

# 한강백·공영달의 현학적 역학사상에 대한 정약용의 비판\*

이 난 숙\*\*

**주제분류** 한국철학, 다산역학

**주요어** 정약용(丁若鏞), 한강백(韓康伯), 공영달(孔穎達), 현학(玄學), 「한강백현담고(韓康伯玄談考)」, 『역학서언(易學緒言)』.

## 요약문

본 논문은 정약용의 『역학서언(易學緒言)』 중 「한강백현담고(韓康伯玄談考)」에 대한 연구이다. 연구내용은 첫째 정약용이 한강백(韓康伯)·공영달(孔穎達) 역학에서 현학적인 『주역』 주해를 비판한 철학적 근거와 원인 및 구체적인 비판내용에 대한 정리이다. 둘째 현학적 의리역학과 정약용 역학의 차이점을 분석하고 정약용 역학의 독창적인 사상을 고찰하는 것이다. 『역학서언』은 2천년 중국역학사를 주도한 대학자들을 대상으로 역학문헌, 역학이론, 역학사상, 역학인물을 비판한 전문적인 역학비평론서이다. 그 중 한강백현담고는 한강백 『계사주(繫辭注)』와 공영달 『주역정의(周易正義)』 「계사전(繫辭傳)」 가운데 정약용이 현학적인 해석오류가 있는 9조목의 명제를 발췌하여 그 모순과 한계를 집중적으로 비판한 중국역학비평론이다.

정약용은 한강백·공영달 역학이 귀무론(貴無論)과 허무론(虛無論)에 빠진 현학적인 『주역』 해석을 하였다는 비판적 관점을 가지고 있다. 구체적으로 한강백·공영달이 도가의 현학적인 개념을 인용하고, 『주역』의 중요한 역학개념과 동일성만을 강조한 것은 삼교일치를 하고자 하는 의도라는 뜻이다. 또한 상(象)·수(數)를 초월해 『주역』을 해석하면 역도(易道)를 정확히 밝힐 수 없다는 것이 정약용의 논리이다. 중요한 점은 9조목의 명제가 모두 『주역심전

\* 이 연구는 2013년 제3회 남양주시 다산학술논문대전에서 우수상을 수상한 논문을 수정·보완한 것이며, 남양주시와 남양주시 다산문화재단추진위원회의 지원에 의하여 연구되었음.

\*\* 경민대학교

철학탐구 제36집

(周易心箋)의 주해서에서 해석하지 않은 명제라는 점이다. 따라서 한강백현  
답고」 연구를 통해 『주역심전』으로는 파악하기 어려운 한강백과 공영달 역학  
에 대한 정약용의 비판을 구체적이며 상세하게 파악하고, 또한 중국의 현학적  
의리역학과 차별성을 지닌 독창적인 정약용 역학의 특징을 고찰한 것이다.

## I. 머리말

茶山 정약용(丁若鏞, 1762~1836)의 철학사상이 한국철학사에 학문적 의미가 깊은 이유는 경학(經學)에 대한 비판적인 재해석과 재해석에 담긴 철학사상 및 이론체계의 독창성 때문이다. 다산의 철학사상에 깃든 독창성과 비판적 사고는 경학 해석학에서 집중되어 있고, 육경사서(六經四書)의 주해를 통해 확연하게 파악할 수 있다.

다산은 「시이자가계(示二子家誠)」(嘉慶戊辰中夏, 與猶病翁書于茶山精舍, 1808년)에서 「『주역사전(周易四箋:: 이후 『周易心箋』으로 표기함)』<sup>1)</sup>과 『상례사전(喪禮四箋)』을 자신의 최고의 역작으로 평가하였다. 두 문헌이 하늘의 도움

1) 정약용은 자신의 『주역』 주해서를 주로 『周易四箋』(1808년 완성)이라고 칭하였다. 『周易四箋』에서 ‘四箋’은 ‘易理四法’이라는 다산의 해석방법론을 강조한 의미가 있다. 그러나 「自撰墓誌銘」【集中本】(1822년)에서 정약용은 『주역사전』의 서명을 최종적으로 『周易心箋』이라고 기록하였다. 따라서 다산이 『주역심전』이라고 기록하기 전의 책들은 주로 『주역사전』이라고 표기되어 있다. 그 외에 茲山易柬에서는 『周易四解』라고 하였다. 또 가장 오래된 필사본으로 추정되는 단국대본은 『易四箋』이라고 되어 있다. 2007년 완간된 방인·장정욱의 譯註는 『주역사전』(1~8권)이라는 서명을 사용하였으며, 국립중앙도서관 소장본, 규장각 소장본 등도 『주역사전』이라고 서명을 기록하였다.

그러나 다산 역학의 이론체계를 보았을 때 ‘易理四法’ 뿐만 아니라, ‘讀易要旨’ 18원칙과 蓍卦傳에서의 數理 또한 중요한 의미가 있다. 다산이 그동안 사용한 『周易四解』·『周易四箋』 등의 서명을 사용하지 않고, 자찬묘지명<sup>2)</sup>에 『周易心箋』이라고 기록한 것은 다산의 분명한 뜻이 담겨있다고 생각한다. 『周易心箋』이라는 字義는 ‘주역’의 핵심이 되는 사상을 주석한 글’이라는 뜻으로 해석되기 때문이다. 필자가 『역학서언(易學緒言)』을 연구한 결과, 다산이 ‘역리사법’을 포함해 체계적인 역학이론을 정립하고 중국역학을 비판해 자신의 역학사상을 발양한 의미가 『周易心箋』에 더 잘 드러난다고 판단하였다. 이러한 필자의 판단으로 다산 역학을 연구한 박사학위논문 茶山 丁若鏞의 中國易學 批判 研究『易學緒言』을 中心으로」(2014년)에서 『주역심전』의 서명을 사용하였다. 「自撰墓誌銘」에서 『周易四箋』을 『周易心箋』으로 서명을 표기한 다산의 견해를 존중해 본고에서 『周易心箋』으로 표기한다. 玄孫 정규영의 『俟庵先生年譜』에는 『주역심전』으로 기록되어 있음도 밝힌다.

을 얻어 지은 저술이며 성인을 믿고 지은 글이라고 하였다. 다산은 이 문헌에 수사학(洙泗學)의 참된 근원을 되살리고자 뜻을 담았다. 다산은 후대에 자신의 뜻을 모두 통하고 터득한 사람이 있다면 죽은 생명을 살려주는 것과 같으며, 봉우로써 천년에 한번 만나더라도 애지중지하겠다는 간곡한 뜻을 전했고, 수많은 자신의 모든 책들을 폐기하더라도 두 문헌은 길이 전승해주기를 바란다<sup>2)</sup>고 두 아들에게 마음을 전했다.

다산은 『주역』 해석학에서 무비판적으로 전승된 이론을 비판하고, 현학적 의리역학이나 성리학적 역학과는 다른 창의적인 역학이론을 정립하였다. 다산의 역학이론은 유학사상에 대한 심도 깊은 내적 비판과 성찰을 통해 이루어졌다. 특히 역대 중국역학사를 비판적으로 성찰하고 원시유학 사상에 근접한 역학이론 체계를 확립하였는데, 이것이 리학(理學)의 우주론적 사유와 근본적으로 다른 『주역』 해석학이다.

다산의 역학분야 역저(力著)는 『주역심전(周易心箋)』12책24권과 『역학서언(易學緒言)』4책12권이 있다. 『주역』 주석서 최종본은 1808년 완성된 『주역사전(周易四箋)』(戊辰本)이며, 『역학서언』은 역대 중국의 역학문헌, 역학이론, 역학사상, 역학인물에 대한 체계적인 역학비평문서로 1821년(道光元年 辛巳年) 겨울에 이르러 완성되었다.<sup>3)</sup> 다산은 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」【集中本】에서 『주역사전(周易四箋)』을 『주역심전(周易心箋)』이라고 기록하였고, 『주역서언(周易緒言, 초고본 추정)』(1808년)을 『역학서언(易學緒言)』이라고 서명을 바꾸어 기록하였다.

2천년 중국철학사에서 중요한 영향력을 끼친 40여명의 중국역학 대가

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

3) 『역학서언』 중 13번째에 수록된 「래씨역주박(來氏易註駁), 14번째에 수록된 이씨절중초(李氏折中鈔)」의 2편은 1821년인 道光元年 辛巳年 겨울[冬]에 저술되었다.

를 대상으로 저술된 역학비평론은 『역학서언』에 담겨 있다. 구체적으로 17편의 중국역학비평론(中國易學批評論)과 2편의 역학문답론(易學問答論), 1편의 고대복서론(古代卜筮論), 1편의 역학서간문(易學書簡文) 등 총 21편의 역학비평론<sup>4)</sup>으로 체계적인 구성이다. 다산의 중국역학 비판에는 정통의 『주역』 해석방법론의 이론체계를 확립함과 동시에 원시유학의 역학사상을 회복하려는 의도가 있었다. 또한 역대 중국역학의 해석오류와 변용 및 모순을 비판함으로써 비판적인 『주역』 해석학을 체계적으로 정립할 의도까지 있었을 것이다. 다산이 중국역학을 비판한 것에는 고대역학 및 한(漢)·위(魏)·진(晉)·당(唐)·송(宋)·원(元)·명(明)·청(淸)의 역학에 대한 박학한 이해와 연구가 토대가 되었기에 가능하였다.

그러나 『역학서언』 전문(全文)이 아직 번역되지 않았기 때문에 다산이 중국역학을 비판한 원인과 구체적인 비판내용 및 철학적 근거와 역학사상을 다른 역학문헌과의 상호비교를 통해 이론적으로 연구하기에는 많은 어려움도 존재하였다.<sup>5)</sup>

- 
- 4) 『易學緒言』(『與全』2集, 45-48卷)에 수록된 총 21편의 역학비평론은 1.李鼎祚集解論 / 2.鄭康成易註論 / 3.班固藝文志論 / 4.漢魏遺義論 / 5.王輔嗣易注論 / 6.韓康伯玄談考 / 7.孔疏百一評 / 8.唐書卦氣論 / 9.朱子本義發微 / 10.邵子先天論 / 11.沙隨古占駁 / 12.吳草廬纂言論 / 13.來氏易註駁 / 14.李氏折中鈔 / 15.陸德明釋文鈔 / 16.郭氏學正駁義 / 17.王蔡胡李評 / 18.筮通義 / 19.周易答客難 / 20.茲山易東 / 21.茶山問答이다.
- 5) 『역학서언』의 역학비평론은 모두 21편이지만 연구논문은 일부의 역학비평론을 중심으로 14편만 발표되었다. 14편은 다음과 같다. 1.김왕연, 다산 역학연구 I-『역학서언』의 이정조집해론, 을 중심으로, 한양대학교철학회, 『철학논집』 제1집, 1989. / 2.김왕연, 정다산의 「소자선천론」 비판, 한국철학회, 『철학』 제42집, 1994. / 3.김인철, 「茶山の 先天易에 대한 비판- 소자선천론」을 중심으로, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제31집, 2002. / 4.방인, 다산의 明清易學 비판, 대한철학회, 『철학연구』 제84집, 2002. / 5.장정옥, 「茲山易東」, 다산학술문화재단, 『다산학』 제4집, 2003. / 6.방인, 다산의 李光地역학에 대한 비판, 대한철학회, 『철학연구』 제90집, 2004. / 7.장정옥, 沙隨古占駁, 다산학술문화재단, 『다산학』 제6집, 2005. / 8.방인, 다산의 道家易學비판, 대한철학회, 『철학연구』 제108집, 2008. / 9.장정옥, 「王輔嗣易注論」 평석, 다산학술문화재단, 『다산학』 제13집, 2008. / 10.

따라서 본고는 『역학서언』의 6번째 비평론인 「한강백현담고」에 집중해 한강백과 공영달의 현학적 주해에 대한 다산의 비판과 그 역학사상을 상세히 밝히고자 한다. 「한강백현담고」는 다산 역학의 심층을 분석하는 데 중요한 의미가 있다. 「한강백현담고」에서 한강백(韓康伯, 東晉 332~380)<sup>6)</sup>의 『繫辭注』와 공영달(孔穎達, 唐 574~648)<sup>7)</sup>의 『周易正義』에서 「계사전」에서 발췌한 아홉 조목의 명제는 중요한 역학개념이 들어 있고, 모두 『周易心箋』에서 주해하지 않은 명제이기 때문이다.<sup>8)</sup> 다산이 『주역심전』에서 「계사전」을 전부 주해하지 않았던 것은 이유가 있었다. 이유는 12괘 과 추이(推移)와 육효(六爻)의 변동법을 해석하고, 사대의리(四大義理: 易理四法인 推移·物象·互體·爻變을 의미)와 관련된 역사(易詞)만을 간략히 묶어 주석<sup>9)</sup>하였기 때문이라고 다산은 이미 밝혔다. 따라서 「한강백현담고」의 연구를 통해서 『주역심전』에서 정확히 파악하기 어려웠던 중국의 현학적인 『주역』 주해와 이를 비판한 다산의 해석관점의 차이를 분별해 다산 역학의 특징을 상세히 고찰할 수 있다.

장정옥, 다산의 韓康伯玄談考에 대한 평석, 경북대학교 동서사상연구소, 『동서사상』 제7집, 2009. / 11.방인, 「다산의 「朱子本義發微」 연구」, 다산학술문화재단, 『다산학』 제19집, 2011. / 12.방인, 「다산의 소옹 비판- 팔괘차서도와 「팔괘방위도」를 중심으로」, 한국국학진흥원, 『국학연구』 제21집, 2012. / 13.장정옥, 반고의 예문지」에 대한 논평, 경북대학교동서사상연구소, 『동서사상』 제15집, 2013. / 14.방인, 「다산의 「한위유의론」 연구」, 다산학술문화재단, 『다산학』 제23집, 2013.이다.

- 6) 한강백은 魏의 왕필(226~249)의 사숙 제자이다. 왕필은 비직·정현의 舊本에 의거해 象傳·大象傳은 卦사 뒤에, 小象傳은 爻 뒤에 붙였고, 文言傳은 乾·坤괘에 붙여 현학적 의리 중심의 『易注』를 지었다. 한강백은 『易注』에 繫辭傳·設卦傳·序卦傳·雜卦傳을 주해하였다.
- 7) 공영달은 唐 태종의 命으로 漢·魏·晉·唐대의 학설을 수집해 『五經正義』를 편찬하였는데, 『주역정의(周易正義)』는 왕필 『易注』와 한강백 『繫辭注』 등을 종합해 공영달이 注疏하였다.
- 8) 定本 『與全16』, 『周易心箋』, 繫辭傳』上, 280쪽. 다산은 9조목의 명제 중 ‘일음일양지위도’만 ‘此言天道(이것은 천도를 말한 것이다)’라고 덧붙였다.
- 9) 定本 『與全16』, 『周易心箋』, 繫辭傳』上, 272쪽. “今不敢全釋. 只就十二辟推移之義及六爻變動之法. 凡有關於四大義理者, 約略疏理.”

한강백과 공영달의 『주역』 注疏에서 발췌한 아홉 조목의 명제는 1.이간이천하지리득의(易簡而天下之理得矣)(上1장) 2.일음일양지위도(一陰一陽之謂道)(上5장) 3.백성일용이부지(百姓日用而不知)(上5장) 4.고만물(鼓萬物)(上5장) 5.음양불측(陰陽不測)(上5장) 6.역무사어(易無思也)(上10장) 7.길흉여민동환(吉凶與民同患)(上11장) 8.역유태극(易有太極)(上11장) 9.길흉자정승(吉凶者貞勝)(下1장)이다.

「한강백현담고」를 연구한 선행연구로는 2편이 있으며, 노장적 관점을 옹호한 평석을 붙인 번역 논문 1편과 역학비평론 5편을 대상으로 다산의 도가역학 비판을 연구한 논문 1편이 있다.<sup>10)</sup> 그렇지만 한강백과 공영달의 현학적인 『주역』 주해에 집중해 좀 더 세분화하고, 다산의 비판한 이론과 사상을 분석해 그 원인을 고찰하는 것은 의리역학에 비판적인 다산 역학의 관점을 파악하는 유의미한 연구이기 때문에 「한강백현담고」만을 연구할 필요성이 여전히 존재하였다.

따라서 본고에서는 다산의 관점을 중심으로 현학적인 『주역』 주해를 비판한 구체적인 비판내용을 분석하려는 것이다. 아홉 조목의 명제를 역학개념 및 사상의 연관성에 따라 재분류하였다. 분장(分章)은 2장.망상(忘象), 유수(遺數), 허무론(虛無論) 비판[6.1.2.명제] 3장.‘태극즉무(太極卽無)’의 귀무론(貴無論的) 비판[8.5.4.명제] 4장.민(民)과 길흉(吉凶)에 대한 해석의 변용 비판[3.7.9.명제]이다. 「한강백현담고」 연구를 통해 한강백·공영달의 현학적인 『주역』 해석이 오류이며, 역리(易理)에 반(反)한다는 다산의 주장이 타당성이 있는지를 파악함과 동시에 세 학자의 역학관의 차이점과 특징을 분석하려 한다.

10) 한강백현담고에 대한 선행연구 2편은 1.장정옥, 茶山の 韓康伯玄談考에 대한 評釋, 『東西思想』 제7집, 2009. / 2.방인, 「茶山の 道家易學 批判」, 대한철학회, 『哲學研究』 제108집, 2008.이다. 전자는 한강백현담고」를 번역한 논문이다. 후자는 鄭康成易註論, 王輔嗣易注論, 「孔疏百一評」, 漢魏遺義論, 韓康伯玄談考의 5편을 중심으로 중국의 도가역학에 대한 다산의 비판적 역학관을 연구한 논문이다. 따라서 한강백현담고에 대한 연구내용은 상대적으로 적은 편이다.

## II. 망상(忘象), 유수(遺數), 허무론(虛無論) 비판

『사고전서총목제요(四庫全書總目提要)』에서는 왕필과 한강백의 역학이 술수를 벗어나 의리(義理)를 천명하였지만, 허무(虛無)를 숭상한 노장적 사상을 가졌기에 옥석을 가리지 못한 역학이라고 평가하고 있다.

공평한 마음으로 논한다면, 의리를 천명함으로써 술수에 섞이지 않게 한 점은 왕필과 한강백의 커다란 공이다. 그러나 허무를 숭상하고 본받아 『역』을 마침내 노장에 빠져들게 한 것은 왕필과 한강백의 또한 과실이 아닐 수 없다. 옥석을 가리지 못하였다는 것, 이것이 정평(定評)이다.<sup>11)</sup>

다산은 왕필 역학을 계승한 한강백과 공영달의 이론 중 『사고전서총목제요』에서도 과실로 지적한 철학적 문제점을 「한강백현담고」에서 논파하였다. 허무(虛無)적인 현학적 관점의 해석이란 도가적 세계관을 토대로 하고, 노장(老莊)의 문헌을 인용해 역학개념을 설명한 해석을 일컫는다. 현학적인 해석은 『주역』에서 상(象)·수(數)의 상징성을 파악할 방법론을 폐기하고 초월적 측면을 강조한 해석을 한 특징이 있다.

본장에서는 망상(忘象), 유수(遺數), 허무론(虛無論)적 사유를 비판한 명제를 논한다. 이에 해당하는 명제는 첫째, ‘역무사야(易無思也)’(上10장) 둘째, ‘이간이천하지리득의(易簡而天下之理得矣)’(上1장) 셋째, ‘일음일양지위도(一陰一陽之謂道)’(上4장)이다.

첫째, ‘역무사야(易無思也)’는 역(易)인 천도(天道)가 사랑 분별없이 의식적 사유나 헤아림도 없이 지성(至誠)으로 이루어지는 자연현상을 근본

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

으로 한다는 의미이다. 『중용』에서는 “천도가 성(誠)이고 힘쓰지 않아도 중(中)이 되는 원리이며, 생각함이 없어도 깨닫는 경지”<sup>12)</sup>라고 하였다.

이 명제를 해석한 한강백 · 공영달 · 정약용의 관점을 비교해 차이점을 고찰할 필요가 있다. 한강백은 ‘역무사야’에 대해 상(象)을 잊고 수(數)를 버림으로써 상을 제어하고 수를 극하는 것이 가능하다고 하며, ‘득의망상(得意忘象)’의 논리를 확대하였다.

대저 상을 잊은 않는 것으로는 상을 제어할 수가 없고, 수를 버린 것이 아니라면 수를 다할 수 없다. 지극히 정미함이란 점을 치지 않더라도 어지러워지지 않고, 지극한 변화란 일(一)을 체득하여 두루 미치지 못함이 없으며, 지극한 신묘함은 고요하고 적연하면서도 응하지 않음이 없는 것이다. 이러한 것은 모두 공용의 근원이고, 상과 수가 말미암아 성립되는 것이다.<sup>13)</sup> (한강백)

‘득의망상’은 ‘뜻을 얻으면 상은 버린다’는 의미이다. 왕필(王弼, 226~249)의 『주역약례(周易略例)』<sup>14)</sup>에 있는 내용이다. 상과 수가 방편이기 때문에 초월해야 한다는 현학적인 역학의 논리인 것이다. 따라서 지정(至精) · 지변(至變) · 지신(至神)의 의미도 주책(籌策)과는 상관이 없는 것이며, 일(一)을 체득하면 두루 미치지 못함이 없고 적연하지만 모든 것에 응하지 않음이 없다는 설명을 하였다.

반면, 공영달은 ‘이간(易簡)’이 ‘자연사물의 생화(生化)’이고, 천하의 이치라는 것은 스스로 낳고 조화를 이루는 인간의 작용이기 때문에 인간의 본성도 그렇게 놓아두어야 한다고 주장하였다. 사물의 태어남과 변화가

12) 『中庸』. “誠者 天之道也, 誠之者 人之道 誠者 不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也.”  
 13) 定本 『與全17』, 『易學緒言』, 韓康伯玄談考, 109쪽.(이후 한강백현담고)의 쪽수는 定本 『與全17』의 쪽수를 표시함) “韓云夫非忘象者, 無以制象, 非遺數者, 無以極數. 至精者無籌策而不可亂, 至變者體一而無不周, 至神者寂然而無不應. 斯蓋功用之母, 象數所由立.”  
 14) 『周易略例』, 「明象」. 임채우譯, 『周易 王弼注』, 도서출판 길, 1999, 630-632쪽.

스스로 일어나는 자연현상인 반면 법령과 규칙은 성(性)을 잃게 하는 인위적 활동이라고 본 것이다.

『열자』에는 ‘낳지 않아도 사물은 스스로 생겨나고, 조화롭게 하지 않아도 사물은 스스로 조화롭다.’라고 하였다. 만약 쉽고 간단한 이간을 행하지 않고, 법령의 규칙들만 있다면 만물은 그 성(性)을 잃게 될 것이다. 노자는 ‘물이 지극히 맑으면 고기가 없고, 사람이 지극히 살피면 따르는 이가 적다.’고 말했다. 장자는 ‘말이 고삐를 끊는 것은 자신의 본성과 맞지 않는 점이 많기 때문이다.’라고 하였으니 이것은 천하의 이치를 아직 깨닫지 못한 것이다.<sup>15)</sup> (공영달)

왕필·한강백·공영달 세 학자의 관점은 상(象)·수(數)가 『주역』 해석에서 중요한 요소이며 해석법의 핵심은 아니라는 해석학적 입장이다. 그러나 「계사전」에는 ‘상과 수가 존립해야하는 근거가 적연하지만 응하지 않음이 없고, 응하여 천하의 원리를 깨닫는 도의 경지인 지정(至精)·지변(至變)·지신(至神)을 정확히 파악하는 근거가 된다.’<sup>16)</sup>고 분명하게 밝히고 있다. 따라서 다산은 위와 같은 현학적인 해석이 문제가 있다고 보았을 것이다. 나아가 상·수의 해석법을 간과하면 「계사전」에서 말한 설시법(揲蓍法)에 의한 수(數)의 생성과 「설괘전」의 물상(物象)에 대한 다양한 역례(易例)도 무용지물이 되는 문제점 또한 발생하게 된다.

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

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

상과 수는 『주역』에서 성인사도(聖人四道)로 표현된 사(辭)·변(變)·상(象)·점(占)에 속하는 중요한 구성요소이다.<sup>17)</sup> ‘상(象)’은 근본적인 현상에 대한 면밀한 관찰 결과이며, 동시에 그 현상의 배후 원인이 되는 이중적 의미<sup>18)</sup>가 있다. 설시(揲蓍) 과정은 수(數)를 얻는 과정[得數]이다. 설시를 통해 산출된 九·六이라는 수는 효사의 명칭으로 사용되기 때문에 수가 성괘(成卦)의 중요한 요소임은 더욱 틀림없다. 다산이 「시괘전(蓍卦傳)」을 지어 『주역심전』에 삽입한 것은 이러한 이유 때문이다. 상과 수를 발생시키는 점(占)도 성인사도에 속한다. 수(數)는 결국 사(辭)·변(變)·점(占)과 모두 관련성이 있기 때문에 『주역』의 역의(易義)를 정확히 파악하기 위해서는 상·수를 포괄한 해석법의 활용이 필수적이라는 다산의 주장도 명백한 근거가 있는 셈이다.

그러나 한강백은 상·수를 방편으로 생각해 ‘망상(忘象)’·‘유수(遺數)’를 강조한 학자이다. 이러한 해석학적 관점은 경전을 근거로 한 다산의 해석관점과 다르다. 「역리사법(推移·物象·互體·爻變)」은 상·수가 중요한 요소임을 말해주는 다산의 대표적인 『주역』해석법이다. 「역리사법」을 통해서 ‘변역(變易)’<sup>19)</sup>의 역의(易義)가 있음을 파악할 수 있다. 만일 한강백의 같이 ‘망상(忘象)’하게 되면, 역상(易象)이 가진 역동적 변화 및 상징적 의미를 가진 해석은 단순화될 수밖에 없다. 따라서 현학과 학자

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

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

19) 다산은 ‘變易’ 개념을 2가지로 사용하였다. 첫째, 易義로써의 번역이다. 둘째, 해석방법론으로서의 번역이다. 위의 ‘변역’은 전자의 경우이다. 다산은 『易學緒言』·漢魏遺義論』에서 易義를 ‘變易’만 인정하였다. 즉 漢의 정현(鄭玄, 127~200)이 주장한 易三義說[變易·不易·易簡]가 오류가 있다는 주장이다. 역의인 번역은 ‘通時變易’의 뜻을 포괄한다. 해석방법론의 경우는 漢魏遺義論』에서 1.卦變 2.爻變 3.交易 4.變易라고 했다. 다산은 이 방법론을 『역』이 『역』이 되는 이유라고 하였다. 이것은 互體·伏體·反對·牝合 등과 같이 변화를 파악할 수 있는 해석방법론이다.

들이 상·수를 초월해야 한다고 한 주장이 『주역』 경전의 저자의 뜻과는 다른 해석이 되고, 『역』이 『역』인 까닭도 사라지게 된다는 주장이다. 현학적인 해석으로는 동적평형(動的平衡)의 역동성을 살리기 어렵고, 초월적 관념을 강조해 임의적인 해석으로 규정되는 것은 상(象)·수(數)·변(變)의 해석이 고정되거나 축소되는 문제가 발생되기 때문이다.

다산은 상·수를 초월해 해석하는 왕필과 한강백의 관점이 옳지 않으며, 상·수를 중요한 해석의 키워드로 판단하지 못해 의도적으로 약화시킨 것이라고 비판한다. 따라서 다산은 이들의 학설에 대해 “구구절절 모두 ‘현빈(玄牝)의 문’<sup>20)</sup>에서 나온 것으로 장정(莊精)을 벌여놓기만 하고 실어날라 본뜨기만 한 것이다. 세 분 성인이 남긴 책, 『주역』을 헤아리지 못함이니 이것은 재액(災厄)을 만난 것이다.”<sup>21)</sup>라고 비판하였다.

둘째, ‘이간이천하지리득의(易簡而天下之理得矣)’이다. ‘쉽고 간단하며 천하의 이치를 얻는다’는 뜻이다. ‘역(易)’은 자연현상과 역동적 변화의 주체를 온전히 표현하며, 음(陰)·양(陽)과 건(乾)·곤(坤)의 순환작용도 응축되어 있다. 「계사전」에서는 천도를 ‘이간(易簡)’이라 표현하였다. 다산은 여기서 ‘천하지리(天下之理)’ 즉 천하의 이치를 자연과학적 우주의 순행원리인 천도로 보지 않고, 문자 그대로 천하의 이치인 세상의 이치로 보았다. 얻는다는 의미의 ‘득(得)’은 천도가 천하에서 이루어지는 공용을 깨닫는다는 의미로 해석하였다. 다산의 해석은 천도를 인도로써 어떻게 실현할 것인가에 대한 주제적 자각으로 볼 수 있다. 즉 천도를 깨닫고 인도(人道)로써 어떻게 적용해 실천할 것인가를 중요하게 본 것으로 천도와 인도와의 관계성에 집중한 것이다.

20) 『道德經』 6장. “谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根，綿綿若存，用之不勤。”

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

천도는 지극히 강건하고 한 순간도 정지하지 않으며, 해와 달의 운행은 추위와 더위로 변하고, 초목과 금수, 생명을 받아 꿈틀대는 모든 무리들은 이로써 나고 길러지고 자라고 완성된다. 성인이 하늘을 본받아 떳떳함에 힘쓰고 맡은 바를 넓히니, 부지런함에 진력하는 지경에 이를지라도, 제왕의 편안함만을 누릴 수 없다. 예(禮)·악(樂)·형(刑)·정(政)은 이로써 다스려지며 행해지고, 법률과 제도는 이로써 세워지고 밝게 빛난다. 이제 ‘법령과 규칙은 성을 잃게 하는 것이고, 마침내 불생(不生), 불화(不化)로 ‘천하의 오묘한 도’를 삼고자 하니, 어찌 이치에 어긋남이 없겠는가?22) (다산)

다산은 천도가 해와 달의 운행, 추위와 더위로 변해 온 생명체가 성장수장(生長收藏)하는 의미라고 하였다. 이 해석은 자연과학적 생성과 순행 원리에 가까워 보인다. 이간(易簡)은 건도(乾道)와 곤도(坤道)의 작용이며, 일월(日月)·한서(寒暑) 등 자연변화의 현상으로 드러난다. 이간의 작용과 자연변화의 현상은 천도의 공용으로 해석되는 것이다. 다산은 천도를 자연과학적 원리에 가깝게 이해하고, 역도(易道)는 예(禮)·악(樂)·형(刑)·정(政)의 실천을 통해 발현하는 실천적 도로써 파악한 것이다. 예악형정, 전장법도가 천도를 본받아 실천될 때 근본유학의 진원(眞源)이 실천된다는 관점이다.

따라서 앞서 공영달이 열자·노자·장자를 인용해 이간(易簡)을 ‘자연사물의 生化’라고 하고, 천하의 이치가 스스로 생화하는 이간의 작용이기 때문에 인간도 성(性)에 그에 맞게 두라는 논리를 편 것을 다산은 비판하였다. 공영달이 천도와 이간의 해석을 도가의 무위자연으로 돌려놓은 것이 되기 때문이다.

다산은 천도와 공용의 관계, 인성(人性)의 발현 근거에 대한 인식을 중

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

요하게 보았으므로 공영달이 법령과 규칙을 성(性)을 잃게 하는 활동이라고 본 관점과는 다르다. 따라서 다산은 공영달 역학을 “천하를 어지럽게 하고 야만이나 짐승의 상태에 이르도록 하고 나서야 그만 두게 할 노장의 학설”<sup>23)</sup>이라고 비판하였다.

셋째, ‘일음일양지위도(一陰一陽之謂道)’의 해석이다. 뜻은 ‘한번은 음이 되고 한번은 양이 되는 것을 도라고 한다.’이다. 일음일양은 천도의 작용현상을 의미한다. 한강백·공영달·정약용 세 학자의 도(道)에 대한 해석을 주목하면 각 학자의 역학사상을 명확히 파악할 수 있다.

먼저 한강백은 도(道)를 무(無)라고 해석하였다.

도란 무엇인가? 무(無)를 일컫는다. 통하지 않음이 없고, 말미암지 않음이 없으니, 곧 이것을 도(道)라고 한다. 아득하고 고요한 천체는 상을 이룰 수 없고, 반드시 유(有)의 사용이 극에 달하면 무(無)의 공이 드러난다. 그러므로 ‘신은 방소가 없는데 이르고, 역은 체가 없다 [神無方而易無體]’고 하는 것이다.<sup>24)</sup> (한강백)

일음일양의 자연현상에 대해 따로 해석하지 않은 한강백은 도가 무(無)를 일컫는 명칭이라고 했다. 즉 도가의 세계관이 반영된 ‘도즉무(道卽無)’의 귀무론적 관점이다. 다산은 도가사상을 혼입해 『주역』을 주해하는 것이 문제가 있다고 보았다. 유학에서는 도(道) 개념을 정의하는데 ‘무(無)’의 개념과 동일성을 주장하지는 않기 때문이다.

또 하나는 한강백이 천체(天體)가 상(象)을 이룰 수 없다고 본 점이다. 천체의 상은 천상(天象)이고, 천문의 상은 『주역』에서 역상의 하나로 볼 수 있다. 한역(漢易)에서는 상론(象論)에 의미를 두어 논하기도 하였다.

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

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

그러나 한강백은 상론을 언급하기 않고, 단지 무형(無形)이라는 점만을 강조하였다. 그러면서 ‘신무방역무체(神無方易無體)’를 ‘도즉무’와 동일한 무(無)의 경지라고 연결해 해석하고 있다. 한강백의 귀무론적 해석은 세 가지로 요약된다. 1.도를 무라고 일컫은 점. 2.아득하고 고요한 천체는 상을 이룰 수 없다고 한 점. 3.유용의 극에 달하면 무공으로 드러난다고 한 점이다.

이것을 자세히 풀이해 보면, 한강백이 말한 ‘도즉무[道卽無, 道=無]’의 관점과 「계사전」의 ‘신무방역무체’에서의 무(無)는 동일한 의미는 아니다. ‘신무방역무체’는 ‘신은 방소가 없고 역은 체가 없다.’는 뜻이다. 문장의 주어가 신(神)과 역(易)이고, 없다는 의미의 무(無)는 방(方)과 체(體) 앞에 쓰였다. 즉 신(神)의 작용과 현상은 있지만, 특별히 어떤 시공간성을 규정할 수는 없다는 뜻이며, 역(易)은 현상이 드러나지만 일정하게 정해 놓은 체(體)라고 할 만한 것은 없다는 뜻으로 해석된다. 다시 말하면 ‘신(神)이나 역(易)은 모양·형식·틀·고정된 인식과 시공간을 규정하여 설명할 수는 없다’는 것으로 정리할 수 있다. 따라서 신(神)이나 역(易)을 곧 무(無)라고 한강백이 해석한 것은 경전과는 다른 뜻일 뿐이다.

공영달은 한강백보다 더욱 무(無)를 강조한 학자이다. 공영달은 ‘일음일양’을 일(一)은 무(無)이고, 일(一)과 무(無)의 사이에는 경계가 없다고 하였다. 즉 ‘일음일양’이 ‘무음무양’과 같은 뜻이라는 해석이다.

일(一)은 무(無)를 일컫는다. (따라서) 음도 없고 양도 없는 무음무양(無陰無陽)이 곧 도이다. 일(一)을 깨달으면 무(無)가 된다는 것은 무(無)가 곧 허무이고, 허무가 곧 태허이기 때문이다. 분별할 수 없는 것은 오직 일(一)일 뿐이다. 그러므로 일(一)로써 무(無)를 삼으니, 만약 그것에 경계가 있다면 이것과 저것이 상대적으로 형성되어 이(二)도 있고 삼(三)도 있게 되니, 일(一)이 뉘를 깨닫지 못한 것이다.<sup>25)</sup>

25) 韓康伯玄談考, 107쪽. “孔云一謂無也, 無陰無陽, 乃謂之道. 一得爲無者, 無是虛無, 虛無是太虛. 不可分別, 唯一而已. 故以一爲無也, 若其有境則彼此相形, 有二者

(공영달)

다산은 이 해석에서 유무·피차 분별을 초월하는 노(老)·불(佛)의 관점이 섞여 있다고 보았다.<sup>26)</sup> 공영달이 일음일양을 무음무양으로 보고, 무가 또한 허무(虛無)이며 태허(太虛)라고 해석한 것은 도가적인 관점이 분명하다. 일(一)을 무(無)라고 해석한 것은 왕필의 『노자주』<sup>27)</sup>부터 시작되었지만 공영달은 더 나아가 ‘도(道)’=‘일(一)’=‘무(無)’=‘허무(虛無)’=‘태극(太虛)’라고 하였다. 귀무론(貴無論)과 허무론(虛無論)적 관점인 것이다.

그렇다면 다산의 해석은 어떠한가? 일음일양은 천문과 지리를 양관부찰(仰觀俯察)<sup>28)</sup>한 결과이다. 다산은 ‘일음일양’을 본받는 것이 ‘역(易)’을 ‘역’이라 할 수 있는 까닭이라고 했다. 또 만물이 생육하는 것은 신화묘용(神化妙用)의 작용 때문이라고 하였다.

한번 음이 되고 한번 양이 되는 것을 도라고 한다는 것은 하늘이 만물을 낳고 기르는 연유이고, 신비로운 조화와 오묘한 작용이란 단지 한번 낮이 되고 한번 밤이 되며, 한번 추워지고 한번 더워지는 것일 뿐이다.<sup>29)</sup> (다산)

초목, 금수, 생명을 받아 꿈틀대는 모든 무리들의 도리는 말리고 적시고 감추고 드러나게[煦濡蓄發, 따뜻하게 하고, 베풀며, 간직하고, 밝히며]하는 것이다. 인간이 하늘을 대신하여 만물을 다스리는 도리와 규범을 세운 까닭이다. 또한 오직 밤과 낮의 절기에 따르고, 겨울

---

三, 不得爲一.”

26) 韓康伯玄談考, 109쪽. “此注此疏, 純是佛語, 不唯老子而止也.”

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

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

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

과 여름의 버리에 협조할 뿐이다. 이를 합당하게 이르니 즉 ‘일음일양’이라 한다. 역이 역이 되는 까닭도 바로 이 일음일양을 본받기 때문이다.<sup>30)</sup> (다산)

다산은 일음일양하는 도를 천도라고 해석하였지만, 자연의 작용현상과 생리(生理)에 대해서는 현학적인 해석과 차이점이 있다. 다산은 인간의 도리와 규범을 천도 조화인 신화묘용의 작용을 깨달아 하늘을 대신하여 만물을 다스리는 것과 동일하게 보았기 때문이다.

도는 천도이다. 정치는 인간의 정치를 말한다. 인간을 일컬어 정치라고 부르는 것은 이치에 맞지 않으며, 하늘을 도라고 이름 하는 것 또한 마땅한 것은 아니다. 『주역』 경전에서 말한 ‘일음일양’을 해석하여 ‘무음무양’이라고 말하는 것은 태극을 추존해 도체의 근본을 삼고자 한 방책인 것이다. 한번은 음이 되고 한번은 양이 되는 것은 이 그 중(中)을 내포하는 것이니, 태극의 체모를 존중하지 않고, 반드시 음·양을 나누어 그 위에 초월적인 것을 설정하고자 한 것이다. 그러므로 일(一)을 고쳐 무(無)라고 하여 스스로 허현(虛玄)의 뜻을 펼친 것이니, 어찌 괴이하지 않겠는가?<sup>31)</sup> (다산)

천도가 지극히 강건하고 이어져 계승함이 끊임이 없다는 것은 만물을 낳는 덕에 근본인 것이다. 그러므로 말하길, ‘계지자선야(繼之者善也)’라고 한다. (천도가) 이미 낳고 이미 기르며 온후하고 윤택하게 복돋는다는 것은 반드시 만물을 이룬 뒤에야 그치는 것이니, 만물의 성을 이루는 근본이기 때문이다. 그러므로 말하길, ‘성지자성야(成之者性也)’라고 한다. ‘일음일양(一陰一陽)’의 위에 ‘재제(宰制)’의 하

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

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

늘'이 있음이 명백하니, 이제 마침내 일음일양이라는 것으로써 도체의 근본을 삼으니 옳겠는가?<sup>32)</sup> (다산)

여기서 유의할 점이 발견된다. '일음일양→천도라고 해석할 수 있지만, 천도→일음일양이라고 할 수 없다.'고 한 부분이다. 천도의 작용현상 중 하나가 되는 일음일양을 도라 할 수는 있지만, 천도가 일음일양 자체뿐이라고 하는 설명은 제한적이기 때문에 논리적으로 맞지 않는다는 것이 다산의 주장이다. 즉 일음일양은 하나의 자연현상이고, 천도의 작용이긴 하지만 '재제(宰制)의 하늘'이 있다는 것도 명백하다는 다산의 뜻이 내포되어 있다.

다산은 역학의 개념규정에 더욱 엄밀성을 요구하고 있다. 즉 부분과 전체라는 측면에서 부분의 현상으로써 전체를 획일적으로 인식하는 것은 잘못이라는 것이다. 다산은 천도를 '리기묘합(理氣妙合)'과 같이 자연과학적 원리와 형이상학적 원리를 동일화시켜 해석할 수는 없다는 뜻의 해석인 것으로 이해된다. 다산은 성리학적 이치였던 천도를 자연과학적 원리로써만 해석하고자 한 의도였다고 볼 수 있다. 다산의 이러한 관점은 성리학적 『주역』 해석과는 상당한 차이점이다.

다산이 자연과학적 원리와 형이상학적 원리를 구분하는 것은 자연과학적 원리를 기(氣)의 차원으로 설명함으로써 드러난다. 이것은 형이상학적 천도(天道)의 개념과 정의를 따로 확립해야만 한다는 의미로 받아들여진다. 다산은 천도의 본체론과 형이상학에 대해서 엄밀함을 수반하고 명확성을 궁구하여야 할 문제라고 본 것임을 알 수 있다. 다산이 『春秋考徵』 등에서 일음일양의 자연현상 위에 '재제의 하늘[宰制之天]'을 언급한 것이 그것이다.<sup>33)</sup> 『한강백현담고』에서는 '재제의 하늘'에 대해 더 이상의

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

33) 『春秋考徵』, 『天主實義』 등 타문헌의 上帝 개념 규정에 대한 연구는 방인, 茶山

언급은 없다. 그렇지만 천도의 해석에서 성리학과 다른 형이상학의 단초가 제시된 점에서 유의미한 점이다. 다산은 ‘일음일양’을 氣의 대표적 작용인 자연과학적 원리로써 한정해 해석한다는 의미이다. 따라서 도체의 근본을 ‘일음일양’이라고 말할 수는 없다는 논리로 귀결된다. ‘태극즉기(太極卽氣)’의 관점을 가진 다산은 자연과학적 원리를 포괄하면서도 천도의 형이상학적 해석에 관해서는 독창적인 『주역』 해석학을 정립할 수밖에 없는 근거가 된다.

정리하면, 왕필·한강백·공영달의 역학이 『易』을 현학적이며 초월적인 관점으로 해석하고 상·수를 배제하였으며, ‘도즉무’·‘도즉허무’의 허무론(虛無論)을 중심에 둔 해석은 문제점이라고 다산은 판단한다. 따라서 ‘득의망상(得意忘象)’, ‘망상제상(忘象制象)’, ‘유수극수(遺數極數)’의 초월적 관점을 주장한 중국학자의 세계관은 다산의 유학적 세계관과 다른 것이다. ‘천도’의 해석에서 자연현상과 변화작용으로 표현된 ‘일음일양’을 다산은 자연과학적 원리 및 현상으로써 규정하고, 형이상학적 천도 개념과 분리하려는 해석을 시도한 것은 독창성을 지닌 역학사상이라는 점을 파악할 수 있다.

### Ⅲ. ‘태극즉무(太極卽無)’의 귀무론(貴無論) 비판

이 장은 태극과 음양불측의 신(神)에 대한 논의를 한다. 첫째, ‘역유태극(易有太極)’(上11장) 둘째, ‘음양불측(陰陽不測)’(上5장) 셋째, ‘고만물(鼓萬物)’(上5장)의 명제가 해당된다. 학자들이 해석한 ‘태극’ 개념에는 그의 우주관이 반영된다. 「계사전」에 단 한번 표현된 ‘태극’은 ‘역유태극(易有太極)’이라는 문장이며, ‘역에는 태극이 있다’는 의미이다. 이 문장은 ‘태극

의 道家易學 批判, 대한철학회, 『哲學研究』제108집, 2008.(145쪽)과 유초하, 「丁若鏞哲學의 太極과 上帝-上帝개념에 담긴 존재론적 含意를 중심으로」, 충북대학교 인문학연구소, 『인문학지』 제39집, 2009.참조.

에서 양의가 생한다[是生兩儀]’는 문장과 연결되어 태극에 내재된 음양(陰陽)의 작용원리와 태극에서 발생하는 우주생성의 의미를 설명한다. 태극 개념을 이해하기 위해서는 역(易)이라고 규정되는 자연과학적 현상과 이 현상을 해석한 철학적인 인식, 그리고 현상을 보편적 이치로 정의하는 사상적 저변까지 알아야 한다. 왜냐하면 『주역』에 표현된 괘·효, 기호, 상징, 문장의 모든 구조가 태극의 의미를 구체적으로 설명하고 있는 중요한 역학개념이기 때문이다.

첫째, 한강백은 태극(太極)을 무(無)로 해석하였다. 즉 ‘태극즉무(太極卽無)’의 관점이다. 한강백은 무가 근본이고 무에서 양의인 유가 생성된다고 하였는데, 이것은 ‘유생어무(有生於無)’의 관점이다. 그는 태극이 ‘현실 사물들의 궁극적인 근원’이며 무(無)라고 주장하였다.

대저 있음[有]은 반드시 없음[無]에서 시작된다. 그러므로 태극이 양의를 낳는다. 태극은 칭할 수 없는 것의 명칭이고, 얻을 수 없는 것의 이름이다. 있음[有]의 궁극의 근원을 취하여 이에 그것을 태극이라고 한 것이다.<sup>34)</sup> (한강백)

한강백은 ‘태극(太極)’=‘도(道)’=‘무(無)’라는 일체적 관념을 가지고 있다. 유(有)의 근원이 무(無)라는 뜻을 담고 있다. 후대 宋의 주돈이(周敦頤, 1017~1073)가 「태극도설」에서 ‘무극이태극’이라고 한 것과는 연결성이 보이는 부분이다.(다산의 해석에 의함)

반면 공영달은 태극을 무(無)로 보지 않고 원기(元氣)라고 설명해 상대적이다. 원기는 태초의 혼돈의 기이니, 오히려 한(漢)대 학자들의 주장과 동일한 측면이 있다. 태극을 원기로 해석한 공영달은 태극을 무(無)가 아닌 유(有)로 본 학자이다.

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

태극이란 천지가 아직 분화하기 전에 원기가 혼합되어 하나로 된 상태를 말한다. 즉 이것이 태초이고 태일이다. 그러므로 노자는 ‘도가 하나를 낳는다[道生一]’고 말하였는데, 곧 이것이 태극이다. 또 이러한 혼돈의 원기가 이미 나누어지면 곧 하늘과 땅이 있으니, 그러므로 태극이 양의를 낳는다고 한 것이다. 그래서 노자가 ‘하나가 둘을 생한다[一生二]’라고 말한 것이다.<sup>35)</sup> (공영달)

한강백이 ‘태극’ 개념을 무(無)로 해석했다면, 공영달은 원기(元氣)로 해석하기 때문에 서로 상반된다. 공영달의 주장을 더 자세히 보면, 『도덕경』의 도생일(道生一)에서 도에서 나온 일(一)이 태극이며, 이(二)는 양의(兩儀)를 의미한다는 것이다. 여기서 이(二)를 양의(음·양)로 해석하는 것은 『노자도덕경하상공장구(老子道德經河上公章句)』<sup>36)</sup>와 동일하다.

‘도생일’의 해석에서 도(道)와 일(一)의 관계를 규명하는 것은 중요하다. 도생일에서 생(生)을 발생론적으로 이해하면, 도(道)와 일(一)이 동격이 될 수 없다. 그러나 공영달은 태극을 일(一)이라고 했다. 앞 장에서 공영달은 ‘일음일양지위도’를 해석하며 ‘道’=‘一’=‘無’=‘虛無’=‘太虛’의 동일성을 강조한 바가 있었다. 그렇다면 도생일에서 일(一)을 유(有)이며 태극이라고 본 것은 발생론적 관점에서는 명백한 오류이다. 도(道)=무(無)=일(一)과 태극(太極)=일(一)=유(有)라는 주장은 즉 무(無)=유(有)라는 의미가 되기 때문이다. 공영달에게 도는 일음일양이며 무음무양이다. 그러면서 태극은 유(有)인 원기이며 일(一)이라고 해석하였다. 따라서 앞의 일체적 관념에는 해석오류가 있음을 알 수 있다. 공영달의 주장은 논리적으로 모순이다.

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

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

공영달이 태극을 일(一)로 해석한 것에는 노장사상을 우위에 놓고자 하는 의도가 있어 보인다. 한강백·공영달이 가진 도즉무(道卽無)의 관점과 도생일의 일을 태극으로 해석한 공영달의 관점은 ‘형이상자위지도’와 ‘일음일양지위도’의 의미와는 어긋난 해석으로 볼 수 있다. 따라서 다산은 한강백과 공영달의 현학적인 해석을 삼교일치의 융합적 의도가 담겼다고 본 것이다.

그렇다면 ‘태극’ 개념에 대한 다산의 이해는 어떠한가? 다산은 태극을 기(氣)로 보고, 공영달이 태극을 원기로 해석한 것이 오히려 이치에 가깝다고 평하였다. 다산은 성리학에서 태극을 형이상의 리(理)로 파악하는 사상과 확연히 다른 기학적(氣學的) 관점을 가지고 있다.

공영달은 태극을 원기로 보고, 또 노자의 ‘도생일(道生一)’을 인용하면서 태극으로 삼았는데, 이것이 오히려 이치에 가깝다. 그런데 후세 논의는 태극을 추존해 ‘형이상적’의 것으로 삼고, 늘 말하기를 ‘이것은 리이고 기가 아니며, 이것은 무이지 유가 아니다.’라고 말하니, 형이상의 물(物)이 어떻게 흑백이 교차하는 둥근 테두리가 있다는 것인지 알지 못하겠다.<sup>37)</sup> (다산)

「소자선천론」에서 다산은 ‘태극을 음양이 혼돈되어 있는 물(物)<sup>38)</sup>이라고 하였다. 「사수고점박(沙隨古占駁)」에서는 ‘태극이란 하늘과 땅이 나누어지기 이전의 혼돈이 두터운 상태이다. 이것은 형체가 있음[有形]의 시작이 되는 것으로 음양을 배태한 것이어서 만물이 생기는 태초가 된다.’<sup>39)</sup>고 하였다. 기학적인 관점을 가진 다산은 ‘무극이태극’이라는 문장조

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

38) 『易學緒言』· 邵子先天論, 154쪽. “太極者陰陽混沌之物.”

39) 『易學緒言』· 沙隨古占駁, 178쪽. “太極者, 天地未分之先, 渾敦有形之始. 陰陽之胚胎, 萬物之太初也.”

차 노장의 학설에서 기원한 것임이 분명하다고 주장한다.

무극이태극(無極而太極)이라는 문장의 뜻은 모름지기 ‘도생일’이라는 세 글자에 근본을 두었다고 말하였다. 저기서 말한 ‘도생일’, 이것은 태극의 위에 조화의 근본이 있다는 것을 분명히 한 것이다. 만약 ‘무극이태극’이 곧 이른바 태극이라고 말한다면, 이는 또 스스로 그렇게 생겨나는 무를 근본으로 삼는 것이니, 아직 경의 요지의 득실에 대해 논하지 않더라도 노자의 뜻이 역시 한번 변해 다른 학설이 되는 것이다.<sup>40)</sup> (다산)

다산은 왕필, 한강백, 공영달 등이 ‘도즉무’라고 한 현학적인 『주역』 해석은 잘못으로, 무(無)를 근본으로 삼고자 한 뜻이 있으니 옳지 않다는 관점이다. 무극이태극(無極而太極)에서 ‘무극’과 ‘태극’을 동일하게 보는 것의 이면에는 노장을 우위에 두고자 한 의도라는 것이다.

「제가장태극도설고정본(題家藏太極圖說考正本)」을 보면 다산의 입장을 자세히 알 수 있다. 다산은 『태극도설』에서의 ‘무극이태극’이 본래 ‘무극에서 태극이 나온다’는 의미라고 하였다. 자(自)는 ‘~로부터’, 위(爲)는 ‘~이 되다’로 보아 두 글자가 선후(先後)를 뜻하는 글자로 보았기 때문이다. 선후를 뜻한 개념을 후학이 혹여 혼란스러워 할까봐 주희가 동일한 개념으로 변경해 해석한 것<sup>41)</sup>이라는 것이다. 즉 다산은 무극과 태극의

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

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

동일성을 인정하지 않는다. 만일 ‘무극이태극’의 해석에서 ‘무극’과 ‘태극’을 동일한 의미로 해석한다면, 한강백의 주장인 노자의 ‘무(無)’ 또한 ‘일(一)’로 변하는 것이니 이론적 모순이 생긴다고 하였다. 우주근원을 해석하는 세 학자의 관점은 이와 같이 현격한 차이점이 존재한다.

둘째, 원문은 ‘음양불측지위신(陰陽不測之謂神)’이고, 뜻은 ‘음양을 헤아릴 수 없는 것을 일러 신(神)이라 한다.’에 대한 해석이다. 한강백은 이 문장을 음·양의 움직임이 태허(太虛)에서 비롯되고, 현응(玄應)하는 이치라고 하며, 수의 운행은 알 수 없는 것이며 이로써 태극이 시작된다고 하였다.

원래 양의의 운용과 만물의 움직임이 어찌 시켜서 그렇게 된 것이겠는가? 태허에서 홀로 변화하지 않음이 없고, 홀연히 그러하며 스스로 조화로운 것이다. 그 조화(造化)는 내가 아니라, 스스로 현묘하게 응하는 이치이다. 그 변화에는 주체도 없고, 數가 스스로 그윽하게 운행한 것이니, 그러므로 그 까닭을 알지 못한다. 이로써 태극을 시원으로 삼고, 이치를 궁구하여 변화를 체득하고, 고요히 앉아 만사를 잊으며, 잊은 것을 비추는 것이 지극한 허(虛)이고, 잘 응하는 것이니, 즉 도라고 명칭 하는 것이다. 생각함이 없고 현람(玄覽)한 것이니, 즉 신이라고 이름 하는 것이다.<sup>42)</sup> (한강백)

한강백은 이치를 궁구해 체화(體化)하고, 좌망유조(坐忘遺照)한 것이 지극한 태허이고, 선응(善應)이라는 것이다. 이것이 도이다. 사랑 분별함이 없고 현람(玄覽)한 것이 신(神)이라는 뜻이다. 태허(太虛), 현람(玄覽) 등은 도가에서 사용하는 개념인데, 한강백은 이들을 교묘하게 혼합해 『주역』을 해석하고 있다.

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

반면 공영달은 ‘음양불측’을 ‘태극허무(太極虛無)’로 보았다. 즉 태극이 ‘허무(虛無)’이고, 이것이 우주의 시원이라는 주장이다.

이득하고 고요하여 헤아릴 수 없고, 형체도 없고 실체도 없는 것이다. 태극·허무로써 우주의 시원을 삼은 것이다. 다른 일에 마음을 얽매이지 않고 바르게 정돈함이 현적(玄寂)이니, 이에 능히 ‘하늘이 하는 바’를 알 수 있다. 하늘의 도라는 것은 또한 이와 같은 것을 말한다. ‘좌망유조’는 『장자』 「대종사」에 나온다.<sup>43)</sup> (공영달)

‘좌망유조’는 『장자』에서 인용한 것이고, 현적(玄寂)으로 ‘하늘이 하는 바’를 안다고 하였다. 공영달의 주장은 ‘태극(太極)’=‘일(-)’=‘유(有)’=‘허무(虛無)’라는 것이다. 앞 장의 해석에서 공영달이 태극을 원기인 유로 보았지만, 여기서는 다시 허무의 ‘무’로써 태극을 설명하고 있다. 따라서 공영달의 역학개념의 체계에는 모순이 있음이 드러난다.

이에 비해 다산의 해석은 상당히 다르다. ‘음양불측’을 고대 복서(卜筮)의 실시법과 관련이 있다고 주장하였기 때문이다. 다산은 “서인(筮人)이 괘를 얻고자 시초를 헤아리면, 얻는 수는 7(七)·8(八)·9(九)·6(六)이며, 미리 예측할 수 없다는 것이며, 이것이 ‘음양불측’의 뜻이라는 주장이다. 반면 한강백과 공영달은 ‘태허현람’과 ‘좌망유조’로써 해석하였다. 다산은 이것이 『주역』 주해와는 관련 없는 해석일 뿐<sup>44)</sup>이라는 비판적 관점이다. 다산은 ‘불측’을 득수(得數) 과정의 수(數)에 관련하여 이해하였기 때문에 ‘음양불측’이 신비적 요소도 아니며, 허무로도 해석될 리도 없는 것이다.

다산이 ‘불측’을 득수(得數)과정으로 본 것은 ‘극수지래지위점(極數知來

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

44) 『韓康伯玄談考』 109쪽. “筮人之揲著也, 七八九六, 無以預度. 此所謂陰陽不測. 太虛玄覽, 坐忘遺照, 何與於此經哉.”

之謂占) · ‘통변지위사(通變之謂事)’ · ‘음양불측지위신(陰陽不測之謂神)’<sup>45)</sup>의 세 문장 때문이다. 1. ‘극수지래위지점’은 수를 다하여 다가올 일을 아는 것은 점이라는 뜻이고, 2. ‘통변지위사’는 변통되는 정황을 사(事)라고 한다는 의미이며, 3. ‘음양불측지위신’은 음과 양을 헤아릴 수 없는 것을 신(神)이다. 라는 뜻이다. 다산은 세 문장이 설사와 관련된 점서의 문장이라고 판단하였는데, ‘음양불측’을 수(數)를 예측할 수 없는 것이라고 본 것은 『주역심전』 · 「시패전」에서와 동일한 관점이다.

셋째, “만물을 고무한다[鼓萬物]”의 주해이다. ‘고만물(鼓萬物)’에서 만물의 뜻은 이견의 여지는 없지만, ‘고무한다’라고 하는 능동적 활동에 대해 의문이 생길 수 있다. ‘고(鼓)’는 누구에 의해 일어나며, 능동적 주체가 무엇일지가 의문이다.

한강백은 만물이 고무되는 것은 도체인 무가 경영한 자취라고 보았다. ‘성인은 모름지기 도체로 용을 삼지만, 온전히 무(無)를 체로 삼을 수는 없다. 그러므로 천하에 순통(順通)하고 즉 경영한 자취가 ‘고만물’이다<sup>46)</sup>라고 했다. 반면 공영달은 ‘도는 즉 마음 자취[心跡]가 무(無)에 갖추어져 있다. 온전한 무로써 체를 삼고, 성인은 자취가 있고 마음이 없기 때문’<sup>47)</sup>이라고 했다. 두 학자 모두 도체를 ‘무’로 삼은 것은 도가적인 관점이다. 무위인 자연의 도체에 마음이 없다(無心)는 관념적 해석이다. 다만 공영달은 조화의 자취가 성인(聖人)에 의해 남는 것으로 해석하였다. ‘적유심무(跡有心無)’의 관점이다.

이에 비해 다산의 해석은 더욱 독창적이다. ‘고만물’에 대해 1.도에는

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

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

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

영지가 있다. 2.영지와 조화의 자취가 있다. 3.하늘은 中하지 않음이 없다고 해석하였기 때문이다.

도는 무엇인가? 이것은 영지(靈知)를 가지고 있는 것이다. 영지와 함께 병립하는 것인데, 그것을 무라고 하였다. 이미 마음 자취에 무를 갖추고 있다고 말하니 이것은 영지가 없다는 것이다. 또한 조화의 자취도 없다는 것이다. 그렇다면 궁극의 경지인 도는 무엇이란 말인가? 『상서』에 이르길, ‘하늘은 맞지 않음이 없고, 오직 인간에게 명(命)이 존재한다’라고 하였으니, 이것으로 근본의 말씀을 안다. 이제 무를 가리켜 도라 하고, 그것을 받들어 성인의 윗자리에 놓으니, 이 단의 가르침이 아닌가!<sup>48)</sup> (다산)

‘고만물’을 다산은 ‘하늘의 조화의 자취’로 해석하며 도가 영지를 가지고 있다고 하였다. 도에는 영지(靈知)가 함께 있다는 의미이다. 『상서』에 ‘하늘은 맞지 않음이 없고, 오직 인간에게 명(命)이 존재한다.’는 것을 근거로 이것이 바로 근본이며 도를 말하는 것이라는 주장이다. 조화의 자취는 영지의 작용과 함께 한다. 하늘의 영지(靈知)는 다산 철학의 독창적인 개념이다. 만물을 고무시키는 주체는 하늘이고, 인간이 순하는 것은 하늘의 천명이라는 것이 다산의 해석관점이다. 다산은 ‘고만물’의 해석에서 자신의 형이상학을 간략히 피력하였다. 영지(靈知)는 다산의 형이상학에서 중요한 개념어이다.<sup>49)</sup> ‘도란 천(天)이고, 천의 주재인 상제는 영지를 가지고 있으며, 심적은 조화(造化)로 발현되는 것’이라는 뜻을 다산은 담고 있다.

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

49) 『與全』第1集 16권, 「自撰墓誌銘」集中本에 “天命의 性, 性和 天道에서 性善, 盡性의 性은 곧 靈知의 嗜好이다.”라고 언급하였다. 다산의 性嗜好論과 靈知, 靈明의 형이상학에 대해서는 「한강백현담고」에서는 자세히 설명하지 않았다.

다산이 태극을 기로 해석하면서 도에 영지가 있다는 다산의 태극관은 천관(天觀), 조화지천(造化之天), 재제지천(宰制之天), 도유영지(道有靈知) 등 영지(靈知)의 도체(道體)에 관한 사상을 자연스럽게 담고 있어 매우 독창적인 해석이다.

다산이 한강백과 공영달의 해석을 비판한 초점은 마음과 자취인 심적(心跡)을 ‘무(無)’와 연관해 해석한 점에 있다. ‘조화의 자취’는 드러난 공용이다. 그런데 심적을 무라고 하니 고만물의 자취도 무라는 설명으로 다산은 파악하였다. 도(道)와 무(無)의 동일성을 강조한 한강백과 공영달의 도즉무(道卽無)의 관점을 명백한 오류라고 비판한 것이다.

다산이 한강백·공영달의 현학적 역학사상을 비판한 것은 태극을 무(無)로써 해석한 점과 공영달이 태극을 원기(元氣)로써 설명하면서도 일즉무(一卽無)로써 해석한 부분에 집약된다. 한강백이 신(神)을 사랑 분별함이 없는 현람(玄覽)으로 해석한 것 역시 노장적 관점과 연결되어 있다. 따라서 다산은 한강백 역학이 ‘태극을 도체의 큰 근본으로 삼아 설립된 학설이지만, 근원은 도가사상인 ‘청정무위’와 ‘좌망유조’라고 비판하였다. 또한 진희이의 흑백 태극도와 구산(龜山) 양시(楊時, 1053~1092)의 반관지학(反觀之學)도 학문적 근원은 현학적 도가역학에 있다는 것이다. 그러므로 왕필과 한강백의 학문은 수사학(洙泗學)의 정통역학의 흐름을 진흙탕으로 만들고 물결조차 거두어들인 학문이며, 현학적 의리역학의 최고 우두머리는 단연 왕필과 한강백<sup>50)</sup>이라고 강력하게 비판하기에 이른다.

#### IV. 민(民)과 길흉(吉凶)에 대한 해석의 변용 비판

다음은 다산이 비판한 민(民)과 길흉(吉凶)에 대한 해석이다. 이것은

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

도체에 대한 해석이라기보다 유학사상을 어떻게 전개할 것인지에 대한 문제로 볼 수 있다. 첫째, ‘백성일용이부지(百姓日用而不知)’(상4장) 둘째, ‘길흉여민동환(吉凶與民同患)’(상11장) 셋째, ‘길흉자정승(吉凶者貞勝)’(하1장)이다. ‘백성’이란 『주역』에 2회<sup>51)</sup>밖에 나오지 않는다. 「계사전」의 ‘백성은 날마다 사용하고 있지만, 그것을 알지 못한다.’는 뜻의 ‘백성일용이부지’가 그 중 하나이다.

백성이 매일 사용하면서 알지 못하는 것은 도(道)를 말하는데, 한강백은 ‘백성이일용이부지’를 해석하며 분별보다는 무욕을 강조했다. 인(仁)과 지(知)를 분별적인 인식으로 파악하였다.

인(仁)과 지(知)는 바로 소견으로 인해 막힌다. 이 도의 체는 ‘항상 무욕으로써 그 오묘함을 통찰’하여야 비로소 지극하다고 말할 수 있고, 극(極)이라고 말할 수 있다.<sup>52)</sup> (한강백)

한강백과 같이 공영달도 『도덕경』의 의미를 첨언해 체도(體道)가 ‘행하되 주재하지 않고, 공을 이루되 거하지 않는다.’고 하였다.

체도(體道)란 노자가 말한 ‘행하되 주재하지 않고, 공을 이루되 거하지 않는다.’는 것이 이것이다. ‘항상 무욕으로써 그 오묘함을 통찰한다.’는 구절은 노자의 『도경』의 문장을 인용한 것이다.<sup>53)</sup> (공영달)

위의 근거들을 보면 한강백 · 공영달의 주장이 삼교의 중지를 혼합해

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

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

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

하나로 합일하려는 의도가 있었다고 파악할 만하다. 삼교합일적 해석은 단연 왕필의 『易注』가 시초이다. 다산은 ‘한강백이 인의를 분별적 인식으로 파악한 것에 대해 한유(韓愈, 768~824)가 ‘노자가 인의를 하찮게 여겼다’라는 말과 다를 바가 없다고 보았다. 따라서 이들의 해석이 이단의 학설임이 분명하기 때문에 이단의 뜻을 지속적으로 열어갈 사람이라면 반드시 왕필의 『역주(易注)』부터 시작해야 한다<sup>54)</sup>고 다산은 냉소적으로 비판한 것이다.

둘째는 ‘길흉여민동환’(상11장)이다. 뜻은 ‘길흉을 백성과 더불어 근심한다’로 해석된다. 공영달은 ‘여민(與民)’의 뜻은 해석하지 않고, ‘길흉’에 대한 해석도 달리 하지 않았다. 단지 “이미 길함을 얻었다고 해도, 또한 그것을 잃어버릴 것을 근심한다. 그러므로 노자는 ‘총애를 받거나 치욕을 당하나, 모두 놀란 듯 조심하라’고 말한 것이다.”<sup>55)</sup>라고 하였으니, 『도덕경』의 ‘총욕약경(寵辱若驚)’이란 말이 경문과 전혀 무관한데, 공영달이 억지로 끌어다 붙였다<sup>56)</sup>고 일축하였다. 다산은 공영달의 해석이 터무니없고 불충분하며, 『도덕경』을 인용해 ‘무욕’만을 강조한 이단의 학설일 뿐이라는 비판이다. 공영달은 ‘근심[患]’이 성인의 우환의식과 닮아있음도 해석하지 않았고, 길흉의 주사(繇詞)가 도덕적 가치론의 상징적 의미로 활용된다는 점도 설명하지 않았다. 따라서 민(民)과 백성에 대한 유학적인 의미와 해석은 찾을 수 없다.

셋째, ‘길흉자정승(吉凶者貞勝)’(下11장)의 뜻은 ‘길흉이란 바름이 이기는 것이다’이다. ‘여민동환’의 마음이란 유학의 입장에서는 중요한 의미가 있다. ‘길흉자정승’을 해석한 한강백은 ‘노자가 이르기를 제왕은 일(一)을

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

55) 韓康伯玄談考」109쪽. “孔云既得其吉, 又患其失, 故老子云寵辱若驚也.”

56) 韓康伯玄談考」110쪽. “論曰寵辱若驚, 與此經無涉, 孔氏強引之也.”

언음으로써 천하를 바르게 한다고 하였거니와, 천변만화가 비록 제각각 다르나 일(一)을 잡음으로써 만변을 제어할 수 있다.<sup>57)</sup>고 하였다. 『도덕경』 39장의 ‘왕후득일이위천하정(王侯得一以爲天下貞)’의 문장에서 ‘천하정(天下貞)’의 의미를 ‘정승(貞勝)’의 뜻으로 비유한 것이다. 한강백의 설명은 ‘집일(執一)’의 개념으로 천하의 도를 말한 것인데, 유학에서 말하는 ‘집중(執中)’의 도와는 다른 설명이다.

다산은 한강백의 주장이 “앞서는 ‘태극이 ‘일(一)’이다’라고 하면서 이제 노자를 인용해 ‘제왕은 일(一)을 얻어 천하를 바르게 한다.’라고 하니 제왕이 태극을 깨달아 어떻게 함으로써 천하를 바로 잡는다는 것인지 알지 못하겠다고 하였다. 또한 불씨의 말에 “만법은 하나로 돌아가는데, 그 하나는 어디로 돌아가는가?”라는 말이 있다. 안신(安身)하고 입명(立命)을 이루는 소위 ‘일’이라는 것은 도대체 무엇인가? 모두 희미하고 어둡고 황당하고 밝지 못하다. 또 궁구할 수도 힐문할 수도 없다”<sup>58)</sup>고 비판하였다. 한강백이 ‘도즉무’를 주장하고 ‘태극(太極)’=‘일(一)’이라고 한 셈이다. 한강백은 실천적인 유학사상을 언급하지도 않았다. 『주역』 해석에서 역도(易道)에 관한 것은 모두 무(無)와 연결하였다. 따라서 한강백이 태극(太極)=일(一)=도(道)라고 해석하고, 일(一)으로써 천하를 바로잡는다는 주장을 애매모호한 형이상학일 뿐이라고 다산은 평가하였다.

민(民)에 대한 생각은 유가와 도가의 사상적 차이점이 분명하다. 여기서 해석된 한강백의 주장대로라면 백성이란 스스로 무엇을 하는 존재가 아니며, 제왕의 은덕으로 바르게 교정되는 존재로 볼 수밖에 없어 보인다. 다산은 노자 사상을 인용해 『주역』을 주해하는 것은 옳지 않으며 유학적 관점에서는 해석오류임을 분명히 한 것이다.

57) 韓康伯玄談考 110쪽. “韓云老子曰王侯得一，以爲天下貞。萬變雖殊，可以執一御也。”

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

유학자의 궁극적 지향점은 ‘여민동환’을 무리 없이 행하고 ‘낙천지명’하여 성인이 되는 것일 것이다. ‘여민동환’은 군자가 해야 할 도리 중 하나다. 길흉은 설시(揲蓍)로 파악되며, 『주역』에는 군자의 덕을 기르는 수양론의 보고(寶庫)가 들어있다고 다산은 생각한다. 우주자연의 변화무쌍한 조화와 변화현상을 통찰하고, 예악형정(禮樂刑政)과 전장법도(典章法度)라는 실천적 방법을 통해 천도를 실천하고자 하는 것이다. 그러나 한강백과 공영달은 도가의 문헌을 인용해 무위자연의 현학적 관점만을 강조하였기 때문에 다산의 유학적이며 실천적 관점과 상반되는 것이다. 다산은 역학개념을 해석함에 있어서, 세계관의 차이가 분명히 존재해 접목하기 어려운 노장사상을 연결해 동일성만을 강조한 한강백·공영달 역학이 『주역』 해석을 변용한 오류라는 점을 분명히 밝힌 의미가 있다.

## V. 맺음말

중국의 대표적인 현학적 의리역학자인 왕필·한강백·공영달의 역학은 한역(漢易) 및 송역(宋易)과 현격한 세계관의 차이점이 있다. 「계사전」은 비직(費直) 이래 이전해경(以傳解經)의 의리적 해석의 주요경전으로 활용되어 역학사상을 파악할 중요한 근거였다. 따라서 다산이 「계사전」 아홉 조목을 발췌해 한강백·공영달의 현학적인 주해의 해석오류 및 모순과 한계를 집중적으로 논박한 「한강백현담고」는 학문적인 의미가 크다. 왜냐하면 아홉 조목이 『주역심전』에서 자세히 주해하지 않은 명제들이기 때문이며, 현학적 의리역학은 송역의 성리학적 의리역학의 원류가 되는 점이 있기 때문에 다산이 현학파의 역학사상을 구체적으로 비판한 것은 성리학의 리학적 『주역』 해석에 대한 문제제기의 성격을 내포하고 있기 때문이다.

「한강백현담고」에서 문제로 지적한 역례(易例)를 자세히 보면, 1.상과 수의 상징성과 중요성을 간과한 해석 2.『도덕경』을 인용해 도(道)=무(無),

태극(太極)=무(無)라고 확대한 귀무론적 해석 3.음양의 작용과 현상에 대해 지나치게 형이상학적인 해석 4.천도와 인도의 공용에 대해 구분하지 않아 애매모호한 해석 5.일(一)과 무(無)와 도(道)를 혼용하고, 태허(太虛)와 허무(虛無)적 관점의 해석 6.유(儒)·불(佛)·도(道)의 핵심사상을 혼합한 삼교일치적 의도의 해석 7.백성[民]의 의미를 간과한 해석 8.세계관 차이를 가지고 인도(人道)를 설명한 해석 9.태극을 리(理)로 해석한 경우로 집약된다.

따라서 『한강백현담고』는 도가사상 자체의 내적 모순을 비판하기 위한 비평론이 아니라 노장의 현학적인 개념을 우위에 두거나 동일성만을 강조하여 『주역』을 주해한 삼교일치적 사상을 비판한 것임을 파악할 수 있다. 즉 무위(無爲)를 중심으로 한 ‘이무위본거본통말(以無爲本舉本統末)’의 논리와 도가적 우주발생론인 ‘유생어무(有生於無)’의 관점이 『주역』의 근원적 사상과 무관하다는 주장이다. 다산이 유일하게 역의(易義)라고 한 ‘변역(變易)’의 원리를 현학적인 해석으로는 정확히 표현할 수 없기 때문이다. 현담(玄談)이라는 비평론 제목을 통해서도 현학적 의리역학에 대한 다산의 비판적 관점을 충분히 파악할 수 있다.

조선유학자의 문집에서 중국역학에 대해 상세하고 전문적인 비판을 가한 중국역학비평론집을 찾기는 쉽지 않다. 따라서 중국역학을 체계적으로 비판한 『역학서언』4책12권은 희귀성과 학문적으로 중요한 의미가 있다. 살펴본 결과 『역학서언』에 담긴 역학사상은 한국유학사에서 희귀적인 철학적 대변혁에 속하기 때문이다. 다산 역학은 중국역학과 커다란 차별성이 있는 독창성과 비판성을 겸비한 한국역학임을 확인할 수 있었다. 향후 『역학서언』에 내포된 다산 역학의 연구는 한국역학과 동아시아의 역학과의 비교연구에 중요하며, 비판적인 『주역』 해석학의 초석인 동시에 미래 한국철학의 방향성 제시에도 큰 의미를 지닐 것으로 본다.

참고문헌

- 茶山學術文化財團, 『定本 與猶堂全書』 15·16, 『周易四箋』 1.2, 圖書出版 소나무, 2012.
- 茶山學術文化財團, 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』, 圖書出版 소나무, 2012.
- 孔穎達, 盧光明·李申 整理, 『十三經注疏 整理本 周易正義』, 北京大學出版社, 2000.
- 老子, 王卡 點校, 『老子道德經河上公章句』, 中華書局出版, 1997.
- 樓宇烈 校釋, 『老子周易王弼注校釋』, 中華民國有限公司. 中華民國 72년, 1982.
- 董思靖, 『太上老子道德經集解』, 中華書局, 1985.
- (唐)李鼎祚, 『周易集解』 上·下, 北京 九州出版社, 2010.
- 徐斌, 『魏晉玄學新論』, 上海古籍出版社, 2000.
- 陳鼓應·趙建偉, 『周易注譯與研究』, 臺灣商務印書館股份有限公司, 2000.
- 王弼, 임채우 譯, 『周易 王弼注』, 圖書出版 길, 1999.
- 廖名春·康學偉·梁韋弦, 심경호 譯, 『周易哲學史』, 예문서원, 1995.
- 김인철, 『茶山の 『周易』 解釋體系』, 경인문화사, 2003.
- 이을호, 『茶山の 易學』, 민음사, 1993.
- 방 인, 「茶山の 道家易學 批判」, 대한철학회, 『哲學研究』 제108집, 2008.
- 장정욱, 「茶山の 「韓康伯玄談考」에 대한 評釋」, 『東西思想』 제7집, 2009.

## Jeong Yag-yong's Criticism of Han Gang-bo(韓康伯) and Kong Ying-da(孔穎達)'s Chinese Metaphysical Philosophy of 『Yi Jing(周易)』

Lee, Nan Sook (Kyungmin Univ.)

The study aims to compare and analyze the 『I-ching』 philosophy of three scholars namely-Han Gang-bo(韓康伯), Gong Yeong-do(孔穎達) and Jeong Yag-yong(丁若鏞). It seeks to comparatively analyze the contents of 『I-ching』 philosophy and focuses on 『Han Gang-bo Xuan Tan Kao(韓康伯玄談考)』. 『Han Gang-bo Xuan Tan Kao [The criticism of Han Gang-bo and Kong Ying-da's metaphysics by Jeong Yag-yong]』 records the sixth theory on 『Yixue Xu Yan(易學緒言)』. It's a scholarly criticism of Chinese 『Yi Jing(周易)』 philosophy. 『Han Gang-bo Xuan Tan Kao』 was criticized through the excerpts of nine articles entitled in Hangangbo's 『Xicizhu(繫辭注)』 and Kong Ying-da's 『Zhouyizhengyi(周易正義)』 · 『Xicizhuan(繫辭傳)』.

Furthermore, This study is to highlight Jeong Yag-yong's critical philosophy and thoughts about Chinese 『Yi Jing』 philosophy. Especially, among all the nine selected articles nine propositions were not annotated by Jeog Yag-yong in 『Zhouyi Xin Jian(周易心箋)』. Therefore, the critics of Jeong Yag-yong's 『Yi Jing』 philosophy seems not revealed in the 『Zhouyi Xin Jian』's study which can be clearly observed. To study the 『Han Gang-bo Xuan Tan Kao』 has important academic significance which emphasizes on 『Yi Jing』 philosophy and Jeong Yag-yong's vision of the universe. It distinctly varies in

철학탐구 제36집

comparison to the analysis of Chinese metaphysical thoughts.

Key words: Jeong Yag-yong, Han Gang-bo, Kong Ying-da, metaphysical philosophy, 『*Han Gang-bo Xuan Tan Kao*(韓康伯玄談考)』, 『*Yixue Xu Yan*(易學緒言)』.

이난숙 e-mail: lns88@naver.com

투 고 일	2014년 10월 20일
심 사 일	2014년 10월 30일
게재확정	2014년 11월 12일