이병휴의 서(恕) 개념 연구
- 성호학파의 해석의 연속성을 중심으로 -

이 재 복
(한양대학교 창의융합교육원 강사)

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 도덕적 주체의 확립과 천리지공(天理之公)의 실현
1. 자신에 대한 도덕적 의무 부여
2. 성(誠)의 일로서의 서
Ⅲ. 타인에 대한 성인의 도덕적 확장
1. 평천하(平天下)를 위한 행위 원칙
2. 추기급인(推己及人)으로서의 서에 대한 재확인
Ⅳ. 나가는 말

〈국문초록〉

이 논문은 이병휴의 서(恕) 개념을 성호학파의 서에 대한 해석의 연속성에 입각하여 분석한 논문이다. 주희는 서를 타인을 대우하는 원칙이기 이전에 자신의 도덕성을 확립할 것을 요구하는 원칙으로 이해하였으며, 서가 인욕의 사사로움을 제어하고 천리의 공변됨을 보존하기 위해 자신의 도덕성을 타인에게까지 확장해야 한다는 내용을 지닌다고 보았다. 성호학파의 종장인 이익은 서를 성(誠)의 일로 여겼으며, 주희와 마찬가지로 천리의 공변됨을 실천하는 원칙이 서라고 규정하였다. 그의 제자 이병휴는 서를 성인의 일로 한정하면서 서로서의 혈구(絜矩)를 평천하(平天下)를 실현하기 위한 정치적 행위 원칙으로 정의하였다. 그에게 서는 도덕적으로 완성된 자가 타인에게 자신의 도덕성을 확장하여 천하를 평안하게 만드는 방도였던 것이다. 이토 진사이는 서를 관용의 맥락에서 해석하였지만, 정약용은 경서(經書)에서 논의된 서는 추서(推恕)에 한하며 용서(容恕)의 의미는 없다고 지적함으로써 서의 본의가 무엇인지를 강조하였다. 즉, 성호학파 내에서 서는 타인을 대하기 이전에 자신의 도덕성을 먼저 확립할 것을 요구하는 스스로에 대한 도덕적 의무 부여이다.

주제어 : 서(恕), 혈구(絜矩), 추기급인(推己及人), 이병휴(李秉休), 성호학파(星湖學派)

Ⅰ. 들어가는 말

한국 사회의 갈등 양상이 다양해지면서 각 분야의 연구자들은 여러 방면에서 갈등을 해결하기 위한 방안을 모색하고 있다. 한국철학 분야에서는 유교적 가치를 현대적으로 재해석하여 그것을 갈등 해결에 적용하기 위한 논의가 진행되기도 한다. 현대 사회의 갈등은 그 원인이 다원적이고 복합적인만큼 해결 방안에 대한 접근도 다각적으로 이뤄져야 한다는 점에서 유교적 가치에 대한 고찰은 유의미한 해결 방안 마련에 단서를 제공할 수 있다. 특히 공자(孔子) 이래로 인(仁)을 실현하기 위한 행위 원칙으로 제시된 서(恕)는 관용, 도덕적 의무 등의 맥락에서 재해석되면서 사회적 갈등을 해결하기 위한 덕목으로 다뤄지고 있다.

서를 현대적 관점에서 논한 연구는 크게 두 부류로 구분 가능하다. 하나는 서를 관용과 비교함으로써 서의 도덕적 함의를 드러내는 부류이다. 이에 속하는 연구는 다시 양자 사이의 유사성에 주목하는 연구와 둘 사이의 차별성을 드러내는 연구로 나뉜다.[1] 다른 하나는 서를 관용과 관련짓지 않고 그 의미를 분석하는 부류이다. 이러한 연구는 주로 서를 관용으로 이해할 경우 발생하는 부작용을 지적하며 서는 행위자가 수행해야 할 도덕적 의무를 지칭하는 개념이라고 설명한다.[2] 어떤 입장에 있든 서와 관련된 연구들은 서의 도덕적 의미를 밝히고 그것이 지금 우리에게 어떤 시사점을 줄 수 있는지 살핀다는 점에서 시의성이 있다.

첫 번째 부류에 속하는 대표적인 연구부터 살펴보면, 신정근은 정체(政體)의 변화와 그에 따른 새로운 윤리의 요구라는 관점에서 서의 형성을 설명하였다. 그는 공동체의 등장이 '타인에 대한 자신의 대우 방식'을 고민하게 만들

1) 신정근, 「도덕원칙으로서 서(恕) 요청의 필연성」, 『동양철학』 제21집, 한국동양철학회, 2004; 이선열, 「타자 대우의 두 원칙: 관용과 서(恕)」, 『율곡학연구』 제24집, (사)율곡학회, 2012; 윤태양, 「서(恕)와 똘레랑스(tolerance)의 네 가지 차이점」, 『시대와 철학』 제31권 1호, 한국철학사상연구회, 2020 참조.

2) 홍성민, 「서(恕)의 의무론적 특징과 양상」, 『동양문화연구』 제13집, 영산대학교 동양문화연구원, 2013 참조.

었으며, 그 방식은 인류가 집단적 생존, 교제, 배반 등을 겪는 동안 '도(道)-인(仁)의 발견', '보응 기제의 정립', '시적 상상력 마련' 등을 거쳐 서의 발견으로 이어졌다고 말한다. 그에 따르면 서는 사람과 사람의 관계가 명령 체계로만 이뤄지지 않으며(도-인의 발견), 호혜성이나 상호 의무의 준수가 사람 사이의 관계를 원활하게 유지하고(보응 기제), 자신과 타인 사이의 무수한 조합을 상상함으로써 타인과의 관계 속에서 자신의 역할을 깨닫게 되는(시적 상상력) 과정을 거쳐 공자에 의해 정식화된 관용의 원칙이다.[3]

이선열은 다원화 사회에 필요한 '타인을 대우하는 원칙'으로 관용과 서라는 두 가지 원칙을 제시한다. 여기서 관용은 서양에서 중시되는 가치 중 하나인 '톨레랑스(tolerance)'를 의미한다. 그는 서가 "타인과 물리적으로 공존하는 데 그치지 않고 의식적인 노력을 통해 나와 타자 간의 경계를 허물어가는 소통의 원칙을 제시"[4]하는 원칙이라는 점에서 그것은 나와 타인의 다름을 받아들이고 양립이라는 형태의 공존을 지향하는 관용과 구별된다고 주장하였다. 관용이 자신과 타인의 다름에 기초하여 공존과 양립을 지향하는 원칙이라면, 서는 자신과 타인의 같음에 근거하여 공감과 배려를 실천하는 원칙이라고 본 것이다. 그에게 서는 공감으로써 공동체의 유대를 회복하기 위해 이 시대에 요구되는 행위 윤리에 해당한다.[5]

서와 관용이 상보적 역할을 할 수 있음을 전제하고 둘 사이의 차이를 밝히는 데 집중한 윤태양의 연구는 서의 성격을 보다 구체적으로 드러낸다. 그는 서를 톨레랑스로서의 관용과 비교하며 서라는 것은 자신과 타인의 같음에 기초하고, 자신과 타인의 수직적 관계에서 행해지며, 그것이 지나치면 타인에게 지나친 동질화를 강요하게 되는 것이라고 설명하였다. 또한 서는 도덕적 맥락에서 타인에 대한 간섭과 배려를 수반한다는 점에서 '자아의 확대'를 지향하는 것이라고 해석하였다. 윤태양은 관용과 서의 차별성을 구체적으로 드러냄으로써 서로가 서로의 어떤 점을 보완할 수 있는지를 밝히려 했다.[6]

---

3) 신정근, 「도덕원칙으로서 서(恕) 요청의 필연성」, 2004, 102-107, 116-117쪽 참조.
4) 이선열, 「타자 대우의 두 원칙: 관용과 서(恕)」, 2012, 102쪽.
5) 이선열, 「타자 대우의 두 원칙: 관용과 서(恕)」, 2012, 101-103쪽 참조.
6) 윤태양, 「서(恕)와 똘레랑스(tolerance)의 네 가지 차이점」, 2020, 190-200쪽 참조.

두 번째 부류에 속하는 연구에는 홍성민의 연구가 있다. 그는 관용의 한계를 지적하며 서는 그러한 한계를 지니는 관용과 동일한 개념일 수 없음을 주장한다. 그가 문제 삼는 관용은 “타인의 잘못을 너그러이 용서하고 포용하는 태도”[7]라는 사전적 의미의 관용이기에 톨레랑스의 번역어로서의 관용과 다르다. 홍성민이 지적한 관용의 한계란 그것이 변질될 경우 “원칙 없는 연민과 동정”[8]이 될 수도 있다는 것이다. 그는 주희(朱熹)와 정약용(丁若鏞)의 서 개념을 분석함으로써 서를 “자기의 도덕 의무(自治)를 실현하고 그것을 타인에게도 요구하는 것(責人)”[9]이라는 도덕적 의무로 이해하였고, 그렇기에 규범에 대한 너그러움을 허용하는 관용으로 해석될 수 없다는 입장을 견지하였다.

앞서 언급한 선행연구를 포함하여 서를 해석하는 데에는 그것을 관용과 동일한 차원의 덕목으로 이해할 것인가, 아니면 자신의 도덕적 완성과 타인에 대한 도덕적 요구라는 의무로 볼 것인가라는 갈림이 있다. 한 가지 주목할 사실은 이와 같은 연구의 대부분이 주로 주희와 정약용의 서 개념에 대한 분석에 중점을 두고 있다는 사실이다.[10] 그것은 두 학자의 서에 대한 이해가 이전의 서에 대한 해석과 비교하여 유의미한 차이를 보이기 때문이며, 도덕적 행위가 서에 근거한다고 할 때, 그러한 차이는 도덕적 행위의 실천 방식에 대한 관점의 차이로 이어진다는 점에서 중요하기 때문일 것이다.

이 글은 지금까지의 선행연구가 정약용의 서에 대한 분석과 이해에 대하여 여러 의미 있는 성과를 거두었다고 판단하고, 그동안 학계에서 비중 있게 다뤄진 바 없는 이병휴(李秉休)의 서 개념을 살펴본다. 이병휴는 이익(李瀷)의 제자로서 공칠정리발설(公七情理發說)을 주장하며 정약용의 사칠설(四七說)에 큰 영향을 끼친 인물이다.[11] 그는 『대학(大學)』을 해석하여 『대학심해(大

---

7) 홍성민, 「서(恕)의 의무론적 특징과 양상」, 2013, 269쪽, 주석 6.

8) 홍성민, 「서(恕)의 의무론적 특징과 양상」, 2013, 294쪽.

9) 홍성민, 「서(恕)의 의무론적 특징과 양상」, 2013, 294쪽.

10) 임헌규, 「다산의 『논어고금주』에서 인(仁)과 서(恕)」, 『동방학』 제18집, 한서대학교 동양고전연구소, 2010; 안외순, 「茶山 丁若鏞의 관용(tolerance) 관념」, 『동방학』 제19집, 한서대학교 동양고전연구소, 2010; 고승환, 「다산 정약용의 忠恕論에 관한 재해석」, 『다산학』 29호, 다산학술문화재단, 2017 참조.

11) 이병휴의 공칠정설에 대해서는 김선희, 「성호학에서 사칠론의 한 분기」, 『동양철학

學心解)』를 저술할 때에도 『대학장구(大學章句)』가 아니라 『고본대학(古本大學)』을 저본으로 삼을 정도로 독자적인 관점에서 학문을 했던 학자였다.[12] 여기서는 이병휴가 이해한 서란 어떤 것인지를 성호학파의 서 개념에 대한 이해의 연속성에 입각하여 밝히는 데 초점을 맞출 것이다. 이를 위해 본문에서는 주희와 이익의 서 개념을 분석한 후, 이병휴의 서 개념을 상세히 논하고 그의 주장이 함의하는 바가 무엇인지 검토한다.

Ⅱ. 도덕적 주체의 확립과 천리지공(天理之公)의 실현

1. 자신에 대한 도덕적 의무 부여

주지하듯 자공(子貢)이 공자에게 종신토록 실천할 한 마디가 있는지 물었을 때, 공자는 그것을 ① '자신이 원하지 않는 일을 타인에게 베풀지 말라'는 의미의 서로 제시하였다.[13] 이것은 중궁(仲弓)이 공자에게 인에 대해 물었을 때 인을 실천하기 위한 방안으로 '경(敬)'의 태도와 함께 제시했던 것을 반복하여 말한 것이다.[14] '하지 말라[勿]'의 소극적 형태로 널리 알려져 있는 서는 ② "무릇 인한 사람은 자신이 서고자 하면 타인도 서게 하고, 자신이 이루고자 하면 타인도 이루게 한다. 가까운 데에서 비유를 취할 수 있다면, 인을 실천하는 방법이라고 할 수 있다."[15]처럼 적극적인 형태로 제시되기도 한다. 『논어(論

연구』 제109집, 동양철학연구회, 2022; 정종모, 「정산 이병휴의 공칠정(公七情) 연구」, 『양명학』 66호, 한국양명학회, 2022 참조.

12) 이병휴의 경학에 대한 연구는 최석기, 「정산 이병휴의 『대학』 해석과 그 의미」, 『남명학연구』 제14집, 경상국립대학교 경남문화연구원, 2002; 임부연, 「貞山과 茶山의 『대학』 해석 비교」, 『퇴계학보』 제134집, 퇴계학연구원, 2013 참조.

13) 『論語』, 「衛靈公」: "子貢問曰, 有一言而可以終身行之者乎. 子曰, 其恕乎. 己所不欲, 勿施於人."

14) 『論語』, 「顔淵」: "仲弓問仁. 子曰, 出門如見大賓, 使民如承大祭, 己所不欲, 勿施於人. 在邦無怨, 在家無怨. 仲弓曰, 雍雖不敏, 請事斯語矣."

15) 『論語』, 「雍也」: "夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人. 能近取譬, 可謂仁之方也已."

語)』에서 서가 직접 언급되는 것은 몇 차례 안 되지만, 서는 인을 실천하기 위한 중요한 방법으로 거론되고 있으며, 구체적으로는 내가 어떻게 행위를 해야 하는지 또는 하지 말아야 하는지를 지시하는 원칙으로 제시되고 있다.

서가 '같음'에 기초한다는 선행연구의 주장은 '자신이 원하지 않는 일을 타인에게 베풀지 말라'라는 공자의 언명이 자신과 타인의 원하지 않는 바가 동일함을 전제하고 있음에 근거한다.[16] 서가 지속적으로 관용과 비교되며 논의되는 이유는, 이 언명의 방점이 '타인에게 베풀지 말라'는 지침에 있다고 해석하기 때문이며, '자신이 서고자 하면 타인도 서게 한다'고 할 때의 강조점이 '타인을 서게 한다'에 있다고 해석하기 때문이다. 소극적이든 적극적이든 서는 한 개인의 행위를, 자신에게 한정되고 마는 사적인 행위로 볼 것이 아니라, 언제나 타인과의 관계 속에서 고려해야 하는 공적인 행위로 여길 것을 요구한다는 점에서, 선행연구의 대다수가 '타인 대우의 원칙'이라는 맥락에서 서를 논의한 것은 충분히 유의미한 재해석이라고 볼 수 있다.

그러나 서를 '타인을 지향하는 행위 원칙'으로 해석하여 그 강조점이 타인에 있다고 보는 연구 경향은 서의 실제 의미를 온전하게 이해하는 데 어려움을 줄 가능성을 내포한다. 앞서 언급한 두 가지 서를 다시 살펴보면, ①에서 '타인에게 베풀지 않기' 위해서 선행되어야 하는 일은 '자신이 원하지 않는 일이 무엇인지를 분명하게 아는 일'이다. 이것은 스스로 자신이 무엇을 원하고 원하지 않는지 명료하게 분별할 수 있어야 함을 포함한다. 분별은 그에 대한 기준을 세움으로써 가능하며, 이때의 기준은 타인도 수용 가능한 것이어야 한다. 이 수용 가능성은 자신과 타인의 동일성으로부터 확보된다. '타인에게 베풀지 말라'가 실현 가능한 원칙이 되기 위해서는 '자신에 대한 이해'가 먼저 이뤄져야 하며, 그 이해는 곧 타인에 대한 이해와 동일하다. ②에서 생각해볼

16) 엄밀히 논하면 원하지 않는 바가 같다는 것은 원하지 않는 주체인 자신과 타인의 동일성을 의미하는 것일 수도 있지만, 그 원하지 않는 일 자체의 보편성을 함의하는 것일 수도 있기에 이는 구분하여 이해할 필요가 있다. 후자의 경우를 위해 반드시 자신과 타인의 동일성이 전제되어야만 하는 것은 아니다. 우리는 무엇을 원할지 또는 원하지 말아야 할지를 사회 구성적으로 규정할 수도 있기 때문이다. 선행연구에서 서를 '같음'에 기초한다고 말할 때에는 유교 내에 이미 무엇을 원하고 원하지 말아야 하는지에 대한 객관적 규정이 자리하고 있음을 상정하고 있다고 볼 수 있다.

점은, 타인을 서게 하고 이루게 하는 일이 자신이 서고자 하고 이루고자 함에서 비롯한다는 사실이다. 서는 한 개인의 행위가 오로지 이타적일 것만을 요구하지 않는다. 타인을 세워 주고 이루게 하고 나서 정작 자신은 서거나 이루지 못한다면 인을 실천했다고 보기 어렵기 때문이다. 서는 본질적으로 자신이 원하는 바와 타인이 원하는 바의 동일성[이 경우 입(立)과 달(達)]에 기초하여 자신이 원하는 것을 타인도 원하게 만들라는 원칙이며, 서를 타인을 배려하는 원칙으로 규정하는 것은 서가 지니고 있는 한 측면을 적극적으로 해석한 것이라 할 수 있다.

주희는 서의 이러한 성격을 경과 충(忠)에 대한 분석과 함께 논하였다. 그는 『논어집주(論語集註)』에서 '가까운 데에서 비유를 취할 수 있다면[能近取譬]'에 대한 해석을 다음과 같이 제시한다.

> 가까이 자신에게서 취하여 자신이 원하는 것을 가지고 타인에게 비유하면 그가 원하는 것이 또한 이와 같음을 알 것이니, 그런 뒤에 자신이 원하는 바를 미루어 타인에게 미치면 서의 일이고 인하는 방법이다. 여기에 힘쓰면 인욕의 사사로움을 이겨내고 천리의 공변됨을 온전히 할 수 있다.[17]

인용문에서 주희는 자신이 원하는 바로써 타인을 헤아려 그가 원하는 바를 이루게 하는 것이 서이며, 그러한 서가 인을 행하는 방법이라고 말한다. 이는 공자의 말을 풀어 설명한 것이다. 위의 글에서 이보다 더 중요한 내용은 주희가 서를 '인욕(人欲)의 사사로움을 이겨내고 천리(天理)의 공변됨을 온전히 하는 것'과 관련지어 이해하고 있다는 점이다. 그는 지속적인 공부로써 인욕을 제어하고 천리를 보존하여 도덕적 이상 사회를 구현할 것을 강조했던 학자였으며, 그에게 '공(公)'은 사회를 구성하는 개별적 인간의 사사로운 욕구를 제어하고 사회 전반에 천리가 확장되어 실현되는 것을 의미한다.[18] 주희는 그러한 자신의 공사관(公私觀)을 서에 적용함으로써 서를 사사로움을 제

17) 『論語集註』, 「雍也」: "近取諸身, 以己所欲, 譬之他人, 知其所欲亦猶是也. 然後, 推其所欲, 以及於人, 則恕之事而仁之術也. 於此勉焉, 則有以勝其人欲之私, 而全其天理之公矣."

18) 주희의 공 개념에 대한 연구는 백민정, 「유교 지식인의 公 관념과 公共 의식」, 『동방학지』 제160집, 연세대학교 국학연구원, 2012 참조.

어하고 공변됨을 보존하기 위한 구체적인 원칙으로 상정했던 것이다. 달리 말하면, 주희는 자신이 원하는 바를 타인에게 미루어 타인도 그 원하는 바를 이룰 때, 자신과 타인의 관계 속에서 각자의 사사로움은 제어되고 사회에 공변됨이 실현될 수 있다고 생각했다.

서를 이와 같이 이해할 경우 발생할 수 있는 문제는, 자신이 원하는 일이 사실은 원해서는 안 되는 일이거나 원하지 않는 일이 실제로는 원해야 하는 일인 경우가 생길 수도 있다는 것이다. 더 나아가 그러한 경우가 자신에게 한정되지 않고 타인에게까지 미쳐진다면 그것은 형식상 서이기는 하지만 사사로움이 제어되고 공변됨이 보존되었다고 보기는 어렵다. 이런 문제를 알고 있었던 주희는 공자의 언명을 주석할 때 경과 서를 함께 논하였다.

> 경으로써 자신을 지키고 서로써 타인에게 미친다면, 사욕[私意]이 용납되는 바가 없어서 마음의 덕이 온전해질 것이다.[19]

> 배우는 자가 진실로 경과 서의 사이에 종사하여 여기서 얻은 바가 있으면 또한 장차 이길 수 있는 인욕의 사사로움[己]이 없게 된다.[20]

주희는 서만으로는 인욕의 사사로움을 제어하는 일이 온전하게 수행될 수 없음을 알고 있었다. 원하는 바와 원하지 않는 바에 대한 분별과 수양이 이뤄지지 않은 상태에서 타인에게 미치는 바의 도덕성은 담보될 수 없다고 생각했기에 그는 서를 경과 짝지어 언급했던 것이다. 서가 자신의 외면에 있는 타인을 지향하는 것이라면, 이때의 경은 자신의 내면을 응시하는 공부에 해당한다. 서와 경은 함께 수행되어야 한다는 점을 주희는 '경과 사의 사이에 종사하여'라고 표현하였다.

한편 주희는 자신의 도덕성을 확보하기 위한 원칙으로 충을 제시하기도 했다. 그는 "자신을 다하는 것을 충이라 이르고, 자신을 미루는 것을 서라고 이른다."[21]라고 말한다. 충은 자신을 향하고 서는 타인을 향한다는 점에서 차이가

---

19) 『論語集註』, 「顔淵」: "敬以持己, 恕以及物, 則私意無所容而心德全矣."
20) 『論語集註』, 「顔淵」: "學者, 誠能從事於敬恕之間, 而有得焉, 亦將無己之可克矣."
21) 『論語集註』, 「理仁」: "盡己之謂忠, 推己之謂恕."

있지만 둘은 '자신을' 미루어 간다는 점에서 의미하는 바가 다르지 않다. 자신으로써 미루어 타인이 원하는 바를 이루게 하는 것이 서라면, 자신으로써 미루어 자신이 원하는 바를 이루게 하는 것이 충이다. 자신이 서고자 하면 자신을 서게 하는 것이 충인 것이다. 충은 자신이 원하거나 원하지 않는 바를 스스로 직면하게 만들고 그것을 분별하여 수행하게 만든다. 이때 자신은 스스로에 대해 숨기거나 모자람 없이 온전하게 드러나기에 주희는 이것을 '자신을 다한다[盡己]'라고 표현하였다. 서가 타인을 대하는 원칙이라면 충은 자신을 대하는 원칙이지만, 충과 서는 자신에 대한 이해에 기초한다는 점에서 동일하다.

타인에 앞서 자신의 도덕적 완성을 강조한 주희의 견해는 『대학장구』와 『중용장구(中庸章句)』에서도 나타난다. 각 문헌에서 충서와 관련 있는 그의 언급은 여러 차례 발견되지만, 그 중에서도 다음의 설명이 충과 서의 요체를 구체적으로 드러낸다.

> 자신에게 선이 있은 뒤에 타인에게 선을 요구[責]할 수 있고, 자신에게 악이 없고 난 뒤에 타인의 악을 바로잡을 수 있다. 모두 자신을 미루어 타인에게 미치는 것이니 이른바 서이다.[22]

> 자신의 마음을 다하는 것을 충이라 하고, 자신[의 마음]을 미루어 타인에게 미치는 것을 서라고 한다. […] 자신에게 베풀었으나 원하지 않는 것을 또한 타인에게 베풀지 말라는 것은 충과 서의 일이다. 자신의 마음으로써 타인의 마음을 헤아림에 일찍이 같지 않음이 없다면 도가 사람에게서 멀지 않음을 알 수 있다. 그러므로 자신이 원하지 않는 바를 타인에게 베풀지 말라는 것이니, 또한 사람을 멀리하지 않고 도를 하는 일이다. 장자가 이른 바 '자신을 사랑하는 마음으로써 타인을 사랑하면 인을 다한다.'고 한 것이 이것이다.[23]

주희는 타인에게 미치기 위해서는 자신의 도덕성을 먼저 완성해야 함을 분명히 밝힌다. 자신에게 선이 있어야 타인에게 선할 것을 요구할 수 있고, 자

22) 『大學章句』, 「傳九章」: "有善於己然後, 可以責人之善, 無惡於己然後, 可以正人之惡, 皆推己以及人, 所謂恕也."

23) 『中庸章句』, 「第13章」: "盡己之心爲忠, 推己及人爲恕. […] 施諸己而不願, 亦勿施於人, 忠恕之事也. 以己之心, 度人之心, 未嘗不同, 則道之不遠於人者, 可見. 故己之所不欲, 則勿以施於人, 亦不遠人以爲道之事. 張子所謂以愛己之心愛人則盡仁, 是也."

신에게 악이 없어야 타인의 악을 바로 잡을 수 있다는 말은 타인을 대하기 위해서는 책인(責人)을 위한 자격을 스스로 갖춰야 함을 뜻한다. 자신이 바로서야 타인을 세울 격을 지닐 수 있으며, 그것은 자신이 원하는 바와 원하지 않는 바를 아는 것에서 시작한다. 이 관점에서 주희가 인용한 장재(張載)의 말을 이해하면, 인을 다하기 위해서는 타인을 사랑해야 한다. 타인을 사랑하는 일은 자신을 사랑하는 마음으로써 미쳐야 한다. 그러므로 자신을 사랑하는 마음으로써 타인에게 미치기 위해서 가장 먼저 해야 하는 일은 '자신을 사랑하는 일'이다. 자신을 사랑하지 못하는 자는 타인을 온전히 사랑할 수 없다.

『대학』에서 서는 '혈구의 도[絜矩之道]'로 표현되기도 하는데, 주희는 이때의 혈을 '헤아리다[度]'로, 구를 '방정하게 하는 것'으로 해석함으로써 서를 자신의 마음으로써 타인을 헤아리는 것에 비유하였다.[24] 무엇인가를 네모반듯하게 그리기 위해서는 그것의 기준이 되는 도구가 반듯해야 한다. 반듯하지 않은 자로는 제대로 된 결과를 도출해낼 수 없다. '혈구의 도'는 '타인을 헤아린다'에 앞서 '자신의 방정함'을 먼저 갖춰야 함을 강조한 표현이다.

이상에서 살펴본 주희의 서 개념을 정리하면, 서는 ① 타인을 대우하는 원칙이기 이전에 자신에 대한 원칙이고, ② 그것은 스스로 도덕적으로 완전해질 것을 요구하며, ③ 인욕의 사사로움을 제어하고 천리의 공변됨을 보존하기 위해 자신의 도덕성을 타인에게까지 확장해야 한다고 말하는 행위 원칙이다. 주희의 서는 자신의 도덕성을 확립하는 것으로부터 성립하며, 도덕성의 확립이 곧 타인을 대우하기 위한 자격의 충족이라는 점에서 이것은 자신에 대한 도덕적 의무 부여에 가깝다.

2. 성(誠)의 일로서의 서

조선 후기 형성된 성호학파(星湖學派)의 종장인 이익(李瀷)은 이황(李滉)을 사숙하며 주자학의 토대 위에 자신의 독자적인 이해를 더한 학자이다. 최

24) 『大學章句』, 「傳十章」: "老老所謂老吾老也. 興謂有所感發而興起也. 孤者幼而無父之稱. 絜度也. 矩所以爲方也. […] 此平天下之要道也. 故章內之意, 皆自此而推之." 참조.

석기는 “성호의 경전 해석은 언뜻 보면 주자의 해석과 별다른 차이점을 찾을 수 없지만, 자세히 들여다보면 주자의 설을 보완하거나 수정한 것들이 상당수 있다.”[25]라는 말로 이익의 경학(經學)이 지닌 특징을 설명하였다. 이러한 이익의 학문적 특징은 그의 여러 『질서(疾書)』에서 분명하게 드러나는데, 서와 관련해서도 그렇다. 여기서는 서와 관련된 이익의 논설에서 중요한 두 가지 문제를 살펴보겠다.

첫 번째는 그가 충서를 ‘성(誠)’의 실천 방안으로 이해했다는 것이다. 일찍이 공자는 자신의 도에 대해 말하며 ‘하나로써 꿰뚫었다[一以貫之]’고 하였고, 증삼(曾參)은 그것이 충서를 말하는 것이라고 하였다.[26] 이에 후대의 학자들은 그 ‘하나[一]’를 인으로 해석하고 인에 충과 서라는 두 가지가 포함된 것이라고 보거나, ‘하나’는 서를 가리키는 것이며 충과 서가 서로 다르지 않기에 둘을 함께 말한 것이라고도 하였다. 이에 대해 이익은 공자가 말한 하나가 무엇인지를 파악하기 위해서는 『중용』을 활용해야 한다고 주장한다. 그는 『논어질서』에서 『중용』의 제15장을 인용한 후 하나는 성을 가리키는 것이라고 풀이하였다.

> 『중용』에 “천하에 통달하는 도가 다섯 가지인데, 그것을 행하는 것은 세 가지이다. […] 그것을 행하는 것은 하나이다.”라고 하였다. ‘하나’라는 것은 성이다. […] 무릇 천하의 일이 천 가지 만 가지이지만 성 한 글자로 관통한다. 이것이 공자께서 ‘하나로써 꿰뚫었다[一貫]’고 말씀하신 것이다.[27]

『중용』의 ‘그것을 행하는 것은 하나이다[所以行之者一也]’에서의 하나를 성으로 해석한 것은 주희도 마찬가지이다.[28] 그러나 이익은 이 하나를 공자가 말한 ‘하나로써 꿰뚫었다’의 하나와 동일한 것으로 이해하였으며, “성

---

25) 최석기, 「星湖 李瀷의 『大學』 解釋과 그 意味」, 『한국실학연구』 제4호, 한국실학학회, 2002, 168쪽.

26) 『論語』, 「理仁」: “子曰, 參乎. 吾道一以貫之. 曾子曰, 唯. 子出, 門人問曰, 何謂也. 曾子曰, 夫子之道, 忠恕而已矣.”

27) 『論語疾書』, 「理仁」: “中庸云, 天下之達道五. 所以行之者三. […] 所以行之者一也. 一者, 誠也. […] 凡天下之事, 千條萬緖, 一誠字貫過矣. 此夫子一貫之說也.”

28) 『中庸章句』, 「第20章」: “一則誠而已矣.”

[誠]은 성인의 충서이며, 성하려는 것[誠之]은 배우는 자의 충서이니, 성하려는 것을 지극하게 하면 곧 성에 이른다."[29]라고 말하는 등 충서를 성의 일로 해석하였다.

이익은 성에 대하여 "하늘의 도는 강건[乾乾]하여 만물을 기르니 성일 뿐이다. 성인의 도는 또한 '쉼이 없고[無息]' '널리 응하고 곡진히 마땅하다[汎應曲當]'는 것도 또한 성일 뿐이다."[30]라고 하였다. 이것은 주희의 주석에 대한 이익의 부연에 해당한다. 이익은 성을 만물의 성장을 가능하게 하는 하늘의 도일뿐만 아니라, 조금의 쉼도 없어 인욕이 끼어들지 못하고[31] 대응하는 모든 일이 간곡히 마땅하게 이뤄지는 성인의 도이기도 하다고 생각했다. 그는 성인의 행함이 널리 응하고 곡진히 마땅할 수 있는 이유를 충서의 실천으로써 해명하려 했던 것이다. 이러한 이해는 그의 『성호사설(星湖僿說)』에서도 동일하게 나타난다.

> 그러나 증자는 어떤 이유로 다만 충서를 말하였는가. 성은 쉬지 않는다는 것이고, 충서는 성의 경지를 이루는 것이다. 진실로 충서를 실천하지 않으면 성은 허위가 되니, 무릇 날마다 쓰는 떳떳한 도리[倫常]를 충서로써 행하여 지극히 정성스럽게 하고 쉼이 없어야 하니, 곧 성인의 지극한 공로이다. 아직 여기에 이르지 못한 자는 마땅히 애쓰기를 충서로부터 시작해야 한다. 증자는 그 길을 가리킨 것에 지나지 않으니, [경지에] 이르고 이르지 못하고는 그 사람에게 달려 있다.[32]

인용문에서도 언급되고 있는 것처럼, 이익은 충서를 성을 이루기 위한 방

---

29) 『論語疾書』, 「理仁」: "蓋誠者, 聖人之忠恕也. 誠之者, 學者之忠恕也, 而誠之之極, 便至於誠."

30) 『論語疾書』, 「理仁」: "天道乾乾, 萬物育, 誠而已矣. 聖人之道, 亦無息汎應曲當, 亦誠而已矣."

31) 주희는 지인용(智仁勇)을 천하의 공통된 덕[達德]이라고 말하며, 이것은 사람이 똑같이 얻은 바이지만 하나라도 성하지 않음이 있으면 그 사이에 인욕이 끼어들어 덕이 더 이상 덕이 아니게 된다고 하였다. 『中庸章句』, 「第20章」: "達德雖人所同得, 然一有不誠, 則人欲間之, 而德非其德矣."

32) 『星湖僿說』, 「經史門」, <一貫>: "然曾子何以只道忠恕也. 誠者無息也. 忠恕所以誠之地也. 苟不忠恕, 誠爲虛位, 凡日用倫常, 行以忠恕, 而至誠無息, 卽聖人之極功. 未至於此者, 姑當著力自忠恕始. 曾子不過指其路脈, 其至不至, 則存乎其人也."

도로 규정하였다. 증자가 충서를 말한 것은 그 두 가지가 성에 이르는 공부의 시작이기 때문이지 충서 자체가 모든 것을 꿰뚫는 하나의 이치이기 때문은 아니라고 생각했던 것이다. 충서의 자의(字義)에 대한 이익의 정의는 주희의 정의를 따르고 있다는 점에서 독창성을 찾기는 어렵지만, 성을 충서를 실천한 공효로 해석하며 『논어』와 『중용』의 관계를 더욱 견고하게 묶은 것은 그의 학문이 지닌 특징으로 볼 수 있다.

또한 충서를 '쉼이 없음'과 연결 지음으로써 생각해볼 수 있게 된 문제는 충서와 천리의 관계에 대한 것이다. 주희는 조금이라도 쉬어서 틈이 생기면 인욕이 끼어들게 된다고 말하였다. 이익이 '쉼이 없음'을 성인의 도에 포함시킨 이유도 결국 인욕의 사사로움을 제어할 것을 강조하기 위해서였던 것으로 이해할 수 있다. 성을 이루는 방도로서 충서의 실천을 게을리 하지 않는 것은 곧 인욕을 제어하고 천리를 보존하는 일이 된다. 이런 맥락에서 보면 충서는 천리의 공변됨을 실현하는 구체적인 실천 원칙이라고 정의하는 것이 가능해진다.[33]

두 번째는 이익이 혈구의 도에서 혈을 '사물을 헤아린다[度物]', 구를 '방정함을 얻는다[得其方]'로 해석한 것이다. 이익은 학자 중에 구를 '반듯하게 하는 도구(곱자)'로 해석하여 혈구를 '곱자로 잰다[度之以矩]'라고 풀어 설명하는 학자가 있으나 이는 잘못이라고 생각했다. 그는 문법상 '곱자로 잰다'는 '구혈(矩絜)'이라고 해야지 혈구라고 할 수 없으며, 주희도 한 편지에서 혈구를 '곱자로 잰다'라고 해석하는 것은 잘못임을 분명히 지적한 바가 있다고 말한다.[34]

---

33) 이익의 이러한 관점은 그의 사칠설에도 반영되어 있다. 그는 『사칠신편(四七新編)』에서 '함께 인하고자 하는 사사로움[同仁之私]'에 기초하여 발현된 감정이라는 이유로 성인의 칠정을 '기발(氣發)이지만 공적인 감정'이라고 설명하였다. '함께 인하고자 하는 사사로움'이란 자신의 인으로써 타인에게 미루어 그도 인하게 되길 바라는 성인의 사사로움을 뜻한다. '사사로움'이라고 말하고는 있지만 이때의 성인은 타인을 확장된 자신으로 여기고 있다는 점에서 공변되다. 이익의 사칠설에 대한 연구는 이재복, 「이익과 이병휴의 공칠정설과 그 의미」, 『인문과학연구논총』 제42권 2호, 명지대학교 인문과학연구소, 2021 참조.

34) 『大學疾書』, 「第十章」: "絜矩註家皆作度之以矩看. 然以語勢有可以明其不然者矣. 凡計之以籌, 則曰籌計, 量之以斗, 則曰斗量, 稱之以秤, 則曰秤稱. 不當曰計算量斗稱秤也. 故朱子答江德功書曰, 絜矩者, 度物而得其方也. 以下文求之可見. 今曰度物以矩, 則當爲矩絜, 乃得其義矣. 據此, 則度之以矩之說, 朱子分明擧以爲非, 而後人猶執以不

이익이 보기에 혈구를 '곱자로 잰다'라고 해석할 때의 문제는, 그렇게 재고 나서 그것으로 무엇을 할 것인지 제시하지 못한다는 점이다. 그는 다음과 같이 말하며 혈과 구를 구분하여 이해해야 한다고 강조하였다.

> 곱자로써 잰 이후에 다시 시행하고 조치함이 없으면, '천하를 평안하게[平天下]' 하는 중요한 도'가 어디 있겠는가? 이 때문에 혈의 뜻은 다만 모름지기 '윗사람에게서 싫었던 것[所惡於上]'과 '아랫사람을 부리지 말라[毋以使下]'는 두 구절 사이에서 드러나며, '아랫사람을 부리다[使下]'라는 부류는 곧 헤아리고 난 이후의 일이다.[35]

이익은 '윗사람에게서 싫었던 것으로써 아랫사람을 부리지 말라'라는 문장에서 '무(毋)'자를 기준으로 앞의 구절은 헤아려야 할[絜] 바이고, 뒤의 구절은 타인의 방정함을 얻어야 할[矩] 바라고 분석했다. 자신이 싫었던 것이 무엇인지를 온전하게 헤아리는 것과 그것으로써 타인이 싫어할 일을 하지 않는 것을 서로 구분한 것이다. 혈이 자신에 대한 이해의 일이라면, 구는 그 이해로써 미루어 타인을 대우하는 일이다.

그렇다고 해서 혈과 구가 서로 독립적으로 수행되는 것은 아니다. 이익이 혈구를 '곱자로 잰다'라고 해석하기를 거부한 이유는, 그 해석이 타인을 대우하는 일을 포함하지 않는다고 생각했기 때문이다. 이익은 혈구의 주요 특징으로 검약[約]과 넓음[廣]을 제시하며 혈구를 천하를 평안하게 하는 중요한 방도라고 말하였다.[36] 이때 검약은 그것이 자신에 대한 이해에서 시작하기에 접근하기가 용이함을 의미하고, 넓다는 것은 자신과 타인은 동일하기에 자신에 대한 이해로써 미칠 수 있는 타인의 범위가 넓다는 뜻이다.[37] 여기서 혈구는 천하의

捨, 何也." 이익이 인용한 주희의 설은『朱熹集』卷44,「答江德功」, 서울: 민족문화문고, 1997, 2117~2118쪽에 보인다.

35)『大學疾書』,「第十章」: "若以矩度之, 然後更無施措, 則安在其平天下之要道也. 是以絜之意, 只須著於所惡於上毋以使下二句之間, 而其使下之類, 則乃絜之以後事."

36)『大學疾書』,「第十章」: "絜矩於身故約, 效著於天下故廣, 豈非平天下之要道乎."

37) 이와 관련하여 이상돈 또한 주희의 혈구는, '곱자로 재다'의 의미가 아니라, 자신의 마음으로써 타인까지 방정하게 만든다는 의미를 지니는 개념이라고 분석하였다. 이상돈,「주자의『대학』絜矩之道論」,『태동고전연구』제33집, 한림대학교 태동고전

평안함을 실현하는 구체적인 방안으로써 그 의미가 서와 다르지 않다.

이익의 서에 대한 이해는 주희의 견해를 벗어나지 않는다. 하지만 그는 충서를 성의 일로 해석하고, 그것을 천리의 공변됨을 실천하는 원칙으로 규정하는 등 자신의 관점을 제시하면서 서에 대한 이해의 폭을 넓히는 데 일조하였다. 또한 이익은 혈구를 '사물을 재고 방정함을 얻는 것'으로 해석하고 그것을 천하를 평안하게 하는 방도로 정의함으로써 서의 공효가 무엇인지를 구체적으로 드러냈다. 서 자체에 대한 독창적 해석은 드물지만 서가 무엇인지를 보다 선명하고 구체적으로 밝히고 있다는 것이 그의 학문적 특징이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 타인에 대한 성인의 도덕적 확장

1. 평천하(平天下)를 위한 행위 원칙

이병휴는 일반적으로 성호 좌파로 분류되는 학자로서, 앞서 잠깐 언급했듯 이익이 『사칠신편』에서 단초를 제공한 공칠정리발설을 자신의 입장으로 견지하거나 『고본대학』을 저본으로 삼아 대학을 해석하는 면모를 보인 인물이다. 그의 사칠설은 이후 정약용에게 영향을 끼치며 사칠설의 논의틀 자체를 바꾸는 데 큰 역할을 하였다. 기존의 주자학과 다른 주장을 했다고 해서 그가 주희의 설을 정면으로 부정하거나 전혀 새로운 학문을 추구했던 것은 아니다. 이를테면 그는 자신이 『대학장구』가 아니라 『고본대학』을 저본으로 삼은 이유를 다음과 같이 설명하였다.

> 무오년 여름 한가히 거처하며 『장구』를 다시 읽다가 생각하길, 주자께서 금본(今本)을 정하면서도 반드시 말하길 "구분(舊本)에는 어느 장 아래에 있다"라고 하였으니, 구본을 없애지 않은 것은 의심스러운 것을 그대로 전할[傳疑]뿐만 아니라 그 뜻이 대개 후세의 사람들이 『고본』을 얻어 보고 헤아려 생각하는 것을 허용하고자 하신 것이다. 이로써 본국의 이언적[晦齋] 선생께서도 일찍이 『고본』을 읽으셨지만 사람들이 잘못으로 여기지 않은 것은 주자의 뜻을 따른 것이다.[38]

연구소, 2014 참조.

인용문에서 이병휴는 이전의 사례를 들어 『대학』을 고본으로 읽는 것은 주희의 뜻을 거스르는 일이 아니라 오히려 그의 뜻을 따르는 일임을 강조하였다. 그는 고본 자체에는 도치되거나 빠진 부분이 없기 때문에 고본을 읽는다고 해서 문제될 게 없다고 보았으며[39] 세부적인 내용에서 주희와 해석을 달리하는 등 자신만의 독자적인 견해를 제시했다. 그럼에도 이병휴는 『대학』에 대한 자신의 해석이 주희의 설을 어기는 것은 아니라고 생각했는데, 이것은 그가 주희의 설을 무비판적으로 따르는 것보다 그의 학문하는 태도를 따르는 것이 더 중요하다고 여겼기 때문이다.

이 글에서 이병휴가 『대학』을 어떤 방식으로 해석했는지를 살펴보는 일은 그의 서 개념을 이해하는 데 중요하다. 정확히 말하면 그의 혈구에 대한 이해는 『대학』에 대한 자신만의 해석에 근거하고 있기 때문에 『대학심해』의 주요 내용과 혈구에 대한 분석은 함께 이뤄질 수밖에 없다.[40]

이병휴는 『논어』에서 공자가 말한 '하나로써 꿰뚫었다'의 하나를 충과 서로 풀이하였으며, 대체로 일관은 서를 가리킨다고 보았다. 그는 충과 서를 '타인을 대하는 방법[接人]'에서 나온 개념으로 규정하면서[41] 서에 대해 다음과 같이 말한다.

> 서라는 것은 자신을 미루어 사물에 미치는 것을 이른다. 무릇 천하의 이치와 만물의 실정을 나 한 사람의 마음으로써 미루어 미치면 관통하지 않음이 없다.[42]

---

38) 『大學心解』, 「大學心解序」 267쪽: "戊午夏, 閒居復讀章句因念, 朱子雖定今本而必曰, 舊本在某章下, 不沒其舊者, 不但傳疑而已, 其義蓋欲後人之得見古本, 而容其商量也. 是以我東晦齋李先生, 嘗以古本讀, 而人不以爲非者, 遵朱子意也." (이 글에 인용한 이병휴의 원문은 『近畿實學淵源諸賢集』, 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 2002, 영인본 4冊을 활용하였다. 표기된 쪽수는 『近畿實學淵源諸賢集』 4冊의 쪽수이다.)

39) 『大學心解』, 「大學心解序」 267쪽: "余亦據晦齋前例, 試取古本, 反復參玩, 則頗有條理, 所謂倒者似非倒, 所謂闕者似非闕, 雖不改, 似未妨."

40) 다만 이 글은 이병휴의 경학을 연구하는 글은 아니기에 서와 관련된 내용에 대해서만 중점적으로 논하고자 한다.

41) 『貞山雜著』, 「論語一貫說」 241쪽: "則一貫之旨, 不外於忠恕, 可知也. 然忠恕二字, 皆從接人上說. 忠故能恕, 恕則忠在其中, 或竝稱忠恕, 或單稱恕, 其實一也."

여기서 이병휴는 서를 타인을 대하는 방법상의 개념이라고 말했지만, 그가 서에 대해 말하고 있는 바는 자신의 마음으로써 미루면 관통하지 못할 바가 없다는 것이다. 논의의 중심에 대상으로서의 타인이 아니라 주체로서의 자신이 위치하고 있으며, 자신의 마음으로써 만물을 관통함을 말할 뿐 타인이 어떤 존재인지 등에 관한 언급은 없다는 점에서 그가 생각한 타인을 대하는 방법은 일방향성을 지닌다. 물론 서의 일방향성은 이병휴의 서에 대한 개념 규정에서만 드러나는 특징은 아니다. 앞서 살펴본 주희와 이익의 서 또한 도덕적 행위자인 자신의 마음으로써 타인에게 미친다는 의미를 갖는다. 서는 도덕적으로 완성된 주체가 자신의 도덕성으로써 타인을 감화하는 방법이기에 타인으로부터 자신에게 미치는 역방향에 대한 고려는 부재한다.[43]

서의 일방향성과 관련하여 한 가지 명확히 할 점은, 서 자체가 자신과 타인의 도덕성 확립을 보장해주는 실천 원칙은 아니라는 점이다. 서를 실천하는 것만으로 스스로 도덕적 행위자가 된다거나 타인의 악을 바로잡을 수 있게 되는 것은 아니며, 타인의 관점에서도 서를 실천하는 자의 도덕적 요구를 들어줄 마땅한 이유는 없다. 자신의 도덕성을 확립하는 문제는 서 이전에 선결되어야 할 문제이며, 서는 그 도덕성을 타인에게 확장하는 방안에 대한 문제이기에 두 가지는 구분된다. 이병휴는 서를 상세하게 분석하여 논의를 전개하지는 않았지만, 그에 대해 '성인의 도는 충서뿐'이라고 말하거나[44] 혈구의 도와 같은 것이라고[45] 말함으로써 이 사실을 강조하였다. 서는 그것이 성인의 도이기 때문에 만물을 관통하는 원칙이 될 수 있음을 언명하고서 서를 성인의 일로 한정한 것이다.

이병휴에게 성인의 도인 서가 구체적으로 어떤 의미를 지니는지에 대해서

---

42) 『貞山雜著』, 「論語一貫說」 241쪽: "恕者, 推己及物之謂也. 夫以天下之理萬物之情, 而以余一己之心, 推以及之, 無不貫通."

43) 홍성민은 서의 일방향적 특성을 '일방향적 벡터(vector)'라는 말로 표현하며 자신을 미루어 타인에게 미치는 일은 단선적 방향으로 진행되는 것임을 지적한 바 있다. 홍성민, 「서(恕)의 의무론적 특징과 양상」, 2013, 281쪽.

44) 『貞山雜著』, 「論語一貫說」 243쪽: "聖人之道忠恕而已矣."

45) 『貞山雜著』, 「論語一貫說」 242쪽: "此之謂絜矩之道. 此言恕之道也."

는 『대학심해』를 검토함으로써 확인할 수 있다. 최석기는 이병휴가 『대학』을 해석한 내용에서 주요 특징으로 일곱 가지를 간추렸는데, 서와 관련하여 주목할 만한 특징으로는 두 가지가 있다.[46] 첫째, 이병휴는 『대학』을 '명명덕(明明德)'이 아니라 '평천하(平天下)'에 중점을 두고 해석하였다. 그는 명덕을 '효제자(孝弟慈)'로 이해함으로써 평천하를 실현하기 위해 현실에서 실천해야 하는 구체적인 방안을 제시하려 한 것이다. 둘째, 지지(知止), 정(定), 정(靜), 안(安), 려(慮), 득(得) 등의 육사(六事)를 팔조목(八條目)에 분배하여 이해하였으며, 그 중에서 려와 득을 제가(齊家), 치국(治國), 평천하에 배분하였다. 그는 육사와 팔조목을 대응시켜보면 두 가지가 합치됨을 알 수 있으며, 육사는 팔조목의 근원이라고 주장한다.[47] 육사의 공부와 팔조목의 공부는 서로 별개의 것이 아니라 하나이며 결국 평천하를 위한 도에 포섭된다고 생각했던 것이다.[48]

이병휴는 천하를 평안하게 만들기 위한 실천 방안을 확보하는 것이 『대학』의 요체라고 생각했다. 실천 방안으로서의 공부와 관련하여 이병휴는 지선(至善)과 명덕을 한 가지의 일로 이해하며 "사람에 있으면 명덕이고, 일에 있으면 지선"이라고 주장하였다.[49] 이와 관련하여 그는 다음과 같이 말한다.

> 지선(止善)은 본래 명명덕의 일이다. 그러므로 '지지[知止]' 이하의 육사는 명명덕의 차례가 되니, 아래 글의 팔조와 더불어 대략 서로 부합한다. 지지는 '격물치지(格物致知)'에 붙이니 [격물치지하면] 장차 그칠 바를 알 게 된다. […] 려와 득은 나란히 '제가(齊家)' 이하에 붙인다. '치국재제가(治國在齊家)' 전문의 이른 바 효제자는 려와 득의 지선(至善)이 아니겠으며, 이른 바 마음에 진실로 구하는 것

46) 최석기, 「정산 이병휴의 『대학』 해석과 그 의미」, 2002, 24-25쪽.

47) 『大學心解』, 「傳一章」 268쪽: "六事與八條, 一脚短一脚長, 雖若不齊, 然治國平天下之道, 不外於齊家之孝弟慈, 故自齊家以下, 並勘於慮得一句, 而二者脗符, 無所闕矣. 蓋六事元有是理, 故八條靠而做工, 則六事爲八條之張本也."

48) 이병휴는 『대학』의 도가 '왕이 천하를 다스리는 도'라고 말함으로써 『대학』에서 다루는 바가 궁극적으로는 치국과 평천하를 위한 것이라고 하였다. 『大學心解』, 「傳一章」 267쪽: "大學之道, 蓋王者治天下之道也. […] 且觀傳文, 自誠意以下, 皆章章焉, 至治國平天下, 橫竪反復無復餘蘊, 則是篇爲治天下之書, 定矣." 참조.

49) 『大學心解』, 「傳一章」 268쪽: "至善便是明德, 在人曰明德, 在事曰至善, 而其實一物也."

> 은 려와 득을 이른 것이 아니겠는가. ‘평천하(平天下)’ 전문의 이른 바 혈구 또한 려와 득의 뜻이다.[50]

『대학』에서 육사가 어떻게 팔조목에 분배되는지 밝힌 위의 인용문에서 려와 득은 효제자와 혈구를 매개한다. 그는 ‘치국재제가(治國在齊家)’ 전문에 나오는 효제자 세 가지를 려와 득의 지선(至善)으로, ‘평천하(平天下)’의 전문에 나오는 혈구를 려와 득의 뜻[意]이라고 해석했다. 려와 득으로써 효제자와 혈구를 연결하여 혈구를 제가, 치국 그리고 평천하를 실천하는 효제자의 방안으로 묶어 말한 것이다. 그렇기에 『대학』에서 혈구는 중요한 지위를 차지한다.

이병휴가 생각한 효제자는 가정에서 명덕을 밝히는 일을 넘어서 나라를 다스리는 근본이다.[51] 자신의 집안에서부터 노인을 존중하고 어른을 공경하며 고아를 구휼하면 그것이 백성에게까지 확장되어 그들이 효제자를 실천하게 된다고 생각했던 것이다. 여기서 알 수 있는 것은 효제자에 대한 이병휴의 논의가 어디까지나 ‘나라를 다스리는 자’의 효제자에 한정된다는 사실이다. 그는 평천하의 천하가 천자가 통솔하는 천하의 제후국이며 치국의 국이 천자가 다스리는 기내 영지라는 점을 환기한다. 그러고 나서 ‘치국이 제가에 있다’는 것은 ‘나라를 다스리고자 하는 자가 자신의 가정에 있는 부자(父子)와 형제(兄弟)를 가지런히 하는 것을 나라의 정사에 적용할 때 평천하가 이뤄진다’는 뜻이라고 해석한다.[52] 효제자는 나라를 다스리고자 하는 자가 가정에서부터 실천하여 나라를 다스리는 데 적용해야 하는 원칙인 것이다. 이때 적용의 방도가 곧 혈구에 해당한다.

---

50) 『大學心解』, 「傳一章」 268쪽: “止善本是明明德之事, 故知止以下, 六事爲明明德之序, 而與下文, 八條約畧相符, 知止貼格物致知, 將以知所止也. […] 慮得並貼齊家以下, 治國在齊家傳, 所謂孝弟慈, 非慮得之至善, 而所謂心誠求之, 非慮得之謂乎. 平天下傳, 所謂絜矩, 亦慮得之意也.”

51) 『大學心解』, 「傳一章」 269쪽: “玆三者[孝弟慈], 所以明明德於家, 而又爲治國之本者也.”

52) 『大學心解』, 「傳一章」 269쪽: “天下者, 天子所統天下諸侯邦也. 國者, 天子所治機內千里令地也. […] 此正明明德於國之政, 而爲平天下之本者也. 家有父子兄弟之屬也, 經曰, 欲治其國者, 先齊其家, 則其必先有以明明德於其家, 可知.”

이병휴는 “편벽되면 집이 가지런해질 수 없고, 혈구하면 천하가 평안해질 것”이라고 말하며 혈구를 평천하에 소속시킨다.[53] 그는 치국이 백성을 가르치는 것[敎民]에 대한 논의라면 평천하는 백성을 부리는 것[使民]에 대한 논의이기에 각자 말한 바가 다를 뿐이라고 하였다.[54] 그는 명시적으로 “혈구는 백성을 서로써 부려서 좋아하고 싫어하는 성을 어김이 없게 하는 것”이라고 정의한다.[55] 즉, 군주는 자신이 효제자를 실천하는 마음을 미루어 백성에게 미침으로써 백성 또한 효제자를 실천하게 해야 하며, 그러할 때 비로소 천하는 평안해진다. 이병휴에게 혈구란 군주가 실천해야 하는 정치적 원칙으로서 너그러움과는 관련이 없다.

혈구의 한자 뜻에 대한 이병휴의 해석은 이익의 해석과 차이가 없다. 이병휴 또한 혈구를 ‘사물을 재고 방정함을 얻는다[度物得方]’는 의미라고 이해하였다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 혈구라는 것은 하나의 서이다. 옛 성왕이 천하의 광대함과 사해의 백성으로 하여금 균일하고 방정하게 하여 한 사람도 제자리를 얻지 못하게 할 수 있었던 까닭은 오직 서로써 그렇게 한 것이다.[56]

이병휴는 군주가 혈구를 제대로 하느냐 그렇지 못하느냐에 따라서 천하가 평안해지기도 하고 그렇지 못하게 되기도 한다고 생각했다. 성왕이 백성으로 하여금 자신의 자리를 얻지 못함이 없게 할 수 있었던 것은 혈구로써 나라를 다스렸기 때문이라는 것이다. 그는 『대학』에서 혈구의 도를 언급하고 난 뒤에 인용된 「남산유대(南山有臺)」, 「절남산(節南山)」 등의 시가 혈구의 정치적 중요성을 증명하는 시라고 해석한다. 이병휴는 앞서 혈구를 정의하며 ‘백

---

53) 『大學心解』, 「傳五章」 276쪽: “此章釋平天下在治其國, 則老老長長恤孤屬治國, 絜矩屬平天下. 此章之有絜矩, 有齊家在修身章之有五辟, 辟則家不齊矣, 矩則天下平矣.”

54) 『大學心解』, 「傳五章」 276쪽: “然則治國與平天下有二道歟. 曰非也. 但治國從敎民說, 平天下從使民說.”

55) 『大學心解』, 「傳五章」 276쪽: “絜矩則使民以恕, 無拂其好惡之性也.”

56) 『大學心解』, 「傳五章」 276-277쪽: “絜矩者, 一箇恕也. 古之聖王所以能使天下之大四海之衆, 均齊方正, 無一夫之不獲其所者, 惟恕爲然.”

성으로 하여금 좋아하고 싫어하는 성을 어김이 없게 한다'고 하였는데, 그에 의하면 「남산유대」의 군자는 좋아하고 싫어하는 덕을 삼갔기에 백성과 나라를 얻었고, 「절남산」의 소인은 그 덕을 삼가지 못했기에 백성과 나라를 잃었다.[57] 이병휴는 두 시가 군주 스스로 좋아하고 싫어하는 바를 먼저 삼가고 자신이 좋아하고 싫어하는 바로써 백성을 부릴 때 비로소 천하가 평안해짐을 보여준다고 해석했다. 그런 맥락에서 혈구는 먼저 자신을 도덕적으로 완성하고 그것으로써 백성의 방정함을 얻어야 한다는, 서의 형태를 띤 원칙이다.

이병휴가 논한 혈구는 자신의 덕을 삼가고 그것으로써 백성을 방정하게 한다는 의미를 지닌 일방향적 행위 원칙이다. 이때 이 일방향성이 허용되는 이유는 그것이 성인 또는 군자의 원칙이기 때문이다. 이미 스스로를 삼가는 도덕적 행위자인 성인은 자신의 도덕성으로써 타인에게도 동일한 도덕성을 갖출 것을 요구할 수 있다. 군주 또한 천하를 평안하게 만들기 위해 스스로 집에서 효제자를 실천하는 것으로부터 시작하여 백성을 다스림으로 나아감으로써 백성이 그것을 따르지 않을 수 없게 한다.

지금까지의 논의에서 이병휴는 혈구를 서의 하나로 여겨 정치 영역에서 서가 지니는 중요성을 드러내고자 했다.[58] 혈구로부터 이병휴가 이해한 서의 특징을 정리하면, 서는 도덕적으로 완성된 자가 타인에게 자신의 도덕성을 확장하는 방도이다. 이병휴에게 그것은 일방향적인 성격을 갖는 것이지만 이 일방향성이 부당한 것은 아니다. 행위 주체는 스스로 삼가는 도덕적 행위자로서 타인에게 그러한 요구를 할 수 있는 자격을 이미 갖춘 인물이기 때문이다. 서로서의 혈구를 정치 영역에서 적극적으로 해석하여 평천하를 위한 중요한 도로 규정한 것이 이병휴의 서 개념에서 보이는 중요한 특징이라고 할 수 있다.

---

57) 『大學心解』, 「傳五章」 277쪽: "據上文, 南山有臺之君子, 能愼好惡之德, 故得衆而得國, 節南山之小人, 不愼好惡之德, 故失衆而失國."

58) 이병휴는 '혈구는 하나의 서(絜矩者, 一箇恕也)'라고 하였다. 이는 그가 혈구를 서의 하위 개념으로 이해하고 있음을 보여주는 표현이다. 그는 혈구는 서이지만 서가 곧 혈구라고 생각하지는 않았던 것으로 보인다.

2. 추기급인(推己及人)으로서의 서에 대한 재확인

주희, 이익 그리고 이병휴에 이르기까지 서는 '자신을 미루어 타인에게 미친다[推己及人]'는 뜻을 지니고 있는 개념이었다. 서에는 타인에 대한 너그러움 또는 포용의 의미가 보이지 않는다. 서는 타인에게 도덕적으로 행위를 할 것을 요구하기 이전에 자신의 도덕성을 확립할 것을 요구한다는 점에서 스스로에게 부여하는 도덕적 의무에 해당한다. 이병휴는 하나의 서인 혈구가 정치 영역에서 지닌 일방향성을 강조하며 서를 성인의 중요한 도라고 규정하기도 했다.

이에 비해 이익 이전 세대의 유학자 이토 진사이(伊藤仁齋)는 서를 전혀 다른 관점으로 해석한다.[59] 그는 『어맹자의(語孟字義)』에서 충서를 하나의 주제로 다루며 다음과 같이 말하였다.

> 진실로 사람을 대할 때 그가 좋아하고 싫어하는 바가 무엇인지, 그가 처한 바와 하는 바가 어떠한지 헤아리고, 그의 마음을 자기 마음으로 여기고 그의 몸을 자기 몸으로 여기며, 자세하고 소상하게 체험하고 살펴서 생각하고 헤아리면, 사람의 과오가 매 때마다 어쩔 수 없는 바에서 나오거나 혹은 감당할 수 없는 바에서 생겨나니 심하게 미워하고 싫어할 수 없는 것이 있음을 알 게 될 것이다. 구름과 안개가 피어오르듯, 매사에 반드시 너그러움과 용서에 힘써 각박함으로 그를 대함에 이르지 않는다[않아야 한다].[60]

이토 진사이가 제시한 서의 의미는 '타인을 먼저 헤아리고 그것으로써 자신에게 미쳐야 한다'이다. 이전까지의 학자들이 서를 추기급인으로 해석했다면, 그는 '추인급기(推人及己)'의 맥락에서 서를 이해하고서 너그러움과 용서

---

59) 이토 진사이의 충서론에 대한 논의는 백민정, 「이토 진사이와 정약용의 충서론(忠恕論) 비교」, 『동방학지』 제140집, 연세대학교 국학연구원, 2007 참조.

60) 『語孟字義』, 「忠恕」: "苟待人忖度其所好惡如何, 其所處所爲如何, 以其心爲己心, 以其身爲己身, 委曲體察, 思之量之, 則知人之過, 每出於其所不得已, 或生於其所不能堪, 而有不可深疾惡之者. 油然靄然, 每事必務寬宥, 不至以刻薄待之." (이토 진사이의 『語孟字義』 원문은 게이오 대학이 디지털 도서관 하티트러스트(HathiTrust)를 통해 제공한 영인본을 활용하였으며, https://hdl.handle.net/2027/keio.10811319431에서 볼 수 있다. 필요한 경우 이토 진사이, 최경열 옮김, 『어맹자의』, 서울: 그린비, 2017의 번역문을 참고하였다.)

[寬容]가 행위의 원칙이 되어야 한다고 주장한 것이다. 이토 진사이의 서는 자신이 아니라 타인에 대한 헤아림을 선결 문제로 요구한다. 그리고 그 헤아림은 타인의 도덕성 확립이 아니라 타인이 어쩔 수 없이 갖고 있는 취약함에 대한 공감을 지향한다. 타인의 취약함에 대한 이해는 곧 그에 대한 관용으로 이어져야 한다는 것이 이토 진사이의 서 개념이 지닌 특징이라 할 수 있다.

문제는 이토 진사이가 규정한 서의 의미가 서의 본의로부터 도출될 수 있느냐는 것이다. 이와 관련하여 정약용은, 그가 이토 진사이의 주장을 직접 반박한 것은 아니지만, 서의 의미를 두 가지로 구분하며 경서(經書)의 서는 용서(容恕)의 의미로 쓰인 적이 없다고 말한다.

> 서에는 두 가지가 있다. 하나는 추서(推恕)이고, [다른] 하나는 용서(容恕)이니, 서는 옛 경서에서 오직 추서만 있을 뿐, 본래 용서는 없는데, 주희가 말한 것은 대개 용서이다. 『중용』에서 말하길, "자신이 원하지 않는 일을 타인에게 베풀지 말라."고 하였으니, 이것은 추서이다. […] 추서는 자신을 닦는 것이다. […] 옛 성인이 말한 서는 모두 이 뜻이다. […] 추서와 용서는 비록 서로 가까운 것 같으나 그 차이는 천리이다. 추서는 자신을 닦는 것을 주로 하여 자신의 선을 행하는 것이고, 용서는 타인을 다스리는 것을 주로 하여 타인의 악을 너그럽게 대하는 것이다.[61]

정약용은 『중용』, 『논어』등의 경서에서 서의 용례를 발췌하여 옛 경서의 서는 '미루어 헤아린다[推恕]'는 뜻의 서일뿐이며, 그것은 자신을 닦는 방법이라고 하였다. 그는 추서와 용서는 지향하는 바가 전혀 다른 개념이기에 일관의 서를 용서로 해석하는 일은 잘못이라는 입장을 견지한 것이다. 특히 그는 서를 추서가 아니라 용서로 오독하여 '함께 목욕하는 자는 벌거벗음을 나무랄 수 없고, 함께 도둑질하는 자는 [벽을] 뚫음을 나무랄 수 없다.'라고 말한다면, 그것은 자신과 타인의 악을 서로써 서로 바로잡아 주지 않음을 긍정하는 것이 되니 이는 성인이 서를 말한 본의가 아니라고 하였다.[62] 이때 정

---

61) 『大學公議』, 「一家仁」: "恕有二種. 一是推恕, 一是容恕. 其在古經, 止有推恕, 本無容恕, 朱子所言者, 蓋容恕也. 中庸曰, 施諸己而不願, 亦勿施於人. 此推恕也. […] 推恕者, 所以自修也. […] 推恕容恕, 雖若相近, 其差千里. 推恕者, 主於自修, 所以行己之善也, 容恕者, 主於治人, 所以寬人之惡也."

62) 『大學公議』, 「一家仁」: "今人於此, 誤讀而誤推之, 則將曰, 同浴者不可譏倮, 同盜者不

약용이 말한 '서로 바로잡아 고쳐주는[相匡正]' 서가 추서이다. 서는 자신에게 악이 있다고 해서 그 악으로써 미루어 타인의 악을 용납해야 한다는 의미를 지니지 않는다. 그것은 어디까지나 타인의 악을 바로잡기 위해서는 먼저 스스로 닦아 자신을 방정하게 만들라는 의미를 지닐 뿐이다.[63]

혈구에 대한 정약용의 해석 또한 강조점이 타인이 아니라 자신에게 있다. 그는『대학』을 언급하며 자신이 먼저 효제를 행해야 백성이 효제를 실천하지 않는 것을 비판하고 그것을 행할 것을 백성에게 요구할 수 있다고 말한다.[64] 백성을 다스리는 데에는 순서가 있으니 타인을 방정하게 만들고자 한다면 자신을 먼저 바로잡아 백성에게 미쳐야 한다고 주장한 것이다. 정약용의 혈구에 대한 이와 같은 이해는 이병휴가『대학』을 해석하며 혈구를 평천하를 실현하기 위한 중요한 원칙으로 제시한 것과 다르지 않다.

정약용의 주장에 따른다면, 이토 진사이의 서 개념은 서의 본의에 기초하여 그 의미를 확장한 것이 아니라 '서란 무엇이어야 하는지'에 대한 그만의 별도의 설이 된다. 즉, 타인의 취약함을 헤아려 너그러움으로 그를 대해야 한다는 원칙은 '일관'을 논할 때의 서와 별개의 논의라는 뜻이다.[65]

서에 관한 이해는 이익, 이병휴 그리고 정약용에 이르기까지 이견 없이 전승되며, '자신을 닦는[自修]' 일이라는 의미로 귀결된다. 서가 자신을 닦는 일이라고 하여 그것은 자신만의 일로 그치지 않는다. 이병휴는 집을 가지런히 하고 혈구로써 백성을 부릴 때 천하가 평안해진다는『대학』의 도를 강조하며 정치적 행

可譏穿. 以我之心, 度他人之心, 怡然相容, 莫相非議. 卽其弊將物我相安狃於爲惡, 而不相匡正, 斯豈先聖之本意乎."

63) 정약용이 주희의 서 개념을 비판한 내용과 그의 서 개념이 지니는 특징을 다룬 연구는 백민정,「정약용의 推恕論의 철학적 함의」,『철학연구』제64집, 고려대학교 철학연구소, 2021 참조.

64)『大學公議』,「一家仁」: "絜矩, 則我有孝弟, 乃可以求諸民. 絜矩, 則我無不孝, 乃可以非諸民."

65) 여기서 이토 진사이의 서 개념은 정약용이 '벌거벗음'과 '벽을 뚫음'으로써 설명한 용서와 일치하지 않는다. 이토 진사이가 주장한 바는, 정약용이 용서의 폐단으로 제시한 '자신에게 악이 있으니 타인의 악도 허용하자'가 아니라, '인간이기에 지니고 있는 어쩔 수 없는 취약함을 너그럽게 대하자'는 것이기 때문이다. 그렇기에 필자는 이토 진사이의 서에 대한 논의를 '별개의 논의'라고 하였다.

위의 원칙으로서 서를 논하였다. 그에게 서는 타인의 과오를 너그럽게 받아들인다거나 배려로써 타인을 대해야 한다는 등의 의미를 지니는 것이 아니었다.

Ⅳ. 나가는 말

서는 자신이 갖춘 도덕성을 기준으로 타인에게 그 도덕성을 실현할 것을 요구하는 성인의 도이다. 서는 자신이 먼저 도덕적 주체가 될 것을 요구하며, 타인도 자신과 동일한 도덕적 주체가 되게 만들 것을 포함한다. 서를 실천하는 것은 선택 사항일 수 없다. 서로써 타인을 대하지 않으면 타인의 잘못은 바로잡을 수 없는데, 그것은 결국 사회의 혼란을 야기하기 때문이다. 이러한 서의 특성을 정치 영역에서 적극적으로 해석한 인물이 성호학파의 이병휴이다.

이병휴는 『대학』의 도를 천하를 평안하게 만드는 것에 있다고 생각했다. 그는 고본으로 『대학』의 내용을 해석하고 육사를 팔조목에 분배하여 려와 득을 제가 이하의 공부로 이해하였다. 더 나아가 그는 려와 득으로써 효제자와 혈구를 매개하면서 효제자는 백성을 가르치는 방법이고 혈구는 백성을 부리는 방법이라고 풀이하였다. 혈구로써 백성을 부리지 않으면 백성이 군주의 뜻을 따르지 않기에 그 군주는 백성과 나라를 잃게 된다고 생각했다. 군주에게 서는 평천하를 이루기 위해 반드시 실천해야 할 정치적 원칙이었던 것이다.

서가 지닌 일방향적 특성과 타인을 대하기 이전에 자신의 도덕성을 확립하라는 선결 조건 요구는 주희 이래로 성호학파의 이익, 이병휴 그리고 정약용에게서 보이는 연속적인 특징이다. 여기에는 관용의 의미가 부재한다. 서를 너그러움 또는 용서로 풀이한 학자가 없는 것은 아니었다. 하지만 그것은 서의 본의인 ‘추기급인’에 기초한 해석이라기보다는, 타인이 지니고 있는 취약함에 대한 긍정에 기초한 ‘추인급기’로서의 새로운 원칙에 해당한다. 현대적 관점에서 자신과 타인의 취약함을 긍정하고 공감하며 그로부터 연대해 나가는 것은 중요한 가치이나, 그것을 서 개념으로부터 도출하는 것에는 무리가 있다.

지금의 관점에서 서는 도덕적 독단주의 혹은 주관주의적 요소를 지니는 것처럼 보인다. 타인의 행위를 자신의 도덕성을 기준에 부합하게 만든다는 것

은 양측 모두 받아들이기 어려운 주장이다. 무엇보다도 서의 주체인 성인이라는 개념이 오늘날 성립할 수 있는가의 문제, 타인에게 도덕적으로 행위를 할 것을 요구하기 위해 반드시 자신의 도덕성이 전제되어야 할 필요는 없다는 문제 등을 해결하는 것은 쉽지 않은 일이다. 이런 상황에서 서를 관용의 의미로 재해석하여 그 중요성을 되살리려는 시도는 충분히 의미가 있다. 하지만 서의 본의를 고려한다면 우리는 서에 관용이라는 새로운 의미를 부여하기 보다는, 이병휴의 경우처럼 서를 논할 때에는 효제자와 같은 다른 원칙들이 상보적으로 제시되었다는 점에 주목하여, 서가 어떤 상황에 적용될 때 도덕적 행위의 원칙으로서 적절하게 논의될 수 있는지를 고민하는 일이 더 유의미할 것이다. 이 문제는 향후 연구 과제로 남겨둔다.

* 투 고 일 : 2022년 11월 22일 / 심사위원선정일 : 2022년 12월 7일
심사완료일 : 2022년 12월 26일 / 게 재 확 정 일 : 2022년 12월 28일

〈참고문헌〉

『論語』, 『大學』, 『中庸』
『論語集註』, 『大學章句』, 『中庸章句』, 『朱熹集』
『星湖僿說』, 『論語疾書』, 『大學疾書』
『貞山雜著』, 『大學心解』
『語孟字義』
『大學公議』
고승환, 「다산 정약용의 忠恕論에 관한 재해석」, 『다산학』 29호, 다산학술문화재단, 2017.
김선희, 「성호학에서 사칠론의 한 분기: 신후담에서 이병휴까지」, 『동양철학연구』 제109집, 동양철학연구회, 2022.
백민정, 「이토 진사이와 정약용의 충서론(忠恕論) 비교」, 『동방학지』 제140집, 연세대학교 국학연구원, 2007.
백민정, 「유교 지식인의 公 관념과 公共 의식: 이익, 정약용, 심대윤의 경우를 중심으로」, 『동방학지』 제160집, 연세대학교 국학연구원, 2012.
백민정, 「정약용 추서론(推恕論)의 철학적 함의: 자수(自修)와 치인(治人)의 관계를 통해 본 다산의 서(恕) 이해」, 『철학연구』 제64집, 고려대학교 철학연구소, 2021.
신정근, 「도덕원칙으로서 서(恕) 요청의 필연성」, 『동양철학』 제21집, 한국동양철학회, 2004.
안외순, 「茶山 丁若鏞의 관용(tolerance) 관념」, 『동방학』 제19집, 한서대학교 동양고전연구소, 2010.
윤태양, 「서(恕)와 똘레랑스(tolerance)의 네 가지 차이점: 서와 똘레랑스의 적절한 상보적 역할 부여를 위하여」, 『시대와 철학』 제31권 1호, 한국철학사상연구회, 2020.
이상돈, 「주자의 『대학』 絜矩之道論」, 『태동고전연구』 제33집, 한림대학교 태동고전연구소, 2014.
이선열, 「타자 대우의 두 원칙: 관용과 서(恕)」, 『율곡학연구』 제24집, (사)율곡학회, 2012.
이재복, 「이익과 이병휴의 공칠정설과 그 의미」, 『인문과학연구논총』 제42권 2호, 명지대학교 인문과학연구소, 2021.
임부연, 「貞山과 茶山의 『대학』 해석 비교: 사상의 연속과 단절을 중심으로」, 『

퇴계학보』 제134집, 퇴계학연구원, 2013.
임헌규,「다산의『논어고금주』에서 인(仁)과 서(恕)」,『동방학』 제18집, 한서대학교 동양고전연구소, 2010.
정종모,「정산 이병휴의 공칠정(公七情) 연구」,『양명학』 66호, 한국양명학회, 2022.
최석기,「星湖 李瀷의『大學』 解釋과 그 意味」,『한국실학연구』 제4호, 한국실학학회, 2002.
최석기,「정산 이병휴의『대학』 해석과 그 의미」,『남명학연구』 제14집, 경상국립대학교 경남문화연구원, 2002.
홍성민,「서(恕)의 의무론적 특징과 양상: 주자(朱子)와 다산(茶山)의 윤리학에서 서(恕)의 함의」,『동양문화연구』 제13집, 영산대학교 동양문화연구원, 2013.

<Abstract>

A Study on Yi Byeonghyu's Concept of Shù[恕]
: Focusing on Seongho School's Continuous Interpretation

Lee Jaebok

This paper analyzes Yi Byeonghyu's concept of shù[恕] based on Seongho School's continuous interpretation of it. Zhūxī[朱熹] understood shù as a principle that requires the establishment of one's morality before it was a principle of treating others and thought that shù includes expanding one's morality to others in order to control personal desire and preserve the common values of heavenly principle[天理之公]. Yi Ik, the head of the Seongho school, regarded shù as realization of seong[誠], and like Zhūxī, specified observing common values of heavenly principle as shù. His disciple Yi Byeonhyu limited shù to sage's[聖人] duty and defined jiéjǔ[絜矩] as a principle of political action to stabilize the world[平天下]. For him, it was a way for a morally complete person to expand their morality to others and make the world peaceful. Jeong Yakyong emphasized the true meaning of shù by pointing out how it is discussed in the scripture[經書], that it is only inferential shù[推恕] and contains no meaning of tolerant shù[容恕]. That is, within Seongho school, shù sets establishment of one's morality as a prerequisite for treating others.

Keywords : Shù[恕], Jiéjǔ[絜矩], Chugigeubin[推己及人], Yi Byeonghyu, Seongho School