



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

博士學位 請求論文

指導教授 金 聖 基

茶山 『周易』解釋의 思想的 特徵 研究

成均館大學校 一般大學院

儒 學 科

儒教哲學

張 悅

博士學位 請求論文

指導教授 金 聖 基

茶山 『周易』解釋의 思想的 特徵 研究

A Study on the Philosophical Characteristics of
Dasan's Analysis on the *Zhou Yi*

成均館大學校 一般大學院

儒 學 科

儒教哲學

張 悅

博士學位 請求論文

指導教授 金 聖 基

茶山 『周易』 解釋의 思想的 特徵 研究

A Study on the Philosophical Characteristics of
Dasan's Analysis on the *Zhou Yi*

이 論文을 哲學 博士學位請求論文으로 提出합니다.

2018 年 4 月 日

成均館大學校 一般大學院

儒 學 科

儒教哲學

張 悅

이 論文을 張悅의 哲學
博士學位 論文으로 認定함

2018 年 6 月 日

審査委員長

審査委員

審査委員

審査委員

審査委員

目 次

제1장 서론	1
제1절 연구목적	1
제2절 연구방법	8
제2장 茶山 易學 체계의 成立	15
제1절 茶山 易學 체계의 成立背景	15
1. 『周易』 해석과 原始儒敎의 探源	15
2. 天主教와 『周易』 해석의 形成	18
3. 『周易』 해석과 시대적 思潮	22
제2절 茶山 易學 체계의 내용	27
1. 十翼에 대한 독창적인 改篇	27
2. 『周易四箋』과 『易學緒言』	47
제3절 茶山 易學 체계의 특징	53
1. 考證學的 方法에 대한 重視	53
2. 象數와 義理에 대한 統合的인 인식	59
3. 易學史에서 諸家 『周易』 해석에 대한 批判的 수용	63
제3장 易理四法을 중심으로 하는 『周易』 해석	69
제1절 推移法	69
1. 推移法의 展開 및 朱子의 卦變說	69
2. 茶山의 推移法	77
제2절 物象論	95

1. 『周易』의 창조와 物象의 중요성	95
2. 茶山의 『說卦傳』에 대한 강조와 독창적인 견해	99
3. 茶山의 物象論	106
제3절 互體論	113
1. 互體의 정의와 발전 과정	113
2. 茶山의 互體論	118
제4절 爻變說	128
1. 爻變의 정의와 기원	128
2. 茶山의 爻變說	135
제4장 茶山 『周易』 해석의 成己成人 사상	140
제1절 『周易』의 성격에 대한 二重的 인식	140
1. 占書로서의 『周易』	140
2. 改過遷善之書로서의 『周易』	146
제2절 茶山 『周易』 해석의 道德修養論 사상	154
1. 順天命의 外在적 道德約束	157
1) 原始儒家와 茶山의 天, 上帝 이해	157
2) 戒愼恐懼를 통한 順天命 修養工夫	166
2. 善補過의 內在적 道德自覺	173
1) 人道에 대한 이해	173
2) 善補過의 道德自覺에 대한 강조	175
제3절 다산 『周易』 해석의 經世致用 사상	181
1. 性理學에서 實學으로의 思想的 변천	181
2. 茶山 『周易』 해석의 爲民 사상	187

제5장 결론.....	193
참고문헌.....	197
中文摘要.....	202

논문요약

茶山『周易』解釋의 思想的 特徵 研究

儒學은 중국의 문화일 뿐만 아니라 전세계, 특히 동아시아(중국, 한국, 일본과 베트남) 문명의 공통적인 전통으로, 동아시아 사회의 구축과 가치관 형성에 깊은 영향을 끼쳤다. 구체적으로 말하면, 중국 儒家적 문화전통이 끊임없이 발전함에 따라 그 영향력도 커지고 점차 한국, 일본 등 동아시아 국가로 전입되었다. 그러나 각국의 문화는 각각 자신만의 역사적 전통과 특징이 있어서, 外來사상과 문화가 전입되어 현지에서 뿌리를 내릴 때, 원래의 사상문화와 완전히 똑같지 않은 특색이 있는 本土化 문화로 발전되는 것은 필연적이다.

중국 儒學사상의 발전을 보면, 역사 시기마다 儒學이 강조하는 점이 다르고, 다른 모습으로 드러났지만 정신적 특질에 있어서는 일치한다. 즉 처음부터 끝까지 “內聖外王”의 근본 정신을 철저히 지켜 사람을 교화하는 것을 중시하고 經世致用의 원칙을 굳게 견지하며 사람과 사회에 대한 教化를 국가의 다스림과 결합시킨 것이다.

한국 儒學의 경우에는 중국 儒學, 특히 주자학을 기초로 한 것이다. 그러나 주의 할 만한 것은 한국의 유학은 절대로 주자학을 그대로 수용하고 받아들인 것이 아니라 자신만의 특수한 정치, 경제, 문화 배경에 입각하여 중국 유학을 새롭게 창조하고 개조한 것이므로, 창조적인 발전이라고 할 수 있다. 그러므로 한국에서의 儒學은 명실상부한 韓國儒學이다. 이러한 시각에서 출발하여 본 연구는 18세기 다산 정약용의 『周易』 해석을 중심으로 韓國儒學의 특질을 탐색하였다.

주자학이 고려에 처음 도입되었고, 조선이 건국될 때 建國이념이 되었다. 또한 끊임없는 발전과 심화를 거치면서 그 정통성을 확립하였고, 특히 퇴계와 율곡을 대표로 하는 유학자들의 四端七情論爭, 人心道心論爭, 人物性同異論爭 등을 통해서 주자

학의 발전과 심화를 한 걸음 더 촉진시켜 주자학에 대한 철학적 사유가 고도로 발전하게 되었다. 그러나 이후에는 주자학이 점점 원래의 정신과 활력을 상실해 버려 陳腐해지고 保守적으로 되어 형식과 관념에 빠져 玄虛한 학문으로 되어 버림에 따라 그 폐단이 날이 갈수록 심해졌다. 義理를 강조하는 주자학은 사람의 自律性에 대한 주도적 역할을 하는 정통 사상으로서의 지위를 잃게 되었을 뿐더러 사회 문제를 해결하는 역할을 더 이상 담당하지 못하게 되었다. 이 때 禮學과 義理를 중시하는 주자학에서 벗어나 경제와 제도 등 현실 문제에 대해 관심을 기울이고 儒家의 經典으로 복귀하기를 주장하는 실학파가 탄생하였다. 또한 그 당시에 서학이 조선 사회에 도입되기 시작하였고, 자연과학기술 뿐만 아니라 정신적인 측면에서 천주교 사상이 조선에 깊은 영향을 끼쳤다. 조선 실학사상의 집대성자인 다산 정약용은 儒學의 근본 정신을 충분히 받아들이고 천주교 사상의 영향을 적극적으로 받아들이며, 자신이 처한 시대적 상황에서 外來문화와 固有문화의 성공적인 융합을 실현하였다. 이는 바로 중국에서 전래된 儒學이 한국의 실제적인 상황과 결합하여 本土化된 전형적인 모습이라 할 수 있다.

앞서 서술한 바와 같이, 儒學의 근본적 특질은 內聖外王, 成人成己로, 개인의 도덕적 수양을 중요시하는 동시에 “顯達하면 천하를 구제한다[達則兼濟天下]”라는 經世致用을 강조하는 것이라 할 수 있다. 다산 정약용의 독창적인 사상 체계는 이러한 儒學의 宗旨를 철저히 지켰기 때문에 儒學의 근본 정신에 부합한다. 그러나 시대의 특수성이 그로 하여금 전통의 권위를 깨뜨릴 수 밖에 없게 하였고, 현실에 입각하여 실제 상황에 맞는 전통에 기초하면서도 독창성있는 체계를 만들게 하였다. 구체적으로 다산의 『周易』 해석에서 살펴보면, 다산은 역대 학자들의 『周易』 해석에 기초하여 비판하면서 계승하고 계승하면서 비판함으로써 현대 상수역적 해석방법론을 중심으로 하는 易理四法을 제시하였다. 이와 동시에 다산이 전통적인 상수역학과 의리역학의 경계를 깨뜨리고, 『周易』이 卜筮의 책과 改過遷善의 책으로서의 二重的 성격을 가지고 있음을 인정하였다. 이러한 다산의 관점은 그가 卜筮를 도구

로 삼고 성인들이 『周易』을 창조하는 최종 목적은 “하늘의 명을 청하여 그 뜻을 순응[請天之命而順其旨]”함으로써 改過遷善하는 데에 있다고 주장하는 것으로 알 수 있다. 이는 원래의 卜筮의 책으로서의 『周易』에 도덕적 人文理性的 함의를 주입시킨 것이다. 본 연구는 다산 역학 체계의 핵심인 易理四法에 대한 고찰에 바탕하여 다산 『周易』 해석의 두 가지 사상적 특징, 즉 도덕적 수양 공부를 강조하는 특징과 經世致用을 중시하는 특징을 중점으로 탐구하였다. 첫째, 다산은 天道에 대한 독특한 인식에 기초하여 外在적인 권위의 힘을 빌려 자신의 수양을 강화하는 順天命의 수양공부를 제기하였다. 아울러 人道에 대한 독특한 인식에 기초한 자신의 내재적 도덕자각과 실천공부를 통하여 趨利避害하는 善補過의 自律적 수양공부를 제기하였다. 둘째, 『周易』의 卦爻사 해석에서 다산은 “損君益民”과 “前民用”에 대한 이해를 통하여 利用厚生과 經世致用을 동시에 추구하였다.

주제어 : 丁若鏞, 『周易』 解釋, 易理四法, 思想적 特徵, 修養論

제1장 서론

제1절 연구목적

『周易』은 儒家 경전 중에서 가장 독특한 성격을 가지고 있는 것으로, 세계의 변화를 전제로 하고 음양의 부호체계를 통하여 그 변화를 법칙화하고 체계화하는 이론이다. 그것은 옛사람이 象, 數라고 하는 표현방식으로 자연의 법칙과 人道를 모방하는 類萬物의 과정을 거쳐서 이루어졌다. 나아가 그것은 우주만물에 대한 고도의 개괄이라 할 수 있다. 최초의 『周易』은 卜筮를 위해 만들어진 책이다. 즉 事態의 吉凶悔吝을 豫示하고 행해야 할 길을 밝혀주는 것이다. 그러나 깊게 살펴보면, 성인이 設敎한 근본 목표는 결코 여기에 그치는 것이 아니고, 다른 儒家 경전들과 마찬가지로 修己治人, 成己成人, 內聖外王, 하늘과 땅의 化生과 기쁨을 돕고 하늘땅과 더불어 참여할 수 있는¹⁾ 天人合一의 至善의 상태를 궁극적인 목표로 삼는다. 그러므로 六經之首, 大道之源, 三玄之一 등으로 일어켜어지는 『周易』은 최초의 卜筮의 색체를 떠었던 책으로부터 심오한 철학적 내용을 담고 있는 사상 체계로 발전되었고, 象數과 義理 두 가지 측면의 의미를 동시에 갖추게 되었다.

형식적인 측면에서 『周易』은 문자로 뜻을 전달하는 기타 儒家 경전과 달리 卦(즉 부호)와 문자를 동시에 사용하여 뜻을 밝히는 방식을 취한다. 馮友蘭은 “주역 철학은 우주 代數學이라고 할 수 있다. 代數學은 算數學 중의 한 부분이지만 그 안에 숫자가 없이 단지 일련의 公式일 뿐이고, 그리고 이러한 公式들은 부호의 형식으로 드러난다. 숫자에 비해 공식들은 단지 빈 틀일 뿐이다. 그러나 빈 틀이기 때문에 모든 숫자가 들어갈 수 있다. 이러한 의미에서 『周易』 자체가 천지만물을 포함하지 않는 다만 하나의 빈 틀이지만 모든 사물이나 상황에 적용될 수 있다.”²⁾라고

1) 『中庸』 제22장: 贊天地之化育, 與天地同參.

하였다. 『周易』의 독특한 체계는 부호를 통해 천지만물을 포함하고 만사만물의
 理와 사람으로서 일상에서 해야 할 理를 드러내고 있기에 지극히 넓고 깊고 신비스
 럽고 묘한 것임을 알 수 있다. 결국, 『周易』에서 부호를 가지고 설명하는 방식의
 출현으로 인해 후세 사람들이 『周易』을 이해하는 데 더 넓은 해석 공간을 가지게
 되었고 더 다양하게 이해할 수 있게 되었다. 다른 시기, 다른 시대 배경에서 나온
 역대 역학자들이 『周易』을 각자의 상황과 입장에서 다르게 해석할 수 있었고, 이
 로 인해 다양한 역학관이 형성되었다. 『周易』에 대한 역대의 다양한 해석은 역학
 의 형성과 발전 과정에서 결코 소홀히 여길 수 없는 중요한 작용을 하였다.

역학의 발전사는 사실상 역학 텍스트의 해석사이다. 이른바 역학 텍스트 해석사란
 곧 끊임없이 선현의 관점과 체계를 해체하는 역사, 즉 후세 역학자들의 이전 시기
 역학자들에 대한 비판과 계승이다. 이러한 비판, 해체와 계승 과정에서 다양하고 색
 다른 『周易』 해석이 이루어졌다. 이러한 다양하고 색다른 『周易』 해석이 이루어
 진 원인 중 하나는 앞서 논한 바와 같이 『周易』은 풍부한 내용이 함축되어 있는
 卦(즉 부호)와 문자를 동시에 사용하여 뜻을 밝히는 특수한 형식으로 구성되어 있
 어 『周易』을 이해하는 데에 더 넓은 해석의 공간을 제공해주었다는 점이다. 다른
 또 하나의 원인은 『周易』 자체의 내용이 지극히 넓고 심원하며, 지극히 微妙하다
 는 점이다. 『繫辭傳』에서 “道에 변동이 있다[道有變動]”, “道가 자주 옮겨간다. 변
 해 움직이고 머물러 있지 않아서, 六虛[상하사방]에 두루 흘러서 오르고 내림에 항
 상함이 없으며, 강하고 부드러운 것이 서로 바꾼다.[爲道與屢遷, 變動不居, 周流六虛,
 上下無常, 剛柔相易]”라고 말하는 것처럼 道는 그 자체가 추상적이고 永遠한 것이기
 에 구체적인 시간과 공간을 초월하여 현실 세계에서 다양하고 복잡한 모습으로 드
 러난다. 그러므로 道는 고정되지 않고 계속 변동하는 성격을 띤다. 道의 이러한 성
 격은 다양하게 『周易』을 해석할 수 있는 가능성을 제공해 주었다. 여러 다양한
 해석에서 가장 대표적인 것은 『易傳』의 『周易』에 대한 해석인데, 이는 先秦儒

2) 唐明邦 등 저, 『周易縱橫錄』, 湖北人民出版社, 1986, p7.

家の 중요한 대표작이다. 『易傳』의 목적은 『周易』 텍스트를 해석하는 데에 있다. 『繫辭傳』에서 “고요해서 움직이지 않다가 느껴서 천하의 연고를 통한다.[寂然不動，感而遂通天下之故]”라고 한 것처럼, 『周易』 해석에 대한 보다 체계적이고 온전한 역학을 수립하였다. 마지막으로, 해석자의 특정한 사상, 문화 배경 등 외재적인 요소의 영향도 다양한 『周易』 해석이 가능하게 한 중요한 원인이다.

『周易』은 텍스트의 특수성으로 인해 다양한 해석이 가능하다. 『周易』을 해석할 때, 訓詁나 글자의 뜻을 해석할 뿐만 아니라 철학적 의미인 道를 추구하는 것을 궁극적인 목표로 삼는다. 다시 말하면, 『周易』은 感通하여 성인의 뜻을 다하고 천지의 道를 드러내는 것을 목표로 삼는다. 그리고 『周易』 해석의 이러한 궁극적 목표는 신비스럽고 심오하여 미칠 수 없는 듯하지만 실로 가능하다. 사람은 『周易』 텍스트의 해석자로서 天命을 부여받아 天地陰陽의 道와 生生之德을 갖추고 있어서 천지만물과 하나가 되고 천지의 化育을 도울 수 있다. “천지와 더불어 그 德을 합하며, 日月과 더불어 그 밝음을 합하며, 四時와 더불어 그 차례를 합하며, 귀신과 더불어 그 길흉을 합한다[與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶]”는 大人의 道는 근본적으로 天道와 같다. 성인은 우러러 하늘의 道를 보고 구부러 땅의 법을 보고 천지의 순환 운행의 원리에 의해 만들어진 卦爻象과 卦爻辭를 이해하는 능력이 있어, 卦爻象과 卦爻辭에 모든 뜻을 담고 있는 『周易』을 정확하게 이해할 수 있을 것이다.

『周易』을 정확하게 이해하기 위해서는 『周易』 해석 방법이 중요하다. 成中英은 역학 저술인 『易學本體論』에서 사람이 사물에 대한 자기의 실제적 체험과 실감에 의해 이해하고 도리를 해설하는 것이라고 지적하였다. 또한 이렇게 자기의 실제 체험과 관찰로 사물 자체를 이해하는 것이 『周易』을 이해하는 방법이라고 하였다. 왜냐하면 사람의 性이나 사물의 性이나 근본적으로 일치하고, 심지어 동일하기 때문이다. 외재적인 것을 관찰함으로써 자기의 내재적인 경험이나 체험과 서로 참조하고 비교하여, 한 걸음 나아가 양자를 조화시키고 이론과 실제에 대한 內外合一적

인 이해를 이룰 수 있다.³⁾ 이로써 成中英의 입장에서는 경전 해석이 자기의 실제 경험과 결합되는 실천 해석학임을 알 수 있다.

역학사에서 보면, 『周易』을 이해하는 방식은 크게 두 가지로 나뉜다. 하나는 象數學派의 해석이고, 또 하나는 義理學派의 해석이다. 상수학과는 『周易』이 복서를 위한 책이라고 주장한다. 易辭의 본질은 占辭이며, 卦象과 數는 易辭을 이해하기 위한 방법이나 수단이다. 의리학과는 성인이 『周易』을 만든 의도가 天人性命之理를 밝히는 데에 있다고 주장한다. 그들은 모든 占辭를 天人性命之理로 해석하려고 한다. 중국의 역학 발전사는 이 두 개의 학파가 서로 계승하고 비판함으로써 交替하면서 발전하였던 것이다.

『周易』의 해석 발전사에서 한대 儒學者 孟喜, 京房으로부터 鄭玄, 虞翻에 이르기까지 “辭根於象”이라는 명제를 가장 먼저 탐구했기 때문에 그들의 학설과 방법을 象數之學이라고 일컫는다. 그리고 그들은 옛사람의 말을 해석하기 위해서 끊임없이 새로운 해석방법을 발명하여 그 알지 못하는 象을 해명하는 데에 몰두하였다. 예를 들면, 그들이 제기한 “卦氣”, “卦變”, “爻辰”, “旁通”, “飛伏” 등은 거대하고 복잡한 학설 체계를 이루었다. 더 구체적으로 말하면, 孟喜 이후에 象數를 중시하기 시작하였고, 京房은 卦氣陰陽說로 『周易』을 해석하였고, 鄭玄은 京房의 학설을 기초로 하여 爻辰說로 『周易』을 해석하였고, 虞翻은 『孟氏易』에다가 納甲을 가하였다. 이로써 방대한 象數學 체계가 성립되었다.

魏晉시기에 이르러서 王弼은 義理學派의 先驅者로서, 『老子』, 『莊子』의 사상을 결합시켜 “得意忘象”을 제기하였다. 이에 象數學의 위세는 날이 갈수록 쇠약해지게 되었다.

당나라의 孔穎達은 왕필의 학설을 근본으로 삼고, 이에 대한 주석을 달아 『周易正義』를 완성하였는데, 그의 학설이 그 당시의 官學으로 자리 잡았다. 義理易學이 절대 우세를 가지고 있는 그 당시의 이러한 배경에서 李鼎祚가 한대 역학자들의 학

3) 成中英, 『易學本體論』, 北京大學出版社, 2006, p21-22.

설을 종합하였다. 이는 상수역학의 전승에 큰 공헌이다.

송나라에 이르러 상수역은 圖書學의 형식으로 다시 활기를 회복하게 되어 陳搏, 劉牧, 邵雍 등을 대표로 하는 상수학과 학자가 다시 등장하였다. 이 외에 理學家들이 “모두 『易』으로 이론을 세운다.[皆以『易』立論]”라고 하였으니, 易學은 理學과 나눌 수 없는 관계가 되었다. 이에 義理易學은 한 걸음 더 나아가 더 큰 발전을 하게 되었다. 특히 이 시기의 가장 대표적인 義理易學 학자인 程頤가 『易傳』을 지어 『周易』을 빌어 人事의 도리를 밝혔다. 이로 인해 성리학적 색채를 띤 역학이 발전하게 되었다.

주자에 이르러서는 기존의 역학 발전 흐름에 기초를 두고서 맹목적으로 권위를 쫓지 않는 비판의식을 가짐으로써 전통적 역학관에서 벗어나 역학의 本義를 숭상하는 태도로 『周易』의 본의를 탐구하는 데에 힘을 다하였다. 주자는 기존의 경전 주석 방식과 다른 방식으로 역학을 理學과 융합시켜 창의적으로 일련의 철학 범주, 개념, 명제와 이론을 제기하여 논증하였다. 나아가 주자는 『周易』에서 象, 數, 理, 占 네 가지 중 하나라도 빠져서는 안 되며, 象數는 『周易』의 근본이므로 義理易學의 발전은 반드시 象數易學에 기초를 두어야 한다고 주장하였다. 이로써 주자는 義理, 象數, 占筮와 圖書說을 하나로 통일시키는 자신의 독특한 역학체계, 즉 “理-數-占”이라는 역학 체계를 수립하였다.

주자 역학에 관하여 東景南은 “주자의 역사적 임무는 소용이 소홀하게 여긴 占學을 회복하고 다시 세우는 데에 있었다. 이런 까닭으로 『周易』을 占筮의 책으로 삼고 연구하게 된 것이다. 주자는 두 측면, 다시 말하면 두 걸음으로 나뉘서 그의 占學을 성립하였다. 한편으로는 撰著變占의 방법을 전체적으로 탐구하여 圖書象數學적 방법을 확립하는 것인데, 이 목표는 그의 『易學啓蒙』에서 이루어졌다. 다른 한편으로는 卦와 爻에서 占卜의 본의를 탐색하고, 괘를 베풀어서 象을 보고 점을 완미하여 그 도리를 밝히는 占學 원칙을 확립함으로써 “『周易』은 점치는 책이다 [『易』是卜筮之書]”라는 정신을 『周易』의 전체에 관통시키려고 하였다. 이 목표

는 『周易本義』에서 이루어졌다. 이런 占學의 건립은 『周易』으로 하여금 참으로 포함하지 않는 것이 없는 普遍萬能性을 갖게 하였다. 주자는 나중에 제자에게 그가 세운 이러한 占學이 역학에서의 독특한 공헌을 강조하면서 “내가 『易』을 해설하는 방법이 선배들과 다른 것은 바로 사람들이 모두 理를 사용할 수 있도록 한 것이니, 군신과 상하, 크고 작은 일에 상관없이 모두 적용시킨 것이다. 선배들이 占으로 설명하지 않은 까닭에 마침내 『易』을 활용할 곳이 없게 되었다.”⁴⁾고 하였다.⁵⁾ 이로써 주자가 자기의 독특한 역학해석 체계를 세웠고 후세에 큰 영향을 끼쳤음을 알 수 있다.

한국의 경우, 주자학은 조선 시기의 治國 이론으로 그 당시에 압도적인 至高無上한 지위를 차지하고 있었다. 이러한 모습은 역학 연구에서도 분명하게 나타난다. 그러므로 “고려 말기의 『周易』 연구의 경향은 조선 왕조가 개창되면서 문물제도를 정비하고 통치이념을 확립하는 과정에서 성리학의 형이상학에 근거를 둔 도덕적 실천을 강조함으로써 의리역학에 중점을 두는 흐름을 보였다.”⁶⁾ 조선 전기에는 분명히 義理易學의 관점이 주도적인 역할을 하였지만, 후기로 가면 갈수록 理氣, 太極 등을 핵심 개념으로 하는 성리학이 날이 갈수록 그 폐단이 뚜렷해지면서 상수역학이 점차적 부각되기에 이른다.⁷⁾ 또한 朱子가 제시한 세계관에 대한 懷疑를 통하여 상수역학은 또 다른 변화에 직면하게 된다. 이러한 시대에 살았던 다산은 성리학을 강렬하게 비판하고 이러한 헛된 학문에서 벗어나 洙泗學으로의 복귀를 호소하였다. 그러므로 다산은 기존의 성리학적 입장에서 출발하는 권위 있는 『周易』 해석, 즉 송대의 圖書역학에 구애받지 않고 주자 『周易』 해석의 연장선에서 성리학적 요소

4) 『朱子語類』 권67: 某之說易所以異於前輩者, 正謂其理人人皆用之, 不問君臣上下, 大事小事, 皆可用. 前輩止緣不把做占說了, 故此易竟無用處.

5) 束景南, 『朱子大傳』, 北京: 商務印書館, 2003, p634-635.

6) 嚴連錫 著, 『朝鮮前期易哲學史』, 韓國研究院, 2013, p63-65. 참조

7) 조선조에 도입된 상수역학의 주류는 漢代의 상수역이 아니라, 河洛과 先天八卦圖 등의 易圖를 중심으로 하는 圖象學의 상수역학이 영향력이라는 측면에서 보자면 분명히 압도적이었다. 여기에서 결정적인 역할을 한 것은 바로 『易學啓蒙』을 중심으로 하는 朱子의 圖書 상수역학이다.

를 탈각시키고 고증학적 방법과 한대역학의 해석방법을 가지고 자신만의 독창적인 방식으로 해석해야 한다고 주장하였고, 이러한 사유를 『周易』 해석에 그대로 적용하였다. 구체적으로 다산은 처음부터 끝까지 “內聖外王”의 유교적 근본 정신을 철저히 지켜 사람을 교화하는 것을 중시하고 “經世致用”의 원칙을 굳건하게 견지하며 사람과 사회에 대한 敎化를 국가의 다스림과 결합시키는 전제에서 독창적인 우주관과 인성론을 세웠고, 또 그는 새로운 역학 이론, 문헌고증과 훈고를 강조하는 해석방법을 정립하여 역대 역학자의 다양한 역학 이론을 구체적으로 비판하였다. 다산은 시대의 특수성에 따라 현실에 입각하여 실제 상황에 맞는 전통에 기초하면서도 독창성 있는 체계를 만들었다. 다산의 이러한 역학사상은 주로 『周易四箋』⁸⁾과 『周易緒言』에 담겨 있는데, 한국역학사에서 하나의 우뚝 솟은 봉우리라고 평가할 수 있다. 한국유학사상사에서 수많은 유학자들이 등장하였지만 다산만큼 심도가 있고 체계적인 역학사상을 갖춘 학자가 없다고 할 수 있다.

다산은 『周易』 해석할 때, 역대 학자들의 『周易』 해석에 기초하여 비판적으로 계승하고, 한대 상수역적 해석방법론을 중심으로 하는 易理四法⁹⁾를 제시하였다. 이와 동시에 다산은 전통적인 상수역학과 의리역학의 뚜렷한 경계를 깨뜨리고 『周易』이 卜筮의 책과 改過遷善의 책으로서의 이중적 성격을 가지고 있음을 인정하였

8) 『周易四箋』에 대해서 다산이 스스로 “『周易四箋』은 바로 내가 하늘의 도움을 얻어 지어낸 책이요 절대로 사람의 힘으로 통할 수 있고 사람의 지혜나 생각으로 이룰 수 있는 바가 아니다. 이 책에 마음을 가라앉혀 깊이 생각하여 오묘한 뜻을 모두 통할 수 있는 사람이 있다면 그는 바로 나의 자손이나 봉우가 되는 것이니 천년에 한 번 나오더라도 배 이상 나의 정을 쏟아 애지중지할 것이다.”(定本 與猶堂全書 4, 『文集』 권18 「示二子家誠」: 『周易四箋』是吾得天助之文字, 萬萬非人力可通, 智慮所到. 有能潛心此書, 悉通奧妙者, 卽子孫朋友, 千載一遇, 愛之重之, 當倍常情. 또한 “『周易』者, 周人禮法之所在, 儒者不可以不明其微言妙義, 在所發揮也. 然古之聖人, 凡微言妙義, 皆微發其端, 令人自思而自得之, 若無一隱晦, 昭然可見, 便無滋味. 今此『易箋』, 太詳太明, 是則所深悔也.)”라고 스스로 평가하였다.

9) 定本 與猶堂全書 15, 『周易四箋』 권1 「四箋小引」: 一曰, 推移. ○朱子『卦變圖』, 卽此法也【與『本義』之言, 卦變不同】唯中孚·小過不入辟卦. 然推移者, 朱子之義也. 二曰, 物象. ○朱子於大壯, 以兌爲羊.【見六五】於旅卦, 以離爲雉.【見六五】物象之從『說卦』者, 朱子之義也. 三曰, 互體. ○朱子曰: “互體不可廢.”【見『大傳』‘雜物撰德’之章】又曰: “『左傳』分明用互體.”【指陳完之筮】互體者, 朱子之義也. 四曰, 爻變. ○朱子曰: “遇一爻變, 以本卦之變爻 辭占.”【見『啓蒙』】占法既然, 經旨宜同. 爻變者, 朱子之義也.

다. 이는 원래의 卜筮의 책으로서의 『周易』에 도덕적 人文理性的 함의를 주입시킨 것이다. 이러한 점에서 다산 역학 연구의 의미가 있다. 그러므로 본 논문에서는 다산이 주자학의 폐단이 첩예화 된 시대배경하에서 활동하였던 것에 주목하여, 그가 『周易』을 해석하면서 수립한 역학 체계가 象數와 義理를 통합하고 인간의 도덕적 수양을 중시하는 실학적 특징을 가지고 있음을 논증하고자 한다. 구체적으로 말하면 易理四法을 중심으로 그 역사적 기원과 발전 과정, 성리학의 집대성자인 주자의 역학학설과의 공통점, 차이점, 상호의 계승, 비판과 보완을 탐구하고, 나아가 다산의 독창적인 역학 해석체계를 검토하고자 한다. 그리고 이상의 검토를 통해 다산의 철학적 관점, 특히 천주교의 영향을 크게 받은 天觀, 上帝觀, 人道觀을 통해 『周易』 해석에서 드러나는 사상적 특징과 다산이 추구하는 수양론을 모색하고자 한다. 한 걸음 더 나아가 中·韓 양국 易學의 발전을 더 객관적이고 더 공정한 시각과 입장에서 살펴보고, 기존의 성과를 발전시키며, 가지고 있는 문제점을 찾아보고 반성하여 현대 역학 연구의 발전 방향을 조명하고 더 밝은 미래로 이끌고자 한다. 마지막으로 儒學은 동아시아(중국, 한국, 일본과 베트남) 문명의 공통적인 전통으로 오늘날에 다르면서 같은 多元的 儒學을 형성하게 되었다. 어떻게 外來문화와 固有문화가 성공적으로 결합을 이루고 中國儒學이 다른 지역에서의 本土化를 실현하는지를 탐구하고자 한다.

제2절 연구방법

다산 정약용은 조선 후기 실학파의 집대성자로서 조선조 500년을 지배한 주자학에서 학문적 자주성과 개방성을 가지고 한민족의 사회현실에 입각하여 고유한 정신과 독자성을 밝혀 새로운 문화사상을 열고자 하였다. 다산의 주자학에 대한 비판과 계승은 주자학의 사상 체계가 형성되는 과정에서 『周易』 사상과 관련이 없을 수 없을 것이다. 다산의 독창적인 역학사상과 주자의 역학사상이 같은지 다른지, 특정

이 될지, 어떤 상호관련성이 있는지를 살펴볼 것이다. 그리고 다산은 도덕적 윤리의 실천을 강조하는 실학자로서 인간의 수양을 강조하는 『周易』을 해석하면서 어떠한 사상적 특징이 있는지, 어떠한 수양론을 제시하였는지를 살펴볼 것이다. 이러한 문제의식에서 입각하여 우선 학계의 다산 역학에 관한 기존 연구성과를 살펴보겠다.

중국의 경우 『周易』에 관한 연구성과들이 놀라울 정도로 많지만 전문적으로 다산의 역학 사상을 연구하는 성과가 거의 없고, 주자의 역학사상을 전문적으로 연구한 성과도 그다지 많지 않다. 주자역학에 대한 저술은 白壽彝의 『周易本義考』, 曾春海의 『朱熹易學析論』, 史少博의 『朱熹易學和理學關係探蹟』, 張克賓의 『朱熹易學思想研究』 등이 있는데, 이외에는 주자의 역학을 단지 주요 내용의 한 부분으로 삼는 연구들이다. 예를 들면, 朱伯崑 『易學哲學史』 제7장에서의 『朱熹的易學哲學』 부분과 高懷民的 『宋元易學史』 제4장인 「朱子及蔡門諸子的易學」 등이다.

한국의 경우에도 마찬가지로 전문적으로 주자의 역학을 연구하는 성과로 주광호의 『「周易本義」의 성리적 성격에 관한 연구』, 이세동의 『주자주역본의연구』 등이 있다. 이와는 반대로, 다산의 역학에 관한 연구들은 양도 많고 주제도 다양하다. 구체적으로 열거해 보면 다음과 같다.

우선, 전체적으로 다산의 역경사상과 해석체계에 관한 연구들이다. 학위논문으로는 방인의 『다산 역학사상에 대한 연구』, 김왕연의 『다산 역학의 연구』, 정해왕의 『「周易」의 해석방법에 관한 연구 - 정약용의 역학을 중심으로』, 김인철의 『다산의 「周易」 해석체계에 관한 연구』, 김영우의 『정약용의 역학사상연구』, 장정옥의 『「周易」의 구성체제와 역사의 상징체계 - 다산역학을 중심으로』 과 임재규의 『丁若鏞易學研究』 등 15편이 있다. 일반논문으로는 금장태의 「다산의 역학정신과 서학정신」 과 「『周易四箋』 과 정약용의 역해석 방법」, 김영우의 「다산 정약용의 역학사상과 역리사법」, 방인의 「다산역의 기호론적 세계관」 등이 있다.

둘째, 다산 역경해석의 특징에 관한 연구이다. 학위논문으로 백영빈의 『정약용의 「周易」 해석방법 특징』, 유문상의 『다산 역학의 특성과 윤리적 함의』 등이 있고, 일반논문으로는 김영우의 「다산 정약용 『周易』 해석의 특징과 의의」, 「정약용 역학의 실학적 성격」, 장승구의 「다산 정약용의 역학사상과 그 실학적 의미」, 이원명의 「다산의 『周易』 관」 등이 있다.

셋째, 다산의 筮法에 관한 연구들이다. 학위논문으로 임재규의 『다산 역학의 占筮적 성격에 관한 연구』, 서근식의 『다산 정약용의 蓍卦法 연구』 등이 있다. 일반논문으로는 금장태의 「정약용의 역해석에서 卜筮의 방법과 황용」, 김영식의 「周易占에 대한 정약용의 견해」, 김영우의 「다산의 卜筮易 연구」, 김인철의 「다산의 독창적인 筮占 방법 - 蓍卦傳 상해」 등이 있다.

넷째, 다산 易理四法(推移, 物象, 互體, 爻變) 중의 하나를 가지고 설명하고 이해하는 연구이다. 예를 들면, 推移에 관한 임재규의 「정약용 추이론 소고」, 정해왕의 「다산역의 추이론」, 物象에 관한 김영우의 「정약용의 역해석론 - 물상이론을 중심으로」, 爻變에 관한 임재규의 「정약용 효변론의 연원에 대한 시론적 고찰」 등이 있다.

다섯째, 다산이 다른 역학자에 대한 비판과 비교이다. 예를 들면, 李蘭淑의 박사학위논문 『茶山 丁若鏞의 中國易學批判- 「易學緒言」을 中心으로』, 방인의 「李光地 역학에 대한 비판」, 「京房의 辟卦說에 대한 정약용의 비판」, 임재규의 「정약용과 來知德의 爻變說 비교」, 김인철의 「다산의 선천역에 대한 비판 - 邵子先天論을 중심으로」, 김영우의 「다산의 주자역학에 대한 비판적 계승」, 박병훈의 「다산과 주자의 揲蓍法 비교 - 爻變의 차이를 중심으로」, 방인의 「정약용의 「朱子本義發微」 연구」, 조장연의 「『周易』의 성리학적 이해를 지향 극복한 정약용의 『周易四箋』」, 이창일의 「주역 揲蓍法の 두 가지 재구성 사례: 주자의 揲蓍法과 다산 정약용의 揲蓍法에 대한 기호적 함의」 등이 있다.

살펴보건대, 기존의 연구의 대부분은 다산 『周易』 해석의 상수적 방법을 위주로

검토한 것이다. 물론 사상적 특징이나 윤리적 의미를 고찰한 연구도 있지만 많지 않다. 대표적인 것으로는 방인의 『다산 역학사상에 대한 연구』, 김왕연의 『다산 역학의 연구』, 김영우의 『정약용의 역학사상연구』, 유문상의 『다산 역학의 특성과 윤리적 함의』 등이고, 일반논문으로는 김영우의 「다산 정약용 『周易』 해석의 특징과 의의」와 「정약용 역학의 실학적 성격」, 장승구의 「다산 정약용의 역학사상과 그 실학적 의미」, 이원명의 「다산의 『周易』 관」 등이다. 이 가운데 방인은 『다산 역학사상에 대한 연구』에서 易理四法에 대한 고찰을 기초로 하여 다산 역학의 철학적 특질과 현대적 의미를 살펴보았다. 김왕연은 『다산 역학의 연구』에서 다산의 독자적인 역학 구성체계를 살펴봄으로써 다산 『周易』 해석의 특징과 의미, 그리고 다산 비평론의 의미를 탐구하였다. 유문상은 『다산 역학의 특성과 윤리적 함의』에서 다산의 전통 易論에 대한 비판, 다산 역학에서 象數와 義理의 융합 및 變通과 精密性 지향의 특징을 살펴보았고, 和, 順天命, 正名과 行事 네 측면에서 다산 역학의 윤리적 의미를 검토하였다. 김영우는 『정약용의 역학사상연구』에서 기존 역학 이론에 대한 다산의 비판을 검토하고 이 비판의 근거가 되는 다산의 새로운 철학이 무엇인가를 밝혔고, 다산의 『周易四箋』의 내용, 특히 다산의 괘효사 해석에서의 君主權 사상을 분석함으로써 『周易』에 대한 다산의 해석이 實學的이고 經世的인 해석을 목적으로 하고 있음을 밝혔다.

다른 경전 해석과 마찬가지로 다산의 역학 이론과 『周易』에 대한 새로운 주석은 도덕 수양과 사회 개혁의 문제를 동시에 해결하고자 하는 것이다. 그러나 기존의 많은 선행연구들 중에서 다산 『周易』 해석의 도덕 수양과 사회 개혁의 문제를 동시에 다루는 특징을 연구한 것은 없다. 다만 유문상이 『茶山 역학의 특성과 윤리적 함의』에서 다산 역학의 윤리적 함의를 탐구하였고, 김영우와 장승구가 각각 「정약용 역학의 실학적 성격」과 「다산 정약용의 역학사상과 그 실학적 의미」에서 다산 『周易』 해석의 실학사상, 특히 經世致用사상을 연구하는 데에 그치고 있을 뿐이다. 그러므로 보다 더 체계적이고 총괄적으로 연구할 필요가 있다고 생각된다.

다.

다산의 역학을 분석하는 데에는 易學解釋과 易學思想 두 가지 시각이 있다. 본 논문은 양자를 결합하여 고찰하고자 한다. 다시 말하면, 본 논문에서 다산의 『周易』 해석 방법, 즉 易理四法을 중심으로 그 역사적 기원과 발전과정, 성리학 집대성자인 주자의 역학학설과의 공통점, 차이점, 상호 계승, 비판과 보완을 탐구하고, 다산의 독창적인 실학적 역학 해석체계를 검토하고자 한다. 나아가 다산의 『周易』 해석에서 드러나는 역경철학을 살펴보는 것을 통하여 실학자로서의 다산의 사상적 특징을 탐구하고자 한다. 구체적으로 말하면 다음과 같다.

제2장은 다산 역학 체계의 구축에 관한 내용이다. 우선, 다산이 『周易』에 관심을 가지게 되고 『周易』에 몰두하기 시작한 계기와 형성 과정, 그리고 『周易』을 해석하는 시대적 思潮를 살펴볼 것이다. 다음으로 다산의 역학 체계를 크게 두 측면에서 살펴볼 것인데, 하나는 十翼에 대한 다산의 독창적인 改篇이고, 또 하나는 총괄하여 다산의 역학 체계, 즉 『周易四箋』과 『易學緒言』의 내용과 상호관계를 살펴볼 것이다. 마지막으로 고증학적 방법에 대한 중시, 다산의 象數와 義理에 대한 통합적인 인식, 易學史에서 諸家 『周易』해석에 대한 비판적 수용 등의 세 측면에서 다산 역학 체계의 특징을 살펴볼 것이다.

제3장은 다산 『周易』해석의 핵심인 易理四法에 대한 고찰이다. 제1절에서 推移法을 통해 다산 『周易』해석을 살펴보고자 한다. 구체적으로는 推移라는 해석 방법이 역학사라는 관점에서 다산 해석의 전개 과정을 살펴보고, 특히 주자의 패변을 위주로 검토하겠다. 이어서 다산이 推移法에 대한 정의, 필요성 등의 독창적인 견해를 살펴보겠다. 제2절에서 物象論을 통해 다산의 『周易』해석을 살펴보고자 한다. 구체적으로는 성인이 처음에 『周易』을 만들었을 때 物象을 중요하게 여긴 것을 살펴보고, 그 다음에 팔괘가 상징하는 사물 혹은 물상을 기록해 놓은 문헌인 『說卦傳』에 대한 다산의 강조와 『說卦傳』이 공자가 지은 것이라고 주장하는 통론과 다른 다산의 독창적인 견해 등을 살펴볼 것이다. 제3절에서 互體論을 통해 다산

『周易』 해석을 살펴보고자 한다. 구체적으로, 역학사에서 互體의 정의와 발전 과정을 살펴볼 것이고, 이어서 주자의 호체에 대한 관점을 살펴보고 그 다음에 『周易』을 더 다양하고 합리적으로 해석하기 위해 다산이 제기한 兩互作卦法을 검토할 것이다. 제4절에서 爻變說을 통해 다산 『周易』 해석을 살펴보고자 한다. 구체적으로, 우선 爻變의 정의와 기원을 고찰하고, 그 다음에 주자와 다산의 爻變說을 살펴볼 것이다.

제4장에서는 다산 『周易』 해석의 成己成人사상의 특징을 다룰 것이다. 이 부분에서는 우선 다산의 『周易』의 성격에 대한 二重的 인식, 즉 점치는 책[占書]인 동시에 잘못을 고치고 좋으로 향하는 책[改過遷善之書]이라는 관점을 살펴볼 것이다. 이러한 二重的 인식의 입장에서 『周易』에서의 도덕수양공부와 경세론을 탐구하는 것이 가능하게 된다. 그러므로 구체적으로 順天命의 外在적 道德約束과 善補過의 內在적 道德自覺 두 부분으로 나뉘어 살펴보고자 한다. 우선 順天命의 外在적 道德約束을 탐구하기 위해서 다산의 『中庸』 해석에서 드러나는 上帝, 天, 人道에 대한 탈성리학적 철학사상과 다산의 독창적인 天, 上帝 관점과 그것의 철학 사상을 기초로 『周易』 해석에서 제기하는 戒愼恐懼를 통한 順天命 存養工夫를 고찰할 것이다. 다음으로 다산의 人道에 대한 독창적인 이해에 근거하여 『周易』 해석에서 드러나는 善補過의 內在적 道德自覺을 통한 自律적 修養工夫를 살펴보겠다. 이어서 다산 『周易』 해석의 經世致用 사상을 고찰할 것인데, 우선 性理學에서 實學으로의 사상적 변천이라는 측면에서 중국 실학의 발전 상황과 한국 실학의 형성과 발전, 그리고 양자의 상호관계를 살펴보고자 한다. 다음으로 다산 『周易』 해석의 經世致用 사상이란 측면에서 損君益民과 前民用이라는 다산 『周易』 해석의 爲民 사상을 살펴보겠다.

마지막 결론에서는 다산의 『周易』 해석에서 출발하여 역경해석의 발전을 전망하고, 『周易』을 넘어 더 넓은 시각에서 동아시아(중국, 한국, 일본과 베트남) 문명의 공통적인 전통으로서의 儒學이 어떻게 부흥하고 창신 발전하며, 현대사회에서 儒學

이 최대로 역할을 담당할 수 있을지를 고민하고자 한다. 또한 오늘날의 글로벌화 시대에서 多元的 儒學을 형성하기 위해 어떻게 外來문화와 固有문화의 성공적인 결합을 이루고 中國儒學이 각 지역, 특히 한국에서의 本土化를 실현하는지를 탐구하고자 한다.

제2장 茶山 易學 체계의 成立

제1절 茶山 易學 체계의 成立背景

1. 『周易』 해석과 原始儒敎의 探源

정치적 사회 배경에 있어서, 16세기 말엽(1592-98)에 조선왕조가 겪었던 壬辰·丁酉의 倭亂은 조선시대를 前期와 後期로 나누는 分岐點을 이루는 계기가 되었다. 오랜 土禍期를 거쳐 士林이 정치의 主軸을 이루었지만, 사람들 자신이 분열되어 朋黨이 일어나 정치적 혼란을 거듭하였고, 이에 따라 사회의 경제와 문화도 쇠퇴하여 민중들을 고통에 빠뜨려 생활이 날이 갈수록 어려워졌다. 그 당시는 국내의 사회 모순 뿐만 아니라 국외의 압력도 가중되던 상황이었다. 따라서 국내외의 모순이 타파되는 해결책이 마련되지 않으면 사회가 큰 혼란에 직면하게 될 것이었다. 이런 현실에서의 義理論에 대한 골몰은 학문을 현실적인 문제로부터 더욱 유리시키는 방향으로 이끌어 갔다. 그러므로 현실의 문제를 해결하기 위한 방법을 정통이념 밖에서까지 찾으려고 조선 후기의 실학사상이 발생하게 되었다.

조선 시기의 사상적 영역에 있어서 道學(朱子學)이 발전과 심화과정을 통하여 상당히 높은 수준을 성취하였다. 道學이 정통 이념으로 정립되면서, 그 철학적 근거를 추구하는 노력은 성리학의 융성을 가져왔고, 退溪와 栗谷으로 대표되는 성리학자들의 심오한 論辨은 그 시대의 철학적 思考 수준을 극치에 이르도록 높여 주었다. 결국은 도학이 正統으로서의 권위가 강화되게 되었다. 그러나 丙子胡亂 이후에 민족 감정으로 나타난 排淸 의식은 청나라의 문물을 적극적으로 수입하려는 태도마저 억제하고 송, 명시대의 주자학만 고수하게 되었다. 이에 따라 도학의 체계는 전기의 참신한 기풍을 잃어가고 敎條主義가 확립되었고, 형식화 내지 관념화의 경향이 뚜렷하게 드러났다. 결국 안으로는 주자학의 본래적 정신을 유지할 수 없을 뿐만 아

나라, 밖으로 정통 체제로서에 대한 회의와 비판을 초래하였다. 이러한 폐단으로 당쟁과 예송에서 권력 투쟁이나 관료의 부패와 사회질서의 혼란이 나타났다. 이러한 사상적 문제를 극복하여 그 당시의 사회 배경에 맞는 선진적인 사상을 탐색하는 것은 당장 급한 일이 되었다. 이런 시대적 요구에 따라 선진 지식인의 노력으로 실학이 나타났다.

정약용을 전후한 시대의 사상적 상황을 돌이켜 본다면, 도학의 전통이 여전히 사회를 지배하는 사상이지만 그 폐단이 심각하게 의식되기 시작하였고, 보수적 내지 폐쇄적 분위기를 비판하면서 청나라를 통한 새로운 문물의 수용과 더불어 개혁적 이론이 제기되었으며 사상적 동요가 상당한 부분에서 일어나고 있었음을 엿볼 수 있다. 이에 따라 성리학을 넘어서 유학적 이념마저 거부하는 세력도 등장하지만, 성리학을 이론적 기초로 하는 유학적 전통과 새로운 서양문물의 갈등이라는 시대적 문제 속에서 양자의 조화를 통하여 자신의 학문적 방향을 진지하게 모색하는 학자들의 사상은 주목할 만하다. 그러므로 조선 시기 實學派의 철학은 처음부터 제기되는 것이 아니라, 도학에 기반을 두고 있으면서 성리학의 이론을 넘어 현실의 구체적 실천을 추구하는 데에 관심을 둔다.¹⁰⁾

실학의 발생 기반과 발전 과정에 대하여 금장태는 “문제 이해를 위한 관심의 이동에서 출발하여 하나의 경향성으로 나타나는 것이고, 사상사의 변천 과정과 더불어 서서히 하나의 학파로서 철학적 입장을 수립해 가고 있음을 엿볼 수 있게 된다.”¹¹⁾고 하였고 “실학은 도학의 거부가 아니라, 현실로부터 유리된 관념을 넘어서 도학과 실재를 일관시키는 도학의 방향전환이다. 그러나 실학은 인간의 가치나 도

10) 실학파는 처음부터 도학과 대립된 것이 아니고 16세기 말엽에 도학파의 일부분에서 제기한 문제를 비판적으로 계승하고 심화시킨 것이다. 그러나 도학파와 실학파가 주목하는 것은 서로 다르다. 도학파의 학풍은 정통이념을 어떻게 구현하느냐의 문제에 관심을 갖는다면, 실학파는 현실에서 문제점이 무엇이고 어떻게 해결할까를 물어가는 자세를 보여준다. 시간적으로도 도학파는 과거의 기존의 이념으로 어떻게 현실을 규제할 수 있는가에 집중되었다면, 실학파는 현실의 문제를 미래에 해소시키기 위한 방법을 어떻게 발견할 것인가에 주목한다. (琴章泰, 『韓國實學思想研究』, 集文唐, 1987, p99 참조)

11) 琴章泰, 『韓國實學思想研究』, 集文唐, 1987, p15.

덕성을 외면하는 것이 아니라, 오히려 제도와 도덕의 조화를 추구하는 데에 목적을 둔다.”¹²⁾고 하였다. 다시 말하면, 실학과와 도학과 양자의 관계에 있어서, 실학사상의 발생 초기는 정통의 도학과에 두고 있었다. 실학파의 인물들이 모두 일찍부터 주자학의 철학체계를 알고 있었기 때문에 도학을 부정하면서 출발하는 것이 아니라, 도학의 정통성을 긍정하는 바탕에서 도학과와의 다른 관심을 가지거나, 나아가서 도학을 긍정하면서도 도학파의 태도에 현실적 한계가 있음을 자각하는 데에서 실학적 문제의식을 제기하였다. 구체적으로 말하면, 실학파는 도학파의 禮學이나 義理론의 규범적 성격에서 벗어나 현실의 경제, 제도 등 현실적 문제에 관심을 돌리기 시작하였다. 초기의 실학파에 있어서 성리학의 理氣論은 논의되기도 하지만, 이 理氣論은 실학파가 강조하는 경제론적 현실 문제와 어긋남이 있어서 도학파의 이런 한계성을 반성하기 위해서 經典 자체로 돌아가려는 태도를 보여줬다. 그러므로 실학의 발전에 따라 도학파로부터 멀어지는 경향성이 나타났다.

그러면 실학의 집대성자인 정약용이 주자학에 대하여 어떠한 태도인가? 다산이 『中庸講義補』에서 “송대 賢人들이 대부분 이러한 병폐를 범했기 때문이다. 비록 그들의 本意야 善을 좋아하고 道를 구하려는 苦心에서 나온 것이지만 그의 말들이 孔孟의 옛 의논과는 혹 어긋난 점도 없지 않으니 감히 그 말을 모두 추종할 수도 없는 노릇이다.”¹³⁾고 하였는데 宋儒의 이론이 道를 탐구하는 데에 집착하는 병폐가 있다고 비판하고 주자학의 義理論적 관점에서 벗어나 경전 자체로의 복귀를 주장한다. 바꿔서 말하면 공자의 본래 정신, 즉 洙泗學으로 돌아가야 되겠다는 주장이다.¹⁴⁾ 이에 대하여 금장태는 다산이 先秦시대의 經典적 삶의 태도와 자기시대의 성리학적 삶의 태도를 선명하게 대립시켜 제시하였고 성리학의 왜곡됨을 드러내어 비

12) 琴章泰, 『韓國實學思想研究』, 集文唐, 1987, p30.

13) 『定本 與猶堂全書』 6, 『中庸講義補』: 蓋宋儒論性, 多犯此病, 雖其本意, 亦出於樂善求道之苦心, 而其與洙泗之舊論, 或相牴牾者, 不敢盡從.

14) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권18, 「示二子家戒」: 『喪禮四箋』, 是吾篤心聖人之文字, 自以爲回狂瀾而障百川, 以反洙泗之眞源者.

관하고 경전 자체의 진실성을 회복하려고 한다고 주장하였다.¹⁵⁾ 그리고 李乙浩는 정약용을 “近代洙泗學派의 創始者”라는 이름으로 부르고 싶다고 언급하고 있다.¹⁶⁾

그러나 주의할 만한 것은 다산의 『周易』을 비롯한 경전 해석에서 原始儒敎, 즉 洙泗學으로의 복귀라는 주장은 단순히 復古主義적 입장만을 뜻하는 것이 아니다. 그 이유는 한편으로는 진실성을 학문적으로 관찰하기 위한 비판정신이며, 다른 한편으로는 도학적 관념체계가 갖는 현실적 모순을 해결하기 위한 실용정신의 요청이기 때문이다.

2. 天主教와 『周易』 해석의 形成

17세기 초부터 중국을 통해 서양의 과학기술과 천주교 신앙에 관한 지식이 연속적으로 수입되고, 西勢東漸의 조류도 한반도로 들어오기 시작하여 서학(서양의 과학기술과 천주교 신앙)이 유교적 전통사회에 큰 충격을 주었다. 결국은 전통 질서의 절대권위가 흔들리기 시작하여 서학의 충돌과 모순을 겪으면서 정통 사상이나 문화에 대해서 보수적이고 배타적인 태도를 가지고 있는 도학과와 달리 서학에 대해 적극적인 태도와 자세를 보여주는 실학파가 성립하게 되었다. 초기의 실학파는 지식의 수용으로부터 했고 점차 서학의 근본 입장, 즉 신앙에 대한 인식과 수용으로 나아갔다. 이런 과정을 통해서 실학파는 자기의 철학적 근거를 재정립하고, 전통과 현실에 대한 비판을 함으로써 새로운 입장을 드러냈다. 실학의 집대성자인 다산은 이런 시대 배경에서 물론 외래 문명과 서양적 신앙인 천주교를 적극적 수용하고 접근하였다.

이어서 우선 천주교가 한국에서의 도입과 발전을 살펴보겠다. 천주교는 16세기 말부터 예수회를 중심으로 한 선교사들에 의하여 기독교 교리를 비롯한 서양 문화를 중국에 활발히 소개하였다. 이는 儒敎 사상과 천주교 사상의 근세적인 교섭을 이루

15) 琴章泰, 『韓國實學思想研究』, 集文唐, 1987, p119.

16) 李乙浩, 『茶山經學思想研究』, 서울, 을유문화사, 1966, p31.

게 되었다. 이때 천주교가 중국에서 傳敎하는 과정에서 결정적인 공로를 세웠던 사람은 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610) 신부이다. 그가 중국의 유학자들과 더불어 대화와 토론을 통해 천주교 교리를 설득시켜 나가는 입장에서 『天主實義』라는 교리서를 저술하였다. 중국, 한국, 일본 등 儒敎 국가의 지식인들에게 막대한 영향을 미쳤다. 특히 그는 儒敎 사회에서 널리 인정받는 방법으로 儒敎 경전을 광범하게 인용하여 천주교 교리를 논증하고 이해시켜 나감으로써 천주교와 儒敎 사상 사이의 일치성을 개발하는 데 커다란 공헌을 쌓았다.

천주교는 중국을 통해 한반도에 들어와서 조선 그 당시의 사회에 커다란 영향을 미쳤다. 특히 다산은 星湖 李瀼 이후 실학의 집대성을 이룬 인물로서 청년 시기에 천주교 신앙에 깊이 기울어진 적이 있었다.¹⁷⁾ 그리고 처음에 다산이 천주교 신앙에 접착한 것은 李檟(1754-1786)¹⁸⁾를 통해서 이루어진 것이다. 1784년 음력 4월 보름, 23세인 정약용이 큰형수의 제사에 참석하였을 때 누님의 제사를 위해 온 이벽과 함께 만났었다. 이벽과 정약용의 형제들은 馬峴에서 서울로 한강을 흘러내려 같이 배를 타고 오면서 이벽의 천주교 교리에 관한 설교를 듣게 되었다. 이벽에게서 천주 창조와 영혼과 사후세계에 관한 천주교의 핵심교리를 감동적으로 들었고, 서울에

17) 『定本與猶堂全書』 권3, 『文集』 권15, 「先仲氏墓誌銘」: 獄議曰: “丁若銓始溺終悔, 與若鏞一般, 而乙卯年間凶秘之事, 不過渠之傳聞, 未見參涉之跡. 且若鍾抵人書, 輒稱仲季之恨不同學, 若銓之悔悟, 似無可疑, 而始溺廣訛之罪, 有難全貸.” 又曰: “始雖迷溺, 中間改悔之跡, 明有可據之文跡, 次律施行.” 遂配薪智島, 鏞配長鬐縣.(獄議 判決文에, “丁若銓이 처음에는 西敎에 빠졌으나 종당에는 뉘우친 것이 若鏞과 같고, 지난 乙卯년 있었던 凶秘한 일은 저가 전해 들은 데 불과할 뿐 잠깐한 흔적이 없으며, 또 若鍾이 어떤 이에게 보낸 편지에 仲氏(若銓)와 季氏(若鏞)가 西學을 함께 하지 않는 것이 한스럽다고 하였으니, 약전이 뉘우치고 깨달은 것은 의심할 것 없을 듯하다. 그러나 처음에 서교에 빠져 바르지 못한 사설(邪說)을 널리 퍼뜨린 죄는 완전히 용서하기 어렵다.”하고, 또, “처음에는 비록 미혹되고 빠졌으나 중간에는 잘못을 고치고 뉘우쳤다는 사실을 증거할 수 있는 문적(文籍)이 있으니, 차율(次律)을 시행하라.”하고, 공을 신지도(薪智島)로, 나를 장기현(長鬐縣)으로 유배시켰다.) 이 문단을 통해서 다산 정약용은 처음에는 西敎에 빠졌으나 종당에는 뉘우친 것임을 알 수 있다.

18) 李檟은 한국 천주교의 초기 지도자 가운데 한 명이었으며 정약용에게 학문적으로 많은 영향을 끼친 인물이다. 그 당시에 李檟은 李承薰(1756-1801)이 북경에서 가져온 서적들을 연구하여 천주교를 새로운 신앙의 가르침으로 받아들이기로 결심했으며, 천주교 교리를 주변 인물들에게 전파하였다. 이 무렵에 정약용과 정약전이 역시 이벽으로부터 천주교 교리에 관한 설명을 들었다. 그리고 정약용이 이벽의 학문을 깊이 평가하고, 1818년 정약용이 해배되어 고향으로 돌아온 뒤에도 이벽과 함께 학문을 닦던 시절을 자주 회상하였다.

오자 이벽을 따라 『天主實義』와 『七克』을 읽고 나서는 천주교 신앙에 빠졌다는 것이다.¹⁹⁾ 젊은 시기의 이러한 경험은 나중에 다산이 경전을 주석하고 자기의 사상과 철학체계를 정립하는 데 큰 영향을 끼쳤을 수 밖에 없었다. 그러므로 정약용의 경학사상이 지닌 기본 특징은 儒敎 이념을 천주교 교리의 구조와 더불어 재해석한 것이고 천주교 교리를 흡수함으로써 儒敎사상의 새로운 영역을 열어주었다고 할 수 있다.

그러나 순조 원년(1801) 정약용이 40세 되던 해에 辛酉年의 옥사가 일어나자 정조 시대를 천주교의 교리를 연구하거나 신봉하였던 남인 학자들이 거의 투옥되어 혹은 죽임을 당하거나 혹은 귀양을 가는 수난을 겪게 되었다. 이때 정약용의 3형제도 모두 체포당하여 셋째 형인 정약중은 순교하고 둘째 형인 정약전과 정약용 자신은 유배를 당하는 비극을 맞았다. 그는 이때부터 57세가 될 때까지 18년 간을 주로 전남 강진 땅에서 귀양살이를 하였지만, 계속 조정에서 공격을 받은 불운 속에서도 학문에 전념하여 儒敎 경전과 정치 제도에 관한 방대한 저술을 남길 수 있었다. 이에 대하여 「自撰墓誌銘 【壙中本】」의 기록을 따르면 “鏞이 謫所에 있는지 18년 동안에 경전에 전심하여 『詩』·『書』·『禮』·『樂』·『易』·『春秋』 및 四書의 諸說에 대해 저술한 것이 모두 2백 30권이니, 정밀히 연구하고 오묘하게 깨쳐서 성인의 本旨를 많이 얻었으며, 詩文을 엮은 것이 모두 70권이니 조정에 있을 때의 작품이 많았다. 국가의 典章 및 牧民·按獄·武備·疆域의 일과, 醫藥·文字의 分畧 등을 雜纂한 것이 거의 2백 권이니, 모두 성인의 經에 근본하였으되 時宜에 적합하도록 힘썼다. 이것이 없어지지 않으면, 혹 채용할 사람이 있을 것이다.”²⁰⁾고

19) 『定本與猶堂全書』, 『文集』 권15, 「先仲氏墓誌銘」: “甲辰四月之望, 既祭丘嫂之忌, 余兄弟與李德操, 同舟順流, 舟中聞天地造化之始, 形神生死之理, 愴慨驚疑, 若河漢之無極. 入京, 又從德操見『實義』·『七克』等數卷, 始欣然傾嚮, 而此時無廢祭之說”. 또한 『與猶堂全書』, 『文集』 권16, 「自撰墓誌銘【集中本】」에서의 “甲辰夏, 從李槩舟下斗尾峽, 始聞西教, 見一卷書, 然專治儷文, 習表箋詔制, 蒐輯累百卷. 太學月課句試, 輒被高選, 賞賜書籍紙筆, 數賜對登筵如近臣, 固未暇馳心于物外也.”와 『與猶堂全書』, 『文集』 권16, 「自撰墓誌銘【壙中本】」에서의 “既上岸, 從李槩游, 聞西教, 見西書, 丁未以後四五年, 頗傾心焉, 辛亥以來, 邦禁嚴, 遂絕意.” 참조

20) 『定本與猶堂全書』 3, 『文集』 권16, 「自撰墓誌銘【壙中本】」: 鏞在謫十有八年, 專心經典, 所著

하였다. 다산의 저술은 매우 광범위한데 여기서 『周易』에 관한 내용을 주점으로 살펴보겠다.

다산은 조정에서 계속 공격을 받아왔지만 학문에 대한 열정은 꺾지 않았다. 1803년 동지, 11월 10일에 다산이 모든 책을 거두어 넣고 모든 심혈을 기울여 『周易』 한 권을 읽기 시작하였다. 물론 이전에도 『周易』을 읽었을 것이지만 『周易四箋』 작업을 위한 본격적인 독서의 시작이라고 보인다. 1804년 여름 이후에는 『喪禮四箋』과 『周易四箋』 두 작업을 병행하고 있다가 1804년 10월 28일 이후 『喪禮四箋』(초고본) 작업을 완료한 이후에는 오로지 『周易四箋』 작업에만 몰두할 수 있게 되었다. 12월 하순 『周易四箋』 甲子本의 작업이 완료되었다.²¹⁾ 1804년 겨울에 『周易四箋』 甲子本이 완성되었으나, 다산은 불만을 느껴 폐지하고 다시 작업을 하여 乙丑本을 저었다. 甲子本에 대하여 다산이 “甲子本은 (推移, 物象, 互體, 爻變) 4가지 관점은 비록 갖추었으나, 거칠고 대략적인 체계만 갖추었기 때문에 완전하지 못하여서, 마침내 그것을 허물어 버리고, 그 다음 해(1805)에 다시 고쳐 편찬하였으니, 이것이 乙丑本이다.”²²⁾고 평가하였다. 한 번 수정을 거친 乙丑本에 대하여도 다산이 불만을 느껴 兩互卦의 象과 交易의 象을 취하지 않았다²³⁾는 점을 지적하여 1806년 2월 중순 초에 『周易四箋』(丙寅本)을 이루었다. 1806년 여름과 가을에 이어서 겨울에도 계속 『周易四箋』(丁卯本) 작업에 몰두하였다. 1807년 1월 초에 李鶴來의 도움으로 『周易四箋』(丁卯本)이 이루어진다.²⁴⁾ 1808년 5, 6, 7, 8, 9월 동안 『周易四箋』(戊辰本) 작업에 종사하고 있었고 겨울에 완성되었다.²⁵⁾ 丙寅本과

『詩』·『書』·『禮』·『樂』·『易』·『春秋』及四書諸說, 共二百三十卷, 精研妙悟, 多得古聖人本旨, 詩文所編, 共七十卷, 多在朝時作, 雜纂國家典章及牧民·按獄·武備·疆域之事, 醫藥·文字之辨, 殆二百卷, 皆本諸聖經而務適時宜, 不泯則或有取之者矣.

21) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1, 「題戊辰本」: 余於甲子陽復之日, 【嘉慶九年癸亥冬】在康津謫中, 始讀《易》. 是年夏, 始有筭錄之工, 至冬而畢, 【凡八卷】此, 甲子本也.

22) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1, 「題戊辰本」: 甲子本, 四義雖具, 粗略不完, 遂毀之. 厥明年, 改撰之, 【亦八卷】此, 乙丑本也. 【此本在羅州海中】

23) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1, 「題戊辰本」: 乙丑冬, 學稼至, 借棲寶恩山房. 以前本, 不取兩互及交易之象, 悉改之, 【十六卷】至春而畢, 此, 丙寅本也. 【此本在廣州】

24) 조성을, 『年譜로 본 다산 정약용』, 지식산업사, 2017, p615.

丁卯本을 수정한 이유는 다산이 각각 “播性和 留動²⁶⁾의 의미에 있어 빠진 것과 착오가 많았다는 것”과 “글의 논리가 치밀하지 못하고, 易象의 해석에 많은 오류가 있다는 것”임을 지적하였다.²⁷⁾ 정리하자면 다산은 『周易四箋』을 저술해 놓고 여섯 해 동안 다섯 번 개고하여 1808년에 최종 완성을 보았다. 『周易四箋』뿐만 아니라 다산이 귀향에서 풀려난 다음인 1820년에 『易學緒言』을 탈고하였다. 이 때까지 다산 『周易』 해석 체계의 핵심 내용이 거의 형성되었다.

3. 『周易』 해석과 시대적 思潮

조선 전기를 거쳐 정착된 道學적 儒敎 이념은 성리학의 철학적 기초에서 한걸음 나아가 禮學의 행동규범적 체계를 규정하는 데 주목하였다. 1801년부터 流配 생활을 하기 시작한 다산은 비판적인 思考로 經學에 몰두하였고 經學과 詩文에 대한 많은 저서를 후세에 남겼다. 이 가운데 다산의 경학사상은 주로 六經四書에 대한 주해에서 드러나고, 특히 易學과 禮學에서 집중되었다.²⁸⁾ 여기서 다산이 “洗心經典”²⁹⁾

25) 조성을, 『年譜로 본 다산 정약용』, 지식산업사, 2017, p628-629.

26) 播性和 留動은 『周易四箋』 「讀易要旨」에서 제기한 『周易』을 읽는 요령으로서의 18조목 중 두 조목이다. 播性에 대하여 정약용이 설명하기를 “卦의 변화는 爻을 중심으로 이루어지니, 그 物象과 事情이 本卦와는 크게 다르게 된다. 그러나 그 성격(性氣)은 모두 本卦를 중심으로 하는 것이니, 만약 本卦의 성격(性氣)를 버리고 之卦의 物象만을 專的으로 적용한다면 【之卦란 變卦를 가리킴】 이는 크게 어긋나게 될 것이다. 그러므로 聖人은 爻辭에 반드시 本卦의 性氣를 설정하여 두어, 그 本質을 되돌아보게 하였다.(卦變爲爻, 則其物象事情, 與本卦大異也. 然其性氣, 皆主本卦, 若舍本卦之性氣, 而專用之卦之物象, 【之卦者, 變卦也】則大悖也. 故聖人於爻詞, 必爲之播本卦之性氣, 俾顧其本.)”고 하였는데 播性은 性을 播種하듯이 本卦의 성질이 之卦에서도 갖춰져 있다는 뜻이다. 留動에 대하여 정약용이 설명하기를 “한 劃이 변동을 하게 되면 全卦가 변하게 된다. 그러므로 聖人이 爻辭를 지을 때, 그 승강왕래의 상황에 있어 모두 變象을 취하였다. 그러나 卦主가 되는 爻에 있어서는 그 변동한 바를 유보하여, 그 變化를 쫓지 아니하고 推移의 本象만을 이용함으로써 그 劃이 卦主가 됨을 밝혔다.(一畫既動, 全卦遂變, 故聖人之撰爻詞, 其升降往來之情, 皆取變象. 然於卦主之爻, 又爲之留其所動, 不逐其變, 而專用推移之本象, 以明此畫之爲卦主.”고 하였는데 爻의 변동으로 卦의 변화를 이루어더라도 卦主가 되는 爻는 이에 따라 변하지 않는다.

27) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1, 「題戊辰本」: 丙寅本, 於播性留動之義, 多有闕誤, 故又令學稼易稿, 未卒而北還, 令李鶴來竣工, 【爲二十四卷】此, 丁卯本也. 【其實此亦丙寅本】丁卯本, 詞理未精, 象義多誤. 戊辰秋, 余與學圃在橘園, 令圃脫稿, 【亦二十四卷】此所謂戊辰本也.

28) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권18, 「示二子家戒」: 『周易四箋』是吾得天助之文字, 萬萬非人力可同, 智慮所到, 有能潛心此書, 悉通奧妙者, 卽子孫朋友, 千載一遇, 愛之重之, 當倍常情. 『喪禮四箋』, 是吾篤心聖人之文字, 自以爲回狂瀾而障百川, 以反洙泗之眞源者.” 또한 『禮疑問答』에서 “嘉慶

과 “聖人改過遷善之書”³⁰⁾라고 하는 『周易』을 중심으로 살펴보겠다.

우선, 다산이 「與尹畏心」에서 『周易』 연구에 몰두하게 된 계기를 밝혔다.

그 이듬해 봄에 『士喪禮』를 읽고 이어 喪禮에 관한 여러 책을 읽어보니 우리나라의 古禮는 대부분 『春秋』에서 증거를 취하였기 때문에 이어 『春秋左氏傳』을 읽기로 하였습니다. 기왕 『左傳』을 읽기로 한 이상, 喪禮와 관계가 없는 것이라 해도 널리 보지 않을 수가 없어, 마침내는 『春秋左氏傳』의 官占에 대해 살펴보게 되었는데, ‘陳나라 敬重의 후손이 제나라에 가서 번창하게 되리라는 서점’과 ‘晉獻公이 伯姬를 秦나라에 시집보낼 때 친 서점’같은 경우는 전후 맥락을 헤아려 보노라면 갑자기 깨닫는 바가 있는 듯 하다가도 도리어 황홀하고 어렴풋해져서는 그 문로를 찾을 수가 없었습니다. 의심과 분한 생각이 마음 속에 교차되어 거의 식음을 전폐하려고 하였으나 이에 여러 禮書들을 모두 거두어 치워놓고 오로지 『周易』 일부만을 가져다가 안상에 놓고는 잠심 완색하여 밤으로 낮을 이어 나갔습니다. 대개 癸亥년(1803년) 늦봄부터는 눈으로 보는 것, 손으로 잡는 것, 입으로 읊조리는 것, 마음으로 사색하는 것, 필묵으로 적는 것에서부터 밥상을 대하고, 화장실에 가고, 손가락을 튕기고, 배를 문지르는 것에 이르기까지 그 어느 것 하나 『周易』이 아닌 것이 없을 정도였습니다.³¹⁾

乙丑冬十月，學淵來觀于康津謫中。【九月十九日，自西山離發，取路自京。十月初三日，乃至康津】既數日謂之曰：‘余所不朽，唯『禮』與『易』，余其授汝。然喧卑不可以專精，汝其從我。’初九日，至寶恩山房，【高聲菴】居僧只九人，學『易』學『禮』，夜以繼日，或有疑晦，隨有質問，錄其所答，名之曰「僧菴禮問」。”고 하였다.

29) 『定本 與猶堂全書』 2, 『文集』 권12, 「奉和朱文公易五贊次朱子韻」: 唯聖演『易』, 於以洗心.

30) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「系辭上傳」: 『周易』一部, 是聖人蓋過遷善之書也.

31) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권19, 「與尹畏心」: 厥明年春, 讀『士喪禮』, 因而讀喪禮諸書, 乃周之古禮, 多於『春秋』取徵, 於是讀『春秋左氏傳』。既讀『左氏』, 其有不當於喪禮者, 不能無旁及, 遂於春秋官占之法, 時加玩索. 若陳敬仲適齊之筮【莊二十二年】晉伯姬嫁秦之筮【僖公十五年】, 紬繹上下, 若有所覓開悟者 顧恍惚依倚 不得其門. 疑憤交中, 殆欲廢食. 於是盡收斂諸禮書而藏之, 專取周易一部措諸案上 潛心玩索 夜以繼晝. 蓋自癸亥暮春, 目之所視 手之所操 脣之所吟 心志之所思索, 筆墨之所鈔錄, 以至對飯登園, 彈指捫腹, 無一而非周易.

위에 논한 바와 같이 다산이 流配 생활을 하는 동안 주로 禮學과 易學에 몰두하였지만 나중에 禮書를 거두어 치워놓고 癸亥년 늦봄부터 『周易』에만 몰두하기 시작하였다. 그 중요한 계기는 禮學을 중시하고 禮學을 연구하기 위한 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면 그때 『士喪禮』를 읽고 이어 喪禮에 관한 여러 책을 읽어보니 주나라의 古禮는 대부분 『春秋』에서 증거를 취한 사실을 깨달았고 『春秋左氏傳』을 읽기로 하여 이 가운데서의 官占을 접하는 기회를 갖게 되었기 때문이다. 꾸준한 노력을 통해서 官占의 이치를 다 깨달았고 이것을 기반으로 『周易四箋』을 저술하기 시작하여 자기의 역학체계를 구축하는 데에 몰두하였다. 구체적으로 말하면 다산이 처음으로 주역해독의 필요성을 자각한 이래 1808년까지 자신의 독창적인 해석방법을 모색하고 확장하였고, 그 이후, 즉 戊辰本 성립 이후부터 『易學緒言』에 표기된 연도로서 가장 늦은 1821년 겨울까지는 전반기에서 확립한 자신의 해석체계를 수렴, 정리하였다.³²⁾ 즉 다산 역학체계의 형성은 두 개의 단계를 거쳤고 각각 단계의 연구 성과로 『周易四箋』과 『易學緒言』이다.

다산이 『周易』에 몰두하기 시작한 것은 시대적 思潮에서 출발한 것일 뿐만 아니라 『周易』을 해석할 때도 聖人이 『易』을 만들었을 때의 시대적 思潮를 고려하여야 한다고 주장한다. 정약용이 “당신이 『周易』을 『禮記』나 『論語』처럼 읽고자 한다면 『周易』의 뜻을 얻는 것은 遼源할 것이다.”³³⁾고 하였는데 『周易』은 64괘 384호로 구성되고 이에 각각 辭가 얹매고 있다는 고유한 특성을 가지고 있어서 『禮記』나 『論語』처럼 텍스트만 가지고 독해하면 안 된다고 주장한다. 그리고 다산은 『春秋』의 官占을 통해서 『周易』의 심오한 뜻을 깨달고 자기의 독창적인 역경 해석체계를 세운 것이기 때문에 『春秋』 官占에서 드러나는 해석 방법이나 특징은 그에게 당연히 깊은 영향을 끼쳤다. 그러므로 정약용은 다양하게 이해할 수 있는 특수 부호와 卦爻辭로 구성된 『周易』을 해석할 때 『周易』 텍스트와

32) 김인철, 『茶山「周易」解釋體系』, 景仁出版社, 2003, p26.

33) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「周易答客難」: 子欲讀之如禮記論語, 遠矣哉.

그 당시의 생활세계와 연관시키는 것을 중요시한다. 왜냐하면 『周易』이 周나라 사람들의 생활상을 반영하여 만들어진 것이기 때문이다. 결국은 『周易』을 해석할 때 周나라의 역사문화적 생활세계를 복원시킬 필요가 있고, 그리고 卦辭와 爻辭가 지녔던 원래의 의미를 환원시킬 필요가 있다.³⁴⁾ 이에 다산이 『周易』의 본질과 특수성에 따라 『周易』해석의 올바른 방법을 제기하였다.

큰 의미로 말한 것은 큰 의리로 환원시키고, 작은 의미로 말한 것은 작은 일로 환원시켜야 한다. 높게 말하거나 멀리 말한 것은 고원한 데로 환원시키고, 낮게 말하거나 가깝게 말한 것은 비근한 데로 돌려야 한다. 깊은 것을 깊게, 드러난 것을 드러나게 하는 것, (바로)이것이 『周易』을 읽는 방법이다. 지금 『周易』 2편의 64괘와 384효의 어휘로써 하나같이 天人性命之理에 귀속시키고자 하여 스스로 進退存亡의 뜻을 갖들게 하고자 한다면, 많은 곳에서 어긋나 서로 뜻이 부합되지 못함을 발견하게 될 것이다.”³⁵⁾

다산은 『周易』이 원래 복서이니 성인이 단 괘효사에 충실하고 원래 있는 뜻대로 해석하면 되며, 지나치게 주관적인 의지를 가하고 天人性命의 理로 귀결시켜 스스로 進退存亡의 뜻을 갖들 필요가 없는 반면에 일상생활의 여러 측면에 연관시켜야 한다고 주장한다. 그럼에도 불구하고 『周易』에서 微言大義가 존재하고 있다는 것은 사실이라고 인정한다. 그래서 『周易』을 해석할 때, 심오한 의미에서 말한 것

34) 방인은 정약용이 『周易』을 읽을 때 “환원”과 “복원”이라는 두 가지 방법이 있다고 주장한다. “환원”은 『周易』을 그대로 이해하려고 하는 것이다. 그리고 “복원”이란 卦爻象이 반영한 부호들의 본래 의미를 알기 위해서 그 당시의 생활을 복원해야 하는 것이다. 이로써 정약용은 『周易』으로 周나라 사람의 생활과 문화를 고찰할 수 있다고 주장한다. 반면에, 『周易』을 제대로 이해하려면 그 당시의 실제 생활을 보원하는 것이 필요하다. (방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, 2015, p292. 참조)

35) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「周易答客難」: 大言之者, 還之以大義, 小言之者, 還之以小事, 高言之遠言之者, 還之以高遠, 卑言之近言之者, 還之以卑近, 幽者幽之, 顯者顯之. 此讀『易』之法也. 今欲以二篇·六十四卦·三百八十四爻之詞, 一以歸之於天人性命之理, 而欲以自寓其進退存亡之義, 則多見其鉏鋸柄鑿, 而不相投合也.

은 심오하게 해석하고, 평범한 취지에서 말한 것은 평범하게 해석해야 한다고 주장한다. 다시 말하면 聖人이 『周易』을 지은 원래의 목적으로 되돌리고 그대로 이해하고자 하는 것이다. 이는 주자가 『周易』의 본의를 다시 찾는 출발점과 같다.

또한 정약용은 2000년 중국역학사상에서 역학자들의 역학 이론은 『周易』의 근원과 본의를 왜곡하여 전승되어 온 부분이 많이 있다고 비판하기 때문에 중국역학에서의 해석의 오류와 한계를 검토하고 비판하고, 후세에 『周易』의 근원과 올바른 역학 이론을 전승하고자 한다. 그러므로 『周易四箋』의 주해와 역학 이론을 기초로 『易學緒言』을 저술하여 2천년 중국역학사에서의 다양한 『周易』 註解를 비판하였다. 자세히 말하면 역대 역학자 역학 이론의 논리적 모순, 해석의 오류와 해석 방법론이 잘못 적용한 것을 비판한 것이다.

정리하자면 다산이 『春秋』의 官占을 통해서 『周易』을 깨달았기 때문에 『春秋』 官占에서 드러나는 해석 방법이나 특징은 그에게 깊은 영향을 끼쳤다. 『周易』은 독특한 문헌으로 『論語』나 『孟子』와 달라³⁶⁾ 卦象도 있고 占辭의 문장구조도 다르다. 그러므로 특유한 해독 방법과 해석 체계가 필요하다. 『周易』에서는 易辭가 易象과 서로 연결되어 있고, 즉 易辭을 이해할 때 易象과 연결해야 하고 易象이 상징하는 의미를 파악하려면 易辭를 빌려 당시의 생활세계와 연관시켜야 정확하게 이해할 수 있다. 그러나 聖人이 『周易』을 지은 원래의 목적과 그 당시의 시대적 배경을 환원하여 고려해야 할 뿐만 아니라 해석을 달리는 사상가가 처하는 시대 배경도 고려할 필요가 있다. 주자의 경우에는 『周易』이 최초의 占書라는 전제에서 理學의 시각으로 『周易』의 易辭를 주석하였지만, 다산은 실학 사상의 관점에서 상징을 『周易』의 근본 성립방식이라고 생각하는 한대 상수역의 기본 입장을 취하여 『周易』을 해석하였다. 시대적 思潮가 다른 두 사람의 『周易』 해석은 활

36) 林忠軍, 『易學源流與現代詮釋』, 上海古籍出版社, 2012, p356. 『周易』이라는 텍스트는 다른 경전과의 가장 큰 차이점은 정연하고 논리적인 부호 체계가 있다는 것이다. 또한 이러한 부호 체계는 직접 객관 세계에서의 만물에서 나오고 만물을 본받고 모방하는 것이니 전체적으로 세계의 의미를 표현했다.

용하는 수단이나 방법이 차이가 존재하는 것이 사실이지만 儒學에서 추구하는 天人合一, 修己治人の 至善을 궁극적인 목표로 삼는다는 것은 똑같다고 본다. 다시 말하면 다산과 주자 『周易』 해석의 방향성이 서로 다르지만 양자가 『周易』을 해석할 때 卜筮와 義理를 유기적으로 연결시켜 윤리를 卜筮에서 끌어내려고 하는 공통점이 있다. 한 마디로 개괄하면 주자의 『周易』 해석은 義理를 강조하는 性理學적 해석이고 다산의 『周易』 해석은 易理를 강조하는 실학적 성격이 있다.

제2절 茶山 易學 체계의 내용

1. 十翼에 대한 독창적인 改篇

『周易』에 관해서는 그 자체가 상징적 표현으로 서술되어 있기 때문에 추리적 이해가 필요하다. 따라서 『周易』 해석은 비교적 자유로웠다. 예를 들면, 주자학파에서 “斯文亂敵”이라 규정하는 엄격한 비판적 태도에도 불구하고, 『周易』에는 “易無亂敵”라는 말이 통용될 정도로 자유로운 분위기가 있었다. 그리고 정약용의 경전 연구도 다른 경전에서 상당히 엄격한 전통을 지키는 면을 보여주었으나, 『周易』 연구에서만은 경전으로 고정된 형태의 모습을 찾아보기가 어려울 정도로 과감한 재편성을 하고 있다. 특히 다산 『周易』 연구의 자유성은 그가 『周易』 十翼에 대한 改篇에서 잘 드러났다.

十翼의 구성에 대한 통설은 두 가지가 있는데, 하나는 1) 說卦傳 2) 序卦傳 3) 雜卦傳 4) 文言傳 5) 繫辭傳(上) 6) 繫辭傳(下) 7) 象傳(上) 8) 象傳(下) 9) 象傳(上) 10) 象傳(下) 이고, 하나는 1) 說卦傳 2) 序卦傳 3) 雜卦傳 4) 文言傳 5) 繫辭傳(上) 6) 繫辭傳(下) 7) 象傳(上) 8) 象傳(下) 9) 小象傳 10) 大象傳이다. 비교해보면 양자가 큰 차이가 없고 단지 象傳에 있어 사소한 차이가 있다. 그러나 다산은 권위에 구애받지 않고 十翼에 대한 독창적인 改篇을 하였다. 다음으로 다산이 十翼 각편에

대한 개편을 구체적으로 살펴보고자 한다.

우선, 『大象傳』이다.

『大象傳』은 공자가 筮家の 『彖傳』과 『象傳』(小象)이외의 별도로 易象을 음미하여 군자들이 사용함에 도움이 되도록 만든 것이다. 【『繫辭傳』에 이르기를, “군자는 머물러 있을 때에는 그 象을 살피고, 행동할 때에는 그 占을 살핀다.”고 하였으니, 易에는 두 가지 쓰임이 있는 것이다.】 이 『大象傳』은 十翼의 하나로서, 卦辭와 爻辭와는 관계가 없으며, 본래는 마땅히 별도의 항목으로 그 자체 하나의 經이 되어야 하는 것이다. 【胡庭芳이 말하였다. “『大象傳』은 전적으로 孔子가 스스로 만든 것이고, 文王·周公에게는 일찍이 없던 것이다. 따라서 卦爻辭와는 완전히 상관이 없다.”】³⁷⁾

『大象傳』은 筮家の 『彖傳』과 『小象傳』이외에 군자들이 易을 사용함에 도움이 되도록 만든 것으로, 卦辭와 爻辭와 관계가 없으니 따로 하나의 經으로 삼아야 한다고 다산이 주장하고 있다. 또한 胡庭芳의 관점을 인용하여 『大象傳』의 저자가 공자이고 文王과 周公이 만든 卦爻辭와 완전히 상관없다고 하여 『大象傳』을 따로 한편의 經으로 삼아야 하는 또 하나의 이유가 되었다.

옛날에 田何가 易을 傳授할 때, 上下 二經과 十翼으로 12편을 삼았다. 東萊 費直에 이르러, 비로소 十翼 중 해당하는 부분을 經文에서 합쳐서 첨부하기 시작하였다. 【현재 通行本の 乾卦가 이러하다】 그 이후에 鄭玄이 다시 十翼 중 經文에 해당되는 부분을 나누어 『彖傳』과 『象傳』 등의 諸傳을 해당 經文 아

37) 『定本 與猶堂全書』16, 『周易四箋』권7, 「大象傳」序: 『大象傳』者, 孔子于筮家『彖』·『象』之外, 別自玩象, 以資君子之用者也. 【『大傳』云: “君子居則觀其象, 動則玩其占.” 『易』有二用】此爲十翼之一, 而不干卦爻之辭, 本宜別行, 自爲一經. 【胡庭芳云: “『大象』皆夫子所自取, 文王·周公所未嘗有. 故與卦爻之詞, 絕不相關.”】

래에 붙였다. 【坤卦이하의 63괘】 그렇게 해서, 『大象傳』 과 『小象傳』 이 연결되어 하나로 되었다. 【『大象傳』 을 따로 각각 뽑아 내어 해당 경문에 붙이지는 않았다.】 後代의 儒學者들이 드디어 『文言』 을 十翼 중의 하나로 삼았던 까닭에, 『大象傳』 은 따로 經이 될 수 없었다. 【『文言』 의 여러 章句들은 본래는 『繫辭傳』 중에 있던 것이 뒤섞여 나온 것으로서, 별도로 명칭을 붙이는 것은 옳지 않다. 乾卦를 참조할 것】 오늘날 『易經』 을 읽는 자들이 六爻를 나란히 배열하여, 한 卦의 전체적 의미를 파악하려고 하는데 이것은 이미 오류이다. 더욱이 『大象傳』 을 한 卦의 標題로 삼고, 象詞와 爻詞를 혼합하여 한 덩어리로 만드니, 그 폐단이 더욱 심해졌다. 이에 별도로 그 이치를 드러나게 해서, 그 옛 모습으로 돌아가고자 하니, 孔子가 易을 쓴 참뜻이 이로 인해 밝게 드러나기를 바랄 뿐이다.³⁸⁾

다산은 역학사에서 十翼의 변천 과정³⁹⁾을 살펴보고 鄭玄이 『大象傳』 과 『小象傳』 을 연결 시켜 하나로 삼는 까닭에 후세 유학자들이 『文言傳』 을 하나의 經으로 삼았고, 결국은 『大象傳』 은 따로 經이 되지 못하였다는 점이 오류라고 주장한다. 또한 이렇게 하면 『大象傳』 을 象辭와 爻辭를 혼합시키는 폐단이 심하다고 비판하고 있다. 다시 말하면 『大象傳』 은 각 卦의 卦象을 제시하는 것으로 공자의 十翼에 속한 것이었으나 鄭玄 등 한대의 유학자에 의해서 경전 본문 속의 各卦에 분배 소속시켰다. 그러나 정약용은 다시 이 부분을 뽑아내어 별도의 편차로 삼았으

38) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권7, 「大象傳」序: 昔田何授『易』, 以二經十翼, 爲十二篇, 至東萊費直, 始合十翼, 附之經文. 【今乾卦, 是也】 其後, 鄭玄又分『象』·『象』諸傳, 附之經下, 【坤已下, 六十三卦】而『大象傳』·『小象傳』, 牽連爲一. 【不以『大象』, 別出之】 後之儒者, 遂以『文言』爲十翼之一, 而『大象傳』不能別自爲經矣. 【『文言』諸章, 本『繫辭傳』中雜出者, 不宜別自有名. 見乾卦】 今之讀『易』者, 排比六爻, 認作一卦之全旨, 已屬謬戾, 而又以『大象傳』, 爲一卦之標題, 與象詞·爻詞, 混成一體, 則其蔽滋厚矣. 茲別疏理, 以還其舊, 庶夫子用『易』之旨, 因亦章顯也.

39) 費直에서부터 十翼 중 해당하는 부분을 經文에 합쳐서 첨부하기 시작하였고, 鄭玄은 다시 十翼 중 경문에 해당하는 부분을 나누어 모든 卦에 적용하였으며, 결국 『大象』 과 『小象』 은 하나로 연결되었다. 孔穎達은 이를 더욱 나누어 현행의 坤卦 이하에서 보이는 방식으로 편집하였다.

며 그 의의 강조하고 있다.

다음으로는 『繫辭傳』이다. 『繫辭傳』에 대해서, 정약용에 의하면 『史記』에서의 이른바 ‘易大傳’이란 명칭이 적절한 것이라 지적하였고, 공자가 문왕, 주공의 뜻을 이어 易의 大義를 서술한 것이라 본다. 이에 『繫辭傳』 속으로 들어와 있는 各卦의 象辭, 爻辭는 경문의 각 卦와 중복되는 것으로 보고 『繫辭傳』에서 뺀 易의 大義에 관한 언급만 취하여 주석하고 있다. 여기서 주자의 分篇을 기준으로 하고 다산 『繫辭傳』의 上篇과 下篇, 즉 『易大傳』의 上篇과 下篇의 내용과 비교해 보겠다.

	『繫辭傳』	『易大傳』
상편 1장	天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能，易則易知，簡則易從，易知則有親，易從則有功，有親則可久，有功則可大，可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡，而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。	“易則易知，簡則易從，易知則有親，易從則有功，有親則可久，有功則可大，可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡，而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”라는 내용이 생략되었음.
상편 2장	聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故吉凶者，失得之象也，悔吝者，憂虞之象也。變化者，	“是故君子，居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之，吉無不利。”라는 내용이 생략되었음.

	進退之象也，剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。是故君子所居而安者，易之序也，所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以“自天祐之，吉无不利”。	
상편 3장	象者，言乎象者也，爻者，言乎變者也。吉凶者，言乎其失得也，悔吝者，言乎其小疵也，无咎者，善補過也。是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辭，憂悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有小大，辭有險易，辭也者，各指其所之。	“是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辭，憂悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有小大，辭有險易，辭也者，各指其所之。”라는 내용이 생략되었음.
상편 4장	易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說，精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違，知周乎萬物而道濟天下，故不過，旁行而不流，樂天知命，故不憂，安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。	대부분의 내용은 생략되고 단지 “原始反終，故知死生之說。”“與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下。故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土，敦乎仁，故能愛。”라는 내용을 남겼음.
상편 5장	一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮	“生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。”라는 내용이 생략되었

	<p>矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。</p>	<p>음.</p>
<p>상편 6장</p>	<p>夫易廣矣大矣！以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉，夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。</p>	<p>“夫易廣矣大矣！以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣.”라는 내용이 생략되었음.</p>
<p>상편 7장</p>	<p>子曰，“易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。”</p>	<p>“易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門.”라는 내용이 모두 생략되었음.</p>
<p>상편 8장</p>	<p>聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾，而不可惡也，言天下之至動，而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。“鳴鶴在陰，其子和之，我有好爵，吾與爾靡之。”子曰，“君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不</p>	<p>단지 “聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻.”라는 내용만 다루었음.</p>

善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠，言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也，言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？”“同人，先號咷而後笑。”子曰，“君子之道，或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金，同心之言，其臭如蘭。”“初六，藉用白茅，无咎。”子曰，“苟錯諸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之爲物薄，而用可重也。慎斯術也以往，其无所失矣。”“勞謙，君子有終，吉。”子曰，“勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。”“亢龍有悔。”子曰，“貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。”“不出戶庭，无咎。”子曰，“亂之所生也，則言語以爲階。君不密則失臣，臣不密則失身，幾事不密則害成。是以君子慎密而不出也。”子曰，“作易者其知盜乎？易曰‘負且乘，致寇至。’負也者，小人之事也，乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣，上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。易曰‘負且乘，

<p>상편 9장</p>	<p>致寇至，盜之招也。” 大衍之數五十，其用四十有九。分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五。此所以成變化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。子曰，“知變化之道者，其知神之所爲乎？”</p>	<p>모두 생략되었음. 이 부분의 내용으로 『著卦傳』을 만들었음.</p>
<p>상편 10장</p>	<p>易有聖人之道四焉，以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮，无有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此？參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天下之文，極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此？易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰</p>	<p>대부분의 내용이 생략되었고 단지 “是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮.”라는 내용만 남겼음.</p>

	<p>能與於此？夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志，唯幾也，故能成天下之務，唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰“易有聖人之道四焉”者，此之謂也。</p>	
<p>상편 11장</p>	<p>天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。子曰，“夫易何爲者也？夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。”是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，如以藏往。其孰能與此哉？古之聰明叡知，神武而不殺者夫。是以明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。聖人以此齊戒，以神明其德夫。是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之</p>	<p>단지 “蓍之德，圓而神. 卦之德，方以知. 六爻之義，易以貢.”라는 내용만 남겼음.</p>

	<p>神. 是故易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦, 八卦定吉凶, 吉凶生大業. 是故法象莫大乎天地, 變通莫大乎四時, 縣象著明莫大乎日月, 崇高莫大乎富貴, 備物致用, 立成器以爲天下利, 莫大乎聖人, 探賾索隱, 鈎深致遠, 以定天下之吉凶, 成天下之亹亹者, 莫大乎蓍龜. 是故天生神物, 聖人則之, 天地變化, 聖人效之, 天垂象, 見吉凶, 聖人象之, 河出圖, 洛出書, 聖人則之. 易有四象, 所以示也, 繫辭焉, 所以告也, 定之以吉凶, 所以斷也.</p>	
<p>상편 12장</p>	<p>易曰, “自天祐之, 吉无不利.” 子曰, “祐者, 助也. 天之所助者, 順也, 人之所助者, 信也. 履信思乎順, 又以尚賢也, 是以‘自天祐之, 吉无不利’也.” 子曰, “書不盡言, 言不盡意.” 然則聖人之意其不可見乎? 子曰, “聖人立象以盡意, 設卦以盡情偽, 繫辭焉以盡其言, 變而通之以盡利, 鼓之舞之以盡神.” 乾坤, 其易之緼邪? 乾坤成列, 而易</p>	<p>단지 “乾·坤, 其『易』之緼耶! 乾·坤成列, 而『易』立乎其中矣.” “化而之謂之變, 推而行之謂之通.”라는 내용만 남겼음.</p>

	<p>立乎其中矣， 乾坤毀， 則无以見易， 易不可見， 則乾坤或幾乎息矣。 是故形而上者謂之道， 形而下者謂之器， 化而裁之謂之變， 推而行之謂之通， 舉而錯之天下之民謂之事業。 是故夫象， 聖人有以見天下之賾， 而擬諸其形容， 象其物宜， 是故謂之象。 聖人有以見天下之動， 而觀其會通， 以行其曲禮， 繫辭焉以斷其吉凶， 是故謂之爻。 極天下之賾者存乎卦， 鼓天下之動者存乎辭， 化而裁之存乎變， 推而行之存乎通， 神而明之存乎其人， 默而成之， 不言而信， 存乎德行。</p>	
<p>하편 1장</p>	<p>八卦成列， 象在其中矣， 困而重之， 爻在其中矣， 剛柔相推， 變在其中矣， 繫辭焉而命之， 動在其中矣。 吉凶悔吝者， 生乎動者也， 剛柔者， 立本者也， 變通者， 趣時者也。 吉凶者， 貞勝者也， 天地之道， 貞觀者也， 日月之道， 貞明者也， 天下之動， 貞夫一者也。 夫乾， 確然示人易矣， 夫坤， 隤然示人簡矣。 爻也者，</p>	<p>“吉凶者， 貞勝者也， 天地之道， 貞觀者也， 日月之道， 貞明者也， 天下之動， 貞夫一者也。 夫乾， 確然示人易矣， 夫坤， 隤然示人簡矣。 爻也者， 效此者也， 象也者， 像此者也。 爻象動乎內， 吉凶見乎外， 功業見乎變， 聖人之情見乎辭。 天地之大德曰生， 聖人之大寶曰位。 何以守位？ 曰仁。 何以聚人？ 曰財。 理財正辭禁民爲非曰義。”라는 내용이 생략되었음.</p>

	<p>效此者也，象也者，像此者也。爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭。天地之大德曰生，聖人之道曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰財。理財正辭禁民爲非曰義。</p>	
<p>하편 2장</p>	<p>古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久，是以“自天祐之，吉无不利”。黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引</p>	<p>“神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久，是以“自天祐之，吉無不利”。라는 내용이 생략되었음.</p>

	重致遠，以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫。斷木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過。弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。	
하편 3장	是故易者，象也，象也者，像也。象者，材也，爻也者，效天下之動者也。是故吉凶生而悔吝著也。	생략된 부분이 없음.
하편 4장	陽卦多陰，陰卦多陽。其故何也？陽卦奇，陰卦耦。其德行何也？陽一君而二民，君子之道也，陰二君而一民，小人之道也。	생략된 부분이 없음.
하편 5장	易曰，“憧憧往來，朋從爾思。”子曰，“天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相	모두 생략되었음.

推而明生焉，寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也，龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也，利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也，窮神知化，德之盛也。”易曰，“困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。”子曰，“非所困而困焉，名必辱，非所據而據焉，身必危。既辱且危，死期將至，妻其可得見邪？”易曰，“公用射隼于高墉之上，獲之，无不利。”子曰，“隼者，禽也，弓矢者，器也，射之者，人也。君子藏器于身，待時而動，何不利之有？動而不括，是以出而有獲，語成器而動者也。”子曰，“小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大戒，此小人之福也。易曰‘履校滅趾，无咎’，此之謂也。”“善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善爲无益而

弗爲也， 以小惡爲无傷而弗去也，
 故惡積而不可掩， 罪大而不可解。
 易曰，‘何校滅耳， 凶。’ 子曰，“危
 者， 安其位者也， 亡者， 保其存者
 也， 亂者， 有其治者也。 是故君子安
 而不忘危， 存而不忘亡， 治而不
 忘亂。 是以身安而國家可保也。 易曰，
 ‘其亡其亡， 繫于苞桑。’ 子曰，“德
 薄而位尊， 知小而謀大， 力小而任
 重， 鮮不及矣！ 易曰，‘鼎折足， 覆公
 餗， 其形渥， 凶。’ 言不勝其任也。”
 子曰，“知幾其神乎？ 君子上交不
 瀆， 其知幾乎！ 幾者， 動之微， 吉之
 先見者也。 君子見幾而作， 不俟終
 日。 易曰，‘介于石， 不終日， 貞吉。’
 介如石焉， 寧用終日？ 斷可識矣！
 君子知微知彰， 知柔知剛， 萬夫之
 望。” 子曰，“顏氏之子， 其殆庶幾
 乎？ 有不善， 未嘗不知， 知之， 未嘗
 復行也。 易曰，‘不遠復， 无祇悔， 元
 吉。’ ” “天地絪縕， 萬物化醇， 男女
 構精， 萬物化生。 易曰，‘三人行， 則

	<p>損一人，一人行，則得其友.’言致一也.”子曰，“君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求，君子脩此三者，故全也.危以動，則民不與也，懼以語，則民不應也，无交而求，則民不與也，莫之與，則傷之者至矣.易曰，‘莫益之，或擊之，立心勿恒，凶.’”</p>	
<p>하편 6장</p>	<p>子曰，“乾坤，其易之門邪? 乾，陽物也，坤，陰物也. 陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德. 其稱名也，雜而不越，於稽其類，其衰世之意邪? 夫易，彰往而察來，而微顯闡幽. 開而當名辨物，正言斷辭則備矣. 其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱. 因貳以濟民行，以明失得之報.</p>	<p>앞부분이 모두 생략되었고 단지 “其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱. 因貳以濟民行，以明失得之報.”라는 내용만 만졌음.</p>
<p>하편 7장</p>	<p>易之興也，其於中古乎? 作易者，其有憂患乎? 是故履，德之基也，謙，德之柄也，復，德之本也，恒，德之固也，損，德之脩也，益，德之裕也，困，德之辨也，井，德之地也，</p>	<p>모두 생략되었음.</p>

	<p>巽，德之制也。履，和而至，謙，尊而光，復，小而辨於物，恒，雜而不厭，損，先難而後易，益，長裕而不設，困，窮而通，井，居其所而遷，巽，稱而隱。履以和行，謙以制禮，復以自知，恒以一德，損以遠害，益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權。</p>	
하편 8장	<p>易之爲書也，不可遠。爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可爲曲要，唯變所適。其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故，无有師保，如臨父母。初率其辭，而揆其方，既有曲常。苟非其人，道不虛行。</p>	<p>“其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故，無有師保，如臨父母。初率其辭，而揆其方，既有曲常。苟非其人，道不虛行。”라는 내용이 생략되었음.</p>
하편 9장	<p>易之爲書也，原始要終以爲質也。六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也，初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，辯是與非，則非其中爻不備。噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其象辭，則思過半矣。二與四同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。柔之</p>	<p>“初辭擬之，卒成之終。” “噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。”라는 내용이 생략되었음.</p>

	爲道，不利遠者，其要无咎，其用柔中也，三與五同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪？	
하편 10장	易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三材而兩之，故六，六者，非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻，爻有等，故曰物，物相雜，故曰文，文不當，故吉凶生焉。	“六者，非它也，三才之道也。” “物相雜，故曰文，文不當，故吉凶生焉。”라는 내용이 생략되었음.
하편 11장	易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危。危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢。懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也。	모두 생략되었음.
하편 12장	夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險，夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻。能說諸心，能研諸侯之慮，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故變化云爲，吉事有祥，象事知器，占事知來。天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能。八卦以象告，爻象以情言，剛柔雜居，而吉凶可見矣。變動以利言，吉凶以情遷，	“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險，夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻。能說諸心，能研諸侯之慮，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故變化云爲，吉事有祥，象事知器，占事知來。天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能。” “凡易之情，近而不相得則凶，或害之，悔且吝。將叛者其辭慙，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，

<p>是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情僞相感而利害生。凡易之情，近而不相得則凶，或害之，悔且吝。將叛者其辭慙，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。</p>	<p>誣善之人其辭遊，失其守者其辭屈。”라는 내용이 생략되었고 “八卦以象告，爻象以情言，剛柔雜居，而吉凶可見矣。變動以利言，吉凶以情遷，是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情僞相感而利害生.”라는 내용만 남겼음.</p>
--	---

< 『繫辭傳』 과 『易大傳』 조건표 >

이상의 비교를 통해서 다산이 『繫辭傳』의 많은 내용을 생략하였음을 알 수 있다. 그런데 다산이 왜 十翼에서 가장 철학적인 의미가 진하고 경전의 근본적인 의미를 전반적으로 논하[通一經之大體]는 『繫辭傳』의 많은 내용을 생략하는지라는 의문이 생길 것이다. 살펴보면, 『易』의 특징과 성격에 대한 내용들을 특히 많이 생략하여 『易大傳』에 들어가지 않게 하였다. 예를 들면 “易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志，唯幾也，故能成天下之務，唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰“易有聖人之道四焉”者，此之謂也。”(『繫辭上』第十章) 라는 것, “子曰，“易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。”(『繫辭上』第七章) 라는 것, “夫易廣矣大矣！以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。”(『繫辭上』第六章) 라는 것과 “生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。(『繫辭上』第五章)”라는 것 등이다. 그 원인에 대해서 다산이 다음과 같이 설명하였다.

지금 전부를 해석하고자 하는 것은 아니며, 다만 十二辟卦의 推移의 뜻과 六爻의 변동의 방식[과 관련되는 부분]만을 풀이하였는데, 四大義理와 관련되는

것은 개략적으로 그 이치를 해명하였다. 그리고 이 『繫辭傳』의 글 가운데 전적으로 한卦의 占詞를 논한 것은 【예를 들면 “鳴鶴在陰”등】 앞서 이미 각 해당卦의 아래에서 풀이하였고, 揲蓍에 관한 글들은 따로 【편에 나누어】 밝혔으니, 여기서는 중첩하여 논하지 않는다.⁴⁰⁾

다산이 『繫辭傳』 전부를 해석하고자 하는 것이 아니고 단지 十二辟卦의 推移의 뜻과 六爻의 變動의 방식과 관련이 있는 부분만 풀이하였다. 다시 말하면 다산역학의 핵심인 역리사법과 관련되는 부분의 이치만을 해명하였다. 그리고 이미 각괘해사의 해석에서 나타난 내용은 『繫辭傳』에서 반복해서 논하지 않고, 그리고 揲蓍에 관한 내용은 따로 한 편, 즉 『蓍卦傳』을 만들었으니 역시 반복해서 논할 필요가 없다고 하였다.

다음으로는 『蓍卦傳』이다. 『蓍卦傳』은 원래 『周易』의 경전에서 따로 없었던 것이나, 정약용은 占法이 최초의 占書로서의 『周易』에서 떠날 수 없다고 주장하니 『繫辭傳』 上篇 제9장에 실려 있는 내용을 독립시켜 『蓍卦傳』을 만들었는데 점법의 중요성을 강조하였다.

정리하자면 다산은 『文言傳』은 十翼 중의 한편으로 삼으면 안 되고, 그리고 『大象傳』은 따로 한 편으로 삼아야 한다고 주장한다. 그러므로 다산이 주장하는 十翼은 1) 說卦傳 2) 序卦傳 3) 雜卦傳 4) 繫辭傳(上) 5) 繫辭傳(下) 6) 象傳(上) 7) 象傳(下) 8) 小象傳(上) 9) 小象傳(下) 10) 大象傳이다.⁴¹⁾ 통설과 비교하면 다산 관점과의 가장 큰 차이점은 『大象傳』을 『小象傳』과 분리하여 주해하고 또한 小象傳을 上과 下 두 편으로 나누는 것이다. 구체적으로 말하면 乾卦의 경우 卦辭 아래의 『象傳』을 가져오고, 爻辭를 중심으로 『象傳』과 爻解를 취사선택하여 경

40) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8, 「繫辭傳上」 序: 今不敢全釋, 只就十二辟推移之義, 及六爻變動之法, 凡有關於四大義理者, 約略疏理. 其中專論一卦之繇者, 【“鳴鶴在陰”類】 前已論釋於各卦之下. 又如揲蓍諸文, 別爲表章, 茲不疊論.

41) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』 (7卷), 昭明出版, 2007, p294. 각주 4번을 참조함.

전 본문을 삼았으며 『文言傳』이나 爻解의 일부 주석으로 돌리는 경전 본문의 일대 개편 작업을 하고 있다. 또한 『繫辭傳』의 상하편도 각과에 해당하는 것을 본문의 주석으로 돌리거나 『繫辭傳』에서 빼고, 『繫辭傳』 상편 9장의 대부분과 10장과 11장의 몇 구절을 뽑아서 『繫辭傳』으로 독립시켰다. 그 외에도 경전 본문 속의 『大象傳』을卦의 순서대로 뽑아 독립시키는 한편, 『序卦傳』과 『雜卦傳』을 해체시켜 경전 본문의 각과에 대한 주석에 인용하는 데에 그쳤다. 또한 『周易』과 별개로의 경전인 『春秋』에서 易占의 사례 19건을 뽑아서 『春秋官占補註』라는 한 편을 만들어 『繫辭傳』 앞에 실었다. 이로써 공자의 저술로 전해진 十翼을 자기의 견해에 따라 취사선택하고 경전 본문의 편차까지도 고침으로써 『周易』을 전면적으로 재편성하고 있는 것은 일찍이 유례를 찾을 수 없는 과감한 태도이다. 그러므로 다산은 이미 고증학적 입장을 넘어서 『周易』 연구사를 통하여 하나의 혁명을 이루었다고 볼 수 있을 것이다. 이상으로는 정약용의 역학편차가 얼마나 자유롭고 독창적인지를 충분히 보여주었다.

2. 『周易四箋』과 『易學緒言』 42)

정약용 역학과 관련된 저술은 『周易四箋』,⁴³⁾ 『周易緒言』, 『文集』의 「易論 1」과 「易論 2」 등 있다.⁴⁴⁾ 이 가운데서 『周易四箋』과 『周易緒言』은 정약용 역학에서의 핵심 내용이다. 우선, 정약용 자신의 독특한 입장에서 『周易』을 분석하고 재구성하는 것으로 『周易』 연구사에서 획기적인 저술이라고 할 있는 『周易

42) 鄭寅普와 安在鴻이 1936년에 新朝鮮社에서 간행한 活字本인 『與猶堂全書』는 “新朝本”이다. 이 판본을 기초로 하고 2004년부터 다산학술문화재단에서 新朝本에 대한 校勘과 標點 작업을 하기 시작하였고 『定本與猶堂全書』를 간행하였다. 『定本與猶堂全書』는 총 38권인데 『周易四箋』은 15-16권에 수록되어 있고 『易學緒言』은 17권에 수록되어 있다.

43) 四箋이란 推移、爻變、互體、物象 네 가지 해석 원리를 가리킨 것으로 易理四法이라고도 불린다. (『文集』卷十九, 『與尹畏心-永僖』: 今論『周易』, 其大義有四, 一曰推移, 二曰物象, 三曰互體, 四曰爻變.) 더 구체적으로 말하면, 성인이 『周易』을 만드는 본의, 즉 원시 儒家의 가치관을 되찾으려고 『括例表』, 『讀易要旨』, 『易例比釋』에서 수립한 『周易』 해석 방법과 규칙이다.

44) 『周易四箋』(戊辰本)은 1808년에 완성된 최종본이며, 『易學緒言』은 1821년 겨울에 최종본이 완성되었다.

四箋』을 살펴보겠다.

다산 역학연구의 핵심 성과는 『周易四箋』인데 총 8권으로 편집되어 있다. 우선 제1권 첫머리에 실려있는 「題戊辰本」은 다산이 이 책을 저술하고 개정하였던 經緯를 기록하였다. 또한 『周易四箋』에서 각 卦를 구체적으로 해석하기 전에 「括例表」, 「易例比釋」, 「讀易要旨」, 「易論」에서 정약용의 역학체계를 전체적으로 소개하였다. 이어서 『周易四箋』의 각 구성 부분을 간략하게 소개하겠다.

「括例表」는 상편과 하편으로 나누져 있는데 상편은 제1권에 실려 있고 하편은 4권 중간 咸卦 앞에 실려 있다. 그러나 이렇게 상하 두 편으로 나누는 이유가 분명하지 않다. 「括例表」상편은 64괘 들어가기 전에 易理四法을 기본원리로 총괄적으로 분석하고 설명한 것이다. 구체적으로 살펴보면, 우선 推移에 대한 설명인데 推移의 卦圖를 제시하였을 뿐만 아니라 한대 荀爽과 虞翻 등에서 이 원리가 제시되었다고 지적하고 주자의 『卦變圖』도 여기에 입각한 것임을 밝혔다. 그러나 여기에 그치는 것이 아니라 정약용의 「推移表」와 「推移表直說」는 주자의 『卦變圖』에 없는 한대 유학자들의 12辟卦說을 도입하고 있고 卦를 배열하는 체계도 달리하고 있다. 다음으로 物象에 대한 내용인데 『說卦傳』에 따라 物象表와 方位圖를 보여줬다. 여기서 卦의 方位가 書經(堯典, 舜典)과 일치하고 있는 사실이나 卦의 명칭이 지닌 근원성을 지적하여 『說卦傳』이나 “物象”이 『易』에서 중요한 역할을 하고 있음을 말하고 있다. 그 다음으로 互體인데 互體가 2, 3, 4爻와 3, 4, 5爻가 각각 새로운 卦를 구성하는 것이다. 여기서 互體論이 『春秋』의 官占에서 중시되었으나 晉나라의 鍾會가 “無互體論”을 내세웠고, 王弼이 이를 따르고 그 뒤로는 폐지되었다고 밝히고 있다. 또한 일반적인 互體法 말고 大互法, 謙互法, 位伏法, 辟合法과 兩互法 등 互體法을 다양하게 제시하였다. 마지막으로 爻變이다. 爻變表를 통하여 卦와 卦 사이에 爻의 변화 양식을 보여주었고 한 爻가 한 卦의 의미를 지님을 강조한다. 따라서 64괘의 384효는 384괘의 의미를 지니고 있음을 밝혔다. 그리고 爻變은 『春秋』에서 인용되어 왔으나 한대 이래 전래되지 않았으므로 『周易』을 읽을 수

없게 되었음을 지적하여, 爻變이 『周易』을 이해하는 데의 필수적인 조건임을 밝혀주고 있다.

「括列表」하편에서 상편에서 설명하는 “四法”과 달리 交易, 變易, 反易의 “三易”의 체계를 제시하였다. 이는 易의 三義로서의 變易, 不易, 簡易과 다르다.⁴⁵⁾ 다산이 三易에 대하여 말하기를 “『易』에는 三易이 있다. 【反易과 交易과 變易이다】 첫째는 反易이니, 예컨대 臨卦의 反易은 觀卦가 된다. 【거꾸로 본 것이다.】 둘째는 交易이니, 예컨대 臨卦의 交易은 萃卦가 된다. 【地澤이 澤地로 된 것이다.】 셋째는 變易이니, 예컨대 臨卦의 變易은 遯卦가 된다. 【여섯 획이 모두 변환 것이다.】”⁴⁶⁾고 하였다. 그러므로 交易은 하나의 卦에서 上卦와 下卦의 위치를 서로 바꾸어 이루는 것으로 즉 伏羲의 劃卦法이라고 하였다. 變易은 하나의 卦에서의 각 爻가 갖는 陰陽을 서로 바꾸어 다른 卦를 만드는 방법인데 乾卦에서 坤卦로 바뀌는 것이 대표적인 예이다. 주의할 만한 것은 여기서 말하는 變易은 변화가 『易』의 본질적 성격이라고 규정하는 것과 완전히 다르다는 것이다. 反易은 하나의 卦의 上卦와 下卦를 뒤집어서 새로운 卦를 만드는 방법이다. 『周易』의 64괘가 제1괘에서 제64괘까지 차례로 나열되어 헤아려지는 것이 아니라, 上經 30괘에서는 제1乾卦와 제2坤卦는 變易이지만, 대부분은 제3괘 屯卦는 正으로 제4괘 蒙卦는 反으로, 그리고 제25괘 無妄卦는 正으로 26괘 大畜卦는 反으로 하는 것처럼 헤아려지고 있다. 정리하자면 64괘에서 乾卦와 坤卦처럼 變易으로 이루는 것은 上經에서의 乾, 坤, 頤, 大

45) 易은 세가지 뜻이 있다고 가장 먼저 제기하는 것은 『易緯乾鑿度』인데 “孔子曰：易者，易也，變易也，不易也。管三成爲道苞籥也。”고 하였다. 鄭康成은 이에 대하여 주석을 달렸고 이에 근거하여 『易贊』, 『易論』을 지었는데 易의 위와 같은 세가지 뜻을 易簡, 變易, 不易으로 변화시켰다. 이에 대해 『周易鄭康成』에서 구체적으로 말하기를 “易之爲名也，一言而含三義：易簡一也，變易二也，不易三也。故『繫辭傳』雲：乾坤其易之緼邪。又曰：易之門戶邪。又曰：夫乾坤確然示人易矣，夫坤隤然示簡矣，易則易知，簡則易從。此言其易簡之法則也。”고 하였고, “爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可典要，唯變所適。此言順時變易出入移動者也。”고 하였으며 “天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣，動靜有常，剛柔斷矣。此言其張設布列不易者也。據茲三義而說，易之道廣矣大矣。”고 하였다.

46) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권3 臨卦 卦辭: 『易』有三易. 【反·交·變】 一曰反易, 如臨之反爲觀也. 【倒看之】 二曰交易, 如臨之交爲萃也. 【地澤爲澤地】 三曰變易, 如臨之變爲遯也. 【六畫皆變者】

過, 坎, 離 6괘와 下經에서의 中孚, 小過卦 2괘 뿐이요, 나머지 56괘에서 상경의 12괘와 하경의 16괘가 反易으로 이루고 있다. 그러므로 64괘는 反易을 중심으로 전개하고 있음을 알 수 있다. 『周易』의 이러한 체계는 정약용의 三易이론을 통하여 더 명확하게 드러나게 되었다. 정약용에 의하면 上經 30괘는 變易 6괘와 反易 12괘로 구성되는 18괘요, 下經의 34괘는 變易 2괘와 反易 16괘로 구성된 18괘로 이루어져 上經과 下經은 모두 18괘로, 『周易』을 앞의 30괘와 나머지 34괘를 上經와 下經으로 나누는 것을 더욱 합리화시켰다.

「易例比釋」도 제1권에서 실린 부분과 제4권에서 실린 부분을 上下篇으로 나눈 것이다. 이 부분의 주요 내용은 64괘의 卦辭, 爻辭와 彖辭만을 전부 뽑아 내용별로 분류하여 잘 볼 수 있도록 정리한 것이다. 다산이 정리한 내용은 주제별로, 上篇에는 1. 元亨利貞例 2. 亨利貞例 3. 元亨例 4. 亨例 5. 利貞例 6. 元吉例 7. 貞吉例 8. 貞凶例 9. 永貞例 10. 居貞例 11. 艱貞例 12. 安貞例 13. 女貞例 14. 君子貞例 15. 幽人貞例 16. 雜貞例 17. 可貞例 18. 貞吝例 19. 貞厲例 20. 厲例 21. 吝例 22. 悔例 23. 無悔例 24. 悔亡例 25. 無咎例 26. 有孚例 27. 征吉例 28. 征凶例 등 28조목이 있고, 下篇에는 1, 利見大人, 2, 利涉大川…… 등 11조목이 있는데 上下篇을 합쳐서 총 39조목이다. 정약용의 이러한 정리 내용을 통하여 정약용의 논리적이고 치밀한 연구 방법을 엿볼 수가 있고, 또한 卦爻辭와 彖辭가 吉凶禍福의 문제와 얼마나 긴밀하게 연관되어 있는지 쉽게 알 수 있을 것이다.

「讀易要旨」에서 『周易』을 읽는 요령을 18조목으로 분석 설명하고 있다. 구체적으로는 抽象, 該事, 存質, 顧名, 播性, 留動, 缺本, 用拙, 雙溯, 疊現, 比德, 泳物, 建維, 辨位, 寓義, 考古, 認字, 察韻 등이다.

『易論』은 제4권에 실려 있는 것으로 정약용의 『周易』에 대한 전체적 입장과 견해가 드러나는 것이다. 이 부분은 정약용 역학에서 서론 역할을 하고 있다고 할 수 있다. 『易論』을 통해서 정약용은 의리론적 역학과 달리 卜筮를 중시하고, 또한 卜筮에 대하여 天命에 순종하려는 인간의 신앙적 입장에 서있는 사실을 이해할 수

있다.

마지막으로 64괘 上下經에 대한 해석인데 易理四法을 중심으로 하여 전개하고 있는 것이다. 구체적인 해석에서 다산이 자신의 독자적인 입장을 밝히면서 주자를 비롯한 역학자의 서로 다른 해석을 비판적으로 봤다.

이상으로 『周易四箋』을 살펴봤는데 다음으로 다산 역학의 또 하나의 핵심인 『易學緒言』을 살펴보겠다. 『易學緒言』은 다산이 역대의 중요 역학자의 이론을 비판적으로 검토하는 것으로 총 21편의 역학비평론으로 구성되어 있다. 이 가운데서 中國易學批評論 17편, 즉 「李鼎祚集解論」, 「鄭康成易注論」, 「班固藝文志論」, 「漢魏遺義論」, 「王輔嗣易注論」, 「韓康伯玄談考」, 「孔疏百一評」, 「唐書卦氣論」, 「朱子本義發微」, 「邵子先天論」, 「沙隨古占駁」, 「吳草廬纂言傳」, 「來氏易注駁」, 「李氏折中鈔」, 「陸德明釋文鈔」, 「郭氏舉正駁義」, 「王蔡胡李評」 등이다. 그리고 질문하고 대답하는 문답 형식의 易學問答論 2편인 「周易答客難」과 「茶山問答」, 고대 卜筮의 예법과 절차에 관한 古代卜筮論 1편인 「卜筮通義」, 정약전과 역학에 대한 토론 書信에서의 易學書簡文 1편인 「茲山易柬」으로 구성된다. 전체적으로 보면, 『易學緒言』은 두 부분으로 나눌 수 있는데 중국역학사상사의 시대에 따라 학자별로 분류하는 것이고 시간과 무관하여 易學問答論, 古代卜筮論, 易學書簡文을 수록한 것이다. 그 내용을 총괄하여 말하면 『易學緒言』은 『周易四箋』에서 밝힌 역학 이론과 체계에 대한 활용이라고 할 수 있다.

구체적인 내용으로 보면, 『易學緒言』은 卦變, 爻變, 互體, 伏體, 交易, 變易, 辟合 등을 중심으로 광범위한 시대와 학자를 비판하였는데, 시간적으로 보면, 한대부터 청대까지 지나간 시간에 걸쳐 비판한 중국학자의 수량으로 보면 무려 40여명이 넘는다. 비판한 중국학자를 자세히 열거해 보면 다음과 같다. 鄭玄, 崔涇, 干寶, 虞翻, 劉瓛, 彩墨, 荀爽, 侯果, 馬融, 蜀才, 王弼, 陸績, 伏曼容, 何妥, 劉表, 孔安國, 荀九家, 姚信, 朱仰之, 李鼎祚, 孟喜, 京房, 一行, 班固, 韓康伯, 孔穎達, 朱熹, 邵康節, 程頤, 程迥, 吳澄, 來知德, 李光地, 陸德明, 郭居靜, 王應麟, 蔡西山, 胡玉齋, 李厚齋 등이다.

『易學緒言』에서의 21편의 역학비판은 대부분 각각 그 저술 목적을 가지고 있어서 내용은 약간의 차이가 있다. 어떤 비평론에서 한 명의 학자의 역학 이론을 대상으로 비판하였고, 예를 들면, 「鄭康成易注論」, 「王輔嗣易注論」, 「朱子本義發微」이고, 어떤 비평론에서 여러 명의 학자의 이론을 비판하였고, 예를 들면, 「李鼎祚集解論」, 「王蔡胡李評」, 「漢魏遺義論」, 「李氏折中鈔」 등이다. 다시 말하면 각 편의 비평론은 내용상 연관성이 있지 않고 각각 독립적인 내용이다. 그리고 각각의 저술 시기도 차이가 있다.

『易學緒言』의 역학비평론을 살펴보면, 정약용은 비교적 동일한 표현을 사용하였고 나아가 동일한 내용상의 구성 형식을 취하였다. 즉, 按, 論, 評, 駁, 謂 등의 표현을 사용하여 비판하는 점에 대해 자기의 주장과 견해를 드러내는 것이다. 글을 작성할 때, 정약용은 중국학자의 『周易』 주해와 역학 이론의 내용을 먼저 서술하고, 그 다음에 자신의 논리적 주장으로 이론과 해석법의 오류를 논증하거나 이론을 논파하는 형식으로 전개하였다. 다산은 字意, 구절, 문장, 훈고, 상징, 역리해석, 고증적 분석, 논리의 논박 등의 구분에 따라 역학개념을 주장하였고, 자신이 통찰한 역학사상을 피력하였다. 또한 사상적 논쟁이나 학자별 주장이 다른 논제에 대해 논박과 논증과 해석학적 비판의 서술방식을 가장 많이 취하였다.⁴⁸⁾ 한국역학사에서 중국학자의 역학 이론과 사상을 체계적인 이론으로 비판하는 문헌이나 사상가가 드물다. 다산의 『易學緒言』 만큼 자기의 독창적인 이론을 정립하고 2000여 년 동안 중국역학사에서 나타난 대역학자의 학설을 광범위하고 전문적으로 비판하는 것이 그 자체가 찾기가 어렵다. 또한 조선시대의 중국 성리학을 숭상하는 사회배경에서 다

47) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권1, 「李鼎祚集解論」: 宋晁公武『讀書志』曰, 唐李鼎祚『集解』, 經皆避唐諱, 又取『序卦』. 各冠逐卦之首, 所集有子夏, 孟喜, 京房, 馬融, 荀爽, 鄭玄, 劉表, 何晏, 宋衷, 虞翻, 陸績, 干寶, 王肅, 王弼, 姚信, …… 三十餘家. 又引九家易, 乾鑿度義.

48) 李蘭淑, 『茶山 丁若鏞의 中國易學批判－「易學緒言」을 中心으로』, 강원대학교 박사학위논문, 2014, p48.

산처럼 성리학을 비판하고 古法에 근거를 두고 자기의 역학 이론 체계를 세우고 역대 역학가의 역학사상을 비판하는 것이 대단히 용감하고 획기적인 것이다.

다산역학의 핵심 문헌으로서의 『周易四箋』과 『易學緒言』은 내용상 상관성있는 부분이 많이 있고, 서로 교차적으로 포함되는 부분도 많다. 양자의 관계에 대해서 김인철은 『易學緒言』이 『周易』의 핵심논제들을 중심으로 『周易四箋』을 보완하는 측면의 변증작업이라고 주장한다. 즉 두 문헌은 내용상 보완적 성격을 유지하면서 상호 긴밀하게 연계되어 있어 다산 역학을 바르게 이해하기 위해서는 『周易四箋』뿐만 아니라, 『易學緒言』도 비견할 만한 수준의 관심과 연구가 필요하다고 하였다.⁴⁹⁾ 이에 필자는 『周易四箋』은 『周易』의 경전을 중심으로 우주의 본원, 사람과 사람의 관계를 탐구함으로써 세워진 독특한 역학사상 체계이자 해석방법이고, 『易學緒言』은 『周易四箋』에 기반을 두고 한 걸음 더 나아가 연구한 결과로 다산이 제기한 역학 이론과 해석 방법으로 역대 역학가의 학설과 관점을 객관적이고 변증적으로 분석하고 비판하는 것이라고 주장한다.

제3절 茶山 易學 체계의 특징

1. 考證學的 방법에 대한 重視

청나라의 실학은 經學과 史學의 考證적 연구로 발전하였다. 이에 조선 후기 실학파에 큰 영향을 미쳤다. 고증학의 객관적 내지 실증적 연구 태도는 실학파의 經典 해석을 논리적인 성리학에서 벗어나게 하여 새로운 길을 열었다. 그러나 실증학은 經典 해석을 통해서 실학파의 사상을 형성하고 드러내는 하나의 수단이나 도구로써 실학파의 취지로서의 經世致用의 현실적 문제에 비해서는 그 다지 중요하지 않다. 그럼에도 불구하고 이러한 학문 방법은 실제로 존재하였고 당시의 학자들에게 적지

49) 김인철, 「다산의 先天易에 대한 비판 — 『邵子先天論』을 중심으로」, 『동양철학연구』 제31집, 2002, p32.

않은 영향을 끼쳤다는 것은 부정할 수 없는 현실이다.

정약용은 중국의 실학 중에서도 고증을 중시하는 학파의 영향을 받아, 그가 경전을 해석할 때 訓詁적 實證을 중시하는 漢學 내지 청나라의 考證學의 방법을 도입하여 사용하였다. 經學은 정약용 학설 체계에서의 중요한 부분으로 그의 철학사상이 형성되는 기초가 되었다. 그리고 그의 경전에 대한 주석은 經學史에서 커다란 영향을 끼쳤다. 다시 말하면 다산이 경전을 해석할 때, 字義, 句節, 文章을 강조하고, 훈고학과 고증학으로 고대의 이론과 방법론을 정리하고 해석하는 것을 중시한다. 이러한 고증학적 방법에 대한 중시는 다산 경학의 중요한 특징이라고 해야 하는 것이다.

다음으로 다산의 『周易』 해석을 검토함으로써 이러한 중요 특징을 살펴보겠다.

이 특징이 가장 잘 드러나는 것은 정약용 역학사상의 핵심인 易理四法이 고대의 문헌고증적 학문방법을 통해서 정립된 것이라는 점이다. 즉 이러한 방법들은 고대의 전통적인 해석방법에 근거하고 정립된 것임을 말하는 것이다. 또한 다산이 訓詁學, 考證學을 중시하는 근거가 될 수 있는 것은 다산의 역대 역학자에 대한 수용과 비판이다. 예를 들면, 정약용이 邵雍 역학을 비판하는 이유 중의 하나는 문헌적 타당성에 있어서 선천역학 주장이 先秦儒家의 경전에서 근거를 찾을 수 없는 것이고, 또한 정약용이 「王輔嗣易註論」에서 왕필의 역학 이론을 비판할 때 字詁, 句節, 句訓과 玄談 4부분으로 나누어서 비판하였다는 것이다. 이 특징은 다산의 64괘 해석에서도 잘 드러나고 있다. 예를 들면 다음과 같다.

古文에는 “頻”자가 “쯧그릴 嚙”자로 나오며, 또한 鄭玄의 책에는 “낮은 卑”자로 되어 있다. 【혹자는 마땅히 “쯧그릴 嚙”자로 해야 된다고 하였다.】 虞仲翔도 이 “頻”자를 위축됨, 오그라듦(蹙)의 뜻으로 해석하였는데, 漢儒들이 字義에 정통함이 왕왕 이와 같다. 【巽卦 九三도 마땅히 살펴봐야 할 것이다.】⁵⁰⁾

50) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권3 復卦 六三: ○案 古本, 頻作嚙, 又鄭玄本作卑. 【或曰: “當

舊本에는 “掣”자가 혹 “掣”자로 되어 있는 경우도 있으며 【『說文』에 말하기를, “뿔 하나는 아래로 굽어 있고, 다른 하나는 위로 치솟아 있는 것”이라 하였음】 혹은 “掣”로 【鄭玄이 말하기를, “소의 뿔이 모두 치솟아 있는 것(踊)을 ‘掣’라고 한다”고 함】 혹은 “掣”로 되어 있는 경우도 있고 【『子夏傳』에 “뿔 하나가 치솟은 것”이라고 함】 혹은 “觶”자로 된 경우도 나오는데 【荀爽의 책】 요컨대 卦象과는 부합하지 않는다. 왕필이 말하기를 “掣”자는 “制手”, 즉 “손으로 制御함”을 뜻하는 것이다. 한편 “劓”자를 혹 “劓”자로 쓴 경우도 있다. 【『說文』에서 그렇게 말함】 또 혹은 “𠂔”자로 쓴 경우도 있는데 【王肅의 책】 이것은 발음이 訛傳됨에 따른 오류(聲轉)인 것이다. “劓”자는 “曳”자와 “掣”자와 더불어 母韻으로서, 당연히 去聲이다. 주자가 말하였다. “天’자는 ‘而’자를 합쳐서 만든 글자이니, 털을 깎아 버리는 것을 뜻한다. 篆文에 ‘天’자는 𠂔로 썼고, ‘而’자는 𠂔로 썼다.”⁵¹⁾

위의 인용문은 復卦 六三爻辭에서의 “頻”자와 睽卦 六三爻辭에서의 “掣”자의 字義에 대한 주석이다. 字義를 해석할 때 다산이 자의적으로 자신의 주관적인 관점을 천명하는 것이 아니라 기존의 경전에서 나온 관련 해석과 역대 역학자들의 관점을 나열하면서 분석함으로써 자신의 관점을 제기하는 것이 일반적인 것이다. 이렇게 기존 연구 성과를 존중하고 근거로 삼는 것은 다산 역학의 고증학적 방법을 중시하는 특징을 잘 드러냈다.

다산이 卦爻辭를 주석할 때 하나의 구체적인 글자의 字義를 글자 그대로 꼼꼼하게 해석하는 데에 힘을 많이 썼다는 것을 엿볼 수 있다. 또한 卦爻辭의 해석에 있

作掣。”虞仲翔解頻爲蹙，漢儒之明於字義，往往如此。【巽之九三，宜參看】
51) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권5 睽卦 六三: ○案 舊本, 掣或作掣, 【《說文》云: “角, 一俯一仰也。”】或作掣, 【鄭玄云: “牛角皆踊曰掣。”】或作掣, 【《子夏傳》云: “一角仰。”】或作觶, 【荀爽本】總之, 於象無當也。王弼云, “掣, 滯隔不進也”, 亦非矣。掣者, 制手也。○又劓或作劓, 【《說文》云】或作𠂔, 【王肅本】此聲轉之誤也。劓與曳·掣叶韻, 當是去聲。○朱子曰: “天, 合作而, 剃鬚也。篆文, ‘天’作𠂔, ‘而’作𠂔。”

어서 다산이 지적하기를 “經典의 심오한 뜻을 알고자 한다면 먼저 글자의 뜻을 파악해야 하거니와, 모든 經典이 그러한 것이지만, 『易』은 더욱 그러하다. 예컨대 亨, 貞, 悔, 吝 등의 字義는 아직도 오히려 명백히 밝혀지지 못한 바가 많다.”⁵²⁾고 하고, “대저 聖人の 경전을 읽고 聖人の 위대한 道를 구함에 있어, 그 문자의 뜻과 명칭의 의미를 마땅히 치밀하게 따져서 고구(考究)해야 하거늘, 이와 같이 함부로 해석할 수는 없는 것이다.”⁵³⁾고 하였다. 다산은 경전을 해석할 때 字義의 중요성을 강조하고 성현의 道를 추구하려면 반드시 字義를 깊이 연구하고 의미해야 하고 절대로 경솔하게 대하면 안 된다고 주장한다. 다음으로 다산이 字義를 성인의 道와 연결시켜, 성인의 道를 추구하기 위해 字義를 해석하는 실제 내용을 살펴보겠다.

程頤는 “元”을 만물의 시작(萬物之始)으로, “亨”을 만물의 성장(萬物之長)으로, “利”를 만물이 각자 저마다의 적합함을 얻음(萬物之遂)으로, “貞”을 만물의 완성(萬物之成)으로 정의하였다.⁵⁴⁾ 그런데 정약용은 程頤가 이로부터 형이상학적 이론을 도출하려고 하는 것에 대해서 적극적인 태도를 취하지 않았다. “특히 「文言」의 글에서는 이 4가지를 四德으로 동등하게 배열하여 春夏秋冬의 四時의 象에 배당하였는데 (주자는 “元”은 봄이고 “亨”은 여름이라고 하였다), 이 때문에 많은 학자들은 『周易』을 해석하면서 항상 元, 亨, 利, 貞을 네 기둥으로 설정하고자 하니, 그 결과 꼭 막혀 앞뒤의 의미가 통하지 않는 경우가 많게 되었다. (朱子가 말하기를, “伊川先生은 四德에 너무 집착했다.”)고 하였다.⁵⁵⁾ 주자는 『朱子語類』에서 伊川을 비판하면서 “암말의 정(貞)함”에 대해, 이천은 사덕(四德)과 뒤섞어 말했으니,⁵⁶⁾ 이와

52) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「讀易要旨」: 欲得經旨, 先認字義, 諸經皆然, 而『易』爲甚, 如亨、貞、悔、吝之等, 字義尙多不白.

53) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「蓍卦傳」: 讀聖經而求聖道, 其字義名實, 最宜精核, 不可漫漶.

54) 程頤 撰, 王孝漁 點校, 『周易程氏傳』, 中華書局, 2011, p1: “元亨利貞, 謂之四德, 元者, 萬物之始, 亨者, 萬物之長, 利者, 萬物之遂, 貞者, 萬物之成.”

55) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「易例比釋上」: 特以『文言』之辭, 平列四德, 以配四時之象(朱子曰, “元爲春, 亨爲夏”)故諸家說『易』, 每欲立之爲四柱, 便多窒礙不通(朱子曰, “伊川泥那四德”).

56) 『伊川易傳』 권2 坤卦: 坤乾之對也, 四德同而貞體則異. 乾以剛固爲貞, 坤則柔順而貞. 牝馬柔順而健行,

같이 말하는 것은 통하지 않는 것이다.”⁵⁷⁾고 하였는데 다산은 역시 주희와 같이 이천이 四德에 너무 집착한다고 주장하였다.

程頤는 漸卦의 卦사에 대한 주석에서 “여러 卦에 ‘利貞’이 많이 있는데 쓴 것이 혹 같지 않으니, 不正한 의심에 걸려 경계한 경우가 있으며, 일이 반드시 貞하여야 마땅함을 얻는 경우가 있으며, 이로운 까닭은 貞이 있기 때문임을 말한 경우가 있다. 이른바 不正한 의심에 걸려 경계했다는 것은 損卦의 九二爻가 이것이니, 陰에 처하고 說에 있으므로 마땅히 貞하라고 경계한 것이요, 일이 반드시 貞하여야 마땅함을 얻는다는 것은 大畜卦가 이것이니 쌓는 바가 貞함이 이로움을 말한 것이요, 이로운 까닭은 貞이 있기 때문임을 말했다는 것은 漸卦가 이것이니 女歸가 吉한 이유는 이와 같이 貞正함이 이로움을 말한 것이니, 이는 고유한 것이요 경계를 배운 것이 아니다.”⁵⁸⁾고 하였다. 이로써 程頤는 “貞”의 뜻을 3가지로 나누고 있음을 알 수 있다. 이 세 가지 의미가 모두 “올바름(正)”과 연관되어 있다. 정약용도 “貞者, 正也”라는 것을 인정하지만 정이의 “貞=正”이라는 관점은 잘못된 것이라고 비판한다. 이유는 거기에 “幹事”라는 가장 중요한 의미가 생략되어 있기 때문이다.

貞자에 대하여 정약용은 세 가지 뜻이 있다고 주장한다. 첫째, “利貞”이라 할 때의 “貞”자의 의미이다. 이 경우에 貞자는 “일(事)”을 의미한다. 둘째, “貞節”이라 할 때의 “貞”자의 의미이다. 이 경우에 “貞”자는 “貞節을 지킨다”는 뜻이다. 셋째, “貞”이 “悔”의 대비개념으로 사용되는 경우이다. 위에서 밝힌 “貞”자의 세 가지 의미 중에서 특히 다산 학설의 독특성을 보여주는 것은 첫 번째 학설이다. 정약용의 「易例比釋上」에서 열거하고 있는 28개의 象辭의 용례 중에서 “貞”자가 포함된 것이 16개가 있는데 “貞”이 모두 “일(事)” 혹은 “일을 맡아 처리함(幹事)”으로 해석되었

故取其象曰牝馬之貞.

57) 『朱子語類』 권69: 牝馬之貞, 伊川只爲泥那四德, 所以如此說不通.

58) 程頤 撰, 王孝漁 點校, 『周易程氏傳』, 中華書局, 2011, p304: 程子曰, 諸卦多有利貞, 而所施或不同. 有涉不正之疑, 而爲之戒者. 有其事必貞, 乃得其宜者. 有言所以利者, 以其有貞也. 所謂涉不正之疑而爲之戒者, 損之九二, 是也. 處陰居說, 故戒以宜貞也. 有其事必貞乃得宜者, 大畜, 是也. 言所畜利於貞也. 有言所以利者, 以其有貞者, 漸, 是也. 言女鬼之所以吉利於如此貞正也, 蓋其固有, 非設戒也.

다. 따라서 “貞”자는 象辭 중에서 가장 큰 비중을 차지한다.⁵⁹⁾ 그리고 정약용은 “貞은 올바름이다[貞者, 正也]”⁶⁰⁾, “貞은 견고함이다.[貞者, 固也]”⁶¹⁾고 하였으니 “貞”에 “일(事)”의 의미뿐 아니라 “올바름(正)”과 “견고함(固)”의 의미도 내포되어 있다고 주장하였다. 그러면 貞을 “일(事)”의 뜻으로 할 때, 어떻게 “正”, “固”라는 뜻과 연결되는 것인가? 다산이 말하기를 “옳지 않은 일은 점칠 수 없으므로 일(事)이 貞이라 말하는 것이며, (이때) 貞은 ‘바름(正)’이다.(예컨대 ‘小貞吉, 大貞凶’과 같은 경우이다)”⁶²⁾고 하였으니 “貞”은 올바름에 머무르면서 일을 맡아 처리하는 것[居正以幹事]을 뜻하게 되었다. “固(견고함)”과 “일”의 뜻이 서로 연계되는 이유는 일을 맡아 처리하는 방법(幹事之法)은 마치 담장을 건축할 때처럼 반드시 견고함을 중시해야 하기 때문이다.⁶³⁾

물론 다산이 考證적 내지 實證적인 태도를 학문의 기초적 방법이라고 중요시하는 것은 사실이지만, 실증의 방법을 통하여 실용의 목적을 추구하는 데에 있다고 할 수 있다. 인간존재나 사회적 가치를 벗어나는 실증은 정약용에게는 맹목일 뿐이다. 따라서 經學의 체계에서도 고증학적 방법을 도입하지만, 청조 고증학의 漢學風에 빠지지 않고 새로운 價值秩序의 인식을 위한 해명에 관심의 목표를 두고 있는 것이다. 따라서 다산 經學은 도학과의 경학이 아님을 물론이고, 청조 고증학 또는 한대 訓詁學에 머무르는 것도 아니며, 본래의 洙泗學으로의 회복을 위한 것도 아니라고 할 수 있다. 오히려 그 자신의 시대 실현에 대한 인식과 사회적인 실용적 요구에 기반을 두고 있는 경전 해석이요, 바로 여기에 새로 전래된 西學의 과학적 사고나 신앙적 체계에서 받은 영향까지도 포함하고 있는 실학적 經學이라고 할 수 있다.

59) 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, P343-343. 참조

60) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「易例比釋上」: 貞者, 正也.

61) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「讀易要旨」: 貞者, 固也.

62) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「讀易要旨」: 不正之事, 不敢以筮, 故謂事爲貞, 貞者, 正也.(如‘小貞吉, 大貞凶’)

63) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1, 乾卦에서 “如幹築牆, 乃堅乃固(事之固).”고 하였고, 「讀易要旨」에서 “又幹事之法, 必以堅固, 故謂事爲貞, 貞者, 固也.”고 하였다.

그 근본적인 목적은 현실에서 직면하는 문제를 해결하고 성인이 道를 실천으로 옮기는 데에 있다.

2. 象數와 義理에 대한 統合的인 인식

역학사로 보면 역학의 발전은 크게 象數易과 義理易 두 가지로 나눌 수 있다. 그러나 이러한 관점은 象數와 義理를 명확하게 구별해 놓는 듯하지만 사실은 양자는 명확하게 나뉘지는 것이 아니라 긴밀하게 연결되어 있다. 『周易』의 成書에만 있어서도 양자가 분립되면 안 된다는 사실을 알 수 있다. 象數는 『周易』 성립의 근본이니 象數 부호가 있는 다음에 의리를 대표하는 卦爻辭가 생긴 것이다. 다시 말하면 卦爻辭가 象數에 근거하여 만들어진 것이다. 그러므로 義理와 象數의 관계는 형식과 내용의 관계로 볼 수 있어 象數에서 義理가 드러나 있고 義理는 象數를 떠나서 존재할 수 없는 것이다. 양자는 서로 表와 裏가 되는 것이다.⁶⁴⁾

象數와 義理의 이러한 表裏관계로 인해 현재까지 한국 학계에서 정약용 역학이 상수역인지 의리역인지에 대한 다양한 평가가 있어서 급히 定論을 내리기가 어렵다. 우선 학계에서 기존의 대표적인 관점을 살펴보겠다.

김왕연은 “정약용 역학의 특징을 象理學이라고 정의하였다. 象理學이라고 칭하는 이유는 소강절의 數理易, 정이천의 義理易과 대비적인 관점을 지니고 있기 때문이다.”⁶⁵⁾라고 하였고 “정약용 역학은 상수학과도 거리가 있고, 의리역으로도 간주할 수 없다.”⁶⁶⁾고 하였다. 또한 김왕연은 정약용이 五行을 제외시키고 상수적 입장을 취하였으며, 점복서의 기능을 회복하고, 한편 의미해석으로는 천입합일에 근거한 天命의 실현을 誠으로써 밝혀 보임으로써 도덕기준의 정당성을 부여하고자 했다고 판단하였으며, 당시 성리학자들의 의리역 입장 역시 긍정하고 있다고 평하였다. 공자

64) 林忠軍, 『易學源流與現代詮釋』, 上海古籍出版社, 2012, p247.

65) 김왕연, 「丁若鏞의 『邵子先天論』 비판」, 『철학』 제42집, 1994, p6.

66) 同上, p28-29.

이후 漢, 唐 유학의 상수적인 역학관과 宋, 明 유학의 의리역적 역해석을 비판적으로 검토하여 역해석에 있어 양면성을 자신의 철학체계로 종합 수용하고자 하였다고 했다.⁶⁷⁾

방인은 정약용 역학이 상수와 역리의 측면을 모두 가지고 있지만, 다산역학은 卜筮에 기인하고, 卦의 記號를 떠나서는 해석할 수 없으며, 『周易』 해석의 궁극적 목적이 周易의 생활세계를 복원하는데 있다고 하였다.⁶⁸⁾ 장정옥은 박사학위논문 『주역의 구성체계와 易象의 상징체계 — 茶山易學을 중심으로』에서 “易象을 위주로 한 茶山易의 이해”를 논하였다.⁶⁹⁾ 서정근은 易理四法, 「讀易要旨」, 「易論」, 「春秋管占補註」 등을 연구해 茶山易學이 상수역이라고 분석하였다.⁷⁰⁾ 박주병은 “象一元論”으로 설명하고, 정약용 역학의 근본정신은 先物後象이라고 하였다.⁷¹⁾ 황병기는 정약용이 『周易』을 殷末周初의 한정적 시공간 속 문화 텍스트로 읽으려 하였다고 보았다. 易象學의 이해를 위한 시설에서는 『周易四箋』의 書名의 확정과정과 반신비화 관점의 易象學의 수립을 다루었다. “정약용은 『周易』 해석의 목적을 『周易』 저작 당시의 인문세계를 복원하는데 두었다.”고 했다.⁷²⁾

정리하면, 대부분의 연구자들은 정약용 역학이 “象數”와 “易象”을 중심으로 易을 분석하고 있다고 본다. 그러나 필자는 김왕연의 관점에 동의하며, 다산의 『周易』 해석이 義理易과 象數易을 통합하는 것이라고 생각한다. 다산은 作易의 목적과 취지에 있어서는 義理적인 것이라고 생각하였지만 『周易』을 해석하는 데에 있어서는 철저히 象數적 입장을 견지하였으므로, 다산이 상수역학가인지 의리역학가인지

67) 김왕연, 「茶山易學研究1 — 『易學緒言』의 「李鼎祚集解論」을 중심으로」, 『철학논집』 제1집, 1989, p522.

68) 방인, 「茶山易의 기호론적 세계관」, 『대동철학』 제21집, 2003, p76.

69) 장정옥, 『주역의 구성체계와 易象의 상징체계 — 茶山易學을 중심으로』, 경북대학교 박사학위논문, 2009.

70) 서근식, 「茶山丁若鏞은 象數易學者인가」, 『한국철학논집』 제36권, 2013, p94.

71) 박주병, 『주역의 궤에 관한 연구 — 정약용역학을 중심으로』, 영남대학교대학원 박사학위논문, 2002, p291.

72) 황병기, 『茶山 丁若鏞의 易象學』, 연세대학교대학원 박사학위논문, 2004.

를 분명하게 구별할 필요가 없다고 생각한다. 따라서 다산 역학 체계의 특징은 객관성과 비판성에 있고, 또한 주자와 같은 集大成적인 특징, 즉 象數, 數理와 義理를 하나로 합치는 데에 있다고 본다. 그러므로 象數, 數理와 義理 삼자의 관계에 있어서 확실하게 무엇에 속하는지를 말하기가 어렵고 단지 어느 쪽에 훨씬 더 기울이는지만 판단할 수 있다. 다음으로 필자의 관점을 구체적으로 설명하겠다.

주희의 경우에는 『周易』의 本義를 탐구하는 데 주목하고 『周易』에서 占卜을 목적으로 하는 상수적 의미를 찾고자 한다. 그러므로 漢代 象數역학 이론을 활용하여 『周易』을 해석하는 것에 대해 비교적 적극적인 입장을 갖고 있었다. 이에 주희는 『周易』이 본래 占書라고 주장하여 상수에 입각하여 역리학의 핵심으로서의 『易傳』의 내용을 해석하였다. 이 점에 있어, 다산은 주희와 같으면서 다르다. 왜냐하면 역학체계로 보면 丁若鏞은 표면적으로는 朱熹의 역학을 계승한다고 선언하였지만, 來知德의 中爻論과 毛奇齡의 移易論 등을 수용하여 互體論, 推移論으로 새롭게 체계화하고 이에 덧붙여 爻變論을 완성하여 기존의 해석과 구별되는 일관성 있고 체계있는 새로운 『周易』 해석을 이루어냈다.

또한 주희의 실제 해석에서는 中正, 比應 등 程頤의 義理的 해석 방법을 따라 해석하는 경우도 많았다. 그러므로 朱熹의 역학, 특히 『易學啓蒙』의 특징에 대해 李善慶은 두 가지로 정리한 바 있다. “첫째, 道家에서 유래하였다는 先天學을 儒家적 관점에서 재구성함으로써 한대 역학과 道教의 상수역학, 왕필, 공영달 이래의 의리학을 종합하여 새로운 儒家의 체계로 정리하였다. 둘째, 주자에게 있어 河洛은 천지 자연의 상수이며, 동시에 성인의 상수이다. 이러한 전제 아래 주자는 河圖와 洛書를 大衍之數와의 관계성 속에서 논의하고, 소옹의 수리론 및 염계 태극도의 理學과 일원적으로 파악함으로써, 象·數·理가 일체가 되는 거대한 체계를 구성하였다.”⁷³⁾ 이러한 점에서 다산은 주자의 역학을 계승했다고 해도 과언이 아니라고 본다. 다산

73) 李善慶, 「『易學啓蒙』에 나타난 朱子易學의 특징 — 邵康節 易學의 受容과 變容을 중심으로」, 『韓國哲學論集』 28, 2010, p396-397.

역학은 일반의 의리역학자나 상수역학자와는 달리, 象을 통하여 『周易』의 의미를 밝혀야 한다는 象數역학의 해석 전통을 계승하고 깊이 있게 발전시켰고, 象數的 解釋을 통해 『周易』 卦爻辭에 담긴 철학적 의미까지 파악하여 卦爻辭에 대한 완전한 이해가 가능하다고 보았다. 그러므로 다산역학을 평가할 때, 단순히 일반적인 의리역학과 상수역학의 기준으로 구분하면 적합하지 않을 것이다. 구체적으로 다음과 같은 두 가지 측면에서 다산역의 이러한 특징을 분석하겠다.

첫째, 전체적으로 『易學緒言』을 보면, 정약용은 의리역학적 『周易』 해석과 상수적 해석을 모두 비판하고 있다. 특히, 『周易』의 우주관에 대한 중요 개념인 太極에 대한 주해에 있어 理 혹은 無로 해석하는 학자와 이론에 강력하게 비판하고 있다.

둘째, 『說卦傳』을 중심으로 하는 物象에 대한 태도이다. 다산은 易詞가 철저히 물상과 연계되어 있다고 보았고, 易詞의 해석은 철저히 卦象과 卦意를 설명하는 『說卦傳』에 의거해서 이루어져야 한다고 주장한다. 그리고 자의적 해석을 배제하기 위해서는 “卦象-物象”의 연관관계를 규정하는 명확한 규칙체계가 반드시 필요하다. 이러한 해석규칙을 제공해 줄 수 있는 것이 바로 팔괘가 상징하는 사물 혹은 물상을 기록해 놓은 문헌인 『說卦傳』이다.⁷⁴⁾ 따라서 『說卦傳』에 의거하여 어떤 괘상이 어떤 물상을 상징하는지를 파악한 다음에야 卦爻辭의 해석이 가능한 것이다. 이렇게 물상을 도구로 보고 卦爻辭에 담겨 있는 철리를 추구하는 데에 최종 목표를 두는 것은 다산이 의리역학자인지 상수역학자인지의 판단을 애매하게 만들었다. 다만 확실한 것은 다산의 입장에서 『周易』의 최종 도달처는 의리를 추구하는 것이다. 이에 대하여 제4장의 제1절에서 더 자세하게 검토하겠다.

정리하자면 『周易』은 聖人四道(辭, 變, 象, 占)⁷⁵⁾를 모두 포함하는 것인데, 즉 象理, 數理와 義理를 동시에 포함하고 있고, 易象論과 卜筮만을 중시할 뿐만 아니라,

74) 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, p429. 참조

75) 『繫辭上傳』 제10장: 易有聖人之道四焉, 以言者尙其辭, 以動者尙其變, 以製器者尙其象, 以卜筮者尙其占.

내포된 깊은 의리도 강조한다. 다산이 『周易』의 이러한 본질을 객관적으로 직면하고 象數와 義理에 대한 통합적인 인식을 선택하였다. 이것은 다산 역학의 또 하나의 특징이라고 할 수 있다. 이러한 입장에서 보면, 정약용 역학은 儒學의 근원적 사유와 실천에 근본을 두는 이론체계라고 할 수 있을 것이다.

3. 易學史에서 諸家 『周易』 해석에 대한 批判的 수용

다산 역학의 기본 입장에 있어 주희와 일치한다 본다. 주희는 성리학의 집대성자이지만 『周易』의 本義를 탐구하기 위해 당시의 주류인 의리를 중시하는 程頤易과 달리 한대 상수학을 중시하여 『易學啓蒙』을 지었다. 『易學啓蒙』에서 주희가 상수를 중심으로 筮法, 易理 그리고 천지의 운동과 변화를 표현하였다. 또한 주희가 상수에 입각하여 의리역의 핵심인 『易傳』을 해석하였는데, 象, 數와 理가 일체가 되는 역학체계를 구축하였다. 다산도 마찬가지로 기존의 학설을 비판적으로 계승하면서 象, 數와 理를 동시에 중요시하는 입장을 채택하였다. 이러한 입장에 입각하면 象과 數만 중시하는 상수역자의 관점과 義理만 중시하는 의리역자의 관점을 비판할 수 밖에 없었을 것이다.

앞에 정약용의 역학 체계라는 절에서 『易學緒言』을 소개한 바와 같이 다산이 卦變, 爻變, 互體, 伏體, 交易, 變易, 牝合등을 중심으로 광범위한 시대와 학자를 직접 비판하였다. 뿐만 아니라 다산 역학의 또 하나의 핵심인 『周易四箋』에서 64괘의 괘효사를 해석할 때도 역대 역학자에 대한 태도를 드러냈다. 여기서 64괘의 괘효사해석을 중심으로 살펴보고자 한다.

우선 다산이 역대 역학자의 관점을 적극적으로 수용하는 예를 들겠다.

漢儒들은 모두 “대야 盥”자와 “강신제 裸”자가 통한다고 말한다. 【馬融과 鄭玄과 虞翻과 荀爽의 설이 모두 동일하다.】 이 “강신제 裸”자는 “옥이름 瓘”자

와 “물델 灌”자와 더불어 또한 서로 통하는데 【『郊特牲』에서는 “灌”자로 썼고 『論語』에서는 “灌”자로 썼다.】 朱子の 『周易本義』에 이르러 비로소 손을 씻는 것이라는 해석이 나왔다. 또한 漢儒의 설에는 혹 朝會라고 해석하기도 하였고 【『周禮』에 따르면, 대종백은 제후가 처음 도착할 때, 울창주를 따라 준다고 함 ○ 『禮記』 「禮器」에 이르기를 제후들이 서로 회합함에 울창주를 따라 준다고 함】 혹은 선비를 천거하는 것으로 해석하였으며 【觀卦의 六四爻의 뜻에 의거함】 혹은 제사를 지내는 것으로 해석하기도 하였는데 【馬融과 王肅와 王弼 등】 지금 공자의 『象傳』을 읽어보면 이미 “神道設教”라고 말씀하고 있으니, 제사의 뜻으로 풀이하는 것이 옳바르겠다.⁷⁶⁾

蔑은 하찮음을 뜻한다. 【揚雄이 말하기를, “日月을 보면 못별의 하찮음을 안다.”라고 하였다.】 왕필이 말하기를, “蔑은 깎음(削)과 같다.”라고 하였다. 【陸德明이 말하기를, “楚나라 俗語에 ‘削蔑’이라는 말이 있다.”】 또한 이 “蔑”은 “滅”자와도 그 뜻이 통하는데 【『詩經』 「大雅」 「板」에서 “喪亂蔑資”, 즉 “상실과 혼란으로 생활물자가 없어짐에”라고 말함】 荀九家は “蔑”자를 “滅”자로 썼다.⁷⁷⁾

觀卦 卦사에서 “盥”자를 해석할 때, 다산이 馬融과 鄭玄과 虞翻과 荀爽이 동일하게 여기는 “대야 盥”자와 “강신제 裸”자가 통한다는 주자의 손을 씻는 것이라는 해석과 韓愈들의 朝會, 제사를 지내는 것 등의 관점을 열거하였는데 공자의 『象傳』을 의거해서 제사의 뜻을 푸는 것이 옳바른 해석이라고 주장하였다. 여기서는

76) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p176-177, 觀卦 爻辭: 案漢儒並云‘盥與裸通’. 【馬融·鄭玄·虞翻·荀爽說, 皆同】 裸與灌·濯, 又相通. 【『郊特牲』作灌, 『論語』作濯】 至朱子『本義』, 始有潔手之解. ○又案漢儒之說, 或作朝會, 【『周禮』: “大宗伯, 諸侯始至, 裸以鬯酒.” ○ 「禮器」云: “諸侯相朝, 裸用鬯鬯.”】 或作貢士, 【以六四】 或作祭祀. 【馬融·王肅·王弼等】 今讀孔子之「傳」, 既謂之神道設教, 則祭祀之義爲正.

77) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p280, 剝卦 初六: ○又案 蔑者, 微也. 【揚子曰: “視日月, 而知衆星之蔑.”】 王弼云: “蔑, 猶削也.” 【陸德明云: “楚俗有削蔑之言.”】 又與滅通. 【『詩』所云‘喪亂蔑資’】 荀九家, 蔑作滅.

다산이 漢儒들의 여러 관점에서 맞다고 생각하는 관점을 채택하여 분명한 태도를 보여주었다. 剝卦 初六爻辭에서의 “蔑”자를 해석할 때도 다산이 “蔑은 하찮음을 뜻한다”, “蔑은 깎음(削)과 같다”, “蔑은 滅자와 그 뜻이 통한다” 등 역학자들의 관점을 열거하여 적극적으로 수용하는 태도를 취하였다. 다만 여기서는 어떠한 해석이 맞는 것인지를 분명히 입장을 밝히지 않았고 포용성 있게 넓히 여러 관점을 받아들이고 있다.

적극적으로 역대 관점을 수용하기도 하지만, 예리하게 비판하는 경우도 많다. 다음과 같은 예를 들 수 있다.

漢儒들이 이 爻辭를 해석하면서, 모두 임금의 첩들이 자기 차례가 돌아옴에 그 잠자리 시중을 드는 것으로 풀이하였는데 【后妃가 1人, 夫人이 3人, 賓이 9人, 世婦가 27人, 御妻가 81人】 마치 물고기를 쪽 껴어 둔 것처럼 차례대로 엮어진 차서처럼 보았다. …… 아마도 물고기가 껴어짐에, 그 머리가 모두 위를 향하고, 그 형세도 서로 순응하는 모습에 의거한 설명이겠는데, 지극 巽의 왕비가 위에 자리하고, 여러 陰이 줄줄이 늘어서서, 나머지 첩신들이 순종하고 따름 象이 있기는 한다. 그러나 만일 그렇게 해석한다면, “以宮入寵”이라는 구절을 어떻게 해석하려는가?⁷⁸⁾

舊本에서는 “弧”자가 “壺”로 나온다. 【京房, 馬融, 鄭玄, 王肅, 翟子玄, 虞翻, 李鼎祚의 책이 모두 동일하다.】 虞仲翔이 말하기를, “兌의 입과 離의 배로 구성된 卦인데, 坎의 술이 그 가운데 있으니, 호리병(壺)의 象이다.”라고 하였다. 漢儒들을 종주로 삼을 수 없는 것이 이와 같은 이유 때문이다. ⁷⁹⁾

78) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p293, 剝卦 六五: ○案漢儒釋此, 皆以妾御當夕, 【一后, 三夫人, 九嬪, 二十七世婦, 八十一御妻】爲魚貫之序. 【後漢梁皇后曰: “願陛下, 思雲雨之均澤, 識貫魚之次序.”】蓋以魚之既貫, 頭皆向上, 其勢相順. 而今巽后在上, 衆陰纍纍, 有妾御順附之象也. 然以宮人寵, 當作何解?

79) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p84, 睽卦 上九: ○又按 舊本, 弧作壺. 【京房·馬融·鄭玄·王肅·翟子玄·虞翻·李鼎祚本皆同】虞仲翔云: “兌口離腹, 坎酒在中, 壺之象

字書에는 “淺”자가 겹쳐서 쌓아 올린 모양을 뜻한다고 하였는데, 이런 풀이는 한유들이 문구를 오해한 것에 근거한 것으로서, 그 오류를 계속 되풀이하고 고치지 않은 것이다. “淺”자는 얇고 작은 것을 의미한다. 물이 얇고 적으면 “淺”이 되고, 쇠붙이가 얇고 적으면 “錢”이 되고, 실이 가늘고 미세하면, “線”이 되고, 재물이 적으면 “賤”이 되고, 사람이 왜소하면, “儉”이 되니 【이런 사례는 많아서 모두 지적할 수가 없음】 그것이 “얇고 작음(殘薄)”의 의미가 됨을 잘 살펴야 한다. 『子夏易傳』에는 “淺”자가 “殘”자로 되어 있다.⁸⁰⁾

이상으로 다산이 64괘 괘효사를 해석하는 과정에서 한유들의 관점을 받아들이지 않는 예들이다. 앞에 역대 역학자, 특히 한유들의 관점을 적극적으로 수용하는 것과 같이 보면 다산이 기존 학설에 대하여 객관적이고 변증적인 태도를 취하는 것임을 알 수 있다. 또한 다산의 이러한 태도는 어떤 시기의 역학 사상이나 어떤 학파의 학설에서만 보이는 것이 아니라 특정한 한명의 역학자의 학설에 대해서도 적용된다. 다음으로 虞翻 학설에 대한 입장을 통해서 살펴보겠다.

“先甲”, “後甲”의 뜻에 대해 先儒들이 해석한 것은 동일하지 않다. 馬融이 말하기를, “艮은 동북쪽에 자리하는 것이니 ‘先甲’이 되고,巽은 동남쪽에 자리하는 것이니 ‘後甲’이 된다.”라고 설명하였는데 【“甲”이 동쪽이라는 것】 그렇다면 “三日”을 해석할 수 없다. 鄭玄은 말하였다. “습甲에 앞서서, 반드시 시행령을 내리기 이전 3일 동안, 그리고 시행령을 내린 이후 3일 동안 두루 공시함으로써 믿음을 얻는 것이다.” 【또 “이전의 3일은 ‘辛’일이 되니, 更新의 뜻을 취함이고, 이후 3일은 ‘丁’일이 되니, 丁寧의 뜻을 취한 것이다.”】 …… 이 이후 더욱 번잡

也.” 漢儒之不可宗, 如此.

80) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p263, 賁卦 六五: ○案 字書云: “淺, 委積貌.” 此因漢儒誤解此文, 而承訛不改也. 淺者, 薄小也. 水薄小則爲淺, 金薄小則爲錢, 絲薄小則爲線, 財薄小則爲賤, 人薄小則爲儉, 【多不能悉指】其爲殘薄之意, 審矣. 『子夏傳』, 淺作殘.

한 이론이 전개되었는데 胡炳文은 또한 선천방위에 따라 【離가 동쪽이고 坎이 서쪽】 艮과 巽의 자리를 설명하였으니 문왕의 易이 소강절의 선천도를 추종하지는 않았을 것이다. 다만 虞仲翔만이 말하기를 “下卦는 乾을 변화시켜 성립된 것이니, 前三甲이 되고 【下卦가 본래 乾】 上卦는 坤을 변화시켜 성립된 것이니, 後三甲이 된다.”라고 하였으니 【上卦가 본래 坤】 이것이 본뜻에 가깝다.⁸¹⁾

虞仲翔이 “離는 그물이 된다.”라고 하였으나, 잘못된 주장이다. 離가 이미 새인데 다시 그물도 된다면, 이것은 천하의 새가 그물에 뛰어든 새가 되지 않음이 없게 될 터이니, 어찌 옳겠는가? 두 개의 離가 합쳐져서 그물의 뜻이 나오는 것은 바로 巽의 줄이 있기 때문이니 【제3位와 제4位의 剛이 있는 것은 그 小過卦의 경우와 같음】 八卦의 離가 어찌 그물이 될 수 있겠는가?⁸²⁾

첫 번째 인용문에서 다산은 한유들이 “先甲, 後甲”에 대한 여러 주석을 열거하였는데 諸說을 다 부정하고 다만 虞翻의 설이 『易』에 원래 뜻에 가깝다고 평가하였다. 반대로 두 번째 인용문에서 小過卦 初六爻辭 중의 “鳥”를 해석할 때 다산이 확실하게 虞翻의 관점이 잘못된 주장이라고 하였다. 이로써 다산이 虞翻에 대한 태도는 인정하면서 부정하는 것임을 알 수 있다.

다산이 『易學緒言』에서 역대 역학자 학설에 대한 비판과 64괘의 괄효사 해석의 태도로 보면, 그의 『周易』 해석 방법은 어떠한 역학자의 관점이나 어떠한 학파의

81) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p123-124, 蠱卦 卦사: ○案 先甲·後甲之義, 先儒解之不同. 馬融云: “艮在東北爲先甲, 巽在東南爲後甲.” 【甲, 東方】若然, 三日不可解也. 鄭玄云: “令甲之首, 必先令三日, 後令三日, 以示取信.” 【又云: “前三用辛, 取更新之義. 後三用丁, 取丁寧之義.”】漢儒皆主納甲之說, 【此緯書邪說】而王弼以先甲·後甲爲漢制甲乙之令. 然令甲之名, 起於漢, 【漢武帝, 冬至, 立泰時于甘泉, 詔曰: “先甲三日, 後甲三日, 朕念年歲未成登, 飭躬齊戒, 丁酉, 拜況于郊.”】未必《周易》用漢制也. 自此以降, 益復紛紜. 胡炳文又以先天方位 【離東而坎西】說艮·巽之位, 未必文王之《易》, 下遵邵子之圖也. ○唯虞仲翔之言曰: “下卦變乾, 爲前三甲. 【下本乾】上卦變坤, 爲後三甲. 【上本坤】” 此爲近之.

82) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(7卷), 昭明出版, 2007, p70, 小過卦 初六: ○案 虞仲翔云‘離爲網罟’, 非矣. 離既爲鳥, 又爲網罟, 則是天下之鳥無非投羅之雀, 惡可乎哉? 重離之爲網罟, 正以其巽繩, 【三四剛, 與小過同】八卦之離, 安得爲網罟哉?

학설을 전반적으로 받아들이는 것이 아니라 비판적인 태도를 가지고 적당하한 부분만 수용하는 것이다. 다시 말하면 다산이 역대 역학자의 관점을 전반적으로 수용하거나 부정하는 것이 아니라 자기의 입장을 뒤받아줄 수 있는 관점을 받아들이는 것이다. 다산의 이러한 개방적이고 포용성 있는 태도는 그의 역학체계에서 縱적으로는 역대 역학자의 학설에 대한 적극적 비판과 수용에서 드러나고 橫적으로는 그가 상수역과 의리역을 겹쳐서 논의하는 데에서 드러난다.

제3장 易理四法을 중심으로 하는 『周易』 해석

제1절 推移法

1. 推移法の展開 및 朱子の 卦變說

推移는 역학사에서 통상적으로 卦變이라고 하는 것을 가리킨다. 卦變은 또한 變卦라고 하는데 陰陽爻의 互變, 爻의 위치의 변화와 上下卦體의 변화 등을 포함한다. 즉 하나의 卦에서 陰爻과 陽爻의 위치 변화로 卦 전체의 변화를 일으켜 다른 하나의 卦로 변화되는 것이다. 예를 들면, 泰卦에서 3호와 4호의 위치가 바뀌어서 歸妹卦가 되는 것과 否卦에서 초효과 상효가 바뀌어서 隨卦가 되는 것이다. 괘변설의 역사가 유구하고 『象傳』에 뿌리를 둔 것은 通說이다. “柔가 剛으로 변한다[柔變剛]”, “剛이 밖으로부터 와서 안에서 주인이 된다[剛自外來而主於內]”, “위로부터 아래로 내려온다[自上下下]” 등⁸³⁾ 괘변 사상이 처음으로 『象傳』에서 등장하였기 때

83) 『象傳』에서 이러한 문구들이 총 17례이다.

訟：剛來而得中(강이 와서 중을 얻는다)

隨：剛來而下柔(강이 와서 유위 아래로 간다)

蠱：剛上而柔下(강이 위로 가고, 유는 아래로 간다)

噬嗑：剛柔分…的、柔得中而上行(강과 유가 나뉘어 … 유가 중의 자리를 얻어 위로 간다)

賁：柔來而文剛…分剛上而文柔(유가 와서 강을 문체내며 … 강을 분리하여 상승시켜 우를 꾸민다)

無妄：剛在外來而爲主於內(강이 밖으로부터 와서 안에서 주가 된다)

大畜：剛上而尙賢(강이 위로 가서 어진 이를 높인다)

咸：柔上而剛下(유가 위로 가고, 강이 아래로 내려온다)

恒：剛上而柔下(유가 위로 가고, 강이 아래로 내려온다)

晉：柔進而上行(유가 나아가 위로 간다)

睽：柔進而上行(유가 나아가 위로 간다)

蹇：往得中也(가사 중을 얻는다)

解：往得衆也，…乃得中也．…往有功也(가서 무리를 얻는다．… 이에 곧 중을 얻는다．… 가서 공을 세운다)

升：柔以時升(유가 때에 따라 상승한다)

鼎：柔進而上行(유가 나아가 위로 간다)

漸：進得位…剛得中也(나아가 지위를 얻는다．… 강이 중을 얻는다)

渙：剛來而不窮…柔得位乎外(강이 와서 막히지 않는다．… 유가 밖에 자리를 얻는다)

그러나 주희가 『周易本義』에서 泰와 否를 포함한 총 19개의 卦에서 卦變을 적용한다고 주장한다.

문이다. 그러나 『象傳』에서 괘변 사상을 서술할 때 개념들이 그다지 명확하지 않으니 어떤 역학자, 예를 들면 鄭玄, 王弼, 孔穎達, 李光地 등은 『象傳』에서 괘변 사상이 없다고 주장한 바도 있다.⁸⁴⁾ 『象傳』에서 괘변 사상이 있는지에 대하여 학자들마다 다른 관점을 가지고 있더라도 역학 발전과정에서 괘변의 중요한 지위와 역학을 부정할 수는 없다. 한대에 들어와서 焦延壽, 京房, 荀爽, 虞翻 등은 『周易』의 경문을 주석하면서 모두 괘변을 한 걸음 더 발전시켜 虞翻에 의해 집대성하여 완비시켰다.⁸⁵⁾ 虞翻의 괘변설에 의하면 만물이 天地부터 시작한 것이니 『周易』에 있어서 乾坤을 근본으로 삼아야 하고 이러한 기초에서야 괘변이 가능하다고 주장하였다. 또한 虞翻이 乾坤의 陰陽相長을 消息이라고 하여 十二消息卦를 괘변설의 근본으로 삼았다. 그러므로 변괘설을 이해하려면 十二消息卦에 대한 고찰이 소홀할 수 없는 부분이다.

『易傳』에서 “군자가 사그러지고 불어나고 차고 비는 이치를 따르다[君子尙消息盈虛]”(『剝』 「象傳」)고 하고 “천지가 차고 비는 것도 때와 더불어 사그러지고 살아난다[天地盈虛，與時消息]”(『豐』 「象傳」)고 하였으니 消息이라는 개념은 일찍 전국 시대부터 생긴 것이다. 그러나 실제로 消息사상을 『周易』에 적용하여 十二消息卦를 제기한 것은 한대 상수역의 특수 공헌인데 그 創始者는 孟喜이다.

이른바 消息은 사그러지고 살아나며, 굽히고 펴서 변화하는 것을 의미한다. 한대 역학자들이 이러한 消息사상을 12개의 卦를 통해서 표현하였는데 十二消息卦⁸⁶⁾라고

왜냐하면 주희가 泰卦의 “小往大來”와 否卦의 “大往小來”를 괘변의 사례로 봤기 때문이다. 그러나 정약용에 의하면 이것은 오히려 三易之義에서의 交易을 적용한 사례로 본다.

84) 林忠軍, 『象數易學發展史』 권1, 齊魯書社, 1994, p177.

85) 『易漢學』 권8에서 淸儒惠棟이 지적하기를: “卦變之說本於『象傳』, 荀慈明、虞仲翔、姚元直及蜀才、盧氏侯果等之注詳矣, 而仲翔之說尤備.”고 하였다.

86) 한대 상수역에서 12벽괘는 구체적으로 말하면 復卦, 臨卦, 泰卦, 大壯卦, 夬卦, 乾卦와 姤卦, 遯卦, 否卦, 觀卦, 剝卦, 坤卦이다. 이 가운데 앞의 6괘는 息卦이고 뒤의 6괘는 消卦이다. 十二辟卦는 구체적으로 다음과 같다. 一陽生 復(十一(子) 月卦), 二陽長 臨(十二(醜) 月卦), 三陽長 泰(正(寅) 月卦), 四陽長 大壯(二(卯) 月卦), 五陽長 夬(三(辰) 月卦), 六陽成 乾(四(巳) 月卦), 一陰生 姤(五(午) 月卦), 二陰長 遯(六(未) 月卦), 三陰長 否(七(申) 月卦)

한다. 구체적으로 말하면 64괘에서 12괘를 뽑아서 陰陽의 推移 변화를 근거하여 규칙적으로 조합하며 1년 사 계절에서의 12개월의 변화 특징을 상징하는 것이다. 다시 말하자면 十二消息卦는 乾坤의 陰陽이 서로 통하고 교감함으로써 생긴 규칙이 있는 변화를 드러내고 사물이 숨어지다가 드러나고, 작다고 커지는 발전 과정과 物極必反의 순환 규칙을 반영하였다.⁸⁷⁾ 한 마디로 말하면 十二消息卦는 한대역학이 天文曆法과 결합한 산물로 사람들이 자연에서의 陰陽 변화에 대한 인식이다.

十二消息卦를 언급하면 卦氣說도 피할 수 없이 논해야 하는 것이다. 卦氣說은 西漢시대의 孟喜가 제기한 것으로 十二消息卦와 마찬가지로 卦상을 曆法에 배합하여 『周易』의 卦爻를 四時, 十二月, 二十四節氣, 七十二候와 유기적으로 결합함으로써 『周易』에서의 陰陽消長변화가 節氣변화와 일치하다는 것을 밝혔고 역학이 자연과 학과 결합한 산물이다. 나중에 京房이 孟喜의 이러한 卦氣說을 받아들이면서 孟喜의 卦氣說과 다른 卦氣이론을 제기하였다. 여러 이론 중의 하나는 十二消息卦를 十二辟卦로 나머지 卦들을 雜卦로 일컫는 것이다. 바꿔서 말하면 辟卦라는 명칭은 최초로 西漢 말기의 京房(BC77-BC37)부터 시작한 것이다.⁸⁸⁾ 다시 거슬러서 辟卦의 기원을 정리하면 孟喜가 消息卦 즉 陰陽消息說을 가장 먼저 전개하였고 荀爽은 孟喜에 의해 전개된 十二消息說을 계승하여 卦變說과 결합된 형태의 이론을 전개하였으며, 虞翻은 荀爽에 의해 전개하니 消息卦變說을 더욱 정밀하게 발전시켰다. 그러나 정약용이 辟卦에 대해서 “辟卦라는 명칭은 예로부터 있었으며 여러 卦들을 통합하는데, 焦贛과 京房 등이 쓸데없이 견강부회하여 公(公)·후(侯)·경(卿)·대부(大夫)의 說을 만들었을 뿐이다.”⁸⁹⁾라고 하였고 辟卦라는 명칭이 경방이 辟卦說을 창안하기 이전부터 사용되어 왔고 다른 卦들을 통섭하는 卦를 가리켰다. 다시 말하면

卦), 四陰長  觀(八(西) 月卦), 五陰長  剝(九(戌) 月卦), 六陰成  坤(十(亥) 月卦).

87) 林忠軍, 『象數易學發展史』 권1, 齊魯書社, 1994, p194.

88) 자세한 내용은 林忠軍 『象數易學發展史』 (권1, 齊魯書社, 1994, p102-104)를 참조한다.

89) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권2 「唐書卦氣傳」: 辟卦之名, 自古有之, 以統諸卦, 而焦贛、京房之等, 添出贅疣, 爲公、侯、卿、大夫之說耳.

辟卦는 焦贛과 京房 등이 만들어낸 것이 아니라 단지 公·侯·卿·大夫 등의 군더더기 같은 설을 덧붙였을 뿐이었다는 것이다. 다산은 기존의 관점을 깨트렸지만 아쉬운 점은 자기의 주장을 지지하는 증거를 제시하지 못하였다.

송대에 들어와서 圖書역학이 역학의 주류가 되어 주자가 대표자로 義理에 지나치게 기울이는 것을 반대하여 한대 상수역에서의 여러 학설에 대하여 호감을 드러냈다. 대표적인 것은 선현들의 괘변설을 참조하고 여러 가지 장점을 받아들이면서 자기의 괘변 이론과 「卦變圖」를 제기하였다. 이 「卦變圖」는 『周易本義』卷首에 나타났는데 구체적으로 다음과 같다.



恒 恒 恒
 井 井 井
 未濟 未濟 未濟
 困 困 困
 洪 洪 洪
 旅 旅 旅
 咸 咸 咸
 漸 漸 漸
 否 否 否
 成 成 成
 旅 旅 旅
 漸 漸 漸
 否 否 否
 困 困 困
 未濟 未濟 未濟
 井 井 井
 恒 恒 恒
 既濟 既濟 既濟
 賁 賁 賁
 節 節 節
 損 損 損
 歸妹 歸妹 歸妹
 泰 泰 泰
 凡四陰四陽之卦各有五皆自大壯觀而來一陰二陽
 大畜 大畜 大畜
 需 需 需
 大壯 大壯 大壯
 夬 夬 夬
 中孚 中孚 中孚
 離 離 離
 革 革 革

家人 家人 家人
 无妄 无妄 无妄
 歸妹 歸妹 歸妹
 大過 大過 大過
 益 益 益
 夬 夬 夬
 漸 漸 漸
 萃 萃 萃
 睽 睽 睽
 小過 小過 小過
 坎 坎 坎
 解 解 解
 井 井 井
 屯 屯 屯
 明夷 明夷 明夷
 臨 臨 臨
 凡五陰五陽之卦各六皆自夬剝而來一陰一陽
 大有 大有 大有
 小畜 小畜 小畜
 履 履 履
 同人 同人 同人

比 比 比
 謙 謙 謙
 豫 豫 豫
 頤 頤 頤
 復 復 復
 剝 剝 剝

위의 「卦變圖」로 보면 주자는 一陰一陽之卦, 二陰二陽之卦, 三陰三陽之卦, 四陰四陽之卦, 五陰五陽之卦 다섯 부분으로 구분하여 괘변의 규칙에 따라 12벽괘에서 64괘로의 형성과정을 보여주었다. 또한 “무릇 하나의 陰과 하나의 陽이 있는 괘는 모두 復와 姤에서 온다[凡一陰一陽之卦皆自復、姤而來]”, “무릇 두 개의 陰과 두 개의 陽이 있는 괘는 각각 15괘가 있는데 모두 臨와 遯에서 온다[凡二陰二陽之卦各有五, 皆自臨、遯而來]”, “무릇 세 개의 陰과 세 개의 陽이 있는 괘는 각각 20괘가 있는데 모두 泰와 否에서 온다[凡三陰三陽之卦各二十, 皆自泰、否而來]”, “무릇 네 개의 陰과 네 개의 陽이 있는 괘는 각각 15괘가 있는데 모두 大壯과 觀에서 온다[凡四陰四陽之卦各十又五, 皆自大壯、觀而來]”, “무릇 다섯 개의 陰과 다섯 개의 陽이 있는 괘는 모두 夬와 剝에서 온다[凡五陰五陽之卦各六, 皆自夬、剝而來]”고 하여 이 다섯 가지 경우에 나타날 수 있는 괘의 分母卦, 즉 어떤 괘부터 나왔는지를 밝혔다. 그리고 주자가 추가하여 一陰一陽之卦과 五陰五陽之卦, 二陰二陽之卦와 四陰四陽之卦는 圖가 다르지만 卦가 같다고 말하였다. 그러므로 「卦變圖」를 근거로 하여 괘를 해석할 때, 구체적인 상황에 맞춰서 해석할 필요성이 있다. 예를 들면, 恒卦는 三陰三陽之卦인데 “泰卦에서 온다[自泰卦而來]”라는 그룹에서 나왔고 “否卦에서 온다[自否卦而來]”라는 그룹에서도 나왔다. “自泰卦而來”로 보면 恒卦 왼쪽에 있는 것은 豐卦라 恒卦는 豐卦에서 나왔다(豐卦의 初九가 九二로 올라간다). 또한 “自否卦而來”로 보면 恒卦의 왼쪽 있는 것은 井卦라 恒卦는 井卦에서 나왔다(井卦의 六四가 六五로 올라간다). 위와 같은 두 가지의 가능성은 對等한 것이니 恒卦가 豐卦에서 올 수도 있고 井卦에서 올 수도 있는데 구체적으로 어느 卦에서 나왔는지는 『象傳』에 의거하여 결정해야 한다. 그러므로 만약 『象傳』에서 “剛上柔下”라고 하면 豐卦에서 나온 것이고 『象傳』에서 “剛上柔下”라고 하면 井卦에서 나온 것이다. 실제로는 恒卦 『象傳』을 보면 “剛上而柔下”라고 하는 것이니 恒이 豐卦로부터 나왔음을 판단할 수 있다. 그리고 『周易本義』에서 “剛上而柔下”에 대하여 주자가 주석하기를 “괘변으로써 ‘剛上柔下’의 뜻을 말하기를 ‘恒이 豐卦로부터 와서 剛

이 올라가二에 거하고 柔가 내려와 初에 거했다.”⁹⁰⁾고 하였다. 다시 예를 들면, 蠱卦이다. 蠱卦도 三陰三陽之卦인데 賁, 井卦에서 오기도 하고 旅卦에서도 온다. 『象傳』에서 “剛上而柔下”라고 하였으니 『周易本義』에서 주석하기를 “剛이 위에 있고 柔가 아래에 있다는 것은 卦變이 賁卦로부터 온 것은 初가 올라가고 二가 내려왔고, 井卦로부터 온 것은 五가 올라가고 上이 내려왔으며, 既濟로부터 온 것은 겹했는데 또한 剛이 올라가고 柔가 아래로 내려왔으니 모두 蠱가 된 연유이다.”⁹¹⁾고 하였다. 이상의 예를 통해서 주자의 卦變설의 내용을 더 쉽게 다가갈 수 있고 주자가 變卦說을 『象傳』의 주석에서 활용한 것을 확인할 수 있다.

卦變에 대하여 주자가 『周易本義』 卷首의 「卦變圖」에서 “『象傳』에 혹은 卦變으로써 설명한 것이 있으므로 지금 이 그림을 만들어 밝혔다. 『周易』 가운데 한 가지의 뜻이고, 卦를 긋고 易을 지은 본뜻은 아니다.”⁹²⁾고 하였다. 이것은 주자가 卦變에 대한 인식과 평가인데 卦變이 『周易』의 본의가 아니라 『象傳』에서만 사용되었을 뿐이라고 주장하였다. 앞에 논한 바와 같이 주자 자신도 卦變을 그다지 중요시하지 않은 바람에 주자의 『周易』에 관한 저술인 『易學啓蒙』(卷四「變占圖」)와 『周易本義』(卷首「卦變圖」)에서 卦變에 대한 학설은 서로 모순되는 경우가 많이 있다. 그의 卦變설은 『象傳』에서의 剛柔變動을 위한 설정한 것이기 때문이라고 본다.

朱子の 「卦變圖」를 살펴보면 다음과 같은 두 가지의 특징이 있다. 첫째, 陰陽爻의 수량이 같은 각 卦에서 모두 互變할 수 있어 消息卦나 八純卦에 한정하는 것보다 더 자연스럽다. 둘째, 卦變의 경우에 二爻之一次往來를 사용하기도 하고 四爻之二次往來도 사용하고, 또한 하나의 卦는 여러 卦에서 올 수 있다. 그리고 주자에 의

90) 『周易本義』 恒卦: 以卦變言剛上柔下之義, 曰恒自豐來, 剛上居二, 柔下居初也.

91) 『周易本義』 蠱卦: 剛上柔下, 謂卦變自賁來者, 初上二下. 自井來者, 五上上下. 自既濟來者兼之, 亦剛上而柔下, 皆所以爲蠱也.

92) 『周易本義』 「卦變圖」: 『象傳』或以卦變爲說, 今作此圖以明之. 蓋『易』中之一義, 非畫卦作『易』之本指也.

하면 이러한 괘변은 訟, 泰, 否, 隨, 蠱, 噬嗑, 賁, 無妄, 大畜, 鹹, 恒, 晉, 睽, 蹇, 解, 升, 鼎, 漸, 渙 등 19괘에 적용된다.⁹³⁾ 부정할 수 없는 주자의 괘변사상은 시대적 의미가 있지만 그 이론 자체가 많은 비판을 초래하였다. 黃宗羲는 주자가 「卦變圖」에서 말하는 64괘의 생성과정을 반대하여 『周易本義』에서 언급한 卦變이 모두 兩爻互換⁹⁴⁾이라 “무릇 하나의 陰과 하나의 陽이 있는 괘는 모두 復와 姤에서 온다[凡一陰一陽之卦皆自復、姤而來]”, “무릇 두 개의 陰과 두 개의 陽이 있는 괘는 각각 15괘가 있는데 모두 臨와 遁에서 온다[凡二陰二陽之卦各十有五, 皆自臨、遁而來]”, “무릇 세 개의 陰과 세 개의 陽이 있는 괘는 각각 20괘가 있는데 모두 泰와 否에서 온다[凡三陰三陽之卦各二十, 皆自泰、否而來]”, “무릇 네 개의 陰과 네 개의 陽이 있는 괘는 각각 15괘가 있는데 모두 大壯과 觀에서 온다[凡四陰四陽之卦各十又五, 皆自大壯、觀而來]”, “무릇 다섯 개의 陰과 다섯 개의 陽이 있는 괘는 모두 夬와 剝에서 온다[凡五陰五陽之卦各六, 皆自夬、剝而來]”라는 규칙에 부합하지 않다고 비판하였다. 黃宗羲뿐만 아니라 毛奇齡도 마찬가지로 주자가 『周易本義』에서 「卦變圖」를 이론적 근거로 삼지 않았고, 그리고 「卦變圖」에서의 一陰一陽之卦와 五陰五陽之卦, 二陰二陽之卦와 四陰四陽之卦는 반복해서 나타난 것이고 “마땅히 합치할 때 합치하지 않[宜合不合]고 마땅히 나누질 때 나누지 않[宜分不分]으며 數와 理가 통하지 않다”고 비판하였다.⁹⁵⁾ 이로써 주자는 아직 괘변에 대한 완벽하고 체계적인

93) 이는 다산이 泰와 否를 제외한 17괘에만 적용되는 것과 다르다.

94) 黃宗羲, 文淵閣『四庫全書』, 『易學象數論』: 本朱子雖爲此圖, 亦自知其決不可用, 所釋十九卦象辭, 盡舍主變之卦, 以兩爻相比者互換爲變. 訟則自遁(二三相換), 泰則自歸妹(三四相換), 否則自漸(三四相換), 隨則自困(初二相換), 自噬嗑(五上相換), 自未濟(初与二, 五与上相換), 蠱則自賁(初二相換), 自井(五上相換), 自既濟(初与二, 五与上相換), 無妄則自訟(初二相換), 大畜則自需(五上相換), 咸則自旅(五上相換), 恒則自丰(初二相換), 晉則自觀(四五相換), 睽則自離(二三相換), 自中孚(四五相換), 自家人(二与三, 四与五相換), 蹇則自小過(四五相換), 解則自升, 升則自解(皆三四相換), 鼎則自巽(四五相換), 漸則自渙(二三相換), 自旅(四五相換), 渙則自漸(二三相換), 凡十九卦而主變者二十有七, 或來自一卦, 或來自兩卦三卦, 多寡不倫, 絕无義例. 就以其法推之, 此十九卦中, 朱子所學者亦有未盡. 訟之自無妄(初二相換), 自巽(三四相換), 隨之自既濟(三四相換)…… 復得二十九卦, 而兼之者不与焉. 此二十九卦者以爲有用乎? 則爲象辭之所不及; 以爲无用乎? 不應同一卦變, 在一卦中其可以附會象辭者從而取之, 其不可以附會象辭者從而置之. 朱子云“某之說却覺得有自然气象”者安在也? …… 宜乎其說之不能歸一也.

95) 毛奇齡, 文淵閣『四庫全書』, 『推易始末』: “一陰一陽即五陰五陽, 二陰二陽即四陰四陽, 猶是此卦,

학설 체계를 세우지 못하였음을 알 수 있다. 그러나 조선 말기의 다산은 마침 주자 역학의 이러한 담점을 보완하여 괘변설을 크게 발전시켰다.

2. 茶山의 推移法

演易繫辭의 원리로서의 推移는 다산 역학의 핵심인 易理四法 중에 하나다. 이에 대해서 다산이 “주자의 「卦變圖」는 곧 이 법이다”⁹⁶⁾, “推移의 의미는 漢儒라도 모두 말할 수 있었던 것이니, 주자의 「卦變圖」는 곧 그런 이론을 이어받은 것이다.”⁹⁷⁾라고 하였는데 다산은 분명히 주자의 卦變이 바로 推移이라고 주장하고 있음을 알 수 있다. 그 이유는 다산이 말하는 推移가 주자의 「卦變圖」와 같이 모두 辟卦에서 衍卦로의 변화를 설명한 것이기 때문이라고 본다. 그러나 다산이 卦變을 안 쓰고 굳이 推移로 하는 이유가 무엇인가라는 의문이 생겼다. 이에 대하여 방인은 毛奇齡의 『仲氏易』의 영향이 있었을 것으로 추정하였는데, 『仲氏易』의 序에서 移易에 대해 설명하면서 “推移”라는 말을 쓰고 있고 『推易始末』에서도 卦變과 같은 의미로 “推移”이라는 용어를 사용하고 있다기 때문이라고 주장한다.⁹⁸⁾

그러면 다산의 관점에 있어서 推移가 무엇인가? 왜 推移가 필요한가? 다산이 「與尹畏心-永禧」와 「括列表」에서 명확히 정의하고 있다.

而兩下分屬，終屬不合。若三陰三陽竟可以泰否截然兩分，如蠱、井、既濟、賁、歸妹、節、損九卦自當屬泰，若屬否則離位矣。噬嗑、隨、益、渙、困、未濟、漸、旅、鹹九卦自當屬否，若屬泰則脫胚胎矣。而彼此溷列，青黃糝雜，所謂宜合不合，宜分不分者，此文公所以既爲此圖而每卦所注仍不用也。”고 하였고, 또한 “『本義』凡一十九卦，惟訟、晉二卦與圖相同，而餘即多立變法，全與圖異。”고 하였다.

96) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「四箋小引」: 朱子 「卦變圖」, 卽此法也.

97) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「推移表直說」: 推移之義, 漢儒皆能言之, 朱子 「卦變圖」卽其遺也.

98) 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, 2015, p354. 추이는 모기령의 五易說을 구성하는 한부분인데 이른바 五易은 變易、交易、反易、對易、移易이다. 모기령이 卦變이라는 전통적 술어 대신에 “移易”이란 술어를 사용한 데에는 자신의 이론이 전통적 학설과는 그 체제를 달리한다는 것을 내세우려는 의도가 강하게 작용하고 있다. 왜냐하면, 不易卦、聚卦、半聚卦、子母易卦、分易卦 등의 형식은 전통적 역학에 없는 모기령 역학의 독특한 방법이기 때문이다. 마찬가지로 정약용도 자신의 추이설이 전통적인 卦變설과는 다른 것으로 내세우려고 한다.

무엇을 추이라 하는가 하면 64괘 중에 이른바 12辟괘【辟괘는 漢儒들이 만든 이름이다】를 열두 달에 배속시키는 것이니, 이것이 바로 易傳에 이른바 “變通이 四時보다 큰 것이 없다.”고 한 것입니다. 復은 一陽이 되살아난 것인데, 이를 子月【음력 11월】에 배속합니다. 이리하여 臨이 되고 泰가 되고 大壯이 되고 夬가 되고 乾(乾은 4월)이 되며, 姤는 一陰이 처음으로 생겨난 것인데, 이를 午月(5월)에 배속합니다. 이리하여 遯이 되고 否가 되고 觀이 되고 剝이 되고 坤(坤은 10월)이 됩니다. 또 中孚와 小過로써 윤달을 계산하는데, 이것이 바로 역전에 이른바 “5년마다 두 번의 윤달이 있다.”고 한 것입니다. 이 14괘가 군주가 되고 나머지 50괘는 이 14괘가 변해 부연되어 괘가 되는 것이니, 이것이 바로 역전에 이른바 “대연(大衍)의 수(數)가 50이다.(大衍之數五十)”한 것입니다. 주자의 卦變圖 속에 그 승강왕래의 법을 이미 자세히 나열하였으니, 한번 상고하면 알 수 있을 것이므로 번거롭게 말하지 않겠습니다. 그러나 주자도 중부와 소과는 채용하지 않았습니⁹⁹⁾

推移란 무엇인가? 冬至에 陽 하나가 비로소 처음 생겨나는데, 그 卦는 復卦에 해당된다.(즉 天根) 이것이 臨卦로 되고 泰卦로 되어 (그리고 大壯이 되고, 夬가 되어) 乾卦에 이르게 되면 여섯 陽이 이에 완결된다. 또한 夏至에 陰 하나가 처음 생겨 나오는데, 그 卦로는 姤卦에 해당하는데(즉 月窟) 이것이 遯卦로 되고 否卦로 되어 (또한 觀卦로 剝卦로 됨) 坤卦에 이르게 되면 여섯 陰이 이에 연결된다. 이상 12괘 卦가 이른바 “四時之卦”이다.(한 卦가 한 달에 배당된다) 小過卦는 大坎이며(검혹하면 坎) 中孚卦는 大離이다.(검혹하면 離) 坎은 月이고, 離는 日인데(모두 『說卦傳』에 나오는 글) 그 나머지를 모아서 윤달이 되는 것

99) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권19 「與尹畏心-永僖」: 何謂推移? 六十四卦之中, 有所謂十二辟卦, 【辟卦者, 漢儒之所立名】以配於十二月, 此『易傳』所謂‘變通莫大乎四時’也. 復, 一陽之反生, 以配子月. 於是乎爲臨爲泰爲大壯爲夬爲乾. 【乾, 四月】姤, 一陰之始生, 以配午月, 於是乎爲遯爲否爲觀爲剝爲坤. 【坤, 十月】又以中孚·小過爲閏月之卦, 此『易傳』所謂‘五歲而再閏’也. 此十四卦, 爲之君主, 而餘五十卦, 皆於此乎受變, 衍之成卦, 此『易傳』所謂‘大衍之數五十’也. 朱子「卦變圖」中, 已詳列其升降往來之法, 一按可知, 不要煩絮. 特中孚·小過, 未見採用耳.

이다.(月과 日을 모으고, 나누어 윤달이 된다) 이것이 이른바 “再閏卦”이다. (乾·坤이 포함된) 四時卦를 京房은 “12벽괘”라 했는데, 여기서는 乾·坤 2개 卦를 12 벽괘에서 제외하고 별도로 재운괘를 취하여 12개의 벽괘로 충당하고자 한다. 12 벽괘가 그 (각각 따로 뭉쳐 있던) 陽剛이나 陰柔를 나누어, 끼리끼리 모여 있던 그것을 풀어 펼치면 50개의 衍卦가 된다. 이것이 소위 “大衍之數五十”인 것이다. 이상의 것을 (즉 이렇게 벽괘에서 연괘가 생성되는 것을) 推移라고 말하는 것이다.¹⁰⁰⁾

이상은 다산이 推移法에 대한 자세한 설명이다. 우선 총괄적으로 말하면, 다산의 推移法은 한대 상수역에서의 十二消息卦에 기초를 둔 것으로 卦象을 중심으로 64괘를 四時之卦, 再閏之卦, 그리고 衍卦라는 세부분으로 나누고, 계절의 循環現象에 따라 64괘를 主·從의 관계로 연결시켜 일관성 있게 이해하려는 다산의 역해석 방법이며 64괘를 有機적인 관계 속에서 총체적으로 질서화하고 있는 것이다.¹⁰¹⁾ 설명방법에 있어서는 推移法은 괘효의 오르고 내림(升降) 혹은 오고 감(往來)을 설명하는 해석방법인데 이러한 升、降、往、來로 괘상의 吉、凶、悔、吝을 만들어 낸다. 구체적으로 말하면 다산의 이런 해석방법에서 辟卦, 再閏之卦와 五十衍卦라는 세가지 개념이 나왔고 삼자의 관계를 설명함으로써 64괘를 다른 유형으로 구별해서 설명하고자 한다. 즉 辟卦 내부의 변화, 辟卦에서 50衍卦로의 변화와 再閏之卦라는 특수상황을 통해서 변화의 道를 밝히는 『周易』을 설명하려는 것이다. 다음으로 다산이 辟卦, 再閏之卦와 五十衍卦에 대한 입장을 살펴보겠다.

100) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「括例表」: 推移者何也? 冬至一陽始生, 其卦爲復(即天根), 爲臨爲泰(爲大壯爲夬), 以至於乾, 則六陽乃成。夏至一陰始生, 其卦爲姤(即月窟), 爲遯爲否(又爲觀爲剝), 以至於坤, 則六陰乃成。此所謂四時之卦也(一卦配一月)。小過者大坎也(兼畫坎)。中孚者大離也(兼畫離)。坎月離日(說卦文), 積奇爲閏(月與日, 取積分, 以爲閏)。此所謂再閏之卦也。四時之卦, 京房謂之十二辟卦, 今擬除乾坤二卦, 別取再閏, 以充十二辟卦。十二辟卦, 分其剛柔, 衍之爲五十衍卦(即羣分之卦), 此所謂大衍之數五十。此之謂推移也。

101) 金麟哲, 『茶山の「周易」解釋體系』, 景仁文化社, 2003년, p52-62. 참조

다산에 의하면 十二辟卦의 순환이 상징하는 것은 四時, 즉 天道의 순환운동이다.¹⁰²⁾ 그러므로 十二消息卦라고도 하는 十二辟卦가 四時之卦라고도 한다. 十二辟卦는 다산이 상수학에서의 괘변설과 결합된 소식설을 계승해서 발전시킨 이론이다. 다산이 12辟卦에 대해서 팔괘와 연결시켜서 “12辟卦의 進退와 消長은 그 근본이 이미 八卦의 消長에서 나타나 있다. 坎, 離를 빼 나머지 6괘 하나 하나가 각각 2개월에 해당하니, 이 역시 四時이다.”¹⁰³⁾고 하였고 八卦, 十二辟卦와 四時的 관계를 밝혔다. 또한, 위에 인용문에서 推移에 대한 정의로 보면, 다산의 괘변설, 즉 추이설에서 전통적 괘변설과 다른 점이 있는데 즉 京房의 12辟卦에 小過、中孚의 두 괘를 추가하여 14벽괘설을 주장했다는 것과 64괘 가운데 14벽괘를 제외한 나머지 50괘들을 衍卦라고 부른다는 것이다. 그러므로 정약용이 12벽괘 이외에 별도로 小過, 中孚를 辟卦로 채택한 것은 虞翻이나 주자의 괘변설에 비해 정약용 추이설의 독창적인 특징이다.¹⁰⁴⁾ 이에 대하여 丁若銓이 평가하기를 “대저 그대는 易學에 있어 긴 밤의 새벽이라 하겠거니와, 특히 小過卦와 中孚卦의 의미를 밝혀낸 것은 그 공이 더욱 크다. 내가 그대의 형인 것이 또한 만족스럽다.”¹⁰⁵⁾고 하였고, 小過卦와 中孚卦를 한대에 말하는 전통의미에서의 12벽괘와 같이 14괘를 만드는 것은 다산역의 큰 공로로 볼 수 있다. 다산은 小過卦는 陽이 가운데 있는 坎卦를 근본으로 삼고 中孚卦는 陰이 가운데 있는 離卦를 근본으로 삼는다. 이렇게 小過卦와 中孚卦를 각각 坎卦, 離卦(겹쳐서 三劃으로 봄)와 연결시키는 이유는 14벽괘에서 오직 小過卦와 中孚卦만은 消長하지 않으며, 8괘 가운데 오직 坎卦와 離卦가 消長하지 않기 때문이다. 또한 坎卦와 離卦의 형태가 대체로 치우침이 없이 바르고 따로 근거하는 바가 없어, 四

102) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권3 觀卦： 十二辟卦, 本配四時.

103) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「括例表」： 十二辟卦之進退消長, 其本已著於八卦. 每以一卦當二月, 亦四時.

104) 다산이 말하는 12辟卦는 실제적으로 14괘이다. 이러한 경우에는 乾·坤 2개 卦를 12辟卦에서 제외하고 별도로 再閏卦(小過卦와 中孚卦)를 취하여 12개의 辟卦로 충당하고자 한다.

105) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「茲山易見」： 大抵君之於易, 可謂長夜曙星, 而至於發出小過中孚之義者, 其功尤大矣. 吾爲君之兄亦足矣.

時에 해당하는 바가 없어 五歲再閏에 해당한다. 그러므로 다산은 閏月을 상징하는 小過卦와 中孚卦를 再閏之卦 혹은 兩閏之卦라고 부른다.¹⁰⁶⁾

이외에 다산은 小過卦와 中孚卦를 辟卦에 속하게 하는 이유에 대해서도 자세히 설명하였다.

中孚卦와 小過卦는 三易¹⁰⁷⁾으로 괘를 이루고 있다. 【中孚는 양음양, 소과는 음양음으로 구성되어 있다】 비록 12벽괘와 다른 듯하지만, 둘씩 서로 모여 괘의 형태가 단정하니 초연히 그 자체로 50衍卦와 구별된다. 50衍卦는 그 형태와 성향이 모두 어지럽고 기울어져 있어 여러 괘들의 母體가 될 수 없다. 그러나 중부괘와 소과괘는 홀연히 우뚝 서서 더러워지지 않고 깨끗하니, 결코 일반적인 것들과 함께 나열할 수 있는 괘가 아니다. 또한 2陰 2陽의 괘는 모두 遯·大壯 【이것이 2陰이다】·臨·觀 【이것이 2陽이다】 으로부터 나온다. 【모두 「推移表」에 보인다】 오직 이 中孚라는 괘는 遯으로부터 나오지 않으며, 【아래의 4개의 획은 둔괘와 완전히 상반된다】 觀으로부터 나오지 않는다. 【위의 4개의 획은 관괘와 완전히 상반된다】 또 이 소과라는 괘는 臨으로부터 나오지 않으며 【아래의 4개의 획은 臨卦와 완전히 상반된다】 觀으로부터 나오지 않는다. 【위의 4개의 획은 觀卦와 완전히 상반된다】 대체로 三易의 괘로 끝내 12벽괘의 아래에서 머리 숙여 기꺼이 변화를 받지 않고 우뚝 서니, 어찌 여러 괘들의 母體이고 벽괘에 속하는 것이 아니겠는가? 게다가 2陰의 여러 괘들은 中孚에서 파생(派生)하지 않고, 【睽나 家人과 같은 것】 하나의 괘에서 파생할 뿐이다.

106) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「括例表」: 十四辟卦之中, 唯小過·中孚, 不受消長. 八卦之中, 唯坎·離, 不受消長. 蓋其卦形中正, 無所始終, 其於四時之序, 無所當焉. 『大傳』所雲'五歲再閏'者, 小過·中孚, 以坎·離爲本也.

107) 三易은 交易, 反易, 變易을 말하는데, 交易이란 上卦와 下卦를 교차시켜 새롭게 만들어진 괘와 본괘와의 관계를 가리키고, 反易은 괘를 전도 시켜 만든 괘와 본래의 괘 사이의 관계를 말하며, 變易은 괘를 전부 변화시켜 음을 양으로, 양을 음으로 변하게 하여 만들어진 괘와 본괘와의 관계를 말한다. 중부괘와 소과괘는 三易 중 變易의 관계에 있다.

【睽는 大壯에서 파생할 뿐이다. ○家人은 遯에서 파생할 뿐이다】 ○어떤 것들은 두 개의 괘에서 파생하고, 【離· 大過· 鼎· 革과 같은 부류들은 遯에서 나오기도 하고 大壯에서 나오기도 한다】 어떤 것들은 하나의 괘에서 파생하니, 【睽· 家人 등을 가리킨다】 또한 빼떨어져 부정(不正)하지 않는가? 2陽과 小過의 관계도 그렇다. 이것이 中孚와 小過가 부득불 벽괘가 되는 이유이다. 中孚와 小過는 벽괘에 속하니 위아래를 잘 연관 짓고 그 중심을 운용하면 2陰, 2陽은 모두 이 두 괘에 의해서 변화한다. 【모두 「推移表」에 보인다】 이것은 거의 천지의 數로, 사람이 안배하여 펼쳐 놓는 것에 의지하지 않는 것이다. 108)

소과와 중부괘는 비록 12벽괘와 다른 듯하지만, 둘씩 서로 모여 괘의 형태가 단정하니 초연히 그 자체로 50衍卦와 구별된다. 또한 2陰 2陽의 괘인 소과와 중부는 모두 遯· 大壯· 臨· 觀으로부터 나오지 않으니 十二辟卦에 의해 파생한 것이 아니고, 오히려 위아래를 잘 연관 짓고 그 중심을 운용하는 중요한 역할을 하니 2陰, 2陽은 모두 이 두 괘에 의해서 변화할 수 있다. 이러한 맥락에서 다산이 小過卦와 中孚卦가 벽괘에 속해야 한다고 주장한다.

또한 소과와 중부에 대하여 다산은 예외적 규칙으로 허용되는 경우로서 재윤지괘가 있다고 하였다. 즉 정약용은 中孚가 離로부터 추이되어 변하고 小過가 坎으로부터 추이되어 변한다고 하였으나 이는 추이법의 일반원칙에 적용되지 않아 두 괘를

108) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「茶山問答」: 中孚· 小過, 三易成卦. 【中孚, 陽陰陽. 小過, 陰陽陰】 雖若與十二辟不同, 然兩兩相聚, 卦形端正, 超然自別於五十衍卦之外. 五十衍卦, 其形象氣味, 皆散亂偏畸, 不能爲諸卦之母. 而中孚· 小過, 孑然特立, 嶄然自潔, 斷斷非尋常等列之卦也. 且況二陰二陽之卦, 皆自遯· 大壯【此二陰】· 臨· 觀【此二陽】而來. 【並見『推移表』】 獨此中孚爲卦, 不自遯來, 【下四畫, 全與遯卦相反】 不自大壯來, 【上四畫, 全與大壯相反】 又此小過爲卦, 不自臨來, 【下四畫, 全與臨卦相反】 不自觀來, 【上四畫, 全與觀卦相反】 夫以三易之卦, 而終不肯屈首受變於十二辟之下, 亭亭然高自標峙者, 豈非諸卦之母而參之爲辟者乎? 況二陰諸卦, 不受衍於中孚, 【如睽· 家人等】 則受衍於一卦而止矣. 【睽不過受衍於大壯 ○家人不過受衍於遯】 ○或受衍於二卦, 【如離· 大過· 鼎· 革之類, 既自遯來, 又自大壯來】 或受衍於一卦, 【謂睽· 家人等】 不亦喁戾而不正乎? 二陽之於小過, 亦然. 此中孚· 小過之不得不爲辟卦者也. 中孚· 小過, 參爲辟卦, 則承上接下, 運其樞要, 而二陰二陽之卦, 均均焉受變於二卦. 【並見〈推移表〉】 此殆天地自然之數, 不假人安排鋪置者也.

“特特非常之例”¹⁰⁹⁾에 속한다고 주장한다.

다산 『周易』 해석법의 핵심인 추이법의 두 번째 유형은 벽괘로부터 변화되는 衍卦이다. 연괘라는 명칭은 『繫辭上傳』 제9장에서 “大衍之數五十”이라고 한 것에서 유래한다. 정약용의 입장에서는 大衍之卦가 즉 14벽 이외의 50괘를 가리킨다. 정약용이 “大衍之數五十”의 의미를 벽괘설과 연관시켜 설명한 것은 매우 탁월한 견해라고 하겠다. 벽괘와 연괘의 관계에 있어, 辟卦는 進退消長の 변화를 반영하는 것으로 辟卦에서 五十衍卦로의 연변은 辟卦의 升, 降, 往, 來를 통해 새로운 괘를 만들어내는 과정이다.

형태상의 차이로 茶山은 14벽괘와 50연괘의 특징을 『繫辭傳』에 나오는 “방위에 따라 종류별로 모이고, 사물에 따라 무리별로 나뉜다[方以類聚, 物以群分]”라는 용어와 연결시켜 각각 方以類聚卦와 物以群分卦라고 명명하였다. 이에 대하여 다산이 말하였다.

類聚라고 한 것은 復·臨·泰·大壯·夬, 【坤에서 변한 것】 姤·遯·否·觀·剝, 【乾에서 변한 것】 中孚·小過【離卦와 坎卦가 변한 것】 등 12벽괘를 말하는 것이다. 陽劃과 陽劃이 모여 있어, 陰劃이 그 사이에 끼이지 못하고, 陰劃과 陰劃이 모여 있어 陽劃이 그 사이에 끼이지 못하니 【예컨대 夬卦의 5개의 陽에는 陰이 그 사이에 끼어 있지 않고, 觀卦의 4개의 陰에는 陽이 끼어 있지 않다】 이것을 類聚라고 하는 것이다. 【中孚와 小過卦는 가운데로 모인 卦가 된다】 群分이라고 한 것은 12벽괘에서 그 종류별로 모여 있던 것이 나뉘면서 50가지의 卦로 파생되어 가는 것을 말한다. 【乾卦, 坤卦와 12벽괘를 제외하면, 그 나머지 卦는 50개가 된다】 하나가 상승하면 곧 다른 하나는 하강하며, 하나가 가면 다른 하나가 와서, 陰과 陽이 서로 섞이고 剛과 柔가 서로 교섭하니, 이것

109) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권2 「朱子本義發微」: 至於中孚之以離變, 小過之以坎變, 此, 特特非常之例, 其精義妙旨, 不可以言傳也.

을 일러 群分이라고 하는 것이다. 【자세한 것은 「推移表」에 나온다】 그런 “나뉘”과 “모임”에 따라 吉, 凶의 정황이 생겨나는 것이다.¹¹⁰⁾

대체로 “방향은 부류로써 모인다”¹¹¹⁾라는 것은 『易』 안에서 전용(專用)되고 있는 乾·坤과 같고, “사물은 무리로써 나누어진다”¹¹²⁾의 이후는 坎·離의 형태가 아니면, 궤를 이룰 수 없다. 이 12개의 궤를 제외하고 坎과 離의 형태가 없는 궤는 하나도 없다. 그렇다면 乾과 坤은 “방향을 모음(聚方)”을 위주로 하고, 坎과 離는 “사물을 나눔(分物)”을 위주로 하여, 권한에 치우침이 없고, 형세에 서로 뒤처짐도 없어 차등이 전혀 없다. 이 어찌 『역』의 대의(大意)가 아니겠는가?¹¹³⁾

정약용에 따르면 易의 구조는 辟卦와 衍卦 두 부분으로 구성된다. 그리고 坤卦에서 변해온 復·臨·泰·大壯·夬, 乾卦에서 변해온 姤·遯·否·觀·剝, 그리고 坎卦와 離卦에서 변해온 中孚·小過는 합쳐서 方以類聚卦라고 불리고, 이유는 陰陽의 세력이 분화되지 않고, 陰은 陰끼리, 陽은 陽끼리 뭉쳐서 있기 때문이다.¹¹⁴⁾ 반면에 14벽괘에서 변해온 50연괘에는 陰과 陽이 相錯하고 相濟하니 物以群分卦라고 불린

110) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「系辭上傳」: 類聚者, 復·臨·泰·大壯·夬【坤所變】·姤·遯·否·觀·剝【乾所變】·中孚·小過【坎·離之所變】等十二卦之謂也. 陽與陽聚, 不以陰而間之, 陰與陰聚, 不以陽而間之. 【如復五陽, 不以陰介之, 觀四陰, 不以陽介之】此之謂類聚也. 【中孚·小過爲中聚之卦】群分者, 十二卦分其所聚, 衍之爲五十卦之謂也. 【除乾坤及十二卦, 則餘卦爲五十】一升則一降, 一往則一來, 陰與陽而相錯, 剛與柔而相濟, 此之謂群分也. 【詳見『推移表』】以其分聚之故, 而吉凶之情生焉.

111) 『繫辭傳上』.

112) 『繫辭傳上』.

113) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「茲山易柬」: 夫此方以類聚者, 有乾·坤之專用事於易中, 而及夫物以群分之後, 則若非坎·離之形, 不能成卦, 除此十二卦, 則無一卦無坎·離之形者, 然則乾·坤主於聚方, 坎·離主於分物, 權無偏重, 勢不相下, 了無差等矣, 此豈非一部『易』之大意耶?

114) 12벽괘의 변화의 근거가 乾·坤이라면, 小過·中孚는 坎·離에 해당된다. 정약용의 역학체계에서 乾·坤·坎·離는 四正卦에 해당되니, 자연의 네 가지 구성요소인 天·地·水·火에 상응한다. 그러나 孟喜에 의하면 각각 북쪽, 동쪽, 남쪽, 서쪽에 거하는 坎, 震, 離, 兌는 四正卦로 1년의 사 계절을 주관하고, 궤마다 여섯 개의 효가 있어 네 궤가 합쳐서 총 24개의 효인데 각각 일년의 24 절기를 주관한다. 이 四正卦의 근거는 『說卦傳』에서 “萬物出乎震. 震, 東方也. … 離也者, 明也. 物皆相見, 南方之卦也. … 兌, 正秋也, 萬物之所說也. … 坎者, 水也. 正北方之卦也.”고 하는 데에 있다.

다. 이러한 분화되고 뭉치는 까닭으로 길흉의 변화가 생긴다.¹¹⁵⁾ 그러나 復·臨·泰·大壯·夬·姤·遯·否·觀·剝는 건괘와 곤괘에서 변한다고 말하는 것은 건괘와 곤괘가 모든 괘의 근원에 해당된다고 쉽게 생각할 수 있다. 실은 다산은 건괘, 곤괘 두 괘에 다른 여러 괘의 근원괘라는 특별한 지위를 부여하고 있지 않다. 이유는 구체적으로 다음과 같다. 『繫辭傳』에서 “乾과 坤은 역의 쌍임인저! 乾과 坤이 列을 이름에 易이 그 가운데 서니, 乾과 坤이 훼손되면 易을 볼 수 없고, 易을 볼 수 없으면 乾과 坤이 혹 거의 쉴 것이다.”¹¹⁶⁾, “乾·坤은 易의 문이저! 乾은 陽의 물건이고 坤은 陰의 물건이니, 陰陽이 德을 합해서 강하고 부드러운 것이 체가 있다.”¹¹⁷⁾고 하였고, 다산이 『周易四箋』 「推移表直說」에서 “乾卦와 坤卦이 모든 卦의 父母이다.[乾坤者, 父母之卦也]”라고 하여 건괘와 곤괘를 易의 근본으로 보고 있지만, 다산이 『周易四箋』 「推移表直說」에서 또한 “乾과 坤이 비록 모든 卦의 부모라고는 해도, 그 (추이의)변화를 말할 것 같으면, 乾은 坤에서 변한 것이며, 乾에 앞서는 것이 夬卦이다. (이 의미는 乾卦의 象辭에 자세하다) 坤은 乾에서 변한 것이며, 坤에 앞서는 것이 剝卦이다.(그 뜻은 坤卦의 象辭에 자세히 나온다)”¹¹⁸⁾라고도 하였으니 다산은 坤卦와 乾卦가 64괘에서의 우월한 지위를 인정하기도 하지만, 辟卦로서 衍卦로 변할 때 오히려 그 중요성이 떨어지고 14辟卦에서 乾卦와 坤卦를 제외한 나머지 12괘가 실질적으로 推移를 주도하는 경향이 있는 것이다.

115) 방인, 『다산 정약용의 주역사전 기호학으로 읽다』, 예문서원, 2015, p364 참조. “移易, 謂審其分類, 計其往來, 而推移而上下之.”(『中國古代易學叢書36』 『仲氏易』, 中國書店, 1998, p182.) 모기령은 『推易折中圖』에서 64괘를 不易卦、聚卦、半聚卦(環聚卦)、子母聚卦(子母易卦)、分卦(分推卦或分易卦) 등으로 분류하고 있다. 정약용이 毛奇齡의 卦變설에 대해 혹독하게 비판했음에도 불구하고, 양자의 卦變설 사이에는 공통점도 많다는 것이 사실이다. 모기령의 聚卦、半聚卦(環聚卦)、分卦는 각각 정약용의 辟卦, 재운지괘, 연괘에 해당된다. 그런데 차이점도 있다. 모기령은 乾·坤을 불역괘로 정의하고, 모든 卦의 근원에 해당된다. 그는 이 두 卦를 방이류취괘로 분류한 것은 아니었으나, 卦形으로 볼 때 방이류취괘에 속한다고 보아야 한다.

116) 『繫辭上傳』 제12장: 乾坤, 其易之緼耶. 乾坤成列, 而易立乎其中矣. 乾坤毀則無以見易, 易不可見, 則乾坤或幾乎息矣.

117) 『繫辭下傳』 제6장: 乾坤, 其易之門邪? 乾, 陽物也, 坤, 陰物也. 陰陽合德而剛柔有體.

118) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「括例表」: 乾坤, 雖爲諸卦之父母, 語其變, 則乾由坤變, 先乎乾者, 夬也.(義詳乾之象) 坤由乾變, 先乎坤者, 剝也.(義詳坤之象)

辟卦와 衍卦의 관계에 있어서 다산은 『周易緒言』 「朱子本義發微」에서 명확한 언급이 있다. 우선 “辟卦는 네 계절(四時)에 해당하고, 衍卦는 만물에 해당한다. 만물은 네 계절로부터 氣를 받지만 네 계절은 만물에 의지하지 않는다.”¹¹⁹⁾라고 하였는데, 辟卦는 衍卦보다 존재론적으로 선행하고 우월하니 14辟卦는 50衍卦보다 상위에 존재하며 50衍卦의 변화양상을 지배하지만 四時, 즉 14辟卦는 만물(즉 50衍卦)에 의뢰하지 않는다. 또한 “衍卦가 辟卦로부터 변화를 지배받는 것은 마치 어린 아이들이 부모로부터 생명을 받는 것과 같다. 지금 어떤 사람이 있어 말하기를 乙을 甲의 아들이라고 하고 또 조금 이따가 말하기를 甲은 乙의 아들이라고 한다면, 천하에 이러한 윤리란 있을 수 없는 일이다.”¹²⁰⁾라고 하였고 辟卦-衍卦의 존재론적 위계가 역전될 수 없다는 것을 부모-자식의 관계에 비유하였다. 주희의 경우에는 정약용이 辟卦와 衍卦를 대비시키고 양자 사이에 존재론적 위계의 차별을 부여한 것과 달라 辟卦로부터 衍卦로 변하는 것을 허용할 뿐만 아니라 衍卦로부터 辟卦로 변하는 것도 역시 허용하였다.

이상으로는 다산 推移法에서의 14벽괘와 50연괘의 관계를 살펴보았는데 방인은 14벽괘, 50연괘와 재운지괘 세가지의 괘의 관계도 밝혀냈다. 방인에 따르면 정약용의 역학에서 세계의 존재론적 위계는 모두 삼층으로 구성된다. 구체적으로는 제1층에 만물이 있는데 50연괘와 상응하고 제2층은 天道 즉 자연의 질서가 자리하고 있는데 14벽괘와 상응하며, 제3층은 상제가 있어 아래의 천도와 만물을 다스리는 것이다. 다시 말하면 1층, 2층은 각각 14벽괘와 50벽괘로 이루어져 있다. 이것은 실제로 천도-만물이라는 구조로 실제세계의 “천도-만물”의 질서를 반영하였다. ¹²¹⁾

다음으로 다산의 推移表를 살펴보겠다.

119) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권2 「朱子本義發微」: 辟卦者, 四時也. 衍卦者, 萬物也. 萬物受氣於四時, 而四時無賴乎萬物也.

120) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권2 「朱子本義發微」: 衍卦之受變於辟卦, 如兒女之受生於父母, 今人有曰, 乙爲甲子, 又從而爲之說曰, 甲爲乙子, 天下無此倫也.”

121) 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, 2015, p253. 참조

一陽之卦推移表		一陰之卦推移表	
復	剝	姤	夬
一之二,	上之二, 為師.	一之二,	上之二, 為同人.
一之三,	上之三, 為謙.	一之三,	上之三, 為履.
一之四,	上之四, 為豫.	一之四,	上之四, 為小畜.
一之五,	上之五, 為比.	一之五,	上之五, 為大有.

二陽之卦推移表		二陽表 下	
臨	小過	觀	小過
一之三,	四之二, 為升.	上之四,	三之五, 為萃.
一之四,	三之二, 為解.	上之三,	四之五, 為蹇.
一之五,	為坎.	上之二,	為坎.
一之上,	為蒙.	上之一,	為屯.
二之三,	四之一, 為明夷.	五之四,	三之上, 為晉.
二之四,	三之一, 為震.	五之三,	四之上, 為艮.
二之五,	為屯.	五之二,	為蒙.
二之上,	為頤.	五之一,	為頤.

二陰之卦推移表		二陰表 下	
遯	中孚	大壯	中孚
一之三,	四之二, 為无妄.	上之四,	三之五, 為大 畜
一之四,	三之二, 為家人.	上之三,	四之五, 為睽.
一之五,	為離.	上之二,	為離.
一之上,	為革.	上之一,	為鼎.
二之三,	四之一, 為訟.	五之四,	三之上, 為需.
二之四,	三之一, 為巽.	五之三,	四之上, 為兌.
二之五,	為鼎.	五之二,	為革.
二之上,	為大過.	五之一,	為大過.

泰	三陽之卦推移表	否	三陰之卦推移表
一之四,	爲恒. 【初往四來】	一之四,	爲益. 【初往四來】
一之五,	爲井. 【初往五來】	一之五,	爲噬嗑. 【初往五來】
一之上,	爲蠱. 【初往上來】	一之上,	爲隨. 【初往上來】
二之四,	爲豐. 【二往四來】	二之四,	爲渙. 【二往四來】
二之五,	爲既濟. 【二往五來】	二之五,	爲未濟. 【二往五來】
二之上,	爲賁. 【二往上來】	二之上,	爲困. 【二往上來】
三之四,	爲歸妹. 【三往四來】	三之四,	爲漸. 【三往四來】
三之五,	爲節. 【三往五來】	三之五,	爲旅. 【三往五來】
三之上,	爲損. 【三往上來】	三之上,	爲咸. 【三往上來】

앞에 살펴보았던 주자의 「卦變圖」와 비교해 보면 다산의 추이표가 더욱 간결하고 명확하다. 다산은 모기령이 주자의 「卦變圖」에서 一陰一陽之卦와 五陰五陽之卦, 二陰二陽之卦와 四陰四陽之卦가 반복해서 나타났고 “마땅히 합치할 때 합치하지 않(宜合不合)고 마땅히 나누질 때 나누지 않(宜分不分)으며 數와 理가 통하지 않는다는 비판¹²²⁾을 계승한 듯하다. 그러므로 정약용은 주희 괘변설의 문제점을 엄격하게 지적하고 네 가지로 분류하였다. 첫째, 주희의 「卦變圖」는 동일한 괘가 두 번씩 중복된다. 둘째, 「卦變圖」는 괘의 잘못된 命名의 방식으로 혼란을 초래한다. (陽卦多陰, 陰卦多陽) 셋째, 「卦變圖」에는 중부괘, 소과괘가 벽괘가 아닌 二陰二陽之卦에 편입되어 있다. 넷째, 괘변법에는 一往一來를 원칙으로 하는데, 주희의 「卦變圖」는 이러한 원칙이 지켜지지 않고 있다.¹²³⁾ 「卦變圖」에 대한 깊은 인식에 기초하여 다산은 64괘를 一陰一陽之卦, 二陰二陽之卦, 三陰三陽之卦 세 부분으로 나누었다. 또한 주자의 “무릇 하나의 陰과 하나의 陽이 있는 괘는 모두 復와 姤에서 온다[凡一陰一陽之卦皆自復、姤而來]”, “무릇 두 개의 陰과 두 개의 陽이 있는 괘는 각각 15괘가 있는데 모두 臨와 遯에서 온다[凡二陰二陽之卦各十有五, 皆自臨、遯而

122) 毛奇齡, 文淵閣『四庫全書』, 『推易始末』.

123) 李蘭淑, 『茶山 丁若鏞의 中國易學批判－「易學緒言」을 中心으로』, 강원대학교 박사학위논문, 2014, p21-22.

來]”, “무릇 세 개의 陰과 세 개의 陽이 있는 卦는 각각 20개가 있는데 모두 泰와 否에서 온다[凡三陰三陽之卦各二十, 皆自泰、否而來]”, “무릇 네 개의 陰과 네 개의 陽이 있는 卦는 각각 15개가 있는데 모두 大壯과 觀에서 온다[凡四陰四陽之卦各十又五, 皆自大壯、觀而來]”, “무릇 다섯 개의 陰과 다섯 개의 陽이 있는 卦는 모두 夬와 剝에서 온다[凡五陰五陽之卦各六, 皆自夬、剝而來]”라는 주장과 달리, 다산의 추이표에서 一陽之卦는 復과 剝에서 오고, 一陰之卦는 姤와 夬에서 오며, 二陽之卦는 臨, 觀과 小過에서 오고 二陰之卦는 遯, 大壯과 中孚에서 온다고 주장하고, 그러나 三陽之卦와 三陰之卦에 대해서 주자와 같이 泰와 否에서 온다고 주장한다. 다산의 推移說은 주희의 卦變설과 확실한 차이가 존재함을 알 수 있다. 자세히 보면, 이러한 차이가 나타나는 이유는 다산은 再聞之卦인 中孚와 小過를 중시하고 辟卦에 귀속시키는 데 있다고 볼 수 있을 것이다.¹²⁴⁾ 다산의 추이표와 주자의 「卦變圖」 사이에는 차이가 있더라도 긴밀한 관련성이 있는 것이 틀림없는 것이다. 한마디로 말하면 다산의 추이표는 주자의 「卦變圖」를 기초로 하고 中孚와 小過에서 어떻게 변하는지라는 내용을 추가한 것이다.

위에서 다산 推移法의 내용을 자세히 살펴보았는데, 그러면 왜 推移法이 필요한가? 왜 推移를 易理四法 중의 하나로 삼는가? 다산이 「與尹畏心書」에서 말하였다.

124) 다산이 『易學緒言』 「題毛大可子母易卦圖說」에서 말하기를 “推移說은 漢나라 학자들도 다 말하였고, 또 虞仲翔·荀慈明·侯果·蜀才 등이 모두 명확하게 지적한 일이었다. 다만 그 학설이 한편으로 치중하여 완벽하지 못하였었는데, 朱子의 卦變圖에 이르러서야 그 大義와 大例가 비로소 사람의 눈에 드러나게 되었다. 다만 中孚卦와 小過卦가 12벽괘 가운데 수록되지 않았다. 그러나 오르내리고 오가는 자취와 읊어가고 변통하는 妙理는 마침내 추구할 수가 있다. (推移之說, 漢儒皆能言之, 又如虞仲翔, 荀慈明, 侯果, 蜀才之倫, 皆有確指, 但其說偏畸不完, 至朱子卦變之圖, 而其大義大例, 始章顯人目矣. 唯中孚、小過, 不見收於辟卦之列. 然, 升降往來之跡, 推移變通之妙, 遂亦可推.)”고 하였고, 또한 『易學緒言』 「朱子本義發微」에서 “주자의 「卦變圖」는 추이의 바른 방법이다. 12벽괘는 추이의 원분이 되어 이로부터 50연괘가 모두 나누어져서 변화된다. 「卦變圖」는 대개 주희가 만년에 그린 것으로서 더 이상 구분 『本義』가 아니다. 하지만, 中孚卦와 小過卦를 벽괘에 넣지 않은 것은 보편타당성을 결여한 것이다. (朱子卦變圖者, 推移之正法也. 十二辟卦, 爲之原本, 而五十衍卦, 皆受分化, 此蓋晚年所得, 非復本義之舊也. 但中孚小過, 不入辟卦之列, 爲欠典也.)”고 하였는데 기존의 卦變설에서 小過卦와 中孚卦가 없는 것에 의문하여 양자를 辟卦에 추가시켜야 함을 주장하였다.

六十四卦가 이처럼 변동하지 않음이 없는 것은 어째서인가 하면 무릇 천지 사이의 만물이 무리를 모아 보고 萬事의 정세를 종합해 보면 대개 升降·往來·屈伸·消長하지 않는 것이 없어 천만 가지로 변화하여 移動이 끝이 없으니, 만약 일각이라도 그침이 있다면 이른바 천지의 運化가 아니기 때문입니다. 『周易』의 글은 바로 만물의 情(내용)을 다 말하고 만물의 文(외형)을 구체적으로 나타낸 것이기 때문에 이 승강·왕래·진퇴(進退)·소장·부침(浮沈)·굴신의 象을 설정하여 만물의 변동에 응대하여 경계하고 점을 보게 한 것입니다. 그런데 가령 괘가 추이하지 않고 爻가 변동하지 않은 채 六畫만을 배열하여 한 괘를 이룰 뿐이라면 『周易』은 이미 死文이 되었을 것입니다. …… 그런데 지금 추이 변동의 법을 버리고서 易의 도를 찾고자 한다면 평생 동안 사색하여도 그 一斑도 볼 수 없을 것입니다.¹²⁵⁾

군자가 『周易』을 좋아하는 것은 어째서입니까? 바로 승강왕래. 진퇴소장의 象을 완미하고 경계할 수 있기 때문입니다. 그런데 만약 괘가 추이하지 않고 爻가 변동하지 않는다면 성인계서 어떻게 만물의 情을 체득하여 그 출처진퇴의 의리를 살펴 흉을 피하고 길로 나아갈 수 있겠습니까. ¹²⁶⁾

『周易』의 근본적 원리는 變化인데 升, 降, 往, 來을 통해서 실현되는 推移法은 『周易』의 이 근본적 정신을 드러낼 수 있고 天地의 運化와 萬事萬物의 법칙에 부

125) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권19, 「與尹畏心-永僖」: 於是乎六十四卦, 無不變動, 若是者何也? 大凡天地之間, 粉綸萬物之彙, 錯綜萬事之情, 蓋莫不升降·往來·屈伸·消長, 千變萬化, 移動不窮, 苟有一刻之停息, 非所謂天地之運化也. 『易』之爲書, 卽所以竭萬物之情而體萬物之文者, 故設爲是升降·往來·進退·消長·浮沈·屈伸之象, 令其應萬物之變動, 而爲之戒爲之占. 苟使之卦不推移, 爻不變動, 排比六畫, 以成一卦而止, 則『易』已死矣. …… 今欲捨推移變動之法, 而求『易』之蘄乎道, 亦終年思索而不得其一斑矣.





126) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권19, 「與尹畏心-永僖」: 君子之喜易也何哉? 亦唯是升降往來進退消長之象, 是玩是戒耳. 卦不推移, 爻不變動, 聖人將何所體萬物之情而自審其出處進退之義, 以之避凶而趨吉哉?

합한다. 이러한 해석 방법으로 『周易』을 해석해야 『周易』의 道을 구할 수 있고 출처진퇴의 의리를 살펴 흉을 피하고 길로 나아갈 수 있다. 그러므로 推移法은 단지 『周易』의 해석 방법에 그치는 것이 아니라 군자가 升, 降, 往, 來을 살펴봄으로써 吉, 凶, 悔, 吝을 알게 되는 출처진퇴를 위한 修身法이 된다.

다산이 이와 같이 推移을 중시하니 『周易』에 대한 해석에서 널리 적용하였다. 『周易四箋』에서 推移法을 적용한 사례는 구체적으로 다음과 같다.

1) 『周易四箋』訟卦: 卦自中孚來, 【四之一】 移之爲訟, 亦以離孚, 【二四互】 是有孚也. ○又自遯來, 【二之三】 遯之時, 離位虛中, 【一·二·三】 上畏天命, 【互巽命】 其心惕也. 移之爲訟, 【二之三】 則坎剛中實, 【下今坎】 敬以直內, 【敬天命】 窒惕中也. 【坎爲穴, 其中剛爲窒】 窒者, 實也, 實心以敬天, 其占吉也. ……○遯之時, 乾君在上, 【〈說卦〉, 乾爲君】 是大人也. 柔自下降, 【二之三】 相見乎離, 【下互離】 遂得巽命, 【上互巽】 利見大人也. ○中孚之時, 震舟兌澤, 【下兌而互震】 其象利涉, 【中孚之卦詞】 移之爲訟, 則柔自上墜, 【四之一】 入于澤底, 【下本兌】 遂爲坎水, 【下今坎】 不利涉大川也. 【舟中之民, 墜入于舟下】 127)

2) 『周易四箋』隨卦: 隨者, 墮也, 落也. 【與隋通】 卦自否來, 乾之上剛, 【否上乾】 本自至高之位, 墮落至卑之地, 【上之一】 所以名隨也. 又墮者, 壞也, 毀也. 否之時, 乾坤整頓, 移之爲隨, 則兩體俱壞, 【乾·坤毀】 與蠱無異, 所以名隨, 所以云无故也. 又隨者, 從也. 自上落下曰隨, 自前落後, 亦曰隨也. 否之上剛, 【最上畫】 最在人前, 【乾爲人】 既而曰: “不如在後而從人也.” 於是, 退而在後, 【今初剛】 隨人以動, 【震爲動】 此之謂隨也. 遂成兌悅, 【上今兌】 所謂以喜而隨人也. 【〈序卦〉文】 卦自否來. 【一之上】 自姤至否, 以陰逐陽, 【否三陽】 今一陽

127) 遯  →  爲訟 (二之三).  中孚 →  爲訟 (四之一).

反于初，【上之一】 善補過也。【又陽得陽位】 故曰无咎。

3) 『周易四箋』 蠱卦：卦自泰來，【一之上】 震德方進，【自復臨】 善之長也。移之爲蠱，【一之上】 又成嘉會，【上大離】 二·五相應，【本相應】 君道之亨也。不言利貞者，剛往柔來，【一六交】 皆失其位，【陽居六而陰居一】 非其正也。隨則反是，【柔往剛來，皆得位】 故四德全備。…… ○卦自泰來。【一之上】 泰有互震，【三五互】 居卦中央，【間於上下卦】 所謂甲也。【東方爲甲乙】

4) 『周易四箋』 噬嗑卦：卦自否來，天發其陽，【五之剛】 電耀於上，【上今離】 而雷已擊下，【下今震】 此王者用刑之象也。【李舜臣云：“天地生物，有爲造物之梗者，必用雷電擊之。”】 離·震既合，又成一離，【初四夾】 合而章也。○卦自否來，柔乃上行，【一之五】 得彼五位，【上之中】 柔得中也。○本不當位，【初位陽】 移亦不當。【五亦陽】 然柔道得中，遂成離明，利用獄也。

5) 『周易四箋』 賁卦：泰之時，下乾太剛，上坤太柔。【地天泰】 今一陰來而成離，【上之二】 此柔來而文剛也。【離爲文】 一陽升【二之上】 而成離，【三六夾】 此分剛上而文柔也。

泰之時，下乾太剛，上坤太柔。【地天泰】 今一陰來而成離，【上之二】 此柔來而文剛也。【離爲文】 一陽升【二之上】 而成離，【三六夾】 此分剛上而文柔也。

6) 『周易四箋』 無妄卦：卦自遯來。二陰纔生，四陽外逃，妄之至也。【女逃而亡，爲妄也。遯以巽女而亡】 今也挽其一陽，而爲主於內，【下今震】 曰‘无妄往矣’，此之謂无妄。无妄者，勿遯也。【逃亡之謂妄】 又无妄者，至誠也。卦自中孚來，中孚者，至誠也。【大離之虛中】 移之爲卦，至誠猶舊，【下大離】 此之謂无妄也。上有乾巽，【三五巽】 下有震艮，【二四艮】 或動或止，【艮以止】 一聽天命，【巽爲命】 所以爲无妄也。【案，『史記』雖作无望，馬融·鄭玄·王肅本，皆作无妄】

7) 『周易四箋』 大畜卦：卦自大壯來，【上之四】 說言乎兌，【兼畫兌】 義之和也。於坎之位，【四·五·六】 艮以畜之，【畜乾剛】 利於貞也。【利正事】 ○卦又自中孚來，【三之五】 中孚之時，離垣之內，【本大離】 震夫·巽妻，【本互

震】 兌食相對，【上·下兌】 家食之象也。移之大畜，則卦無巽妻，而震君子之兌食，【下互兌】 出於乾君，【下今乾】 不家食也。不家食者，食君祿之謂也。○大壯者，大澤也。【本兼兌】 移之大畜，則震舟穩涉，【四之上】 登彼艮岸，【上今艮】 利涉大川也。

8) 『周易四箋』咸卦：卦自否來，【三之上】 柔上而剛下也。【上之三】 陽降成男，【下今艮】 陰升成女，【上今兌】 男下女也。婚姻之禮，男先於女，【下卦先】 故婿爲婦御車授綏，【〈士昏禮〉】 “男下女”之義也。○乾坤相交，男女乃生，【艮兌生】 天地感而萬物化生也。乾君降德，【上之三】 坎心乃格，【今大坎】 坤之萬民，遂以兌悅，【坤升而爲兌】 聖人感人心而天下和平也。【乾下，坤爲兌】

9) 『周易四箋』恒卦：卦自泰來，泰以復進，【一而三】 震道自強，爲臨爲泰，移之爲恒，則又以此道行之及物。【上今震】 自初至究，【一至三】 唯道是遵，【震三積】 由內達外，【一之四】 唯道是行，【上今震】 常之至也。泰之乾剛，移不失乾，【今互乾】 常以震足履此乾德，【自泰然】 常之至也。彰厥有常，德之吉也。【見『尚書』】 此之謂恒也。

10) 『周易四箋』晉卦：卦自觀來。巽，一陰之始生者，【觀上巽】 夏至也。【八卦，巽爲姤】 又自小過來。震一陽之始生者，【小過上震】 冬至也。【八卦震爲復】 以此巽·震，移之爲離日，【上今離】 此兩至之日也。七曜之中，太陽爲主，而太陽之行，極於夏至，【日極長】 蘇於冬至。【日始長】 凡天地之間，晝夜晦明之候，寒暑溫涼之變，草木百穀之榮華凋落，禽獸昆蟲之胎孳伏蟄，莫不以此而變歛。故『周易』最重姤·復。【卽月窟·天根】 是卦之得晉名，亦所以貴之也。〈序卦〉謂之進也者，自觀來之象也。【四之五】

11) 『周易四箋』睽卦：卦自小過來，【四之五】 小過之時，卦有兩震，【下倒震】 兩足俱完，【無反對，故取倒象】 移之爲蹇，則坎疾在足，【上今坎】 一足偏廢，【下倒震】 此之謂蹇也。又自觀來，昔之巽股，今受坎疾，【巽爲坎】 亦其所以爲蹇也。蹇之反，解也。解亦自小過來，【三之二】 一足受病，【解下坎】 與此不殊。

12) 『周易四箋』蹇卦：蹇者，跛也，一足偏廢也。【『說文』云】 卦自小過來，【四之五】 小過之時，卦有兩震，【下倒震】 兩足俱完，【無反對，故取倒象】 移之爲蹇，則坎疾在足，【上今坎】 一足偏廢，【下倒震】 此之謂蹇也。又自觀來，昔之巽股，今受坎疾，【巽爲坎】 亦其所以爲蹇也。蹇之反，解也。解亦自小過來，【三之二】 一足受病，【解下坎】 與此不殊。故歸妹之解，【初九爻】 曰“跛能履”，斯又明驗也。孔子之『傳』，訓之爲難者，六爻之義也。

13) 『周易四箋』解卦：卦自臨來，二陰初凝，【下二陽】 川壅爲澤。【『左傳』云】 臨者，凝滯不流之卦也。移之爲解，則坎川流通，【上·下坎】 無所凝滯，此之謂解也。【如水解之解】 又自小過來，小過之時，坎罪中聚，【二五夾】 兩巽之繩，【上互則倒巽】 上下牢結。【艮手以結之】 移之爲解，則巽繩都解，【今無巽】 坎眚分釋，此之謂解也。【如解紛之解】 險在前則爲蹇，【彼上坎】 險已過則爲解，【今下坎】 此解嚴也。雷在下則爲屯，【此交易之義】 雨已降則爲解 【屯上坎】 此解甲也。【草木甲坼也】 此卦之所以名解也。

14) 『周易四箋』升卦：卦自臨來，二陽既長，理應爲泰。【宜三陽】 果然一剛又來，以居三位，【三今剛】 是真三陽之爲泰乎？ 反顧其後，斯乃初一剛之升者也。【一之三】 此之謂升也。又自小過來，【四之二】 大坎之堂，【兼畫坎】 坤臣未合，【四陰分】 半在堂上，半在堂下，【不成坤】 移之爲升，則一陰遽升，【二之四】 坤朋畢躋，【上今坤】 此之謂升也。又凡升堂之禮，讓而後乃升也。卦以巽讓，【下今巽】 所由升也。萃合之卦非一，而獨以名萃者，澤與地密附也。升上之卦非一，而獨以名升者，地中生木，其勢必升也。

15) 『周易四箋』鼎卦：卦自大壯來。震帝在上，【帝出震】 乾王主祭，不可無烹飪也。又自遯來，乾賓在上，巽主致養，不可無烹飪也。【遯互巽】 移之爲鼎，則巽以潔之，【下今巽】 離以成禮，【上今離】 此制器之義也。卦形似鼎，此名卦之義也。鼎字象目在股上，卽離巽之合也。【巽爲股】

16) 『周易四箋』漸卦：卦自否來。否之時，君子道消，【陽外遯】 乾王之德，坤民

不霑，【上下不相交】 移之爲漸，則剛反乎內，【四之三】 而文治賁然，【三五
 離】 如水漸漬，【二四坎】 坤民歸化，【坎歸而離化】 此之謂漸也。【『大象傳』
 發之】 又漸·潛通。【『左傳』，文五年：“沈漸剛克。”】 否之時，君子隱潛，【姤
 ·遯·否皆巽】 今一剛先歸，【四之三】 二剛在外，【五與六】 巽讓而不肯進，
 【此卦以反內爲進】 此漸進之義也。

17) 『周易四箋』 渙卦: 卦自否來. 否之時, 北方嚴寒, 【乾在上】 乾冰凝固, 【見
 〈說卦〉】 移之爲渙, 則一片乾冰, 【四之二】 入于坤溫之中, 【『左傳』, 坤爲
 溫】 而巽風柔順, 【上今巽】 坎水流動, 【下今坎】 此所謂渙然冰釋也. 【乾冰
 散】 以互體, 則既終乎艮, 【三五互】 震以反生, 【二四互】 於時春也. 春風吹水,
 【上今巽】 有不渙乎? 此所謂東風解凍也. 【『月令』文】 乾之堅凝, 於是乎離
 散, 故曰“渙者, 離也”.

제2절 物象論

1. 『周易』의 창조와 物象의 중요성

『周易』은 성인이 오랫동안 하늘을 우러러보고 구부러 땅을 관찰한 결과인데 天地陰陽을 본받아 이루어진 것이고, 陰陽을 관찰하여 완성된 것이며 剛柔를 발휘하여 卦를 세운 것이며 象을 의거하여 辭를 달린 것이다. 구체적으로 말하면 팔괘는 세 개의 陰陽爻로 겹쳐서 만들어진 것이고, 64괘는 두 개의 삼효괘가 겹치는 것이며, 卦효사는 64괘와 384효를 해석하는 것인데 卦상과 卦효사를 합치면 『周易』으로 구성된다. 이것은 바로 후세에서 말하는 『易經』이다.

『周易』은 『論語』나 『孟子』등 儒家적 경전과 달리 “象”을 중으로 전개된 것이다. 『繫辭傳』에서 “성인이 천하의 잡난한 것을 봐서 그 형용을 견주어보며, 물건
 건의 마땅함을 형성했기 때문에 象이라고 말한다.”¹²⁸⁾, “옛날에 복희씨가 천하에 왕

노릇 할 때, 우러러 하늘의 象을 보고 구부러 땅의 법을 보며, 새와 짐승의 무늬와 땅의 마땅함을 보며, 가깝게는 몸에서 취하고 멀게는 물건에서 취해서, 비로소 팔괘를 만들어 신령스럽고 밝은 德을 통하며 만물의 情을 분류한다.”¹²⁹⁾라고 하였는데 성인이 우러러 하늘을 보고 구부러 땅을 보며, 멀리 있거나 가깝게 있는 실재의 모습, 즉 다양한 자연현상과 사회적 삶의 형태들을 본떠서 실재와 비슷하거나 닮은 모습을 모방하여 卦를 그렸다. 이런 卦의 기호적 이미지를 象이라고 부른다. 또한 『繫辭傳』에서 “나타나는 것을 象이라 말한다[見乃謂之象]”, “易은 象이다[易者, 象也]”, “象이라 함은 이것을 형상한다는 것이다.[象也者, 像也]”라고 하였으니 象이란 천지만물을 모방하여 부호화한 것으로 상황이나 여러 의미를 표현할 수 있고 “像”은 바로 이런 기호적 상징을 만들기 위해서 대상의 모습을 가장 그럴듯하게 모사하는 행위를 가리킨다.¹³⁰⁾ 개괄하여 말하면 『周易』에서 담겨 있는 우주의 생성, 자연의 변화, 올바른 예법 등 철학적 도리와 사상 체계는 卦상과 卦효 부호를 통해서 드러난다. 물상은 『說卦傳』에서 말하는 팔괘의 상징으로 그것이 지시하는 대상과 실제적 사물과 등통하지 않고 단지 어떤 유사성이 있어서 임의로 연결시키는 높은 의미를 담기지 않을 것일 뿐이다.

道는 『周易』의 최고 범주인데, 이른바 道는 한번 陰하고 한번 陽하는 것(一陰一陽之謂道)이다. 그리고 陰陽과 대응하는 속성은 剛柔이다. 『繫辭上傳』에서 “剛(陽)과 柔(陰)가 서로 밀쳐서 변화를 낳는다.[剛柔相推而生變化]”고 하였는데 易道の “변해 움직이고 거처해 있지 않고 상하사방에 두루 흘러서 오르고 내림에 항상함이 없다[變動不居, 周流六虛, 上下無常]”는 특징을 드러냈다. 또한 『繫辭傳』에서 “형상해서 위에 있는 것을 道라 하고, 형상해서 아래에 있는 것을 器이라 한다.”¹³¹⁾라

128) 『繫辭傳上』 제8장: 聖人有以見天下之賾, 而擬諸形象, 象其物宜, 是故謂之象.

129) 『繫辭傳下』 제2장: 古者, 包羲氏之王天下也, 仰則觀象於天, 俯則觀法於地, 觀鳥獸之文, 與地之宜, 近取諸身, 遠取諸物, 於是始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情.

130) 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, 2015, p 193-196.

131) 『繫辭傳上』 제12장: 形而上者謂之道, 形而下者謂之器.

고 하였다. 이른바 器란 器用이고 道는 근본성과 정체성이 있는 활동 본체인데 形而上의 道가 形而下的 구체적인 사물에 담겨 있어야 존재할 수 있다. 즉 『周易』에서 담겨 있는 추상적인 易道가 필연히 현상으로 드러나니 양자는 서로 나눌 수 없다. 그리고 고성인이 卦象을 설정하는 목적은 “象을 세워서 뜻을 다 밝힌다(立象以盡意)”하는 데에 있다고 하였는데 物象은 『周易』을 객관적인 사물과 연결시키는 가교 역할을 하고 있음을 알 수 있다. 물상은 無限성이 있어서 물상들을 『周易』에 적용하여야 『周易』의 신비성과 권위를 드러낼 수 있기 때문이다. 그러므로 『周易』에서 64괘 밖에 없지만, 이 중에 수많은 물상들이 포함되어 있어서 만물을 감응할 수 있고 만사에 적용될 수 있다. 즉 하나의 象은 수많은 같은 유형의 상황과 이치를 대표하니, 실제 상황에 따라 의거할 수 있는 象을 이해하면 된다. 이는 『周易』이 象과 텍스트로 공통으로 구성되는 특수한 체계가 갖추는 장점과 특징이 있다.

마치 『繫辭傳』에서 “글로는 말을 다할 수 없으며 말로는 뜻을 다할 수 없다.(書不盡言, 言不盡意)”라고 하는 것처럼, 언어로 표현하면 말하는 사람의 뜻을 완전하게 다 드러나지 못하고 어떤 특정한 상황에 고정될 가능성이 크다. 이런 점에서 象이 의심할 필요 없이 큰 장점이 있고 언어의 단점을 보완할 것이다. 『周易』은 최초로 占筮의 책으로서 모든 것이 끊임없이 변화하고 예측할 수 없는 현실 생활에서 사람들에게 행동 방향을 가르쳐주는 역할을 담당하였다. 그러나 64괘 384효의 괘효사는 이해하기가 어렵고 만사를 다 포함할 수 없어 사람들의 요구를 만족하지 못하기 때문에 卦의 여러 卦상을 분석함으로써 卦효사를 해석하고 그 담겨 있는 뜻을 끌어내야 한다. 결국은 『周易』을 제대로 이해하는 데 고성인이 뜻을 밝히려고 형상화, 구체화한 象을 어떤 한정에 빠지지 않게 살펴보고, 그 다음에 성인이 이 象을 살펴서 달린 卦효사를 이해해야 한다. 어떤 한정에 빠지면 안 된다고 하는 이유는 바로 언어로 뜻을 표현하는 것의 단점에서 출발한 것이다. 예를 들면, “호랑이 꼬리를 밟더라도 사람을 물지 않음이라 형통하다[履虎尾, 不啞人, 亨]”, 豫괘의 괘인

“제후를 세우고 군사를 행함이 이롭다[豫, 利建候行師]”, “형통하니 형법과 獄事を 쓰는데 이롭다[噬嗑, 亨, 利用獄], “짙은 나라를 평안히 하고 잘 다스리는 제후에게 말을 주는 것을 많이 하고, 하룻날에 세 번 접대한다[晉, 康侯用錫馬蕃庶, 晝日三接]”, “뜻은 왕의 뜰에서 드날림이니, 성심으로 호령해서 위태로운 듯 조심하나라. 읍으로부터 고하고, 군사를 쓰는 것은 이롭지 아니하며, 나아가는 것이 이롭다[夬, 揚於王庭, 孚號, 有厲告自邑, 不利即戎, 利有攸往]” 등 괘사는 하나의 구체적인 상황을 가지고 붙였지만, 이 괘는 여기서 나오는 상황에만 적용되는 의미가 절대로 아니다. 이 때 처하는 구체적인 상황을 고려하여 괘에 담겨 있는 풍부한 물상을 빌어서 분석하여야 한다.

괘상들은 융통성있게 해석해야 하지만 상상력에 의해 임의적으로 창조되는 것이 아니라 실재에 대해 맺는 관계에 의해 규정되는 것이라고 하고, 그 의미도 궁극적으로는 사실적 세계로 환원된다. 이에, 주자가 『周易』에서의 象은 모두 假托說, 包舍說이라는 것을 주의해야 한다고 한다. 다시 말하면 『周易』에서 말하는 일과 사물은 어떤 구체적인 사물이 아니라는 것이다. 예를 들면, 乾卦에서 말하는 “潛龍” 등은 실제적인 龍이 아니고 성인이 爻象이 처하는 時와 位를 관찰하여 假托하여 설정한 것이다.¹³²⁾ 그러므로 爻辭에서 말하는 象은 성인이 爻의 時와 位를 현실에 있는 현상에 비유한 것이기 때문에 진실한 것이 아니라 虛說이다.¹³³⁾ 또한 朱子가 말하기를 “대개 비록 문왕이 정한 象이 있으며 정한 辭가 있으나 모두 虛說이니 이것에는 마땅히 이같이 처리할 것이요 애당초 사물에 고착되어 있는 것이 아니다. 그러므로 한 卦와 한 爻가 무궁한 일들을 포함할 수 있으니, 한 가지 일만을 가지고 지정하여 말해서는 안 된다. 그 안에는 한 가지 일을 가리켜 말한 대목도 있는데, “제후를 세우는 것이 이롭다(利建候)”와 “제사에 씀이 이롭다(利用享祀)”는 것과 같

132) 『朱子語類』 권67: 孔子說作“龍德而隱, 不易乎世, 不成乎名”, 便是就事上指殺說來. 然會看底, 雖孔子說也活, 也無不通. 不會看底, 雖文王周公說底, 也死了. 須知得他是假託說, 是包含說. 假託, 謂不惹著那事. 包含, 是說箇影象在這裏, 無所不包.

133) 唐琳, 「朱熹易學詮釋的兩個特色」, 『東亞易學國際研討會論文集』, 2016, p281.

은 부류이고, 그 나머지는 모두 한 가지 일만을 가리켜서 말한 것이 아니다. 이것이 『易』의 쓰임은 포괄하지 않은 것이 없으며 두루 하지 않는 것이 없음을 알 수 있으니, 단지 사람들이 어떻게 쓰는가를 볼 뿐이다.”¹³⁴⁾고 하였는데 주자가 『周易』에서의 하나의卦와 하나의爻에서 무궁한 人과 事를 포함하니까卦와爻에서의象을 虛說한 것으로 봐야 한다고 주장한다. 그리고 이렇게 하여야 程頤와 같이 한 명의 사람과 하나의 사물로 구체화하고 『周易』을 이에 한정하여 『周易』의 包容性, 博深性과 無限性 등 특징을 숨기는 한정을 피할 것이다.

2. 茶山의 『說卦傳』에 대한 강조와 독창적인 견해

다산이 『易學緒言』 「茲山易柬」에서 “한권의 『周易』은 모두 象이다.”¹³⁵⁾고 하였고 『周易』을 만드는 근본 방식은 象이라고 하고 『周易』과 象의 관계를 강조하면서 象이 『周易』에서의 중요성을 드러냈다. 또한 다산이 “만약 易詞를 왕필의 설처럼 卦象을 쓰지 않는다면 그만이지만, 그렇지 않으면, 이른바 말 소 양 돼지와 같은 것은 卦象 아닌 것이 없다. 주자는 이미 이 몇 괘에서 그 물상의 이름이 卦象에 바탕하고 있음을 논했으니, 450가지 繇詞 안에서 대개 여러 사물을 뒤섞고 그 기능을 갖추는 것(雜物撰德)은 모두 卦象 아닌 것이 없다. 주자의 생각은 특별하게 물상의 사례를 들어서 사람에게 제시하였으니, 혹은 推移로도 안되고, 爻變으로도 안되어 『說卦傳』에 부합하지 못하는 것은 잠시 유보하여 의문점을 그대로 두었으니, 이것은 군자의 공정한 마음이다. 근래의 비루한 학자가 도리어 『說卦傳』를 비판하여 僞書로 지적하는 것은 또한 지나치지 않는가?”¹³⁶⁾고 하여 物象은 易理四法

134) 『朱子語類』 권67: 蓋文王雖是有定象, 有定辭, 皆是虛說, 此個地頭, 合是如此處置, 初不黏著物上. 故一卦一爻, 足以包無窮之事, 不可只以一事指定說. 他裏面也有一事說處, 如‘利建侯’、‘利用祭祀’之類, 其他皆不是指一事說. 此所以見『易』之爲用, 無所不該, 無所不遍, 但看人如何用之耳.

135) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「茲山易柬」: 一部『易』都是象也.

136) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「朱子本義發微」: 使易詞而不用卦象, 如王弼之說, 則已. 如其不然, 凡所謂馬牛羊豕之等, 無一非卦象也. 朱子既於此數卦, 論其名物之本於卦象, 則四百五十繇之內, 凡雜物撰德者, 無一非卦象也. 朱子之意, 特揭例以示人, 其或不以推移, 不以爻變, 而不合於說卦者, 姑闕之以存疑, 此大君子公正之心也. 近世愚陋之學, 反欲舐排說卦, 指爲僞書, 不亦過乎.

중의 하나로 물상에 대한 정확한 이해가 없으면 推移, 爻變, 互體로 易辭를 해석하는 데에 근거가 없게 된다고 다산이 주장하였다. 네 가지의 해석 방법의 관계에 있어, 다산은 物象이 『周易』 해석의 최종점이고, 互體와 爻變이 최종점에 도달하기 위한 방법이라고 본다. 이는 『周易』의 기원이 象에 있고 卦爻辭가 象을 관찰한 후에 달린 것이기라는¹³⁷⁾ 象과 辭에 선후관계에서 출발한 것이다. 이러한 관계는 『周易』의 成書 과정을 밝혔을 뿐만 아니라 상수역적 방법으로 『周易』을 해석하는 합리성을 확립하기 위해 근거를 제공해줬다.

다산의 관점에서, 『周易』 성립의 핵심적인 제작 방식은 단지 象일 뿐이다. 근거는 다음과 같다.

聖인이 『周易』을 만들 때 오직 상징만을 취하였으니 상징이란 본뜨는 것이며(『系辭傳』의 글이다. 원주) 본뜻은 비슷하게 하는 것이다. ¹³⁸⁾

성인이 기구를 만들 적에 본뜨는 방식을 존중하였음을 살펴보면 『周易』의 道가 “본뜨는 것”에서 벗어나지 않음을 알 수 있다(그 비슷한 것을 취하여 상징으로 삼는 것이다. 원주)¹³⁹⁾

대체로 易의 道는 象일 뿐입니다. 그러므로 12辟卦로 4계절을 상징하고 中孚와 小過로 兩閏을 상징합니다. 이에 乾·坤 2괘가 하늘과 땅을 상징하고 나머지 62괘는 5년에 두 번 윤달 드는 62개월의 숫자를 상징하게 되는데 성인도 여기에 대해서 방불한 유사성만 취했을 따름이니 괘를 나누어 날짜에 맞추는 것을 어떻게 경문에서 증거할 수 있겠습니까? 易으로 曆을 상징하는 것이 옳습니다. 漢·晉 이래로 曆으로 易을 상징하고 있는 것은 모두 갈피를 잡을 수 없어 끝

137) 『繫辭傳上』 제2장: 聖人設卦, 觀象繫辭焉, 而明吉凶.

138) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「周易答客難」: 聖人作易, 唯象是取, 象也者, 像也, (大傳文) 像也者, 似也.

139) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「系辭上傳」: 觀聖人製器尙象之法, 則易之爲道, 不外乎像象也.(因其似而取爲象)

까지 따져볼 수 없을 듯한데 어떤지 모르겠습니다.¹⁴⁰⁾

다산은 『周易』을 더 합리적이고 정확하게 해석하기 위해서 易理四法을 독창적으로 제기하였는데 이 가운데서 『周易』을 구성하는 기초로 여겨지는 것은 物象論이다. 다산은 物象이 『周易』해석의 중요성을 인정하는 입장에서 卦爻辭의 해석은 반드시 『說卦傳』에서의 物象을 기본과 출발점으로 삼고 이에 근거하여야 한다고 주장한다.¹⁴¹⁾ 이른바 『說卦傳』은 八卦가 상징하는 사물 혹은 物象을 기록한 문헌으로 八卦의 제작 동기와 과정을 설명하고, 팔괘가 상징하는 것을 條理化, 系統化하여 구체적으로 명시해 놓았다. 『說卦傳』은 후세 상수역자들에게 『周易』을 해석하고 역학 체계를 구축하는 데에 중요한 자료들을 제공해주었고 아주 중요한 역할을 하였다. 정약용은 “『周易』에 『說卦傳』이 있는 것은, 비유하자면 (『詩經』의) 風、雅에 (『爾雅』에) 「釋言」이 있는 것과 같으니, 이는 어두운 거리를 밝혀 주는 하나의 등불과 같고 큰 강을 건너게 해주는 배와 같다. 만약에 『說卦傳』을 버리고 易辭를 관찰하려고 한다면, 그것은 마치 자고새 소리 같은 남방의 방언을 말하는 오랑캐가 통역을 버리고 중국의 방언에 통하기를 구하는 것과 같으니, 어찌 가능하겠는가?”¹⁴²⁾고 하고, “文王과 周公이 易辭를 짓고 엮을 적에 한 글자 한 글자 한 문장마다 모두 物象을 취하였으니, 『說卦傳』을 버리고 『周易』을 이해하고자 함은 六律을 버리고 음악을 하고자 하는 것과 같다.”¹⁴³⁾고 하였는데 『說卦傳』은 八卦 각각에 대해서 卦象과 卦意의 관계를 규정하여 밝히는 책으로 『周

140) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권20, 「答申在問」: 大抵易之爲道, 象而已. 故十二辟卦, 以象四時, 中孚·小過, 以象兩閏. 於是乾坤二卦, 以象天地, 餘六十二卦, 以象五歲再閏六十二月之數. 聖人於此, 亦取其髣髴之似而已, 分卦直日, 豈有經證耶? 以易象曆, 可也. 漢·晉以降, 以曆象易, 皆似渺茫, 不可究詰, 未知如何.

141) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「系辭上傳」: 象者, 『說卦』之物象也. 情者, 變動之所生也.

142) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권19, 「與尹畏心-永僖」: “周易之有說卦, 猶風雅之有釋言, 此昏衢之一燈也, 大河之方舟也. 舍說卦而觀易詞, 是猶蠻夷鉤輅之舌, 舍象譯而求通中國之方言也, 惡乎可哉?

143) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권20, 「書·答申在中【己卯十一月日】」: 文王·周公之撰次『易』詞, 其一字一文, 皆取物象. 舍『說卦』而求解『易』, 猶舍六律而求制樂, 此之謂物象也.

『易』을 이해하는 데에 필수적인 문헌으로 본다. 그리고 『說卦傳』에서는 팔괘가 지칭하는 대상을 하나하나 열거하고 있는데, 이것은 기호를 통해서 그 기호가 지칭하는 의미를 탐구하는 것에 해당된다. 그러므로 卦辭의 의미 파악은 결국 『說卦傳』의 설명에 입각하여 卦象의 의미를 탐구하고 각각의 卦象이 어떻게 卦사와 연관되는가를 분석함으로써 이루어진다. 『說卦傳』에 의존하지 않는 해석은 무모할 뿐만 아니라 자의적 해석의 위험이 내포될 것이다. 또한 만약 『說卦傳』이 없다면 『周易』은 도저히 풀 수 없는 암호덩어리에 불과하다. 그러므로 다산이 『說卦傳』을 엄청 중시하였다. 하지만 융통성있게 보지 않고 무조건 이 원칙을 따르면 해석이 불가능한 경우가 생긴다. 예를 들면, 乾卦에 해당하는 동물은 말인데 효사에서 나타난 것은 말이 아닌 용이다. 이에 대해서 주희도 고민한 적이 있는데 “『易』의 象은 이해할 수 없다. 예를 들어 “乾은 말이 된다”¹⁴⁴⁾는 경우, 乾이라는 卦는 오로지 龍에 대해서만 이야기한다. 이와 같은 부류는 모두 통하지 않는다.”¹⁴⁵⁾고 하였다. 이러한 문제에 입각하여 다산은 단순히 기존의 내용만을 받아들이는 것이 아니고, 한 걸음 더 나아가 선인의 해석의 여러 폐단을 보완하여 재해석과 확충 작업을 열심히 했다.

『說卦傳』의 주로 공헌은 춘추 이래의 八卦에 대한 取象을 정리하는 데에 있고, 또한 이를 한 걸음 더 발전시켜 역학사에서 八卦의 取象에 대한 최초의 학설을 이루었고 후세 역학자들이 『周易』을 해석하는 것과 상수학 체계의 구축에 자료를 제공해주는 것이다. 그러나 『說卦傳』에서의 取象은 또한 큰 폐단과 부족이 존재하는 것이 사실이다. 원인은 사람의 사유 수준이 『說卦傳』이 만들어진 그 당시의 역사적 조건에 제한을 받고 있었고, 또한 그 당시에 『周易』을 해석하는 데에 필요하기 때문이다. 간단하게 말하면 특정한 역사적 배경이 작지 않은 영향을 끼쳤다는 것이다.

144) 『說卦傳』 제8장: 乾爲馬.

145) 『朱子語類』 卷66, 「易二」: 易之象理會不得, 如乾爲馬, 而乾之象卻專說龍, 如此之類, 皆不通.

다산의 재해석, 확충 작업은 『說卦傳』에서 물상에 대한 설명이 한정이 있어 당시의 모든 상황에 적용될 수 없는 데에 시작한 것이고, 우선 물상의 수를 확충하였다는 데에 드러났다. 그리고 이런 확충된 물상은 근거없이 마음대로 추가하는 것이 아니고 기존의 문헌에서 근거가 있는 물상들이다. 구체적으로 말하면 첫째, 『說卦傳』에서 없으나 易辭에서 근거를 찾을 수 있는 것, 둘째, 『左傳』, 『國語』에서 卜史가 논한 卦德, 셋째, 문제의식을 가지고 荀九家에서 말하는 物象을 은미하고 그 옳고 크림을 구별하여 믿을 만한 것, 넷째, 兩互卦를 겹하여 물상을 취한 易辭에서의 물상 등 있다.¹⁴⁶⁾ 다산이 이러한 물상들에게 이름을 지어 今補라고 한다.

	一乾天	二坤地	三震雷	四巽風	五坎水	六離火	七艮山	八兌澤
	☰	☷	☳	☴	☵	☲	☶	☱
卦德	健	順	動	入	陷	麗	止	說
人倫	父	母	長男	長女	中男	中女	少男	少女
人品	賓	衆人	君子	主人	盜	武人	小人	巫
遠取	馬	牛	龍	鷄	豕	雉	狗	羊
近取	首	腹	足	股	耳	目	手	口
物色	大赤	黑	蒼	白	赤			
器物	金玉	釜	簋	繩	弓	甲冑	節	瓶
雜物	冰	布	稼	臭	血	墉	門闕	剛鹵

다산이 『周易』의 괘효사를 정확하게 해석하기 위해 기존 『說卦傳』에 없었던 물상을 보충하였을 뿐만 아니라 그 당시의 사회 배경에서 『說卦傳』의 저자에 대해서도 자기의 독창적 관점을 제시하였다. 다산이 말하였다.

팔괘를 처음 그릴 때 『說卦傳』도 동시에 이루어진 것이다. 先儒들의 이른바

146) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「說卦表直說」: 凡說卦之無正文者, 稽之易詞, 驗其例而知之. 如乾爲衣, 坤爲裳, 震爲簋, 坎爲宮之類. 雖無正文, 考之易詞, 皆有左證. 左傳國語卜史之論卦德者, 又可旁取. 如震爲旗, 離爲牛坤爲溫, 坎爲忠之類. 荀九家之言物象, 有正有謬, 不可全信. 如坎爲狐, 離爲飛鳥. 其可信者也, 如乾爲龍, 坤爲迷, 坎爲桎梏之類, 皆譌謬失真, 不可不察. 並詳說卦箋)易詞之取物象, 多有兼互二卦, 而命之爲物者. 震巽之草木而得坎之險毒者, 爲蒺藜叢棘, 坎困詞. 離之飛鳥而得巽之潔白者爲鶴, 中孚詞. 又有未滿三畫而取之爲象者. 凡陽畫爲天, 陰畫爲膚. 今不能悉指.

『說卦傳』이 공자의 저작이라는 말은 엄밀히 따져보고 하는 논의가 아니다. 物象을 취하지 않을진대, 八卦는 원천적으로 만들 필요조차 없다. 【그저 卦만으로는 아무런 소용도 없는 것이다】 說卦라는 것은 包犧가 卦를 처음 그릴 때, 天文을 살피고 【坎과 離를 달과 해로 설정】 땅의 이치를 굽어보며 【乾과 坤은 말과 소로 상징】 가까이는 사물의 몸에서 취하여 【艮과 震을 팔과 다리로 설정】 그 象을 음미하여 그것을 이름지으니, 그 이름이 신명과 부합되는 것이다. 그런데 공자를 기다려서야 그것이 나올 수 있다 하겠는가?¹⁴⁷⁾

漢나라 史書에 이르기를, “秦나라의 焚書坑儒 이후에 『周易』도 망실되었는데, 『說卦』 세 편을 漢나라 宣帝 때에 이르러 河內的 어떤 여인이 낚은 집을 허물다가 발견하였다.”라고 하였다. 【『後漢書』에 보면, 房宏 등은 이를 宣帝 太和 元年의 일이라고 여겼다.】 王充의 『論衡』에서는 “孝宣帝 때에 河內的 여인이 낚은 집을 허물다가 일실되었던 『易』·『禮』·『尚書』를 각각 한 편씩 발견하여 조정에 바쳤는데, 宣帝는 이를 博士들에게 내려보내보도록 하였다. 이후부터 『易』·『禮』·『尚書』가 각각 한 편씩 증가되었던 것이다.”라고 하였다. 【『隋書』 「經籍志」에서도 또한 언급되고 있다.】 그런데 그것이 혹은 세 편이라도 하고 혹은 한 편이라고도 하여 편수가 명확치 않은데, 혹은 『序卦』·『雜卦』를 합하여 세 편이 된다고도 한다. 吳幼清이 말하기를, “『說卦』는 공자이전부터 있었던 글이다. 예컨대 『八索』과 같은 책은 孔子가 다소 다듬고 정리하여 (『說卦傳』을) 만들었을 것이다.”고 하였는데, 이처럼 보아 그럴 듯하다.¹⁴⁸⁾

147) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「說卦表直說」: 八卦始畫之初, 『說卦』並與. 先儒謂『說卦』爲孔子所作, 非深密體究之論也. 不取物象, 則八卦元不必作. 【徒卦無所用】『說卦』者, 庖·犧畫卦之初, 仰觀天文, 【坎·離爲月·日】頰察地理, 【艮·兌爲山·澤】遠取諸物, 【乾·坤爲馬·牛】近取諸身, 【艮·震爲手·足】玩其象而命之, 名以與神明約契者也. 而俟孔子哉?

148) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「說卦傳」: 漢史云: “秦火之後, 『易』亡, 〈說卦〉三篇, 至宣帝時, 河內女子伐老屋, 得之.” 【『後漢書』, 房宏等以爲宣帝泰和元年事】王充『論衡』云: “孝宣之時, 河內女子發老屋, 得逸『易』·『禮』·『尚書』各一篇, 奏之. 宣帝下示博士. 然後『易』·『禮』·『尚書』各益一篇.” 【『隋書·經籍志』亦云】但其或三或一, 篇數不明, 或云並〈序卦〉·

歐陽修와 같은 무리들이 (『說卦傳』은) 孔子의 글이 아니라고 하였으니, 어찌 그 같은 망발을 부린 것인가?¹⁴⁹⁾

『周易』이라는 책은 복희가 天文을 살피고 땅의 이치를 굽어보며 가까이 있는 사물의 몸에서 취하여 그 象을 음미하여 그것을 이름진 것이니 물상이 없으면 팔괘를 만들 필요가 없어지고 『周易』이 성립되는 뿌리가 무너질 것이다. 그러므로 『說卦傳』을 떠나서 易辭를 이해하려는 것은 열쇠를 버리고 문을 열려는 것처럼 불가능한 것이라 하였다. 『說卦傳』을 경시하는 태도는 漢儒 이래로 풍조를 이루어 왕필이 『說卦』를 거부함으로써 易의 의미를 상실하게 되었다고 통박하고 있다. 그리고 『說卦傳』의 成書에 대해 다산은 『說卦傳』이 공자를 기다려서야 나올 수 있겠는가라는 의문을 제기하여 공자가 지은 것이라는 통론에서 벗어나 『說卦傳』의 성립은 伏羲가 처음으로 八卦를 그렸을 때와 같은 시기에 이루어진 것이라는 과감하고 독창적인 관점을 제기하였고, 先儒들은 『說卦傳』이 공자의 저작이라는 말은 엄밀히 따져보고 하는 논의가 아니라고 주장한다. 또한 자기의 관점을 합리화시키기 위해 여러 가지 논거를 밝혔다. 그러므로 『說卦傳』은 공자나 문왕보다 그 이전 시대부터 본래 있던 것이¹⁵⁰⁾고 『說卦傳』의 物象의 이름이나 卦德의 배당은 夏·殷시대부터 변함이 없는 것이¹⁵¹⁾라고 주장한다. 한 걸음 더 나아가 다산이 『說卦傳』의 저자에 대해 자기의 관점을 밝혔는데 “이 위의 章은 대개 古文이고, 여기서부터는 그것을 孔子가 설명한 것이다”¹⁵²⁾고 하였다. 즉 다산은 『說卦傳』이 공자 이전에 존재하고 있었던 古文부분과 공자의 物象에 대한 해석 부분으로 구성되어 있다고 본다. 또한 구체적으로 序文에서 “昔者, 聖人之作『易』也, 幽贊於神明而生蓍

〈雜卦〉爲三篇. 吳幼清云: “〈說卦〉自昔有之, 如『八索』之書, 而夫子筆削之.” 於理亦然.

149) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「說卦傳」: 而歐陽修輩謂非夫子之書, 何其妄矣?

150) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「說卦表直說」: 說卦之書, 自前世而固有也.

151) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「說卦表直說」: 『說卦』物象之名, 卦德之分, 夏商之所不改也.

152) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「說卦傳」 제5장: 上章蓋古文, 此以下夫子之釋義也.

(옛날 성인이 易을 만드심에 神明을 幽贊하여 蓍草를 만들어내니)(『說卦傳』 1장1절)에서 “『易』, 逆數也(易은逆數이다)”(3장2절)까지, “萬物出乎震(만물은 震에서 나오오)”(5장2절)에서부터 “既成萬物也(만물을 이룬다)”까지 두 부분이 공자가 지은 것이라고 명확히 밝혔다.

3. 茶山의 物象論

이상으로 물상의 중요성과 다산의 『說卦傳』에 대한 독창적인 견해를 살펴보았다. 아래에서는 구체적으로 다산의 물상에 대한 인식을 살펴보고자 한다.

무엇을 物象이라 하는가 하면 무릇 『周易』의 文詞에 龍이라 하고 말·소·양이라 한 것은 이 괘 속에 물상이 있지 않음이 없는 것이 『說卦』에서 말한 바와 같습니다. 가령 乾이 괘가 되는 과정을 말하면 復으로부터 시작하여 매양 하나의 震을 얻어 一步씩 나아가는 것입니다. 그러므로 『說卦』에 “진은 용이 된다.(震爲龍)”고 하였고, 건괘의 六爻를 드디어 六龍이라 이름한 것입니다. 물건마다 다 그렇고 구절마다 틀리지 않으므로 兩漢의 說易家인 京房·馬融·鄭玄·虞仲翔·荀慈明 같은 이들도 모두 물상을 무시하고 『周易』을 해설하지 않았다.¹⁵³⁾

物象이란 무엇인가? 『說卦傳』에서 乾은 馬의 상징이라고 하고, 坤을 牛의 상징이라고 하고, 坎은 돼지의 상징이라고 하고, 離를 雉의 상징이라고 한 그러한 종류를 말한다. ¹⁵⁴⁾

153) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「括列表上」: 何謂物象? 凡易詞之曰龍曰馬曰牛曰羊, 無非是卦之中有此物象, 如說卦所雲也. 假令乾之爲卦, 由復而進, 每得一震, 以進一步. 故說卦震爲龍, 而乾卦六爻, 遂名六龍. 物物皆然, 句句不錯, 而兩漢說易之家, 若京房·馬融·鄭玄·虞仲翔·荀慈明之等, 亦未嘗外物象而說易.

154) 『定本 與猶堂全書』 4, 『文集』 권19 「與尹畏心-永僖」: 物象者何也? 說卦傳所雲乾馬·坤牛·坎豕·離雉之類是也.

정약용은 物象이 바로 『說卦傳』에서 말하는 馬, 牛 등의 상징임을 확실하게 밝혔고, 兩漢의 說易家들이 절대로 物象을 떠나 『周易』을 논하지 않음을 말하면서 물상의 중요성을 강조하고 있다. 또한 丁若銓이 “괘와 문자는 만물의 標識.[卦與文字, 皆萬物之表識也]”이라고 주장한 것을 받아들여 『周易』에서의 상징의 중요성을 명확하게 표현하고 있다. 다시 말하면, 有形의 사물을 빌려 無形의 관념을 표현한 것이다.

다산의 物象論은 『繫辭傳』의 “象也者, 像也”이라는 간명한 정의로부터 출발한 것이다. 우선 다산이 물상과 『易』의 道의 관계를 명확히 규명하고 있는데 “『易經』의 근본원리는 象을 본뜨는 것 외의 다른 데 있지 않다.”¹⁵⁵⁾라고 하였고, 또한 “성인이 『周易』을 만들 때 오직 상징만을 취하였으니 상징이란 본뜨는 것이며 (『繫辭傳』의 글이다), 본뜻은 비슷하게 하는 것이다.”¹⁵⁶⁾, “성인이 기구를 만들 적에 본뜨는 방식을 존중하였음을 살펴보면 『周易』의 道가 ‘본뜨는 것’에서 벗어나지 않음을 알 수 있다(그 비슷한 것을 취하여 상징으로 삼는 것이다)”¹⁵⁷⁾, “대체로 易의 道는 象일 뿐입니다. 그러므로 12벽괘로 4계절을 상징하고 中孚와 小過로 兩閏을 상징합니다. 이에 乾·坤 2괘가 하늘과 땅을 상징하고 나머지 62괘는 5년에 두 번 윤달 드는 62개월의 숫자를 상징하게 되는데 聖人也 여기에 대해서 방불한 유사성만 취했을 따름이니 괘를 나누어 날짜에 맞추는 것을 어떻게 경문에서 증거할 수 있겠습니까?”¹⁵⁸⁾, “文王과 周公이 易辭를 짓고 엮을 적에 한 글자 한 문장마다 모두 物象을 취하였으니 『說卦傳』을 버리고 『周易』을 이해하고자 함은 六律

155) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「繫辭下傳」: 易之爲道, 不外乎像象也.

156) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권4 「周易答客難」: 聖人作『易』, 唯象是取. 象也者, 像. 【『大傳』文】像也者, 似也. 唯依似彷彿, 便以爲象.

157) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「繫辭上傳」: 觀聖人制器尙象之法, 則易之爲道, 不外乎像象也.(因其似而取爲象) .

158) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 「括例表上」: 大抵易之爲道, 象而已. 故十二辟卦, 以象四時, 中孚·小過, 以象兩閏. 是乾坤二卦, 以象天地, 餘六十二卦, 以象五歲再閏六十二月之數. 聖人於此, 亦取其髣髴之似而已, 分卦直日, 豈有經證耶?

을 버리고 음악을 하고자 하는 것과 같다.”¹⁵⁹⁾고 하였는데 다산은 象을 역학체계의 기초와 뿌리로 보고 중추 역할을 하고 있다고 주장함을 알 수 있다.

물상에 대하여 주자는 “『易』은 하나의 거울과 같아서 어떤 물건이 와도 모두 비출 수 있다. 예를 들어 ‘잠긴 용’은 단지 잠긴 용의 상이 있으니 천자로부터 서민에 이르기까지 어떤 사람이 오더라도 모두 교훈을 얻게 한다.”¹⁶⁰⁾고 하였고 또 “대개 이른바 象이라는 것은 모두 많은 사람들이 공통적으로 이해하는 사물에 가탁하여 事態의 理를 형용함으로써 사람들로 하여금 취하거나 버릴 바를 알게 하는 것이다”¹⁶¹⁾고 하였는데 象은 고도의 함축성을 지니기 때문에 주희는 象의 함축성을 거울에 비유하며 설명하였다. 즉 거울이 그 앞에 대상이 오더라도 비출 수 있는 것과 마찬가지로 象도 어떤 특정한 대상에 한정되지 않고 폭넓게 적용될 수 있다. 다산은 “일반적으로 세상의 일이란 복잡하게 뒤얽혀 있고 또한 그 종류도 수없이 많다. 비록 성인의 글이라고 해도 어찌 몇 구절의 말로 천하의 만사를 포괄하고 천하의 만정을 남김없이 표현할 수 있겠으며 두루 포괄하여 적용하는 것과 세세한 것 하나 하나에 부합하는 것이 모두 부절이 서로 들어맞듯이 같을 수가 있겠는가? 따라서 패사나 효사라는 것은 성인이 『易』의 한 가지 사례를 들어 그 점법을 밝힌 것으로서 학자들로 하여금 하나를 거론하여 셋을 알 수 있게 하고 하나를 듣고서 열을 알 수 있도록 한 것이지 ‘이 패의 상은 단지 지금 말하고 있는 이것일 뿐이다.’라거나 ‘이 효의 뜻은 단지 여기서 제시하는 것일 뿐이다.’라고 하는 뜻이 아니다.”¹⁶²⁾고 하고 “占은 오로지 한 가지 사건만을 지시하는 반면에, 象은 만 가지 일에 비춘다. 사물을 끌어다가 어떤 상황을 비유함에 있어 본래 어떤 정해진 규칙이 있는 것이 아

159) 『定本 與猶堂全書』4, 『文集』권20 「書·答申在中【己卯十一月日】」: 文王·周公之撰次『易』詞, 其一字一文, 皆取物象. 舍『說卦』而求解『易』, 猶舍六律而求制樂, 此之謂物象也.

160) 『朱子語類』권67: 易如一個鏡相似, 看甚物來, 都能照得, 如所謂“潛龍”, 只是有個潛龍之象, 自天之至於庶人, 看甚人來, 皆使得.

161) 同上.

162) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』권4, 「周易答客難」: 大抵天下之事, 紛綸雜遝, 浩汗滂洋. 雖以聖人之文, 豈能以數句之詞, 括天下之萬事, 窮天下之萬情, 而汎應曲當, 皆如合契哉? 故卦詞爻詞者, 聖人所以示易例而明占法, 令學者舉一以反三, 聞一以知十, 非謂此卦之象, 只此所言, 此爻之義, 只此所揭也.

니다.”¹⁶³⁾고 하여 주자와 같이 물상이 함축성이 있고 한가지 사건에만 한정되지 않고 적용 범위가 넓은 특징이 있다는 관점을 가지고 있다고 볼 수 있다. 다산의 이러한 입장은 그의 64괘 괘효사 해석에서도 잘 나타나고 있다. 예를 들면, 歸妹卦를 해석하면서 말하기를 “이卦는 비록 歸妹卦로 불려지고는 있으나, 兄으로써 누이를 시집보내는 것은 이卦에 있어서는 사실은 萬象 가운데 한 개의 象에 불과할 뿐이니 【抽象에 해당됨】 歸妹가 반드시 本象으로서 主가 되고, 다른 象이 客이 되어야 할 이유는 없다. 天下의 萬事를 점침에 있어서 모두 이러한卦의 이치가 있는 것이니, 어찌 歸妹의 象으로써 이卦의 象으로 간주해버림으로써, 占을 칠 것인가? 성인이 우연하게 이름을 붙였을 뿐이다.”¹⁶⁴⁾고 하였고 “象詞에서 누이를 시집보내는 占을 언급하지 않은 것은 누이를 시집보내는 일이 萬事 가운데 한 가지 象에 불과함을 분명하게 밝힌 것이다. 歸妹卦로써 行役의 占을 칠 수도 있으며, 전쟁과 정벌의 일을 점칠 수도 있으며, 天下의 萬事를 점칠 수 있으니, 이것이 누이를 시집보내는 것을 언급하지 않은 까닭이다.”¹⁶⁵⁾고 함으로써 각괘의 적용 범위는 각괘의 괘효사에 나타나는 내용에 한정되는 것이 아니라 단지 하나의 예를 들은 것이고 범위 넓은 사건에 적용될 수 있을 밝혀내었다.

앞에서 말하였던 것처럼卦爻辭는 구체적인 몇 가지 상황만 예시하였을 뿐이라서 특수성에 한정되어 버리는 부족함이 있다. 이에 다산이 지적하기를 “卦와 爻는 모든 사태와 사물에 상응할 수 있는 능력을 갖추고 있으니, 그것의 특정한 繇辭는 모든 사태와 사물에 해당될 수가 없다.”¹⁶⁶⁾고 하였다. 다산은 象의 이런 장점을 인

163) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권2 泰卦: 占者, 專指一事, 象者, 通照萬務, 引物比況, 本無定則也.

164) 『定本 與猶堂全書』16, 『周易四箋』 권6 歸妹卦 序: 此卦雖以歸妹爲名, 其實以兄嫁妹, 於此卦, 不過爲萬象之中一象, 【即抽象】 未必歸妹爲本象, 而他象皆客也. 筮天下之萬事, 皆有遇此卦之理, 豈得盡以歸妹之象, 占之乎? 聖人偶以名之爾. 【見〈要旨〉】

165) 『定本 與猶堂全書』16, 『周易四箋』 권6 歸妹卦 卦辭: ○案 象詞不言嫁妹之占者, 明嫁妹不過爲萬象之一象. 歸妹之卦, 可以筮行役, 可以筮戰伐, 可以筮天下之萬事, 此所以不言嫁妹也.

166) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「讀易要旨」: 以卦以爻則有應萬事萬物之才, 而其繇辭則不能該萬事萬物.

식하여 이것을 卦爻辭가 특정 상황에만 한정되는 단점을 극복하는 대안으로 여긴다. 또한 八卦가 취하는 물상에 대하여 「茲山易柬」에서 “八卦의 형태와 성격이 (그것이 모방하려는 대상과) 비슷한 것에 의지하여 상징으로 삼은 것이지만, 사실은 八卦가 아니라고 해도 (다른 방식으로) 『易』의 기호체계를 만들 수 있는 것이다.”¹⁶⁷⁾고 하였다. 예를 들어서 말하면, 坎卦라는 기호를 사용하지만, 반드시 그 기호를 사용해야 하는 필연적인 이유는 없다. 그러므로 다산이 坎의 기호를 취하는 것은 어느 정도 恣意性이 있다고 보는 것이다. 그러나 이런 기호들과 그것을 해석하는 문자, 즉 卦辭, 爻辭는 절대로 임의적인 방식으로 결합된 것은 아니다. 예를 들면, 坎卦는 냇물(川)이 흐르는 모습의 특징, 즉 자연적 성질이나 형태를 모사하여 만들어진 것이다. 그러므로 다산의 입장에서는 『周易』의 卦는 일종의 그림문자(pictogram)인 동시에 일종의 가호(sign)이며 일종의 수순한 상형문자(pictograph)이다.¹⁶⁸⁾

『周易』에서 관심을 갖는 것은 개별 사물의 자체에 있는 것이라기보다는 사물들 사이의 내적 연관성에 있다. 다시 말하면 특수성을 통해서 보편성을 획득하려고 하는 지향성이 있다. 다산은 “이런 것은 어떤 이유 때문인가? 한 爻의 繇詞가 오로지 한 가지 일만을 위해 지은 것이 아님을 밝히기 위해서이다. 그리고 한 가지 일도 언급하지 않는 경우는 만사에 의하여 다함이 없도록 하고자 함인 것이다. 이는 모두 그 일반적인 것을 제시하면서 동시에 그 특수한 사례를 제시하여, 학자들로 하여금 하나를 보면 셋을 알고 하나를 들으면 열을 알아서 萬事に 응하여 다함이 없도록 하고자 함인 것이다.”¹⁶⁹⁾고 하였다. 하나의 卦나 爻에서의 특정한 물상은 한가

167) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』 권4 「茲山易柬」: 又以依稀仿佛於八卦之形性者, 取象而言之, 其實, 雖非八卦, 亦可以作易也.

168) 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, 2015, p151.

169) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』 권4 「周易答客難」: 若是者何也? 明一爻之繇, 不專爲一事作也. 並一事而不言, 所以應萬事而不窮也. 則凡卦詞之有指事者, 【如需雲'利涉大川'】此事之外, 皆不可以此詞占之, 與無詞等也. 爻詞之不本卦德而不言爻變之義者, 【如屯六三雲'即鹿無虞'】其觀本卦之德, 與爻變之義, 又當與'知臨'·'至臨'·'和兌'·'孚兌'之類, 同. 皆所以發其凡而起其例, 使學者舉一而反三, 聞一而知十, 以之應萬事而不窮也.

지 일에 한정된 것 같지만 절대로 거기에만 그치는 것이 아니다. 다시 이 대표적인 실례를 제시함으로써 사람에게 만사만물의 보편성을 밝혀주기 위한 것이다.

또한 상징으로서의 물상과 天地에 실존하는 만물의 관계에 있어 다산은 모든 상징이 이와 대응되는 현실적 사물이 존재해야 한다는 원칙을 견지하고자 한다. 그러므로 각괘에서 나오는 모든 물상이 반드시 역사적으로 실존하였던 것임을 의심치 않는다. 예를 들면, 건괘에서 나오는 물상인 龍이다. 보통 龍은 현실에 존재하지 않는 신비로운 동물인데, 이에 다산은 어떤 태도를 가지는가? 『左傳』昭公 29년 (BC.513)조에 “龍見於絳郊”에 대한 다산의 관점을 살펴보면, “龍戰於野”가 상상력으로 만들어 낸 허구적인 이야기가 아니라 역사적 실례에 바탕을 둔 기록이라고 주장한다. 『周易四箋』에서 坤卦에 대한 주석에서 “『左傳』에 ‘龍이 鄭나라 성문 앞에서 싸웠다’는 기록이 있거니와 (昭公 19년) 易詞가 象을 취함은 모두 實理에 부합하는 것이다.”¹⁷⁰⁾고 하였고, 『說卦傳』에서의 “하늘과 땅이 자리를 정함에, 산과 못이 기운을 통하며, 우뢰와 바람이 부딪히며, 물과 불이 서로 쏘지 않아서 팔괘가 서로 섞인다.[天地定位, 山澤通氣, 雷風相薄, 水火相射, 八卦相錯]”에 대한 注에서 “이것은 天, 地, 水, 火, 雷, 風, 山, 澤의 實理를 말하는 것이다.[此言天地水火雷風山澤之實理]”고 하였는데, 이것은 역시 물상이 실리에 근거를 둔 것이라고 주장하였다. 그리고 咸卦 『大象傳』의 “산 위에 못이 있는 것이 咸卦다(山上有澤, 咸)”에 대한 注로도 다산이 象의 배치가 모두 實理에 입각해서 이루어진 것임을 주장하고 있음을 알 수 있다. 다시 말하면, 다산은 伏羲가 하늘을 우러러 보고 구부러 땅을 살피고[仰觀於天、俯察於地], 천지자연의 만물을 본받아서 상을 만드는 입장과 같이, 상도 실제로 부터 도출된 것이고 괘상은 모두 현실적 대상에 근거를 둔 것이라고 주장한다. 여기서 다산의 爲實主義 특징을 엿볼 수 있다. 그러나 명나라 역학사상가인 來知德 (1552~1604)은 『周易集注』에서 “卦情之象”, 즉 현실에서 없는 상상력을 통해서 만든 상이 있을 수 있다는 관점을 제기하였는데, 다산의 실학적 관점과 정반대이다.

170) 『定本 與猶堂全書』 15, 『周易四箋』 권1 坤卦: 案, 左傳, 龍門鄭門(昭十九年), 易辭取象, 皆合實理.

다산이 來知德을 반박하여 말하기를, “이러한 이치가 있어서 여기에 이러한 사물이 있고, 이러한 사물이 있어서 여기에 이러한 象이 있다. 만일에 이러한 사물이 없다면 또한 象도 없을 것이며, 진실로 이러한 이치가 없다면 이러한 사물도 없을 것이다. 지금 來知德의 말에 이르기를 비록 象이 있다고 하더라도 실제로는 이러한 사물이 없다고 하고, 또 비록 이 象이 있더라도 본래는 이러한 이치가 없다고 하니, 이 몇 마디 말들은 이미 혼탁하여 깨끗하지 않은 것이다.”¹⁷¹⁾고 하였다. 이 반박을 통해서 다산의 관점은 來知德이 실재적이 사물이 없어서 상이 있을 수 있는 관점과 다르다는 것을 알 수 있을 뿐만 아니라 理와 事와 象의 관계도 밝혔다. 즉 理가 있는 뒤에야 事가 있고, 事가 있는 뒤에야 象이 있다는 것이다. 모든 것은 동전이 정반 양쪽이 있는 것처럼 장점이 있는 동시에 물론 단점도 존재하고 있다. 다산이 모든 패상이 상응하는 실재적인 대상이 있다는 주장은 건강부회로 빠질 가능성이 있다. 이는 다산이 실학적 시각에서 패상, 효상을 해석하는 병폐라고 할 수 있다.

또한 다산의 물상 관점은 왕필에 대한 비판에서도 잘 드러났다. 한나라의 상수학을 맞서서 玄學의 의리학을 제시하는 의리학자인 왕필은 道家의 得意忘言 개념을 발전하여 『周易』의 해석에 있어서 得意忘象이라는 관점¹⁷²⁾을 제기하였고 상수학과의 이론이 불실하다고 보고, 象의 역할을 소홀하려고 시도한다. 이에 대해서 주희는 왕필의 得意忘象 이론이 象의 본질적 의미를 훼손시키는 것이라고 비판한 바가

171) 『定本 與猶堂全書』 17, 『易學緒言』 권3 「來氏易注駁」: 駁曰, 有此理, 斯有此事. 有此事, 斯有此像. 若無此事, 亦無此像. 苟無此理, 亦無此事. 今來氏之言, 曰‘雖有此像, 實無此事, 雖有此像, 本無此理’, 卽此數語, 已渾濁不清矣.

172) 왕필 『周易』 해석의 궁극적 목적은 意를 얻는 데에 있고 象은 단지 意를 얻기 위해서 사용된 수단일 뿐이다. “象에 집착하는 자는 의미를 얻지 못한다. 상을 잊어버리는 자는 의미를 얻는 자이다.”(王弼, 『周易略例』: 存象者, 得意者也. 忘象者, 乃得意者也). 왕필의 得意忘象說은 주로 『周易略例』 『明象』에서의 “夫象者, 出意者也. 言者, 明象者也. 盡意莫若象, 盡象莫若言. 言生於象, …… 得意在忘象, 得象在忘言. 故立象以盡意, 而象可忘也. 重畫以盡情, 而畫可忘也.”라는 구절에서 보인다. 왕필에 관점으로 본다면, 象이란 어차피 의미를 드러내기 위해 사용되는 수단에 불과하기 때문에, 그 의미만 충족시킬 수 있다면 乾괘 이외의 다른 어떤 괘를 馬을 상징하는 것으로 삼아도 관계없다. 왕필은 괘효사의 意를 파악하면, 언어와 상에 더 이상 구애될 필요가 없다고 본다. 왕필은 『周易』 해석의 본지가 “象을 잊음으로써 그 의미를 구하다(忘象以求其意) “에 있음에도 불구하고 한나라의 역학은 象만 남고 그 뜻은 잊어버린 ‘存象忘意’의 잘못을 저지렀다고 비판하고 있다. (『周易注』 「附周易略例」: 一失其原, 巧喻彌甚, 從復或值, 而義無所取, 蓋存象忘義之由也.)

있다. 다산은 주희의 관점을 그대로 수용하여, 말하기를 “왕필은 ‘그 뜻이 진실로 건장함(健)에 상응한다면 어찌 반드시 坤만이 말(馬)이 되겠으며, 兌가 참으로 유순함(順)에 부합한다면 하필 坤만이 곧 소(牛)가 되겠는가?’라고 하였지만, 이러한 발언의 뜻을 잘 따져 보면 곧 『周易』의 ‘상을 취함’이 유래한 바가 없게 되고, 단지 『詩經』에서 쓰이는 比, 興의 體나 『孟子』에 나오는 비유와 같은 것이 될 따름이다. 그렇다면 『說卦傳』의 제작이 『周易』과 무관한 것이 될 것이며, (『繫辭傳』의) ‘가까이는 몸에서 취하고, 멀리는 사물에서 취한다’라는 말도 또한 쓸데없는 이야기가 될 것이다.”¹⁷³⁾고 하였다. 이 인용문에서 다산은 왕필의 이러한 得意忘象論이 『繫辭傳』에서 언급한 “近取諸身, 遠取諸物”이라는 取象의 근본원리와 어긋난다는 점을 지적하고 있다. 그리고 『周易』의 해석에 있어서 다산은 왕필이 의리 측면에서만 『周易』을 해석하는 관점이 역학의 본질을 크게 훼손했다고 주장하고, 괘효사의 의미가 반드시 괘상에 의하여 해석해야 하고, 괘효상을 통해서 괘효사를 독해하지 않으면 필연적으로 『周易』 텍스트를 잘못 이해할 것이라고 주장한다.

제3절 互體論

1. 互體의 정의와 발전 과정

『繫辭傳』에서 “八卦가 列을 이루니 象이 그 가운데 있으며, 인해서 거듭하니 兌가 그 가운데 있다.”¹⁷⁴⁾고 하였고 『說卦傳』에서 “三才를 겹쳐서 두 번 했기 때문에 易이 여섯 획으로 卦를 이룬다.”¹⁷⁵⁾고 하였는데 보통 八卦가 먼저 있는 후에 64卦가 있고 64卦는 三劃卦를 重卦시켜 생긴 六劃卦를 가리킨다. 六劃卦에서 初爻와

173) 『定本 與猶堂全書』 16, 『周易四箋』 권8 「繫辭下傳」: 朱子曰: “王弼以爲‘義苟應健, 何必乾乃爲馬, 爻苟合順, 何必坤乃爲牛’. 【見『略例』】觀其意, 直以『易』之取象, 無所自來, 但如『詩』之比·興, 『孟子』之譬喻而已. 如此, 則是『說卦』之作爲無與於『易』, 而‘近取諸身, 遠取諸物’, 亦剩語矣.”

174) 『系辭下傳』 제1장: 八卦成列, 象在其中矣. 因而重之, 爻在其中矣.

175) 『說卦傳』 제2장: 兼三才而兩之, 故《易》六畫而成卦.

上조를 빼고, 중간에 네 개 조를 가지고 새로운卦를 만드는 것을 互體 또는 互卦라고 한다. 또한 六劃卦의 중간에 네 개 조를 취하기 때문에 中爻라고도 한다. 이른바 互體는 구체적으로 말하면, 六劃卦의 2, 3, 4호로 새로운 괘를 만들거나 3, 4, 5호로 하나의 새로운 괘를 만들어 새롭게 象을 구성하는 것이다. 坎卦를 예로 들면, 원래의 上卦와 下卦는 모두 坎象인데, 互體를 통하면 2, 3, 4조가 震卦가 되고, 3, 4, 5조가 艮卦가 되니 坎卦에서 坎, 震, 艮 3개의 물상을 얻게 된다. 이러한 互體는 일반적으로卦를 구성하는 원칙의 한정을 깨트리고 한卦에서의 여섯 조를 다시 分組하여 원래의 內卦와 外卦와 다른 두 개의 새로운 經卦를 만들 수 있다. 互體는 상수역학자들이 內卦와 外卦를 운용해서 『周易』을 해석하기가 어려울 때 자주 사용하는 방법 중의 하나이다.

互體에 기원에 있어, 互體가 가장 먼저 춘추시기의 筮占에서 나타났는데, 이 가운데서 『左傳』 莊公22년의 “陳敬仲之筮”¹⁷⁶⁾는 互體를 운용하는 최초의 기록이다. 陳敬仲이 『周易』으로 점을 쳐서 觀之否를 얻었는데 周史가 “風이 土上에서 天이 되었으니 山이다(風爲天於土上)”로 풀었다. 이에 杜豫가 주석하기를 “二爻에서 四爻까지는 艮卦의 象이 있는데, 艮은 山이 된다.”¹⁷⁷⁾라고 하였는데 觀卦와 否卦에서 모두 산의 象이 없지만 六二爻, 六三爻와 九四爻는 互體를 통해 『說卦傳』에 의해 산을 상징하는 艮卦를 얻었기 때문이다. 주희가 “『左傳』의 한 곳에서 觀괘를 설명하면서 분명히 互體 해석법을 사용하였다.”¹⁷⁸⁾라고 한 것은 바로 이것을 가리킨다. 『周易』의 경문이나 『易傳』에서 互體 혹은 互卦라는 말이 직접 나오지 않았지만 전국 시기의 『易傳』에서 互體를 언급하였다고 주장하는 자가 있다. 『繫辭傳』에서의 “中爻”, “八卦相蕩”, “六爻相雜”, “唯其時物”, “雜物撰德” 등은 그 예이다. 그러나 이러한 내용들에 대한 주석으로 보면 互體가 그다지 명확하지 않다. 실

176) 『左傳』 莊公22年: 陳侯使筮之, 遇觀之否, 曰“是謂‘觀國之光, 利用賓於王’ …… 坤, 土也. 巽, 天也. 風爲天於土上, 山也.”

177) 『春秋左氏傳』 莊公22年: 自二至四有艮象, 艮爲山是也.

178) 『朱子語類』 권68: 『左傳』 一處說觀卦, 分明用互體.

제로 互體를 중시하고 互體를 널리 易에 운용하는 자는 마땅히 兩漢시기의 역학자들이겠다. 특히 명확하게 互體를 논하는 자는 京房¹⁷⁹⁾인데 『周易』의 卦爻辭를 해석할 때 빈범하게 사용하였다. 예를 들면, 困卦를 주석하기를 “坎象과 互體로 보이는 離火가 兌金에 들어간다.[坎象互見離火入兌金]”고 하였는데 이렇게 해석하는 이유는 困卦의 二爻, 三爻, 四爻가 互體를 통해서 離卦를 얻게 되고 內卦와 外卦가 각각 坎卦와 離卦이기 때문이다. 또한 益卦를 해석할 때 “互體로 坤卦가 보이는데 坤의 도리는 유순함이며 또 外卦로 艮卦가 보이는데 艮은 陽을 그친다.[互見坤, 坤道柔順; 又外見艮, 艮止陽]”고 하였는데 “互見坤”은 益卦의 二爻, 三爻, 四爻가 互體를 통해서 坤卦를 얻음을 의미하고, “外見艮”은 益卦의 三爻, 四爻, 五爻가 互體를 통해서 艮卦를 얻음을 의미하기 때문이다. 주목할 만한 것은 京房이 운용하는 互體는 아직 비교적으로 간단하고 대부분은 세 개의 爻로 구성되는 經卦를 사용한 것이고 四爻連互나 五爻連互를 운용하여 別卦를 구성하는 것이 아니다. 東漢에 들어와서도 互體說이 전개되어 『周易』의 해석에 운용되었다. 西漢의 互體說은 京房 이후에도 한대의 상수역에서 자주 사용되었지만, 세 개의 爻로 구성하는 經卦를 사용하는 것과 달리 東漢시기의 互體說은 西漢의 互體說을 기초로 하고 四爻連互나 五爻連互를 운용하여 別卦를 구성하기도 하였다. 그 중에서도 호체를 가장 즐겨 사용한 사람은 鄭玄이었다.¹⁸⁰⁾ 예를 들면, 鄭玄이 大畜卦를 주석하기를 “九三爻에서 上九까지 頤의 象이 있으니 밖에 거하는 것이 집에서 먹지 않으면 길하고 賢者를 키르는 것이다.[自九三至上九有頤象, 居外是不家食吉而養賢]”고 하였는데 三爻, 四爻, 五爻가 互體를 통해서 震卦를 얻고 四爻, 五爻, 六爻가 互體를 통해서 艮卦를 얻으

179) 송대의 王應麟이 『困學記聞』에 의하면 京氏는 2호에서 4호에 이르는 것을 互體라고 하였다.

180) 劉大均, 『周易概論』, 齊魯書社, 1988, p57-58. 참조. 劉大均은 호체가 최초로 西漢시기의 京房 역학에서 나타난 것이지만, 東漢과 晉나라 시기의 역학자들이 모두 이에 대한 전승한 바가 있어서 반드시 근본이 있을 거라도 추정하였다. 그리고 이 근본은 漢代의 田何에 있을 가능성이 크다고 주장한다. 또한 『左傳』 莊公二十二年에서 “陳侯使筮之, 遇觀之否, 曰‘是謂觀國之光, 利於賓於王. …坤, 土也. 巽, 風也. 乾, 天也. 風爲天於土上, 山也.’”라고 하니 춘추시대부터 互體로 괘를 해석하기 시작했음을 알 수 있다 주장한다.

며, 또한 위에서 艮卦이고 아래서 震卦가 있으니 頤卦의 象이 있다. 鄭玄뿐만 아니라 虞翻도 호체를 즐겨 사용하였는데, 賁卦의 初九爻인 “그 발꿈치를 꾸밈이니 수레를 버리고 걸는다[賁其趾, 舍車而徙]”에 대하여 해석하기를 “互體를 취하면 震이고, 震이 발이니 발꿈치를 꾸밈이다.[應在震, 震爲足, 故賁其趾]”고 하였는데 “應在震”이라고 하는 이유는 九三爻, 六四爻와 六五爻가 互體하여 震이 되고, 初九는 六四爻와 응하고 互體를 통해 얻는 震卦에 있기 때문이다. 정리하자면 한말에 들어가면서 互體說이 갈수록 완비해져 상수역학의 집대성자인 虞翻이 전면적으로 西漢부터 발전해왔던 互體說을 계승하고 융통성있게 운용하며, 뿐만 아니라 독창적으로 창조함으로써 互體說을 최고의 경지로 발전시켰다.¹⁸¹⁾ 그러나 魏晉시기의 왕필에 들어와 호체를 배척하고 『周易』을 해석하는 데에 사용하지 않았다. 그리고 송대의 주희는 象數을 반대하지도 않고 互體를 찬성하지도 않았지만 『周易』을 해석할 때 모르는 사이에 互體法을 운용하였다. 예를 들면, 大壯卦의 六五를 해석하기를 “卦體가 兌와 같아 羊의 象이 있다.[卦體似兌, 有羊象]”고 하였고 명확하게 互體를 말하지 않았지만 확실하게 互體法을 운용하였으니 互體法의 영향이 크다는 것을 알 수 있다.

호체설의 역사적 발전 상황을 살펴본 후에, 다음으로 검토하고자 하는 것은 후한 시기의 連互法이다. 連互法은 다시 五畫連互와 四畫連互 두 가지로 나눈다. 이른바 五畫連互는 한卦의 初爻부터 五爻까지, 二爻부터 六爻까지를 새로운 괘체로 보는 것이다. 大畜卦로 예를 들면, 初爻에서 五爻까지의 다섯 爻 가운데 初爻에서 三爻까지는 乾卦이고 三爻에서 五爻까지는 震卦이다. 이렇게 三爻를 두 번이나 사용하고, 互體를 취하면 大壯卦를 얻게 된다. 마찬가지로 大畜卦의 二爻부터 六爻까지의 다섯 爻에서 二爻에서 四爻까지는 兌卦이고 四爻에서 六爻까지는 艮卦이다. 이렇게 四爻를 두 번이나 사용하고 互體를 취하면 損卦를 얻게 된다. 그러므로 五畫連互의 특징은 六劃에서 순서대로 배열된 다섯 爻로 다시 두 개의 새로운卦體를 구

181) 林忠軍, 『象數易學發展史』 권1, 齊魯書社, 1994, p108-109.

성하는 것이다. 이 새로운 卦體를 구성할 때 다섯 爻의 가운데에 있는 반복 사용된 한 劃을 기준으로 삼는다. 그리고 이른바 四劃連互는 六劃에서 初爻에서 四爻까지, 二爻에서 五爻까지, 三爻에서 上爻까지 連互하여 새로운 卦體가 형성되는 것이다. 마찬가지로 大畜卦로 예를 들면, 우선, 初爻에서 四爻까지의 네 爻 가운데 初爻, 二爻, 三爻가 乾卦가 되고 二爻, 三爻, 四爻는 兌卦가 된다. 二爻, 三爻를 거듭 사용하고 互體를 취하면 夬가 된다. 같은 방식으로, 二爻에서 五爻까지는 네 爻 가운데 二爻부터 四爻까지는 兌卦가 되고 三爻에서 五爻까지는 震卦가 된다. 三爻, 四爻를 거듭 사용하고 互體를 취하면 歸妹卦를 얻게 된다. 마지막으로 大畜卦의 三爻에서 上爻까지의 네 爻에서 三爻부터 上爻까지는 震卦가 되고 四爻에서 上爻까지는 艮卦가 된다. 이렇게 四爻, 五爻를 거듭 사용하고 互體를 취하면 頤卦를 얻게 된다. 그러므로 四劃連互의 특징은 六劃에서 순서대로 배열된 네 劃에서 連互를 취함으로써 세 개의 새로운 卦體를 만드는 것이다. 그리고 새롭게 卦體를 만들 때 네 劃의 가운데에 있는 두 劃은 반복 사용된다. 예를 들면, 初爻에서 四爻까지의 네 爻에서 連互를 취하면 새로운 卦體를 만들 때 二爻와 三爻가 반복 사용되고, 初爻에서 四爻까지의 네 爻에서 連互를 취하면 새로운 卦體를 만들 때 三爻와 四爻가 반복 사용되며, 三爻에서 上爻까지의 네 爻에서 連互를 취하면 새로운 卦體를 만들 때 四爻와 五爻가 반복 사용된다.¹⁸²⁾ 정리하자면 五畫連互는 初爻에서 五爻까지, 二爻에서 上爻까지의 다섯 劃에서 連互함으로써 두 卦만 얻을 수 있다. 四畫連互는 初爻에서 四爻까지, 二爻에서 五爻까지, 三爻에서 上爻까지의 네 劃에서 連互함으로써 세 卦를 얻을 수 있다.

182) 劉大鈞, 『周易概論』, 齊魯書社, 1988, p58-60.

2. 茶山의 互體論

앞에 언급하였듯이 互體는 또한 互卦라고도 하는데, 二爻, 三爻, 四爻로 구성하는 下卦와 三爻, 四爻, 五爻로 구성하는 上卦로 다시 만들어진 새로운 卦體를 가리킨다. 다산의 兩互作卦法을 탐구하기 위해 주자가 互體에 대한 태도와 다산이 주자의 관점에 대한 태도를 먼저 살펴보고자 한다. 우선, 주자가 互體에 대한 태도는 제자와의 대화에서 잘 드러났다.

임학리 : “사물을 섞고 德을 갖추고 옳은 것과 그른 것을 분별하는 것은 그 가운데 爻가 아니면 갖추지 못한다는 것입니까?”

주희 : “이런 곳은 이해하지 못하면 나는 항상 闕文이 있는가 의심한다. 선유들은 주로 互體로 생각하였으니 屯卦의 震卦가 아래에 있고 坎卦가 위에 있는 것과 같아中间的 네 爻를 가지고 관찰해보면 두 번째 爻에서 네 번째 爻까지는 坤卦이고, 셋째 爻에서 다섯째 爻까지는 艮卦이므로 ‘그 가운데 爻가 아니면 갖추지 못한다’라 하였다. 互體의 설은 漢儒가 많이 썼다. 『左傳』 중 점을 쳐서 卦를 살피는 것을 말한 한 곳에서도 또한 분명히 들었다. 보아하니 이 설 또한 버릴 수 없다.”<임학리>¹⁸³⁾

互體는 이미 『左氏傳』에 언급되어 있으며 또한 도리가 있다.¹⁸⁴⁾ 다만 지금 추

183) 『朱子語類』 권76: 問: “雜物撰德, 辨是與非, 則非其中爻不備”. 曰: “這樣處曉不得, 某常疑有闕文. 先儒解此多以為互體, 如屯卦震下坎上, 就中間四爻觀之, 自二至四則為坤, 自三至五則為艮, 故曰‘非其中爻不備’. 互體說, 漢儒多用之. 左傳中一處說占得觀卦處亦舉得分明. 看來此說亦不可廢.”

184) 호체는 도리가 있다는 것을 증명하기 위해 『春秋左傳』 莊公22년의 예를 들겠다. 陳나라 厲公은 蔡나라 여자가 낳았다. 蔡나라 사람이 五父를 죽이고 그를 군주로 세우니, 厲公이 敬仲을 낳았다. 敬仲이 어렸을 때, 周王朝의 大史가 『周易』으로 점을 쳐주겠다고 陳나라 군주를 만났다. 陳나라 군주가 그에게 점을 치게 하니, 觀卦(≡≡)가 否(≡≡)로 변한다는 점괘가 나왔다. 그 점괘를 풀어서 말했다. “나라의 빛나는 것을 보고 천자의 빈객이 되기에 이롭다고 할 수 있습니다. 이 분은 陳나라 군주를 대신해 나라를 가지게 될텐데 그 일은 이 나라가 아니라 다른 나라에서 있을 것이고, 이 분 자신이 아니고 그 자손에게 있을 것입니다. 빛은 멀리 다른 곳에서 빛날 것입니다. 坤는 흙이고, 巽은 바람이며, 乾은 하늘입니다. 바람이 하늘로 변하여 흙위에 산이 있는 형상입니다. 산에는 재물이 있고 하늘이 빛으로 그것을 비춥니다. 흙위에 있어 하늘의 빛을 받음으로 나라의 빛남을 보고 천자의 빈객이 되기에 이롭습니다. 제후가 천자를 뵈러 가서 뜰 안에 바칠 온갖 물건을 늘어놓고 玉帛으로 받들어 천자의 아름다움이 갖추어지는 격입니다. 이에 천자의 빈객되기에 이롭다고 말하

론하면 합당하지 못한 곳이 많다. <정가학>185)

주자가 互卦法은 『左傳』, 『國語』부터 존재하였고, 한대 역학자들이 『周易』을 해석하는 데에 자주 사용하는 방법임을 인정하지만, 마땅하지 않은 부분이 많이 있다고 주장한다. 그럼에도 불구하고 주자는 互體法은 버릴 수 없다고 주장한다. 또 말하였다.

반시거 : 『易』의 互體說에 대해, 共父는 “물건을 뒤섞음과 德을 잡음과 옳고 그름을 분변함 같은 것은 가운데 爻(中爻:互體)가 아니면 구비하지 못하는” 것이라 여겼는데, 이것이 互體를 설명하는 말인지요?

주희 : 지금 사람들이 말하는 互體라는 것은 모두 이것이지만, 역시 취할 수 없는 부분도 있으니, 예를 들어 頤卦·大過卦 같은 부류이다. 王輔嗣는 또 “納甲飛伏”이라 하였는데, 더욱 이해하기 어렵다. 納甲은 震을 庚에 배당하고, 巽은 辛에 배당하는 것과 같은 부류이고, 飛伏은 坎伏離, 離伏坎, 艮伏兌, 兌伏艮과 같은 부류이다. 이런 것들은 모두 지엽적인 이론이니 꼭 깊이 파고들 필요는 없다. <반시거>186)

는 것이고 나라의 빛남을 볼 수 있는 모습입니다. 후손에 가서 있다는 것은 바람이 불어 흙에 닿는다는 것이고, 다른 나라에서 그렇다는 것입니다, 만약 다른 나라에서 그렇다면 반드시 강씨 성의 나라일 것입니다. 강씨는 큰 산의 후손입니다. 山嶽은 하늘과 짝하는 것이니, 만물 가운데 이 두 가지 보다 큰 것은 없습니다. 진나라가 약해지면 이 분의 자손이 창성할 것입니다.”(陳厲公, 蔡出也, 故蔡人殺五父而立之. 生敬仲. 其少也, 周史有以周易見陳侯者, 陳侯使筮之, 遇觀☱☶之否☷☷, 曰, “是謂觀國之光, 利用賓于王.” 此其代陳有國乎? 不在此, 其在異國; 非此其身, 在其子孫. 光, 遠而自他有耀者也. 坤, 土也; 巽, 風也; 乾, 天也; 風爲天; 於土上, 山也. 有山之材, 而照之以天光, 於是乎居土上, 故曰, ‘觀國之光, 利用賓于王.’ 庭實旅百, 奉之以玉帛, 天地之美具焉, 故曰‘利用賓于王.’ 猶有觀焉, 故曰其在後乎! 風行而著於土, 故曰其在異國乎! 若在異國, 必姜姓也. 姜, 大嶽之後也. 山嶽則配天. 物莫能兩大. 陳衰, 此其昌乎!”) 李宜哲은 “陳敬仲의 집에 觀卦가 否卦로 변하는 卦가 나온 것은 바람이 하늘로 변하여 흙 위에 산이 있는 형상을 말하는데 觀卦의 三·四·五爻는 艮卦가 되니 곧 산이다. 林씨의 주에 ‘이것은 互體다’라고 말했다. 살펴보면 이것은 본래 艮卦이다. 또 二爻에서 四爻까지가 곧 坤이 되니, 무릇 한 卦에 각각 두 卦가 있어 서로 卦가 되므로 互體라고 하는 것이다.”라고 하였다.(『朱子語類考文解義』上, 민족문화문고, p567-568.)

185) 『朱子語類』 권67: 互體自左氏已言, 亦有道理, 只是今推不合處多.

186) 『朱子語類』 권67: 問: “易中‘互體’之說, 共父以爲雜物撰德, 辨是與非, 則非其中爻不備”, 此是說互

주자는 사람들이 “물건을 뒤섞음과 德을 잡음과 옳고 그름을 분변한 것과 같은 것은 가운데 爻(中爻:互體)가 아니면 구비하지 못하는” 것이라 여기는 것을 인정하지만, 취하면 안 된다는 바도 있다고 주장하고, 그리고 왕필이 말하는 納甲飛伏法은 모두 이해하기 어렵고 지엽으로서 깊게 따질 필요가 없다고 하였다.

다시 말하면, 주자는 『左傳』에서 분명히 互體를 사용하는 용례가 있기에 폐지할 수 없는 互體不可廢論을 전개하였지만, 推移法(卦變法)과 마찬가지로 실제로 『周易』 경문을 해석할 때 적극적으로 사용하지 않았다. 大壯卦의 六五를 해석할 때 언급한 “卦體가 兌와 같아 羊의 象이 있다[卦體似兌, 有羊象]”라는 것 이외에, 실은 주자가 互體를 취한 사례는 없는 셈이다. 다산이 『周易緒言』 「朱子本義發微」에서 주자가 互體에 대한 관점을 논의하였는데 그가 말하기를 “互體說은 한나라 이후로 사승관계가 단절되지 않았다. 주자는 『本義』에서 이것을 사용한 적이 없지만, 그가 평상시 논의한 것이 이와 같으니, 오히려 이상하지 않은가?”¹⁸⁷⁾고 하였다. 다산은 주자가 『本義』에서 互體를 사용한 적이 없지만 주자가 互體에 대한 기본 입장을 인정하고 있음을 알 수 있다. 뿐만 아니라 주자와 달리 다산은 互體法을 『周易』의 해석에서 아주 빈번하게 사용하였다. 다산이 互體에 대한 구체적인 주장은 다음과 같다.

무엇을 互體라고 하느냐 하면 대체로 한卦 속에 八卦 중의 네卦를 포함하고 있는 것을 말합니다. 가령 下震, 上坎을 屯이라 하는데. 이 屯卦 가운데 二爻와 四爻가 공적이 같으므로 互坤이라 하고, 三爻와 五爻가 공적이 같으므로 互

體.” 先生曰: “今人言互體者, 皆以此爲說, 但亦有取不得處也, 如頤卦大過之類是也. 王輔嗣又言‘納甲飛伏’, 尤更難理會. 納甲是震納庚, 巽納辛之類, 飛伏是坎伏離, 離伏坎, 艮伏兌, 兌伏艮之類也. 此等皆支蔓, 不必深泥.”

187) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』 권2 「朱子本義發微」: 互體之說, 自漢以來, 師承不絕. 朱子於《本義》中, 雖無所用, 其平日所論如此, 尙有異義乎?

艮이라 합니다. 이 한卦 안에 坤卦와 艮卦가 함께 있는데, 세상 사람들은 다만 震卦와 坎卦만이 있는 줄 압니다. 주자는 “互體의 설은 폐할 수 없다.”고 하였는데, 胡雲峰·洪容齋·吳臨川 같은 여러 분들의 논증이 있습니다. 『繫辭下傳』 雜物撰德 밑에 보인다.¹⁸⁸⁾ 『春秋』에 실려 있는 官占의 法은 모두 互體를 취하여 妙用을 이루었으니, 진실로 마음을 텅 비우고서 완색하면 저절로 풀릴 것입니다.¹⁸⁹⁾

互體란 무엇인가? 重卦가 만들어지면 여섯 劃이 연속되어, 제2劃에서 제4劃까지, 제3劃에서 제5劃까지 각각 하나의 卦가 성립되니, 이를 일러 互體라 하는 것이다. (이는 우선 간략히 말한 것이고, 모두 아래의 表에 상세히 나와 있다)¹⁹⁰⁾

互體表	
屯	下互坤, 上互艮.
蒙	下互震, 上互坤.
需	下互兌, 上互離.
訟	下互離, 上互巽.
師	下互震, 上互坤.
比	下互坤, 上互艮,

188) 『定本 與猶堂全書』16, 『周易四箋』 권8 「繫辭下傳」: 中爻者, 二·三·四·五之變也. 至於中爻, 則正體互體, 卦象交錯, 又或兩互成卦, 物情屢遷, 【泰之兩互爲歸妹, 否之兩互爲漸】諸變悉起, 八卦相盪, 故《易》之妙用, 非中爻不備也. 朱子曰: “先儒解此, 多以爲互體.” 又曰: “互體說, 漢儒多用之, 亦不可廢.” 【胡炳文·洪邁·吳澄, 並解之爲互體 ○案 九家諸《易》, 皆論互體, 王弼獨起而廢之, 蓋以當時, 鐘會著《無互卦論》, 以譏漢儒, 而王弼儻侗, 遂遽信從耳. 苟非朱子重闡斯文, 互體之說, 幾乎熄矣. 雖然此節乃指中四爻之變動, 非專論互體也. ○或曰: “中爻卽兩互作卦之謂.” 【如泰之六四爲歸妹之九四】

189) 『定本 與猶堂全書』4, 『文集』 권19, 「與尹畏心-永僖」: 何謂互體? 大凡一卦之中, 包函八卦之四. 假令下震·上坎曰屯, 而此屯卦之中, 二與四而同功, 則名曰互坤, 三與五而同功, 則名曰互艮. 卽此一卦之中, 坤·艮俱存, 而世人第知有震·坎而已. 朱子曰: “互體之說不可廢.” 胡雲峯·洪容齋·吳臨川諸公, 竝有論證. 【見『繫下傳』‘雜物撰德’下】若『春秋』官占之法, 皆取互體以成妙用, 苟虛心一玩, 自當迎刃而解矣.

190) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「括例表」: 互體者何也? 重卦既作, 六體相連, 自二至四, 自三至五, 各成一卦. 此之謂互體也.(姑略之, 竝詳下表)

위의 논의를 통해서 한대 상수역에서 많이 사용된 호체는 다산도 적극적으로 취하고 있는 것을 알 수 있다. 그러나 다산은 단순히 계승하는 데에 머무르지 않고 이를 기초로 하고 독특한 兩互作卦法을 제기하였다.卦의 형성에 있어, 三劃으로 구성된 小成卦를 重卦시키면 六劃卦인 大成卦가 형성된다. 이렇게 上卦와 下卦를 중합시켜 형성된 大成卦의 중간에서 象을 취해 새로운 卦를 형성해 내는 것을 互體 혹은 互卦라고 부른다. 互卦는 또한 제2호에서 제4호에 이르는 2, 3, 4위에 있는 互卦와 제3호에서 5호에 이르는 3, 4, 5위에 있는 互卦로 구별된다. 전자는 下互라고 하고, 후자는 上互라고 한다. 다산이 제기한 兩互作卦法은 즉 2, 3, 4位の 下互卦와 3, 4, 5位の 上互卦를 연결시켜 완래 없는 卦를 새롭게 만들어서 卦를 해석하는 것이다. 兩互로써 만들어지는 兩互卦는 16卦에 그친데 즉 乾, 坤, 大過, 頤, 復, 剝, 姤, 夬, 解, 蹇, 家人, 睽, 歸妹, 漸, 既濟, 未濟 등 16卦이다. 16卦는 각각 4괘씩을 포섭하여 그 4괘에 있어 兩互卦가 된다.¹⁹¹⁾ 兩互作卦法에 대하여 다산은 구체적으로 다음과 같은 兩互作卦表를 만들었다.

兩互作卦表		兩互表【下】	
乾	 乾·大過·姤·夬之兩互.	解	 謙·艮·明夷·賁之兩互.
坤	 坤·頤·復·剝之兩互.	蹇	 豫·震·晉·噬嗑之兩互.
大過	 離·小過·豐·旅之兩互.	家人	 訟·履·困·兌之兩互.
頤	 坎·中孚·渙·節之兩互.	睽	 需·小畜·井·巽之兩互.
復	 蒙·師·臨·損之兩互.	歸妹	 泰·蠱·大畜·升之兩互.
剝	 屯·比·觀·益之兩互.	漸	 否·隨·無妄·萃之兩互.
姤	 同人·遯·革·鹹之兩互.	既濟	 解·睽·歸妹·未濟之兩互.
夬	 大有·大壯·鼎·恒之兩互.	未濟	 蹇·家人·漸·既濟之兩互.
兩互作卦, 只此十六。		右十六卦, 各攝四卦.	

물론 호체를 취하는 방법은 그 기본 방식 외에도 여러 가지가 있다. 첫째, 大互이다. 이른바 大互는 또한 大體라고도 하는데 互體를 확대한 것으로, 오직 坎과 離만

191) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「兩互作卦表」.

취한다.¹⁹²⁾ 다산은 大互表를 그려서 설명하였다.

大互表		
巽		一至四爲大坎.
鼎		一至五爲大坎.
大過		一至上爲大坎.
震		一至四爲大離.
屯		一至五爲大離.
頤		一至上爲大離.

위의 표로 살펴보면 大互는 몇 劃으로 구성되는지와 상관없이 모두 陽剛이 가운데에 자리해 있는 坎과 陰虛가 가운데에 자리해 있는 離를 이룬다.¹⁹³⁾

둘째, 兼互이다. “이른바 兼互라는 것은 한 卦를 통틀어 互體를 취하는 것이다. 重卦가 이미 성립되면, 그 자리를 세 등급으로 나눌 수 있는데(위에서부터 들씩 묶어, 天·人·地의 자리) 세 자리를 각각 겹쳐 두 개씩 묶은 것이 8개의 卦가 여기에 해당된다.”¹⁹⁴⁾ 구체적으로는 다음의 표와 같다.

兼互表【只八卦】		
乾		爲兼畫之大乾.
坤		爲兼畫之大坤.
臨		爲兼畫之大震.
遯		爲兼畫之大巽.
小過		爲兼畫之大坎.
中孚		爲兼畫之大離.
觀		爲兼畫之大艮.
大壯		爲兼畫之大兌.

192) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 大體者, 互體之大者也, 唯坎離取焉.

193) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 仲氏曰: “『易』有二觀, 一曰類聚, 二曰群分.” 十二辟卦, 其聚者也, 故其本體之內, 皆有乾·坤. 【無坎·離】五十衍卦, 其分者也, 故其本體之內, 皆有坎·離. 【無一卦無坎·離者】兩柔爲之翼, 而實其中, 則坎也. 【謂大坎】兩剛爲之肩, 而虛其中, 則離也. 【謂大離】何必三畫者, 爲坎·離乎?

194) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 兼體者, 通一卦而取互者也. 重卦既成, 位分三等, 【天·人·地】兼三位而兩之, 亦八卦也.

셋째, 倒互이다. 倒互가 왜 필요한지에 대해 다산은 “卦才가 모두 발현되도록 하고자 하기 때문이다.”¹⁹⁵⁾고 하였고, 또한 “正體만 취하게 된다면, 그卦가 함유하고 있는 잠재적 卦才를 씌에 미진한 것이 있게 된다. 따라서 성인이 그것을 顛倒하여 象을 취하였다. 대저 그卦의 형태는 거꾸로 뒤집어져 있더라도 本象이 아닌 것이 없으니, 그 倒體를 취하는 것이 이치에 합당한 것이 된다.”¹⁹⁶⁾고 설명하였다. 倒體를 적용할 수 있는 6괘는 다음의 표와 같다.

倒互表 【只六卦】	
乾	☰ 無反對, 亦無互體.
坤	☷ 無反對, 亦無互體.
坎	☵ 【二三四】 倒艮 【三四五】 倒震
離	☲ 【二三四】 倒兌 【三四五】 倒巽
大過	☱ 下顛兌 上顛巽
頤	☶ 下顛艮 上顛震
小過	☴ 下顛震 上顛艮
中孚	☴ 下顛巽 上顛兌

이상으로 정약용의 互體論을 살펴보았다. 互體論은 다산 『周易』 해석의 핵심 방법론 중의 하나로 여러 가지 장점이 있다. 互體說이 나타나기 전에, 원래卦에서 없었던 물상이卦爻辭에서 나타날 때 물상을 통해서卦爻辭를 해석할 수 없었는데, 그러나 정약용은 『說卦傳』에서의 한정있는 물상을 기초로 하고, 荀九家가 『說卦傳』에서 없는 내용에 대한 보충과 발전을 비판적으로 계승함으로써, 틀린 부분¹⁹⁷⁾을 삭제하고 한 걸음 더 나아가 보완하여 그가 제기한 互體를 통해 象을 취하는 범위, 즉 한卦에서 나타날 수 있는 물상의 범위를 넓히고 물상을 통해卦爻辭를 합

195) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 倒互, 卦才欲全用也.

196) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 只取正體, 則其卦才之用, 有所未盡, 故聖人使之顛倒而取象. 蓋其卦形, 顛之倒之, 無非本象, 則其取倒體, 於理爲允也.

197) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 荀九家之言物象, 有正有謬, 不可全信. 如坎爲狐·離爲飛鳥, 其可信者也. 如乾爲龍·坤爲迷·坎爲桎梏之類, 皆譌謬失眞, 不可不察.

리적으로 해석하는 것을 가능하게 만들었다. 바꿔서 말하면 互卦를 취하면 上卦와 下卦 이외에 또 互卦의 卦德을 추가로 취할 수 있어 더 많은 종류의 卦德을 갖출 수 있어 훨씬 더 많은 상황에 정확하게 적용될 수 있게 된다. 예들 들면, 혼인을 앞둔 집안에서 시초점을 쳤는데 泰卦가 나왔다면, 거기에는 혼인의 象이 없어, 백성들이 쓰기에 불편하게 된다. 그러나 兩互卦로 새로 卦를 만들면, 곧 歸妹卦가 되어, 백성들이 그것을 사용함에 통하게 되는 것이다. 또 한편, 만일 바르지 못한 일로 점을 쳤는데 좋은 卦가 나왔다면, 兩互卦로 새로운 卦를 만들어 不吉한 징조를 보여줄 수 있게 되는 것이다. 예를 들면 無妄卦의 彖辭에 “그 옳지 않은 일을 할 경우에는 재앙이 생길 것이다.[其匪正，有眚]”라고 하였는데 재앙이 있다는 말이 나오는 것은 無妄卦로부터 兩互作卦를 취하여 漸卦가 되기 때문이다.¹⁹⁸⁾ 吳幼淸도 泰卦에서 兩互卦를 취하면 歸妹卦가 되기 때문에 泰卦와 歸妹卦 兩卦의 爻辭에서 각각 “帝乙歸妹”라는 卦辭가 있는 것이라고 하였다.¹⁹⁹⁾ 또한 宋代에 金나라 王인 完顏亮이 도적의 무리에 들어가, 점을 치니 隨卦를 얻었는데, 점쟁이가 말하기를 “兩互를 취하면 漸卦가 된다.”고 하는 것도 互體法을 취하는 것이다.²⁰⁰⁾

정리하자면 앞에서 논술한 바와 같이 주희는 호체의 폐지에는 반대하면서도 그것을 적극적으로 활용하지도 않는 互體不可廢論이라는 신중한 입장을 취하였지만 다산은 『周易』을 해석하는 데 양호작괘법을 상당히 빈번하게 사용하였고, 필요하고 효과적이라고 적극적으로 평가하고 있다.²⁰¹⁾ 그러므로 다산은 역리사법이 “朱子之本義”라고 하였지만 실제로는 양자의 해석방법은 상당히 큰 차이가 있다. 마지막으로

198) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 假如婚姻之家, 筮遇泰卦, 未有交媾之象, 民用不便. 而兩互作卦, 卽成歸妹, 則民用以通也. 又如不正之事, 筮遇吉卦, 則兩互作卦, 看取不吉之象. 故無妄之象曰‘其匪正, 有眚’, 【兩互, 漸】謂兩互有眚也. 民志其有邪乎? 諸卦取兩互爲象, 蓋以是也.

199) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 吳幼淸雲: “泰之兩互爲歸妹, 故六五曰帝乙歸妹.” 【見『大全』】

200) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 宋時金主完顏亮入寇, 筮之遇隨卦, 占者曰 “兩互爲漸”, 亦此法也.

201) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「互體表直說」: 兩互作卦者, 旣取互體, 自然成卦, 非苟爲是工巧也.

다산이 『周易』 64괘 해석에서 互體論을 활용하는 구체적인 예를 정리하겠다.

1)屯六二: 屯如遭如, 乘馬班如, 匪寇婚媾, 女子, 貞, 不字, 十年乃字. [茶山注] 此, 屯之節也. … 兩互爲頤 【節兩互】自艮至震, 又重始之 【八卦方位之序】周而復始, 厥數滿十 【艮至震, 二年. 又巽至震, 八年】 ”十年乃字”也.

2)屯六三: 卽鹿无虞, 惟入于林中. 君子幾, 不如舍, 往吝. [茶山注] 此 屯之既濟也. … 屯之兩互, 其卦剝也. 【下坤而上艮】剝之六三, 是爲重艮.

3)比象辭: 比吉. 原筮, 元永貞, 无咎. 不寧方來. 後夫凶. [茶山注] 此, 比之不變者也. ○比之兩互, 其卦剝也. 比匪其匹, 【艮之配, 兌也.】後夫凶也.

4)小畜九三: 輿說輻 夫妻反目. [茶山注] 此, 小畜之中孚也. … 小畜之卦, 兩互成睽.

5)小畜六四: 有孚血, 【句】去惕出, 无咎. [茶山注] 此, 小畜之乾也. … 兩互作卦, 其卦爲睽.

6)小畜九五: 有孚攣如, 富以其鄰. [茶山注] 此, 小畜之大畜也. … 小畜兩互, 其卦睽也. 睽之五爻, 其卦履也.

7)履六三: 眇能視, 跛能履. 履虎尾, 咥人, 凶, 武人爲于大君. [茶山注] 此, 履之乾也. 履之兩互, 卽成家人.

8)泰「象傳」: “泰, 小往大來, 吉, 亨”, 則是天地交而萬物通也, 上下交而其志同也. [茶山注] 此, “上下交而其志同也”. 【兩互, 歸妹也, 坎離爲志.】

9)泰九三: 无平不陂, 无往不復. 艱貞, 无咎, 勿恤其孚, 【句】于食有福. [茶山注] 此, 泰之臨也. … 泰之兩互, 卽成歸妹.

10)泰六四: 翩翩, 【句】不富以其鄰, 不戒以孚. [茶山注] 此, 泰之大壯也. 兩互作卦, 是成歸妹.

11)泰六五: 帝乙歸妹, 以祉, 元吉. [茶山注] 此, 泰之需也. 兩互, 歸妹也.

12)否九四: 有命, 无咎, 疇離祉. [茶山注] 此, 否之觀也. ○兩互爲漸, 離於福也. 【漸互離】時當否塞, 旣以巽退, 惟有治田爲農, 可以受福也. 於四言之者, 四爲漸主也.

13)謙六五：不富以其鄰，利用侵伐，无不利。[茶山注] 此，謙之蹇也。謙之兩互，其卦爲解。【下水而上雷】解五之動，

14)隨九五：孚于嘉，吉。[茶山注] 此，隨之震也。隨之兩互，即成漸卦。

15)蠱九三：幹父之蠱，小有悔，无大咎。[茶山注] 此，蠱之蒙也。蠱之兩互，即成歸妹。

16)賁九三：賁如濡如，永貞，吉。[茶山注] 此，賁之頤也。… 頤之兩互，即成兩坤。

17)賁六四：賁如皤如，白馬翰如，匪寇婚媾。[茶山注] 此，賁之離也。○學圃云，“離之兩互，寔爲大過。故有再婚之象”。

18)无妄 象辭：无妄，元亨，利貞，其匪正，有眚，不利有攸往。[茶山注] 此，无妄之不變者也。○“其非正”者，互卦之謂也。【互卦，非正卦】卦之兩互【艮而巽】其卦爲漸。

19)遯九三：繫遯，有疾，厲。畜臣妾，吉。[茶山注] 此，遯之否也。遯之兩互，其卦姤也。姤之九三，其卦訟也。

20)損六三：三人行，則損一人，一人行，則得其友。[茶山注] 此，損之大畜也。○損之兩互，其卦爲復。一人行也。【只一陽】復之六三，又成明夷。

21)損六五：或益之，【句】十朋之龜，【句】弗克違，元吉。[茶山注] 此，損之中孚也。損之兩互，其卦復也。復之六五，其卦屯也。

22)益六二：或益之，【句】十朋之龜，弗克違。永貞，吉，王用享于帝，吉。○象曰：“或益之”，自外來也。[茶山注] 此，益之中孚也。益之兩互，其卦剝也。剝之六二，其卦蒙也。○“自外來”者，蒙自觀來也。【五之二】不以兩互，則不自外來【卦中無此象】不可讀也。損之六五，益之上九，宜參看。

23)萃象辭：萃，亨，王假有廟，利見大人，亨，利貞，用大牲，吉，利有攸往。[茶山注] 此，萃之不變者也。○“萃亨”者，萃卦之本德也。【正卦象】“亨利貞”者，兩互爲漸之占例也。【互卦象】再言亨，非衍文也。○萃之兩互，其卦爲漸。

24)萃六二：引吉，无咎，孚，乃利用禴。[茶山注] 此，萃之困也。萃之兩互，其卦漸也。漸二之動，其卦巽也。

25)升象辭：升，元亨，用見大人，勿恤，南征吉。[茶山注] 此，升之不變者也。○升之兩

互, 是成歸妹.

26)升九二: 孚乃利用禴, 无咎. [茶山注] 此, 升之謙也. 升之兩互, 是成歸妹.

27)井象辭: 井, 改邑, 不改井, 无喪无得, 往來井井. 汔至, 亦未繙井, 羸其瓶, 凶. [茶山注] 此, 井之不變者也. … 井之兩互, 其卦睽也.

28)革九四: 悔亡. 有孚. 改命, 吉. [茶山注] 此, 革之既濟也. 兩互, 姤也. 【已見「象」】姤之九四, 其卦, 巽也.

29)歸妹九二: 眇能視, 利幽人之貞. [茶山注] 此, 歸妹之震也. 歸妹之體, 兩互成卦 【法見「表」】其卦, 既濟也.

30)旅九三: 旅焚其次, 喪其童僕, 貞厲. [茶山注] 此, 旅之晉也. ○“貞厲”者, 旅之兩互, 卽成大過. 【澤風卦】大過九三, 又成困卦.

31)旅九四: 旅于處, 得其資斧, 我心不快. [茶山注] 此, 旅之艮也. 旅之兩互, 卽成大過 【澤與風】大過九四, 又成井卦

32)中孚六三: 得敵, 或鼓或罷, 或泣或歌. [茶山注] 此, 中孚之小畜也. ○卦之兩互, 卽成頤卦 【山雷卦】頤之六三, 其卦, 賁也.

제4절 爻變說

1. 爻變의 정의와 기원

『周易』은 원래 卜書인데 殷周시기에 나타났고 史官들이 관리하는 것이다. 그것의 가장 기본적인 구성 요소는 待對 의미를 가지고 있는 陽爻(☰)와 陰爻(☷) 부호이다. 이러한 爻에 대해서 『繫辭傳』에서 명확히 정의하고 있는데 “爻라는 것은 이를 본받는 것이다.[爻也者, 效此者也]”, “爻라 함은 변화를 말한 것이다.[爻者, 言乎變者也]”, “爻라는 것은 천하의 움직임을 본받는 것이다.[爻也者, 效天下之動者也]”, “道에 변동이 있어서 爻라고 한다.[道有變動, 故曰爻]”라고 하였다. 이에 변화는 爻

의 속성이고 爻가 변화나 변동이라는 의미를 갖게 되었다. 그러므로 卦爻辭를 해석할 때 언제든지 爻의 이런 속성을 명심해야 하고, 爻의 변화를 강조하는 爻變說, 즉 상수학 전통에서 말하는 變卦說을 제기하는 것이 필연성이 있는 것이다. 그러면 爻變說은 역학사에서 어떻게 전개된 것인가?

爻變은 九, 六의 정의부터, 著卦法과 爻의 변화와 총체적으로 연결되어 있다. 爻變은 최초로 『左傳』, 『國語』의 筮例에서 某卦之某卦의 형식으로 나왔는데, 다산이 지은 「春秋官占補注」에는 『春秋左氏傳』에서의 17개, 『國語』에서의 3개의 점서례, 총 합쳐서 20개의 점서례가 실려 있다. 이 문헌들이 『周易』의 원래 역사에 가장 가까운 것이어서 『周易』에 원래 모습을 찾기 위해서는 소홀할 수 없다. 다산은 乾卦 初九 “潛龍勿用”의 주석에서 “賈誼는 『新書』에서 ‘潛龍은 들어가서는 나올 수 없는 것이니, 그러므로 易에서 勿用이라고 하였다.’”고 하였고 “경방의 『易傳』에서도 이르기를, ‘潛龍勿用은 天의 象이 변하여 달라지게 되면 風이 되며, 그것이 운행하여 해산시키지 못하니 ……」”라고 하였는데 【“厥異”를 “風”이라고 한 것은 乾이 巽으로 변하였기 때문이다】 이 두 역학가는 爻變을 알고 있는 듯하다.²⁰²⁾고 하였고 “京房의 『易傳』에서 이 爻를 해석하여 말하였다. ‘大臣의 도리는 마땅히 賢人의 성품과 행실을 살펴서 조정에 천거해야 하는 것이다. ……」’ 京房의 해석은 爻變에 근거한 것이니, 이런 爻變法은 그 연원이 오랜 학설로서 스승에서 제자로 면면히 이어져 내려온 것이다.”²⁰³⁾고 하였으며, 또한 “漢代이후로 爻變說은 斷絶되어 전승되지 않았다. 이것이 바로 易의 이치가 어두워진 까닭이다.”²⁰⁴⁾라고

202) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 乾卦 初九: 賈誼, 『新書』曰: “潛龍入而不能出, 故『易』曰勿用.” 【巽爲入】 京房 『易傳』 雲: “潛龍勿用, 厥異風, 行不解.” 【厥異爲風者, 以變巽也】 二家, 似知爻變.

203) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권3 觀卦 上九: ○案京房 『易傳』, 釋此爻曰: “大臣之義, 當觀賢人性行, 以貢於庭. 【生之謂性, 如告子】 否則聞善不終. 【艮爲終】 厥異黃, 【坤之比曰黃裳, 此爻亦之比】 厥咎聾. 【以坎爲耳痛】 ” 其說主於爻變, 此古學之有師承者也. 其災咎之說, 仍是讖緯之祖. 【漢帝封王氏五侯, 黃雲四塞. 哀帝封外戚丁氏亦然. 故楊宣 「對策」 引京房】 且其貢士之義, 謬戾不典.

204) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「爻變表直說」: 自漢以來, 爻變之說絕無師承, 此易之所以晦盲也.

하여, 爻變說의 전승에 있어 賈誼, 京房이 주요 역할을 하였고, 漢代이후로 爻變說은 斷絶되어 전승되지 않았게 되었다고 주장한다.²⁰⁵⁾ 다시 정리하면 爻變說은 『左傳』에서의 “某卦之某卦”에서 賈誼, 京房을 거쳐 丁若鏞으로 이어진 것이라고 추측할 수 있다.

爻變의 전개과정을 잘 파악하고 논하려면 變占法을 살펴보는 것이 지름길이라고 생각한다. 원래의 점치는 것으로 거슬러 올라갈 수 있기 때문이니, 그 근원에서 연구하면 더 쉽고 정확하게 이해할 수 있을 것이다. 다산에 있어, 『春秋左氏傳』, 『國語』에서 나온 점서례를 가지고 「春秋官占補注」를 지었는데 爻變을 탐구하는데에 필요한 중요 자료들이다. 구체적으로 다음과 같다.

初, 畢萬筮仕於晉, 遇屯☵之比☶. 【初九變】(畢萬之筮 【閔元年】)

初, 晉獻公筮嫁伯姬於琴, 【申生姊】 遇歸妹☵之睽☱. 【上六變】(伯姬嫁琴之筮 【僖十五年】)

『周易』有之, 在乾之姤☱, 【初九變】曰潛龍勿用, 其同人☶【九二變】曰見龍在田, 其大有☱【九五變】曰飛龍在天, 其夬☱【上九變】曰亢龍有悔, 其坤☷【乾六爻皆變】曰見群龍, 無首, 吉, 坤之剝☶【坤上六之變】曰龍戰於野. 若不朝夕見, 誰能物之? (蔡墨對龍之言 【昭二十九年】)

陳侯使筮之, 遇觀☱之否☷. 【六四變】(陳敬仲之筮 【莊二十二年】)

晉成公之歸也, 晉筮之, 遇乾☰之否☷(成公歸晉之筮 【『周語』 ○趙穿殺靈

205) 방인은 『周易四箋』은 “실로 2000년 이상 시행착오만을 반복해 온 역경해석사에서 새로운 돌파구를 마련한 것”이라고 평가하면서, 그 근거로 다산의 “역리사법”을 들고 있다. 이 “사법”에서 방인은 특히 효변설에 주목하고 있다. 그리고 효변설이야말로 다산역학의 가장 큰 특징이라고 할 수 있다고 주장한다. 『茶山問答』에서 효변에 대해 아말과의 답변으로 보면, 都潔을 제외하고는 효변을 취한 사람을 찾아볼 수 없을 정도로 효변은 역학사상 그 유례를 찾아보기가 힘들 정도로 독창적인 사상이란 점을 말해주고 있다.(問漢儒以降, 爻變之義, 竟無知者耶? 【男學稼】 答: “天下至廣, 豈有是也? 『文獻通考』 『經籍考』載『周易變體』十六卷, 宋都潔所撰, 用蔡墨言乾六爻之例, 專論之卦爲主, 恨未得此書見之也.)

公，逆文公庶子黑臀於周而立之，是爲成公】）

成季之將生也，【魯公子季友】桓公使蔔楚丘之父筮之，遇大有☰之乾☰。【六五變】（成季之筮【閔二年】）

齊棠公死，【齊大夫】崔武子弔焉，【卽崔杼】見棠薑，美之。筮之，遇困☱之大過☱。【六三變】（崔杼取薑之筮【襄二十五年】）

十二月，琴伯納公子。【納重耳】董因迎公於河，公問焉曰：“吾其濟乎？”對曰：“臣筮之，得泰之八☰。”（董因迎公之筮【『晉語』】）

天王出，居於鄭，【辟王子帶之難】琴伯師於河上，將納王。晉侯使蔔偃筮之，遇大有☰之睽☱。【九三變】（晉侯納王之筮【僖二十五年】）

夏，晉侯及楚子，戰於鄆陵。公筮之。【公，晉侯】史曰：“吉！其卦遇復☱，【卦不變】……”（晉侯鄆陵之筮【成十六年】）

穆薑薨於東宮。【魯成公之母】始往而筮之，遇艮之八☶。史曰：“是謂艮之隨☱，【第二畫不變】隨，其出也，君必速出。”（穆薑東宮之筮【襄九年】）

季平子不禮於南蒯，南蒯以費叛。枚筮之，遇坤☷之比☶。【六五變】曰：“黃裳元吉。”（南蒯之筮【昭十二年】）

秋，琴伯伐晉，蔔徒父筮之：“吉！涉河，侯車敗。”【此徒父之言】詰之，對曰：“三敗，必獲晉君。其卦遇蠱☱，【卦不變】曰，‘千乘三去，三去之餘，獲其雄狐。’【徒父自作詞】夫狐蠱，必其君也。”（琴伯伐晉之筮【僖十五年】）

初，穆子之生也，【叔孫豹】莊叔【豹父得臣】以『周易』筮之，遇明夷☱之謙☱。【初九變】。（叔孫豹之筮【昭五年】）

鄭公子曼滿與王子伯廖語，欲爲卿。伯廖告人曰：“無德而貪，其在『周易』豐☱之離☲，【上六變】○『易』詞曰：“豐其屋，蔀其家，闕其戶，闐其無人，三歲不覲，凶。”（王子伯廖之語【宣六年○不筮而占吉凶】）

衛襄公嬖人媯始生孟縶.孔成子夢康叔謂己：“立元”.【夢時元未生】媯始生子，【又生子】名之曰元.【卽靈公】孟縶之足不良弱行.【跛一足】孔成子以『周易』筮之曰：“元尙享衛國，主其社稷！”【此令著之辭，所以問神】遇屯☵☳.【卦不變】又曰：“餘尙立縶！尙克嘉之！”【又令著】遇屯之比☵☳.【初九變】（衛靈公之筮【昭七年】）

晉趙鞅荀救鄭.【時,宋人伐鄭】陽虎以『周易』筮之，遇泰☱☳之需☵☳,【六五變】（陽虎救鄭之筮【哀九年】）

鄭伯使遊吉如楚，楚人還之.【欲鄭君之親來朝】吉歸曰：“楚子將死矣.不修其政德，而貪昧於諸侯，以逞其願，欲久，得乎？『周易』有之，在復☱☳之頤☶☳,【上六變】……”（遊吉如楚之語【襄二十八年○亦不筮而占吉凶】）

夏，晉師救鄭，【楚伐鄭】荀林父將中軍.及河，聞鄭及楚平.桓子欲還，【卽林父】彘子【卽先穀】曰：“不可，聞敵強而退，非夫也.”知莊子【林父之弟荀首也】曰：“此師殆哉！『周易』有之，在師☱☳之臨☵☳,【初六變】……”【宣十二年○亦不筮而占吉凶】）

晉懷公自琴逃歸，琴伯召公子於楚.【召重耳】饗卒，公子親筮之曰：“尙有晉國！”【此令著之辭】得貞屯☵☳悔豫☱☳皆八也.【少陰數】（重耳反國之筮【『晉語』僖二十四】）

이른바 蓍卦之法은 점치는 절차를 가리키는 용어인데, “蓍卦의 방법은 物理에 의존한다.[蓍卦之法, 依於物理]”라고 하니, 蓍卦에도 철학적 의미가 함축되어 있다. 『周易』으로 占事의 길흉을 판단하고 知行進退를 파악하기 위한 爻變은 蓍卦之法의 한 부분으로서 『周易』의 해석방법일 뿐만 아니라 그것 자체가 물리적 세계의 본성에 대한 표현이 된다. 위에 나열된 占例로 살펴보면 모두 某卦之某卦의 형식을 취하였고 여기서의 “之”자는 변한다는 뜻이다. 이러한 경우에 占辭는 변하는 爻가

원래 卦에서 대응하는 爻辭를 취한다. 그리고 某卦之某卦의 형식을 취하는 이유는 춘추시대에 『周易』으로 점을 칠 때 아직 반드시 변해야 하는 의미가 있는 老陰인 六과 老陽인 九로 표시하지 않았기 때문이다. 그러므로 춘추시대에는 爻變이 아주 중요한 역할을 하였고 某卦之某卦로 爻를 가리키는 것은 일반적인 通例이다. 구체적인 예를 들어서 설명하자면, 乾之姤☱는 乾卦의 初九를 가리키는 것이고, 乾之同人☶은 乾卦의 九二를, 乾之大有☱는 乾卦의 九五를, 乾之夬☱는 乾卦의 上九를 가리키는 것이다. 某卦之某卦라는 형식 빼고 『左傳』, 『國語』에서 기록된 筮法은 또 하나의 일반적인 규칙이 있는데 占을 푸는 과정을 세 단계로 나누는 것이다. 첫째는 점을 쳐서 얻은 卦를 근거하여 이 卦와 관련이 있는 卦象을 열거하는 것이고, 둘째는 『周易』의 本卦와 之卦를 分解하여 이 가운데서 포함된 三劃卦, 즉 內卦, 外卦 혹은 互卦를 찾아내는 것이며, 셋째는 얻은 三劃卦의 卦象을 가지고 辭와의 관계를 찾는 것이다.²⁰⁶⁾

또한 『繫辭傳』에서 가장 권위가 있는 蓍草占筮를 제기하였는데 “열 여덟 번 변해서 卦를 이룬다.[十有八變而成卦]”라고 하였다. 즉 하나의 卦는 6爻로 구성되고, 한 爻를 얻으려면 3번 변해야 하니 한 卦를 얻으려면 총 18번 변해야 하는 것이다. 이것도 爻變說과 관련된 소홀할 수 없는 중요한 내용이다. 그러나 아쉬운 것은 『繫辭傳』에서 얻는 변하는 爻와 변하지 않은 爻로 어떻게 占事의 길흉을 판단하는지를 밝히지 않았다. 이는 한대나 당대의 역학자들이 모두 자세히 논하지 않았고 남송의 주희에 이르러야 그의 『周易』의 점법을 중심으로 한 저술인 『易學啓蒙』에서 變占法을 제기하였다.

하나의 爻가 변하면, 本卦 중에 변한 爻로써 점을 판단한다.

두 개의 爻가 변하면, 本卦 중에 변한 爻로써 점을 판단하되, 上爻를 위주로

206) 林忠軍, 『象數易學發展史』 권1, 齊魯書社, 1994. p25. 참조

한다.

세 개의 爻가 변하면, 本卦 및 之卦의 象辭로 점을 치되, 본래의 卦를 貞으로 삼고, 之卦를 悔로 삼는다. 앞의 10개의 卦는 貞을 위주로 하고, 뒤의 10개의 卦는 悔를 위주로 한다.

네 개의 爻가 변하면, 之卦 중에 변하지 않는 두 개의 爻로 점을 치되, 下爻를 위주로 한다.

다섯 개의 爻가 변하면, 之卦 중에 변하지 않는 爻로 점을 친다.

여섯 개의 爻가 변하면, 乾卦와 坤卦는 두 卦의 用(즉 用九와 用六)으로 점을 치고, 나머지 卦는 之卦의 象辭로 점을 친다.²⁰⁷⁾

한 卦의 爻變은 一爻變, 二爻變, 三爻變, 四爻變, 五爻變, 六爻變과 모두 변하지 않은 7가지 경우가 있다. 주자의 이러한 變占法으로 앞의 占例를 다시 살펴보면, 『左傳』에서 一爻變은 畢萬之筮, 伯姬嫁琴之筮, 陳敬仲之筮, 成季之筮, 崔杼取薑之筮, 晉侯納王之筮, 南蒯之筮, 王子伯廖之語, 衛靈公之筮, 陽虎救鄭之筮, 遊吉如楚之語, 知莊子之語 등이 있고, 二爻變은 없고, 三爻變은 成公歸晉之筮가 있고, 四爻變은 없고 五爻變은 穆薑東宮之筮가 있고 六爻變은 蔡墨對龍之言가 있으며 六爻가 모두 변하지 않은 경우는 董因迎公之筮, 晉侯駟陵之筮, 穆薑東宮之筮, 琴伯伐晉之筮, 衛靈公之筮, 重耳反國之筮 등이 있다. 다만 『左傳』, 『國語』에서 占事의 吉凶을 판단할 때 爻辭를 취하는 것은 주자의 變占法과 완전히 똑같은 것이 아니다. 다산에 들어와서 이런 爻變說을 계승하여 발전시켰고, 또한 주자의 學說을 기초로 하여 비판적인 태도를 가지고 자기의 독창적인 占法을 성립시켰다.

207) 『易學啓蒙』: 一爻變, 則以本卦變爻辭占. 二爻變, 則以本卦二變爻辭占, 仍以上爻爲主. 三爻變, 則占本卦及之卦之象辭, 而以本卦爲貞, 之卦爲悔. 前十卦主貞, 後十卦主悔. 四爻變, 則以之卦二不變爻占, 仍以下爻爲主. 五爻變, 則以之卦不變爻占. 六爻變, 則乾、坤占用二用, 餘卦占之以卦象辭.

2. 茶山의 爻變說

정약용은 「與尹畏心書」에서 『周易』을 연구하게 된 과정을 회고하면서 자기 학설의 큰 줄거리를 소개하고 있다. 이에 따르면, 정약용은 순조 1년(1801) 겨울 강진에 유배된 그 이듬해 봄부터 古禮를 고찰하기 위해 『春秋左氏傳』을 읽기 시작하였는데, 이 때 춘추시대의 官占 기록에 주목하게 된다. 그는 공부과정에서 고점례를 통해서 『周易』을 해석하는 데에 있는 난제들을 爻變에서 돌파구를 찾았다. 즉 爻變이라는 중요한 해석방법을 찾아냈다는 것이다. 爻變의 정의에 대해 다산이 말하였다.

爻變이란 무엇인가? 乾卦 初九는 乾卦가 姤卦로 변한 것이고, 坤卦 初六은 坤卦가 復卦로 변한 것이다. 이렇게 한 劃이 변동하면 전체 卦가 따라 변하는데, 이를 爻變이라 하는 것이다.²⁰⁸⁾

무엇을 爻變이라 하는가 하면 대체로 爻辭는 모두 이미 변한 體를 주로 하여 象을 취하고 文을 세운 것입니다. 乾卦의 初九는 乾卦의 初剛이 動하여 姤卦가 된 것이고, 乾卦 九二는 乾卦의 二剛이 動하여 同人卦가 된 것이니, 六爻에 이르기까지 모두 그렇지 않음이 없습니다. 이것이 바로 이른바 384爻라는 것입니다. 모든 陽畫은 陰畫으로 만들어 보아야 하고 모든 陰劃은 陽劃으로 만들어 보아야 합니다. ²⁰⁹⁾

위의 인용문에서 乾之姤, 坤之復이 바로 爻變이라고 성명하였다. 앞에서 논한 바와 같이 推移는 “모괘는 모괘로부터 변한다(某卦自某卦來)”라는 형식을 취하는 것인

208) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「括例表」: 爻變者, 何也? 乾初九者, 乾之姤也. 坤初六者, 坤之復也. 一畫既動, 全卦遂變, 此之謂爻變也.

209) 『定本 與猶堂全書』4, 『文集』 권19, 「與尹畏心-永僖」: 何謂爻變? 大凡爻詞, 皆主既變之體, 而取象立文. 乾初九者, 乾初剛之動而爲姤者也. 乾九二者, 乾二剛之動而爲同人者也. 至於六爻, 莫不皆然, 乃所謂三百八十四爻. 凡其陽畫, 當把作陰畫看, 凡其陰畫, 當把作陽畫看.

데, 여기서 다산의 정의를 통해 爻變은 “모괘가 모괘로 변한다(某卦之某卦)”의 형식을 취함을 알 수 있다. 또한 다산이 爻變을 천명하기 위하여 陽爻와 陰爻가 모두 끊임없이 변하고 양자는 서로 전환하는 것이라고 밝혔다. 이에 우선 爻와 畫의 개념부터 구분하여 爻의 특징을 밝히면 더 쉽게 爻變說을 파악할 것이라고 본다. 이른바 劃이라는 말에는 線이라는 개념 외에는 아무것도 들어 있지 않지만, 爻에는 변화의 개념이 포함되어 있다. 그러므로 爻에 대하여 다산이 말하기를 “爻라는 것은 변하는 것이니, 변하지 않으면 爻가 아니다.”²¹⁰⁾라고 하였고 또한 “爻라는 글자는 본래 變卦의 개념을 뜻하는 것으로 1劃·2劃을 말하는 것이 아닙니다. 劃을 爻로 생각하는 것이 원래의 의미를 잃은 것인데, 나머지가 더 말할 나위가 없습니다. 經文에 ‘爻는 변하는 것을 말한다.’고 하였는데 爻를 어찌 劃이라 할 수 있겠습니까?”²¹¹⁾고 하였다. 여기서 다산이 반복 강조하고자 하는 것은 爻의 가장 큰 특징이 변화라는 것이다. 변화를 핵심 사상으로 하는 『周易』에는 변화를 의미하는 爻가 없으면 절대로 안 된다. 이러한 맥락에서 『周易』을 해석할 때 爻의 변화는 소홀할 수 없는 중요한 요소가 된다. 다산이 이것을 인식하였고 爻變說을 『周易』을 해석하는 역리사법 중의 하나로 삼았다. 그러므로 이른바 爻變이란 陽에서 陰으로 혹은 陰에서 陽으로 질적 변환이 발생함을 가리키는 용어이다. 이와 달리 앞에 논한 卦變의 경우에는 이와 반대로 질적 변화가 발생하지 않고 오로지 공간적 위치의 변동만 발생하므로 爻의 변화가 아니라 劃의 移動이 일어난 것이다.

卦變과 爻變의 관계에 대하여, 다산은 推移뿐만 아니라 爻變도 마찬가지로 演易繫辭의 원리이라고 주장한다. 爻辭를 해석할 때, 推移와 爻變은 서로 관련되어 있어 推移나 爻變에만 의존하면 안되고 양자를 결합시켜야 한다. 만약 양자 중의 하나만 적용하면 卦象과 易辭가 서로 부합하지 않을 것이고 결국은 바르지 않은 해석을 하

210) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「爻變表直說」: 爻者, 變也. 不變非爻也.

211) 『定本 與猶堂全書』4, 『文集』 권20, 「答申在中【己卯十一月日】」: 爻之爲字, 本是變卦之名, 非一畫二畫之謂也. 以畫爲爻, 原是失實, 餘不必言. 經曰“爻者, 言乎變者也”, 爻豈是畫耶?

게 된 결과를 초래할 것이다. 또한 다산은 爻變을 爻辭해석의 핵심 방법 중의 하나로 삼아 자기 역학체계에서 가장 독창성 있는 것으로 본다. 그러므로 『周易四箋』에서 384爻와 用九, 用六을 해석할 때 모두 “此坤之豫也”라는 형식의 문구로 시작하였고 爻變을 기초로 해석을 전개하였다.

爻變의 정의를 규명한 다음에 다산 爻變說과 주자 爻變說의 관계를 살펴보겠다. 다산이 『周易四箋』 「四箋小引」에서 “爻變은 주자의 취지이다.[爻變者, 朱子之意也]”라고 하였는데 다산 이전에 주자가 이미 爻變을 주장하고 있었고, 그리고 다산이 주자가 『易學啓蒙』에서 제기한 變占法을 인정하는 것임을 알 수 있다. 그러나 주자의 경우에는 占法에서 爻變을 인정하였지만, 卦辭의 해석에서는 그것을 자주 적용하지 않았다. 다시 말하면 『易學啓蒙』에서는 爻變을 취하였으나, 『周易本義』에서는 취하지 않았다. 그러나 다산에 따르면, 占法에서는 爻變을 취하였을 뿐만 아니라 卦辭의 해석에도 爻變을 적용하였다. 점을 치면 卦가 이미 변화되었는데, 卦辭의 해석에는 그것을 반영하지 않을 수 밖에 없기 때문이다. 정리하자면 다산의 爻變說은 주희의 爻變說을 비판적으로 계승하는 것이니 공통점도 있고 차이점도 있는 것이다. 양자 爻變說의 동일한 점은 用六, 用九가 乾卦와 坤卦의 모든 爻가 변하는 경우 해석하는 역례라는 점이다. 하지만 다른 점은 주희의 爻變說에서 여러 爻의 변화가 가능하지만 다산의 爻變說에서는 단지 한 爻의 변화만 허용된다. 또한 다산이 爻變說을 널리 384爻辭의 해석에 활용하였지만 주자의 爻變說은 원리적으로 구현되었을 뿐 실제적 적용은 거의 이루어지지 않았다고 본다.

推移의 경우에는 卦變說이라는 형태로 전승되어 온 과정을 추적할 수 있지만, 爻變의 경우에는 역학사에서 그 유사한 사례를 찾기가 극히 어렵다.²¹²⁾ 그럼에도 불구하고 爻變說은 그 우월성과 필요성이 있다. 우선, 爻變의 우월성에 대해 다산이 말

212) 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, p381. 참조. 爻變을 적용한 사례로 정약용이 송나라의 都潔의 『周易變體』의 한가지 예에 불과하다고 하였다. 또한 星湖 李瀾이 爻變說을 채용하였다고 언급하고 있으나 이것은 坤괘 六四의 “擴囊無咎”라는 한 곳에 지나지 않았다.

하기를 “이제 『說卦傳』의 글과 그 변동의 방식을 취하여 마음을 가라앉히고 384개의 爻辭를 연구해서 모색해 나간다면, 글자마다 부합하고 구절마다 부합해서 다시는 의심되어 이해되지 않는 일이 조금도 없을 것입니다. 대저 그 오묘하고도 미묘한 언어와 의미(奧言微旨)가 도저히 이해되지 않아 아무리 재주 많은 대유학자(鴻工鉅儒)라고 하더라도 그 문 앞만 바라보다가 도망갔었는데, 이제는 마치 날카로운 칼로 대나무를 자르는 듯이 풀리지 않는 일이 없을 것이다.”²¹³⁾고 하였다. 卦爻辭에서 나오는 글이 『說卦傳』에서 나오는 내용과 부합하지 않을 경우가 생길 수 있는데, 이 때 爻變法을 적용하고 다시 꼼꼼하게 살펴보면 마치 날카로운 칼로 대나무를 자르는 듯이 풀리지 않는 일이 없을 것이다. 또한 爻變의 중요성에 대하여 다산이 말하기를 “爻가 변하지 않으면, 推移의 방식도 또한 통하지 않게 되는데, 이것이 推移라는 방법이 사라지는 이유인 것이다.”²¹⁴⁾, “爻가 변하지 않으면 『說卦傳』에 제시되는 물상 또한 모두 易詞와 부합하지 않게 되는데, 이로써 『說卦傳』의 용도가 폐기되다시피 된 것이다.”²¹⁵⁾, “爻가 변하지 않으면 互體의 물상도 역시 모두 합치되지 않게 되니 이것이 互體가 도외시된 까닭이다.”²¹⁶⁾, “『周易』의 경우는 爻變의 방식을 파악하지 못하면, 『周易』이라는 책에 나오는 64괘 384爻가 모두 더 어긋나버려서, 陰을 陽인 것으로 인식하게 되고, 陽을 陰으로 인식하게 되어, 단 하나의 爻라도 그 해석이 요행히 그러한 어긋남을 면하는 경우가 있을 수 없으니, 『周易』의 경우, 무엇이든 得失明暗이 있게 마련이라는 일반론으로 논할 수 있을 것이겠는가?”²¹⁷⁾고 하였다. 爻變說은 易理四法에서의 하나로서 나머지 세 가지 방법과

213) 『定本 與猶堂全書』4, 『文集』 권19, 「與尹畏心-永僖」: 今取說卦之文及變動之法, 潛心究索於三百八十四爻之詞, 則字字符合, 句句契比, 無復一毫半點之疑晦不通者, 凡其奧言微詞之必不可解, 鴻工鉅儒之望門卻走者, 無不破竹之勢, 迎刃以解.

214) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「爻變表直說」: 爻不變, 則推移之法亦不可通, 此推移之所以廢.

215) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「爻變表直說」: 爻不變, 則『說卦』物象亦皆不合, 此『說卦』之所以廢.

216) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「爻變表直說」: 爻不變, 則互體之物亦皆不合, 此互體之所以廢.

217) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권1 「爻變表直說」: 至於『周易』, 不達爻變之法, 則一部

나눌 수 없는 긴밀한 내재적인 연관성이 있어, 만약 쫓가 변하지 않으면 나머지 세 가지 방법이 분명하게 드러나지 못할 것이고, 『說卦傳』에서 제기되는 물상은 易辭와 부합하지 않게 될 것이다.

이상 易理四法의 기원과 내용에 대한 고찰을 통해서 다산 역학은 주자역학의 계승자가 아님을 알 수 있다. 다산과 주희는 易理에 대한 정의와 규정부터 실제 『周易』의 해석의 활용까지 뚜렷한 차이가 있다. 그러나 두 학자는 공통점도 있는데, 즉 모두 문헌고증을 통해 義理, 象數를 통합하는 관점에서 『周易』의 근본원리와 원래 모습을 찾으려고 자신의 역학을 정립하였고, 또한 모두 易理四法을 중요한 해석방법으로 삼았다.

『易』六十四卦·三百八十四爻, 悉悉乖反, 認陰爲陽, 認陽爲陰, 無有一爻倖而免於乖反者, 其又有得失明暗之可論哉!

제4장 茶山 『周易』 해석의 成己成人 사상

제1절 『周易』의 성격에 대한 二重적 인식

1. 占書로서의 『周易』

앞에서 논의한 바와 같이 다산은 十翼에 대한 改編 작업을 하였는데 특히 원래 『繫辭傳』의 내용을 과감하게 줄여 다만 다산 『周易』 해석의 핵심인 易理四法과 관련된 부분만 남겼다.²¹⁸⁾ 그리고 『繫辭傳』에서의 占筮에 관한 내용을 독립시켜 「蓍卦傳」을 새로 만들었고, 『春秋左氏傳』과 『國語』에 실린 官占의 20개 사례를 補註하여 「春秋官占補註」²¹⁹⁾을 지어 후세 사람들에게 占辭를 해석하는 방법을 밝혀주려고 하며, 또한 『易學緒言』에서 「卜筮通義」라는 한 편을 설정하여 복서의 의미를 해명하려고 하였다. 전체적으로 다산의 역학 체계를 살펴보면 다산은 『周易』이 占筮의 책으로서의 성격을 인정하고 占筮의 중요성을 강조하는 것을 알 수 있다. 우선, 다산이 『周易』과 占筮와의 관계에 대하여 살펴보겠다.

『說卦傳』에서 “옛날에 성인이 처음으로 易을 지으실 때에, 가만히 천지를 운영하는 神明을 돕기 위하여, 시초를 사용하여 사람의 길흉을 점치는 占筮法을 만들어 내었다.”²²⁰⁾고 하였는데 作易의 목적이 神明의 뜻을 밝히기 위한 것이고 이를 위한 방법으로 蓍草를 사용한 占筮法을 만든 것임을 지적하고 있다. 다산이 이러한 관점을 인정하고 “시초를 내었다는 것은 蓍筮의 운용법을 고안하였음을 말하는 것이다.

218) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권8 「繫辭傳」序: 今不敢全釋, 只就十二辟推移之義, 及六爻變動之法, 凡有關於四大義理者, 約略疏理. 其中專論一卦之繇者, 【鳴鶴在陰'類】前已論釋於各卦之下. 又如撰著諸文, 別爲表章, 茲不疊論.

219) 1. 陳敬仲之筮 2. 畢萬之筮 3. 成季之筮 4. 琴伯伐晉之筮 5. 伯姬嫁琴之筮 6. 晉侯納王之筮 7. 王子伯廖之筮 8. 知莊子之語 9. 僮侯鄴陵之筮 10. 穆姜東宮之筮 11. 崔杼取姜之筮 12. 游吉如楚之語 13. 叔孫豹之筮 14. 衛靈公之筮 15. 南蒯之筮 16. 蔡墨對龍之言 17. 陽虎救鄭之筮 18. 重耳反國之筮 19. 董因迎公之筮 20. 成公歸晉之筮 등 20개의 占例로 구성되어 있다.

220) 『說卦傳』 제1장: 昔者聖人之作易也, 幽於神明而生蓍.

[生蓍謂建立蓍筮之法也]”고 주석하였는데 占筮를 『周易』이 처음 지어졌을 때의 목적을 실현하는 도구로 보고 있는 것이다. 이러한 측면에서 볼 때 『周易』의 성격은 占書라고 할 수 있다.

뿐만 아니라 다산이 64괘를 주석하는 과정에서도 『周易』을 占書로 보는 것이 드러났다. 첫째, 占이나 筮法에 대한 직접인 언급이다.

屯자의 의미가 본래 이러한 것이니, 따라서 春자도 屯자에 의거한 것이다. 글자의 본래 의미가 이와 같은니, 그 筮法에 있어서도 늘 험남함을 만나는 象이 있게 되는 것이다. 이런 의미에서 이른바 “屯은 험남함”이라고 하는 것이다.²²¹⁾

乾卦의 九二와 九五는 모두 효변하면, 離가 되는 까닭에, 그 占이 모두 “만나 보는 것이 이로운 것(利見)”이 된다.²²²⁾

亨은 감응하여 통한다는 의미이다. 또는 離의 정성으로 감동시킴이 있거나, 또는 제2위와 제5위가 상응하는 경우에 그렇게 되는데, 그 사례가 동일하지 않다. 대개 이른바 “2와 5가 상응한다”는 것은 卜筮의 道가 天明을 이어 받음에 있기 때문이다.²²³⁾

둘째, 筮而遇是(점쳐서 이런 경우를 얻는다)라는 말이 나오는 경우이다.²²⁴⁾ 坤卦 卦辭와 小畜卦 六四를 예로 들겠다.

221) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p24. 屯卦 序: 屯之字義, 本然, 【ノ象遇險也, 匕 象少形勾曲】故春字從屯也. 【古作屯】本德如是, 故其在筮法, 每有遇險之象, 此所謂屯者難也. 【屯音肫, 今人多誤讀】

222) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(1卷), 昭明出版, 2007, p279. 乾卦 九五: 九二·九五, 皆變爲離, 故其占皆利見也.

223) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p27. 屯卦 卦辭: ○案 亨者, 感通之意. 或以離誠之孚格, 或以二五之相應, 其例不一. 凡所謂二五相應者, 卜筮之道, 紹天明也.

224) 이러한 경우에 해당하는 것은 坤卦의 卦辭, 復卦의 序, 小畜卦의 六四, 同人卦의 九五와 九三, 剝卦의 九五 등이다.

“암말을 쓰는 일(牝馬之貞)”이라고 한 것은 새끼를 낳고, 기르며, 짐을 나르고, 밭일하는 수레를 끌며 【곡식을 수확하여 저장함】 건축공사(宮役)에 나가는 등의 종류를 가리킨다. 【『禮記』의 注에 나옴】 예컨대 군사적인 업무나 사냥의 의식에서는 모두 숫말을 사용하는, 점쳐서 이런 경우를 얻었으면, 적절하지 않은 것이다. 【利는 마땅함을 뜻한다.】 225)

점쳐서 이 점괘를 만난 자는 그 어혈(瘀血)을 풀 것이며, 두려워함을 버리게 될 것이니 이 병이 나을 것이다. 易의 道는 광대하여, 모든 것을 다 갖추고 있으니, 아무리 미세한 것이라도 버리지 않는다. 병의 치료에 관한 占이라고 해서, 하찮게 여겨서는 안 된다. 226)

셋째, 占筮의 구체적인 사례를 가지고 괘효사를 해석하는 경우이다. 227) 大有卦의 九三을 예로 들겠다.

『春秋傳』에서 【僖二十五年】天子가 수도에서 나와 鄭나라에 머물고 있었는데 【왕자 帶의 難을 파하여 나옴】 쯤나라 군자였던 重耳가 卜偃에게 산대점을 쳐서 (大有之睽)爻를 얻었는데, 卜偃이 풀이하여 말하였다. “길하옵니다. …… 싸움에 이겨 천자에게 饗應을 받을 것이니, 길함을 이보다 더 큰 것이 있겠습니까? 【왕자 帶가 이기지 못한다는 것이다】 또 이 大有之睽로 말하자면

225) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(1卷), 昭明出版, 2007, p301. 坤卦 卦辭: 牝馬之貞, 如孳育, 轉輸駕田車, 【納禾稼】給宮役【見『禮』注】之類, 是也. 若軍旅之事, 蒐獮之禮, 皆用牡馬, 筮而遇是, 則非所宜也. 【利, 宜也】

226) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p232. 小畜卦 六四: 筮而遇是者, 破其瘀血, 去其怔忡, 【去惕出】斯疾瘳矣. 『易』之爲道, 廣大悉備, 纖微不遺, 治病之占, 不可小也.

227) 이러한 경우에 해당하는 것은 大有卦의 九三, 同人卦의 六五, 觀卦의 六四 등이다. 同人卦의 六五에서 “○案『春秋傳』, 【閔二年】成季之筮, 遇此爻, 曰: “同復于父, 敬如君所.” 【乾爲父, 爲君】”고 하였고, 觀卦의 六四에서 “『春秋傳』, 【莊二十二年】陳厲公生敬仲, 周史筮之, 遇此爻, 曰: “坤, 土也. 風爲天於土上, 【巽變乾】山也. 【二四艮】有山之材, 【巽木在艮山】而照之以天光, 故曰觀國之光. 【坤爲國】庭實旅百, 【見〈補注〉】奉之以玉帛, 【乾玉而坤帛】天地之美具焉, 【天地否】故曰利用賓于王.”고 하였다.

하늘이 못으로 변하여 해(日)와 짝하고 있는 모습이니 【離와 접하고 있음】 천자가 마음을 낮추어 【乾王이 兌로써 기뻐함】 제후를 맞이하는 것에 해당됩니다. 【震의 諸侯를 맞이함】 또 좋지 않겠사옵니까!”²²⁸⁾

占이나 筮法에 대한 직접 언급이든 筮而遇是(점쳐서 이런 경우를 얻는다)라는 말이 나오는 경우이든 占筮의 구체적인 사례를 가지고 괘효사를 해석하는 경우이든 이 3가지 경우는 모두 다산이 64괘의 괘효사를 합리화시키기 위해 자기 역학체계에 서의 해석 방법을 활용하여 설명한 것이다. 첫 번째 경우는 하나의 괘의 뜻을 더 쉽게 드러내려고 해석하면서 저절로 길흉의 판단을 하기 위한 占筮와 연결되었으니 다산이 『周易』이 占書이라는 관점을 인정하고 있음을 분명히 확인할 수 있다. 두 번째 경우나 셋 번째 경우나 괘효사를 설명한 다음에 현실 생활에서 점치는 구체적인 사례를 들어서 괘효사를 더 쉽고 정확하게 이해하게 만들려고 하는 것이니 한 걸음 더 나아가 다산이 『周易』이 占書이라는 관점을 인정하고 있음을 확인할 수 있다. 그러나 정약용은 『周易』을 복서의 체계로 조명하고 있지만 복서를 미신이 아니라 신앙의 형식으로 해석하는 데 논거를 둔 것이다. 그러므로 이어서 다산이 卜筮에 대한 관점과 태도를 살펴보겠다.

우선 복서가 무엇인가에 대한 내용이다. 정약용은 “선왕의 세상에서는 神明을 공경히 섬긴 까닭에 卜筮를 만들었다.”²²⁹⁾고 하였고, 복서가 고대인의 敬天信仰에 바탕하고 있으며, 천지신명을 섬기는 행위에서 비롯된 것이라고 주장하고 있다. 또한 “옛날 사람들이 천지신명을 섬긴 것은 상제를 섬기기 위한 것이었으니, 그들은 천명을 들음으로써 복서를 하였던 것이다.”²³⁰⁾고 하였고 복서를 상제의 계시를 받기

228) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p389-390. 大有卦 九三: 『春秋傳』, 【僖二十五年】天王出居于鄭, 【辟王子帶之難】晉侯使卜偃筮之, 遇此爻, 曰: “吉! 戰克而王饗, 吉孰大焉! 【王子帶不克】且是卦也, 天爲澤, 【乾變兌】以當日, 【以接離】天子降心, 【乾王悅】以逆公, 【迎震侯】不亦可乎!”

229) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』권4 「卜筮通義」: 先王之世, 敬事神明故, 設爲卜筮.

230) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』권4 「卜筮通義」: 古人事天地神明, 以事上帝, 故卜筮以聽命.

위한 수단으로 본다. 정약용은 「易論」에서 “역이란 무엇인가?”라는 질문을 던지면 서 “성인이 하늘의 命을 청하여 그 뜻에 따르기 위한 것이다.”²³¹⁾고 대답하였고 복서는 실존적 상황에 처한 인간이 절대자인 神에게 계시를 요청하고 그 뜻에 따르기 위한 수단으로 삼는 것이다. 즉 점술의 기원을 神의 계시를 구하는 인간의 행위에서 찾고 있다.

다음으로 다산 입장에서의 卜筮의 알맞은 태도이다.

옛 사람들은 천지신명을 섬김으로써 상제를 섬겼기 때문에 占으로 그 명령을 들을 수 있었다. …… 지금 사람들은 평상시에는 귀신을 섬기지 않다가, 일에 임해서야 占을 쳐 그 성패를 엿보니, 하늘을 기만하고 귀신을 더럽힘이 심하다.²³²⁾

복서는 天命을 듣는 매개로서 天을 섬기지 않으면 천명을 알 수 없을 뿐만 아니라 오히려 天, 神을 모독할 수도 있다. 現世 사람들의 卜筮에 대한 알맞지 않은 태도를 비판하고 있다. 또한 “선왕의 시대에는 귀신의 명령을 공경하며 섬겼기 때문에 占을 만들어 (사람들로 하여금) 적절한 때[時日]를 믿고, 귀신을 공경하게 하였으나, 춘추시대 이래에는 그 뜻이 점차 희미해졌고, 『左傳』에 나오는 모든 占들은 이미 옛 뜻이 아니며, 秦漢 이후에는 占이 점차 邪術에 빠져들었다.”²³³⁾고 하여 先王 때 복서를 통해서 백성들에게 時日을 믿게 하고 鬼神을 공경하게 하였으나, 춘추시대이래 그 뜻이 점차 은폐되었고, 秦漢시대 이후로는 점차 邪術에 빠졌다고 비판하고 있다. 뿐만 아니라 後世 사람들이 이미 행동하고 나서 卜筮하는 것은 天의

231) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』권4 「易論」: 易何爲而作也? 聖人所以請天之命, 是順其旨者也.

232) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』권4 「卜筮通義」: 古人事天地神明, 以事上帝, 故卜筮以聽命, ……今人平居, 既不事神, 若唯臨事, 卜筮以探其成敗, 則慢天瀆神甚也.

233) 『定本 與猶堂全書』17, 『易學緒言』권4 「卜筮通義」: 先王之世, 敬事神命, 故設爲卜筮, 使民信時日敬鬼神, 春秋以降, 此義漸晦, 左傳諸筮已非古義, 秦漢以下, 卜筮漸淪邪術.

기밀을 탐지하고 天의 의지를 시험하는 행동으로 大罪를 짓는 것이라 지적하였다.²³⁴⁾ 또한 天을 섬기지 않는 자는 김히 卜筮를 해서는 안 된다고 할 뿐만 아니라 오늘날에는 비록 天을 섬기더라도 김히 卜筮를 해서는 안 된다²³⁵⁾고 강조하면서 복서의 알맞은 태도를 제시하였다.

대체로 일이 公正한 善에서 나와 반드시 하늘이 도와서 이루어 福을 주기에 충분한 것은 성인이 다시 청하지 않는 것이다. 일이 公正한 善에서 나오기는 하였으나 시기에 이롭지 못한 형세가 있어 그 일이 반드시 실패하여 하늘의 福을 받을 수 없는 것도 성인이 다시 청하지 않았다. 일이 公正한 善에서 나오지 않아 天理를 거스르고 人紀를 해치는 것은, 비록 그 일이 반드시 성취되어 目前의 복을 구할 수 있다 하더라도 성인이 다시 청하지 않았다. 다만 일이 公正한 善에서 나왔으나 그 成敗와 禍福을 미리 알아서 좋은 방향으로 건너갈 수가 없는 것만을 성인이 청한다.²³⁶⁾

卜筮는 성인이 하늘의 命을 請하여 그 뜻을 순응하기 위한 것으로 언제나 하는 것이 아니라 점치는 자가 자신에게 어떤 상황이 기다리고 있는지 명확하게 파악이 안 될 때에만 가능하다. 또한 어떠한 일이든 모두 점칠 수 있는 것이 아니라 오직 公正한 善에서 나오는 성패와 화복을 모르는 올바른 일에 대해서만 가능하다고 다산은 주장하고 있다. 점치는 天의 필요 조건으로 객관적인 일과 관련되어 있을 뿐만 아니라 점치는 주체의 德과도 관련이 있다. 즉 中正한 德도 필요하다는 것이

234) 『定本 與猶堂全書』16, 『周易四箋』 권8 「繫辭上傳」: 後世之人, 及有爲有行, 乃卜乃筮, 是談天機而試天意, 大罪也.

235) 『定本 與猶堂全書』4, 『文集』 권20 「答仲氏」: 凡不事天者, 不敢卜筮, 我則曰今雖事天, 亦不敢卜筮.

236) 『定本 與猶堂全書』2, 『文集』 권11 「易論2」: 夫事之出於公正之善, 足以必天之助之成而予之福者, 聖人不復請也. 事之出於公正之善, 而時與勢有不利, 足以必其事之敗而不能受天之福者, 聖人不復請也. 事之不出於公正之善, 而逆天理傷人紀者, 雖必其事之成而徼目前之福, 聖人不復請也. 唯事之出於公正之善, 而其成敗禍福, 有不能逆觀而懸度之者, 於是乎請之也.

다.²³⁷⁾

이상으로 정약용은 『周易』이 복서로서 갖는 진정한 의미를 밝혔을 뿐만 아니라 現世에서 卜筮를 통해서 天命을 듣는 데에 적당하지 않음도 밝히면서 卜筮를 대하는 알맞은 태도를 제시해주었다.

2. 改過遷善之書로서의 『周易』

위에서 논한 바와 같이 다산은 『周易』이 占筮의 책이라고 인정하지만 성인들이 『周易』이라는 책을 만드는 목적은 “聖人이 天의 命을 請해서 그 뜻에 순응하고”²³⁸⁾ 改過遷善²³⁹⁾하는 데에 있다고 주장한다. 그러므로 다산은 『周易』이 占書뿐만 아니라 占書와 改過遷善之書라는 二重的 성격을 가지고 있다고 파악하였다고 할 수 있다. 다산이 『周易』이라는 책에 대해서 이러한 변증적인 입장을 취하고 있지만 양자의 중용성을 평등하게 보고 있는 것이 아니다. 구체적으로 말하면, 최초의 『周易』이 卜筮를 위해 만들어진 것이라는 占書의 성격을 인정하지만 현실 생활에서 卜筮 활동 자체에 대해서 적극적이지 않고 오히려 소극적이라고 할 수 있는 태도를 취하고 있고, 이와 반대로 『周易』의 義理적 측면을 더욱 강조하는 태도를 보여주고 있다. 다산의 이러한 사상적 특징을 살펴보기 위해, 우선 『周易』 해석에서 卜筮와 義理의 관계를 살펴보고, 그 다음에 改過遷善하는 과정에서 義理를 더 중요한 강조하는 입장을 검토하고자 한다.

우선 卜筮와 義理의 관계에 대한 다산의 입장을 살펴보겠다.

237) 『定本 與猶堂全書』15, 『周易四箋』 권2 師卦: 『易』之爲道, 唯正事是筮. 故謂事爲貞. 【事之固】貞者, 正也. 乾·坤·坎·離, 四正之卦也, 【卦形不偏畸】四正之中, 幹事者坎也. 卦有坎貞, 所以正也. 五陰爲衆, 【坤爲衆】能以衆正也. 我德中正, 物乃歸之, 【說卦】, 坎爲歸】衆所歸往, 謂之王也. 順天命은 다산 역학 사상의 중요한 사상적 특징 중의 하나로서 공경하고 성실롭게 하늘의 명을 듣는 것이 올바른 태도이다. 구체적인 내용은 다음 절에서 검토하겠다.

238) 『定本 與猶堂全書』2, 『文集』 권11 「易論2」: 易何爲而作也? 聖人所以請天之命, 是順其旨者也.

239) 『定本 與猶堂全書』16, 『周易四箋』 권8 「繫辭上傳」: 周易一部, 是聖人改過遷善之書也.

『周易』으로 말하더라도 요즘 사람은 본디 하늘을 섬기지 않는데 어떻게 감히 복서를 할 수 있겠습니까? 韓宣子가魯나라에 사신으로 가서 易象을 보고서 “주나라의 禮가 노나라에 있구나.”라고 하였습니다. 『易箋』을 자세히 보면, 西周의 예법 가운데 환히 알 수 있는 것들이 부지기수인데, 지금 복서하는 것이라고 하여 그 예법까지 고찰하려 하지 않는대서야 되겠습니까? 공자는 복서의 외에 별도로 象傳과 大象傳을 지었으니, 『周易』이 어떻게 복서만으로 그치겠습니까? 옛날에는 封建하는 제도를 썼으나 지금은 봉건하는 제도를 쓰지 않고, 옛날에는 정전(井田) 제도를 썼으나 지금은 井田제도를 쓰지 않고, 옛날에는 肉刑 제도를 썼으나 지금은 육형 제도를 쓰지 않으며, 옛날에는 巡守를 하였으나 지금은 순수를 하지 않고, 옛날에는 立屍(屍童을 세움)를 하였으나 지금은 입시를 하지 않습니다. 卜筮를 지금의 세상에 다시 행하게 할 수 없는 것은 이런 몇 가지 일보다 더 어려움이 있습니다. 이러한 까닭에 저는 甲子年(1804, 순조 4)부터 『周易』의 공부에 專心하여 지금까지 10년이 되었지만 하루도 蓍草를 세어 卦를 만들어 어떤 일을 점쳐본 적이 없습니다. 내가 만약 뜻을 얻는다면 朝廷에 아뢰어 복서를 금하게 할 겨를이 없을 것입니다. 이것은 오늘날의 복서는 옛날의 복서가 아니어서 하는 말은 아닙니다. 비록 문왕이나 주공을 지금의 세상에 태어나게 한다 하더라도 결코 복서로써 의문 나는 문제를 결정하려 하지는 않을 것입니다. 이러한 事理는 후세의 군자들도 반드시 알 것인데 선생께서는 어찌하여 이러한 뜻을 闡明하여 별도의 책 하나라도 짓지는 아니하고 『周易』의 원리가 지나치게 밝혀졌다고 근심까지 하시는 것입니까? 무릇 하늘을 섬기지 않는 사람은 감히 복서를 하지 않는데 저는 지금 하늘을 섬긴다 하더라도 복서를 하지는 않겠습니다. 제가 이런 의리에 있어서 지엄하지 않은 것은 아닙니다만, 『周易』이란 주나라 사람들의 예법이 들어 있는 데이어서 儒者라면 그 微言과 妙義를 발휘하여 밝히지 않을 수가 없기 때문입니다.²⁴⁰⁾

240) 『定本 與猶堂全書』4, 『文集』 권20 「答仲氏」: 雖以『周易』言之, 今人本不事天, 焉敢爲卜筮乎?

다산은 『周易』이 占書라는 것을 인정하지만, 현실 생활에서 점을 치지 않고 『周易』의 의리를 공부하는 데에 몰두하였다. 占에 대해서 다산 본인이 치지 않으면 된다는 곳에 그치지 않고, 심지어 朝廷에 아뢰어 복서를 금하게 하려고 한다. 그 이유는 다음과 같다. 우선, 요즘 사람은 본디 하늘을 섬기지 않아서 감히 복서를 치지 못한다. 둘째, 공자는 복서 외에 별도로 「象傳」과 「大象傳」을 지었으니, 『周易』이 복서만으로 보면 안 되고, 그 안에 내포하고 있는 微言妙義와 예법까지 고찰해야 한다. 셋째, 복서가 만들어진 당시가 지금의 사회 현실과 많이 달라져서 서로 맞지 않거나 부합하지 않기 때문이다. 정리하자면, 다산은 점치는 것을 주장하지 않는 것은 사람들로 하여금 『周易』의 占筮에만 빠지지 않고 그 철학적 의미와 가치를 인식하게 하기 위한 것이다. 그리고 다산이 이 셋 번째 원인을 가장 결정적인 원인으로 삼아 지금의 복서는 옛날 복서가 아니기 때문에 맹목적으로 점을 치면 안 되고 지금 처하고 있는 현실 상황에서 출발해야 한다고 주장한다. 이는 현실에서 벗어난 허망한 망상만 하면 의미가 없다고 보는 다산 사상의 실학적 특징과 긴밀하게 관련되어 있다고 볼 수 있다.

다산이 또 말하였다.

말·소·수레·궁실·창과 칼·활과 화살 등의 방불한 형상을 취하고 그升降하고 往來하는 자취를 살펴서, 그 형상의 혹은 완전하고 혹은 이지러지고 혹은 서로 부합되고 혹은 서로 어긋난 것과, 그 情의 혹은 펴지고 혹은 위축되고

韓宣子聘魯，見易象曰：“周禮在魯。”詳覽『易箋』，則西周禮法之昭然可見者，不知其數，今以卜筮之故，竝欲不考其禮法，可乎？孔子於卜筮之外，別作「象傳」·「大象傳」，『周易』豈但卜筮而止哉？古封建今不封建，古井田今不井田，古肉刑今不肉刑，古巡守今不巡守，古立屍今不立屍，卜筮之不可復行於今世，有甚於此數事，故我自甲子年，專心學『易』，而於今十年，未嘗一日撰著作卦，以筮某事，我若得志，則告於朝廷，將嚴禁卜筮之不暇。此非謂今之筮非古之筮也。雖使文王·周公生於今世，決不以卜筮稽疑。此簡事理，後之君子，亦必知之，先生何不闡明此義，另作一書，而竝憂易理之太明乎？凡不事天者，不敢卜筮，我則曰今雖事天，亦不敢卜筮。我於此義，非不至嚴，而『周易』者，周人禮法之所在，儒者不可以不明其微言妙義，在所發揮也。

혹은 기쁘고 혹은 근심스럽고 혹은 믿을 만하고 혹은 두렵고 혹은 편안하고 혹은 위태로운 것을, 모두 그 방불한 것을 가지고 玩索하되, 이는 그 길흉을 점친 것이다. 완색하여 진실로吉하면 이에 興作하며 말하기를, “하늘이 나에게 명하여 이를 시행하게 한다.”하고, 완색해 보아서 진실로 길하지 않으면 전전공공하여 감히 시행하지 못하게 되니, 이것이 『周易』을 지은 까닭이며, 이것이 성인이 하늘의 명을 청하여 그 뜻을 순응한 것이다.²⁴¹⁾

여기서 점을 쳐서 하나의 卦를 얻고 나서 이 얻은 卦에 대한 태도와 어떻게 卦를 푸는지를 설명한 것이다. 주지하듯이 『周易』이라는 책은 성인이 우주의 변화를 관찰하여 자연에 실질적으로 존재하는 사물을 본받아 부호화하여 만든 것이다. 나중에 문왕과 주공이 象을 보고 卦효사를 붙이는 것도 근거 없이 상상력에만 의거하여 한 것이 아니라 현실 생활에서 사람들이 실제로 점을 친 경험을 쌓아서 귀납한 것이다. 기존의 사례를 거울로 삼아 길함을 얻기 위해 올바른 행동을 취하려는 것이다. 그리고 하나의 卦를 얻는 것은 卜筮의 끝이 아니고, 占을 잘 풀어서 이에 의해 가치 판단을 하고 할 행동을 좋은 방향으로 이끌어가는 것이 최종의 목표이다. 이에 대한 다산의 입장은 진실로吉하면 이에 興作하고 진실로 길하지 않으면 전전공공하여 감히 시행하지 못해야 하는 것이다. 이로써도 다산이 義理를 더 강조하는 것을 충분히 엿볼 수 있다.

또한 卜筮와 敎化的 관계에 대해서도 언급하고 있다. 『繫辭傳下』 제6장²⁴²⁾의 주석에서 말하였다.

241) 『定本 與猶堂全書』2, 『文集』 권11 「易論2」: 於是取所謂馬·牛·車·宮室·戈兵·弓矢髣髴之象, 察其所升降往來之跡, 而其形之或全或虧或相與或相背, 其情之或舒或蹙或可悅或可憂可恃可懼可安可危者, 無不以其髣髴者而玩之. 【此占其吉凶】 玩之誠吉, 於是乎作而言曰: “天其命予而行之矣.” 玩之誠不吉, 兢兢然莫之敢行, 此『易』之所爲作也, 此聖人之所以請天之命而順其旨者也.

242) 『繫辭傳下』 제6장: 其稱名也小, 其取類也大. 其旨遠, 其辭文. 其言曲而中, 其事肆而隱. 因貳以濟民行, 以明失得之報.

聖人は 卜筮라는 방법으로 자신의 教化를 보완하여 백성들을 바르게 인도하는 것이다. 善하면 福을 얻고 惡하면 福을 잃는 것이니, 그 因果應報를 밝혀 백성들을 깨우쳤던 것이다.²⁴³⁾

卜筮는 단순히 상수학적 의미에서만 그치는 것이 아니라 성인이 백성을 教化하고 바르게 인도하는 도구로서의 역할도 하고 있는 것이다. 教化와 인도를 함으로써 백성들로 하여금 善과 德을 향하게 하려는 의리에 대한 추구를 최종적인 목표로 보고 있다. 이는 『大學』에서 추구하는 明明德, 新民, 至於至善의 통치이념과 일치한 것이다. 여기서 다산 『周易』 해석의 중요한 특징인 상수역학과 의리역학을 동시에 이루고 있고 상수역을 의리역의 도구로, 의리역을 상수역의 목표로 삼고 있는 것이 확실하게 드러나고 있다.

다산이 “사람이 德을 닦음에 있어, 뉘우칠 일이 있으면, 반드시 고치게 되니, 그러므로 卦爻가 변화된 것을 또한 悔라고 이름하는 것이다. 悔란 변함을 가리킨다.”²⁴⁴⁾고 하였는데 여기서 다산은 『周易』의 근본원리로 보는 變易(卦爻의 變化)을 사람의 修養工夫와 연결시켰다. 卦爻가 변화된 것은 悔라 하고 뉘우침(悔)이 있으면 반드시 고치게 되는데 이것은 사람이 德을 닦는 것이다. 이러한 측면에서 다산이 『周易』을 修身, 특히 改過遷善의 책으로 보는 것이다. 『周易』의 卦象과 卦效사를 통해서 사람들에게 가르침을 주고 나가는 방향을 알려주는 것을 의미한다. 이 특징은 다산 해석의 곳곳에 드러나고 있는데 크게 두 측면으로 엮볼 수 있다. 하나는 자신에게 되돌이켜 구함으로써의 自修, 다른 하나는 신중하게 행동하기를 경계하는 것이다. 다산의 구체적인 해석을 가지고 검토하겠다.

243) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(8卷), 昭明出版, 2007, p108, 『繫辭傳下』 제6장: 聖人以卜筮之法佐其教化, 導民以正也. 善則得福, 否則失之, 明其報應, 以牖民也.

244) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(1卷), 昭明出版, 2007, p288, 乾卦 上九: 人之修德, 悔則必改, 故卦爻之變, 亦名爲悔. 悔者, 變也.

復卦가 豫卦로 됨에, 剛이 밖으로 나가서 坤의 百姓을 바르게 통치하더니 이
 욱고 말하기를, “스스로 수양하여 얻는 것만 같지 못하다.”라고 하고, 자신에게
 되돌이켜 구하고 건실하게 修行하니 이것이 修身이다.²⁴⁵⁾

旅卦는 否卦로부터 왔다. 否卦의 때에 坤의 陰이 점차 성장해서 그 기세를 막
 을 수 없더니 推移하여 旅卦로 되면 안으로는 스스로 몸을 멈추어서 탐욕을 절
 제함이 있는 까닭에 “그 몸을 멈춘다.(艮其身)”라고 한 것이다. 내가 이미 艮으
 로써 탐욕을 멈춤에 저 쪽에서도 역시 離로 변화되니 스스로 自身에게 구한다
 면 백성들이 교화되지 않음이 없을 것이다. 坤의 탐욕을 이미 막고 3이 이에 그
 지위를 얻었으니 이것이 無咎라고 말한 까닭이다.²⁴⁶⁾

復卦의 初九를 해석할 때 다산이 自修(스스로 수양함)의 중요성을 강조하고 자신
 에게 되돌이켜 구하고 건실하게 修行하는 것이 修身임을 밝혀냈다. 艮卦 六四에 대
 한 해석에서 卦象을 연역함으로써 괘상에서 함축되어 있는 다양한 義理를 도출하여
 자신의 철학 체계에 부합하는 사상을 형성하였다. 구체적으로 설명하면, 여기의 해
 석에서 旅卦는 否卦로부터 나온 것이니 坤의 陰이 점차 성장한다는 卦상을 통해서
 안으로는 스스로 몸을 멈추어서 탐욕을 절제한다는 도덕적 행위 규범을 밝혔다. 또
 한 멈춤을 의미하는 艮과 변화를 의미하는 離를 통해서 스스로 自身에게 구한다면
 백성들이 교화되지 않음이 없을 것임을 드러냈다. 이와 같으면 無咎라는 결과를 얻
 을 것이고 『周易』이 改過遷善의 책으로서의 역할이 최대한 발휘될 것이다.

다산이 『周易』의 義理에 대한 이해는 스스로 수양하고 자신으로 돌이켜 구함에

245) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p308, 復卦 初九: ○復之爲豫也. 剛往
 在外, 【一之四】以正坤民, 【上本坤】既而曰‘不如自修之爲得也’, 反求諸己, 【四之一】健以行之, 【爲自
 強】是修身也. 【下爲離位, 離爲修】

246) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p150-151, 艮卦 六四: 此艮之旅也. 身
 者, 內卦也. 【內爲我】旅自否來. 【五之三】否之時, 坤陰浸長, 【下三陰】其勢莫遏, 【將爲剝爲坤】移之
 爲旅, 則內自止躬, 【五之三】貪慾有節, 【坤爲貪】艮其身也. 我既艮止, 【下今艮】彼亦離化, 【上今離】
 反求諸己, 而民莫不化也. ○坤慾既窒, 【下今艮】三乃得位, 【否之時, 三柔】是无咎也.

한정되는 것이 아니고 또 하나의 측면, 즉 『周易』의 중요 사상 중의 하나인 憂患 의식에서 출발하여 미래에 일어날 가능성이 있는 悔, 吝에 대하여 경계하여 발생하지 않도록 하는 것이다.

聖인이 끌어오며, 발설하지 않다가, 巽卦 九五에 이르러 비로소 그 말씀을 마치셨으니 巽卦의 九五는 巽卦가 蠱卦로 변하는 경우에 해당된다. 이 말의 大義로써 본다면 깊이 생각해서 시작하고, 신중하게 종결하라는 경계가 그 사이에 깃들여 있는 것이다.²⁴⁷⁾

履卦에는 두 가지 活用處가 있으니, 첫째는 踐履의 功이요, 둘째는 臨履의 警戒이다. 履卦는 夬卦로부터 왔는데, 夬卦는 復卦로부터 나아온 것이다. …… 君자의 道는 이미 독실하게 실천했으면, 禮로서 요약해야 하는 것(約之以禮)이다. 推移하여 履卦가 되면 곧 離의 禮가 이에 밝아지며 문장이 밝게 빛나서, 禮가 아니면 보지 아니하며 禮가 아니면 행하지 아니하니 이것을 일러 履라고 하는 것이다. 또 履卦는 夬卦로부터 왔다. 夬卦에서 하나의 陰이 아래로 다섯 剛을 밟고 있으니, 지극히 위태로운 상황이다. 아들은 아버지를 넘어서면 안 되며, 신하는 군자를 짓밟으면 안 되며, 여자는 남자를 억누르면 안 되며, 어리석은 자는 어진 자를 방해하면 안 되니, 만일 자신의 처지에 맞지 않는 처신을 한다면, 재앙을 부를 것이다. 履卦로 推移하게 되면, 柔가 이에 낮은 데로 내려와서 禮로써 겸양하여 위로는 하늘을 이고, 아래로는 땅을 밟아서 上下를 分別함이니 이것을 일러 履라고 한다.²⁴⁸⁾

247) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p121, 蠱卦 卦辭: 聖人引而不發, 至巽之九五, 始畢其說, 【云‘先庚三日, 後庚三日’】 巽之九五者, 巽之蠱也. 【巽五變, 則爲山風】 以大義, 則慮始慎終之戒, 寓於其間.

248) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p246-247, 履卦 序: 履有二用, 一曰踐履之功, 二曰臨履之戒. 卦自夬來, 夬由復進, 【一而五】 …… 君子之道, 踐履既篤, 約之以禮. 【文之以禮樂】 移之爲履, 【上之三】 則離禮 乃明, 【全卦爲離形】 文章煥然, 非禮弗視, 【離爲目】 非禮弗履, 【六三·上九卽此義】 此之謂履也. 卦自夬來, 夬之一陰, 下踐五剛, 厲之至也. 子不跨父, 臣不踐君, 女不據男, 愚不妨賢, 履匪其地, 災之招也. 移之爲履, 則柔乃卑降, 【上之三】 能以禮讓, 【離而巽】 戴天履地, 【一二

蠱卦의 卦辭에 대한 해석에서 巽卦의 九五를 언급할 때 巽卦가 蠱卦로 변하는 경우에 해당되고 大義는 깊이 생각해서 시작하고, 신중하게 종결하라는 경계이다. 그러므로 일을 할 때 시시각각 전전긍긍하고 끝부터 시작까지 항상 깨워 있는 상태에 처하며 일을 잘 처리해야 함을 강조하고 있다. 그리고 履卦를 해석할 때, 履卦는 두 가지 活用處가 있는데 첫째는 踐履의 功이요, 둘째는 臨履의 경계이다. 이른바 踐履의 功은 즉 어떻게 履卦를 실천하는 것인데 다산이 독실하게 실천하고 禮로서 요약해야 하는 것(約之以禮)이라 주장하여 禮가 아니면 보지 아니하며 禮가 아니면 행하지 아니함을 제시하였다. 이른바 臨履의 경계는 履卦를 얻으면 경계하여야 하는 것을 밝힌 것이다. 다산에 의하면 履卦는 夬卦로부터 왔고 夬卦에서 하나의 陰이 아래로 다섯 剛을 밟고 있으니, 지극히 위태로운 상황이다. 그러므로 아들이 아버지를 넘어서는 것, 신하가 군자를 짓밟는 것, 여자가 남자를 억누는 것과 어리석은 자가 어진 자를 방해하는 재앙을 초래할 수 있는 적합하지 않은 행위를 예로 들어 사람에게 경계를 주려고 한다. 이는 틀림없이 『周易』의 의리적 의미를 밝혀내는 것이다.

이상으로 卜筮와 義理의 관계, 卜筮와 敎化의 관계 및 다산의 괘효사에 대한 구체적인 해석 등 3 가지 측면을 검토하였다. 요약하자면 『周易』은 최초에 卜筮의 역할을 담당하였으나 나중에 인문주의의식이 강해지면서 義理적 의미의 위상이 점차 높아져 상수적 의미보다 더 중요한 위치를 차지하게 되었다. 그리고 卜筮와 義理의 관계는 현실 사회에서 卜筮와 敎化의 관계로 전환되어 卜筮는 敎化의 도구로, 敎化는 卜筮의 목표로 하는 것으로 드러났다. 마지막으로 다산의 괘효사 해석에서 『周易』이 스스로 수양하고 자신으로 돌이켜 구하고 미래에 일어날 가능성이 있는 悔, 吝에 대하여 경계하여 방향을 가르쳐주는 중요 역할을 하고 있음을 확인하였다. 이 3가지 측면을 통해서 다산이 적극적으로 상수와 의리의 균형을 찾고 최종 목표를

爲地位】上下以辨,【〈大象傳〉】此之謂履也.

의리에 두려고 하는 것임을 확인할 수 있다. 그러므로 다산이 『周易』을 改過遷善之書로 보는 것은 의문의 여지가 없는 사실이다.

제2절 茶山 『周易』 해석의 道德修養論 사상

“자율”(Autonomy)은 칸트 도덕 철학의 주요 개념으로 행복주의와 기독교(서방 중세기 이래의 “天啓宗教”)에 대한 반대에서 유래하였다. “자율”이라는 말은 원래 정치철학의 용어로, 하나의 정치단체나 국가가 스스로 법률을 제정하고 법률에 의거하여 행동하는 권리를 가리킨다.²⁵⁰⁾ 칸트는 “정언명령(categorical imperative)”의 내용을 분석하여, 그 안에 세 가지 원칙이 포함되었음을 발견하였다. 첫째 형식의 원칙, 둘째 목적의 원칙, 셋째 자율의 원칙이다. 셋 번째 원칙은 첫 번째와 두 번째 원칙이 종합되어 생겨난다. 칸트는 “정언명령”의 세 번째 원칙을 수립하며, “의지가 자기의 준칙에 의해 스스로를 동시에 보편적으로 법칙을 주는 것으로 생각[간주]할 수 있도록 행위하라.”고 하였다.²⁵¹⁾ 우리는 이성적인 본성을 우리의 목적으로 삼는 존재이기 때문에 우리 자신에게 이 법칙을 부여하는 자는 바로 우리 자신이다. 우리는 자율적인 존재이다. 여기서 칸트는 도덕적 본질을 설명할 수 있는 이념을 얻었다. 바로 “보편적으로 법칙을 주는 의지는 이성적인 존재 각각의 의지”²⁵²⁾이라는 이념으로, 즉 自律의 이념이다.

또한 칸트 도덕 철학의 기초개념은 “자유”의 개념이며, 진정한 도덕행위는 인간의 자유의지에서 나온 행위이다. 인간이 가진 자유의지를 증명하기 위해서 칸트는 인

250) 金聖基, 『易經哲學中人之研究－以人之自律擴大過程爲中心』, 中國文化大學哲學研究所 博士學位論文, 民國二十六年, p2.

251) 칸트 지음, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』, 책세상, 2002, p92.

252) 위의 책, p87.

간이 이중 신분을 가지고 존재한다고 천명한다. 즉 하나는 “感性界”의 구성원으로 존재하며, 다른 하나는 “知性界”의 구성원으로 존재한다는 것이다. “感性界”의 구성원으로서 존재하는 인간은 애호·욕망이 있어 자연물의 지배를 받지만 知性界의 구성원으로서 존재하는 인간은 자유롭다. 즉 애호·욕망의 지배를 받지 않고 도덕률에 복종한다.²⁵³⁾ 그러므로 感性界(즉 현실세계)에 존재하는 인류는 반드시 지성계를 따르고 존경해야 한다. 感性界가 知性界를 따르고 존경해야 한다는 것은 感性界가 반드시 知性界의 실현을 목적으로 해야 하고 自律的 수양공부가 필요하다는 말이다.

우리가 동기화되는 데는 두 가지 방법이 있는데, 그것은 자율적으로 동기화되는 것과 타율적으로 동기화되는 것이다. 자율적으로 동기화되는 것은 자기 자신에게 부여한 법칙에 따라 스스로 행하는 것이다. 반면에 타율적으로 동기화된다는 것은 제재를 통해서 당신에게 법칙이 부과되는 것이며, 그에 따라 행함으로써 생기는 이익관심이 당신에게 제공된 것이다. 간단한 예를 들어보자. 당신은 어떤 실정법(positive law), 이를테면 세금 납부의 법을 준수하는데, 이것은 당신이 그렇게 하지 않으면 받게 될 처벌이 두려워서라고 해보자. 이것이 바로 타율성이다.²⁵⁴⁾

위에서 서술한 칸트의 ‘自律’, ‘他律’ 개념을 기초로 하여, 본 논문은 다산 철학의 독창적인 관점에서 출발하여 自律적 도덕수양론뿐만 아니라 他律적 도덕수양론을 제기하였다. 특히 주의할 만한 것은 여기서의 ‘他律’은 절대로 宿命論적인 것이 아니라 세계상 일체 사물의 존재와 발전이 모두 운명 때문이라고 인식하는 것으로, 불가항력의 힘에 의해 결정되는 종교나 유사 종교의 이론이 아니다. 또한 이러한 ‘他律’은 절대로 ‘自律’ 과 대립되는 것이 아니고 ‘自律擴大(자율을 확장한다)’²⁵⁵⁾를

253) 임마누엘 칸트 지음, 이충진·김수배 옮김, 『도덕형이상학』, 한길사, 2018, p42-43.

254) 크리스틴 M. 코스가드 지음, 김양현·강현전 옮김, 『목적의 왕국 — 칸트 윤리학의 새로운 도전』, 철학과 현실사, 2007, p73-74.

255) 김성기는 박사학위논문 『易經哲學中人之研究—以人之自律擴大過程爲中心』에서 自律擴大(자율 확대)의 관점에서 역경철학의 함의를 탐구하였고, 역경철학이 어떻게 사람에게 스스로 세운 易道와 人道를 깨닫고 感性의 세계에서 벗어나 도덕적 인격을 실현함으로써 천지와 더불어 그 德을 합하며, 일월과 더불어 그 밝음을 합하며, 사시와 더불어 그 차례를 합하며, 귀신과 더불어 그 길흉을 합하는 大人의 경지에 도달하는지를 밝혔다.

실현하는 방법으로 自律을 확보하는 擴張的 方法이다. 구체적으로 말하면 여기서 논하는 他律의 실현은 외재적인 힘이나 도덕적 구속을 빌려 실현하게 되는 것이다. 인간은 感性和 慾望을 가지는 존재이므로, 道德完成 觀點에서 道德自覺으로서의 自律과 외재적 道德規範을 준수하는 他律은 서로 독립되어 있는 것이 아니다. 양자는 구별되면서도 밀접하게 연관되어 있다. 自律이든 他律이든 모두 德性을 갖춘다는 표현이고 도덕적 수양공부에서 빠지면 안 되는 부분이다.

儒家의 觀點은 칸트의 觀點과 다른 文化와 思想 體系에서 形成된 것이지만 원리는 같다. 『論語』에서 “顏淵이 仁에 대해서 묻자 공자께서 말씀하셨다. ‘자기를 극복하여 禮로 돌아가는 것이 仁이 되는 것이니, 어느 날 하루 자기를 극복하여 禮로 돌아가면 천하가 仁으로 돌아간다. 仁을 하는 것은 자기로 말미암는 것이니 남으로 말미암는 것이겠는가?’ 안연이 말하였다. ‘청컨대 그 세목을 묻겠습니다.’ 공자께서 ‘禮가 아니면 보지 말며, 禮가 아니면 듣지 말며, 禮가 아니면 말하지 말며, 禮가 아니면 움직이지 마라.’”²⁵⁶⁾고 하였고 “사람이 되어서 仁하지 못하면 禮를 어떻게 하며, 사람이 되어서 仁하지 못하면 樂을 어떻게 하겠는가?”²⁵⁷⁾고 하였다. 공자의 사상에서 仁은 內在적 道德自覺이고 禮는 外在적 道德規範인데, 개인의 수양공부에서는 모두 필요하다. 積善成德(善을 쌓아서 德을 이루다)의 도덕자각을 통해서 실천 행동을 촉진할 수 있고, 동시에 실천 과정에서의 도덕규범의 구속을 통해서 개인의 도덕 수준을 높일 수도 있으므로, 양자가 서로 보완하고 서로 촉진하는 것이라 할 수 있다. 즉 自律과 他律의 중요성을 동시에 강조하였다. 다산이 洙泗學으로의 回復을 추구할 때, 自律과 他律의 중요성을 동시에 강조하는 점이 다산의 수양론 觀點에서 잘 드러난다. 구체적으로 『周易』해석의 측면에서 말하면, 다산은 『周易』을 해석하면서 順天命과 善補過라는 他律적과 自律적 수양공부를 제기한다. 이러한 內

256) 『論語』 「顏淵」: 顏淵問仁. 子曰: “克己復禮爲仁, 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉? 顏淵曰: “請問其目.” 子曰: “非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.”

257) 『論語』 「八佾」: 子曰: “人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?”

外結合의 수양공부는 성리학의 空談心性の 폐단을 극복하면서 실학이 나타나게 되는 시대의 절박성과 특징이라 하겠다.

1. 順天命의 外在적 道德約束

1) 原始儒家와 茶山の 天, 上帝 이해

(1) 原始儒家의 天, 上帝 이해

中國儒學史에서 天, 上帝에 대한 인식은 原始儒家, 즉 先秦儒學까지 올라갈 수 있다. 우선 商周시대에는 帝, 天은 모두 사람들에게 至高無上의 神으로 받아들여졌다. 帝, 天은 모두 인간들에게 意志的, 人格的 存在로 吉凶禍福의 主宰者의 權威를 지니고 있었던 것이다. 이른바 人格天은 原始信仰 中の 神이며 人間의 最高 主宰者 노릇을 하고 있다는 것이다. 다시 말하면 모든 百姓을 낳고, 天命을 내려 政權의 興亡을 決定하고, 罪惡을 懲罰하는 主宰者로 파악한다. 人間의 吉凶禍福을 주관하는 것이다. 天과 상제에 대한 이러한 인식은 일상생활에서 모든 國家 大事에 반드시 占卜을 거치는데(每事必卜) 最終判斷 根據는 甲骨의 무늬가 터지는 모양에 달려 있는 것으로 나타난다. 人間과 天의 關係는 당연히 天의 命을 單純히 수용하는 “受命”, “聽命”의 關係로 說明할 수 있다. 天은 價値의 根源이고 人間은 運命論·宿命論 적으로 天의 價値를 수용하는 受命者이었다.²⁵⁸⁾ 이를 高懷民 先生은 “聽命行事”라 하였다.²⁵⁹⁾ 즉 人間과 神의 關係는 다만 主宰者와 被支配의 關係였다. 그러나 後期 周王들이 德을 잃음으로써 백성들의 불만이 고조되고 절대 권위가 있는 天에 대한 信仰이 흔들기 시작하여 不信과 懷疑의 態度가 나타나게 된다. 대신에 敬德·立德 등

258) 김성기의 「先秦儒學의 天人關係에 대한 解釋學的 接近」(『유교사상문화연구』 제13집, 2000, p333-349) 참조. 이 논문에서 김성기는 先秦儒學을 세 단계로 나누었는데 天人相分(卜辭·金文·詩經·書經中心), 天人相通(孔子, 論語時期), 天人合一(易傳과 中庸中心)이다. 또한 胚胎期, 定礎期, 完成期로 나누어 각 단계마다의 特徵을 區分하여야 한다고 주장한다.

259) 高懷民의 『先秦易學史』(台北, 中國學術著作獎助委員會, 民國 75年, p.99)와 김성기의 「주역의 신인관계에 대한 해석학적 접근」(『동양철학』 제5집, p165)를 참조함.

의 德性을 강조하는 人文主義思潮가 대두하게 되었다.

이에 공자에 와서 天 관념에 대한 인식이 한 걸음 더 달라져 天은 내재화된 “깊이의 神”이 되었다. 이러한 관점은 『論語』에서 잘 드러났다.

공자께서 괴이한 것, 힘센 것, 어지러운 것, 神에 관한 것을 말씀하시지 않으셨다.²⁶⁰⁾

季路가 귀신 섬기는 것에 대해서 묻자 공자께서 말씀하셨다. “아직 사람을 섬길 수 없으니 어떻게 귀신을 섬길 수 있겠는가?” “감히 죽음에 대해서 묻겠습니다.” “아직 삶을 알지 못하니 어떻게 죽음을 알겠는가?”²⁶¹⁾

樊遲가 知에 대해서 물으니 공자께서 말씀하셨다. “백성들을 의롭게 만드는 데 힘쓰고, 귀신을 공경하되 멀리 하면 知라고 할 수 있다.”²⁶²⁾

공자가 “天”에 대한 言及을 回避한 태도를 가지고 있음을 알 수 있다. 김성기는 이러한 例는 孔子가 傳統의 本體觀念이나 價値에 대한 態度를 가장 集約적으로 나타내 주는데 그는 傳統의 無條件的 排斥이나 拒否의 태도보다는 合當한 轉換의 發展的 態度를 가진 것이라고 주장하였다.²⁶³⁾

공자가 天에 대한 직접 언급은 많지 않은데 “하늘이 나에게 德을 주셨으니 桓魋가 나를 어떻게 하겠는가?”²⁶⁴⁾고 하였다. 여기서 하늘이 나에게 德을 주었다는 道德性 主體로 삼고, 天을 신성에서 벗어나 人間화 內在화 되게 하고, 天과 人의 合一의 가능성을 열게 하였다는 뜻이다. 이는 나중에 『易傳』과 『中庸』을 중심으로 정립되는 天人合一관점의 형성에 기초를 따졌다고 볼 수 있다.

260) 『論語』 「述而」：子不語，怪，力，亂，神.

261) 『論語』 「先進」：季路問事鬼神，子曰，未能事人，焉能事鬼，曰 敢問死，曰 未知生焉知死.

262) 『論語』 「雍也」：樊遲問知，子曰，務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣.

263) 김성기, 「先秦儒學의 天人關係에 대한 解釋學的 接近」, 『유교사상연구』 제13집, 2000, p339.

264) 『論語』 「述而」：子曰，天生德於予，桓魋其如予何?

『易傳』과 『中庸』에서의 天神관점은 한 걸음 더 달라진다. 『中庸』 제1장의 “天命之謂性”이라는 구절은 儒家 天人關係의 새로운 경지를 열었다. 우선 『中庸』에서의 天은 人格의 “天”의 意味보다는 오히려 『詩經』과 『書經』에서 機微를 보였던 “自然天” 觀念의 意味를 더욱 革新的으로 繼承 發展시킨 것이다. 그 革新的으로 繼承 發展시킨 것은 “天命”이란 구절이 以前의 “宇宙論的” “外在化된” “客觀化”의 天 觀念에서 人性論的 次元으로, 內在化의 意味로 發展된 것이다.²⁶⁵⁾ 이제 人間은 하늘의 命을 “受命” “知命”하는 存在에서 하늘의 命을 “立命”하고 “正命”하고 “配命”· “配天”하는 段階로 나아간다.

『中庸』에서는 自然과 人間이 하나 되는 관건을 “誠”으로 보았다.

誠實한 것은 하늘의 道이고 誠實하려고 노력하는 것은 사람의 道이다.²⁶⁶⁾

誠實함은 事物의 시작이자 끝이니, 誠實하지 않으면 아무 것도 없다.²⁶⁷⁾

誠實한 것은 단지 자기만 完成하고 마는 것이 아니다. 다른 萬物까지도 完成하는 것이다.²⁶⁸⁾

지극한 精誠은 나의 타고난 本性을 完成할 수 있고, 자기의 本性을 完成할 수 있으면 남의 本性을 다할 수 있고 남의 本性을 다할 수 있으면 萬物의 本性을 다할 수 있으며, 萬物의 性을 다할 수 있으면 이로써 天地의 化育을 도울 수 있다. 이로써 天地의 化育을 도울 수 있으면, 이로써 天地와 더불어 하나가 될 수 있다.²⁶⁹⁾

여기서 天의 本質, 인간의 德性和 行爲가 모두 “誠”에 歸結되었는데 이른바 誠이

265) 김성기, 「先秦儒學의 天人關係에 대한 解釋學的 接近」, 『유교사상연구』 제13집, 2000, p344.

266) 『中庸』 제20장: 誠者天之道也. 誠之者人之道也

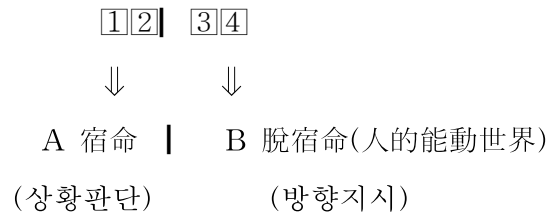
267) 『中庸』 제25장: 誠者物之終始, 不誠無物

268) 『中庸』 제25장: 誠者非自成己而已也, 所以成物也

269) 『中庸』 제22장: 唯天下至誠, 爲能盡其性, 能盡其性則能盡人之性, 能盡人之性則能盡物之性, 能盡物之性, 則可以贊天地之化育, 可以贊天地之化育, 則可以與天地參矣.

라는 宇宙 本體의 原理가 되고 人間은 이를 본받아 誠實히 삶을 實踐하려는 道德 實踐原理이다. 天의 덕성을 내재화하여 天과 人間, 인간과 인간이 合一되는 可能性을 열었다. 그리고 이러한 가능성의 실현은 “至誠”에 달려 있다.

『周易』의 卦爻辭 구조를 통해서 『周易』에서의 天관점과 天人관계를 엿볼 수 있다. 『周易』에서의 가장 핵심적인 원리는 變化인데 64괘 384효를 통해서 우리에게 언제, 어떻게 進退를 대응하는지를 가르쳐준다. 다시 말하면 『周易』은 때와 상황에 맞는 태도를 택하는 것을 가르쳐 주는 것이다. 왜냐하면 처음에는 성인이 자연과 만물의 변화 규칙을 관찰하고 귀납함으로써 『周易』을 만들었고, 이에 성인들이 한 걸음 더 나아가 物象을 관찰함으로써 卦爻辭를 달았는데 이러한 발전 과정을 거쳐 자연과 인생을 연결시켜 命과 德과 禍福의 관계를 밝혔기 때문이다. 다음으로 『周易』의 卦爻辭의 구조를 살펴보겠다.



64괘의 卦효사는 보통 표에서의 4부분으로 구성되어 있다. 이 네 부분은 A상황판단과 B방향지시라는 두 단계로 나뉘는데, 이 가운데 B단계는 보통 인간의 능동적인 노력이 들어간다. 그러나 모든 卦효사를 살펴보면 모두 이 형식을 엄격히 준수하는 것이 아니고 보통 일부분을 생략하고 일부분만 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 상황판단과 방향지시에 관한 내용이 반드시 있다. 이러한 A와 B 단계의 전환은 『周易』이라는 책이 점치는 책에서 풍부한 도리가 담겨 있는 철학서로의 전환과 일치한 것이다. 이러한 전환과정에서 가교 역할을 하는 것은 바로 인간의 修養工夫이다. 이른바 수양공부는 命·德과 禍福이 일치하지 않았을 때 정확한 판단을 하고

나아갈 방향을 찾는 능력을 함양하는 것으로 變化無常의 세계에 처하는 상황에 맞는 행동을 취하는 필수적인 조건이다. 그러므로 『周易』에서 규명한 天과 人의 관계는 절대로 運命論·宿命論적인 것이 아니고 인간은 능동성 있는 도덕적 실천 실체이다.

『易經』뿐만 아니라 『易傳』도 결국은 天地의 神明性を 본받아 이를 人間에 內面化하여 神妙한 境地에 이르는 것을 目標로 삼는다. 다음과 같이 말한다.

百姓들이 늘 神妙한 原理를 利用하여 遊離되어 있지 않은 것을 神이라 한다.²⁷⁰⁾

變化會通하여 萬物들에게 이로움을 극진히 베풀고, 이로써 天下의 사람을 鼓舞시켜 神妙한 境地를 발휘케 하였다.²⁷¹⁾

大人은 天地와 더불어 그 德이 合致되고, 日月星辰과 더불어 밝게 빛남을 함께하고, 四時사철과 더불어 秩序를 같이하고, 鬼神과 더불어 吉凶을 함께 한다.²⁷²⁾

천지만물의 신령스러운 理를 변통하여 활용하면 만물들에게 이로움을 가져올 수 있고 천지만물과 가장 調和로운 神妙한 境地에 到達할 수 있을 것이다. 이것은 『周易』과 『中庸』에서 구축하는 가장 이상적인 천인관계이다.

선진 시기의 天관점과 天人관계를 정리하면, 殷周時期에는 天은 절대 권위와 주재성을 가지고 있는 人格天이고, 天과 人은 主宰者인 神과 受命者인 人間의 統治와 被統治의 관계이다. 孔子에 이르면 神의 主宰性이라는 색체가 연해져 人間의 道德價値의 根源으로서의 의미가 나타나게 된다. 『孟子』와 『易傳』, 그리고 『中庸』의 시

270) 『繫辭上傳』 제11장: 民咸用之, 謂之神.

271) 『繫辭上傳』 제12장: 變而通之而盡利, 鼓之舞之以盡神.

272) 『文言傳』 乾卦: 夫大人者, 與天地合其德, 與日月合其序, 與鬼神合其吉凶.

기에 이르렀을 때의 天命觀은 공자의 天命觀과 다른 새로운 관점으로 발전하였다. 가장 特異한 것은 天과 帝 개념은 자연의 天地로 轉換된다는 것이다. 이때 人間은 以前의 천명을 받아 공손하게 服從하는 受命의 人間에서 立命, 配天하는 주관적 능동능력이 강한 人間으로의 轉換을 완성하였다. 이에 인간의 주체성과 능동적 실천을 강조하는 儒家사상의 특질이 더욱 뚜렷해졌다.

(2) 다산의 독창적 견해

茶山의 철학은 성리학과 대립하는 핵심적 근거는 바로 天觀念을 인식하는 태도의 차이에 있다. 성리학에서 天은 인격적 초월자인 상제와 비인격적 우주 원리인 理라는 두 가지로 구분되었는데 이치로서의 하늘을 중심으로 두었다. 그러나 성리학의 정통사상으로서의 권위가 흔들리기 시작한 조선 후기에 살았던 다산은 天主를 만물을 창조하는 절대적이고 초월적인 존재로 보는 서학의 영향을 받고 조선 사회에서 儒敎전통의 상제를 세계의 중심으로 재인식하였다. 다시 말하면 앞에 서술한 바와 같이 原始儒家에서의 상제가 지닌 종교적 초월성을 회복하려고 하였다.

茶山은 성리학의 理氣論에 의해 규정된 天은 인간을 실제로 규제하는 힘이 없다고 주장하여,²⁷³⁾ 天이란 宇宙原理로서의 비인격적 하늘이 아닌 인격이 있는 존재, 즉 만물을 지배하는 靈明主宰와 超越的·宗教的 天으로 보아야 한다고 주장한다. 茶山이 이렇게 上帝·天을 강조하는 것은 바로 性理學의 약점을 극복하여 새로운 윤리관을 정립하려는 의도에서 비롯된 것으로 볼 수 있다.²⁷⁴⁾ 그렇다면 다산은 上帝·天을 어떠한 방식으로 규정하는가?

茶山의 上帝·天觀念은 原始儒家의 天觀念에 淵源을 둔다고 할 수 있다. 비록 그 근원은 殷·周時代의 미신적이고 신비스러운 天觀念에서 비롯되었지만, 당시 사상

273) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸自箴』: 理本無知, 亦無威能.

274) 劉權鍾, 「茶山丁若鏞의 上帝觀」, 『韓國思想文化論文選集』158 「茶山 丁若鏞-哲學思想(6)」, 불함문화사, 2001.

으로의 복귀가 아니라 이를 수용하여 발전시킨 것이다. 고대의 天觀念은 대개 공자의 관점을 따른다. 공자는 天을 논할 때 “하늘이 나에게 德을 주셨다.”²⁷⁵⁾, “오직 하늘만이 위대하거늘 오직 堯임금만이 그것을 본받으셨다.”²⁷⁶⁾, “하늘이 무슨 말을 하더냐? 사계절이 운행되고 만물이 자라는데, 하늘이 무슨 말을 하더냐?”²⁷⁷⁾라고 말하는 것으로 보아, 공자는 天을 도덕 실체로서 靈明성이 있는 만물의 主宰로 삼았음을 알 수 있다. 茶山의 입장에서 天은 곧 上帝이고 人格的 존재이며, 그 본질적 속성은 唯一者요, 形質이 없는 靈明한 존재이며, 人格성을 지녔고, 천지만물의 主宰이며, 造化의 주인이요 全能하고 全知한 존재라 할 수 있다.²⁷⁸⁾ 이어서 茶山の 上帝 · 天觀念을 主宰性和 靈明性の 두 방면으로 나누어 살펴보고자 한다.

茶山の 天觀念은 고대 儒家의 天觀念을 수용한 것으로, 이 또한 “푸르고 형체가 있는 하늘”(蒼蒼有形之天)의 自然天과 신앙의 대상으로의 靈明主宰天의 두 가지로 나눌 수 있다. 그러나 茶山の 사상에서 중시하는 것은 自然天이 아니라 신앙의 대상으로 보는 靈明主宰天이다. 따라서 茶山은 “하늘의 主宰者는 上帝이고, 그를 天이라고 하는 것은 國君을 나라(國)로 부르는 것과 같다.”²⁷⁹⁾고 하였으며 또한 “天은 상제를 말함이다.”²⁸⁰⁾라고 하여 天과 上帝의 관계를 명확히 구분하였다. 이것은 茶山이 청년 시절에 천주교의 영향을 받았기 때문이라고 볼 수 있다.

그렇다면 茶山은 天 · 上帝의 중요한 본질인 主宰性和 靈明性を 어떻게 규정하고 있는가?

옛날 사람들은 天命을 잘 알았다. 무릇 吉祥한 名位를 얻으면 모두 天(上帝)

275) 『論語』 「述而」：天生德於予.

276) 『論語』 「泰伯」：唯天爲大，唯堯則之.

277) 『論語』 「陽貨」：天言何哉？四時行焉，萬物育焉，天言何哉？

278) 琴章泰, 「茶山の 天觀念과 天人關係論」, 『韓國思想文化論文選集』 153 「茶山丁若鏞-哲學思想(1)」, 불함문화사, 2001, p42-47.

279) 『定本 與猶堂全書』7, 『孟子要義』：天之主宰者上帝，其謂之天者，猶國君稱國.

280) 『定本 與猶堂全書』8, 『論語古今注』：天謂上帝也.

이 베풀어 된 것이고, 그것을 얻지 못함이 있으면 모두 天이 내려주지 않기 때문이라고 알았다.²⁸¹⁾

해 · 달 · 별이 운행하여 네 계절이 어김이 없고 바람 · 우뢰가 일고 비와 이슬이 내려 온갖 물건들이 번성한다. 이 또한 말없이 자연스럽게 주재하고 있다. 만일 이것을 理의 발현으로 말한다면, 理는 본래 지각이 없으므로 (그것이) 말하고자 해도 말할 수가 있겠는가? ²⁸²⁾

茶山은 인간의吉凶禍福을 비롯한 모든 人間事가 하늘의 뜻에 의거한다고 주장한다. 이것은 하늘의 主宰性を 인정하는 것이다. 한마디로 말해 이른바 主宰性是 의지를 지니고 우주만물을 다스리는 것이다. 주의할 점은 여기에서, 즉 上帝의 主宰性에 대해 茶山이든 성리학자이든 모두 적극적으로 인정하는 태도를 지니지만²⁸³⁾, 각각에서 天의 主宰 방식이 다르다는 것이다. 성리학에서의 天의 主宰性은 만물의 운행법칙과 사람들이 준수해야 하는 도덕규칙의 근거이며, 이와 달리 茶山은 天의 主宰性이란 인간에게 내려와 살피고,吉凶을 주관하며, 인간에게 경계하고 명령을 내리는 것으로 파악한다. 또한 성리학에서의 性即理를 비판하는 것과 마찬가지로, 다산이 鬼神 · 天 · 上帝를 理나 氣로써 설명하기를 거부한다.²⁸⁴⁾

하늘의 靈明性에 대하여 “상제의 靈明함은 사람의 마음속을 꿰뚫어 안다. 인간이 숨기려고 해도 살피지 못함이 없으며 아무리 표시나지 않게 하려 해도 느끼지 못함이 없다.”²⁸⁵⁾고 하여, 上帝 곧 天은 만물을 초월하여 모든 사람의 마음을 뚫어볼 수

281) 『定本 與猶堂全書』12, 『尙書古訓』 권4: 古人灼知天命, 凡吉祥名位, 咸受之爲天錫. 其有不獲, 咸知爲天不畀.

282) 『定本 與猶堂全書』9, 『論語古今注』: 日月星辰之運, 而四時不錯風霜雨露之施, 而百物以蕃, 亦默自主宰而已. 若但以理之發見而言之, 則理本無知, 雖慾言語, 得乎?

283) 程子는 『易傳』 乾卦에서 “以形體謂之天, 以主宰謂之帝.”고 하였고 朱子는 『周易本義』 說卦傳에서 “帝者天之主宰.”고 하여 天 · 上帝의 主宰性を 인정하였다.

284) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸講義補』: “鬼神固非理也, 亦豈是氣也.”고 하였고 “鬼神不可以理氣言也.”고도 하였다.

285) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸自箴』: 天之靈明, 直通人心, 無隱不察, 無微不燭.

있고 미미한 것까지 파악할 수 있는 밝은 앎을 가지고 있다고 주장하였다. 한 마디로, 사람의 靈明함이란 일종의 뛰어난 知覺能力과 맑은 지혜를 의미한다.

이처럼 茶山은 主宰天과 上帝가 동일한 존재라 주장한다. 또한 茶山은 『中庸』에 나타나는 鬼神과 天·上帝의 관계에 대해 밝혔다. 茶山의 입장에서 天·上帝를 鬼神과 동일하게 보는 경우도 있고, 天·上帝를 보좌하는 神으로 보는 경우도 있고, 인간의 祖神으로 보는 경우도 있다.²⁸⁶⁾ 본 논문에서는 天·上帝를 鬼神과 동일하게 보는 시각을 위주로 살펴보고자 한다.

『中庸』 16장의 鬼神은 天·上帝와 동일한 존재로서 나타난다. 그리고 茶山은 天·上帝를 형체나 기질이 없는 존재요 보이지도 들리지도 않는 존재라 하였고²⁸⁷⁾, “上帝의 體는 형체도 없으며 바탕조차 없으므로 鬼神과 같은 德을 지니고 있다. 그러므로 鬼神이라 일컫던 것이다. 이는 감응하여 곱어보는 것으로 말한 까닭에 이를 鬼神이라 한 것이다.”²⁸⁸⁾라고 하였다. 이는 茶山이 天·上帝와 鬼神이 일치한다고 주장하였고, 이때 일치하는 이유는 德이 같기 때문이라는 점을 밝혔다. 茶山에 의하면 이 德은 지극히 공정하고(至公), 지극히 어질고(至仁), 지극히 의롭다(至義). 이른바 至公·至仁·至義는 유가에서 추구하는 仁·義·智가 완전히 완성된 최고의 상태인데, 이로써 茶山이 天·上帝를 최고의 善으로 본다는 것을 알 수 있다. 그러므로 정약용의 天, 上帝관점은 초월적인 인격만을 강조하는 서학의 천주와 달리 선천적인 본성을 매개로 하늘의 내재성을 긍정한다. 즉 다산은 하늘은 초월과 내재의 양면성을 지닌다고 주장한다.²⁸⁹⁾

286) 琴章泰, 「茶山の 天觀念과 天人關係論」, 『韓國思想文化論文選集』 153 「茶山 丁若鏞-哲學思想(1)」, 불함문화사, 2001, p40.

287) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸自箴』: 所不睹者, 何也? 天之體也. 所不聞者, 何也? 天之聲也.…… 不睹不聞者, 非天而何?

288) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸自箴』: 上帝之體, 無形無質, 與鬼神同德, 故曰鬼神. 以其感格臨照而言之, 故謂之鬼神.

289) 임부연, 「정약용의 수양론 체계 — 성리학, 서학, 고학과의 비교를 중심으로」, 『유교문화연구』 제13집, 2009, p125.

2) 戒愼恐懼를 통한 順天命 修養工夫

이상으로 다산 입장에서의 天 · 上帝 개념을 살펴보았다. 그러면 이러한 철학적 사상을 기초로 하고 다산은 도덕주체로서의 인간과 天命의 관계를 어떻게 보고 있는 것이가? 다산의 『周易』 해석에서 답을 찾아낼 수 있다.

乾의 하늘의 도움이 있고 【乾이 內卦에 있음】 제2위와 제5위가 서로 호응하니 【두 마음이 서로 믿음】 應乎天이라고 한 것이다. 하늘의 도움이 없다면, 어찌 (큰 내를) 건널 수 있겠는가?²⁹⁰⁾

【夬卦로부터】 推移하여 大有卦로 가면, 柔가 下降하여 離가 되니 【上이 5로 감】 유순하고도 믿음을 갖추고 있으므로 福이 이르게 된다. 天心이 이미 기뻐하여 【辟卦인 姤卦인 때의 上乾】 離의 福이 마침내 빛나니 【(大有卦의) 上卦가 지금 離】 “自天祐之”라고 한 것이다. 무슨 일이든 이롭지 않겠는가? 【兌의 이로우심을 잃지 않은 것이다.】 上爻가 卦主가 되는 까닭에 그 本象, 즉 本卦인 大有卦의 象을 말한 것이다.²⁹¹⁾

두 개의 陰이 한 가운데 있어서 【본래 坤의 純함이 있음】 天命을 믿고 따름으로써 【上卦에는 巽이 있음】 건져짐을 받으니, 백성이 天命에 順從한다면, 비록 빠지는 경우가 있다고 하더라도, 하늘이 반드시 건져주실 것이다.²⁹²⁾

天命이란 乾의 天이 내리는 巽의 命을 가리킨다. 【上互卦가 巽이다】 …… 无妄이라는 卦는 天命을 거스르지 않고 받아들이는 것(順受)인데 【가운데 가로막고 있는 것이 없음】 漸卦의 경우는 그렇지 않으니, 본래 小人으로서 【艮之象】

290) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p357. 大畜卦 象辭: ○乾天有祐, 【乾在內】 二·五相應, 【心相孚】 應乎天也. 不有天助. 何以利涉?

291) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, pp397-398. 大有卦 上九: 移之大有, 則柔降爲離, 【上之五】 順而有信, 福所至也. 天心既嘉, 【姤之時, 上乾】 離福果麗, 【上今離】 自天祐之也. 何事不利? 【不失兌之利】 上爲卦主, 故言其本象.

292) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p360. 渙卦 初六: ○二陰在中, 【本坤順】 仰順天命, 【上有巽】 所以拯也. 民之順命, 雖有陷溺, 天必拯之也.

위험한 짓을 행하며, 좁은 길(徑)을 따라가니 【坎이 되고, 艮이 됨】 비록 巽의 천명이 있다고 해도 【上卦가 역시 巽】 자기 스스로 그것을 막아 버린 것이다.
 【艮으로 거부함】 天命이 돕지 않으니, 어떻게 행하겠는가?293)

여기서 다산 입장에서의 天과 인간의 상호관계를 밝혔다. 즉 다산에 의하면, 사람의 마음은 하늘에 호응하여야 하며, 하늘에 순종하고 믿음을 갖추고 있으면 福에 이르게 될 것이며, 하늘의 도움이 없으면 큰 내를 건널 수 없는 반면에 하늘에서 도움을 받으면 무슨 일이든 이로운 것이다. 다시 말하면 일상생활에서 길함을 얻기 위해서는 인간이 天命을 따르는 것이 필연적 조건으로 볼 수 있다. 이 관점은 原始儒家에서 天이 人格이 있고 主宰性和 靈明성이 있으며, 天과 인간은 主宰者和 受命者의 관계라는 관점과 일치한 것이다. 다산이 原始儒家의 상제가 지닌 종교적 초월성을 회복하려고 하는 첫출발점이 드러나게 되었다. 그러나 다산의 천인관계는 단순히 이러한 統治와 被統治의 순수한 宿命論적인 것에 그치는 것이 아니다. 다산이 姤卦 六五를 해석하면서 말하였다.

有損自天(하늘로부터 떨어지는 것이 있다)라고 하였는데, 福을 말하는 것이다. 鼎卦는 遯卦로부터 推移하였으니 【遯卦의 5가 2로 감】 乾의 과실이 이미 離의 爛熟함이 있었는데 【上卦가 지금 離】 바람이 불면 곧 사물을 떨어뜨리거니와 【下卦가 지금 巽】 剛이 하늘로부터 떨어지니 【遯卦의 5가 2로 감】 有損自天이 된다. 【제5, 6위는 天位가 된다.】 군자의 義理는 오직 天命을 가디림에 있을 따름이다. ○中正은 (鼎卦의) 上卦의 離가 가운데 비어 있음을 가리킨 말이다. 【(離는) 卦形이 반듯함】 ○(遯卦는) 上卦가 乾이고, 아래에 巽이니, 본래부터

293) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p332. 无妄卦 象辭: ○天命者, 乾天之異命也. 【上互巽】 ○无妄之義, 无妄往也. 【義見前】 往將何之? 漸以良止, 竟不行也. 无妄之卦, 順受天命, 【中無阻】 漸乃不然, 本以小人 【艮之象】 行險由徑, 【坎而艮】 雖有巽命, 【上猶巽】 自我阻梗. 【艮拒之】 命之不佑, 何以行矣?

天命을 뜻하였다. 【巽은 命이 됨】 離의 뜻이 이미 밝고, 巽의 命에 바뀔이 없으니 【下卦는 여전히 巽】 志不捨命(마음에 천명을 저버리지 않음)인 것이다.²⁹⁴⁾

여기서 주의할 만한 것은 “군자의 義理는 오직 天命을 기다림에 있을 따름이다.”와 “志不捨命(마음에 천명을 저버리지 않음)”라고 하는 점이다. 天은 主宰性和 靈明性이 있는 존재임을 인정하고 천명을 따라야 함을 주장하면서도 인간으로서의 주체성과 능동성을 무시하면 안 된다는 것을 강조하고 있다. 왜냐하면 天命을 기다리는 주체가 도덕실천의 주체인 君子임을 제시하였고 命을 따르는 바른 방법은 마음에서 천명을 저버리지 않는 것임을 밝혔기 때문이다. 여기에는 유학에서 추구하는 수양론적 의미가 함축되어 있다. 다산은 卜筮를 天命을 듣는 매개로 보는 『周易』의 占書로서의 성질과 改過遷善之書로서의 二重의 성질을 더 명확하게 드러내었다.

이에 다산의 『周易』 해석에서 順天命(하늘의 命을 따름)이라는 存養工夫를 어떻게 드러내고 있는지를 살펴보고자 한다. 우선 다산이 順天命을 잘하였을 때 얻는 결과를 드러내고 있었다.

晉卦는 觀卦로부터 왔으니, 陰이 나아가서 자리를 잃었거니와 【陰이 제5위에 위치함】 지금 제 자리를 얻었으니 【五는 지금 陽】 이것을 가리켜 往吉, 즉 “가면 길하다”라고 한 것이다. 마침내 天命을 순종하니, 【坤, 乾, 巽의 세괘가 있다.】 이롭지 않음이 없는 것이다. 【巽은 이로움의 뜻이 된다.】 ○군자의 자리인데 【제5위는 君位에 해당됨】 옮겨가서도 乾君을 얻게 되었으니 “가면 경사가 있다”라고 한 것이다.²⁹⁵⁾

294) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p262. 姤卦 六五: 有隕自天者, 福也. 鼎自遷移, 【五之二】 乾之木果, 既以離爛, 【上今離】 風乃墮物, 【下今巽】 剛自天墜, 【五之二】 有隕自天也. 【五·六爲天位】 君子之義, 唯天命是俟也. ○中正者, 上離虛中也. 【卦形正】 ○上乾下巽, 本天命也. 【巽爲命】 離志既明, 巽命無改, 【下猶巽】 志不捨命也.

武人은 離를 가리키니 【(履卦의)2, 3, 4의 互卦】 갑옷과 투구와 창과 무기로
 써 【『說卦傳』의 글】 밖을 방어하니 【離가 막는 것이 됨】 이것이 武人이다.
 우리러 天命을 받들어 【上乾의 天과 互巽의 命이 합하여 天命이 됨】 마침내
 乾王이 되니 【上卦는 이제 乾】 이것이 “武人爲於大君”, 즉 “武人이 大君이 되
 는 것”이다.²⁹⁶⁾

上卦는 乾이고, 下卦는 巽이니. 天命을 우리러 순종하고 【巽은 命이 됨】 上
 下로 호응함이 있으니 【初位와 제4위가 호응】 일을 주간함에吉한 것이다.²⁹⁷⁾

위에서 “마침내 天命을 순종하니 이롭지 않음이 없는 것이다.” “우리러 天命을 받
 들어 마침내 乾王이 된다.” “天命을 우리러 순종하고 上下로 호응함이 있으니 일을
 주간함에吉한 것이다.”라고 하여 일상에서 萬事를 처리할 때 天命을 따르고 순종
 하면 成事하거나 길함을 얻을 수 있다고 주장하고 있다. 즉 順天命의 중요성이 드
 러나고 있는 것이다. 그러면 다산의 입장에서 順天命은 인간의 능동적인 수양공부
 로서 어떻게 가능한 것인가? 어떻게 하여야 하는 것인가? 다산의 관점은 다음과 같
 은 『周易』 해석에서 잘 나타나고 있다.

卦는 否卦로부터 왔으니, 陰이 올라가고, 陽이 내려가서 【3이 4로 감】 그 올
 바름을 잃어버리더니, 이제 巽으로써 순종함이니 【巽은 陰이 아래에 있는 형
 태】 이것이 無咎라고 말한 까닭이다. ○이제 巽이 되니 【兼劃하여 三劃卦로 만
 들면 巽이 됨】 巽으로써 순종함이다. 【天命에 순종함】²⁹⁸⁾

295) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(4卷), 昭明出版, 2007, p326. 晉卦 六五: 卦自觀來, 柔往失位, 【陰居五】 今乃得位, 【五今剛】 是往吉也. 遂順天命, 【坤·乾·巽】 无不利也. 【巽爲利】 ○於君之位, 【五君位】 往得乾君, 【上今乾】 往有慶也.

296) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, pp260-261. 履卦 六三: ○武人者, 離也, 【二四互】 甲冑戈兵, 【〈說卦〉文】 外爲防禦, 【離爲防】 是武人也. 仰承天命, 【乾天而巽命】 遂爲乾王, 【上今乾】 武人爲于大君也.

297) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p244. 姤卦 初六: ○上乾下巽, 仰順天
 命, 【巽爲命】 上下有應, 【初四應】 幹事吉也.

幽人이란 조용한 데 숨어사는 사람을 뜻한다. 中孚卦의 때에는 본래 兌의 어두움이 있었지만 【兌는 西方의 幽玄하고 어두운 땅】 推移하여 无妄卦가 되면 【4가 2로 감】 드디어 巽으로써 숨으니 【上互卦는 巽】 이것이 幽人이다. 【困卦와 歸妹卦에서도 역시 兌가 幽의 뜻이 됨】 艮의 산 밑에서 【2, 3, 4는 艮】 震의 숲 사이로 【下卦는 이제 震】 채소를 심고, 과일을 심어 【震은 채소이며, 艮은 과일】 高潔한 품성으로 天命에 순종하니 【巽의 德】 그 일이 길한 것이다. 【貞은 일이다.】 歸妹卦 九二도 마땅히 참조해야 한다.²⁹⁹⁾

살펴보건데 다산의 『周易』 해석에서 順天命이라는 용어가 나타나는 경우는 모두 하나의卦가 推移, 互體, 爻變을 통해 乾卦와 巽卦를 얻는 것이다. 구체적으로 말하면, 다산은 乾이 대표하는 물상이 天이고 巽이 대표하는 물상이 命이며, 그리고 巽은 “겸손하다”, “순종하다”라는 뜻이 있어서 乾과 巽이 같이 나타나면 順天命으로 귀결하였다. 또한, 다산의 해석에서 順天命이라는 용어 뒤에 항상 有慶, 事吉, 天必拯之 등 利와 吉을 표현하는 용어들이 나온다. 이것은 順天命은 利(이로움)을 얻고 害를 피하는 효과적인 경로와 방법이고 인간들이 하여야 하는 가치 판단과 선택임을 의미한다.

뿐만 아니라 위의 인용문에서 順天命의 구체적인 방법을 제시하였다. 즉 巽으로써 순종함(順以巽)이고 高潔한 품성으로 天命에 순종함이다. 사실은 여기서 언급한 두 가지 방법은 일치한 것으로 볼 수 있는데 다산이 高潔한 품성을 “巽의 德”으로 풀었기 때문이다. 다산의 철학체계, 특히 다산이 『中庸』을 주석하면서 드러나는 철학사상과 결합하여 보면 『周易』 해석의 順天命 수양공부는 戒愼恐懼를 통해 道心

298) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p182. 漸卦 六四: ○卦自否來, 陰升陽降, 【三之四】 失其正矣. 今卦巽順, 【陰在下】 是无咎也. ○今卦爲巽, 【兼畫三】 順以巽也. 【順天命】

299) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p257-258. 履卦 九二: ○幽人者, 幽隱之人也. 中孚之時, 本以兌幽, 【兌, 西方幽昧之地】 移之无妄, 【四之二】 遂以巽隱, 【上互巽】 是幽人也. 【困·歸妹亦兌爲幽】 艮山之下, 【二四艮】 震林之間, 【下今震】 種菜蒔果, 【震菜而艮果】 高潔順命, 【巽之德】 其事吉也. 【貞, 事也】 歸妹九二, 宜參看.

을 회복하는 것으로 귀결할 수 있다고 본다. 이 문제를 설명하기 위해서는 다산이 道心에 대한 이해를 살펴볼 필요가 있을 것이다.

앞에 논한 바와 같이 다산 철학에서 天, 上帝는 인간을 창조하였을 뿐만 아니라, 인간에게 善을 좋아하고 惡을 부끄러워하는 성품을 부여하는 명령을 내려준다는 天命觀을 제시하였다. 따라서 인간은 天의 직접적인 명령 앞에 놓여 있으며 天의 뜻에 따라 살아야 하는 天의 從이라는 위치에 처하게 된다. 이러한 철학 체계의 성공적인 구축은 天과 인간을 연결시키는 매개가 필요한데 다산에 따르면 道心이다. 道心에 대하여 다산이 다음과 같이 설명하고 있다.

하늘이 생을 부여해 주자마자 이 命도 있게 마련이며, 또 살고 있는 동안에는 시시각각 이 命은 계속되고 있는 것이다. 하늘은 차근차근 말로 타이를 수는 없다. 못하는 것이 아니라 하늘의 혀는 道心に 깃들여 있으니 道心이 警告하는 것은 皇天이 명하신 경계나 다를 바 없다. 남은 듣지 못하더라도 나만은 홀로 똑똑히 들으니 이보다 자세할 데 없고 이보다 嚴할 데 없는데 가르치듯 깨우쳐 주듯 하니, 어찌 그저 차근차근 타이르 따름이겠는가, 일이 善한 자가 아닐 때는 道心은 이를 부끄럽게 여긴다. 부끄럽게 여기는 마음이 솟아나는 것은 天命이 차근차근 타이르는 그것인 것이며 행실이 선한 자가 아닐 때에는 道心이 이를 후회하는 마음을 솟아나게 하는 것은 天命이 차근차근 타이르는 것이다.³⁰⁰⁾

여기서 다산은 天命을 하늘의 목과 혀로 비유하여 天命과 도심의 관계를 밝혔는데 즉 道心이 경고하는 것은 하늘이 명하시는 것이다. 다시 말하면 이른바 道心이란 하늘의 명령이 인간에 있어서의 발현이다. 또한 “일이 善한 자가 아닐 때는 道

300) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸自箴』: 天於賦命之初, 有此命, 又於生居之日, 時時刻刻, 續以此命. 天不能諄諄然命之, 非不能也, 天之喉舌, 寄在道心, 道心之所做告, 皇天之所命戒也. 人所不聞, 而已獨諦聽, 莫詳莫嚴, 如詔如誨, 奚但諄諄已乎? 事之不善, 道心愧之, 愧作之發, 諄諄乎天命也. 行有不善, 道心悔之, 悔恨之發, 諄諄乎天命也.

心은 이를 부끄럽게 여기다”, “행실이 선한 자가 아닐 때에는 道心이 이를 후회하다.”고 하여 道心이 항상 善을 하고자 하고 善을 선택할 수 있음을 지적하고 있다.³⁰¹⁾ 풀어서 말하면 하늘이 道心을 통해 善을 지향하는 구체적인 명령을 내리고 道心은 윤리적 욕구로 이 명령을 경건하게 받아들이고 인간의 윤리적 실천 행동을 지도해준다. 이러한 맥락에서, 이상적인 인간이 되려면 하늘의 명령이 인간에의 발현으로서의 도심을 어느 쪽으로도 기울이지 않게 바르게 따라야 한다. 이상의 논의를 통해서 다산은 道心을 따르는 것이 수양 공부의 출발점이라고 주장함을 알 수 있다.

道心과 관련된 수양론은 戒愼恐懼와 愼獨³⁰²⁾인데 이에 대해 다산이 성리학자들과 같으면서도 다른 관점을 가지고 있다. 朱子에 있어서는 戒愼恐懼와 愼獨을 모두 敬 공부라고 인정하였고, 그리고 “경건함(敬)”은 道의 본체를 보존하여 기르고 그 쓰임을 반성하고 살피는 것이니, 곧 道를 몸소 실행하는 요체이다. “경계하고 삼감(戒懼)”은 보존하고 가르는(存養) 일이고, “홀로 있을 때를 삼감(愼獨)”은 반성하고 살피는(省察) 일이라고 주장하였다. 그러나 다산이 “밤길에 공동묘지를 지나가면 기약 없이 두려움을 느낄 것이니, 이는 도깨비가 있는 줄 알고 있기 때문이며 어두운 밤에 산속 숲 사이를 지날 때는 기약 없이 두려워함을 느낄 것이니, 거기에는 호랑이가 있는 줄을 알고 있기 때문이다. 군자가 暗室에 있으면서 두려워하며 감히 나쁜 짓을 하지 못하는 것은 거기에는 上帝가 그를 굽어보고 있음을 알기 때문이다. 이제 性, 命, 道, 教를 모두 한 理로 돌려 버린다면 理란 본래 知覺도 없고 威嚴도 없는 것인데 어떻게 이를 두려워할 것인가?”³⁰³⁾고 하여 기존의 성리학적 관점을

301) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸自箴』: 道心常欲爲善, 又能擇善.

302) 『中庸章句』1 小註: 雙峯饒氏曰, 戒愼恐懼, 便是愼獨之愼, 詳言之則曰戒愼恐懼, 約言之只是愼之一字. 道者, 率性之謂, 其體用具在吾身. 敬者所以存養其體, 省察其用, 乃體道之要也. 戒懼, 存養之事. 愼獨, 省察之事. 中庸始言戒懼愼獨, 而終之以篤恭, 皆敬也. 中庸以誠爲一篇之體要, 惟其敬, 故能誠. 참조

303) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸自箴』: 暮行墟墓者, 不期恐而自恐, 知其有魅魍也. 夜行山林者, 戰戰栗栗, 不敢爲惡, 知其有上帝臨女也. 今以性, 命, 道, 教, 悉歸之於一理, 則理本無知, 亦無威能, 何所戒而愼之? 何所恐而懼之乎?

받으면서 知覺도 없고 威嚴도 없는 理를 근거로 삼는 것을 비판하여 자기의 독창적인 견해를 제시하였다. 즉 道心을 어느 쪽으로도 기울이지 않기를 실현하려면 반대로 道心을 통해서 상제의 降臨을 感知하여 상제에 대한 경외를 갖게 되는 것도 필요하다. 다산이 외제적인 하늘의 拘束力과 권위를 강조하는 것을 보면 다산의 順天命 수양공부는 他律적인 것이다.

위에서 논의한 바와 같이 다산이 原始儒家와 서구 천주교의 天, 上帝관점에 기초하여 비판적으로 수용하고 계승함으로 자기 철학적 사상체계의 뿌리가 되는 天, 上帝관점을 형성하였다. 철학 사상의 중요 구성 부분인 수양론은 물론 이러한 天, 上帝관점에서 벗어나지 못한다. 특히 다산은 道心 개념을 재해석하고, 道心을 하늘과 나 사이에 성립하는 인격적인 관계의 매개로 삼았는데 이것은 다산 수양론 체계의 가장 독특하고 중요한 토대이다.³⁰⁴⁾ 한 마디로 말하면 이러한 수양 공부는 事天의 工夫로, 他律적 順天命의 存養工夫인데 구체적인 방법은 戒愼恐懼이다.

2. 善補過의 內在적 道德自覺

1) 人道에 대한 이해

人性의 문제는 일찍이 孟子의 시대부터 중요한 논쟁점이었다. 그리고 당시에 다양한 입장이 제시되었다. 구체적으로 말하면 맹자의 性善說, 告子の 性無分於善惡說, 荀子の 性惡說 등이 있다. 또한 漢代의 揚雄의 性善惡混說이나 唐代 韓愈의 性三品說도 있다. 결국은 송나라에 이르러서 인성론을 핵심적인 문제로 삼게 되었다.

성리학에서 인간과 우주를 하나의 원리 속에 일치시키고, 즉 인간과 만물의 원리가 같다고 주장한다. 그러나 다산은 이와 달리 인간과 만물을 확실하게 분별하여 논의하고 있는데 인간은 독립적이고 자율적인 존재라고 주장하였다. 또한 性을 형이상학적 실체로서 인정하지 않으며 理도 실재성이 없다고 해서 성리학 체계를 근

304) 임부연, 「정약용의 수양론 체계- 성리학, 서학, 고학과의 비교를 중심으로」, 『유교문화연구』 제13집, 2009, p127.

본적으로 부정하며, 대신에 인간의 실체는 心이요 性은 心の 선천적 속성으로 규정하였다. 다시 말하면 다산에 있어서 성리학에서의 기본 개념인 性을 중요 문제로 받아들이면서도 이를 재해석함으로써 성리학과 다른 자신의 철학적 관점을 정립하였다.

다산의 性에 대한 인식은 맹자의 性 개념을 받아들이고 있지만 인간의 心の 善惡은 결정되어 있는 것이 아니라 善인지 惡인지의 결정권에 인간에 달려 있다고 주장한다. 즉 다산은 인간 내면에 도덕적 실체가 선천적으로 부여되었다는 신념을 거부하고 행동으로 나타난 결과에서야 도덕성이 이루어질 수 있는 것으로 파악한다. 그러므로 하늘이 인간에서 부여준 自主之權의 중요성을 강조하는 것이다. 그 이유는 인간에는 선천적으로 신체와 정신이 결합되어 있고 願慾이 있어서 善과 惡이 다 존재하는 것이기 때문이다.³⁰⁵⁾ 이러한 인식에서 출발하여 다산이 性의 개념을 새롭게 규명하였고 性을 心の 嗜好로 본다.

다산이 『心經密驗』에서 “사람이 태어나는 때에, 하늘이 好德恥惡하는 본성을 허령한 본체 가운데에서 부여하였던 것이지 본성을 본체라고 이르지어 말한 것이 아니다. 좋아하고 싫어하는 것(嗜好厭惡)으로 그 이름을 세운 것이다.”³⁰⁶⁾라고 하여 虛靈한 本體가 大體나 心이라고 할 수 있지만 性은 본체일 수 없고 선천적으로 부여된 본체의 好惡하는 성질을 일컫는 것이라고 주장한다. 그리고 다산은 嗜好에는 目下之耽樂과 畢竟之生成의 두 가지로 나뉘어서 분석하였는데 전자는 좋아하고 싫어하는 감성적인 것이고 후자는 선천적인 자연성을 말하는 것이다. 정리하자면, 다산은 性을 心の 속성으로 파악하고, 性에서 감성적 善惡과 선천적인 자연성이 동시에 포함되어 있다고 주장한 것이다.

그리고 다산은 仁·義·禮·智와 性의 관계에 대해서도 성리학과 확연히 다른

305) 『定本 與猶堂全書』6, 『心經密驗』: 吾人靈體之內, 本有願欲一端, 若無此欲心, 卽天下萬事, 都無可做.

306) 『定本 與猶堂全書』6, 『心經密驗』: 天於生人之初, 賦之一好德恥惡之性, 於虛靈本體之中, 非謂性可以名本體也, 性也者, 以嗜好厭惡而立名.

견해를 제기하였다. 성리학에서는 인간의 도덕적 근거인 德을 내면적 본질로서의 性에서 찾고 仁·義·禮·智 등의 도덕적 가치는 바로 내면적 본질로서의 性이다. 간단하게 말하면 性과 德은 통일한 것이다. 그러나 다산은 “심에 본래 德이 있는 것이 아니고, 오직 ‘곧은 본성(直性)’이 있어 능히 내 ‘곧은 마음(直心)’을 행할 수 있는 것이다. 이것을 일컬어 德이라 한다. 善을 행한 이후에 德이라는 명칭이 확립되는 것이다.”³⁰⁷⁾고 하여 德과 性을 같은 것으로 보지 않고, 德은 본래 있는 것이 아니라 善을 행한 이후에야 성립할 수 있는 名目이라고 주장한다. 즉 성리학에서 性으로 삼았던 仁·義·禮·智 등의 도덕적 가치가 선천적으로 부여되고 내재화된 것임을 부정하고 인간행동의 결과로 파악하는 것이다.³⁰⁸⁾ 이는 心에서 출발하여 행위의 德으로 확산하여 外向化하는 성리학과 정반대의 입장을 취하고 있는 것이다.³⁰⁹⁾

2) 善補過의 道德自覺에 대한 강조

앞에서 논의한 바와 같이, 다산이 天道에 대한 독특한 인식에 기초하여 外在적인 권위의 힘을 빌려서 자신의 수양을 강화하는 順天命의 他律적 수양공부를 제기하였는데, 여기서 다산의 人道에 대한 독특한 인식에 기초하여 인간의 수양을 윤리적 실천과정에서 통합시키는 공부, 즉 자신의 도덕자각과 실천공부를 향상함으로써 趨利避害하는 善補過의 自律적 수양공부를 살펴보겠다.

『繫辭傳上』 제3장에서 “허물이 없다’함은 허물을 잘 보완한다는 말이다.(無咎者, 善補過)”라고 하였는데 이에 대하여 다산이 주석하기를 “‘無咎’란 본래는 허물이 있었지만 지금은 이미 회개하고 아울러 그 죄과를 잘 補贖한 것이니, 공자께서 ‘내게 몇 년이 더 허락된다면, 마저 易을 공부하여, 큰 허물을 짓는 일은 없을진저’라고

307) 『定本 與猶堂全書』6, 『大學公議』: 心本無德, 惟有直性, 能行吾之直心, 斯謂之德, 行善而后, 德之名立焉.

308) 『定本 與猶堂全書』6, 『中庸講義補』: 仁義禮智之名, 成於行事之后, 此是人德, 不是人性.

309) 琴章泰, 『韓國實學思想研究』, 集文唐, 1987, p158.

말씀하신 것이다.”³¹⁰⁾고 하였다. 다산은 허물이 있었지만 스스로 저지른 죄과를 반성하고 회개하면 허물이 없어질 것이니 도덕실천 과정에서 도덕자각을 실현하고 改過遷善함으로써 도덕을 성취하는 自律적 수양공부가 필요하다고 주장한다. 다산의 이러한 수양공부는 그의 『周易』 해석에서 잘 드러난다. 구체적으로는 다음과 같다.

다산이 乾卦 上九에 대한 주석에서 “사람이 德을 닦음에 있어, 뉘우칠 일이 있으면, 반드시 고치게 된다.”³¹¹⁾라고 하여 인간의 수양공부를 善補過로 귀결하였다. 이러한 사상은 다산의 『周易』 해석에 관통되어 있는데 예를 들면 需의 初九, 比의 卦辭와 初六, 小畜의 初九, 泰의 九三, 豫의 上六, 臨의 上六, 觀의 初六, 噬嗑의 六五, 大過의 初六, 離의 初九와 上六, 咸의 九三, 損의 卦辭, 節의 初九, 解의 六三, 恒의 九三, 蠱의 六四, 姤의 九五, 隨의 卦辭와 九四, 鼎의 九三, 中孚의 六四 등 20여 군데가 있다. 구체적으로 이 예들을 분석해 보면 다산 『周易』 해석에서 나타난 善補過는 보통 『周易』의 趨利避害사상을 잘 드러내는 無咎라는 가치판단과 긴밀하게 연관되어 있는데 주로 두 가지 측면에서 설명하고 있다.

첫째, 象數學적 입장에서의 無咎, 吝에 대한 해석이다. 다산의 64괘 해석에서 다음과 같은 예를 들 수 있다.

泰의 때에는 柔가 剛을 올라타고 있었는데 【坤이 上卦】 이제는 剛이 올라가서 제5位를 얻고, 【井卦의 上卦가 坎】 柔가 내려와 巽이 되니 【5가 1로 감】 이것이 無咎가 되는 까닭이다. 【허물을 잘 보완한다.】³¹²⁾

比卦는 剝卦로부터 왔다. 【上이 5로 간 것이다.】 剝卦의 하나의 陽은 본래

310) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(8卷), 昭明出版, 2007, p47. 『繫辭傳上』 제3장: 无咎者, 本有咎, 而今已改悔, 兼能補續其罪過也. 『周易』者, 聖人所以改過也. 故孔子曰: “假我數年, 卒以學『易』, 庶无大過矣!”

311) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(1卷), 昭明出版, 2007, p288. 乾卦 上九: 人之修德, 悔則必改, 故卦爻之變, 亦名爲悔. 【此『易』之大義】悔者, 變也. 【何楷云】

312) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p102. 需卦 初九: ○泰之時, 柔以乘剛, 【坤在上】今也剛升得五, 【井上坎】柔降爲巽, 【五之一】是无咎也. 【善補過】

자신이 머무를 곳이 아니건만 【陽이 제6位에 머무르고 있음】 이제는 제5位로 내려오니 【陰과 陽이 모두 지위를 얻음】 이것이 無咎가 되는 까닭이다. 【허물을 잘 보완한다】 313)

中孚卦의 때에는 兌에 剛을 타는 象이 있었는데 【兌의 한 개의 陰】 推移하여 巽卦로 되면 【3이 1로 감】 柔가 이에 낮은 데로 내려오니 【下降하여 巽이 됨】 이것이 허물이 없는 까닭이다. 닭은 歸女의 형상이니 【巽의 長女】 歸女가 밖으로 나갔으니 【姤卦의 1이 4로 감】 허물이 없다고 말할 수는 없겠지만 【여자다운 행실이 아님】 멀리 가지 않고 되돌아오니, 또 무슨 허물이 있겠는가? 【허물을 잘 보완한다】 314)

歸妹卦의 형태를 보면, 아래로는 이미 비탈이 함몰되어 있고 【兌가 下卦에 있음】 가운데로는 坎의 험난함이 있으니, 【3, 4, 5의 互體가 坎】 患亂의卦이다. …… 兌의 성격은 陰이 陽을 올라타고 있는 것이지만 【歸妹인 때에 그러함】 지금은 剛이 제 자리를 얻으니 【제3位에 지금 剛이 있음】 또 무슨 허물이 있겠는가? 【허물을 잘 보완한다】 315)

爻가 이미 변화하여, 제3位에서 비록 바른 자리를 얻었으나 【제3位가 지금 剛】 初位의 剛이 가고 제4位의 柔가 들어옴에 【泰卦로부터 推移함】 모두 그 바른 자리를 상실하니 【그 자리가 합당하지 않음】 그 占이 吝(인쇄함)이 되는 것이다. 【잘못을 고치지 않은 것】 坎의 성질이 본래 일을 맡아 처리함에 있으니 【下卦가 본래 坎】 貞吝이다. 이처럼 일을 처리함에 있어 빨리 고칠 수가 없다. 316)

313) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p185. 比卦 卦辭: ○卦自剝來. 【上之五】 剝之一陽, 本自匪據, 【陽居六】 今降于五, 【陰陽皆得位】 是无咎也. 【善補過】

314) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p221-221. 小畜卦 初九: ○中孚之時, 兌以乘剛, 【兌一陰】 移之爲巽, 【三之一】 柔乃卑降, 【降爲巽】 是无咎也. 鷄者, 婦象也, 【巽, 長女】 婦而出外, 【一之四】 非曰無過, 【非女行】 不遠而復, 又何咎焉? 【善補過】

315) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(2卷), 昭明出版, 2007, p294. 泰卦 九三: ○歸妹之卦, 下既陂陷, 【兌在下】 中有坎險, 【三五互】 患難之卦也. 三之既變, 【爲大壯】 艱險悉平, 【下四陽】 乾德復完, 【下今乾】 艱貞之无咎也. 【貞, 事也】 兌德乘剛, 【歸妹時】 今剛得位, 【今剛】 又何咎焉? 【善補過】

解卦는 臨卦에서 왔다. 【1이 4로 간 것이다.】 柔가 본래 剛을 타고 있었는데 【臨卦의 下卦는 兌】 推移하여 解卦가 되어도, 여전히 그 적당한 자리가 아닌 데도 불구하고 거처하니 【柔가 제3位에 머무름】 그 占이 吝의 점괘가 되는 것이다. 【잘못을 고치지 않는다】 坎의 德이 비록 곧으나 【解卦의 下卦는 지금 坎】 그것으로써 일을 맡아 처리하더라도 아직 고치지 않은 것이다.³¹⁷⁾

象數學적 해석 입장에서 善補過를 해석하는 것은 義理學적 해석보다 훨씬 큰 비중을 차지하고 있다. 위의 인용문을 중심으로 象數學적 해석 입장에서의 善補過에 대한 해석을 살펴보고자 한다. 象數學적 해석 입장에서 3가지 종류로 나누고 있을 수 있는데, 善補過를 無咎의 해석으로 보는 것, 무슨 허물이 있겠는가라는 反問을 통해서 善補過의 중요성을 강조하는 것과 占吝을 不改過로 해석하는 것이다. 易理四法을 활용하여 얻는 과상을 분석함으로써 과효사를 분석하는 것이 다산 『周易』 해석의 일관된 방법인데 无咎와 吝을 해석하는 것도 마찬가지다. 구체적인 예로 살펴보면 원래 爻의 위치가 中正하지 않거나 陰爻가 陽의 위치에 있고 陽爻가 陰의 위치에 있는 경우 推移, 爻變을 통해서 적당한 자리에 처하게 되면 허물이 없어지고 길해질 것이다. 다시 말하면 변화함으로써 자연법칙에 부합하게 되면 길할 것이다. 다산은 이러한 상수적 해석을 통해서 善補過라는 도덕자각을 강조하고 있다.

둘째, 義理易적 입장에서의 無咎, 吝에 대한 해석이다.

본래는 동근 달이었다가 【否卦의 上卦는 健】 지금은 단지 坎의 달이 되니

316) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p122. 解卦 六三: ○爻之既變, 三雖得位, 【三今剛】 初往四來, 【自泰移】 皆失其位, 【位不當】 其占吝也. 【不改過】 坎德本貞, 【下本坎】 是貞吝也. 以之幹事, 不能過改也.

317) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(4卷), 昭明出版, 2007, p241. 恒卦 九三: ○解自臨來. 【一之四】 柔本乘剛, 【臨下兌】 移之爲解, 猶據匪位, 【柔居三】 其占吝也. 【不改過】 坎德雖貞, 【下今坎】 以之幹事, 未易改也.

【5가 2로 감】 변하긴 변하였으나 【象이 곧 변했음】 달빛이 새로우니 【下卦가 坎의 달이다】 이것은 “끝에는 길한 것(終吉)”이다. 군자가 改過遷善하는 것은 일식이나 월식과 같으므로 【『孟子』에서 이렇게 말함】 “변한 것이 있더라도 끝에는 길하다.(悔終吉)”라고 한 것이다.³¹⁸⁾

아버지의 허물어진 것을 【乾의 형체가 훼손됨】 아들이 잘 보았하였으니 【下卦가 지금 乾】 또한 어찌 허물이 되겠는가? 【아버지의 잘못을 잘 보완함】 鯀의 그릇침(圮族)을 그 아들인 禹가 실로 잘 바로잡아 보완하였고 蔡叔姬度の 壞德을 그 아들 蔡仲이 감싸 덮으니 【아버지의 허물을 가려 덮음】 이것이 蠱卦 初六의 “無咎”인 것이다.³¹⁹⁾

이것은 蠱卦가 艮卦로 변하는 경우이다. 艮卦는 觀卦에서 나왔는데 【5가 3으로 감】 觀卦의 때에는 坤의 어머니가 안에 있다. 【風과 地로 구성된卦】 推移하여 艮卦가 되면 【3이 5로 감】 坤의 형체가 이에 파괴되니 【下卦가 지금 艮】 “어머니가 허물어진 것”이다. 【坤이 훼손된 것이다】 비록 이렇게 허물어 지기는 하였으나, 坎의 견고한 나무가 【2, 3, 4의 下互體】 坤의 흙 속에 들어가서 【네 개의 陰 가운데에 있음】 마치 그 판목이 담장을 지지하는 것과 같으니 【그 뜻이 앞에 나옴】 “幹母之蠱”라고 한 것이다. …… 婦人の 마음은 주로 어린 자식을 편애하기 마련이니, 어머니가 그 德을 무너트리는 것은 주로 이런 일에서 緣由한다. 【少男으로 말미암은 것이다】 그러나 그 아들이 진실로 현명하다면 이런 허물이 잘 수습할 수가 있으니 【어머니의 허물을 잘 보완함】 예컨대 晉나라의 王覽이 【즉 王祥의 아우】 이런 占에 해당하는 것이겠다.³²⁰⁾

318) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p78. 鼎卦 九三: ○本以圓月, 【否上乾】今爲坎月, 【五之二】悔則悔矣, 【象則變】月色載新, 【下坎月】是終吉也. 君子之悔過遷善, 如日月之食, 【『孟子』云】悔終吉也. 三爲卦終, 【下卦竟】故曰終.

319) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p130. 蠱卦 初六: 父之所壞, 【乾體毀】子能完之, 【下今乾】又何咎焉? 【善補父之過】鯀之圮族, 禹實幹之, 姬度壞德, 子仲是蓋, 【蓋父愆】此蠱初六之無咎也.

320) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(3卷), 昭明出版, 2007, p134. 蠱卦 九二: 此蠱之艮也. 艮自觀來, 【五之三】觀之時, 坤母在內, 【風地卦】移之爲艮, 【三之五】坤體乃壞, 【下今艮】母之壞也. 【坤所

앞에서 논한 상수적 해석을 통해서 善補過라는 도덕자각을 강조하는 것과 달리 위의 인용문은 義理적 해석을 위주로 善補過의 중요성을 강조하고 있다. 易理四法은 다산 『周易』 해석의 핵심이라 모든 『周易』 해석의 뿌리라고 할 수 있다. 그러므로 여기서도 推移, 爻變이라는 해석 방법을 통해 卦象에 해당하는 물상을 연상하여 그의 행위가 도덕성에 부합하는지를 살펴보고 일이 길하지 않는 이유를 잘못을 고치는 것에 귀결시킨다. 다시 말하면 상수학적 해석에 기초하고 한 걸음 더 나아가 인간의 일상으로 확대하여 善補過라는 도덕자각을 강조하는 것이다.

이상으로 다산의 善補過에 대한 해석을 살펴봤는데 다산의 『周易』 해석에서 改過遷善이라는 工夫를 강조하는 것을 알 수 있다. 이른바 改過遷善이나 善補過는 다산이 仁·義·禮·智 등 도덕적 가치를 선천적으로 부여되고 내재화된 것이 아닌 인간행동의 결과로 파악하고 있는 人道觀에서 출발하여 제시한 수양론적 방법이다. 이러한 수양론은 인간의 도덕자각을 인정하고 인간이 스스로 선한 도덕을 선택할 수 있는 自主執權(자기 주재의 권능 또는 권형) 능동성을 강조하는 것에 전제를 두고 있으니 다산 사상에서 인간의 自律性을 중시하는 실학적 특징이 잘 드러나고 있다.

毀】雖則壞矣,坎之堅木,【二·四互】立於坤土之中,【在四陰之中】如幹持牆,【義見上】幹母之蠱也.孰爲之子? 艮少男也. 婦人之情, 偏愛少子, 母之壞德, 多由於此.【由少男】子苟賢矣, 可以幹蠱,【補母過】如晉之王覽,【王祥弟】當此占也.

제3절 다산 『周易』 해석의 經世致用 사상

1. 性理學에서 實學으로의 思想的 변천

實學이라는 개념은 다른 역사 시기에 다른 의미가 있다. 비록 같은 역사 시기라도 다른 학파 사이에 다르게 해석되고 있다. 그 의미에 있어 “實心實學”, “治心實學”, “窮經實學”의 측면을 가지는 “眞實之學”이기도 하고 “經世濟民之學”이기도 하다. 다른 시기의 실학으로서의 성리학이든 실학이든 다같이 “실학”이라고 할 수 있지만 양자가 말하는 “實”의 의식에 차이가 있다. 성리학은 불교를 虛學으로 여기고 修己正德에 치중하는 경향이 두드러지지만, 후기의 실학자들은 “성리학을 비실제적인 학문”으로 여겨, 자신들의 安人厚生에 치중하는 경향이 크다. 그런데 총괄하여 말하면 실학은 철학, 종교 등 근본적 문제에 대한 思考이고 현실적인 실용 문제를 해결하는 근거이다.

실학의 기원으로 보면, 당나라 이전부터 實事求是라는 용어와 經世致用的 전통이 있었다.³²¹⁾ 하지만 實學은 중국에서 하나의 독립적인 학파와 사회적 思潮로서 중국 문화사에서 宋明理學을 이어서 일어나는 중요한 學術思潮이다. 이러한 學術思潮는 명나라 중엽부터 1840년 鴉片戰爭전까지의 800년이라는 긴 역사를 거쳤다.³²²⁾ 다음으로 독립적인 학파와 사회적 思潮로서의 실학을 위주로 살펴보겠다.

중국에서 실학 발전의 역사로 보면 명나라 중엽부터 王學이 날이 갈수록 번창해

321) 班固, 『漢書』 「河間獻王傳」: “河間獻王德以孝景前兩年立, 修學好古, 實事求是.” 唐나라의 정명학자인 顏師古(BC.581-645) 가 주석하기를 “務得實事, 每求真是也.”고 하였다.

322) 葛榮晉, 『中國實學文化導論』, 北京, 中共中央党校出版社, 2003년, P14 참조. 葛榮晉은 “중국 실학의 시발점에 대하여 학계에서의 의견이 분분인데 先秦부터 시작하였다고 주장한 자가 있고, 한나라부터 시작하였다고 주장한 자가 있고, 당나라부터 시작하였다고 주장한 자도 있다. 하지만 葛榮晉은 이상의 3가지 견해가 모두 어느 정도의 도리에 맞기는 하는데 시간적으로 너무 빠른 협의가 있다고 주장한다. 實學개념에 담겨 있는 어떤 사상은 일찍부터 존재하고 있었지만 이러한 내용들을 實學이라는 개념으로 승화시키는 것은 북송 시기의 程頤부터 시작한 거라고 본다. 이후에는 송나라, 원나라 시기의 수많은 실학자들이 이 개념을 계승하여 다른 각도에서 중국의 실학사상을 천명하였는데 800여 년(북송 중엽부터 청나라 말기의 洋務派까지)이라는 긴 역사를 가지는 중국 실학 思潮를 이루었다.”고 하였는데 필자는 이 관점을 동의한다.

지는 반면에 주자학이 쇠약해졌으며, 청나라 초기에 이르러 학자들이 명나라가 망하는 이유를 적극적으로 반성함으로써 명나라 말기 王學의 空疏와 荒誕을 중요 원인으로 인식하게 되었다. 그러므로 그들이 주자학을 진흥하여 발전시키는 것을 주장하여 “宗朱罷王(주자를 숭상하고 왕양명을 폐한다)”은 청나라 초기 학술 발전의 주요 추세가 되었다. 물론 실학 思潮에서 발전하는 주자학은 단순히 송나라 주자학으로의 복귀가 아니고 시대적 요구에 따라 송나라 주자학에서 實體, 實性, 實修, 實踐을 중요시하는 實體達用의 학설을 위주로 발휘한 것이다. 그러므로 그들은 理學에서의 실학적 부분을 발굴하고 新理學을 제창하며 理學의 폐단을 교정함으로써 經世致用의 길로 가게 되었다. 또한 청나라 초기는 여러 가지 사상이 융합하고 공존하는 시기라 宋儒들이 性과 理를 空談하는 것을 꾸짖는 黃宗羲, 王夫之를 대표로 하는 氣實體論적 철학 뿐만 아니라 朱學修正派, 朱陸調和派와 西學도 나타났다. 그래서 개괄하여 말하면 청나라 실학의 발전은 理學와 西學의 영향을 동시에 받고 복잡하게 앞으로 발전하는 것이다.

명나라, 청나라 시기의 실학은 폭넓게 각각 사회 분야에 두루 퍼져 있었고 내용과 분류도 다양하다. 실학의 내용에 있어서 크게 實體實學, 經世實學, 質測實學, 考據實學과 啓蒙實學으로 나뉜다. 구체적으로 말하면, 實體實學은 명나라, 청나라 시기 실학의 철학적 기반인데 氣라는 물질을 근본으로 삼는 본체론, 실천을 기초로 삼는 인식론, “性氣相資”를 기본적 내용으로 삼는 자연인성론, 實功을 주요 수양 방법으로 삼는 도덕론과 利欲을 기초로 하는 理欲統一說 등 내용을 포함하고 주요 대표인물은 羅欽順, 王廷相, 黃宗羲, 王夫之, 戴震 등 있다. 이른바 經世實學은 명나라, 청나라 시기 실학의 주류인데 사회정치적 내용에 대하여 말한 것이다. 주로 사회에서의 각종 폐단을 들추어나고 비판하는 것과 사회 개혁 방안을 제기하는 내용을 포함하고, 王廷相、顧炎武、黃宗羲、龔自珍、魏源 등을 대표 인물로 한다. 이른바 質測實學은 명나라, 청나라 시기 실학의 과학적인 내용에 대해서 말하는 것인데 天文, 曆法, 數學, 異學, 地理, 農業, 水利, 生物 등 다양한 영역을 다루었는데 중국 고대과

학에 대한 충절을 포함할 뿐만 아니라 전교사들이 유럽에서 도입한 서학도 포함되어 있다. 대표적인 인물은 李時珍, 徐光啓, 方以智 등이다. 考據實學은 명나라, 청나라 시기 실학의 경학적 내용과 근거에 있어서 말하는 것인데 명나라 중엽부터 시작하였고, 특히 청나라의 乾嘉시기에 실학사상의 흥기와 발전에 따라 경학 분야에서 宋學과 대립하는 漢學과 子學 考據學의 부흥이 나타났다. 이러한 考據學은 訓詁를 강조하는 漢學으로 뜻으로 경전을 해석하(以意解經)는 宋學을 대체하고, 實證을 주장하는 漢學으로 근거없이 空談하는 宋學을 대체하며 子學으로 獨尊한 경학을 대체한다고 주장한다. 대표인물은 楊慎, 焦肱, 陳第, 方以智, 傅山, 顧炎武, 毛奇齡, 戴震, 汪中, 焦循, 阮元 등 있다. 乾隆, 嘉慶시기에 이르러 漢學이 極盛 시기에 이르고 학계의 주류가 되었는데 乾嘉朴學이라고 일컫는다. 戴震으로 비롯한 皖派, 惠棟으로 비롯한 吳派와 汪中, 焦循, 阮元으로 비롯한 揚州派가 그 대표이다. 마지막으로 啓蒙實學인데 자본주의의 맹아가 나타나고 市民의식이 깨닫기 시작함에 따라 통치계층의 진보한 개혁사상 이외에 나타난 시민 계층의 이익과 소원을 반영하는 계몽의식이다.³²³⁾

개괄하여 말하면 실학은 宋明理學에서 나왔기도 하고 宋明理學에서 독립되어 있기도 해서 내면적 관련성이 있다. 양자가 이렇게 대립되고 斷絶되어 있는 면도 있고 관련되고 연속되는 면도 있으니 실학을 “理學화된 實學”이라고 할 수 있다. 그 이유는 宋明理學에서의 心性和 理氣를 空談하는 부분을 부정하고 비판하면서 이 가운데서의 經世적 실학사상을 긍정하고 계승하는 것이기 때문이다. 즉 理學적 관점으로 실학을 정의하는 것이기 때문이다.

명나라, 청나라 시기의 실학 思潮은 처음부터 조선에 영향을 끼쳤고 현지의 문화와 결합하여 本土化實學이 점차 형성되었다. 명나라 중엽부터 王學이 번창해지고 주자학이 날이 갈수록 쇠약해지는 것은 중국 실학이 발생하는 사회배경이다. 그러

323) 葛榮晉의 『中日實學史』(中國社會科學出版社, 1992, p13-16) 와 『中國實學文化導論』(中共中央黨校出版社, 2003년, p10)을 참조함.

나 한국 실학의 발생배경은 주자학이 建國 이념으로 절대 권위가 있고 중국에서 주도적인 위치를 차지하고 있는 심학이 異端으로 여겨지는 것이다. 처하는 사회적 배경이 다르기 때문에 직면하여야 할 사회 문제도 다르다. 중국 실학의 경우에는 명나라 말기의 양명심학이 주류이고 실학의 탄생은 이 시기에서 心性을 空談하는 폐단을 극복하기 위한 것이다. 한국의 경우, 기존의 통설에 따르면 “실학”은 주자학과 대립되거나 때로는 반대되는 것으로 설명되었다. 지배이념이었던 주자학은 현실 문제를 해결할 수 있는 기능을 수행하지 못하고, 성리철학과 예학에 치우친 空理空談이므로 “虛學”이라 평가되었다. 이러한 朱子學亡國論은 일제의 침략을 정당하기 위해 조선 망국의 책임을 유교와 주자학에 돌리는 것이다. 이와 달리 실학은 在野 知識인들이 현실을 직접 체험하며 주자학의 한계성을 자각하고 이를 비판하면서 제시한 실용적 학문으로서, “실증적, 민족적, 근대지향적 특성을 지닌 학문”으로 규정되었다.³²⁴⁾ 그러나 근래 연구의 발전에 따라 이러한 통설에 대한 비판이 많아지면서 이러한 설명과 고정관념을 반성하고 새로운 이해방식을 제기하였다. 유봉학에 따르면 유학은 성리철학과 예론, 즉 “義理之學” 분야에만 국한된 것이 아니라, 詞章之學은 물론이고 자연과학과 정치학, 경제학 등 분야까지 포괄한다. 조선 후기의 실학은 유학의 한 분과인 “經濟之學”의 전개로 새롭게 설명되었다. 따라서 經濟之學 중심으로 인식된 실학은 전통유학 또는 주자학과 대립하는 것이 아니라 그 일부로서 그 연장선상에서 재구축한 것으로 설명되었던 것이다. 또한 조선시대 전통문화의 성립 과정에서 오늘 우리 사회가 나아가야 할 방향성을 찾고자 했으며, 외래문화의 갈등을 조정하면서 개성을 확립하여 선진화의 길로 나아가고자 하는 문제의식에서 조선의 유교문화와 주자학사상을 재조명한 것이다.³²⁵⁾ 다시 말하면 실학은 외래문화의 적극적 수용과 전통문화와의 융합이고 한국의 역사와 전통문화 내에서 찾아내는 것

324) 유봉학, 『실학과 진경문화』, 신구문화사, 2013, pp17-20.

325) 유봉학의 『실학과 진경문화』(신구문화사, 2013, pp15-19)와 최영진의 『한국성리학의 발전과 심학적·실학적 변용』(도서출판 문사철, 2017, p339)을 참조함.

이다. 이러한 의미에서 그 당시에 중국 실학 思潮가 조선으로 전해지면서 조선에 영향을 끼쳤다는 것이 사실이지만 조선의 사회 현실과 완전히 부합한 것이 아니기 때문에 한국 실학은 조선의 실제 상황과 결합하여 중국 실학과 크게 다른 本土化實學이다.

한국 실학에 있어 가장 큰 특징은 정통적인 주자학에 기초를 둔 것이다. 최초의 실학과 학자들이 처음부터 주자학의 철학 체계를 잘 알고 있었고, 그들의 출발점은 주자학을 부정하는 것이 아니라 주자학의 정통성을 긍정하는 전제에 주자학이 주목하는 문제와 다른 문제를 주목하고, 이에 주자학을 긍정하는 동시에 주자학이 현실 문제를 해결하는 데에 가지는 문제점을 지적하였기 때문이다. 구체적으로 말하면 그들은 실학을 제기하여 주자학이 禮學이나 義理를 절대시하고 도덕을 인생의 최고 가치로 여겼다는 것에서 벗어나고 경제, 제도 등 현실 문제를 주목하며, 또한 실제성을 중요시하는 공맹 등의 原始儒學, 곧 洙泗學으로의 회복을 추구한다.

중국 실학과 한국 실학의 발전 과정을 비교해 보면 양자가 발생하는 사상적 배경과 근원이 다를 뿐만 아니라 서학, 특히 천주교에 대한 수용도 큰 차이가 있음을 알 수 있다. 비록 중국도 서학에 대하여 개방적이고 包容性있는 태도를 가지고 있지만 이에 대한 비판도 상당히 격렬한 것이다. 이와 반대로 한국은 훨씬 더 적극적으로 수용하고 받아들이는 자세를 보였다.

전체적으로 한국 실학의 발전을 보면 크게 3 개의 시기와 단계로 나뉜다. 즉 준비 시기, 맹아 시기, 極盛 시기이다.³²⁶⁾ 그리고 중국과 마찬가지로 다른 시기에 서로 다른 학파와 진보 인물들이 있었다.

17세기 초에 韓百謙(1552-1615), 芝峯 李睟光(1563-1628), 蛟山 許筠(1568-1618) 등은 적극적으로 조선 사회를 인식하는 과정에서 한국 실학의 단서가 나타났고 그

326) 千寬宇가 『근대 조선사연구』(一潮閣, 1979, p330)에서 16세기 말부터 17세기 중엽까지는 實學思潮의 준비시기이고, 17세기 중엽부터 18세기 중엽까지는 맹아기이며, 18세기 중엽 이후에 극성기에 이르렀다고 주장하고 있다.

들이 천주교를 적극적으로 수용하는 것은 나중에 실학의 발전에 뿌리를 내렸다고 할 수 있다. 17세기 후기에 들어와 실학적 특징이 한 걸음 더 잘 드러났는데 대표 인물은 柳馨遠과 朴世堂이다. 이 시기의 실학은 17세기 초의 준비기에 비하면 똑같이 현실 문제를 해결하기 위한 것이었지만, 준비기에는 정통적인 道學이념에 기초를 두고 적극적으로 서학을 수용하는 데에 중점을 두고 있는 반면에 이 시기에는 학문 자체의 문제점을 반성하고, 특히 경학에서 주자의 권위적 주석에서 벗어나야 함을 주장하니 실학적 입장이 더욱 뚜렷해졌다. 18세기에 이르러 실학파가 더욱 체계화되었고 전기의 星湖學派와 후기의 北學派로 나뉘진다. 우선 星湖學派에서는 愼後聃, 安鼎福을 대표로 하는 攻西派와 權哲身, 李家煥, 李檠, 丁若鏞 등을 대표로 하는 信西派로 분렬되었다. 두 개의 학파는 서학에 대하여 다른 태도를 취하고 있지만 주목하는 것은 모두 서학에 있으니 한국 실학이 적극적으로 서학을 수용하는 특징이 한 걸음 더 분명해진다. 이 시기에는 畿湖南人을 위주로 형성된 성호학파를 빼고 일부분의 老論으로 이루어진 학풍이 다른 北學派도 있는데 대표 인물은 湛軒 洪大容(1731-1791), 燕巖 朴趾源(1737-1805)과 楚亭 樸齊家(1750-?) 등이 있다. 성호학파와 북학파의 특징을 종합하여 비교해 보면 전자는 토지, 행정 기관 등의 사회 제도를 개혁하는 데에 편중하니 “經世致用學派”라고 부를 수 있고 후자는 공상업과 기술의 발전에 편중하니 “利用厚生學派”라고 부를 수 있다.³²⁷⁾ 19세기에 들어서 실학은 한 걸음 더 발전되었는데 기존 실학 사상을 기초로 하고 丁若鏞과 金正禧(1786-1856) 등이 적극적으로 활동하고 실학파의 철학적 기초를 확립하였다. 정약용은 星湖 李瀼의 사상을 이어받아 폭넓게 서학을 받아들이고, 또한 청나라의 고증학의 영향을 받아 경학의 주석을 중요시하며 경학에 대한 이해를 기초로 하여 사회 제도를 다시 꼼꼼하게 살펴봄으로써 독창적인 경학 체계를 확립하였는데 실학파의 이론적 기초를 따져주었다. 金正禧는 성호학파와 같은 시기의 또 하나의 학파인 북학파를 계승하였는데 정약용과 같이 청나라 고증학의 깊은 영향을 받고 고증학

327) 李佑成, 『실학연구입문』, 일조각, 1973, p6. 참조

실학을 더욱 발전시켰다.

이상으로 중국 실학과 한국 실학의 발생 배경, 원인, 발전 과정, 그리고 양자의 상호 관계를 살펴보았다. 한 마디로 말하면 한국 실학과 중국 실학은 같으면서도 다르다는 것이다. 양자간에는 확연히 차이점이 존재함에도 불구하고 그 당시의 사회적 폐단을 직면하고 적극적으로 해결책을 도모하려는 것이 공동의 목적지이다. 실학의 범위는 천문학, 의학, 수학, 경학 등 넓은 영역을 다루고 있지만 그 최종적인 목적은 實事求是의 經世致用이다.

2. 茶山 『周易』 해석의 爲民 사상

위에서 말한 바와 같이 실학의 범위는 천문학, 의학, 수학, 경학 등 넓은 영역을 다루고 있지만 그 최종적인 목적은 實事求是의 經世致用이다. 이른바 經世致用은 사회정치적인 내용으로서 실학의 주류인데 실제의 民生문제와 긴밀하게 결합하여 利物厚生하려고 하는 것이다. 이어서 한국 실학의 집대성자인 다산 정약용의 『周易』 해석을 중심으로 그의 經世致用 사상을 살펴보려고 한다.

다산의 『周易』 해석이 易理四法을 중심으로 하는 것은 분명한 사실이지만 상수적 해석 방법으로 괘효사를 해석하면서 의리적 내용이 함축되어 있는 것은 다산 역학의 뚜렷한 특징이다. 앞에 논의한 수양론적 사상 특징도 마찬가지지만 다산이 實心, 實學, 實功을 강조하는 實學적 기본 입장도 다산의 『周易』 해석에서 잘 드러나고 있다. 전체적으로 다산의 64괘 괘효사 해석을 살펴보면 그의 經世致用 사상은 크게 두 가지로 나눌 수 있는데 하나는 損君益民(君主의 富를 덜어서 그 백성들을 돕는다)이고 또 다른 하나는 前民用이다. 우선, 다산의 損君益民사상을 살펴보겠다.

損君益民사상은 주로 益卦와 損卦에 대한 해석에서 나왔다.

損卦는 泰卦로부터 왔는데, 下卦는 지나치게 짝 차 있고 【乾의 세 개의 陽】 上卦는 지나치게 비어 있다. 【坤의 세 개의 陽】 그러므로 아래를 덜어서 위에

보태는 것이다. 乾은 곧 君主가 되고 【『說卦傳』의 글】 坤은 그 백성이 되니 【虞翻이 말함】 損卦와 益卦의 두 卦는 모두 君主의 富를 덜어서 【乾의 陽을 덜어냄】 그 백성들을 돕는다. 그런데 卦體에서 內卦를 나(我)로 삼으니 【外卦는 상대방이 됨】 나의 것을 덜어서, 상대방에게 보태어 주면 損이라고 하며 【나의 陽을 덜어냄】 상대방의 것을 덜어서 나에게 보태면 【下卦의 坤에 보탬】 益이라고 하는 것이다.³²⁸⁾

益卦는 否卦로부터 왔다. 아래는 텅 비어 있고, 위로는 가득 차 있거니와, (위에 있는 것을) 덜어서 (그 아래 텅 빈 것에)보태니 【아래 있는 백성들에게 더해줌】 王道로써 하는 정치인 것이다. 損卦와 益卦의 두 卦는 모두 君主의 것을 덜어서 백성에게 보태는 점에 있어서는 동일한데 【坤은 백성이 됨】 다만 損卦의 경우는 자신의 것을 덜어내는 자가 內卦에 있는 반면에 【內卦는 我가 됨】 益卦의 경우는 도움을 받는 자가 內卦에 있으므로 命名의 이유가 다른 것이다.³²⁹⁾

益卦와 損卦를 해석할 때도 다산이 一以貫之적으로 먼저 推移法를 활용하여 辟卦과 연결시켰다. 위에 인용문에서 쉽게 알 수 있듯이 益卦와 損卦는 각각 否卦와 泰卦에서 온 것이다. 그리고 『說卦傳』에 의하면 否卦와 泰卦의 上卦와 下卦인 乾과 坤의 물상은 군주와 백성이다. 損卦와 益卦 두 卦는 모두 君主의 富를 덜어서 【乾의 陽을 덜어냄】 그 백성들을 돕는 것이다. 損卦나 益卦가 모두 임금의 백성에게 베푸는 것인데, 損이란 임금의 입장에서 하는 말이고, 益은 받는 백성의 입장에서

328) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p137. 損卦 序: ○鑄案 卦自泰來, 下卦太實, 【乾三陽】 上卦太虛, 【坤三陰】 故損下而益上也. 乾則爲君, 【〈說卦〉文】 坤其民也, 【虞氏云】 損·益二卦, 皆損君之富, 【損乾陽】 以益其民. 【益於坤】 然卦體以內爲我, 【外爲敵】 損我益彼, 則謂之損, 【損我陽】 損彼益我, 【益下坤】 則謂之益也.

329) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p171. 益卦 序: ○鑄案 卦自否來. 下虛上實, 損以益之, 【益下民】 王政也. 損·益二卦, 皆損君以益民, 【坤爲民】 特以損卦, 損己者在內, 【內爲我】 此卦, 受益者在內, 故立名不同也.

에서 하는 말이다. 또한 다산이 명확하게 위에 있는 것을 덜어서 아래 텅 빈 것에 보태는 것은 아래 있는 백성들에게 더해주는 것이니 王道의 정치이라고 하였다. 뿐만 아니라 다산은 乾의 군자가 자신의 財富을 덜어내어, 坤의 백성을 도우니 君主의 道가 吉함이고 군주의 것을 덜어서 백성들에게 보태므로 그 占이 元吉의 占이 되는 것이라고 주장하였다.³³⁰⁾ 損君益民 관점은 군자로서 愛民, 親民하야 함을 강조하는 것인데 다산의 경세치용적 실학 사상을 잘 표현하고 있다.

다산이 損卦와 益卦를 해석할 때 損君益民 관점을 제기하고 損君益民의 정의를 설정하였을 뿐만 아니라 損君益民의 구체적인 대안을 제기한 적도 있다. 다산이 말하였다.

쓰임새를 아껴서, 비용을 절약하고 【艮은 절약함의 뜻이 됨】 租稅를 더 부과하지 않아도, 국가의 用度에 부족하지 않으니 【위에 있는 坤의 나라】 損卦의 본래 뜻이다. 禮로서는 제사보다 더 중요한 禮가 없는데 만약 오히려 절약하여, 검소하게 치른다면, 다른 나머지 것들은 어떻게 짐작할 수 있다. 이것은 이른바 “먼저 힘들어도, 나중에는 쉬게 됨”의 뜻인 것이다. 【『繫辭傳』의 글】³³¹⁾

다산이 損卦 상괘인 艮이 가지고 있는 절약함이라는 의미를 강조하는 것이다. 쓰임새를 아껴서 비용을 절약하면 租稅를 더 부과하지 않아도, 국가의 用度에 부족하지 않을 것이다. 다시 말하면 군주라는 높은 자리에 있는 자는 사치스럽고 화려한 생활을 유지하기 위해 지급해야 하는 비용을 줄여 절약하고 검소한 생활을 하면 백성들이 부과하는 세금이 적어질 것이니 백성들이 큰 부담을 가지고 고통스럽게 살

330) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p139. 損卦 卦辭: ○卦自泰來, 【三之上】 乾君損富, 以益坤民, 君道之吉也. 本由震始, 【復而泰】 善之長也. 以卦位, 則損下而益上也. 以卦象, 則損君而益民也. 損君益民, 故其占元吉.

331) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p142. 損卦 卦辭: 節用以省費, 【艮爲節】 不加賦而國用足, 【上坤國】 損之義也. 禮莫重於祭祀, 而尙可節損, 則餘者可知. 此所謂先難而後易也. 【〈大傳〉文】

아야 하는 반면에 편안하게 살면서 즐겁게 일을 할 수 있을 것이다. 군주의 입장에서는 損君益民하면 손해가 될 수가 있지만, 그러나 군주의 작은 희생으로 수많은 백성의 행복을 이룰 수 있으니 처음에 힘들어도, 나중에는 쉬게 될 것이라고 다산이 주장한다. 또한 다산이 군자의 재물을 감축하는 法度에 대해서도 경계하고 있는데 “임금이 재물을 감축하는 法度는 당연히 때에 맞추어서 해야 하는 것이 이 爻象과 같이 해야 함이니, 時宜에 적절하지 않은데도 한꺼번에 갑자기 감소시킨다면 폐단을 초래하게 되는 까닭에, 聖人이 경계한 것이다.”³³²⁾고 하였다. 임금이 재물을 감축하는 것은 損君益民의 구체적인 대안 중의 하나나 中道에 부합하지 않고 급진적으로 진행하면 기대하는 효과를 얻을 수 없을 뿐만 아니라 오히려 정반대된 부작용을 초래할 수 있음을 경계하고 있다. 뿐만 아니라 다산이 “先王之 義理에 따른다면, 백성의 富를 부유하게 해야 하는 것(藏富於民)이니 위를 덜어서 아래를 보탬으로써 坤의 백성을 넉넉하게 하니 어찌 위에서 잃어버림이 있다고 할 것인가? 【백성에게 저장함】”³³³⁾고 하고 “乾은 곧 富를 상징하니 백성에게 그 富를 쌓는 까닭에” 백성의 재물을 손상시키지 않는다(不傷財). 坤은 백성을 상징하니 군주로부터 덜어서 백성에게 보태 주는 것이므로 백성을 해치지 않는다(不害民).”³³⁴⁾고 하였는데 임금이 재물을 감축함으로써 백성의 부담을 줄이는 곳에 그치지 않고 한 걸음으로 나아가 백성에게 저장하고 넉넉하게 하려고 하는 富民을 損君益民의 구체적인 대안으로 제기하기도 하였다. 益民에 대하여 다산이 또 말하였다.

332) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p150. 損卦 初九: 王者之裁損法度, 當斟酌時宜, 如此爻象, 不宜一時遽損, 致有傾敗, 故聖人戒之.

333) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p119. 震卦 六五: 先王之義, 藏富於民也, 【坤爲民】損上益下, 【上之一】以給坤民, 【否下坤】何失於上? 【藏於民】億无喪也.

334) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p392. 節卦 象詞: ○乾節其陽, 【三之五】坤節其陰, 【五之三】天地節也. 震·兌以成, 【下互震春·秋】坎·離亦具, 【中大離冬·夏】四時成也. 坎爲法制, 【坎爲律】艮爲尺度, 【艮多節】節以制度也. 乾則爲富, 【『易』例也】藏富於民, 【三之五】不傷財也. 坤則爲民, 【上本坤】損君益民, 【三之五】不害民也. 兌雖折而不傷, 【下今兌】坎雖毒而不害也.

(益卦의 六二가)호변하여 中孚卦가 되면, 上下가 齊戒하고 【下卦도 거꾸로 된 巽】 마음 속에 精誠이 가득하여, 神을 감동시키니 【가운데가 큰 離】 “임금이 上帝에게 제사를 올리는 것”이 된다. 어째서 그러한가? 하늘에 제사를 올리고, 풍년을 기원하는 것은 역시 백성을 돕기 위한 것이기 때문이다.³³⁵⁾

다산은 하늘에 제사를 올리고, 풍년을 기원하는 것도 益民의 방법으로 보고 있다. 이러한 관점은 다산이 天, 上帝, 神의 主宰性和 靈明性を 중요시하고 이것을 자기의 사상 체계의 전체에 관통시키는 것과 밀접한 관계가 있다. 앞에서 논의한 바와 같이 다산이 順天命을 강조하고, 利(이로움)를 얻고 害를 피하는 방법과 경로로 삼는다. 주의할 만한 것은 다산의 順天命 사상에서 인간은 단순히 宿命論적 존재가 아니고 자율성과 능동성이 있는 존재이니 天, 上帝에게 제사를 지내는 것은 맹목적인 迷信이 아니다. 이러한 입장에서 출발하여 다산이 祭祀를 지내는 것도 백성을 돕기 위한 것임을 제기하였다.

損君益民 이외에, 다산 『周易』 해석의 經世致用 사상 중의 다른 하나는 前民用이다. 前民用에 대해서 다산이 말하였다.

易의 道는 큰 차원으로 말하자면 天地를 널리 경영하기 위한 목적으로 쓰일 수 있으며, 작은 차원으로 말하자면 배워서 무당이나 의사가 되기 위한 목적으로 쓰일 수도 있으니, 만약 450여개의 占辭를 모두 커다란 義理에 반드시 귀결시키고자 한다면, 백성의 日用生活을 위해 앞에 내세워 활용할 수 없을 것이다.³³⁶⁾

대개 八卦의 순서로써 보면, 兌로부터 乾에 이르고 【兌는 夬卦에 상응함】 乾

335) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(5卷), 昭明出版, 2007, p184. 益卦 六二: 變而中孚, 則上下齊潔, 【下倒巽】中誠孚格, 【中大離】王用享帝也. 曷然哉? 祭天祈年, 亦所以益民也.

336) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p378-379. 渙卦 上九: 『易』之爲道, 大可以彌綸天地, 小可以學爲巫醫, 必欲以四百五十之繇, 悉歸之於大義理, 則不可以前民用也.

으로부터 巽에 이르기 때문에 【巽은 姤卦에 상응함】 兌는 거의 둥근 乾에 가깝다고 말할 수 없다. “달이 거의 보름달에 가까우니 길하다.”라고 한 것은 일반적으로 日(日)을 점치는 자는 이 歸妹卦 六五로써 吉한 경우로 삼았다는 것을 말해주는 것이다. 달은 차면, 이지러지는 것이니 진실로 부인의 威勢가 지나치게 왕성하게 되는 것을 경계한 것이다. 점술가(筮家)의 경우에도 역시 日을 점치는 通例가 되니, 그렇게 함으로써 백성의 일상적 생활에 활용하는 것이다.³³⁷⁾

여기서 占筮가 백성들의 일상생활에서 하는 역할을 강조하고 있는데, 즉 『周易』의 實用性을 논하는 것이다. 앞의 논의와 같이 다산의 입장에서 『周易』은 象數와 義理의 이중적인 성격을 가지니 占書와 改過遷善의 책이라는 두 가지 기능을 하고 있다. 『周易』의 백성들의 일상생활을 지도하는 역할을 발휘하기 위해 다산이 『周易』 해석을 할 때 하나의 卦를 상수적으로 의리적으로 다 설명한 다음에 『春秋』나 『國語』에서 이 卦를 이용하여 解卦의 用例를 들었다.³³⁸⁾ 백성들이 『周易』을 제대로 이해하지 못해 오해로 빠지는 것을 방지하기 위한 것이다.

337) 方仁·張正郁 譯, 『譯註 周易四箋』(6卷), 昭明出版, 2007, p216. 歸妹 六五: 蓋以八卦之序, 自兌而乾, 【兌如夫】自乾而巽, 【巽如姤】故兌爲幾圓之乾也. 月幾望吉者, 謂凡筮日者, 以此卦爲吉也. 月滿則虧, 固爲婦人盛滿之戒. 其在筮家, 亦爲占日之通例, 所以前民用也.

338) 이러한 경우는 다음과 같은 예를 들 수 있다.

- a. 同人卦 九三: 『春秋傳』, 【僖二十五年】天王出居于鄭, 【辟王子帶之難】晉侯使卜偃筮之, 遇此爻, 曰: “吉! 戰克而王饗, 吉孰大焉! 【王子帶不克】且是卦也, 天爲澤, 【乾變兌】以當日, 【以接離】天子降心, 【乾王悅】以逆公, 【迎震侯】不亦可乎!”
- b. 同人卦 六五: ○案 『春秋傳』, 【閔二年】成季之筮, 遇此爻, 曰: “同復于父, 敬如君所.” 【乾爲父, 爲君】敬者, 中直也.
- c. 觀卦 六四: 『春秋傳』, 【莊二十二年】陳厲公生敬仲, 周史筮之, 遇此爻, 曰: “坤, 土也. 風爲天於土上, 【巽變乾】山也. 【二四艮】有山之材, 【巽木在艮山】而照之以天光, 故曰觀國之光. 【坤爲國】庭實旅百, 【見〈補注〉】奉之以玉帛, 【乾玉而坤帛】天地之美具焉, 【天地否】故曰利用賓于王.”

제5장 결론

주지하듯이 儒學은 중국에서 기원한 것이다. 그러나 儒學은 중국의 문화일 뿐만 아니라, 더욱 전세계, 특히 동아시아(중국, 한국, 일본과 베트남) 문명의 공통적인 전통으로 동아시아 사회의 구축과 가치관 형성에 깊은 영향을 끼쳐왔다. 구체적으로 말하면, 중국 儒家적 문화전통이 끊임없이 발전함에 따라 그 영향력도 커지고 점차 한국, 일본 등 동아시아 국가로 전입되었다. 그러나 각국의 문화는 각각 자신만의 역사적 전통과 특징이 있어서, 外來사상과 문화가 전입되어 현지에서 뿌리를 내릴 때, 원래의 사상문화와 완전히 똑같지 않은 자기 특색이 있는 本土化 문화로 발전되는 것은 필연적이다. 이에 같으면서 다르고, 다르면서 같은 多元的 동아시아 儒學을 형성하게 되었다.³³⁹⁾

전체적으로 중국 儒學사상의 발전을 보면, 크게 先秦時期 諸子百家의 논쟁, 兩漢 시기 경학의 번창, 魏晉南北朝시기 玄學의 유행, 隋唐시기 儒釋道の 竝立, 宋明理學의 발전 등 몇 단계를 겪었는데 그 특징은 儒家사상이 사회와 시대적 요구에 따라 부단히 갱신하고 발전하며, 중국 역사에서의 다른 학설과 대립하면서 통일하고 서로 경쟁하면서 서로 참고하여 儒家 사상이 장기적으로 주도적인 자리에 처하고 다른 학설과 화합하면서 부화뇌동하지 않은 국면을 이루었다. 비록 다른 역사 시기마다 儒學이 강조하는 점이 다르고, 다른 모습을 드러냈지만 정신적 특질에 있어서는 일치한다. 즉 처음부터 끝까지 “內聖外王”의 근본 정신을 철저히 지켜 사람을 교화하는 것을 중시하고 經世致用의 원칙을 굳게 견지하며 사람과 사회에 대한 教化를

339) “동아시아 儒學”이라는 개념에 대하여 黃俊傑이 대표적인 견해를 제시하였는데 구체적으로 다음과 같다. 동아시아 儒學은 자신만의 특색이 있는 학술 분야로서 중국, 한국, 일본, 베트남 등 각국 儒學의 기계적인 組合이 아니다. 다시 말하면, 동아시아 儒學은 하나의 有機的인 사상 체계로서 “中央”과 “周邊”, 심지어 方法과 目的의 규정이 없고, 오히려 모든 “藩籬(울타리)”를 버려 동아시아를 하나의 整體로 삼고, 또한 동아시아를 위해 존재하는 것이다. 이러한 의미에서 동아시아 儒學은 21세기 글로벌화 시대에서 문명 대화를 하는 데의 중요한 정신적 자원이다. (黃俊傑, 『東亞儒學: 經典與詮釋的辨證』 「自序」, 臺大出版中心, 2016. 참조)

국가의 다스림과 결합시킨 것이다.

儒學이 동아시아 각국에서의 발전으로 보면 마찬가지로 위에서 논술한 바와 같은 특징이 드러난다. 한국 儒學은 중국 儒學, 특히 주자학을 기초로 한 것이다. 그러나 주의할 만한 것은 한국의 유학은 절대로 주자학을 그대로 수용하고 받아들인 것이 아니라 자신만의 특수한 정치, 경제, 문화 배경에 입각하여 중국 유학을 새롭게 창조하고 개조한 것이므로, 창조적인 발전이라고 할 수 있다. 그러므로 한국에서의 儒學은 명실상부한 韓國儒學이다. 韓國儒學이라는 개념에 대하여 尹絲淳은 “韓國儒學이란 바로 韓國文化 속에서 變容된 儒學의 특수성으로서의 韓國的 獨自性を 뜻하는 것이다. 儒學에 있어서의 한국적 獨自性이라는 바로 그 점에 韓國儒學이 존재한다. 한국인의 특수한 사상적 능력이 전래의 儒學에 입각하여 독자적으로 전개한 그것이 다름 아닌 韓國儒學이다.”³⁴⁰⁾라고 정의하였다. 이러한 시각에서 출발하여 본 연구는 18세기 다산 정약용의 『周易』 해석을 중심으로 韓國儒學의 특질을 탐색하였다.

주자학이 고려에 처음 도입되었고, 조선이 건국될 때 建國이념이 되었다. 또한 끊임없는 발전과 심화를 거치면서 그 정통성을 확립하였고, 특히 퇴계와 율곡을 대표로 하는 유학자들의 四端七情論爭, 人心道心論爭, 人物性同異論爭 등을 통해서 주자학의 발전과 심화를 한 걸음 더 촉진시켜 주자학에 대한 철학적 사고를 고도로 발전하게 되었다. 그러나 이후에는 주자학이 점점 원래의 정신과 활력을 상실해 버려 陳腐해지고 保守적으로 되어 형식과 관념에 빠져 玄虛한 학문으로 되어 버림에 따라 그 폐단이 날이 갈수록 심해졌다. 義理를 강조하는 주자학은 사람의 自律性에 대한 주도적 역할을 하는 정통 사상으로서의 지위를 잃게 되었을 뿐더러 사회 문제를 해결하는 역할을 더 이상 담당하지 못하게 되었다. 이 때 禮學과 義理를 중시하는 주자학에서 벗어나 경제와 제도 등 현실 문제에 대해 관심을 기울이고 儒家의 經典으로 복귀하기를 주장하는 실학파가 탄생하였다. 또한 그 당시에 서학이 한국 사회로 도입되기 시작하였고, 자연과학기술 뿐만 아니라 정신적인 측면에서 천주교

340) 尹絲淳, 『韓國儒學研究』, 玄岩社, 1980, p10.

사상이 조선에 깊은 영향을 끼쳤다. 조선 실학사상의 집대성자인 다산 정약용은 儒學의 본질 정신을 충분히 받아들이고 천주교 사상의 영향을 적극적으로 받아들이며, 자신이 처한 시대적 특질과 결합하여 外來문화와 固有문화의 성공적인 융합을 실현하였다. 이는 바로 중국에서 전래된 儒學이 한국의 실제적인 상황과 결합하여 本土화된 전형적인 모습이라 할 수 있다.

앞에 서술한 바와 같이, 儒學의 근본적 특질은 內聖外王, 成人成己로, 개인의 도덕적 수양을 중요시하는 동시에 “顯達하면 천하를 구제한다[達則兼濟天下]”라는 經世致用을 강조하는 것이라 할 수 있다. 다산 정약용의 독창적인 사상 체계는 이러한 儒學의 宗旨를 철저히 지켰기 때문에 儒學의 근본 정신에 부합한다. 그러나 시대의 특수성이 그로 하여금 전통의 권위를 깨뜨릴 수 밖에 없게 하였고, 현실에 입각하여 실제 상황에 맞는 전통에 기초하면서도 독창성있는 체계를 만들게 하였다. 구체적으로 다산의 『周易』 해석에서 살펴보면, 다산은 역대 학자들의 『周易』 해석에 기초하여 비판하면서 계승하고 계승하면서 비판함으로써 한대 상수역적 해석방법론을 중심으로 하는 易理四法를 제시하였다. 이와 동시에 다산이 전통적인 상수역학과 의리역학의 뚜렷한 경계를 깨뜨리고, 『周易』이 卜筮의 책과 改過遷善의 책으로서의 二重的 성격을 가지고 있음을 인정하였다. 이러한 다산의 관점은 그가 卜筮를 도구로 삼고 성인들이 『周易』을 창조하는 최종 목적은 “하늘의 명을 청하여 그 뜻을 순응[請天之命而順其旨]”함으로써 改過遷善하는 데에 있다고 주장하는 것으로 알 수 있다. 이는 원래의 卜筮의 책으로서의 『周易』에 도덕적 人文理性的 함의를 주입시킨 것이다. 본 연구는 다산 역학 체계의 핵심인 易理四法에 대한 고찰에 바탕하여 다산 『周易』 해석의 두 가지 사상적 특징, 즉 도덕적 수양 공부를 강조하는 특징과 經世致用을 중시하는 특징을 중점으로 탐구하였다. 첫째, 다산은 天道에 대한 독특한 인식에 기초하여 外在적인 권위의 힘을 빌려 자신의 수양을 강화하는 順天命의 수양공부를 제기하였다. 아울러 人道에 대한 독특한 인식에 기초한 자신의 내재적 도덕자각과 실천공부를 통하여 趨利避害하는 善補過의 自律적 수양

공부를 제기하였다. 둘째, 『周易』의 괘효사 해석에서 다산은 “損君益民”과 “前民用”에 대한 이해를 통하여 利用厚生과 經世致用을 동시에 추구하였다.

중국 儒學이든 한국 儒學이든 서로의 영향은 양방향적인 것이다. 固有문화와 外來문화는 화합과 통일을 유지하고 서로 혜택을 주고 함께 이익을 얻어야 한다. 앞의 논의한 정약용 학설 체계의 구축은 다른 문화와 서로 교류하고 대화하는 전형적인 사례인데 글로벌화 시대에서의 문화 교류와 융합에 참고할 중요한 가치가 있다. 마치 習近平 主席이 孔子誕辰2656년기념학술대회 발언에서 지적한 바와 같이, 다른 문화간의 대화와 교류를 강화하여야 하고, 서로 배우고 서로 참고하여야 한다. 이에 그가 또한 문화의 다양성을 유지하고 각국과 각민족의 문명을 존중하고, 과학적으로 전통문화를 대하여야 한다 등 중요 이론을 제기하였다. 전세계가 하나가 되는 시대에서 한 국가나 한 민족의 문화 발전은 『周易』에서의 “厚德載物”정신을 계승하여 包容적이고 개방적인 마음으로 다른 문화와의 교류를 촉진하는 데 있다고 믿는다. 『周易』 「繫辭傳」에서 “궁하면 변하고 변하면 통하며 통하면 오래한다”³⁴¹⁾고 하는 것처럼 한·중 儒學이 앞으로 서로 격려하고 서로 깨우쳐줌으로써 더욱 많은 사상적 과실을 배양하여 儒學을 명실상부한 세계문명전통으로 만들기를 바란다.

341) 『繫辭傳下』 제2장: 窮則變, 變則通, 通則久.

참고문헌

<원전>

- 『周易本義』
- 『周易程氏傳』
- 『易學啓蒙』
- 『與猶堂全書』
- 『論語』
- 『中庸』
- 『漢書』
- 『通書』
- 『左傳』
- 『春秋左氏傳』
- 『朱子全書』
- 『朱子語類』
- 『周易四箋』
- 『周易緒言』
- 『中庸自箴』
- 『中庸講義補』
- 『文集』
- 『孟子要義』
- 『論語古今注』
- 『尚書古訓』
- 『易學象數論』
- 『推易始末』
- 『周易注』
- 『新書』
- 『周易變體』

<단행본>

- 唐明邦 등 저, 『周易縱橫錄』, 湖北人民出版社, 1986.
- 劉大均, 『周易概論』, 齊魯書社, 1988.
- 高懷民, 『先秦易學史』, 中國學術著作獎助委員會, 民國 75年.
- 成中英, 『易學本體論』, 北京大學出版社, 2006
- 史少博, 『周易易學和理學關係探蹟』, 人民出版社, 2006.
- 束景南, 『朱子大傳』, 商務印書館, 2003.
- 林忠軍, 『易學源流與現代詮釋』, 上海古籍出版社, 2012.
- 黃俊傑, 『東亞儒學: 經典與詮釋的辨證』, 臺大出版中心, 2016.
- 李乙浩, 『茶山經學思想研究』, 을유문화사, 1966.
- 尹絲淳, 『韓國儒學研究』, 玄岩社, 1980.
- 琴章泰, 『韓國實學思想研究』, 集文唐, 1987.
- 尹絲淳, 『한국의 性理學과 實學』, 열음사, 1994.
- 칸트 지음, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』, 책세상, 2002.
- 김인철, 『茶山 『周易』 解釋體系』, 景仁出版社, 2003.
- 크리스틴 M. 코스가드 지음, 김양현 · 강현진 옮김, 『목적의 왕국 — 칸트 윤리학의 새로운 도전』, 철학과 현실사, 2007.
- 금장태, 『비판과 포용 한국실학의 정신』, 제이앤씨, 2008.
- 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2008.
- 尹絲淳, 『조선, 도덕의 성찰— 조선 시대 유학의 도덕성찰』, 돌베개, 2010.
- 방인, 장정옥, 『譯註周易四箋』, 소명출판, 2013.
- 유봉학, 『실학과 진경문화』, 신구문화사, 2013.
- 방인, 『다산 정약용의 주역사건 기호학으로 읽다』, 예문서원, 2015.
- 조성을, 『年譜로 본 다산 정약용』, 지식산업사, 2017.
- 최영진, 『한국성리학의 발전과 심학적·실학적 변용』, 도서출판 문사철, 2017.
- 박석무, 송재소, 방인 외 14인, 『다산학 공부』, 돌베개, 2018.
- 임마누엘 칸트 지음, 이충진·김수배 옮김, 『도덕형이상학』, 한길사, 2018.

<논문>

- 김성기, 『周易哲學中人之研究-以人之自律擴大過程爲中心』, 中國文化大學 博士學位論文, 中華民國八十二年六月.
- 방인, 『다산 역학사상에 대한 연구』, 한국학중앙연구원 한국학대학원 석사학위논문, 1983.
- 김왕연, 『다산 역학의 연구』, 고려대학교대학원 박사학위논문, 1989.
- 정해왕, 『「周易」의 해석방법에 관한 연구--정약용의 역학을 중심으로』, 부산대학교대학원 박사학위논문, 1990.
- 백영빈, 『정약용의 「周易」 해석방법 특징』, 한국학중앙연구원 한국학대학원 석사학위논문, 1995.
- 김인철, 『다산의 「周易」 해석체계에 관한 연구』, 고려대학교대학원 박사학위논문, 1999.
- 김영우, 『정약용의 역학사상연구』, 서울대학교대학원 박사학위논문, 2000.
- 박주병, 『주역의 괘에 관한 연구-정약용역학을 중심으로』, 영남대학교대학원 박사학위논문, 2002.
- 유문상, 『다산 역학의 특성과 윤리적 함의』, 한국교원대학교대학원 박사학위논문, 2002.
- 황병기, 『茶山 丁若鏞의 易象學』, 연세대학교대학원 박사학위논문, 2004.
- 임부연, 『정약용의 수양론 연구』, 서울대학교대학원 박사학위논문, 2004.
- 김치완, 『주자학 전통에서 본 茶山의 인간관 연구』, 부산대학교대학원 박사학위논문, 2005.
- 장정옥, 『「周易」의 구성체제와 역사의 상징체계--다산역학을 중심으로』, 경북대학교대학원 박사학위논문, 2009.
- 임재규, 『다산 역학의 점서적 성격에 관한 연구』, 서울대학교대학원 석사학위논문, 1998.
- 이대근, 『다산의 修養論에 대한 연구』, 성균관대학교대학원 석사학위논문, 1998.
- 김민정, 『정약용에서의 天과 실천적 인간의 문제』, 이화여자대학교대학원 석사학위논문, 2002.
- 서근식, 『다산 정약용의 蓍卦法 연구』, 성균관대학교대학원 석사학위논문, 2002.
- 손진성, 『「周易」의 수양론 연구』, 성균관대학교대학원 석사학위논문, 2004.
- 유현민, 『다산 정약용의 수양론에 대한 연구』, 경인교육대학교대학원 석사논문, 2008.
- 장정옥, 『주역의 구성체제와 易象의 상징체계 — 茶山易學을 중심으로』, 경북대학교대학원 박사학위논문, 2009.
- 李蘭淑, 『茶山 丁若鏞의 中國易學批判 — 「易學緒言」을 中心으로』, 강원대학교대학원 박사학위논문, 2014.
- 김광수, 『다산 정약용의 상수학적 역학연구』, 한국외국어대학교대학원 박사학위논문, 2015.
- 정해왕, 「다산역의 추이론」, 『중구문제연구』 제2호, 1988.
- 김왕연, 「茶山易學研究1-『易學緒言』의 「李鼎祚集解論」을 중심으로」, 『철학논집』 제1집, 1989.

- 이원명, 「다산의 『周易』 관」, 『태동고전연구』 제10집, 1993.
- 김성기, 「주역의 신인관계에 대한 해석학적 접근」, 『동양철학』 제5집, 1994.
- 김성기, 「先秦儒學의 天人關係에 대한 解釋學的 接近」, 『동양철학』 제5집, 1994.
- 김왕연, 「丁若鏞의 『邵子先天論』 비판」, 『철학』 제42집, 1994.
- 김영우, 「다산 정약용의 역학사상과 역리사법」, 『동아문화』 제36집, 1998.
- 장승구, 「다산 정약용의 역학사상과 그 실학적 의미」, 『다산사상과 그 현대적 의미』, 1998.
- 김영우, 「정약용의 역해석론 — 물상이론을 중심으로」, 『철학연구』 제47권, 1999.
- 劉權鍾, 「茶山丁若鏞의 上帝觀」, 『韓國思想文化論文選集』 158 「茶山 丁若鏞 — 哲學思想(6)」, 불함문화사, 2001.
- 琴章泰, 「茶山の 天觀念과 天人關係論」, 『韓國思想文化論文選集』 153 「茶山 丁若鏞 — 哲學思想(1)」, 불함문화사, 2001.
- 김인철, 「다산의 독창적인 筮占 방법 — 蓍卦傳 상해」, 『주역연구』 제6집, 2001.
- 김인철, 「다산의 先天易에 대한 비판 — 『邵子先天論』을 중심으로」, 『동양철학연구』 제31집, 2002.
- 김영우, 「다산의 卜筮易 연구」, 『한국실학연구』 제4호, 2002.
- 김영우, 「다산의 주자역학에 대한 비판적 계승」, 『철학사상』 제15집, 2002.
- 방인, 「茶山易의 기호론적 세계관」, 『대동철학』 제21집, 2003.
- 김영우, 「다산 정약용 『周易』 해석의 특징과 의의」, 『영남학』 제3호, 2003.
- 김영우, 「정약용 역학의 실학적 성격」, 『태동고전연구』 제23집, 2004.
- 조장연, 「『周易』의 성리학적 이해를 지향 극복한 정약용의 『周易四箋』」, 『오늘의 동양사상』 제10호, 2003.
- 금장태, 「『周易四箋』 과 정약용의 역해석 방법」, 『동이문화』 제44호, 2006.
- 김영우, 「다산역학의 두 차원-종교성과 윤리성」, 『다산학과 현대』 창간호, 2008.
- 금장태, 「다산의 역학정신과 서학정신」, 『이연학회학술지』 제1집, 2009.
- 임부연, 「정약용의 수양론 체계- 성리학, 서학, 고학과의 비교를 중심으로」, 『유교문화연구』 제13집, 2009.
- 李善慶, 「『易學啓蒙』에 나타난 朱子易學의 특징 — 邵康節 易學의 受容과 變容을 중심으로」, 『韓國哲學論集』 28, 2010.
- 방인, 「정약용의 『주자본의발미』 연구」, 『다산학』 제19집, 2011.

- 이창일, 「주역 著卦法의 두 가지 재구성 사례: 주자의 著卦法과 다산 정약용의 著卦法에 대한 기호적 함의」, 『기호학연구』 제33집, 2012.
- 임재규, 「丁若鏞推移論新探」, 『종교연구』 제70집, 2013.
- 서근식, 「茶山丁若鏞은 象數易學者인가」, 『한국철학논집』 제36권, 2013.
- 임재규, 「정약용 효변론의 연원에 대한 시론적 고찰」, 『다산학』 제22호, 2013.
- 방인, 「『주역사전』, 『주역』의 퍼즐 풀기에 도전하다」, 『다산학 공부』, 2018.
- 林忠軍, 「來知德易象說極其意義」, 『周易研究』 2009年第4期, 2009.
- 姜日天, 「丁若鏞의天道觀與18、19世紀韓國實學形而上學」, 『湖湘論壇』 2010年第3期, 2010.
- 馮琳, 「丁若鏞象數易學方法初探」, 『周易研究』 2011年第1期, 2011.
- 林忠軍, 「毛奇齡推移說與清代漢易復興」, 『陝西師範大學學報』 2012年第2期, 2012.
- 辛源俸, 「朱熹、毛奇齡和丁若鏞的『周易』占筮觀比較研究」, 『周易研究』 2014年第5期, 2014.
- 林忠軍, 「論丁若鏞“推移說”與漢宋易學」, 『周易研究』 2015年第3期, 2015.
- 林在奎, 「丁若鏞與吳澄的“周易”解釋方法論比較」, 『周易研究』 2016年第2期, 2016.
- 元勇准, 「茶山對“夏商之舊法”說的再檢討--與易類出土文獻的計較考察」, 『周易研究』 2016年第3期, 2016.
- 方仁, 「丁若鏞對京房辟卦的批判」, 『周易研究』 2016年第3期, 2016.
- 張悅, 「茶山丁若鏞與朱熹性理思想比較研究-以「中庸」爲藍本」, 『韓國研究論叢』 2016年第1期, 2016.
- 唐琳, 「朱熹易學詮釋的兩個特色」, 『東亞易學國際研討會論文集』, 2016.
- 黃炳起, 「中國易學史上爻變說的變遷與丁若鏞的爻變說」, 『周易研究』 2017年第5期, 2017.
- 方仁, 「茶山的兩互作卦法」, 『周易研究』 2017年第5期, 2017.

中文摘要

茶山《周易》解釋的思想的特質研究

張悅

儒學科

成均館大學校 一般大學院

儒學不僅是中國人的文化，更是世界，尤其是東亞（中日韓以及越南）文明的共同傳統，對整個東亞社會的塑造作用以及對東亞價值觀的形成發揮了極其深遠的影響。具體而言，隨著中國儒家文化傳統的不斷發展，其影響範圍也隨之不斷擴大，進而漸漸傳入韓國、日本等東亞國家，但由於各種文化都具有其自身的歷史傳統與特征，所以當一種外來的思想文化傳入並在本地紮根時，不可避免的要受到本土思想文化的影響。當經過長期的適應、磨合後，這種外來文化必然會發展成爲與原來不完全一致的具有當地特色的本土化文化。

縱觀中國儒學思想的發展，在不同的歷史時期，儒學呈現出不同的側重點和樣貌，但就其精神特質而言是一致的，始終貫徹“內聖外王”的根本精神，注重對人的教化，堅持經世致用原則，把對個人、社會的教化同對國家的治理結合起來。

就韓國的儒學而言，它是基於中國儒學，尤其是朱子學發展起來的。但值得注意的是，它絕非對朱子的學的原封“拿來”與接受，而是基於自身特殊的政治、經濟、文化背景等進行的原創性發揮，是對中國儒學的創新與改造。因此，韓國的儒學可謂是名副其實的“韓國儒學”。立足於這種視角，本研究以18世紀的茶山丁若鏞的《周易》解釋爲中

心，探索了韓國儒學的特質。

朱子學傳入朝鮮社會後，作為建國理念，占據著舉足輕重的重要地位。並且經過不斷的發展與深化，確立了其正統性，尤其是經過以退溪、栗谷為代表的儒學家的四端七情論爭、人心道心論爭及人物性同異論爭三大論爭，大大促進了朱子學的發展與深化，使朝鮮關於朱子學的哲學性思考達到了空前的高度。但後來朱子學逐漸喪失了本來的精神與活力，漸而變得陳腐、保守，拘於形式化、觀念化，而淪為玄虛之學，弊端漸漸顯現。它所強調的義理論喪失了作為正統思想所具有的對於人的自律性的支配，不能夠繼續擔當解決社會問題的指導思想。此時，脫離朱子學重視禮學、義理論的方向，轉而關注經濟、制度等現實問題，並主張回歸到儒家經典中的實學派應運而生。另外，當時西學已傳入韓國社會，不僅是自然科學技術，尤其是精神層面的基督教思想對韓國產生了極其深刻的影響。作為韓國實學思想之集大成者的茶山充分吸收中國儒學的本質精神，積極接受基督教思想的影響，又結合自身所處時代的特質，實現了外來文化與固有文化資源的成功結合，是中國儒學在韓國本土化的典型代表。

如前所述，中國儒學的根本特質是“內聖外王”，重視個人自身道德修養的同時，強調“達則兼濟天下”的經世致用，茶山丁若鏞的獨特思想體系貫徹了這一宗旨，切合儒家的根本精神。但時代的特殊性又迫使他不得不打破傳統的權威，立足現實，從而提出了符合現實發展的基於傳統而又具有獨創性思想體系。具體就茶山的《周易》解釋而言，他基於曆代的《周易》解釋學說，在批判中繼承，在繼承中批判，提出了以漢代象數易解釋方法論為中心的“易理四法”解釋體系，同時，他還打破傳統象數易學和義理易學的明顯界限，肯定了《周易》具有同時作為卜筮之書和改過遷善之書的雙重性質。這一觀點表現為，他主張卜筮為工具，聖人作《周易》的最終目的在於“請天之命而順其旨”，改過遷善，將道德人文理性內涵注入到了卜筮之中。本研究在考察茶山易學體系之核心——“易理四法”的基礎上，重點探究了茶山《周易》解釋中的兩大思想特征：一是強調道德修養工夫的特征，二是重視經世致用的特征。首先，就第一個特征而言，茶山基於對天道的獨特性認識，提出了借助外在權威的約束力加強自身修養的“順天命”他律修養；

他還基於對於人道的獨特性認識，提出了通過提高自身的道德自覺和實踐工夫趨利避害的“改過遷善”自律修養工夫。就第二個特征而言，基於茶山在《周易》的卦爻辭解釋中對“損君益民”和“前民用”的理解，凸顯出了對他對利用厚生、經世致用的重視與追求。

關鍵詞：丁若鏞，《周易》解釋，易理四法，思想特質，修養論