉矣.”

30) 『船山全書』, 「大全說·大學 聖經一」, “夫曰正其心, 則正其所不正也, 有不正者而正始爲功. 統性情之心, 虛靈不昧, 何有不正. 而初不受正.”

는 明德을 일반화하여 그 자체를 만물이 하늘로부터 공통적으로 받는 性으로 보아서는 안 된다고 주장한다. 왜냐하면 性이란, 하늘과 인간이 주고받는 것을 통틀어 가리키는 것이기 때문이다.

性이란 二氣와 五行이 妙合하고 凝結하여 생긴 것이니,³¹⁾ 이것은 균등하게 합하고 精潔하게 맺어졌으며 끝까지 머무름을 잃지 않아 사람으로 하여금 蒙昧한 동물과 구별되게 하는 것이다. 德이란 얻음이 있다는 말인데, 사람이 그것을 얻어서 사람이 되는 것이다. 이 明德이 있기 때문에 知에는 완성할 수 있는 것이 있어서 완성하고, 意에는 속일 수 없는 것이 있어서 반드시 정성스러우며, 心에는 바름을 취할 것이 있어서 바르게 되는데, 그 드러난 것이 四肢에 나타나고 事業에서 드러나면, 몸이 닦여서 집안과 나라와 천하에 응용될 것이다. 明德은 오직 사람만이 가지고 있으므로 그것은 전적으로 사람에게 속한다. 사람에게 속했으므로 다시 性이라고 말해서는 안 된다. 性이란, 하늘과 인간이 주고받는 것을 통틀어 일컫는 이름이다. 그러므로 주자는 곧바로 心으로 여겼다. 그리고 그 스스로 얻은 것 또한 性이라고 생각했으므로, 張載의 ‘(心이) 性과 情을 통괄한다.’는 말을 들어 밝혔다. 이미 萬事に 응했다면 情을 겸한 것이며, 위로 性을 통괄한다고 해도 性에 순수한 것은 아니다.³²⁾

이처럼 왕부지는 明德의 德이 곧 인간과 만물이 구별되는 본질적인 요소라고 보았다. 그리고 이 明德은 致知, 誠意, 正心에서 출발하여 治

31) 二氣五行과 妙合凝結이란, 周敦頤의 ‘二五之精, 妙合而凝’에서 기원하는 것인데, 이것에 따르면 人性은 二氣五行이 가장 균일하고 맑은 상태에서 응결하여 만들어진 것이다. 그러므로 物의 性과 다르다. 즉 人性은 清明하고 物性은 蒙昧한 것이다. 그러므로 明德의 明은 人性이 본래 清明함을 뜻한다. (陳來, 『詮釋與重建-王船山的哲學精神』, 北京大學出版社, 2004, p.49. 참조)

32) 『船山全書』, 「大全說·大學 聖經一」, “性是二氣五行妙合凝結以生底物事, 此則合得停勻, 結得清爽, 終留不失, 使人別於物之蒙昧者也. 德者有得之謂, 人得之以爲人也. 絛有此明德, 故知有其可致而致之, 意有其不可欺而必誠焉, 心有所取正以爲正, 而其所著, 發於四肢, 見於事業者, 則身修以應家國天下矣. 明德唯人有之, 則已專屬之人. 屬之人, 則不可復名爲性. 性者, 天人授受之總名也. 故朱子直以爲心. 而以其所自得者則亦性也, 故又舉張子「統性情」之言以明之. 乃既以應萬事, 則兼乎情, 上統性而不純乎性矣.”

國, 平天下를 이룰 수 있는 근거라고 생각했다. 따라서 인간과 만물이 하늘로부터 함께 받은 것을 性이라고 할 때, 明德은 오직 인간만이 소유하고 있기 때문에 단순히 性이라고 말하게 되면 그것이 인간의 性인지 아니면 인간 이외의 性인지 혼동하게 될 것이라고 보았다. 따라서 주자는 불가피하게 그것을 心이라고 설명했다는 것이 왕부지의 논리이다.

이상에서 언급한 心은 性情을 통괄하는 心이다. 따라서 明德이 ‘所得乎天’하는 것으로 보면, 明德의 心은 性을 포괄한다. 또한 明德이 ‘應萬事’하는 것으로 보면, 明德은 또한 情을 포괄한다. 따라서 왕부지는 明德을 인간의 性으로 이해했을 뿐만 아니라, 心統性情의 心으로도 보았음을 알 수 있다. 그러나 주자의 明德에 대한 이해를 좀 더 심화하기 위한 왕부지의 노력에도 불구하고 明德과 心, 性과 情의 관계는 여전히 난해하고 애매한 부분이 남아 있었다.³³⁾ 그러나 분명한 사실은 工夫論의 측면에서 볼 때, 왕부지는 여전히 明德을 心으로 삼고 있음을 알 수 있다.

性은 원래 구속하거나 가릴 수 없다. 사람이 그것을 구속하거나 가리더라도 끝내 그것을 어떻게 할 수 없어서, 때때로 노출되는 경우도 있다. [예를 들면, 언뜻 어린아이가 우물에 빠지려는 것을 보는 경우 등] 밖으로 노출되지 않더라도 그 이치를 잃지는 않는다. 구속하여 가릴 수 없으므로 또한 밝히려는 노력을 더할 수도 없다. 心은 곧 한 사람의 몸 안에서 움직이거나 안정된다. [구속을 받기 때문이다.] 또한 퍼서 베풀거나 합하여 받아들일 수 있다. [가림을 받기 때문이다.] 따라서 氣를 부여받은 것은 그것을 구속할 수 있고, 사물에 대한 욕심은 그것을 가릴 수 있으며, 이치를 파악하고 앎을 완성하고 뜻을 정성스럽게 하고 마음을 바르게 하는 노력을 베풀어 그 밝음을 회복할 수 있다.³⁴⁾

왕부지는 인간의 性을 감출 수 없는 것으로 보고, 그 예로 『孟子』의

33) 陳來, 『詮釋與重建-王船山的哲學精神』, 北京大學出版社, 2004, p.50, 참조.

34) 『船山全書』, 「大全說·大學 聖經一」, “性自不可拘蔽. 儘人拘蔽他, 終奈他不何, 有時還迸露出來. 如乍見孺子入井等. 卽不迸露, 其理不失. 既不可拘蔽, 則亦不可加以明之之功. 心便扣定在一人身上. 受拘之故. 又會敷施翕受. 受蔽之故. 所以氣稟得以拘之, 物欲得以蔽之, 而格致誠正亦可施功以復其明矣.”

‘孺子入井’ 비유를 설명했다. 그러므로 性에는 어떠한 공부를 더할 수도 없으며, 性을 밝힐 수도 없기 때문에 明德을 性으로 이해할 수는 없다고 보았다. 그러나 『대학』에서는 ‘밝힌다(明之)’라고 하고 있기 때문에 이 明德을 性으로 보아서는 안 되며, 엮매거나 가릴 수 있는 心으로 보아야 한다는 것이다. 이렇게 본다면, 明德으로서의 心은 비로소 格·致·誠·正의 공부를 통해 본래의 밝음을 회복할 수 있다는 것이 왕부지의 주장이다. 결국 왕부지는 주자와 마찬가지로 明德을 性이 아닌 心으로 이해하고, 이 明德으로서의 心은 항상 공부를 통해 밝혀야만 하는 것으로 보았던 것이다.

한편 이러한 心과 性에 대한 왕부지의 이해는 天命에 대한 해석과도 연관이 있다.

하늘에 있어서 이미 命하다가 命하지 않다가 하는 때가 없으니, 결국 인간에게 있어서 진실로 처음에 태어날 때 命을 받고 이후에는 받는 것이 없는 것은 아니다. ... 만약 命을 처음에 태어날 때 받은 것으로만 여긴다면, 그것은 반드시 응결하여 오래 머물러서 하나의 사물이 될 것이다. 朱子は “그 형상을 볼 수 있는 하나의 사물이 되지 않는다.”고 말했고, 또한 “어느 때든지 날마다 쓰는 사이에서 발현되지 아니함이 없다.”고 말했으니, 그것이 단지 처음에 태어날 때 받는 것만이 아님은 분명하다. 吳季子は 오로지 태어난 처음에만 속한다고 하였으니, 朱子の 미묘한 말에 통달하지 못한 것이다. 만일 그렇다면 湯이 ‘항상 마음의 눈으로 처음 태어날 때에 얻은 것을 주의해서 생각한 것’이 佛敎에서 말하는 ‘本來面目을 찾는 것’과 무슨 차이가 있겠는가?³⁵⁾

이처럼 왕부지는 인간의 心性에 대해 ‘사람이 태어날 때 밝은 命을 하늘로부터 받았다가 인생의 과정에서 외부 영향으로 어둡게 되기 때문

35) 『船山全書』, 「大全說·大學 傳第一章」, “在天既無或命或不命之時, 則在人固非初生受命而後無所受也. ... 若以爲初生所受之命, 則必凝滯久留而爲一物. 朱子曰, ‘不成有一物可見其形象.’ 又曰, ‘無時而不發現於日用之間.’ 其非但爲初生所受明矣. 吳季子專屬之有生之初, 乃不達朱子之微言. 使然, 則湯常以心目注想初生時所得, 其與參本來面目者, 相去幾何耶?”

에 그것을 밝히는 노력을 게을리 해서 안 된다'는 식으로 이해하는 것을 佛敎와 같은 논리라고 비판하였다. 따라서 왕부지는 '밝은 命'이란 과거에 근거한 것이 아니라 미래에 놓여있는 것이므로 끊임없이 추구해야 한다는 것이다. 이러한 의미에서 볼 때, 왕부지의 心性論은 性善을 강조하며 復其初를 주장하는 孟子보다는 性惡을 주장하며 善을 쌓아서 이를 積致를 주장하는 荀子에 가깝다고도 평가할 수 있을 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 明德에 관한 왕부지의 해석은 '本體'와 '工夫'라고 하는 두 가지 측면에서 이해할 수 있다. 즉 本體의 측면에서 볼 때 明德은 '正心の 心'이 아니라고 주장하지만, 工夫의 측면에서 볼 때 明德은 곧 '正心の 心'으로 인정하고 있다. 이처럼 왕부지에게 있어서 明德과 心の 관계는 비록 주자의 학설을 분석적으로 심화·발전시킨 것이지만, 이론의 정합성이라는 측면에서 볼 때에는 여전히 아직 완전한 구조를 갖추었다고 보기에는 다소 부족해 보인다. 그러나 왕부지의 이러한 시도가 주자학 이론체계 내의 문제점을 지적하고, 이것을 분석하여 좀 더 구체적으로 규명하기 위한 하나의 시도였다는 점에서 주자학에 대한 또 다른 발전의 형태로 평가할 수 있다. 그러나 조금 시각을 달리해 보면, 주자의 明德과 心·性 등에 관한 이론에 대해 왕부지가 제기한 문제의식과 새로운 해석은 明末·淸初 轉換期 儒敎知識人의 인간과 자연에 이해에 관한 脫朱子學的³⁶⁾ 시도의 한 형태였다고 볼 수 있다.

36) 특히 왕부지의 本體 및 工夫·心性에 대한 이해는 '性生日成論'으로 정리할 수 있다. 왕부지는 性을 生理로 간주하고, 이 生理가 본질적으로 天에서 기원하는 것으로 보았다. 따라서 天이 陰陽二氣의 生理인 것처럼 인간의 性 또한 陰陽二氣의 운동을 體現 해야만 한다고 생각하였다. 바로 이것이 왕부지의 性論과 朱子의 性論의 가장 큰 차이점이다. 이와 관련된 대표적인 구절은 『船山全書』, 「尙書引義·太甲 二」, “夫性者生理也, 日生則日成也. 則夫天命者, 豈但初生之頃命之哉. … 形日以養, 氣日以滋, 理日以成. 方生而受之, 一日生而一日受之. 受之者有所自授, 豈非天哉. 故天日命於人, 而人日受命於天. 故曰性者生也, 日生而日成之也.”이다. 자세한 내용은 拙稿, 「王夫之 易學思想에 관한 研究」, 성균관대학교원 박사학위논문, 2004, pp.137-145. 참조.

IV. 丁若鏞의 ‘明德’ 해석과 인간 이해

정약용의 ‘明德’에 관한 해석을 보기 위해서는 먼저 그의 『大學』 관련 저서를 살펴보아야 한다. 이것은 주로 『熙政堂大學講義』(1789, 이하 『大學講義』라 칭함)·『大學公議』(1814)·『自撰墓誌銘』(1822)을 통해 알 수 있다. 『大學講義』는 1권으로 되어있는데, 본래 1789년 4월 정약용이 규장각 抄啓文臣으로 있을 때 『대학』을 강론하게 된 것이 주된 저술동기가 되었다.³⁷⁾ 대체적인 내용은 주로 正祖와 試官의 질문에 정약용이 답변하는 형식으로 이루어져 있다. 그러나 「大學章句序」와 傳7-10章만을 다루고 있으며, 초기 저작으로서 내용이 소략하여 정약용의 『大學』 이해를 전체적으로 조망하기는 다소 미흡하다. 또한 『自撰墓誌銘』은 후기 저작으로서 『大學』의 핵심내용을 7개³⁸⁾ 항목으로 요약·발췌한 것이다. 그러나 『大學公議』와 비교해 볼 때, 새로운 내용이라고 볼 수는 없다. 따라서 본節에서는 정약용의 ‘明德’에 관한 해석을 『大學公議』를 중심으로 살펴볼 것이다.

『大學公議』는 ‘公議’라는 명칭에서도 알 수 있듯이 『大學』에 관한 그의 공정하고도 공평한 견해로서 당시 보편화된 주자의 『大學章句』에 대한 비판의식이 전제된 것이기도 했다. 즉 『大學公議』는 총 三卷으로 되

37) 당시 正祖가 熙政堂에서 抄啓文臣들을 불러 모아 『大學』을 강론하게 되는데, 그 강론 내용을 정약용이 정리하여 『熙政堂大學講義』를 만든다. 이것을 1814년 康津에서 『大學公議』를 저술하면서 함께 보완한 것이 바로 『大學講義』이다.

38) 정약용의 후기 저작인 『自撰墓誌銘』은 총 7개 항목으로 이루어져 있다. 그 내용은 ① ‘大學(經1章)’의 本旨, ② ‘明德(經1章)’의 의미, ③ ‘格物致知(經1章)’의 의미, ④ ‘誠·誠意(經1章)’의 의미, ⑤ ‘正心이 곧 修身이 되는’ 이유(傳7章), ⑥ ‘老老’·‘長長’·‘恤孤(傳10章)’의 의미, ⑦ ‘富’와 ‘貴’를 경계한 이유(傳10章) 등이다. 자세한 내용은 鄭一均의 『茶山 四書經學 研究』, 一志社, 2000, pp.201-213. 참조.

어있는데, 전체적으로 朱子의 章句가 아닌 古本 『大學』의 經文에 따라 총 27개의 항목으로 分章·分節하여 주석을 하였다. 또한 註釋 형식도 주자의 방법과는 차이가 있다. 예를 들면, 우선 字義·句節에 대한 간단한 해설을 붙이고, ‘議’이라는 형식을 통해 해당 經文에 대한 자신의 의견을 뒷받침할 수 있는 논리적인 근거를 제시한다. 그리고 ‘案’에서는 자신의 주장을 뒷받침할 수 있는 諸家の 註解와 學說을 ‘引證’·‘考訂’의 형식으로 소개한 후 최종적으로 자신의 입장을 재정리하였다. 이 과정에서 만일 자신의 견해가 古注 혹은 新注의 입장에서 볼 때 일치되지 않거나 이와는 별도로 자신의 입장을 보다 선명하게 부각시킬 필요가 있을 경우에는 ‘答難’의 형식으로 그 주장 내용을 다시 강조하였다. 아울러 각 구절과 관련된 과거의 사건에 관해서는 ‘記事’라는 항목에서 별도로 설명하고 있다. 한편, 이러한 『大學公議』에는 鄭玄과 孔穎達로부터 宋·明·清代에 이르는 많은 학자들의 註釋이 실려 있으며, 특히 정약용이 가장 부정적으로 평가했던 毛奇齡(1623-1716)의 견해까지도 언급되고 있다. 또한 李彥迪(1491-1553)·李滉·尹鑄·李德欽 등 한국의 다양한 견해도 아울러 소개하고 있다.³⁹⁾

정약용의 『대학』 이해는 그의 ‘明德’에 대한 해석에서 잘 드러난다.⁴⁰⁾ 기본적으로 정약용은 鄭玄의 ‘至德’說을 받아들여 ‘至德’의 구체적인 내용을 孝悌라고 해석하였다.⁴¹⁾

39) 『大學公議』의 체계에 관한 자세한 내용은 李旒衡, 「『大學』註釋을 통해 본 丁茶山의 經學」, 『第五回 東洋學 國際學術會議 論文集』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1995, pp.335-337. 참조.

40) ‘明德’에 대해 古註를 대표하는 鄭玄은 ‘至德’이라고 하였고, 新註를 대표 朱熹는 ‘사람이 하늘에서 얻은 것으로서 虛靈不昧하여 衆理를 갖추어 있고 萬事に 응하는 것(朱熹, 『大學章句』, “明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也.”)’이라고 하였다. 한편, 王陽明은 ‘天地萬物과 一體인 仁으로서 小人조차도 가지고 있으며, 天命之性에 근원하여 虛靈不昧한 것(王守仁, 『王文成公全書』, 「大學問」, “其心之仁本若是, 其與天地萬物而爲一也. … 是其一體之仁也, 雖小人之仁, 亦必有之. 是乃根於天命之性, 而自然靈昭不昧者也, 是故謂之明德.”)’으로 정의하였다.

마음은 본래 德이 없고 오직 나의 直性만이 있으니, 나의 直心을 실행할 수 있는 것을 가리켜 德이라고 말한다.[德이라는 글자는 直心을 행하는 것이다.]
 善을 행한 이후에 德이라는 이름이 성립되니, 실행하기 전에 어찌 몸에 明德이 있을 수 있겠는가?⁴²⁾

이처럼 정약용은 德이란 애초부터 마음에 선형적으로 존재하는 것이 아니라, 일정한 도덕적 행위를 통해 생성되는 것으로 보았다. 따라서 ‘明德’ 역시 이러한 관점에서 보아야 한다고 주장하였다. 이러한 그의 견해는 朱子が 말하는 ‘明德’의 선천성을 부정하는 것이었다. 즉 朱子が “사람이 하늘에서 얻은 것으로서 虛靈不昧하여 衆理를 갖추어 있고 萬事에 응하는 것이다. 다만 氣稟에 구애되어 人欲에 가리워져서 때로는 어두울 적도 있으나, 그 본체의 밝음은 일찍이 그친 적이 없다. 그러므로 배우는 자가 마땅히 그 밝한 바를 인하여 마침내 밝혀서 그 처음을 회복해야 한다.”⁴³⁾라고 한 것에 반해 정약용은 “周禮에서 大司樂은 六德으로 國子를 가르쳤다. … 孝·友는 大學의 가르침이다. 大學은 大司樂이 胄子를 가르치는 집인데, 그 條目은 孝友를 德으로 삼는다. 經에서 明德이라고 하는 말이 어찌 이와 다른 것이겠는가?”⁴⁴⁾라고 하였다.

이처럼 구체적인 도덕적 행위와 결부지어 明德을 해석한 정약용의 견해는 사실 그의 독창적인 주장은 아니었다. 정약용은 “盧玉溪(孝孫:?)은 말하기를, ‘孝弟慈 세 가지는 明德의 큰 條目이다’라고 하였다.”⁴⁵⁾라고

41) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “鄭康成以明德爲至德者, 至德乃孝弟也.”

42) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “心本無德, 惟有直性, 能行吾之直心者, 斯謂之德.[德之爲字, 行直心.] 行善而後, 德之名立焉, 不行之前, 身豈有明德乎.”

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

44) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “周禮大司樂, 以六德教國子, … 孝友者, 大學之教也. 大學者, 大司樂教胄子之官, 而其日以孝友爲德, 經云明德, 豈有他哉.”

45) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “盧玉溪孝孫曰,[元儒也] 孝弟慈三者, 明德之大目.”

밝히며, “近世의 夏軒 尹氏[尹鑄]가 孝弟를 明德으로 삼으니, 東園(李德欽; ?-)이 그를 매우 칭찬했다.”⁴⁶⁾라고 적고 있다. 이 밖에도 權哲身(1736-1801)에 대해 “내가 듣기에, (공이) 『大學』을 論함에 格物은 物有本末의 物을 분석하는 것이며, 致知는 知所先後의 知를 지극히 하는 것이라 하고, 또 孝弟慈를 明德이라고 하며, 古本 『大學』에는 錯簡이 결코 없다.”⁴⁷⁾라고 기록하고 있다.

따라서 정약용은 『대학』의 “古之欲明明德於天下者, 先治其國”에 대해서 다음과 같이 해석하고 있다.

明明德 구절의 완전한 해석은 마땅히 ‘治國’과 ‘平天下’의 구절에서 구해야 한다. … 오직 그 위 구절(治國)에서 말하기를, “孝는 군왕을 섬기는 것이요, 弟는 어른을 섬기는 것이며, 慈란 많은 백성들을 부리는 것이다.”라고 하였다. 그 아래 구절(平天下)에서 말하기를, “윗사람이 늙은이를 늙은이로 잘 섬겨야 백성들의 孝가 興起되고, 윗사람이 어른을 어른으로 공경해야 백성들이 弟가 興起되며, 윗사람이 외로운 이를 불쌍히 여겨야만 백성들이 배반하지 않는다.”라고 하는 이 두 구절의 뜻은 모두 孝弟慈 세 글자에서 벗어나지 않으니, 이것이 바로 ‘明明德’의 올바른 뜻이다.⁴⁸⁾

이처럼 정약용은 ‘明德’을 구체적인 孝弟慈로 규정하고 인간의 구체적인 행위에서 성립되는 것이라고 주장하였다. 또한 그는 자신의 說을 역사적인 사실로 입증하고자 ‘以經證經’의 經學的 태도를 취했다. 즉 그는 『孟子』, 『滕文公』의 문장을 인용하여 ‘夏·殷·周 三代의 학교에서 가르친 과목은 달랐지만 모두가 人倫을 밝히는 것이다’라고 말한다. 그

46) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “近世夏軒尹氏, 以孝弟爲明德, 東園亟稱之.”

47) 『與猶堂全書』, 「鹿菴權哲身墓誌銘」, “以余所聞, 其論大學, 以爲格物者, 格物有本末之物, 致知者, 致知所先後之知, 又以孝弟慈爲明德, 而舊本不必有錯簡.”

48) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “明明德全解, 當于治國平天下節求之矣. … 惟其上節曰, 孝者所以事君也, 弟者所以事長也, 慈者所以使衆也. 其下節曰, 上老老而民興孝, 上長長而民興弟, 上恤孤而民不倍, 兩節宗旨, 俱不出孝弟慈三字, 是則明明德正義也.”

러므로 『書經』, 「堯典」에서 말하는 ‘五典’은 ‘五教’이며, 그 내용은 父義·母慈·兄友·弟恭·子孝로서 『春秋』에서 말하는 것과 같다. 또한 子孝는 ‘孝’, 兄友·弟恭을 합하면 ‘弟’, 父義·母慈를 합하면 ‘慈’이므로 孝弟慈가 바로 五教[五典]을 총괄한 것이라고 주장한다. 그리고 ‘太學에서 胄子を 가르치고, 胄子가 백성들을 대할 때에 이 세 글자에서 벗어나지 않는다.’⁴⁹⁾라고 말함으로써 『大學』의 가르침인 人倫의 핵심을 孝弟慈로 총괄하고 있다. 따라서 정약용은 ‘明德은 실제적인 人倫으로서 孝弟慈이며, 이것이 곧 至善한 것’⁵⁰⁾이라고 주장한다.

정약용의 ‘明德’에 관한 주장은 아래 두 구절을 통해 보다 명확하게 이해할 수 있다.

대개 堯임금은 孝·弟·慈의 德을 잘 밝혀서 修身의 공부를 지극히 하였으므로 家齊·國治하여 天下가 드디어 和平하게 되었던 것이지, 堯임금이 虛靈不昧한 德을 잘 밝혀서 九族을 친하게 하였다고 말할 수는 없다.⁵¹⁾

대개 明德이라는 것은 五倫이다. 五倫을 意에 밝히는 것이 誠意이고, 마음에 밝히는 것이 正心이며, 몸에 밝히는 것이 修身이고, 집에 밝히는 것이 齊家이고, 나라에 밝히는 것이 治國이고, 천하에 밝히는 것이 平天下이다. 요약하면, 이것은 한결같이 五倫을 밝히는 일로써 修己와 治人의 구별이 있을 뿐이다. 밝힌다는 것은 말로 설명하여 밝히는 것이 아니라 실행한 이후에 밝아지는 것이다.⁵²⁾

49) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “孟子曰, 學則三代共之, 皆所以明人倫也. … 堯典曰慎徽五典, 曰敬敷五教, 五典五教者, 父義母慈兄友弟恭子孝也, 春秋傳史克之言, 明白如此. 然兄友弟恭, 合言之則弟也, 父義母慈, 合言之則慈也, 然則孝弟慈三字, 乃五教之總括. 太學之教胄子, 胄子之觀萬民, 其有外於此三字者乎.”

50) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “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.”

51) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “蓋堯克明孝弟慈之德, 以盡修身之工, 而家齊國治, 天下遂平. 不可曰堯克明虛靈不昧之德, 以親九族也.”

52) 『與猶堂全書』, 「上夤園書[丙辰]」, “蓋明德者五倫也, 明五倫於意爲誠意, 明五倫於心爲正心, 明五倫於身爲修身, 明五倫於家爲齊家, 明五倫於國爲治國, 明五倫於天下爲平天下. 要之是一箇明五倫之事, 而有修己治人之別耳. 明者非以

한편 정약용은 성리학의 입장에서 심체가 虛明하기 때문에 ‘明德’이라 하고, 심체가 때로 어두워지는 것을 사람이 다시 밝히므로 ‘明明德’이라 한다고 주장한다. 즉 ‘孝悌’란 본래 虛明한 것이 아니기 때문에 ‘明德’이 될 수 없고, 간혹 어두워지는 것이 아니며 다시 밝히는 것도 아니므로 ‘明明德’이 아니라고 말한다. 이에 대한 증거로서 ‘明德’을 언급한 경전의 여러 사례를 들어 모두 심체를 말하는 것이 아님을 밝혔다.⁵³⁾ 이처럼 정약용은 일차적으로 성리학적 해석이 옛 경전에 근거가 없다는 사실을 들어 경전에 대한 올바른 해석이 될 수 없다고 주장한다. 또한 孝悌로서 德을 明德이라고 한 것에 대해 신에게 제사 드리는 물을 ‘明水’, 하늘에 감통하는 방을 ‘明堂’이라고 하는 것처럼 덕행이 신명에 통하는 것을 ‘明德’이라고 한다고 말한다. 더욱이 ‘孝悌’가 덕이 됨이 신명에 통하므로 ‘明德’이라고 한다고 말하며, 허령한 것이 아니더라도 ‘밝다 [明]’고 말할 수 있음을 주장한다.⁵⁴⁾

또한 정약용은 “孔氏疏에서 말하기를, 몸에 明德이 있는데, 그것을 다시 밝히는 것이다.”라고 한 것에 대해 “孔疏는 비록 古義에 어긋나지는 않았으나, 미세하게 훗날의 폐단을 열어주었다. 마음에는 본래 德이 없으며, 오직 直性만이 있을 뿐이다.”⁵⁵⁾라고 비판함으로써 ‘明德’을 하늘이 부여한 虛靈不昧한 性으로 본 朱子の 해석을 비판하였다. 이러한 ‘明德’에 관한 정약용의 견해는 그의 초기 저술인 「大學策」을 통해서도 엿볼 수 있다.

言語講明之, 行之然後乃明.”

53) 금장태, 『도와 덕』, 이끌리오, 2004, p.179.

54) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “凡德行之通乎神明者, 謂之明德, 如祭神之水, 謂之明水, 格天之室, 謂之明堂, 孝悌爲德, 通乎神明, 故謂之明德, 何必虛靈者爲明乎.”

55) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “孔氏疏曰謂身有明德, 而更章顯之. … 又按孔疏雖不悖古義, 而微啓後弊何也. 心本無德, 惟有直性.”

乾隆 辛亥(正祖 15년, 1791) 內閣의 月課에서 聖上께서 친히 大學을 策問하였다. 이에 나는 다음과 같이 답하였다. “臣의 알은 생각으로는 大學의 極致와 實用은 孝弟慈 세 가지를 벗어날 수 없다고 생각합니다. 오늘날 大學의 要旨를 밝히려면 반드시 먼저 孝弟慈 세 글자를 분명하게 이해한 다음에 大學의 全體·大用이 밝혀질 것입니다. 經의 ‘明明德於天下’에서 明德을 밝히려는 취지는 반드시 平天下 한 구절에 있습니다. 그러므로 孝弟의 기풍을 興起시키는 법과 孤兒의 구휼과 백성이 배반하지 않게 하는 教化는 과연 明德을 밝히는 眞面目이 아니겠습니까?”라고 하였다. 이에 對策文을 거두어 가자, 聖上은 第一의 壯元으로 발탁할 것을 命하였으나, 그 당시 蔡樊翁이 讀卷官으로서 ‘明德에 대한 말은 (朱子의) 章句에 위배된다’고하여 제2등으로 降等시키고 金羲淳을 제1등 壯元으로 발탁한 일이 있었다. (이것은) 지금으로부터 24년 전의 일이다.⁵⁶⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 ‘明德’과 ‘性’에 관한 정약용의 이해는 당시 주자학의 형이상학체계에 대한 비판적인 검토의 결과였다. 이것은 ‘明德’을 虛靈不昧한 性이 아니라 구체적인 실천윤리 덕목인 孝弟慈로 규정함으로써 보다 구체적인 실천을 강조하기 위함이었다. 이러한 측면에서 볼 때, 그의 ‘明德’에 관한 이해는 ‘性即理’ 중심의 朱子學이 이론적·추상적인 논리로 변질되어가는 현실을 비판하고, 儒教經典의 本旨와 孔孟의 유학을 회복함으로써 현실사회를 개혁하고 나아가 새로운 시대의 철학을 구축하기 위한 實踐指向的·經世之學的 經學의 특징을 보여주는 것이라고 말할 수 있다.

56) 『與猶堂全書』, 「大學公議」, “乾隆辛亥, 內閣月課, 親策問大學. 臣對曰, 臣妄竊以爲大學之極致, 大學之實用, 不外乎孝弟慈三者. 今欲明大學之要旨, 必先將孝弟慈三字, 疏滌表章, 然後一篇之全體大用, 乃可昭也. 經曰, 明明德於天下, 則明明德歸趣, 必在乎平天下—節矣. 興孝興弟之法, 恤孤不倍之化, 其果非明明德之眞面目乎. 卷既徹, 命擢置第一, 時蔡樊翁爲讀卷官, 謂所言明德之義, 違於章句, 降爲第二, 以金羲淳爲第一. 今二十四年前事也.” (당시에는 弘文館 提學인 徐有隣과 奎章閣 提學인 金憲가 질문을 하였는데, 정약용은 주자의 「大學序」와 傳7-10章의 강론에만 참여하였다. 자세한 내용은 金文植著, 『朝鮮後期 經學思想研究』, 一潮閣, 1996, pp.190-191. 참조.)

V. 伊藤仁齋의 ‘德·性’ 해석과 인간 이해

伊藤仁齋의 ‘德·性’에 관한 이해는 그의 대표적인 저서인 『語孟字義』(1677-?)와 『童子問』(1688-?)를 통해 볼 수 있다.⁵⁷⁾ 『語孟字義』의 내용은 책 제목에서도 알 수 있듯이 『論語』와 『孟子』의 중요 개념들을 간추려서 그 개념과 내용을 체계적으로 설명한 저작으로서 기본적으로 주자학을 비판하고 독자적인 논리체계를 세우기 위해 지은 것이다. 또한 『童子問』은 유학에 대한 이론과 학문방법을 논한 저작으로써 『語孟字義』와 마찬가지로 伊藤仁齋 死後 그의 아들 東涯에 의해 출간되었다. 이 밖에도 『中庸』이 공자의 정신을 계승한 것임을 논증한 저서로서 『中庸發揮』(?-?)가 있다. 따라서 본節에서는 『語孟字義』를 위주로 『童子問』과 『中庸發揮』를 참고하여 伊藤仁齋의 ‘德·性’에 관한 해석을 살펴볼 것이다.

伊藤仁齋는 11세 때(1637) 처음으로 『大學』의 ‘治國平天下’章을 읽고 “지금의 세상에 또한 이와 같은 것을 아는 자가 있지 않을 것이다.”라고 하였으며, 15-16세 때에 옛날의 聖賢의 道에 뜻을 두었으며, 16-17세 때에 ‘聖門德行의 學’을 배우려는 결심을 하였다.(「送片岡宗純還柳川序」) 이로부터 19세 때에 『李延平答問』을 구입하여 종이가 닳도록 읽었으며, 『文公小學』을 숙독하고 그로 인하여 주자학에 입문하여 『語錄』, 『或問』, 『近思錄』, 『性理大全』 등을 읽었다. 특히 27세 때에 ‘『敬齋箴』을 읽고 크게 감명 받아 그것을 베껴 謄寫하여 齋右에 걸어놓고 항상 복습하여 매사에 朱夫子의 말과 같이 하고, 그 齋의 이름을 敬齋라고 하였다(「讀預舊橋」)는 대목에서 그가 얼마나 주자학에 심취했는가를 알 수 있다.

57) 『文會雜記』라는 책에서 “仁齋의 『童子問』과 『語孟字義』에서 일생의 학문을 볼 수 있다.”라고 말하고, 그의 아들 東涯가 伊藤仁齋 死後 『童子問』과 『語孟字義』를 출간한 것을 통해 그의 대표 저서임을 알 수 있다. 伊藤仁齋의 생애와 저서에 관한 자세한 내용은 이기동, 『이토오진사이』, 성균관대학교 출판부, 2000, pp.30-57. 참조.

이 무렵 伊藤仁齋는 『敬齋記』, 『性善論』, 『太極論』, 『心學原論』 등을 발표한다.⁵⁸⁾

그러나 29세 때부터 36세 때까지의 은둔생활을 마감하며 발표한 『仁說』을 통해 그는 理 중심의 주자학을 비판하게 된다. 당시 伊藤仁齋의 학문적 목표는 주자학 비판과 古學이라고 하는 독자적인 학문체계를 수립하는 것이었다. 한편, 51세 때에는 『私擬策問』에서 공자의 사상이 담긴 저서는 『大學』이 아니라 『中庸』이라고 주장하였다. 따라서 伊藤仁齋의 ‘德·性’에 관한 주장은 『論語』, 『孟子』, 『中庸』을 통해 이해할 수 있을 것이다. 伊藤仁齋는 德에 대해 다음과 같이 해석하고 있다.

德은 仁義禮智의 總名이다. … 德字와 仁義禮智 등의 글자에 대해서 옛 註疏는 모두 명확한 풀이가 없다. 대개 그것을 풀이할 수가 없어서가 아니라 본래 풀이할 수 없기 때문이다. 무엇 때문인가? 학자가 평상시 아는 것이요, 글자의 풀이로 모두 설명할 수 있는 것이 아니기 때문이다. 晦庵은 ‘德은 얻음이니, 道를 행하여 마음에 얻음이 있는 것이다’라고 하였다. 이 말은 본래 『禮記』에서 나온 것이다. 그러나 『禮記』에는 ‘몸에 얻음이 있다(得於身)’고 쓰여 있으니, 晦庵이 身이라는 글자를 心이라는 글자로 고친 것이다. 그러나 『禮記』의 이른바 ‘德은 得이다’라는 것은 ‘仁은 人이요, 義는 宜요, 天은 顛이요, 地는 示이다’와 같은 것이다. 이것은 모두 풀이 가까운 것을 빌려 그 뜻을 드러낸 것이요, 본래 정확한 뜻이 아니다. 만약 德을 ‘얻는다[得]’는 뜻으로 생각한다면, 德은 수행을 한 이후에나 있게 되니 어찌 충분히 본연의 德을 다할 수 있겠는가?⁵⁹⁾

이처럼 伊藤仁齋는 德이라고 하는 것은 仁義禮智를 총괄하는 것으로

58) 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육·연구단 편, 『동아시아 유교문화의 새로운 지향』, 청어람미디어, 2004, pp.310-313. 참조.

59) 『語孟字義』, 「德」, “德者, 仁義禮智之總名. … 德字及仁義禮智等字, 古註疏皆無明訓. 蓋非不能訓之, 以本不可訓也. 何者, 學者之所常識, 而非字訓之所能盡也. 晦庵曰德者得也, 行道而有得於心也. 此語本出於禮記, 但禮記作有得於身, 晦庵改身字而作心字. 然禮記所謂德者得也者, 猶言仁人也義宜也天顛也地示也, 皆假音近者, 以發其義, 本非正訓也. 若以德爲得之義, 則德是待修爲而後有, 豈足盡本然之德哉.”

서 본래 『禮記』에 의하면, 마음이 아니라 몸에서 얻어지는 것이라고 보았다. 따라서 德은 인간의 구체적인 실천을 통해 이루어지는 것으로서 선천적으로 부여되는 本然의 德이란 있을 수 없다고 주장하였다.

德의 선천성 혹은 초월성에 대한 부정은 道와 德에 관한 설명을 통해서도 확인할 수 있다.

『論語』에서는 ‘德에 의거한다.’고 하였고, 『中庸』에서는 ‘은미한 것이 드러남을 알면 더불어 德에 들어갈 수 있다’고 하였다. 이러한 것은 德이라는 글자에 모두 道라는 글자의 의미가 있다. … 道와 德 두 글자도 또한 매우 서로 가깝다. 道는 유행하는 것으로써 말한 것이고, 德은 보존된 것으로써 말한 것이다. 道에는 스스로 인도한다는 의미가 있고, 德에는 外物을 이루어준다는 의미가 있다. 『中庸』에서 君臣·父子·夫婦·兄弟·朋友의 교제로서 達道를 삼고, 智·仁·勇으로서 達德을 삼은 것이 이것이다. 이것을 미루어 말한다면, 一陰一陽이 하늘의 道라면 덮어줌에 예외가 없는 것이 하늘의 德이다. 剛柔가 서로 이루어주는 것이 땅의 道라면 만물을 생산함에 헤아릴 수 없는 것이 땅의 德이다. … 聖人は 德을 말하고 心을 말하지 않았는데, 後儒가 心을 말하고 德을 말하지 않았다. 대개 德이라는 것은 천하의 지극히 아름다운 것이며, 모든 善의 총괄이다. 그러므로 聖人は 학자로 하여금 이로 말미암아 행동하게 하였다. 그런데 心은 본래 淸濁이 서로 섞여 있으니, 다만 仁禮로써 그것을 보존함에 있을 뿐이다. 孔子께서는 ‘그 마음이 3개월 동안 仁에서 벗어나지 않았다.’고 하였고, ‘마음이 하고자 하는 바를 좇되 法을 넘지 않았다.’고 하였다. 孟子는 ‘恒産이 있으면 恒心이 있으니, 恒産이 없으면 따라서 恒心도 없다’고 하였다. 仁이다, 矩다, 恒이다 하는 것은 德이요, 心은 그것을 어떻게 처리하는가에 있을 뿐이다. 이것은 聖人이 德을 말하고 心을 말하지 않은 이유이다. 그러나 後儒는 心을 보고 德을 보지 못하였기 때문에 心을 중요하게 생각하여 평생의 공부가 모두 여기에 귀착되었다. 그러므로 학문은 말라 시들어져 聖人의 자연스럽고 성대한 기상을 회복할 수 없게 되었으니, 모두 이 때문이다.⁶⁰⁾

60) 『語孟字義』, 「德」, “語曰 據於德. 中庸曰 知微之顯, 可與入德矣. 是等德字, 皆有道字之義. … 道德二字, 亦甚相近, 道以流行言, 德以所存言. 道有所自導, 德有所濟物. 中庸以君臣父子夫婦昆弟朋友之交爲達道, 以知仁勇爲達德, 是也. 若推而言之, 則一陰一陽天之道也, 覆而無外天之德也, 剛柔相濟地之道也, 生

伊藤仁齋는 一陰一陽하는 것이 곧 하늘의 道이며, 그 효과인 덮어주는 것이 德이라고 말한다. 다시 말해, 德은 구체적인 움직임의 결과로서 생기는 것이며, 결코 선천적으로 부여되는 것이 아니라는 주장이다. 따라서 聖人は 예로부터 德을 말하여 사람으로 하여금 그것을 실천하게 했다는 것이다. 그러나 후대의 학자들이 마음대로 心을 만들어 맹자의 恒産과 恒心의 관계를 제대로 이해하지 못하게 되었다고 보았다. 그 결과 心을 위주로 한 공부는 결국 허무함에 빠지게 된다는 것이다.

이러한 설명은 一陰一陽에 대한 그의 해석에서 더욱 분명하게 드러난다. 즉 伊藤仁齋는 “道는 길과 같으니, 사람이 왕래하고 통행하는 곳이다. 그러므로 만물이 통행하는 것을 대개 도라고 이름 붙인다. 天道라고 말하는 것은 한 번 음하고 한 번 양하여 왕래하여 그치지 않는 것이다. 그러므로 이름하여 天道라고 한 것이다. … 考亭[朱熹]는 ‘陰陽은 道가 아니고 陰하고 陽하게 하는 所以가 道이다.’라고 하였는데, 옳지 않다. 陰陽은 진실로 道가 아니요, 한 번 음하고 한 번 양하여 왕래하여 그치지 않는 것이 道이다. 주희는 본래 태극으로써 지극한 것을 삼고 한 번 음하고 한 번 양하는 것으로서 태극의 動靜을 삼았기 때문에 「繫辭」의 뜻과 서로 어긋난 것이 너무 심하다.”⁶¹⁾라고 말하며 道의 형이상학적 의미를 강조하는 주자학을 비판하고 있다.

이처럼 주자학의 형이상학적 개념들을 비판한 伊藤仁齋는 性에 대한

物不測地之德也, … 聖人言德而不言心, 後儒言心而不言德, 蓋德也者, 天下之至美, 萬善之總括. 故聖人使學者, 由焉而行之. 若心, 本清濁相雜, 但在以仁禮存之耳. 孔子曰 其心三月不違仁, 又曰 從心所欲不踰矩. 孟子曰 有恒産則有恒心, 無恒産因無恒心. 曰仁曰矩曰恒, 是德. 心, 則在處之如何耳. 是聖人之所以言德而不言心也. 而後儒見心而不見德, 故以心爲重, 而一生工夫, 總歸之於此. 所以學問枯燥, 無復聖人從容盛大之氣象, 蓋坐此故也.”

61) 『語孟字義』, 「天道」, “道猶路也, 人之所以往來通行也. 故凡物之所以通行者, 蓋名之曰道. 其謂之天道者, 以一陰一陽往來不已, 故名之曰天道. … 考亭以謂陰陽非道, 所以陰陽者是道, 非也. 陰陽固非道, 一陰一陽往來不已者, 便是道.”

해석 또한 선천적인 의미를 완전히 부정하고 있다. 즉 그는 “性是 생이니, 사람이 타고나 더하거나 빼 것이 없는 것이다. … 이것은 매실의 성질[性]이 시고, 감의 성질이 달고, 어떤 約의 성질은 따뜻하고, 어떤 약의 성질은 차가운 것 같다.”⁶²⁾라고 말함으로써 사람이 타고난 성격이나 기질을 性이라고 정의하였다. 따라서 伊藤仁齋는 주자학에서 이 性을 氣質之性과 本然之性으로 나누어 지리멸렬하게 하였다고 비판하고 있다.

孔子는 ‘性是 서로 가깝지만 습관은 서로 멀다.’고 하였다. 이것은 만세토록 性을 논한 것의 근본 준칙이다. 그리고 맹자는 공자를 받들어 배우기를 원하였으니, 그 뜻이 어찌 두 가지가 있겠는가? 맹자는 진실로 ‘사물의 가지런하지 않은 것이 사물의 실정이다’라고 말하였다. … 그러나 後儒는 공자의 말씀을 氣質之性을 논한 것이라고 하고, 맹자의 말씀을 本然之性을 논한 것이라고 하였다. 진실로 그렇다면, 이것은 공자가 본연지성이 있다는 것을 알지 못하였다는 것이 아닌가? … 그 말이 지리멸렬하여 거의 서로 용납하여 들어갈 수 없음이 이와 같다.⁶³⁾

伊藤仁齋의 性에 관한 해석과 주자학에 대한 비판은 기본적으로 ‘모든 인간이 性의 물질적인 개별성에 의해 각기 독립된 개체적 존재’라는 인간관에 기초하고 있다.⁶⁴⁾ 따라서 그는 “주희는 『集註』에서 ‘性是 사람이 하늘로부터 품부 받아 가지고 태어난 이치이다. 혼연히 지극히 좋아여 일찍이 惡이 없으니, 性이 곧 理라는 것을 말한 것이다’고 하였다. 무릇 자취를 볼 수 있는 후에 그것을 善이라고 말할 수 있다. 만약 자취를

62) 『語孟字義』, 「性」, “性, 生也, 人其所生而無加損也. … 是也, 猶言梅子性酸, 柿子性甜, 某藥性溫, 某藥性寒也.”

63) 『語孟字義』, 「性」, “孔子曰 性相近也, 習相遠也. 此萬世論性之根本準則也. 而孟子宗孔子而顯學之, 其旨豈有二也乎哉. 孟子固言 物之不齊, 物之情也. … 然後儒以孔子之言爲論氣質之性, 孟子之言爲論本然之性. 信如其言, 則是非孔子不知有本然之性, 孟子不知有氣質之性者乎. … 其言支離決裂, 殆不相入, 如此”

64) 李基東 著·鄭容先 譯, 『東洋三國의 朱子學』, 성균관대학교출판부, 1995, pp. 245-249. 참조.

볼 수 없으면 장차 무엇을 가리켜 좋이라고 하겠는가? 이미 뉘를 볼 수 없으면 또한 좋도 볼 수가 없다. 그러므로 비록 ‘혼연히 지극한 좋이다’라고 말하지만, 실상은 空虛한 이름일 뿐이다.”⁶⁵⁾라고 비판하고 있는 것이다. 이러한 伊藤仁齋의 인간 본성에 관한 이해는 주자학의 가장 중요한 원리인 天道[理]에 관한 해석에서도 동일하게 나타나고 있다.

혹자는 다음과 같이 말한다. “天地가 이미 개벽한 이후로부터 살펴보면, 진실로 하나의 元氣일 뿐이지만, 만약 천지가 아직 개벽하기 이전으로부터 살펴보면, 다만 理일 뿐이다. 그러므로 ‘無極이면서 太極이다.’라고 말한 것이니, 다만 聖인이 한 번 음하고 한 번 양하여 왕래하여 그치지 않는 것 이상의 차원을 말하지 않았을 뿐이다.” (그러나) 내 생각으로는 이것은 상상에서 나온 견해일 뿐이다. 무릇 天地의 앞과 天地의 시작을 누가 보고 누구에게 그것을 전하였는가? 만약 세상의 어떤 사람이 天地가 아직 개벽하기 이전에 태어나 수백억 만년을 장수하여 눈으로 직접 보아 後人에게 그것을 전하여 서로 전하고 암기하여 지금에 이르렀다면 진실로 참일 것이다. 그러나 세상에는 천지가 아직 개벽하기 이전에 태어난 사람이 없고, 또 수백억만 년을 장수할 수 있는 사람이 없다. 그렇다면 대체로 여러 가지 天地開闢說을 말하는 자는 모두 正道에서 매우 벗어나 있는 것이다.⁶⁶⁾

그러므로 伊藤仁齋는 인간이라면 누구나 자신의 학문과 수양과정을 통해 愚者에서 賢者로, 賢者에서 聖人으로 얼마든지 발전할 수 있다고 보았다. 왜냐하면 『集註』에서 “命은 태어날 때 처음으로 품부 받은 것이

65) 『語孟字義』, 「性」, “晦庵集註曰 性者, 人所稟於天以生之理也, 渾然至善, 未嘗有惡, 卽性卽理也之謂也. 夫有跡之可見, 而後謂之善, 若未有跡之可見焉, 則將指何者爲善, 既不有惡之可見, 則又無善之可見. 故雖曰渾然至善, 然實空名而已矣.”

66) 『語孟字義』, 「天道」, “或以爲 自天地既闢之後觀之, 固一元氣而已, 若自天地未闢之前觀之, 只是理而已, 故曰 無極而太極, 適聖人未說到一陰一陽往來不已上面焉耳. 曰 此想像之見耳矣. 夫天地之前, 天地之始, 誰見而誰傳之邪. 若世有人, 生於天地未闢之前, 得壽數百億萬歲, 目擊親視, 傳之後人, 互相傳誦, 以到于今, 則誠眞矣. 然而世無生於天地未闢之前之人, 又無得壽數百億萬歲之人, 則大凡諸言天地開闢之說者, 皆不經之甚也.”

므로 지금 옮길 수 없다.”라고 한다면 모든 학문과 수양은 無用之物이 될 것이며, 아울러 聖人の 가르침 역시 한갓 헛된 것이 되기 때문이다.⁶⁷⁾ 이것은 인간의 주체적 실천에 의해 얼마든지 자신의 本性을 변화시킬 수 있다는 것으로서 주자학의 선천적 본성에 대해 理性的의 적극적인 활동을 강조한 이론이라고 말할 수 있다. 이러한 伊藤仁齋의 ‘德’과 ‘性’에 관한 이해는 이후 仁義禮智라고 하는 사회 公共의 德을 이룩할 수 있는 구체적인 실천윤리로서 ‘敬’·‘忠信’·‘恕’를 통합하는 원리로서 소위 ‘誠’의 윤리학으로 발전하게 된다. 이것은 한국 주자학이 대체로 ‘敬’ 중심이었던 것과 비교할 때, 분명한 차이점을 보여준다고 말할 수 있다.⁶⁸⁾

VI. 맺음말

‘明德’과 ‘性’ 해석을 통한 王夫之와 丁若鏞·伊藤仁齋의 인간 이해를 살펴보면, 우선 공통적으로 先驗的·抽象的 도덕원리를 부정하고 있는 점이 가장 큰 특징이라고 말할 수 있다. 이로써 주자학의 本然之性和 氣質之性이라고 하는 이분법적 구분은 무의미하게 되고 만다. 오히려 주체적인 실천에 통해 인간의 본성을 변화시킬 수 있다는 이론으로 발전하게 된다. 즉 왕부지는 ‘明德’에 대해 주자가 ‘本心’으로 이해한 것을 인정한 후, 주자학의 心性論에서 출발하여 자신의 독창적인 ‘性日生日成論’을 정립한다. 이 과정에서 왕부지는 性이란 고정된 命이 아니라 실천을 통해 언제든지 발현·생성되는 것이라고 주장한다. 정약용 역시 인간의 옳한 행위를 통해 德이 생기는 것이기 때문에 애초부터 인간에게

67) 『語孟字義』, 「天命」, “集註又有命稟於有生之初非今所能移之說。夫所貴乎學者, 以其致知崇德而能變氣質也。倘果若其說, 則智愚賢不肖, 貧富夭壽, 皆一定於受生之初, 而學問修爲, 皆無益於己, 聖人之教, 亦徒爲虛說, 弗思之甚也。”

68) 李基東 著·鄭容先 譯, 앞의 책, pp.361-368. 참조.

선천적으로 부여된 ‘明德’이란 있을 수 없다고 주장한다. 伊藤仁齋 역시 인간에게 불변의 命이란 있을 수 없으며, 따라서 본연지성과 기질지성의 구분은 후대의 학자들이 만들어낸 臆測에 불과하다고 주장한다.

이처럼 왕부지와 정약용, 그리고 伊藤仁齋의 인간 본성에 대한 이해는 天道와 人道를 통괄하는 形而上學的 근거인 性理를 부정하고, 이후 朱子學의 理氣論을 비판·해체하는 방향으로 전개됨으로써 세계관 및 가치관의 근본적인 변화를 촉구하는 일종의 중대한 선언이었다. 이것은 思想史的으로 볼 때, 理性[自由意志]을 소유한 인간이 얼마든지 자유롭게 善惡을 선택할 수 있다고 하는 주체적 능동성을 강조하는 近代思惟로의 전환을 의미하는 것이었다. 한편, 文化史的인 측면에서 볼 때, 두 가지 의미로 이해할 수 있다. 첫째, 철학의 중심과제를 ‘하늘에서 인간으로’ 전환시킴으로써 전통적 형이상학을 해체했다는 점이다. 둘째, 당면 과제를 ‘추상적 이념구축에서 구체적 질서확립’으로 전환시킴으로써 정치·경제학으로서의 새로운 經世學을 제시하였다는 점이다.

한편, 王夫之·丁若鏞·伊藤仁齋 經學의 차이점은 크게 두 가지로 구분할 수 있다.

첫째, 왕부지는 朱子の 註釋을 定本으로 인정한 후 이론적인 비판을 전개한 반면, 정약용은 朱子の 『大學章句』 자체를 부정하고 古本 『大學』에 기초하고 있다. 즉 왕부지가 주자와 마찬가지로 고본 『대학』을 부정한다는 점에서 反陽明學的 입장을 견지하고 있었다면, 정약용은 陽明學的 견해까지도 적극적으로 수렴·종합했던 것이다. 한편, 伊藤仁齋는 朱子の 『大學章句』뿐만 아니라 古本 『大學』도 부정하고, 주자학과 양명학 뿐만 아니라 本草學·兵學·神道學 등을 모두 아우르는 새로운 사회철학을 완성하려고 했다.

둘째, 왕부지는 주자학의 이론적인 문제점을 보완하며 자신의 心性工夫論을 전개한 반면, 정약용과 伊藤仁齋는 주자학적 사유체계를 대체할 만한 새로운 이론을 모색했다는 점이다. 즉 왕부지가 清代 考證學과 實學의 시초가 된 것은 분명한 사실이지만, 주자학 자체를 근본적으로 부

정하는 새로운 사유체계를 구축한 것으로 보기는 어렵다. 반면, 정약용은 德을 하늘이 부여한 虛靈不昧한 性으로 본 朱子註를 정면으로 비판하고, ‘마음에는 오직 直性만이 있다’고 주장하며 朱子 心性論의 形而上學體系를 부정하고 있다. 또한 伊藤仁齋 역시 주자학적 형이상학을 완전히 해체하고 일본의 고유종교인 神道와의 결합을 시도하는 등 새로운 학문형태인 古學派의 시초가 되었다.

이상의 내용을 토대로 17-18C 韓·中·日 儒學을 대표하는 王夫之, 丁若鏞, 伊藤仁齋의 明德을 중심으로 한 인간이해에 나타난 思想史的 意義는 세 가지이다.

첫째, 經學과 經世學을 통합하는 학문체계를 지향했다. 즉 왕부지의 경우, 明朝의 멸망으로 근본적인 가치관마저 붕괴된 역사현실에서 새로운 질서를 모색한다는 것은 불가능한 일이었다. 따라서 기존의 학문체계 및 방법론을 비판적으로 검토하고, 이를 통해 새로운 가치관을 재건하기 위해 朱子註에 기초한 儒教經典에 대한 새로운 접근을 시도했다. 정약용 역시 朱子學的 世界觀이 限界에 봉착한 역사현실을 직시하고, 당시의 학술풍토를 비판하기 위해 經學을 통한 經世學을 지향하고 있었다.⁶⁹⁾ 한편, 伊藤仁齋의 경우에는 왕부지와 정약용과는 달리 유교지식인으로 규정할 수는 없으나 어디까지나 주자학을 수용하고 비판하는 과정을 통해 기일원론을 확립했다는 점, 그리고 철학적인 문제의식을 사회철학으로 전환시켰다는 점에서 볼 때 經學과 經世學을 새로운 방식으로 종합하고 평가할 수 있을 것이다.

둘째, 종합적인 학문경향을 보인다. 즉 왕부지는 宋·明代의 程朱學 및 陽明學 등에 대한 이론적인 검토뿐만 아니라 漢·唐代 및 先秦에 이르기까지 중국의 모든 學術史를 종합·검토한 중국 근대철학의 집대성자로 평가할 수 있다. 정약용 역시 조선 中期까지 朱子學의 諸理論뿐만

69) 정약용의 經世學은 자신의 관료경험(28세-40세; 1789-1801)을 토대로 저술한 一表二書(經世遺表, 牧民心書, 欽欽新書)로 증명될 수 있다.

아니라, 당시 異端으로 분류되었던 陽明學의 견해까지도 폭넓게 받아들임으로써 명실공히 조선시대 儒學史를 종합적으로 검토하였다. 또한 伊藤仁齋는 주자학의 핵심개념을 비판하고 이를 재해석 하는 과정에서 자신의 학문을 漢·唐시대의 訓詁學을 계승한 것이라고 선언하는 등 자신의 독창적인 학문체계를 완성하였다. 이러한 종합적 학문경향은 역사적 전환기에서 보다 강력한 실천력을 담보하기 위한 하나의 방안으로 제시되기도 한다. 즉 왕부지가 明末·清初의 혼란을 극복하고 무너진 가치질서 및 사회질서를 회복하기 위해 朱子學을 비판적으로 繼承·發展시켰다고 한다면, 정약용은 새시대의 패러다임을 모색하기 위해 朱子學을 止揚·克服한 것으로도 볼 수 있다. 또한 伊藤仁齋는 주자학 비판을 통해 사회통합·국가통합을 이루기 위한 교학체계로서 새로운 윤리학을 모색함으로써 이후 보다 강력한 사회철학인 荻生徂徠(1666-1728)에 의해 제시된 禮治思想의 토대가 되었다.

셋째, 學問의 대상을 儒教經典에 국한시키지 않고, 歷史·文學·言語·制度 등의 영역으로 확대하여 經學의 새로운 地平을 열었다. 즉 왕부지가 明末·清初 시기에 다양한 영역에서 가장 방대한 저작을 남긴 사상가라고 한다면, 정약용 역시 조선 中·後期에 가장 폭넓은 분야의 저작을 남긴 유교지식인이었다. 또한 이처럼 폭넓고 심도 깊은 연구를 통해 왕부지가 清代 實學의 기틀을 제공했다면, 정약용 역시 조선시대 實學思潮를 종합하고 한국 근대철학의 사상적 토대를 구축했다고 평가할 수 있다. 한편, 伊藤仁齋 역시 주자학에서 출발하여 反朱子學, 反形而上學으로 발전하여 ‘유학의 일본화’라고 불리는 古學을 제시함으로써 이후 陽明學·國學 및 『大日本史』 편찬사업을 계기로 등장한 水戶學, 兵學 등을 접목시킨 새로운 학문이 근대 일본사상사에 등장하는 데에 중요한 영향을 끼치게 되었다.

<參考 文獻>

- 『船山全書』, 船山全書編輯委員會編校, 嶽麓書社, 1996. (全 16冊 中)
 2冊, 『尙書引義』 4冊, 『禮記章句』 5冊, 『春秋家說』 6冊, 『讀四書大全說』
 『與猶堂全書』 『語孟字義』 『四書大全』
- 강화양명학연구팀 지음, 『강화양명학연구사 I』, 한국학술정보(주), 2008.
 금장태, 『도와 덕』, 이끌리오, 2004.
 金文植 著, 『朝鮮後期 經學思想研究』, 一潮閣, 1996.
 山井湧 著, 金錫起·裊慶錫 共譯, 『明清思想史의 研究』, 학고방, 1994.
 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육·연구단 편, 『동아시아 유교문화의 새로운 지향』, 청어람미디어, 2004.
 宋榮培, 『동서철학의 교섭과 동서양사유 방식의 차이』, 논형, 2004.
 李基東 著·鄭容先 譯, 『東洋三國의 朱子學』, 성균관대학교출판부, 1995.
 이기동, 『이토오진사이』, 성균관대학교출판부, 2000.
 李簾衡, 「『大學』註釋을 통해 본 丁茶山의 經學」, 『第五回 東洋學 國際學術會議 論文集』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1995.
 鄭一均, 『茶山 四書經學 研究』, 一志社, 2000.
 진성수, 『王夫之 易學思想에 관한 研究』, 성균관대학원 박사학위논문, 2004.
 ———, 「王船山과 丁茶山의 『大學』이해 비교」, 『유교사상연구』 제34집, 한국유교학회, 2008.
 崔英辰, 「18세기 동아시아 유교사상의 지형」, 『18세기 동아시아 유교사상 비교연구』(2007 국제학술회의자료집), 성균관대 유교문화연구소, 2007.
 丸山眞男 지음·김석근 옮김, 『日本政治思想史研究』, 통나무, 1995.
- 島田虔次, 『朱子學と陽明學』, 岩波書店, 1967.
 尾藤正英, 『日本封建思想史研究』, 清木書店, 1961.
 守本順一郎, 『東洋政治思想史研究』, 未來社, 1967.
 阿部吉雄, 『日本朱子學と朝鮮』, 東京大學出版會, 1965.

張岱年 主編·袁爾鉅 著,『大儒列傳 王夫之』,吉林文史出版社,1997.

陳來,『詮釋與重建-王船山的哲學精神』,北京大學出版社,2004.

丸山眞男,『日本政治思想史研究』,東京大學出版會,1952.

Abstract

The view of human on Korean · Chinese · Japanese Confucianism in 17-18C
 - Focused on Wang Fu-zhi, Jeong Yak-yong, Ito Jin-sai / Chin Sung Su*

The paper compared and investigated the feature of the human understanding which appears from development process of Korea, China and Japanese Confucianism in 17-18C. Tried to observe the change of Confucianism intellectual's view of human and the meaning of history of ideas in modern thinking. To achieve this, this paper focused on the 'Ming De(明德)' and 'Xing(性)' among the Chinese Wang Fu-zhi(王夫之), Korean Jeong Yak-yong(丁若鏞), Japanese Ito Jin-sai(伊藤仁齋). In other words, this paper study on Wang Fu-zhi's 『Da Xue(大學)』 in 「Du Si Shu Da Quan Shuo(讀四書大全說)」, Jeong Yak-yong's 「Dae Hak Gong Yi(大學公議)」 in 『Yeo Yu Dang Jeon Seo(與猶堂全書)』, Ito Jin-sai's 『Go Mo Ji Gi(語孟字義)』.

There are three points appears from the Wang Fu-zhi, Jeong Yak-yong, Ito Jin-sai's view of human in the meaning of modern thinking.

First, the Confucianism intellectual in transition period had a critical mind about reality and tried to integrate Jing xue(經學) and Jing shi xue(經世學).

Second, They showed the comprehensive scholastic trend that most of Confucianism intellectual in transition did.

Third, Did not limit the object of study in only the Confucianism scripture, magnifies to li yue(禮樂), language, institution, history, literature etc., which opened the area of new Chinese classic in territory.

* Researcher of Sungkyunkwan Univ. / 0420chin@hanmail.net

【Key words】 Wang Fu-zhi(王夫之), Jeong Yak-yong(丁若鏞), Ito Jin-sai
(伊藤仁齋), Ming De(明德), Xing(性), Zhu zi xue(朱子學),
Jing xue(經學), Jing shi xue(經世學)

투고일 : 5월 10일, 심사일 : 5월 18일, 게재확정일 : 6월 4일