

---

碩士學位論文

茶山의 道德教育思想 研究

指導教授 安 昶 範



濟州大學校 教育大學院

國民倫理教育專攻

金 福 實

1998年 8月

# 茶山の 道德教育思想 研究

指導教授 安 昶 範

이 論文을 教育學碩士學位論文으로 提出함

1998年 6月 日

濟州大學校 教育大學院 國民倫理教育專攻

提出者 金 福 實



金福實의 教育學 碩士學位論文을 認准함

1998年 7月 日

審査委員長 \_\_\_\_\_ 印

審査委員 \_\_\_\_\_ 印

審査委員 \_\_\_\_\_ 印

〈國文抄錄〉

## 茶山의 道德教育思想 研究

金 福 實

濟州大學校 教育大學院 國民倫理教育專攻

指導教授 安 昶 範

우리 선조들은 교육에 있어서의 가장 중요한 역할은 사람됨의 올바른 정신과 이상을 깨닫고 실천케 하는 일이라 생각하였다. 그러나 해방이후 산업사회화가 진행되면서 우리 사회는 가치관의 극심한 혼란으로 비인간화 폐풍이 팽배하게 되었다. 이에 따라 교육도 인격도야이라는 본래적 목적보다 출세의 수단으로 전락하는 풍토를 맞게 되었다. 이러한 일련의 문제상황은 우리 사회의 정신적인 가치를 전통문화 속에서 찾아보고자 하는 학풍을 진작시키고 있다. 이러한 측면에서 다산의 사상은 오늘날의 가치 병폐를 극복하고 새로운 가치의 정립과 도덕교육의 방향설정에 많은 시사를 줄 수 있다고 생각된다.

이에 본 논문은 다산의 도덕교육사상의 바탕이 되는 그의 철학 사상에 대해서 天命思想과 人性論, 仁 思想에 대하여 살펴보고, 이러한 철학사상을 기초로 하여 그의 도덕교육사상을 교육목적, 교육내용, 교육방법순으로 나누어 고찰해 보았다. 그 다음은 다산의 도덕교육사상을 토대로 그것의 현대적 의의에 대하여 이념적 측면과 실천적 측면으로 구분하여 살펴보았다.

특히 현대인에게 비도덕적 행위가 만연되고 있는 상황에서 어떻게 교육하는 것이 타당한가하는 문제를 인성론적 차원에서 재검토해 본 점에서 다산 도덕교육사상의 현대적 조명은 의의가 크다고 확신한다.

그리고 도덕교육의 실질적 내용을 회복하고 실천을 중시한 점, 인격교육과 전인교육을 강조한 점, 慈의 사상을 통해 상호 대등한 윤리관을 정립함으로써 민주사회 건설의 초석에 기여한 점, 학습자의 환경을 고려하고 학습자의 발달특성을 고려한 교육활동을 강조한 점, 단순한 주입과 암기식 교수학습 방법에서 벗어나 학습자의 자율성과 자주성 능동성을 중시한 점, 아학편을 제작하여 과학적인 근거에 입각한 교육을 중시한 점 등은 다산의 도덕교육사상이 인류의 바탕 위에서 실천을 통한 윤리를 완성시켜 윤리사회 건설의 기저를 이루어야 한다는 것으로 현대 도덕교육의 방향을 잡는데 일조할 것이라고 생각한다.

---

\* 본 논문은 1998년 8월 제주대학교 교육대학원 위원회에 제출된 석사학위 논문임.

# 목 차

I. 序 論 .....	1
II. 茶山 道德教育思想의 哲學的 基礎 .....	3
1. 天命思想 .....	4
2. 人性論 .....	10
3. 仁思想 .....	16
III. 茶山의 道德教育思想 .....	20
1. 教育目的 .....	20
2. 教育內容 .....	22
3. 教育方法 .....	28
IV. 茶山 道德教育思想의 現代的 意義 .....	31
1. 理念的 側面 .....	31
2. 實踐的 側面 .....	34
V. 結 論 .....	36
參 考 文 獻 .....	39
ABSTRACT .....	41

# I. 序 論

우리 유학자들은 교육의 가장 중요한 역할을 사람됨의 올바른 인식과 이상을 심어주는 것이라 생각했으며, 이를 위해서는 각자 정신적인 측면에서 올바른 가치의 의미를 자각케 하고 실천하는 것이 중요하다고 생각하였다. 그러나 해방이후 구미 윤리사상이 유입되고 산업사회화가 진행됨에 따라 현대물질문명의 상업주의적 소비성향이 가세하게 되었다. 이런 경향은 배금사상과 물질주의적 가치를 조장하는 동시에 인격적 가치의 좌표를 상대적으로 전락시키는 결과를 초래하였다. 즉, 우리의 인본주의적 전통적 가치관은 전근대적인 고루한 가치규범으로 과소평가되었고, 그 결과로 우리 사회는 전통적 가치관의 단절과 함께 극심한 가치혼란으로 생명경시, 금권만능, 이기주의 등 비인간화의 폐풍이 팽배하게 되었다.

이에 따라 교육사조 역시 자아실현 및 인격완성이라는 본래적 목적보다 출세의 수단으로 전락하여 주지주의, 기능주의, 형식주의 교육으로 전락하고 있다.

이러한 일련의 문제상황은 결국에는 최근에 우리의 것을 찾아야겠다는 자각과 함께 우리 사회의 정신적인 가치를 전통문화 속에서 찾아보고자 하는 학풍이 일고 있다. 이에 따라 새로운 윤리도덕을 체계화하고 그에 따라 생활하는 도덕성을 신장시키는 의도적인 도덕교육이 중요성을 갖게 된다 하겠다. 따라서 우리의 교육 특히 도덕교육과정은 전통적 인본주의적 가치관을 토대로 하여 그 위에 현대사회의 새로운 가치 윤리를 가미시켜야 한다고 생각된다.

이러한 측면에서 인간중심적인 가치와 전통적 가치의 조화를 꾀하려 한 다산 정약용<sup>1)</sup>의 도덕교육사상은 오늘날의 우리 사회의 인명경시, 이기주의, 향락주의, 배

1) 茶山 丁若鏞(1762-1836)의 冠名은 若鏞, 兒名은 歸農, 字는 美鏞·頌甫, 號는 茶山, 俟菴, 列樵, 鐵馬山人, 筠庵, 堂號는 與猶堂, 諡號는 文度, 三眉子는 別號이다.(이하 '다산'으로 표기한다.)

금주의, 기능주의, 물질 우선주의라는 오도된 가치적 병폐를 극복하고, 우리가 앞으로 지향해야 할 도덕적이고 인간중심적인 새로운 가치의 정립과 도덕교육의 방향 설정에 많은 시사를 줄 수 있다고 생각된다. 여기에 다산의 도덕교육 사상을 연구하게 된 동기가 있다. 그러나 다산의 교육사상에 관한 연구물들은 해마다 속출되고 있으나, 도덕교육사상에 대한 연구물들은 많은 편이 아니다.

본 연구는 다산의 철학사상을 토대로 현대의 급변하는 사회현실 속에서도 인간이 추구해야 할 바른 도덕교육적 측면에서 고찰하여 한국의 주체적인 도덕 교육사상을 모색해본다는 목적에서 출발한다. 이를 위하여

첫째, 다산의 철학사상 중에서 도덕교육사상의 기초가 되는 우주론과 인성론 및 인사상을 고찰해 보고,

둘째, 그의 도덕교육사상을 목적, 내용, 방법으로 나누어 구체적으로 살펴보며

셋째, 그의 도덕교육사상의 현대적 의의를 이념적 측면과 실천적 측면으로 나누어 생각해보며,

끝으로 이상의 내용을 요약하고 그의 도덕교육사상이 오늘날 우리에게 주는 참된 도덕교육에의 시사점을 정리해 보는 것으로 결론을 맺고자 한다.

연구의 방법으로는 문헌 분석법을 위주로 하였는데 「與猶堂全書」와 그 2차 자료에서 다산의 도덕교육에 대한 근본 사상과 방법론을 도출해 내고자 하였으며 현대 교육적 분석과 체계화에는 오늘날 한국교육학자들의 견해를 원용하였다.

연구과정에서는 2차자료에 대한 의존도가 높았는데 이것이 본 연구의 한계점이라 생각한다. 또한 도덕교육에 관한 내용은 전반적인 다산의 교육사상속에서 도덕교육과 관련된 것을 간추려 뽑아 정리해 보았다.

## II. 茶山 道德教育思想의 哲學的 基礎

茶山의 道德教育思想을 논함에 앞서 茶山 사상의 기본 哲學을 고찰해 봄이 선행되어야 하리라 생각된다. 다산 철학의 이론적 배경은 주자사상에 대한 反動으로서 洙泗學的 순수유학을 특성으로 한다. 洙泗學<sup>2)</sup>은 修己治人の 實踐倫理學에 기초를 둔 학문으로서 儒敎本來의 孔子學을 그 내용으로 한다.<sup>3)</sup>

즉, 다산은 유교 철학의 근간인 天思想을 윤리적 입장에서 파악하여 天命이 곧 인성이라 생각하였다. 그리하여 上帝와 더불어 있는 인간의 주체성을 중요시하였으며.<sup>4)</sup> 修身事天의 학으로 성립되어 있는 孔子學인 仁의 실천윤리를 확충시켜 牧民倫理에 입각한 왕정을 펴므로써 하늘을 섬기는 지극한 도리로 삼는 것이다.<sup>5)</sup> 이와 같은 修己治人の 實踐倫理學 이전의 문제인 天命思想, 人性論, 實踐倫理學인 忠恕를 그 실행방법으로 한 仁思想이 다산의 철학 윤리사상의 중심내용이 된다고 볼 수 있다.

그러므로 본 장에서는 다음과 같이 전개하고자 한다.

첫째, 다산의 天에 대한 인식과 천과 인간의 관계를 살펴, 다산의 도덕적 가치기준을 고찰한다.

둘째, 천에 근거한 인간의 본성과 도덕적 행위 주체자로서의 인간의 자주성에 관하여 고찰한다.

셋째, 도덕적 규범에 대한 다산의 인사상을 고찰한다.

2) 洙泗는 중국 산둥성에 있는 洙水와 泗水로써 공자가 태어나고 제자를 가르치던 곳이다. 그러므로 洙泗學이란 '본래적인 공자학'이라는 뜻으로 시대변천의 추세에도 불구하고 잡학에 물들지 않은 經學을 말한다.(이을호(1985), 「다산경학사상연구」, 을유문화사, p. 21.)

3) 李乙浩(1966), 「茶山의 經學思想研究」, 乙酉文化社, p.305.

4) 上揭書, pp.306-308.

5) 上揭書, pp.306-308.

## 1. 天命思想

### 1) 靈명한 主宰者로서의 天·上帝

儒學에 있어 天의 개념을 정의하는 일만큼 선결문제요, 중요한 작업도 없을 것이다. 이는 전통적으로 中國 上古時代 以來로 시대적 상황에 따라 天에 대한 의식이 변화했으며 이러한 天觀의 변화에 따라 인간은 그의 우주관 및 인생관도 변화했고 나아가 천관에 의거하여 사회적 정치적 생활상 등 삶 전체가 구속되기에 이르렀다. 이는 天이 인간의 의식 및 생활을 규율하는 근원적 존재가 됨을 의미하는 것이다.

이 점은 조선조 후기의 방대한 經典註釋을 통해 性理學의 이념체계를 超克한 한국 근세실학의 완성자인 다산에 있어서도 마찬가지다. 즉 다산의 天觀은 그의 사상 전체를 규제하는 中樞가 되고 있다.

다산에 있어서 天은 어떻게 규정되어 지는가? 이에 대해 다산은 두가지 범주로 구분하여 설명한다. 그 하나는 육안으로 볼 수 있는 자연적 존재(蒼蒼有形之天)로서의 天과 다른 하나는 靈명한 主宰者로서의 人格神的 天(靈明主宰之天)이다.

이 두 가지의 天 중에서 다산이 가리키는 진정한 의미의 실제적인 天은 영명주재자로서의 천이다. 다산은 天을 上帝<sup>6)</sup>라 칭하여 그의 철학에 중추적 개념으로 사용한다.

그런데 이러한 다산의 天觀의 정립과 관련하여 해결하여야 할 두 개의 관건이 있다.

그 하나는 다산의 中庸註釋 중에 종종 언급하는 鬼神이라는 용어의 해명이며, 다른 하나는 우주의 본체를 태극으로 규정하고 이로부터 이기론, 음양, 五行論으로 전개되는 性理學的 本體論의 극복이다. 전자는 유학의 범주내에서 천으로서의 唯一神的 상제개념을 설정한 다산의 형이상학에 있어 다산학의 논리적인 일관성을 시험하는 문제가 되며, 후자는 다산이 그의 경전주석을 당시 관념적으로 흐른 성리학

6) 「與猶堂全書」(이하 「全書」라 칭함), 제2집, 孟子要義.  
“籟案, 天之主宰爲上帝, 其謂之天者”



에 대한 학문적인 불만으로서 시도한 것이라 할 때, 이는 經典註釋家로서 다산경학의 독창성을 묻는 문제이다.

먼저, 다산이 귀신의 문제를 어떠한 맥락에서 해명하고 있는가 하는 문제부터 알아보자. 다산에 있어 귀신이란 神을 가리키는 용어로서 두 가지 범주가 있으며 또한 위계질서를 갖고 있다. 즉, 다산이 사용하는 귀신개념에는 天神과 人鬼가 있는데 이는 形質이 없는 것이다. 天神은 上帝를 보좌하는 신하이며 각기 그 호칭과 지위를 갖고 水·金·木·土·穀·山川·林澤을 다스리는 神이다. 人鬼는 사람이 죽은 다음에 되는 神이다. 이러한 다산의 귀신 삼품설은 周禮 大宗伯에서 제시하는 天神·地祇·人鬼 三品說을 비판한 뒤에 성립된 것으로서 周禮에서 땅의 귀신으로서 地祇를 둔 것은 社稷神에 대해 제사지낼 때 보통 五祀에서 지내므로 이를 地祇로 잘못 안 것이니 본래 땅의 귀신이 독립하여 존재하는 것이 아님을 지적하였다. 다산은 人鬼와 天神이 上帝라는 초월적 지존의 神을 근원으로 하여 상호 독립해 있으면서도 한 물건의 안과 밖을 이루는 것처럼 일원적 체계 위에 존재함을 보여 준다.

“上帝란 무엇인가? 이것은 天地神人에서 초월하여 이러한 것들을 造化하고 宰制 安養시켜 주는 者이다.”<sup>7)</sup> “公羊傳에 의하면 內神(人鬼)은 天神과 짝하지 않으면 祭祀時에 배향할 수 없으며 外神(天神)은 主人(人鬼) 없으면 머물지 못한다하니 혹 그러한 뜻이 아닐까.”<sup>8)</sup>

다산의 이와 같은 설명은 인귀와 천신이 분리되는 성질의 것이 아니니 인귀(祖上)에 대한 제사가 천신에 대한 제사가 되어 결국 上帝를 섬기는 일이 된다는 이야기이다. 이는 다산이 人鬼와 天神, 두 種 概念을 上帝를 근원으로 하여 일원적으로 체계화한 것이다.

다산의 이 같은 입장은 天神, 地祇가 그 말은 바 하늘이나 땅이나의 형식적인 구별일 뿐 그 근본은 하나일 뿐이라는 설명에서도 나타난다.

7) 「全書」 제3집, 4卷, 春秋考微.

“上帝者何 是於天地神人之外, 造化天地神人萬物之類, 而宰制, 安養之者也”

8) 「全書」 제2집, 中庸講義.

“公羊傳所謂自內出者 無匹不行, 自外至者無主不止, 或其義也”

“周禮 大宗伯의 天神, 地祇는 두 종류로 나뉘었지만 萬物은 그 根本이 하나이지  
 둘이 아니다. 日·月·星·辰·風·雨를 맡으신 神과 社稷神에 대한 五祀, 五嶽의  
 山林神은 모두 하늘의 靈명한 神으로서 특별히 그 맡은 바가 하늘이나 땅이냐의  
 구별만이 있을 뿐이다. 그러므로 天神이라 하기도 하고 또는 地祇라 하기도 하는  
 것이다.”<sup>9)</sup>

이처럼 다산은 귀신의 범주에 天神, 地祇, 人鬼를 포함시켜 일원적으로 설명하고  
 있지만, 至尊至大의 唯一神으로서 上帝를 鬼神의 類 概念으로 제시하는 것이다.<sup>10)</sup>  
 따라서 다산이 일반적으로 鬼神이라 하고 鬼神의 덕을 기릴 때는 그 대상이 상제  
 로서의 천이고 上帝의 덕임을 알아야 한다.

이렇게 해서 다신론적 개념들을 일원화하고 체계화하는데 성공한 다산이 다음으  
 로 해결할 문제는 天을 上帝라 하고 이를 鬼神으로 파악한데 대한 성리학적 도전  
 의 이론적 否定이다.

성리학의 이념체계 속에서는 天과 鬼神은 다산의 경우처럼 동일개념을 뜻하지  
 않을뿐더러 天은 理 내지 道로서 표시되며 鬼神은 陰陽 二氣에 의해 설명한다. 程  
 伊川은 天을 字意로 말하면 형체가 天이요, 주재를 말할 때에는 帝라 해명하였으며  
 朱子는 天은 자연적인 것 자체를 가르키고 命은 유행하여 만물에 부여되는 것이라  
 하였다. 理는 모든 사물이 각각 갖고 있는 그 법칙을 가리킨다고 하여 결국 天은  
 理가 되며 命은 性이고 性을 理로서 서로 통할 수 있는 것임을 밝혔다.<sup>11)</sup> 요컨대  
 程朱學의 이러한 견해는 天을 人格神으로서가 아니라, 理法으로서 파악한 것으로  
 다산의 입장과는 대조적이라 하겠다.

다음으로 鬼神에 대해 程朱學派들은 信仰的 性格을 除去하고 철저히 理論的 분  
 석의 틀 속에서 氣의 개념으로 解消하고 말았다.

9) 「全書」, 제2집, 中庸講義.

“周禮大宗伯, 天神地祇雖分二類, 萬物一原本無二本, 日月星辰風雨司命之神 社稷五祀 五嶽山林之神都是天之靈明神, 特其所掌有司天司地之別, 故或云天神或云地祇也”

10) 前揭書

“天地鬼神, 昭布森列而其至尊至大者, 上帝是已”

11) 琴章泰(1979), 「朝鮮後期儒學·西學問의 教理論爭과 思想的 性格」, 教會史, 제2집, 한국교회사연구소, pp.94-95.

中庸의 鬼神章(16章)에 대한 註釋에서 張橫渠는 鬼神을 二氣의 良能이라 하고, 程子是 天地의 功用이며 造化의 宰輔라고 하였다. 또한 주자는 귀신을 陰陽二氣로서 말하면 鬼라는 것은 陰의 靈이고 神이란 陽의 靈이다. 一氣로서 말하면 지극히 펴는 것이 神이고 돌이켜서 돌아가는 것이 鬼라하여 귀신개념을 기의 작용으로 설명하였다.<sup>12)</sup>

이와 같은 程朱學의 天, 鬼神개념에 대하여 다산은 다음과 같은 비판을 가한다.

“요사이 사람들은 天을 理라고 하고 鬼神을 功用이라 하고 造化의 宰輔라 하며 二氣의 良能이라 하여 그들 마음 속에 알고 있는 바란 아득하기만 하니 한결같이 지각없는 사람과도 같다. 그러므로 어두운 곳에서 마음을 속이고 방자히 꺼리긴 바가 없으므로 몸이 마치도록 도를 배우면서도 堯舜의 境地로 들어가지 못하는 것이다. 이 모두가 鬼神說에 대한 理解가 明白하지 못한 까닭이다. . . . . 鬼神은 天을 말하는 것이 아니겠는가?<sup>13)</sup>

이러한 다산 견해의 요지는 鬼神이란 天을 의미하는 것으로서 天은 理가 아니며 鬼神의 本質은 氣가 아님을 명백히 밝힌 것이다.

“鬼神이란 진실로 理가 아니고 또한 어찌 氣라 할 수 있겠는가? 우리 인간에게는 氣質이 있으나 鬼神에게는 氣質이 없는 것인데 鬼神을 二氣의 良能이라 함은 臣(다산)으로서 믿을 수 없다.<sup>14)</sup>

그러면 다산이 제시하는 귀신의 모습은 어떠한 것인가? 이는 볼래야 볼수 없고 들을래야 들을 수 없는 천하에 지극히 은미한 존재이면서도<sup>15)</sup> 세상 어디에나 밝게 布列되어 뚜렷이 실재하는 신령스러운 실체로서의 존재다.

이렇게 하여 다산이 결국 궁극적 실체로서 제시하는 귀신으로서의 天은 上帝로

12) 「中庸章句大全」, 제16장.

“程子曰, 鬼神者, 天地之功用, 而造化之迹也, 張子曰 鬼神者二氣良能也, 又謂以二氣言則, 鬼者陰之靈也, 神者陽之靈也, 以一氣言則至而伸者爲神, 反而歸者爲鬼, 其實一物而已”

13) 「全書」, 제2집, 中庸講義.

14) 「全書」, 제2집, 中庸講義.

“鬼神固非理也, 亦豈是氣乎, 吾人有氣質, 鬼神無氣質, 鬼神之爲二氣良能, 臣未之信”

15) 前揭書

“視之而弗見, 聽之而弗聞 則天下之至陰至微者, 莫鬼神若也”

서 규정하게 된다.

“천지귀신이란 밝게 널리 있는데 그중에서도 지극히 크고 지극히 높은 것은上帝이다.”<sup>16)</sup>

다산이 제시하는 이와 같은 天·上帝는 영명한 주재자로서 天地神 및 萬物을 造化하고 宰制·安養하는 全知全能한 人格的 神으로서 存在하는 것이다.<sup>17)</sup>

## 2)天命觀

인간과 上帝·天은 天命을 매개로 이어진다. 즉, 다산에 있어서 上帝는 인간에게 자기의 의지를 전달하는데 이것이 바로 천명인 것이다. 이는 윤리적 戒命의 성격이 띤 것으로서의 人格神的 上帝·天의 命令인 것이다.

일반적으로 유학에 있어서 天命思想은 政治的 天命과 道德的 天命으로 나뉘고 이외에 또 使命으로서의 천명이나 宿命으로서의 천명 등을 제시할 수 있으나<sup>18)</sup> 다산이 中庸註釋上에서 주장하는 天命은 道德的 天命인 것이다. 다산은 이를 ‘賦性之命’이라 불렀다.<sup>19)</sup> 다산의 천명은 악을 멀리하고 선으로 향하게 하며 복과 화를 주는 주체인 것이다. 다시 말하면, 악을 멀리하고 선을 행하는 것은 도덕적 천명에 순응하는 도덕적 행위이고, 화복은 인간의 도덕적 행위에 대한 대가이다. 따라서 다산이 강조하는 것은 도덕적 천명이다. 도덕적 천명은 인간 도덕성의 근거로서 인간을 인간답게 하는 근본조건인 것이다.

“대체로 사람이 胚胎될 때 그 하늘은 그에게 靈明하되 形體가 없는 本體를 부여 하니 그 됃됨은 善을 즐겨하고 惡을 싫어하며 德을 좋아하고 더러움을 부끄럽게 여기는 것이니 이를 性이라 이르는 것이며 그러기에 性은 善하다는 것이다.”<sup>20)</sup>라고 말한다.

16) 「全書」, 제2집, 中庸講義.

17) 崔東熙(1977), “茶山의 神觀” 「韓國思想」 15, 景仁文化社, pp.108-110

18) 李乙浩(1966), 「茶山經學思想研究」, 乙酉文化社, p.59.

19) 茶山에 의하면 天命에는 賦性之命(道德的 天命)과 得位之命(政治的 天命)이 있다.

20) 「全書」, 제2집, 1권, 中庸自箴.

“蓋人之胚胎既成天則賦之 以靈明無形之體 而其爲物也, 樂善而惡惡 好德而恥汚, 斯之性也, 斯之爲性善也”

여기서 우리는 다산이 말하는 천명이 인간과 동떨어진 外的 天命이 아니라, 인간 내적 존재자로서 先驗的인 것임을 알 수 있다. 이러한 다산의 견해는 人性을 天命으로 파악한 것으로서, 朱子가 中庸註에서 性即理라하여 人성을 理法으로서 파악한 것과는 대조적인 특징을 지니는 것이다.<sup>21)</sup> 즉 다산에서의 인성이 人格的·活性的 성격을 띤다고 하면 주자학에서 말하는 인성은 機械的·主靜的 성격을 띤고 있다. 이는 인성론에 있어 성리학에서 ‘性命學’으로 그 성격이 변한 것임을 의미한 것으로 孔子이후 점점 사라진 道德的 天命思想을 되살린 것으로 평가된다.

그러면 上帝의 명령으로서 天命은 인간내에서 어디에 존재하며, 이는 구체적으로 어떻게 認識할 수 있는가? 이에 대해 다산은 천명이란 인간의 양심인 도심에 깃들여 있으며 천명의 인식을 구체적인 예로 설명한다.

“天이 性을 부여했을 때 이 命도 있었고 살아가는 동안에도 시시각각 명(天命)은 계속되고 있는데 하늘은 차근차근 말(소리)로서 타이르지 않는다. 못하는 것이 아니라 하늘의 혀(舌)는 道心에 깃들여 있으니 도심이 儆告하는 바 皇天(上帝)의 命슈이 계명인 것이다.”<sup>22)</sup>하여 天命이 곧 道心의 명령임을 말하고 있다.

이는 上帝가 인간을 다스릴 때 道心을 통해서 하는 것으로,

“이러한 天命은 남이 듣지 못하더라도 나 자신 만큼은 홀로 똑똑히 들을 수 있으니 이보다 더 자세할 데 없고 이보다 더 엄한 것이 없는데, 가르치듯 깨우치듯 하니 어찌 차근차근 타이틀 뿐이겠는가? 일이 선하지 못할 때 도심은 이를 부끄럽게 여기는데 이렇게 부끄럽게 여기는 마음이 솟아나는 것은 천명이 차근차근 타이르는 것이다.”<sup>23)</sup>

천명이란 곧 도심의 명령이면서 주재천의 명령인 것이다. 선하지 않은 일이나 행동에 대하여 도심이 부끄러워하는 것이 바로 天의 명령이다.

21) 茶山에 있어서 理는 朱子學에서 궁극적 實體로서의 성격을 부인당하고 理致로서의 脈理, 治理, 法理의 성격에 머문다. 「全書」, 제2집, 2권, 孟子要義.

“理者本是玉石之脈理· . . . . 靜究字義 脈理, 治理, 法理, 之假借爲文者, 直以性爲理有古據乎”

22) 「全書」, 제2집, 1권, 中庸自箴.

“天於賦生之初有此命· . . . . 天之喉舌寄在道心, 道心之所儆告, 皇天之所命戒也~”

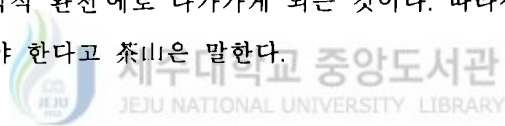
23) 前揭書

따라서 다산은 주장하기를 上帝는 오직 마음속에 있을 뿐이니 天命을 圖錄에서 구하는 것은 허황된 異端의 邪術이고 천명을 本心에서 구하는 것은 聖人이 上帝를 밝게 섬기는 학문이라고 언명하는 것이다.<sup>24)</sup> 여기서 다산은 상제와 인간의 관계를 道德的 主宰者 및 審判者(上帝)와 道德的 順從者 내지 敬畏者(인간)로서 제시한다.

“빛나고 빛난 天命을 알아서 그를 따라서 순종하면 善이 되고 祥瑞가 되나 怠慢하여지면 惡이 되고 災殃이 되는 것이니 군자의 戒愼恐懼는 오로지 여기에 있는 것이다.”<sup>25)</sup> 이는 인간이 도덕적 삶을 이루는 데 있어 上帝·天의 존재가 必要不可缺의 근원적 實體임을 입증하는 것이다.

한편 인간의 良心인 道心과 上帝의 命令인 天命은 둘로 나누어 말할 수 없는 것으로서 인간에 있어 천명은 불가분의 것으로 인간과 일체를 이루는 것이다. 그리하여 “道心과 天命은 두 가지로 나누어 볼 수 없다.”<sup>26)</sup>고 말한다.

이상의 내용을 종합적으로 검토하여 볼 때 上帝와 人間은 도덕성으로서의 인간본성인 천명을 통하여 相互感應한다. 그리고 이들의 관계는 전자(上帝)는 도덕적 完全者이며, 후자(人間)은 도덕적 不完全者로서, 上帝는 主宰와 審判의 위치며 인간은 上帝에 대한 순종과 경외자의 위치라 하겠다. 따라서 인간은 천명을 따르려는 노력을 할 때 ‘도덕적 완전’에로 다가가게 되는 것이다. 따라서 인간은 誠實한 마음으로 天을 섬겨야 한다고 茶山은 말한다.



## 2. 人性論

다산은 근본적으로 만물의 근원을 靈明主宰의 天이라 하고 性命思想으로 性卽理를 비판하면서 性의 독자적 이론을 세우게 된다.

---

24) 上揭書

“是以求天命於圖錄者 異端荒誕之術也 求天命於本心者 聖人昭事之學也”

25) 上揭書

26) 上揭書

“道心與天命 不可分作兩段”

## 1)性嗜好說

다산 性說의 특성은 그의 性嗜好說에 있다. 다산은 성을 本心の 嗜好<sup>27)</sup>라 하여 그의 독특한 性嗜好說을 전개하는데, 이는 바로 그의 性論이 人性論的 天命觀에 근거하고 있음을 의미하는 것이다. 人性論的 天命觀에 근거하고 있다함은 다산의 성은 天理로서의 性이 아니라 嗜好로서의 人性이란 점에서 性理學과는 구별되는 것이다. 그러므로 다산이 洙泗學의 人性은 好是德하는 倫理的 人性이므로 이는 天理로서의 先驗的 원리도 아니요 그렇다고 해서 神性이나 動物性에 가까운 그 어떤 것도 아니다. 이러한 人性은 내적 성찰로써 이해되는 天命이기도 하려니와 倫理的 天命에 의하여 인간에게 부여된 道心 바로 그것이다. 다시 말하면 主觀的 省察에 의하여 자각되는 天命이야말로 인간의 本性 그 자체라는 것이다.

즉, 다산의 성에 대한 개념 이해가 성리학의 경우처럼 선형적이고도 객관적인 理法에 의하여 구성되는 것이 아니라, 인간의 내적 성찰을 통하여 倫理的 天命을 이해함으로써 인간의 마음 속에 내재해 있는 道心을 좇아 순응하고자 하는 主觀的이고도 內面的인 입장을 취하고 있음을 뜻한다.<sup>28)</sup>

다산은 性의 개념 파악을 위하여 실제적인 고찰을 행하고 있다. “성이란 人心의 嗜好인 것이다. 소채류가 인분을 즐기는 것과 같고, 연꽃이 물을 즐기는 것과 같이 인성은 선을 즐기는 것이다.”<sup>29)</sup> 이와 같은 의미에서 본다면 성은 嗜好로서 파악되어야 하고, 그 嗜好는 理法的인 것이 아닌 現在的인 것에 대한 好惡의 뜻을 지니게 된다. 따라서 다산은 性을 好惡之理라 이해한다. “성이란 本心이 좋아하고 싫어하는 것이다.... 보충해서 말한다면 덕을 좋아하고 부끄럽게 여기는 性은 聖人이나 凡人이나 모두 같은 것이어서, 이런 까닭에 본래 서로 가깝다고 하는 것이다.”<sup>30)</sup>

27) 「全書」, 1집 16권, 自撰墓誌銘.

“性者嗜好也”

28) 李乙浩, 「茶山經學思想研究」, 乙酉文化社, p.75.

29) 「全書」, 2집, 論語古今註.

“今案性者人心之嗜好也, 如蔬菜之嗜糞, 如芙藻之嗜水, 人性嗜善”

30) 「全書」, 2집 9권, 論語古今註

“性者本心之好惡也...補曰好德恥惡之性聖凡皆同以此之故本近相也”

따라서 다산에게 있어서의 性은 樂善而惡惡하고 好德而恥惡하는 하나의 선천적 경향성으로 이해되어질 수 있는데, 이는 人·物의 성에 있어서도 같은 경향성을 내포하고 있는 것으로 받아들여진다. 다만 인간에 있어서의 性의 嗜好는 善을 즐겨하지만, 사물의 성은 그 사물 자체가 본능 그대로를 좋아하기에, 가치적으로는 人·物의 성은 같은 경향성에도 불구하고 달리 해석되어지는 것이다.

그리하여 다산은 人性을 보다 엄밀하게 정의하기 위하여 이종으로 나누어 설명하고 있다.

「性이란 嗜好이다. 形軀之嗜好가 있고 靈知之嗜好가 있는데 다같이 이를 性이라 한다. 그러므로 召誥에서 性을 절제한다고 하였고, 王制에서는 민생들의 性을 절제한다 하였으며, 맹자는 마음을 움직이며 性을 건디어 낸다 하였다. 또 귀, 눈, 입, 육체의 嗜好를 가지고 性이라 하였으니 이것이 形軀之嗜好인 것이다. 천명이 性이라거나 性과 天道, 性善, 盡性이라거나 하는 性들은 靈知之嗜好인 것이다.」<sup>31)</sup>

다산의 이러한 견해는 인간의 양면성을 지적하고 있는 것인데 그는 形軀의 기호는 육체적 기호로서 절제해야 하는 것이지만, 靈知之 기호는 선을 즐기고 악을 멀리하는 도덕적 기호(道義之性)로서, 이것은 인간만이 지니는 본질이라고 하였다. 形軀之嗜好는 주로 禽獸가 지닌 性이면서도 이는 인간 안에 포함되어 있고, 靈知之嗜好는 禽獸보다는 인간만이 소유한 특유의 性이다. 그래서 인간은 양성을 모두 함께 갖고 있지만 그중에서도 靈知之 嗜好가 있기 때문에 선을 좋아하는 것이다.

다산은 이 靈知之 기호를 천명이 부여한 인간의 본성으로 이해하여 인간의 독자성을 발견하였다. 다산이 이처럼 性을 논함에 있어 육체적 形軀之嗜好와 精神的 靈知之嗜好를 함께 가지고 있음을 밝히고 있는 사실은 다산의 표현대로 神形妙合<sup>32)</sup>의 인간 존재를 전체적인 시각에서 파악하고 있음을 말해준다.

그런데 다산은 天命之性, 즉 靈知之嗜好와 주자의 본연지성과는 상이한 것임을 밝히고 있다. “本然之性이라 함은 원래 불교서에서 나온 것이니, 우리 유교에서의

31) 「全書」, 自撰墓志銘.

“性者嗜好也有形軀之嗜有靈知之嗜均謂之性故召誥曰節性王制曰節民性孟子曰動心忍性又以耳目口體之嗜爲性此形軀之嗜好也天命之性性與天道性善盡性之性此靈知之嗜好也.”

32) 「全書」, 제2집, 論語古今註, p.15~17.

“人者妙合神形而混然爲一者也.”



天命之性과는 서로 몹시 달라 가히 말할 것이 못된다.”<sup>33)</sup> “또한 능엄경 칫머리의 본然的 說을 취하여 우리들 性을 이름하기를 本然之性이라 한즉 本然은 天命이 아니요 天命은 本然이 결코 아니다.”<sup>34)</sup>

그러면 다산이 이와 같이 본연지성을 불교의 영향이라 배척하고 二種의 嗜好를 내세우는 까닭은 무엇인가?

다산은 성리학에서 말하는 본연지성을 사람이나 금수가 다같이 받았다는 점에 대하여 반대한다. 즉, 본연지성이라는 道義之性은 인간에게만 있는 것이지 결코 禽獸에게는 있지 않다는 것이다. 따라서 인간만이 道義之性을 지닌 유일하고도 고유한 영장으로서<sup>35)</sup> 존재한다는 것이다. 여기에 인간의 고유성이 있다. 즉 인간만이 선을 지향하는 도덕적 존재인 것이다. 다산은 이렇게 인간을 본유적으로 도덕적 가치를 추구하는 도덕적 존재로 파악하였던 것이다.

이런 점에서 다산은 불교적 색채가 혼입된 성리학을 배제하고 원시유학정신으로의 철저한 회귀를 주장하고 있는 것이며,<sup>36)</sup> 성리학의 본연지성과 원시유학의 천명지성을 엄격히 구별하여 靈知之 性으로서의 인간 본성의 이해를 보다 강조한다.

## 2) 心の 自主權

다산이 말하는 靈知之嗜好는 다음아닌 樂善而恥惡하는 경향성이다. 이런 점으로 볼 때 인간 이외의 사물은 形軀之嗜好라는 본능적 정성에 의하여 지배받는 것이나,<sup>37)</sup> 인간만이 유일하게 영지지기호를 지닌 영장적 존재로서 가치지향적이 되는

33) 「全書」, 1집 16권, 自撰墓誌銘.

“曰本然之性原出佛書 與吾儒天命之性相爲永炭不可道也”

34) 「全書」, 제2집 4권, 中庸講義.

“又取首楞嚴本然之說 名吾性曰 本然之性則本然非天命天命非本然”

35) 「全書」, 제2집 4권, 中庸講義.

“況草木禽獸天於化生之初賦以生生之理以種傳種各全性命而已人則不然天下萬民名於胚胎之初 賦此靈明超越萬類享用萬物”

36) 上揭書.

“佛氏謂人物同性 . . . 蓋宋賢論性多犯此病 雖其本意亦出於樂善求道之苦心而其與洙泗之舊論惑相抵牾者不敢盡從後之君子尙恕余哉”

37) 「全書」2집 4권, 中庸講義.

“鷄之最鳴 犬之夜吠 虎之搏箠 牛之胎觸 蜂之護君 蟻之聚衆 千年同俗 萬里同風”

것이다.

그리하여 다산은 性善의 윤리적 가능성을 출발점으로 하여 心の自主權이라는 인간 내재적 자율성에 의하여 善惡의 分岐를 상정함으로써 보다 인간중심의 도덕관을 제시하고 있는 것이다. 결국 인간은 禽獸가 지닌 본능적 정성과는 달리 심의 자주권을 통하여 道義之性을 확보함으로써 그 존재가치를 인정받게 되는 것이다.

이러한 다산의 성기호설은 맹자의 성선설에 대한 깊은 확신을 보다 심화시킨 것이며, 또한 인간의 性을 논함에 있어 육체적인 形軀之嗜好와 정신적인 靈知之嗜好의 이중으로 나누었다는 사실은 다산의 표현대로 ‘靈形妙合’의 인간존재를 보다 전체적인 시각에서 파악하고 있다는 점을 여실히 반영하여 준다. “사람이란 靈形이 妙合하여 혼연히 하나가 된 것이다. 그러므로 그 발하여 心이 됨에 있어, 道義로 인하여 발하는 것을 道心이라 하고 형질로 인하여 發하는 것을 人心이라 하니 道心이 있음으로써 善惡을 명확히 분별할 수 있고 또한 好德而恥惡 하여서 마침내 殺身成仁에 이르는 것이니, 이것이 孟子가 말한 성선설의 근본인 것이다.”<sup>38)</sup>

따라서 다산에게 있어서 天命으로서의 性은 道心에 있고, 好德而恥惡하는 선을 지향하게 된다. 물론 善의 가능성과 行善의 의미는 동일하지 않다. 결국 행선의 주체는 인간의 心の 권능일 수밖에 없다. 그러한 心の 權能은 결국 인간의 자주적이고도 자율적인 영역에 속하는 것이다.

다산에 의하면 인간의 心에는 윤리적 天命이 깃들여져 있는데, 그러한 天命은 도심에 붙어 존재하는 것이라고 한다.<sup>39)</sup> 그리하여 인간은 道心을 쌓음으로써 천명에 순응할 수 있고, 그럼으로써 선의 근거가 확보되며 주체적인 자기성찰을 통한 實心事天의 본분을 다할 수 있는 것이라고 한다.

결국 人心과 道心の 이중구조로 파악되어지는 다산의 인성관은 성리학에서 말하는 바와 같은 천리로서의 道義를 여하히 확보할 수 있는가? 이에 대하여 다산은

38) 「全書」, 제2집 15권, 論語古今註.

“人者妙合靈形而混然爲一者也 故其發之謂心者有因 道義而發者謂之道心 有因形質而發者謂之人心其有道心故能明別善惡又能好德而恥惡終以至於殺身而成仁 此孟子所謂性善之本也”

39) 「全書」, 2집 3권, 中庸自箴.

“天之喉舌寄在道心 道心之所儆告皇天之所命戒也”

사람의 마음이 금수와는 달리 옳과 옳을 행할 수 있는 가능성을 부여받았으므로 行善의 功은 心의 自主權에 달려 있다고하여 道義의 존재근거를 확보하고자 한다.

“하늘은 인간에 대하여 자주지권을 미리 부여해주었기 때문에 옳하고자 하면 옳을 실제로 행하고 옳하고자 하면 옳을 실제로 행하게 하며, 이리저리 흔들려 안정되지 않음도 자기 자신에게 있는 것이니, 禽獸의 定心과는 같지 않다. 그런 까닭에 옳을 행함도 실은 자신의 공이요, 옳을 행함도 실은 자신의 죄가 되는 것이니, 이것이 바로 心의 권능이다.”<sup>40)</sup>

이와 같이 人心과 道心의 이중적 구조로 파악되어지는 人間의 心은 현실적으로 그 양자 간의 끊임없는 相訟之場으로서 可爲善 可爲惡할 수 있는 가능성을 갖는 것이되, 인간은 禽獸의 定心과는 달리 스스로 선택하여 결행할 수 있는 自主之權을 심의 권능으로 부여받음으로 해서 道義의 성립근거를 확보할 수 있다는 것이다. 결국 도심에는 천명이 偏在하여 있으므로, 인간은 내면적 자기성찰을 통하여 도심의 경고를 따름으로써 천명에 도달할 수 있게 된다. 이러한 다산의 活心論의 心觀은 성리학에서 흔히 운위되는 明鏡止水로서의 主情說의 心觀과는 크게 대조를 이루는 것으로 그의 心性論이 보다 내면적으로 접근하고 있음을 보여주고 있다.

이상에서 살펴본 대로 다산의 心性論은 결국 治心의 문제로 귀결되어진다. 원래 인간은 그 치심의 자율적 능력에 따라 聖凡의 차별이 있게 되는 것이며, 따라서 치심의 문제는 천리로서의 형이상학적 과제가 아니라 바로 인간존재 자체를 주관적, 주체적으로 자성할 때의 구체적이고도 현실적인 과제로서 등장하게 된다. 이 점이 바로 다산 심성론이 보다 인간존재의 현실적인 구명으로 초점을 모으고 있다는 독특함을 보여주는 것이다.

이러한 특색을 지닌 다산의 심성론은 그의 인간관의 전제를 이루는 것으로, 그의 인간에 대한 이해에 있어서 보다 주체적이고 자성적이며 또한 능동적이고 자율적 존재에로의 전환을 가능케 해 준다.

---

40) 「全書」, 2집 5권, 孟子要義.

“故天之於人子之以自主之權使 其欲善則爲善 欲惡則爲惡 遊移不定其權在己 不似禽獸之有定心 故爲善則實爲己功 爲惡則實爲己罪 此心之權也”

### 3. 仁思想

茶山の 仁思想은 그의 論語 해설서인 「論語古今註」에서 살펴볼 수 있는 것으로 漢의 何晏이 지은 「論語集本」(古註)와 宋의 朱子가 지은 「論語集注本」(新註)의 해석과는 달리 孔子의 생동적이고 실천윤리적인 仁思想을 洙泗學的인 입장에서 밝히고 있다. 이와 같이 茶山이 仁思想은 당시 조선에서는 주자설에 의한 「論語」해석이 그 주류를 이루고 있을 때 이를 비판하고 古來의 해설서를 참고하여 편파적인 「論語」의 이해에서 벗어나 공자시대 본래의 洙泗學的 본래의 뜻을 밝히려고 한데 그 특징이 있다고 볼 수 있다. 공자의 仁思想은 「論語」의 전편에 나타나 있으므로 「仁」의 개념을 한 마디로 정의내리기는 어렵다. 이는 孔子가 제자들의 능력과 처지에 알맞게 仁을 설명하였기 때문에 다양할 뿐만 아니라 仁思想 자체가 諸德을 포괄하는 포용성을 지녔기 때문이기도 하다.

최고선으로서 다산 사상에 있어서 최상위 개념인 仁에 대한 다산의 입장은 성리학의 철학적 해석을 비판하는 데서 출발한다.

朱子는 仁을 '마음의 덕, 사랑의 이치(心之德愛之理)'로 표현하였다. 愛만은 사람의 감정을 속하나 愛之理로서의 仁은 철학적 근거가 된다. 仁도 또한 성리학에서는 性처럼 우주원리의 일부가 되는 것이다. 따라서 성리학의 仁은 인도로서의 仁이라기 보다는 천지의 근원으로서의 仁이다. 그런데 愛之理는 심성적인 면에서는 心之德이 된다. 愛之理의 理法的·外的 존재에서 내성적인 본심의 덕이 된 것이다.<sup>41)</sup> 다산은 성리학적 해석처럼 仁을 본다면 仁의 참뜻을 알 수 없다고 비판하고 인간관계에서 仁을 찾으려 했다.

다산은 인간이 언제나 다른 사람과의 관계 속에 살고 있음을 전제한다. 실제로 인간은 독립된 존재인 동시에 다른 사람과 더불어 함께 살아가고 있다. 선과 악의 개념도 인간의 관계 사이에서 만들어지는 것이다. 다산은 이를 가리켜 '인간이란 인을 실천하기 위한 윤리적 존재'라고 하였다.<sup>42)</sup> 즉 인간의 가치는 윤리적 행동을

41) 이을호(1977), 「다산학의 이해」, 현암사, p. 13.

통하여 결정된다는 것이다.

이와 같이 다양한 뜻을 지니고 있는 仁思想을 茶山은 어떻게 이해하고 있는가? 다산은 실천윤리적인 그의 學的 자세를 바탕으로 “仁”이란 인륜관계에서 이루어지는 德으로 서로가 서로를 사랑하는 것이라고 보고 있다.<sup>43)</sup> 그러므로 “仁”은 인간과 인간 사이의 도리이므로 父子, 兄弟, 君臣, 牧民 등 모두 二者關係에서 서로가 행하는 인륜의 지극한 道를 “仁”이라고 본 것이다. 茶山은 특히 父子와 兄弟間의 道理인 孝와 悌를 강조하였다. 이 두 가지 德을 이루므로써 “仁”에 도달할 수 있다<sup>44)</sup>고 한점은 유교의 근본 사상인 修己治人の 수기로부터 仁思想을 확대시켜 가야 한다는 “仁”의 출발점을 시사한 것이다. 이 점은 ‘仁’의 실천은 먼 곳에서 구할 것이 아니라 가까운 자기로부터 시작하여야 함을 강조한 孔子의 가르침과도 같은 것이다.

仁이란 결국 다른 사람과의 관계에서 발생하는 것이다. 다산은 仁을 사람과 사람 사이에서 생기는 윤리적 행위로 파악한 것이다. 곧 참된 인간관계를 위한 인간으로서의 도리를 다하는 것이 仁이다. 이로부터 다산은 仁을 사람과 사람의 관계에서 생기는 지극히 인간적인 덕으로 보고 있음을 알 수 있다. 다산에서 仁은 실천적인 성격을 갖고 있다. 인은 두 사람 사이에서 생겨나지만 실천을 통하여 완성된다. 인을 인성에 내재하는 속성으로 파악하는 성리학과는 달리 공자의 실천 윤리학적 입장을 따라 인간적인 노력 또는 노력에서 얻어지는 결과로 보기 때문이다. 이런 의미에서 다산은 仁을 가리켜, 다음과 같이 말한다.

“仁이란 인륜이 이루어진 덕이다.<sup>45)</sup> “仁은 지극한 선이 이루어진 것을 이룸이다. 반드시 군신부자 사이 인륜으로서의 애정을 극직히 하고 온 백성이 그 덕택을 입은 연후에야 바야후로 仁이 성취될 수 있는 것이다.”<sup>46)</sup>

42) 이을호(1985), 「다산 경학사상 연구」, 을유문화사, pp. 176-178.

43) 丁若鏞, 前揭書, p. 746.

“仁者嚮人之愛也 子嚮父弟嚮君牧嚮民 凡人考人之相嚮而藹然其愛者 謂之仁也.”

44) 上揭書, p. 699.

“仁者二人相與也 事親孝爲仁父與子二人也 事兄弟爲仁兄與弟二人也 事君忠爲仁君與臣二人也 牧民慈爲仁牧與民二人也 以至夫婦朋友凡二人間釋其道者皆仁也 然孝弟爲之根”

45) 「全書」, 제2집, 論語古今註.

“仁者人倫之成德”

다산에 의하면 ‘인간으로서의 도리를 다한다는 것’은 남을 사랑하는 것이다. 다산의 仁은 심리적 理法이 아니라 적극적 사상의 실천인 것이다. “仁이란 남에게 향한 애정이다. 부자간, 형제간, 군신간, 목민간 사람과 사람이 서로를 향하여 깊이 사랑하는 것을 仁이라 한다.”<sup>47)</sup>

이상과 같이 다산은 仁에 대한 개념을 성리학의 경우와 매우 다르게 해석하여, 인간관계에서 인간으로서의 도리를 극진히 실천하는 것으로 이해하였다. 즉 다산에게서 仁은 마음속에 내재하는 보편적 가치로서의 理가 아니라 인류를 힘써 실천하는 것을 의미한다. 朱子를 위시한 성리학자들이 심성론적인 입장에서 仁을 설명한 데 반해, 다산은 평범한 일상생활에서 仁이 성취될 수 있다고 생각해 실천윤리적 관점에서 이해한 것이다.

이렇듯 다산은 “仁“을 자기로부터 시작하여 서로의 人倫關係에서 孝·悌·忠·信 등의 諸德을 완성하는 실천윤리적 개념으로 보았다.

인간의 순수하고 곧은 마음의 자세에서 “仁“을 실행하는 방법으로 茶山은 怨를 들고 있다. 茶山은 자기가 원하지 않는 일은 남에게도 하지 말라는 소극적인 怨에서 한 걸음 더 나아가 어려운 일은 남보다 앞서 하고 利益되는 일은 남에게 돌리는 孔子의 적극적인 怨를 강조하면서 군선 의지를 가지고 힘써 怨를 행할 것을 주장하고 있다. 그런데 이 “怨“의 해석에 있어서 茶山은 朱子와 다른 뜻을 취하고 있다. 다산의 怨는 推怨를 의미하며 推怨는 自修의 공부인지라 마음으로부터 미루어 남의 마음을 살핀 후 다시 내마음으로 돌아오는 것이므로 朱子가 말하는 容怨의 怨도 美德이기는 하지만 적극적이고도 순수한 德의 원동력일 수는 없다<sup>48)</sup>고 말한다. 이뿐 아니라 茶山은 孔子가 말한 一貫之道와 曾子가 말한 忠怨의 해석에 있어서도 忠과 怨를 다른 것으로 보는 朱子의 說에 반대하여 忠과 怨는 진실한 行怨의 모습 즉 中心行怨를 말한 것<sup>49)</sup>이라고 하였다.

46) 「全書」, 제2집, 論語古今註.

“仁者至善之成名, 必君臣父子之間盡其人倫之愛, 惑天下之民被其德澤然後方得爲仁”

47) 「全書」, 제2집, 論語古今註.

“仁者嚮人之愛也, 子嚮父弟嚮兄臣嚮君牧嚮民凡人與人之相嚮, 而藹其愛者謂之仁也”

48) 李乙浩(1981), 「茶山經學思想研究」, pp. 198~199.

이상에서 살펴본 茶山의 仁사상은 곧은 마음의 자세를 바탕으로 恕를 통하여 “仁”을 실천하여야 한다는 실천윤리를 강조한 것이라고 말할 수 있겠다. 이와 같이 茶山은 「論語」를 洙泗學的인 입장에서 해석하므로써 仁은 인간과 인간간의 윤리적 관계를 말한 것이라는 인간학적 해석을 내리고 있으므로 이것은 자기로부터 출발하여 타인과의 人倫關係를 통해 天下로 확대되어 가는 孔子 本來의 仁思想을 새롭게 부각시킨 점에 있어 큰 의의를 지녔다고 볼 수 있다.



---

49) 丁若鏞, 前揭書, p. 595.

“恕者以一而貫万者也 謂之忠恕者以中心行恕也 若必盡己之謂忠 推己之謂恕 則忠恕僞是二物恐下可也 經之忠恕而所言君子之道四 僞兄是恕不復言忠 斯可知也..”

### Ⅲ. 茶山의 道德教育思想

제Ⅱ장에서 茶山의 道德教育思想을 고찰하기 위한 기초 작업으로 茶山哲學思想에 대하여 살펴보았다. 본 장에서는 앞서 살펴본 茶山의 哲學 사상을 중심으로 하여 그의 道德教育思想의 일면을 고찰해 보고자 한다. 그런데 다산은 도덕교육에 대한 저서를 남긴 일도 없고 직접적으로 ‘도덕교육’이라는 단어를 사용한 적도 없다. 그러므로 다산의 여러 저술에서 교육과 관련되는 내용을 찾아내어 그것을 교육목적, 교육내용, 교육방법 등으로 정리해 놓은 기존의 선행 연구물들을 고찰하고<sup>50)</sup> 거기에서 도덕교육과 관련된 부분을 도출해보고자 한다. 선행연구물의 고찰은 그 형식과 내용을 그대로 따랐다.

#### 1. 教育目的



茶山이 추구한 교육이념은 洙泗學에 연원을 둔 孔孟의 教育論으로서 敎學一如의 人格을 갖춘 聖人君子 양성을 목적으로 하며 나아가 實事求是와 經世致用의 실학정신<sup>51)</sup>의 구현으로 사회를 개혁하려는 것이었다. 茶山은 性命에 순종함은 天을 섬기는 것이다 하고, 天이 명한 것을 性이라 하고 性을 따르는 것을 道라 이르고, 道를 닦는 것을 敎라 한다<sup>52)</sup>고 하여 교육의 目標를 天命을 성실히 이행하는 데 있다고 보

50) 주로 참고한 연구물들은 다음과 같다.

가. 한기연(1987), 「한국인의 교육철학」, 서울대학교 출판부

나. 손인수(1964), 「한국교육사상사」, 제동문화사

다. 안 규(1983), 「한국교육론」, 형설출판사

라. 이문원 외(1986), 「한국교육사상연구」, 집문당

51) 韓基彦(1977), 「韓國教育學의 構造」, 乙酉文化社, P. 85.

52) 「全書」, 제1집, 原敎.



았다. 즉 그는 天은 절대자로서 전지전능하며, 따라서 人間은 天의 意思에 合一될 수 있도록 人性을 함양해야 하는 것이 바로 教育이 지향하는 목표라고 보았다.

당시 사회는 전란으로 인한 극도의 꺾박과 정치적 문란, 서양의 과학기술, 창조 의 문화전파 등으로 심각한 혼란에 봉착한 시기였기 때문에 실학자는 물론 현직 관리들 까지도 社會改革과 必要性을 절감하고 있었다. 뿐만 아니라 學問은 학문 본래의 뜻에서 벗어나 당쟁이나 출세의 도구로 전락하였다. 茶山은 이를 비판하면서 윤리적 정치적 大途를 가로막는 五學 즉, 性理, 訓詁, 文章, 科擧, 術數 등의 병폐를 날카롭게 지적하고 있다.<sup>53)</sup>

茶山의 修己治人の 實學精神은 철저한 실증에 근거를 둔 그의 학문자세와 실용적인 학문연구에서도 찾아볼 수 있는 것이다. 茶山의 教育思想은 修己의 입장에서 敎學一如이지만 治人の 입장에서 敎政一致인 것이다.<sup>54)</sup> 그러므로 君子의 교육은 修身에 그치지 않고 牧民에서 끝맺게 되는 所以가 여기에 있는 것이다. 敎學의 目的은 한 사람으로서의 君子를 만들어 냄에 있는 것인데 이러한 군자를 茶山은 學道之人<sup>55)</sup>이라 하였다.

洙泗學의 教育이 目的하는 바는 知識과 德行의 두 면을 겸비한 인간, 즉 군자를 기르는데 있다. 이를 일러 洙泗學의 人間상<sup>56)</sup>이라 하며 茶山은 이를 牧者라 하였다. 牧者란 곧 修己治人の 牧者인데, 敎學의 修己治人の 君子인 同時에 治者인 賢人으로서 敎政에 까지 확충되는 것이다. 學과 政이 敎育의 양면이기는 하지만 여기에 學은 萬人の 學으로서 보편성을 지니고 있어야 하며 政은 리더쉽이 수반되어야 하는 특수성을 지니고 있는 것이다. 즉, 敎學과 敎政이 다같이 修身을 근본으로 삼는다 하더라도 특히 敎政에서만은 修身而治人해야 한다는 것이다.

이와 같은 고찰을 통해서 볼 때 다산은 유학의 전통대로 도덕적 인간의 양성을 목표로 하고 있음을 알 수 있다. 그러나 그 도덕의 내용이 당시 성리학적인 관념적

---

“以順性命謂之事天 天命之謂性率性之謂道 修道之謂敎”

53) 이을호, 前揭書, p. 281.

54) 劉元東(1983), 「韓國實學概論」, 正音文化史, pp. 316~317.

55) 「全書」, 論語古今註.

“儒者學道之人所習者詩書禮 乘典章法度 然其習之也 其心爲道 則君子儒也.”

56) 劉元東(1983), 「韓國實學概論」, 正音文化社, p. 317.

이고 지적인 것이 아니라 실질적이고 실천적인 것이라는 데 차이가 있다. 실학 정신을 갖춘 공자적인 군자 즉 지식과 덕행을 겸비한 牧者의 양성을 통해서 사회를 개혁해 나가고자 하였다.

## 2. 教育內容

### 1) 孝·悌·慈

孝悌는 유학교육에 있어 행위의 지침이다. 그것은 孝悌가 仁을 실행하는 근본이기 때문이다.<sup>57)</sup> 다산은 여기에다 慈를 첨가하여 孝·悌·慈를 교육내용으로 설정했다. 그는 성리학의 一綱三目說을 부정하고 明明德, 親民, 止於至善을 모두 효제자로 규정하였을 뿐만 아니라 大學의 明德 역시 孝·悌·慈로 규정했던 것이다.<sup>58)</sup>

孝는 임금을 섬기게 하는 소이이고, 悌는 어른을 섬기게 하는 소이이고, 慈는 대중을 부리게 하는 소이이다. 이 세가지는 천자로부터 庶人에 이르기까지 누구나 근본으로 삼아야 할 德目이다.<sup>59)</sup> 慈를 孝悌와 동격으로 설정한 것은 다산의 독특한 견해이다. 종래는 아랫사람의 윤리가 강조되고, 윗사람의 윤리는 문제시되지 않았다. 그 결과 孝悌만이 강요되었다. 이러한 모순을 극복하기 위해 다산은 慈를 첨가했다. 慈는 윗사람이 아랫사람에게 베푸는 덕이다. 윗사람은 아랫사람으로부터 孝悌를 수용하기만 하는 존재가 아니라, 그와 대등한 노력을 아랫사람에게 베풀어야 한다. 孝悌를 爲仁의 근본으로 삼았던 과거의 견해는 다산에 이르러 孝·悌·慈로 정립되었다. 慈를 제시했던 이유는 爲民意識 때문이다. 집정자들은 횡포를 일삼으

57) 「論語」, 學而.

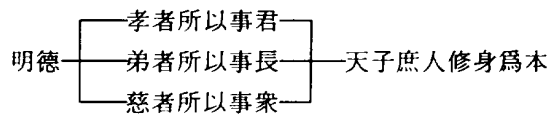
“孝弟也者 其爲仁之本與”

58) 「全書」, 제2집, 大學公議.

“明德者 孝弟慈也”

“至善則事理當然之極也言明明德新民皆當止於至善之地而不遷”

59) 「全書」, 제2집, 大學公議.



면서 민중의 孝悌만을 강조하는 것은 괴리이다.

孝·悌·慈는 五教를 총괄할 것이고, 明德이 되며 新民이 된다.<sup>60)</sup> 孝는 자효이고 悌는 兄友弟恭이며, 慈는 父義母慈이다.<sup>61)</sup> 이렇게 볼 때, 孝는 상향적인 것이고, 悌는 상호적인 것이고, 慈는 하향적인 것임을 알 수 있다. 이러한 견해는 윗사람이 慈해야만 아랫사람이 효할 수 있다는 논리로 요약될 수 있다. 따라서 윗사람이 慈를 결여하면 아랫사람으로부터 효를 강요할 수 없다. 단적으로 말해서 五教를 수직적 관계로만 파악하는 것을 지양하고, 상호관계 또는 대등관계로 파악하려는 입장을 취했음을 알 수 있다. 이것은 윗사람이나 아랫사람이 동등한 윤리관계를 가져야 할 것을 제창한 것이다.

다산이 慈를 제시하게 된 사상적 배경은 대학의 新民에서 유래된 것 같다. 程子は ‘親’을 ‘新’이라고 했는데, 뒤에 왕양명은 ‘親’에 오류가 없다고 했다.<sup>62)</sup> 다산은 왕양명의 견해에 찬동하여 親字를 수정하지 않고 당초의 문자대로 읽어야 한다고 했다. 그리하여 다산은 孝·悌·慈를 親民之物이라고 규정한다.

“명덕을 효제자라고 한다면 친민은 역시 신민이 아니다. 순이 契에게 이르기를 ‘백성들이 친하지 않으니 너는 오교를 베풀라’라고 했는데 오교는 효제자이다. 순이 설에게 효제자의 가르침을 베풀도록 하면서 ‘백성이 친하지 않느냐’함을 먼저 말한 것은 효제자가 親民之物이 되기 때문이다……백성을 친애하는 것은 백성을 친하는 것이다.”<sup>63)</sup>

親을 親愛의 개념으로 이해하고, 그것을 하향적 이념으로 설정하였다. 이 親愛의 의미를 한마디로 나타내는 용어는 慈이다. 다산은 이렇게 孝·悌·慈의 실천을 교

60) 「全書」, 제2집, 大學公議.

“孝弟慈三字 乃五教之總括”

“所謂明德 孝弟慈也 所謂新民 亦孝弟慈也”

61) 上揭書.

“五教者 父義母慈 兄友弟恭子孝也…兄友弟恭 合言之則弟也 父義母慈 合言之則慈也”

62) 前揭書.

“程子曰 親當作新 王陽明曰 親子不誤”

63) 「全書」, 제2집, 大學公議.

“議曰 明德既爲孝弟慈 則親民亦非新民也 舜命契曰 百姓不親 汝敷五教 五教者 孝弟慈也… 民親愛者 民親也”

육내용으로 설정함으로써 당시 조선의 현실적인 문제, 특히 윤리와 인간평등의 문제들을 해결하기 위한 교육개혁의 한 발판으로 삼으려 했던 것이라 볼 수 있다.

## 2) 十經

조선이 건국되자 주자학은 국교의 지위를 획득했다. 주자집주 사서삼경은 한국 경학의 가장 중요한 典籍으로 간주되었다. 그 결과 주자학 이외의 학설은 이단시되었다. 특히 퇴계와 율곡의 성리설이 확립된 이래 학문은 주자학 일변도의 경향을 띠었고 모든 경전을 주자학적 견해에 의해 훈고하고 諺解되었다. 이러한 전적은 官本으로 채택되었다. 그래서 경전이라 하면 사서삼경을 일컫게 되는 풍조가 조성되었다.

다산은 당시 교육이 칠서만을 존중하고 十三經을 인식하지 못하는 풍조를 비난했다.<sup>64)</sup> 그는 십삼경 중에서 十經을 학습해야 한다고 주장했다. 십경이란 四書와 六經을 말한다.<sup>65)</sup> 육경 중에서 樂經은 책이 없어져서 학습할 수 없으므로 그것을 周禮로 대해야 한다고 주장했다.<sup>66)</sup> 이를 보면 다산의 十經이란 大學·論語·孟子·中庸·詩·書·禮·易·春秋·周禮를 말한다.

다산은 經學의 중요성을 다음과 같이 설명했다.

‘폐법과 학정이 일어나는 것은 모두 경의 뜻이 불명한데에 연유한다. 저는 그러므로 ‘나라를 다스리는 요점은 경의를 밝히는 것보다 앞설 것이 없다’고 하는 것입니다.”<sup>67)</sup>

明經은 국가를 다스리는 이론으로 사용해야 한다고 다산은 주장했다. 이것은 정치와 직접적인 관계가 있기 때문에 어떤 經典을 가르칠 것인가 하는 문제는 매우 중요한 것이다.

十經 중에서도 특히 중요한 것은 四書이다. 그는 아들에게 보내는 편지에서도

64) 「全書」, 제1집, 시문집.

“嗟乎 今之學者 徒知有七書大全 不知有十三經注疏”

65) 「全書」, 제5집, 經世遺表.

“六經之目曰 詩書禮樂易春秋……古唯六經 今益之以四書 總爲十經”

66) 上揭書.

“樂經今亡 無所習也……樂經以周禮代之 則三禮靡不學矣”

67) 「全書」, 제5집, 經世遺表.

“臣謹案 弊法虐政之作 皆由於經旨不明 臣故曰 治國之要 莫先於明經也”

四書를 중시했다. 文選은 물론이고 武選에도 과해야 한다고 했다. 왜냐하면 사서는 載道之器이기 때문이다.<sup>68)</sup> 六經도 도가 내포되어 있다고 생각했기 때문에 사서처럼 중요하게 간주했다. 그러므로 도를 밝히기 위해서는 六經을 학습해야 한다.

당시에 실행하던 講經의 목적은 道를 밝히는데 있다고 다산은 생각했다. 文選은 사서와 육경을 취급해야 하며, 武選·藝選·胥選은 四書와 一經만을 다루어야 한다고 했다.<sup>69)</sup>

다산은 심경을 중요한 교육 내용으로 간주했다. 이러한 견해는 사서삼경을 주로 학습하던 당시의 경향을 분석한 결과로 형성된 것이다. 점점 복잡해져 가는 사회에 대응하는 데는 사서삼경을 학습하는 것만으로는 부족했다. 이를 극복하기 위해 다산은 심경을 제시한 것으로 간주된다.

### 3) 國史

조선시대 과거 시험 과목은 明經, 詩文이 주요 과목이었다. 그런데, 과거의 내용은 字句를 剽竊하고 朱墨친 것을 추출해서 한때의 마음을 어지럽게 하는 폐단을 지니고 있었다. 項羽와 沛公의 사건을 제목으로 삼으며 輕薄한 말로써 能事를 삼으며, 실상이 없는 말과 거짓을 말하고, 幻像을 엮고 허황한 것을 베짜르듯하여 스스로 견문을 자랑하며, 단시간의 과거 시험 답안지로 승부를 내는 경향이 있다고 다산은 생각했다.

다산은 이러한 폐단을 고려하여 과거의 과목으로써 史書를 첨가해야 한다고<sup>70)</sup> 주장했다. 삼국사기, 고려사, 동국통감, 국조보감, 동사집성을 포함해야 한다고<sup>71)</sup> 주장했다. 또한 우리나라의 글 속에서 史實을 뽑아내고 각 지방의 풍속을 시에 인용

68) 「全書」, 제5집, 經世遺表.

“……四書則 載道之器 不可不全習也”

69) 「全書」, 제5집, 經世遺表.

“古者 教人以道 而今也 道在六經 欲明此道 宜講此經 此今所以講經 以明道也 古唯六經 今益之以四書 總爲十經 文選治選之士 宜全習之 武選及藝選胥選 宜以一經四書 使爲恒業也”

70) 「全書」, 제5집, 經世遺表.

“東史輯成者 取中國全史 輯東事以成編者也”

71) 「全書」, 제1집, 詩文集.

해야 한다고 생각했다.

그러면 왜 다산은 科擧에서 史書를 포함해야 한다고 주장했을까? 많은 蒼生이 세상에 살고 있지만 바보처럼 어리석은 자가 많다. 이 중 文史를 공부하여 정사를 담당할 만한 사람은 천명이나 백명 중 한 사람 정도인데, 천하에 총명하고 슬기있는 자를 모아놓고 한결같이 과거라는 절구에다 넣고 찧어 깨지고 문드러지지 않을까 걱정했다.

한 번 과거하는 학문에 빠지면 禮樂은 곧 가외 물건으로 되고, 刑政은 잡된 일로 되어버려, 백성을 다스리는 관직을 除授하면 사무에 감감해서 오직 아전의 말에만 따르게 된다.

이러한 폐단을 극복하기 위한 방안은 오직 古今の 전례를 명석하게 이해하는데 있다. 그러므로 과거하는 학문을 하는 사람은 반드시 國史를 이해할 수 있는 사람이어야 한다고 다산은 생각했던 것 같다.

또한 진정으로 시를 훌륭하게 쓰려면, 詩 속에 역사적인 사건을 인용해야 한다는 그의 詩論 때문에 國史를 강조했던 것 같다. 이러한 이유 때문에 다산은 사서를 考課해서 三史(史記·南史·遼金史)와 國史에서 1點도 받지 못한 사람은 三場에 나오지 못하게 해야 한다<sup>72)</sup>고 주장했다.



#### 4) 技藝

일반적으로 말해서 실학자들은 현실적인 문제에 관심이 많았었다. 이러한 생각을 우리는 그의 기예론에서 찾아볼 수 있다.

다산은 인간과 동물간의 차이점을 기예라는 측면에서 규명했다. 또한 이것은 국가를 경론하는 자가 마땅히 강구해야 할 일이라고 주장했다. 인간에게는 지혜로운 생각과 궁리가 있으므로 기예를 익혀서 제 힘으로 살아나가야 한다. 그런데 지혜로운 생각으로 미루어서 아는 것은 한정되어 있고, 교묘한 궁리로 깊이 연구하는 것도 순서가 있으므로 계속적으로 배우는 것이 필요하다.

그 이유는 ①聖人이라도 천 사람이나 만 사람이 함께 논의한 것을 능가할 수는

72) 「全書」, 제5집, 經世遺表.

“三史國史 都不得一分者 不得赴三場”

없으며, ②사람이 많이 모이면 그 기예는 더욱 정묘하고, 여러 세대가 지나면 지날수록 더욱 더 교묘해진다는데 있다.

다산은 기예의 문제를 이론적인 면에서 농업, 방직, 군사, 의술 등에 관해서 논의함과 동시에, 실제적으로도 華城의 축성 계획서를 작성했다. 그가 이처럼 여러 가지 기예를 논의한 것으로 보아 당시의 사회적인 배경의 제약을 받기는 했지만 성리학의 학문적인 경향보다는 훨씬 더 진취적이었고 변화하는 사회에 대한 적응 방안이었다고 할 수 있다.

농사짓는 기술이 정교하면 수확을 많이 거둘 수 있으며, 힘을 덜 들이고도 좋은 곡식을 수확할 수 있다. 또한 베짜는 기술이 정교하면 물자를 적게 들이고도 좋은 옷감을 얻을 수 있다. 표백과 채색도 기술의 개선으로 훌륭하게 될 수 있다. 병정도 훌륭한 기술을 가지고 있으면, 공격 방어 혹은 군량을 운반하고 성벽을 修築하는 일도 효과적으로 할 수 있다. 의원 또한 약의 성질을 잘 알면 맥을 통해 증세를 진단하여 환자를 잘 치료할 수 있을 것이다.

工匠도 기술의 습득을 통해서 기구를 제조하고 수레, 배, 가마 등을 훌륭하게 만들 수 있게 될 것이다.

그러므로 계속적으로 기예를 연마해야만 부국강병을 꾀할 수 있다고 다산은 생각했다.

그는 이와 같은 기예관을 실제에 적용하고자 했다. 그는 正祖朝에 축성 계획서를 보고한 적이 있다. 그리고 축성에 사용되는 기구의 제작 및 운용에 관해서도 해설을 붙여 올렸다.

다산의 설계 아래 완성된 華城은 가장 훌륭한 성곽이 되었다. 과학 기술의 적용은 작업 능률의 극대화 및 경비의 절약으로 경제적 효과를 거둘 수 있었다.

또한 다산은 기예에 관해 다음과 같이 설명했다.

“하늘은 금수에게 발톱을 주고, 뿔을 주고, 딱딱한 발굽과 날카로운 이빨을 주고 독을 주어 제각기 갖고자 하는 바를 얻게 하고, 두려운 것을 막게 하였다(그러나 인간에게는 그런 것을 주지 않았다.)……인간은 지혜롭고 교묘한 사려를 가지고 있어서 이로써 기예를 습득하여 자신의 약점을 보완한다.”<sup>73)</sup>

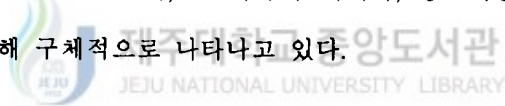
73) 「全書」, 제1집, 技藝論.

인간과 짐승의 차이는 기예의 유무에 있다고 보았다. 그런데 기예의 습득은 계속적인 노력에 의해서 성취되는 것이므로, 무엇보다도 노력이 필요한 것이다.

기예의 습득은 백성의 생활을 윤택하게 하고, 국가를 부강하게 한다. 그러므로 새로운 서적을 습득하여 읽고 기예와 재능을 가르쳐야만 할 것이다.

또한 기예를 습득하기 위해서는 유학도 필요한 것이며, 외국의 기예를 배울 필요가 있는 것이다. 그러므로 국가를 관리하는 자는 반드시 기예를 강구해야 할 것이다. 그래야만 백성의 생활은 향상될 수 있으며, 군대는 강해지고 건강은 증진될 수 있다.

이상과 같은 일반적인 교육내용을 토대로 다산의 도덕교육 내용을 검토해 보면 직접 관계 있는 것은 孝·悌·慈를 중시하는 것이다. 다산은 인륜을 모든 교육의 기본으로 삼았다. 이것은 기본적인 덕을 갖추게 하면서 또한 심경 및 국사 특히 기예의 교육에서 보여주는 것과 같은 실질적 지식이나 실천능력을 갖추게 하여 敎學一如의 인격자를 양성하고자 하는 것이다. 특히 주목할 점은 전통적인 孝悌와 함께 慈를 따로 설정하여 다루고 있는 점이다. 여기에서 다산 도덕교육사상의 특징이 드러난다고 하겠다. 慈를 통하여 상호 대등하고 평등한 윤리관계를 제시함으로써 효제가 의의를 갖게 되고 더욱 실질적으로 행할 수 있게 된 것이다. 다산의 도덕관의 인간의 기본적인 덕목과 그 구비, 그 덕목의 체계화, 상호대등관계의 윤리, 실천성 중시 등은 慈를 통해 구체적으로 나타나고 있다.



### 3. 教育方法

다산의 도덕교육방법은 공자적 개념의 도덕을 실천을 통하여 이루려 한 것이라고 볼 수 있다. 전통유교 사상이 정신적인 면만을 고집하여 공리공론에 빠져 있었다면 다산의 도덕교육사상은 아무리 좋은 이론이나 사상이라 하더라도 실천하지 않으면 소용이 없다는 것이다.

---

“天之於禽獸也 子之爪 子之角 子之硬蹄利齒 子之毒 使各得以獲其所欲 而禦其所患於人也 則儻然柔脆 以其有知慮巧思 使之習爲技藝 以自給也”



다산은 도덕교육의 한 방법으로 덕의 실천을 들고 있다. 덕은 자기의 끈은 마음을 실천하는 행위라고 정의를 내려 실행하지 않고서는 덕은 있을 수 없다고 주장하며, 인간 행동 속에서 빛나는 선과인 덕이 愆로 연결된다. 愆에서는 스스로 자기의 인격을 닦는 推己及人를 강조함으로써 피교육자 자신의 숙고와 반성을 통한 신념의 형성을 돕는 것이 도덕교육의 핵심이라고 한 일반적 교육원리에 접근하고 있다.

이러한 愆는 인을 이루기 위한 방법 또는 인을 구할 때 사용하는 도구라고 생각하여 인을 실천적 윤리로 해석하는 근원을 마련하는 것으로 생각하며 개인의 실천 윤리가 사회 정치의 윤리로 발전되어 군자, 성인과는 다른 자신의 독특한 사상인 목민의 윤리가 된다는 것이다. 그러므로 다산의 도덕사상의 극치를 이루는 목민사상의 교육방법은 덕을 실행하고 서로서 인격을 다듬고 인류의 관계인 인을 성취하여 백성을 사랑할 수 있는 목민정신을 길러야 한다는 것이다.

다산은 교육방법으로 일반 유학자들과 달리 井田法을 이룩한 다음 효제를 가르쳐야 한다고 하였다. 부유하게 되기 위한 구체적인 방법을 정전법에서 찾았고 농지 경작으로 부를 도모한 다음에 교육을 받아야 한다고 하였다. 이는 전통 유학이 물질적인 문제를 도외시키고 고고한 정신의 세계만을 구가한 것에 비해 당시 사회적 현실에서 나타난 빈곤의 문제를 해결해야 하는 절대적 사명을 부각시킴으로써 민생문제에 지대한 관심을 보이고 있을 뿐만 아니라 실천윤리 교육사상을 잘 대변해 주고 있다.

또 교육을 덕행, 경술, 문예의 순서로 받아야 한다고 하여 덕행을 중시하였다. 이는 인간이 될 수 있는 근거는 덕행에 있다<sup>74)</sup>고 파악하는 것으로 그의 도덕교육사상의 일면을 엿볼 수 있다. 다산이 말하는 덕행, 경술, 문예는 先王들이 가르쳤던 德, 行, 藝의 三物에 經術을 첨가한 것이었다.<sup>75)</sup> 덕행은 六藝(智人聖義忠和)와 六行(孝友睦姻任恤)을 종합한 것이고, 경술은 십경에 제시된 지식을 실제로 이용하는 것이고 문예는 예악 射御를 제외하고 序數로써 기능적인 성격을 가지고 있었다. 이처럼 덕을 먼저 교육받고 기능적인 것을 마지막에 언급한 것은 그의 교육사상이

74) 「全書」, 제5집, 經世遺表..

“臣謹案人之所以爲人者 德行而已”

75) 김인회의 4인(1983), 「韓國教育思想研究」, 集文堂, p.128.

도덕 윤리교육을 기본으로 하고 있기 때문이다.

다산은 오학론과 불가독설이라는 이론의 전개에서 실용, 실증, 실리라는 기본 사상에 입각하여 잘못된 도덕교육을 바로 잡기 위해 힘쓴바 오학을 일러 “오학이 번창함에 따라 주공 공자의 도가 잡초 무성하듯 거칠어지는데 장차 누가 하나로 만들 것인가”<sup>76)</sup>라고 하여 성리학, 훈고학, 문장학, 과거학, 술수학이 본질에서 벗어난 것임을 비판하였다. 다산 자신이 성리학, 훈고학, 문장학의 대가였음에도 이를 비판한 것은 퇴폐한 이들 학문 연구에 대한 비판이었지 본질마저 거부한 것은 아니다. 그리고 전통적인 유학 교육에서 사용하던 천자문, 사략, 통감절요 등을 읽혀서는 안된다는 불가독설을 주장하였다. 이는 우리나라 교육의 융성을 위하여 중국의 역사 抄錄인 사략을 없애고 대신 국학 학습을 해야 하며 문자교육의 가치가 적고 비효과적인 천자문 대신 자신이 지은 아학편에 의해 학습해야 한다고 하여 학문의 실용성, 실증성과 사회개혁에 관심을 둔 교육방법을 논하고 있다.

다산은 교재내용의 기본취지와 근본 원리를 파악하기 위해서는 많이 배우려(博學)만 하지 말고, 자세히 묻고(審問), 신중하게 생각하며(慎思), 명백히 가리고(明辨), 성실히 행해야(篤行) 한다고 하였다. 또한 ‘사고하기만 하고 배우지 않는 것과 배우기만 하고 사고하지 않는 것은 그 폐가 같다’고 하여 학습은 적극적인 사유과정과 통일되어야 함을 강조하였다. 비판적인 태도없이 가르침의 본의를 알 수 없기 때문이다. 그리하여 다산은 무조건적인 주입식·암기식 교육방식을 비판하고 있다.

한편 다산은 교육을 발전시키는데 주춧돌이 되는 것은 좋은 교사, 즉 현인의 확보에 있다고 보고 학덕이 겸비되고 성실한 학문적 자세를 가진 사람을 교사의 자격으로 제시하고 있다.

이상의 일반적인 교육방법을 토대로 도덕교육방법을 검토해 보면 교육방법에 있어서는 특별히 제안하는 것은 없는 것으로 보인다. 다산의 도덕교육 방법은 일반적 교육방법과 유사한데 그 방법은 몇가지로 요약해 볼 수 있다.

우선 이론적 지식의 주입과 암기가 아니라 자율적이고 주체적인 사고와 실천을 중시한다. 다음으로 단계적으로 교육여건을 조성하고 순서에 의해 교육을 전개한다. 그밖에 학습자를 고려하여 교재를 선택하고 있고 우수한 교사를 중시하고 있다.

76) 한국교육학회(1987), 「교육사상가 평전」, 교학연구사, p.173.

## IV. 茶山 道德教育思想의 現代的 意義

다산은 인간, 사회, 역사에 대한 새로운 인식을 토대로 그의 독자적인 교육사상을 전개하였다. 이러한 그의 교육관을 현대적인 시각에서 이념적 측면과 실천적 측면으로 나누어 그 의의를 살펴보고자 한다.

### 1. 理念的 側面

茶山이 추구한 교육이념은 인격이 완성된 聖人君子 양성을 목적으로 한다. 聖人君子라 함은 知와 德行의 두 면을 겸비한 인간을 뜻한다. 즉, 다산은 도덕교육에서 추구해야 할 이상적인 인간상으로 성인군자를 제시하고 있다. 다산은 성인군자를 개인적 인격의 완성자인 동시에 사회적으로 그 인격을 실현하는 능력을 지닌 사람으로 보고 있다. 말하자면 성인군자는 개인적 인격의 완성과 지적 능력의 완성에 이르는 것에 머물러서는 안되며 자기의 지적 인격적 소양을 토대로 사회에 봉사하고 공헌해야 한다는 것이다. 다산은 수기를 앞세움으로서 개인적 가치를 중시하되 개인은 국가와 민족 그리고 인류의 차원으로 동심원적인 확충을 통해서만 완성되며 수기는 치인을 위한 것이라고 보고 있다. 다산의 이러한 생각은 당시의 식자들이 유교적 교리에 얽매어 개인적 수기의 가치를 사회적 가치에 우선하고 공리공론만을 일삼는 것을 비판하고 현실 사회의 과감한 개혁에 적극 참여해야 한다는 입장을 나타내는 것으로 매우 주목할 가치가 있다.

다산이 말하는 성인은 현대적 개념에서 보면 자아실현에 항상 노력하는 사람이라고 볼 수 있다. 이러한 성인군자는 도덕교육적 측면에서 이상적 인간상이라고 말할 수 있을 것이다. 또한 다산의 성인군자는 신체적으로나 지적으로나 정서적 및 윤리적으로 통합된 사람으로서 즉 인격의 통합을 이루고 자아를 실현하는 조화로운 인간에 가깝다고 말할 수 있을 것이다.

도덕교육의 궁극적 목적은 인격의 완성에 있다. 인격은 개인이 스스로의 노력에

의해 자신의 됴됨이를 결정하고 성취해 놓은 것이다. 인격이 완성에 이른다는 것은 바로 인격의 통합이 이상적인 상태에 있다는 것을 뜻한다. 다산의 성인군자의 개념은 바로 현대도덕교육에서 말하는 인격의 통합을 이룬 사람이라고 볼 수 있는 것이다.<sup>77)</sup> 다시 말하면 성인군자는 도덕적 인간이 갖추어야 할 지적 조건인 인지적 도덕성과 행적 조건인 행위적 도덕성이 잘 갖추어져서 통합된 인격을 갖춘 사람이라고 하겠다.

당시의 學問은 학문 본래의 목적에서 벗어나 당쟁이나 출세의 도구로 전락하였다. 茶山은 이를 비판하면서 윤리적 정치적 大途를 가로막는 五學 즉, 性理, 訓誥, 文章, 科學, 術數 등의 병폐를 날카롭게 지적하고 있다.<sup>78)</sup>

茶山의 教育思想은 修己의 입장에서는 敎學一如이지만 治人의 입장에서는 敎政一致이다.<sup>79)</sup> 그러므로 君子의 교육은 修身에 그치지 않고 牧民에서 끝맺게 되는 所以가 여기에 있는 것이다. 茶山은 이를 牧者라 하였다. 牧者란 곧 修己治人의 牧者인데, 敎學의 목적을 修己治人의 君子 양성인 同時에 治者로서의 賢人을 양성하여 敎政에까지 확충하는 것이다.

이와 같은 도덕교육 자체의 의의나 당시의 상황에 비추어 볼 때의 의의를 오늘날 한국사회의 상황과 그 상황의 바람직한 개혁에 비추어 그 의의를 찾아보면 다음과 같다고 하겠다.

오늘날 한국 사회는 도덕적으로 볼 때 많은 문제를 안고 있는데 특히 중요한 점은 가치관의 혼란이 극심하다는 것이다. 이런 와중에 상대주의적이고 이기적인 가치관에 의한 행위가 자행되고 있다. 전통적인 고유의 바람직한 가치들은 무시되고 있으나 그것을 계승·발전시키려는 노력은 매우 미약하다. 이런 현상은 청소년들에게도 심각하게 나타나고 있으나 그들을 바르게 교육시키기 위한 목적, 내용, 방법은 제대로 정립되고 있지 못하다. 따라서 기존의 도덕교육의 개혁이 절대 필요한 상황이며 그를 위해 바람직한 교육이념(목적)을 마련함이 시급한 과제가 되고 있다. 이런 문제의 해결에 다산의 도덕교육사상은 기여할 수 있으리라 본다.

77) 박용현외 3인(1983), 「도덕과 교육1」, 한국방송통신대학출판부, pp. 4~8.

78) 上揭書, p. 281.

79) 劉元東(1983), 「韓國實學概論」, 正音文化史, pp. 316~317.

다산의 인간 교육을 통한 사회 개혁의 제시는 실질적 개혁의 필요에 직면해 있으면서도 방향을 제대로 못잡고 시행 착오를 거듭하고 있는 현실에 비추어 볼 때 확실한 방향을 제시해 주고 있다.

우선 도덕적인 면에서 관념적이고 지적인 수준에 머무르는 기존의 도덕에 대한 합리적인 비판을 통해 실질적인 내용을 회복하고 실천을 중시하는 도덕교육이야말로 우리가 나아가야 할 길이라 생각된다.

다음으로 인격교육의 강조이다. 오늘날 도덕교육의 흐름을 고찰해 볼 때 외국의 경우에서도 나타나는 바와 같이 인격교육의 중요성이 대두되고 있다. 물론 다산의 인격교육 강조는 지금과 같은 도덕교육의 흐름에서 제기된 것은 아니지만 오늘날 우리가 인격교육을 실시하는 데 그 이론적 근거와 타당성을 제공해 줄 수 있을 것이다.

또한 전인교육을 주장하고 그 실질적 방안을 제시한 점이다. 다산은 이론과 실천 능력을 겸비해야 함을 말하고 있고 기예의 교육을 강조한 데서 볼 수 있듯이 지·덕·체·기의 교육을 고루 시행할 것을 구체적으로 제시하고 있는데 이는 오늘날 우리가 추구해 나가야 할 방향이라 하겠다. 물론 오늘날 교육은 형식적으로는 전인교육의 모양을 갖추고 있으나 실질적이지 못한 점이 있다. 이 실질성을 갖추는데 다산이 추구하고 제시했던 바는 중요한 지침으로 작용할 것이다.

마지막으로 도덕교육의 지향하는 바의 도덕체계의 문제에 있어서 慈의 사상을 통해 제외되고 있는 상호 대등하고 평등한 윤리관을 우리가 추구하고 있는 민주사회건설의 초석이 되는 윤리관을 정립하는데 크게 기여할 것이다. 사실 우리 사회에는 전근대적인 상하관계의 종적 윤리가 전통의 미덕으로 조장되어 상당한 역작용을 하고 있다. 사회적으로 남녀관계, 관민관계, 존귀 관계에서 차등과 차별이 일어나고 있는데 그것은 이런 윤리관과 무관하지 않다. 특히 가정, 가족에서의 인간관계가 이로 인하여 바람직하지 못하게 형성되고 있다. 이것은 우리의 전통적 미덕으로 자랑하고 있는 효의 실천마저 형식적이게 만드는 요인으로 작용하고 있다. 왜냐하면 부모와 자식간의 사랑의 실천마저 자식에게 일방적으로 강요하는 의무가 되어어버림으로써 진정한 효를 실천하지 못하게 하고 있다. 그러므로 우리가 민주사회질서의 근간으로서 타인을 존중하는 평등한 인간관계의 수립이 우리의 것에 토대

하에 가능하다는 것을 알고 그를 실천해 나가는데 있어서나 전통적 미덕인 효의 실천에 있어서 다산의 孝·悌·慈 교육 내용은 중요한 의의를 갖는다고 하겠다.

## 2. 實踐的 側面

다산의 도덕교육은 그 실천적 면에서 볼 때 대단히 현실적인 실천가능한 방법을 쓰고 있고 또 주입이나 단순 암기식을 벗어나 자율적이고 과학적인 방법을 쓰고 있음을 보여주고 있다. 이러한 점은 오늘날에도 중요한 의의를 갖고 있다.

현실적이며 실천 가능한 방법이라는 면에서 보면 첫째로 학습자의 환경을 고려하는 방법을 쓰고 있다. 왕이 백성을 가르침에 있어서 부유하게 한 뒤에 교육을 하도록 했다. 즉 井田의 시행과 같은 경제적 안정 조치를 취한 연후에 孝悌를 가르쳐야 한다는 것이었다. 이러한 점은 오늘날 교육에서 교육 환경을 갖추는 중요한 점을 지적해 주는 것이라 하겠다. 도덕교육은 외부 환경으로부터 많은 영향을 받기 때문에 특히 외부적 유혹 등에 흔들리지 않도록 경제적인 면 등 교육환경을 잘 가꾸어 교육을 시행하는 것은 매우 중요한 일이라 하겠다.

둘째로 교육과정을 체계화하여 시행하고 있다. 구체적으로 보면 내용의 선정과 조직에 있어서 특정한 경향에 좌우되지 않도록 주자의 견해를 바탕으로 하는 四書 三經 교육을 十經 교육 체제로 바꾸어 다양한 견해를 골고루 접할 수 있도록 교과 과정을 편성한 것이다. 이것은 오늘날 교과과정의 다양화를 지향하는 데 좋은 지침이 될 수 있다. 특히 전국을 한 단위로하여 같은 교과서를 사용하고 있는 도덕·윤리과의 경우에 있어서 이점은 매우 중요한 점이다. 또 교육과정 내의 여러 교과에 대해 그 근본과 순서를 정해서 사용토록 하였다. 전통적으로 백성들을 가르치는 교육내용은 德과 行과 藝였다. 다산은 여기에 經術을 더하여 체제를 더욱 공고히 하였다. 이러한 교육의 근본은 德行이었다. 순서 또한 德行, 經術, 文藝로 하여야 한다고 했다. 이것은 교육과정의 체계화를 통해 다산의 도덕교육관을 보여 주는 것이기도 하다. 즉 다산은 인간이 될 수 있는 근거는 덕행에 있다는 도덕교육관을 갖고 있었다. 이는 오늘날 도덕교과를 경시하고 있는 것이 잘못된 일임을 잘 보여주는

것이다. 오늘날 학교에서의 교육은 道德教育을 바탕으로하여 제반 학교활동이 이루어져야 하며 도덕교육에 있어서는 도덕교과를 중심으로하여 범교과적으로 교육활동이 이루어지고 나아가서 전 학교생활과 특별활동 등이 체계적으로 이루어져야 할 것이다.

셋째로 학습자의 발달 특성을 고려한 교육활동이 이루어졌다. 다산은 五學論과 不可讀說에서 이를 주장하였다. 특히 不可讀說에서는 천자문이 논리성, 과학성과 아동의 발달과정을 무시한 것이라 비판하면서 스스로 2000字로 된 兒學編이라는 글자 공부책을 만들어 사용하였다. 이는 오늘날 도덕교육의 교재작성과 교수학습 방법이 교육심리학적 근거에서 이루어지고 있지만 청소년의 인지 발달, 도덕성 발달 정도가 다양하고 복잡한 점을 고려하여 보다 과학적인 노력이 요구됨을 시사해주는 것이라 하겠다.

주입과 암기라는 단순한 교수학습 방법에서 벗어나 다양하고 자율적인 방법을 사용하고 있다는 점에서 보면 첫째로 다산은 그의 인성론에서 心의 자주권을 주장한 것을 바탕으로 교육은 학습자의 자율성과 자주성, 능동성을 중시하여야 한다고 하여 경전의 자율적 해석과 응용능력을 강조하였다. 배움과 생각함에 대하여 그 둘 다 중요함을 강조하는 데서 단순한 배움만이 아니라 비판적 사고 능력을 중시했음을 알 수 있다. 또한 실질적인 지식과 능력을 위한 평가 방법을 사용한 것도 이와 관련이 있다. 다산은 과거 시험이 경전의 암기나 일정한 해석의 응용, 중국의 사례 연구 등에 머무르므로서 허황되고 실질적이지 못하다 하였다. 그래서 관리들이 임무를 제대로 수행하지 못하고 있다고 비판하여 과거 시험의 개선을 주장하였고 시험 내용에도 우리 나라의 역사와 사례들을 포함시켜야 한다고 하였다. 이러한 점은 진정한 도덕교육이 정의적 영역의 변화를 꾀한다는 점에서 또한 참된 도덕적 행위가 주체의 자유로운 결단에 의한 것이라는 점 등에서 학습자로 하여금 스스로의 원칙을 갖고 주어진 상황을 판단하여 행동할 수 있도록 도덕교육이 이루어지고 있는 점을 감안할 때 매우 중요한 의의를 갖는다고 하겠다.

이와 함께 아학편을 제작하여 교육한 것은 매우 과학적인 근거에 입각한 교육방법을 중시하였음을 보여 준다.

## V. 결 론

본 연구는 유교의 전통적 윤리를 실천궁행의 윤리로 이끌어 낸 다산 정약용의 도덕교육사상을 밝혀 그 현대적 의의를 찾으려는데 그 목적을 두었다.

다산의 도덕교육사상의 바탕이 되는 그의 철학 사상에 대해서 우주론과 인성론, 인 사상에 대하여 살펴보았다.

다산은 天을 靈明主宰天으로 보아 선한 자에게 복을 주고 악한 자에게 화를 주는 인격적이며 전지전능한 신적인 면을 강조한 天命思想으로 발전시켰다. 따라서 性の 根源은 天命에 있고 天命이 준 性은 善을 좋아하고 惡을 부끄럽게 여기는 것이라고 보아 그의 독특한 性嗜好說을 주장하였다. 성기호설에서 다산은 사람의 마음을 人心과 道心으로 나누어 설명하면서 인심은 욕심을 따르지만 도심은 선만을 따를 뿐이라며 인심이나 도심을 따르는 것은 인간의 自主權에 있다고 보고 있다. 이 자주권이야말로 인간답게 살아가야 할 당위를 말하는 것이며 이 당위의 실천이 곧 도덕이다.

다산의 윤리는 인간과 인간의 윤리이다. 仁의 실천 광장도 인간과 인간 사이에 있다. 仁은 관념적이 아니라 실천적인 것이며 정적인 것이 아니고 동적인 것이다. 仁을 대표하는 것은 孝悌慈인데 이것은 인간관계에서 얻어진 덕이며 자기의 본분을 다하는 것을 인이라 하여 선의 실현은 인간에게 달려 있음을 밝히고 있다.

이러한 철학사상을 기초로 하여 그의 도덕교육사상을 고찰해 보았다.

다산은 유학의 전통대로 도덕적 인간의 양성을 도덕교육의 목표로 삼고 있음을 알 수 있다. 실학 정신을 갖춘 공자적인 군자 즉 지식과 덕행을 겸비한 牧者의 양성을 통해서 사회를 개혁해 나가고자 하였다.

도덕교육의 내용과 직접 관계 있는 것은 孝·悌·慈를 중시하는 것이다. 특히 주목할 점은 전통적인 孝悌와 함께 慈를 따로 설정하여 다루고 있는 점이다. 慈를 통하여 상호 대등하고 평등한 윤리관계를 제시함으로써 효제가 의의를 갖게 되고 더



육 실질적으로 행할 수 있게 된 것이다. 다산의 도덕관의 인간의 기본적인 덕목과 그 구비, 그 덕목의 체계화, 상호대등관계의 윤리, 실천성 중시 등은 慈를 통해 구체적으로 나타나고 있다.

그리고 일반적인 교육방법을 토대로 다산의 도덕교육방법을 검토해 보면 교육방법에 있어서는 특별히 제안하는 것은 없는 것으로 보인다. 다산의 도덕교육 방법은 몇가지로 요약해 볼 수 있다.

우선 이론적 지식의 주입과 암기가 아니라 자율적이고 주체적인 사고와 실천을 중시한다. 다음으로 단계적으로 교육여건을 조성하고 순서에 의해 교육을 전개한다. 그 밖에 학습자를 고려하여 교재를 선택하고 있고 우수한 교사를 중시하고 있다.

이러한 다산의 도덕교육사상을 토대로 그것의 현대적 의의에 대하여 살펴보았다.

오늘날은 기존의 도덕교육의 개혁이 절대 필요한 상황이며 그를 위해 바람직한 교육이념(목적)을 마련함이 시급한 과제가 되고 있다. 이런 문제의 해결에 다산의 도덕교육사상은 기여할 수 있으리라 본다. 다산의 인간 교육을 통한 사회 개혁의 제시는 실질적 개혁의 필요에 직면해 있으면서도 방향을 제대로 못잡고 시행 착오를 거듭하고 있는 현실에 비추어 볼 때 확실한 방향을 제시해 주고 있다.

우선 도덕적인 면에서 실질적인 내용을 회복하고 실천을 중시하는 도덕교육이야말로 우리가 나아가야 할 길이라 생각된다. 그리고 다산의 인격교육의 강조는 오늘날 우리가 인격교육을 실시하는 데 그 이론적 근거와 타당성을 제공해 줄 수 있을 것이다. 또한 전인교육을 주장하고 그 실질적 방안을 제시한 점을 통해 볼 수 있듯이 지·덕·체·기의 교육을 고루 시행할 것을 구체적으로 제시하고 있는데 이는 오늘날 우리가 추구해 나가야 할 방향이라 하겠다. 마지막으로 도덕교육의 지향하는 바의 도덕체계의 문제에 있어서 慈의 사상을 통해 상호 대등하고 평등한 윤리관을 정립할 수 있어 민주사회건설의 초석에 크게 기여할 것이다.

현실적이며 실천 가능한 방법이라는 면에서 보면 첫째로 학습자의 환경을 고려하는 방법을 쓰고 있다. 이러한 점은 오늘날 교육에서 교육 환경을 갖추는 중요한 점을 지적해 주는 것이라 하겠다. 둘째로 교육과정을 체계화하여 시행하고 있다. 이것은 오늘날 교과 과정의 다양화를 지향하는 데 좋은 지침이 될 수 있다.

셋째로 학습자의 발달 특성을 고려한 교육활동이 이루어졌다. 이는 오늘날 도덕

교육의 교재작성과 교수학습 방법이 교육심리학적 근거에서 이루어지고 있지만 청소년의 인지 발달, 도덕성 발달 정도가 다양하고 복잡한 점을 고려하여 보다 과학적인 노력이 요구됨을 시사해 주는 것이라 하겠다.

주입과 암기라는 단순한 교수학습 방법에서 벗어나 다양하고 자율적인 방법을 사용하고 있다는 점에서 보면 첫째로 다산은 그의 인성론에서 心의 자주권을 주장한 것을 바탕으로 교육은 학습자의 자율성과 자주성, 능동성을 중시하여야 한다고 하여 경전의 자율적 해석과 응용능력을 강조하였다. 또한 참된 도덕적 행위가 주체의 자유로운 결단에 의한 것이라는 점 등에서 학습자로 하여금 스스로의 원칙을 갖고 주어진 상황을 판단하여 행동할 수 있도록 도덕교육이 이루어지고 있는 점을 감안할 때 매우 중요한 의의를 갖는다고 하겠다. 이와 함께 아학편을 제작하여 교육한 것은 매우 과학적인 근거에 입각한 교육방법을 중시하였음을 보여 준다.

이러한 茶山의 도덕교육사상은 인륜의 바탕 위에서 실천을 통한 윤리를 완성시켜 윤리사회 건설의 기저를 이루어야 한다는 것으로 현대 도덕교육의 방향을 잡는데 일조할 것이라고 생각한다.



## 참 고 문 헌

### <단행본>

- 丁若鏞(1982), 「與猶堂全書 一~六」, 慶仁文化社.  
-----(1988), 「牧民心書」, 創作과 批評社.  
姜萬吉(1983), 「韓國의 實學思想」, 三省出版社  
-----(1990), 「茶山の 政治經濟 思想」, 創作과 批評社.  
교육부(1992), 「중학교교육과정」.  
金丁煥(1980), 「民族과 國家」, 博英社.  
박용현의 3인(1983), 「도덕과 교육1」, 한국방송통신대학출판부.  
琴章泰(1987), 「韓國의 實學思想 研究」, 集文堂.  
손인수(1964), 「韓國教育思想史」, 제동문화사.  
안 규(1983), 「韓國教育論」, 형설출판사  
尹絲淳(1980), 「韓國 儒學 論究」, 玄岩社.  
-----(1986), 「韓國儒學思想論」, 열음사.  
-----(1987), 「韓國의 性理學과 實學」, 열음사  
李敦熙(1986), 「道德教育原論」, 教育科學社.  
이문원 외(1986), 「韓國教育思想研究」, 집문당  
李永春의 1인(1988), 「신교육과정에 의한 道德科教育의 理論과 實際」, 螢雪出版社.  
李乙浩(1979), 「丁茶山の 生涯와 思想」, 博英社.  
-----(1982), 「茶山 經學思想 研究」, 乙酉文化社.  
-----(1974), 「茶山學의 理解」, 玄岩社.  
丁熙淑(1987), 「丁若鏞의 社會教育思想」, 培英社新書.  
-----(1986), “丁若鏞의 教育思想”, 「東洋教育古典의 理解」, 梨大出版部.  
馮友蘭(1983), 「中國哲學史」, 世音社.

한국정신문화연구원(1993), “한국사회의 도덕적 위기극복을 위한 철학적 처방”,  
「연구논총」 93-6.

韓基彦(1987), 「韓國人の 教育哲學」, 서울大學校 出版部.

韓祐勳(1981), 「韓國通史」, 乙酉文化社.

<논 문>

金東浩(1984), “茶山の 人間性과 教育關”, 碩士學位論文, 高麗大學校  
教育大學院.

金有成(1993), “茶山 丁若鏞의 教育論에 관한 研究”, 碩士學位論文,  
韓國敎員大學校大學院.

金鎭子(1989), “丁茶山の 經學에 나타난 道德敎育思想 研究”, 碩士學位論文,  
韓國敎員大學校 大學院.

朴鐘元(1990), “茶山 丁若鏞의 敎育思想”, 碩士學位論文, 慶尙大學校  
敎育大學院.

李彦珪(1984), “茶山の 牧民倫理에 나타난 敎育的 人間象”, 碩士學位論文,  
東國大學校 敎育大學院.

李和燮(1994), “茶山の 實學思想에 나타난 敎育關 研究”, 碩士學位論文,  
韓國敎員大學校 大學院.

任泰彬(1990), “茶山 人性論의 敎育的 含意”, 碩士學位論文,  
全南大學校 敎育大學院.

張龍鎭(1991), “茶山の 敎育思想” 碩士學位論文, 嶺南大學校 敎育大學院.

崔燾成(1994), “茶山の 倫理思想 研究”, 碩士學位論文, 忠北大學校 敎育大學院.

河德子(1994), “茶山の 倫理觀에 비추어 본 中學校 忠孝敎育에 關한 研究”,  
碩士學位論文, 韓國敎員大學校 大學院.

下龍哲(1996), “茶山 丁若鏞의 敎育思想”, 碩士學位論文, 慶尙大學校 大學院.

---

[ABSTRACT]

A Study on DA SAN's Moral Educational Thought

Kim, Bok-sil

National Ethics Education Major  
Graduate School of Education, Cheju National University  
Cheju Korea

Supervised by Professor Ahn, Chang-bum

Our earlier ancestors thought that the major role in education was to let people realize a sound spirit and ideal to be a human, and do something right.

Under the processes of industrial society in the country since its liberation from Japanese rule, our society came to face the sharp confusion of a view of value, which surged the ill tendency of non-humanization.

Accordingly, the basic aim of education fell to a means of success in life rather than its original objective of personality realization. These matters stirred up an academic mood which we sought for the value of spirit in our society through the traditional culture.

DA SAN's thought was a meaningful suggestion of a new establishment of value and direction toward moral education, by overcoming the ill practice of today's value.

The thesis deals with my scrutiny into the foundation of DA SAN's moral educational thought which contained his philosophy, that is to say, the thought of Providence, the humanistic theory of education and the thought of benevolence. I scrutinized his moral educational thought, by dividing its modern significance into the ideological and practical phase.

Then, based on the the thought of DA SAN's moral educational, I studied the ideal and practical side effected by the modern significance.

---

\* A thesis submitted to Committee of the Graduate School of Education, Cheju National University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Education in August, 1998.

---

In order to overcome difficult circumstances in those times, DA SAN's thought was how to educate people in a right way in things that were in lacks of subjectivity, a matter with modern people, and an inhuman act prevalent in the country, which caused him to review the matter as a human nature. To solve the educational contradiction common in today's society, the fixed direction toward the education of the ethical doctrine of inmate goodness by a method of virtue is the only solution, in respect that DA SAN's humanistic theory of education has a great significance.

A summary of DA SAN's moral educational thought is as followings:

- First. Education is defined as a practical education from the theory-memory-centered education.
- Second. Moral education should be equal between the moral class as an equal thought.
- Third. Education should be based on the promotion of national welfare and the improvement of life.
- Fourth. Concrete and experiential education should be developed through the improvement on educational method based on the scientific foundation.

