

인간·환경·미래

2013년 봄 제10호

성리학에서 다산학으로:

서학으로 해석한 유교

허남진



# 성리학에서 다산학으로:

## 서학으로 해석한 유교

허남진\*

### 【요약】

이 글은 다산사상의 체계와 의미를 밝히고자 하는 것이 아니라 다산사상에서 서학이 지닌 의미가 무엇이었나를 생각해 보기 위한 것이다. 다산의 철학도 다른 위대한 사상들과 마찬가지로 당대의 사회와 학술을 향한 발언이다. 필자는 다산이 처한 학문적 환경으로 18세기 조선 성리학과 서학의 전래를 꼽았다. 그래서 다산사상의 출발점을 서학의 수용으로 잡지 않고 성리학 비판으로 잡았다. 다산은 출발부터 끝까지 넓은 의미에서의 유학자였다. 서학은 다산이 성리학적 도덕형이상학을 부정하고 본래의 유학을 찾는 과정에서 만난 징검다리였다. 다산은 조선성리학을 대신할 수 있는 단순하고 실천적인 철학체계와 개념이 필요했고 그러한 필요를 어느 정도 충족시킨 사상이 서학이었다. 성리학적 틀을 부정하고 맹자와 순자를 절충한 새로운 유학을 세우려니 새로운 개념들이 필요했던 것이다. 그래서 다산은 서학 중의 여러 개념을 원용해 쓰게 된다. 천주·상제, 영체, 영명, 기호, 외경, 사천, 신독 등의 개념을 동원하여 선진 유학의 본래적 의미를 되살리고자 한다. 다산에게서의 서학은 성리학에서 다산학·다산식의 유학으로 넘어가는 도정에 있는 하나의 가교였다고 생각한다.

【주제어】 다산 정약용, 서학, 천주교, 성리학, 선진유학

---

\* 서울대학교 철학과

\*\* 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.(NRF-2010-361-A00017)

## I. 들어가는 말

필자가 다산초당(茶山草堂)을 처음 찾은 것은 30년 전 썸의 늦은 봄이었다. 동백은 이미 진 다음이었지만 무성한 동백나무 숲이 참 인상적이었다. 동백나무가 그렇게까지 클 수 있다는 것도 처음 알았다. 초당에서 천해정까지 한 바퀴 획 둘러보고 다산을 공부하던 선배의 설명까지 잘 들은 다음 필자가 한 항의성 질문은 초당이라면 응당 초가집이어야 할 텐데 왜 기와집을 지어 놓았냐는 것이었다. 그 선배님은 잠깐 황당해 하더니 자기가 지은 집이 아니니 자기한테 따지지 말라고 하면서 산 밑에 초당 복원에 참여하신 분이 계시니 가서 물어보라고 하였다. 산을 내려와서 다산의 제자의 3대 제자인 윤용을 뵈고 가르침을 청했더니 우리를 아주 친절하게 맞아주시면서 다산의 일대기를 말씀해 주시는데 끝이 보이지 않았다. 2시간 쯤 지나 차시간이 다되었다는 핑계로 빠져 나올 때 다산은 겨우 40여세로 강진으로 귀양 온지 얼마 되지 않았을 때였다. 결국 초당 복원에 대한 일화는 못 듣고 왔는데 아직도 기억에 남는 건 “다산선생은 천주교인이 아니었다.”는 요지의 말을 귀에 못이 박히게 반복하셨다는 사실이다.

다산이 천주교를 믿었던 아니던 그게 뭐 중요한가 하고 흘려들었는데 이후 다산을 공부하면서 그렇게 말한 데는 다 이유가 있었다는 것을 알게 되었다.

1935년경 다산 서거 100주년을 맞이한 정인보 안재홍 등의 한국학자들은 민족적 자존심 회복과 민족의식의 자각을 위해 『여유당전서(與猶堂全書)』를 편집 간행하면서 조선학 운동의 일환으로 다산연구 진작을 꾀했다.<sup>1)</sup> 당시의 대표적 국학자인 이능화, 안재홍, 최익한, 백남운 등이 다산사상이 지닌 민본주의, 토지개혁론, 근대성을 높이 평가하면서 천주교의 영향은 제한적으로만 평가했다. 그러자 가톨릭에서는 다산이 천주교 신자였음을 강조하면서 배교한 이래 회개하

1) 박흥식, 「일제강점기 정인보, 안재홍, 최익한의 다산 연구」, 『다산학』 17호(2010).  
12) 참조.

고 신부가 조선에 들어오자 고해성사를 해서 죄를 사하는 은총을 받았다고 주장했다.<sup>2)</sup> 아직 유교적 전통 아래 있던 당시 지식인 상당수는 가톨릭계의 이러한 인식에 반감을 가지고 천주교회와 세 차례에 걸쳐 논쟁을 벌였지만 딱히 증명할 길이 없어 흐지부지 되었다.

이후 70여 년 동안 다산연구는 양적으로나 질적으로 괄목할 만한 성과를 보였다. 오늘날 널리 인정받는 다산사상의 균형 잡힌 이해는 박종홍 교수의 논문에서 볼 수 있다. 박종홍은 성삼품(性三品), 사천(事天), 성기호설 등 서학의 영향을 받았음에는 분명하지만 상례, 제사, 현세주의, 내세에 대한 무관심 등에서 볼 때 천주교와는 거리가 있는 수사학(洙泗學) 즉 선진 유학적 요소가 더 많다고 보았다.<sup>3)</sup> 이후 다산연구는 주자학의 비판적 계승, 탈주자학, 수사학으로의 회기, 서학의 세례를 받은 유학 등 다양한 관점에서 이루어지고 있다.<sup>4)</sup> 학계 일반이 유학-수사학에 중점을 두고 있는데 반해 최석우 신부, 김옥희 수녀를 중심으로 한 가톨릭교계는 서학에 중점을 두고 다산을 보아야 한다고 주장했다. 그들은 교회사자료를 바탕으로 다산이 배교 이후에도 신앙생활을 계속했을 뿐 아니라 다산사상은 보유론의 차원을 넘어 선 유학의 용어로 이루어진 천주학(外儒內耶)이라는 주장을 하여 논란을 불러 일으켰다.<sup>5)</sup> 이에 국문학자인 김상홍 교수는 최석우

2) 원재연, 「다산 정약용과 서학/천주교의 관계에 대한 연구사적 검토」, 『교회사연구』 39집 51-2 참조.

3) 박종홍, 「對西歐의 世界觀과 茶山의 洙泗舊觀」, 『실학논총』(전남대 호서문화연구소, 1975), 결론 참조.

4) 다산사상의 연구사적 검토는 다음의 논문을 참조하였다.

김옥희, 「茶山 丁若鏞의 西學思想」, 『1993년도 다산문화제 기념논총』(1993.10, 다섯수레); 『한국천주교 사상사 II. 다산 정약용의 서학사상 연구』(순교의 맥, 1991); 김문식, 「다산학 연구의 최근 동향 ; 역사학」, 『다산과 현대』(창간호, 연세대 강진다산실학연구원, 2008); 백민정, 「정약용에 대한기존 연구경향과 그에 대한 반성」, 『정약용의 철학』(이학사, 2007); 원재연, 「다산 정약용과 서학/천주교의 관계에 대한 연구사적 검토」, 『교회사연구』 39집 (한국교회사연구소, 2003); 이봉규, 「다산학 연구의 최근 동향과 전망: 근대론의 시각을 중심으로」, 『다산학』 6호 (다산학술문화재단, 2005).

5) 최석우, 「Dallet가 인용한 정약용의 韓國福音傳來史」, 『한국천주교회사논문선집』 제1집 (1976); 「丁茶山의 西學思想」, 『정다산과 그 시대』(민음사, 1986); 김옥

신부의 설을 조목조목 반박하는 글을 발표했고<sup>6)</sup> 여기에 다시 김옥희 수녀와 최석우 신부가 반박하면서 아직도 평행선상을 달리고 있다. 여기에 이르러서야 필자는 그 때 다산초당 아래 마을의 유학자 윤용께서 다산이 천주교인 아님을 누누이 반복한 이유를 알게 되었다.

맥락은 다르지만 250여 년 전 조선에서 있었던 한 유학자의 내면을 둘러싼 논쟁이 다시 재현된다고나 할까. 어떻게 보면 오늘날 가족 내에서 혹은 사회적으로 빚어지고 있는 종교적 갈등은 이미 200여 년 전 천주교의 수용을 둘러싸고 일어났던 사상적 대립과 갈등의 연장선상에 있다 하겠다. 금장태 교수는 그러한 사정을 다음과 같이 진단하고 있다.

18세기 말 한역서학서를 통한 서학의 연구가 젊은 사류들에 의해 심화되면서 지식의 단계를 넘어서 신앙의 차원 이념의 차원에까지 이르자 전통적인 성리학자들은 중대한 위협으로 여기게 되었고 마침내는 물리적인 탄압에 까지 이르게 되었다. 물론 이 시기에 전통의 도학과 신래의 서학을 상호 수용하여 긴 건 자르고 짧은 건 보충하려는 시도와 노력이 없었던 것은 아니지만 마침내 아무런 타협과 조화를 위한 수단을 정립하지 못한 채 극단적인 대립 속에서 양자택일의 논리만이 전개되었다. 이러한 유학과 서학의 교섭 및 갈등의 문제는 또한 오늘의 한국정신사가 처한 위치를 이해하는데 있어서나 미래를 향한 방향정립을 위해서 중요한 시준을

---

희 편, 『茶山 丁若鏞의 西學思想.1993년도 다산문화제 기념논총』(다섯 수레, 1993); 『한국천주교 사상사 II- 다산 정약용의 서학사상 연구』(순교의 맥, 1991) 참조. 예를 들면 위 책 47면에서 김옥희 수녀는 『여유당전서』 『자찬묘지명』 광중본 마지막 부분 “荷天之寵 膺其愚衷 精研六經 妙解微通 儉人既張 天用玉汝”과 집중본의 마지막 부분 “斂爾紛紜 戢爾猖狂 俛焉昭事 乃終有慶”을 하늘의 은총, 하느님을 섬김으로 해석하고 “다산의 진심은 바로 이 ‘하늘의 뜻’에 의해서 살아났다는 강한 진심을 볼 수 있다. (...) 결국 다산은 하늘을 섬김에 있어서는 끊임없이 쉬지 않았으며 그침도 없이 죽을 고생을 하면서 죽을 때까지 섬겼음을 (묘지) 명으로도 충분히 알 수 있다.”고 해설하고 있다.

- 6) 김상홍, “다산은 천주교인이다”에 대한 반론, 『한국한문학회연구』 13집 (1990); 「다산의 천주교 신봉 여부-『여유당전서』를 중심으로.」, 『연민 이가원선생 칠칠송수기념논총』(경음사, 1987); 「다산의 천주교 신봉론에 대한 반론」, 『동양학』 20집 (단국대 동양학연구소, 1990).

던져 줄 수 있는 것으로 생각된다. 우리는 사실상 200년 전에 일어났던 이 문제를 아직도 앓고 있는 시대에 살고 있는 것이며 곧 현재의 문제에 직접적인 기반을 이루는 것으로 볼 수도 있다.<sup>7)</sup>

당시의 서학 수용과 좌절이 우리 역사에 끼친 영향이 매우 크며, 우리가 아직도 그 영향 속에 있다는 것도 사실이다. 그리고 그 시대로 돌아가 유학과 서학의 교섭 및 갈등의 문제를 재검토함으로써 오늘의 사상적 위치를 이해하고 한국사상의 방향을 정립할 수도 있을 것이다. 그 당시의 사상계는 우리에게 많은 가능성과 경우를 생각하게 한다. 필자는 서학 수용의 역사에서 서학이 잘 수용되어 기존의 사상과 융합할 가능성보다는, 충돌과 대립으로 끝낼 수밖에 없는 요소가 성리학과 천주학의 어떤 근본적인 속성 가운데에 있는 것은 아닌지 생각해 보기도 했다. 실제 역사가 그렇게 진행되었고 그것을 설명하려다 보니 그런 생각을 하게 되었지만 다른 한편으로는 두 개의 전혀 다른 배경을 가진 세계관이 만나서 하나가 완전히 굴복하는 형태가 아닌 다른 형태의 조화가 가능할까 하는 의구심을 평소에도 지니고 있었던 것 같다. 사실 불교와 성리학이 한국역사에 성공적으로 정착하고 완전히 한국화 했다고 하지만 이들도 처음부터 기존의 사상과 조화를 추구하면서 정착한 것은 아니었다. 많은 우여곡절 끝에 가까스로 정착한 것이다. 천주교가 처음 들어올 때 기존의 사상인 성리학이 결사반대한 건 어떻게 보면 당연한 것이다. 보다 경이로운 사실은 어떻게 성리학자 중의 일부가 서학 즉 천주교를 부분적으로라도 받아들여지게 되었는가 하는 것이다. 이 글은 여기서부터 시작하고자 한다. 서학서적을 본 다음 유학자의 외양을 한 천주교인이 되었던 서학을 원용한 수사학자였던 혹은 탈주자학을 주장한 개신유학자이었던 간에 다산은 18세기 후반의 조선 최고의 지식인이었다. 다산의 사회개혁사상이 당시의 조세문란이나 토지겸병을 대상으로 했듯이, 다산이 서학에 끌리고 수사로 회귀한 것도 당시 조선의 주류였던 성리학이 19세기 조선을 끌고 갈 사상이 될 수 없다는 판단에서 시작되었을 것이다. 모든 사상가의 진지한

7) 금장태, 『東西交渉과 近代韓國思想』(성대출판부, 1984), 11-12면.

발언은 당대를 향해 있다. 이 명제가 이 글의 전제이다.

## II. 조선후기 성리학과 다산의 비판

### 1. 18세기 조선 성리학

아마도 다산이 처음 접한 학문적 환경은 당시까지도 주류를 이루고 있던 성리학, 특히 18세기에 들어오면서 이론화되고 교조화 된 성리학이었을 것이다. 이 시기는 율곡학과 그 중에서도 송시열에서 김창협에 이르는 노론계통이 조선 성리학을 주도하면서 다시 내부의 쟁점을 놓고 논쟁을 벌임으로써 이론적인 심화를 더하는 한편 교조화 된 주자학의 한계를 느끼고 주자학 일변도로부터 탈피하려던 일군의 경향이 등장하기 시작한 시기이다.

조선후기 성리학의 성격과 의미를 어떻게 볼 것이냐 하는 문제는 임란 이후의 조선사회를 어떻게 평가할 것인가 하는 문제와 직결되어 있다고 할 수 있다. 특히 조선후기의 성리학은 예론을 중심으로 발전되고 예론은 당쟁과 밀접한 관계를 가지고 전개되기 때문에 당파를 중심으로 한 조선의 정치질서 형성을 조선왕조의 붕괴 과정으로 보느냐, 아니면 성리학적 언론 정치의 한 구현으로 보느냐에 따라<sup>8)</sup> 그러한 정치질서의 이론적 기초가 되는 성리학의 의미도 달라진다. 조선후기를 전기의 안정을 잃고 당쟁으로 피폐해져 붕괴되어 가는 시기로 보면 이 시기의 성리학은 퇴계, 율곡에 의해 완성된 조선 성리학 체계를 당쟁을 위한 스콜라적 논쟁에 이용하기 위하여 전개된 예론 중심의 공리공담으로 이해될 수밖에 없을 것이다. 반면 조선후기를 중세적 제 질서가 해체되고 새로운 사회경제적 관계를 위한 새로운 질서의 모색이 시작되는 역사발전의 한 시기로 파악하

8) 당쟁의 역사적 의미에 관해서는 이태진, 『朝鮮儒敎社會史論』(지식산업사, 1989), 8장 참조.

면 조선후기의 성리학이 전기에서처럼 적극적인 역사적 기능을 수행했다고는 보기 어려울 것이나 후기성리학도 나름대로 당시의 역사적 상황에 대응하여 간 사상이라고 할 수 있을 것이다. 조선후기의 유학사를 중세적 질서의 해체에 중점을 두고 살핀다면 후기 성리학은 중세적 질서를 대표하는 주자학 중심의 성리학을 계속 고집하는 정주성리학(程朱性理學)과 정통주자학에서 벗어난 새로운 학문적 경향을 추구한 양명학(陽明學), 한학(漢學), 고증학(考證學), 실학(實學) 등의 탈주자학 이렇게 둘로 나누어 볼 수 있을 것이다. 그리고 주자학 중심의 정통 성리학 내부에서도 학통과 당파에 따라, 역사에 대한 인식의 차이에 따라 다양한 편차가 발생한다. 이들 여러 경향들이 대립하고 종합되어 조선후기 성리학의 흐름을 형성해 나가는 것을 도식적으로 명확히 그려 낼 수는 없다. 다만 그 대강을 살펴본다면 조선후기 성리학의 성격을 결정짓는 몇 가지의 계기를 중심으로 하여 다음과 같은 그림을 그려 볼 수 있지 않을까 한다.

조선전기 성리학이 사림(士林)의 훈구(勳舊)에 대한 비판을 통하여 확립되었다는 사실은 조선 성리학의 성격을 규정짓는 중요한 사실이라고 생각한다. 성리학이 현실의 권력을 비판하는 무기로 기능함에 따라 조선 성리학은 명분을 중시하게 되고 따라서 인(仁)이라는 보편적 가치를 통해 인간과 세계를 설명하는 도덕형이상학의 성격을 띠게 된다. 바로 이러한 이유 때문에 화담(花潭)의 기일원론은 이어지지 못하고 퇴계의 ‘리를 드러내어 기가 따르게 한다’는 이발기수론(理發氣隨論)과 율곡의 ‘기가 드러날 때 리로써 제어한다’는 기발리승론(氣發理乘論)을 중심축으로 하여 이후의 성리학이 전개된다고 하겠다.<sup>9)</sup> 일반적으로 퇴계의 성리학을 주리적(主理的), 율곡의 성리학을 주기적(主氣的)이라 하고 이후의 조선 성리학을 이 기준으로 재단하고 있으나 좀 더 정확히 말하면 퇴계와 율곡의 성리학은 모두 주리적이라 할 수 있고 주리적인 가운데 리(理)의 발(發)을 인정하느냐 하지 않느냐, 즉 사단이라는 윤리적 근거가 따로 존재하느냐에 대해서 차이를 보이고 있을 뿐이다. 이후의 성리학은 바로 이 차이를 바탕으로 하여 퇴계학과와

9) 정원재, 「徐敬德과 그 학파의 先天학설」(서울대 석사학위논문, 1990), 80면.

율곡학과 즉 영남학과와 기호학과로 나누어져 발전하게 된다.

퇴계학파는 퇴계의 학통을 이어받아 그 주리적 경향을 더욱 강화하며 그들의 사상을 전개해 나갔다. 특히 17세기 후반 갈암(葛菴)을 중심으로 한 일군의 학자들은 퇴계의 이기호발설(理氣互發論)을 강화하면서 율곡의 주기적 경향을 비판하고 있다. 그런데 한 가지 주의해야 할 사실은 퇴계학파나 남인에 속한 유학자가 모두 퇴계의 직전제자로 이루어진 것은 아니라는 것이다. 퇴계 당시 퇴계와 영남지역에서 쌍벽을 이루었던 남명(南冥)의 문인들이 퇴계학파에 흡수된 사실이 있고 화담의 제자 중 일부도 퇴계학파에 가담하여 후일 기호남인(畿湖南人)을 형성한다. 특히 이들 기호남인 중의 일부 유학자의 사상이 화담의 기일원론, 한대의 훈고학 등 당시의 탈주자학적인 경향들과 관련을 맺고 있는 점은 주목할 만한 사실이다. 율곡학과 즉 기호학과는 처음에는 서인, 후에는 노론이라는 당색과 함께 주자중심의 성리학 이해를 더욱 심화시켜 후기성리학의 주류를 형성하게 된다. 율곡학과도 퇴계학파와 마찬가지로 구봉(龜峰), 화담(花潭), 우계(牛溪) 등의 문인들이 서인에 합세하면서 성립되었고 회니시비(懷尼是非)를 계기로 노, 소론이 나뉘는 등 우여곡절이 많았으나 송시열에서부터 시작된 순수한 주자학의 표방은 17세기경 싹트기 시작한 한학, 양명학 등의 탈주자학적 경향들을 억제하면서 주자학적 명분론을 고수하는 방향으로 나아가게 됨으로써 율곡의 학문이 지녔던 유연함과 현실성을 상실한 채 교조화 되어 갔다. 주자학적 명분론의 고수로 조선성리학의 정통을 확보한 기호학과 내부에서 리(理) 즉 성(性)의 보편성 문제를 놓고 벌어진 논쟁이 호락논쟁(湖洛論爭)이다. 호락논쟁이란 호학(湖學)과 낙학(洛學)이라는, 노론(老論) 내의 두 학파에 의해 이루어진 논변들을 일괄하여 지칭하는 말인데 논변들은 학파 간만이 아니라 학파 내부에서도 다양하게 벌어졌다. 호락논쟁은 뚜렷한 결론이 없이 흐지부지 끝났으나 참여한 성리학자가 엄청나게 많고 그 여파로 율곡의 성리학이 지녔던 ‘리는 보편적이니 가가 국한한다’는 리통기국설(理通氣局說)과 기발이승일도설(氣發理乘一途說) 사이의 논리적 부정합성이 다시 검토되면서 다양한 성리학설이 이후 전개되었다. 논변의 진행과정에서 각 학파들은 자신의 고유한 입장을 정립해 가면서 호학과 낙학이라는 실체를

형성해나갔다. 이런 이유로 조선 후기성리학의 여러 유파가 형성되는 중요 계기를 이루는 호락논쟁은 철학적 문제 중심의 학파 대결로서 전기의 퇴고논쟁(退高論爭), 즉 사칠논변(四七論辨)과 더불어 조선조 성리학의 또 하나의 커다란 특색을 형성한 것으로 평가되기도 한다.<sup>10)</sup> 호락논쟁은 남당(南塘) 한원진(韓元震:1682~1751), 외암(巍巖) 이간(李柬:1777~1721) 등에 의해 주도된 직접적인 논변의 형태를 아직 취하지 않고 있었던 첫 단계부터 진영을 이루면서 직접적인 논쟁을 한 두 번째 단계를 거쳐 정치적 대립으로 변해간 단계까지 세 단계로 이루어진다.<sup>11)</sup> 호락논쟁은 인물성동이논쟁(人物性同異論爭)이라고도 하는데 논쟁의 첫 시작이 사람과 동물이 모두 같은 도덕적 본성(五常)을 가졌는가 하는 문제였기 때문이다. 최근의 연구에는 이보다 ‘미발(未發)에서의 순선(純善)’ 문제나 ‘지각(知覺)과 지(智)의 관련’ 문제가 더 핵심적인 문제로 부각되고 있다.<sup>12)</sup> 주지하다시피 다산은 기호남인계열로 성호학파에 속했다. 그렇지만 다산의 성리학에 대한 논변들의 주제는 대부분 호락논쟁의 그것과 일치한다. 다산이 학설로서 노론계 학자들과 대결한 면도 있지만 다른 한편 호락논쟁에서 이루어진 주제와 결론이 당시 성리학의 통설 내지 주류를 형성했기 때문이기도 했다. 결국 다산의 철학적 논변의 대상과 출발점은 호락논쟁이라고 해도 과언이 아니라고 생각한다.

18세기 이후의 성리학을 대충 살펴보면 퇴계학파는 영남지역에서 여전히 퇴계학을 묵수하고 있었고 기호의 남인은 성호학파(星湖學派)를 형성하며 천주교와 결합하기도 하고 수사학(洙泗學)으로 발전해 가기도 하여 주지학적 성리학에서

10) 이남영, 「湖洛論爭의 哲學史的 意義」, 『東洋文化國際學術會議論文集』, (성균관대학교 대동문화연구원, 1980), 155면.

11) 호락논쟁의 전개와 성격에 관해서는 문석윤, 「朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史 研究」(1995, 서울대 철학과 박사논문); 권오영, 「호락논변의 쟁점과 그 성격」, 『조선후기 유림의 사상과 활동』 (돌베개, 2003) 등 참고.

12) 문석윤, 「退溪의 ‘未發’論」, 『퇴계학보』114집 (퇴계학연구원, 2003); 이봉규, 「性理學에서 未發의 철학적 문제와 17세기 畿湖學派의 견해」, 『한국사상사학』13 (한국사상사학회, 1999) 참고.

이탈해 갔다. 호락논쟁 이후의 기호학과는 각자의 입장에 따라 당시의 역사적 상황에 대처하면서 인물성동이논쟁 과정에서 표출되었던 논리적 가능성을 극대화하여 유기론(唯氣論)으로 재정리되기도 하고 북학사상(北學思想)으로 변모되기도 하고 유리론(唯理論)으로 발전되기도 하였다. 주기적인 주자학 해석이라는 성격을 지녔던 율곡의 학통에서 녹문(鹿門)의 유기론과 위정척사운동과 연결된 유리론이 동시에 도출되고 근대지향의 탈주자적인 북학사상이 또한 여기서 연유한다는 사실은 논리적으로 납득하기 어렵지만, 중세사회의 해체기라는 당시의 역사적 상황이 그만큼 복잡했고 그것을 대하는 각 성리학자들이 자신의 입장에 따라 기존의 입장을 강화하든가 새로운 세계관을 모색하면서 다양한 변용을 보여준 결과가 아닌가 한다.

## 2. 성리학에서 탈성리학(脫性理學)으로

다산도 처음에는 18세기 조선성리학자 중의 한 명 그 중에서도 퇴계와 성호의 학통을 잇는 기호남인 중의 한 명이었다. 다산의 경학사상을 초기 중기 후기로 나누는데 꼭 일치하지는 않지만 성리학시기, 수사학시기, 경세론 시기로 보기도 한다. 초기는 다산이 진사합격 후 태학당에 입학한 22세(1783)부터 장기현(長鬢縣)으로 유배 가기까지(1801)의 시기로 아직 성리학자로서의 면모가 있었다. 이 시기 다산 경학을 보여주는 대표적인 저술로는 『중용강의(中庸講義)』, 『중용책』, 『대학강의』, 『대학공의』, 『논어대책』 등이 있고 『맹자요의』에도 정조와 문답한 내용이 조금 실려 있다.<sup>13)</sup> 다산 나이 40세(1801) 때 신유박해가 일어나고 다산의 형 정약중을 비롯 이가환, 권철신, 이승훈 등이 모두 순교하였다. 장기현으로 유배되었을 때에도 『이발기발변(理發氣發辨) 1,2』를 지어 아직 성리학에 미련이 있었음을 보여준다.

13) 정소이, 「정약중 심성론의 변천과 전개」, (서울대 박사학위논문, 2010) 9-12면 참조.

1801년 겨울 다산은 다시 강진으로 유배 가는데 유배에서 풀려나기까지의 18년 동안이 다산 경학의 중기이며, 대부분의 저술 활동이 이루어진 시기이다. 다산의 『자찬묘지명』에 따르면 다산은 “육경(六經)과 사서(四書)를 가져다가 골똥히 생각에 잠기고 밑바탕까지 파내었다. 한(漢)나라·위(魏)나라 이후로부터 명(明)·청(淸)에 이르기까지 유학사상으로 경전(經典)에 도움이 될 만한 모든 학설을 광범위하게 수집하고 넓게 고찰하여 거짓되고 어긋난 점을 확정하기도 하고, 그런 것 중에서 취사선택하기도 하여 나대로의 학설을 마련하여 밝혀놓았다.”<sup>14)</sup>고 자부한다.

1818년 나이 57세가 되어서야 유배에서 풀려난 다산은 75세(1836)까지 역학, 경세서의 마무리 작업과 함께 당대의 학자들과 고경(古經)과 예학에 대한 논쟁을 벌이기도 하였다. 이 18년간이 다산사상의 후기에 해당된다.

앞에서 보았듯이 초기의 다산은 나름대로 성리학을 논리적으로 해석하려고 노력하였다. 그 결과 그가 도달한 결론은 자신이 속한 학파의 설에 배치되는 것이었다. 정조는 『중용강의』 80여 조목에 관하여 답변토록 과제를 내렸는데, 이발기발(理發氣發)의 문제에 있어 남인 계열 이벽을 비롯한 학자들이 자신들의 학조(學祖)인 퇴계의 학설을 주장한 것과 반대로 다산은 율곡의 학설인 기발리승 일도설을 주장하여 1등으로 뽑혔다. 그렇지만 이벽이 “리(理)자와 기의 본래 뜻에서 보면 그러하지만 성리학자 입장에서는 ... 영성으로부터 나온 것은 리발이 되고 형구에서 나온 것은 기발이 되니 이로써 보면 퇴계설이 더 정밀하다.”는 지적을 받고 퇴계와 율곡의 관점이 조금 다른 것으로 완화해서 평가한다.

퇴계와 율곡 이후로 사단칠정에 관한 논란이 이미 큰 논쟁거리가 되었다.  
(...) 퇴계가 논한 이기는 오직 우리 인간의 성정을 가지고 설명한 것이므로 퇴계가 말한 리(理)는 도심(道心)으로 바로 천리와 성령에 해당하고

14) 『與猶堂全書』(이하『전서』), 『자찬묘지명』; 鏞既謫海上, 念幼年志學二十年沈淪世路, 不復知先王大道, 今得暇矣, 遂欣然自慶, 取六經四書, 沈潛究索, 凡漢魏以來, 下逮明清其儒說之有補經典者, 廣蒐博考, 以定訛謬, 著其取舍用備一家之言。

기는 인심으로 바로 인욕과 혈기에 해당한다. 그러므로 사단은 이가 발하여 기가 따르는 것이라 하고 칠정은 기가 발하여 리가 타는 것이라고 하였다. (.....) 율곡이 말한 리는 무형으로 만물이 말미암는 바이고 기는 유형한 것으로 사물의 체질이다. 그러므로 사단칠정으로부터 천하의 만물에 이르기까지 기가 발하고 이가 타는 것이 아닌 것이 없다고 한 것이다. (.....) 이기의 글자가 그 의미에 있어 이미 다르다고 한다면 율곡의 주장은 율곡 대로 하나의 설이며 퇴계의 주장도 하나의 설일 것이다.<sup>15)</sup>

처음에는 리와 기의 논리적 관계만으로 율곡의 편에 섰다가 곧 인간의 마음을 설명하는 데는 퇴계의 설을, 자연을 설명하는 데는 율곡의 설에 장점이 있는 것처럼 입장을 바꾼다. 그로부터 약간 시간이 지난 후 다산은 자신의 이기성정론을 정리하여 이렇게 말한다.

대체로 퇴계는 오직 인간의 마음에 나아가 여덟 글자를 해석했으니, 그가 말한 리는 바로 본연지성(本然之性)이며 도심(道心)이며 천리의 보편성이고, 그가 말한 기는 바로 기질지성(氣質之性)이며 인심이며 개인의 사적 욕망(人欲之私)이다. 사단과 칠정이 발하는 데 있어서는 공과 사의 나눔이 있어 사단은 이발이 되고 칠정은 기발이 된다고 한 것이다. 율곡은 태극에서 이기에 이르는 것을 총괄하여 일반화하여 말한 것이다. 무릇 천하의 모든 것은 발하기 이전에는 리가 먼저 있다고 하더라도 발할 때에는 기가 앞선다. 사단이든 칠정이든 또한 다만 일반적인 예로서 말했기 때문에 “사단과 칠정이 모두 기가 발한 것이다”라고 했던 것이다. 거기서 말하는 리는 곧 형이상으로 물의 본체를 말하는 것이며, 기는 형이하로 물의 재료를 가리킨다. (율곡은) 심·성·정의 문제로 자세히 논한 것이 아니다. 퇴계의 말은 비교적 치밀하고 상세하며 율곡의 말은 비교적 활달하고 간략하다.<sup>16)</sup>

15) 『전서』, I-20-25 「西巖講學記」 退溪栗谷以後, 四七已成大訟,.... 蓋退溪所論理氣, 專就吾人性情上立說. 理者, 道心也, 天理分上也, 性靈邊의也. 氣者, 人心也, 人慾分上也, 血氣邊의也. 故曰, “四端理發而氣隨, 七情氣發而理乘.” 蓋心之所發, 有從天理性靈邊來者, 此本然之性有感也, 有從人慾血氣邊來者, 此氣質之性有觸也. 栗谷所論理氣, 總括天地萬物而立說. 理者無形的也, 物之所由然也. 氣者有形的也, 物之體質也. 故曰, “四端七情以至天下萬物, 無非氣發而理乘之.” .... 理氣字, 義既異, 則彼自一部說, 此自一部說, 恐無是非得失之可以歸一者. 未知如何?

16) 『전서』, I-12-17 「理發氣發辨 1」; 蓋退溪專就人心上, 八字打開. 其云理者, 是本然之性, 是道心, 是天理之公. 其云氣者, 是氣質之性, 是人心, 是人慾之私. 故謂四

퇴계와 율곡의 성리설이 각각의 장점이 있으므로 적용처를 적절히 분배하고 같은 용어라도 각각의 의미를 문맥에 따라 달리 해석하면 퇴계와 율곡의 학설을 가지고 싸울 일은 없을 것이라는 것이 다산의 생각이었을 것이다. 아무리 왕의 신임을 돈독하게 받았다 해도 남인으로 출사해서 자신의 뜻을 펴기 위해서는 당시 주도권을 쥐고 있던 노론학자들의 눈치를 보지 않을 수 없었을 것이다. 적어도 현실문제와는 별 관계없는 형이상학적인 이기론(理氣論) 가지고 각을 세울 생각은 없었을 것이다. 그러다가 정조 후반기 서학 때문에 여러 번 노론의 탄핵을 받자 결국은 퇴계의 수양론으로 회귀하면서 아예 성리학 자체로부터 이탈하게 된다.

‘사단’은 대체로 ‘리’가 드러난 것이다. ‘사단’도 우리의 마음에서 말미암고, ‘칠정’도 우리 마음에서 말미암은 것이다.(.....) 그런 마음이 이기라는 두 구멍에서 각각 (따로 따로) 나오는 것이 아니다. 군자는 가만히 있을 때 보존하고 활동할 때 살핀다. 무릇 하나의 상념이 발동하면 곧 두려운 마음으로 이 상념이 공정한 ‘천리’에서 발동했는가, 사사로운 ‘인욕’에서 발동했는가, 이것은 ‘도심’인가 아니면 ‘인심’인가를 맹렬히 반성해야 한다. 세밀하고 철저하게 추론하고 궁구하여 이것이 과연 공정한 천리라면 그것을 배양하여 기르고 넓히고 확충하는 것이다. 혹 사사로운 인욕에서 나왔다면, 그것을 막고 꺾어서 극복하는 것이다. 군자들이 입술이 마르고 혀가 닳도록 격렬하게 이발기발의 논변을 하는 것은 바로 이때문이다. 만약 발동되는 바를 아는 것일 뿐이라면, 논변할들 무슨 소용이 있겠는가? 퇴계 선생은 마음을 다스리고 본성을 기르는 공부에 평생 노력을 기울였다. 따라서 이발과 기발을 나누어서 말하면서 조금이라도 분명하지 못할까 걱정하였다. 학자들이 이런 뜻을 잘 살피서 깊이 체득한다면, 그것이 곧 퇴계의 충실한 문도가 되는 것이다.<sup>17)</sup>

---

端七情之發，有公私之分，而四爲理發，七爲氣發也。栗谷總執太極以來理氣而公論之。謂天下之物，未發之前，雖先有是理，方其發也，氣必先之。雖四端七情，亦唯以公例例之。故曰四七者皆氣發也。其云理者，是形而上，是物之本則。其云氣者，是形而下，是物之形質。非故切切以心性情言之也。退溪之言，較密較細，栗谷之言，較闊較簡。

17) 『전서』, I-12-17ㄴ-18ㄱ. 「理發氣發辨 2」; 四端大體是理發. ... 四端由吾心，七情由吾心。非其心由理氣二寶，而各出之後去也。君子之靜存而動察也，凡有一念之發，

여기서 초기의 논리적 분석으로 율곡의 설을 옹호했던 입장에서 완전히 벗어난 모습을 보여 준다. 비록 이기론이 현실적인 실천과 연결되지 않으면 지식 자체는 아무 소용이 없다는 실용주의적인 입장을 취하기는 하나 아직도 퇴계의 성리설이 도덕적 수양을 위한 것임을 부정하지는 않고 있다. 그렇지만 중기 이후의 성리학에 대한 입장은 완전히 달라진다. 성리학적인 주제 즉 성이나 덕에 관해 논의는 하지만 형이상학적인 논의 즉 이기론과 관련짓지 않고 다른 방식-고증학적 방법론과 서학의 개념-으로 유교 경전을 이해하기 시작한 것이다.

그러나 리기의 설은 동쪽이라 해도 되고, 서쪽이라 해도 됩니다. 희다고 해도 되고 검다고 해도 됩니다. 왼쪽으로 당기면 왼쪽으로 기울고, 오른쪽으로 밀면 오른쪽으로 기울는데 세상이 끝나도록 논쟁하며 대대로 물려줘도 끝나지 않습니다. 사람이 살면서 할 일도 많은데 형이나 나는 그럴 여가가 없습니다.<sup>18)</sup>

이제 다산에게는 율곡의 설이 더 논리적인지, 퇴계의 설이 더 심오한지는 문제가 되지 않는다. 퇴계를 존경하여 『도산사숙록(陶山私塾錄)』을 쓰기도 했지만 퇴계의 이기사칠론(理氣四七論)을 아무리 죽어라 공부해도 도덕적 실천에는 아무 도움이 되지 않는다는 것을 깨달았던 것이다. 그래서 이기성정론의 핵심개념을 차근차근 혁파하기 시작한다. 성리학이란 무엇인가? 유교 경전에 나오는 여러 가지 용어를 가지고 세운 형이상학적 체계이다. 그래서 성리학을 도덕 형이상학이라고도 한다. 이 체계를 떠받치는 주춧돌을 하나씩 본래 자리에 갖다 놓음으로써 유학의 본래성을 회복하고 정주학적인 이론체계에서 벗어나 당시의

---

卽惕然猛省，曰是念發於天理之公乎？發於人欲之私乎？是道心乎？是人心乎？密切究推，是果天理之公，則培之養之，擴而充之，而或出於人欲之私，則遏之折之，克而復之。君子之焦唇敝舌，而槌槌乎理發氣發之辯者，正爲是也。苟知其所由發而已，則辯之何爲哉？退溪一生用力於治心養性之功，故分言其理發氣發，而唯恐其不明。學者察此意而深體之，則斯退溪之忠徒也。

18) 『전서』, 第十九卷·書·「答李汝弘載毅」; 然理氣之說, 可東可西, 可白可黑, 左牽則左斜, 右挈則右斜, 畢世相爭, 傳之子孫, 亦無究竟. 人生多事, 兄與我不暇爲是也.

시대적 요구를 반영하는 사상을 세워보겠다는 것이 다산의 전략이었다.

성리학은 그 의미를 해석하고 수양론에 적용하는 데는 복잡하고 어렵지만 대개의 형이상학 체계가 그러하듯이 전체 구조나 전제는 아주 간결하다. 즉 태극(太極)은 리(理)이고 인간의 본성은 리에 즉(卽)해 있는데 이것이 형이상 즉 도의 모습이다. 형이하 즉 물(物)은 기(氣)로 이루어져 있는데 음양(陰陽)과 오행(五行)의 상호관계에 의해 형질이 결정되는 존재이다. 다산은 먼저 태극이 리라는 명제부터 검토한다.

태극이란 천지가 아직 나누어지기 이전의 혼돈된 상태인데 그것은 유형한 것의 시작이요, 음양이 배태해 있는 것이요, 만물의 태초인 것이다. 그 이름은 겨우 도가의 책에서나 나와 있는 것이며 주공이나 주공의 책에서는 그런 말은 아직 없었다. 그러나 천지에 앞서 이러한 태극이 없다고는 말하는 것이다. 다만 이른바 태극은 유형한 것의 시초이며, 그것을 무형한 이치라고 말하는 것은 내가 아직 살펴 깨닫지 못한 바이다. 주렴계 선생이 일찍이 『태극도』를 그렸는데, 대개 형체가 없는 것이라면 그림으로 그릴 수 없는 법이다. 리를 그릴 수 있겠는가?<sup>19)</sup>

다산은 태극이라는 개념의 연원이 유교가 아닌 도가임을 밝히고 주렴계의 『태극도』에 나오는 태극은 리가 아니라 기임을 암시하고 있다. 말하자면 태극을 리로 보기 시작한 것은 주렴계 이후 정이천, 주희에 가서 불교의 영향을 받아 세운 것이므로 근거가 없다는 것이다. 아울러 태극은 본래 유형인데 무형의 리와 같다고 하는 것은 논리적인 모순이라고 한다. 이어 다산의 음양(陰陽)에 관한 견해를 보면 그가 단지 성리학의 형이상학적 체계만을 부정하는 것이 아님을 알게 된다.

19) 『전서』, II-47-1-1 『易學緒言』; 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. 其名僅見於道家, 而周公孔子之書, 偶未之言. 非敢曰天地之先無此太極, 但所謂太極者, 是有形之始, 其謂之無形之理者, 所未敢省悟也. 濂溪周先生嘗繪之爲圖, 夫無形則無所爲圖也, 理可繪之乎? 然此皆論「太極圖」之太極也. 若夫『易』大傳之云「易有太極」者, 是謂揲蓍之先, 五十策之未分者, 是有太極之象太極之貌也. 故借以名之曰, “易有太極.” 若謂是八卦諸畫之先, 又有彼渾敦不分之物, 爲之胚胎, 則大荒唐矣.

음양이란 이름은 햇빛이 비추는 데서 비롯하였다. 해를 가려 가려지는 곳을 음이라 하고 햇빛이 비추는 곳을 양이라 하였으니 본래 체질이 없는 것이다. 다만 명암이 있을 뿐이니 본래 만물의 부모가 될 수는 없다.... 그러므로 성인이 역을 지어 음양의 대립하는 성질로써 천도를 삼고 역도를 삼았을 뿐이다. 음양이 어찌 일찍이 체질이 있겠는가?20)

여기서 다산은 음의 기와 양의 기가 만나 만물을 이룬다는 음양론을 부정함으로써 물질세계에 대한 설명에서마저도 성리학적 세계관을 벗어난다. 비록 불변하는 존재는 아니라도 음기, 양기가 만나 교감함으로써 만물이 이루어진다는 음양오행설을 음양의 실제 자체를 부정함으로써 뿌리 없는 이론으로 만들어 버렸다. 태극과 음양이론에 대한 비판이 성리학적 세계의 구도를 부정하기 위한 것이라면 본연지성에 대한 비판은 성리학의 실질을 부정하기 위한 것이다.

불교에서는 여러장의 성은 본래 청정하다고 하였다. 이것은 본연성이란 순선하여 악이 없으므로 터럭만한 찌꺼기마저 없고 맑게 빛난다는 것이다.21)

본연이라는 말의 뜻을 세상에서는 대부분 잘 모르고 있다. 불서에 근거하여 보면 본연이란 무시자재의 뜻이다. 유가에서는 우리 인간은 하늘에서 명을 받은 것으로 이해하고 있지만 불교에서는 본연의 성에 대하여 받은 것도 없고 언제 처음 나왔다는 것도 없이 천지의 사이에서 자재하면서 끝없이 윤회하여 사람은 죽어서 소가 되고 소는 죽어서 개가 되고 개는 죽어서 인간이 되더라고 그 본연의 체만은 형철자재한다 라고 하였으니 이것이 이른바 본연의 성인 것이다. 천도를 어긴다거나 천명을 업신여기거나 이치에 어긋나고 선을 손상하는 것이 이 본연이라는 말보다 더

20) 『전서』, I-1~2ㄱ 『中庸講義』; 陰陽之名, 起於日光之照. 掩日所隱曰陰, 日所映曰陽, 本無體質, 只有明暗, 原不可以爲萬物之父母. 特以北自北極, 南至南極, 天下萬國, 或東或西, 其日出入時刻, 有萬不同, 而其所得陰陽之數, 萬國皆同, 毫髮不殊. 以之爲晝夜, 以之爲寒暑, 其所得時刻, 亦皆均適. 故聖人作『易』以陰陽待對爲天道爲易道而已. 陰陽曷嘗有體質哉?

21) 『전서』, II-2 「心經密驗」; 佛氏謂如來藏性, 清淨本然, 謂本然之性, 純善無惡, 無纖毫塵滓, 澄澈光明.

심한 것이 없는 것인데 선유들이 우연히 한 번쯤 빌려 썼던 것이다. 오늘날 사람들은 이러한 유래를 알지 못하고 입만 벌렸다하면 본연의 성을 말하고 있다. 본연이라는 두 글자는 육경사서와 제자백가서에 전혀 출처가 없으며 오직 수능엄경에서 중복하여 말하고 있다. 어떻게 그 말이 옛 성인이 말했던 것과 서로 부합되기를 바랄 수 있겠는가?22)

다산이 인간의 본성 자체를 부정하는 것은 아니지만 본연지성, 즉 리에 즉한 본성이 이 있다는 데 대해서는 강하게 반발한다. 위에서 볼 수 있듯이 태극에서와 마찬가지로 일단 본연지성의 유래가 유교가 아닌 불교임을 밝힘으로써 유학자 다산이 본연지성 더 나아가 성즉리(性卽理)라는 성리학의 대전제에 얼마일 필요가 없음을 밝힌다. 다산이 바로 전대의 인물성동이논쟁에 참여한 것도 아니고 호론(湖論)의 손을 들어준 적도 없지만 본연지성을 논하면서 암암리에 당시 경기지역의 주류를 이루고 있던 낙론 즉 인물성동론을 강하게 비판하고 있음을 다음 구절로 확인할 수 있다.

삼가 생각건대, 본연과 기질의 설은 육경과 사서에 보이지 않는다. 그러나 주자의 『중용』 주에 “하늘이 음양오행으로써 만물을 화생함에, 기로써 형체를 이루고 리 또한 부여해 주었다” 하였으니 이것이 이른바 본연의 성이다. 생명을 부여해 주는 처음에 그 이치가 본래 그렇다는 것이니 이것이 이른바 사람과 동물이 함께 얻었다는 것이다. 그러나 내가 생각해 보건대, 본연의 성은 본래 각각 같지 않다. 사람이라면 ‘선’을 좋아하고 ‘악’을 부끄럽게 여기며 자신을 닦아서 ‘도’에로 향하는 것이 그 ‘본연’(本然)이다. 개라면 밤을 지키며 도둑을 (보고) 짖으며 더러운 것을 먹고 새를 뒤쫓는 것이 그 ‘본연’이다. 소라면 풀을 먹고 새김질하며 (뿔로) 치받는 것이 그 ‘본연’이다. 각각 받은 ‘천명’은 바뀔 수가 없다. (.....) [그러나 지금 성리학을 주장하는] 여러 선생들의 말씀은, “이’(理)에는 대소의 차이가 없다. ‘기’에 청탁(淸濁)이 있으니, (사람과 사물 모두에

22) 『전서』, II-2 「心經密驗」; 本然之義, 世多不曉. 據佛書本然者, 無始自在之意也. 儒家謂吾人稟命於天. 佛氏謂本然之性, 無所稟命, 無所始生, 自在天地之間, 輪轉不窮, 人死爲牛, 牛死爲犬, 犬死爲人, 而其本然之體, 瑩澈自在, 此所謂本然之性也. 逆天慢命, 悖理傷善, 未有甚於本然之說. 先儒偶一借用, 今人不明來歷, 開口便道本然之性. 本然二字, 既於六經四書諸子百家之書, 都無出處. 唯『首楞嚴經』, 重言復言, 安望其與古聖人所言, 沕然相合耶?

똑같은 ‘본연의 성’이 ‘기질’에 의탁해 있는 것은 마치 (똑같은) 물이 그릇에 의탁함에, 그릇이 둥글면 물도 둥글고 그릇이 네모난면 물도 네모난 것과 같다.”고 한다. 이 관점을 나(臣)는 이해하지 못하겠다. 둥근 그릇의 물도 마시면 해갈이 되고 네모난 그릇의 물도 마시면 해갈이 되니 그 물의 본성은 본래 같은 것이다. (그러나) 지금 사람이란 (개처럼) 새를 뒤쫓을 수도 도둑에게 짓을 수도 없고, 소는 (사람처럼) 독서하고 이치를 궁구할 수 없다. 만약 (성리학의 주장처럼) 그들(犬, 牛, 人) ‘본연의 성’이 (서로) 같다고 한다면, 어찌 (犬, 牛, 人들이) 이렇게 서로 상통할 수 없는 것인가? (그렇다면) 사람과 동물의 본성이 같을 수 없음이 분명하다.<sup>23)</sup>

위 구절은 성리학에서 본연이라는 말의 의미가 잘못 쓰였다는 주장과 함께 인물성동론에 대한 강한 비판이다. 그릇에 대한 인용은 거슬러 올라가 율곡의 이통기국설까지도 설득력이 없음을 여러 가지 경험적 논거를 대면서 말한다. 이렇게 말함으로써 인물성동론의 근원인 주희의 설까지도 함께 부정하는 효과를 거둔다. 이렇게 해서 다산은 당대 주류를 이루고 있었던 낙론의 이기론, 본성론을 비판하고 마침내는 주자학 그 자체와 고별하게 된다. 그리고는 그 이전의 유교가 원래 지향했던 바를 밝히고자 했다. 그렇지만 태극, 리, 성, 도심 등의 성리학 용어가 본래 유교의 용어가 아니거나 잘못 해석되었음을 밝혔다고 바로 공자 맹자의 정신을 구현할 수 있는 것은 아니다. 다산이 유배지에서 거의 모든 경전을 새로 해석하고 그 과정에서 서학의 틀을 원용한 것은 바로 이 때문이 아닌지 모르겠다.

23) 『전서』, II-6-19~20, 『孟子要義』; 伏惟本然氣質之說, 不見六經, 不見四書. 然朱子『中庸』之註曰, “天以陰陽五行化生萬物, 氣以成形, 理亦賦焉.” 此所謂本然之性謂賦生之初, 其理本然. 此所謂人物同得也. 然臣獨以爲本然之性, 原各不同. 人則樂善耻惡, 修身向道, 其本然也. 犬則守夜吠盜, 食穢躐禽, 其本然也. 牛則服軛任重, 食芻齧觸, 其本然也. 各受天命, 不能移易..... 諸先生之言曰, “理無大小, 氣有清濁. 本然之性之寓於氣質也, 如水之寓器. 器圓則水圓, 器方則水方.” 此臣之所未曉也. 圓器之水飲之, 可以解渴, 方器之水, 飲之亦可以解渴, 爲其性本同也. 今也人不能蹤禽吠盜, 牛不能讀書窮理, 若其本同, 何若是不相通也? 人·物之不能同性也, 審矣!

### Ⅲ. 서학의 수용과 비판

다산에게는 성리학이 뭔가 한계에 다다른 극복해야할 사상이라면 서학은 그 극복의 자료 내지 단초를 제공한 신사상이었다. 다산은 그의 『자찬묘지명』에서 1784년 이벽을 통해 처음 서학서적에 접했다고 밝힌다. 그 책은 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552- 1610)의 『천주실의(天主實義)』일 가능성이 많은데 18세기 초 조선에 전래되어 조선의 학자들에 이미 상당한 영향을 미치고 있었다.

마테오 리치를 비롯한 서양 선교사들은 유교와의 관계에 있어서 일면 경전에 대한 긍정적인 일치를 강조하면서, 다른 한편 성리학의 기본 개념에 대한 부정적인 비판을 가하였다. 그들의 보유론적(補儒論的) 태도는 고증학(考證學)의 발생에 자극을 주었고 또 천주교 교리를 비롯하여 자연과학 등 서양문물에 관한 저술과 번역은 중국과 조선의 지식인들에게 서구의 과학과 철학을 중국과 조선에 소개해 주었다. 최초의 한역서학서인 루기에리(Michel Ruggieri, 羅明堅, 1543-1607)의 『천주성교실록(天主聖教實錄)』을 비롯해 지속적으로 발간된 한문서학서적은 모두 합하면 대략 200여 종에 가깝지만<sup>24)</sup> 앞서서도 말했듯이 가장 큰 영향을 미친 책은 마테오 리치의 『천주실의』였다. 17세기 초에 이미 『천주실의』를 비롯한 상당수의 서학서들이 널리 유포되어 있었기 때문에 중국의 이지조(李之藻, 1565-1629)는 이 저술들을 체계적으로 분류하고 편찬하여 1628년에 『천학초합(天學初函)』이란 이름으로 간행하였다. 그는 당시의 중국 지식인에게 가장 설득력 있게 전달될 수 있는 것을 정선하여 리편(理編) 10종과 기편(器編) 10종을 여기에 수록하였다. 중국에서 발간된 200여 종에 가까운 서학서들 가운데 서구사상 및 서양철학의 내용을 담고 있는 책들은 주로 서학 전래의 초기에 발간된 것들이다. 서학 전래 중기나 후기에 발간된 책들은 천주교 교리 자체나 또는 천주교 의례에 관한 것들이다. 중국에서 서학 전래 초기에 발간된 서학서들이 개별적으로 조선에

24) 이원순, 「明清來 西學書의 韓國思想史的 意義」, 『朝鮮西學史研究』(一志社, 85면) 참조.

전래되기도 하였으나 이들 가운데 『천학초합』의 리편에 실린 10종의 서학서들이 조선에 가장 많은 영향을 끼쳤다.

이지조는 『천학초합』 서문에서 천학(天學)이 당대 이래 중국에서 천 년의 역사를 가졌다는 전통성과 하늘을 알고 모시는(知天·事天)데 요점을 두고 육경의 본지에 어긋나지 않는다고 강조하고, 성인이 다시 나타나도 바꿀 수 없다고 함으로써 유학과의 조화를 추구하면서도 서학의 우월을 뚜렷이 드러내고 있다. 『천학초합』 리편 10종은 『서학범(西學凡)』 1권 (艾儒略(Julius Aleni) 答述, 1623년 간행), 『경교유행중국비송 병서(景教流行中國碑頌 并序)』 1권 (景淨(Adam) 述), 『기인십편(畸人十篇)』 2권 (마테오 리치 述, 汪汝淳 較梓, 1606년 간행), 『교우론(交友論)』 1권 (마테오 리치 撰, 1595년 간행), 『이십오언(二十五言)』 1권 (마테오 리치 述, 汪汝淳 較梓, 1604년 간행), 『천주실의』 2권 (마테오 리치 述, 燕貽堂 較梓, 1595년 초간), 『변학유독(辯學遺牘)』 1권 (習是齋 續梓, 1609년 간행), 『칠극(七克)』 7권 (龐迪我(Didacus de Pantoja) 찬술, 楊廷筠 較梓, 1614년 간행), 『영언려작(靈言蠡勺)』 2권 (畢方濟(Franciscus Sambiasi) 구술, 徐光啓 筆錄, 1624년 간행), 『직방외기(職方外記)』 6권 (艾儒略(Julius Aleni) 增譯, 楊廷筠 彙記, 1623년 간행)으로 이루어져 있는데 이 『천학초합』의 조선 전래는 1631년 사행으로 북경에 갔던 정두원(鄭斗源)이 육약한(陸若漢, P.Rodrigues Johannes) 신부로부터 얻어 온 데서 시작한다. 이후 매년 가는 사신과 수행원들에 의해 중국의 한문서학서들이 지속적으로 도입되었는데 서적의 수입이 금지된 1786년까지 조선에 전래된 중국의 천주교 관련 서적은 적어도 64종이상이며, 이들 가운데 14종이 한글로 번역되었다고 한다.<sup>25)</sup>

조선의 유학자들은 주로 『천학초합』에 실려 있는 서적들을 중심으로 천주교를 이해하였고 이를 통하여 처음으로 서양의 문물과 사상을 만날 수 있었다. 중국으로부터 도입된 서양과학과 천주교 교리에 대한 지식은 새로운 사상적 가능성을 추구하고 있던 신진사류에게는 물론 정통 도학파에게도 지대한 관심의 대상이

25) 배현숙, 「17·8世紀에 傳來된 天主教書籍」, 『教會史研究』 제3집(1981, 43면) 참조.

되었다. 이수광의 소박한 소개를 넘어서 이익(李瀾, 1681-1763)은 천문학과 역법 등 예수회 선교사들이 제시한 서양과학에 대해 ‘성인(聖人)이 다시 나와도 반드시 따를 것이라’고 하면서 마테오 리치를 성인이라고 까지 언급하며 높이 평가하였다.<sup>26)</sup> 그렇지만 이익은 ‘천당지옥설’이나 ‘천주강생설(天主降生說)’ 등 천주교 교리에 대해서는 비판적인 입장을 취한다.<sup>27)</sup> 또 『칠곡』에 대해서는 공자의 ‘극기복례설(克己復禮說)’에 보탬이 된다 하여 어느 정도 긍정함으로써 유교적 입장에서 서학을 수용하고 있음을 확실히 하고 있다. 이러한 이익의 적극적 태도 때문에 이익의 문하에서 서학의 수용을 주도하게 되는데 그들은 천주교 이해문제를 놓고 찬반이 엇갈리게 된다. 뒤에서 보다 자세히 살펴겠지만 신후담(愼後聃, 1702-1761)은 『서학변』을 저술하여 처음으로 천주교의 영혼론을 비롯한 교리의 근본 문제에 대해 성리학의 심성론적 입장에서 비판을 가하고, 안정복(安鼎福, 1712-1791)은 이익에게 보낸 서한을 통해 천주교를 이단, 사설로 전제하고 천주교 교리를 비판하고 있으며 서학이해가 신앙의 차원으로까지 발전하자 자신의 입장을 밝히는 『천학교』와 『천학문답』을 저술하여 천주교를 서역지방의 마니교, 회교, 경교 등 이적의 종교와 같은 계열이라고 하고<sup>28)</sup> “천주교에서는 조상이 천당에 가 있으면 제사에 래형하지 않으려 할 것이요, 지옥에 가 있으면 래형할 수 없을 것이므로 제사를 거부하게 될 것이다”<sup>29)</sup>고 우려를 표시하며 비판하고 있다. 이들의 서학 비판은 천주교와 유교가 근본적인 데서 도저히 조화될 수 없음을 나름대로 꿰뚫어보고 있었다. 이들 중 신후담의 서학 비판이 광범위하고 비교적 체계적이므로 여기서는 이를 통해 조선 성리학자의 서학에 비판의 전형을 대략이라도 살펴보고자 한다.

신후담은 1724년 그가 23세일 때 서학에 관한 책을 본 후 이를 사학이라 단정하고 그 해독을 방지하기 위해 『서학변』을 저술하게 되는데 여기서 그는

26) 『星湖先生文集』, 卷55, 『天主實義跋』 참고.

27) 『星湖先生文集』, 卷55, 『天主實義跋』 참고.

28) 『關衛編』, 卷1, 『天學考』

29) 『關衛編』, 卷1, 『天學考』

『영언려작』, 『천주실의』, 『직방외기』를 조목 별로 비판하고 있다.<sup>30)</sup> 신후담이 파악한 천주교의 세계관은 첫째, 불교처럼 현실을 부정하고 둘째, 죽어도 없어지지 않는 영혼이 있으며 셋째, 천당과 지옥이라는 사후의 세계가 있으며 넷째, 이 모든 것을 창조하고 관장하는 천주가 있다는 네 가지로 요약된다. 신후담은 죽은 후 천국에 가기 위해 천주를 잘 받들고 그 명령에 절대 복종해야 한다는 것을 천주교의 기본 교리로 파악하고 있는 것이다.<sup>31)</sup> 그러나 그가 보기에 천국에 가기 위해 따른다는 것은 공리적인 주장이므로 마땅함 그 자체를 실천하는 유학의 입장에서는 받아들일 수 없는 교리이다. 신후담이 보기에는 천주가 있어서 따르고 받드는 것이 아니라 천당과 지옥 때문에 할 수 없이 그렇게 하므로, 결국 천당과 지옥론이 천주교의 근원이고 천주가 부수적인 존재가 된다. 이는 천당이라는 사후의 이익을 위한 것이므로 결국 이기적인 마음에서 나오는 것이고 홀로 깨달아 극락에 가겠다는 불교와 다름없는 것이라고 주장하게 된다.<sup>32)</sup>

이처럼 사후의 복을 추구하면 필연적으로 현재의 윤리규범을 경시하게 되고 그렇게 되면 부자와 군신이라는 절대적인 두 사회적 축이 붕괴되고 말 것이며 결국은 유교사회 자체에 대한 부정이 될 것이라고 예상한다.<sup>33)</sup> 이러한 신후담의 우려는 진산사건으로 현실화되었고 천주교를 탄압하는 가장 강력한 논거가 되었다. 또 이러한 윤리문제의 근저에 신의 문제가 내재하고 있고 서학서에서는 그들의 신이 초기 유학 경전에 나오는 상제와 같다고 주장하는데 대해 단호히 비판하고 있다.<sup>34)</sup> 신후담은 전통적인 성리학의 견해에 따라 상제를 천이나 도의 다른 명칭으로 생각하므로 이법과 윤리의 근원으로서의 천, 상제의 주재 등은 인정하지만 창조와 규제, 상벌의 관장자로는 인정하지 않는다. 특히 제작자로서의 신개념은 천지자연 그 자체를 완벽한 존재로 보고 거기서 법칙과 윤리의 근원을

30) 『西學辨』, 『靈言蠡勺』

31) 『西學辨』, 『天主實義』

32) 『西學辨』, 『靈言蠡勺』

33) 『西學辨』, 『靈言蠡勺』

34) 『西學辨』, 『天主實義』

구하는 성리학자로서는 받아들이기 어려운 주장이었던 것 같다.<sup>35)</sup> 서학에서 천주를 최고의 존재로 상정하고 나니까 자연히 성리학에서 중시하는 리와 태극은 격이 낮아지게 되었다. 『천주실의』에서는 옛날에 상제는 공경된 적이 있으나 태극과 리는 공경된 적이 없었다는 이유를 들어 태극과 리를 부정하고 있다. 이에 대해 신후담은 그것은 존재의 차원이 달라서 그런 것이지 태극과 리가 없어서가 아니라고 하면서 도덕과 성인의 관계에 비유하여 태극과 리의 실제와 성격을 설명하고 있다.<sup>36)</sup>

신후담이 가장 많은 분량을 배정하고 정성을 기울여 비판한 주제는 영혼에 관한 것이다. 사실 영혼 내지 사후에 존재하는 귀신의 문제는 제사와 관련된 중요한 문제인데 불멸의 영혼을 인정하지 않는 성리학의 영혼관은 이 문제와 관련해서 나름대로 합리적인 설명을 하고 있기는 하지만 영원한 삶 내지 구원을 갈망하는 일반적인 대중의 종교적 갈망을 만족시키기에는 어딘가 부족한 점이 있는 것도 사실이다. 신후담은 우선 신체와 영혼이 나뉠 수 있는 별개의 존재가 아님을 주장함으로써 천주교의 영혼불멸설을 비판하는 시발점으로 삼는다.

사람이 태어날 때 먼저 형체가 있는 뒤 양기가 와서 혼이 된다. (.....)  
 이로 보면 혼이란 형체에 의지해서만 있는 것이고 형체가 없어지면 흩어져  
 아주 없어지는 것이다. 어찌 독립된 실체일 수 있는가.<sup>37)</sup>

그런 다음 그는 소위 혼의 작용에 해당되는 사람의 감각, 지각, 논리 등의 정신작용이 서로 분리될 수 없는 것임을 나름대로 분석하고 만약 감각이나 이성과 구분되는 영혼이란 존재가 있다 해도 감각과 지각이 없기 때문에 천당의 즐거움이라는 천주교의 기본적인 목표가 아무 쓸모가 없어지므로 논리적인 모순이라는 논변을 펴고 있다.<sup>38)</sup> 이러한 신후담의 서학 비판은 나름대로 성리학과 서학이

35) 『西學辨』, 『天主實義』

36) 『西學辨』, 『天主實義』

37) 『西學辨』, 『靈言蠡勺』

38) 『西學辨』, 『靈言蠡勺』

도저히 양립할 수 없는 형이상학적 전제-천주와 상제의 차이, 영혼의 존재-를 지니고 있음을 예리하게 지적하고 있다. 그리고 그러한 형이상학의 차이는 결국 현실적 윤리의 문제로까지 영향을 미칠 것이라고 예측하고 있다. 불행하게도 신후담의 이 예측은 유교의 가장 기본적인 종교적 의식이자 윤리규범인 제사를 거부한 진산사건을 계기로 현실화된다. 신후담의 서학에 대한 이해와 비판을 보면 다산의 서학에 대한 지식 정도를 추측해 볼 수 있다. 다산이 『자찬묘지명』에서 신후담의 삼구지설 등을 언급하는 것을 보면 서학 비판에 대해 직접 언급하지는 않았지만 유교 경전을 해석하는 과정에서 이것을 계속 염두에 두고는 있었을 것이다.

#### IV. 성리학, 서학 그리고 다산학

앞에서 다산의 두 학문적 배경 즉 18세기 조선의 성리학과 서학을 살펴보았다. 다시 처음으로 돌아가서 다산에게 서학이란 무엇이었나 하는 물음을 던져 보면 다산사상의 성립과정과 정체성을 어렵듯이나마 짐작할 수 있지 않을까 한다. 다산이 유교로 포장한 서학자 즉 천주교도였다면 이야기는 간단해진다. 그러면 다산의 수많은 유교 경전의 재검토는 유교 속에 천주 교리를 심는 작업으로 해석하면 될 것이다. 그렇지 않고 정약용이 경전 해석을 통해 수사학을 지향했다면 과연 서학은 정약용에게 박해받을 구실을 준 것 이외에 무슨 의미가 있을까? 우선 서학에 대한 그의 입장이 어떠한지 보자. 다산은 젊어서부터 이벽, 이가환 등의 영향을 받아 성호의 저서를 공부했고 이 때 서학도 접하게 되었다.<sup>39)</sup> 또 퇴계학파가 고수했던 리의 능동성, 천에 대한 외경(畏敬), 사천(事天) 등의 이론이 천주교 이론을 비교적 쉽게 받아들이게 했는지도 모르겠다.<sup>40)</sup> 중국으로부터

39) 『전서』, 1- 16-1, 『自撰墓誌銘』

40) 금장태, 『조선후기의 유교와 서학』, 서울대출판부, 2003, 229면.

전래된 천주교 이론이 새로운 사상과 세계를 꿈꾸던 다산 같은 젊은 학자들에게는 신선한 충격이었을 것이다. 그 중에서도 마테오 리치의 『천주실의』 영향이 가장 컸음은 앞에서도 지적한 바 있다. 천주교와 고대 유학을 이어주는 중심 개념은 하늘(天)이었다.

보이지 않는 것은 무엇인가? ‘하늘’의 몸체이다. 들리지 않는 것은 무엇인가? ‘하늘’의 소리이다. 어떻게 그렇다는 것을 아는가? 『중용』에 "귀신의 덕이 대단하다! 그것을 보려고 하여도 보이지 않고 들으려고 하여도 들리지 않는다. 만물들을 몸으로 삼아서 빠뜨림이 없으니 세상 사람들로 하여금 재계하고 밝게 하여 제사를 올리게 한다. 양양하도다! 위에 있는 듯도 하고 그들의 좌우에 있는 듯도 하다."고 말하였다. 볼 수도 없고 들을 수도 없는 것이 ‘하늘’이 아니고 무엇이겠는가? 백성들이 살자면 욕심이 없을 수 없다. 그 욕심을 쫓아서 그것을 채우게 되면 방자하고 괴팍하며 비뚤어지고 분수를 못 지키게 되니, 하지 못할 일이 없을 뿐이다. 그러나 백성들이 드러내놓고 죄를 짓지 못하는 것은 ‘경계하고 조심’하며, ‘두려워하고 떨기’ 때문이다. 왜 경계하고 조심하는가? 위로 법을 집행하는 관리가 있어서이다. 왜 두려워하고 떠는가? 위에서 그를 죄 주고 죽이는 임금의 있어서이다. 만약 그들 위에 임금과 수령들이 없다는 것을 안다면, 누가 방자하고 괴팍하며 비뚤어지고 분수를 못 지키게 되지 않겠는가? (.....) ‘두렵고 떨린다는 것’은 까닭 없이 그렇게 되는 것이 아니다. 스승이 그렇게 하라고 가르쳐서 ‘두렵고 떨리는 것’(恐懼)은 가짜 ‘공구’(恐懼)이다. 임금이 그렇게 하라고 명령하여 ‘두렵고 떨리는 것’(恐懼)은 가짜 ‘공구’(恐懼)이다. 저녁에 분묘들을 지나가는 사람이 두려움을 기약하지 않아도 저절로 두려운 것은 그들이 도깨비들이 있다는 것을 알기 때문이다. 밤에 산과 숲을 지나가는 사람이 두려움을 기약하지 않아도 저절로 두려운 것은 호랑이와 표범이 있다는 것을 알기 때문이다. 군자들이 캄캄한 방 안에 있으면서 전전긍긍하며 악을 저지르지 못하는 것은 그들이 자기들 위에 보이지 않는 ‘하느님’(上帝)이 군림하고 있음을 알기 때문이다.<sup>41)</sup>

41) 『전서』, Ⅱ-3-4ㄴ-5ㄱ, 『中庸自箴』; 所不睹者, 何也? 天之體也. 所不聞者, 何也? 天之聲也. 何以知其然也? 經(『中庸』)曰: “鬼神之爲德, 其盛矣乎! 視之而不見, 聽之而不聞, 體物而不可遺, 使天下之人, 齊明承祭, 洋洋乎, 如在其上, 如在其左右.” 不睹不聞者, 非天而何? 民之生也, 不能無慾, 循其慾而充之, 放辟邪侈, 無不爲已. 然民不敢顯然犯之者, 以戒慎也, 以恐懼也. 孰戒慎也? 上有官執法也. 孰恐懼也? 上有君能誅殛之也. 苟其上無君長, 其誰不爲放辟邪侈者乎?……夫恐懼爲物, 非無故而

하늘의 개념에서 출발하여 상제, 귀신, 리, 제사의 개념까지 성리학과는 다른 정의를 내리고 있다.<sup>42)</sup> 예를 들면 리를 의부지품(依附之品)으로 해석한다든지 기를 스스로 있는 것(自有)라고 한 것은 『천주실의』의 영향을 받은 것이 확실하다. 그렇지만 그렇다고 해서 서학을 자기의 것으로 수용했다고 보기는 어렵다. 그는 스스로 말하기를 “제가 이 책들을 보게 된 건 당시 일종의 유행이 있었기 때문입니다. 천문역상의 학문과 농정수리, 측량추험의 법을 잘하는 사람이 있으면 서로 전하고 유식하다고 했는데 저는 그 때 젊고 모자라 몰래 그것을 흠모했으며 기이하고 폭넓고 논리적인 그 글들을 보고 현혹되어 유문의 한파라고 생각했습니다.”<sup>43)</sup>고 했다. 이후 다산의 경전해석을 보면 다산의 이 말이 진심인 듯하다. 그는 경전을 해석하면서 천주교 이론을 많이 차용했지만 사실 천주교 이론 중 자기화시켜 다르게 쓰거나 이에 쓰지 않은 것도 많다.<sup>44)</sup> 예를 들면 상제의 해석만 보더라도 천주교의 신개념을 받아들여 성리학자들과는 전혀 다른 해석을 하지만 창조하거나 계시를 내리는 신은 아니었다.<sup>45)</sup> 또 다산의 상제는 위의 인용에서 볼 수 있듯이 기도와 예배의 대상이 아니라 공경과 경외의 대상이었다. 그는 천당과 지옥의 설을 받아들이지 않았고 귀신을 성리학자들처럼 음양 두 기의 양능으로 생각하지는 않았지만 영혼불멸을 주장하지도 않았다. 다산의 이러한 서학수용을 어떻게 해석할 수 있을까? 필자는 다산의 학문적 목적과 관계가

---

可得者也。師教之而恐懼，是僞恐懼也。君令之而恐懼，是詐恐懼也。恐懼而可以詐僞得之乎？暮行墟墓者，不期恐而自恐。知其有魅魍也。夜行山林者，不期懼而自懼。知其有虎豹也。君子處暗室之中，戰戰栗栗，不敢爲惡。知其有上帝臨女也。今以命性·道·教，悉歸之於一理，則理本無知，亦無威能，何所戒而慎之，何所恐而懼之乎？聖人所言，皆至真至實，必不作僞體面之話，以自欺而欺人矣！

42) 송영배, 「다산철학과 천주실의의 페러다임 비교연구」, 『한국실학연구』 2호, 한국실학학회, 2000, 173면.

43) 『전서』, 1-9-43, 『辨謗辭同副承旨疏』

44) 김영식, 「기독교와 서양과학에 대한 정약용의 태도 재검토」, 『다산학』 20호, 2012, 264면.

45) 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007, 93면.

있다고 생각한다.

후세의 이른바 정존(靜存), 묵존(默存), 존양(存養), 존지(存持)는 참으로 도를 닦는 사람의 좋은 일이지만, 공자가 말한 “잡으면 보존되고 놓으면 잃어버린다”라는 것은 반드시 그것을 말한 것은 아니다. 공자가 “잡으면 보존된다”라고 한 것은, 일에 응대하고 사물에 접할 때 서(恕)에 힘써 인(仁)을 행하여, 말은 반드시 충신(忠信)스럽게 하고 행실은 반드시 독경(篤敬)하게 하여, 사욕을 따르지 않고 한결같이 도심(道心)을 들고자 하는 것이지, 눈을 감고 단정히 앉아, 보지도 듣지도 않으면서 회광반조(回光反照)하는 것으로 함양(涵養)의 공부를 삼고자 하는 것은 아니다. (.....) 그러므로 옛날의 배움이라는 것은 집에 들어가서는 부형을 섬기고, 밖에 나가서는 어른과 윗사람을 섬기며, 천승(千乘)의 나라에서는 재화(財貨)와 공부(貢賦)를 다스리고, 법관이 되어서는 한마디 말로 옥사를 판결하며, 종묘와 제사와 제후의 회동 시에는 현단복(玄端服)과 장부관(章甫冠)으로 임금을 도우며, 군사의 일에는 창과 방패를 휘둘러 적을 궤멸시키는 것이다.

(번지와 염유가 한 일이다. - 原註) 오늘날 이른바 배우는 이는 깨끗하고 평화로운 세상에 산속으로 숨어들어, 은인(隱人)의 복장을 하고 묵좌정존(默坐靜存)의 공부로, 임금이 불러도 나아가지 않고, 백성이 곤궁해도 구원하지 않는다. 관직에 주의하여 직임을 맡김에 있어 군대·빈객 접대·재부(財賦)·옥송(獄訟)의 직책에 제수되면, 대신은 그것이 예가 아니라고 탄핵하고, 언관은 어진 사람을 업신여긴다고 공격한다. 오직 경연에서 시강하는 직책에 대해서만 마땅한 자리라고 지적한다. 조정에서는 그를 도사로 우대하고, 도성의 백성은 그를 선망하여 이인(異人)이라고 생각하며, 지위가 공경과 재상에 이르러도 오히려 산림(山林)이라고 칭한다. 그 까닭을 궁구해 보니, 대체로 학술이 옛날과 크게 다르기 때문이다. 옛날의 학문은 힘쓰는 것이 일을 행하는 데 있어 일을 행하는 것으로 마음을 다스렸는데 오늘날의 학문은 힘쓰는 것이 마음을 기르는 데 있어 마음을 기르다가 일까지 폐하게 된다. 혼자 자신만을 선하게 하고자 한다면 오늘날의 학문도 잘하지만, 천하를 아울러 구제하고자 한다면 옛날의 학문이라야 가능하다.<sup>46)</sup>

46) 『전서』, II-6-27~ 『孟子要義』; 後世之所謂靜存默存存養存持, 固亦修道者之善事. 然孔子所謂‘操則存, 舍則亡’, 必非此說. 孔子之所謂操存者, 欲於應事接物之時, 強恕行仁, 言必忠信, 行必篤敬, 勿循私慾, 一聽道心, 非欲瞑目端坐, 收視息聽, 回光反照, 以爲涵養之功也.... 故古之所謂學者, 入而事其父兄, 出而事其長上. 千乘之國, 治其財賦, 大理之司, 片言析獄, 宗廟會同, 端章甫以爲相, 軍旅之事, 揮戈矛以潰師.

말하자면 다산은 학문의 궁극적 목적은 치인(治人)에 있다고 생각한 것이다. 위에서 볼 수 있듯이 수기(修己)를 위한 번다한 이론은 오히려 방해가 된다고 생각했다. 그렇지만 수기를 포기할 수는 없는 노릇이었고 이에 다산은 옛날의 학문(洙泗學)으로 돌아가는 가장 간편하고 빠른 길을 찾아보니 옛날 젊을 때 한동안 심취했던 서학의 체계를 원용하게 된 것이 아닐까? 상제와 천명으로 본연지성을 대신하고 기호(嗜好)를 기질지성에 대입한 다음 자주지권을 부여하여 유학의 본래 목적을 달성하고자 하였다. 따라서 다산의 명덕(明德)은 효제자(孝悌慈)로 단순화 되고<sup>47)</sup> 신독(慎獨)으로 이를 실천하고 자신의 기호로 만듦으로써 일차적인 목적은 달성된다. 말하자면 다산에게서 서학은 성리학에서 수사학으로 가는 가교의 역할을 하고 있는 셈이다. 성리학의 경전적 근거가 되기는 했지만 그 자체로는 체계나 일관성이 없는 유교경전에 서학이라는 매개체를 집어넣지 않았으면 다산학은 고증학, 훈고학에 그쳤을 것이다. 고증학적 방법론, 순자까지를 포함하는 폭넓은 경전 해석에 서학을 가미함으로써 일반적인 수사학이 아닌 다산학으로 성립할 수 있었다.

## V. 맺는 말

이 글은 다산사상의 체계를 세우고, 다산사상의 핵심이 무엇이었나를 밝히기 위한 것이 아니라 서두에서도 언급했듯이 다산사상에서 서학이 지닌 의미가 무엇이었나를 생각해 보기 위한 것이다. 필자는 모든 사상은 그 사상가가 속해

---

【樊遲冉有事。】今之謂學者，清平之世，遷入山林，山巾野服，默坐靜存，君召不赴，民困不救。其注官而任職也，授之以軍旅賓客財賦訟獄之任，則大臣彈之以非禮，言官擊之以慢。賢惟經筵待講之職，指爲當窠。朝廷待之以道士，都民望之爲異人。位至卿相，猶稱山林。苟究其故，蓋其學術大與古異。古學用力在行事，而以行事爲治心。今學用力在養心，而以養心至廢事故也。欲獨善其身者，今學亦好，欲兼濟天下者，古學乃可。

47) 『전서』, 『大學公義』, 「明明德」條

있는 사회적 환경에서 그 사회를 향한 것이라는 전제를 가지고 출발했다. 다산의 철학도 마찬가지이다. 우연히 서학서적 한 권 보고 깨달음을 얻어 그것을 자신의 철학으로 삼지는 않았을 것이다. 필자는 다산이 처한 학문적 환경으로 18세기 조선 성리학과 서학의 전래를 꼽았다. 당시 조선의 학계는 물론 성리학-程朱學-근본주의자들이 주류를 이루고 있었다. 그 가운데 정주학의 한계를 자각하고 새로운 경향에 눈을 돌리기 시작한 실학자, 양명학자, 한학자(漢學者), 한역서학서를 통해 접한 서학을 적극적으로 수용한 신서파(信西派), 서학이 유교와 양립할 수 없음을 주장한 공서파(攻西派) 등도 부분적으로 활동영역을 넓혀 가고 있었다. 다산 성리학은 바로 이러한 환경에 대한 다산의 발언이다.

그래서 필자는 다산사상의 출발점을 서학의 수용으로 잡지 않고 성리학 비판으로 잡았다. 말하자면 다산은 출발부터 끝까지 넓은 의미에서의 유학자였다고 생각한다. 서학은 다산이 성리학적 도덕형이상학을 부정하고 본래의 유학을 찾는 과정에서 만난 징검다리였다. 조선 성리학이 이론을 위한 이론이 되어 본래의 수양론은 퇴색되고 수양의 근거만 따지고 있다고 생각하기는 했지만 또 다른 면에서는 중세적 보편성을 갖는 도덕 이론이기도 했다. 다산은 이를 대신할 수 있는 단순하고 실천적인 철학체계와 개념이 필요했고 그러한 필요를 어느 정도 충족시킨 사상이 서학이 아니었을까. ‘태극(太極)이 리(理)이고 성(性)이 리(理)에 즉(卽)해 있다.’는 성리학의 대전제를 부정하고 맹자와 순자를 절충한 수사학을 새로 세우려니 새로운 개념들이 필요했던 것이다. 그래서 다산은 서학 중의 여러 개념을 원용해 쓰게 된다. 천주-상제, 영체, 영명, 기호, 외경, 사천, 신독 등의 개념을 동원하여 선진 유학의 본래적 의미를 되살리고자 한다. 다산에게 서의 서학은 성리학에서 다산학-다산식의 유학-으로 넘어가는 도정에 있는 하나의 가교였다.

## 참고문헌

慎後聃, 『西學辨』

李基慶, 『關衛編』.

李瀾, 『星湖先生文集』.

李之藻, 『天學初函』.

丁奎英(1921), 『俟菴先生年譜』.

丁若鏞, 『與猶堂全書』.

강재언(1990), 「丁茶山の 西學觀」, 『茶山學의 探究』, 민음사.

고려대 아세아문제연구소 한국연구실(1974), 『실학사상의 탐구』, 현암사.

권오영(2003), 「호락논변의 쟁점과 그 성격」, 『조선후기 유림의 사상과 활동』, 돌베개.

금장태(1975), 「丁茶山の 사상에 있어서 西學의 영향과 그 의의」, 『논문집』 3집, 국제대학교.

\_\_\_\_\_(1984), 『東西交渉과 近代韓國思想』, 성대출판부.

\_\_\_\_\_(2003), 「다산의 事天學과 西學收容」, 『철학사상』 16권, 서울대 철학사상연구소.

\_\_\_\_\_(2003), 『조선후기의 유교와 서학』, 서울대출판부.

김문식(2008), 「다산학 연구의 최근 동향 : 역사학」, 『다산과 현대』 창간호, 연세대 강진다산 실학연구원.

김상홍(1987), 「다산의 천주교 신봉 여부-『여유당전서』를 중심으로」, 『연민 이기원선생 칠절송수기념논총』, 정음사.

\_\_\_\_\_(1990), 「“다산은 천주교인이다”에 대한 반론」, 『한국한문학연구』 13집.

\_\_\_\_\_(1990), 「다산의 천주교 신봉론에 대한 반론」, 『동양학』 20집, 단국대 동양학연구소.

김영식(2006), 『정약용 사상 속의 과학기술 : 유가전통, 실용성, 과학기술』, 서울대출판부.

\_\_\_\_\_(2012), 「기독교와 서양과학에 대한 정약용의 태도 재검토」, 『다산학』 20호.

김옥희(1991), 『한국천주교 사상사II-다산 정약용의 서학사상 연구』, 순교의 맥.

김옥희 편(1993), 「茶山 丁若鏞의 西學思想」, 『1993년도 다산문화제 기념논총』, 다섯수레.

문석운(1995), 「朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史 研究」, 서울대 철학과 박사논문.

\_\_\_\_\_(2003), 「退溪의 ‘未發’論」, 『퇴계학보』 114집, 퇴계학연구원.

박중홍(1969), 「西歐思想의 導入 批判과 攝取」, 『아세아연구』 제12권 3호, 고려대 아세아문

제연구소.

- \_\_\_\_\_ (1975), 『對西歐의 世界觀과 茶山의 洙泗舊觀』, 『실학논총.이을호박사정년기념』 전남대학교 호남문화연구소편, 전남대출판부.
- 박홍식(2010), 「일제강점기 정인보, 안재홍, 최익한의 다산 연구」, 『다산학』 17호.
- 배현숙(1981), 「17·8世紀에 傳來된 天主教書籍」, 『教會史研究』 제3집.
- 백민정(2007), 『정약용의 철학』, 이학사.
- 성태용(1984), 「다산의 明善論에 대한 일고찰」, 『태동고전연구』 1집, 한림대태동고전연구소.
- 송영배(2002), 「茶山哲學과 天主實義의 패러다임 比較研究」, 『한국실학연구』 2집.
- 원재연(2003), 「다산 정약용과 서학/천주교의 관계에 대한 연구사적 검토」, 『교회사연구』 39집, 한국교회사연구소.
- 유명중(1988), 「尹白湖와 丁茶山」, 『한국유학연구』, 이문출판사.
- 이광호(2003), 「상제관을 중심으로 본 유교와 기독교의 만남」, 『유교사상연구』 19집, 한국유교학회.
- \_\_\_\_\_ (2005), 「『중용강의보』와 『중용자잡』을 통하여 본 다산의 誠의 철학」, 『다산학』 7호, 다산학술문화재단.
- 이남영(1980), 「湖洛論爭의 哲學史的 意義」, 『東洋文化國際學術會議論文集』, 성균관대학교 대동문화연구원.
- 이봉규(1999), 「性理學에서 未發의 철학적 문제와 17세기 畿湖學派의 견해」, 『한국사상사학』 13, 한국사상사학회.
- \_\_\_\_\_ (2005), 「다산학 연구의 최근 동향과 전망: 근대론의 시각을 중심으로」, 『다산학』 6호, 다산학술문화재단.
- 이원순(1986), 「明·淸來 西學書의 韓國思想史의 意義」, 『朝鮮西學史研究』, 一志社.
- 이을호(1985), 「茶山經學 成立의 背景과 性格」, 『丁茶山研究의 現況』, 민음사.
- \_\_\_\_\_ (1989), 『다산경학사상연구』, 을유문화사.
- 이태진(1989), 『朝鮮儒敎社會史論』, 지식산업사.
- 임부연(2004), 「정약용의 수양론 연구」, 서울대 박사논문.
- 장동우(2005), 「여유당전서 정보사업을 위한 필사본 연구」, 『다산학』 7호, 다산학술문화재단.
- 정소이(2010), 『정약용 심성론의 변천과 전개』, 서울대 박사학위논문.
- 정순우(1993), 「다산 연구의 제 논점과 쟁점」, 『한국학대학원논문집』, 한국정신문화연구원 한국학대학원.
- 정원재(1990), 「徐敬德과 그 학파의 先天學설」, 서울대 석사학위논문.

- 정인재(2005), 「서학과 정다산의 성기호설」, 『다산학』 7호, 다산학술문화재단.
- 정일균(2000), 『茶山四書經學研究』, 일지사.
- 조 광(1976), 「정약용의 민권의식 연구」, 『아세아문제연구』 56집, 고려대 아세아문제연구소.
- 조성을(2009), 「丁若鏞과 敎案」, 『다산탄신 250주년기념 학술대회 발표 논문집』.
- 최동희(1972), 「愼後聃의 西學辨에 관한 연구」, 『아세아연구』 제15권 2호, 고려대 아세아문제연구소.
- 최동희(1988), 『西學에 대한 韓國實學의 反應』, 고려대 민족문화연구소.
- 최석우(1976), 「Dallet가 인용한 정약용의 韓國福音傳來史」, 『한국천주교회사논문선집』 제 1집.
- \_\_\_\_\_(1986), 「丁茶山の 西學思想」, 『정다산과 그 시대』, 민음사.
- \_\_\_\_\_(1991), 「정다산의 서학사상」, 『한국교회사의 탐구II』, 한국교회사연구소.

**【Abstract】**

This article attempts to illuminate on the large scale the role ‘Western Learning’(西學) plays in Dasan’s philosophical system. Dasan’s philosophy is, like that of other great thinkers, to be considered as a thoughtful and critical response to the social conditions and academic discussions of the time. Hence, the starting point of Dasan’s thought should be on criticisms toward Neo-Confucian ideologies of his contemporaries, rather than on the acceptance and embrace of Western Learning. Dasan is from beginning to end a Confucian in a broad sense. The significance of Western Learning for Dasan is, therefore, to be seen as a vehicle for him to leave behind the Neo-Confucian moral metaphysics and to go back to the original meaning of Confucianism.

**【Keywords】** Dasan Jeong Yag-yong, Western Learning, Catholicism, Neo-Confucianism, Pre-Qin Confucianism

논문 투고일: 2013. 03. 05

심사 완료일: 2013. 04. 19

게재 확정일: 2013. 04. 19

