

다산학 48호 (2026.6) | 139~176

한·일 실학의 ‘인학仁學’과 ‘공공성公共性’ — 정다산과 요코이 쇼난을 사례로

가타오카 류片岡龍 | 일본 도호쿠대학 문학연구과 교수

목차

1. 들어가는 말
2. ‘인仁’과 ‘실학實學’의 관계
3. ‘공공성公共性’과 ‘천天’의 관계
4. 맺음말

1. 들어가는 말

본 논문에서는 한국 실학사상을 대표하는 다산 정약용(丁若鏞)(1762~1836)과 일본 막말기¹⁾ 실학사상가 요코이 쇼난(横井小楠)(1809~1869)을 ‘인학仁學과 공공성公共性’²⁾이라는 관점에서 대조³⁾하여 논함으로써 한·일 사상비교에 일조하고자 한다.⁴⁾

‘막말幕末 유신維新 시기의 정치와 경제를 통합하는 학문’으로서의 실학 가운데, 쇼난 실학의 특징이 ‘인仁和 리례 즉, 도덕성과 공리성’⁵⁾의 통합이라는 점에서, 쇼난 실학사상의 핵심이 ‘인仁’에 있다는 것을 쉽게 짐작할 수 있을 것이다.

또한 ‘공공公共’에 관해서는 요코이 쇼난 탄생 200주년을 기념하여 출

1) ‘대정봉환大政奉還(1867)’에 의해 도쿠가와德川 막부가 조정에 정권을 이양할 때까지 약 30~40년 동안 붕괴 직전의 말기 증세가 지속된 시기를 가리킴.(津田秀夫, 『幕末期』, 『日本大百科全書』, 小學館, 1994)

2) 본고는 2024년 11월 8일에 개최된 제39회 다산학 학술회의 〈다산 정약용의 인학仁學과 공공성公共性〉의 발표 원고를 토대로 수정·보완한 것이다.

3) 여기서는 비교언어학(comparative linguistics: 계통적으로 관련이 있는 언어와 방언끼리 비교하여 그 역사적 친연 관계를 밝히려는 분야)과 대조언어학(contrastive linguistics: 체계적으로 무관한 언어들끼리 비교하여 언어 현상의 유사점과 차이점을 밝히는 분야)의 차이를 고려하여 ‘대조’라는 용어를 사용하고 있다. 다산茶山과 쇼난小楠의 ‘실학實學’을 주자학에서의 전개로 자리매김을 시킨 뒤 ‘비교’하는 것도 사상사적으로는 중요하겠지만, 본고는 ‘실학’의 통시적 연구가 아니라 ‘인학仁學과 공공성’이라는 관점에서의 공시적共時的 분석을 시도한다. 또한 ‘대조한다’는 방법이 지닌 의미에 대해서는 노마 히데키野間秀樹, 『言葉この希望に満ちたもの: TAVnet時代を生きる』, 北海道大學出版會, 2021, 215~239쪽을 참조.

4) 한·일 문화비교에 관한 논저는 그야말로 ‘한우충동汗牛充棟’일 만큼 무수히 많지만, 사상비교로 범위를 좁혀 고찰한 것은 생각보다 적다. 여기에서는 중국을 포함하는 경우이기도 하지만, 필자도 참여했던 프로젝트의 성과로서 아라키 마사루荒木勝 감수監修, 변영호邊英浩 編, 『東アジアの共通善一和・通・仁の現代的再創造をめざして』, 岡山大學出版會, 2017을 들고 싶다.

5)塚谷晃弘, 『實學』, 『世界大百科事典』, 平凡社, 1988.

관된 미나모토 료엔源了圓 編『横井小楠 1809~1869』(藤原書店, 2009)의 부제가 ‘공공의 선구자’, 이듬해 히라이시 나오아키平石直昭·김태창 編『横井小楠』(東京大學出版會, 2010)의 부제가 “공공의 정치를 주창한 개국 지사開國志士”라는 점을 지적하면 충분할 것이다. 두 책 모두 일본을 대표하는 쇼난 연구자들이 다 모여 있다.

반면 다산 정약용의 경우 ‘공공성’의 관점에서 집중적으로 논의되는 경우는 지금까지 그리 많지 않았다고 생각된다.⁶⁾ 적어도 ‘공공성’이라는 단어 자체에 관해서는 방대한『여유당전서與猶堂全書』에서도 그 용례가 매우 적고, 다산학의 핵심 개념이라고는 말하기 어렵다.

그런 점에서 다산보다 한 세대 정도 늦고, 저술 등을 통한 영향도 인정할 수 없지만,⁷⁾ 쇼난의 ‘인학과 공공성’을 다산의 그것과 대조시켜 논하는 것은 나름대로 의의가 있을 것이다.

특히 다산의 ‘실학적 공공성’에 있어서는 정치적 정당성의 원천이 ‘천리天理’에서 ‘상제上帝’로 회귀하는 것으로 인해 ‘유교적 공공성’요소 중

6) 백민정의 「미래 다산학 연구의 방향 모색」(『유학연구』 64, 2023)에서는 『경세유표(經世遺表)』를 중심으로 한 ‘정치적 공공성’에 관한 선행연구로 이봉규의 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」(『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012), 김선희의 「다산 정약용의 유가적 공적 세계의 기화: 『경세유표』를 중심으로」(『다산학』 31호, 2017), 김선희의 「『경세유표』의 경로들」(『시대와 철학』 23, 2012), 백민정의 「정약용의公私 관념과 정치 공공성의 문제」(『민족문화연구』 97, 2022) 등을 들고 있다. 또한 『목민심서牧民心書』를 중심으로 제도적 공공성과는 다른 ‘윤리적 공공성’이라는 관점을 제시한 것으로 이봉규의 「『목민심서』에 반영된 예와 실학의 공공성」(『다산과 현대』 11, 2018)을 들고 있다.

7) 논자는 예전에 다산과 거의 동시대에 살았던 오오타 킨조大田錦城(1765~1825)과 다산의 사상을 대조하면서 논한 적이 있다.(片岡龍, 「錦城大田元貞と茶山丁若鏞から見た生命と靈性の問題」, 茶山學術文化財團・京都大學小倉紀藏研究室, 2017) 이후 가필하여 片岡龍, 『16世紀後半から19世紀はじめの朝鮮・日本・琉球における〈朱子学〉遷移の諸相』, 春風社, 2020에 수록했다. 또한 요코이 쇼난에 있어서의 이퇴계의 영향에 대해 논한 적이 있다.(片岡龍, 「熊本實學派における退溪學の受容と展開」, 第26次退溪學國際學術會議豫稿集, 『韓國儒學思想の世界史的展開-日本における退溪學の受容と展開-(下)』, 國際退溪學, 2016)

국가적 공공성이 강화되고, 숙의熟議적 공공성이 축소되었다는 박영도 (2012)⁸⁾의 지적을 감안할 때, 쇼난과의 대조는 더욱 극명하게 드러난다. 왜냐하면 다산과 마찬가지로 쇼난 역시 ‘천리’에서 ‘상제’로 회귀하면서⁹⁾ 쇼난의 공공성의 특징은 바로 숙의적 공공성을 특징으로 하고 있기 때문이다.¹⁰⁾

그에 따라 이 공공성을 중심으로 한 양자兩者의 대조적 고찰을 본론의 중심 과제로 삼고자 한다. 그러나 그에 앞서, 우선 양자에 있어 ‘인’과 ‘실학’의 관계부터 시작해보고자 한다.

2. ‘인仁’과 ‘실학實學’의 관계

1) ‘실학實學’으로서의 다산학·쇼난학

먼저 ‘인학’이라는 용어부터 검토해 보자. 물론 다산에게나 쇼난에게

8) 박영도의 「다산(茶山)의 실학적 공공성의 구조와 성격」(『동방학지』 160, 2012)와 고명희의 「다산 정약용의 공공성 실현을 위한 교육」(『교육사상연구』 39-3, 2025)이 지적하는 바와 같이, 다산은 국가의 공공성을 실현하기 위해서는 내적인 자기수양自己修養에 의한 인간형성을 중시하고 있던 점에서는 후술하는 ‘천天’의 이해와 함께 그 숙의적熟議적 공공성에 대해서도 다시금 고찰될 필요가 있다. 그러나 여기서는 쇼난과의 대조라는 시각에서 먼저 작업 가설적으로 다산의 공공성의 일면을 다루어 논하고자 함을 양해하기 바란다.

9) 다산과 쇼난을 대조하여 논하는 이유로는, 두 인물 모두가 크리스티교에 관한 인식이 그 사상 형성이나 전개에 미친 영향에 대해 논의되고 있다는 점을 들 수 있을 것이다. 쇼난과 크리스티교와의 관계를 다룬 한국어 연구로는 박은영의 「요코이 쇼난(横井小楠)과 구마모토(熊本)벤드의 ‘봉교취의서(奉敎趣意書)’」(『동아시아문화연구』 62, 2015)가 있다.

10) 쇼난의 공의公議·공론公論에 관한 연구는 이루 다 헤아릴 수 없지만, 쇼난의 공의·공론 사상의 형성을 ‘실학당實學黨’(구마모토번의 주류였던 ‘학교당學校黨’에 대립하는 것으로 1843년경에 결성) 시대의 강학講學, 강습講習·토론討論의 원체힘으로 거슬러 올라가 검토한 연구로는 미나모토 료엔源了圓의 「横井小楠における學問・教育・政治 - 「講學」と公議・公論思想の形成の問題をめぐって」(『季刊日本思想史』 37, 1991)가 있다.

나 ‘인仁’은 그들의 학문에 있어 중요한 위치를 점하고 있지만, 두 사람 모두 ‘인학仁學’이라는 단어 자체를 사용한 적은 없다. 따라서 당연히 자신의 학문을 ‘인학仁學’이라고 칭한 적도 없었다.

그렇다면 그들의 학문적 성격을 한 마디로 표현한다면 무엇이라고 할 수 있을까? 쇼난의 경우 역시 ‘실학’이 적절할 것이다. 18세기 말부터 19세기 중반에 걸쳐 이른바 ‘내우외환內憂外患’의 시기에 학문과 정치의 일치를 의미하는 ‘실학’이 여러 번(諸藩)에서 강조되는 가운데,¹¹⁾ 쇼난 자신도 구마모토번熊本藩의 실학당實學黨에 소속되었고¹²⁾ 그의 저서에서 ‘실학’,¹³⁾ ‘학정일치學政一致’¹⁴⁾를 중요한 개념으로 사용했기 때문이다.

물론 그것은 근대 서양 과학(science)의 번역어로 사용된 근대 이후의 실학과는 다르다.¹⁵⁾ 그럼에도 불구하고 쇼난의 경우 ‘실학’은 사료적 용

11) 예를 들어, 미토번水戸藩에서는 ‘學問事業, 不殊其効’(『弘道館記』, 1838)를 번교藩校의 교육정신 중 하나로 내세우며, ‘학문과 사업을 하나로 묶기 어려운 원인’중 하나로 ‘실학’의 쇠퇴를 꼽고 있다.(『學問事業之難一, 其故多端, 而有大弊四焉。曰忽躬行, 曰廢實學, 曰泥於經, 曰流於權』, 藤田東湖, 『弘道館述義』, 1847)

12) 1833년 제10대 구마모토熊本의 번주藩主 호소카와 나리모리細川齊護(1804-1860)가 ‘실학實學·실예實藝’(실질적인 문·무예)를 장려한 것에서 시작된 실학당과 학교당의 대립, 실학당 내부의 분열에 관해서는 쓰쓰미 카쓰히코堤克彦의 「肥後藩における「實學」の形成と展開: 藩主細川齊護と藩家老長岡監物の場合」(『熊本大學社會文化研究』3, 2005)를 참조.

13) 쇼난의 ‘실학’의 용례는 그다지 많지 않지만, 오늘날 세상에 이름이 알려진 여러 군자(諸君子)들이 ‘현실의 대사大事’에 대해 “망연자실하여 어떻게 대처해야 할지” 모르는 것은 “그 입지立志가 삼대三代의 도道에 있지 않기 때문이며, 이른바 고금古今·천지天地·인정人情·사변事變의 물리物理를 궁구하지 못해 격물格物の 실학을 잃어 그들의 가슴속에 경륜經綸이 전혀 없기 때문”이라고 한 점은(『立花壺岐へ』, 1856, 山崎正董編, 『横井小楠遺稿』, 日新書院, 1942, 235쪽)놓칠 수 없는 부분이다. 미나모토 료엔은 이 용례를 쇼난에게 있어 ‘실학’이 ‘삼대三代의 학學’과 동일시된 계기로 삼고 있다.(『横井小楠の「三代の學」における基本的概念の検討』, 『國際基督教大學學報Ⅲ-A アジア文化研究』別冊2, 1990)

14) ‘학정일치學政一致’의 용례에 대해서는 후술.

15) 「선생(先生)=후쿠자와 유키치는 실학에 사이언스라는 후리가나ふり假名를 붙였다」(小

어로도 충분히 유효하다.

한편 한국의 경우 식민지 근대성론의 지적 등으로 ‘실학’개념의 유효성이 흔들렸고,¹⁶⁾ 다산의 학문에 대해서도 새로운 개념 규정이 모색되고 있는 것으로 보인다. ‘인학’도 그중 하나의 시도일 것이다.

그러나 쇼난 실학과 대조라는 측면에서 다산의 학문 전체를 ‘실학’으로 규정하는 것은 여전히 유효하다고 본다. 그것은 식민지 근대의 편향이 침입하기 이전의 실학 개념으로 다산을 조명하는 것을 의미하기 때문이다.

2) 쇼난의 ‘학정일치學政一致’의 실학 – 미토학水戶學과의 비교

그렇다면 근대 이후의 실학과 다른 쇼난의 실학은 어떤 내용일까? 이를 밝히기 위해서는 쇼난과 마찬가지로 ‘학정일치’의 실학을 표방하면서, 이후 근대 천황제 이데올로기가 되는 미토학水戶學과 대조해 보는 것이 좋을 것이다.¹⁷⁾

일반적으로 미토학의 강령은 ‘충효무이忠孝無二’, ‘문무불기文武不岐’,

泉信三, 『福澤諭吉』, 弘文堂, 1948). 또한 역학力學적인 자연관에 바탕을 둔 후쿠자와의 ‘실학’관을 그와 대조되는 이능화의 실학관과 비교하여 논한 것으로는 사사키 슌스케·가타오카 류, 「일본과 한국에서의 ‘실학’의 근대화」, 『한국종교』 43, 2018. (일본어 번역: 佐々木隼相・片岡龍, 「日本と韓国における「實學」の近代化—福澤諭吉と李能和を中心に—」, 『〈靈性〉と〈平和〉』 3, 2018)

16) 일본어로 된 논문으로는 權純哲, 「韓國思想史における「實學」の植民地近代性-韓國思想史再考 I-」, 『日本アジア研究』 2, 2005 등. 또한 한국의 실학에 대한 평가를 개괄한 것으로서는 宮嶋博史, 「補説26 「實學」の評価をめぐって」, 『世界歴史大系 朝鮮史1—先史~朝鮮王朝—』, 山川出版社, 2017)

17) 쇼난은 처음에는 미토학水戶學에 기대를 걸었지만, 나중에는 강하게 비판하게 된다. 자세한 내용은 北野雄士, 「水戶學と幕末武士層: 横井小楠による受容と批判をめぐって」, 『大阪産業大學人間環境論集』 7, 2008 참조.

‘학문사업學問事業, 불수기효不殊其效’, ‘경신숭유敬神崇儒, 무유편당無有偏黨’의 네 가지로 알려져 있다(「弘道館記」). 이 중 쇼난과 겹치는 것은 ‘학문사업 불수기효’ 즉 ‘학정일치’의 실험뿐이다.

먼저 ‘충효忠孝’에 관해서는, 물론 유자儒者인 쇼난은 충효 자체의 가치를 의심하지는 않는다. 그러나 그것이 ‘무이無二’하다고 하며 군주에 대한 ‘충忠’을 강조하는 듯한 생각은 거의 보이지 않고, 오히려 ‘충애忠愛의 정情’은 민생에 해가 되기 쉽다고 서술하고 있다.¹⁸⁾

‘문무불기’에 관해서는 쇼난에게 「문무일도설(文武一途の説)」(1853)이 있으므로 제목만 보면 오해하기 쉽지만, 마쓰우라 레이松浦玲의 『横井小楠』(筑摩書房, 2010)에서 정확하게 지적하고 있듯이, 이는 미국이나 러시아 함선의 도래로 인해 ‘세론世論이 무武에 편향되는 것을 경계한 저술’(116쪽)이었다. 훗날 쇼난이 메이지 천황明治天皇의 교육 이념으로 작성한 것으로 알려진 「중흥의 입시칠조(中興の立志七條)」(1868)에 “전쟁의 참혹함과 만민의 피폐함을 거듭 되새기고, 나아가 보고 듣는 바에서 궁구한다면 자연히 양심이 발현될 것이다.”¹⁹⁾라는 것이 쇼난의 기본적인 발상이다.

‘경신숭유’에 관해서는 “일본의 신도神道 등은 더욱 해로운 것으로, 최근 미토水戸와 조슈長州가 멸망을 자초한 것을 보아도 알 수 있다.”, “신도의 해악은 참으로 심대하여 미토·조슈 등에서 신도를 신봉하는 족속들은 군부君父를 향해 활을 당기는 지경에 이르게 되었다.”²⁰⁾이 두 가지 예를 들면 충분할 것이다.

18) 「忠愛の情多くは好生の徳を損し、却て民心の払戻を招く」(「國是三論」(1860), 『横井小楠遺稿』, 39쪽).

19) 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 101쪽.

20) 横井時雄編, 『小楠遺稿』, 民友社, 1899, 397, 411쪽. 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 902, 910쪽의 ‘신도神道’라는 두 글자는 모두 복자伏字이다.

이렇게 본다면 ‘학정일치’의 실학에 관해서도 당연히 달라질 수밖에 없을 것이다. 그것을 확인하기 위해 쇼난의 ‘학정일치’의 개념에 대해 조금 더 고찰해 보고자 한다.

3) ‘체體(修己)’ ‘용用(治人)’ 겸비의 실학

‘학정일치’라는 말이 빈번히 나오는 것은 「학교문답서學校問答書」(1852)이다. 이 책은 당시 구마모토에서 이단으로 여겨지던 쇼난을 초빙(1858)한 후쿠이번福井藩의 자문에 대한 답변이다.

먼저 ‘정사政事’에 있어서 학교의 중요성을 묻는 질문에 쇼난은 이제까지 학교에서 ‘뛰어난 인재’가 나온 예는 없다고 답했다. 그것에 대하여, 이는 ‘학문과 정사가 둘로 나뉘었기’때문이며 ‘학정일치’에 마음을 두면 학교에서도 인재 육성이 가능하지 않느냐고 되물자, 쇼난은 그 ‘학정일치’라는 것은 인재를 육성하여 ‘정사의 유용有用’에 사용하려는 마음인데, 그 마음이 곧바로 모든 사람에게 전달되어, 모두가 ‘유용한 사람’이 되기 위해 경쟁하고 ‘위기爲己의 근본’을 잊고 ‘정사 운용의 말단에만 급급하게 된다. 그 폐해는 서로를 시기하고 질투하며, 심할 때는 학교가 ‘싸움터’가 되고 만다. 이를 쇼난은 ‘인재의 이정리政’이라고 불렀다.²¹⁾ 이는 그 자신의 구마모토 번에서의 경험에 근거한 말이기도 하지만,²²⁾ 후일 미토의 ‘분당分黨’에 대한 비판²³⁾과도 통

21) 「其學政一致と申す心は人才を生育し政事の有用に用ひんとの心にて候。此政事の有用に用ひんとの心直様一統の心にとおり候て、諸生何れも有用の人にならんと競立、着実爲己の本を忘れ政事運用の末に馳込、其弊互に忌諱嫉疾を生じ、甚しきは學校は喧嘩場所に相成り候。即ち人才の利政と申すものにて [...]」(앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 3쪽).

22) 松浦玲, 『横井小楠』(筑摩書房, 2010), 104쪽.

23) 「沼山對話」(1864), 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 913쪽.

하는 생각이다.

이어서 ‘학정일치의 마음’은 아니냐는 물음에 대해 쇼난은 학정일치라 할지라도 ‘그 근본 없이 다스림(治)만을 구하는 것’에 급급해, 인재를 육성하여 ‘유용有用’에 도움이 되고자 하는 마음이 주체가 되면 진정한 ‘일치一致’는 아니다. 진정한 일치란 자신의 ‘마음의 근본’으로서 ‘미루어 타인에게 미치게 하면 만사의 정치를 이루는 것’이며, ‘본말체용本末體用’의 차이는 있을지언정 둘로 나뉘는 것은 아니다. 즉 ‘하나의 근본(一本)에서 만 갈래로 퍼져나가고, 만 갈래에서 다시 하나의 근본으로 귀결되는’도리道理이다. 즉, 진정한 학정일치란 ‘수기치인修己治人’의 일치이며, 이를 실천하는 것이 ‘학문’이라고 답하고 있다.²⁴⁾

이후 바로 속의적 공공성에 대한 논의가 전개되는데, 이는 차후에 다루기로 하고, 여기서는 쇼난의 학정일치가 『논어論語』의 ‘일이관지一以貫之’를 ‘실實’로 보는 주희朱熹의 주석²⁵⁾과 『중용장구中庸章句』 제언題言의 실학관²⁶⁾에 근거하고 있다는 점에 주목하고자 한다. 즉, 쇼난이 말하는 학정일치의 실학은 ‘치인治人’의 ‘용用’뿐만 아니라 그것이 ‘수기修己’의 ‘체體’와 일치함으로써 무궁한 변화에 대응할 수 있는 ‘체’와 ‘용’을 겸비한 실학인 것이다.²⁷⁾

24) 「此心を本として推して人に及し万事の政に相成、本末体用彼是のかわりは候へ共二に離候筋には無レ之候。此二に離れざるが一本より万殊にわたり、万殊より一本に歸し候道理にて候へば政事と申せば直に修己に歸し、修己れば即政事に推し及し、修己治人の一致に行れ候所は唯是學問にて有之候。」(앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 4쪽).

25) 「夫子之一理、渾然而泛應曲當、譬則天地之至誠無息、而万物各得其所也。[···]蓋至誠無息者、道之体也。万殊之所以一本也。万物各得其所者、道之用也。一本之所以万殊也。以此觀之、一以貫之之實可見矣。」(『論語集注』).

26) 「此篇乃孔門傳授心法、[···]其書始言一理、中散爲万事、末復合爲一理、[···]其味無窮、皆實學也。」(『中庸章句』題言).

27) 쇼난이 32세(1840년)가 되던 에도江戸 유학 시절, 술로 인한 과실로 귀국을 명령받아 구마모토의 형의 집에서 근신하고 있을 때, 「정명도程明道の ‘道就於用不是’라는 구절을 행동

이 점에서는 다산도 마찬가지다.

君子之所貴乎涵養，將以需用於施措也。此蓋通動靜具體用，煥然爲成已成物之用者也。(『答方山李』，『文集』十九)²⁸⁾
君子之學，貴有體用。苟於治民・變俗・理財之事，全無可觀，則亦徒學而已。(『答李友』，『文集』十九)

물론 위의 예에서는 ‘용’을 겸비하는 측면이 더 강조되어 있다. 그러나 그것은 본심의 ‘함양涵養’과 떼어놓을 수 없으며, 따라서 ‘(동정動靜을 통해) 체용을 갖추으로써 자기를 이루고 사물을 이룬다.’고 여겨진다. 그리고 다산은 ‘성인의 학문’은 ‘성기成己・성물成物’로 귀결되는데,²⁹⁾ ‘성기’도 ‘성물’도 결국 ‘자수自修’에 달려 있다고 말한다.³⁰⁾

이처럼 다산은 ‘체용體用’설을 결코 부정하지 않는다.³¹⁾ 그리고 체용을 겸비하기 위해서는 ‘내외지교수內外之交修’가 중요하다고 한다.³²⁾

行燈과 창호지(障子), 맹장지(櫬) 등에 써서 삼 년간 생각했다(德富蘆花, 『竹崎順子』, 福永書店, 1923, 68쪽)라는 일화도 떠오른다. ‘道就於用不是’의 출처는 알 수 없으나, 蘆花는 이를 「쉽게 말하자면 진리가 제일第一의 의義이니, 편의에 맞춰 적당히 얼버무려서는 안 된다는 의미」라고 덧붙이고 있다.

28) 본 논문에서 인용하는 다산의 저작은 이하 모두 『정본여유당전서定本與猶堂全書』(다산학술문화재단, 2012)에 수록되어 있다.

29) 「聖人之學，不出於成己・成物」(『中庸講義補』).

30) 「聖人之道，雖以成己成物爲始終，成己以自修，成物亦以自修。此之謂身教也。」(『大學公議』一).

31) 「體用之說，不見古經。然物固有體用也。然天道布散處，有體有用。其微密處。亦有體有用。故經文通言之曰，語大，莫能載。語小，莫能破」(『中庸講義補』), 「體用之說，雖出釋氏，吾家未嘗不言用」(『論語古今注』一).

32) 「如欲體用之兼備，莫若內外之交修。」(『與猶堂全書補遺』, 「洌水文策」). 「自撰墓誌銘【集中本】」(『文集』十六)의 「六經四書，以之修己，一表二書，以之爲天下國家，所以備本末也」라는 유명한 말도 떠올려볼 수 있다.

‘내’란 성기成己·수기修己이고, ‘외’란 성물成物·치인治人이며, 이를 관통하는 것은 ‘성誠’이다.³³⁾ 여기까지는 쇼난과 궤를 같이하지만,³⁴⁾ 여기서부터 양자는 갈라진다.

4) ‘인仁’³⁵⁾ 과 ‘체용體用’

우선 다시 지적할 필요도 없겠지만, 다산은 위와 같은 생각을 ‘일본만수一本萬殊’리理에 의해 근거를 짓지는 않는다.³⁶⁾ 그리고 ‘수기’ ‘치인’과 ‘인仁’과 ‘의義’의 관계에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

君子之學，不出二者。一曰修己。二曰治人。修己者，所以善我也。治人者，所以愛人也。善我爲義。愛人爲仁。仁義相用，不可偏廢。(『孟子

33) 「成己·成物，非誠不能。[···] 大學雖以誠意爲始工，齊家·治國·平天下，亦非誠不能。[···] 成己·成物，皆在誠意中矣」(『中庸自箴』三).

34) 「尤大切な工夫誠意と奉存候。故に明道も先立誠意後致知と被申候。其上此誠意は論語にて申せば主忠信之處，近思錄にては爲學之處，皆此學問之大本領之工夫なり [···] 論語·近思錄は學者此心本領を不得所より其本領を立る工夫より誠意之工夫を主としたし候。[···] 其心持にて大學を見るに誠意致知誠意と心得候へば却て大に親切に御座候。[···] 是孔子以來學者之入處忠信誠意之處を以て御示教に相成候所以なり」(『伴圭左衛門へ』(1853), 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 194쪽). 또한 쇼난은 미토번에서 ‘성의誠意를 내면에 쌓는다’는 것은 ‘진정한 성의’가 아니라 ‘이해利害에 얽힌 일심一心’이라고 비판하고 있다(『立花壱岐へ』(1855), 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 227쪽). 이 점에 관해서는 北野雄士の「水戸学批判と蕃山講読－誠意の工夫論を巡って」(源了圓編, 『横井小楠』(1809~1869))도 참조.

35) 본고에서는 두 사람의 학문을 ‘인학仁學’으로 보지 않고 ‘실학實學’으로 다룬다. 따라서 이하 두 사람의 ‘인仁’에 관한 분석은 그들이 각자의 ‘실학’속에서 ‘인’이라는 개념을 어떻게 위치시키고 있는지에 한한 것이며, 그들의 ‘인’ 사상 자체를 논한 것이 아님을 양해하기 바란다.

36) 「今之儒者，[···] 每云萬殊一本，復合一理，執天地萬事萬物，都歸之於一理，曰此夫子之道。夫子之道，無亦空曠渺茫矣乎。以一理貫萬物，於自己善惡，毫無所涉」(『論語古今注』七).

要義』二)

여기서 ‘인仁(愛人)’은 ‘치인治人’으로, ‘의義(善我)’는 ‘수기’로 구분되어 있다. 이를 아래의 쇼난의 시에서 볼 수 있는 생각과 대조해 보면 양자의 차이는 일목요연해질 것이다.

吾慕紫陽學。學脈淵源深。洞通萬殊理。一會此仁。進退任天命。從容養道心。嘆息千秋久。傳習有幾人。(「感懷十首(2)」1852頃, 『小楠堂詩草』)³⁷⁾

‘만수’를 관통하는 ‘리’가 하나의 근본(一本)으로서 ‘인’에서 만나는 것, 그것이 바로 주자 학맥의 깊은 연원이라고 여겨지는 것이다.³⁸⁾ 이 시에 관한 다음과 같은 평언評言은 쇼난의 실학에서의 ‘인’의 위치를 정

37) 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 876쪽.

38) 또한 이 시에서 ‘자양학紫陽學’은 원래 ‘퇴옹학退翁學’, ‘천추千秋’는 ‘백년百年’이었다(野口宗親, 『横井小楠漢詩文全釈』, 熊本出版文化会館, 2011, 143쪽). 퇴옹退翁이란 쇼난보다 백여 년 앞선 구마모토 번의 주자학자였던 오즈카 타이야大塚退野(1677~1750)를 가리킨다. 타이야에게는 『紫陽言仁要録』(1741 序)의 編이 있다. 쇼난에 따르면, 타이야는「初陽明を學び専心氣を修養いたし良知を見るが如に是あり候。然れ共聖經に引合て平易ならず疑ひ思ひ候うちに, 李退溪の自省録を見候て程朱之學の意味を曉り, 年二十八にして脱然と陽明之學を絶ち程朱之學に入申候。其曉り候處は格致之訓にて有之候。[...]拙子本意專此人を慕ひ學び候事に御座候」(「本庄一郎へ」(1849), 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 130~131쪽). ‘격치지훈格致之訓’에 관해서는 타이야의 「本源格致一貫の實理」(「藤樹學意弁」, 『孚齋存稿』二, 『肥後文獻叢書』四, 隆文館, 1910, 613쪽), 「朱夫子之爲學也, 固以求仁復性爲志。初以榮悴休戚不容乎心。便又欲與天下後世共之, 而不欲獨善其身而止也」(「松克齋渡瀬秀才游学於京師序」, 『孚齋存稿』一, 같은 책, 607쪽)와 같은 말로 미루어 짐작컨대, ‘본원本源’(修己)과 일관되는 ‘실리實理’를 ‘격치格致’(治人)한다는 뜻이 아닐까 생각된다. 이 점에 관해서는, 앞의 줄고「熊本實學派における退溪學の受容と展開」참조.

확히 짚어낸 것이라 할 수 있다.

(이 시는) 즉 주자학의 이일분수理一分殊설을 바탕으로 하여, 쇼난은 격물지지格物致知의 대상이 되는 사물의 이치를 마음의 이치인 ‘인仁’과 긴밀하게 대응시키고 그것에 귀속시키고 있음을 알 수 있다. 여기에 쇼난의 사상을 처음과 끝을 관통하는 ‘인仁’의 중요성이 단적으로 드러난다고 할 수 있다.³⁹⁾

쇼난은 ‘도道’란 자신의 가슴속에 갖춰진 ‘인仁’에 다름 아니며, 사람들이 그것에 주의를 기울인다면 그것이 곧 ‘자연의 도’라고 말하고 있다.⁴⁰⁾ 이처럼 쇼난의 실학에 있어서 ‘인’은 ‘체용’의 전체에 걸쳐 있다.⁴¹⁾

한편, 마찬가지로 체와 용을 겸비한 다산의 실학에서 ‘인’은 그 절반(用)의 지위만 부여된 것이다. 그보다 더 중요한 점은, 주자학의 이기심성론理氣心性論에서는 ‘애愛’인 ‘용’의 ‘체’로서 자리매김이 되는 ‘인’을, 굳이 ‘용’이라는 공공성公共性에 관련된 영역에 배치했다는 점이 주목된다.

39) 八木清治, 『横井小楠の仁』(『日本思想史研究』 16, 1984).

40) 「道は天地自然の道にて乃我胸中に具え候処の仁の一字にて候。人々此の仁の一字に氣を付け候へば乃自然の道にて候」(『沼山対話』(1864), 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 910쪽).

41) 물론 이러한 ‘인仁’의 자리매김은 주자학의 일반적인 ‘체용體用’ 적용 방식과는 다르다. 그렇다 하더라도 ‘체용’ 개념은 어디까지나 일종의 설명 개념이며, 「体用一源、顯微無間」(程頤, 『易傳』 序)이라는 점을 고려할 때, 쇼난의 설명이 주자학의 범주를 벗어난 것이라고 볼 수는 없다.

3. ‘공공성公共性’과 ‘천天’의 관계

1) 다산의 ‘이웃 사랑의(隣人愛의) 공공성’

다음으로 ‘공공성’에 관해서는 어떠할까? 다산의 공공성은 무엇보다도 이 ‘인’의 해석에서 찾아볼 수 있다.

주지하듯이, 다산은 사람과 사람과의 교제에서 마땅히 해야 할 도리를 다하는 것을 ‘인’으로 보았다. 따라서 자식이 부모에게 하는 ‘효孝’, 아우가 형에게 하는 ‘제悌’, 부모가 자식에게 하는 ‘자慈’ 등이 모두 ‘인’이다.⁴²⁾ 즉, ‘인’은 ‘효제자孝弟慈(孝弟忠信)’의 총칭(總名)이며, 인륜의 ‘명덕’明德이며, 그 뜻이 진실로 ‘효孝’에 있으면 ‘악惡’은 사라진다.⁴³⁾

다산은 이 교제의 장場이 모든 인간의 선악이 발생하는 근원이라고 보았다.⁴⁴⁾ 따라서 이 인간교제의 장에서 선의 실현을 역설한 다산의 ‘인론仁論’은 바로 윤리적 공공성⁴⁵⁾이라는 이름에 걸맞을 것이다.

그렇다면 ‘인’을 실천하는 방법은 무엇인가? 다산은 타인의 마음을 내

42) 「人與人之相接而盡其本分, 斯謂之仁。仁者, 二人也。事父孝曰仁, 子與父二人也。事兄悌曰仁, 弟與兄二人也。育子慈曰仁, 父與子二人也」(『大學公議』三). 이어서 「君臣二人也, 夫婦二人也, 長幼二人也, 民牧二人也。仁親·仁民, 莫非仁也」라 하여 온갖 인간관계에 대해서도 모두 ‘仁’이라 하였는데, 다산은 ‘孝’, ‘悌’, ‘慈’를 그 기본으로 삼았다.

43) 「仁者, 人倫之明德, 乃孝弟慈之總名也」(『大學公議』三), 「仁者, 孝弟忠信之總名。【事親孝, 事長弟, 事君忠, 與朋友信者, 謂之仁】苟其志真正在仁, 斯無惡矣」(『論語古今注』二), 「仁者, 人倫之愛也。天下之事, 有外於人倫者乎。父子·兄弟·君臣·朋友, 以至天下萬民, 皆倫類也。善於此者爲仁, 不善於此者爲不仁」(『論語古今注』六).

44) 「人生斯世, 其萬善萬惡, 皆起於人與人之相接」(『大學公議』三), 「老兄試思之。天地間萬善萬惡, 有不由於人與人之相與者乎」(『與李汝弘【甲戌十月日】」, 『文集』十九).

45) 각주6 참조.

마음처럼 미루어 살피는 ‘서恕’⁴⁶⁾가 ‘인의 도’라고 말한다.⁴⁷⁾ 그리고 ‘충서忠恕’란 ‘실심實心’으로서 ‘서恕’를 행하는 뜻일 뿐, ‘충忠’을 ‘수기修己’에, ‘서恕’를 ‘치인治人’에 배분하는 현대인들의 이해는 커다란 오류라고 본다.⁴⁸⁾ 다산이 비판한 ‘충서’에 대한 이해로는 예를 들어 다음과 같은 정자程子의 말을 떠올릴 수 있을 것이다.

忠恕一以貫之。忠者天道，恕者人道。忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用。大本達道也。(『論語集注』 里仁15)

이처럼 정자가 ‘충忠’을 근본으로 ‘일관一貫’을 설파한 것에 대해, 다산은 ‘서恕’를 근본으로 ‘일관一貫’을 설파한 것이다.

恕者，以一而貫萬者也。謂之忠恕者，以中心行恕也。

若必盡己之謂忠，推己之謂恕，則忠·恕仍是二物，恐不可也。(『中庸自箴』 二)

忠恕即恕。本不必分而二之。一以貫之者恕也，所以行恕者忠也。(『論語古今注』 二)

여기서 다시 생각해 보아야 할 것은, 앞서 체·용을 검비한 다산의 실

46) 「付他心如我心，謂之恕也」(『論語古今注』 二).

47) 「聖人之言曰，強恕而行，求仁莫近焉。恕者，仁之道也」(『大學公議』 三).

48) 「所謂忠恕者，不過曰實心以行恕耳。若盡己推己，必當兩下工夫，則是夫子之道，二以貫之，非一貫也。若云盡己以立根本，自此推去，無兩下工夫，則是忠爲主，恕爲客，忠爲本，恕爲末。所謂一貫，是忠以貫之，非恕以貫之也。夫子答子貢之間，明以一恕字爲一貫，又不通矣。[·] 今人讀忠恕，皆欲忠以修己，恕以治人，大誤大誤。恕以修己，惟實心行恕者，謂之忠恕」(『心經密驗』).

학에서 ‘인仁’(用)의 지위를 살펴보았는데, 이에 대한 ‘의義’(體)는 물론, ‘진실무망眞實無妄’의 ‘천리天理’⁴⁹⁾의 세계 등과 같은 것이 아니라 자기 수양自己修養(善我)의 공간을 가리킨다는 점이다. 그리고 그것이 자기와 타자를 잇는 ‘서惻’의 실천을 통해, ‘인仁’(愛人)의 현장으로 ‘일관一貫’되고 있다. 그러한 점에서 다산의 ‘체용’은 ‘본질(體)과 구체적 현현顯現(用)’도, ‘형체(體)와 그 기능·속성(用)’⁵⁰⁾도 아닌, 오히려 자기 세계와 타자 세계에 해당한다고 할 수 있다.

즉, 자기수양(善我)이라는 본질(體)에 의해 ‘인仁’(愛人)의 등장이 구체적으로 드러나는(用) 것과 같은 발견 모델형 ‘체용’관계가 아니고, 오히려 자기 세계와 타자 세계를 잇는 ‘서惻’에 의해, ‘체’의 영역인 자기 수양과 ‘용’의 ‘인仁’(愛人)의 사회적 실천이 ‘내외교수内外交修’하는 개발 모델형 ‘체용’관계인 것이다.⁵¹⁾

따라서 다산이 ‘도道’를 ‘서惻’의 실천에 의해 일관된 ‘인도人道(人倫)’라고 단언하는 것은⁵²⁾ 오히려 다음과 같은 이상과 현실의 괴리, 즉 자기와 타자로 이루어진 인간관계에서의 대립과 갈등을 강하게 의식하고 있기 때문일 것이다.⁵³⁾

49) 「誠者, 眞實無妄之謂, 天理之本然也」(『中庸章句』).

50) 쓰치다 켄지로土田健次郎의 ‘체용體用’(『中国思想文化事典』, 東京大学出版会, 2001)는 철학적 개념으로서의 ‘체용’의 기본적 의미로는 위의 두 가지를 들고 있다(127쪽).

51) 주자의 공부론工夫論을 ‘발견發見’ 모델로, 다산의 공부론을 ‘개발開發’ 모델로 파악하는 것에 대해서는 가타오카 류 감수, 박복미朴福美 역, 『朝鮮儒学の巨匠たち』(春風社, 2016) (한형조, 『조선유학의 거장들』, 문학동네, 2008) 제6장을 참조. 2024년에 급서急逝하신 한형조 교수로부터 필자는 조선유학에 관한 많은 배움을 얻었다. 삼가 고인의 명복을 빈다.

52) 「道, 人道也. 吾道不外乎人倫. [...] 凡所以處人倫者, 若五教・九經, 以至經禮三百・曲禮三千, 皆行之以一恕字, 如以一網貫千百之錢, 此之謂一貫也」(『論語古今注』二).

53) 여기서는 「人於宗廟・朝廷之上, 光顯高明之地, 正其顏色, 善其辭令, 以行其志之所欲爲. 而乃其所行, 或殉私而滅公, 或樹黨而立威, 或戕賢而害民. [...] 其運心役智, 檢邪陰險. 人以爲忠, 而自知其奸者甚多」(『心經密驗』)와 같은 인간의 위선성偽善性, 또한 「修身以孝友爲本. [...] 我修既嚴, 其取友自然端正 [...] 老夫閱世久, 且備嘗艱險, 周知人情. 凡薄於

人有恒言曰五倫五倫。然朋黨之禍不息，而逆獄屢起，則君臣之義隳矣。
立後之義不明，而支庶率情，則父子之親夷矣。娼妓不禁，而官長胥迷，
則夫婦之別亂矣。耆老不養，而生貴多驕，則長幼之序壞矣。科舉爲主，
而道義不講，則朋友之信乖矣。(『示兩兒』，『文集』二十一)

그런 점에서 한 마디로 윤리적 공공성이라고 해도 그것은 결코 자기
에게 부여된 명덕만 발휘하면 된다는 기존의 윤리를 답습하는 것이 아
니라, ‘오륜五倫’가운데 ‘천속지애天屬之愛’라 일컫는 ‘효孝’(愛養父母)·
‘제弟’(友於兄弟)·‘자慈’(教育其子)를 바탕으로,⁵⁴⁾ 앞서 살펴본 것처럼,
모든 인간관계를 ‘인仁’으로 덧입혀 가려는 새로운 윤리의 구축인 것이
다.⁵⁵⁾

天倫者，不可近，不可信。雖忠厚勤敏，盡誠事我，切不可近。畢竟背恩忘義，朝溫暮冷。[...]
昔我先人，與南居韓公特相友善，孝子也。亦粵我王考，與沙谷尹正字公特相友善，孝子也。
。用保厥世，不失令名。及余之身，取友不端。礪鑢淬鋒者，多出疇昔之親交。吾是以悟之」
(『示學淵家誠』，『文集』十八)라는 인간의 배신성에 대한 다산 자신의 경험도 반영되어 있
을 것이다.

54) 「孝·弟·慈，天屬之愛也。君臣·夫婦·朋友，人合之倫也」(『尙書古訓』一)，「愛養父母謂之孝
。友於兄弟謂之弟。教育其子謂之慈。此之謂五教也。資於事父以尊尊，而君道立焉。資於
事父以賢賢，而師道立焉。茲所謂生三而事一也。資於事兄以長長，資於養子以使衆。夫婦
者，所與共修此德，而治其內者也。朋友者。所與共講此道，而助其外者也」(『原教』，『文集』
十)，「五典·五教【父義·母慈·兄友·弟恭·子孝】，約之則孝弟慈也。君臣·夫婦·長幼·朋友
不與焉。不與焉者，非外之也。孝則必忠。弟則必恭。夫婦之和，非所勉也。朋友之信，無再
勉也」(『示兩兒』，『文集』二十一)。

55) 각주42, 43 참조. 또한 「道者，人所由行也。仁者，二人相與也。事親孝爲仁，父與子二人也。
事兄悌爲仁，兄與弟二人也。事君忠爲仁，君與臣二人也。牧民慈爲仁，牧與民二人也。以
至夫婦朋友，凡二人之間，盡其道者，皆仁也。然孝弟爲之根」(『論語古今注』一)，「孝弟卽仁
。仁者，總名也。孝弟者，分目也。仁自孝弟始，故曰爲仁之本也」(『自撰墓誌銘【集中本】』，
『文集』十六)와 같이 ‘인仁’의 ‘뿌리(根)’ 혹은 ‘세부 항목(分目)’으로 ‘효孝’와 ‘제弟’만을
들 때가 있는데, 그것은 ‘자慈’는 노력을 필요로 하지 않기 때문인 것으로 여겨진다. 「唯慈
者，不勉而能之。故聖人之立教也，唯孝弟是訓」(『原教』，『文集』十)。

그리고 ‘인’은 사람에 대한 ‘사랑’이고,⁵⁶⁾ 자신이 원하는 것을 먼저 남에게 베푸는 것이 ‘서’라고 하며⁵⁷⁾ 자기보다 타인을 우선하는 윤리를 주장하고 있다는 점⁵⁸⁾에서 이를 ‘이웃 사랑의(隣人愛的) 공공성’ 혹은 ‘크리스트교 윤리적 공공성’이라 부르는 것도 그다지 무리한 해석은 아닐 것이다.⁵⁹⁾

그렇다면 마테오 리치(Matteo Ricci)가 『천주실의天主實義』에서 “夫仁之說, 可約而以二言窮之。曰愛天主, 爲天主無以尚。而爲天主者, 愛人如己也。行斯二者, 百行全備矣。”(『天主實義』下卷, 第七篇)⁶⁰⁾라고 말한 것처럼, 다산에서도 이웃 사랑(愛人如己)뿐만 아니라 신에 대한 사랑(愛天主)에 대해 고찰해야 한다.

그러나 여기서 잠시 뒤로 미뤄두었던 쇼난의 숙의적 공공성에 대해 먼저 살펴보자. 왜냐하면 다산의 공공성은 ‘천리天理’에서 ‘상제上帝’로 회귀하여 숙의적 공공성의 요소가 축소되었다고 보기 때문이다.

2) 쇼난의 숙의적 공공성

쇼난의 숙의적 공공성의 핵심은 무엇일까? 그것은 ‘봉우강학朋友講學’이다.

56) 「仁者, 嚮人之愛也. 子嚮父, 弟嚮兄, 臣嚮君, 牧嚮民, 凡人與人之相嚮, 而藹然其愛者, 謂之仁也」(『論語古今注』三).

57) 「己之所欲, 先施於人, 恕也」(『論語古今注』三).

58) 「艱苦之事先於人, 得利之事後於人則恕也」(『論語古今注』三), 「仁者強恕而行. 故所求乎子以事父. 所求乎弟以事兄. 所求乎臣以事君. 所求乎朋友先施之. 此不求於物而先自我施之也」(『論語古今注』三).

59) 다산과 크리스트교에 관한 일본어로 된 논문으로는 小川晴久, 「丁茶山の經學解釈とキリスト教」(『中國: 社会と文化』4, 1989)를 참조.

60) 『天學初函 理編』(上海交通大學出版社, 2013), 245쪽.

앞서 「학교문답서學校問答書」에서 쇼난이 설파한 ‘학정일치學政一致’란 ‘치인治人’(用)이 ‘수기修己’(體)와 하나로 통합으로써 무궁한 변화에 부응하는 실학을 의미한다는 것을 확인했는데, 이는 오류 중에서도 특히 ‘봉우강학’의 정의情誼에 의해 실현된다. ‘도道’가 행해지던 삼대三代에는 조정朝廷(君臣) 사이에서도, 가정家庭(父子兄弟夫婦) 사이에서도, 천하 사람들 사이에서 ‘강학講學’의 도가 행해졌다.⁶¹⁾

그러나 후세에 이르러 ‘명군明君’이라 불리는 사람도 부자·형제·부부의 사이가 어지러워지고 군신 간 경계敍戒의 학문이 이루어지지 않아, 사람마다 제각기 자기 견해가 옳다고 생각하여 군자君子와 소인小人의 다툼뿐만 아니라 ‘군자’끼리 서로 대립하여 ‘붕당朋黨’을 만들어 결국에는 천하의 크나큰 근심(大患)이 되고 만다.⁶²⁾ 그러나 본래 ‘학교’란 윤리의 규범을 밝히고 ‘수기치인修己治人·천리자연天理自然’의 학문을 하나로 정립하는 곳이기 때문에, 그곳에서는 신분이 높은 이도, 나이가 많은 이도, 직무로 바쁜 이도, 교양 없는 무인武人도, 위로는 군주로부터 아래로는 어린아이에 이르기까지, 틈만 난다면 서로 교제하고 ‘강학講學’ - 서로 심신의 병통病痛을 경계하고, 당시의 인정人情과 정사政事の 시비是非를 토론하고, 학문의 진위를 가리며, 사서史書を 강습하는 등 - 하여

61) 「三代の際道行候時は君よりは臣を戒め、臣よりは君を敬め君臣互に其非心を正し、夫より万事の政に推し及、朝廷の間欽哉戒哉念哉懋哉都兪吁咨の声のみ有之候。是唯朝廷の間のみにて無之父子兄弟夫婦の間互に善を勧め過を救ひ、天下政事の得失にも及び候は是又講学の道一家閨門の内に行列候。上如此講学行れ、其勢下に移り、国天下を挙て人々家々に講學被行、其至りは比屋可封に相成候。是其分を申せば君臣父子夫婦にて候へ共、道の行列候所は朋友講學の情誼にて、所謂學政一致二本なきと申は此にて有之候」(「學校問答書」(1852), 앞의 책, 『橫井小楠遺稿』, 4쪽).

62) 「後世は明君と被称候人も父子兄弟夫婦の間種々彝倫の乱を生じ候のみならず、君臣敍戒の學行れず [...] 人々各見る所を是とし候へば君子小人の争のみならず、君子の人にして互に相容れず朋黨を立流派を分ち、終は国天下の大患と相成り候」(앞의 책, 『橫井小楠遺稿』, 4-5쪽).

덕의德義를 기르고 지식知識을 밝혀야만 한다.⁶³⁾

이처럼 쇼난은 다산이 ‘천속지애天屬之愛’(孝·弟·慈)에 대해 ‘인합人合의 윤倫(君臣·夫婦·朋友)’이라 한 ‘붕우’간의 강학을 통한 정의情誼 형성을 군신·부자·형제·부부 등 모든 인간관계의 기초로 삼고 있는 것이다. 따라서 넓은 의미에서 이 또한 윤리적 공공성의 한 유형이라고 할 수 있다. 또한 쇼난도 다산과 마찬가지로 이상과 현실의 괴리로부터 새로운 윤리로서의 실학을 구축했다고 할 수 있을 것이다.

그러나 이 ‘강학’은 다양한 입장의 사람들이 서로 다른 견해를 토론했으로써 하나로 정립하는 것을 목표로 한다는 점에서, 역시 숙의적 공공성 또는 ‘합의형성적合意形成的 공공성’이 그 특색이라 할 수 있으며, 다산의 ‘이웃사랑의 공공성’과 좋은 대조를 이룬다.

그렇다면 자신의 견해를 고집하는 이들끼리 ‘붕당’의 다툼에 이르지 않고 강학을 통해 합의에 도달할 수 있는 것인가? 「학교문답서」에서는 결국 그것은 ‘인군人君의 일심一心’에 달려있다고 본다.⁶⁴⁾ 이 점에 대해 마쓰우라 레이松浦玲는 쇼난이 「학교문답서」와 같은 해(1852년)에 쓴 서간에서 ‘지선至善’을 무궁한 것으로 해석하여 성인의 무한한 ‘진보進歩’를 설파한 점⁶⁵⁾을 이 ‘인군의 일심’론과 결부시켜 일정한 평가를 하

(63) 「抑此學校と申すは彝倫綱常を明にし、修己治人天理自然學術一定の學校にて候へば、此に出で學ものは重き大夫の身を云ふべからず、年老ひ身の衰たるを云べからず、有司職務の繁多を云べからず、武人文の暗を云べからず、上は君公を始とし大夫士の子弟に至る迄暇があれば打まじわりて學を講じ、或は人々身心の病痛を儆戒し、或は當時の人情政事の得失を討論し、或は異端邪說詞章記誦の非を弁明し、或は讀書會業經史の義を講習し、德義を養ひ知識を明らかにするを本意といたし」(앞의 책, 『橫井小楠遺稿』, 5쪽).

(64) 「右問答の本意帰宿は人君の一心に關係いたし、君となり師となり玉ふの御身にて無之候ては、如何に制度の宜しきを得候共忽後世の學校に相成其益無御座候。然ば學校の盛衰は君上の一心に有之其他は論に不及候」(앞의 책, 『橫井小楠遺稿』, 7쪽).

(65) 「至善は終に極り無き所に候へば聖人之御心にては弥以御不足の所が聖人之學力之出候

면서도, 다음과 같이 서술하고 있다.

쇼난의 구상에서 가장 큰 약점은, 군주로서 그 적합한 인물을 얻지 못했을 경우, 손을 쓸 방도가 없다는 점이다. 어딘가의 번藩에 자신의 희망을 이루어 줄 만한 번주藩主가 있는지를 찾아내는 수 밖에 없는 것이다. 쇼군將軍에 대해서도 마찬가지다. 군주를 교체한다는 발상은 이 단계에서는 아직 보이지 않는다. 하지만 쇼난은 언젠가 그 문제에 직면해야 할 것이다. [...] 페리의 내항으로 시작된 외압, 그리고 그와 병행한 해외 지식의 유입은 이를 직면을 촉진하는 요인이 되었다.⁶⁶⁾

‘군주를 교체한다’란, 구체적으로는 1867년의 ‘대정봉환大政奉還’(15대 쇼군 도쿠가와 요시노부徳川慶喜가 정권을 조정에 반납함)을 의미하는데, 그 ‘발상’이라는 것은 쇼난이 1855년에 위원魏源의 『해국도지海國圖志』(1843)를 읽고 미국의 ‘대통령제大統領制’를 ‘군신君臣의 의義를 폐하고 오직 공공화평公共和平을 위해 힘쓴다’고 상찬賞讃한 것을 가리킨다.⁶⁷⁾

所と奉存候。[...] 凡学者心に不足なき故進歩の道無之, 是至善之目当無き故なり。至善之目当あれば一步進めば又一步又一步, 此一步の進みは限り無御座候。去れば進むに隨て不足之心弥益盛に相成申候。終に聖人となり候ても不相替不足之心にて御座候。」「岡田準介へ」, 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 163쪽).

66) 松浦玲, 앞의 책, 『横井小楠』, 114쪽.

67) 「方今万國の形勢丕変して各大に治教を開き, 墨利堅に於ては華盛頓以來三大規模を立て, 一は天地間の慘毒殺戮に超たるはなき故天意に則て宇内の戦争を息るを以て務とし, 一は智識を世界万国に取て治教を裨益するを以て務とし, 一は全國の大統領の権柄賢に譲て子に伝へず, 君臣の義を廢して一向公共和平を以て務とし政治治術其他百般の技芸器械等に至るまで凡地球上善美と稱する者は悉く取りて吾有となし大に好生の仁風を掲げ [...] 殆三代の治教に符合するに至る。」「国是三論」(1860), 앞의 책, 『横井小楠』

또한 다산 역시, 천자天子는 백성의 추대에 의한 존재이므로 백성 사이의 갈등과 분쟁을 조정할 능력이 없다면 교체될 수 있다고 서술하고 있다.⁶⁸⁾ 그러나 당시로서는 획기적이었던 그들의 발상도, 넓은 의미에서의 ‘일군만민론—君萬民論’⁶⁹⁾이라는 것에는 변함이 없다. 따라서 “군주로서 적합한 인물을 얻지 못했을 경우, 손을 쓸 방도가 없다”는 약점은, 아직 이것만으로는 완전히 극복되지 않는다.

3) 쇼난과 다산의 ‘실학’에서의 ‘천天’의 위치

그렇다면, 마지막으로 두 사람의 실학에서 ‘천天’의 위치에 대해 고찰해보고자 한다. 우선, 앞서 살펴본 쇼난의 「감회십수感懷十首(2)」(1852년경)의 후반부에 주목해 보자.

吾慕紫陽學。學脈淵源深。洞通萬殊理。一本會此仁。進退任天命。從容養道心。嘆息千秋久。傳習有幾人。

遺稿』, 39~40쪽). 쇼난에 대한 『해국도지』의 영향에 관해서는 源了圓, 「横井小楠の「公」をめぐる思想とその「開国」観」(『國際基督教大學學報Ⅲ-A アジア文化研究』27, 2001)을 참조.

(68) 「邃古之初, 民而已。豈有牧哉。民于然聚居, 有一夫與鄰閭, 莫之決。有叟焉, 善爲公言, 就而正之。四鄰咸服, 推而共尊之, 名曰里正。[···] 推一人以爲宗, 名之曰皇王」(『原牧』, 『文集』十), 「夫天子何爲而有也。將天雨天子而立之乎, 抑涌出地爲天子乎。五家爲鄰, [···] 諸侯之所共推者爲天子。天子者, 衆推之而成者也。夫衆推之而成, 亦衆不推之而不成。故五家不協, 五家議之, [···] 改天子」(『湯論』, 『文集』十一). 김인규, 「조선후기 실학파의 ‘民’에 대한 인식과 정치권력론의 새로운 지평」(『은지논총』31, 2012) 참조.

(69) 본고에 있어 ‘일군만민론’에 대한 이해는 原武史, 『直訴と王權：朝鮮・日本の一君万民思想』, 朝日新聞社, 1996(하라 다케시 저, 김익한·김민철 공역, 『직소와 왕권：한국과 일본의 민본주의 사상사 비교』, 지식산업사, 2000)에 의거하고 있다.

여기에 ‘천명天命’이라는 말이 등장한다. 이와 함께 생각해보고 싶은 것은 쇼난이 이퇴계李退溪의 ‘第一須先將世間窮通得失榮辱利害, 一切置之度外’라는 취지의 말을 학문의 ‘본령本領’이라 하여 문인들에게 전하고, 이 본령이 서 있으면 순경과 역경에 흔들리지 않는다고 말한 점이다.⁷⁰⁾

또한 다음 시에서는 앞서 본 ‘인군일심人君一心’론이 ‘천명’에 의해 뒷받침되고, 나아가 ‘대통령제’와 대등하게 여겨지는 요순선양堯舜禪讓이 ‘천리天理’로 간주된다.

人君何天職。代天治百姓。自非天德人。何以愜天命。所以堯舜。是真爲大聖。迂儒暗此理。以之聖人病。嗟乎血統論。是豈天理順。(『沼山閑居雜詩(2)』(1857), 『小楠堂詩草』)⁷¹⁾

이후 쇼난의 ‘천天’관념은 변화하여 ‘천리’등의 용어가 ‘천제天帝’로 바뀌었다고 하며,⁷²⁾ 실제로 「쇼잔한화沼山閑話」(1865)에서는 ‘송유宋儒’의 성명도덕性命道德과 ‘요순삼대堯舜三代’의 외천경국畏天經國을 명확히 구별하고 있는데,⁷³⁾ 그로부터 2년 뒤 미국으로 떠나는 형의 자녀

70) 「李退溪曰,『第一須先將世間窮通得失榮辱利害, 一切置之度外, 不以累靈台。既弁得此心, 則所患蓋已五七分休歇矣』。學者當先立本領。本領已立, 有可居之處。所謂本領者, 在此一言。而真心修養, 洒然脫却, 則順境逆地, 無不適而泰然焉。是學所以貴立本領也」(『李語書後』(1849), 앞의 책, 『橫井小楠遺稿』, 723쪽).

71) 앞의 책, 『橫井小楠遺稿』, 880쪽.

72) 源了圓, 「橫井小楠における天の觀念とキリスト教」(『國際基督教大學學報Ⅲ-A アジア文化研究』別冊11, 2002)참조.

73) 「宋の大儒天人一体の理を發明し其説論を持す。然ども専ら性命道理の上を説て天人現在の形体上に就て思惟を欠に似たり。[···] 堯舜三代の心を用ゆるを見るに, 其天を畏るゝ事現在天帝の上に在せる如く, 目に視耳に聞く動揺周旋總て天帝の命を受る如く自然に敬畏なり[···]。故に其物に及ぶも現在天帝の命を受けて天工を広むるの心得にて山川・草木・鳥獸・貨物に至るまで格物の用を尽して, 地を開き野を經し厚生利用至らざる

들에게 지금 일본에서 최선을 다해도 ‘사업事業’을 이룰 수 없는 것은 ‘천명天命’이지만, 이 도를 밝히는 것이 자신의 ‘대임大任’이므로 그것에 평생을 바치겠다고 말한 것처럼 ‘천명’관에 관해서는 변함이 없는 것이다.⁷⁴⁾

쇼난의 ‘천天’관념을 가장 잘 보여주는 것은 「쇼잔한화」의 다음 구절 일 것이다.

천天이란 과거·현재·미래를 통틀어 변하지 않는 하나의 천天이다. 사람은 하늘 안의 한 작은 하늘(小天)이며, 나와 나의 앞선 이(前人)이 뒤따를 이(後人)를 합하여 하나의 하늘(一天) 전체를 이룬다. 따라서 앞선 이는 이전 시대의 천공天工을 도와 나에게 물려준다. 나는 그것을 이어받아 뒤따를 이에게 물려준다. 뒤따를 이는 그것을 이어받아 다시 후인後人에게 물려준다. 전생前生, 현생(今生), 후생後生の 삼단三段이 있는데, 모두 나의 일천一天 안에 있는 자손이며, 이 세 사람이 있어 천제天帝의 명을 받들며, 천제의 명령을 임무로 삼는다. ‘공자는 요, 순의 가르침을 본받고 앞선 성인들의 뜻을 이어 후학을 열었다’는 말은 비단 공자에게만

事なし。水・火・木・金・土・穀各其功用を尽して天地の土漏るゝこと無し。是現在此天帝を敬し現在此天工を亮る経綸の大なる如之。[···] 是れ堯舜三代の畏天経國と宋儒の性命道德とは意味自ら別なる所あるに似たり。[···] 現在天人一体の合点なければ大源頭に狂ひありて事變の上に於て道を得ざる事多し。能々合点致す可き事なり」(앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 922-923쪽).

- 74) 「我輩此道を信じ候は日本・唐土之儒者之學とは雲泥之相違なれば今日日本にて我丈を尽し事業の行れざるは是天命也。唯此道を明にするは我が大任なれば終生之力を此に尽すの外念願無之候」(『甥左平太・大平へ』(1867), 508쪽), 「当世に処しては成も不成も唯々正道を立て世の形勢に倚る可らず。道さへ立て置けば後世子孫可残なり」(『沼山閑話』, 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 927쪽)라고 한 것도 이와 같은 생각일 것이다.

국한된 것이 아니다. 사람으로 태어난 이상, 한 사람 한 사람이 하늘을 섬기는 직분을 지닌다. 신체는 내 일대一代의 삶을 잠시 위탁(假託)하는 것이다. 신체는 끊임없이 변화하지만, 이 도道는 과거·현재·미래를 통해 한결같다. 그러므로 하늘을 섬기면 이해利害·화복禍福·영욕榮辱·사생 死生の 욕망에 흔들리지 않는다.⁷⁵⁾

따라서 앞서 살펴본 '인군일심'론이 지닌 한계는 '수기修己·치인治人の 일치'에서 나아가 과거·현재·미래(‘往古來今’)를 일치시키는 '사천事天'에 의해 극복되는 것이다. 숙의적 공공성의 측면에서 쇼난의 '천天'은 메타합의(‘의견은 다르더라도 함께 살아갈 것을 합의한다’)⁷⁶⁾의 근거 위치를 차지한다고도 할 수 있을 것이다.

한편, 다산의 '사천지학事天之學'도 '수기치인지학修己治人之學'과 연속되어 있다.⁷⁷⁾ 즉, 옛 성인의 '사천지학'은 '인륜人倫'에 다름 아니다. 따라서 '서恕'를 통해 사람도 하늘도 섬길 수 있다고 말한다.⁷⁸⁾

그렇다면 '서恕'를 통해 '사천事天'한다는 것은 구체적으로 어떤 의미

75) 「人は三段階有ると知る可し。總て天は往古來今不易の一天なり。人は天中の一小天にて、我より以上の前人、我以後の後人と此三段の人を合せて初て一天の全体を成すなり。故に我より前人は、我前世の天工を亮けて我に譲れり。我之を繼で我後人に譲る。後人は是を繼で其又後人に譲れり。前生・今生・後生の三段あれども、皆我一天中の子にして此三人有りて天帝の命を任課するなり。仲尼祖述堯舜繼前聖開來學、是孔子のみに限らず。人と生れては人々天に事ふる職分なり。身形は我一生の仮託、身形は變々生々して此道は往古來今一致なり。故に天に事ふるよりの外、何ぞ利害禍福榮辱死生の欲に迷ふことあらん乎」(앞의 책, 『橫井小楠遺稿』, 924쪽).

76) 「意見の違いを認めて共に生きる - 科學と社会はメタ合意の時代へ【小林傳司】」(『吉川弘之対談集 科學と社会の対話⑧』, 丸善出版, 2017, 94쪽).

77) 山内弘一, 「丁若鏞の事天の學と修己治人の學について」(『朝鮮學報』 122, 1987)를 참조.

78) 「古聖人事天之學, 不外乎人倫。即此一恕字, 可以事人, 可以事天」(『論語古今注』 七).

인가? 다산은 하늘이 인간의 선악을 판단하는 것은 항상 인륜에서 이루어지므로 '사천'이라고 해도 결국은 인륜의 장場에서 노력하는 것이 된다.⁷⁹⁾ 그러나 '서천'이 자기보다 타자를 우선시하는 실천이라는 점에서 보면 '천천'을 궁극적인 타자의 세계로 보고 있다고도 말할 수 있다.

다산은 『중용』의 '天命之謂性, 率性之謂道'를 사람이 태어날 때 '천천'으로부터 부여받은 '성성'(선을 좋아하고 악을 미워하는 기호성)에 귀를 기울여, 그것을 거스르거나 고치지 않고 죽을 때까지 따르는 것이 '도道'라고 해석한다. 그리고 '천'의 '명命'은 태어날 때뿐만 아니라 때때로 순간순간 계속해서 '명命'하지만, 하늘에는 입이 없으므로 사람의 도심道心을 그 '후설喉舌'으로 삼아 말을 건넨다고 한다.⁸⁰⁾

즉, 인륜의 장에서 노력한다고 할지라도, 그 이면에는 항상 '도심道心'을 통한 '천천'과의 대화가 자리를 잡고 있다는 것이다. 또한 「자찬묘지명自撰墓誌銘【集中本】」에서는 자신의 독창적인 경서 해석을 열거하여, 사실 그 하나하나를 깨달을 때마다 마치 '神明神明的 묵유默牖'가 있었던 것처럼 느껴져 남에게 말하기 꺼려졌다고 술회했다.⁸¹⁾

그러한 점에서 다산에게서 숙의적 공공성('公論')의 요소가 축소되었을지는 모르나, 이를 곧바로 '상제上帝'로의 회귀로 연결을 짓기보다는 '일군만민론'(國家的公共性)을 극복할 수 있는 가능성을 지닌 '천천'의

79) 「仁者, 人倫之成德也。天之所以察人善惡, 恒在人倫。故人之所以修身事天, 亦以人倫致力」(『中庸自箴』一).

80) 「蓋人之胚胎既成, 天則賦之以靈明無形之體。而其爲物也, 樂善而惡惡【余有先諱, 每云樂善】, 好德而恥汚。斯之謂性也。斯之謂性善也。性既如是。故毋用拂逆, 毋用矯揉, 只須率以循之, 聽其所爲。自生至死, 遵此以往, 斯之謂道也。[...] 天於賦生之初, 有此命。又於生居之日, 時時刻刻, 續有此命。天不能諄諄然命之。非不能也。天之喉舌, 寄在道心。道心之所微告, 皇天之所命戒也」(『中庸自箴』一).

81) 「始鋪玩易研禮, 以及諸經, 每一悟解, 若有神明默牖, 多不可告於人者。其兄銓在黑山海中。每一編成, 見之曰, 汝之所以至此, 汝不能自知也。[...](『自撰墓誌銘【集中本】』, 『文集』十六).

위치에 다시금 주목할 필요가 있을 것이다. 그것은 또한 숙의적 공공성(‘朋友講學’)에 있어 ‘메타 합의’의 근거가 되는 쇼난의 ‘천’을 더욱 조명하는 데에도 기여할 것이다.⁸²⁾

4. 맺음말

본고에서는 우선 요코이 쇼난과 정다산의 학문을 모두 ‘체體’와 ‘용用’을 겸비한 ‘실학實學’으로 다루어, 각자의 ‘실학’에서의 ‘인仁’의 위치를 대조하여 쇼난에 있어서는 실학의 전체(體·用), 다산에 있어서는 실학의 절반(用)의 위치를 점하고 있다고 했다. 다음으로 두 인물의 ‘공공성公共性’의 특성을, 쇼난은 ‘숙의적熟議的 공공성’, 다산은 ‘이웃 사랑의(隣人愛的) 공공성’으로 대조시켜, 나아가 각각의 ‘공공성’에 있어서 ‘천天’은 쇼난의 경우 ‘메타합의’의 근거, 다산의 경우 ‘궁극의 타자세계’의 위치를 차지한다고 보았다.⁸³⁾

82) 예를 들어, 쇼난의 가장 만년晩年の 시로 알려진 「神知靈覺湧如泉。不用作為付自然。前世當世更後世。貫通三世對皇天」(『失題』, 앞의 책, 『横井小楠遺稿』, 895쪽)의 첫 구절은 다산의 ‘천天’과의 대화라는 관점에서 고찰할 수 있을 것으로 생각된다.

83) 본 논문에서는 이 점(쇼난의 ‘메타 합의’, 다산의 ‘궁극의 타자 세계’)에 관한 설명이 부족하지만, 줄고 「東アジア公共世界の構築のための思想資源の系譜探求—横井小楠を中心に—」(良齋田愚學術大会, 「良齋田愚と東アジア公共世界の構築」資料集, 2025.2.15)에서는 ‘공의여론公議輿論’; ‘전통적인 초월 규범인 천天 관념의 변용’으로서, 흑선黑船 내항으로 인한 전국적인 정치 과제에 대응하여 탄생한 정치 이념. 당초 ‘공의公議’는 에도 막부의 의지, ‘여론輿論’은 제후의 의견을 의미했으나, 막번幕藩 질서의 급속한 붕괴와 함께 ‘공의’는 막부, 나아가 때로는 조정까지도 넘어서는 최고 규범으로 상승하였고, ‘여론’을 담당하는 이는 제후로부터 번사藩士, 나아가 서민에 이르기까지 하강했다. 또한, ‘공의여론’에는 두 가지 유형이 있는데, 하나는 자신이 확신하는 공의에 의해 여론을 지도하고자 하는 것이고, 또 다른 하나는 여론을 쌓아 올리는 작업을 통해 공의를 창출하고자 하는 것으로, 전자는 이후 유사專制有司專制의 통치 논리로, 후자는 자유민권론으로 전개되

남겨진 과제는 많다. 우선 다산의 ‘신에 대한 사랑’에 대해서는 결국 검토하지 못했다. 현시점에서의 생각을 밝혀두자면, 다산의 ‘천天’을 대하는 태도는 아직 신에 대한 사랑(愛天主)이라고는 할 수 없으나, 부모가 갓난아기를 안듯이 백성을 이끄는 ‘천天’⁸⁴⁾에 대한 외경과 사랑(畏愛)이라고까지는 말할 수 있으리라 생각한다.

또한 쇼난의 천天·인人관의 특징은 ‘자연성自然性’에 있으나,⁸⁵⁾ 이를 다산과 원활히 대조시켜 논하지 못했다. 이에 대해서도 현시점에서의 생각을 밝혀두자면, 다산의 경우는 천天의 무한성無限性에 대해 인간의 생명의 유한성을 강하게 의식하고 있는 것으로 보인다.⁸⁶⁾ 이 점에서 다산에게 있어 천天(여기서는 자연自然)은 역시 타자성이 강할 것이다. 이에 반해 쇼난은 「쇼잔한화沼山閑話」에서 송유宋儒의 ‘천인일체天人一體’

었다)의 조류潮流 속에서 쇼난의 ‘천天’이 지닌 (메타 함의적) 공공성에 대해 수운 최제우(1824-1864)의 ‘천주天主’관과 대조하며 논한 바 있다.

또한, 앞의 줄고 「錦城大田元貞と茶山丁若鏞から見た生命と靈性の問題」에서는, 다산의 ‘사천事天(昭事上帝)’에 대해 “단순히 하늘에 봉사하거나, 오로지 하늘의 명령에 맹목적으로 복종하는 수직 하강적 질서의 관계가 아니라, 인격적 존재로서의 하늘과 인간이 선악이 겨루는 장에서 진지하게 마주하는 것을 의미한다”고 논했다. 다산의 ‘천’을 ‘궁극의 타자 세계’로 규정하기 위해서는, 다산에 있어서의 인격 개념에서부터 다시금 고찰할 필요가 있는데, 이는 향후의 과제로 남겨두고자 한다.

덧붙여, 필자의 인격(페르소나)에 대한 이해는 고대 이래의 풍부한 의미가 현대에 걸쳐 점차 쇠퇴하는 과정에서 탈락했던 “소리가 전해져 오고 울려 퍼지는 것”, “생명을 불어넣는 우주적 순결의 움직임”, “존재한다는 것 그 자체가 곧 사립이자, 관계라는 것”, “인간의 페르소나는 신과의 관계를 빼놓고는 말할 수 없다는 것”(森岡正博, 「ペルソナ論の現代的意義」, 『比較思想研究』 40, 2013)과 같은 측면을 중시하고 있다.

84) 「天之闢民, 有如父母攜持嬰兒」(『詩經講義』 三).

85) 각주82에서 인용한 시의 두 번째 구절(「不用作為付自然」) 등.

86) 예를 들어, 『論語』의 「子在川上曰, 逝者如斯夫. 不舍晝夜」에 대해서 「逝者, 人生也. 自生至死, 無時不逝. [...] 案, 逝者之爲何物, 注疏皆不明言. [...] 將謂之天地化生之機·天體健行之運, 晝夜不息乎. 天道循環, 無往不復, 非如川流之一逝而不反. 其喻未切. 惟吾人生命, 步步長逝, 無一息之間斷, 如乘輕車而下斜坂, 流流乎不可止也」(『論語古今注』 四)라고 말한다.

의 리理의 부족함을 지적하면서도⁸⁷⁾ ‘현재천인일체現在天人一體’의 깊은 깨달음(合點)의 필요성을 역설하고 있다. ‘천인일체’는 ‘자연’에 의해 뒷받침되는 것으로 보인다.

이러한 미검토 과제를 포함하여 본고의 결론을 굳이 내리자면, 일본의 실학은 ‘자연성自然性’을, 한국의 실학은 ‘타자성他者性’을 각각의 특징으로 하여 대조시킬 수 있지 않을까 한다. 향후에는 ‘실학實學’에 국한하지 않고 이러한 관점에서 한·일의 사상을 대조해 보고자 한다.

(논문투고일 2026년 1월 30일, 심사확정일 2026년 4월 5일, 게재확정일 2026년 4월 10일)

87) 각주73 참조.

참고문헌

원전

大塚退野, 『孚齋存稿』, 『肥後文献叢書』 4, 隆文館, 1910.

大塚退野, 『紫陽言仁要録』, 1741.

横井小楠, 「國是三論」(1860), 山崎正董 編, 『横井小楠遺稿』, 日新書院, 1942.

_____, 「立花壺岐へ」(1855), 山崎正董 編, 『横井小楠遺稿』, 日新書院, 1942.

_____, 「伴圭左衛門へ」(1853), 山崎正董 編, 『横井小楠遺稿』, 日新書院, 1942.

_____, 「沼山對話」(1864), 山崎正董 編, 『横井小楠遺稿』, 日新書院, 1942.

_____, 「本庄一郎へ」(1849), 山崎正董 編, 『横井小楠遺稿』, 日新書院, 1942.

横井時雄 編, 『小楠遺稿』, 民友社, 1899.

丁若鏞, 『論語古今注』, 『定本 與猶堂全書』 권8~9, 다산학술문화재단, 2012.

_____, 『大學公議』, 『定本 與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.

_____, 『文集』, 『定本 與猶堂全書』 권2~4, 다산학술문화재단, 2012.

_____, 『尙書古訓』, 『定本 與猶堂全書』 권11, 다산학술문화재단,

-
- 2012.
- _____, 『心經密驗』, 『定本 與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『與猶堂全書補遺』, 『定本 與猶堂全書』 권36, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『中庸講義補』, 『定本 與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『中庸自箴』, 『定本 與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.
- 程頤, 『易傳』, 『二程易傳』
- 朱熹, 『論語集注』, 『四書章句集注』
- _____, 『中庸章句』, 『四書章句集注』
- _____. 呂祖謙 編, 『近思錄』
- 『天學初函 理編』, 上海交通大學出版社, 2013.
- 藤田東湖, 『弘道館述義』1847.

논문과 단행본

- 고명희, 「다산 정약용의 공공성 실현을 위한 교육」, 『교육사상연구』 39-3, 2025.
- 김선희, 「『경세유표』의 경로들」, 『시대와 철학』 23, 2012.
- _____, 「다산 정약용의 유가적 공적 세계의 기획: 『경세유표』를 중심으로」, 『다산학』 31호, 다산학술문화재단, 2017.
- 박영도, 「다산(茶山)의 실학적 공공성의 구조와 성격」, 『동방학지』 160, 2012.
- 박은영, 「요코이 쇼난(横井小楠)과 구마모토(熊本)밴드의 '봉교취의서(奉敎趣意書)」, 『동아시아문화연구』 62, 2015.

백민정, 「정약용의公私 관념과 정치 공공성의 문제」, 『민족문화연구』 97, 2022.

_____, 「미래 다산학 연구의 방향 모색」, 『유학연구』 64, 2023.

사사키 슌스케 佐々木隼相·가타오카 류片岡龍, 「일본과 한국에서의 ‘실학’의 근대화」, 『한국종교』 43, 2018. (일본어판: 「日本と韓国における「實學」の近代化—福澤諭吉と李能和を中心に」, 『〈靈性〉と〈平和〉』 3, 2018.)

이봉규, 「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람 의무니, 2012.

_____, 「『목민심서』에 반영된 예와 실학의 공공성」, 『다산과 현대』 11, 2018.

하라 다케시 저, 김익한·김민철 공역, 『직소와 왕권 : 한국과 일본의 민본주의 사상사 비교』, 지식산업사, 2000.

한형조, 『조선유학의 거장들』, 문학동네, 2008.

片岡龍, 「熊本實學派における退溪學の受容と展開」, 『韓國儒學思想の世界史的展開-日本における退溪學の受容と展開-(下)』第26次退溪學國際學術會議豫稿集, 國際退溪學, 2016.

_____, 「錦城大田元貞と茶山丁若鏞から見た生命と靈性の問題」, 茶山學術文化財團·京都大學小倉紀藏研究室, 2017.

_____, 『16世紀後半から19世紀はじめの朝鮮・日本・琉球における〈朱子学〉遷移の諸相』, 春風社, 2020.

_____, 「東アジア公共世界の構築のための思想資源の系譜探求—横井小楠を中心に—」, 艮齋田愚學術大会(「艮齋田愚と東アジア公共世界の構築」資料集), 2025.

____ 監修, 朴福美 譯, 『朝鮮儒学の巨匠たち』, 春風社, 2016.

小泉信三, 『福澤諭吉』, 弘文堂, 1948.

권순철 権純哲, 「韓國思想史における「實學」の植民地近代性-韓國思想史再考 I -」, 『日本アジア研究』 2, 2005.

北野雄士, 「水戸学批判と蕃山講読-誠意の工夫論を巡って」, 源了圓編, 『横井小楠 1809-1869』 藤原書店, 2009.

____, 「水戸學と幕末武士層: 横井小楠による受容と批判をめぐって」, 『大阪産業大學人間環境論集』 7, 2008.

野口宗親, 『横井小楠漢詩文全釈』, 熊本出版文化会館, 2011.

野間秀樹, 『言葉この希望に満ちたもの: TAVnet時代を生きる』, 北海道大學出版會, 2021.

徳富蘆花, 『竹崎順子』, 福永書店, 1923.

松浦玲, 『横井小楠』, 筑摩書房, 2010.

源了圓, 「横井小楠の「三代の學」における基本的概念の検討」, 『國際基督教大學學報Ⅲ-A アジア文化研究』 別冊2, 1990.

____, 「横井小楠における學問・教育・政治 -「講學」と公議・公論思想の形成の問題をめぐって」, 『季刊日本思想史』 37, 1991.

宮嶋博史, 「補説 26 「實學」の評価をめぐって」, 『世界歴史大系 朝鮮史1 一先史へ朝鮮王朝』, 山川出版社, 2017.

津田秀夫, 「幕末期」, 『日本大百科全書』, 小學館, 1994.

堤克彦, 「肥後藩における「實學」の形成と展開: 藩主細川斉護と藩家老長岡監物の場合」, 『熊本大學社會文化研究』 3, 2005.

土田健次郎, 『中国思想文化事典』, 東京大学出版会, 2001.

塚谷晃弘, 「實學」, 『世界大百科事典』, 平凡社, 1988.

荒木勝 監修, 邊英浩 編, 『東アジアの共通善一和・通・仁の現代的再創造をめ

ざして』, 岡山大學出版會, 2017.

八木清治, 「横井小楠の仁」, 『日本思想史研究』 16, 1984.

小川晴久, 「丁茶山の經学解釈とキリスト教」, 『中國：社会と文化』 4, 1989.

日本語要旨

本論文は、日本の「実学」と韓国の「実学」の特徴を比較するため、横井小楠と丁茶山の「天」に対する理解を、両者の学問における「仁学」と「公共性」という観点から探求することを試みた。

まず、横井小楠と丁茶山の学問をともに「体」と「用」を兼ね備えた「実学」として捉えた上で、それぞれの「実学」における「仁学」の位置づけを対照した。

次に、両者の「公共性」の特色を比較し、小楠の公共性は「熟議的公共性」という特色を、茶山の公共性は「隣人愛的公共性」という特色を持つという点を考察した。

さらに、小楠において「天」は「熟議的公共性」における「メタ合意」の根拠となっており、茶山において「天」は「隣人愛的公共性」における「究極的な他者世界」に相当することを考察した。

以上のことから、日本の「実学」と韓国の「実学」の特色を、「自然性」と「他者性」の比較という観点から検討するという今後の課題を導き出した。

국문요약

본 논문은 일본의 '실학'과 한국의 '실학'의 특색을 비교하기 위해, 요코이 쇼난横井小楠과 정다산 丁茶山의 '천天'에 대한 이해를 양자의 학문에서의 '인학仁學'과 '공공성'이라는 관점에서 탐구하고자 시도하였다.

먼저, 요코이 쇼난과 정다산의 학문을 모두 '체體'와 '용用'을 겸비한 '실학'으로 파악한 후, 각각의 '실학'에서 '인학仁學'의 위치를 비교 대조하였다.

다음으로 양자의 '공공성' 특색을 비교하여, 쇼난의 공공성은 '숙의적 공공성'이라는 특색을, 다산의 공공성은 '이웃 사랑의 공공성'이라는 특색을 지닌다는 점을 고찰하였다.

더 나아가, 쇼난에서 '천天'은 '숙의적 공공성'에서의 '메타 합의' 근거가 되고 있으며, 다산에서 '천天'은 '이웃 사랑의 공공성'에서의 '궁극적 타자 세계'에 해당함을 고찰하였다.

이상으로부터, 일본의 '실학'과 한국의 '실학'의 특색을 '자연성'과 '타자성'의 비교라는 관점에서 검토한다는 향후 과제를 도출하였다.

주제어 | 실학, 요코이 쇼난横井小楠, 정다산丁茶山, 천天, 인학仁學, 숙의적 공공성, 이웃 사랑의 공공성, 메타 합의, 궁극적 타자 세계.

Abstract

The Study of Benevolence and Publicity in Japanese and Korean Practical Learning

: The Cases of Jeong Tasan and Yokoi Shōnan

Kataoka Ryu

Professor, Tohoku University

This paper attempts to compare the characteristics of Japanese and Korean “True and Real Learning(實學)” by examining Yokoi Shōnan(横井小楠) and Jeong Tasan(丁茶山)’s understanding of “Heaven(天)” from the perspectives of “Study of Benevolence(仁學)” and “Publicity” within their respective philosophies.

First, we viewed the philosophies of Shōnan and Tasan as “True and Real Learning(實學)” that embodies both “substance(體)” and “function(用)”, and then compared the positioning of “Study of Benevolence” within each of their respective forms of “True and Real Learning”.

Next, We compared the characteristics of “Publicity” in both thinkers and examined how Shōnan’s publicity is characterized by “deliberative publicity,” while Tasan’s “neighborly love-based

publicity”.

Furthermore, we examined how, for Shōnan, “Heaven” serves as the basis for “meta-consensus” regarding “deliberative publicity,” whereas for Tasan, “Heaven” corresponds to the “ultimate world of the Other” within “neighborly love-based publicity.”

Based on the above, we identified a future research task: to examine Japanese and Korean “True and Real Learning” from the perspective of the contrast between “naturalness” and “otherness.”

Key Words | Jeong Tasan(丁茶山), Yokoi Shōnan(横井小楠), Study of Benevolence(仁學), True and Real Learning(實學), deliberative publicity, neighborly love-based publicity, meta-consensus, ultimate world of the Other.