

茶山의 哲學思想

—經學을 中心으로—

羅

聖

I. 緒論

일반적으로 朝鮮後期實學의 集大成者라는 諧辭가 異見 없이 승인되어져 오는 茶山 丁若鏞 (1762~1836)은 流配로 점철된 비참한 생애 가운데서도 600卷에 달하는 著作을 통해 政治, 經濟, 社會, 國防, 思想, 醫學, 歷史 등 실로 문제심지 않았던 분야가 없으리만큼 넓고도 깊은 지식을 開進했기에 또한 民族知性의 代表者로도 아울러 推崇되어져 왔다.

그의 學問이 이러한 관계로 그에 관한 연구도 秋史 金正喜이래 오늘에 이르기까지 시대와 상황이 바뀔 때마다 그 촛점을 달리하며 면면히 이어져 그數를 더해오고 있다.¹⁾

그러나 연구가 대개는 단편적이어서 茶山의 真面目을 보여주기보다는 혼란스러웠으며 특히 茶山이 갖는 二義性으로 인해 그의 經學思想만 하더라도 일치된 견해에 이르지 못하였으니 대략 儒學과 카톨릭의 두 입장으로 요약되어진다고 볼 수 있다.

筆者は 이러한 茶山 經學思想을 연구하는데 있어서 이 분야에 관한 지금까지의 세 사람의 著作을 비판 검토하는 것으로 立論의 端初를 삼고자 하니, 李乙浩, 故李相殷, 琴章泰諸先生이 바로 그들이다.

李乙浩先生의 「茶山 經學思想研究」는 秋史이래의 茶山에 대한 學問의 自覺이 비로소 體系的인 著作을 이룬 최초의 것이라고 할 수 있다. 先生의 이 책은 너무나 老大하여 산만한 모습조차 보여주던 茶山經學에 秩序를 준 力作으로 자신이 末尾에서 “茶山經學研究를 위한 序說”²⁾이라고 하듯이 茶山을 이해하고자 하는 初學者에게는 茶山學의 윤곽을, 전문적인 연구를 위한 이들에게는 文獻學의 도움을 주는 중요한 著作이다. 先生은 이 저작을 통해서 茶山에게 “近世洙泗學의 創始者”³⁾라는 名譽를 돌리고 있듯이 줄곳 茶山을 儒學自體內에서 이해하려고 하고 있다. 물론 자신도 “茶山은 그가 表面上 天主教思想에 接近해 있다는 사실에 대하여는 아무런 示唆도 준 바 없음에도 불구하고 그의 思想의 어느 一隅에서는 天主教理의 底流가 맹목히 흐르고 있음을 느끼게 하는 점이 결코 한 두 句節에 그치지 않는다”⁴⁾

1) 金泳鏞 “茶山學百年” 參照「韓國思想 15輯」韓國思想研究會.

2) 李乙浩 「茶山經學思想研究」 p. 315 乙酉文化社.

3) 上揭書 p. 310

4) 上揭書 p. 20

고 기술하고 있지만은, 너무나 茶山이 표면상 내세운 淚泗之舊에만 초점을 맞춘 관계로 그 관점에서 벗어난 본질적인 문제들을 소홀히 하였으며 또한 茶山의 思想을 너무 倫理學에만 치중하였기 때문에 茶山을 폭넓게 조감하지 못한 결점이 따른다. 그러나 더욱 중요한 점은 先生의 著作에서는 茶山이 생각하는 原理와 實踐의 문제로서 상호보완적인 經學과 經世學의 관계는 기대할 수 없게 된다.⁵⁾ 즉 先生의 見解대로라면 茶山의 經學은 經世學과는 별개의 것이 되어버리고 말게된다.

故 李相殷 先生의 論文 “實學思想의 形成과 展開”⁶⁾는 마테오 리치(M. Ricci)의 「天主實義」와 茶山의 經學을 비교 검토했다는 데에 중요성을 갖는다. 先生은 茶山을 “外儒內耶의 儒學者”⁷⁾라고 결론짓고 있는데, 이 논문은 본격적인 것이 아닌 하나의 試論에 불과하지만 여태까지의 연구에 있어서 팔호쳐져 있었던 “아무런 示唆도 준 바 없으면서도 명백히 알 수 있는 것”에 宗教가 아닌 學問의 입장에서 權利根據를 부여했다는데에 획기적인 의의를 갖는다.

琴章泰 先生의 「東西交涉과 近代韓國思想의 轉移에 關한 研究」⁸⁾는 故 李相殷 先生에 의해서 권리근거가 부여된 팔호쳐졌던 것들을 儒學과의 비교적 관점에서 철저하게 규명했다는 점과 아울러 비록 論文自體가 제목에서 암시하듯이 茶山에 국한된 것은 아니지만, 茶山을 보는 視線이 종래의 것들과 같이 倫理의in 哲學의만 머물지 않고 形而上學과 自然哲學의 범위도 망라 하였다는 점에서 茶山學百年의 經學의 結算이라 하기에도 부족하지 않은 作品이다. 특히 茶山의 ‘自然觀의 開放的 再構成’은 自然科學思想을 위한 整地作業이었다는 점을 밝힌 것은 經學과 經世學의 연계를 부분적이나마 찬찬했다는 의의가 있다고 생각한다. 그러나 근본입장이 茶山을 說明하는 것인지 解析하는 것이 아니기 때문에 표면에 들어난 것만 문제삼는 消極性을 면할 수 없다고 생각한다. 예를들어 茶山의 天·上帝論에 있어서 茶山이 생각한 天의 本質的 意味는 밝혔지만 그가 암시한 天의 本質的 條件이나 遺化의 의미는 놓쳤다고 생각한다. 또한 茶山이 儒學의 自然觀을 부정했다는 것은 밝혔지만 새로운 自然觀을 제시한 것은 간과했으며 더욱 중요한 것은 倫理學에 있어서 茶山의 性嗜好說의 底意를 간파하지 못했으며 더더구나 人·物을 설명하는데 있어서 道義之性과 氣質之性을顛倒시킨 점은 언급조차 하지 않았다. 따라서 茶山의 이 布石이 封建的 身分制度의 廢止 등 人間의 平等思想으로 귀결한다는 것을 이해하지 못했다고 생각한다. 결국 先生의 研究結果를 갖고 판단하자면 茶山은 西學에 대해 博識은 할지언정 體系的으로 소화하지는 못했다

5) 茶山은 그의 自撰墓誌銘 16. 183에서 “六經四書以之修己 一表二書以之爲天下國家”라고 하여 그의 經學과 經世學은 儒學의 修己治人의理念의 밝로임을 밝히兩者가 原理와 實踐의相互補完의關係에 있음을 암시했다.

6) 「創造」 1972년 2月號.

7) 上揭書 p. 122

8) 成均館大學校 大學院 博士學位論文 1979.

는, 다시 말해서部分的인 西學의 지식으로 儒學을 補正하려했다는 主儒從西의 결론을 면 할 수 없게 된다.

사실 茶山의 經學은 그것이 儒家經典의 註解라는 점에서 儒學 또는 팔호쳐졌던 것의 권리를 인정하더라도 主儒從西, 外儒內西의 성격을 지울 수 없다. 종래의 茶山研究는 이와같이 儒學의 體裁에 따라서, 儒學의 태두리안에서 茶山을 照明하려는 것이었다.

筆者는 이와같은 연구방법을 表面의이고 消極의인 태도라고 생각하며 이와같은 방법으로는 위에 제시한 문제점들이 해명되어질 수 없으며 이것들의 해명은 연구방법자체의 전환에서 그 가능성성이 주어질 수 있다고 생각하는 것이다. 즉 당시의 硬直된 社會狀況과 권력의 핵심에서 遊離되어야 했던 親西教의 茶山의 身分集團, 矛盾의 現實을 외면할 수 없었던 그의 問題意識 등 知識外의인 요소들을 감안할 때 그의 著作의 상당수의 부분은 그가 당당하게 표현하지 못하는 암시적인 것들을 먼저 고려해야 되지 않을까 생각하는 것이다. 다시 말해서 茶山의 著作을 經典의 體裁에 관계없이 문제중심으로 再構成해서 그가 言語의 表現속에 隱蔽하고 있는 것들에게 빌언권을 주었을 때 茶山의 積極의인 面貌가 들어날 수도 있다고 생각하는 것이다.

따라서 이러한 목적을 달성하기 위하여 茶山의 經學을 形而上學, 自然哲學, 倫理學의側面으로 나누어 고찰할 것인바, 그 방법은 위에서 언급한대로 經典의 體裁에 상관없이 문제를 윗構造로 파악하여 論理의으로 再構成하여 보겠다. 이렇게 했을때 茶山學의 性格, 西教의 理解程度, 背教의 意味, 經世學과의 관계도 부수적으로 밝혀지리라 생각한다.

II. 形而上學

1. 中國哲學에 있어서 天의 含義

中國哲學의 特質을 단적으로 유머니즘이라고 했을때 크게 나누어 이것은 두가지의 뜻을 갖는다.

첫째 인간은 現象的 自然과 同質의이나, 人文的 世界의 價值擔持者로서는 모든 文化價値의創造的 中樞가 된다. 이때 인간은 그創造的 功能에 있어서 天·地와 케를 같이하게 되니 “與天地參矣”⁹⁾라는 三才思想을 볼 수 있다. 이것을 우리는 人文主義라고 부를 수 있을 것이다.

둘째는 보다 일반적인 승인을 얻고있는 것으로 人本主義라고 해석할 수 있을 것이다. 이 말은 字義上 하나의 相對概念을 전체로 하고 있다. 즉 인간의 삶과 自然現象을 주재하는超越的 絶對의인 存在를 전제한다. 인간의 知性이 아직 만능의 권위를 주장하기 전에, 이러한超越의 存在는 인간의 내면과 外的인 사회생활에 있어서支柱의 역할을 담당한다. 다시 말해서 인간의 政治的 宗教의 求心點의 역할을 수행한다. 中國에 있어서도 이러한存

9) 「中庸」 22章.

在는 初期의 歷史的 文獻속에서 부터 그 존재를 찾아볼 수 있다.

처음에는 “神”이라는 超自然的 概念으로 이해되다가 夏, 商이후 天, 帝 등의 개념의 출현으로¹⁰⁾ 이러한 존재는 더욱 다양하게 이해되어 진다.¹¹⁾ 특히 이것들은 시간이 흐름에 따라 天이라는 의미속에 包括的으로 受容되어 代表되어 진다. 미리 앞질러 말하자면 中國哲學에 있어서 人本主義는 이와 같은 天을 인간이 歷史的 變遷에 따라 달리 이해하게 됨으로써 확립되게 된다.

中國哲學에 있어서 天은 여러가지의 의미를 갖는다. 그것은 엄밀히 말해 5가지의 뜻을 갖는다.¹²⁾ 그 첫째는 과학의 대상이 되는 物理的인 것으로 地의 相對概念인 上天下地의 天이다. 둘째는 만물의 主宰者로서 이른바 上帝, 上天, 皇天 등으로 표현되는 人格的 天이다. 셋째는 運命, 宿命의 뜻으로의 天이다. 이것은 主宰者로서의 天의 摄理를 가리킨다. 넷째는 自然을 가리키는 天이다. 즉 自然界의 運行을 뜻한다. 다섯째는 宋代에 와서 강조된 것으로 宇宙의 最高原理를 가리키는 本體論의 意味의 形而上學의 天이다.

또한 中國哲學에 있어서 天의 의미는 인간과의 相對的 關係에서 이해되어져 왔다. 이것은 앞서 언급한 中國哲學의 人本主義의 趨勢와 연관을 갖는 것이다. 다시 말해서 中國歷史를 통해서 볼때, 天의 의미는 政治體制의 進步와 規模의 擴大, 거기에 따른 生產手段의 變革, 이러한 社會的이고 歷史的인 變化의 결과에 의한, 인간의 宇宙안에서의 자신의 位置와 價值의 자각과 相對的인 관계에 있는 것이다. 따라서 中國歷史안에서 儒家의 學的 發展의 그 內容的 區劃은 바로 天의 이해의 단계와도 거의 일치하게 되니, 儒學의 發展過程은 바로 天에 대한 인간의 權利伸長의 過程이라고도 볼 수 있을 것이다. 그러므로 原始儒家의 人格의 天의 의미는 역사의 진전에 따라 퇴색하여 理法으로 수렴하였으나 이러한 天과의 觀念的合一을 통해서 人本主義思想은 절정에 이르렀으며 아울러 儒家의 人間像은 定立되었던 것이다. 따라서 天의 意味는 中國哲學에 있어서 또한 固定되어 있지 않고 變遷되어 왔던 것이다.

2. 茶山의 天論

이와 같은 天에 관한 思惟의 흐름속에서 茶山의 天이 갖는 性格은 무엇일까?

茶山은 天이라는 의미속에 포함될 수 있는 범주를 두가지로 나눈다. 즉 形體가 있는 物理的인 天과 靈明한 主宰的 天이다.¹³⁾ 이러한 茶山의 분류는 原始儒家에서 운위되는 天에 관한 一般的인 區別과도 일치되는 것이다.¹⁴⁾

10) 馮友蘭「中國哲學史」上冊 p. 47 參照

11) 皇天 夏天 上天 吳天 皇天上帝 灵天上帝 等의 표현을 詩經과 書經에서 볼 수 있다.

12) 馮友蘭 上揭書 p. 55 參照.

13) 「全書」文 8, 30a 中庸策, “臣以爲 高明配天之天 是蒼蒼有形之天 維天於穆之天 是靈明主宰之天.”

14) 馮友蘭 上揭書. p. 55 參照.

이와 같이 天의 종류를 大別한 茶山에 있어서 다음으로 할 일은 어떠한 것이 진정한 의미의 天이냐 하는 天의 本質的 意味를 밝히는 것이다. 즉 진정한 의미의 天이기 위해서 天이 갖추어야 할 本質的 條件을 究明하는 것이다. 茶山은 이것을 天에 대한 전통적 경해를 비판하는 否定的 方法을 매개로 하여 그의 立論의 근거를 확보한다.

“지 푸르고 푸른 형체있는 天은 우리들에게 있어서 屋宇幃檻에 불과한 것으로 그것의 品級은 土地水火와 동일한 것이다. 이러한 것이 어찌 우리들의 性道의 根本이 될 수 있겠는가? ……하물며 빙검 진뿐인 太極과 理로서 天地萬物의 主宰根本은 삼을때 天地間의 일들이 다스려지겠는가?¹⁴⁾

이상에서 볼 때 茶山은 天의 本質的 條件을 本體論의 인 것과 主宰論의 인 것에서 찾는 것 같다. 즉 진정한 의미의 天은 人間에 있어서 存在와 價值의 根據여야 하며 아울러 天地萬物을 다스리고 관장하는 超越的인 人格的 主宰者이어야 한다는 것이다. 따라서 形體있는 自然의 天이 진정한 天이 될 수 없는 이유는 그것이 인간에 있어서 屋宇幃檻과 같은 自然物에 불과한 것이니 인간의 存在根據가 되는 本體가 될 수 없음을 물론, 天地萬物을 主宰할 수 없기 때문이다. 性理學에서 주장하는 太極이나 理가 진정한 天이 될 수 없는 이유는 그것이 그들의 주장대로 本體가 될 수는 있어도 宇宙萬物을 다스리는 主宰者가 될 수 없기 때문이다라는 것이다.

이와같이 天의 本質的 條件을 간접적으로 밝힌 茶山에 있어서 다음에 할 일은 이러한 天이 다른 天과의 概念上의 混同을 방지하는 것이었다. 茶山은 이것을 原始儒家에서 그 유래를 찾을 수 있는 “上帝”的 概念을 援用하여 구별한다.

“하늘을 主宰하면 上帝가 되는데 그것을 天이라 부르는 것은 國君을 國이라 부르는 것과 같다.”¹⁵⁾

원래 원시유가에 있어서의 上帝는 人格的 主宰者로서, 哲學과 宗教가 분리되기 이전의 原初의 信仰對象으로서의 超越的인 의미를 갖는 絶對的 存在이었다. 따라서 이것은 現象의 存在根據나 演繹의 大前提로서의 合理性보다는 인간의 宗教的 情緒가 키워하는 宗教性을 그 근본 내용으로 하고 있다. 이러한 原初의 宗教概念을 援用하는 茶山은 여기에 哲學의 인 의미를 부여했던 것이다. 上帝의 本體性이라는 의미속에서 우리는 信仰을 합리적일 수 있게하는 모든 存在의 根源을 발견하며 아울러 上帝의 宗教의 権威도 발견하게 된다. 따라서 여기에서 우리는 上帝라는 復古的인 概念을 사용하면서도 단순한 尚古에 빠지지 않는 茶山의 進步的面貌를 발견할 수 있다.

그러면 이러한 上帝가 갖는 宗教性의 侧面은 무엇인가?

茶山은 “역사적으로 볼때 上帝는 皇天·昊天·旻天 등의 이름을 갖는데, 이것들은 모두

14) 「全書」孟子要義 2. 38b. “彼蒼蒼有形之天 在吾人不過爲屋宇幃檻 其品級不過與土地水火平爲一等 豈吾人性道之本乎……況以空空蕩蕩之太極一理爲天地萬物主宰根本 天地間事其有濟乎。”

15) 「全書」孟子要義 2. 38b. “天之主宰爲上帝 其謂之天者猶國君之稱國……”

上帝를 美化하기 위한 別稱으로서 그 가리키는 것은 오직 上帝일 뿐이며 이러한 上帝는 그 品格의 面에서 至一無二한 唯一性을 갖으며 尊嚴性에 있어서 필적할만한 것이 없는 存在라고 생각한다.¹⁶⁾

그러면 이와같은 唯一性과 尊嚴性을 갖는 上帝의 역할은 무엇인가?

“上帝란 무엇인가? 이것은 天地神人에서 超越해서 이러한 것들을 造化하고 宰制 安養시켜주는 자이다.”¹⁷⁾

茶山에 의하면 唯一性을 갖는 上帝는 우선 超越者(於天地神人之外)임을 알 수 있다. 즉 茶山의 上帝는 現象으로서의 모든 存在外 質的인 同一性을 거부하는 絶對者인 것이다. 따라서 이것은 精神的 物質的인 모든 存在를 創造¹⁸⁾하며 主宰, 攝理하는 存在임을 알 수 있다.

이와같은 唯一하며 超越의 尊嚴한 人格的 主宰者를 想定한 茶山은 결과적으로 二元의인 世界觀의 입장에 섰으며¹⁹⁾ 따라서 自然안에서 모든 存在의 質의 差異를 인정하지 않는 儒學과는 그 입장이 根本前提에서부터 달리놓이게 됨을 알 수 있다.

이와같이 儒學의 틀속에 唯一의 超越者를 설정하는 茶山의 論調에는 아직 鬼神 등 儒學의 多神論의 概念들의 해석, 차리라는 축제가 남아있다.

3. 鬼神論

앞서 살펴본 바와같이 儒學의 틀속에 唯一神을 설정하는 茶山의 論調에 있어서, 그 一貫性을 위협하는 것이 있으니 이것이 바로 儒學의 多神論의 概念들이었다. 이러한 것들이야 말로 이미 토대를 이룬 唯一神의 體系에 스스로 모순이되는 난제이기 때문이다. 따라서 이 문제의 해결이라는 學의 一貫性의 요구 속에는 이러한 存在들이 어떠한 방식으로든지 上帝와 同一化되어지지 않으면 안된다는 必然性이前提되어 있는 것이다.

茶山은 이 문제를 鬼神을 最高概念으로 확보함으로써 타개하려고 시도한다. 우선 茶山은 鬼神을 類概念으로 설정하고 그 밑에 개개의 多神論의 存在들을 種으로 포섭하는 特殊化의 방법을택한다.

“周禮의 大宗伯이 제사하는 鬼神은 세가지가 있는데 첫째는 天神이요 둘째는 地示요 셋째는 人鬼이다. ……그런데 사실은 모두 天神, 人鬼이다.”²⁰⁾

“鬼神은 天神, 地示, 人鬼를 통틀어 부르는 이름이다.”²¹⁾

16) 「全書」尚書古訓 6. 26b. “皇天上帝昊天上帝 本是上帝之徵稱……皇天上帝至一而無二 至尊而無匹.”

17) 「全書」春秋考徵 4. 24a. “上帝者何 是於天地神人之外 造化天地神人萬物之類 而宰制安養之者也.”

18) 造化를 創造의 뜻으로 이해했다. 이 문제는 다음의 鬼神論에서 정당성을 論究하겠다.

19) 이 問題는 自然哲學 部分에서 차세히 언급될 것이다.

20) 「全書」中庸講義 1. 20a. “周禮大宗伯所祭鬼神 厥有三品 一曰天神 二曰地示 三曰人鬼……其實皆天神人鬼也.”

21) 「全書」論語古今註 5. 27b. “鬼神者 天神地示人鬼之通稱.”

그러면 下位概念에 있어서 特殊性 즉 種差는 무엇일까? 茶山은 이것을 그 맡은바 직능과 관장하는 구역에서 찾는다.

“周禮 大宗伯의 天神 地示는 비록 두 종류로 나뉘었지만 萬物은 그 根本이 하나이지 둘이 아니다. 日, 月, 星, 辰, 風, 雨, 司, 命의 神과 社稷, 五祀, 五嶽, 山林의 神은 모두 하늘의 靈明한 神으로서 특별히 그 맡은바가 하늘이나 땅이나의 구별만이 있을 뿐이다. 그러므로 天神이라 하기도 하고 혹은 地示라고 하기도 하는 것이다.”²²⁾

이렇게 해서 多神論的 概念들을 체계화하고 一元化하는데 성공한 茶山에게 다음의 問題는 鬼神이라는 最高類概念을 上帝와 연결시키는 것이다. 茶山은 이 문제를 性理學의 見解를 정면으로 부정하므로써 그 端初를 연다.

“程子가 이르기를 鬼神은 天地의 功用이요 造化의 자취라고 했고 張子는 鬼神을 가리켜 二氣의 良能이라고 하였다.……자취(跡)란 걸어 간 곳에 남아있는 혼적이니 巨人跡이 있으면 巨인이 먼저 이곳을 지나간 것을 알고, 小兒跡이 있으면 小兒가 먼저 이곳을 지나간 것을 알 수 있는 것이다. 그러나 跡은 걸어 간 혼적이는데 바로 이 혼적을 가지고 巨人 또는 小兒라한다면 반드시 틀린 것이다. 그러나 지금 造化의 혼적을 가지고 鬼神이라고 한다면 어찌 옳을 것이며, 天地는 鬼神의 功用이요 造化는 鬼神의 留跡인데 이제 바로 留跡과 功用으로써 鬼神이타 한다면 어찌 옳겠는가? 二氣는 陰과 陽이니 그림자는 陰이요 햇빛은 陽이다. 비록 이 두가지 것이 往來하고 隱映하여 낮과 밤이 되고 추위가 되고 더위가 되지만 그것의 差別이 있는지 극히 頑冥하고 知覺이 없어 짐승이나 벌레에도 미치지 못하는 것이니 어찌 良能이 있어 造化를 主張하겠는가……”²³⁾

人間의 삶을 지배하는 생생한 實在로서의 超越的인 存在들은 中國에 있어 周代에 와서 儒家가 종교적으로 整頓되면서 禮禮중의 祭儀의 대상으로써 제도화 되기에 이르른다. 아울러 이러한 신앙대상들은 鬼神이라는 명칭으로 普遍化되어진다.²⁴⁾ 즉 이러한 存在들의, 人間의 合理性이나 경험적 한계를 벗어나는 神의 本質을 鬼神이라는 개념으로 一般化하는 것이다.

性理學에 와서는 모든 超越的인 存在들은 人間의 合理的 精神의 貫徹로 인하여 人格性과 宗教性을 박탈당하고 理氣論의 기준으로 낱낱이 분석되어져 氣의 개념속으로 해소되어 진다. 이러한 것은 朱子의 思想속에 잘 나타나 있다.²⁵⁾

人格的 實在를 想定하는 茶山에 있어서 이러한 입장은 용납될 수가 없다. 鬼神을 天地의

22) 「全書」中庸講義 1. 32b. “周禮大宗伯 天神地示雖分二類 萬物一原本無二本 日月星辰風雨司命之神 社稷五祀五嶽山林之神 都是天之明神 特其所掌有司天司地之別 故或云天神或云地示也。”

23) 「全書」中庸講義 1. 20a~21a. “程子曰 鬼神天地之功用而造化之跡 張子曰 鬼神者二氣之良能…… 跡者步處之留痕也 巨人跡則知有巨人先過此處 有小兒跡則知有小兒先過此處 然跡則是步痕直以此跡為巨人文小兒 必無是理 今以造化之跡謂之鬼神可乎。 天地者鬼神之功用 造化者鬼神之留跡 今直以跡與功用謂之鬼神可乎。 二氣者陰陽也 日影為陰日光為陽 雖此二物往來隱映 以為晝夜以為寒暑 而其為物至冥至無知無覺 不及禽獸虫豸之族遠矣 安有良能主張造化。”

24) 「禮記」禮器篇. “禮也者 合於天時 設於地財 順於鬼神 合於人心理萬物者也。” 이외에도 禮運篇 등에 鬼神이라는 명칭이 포괄적으로 쓰임을 볼 수 있다.

25) 「朱子語類」“鬼神不過陰陽消長而已 故凡氣之來而方伸者為神 氣之往而既屈者為鬼 陽主伸 陰主

功用이요 造化의 跡으로 보는 程子의 입장에 茶山은 天地는 귀신의 功用이요 造化는 鬼神의 留跡이라고 주장해 정면으로 맞선다.

氣의 概念으로 鬼神을 해석하는 性理學에 있어서 鬼神은 “결과”요 自然現象이며 우연적 인 존재인 것이다. 그러나 鬼神을 “원인”으로 생각하는 茶山에 있어서는 그것은 本體의이며 필연적인 존재이다. 따라서 茶山의 입장에서 보면 性理學(程子)은 因·果, 體·用, 本·末을 혼동한 것이 되니 “발자취를 가지고 사람과 同一視하는” 오류를 범했다는 것이다. 따라서 지극히 頑冥하고 無知無覺하여 동물에도 미치지 못하는 二氣의 良能으로는 하물며 鬼神을 생각할 수 없다는 것이다.

앞의 例文에서 간과할 수 없는 중요한 사실은 造化라는 概念의 사용이다. 여기에서 造化는 두가지 의미로 쓰인다. 물론 그때마다의 맥락에 있어서 그 뉘앙스도 전혀 다르다.

造化라는 概念이 程子의 문맥(鬼神天地之功用而造化之跡)에서 쓰일 때에는 그것이 性理學의 生成概念(cosmogony)으로 쓰이고 있다. 性理學의 體系에 있어서는 超自然的 存在를 인정하지 않기 때문에 세계는 一元論의이며 生成에 있어서 有機體이고 따라서 調和를 중요시 한다. 적어도 程子의 맥락에서의 造化는 性理學의 이러한 宇宙論의인 分위기와 근거에서 이해되어져야 한다.

그러나 茶山에 있어서 문제는 다르다. 茶山도 性理學의 術語를 援用은 하고 있지만(造化者 鬼神之留跡, 安有良能主張造化) 그 의미는 전혀 다르며 달라야만 한다. 우리는 이 이유를 두가지 측면에서 고찰해 볼 수 있다. 첫째는 茶山은 여태까지의 論議의 결과만 갖고도, 超自然的 主宰者를 想定했으며 따라서 性理學과는 다른 二元論의인 世界觀과 秩序를 構想하고 나아가 信仰하고 있다는 점이다.

둘째는 茶山의 造化概念이 등장하는 「中庸講義」가 曠菴 李榮²⁶⁾의 영향과 자문 아래서 작성되었다는 사실이다.²⁷⁾ 따라서 이 「中庸講義」는 엄밀하게 말해 李榮의 작품이라고 볼 수 있는데 李榮은 한국에 있어 西學의 認識과 受容의 先驅者로서 西學과 儒學을 思想의으로 연결시키는데에 교량의 역할을 하였으며, 李家煥 李承薰 權哲身 權日身 丁若銓 丁若鍾 丁若鏞 등 당대의 지식인들에게 西學을 이해시키는데 결정적 역할을 한 한국 西教의 先導의 人物이라는 점이다.²⁸⁾ 따라서 茶山의 맥락 속에서의 造化의 概念은 性理學의 生成論과 대응하

屈.” 「儒家形上學」(羅光) p. 121에서 재인용.

26) 지금까지는 李榮으로 알려져 왔으나 그의 墓의 이상 과정에서 발견된 誌石에는 榮으로 쓰여 있었다. 일요신문 제902호 歷史의 故鄉.

27) 「全書」中庸講義 1. 1a. “1784년 李榮의 나이 31세 때 正祖大王이 「中庸」에 대한 의문 70조목을 太學生들에게 제시, 일일이 답안을 써서 올리도록 했다. 당시 23세로 太學生이었던 茶山은 水標橋에 살고 있던 李榮을 찾아가 답안을 어떻게 꾸몄으면 좋겠느냐고 문의하여 그 강의를 듣고 답안을 만들어 올렸다. 왕은 이것을 읽어보고 아주 만족해 하면서 다른泮儒들의 답안은 모조리 거칠고 미숙하나 若鏞의 답안만은 특이하니 이것은 반드시 어떤 유식한 선비가 있어 이를지도한 탓일 것이다.”라고 했다고 茶山은 기록하고 있다.

28) 金玉姬 「曠菴 李榮의 西學思想」 카톨릭 출판사 1979. pp. 21-60 參照.

는 西學의 生成論 즉 創造說에서 그 의미가 찾아져야하는 것이다. 만일 茶山에 있어서의 造化의 의미를 性理學의 造化의 概念으로 이해한다면 茶山의 學的 構圖는 論理的 一貫性을 상실하게 될 것이다.

이로써 茶山에 있어서 造化의 개념은 創造를 뜻하는 것으로 보아야 하며 이것은 純祖 12年인 1812년 그의 나이 51세 되던 해에 저술한, 앞서 인용한바 있는 「春秋考徵」에서 그 意味가 명백하여짐을 볼 수 있다.

“上帝者何 是於天地神人之外 造化天地神人萬物之類 而宰制安養之者也。”

添言하거나와 茶山과 당시의 西敎信奉者들의 이러한 二義性은 梗塞된 時局에서 生命을 부지할 수 있었던 保身의 智慧의 한例가 아닐까 생각하며 아울러 여기에서 相互異質의 仁 두 文化的 接合의 場을 目睹할 수 있지 않을까 생각한다.

이로 보건대 茶山의 鬼神은 現象의 原因이며 創造의 主體로서, 本體로서의 上帝의 位格 을 가짐을 알 수 있는 것이다.

그러면 上帝와 鬼神은 정확히 어떤 관계에 있는가?

“上帝의 本體는 形質이 없는 까닭에 鬼神과 同德하니 이로써 鬼神이라 하는 것이다. 다시 말하면 感格臨照하는 것을 가지고 말하기 때문에 上帝를 鬼神이라 하는 것이다.”²⁹⁾

茶山은 鬼神을 上帝의 感格臨照하는 存在方式으로 이해하고 있는 것이다.

이상에서 볼 것 같으면 本體性과 主宰性으로 요약되어지는 茶山의 上帝天은 唯一性 尊嚴性 超越性 創造性 人格性 主宰性을 갖는 存在로서 西敎의 最高概念인 天主 또는 神과 外的形式에 있어서 거의 일치하는 것을 알 수 있다. 따라서 이러한 對象을 문제삼는 茶山의 形而上學은 달리 神存在論이라고도 할 수 있을 것이다.

III. 自然哲學

1. 中國哲學의 自然觀

超越者로서의 上帝를 認定하는 茶山에 있어서 自然의 問題는 응당 儒學의 傳統的인 입장과 보조를 같이 할 수는 없다. 茶山은 새로운 안목으로 自然을 바라보며 새로운 價值와 秩序를 自然界에 부여한다. 茶山의 입장은 두드러지게 하기 위하여 먼저 自然에 對한 傳統의 인 견해를 들어 對比하고자 한다.

中國哲學에 있어서 宇宙는 包括的 概念이다. “上下四方曰宇 往來古今曰宙”라는 語源에서 알 수 있드시 이것은 時間과 空間을 망라하는 全存在의 영역을 지칭하는 것으로, 物理的인

29) 「全書」中庸自箴 1. 16a. “上帝之體 無形無質 與鬼神同德 故曰鬼神也。以其感格臨照而言之 故謂之鬼神。”

運動들이 일어나는 機械論的인 物質世界 뿐만 아니라 그것의 원리가 되어지는 精神的인 世界도 그 안에 포섭하는 形而上과 形而下, 道와 器, 理와 氣의 總稱이다.

形而上과 形而下를 포섭하기 때문에 宇宙는 形而上이나 形而下 어느 일방으로 치우친 唯心論이나 唯物論의 一元論은 아니며 그렇다고 해서 兩者가 독립성을 유지하는 二元論은 더 구나 될 수 없다. 中國人이 思惟한 宇宙는 形而上과 形而下가 同時性과 個別性을 갖는 不相離 不相雜의 관계에서 融一된 一元論의 구조이다. 그러나 더욱 중요한 점은 이러한 包括的인 宇宙의 본질이 生機性(vitality)을 갖는다고 생각한 태도에 있다. 그들은 普遍의 生機的 推進力(vital impetus)³⁰⁾이 온 宇宙에 遍滿해 있다고 생각했다. 이러한 생각은 中國 最初의 自然哲學書라고 할 수 있는 「周易」에 잘 開進되어 있다.

「周易」은 宇宙의 本質을 生命力에서 찾았다.³¹⁾ 이러한 생명력은 宇宙全體를 褚뚫고 있는 宇宙의 生命의 흐름(the universal flux of Life)³²⁾으로써 元·亨·利·貞의 常道를 가지고 있기 때문에 〈生生〉(the creative creativity)³³⁾의 力動性과 生成力を 그 속성으로 한다. 따라서 宇宙는 生生不已하는 生命力의 自己展開를 통해 만물을 “大生” “廣生”³⁴⁾하는 “生成에 있어서 한 瞬間도 멈춤이 없고 遍滿함에 있어서 한 곳도 빠뜨림이 없는 全包括의 生命의 衝動, 다시 말하면 無所不在한 生機的 推進力이다.”³⁵⁾

우리는 이러한 生命과 生成의 源泉을 道德과 價值의 總府로 파악했을 때 “天” 또는 “天地”라고 하며 모든 存在들의 始源으로 集略 抽象했을 때 “道”, “太極” 또는 “理”라고 하며 宇宙의 生命이 俱現되어지는 場으로서 具體化할 때 “自然”이라고 하는 것이다.

그러므로 이러한 生機體의 自然是 創造神 造物主 등, 實體와 現象을 양분하여 後者를 輸送한 것 종속적인 것으로 간주하는 超自然의 存在를 容認치 않는 一元論의 구조이다. 따라서 自然안에서는, 宇宙의 生命의 顯示라는 점에 있어서 “죽은 것이라고는 없으며 아무리 보잘것없는 것일지라도 그속에는 生命의 衝動이 꿈틀거리고 있으며”³⁶⁾ 또 일체의 존재는 自身이외의 그 어느 것이 자기의 原因이나 主宰가 되는 것을 허락치 않는 橫的 生成의 관계에 있다. 따라서 自然안에서 모든 것은 同質의이며 그리기에 調和를 통한 橫的 平等關係를 亭有한다. 그러므로 이러한 自然은 被造되었거나 客體의인 것이 아니고 主格의인 自然이다. 主格의이란 점에 있어서만은 이것은 스피노자의 “能產的 自然”(natura naturans)에 비교해 볼 수 있지 않을까 생각한다. 그러나 스피노자의 그것이 항상 “永遠의 相下”에서 파

30) Thomé H. Fang *The Chinese View of Life* p. 51 Hong Kong, 1957.

31) 「周易」繫辭下 1章. “天地之大德曰生”

32) Thomé H. Fang 上揭書 p. 19.

33) 「周易」繫辭上 5章에 나오는 “生生之謂易”的 生成을 方東美는 the creative creativity라고 번역 한다.

34) 上同 6章

35) Thomé H. Fang 上揭書. p. 54.

36) Thomé H. Fang 上揭書. p. 50.

악되어져 自然의 内在的인 創造力이 化石化할 위험성이 따르는 靜的인 自然이라면 이것은 生機體로서 宇宙의 生命의 力動性을 本質로 하는 動的인 自然이다.³⁷⁾ 또한 이러한 自然은 生命志向의이란 점에서 價値中心의인 自然이다. 그러므로 “인간의 生命도 전체로서의 宇宙의 生命과 상호 貫通하고 있는한에 있어서 自然과 人間과의 사이에는 어떠한 間隙도 없는 것이다.”³⁸⁾

이러한 基調에서 볼때 中國哲學에서는 自然과 人間사이에 어떠한 반목이나 대립도 찾아 볼 수 없다. 自然은 인간에 있어서 극복해야 할 客觀的 對象이 아니라 인간이 그속에 자신을 맡기고 담고는 어머니의 품과도 같은 大自然이다. 따라서 中國哲學에 있어서 自然觀은 인간과 자연이 대립하지 않을 뿐만 아니라 인간과 自然이 구분되지 않을 정도로 提高되는 데에서 그 극치를 이루었던 것이다.

“하늘은 아버지요 땅은 어머니며 나는 이 가운데에 混然히 치해 있으니 天地의 境界는 나의 몸이요 그 배어난은 나의 本性이다. 따라서 百姓과 나는 한 뱃줄이며 萬物과 나는 형체이다.”³⁹⁾

그러나 이러한 自然觀에는 피지못할 構造의인 弱點이 따른다고 생각한다. 自然과 自我가 區分되지 않았기 때문에 여기에는 세계를 自我와 非我로 나누어 보는 自我意識이 결핍되었다. 이것은 두 가지 중대한 결과를 가져왔다고 생각하는데 그 첫째는 對象을 客觀的으로 보지 못하여 認識論이 발달하지 못하였으며 따라서 自然科學이 썩틀 근거를 상실했던 것이다. 對象을 客觀的으로 보게되면 경험적으로, 自我도 客觀的으로 볼 수 있게 된다. 따라서 自我를 客觀的으로 볼 수 없었던 中國哲學에서는 (사실 그들은 이것을 무모한 것이며 自己疏外의 시초라고 생각했을 것이다) 正體危機(identity crisis)란 생각할 수도 없었으며 결과적으로 身分制度나 政治制度 등 삶의 문제를 근본적으로 부정해 보는 客觀的 反省을 결핍하였으니 이것이 둘째 결과라고 생각하는 것이다.

2. 茶山의 自然觀

茶山에 있어서 自然是 어떠한 性格을 가지고 있을까? 앞의 形而上學에서 論한 本體性과 主宰性을 가진 上帝의 存在는 앞으로 개진되어질 이 問題에 대한 茶山의 立場을 이미 규정하고 있다고 볼 수 있다. 超越者를 認定하는 世界像是 그러한 存在를 거부하는 傳統의인 그것과 戰을 같이 할 수 없음을 우리는豫測할 수 있기 때문이다.

茶山은 自然에 대해서 체계적인 지기견해를 피력하지 않았다. 따라서 우리는 이 問題를 性理學의 生成的 自然哲學의 體系에 대한 批判과 再構成을 축으로 하여 推定해 보기로 한다.

37) 上同 “A philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture” p. 30 參照.

38) Thomé H. Fang 上揭書. p. 19.

39) 張橫渠「西名」乾稱父坤稱母 予茲藐焉乃混然中處 故天地之塞吾其體 天地之帥吾其性 民吾同胞 物吾與也。

自然의 生成에 대한 中國哲學의 原初의인 思惟는 「周易」에서 찾아볼 수 있다.⁴⁰⁾ 이것에 뒤에 性理學에 와서 太極을 理로, 陰陽을 氣로 보는 理氣論과 五行說이 합해져서 비로소 周濂溪의 「太極圖說」에서 보여지는 것과 같은 合理的인 自然哲學의 體系를 이룬다.⁴¹⁾ 이렇게 해서 太極은 有機體로서의 中國의 宇宙論 안에서 現象의 根據로서 否動의 窮極的 實在性을 보장받게 된다. 따라서 이와같은 太極의 位置는 茶山의 二元論의 世界觀안에서 또하나의 難題가 아닐 수 없다. 이 太極의 理解 여하에 따라서 自然의 意味도 달라질 것이요 學的 構圖의 論理性 여부도 결정될 것이기 때문이다. 그래서 이것은 茶山이 해결해야 할 우선적인 問題이기도 한 것이다.

茶山은 太極이 萬物의 始源이라는 점은 인정한다. 그러나 太極이 갖는 窮極的 實在로서의 生成論의 始源性은 부인한다.

“太極이란 天地가 아직 갈라지기 전 混敦한 상태의 有形의 始源으로서 陰陽을 胚胎하고 있는 萬物의 太初이다.”⁴²⁾

즉 茶山이 생각한 太極은 하늘과 땅이 아직 갈라지기 전의 形態가 있는 始初이었다.⁴³⁾ 따라서 이것은 無機的 生成의 한 過程을 의미하는 것으로 보여지며 이와 같은 太極은 生成의 始源으로서의 超越者를 想定할 수 밖에 없는 것이다. 이에 茶山은 太極위에 主宰者를 설정하여 自然界 全體에 上帝를 貫徹시키는 것이다.

“一陰一陽하는 위에는 분명히 이를 主帝하는 上帝가 있는데 이제 드나어 一陰一陽하는 것을 가지고 道體의 근본을 삼으려 하니 이것이 옳겠는가.”⁴⁴⁾

이로써 理·氣, 陰陽·五行 등 性理學의 自然哲學의 概念들은 따라서 본래의 의미를 상실하고 茶山의 體系 속에서 새로운 의미를 부여받게 된다.⁴⁵⁾

이와같이 하여 儒學의 生成論과 自然哲學의 體系를 西教의 그것에 포섭시킨 茶山은 결국 上帝의 生成論의 本體性을 공고히 한 것이다. 따라서 이러한 定礎위에서 自然은 새로운 地平에 놓이게 되며 茶山은 새로운 可能性을 그 안에서 발견하는 것이다.

40) 「周易」繫辭上 11章。“易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦。”

41) 周濂溪「太極圖說」「無極而太極 太極動而生陽 動極而靜 靜而生陰 靜極復動 一動一靜互爲其根 分陽分陰 兩儀立焉 陽變陰合而生水火木金土 五氣順布 四時行焉。」

42) 「全書」易學緒言 3. 1b “太極者 天地未分之先 混敦有形之始 陰陽之胚胎 萬物之太初也。”

43) 이점은 易學緒言 3. 1b의 다음의 글에서 더욱 분명하여 진다. “所謂太極者 是有形之始 其謂之無形之理者 所未敢省悟也。”

44) 「全書」易學緒言 2. 2a. “一陰一陽之上 明有宰制之天 而遂以一陰一陽爲道體之本可乎。”

45) 茶山은 理의 實在性을 부정하여 그것이 갖는 窮極的 實在로서의 太極과의 同格을 거부하였으며 氣는 “自有之物”이라하여 그 實在性을 인정하였다。(蓋氣是自有之物 理是依附之品 而依附者必依於自有者。中庸講義 1. 65a), 陰陽은 헛 빛의 죄고 가리움에 의한 自然現象으로 해소하였으며(陰陽之名 起於日光之照掩 日所隱曰陰 日所映曰陽 中庸講義 1. 1b), 五行은 자연물로(况五行不過萬物中五物 則同是物也。中庸講義 1. 3a) 보아서 전통적인 자연철학의 체계에서 벗어남을 확고히 하였다.

“天下에 삶과 죽음이 있는 것은 다만 세종류가 있는데 그 가운데서 草木은 生命은 있으나 知覺이 없고 禽獸는 知覺까지는 있는데 瞑明한 精神이 없고 인간만이 生命과 知覺에다가 다시 精神의 瞑明神妙한 作用이 있다.”⁴⁶⁾

茶山에 있어서 自然은 現象으로서의 自然이다. 이것은 超自然的 實體에 의해서 그 存在성을 부여받은 被造되어진 自然이다. 被造되어졌기에 이것은 우연적인 것이며 從屬的인 自然이다. 從屬의이기에 이미 이것은 主格을 상실한 客體로서의 自然이요 對象으로서의 自然이다. 즉 茶山은 自然속에서 만물을 客觀的으로 볼 수 있는 可能性을 보았다. 따라서 이것을 生命이라는 價值基準을 가지고 바라보니 여기에는 植物과 畿勝과 人間이 포축되어졌다. 이 生物을 知覺이라는 價值基準으로 적용해보니 畿勝과 人間만이 해당되었다. 다시 이것을 瞑明性이라는 精神의 價值基準으로 바쳐보니 人間만이 남게되었다. 우리는 여기서 生命 知覺 精神의 價值基準을 통해서 自然을 對象的으로 보는 茶山의 세 단계의 過程을 보게 된다. 이 길과 茶山은 自然안에서 萬物이 同質의 일 수 없다는 自覺이 생겼고 이 自覺에 의해서主人으로서의, 人間의 自然에 대한 主體的인 權利意識이 생겼다.

“미리를 들어 하늘을 본즉 日月星辰이 森然히 저쪽에 있고 고개를 숙여 땅을 보니 草木禽獸가 秩然히 여기에 있구나. 그 중 어느 것 하나 人間을 비워주거나 따뜻하게해 주거나 奉養해 주거나 섬겨주지 않는 것 없으니 이 세상의 主인이 人間이 아니고 그 누구란 말인가.”⁴⁷⁾

여기 나타난 茶山의 태도는 앞에서 인용한 張子의 萬物은 다 兄弟의 관계에 있다는 萬物一體의 性理學의 정신과는 근본적으로 다른 입장에 있음이 명백하다.

이것은 새로운 휴머니즘이다. 一元論의 世界의 규범이 아니고 二元論의 세계의 그것이다. 이러한 主體的 態度에 의해 自然은 價值中立의인 것으로 인식되어 自然에 대한 적극적 利用 開發 探究 등 自然科學의 思想이 정당화되는 것이니 이러한 휴머니즘은 自然科學의 思想과 한 銅錢의 兩面을 이루는 것이다.

對象을 客觀的으로 보게되면 主觀도 反省化할 수 있는 가능성에 따른다. 따라서 이상과 같이 自然을 客觀的으로 보려는 茶山의 精神은 倫理學으로 이어지어 종래의 人間觀에 대한反省과 새로운 人間像의 摸索이 추구되는 것이다.

IV. 倫理學

茶山이 人間의 倫理를 論하는데 있어서 그 全構圖에 있어 특히 留念하는 것은 다음의 몇

46) 「全書」論語古今註 9. 11a-b. “凡天下有生有死之物 止有三等 草木有生而無知 禽獸有知而無靈 人之大體既生既知 復有靈明神妙之用。”

47) 「全書」論語古今註 9. 14b. “仰觀平天則日月星辰森然在彼 俯察平地則草木禽獸秩然在此 無非所以照人煖人養人事人者 主此世者非人而誰。”

가지 점이다.

첫째 人間의 本性이 善하다는 점에서는 그 信念이 변할 수 없다.

둘째 그러나 惡의 可能性도 항상 實在한다.

셋째 人間이 倫理的 存在이기 위해서는 인간에 自由意志가 있어야 되겠다.

넷째 自由意志가 있기 위해서는 倫理的 價值認識能力이 있어야 되겠다.

다섯째 따라서 人間의 價值는 人間自身의 意志的 決斷에 의한 倫理的 行爲에서 決定되어야 하겠다.

위의 것을 다시 요약하면 原理와 實踐의 問題인바 이것을 人間의 原理의 再構成과 새로운 人間像의 摸索이라는 題目으로 나누어 생각해보자 한다.

1. 人間의 原理의 再構成

人間自身에 대한 客觀的 認識에 있어서 특히 茶山의 눈길을 끈 것은 惡의 實在性의 문제 이 있다. 現實에 있어서 팽배해 있으면서도 性理學의 合理的 體系속에서 눈감아졌던 이 문제의 해결을 위해 茶山은 人間을 原理的으로 再構成하게 되는 것이다. 茶山은 이 문제를 心과 性의 規定에서 부터 착수한다. 이러한 것을 시도하는 茶山의 의도는 惡의 實在性을 거부하여 人間의 美化 讀辭 일변도를 치닫게 된 先儒들의 誤謬는 물론 人間을 惡 뿐이라고 규정한 사람들까지 포함해서— 心과 性의 性格, 機能에 대한 제반 이해가 잘못된데에 기인한다고 믿고 있는 것 같다.

우리가 잘 알고 있는 바와 같이 性理學의 樂觀主義體系속에서는 天理로서의 人性에 惡의 要素가 개입하는 것은 原理의으로 불가능했다. 그러나 현실적으로 삶의 제반 상황에서 인간을 지배하고 實在하는 惡의 現象을 설명하기 위해서 人心道心說을 援用하였고 결과적으로 性도 本然之性과 氣質之性으로 나뉘게 되었다. 이것은 하나의 公여지책으로, 이다보니 心을 惡의 요소가 介在하는, 性보다 劣等한 것으로 差等을 두거나 또는 心이 性을 포섭하는 것으로 설명했으며 또한 形而下인 氣質에다가 形而上인 性을 결합하는 論理的 誤謬를 초래하게 되었다.

茶山은 이 문제를 心身一元論의 입장에서 해결하려고 한다. 즉 茶山은 人間을 精神과 形體의 妙合體로서 생각하며 이때 心을 妙合의 中樞라고 생각한다.⁴⁸⁾ 다시 말하면 人間을 內面性에서 이해하려는 의도인 것 같다.

이 心은 茶山에 의하면 3가지의 뜻을 갖고 있다.

“心에는 3가지 뜻이 있다. 첫째는 五藏의 心으로 ‘比干의 心을 짜르니 心에 7개의 구멍이 있었다’고 이론 것과 같은 것이고 둘째는 靈明한 心이니 「商書」에 ‘각각 그의 마음에 배풀어 있다’와 「大學」에 ‘먼저 그 마음을 바르게 한다’ 한 것과 같은 것이며 셋째는 마음이 癡(發)하는 것으로의 心이

48) 「全書」孟子要義 1. 32a. “神形妙合乃成爲人 神則無形亦尚無名 以其無形故借名曰神 心爲血府爲妙合之樞紐 故借名曰心。”

니 「孟子」에 이른 慈隱之心 善惡之心과 같은 것이다.”⁴⁹⁾

즉 茶山은 心을 抽象的인 것에서 부터 内面의 運用까지를 망라한 인간 内面性의 總體로 이해하고 있는 것 같다. 이렇게해서 心의 具體의인 實在性을 확보한 茶山은 性을 心의 嗜好라 하여 이러한 心의 屬性으로 이해하는 것이다.⁵⁰⁾ 즉 이것은 “채소가 거름을 좋아하고 연꽃이 물을 좋아하는 것”과 같은, 思惟나 判斷이전의 原初的 傾向性을 말하는 것이다. 그러나 心에서 後天의으로 유래한 성질이 아니라 上帝로부터 내려받은 先天의인 것이기 때문에 싸잡아서 心에 埋沒될 수는 없는 것이다. 따라서 “같은 人間性이지만 素賦 받은 점에서 보면 性이요 그 運用되어지는 점에서 보면 心이라”⁵¹⁾ 하여 구별되는 것이다.

여기서 우리는 茶山에 있어서 性字의 쓰임을 눈여겨 볼 필요가 있다. 즉 茶山에 있어서 性의 意味는 先天의인 傾向性 또는 機能으로 쓰이고 있는 것이다. 따라서 性理學에 있어서의 内在的 天理나 또는 先秦儒家에 있어서의 人間性의 의미와는 相互置換할 수 없는 것이다. 예를들어 “性者人心之嗜好”라는 말과 “性即理” 또는 “性善”이라는 말에 있어서, 茶山에 있어서는 機能의 意味이나 뒤에서는 内在的 實在를 지칭하는 名詞로 쓰여 사뭇 뉘앙스가 다름을 알 수 있다. 그러나 양자가 다 天命이라는 점에서는 동일한 것이다.

이러한 茶山의 性嗜好說은 茶山의 倫理學體系에 중대한 의미를 준다. 즉 茶山에 있어서 性은 善이나 惡이전의 상태이다. 다시말하면 思惟(價值判斷)이전의, 好善惡惡하여 반드시 善을 택할 수 있는 機能만 있는 것이다. 그런데 단일 인간에 이와같은 定心한 있다면 人間은 倫理的일 수 없다고 茶山은 생각한다. 그것은 “별이란 부득이하게 임금을 섬기기 때문에(그것이 天性이므로) 제아무리 임금을 잘섬겨도 사람들이 별을 가리켜 忠誠되다고 하지 않으니 그것이 그들의 定心이기 때문이다.”⁵²⁾라는 것과 같다는 것이다. 즉 自由意志인 自主之權은 人間이 倫理的이기 위한 필수의 條件이라고 茶山은 생각하는 것이다. 이 自主之權에 의해서 인간은 善도 행할 수 있고 惡도 행할 수 있으므로 비로소 인간에 있어서 功과 罪를 논할 수 있다는 것이다.

“그러므로 上帝는 人間에게 自主之權을 부여해 줌으로써 그로 하여금 善을 행하고 싶으면 善을 행하게 하고 惡을 행하고 싶으면 惡을 행하게 한다. 유통적이어서 一定치 않다고 하더라도 그 權限은 자기에게 있으니 漆黽들의 定心과는 같지 않다. 따라서 善을 행하면 그것은 자기의 功이되고 惡을 행하면 그것은 자기의 罪가되니 이것은 마음의 權能이지 이론바 性은 아닌 것이다.”⁵³⁾

49) 「全書」答李汝弘書 30a-b. “心之爲字其別有三 一曰五藏之心 若云比干剖心心有七竅者是也 二曰靈明之心 若商書曰各設于乃心 大學曰先正其心者是也 三曰心之所發之心 若孟子所云惻隱之心 善惡之心是也。”(第19卷 詩文集)

50) 「全書」大學講義 2. 4a. “性者人心之嗜好也 如蔬菜之嗜糞 如美薑之嗜水。”

51) 「全書」文 8. 27b. 中庸策 “一個人性以素賦則謂之性 以運用則謂之心。”

52) 「全書」孟子要義 1. 35a. “蜂之爲物 不得不衛君 而論者不以爲忠者 以其爲物定心也。”

53) 「全書」孟子要義 1. 34b~35a. “故天之於人予之以自主之權 使其慾善則爲善 慾惡則爲惡 游移不定 其權在己 不似禽獸之有定心 故爲善則實爲其功 爲惡則實爲其罪 此心之權也 非所謂性也。”

인간의 心에 바로 이러한 自主之權이 존재하는 것을 몰랐기 때문에 楊雄은 이 心을 性으로 잘못 알고 人性에 善惡이 섞여있다는 善惡渾說을 주장했고 荀子는 形氣의 私慾에서 오는 自主之權의 惡의 可能性 만을 보고 人性은 惡하다는 性惡說을 주장하게 되었다고 茶山은 생각한다.⁵⁴⁾

여기에서 茶山은 惡의 問題를 비로소 해결하는 것이다. 茶山에 있어서 惡이란 意志의 발현이 있는 곳에 다시 말하면 人間에게 항상 가능성 있는 것으로서 그 實在性을 인정한다. 그러나 인간에게는 善을 선택할 수 있는 가능성도 思惟나 判斷 이전에 先天의으로 주어져 있다. 따라서 이와 같은 茶山의 입장은 人間의 道德的 力量을 부정하는 懐疑主義도 아니고 그렇다고 무조건 긍정하는 樂觀主義도 아니다. 즉 극단적인 兩者를 절충한 것으로 여기에서 우리는 茶山의 人間性에 대한 現實主義의인 태도를 엿볼 수 있는 것이다.

그러나 이러한 自主之權에는 倫理的인 價值認識能力이 없다고 茶山은 생각하는 것 같다. 이러한 自由意志에는 善과 惡을 選擇할 가능성만이 있지 어떤 것이, 왜 그것이 善한지 惡한지에 대한 價值基準은 없다고 생각하는 것이다. 茶山은 이러한 價值認識能力을 心官의 “能思”라고 부르며 이것이야 말로 인간의 倫理的 力量을 最終的으로 보장시켜 주는 것이니 그야말로 多幸한 것으로上帝가 준 선물이라고 생각하는 것이다.

“돌이켜 보면 대 어찌 이 마음으로 하여금 그들(감각기관)이 넣어준 것을 강제로 따르게 할 수 있을까. 그가 넣어준 것이 大體에 이토우면 그것을 따르는 것은 大體를 따르는 것이요 따르지 않는 것은 小體를 따르는 것이며 그 넣어준 것이 小體에 이토우면 그것을 따르는 것은 小體를 따르는 것이요 따르지 않는 것은 大體를 따르는 것이다. 이렇게 할 뿐인데, 혹 따르기도 하고 혹 안따르기도 할 수 있는 것은 心官의 能思때문이다. 진실로 한번 생각하면 반드시, 小體를 따르거나 大體를 해칠 수 없을 것이다. 진실로 생각하지 않는다면 그의 마음이 私慾에 빠지, 따르거나 따르지 않는 것을 올바르게 하지 못할 것이다. 能思야말로 어찌 다행한 것이 아니겠는가. 그러기에 ‘이것은 上帝가 주신 것이다’라고 讀美하는 것이다.”⁵⁵⁾

결국 이상의 것을 종합하자면 茶山은 인간의 心(靈體)에는 性·權衡(自主之權)·具(行事)의 세 가지 理致가 있다고 생각했다. 즉 性의 面에서 보면 樂善恥惡하니 이것은 이른바 孟子의 性善說이고 그 權衡의 面에서 보면 可善可惡하니 이것은 告子의 濁水之說과 楊雄의 善惡渾之說이고 그 實踐의 面에서 보면 難善易惡하니 이것은 이른바 荀子의 性惡說이 나오게 된 근거인 것이다.⁵⁶⁾ 모두다 한 面만을 보고 전체를 조감하지 못했기 때문이라고 생각하

54) 上同 1. 33b. “若以其自主之權能而言之 則其勢可以爲善亦可以爲惡 楊雄以此爲性故命之曰善惡渾 若以其形氣之私慾而言之 則不惟可善而可惡 抑亦難善而易惡 從善如登 從惡如崩 非過語也。荀卿以此爲性 故命之曰性惡……。”

55) 「全書」孟子要義 2. 29b~30a. “顧何嘗使此心強從其所納哉 其所納利於大體 則從之者爲從大體 違之者爲從小體 其所納利於小體 則從之者爲從小體 違之者爲從大體 如斯而已 其能或從而或違者 以心官之能思也 苟一思之 必不可從小而違大 養小而害大 苟不思之 必至陷溺其心 而失其從違之正 心之能思 豈非幸歟 於是乎讚美之曰 此天之所以予我者。”

56) 「全書」大學講義 2. 28a. “總之靈體之內 既有三理 言乎其性則樂善而恥惡 此孟子所謂性善也 言乎

는 것이다. 따라서 茶山은 이 세가지 주장을 포함하는 완전한 人性論을 수립했다고 생각하는 것이다.

그런데 이러한 心의 理致는 〈能思〉에 의해서만 가치부여를 받을 수 있다는 것이니 결과적으로 〈能思〉는 好德恥惡하는 性의 成立根據가 되며 아울러 性暗好說을 주장하는 茶山 倫理學의 核心인 것이다. 茶山은 〈能思〉에 대한 신뢰를 통해 결국 이론적으로는 人間의 全體的인 道德能力에 대한 신뢰를 암시해 주고 있으나 아울러 이 道德能力을 上帝에서 근거지운 것을 알 수 있는 것이다.

2. 새로운 人間像의 模索

앞에서 살펴본 바와같은 이론적인 배경을 가지고서 특히 惡의 問題에 대한 현실적이고進步的인 견해와 先天的 價值認識能力(能思)에 대한 신뢰를 바탕으로 茶山은 開放的인 近代的 人間像을 추구하게 된다.

이 문제를 茶山은 性理學의 人間觀을 정면에서 거부함으로써 실마리를 풀다.

“그런즉 氣質之性은 人間과 事物이 같이 인은 것이지만 道義之性은 人間만이 가지고 있고 禽獸以下는 인을 수 없는 것이다. 그런데 이제 先儒들은 반대로 本然之性은 人間과 事物이 같이 인었지만 氣質之性은 사람과 개(犬)가 다르다고 하니 둘이켜 보건대 어찌 의혹이 없겠는가.”⁵⁷⁾

원래 性理學의 理氣論은 天理의 俱現體로서의 自然現象을 해석하는데 있어서 普遍性을 理에서 찾았고 特殊性을 氣에서 찾았는바 이것이 人間과 事物에 있어서의 質의인 倫理의인 價值障礙의 해결을 위하여 本然之性과 氣質之性으로 발전되었다. 이것은 宇宙論의 理念으로는 모든 存在者가 원리적인 面에서 橫的으로 平等하다는 “宇宙的 民主主義(cosmic democracy)”⁵⁸⁾를 표방하지만 현실에 있어서, 특히 인간문제에 있어서 이러한 理念은 身分制度를 合理化시켜 주는 執政者の 政治이데올로기로 전락해 버리고 말았다. 다시 말해서 이러한 價值決定論은 支配者계급의 “傳家의 寶刀”로서, 被支配者계급에서는 運命論으로 自慰될 수 밖에 없었으나 儒教社會를 梗塞化하는데에 결정적인 역할을 하였던 것이다.

茶山은 이러한 儒教理念에 대한 客觀的 反省을 통하여 儒教社會가 固着化할 수 밖에 없는 問題의 核心을 날카롭게 파헤친다. 즉 우선 人間과 自然이 같은 가치기준에 의해서 판단되어지는 것을 거부한다.

性理學에서는 萬物은 形而上의 天理가 内재하는 것이기 때문에 그 特殊性을 形而下에서

其權衡則可善而可惡 此告子瑞水之說 楊雄善惡渾之說所由作也 言乎其事則難善而易惡 此荀卿性惡之說所由作也 天既予人以可善可惡之權衡 於是就其下面又予之以難善易惡之具 就其上面又予之以樂善恥惡之性。”

57) 「全書」論語古今註 9. 13b~14a. “然則氣質之性 人物之所同得 而若所云道義之性 惟人有之禽獸以下所不能得 今先正之言 反以為本然之性人物同得 而氣質之性人與犬不同 顧安得無惑哉。”

58) John C. Wu *The Golden Age of Zen* p.136. 臺北 1967. 원문에는 cosmic democrat(우주적 민주주의자)라고 되었으나 문맥상 cosmic democracy로 편자가 고쳤음.

찾는 것은 당연하였으며 따라서 演釋的인 說明에 만족할 뿐이었다. 그러나 앞에서 본대로 性理學의 自然體系를 부정하는 茶山에 있어서는 이미 人間과 自然은 同質의일 수 없는 存在이다. 다만 上帝(本體)로 부터 그 存在性을 부여받은 우연성을 公通인자로 할 뿐이었다. 따라서 茶山은 人間과 自然의 普遍性을 兩者가 共有하는 現象性(氣質之性, 形而下)에서 찾았으며 그 特殊性을 道義之性(形而上)에서 찾았던 것이다.

이와같은 立論의 底意는 茶山이 人間의 本質을 道德에서 찾겠다는 것을 천명하는 것으로서 人間價值의 問題에 있어서도 그 절대적 價值基準을 道德의 實踐여부에 두겠다는 것을 암시하는 것이다. 따라서 인간의 道德的 價值는 인간자신의 후천적 노력 즉 道德의 實踐에 있는 것이지 性理學의 주장처럼 氣質의 特殊性에 의해서 先決定되는 것이 아니라고 茶山은 생각한다. 만일 人間의 道道德的 價值가 氣質에 의해서 결정되는 것이라면 堯舜과 같은 聖人은 운명적으로 善한 것이니 충모할 가치가 없고 마찬가지로 桀紂와 같은 악한 사람도 운명적으로 악한 것이니 경계할 것 없이 오직 모든 것을 운명에 마침도리 밖에 없다는 것이다.⁵⁹⁾ 따라서 性理學은 “사람이 善을 추구하는 門路를 막아버리고 인간으로 하여금 자포자기하게 만드니 그것이 天理와 人道를 해치고 상하게 함은 至毒至僭하여 그 폐단이 홍수나 맹수보다 더하다”⁶⁰⁾고 茶山은 비판한다.

그러면 實踐道德의 구체적 내용은 무엇인가?

“父子 兄弟 君臣 朋友로부터 天下의 萬民에 이르기까지 다 倫類이니 이러한 사람들에게 善하게 하면 仁을 실천하는 것이요 善하게 못하면 不仁이 된다.”⁶¹⁾

즉 人倫의 實踐을 茶山은 力說하는 것이니 이 人倫의 實踐을 총괄하여 仁이라하는 것이다.⁶²⁾ 따라서 茶山에 있어서 仁은 性理學에서 주장하는 “天地生物之心”과 같은 추상적이고 觀念的인 것이 아닌 實踐에서 얻어지는 德인 것이다.⁶³⁾ 따라서 이와같이 道德의 觀念性을 否定하고 實踐을 주장하는 茶山에 있어서는 性理學의 形而上學이 철저히 부정되어 「大學」의 三綱領도 모두 人倫의 범주로 해결되어 지며⁶⁴⁾ 이와같은 仁의 實踐方法으로써 懇의 개념이 강조되는 것이다.⁶⁵⁾

이상에서 볼때 茶山은 주어진 價值實現의 可能性을 바탕으로 自我完成을 志向하는 責任

59) 「全書」論語古今註 9. 12b. “先儒每以氣質清濁爲善惡之本 忍不無差舛也 荷以氣質之故善惡以分 則堯舜自善吾不足慕 桀紂自惡吾不足戒 惟所受氣質有幸不幸耳……孟子謂堯舜與人同 誠以舜之所以爲舜在乎孝友 不在乎璣璣玉衡。”

60) 上同 9. 19a. “塞人向善之門 啓人自暴之路 其傷天理而害人道也 至毒至僭 其禍有浮於洪水猛獸。”

61) 上同 6. 5b. “父子兄弟君臣朋友以至天下萬民皆倫類也 善於此者爲仁 不善於此者不仁。”

62) 上同 1. 10a. “但仁是總名 事君牧民恤孤哀鶴無所不包。”

63) 「全書」中庸講義 1. 36a. “仁之謂德生於人與人之間 而仁之爲名成於人與人之際。”

64) 「全書」大學公議 1. 12a. “總之大學之三綱領 皆人倫之說。”

65) 「全書」答李汝弘書 36a. “所謂恕者即仁之方也。”(第19卷 詩文集) 이 때의 恕는 約矩之道를 가리키는 것으로서 일종의 道德的 感情移入을 뜻한다.

的 存在 可能的 存在의 發展의이고 開放的인 人間像을 理想으로 했던 것 같다.

V. 結論

이상으로써 茶山의 哲學思想을 形而上學 自然哲學 倫理學으로 나누어 살펴보았다. 이제 이것을 요약하여 本論攷를 맺으려 한다.

가) 天을 有形之天과 靈明主宰之天으로 大別하는 茶山은 天의 本質的 條件을 本體性과 主宰性에서 찾으며 아울러 이러한 자격을 갖춘 靈明한 天이 다른 天과 混同되는 것을 막기 위하여 上帝라는, 先稟에서 그 由來를 볼 수 있는 명칭을 採用하여 구별한다. 이 上帝는 唯一性 尊嚴性 創造性 超越性 人格性을 그 내용으로 갖게되니 이러한 上帝는 形而上學은 달리 神存在論이라고도 할 수 있을 것이다.

茶山의 形而上學은 人間의 원초적인 욕구를 巫俗을 통해서만이 해소할 수 있었던, 合理性一邊倒의 朝鮮性理學의 虐俗속에 人間의 宗教的情緒가 숨쉴 수 있는 “超越裝置”를 마련했다는 데에 宗教的인 面에서의 意義가 있다. 哲學的인 面에서는 모든 存在의 始源性을 上帝의 本質的 條件의 하나로 구했다는 점이다. 여기에 그가 原始儒家의 概念을 借用한다는 약점을 가지고 있으면서도 단순히 尚古的일 수 없는 進步的인 積極性을 찾아볼 수 있다.

나) 茶山은 上帝의 生成的 始源의 位置를 自然界에도 貫徹시키어 儒學의 有機的 生成體系를 西教의 創造的 生成體系에 포섭시킨다. 따라서 儒學에 있어서의 窮極的 實在인 太極은 茶山에 있어서 그 最高의 地位를 박탈당하고 無機的 生成의 한 過程을 의미하는 有形의 始源으로 재평가되어 아울러 理와 氣는 依附之品과 自有之物로, 陰陽과 五行은 自然現象과 自然物로, 각각 새로운 의미를 부여받게 된다. 이로써 儒學의 自然哲學의 體系가 그 기반을 잃게 되었으니 人間과 自然의 同質的인 橫的 平等關係는 깨어지고 兩者는 二元的인 世界構造속에서 새로운 가는성의 地平에 놓이게 된다. 즉 人間에게는 主體的 自覺이 발생하여 自然을 客觀的으로 볼 수 있게 되며 그결과 自然은 價値中立的인 것으로 認識되어 自然에 대한 利用開發 등 自然科學의 思惟가 그 評判을 얻게 된다. 따라서 茶山의 自然哲學은 科學思想의 ‘터닦음’이라고 할 수 있다.

다) 人性論에 있어서 茶山의 태도는 現實的이며 折衷的이다. 즉 性善에 대한 근본적인 신념을 포기하지 않은채 惡에도 그 實在性을 허락하겠다는 의도가 底面에 깔리고 있다. 그는 이 문제를 해결하기 위하여 心을 包括的인 內面으로 확보하여 性을 心의 先天的 機能으로 포섭시키고 있다. 또한 自主之權을 想定하여 惡의 가능성을 인정한다. 이와같은 茶山의 태도는 性을 心과는 별개의 것으로 독립시키는 倫理的 樂觀主義와 性을 心의 後天的 屬性으로 간주하는 懷疑主義의 두개의 암초를 피하겠다는 의도임을 알 수 있다. 하지만 性을 價

值認識能力인 〈能思〉의 好善恥惡하는 先天的 機能으로 만듦으로써 그 근본신념이 性善의 입장에 있음을 암시하며 따라서 自主之權은 一見 西教의 自由意志의 이해에 겹한 것 같으나 이것이 西教에서와 같은 긴장관계에 있는 것이 아니고 〈能思〉에 종속한다는 점에 있어서 다만 惡의 實在性을 해결하기 위한 裝置로 존재한다. 그러나 茶山은 인간의 궁극적인 도덕적 역량을 上帝에 근거지우고 있다.

人間觀에 있어서 茶山의 要諦는 道義之性과 氣質之性의 문제이다. 전통적인 입장에서는 人間과 自然의 普遍性을 形而上에서, 特殊性을 形而下에서 찾았으나 茶山은 人間과 自然이 모두 上帝의 被造物이라는 점에서 兩者的普遍性을 現象性 즉 形而下에서 보았으며 道德의 可能性與否 즉 形而上에서 特殊性을 구했다. 이것은 그 본래의 취지가 脱色하여 封建的 身分制度를 合理화시켜주는, 정치이데올로기로 전락한 性理學의 理念을 근본적으로顛倒시키는 것으로서 이와같은 立論의 底意는 人間相互間의 價值도 道德의 實踐與否에서 찾겠다는 것을 암시하는 것이다. 다시 말해서 茶山은 인간을, 道德의 可能性을 上帝로부터 부여받은自己完成의 責任的 存在라고 생각하는 開放的이고 進步的인 思想을 가지고 있는 것이다.

라) 이 상에서 볼때 茶山의 經學理念은 “새로운 하늘(上帝)” “새로운 땅(自然)” “새로운 인간”에 있다고 볼 수 있으며 經世學에서 주장되는 科學思想이나 人間平等思想 등은 이러한 理念의 實踐的 延長이라고 생각되어진다. 따라서 形而上學은 茶山의 全學의 構圖의 最後原理가 된다고 볼 수 있으며 茶山이 표방한 淚泗學이란 機塞된 時代를 영위하는 ‘學問의 保護色’이 엿음을 알 수 있다.

그러면 茶山學의 性格, 茶山의 學的根本立場은 무엇일까?

우리는 앞에서 본 形而上學과 自然哲學에서 茶山이 西學에 接近하는 것을 볼 수 있었다. 즉 世界觀의 지식에 있어서 茶山은 그 根本論調가 二元論의이며 따라서 一元論인 儒學의 立場을 떠났음을 보여주었다. 그러나 倫理學 즉 實踐의 問題에 있어서 그는 여전히 儒學의이다. 이것은 두가지 면에서 고찰될 수 있겠다.

첫째는 茶山의 性嗜好說은 茶山이 性을 心의 屬性으로 心에 포섭시킨데 반해 孟子는 性을 心과 獨립된 實在로 보았다는 心・性의 性格規定에 있어서만 다를뿐 종국적으로 茶山의 性이 好善恥惡하는 先天的 機能이라는 점에 있어서 孟子의 性善說과 다름이 없다는 점이다.

둘째는 위의 견해를 뒷받침시켜주는 것으로, 만약 茶山의 自主之權이 西教의 自由意志와 같은 險의 것이었다면 그가 인정한 惡의 實在性에는 응당 그것의 續正裝置가 따랐어야만 했다. 그러나 性善의 신념을 포기할 수 없었던 茶山이었고 보면 그의 倫理學은 孟子의 性善說의 토대위에 惡의 實在性을 해소하기 위한 實踐的인 努力의 結晶體임을 알 수 있다. 따라서 茶山은 西教와 같은 惡의 續正裝置 없이, 孟子가 주장한 것과 동일한 社會價值, 仁의 실천을 주장하게 되었던 것이다.

이상으로써 우리는 茶山이 世界觀의 知識에 있어서는 西教에 近接하지만 實踐의 문제에 있어서는 결단코 전통적임을 볼 수 있다. 이것은 순수한 西教의 입장에서 본다면 西教理解의 限界라고도 볼 수 있을 것이며 儒學의 입장에서 해석하자면 外儒內西라고合理化 할 수도 있을 것이다.

그러나 이 문제는 종래의 茶山研究의 爭點을 이루듯이 싸잡아서 西學이냐 儒學이냐로 구획을 긋는 黑白論理로는 결코 해결할 수 있으며 그렇게 하면 할수록 茶山學의 真意는 점점 그 本面貌를 우리로부터 감추리라고 생각한다. 따라서 筆者는 이 문제야말로 學派와 教派의 固定的立場을 떠난 더 넓은 공동의 광장에서 그 의미를 읊미해야 할 성질의 것이라고 생각한다.

茶山은 18·19세기 朝鮮歷史의 矛盾의 現場을 살았던 사람이다. 밖으로는 西勢東漸의 기운이 한반도를 조여들고 안으로는 朝鮮後期封建制度의 난맥상이 노골화하여 새로운 질서와 타개책이 識者層에서 요구되었던 정황이었다. 이와 같은 歷史的 雲團氣를 제쳐놓고 茶山이라는 人物과 그의 學問은 생각할 수 없다고 생각한다. 茶山學은 그 본래 성격이 위와 같은 歷史的 現實에서 출발한 時代的 產物이었다. 앞에서 본대로 茶山은 東洋과, 西學으로 대변되는 西洋의 세계관의 차이를 學的으로 정확히 이해하고 있었다. 그의 西學理解는 博學이라는 어휘로 미화될 수 있는 단편적이고 불연속적인 것이 아니고 體系的이고 一貫性 있는 것이었다. 나아가 茶山은 그의 倫理學에서 보여주는대로, 자기나름의 소화를 통해서 文化的 移植의 단계에까지 왔다고도 같히 주장할 수 있는 獨創性도 一面 가지고 있다. 따라서 茶山이 그의 形而上學에서 보여주는 超越裝置를 實踐의 문제에서도 一貫했다면 革命가가 될 수도 있었다. 그러나 茶山은 革命을 통한 破局보다는 西學의 秩序로 우리의 현실을 補正하자는 입장이었다. 즉 조국의 역사적 현실이 문제였기에 그는 실천에 있어 현실적 입장을 취했던 것이 아닌가 생각되는 것이다.

茶山의 背教 등 그가 갖는 모든 二義性은 모두 이러한 맥락에서 이해의 照明을 받을 수 있을 것이다. 물론 西教가 갖은 超越裝置에 의해 현실에서의 ‘우거싸임’을 해소할 수 있었겠지만 궁극적인 문제는 어느 特定教의 문제가 아니라 補國安民이라는 더 큰 理念이 있었기에 배교할 수 있었던 것이 아닌가 생각된다.

“백년후를 기다리리라”(百世吾可俟)⁶⁶⁾는 茶山의 視線과 俟庵이라는 雅號를 통한 그의 結意 속에서 우리는 筆舌로 다하지 못하는 저간의 情狀과 아울러 조국을 향한 그의 悲願의 메시지를 읽을 수 있을 것이다.

66) 「全書」詩 2. 24b

參 考 文 獻

1. 「與猶堂全書」景仁文化社. 1970. 서울
2. 「經書」成均館大學校. 1972. 서울
3. 「三經」大東文化研究院. 1973. 서울
4. Wing-Tsit Chan *A Source book in Chinese Philosophy* 1963. Princeton.
5. Charles A. moore ed. *The Chinese Mind* 1967. Honolulu.
6. Thomé H. Fang *The Chinese View of Life* 1957. Hong. Kong.
7. Halk-Jin Rah *The Political Relevance of Jen in early China and Agape in the Theology of Reinhold Niebuhr* American Studies Institute S.N.U.
8. 馮友蘭「中國哲學史」上下冊. 1935. 上海
9. 羅光「儒家形上學」1957. 臺北
10. 洪以煥「丁若鏞의 政治經濟思想研究」韓國研究圖書館 1959.
11. 李乙浩「茶山經學思想研究」1973. 乙酉文化社.
12. 李乙浩「茶山學의 理解」1977. 玄岩社.
13. 李楠永“宋代新儒家思想의 天人觀” 1971. 哲學五輯.
14. 金玉姬「曠菴 李蘗의 西學思想」1979. 가톨릭出版社.
15. 琴章泰「東西交涉과 近代韓國思想의 趨移에 關한 研究」成均館大學校 博士學位論文.
16. 韓國思想研究會「韓國思想 15輯」1977. 서울