

# 中庸의 원리와 誠의 실현: 茶山과 荻生 徂徠의 『중용』 해석

금 장 태

(서울대 종교학과)

## 1. 道의 해명을 위한 기본원리

『중용』은 ‘聖人の 道’를 밝혀주는 경전으로서 그 주제의 일관성을 일반적으로 인정받고 있는 것이 사실이다. 여기서 『중용』을 통해 聖人の 道를 파악하고자 한다면, 우선 『중용』에서 제시되고 있는 道의 기준이 되는 핵심원리를 파악할 필요가 제기된다. 곧 『중용』의 道를 인식하기 위한 기본과제로서, 道를 실현하기 위해 기준이 되는 원리 내지 준칙을 확인하고, 그 실현방법을 분석하여 해명하는 것이 중요한 일이라 할 수 있을 것이다.

『중용』의 道는 표준으로 삼아 따라야할 원리 내지 그 준칙을 ‘中和-中庸’과 ‘誠’이라는 두 축으로 확인할 수 있다. 『중용』에서는 그 첫머리에서 道의 근원으로 ‘天(命)’과 ‘性’을 제시하고 있으며, 이어서 그 실현원리요 준칙을 이루는 기본개념으로 ‘中和-中庸’과 ‘誠’이 제시되고 있다. 여기서 ‘天(命)’·‘性’의 근원과 ‘中和-中庸’·‘誠’의 준칙 사이에 어떠한 연결관계가

주 제 어: 중화, 중용, 誠, 性, 禮樂, 慎獨, 鬼神

**the states of equilibrium and harmony, the Doctrine of the Mean, sincerity, human nature, ritual and music, watchful oneself when alone, spiritual beings**

성립하는지를 확인하는 것이 출발점이 된다. 또한 ‘中和-中庸’과 ‘誠’을 준칙의 두 축이라 한다면, 양자 사이의 연관관계를 해명하는 것도 중요한 과제이다. 특히 道를 실현하는 과정에서 ‘慎獨’의 조건이 ‘中庸-中和’나 ‘誠’의 준칙과 어떻게 연결되는지 이해하는 것도 의미있는 과제가 될 것이다.

茶山の 경학은 한 경전의 해석에서도 여러 다른 경전과 많은 선행 경학의 업적을 매우 폭넓게 검토하여 수용하거나 비판함으로써 자신의 경학적 입장을 논증해가고 있다. 여기서 茶山과 오규 소라이(荻生徂徠)의 『중용』해석을 비교하고자 하는 것은 비록 다산이 오규 소라이의 『중용』주석인 『中庸解』를 전혀 언급한 일이 없지만, 그 사유의 유사성과 차이와 특성이 좋은 대조를 이루기 때문에 두 사상가의 경학적 성격을 해명하는데 상호 조명해주는 역할을 할 수 있는 좋은 경우라 보기 때문이다. 茶山の 實學의 경전이해와 오규 소라이의 古學의 경전이해는 『중용』에 대한 해석에서 그 기본관심의 공통성과 차이점을 양면으로 드러내 주고 있다. 이 두 사상가는 주자학의 해석들을 비판하여 극복한다는 입장과 현실 속에서 실현방법을 적극적으로 추구하고 있다는 방향에서 관심의 공통기반을 폭넓게 지니고 있으면서도, 『중용』의 道를 구성하는 구조의 여러 요소 사이에 상관관계에 대한 이해태도에서 상당한 차이를 드러내고 있는 사실이 주목된다.

특히 다산에서는 道의 내면적이고 초월적인 근원을 중시하면서 사회적 실현의 구체적 문제와 연관성을 찾아가고 있는 것이 기본입장이라 할 수 있다. 이에 비해 오규 소라이에서는 ‘천하를 편안하게 하는 것’(安天下)으로 道의 사회적 실현에 초점을 맞추고 있는 것이 기본입장이다. 이러한 입장의 차이에 따라 道개념을 구성하는 기본요소들 사이에 상관관계의 해석에서 상당한 폭의 차이가 드러나지 않을 수 없다.

다산과 오규 소라이의 공통기반이라 할 수 있는 현실적 관심은 『중용』에서 道의 실현방법과 道의 실현양상에 대해 정밀한 해명에 관심이 기울어지고 있음을 볼 수 있다. 다산은 특히 ‘誠’의 근원으로 초월적 존재인 ‘鬼神’의 의미를 중시하는 신앙적 입장과, 상대적으로 ‘귀신’을 초월적 근원으로 보려는 견해가 미약한 오규 소라이의 제도중시적 입장 사이에서 『중용』해석의 차이를

드러내고 있으며, 이에 따라 治道の 구체적 해석에서도 다양한 차이점을 드러내는 정확적 특성을 이루고 있는 것이 사실이다. 따라서 『중용』해석에서 두 사상가 사이에 드러나는 특성을 비교하여 점검하는 것은 바로 정확적 사유와 세계관의 특성을 확인할 수 있게 하는 핵심적 과제라 할 수 있을 것이다. 여기서는 다산의 『中庸自箴』 『中庸講義補』와 오규 소라이의 『中庸解』로 자료를 한정하여 두 사상가에 의해 제기된 『중용』해석의 특성을 비교하고자 한다.

## 2. 中和의 실현과 慎獨 禮樂

### 1) 中和의 실천조건으로서 慎獨 — 다산의 관심

『중용』의 첫머리에서는 ‘天·性·道·教’의 도개념 구조를 제시한데 이어서 그 도를 실현하는 기본준칙으로서 먼저 ‘中和-中庸’의 개념을 제시하고 있다. 또한 ‘中和-中庸’의 개념에 앞서서 戒慎-恐懼와 慎獨을 그 실현의 조건으로 강조하고 있다. 그것은 바로 戒慎-恐懼와 慎獨이 ‘中和-中庸’이나 ‘誠’의 준칙과 어떻게 연결되고 있는지의 문제로 제기되고 있는 것이다.

다산은 ‘中和’에 대해 “慎獨하는 군자가 마음을 간직하고 성품을 배양하는 지극한 공부요, 천하 모든 사람의 性情이 아니다. … 未發의 ‘中’과 已發의 ‘和’는 오직 慎獨하는 사람이 담당하는 것이다. 慎獨할 수 없는 사람은 未發한 때에 心術이 먼저 간사해지고, 既發한 뒤에도 行사가 또한 치우치니, 어찌 中和 두 글자를 이러한 사람에게 허락할 수 있겠는가?”<sup>1)</sup>라고 하여, 慎獨이 中和를 실천하는 조건이 되는 것으로 확인하고 있다. ‘中和’는 누구나 저절로

1) 『與獨堂全書』, 第2集, 卷3, 6張(이하 『與全』[2], 권3, 6으로 줄임), ‘中庸自箴’, “慎獨君子存心養性之極功, 非通論天下人之性情也. … 未發之中·已發之和, 惟慎獨者當之, 不能慎獨者, 方其未發之時, 心術先已邪僻, 及其既發之後, 行事又復偏陂, 安得以中和二字許之於此人乎.”

이룰 수 있는 것이 아니라 慎獨으로 인격적 수양이 갖추어진 경우에서 이룰 수 있는 높은 기준임을 강조한다. 또한 다산은 慎獨이 中和를 이룰 수 있는 이유를 밝히면서, “未發은 喜·怒·哀·樂의 감정이 아직 발동하지 않은 것이지만 마음의 지각과 사려가 아직 발동하지 않은 것은 아니다. 이러한 때에는 조심하고 공경하여 上帝를 힘써 섬겨야 하니, 항상 신명이 방 속을 내려와 비쳐보는 듯 경계하고 삼가며 두려워하여 허물이 있을까 두려워할 것이다”<sup>2)</sup>라고 하여, 未發의 상황이 감정만 발동하지 않은 것일 뿐이지 지각 사려는 작용하고 있는 때로서 아무도 없이 홀로 있는 자리이지만 上帝를 마주하여 공경하고 섬기며 조심하는 자리로 각성할 것을 요구한다.

이처럼 上帝 앞에서 두려워하고 慎獨하는 신앙적 공경심을 각성함으로써, “과격한 행위나 치우친 감정은 범할까 두려워하며 싹틀까 두려워하여, 그 마음을 지극히 공평하게 지키고 그 마음을 지극히 바르게 머물게 하여 바깥의 사물이 이르기를 기다린다면 이것이 어찌 천하의 지극한 中이 아니겠는가? 이러한 때에는 기뻐할 것을 보면 기뻐하고 노여워할 것을 보면 노여워하며 슬픔을 당하면 슬퍼하고 즐거움을 당하면 즐거워하여, 慎獨의 침잠된 노력으로 말미암아 일을 만나서 (감정의) 발동함이 절도에 맞지 않는 것이 없으니, 이것이 어찌 천하의 지극한 和가 아니겠는가?”<sup>3)</sup>라고 하여, 두려운 마음으로 慎獨함으로써 마음을 公平하고 正大하게 지키는 것이 ‘中’이요, 慎獨으로 ‘中’을 확립하여 감정이 절도에 맞게 되는 것이 ‘和’임을 제시하였다.

여기서 다산은 中和의 실현이나 慎獨의 실행은 수양된 군자만이 할 수 있는 것이요, 대중이 누구나 할 수 없는 것이라는 차별성을 분명히 지적하고 있다. 곧 그는 衆人의 경우 未發의 때에는 눈으로 보이지 않으면 경계하고 삼가

2) 같은 곳, “當此之時, 小心翼翼, 昭事上帝, 常若神明照臨屋漏, 戒慎恐懼, 惟恐有過.”

3) 같은 곳, “矯激之行, 偏倚之情, 惟恐有犯, 惟恐有萌, 持其心至平, 處其心至正, 以待外物之至, 斯豈非天下之至中乎, 當此之時, 見可喜則喜, 見可怒則怒, 當哀而哀, 當樂而樂, 由其有慎獨之潛功, 故遇事而發, 無不中節, 斯豈非天下之至和平乎.”

없고 귀로 들리지 않으면 두려워함이 없어서 天道를 믿지 않고 天命을 두려워하지 않는 것이라 지적한다. 이러한 대중은 과격한 행위를 하게 되고 치우친 감정에 맡겨두어 喜·怒·哀·樂의 감정도 지나치거나 못미치거나 치우치거나 기울어지는데 빠져들게 되는 것으로 차별화시킨다. 따라서 “中을 이루는 것은 慎獨이 아니면 불가능하고, 和를 이루는 것도 慎獨이 아니면 불가능하니, 中庸의 道는 慎獨이 아니면 불가능하다”<sup>4)</sup>고 하여, 慎獨이 中和를 이루고 中庸의 道를 행하는 필수적 조건임을 역설하고 있다.

나아가 다산은 中·和가 천하의 大本·達道라 할 수 있는 것도 慎獨의 공부로 가능한 것임을 강조한다. 곧 “慎獨의 공부는 未發의 때에 中正을 세울 수 있어서, 천지를 자리잡게 하고 만물을 양육하는 공부의 기틀이 되니 天下의 大本이 아니겠는가?”라 하고, “喜·怒·哀·樂의 감정이 발동하여 절도에 맞으면, 안으로 父子·兄弟의 자리에 있거나 밖으로 君臣·朋友의 자리에 있거나, 나의 仁을 행하지 않음이 없고 나의 義를 행하지 않음이 없어서, 성대하게 사방으로 이르러 막을 수 없으니 어찌 천하의 達道가 아니겠는가?”<sup>5)</sup>라 하여, 慎獨의 공부로 中을 세우면서 大本이 확보되고, 大本을 세운 위에서 적응함으로써 達道가 실현되는 것임을 해명하고 있다.

여기서 다산은 주자가 『중용혹문』에서는 中和가 慎獨에서 나오는 것으로 제시하면서, 『중용장구』에서는 이러한 생각이 없다는 차이점을 제시하고, 통속의 학자들이 『중용장구』의 견해를 따르면서 慎獨의 공부를 통해 中和가 이루어지는 사실을 모르게 되었다고 지적한다. 곧 다산은 “天命의 性은 비록 성인과 어리석은 자가 같이 얻지만, 中和의 두 글자는 德을 이름에 대한 아름다운 명칭이니 반드시 노력을 미루어 나간 다음에 내가 갖게 되는 것이다. 어찌 노력하기 전에 먼저 中和의 德이 사람의 마음에 못박혀 있는 것이겠는가? 성

4) 『與全』[2], 권3, 7, ‘中庸自箴’, “致中非慎獨不能也, 致和非慎獨不能也, 中庸之道, 非慎獨不能也.”

5) 같은 곳, “慎獨之功, 能於未發之時, 立其中正, 以基位育之功, 其非天下之大本乎. … 喜怒哀樂, 發而中節, 則內之處父子昆弟, 外之處君臣朋友, 無往而不行吾之仁, 無適而不行吾之義, 沛然四達, 莫之夭闕, 豈非天下之達道乎.”

인과 어리석은 자를 통털어 논하면서 온갖 갈등이 어지럽게 일어나고 마침내 정리된 이치가 없게 되었다”<sup>6)</sup>고 밝히고 있다. 그것은 ‘天命-性’이 근원으로 서 聖人이나 凡愚에 공통적으로 주어지는 것과는 달리 ‘中和’는 노력으로 성취되는 덕이라는 차이점을 대비시켜, 中和가 성인·군자의 인격에서 실현되는 준칙임을 밝히고 있는 것이다.

다산은 未發(中)·已發(和)에 관한 성리학적 해석의 다양한 문제를 비판적으로 검토하면서 자신의 입장을 일관하게 확인하고 있다. 곧 주자가 ‘未發’을 『주역』(繫辭上)에서 말하는 ‘寂然不動’에 해당시키고, ‘中節’을 ‘感而遂通天下之故’에 해당시켜 體·用구조로 설명하는 것을 거부하여, “『중용』의 未發·已發은 원래 慎獨하는 君子의 至誠함을 설명하는 것으로 蓍卦에서 말하는 寂·感의 이치와는 비슷한 것이 없다”<sup>7)</sup>고 비판하며, ‘中和’의 德이 본래 慎獨에서 나온다는 것을 주자도 『중용혹문』에서 밝혔음을 들어 『중용혹문』의 견해를 지지하고 있다. 주자가 未發의 때에 工夫가 있다고 언급하기도 하고 없다고 언급하기도 한 사실에 대해서도, “聖人은 慎獨으로 마음을 다스려 이미 심분의 자리에 이르렀지만 다만 사물을 만나지 않아서 아직 發用하지 않으면, 이러한 때를 中이라 한다”<sup>8)</sup>고 하여, 聖人이 慎獨으로 마음을 다스리는 공부ga 있지만 마음이 아직 바깥의 사물로부터 자극을 받지 않아서 발동하지 않고 있는 때가 ‘中’임을 강조함으로써, 未發의 때에도 노력하는 공부ga 있음을 밝혔다. 나아가 그는 朱子가 未發은 물(水)이나 거울(鏡)의 體요, 既發은 물이나 거울의 用이라 언급하고 있는데 대해서도, 明鏡止水의 이론은 佛家에서 나온 것으로 心體가 虛明하고 靜寂함을 말하는 것으로서, 아무 思慮도 없고 戒慎·恐

6) 『與全』[2], 권3, 8, ‘中庸自箴’, “天命之性, 雖聖愚同得, 而中和二字, 乃成德之美名, 必用力推致而後, 乃爲吾有, 豈可於不用力之前, 先有中和之德, 釘著人心者乎, 通論聖愚則百藤千葛, 棼然以興, 卒無以揅理也.”

7) 『與全』[2], 권4, 6, ‘中庸講義補’, “中庸之未發已發, 原係慎獨君子至誠之說, 與蓍卦寂感之理, 無所髣髴.”

8) 『與全』[2], 권4, 7, ‘中庸講義補’, “聖人以慎獨治心, 已到十分地頭, 特不遇事物, 未有發用, 當此之時, 謂之中也.”

懼도 없는 不動의 상태임을 지적하고, 이와 달리 聖人은 未發의 때에 戒愼·恐懼하는 사실을 강조하여 정면으로 거부한다.

## 2) 中和의 실현과 禮樂 — 오규 소라이의 관심

오규 소라이는 情과 性의 개념에 대한 인식에서 다산과 관심의 방향이 달라지면서 未發-中和 已發-和에 대한 해석에서도 뚜렷한 차이를 보여준다. 먼저 그는 喜·怒·哀·樂을 心으로 말하는 경우와 情으로 말하는 경우가 있음을 구분하면서, 『중용』의 경우는 情으로 말하는 것이라 확인한다. 곧 ‘心’으로 말하는 것은 한 사람의 마음에서 그 발동하는 것을 가리켜 말하는 것으로, 「樂記」편에서 말하는 哀心·樂心·喜心·怒心·敬心·愛心 등이라 한다. 그러나 情으로 말하는 것은 ‘情’이 性의 발현된 것으로, 사람마다 性이 다르기 때문에 그 발현되는 것도 혹은 喜가 많거나, 혹은 怒나 哀나 樂이 많은 등 각각이 다른 것을 ‘情’이라 한다고 밝힌다.<sup>9)</sup> ‘情’ 개념을 사람마다 다른 性의 차이에 따라 발현되면서 드러나는 것이라는 오규 소라이의 인식은 情이 性의 발현이라는 견해에서는 주자나 다산과 같지만, 性이 사람마다 달라서 情의 차이가 드러난다는 性개념에서는 그의 독자적 견해를 보여준다.

이에 따라 오규 소라이는 “喜·怒·哀·樂의 未發이란 사람이 태어나는 처음의 어린아이 때를 가리키는 것으로 그 性質은 다르지만 (그 다름이) 아직 드러나지 않은 것을 말한다”라 하고, 또한 “사람에게는 性과 習이 있는데 性과 習은 서로 원인이 되므로 분변하지 않을 수 없으니, 習으로써 性을 이루기 때문이다. 그러므로 性을 반드시 사람이 태어나는 처음에 아직 習이 있지 않을 때에서 논한다”<sup>10)</sup>고 하여, 習으로 性이 형성되기 이전인 태어난 처음에서 어

9) 『中庸解』, 6쪽, “以心言之者, 就一人之心, 指其所發動以言之, 如樂記所謂哀心·樂心·喜心·怒心·敬心·愛心, 是也. 情者, 性之發見者也, 此篇主性, 故以情言之, 性人人殊, 故其所發見, 或多喜, 或多怒, 或多哀, 或多樂, 亦各不同, 是所謂情也.”

10) 같은 곳, “喜怒哀樂之未發者, 指人性之初, 嬰孩之時, 其性質之殊, 未可見以言

면 편향성도 드러나지 않는 性을 情이 未發한 ‘中’으로 파악하고 있다. 또한 “發하여 모두 절도에 맞다는 것은 이미 자란 다음에 性의 異稟이 이미 드러나 만가지로 차이가 있지만 진실로 배울 수 있으면 모두 禮樂의 절도에 맞을 수 있다”<sup>11)</sup>고 하여, ‘절도에 맞는다’(中節)는 것은 性에 차이가 있음에도 불구하고 배워서 제도적으로 주어져 있는 禮樂의 절도에 맞게 하는 것이라 제시한다. 그것은 性을 근원으로 삼아 따르는 것이 아니라 性의 차이를 절제하여 禮樂의 법도에 맞추는 것으로서, 다산이 孟子의 입장에 더욱 접근하고 있다면 오규 소라이는 荀子の 입장에 더욱 접근하고 있는 것으로 보인다.

다산과 오규 소라이는 인간과 사물의 性이 다르다는 견해에서는 일치한다. 그러나 다산은 인간의 性은 善을 嗜好하는 것으로 공통의 것이라 보는 반면에 오규 소라이는 인간의 性도 다양한 차이가 있다는 차별성을 중시한다. 이에 따라 다산은 性의 근원성을 중시하여 ‘中’이 天命-性을 따르는 것으로 慎獨의 공부를 강조하고 있다면, 오규 소라이는 ‘中’을 性의 차별성이 드러나지 않는 상태임을 강조한다. 또한 ‘和’에 대해서도 다산은 天命-性을 실현하기 위해 慎獨의 공부를 통해 감정이 절도에 맞게 조화를 이루는 것으로 인식하고 있다면, 오규 소라이는 性의 차별성에 따라 禮樂의 제도적 질서와 규범에 일치되기를 요구하는 것이다.

오규 소라이는 中·和를 합쳐서 ‘中和氣’라 하여, 中하고 和한 氣의 상태로 제시한다. 또한 그는 中·和를 나누어서 ‘中’은 사물이 가운데 있어서 옮겨갈 수 있음을 비유한 것이라 하고, ‘和’는 和順하여 서로 어그러지지 않는 것이라 정의한다.<sup>12)</sup> 여기서 새는 날지만 물에 잠길 수 없고, 물고기는 물에 잠기지만 날 수 없는 것처럼 사물은 모두 제각기 다른 性(성질)을 부여받았다 하고, 사람은 이와달리 비록 다른 性을 타고 났더라도 서로 친애하고 서로 돕고 배

---

之，凡人有性有習，性與習相因，不可得而辨焉，習以成性故也，故論性必於人生之初未有習之時。”

11) 『中庸解』, 6-7쪽, “發而皆中節者，謂既長之後，性之異稟既發，有萬不同，苟能學焉，則皆可以中禮樂之節也。”

12) 『中庸解』, 7쪽, “中，譬諸物之在中央，頗可移動。… 和者，和順而不相悖也。”

양하는 공통의 性이 있다고 하며, 사람의 이러한 공통의 性을 ‘中氣’라 하여 주목한다. 곧 그는 “이 中氣가 시키는 바는 어린아이때에도 이미 드러난다. 聖人は 性이 같은 것을 보고서 ‘중용’의 德을 세워 천하의 사람이 모두 힘써서 기틀로 삼게 하니, 그러므로 천하의 大本이라 한다”하고, 또한 “性은 다르게 타고 나지만 이미 발현한 다음에 禮樂의 절도에 맞을 수 있는 것은 和氣가 그렇게 시킨 것이다. 聖人は 性의 다름을 보고서 禮樂의 道를 세워 천하의 사람이 모두 말미암아 德을 이루게 하니, 그러므로 천하의 達道라 한다”<sup>13)</sup>라 하여, 中이 천하의 大本이 되고 和가 천하의 達道가 되는 것은 인간의 性이 서로 같은 점과 다른 점에 따라 실현해야할 표준으로서 준칙을 이루는 것이라 보고 있다.

나아가 요구 소라이는 ‘致中和’를 “禮樂의 敎가 天下에 크게 행해지는 것이요 民俗이 변하여 이에 화락하니 天地와 中和의 氣를 감응하여 부른다”<sup>14)</sup>고 하여, 中和를 이룬다는 것은 禮樂의 법도가 사회에 시행됨으로써 사회전체가 화합하여 中和의 氣를 불러 일으키는 것으로 제시한다. 따라서 그는 聖人の 道가 천하를 편안하게 하는 것임을 강조하면서, 宋儒들이 불교나 老莊에 빠져 한 사람의 마음에서 정밀하고 은미한 이치를 찾아 中和를 해석하는 것은 잘못된 것임을 지적한다. 곧 그는 성리학에서 ‘未發’을 한 생각이 아직 발동하지 않은 때라 언급하고 있는 것에 대해 “한 생각이 아직 발동하지 않은 때에 공부하는 것으로 응접하는 근본을 삼는 것은 마음이 죽은 것이 아니므로 어찌 할 수 있는 것이겠는가? … 나의 한 생각이 발동함에 지나치거나 못미침이 없이 절도에 맞는 것으로 어찌 천하의 達道라 할 수 있겠는가?”<sup>15)</sup>라고 하여, 불가

13) 같은 곳, “是中氣之所使, 既見之於嬰孩之際, 聖人有睹乎性之同, 而立中庸之德, 俾天下之人皆務以爲基焉, 故曰天下之大本也. … 性之異稟, 既發之後, 所以能中禮樂之節者, 和氣之所使也, 聖人有睹乎性之異, 而立禮樂之道, 俾天下之人皆由以成德焉, 故曰天下之達道也.”

14) 같은 곳, “致中和者, 謂禮樂之敎大行於天下, 民俗於變時雍, 以感召天地中和之氣也.”

15) 『中庸解』, 8쪽, “用功於一念未發之際, 以爲應接之本, 心非死物, 何以能爲哉.

능한 일이라 비판한다.

또한 오규 소라이는 未發·中節에 대한 宋學의 해석은 자신이 행할 수도 없는 것을 입으로 말하여 남에게 강요하는 것이라 하며, 中和의 德을 극도로 미루어나가 자리잡게 하고(位) 양육하는(育) 功을 이루려하는 것도 공허한 담론이요, 戒懼를 ‘天地位焉’에 배당하고, 愼獨을 ‘萬物育焉’에 배당하는 것도 우습거리라 비판한다. 나아가 그는 宋學에서 제시하는 中·和개념의 해석에 대해, “요컨대 아래 위가 서로 이어지지 않고 앞뒤가 서로 상응하지 않으며, 별도로 費·隱, 大德·小德, 天道·人道 등 각종의 명목으로 연결시켜 스스로 맥락이 관통한다고 말하지만, 나는 古書에 이러한 것이 있는지 알지 못하겠다”<sup>16)</sup>고 하여, 성리학에서 中·和를 심성내면적 현상으로 해석하는 것을 단호하게 거부하고 있다. 그만큼 오규 소라이는 宋學을 비판하는 점에서 다산과 공통적이지만, 中和를 개인적 내면의 마음으로 인식하는 입장을 정면으로 거부하고 禮樂의 教化가 사회적으로 실현되어 조화를 이루는 것으로 사회적 질서로 보는 점에서 다산과 뚜렷한 차이를 보여주고 있는 것이 사실이다.

### 3. 中庸의 개념과 실현양상

#### 1) 中庸의 개념

‘중화’와 ‘중용’의 관계에 대해, 游氏(游酢?)는 性情으로 말한 것이 ‘中和’이고, 德行으로 말한 것이 ‘中庸’이라 구분하였으며, 주자는 ‘中庸’의 ‘中’은 실지로 中和의 뜻을 겸한다고 하여 ‘중용’의 ‘중’자 속에 ‘중화’를 포괄하였다. 이에 대해 다산은 『주례』(大司樂)에서 中·和·祗·庸을 四德으로 제시한

---

… 我一念之發, 中於無過不及之節, 何以爲天下之達道也.”

16) 같은 곳, “要之上下不相接, 前後不相應, 則別爲費隱, 大小德, 天道人道, 種種名色, 以連綴之, 自謂是脈絡貫通者, 吾又未知古書有如是者乎否也.”

사실을 들어, 游氏의 說처럼 조합할 수 없음을 지적하였다. 곧 “中은 中和요, 庸은 항상함이 있는 것이다. 아직 발동하지 않아서는 中을 붙잡고, 이미 발동하여서는 절도에 맞는 것이니, 中和 두 글자는 합하여 中 한 글자가 될 수 있다는 것은 불가하지 않다”<sup>17)</sup>고 하여, 다산은 주자의 견해를 받아들이고 있다.

또한 다산은 ‘中·庸’의 개념을 정의하면서, ‘中’을 ‘치우치지도 않고 기울어지지도 않고 지나침과 못미침도 없는 것’(不偏不倚無過不及)이라 언급하는 점에서 주자의 해석을 그대로 받아들이고 있다. 그러나 ‘庸’자에 대해서는 경전에 명확한 해석이 없음을 지적하고, 주자가 ‘平常之理’로 해석하는 것은 지극한 덕(至德)이 될 수 없으므로 합당하지 않은 것이라 부정한다.<sup>18)</sup>

다산은 ‘中庸’이라는 두 글자가 공자에 의해 창출된 것이 아니라 堯舜이래로 전해온 것이라 확인한다. 곧 『서경』(皐陶謨)에서 皐陶가 제시한 九德(寬而栗, 柔而立, 愿而恭, 亂而敬, 擾而毅, 直而溫, 簡而廉, 剛而塞, 彊而義)의 조목이 모두 이쪽에 치우친 것이 아니라 저쪽을 겸한다는 의미를 지닌 것으로 九德이 ‘中’이요, 九德의 조목을 제시하고 그 끝에 “彰厥有常”(그 떳떳함이 있어서 빛난다)고 언급한 ‘常’(떳떳함)이 바로 ‘庸’을 가리키는 것이라 제시한다.<sup>19)</sup> 그만큼 ‘中庸’은 堯가 舜에게 전해주고 舜이 禹에게 전해준 “允執其中”의 훈계와 皐陶가 제시한 ‘中庸’의 학문이 湯과 文王에 전해지고 周公을 거쳐 孔子에 이르렀던 것으로 본다. 여기서 그는 ‘中’의 德이 반드시 ‘常’이 있는 것을 귀하게 여기는 이유를 밝혀, “사람이 붙잡아 지키는 德은 비록 至正하고 大中之한 것이지만, 만약 그 사람이 아침 저녁으로 변하고 달마다 해마다 달라지면 마침내 德을 이룬 君子라 할 수 없으니, 반드시 굳게 붙잡고 변함없이 지켜서 永久히 달라지지 않은 다음에야야 바야흐로 그 德이 됨을 믿을 수 있

17) 『與全』[2], 권4, 10, ‘中庸講義補’, “中者中和也, 庸者有常也, 未發而執中, 既發而中節, 則中和二字, 合之爲中一字, 未爲不可.”

18) 『與全』[2], 권3, 8, ‘中庸自箴’, “惟庸字之義, 未有明解, 若云平常之理, 則聖人以平常之理, 名曰至德, 亦恐未然.”

19) 같은 곳, “皐陶陳九德之目, … 要皆不偏於此而兼之如彼之意, 未乃結之曰彰厥有常吉哉, 則九德者中也, 有常者庸也.”

다”<sup>20)</sup>고 하여, ‘中’의 德을 실현하기 위한 조건으로 항구하게 지키는 ‘常’ 곧 ‘庸’이 요구됨을 강조하고 있다. 나아가 다산은 ‘常’에 恒常과 經常과 平常의 세가지 뜻이 있음을 제시하면서, “佛書인 『指月錄』에서 趙州和尚이 南泉을 참배하고 “무엇을 道라고 합니까?” 하고 묻자, 南泉이 ‘平常心이 道이다’라고 말하였으나, 옛 경전에는 이러한 설명이 없다. … 庸이란 恒常이요 經常이지, 어찌 平常을 말한 것이겠는가”<sup>21)</sup>라고 하여, ‘庸’을 恒常 또는 經常의 불변적 지속성으로 강조함으로써, 주자가 ‘庸’을 ‘平常之理’라 해석한 것을 불교적 인식에 근원하는 것으로 비판하였다.

특히 다산은 『중용』에서 제시한 ‘強’에 주목하여, “強이란 항상함이 있게 하는 방법이요 오랫동안 간직하는 방법이다. 強하지 않으면 이미 中立하여 의지함이 없음을 이룰 수 없고 죽음에 이를 때 까지 변하지 않음을 이룰 수 없으니, 強의 德은 中庸의 지극한 요령이다”<sup>22)</sup>라고 하여, ‘중용’의 실현에서 強이 있음으로써 항구하게 이룰 수 있음을 강조하여, 強을 恒常의 실천방법으로 제시하고 있다.

이에 비해 오규 소라이는 ‘中庸’을 정의하여, “中庸이란 德行의 명칭이다. 지나침(過)이나 못미침(不及)이 없는 것을 中이라 하고, 平常하여 백성에게 행할 수 있는 것을 庸이라 한다. 그러나 聖인이 命한 것으로부터 나와서 행하는 것이니, 그 실지는 孝弟忠信의 종류를 가리키는 것으로 德行이 심히 높지 않아서 쉽게 행할 수 있는 것이다”<sup>23)</sup>라고하여, 中庸의 덕행을 일상적 기본덕목

20) 『與全』[2], 권3, 9, ‘中庸自箴’, “人之秉德, 雖至正大中, 若其人朝變夕改, 月異歲殊, 則卒無以爲成德之君子, 必固執恒守, 永久不渝而後, 方可以信其爲德.”

21) 『與全』[2], 권4, 10, ‘中庸講義補’, “惟佛書指月錄, 稱趙州和尚參于南泉, 問曰如何是道, 泉曰平常心是道, 古經無此說也, … 庸也者, 恒常也經常也, 豈平常之謂乎.”

22) 『與全』[2], 권3, 12, ‘中庸自箴’, “強者所以有常也, 所以持久也, 不強則既不能中立而不倚, 亦不能至死不變, 強之爲德, 乃中庸之至要也.”

23) 『中庸解』, 9쪽, “中庸者, 德行之名, 以其無過不及謂之中, 以其平常可行於民謂

으로 언급하였다. 또한 오규 소라이는 “中은 道이고, 中庸은 德이다”(中者, 道也, 中庸者, 德也)라 하여, 中을 기준으로 삼아 실천하여 이루는 德으로서 ‘中庸’ 개념을 제시하기도 한다. 여기서 오규 소라이는 ‘庸’을 平常으로 해석하는 점에서는 주자의 견해와 같다고 할 수 있지만, 평상하여 백성에게 쉽게 행할 수 있는 구체적 실천규범으로 인식한 점에서는, “平常之理”라 하여 ‘理’로 해석하는 주자의 견해와는 분명한 차이를 보여준다.

곧 오규 소라이는 ‘중용’의 본래 의미에 대해, “過·不及이 없고 平常하다는 것은 人情에 가까워서 사람이 모두 기뻐하는 것이므로 공자는 앞에서 이미 ‘중용을 선택한다’는 말이 있었다. 선택한다고 말하는 것은 사람이 한마디 말을 하고 한가지 일을 행하는데 반드시 남이 이미 말하고 행동한 것에 나아가 그 중용을 선택하는 것이다”라고 하여, ‘중용’이 누구나 좋아하여 따를 수 있는 평상한 것이요, 일상적 말과 행위에서 선택할 수 있는 것임을 강조한다. 이에 따라 그는 後世 儒者들의 ‘중용’ 인식에 대해, “理를 귀하게 여겨 근거없이 여러 억측을 가버어 취하여, 멋대로 말하고 망령되이 행하고서, 익숙한 것을 常으로 삼는다”<sup>24)</sup>고 하여, 인정에 가까워 평상한 것으로 누구나 기꺼이 따를 수 있는 ‘중용’을 옛 성인이 제시한 것이라 한다. 따라서 그는 理를 추구하여 억측에 빠진 것을 宋儒의 ‘중용’ 개념으로 비판하여 자신의 입장과 대비시키고 있는 것이다.

## 2) 中庸의 실현양상

주자는 ‘時中’의 개념을 해석하면서 “때에 따라 中에 머문다”(隨時而處中)고 말하였다. 이에 대해 다산은 “時中이란 道가 잠시도 떠날 수 없는 것이다.

---

之庸，然是自聖人命之者爲爾，其實指孝弟忠信之類，德行之不甚高而易行者也。”

24) 같은 곳, “蓋無過不及而平常，是人情所近而人皆喜之，故孔子而前，已有擇中庸之言。擇云者，人欲發一言行一事，則必就人之所已言已行者，擇其中庸者也，… 後世儒者，貴乎理而無稽，率取諸臆，而肆言妄行，習以爲常。”

군자는 戒愼·恐懼하여 愼獨의 노력을 변함없이 행하니, 그러므로 마음에 머물면 中正하지 않음이 없고 일에 머물면 和平하지 않음이 없어서 때에 따라 中을 얻고 中하지 않은 때가 없다”<sup>25)</sup>고 하여, ‘때에 따라 中에 머무는 것’이 아니라 ‘마음에 머물어서 中하지 않음이 없는 것’으로 제시한다. 또한 다산은 ‘時中’을 君子의 때에 따른 中을 統論한 것이라 하고, ‘執中’은 君子가 때마다 노력하는 방법이라 대비시켜 설명한다.<sup>26)</sup> 여기서 오규 소라이는 “옛 경전에서 ‘中’은 平聲으로, 賢者가 굽혀서 취하고 不肖者가 발돋움하여 이르는 것으로 극치를 삼으니, 본래 ‘때에 따라 中에 머문다’는 뜻은 없다. 後世의 儒者들이 ‘時中’의 뜻을 해석한 것은 옛 경전에서는 ‘時’字로 다 발휘되고 다시 ‘中’字를 보탬 필요가 없는 것이므로 去聲이 이것이다”<sup>27)</sup>라고 하여, 옛 경전의 ‘中’은 지켜야 할 기준(極)이 되는 것이지만, 후세 유학자들의 ‘時中’에서는 ‘中’이 ‘時’에 예속되는 것이라 구별함으로써, 주자가 時中을 ‘때에 따라 中에 머무는 것’이라 해석하는 것을 거부한다. 곧 다산은 ‘時中’도 구체적 상황 속에서 확보되는 ‘中’을 강조하고, 오규 소라이도 ‘時’보다 ‘中’이 기준이 됨을 강조하는 점에서 공통성을 보여주고 있다.

“양쪽 극단을 잡아서 백성에 그 中을 쓴다”(執其兩端, 用其中於民)는 『중용』의 언급에 대해, 다산은 “中과 양쪽 극단은 모두 이미 舜 자신의 마음 속에 먼저 있어서 이것으로 權衡과 尺度를 삼는다. 이에 이 세가지를 잡은 사람은 남의 말을 살피면서 양 극단을 범한 것은 제거하고 中에 합치하는 것은 쓴다”<sup>28)</sup>고 하여 舜이 실제로 중용을 적용시키는 방법으로서 ‘中과 양쪽 극단’을

25) 『與全』[2], 권3, 9, ‘中庸自箴’, “時中者, 道不可須臾離也, 君子戒愼恐懼, 常行愼獨之工, 故處心不敢不中正, 處事不敢不和平, 隨時得中, 無時不中.”

26) 『與全』[2], 권4, 66, ‘中庸講義補’, “孔子所謂君子而時中, 統論君子隨時之中也, … 乃若執中, 則君子之所以致力於每時者也.”

27) 『中庸解』, 9쪽, “凡古書所謂中平聲者, 皆謂賢者可俯就, 而不肖者可企及者, 卽極也, 本無隨時處中之意矣, 後世諸儒所解時中之義, 在古書則時字盡之, 不待更加中字, 故去聲爲是.”

28) 『與全』[2], 권3, 11, ‘中庸自箴’, “中與兩端, 皆已先在舜自己心內, 以之爲權衡

판단기준으로 삼고 있음을 지적한다. 이에 대해 오규 소라이는 “聖인은 天下의 마음을 마음으로 삼으니, 萬民이 모두 힘쓸 수 있고 쉽게 할 수 있는 것을 선택하여 베풀어 쓴다. 賢者가 굽혀서 취하고 不肖者가 발돋움하여 이르게 하니, 이것을 백성에게 中을 쓰는 것이라 한다”<sup>29)</sup>고 하여, 성인이 시행하는 중용의 방법은 모든 사람이 쉽게 따를 수 있는 것임을 강조하였다. 바로 이 점에서 오규 소라이는 宋儒들이 ‘中’을 精微의 극치라 하고 理라 해석하는 것은 백성에 쓰려고 해도 백성이 할 수 없는 것이라 하여 비판한다. 곧 다산은 ‘中·兩端’을 중용의 실천기준으로 확인하는데 주의를 기울이고 있다면, 오규 소라이는 백성이 쉽게 할 수 있는 것을 백성에게 쓰는 중용의 기준으로 강조하는 점에서 차이를 보여주고 있다.

『중용』에서 말한 ‘素隱行怪’에 대해서, 주자는 ‘素隱’을 ‘素隱’로 고쳐야 한다고 보았지만, 다산은 ‘素隱’을 “까닭없이 은거하는 것”(無故而隱居)이라 해석하여 잘못된 글자가 아님을 확인한다. 곧 隱에는 까닭없는 은거와 의리에 맞는 은거가 있음을 구별하면서, ‘素隱’에 대해서도 『易』(繫辭上)에서 聖인이 힘쓰는 지극한 공부로 언급하고 있는 사실을 들어 ‘素隱’을 괴이한 일로 볼 필요가 없음을 지적한다.<sup>30)</sup> 여기서 오규 소라이는 ‘素隱’을 ‘素隱’으로 고친 주자의 입장을 받아들이고, “道는 先王의 道이니, 先王의 道를 遵奉하여 행하면 자연히 素隱行怪의 일이 없을 것이다”<sup>31)</sup>라고 하여, 先王의 道를 받들어 행하는 것으로 素隱行怪를 하지 않는 방법을 제시하고 있다. 그만큼 다산의 해석이 경전의 원문을 충실히 받아들이면서 정밀한 분석에 나가고 있는 사실을 보여주고 있다.

---

尺度，於是執此三者，以察人言，其犯於兩端者去之，其合於中者用之。”

- 29) 『中庸解』, 12쪽, “聖人乃以天下之心爲心，故擇夫萬民所皆可勉而易能者，以施用之，使賢者俯而就之，不肖者企而及之，是謂之用其中於民。”
- 30) 『與全』[2], 권4, 15-16, ‘中庸講義補’, “素隱者，無故而隱也，素隱者，聖人之所務也，孔子自作易傳，以素隱爲極功，至於此章，以素隱爲怪事，有是理乎。”
- 31) 『中庸解』, 16쪽, “道者，先王之道也，遵奉先王之道而行之，自然莫有素隱行怪之事也。”

‘費·隱’에 대해서 朱子는 費를 ‘用の 넓음’(用之廣)이라 하고, 隱을 ‘體의 희미함’(體之微)이라 해석하는데, 다산은 費를 ‘흩어서 큰 것’이라 하고, 隱을 ‘닫혀서 희미한 것’이라 하여 주자와 해석을 달리한다.<sup>32)</sup> 다산은 費와 隱의 어느 쪽에나 體·用이 있음을 강조함으로써, 주자가 隱과 費를 體·用에 나누어 배당하는 견해를 거부하며, 費는 天下도 실을 수 없는 큰 것이요, 隱은 天下도 부술 수 없는 작은 것이라 하여 ‘費隱’은 道가 떠날 수 없다는 뜻을 말하는 것이라 하였다.<sup>33)</sup> 또한 다산은 ‘中庸’을 人道라 하고 ‘費隱’을 天道라 하며, 中庸과 費隱을 대비시킴으로써, 修道하는 사람은 天을 알지 않을 수 없으므로 ‘중용’을 말한 다음에 이어서 ‘비은’을 말하고 있지만 그 도에서는 일치하는 것이라 제시한다.<sup>34)</sup> 그만큼 ‘비은’을 ‘중용’의 실천을 위한 기준으로 받아들이고 있는 것이다.

이에 비해 오규 소라이도 ‘費’를 ‘拂’(불: 거스르다)과 같은 뜻이라 하고, 鄭玄이 ‘侗’(괘: 어그러지다)로 뜻을 풀이한 사실을 들면서, ‘費而隱’은 반드시 어그러진 다음에 숨음이 있는 것이 군자의 常道임을 말하는 것이라 해석하여, 주자의 해석에 반대한다.<sup>35)</sup> 여기서 오규 소라이는 “朱熹가 古文辭에 어둡기 때문에 옛 경서를 해석하면서 그 말에 순응하여 作者의 마음을 궁구할 수 없었으니, 망녕되게 자신이 지어낸 性理說로서 억지로 해석한 것이 그가 지은 費隱의 학설인데, 비록 精妙한 것 같으나 마침내 老莊이나 불교의 학설에 빠지고 말았다”<sup>36)</sup>고 주자의 성리설에 근거한 費隱의 해석을 비판하였다. 특히

32) 『與全』[2], 권3, 13, ‘中庸自箴’, “費者, 散而大也, 隱者, 闕而微也.”

33) 『與全』[2], 권4, 16, ‘中庸講義補’, “天道布散處, 有體有用, 其微密處, 亦有體有用. 費隱二字, 卽道不可離之意也, 何則. 費者, 卽天下莫能載之大也, 其大無外, 隱者, 卽天下莫能破之小也, 其小無內.”

34) 『與全』[2], 권4, 17, ‘中庸講義補’, “中庸者, 人道也, 費隱者, 天道也, 修道者, 不可以不知天, 故先言中庸, 而繼言費隱, 雖各一義, 其道則無二也.”

35) 『中庸解』, 16쪽, “費, 拂同, 鄭玄訓侗… 古言可見已, 言必有所違拂而後隱, 是君子常道也.”

36) 『中庸解』, 18쪽, “朱熹味乎古文辭, 故其解古書, 不能順其辭以究作者之心, 妄以其所自創性理之說, 強爲之解, 是其所作爲費隱之說, 所以雖似精妙, 卒陷於

오구 소라이는 주자가 古文辭에 대한 이해의 부족으로 작자의 의도를 몰이해하고 있음을 강조하고 있는 것이다. 이처럼 다산과 오구 소라이가 주자의 ‘費·隱’에 대한 해석을 거부하면서도 體·用구조로 분석하는 것을 거부하는 다산의 입장과 ‘費’字의 古義에 따른 해석과 어긋난다는 오구 소라이의 비판 입장 사이에 견해차이를 뚜렷하게 보여준다.

『중용』에서는 ‘중용’의 道가 실현되는 범위로서 ‘夫婦’와 ‘聖人’을 대비시켜 언급하고 있는데, 주자는 ‘夫婦의 어리석음’을 ‘부부가 방에 머무르는 사이’(夫婦居室之間)라 해석하였다. 그러나 다산과 오구 소라이는 여기서 말한 ‘夫婦’란 단지 匹夫匹婦나 愚夫愚婦를 가리키는 것일 뿐이라 하여 주자의 해석을 거부하고 있다. 또한 다산은 “君子の 道는 곧 天道이니, 그 흠어진 곳에서 보면 그 이치가 현저하여 愚夫도 모두 알고 愚婦도 할 수 있지만, 그 그윽하고 닫혀있는 곳에서 말하면 그 깊은 속이 微妙하여 비록 聖人이라도 알지 못하고 할 수 없는 것이 있으니, 이것이 天道이다”<sup>37)</sup>라고 언급한다. 곧 천도의 지극히 현저함과 지극히 미묘함의 양극을 다 드러내어 제시하는 것으로 인식하고 있는 것이다.

이에 비해 오구 소라이도 “先王之 道는 갖추지 않음이 없으니 그 일단으로 말하면 비록 지극히 어리석고 못난 사람도 모두 생각하지 않아도 얻고 힘쓰지 않아도 알맞게 되는 것이다. 이것은 道가 性을 따라서 베풀어졌기 때문이다. 그 ‘지극한 곳에 이른다’는 것은 廣大·精微·高明이 모두 갖춘 것이다. 先王이 제시한 禮樂의 道는 여러 聖人을 거치면서 그 心力과 知巧를 다 발휘하여 이룬 것이니, 비록 孔子같은 聖人이라도 알지 못하고 할 수 없는 것이 있다. 그러므로 반드시 배운 다음에 알고 할 수 있다고 한다”<sup>38)</sup>고 언급하였다. 곧 先

莊氏佛氏之說也.”

37) 『與全』[2], 권3, 13, ‘中庸自箴’, “君子之道, 卽天道也, 自其布散處而觀之, 則其理著顯, 故愚夫皆知, 愚婦能行, 自其幽闕處而言之, 則其奧微妙, 故雖聖人亦有所不知不能, 此天道也.”

38) 『中庸解』, 17쪽, “先王之道, 無所不備, 故以其一端言之, 則雖至愚不肖之人, 亦皆有不思而得, 不勉而中者, 是道率性而設故也. 及其至也者, 謂廣大 精微 高

왕의 道에서 가장 비근하여 愚夫愚婦도 알 수 있는 것은 性을 따라 제시되었기 때문이라 하며, 가장 精微하고 高明하여 聖人도 다 알 수 없는 것은 禮樂의 道로서 제도로 확인하고 있다.

『중용』에서 “鳶飛戾天，魚躍于淵”의 詩(大雅：早麓)를 인용하고 上·下(天·地)를 살핀다(察)는 뜻을 언급하였는데, 다산은 ‘察’을 살펴보는 것(審視)이라 해석하고, “天道는 지극히 숨겨져 있고 희미하나 반드시 上·下를 살펴 보아서 그 隱微한 것을 살핀 다음에 그 造化의 오묘함이 드러나고 뚜렷하게 된다”<sup>39)</sup>고 하여, 天道의 造化를 그 은미한 자취까지 살피는 것이라 해석하고, 이러한 입장에서 주자의 견해를 적극적으로 받아들이고 있다. 그러나 오규 소라이는 이와 달리 “察이란 밝히는 것(明)이니, 환하게 드러나고 밝게 나타나는 것을 말하며, 모두 禮樂의 활용이 天地에 퍼져 있음을 말한다. 朱熹는 先王의 道가 禮樂임을 알지 못하였으므로 여기에 이르러 설명이 궁색하게 되었다”<sup>40)</sup>라고 하여, 道가 禮樂의 제도로 드러나는 것임을 강조하여 은미함의 근원적 세계(所以然)는 見聞의 미치는 바가 아니라는 주자의 해석을 비판하였다. 그만큼 오규 소라이는 聖人の 道를 ‘禮樂’이라는 제도적 형식으로 확인하는 일관된 입장을 보여주고 있는 것이다.

---

明悉備者也，蓋先王禮樂之道，歷衆聖人，竭其心力知巧以成焉者，故雖聖人若孔子者，亦有所不知不能焉，故必學焉而後知之能之。”

39) 『與全』[2], 권3, 14, ‘中庸自箴’, “天道至隱至微，必上下審視，察其隱微，然後其造化之妙，乃見乃顯。”

40) 『中庸解』, 19쪽, “察，明也，謂昭著章明也，皆言禮樂之用蟠乎天地也，朱熹不知先王之道爲禮樂，故至于是而其說窮矣。”

## 4. 誠의 실현근거와 양상

### 1) 誠의 실현근거 — 慎獨과 鬼神

‘誠’은 ‘中和-中庸’과 더불어 中庸의 道를 실현하는 기준의 법칙이 되는 두 중심축이라 할 수 있다. 이러한 ‘誠’ 개념을 해명하기 위해서는 먼저 ‘慎獨’ 및 ‘鬼神’과의 연관성이 주목된다. ‘慎獨’의 실천이 ‘誠’을 확보할 수 있는 기반이라면, ‘鬼神’의 존재는 ‘誠’이 성립하기 위한 근원으로 인식될 수 있는 것이다.

#### (1) 慎獨과 誠

다산은 경계하고 삼가하는(戒慎) 자리인 ‘볼 수 없는 것’(不睹)이란 하늘의 실체요, 두려워하는(恐懼) 자리인 ‘들을 수 없는 것’(不聞)이란 하늘의 소리라 한다.<sup>41)</sup> 주자는 볼 수 없고 들을 수 없는 것을 『中庸或問』에서는 자신이 보고 들을 수 없는 것이라고도 하고, 남들이 보고 들을 수 없지만 자기만은 홀로 보고 들을 수 있는 곳이라고도 하였다. 이에 대해 다산은 주자의 두가지 해석을 모두 부정하고, ‘볼 수 없고 들을 수 없다’는 것은 감각적 대상을 넘어선 초월적 존재인 하늘을 가리키는 것이라 밝히고 있다. 곧 다산은 “하늘의 靈明함은 사람의 마음에 직접 소통하니, 숨겨도 살피지 못함이 없고 은미하여도 밝히지 못함이 없으며, 이 방을 내려와 비추고 날로 이곳을 감시하고 있으니, 사람이 진실로 이를 안다면 비록 대담한 자라도 경계하며 삼가고 두려워하지 않을 수 없을 것이다”<sup>42)</sup>라고 하여, 하늘이 인간을 내려다 보고 감시하

41) 『與全』[2], 권3, 4, ‘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.”

42) 『與全』[2], 권3, 5, ‘中庸自箴’, “天之靈明直通人心, 無隱不察, 無微不燭, 照臨此室, 日監在茲, 人苟知此, 雖有大膽者, 不能不戒慎恐懼矣.”

는 것을 각성함으로써 두려워하는 것임을 강조한다. 따라서 다산은 감추어 있는 것 보다 잘 드러나는 것이 없고(莫見乎隱) 미미한 것보다 뚜렷한 것이 없다(莫顯乎微)는 것도 天-上帝가 내려와 감시하는 자리이기 때문이며, 이렇게 天-上帝가 내려와 감시하는 것을 믿지 않는 사람은 慎獨을 할 수 없는 것이라 한다.<sup>43)</sup> 그만큼 초월적 인격신으로서 天-上帝의 존재가 인간을 감시하는 사실에 대한 믿음의 신앙적 자세에서 戒慎-恐懼와 慎獨이 가능할 수 있음을 역설하고 있는 것이다.

따라서 다산은 慎獨을 誠·至誠과 일치시키며,<sup>44)</sup> “中이란 誠이다. 慎獨한 다음에 至誠이 되고, 至誠한 다음에 中을 이룰 수 있다”<sup>45)</sup>고 하여, 中과 誠을 일치시키고, 나아가 慎獨을 至誠의 조건으로 至誠을 致中으로 제시하기도 한다. 또한 다산은 “中和를 이루는 것은 至誠이니, 至誠은 天道이다. 至誠한 사람은 天과 덕이 합치하니, 위로 하늘을 다스리고 아래로 땅을 다스린다. … 이것이 이른바 사람의 性を 다할 수 있는 것이요 사물의 性を 다할 수 있는 것이다. 그 근본에 근원하면 어찌 慎獨의 誠이 아니고서 이를 이룰 수 있겠는가?”<sup>46)</sup>라고 하여, 致中和와 至誠을 일치시키고, 慎獨으로 이룬 至誠으로서 人性和 物性を 다 실현할 수 있는 것임을 확인한다.

여기서 오규 소라이는 ‘볼 수 없고 들을 수도 없다는 것’(不睹不聞)은 나의 見聞이나 知覺이 미치지 않는 것이라 해석하는 점에서는 주자의 해석과 다를 바가 없다. 다만 그는 “見聞이 미치는 것은 비록 덕이 없는 사람도 힘쓸 수가 있다. 그러나 평소의 일용하는 즘음에 思慮가 못미치는 것에서는 때로 道를 벗어나는 수가 있다. 군자는 이를 깊이 두려워하였으므로 배워서 자신에게 德

43) 『與全』[2], 권3, 6, ‘中庸自箴’, “不信降監者, 必無以慎其獨矣.”

44) 같은 곳, “慎獨者誠也, … 慎獨之爲至誠, 至誠之爲慎獨.”

45) 『與全』[2], 권4, 6, ‘中庸講義補’, “中也者, 誠也, 慎獨而後爲至誠, 至誠而後能致中.”

46) 『與全』[2], 권3, 7, ‘中庸自箴’, “致中和者至誠也, 至誠者天道也, 至誠之人, 與天合德則上可治天, 下可治地, … 此所謂能盡人性, 能盡物性也, 原其所本, 豈非慎獨之誠, 有以致此也乎.”

을 이루는 것이요, 자신에게 德을 이루면 동작하고 주선함에 모두 道를 떠나지 않게 된다”<sup>47)</sup>고 한다. 그만큼 見聞이 못미치는 곳에서 慎獨함으로써 道를 벗어나지 않을 수 있음을 강조하는 것이다. 또한 오규 소라이는 ‘慎獨’을 해석하면서, “자기에게 덕을 이루기를 추구함을 말하는 것이다. 자기에게 덕을 이루면 誠을 할 수 있다”<sup>48)</sup>고 하여, ‘慎獨’을 ‘誠’의 실현을 위한 기반을 이루는 것으로서 연관된 개념으로 제시하며, 자신에게서 德을 이루는 방법으로 해석하고 있다. 이처럼 다산과 오규 소라이는 ‘慎獨’을 ‘誠’의 실현기반으로 삼고 ‘慎獨’을 ‘誠’과 일치시키는 점에서 공통적 입장을 보여주고 있는 것이다.

## (2) 鬼神과 誠

『중용』의 鬼神章(『중용장구』 제16장)에서는 ‘誠’이라는 용어가 『중용』에서 가장 먼저 언급되고 있으며, ‘鬼神’의 존재는 誠의 실현을 위한 근거로서 주목되고 있다. 특히 다산은 “中庸의 德은 慎獨이 아니면 이루어질 수 없고, 慎獨의 공부는 鬼神이 아니면 두려워할 바가 없으니, 鬼神의 德은 곧 우리 道가 근본하는 바이다”<sup>49)</sup>라고 하여, 鬼神의 존재에 근거하여 慎獨도 가능하고 中庸도 가능한 것임을 강조한다. 또한 다산은 『중용』에서 “天下의 사람으로 하여금 목욕재계하여 마음을 맑게 하며 성대히 옷을 갖추어 입고서 제사를 받들게 한다”는 제사는 郊祭를 가리키는 것이라 하고, 郊에서 제사드리는 대상은 上帝임을 확인한다. 따라서 그는 “上帝의 실체는 형상이나 기질이 없으니 鬼神과 德이 같으므로 鬼神이라 하며, 그 감응하여 이르러 내려와 비추는 것으로 말하므로 鬼神이라 한다”<sup>50)</sup>고 하여, ‘鬼神’이 바로 上帝와 일치하는 것임을

47) 『中庸解』, 4쪽, “蓋見聞所及者, 則雖無德者或能勉焉, 然其平生日用之際, 思慮所不能及者, 則有時乎離焉, 君子深恐其若是, 故學焉而成德於己矣, 德成於己, 則動容周旋皆不離乎道也.”

48) 같은 곳, “謂求成德於己也. 成德於己則能誠矣.”

49) 『與全』[2], 권4, 23, ‘中庸講義補’, “中庸之德, 非慎獨不能成, 慎獨之功, 非鬼神無所畏, 則鬼神之德, 卽吾道之所本也.”

50) 『與全』[2], 권3, 16, ‘中庸自箴’, “上帝之體, 無形無質, 與鬼神同德, 故曰鬼神

제시하고 있다.

여기서 다산은 『周禮』(大宗伯)에서 제사대상이 되는 鬼神을 天神·地示(지기)·人鬼의 세가지로 제시하고 있는 사실을 들면서, 그 실지는 天神과 人鬼의 두가지만 인정하고 있다. 곧 地示라 일컬어지는 鬼神의 존재는 실제로는 天神이나 人鬼에 속하는 것이라 인식한다. 또한 그는 “옛 사람이 實心으로 하늘을 섬기고 實心으로 귀신을 섬겨서, … 경계하여 말하기를 ‘날마다 감시하며 여기에 있다’ 하며, 그러므로 그 戒愼·恐懼하고 愼獨함이 절실하게 참되고 절실하게 돈독하여 실지로 天德에 도달한다. 지금 사람은 天을 理라 하며, 鬼神을 功用이라 하고 造化의 자취라 하고 二氣의 良能이라 하여, 마음으로 안다는 것이 어둡고 아득하여 한결같이 知覺이 없는 것으로 여기며, 어두운 방에서 마음을 속이고 거리낌없이 멋대로 행하니, 終身도록 道를 배우고도 堯·舜의 영역에 들어갈 수 없는 것은 모두 鬼神의 설명에 어둡기 때문이다”<sup>51)</sup>라고 하여, 옛 사람의 학문이 實心으로 事天·事神하여 天德을 이루는 것이라 제시하고, 성리학에서는 귀신개념의 인식이 잘못됨으로써 학문의 성취가 이루어질 수 없는 것임을 철저히 비판하고 있다. 따라서 다산은 『중용』에서 戒愼·恐懼하는 것이 바로 上帝-鬼神을 힘써 섬기는 학문(昭事之學)임을 강조하고, 『중용』은 구절마다 모두 天命에서 온 것이요 天命으로 귀결되는 것이라 제시한다.<sup>52)</sup> 이처럼 다산은 『중용』을 한마디로 戒愼·恐懼함으로써 ‘上帝-鬼神’을 힘써 섬기는 학문’이요 天命을 근원으로 삼고 귀결처로 삼는 체계임을 역설하고 있는 것이다.

오규 소라이는 “鬼神은 天地의 마음이니, 天地의 마음은 얻어 볼 수 없으

也, 以其感格臨照而言之, 故謂之鬼神.”

51) 『與全』[2], 권4, 21, ‘中庸講義補’, “古人實心事天, 實心事神, … 戒之曰日監在茲, 故其戒愼恐懼愼獨之切真切篤, 實以達天德. 今人以天爲理, 以鬼神爲功用 爲造化之跡 爲二氣之良能, 心之知之, 杳杳冥冥, 一似無知覺者然, 暗室欺心, 肆無忌憚, 終身學道, 而不可與入堯舜之域, 皆於鬼神之說, 有所不明故也.”

52) 『與全』[2], 권4, 23, ‘中庸講義補’, “中庸之戒愼恐懼, 豈非昭事之學乎. … 夫中庸之書, 節節皆從天命而來, 節節皆歸致於天命, 故道之本末, 於是乎該.”

로 德이라 한다”<sup>53)</sup>고 하여, ‘鬼神’을 실체가 아니라 ‘天地의 마음’으로 정의함으로써 鬼神을 하나의 실재하는 존재(一物)로 보거나 鬼神의 有無에 대해 논의하는 것을 잘못된 것이라 지적한다. 또한 그는 “鬼는 人鬼요, 神은 天神이니, 先王은 조상을 제사드리면서 하늘에 배향하였다. 그러므로 鬼神은 天·人을 합한 명칭이다. 後儒들이 알지 못하고 陰陽이요 氣의 靈이라 한다. … 제사는 (神이) 계시는 것과 같이 하니, (神이) 계시는 것과 같이하는 道는 어찌 귀신을 떠나서 달리 구할 수 있겠는가? 귀신을 버려두면 禮가 없는 것이 된다”<sup>54)</sup>고 언급하여, 성리학자들이 鬼神을 陰陽의 氣로 해석하는 입장을 전면적으로 거부하며, 鬼神의 존재가 바로 聖人の 道인 禮樂제도의 근원이 되는 것임을 확인하고 있다. 바로 이점에서 오규 소라이와 다산의 ‘귀신’ 개념에 대한 인식은 기본적인 공통성을 보여준다.

‘귀신’의 존재는 보이거나 들리지 않은 지극히 隱微한 것이지만 또 그 덕은 천하의 사람들이 모두 목욕재계하여 힘써 섬기게 하며, 위에 있는 듯 좌우에 있는 듯 뚜렷하게 드러나는 顯著한 것이라는 양면성을 드러내는 것으로 제시된다. 여기서 다산은 “天道는 형상이 없지만 정성스러우면 반드시 드러난다. 하물며 형상이 있는 사람에게서 (天道가) 드러나지 않겠는가? 이것이 군자가 慎獨하는 까닭이다”<sup>55)</sup>라고 하여, 隱微한 上帝-鬼神의 존재가 정성스러울 때에 뚜렷하게 드러나는 것처럼 인간은 上帝-鬼神이 자신에게 드러남을 체험하여 慎獨하여야 할 것을 제시한다. 또한 “天道는 至誠하니 그 功積과 造化로 드러남은 지극히 밝고 지극히 뚜렷하다. 그러므로 사람이 비록 보고 듣지 못하여도 모두 재계하여 마음을 맑게 하고 제사를 받들어 마치 그 위에 계시는 듯 그 좌우에 계시는 듯 한다. … 誠하면 반드시 드러나니 드러나지 않음이 있겠

53) 『中庸解』, 24쪽, “鬼神者, 天地之心也, 天地之心, 不可得而見矣, 故謂之德.”

54) 같은 곳, “鬼者, 人鬼也, 神者, 天神也, 先王祭祖考而配諸天, 故曰鬼神者, 合天人之名也, 後儒不知之, 乃以爲陰陽氣之靈. … 祭而如在, 如在之道, 烏能離鬼神而它之求哉, 是遺鬼神則無禮之物也.”

55) 『與全』[2], 권4, 21, ‘中庸講義補’, “天道無形, 而誠則必顯, 況於有形之人乎, 此君子所以慎獨也.”

는가? 그러므로 ‘誠을 가릴 수 없음이 이와같다’고 한다”<sup>56)</sup>고 하여, 鬼神-天道가 誠하여 뚜렷이 드러남을 인간이 귀신을 받드는 근거로 제시하였다. 그것은 바로 ‘귀신’의 존재가 誠(정성)으로 인간에게 연결되는 것임을 밝혀주고 있는 것이다.

이에 비해 오규 소라이는 “天下의 사람으로 그 精誠을 극진히 하여 (귀신을) 섬기게 하니, 사람이 정성을 극진히 하여 섬기면 (귀신이) 어렴풋이 左右나 上下에 있는 것을 깨닫는다”고 하여, 귀신의 존재를 인식하는데 인간의 정성스러움을 강조하고 있으며, 이와더불어 “鬼神의 德이 誠하니, 그러므로 비록 보고 들을 수 없지만, 그러나 사람은 鬼神이 있음을 알 수 있어서 섬김에 태만하지 않으니, 이것이 ‘은미함이 뚜렷하게 드러나니 誠을 가릴 수 없다’는 것이다”<sup>57)</sup>라고 하여, ‘誠’을 鬼神의 德으로서도 인정함으로써, 誠을 인간이 귀신을 섬기는 자세인 동시에 귀신의 德이라는 양면을 동시에 강조하고 있다.

## 2) 誠의 양상

다산은 ‘誠’이 『중용』 전체의 중심축(樞紐)이 되는 것인데도 『중용장구』의 편장에서 보면 首章에서 15章까지 ‘誠’을 말하지 않고, 16장(鬼神章)에서 처음 말한 다음, ‘誠’을 말하지 않는 章과 거듭 말하는 章이 있는 사실에 대해 해명하였다. 곧 그는 ‘誠’자가 아니라도 ‘慎獨’(首章), ‘得一善則拳拳服膺’(8장), ‘失諸正鵠, 反求諸其身’(14장), ‘思知人不可以不知天’(20장)을 비롯하여, 五達道와 三達德과 九經의 行이 ‘一’이라 하고, 三知(生知·學知·困知)의 知가 ‘一’이라 하고, 三行(安行·利行·勉行)의 成功이 ‘一’이라 하는 ‘一’이 모두

56) 『與全』[2], 권3, 16, ‘中庸自箴’, “天道至誠, 其顯於功化者, 至昭至著, 故人雖弗見弗聞, 皆齊明承祭, 如在其上, 如在其左右, … 誠則必著, 有不著乎, 故曰誠之不可揜如此.”

57) 『中庸解』, 25쪽, “能使天下之人極其精誠以事焉, 人極精誠以事焉, 則覺其然如在乎左右上下焉, 此所以爲盛也. … 鬼神之爲德誠也, 故雖不可得而見聞之, 然人能知有鬼神, 而事之不怠, 是亦微之顯誠之不可掩也.”

誠임을 밝히고 있다. 여기서 다산은 “특히 慎獨의 공부는 은미함이 현저하게 드러나는데 있으며, 은미함이 현저하게 드러남을 알면 神이 이르는 것이므로, 鬼神章에 하나의 誠字를 삽입하여 (『중용』)한편의 樞紐로 삼는다”<sup>58)</sup>라고 하여, 「鬼神章」에서 誠字가 처음 제시된 의미를 중시하였다. 또한 그는 舜·文王 이하로 체계적인 서술 속에서 誠字가 발언되기도 하고 안되기도 하다가 豫則立 節(20장)에서 특히 하나의 結局을 이루는 것이라 하고, 誠字를 말한 뒤로 誠을 거듭 말하는 것에 대해 “마치 꽃이 이미 피고나면 향기가 무성하니, 天道와 人道가 하나의 誠字 바깥에 있는 것이겠는가?”<sup>59)</sup>라고 하여, 誠이 다양한 양상으로 제시되고 있음을 열거함으로써, 『중용』전체를 관통하는 기준이요 원칙임을 역설하고 있다.

다산은 『대학』에서 誠意를 제시하고 『중용』에서 誠身을 제시하여, 양쪽 모두가 誠을 첫머리의 공부로 삼고 있음을 강조하였다. 또한 『중용』에서 誠身하는 방법으로 “善에 밝지 않으면 자신을 誠하게 할 수 없다”(不明乎善, 不誠乎身)고 하였는데, 주자는 여기서 ‘明善’은 ‘格物致知하여 至善의 소재를 眞知하는 것’(格物致知, 以眞知至善之所在)라 해석하였다. 이에 대해 다산은 ‘格物’의 物은 本末이 있는 物이요, ‘致知’의 知는 先後를 아는 知라 규정하고, “明善이란 숨은 것이 드러남을 알고 미미한 것이 뚜렷함을 아는 것이요, 天을 속일 수 없는 것임을 아는 것이니, 天을 안 다음에 선을 택할 수 있으며 天을 알지 못하면 善을 택할 수 없다”<sup>60)</sup>고 지적하였다. 이처럼 다산은 ‘明善’이란 天을 앎으로써 善을 택하는데서 가능하는 것임을 확인함으로써 사물의 本末과 일의 先後를 아는 格物致知와는 다른 것이라 하여, 주자의 견

58) 『與全』[2], 권4, 44, ‘中庸講義補’, “特以慎獨之工, 在於知微之顯, 知微之顯則神斯格矣, 故於鬼神章插一誠字, 爲一篇之樞紐.”

59) 『與全』[2], 권4, 44-45, ‘中庸講義補’, “至豫則立一節, 特結一局, 乃吐誠字, 既吐之後, 重言複言, 如花之既發, 芬芳郁然也, 天道人道, 其有外於一誠字乎.”

60) 『與全』[2], 권4, 44, ‘中庸講義補’, “格物者, 格物有本末之物也, 致知者, 致知所先後之知也, 格致與明善不同. 明善者, 知隱之見, 知微之顯, 知天之不可欺也, 知天而後而以擇善, 不知天者, 不可以擇善.”

해를 거부하였다. 이에 비해 오규 소라이의 ‘誠’ 개념은 비교적 소박하게 제시되고 있다. 곧 그는 “일이란 억지로 힘쓰고 거짓으로 꾸미는 것으로는 불가하니, 반드시 그 덕을 이루는 것을 힘써야 한다. 진실로 德을 이룰 수 있으면 안과 밖이 하나가 될 것이니, 이것을 誠이라 한다”<sup>61)</sup>고 하여, ‘誠’이란 덕을 이루는데 힘써서 안으로 마음 속과 바깥으로 현실세계를 일관하게 하는 것으로 제시하였다.

『중용』에서는 ‘誠者’를 天의 道로 ‘誠之者’를 人의 道로 대비하여 언급하고 있다. 여기서 다산은 “誠이란 聖人の 別名이다. … ‘天之道也’라는 4글자를 ‘誠’字의 주석으로 볼 수 없다. 誠者는 生知·安行之 聖人이고 誠之者는 學知·困知·利行·勉行의 人이다”<sup>62)</sup>라고 밝힌다. 곧 주자가 ‘誠者’를 ‘天理의 本然’이라 해석하는 것과는 달리 誠의 근거가 天道이지만 誠하는 존재는 聖人이요 人의 性을 강조하고 있는 것이다. 또한 學·問·思·辨도 誠之者가 행하는 것이라 하고, 學知·困知나 利行·勉行도 하나의 ‘誠’字로 노력하는 것이라 하여, ‘誠之者’는 지속적 노력으로 성취해가는 것이라 제시하고 있다.

오규 소라이는 “誠者를 天性이요, 誠之者는 배워서 誠하는 것”이라고 한 鄭玄의 언급을 받아들이며, “사람이 先王의 道를 행하면서 誠心을 가질 수 있는 사람은 天性을 얻으므로 ‘誠者는 天의 道’라 하고, 힘써 행하기를 오래하여 익숙해져 性을 이루게 되면 처음에는 誠心이 없던 사람도 이제는 모두 誠心이 있게 되니, 이것은 사람 힘이 하는 것이요 가르쳐서 이르는 것이므로 ‘誠之者는 人의 道’라 한다”<sup>63)</sup>고 설명하였다. 곧 오규 소라이도 “誠者, 天之道也”라는 『중용』의 언급이 天道를 의미하는 것이 아니라 誠心을 지녀 天性和

61) 『中庸解』, 25쪽, “凡事不可以勉強僞飾爲, 必以成其德爲務, 苟能成德則內外一矣, 是謂之誠.”

62) 『與全』[2], 권3, 21, ‘中庸自箴’, “誠者, 聖人之別名, … 不可以‘天之道也’四字, 爲誠字之注脚. 誠者生知安行之聖人也, 誠之者學知困知利行勉行之人也.”

63) 『中庸解』, 41쪽, “蓋凡人行先王之道, 而能有誠心者, 得之天性, 故曰誠者天之道也. 力行之久, 習以成性, 則其初無誠心者, 今皆有誠心, 是人力之所爲, 教之所至也, 故曰誠之者人之道也.”

일치되는 것이라 해석한다. 바로 이 점에서 誠心을 지닌 사람을 가리키고 있는 것이며, 다산이 ‘誠者’를 聖人으로 보는 견해와 접근하고 있는 것이라 할 수 있다. 따라서 오규 소라이도 ‘조용히 道에 맞는다’(從容中道)는 말을 해석하면서, “聖인이 先王之 道에서 誠하지 않음이 없음을 말하며, 誠之者가 聖인에 이를 수 있음을 밝힌다”<sup>64)</sup>고 하여, 誠者가 聖인의 일이요, 誠之者가 聖인을 지향하는 일이라 언급하고 있는 것이다.

誠과 明의 관계에서도, 다산은 誠으로부터 明하는 性を 聖인이요, 天之道이며, 生知·安行이 이에 속하는 것이라 하고, 明으로부터 誠하는 教를 學者요 人之道이며, 學知·困知·利行·勉行이 이에 속하는 것이라 한다.<sup>65)</sup> 이처럼 性(自誠明)과 教(自明誠)는 성인과 학자의 일로서 성인을 표준으로 삼아 향상해가는 학자의 공부로 제시되고 있는 것이라 할 수 있다.

여기서 오규 소라이는 誠·明에서 ‘明’을 ‘行事に 베풀어져 粲然하게 볼 수 있는 것’이라 해석하고, 이에 따라 “속 마음에서 발현하여 行事に 베풀어지는 것은 性を 얻으므로, ‘誠으로부터 明하는 것을 性이라’ 하고, 行事に 베풀어 익혀서 性を 이루는 것은 教를 얻으므로 ‘明으로부터 誠하는 것을 教라’ 한다”<sup>66)</sup>고 하여, ‘誠’과 ‘明’의 관계를 속 마음(中心)의 발현과 行事に 드러나는 현실 사이의 긴밀한 관계로 강조하는데에서 그의 특징적 입장을 확인할 수 있다. 또한 오규 소라이는 王栢의 주장으로서 『중용장구』 제21장(誠明章) 이하를 『中庸』이 아니라 하여 별도의 한 편으로 독립시켜 『誠明書』라 일컫는 견해를 소개하면서 이것은 독서할 줄을 모르는 것이라 따를 수 없다고 비판한다.<sup>67)</sup> 그만큼 오규 소라이는 ‘중용’과 ‘誠’의 일관성을 확고하게 인식하고 있

64) 같은 곳, “從容中道者, 言聖人之於先王之道, 莫不誠矣, 而明誠之者可以至於聖人也.”

65) 『與全』[2], 권3, 22, ‘中庸自箴’, “自誠而明者, 聖人也(天之道), 自明而誠者, 學者也(人之道), 性字 … 所謂生知而安行也, 教者 … 所謂學知困知利行勉行之類是也.”

66) 『中庸解』, 43쪽, “發乎中心而施諸行事者, 得乎性者也, 故曰自誠明謂之性. 施諸行事, 習以成性者, 得乎教者也, 故曰自明誠謂之教.”

음을 보여주는 것이다.

특히 오규 소라이는 性과 誠의 긴밀한 일체성을 강조하고 있다. 곧 그는, “性은 誠이니, 誠하면 안과 밖이 하나이므로 생각하지 않고 깨닫는 것으로 아는 것이라 하고, 힘쓰지 않고도 알맞게 할 수 있는 것이라 한다. 그러나 배워서 깨닫는 것이라하여 性이 아니겠는가? 배워서 익히며 익혀서 性을 이루니 모두가 誠이요, 性과 다름이 없다”<sup>68)</sup>고 하여, 性을 誠과 일치시키는 사실에서나, 배우고 익혀서 性을 이루는 실천의 과정도 誠으로서 중시하고 있는 사실에서 그의 ‘誠’ 인식이 지닌 특성이 드러난다고 할 수 있다.

## 5. 誠의 실현방법과 전개

### 1) 誠의 실현과 內 外의 일치

『중용』에서 ‘一’을 誠으로 해석하는 것은 그 다양한 실현양상에도 불구하고 일관하는 진실함이나 정성스러움을 의미하는 것이라 할 수 있다. 때와 장소가 달라짐에 따라 대응하는 행동기준이 달라져 일관성이 없다면 진실성도 잃게 되고 말 것이다. 따라서 誠의 실현방법으로는 자신과 남 사이나 성품과 사회제도 사이 등, 안과 밖(內·外)의 두 세계에서 일관하게 시행되는 것으로 제시되고 있다.

『중용』에서 ‘천하의 至誠이 盡其性·盡人性·盡物性할 수 있다는 언급에 대해, 다산은 ‘盡其性’(자기 성품을 다 실현함)은 修己하여 至善에 이르는 것이요, ‘盡人性’(사람의 성품을 다 실현함)은 治人하여 至善에 이르는 것이요,

67) 같은 곳, “近歲有主張王栢之說, 而謂此下非中庸也, 當別爲一篇, 謂之誠明書, 是不知讀書者, 不可從矣.”

68) 『中庸解』, 17-18쪽, “性者, 誠也, 誠則內外一矣, 故以不思而得爲知之, 以不勉而中爲能之, 學之所得雖非性乎, 學而習之, 習以成性, 則皆誠矣, 無異於性焉.”

‘盡物性’ (사물의 성품을 다 실현함)은 아래 위로 草木과 鳥獸를 모두 이렇게 하는 것이라 하며, ‘盡其性’ · ‘盡人性’은 『대학』에서 말한 ‘明德 · 新民’이고, ‘盡物性’은 『서경』(堯典)에서 舜이 益을 虞(山 · 澤을 관장하는 관리)로 임명하는 일에 해당한다고 제시한다. 따라서 자신과 남이 하늘에서 부여받은 본분인 성품을 온전하게 실현하는 것이요, 草木 · 禽獸 등 사물은 그 성품에 맞추어 生育하게 하여 각각 그 生育의 성품이 온전하게 실현되도록 하는 것이며, 이렇게 실천하는 공적이 자신에게 있음을 밝힌다. 여기서 다산은 주자가 人性 · 物性과 我性을 동일시 하여 이른바 人物性同論을 제시한데 대해 비판하였다. 곧 다산은 人物性同異說을 덧붙이면 허망하여 착수할 곳을 알지 못하게 된다고 비판의 입장을 명확하게 밝히고 있다.<sup>69)</sup> 이에 비해 오규 소라이는 ‘天下의 至誠’이란 聖人を 가리키는 것이라 하고, ‘盡其性’은 하늘에서 얻은 것을 확충하여 지극히 광대하게 하는 것이라 하며, ‘盡人之性’은 聖인이 教를 세움에 天下의 사람들로 하여금 각각 그 性質에 순응하여 德을 이루게 하는 것이라 하고, ‘盡物之性’은 天下의 사물을 들어다 모두 그 性質에 순응하여 각각 그 용도를 극진히 하는 것이라 해석한다.<sup>70)</sup>

이처럼 다산은 ‘天下의 至誠’을 聖人の 德에 해당하는 것임을 인정하면서도 오히려 누구나 마땅히 해야 할 至誠의 실천과제를 제시하는데 관심을 기울이고 있다면, 이에 비해 오규 소라이는 聖人を 실천의 주체로 인식하여 聖人の 사업을 설명하는 것으로 보는 입장의 차이가 드러난다. 주자가 人性과 物性이 같다는 性의 동일성을 전제로 그 동일성을 실현하는 것으로 본다면, 다산과 오규 소라이는 인간과 사물이 각각 지닌 性(本分 · 性質)을 따라 실현하

69) 『與全』[2], 권3, 22, ‘中庸自箴’, “盡其性, 修己而至於至善也, 盡人性, 治人而至於至善也, 盡物性, 上下草木鳥獸咸若也. 上二事, 大學之明德新民也, 下一事, 堯典之命益作虞也. … 一加之以人物性同異之說. 則廣漠虛闊. 莫知其所以入頭下手之處矣.”

70) 『中庸解』, 44쪽, “天下至誠者, 謂聖人也. 盡其性者, 謂擴充其所得於天者而極廣大也, 盡人之性者, 謂聖人立教, 以俾天下之人, 各順其性質成其德也, 盡物之性者, 謂舉天下之物, 皆有以順其性質, 而各極其用.”

는 것으로 본다는 점에서 주자의 견해를 거부하는 공통성을 보여주는 것이다. 나아가 ‘천하의 至誠’을 聖人이라는 인격적 동일체로 보거나 나의 실천적 모범으로 보거나, 至誠의 德으로 자신과 남과 사물에 걸친 다양한 영역에서 일관하게 그 각각의 性을 온전하게 실현한다는 일관적 태도로 인식하는 점에서 ‘誠’의 실현방법을 드러내주고 있는 것이라 하겠다.

다산은 “誠은 스스로 이룬다”(誠者, 自成也)는 『중용』의 언급에 대해, ‘誠’을 六書法의 諧聲(形聲)문자로 글자의 의미는 ‘이룬다’(成)는 것이라 하고, 자신을 이룸(成己)이나 사물을 이룸(成物)은 誠이 아니면 할 수 없는 것이라 하여, 誠을 이룬다는 실현 자체로 지적한다.<sup>71)</sup> 여기서 오규 소라이는 “사람이 배워서 德을 이룸에 이르자면, 반드시 誠이 있어야 한다”<sup>72)</sup>고 하여, 誠이 德을 이루는 필수조건이 됨을 강조하며 이루는 내용을 德으로 제시한다.

또한 다산은 『중용』에서 “誠은 物의 끝(終)이요 시작(始)이다”(誠者, 物之終始)라고 언급한 것은 『대학』에서 “物에 본과 末이 있고, 事에 終과 始가 있다”(物有本末, 事有終始)라고 언급한 것과 일치되는 것이라 확인한다. 곧 『대학』에서 말하는 物의 본은 意·心·身이요, 末은 家·國·天下이며, 事의 始는 誠·正·修요, 終은 齊·治·平이라 해석하여, 『대학』의 ‘誠意·正心·修身·齊家·治國·平天下’ 6조목과 『중용』의 成己·成物이 誠으로 시작하여 誠으로 관철되어 終과 始를 이루는 것이라 밝히고 있다.<sup>73)</sup> 따라서 ‘物’의 終·始란 『대학』에서 말하는 誠意·正心·修身·齊家·治國·平天下를 가리키거나 『중용』에서 말하는 成己·成物을 가리키는 것이라 하여, 物을 誠의 실현 영역으로 인식하지 사물 내지 만물로 인식하는 입장이 아니다. 곧 인간이 誠

71) 『與全』[2], 권3, 23, ‘中庸自箴’, “誠成者. 六書之諧聲也. 以其成己成物. 非誠不能.”

72) 『中庸解』, 46쪽, “蓋人學而至於成德, 則必有誠矣.”

73) 『與全』[2], 권3, 23, ‘中庸自箴’, “大學曰, 物有本末, 事有終始, 意心身爲本, 家國天下爲末, 誠正修爲始, 齊治平爲終. 此經云誠者物之終始二字, 與大學所言同. … 大學雖以誠意爲始工, 齊家治國平天下, 亦非誠不能, … 中庸所謂物之終始, 亦不外乎成己成物, 曷嘗與大學所言有毫髮之殊乎.”

을 실현하는 영역으로서 안으로 자신(己: 意·心·身)을始라 하고 밖으로 대상(物: 家·國·天下)을終이라 하는 것이지, 만물의始와終을 가리키는 것이 아님을 강조한다. 따라서 다산은 “自成이란 始요 內이며, 成物이란 終이요 外이니, 다시 무슨 사물이 誠을 얻어서 살고 誠을 잃어서 죽는 것이 있겠는가? 주자가 말하는 것은 上天이 만물을 낳는 이치를 誠이라 하는 것이다. 그러나 上天이 만물을 낳는 이치는 시작도 없고 끝도 없으며 옛날도 없고 지금도 없으니, 어찌 이치가 이미 소진되면 사물도 따라서 없어진다고 말할 수 있겠는가?”<sup>74)</sup>라고 하여, 誠은 안으로 己(자신)와 밖으로 物(대상)에 일관하여 실현되는 것임을 강조함으로써, 주자가 誠을 ‘사물이 스스로 이루는 것’(物之所以自成)이라 해석하는 것을 거부하며, 또한 주자가 誠을 ‘上天이 만물을 낳는 이치’(上天生物之理)로 보는 견해를 전면적으로 비판하고 있다.

이에 비해 오규 소라이는 ‘物の 끝이요 시작’(物之終始)이라고 할 때의 ‘物’에 대해, “物이란 先王의 가르치는 物로서 六藝에 모두 그 先王의 가르치는 物이 있으니 활쏘기(射)에 五物(和·容·主皮·和容·興舞)이 있는 것과 같다. 先王의 가르침은 이 것(物)을 세움으로써 힘을 얻는 자리로 삼는다”<sup>75)</sup>고 한다. 여기서 오규 소라이는 주자나 鄭玄이 ‘物’字의 뜻을 알지 못하여 ‘物’을 萬物이라 해석하고 實理로 설명하게 된 오류를 지적하여, ‘物’을 사물이 아니라 인식하는 점에서는 다산과 일치한다. 그러나 오규 소라이가 ‘物’을 先王이 제시한 가르침의 내용이요 과제로 해석하고 있는 점에서는 다산과 사이에 관심의 방향에서 뚜렷한 차이를 보여주고 있는 것이 사실이다. 또한 오규 소라이는 “先王의 가르침을 따라 배움에 힘쓰고 익히기를 익숙하게 할 수 있으면 자연히 얻음이 있을 것이며, 배워서 얻는데에 이르면 誠이 있는 것이니, 익혀서 性을 이루기 때문이다. 얻기도 하고 또 잃기도 하는 자는 誠이 부족하

74) 『與全』[2], 권4, 50, ‘中庸講義補’, “自成者, 始也內也, 成物者, 終也外也, 更有何物得誠而生, 失誠而死者乎, 朱子所言者, 蓋以上天生物之理爲誠, 然上天生物之理, 無始無終, 互古互今, 安得日理既盡則物亦隨盡乎.”

75) 『中庸解』, 46쪽, “物者, 先王之教之物也, 六藝皆有之, 如射之五物, 先王之教, 建此以爲得力之處.”

기 때문이다”<sup>76)</sup>라고 하여, 先王의 가르침을 따라 學習하기 시작하여 得力하는데 까지 이르는 끝이 있는 것으로 인식하고, 이렇게 學習하여 得力하는데 이르는 조건으로서 誠이 있음을 강조한다. 나아가 오규 소라이는 ‘成己’를 ‘自成’이라 하고, 道를 스스로 이끌어간 다음에 ‘成物’하는 것이라 하며, ‘成己’를 成德(덕을 이룸)이라 하고, ‘成物’을 道藝(도덕과 학예)라 하여 내면의 덕성과 현실의 실천조목으로서 안과 밖(內外)이 誠으로 일관하는 것이라 해석하며, 특히 『중용』의 成己·成物을 『대학』의 物格 → 知至 → 意誠으로 나가는 것과 문장의 뜻이 같다고 지적한다.<sup>77)</sup> 바로 이 점에서 오규 소라이와 다산의 해석은 매우 깊은 유사성을 보여준다.

『중용』에서는 至誠의 道를 “앞서서 아는”(前知) 초월적 능력이 있는 것으로 언급하고 있다. 이에 대해 다산은 “誠하면 밝다”(誠則明)는 구절에 근거하여 慎獨하는 사람은 그 앞이 靈明하므로 대중들과는 달리 吉兆(禎祥)와 凶兆(妖孽)를 내다보는 慧眼을 갖추었고, 蓍龜에 드러나는 吉·凶을 점쳐서 미리 쓸 수 있으며, 四體에 禍·福이 있음을 때에 따라 헤아림이 들어맞는다고 한다.<sup>78)</sup> 至誠은 慎獨을 하는 인격에서 실현되는 것이요, 靈明한 지각능력을 갖추고 있기 때문에 길흉·화복의 조짐을 미리 알아차리는 통찰력과 점을 치는 판단력이 있는 것으로 제시한다. 또한 다산은 “至誠하면 하늘을 알 수 있고, 하늘을 알면 앞서서 알 수 있다”<sup>79)</sup>고 하여, ‘知天’을 至誠이 前知할 수 있는 조건으로 강조하고 있다.

76) 같은 곳, “蓋能順先王之教, 學之力, 習之熟, 則自然有以得之, 學至於得之則有誠焉, 習以成性故也, 得之而又失之者, 誠不足故也.”

77) 『中庸解』, 47쪽, “成己, 卽上文自成也, 道自導而後成物焉, 成己者成德, … 成物屬道藝. 大學物格而后知至, 知至而后意誠, 與此文義同. … 唯誠可以內成己, 可以外成物, 至其既成, 則習以成性, 而內外一焉, 故曰合內外之道也.”

78) 『與全』[2], 권3, 23, ‘中庸自箴’, “誠則明, 故慎獨之人, 其知靈明. 凡禎祥妖孽, 衆人之所熟視, 而此人獨具慧眼, 蓍龜之有吉凶, 衆人不能占, 而此人能前民用, 四體之有休咎, 衆人不能察, 而此人有時億中.”

79) 『與全』[2], 권4, 49, ‘中庸講義補’, “至誠則可以知天, 知天則可以前知.”

오구 소라이도 “至誠의 道는 앞서서 알 수 있다’고 하는 것은 감응하여 소통하는 이치가 神과 같음을 말하는 것이다. … ‘蓍龜에 드러나고 四體에 움직인다’고 하는 것은 모두 至誠이 감응 함이 善도 반드시 먼저 알고 不善도 반드시 먼저 아는 것이니, 마치 까치가 바람불 것을 알고 개미가 비올 것을 아는 앞이다. 至誠의 감응은 생각하기를 기다리지 않고 아는 것이다.”<sup>80)</sup>라고 하여, 至誠의 앞서서 아는(前知) 능력을 知覺이나 思慮가 아니라 동물적 감성에서 볼 수 있는 感通의 직관적 능력으로 제시하고, 그 感通의 능력이 神과 같은 것으로 밝히고 있다. 이 점에서 다산은 天을 알고 慎獨을 실천하는 인격이 지닌 靈明의 지각·사려를 초월하는 신묘한 능력으로 지적하고 있는 것과 대조를 이루는 것이라 하겠다.

## 2) 誠의 실현과 전개

『중용』에서는 誠을 실현하는 방법으로 단계적 전개과정을 제시하고 있다. 크게 보면 안(成己)에서 밖(成物)으로 향하는 것도 誠의 전개과정이라 할 수 있지만, 이 경우는 안과 밖의 일관성에 초점이 맞추어져 있다면, 전개과정의 다양한 현상이나 과제들이 제시되고 있는 경우로서 두가지를 들 수 있다. 곧 그 하나는 ‘曲 → 誠 → 形 → 著 → 明 → 動 → 變 → 化’의 전개과정을 제시하는 것이요, 다른 하나는 ‘至誠-無息/不息 → 久 → 徵 → 悠遠 → 博厚 → 高明’의 전개과정을 제시하는 것이다.

먼저 ‘曲 → 誠 → 形 → 著 → 明 → 動 → 變 → 化’의 전개과정에서 다산은 ‘曲’의 의미를 밝히는 문제에 주목하고 있다. 곧 ‘曲’字의 뜻을 “만사·만물에서 모두 마음을 다하여 至善을 구하는 것을 말한다” 하고, “사람이 만사에서 곡진함을 이루기를 마치 天道가 만물에서 곡진함을 이루는 것과 같이 하

80) 『中庸解』, 45쪽, “至誠之道可以前知者, 謂感通之理如也, … 言‘見乎蓍龜, 動乎四體’者, 皆至誠所感也, 善必先知之不善必先知之, 如鵲知風, 蟻知雨之知, 至誠所感, 不待思慮而知也.”

니, 한가지 사물도 지나쳐버리지 않는 것을 말한다”<sup>81)</sup>고 하여, ‘曲’이 誠을 실현하는 방법임을 제시한다. 따라서 다산은 주자가 ‘曲’을 한쪽으로 치우친 것(一偏)이라 해석하는 견해를 반대한다.

또한 다산은 生知·安行하는 聖인이 ‘천하의 至誠’으로 人性과 物性を 다하여 천지의 化育을 돕는 단계에 대해, 그 다음으로 ‘致曲’(곡진함을 이룸)하는 단계는 禮가 아니면 보지도 말고 듣지도 말고 말하지도 말고 행동하지도 말아서 萬事의 세세함을 따라 마음을 다하여 뜻을 다하는 것이라 대비시킨다. 나아가 ‘致曲’하면 ‘誠’이 있게 되고, 마음 속에서 ‘誠’하면 밖으로 ‘形’이 드러나며, ‘誠身’(자신을 誠하게 함)하면 ‘動物’(사물을 감동시킴)할 수 있고, 사물이 이미 감동되어 변화하지 않음이 없는 것이 바로 盡其性하고 盡人性하고 盡物性하는 것이라 한다. 따라서 다산은 ‘曲 → 誠 → 形 → 著 → 明 → 動 → 變 → 化’의 전개과정이 誠을 실현하는 단계적 과정이라 확인하지만 그 사이에 등급의 차이가 있는 것이 아니요, 그 功效나 至誠됨은 동일하다고 강조하고 있다.<sup>82)</sup> 여기서 주자는 “其次致曲”(그 다음에 致曲한다)의 구절에 대해 ‘其次’를 大賢 이하로 誠이 지극하지 못함을 가리키는 것이라 하여, 聖인의 至誠한 단계와 등급의 차이가 있는 것으로 해석하였는데, 이에 대해 다산은 堯·舜과 湯·武가 등차가 있더라도 至誠의 聖人임에는 동일하며, ‘自誠明’(性)과 ‘自明誠’(教)이 모두 聖인의 일임을 지적하여 주자의 등차적 분별을 거부하였다.<sup>83)</sup>

81) 『與全』[2], 권3, 22, ‘中庸自箴’, “曲者 … 謂於萬事萬物, 皆盡心以求其至善也. … 人之致曲於萬事, 如天道之曲成萬物, 猶言一物無放過也.”

82) 『與全』[2], 권3, 22-23, ‘中庸自箴’, “其次非禮勿視, 非禮勿聽, 勿言勿動, 隨萬事之曲折, 盡心致意, 斯之謂致曲也. 致曲亦能有誠, 誠於中則形於外, 故誠身者, 能動物, 物之既動, 未有不變化者, 亦可以自盡其性, 以盡人物之性, 與生知安行者, 其功同也, 其功同者, 以其爲至誠同也.”

83) 『與全』[2], 권4, 47-48, ‘中庸講義補’, “堯舜性之者也, 湯武反之者也, 太上堯舜, 其次湯武, 雖然其畢竟爲至誠之聖人則同也, 自誠明, 聖人也, 自明誠, 亦聖人也, 豈可以其次爲大賢乎.”

이에 비해 오구 소라이는 ‘其次’를 “聖人の 가르침에 순응하여 배우는 사람”이라 하여, 至誠의 聖人보다 낮은 단계로 인식하고 있는 점에서 다산과의 뚜렷한 차이를 드러내고 있다. 또한 ‘曲’은 ‘曲禮’의 曲이라 하며, “曲禮는 聖인이 세워져 사람을 가르치는 것으로 그 가르침에 순응하여 배우는데 힘쓰고 익히기를 오래하면 자연히 자신에게 간직되는 것이다. 曲禮를 내가 소유하게 되니 ‘致曲’이라 하고, 曲禮를 행하여 익혀서 性을 이루니 ‘曲은 誠을 가질 수 있다’고 한다”<sup>84)</sup>고 하여, ‘曲’은 다산의 경우처럼 상세하다거나 곡진하다는 형용사적 의미가 아니라, ‘曲禮’라는 禮制로 파악하고 있는 점에서도 다르다.

나아가 오구 소라이는 ‘形’을 모습이 行事に 드러나는 것이라 하고, ‘著’는 가정에서 드러나는 것이라 하고, ‘明’은 나라에서 밝혀지는 것이라 하여, 드러나는 범위의 단계적 차이로 해명하고 있으며, 또한 ‘動’은 民心이 感動하여 興起함이 있는 것이라 하고, ‘變’은 小人이 낮빛을 바꾸는 것이라 하고, ‘化’는 백성이 교화되어 좋하게 되는 것이라 하여, 感化가 일어나는 양상의 다양성으로 설명하고 있다. 여기서 그는 “오직 聖인이 백성을 교화할 수 있는데, 致曲하는 사람도 그렇게 하니, 익혀서 性을 이루면 聖인의 교화도 이를 수 있다”<sup>85)</sup>고 한다. 이처럼 오구 소라이는 致曲이 배우는 자의 단계라 하지만 聖인의 가르침으로서 曲禮를 익혀서 性을 이루면 聖인이 백성을 教化하는 일을 하는데 까지 향상할 수 있음을 제시하고 있는 것이다.

다음으로 ‘至誠-無息/不息 → 久 → 徵 → 悠遠 → 博厚 → 高明’의 전개과정에 대해, 다산은 ‘至誠-無息’에서 ‘至誠’을 ‘中和’라 하고 ‘無息’을 ‘庸’이라 하며, 특히 不息 → 久 → 徵 → 悠遠으로 전개되는 항구성의 의미가 바로 ‘庸’을 의미하는 것임을 지적하여,<sup>86)</sup> 전개과정의 전체를 ‘中-庸’의 구조

84) 『中庸解』, 44쪽, “其次者, 謂順聖人之教而學之者也. … 曲禮者, 聖人所建以教人也, 順其教, 以學之力, 習之久, 則自然有之於身, 是曲禮爲吾有, 故曰致曲. 是能行曲禮而習以成性, 故曰曲能有誠.”

85) 『中庸解』, 44-45쪽, “形謂形見於行事也, 著謂著於家也, 明明明於國也, 動謂民心有感動以興起也, 變謂小人革面也, 化謂民化爲善也. 唯聖人爲能化民, 而致曲者亦然, 蓋謂習以成性, 則聖人之化亦可致也.”

로 파악하고 있다. 또한 다산은 “至誠無息은 하늘이다. 聖인이 하늘을 배워 이미 오래 지속하여 그 德이 하늘을 닮는데 이르면 그 공적의 감화도 하늘을 닮는다”<sup>87)</sup>라고 하여, ‘至誠-無息’을 하늘로서 본받아 지속적으로 실천하여 ‘하늘을 닮음’(肖天)을 바로 聖인이 誠을 실현하는 과업으로 제시한다. 이에 비해 오규 소라이는 “至誠無息은 이치로 말한 것이요, 不息은 배우는 사람으로 말한 것이다”<sup>88)</sup>라고 하여, 無息과 不息을 기준과 실천과정으로 구별하고 있다. 여기서 다산이 ‘하늘’을 기준으로 확인하고 있는데 비하여, 오규 소라이는 다산에서 처럼 ‘하늘’의 초월적 존재에 대한 의식을 강하게 제시하지 않는다는 점에서 차이를 지적할 수 있다.

또한 다산은 ‘久 → 徵 → 悠遠 → 博厚 → 高明’에서 특히 ‘久 → 徵 → 悠遠’의 과정을 해석하는데 주의를 기울여, “오래가면 징험있다는 것은 간직하여 지키기를 이미 오래하면 그 마음을 다스리고 성품을 배양하는 때나 하늘과 인간이 서로 더불어 하는 즈음에 반드시 자신의 마음에 묵묵한 가운데 경험되는 것이 있으니, 이것을 징험이라 한다. 징험이 있으면 그 道를 믿음이 더욱 독실하여 그만두려고 해도 할 수 없으니, 그러므로 더욱 오래가고 더욱 나아가서 悠遠함에 이른다. 悠遠은 庸의 극진함이다”<sup>89)</sup>라고 언급하였다. 곧 誠을 오래 지켜가서 마음 속에 징험이 있다는 것은 道에 대한 믿음(信道)을 확립시켜준다는 것이요, 道에 대한 믿음으로 誠의 실천이 悠遠(恒久)함에 이른다는 것은 바로 庸(恒常함)을 통해 中庸을 극진하게 실현하는 것임을 지적하고 있다. 여기서 다산은 朱子가 ‘久’와 ‘悠遠’의 단계를 구별하여 ‘久’는 마음 속에 간직하는 것이고 ‘悠遠’은 밖으로 징험됨이 悠遠하게 되는 것이라는 해석을

86) 『與全』[2], 권3, 24, ‘中庸自箴’, “至誠者, 中和也, 無息者, 庸也. … 不息則久, 久則徵, 徵則悠遠, 無息非庸乎.”

87) 같은 곳, “至誠無息者, 天也, 聖人學天既久, 其德至於肖天, 則其功化亦肖天.”

88) 『中庸解』, 47쪽, “至誠無息, 以理言之, 不息, 以學者言之.”

89) 『與全』[2], 권3, 24, ‘中庸自箴’, “久則徵者, 持守既久則其治心養性之時, 天人相與之際, 必有默驗於自心者, 斯之謂徵也, 徵則其信道益篤, 欲罷不能, 故彌久彌進, 而至於悠遠, 悠遠者, 庸之極也.”

비판하면서, 바깥에 징험됨이 悠遠하기만 한 것이 아니라 마음 속에 축적되는 것도 悠遠할 수 있는 것임을 강조하여, 안과 밖으로 분별하는 것을 거부한다.<sup>90)</sup>

이에 비해 오규 소라이는 “배우고서 쉬지 않아 오래 함에 이르면 징험이 있으니, 징험은 배움의 효과이다. 배움이 징험있는데 이르면 이미 物을 이루니, 이는 익혀서 性을 이루는 것이요, 그러므로 더욱 悠遠할 수 있다”<sup>91)</sup>고 하여, ‘徵(징험)을 ‘배움의 효과’로 제시하고 成物하고 成性하는 성과가 따르는 것으로 밝히고 있다. 이 점에서 다산은 ‘徵’을 ‘마음 속의 묵묵한 경험’이라 하고, 道에 대한 믿음의 기반으로 강조하는 사실이 대조된다. 그만큼 다산이 내면의 체험과 신념을 중시한다면, 오규 소라이는 聖인에 의해 주어진 禮教를 배우고 체득하며 실행하는 것을 중시하는 태도를 지닌 것이라 하겠다.

## 6. 道의 기준과 실현방법의 특성

『중용』은 聖인이 道를 밝히고 이를 실현하는 길을 제시하는 것이라 한다면, 그 道를 밝히기 위한 근본 원리를 확인하는 것이 핵심과제가 될 것이다. 따라서 『중용』에서는 ‘中和-中庸’과 ‘誠’이 道를 실현하기 위한 두 축으로 중요한 의미를 지니는 것이다.

먼저 ‘中和’와 ‘中庸’의 관계에서 다산은 ‘中庸’의 ‘中’이 ‘中과 和’의 양쪽을 포함하는 것이라 하여, ‘중용’ 속에 ‘중화’를 내포시킴으로써, 中和-中庸을 통합시켜 파악한다. 여기서 다산과 오규 소라이는 中和-中庸을 道의 실현을 위한 지극한 德으로 인식하여 理로 인식하는 성리학적 견해와 명확한 차별화를 시키고 있다. 그러나 ‘中和’의 실현에서 다산이 天-神을 두려워하는

90) 『與全』[2], 권4, 51, ‘中庸講義補’, “章句以悠遠以往, 皆作外驗, 恐未當也, 驗於外則悠遠, 積於內則不悠遠乎, 其義無當.”

91) 『中庸解』, 47쪽, “爲學而不息, 以至於久, 則有徵. 徵者, 謂爲學之效也, 學至於有徵, 則已成物, 是習成性者也, 故益可以悠遠.”

愼獨의 자세를 기본적 조건으로 강조함으로써 인간의 내면적 정서와 신앙적 태도를 중시하고 있는 입장과는 달리, 오규 소라이는 ‘中和’의 ‘和’를 禮樂의 절도에 맞는 것으로 해석함으로써 聖人에 의해 외재적으로 주어지는 규범질서인 禮樂을 ‘중화’가 지향하는 조건으로 제시하는 선명한 차이를 드러내고 있다. 바로 이 점에서 양쪽 모두 주자의 성리학적 해석틀을 벗어나면서도, 정감의 신앙적 근거를 확보하여 현실에 실현하고자 하는 다산과, 聖人이 제시한 禮樂이라는 외재적 질서의 원형을 확립하여 현실에서 실현하려는 오규 소라이 사이에 『중용』을 이해하는 시각의 양극적 차이가 드러나고 있는 것이다.

또한 다산은 ‘中庸’의 ‘庸’에 대해 ‘平常’이라는 주자의 해석을 비판하면서 ‘恒常’의 뜻으로 강조하여, ‘中庸’과 ‘誠’의 德을 실현함에 항구적 지속성이 중요함을 역설하고 있다. 이점에서 오규 소라이가 ‘庸’을 ‘平常’으로 보면서 백성들에 쉽게 행할 수 있고 백성들이 쉽게 따를 수 있는 것임을 강조하는 태도와 명확한 차이를 드러낸다. 그것은 ‘中庸’을 다산이 확고한 신념으로 지속적 실천을 통해 성취해야할 인격적 덕의 기준임을 강조하는 입장이라면 오규 소라이는 대중들에게 받아들여지고 시행될 수 있는 덕임을 강조하는 입장의 차이로 확인될 수 있다.

‘中和-中庸’과 ‘誠’의 관계에 대해, 다산은 “中和를 이루는 것은 至誠이다”라고 하여 양자의 연관성을 확인하고, “至誠은 中和요, 無息은 庸이다”라고 하여 中庸과 誠의 일치성을 강조한다. 그러나 오규 소라이는 ‘誠’을 소박하게 誠心으로 보면서 ‘誠’을 ‘中和-中庸’과 일치시키는 해석에 관심을 보이지 않고 있다. 그만큼 다산은 ‘中庸’과 ‘誠’의 일관적 이해 속에 『중용』 전체를 해석해가고 있다면, 오규 소라이는 오히려 ‘性’과 ‘誠’의 일치성에 관심을 보여 道를 실현하는 기준으로 확인한다. 이러한 차이는 다산이 ‘誠’을 聖人을 기준으로 삼아 인간이 실현해야할 德으로 인식하는데 주목하는 것에 비해, 오규 소라이가 聖人の 德으로서 ‘誠’을 통해 제시되는 禮樂의 규범질서를 실현하는데 관심을 두고 있는 입장의 차이로 드러나는 것이라 할 수 있다.

나아가 다산은 ‘誠’의 실현에서 愼獨의 태도와 鬼神(上帝)의 존재를 그 근거로 적극적으로 강조하였는데, 오규 소라이도 ‘誠’과 ‘愼獨’이나 ‘鬼神’의

긴밀한 연관성을 인정하는 점에서 어느 정도 공통성을 보여주고 있다. 이에 비해 誠의 실현방법에서 다산은 누구나 마땅히 해야 할 至誠의 실천과제를 제시하는데 주의를 기울이고 있다면, 오규 소라이는 聖人の 사업으로 파악함으로써, 誠의 사회적 실현에서 聖人の 위치를 중시하고 있는 차이가 보인다. “誠은 物의 끝(終)이요 시작(始)이다”라는 『중용』의 언급에 대해서도, 다산은 物을 誠의 실현 영역으로서 안으로 자신과 밖으로 대상을 가리키는 것이라 하는데, 오규 소라이는 物을 先王의 가르침의 내용으로서 六藝의 조목들로 보고 있다.

다산과 오규 소라이의 『중용』해석이 주자의 성리학적 틀을 탈피하여 경전의 원래정신을 회복한다는 입장과 현실적 관심을 중시하는 실학적 자세를 지니고 있다는 점에서 공통기반을 지니고 있다. 그러나 『중용』에서 제시된 道의 실현기준으로서 ‘中和-中庸’과 誠의 개념과 그 실현방법의 인식에서 각각의 특징적 차이를 뚜렷하게 드러냄으로써 좋은 대조를 이루고 있는 것이 사실이다. 따라서 『중용』의 道를 실현하는 기준과 방법을 인식하는데서 드러나는 두 사람 사이에 뚜렷한 차이와 특징을 확인할 수 있다. 곧 다산은 인간의 내면적 인격형성에서 정감적이고 신앙적 근거의 중요성을 적극적으로 강조하고, 道의 현실적 실현을 위한 바탕으로서 내면의 德性を 확립하고자 하는 것으로, ‘內外一貫’을 기본논리로 추구하고 있다면, 오규 소라이는 사회적 범질서의 근거를 성인의 가르침으로서 禮樂으로 확인하고 이를 실현하는 덕성의 조건을 확인하는 것으로, ‘聖人教化에 순응’함을 기본과제로 제시하고 있는 것이라 대비시켜볼 수 있겠다.

**ABSTRACT**

---

# The Principle of the Mean and the Realization of Attentiveness

— A Comparison of Tasan's and Ogyu Sorai's interpretations

Keum, Jangtae

As an attempt to understand the Confucian Way through *The Doctrine of the Mean*, this thesis purports to clarify the relation between the mean (*zhongyong*, *zhonghe*) and the attentiveness (*jing*), the two pivotal principles of practicing the Way. For this purpose, it can be enlightening to compare the interpretations of *The Doctrine of the Mean* by Tasan of the Late Choson Korea and Ogyu Sorai of the Tokugawa Japan, since their thoughts present commonly the post-Zhuxian worldview, but out of different basic concerns.

Tasan's basic concern is to lay stress on the immanent and transcendental source of the Way and thence to reach out to concrete problems of its social practice. Whereas Ogyu Sorai's concern is the social realization of the Way, that is, to relieve the world from pain. Therefore Tasan emphasizes the importance of the emotional and religious basis for building a human character, and tries to establish the virtuous nature of the inner as the foundation for realizing the Way in the society. This comes to his guiding principle of 'the consistence of the inside and the outside'. Whereas Ogyu

Sorai confirms the ritual and music (*liyue*), that are the alleged instructions of Confucian saints, as the foundation of the legal order of the society, and the virtuous nature as the condition for their realization. This comes to his main theme of ‘adapting oneself to the instructions of the saints’.