

戴震의 氣一元적 윤리론

이 혜경

→ 목	← 차
I 서 른	
1. 문제제기	3. 性即理의 부정: 개체로서의 性과 인 간 일반의 分理
2. 청대 考證學과 戴震	4. 性善論을 통한 존재와 당위의 연결
II 氣一元的 존재론	IV 현실주의 윤리론
1. 주자의 理一分殊에 대한 비판	1. 同情의 윤리
2. 개별자와 그 본질적 속성으로서의 理	2. 보편윤리의 共有를 위한 經學
III 현실주의 윤리를 위한 인간규정	3. 당위성과 관련된 天개념의 이중성
1. 絶欲論의 부정과 현실적 인간의 긍정	V 戴震 윤리론의 의의와 한계
2. 욕구와 동일 차원의 이성	

I. 서 른

1. 문제제기

본 논문은 清代(1644-1911)의 反理學者이며, 考證學의 大家이며, 氣哲學의 완성자로 평가¹⁾되는 戴震(1723-1777; 字는 東原)의 철학 체계를 해명하기 위해 쓰여진다.

‘유가전통’을 ‘유가 경전의 권위에 대한 인정을 공유하는 흐름’이라고 규정한다면 대진은 분명히 유가 전통 위에 있다. 또 理와 氣의 범주개념을 중심으로 사유했다는 점에서 宋代 이후의 新儒學者들과 공유하는 지반이 있음을 추측할 수 있다. 그럼에도 불구하고 대진의 철학이 反禮教, 反封建帝國主義의 近代사상의 萌芽라는 평가²⁾, 그리고 근대화에 필요한 과학적 방법, 실용주의, 공리주의, 민주주의의 기초가 되는 원리들을 포함하고 있다는 평가³⁾

1) 山井湯 外.『氣の思想』pp.473.

WING-TSIT CHAN,『A SOURCE BOOK IN CHINESE PHILOSOPHY』,pp.709.

2) 何兆武 外.『中國思想發展史』,pp.455.

3) 梁啓超.『清代學術概論』.

와 함께 그의 반이학적 태도가 주자학의 말단만을 지적한 별 의미 없는 것이라는 평가⁴⁾가 동시에 나올 수 있는 근거는 무엇인가? 대진 철학 체계 내에 그렇게 상반되는 평가를 가능하게 하는 요소가 있음을 짐작하게 하지만 그리한 평가들은 각각 대진 철학 체계의 일면만을 부각시킨 결과라고 생각한다.

필자는 대진 철학의 특징을 '현실주의적 윤리론'이라고 파악하며 그것은 주자 비판에서 그 성격이 규정된다고 생각한다. 즉 대진의 윤리론 체계의 수립은 주자 비판을 그 출발로 하며 구체적으로는 주자의 초월적 보편 원리에 대한 부정을 그 출발로 한다. 그에 따른 결과로서 대진 윤리론의 성격은 현실에서의 경험을 중시하는 형태로 나타난다. 그것은 곧 본체의 세계를 현상과 분리하는 주자의 이원론을 부정하면서 구체적 현실만을 인정하겠다는 태도의 표명이다.

그러나 고증학자로서, 곧 修身 齋家 治天下를 理想으로 하는 儒者로서 대진이 保有하는 무반성적인 전제들은 그의 현실주의 윤리론에 큰 힘으로 작용한다. 필자는 현실주의자와 유자로서의 두 태도가 맞물리는 계기들에 대한 해명이 대진 철학의 특징을 가장 잘 드러낼 수 있다는 생각 아래, 주자의 보편원리를 부정하면서도 인간사회의 객관적 윤리를 포기하지 않으려는 대진이 어떤 방식으로 윤리의 객관성을 마련해가는가에 주목하여 그의 철학세계를 해명하려 한다. 그럼으로써 反理學者로서, 氣哲學者로서, 그리고 考證學의 대가로서의 戴震을 일관되게 설명할 수 있으며 동시에 청대 고증학의 성격을 설명할 수 있으리라고 생각한다.

2. 清代 考證學과 戴震

'考證'은 개별 사물에 대하여 객관적인 증거를 모아 사실을 밝히는 것이므로 고증 그 자체는 학문 연구에 필수의 기초 수단으로 어느 시대의 학문에서도 보이며 청대에만 한정된 것은 아니다.⁵⁾ 그럼에도 불구하고 청대 학자들은 자신들의 학문을 그 방법 및 정신에서 '漢學', 또는 '考證之學', '考據之學'이라고 불렀다.⁶⁾

고증학이 독립된 학으로 형성된 것은 18세기에 들어서면서이며 그 형성과정에 있어 그것이 명말의 心學(陽明學)의 空疏性에 대한 반동에서 발생한 명말청초의 일련의 氣哲學者들인 黃宗羲(1610–1695), 顧炎武(1619–1692), 王夫之(1619–1692) 등으로 대표되는 經世致用의 학에서 그 단서를 열었다는 점에 대해서는 대부분의 학자들이 일치된 견해를 보인다.⁷⁾

그들은 현실안에서 진정한 철학을 획득한다는 기본 정신에서 경전과 역사의 연구로 그것을 지탱함으로써 그들 학문의 통속화를 방지하려 한것이다.⁸⁾ 그들은 明의 멸망과 관련하여 명대정치를 비판하고 미래의 정치 개혁을 大望하면서 고증학의 방법을 채택하였다.

4) 唐君毅,『中國思想原論』,pp.501-504.馮友蘭,『中國哲學史』,pp.1004.

5) 近藤光男,『清朝考證學の研究』,p.2.

6) '漢學'이라는 말은 惠棟으로 대표되는 吳派가 漢儒의 훈고를 존중한다는 의미로 스스로의 학에 붙인 이름이다. 考證之學은 고찰하여 증명하는 학문이라는 의미이며, 考據之學은 고찰하여 증거를 드는 학문이라는 의미로 모두 청대 고증학의 방법 및 정신을 보여주는 말들이다.

7) 山井濬을 비롯하여 余英時, 佐藤震二 등 대부분의 학자들의 견해이다.

8) 佐藤震二,『세계관의 전환-기철학의 전개』『중국사상사』,조성율 옮김,pp.306.

그러나 청조 정권이 안정기로 접어들면서 청초의 경세치용의 학은 더 이상 가능하지 않았고 청조에 유입되지 않은 우수한 학자들은 사회 정치적인 현실 개혁 문제를 논하는 것을 피하여 전문적인 고전연구에만 몰두함으로써 청대의 고증학의 학풍이 형성되었다는 점에도 대부분의 학자들이 일치된 견해를 보이고 있다.⁹⁾

양계초는 汪中(1774-1794)을 인용하여 청대 고증학의 흐름을 다음과 같이 요약하고 있다.

“왕중은 일찌기 청대의 여섯명의 위대한 유자를 찬양하는 글(國朝六儒訟)을 지으려 하였는데 여섯명은 崑山의 顧炎武(1619-1692), 德清의 胡渭(1633-1764), 宣城의 梅文鼎(1633-1721), 太原의 閻若璩(1636-1704), 元和의 惠棟(1697-1758), 休寧의 戴震(1723-1777)이었다. 그 말에 이르기를 ‘古學이 일어남에 있어서 고씨가 그 실마리를 열었고 하도와 낙서에 의한 속임수는 호씨에 이르러 배격되었다. 동서양의 曆學은 매씨에 이르러 정밀하여졌고 힘써 고문을 공격한 자는 염씨였으며 오로지 漢儒의 易만을 말한 자는 혜씨였으니 이는 모두 천여년 동안 전해지지 않고 단절되었던 학문이었다. 그리고 대씨가 나와 그것을 집성하였다.’고 하였으니 그가 추앙한 바는 매우 타당한 것이다. 여섯 학자는 참으로 清儒의 우두머리였다.”¹⁰⁾

이는 고염무로 대표되는 명말청초에서 청대 중기의 대진에 이르는 고증학의 변천을 단적으로 설명하는 것이라 생각된다.

고염무에게는 경세가 궁극의 목적이었으며 사실상 경전의 고증은 경세와의 관련에서 필요하게 된 것이다. 그리고 본체론이나 수양론, 경세론 등을 피하여 고전 탐구에만 침착한 고증학자의 시조로서는 염약거와 호위를 들 수 있다.

매문정은 특히 수학에 업적이 있는 것으로 유명한데 그러한 사실 또한 청대 고증학의 특징의 일면을 설명해 주는 것이다. 왕중이 청학의 집성자로 평가한 대진의 말을 빌면 수학을 비롯하여 천문, 역사, 古韻學 등이 문자학과 함께 고전의 뜻을 옮바로 파악하는데 필수적인 것이다.¹¹⁾ 그것은 중국 고전이 천문, 수학, 지리학 등을 포함하고 있기 때문에 나타나는 특성이지만 명대로부터 서양의 선교사들에 의해 유입된 서양의 자연과학의 자극과 영향을 받은 것이라는데도 이론이 없다.¹²⁾ 그 결과로서의 특징이 매문정에게서 잘 나타나고 있다. 매문정은 서양의 수학을 접한 후 중국 고전에 이미 그러한 이론들이 있음을 증명하려는 노력 하에서 중국 고전에 나타나는 수학에 관심을 집중하였다. 그러한 노력은 서양의 자연 과학까지 동원하여 중국 고전에 초역사적인 권위를 부여하려는 것이다.

한편 고증학이 명백히 ‘宋學’에 대항하는 ‘漢學’의 이름으로 등장하는 것은 혜동 중심의

9) 註7과 같음.

10) 양계초, 앞의 책 ch.5. 汪中嘗擬爲國朝六儒訟, 其人則崑山顧炎武 德清朝渭 宣城梅文鼎 太原閻若璩 元和惠棟 休寧戴震也. 其言曰 ‘古學之興也 閻氏始開其端. 河洛矯謬 至胡氏而繼. 中西進步 至梅氏而精. 力攻古文者 閻氏也. 專書漢儒易者 惠氏也. 凡此蓋千餘年不傳之絕學 及戴氏出而集其成焉.(凌廷堪敎禮堂集汪容甫墓地銘)其所推 蓋甚當. 六君者苟清儒之魁也.

11) 「與是仲明論學書」(『戴震文集』권9)

12) 대표적으로 川原秀城(「戴震と西洋曆算學」)과 조지프 레벤슨(「清代實學의 科學性」), 朴星來(「科學과 中國近代化의 思想」) 등을 들 수 있다.

이른바 呉派의 고증학이 제창된 이후이다. 이들은 불교와 노장 사상이 경전 해석에 섞이기 이전인 漢儒의 훈고를 존중하여 스스로 자신들의 학을 한학이라 불렀다.¹³⁾

위의 제학풍을 집성한 대진에게서는 고염무에게서 보이는 비판적 성격과 염약거와 호위에게서 보이는 전문적 고증의 작업과 매문정에게서 나타나는 서구 자연 과학에 대한 관심, 그리고 혜동에게서 보이는 反宋學적 태도를 모두 볼 수 있다. 그에 대한 것은 본론을 통하여 해명될 것이며 여기서는 청대 고증학에 있어서 대진의 위치와 의미를 보다 분명히 이해하기 위하여 위와 같은 청대 고증학의 형성 배면의 청조의 정치적 변화에 대하여 서술하려 한다.

청조의 안정은 한족의 화이사상과 대결하는데 있어, 회유와 강압의 양면정책의 성공으로 요약될 수 있다.

청조는 처음부터 민족의 고통을 구한다는 대의명분을 내걸고 중원 안으로 침입해 왔다. 또한 사실상 화이 사상은 단순히 의복, 습관, 음식, 언어 등이 다른 것을 의미하는 것이 아니라 중국적인 諸制度와 諸道德의 有無를 의미하고 있었다. 禮教의 保有者, 體得者가 華夏이고 그렇지 못한 집단이 夷狄인 것이다.¹⁴⁾ 청왕조는 만주족이 한족과 다름없이 문화적으로 중화라는 사실을 강조하였다. 그들은 이학을 적극적으로 제창하면서, 정부의 內閣學士이하 중견 관리를 모두 同數의 滿·漢 학자로 채용하는 이종체제를 유지함으로써 청조는 만주인과 중국인이 협동을 하여 정치를 하는 형식임을 과시하였다.¹⁵⁾

한편 1680년대 三藩의 亂의 평정을 계기로 漢族의 反滿주의는 비밀결사에 의해서만 살아남았다.¹⁶⁾ 또 청초이래로 청조는 저항자와 진보사상에 대해서 엄격히 통제하여 일련의 광범위한 사상탄압(文字獄)을 단행하였으며 戴震이 활동했던 乾隆시기에는 더욱 심하였다.¹⁷⁾ 이학의 성행이 적극적인 청조의 제창에서 연유되었다고 한다면 염약거 이후의 전문 고증학의 연구는 이와 같은 청조정의 高壓的인 문화정책의 산물이라고 할 수 있다. 청조에 동조하지 않은 많은 우수한 학자들은 화를 피해 고서적 속에서 파묻혀 생활했으며 자연히 명말 청초의 경세학의 성격은 탈각될 수밖에 없었다. 그리고 세대가 바뀌면서 매문정과 같은 어느 한 분야에 특출난 천문학자를 배출하게 된 것이다.

淸初의 반체제적 색채는 잊고 고증의 작업만을 남겨가진 고증학자들이 현실에의 비판이 결여되었음을 보고 청조는 적극적으로 장려하여 이학의 보충으로 삼았다.¹⁸⁾

乾隆 38~47년(1773~1782) 사이에 거행된 四庫全書의 편찬은 청조의 위의 宋漢을 겸한 학술정책과 漢族에 대한 회유와 강압의 양면정책을 집약적으로 보여주는 사건이었다. 四庫官의 설립과 편찬 과정을 선도한 것은 학자관료 朱筠과 그가 후원하는 고증학 그룹으로서, 戴震과 같은 재야의 우수한 고증학자들을 흡수하였다.¹⁹⁾ 사고전서는 전국에 명령하여 모든 도서를 바치도록 하고 그 가운데서 가치 있다고 인정된 것을 전권 그대로 수록한 일대 총서

13) 近藤光男. 앞의 책. pp.465.

14) 安部健夫.『清代史の研究』『清朝と華夷思想』 참고.

15) 앞의 책. pp.375.

16) 찰스 허커 著. 박지훈 外 共譯.〈中國文化史〉.pp.294-195.

17) 裴伯贊 主編.『中國史綱要』.pp.323-324.

18) 倪外盧. 앞의 책

19) 曹秉漢.「淸代의 思想」.『講座 中國史 IV』.pp.264~265.

이다. 명분상으로는 문화 국가의 최고 통일자로서 덕치이념의 상징적 실현을 추구하고자 한 것이었지만 그 이면에는 전국의 도서를 검열하여 불온한 撫夷기사를 일소하려는 의도가 숨어있었다. 이 금서 수집은 상당히 철저히 행해져 적어도 표면적으로는 사회로부터 자취를 감췄다.²⁰⁾

대진이 활동했던 건륭 시기가 바로 宋漢을 겸한 학술정책과 회유와 억압의 양면정책이 가장 성공적으로 시행되고 있던 청조의 안정기였다. 건륭시기는 문화, 경제를 비롯한 모든 면에서 융성기를 맞이하고 있었으며 그것은 한인의 문화였고 한인의 도덕·윤리(禮教)였다. 漢人 지식인들의 撫夷사상은 더 이상 명분도 없었으며 또한 청조의 고압적인 문화정책 하에서 현실적으로 불가능했다. 대진의 경우만 하더라도 평생 정계 진출을 시도하였으며 만년에는 사고전서의 纂修官으로 추천되어 편찬에 참여하였다.

그러한 일련의 상황은 대진의 사상이 반체제적인 것일 수 없음을 시사한다. 그럼에도 불구하고 대진 사상이 명백히 당시의 관학이던 주자학을 정면으로 공격하고 있음은 어떻게 가능한 것인가? 대진사상의 노골적인 반주자학적 성격 때문에 종래의 연구에서 대진은 전형적인 고증학자에서 일탈된 학자로 간주되어 왔다. 그러나 본 논문은 대진을 청대 고증학의 노선 위에서 파악하고자 하며 그의 사상이 고증학자의 것으로서 규정됨은 본문을 통하여 해명될 것이다. 필자는 대진의 반주자학적 사상을 청조하에서 이학을 밀어내고 관방유학으로서의 자리를 점하기 위한 고증학의 시도로 해석한다. 그리고 그러한 노골적인 반이학적 태도는 당시의 시대 분위기에서 가능했던 것으로 생각된다. 즉 사고전서 편찬을 전후하여 고증학계의 학문적 역량과 명성이 주자학을 압도하는 수준이었던 것이다.²¹⁾

그러나 체제 비판이 가능하지 않았던 당시의 정치·사회적 현실은 경세론이 없는 윤리론만이 제시로 나타난다. 그럼으로써 비판의 촛점은 체제가 아니라 이학 집단에 맞춰진다. 이학은 당시의 관학이었으므로 현실적으로 드러나는 모순은 모두 이학의 책임으로 돌릴 수 있었다. 융성기였던 만큼 드러나는 사회·경제적 제모순들과 결부되어 이학에 대한 비판은 대진에 의해 상당히 맹렬히 행해진다.

그의 비판의 촛점이 체제가 아니라 이학이라는 사실은 그가 제시하는 이론의 성격을 결정적으로 규정하는 것이다. 즉 그의 이론은 자신이 진정한 유자임을 자처하면서, 전통의 예 제도에 대해 이학과는 다른 방법의 합리화라는 결과를 가져온다. 그에 대한 것은 본론을 통해 해명될 것이다.

II. 氣一元적 존재론

1. 주자의 理一分殊에 대한 비판

주자학은 理一이라는 보편원리를 설정하여, 인간과 사회, 자연을 포괄하는 하나의 완결된 유기적 세계관을 제시한다.

20) 宮岐市定 著 曹秉漢 編譯 『中國史』, pp.382.

21) 조병한, 앞의 글, pp.267.

性, 理, 道 등으로도 표현되는 그들의 보편원리는, 대진의 이해에 따르면 老莊 釋氏의 “육체를 떠난‘精神’(神)”의 개념을 채용하여 글자만 바꾼 것일 뿐이다.²²⁾ 老莊 釋氏의 ‘정신’개념이 갖는 주관성의 혐의를 제거하고 인간의 도덕주체인 性이 우주원리인 道, 理와 等價值임을 보임으로써 그것의 보편성을 주장하려 한다는 것이다.²³⁾

이와 같은 대진의 비판은 그들의 理라는 것의 사실상의 출발점은 인간의 이념이라는 이해에서 비롯된다. 天 개념과 결부되어 보편적 理로 통용되는 인간의 이념은 지배계급의 이념일 것인데 그것은 필연적으로 다수의 피지배자의 본질과는 유리된 채 오히려 그들을 억압하는 것일 수 밖에 없다. 그들의 질서체계에 위배되는 모든 현실적인 것들을 포용하지 못하는 그들의 보편원리는 어떤 논리로든지 현실에, 즉 다수의 民에게 惡의 책임을 돌려야 하기 때문이다.

그들의 보편원리와 현실과의 괴리는 결국은 그 둘을 二元化시키는 결과를 가져온다. 그리고 그것은 동시에 그들의 원리에 의해 현실이 裁斷되어야 한다는 주장을 수반한다.

그러나 그들의 논리대로 보편원리가 현상을 주재한다면 현상에서 惡은 존재하지 않아야 한다. 그러나 현실적으로 엄연히 존재하는 惡을 설명하지 않을 수 없었으므로 그들은 부여 받은 기질의 차이에서 악이 성립한다고 설명함으로써 그들의 보편원리의 절대성을 일관되게 미루어 가지 못한다. 즉 절대자인 리가 우연자인 기질에 제약된다고 하게 된 것이다.²⁴⁾

대진은, 그들의 그와 같은 논리의 오류는 그들의 보편원리라는 것이 소수의 이념을 정당화시킨 것으로, 인간의 본질이라는 이름으로 사실상의 인간의 본질은 도외시하고 심지어는 억압하는 결과를 초래하였다고 비판한다. 그것은 곧 주자학이 보편원리인 理와 그 理를 지향하는 개체들의 상황에 따른 역할인 分殊의 논리로써 개체들에게 그들의 이념을 적용시키고 있음을 지적하는 것이다. 그들은 事物에 나아가 事物의 理를 궁구한다고 했지만 그것은 事物의 개별적 법칙을 객관적으로 탐구하는 것이 아니라 보편원리를 지향하는 개체의 역할을 확인하는 작업이다. 그러므로 외면적으로는 객관대상을 탐구하는 것 같은 그들의 ‘格物’은 현실적으로는 객관적 현실을 외면한 채 주관으로써 현실을 제약하는 것일 뿐이라고 비판한다. 그것은 곧 소수의 이념을 다수에 적용시킴으로써 소수의 이념으로써 다수의 현실을 제약하게 되는 결과를 초래하게 되는 것이다.

그리하여 주자가 하나의 완전한 유기적 조화(和)의 세계를 구상하며 善(理一)의 존재, 그 善의 보편성과 절대성, 그리고 인간의 그 善에로의 지향의 당위성 등을 설명하기 위해 제시한 理一分殊를 부정하고 현실 안에서 윤리체계를 세우려는 대진의 시도는 理一分殊를 부정함으로써 파생되는 문제들, 즉 주자가 理一分殊를 통해 노렸던 위의 문제들을 자신의 체계 안에서 설명해야 하는 과제를 안게 되었다. 그러므로 대진의 새로운 윤리설의 성패는 그 문제들을 어떤 식으로 해결하느냐에 달려있다고도 할 수 있다.

2. 개별자와 그 본질적 속성으로서의 理

현실과 차원을 달리하는 어떤 원리의 존재도 인정하지 않으려는 대진은 현실 안에 원리

22) 〈소중〉理15.朱子於其指神爲道 指神爲性 皆轉以言夫理.

23) 〈소중〉性8.借天爲說 聞者不復疑於本無 遂信天與之得爲本有耳.

24) 〈朱子語類〉 4-64.

를 정초하는데서 부터 그의 작업을 시작한다.

그에 의하면 이 세계에 있다고 할 수 있는 모든 것은 一陰一陽의 끊임없는 운동을 하는 氣 아닌 것이 없다.²⁵⁾ 그런데 ‘있다’고 한다는 것은 항상 ‘무엇’이 있음을 인식하는 것이다. 즉 있는 것은 반드시 분별할 수 있는 ‘무엇’으로 있는 것이다. 그렇게 대진은 존재하는 것을 인간의 감각으로 분별 가능한 것에 한정시킨다.

대진에 의하면 어떤 존재를 그것으로 분별하도록 하는 그 존재의 속성, 즉 본질적이라고 할 수 있는 그 존재의 속성이 바로 그 존재의 理이다.²⁶⁾ 어떤 존재를 그것으로 분별되도록 한다는 점에서 그것은 본질의 의미를 갖지만, 현실과 유리된 초월적 원리를 부정하면서, 운동하는 氣로 이루어진 현실적인 각각의 존재의 특성이 바로 理임을 강조하려 했던 대진의 의도를 반영한다면 그것은 속성이다. 현실과 유리된 초월적 원리를 부정한다는 것을 명백히 하려는 의도에서 대진은 주자의 理一을 의식하고 자신의 理를 分理(개별자의 理)라고 한다.²⁷⁾

氣와 理의 관계, 즉 개별적 존재와 그의 본질적 속성을 위와 같이 규정하면서 대진은 詩經의 “어떤 존재가 있으면 반드시 그 존재의 법칙이 있다.”(有物有則)는 구절을 인용하여 다음과 같이 풀이한다.

“‘物’은 구체적으로 있고 구체적으로 일어나는 것들을 가리키는 말이고 ‘則’은 그것들의 순수하고 적절하고 바른 상태를 가리키는 말이다. 구체적으로 있고 구체적으로 일어나는 것들은 스스로 그러한 상태(自然)에서 반드시 그러한 상태(必然)로 돌아가지 않는 것이 없다. 그러므로 천지의 자연과 인간과 동물, 행위와 사건들이 그 理를 얻게 되는 것이다.”²⁸⁾

위의 진술에서 알 수 있듯이 대진에게 있어서 있다고 할 수 있는 것은 인간의 감각기관으로 분별 가능한 모든 것이다. 곧 천지의 자연과 인간과 기타 동물과 사물, 그리고 인간의 행위까지 포함하는 것이다. 따라서 그 모든 것들은 그것들의 본질적 속성을 갖는다.

그 본질적 속성을 ‘순수하고 적절하고 바른’(純粹中正)이라는 말로 표현한 것에서 본질적 속성이라는 것이 가치 중립적인 것이 아니라 가치를 내포하고 있는 것임을 알 수 있다. 氣로 이루어진 어떤 사물에서 그 사물의 가장 이상적인 상태가 곧 理이다. 이상적인 상태가 되는 것을 대진은 “스스로 그리함(自然)에서 반드시 그리함(必然)으로 돌아간다.”라고도 한다. 즉 스스로 그러한 현실 안에 반드시 그러한 법칙이 있음을 뜻하며 그 법칙에로의 지향을 말하고 있는 것이다.

존재(自然)가 가장 이상적인 상태(必然)가 된다고 하는 진술은 모든 존재가 이상적인 상태에 있는 것은 아니라는 의미를 내포한다. 그것은 氣의 운동변화하는 속성에서 유래하는 것임을 짐작할 수 있다. 끊임없이 운동 변화하고 있는 존재가 그대로 궁정되는 것이 아니

25) 〈소중〉理15.天地間萬物生生無非推本陰陽。

26) 〈소중〉理1.理者察之而幾微必區以別之也。

27) 〈소중〉理1.理者察之而幾微必區以別之也是故謂之分理。

28) 〈소중〉理13.物者指其實體實事之名則者稱其純粹中正之名實體實事固非自然而歸於必然。天地人物事爲之理得矣。

라 운동 중의 어느 상태 혹은 다양한 운동 중의 어떤 운동이 理라는 가치로 여겨지고 있음을 짐작할 수 있다.

그런데 지금까지 서술된 理氣論에 따르면 分理는 개별자들 각각의 법칙이므로 개별자들 사이에는 어떤 관련도 없다. 따라서 인간 개개인을 개별자라고 한다면 그때 성립할 수 있는 윤리는 본래적인 인간과는 관계없는 외부의 가치를 인간에게 적용시키는 형식이 될 수 밖에 없을 것이다. 그러나 현실적 인간과 유리된 가치의 적용이 바로 대진의 주자 비판의 촛점이었다는 점을 상기하면 대진의 윤리론이 그런 형태로 성립되지 않을 것이라는 것은 쉽게 짐작할 수 있다. 앞으로 논의될 것이 바로 그러한 개별자의 分理를 가지고 대진이 어떤 윤리 체계를 세우는가 하는 것이다.

III. 현실주의 윤리를 위한 인간 규정

I. 絶欲論의 부정과 현실적 인간의 긍정

주자학의 理는 절대적 가치이므로 그 理를 기준으로 모든 善과 惡이 가려진다. 우주의 근원적 본체로서의 理를 또한 인간 본성에 내재하는 것으로 보는 주자학에서는 그 본성이 온전하게 실현되지 못하는 현실을 설명하기 위하여 天理와 人欲을 다음과 같이 대비시킨다.

“天理라는 것은 그 시작을 알 수 없지만 사람의 경우에는 태어나면서 갖게 되는 것이다. 人欲이라는 것은 (인간의 본성이) 肉體에 얹매이고 기질에 섞이고 풍습에 물들고 情 때문에 어지러워진 후에 생겨나는 것이다.”²⁹⁾

人欲은 후천적이고 우연적인 것으로 순천한 理를 가리우는 것이므로 제거되어야 할 것이라고 주장하는 것이다.

물론 주자 체계에서도 모든 욕망이 부정되는 것이 아니다. 현실은 필연적으로 理와 氣가 서로 떨어져 있지 않은 상태(不相離)이므로 현실에서 바랄 수 있는 최선의 상태는 理에 의해 氣가 제어되는 상태이다. 그러므로 그들이 부정하는 것은 그들이 제시하는 사회의 이념인 理의 통제에서 벗어난 개인적 욕망이다. 그러나 理라는 절대적 가치가 현실적으로는 소수의 지배자의 이념에 불과하다면 그 체계 안에서의 惡이란 그 질서 체계에 위배되는 모든 것이다.

위와 같은 人欲의 부정을 대진은 주자가 老莊 韓氏의 神 개념을 빌어온 결과라고 비난한다. 대진의 비판은 주자가 불교를 비판하는 취지³⁰⁾와 같은 것이며 결국 현상 외의 다른 차원에 절대적 가치를 두는 이원론이 갖는 약점을 지적하는 것이다. 대진의 비판은 주자의 사회 이념이나 불교의 ‘정신’이나 모두 현실과는 유리되어 있다는 것이며 그 대안으로써 대

29) 〈朱子大全〉, 卷73 p.54. 蓋天理 莫知其所始 其在人則 生而有之也. 人欲者 枯於形 雜於氣 犯於習 亂於情 而後有者也.

30) 〈朱子語類〉126. 韓氏 면 참고.

진이 제시하는 것은 현실로부터 도출되는 법칙인 것이다.

대진에 의하면, 어떤 존재의 가치있는 본질적 속성, 즉 理는 그 존재의 속성이므로 그 존재를 일단 긍정해야만 비로소 가치가 창출될 수 있다. 그러므로 대진은 현실의 인간이 어떤 것이든지 그것을 일단 긍정해야만 한다는 입장이다. 그런데 대진이 보건대 현실적 인간의 가장 근본적이고 가장 본질적인 특징이 바로 '욕구'인 것이다.

인간이 부모에게서 形氣를 얻어 태어난다는 것은 隨陽五行의 氣로 육체를 이룬다는 것이다.³¹⁾ 운동 변화하는 음양오행의 성격이 자연에 있어서는 끊임없는 운행으로 나타나는데 인간을 비롯한 모든 생명체에 있어서는 놓고 생장하는 현상(生生)으로 나타난다.³²⁾ 즉 隨陽五行의 운동하는 氣로 이루어진 인간은 놓고 키우는 것을 그 본질적 속성으로 한다는 것이다. 바로 그 놓고 키우는 길이 감정과 욕구에 있음을 대진은 다음과 같이 진술한다.

“욕구란 자연히 생기는 것이므로 총족시켜야만 하고, 감정이란 자연히 느껴지는 것이므로 통하게 해야 한다. 이 두가지는 自然적으로 나타나는 것이며 세상의 모든 일이다.”³³⁾

곧 욕구란 인간의 본질적 속성이며 더욱 적극적으로 인간의 일체의 행위가 모두 욕구에서 비롯함을 말하는 것이다. 욕구란 인간의 일체의 행위를 추진하는 원동력이다.³⁴⁾

물론 욕구 그대로는 이상적인 상태는 아니다. 그러나 욕구도 하나의 개별자로서 그 안에 가장 이상적인 상태를 가지고 있다.

2. 욕구와 동일 차원의 理性

대진은 현실의 인간에서 욕구의 주체 뿐 아니라 그 욕구의 가장 이상적인 상태를 인식하는 능력도 본다. 그는 인간을, 욕구를 느끼는 血氣와, 욕구의 가장 이상적인 상태에 대하여 사유하고 선택하는 능력인 心知를 본질적 속성으로 갖는 존재로 규정한다.

대진은 「大戴禮記」의 “分於道 謂之命 形於一 謂之性”을 인용하고 다음과 같이 풀이하여 그의 性개념을 규정한다.

“陰陽五行을 각각 나눠받아 사람과 동물이 있게 되는데 그것들은 각각 나눠받은 것으로 性을 이룬다. 隨陽五行은 天地運行의 實體이고 血氣와 心知는 性의 實體이다.”³⁵⁾

자연의 운행에 있어서는 隨陽五行으로 氣의 운동이 표현될 수 있는 반면에, 인간에 있어서의 氣의 운동은 血氣와 心知로 규정될 수 있다는 진술이다.

대진은 대상과 관계없이 일어나는 욕구와 대상과의 관계에서 일어나는 감정(대진은 종종

31) 〈疏證〉性1. 凡分形氣於父母 即為分於陰陽五行

32) 〈소증〉性2. 凡有生 即不隔於天地之氣化也. 隨陽五行之運而已 天地之氣化也. 人物之生生 本乎是.

33) 〈原善〉上. 生養之道 存乎欲者也. 感通之道 存乎情者也. 二者 自然之符 天下之事舉矣.

34) 〈소증〉理. 凡事為 皆有於欲. 無欲則無為矣. 有欲而後有為.

35) 〈소증〉天道1. 分於陰陽五行 以有物而人物各於所分 以成其性. 隨陽五行 道之實體也 血氣心知 性之 實體也.

이 둘을 묶어 ‘욕구’ 하나로 통칭한다.)을 혈기의 작용으로 보고 시비 판단의 작용을 하는 기관을 심지로 규정한다. 욕구란 생명을 유지하고 신장시키는 일을 하는 능력이며, 이성이란 욕구라는 대상을 포함하여 어떤 대상이 반드시 가진 理, 곧 최선의 상태를 인식할 수 있는 능력이다.

그러나 다른 객관 대상이 아니라 인간의 행위에 관심이 있었던 대진에게 있어서 그 理性의 인식 대상으로 언급되는 것은 전적으로 욕구이며 그것이 파생하는 인간의 갈등이다. 곧 혈기의 기능이 욕구로서 생명을 보존하고 신장시키는 능력이라면 심지는 그런 혈기의 욕구의 가장 이상적인 상태, 곧 욕구의 理를 인식하고 나아가 理의 상태가 아닌 욕망을 바로 잡는 기능이다. 심지의 대상이 다양하고 萬變하는 욕구이므로 심지의 기능은 ‘사유하여 통하는 것이다.’³⁶⁾

그런데 이렇듯 감각과 사유하는 이성의 기능에 해당하는 혈기와 심지를 대진은 자연적 인간의 속성으로 규정하는 것이다. 대진의 그러한 의도는 다음의 인용문에서 분명히 드러난다.

“‘知覺’이라는 것은 자다가 깨어나는 것과 같은 것이 ‘覺’이고 마음이 통하는 것이 ‘知’이다. 신체의 모든 기관에 감각 작용이 있지만 그중에 마음의 지각이 가장 중요하다. …지각과 운동 작용은 생명체가 갖는 것이지만 지각과 운동작용이 서로 다른 것은 각각의 性이 다르기 때문이다.”³⁷⁾

즉 마음의 지각을 다른 감각기관의 감각과 동일한 차원에서 다루고 있는 것이다. 그리고 대진은 감각과 사유 능력으로서의 이성이 동일 차원임을 그것이 모두 음양오행의 氣를 나누어 받아 형성된 인간의 본성�이기 때문이라고 주장한다. 즉 혈기와 심지는 모두 동일한 질의 氣로 형성된 인간의 ‘스스로 그러한’ 자연적 속성이라는 것이다.

그런데 위와 같은 욕구와 理의 관계로써는 인간 사이의 어떤 관련성도 찾을 수 없다. 각 性이 다른 개체로서의 인간이 혈기와 심지의 기능으로 적절한 욕구를 통해 생명을 보존해 갈 수는 있지만, 그 두 개념은 개체 사이의 어떠한 필연적 관련성을 설명하는 것은 아니며, 따라서 개체들 사이의 욕구가 서로 충돌했을 때 해결할 수 있는 기준을 제시하는 것도 아니다. 개체는 각자 자신의 존재법칙과 당위의 법칙을 가지고 있을 것이기 때문이다.

그런데 대진은 개체로서의 性이 다른 개체와의 관련 없이, 각자 그 性의 理를 갖는다고 인정하는가?

3. 性即理의 부정: 개체로서의 性과 인간일반의 分理

욕구와 이성이라는 氣로 이루어진 인간의 性은 인간이 처음 태어났을 때는 모두 다르다. 다음의 진술은 그점에 대해 분명히 밝히고 있다.

36) 〈소중〉性2人之心知 有思輒通.

37) 〈소중〉性2知覺云者 如寐而寤曰覺 心知所通曰知 百體皆能覺 而心知之覺爲大…知覺運動者 人物之生知覺運動之所以異者 人物之殊其性.

“陰陽五行을 나눠받아 사람과 동물이 있게 되는데 그것들은 각각 나눠받은 것으로써 性을 이룬다. 陰陽五行은 天地運行의 實體이고 血氣와 心知는 性의 實體이다. 實體가 있으므로 개체로 나뉘고, 나뉘어 한정되기 때문에 각각 같지 않다.”³⁸⁾

위의 性의 규정은 그의 현실주의적 사고 위에서 朱子의 性即理설을 부정하면서 性의 개체성을 말하는 것이다. 곧 氣인 陰陽五行을 나누어 받고 한정된 모양을 갖추었으므로 개체마다 각각 다르다는 것이다.

그런데 대진은 보통 사람과 聖人을 구분하여 善과 不善을 가른다.

“보통 사람의 욕구는 그것을 방자하게 하여 도리를 벗어나 자기 이익만 추구하며, 나아가 서로 배앗으려 들고 난을 일으키는데 이른다. 聖人의 욕구는 아름다운 덕이 아닌 것이 없다. 욕구는 같은데 선과 불선의 차이가 이와 같은 결과를 가져온다.”³⁹⁾

곧 사람과 사람은 어떤 기준을 가지고 비교될 수 있는 것이며 그 기준에 따라 善과 不善이 나뉠 수 있다는 것이다.

대진이 朱子의 理一을 비판하면서 제시한 分理는 어떤 사물을 그것으로 특징지워 주는 존재의 법칙이었다. 대진 자신의 출발대로 현실을 제약하는 어떤 원리도 부정한다면 현실은 그 자체로 공정되어야 하며 善, 不善의 평가나 ‘법칙으로 사물을 바로 잡는다’는 명제는 나올 수 없다.

그러나 대진은 사회와 유리된 타고난 그대로의 개인의 욕구를 정당화하는 의도도 없었으며 인간을 포함한 객관사물에 대한 존재의 법칙을 과학적 방법으로 탐구하려는 관심은 더욱 없었다. 그의 관심은 이상적인 사회였으며 그가 人性論을 통해 꾀했던 것은 이상적인 사회를 실현할 수 있는 윤리 주체로서의 인간의 확립이었다. 그의 주자의 性即理에 대한 부정의 이유는 도덕주체로서의 인간의 性은 현실과는 유리된, 소수의 이익을 위한 세계관에 따른 주체에 불과하다는 것이었고 인간의 도덕주체로서의 보편성이 부정된 것은 아니었다.

그런 맥락에서 대진은 현실의 인간을 도덕 주체로서의 인간으로 설정해야 하지만 현실의 인간, 곧 性⁴⁰⁾이 그대로 공정되지는 못하고 이상적 인간으로서의 인간의 分理를 설정하고 있다. 그러나 그가 직접 인간의 分理라는 개념을 사용한 것은 아니다. 윤리적 사회를 지향하는 대진은 사회 안의 개인들이 윤리적 사회를 실현해야 할 도덕적 주체라고 주장해야 했으나 자신의 理氣論 위에서는 현실적 인간 사이의 차별성을 무시하고 도덕적 주체로서의 보편성을 주장하기 어렵다는 것도 의식하고 있었다. 그래서 그는 각 개인의 性에 각각의 理가 있다고 할 수도 없었으며 인간 일반의 보편적인 理가 있다고 할 수도 없었다. 그는 인간에 대해서는 性과 類로서 개체와 일반을 지칭하여 類를 인간 일반의 도덕 주체로 채택한다.

38) <소중>天道1.分於陰陽五行 以有人物 而人物各於所分 以成其性. 陰陽五行 道之實體也 血氣心知 性之 實體也. 有實體 故可分 有分也 故不齊.

39) <소중>理15.常人之欲 縱之至於邪僻 至於爭奪作亂. 聖人之欲 無非懿德. 欲同也 善不善之殊 至若此.

40) 대진과 주자가 '性'이라는 용어를 같이 사용하고 있으나 둘의 개념 정의가 다름에 유의해야 한다.

“사람과 동물이 태어나면 類가 다르다. 類라는 것은 性이 크게 구분되는 근거이다.”⁴¹⁾

그리고 그것의 정당성을 옛부터 통용된 경험(故)⁴²⁾에서 찾는다.

“類의 구별은 옛날부터 이와 같았다. 故에 따를 뿐이다.”⁴³⁾

즉 그는 개인과 개인의 차별성에도 불구하고 인간 일반의 고유성을 갖는다는 사실에 대해서도 현실의 사실에서 그 정당성을 구하려는 것이다. 현실에서 인간과 인간은 서로 다르지만, 또한 류로서의 인간 집단은 다른 동물들과 분명히 구분되는 것이다.

이처럼 인간 개개인의 특성이 아닌 인간의 보편성을 세우려고 하는 대진의 노력은, 性으로서 개체를 지칭하면서도 그 속성을 혈기와 심지라고 일반화하여 규정한데서부터 이미 시작된 것이다.

대진에 의하면 혈기와 심지의 속성을 갖는 유형적 존재들은 인간 외에도 여러 종의 동물들이 있다. 그러므로 혈기와 심지가 인간의 고유성을 보장해 주는 것은 아니다. 인간의 고유성을 보장해 주는 것은 心知 기능의 질이다. 곧 인간만이 심지의 완전한 상태를 성취할 수 있다. 즉 대진은 다른 동물과 구별되는 인간만이 가진 인간의 본질적 속성이 심지 기능을 확충할 수 있다는 것으로 규정한다.

물론 그의 理氣론의 맥락 위에서 현실의 존재 그대로가 理의 상태는 아니다. 그러므로 대진이 인간의 본질적 속성을 혈기와 심지로 규정하였지만 현실의 인간의 혈기와 심지의 자연 상태가 그대로 理로 인정되는 것은 아니다. 인간의 심지 기능의 최고 상태는 神明의 상태이다. 그러므로 인간의 分理로 불리울 수 있는 것은 神明의 상태일 것이다. 神明의 心知는 사회 안에서 적절한 욕구를 오류없이 인식하므로 욕구가 최대한으로 충족될 수 있을 것이기 때문이다.

대진은 현실적으로 차별적인 개인과 인간 일반의 이상 상태로서의 理 사이의 간격을 性善論을 통해 설명하려 한다.

4. 性善論을 통한 존재와 당위의 연결

현실 밖에서 현실을 제약하는 어떤 원리도 인정할 수 없다는 기본 명제에서 대진이 인간 사회의 윤리를 세우려 한다면 그 윤리라는 가치 또한 현실 밖의 것일 수는 없다.

그러한 맥락에서 대진은 性善論을 강조한다. 그것은 곧 인간 개체들이 윤리적인 사회를 이룰 수 있는 것은 인간 외부에서의 통제에 의해서가 아니라 인간 내부의 절제에 의해서라는 주장이다. 그것은 리와 의라는 가치가 인간의 본질적인 것이며 외부적인 제제에 의한 것이 아님을 주장하는 것이다. 그 입장에서 대진은 고자와 순자, 정자, 주자를 비판한다.

41) 〈緒言〉中4.人物之生 類之殊也. 類也者 性之大別也.

42) 孟子 離婣下26.天下之善性也 則故而已矣.(사람의 性이 善하다고 말할 수 있는 것은 고에 의한 것이다)라는 구절이 있다. 이에 대해 주자는 ‘故者 其已然之跡’ 즉 지난 자연의 자취라고 풀이했다. 또 ‘本其自然之勢’라고도 하여 자연의 사실에 근본을 둔 법칙이라고 했다.

43) 〈소중〉性1.類之區別 千古如是也. 循其故而已矣.

“告子는 육체와 정신을 구별하지 않으므로 육체적 욕망(食色)을 性이라고 하며 자연적 욕구 그대로를 인정하므로 ‘性無善無不善’이라고 한다. 그는 윤리(仁義)를 부정하는 것은 아니나, 베드나무 그릇을 義에 비유하여 베드나무(自然)를 망가뜨려야 비로소 그릇(義)이 된다고 하여 결국에는 그 뜻이 老莊釋氏와 같아졌다.⁴⁴⁾…苟子는 禮義가 聖人의 가르침인줄은 알았지만 사람들의 性에서 나온 것인지는 몰랐다. 禮義가 ‘반드시 그러함의 법칙’을 밝힌 것인 줄은 알았지만 그 법칙이 “스스로 그러함의 極則”인 줄은 몰랐다. 어떻게 내게 아무런 善적인 요소도 없고 德도 없는데 선을 쌓고 덕을 이룰 수 있겠는가?⁴⁵⁾…程子와 朱子가 理와 義를 하늘이 나에게 주었다고 한 것은 순자가 禮義를 성인이 나에게 주었다고 한 것과 같다. 그러나 리가 육체에 의하여 더럽혀졌다고 하여 성인 이하는 形氣가 아름답지 않다고 하게 되었다. 그리하여 순자의 성악설과 같아졌다.”⁴⁶⁾

위의 비판은 결국 정주의 인성론에 대한 비판을 겨냥한 것인데, 위의 구체적인 비판은 주자의 성선론을 비판하는 분명한 입장을 보다 잘 보여준다. 그가 주장하는 것은 리와 의라는 가치가 인간에게 성으로서 내재한다는 것인데 그것은 감각기관이 감각대상에 대응하는 것과 똑같은 자연스러운 욕구라는 것이다. 그것은 그의 ‘필연은 자연의 극칙’이라는 명제로 요약되는 주장이다. 즉 리와 의는 ‘반드시 그러한’ 법칙인데 그것의 근거를 ‘스스로 그러한’ 현실에 두고 있다는 것이다. 그러한 입장에서 볼 때 고자는 인간의 성이 자연스러운 욕구임을 잘 파악하였지만 그 안에 또한 질서가 있다는 것은 몰랐다. 순자의 경우에도 인간의 성을 자연적 욕구로 보았지만 그 욕구 안에 이미 법칙이 내재함은 보지 못하였다. 그리하여 인간을 보통 사람과 성인으로 이원화시켜 理와 義는 성인의 것으로 귀속시키고, 보통 사람에게는 외적인 강제로 작용하게 하였다. 정자, 주자의 경우에도 순자와 같이 보통 사람과 성인을 이원화시켰다. 그런데 그들은 형식상으로는 다른 모습을 취하고 있다.

“程朱는 生知安行者가 드문 것을 보고 氣質을 善이라 할 수 없었다. 그러나 맹자의 뜻에 어긋남으로 (인간의 성에서) 氣質을 잘라내어 하나의 性이라 하고(맹자가 말한)‘군자는 성이라고 하지 않는 것’이라고 하였다. 그리고 理와 義를 잘라내어 또 하나의 性으로 하여 天에 귀결시키고 맹자의 性에 부합시키려 하였다. 즉 天에 귀결시키고 성인에 귀결시키지 않았다.”⁴⁷⁾

곧 程朱가 현실적으로는 人性 밖의 원리로 人性을 제어하면서도 그것을 天에 결부시켜 天이 인간에게 주었다는 형식으로 인간 내부에 있다고 주장하는 것이다.

44) 〈소중〉性2.告子未嘗有神與形之別 故言食色性也 而未嘗數皆仁義 而以杯棬喻義 則是災杞柳始爲杯棬 其指歸與老莊釋氏不異也。

45) 〈소승〉性7.苟子知禮義爲聖人之教 而不知禮義 亦出於性。知禮義爲明於必然 而不知必然乃自然之極則 違其完其自然也…豈可云己本無善 己無天德 而積善成德?

46) 〈소중〉理14.程子朱子尊理 而以爲天與我 猶苟子尊禮義 以爲聖人與我也。謂理爲形氣所汚壞 是聖人而下 形氣皆大不美 卽苟子性惡之說也。

47) 〈소중〉性8.程子朱子見於生知安行者罕睹 氣質不得概之日善…特以如此則悖於孟子 故載氣質爲一性 言君子不謂之性 載理義爲一性 別而歸之天以附合孟子.其歸之天 不歸之聖人也。

송유의 그러한 천의 권위를 비는 성선론은 맹자 아래의 전통적인 유자의 입장이라 할 수 있다. 리로서의 성은 전제 왕권 하에서의 지식인의 자율성을 정당화시키는 역할을 함과 동시에, 그밖의 사회 구성원들에게는 그들이 제시하는 윤리의 당위를 설명하는 것이기도 하다. 송유가 순자의 성인 대신에 천 개념을 끌어들인 이유가 바로 그것이다. 성인과 보통 사람을 이원화시키지 않으며 보통 사람들에게 그들이 제시하는 이념을 정당하게 적용시키겠다는 의도인 것이다.

대진의 입장 또한 도덕의 주체가 이미 인간에게 내재해 있다는 것을 확보하려는 것은 다르지 않다. 그러나 대진은 이미 그의 이기론에서 송유의 天개념에 대해 그 허구성을 비판하였으며, 그들의 성선론은 순자의 성선론을 천 개념을 빌어 위장한 것에 지나지 않음을 주장하는 것이다. 그 맥락에서 대진이 제시하는 성선론은, 인간의 본질과는 상관없이 선협적으로 주어지는 가치를 부정하면서, 모든 인간에게 내재해 있는 선의 싹을 바탕으로 하여 행위 이후에 그 가치를 완성한다는 형식으로 된다.

그런데 앞 장에서도 언급된 것처럼 대진이 인간 개체들에 각각의 理가 있음을 인정한다면 인간 개개인은 서로 결코 비교될 수 없으며 따라서 객관적으로 善惡의 기준을 정립할 수도 없다. 그리하여 그는 차별적 개개인을 윤리의 주체로 세운 것이 아니라 인간 일반을 주체로 채택하였다. 인간이 동물과 구별되는 것은 혈기와 심지를 가졌다는 것이 아니라 심지를 神明의 경지에까지 확충시킬 수 있다는 것이며 곧 윤리적인 사회생활을 할 수 있는 능력을 가졌다는 것으로 규정한 것이다. 대진은 능력을 가졌다는 점만으로 윤리의 주체로서의 인간의 보편성을 말할 수 밖에 없었고 그런 점에서 인간은 선하다고 해야 했다. 그것은 현실적으로 차별적인 인간을 반영하면서도 인간 내부에 사회를 이를 능력을 가졌다는 사실을 반영하려는 의도에서 나온 결과이다.

“性은 다르지만 지향점은 하나이다. 지향점으로서의 善은 ‘반드시 그러함’이고 性은 ‘스스로 그러함’이다. ‘반드시 그러함’으로 돌아가는 것은 ‘스스로 그러함’을 완성시키는 것이며 이를 성의 극치라고 한다.”⁴⁸⁾

즉 대진은 현실적 성이 각각임에도 불구하고 그들이 지향해야 할 하나의 선이 있다고 믿는 것이다. 그가 그렇게 주장할 수 있음은 그가 성을 혈기와 심지로 규정했기 때문이다.

“사람과 동물은 모두 욕구를 가졌다. 이 욕구가 性의 일이다. 사람과 동물은 모두 이성(覺)이 있는데 이 이성이 性의 능력이다. 욕구가 이기적으로 잘못되지 않으면 仁이고 이성이(욕구에) 가리워 지지 않으면 知이다. 仁과 知는 (性의) 일과 능력에 덧붙여진 것이 아니라 性의 德이다.”⁴⁹⁾

대진은 성을 혈기와 심지로 규정하여 혈기와 심지의 기능을 각각 ‘일’과 ‘능력’으로 표현하며 그들의 가장 이상적인 상태가 德이라고 함으로써 德이 性 안에 내재하는 것임을 주장

48) 〈소중〉道1.成性各殊 而其善也則一. 善其必然也 性其自然也. 歸於必然 遵完其自然 此之謂自然之極致.

49) 〈원선〉上. 人與物同欲 欲也者 性之事也. 人與物同有覺 覺也者 性之能也. 欲不失之私則仁 覺不失之蔽 則知. 仁且知 非有所加於事能也 性之德也.

하고 있다.

이처럼 대진의 性善論은 그의 현실주의 윤리론에서 필연적으로 사회를 이루어야 하는 다양한 존재와, 사회 안에서 다양한 존재의 발현을 위한 후천적 질서인 善이라는 당위를 연결시켜 주는 역할을 한다. 그때의 性善의 의미는 性이 곧 善이라는 성리학의 명제를 부정하고 제시된 것으로 性은 윤리적 능력을 가진 존재의 다양성을 지칭하는 것이다. 그러나 그 다양성 속에는 사회를 이를 능력을 가졌다 보편성을 갖는다.

결국 대진의 性善論은 가치는 외부에서 현실을 제약하는 것이어서는 안되고 존재를 최고 도로 실현시켜 주는 것이어야 한다는 그의 기본입장을 고수하려 하면서도 현실적 인간 존재의 본질적 속성을 사회적 존재로 파악함으로써 윤리론을 세우기 위한 기초 작업이라 할 수 있다.

윤리가 인간 외부에서 주어지는 것이어서는 안된다는 것이 대진 철학의 출발이었다. 그것은 곧 현실 밖에서 현실을 제약하는 원리의 부정이며 그 부정의 결과는 자연적 인간을 중시하는 형태로 나타난다. 그 맥락에서 대진은 자연적 인간의 본질적 속성을 욕구라고 규정하였다. 그런데 자연적 인간이 모인 사회에 질서를 부여하기 위해서는 외부의 제약이 있을 수 밖에 없게 된다. 그러나 외부의 제약은 대진의 출발에 위배되는 것이다. 그 갈등을 해결하려는 노력이 곧 성선론으로 나타난 것이라 할 수 있다. 즉 인간의 본질적 속성으로서 욕구 이외에 사회를 이루기 위한 욕구 절제의 능력인 이성을 또한 본질적 속성으로 규정한 것이다. 그럼으로써 윤리가 외부에서 주어지는 것이 아니라는 사실을 확보하려는 것이다.

그는 욕구와 이성을 동일 차원의 것이라 하였지만 동물과 구별되는 인간에게 고유한 것은 욕구가 아니라 이성이라고 주장함으로써 욕구보다는 이성이 더욱 본질적인 인간의 속성이라고 말하게 되었다. 그것은 곧 욕구의 주체로서의 인간이 아니라 사회적 존재로서의 인간이 더욱 본질적인 것이라는 의미로, 그의 출발에서 이미 상당 정도 일탈해 있는 것이다. 그러한 인성론으로써 전개하는 윤리론에 대한 다음 장에서의 서술이 보다 그 점을 명확히 드러내 줄 것이다.

IV 현실주의 윤리론

1. 同情의 윤리

후천적 질서인 善은 모든 인간의 본질인 욕구가 가장 잘 발현된 상태이다. 그 善을 실현할 사회적 개인은 자신의 懷生畏死의 본능과 함께 사회 안에서 그 본성이 최선의 상태를 유지할 수 있는 질서인 理를 인식하는 능력도 갖는다. 理의 인식은 자연스런 理의 실천을 가져올 것을 기대할 수 있다. 聲色臭味를 각각의 감각기관이 좋아하는 것과 똑같은 차원에서 理의 인식기관인 이성은 理를 좋아하기 때문이다.

그런데 인간의 인식능력은 태어날 때의 氣의 清濁 厚薄 偏全등에 의해, 그리고 그 후의 擴充에 의해 더욱 차이가 나 천차만별이다.⁵⁰⁾ 그래서 다음과 같은 질문이 제기될 수 있다.

“孟子의 말에 ‘聖人은 우리의 마음이 다 같이 옳게 여기는 것을 먼저 깨달으셨다’고 하여 보통 사람들이 깨달음을 쉽게 인정하지 않고, 성인이라야 비로소 理를 깨닫는다고 한다. 그러나 사람은 家를 이루지 않을 수 없고 나아가 國事を 들보고 天下를 다스리지 않을 수 있는데, 어떻게 성인의 지혜를 가진 뒤에라야 일을 할 수 있겠는가?”⁵¹⁾

이에 대해 대진은 다음과 같이 대답한다.

“子貢의 ‘종신토록 행할만한 말씀을 한마디로 해 주실 수 있습니까?’라는 물음에 孔子는 ‘그것은 懈로서, 내가 원하지 않는 것을 타인에게 하지 않는 것’이라고 대답했다…보통 사람의 감정에 불과하고 理를 말하지 않았지만 理가 여기에서 다하는 것이다. 자신의 감정을 미루어 타인의 감정을 헤아리므로 일을 처리하는데 있어 개인의 의견으로 처리하는 것이 아니다. 이러한 (공통의) 감정을 버린 채 理를 구한다면 그 理라는 것은 개인적인 意見이 아닐 수 없다.”⁵²⁾

행위의 分理, 곧 윤리는 나의 감정으로 타인의 감정을 헤아림으로써 얻어진다는 대진의 대답은 그가 생각하는 윤리가 어떤 것인가에 대해 설명은 하지만 물음에 대한 정확한 답은 아니다. 나의 감정으로 타인의 감정을 헤아려(同情의 同이 동사) 불변의 객관적 행위의 법칙(不易之則)을 얻을 수 있으려면 모든 사람의 감정이 때와 장소에 관계없이 일정해야 하기 때문이다.(同情의 同이 형용사) 또 理를 인식하는 능력에 큰 개인차가 있다. 聲色臭味를 각각의 감각 기관이 좋아하듯이 理를 좋아한다는 이성일지라도 그 능력이 열등하면 理를 좋아하지 않거나 理를 잘못 알 수도 있을 것이다. 곧 ‘나의 감정으로 타인의 감정을 헤아리는’(以情繫情:同情) 능력이 결여되어 있을 것이다. 대진은 욕구, 감정, 이성의 각각의 잘못된 상태에 대해 다음과 같이 말한다.

“욕구가 잘못되면 이기적이 된다… 그렇지 않다면 욕구는 모두 仁(사랑)이다. 감정이 잘못되면 편벽된다… 그렇지 않다면 감정은 반드시 조화롭게 되어 (나와 타인을) 공평히 여긴다. 이성이 잘못되면 (편벽된 이기심에) 가리우게 된다… 그렇지 않다면 이성은 소위 ‘聰明聖智’를 얻을 것이다.”⁵³⁾

이는 욕구, 감정, 이성의 잘못된 상태이지만 현실적으로는 대부분의 사람들의 상태이다. 그러므로 ‘모든’이라고는 할 수 없지만 ‘대부분’의 사람들은 욕구와 감정의 상태가 같지 않

50) 〈소중〉性1.陰陽五行之成化也 雜樣萬變…有偏全厚薄清濁昏明之不齊。

理9.人之血氣心知 其天定者 往往不齊.得養不得養 遂至於大異。

51) 〈소중〉理5.在孟子言‘聖人先得我心之同然’固未嘗輕以許人是聖人始能得理. 然人莫不有家 進而國事 進而天下 岂待聖智而後行事歟?

52) 〈소중〉理5.子貢問曰‘有一言而可以終身行之者乎?’ 子曰‘其恕乎.己所不欲 勿施於人.’…不過人之常情 不善理而理盡于此.惟以情繫情 故其於事也 非心出一意見以處之.苟舍情求理 其所謂理 無非意見也。

53) 〈소중〉才2.欲之失爲私…不私則其欲皆仁也.情之失爲偏…不偏則其情必和易而平恕也.知之失爲蔽…不蔽 則其知乃所謂聰明聖智也。

을 뿐더러 理를 좋아하는 능력인 이성도 '나의 감정으로 타인의 감정을 헤아림'을 제대로 할 수 없다. 그것은 곧 그래야 할 당위도 느끼지 못한다는 것을 의미하기도 한다.

앞의 문답에서 성인이 아닌 보통 사람은 어떻게 理를 구할 수 있겠는가라는 물음에 대진은 혈기심지의 최상의 상태를 가진 사람들이 理를 구할 수 있는 방법을 제시함으로써 올바른 대답을 하지 않는 것이다. 즉 대진은 개체를 이루는 性으로서의 혈기심지는 다르지만 그 이상적인 상태는 일정한 것으로 설정함으로써 객관적이고 보편적인 윤리를 세우려 한 것이다.

개인의 性의 다름을 인정했던 대진은 위와 같이 윤리를 세우는데 있어 다양한 개인의 합의를 구한 것이 아니라 모든 사람이 도달해야 할 이상적 인간을 상정함으로써 그것으로 인성의 보편성과 윤리의 보편성과 당위성을 함께 해결하려 한 것이다. 그러므로 그의 윤리는 다양한 개인의 경험에 의한 '이정혈정'(同情)이 아니라 대진 관념 속의 '이정혈정'이 되어 버렸다. 그리하여 주자의 理一을 부정하는 대진의 윤리는 그것이 현실을 올바로 반영한다는데서 그 정당성을 찾을 수 있을 것인데 대진이 그것을 그의 관념 속에 고정시킴으로써 결국은 무엇을 대진이라는 개인이 현실이라고 생각했는가 하는 문제로 돌아가게 된다.

2. 보편윤리의 共有權 위한 經學

앞에서 논의했던 바와 같이 대진의 윤리는 인간 일반의 理의 상태인 聖人이 그의 본성을 최대로 발현함으로써 윤리의 객관성을 확보하는 구조이다. 그러므로 대진에 의하면 성인은 혈기심지의 확충에 의해 누구나 도달해야 하고 도달할 수 있는 상태이다.

그는 주자의 復其初說을 부정하고 현실적으로 완전한 상태가 아닌 인간의 性을 學을 통해 확충해야 한다고 주장한다. 그는 다음과 같이 주자의 復其初설을 비난한다.

程子와 朱子는 육체적 자질(氣稟)외에 天이 理를 부여했다고 했지만 生知安行의 聖人이 아니면 천으로부터 부여 받은 理가 더럽혀지지 않음이 없다고 했다. 그래서 배움(學)을 통해서 이 理가 점차 밝아지는 것이란 처음에 받은 것을 회복하는 것이라고 하였다. 이것은 세상 사람들이 天理를 받았다지만 결국은 없는 것과 다르지 않은 것이다. 부자는 아들에게 몇천 섬의 곡식을 남겨주고 가난한 사람은 아들에게 한 되의 곡식도 남겨 주지 않았다고 하자. 가난한 사람의 아들은 집에 곡식이 없으므로 날마다 열심히 일을 해서 곡식을 마련한다. 부자의 아들도 가난한 사람의 아들처럼 날마다 열심히 일을 해서 곡식을 마련하는데 마련한 곡식이 원래 집안에 있었던 것이라고 한다면 말이 안되는 것이다. 그래서 (程子朱子는) 敏을 상세히 얘기하고 學을 얘기하는 데는 소략하였다.⁵⁴⁾

위의 인용에 나오는 비유는 주자와 대진의 性 개념을 가장 잘 드러내는 것으로 보인다. 주자에게 있어서 본성은 유산으로 물려 받은 것과 같은 선형적인 것이고 대진에게 있어서

54) <소중>理14. 程子朱子 謂氣稟之外 天與之以理. 非生知安行之聖人 未有不汚壞其受於天之理者也. 學而後此理漸明 復其初之所受. 是天下之人 雖有所受于天之理 而皆不殊於無…今富者遺其子粟千鍾 貧者無升斗之遺 貧者之子 取之宮中無有 因日以其力 致升斗之粟. 富者之子 亦必如彼之日以其力致之 而日所致者即其宮中者也 說必不可通. 故詳於論敏而略於論學.

는 선협적 본성은 부정되면서 다만 곡식을 마련할 수 있는 능력과 같은 선을 행하는 능력만이 인정되는 것이다. 그러므로 대진에게 있어 현실에서 인간이 해야 할 일은 그 능력을 확충하는 일일 뿐이다. 곧 그것은 후천적인 교육에 의해서일 수밖에 없다.

주자학에 있어서도 현실적으로는 그들의 리를 인식하는 것은 후천적 교육에 의해서일 수밖에 없다. 그러나 주자의 理一分殊의 체계 내에서는 현실적 교육만으로 그들의 보편원리가 보장될 수 없다. 현실적 인간의 인식 기관이자 도덕 주체인 心과 ‘性即理’의 性은 각각 현상과 본체라는 차원을 달리하는 것이기 때문이다. 그러므로 그들은 현실에서 보편원리의 확보를 위해 본체 그대로를 발현하도록 해야했다. 그래서 그들이 고안해낸 것이 敬임을 대진은 지적하는 것이다. 그들은 敬의 수양을 통해서 사적인 자아를 비워버리고 (主一無適) 未發의 경험 이전의 세계로 돌아간다고 한다. 그리고 그 세계가 사물들을 참된 존재로 규정하는 본체계, 곧 理의 세계라는 것이다.⁵⁵⁾ 그들은 그런 식으로 본체를 그대로 현실적 인간 안에 구현할 수 있음을 주장해야 했지만 현실적으로 敬의 수양 과정은 사회적 가치와 규범의 생활화이다. 곧 교육을 통한 개인의 사회화를 의미하는 것이다.⁵⁶⁾

대진의 확충론 또한 개인의 사회화를 의미하는 것이다. 그러나 대진의 주자 비판의 촛점은 사회적 가치와 규범이 어떤 것인가에 있는 것이다. 보편원리임을 주장하려는 주자의 그 것은 현실의 인간과는 유리된 소수의 이념에 지나지 않는 것이다. 그러므로 대진은 다음과 같이 그의 사회적 가치와 규범에 대해 말한다.

“사람의 理는 다른 것이 아니다. 일상의 人倫에서 그 반드시 그러한 법칙을 다하는 것 일 뿐이다.……그 극치까지 미루어 나가 바꿀 수 없는 것이 반드시 그러함의 법칙이다.”⁵⁷⁾

즉 일상적 人倫과 떨어진 것일 수 없음을 강조하는 것이다. 그러나 일상적 人倫에서 벗어나지 않으나 현실의 일상의 人倫이 그대로 인정되는 것이 아님을 앞 장에서 논의했다. 그리고 그 일상의 인류의 질서를 대진은 ‘바뀔 수 없는 반드시 그러함의 법칙’(不可易之必然)이라 하고 있다. 그러한 진술은 대진이 생각하는 사회의 가치와 규범이 불변의 법칙임을 시사하는 것이다. 그런데 대진에게 있어서도 다른 儒者와 마찬가지로 가치의 이름은 仁義禮⁵⁸⁾이다. 그는 다음과 같이 말한다.

“일상의 人倫은 物이고 仁義禮라고 하는 것은 그 법칙이다.”⁵⁹⁾

그리고 그는 仁義禮를 다음과 같이 규정한다.

55) 손영식,<정이천 철학에 있어 理와 그 實踐의 문제>,p.28.

56) 손영식,앞의 글,p.28.

57) <소중>理13.人之理 非他 人倫日用 盡乎其必然而已矣…推而極于不可易之必然.

58) 대진은 智를 사유능력인 知의 주체로 본다. 그래서 仁義禮라는 가치를 거론하면 이들을 인식하는 知가 전제된 것이라고 한다.

<소중>仁義禮智1.舉仁義禮 可以該智. 智者知此者也.

59)<소중>道3.人倫日用 其物也 曰仁 曰義 曰禮 其則也.

“한 사람이 자기 生을 추구하고 그것을 미루어 세상 사람들과 함께 그 생을 추구하는 것이 仁이다. 仁을 얘기하면 義를 포함하게 된다. 親愛長養이 正大之情에 맞지 않으면 義가 다하지 못한 것이고 그것은 곧 仁이 다하지 못한 것이다. 仁을 얘기하면 禮를 포함한다. 親疏上下之辨이 없으면 禮를 잃는 것이니 그것은 곧 仁 또한 잃는 것이다.”⁶⁰⁾

親愛長養의 인간의 본성을 발현시키기 위한 행위들이 正大之情이라는 義와 親疏上下之辨이라는 禮의 적용을 받는 것이다. 대진은 仁義禮의 정당성을 다음의 논리를 들어 확고히 하고 있다.

“리를 얻는 것은 곧은 것이 수직 재는 기구에 맞고 편편한 것이 수준자에 맞고 등근것이 콤파스에 맞고 각진 것이 직각자에 맞는 것과 같다. …중용에서 다음과 같이 말했다. ‘三王에게 물어도 틀리지 않고 天地에 비추어 봐도 어그러지지 않고 鬼神에게 물어도 의심이 없는 것이다.’ 이와 같은 것이 理를 얻는 것이니 이것이 우리의 마음이 다 같이 옳게 여기는 것이다. …맹자는 ‘콤파스와 직각자는 원과 네모의 지극함이고 성인은 인류의 지극함’이라고 말했다.”⁶¹⁾

대진은 위와같이 신분질서를 모든 인간의 본성이 가장 잘 발현된 상태임을, 위의 것들을 인용하여 객관적이고, 어느 시대 누구에게나 옳은 것이며, 인간의 최선의 상태라고 간주하는 것이다. 유가의 고전을 전면적으로 받아들이는 고증학자로서 그러한 신분 질서는 대진에게 의심할 수 없고 반성할 필요도 없는 자명한 것으로 받아들여진 것이다. 즉 그에게 있어서 학이란 유가고전의 습득을 의미하며 그럼으로써 위의 신분질서를 공유하도록 하는 것이다.

대진은 학문을 통해 심지기능이 신장되는 정당성을 다음과 같이 말한다.

“음식을 섭취함으로써 몸의 혈기를 영위할 수 있다. 그것은 섭취하는 氣와 몸의 氣가 天地에 균원하는 것으로 동질의 것이기 때문이다. 그러므로 섭취하는 氣는 비록 밖에 있지만 혈기가 되어 몸안에 보태지는 것이다. 원래 氣가 없는데도 밖의 氣를 받아서 그것으로 안을 보낼 수는 없는 것이다. 학문이 덕성에 대한 것도 마찬가지다. 자기가 가지고 있는 덕성이 있고 학문을 통해서 옛 성현의 덕성에 통하는 것이다. 이것은 옛 성현의 덕성을 섭취함으로써 자신의 덕성을 보태는 것이다.”⁶²⁾

60) 〈소중〉仁義禮智.一人遂其生 威之而與天下共遂其生 仁也.言仁 可以該義 使親愛長養 不協於正大之情 則義有未盡 亦則爲仁有未盡.言仁 可以該禮義 使無親疏上下之辨 則失禮而仁未爲得.

61) 〈소중〉理13.苟得其理也 如直者之中懸 平者之中水 圓子之中規 方子之中矩…中庸稱‘考諸三王而不謬 建諸天地而不悖 質諸鬼神而無疑’…夫如是 是爲得理 是爲心之同然…孟子曰‘規矩 方圓之至也 聖人 人倫之至也’

62) 〈소중〉性7.夫資於飲食 能爲身之營衛氣者 所資以養資之氣 與其身本受之氣 原於天地也 非二也.故所資雖在外 能化爲血氣以益其內.未有內無本受之氣 與外相得而徒資焉者也.問學之於德性亦然.有己之德性而問學以通乎古賢聖之德性 是資於古賢聖所言德性 益己之德性也.

음식을 통해 혈기가 신장되고 학문을 통해 심지가 신장되는 것은 사람의 혈기심지와 외부의 음식, 학문이 모두 氣로 이루어진 존재이기 때문에 가능하다는 것이다. 그러므로 각각의 혈기심지를 가진 사람이 하나의 선에 도달할 수 있는 것은, 하나의 善에 도달하도록 교육받기 때문이다. 그리고 그 교육은 앞선 사람의 경험의 축적의 습득이라는 의미를 갖는다.

대진은 ‘맹목적으로 표방하는 모든 것을 물리친다.’⁶³⁾는 학문 정신으로 공부하여 모든 시대의 학을 반성하고 비판하였지만 六經四書는 전면적으로 받아들이는 고증학자였다. 그러므로 그가 생각하는 현실적 인간의 이상으로서의 인성이 不易之則이고 또 인간의 행위의 善이 不易之則이라면 그가 인정하는 앞선 사람들의 경험의 축적이 현실의 사람들에게 행위의 지표가 되는 것이 정당한 것이다.

한편 그가 현실 안에서 현실의 원리를 구하는데 있어 과거의 경험의 축적이라는데서 그 정당성을 찾으며 과거의 학으로부터 객관성과 보편성을 정초시키려 했으므로 그에게 있어 과거의 학은 사실상 경험 이상의 의미를 갖는다. 과거의 학은 성인의 산물이며 성인의 인식능력은 신명의 경지이므로 모든 존재의 이치를 통찰할 수 있고 또 그것은 그대로 실천을 동반한다. 대진은 그의 윤리론의 보편성을 성인의 경지에 정초시켰으므로 모든 사람이 성인의 경지가 될 수 있다고 인정해야 했지만 현실적으로 그것은 언제나 이상으로 있을 뿐이다. 또 현실의 경험적 지식의 축적만으로는 도달될 수 없는 것이다. 그리하여 그는 학문을 ‘識其跡’과 ‘精於道’로 나누어 ‘精於道’에 우위를 두어 강조하지 않을 수 없었다. 즉 대진은 ‘세상의 이치에 통달함’이 박학다식의 ‘경험적 지식’과 구별되는 것을 인정하는 것이다.⁶⁴⁾

그는 주자의 보편원리로서의 도를 부정하고 다만 일상의 행위가 바로 도임을 얘기했었다.⁶⁵⁾ 그런데 그 도가 위와같이 경험적 지식과 구별된 것은 그가 인간행위의 리를 고정불변한 것으로 파악한 결과인 것이다.

3. 당위성과 관련된 天개념의 이중성

주자의 理가 소수의 이념에 불과하다는 비판에서부터 출발한 대진의 윤리론은 개체적 인간의 현실을 그대로 인정하지 않고 이상적 인간인 聖人을 설정함으로써 일단은 그의 윤리론의 객관성과 보편성을 확보한다. 그가 주자비판에 대해 주장할 수 있는 정당성은 그가 규정한 인성론이 현실의 인간을 반영한다는 것이다. 그의 인성론 위에서 그는 이상적이고 보편적인 인간이 관계하는 윤리를 세우는데, 그 윤리가 개인의 다양성을 반영하는 것이 아니라는 점에서 결국은 그의 이념일 수 밖에 없다. 다만 그가 제시한 이념이 현실의 인간을 얼마나 대변할 수 있는지가 대진의 윤리론이 가질 수 있는 정당성일 것이다.

그러나 대진 자신이 修身齊家治國平天下를 이상으로 하는 한 사람의 儒者였기 때문에 그가 현실의 인간, 정확히 다수의 피지배자의 본질을 대변하는 것은 명백한 한계가 있었다. 그는 지배자의 입장에서 주자의 理아닌 다른 이념을 제시한 것에 불과하며 그의 주자에 대한 비판은 인간의 행위의 준칙으로서 보편원리의 존재에 대한 부정이 아니라 그 내용, 즉

63) 양제초, 앞의 책, ch.11

64) 〈소중〉權2.道有下學上達之殊致.學有‘識其迹’與‘精於道’之異趣…言‘精於道’則 心之所通 不假於紛然‘識其迹’也…心精於道 全乎聖智 自然無弗貫通 非多學而識所能盡.苟徒識其迹 將日遂於多 適見不足.

65) 〈소중〉道1.人道 人倫日用身之所行 皆是也.

인식에 대한 비판인 셈이다. 그러므로 그에게 남은 또 하나의 작업은 자신의 인식의 타당성을 마련해야 하는 것이다. 그것은 곧 그의 인성론의 타당성이 될 것이고 그의 인성론의 성격, 곧 윤리에 대한 기호를 갖는다는 人性의 성격에서 그의 인성론의 타당성은 바로 윤리에 대한 당위성으로 연결된다.

대진 자신이 현실에서 그의 원리를 찾는다는 윤리의 출발점을 음미한다면 인성론의 타당성이나 윤리의 당위성은 필요 없을 것이다. 인성론은 경험적으로 얻어진 것일 것이며 윤리 또한 다양한 개인들의 합의일 것이므로 그것의 준수한 당연한 것일 것이기 때문이다. 그러나 대진이 제시한 도덕주체성의 人性과 그들 사이의 윤리는 현실에서 실현할 수 있는 理想 이었다. 그리고 그것이 儒家經典의 권위를 빌어 고정된 봉건질서로 제시될 때 그것은 현실과는 필연적 괴리를 가질 수 밖에 없고 따라서 그의 주장의 타당성이 설명되어야만 하게 되었다.

그에 대한 설명의 필요성이 그가 출발한 理氣論을 일관되게 미루어가지 못하고 儒者로서 갖는 전제들에 의해 굴절이 생겼던 바로 그 이유에서 대진이 역설하는 그의 인성론의 타당성, 윤리의 당위성 등도 그의 理氣論과는 일관되지 않는다. 대진은 그의 주장의 타당성을 중국전통의, 특히 유가전통의 ‘天人合一’사상에 기대하고 있기 때문이다. 다음의 인용들은 그의 그러한 의도의 반영이다.

“人道는 人倫日用과 사람이 행하는 것 모두이다. 天地에 있어서는 氣化 流行이 生生不息하는 것이 道이고 사람과 동물에 있어서는 생명을 보존하고 신장시키는 모든 일이 氣化的 나타남이며 이것이 .도이다. 易에서 ‘한 번 險하고 한 번 陽하는 것을 道라고 한다. 그것을 잇는 것이 善이고 그것을 이루는 것이 性이다.’라고 했는데 이것은 天道로 인하여 사람과 동물이 있게 됨을 말하는 것이다.”⁶⁶⁾

위의 인용에서 대진은 天과 人의 同質의 氣가 갖는 지향성을 근거로 天의 生生不息의 氣의 運行과 마찬가지로 인간도 생명을 보존하고 신장시켜야 함의 당연성을 주장하고 있다.

대진 체계에 있어 그가 개체적 존재를 인정하는 理氣論을 그대로 유지했다면 개체적 존재의 합의체가 곧 권위가 될 것이다. 그러나 그의 윤리론에서 그의 개체성은 매몰되고 자신이 제시한 이념으로서 사회적 인간 일반만이 남게 되었으므로 그 역시 不得不 천의 권위를 빌지 않을 수 없었던 것이다.

그런데 그의 理氣論을 상기해보면 그에게 있어 天이란 인간과 연관지어질 수 없는 하나의 개체에 불과하다. 설사 인간과 天이 同質의 氣를 갖고 있다 할지라도 이미 형체를 갖춰 天이라 불리고 인간이라 불리운 후에는 각각의 존재 법칙이 있게 되는 것이다. 그에 대한 대진의 고민의 반영을 다음의 인용문에서 볼 수 있다.

“氣化가 모든 존재에 관계될때 形而上과 形而下가 나누어 진다. 形體는 온갖 존재를 말하는 것이지 氣化를 말하는 것이 아니다…형체는 이미 形質을 이루었음을 말하는 것이

66) <소중>道1.人道 人倫日用身之所行 皆是也.在天地則氣化流行 生生不息 是謂道.在人則凡生生所有之事亦如氣化之不可已 是謂道.易曰‘一陰一陽之謂道 繼之者 善也 成之者 性也’言由天道以有人物也.

다. 形而下는 形以前이고 形而上은 形以後이다. 器는 한 번 이루어져서 변하지 않음을 말하는 것이고 道는 형체를 갖춘 모든 존재들이 여전히 기화 운행을 하고 있음을 의미하는 것이다.⁶⁷⁾

그는 形而上과 形而下를 形以前과 形以後로 풀이하고 分理를 形以後로 돌리고 동질의 氣가 갖는 지향성을 形以前에 정초시키고 있다. 그럼으로써 혈기심지의 人性의 타당성을 마련하고 동시에 윤리의 당위성을 설명하려는 것이다.

대진 철학 체계에 있어 그의 이론의 정당성을 보증해 주는 최후의 근거로 현실 아닌－대진은 초월적이란 혐의를 피하기 위해 현실 이전이라고 했지만－현실 배후의 본래적인 것이 있음을 말하게 됨으로써 그의 현실 밖의 원리에 대한 부정이라는 그의 출발에 모순되는 결과를 초래하였다.

V 대진 윤리론의 의의와 한계

현실주의적 입장을 고수하려는 대진의 노력은 중국 철학사에서 전래를 찾을 수 없는 정치한 것이다. 그것은 당시의 경제적 성장 위에서 부각된 개인에 대한 관심의 반영이라는 평가를 가능하게 한다. 그리고 그의 주자 비판은 이원론에 대한 핵심적 비판으로 평가된다. 그러나 최후에 그 참됨을 보증해 주는 것이 유가 고전이었고 현실을 바라보는 시각이 자비자 계급으로서의 유자의 것이었으므로 그가 드러내는 한계는 명백하다.

67) <소중>天道2.氣化之于品物 則形而上下之分也。形乃品物之謂 非氣化之謂…形謂已成形質、形而下猶曰形以前 形而上猶曰形以後、器者乎一成而不變 道者乎 體物而不可遺。