

다산학 47호 (2025.12) | 067~130

정약용의 성의론誠意論과 새로운 천인합일天人合一의 길

조현웅 | 카이스트 디지털인문사회과학부 강사

목차

- 서론: 공부의 기점起點으로서의 성의誠意
- 천인지추紐天人之樞紐: 다산 성의론의 구조와 의의
- 지성至誠의 귀결: 성인론과 새로운 천인합일의 길
- 나가는 말

1. 서론: 공부의 기점起點으로서의 성의誠意*

본 논문은 조선 후기의 대표적 유학자 다산茶山 정약용丁若鏞 (1762~1836)의 공부론 체계의 중심인 성의誠意 개념에 대한 분석과, 공부의 궁극적 지향이라고 할 수 있는 지성至誠 및 천인합일의 연속적 관계를 다룬다.¹⁾ 이는 기존 연구에서 지속적으로 논제가 되어 온 공부론의 내적 일관성의 해명에 관하여 새로운 각도에서 고찰하려는 시도의 일환이다.²⁾

정약용은 『대학大學』과 『중용中庸』에 대한 평생의 학습을 토대로 새로운 공부 이론의 체계를 집약한 저술로서 『대학공의大學公議』와 『대학강의大學講義』, 『중용자잠中庸自箴』, 『중용강의보中庸講義補』를 1814년 강진의 유배지에서 완성했다.³⁾ 그 가운데 『대학공의』는 주자학적 공부론의 경학적 기반이라고 할 수 있는 삼강령三綱領·팔조목八條目的 공부 체계와 차서를 정면으로 비판하고, 공부의 기점을 격물이 아닌 성의

* 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.(NRF-과제번호)(NRF-2022S1A5B5A17049175)

1) 본 논문은 필자의 학위논문(『정약용의 공부론 연구』, 한국학대학원 박사학위논문, 2025) 제3장과 제4장의 내용에 기초하되 논지를 공부론의 기점과 목표라는 주제 아래 재구성하였고, 학술지 심사 과정에서 제시된 수정사항을 반영한 것이다. 논문의 형식과 내용에 대하여 귀중한 조언을 해주신 익명의 심사자분들께 지면을 빌려 감사를 표한다.

2) 이 논제에 관한 대표적인 연구로 금장태(2001), 임부연(2004), 백민정(2007)을 들 수 있다. 관련 내용은 줄고, 『정약용의 공부론 연구』, 한국학대학원 박사학위논문, 2025, 4-6쪽 참조.

3) 정약용은 1812년 『춘추고정』 저술을 통해 오경五經에 대한 일차적 주석 작업을 마쳤다. 이듬해 1813년 『논어고금주』를 저술하고, 1814년 『맹자요의孟子要義』도 탈고하였으며, 1815년 지은 『심경밀협』의 서문에서 “궁경窮經의 업을 『심경』으로 끝맺는다”고 하였으니, 『대학』과 『중용』에 대한 정약용의 주석은 그의 유배기 경학 학술의 완성에 가까운 모습을 보여준다고 할 수 있다. 정약용의 연보는 조성율, 『年譜로 본 茶山 丁若鏞 -살살이 파헤친 그의 삶』, 지식산업사, 2016; 정일균, 『다산사서경학연구2』, 서울대학교출판문화원, 2021, 441~679쪽(『사암선생연보』) 참조.

로 규정함으로써 새로운 공부 이론을 수립한 저술이다. 여기서 그는 주희의 개정 『대학』을 구본 체제로 되돌려 ‘성의장’을 중심에 두고서 『대학』의 체계를 일관적으로 재구성하였고, 삼강령과 팔조목을 비롯하여 착간錯簡, 오자誤字, 결문闕文 등의 주자학적 해석을 모두 비판하고 『대학』 구본 텍스트의 완정함을 강조하였다. 주자학적 공부론에 대한 근본적인 비판이라 할 수 있는 『대학』 연구에 대해서는 정약용 자신이 회갑(1822)에 작성한 「자찬묘지명自撰墓誌銘」에서 그 골자를 7개조로 정리한 바 있다.

『대학』은 이렇게 연구하였다:

- ① “태학太學이란 주자胄子와 국자國子の 학궁學宮이다. 주자와 국자는 아래로 임하여 백성을 다스릴 책임이 있으므로 치국治國과 평천하平天下의 방법을 가르친 것이니, 필부와 서민의 자제들이 참여할 수 있는 바가 아니다.”
- ② “명덕明德이란 효孝·제弟·자慈이고 사람의 영명靈明이 아니다.”
- ③ “격물格物이란 ‘물유본말物有本末’의 물을 격하는 것이고, 치지致知란 ‘지소선후知所先後’의 지를 치하는 것이다.”
- ④ “성誠이란 사물의 끝과 시작이니, 성의誠意가 (『대학』에서) 나아가서 위에 있게 된 까닭이다.”
- ⑤ “정심正心이 곧 수신修身이니, ‘신유소분치身有所忿懣’를 (‘심신유소분치’로) 고쳐서는 안된다.”
- ⑥ “노노老老란 대학에서 노인을 봉양하는 것이다. 장장長長이란 대학에서 세자世子로 하여금 서치序齒하게 하는 것이다. 홀고

恤孤란 태학에서 고자孤子에게 잔치하는 것이다.”

- ⑦ “백성은 나면서 욕심이 있으니 부富와 귀貴이다. 군자는 조정
에 있으면서 귀해지고자 하고, 소인은 초야에 있으면서 부유
해지고자 한다. 그러므로 인재 선발이 공정하지 아니하여 어
진이를 어진이로 여기고 어버이를 어버이로 여기지 않으면 군
자가 떠나가며, 재부財賦를 거두어들임에 있어 절도 없이 하여
백성의 즐거움을 즐거움으로 삼고 백성의 이익을 이익으로 여
기지 않으면 소인이 배반하여, 나라가 따라서 망한다. 그러므
로 편말篇末에 거듭 되풀이하여 이 두 가지의 일을 경계한 것
이다.”⁴⁾

주희가 ‘대학’을 ‘대인지학大人之學’으로 해석하고 ‘대학’을 고대의 교
육 기관인 태학太學에서 사람들을 가르치던 방법을 기록한 책이라고 본
것과 달리, 정약용은 태학은 치국과 평천하를 실제로 담당할 가능성이
있는 천자와 경대부의 적장자들(胄子, 國子)을 위한 기관이고, 『대학』 또
한 그러한 교육기관의 목적에 부합하는 제왕학의 교재임을 강조하였
다. 그에 따르면 고대 태학의 교육 조목은 『예기』의 「학기學記」, 「왕제王
制」, 「제의祭儀」, 「문왕세자文王世子」와 『주례周禮』 「지관地官·대사도大
司徒」, 『서경書經』 「요전堯典」, 『대대례기大戴禮記』 「보부保傅」 등에서 산

4) 『文集』 권16, 「自撰墓誌銘(集中本)」(『定本』 제3책, 276쪽). “其爲《大學》則曰: “大學者, 胄子·國子之學宮也. 胄子·國子, 有臨下治民之責, 故教之治平之術, 非匹庶凡民之子所得與也.” 曰: “明德者, 孝弟慈, 非人之靈明也.” 曰: “格物者, 格物有本末之物, 致知者, 致知所先後之知也.” 曰: “誠者, 物之終始, 誠意, 所以進之在上也.” 曰: “正心即修身, 身有所忿懣, 不可改也.” 曰: “老老者, 太學之養老也. 長長者, 太學之齒世子也. 恤孤者, 太學之饗孤子也.” 曰: “民生有欲, 曰富與貴. 君子在朝, 期乎貴, 小人在野, 期乎富. 故用人不公, 不賢賢親親, 則君子離, 斂財無節, 不樂樂利利, 則小人畔, 而國隨以亡. 故篇末申申戒此二事也.”

견되는 예악禮樂, 시서詩書, 현송弦誦, 무도舞蹈, 중화中和, 효제孝弟 등이었고, ‘명심복성明心復性’, ‘격물궁리格物窮理’, ‘치지주경致知主敬’, ‘성의정심誠意正心’ 등은 교육을 위한 구체적 조목은 아니었다.⁵⁾ 본래 일반적인 국민國人들을 위한 교재가 아니었기에, 『대학』에는 ‘치국’과 ‘평천하’에 많은 분량이 할애되어 있고, 그 앞의 조목들은 상대적으로 소략하게 서술되어 있다는 것이다.⁶⁾ 『대학』 텍스트의 이와 같은 특징은 위의 「자찬묘지명」의 ①, ⑥, ⑦의 근거로 이해된다. 이는 『대학』을 군주 혹은 예비 군주를 위한 경세의 지침서로 파악하는 정약용의 의도를 보여준다고 할 수 있다.⁷⁾ 다만 이러한 특징들은 고대의 교육 과정으로서의 『대학』의 성립 배경과 관련된 것으로, 그가 재구성한 공부론 체계와 직접 연결된다고 말하기는 어렵다. 그의 공부론 체계를 선명하게 보여주는 주제들은 오히려 그가 대학의 정식 교육 조목이 아니라고 한 격물치지, 성의정심 등과 관련된 해석에서 나타나고 있기 때문이다.

정약용은 『대학장구大學章句』의 삼강령·팔조목 중심의 체계를 벗어나 ‘성의장’을 기점으로 하는 독자적인 공부론을 수립하였다. 또한 주자학적 공부론의 기점인 격물치지를 공부의 조목에서 제거하고, 성의로써 평천하까지의 공부를 관통하는 체계인 이른바 ‘격치육조格致六條’설

5) 『대학공의』 권1(『定本』 제6책, 69쪽). “古者太學教人之法, 教以禮樂, 教以詩書, 教以弦誦, 教以舞蹈, 教以中和, 教以孝弟, 見於《周禮》, 見於《王制》, 見於《祭義》, 見於《文王世子》·《大戴禮·保傳》等篇. 而所謂明心復性·格物窮理·致知主敬等題目, 其在古經, 絕無影響. 並其所謂誠意正心, 亦無明文可以爲學校之條例者.”

6) 『대학공의』 권1(『定本』 제6책, 71-72쪽). “經云‘大學之道’, 是爲教胄子之道, 明非教國人之道. 是可云太學之道, 不可云鄉學之道. 故治國·平天下, 爲斯經之所主, 而修身·齊家, 乃泝其本而言之, 誠意·正心, 又溯其本之本而言之. 其所主在治平也, 故至治國·平天下二節, 其節目乃詳, 其上數節, 略略提掇而已, 不細論也. 今也爵不世襲, 才不族選, 寒門賤族, 亦可以蹴到卿相, 佐人主而治萬民.”

7) 다산의 『대학』 해석을 경세학의 이론적 근거로서 해석한 연구로는 김문식(2006), 張悅(2020), 金英우(2021)를 참고할 수 있다.

을 제시하였다. 특히 성의와 관련하여 ④의 “誠者, 物之終始.”라는 표현이 주목된다. 『중용』 제25장(『중용장구』 분장 기준)의 구절을 ‘성의’ 개념에 적용한 것인데, 이는 정약용이 자신의 저술에서 빈번하게 사용한 표현이기도 하다.⁸⁾ 『중용자잠』에 다음과 같은 설명이 있다.

『대학』에서는 “物有本末, 事有終始.”라 하였다. 意·心·身·心·身
근본이고, 家·國·天下는 말엽이다. 誠·正·修는 시

8) 주로 『대학』의 ‘성의’를 해석하면서 이 표현을 즐겨 사용했다. 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 93쪽). “誠·正·修, 始也, 齊·治·平, 終也. 其終始之中, 又各有終始, 如本末之例也. 然誠之爲物, 貫徹始終, 誠以誠意, 誠以正心, 誠以修身, 誠以治家國, 誠以平天下. 故《中庸》曰‘誠者, 物之終始也’”; 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 94쪽). “議曰《中庸》曰: ‘誠者, 物之終始.’ 始者, 成己也. 終者, 成物也. 成己者, 修身也. 成物者, 化民也. 然則修身原以誠意爲首功, 從此入頭, 從此下手, 誠意之前, 又安有二層工夫乎”; 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 104쪽). “誠者, 物之終始, 故書例介特, 不相銜也. 【上不連致知, 下不銜正心】意者, 中心之隱念也. 自欺者, 人性本善, 知不善而爲之, 是自欺也.”; 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 115쪽). “鋪案 鄭氏以來, 以修身爲治平之本, 以誠意爲修身之本, 兩箇知本, 作二層看. 蓋以《康誥》以下, 都以爲誠意一章, 故其言如此. 然古文順理達意而已, 無分排對搭之法, 不必誠意章·正心章, 相聯如貫珠然也. 經文特以誠意一段, 插之於最高之地者, 誠意爲物之終始. 【《中庸》文】以此修身, 以此齊家, 以此治平, 故引《淇奥》·前王二節, 以證斯義. 誠意爲物之終始, 以此明德, 以此親民, 以此止善, 故繼引《康誥》等九文, 以證斯義. 然《康誥》等九文, 當別爲一章, 何必總之括之, 都謂之誠意章乎?; 『大學講義』, 『熙政堂大學講義』(『定本』 제6책, 151~152쪽). “鋪曰《大學》工夫, 雖有次第, 豈如讀書者先了上篇, 次讀下篇, 逮讀下篇, 更無事於上篇者乎? 또한 『중용』 해석에서 『대학』의 ‘物有本末, 事有終始’가 ‘물지종시’의 뜻을 다음과 같이 말하였다. 『中庸自箴』 권3, 『誠者自成也節』(『定本』 제6책, 268~269쪽). “《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’. …… “《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? …… ○此一節即《大學》·《中庸》符合處. 今以物之終始, 爲萬物之終始, 而可通乎?; 『中庸講義補』, 『誠者自成也節』(『定本』 제6책, 371쪽). “今案 經文明明以成己成物爲終始, 與《大學》之‘事有終始’, 毫髮不差. 萬物生成之理, 於我何與哉!” 아울러 ‘誠’자의 원의에 대하여 간략하게 해설한 글인 ‘誠字說’도 ‘물지종시’의 의미를 강조한다. 이 또한 『대학』의 수기치인의 공부 범위를 지칭한다. 『문집』 권10, 『誠字說』(『定本』 제2책, 208쪽). “誠字偏旁之義, 《三倉說文》末有明解. 余謂誠者物之終始, 始於修身, 終於治人, 不誠無物, 斯之謂物之終始也. 《易》曰: “終萬物始萬物者, 莫盛乎艮.” 又曰: “成言乎艮.” 誠者, 成言也, 成言者, 物之終始也. 斯其義也.”

작이고, 제齊·치治·평平은 끝이다. 이 경전에서 말한 ‘誠者, 物之終始’에서 (종시) 두 글자가 『대학』에서 말한 바와 같음에도, 요즈음 학자들은 같지 않다고 보았던 까닭에, 『대학』의 종시는 포착하면서도 『중용』의 종시는 포착하지 못하니, 어찌 이런 이치가 있겠는가? 『대학』에서 비록 성의를 첫 공부로 삼고 있지만, 제가齊家·치국治國·평천하平天下 또한 성誠이 아니면 할 수 없다. 그러므로 성의가 별도로 한 장이 되어 정심正心·수신修身의 결과 연결되지 않은 것이다. 【옛『예기』 본이다.】 인용한 ‘기옥淇奥’시는 자수自修와 치민治民의 두 갈래로 말하여, ‘성대한 덕과 지극한 선을 백성이 잊지 못하네(盛德至善, 民不能忘)’·‘친히 여김·현자로 대우함·즐겁게 여김·이롭게 여김 모두 제 자리를 얻어 죽을 때까지 잊지 못한다(親賢樂利, 沒世不忘)’로 끝맺었으니, 이는 성기成己·성물成物이 모두 성의 안에 있다는 것이다. 『중용』의 이른바 ‘물지종시’ 또한 성기成己·성물成物을 벗어날 수 없는 것이니, 어찌 일찍이 『대학』에서 말한 바와 터럭만큼이라도 다를 수 있겠는가? 성誠하지 않으면 성의를 할 수 없고, 성誠하지 않으면 정심을 할 수 없으며, 성誠하지 않으면 수신을 할 수 없고, 성誠하지 않으면 제가齊家·치국治國·평천하平天下를 할 수 없다. 이를 일러 ‘불성무물不誠無物’이라고 한다. (내외를 합하는 도[合內外之道]의) 내內란 기己이고, 외外란 물物이다. 의·심·신이 내內가 되고 국가國家·천하天下가 외外가 된다.⁹⁾

9) 『中庸自箴』 3(『定本』 제6책, 268~269쪽). “《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, 今之學者, 看得不同, 故《大學》之終始有摸捉, 《中庸》之終始沒摸捉, 豈有是理? 《大學》雖以誠意爲始工, 齊家·治國·平天下, 亦非誠不能. 故誠意別爲一章, 與正心·修身之節, 不

인용문은 『대학』과 『중용』이 말하는 중심 주제가 모두 ‘성기·성물’이라는 정약용의 주장은, 두 경전에 공통된 ‘성誠’과 ‘종시終始’라는 개념의 매개를 전제로 하고 있음을 잘 보여준다. ‘성의’가 『대학』의 공부론 체계에서 중심적인 개념이라면, ‘성’은 『대학』과 『중용』 모두를 관통하는 포괄적 개념이고, 그 구체적 내용은 ‘물지종시’, 즉 ‘물유본말, 사유종시’의 공부 범위를 가리키는 것이다.

주희와 모기령毛奇齡(1623~1716) 등을 모두 비판하면서 정약용은 자신의 주장이 독자적 성과임을 자부하고 있는데, 그 주장의 기초에는 주희가 ‘물지종시’의 ‘물’을 천지 간에 존재하는 모든 사물로 규정하고, 그러한 만물의 시초에서부터 종극에 이르기까지의 모든 생성의 과정에 ‘실리實理’의 작용이 내재하고 있다고 본 것에 대해 경학적 차원의 비판이 깔려 있다.¹⁰⁾ 그의 관점에서 『대학』과 『중용』은 모두 ‘성인聖人’이 되기 위한 학문을 주제로 삼고 있고, 성인의 학문은 성기와 성물, 즉 수기치인의 정치학적 범위를 넘어서지 않기 때문이다.¹¹⁾ ‘성誠’이 ‘수기치인’의 학을 넘어 ‘만물생성의 리’라는 형이상학적 보편, 자연自然의 영역에서 이해되는 것을 정약용은 극도로 경계했다. 이는 그가 구상한 공부론 체계와 천인합일天人合一론의 유기적 관계를 이해하기 위하여 우선

相連接.【古之《禮記》本】所引‘淇奥’詩,以自修·治民兩下爲說,結之以‘盛德至善,民不能忘’·‘親賢樂利,沒世不忘’,則成己·成物,皆在誠意中矣.《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?不誠則無以誠意,不誠則無以正心,不誠則無以修身,不誠則無以齊家·治國·平天下.此之謂‘不誠無物’.內者,己也,外者,物也.意·心·身爲內,國家·天下爲外.”

10) 『中庸講義補』,「誠者自成也節」(『定本』 제6책, 371쪽). “朱子曰：天地之理,至實而無一息之妄,故自古及今,無一物之不實,而一物之中,自始至終,皆實理之所爲也.○今案經文明明以成己成物爲終始,與《大學》之‘事有終始’,毫髮不差.萬物生成之理,於我何與哉!”

11) 『中庸講義補』,「誠者自成也節」(『定本』 제6책, 370~371쪽). “聖人之學,不出於成己·成物,《大學》·《中庸》,本無二致.二致則二道矣,道其有二乎?今人讀《大學》似確實,讀《中庸》似恍惚,誠以先儒說《中庸》太廣闊,沒摸捉故耳.”

깊어두어야 할 지점이다.

지금까지 정약용의 ‘성誠’ 개념에 관한 연구는 활발하게 이루어지지 않았다.¹²⁾ 또한 ‘성의’의 공부론적 의의에 대한 본격적 분석은 아직 시도되지 않은 듯하다. 그러므로 이하에서는 그가 ‘성誠’과 ‘성의’로써 『대학』과 『중용』의 주제를 통합한 시도가 그의 철학에서 어떠한 의미를 지니는지를 살펴볼 것이다.

2. 천인지추뉴天人之樞紐: 다산 성의론의 구조와 의의

(1) 『대학공의』에 나타나는 성의 담론의 지형도

정약용은 『대학』의 취지가 ‘덕행’을 논하는 데 있다고 보았다.¹³⁾ 그 핵심은 명덕明德을 허령불매虛靈不昧의 심체가 아닌 효孝·제弟·자慈의 덕행으로 정의한 것이었다. 명덕을 덕행과 일치시키는 것은 ‘충서忠恕’와 더불어 정약용의 철학 체계의 인륜적·실천적 지평을 상징하는 담론이자, 그가 주자학적 공부론으로부터 자각적으로 탈주하였음을 보여주는

12) 정약용의 성誠 개념에 대한 주요 선행연구로는 이광호(2005), 김태영(1988), 성태용(1984)이 참고된다. 이광호의 연구는 주로 『중용』 해석의 경로를 따라 분석을 진행하여 성誠 개념을 사천학事天學의 맥락에 위치시키고 있다. 김태영의 연구는 정약용의 성誠과 경敬이 체용의 관계를 이루고 있음을 규명하려는 시도이고, 성태용의 연구는 성誠을 이루기 위한 전제로서의 ‘명선明善’과 ‘지천知天’의 연관 관계에 주목하여, 정약용의 실천 윤리가 인성 자체의 선함보다는 천천에 의존하는 타율 구원론의 한계를 지니고 있다는 주장을 담고 있다. 이상의 논문들은 ‘성의’ 개념에 특별히 주목하지 않았다. 본 논문에서는 『대학』의 첫 공부로서의 ‘성의’ 개념의 수립에서 출발하여 성誠론의 철학적 의미를 포괄적으로 재론하고자 한다.

13) 『대학공의』 권1(『定本』 제6책, 88쪽). “聖人之言, 有倫有序, 不相混雜. 或論心性如《孟子》, 或論天道如《中庸》, 或論德行如此經, 各有所主意趣不同.”

윤리의 대강령이라고 할 수 있을 것이다. 『대학공의』에서 다음과 같은 특별한 술회가 남아 있다.

【기사】 건륭 신해년(정조 15년, 1791) 내각의 월과月課에서, 임금께서 친히 『대학』에 대해 질문하고 답안을 제출케 하셨다. 나는 다음과 같이 대답했다. “신의 망령된 생각으로는 『대학』의 극치와 『대학』의 실용은 효·제·자 세 가지에서 벗어나지 않습니다. 이제 『대학』의 요지를 밝히려면 반드시 먼저 효·제·자 세 글자를 분명하게 드러낸 뒤에야 이 한 편의 온전한 체體와 커다란 용用을 밝힐 수 있을 것입니다. 경에서 ‘밝은 덕을 천하에 밝힌다’고 하였으니, ‘밝은 덕을 밝힘(明明德)’의 귀취는 반드시 ‘천하를 평안하게 한다(平天下)’는 대목에 있습니다. 효도를 일으키고 공경을 일으키는 법과 교아를 보살피 백성들이 배반하지 않게 하는 교화는 과연 밝은 덕을 밝히는 진면목이 아니겠습니까!” 대책문을 거두어간 뒤 임금께선 제1등으로 뽑도록 명하였지만 당시 채번옹蔡樊翁이 독권관讀卷官이 되어 내가 말한 ‘명덕’의 의미가 『대학장구』에 어긋난다 하여 제2등으로 낮추고, 김희순金義淳을 제1등으로 삼았다. 지금으로부터 24년 전의 일이다.¹⁴⁾

채제공蔡濟恭(1720~1799)이 문제삼은 것은 정약용의 ‘명덕’ 해석이 내

14) 『대학공의』 권1(『定本』 제6책, 81쪽). “記事乾隆辛亥, 內閣月課, 親策問《大學》. 臣對曰: “臣妄竊以爲《大學》之極致·《大學》之實用, 不外乎孝弟慈三者. 今欲明《大學》之要旨, 必先將孝弟慈三字, 疏滌表章, 然後一篇之全體大用, 乃可昭也. 經曰‘明明德於天下’, 則明明德歸趣, 必在乎平天下一節矣. 興孝興弟之法, 恤孤不倍之化, 其果非明明德之眞面目乎!” 卷旣徹, 命擢置第一, 時蔡樊翁爲讀卷官, 謂所言明德之義違於《章句》, 降爲第二, 以金義淳爲第一. 今二十四年前事也.”

포한 ‘명명덕’과 ‘신민(친민)’의 관계 구도가 『대학장구』와 어긋나기 때문이었다. 주희는 명명덕이 기본적으로 기품氣稟과 인욕人欲에 가려지고 물든 밝은 본체(本體之明)를 회복하는 공부(復其初)라 하였고, 신민은 명명덕을 이룬 군자가 백성들로 하여금 개개의 기품과 인욕의 치우침과 병폐를 제거케 하는 일이라고 보았다. 주희의 초점은 개체의 본질을 규정하는 본연지성本然之性과 기질지성氣質之性の 관계를 배경으로 하고 있다. 강령 상에서 명명덕과 신민의 관계가 이와 같이 이루어져 있으므로, 자연스럽게 조목 상에서 격물·치지·성의·정심·수신은 개인적 차원의 명명덕에 배속되고, 제가·치국·평천하는 정치적 차원의 신민의 일로 배속되는 것이다.¹⁵⁾ 명명덕과 신민의 이러한 구분은 일찍이 왕수인王守仁(1472~1529)의 일체론적 입장에 의해 비판되기도 했다.¹⁶⁾

정약용은 이러한 주희의 강령과 조목의 관계, 즉 각각의 조목이 강령 안에 층차적으로 배속되는 관계를 허물고, 명덕을 효·제·자의 덕행으로, 친민을 백성의 효·제·자(를 통한 친히 함)로 재해석하여 새로운 구도의 『대학』 강목의 체계를 세웠다. 그는 이 기획을 위하여 삼강령과 격치육조의 내용을 본말의 유무로 구분하여 별도로 논하고 있는데, 정약용이 강령과 조목을 구분하는 방식은 그의 『대학』 해석의 체계를 파악하고 본장의 성의론을 다루기 위하여 선결적으로 이해되어야 하는 부분이므로 우선 이를 살펴보고자 한다.

결론부터 말하자면, 그는 강령과 조목을 동일한 공부를 바라보는 두

15) 『대학장구』經一章, “修身以上, 明明德之事也, 齊家以下, 新民之事也.”

16) 『王陽明全集』下冊 권26 「大學問」, “曰：終始之說, 大略是矣. 卽以新民爲親民, 而曰明德爲本, 親民爲末, 其說亦未嘗不可, 但不當分本末爲兩物耳. 夫木之幹, 謂之本, 木之梢, 謂之末. 惟其一物也, 是以謂之本末. 若曰兩物, 則既爲兩物矣, 又何可以言本末乎? 新民之意, 既與親民不同, 則明德之功, 自與新民爲二. 若知明明德以親其民, 而親民以明其明德, 則明德親民焉可析而爲兩乎? 先儒之說, 是蓋不知明德親民之本爲一事, 而認以爲兩事, 是以雖知本末之當爲一, 而亦不得不非爲兩物也.”

가지 시점으로 파악한다. 즉 강령은 덕행이라는 일원화된 실천의 ‘총체적(전일적)’ 양상을 보여주는 것이고, 조목은 본말의 구조로 연쇄된 공부의 ‘체계적(구조·절차적)’ 양상을 보여주는 것이었다. 다음의 언급을 보자.

① 명덕이란 효·제·자이다. 효·제·자에는 본래 본말이 없다. 천민 또한 제·자가 백성에게 있는 상태이다. ‘덕’이라 하고 ‘민’이라 하였으니, 이미 의·심·신·가·국·천하의 강령이 아니다. 어찌하여 물物의 본말이라고 하는가!¹⁷⁾

② 의·심·신은 근본이고, 가·국·천하는 말엽이다. 그러나 수신은 또한 성의를 근본으로 삼고, 평천하는 또한 제가를 근본으로 삼으니, 본말 안에 다시 각각 본말이 있다. 그러므로 아랫글의 여섯 가지 일(*육조목)이 서로 맞물리고 연결되어, 층층으로 근본을 이루니, 그 글이 구슬을 꿰고 옥구슬을 이어 놓은 것과 같다. 성·정·수는 시작이고 제·치·평은 끝이다. 그 시종 안에 다시 각각 시종이 있으니, 본말의 경우와 같다.¹⁸⁾

인용문에서 강령과 조목이 각각 본말의 유무로 대별된다는 점이 주목된다. ①에서는 명덕과 천민이 효·제·자의 덕행인 한, ‘물유본말’의

17) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 93~94쪽). “明德者, 孝弟慈也. 孝弟慈, 原無本末. 親民, 亦弟慈之在民者也. 曰德曰民, 既非意·心·身·家·國·天下之綱領, 何以爲物之本末乎!”

18) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 93쪽). “意·心·身, 本也. 家·國·天下, 末也. 然修身又以誠意爲本, 平天下又以齊家爲本, 本末之中, 又各有本末也. 故下文六事, 相銜相聯, 層層爲本, 其文如貫珠綴璧. 誠·正·修, 始也. 齊·治·平, 終也. 其終始之中, 又各有終始, 如本末之例也.”

‘물’에 해당하는 의·심·신·가·국·천하가 아니므로, 본말의 구조적 양태를 가지지 않는다고 하였다. 이는 오로지 외적 실천을 통해서만 덕이 성취된다고 보는 정약용의 시각에서는 덕(덕행)을 근본과 말엽으로 분할할 수 없다고 본 것으로 이해할 수 있다. 반면 ②에서 강조하는 의·심·신·가·국·천하의 구조는 덕행을 뜻하는 강령과는 다른 논법으로, 의·심·신과 가·국·천하의 본말 구조와 6조목의 순서상의 연쇄적인 본말 구조를 적시하고 있다. 이 두 논법의 차이를 염두에 두지 않으면, 성의론에 관한 다음 서술이 혼란스럽게 느껴질 수밖에 없을 것이다.

④-1 그 방법을 말하자면 분명 선후가 있지만, 그 때를 말하자면 시간을 지체하지 않으니, 어느 겨를에 천하 만물의 리를 다 구하겠는가! 비단 격물·치지에 시간을 쓰지 않을 뿐만 아니라, 이른바 성의·정심에도 자리를 펼쳐 두고 시간을 들여 공부를 할 필요가 없다. …… 지지^{知止}가 곧 지이고 성의가 곧 행이니, 그 나머지는 알 필요가 없다.”¹⁹⁾

④-2 의·심·신이란 선악이 아직 정해지지 않은 것이니, 어떻게 곧 바로 덕이라고 할 수 있겠는가? 덕이라고 할 수도 없는데 어떻게 곧바로 명덕이라고 할 수 있겠는가? 만약 ‘의·심·신은 덕이 아니지만 성의·정심·수신은 덕이 아니라고 할 수 없다’고 한다면, 대학의 도는 ‘덕에 있다’고 할 수는 있지만 ‘명덕에 있다’고 할 수는 없고, ‘명덕에 있다’고 할 수는 있지만 ‘명명덕에 있

19) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 102~103쪽). “語其道, 則明有先後, 語其時, 則不至荏苒, 奚暇窮天下萬物之理哉! 不惟格物致知不費時刻, 即其所謂誠意正心, 亦不須肆筵設席, 聽漏課功. …… 知止即知, 誠意即行, 其餘不須知也.”

다'고 할 수는 없게 된다. …… 성의·정심은 우리의 좋은 공부 인데, 어찌하여 (나는) 이것이 명덕이 아니라고 하는가? 불씨의 마음 다스리는 법은 마음 다스림을 사업으로 여기지만, 우리의 마음 다스리는 법은 사업을 마음 다스림으로 여긴다. …… 뜻만 가지고는 정성을 말할 수 없고, 마음만 가지고는 바로잡음을 말할 수 없다. …… 성의의 공부는 다만 행사(行事)에 있지 않겠는가? …… 의·심·신을 어떻게 명덕이라고 할 수 있겠는가? 성의·정심·수신을 어떻게 명명덕이라고 할 수 있겠는가? 초연한 태도로 공정히 살펴본다면 스스로 깨우칠 수 있을 것이다.²⁰⁾

⑤-1 수신을 생각함에 먼저 내 마음을 바로잡지 않으면 안 되고, 정심을 생각함에 먼저 내 뜻을 정성스럽게 하지 않으면 안 되니, 이에 성의로부터 시작하는 것이다. …… 치·평을 생각함에 먼저 내 집안을 가지런하게 하지 않으면 안 되고, 제가를 생각

20) 『대학공의』 권1(『定本』 제6책, 81~83쪽). “意·心·身者, 善惡未定之物, 烏得徑謂之德乎? 德猶不可, 烏得徑謂之明德乎? 若云意·心·身非德, 而誠意·正心·修身, 不可曰非德, 則是大學之道, 可曰在德, 不可曰在明德, 可曰在明德, 不可曰在明明德. …… 誠意·正心, 乃吾人之善功, 何以謂之非明德也? 佛氏治心之法, 以治心爲事業, 而吾家治心之法, 以事業爲治心. …… 徒意不可以言誠, 徒心不可以言正. …… 誠意之工, 顧不在於行事乎? …… 意·心·身, 豈可曰明德? 誠意·正心·修身, 豈可曰明明德乎? 超然公觀, 可自悟也.” 채진풍은 이 구절을 인용하여 ‘의·심·신’은 덕이 아니지만 ‘성의·정심·수신’은 덕에 해당하며, 그 중 성의가 덕의 시작으로 ‘명덕’으로 향상되고, 이후 신명에 통하여 ‘명명덕’의 경지에 이르므로 성의가 덕·명덕·명명덕으로 층층이 상승하는 공부의 기점이 된다고 보았다. 蔡振豐, 『朝鮮儒者丁若鏞的四書學: 以東亞爲視野的討論』, 國立臺灣大學出版中心, 2010, 267~268쪽(국역본 321~322쪽). 그러나 이 글의 의도는 맥락상 ‘성의’ 그 자체가 행사(사업)로 말미암아 비로소 성취되는 ‘덕’이 아니라는 점을 강조하는 것이라고 보아야 할 것이다. 또한 필자는 성의가 다산 공부론의 기점으로서 갖는 의의가 이와는 다른 곳에 있음을 밝히고자 한다.

함에 먼저 내 몸을 닦지 않으면 안 되고, 수신을 생각함에 먼저 마음을 바로잡고 먼저 뜻을 정성스럽게 하지 않으면 안 되니, 이에 성의로부터 시작하는 것이다.²¹⁾

⑥-2 정성스럽지 않으면 물물이 없으므로(不誠無物), 먼저 성의를 말함으로써 의·심·신·가·국·천하를 포괄하여 모두 성의로 귀착시켰다. 이어서 『시경詩經』 「기옥」·「열문」의 시를 인용하여, 성의의 공부로써 스스로 수양할 수 있고 백성을 교화할 수 있으며, 모두 지극한 선에 머물 수 있음을 밝혔다. 이어서 『서경』 「강고」 등 아홉 문장을 인용하여, 다시 성의의 공부로써 스스로 밝히고 백성을 새롭게 하여 지극한 선에 머무름을 밝혔다. 이어서 송사를 다스리는 말을 인용하여 다시 수신이 근본이 됨을 밝혀서 아래의 정심·수신 구절을 일으켰으니, 성의가 부적절하게 끼어들어 있는 것이 아니고, 삼강령이 거꾸로 자리하고 있는 것도 아니다.²²⁾

⑥-3 ‘성誠’이라는 것은 시작과 끝을 관통하니, 성으로써 성의하고, 성으로써 정심하며, 성으로써 수신하고, 성으로써 수신하

21) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 91-92쪽). “思修身, 不可不先正吾心, 思正心, 不可不先誠吾意, 於是自誠意入頭. …… 思治平, 不可不先齊吾家, 思齊家, 不可不先修吾身, 思修身, 不可不先正先誠, 於是自誠意入頭.”

22) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 105쪽). “不誠無物, 故先言誠意, 包括意·心·身·家·國·天下, 一歸之於誠意. 繼引〈淇奥〉·〈烈文〉之詩, 以明誠意之功, 可以自修, 可以化民, 皆可以止於至善. 繼引〈康誥〉等九文, 又明誠意之功, 自明而新民, 以止於至善. 繼引聽訟語, 又以明修身爲本, 以起下正心修身之節, 誠意非徑入也, 三綱領非落倒也.”

며, 성으로써 집안과 나라를 다스리고, 성으로써 천하를 평안하게 한다. 그러므로 『중용』에서 “성이란 물의 시작과 끝이다”라고 한 것이다.²³⁾

④계열의 언설들은 덕을 성취하는 데 있어 본말의 구분이 성립하지 않는다는 ①의 언급에 조응하여, 성의 자체에 독립적인 의의를 부여하지 않을 뿐만 아니라 격물치지나 정심 등과 별도로 구분할 필요도 없다고 말하는 반면, ⑤계열의 언설들은 의·심·신·가·국·천하의 본말구조를 전제하는 ②의 언설에 조응하여 ‘격치육조’ 공부의 중심이자 시작으로 성의의 의의를 강조하고 있음을 확인할 수 있다. 평면적인 독해로는 쉽게 납득할 수 없는 서술이다. 성의 개념을 둘러싼 정약용의 이러한 양방향의 언설을 어떻게 이해하면 좋을까?

앞서 언급했듯 이러한 서술은, 덕의 실현으로서의 명덕을 ‘명륜(明倫)’과 동일시²⁴⁾하여 대상을 향한 실천이라는 직접적·무매개적 행위 자체를 공부의 자리로 규정하는 다산 공부론의 ‘총체지향’적 성격과, 성의를 근본으로 모든 공부의 과정을 본말의 구조로 관통함으로써 내외 각각의 자리에서 점진적이고 단계적인 인격 도야·사회 개선의 모델을 추구하는 ‘체계지향’적 서술이, 경학 방법론상에서 각각 강령과 조목의 해석에 결부되고 있다는 점을 전제할 때 이러한 논의가 통합적으로 이해될

23) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 93쪽). “誠之爲物, 貫徹始終, 誠以誠意, 誠以正心, 誠以修身, 誠以治家國, 誠以平天下. 故《中庸》曰‘誠者, 物之終始也’.”

24) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 83-84쪽). “孟子歷言庠·序·學·校之制, 曰‘皆所以明人倫’, 今國之太學, 郡縣之鄉校, 其外堂皆揭明倫堂三字, 明倫非明孝弟乎? 太學之道, 在於明倫, 故曰‘太學之道, 在明明德’.”

수 있을 것이다.²⁵⁾ 정약용은 강령과 조목, 명덕과 육조목 사이에 이러한 양방향의 서술을 병행해 둠으로써, 명덕이 효·제·자의 직접적인 실천이라는 단순화된 규정과 성의가 모든 공부의 시작이자 근본이라는 분화된 규정을 『대학』 해석을 통해 공존할 수 있게 하였다. 이를 통해 결과적으로 그의 실천철학의 지평이 단적인 것으로 제시하는 '행사를 통한 덕의 성취'라는 실천적 모토 안에 공부론의 이론적 '체계'가 성립할 수 있는 영역이 확보될 수 있었던 것이다.

바꿔 말해, ①과 ㉔ 계열의 언설들을 통해 명덕(명륜) 해석 내에서 성의 개념이 인륜상의 실천이라는 전일하고 총체적인 지평에 용해되는 양상이 나타난다고 해서, ②와 ㉕ 계열의 언설들에서 나타난 성의 개념이 다산 공부론 체계상에서 갖는 근본적 중요성과 중심성이 훼손되는 것은 아니라고 할 수 있다. 앞의 인용문에서 보았듯이 정약용은 덕을 성취함에 있어 실천이라는 총체적 지평이 갖는 의의를 아낌없이 강조했고, 그런 의미에서 성의를 비롯한 여섯 조목의 공부 자체에 덕의 위상을 부여하는 것을 분명한 어조로 부정했다(㉔-2). 최소한 명덕 해석 내에서, 그는 덕과 공부를 분리한 것이다. 이러한 분리를 통해, 성의 개념은 단순한 덕행의 실천이 아니라 정약용이 독자적으로 수립한 공부론 '체계'의 처음이자 근본의 자리에 놓일 수 있고, 명덕의 실천적 지평을 떠나지 않으면서도 그 자체의 이론적 정합성의 공간을 확보할 수 있었던 것이다.

위에서 살펴본 정약용의 강령과 조목에 대한 이해는 각각 『대학공의』

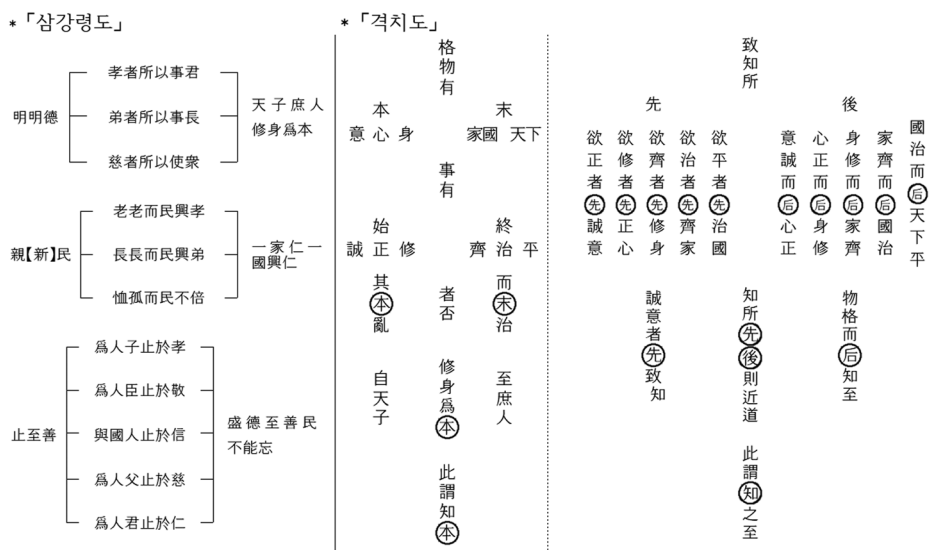
25) 심사자 중 한 분은 '총체'와 '체계'라는 대비가 다소 어색하고, 양자 간에 중첩되는 지점도 있으므로, 공부의 목표와 공부의 과정(단계) 정도로 원만한 표현법을 사용할 것을 권하였다. 필자는 정약용이 덕행을 실천의 전일한 지평으로 지시하고자 한다는 점에서 '총체', 본말-종사-선후에 따른 공부의 구조·절차적 전개를 지시하고자 한다는 점에서 '체계'이라고 칭하였다. 지적사항의 취지를 수용하여, 해당 표현 자체는 일관적 운용을 위해 그대로 두되 도입부에서 '전일적', '구조·절차적'이라는 괄호 정의를 추가하였다.

권1의 「삼강령도」²⁶⁾(『定本』 제6책, 87~88쪽)와 권2의 「격치도」(『定本』 제6책, 97쪽)로 드러나 있다. 두 그림을 비교했을 때, 전자가 명덕과 친민, 지지선止至善이 모두 효·제·자의 덕행으로 환원된, 인륜적 실천의 지평을 ‘총체’적으로 보여주는 도상이라면, 후자는 정약용이 『대학』에서 격물치지에 대한 설명이라고 보았던 경문²⁷⁾을 재배치한 것으로, 육조목의 본말 구조와 공부의 선후 순서라는 ‘체계’를 보여주는 도상이기 때문이다. 우리는 두 도상의 본말 유무의 차이가 바로 지금까지 논한 다산 공부론의 총체적 성격과 체계적 특징을 각각 드러내고 있다고 할 수 있을 것이다. 또한 다산 공부론의 체계 속에서 성의론의 의의를 규명하기 위해서는 일차적으로 이를 명덕으로서의 효·제·자의 논의와 뒤섞지 않아야 한다는 점도 이 두 가지의 도상이 잘 보여주고 있다고 하겠다.(오른쪽의 그림 참조: 그림1. 「삼강령도」와 「격치도」)

이상으로 성의론의 대강의 의미 지형이 조감되었다고 생각된다. 성의론은 덕행을 위한 예비적 논의의 성격을 지니면서도, 공부론의 체계에서 볼 때 중추적이고 관통적인 위치를 점하는 것이기도 하다. 후자야말로 다산 공부론의 철학적 의의가 정면으로 드러나는 측면일 것이다. 이러한 사항을 염두에 두고, 다음 절에서 효·제·자의 실천의 총체성에 융해된 형태가 아닌, 공부의 체계 내에서 그 근본이자 기점으로서의 성의론을 『대학』 해석 내에서 어떠한 방식으로 재구성하고 있는지, 그 실

26) 정약용이 직접 이렇게 명명하지 않았지만 편의상 필자가 이름하였다.

27) 경문은 다음과 같다. “知止而后有定, 定而后能靜, 靜而后能安, 安而后能慮, 慮而后能得. 物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣. 古之欲明明德於天下者, 先治其國, 欲治其國者, 先齊其家, 欲齊其家者, 先修其身, 欲修其身者, 先正其心, 欲正其心者, 先誠其意, 欲誠其意者, 先致其知, 致知在格物, 物格而后知至, 知至而后意誠, 意誠而后心正, 心正而后身修, 身修而后家齊, 家齊而后國治, 國治而后天下平. 自天子以至於庶人, 壹是皆以修身為本, 其本亂而未治者否矣, 其所厚者薄, 而其所薄者厚, 未之有也, 此謂知本, 此謂知之至也.”



질적인 의미는 무엇인지 고찰하도록 하겠다.

(2) 성의론의 범위와 초점

정약용은 자신의 학문관을 피력한 「오학론五學論」 서두에서 통속적인 성리학자들을 비판한 뒤, 학문함의 취지를 다음과 같이 총론하였다.

옛날의 배우는 자들은, 성性は 하늘에 근본하고, 이치는 하늘에서 나오며, 인륜이 달도達道라는 것을 알아서, 효제孝弟·충신忠信을 하늘 섬김의 근본으로 삼고, 예악禮樂·형정刑政을 다스림의 도구로 삼으며, 성의誠意·정심正心을 하늘과 인간의 추뉴樞紐로 삼았다. 이것을 인仁이라 명명하였고, 이를 실천하는 방법을 서惇라

하였으며, 이를 베푸는 방법을 경敬이라 하였고, 스스로 잡아 지
니는 방법을 중화中和의 용庸이라 하였다. 이와 같은 뿐, 많은 말
이 없었다.²⁸⁾

정약용에게 있어 효제·충신이 사천事天의 근본이 되고 예악·형정이
치인治人의 도구가 된다는 말은 수기와 치인의 관계, 경학과 경세학의
본말 관계로 병렬되는 표현들과 궤를 함께 한다. 다만 여기서 성의·정
심을 천인지추뉴天人之樞紐라고 표현한 부분은 그의 『대학』 해석과 성
의론의 취지를 이해하지 않으면 그 함의를 파악하기 어렵다. 앞서 지적
했듯이 정약용의 ‘격치육조’설은 성의 공부를 평천하에 이르기까지의
모든 공부 조목을 관통하는 체계이고, 그가 자주 인용한 ‘성자, 물지중
시’의 해석 역시 성기·성물의 정치적 맥락에 한정되어 있다. 그러므로
정약용 자신이 ‘물지중시’와 ‘물유본말, 사유중시’를 일치시키고 『대학』
과 『중용』을 ‘성誠’ 개념을 통해 일관시켜, 결과적으로 만물의 생장쇠멸
의 생성 과정에 내재하는 천도天道의 작용으로 해당 구절을 해석한 주
희의 입장을 정면으로 부정하고 철저한 인도人道의 차원에서 공부론을
수립했다는 점을 상기한다면, 인용문에서 성의·정심의 의의를 규정함
에 있어 천인지추뉴天人之樞紐라고 표현하는 것은 그 진의가 정확히 이
해되기 어려운 점이 있는 것이다. 성의·정심은 어떻게 하늘과 인간의
교차점이 되고, 더 나아가 천도와 인도가 상호 발현하는 중추(樞紐)가

28) 『文集』 권11, 「五學論 一」(『定本』 제2책, 296쪽). “古之爲學者, 知性之本乎天, 知理之出乎
天, 知人倫之爲達道, 以孝弟忠信, 爲事天之本, 以禮樂刑政, 爲治人之具, 以誠意正心, 爲
天人之樞紐. 其名曰仁, 其所以行之曰恕, 其所以施之曰敬, 其所以自秉曰中和之庸, 如斯
而已, 無多言也.”

되는가? 본절에서는 이 질문을 출발점으로 삼고자 한다.

『대학』 구본 성의장의 내용은 다음과 같다.

이른바 그 뜻을 정성스럽게 한다는 것은 스스로를 속이지 않는 것이다. 마치 악취를 미워하고 아름다운 여인을 좋아하는 것과 같이 하니, 이를 일러 ‘스스로 만족함(自謙)’이라 한다. 그러므로 군자는 반드시 그 홀로 아는 바를 삼가는 것이다. 소인은 평소 거처할 적에는 불선한 일을 끝없이 해대다가, 군자를 본 뒤에 겹언쩍게 그 불선함을 가리고 선함을 내보인다. 남들이 나를 보기를 폐와 간을 들여다보듯 할 것이니 무슨 유익이 있겠는가? 이를 일러 ‘내면에서 정성스러우면 밖으로 드러난다’고 하니, 그러므로 군자는 반드시 그 홀로 아는 바를 삼가는 것이다. 증자는 말하였다. “열 눈이 보고 있고 열 손가락이 가리키고 있나니, 그 엄함이 여!” 부는 집을 윤택케 하지만 덕은 몸을 윤택케 하니, 마음이 넓어져서 몸도 퍼진다. 그러므로 군자는 반드시 그 뜻을 정성스럽게 한다.²⁹⁾

경문에 나타난 ‘성의’의 의미는 두 가지이다. 자기 양심을 속이지 않는 진실한 태도를 지켜야 한다는 지침과 함께, 그러한 태도가 내면에 체화되면 반드시 외적으로 드러나게 되어 있다는 효과가 그것이다. 즉 이 글의 키워드는 ‘무자기毋自欺’ 혹은 ‘자겸自謙’의 정신과, ‘성어중誠於中,

29) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 104쪽). “所謂誠其意者, 毋自欺也. 如惡惡臭, 如好好色, 此之謂自謙. 故君子必慎其獨也. 小人閒居, 爲不善, 無所不至, 見君子而后, 厭然揜其不善, 而著其善. 人之視己, 如見其肺肝然, 則何益矣? 此謂誠於中, 形於外, 故君子必慎其獨也. 曾子曰: “十目所視, 十手所指, 其嚴乎!” 富潤屋, 德潤身, 心廣體胖. 故君子必誠其意.”

형어외形於外’ 혹은 ‘심광체반心廣體胖’의 공효로 요약된다고 할 수 있을 것이다. 우리는 정약용이 이 두 측면을 어떻게 독자적으로 해석하고 있는지를 살펴봄으로써 ‘천인지추뉴’로서의 성의론이 갖는 철학적 의미에 접근할 수 있고, 아울러 그것이 『대학』의 체제 내에서 정약용이 구사하는 해석학적 입장과 어떻게 관계하는지에 관한 심층적 이해를 획득할 수 있을 것이다.

가. 천지귀신天地鬼神, 소포삼열昭布森列: 성의의 천도론적 배경

『대학공의』 성의장은 크게 (1)자구 풀이와 (2)의론(議曰), (3)고증(考訂)과 그에 대한 안설(鋪案)의 세 부분으로 구성되어 있다. 해석의 핵심은 이중 ‘의론’ 부분에 집약되어 있는데, 그 내용은 다음과 같다.

- ① 의론: 격물치지장이 없어진 것이 아님을 알 수 있는 것은, 이 장(성의장)의 첫 구절이 갑자기 튀어나와 위로는 치지와 이어지지 않고, 아래로는 정심과 맞물리지 않기 때문이다. 성誠이 아니면 물物이 없으므로 먼저 성의를 말하여, 의·심·신·가·국·천하를 포괄하여 모두 성의로 귀결시킨 것이다. 뒤이어 「기옥」과 「열문」의 시를 인용하여 성의의 공부로써 스스로를 닦을 수 있고 백성을 교화할 수 있으며, (자수와 화민이) 모두 지극한 선함에 그칠 수 있음을 밝혔다. 뒤이어 「강고」 등 아홉 문장을 인용하여 다시 성의의 공부가 스스로를 밝히고 백성을 새롭게 하며 지극한 선함에 그침을 밝혔다. 뒤이어 청송聽訟의 말을 인용하여 다시 수신修身이 근본임을 밝히고 아래의 정심수신

正心修身の 구절을 일으켰으니, 성의가 갑자기 끼어든 것이 아니고 삼강령이 거꾸로 위치한 것도 아니다. 경서에 어찌 오류가 있으리오!³⁰⁾

② ‘열 개의 눈과 열 개의 손가락’의 의미에 대하여 선유들은 말하지 않았으나, 오직 오계자의 말에 이르기를, “어두운 방의 서북쪽 구석은 깊숙하고 은밀하니, (거기서) 한 가지 생각이 동하러 할 때 다른 사람들 중 누가 그것을 알아차리겠는가? 군자는 여기서 천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서서, 위에서 임하여 있고 곁에서 묻고 있음을 참으로 보고 있다”라고 하였으니, 증자의 뜻은 진실로 여기에 있다.³¹⁾

③ ‘부유함은 집을 윤택케 하고 덕은 몸을 윤택케 한다’는 것은 ‘내면에서 정성스러우면 밖으로 드러난다’는 말이다. 다만 진실된 마음으로 악을 버리고 진실된 마음으로 선을 행하여야 하니, 악을 버리고 선을 행한다는 바로 그 사실로 인해 몸을 윤택케 하는 덕을 가질 수 있다. 만약 텅 비어 적막한 곳으로 마음을 내닫게 한다면 덕을 가질 수가 없으니, 일을 행한 이후에야

30) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 105쪽). “○議曰 知格物致知章不亡者, 此章起句突兀, 上不連致知, 下不銜正心也. 不誠無物, 故先言誠意, 包括意·心·身·家·國·天下, 一歸之於誠意. 繼引〈淇奥〉·〈烈文〉之詩, 以明誠意之功, 可以自修, 可以化民, 皆可以止於至善. 繼引〈康誥〉等九文, 又明誠意之功, 自明而新民, 以止於至善. 繼引聽訟語, 又以明修身爲本, 以起下正心修身之節, 誠意非徑入也, 三綱領非落倒也, 經豈有誤哉!”

31) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 105쪽). “○十目十手之義, 先儒不言. 惟吳季子之言云: “暗室屋漏之中, 幽深隱奧, 一念將動, 人孰知之? 君子於此, 眞見夫天地鬼神昭布森列, 臨之在上, 質之在傍.” 曾子之意, 宣在是矣.”

덕의 이름이 성립한다.³²⁾

④ 마음(心界)이 너그럽고 평안하다면 이미 정심이고, 몸(體氣)이 여유롭고 안정되어 있다면 이미 수신이다. 성誠이라고 하는 것은 의·심·신 세 글자를 포괄하니, 어찌 다른 장으로 법례를 삼겠는가!³³⁾

①과 ④는 구본 『대학』에서 성의장이 갖는 중심적 위치를 확인하여 이른바 착간설을 반박하고, 성의가 공부가 의·심·신·가·국·천하를 포괄한다는 사실을 밝히며, 아울러 그것이 효·제·자로 일관된 삼강령(명덕, 친민, 지어지선)과 연속성을 갖는다는 의미를 드러낸다. ③은 성의가 효·제·자의 덕으로 실현되기 위한 조건으로 실심實心과 행사行事を 들어, 성의의 정신이 실제적인 행위를 지향하고 있음을 명시함으로써 공적空寂한 가운데의 심체의 발현이라는 성리학적 테제를 부정하고 있다. 그러므로 ①, ③, ④는 성의라는 개념이 앞서 서술한 것과 같이 정약용의 공부론 체계에서 핵심적인 위상을 갖는다는 점과, 그것이 효·제·자의 덕행을 지향한다는 점, 아울러 구본 『대학』이 이를 혼란 없이 보여주고 있음을 설명하는 것으로 요약된다. 이는 성의론의 공효를 거시적으로 조망한 것이라고 할 수 있다.

한편 ②는 마음 내부(意)에서 일어나는 미시적 현상을 묘사한다. 정약

32) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 105쪽). “○富潤屋·德潤身者, 誠於中而形於外也. 然實心去惡, 實心爲善, 以其去惡爲善之故, 得有潤身之德. 若馳心於空寂之地, 則無緣有德, 行事而后, 德之名立焉.”

33) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 105쪽). “○心界寬平, 既正心矣. 體氣舒泰, 既修身矣. 誠之爲物, 包括意·心·身三字, 豈可以他章例之哉!”

용은 ‘무자기毋自欺’에 의한 ‘자겸自謙’의 심리 상태를 설명하기 위해 증자가 말한 ‘십목십수十目十手’에 대한 독특한 해석을 시도하는데, 이를 위해 남송의 유학자 오계자吳季子(생몰미상)의 말이 선유들 가운데 유일한 해석이라고 지목하며 특별히 끌어와 논거로 삼고 있다.³⁴⁾ 오계자의

34) 정약용은 자신의 전제 저술 가운데 세 차례, 『대학공의』에서만 오계자를 인용하였다. 『弘齋全書』 제56권, 「雜著3·題大學類義」에는 오계자의 저작으로 지목되는 『大學講義』가 언급되어 있다. (‘朱夫子章句大學, 而與中庸語孟並列爲四書, 自茲以降, 家誦而戶習, 宋明諸子, 著作相望, 宋有十六家, 明有三十有二家. 若熊禾大學口義廣義, 陳善大學指要, ……方禾·吳季子大學講義, ……曾景修大學講說等書. 號稱專門, 溢宇充棟, 而頭出頭沒, 汗漫冗長, 茫然無津筏焉已矣. 此豈非朱子所謂人將十數日, 飯一齊喫者歟.’) 주이존朱彝尊(1629-1709)의 『經義考』에는 이 책의 서목이 저록되어 있고 다음과 같은 간략한 소개가 있다. “吳氏【季子】大學講義, 二卷. 未見【一齋書目有】. 王圻曰 季子字節卿, 號裕軒, 邵武人. 寶祐四年(1256)進士, 官國子監丞.(卷一百五十七, 禮記二十).” 『續文獻通考』, 『經籍考』 제76권과 『古今圖書集成』, 『理學彙編·經籍典』 제280권에도 유사한 내용이 보인다. 고굉의顧宏義는 『福建通志』 권51의 내용을 인용하고 있는데, 『경의고』의 내용에 더해 ‘박학하고 문장에 능하였으며 『대학강의』를 저술했다’는 짤막한 소개가 붙어 있다. 顧宏義, 『宋代《四書》文獻論考』, 上海古籍出版社, 2014, 460쪽 참조. 다만 이 책의 소재는 현재 확인되지 않는다.

추정전대 정약용은 오계자의 저술을 직접 인용한 것이 아니라 청대의 주자학자 육농기陸隴其(1630~1692)가 명대의 『사서대전』을 보완하여 재편집한 『삼어당사서대전三魚堂四書大全』에 실린 오계자의 설을 재인용한 것으로 보인다. 《사고전서존목총서(四庫全書存目叢書) 170-172권에 『삼어당사서집주대전三魚堂四書集註大全』이 실려 있는데, 거기에 정약용이 인용한 오계자의 설이 모두 유사한 형태로 발견되기 때문이다. 또한 정약용이 『삼어당사서대전』으로부터 송·원·명의 학자들을 다수 재인용하였고, 정조와 이 책을 두고 논의를 한 사실이 있음이 선행연구에서 언급된 바가 있다. 李暢然, 「茶山《孟子要義》身體觀、政治學架構和引據資料三題」, 『다산학』 35호, 2019, 126-128쪽 참조. 이를 감안하면 정약용이 인용한 오계자의 설 또한 모두 『삼어당사서대전』의 재인용이라고 추측할 수 있다. 『대학공의』에 인용된 오계자의 설과 『삼어당사서대전』의 해당 부분을 대조하면 다음과 같다.

① 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 105쪽). “惟吳季子之言云: “暗室屋漏之中, 幽深隱奧, 一念將動, 人孰知之? 君子於此, 眞見夫天地鬼神昭布森列, 臨之在上, 質之在傍.”” ← 《사고전서존목총서·삼어당사서집주대전》經170-755 65a. “【通考】[吳氏季子曰]獨者, 人所不知而吾所獨知之地也. 暗室屋漏之中, 幽深隱奧, 一念將動, 人孰知之? 所謂獨也. 君子於其獨而致謹焉, 非禮勿視聽言動, 兢兢然慄慄然, 眞見夫天地鬼神昭布森列, 臨之在上, 質之在傍, 而不敢以不勉也.””

② 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 109쪽). “吳季子曰: “後世之人, 終其身而不忍忘.”【見

말에서 눈길을 끄는 부분은 “천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있다(天地鬼神, 昭布森列)”는 표현이다. 이는 본래 한유韓愈(768~824)의 글인 「여맹간상서서與孟簡尙書書」에서 유래한 표현³⁵⁾으로, 정약용의 저술에서 빈출하는 말이기도 하다. 이른바 정법政法서류인 『목민심서牧民心書』와 『흙흙신서欽欽新書』에는 다음과 같은 용례들이 보인다.

* 내가 반드시 사실대로 하려고 하는 까닭은, 몇몇한 도리를 지
 키려는 마음은 모든 사람이 함께 얻었기 때문이다. 너희들도
 또한 국가의 신하로서 도적질인 줄 뻔히 알면서도 몸소 저지
 른다면, 천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있으니 끝내 음화陰

《通考》】” ← 《사고전서존목총서·삼어당사서집주대전》經170-748 50a-b, “[吳氏季子曰]烈文之詩, …… 後世之人, 安得不思其盛德大業, 想其遺風餘烈, 終其身而不忍忘也哉!”

③ 『대학공의』 권3(『定本』 제6책, 144쪽). “吳季子曰: “好行小惠, 以干百姓之譽, 而非出於至誠者, 事久論定, 人知其心, 則愛戴之情弛矣, 是以不終.”” ← 《사고전서존목총서·삼어당사서집주대전》經170-783 120b-121a, “[吳氏季子曰]上文既示人生財之道, …… 世有好行小惠, 以干百姓之譽, 而非出於至誠者, 事久論定, 人知其心, 則愛戴之情弛矣, 是以不終.”

② 『대학공의』에서 정약용은 오계자의 설 뒤에 “『통고』를 보라(見通考)”라는 할주를 달아놓았는데, 『삼어당사서대전』의 오계자 설의 앞부분에는 ①~③ 모두 [通考]라는 서적 표시가 있다. 선행연구에 따르면 이는 원말元末의 학자 왕원선王元善(생몰미상)의 『사서집석통고四書輯釋通攷』이다. 佐野公治, 『四書学史の研究』, 創文社, 1988, 250쪽 참조. 흥미롭게도 이 주석서는 『경의고』나 『사고전서총목제요四庫全書總目提要』에도 실리지 않았을 정도로 경학사의 주류에서 거의 잊힌 주석서였으나, 육농기가 이를 다시 『삼어당사서대전』 전반에 걸쳐 광범하게 인용함에 따라 중요도가 격상된 책이다. 그러므로 “見通考”라는 할주 또한 오계자의 설을 『삼어당사서대전』에서 재인용하였다는 추정의 근거가 된다고 할 수 있다. 정약용이 오계자의 설을 인용하여 성의장의 내용을 귀신의 내재와 연결하기 위한 중요한 전거로 활용하고 있다는 사실은, 그의 공부론 체계 성립에 있어 중대한 계기 중 하나이다. 그런 점에서 향후 정약용의 사서 경학 관계 저술에서 『삼어당사서대전』 활용 양상을 전반적으로 검토하여 그 연관관계를 더 확인할 필요가 있다고 생각된다.

35) 「여맹간상서서與孟簡尙書書」의 원래 표현은 다음과 같다. “天地神祇, 昭布森列, 非可誣也.”(『오백가주창려문집五百家注昌黎文集』 권18, 「여맹간상서서與孟簡尙書書」)

禍를 입지 않겠는가?³⁶⁾

* (부정한 재물을) 받고는 감동하고 기뻐하여 온 집안이 환호할 뿐, 천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있음을 알지 못한다. 그래서 재앙이 일어나면 함께 패망하니 어찌 탄식하지 않겠는가?³⁷⁾

* 만일 속이고 진실되지 못한 일이 있으면 상천上天의 위엄이 얼 굴과 지척의 거리에 있다. 천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있으니, 아! 두려운 일이라, 각자가 삼가고 조심할지이다.³⁸⁾

* 상사上司와 군부君父는 속일 수 있어도 백성은 속일 수 없다. 천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있으니 하늘은 속일 수 없다. (속이려 하면) 시들듯이 기세가 꺾여 우러러보아도 굽어보아도 부끄러우니, 마음은 속일 수 없다.³⁹⁾

* 천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있어, (하늘이라는) 넓은 그물을 떠다니며 은밀히 벌할 것을 의논하니, 이는 하늘에 죄를 얻는 것이다.⁴⁰⁾

* 이때 김가는 얼굴이 흙빛이 되고 …… 변명하는 말을 더 이상

36) 『목민심서』 권4, 「호전육조賑荒六條」(『定本』 제27책, 341쪽). “吾所以必欲從實者, 秉彝之心, 人所同得. 爾亦國家之臣子, 明知爲賊而身親犯之, 天地鬼神, 昭布森列, 其終無陰禍乎?”

37) 『목민심서』 권13, 「진황육조賑荒六條」(『定本』 제29책, 245쪽). “受焉感悅, 滿室歡然, 不知天地鬼神, 昭布森列, 殃孽旣興, 同受其敗, 豈不嗟哉?”

38) 『목민심서』 권13, 「진황육조」(『定本』 제29책, 280쪽). “其有欺詐不忠, 天威不遠顔咫尺. 天地鬼神, 昭布森列, 吁! 可畏也. 其各慎旃.”

39) 『목민심서』 권14, 「진황육조」(『定本』 제29책, 305쪽). “上司可欺, 君父可欺, 民不可欺也. 天地鬼神, 昭布森列, 天不可欺也, 厭然沮喪, 仰愧俯忤, 心不可欺也.”

40) 『목민심서』 권14, 「진황육조」(『定本』 제29책, 307쪽). “天地鬼神, 昭布森列, 游於恢網, 議其陰誅, 是得罪於天也.”

한마디도 못 하였습니다. 저희가 이때의 광경을 보니, 하늘의 뜻이 작용하여 귀신이 삼엄히 늘어서 있었습니다. 그런 이유로 즉시 그를 결박하였습니다.⁴¹⁾

위의 용례에서 정약용은 “천지귀신소포삼열天地鬼神昭布森列”을 인간의 부도덕한 행위를 감시하고 드러내며, 더 나아가 재앙을 내릴 수 있는 귀신의 작용을 의미하는 표현으로 사용한다. 천지귀신은 하늘(天), 하늘의 권위(天威), 하늘의 뜻(天機)과 통용되는데, 이러한 초월적 존재는 인간이 기만할 수 없는 두려운 실체로서 부도덕을 단죄하는 실제적·행위적 작용을 일으키는 힘을 가진 것으로 묘사되고 있는 것이다. 여기서 주의할 점은, 이러한 판결과 단죄의 주체로 묘사되는 ‘천지귀신’은 그러한 외재적 감시자로서 타자화되어 있는 것만은 아니라는 것이다. 정약용은 이러한 감시자의 존재와 그 작용을 공부론의 영역 안으로 들여와 그 심리적·내재적인 위상을 강조하고자 한다. 『춘추고징春秋考徵』에 나타나는 용례를 보자.

천지귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있으니, 군자는 계신공구戒愼恐懼하여 장차 그것을 볼 것처럼 행동한다. 그러므로 그가 집에서 머무를 때 동북과 동남, 서남과 서북쪽 구석에서 마치 장차 그것이 임할 것처럼 행동한다. 그것을 미루어 넓혀서 사망四望에 제사한 것이니, 반드시 천지 사이에 따로 네 가지 귀신(四神)이 있어서

41) 『흙흙신서』 권14, 「전발무사剪跋燕詞」 1(『定本』 제31책, 346쪽). “此時金哥面色如土, ……更無一言發明. 等觀此時光景, 天機流動, 鬼神森列. 故卽行結縛.”

이 사방四方을 주재하는 것이 아니다.⁴²⁾

정약용이 여기서 천지귀신의 존재감을 『중용』 제1장의 ‘계신공구’와 직접 연결하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 군자의 경외하는 공부로서의 계신공구는 앞장에서 보았듯이 귀신의 임재를 그 존재론적 토대로 삼고 있는데, 『중용』 해석과의 연계에서 보면 『춘추고징』에서 말하고 있는 천지귀신의 ‘소포삼열’은 모종의 객체적 현상으로 화하여 있는 물리적-정신적 양태라기보다는 군자의 내면에 나타나는 도덕적 요구의 선명함으로 묘사되고 있다고 보아야 할 것이다. 천지귀신이 밝고 삼엄히 내면에 현현해 있으므로, 군자는 마치 장차 그것을 볼 것처럼, 또한 그것이 장차 강림할 것처럼, 계신공구의 태도로 행동한다는 것이다. 『중용강의보中庸講義補』의 다음 내용에는 이러한 논지가 연속되어 있다.

신은 또한 생각건대, 보이지 않고 들리지 않는다는 것은 타인이 알지 못하는 바를 말한 것이 아닙니다. 천지 귀신이 밝고 삼엄히 늘어서 있으되, 귀신의 성질은 형태도 소리도 없습니다. 그렇기 때문에 아랫장(귀신장)에서 ‘보려 해도 보이지 않고 들으려 해도 들리지 않는다’고 한 것이니, 바로 이 장과 상하로 조용하는 것입니다.⁴³⁾

42) 『춘추고징』 권1, 「길례吉禮·교칠郊七」(『定本』 제14책, 94쪽). “天地鬼神昭布森列, 君子戒愼恐懼, 如將見之. 故其在居室, 寗安奧漏, 如將有臨. 推而廣之, 以祭四望, 非必天地之間別有四神, 主此四方也.”

43) 『중용강의보』 道也者不可須臾離節(『定本』 제6책, 290쪽). “臣又之思, 不睹·不聞, 非謂他人之所不覺也. 天地鬼神, 昭布森列, 而鬼神爲物, 無形無聲, 故下章曰‘視之而不見, 聽之而

밝고 삼엄히 늘어서 있으면서도 ‘보려 해도 보이지 않고 들으려 해도 들리지 않는’ 성질(爲物)로 정의되는 귀신의 특성은, 그것이 늘어진 장소가 군자의 계신공구하는 내적 공부처임을 말하고 있다. 위의 정범서류에 나오는 용례들과 유사한 맥락으로서, 도덕적 감시와 처벌의 주체로서 마땅히 경외해야 할 대상인 천지귀신은 인간 내면의 덕성德性의 주위에 밝고 삼엄히 늘어서 있다. 그것은 『목민심서』에서 묘사된 것처럼 진실하지 못한 태도를 벌하고, 『흠흠신서』의 용례처럼 양심의 자각과 발현을 자극하는, 이를테면 내면에 자리한 타자의 모습이다.⁴⁴⁾

不聞’,正與此章,上下照應。”

44) 여기서 정약용은 천지귀신이라는 존재 자체가 외재적 실체성을 갖지 않는다고 말하는 것은 아니다. 다음의 용례들을 살펴보면 그는 유사한 표현을 쓰면서도 귀신이라는 존재의 실체적 위계 관계와 그 실체성을 분명히 기술하고 있기 때문이다.

*『중용강의보』 鬼神之爲德節(『定本』 제6책, 318쪽). “天神者, 本無形質, 爲上帝之臣佐, 【見《禮》注】昭布森列, 有號有位, 春官大祝, 實掌是事. 【辨六號】(鬼神之爲德節)”

*『중용강의보』 子曰吾說夏禮節(『定本』 제6책, 386쪽). “天之明神, 司天·司地, 昭布森列, 以奉天命, 以佑人事, 亦萬物一本之明驗, 此之謂‘質鬼神’也.(子曰吾說夏禮節)”

다만 본문에서 주목하는 바는 귀신의 객관적 실체가 아니라, 계신공구의 공부가 성립하는 존재론적 토대로서의 귀신이 어디까지나 인간의 내적 덕성과 관계하는 요소로 기술되고 있다는 점이다. 공부론 상에서 이와 같은 한정적 논술은 바로 ‘성의’론의 배경에 천지귀신의 존재감이 자리잡을 수 있게 하는 근거가 된다고 할 수 있을 것이다. 물론 이러한 서술 상의 구분이 성의론에서 논해지는 귀신의 임체가 귀신의 객관적 실체와 무관함을 의미하는 것은 아니다. 참고로 최근 연구에서 백민정은 상제와 귀신들의 질서가 그들에 대한 현실 군목의 관계, 그리고 군목의 백성에 대한 관계와 구조적으로 동일하게 설계되어 있다는 점과, 천신과 인귀라는 귀신의 형이상학적 위계 관계에 입각하여 제정된 제례의 공적 의미가 현실정치의 공공성과 사회적 실천으로 견인된다는 점에서, 다산 귀신론의 중점은 개인의 내적 체험이나 각성의 차원보다는 그가 훨씬 더 관심을 기울인 정치 사회적 기획의 차원에 있다는 입장을 제시한 바 있다. 백민정, 「미래 다산학 연구의 방향 모색」, 『유학연구』 64, 2023, 113~119쪽; 「귀신의 공공성과 제사의 정치—정약용의 상제·귀신론과 정치사상」, 『다산학』 44호, 2024, 186~190쪽. 이는 귀신의 객관적 실체성과 제도상의 위상이 현실 정치의 공공성과 어떠한 유비관계를 이루는지를 보여주는 사례라고 할 수 있다. 필자는 이러한 측면을 고려함에 있어, 정약용이 『대학』 해석 내에서 성의의 의미 범주가 개인의 내적 체험의 영역과 평천하에 이르는 정치적 공효의 영역을 포괄하게끔 의도적으로 안배하였다는 점, 그리하여 귀신의 객관적 실체 또한 궁극적으로 내적 체험

정약용이 계신공구와 신독의 전제인 귀신의 현전, 즉 “천지귀신, 소포 삼열”을 내면적 현상의 묘사로 활용한 점은, 바로 『대학』 성의장의 ‘십목십수’ 주석에서 오계자의 설을 특별히 중시한 배경이 된다. 천지귀신이 임재하는 심리적 공간이 바로 ‘의意’라는 특수화된 개념이다. ‘성의장’에서 정약용이 ‘의’ 개념을 정의하는 방식은 일견 불명확하게 느껴질 수 있는데, 그럼에도 그는 성의장의 짧은 주석 속에서 여러 번 반복하여 ‘의’를 규정한다.

* ‘의’란 마음속 은밀한 생각이다.⁴⁵⁾

* ‘의’란, 마음속에서 은밀히 헤아리고 운용하는 것이다. 그러므로 은밀히 헤아리는 모든 것을 ‘의’라고 하였다.⁴⁶⁾

* ‘의’란 은밀함이니, 마음속 은밀한 생각이다. 사思·상想·지志·려慮 등의 글자와는 같지 않다.⁴⁷⁾

* 연밥의 푸른 속에서 가장 안쪽에 있는 것을 ‘의薏(연밥알)’라고 하니, 또한 뜻이 통한다.⁴⁸⁾

‘의’가 마음 속 은밀한 생각 혹은 헤아림이라는 점을 반복하여 강조하

의 장과의 일관적 연속선상에서 독해되어야 한다는 점을 통합적으로 이해할 필요가 있다고 본다. 이는 현시점에서 열려 있는 주제로서, 향후 귀신에 대한 정약용의 다종다양한 언설들을 그의 의도에 부합하게끔 유가 전통의 사유 구조로서의 수기치인, 성기성물의 통합적 사유 모델로서 메타적으로 재구성하는 데 활용할 수 있는 폭넓은 시야의 연구로 이어질 수 있다고 생각된다.

45) “意者, 中心之隱念也.”

46) “意者, 心中之所隱度運用者也. 故凡隱度者謂之意.”

47) “意者, 隱也, 中心之所隱念也. 與思·想·志·慮等字不同.”

48) “蓮子其青心之寂在內者謂之意, 亦可會意.” 이상의 인용문은 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 104-106쪽).

면서, 정약용은 이를 굳이 일반적인 생각이나 사려, 의지 등과 구분하고자 한다. 어째서 그는 ‘의’를 일반적인 사고 활동과 다른 것으로 정의하려 할까? 인용문만으로는 ‘의’가 ‘은밀한 생각’이라는 것 이상의 의미를 포착하기 어렵다.

지금까지 살펴본 것처럼, 『대학』 성의장 해석에서 임재하고 질책하는 천지귀신은 일차적으로는 경외를 유지할 수 있게 하는 전제로서 군자의 심리 공간에 무형하면서도 분명하게 현재顯在하는 현상(소포삼열)일 뿐만 아니라, 공부의 기점인 성의가 보편적 인도人道 상에서 치국·평천하의 정치적 이상과 신민·지어지선의 인류적 이상을 관통하는 공부론의 중심일 수 있게 하는 근거로서의 초월적 천도天道이기도 하다. 그것은 정약용이 『중용』 해석에서 비이은費而隱 및 연비어약薦飛魚躍 등의 사태를 성리학적 자연自然의 체용이 아니라 상천上天의 조화造化로 재해석함으로써 자신의 귀신론을 천도天道, 성誠, 그리고 신독愼獨과 연계하는 존재론적 토대로 삼은 것과 연속성이 있다.⁴⁹⁾ 『중용자잠』 마지막 장의 주석을 보자.

이 시구(德輶如毛節)에는 두 가지 뜻이 있다. 하나는 상천이 소리와 냄새가 없다는 것으로써, 군자의 교화가 성색聲色에 달려있는 것이 아니라 지성至誠에 달려 있음을 밝힌 것이다. 다른 하나는 상천이 소리와 냄새가 없다는 것으로써, 천도의 은미함은 눈으로 보거나 귀로 들을 수 있는 것이 아니니 오직 계신공구함으로써 ‘위에 계신 듯, 좌우에 계신 듯’ (상천-귀신-천도를) 느낄 수 있음을

49) 정약용의 귀신론이 갖는 공부론적 의미에 관해서는 줄고, 「정약용의 『중용』 해석과 새로운 귀신론의 수립」, 『다산학』 41호, 2022 참조.

밝힌 것이다. 그러므로 ‘지극하도다(至矣)’라고 한 것이다.⁵⁰⁾

‘덕유여모’ 시에서 상천이 소리와 냄새가 없다는 말에는 두 가지 함의가 있다. 하나는 정치와 인륜상의 ‘교화’는 무색무취의 상천과 같이, 외적 표현이 아닌 내면적 태도인 지성至誠에 달려 있다는 말이다. 여기서 지성은 의·심·신·가·국·천하를 포괄하는 보편적 공효를 추구하는 공부로서의 성의와 조용하는 의미로 볼 수 있을 것이다. 다른 하나는 『춘추고징』에서 말한 것처럼 군자의 계신공구야말로 무형한 상천-귀신을 감지할 수 있는 근본적 태도이고, 그러한 전제 위에서 교화의 실현이 가능해진다는 말이다. 여기서의 계신공구는 “천지귀신소포삼열”의 귀신을 초월적 근거로 삼는 공부로서의 성의와 조용하는 의미로 볼 수 있을 것이다.

‘성의’의 의미가 이와 같이 천도-귀신의 초월성과 현재성顯在性 양 측면을 포괄하고 있다는 점을 염두에 둔다면, 우리는 성의의 ‘의’ 개념을 통해 자연스럽게 상제의 강감降監을 전제하는 천명지성天命之性の 발현으로서의 도심道心を 연상하게 된다. 정약용의 도심 개념의 철학적 의미는 『중용』 제1장의 주석에서 가장 선명한 형태로 확인할 수 있다.

‘성性’자의 본래 뜻에 의거하여 말한다면, 성이란 심심이 기호嗜好하는 바이다. …… “본성을 따르는 것을 도라 한다.” 그러므로 성이 발한 것을 도심이라 한다. …… 도심은 항상 선을 행하고자 하

50) 『중용자잠』 권3, 詩曰德輿如毛節(『定本』 제6책, 279쪽). “此節有二義. 其一以上天之無聲無臭, 明君子之所以化民, 不在聲色, 而在乎至誠也. 其一以上天之無聲無臭, 明天道隱微, 非目之所能睹, 非耳之所能聞, 惟其戒愼恐懼, ‘如在其上, 如在其左右’, 故曰‘至矣’.”

고, 또 선을 택할 능력이 있으니, 한결같이 도심이 행하고자 하는
바를 듣는 것이 바로 술성率性이다. 술성이란 천명天命을 따르는
것이다. …… 하늘의 목소리는 도심에 깃들어 있으니, 도심이 경고
하는 바가 황천皇天이 명하고 경계하는 바이다. …… 천명을 도참
서에서 구하는 것은 이단의 황당무계한 술수이니, 천명을 본심本
心에서 구하는 것이야말로 성인이 ‘(상제를) 밝게 섬기는’ 학문이
다.⁵¹⁾

정약용은 “천명지위성, 술성지위도” 해석의 중추에 ‘선을 향한 마음의
기호’인 도심을 위치시켰다. 천명을 인간 정신의 총체인 심心 안에 은미
하게 부여된 기호인 성으로 규정하고, 기호화된 성의 발현을 다시 도심
으로 연역함으로써, 그 천명에로의 길(道)을 주체적으로 따르는 술성의
공부를 내면으로부터 추구하는 도덕적 요구의 발신 작용으로 도심의
위상을 규정한 것이다. 정약용은 하늘의 명이나 목소리, 경고 등의 표
현을 통해 초월적 존재의 내적 임재를 말하면서, 그러한 임재가 심心の
층위 안에서 선을 향한 기호의 발현인 도심의 모습으로 감지된다는 점
을 확고하게 견지한다. “천명을 본심에서 구하는 것이야말로 성인이 (상
제를) 밝게 섬기는 학문이다(求天命於本心者, 聖人昭事之學也)”라는 주장
은 그의 도심 개념을 가장 정확하게 보여주는 말로서, 오직 도심이 발현
하는 심의 현장, 마음의 욕망들이 피어올라 충돌하고 갈등하는 사건의

51) 『중용자잠』 권1, 天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教(『定本』 제6책, 230-233쪽). “據‘性’
字本義而言之, 則性者, 心之所嗜好也. …… 率性之謂道, 故性之所發, 謂之道心. …… 道心
常欲爲善, 又能擇善, 一聽道心之所欲爲, 茲之謂率性. 率性者, 循天命也. …… 天之喉舌,
寄在道心, 道心之所敎告, 皇天之所命戒也. …… 求天命於圖籙者, 異端荒誕之術也, 求天
命於本心者, 聖人昭事之學也.”

자리에서 은미한 천명을 구해야 하며, 그것이 바로 유가 사천학의 본령이라는 정약용의 실천지향적 입장을 잘 보여주는 표준구라고 할 수 있다.⁵²⁾ 성의장의 경문에서 보았던 ‘무자기’와 ‘자검’은 바로 이러한 천도론의 토대 위에서 성립한 은미한 도심의 신호에 감응할 줄 아는 예민한 정신이라고 하겠다.

도심이 초월적 천명의 내적 임재를 심의 기호라는 층위에서 도덕적 요구의 발신이라는 양태로 구현하는 개념이라면, ‘성의’의 ‘의’ 개념은 천지귀신의 내적 임재가 분명하게 드러나는 은미한 마음의 영역 자체를 가리키는 것으로 볼 수 있을 것이다. 여기서 중요한 것은, ‘의’가 도심과 같이 마음의 갈등 상황에서의 도덕적 요구라는 현실적이고 적극적인 의미로 규정되어 있는 것은 아니지만,⁵³⁾ 위에서 살펴보았듯이 ‘의’

52) 선행연구에서 정약용의 도심 개념이 갖는 실천적 의의는 정소이, 「다산 정약용의 인심·도심론」, 『다산학』 18호, 2011; 임부연, 「정약용의 영체학靈體學과 맹자 심학心學의 재해석 — 도심道心の 행사行事를 중심으로」, 『다산학』 35호, 2019 참조. 정소이는 정약용의 인심도심설이 도덕 주체의 자유로운 선택을 보장하고 구체적인 행위를 촉구하는 ‘도덕행위 중심의 이론’이라고 보았는데, 여기서 도심은 기질적 차등으로부터 완전히 자유로운 양심의 소리이자 도덕행위의 ‘현실적 동력’으로 기능한다. 임부연은 천명이 도심의 형태로 내재화됨으로써 상제의 천명이 선을 욕구하는 윤리적 도심이 된다고 보아, 상제가 완전히 타자화된 신으로서 계시(revelation)를 보이는 것이 아니라 오히려 ‘도심에 의지해’ 윤리적 메시지를 전할 뿐이라고 주장하였다. 임부연은 이를 ‘도심즉천명’의 새로운 영성적 자각으로 규정하는데, 내용상 이 표현은 선을 향한 윤리적 욕구인 도심이 정약용의 철학 체계 안에서 사천의 과제를 명륜의 행사 차원으로 귀결시키는 역할을 하는 개념으로서 새로운 의미를 획득했음을 의미한다.

53) 이는 정약용의 표현으로 바꿔 말하면 ‘의’가 도덕적 요구가 발현되기 이전 상태라는 의미이다. 정약용은 주희가 ‘의’를 ‘마음이 발한 상태(心之所發)’로, 채청蔡淸(1453~1508)이 ‘마음의 맹아(心之萌)’로 규정한 것을 모두 반박하고, 6조목의 순서에 따라 ‘심’이 ‘의’보다 외면화된 개념이 되어야 한다고 보았다. 그러한 맥락에서 그는 발현의 반대 의미로서 ‘은념隱念’, ‘은탁隱度’ 등의 술어로 ‘의’를 규정한 것으로 보인다. 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 105-106쪽). “○朱子曰: “心之所發.” ○蔡淸曰: “意者, 心之萌也.” ○鏞案 自國而家而身而心, 皆由外而達於內. 今反云“意者心之發·意者心之萌”, 則又迴轉向外. 作者之意, 必不如此. 意者, 心中之所隱度運用者也.” 이는 도심이 ‘성이 발한 것(性之所發)’이라고 규

에는 도심과 마찬가지로 귀신의 임재가 이루어지는 내면적 영역이라는 함의가 있고, 아울러 『대학』 6조목의 모든 공부를 관통하는 기점이자 중심인 성의 공부가 이루어지는 특수한 내면의 영역이라는 함의도 있다는 점이다.⁵⁴⁾ 그것은 바꿔 말해, ‘의’ 개념은 ‘사천’과 ‘수기치인’의 공부처로서의 입체적 의미를 함께 내포하고 있고, 그러한 의미에서 성의 공부는 『대학』의 규모規模를 관통함으로써 인심과 도심의 갈등을 전제로 성립하는 공부의 기점으로도 기능할 수 있다는 것이다. 앞에서 지적한 것처럼 정약용이 “성자, 물지종시”라는 『중용』의 명제로써 『대학』과 『중용』의 해석 체계를 ‘성’ 개념을 중심으로 통합하였고, 아울러 『대학』의 중심 개념을 ‘성의’로, 『중용』의 중심 개념을 ‘성’으로 규정하였다⁵⁵⁾는 사실을 염두에 둔다면, ‘성의’가 『대학공의』의 핵심 개념을 넘어 다

정되는 것과 대조를 이룬다.

54) 선행연구 가운데 정일균은 정약용의 성의 개념을 두 측면에서 설명하여, ① 한편으로는 ‘성誠’이 성기(수신)와 성물(화민)의 관건으로 ‘의意’가 마음속에 감추어진 생각(隱念)이므로 성의의 뜻은 “불선한 줄 알면서도 행하는 일(自欺)”이 없도록 하는 것이고, ② 다른 한편으로는 성의가 ‘덕행’을 논제로 삼고 있는 『대학』의 큰 조목이고 인륜과 밀착된 것이므로 본질적 실천성을 띠고 있기 때문에 수신(수신)의 시작이 된다고 보았다. 정일균, 『다산사서경학연구』, 서울대학교출판문화원, 2021, 503-504쪽. 이는 성의 개념을 수기치인과 성기성물의 실천적 지평에서 바라본 해석이다. 이와 다른 각도에서 금장태는 성의를 신독의 뜻과 일치시켜, 정약용이 ‘신독’을 천지신명과 인간이 만나는 홀로된 자리로 인식함으로써 ‘성의’에 신앙적 의미를 새롭게 제기하였다고 해석하여, 성의에서 평천하까지 이어지는 실천의 과정이 신명을 만나는 신앙적 경건성을 벗어나는 것이 아니라고 지적한 바 있다. 금장태, 『도와 덕』, 이끌리오, 2004, 240-243쪽. 필자는 두 선행연구 각각의 주장이 성의 개념에 공존해야 정약용의 ‘설계’에 부합한다고 본다. 즉 정약용은 성의라는 개념을 경학적으로 재구축하는 작업을 통해, 인륜사회를 향한 실천의 측면과 천지신명을 향한 외경의 측면을 통합적으로 사유하는 공부론의 체계를 구성하고자 했다고 할 수 있다.

55) 정약용이 ‘성’이 『중용』을 관통하는 개념이라고 언급한 대표적인 구절은 다음과 같다. 『중용강의보』 誠者天之道也節(『定本』 제6책, 361-362쪽). “御問曰 誠之爲一篇樞紐, 《或問》已備言之, 而自首章至十五章, 不言誠, 而‘鬼神’章始言之, 自十七章至前章, 不言誠, 而此章又言之者, 何也? 且‘鬼神’章, 只言一誠字, 此章, 則重言而復言之者, 何也? ○臣對曰 首章, 雖無誠字, 慎獨卽誠, 不可曰不言誠也. ‘回也’章曰‘得一善, 則拳拳服膺’, 此亦誠也, ‘素

산 공부론 체계 전반의 기점으로서 독자적인 위상을 갖는다고 할 수 있고, ‘의’는 그러한 위상에 수반하여 자연스레 천명=성=기호의 발현으로 규정되는 도심의 근저에 자리한 내면의 영역, 즉 도덕 기호가 발현하는 영역인 의식상의 천도=상천=귀신의 임재 공간을 지칭하기 위하여 특수화된 개념이 된다고 할 수 있을 것이다. 이러한 의미를 부각하기 위하여 정약용은 ‘의’를 굳이 일반적인 생각이나 사려, 의지 등과 구분되는 개념으로 규정하였다고 보는 것이 합당할 것이다.

나. 무자기(毋自欺)에서 무송(無訟)까지: 성의의 인도적 실천

이러한 ‘의’의 차원에서 이루어지는 성의 공부는 내면적으로 ‘무자기’의 실천을 의미하며, 그것은 ‘자검’의 심리 효과를 이룬다.

‘자기自欺’라는 것은, 인성이 본래 선하나 불선한 일을 알고도 행하는 것이니, 이는 스스로를 속이는 것이다. 나쁜 냄새와 아름다운 여인에 대해서는 그 호오에 표리의 차이가 없으니, 선을 즐기고 악을 부끄러워하는 것도 이와 같고자 한다. 겸(謙)은 겸(謙)과 통하니, 쾌족함이다.⁵⁶⁾

位’章曰‘失諸正鵠，反求諸其身’，此亦誠也。‘哀公問’之下曰‘思知人，不可以不知天’，此亦誠也。何得曰不言誠乎？五達道所以行之者，一也。一者，誠也。三達德所以行之者，一也，一者，誠也。三知不同，及其知之，一也，一者，誠也。三行不同，及其成功，一也，一者，誠也。九經浩汗所以行之者，一也，一者，誠也。何得曰不言誠乎？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。自舜·文王以下，大幹小枝，宏綱細目，秩然森列，而這一誠字，欲吐未吐，欲發未發，一起一伏，時隱時顯，層層換轉。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？”

56) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 104쪽). “自欺者，人性本善，知不善而爲之，是自欺也。惡臭好色，其好惡無表裏之殊，故樂善恥惡，欲如是也。謙·慊通，快也。”

무자기는 ‘낙선치악樂善恥惡’의 본성에 충실하려 하는 것으로, 이를 통해 도덕적 쾌인 자점에 도달한다. 여기서 정약용이 ‘자기’를 순전히 내적인 심리적 사태로 보지 않고 “불선한 일을 알고도 행하는 것”이라는 ‘행사’의 차원에서 논했다는 점은, ‘의’가 초월적 천도의 현현을 전제하고 있으면서도 인도적 실천의 기점에 놓여 있음을 감안하면 다분히 의도적인 설명으로 보아야 할 것이다. 앞에서 효·제·자의 덕행과 관련된 ㉔계열의 정약용의 언급을 되짚어보자.

뜻만 가지고는 정성을 말할 수 없고, 마음만 가지고는 바로잡을
을 말할 수 없다. …… 성의의 공부는 다만 행사行事に 있지 않겠
는가?

성의의 인도적 실천의 측면을 강조하고, 또 성의와 덕행을 실천의 차원에서 연계시키기 위해, 그는 ‘무자기’를 주희 만년의 정론처럼 마음의 내적 갈등 혹은 선악 분기의 미세한 기미 등으로 해석하는 대신, 내면적 앎과 외면적 행위 사이의 갈등 혹은 자기기만으로 독해하였다.⁵⁷⁾ 또한

57) 주희의 ‘자기自欺’에 관한 설은 그의 서거 시기까지 계속 수정되었던 것으로 여겨진다. 그 경위에 관해서는 최근 국제적으로 진일보한 연구 성과들이 나왔다. 해당 주제와 관련하여 주요 연구로는 다음을 참조할 수 있다. 錢穆, 『新校本 朱子新學案2』, 『朱子論誠』, 九州出版社, 2011(초판은 1971), 515-535쪽; 許家星, 「論朱子的“誠意”之學——以“誠意”章詮釋修改爲中心」, 『哲學與時代：朱子學國際學術研討會論文集』, 華東師範大學出版社, 2012, 57-80쪽; 吉原文昭, 『南宋學研究』, 『大學章句研究——その改訂の跡附を中心として』, 研文社, 2002, 595-732쪽; 中純夫, 「朱熹の自欺說について——最晩年における『大學章句』『大學或問』の改訂」, 『中國思想史研究』 43, 2022. 또한 일찍이 조선의 유학자 남당南塘 한원진韓元震(1682~1751)이 주희의 ‘자기’설을 네 종류로 구분하고 그중 하나(幾微之間, 有纖毫不善之難爲自欺)를 정론으로 채택하여 논한 바가 있다. 『주자언론동이교朱子言論同異攷』 권2, 「대학大學」 참조. 참고로 나가 스미오中純夫는 한원진의 주장에 완전히 찬동하고 있다.

『대학공의』에서 성의장에서 청송장에 이르는 주석의 범위 안에서 정약용은 천지귀신의 임재라는 천도적 차원과 다른 방향에서, 6조목의 의미 연관을 성의의 인도적 실천의 차원에서 복합적으로 강화시키는 해석을 전개한다. 즉 행사의 차원을 ‘무자기’의 내적 상태에서부터 확보함으로써 성의의 인도적 실천의 측면을 『대학』 해석 내에서 무자기에서 무송에 이르기까지 연속적·유기적으로 구성한 것이다. 앞의 ㉞계열의 연설을 되짚어보자.

『시경』 「기옥」·「열문」의 시를 인용하여, 성의의 공부로써 스스로 수양할 수 있고 백성을 교화할 수 있으며, 모두 지극한 선에 머물 수 있음을 밝혔다. 이어서 『서경』 「강고」 등 아홉 문장을 인용하여, 다시 성의의 공부로써 스스로 밝히고 백성을 새롭게 하여 지극한 선에 머무름을 밝혔다. 이어서 송사를 다스리는 말을 인용하여 다시 수신이 근본이 됨을 밝혀서 아래의 정심·수신 구절을 일으켰으니, 성의가 부적절하게 끼어들어 있는 것이 아니고, 삼강령이 거꾸로 자리하고 있는 것도 아니다.

여기서 말하는 ‘①『시경』 「기옥」·「열문」의 시, ②『서경』 「강고」 등 아홉 문장, ③송사를 다스리는 말’이란 물론 구분 『대학』의 순서에 입각하여 말한 것이다. 이 세 단락은 성의장과 함께 『대학장구』에서 주희가 삼강령·팔조목의 분속 체제를 수립하고 「격물보전」의 공백을 정당화하기 위하여 특별히 심각한 수준으로 순서를 바꾼 구간이다.⁵⁸⁾ 정약용이 이

58) 고본 『대학』의 체제는 정호程顥(1032~1085)와 정이의 개정을 거쳐 주희의 『대학장구』 체제로 낙착되었다. 개정의 양상에 관해서는 다음 글을 참조. 山下龍二, 『大學·中庸』, 《全釋漢文大系》3, 集英社, 1974, 23~26쪽. 이 책의 기호 표기에 따르면, 고본 『대학』에서 성의장

에 반대하여 성의론을 중심으로 무자기에서 무송에 이르는 텍스트의 의미를 일관되게 규정함으로써 구본 『대학』 텍스트의 무결함과 완정함을 강조했다. 그는, 그가 근본적인 차원에서부터 주자학적 공부론을 벗어나고 있었음을 보여주는 선명한 표시라고 할 수 있다. 정약용은 단순히 『대학장구』 텍스트의 원형태의 복구를 기도한 것이 아니라, 자신의 독창적인 성의론을 통해 지와 행 사이의 복합적 관계라는 주자학적 격물·성의론의 근본 초점을 ‘천도와 인도의 교차’라는 새로운 초점으로 이동시켰던 것이다.⁵⁹⁾ 우리는 서두에서 제기한 ‘천인지추뉴’의 진정한 함의가 이 지점에 이르러 명료해짐을 확인할 수 있다.

①~③에 대한 정약용의 주요 주석을 발췌해보면,

① 『시경』, 「기옥」·「열문」의 시

④ 『시경』, 「국풍國風·기옥」: 이 구절이 성의장을 있고 있음을 알 수 있는 것은, 자른 뒤에 다시 다듬고, 쪼은 뒤에 다시 가는 것은 그 지극한 성(至誠)을 형용한 것이기 때문이다. 지극한 성이 내면에 쌓여 위외가 밖으로 드러나니, 내면에 쌓는 것은 자수自修의 소이이고, 밖으로 드러나는 것은 화민化民의 소이이다. 성誠이 성기·성물할 수 있는 그 지극한 이치가 여기 있으니, 어찌 간책簡策에 착오가 있다고 말하겠는가?⁶⁰⁾

부터 청송장까지의 순서는 D, E, F, G, H, I인데, 『대학장구』는 이를 F, G, H, E, I, C, D의 순서로 바꾸었다. 여기서 C는 「격물보전」이 위치한 “此謂知本, 此謂知之至也”를 가리킨다.

59) 주자학적 격물·성의론에 내재한 자·행 관계에 관해서는 줄고, 「格物의 이중구조와 주자학적 공부론의 재인식—伊川語 十六條의 분석을 중심으로」, 『퇴계학보』 153, 2023 참조.

60) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 106쪽). “知此節爲誠意章之繼者, 既切而復磋之, 既琢而復磨之, 形容其至誠也. 至誠積於中, 而威儀著於外, 積中所以自修也, 著外所以化民也. 誠之能成己成物, 其至理在此, 何得曰簡策有錯乎?”

① 『시경』, 「주송周頌·열문」: 「열문」은 천자의 시이니 평천하에 속한다. …… 평천하절의 대의는 두 가지이다. 하나는 현인을 세워서 군자를 통어하는 것이고, 다른 하나는 재물을 분배하여 소인을 통어하는 것이다. 이 장은 바로 그 강령이다. 하필 이 두 시를 인용하여 성의의 지극한 공효로 삼은 것은 어째서인가? ‘대학’이란 말아들(胄子)의 학문이다. 천자의 태자는 장차 천자가 되고, 공경제후의 태자는 장차 공후公侯가 될 것이니, 이 뜻을 설명해야 했던 것이다. 이를 일러 태학太學의 도라 한다.⁶¹⁾

② 『서경』, 「강고」 등 아홉 문장

③ 『시경』, 「상송商頌·현조玄鳥」, 「소아小雅·면만綿蠻」, 「대아大雅·문왕文王」: 인·경·효·자·신 다섯 가지는 모두 지선至善의 이름들이다. 비록 그 열거된 바가 뒤섞여 가지런하지 않으나, 경이 말한 지선은 곧 효·제·자 등의 여러 덕이니, 이 여러 덕 외에 따로 지선이 있는 것이 아니다. 제비(玄鳥)와 찌꼬리(黃鳥)는 사물을 끌어와 비유한 것이다. (인·경·효·자·신) 다섯 가지 머물 곳에 머물기를 삼간다는 것은 실제에 의거(據實)하여 나열한 것이다. 성의 이후 지선에 머무는 것이니, 이 구절들은 성의 장을 잇는 것이다.⁶²⁾

(61) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 107~108쪽). “〈烈文〉者, 天子之詩也, 屬於平天下. …… 平天下節, 其大義有二. 一曰, 立賢以御君子. 二曰, 散財以御小人. 此章其綱領也. 其必引此二詩, 以爲誠意之極功, 何也? 大學者, 胄子之學也. 天子之太子, 將爲天子, 公卿諸侯之太子, 將爲公侯, 此義在所講明. 此之謂太學之道.”

(62) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 112쪽). “仁敬孝慈信五者, 皆至善之題目. 雖其所列, 錯落不

③ 송사를 다스리는 말

④ 저 경전(『중용』)에서는 먼저 ‘잠긴 것이 비록 엮드려 있으나 또 한 심히 밝다(潛雖伏矣, 亦孔之昭)’, ‘그대 있는 방을 보니, 방 귀 통이에서도 오히려 부끄럽지 않다(相在爾室, 尚不愧于屋漏)’의 뜻을 말하여 신독의 성誠을 밝히고, 이어서 ‘나아가 신명에 감격할 때에 말이 없이도 다투는 이가 없다(奏假無言, 時靡有爭)’는 시를 인용하였다. 이 경전(『대학』)에서는 성의와 지선의 뜻을 차례로 말하고 ‘청송’의 구절로 끝맺었다. 두 경전의 심오한 이치와 오묘한 취지가 서로 비추고 있다. …… 그러므로 성인의 도는 지성과 독공篤恭을 통하여 천하가 저절로 평안해지는 것이니, 모두 송사가 없게 하는 뜻이다.⁶³⁾

정약용은 일관적으로 ‘성의장’부터 ‘청송장’까지의 경문이 모두 ‘성의’를 이어받는 내용이며, 성의가 정치의 영역에서 이루는 최고의 공효를 나타내고 있다고 설명하고 있다. 즉 해석학적인 측면에서는 각 구절마다 성의장과의 연계가 강조되고, 실천론적 입장에서는 공부의 기점인 성의의 공효가 극치에 이르러 정치적 교화의 실현으로 나타나는 점이 강조되고 있는 것이다. 여기서의 앞에서 정약용의 『대학』 해석의 특징으로 언급한 착간설의 부정(①-㉔)과 제왕학의 교재로서의 『대

整, 亦可見經所云至善乃孝弟慈之諸德, 非此諸德之外, 別有至善也. 玄鳥·黃鳥, 引物而比喻也. 敬止·五止, 據實而臚列也. 誠意而后止於至善, 斯爲誠意章之繼也.”

63) 『대학공의』 권2(『定本』 제6책, 114쪽). “彼經先言潛昭屋漏之義, 以明慎獨之誠, 而繼引‘奏假’之詩, 此經歷言誠意至善之義, 而結之以聽訟之節, 其淵理妙旨, 兩相照也. …… 故聖人之道, 至誠篤恭, 而天下自平, 皆使無訟之義也. 誠意修身之效極於此, 故結之以此. 【此節上承誠意, 下接修身】”

학』 텍스트의 성격①-⑥), 인륜의 실체에 근거한 효·제·자의 실천②-③)이 성의장과의 연속선상에 안배되고 있다는 점이 일차적으로 주목되는데, 이는 성의가 구본『대학』 체제 하에서 6조목의 전 과정을 인도적 실천의 차원에서 관통할 수 있음을 그 스스로가 확신하였음을 잘 보여준다. “성자, 물지중시”라는 성의론의 근본 규정은, 성의 공부가 기점 혹은 중심축으로서 인도적 실천의 극치인 ‘평천하’의 최종적 공효까지 이어진다는 의미로 구체화되었다고 할 수 있을 것이다. 특히 청송장에 이르러『중용』 제33장의 내용을 끌어와 신독·성기성물을『대학』의 성의·수기치인과 접합함으로써 두 경전의 의미의 상응성을 도출하고, 이를 성의의 극치인 지성至誠으로 귀결지어 ‘무송’의 정치적 이상태를 설명한 부분③-④)은, 정약용의 성의론이『대학』 해석의 틀을 넘어 그가 추구하는 인도적 실천의 사유 체계가『중용』의 천도적 영역까지 확장되고 있음을 보여준다. 성의의 인도적 측면은 무자기에서 출발하여 무송에 이르기까지 해석상의 연속성을 확보하였을 뿐만 아니라, 그 궁극적 차원에서는『중용』과 통합되면서 ‘지성至誠’의 의미에 직접 연계된 것이다. 성의장의 경문에서 보았던 ‘성중형외誠中形外’ 혹은 ‘심광체반心廣體胖’의 공효는 이러한 지평에까지 걸쳐 있다고 보아야 할 것이다. 물론 우리가 앞에서 보았듯이 성의 공부의 시작점에는 천지귀신의 임재라는 초월적 천도의 토대가 내재하므로, 넓은 범위에서 정약용의 성의론은 결국 ‘천도와 인도의 연속과 상호 발현(天人之樞紐)’이라는 지평을 적극적으로 사유하는 그의 공부론 체계의 중심축으로 기능한다고 평가할 수 있을 것이다.

3. 지성至誠의 귀결: 성인론과 새로운 천인합일의 길

성의론이 궁극적으로 『중용』의 ‘지성’으로 연계된다는 사실은 정약용의 철학적 사유에서 특별한 의미를 지닌다. ‘천지귀신소포삼열’의 존재감이 하나의 선명한 도덕적 요구로서 내면화되어 있다는 점, 그리고 그러한 요구에 응하는 군자의 계신공구가 단순히 귀신(상제)을 우러르는 경외의 태도로 한정되지 않고 인륜·정치의 장으로 연계된다는 점이 ‘천인지추뉴’로서의 성의론을 보여준다면, 성의의 궁극으로서의 지성은 더 나아가 새로운 형태의 ‘천인합일’론을 그려내고 있기 때문이다. 이것은 정약용의 ‘지성무식至誠無息’의 성인론에서 관찰된다.

먼저 성의가 지성으로 귀결된다는 점은, 『중용』의 맥락에서는 성인의 공화功化가 천도의 공화를 닮아간다는 주장으로 나타난다.

‘지성은 쉬이 없다’는 것은 천도(天)이다. 성인이 천도를 배우기를 오래 하였다면 그 덕은 천도를 닮아 갈 것이고, 그가 이룩하는 공화 또한 천도와 닮아갈(肖天) 것이다. 그러므로 드러내지 않아도 빛나고, 움직이지 않아도 변화하며, 함이 없어도 이루어진다. 편말에 인용한 시 일곱편 또한 (성인의) 공화가 천도와 닮아 감을 말하는 것이다.⁶⁴⁾

여기서 ‘천도와 닮아 간다’는 의미의 ‘초천肖天’이라는 표현에 담긴 의도에는 주의할 필요가 있다. 정약용의 『중용』 해석이 상제와 같은 덕을

64) 『중용자잠』 권3, 故至誠無息節(『定本』 제6책, 268쪽). “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. 故能不見而章, 不動而變, 無爲而成也. 篇末七引詩, 亦言功化之肖天.”

지닌 무형무질의 초월적 존재인 귀신이 그 자체의 적극적 활동을 통해 천지의 공화功化를 이룩한다는 전제와, 그러한 귀신의 작용인 천도를 닮아가려는 인간의 인도적 실천을 해석의 중심에 두고 있다는 점에서, ‘초천’은 천도의 초월성과 현재성을 향해 가면서도 그것이 인도적 실천의 차원을 떠나지 않는다는 의미를 함축하고 있기 때문이다. 이러한 취지를 가장 잘 보여주는 구절은 『중용자잠』과 『중용강의보』의 “성자천지도야절誠者天之道也節”의 주석이라고 할 수 있다. 이 절은 정약용이 의도적으로 『중용장구』 기준 20장의 끝부분과 21장을 합쳐서 한 장으로 새롭게 구성한 것인데, 이 장 경문의 서두는 다음과 같다.

‘성자誠者’는 하늘의 도이고 ‘성지자誠之者’는 사람의 도이다. ‘성자’는 노력하지 않아도 들어맞고 생각하지 않아도 얻어서, 자연스럽게 도에 들어맞으니 성인이고, ‘성지자’는 선을 택하여 굳게 지키는 사람이다.⁶⁵⁾

우선 여기서 주목할 것은 정약용이 ‘하늘의 도’가 ‘성자’를 가리키는 것이 아니라고 주장한 점이다.

‘성자’는 성인의 다른 이름이다. 위의 성자와 아래의 성자를 모두 성인으로 보아야 한다. ‘천지도야’ 네 글자로 ‘성誠’의 각주로 삼아서는 안 된다.⁶⁶⁾

65) “誠者, 天之道也, 誠之者, 人之道也. 誠者不勉而中, 不思而得, 從容中道, 聖人也. 誠之者, 擇善而固執之者也.”

66) 『중용자잠』 권2, 誠者天之道也節(『定本』 제6책, 265쪽). “誠者, 聖人之別名. 上誠者·下誠者, 皆當以聖人看, 不可以‘天之道也’四字, 爲誠字之注脚.”

이는 경문의 직접적 표현에 비추어보면 언뜻 이해하기 어려운 말이다. 정약용은 주희의 해석과 마찬가지로 ‘성자’와 ‘성지자’를 각각 성인과 학인을 가리킨다고 보았을 뿐만 아니라, ‘성자’ 즉 성인이 태어나면 서부터 알고 편안히 행동하는 사람이고, ‘성지자’ 즉 학인이 노력해서 알고 의식적으로 애써서 행하는 사람이라는 점도 인정하고 있기 때문이다.⁶⁷⁾ 더욱이 정약용은 같은 장의 ‘자성명自誠明’과 ‘자명성自明誠’의 관계에 대해서도 전자를 성인이자 ‘천도’라고 규정하고, 후자를 학자이자 ‘인도’라고 규정⁶⁸⁾하고 있기 때문에 왜 굳이 ‘성자’와 ‘천지도야’를 분리하고자 했는지를 쉽게 파악하기 어렵다.

필자는 정약용이 이러한 주석을 단 의도가, 궁극적으로 ‘인도’의 공부라는 차원에서 ‘성자’와 ‘성지자’, 성인과 학인 사이의 무차등성을 강조하기 위함이라고 본다. 같은 장의 마지막 문장에서 정약용은 다음과 같이 말하고 있다.

태어나면서부터 아는 사람과 배워서 아는 사람, 그리고 그 사람이 각각 성인이 되고 현인이 되는 것은 실제로는 차등이 없다. 그러므로 “성誠이 곧 밝음이고, 밝음이 곧 성이다”라고 한 것이다.⁶⁹⁾

‘성즉명誠則明’, ‘명즉성明則誠’은 본래 『중용장구』 기준 21장에 해당하는 말이었다. 정약용은 20장 후반부에 21장을 이어붙임으로써, ‘성자’

67) 『중용자잠』 권2, 誠者天之道也節(『定本』 제6책, 265쪽). “誠者, 生知·安行之聖人也, 誠之者, 學知·困知·利行·勉行之人也.”

68) 『중용자잠』 권2, 誠者天之道也節(『定本』 제6책, 265쪽). “自誠而明者, 聖人也, 【天之道】自明而誠者, 學者也. 【人之道】”

69) 『중용자잠』 권2, 誠者天之道也節(『定本』 제6책, 265쪽). “生知·學知, 及其成聖·成賢, 實無差等. 故曰誠則明矣, 明則誠矣.”

와 ‘성지자’의 구분을 일단은 긍정하면서도 궁극적으로는 이를 ‘성즉명’, ‘명즉성’의 무차등성으로 해소하고 있다. 정약용이 말하는 ‘무차등’의 함의를 좀 더 분명하게 보여주는 글이 “기차치곡절其次致曲節”의 주석에 있다.

생지·안행의 성인은 다른 사람을 교화함에 있어 마치 만물을 생육하는 단비처럼 교화를 행하므로, 타인과 만물의 성性を 다하여 천지를 협찬協贊할 수 있다. 그 다음 사람은 예가 아니면 보지 않고, 예가 아니면 듣지 않고, 말하지 않고 움직이지 않아서, 만사의 곡절에 따라서 마음을 다하고 뜻을 다한다. 이를 일러 ‘치곡’이라 한다. ‘치곡’ 또한 ‘성誠’이 있을 수 있으니, 내면에서 성誠하면 밖으로 드러난다. 그러므로 성신誠身하는 자는 만물을 움직일 수 있고, 만물이 이미 움직였다면 변화하지 않은 적이 없었으니, 또한 스스로 자기 성을 다하고 타인과 만물의 성을 다할 수 있으므로 생지·안행의 성인과 그 공이 같다. 그 공이 같은 것은, 그 지성至誠이 뉘이 같기 때문이다.⁷⁰⁾

정약용이 생지·안행의 성인과 ‘치곡’의 부단한 의식적 노력을 행하는 성신자誠身者 사이의 무차등성을 강조하는 이유는 그 공적(功)의 측면에 있다. 즉 자신의 성性を 다하는 데서 출발하여 타인의 성과 만물의 성을 다하는 교화가 이루어진다면, 성인과 현인, 성자와 성지자(성신자)

70) 『중용·자잠』 권3, 其次致曲節(『定本』 제6책, 267쪽). “生知·安行之聖, 其於化人也, 若時雨化之, 故能盡人物之性, 以贊天地. 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.”

사이의 차등은 없다고 강조하고 있는 것이다. 중요한 것은 여기서 정약용이 현격한 능력의 차이가 있는 성인과 현인의 공적이 궁극적으로 무차등이 될 수 있는 원인을 “내면에서 성誠하면 밖으로 드러난다”는 『대학』 성의장의 내용을 인용하여 ‘지성’에서 찾는다는 점이다. 여기서 우리는 정약용이 『중용』의 ‘성誠’ 개념과 『대학』의 ‘성의’ 개념을 연결함으로써, 『중용』의 성기·성물 및 『대학』의 수기·치인의 인도적 실천의 극치로서 성인의 위상을 정위하고 있다는 점을 파악할 수 있다.⁷¹⁾ 이는 “범사에예즉립절凡事豫則立節”의 주석에서도 잘 드러난다.

‘예즉립’ 세 글자는 『중용』과 『대학』의 총의總義이다. 천하를 평안히 하고자 하면 먼저 나라를 다스리고, 나라를 다스리고자 하면 먼저 집안을 가지런히 하고, 집안을 가지런히 하고자 하면 먼저 몸을 닦고, 몸을 닦고자 하는 자는 먼저 마음을 바르게 하고, 마음을 바르게 하고자 하면 먼저 뜻을 정성스럽게 해야 하니, ‘성’이란 만사에 앞서 해야 할 바이다.⁷²⁾

이상을 통해, 우리는 정약용의 성의론과 성인론이 공히 ‘성誠’ 개념을 통해 『중용』과 『대학』을 관통하고 있음을 확인하였다. 아울러 그의 성

71) 공부론상에서 천도를 배제하고 인도를 주축으로 삼는 논조는 『중용강의보』에서 정조의 물음에 대한 답에서도 보인다. 『중용강의보』 惟天下至誠節(『定本』 제6책, 389쪽). “臣對曰 朱子於諸章之末, 歷言天道·人道, 然《中庸》一書, 雖本之天命, 而其道則皆人道也. 上文曰‘誠者, 天之道, 誠之者, 人之道’, 亦不過生知·學知之等級而已. 不可以遂分天·人, 況諸章所言, 皆本之天命, 而明此人道, 渾融成文, 和合爲說. 今必以某章屬之天道, 某章屬之人道, 如黑白之瞭有界限者, 臣未知其必然也.”

72) 『중용자잠』 권2, 凡事豫則立節(『定本』 제6책, 264쪽). “‘豫則立’三字, 《中庸》·《大學》之總義也. 欲平者先治, 欲治者先齊, 欲齊者先修, 欲修者先正, 欲正者先誠, 誠者, 萬事之所豫也. 欲獲者先信, 欲信者先順, 欲順者先誠, 誠者, 萬事之所豫也.”

인관이 공(功)의 측면에서 성인과 범인, 성인과 현인 사이의 무차등성을 강조하여, 성인이 곧바로 ‘하늘의 도’와 동등하게 여겨지는 것이 아니라 인도와의 연속선상에서 그 극치의 자리에 놓임으로써 그 의미 지형을 분명하게 드러내고 있다는 점도 알 수 있었다.

그렇다면 정약용에게 있어 ‘초천’과 ‘지성’의 함의는 결국 성인의 행위도 범인의 그것과 같은 무차등의 영역 안에 있다는 의미일 뿐일까? 그것이 인도적 실천의 연속선상에서 그 극치에 놓이는 개념이라는 점에서는 그러한 단순화된 규정을 수긍할 수도 있겠지만, 우리는 이에 대하여 하나의 의구심을 품고 조금 다른 각도에서 거슬러 읽기(reading against the grain)를 시도해 볼 여지도 있다. 바로 이러한 정약용의 사유가 유가 전통의 ‘천인합일(天人合一)’ 사상의 범주에 과연 포함될 수 있는가 하는 점이다. 지금까지 보았듯 성인 개념이 천도와 등치되지 않고, 인도의 극치로서 ‘천도를 닮아가는’ 수렴적 양상으로 규정될 경우, 이를 인간이 대자연(天地)과 나란히 만물의 화육을 돕는다는 천인합일의 이상을 공유하는 사유 방식이라고 할 수 있을까? 정약용 자신의 언설을 통하여 볼 때, 그 스스로는 자신의 인도적 극치로서의 성誠과 성인 개념이 그러한 천인합일의 의미 범주 안에 충분히 들어갈 수 있다고 여겼던 듯하다. “유천하지성절(惟天下至誠節)”의 주석을 보자.

‘자기의 성을 다함(盡其性)’이란 하늘로부터 받은 본분을 다하는 것이다. 스스로 닦아 지극한 선에 이른다면 나의 본분을 다한 것이다. 남을 다스려 지극한 선에 이르면 사람들 각자가 자기 본분을 다하는데, 그 공은 나에게 있다. 산림과 천택의 행정을 닦아 초목과 금수로 하여금 때에 맞게 생육케 하여 일찍 죽거나 알이 굵

지 않게 하며, 교인校人은 말을 기르고 목인牧人은 희생을 기르며
 농사農師는 오곡을 심고 장사場師는 채마밭을 재배하여, 생명을
 지닌 동식물이 각각 생육의 본성을 다하게 하면, 만물이 각각 그
 본분을 다하지만 그 공은 나에게 있다. 산림·천택·농포·축목의
 행정이 무너지면 만물의 생명이 꺾이고 어지러워져 무성히 자랄
 수 없으나, 성인이 닦아 일으키면 만물의 생명이 울창해져 뻗뻗
 이 자라고 기름지게 살져서 천지로 하여금 모습이 바뀌게 할 것
 이니, 그것을 일러 “천지의 화육을 도운다”고 한 것이 또한 마땅하
 지 않은가! 성인이 본성을 다하는 공부는 이것에 불과하다.⁷³⁾

자신의 본성을 다하여 타인과 만물의 본성을 다하는 인도적 차원의
 공부는 궁극적으로 천지의 모습도 바꿀 수 있다는 정약용의 말에서, 인
 도의 극치에서는 대자연과 동격의 참여자로서 천지의 화육을 돕는 성
 인의 모습이 그려지고 있다는 점을 확인할 수 있다. 이는 『대학』 공부의
 평천하나 『중용』 공부의 성물成物의 범위 안에서 천도와의 접점을 구한
 것으로, 성인의 공부의 극치인 ‘초천’의 함의가 단순히 천도와 구분되는
 차원의 인도적 노력에 그치는 것이 아니라는 점을 암시한다. 정약용이
 보기에 성인의 공적은 인도적 차원과 연속되어 있으면서도, 실제로 천
 지의 화육을 도와 상천上天의 조화를 이루는 데까지 다다를 수 있다. 그

73) 『중용자잠』 권3, 惟天下至誠節(『定本』 제6책, 266쪽). “盡其性者, 盡其所受於天之本分也. 自修而至於至善, 則我之本分盡矣. 治人而至於至善, 則人各盡其本分, 而其功在我矣. 修山林川澤之政, 使草木禽獸, 生育以時, 毋殃毋飢, 校人養馬, 牧人養牲, 農師殖五穀, 場師毓園圃, 使動植含生之物, 各盡其生育之性, 則物各盡其本分, 而其功在我矣. 山林·川澤·農圃·畜牧之政廢, 則萬物之生, 夭闕橫亂, 不能茂盛, 而聖人者修而舉之, 則萬物之生, 蔚然叢茂, 郁然肥澤, 使天地改觀, 其謂之贊天地之化育, 不亦宜乎! 聖人盡性之工, 不過如此.”

것은 앞에서 보았듯 ‘성誠’ 개념이 기본적으로 정약용의 모든 공부 과정의 중추이면서 동시에 천도와 인도의 추뉴로서의 매개적 역할을 수행하는 데서 도출되는 필연적 귀결일지도 모른다.⁷⁴⁾

우리는 정약용의 이러한 논지 전개가 유가 전통의 천인합일론의 지형에서 인도의 의지적·실천적 측면을 극대화하는 방면에 공헌했다는 점을 인정할 수 있고, 더 나아가 우주에서 인간이 점하는 위상을 ‘인위의 한없는 긍정’을 통해 제고한다는 점에서 그 독창성을 인정할 수도 있다. 그러나 정약용이 여기서 말하는 바는 엄밀히 말해 천도를 향한 인도의 영원한 ‘수렴’의 길일 뿐, 진정한 완성태로서의 ‘합일’은 아니라는 비판도 가능하다. 다시 말해, 만약 일반적 이해에 따라 천인합일을 유가적 공부가 지향하는 궁극적 이상이자 완성이라고 정의한다면, 정약용은 인도의 극치에서 천도의 작용과 일치되는 ‘신화神化’의 경지를 긍정함으로써 덕행의 어려움을 나타내는 ‘행사’의 소멸을 인정해야 할 것이고, 반대로 천인합일이 정약용에게 있어 인도적 실천의 종착점이 아닌 영원한 과정적 양상에 불과하다면, ‘행사’의 문제를 해소할 필요는 없어지지만 결국 그가 말하는 초천이나 지성은 천도에의 ‘수렴’에 그칠 뿐 ‘합일’이라고 명명할 수는 없다는 비판이 가능할 것이다. 우리가 정약용의 논의를 그가 창안한 새로운 형태의 천인합일론이라고 명명할 수 있을 것인지에 관해서는 앞으로 추가적인 논의가 필요하겠지만, 성인의 극치가 천인합일의 이상과 연계될 수 있다고 보는 정약용의 철학적 사유는 향후 더욱 생산적인 논의로 이어져야 할 주제 가운데 하나임은 분명

74) 정약용은 다른 곳에서 천지와 성인이 모두 ‘지성至誠’하기 때문에 만물을 운행하고 기를 수 있다고 말하기도 했다. 『중용자잠』 권3, 大哉聖人之道節(『定本』 제6책, 271쪽). “天以至誠之故, 在天則日月星辰繫焉, 在地則草木禽獸生焉. 聖人以至誠之故, 亦洋洋乎發育萬物, 經禮三百, 曲禮三千, 待其人而行.” 이 또한 ‘성誠’이 인도적 실천의 극치이면서 천도와 인도를 매개하고 포괄하는 개념임을 잘 보여준다.

히 짚어둘 필요가 있다고 생각된다. 예컨대 주희의 경우 범인과 구분되는 성인의 ‘중용중도’ 혹은 ‘무위’의 경지를 설정하여 인도의 극치와 천도 사이의 간격을 조금 띄워둠으로써 이 문제를 비켜 가는데,⁷⁵⁾ 여기에도 물론 정약용과는 다른 방면에서 이론적 난점이 발생한다. 천인합일론을 둘러싼 주희와 정약용의 입장 차이는 천도와 인도, 무위와 작위 사이의 미묘한 관계를 반영하는 것으로, 이 또한 향후 유가 공부론의 범주 안에서 더 폭넓게 다루어질 필요가 있을 것이다.

4. 나가는 말

지금까지 살펴 본 것처럼, 정약용의 공부론 체계상에서 ‘천인지추뉴’로서의 성의론이 천지귀신의 내적 임재라는 존재론적 토대 위에서 인도적 실천의 극치로서 ‘지성’으로 귀결되고, 더 나아가 나뉘는 ‘천인합일’의 성인론을 수립하는 데까지 연결되고 있다는 점은, 그가 『대학』과 『중용』을 일관하는 공부론을 얼마나 체계적으로 재구성하고자 했는지를 잘 보여준다.

정약용은 우선 “성자, 물지종시”라는 『중용』의 언설을 끌어와 『대학』의 “물유본말, 사유종시”와 일치시킴으로써 인도적·정치적 차원에서 성의 개념을 규정하였고, 효·제·자의 덕행과 서술상 구분되는 본말 구조를 가진 격치육조의 체계 안에서 공부의 기점이자 중심으로 그 위상을 정립하였다. 또한 그는 독특하게도 오계자의 설을 인용하여 성의장의 ‘십목십수’를 천지귀신의 임재로 풀이함으로써 ‘의意’ 개념을 초월

75) 주자학적 공부론의 ‘무위’적 성격과 그에 내재한 본체론적 사유에 관해서는 줄고, 「정약용의 공부론 연구」, 한국학대학원 박사학위논문, 2025, 80-95쪽 참조.

적 천도의 도덕적 요구가 현현하는 의식 내적 영역으로 특수화하였으며, 이러한 천도적 토대 위에서 ‘무자기’에서 ‘무송’에 이르는 성의의 인도적 실천과 그 이상을 연속선상에서 파악하였다. 이는 궁극적으로 『중용』의 ‘지성至誠’과 연계되어 그 종합적 의의를 『대학』 텍스트 너머에서 취할 수 있게 해주었다.

정약용의 이러한 기획을 본론의 주제인 공부의 기점이라는 측면에서 보자면, 『대학장구』에 나타난 격물-성의론과 그를 위해 재배치된 텍스트 전반에 대한 근본적인 차원의 패러다임 전환이라고 할 수 있다. 그는 순전히 고대 유교의 복원자의 입장에서 주희의 개정판 『대학』을 구분체제로 되돌리고자 한 것이 아니었다. 그는 성의 개념을 천도와 인도의 지도리(天人之樞紐)가 되는 공부의 기점으로 삼아, 천지귀신의 밝고 삼엄한 존재성과 인간 사회를 향한 도덕적·정치적 행위를 포괄하는 의미를 그 안에 담고자 했다. 특히 『대학공의』의 내용은 시종 그러한 철학적 사유를 정당화하려는 해석학적 전략에 의해 구성되어 있다고 해도 무리가 없을 것이다.

아울러 정약용은 성의의 극치로서의 ‘지성’을 『중용』에서 성인이 천도와 닮아가려는 노력과 일치시키고, 이를 자신의 독자적인 천인관계의 사유로 연결지었다. ‘성의’가 ‘천인지추뉴’로서 공부론의 기점이자 중심이 되는 의의를 가진다고 한다면, ‘성인’은 인도의 극치로서의 성인의 공업이 천도를 닮아간다는 정약용 특유의 독자적인 ‘천인합일’ 사상으로서의 의의를 가진다고 할 수 있을 것이다. 두 논의를 종합하여 말한다면, ‘성誠’ 개념을 축으로 정약용은 두 가지 종류의 천-인관계를 성립시키고 있는데, 그 중 하나가 ‘성의’론에 입각한 천-인 추뉴의 상호적 관계라면, 다른 하나는 ‘성인’론에 입각한 천-인 합일의 수렴적 관계라고도 정돈할 수 있을 것이다.

이상 우리는 정약용의 공부론 체계의 중심축으로서의 천-인 관계가
경학 상에서 어떠한 양상으로 전개되는지에 관해 살펴봄으로써, 그가
성의 개념을 통해 천도와 인도를 관철하여, 공부론 체계의 기점에서부
터 궁극적 목표에 이르기까지 그 내적 일관성을 확보하였음을 확인할
수 있었다. 이러한 내적 일관성이 내포한 실천 상의 의의와 그 가능성에
관해서는 향후 추가 연구를 기약하기로 한다.

(논문투고일 2025년 7월 30일, 심사확정일 2025년 10월 19일, 게재확정일 2025년 10월 24일)

참고문헌

원전

- 『三魚堂四書集註大全』, 陸隴其 輯, 《(影印)四庫全書存目叢書》170~172, 濟南: 齊魯書社, 1997.
- 『續文獻通考』, 王圻 撰, 臺北: 文海出版社, 1979.
- 『五百家注昌黎文集』, 韓愈 撰, 《(影印)文淵閣四庫全書》1074, 臺北: 臺灣商務印書館, 1984.
- 『王陽明全集』下冊, 吳光 等編校, 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- 『(點校補正)經義考』, 朱彝尊 著; 汪嘉玲 等點校, 臺北: 中央研究院, 中國文哲研究所, 1997.
- 《定本 與猶堂全書》, 丁若鏞 著; 茶山學術文化財團 編, 서울: 도서출판 사암, 2012.
- 『朱子語類』, 黎靖德 編; 王星賢 點校, 北京: 中華書局, 1994.
- 『朱子言論同異攷』, 韓元震 撰, 《奎章閣資料叢書 儒學篇》, 서울: 서울대학교 奎章閣韓國學研究院, 2016.
- 《朱子全書》, 朱傑人 等 主編, 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- 『朱熹文集編年評注』, 郭齊·尹波 編注, 福州: 福建人民出版社, 2019.
- 『弘齋全書』, 민족문화추진회 編, 《(影印標點)韓國文集叢刊》, 서울: 民族文化推進會, 2001.

2차 문헌

顧宏義, 『宋代《四書》文獻論考』, 上海古籍出版社, 2014.

금장태, 『다산실학탐구』, 소학사, 2001.

_____, 『도와 덕』, 이끌리오, 2004.

김문식, 「다산 정약용의 태학지도(太學之道)」, 『다산학』 8호, 다산학술문
화재단, 2006.

김태영, 「茶山의 誠敬思想 연구」, 『호서문화연구』 7, 1988.

中純夫, 「朱熹の自欺説について ―最晩年における『大學章句』『大學或問』の
改訂」, 『中國思想史研究』 43, 京都大學文學部 中國哲學史研究會,
2022.

백민정, 「정약용 수양론의 내적 일관성에 관한 연구 ―愼獨, 至誠, 執中,
忠恕, 人心道心論을 중심으로」, 『퇴계학보』 122, 2007.

_____, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007.

_____, 「미래 다산학 연구의 방향 모색」, 『유학연구』 64, 2023.

_____, 「귀신의 공공성과 제사의 정치 ―정약용의 상제-귀신론과 정치
사상」, 『다산학』 44호, 2024.

성태용, 「茶山의 明善論에 대한 一考察」, 『태동고전연구』 1, 1984.

山下龍二, 『大學・中庸』, 《全釋漢文大系》 3, 集英社, 1974.

吉原文昭, 『南宋學研究』, 「大學章句研究 ―その改訂の跡附を中心として」, 研
文社, 2002.

임부연, 「정약용의 수양론 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2004.

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

이광호, 「『중용강의보』와 『중용자잠』을 통하여 본 다산의 誠의 철학」,
『다산학』 7호, 2005.

佐野公治, 『四書学史の研究』, 創文社, 1988.

정소이, 「다산 정약용의 인심·도심론」, 『다산학』 18호, 2011.

정일균, 『다산사서경학연구』 1~2, 서울대학교출판문화원, 2021.

조성을, 『年譜로 본 茶山 丁若鏞 —살살이 파헤친 그의 삶』, 지식산업사, 2016.

조현웅, 「格物의 이중구조와 주자학적 공부론의 재인식 —伊川語 十六條의 분석을 중심으로」, 『퇴계학보』 153, 2023.

_____, 「정약용의 공부론 연구」, 한국학대학원 박사학위논문, 2025.

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

許家星, 「论朱子的“诚意”之学 —以“诚意”章诠释修改为中心」, 『哲学与时代: 朱子学国际学术研讨会论文集』, 华东师范大学出版社, 2012.

국문요약

정약용은 강진 유배지에서 『대학』과 『중용』 관련 저술을 통해 새로운 공부 이론을 완성했다. 그는 『대학공의』에서 그는 주자학적 공부론의 골격이라고 할 수 있는 삼강령·팔조목 체계를 비판하고 『대학』 본래의 체제로 돌아가 공부의 기점을 격물에서 성의로 이동시킴으로써 ‘천도와 인도의 상호 관계(天人之樞紐)’를 축으로 전체 공부론의 내적 일관성을 확보하였다. 이는 그가 『중용』의 “성자誠者, 물지종시物之終始”라는 구절을 끌어와 성의 개념의 본질을 ‘수기치인’의 인도적 범위로 한정된 것과 함께 그의 독자적 사유가 일구어낸 온전한 결실이었다. 본 논문은 이러한 그의 성의론이 갖는 철학적 함의를 규명한다.

우선 정약용은 『중용』의 “성자, 물지종시”를 『대학』의 “물유본말物有本末, 사유종시事有終始”와 일치시킴으로써 인도적·정치적 차원에서 ‘성誠’ 개념을 규정하였고, 효·제·자의 덕행과 서술상 구분되는 본말 구조를 가진 ‘격치육조’의 체계 안에서 공부의 기점이자 중심으로 성의의 위상을 정립하였다. 또한 그는 독특하게도 남송의 경학가 오계자吳季子의 설을 인용하여 성의장의 ‘십목십수十目十手’를 천지귀신天地鬼神之 임재(昭布森列)로 풀이함으로써 ‘의意’ 개념을 초월적 천도의 도덕적 요구가 현현하는 의식 내적 영역으로 특수화하였으며, 이러한 천도적 토대 위에서 ‘무자기毋自欺’에서 ‘무송無訟’에 이르는 성의의 인도적 실천과 그 이상을 연속선상에서 파악하였다.

더 나아가 정약용은 ‘무송’을 궁극적으로 『중용』의 ‘지성至誠’으로 연

계시키는데, 이는 인간의 인도적 실천이 귀신의 작용인 천도에 수렴해 간다는 의미와 함께, 인도의 극치에서 인간은 대자연과 동격의 참여자로서 천지의 화육化育을 도울 수 있다는 무궁한 가능성의 선언이었다. 정약용이 보기에 성인聖人의 공업은 인도적 차원과 연속되어 있으면서도, 실제로 천지의 화육을 도와 상천上天의 조화를 이루는 데까지 다다를 수 있다. 이는 ‘지성’을 통해 도출된 새로운 의미의 ‘천인합일天人合一’이라고 할 수 있을 것이다.

본 연구는 정약용의 공부론 체계의 중심축인 성의론이 천도와 인도를 관철하여, 공부론 체계의 기점에서부터 궁극적 목표에 이르기까지 그 내적 일관성을 구성하고 있음을 규명하였다. 유가 공부론의 독창적 성과로서 정약용의 공부론이 갖는 의의에 대해서는 앞으로 더욱 활발한 연구가 기대된다.

주제어 | 공부론, 성의誠意, 성誠, 지성至誠, 천인지추뉴天人之樞紐, 천지귀신소포삼열天地鬼神昭布森列, 무자기毋自欺, 무송無訟.

Abstract

Toward a New Unity of Heaven and Humanity(天人合一) : Jeong Yak-yong's Theory of Seongui(誠意)

Jo Hyeon-ung

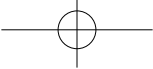
Lecturer, School of Digital Humanities and Computational Social Sciences(DHSS), Korea

Advanced Institute of Science and Technology(KAIST)

During his exile in Gangjin, Tasan Jeong Yak-yong completed a new theory of learning through his writings on the Great Learning and Doctrine of the Mean. In the *Daehak Gongeu*(*Impartial Discussion on the Great Learning*), he criticized the Zhu Xi's framework of the Three Guidelines and Eight Items(三綱領·八條目), and returned to the original text of the Great Learning. By shifting the starting point of learning from gyeokmul(格物, investigation of things) to seongui(誠意, making the will sincere), Tasan established an internally coherent theory of learning centered around the “pivot of the mutual relation between Heaven and humanity”(天人之樞紐). This reorientation was fully realized when he drew upon the phrase from the *Doctrine of the Mean* “Sincerity is the beginning and end

of all things”(誠者, 物之終始), and thereby confined the essence of seongui to the humane and political sphere. This article aims to elucidate the philosophical implications of Tasan’s distinctive interpretation of seongui.

Tasan begins by correlating the *Zhongyong*’s phrase “Sincerity is the beginning and end of all things”(誠者, 物之終始) with the Daehak’s “Things have roots and branches; affairs have beginnings and ends”(物有本末, 事有終始), thus conceptualizing sincerity(誠) within a humanistic and political context. He positions seongui as the central axis of learning within the system of the “Six Items of Gezhi”(格致六條), a framework that is structurally distinguished—at the level of exposition—from moral virtues such as filial piety(孝), fraternal respect(弟), and parental affection(慈). Moreover, in a unique move, Tasan invokes the interpretation of the Southern Song scholar Wu Jizi(吳季子), interpreting the phrase “ten eyes and ten hands”(十目十手) in the seongui chapter as referring to the “radiant and solemn presence of the spirits in Heaven and Earth”(天地鬼神昭布森列). Through this, he characterizes ui(意, intention) as a domain within human consciousness where the transcendent moral demand of Heaven manifests itself, thereby giving seongui a unique position as a moral pivot rooted in the Way of Heaven(天道). On this transcendental basis, Tasan reinterprets the stages of practical cultivation, extending from “Without self-deception”(毋自欺) to “Without litigation”(無訟), as a continuous moral praxis that embodies the humane realization of seongui.



Ultimately, Tasan links musong(無訟) with jiseong(至誠, utmost sincerity) in the Doctrine of the Mean. This connection signifies that human moral praxis may ultimately converge with the operations of Heaven, and that, at the apex of moral cultivation, the human being is capable of participating in the transformative processes of Heaven and Earth as an equal agent. Such a view declares the infinite possibility of human moral contribution to the cosmic process of transformation and nourishment(huayuk 化育). In Tasan's perspective, the achievement of the sage(聖人) not only continues the humanistic path but may reach the point of assisting the works of Heaven(sangcheon 上天) itself. This may be understood as a newly articulated form of the unity between Heaven and humanity(cheonin hapil, 天人合一), one that is realized through jiseong(至誠).

This study demonstrates that Tasan's theory of seongui, as the central axis of his theory of learning, interpenetrates the realms of Heaven and humanity. From its point of departure to its ultimate telos, his system of thoughts maintains a rigorous internal coherence. As an original achievement within the Confucian tradition of self-cultivation and praxis, Tasan's theory invites further scholarly engagement and critical development.

Key Words | Theory of Learning, Making the Will Sincere(誠意), Sincerity(誠), Utmost Sincerity(至誠), The Pivot Between Heaven and Humanity(天人之樞紐), Solemn Presence of the Spirits in Heaven and

Earth(天地鬼神昭布森列), Without Self-Deception(毋自欺), Without
Litigation(無訟).

