

다산학 48호 (2026.6) | 345~396

대만 학계 다산 철학 연구의 최근 쟁점과 경향들

조현웅 | 카이스트 디지털인문사회과학부 강사

목차

- 들어가는 말
- 대만 학계 다산 철학 연구의 쟁점 1
: 채진풍蔡振豐의 '후주자학' 담론을 둘러싸고
- 대만 학계 다산 철학 연구의 쟁점 2
: 양유빈楊儒賓의 반리학反理學 담론을 둘러싸고
- 최근 연구와 그 경향들
- 나가는 말

1. 들어가는 말

조선 후기의 주요 사상가인 다산茶山 정약용丁若鏞(1762~1836)에 대한 연구는, 일본 강점기에 전개된 식민주의 담론에 저항하여 조선 민족의 자립적인 학문 체계를 세우려 했던 정인보鄭寅普(1893~1950), 안재홍安在鴻(1891~1965) 등에 의해 이루어진 조선학 운동의 결정적 일환으로서, 1930년대 《여유당전서與猶堂全書》 간행을 계기로 본격적으로 촉발되었다.¹⁾ 100년을 헤아리는 다산학의 역사는 시대적 요구에 따라 근대성의 원류로서의 실학 담론 및 경세학 담론과 결부되어 발전해왔고, 20세기 후반 근대성 자체에 대한 비판 담론의 영향을 받아 유학의 자체적 전개로서 경학과 예학 등 학술사적 측면에서 더욱 전문화되어 오늘날에 이르고 있다.²⁾

2000년대를 전후하여 다산학의 의의를 동아시아 유학과 서학 등의 거시적 지평에서 조명하려는 시도가 본격화되었는데, 이러한 시각에서 주목되는 것은 대만 학계의 다산학 연구이다. 대만에서는 대만중앙연구원 중국문철연구소와 국립대만대학 인문고등사회연구원을 중심으로 90년대 이후 기존의 중국 중심의 유학연구의 틀을 ‘동아시아’로 확장하여, 전통 시대 한국에서 자체적으로 발전시킨 유학을 주체화하여 본격적으로 연구하기 시작하였다.³⁾ 이에 따라 대만에서는 송명리학과 현

* 본 논문의 작성을 위한 기초 자료를 제공해주신 채진풍 교수님께 감사드린다.

1) 김치완, 「鄭寅普의 茶山·實學 이해에 대한 비판적 검토」, 『역사와실학』 50, 2013; 이지원, 「1930년대 안재홍의 조선학연구에서 근대정체성 서사와 다산 정약용」, 『역사교육』 140, 2016 참조.

2) 이봉규, 「해방 후 실학 담론과 유교」, 『한국 유학의 현대적 전이와 그 대응』, 블루엔노트, 2025; 백민정, 「다산학의 성립과 전개」, 『한국 유학의 현대적 전이와 그 대응』, 블루엔노트, 2025 참조.

3) 김결, 「대만에서의 한국유학 연구동향에 대한 소고」, 『한국사상사학』 74, 2023, 315~318쪽

대 신유학 연구의 철학적 기반 위에서 한국 유학 문헌을 심층 분석함으로써 한국 유학의 면모를 국제 학계에 제시하였고, 그것이 중국의 전통적 송명리학에서 탈태하여 독자적 주체성을 갖는 특수한 지위를 지녔음을 보여주었다. 특히 이명휘李明輝의 『사단과 칠정: 도덕정감에 관한 비교철학탐구(四端與七情 一關於道德情感的比較哲學探討)』(2005)와 양조한楊祖漢의 『현대유학에서 본 한국유학의 주요 논쟁(從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭)』(2005)은 조선 전기와 중·후기의 논변들을 두루 아우르는 주제들 속에서 한국 유학의 철학적 성취를 제시한 선구적 연구라고 할 수 있다.⁴⁾ 대만 학계의 다산학 연구는 이러한 성과들에 후속하여, 본격적으로 진전되기 시작하였다.

한국에서의 다산학 연구가 근대성과 결부된 실학 담론, 식민주의 담론에 대항하는 민족주의에 뿌리를 두고 자생했다면, 대만에서의 다산학 연구는 처음부터 동아시아 유학이라는 거시적 시야의 확보를 명확히 지향하고 있었고, 그러한 이유로 정약용의 철학적 입장을 동아시아 유학 내에 어떻게 정위할 것인가를 기본적 문제의식으로 삼아 분석하거나 중국 및 일본의 사상가들의 입장과 비교하는 연구를 주로 발전시켜왔다. 그 과정에서 흥미로운 논의들이 제출되었고, 이는 향후 다산 철학의 국제적 연구에 있어 생산적인 담론으로 발전할 여지도 크다고 생

참조.

4) 陳繪宇, 「韓國儒學在臺灣的研究概況(2010~2018)」, 『한국철학논집』 60, 2019, 139~145쪽 참조. 진회우는 이후의 연구사를 정리하면서, 이명휘의 연구가 이후 『四端七情論: 民族과 思想』의 중문 번역(2019)으로 이어졌고, 양조한의 연구는 이후 『현대유학에서 본 한국유학의 주요 논쟁 속편(從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編)』(2017) 출간으로 이어졌다고 밝혔다. 이 논문에서 특히 인상적인 점은, 양조한의 경우 전서와 후서 간에 주자학 체계에 대한 이해에 대한 중대한 철학적 차이가 있는데, 이는 한국 유학 연구로부터의 자극을 통해 스승인 모종삼牟宗三의 이른바 “타율도덕”적 주자학 이해에 대한 비판적 입장을 제출하기에 이른 것이라고 서술한 부분이다. 한국 유학의 자득적 이해이자 모종삼의 주자학 이해에 대한 학술적 비판의 한 갈래로서 흥미로운 사례라고 생각된다.

각된다. 그러므로 본론에서는 최근 대만 학계의 다산 철학 연구 경향에 초점을 맞추어 거시적으로 논의를 정리하고자 한다. 이는 일차적으로 비교철학과 사상사학적 지평에서 다산학을 거시적으로 조망하는 작업이면서, 또한 한국 유학에 대한 객관적 이해를 제고하는 데도 일조할 수 있을 것으로 생각된다. 우선 최근 형성된 주요 쟁점들을 채진풍, 양유빈, 임월혜를 중심으로 정리하고, 다음으로 최근의 전반적인 연구 경향들을 범주화하여 대만 학계의 다산 철학 연구의 성과를 점검하고자 한다.

2. 대만 학계 다산 철학 연구의 쟁점 1

: 채진풍蔡振豐의 ‘후주자학’ 담론을 둘러싸고

대만 학계의 한국 유학 연구는 20세기 중반에 발단하여 오랜 기간에 걸쳐 축적되었고, 20세기 후반 동아시아 유학 연구의 일환으로서 그 폭과 깊이 양면에서 빠른 속도로 성장하였다. 그 연구사는 최근 몇 차례에 걸쳐 정리된 바 있는데, 주로 다음을 참조할 수 있다.

*이명휘李明輝, 「臺灣學界關於韓國儒學的研究概況」, 『臺灣東亞文明研究學刊』 第7卷 第1期(總第13期), 2010.

*채가화蔡家和, 「대만학계의 한국유학 연구동향 및 평가(臺灣之韓國儒學研究述評)」, 『퇴계학보』 143, 2018(중국어판은 吳震 主編, 『東亞朱子學新探: 中日韓朱子學的傳承與創新』 下冊, 商務印書館, 2020 수록).

*진희우陳繪宇, 「韓國儒學在臺灣的研究概況(2010~2018)(대만에서의 한국유학 연구 현황(2010~2018))」, 『한국철학논집』 60, 2019.

*임월혜林月惠, 「韓國儒學研究的視野與反思」, 吳震 主編, 『東亞朱子學新探: 中日韓朱子學的傳承與創新』 下冊, 商務印書館, 2020.

*김결金玦, 「대만에서의 한국유학 연구동향에 대한 소고」, 『한국사상사학』 74, 2023.

*cf. 이영호, 「동아시아 삼국에서의 한국유학 연구동향과 그 의미」, 『퇴계학보』 141, 2017.

*cf. 김배의金培懿, 「臺灣韓國漢學研究流變與現代變容及其未來展望(1948—2022)」, 『한국학보』 38, 2022.

한국 유학 연구의 권위자이기도 한 이명휘는 가장 먼저 대만학계의 한국 유학 연구사를 정리했다. 그는 대만 학계에서 진행된 한국 유학 연구의 현황과 발전 과정을 체계적으로 검토하면서, 대만 학계에서 한국 유학 연구가 어떠한 과정을 거쳐 독립적 연구 분야로 자리매김하였는지를 소개했다. 그는 한국이 대만과 단교한 1992년을 기준으로 제1기와 제2기를 나누어, 제1기의 연구자로 채무송蔡茂松, 왕소王甦, 채인후蔡仁厚, 대련장戴璉璋, 주하周何를 들고, 제2기의 연구자로 양조한, 황준걸黃俊傑, 이명휘, 엽국량葉國良, 채진풍蔡振豐, 장곤장張崑將, 임월혜林月惠를 들었다. 전반적으로 제1기의 연구가 퇴계학을 중심으로 소수의 개별 연구자들에 의해 진행되었다면, 제2기에 이르러 황준걸의 주도로 동아시아 유학이라는 거시적 시야 안에서 한국 유학 연구가 체계를 갖추어 하나의 독립적 영역으로 자리매김하였다는 것이 이명휘의 시각인 것으

로 보인다. 이후에 나온 회고 논문들도 이를 그대로 받아들이고 있다.
이명희가 나열한 논저 목록 중 정약용과 관련된 연구는 다음과 같다.

제1기 논저

- 蔡茂松, 「韓儒丁茶山反朱學內容之研究」, 『國立成功大學歷史學報』, 第4期(1977年7月), 頁131~172.
- 黃俊傑, 「東亞近世儒學思潮的新動向—戴東原·伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋」, 『儒學傳統與文化創新』(臺北: 東大圖書公司, 1983年), 頁77~107.
- 蔡茂松, 「丁茶山的四書研究」, 박맹호 편, 『茶山學의 探究』(서울: 민음사, 1990年), 頁165~287.

제2기 논저

- 蔡振豐, 「伊藤仁齋與丁若鏞的『中庸』古學詮釋」, 黃俊傑編, 『東亞儒者的四書詮釋』(臺北: 臺灣大學出版中心, 2005年), 頁251~277.
- 蔡振豐, 「丁若鏞的四書學」, 黃俊傑編, 『東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學』(臺北: 臺灣大學出版中心, 2006年), 頁153~176.
- 蔡振豐, 「伊藤仁齋と丁若鏞の『中庸』に對する古學的解釋」 [伊藤仁齋與丁若鏞對『中庸』之古學的解釋], 『日本思想史』(東京: 日本思想史懇話會), 第70號(2007年3月), 頁17~41.
- 黃俊傑, 「從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對『論語』『克己復禮』章的詮釋」, 『東亞儒學: 經典與詮釋的辯證』(臺北: 臺灣大學出版中心, 2007年), 頁305~321.
- 蔡振豐, 「丁茶山的人性論」, 『域外漢籍研究集刊』(北京: 中華書局), 第

4輯(2008年5月), 頁157~176; 국역: 『한국문화』, 第43期(2008年9月), 頁189~212.

-黃俊傑, 「丁茶山對『論語』「克己復禮」章的詮釋及其思想史的定位」, 『中國儒學』(北京), 第3期(2008年9月), 頁310~321.

-楊儒賓, 「相偶性 윤리학으로서의 仁說 - 丁若鏞과 阮元 - 」 [作為相偶性倫理學的仁說—丁若鏞與阮元], 『한국문화』, 第43期(2008年9月), 頁213~242(*중문판: 「捌. 丁若鏞與阮元—相偶性倫理學」, 『異議的意義: 近世東亞的反理學思潮』, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2012年).

-蔡振豐, 「丁茶山『論語』詮釋中的「仁」·「心」·「性」·「天」及其理論意義」, 張崑將編, 『東亞論語學: 韓日篇』(臺北: 臺灣大學出版中心, 2009年), 頁179~216.

-蔡振豐, 「『論語』詮釋的兩種類型—以朱子及丁若鏞的詮釋為例」, 『東亞論語學: 韓日篇』(臺北: 臺灣大學出版中心, 2009年), 頁217~250.

-蔡振豐, 『朝鮮儒者丁若鏞的四書學: 以東亞為視野的討論』, 臺北: 臺灣大學出版中心, 2010年(*국역: 김중섭·김호 옮김, 『다산의 사서학, 동아시아의 관점에서』, 서울: 너머북스, 2014).⁵⁾

나열된 서목에서 알 수 있듯이 대만학계의 본격적인 다산학 연구는 제2기, 채진풍에 의해 주도되었고, 그의 연구는 2010년 출간된 단행본

5) 진희우의 글은 2010년부터 2018년까지의 한국유학 연구 논저 목록을 부록으로 실고 있는데, 정약용에 관해서는 임월혜의 2017년 발표 논문 한 편만 실려 있다. 이 논문은 2020년 공간되었다. 林月惠, 「黎貴惇與丁若鏞對西學的吸納」, 『西學東漸研究』 第九輯, 2020, 頁 21~47.

『조선 유자 정약용의 사서학: 동아시아 시야에서의 토론(朝鮮儒者丁若鏞的四書學: 以東亞爲視野的討論)』으로 종합되었다. 책의 서두에 실린 추천사⁶⁾에서 황준걸은 이 책이 ‘조선 유학과 다산 정약용 연구에서 이론적 탁월한 성과’로서 중문학계의 조선 유학에 대한 연구를 크게 도약시켰다고 상찬하고 세 가지 지점에서 그 성과를 소개하였다. 첫째, ‘동아시아 유학’이라는 넓은 시야에서 에도 시대 유학자와의 비교를 통해 정약용의 사상사적 위치를 기존의 ‘반주자학’이 아닌 ‘후주자학’으로 재정위하였다. 둘째, 정약용의 사서 해석에 대한 정밀한 분석을 통해 그의 철학이 천주교 교리와 거리가 멀다는 점을 밝혔다. 셋째, 주로 마루야마 마사오丸山 眞男의 학설을 참고하여, 동아시아의 근대적 전환이라는 계보 안에서 정약용의 사서학이 ‘반주자학’은 아니지만 근대 의식으로서의 발전 가능성을 지닌 것으로 평가했다.⁷⁾ 이 책의 결론부에서 채진풍은 다음과 같이 말한다.

반주자학 혹은 탈주자학의 관점으로 정약용과 일본 고학파를 분석해보면, 이토 진사이와 오규 소라이는 주희의 이론을 완전히 뜯어고쳤기 때문에 ‘반주자학’으로 정의해도 무방할 것이다. 하지만 정약용의 경우, 그는 여전히 주희를 칭송하고 사서의 가치에 대한 평가나 ‘인심/도심’에 대한 이해에서도 주희의 사상과 크게 다르지 않았다. 정약용은 근본적으로 『대학』, 『중용』의 가치를

6) 채진풍, 김중섭·김호 옮김, 『다산의 사서학, 동아시아의 관점에서』, 서울: 너머북스, 2014, 12~15쪽.

7) 이러한 평가에 입각한 더 자세한 내용 분석은 국역본의 「옮긴이 후기」, 383~393쪽 및 망상근, 「차이전평(蔡振豐)의 『다산의 사서학: 동아시아의 관점에서』를 읽고」, 『정치와 평론』 18, 2016 참조.

인정하고, 또 주희의 ‘인심유위, 도심유미’에 대한 해석을 계속 발전시켰기 때문에 그의 사서학은 ‘반주자학’의 진영으로 귀속시키기보다 ‘포스트 주자학(*후주자학)’의 대표 주자로 보는 것이 더 타당할 것이다.⁸⁾

채진풍은 위의 인용문 끝에 주석을 달아 최영진의 “비판과 계승의 이중주”라는 평가에 찬동한다고 언급하였는데, 해당하는 최영진의 말은 다음과 같다.

주자학이 불교라는 땅을 디디고 이루어진 것과 같은 논리로 다산학은 성리학을 디딤돌로 하여 형성되었다는 것이 본 논문의 기본 시각이다. 사상사는 비판·극복과 계승·발전이라는 이중주를 기본 양식으로 하여 전개되기 때문이다. …… 그러나 지금까지 다산에 관한 연구들은 대부분 전자(*비판)의 관점에 치중함으로써 사상사의 실상을 왜곡한 점이 없지 않았다. 이러한 시각에서 퇴계와 다산의 연계성을 해명한 이광호, 한형조 등의 시도는 주목할 만하다.⁹⁾

다산학과 주자학의 관계를 주자학과 불교의 관계와 동렬로 두는 것이 적절한지에 대해서는 이론의 여지가 있지만, 채진풍이 ‘후주자학’이라는 표현을 정당화하는 맥락은 본문에서 말하듯 주희의 특정 학설에

8) 채진풍, 김종섭·김호 옮김, 『다산의 사서학, 동아시아의 관점에서』, 서울: 너머북스, 2014, 373쪽.

9) 최영진, 『조선조 유학사상사의 양상』, 성균관대학교출판부, 2005, 202쪽.

동조했다는 점 외에도, ‘비판과 계승’이라는 사상사의 ‘일반 원리’에 입각한 것이기도 하다는 점을 여기서 확인할 수 있다. 즉 채진풍의 경우 ‘탈주자학’과 ‘주자학 비판’을 구분하려 했다고 볼 수 있을 것이다.

제2기의 정약용 연구를 대표한다고 할 수 있는 채진풍의 ‘후주자학’ 논의를 기준으로 놓고 이후의 연구를 살펴본다면, 대만학계에는 정약용 철학의 성격 규정을 둘러싸고 두 가지 쟁점이 형성되었다고 생각된다. 하나는 탈주자학과 후주자학 사이의 관점 차이에 관한 것이고, 다른 하나는 고대 유학이라는 토대와 서학이라는 외래 사이의 비중 차이에 관한 것이다. 전자는 정약용의 철학이 주자학과 갖는 거리를 문제 삼고 있고, 후자는 그의 철학 전반이 갖는 내용적 특징을 문제 삼고 있다. 두 쟁점은 서로 관련되어 있고 특히 후자의 경우 논의의 영역이 훨씬 넓어질 것이지만, 상대적으로 이 부분에 대한 논의는 임월혜의 연구 외에 활발하게 이루어지고 있다고 할 수 없다.

첫 번째 쟁점과 관련하여 우선 지적할 점은 채진풍의 인심도심설에 대한 입장의 진폭이다. 최근 연구에서 그는 다음과 같이 말한 바 있다.

정약용은 인심도심설에 대해 주희가 논급한 ‘理/氣’와 ‘未發/已發’ 및 ‘性/情’ 등의 이론적 구조를 완전히 탈피하였다. 그가 ‘도심설’에서 ‘性’을 논급할 때 더 이상 ‘理’에 의지하지 않았으므로 ‘以心復性’의 실천 공부가 더 이상 ‘평생 이 理를 궁구하여 이 性을 이는 것’이 필요하지 않고 다만 생각의 사이에 ‘靈知의 心’ 속의 ‘嗜好의 性’과 ‘自主의 權’을 파악할 필요만 있다. 性과 心の 主宰義에 대한 정약용의 논의는 실로 맹자로부터 얻은 것이므로, 정약용의 인심도심설은 宋儒의 우주론 혹은 본체론 방식의 유학적 설명을 맹자

의 심성론 방식의 유학적 설명으로 전환한 의의가 있다고 말할 수 있다.¹⁰⁾

단행본에서 채진풍은 정약용의 인심도심설이 주희의 설과 크게 다르지 않고, 다만 그의 설이 주희와 갖는 가장 큰 차이가 ‘소체’와 ‘인육’을 긍정한다는 점에 있다고 주장한 바 있다.¹¹⁾ 그러나 이 인용문에서 보듯 그는 기존 입장과는 다른 각도에서 정약용의 인심도심설이 주희가 설계한 본체론과 공부론의 연결 구조를 근본적으로 “탈피”하였다는 입장을 제시하고 있는데, 이 경우 최영진의 관점을 고려하지 않는다면, ‘탈주자학’과 ‘주자학 비판’ 사이의 구분이 모호해져 결과적으로 정약용의 철학이 ‘후주자학’이라는 규정 또한 모호해질 수 있다고 생각된다. 이는 후술할 임월혜의 탈주자학 입장에 선 비판과도 관련된다.

양유빈의 경우 정약용의 철학을 규정하는 가장 큰 특징이 그의 인심사상이라고 보고, 이를 동아시아 근세 사상사의 ‘반리학’ 사조에 위치시켰다. 그는 정약용과 완원을 묶어서 ‘고립적인 주체’에 반대하고 타자와의 본질적인 관련 속에서 주체를 구축하려 했다는 점에서 ‘상우성 相偶性’을 인간의 근본으로 삼은 사상가라고 주장하여 이를 정주의 ‘성리’적 인간관과 대비하였고, 다시 이를 20세기에 대두된 서양 철학의 상호주체성 담론과 비교하였다. 양유빈은 ‘반리학’ 사조의 선두에 이토 진사이와 대진이 추구한 정성情性 윤리학으로의 회귀가 자리하고

10) 채진풍, 『朱子の 人心道心說에서의 理氣 문제와 조선 유학자의 해석』, 『퇴계학보』 145, 2019, 103~104쪽.

11) 채진풍, 김종섭·김호 옮김, 『다산의 사서학, 동아시아의 관점에서』, 서울: 너머북스, 2014, 168~171쪽 참조.

있다고 보고, 이러한 추구가 정약용과 완원에 이르러 비로소 ‘인’이라는 구체적 개념으로 완성되었다고 주장하였다. 그리고 그 근거를 ‘인간과 인간 사이의 합리적인 관계’라는 두 학자의 공통되는 규정에 두고 있다.

채진풍은 다른 연구에서 이러한 양유빈의 입장을 직접 거론하지 않으면서도, 정약용과 완원의 인설을 각각 맹자학과 순자학의 관점으로 설명하면서, 완원의 ‘상인우相人偶’론은 양측이 현실 상황에서 조화롭게 대응하는 것을 말할 뿐이지만 정약용의 ‘이인상여二人相與’론은 양측을 초월하는 도덕 원칙을 세우는 데까지 나아갈 수 있다고 하여 반대되는 의견을 제시한 바 있다.¹²⁾ 다시 말해 양유빈이 정약용의 인 개념을 통해 ‘관계성’ 속에서 구축되는 현대적 의미의 주체를 읽었다면, 채진풍은 관계를 초월하는 도덕규범의 ‘이성적 기초’를 읽고 있다. 다만 채진풍은 여기서 특별히 주자학과 비교하여 논하지는 않았고, 주로 인 개념을 통해 정약용 철학의 근대성을 이른바 ‘유가 헌정주의’의 입장에서 긍정적으로 논하고 있다.¹³⁾ 그러므로 여기서 관찰되는 채진풍과 양유빈의 입장 차이는 탈주자학과 후주자학 사이의 거리 때문이라기보다는 근본적으로 근대성과 인간 주체에 대한 관점의 차이에서 온 것으로 보인다.

두 번째 쟁점과 관련하여, 임월혜는 최근 연구에서 정약용의 철학적 사유 형성에 서학의 역할이 결정적이었고, 특히 서학의 ‘상제上帝’ 개념

12) 채진풍, 「정약용의 정치사상에서 계약론 특색」, 김영호 외, 『세계사 속의 다산학: 실학의 집대성에서 동서문화의 통합으로』, 지식산업사, 2021, 124~127쪽 참조.

13) 이 점과 관련하여 단행본에서는 정약용의 도덕철학이 주희보다 ‘주체의 작위’ 측면을 더 강조하여, 주체성과 상호 주체성의 논의를 전개하는 의미가 있다고 언급한 바 있다. 채진풍, 김종섭·김호 옮김, 『다산의 사서학, 동아시아의 관점에서』, 서울: 너머북스, 2014, 188~189쪽 참조.

을 흡수하여 유학의 ‘경천敬天’ 사상을 재구성하여 주자학의 틀을 완전히 해체했다고 주장하였다. 그는 이 점에서 채진풍의 ‘후주자학’론과 첨예하게 대립하고 있다. 다음의 말을 보자.

사실상 다산은 천과 인간은 구별된다는 점을 강조하였다. 그의 형이상학은 그의 상제론에서 드러나며, 또 그가 영명靈明하여 주재하는 천, 천지 만물, 그리고 인간 존재를 설명하는 방식 역시 그 사유의 틀이 『천주실의』의 아리스토텔레스적 실체학의 사유와 유사하다. 이러한 이유로 필자는, 다산이 성리학의 철학적 전범 또는 사유 틀을 해체했다는 점에서 말하자면, 다산 사상은 이른바 “탈주자학”(탈성리학)이라고 할 수 있다고 본다. …… 대만학자 채진풍은 다산이 주자에 대해 숭경의 뜻을 지니고 있었고, 사서의 가치에 대한 판단, 그리고 “인심/도심”에 대한 이해 역시 기본적으로 주자와 가깝다고 본다. 곧 다산은 주자에 대해 계승도 하고 비판도 하였으므로, 다산 사상을 “후주자학”의 대표로 볼 수 있다는 것이다. 이는 긍정적 평가이다. 그러나 필자는, 다산이 성리학의 철학적 전범을 해체한 사유 틀의 차원에서 볼 때, 이미 그것이 그의 의리 내용을 성리학과 근본적으로 다른 것으로 만들었다고 생각한다. 예컨대 심과성의 관계가 뒤바뀐 점, 그리고 인심/도심에 대한 상이한 해석이 바로 그 뚜렷한 사례이다. 다시 말해, 다산은 성리학 비판을 자기 사상 혁신의 출발점으로 삼았다는 것이다. 비유해서 말하자면, 다산이 주자에 대해 맺는 관계는 양명이 주자에 대해 맺는 관계와 같다. 그렇다면 어찌 양명학을 후주

자학이라고 부를 수 있겠는가? 그러므로 “후주자학”이라는 평가는 다시 검토될 필요가 있다. 필자는 다산을 “탈주자학”으로 보는 것이 보다 공정하고 균형 잡힌 논평이라고 생각한다.¹⁴⁾

이러한 임월혜의 언급은 제2기의 정약용 연구를 주도한 채진풍에 대한 직접적 비판이다. 임월혜는 발표문에서 백민정과 한형조의 의견에 동조하여 정약용의 철학이 주자학과 서학에 대하여 각각 연속성과 불연속성을 갖는다고 보면서도, 주자학에 대해서는 계승보다는 비판이 많으며, 서학에 대해서는 ‘격의’의 과정을 거쳤다고 주장하였다.¹⁵⁾ 여기서 ‘격의’란 이질적 문화 사이의 교섭 과정에서 자연스럽게 형성되는 과도적 사상 현상을 가리키는 광의적 개념이다. 임월혜는 정약용이 이러한 서학에 대한 ‘격의’를 바탕으로 주자학적 틀을 해체하고 새로운 철학을 구성할 수 있었다고 본다. 그 구체적 내용은 필자가 보기에 다음 세 가지로 정리될 수 있을 듯하다.

1. 서학을 통한 성리학 패러다임 해체: 정약용은 ‘영명지심(靈明之心)’의 세 가지 기능인 성性·재才·세勢 삼분 구조는 『천주실의』의 ‘영혼삼사(靈魂三司)’를 원용한 것으로, 심성사상(윤리학)과 형이상학을 각각 독립시켜 성리학적 심성론과 이기론의 연관성을 차단했다.

14) 林月惠, 「丁茶山의心性思想 一從西學靈魂論之格義談起」, 『中國文哲研究集刊』第六十四期, 2024, 81쪽.(김결, 앞의 글, 335쪽에도 미출간 발표문의 형태로 같은 구절이 인용되어 있다.)

15) 林月惠, 같은 글, 38쪽.

2. 맹자 심성론의 재구성: 맹자는 ‘즉심언성(卽心言性)’으로 ‘성선性善’을 증명하여 선천적, 초월적 도덕주체를 수립하였는데, 정약용은 이를 양 측면에서 재구성하였다. 하나는 ‘심의 세 가지 등급’인 영명지심·심지소발지심(心之所發之心·심장 세 가지로 유한한 도덕주체를 구성한 것이고, 다른 하나는 ‘영명지심’의 세 기능 즉 성·재·세로 심리적, 경험적 측면에서 도덕주체의 제반작용을 드러낸 것이다. 정약용의 도덕주체는 선천적 요소이기는 하지만, ‘덕’은 후천적 요소에 속하고 선천적, 내재적 함의는 전혀 없다. 이는 맹자와 다른 부분으로 오히려 『천주실의』가 근거하는 아리스토텔레스의 후천적 ‘윤리덕행’(moral virtue)에 가깝다. 그렇기에 정약용이 재구성한 도덕주체도 선천적인 선악미정의 주체로서 초월성이 강하지 않고 일상적 경험과 밀접한 관련이 있다. 그런 면에서 채진풍의 말처럼 정약용이 맹자 심성론으로 회귀한 것이라기보다는 맹자 심성론을 재구성했다고 말하는 편이 더 적절하다.

3. 도덕동능(moral drive)으로서의 성기호: 기호로서의 성은 형이상학적 실체나 리가 아닌, 즐거움과 만족을 가져다주는 도덕 감정으로, 그 자체 안에 ‘저절로 멈출 수 없는(不容自己)’ 실제적 본능을 포함하며, 또한 반드시 순선(順善)으로의 방향성을 지닌다. 도덕동능이란 본래 현상학의 개념으로, 인격의 기본 요소를 구성하는 맹목적인 욕구 능력을 의미한다. 이 점에서 정약용의 성기호설은 성리학의 존재론적·이기론적 틀보다 도덕심리학에 가깝다.

임월혜의 논의에서 특징적인 점은, 정약용의 도덕주체에 내재한 성이나 권형이 모두 도덕심리학적 층위에서 선천적으로 본유하는 도덕동능일 뿐 “그 자체로는 도덕법칙을 스스로 세울 수 없다” 혹은 “자아입법을 할 수 없다”는 점을 강조한다는 것이다.¹⁶⁾ 이는 정약용 철학의 도덕심리학적 성격을 서학의 격의라는 틀로써 해명하려는 시도로서 새로운 시야를 보여준다는 측면에서 주목할 만하고, 특히 기존 채진풍의 ‘후주자학’ 담론을 철학적 분석을 통해 정면으로 반대하였다는 점에서 대만학계의 다산 철학 연구의 최근 쟁점을 잘 보여주는 사례라고 생각된다. 다만 정약용의 ‘도심’ 개념이 ‘천명’과 불가분의 관계로 성립하면서 나름대로 내재화된 천명의 발현을 선언하고 있음을 감안한다면 온전히 동의하기 어려운 측면도 있다.¹⁷⁾ 그것은 정약용의 도심 개념의 의미 지평이 단순히 인심과의 대립 관계에 그치지 않고 천명과의 교호 관계¹⁸⁾를 포괄하기 때문인데, 그러한 의미에서 도덕형이상학과 도덕심리학의 관계 설정에 좀 더 심층적인 추가 논의가 가능하다고도 할 수 있을 것이다.

이상 채진풍의 후주자학 논의를 기준으로 최근 대만 학계의 다산 철학 연구에서 형성된 두 쟁점을 간략히 정리해보았다. 다산학과 주자학의 관계에 관해서는 상기 양유빈과 임월혜의 논의를 중심으로 형성된 쟁점까지 아울러 정리할 필요가 있다. 다음 절에서 이어 살펴보겠다.

16) 林月惠, 같은 글, 82-83쪽.

17) 도심과 천명의 상호 관계에 관해서는 임부연, 「정약용의 영체학靈體學과 맹자 심학心學의 재해석 — 도심道心の 행사行事를 중심으로」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019 참조.

18) 조현웅, 「정약용의 공부론 연구」, 한국학중앙연구원 한국학대학원 철학전공 박사학위논문, 2025, 60-63쪽 참조.

3. 대만 학계 다산 철학 연구의 쟁점 2

: 양유빈楊儒賓의 반리학反理學 담론을 둘러싸고

양유빈은 송명리학의 전형적 사유틀인 체용론體用論과 반리학 사조의 특징인 상우론相偶論이라는 대비 관계를 설정하여 근세 동아시아 유학사 전반에서 관계 윤리의 사상적 전개를 설명하고자 하였고, 그 일환으로 대표적인 상우론의 사상가로서 정약용의 철학적 특징을 조명한 바 있다.¹⁹⁾ 양유빈은 특히 완원阮元(1764~1849)과 정약용의 사상적 유사성을 강조하면서 18세기 동아시아 사상계의 반리학 사조를 거시적으로 조망했는데, 이에 대한 임월혜의 비판적 서평²⁰⁾과 양유빈의 응답²¹⁾ 및 보완 연구²²⁾가 연속하여 이루어짐으로써, 대만 학계에서 채진풍의 논의 외에 근세 동아시아 사상사와 다산학의 위상을 아울러 논하는 또 하나의 쟁점이 형성되었다.

주지하듯이, 중국 유학사에서 장재, 주돈이, 이정, 소옹, 사마광 등 북송 유학자들은 이전 유학과는 다른 차원에서 “성성과 천도天道”, 곧 형이상학과 심성론, 공부론을 본격적으로 결합하여 단순한 외적 정치 윤리를 뛰어넘는 일관적 사유 체계를 만들어냈고, 이는 리학의 핵심적 사유 형식인 체용론으로서 북송의 여러 유학자들에게 다양한 방식으로 나타났다. 양유빈에 따르면 주희의 체용론은 특히 “연然-소이연所以然”의 구조로 인해 특징화된다. 즉 개별 사태와 현상의 존재 의미와 근거가 소이연이라는 영역에 위치함으로써 동아시아에서 가장 초

19) 楊儒賓, 『異議的意義—近世東亞的反理學思潮』, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2012.

20) 林月惠, 「異議」的再議—近世東亞的「理學」與「氣學」, 『東吳哲學學報』, 34, 2016.

21) 楊儒賓, 「異議也可以是教義—回應〈「異議」的再議〉」, 『東吳哲學學報』, 36, 2017.

22) 楊儒賓, 「相偶論與一體論」, 『清華學報』, 新52-2, 2022.

월적 의미를 강조하는 체용론 모델이 되었다는 것이다. 격물궁리의 공부는 이러한 초월성으로 인해 부각된 것으로 이해된다.²³⁾ 양유빈은 주자학의 초월적 체용론 모델에 비하여 이른바 명대 심학은 공부론 상에서 격물의 위상을 약화시키고, “본체와 공부”의 상관관계를 강조함으로써 점차 마음의 본래성과 실천의 직접성을 강조하였고, 결과적으로 체용론의 후예이면서도 주희와 차별화되는 공부론 중심의 심학적 체용론을 수립했다고 본다. 양유빈은 이러한 체용론의 흐름에 대하여 근세 동아시아 유학 내부에 지속적으로 존재한 하나의 대항 담론으로서 ‘상우론’ 사조가 있음을 규명하고, 기학과 예학, 신체론 등 다양한 논제들을 이러한 사조 안에서 연결하였다. 특히 정약용의 철학은 그러한 흐름에서 완원과 더불어 ‘상우성’의 관점에서 반리학 사조에서 하나의 정점에 위치하는 것으로 기술되어 있다. 양유빈은 완원과 정약용의 인仁설에서 나타나는 상우론을 집중적으로 분석하여, 그것이 이토 진사이伊藤仁齋(1627~1705)와 대진戴震(1724~1777)의 사상보다 철저한 개념의 혁신을 성취하여 동아시아 반리학의 핵심축을 이루었다고 평가하였다.²⁴⁾

체용론과 대비되는 ‘상우론’은 원래 정현鄭玄(127~200)의 글에 나오는 ‘상인우相人偶’²⁵⁾라는 표현에서 따온 말로, 인간과 인간 사이의 관계, 감응의 존재론적 실재를 중심에 놓는 사고방식을 넓게 지칭하는 것으로 보인다. 양유빈은 ‘체용론’과 ‘상우론’을 각각 리학과 반리학을 대표

23) 楊儒賓, 『異議的意義—近世東亞的反理學思潮』, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2012, 48~52쪽 참조.

24) 楊儒賓, 『異議的意義—近世東亞的反理學思潮』, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2012, 359~360쪽 참조.

25) 『儀禮·聘禮』, “公揖入, 每門、每曲揖.” 이에 대한 정현의 주석에서 나타난다. “每門輒揖者, 以相人偶爲敬也.”

하는 두 가지 사유 형식으로 제시하고, 그 적용 범위를 명·청 이후 동아시아 사상계 전체로 확장하고자 한다. 여기서 주의할 점은, 두 사유 형식이 양유빈에게 있어 단순한 대립항에 머무는 것이 아니라 유학의 더 높은 차원에서 상보적·변증법적 관계에 있다는 것이다. 즉 리학은 초월적 성리와 심성 주체를 근원적 통일 원리이자 도덕적 가치의 근원으로 수립하고자 하는 반면, 상우론은 참된 도덕이 사람과 사람 사이의 합당한 관계 속에서, 상대적 역할과 사회적 승인 등을 통해 형성된다는 점에서 체용론의 초월적 측면을 부정하는 것은 사실이지만, 상우론은 체용론을 완전히 대체한다기보다는 체용론이 놓치기 쉬운 관계성과 윤리적 상호성을 보충하고, 체용론은 상우론이 놓치기 쉬운 형이상학적 깊이와 초월적 근거를 제공한다고 본 것이다. 그런 점에서 양유빈은 체용론은 상우론의 완성이고, 상우론은 체용론의 기초라고 표현하기도 하였다.²⁶⁾ 이는 리학과 반리학(체용론과 상우론)의 역동적 상호관계를 통해 송명유학과 그 비판 전통을 하나의 더 높은 철학사적 운동으로 재구성하려는 거시적 기획으로서 독창적인 시각이라고 할 수 있다. 또한 그 기획 안에서 정약용의 철학의 의의를 위치짓고자 한 점에 있어서는 채진풍의 ‘후주자학’ 담론과는 또 다른 측면에서 ‘반리학(상우론)’ 담론을 의미 있게 전개하였다고 평가할 수 있을 것이다.

임월혜는 양유빈의 저서 『이의의 의의: 근세 동아시아의 반리학 사조』에 대한 비판적 서평에서 ‘반리학’의 의미 지형 가운데 ‘기학’과 ‘상우론’에 대하여 집중적으로 비평하였다. 여기서는 정약용과 관련된 부분이라고 할 수 있는 체용론과 상우론의 대립 구도에 대한 비판과, 정약용의 상우론에 대한 이견 내용만을 살펴보도록 하겠다.

26) 楊儒賓, 『異議的意義—近世東亞的反理學思潮』, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2012, 41쪽 참조.

우선 임월혜는 체용론과 상우론의 대립 관계를 인정하면서도, 그것이 변증법적인 융합을 이룰 수 있는 보완적 관계라고 보는 것은 반대한다. 역사적으로 근세의 반리학자들 자신이 상우론과 체용론을 서로 다른 형이상학과 주체 이론을 이룬다고 이해하였기 때문에, 양유빈의 의견은 실제 사상가들의 자기 이해를 넘어서는 재구성이라고 본 것이다.²⁷⁾ 또한 임월혜는 양유빈이 18세기 반주자학의 “상우성 윤리학”을 다소 과도하게 해석(over-interpretation)했다고 보고, 특히 완원과 정약용의 인설에 나타나는 ‘상우론’에는 본질적인 차이가 있다는 점이 간과되었다고 주장하여 ‘숲을 보고 나무를 보지 못하는(見林不見樹)’ 문제를 지적했다.

임월혜가 보기에 정약용의 인설에는 주체성과 간주체성(*간주관성)의 이중적 성격이 함께 내재해 있다. 즉 정약용에게 ‘인’은 행사(行事) 속에서 성취되고 완성되는 덕(人倫之成德)이지, 도덕적 근거로 이해되는 “마음의 온전한 덕(心之全德)은 아니므로 표면적으로만 보면 도덕의 내재적 근거나 초월적 근원을 필요로 하지 않는 것처럼 보이거나 실은 그렇지 않다는 것이다. 정약용의 인설은 내재성과 초월성을 끊지 않은 채, 인을 행하는 근본을 마음의 기호인 ‘본심’에 두고, 인을 행하는 방법을 ‘서(恕)’로 삼아서, 인의 이름을 ‘행사’로 이루는 것이다. 본심이 ‘선을 좋아하고 악을 부끄러워’할 수 있기 때문에 주체의 자주적 행위가 가능하고, 또 이 주체의 행위는 두 사람 사이에서 ‘서’의 감통을 통해서만 구체적인 ‘행사’로 실현되어 인덕을 성취할 수 있다.

임월혜는 한편 정약용이 초월적 천(天)도 강조하고 있음을 다음과 같이

27) 임월혜는 특히 반리학 사조의 ‘기학’ 개념이 마르크스주의적 유물론의 영향으로 형성된 근대 이후의 해석들이므로 송명리학의 범주에서 퇴장시켜야 한다고 본다. 林月惠, 「異議」의再議—近世東亞의「理學」與「氣學」, 『東吳哲學學報』 34, 2016, 110~113쪽 참조.

지적한다.

그는 “하늘이 사람의 선악을 살피는 것은 언제나 인류에 있다. 그러므로 사람이 몸을 닦아 하늘을 섬기는 것도 또한 인류에서 힘써야 한다(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.)”고 하였고, 또 “하늘을 아는 것이 수신의 근본이다(知天爲修身之本.)”라고도 하였다. 기본적으로 정약용은 일상적 인류의 중요성과 인류의 실천을 강조하면서도, 그것 위에 더 높은 규범과 근원으로서의 천을 중시한다. 그리고 정약용이 말하는 “천”은 주희리학의 “천리”도 아니고, 기화론氣化論의 “원기元氣”도 아니며, 천주교의 영향을 받았으나 유가적 특색을 지닌 상제(인격신)이다. …… 이렇게 되면 정약용은 유학의 “하학”(수신)과 “상달”(지천·사천)을 서로 관통시켜, 내재성과 초월성을 함께 드러낸다. 그러나 이러한 사유 모델은리학의 체용론도 아니고, 완원의 상용론도 아니다. 양유빈의 “상우성 윤리학”적 이상의 유형 분석에서 정약용은 예외이다.²⁸⁾

리학의 일반적 관점에서 보더라도, 참된 도덕 주체는 주체성과 간주체성을 겸비해야 하고, 간주체성이 주체성에 선행하거나 그것을 대체한다고 볼 수는 없다. 다만 임월혜가 보기에 양유빈의 논의는 ‘상우론’의 간주체성으로 너무 기울어져 있기 때문에 거꾸로 체용론의 심성 주체에 대한 오해를 초래할 수 있다. 즉 리학에서의 구체적 도덕 실천은 심신과 사태가 서로 얹혀 하나로 드러나며, 마음은 그 속에서 안과 밖,

28) 林月惠, 「異議」의再議—近世東亞의「理學」與「氣學」, 『東吳哲學學報』 34, 2016, 125쪽.

나와 타인, 인간과 천지를 통하게 하는 “열림(敞開)”의 주체인데, 반리학의 상우론을 지나치게 강조하면 심성 주체의 ‘주재성(主宰性)’을 ‘지배성(宰制性)’으로 오인하게 되고, 그 결과 “리로써 사람을 죽인다(以理殺人)”, “욕망을 억제한다(抑制情欲)”, “신체를 폄하한다(貶抑身體)”는 등의 죄목을 리학의 자연적 폐단으로 굳히는 부작용을 낳을 수도 있다.²⁹⁾ 결과적으로 임월혜는 정약용이라는 예외 케이스를 다시 논거로 삼아 상우론을 체용론과의 대립 구도로 설정하고 양자의 변증법적 융합을 시도하는 양유빈의 논제 설정에 근본적으로 반대 입장을 표명한다.

임월혜는 더 나아가 상우성 윤리학 자체에 내재한 도덕적 난제에 대해서도 지적한다. 이는 양유빈의 논의에서 두 가지 지점, 즉 도덕의 기초가 인간의 상호성에 있고 개체 내부에 있지 않으므로 도덕적 선은 개인의 도덕적 반성에 선행한다는 주장과, 윤리의 틀 바깥에 형이상학이나 종교적 통일 원리가 불필요하다는 주장에 대한 반론이다. 임월혜는 상우성은 도덕이 성립하는 원인(cause)이 아니라 도덕 행위가 발생하는 상황(occasion)에 불과하며, 상우성 윤리학에서도 개인의 내적 주체성과 도덕적 반성이 선재하여야 한다고 보고, 이를 정약용의 사유가 잘 보여주고 있다고 반박한다. 공·맹과 성리학자들이 인의의 내재성을 인정한 것처럼, 정약용이 “인륜에 대처(處人倫)”하는 상황에서도 “자기 분수를 다함(盡其分)”을 강조한 것이나, 『대학』과 『중용』의 수신과 인도人道를 논할 때도 신독愼獨의 내적 체험의 장으로 되돌아간 것도 도덕적 반성이 도덕 행위에 선재한다는 입장을 보여주는 사례라는 것이다.³⁰⁾ 임월혜는 상우성 자체를 도덕의 궁극적 원리로 파악할 경우 생기는 도덕적 상대주의의 폐해를 지적하며, 그것이 서구 학자들이 오해했듯 유

29) 林月惠, 「異議」의再議—近世東亞의「理學」與「氣學」, 『東吳哲學學報』 34, 2016, 127쪽.

30) 林月惠, 「異議」의再議—近世東亞의「理學」與「氣學」, 『東吳哲學學報』 34, 2016, 128~129쪽.

가 철학을 하나의 타율적 “적응 윤리학”(ethics of accommodation)의 층위에 머물게 만들 수 있음을 비판하였다.³¹⁾ 이는 양유빈이 설정한 체용론과 상우론 사이의 융합의 관계를 인정하면서도, 상우론 자체가 하나의 독립적 도덕 철학으로 성립할 수는 없음을 엄밀하게 변별함으로써 도덕의 내적 근원에 가치론적 우위성을 두려는 의도에서 나온 비판이라고 할 수 있다.

양유빈은 임월혜의 비판적 서평에 대한 이듬해의 응답에서, 정약용의 사유에서 내재성 혹은 초월성을 부정할 수는 없음을 인정하면서도, 상우성과 내재-초월성이 반드시 대립적인 관계가 아니라는 자신의 원래 논점을 재확인한다.

임 교수는 정다산 사상에 내재성과 초월성이 함께 있다고 본다. 필자는 정다산 사상에 초월론적 성분이 있다는 것을 의심하지 않는다. 특히 “천天”에 관한 사상은 상당히 짙은 신의神意의 성분을 띠고 있어서, 그와 천주교의 복잡한 관계를 자연히 연상하게 만든다. 한편 “내재성” 운운하는 것은 어떻게 해석하느냐에 달려 있다. 만약 그것이 초월적 내재성, 곧 육왕학파의 맹자학 전통이 말하는 그런 종류의 내재성이라면, 정다산에게는 그것이 없을 것이다. 반리학의 유자들 가운데도 맹자의 성선설을 받아들인 이가 적지 않았다. 그들 또한 성선설에 근거한 “륜倫”의 보편적 가치를 긍정할 수 있지만, 동시에 성선을 혈기血氣와 마음의 앎(心知)의 기초 위에 세우기도 하였으니, 어쩌면 오늘날 이른바 도덕심리학의 입장에 가까울 수도 있다. 이토 진사이와 대진戴震은 모두 이

31) 林月惠, 「異議」의再議—近世東亞의「理學」與「氣學」, 『東吳哲學學報』 34, 2016, 129~130쪽.

런 부류의 인물로 볼 수 있으며, 간주체성의 철학은 비초월적인
내재적 요소의 존재를 반드시 배척할 필요는 없다.³²⁾

양유빈은 상우론을 궁극적으로 체용론과의 변증법적 관계 속에서 규정하므로, 이러한 논지 속에서 임월혜의 비판은 제한적 타당성만을 지닌다고 본 듯하다. 그러나 상우론을 반리학 사조의 핵심적 사유 방법으로 확립하고자 하는 양유빈의 관점에서는, 정약용의 사유에서 초월성과 내재성의 측면이 충분히 인정되지만, 역시 그의 두드러지는 철학적 창견은 역시 상우성의 측면에 있다는 점이 끝까지 포기되지 않고 견지된다. 이 지점에서 두 연구자 사이에는 양립하기 어려운 대립면이 형성된다고 여겨진다. 양유빈에게 상우성은 정약용을 포함한 18세기 동아시아 유학사의 탁월한 철학적 성취로 간주된다. 비록 양유빈이 말하는 체용론과 상우론 사이의 관계와 그 변증법적 종합에 대한 정합적 설명이 불충분하게 느껴지기는 하지만, 우리는 근세 동아시아 유학사의 범위 안에서 다산학의 철학적 의미를 위치 짓는 하나의 가능한 견해가 성립해 있음을 다음과 같은 문장에서 확인할 수 있다.

“상우”라는 논점은 정다산의 저작 속에 그토록 빈번하게 등장하며, 그 이전의 중국과 조선 유학사에서는 또 그토록 무시되어 왔다. 게다가 정다산 자신도 이 관점을 매우 중시하였다. 우리가 장채 저작에서 “변화기질”, “천지지성-기질지성”의 설이 나오는 횟수나, 주자 저작에서 “성즉리”가 등장하는 빈도를 비교해 보면, 상

32) 楊儒賓, 「異議也可以是教義—回應〈「異議」的再議〉」, 『東吳哲學學報』36, 2017, 155~156쪽.

우설이 정다산의 책에서 차지하는 핵심적 위치를 알 수 있다. 우리가 『여유당전서』에서 그의 철학적 창견을 가장 잘 부각시킬 수 있는 관점을 찾으려 한다면, 내 생각으로는 여전히 상우론에 있을 것이다.³³⁾

상우론은 18세기 이후에야 흥기한 인仁에 관한 학설이며, 나는 이 설에 매우 큰 흥미를 느끼고, 상당히 높은 가치를 부여한다. …… 줄서는 일찍이 정다산이 유전儒典의 여섯 가지 중요 개념을 새롭게 해석하고, 심지어 일반 명사인 “제際”, “여興”, “간間”을 중요한 철학의 차원으로 끌어올렸음을 인용한 적이 있다. 그 논술 전략은 거대한 기획이라 하지 않을 수 없다. 정다산은 상찬받을 가치가 있다.³⁴⁾

이전의 중요한 철학적 주장은 대체로 명사적 사유였으나, 완원과 정다산은 매우 자각적으로 “관계”를 사유의 핵심으로 끌어올렸다. …… 동아시아의 이 철인들은 바로 유가의 핵심 가치인 윤리적 관심 속에서 “관계”의 본체론적 가치를 찾아냈다. 설령 그들의 용어는 비교적 오래된 것이지만, 오래된 어휘들이 그들의 예리한 안목을 가릴 수는 없다. 나는 이 유자들을 그 시대에 보기 드문 호걸지사라고 찬미하지 않을 수 없다.³⁵⁾

33) 楊儒賓, 「異議也可以是教義—回應〈「異議」的再議〉」, 『東吳哲學學報』 36, 2017, 156~157쪽.

34) 楊儒賓, 「異議也可以是教義—回應〈「異議」的再議〉」, 『東吳哲學學報』 36, 2017, 157쪽.

35) 楊儒賓, 「異議也可以是教義—回應〈「異議」的再議〉」, 『東吳哲學學報』 36, 2017, 158쪽.

양유빈은 2024년 프랑스의 중국철학 연구자인 프랑수아 줄리앙(François Jullien, 朱利安)과의 철학적 대담에서 이러한 상우론의 관점을 다시 언급하기도 한다. 줄리앙은 전통 철학의 동일성/차이의 사유들이 낳는 획일적 반복의 부작용을 반성하고 자신의 철학적 문제의식으로서 간격(écart)과 균열(fissure)로부터 탐색되어가는 생성적 문화 이상으로서의 ‘반향적 보편’을 제시하였는데, 이에 대한 응답에서 양유빈은 완결된 전체로서의 보편 개념이 더 이상 유효하지 않은 현대 시대에 형이상학적 폭력을 극복하려는 문제의식과 연결되는 동아시아적 문제의식에 해당하는 것이 바로 상우론이라는 입장을 제시한다.

차이, 간격(間距) 같은 개념은 동아시아 세계에도 유사한 짝을 갖고 있습니다. 그리고 그것들 역시 동일성의 원리인 리, 태극, 천과의 긴장에 직면합니다. …… 인간의 존재를 관계로부터 규정한다는 사유는 근현대 동서양에서 모두 낫설지 않습니다. 부버(Martin Buber)의 관계설, 완원과 정다산의 상우론 역시 모두 객체와 주체 사이의 제3자, 혹은 주체도 객체도 아닌 중간항의 본체론적 우월성을 가리키는 개념들입니다. 부버, 와쓰지 데쓰로(和辻哲郎, 완원, 정다산이 말하는 이 ‘관계’에는 어렴풋이(若隱若現) 드러나는 하나의 동일 원리의 대화자가 있으니, 부버에게는 그것이 신이고, 와쓰지에게는 공성(空性), 정다산에게는 태극입니다. …… 이들이 관계를 제시한 것은, 아마도 형이상학적 하나에 대한 두려움에서 비롯되었을 것입니다. 그러나 그들이 내놓은 해결 방안은 결국 형이상학적 하나와의 화해였습니다. 그 화해의 경로는 대개 개체와 개체 사이의 관계로 말미암지만, 그 종착점은 개체와 동

일자 사이의 화해가 드러내는 내재적 관계성에 있습니다.³⁶⁾

여기서 양유빈은 줄리앙의 ‘탈-상합(去相合, dé-coïncidence)’³⁷⁾이 의도하는, 포스트-모더니즘적 사유를 넘어서서 해체 이후의 새로운 사유의 가능성을 탐색하려는 현대 철학의 흐름 안에 상우론의 의의를 접목시키되, 다시 그것을 주자학으로 대표되는 전통 철학의 형이상학적 일자와 화해하는 입장으로 규정하고 있다. 줄리앙에게 새로운 사유의 생성 가능성을 위하여 극복되어야 할 대상인 동일성의 보편이 양유빈에게는 주자학적 본체론으로 살아남아 오히려 상우론의 목표와 근거로서 강조되는 것이다. 그런 의미에서 그는 현대성과 소통하면서도 갈라지는 ‘철학으로서의 유교’ 정립과 같은 거시적 기획을 상우-본체의 변증법적 운동이라는 당초의 틀을 견지한 채 소묘하고 있다. 이러한 기획을 염

36) 主持：賴錫三 與談：朱利安(François Jullien)、楊儒賓 口譯：卓立, 「在「未思」之間相遇：自朱利安與楊儒賓的「問－談」(dia-logue)打開思想的未來」, 『中山人文學報』 58, 2025, 121 쪽.

37) 탈-상합 개념에 관해서는 다음 참조. 프랑수아 줄리앙, 이근세 옮김, 『탈합치-예술과 실존의 근원』, 교유서가, 2021. 줄리앙은 이를 일차적으로 “확립과 동시에 고정되는 모든 질서를 내부에서 해체하며 우리가 상상하지 못했던 자원을 나타나게 하는 탈-봉인(封印)”(16 쪽)이라고 후험적으로 규정하면서도, 다시 이를 선험적이고 본체론적 지평까지 끌고 들어가는 모험적(speculative) 사유를 시도한다. “...결과적으로 이 무작위는 부차적이지 않고 으뜸이다. ... ‘선과 악을 넘어서 작동하는’ 신적인 무작위다. ... 탈합치(탈-상합) 자체는 바로 이런 근원적 무작위의 가능 조건을 말한다. 합치(상합)가 자부하는 적합성-조정을 해체함으로써, 즉 우발적인 것과 조정된 것의 무작위를 합치에서 항상 의심스럽게 찾아냄으로써 탈합치는 무작위의 근거 없는 이 상류를 탈합치하에 다시 나타나게 한다. 그리하여 탈합치는 스스로에게 전대미문의 가능성들을 열어놓으며 아직 정체가 규정되지 않은 자유의 조건을 복원한다.”(132-133쪽) 결과적으로 줄리앙은 “태초에 탈-상합이 있었다.”(57쪽), “탈-상합만이 지속가능하다.”(127쪽)는 신학적·존재론적 명제로 나아간다. 동양철학의 본령에 대한 해체주의적 접근은 한국에서 김형효에 의해 이루어진 바 있는데, 이와 관련해서 비교철학적 논의를 별도로 진행할 필요가 있다.

두에 둘 때 우리는 정약용의 사유에 대한 양유빈의 견해가 갖는 큰 방향성, 그리고 그로 인해 임월혜와의 입장 차이가 발생할 수밖에 없는 근본적인 이유를 더욱 분명하게 이해할 수 있을 것이다.

이상 두 절의 내용을 통해 우리는 대만의 세 연구자를 중심으로 형성된 다산 철학 연구의 주요 쟁점들을 살펴보았다. 일차적으로 주자학과 다산학의 관계라는 큰 틀에서 볼 때, 채진풍의 ‘후주자학’ 담론이 두 사상가의 연속성을 강조한다면, 임월혜의 탈주자학과 양유빈의 ‘반리학’ 담론은 차이의 측면을 보다 더 부각한다고 할 수 있을 것이다. 다만 조금 더 세밀하게 내용을 들여다보면, 양유빈은 다시 본체론과 상우론 사이의 변증법적 상보 관계를 강조함으로써 더 높은 차원에서 주자학과 다산학이 연속되는 지평을 사유하고자 하고, 임월혜는 정약용의 사유에 도입된 서학의 ‘상제’ 개념으로 인해 그의 철학이 주자학적 본체론과 완전히 결별하게 되었다고 봄으로써 철학적 균열을 드러내고자 한다. 이 점에서 임월혜는 ‘이인상여’론 안에서 간주체성을 초월한 도덕적 기초를 세우는 데까지 논의를 이끌고 가는 채진풍과도 다른 독자적인 입장을 취한다. 아마 이는 도덕의 초월적 근거, 혹은 내재적 규범성이 어떻게 구성되는지를 윤리학의 핵심으로 파악하는 연구자의 기본 입장에서 비롯된 평가가 아닐까 생각된다. 전반적으로 이러한 쟁점들에 관련하여, 본체론 혹은 도덕의 내적 근거와, 상우론 혹은 간주체성 사이의 관계가 정약용의 철학 체계에서 구체적으로 어떻게 맺어지고 있는가, 다시 말해 천도와 인도를 추뉴樞紐하는 다산 철학의 ‘내적 일관성’ 해명에 관한 추가 논의가 필요하다는 점을 짚어둘 필요가 있을 것이다.³⁸⁾

38) 예컨대 필자는 정약용의 ‘이인상여’의 ‘인仁’ 개념의 관계성 배후에 주체성과 상황성의 대비가 내재해 있다는 점과, 그것이 영체 내의 권형權衡과 행사行事 개념과 유사한 구조를 보이고 있음을 규명한 바 있다. (“Tarrying with Predicament: A New Approach to Jeong Yakyong’s Idea on “Ren” 仁(humaneness) in Noneo gogumju”, *Korea Journal* 64(4),

다음 절에서는 관련된 최근 연구들을 정리하고 그 경향을 대략적으로 분석하겠다.

4. 최근 연구와 그 경향들

앞에서 다룬 논의가 주로 채진풍의 ‘후주자학’, 양유빈의 ‘반리학’, 임월혜의 ‘탈주자학’ 및 서학-도덕심리학 해석을 중심으로 최근 대만 학계의 핵심 쟁점을 정리한 것이라면, 그 밖의 최근 연구들은 이들 쟁점을 더욱 세분화하거나, 혹은 다산 철학을 심성론 밖의 영역으로 확장하여 읽는 방향으로 전개되고 있다. 앞서 언급한 것처럼 대만에서의 다산학 연구는 처음부터 동아시아 유학이라는 거시적 시야 속에서 정약용

2024.) 이러한 관점에서 볼 때 본체론-상우론의 이분적 논의의 틀만으로는 정약용의 ‘영체 내의 행사’ 개념의 의미가 갖는 실존적 중요성을 포착해내기 어렵다고 생각된다. 실제로 대만 학계에서 정약용의 ‘행사’ 개념을 본격적으로 추구한 논문은 발견하기 어려웠는데, 이는 그의 철학에 나타나는 실천지향적 측면에 대한 분석이 미진함을 의미한다. 한편으로 필자는 정약용의 본체론에 해당하는 논의 영역에 있어서도 귀신의 ‘미현(微顯)’이 존재론적 토대로 작용하고 있고, 이것이 천명의 내재와 상제의 입재, 신독의 중화론 모두에 내재하는 기초 논의라는 점을 규명한 바 있다. 「정약용의 『중용』 해석과 새로운 귀신론의 수립」, 『다산학』 41, 2022.) ‘연비어약(鰲飛魚躍)’에 대한 해석에서 잘 드러나듯이, 사실 주자학적 체용론은 상우론과 직접 대비되기보다, 이러한 귀신의 ‘미현’, ‘비은(費隱)’의 존재론과 동차원에서 대비되어야만 그 본체론의 동이점이 더욱 세밀하게 드러날 것이고, 그에 따라 상제와 천명, 도심 등 본체론과 연관된 개념군 또한 그와의 연속선상에서 보다 종합적으로 고찰할 수 있을 것이다. 이 점에서 정약용의 본체론 연구에 있어서도 귀신론의 위상을 검토하는 연구가 반드시 이루어져야 한다고 생각된다.

이러한 측면을 생각할 때, 필자는 대만 학계의 논의를 존중하면서도 정약용 철학의 내적 일관성과 그 유학사적 의미를 평가하려면 상기의 두 가지 논의(행사론, 귀신론)를 포괄해야만 그 학술성이 발전적으로 이어질 수 있을 것이라는 입장을 가지고 있다. 본체론과 상우론의 틀이나 주자학과 관계 설정에 대한 논의를 섭취하고 지양해가면서, 한국과 대만 모두에서 유가철학의 보편적 지평을 향해 나아갈 수 있는 진일보한 논제를 개발해 가야 할 것이다.

의 철학적 위상을 묻는 문제의식으로부터 발전해왔기에, 최근 연구들도 비교철학과 경학사, 서학 수용사, 제도사와 문명론의 방면으로 분화되는 양상을 보인다. 여기서는 논문의 일차적 문제의식에 따라 편의상 세 방향, 곧 1) 주자학 및 서학과의 관계, 2) 문화 교류와 조선 사회적 배경, 3) 제도사와 경학사로의 확장이라는 세 범주로 나누어 정리하고자 한다.

1) 주자학 및 서학과의 관계

황준걸은 2019년의 논문 「從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位」³⁹⁾에서 정약용의 맹자 해석을 ‘심성론적 주체성’과 ‘반형이상학적 실학’의 결합으로 읽고, 그것을 동아시아 맹자학사에서 주자학 이후를 여는 ‘후주자학’의 대표 사례로 위치 지었다. 또한 그는 18세기 일본 오사카 회덕당懷德堂 주자학자 나카이 리켄中井履軒, 청대 중국의 대진戴震의 맹자학과의 비교를 통해 후주자학의 흐름 속에서 다시 정약용의 맹자학의 독창성을 규명하고자 하였다. 황준걸은 ‘자주지권自主之權’ 개념을 통해 맹자의 ‘지언양기知言養氣’설에서 ‘자유’와 ‘책임’의 결합을 이끌어 낸 점이야말로 동아시아 맹자 해석사에서 정약용이 새롭게 드러낸 공헌이라고 높게 평가하고, 이러한 이론은 천주교 교의의 영향을 받아 나온 것이라기보다는 온전히 맹자 심학에 몰입하여 전인미답의 영역을 개척한 성과라고 보았다.⁴⁰⁾ 다만 정약용의 『맹자요의』

39) 黃俊傑, 「從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位」, 『中國文哲研究集刊』 55, 2019. 동일한 제목의 논문이 『다산학』 35호(다산학술문화재단, 2019)에도 실려 있다.

40) 黃俊傑, 「從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位」, 『中國文哲研究集刊』 55, 2019, 141~142쪽.

가 주희가 말하는 ‘리’와 ‘사’의 불가분성을 공정하게 포착했다기보다는 ‘리’에 대한 비판에 치중되어 있으며, 성선론에 집중하여 비교적 민본 정치론을 상대적으로 소홀히 다루었다는 점을 비판적으로 지적하기도 하였다. 이는 채진풍의 ‘후주자학’ 논의를 맹자학 방면으로 심화한 연구라 할 수 있을 것이다.

이명휘의 같은 해 논문 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」⁴¹⁾은 사단칠정四端七情론에 초점을 맞추어, 『맹자요의』에서 보이는 사단 해석과 「리발기발변理發氣發辨」에서 보이는 사칠 해석 사이에 불연속성을 노정하고 있으며, 그의 ‘사단’ 해석에는 『맹자』 텍스트, 주희 해석의 비판, 퇴계·율곡 논쟁의 종합, 마테오 리치의 영향이 함께 작용하여 결과적으로 그의 사단칠정론이 불연속과 긴장 속에서 독자적인 학설을 형성하고 있음을 분석하였다. 이명휘는 비록 정약용에게 사칠 문제 자체가 핵심 주제라기보다 주변적 주제라고 전제하고 있지만, 본문에서 그가 결과적으로 사단과 칠정을 모두 하나의 마음에서 나오는 것으로 보고, 그 수양론적 의미를 도심과 인심의 판별과 확충·극복의 공부로 재해석했다는 점에서 정약용의 마음 이론의 핵심까지 파고드는 예리함을 보여준다. 특히 이명휘는 『맹자요의』의 심성론 해석의 배경에 리치의 『천주실의』의 영향이 결정적으로 드리워져 있음을 강조하였는데, 특히 사덕四德이 행사行事 이후에 성립하는 이름이라는 주장은 『천주실의』에서 리가 인간의 본성이 아닌 ‘의뢰지품依賴之品’이라고 한 논리와 닿아 있고,⁴²⁾ 더 나아가 사단을 확충의 근본이자 시작으로 보

41) 李明輝, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019.

42) 李明輝, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019, 56쪽.

고, 사덕을 실천적 확충의 결과로 본 것은 『천주실의』에서 성의 선(性之善)과 덕의 선(德之善)의 구분에서 왔다고 보고 있다. ‘덕의 선’은 아리스토텔레스의 덕 이론에서 ‘윤리적 덕’(ethische oder sittliche Tugend)에 해당하는데, 정약용은 이에 근거하여 사단과 사덕의 전도를 감행할 수 있었다는 것이다.⁴³⁾ 이명휘는 결론에서 『맹자요의』와 『리발기발변』 사이의 불연속성에 대하여 단정을 삼가면서도, 『맹자요의』에 끼친 리치의 영향이 그의 사단칠정론 해명의 열쇠가 된다는 점은 재차 강조하였다.⁴⁴⁾

김결의 박사학위논문 「朱熹與丁若鏞『道心人心論』之比較研究」⁴⁵⁾은 주희와 정약용의 도심인심론 전체를 비교하는 종합적 연구로서, ‘인심’ 개념의 차이에 주목해왔던 기존 연구를 비판하고 진정한 차이는 ‘도심’ 개념에서 발견된다는 문제의식에서 출발하여 두 사상가의 마음 이론을 면밀히 비교하고 있다. 김결은 우선 주희에게서 도심은 ‘지각知覺’ 이후에 성립하는 도덕의식이며, 특히 ‘허령지각虛靈知覺’은 마음의 기능이 지 성즉리性即理의 본체 그 자체는 아니라고 본다. 요컨대 주희에게 도심은 본체가 아니라 마음이 리를 자각하고 도덕적으로 작동하는 의식 상태라는 것이다.⁴⁶⁾ 한편 정약용의 도심은 이와 달리 단순한 도덕의식이 아니며, 인간이 만물과 구별되어 본래부터 지니고 있는 ‘본체’로 규

43) 李明輝, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019, 57쪽.

44) 李明輝, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019, 70쪽.

45) 金玟, 「朱熹與丁若鏞『道心人心論』之比較研究」, 國立臺灣大學哲學系 박사학위논문, 2019. 이 학위논문은 『理與上帝之間: 朱熹與丁若鏞『道心人心論』之比較研究』(花木蘭, 2020)로 대만에서 단행본으로 출판되었다.

46) 金玟, 「朱熹與丁若鏞『道心人心論』之比較研究」, 國立臺灣大學哲學系 박사학위논문, 2019, 4-5쪽.

정된다. 즉 정약용이 제시한 ‘영명靈明’(‘영지靈知’)은 ‘도심’이 성립하는 근거인데, 이 ‘영명’은 ‘상제’와 인간이 함께 지니는 도덕적 선천성이며, 상제는 도심의 궁극적 본체이므로, ‘도심’은 경험의 범주를 넘어 종교적 의미를 나타내게 된다는 것이다.⁴⁷⁾ 앞서 언급한 임월혜의 ‘탈주자학’ 담론과 상통하면서도, 도심 개념의 본체론적 의의를 상세히 규명한 점에서 의의가 있다고 생각된다. 또한 이듬해 공간된 학술논문 「丁若鏞哲學本體論研究：當代新儒家與天主教思想之比較爲中心」⁴⁸⁾에서 김결은 정약용의 본체론이 천주교 신학과 갖는 관계를 추가로 연구하여, 정약용이 리치와 롱고바르도 등의 선교사들의 신학에서 영향을 받아 유교적 리본체理本體를 유신론적 상제본체上帝本體로 대체한 철학 체계를 수립함으로써, 결과적으로 “유신론을 전제로 하여 도덕 실천에 관심을 두는 신학”을 형성했다고 주장하였다.⁴⁹⁾ 김결의 논의는 박사논문의 결론을 신학적 방향으로 확장한 것으로, 이명희의 논의에서처럼 정약용의 철학 체계의 내적 정합성, 혹은 부정합성을 서학과의 영향 관계를 통해 해명하려는 경향을 보여준다. 이는 채진풍, 황준걸의 입장과 대비되는데, 관련하여 향후 더욱 생산적인 논의가 가능할 것으로 생각된다.

2) 문화 교류와 조선 사회적 배경

이 방면에서 가장 두드러진 성과를 낸 연구자는 채지철이다. 최근의

47) 金玟, 「朱熹與丁若鏞『道心人心論』之比較研究」, 國立臺灣大學哲學系 박사학위논문, 2019, 5쪽.

48) 金玟, 「丁若鏞哲學本體論研究：當代新儒家與天主教思想之比較爲中心」, 『哲學與文化』 47(5), 2020.

49) 金玟, 「丁若鏞哲學本體論研究：當代新儒家與天主教思想之比較爲中心」, 『哲學與文化』 47(5), 2020, 142쪽.

사회사적 연구들에서 그는 정약용을 주로 다루지는 않았지만, 조선 후기 유자들이 외래 사상과 질서를 어떻게 조선의 현실적 맥락 속에서 재맥락화했는지를 분석하며 그 문화적 수용자이자 시대의 관찰자로서 정약용의 언설들을 논지 전개에 활용한다는 점에서 언급할 가치가 있다. 주요 논지만 정리하면 다음과 같다.

우선 2019년 논문 「朝鮮天主教儒者對《七克》思想的再詮釋—以星湖左派爲中心的探討」⁵⁰⁾에서 채지철은 조선 후기 유자들에게 『칠극』이 『천주실의』 못지 않게 중요한 텍스트였음을 지적하고, 『조선왕조실록』과 『한국문집총간』을 활용해 조선 후기 당쟁과 상벌 구조, 그리고 유자들의 『칠극』 해석을 추적했다. 이 논문은 특히 서학 수용을 교리 수용으로만 보지 않고 조선의 정치사회적 병리와 연결시키는데, 곧 성호 좌파 유자들에게 『칠극』은 단순한 서학의 도덕론이 아니라 당쟁의 정서적 근원이 시기심(妬)임을 보여주는 레퍼런스로 활용되었고, 이것이 천주교 수용의 실질적 경로가 되었다고 주장한다. 이는 명대 중국에 들어온 천주교 사상이 현지화를 거친 후, 다시 한반도에서 ‘재맥락화(re-contextualization)’된 역사적 사례로 규정된다.

이어지는 논문 「成爲「怨國失志」之人：重探天主教會在朝鮮王朝的成立」⁵¹⁾에서 채지철은 더욱 넓은 시야에서 조선 사회에서 천주교회가 성립한 조건을 탐구한다. 저자는 ‘원국실지怨國失志’라는 키워드를 통해 조선 후기의 장기적 당쟁과 신분 질서 및 지방 통치의 불안, 인재 억압 등이 낳은 정치적·정서적 상태가 유교문화의 불안정층을 형성했고, 남

50) 蔡至哲, 「朝鮮天主教儒者對《七克》思想的再詮釋—以星湖左派爲中心的探討」, 『政大中文學報』 31, 2019.

51) 蔡至哲, 「成爲「怨國失志」之人：重探天主教會在朝鮮王朝的成立」, 『臺灣宗教研究』 20(1), 2021.

인제 인물들과 같은 주변화된 유자들이 기존의 주자학 질서 안에서는 더 이상 자신의 학문적·정치적 활로를 찾을 수 없었기 때문에 새로운 의미체계와 새로운 질서상을 서학에서 발견한 것으로 파악한다. 즉 초기 조선 천주교는 신학적 교리의 수용만이 아니라 사회적 좌절감과 박탈감, 정파 구조의 패배감이라는 사회심리적 층위에서 성장했다는 것이다. 더 나아가 채지철은 조선 천주교는 처음부터 중국을 매개로 들어온 신앙이었음을 지적하고, 황사영 백서 사건에서 나타난 조선 교회의 장래 구상에도 바로 이 중국 교회의 기억이 주도적인 역할을 했다고 주장했다. 결과적으로 저자는 초기 조선 천주교를 교리 전파나 박해사로만 보지 말고, 유교 정치질서의 불안정, 주변화된 유자 집단의 정서, 지방 사회의 혼란상, 그리고 중국 천주교의 매개된 역사 기억이 결합된 동아시아 사상사적 사건으로 다시 볼 것을 제안했다.

같은 해의 논문 「『我朝同於趙宋』-十八世紀朝鮮儒者對宋代中華秩序의詮釋⁵²⁾」은 조선 사대부들이 ‘중화질서’를 어떻게 선택적으로 해석하여 재맥락화했는지를 다루고 있다. 채지철은 조선 유자들이 명·청 중국을 무조건 추종한 것이 아니라, 오히려 명의 제도와 정치문화를 비판하면서, 자신들이 더 옳다고 생각한 송대의 정치문화를 선택적으로 모범으로 삼았음을 규명했다. 즉 조선 왕조의 군신들은 명의 질서에 순응하여 자기 정체성을 세운 것이 아니라, 송대 중국이라는 역사적 모델을 끌어와 자신을 문화적으로 정의함으로써, 청과 대비되면서도 동시에 명과도 거리를 두는 독특한 중화질서를 구상하였다는 것이다. 이는 조선의 중화 인식을 단순한 종속의식으로 보는 시각을 넘어서서 선별적 수용·비판·자기위치 설정의 입체적 구조로 재독하려는 시도이다.

52) 蔡至哲, 「『我朝同於趙宋』-十八世紀朝鮮儒者對宋代中華秩序의詮釋」, 『成大歷史學報』 61, 2021.

이상의 세 논문에서 채지철은 일관적으로 조선 후기 사상사에서 중국이나 서양의 외부 영향으로 논의되어오던 문제들을 조선 내부의 정치문화, 정서구조, 역사인식 속에서 다시 읽고 있으며, 조선 유자들의 능동적 현실 대응을 적극적으로 평가하고 있다. 그러면서도 조선 사상계의 현상들을 동아시아적 시야 속에서 재구성하여 그 의의를 논하는 등 복안複眼적인 견해를 제시하고 있다. 이러한 연구들 안에서 정약용은 서학을 ‘유문별파儒門別派’로 수용한 문화적 수용자이자, ‘원국실지’의 사회 불안을 진단하는 관찰자, 조선 후기 사회 구조의 내부 비평가이자 문치와 문화 수준을 외교 판단의 기준으로 삼는 실학자로서 그 언설들이 사상사의 현장에 호출된다. 철학적 주제를 직접 다루지는 않지만, 다산학과 주자학, 서학의 관계를 사회사적 맥락에서 입체적으로 이해할 수 있는 기초를 제공한다는 점에서 주목할 가치가 있다고 생각된다.

허이령의 논문 「從『儒學』到『儒教』的脈絡性轉換：『西學』與朝鮮思想史的轉換點」⁵³⁾은 조선 후기 사상사에서 서학의 충격이 ‘유학’을 ‘유교’로 재명명하게 만든 거시적 전환 구조를 보여준다고 보고, 그 전환의 재맥락화 과정을 정조 시기와 고종 시기로 나누어 고찰한다. 저자는 서학 수용을 정조와 고종 시기라는 두 개의 상이한 국면으로 나누어 설명하는데, 정조 시기에는 서학 문헌의 해석학적·지적 전위가 중심이었다면, 고종 시기에는 국가 존망의 상황에서 종교 개념의 정치적 활용이 중심이었다고 분석하였다. 조선 유학이 서학의 충격에 대응하는 역사적 상황에서 점차 종교로서 호명되는 양상을 개념사적으로 접근한 연구라고 할 수 있다. 이 논문에서 정약용은 정조 시기 서학의 종교적·신학적 요소

53) 許怡齡, 「從『儒學』到『儒教』的脈絡性轉換：『西學』與朝鮮思想史的轉換點」, 『臺灣東亞文明研究學刊』 13(2), 2016.

에 더 깊이 반응한 인물로 간주되는데, 흥미로운 점은 정약용이 상제 및 ‘영명주재지천靈明主宰之天’에 대한 인식이 「탕론湯論」, 「원목原牧」과 같은 정치비평론에서 군주의 정당성, 혁명, 아래로부터의 추대, 나아가 선출의 논리까지 문제화하게 된 계기라고 해석한 점이다. 즉 정약용의 서학 수용이 단지 종교 차원의 수용이 아니라, 천 개념의 전환을 매개로 정치 질서의 정당성을 재고하게 된 해석학적 사건이었다는 주장이다. 이 또한 다산학에 대한 서학의 영향을 적극적으로 해석하려는 경향을 보여준다.

3) 제도사와 경학사로의 확장

이용현의 논문 「朝鮮儒者丁若鏞의復仇觀」⁵⁴⁾은 정약용의 복수관을 『흠흠신서』를 중심으로 체계적으로 재구성하여, 정약용이 복수가 도덕적 미담으로 과도하게 미화되는 당대의 경향을 비판하고 법률, 객관적 정황, 검시, 현장 증거 등 법치주의적 관점을 드러낸다는 점을 규명하였다. 논문은 먼저 『흠흠신서』의 성립과 구성을 정리한 뒤, 조선 후기 복수 풍조의 시대적 배경, 중국의 경사經史 문헌과의 관계, 그리고 실제 조선 판례에 대한 정약용의 논평을 차례로 분석하였다. 저자는 병자호란 이후 조선 사회에서 복수가 충절과 열의의 이름으로 칭송되면서, 복수의 도덕화가 장기간 지속되었는데, 정약용은 이에 대하여 냉정한 행정 감각으로 감정에 치우치지 않는 분별과 공정한 판결을 강조했다고 보았다. 이는 정약용의 복수관에서 감정과 법·도덕·정치 사이의 접점을 고민한 구체적 사례들을 통해 실학적 제도론을 조명한 것으로, 최근 연구

54) 李隆獻, 「朝鮮儒者丁若鏞의復仇觀」, 『臺大文史哲學報』 82, 2015.

가 ‘실학’을 막연한 현실주의로 이해하기보다, 구체적 법제와 재판 실무의 맥락에서 다시 해석하고 있음을 알 수 있다.

오위명의 논문 「丁茶山の中國易學史論」⁵⁵⁾은 『주역사전』과 『역학서언』을 중심으로 정약용이 중국 역학사를 어떻게 읽었는가를 경학적 시각에서 다루고 있다. 저자는 정약용의 개별 역해석 그 자체보다, 정약용이 세운 평가기준과 그것을 바탕으로 중국 역학 전통 전체를 서열화하는 방식에 초점을 맞추어, ‘역리사법易理四法’의 축과 문자·음운·훈고 연구를 통해 상수학과 의리학을 문헌학적 방법으로 절충하려 했던 역학자로 평가한다. 더 나아가 정약용은 정현과 왕필의 역학을 강하게 비판하고, 주희를 역학의 집대성자로 존중하면서도 그의 패변론을 수정하였는데, 오위명은 여기서 정약용을 단순한 반주자학자가 아니라 주자학과 실학을 독자적 시각에서 복합적으로 엮어 내려 한 인물이자, 자기 기준으로 역학사 전체를 다시 쓰려 한 사상사적 비평가로 평가한다. 다만 정약용의 일부 비판과 논점은 한계를 지닌다고 지적하였다. 허자빈의 논문 「論韓儒丁若鏞說對鄭玄郊禘說之顛覆與重構」⁵⁶⁾도 오위명과 유사한 논조로 정약용의 예학을 평가한다. 즉 정약용의 ‘회禘’설을 통해 정현 이래의 교郊·체禘 체계를 재검토하고, 정약용이 『주례』의 재해석을 바탕으로 고전 예제의 구조 자체를 재구성하였음을 논한 것이다. 허자빈 또한 예학 방면의 정약용의 창건을 정리하고, 그 의의와 난점을 균형 있게 서술하고 있다. 이러한 연구들은 대만 학계에서 예학과 역학의 체계 재편을 시도한 경학자로서 정약용의 경학에 주목하고 있음을 보여주는 것이다.

문학 방면에서도 유사한 확장이 관찰된다. 채혜곤의 논문 「《詩經》諷諭

55) 吳偉明, 「丁茶山の中國易學史論」, 『嶺南學報』 7, 2017.

56) 許子濱, 「論韓儒丁若鏞說對鄭玄郊禘說之顛覆與重構」, 『中國文哲研究集刊』 53, 2018.

精神之傳承——朝鮮詩人丁若鏞「三吏」對杜甫「三吏」的接受與轉化⁵⁷⁾는 정약용이 두보의 「삼리三吏」를 전면적으로 모방하여 쓴 「삼리」를 주제로, 그것이 두보 모방시이기 이전에, 정약용 자신의 『시경』론이 현실 비판시로 구현된 사례임을 『시경』의 경학사적 시각에서 규명하고 있다. 특히 저자는 두보와 정약용의 「삼리」의 차이를 강조하면서, 두보가 시인 자신이 현장에 개입한 듯한 1인칭적·체험적 시점을 자주 취하는 반면, 정약용의 「삼리」는 대체로 3인칭의 관찰자 시점을 택하여, 격정을 앞세우기보다 장면과 제도적 모순을 차분히 제시함으로써 비판의 효과를 낸다는 점을 밝히고 있다. 이러한 감정의 절제는 이윽헌의 논문에서 다루어진 정약용의 복수에 대한 입장과의 유사하게 나타나는 것이다. 저자는 정약용의 문학을 경학적 시론과 정치·사회적 비판이 결합된 본격적 실천시학으로 평가한다.

5. 나가는 말

이상에서 살펴본 바와 같이, 대만 학계의 다산 철학 연구는 단순히 조선 후기의 한 사상가를 소개하는 것이 아니라, 처음부터 동아시아 유학이라는 거시적 지평 속에서 정약용의 철학적 위상을 판단하려는 문제의식 위에서 전개되어 왔다. 한국에서의 다산학이 실학 담론, 근대성 담론, 민족주의 담론과 긴밀히 얽히며 자생적으로 발전해 온 데 비해, 대만에서의 다산학은 비교철학과 사상사학의 시야 속에서 다산을 주희, 대진, 이토 진사이, 완원, 황중희 그리고 서학과의 교차점에 위치시키는

57) 蔡慧崑, 「《詩經》諷諭精神之傳承——朝鮮詩人丁若鏞「三吏」對杜甫「三吏」的接受與轉化」, 『東海大學圖書館館刊』 56, 2021.

방향으로 전개되었다. 이 점은 대만 학계의 다산학이 지닌 가장 분명한 특징이라고 할 수 있다.

최근 대만 학계에서는 크게 두 갈래의 핵심 쟁점이 형성되었다. 하나는 정약용 철학과 주자학의 관계를 어떻게 볼 것인가의 문제이고, 다른 하나는 그의 사유의 형성에서 서학과 반리학적 요소를 어느 정도로 평가할 것인가의 문제이다. 채진풍이 ‘후주자학’이라는 범주를 통해 비판과 계승의 연속성을 강조했다면, 임윌혜는 서학의 상제 개념과 도덕심리학적 전환을 중시함으로써 다산을 ‘탈주자학’의 방향에서 읽고자 하였다. 또한 양유빈은 정약용의 인설과 상우론을 통해 근세 동아시아 ‘반리학’ 사조의 정점이라는 해석을 제시하였다. 앞에서 살펴보았듯 세 학자의 입장은 상호 토론과 심화를 통해 더 깊은 차원에서 관계 맺고 있고, 미래 소통의 여지를 열어두고 있다고 생각된다. 이처럼 대만 학계의 논의는 단순한 입장 차이를 넘어, 다산 철학의 실의實義를 어떻게 평가할 것인가를 둘러싼 본격적인 논쟁의 장을 형성하고 있다.

실제로 정약용의 사유는 주자학과 긴장 속에서 전개되면서도 심층적 영역에서는 단순한 단절을 뛰어넘는 조화를 보이며, 서학과의 접촉을 통해 전통과 이질적인, 새로운 문제의식을 획득하면서도 그것을 가장 엄격한 경학 학술의 전통적 의미망 안에서 재구성한다. 양유빈이 지적인 것처럼 상우론적 관계성의 강조 역시 그의 철학의 중요한 특징이지만, 그것이 결코 내재적 규범성이나 초월적 근거의 부정을 의미할 수 없다는 점도 분명하다. 정약용의 사유는 매우 다양한 사조의 합류에 열려 있으면서도 또 한편 개인으로서의 자유로운 창견을 유감없이 발휘하고 있다. 이러한 텍스트적 사실은 독자로 하여금 그를 이해가 아닌 사유의 대상으로 여기게 만든다. 대만 학계의 논쟁은 그 점을 잘 보여준다. 그러나 학술적 차원에서 대만 학계의 논쟁이 우리에게 남기는 가장

중요한 과제는, 정약용 철학의 개별 개념들을 어느 한 범주에 귀속시키는 데 있지 않고, 본체론·심성론·서학·관계 윤리·공부론의 여러 층위가 그의 철학 안에서 어떻게 함께 조직되어 작용하고 있는가를 보다 정밀하게 해명하는 데 있다. 확장과 심화의 양 측면에서 다산학은 여전히 복잡함을 견뎌야 한다.

이러한 점에서 최근 연구 경향 역시 주목할 만하다. 대만 학계의 다산학 연구는 여전히 심성론과 비교철학을 중심축으로 삼고 있으나, 최근에는 서학 수용사, 조선 후기의 정치사회적 배경, 법·예·역·시학·문명론 등으로 연구 영역이 확장되면서 정약용을 보다 입체적인 사상가로 재구성하고 있다. 이는 정약용을 동아시아 유학과 서학의 교차 속에서 경학, 윤리학, 제도론, 문화론을 아우르는 복합적 사상가로 읽어내려는 방향으로 나아가고 있음을 뜻한다. 다시 말해 대만 학계의 다산학 연구는 개별 쟁점을 심화하는 동시에, 다산학의 연구 지평 자체를 넓히는 작업으로 전환하고 있다고 평가할 수 있다. 이를 통해 ‘실학’으로서의 다산학의 의미 또한 확장될 수 있으리라 기대된다.

앞으로의 과제는 다음과 같다. 첫째, 대만 학계가 제기한 ‘후주자학’, ‘탈주자학’, ‘반리학’이라는 범주들이 갖는 함의와 한계에 대하여 한국 학계의 축적과 교차 검토하는 작업이 필요하다. 둘째, 주자학과 서학, 상우론과 도덕형이상학, 경학과 사회사적 배경 사이의 관계를 보다 거시적 시야에서 살펴볼 수 있는 종합적 학제 연구가 요청된다. 셋째, 대만 학계의 문제 제기가 보여주듯, 다산 철학의 국제적 발전을 위해서는 단순한 소개나 번역을 넘어서 동아시아 공통의 철학 문제를 매개로 한 상호 비판과 공동 해석의 장이 더욱 넓어져야 한다. 현대 철학과의 본격적 대화도 빠뜨려선 안 될 것이다. 이러한 작업이 축적될 때, 다산 정약용은 한국 지성사의 한 인물을 넘어 동아시아 유학과 보편철학의 의

미를 다시 사유하게 하는 ‘유기적’ 사상가로서 자리매김할 수 있을 것이다.

(논문투고일 2026년 3월 23일, 심사확정일 2026년 4월 5일, 게재확정일 2026년 4월 10일)

참고문헌

원전

《定本 與猶堂全書》, 丁若鏞 著; 茶山學術文化財團 編, 서울: 도서출판 사암, 2012.

논문과 단행본

金玟, 「朱熹與丁若鏞『道心人心論』之比較研究」, 國立臺灣大學哲學系 박사학위논문, 2019.

——, 「丁若鏞哲學本體論研究: 當代新儒家與天主教思想之比較爲中心」, 『哲學與文化』 47(5), 2020.

김결, 「대만에서의 한국유학 연구동향에 대한 소고」, 『한국사상사학』 74, 2023.

金培懿, 「臺灣韓國漢學研究流變與現代變容及其未來展望(1948—2022)」, 『한국학보』 38, 2022.

김치완, 「鄭寅普의 茶山-實學 이해에 대한 비판적 검토」, 『역사와실학』 50, 2013.

방상근, 「차이전평(蔡振豐)의 『다산의 사서학: 동아시아의 관점에서』를 읽고」, 『정치와 평론』 18, 2016.

백민정, 「다산학의 성립과 전개」, 『한국 유학의 현대적 전이와 그 대응』, 블루앤노트, 2025.

楊儒賓, 『異議的意義—近世東亞的反理學思潮』, 臺北: 國立臺灣大學出版中

心, 2012.

_____, 「異議也可以是教義—回應〈「異議」的再議〉」, 『東吳哲學學報』 36, 2017.

_____, 「相偶論與一體論」, 『清華學報』 新52-2, 2022.

吳偉明, 「丁茶山的中國易學史論」, 『嶺南學報』 7, 2017.

李明輝, 「臺灣學界關於韓國儒學的研究概況」, 『臺灣東亞文明研究學刊』 7(1), 2010.

_____, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019.

이봉규, 「해방 후 실학 담론과 유교」, 『한국 유학의 현대적 전이와 그 대응』, 블루엔노트, 2025

이영호, 「동아시아 삼국에서의 한국유학 연구동향과 그 의미」, 『퇴계학보』 141, 2017.

李隆獻, 「朝鮮儒者丁若鏞의復仇觀」, 『臺大文史哲學報』 82, 2015.

이지원, 「1930년대 안재홍의 조선학연구에서 근대정체성 서사와 다산 정약용」, 『역사교육』 140, 2016.

임부연, 「정약용의 영체학靈體學과 맹자 심학心學의 재해석—도심道心の 행사行事를 중심으로」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019.

林月惠, 「異議」의再議—近世東亞의「理學」與「氣學」, 『東吳哲學學報』 34, 2016.

_____, 「黎貴惇與丁若鏞對西學的吸納」, 『西學東漸研究』 第九輯, 2020.

_____, 「韓國儒學研究的視野與反思」, 吳震 主編, 『東亞朱子學新探: 中日韓朱子學的傳承與創新』 下冊, 商務印書館, 2020.

_____, 「丁茶山的心性思想 —從西學靈魂論之格義談起」, 『中國文哲研究集

刊』第六十四期, 2024.

Jo, Hyeonung, "Tarrying with Predicament: A New Approach to Jeong Yakyong's Idea on "Ren" 仁(humaneness) in *Noneo gogumju*", *Korea Journal* 64(4), 2024.

조현웅, 「정약용의 『중용』 해석과 새로운 귀신론의 수립」, 『다산학』 41호, 다산학술문화재단, 2022.

——, 「정약용의 공부론 연구」, 한국학중앙연구원 한국학대학원 철학전공 박사학위논문, 2025.

主持：賴錫三 與談：朱利安(François Jullien) 楊儒賓 口譯：卓立, 「在「未思」之間相遇：自朱利安與楊儒賓的「問－談」(dia-logue) 打開思想的未來」, 『中山人文學報』 58, 2025.

陳繪宇, 「韓國儒學在臺灣的研究概況(2010~2018)」, 『한국철학논집』 60, 2019.

蔡家和, 「대만학계의 한국유학 연구동향 및 평가(臺灣之韓國儒學研究述評)」, 『퇴계학보』 143, 2018(중국어판은 吳震 主編, 『東亞朱子學新探: 中日韓朱子學的傳承與創新』 下冊, 商務印書館, 2020 수록).

蔡至哲, 「朝鮮天主教儒者對《七克》思想的再詮釋——以星湖左派爲中心的探討」, 『政大中文學報』 31, 2019.

——, 「成爲「怨國失志」之人：重探天主教會在朝鮮王朝的成立」, 『臺灣宗教研究』 20(1), 2021.

——, 「「我朝同於趙宋」——十八世紀朝鮮儒者對宋代中華秩序的詮釋」, 『成大歷史學報』 61, 2021.

蔡振豐, 『朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞爲視野的討論』, 臺北：臺灣大學出版中心, 2010年(*국역: 김중섭·김호 옮김, 『다산의 사서학, 동아시아의 관점에서』, 서울: 너머북스, 2014).

채진풍, 「朱子の 人心道心說에서의 理氣 문제와 조선 유학자의 해석」,

『퇴계학보』 145, 2019.

_____, 「정약용의 정치사상에서 계약론 특색」, 김영호 외, 『세계사 속의
다산학: 실학의 집대성에서 동서문화의 통합으로』, 지식산업
사, 2021.

蔡慧崑, 「《詩經》諷諭精神之傳承——朝鮮詩人丁若鏞「三吏」對杜甫「三吏」的接
受與轉化」, 『東海大學圖書館館刊』 56, 2021.

최영진, 『조선조 유학사상사의 양상』, 성균관대학교출판부, 2005.

許怡齡, 「從『儒學』到『儒教』的脈絡性轉換:『西學』與朝鮮思想史的轉換點」,
『臺灣東亞文明研究學刊』 13(2), 2016.

許子濱, 「論韓儒丁若鏞禘說對鄭玄郊禘說之顛覆與重構」, 『中國文哲研究集
刊』 53, 2018.

黃俊傑, 「從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位」, 『中國文
哲研究集刊』 55, 2019.

국문요약

본 논문은 최근 대만 학계의 다산 정약용 연구를 대상으로 하여, 그 주요 쟁점과 전반적 연구 경향을 검토하고 그 철학사적 의의를 밝히는 것을 목적으로 한다. 한국의 다산학이 실학 담론, 근대성 담론, 민족주의 담론과 긴밀히 결부되어 자생적으로 전개되어 왔다면, 대만 학계의 다산학은 처음부터 동아시아 유학이라는 거시적 시야 속에서 정약용의 철학적 위치를 정립하려는 문제의식 아래 발전해 왔다. 이에 본고는 우선 최근 형성된 쟁점을 채진풍, 양유빈, 임월혜의 논의를 중심으로 정리하고, 다음으로 최근 연구들을 몇 개의 범주로 나누어 대만 학계 다산학의 성과와 의의를 점검하였다.

검토 결과, 최근 대만 학계의 다산 연구는 크게 세 가지 방향에서 전개되고 있음을 확인할 수 있었다. 첫째, 정약용과 주자학의 관계를 둘러싸고 ‘후주자학’, ‘탈주자학’, ‘반리학’ 등의 개념을 매개로 그의 철학적 위상을 재규정하려는 논의가 심화되고 있다. 둘째, 서학 수용과 조선 후기의 정치·사회적 배경을 함께 고려함으로써, 다산 사상의 형성과 전개를 보다 입체적으로 설명하려는 연구가 진행되고 있다. 셋째, 범·예·역·시학 등으로 연구 대상이 확장되면서, 정약용을 경학·윤리학·제도론·문화론을 아우르는 복합적 사상가로 재구성하려는 경향이 있다. 이러한 연구들은 대만 학계의 다산학이 개별 쟁점을 심화하는 동시에 다산학의 연구 지평 자체를 넓히는 방향으로 나아가고 있음을 보여준다.

본고는 이러한 검토를 통해 대만 학계의 다산 철학 연구가 한국 사상

사의 한 인물로서의 정약용을 동아시아 유학과 서학의 교차 속에서 다시 사유하여 생산적 담론을 제공하고 있음을 밝히고자 하였다. 아울러 대만 학계의 연구 성과의 의의와 한계를 고찰하고, 향후 이를 심화·발전시켜나갈 후속 연구가 필요함을 제시하였다.

주제어 | 대만 학계, 다산 정약용, 후주자학, 탈주자학, 반리학, 상우론, 동아시아 유학.

Abstract

Recent Debates and Trends in Taiwanese Scholarship on Tasan's Philosophy

Jo Hyeon-ung

Lecturer, School of Digital Humanities and Computational Social Sciences(DHSS),
Korea Advanced Institute of Science and Technology(KAIST)

This article examines the major issues and overall research trends in recent Taiwanese scholarship on Tasan Jeong Yak-yong, with the aim of clarifying its significance in the history of philosophy. Whereas Tasan studies in Korea have developed largely in close connection with discourses on Silhak, modernity, and nationalism, Taiwanese scholarship has, from the outset, approached Tasan from a broader intellectual horizon, seeking to situate his philosophical position within the larger framework of East Asian Confucianism. Accordingly, this study first reviews the major issues that have emerged in recent scholarship, focusing on the discussions of Cai Zhenfeng, Yang Rubin, and Lin Yueh-hui, and then categorizes recent studies in order to assess the achievements and significance of Taiwanese Tasan studies.

The analysis shows that recent Taiwanese scholarship on Tasan has developed in three main directions. First, debates have intensified over how to redefine Tasan's philosophical standing in relation to Zhu Xi learning, through such conceptual categories as "post(後)-Zhu Xi learning," "de(脫)-Zhu Xi learning," and "anti(反)-Lixue." Second, by taking into account both the reception of Western Learning and the political and social circumstances of late Joseon, recent studies have sought to provide a more multidimensional explanation of the formation and development of Tasan's thought. Third, as the scope of research has expanded into such areas as law, ritual, Changes studies, and poetics, there has emerged a tendency to reconstruct Tasan as a complex thinker whose intellectual concerns encompass classical exegesis, ethics, institutional theory, and cultural thought. These studies demonstrate that Taiwanese scholarship not only deepens individual issues in Tasan studies but also broadens the overall horizon of the field itself.

Through this review, the article demonstrates that Taiwanese scholarship on Tasan philosophy has generated a productive discourse by rethinking Tasan, not simply as a figure in Korean intellectual history, but at the intersection of East Asian Confucianism and Western Learning. It also considers both the significance and limitations of Taiwanese scholarship and points to the need for further research that will deepen and develop these lines of inquiry.

Key Words | Taiwanese Scholarship, Tasan Jeong Yak-yong, Post-Zhu Xi Learning, De-Zhu Xi Learning, Anti-Lixue, Theory of Relationship(相偶), East Asian Confucianism.

