

다산학 48호 (2026.6) | 215~262

다산 실천지향적 수양론의 내적 정합성 — 덕 후천설의 구조와 도덕 판단의 타당성을 중심으로

위성홍 | 한국교원대학교 윤리교육학과 박사과정

목차

- 들어가는 말
- 덕성의 의미와 덕 후천설 구조의 정합성 검토
- 실천의 자의성 문제와 '행동주의적 독해' 가능성에 대한 대응
- 나오는 말: 다산 실천지향적 수양론의 의의와 경세론적 함의

1. 들어가는 말

유교 수양론의 궁극적 귀결은 도덕적 실천에 있다. 선진 유학 이래 다양한 사상적 분기에도 불구하고, 유학 내부에서 실천은 항상 수양의 핵심 과제로 간주되어 왔다. 경전의 훈고를 중시하였던 한대漢代의 경학자들로부터 유학의 형이상학적 존재론의 체계를 구축한 송명대宋代의 신유학자들에 이르기까지 도덕적 실천은 그들이 추구하는 유학의 핵심적 목표 가운데 하나였다. 실천을 철학의 핵심 과제로 삼은 유학의 경향은 다산茶山 정약용丁若鏞(1762~1836)의 사상에서도 뚜렷하게 드러난다. 다산 사상에서 실천지향성은 그의 철학 전반을 관통하는 사상적 경향이지만, 그 구체적인 전개 방식은 수양론의 차원에서 가장 집중적으로 드러난다는 점을 유의할 필요가 있다. 나아가 다산의 수양론은 유학의 실천지향성을 계승하면서도, 조선 유교 사상사의 주된 학문적 흐름이었던 주자학의 실천적 수양론과는 일정한 비판적 거리를 두며 재구성된 것으로 이해할 수 있다.

본 연구에서 말하는 다산 사상의 실천지향성에 담긴 ‘실천성’은 단일한 의미로 환원되지 않는다. 이는 다산이 강조한 행사行事的 중요성이 개인적 수양과 사회적 실천이라는 서로 다른 차원에서 다양하게 제시되기 때문이다. 본고에서는 수기와 치인 차원의 관점에서 나타나는 실천성에 관한 구분을 전제하면서도, 다산이 비판한 여러 비실천적 태도들이 서로 독립된 범주로 제시되는 것이 아니라 일정한 내적 연관 속에서 이해될 필요가 있다는 점에 주목하였다.

다산학과 주자학의 관계에 대해서는 다산의 철학 전반은 물론 수양론을 중심으로 살펴보더라도 단순한 대립 구도로 환원될 수 없다는 점이 기존의 연구를 통해 밝혀져 있다. 그럼에도 본고는 다산 수양론의 실

천지향성을 주자학과의 비교 속에서 고찰하고자 한다. 이는 수양론과 관련하여 『대학』, 『중용』 등에 나타난 주자의 일부 해석과의 긴장과 비판 속에서 다산 사상의 실천지향적 성격이 가장 선명하게 드러난다는 판단 때문이다.¹⁾ 주자학에서의 실천은 만물에 대한 앎을 전제로 하지만, 도덕적 실천에 무게를 두는 입장 가운데에서도 선지후행 先知後行의 구도는 주희의 의도와 달리 도덕적 실천보다는 앎에 대한 천착으로 치달게 되는 가능성을 내포한다. 이에 다산은 이치에 대한 관념적 앎에 경도되는 수양의 방식을 비판하는 한편, 실천이 결여된 정적인 수양의 문제를 지적하며 실천을 중심에 둔 수양론을 제시하였다.²⁾

1) 다산이 『대학』의 ‘명덕’과 ‘격물치지’를 이해하는 방식은 주자학과의 핵심 분기점이자, 본 연구가 다루는 실천지향적 수양론의 구체적인 양상이 드러나는 지점이기도 하다(백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007, 272쪽 참조). ‘대학’ 원의에 대한 해석이나 ‘서충’에 대한 이해에서 다산은 주희의 해석과 거리를 두면서도, 주희를 유교 중흥의 조주로 인정하거나, 일부 구절에서는 주자설의 입장에서 선유의 해석을 비판하기도 한다(『大學公議』 권3(『定本』 제6책, 123쪽 참조)). 이처럼 주자설에 대한 비판과 옹호가 공존하는 다산의 철학은 주자학과의 단순한 대립으로 환원되기 어렵다. 이는 양자의 관계를 단절이 아닌 연속과 불연속의 맥락에서 이해하려는 연구 경향과도 상통한다(한형조, 「다산과 서학: 조선 주자학의 연속과 단절」, 『다산학』 2호, 다산학술문화재단, 2001; 차이전평, 김종섭·김호 옮김, 『다산의 사서학』, 너머북스, 2015 참조). 일부 구절에 대한 주자설 수용이 곧 주자학 체계 전체를 수용하는 것은 아니기에 양자의 철학적 토대와 방향을 대조하는 작업은 여전히 유효하다. 다만 이러한 구도에 대한 논의는 본 연구의 지면을 벗어나기에, 본고는 특정 프레임의 관점에서 접근하기보다는 다산 철학의 내적 정합성을 규명하기 위한 비교의 측면에서 주자설과의 대립 구도를 설정하고자 한다.

2) 다산 사상의 실천지향성을 주자학의 그것과 비교하여 개념적 경계를 명확히 할 필요가 있다고 제안해주신 익명 심사위원께 감사를 드린다. 그 제언을 수용하여 본고에서 사용하는 실천지향성의 의미를 다음과 같이 구체화하였다. 실천의 강조는 유학의 공통된 지향으로, 주자학 역시 실천을 수양의 중요한 목표로 삼는다. 그러나 주자학에서 실천이 선천적으로 주어진 덕의 발현인 반면, 다산에게 실천은 덕을 형성하는 조건이 되므로 양자가 보는 실천의 의미는 구조적으로 구별된다. 이러한 덕 개념의 차이는 수양의 방향을 결정하는데, 주자학에서 덕이 본성으로 주어진 것이므로 수양은 그 본성의 함양과 이치에 대한 탐구로 향하게 된다. 다산이 비판한 바 있듯이, 당대 학인들의 사변적 수양이나 정좌와 같은 정적 수양의 흐름은 이러한 경향을 지시한다. 나아가 다산의 이러한 덕 이해는 수양의 차원을 넘어 경세론의 영역으로 확장된다. 덕이 행사를 통해 형성되는 것이라면, 군자의 수양은 내

이러한 다산 수양론의 실천지향성은 덕에 대한 그의 해석에서 명확히 확인된다. 주자학에서 덕을 인간의 본성으로 설정한 것과 달리, 다산은 덕을 인륜 관계에서의 행사行事 이후에 성립하는 후천적 결과로 규정하였다. 나아가 그는 『대학』 해석에 있어서 명덕明德을 허령불매한 심성적 관점이 아닌, 효孝·제弟·자慈라는 인륜적 덕목으로 파악하고, 『고본대학』의 체계를 취하여 성의誠意 중심의 격치육조설格致六條說을 제시하였다. 이처럼 덕의 의미와 경전 구조에 대한 다산의 재해석은 공통적으로 실천지향적 수양론으로 수렴된다.

학계에서 다산 사상의 실천지향적 성격은 다양한 층위에서 논의되어 왔으며, 특히 도덕 수양 및 실천과 관련하여 덕 개념, 격물치지론 그리고 도덕 판단의 문제 등을 중심으로 주요 연구들이 축적되어 왔다.³⁾ 이러한 선행연구는 본고에서 다루고자 하는 문제들과 관련하여 다음과 같은 세 가지 이론적 논점으로 정리될 수 있다.

첫째, 덕 후천설과 덕성 개념의 관계 문제이다. 이는 덕을 실천의 결과로 보는 입장과, 그 실천을 가능하게 하는 내적 근거로서 덕성의 성격을 어떻게 규명할 것인가의 문제와 관련된다. 기존의 다산 덕론 연구는 주로 주자학적 덕론과의 비교를 통해 두 사상의 철학적 대비를 시도함

면의 함양에만 머무를 수는 없고, 정치적 지위와 권한을 지닌 군자의 유위적 치인론으로 확장됨에 이른다. 다산의 덕 후천설은 이러한 행사적 경세론을 뒷받침하는 수양론적 기반이 된다. 본고에서 말하는 실천지향성은 이처럼 덕 인식의 전환이 수양론과 경세론 전반의 재편으로 이어지는 방향성을 가리키며, 이는 단지 당대 학인들의 병폐에 대한 비판을 넘어 주자학에 내재한 무위적 경세론의 한계를 극복하려는 시도로 이해될 수 있다.

- 3) 금장태는 다산 공부론을 ① 수기·치인의 본말 구조, ② 행행에 근본하는 지행병진의 방법, ③ 사친事親·사천事天을 통한 성성成聖 실현의 체계로 규정하고, 이 중 행에 근본을 둔 지행병진의 방법을 다산 공부론의 방법적 특징이 가장 잘 드러난 요소로 보았다. 이 연구는 다산 수양론을 거시적으로 바라보는데 유용한 해석 틀을 제공한다(금장태, 『다산실학탐구』, 소학사, 2001, 55쪽 참조).

으로써, 다산 윤리학의 실천지향적 성격을 해명하였다.⁴⁾ 이러한 논의는 덕 후천설과 덕성 개념 사이의 관계를 수양론의 맥락에서 어떻게 종합적으로 이해할 것인가의 문제의식으로 이어진다.⁵⁾

둘째, 격물치지의 범위 재설정을 통한 실천적 지식의 문제이다. 이는 다산이 격물의 범위를 육조목 중심으로 재구성한 점이 그의 수양론 체계에서 어떠한 의미를 갖는가의 문제와 관련된다. 기존 연구는 성호학과 『대학』 해석을 계승한 다산의 격물치지 이해가 주자학의 사변적 형이상학에 대한 비판이자, 실천의 위기를 극복하려는 문제의식에서 비롯된 것으로 이해한다.⁶⁾ 아울러 명덕을 효제자로 보는 다산의 입장 역시 『대학』의 실천적 덕목 지향을 드러낸다는 점이 지적되어 왔다.⁷⁾

셋째, 도심 및 권형 개념과 도덕 판단의 보편성 문제이다. 다산 수양론에서 도덕적 실천은 단순한 행위의 문제가 아니라, 수양을 통해 도덕 판단의 보편성을 어떻게 확보할 수 있는가의 문제와도 긴밀하게 연결된다. 이와 관련하여 학계에서는 도덕 판단의 근거를 이성적 작용으로

4) 정일균(2000); 임부연(2004); 이영경(2008); 임현규(2016) 참조. 서학의 영향을 중심으로 다산의 실천적 덕론을 사상사적 맥락에서 해석한 연구로는 금장태(2003); 장승구(2022)가 있다.

5) 김우형(2012)은 다산의 덕을 행사 이후 성립되는 것으로 보면서도, 실천을 촉발하는 내적 동기로서 덕에 대한 선호 역시 덕의 범주에 포함될 수 있음을 제시하였다. 이 입장은 다산의 덕 이해를 주자학적 본성론의 틀에서 해석할 수 있는 단서를 제공하며, 덕과 성의 개념적 구분과 함께 수양론의 맥락에서 덕성을 분석 대상으로 설정해야 한다는 문제의식으로 이어진다. 한편 전병욱(2010)은 덕성을 '천부적 성', '기호'와 연결하여 이해하면서, 덕성이 실천적 동기이자, 내면 수양의 근거로 기능할 수 있다고 보았다. 본 연구는 이러한 논의를 수용하면서도 다산의 덕 후천설과 덕성 사이의 개념적 정합성의 문제를 분석하고자 한다. 김우형, 「다산 윤리학의 실천적 특성과 이론적 한계」, 『다산학』 20호, 다산학술문화재단, 2012; 전병욱, 「다산의 미발설과 신독의 수양론」, 『철학연구』 40집, 2010, 186-187쪽 참조.

6) 임현규(2009); 임부연(2013) 참조.

7) 안영상(2005), 227쪽 참조.

볼 것인지, 도덕 감정으로 볼 것인지에 따라 해석이 분기되어 왔다. 이러한 논의는 도심과 권형, 서에 기초한 도덕 판단이 어떠한 방식으로 보편성을 확보하는가의 문제로 이어진다.⁸⁾

위 연구들은 다산 사상의 실천지향성을 드러내는데 중요한 기여를 해왔지만, 개별적인 개념 간의 긴장이나 해석상의 문제 제기를 통해 다산 수양론 체계의 내적 정합성을 검토하는 논의는 상대적으로 충분히 이루어지지 않은 측면이 있다. 또한 기존 연구가 다산 철학의 실천적 경향을 드러내는 현상적 결과와 그 과정의 측면에 중점을 두고 있다면 본 연구에서는 실천지향적 수양론 체계의 내적 정합성의 문제에 주목하였다.⁹⁾

본 연구는 다산의 실천지향적 수양론 체계의 정합성을 확보하기 위해 요청되는 두 가지 차원의 문제를 검토하고자 한다. 첫째는 ‘덕성’과

8) 이와 관련하여 고승환(2017)은 다산 수양론에서 서齋가 보편적 도덕판단으로 성립할 수 있는지를 검토하면서, ‘기소불욕’을 명령하는 주체를 도심으로 이해하고, 내면 성찰과 더불어 예법 준수를 통해 그 보편성이 확보될 수 있음을 제시하였다. 한편 학계에서는 다산 사상에서 도덕 판단의 기준을 이성으로 볼 것인지, 감정으로 볼 것인지에 대한 논의가 제기되어 왔다. 정소이(2015)는 도덕 판단의 최종 결정권이 도덕 감정으로서의 도심에 있다고 보는 반면, 고승환(2016)은 이러한 도덕 판단의 근거로서의 도심을 이성적 욕구로 해석한다. 이러한 해석 차이는 도덕 판단과 관련한 다산의 입장을 각각 주정주의와 주지주의로 이해할 여지를 보여준다. 고승환, 「다산 정약용의 忠恕論에 관한 재해석」, 『철학논집』 49집, 2017; 정소이, 「다산 정약용의 윤리론에서 최종 결정권은 어디에 있는가?」, 『유교문화사상연구』, 62호, 2015; 고승환, 「다산 정약용의 권형론 재해석」, 『다산학』 29호, 다산학술문화재단, 2016 참조.

9) 백민정은 다산 수양론의 주요 개념들, 즉 신독, 지성, 집중, 충서, 인심·도심 간의 구조적 연관성을 분석하여 수양론의 내적 일관성을 규명하였다. 이러한 분석은 다산 수양론의 주요 방법들이 인仁의 실현이라는 전체 구조 속에서 상호 연관되어 있음을 보여준다. 본 연구는 이러한 수양론에서의 일관성 내지는 정합성 고찰이라는 문제의식을 계승하되, 개념 간 연관 구조 자체보다는 개념 해석 과정에서 발생하는 긴장과 오해 가능성에 주목하여 내적 정합성을 검토하고자 한다. 백민정, 「정약용 수양론의 내적 일관성에 관한 연구」, 『퇴계학보』 122권, 2007 참조.

덕 후천설의 구조에 관한 정합성의 문제이다. 다산은 덕을 선천적 본성이 아니라 행사 이후에 성립된다는 심본무덕心本無德의 입장을 취하였으나, 『중용』의 ‘존덕성尊德性’에서 말하는 ‘덕성’을 어떠한 방식으로 이해하느냐에 따라 덕성 개념이 그의 덕론 체계와 개념적 긴장이 발생할 우려가 있다. 따라서 본고에서는 덕이 실천 이후에 성립되는 것이라면 실천 이전의 단계에서 높여야 할 덕성은 무엇을 의미하며, 그것이 다산의 실천지향적 수양론의 체계에서 어떠한 지위를 갖는지를 규명할 것이다.

둘째는 격물의 재구조화와 도덕판단의 타당성 사이의 정합성 문제로, 이는 실천지향적 수양론의 체계가 어떻게 행동주의적 실천론으로의 전락을 막아내는지에 관한 논의이다. 다산은 주자학의 격물설을 비판하고, 격물의 범위를 온 천하의 이치에 대한 앎이 아닌, ‘육조목六條目’의 본말에 대한 인식으로 재정의했다. 이러한 격물치지 범위의 재설정 은 인지적 측면에 대한 간과가 아니라, 고경古經에 대한 분석을 통해 실천적 수사학洙泗學의 본래적 의미를 회복하려는 것이며, 이는 결국 사변적 이론 탐구에 매몰되는 비실천적 수양에 대한 경계로 풀이된다. 그러나 그 의도와 달리 다산의 격치육조설은 사물의 이치에 대한 탐구나 추론과 같은 인지적 차원에 대한 관심을 상대적으로 약화시켜 자칫 단순한 직관적 판단이나 외적 행위 중심의 실천론으로 독해할 한계를 내포한다. 본 연구에서는 이 문제를 도심, 서, 권형의 작동방식과 관련하여 검토하고자 한다. 이를 통해 다산학의 전체적인 구도 속에서 유교 수양론에 관한 다산의 의도를 명료하게 드러내고, 수양론의 내적 구조를 정합적으로 해명하고자 한다.

2. 덕성의 의미와 덕 후천설 구조의 정합성 검토

본 연구에서 사용하는 ‘실천지향성’이라는 개념은 다산 사상을 규정하는 해석 틀로서 기존 연구에서도 지속적으로 제시되어 왔다.¹⁰⁾ 이에 본 연구에서는 실천의 의미를 다음의 세 가지 측면에서 살펴보고자 한다. 실천의 세 측면은 다산이 일관되게 강조한 행사(行事)의 중요성이 이론적 앎, 수양의 방식, 유위적(有爲的) 경세론이라는 서로 다른 국면에서 각각 어떻게 드러나는지를 설명하기 위한 분석적 구분이다. 첫째, 이론적 공리의 방법과 상대되는 의미에서의 실천적 수양이다. 이는 다산 수양론이 선의 실천을 통해 인(仁)을 성취하는 데 그 지향점이 있음을 가리킨다. 그 방법적 측면에서 중시되는 것은 주자학적 즉물공리(卽物窮理나 형이상학적 개념의 규명이 아니라, 가족을 비롯한 비근한 인간관계에서 발현되는 인륜적 행사임을 보여준다.

둘째, 정적(靜的)인 수양과 대비되는 의미에서의 역동적이고 실천적인 수양이다. 다산은 경(敬)과 조존(操存) 수양에 관한 주석에서, 정자(程子) 문하의 많은 학자들이 선학(禪學)에 경도된 바 있음을 근거로 미발의 심체를 함양하는 당시의 학자들의 정적인 수양방식 방식을 비판하였다. 그

10) 이을호는 다산에게 있어서 성리학이 이론철학으로서 특이한 철학적 분야를 개척한 것은 사실이나, 그것이 수사학(洙泗學)적 견지에서 받아들일 수 없었던 것으로 보고, 다산이 정주(程朱)의 『중용』 및 『대학』의 주석을 ‘실천윤리의 성중학(誠中學)’으로 다루었다고 분석하였다. 장승구는 주자학과 대비를 통해 다산 윤리학을 ‘생활 현장의 윤리학’이자, ‘일하는 대중을 위한 윤리’, ‘결단과 실천을 우선시하는 행동의 윤리’로 규정한다. 또한 김형효는 다산 사유의 핵심을 행사의 능동적 의미를 강조하는 데서 찾으며, 다산의 성인관을 유위적 문제 해결의 이성과 의지를 갖춘 존재로 이해한다. 이러한 다산 사상에 대한 성격 규정의 이면에는 여러 맥락이 있지만, 그 인식을 관통하는 지점에는 공통적으로 실천지향성이 있음이 파악된다. 이을호, 『다산경학사상 연구』, 한국학술정보, 2015, 73쪽; 장승구, 『정약용과 실천의 철학』, 서광사, 2001, 127쪽; 김형효, 『실학사상가 다산 정약용의 한 해석법』, 『다산학』 3호, 다산학술문화재단, 2002, 28-29쪽 참조.

는 물론 이러한 정좌의 방식이 잘못된 수양이라 할 수는 없지만, 그러한 방식이 수사의 옛 법이 아님을 명확히 밝혔다.¹¹⁾ 정적 차원의 수양보다는 응사접물應事接物하는 인륜 장에서의 실질적 행동으로 발휘되는 실천적 수양에 대한 강조가 곧 또 다른 실천의 의미라 할 수 있다.

셋째, 조선 후기에 처사處士로 자처하며 산림에 은거하거나, 실제 경세와 치국에 도움이 되어야 할 자리를 거부한 채 도도하게 권위 있는 자리만을 탐하는 당대 학자들의 안일한 풍토에 대한 비판적 의미로서의 실천성이다.¹²⁾ 이는 수기修己 측면에서의 수양론적 실천성이라기보다는 치인治人의 사회정치적 맥락에서의 실천성을 의미한다. 이러한 다산의 비판적 입장에 담긴 세 가지 차원의 실천성은 이에 대응하는 ‘즉물궁리卽物窮理’·‘향벽관심向壁觀心’·‘산림처사山林處士’라는 비실천적 태도들과 마찬가지로 서로 분절된 범주로 이해될 수 있는 것이 아니다. 오히려 다산이 강조하는 실천성은 수기와 치인의 전 과정에서 적극적으로 선을 행함으로써 덕을 이루는 하나의 인간상으로 수렴된다. 이러한 실천적 인간상을 구현하기 위한 다산의 기획은 덕의 존재론적 성격에 대한 인식에서 가장 두드러지게 나타난다.

1) 덕에 대한 주희와 다산의 이해

선진유교에서 ‘덕德’은 인간의 도덕적 품성을 가리키는 용어로 인

11) 『孟子要義』 권2(『定本』 제7책, 204쪽). “然孔子所謂‘操則存, 舍則亡’, 必非此說. 孔子之所謂操存者, 欲於應事接物之時, 強恕行仁, 言必忠信, 行必篤敬, 勿循私慾, 一聽道心, 非欲瞑目端坐, 收視息聽, 回光反照, 以爲涵養之功也. 涵養之功, 非曰不善, 但非孔子操存之遺法也.”

12) 『文集』 권19, 「五學論」(『定本』 제2책, 297쪽). “今爲性理之學者, 自命曰隱, 雖奔世卿相, 義共休戚, 則勿仕焉, 雖三徵七辟, 禮無虧欠, 則勿仕焉. 生長輦轂之下者, 爲此學則入山, 故名之曰山林.”

식되었다. 덕은 이상적인 군자가 갖추어야 할 도덕적 자질을 의미하는 것으로, 여기서 덕의 주체는 단지 사士 계급에만 국한되지 않고 민을 포함한 모든 인간에게 열려있다. 『논어』에 언급된 덕은 지성인의 사회적 역할과 관련하여 인격적인 능력을 정치 분야에 실천한다는 의미를 포함한다.¹³⁾ 여기서 군주가 지니는 덕의 감화感化는 백성의 덕으로 전달되므로 선진유교의 통치론에서는 덕에 바탕을 둔 통치, 즉 덕치德治의 중요성이 강조되었다.¹⁴⁾ 따라서 공자孔子에게 있어서 덕은 인人和와 민민 계급에 구애됨이 없는 군자의 조건이자 인간적인 자질이면서 동시에 덕치라는 이상 정치의 준거로서 활용되는 가치 개념으로 분석된다.

본격적으로 덕을 인간 본성의 지평에서 논의한 사상가는 맹자孟子이다. 맹자에게 있어서 사덕四德은 사단四端과 함께 인간성의 핵심을 구성하는 용어로 언급되며, 도덕적 품성을 갖춘 이상적 인간의 모습이 덕이라는 개념으로 규정된다. 따라서 맹자 이래로 유교 수양론은 덕을 갖춘 인간이 되기까지의 수양 과정과 그 방도를 설명하는 방향으로 전개된다. 그러나 맹자의 논의에서 눈여겨보아야 할 지점은 사덕이 과연 인간의 본성 자체를 의미하는 것인지 혹은 사단의 마음을 확충하고 실천함으로써 성립되는 도덕적 결실인지는 명확히 확정되지 않는다는 점이다. 성이 선하다는 주장의 근거로 제시된 사덕은 ‘인간이 본래 가지고 있다’¹⁵⁾는 것으로 이해할 수 있지만, 동시에 사덕은 ‘사단의 확충 과정

13) 지준호, 『『논어(論語)』의 덕 개념과 군자의 인격』, 『유교사상문화연구』 89권, 2022, 164쪽.

14) 『論語』, 「顔淵」. “季康子問政於孔子曰, 如殺無道, 以就有道, 何如. 孔子對曰, 子爲政, 焉用殺, 子欲善, 而民善矣, 君子之德風, 小人之德草, 草上之風, 必偃.”

15) 『孟子』, 「告子上」. “惻隱之心, 仁也, 羞惡之心, 義也, 恭敬之心, 禮也, 是非之心, 智也, 仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣.”

을 통해 이루어진 결과¹⁶⁾로 해석될 수도 있다. 이러한 두 입장의 긴장은 맹자 사상의 논리적 불완전성이라기보다는 덕의 선천성과 후천성에 관한 후대 학자들의 해석상 차이에서 기인한다.

이러한 문제의식은 인간 본성에 관한 형이상학적 해명이 심화되는 송대宋代에 이르러 보다 체계적인 이론으로 재구성되는데, 주희는 덕을 인간의 본성으로 규정하면서 인의예지仁義禮智의 덕은 외부에서 새로이 획득해야 할 대상이 아니라, 인간의 마음에 이미 구비되어 있는 것으로 보았다.¹⁷⁾ 태초에 부여받은 덕을 잃지 않고 확고히 지키기 위한 노력이 필요하다는 주희의 관점은 실천의 중요성을 내포하고 있으나, 그는 근본적으로 덕을 인간 내면에 본래 자리한 것으로 상정한다.¹⁸⁾ 같은 맥락에서 『대학』의 명덕明德 역시 주희에게서는 사람이 하늘로부터 부여받은 허령불매한 본성의 측면으로 이해된다.¹⁹⁾ 그는 인의예지의 사덕을 성性으로, 측은惻隱·수오羞惡·사양辭讓·시비是非의 사단을 정情으로 구분하여 이해하였다.²⁰⁾ 이러한 구분에 근거할 때, 사덕과 사단의 관계에 관한 주희의 입장은 사단을 본성에 내재한 덕이 감정으로 발현된 실마리로 파악하는 것이다. 즉 현상적으로 드러나는 사단이라는 단서를 통해 인간의 도덕적 본성, 즉 리理를 확인할

16) 『孟子』, 「公孫丑上」, “凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣, 若火之始然, 泉之始達, 苟能充之, 足以保四海, 苟不充之, 不足以事父母.”

17) 『朱子語類』 15:1057. “德, 謂得之於心, 有這箇物事了, 不待臨時旋討得來, 且如仁義禮智有在這裏, 不待臨時旋討得來.”

18) 『朱子語類』 15:1050. “德者, 得之於身. 然既得之, 守不定, 亦會失了. 須常照管, 不要失了, 須是據守, 方得.”

19) 『四書章句集注』, 『大學章句』, 「經1章」 3쪽. “明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也.”

20) 『朱子語類』 53:1563. “惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非, 情也. 仁義禮智, 性也. 心, 統情性者也. 端, 緒也. 因情之發露, 而後性之本然者可得而見.”

수 있다고 보았다.

그러나 다산은 덕을 선천적 본성으로 파악한 주희의 입장을 거부하고, 덕이란 곧은 마음을 실천하는 것(直心修行)이며, 행사 이후에 성립되는 것으로 이해하였다.²¹⁾ 이러한 심본무덕(心本無德)의 입장에서 그는 사덕뿐만 아니라 『대학』의 ‘명덕(明德)’에 대해서도 하늘로부터 얻은 본성이 아니라 구체적인 인륜 관계에서 선을 실천함으로써 달성되는 효·제·弟·자(慈)로 해석하였다.²²⁾ 다산에게 있어서 인간의 본성은 덕이 아니라, 상제로부터 부여받아 선을 즐기고 악을 부끄러워하는 속성을 지닌 영지(靈知)의 기호이다. 따라서 후천적으로 이루어지는 사덕의 근본은 사단이며, 사단의 근본은 영지의 기호에 있는 것으로 분석된다.²³⁾

이처럼 덕과 단에 관한 다산의 입론은 주자학의 독법과는 반대로 해석된다. 이는 단지 덕 개념 자체에 대한 해석의 차이에 그치지 않고 수양의 실천방식에 있어서도 차이를 드러낸다. 덕이 선천적으로 주어진 것이 아니라 실천 이후에 이루어진다는 관념은 덕을 본성으로 보아 마음을 반관하는 정좌(靜坐)와 향벽관심(向壁觀心)하는 당대 성리학자들의

21) 『大學公議』 권1(『定本』 제6책, 80쪽). “心本無德, 惟有直性, 能行吾之直心者, 斯謂之德, (德之爲字, 行直心) 行善而後, 德之名立焉. 不行之前, 身豈有明德乎?” 다산은 덕을 얻음(得)으로 풀이하는 선율들의 풀이에 대하여 의문을 제기하며 덕에는 행의 의미가 담긴 것으로서, 곧은 마음을 행하는 것으로 보아야 한다고 밝혔다. (『論語古今註』 권7(『定本』 제9책, 179쪽). “德者, 直心之攸行也. 修於己曰修德, 察於人曰知德. 先儒每訓之爲得, 諧聲也. 然摸捉實難.”) 그러나 다산은 다른 곳에서는 얻음이라는 표현을 사용하는데, 그가 언급한 얻음은 주자학적인 의미의 타고난 얻음이라기보다는 행사 이후에 얻어진다는 의미이므로, 시점의 차이에 따라 얻음의 의미는 달리 독해될 필요가 있다고 볼 수 있다(『孟子要義』 권2(『定本』 제7책, 196쪽). “卽此惻隱之心, 便可得仁, 卽此羞惡之心, 便可得義, 此人性本善之明驗也.”).

22) 『大學公議』 권1(『定本』 제6책, 78쪽). “明者, 昭顯之也. 明德者, 孝弟慈.”

23) 『文集』 권19, 「答李汝弘」(『定本』 제4책, 152쪽). “人性只是樂善恥惡. 以其樂善, 故有惻隱·辭讓之心, 以其恥惡, 故有羞惡·是非之以心, 以其有四心, 故能成仁義禮智之德, 其本末內外, 乞留意焉.”

수양에 대한 다산의 비판과 맞닿아 있다. 즉 덕이 있는 인간이란 본성을 보존하거나 함양만 하는 존재가 아니라, 인륜의 장에서 적극적인 행사를 통해 덕을 성취하는 존재이다. 다산에게 있어서 상제가 인간의 선악을 살피는 것은 언제나 인륜에 있으므로 타인과의 관계에서 선을 실천하여 덕을 이루는 것은 수신修身과 사천事天의 요도要道인 것이다.²⁴⁾

2) 실천지향적 수양론 체계 내에서의 덕성 개념 검토

덕에 대한 다산의 실천지향적 입장은 『중용』의 「고군자존덕성이도문 故君子尊德性而道問學」 절의 주석에 있어서 이론적 정합성의 과제를 마주한다. 다산은 특히 ‘존덕성尊德性’을 해석함에 있어 ‘덕성德性’ 개념을 자신의 실천적 철학 체계 내에서 해명할 필요가 있기 때문이다. 덕을 선천적인 인간의 본성으로 읽는 주희의 독법에 따르면 덕성이란 하늘로부터 부여받은 바른 이치(正理), 즉 본성으로서의 덕을 의미한다. 그리고 ‘존덕성’이란 타고난 마음을 보존(存心)하고, 도체道體의 위대함을 다하는 것으로 풀이된다.²⁵⁾ 덕성을 ‘성’에 초점을 맞추거나, ‘덕’에 강조점을 두더라도 덕이 타고난 성으로 이해되는 한 해석상의 무리는 발생하지 않는다. 그러나 덕 후천설의 노선에 있는 다산의 입장에서 볼 때 존덕성을 선천적인 덕성의 보존이라고 규정하게 되면 덕성을 어떻게 해석하느냐에 따라 심본무덕으로 일관한 그의 기존 입장과의 충돌이

24) 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 253쪽). “然天之所以察人善惡, 恒在人倫, 善於人倫, 則可以事天矣.”

25) 『四書章句集注』, 『中庸章句』, 「27章」 36쪽. “尊德性, 所以存心而極乎道體之大也. 道問學, 所以致知而盡乎道體之細也. 二者修德凝道之大端也.”

불가피하다.²⁶⁾

이러한 맥락에서 성으로서의 덕성에 대한 해석은 크게 두 갈래의 구조로 이해될 수 있다. 하나는 ‘덕으로서의 성’이다. 이는 이미 덕이 마음 속에 부여된 완성태로서의 성을 말하는 것으로, 사덕을 인간의 본성 측면에서 다루는 주자학적 접근에 해당한다. 다른 하나는 ‘덕을 이루게 할 수 있는 성’으로서의 덕성이다. 이는 아직 덕이 되지는 않았지만 덕을 실현시킬 수 있는 성이며, 덕성에서의 성은 아직 덕이 이루어지지 않은 가능태로서의 지위를 갖는다. 덕성의 해석에 관한 이 두 가지의 갈림길은 다산 철학의 내적 정합성을 가르는 중요한 대목이다.²⁷⁾ 덕성에 관한 두 가지 해석과 관련하여 정조正祖가 덕성 용어에 관해 제기한 다음의 질문은 다산이 보는 덕성의 의미와 덕, 성과의 관계를 이해하는 데 주목할만한 대목이다.

임금께서 말씀하시기를, “성性의 위에 하나의 덕德 자를 더한 것은 지나치게 중복되는 것이 아닌가? 그리고 학學의 위에 하나의

26) 『중용』의 ‘덕성’ 개념에 관하여 백민정은 다산의 덕성 해석을 『중용』의 해당 문구와 자신의 철학적 관점이 상호 배치되지 않도록 하기 위한 대응으로 분석하였다. 본 연구에서는 그 입장에서 더 나아가 다산의 덕론 체계와 덕성 개념을 내적으로 조화시키려는 시도로 재해석하고, 다산 수양론의 체계에서 덕성 개념이 갖는 의미를 밝히고자 한다. 백민정, 「정약용 철학에서 덕의 의미와 정치의 문제」, 『인간·환경·미래』 9호, 인제대학교 인간환경미래연구원, 2012, 10쪽 참조.

27) 이와 관련하여 정소이는 덕에 관하여 덕성 윤리학과 덕행 윤리학이라는 구도를 설정하고, 다산의 덕론을 덕행 윤리학의 관점에서 해석하였다. 이때 덕성 윤리학은 덕을 행위자의 내면에 존재하는 속성으로 규정하는 당대 성리학의 입장을 가리키는 반면, 덕행 윤리학은 실천을 통해 덕이 성립된다는 다산의 ‘덕성 없는 덕행’의 관점을 지칭한다. 그는 여기서 사용하는 덕성 개념이 경전적 용어라기보다는 다산 윤리관의 특색을 드러내기 위해 설정된 협의의 개념임을 밝히고 있다. 본 연구에서는 이러한 구도를 준용하되, 덕성을 성리학적 프레임의 구도에서 바라보지 않고, 다산 수양론의 체계 내에서 포섭될 수 있는 개념으로 접근하여 논의를 전개하고자 한다. 정소이, 「덕성에서 덕행으로: 과도기 윤리학으로서의 다산 사상」, 『인간·환경·미래』 9호, 2012 참조.

문問 자를 더한 것도 중복된 것이 아닌가? 성인이 말한 미묘한 뜻을 삼가 듣고자 한다.”²⁸⁾

정조의 질문은 주자학적 관점에서 덕德을 곧 성性으로 인식하고 있다는 전제에서 기인한 물음이다. 즉 ‘존덕성’이라는 용어 내에 덕과 성의 의미상 중복되는 점을 지적한 것이다. 정조의 이 질문과 관련하여 『홍재전서弘齋全書』에는 이노춘李魯春의 답변이 수록되어 있다. 그는 “덕성은 그 성의 본연本然한 것을 가리켜 말하는 것입니다. ‘성’ 자의 위에 ‘덕’ 자를 말하지 않으면 이 ‘성’ 자가 기질氣質을 겸한 것으로 보기 쉽기 때문입니다.”²⁹⁾라 하였다. 이노춘의 답변에서 그가 본연지성과 기질지성 등 인간 성에 관한 주자학적 논리를 충실히 수용하고 있음이 확인된다. 그러나 다산은 『중용강의보』에서 이 문제에 대해 자신이 다음과 같이 답하였음을 밝혔다. “성을 따라서 행동하면 효제충신을 행할 수 있으니 어찌 덕성이 아니겠습니까? 이 덕성은 천명에 근본을 두니 어찌 마땅히 높이지 않을 수 있겠습니까?”³⁰⁾ 본연과 기질의 설을 중심으로 성을 이해하는 주자학적 본성론에 대해 비판적 입장이었던 다산은 덕성에 관해서도 자신의 덕 후천설에 입각하여 대답할 필요가 있었다. 이 답변을 통해 다산이 덕성을 ‘덕을 이룰 수 있는 성’으로 인식하고, 덕성을 천명지성의 관점에서 이해하고 있음이 확인된다. 이제 덕성의 의미

28) 『中庸講義補』, 「故君子尊德性而道問學節」(『定本』 제6책, 375쪽). “御問曰 ‘性’ 上一加一 ‘德’ 字, 說得無幾於太重? ‘學’ 上一加一 ‘問’ 字, 話勢恐歸於架疊. 聖人立言之微意, 竊欲聞之.”

29) 『弘齋全書』 권80, 「經史講義」 17, 「中庸」, 27장 『한국문집총간』 264책, 190쪽, (한국고전종합DB, <http://db.itkc.or.kr>). “德性指其性之本然者而言, 性字上不言德字則此性字易作兼氣質看.”

30) 『中庸講義補』, 「故君子尊德性而道問學節」(『定本』 제6책, 375쪽). “率性而行, 可以爲孝弟忠信, 豈非德性乎? 本之於天命, 豈非當尊者乎?”

에 대한 다산의 보다 구체적인 견해를 살펴보고자 한다.

덕은 나의 곧은 마음을 행하는 것이다. 행하지 않으면 덕이 있을 수 없다. 효제충신(孝弟忠信)과 인의예지(仁義禮智)를 덕이라고 하는데 실천에 미치지 못하면 어찌 덕이 있다 할 수 있겠는가. 그러나 덕성이라 함은 성이 본래 선을 좋아하여 감응함에 따라 발하는 마음 또한 선하지 않음이 없으니, 이 마음을 확충하면 인의예지를 할 수 있다. 그러므로 그 성을 이름하여 덕성이라 한다. 이 성의 받은 바는 본래 상제(上天)의 명이니 천명을 받은 자는 그것을 감히 높이지 않을 수 없고, 군왕의 명령처럼 받들어 감히 공경하지 않을 수 없는 것이다.³¹⁾

여기서 다산은 덕성을 자신의 성기호설(性嗜好說)과 덕 후천설의 체계 내에서 해석하고 있음이 확인된다. 다산에게 있어서 성은 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 기호(嗜好)이므로 인간은 자신의 영체에 선을 선택할 수 있는 기본적 조건을 갖추고 있다. 하지만 성은 선을 좋아하는 경향성일 뿐, 형구(形軀)의 욕구 또는 세력(勢)의 측면으로 말미암아 인간은 언제든지 악으로 기울 수 있는 가능성을 내포한다. 따라서 인간 스스로의 권능에 따른 판단과 실천이 있기 전까지 인간은 선악 미결정의 상태에 있으며, 이 단계에서는 아직 '덕'이라는 명칭을 부여할 수 없다는 것이 덕에 관한 다산의 입장이다. 이러한 맥락에서 인간 본성의 실현은 성의 기호를 바탕으로 한 실천적 판단과 행사를 통해 효제충신과 인의예지의 덕을

31) 『中庸自箴』 권3(『定本』 제6책, 269쪽). “德者, 行吾之直心也. 不行, 無德也. 孝弟忠信·仁義禮智, 斯爲之德, 未及躬行, 安有德乎? 然而謂之德性者, 性本樂善, 隨感而發者, 無非善心. 擴充此心, 可以爲仁義禮智. 故名其性曰德性也, 此性所受, 本上天之命也. 受天命者, 不敢不尊之, 如奉君命者, 不敢不敬之也.”

이런 상태에서 확인된다. 성의 목표는 자기 내부에 자리한 덕을 정적靜
적으로 관찰하면서 온전히 보존하는 데 있는 것이 아니라, 구체적인 행
사를 통해 덕을 이루어가는 데 있다.

따라서 위에서 논의한 덕성 해석의 두 흐름 가운데 두 번째의 입장이
다산의 본의와 일치한다고 볼 수 있다. 다산의 입장에서 덕성이란 별도의
형이상학적 실체나 본성으로 완성된 덕의 이름도 아닌, 덕을 이룰 수
있는 잠재적 기능태로서의 성을 의미하기 때문이다. 이러한 덕성의 선
천성은 덕이 행사 이후에 성립되는 것으로 보는 그의 덕론과 모순되지
않으며, 성과 덕의 의미상의 구분은 다산의 본성론과 덕론의 전체적인
체계 안에서 무리 없이 조화된다. 결국 덕성이란 덕을 실현할 심성의 가
능성을 말한 것으로 이해될 수 있다.

『중용』의 주요 개념인 덕성은 다산의 실천지향적 수양론 체계 안에
포섭되는 양상을 보인다. 앞에서 살핀 정조의 덕성 물음에 관한 다산의
답변과, 이어서 제시된 ‘존덕성’에 관한 주석은 이러한 해석의 전개 과
정을 보여준다. 그러나 여기서 주목할 만한 점은 다산의 덕성 개념이
‘성性’과 ‘덕德’이라는 수양의 두 기반을 실천적 맥락에서 연결하는 가교
의 기능을 수행하는 것으로 분석된다는 점이다. 덕성 개념에 관한 이러
한 독해는 성이 단지 호선오악의 경향성에 머무는 것이 아니라, 궁극적
으로는 덕으로 완성될 수 있는 확고한 가능성을 내포하고 있음을 보여
준다. 다산이 존덕성의 ‘덕성’을 주석하며 그것을 ‘성’과 같은 의미로 풀
이함과 동시에 여기에 포함된 ‘덕’의 함의를 적극적으로 해석한 것은 인
간의 성이 결국은 덕을 이루는 방향으로 귀결될 수 있다는 점을 드러내
기 위해서로 이해된다.

다산은 기호의 의미를 두 가지로 구분한 바 있는데, 하나는 핍이 산
을 좋아하고 사슴이 들을 좋아하는 것처럼 당장에 드러나는 기호이며,

다른 하나는 벼가 물을 좋아하고, 기장은 건조한 것을 좋아하는 것처럼 평생에 걸쳐 지속되는 성향으로서의 기호이다.³²⁾ 인간에게 있어서 호선오악의 성향은 당장에 드러나는 기호이지만, 선을 쌓고 의를 모음으로써 호연지기浩然之氣를 갖추고 온전한 덕을 지닌 존재가 되는 것은 결국 평생에 걸쳐 경험되는 기호의 발현이라 할 수 있다. 다산에게 있어서 덕성은 성이 단지 경향성에만 그치는 것이 아니라, 덕이라는 결과적 목표에 이르기 위해 평생에 걸쳐 동력을 제공하는 것으로 해석되며, 이는 덕으로 완성될 수 있는 내적 근거를 갖춘 개념으로서의 의미를 지닌다. 이러한 맥락에서 천명이자 기호로서의 성과 그 완성태인 덕은 실천을 통해 매개되는 구조에 있으며, 여기서 덕성 개념은 이 두 관계를 정합적으로 잇는 근거가 된다. 나아가 이러한 해석은 실천을 통해 덕이 이루어진다고 보는 다산의 입장이 자칫 외재적 행동에만 강조점을 둔 결과주의나 인간 심성에 관한 고찰이 결여된 채 실천만을 앞세우는 행동주의적 모델로 오독되는 것을 막을 수 있는 대응으로도 분석될 수 있다.³³⁾

이러한 맥락에서 『논어』 「술이」편의 “하늘이 나에게 덕을 주었으니,

32) 『心經密驗』, 「心性總義」(『定本』 제6책, 196쪽). “嗜好有兩端. 一以目下之耽樂爲嗜好, 如云‘雉性好山, 鹿性好野, 猩猩之性好酒醴’, 此一嗜也. 一以畢竟之生成爲嗜好, 如云‘稻性好水, 黍性好燥, 蔥蒜之性好雞糞’, 此一嗜也.”

33) 전병욱(위의 글, 190쪽 참조)은 다산의 실천적 수양론이 내면적 수양을 배제하고 실천 자체만을 중시하는 이론으로 독해되는 것은 오해임을 지적하는 과정에서 덕성 개념을 논한 바 있다. 이와 관련하여 그는 다산이 성명性命 문제에 대한 논의를 중지하고 도덕실천의 중요성을 강조한 것이 아니라, 오히려 성명 문제에 대해 더 관심을 기울이는 판단을 통해 수양론을 올바르게 정립하고자 했다고 분석하였다. 그의 논의는 실천에 초점을 둔 수양론의 전개 과정에서도 그 기반에는 인간의 심성이 수양의 준거가 된다는 점을 보여준다. 다산의 덕성 개념을 분석하는 본 연구에서 역시 그의 문제의식에 공감한다. 다만 본고에서는 다산의 실천지향적 수양론 체계 내에서 덕성에 관한 개념의 논리적 정합성의 문제에 주목하였고, 아울러 덕성에 대한 해석의 범위를 확장한다는 점에서 그 차이를 설명할 수 있다.

환퇴桓魋가 나에게 어찌하겠는가?”³⁴⁾라는 구절에 대한 다산의 입장을 분석해볼 수 있다. 이 구절은 덕이 선천적으로 부여된 것을 긍정하는 논리로 독해될 여지가 있으며, 이는 다산의 덕 후천설 입장과 표면적으로 논리적 모순을 일으키는 지점으로 파악될 수 있다. 그러나 다산은 해당 구절에서 환퇴의 정체와 구절 자체의 의미에 대한 선유들의 주석만을 언급할 뿐, 정작 본 논의에서 다루고 있는 ‘덕’에 대해서는 별도로 본인의 입장을 달지 않았다. 주희는 이 구절을 ‘하늘이 이미 나에게 이와 같은 덕을 주셨으니(天既賦與我以如是之德)’라는 말로 풀이하며,³⁵⁾ 덕을 하늘로부터 부여받은 본성의 측면으로 파악하였다. 그러나 다산은 ‘천생天生의 덕’을 주자학적 의미의 본성론적 덕으로 보기보다는, 상제가 부여한 천명으로서의 덕성 개념으로 접근한 것으로 분석할 수 있다. 물론 경전에 확고히 명시된 덕을 덕성으로 이해하는 것이 한편으로는 해석적 비약으로 비춰질 수 있지만, 다산의 덕론 체계에서 접근할 경우, ‘하늘이 덕을 이미 주었다’라는 정적靜의인 의미보다는 ‘하늘이 나에게 덕이 생기게 하였다’라는 천명天命의 의미로 독해하는 것이 더 적절하고 정합적인 의미로 인식될 수 있다. 즉 상제가 인간에게 덕을 성립시킬 수 있는 기호로서의 성性を 부여하고, 도덕적 주체인 인간이 그 성을 바탕으로 실천을 통해 덕을 이루어가는 일련의 과정은 다산의 덕 후천설과 상제지학上帝之學 그리고 실천 중심의 수양체계가 갖는 정합성을 보여준다.

‘덕성’과 관련한 다산 수양론의 실천지향적 입장은 『중용』 수양론의 핵심인 ‘존덕성도문학’으로 시야를 넓힐 때 더욱 정합적으로 드러난다.

34) 『論語』, 「述而」. “子曰: 天生德於予, 桓魋其如予何.”

35) 『四書章句集注』, 『論語集注』, 「述而」 98쪽. “桓魋, 宋司馬向魋也. 出於桓公, 故又稱桓氏. 魋欲害孔子, 孔子言天既賦我以如是之德, 則桓魋其奈我何? 言必不能違天害己.”

다산에게 ‘존덕성’이란 내면적 선정을 통해 마음을 보존하는 정적인 존심存心 공부가 아니라, 상제로부터 부여받은 성을 높이는 일이며, 이러한 천명天命을 만드는 수양은 인륜의 장에서 구체적인 행사를 통해 덕을 이룸으로써 성취된다. 따라서 다산의 덕성 해석은 이론적 정합성을 넘어서 그가 지향하는 사천학事天學과 인륜적 실천이 결합된 수사학洮學적 수양론을 명확하게 드러내는 것으로 평가될 수 있다.

3. 실천의 자의성 문제와 ‘행동주의적 독해’ 가능성에 대한 대응

1) 『대학』 ‘명덕’과 ‘격물치지’에 대한 다산과 주희의 해석

다산 수양론의 실천지향적 성격은 그가 대학의 명덕明德을 비근한 일상에서 실천할 수 있는 효孝·제弟·자慈라는 인륜 규범으로 파악한 점에서 드러난다.³⁶⁾ 다산에게서 실천적 인륜 규범인 효제자는 『대학』 ‘삼강령’의 이념을 집결해 놓은 규범으로서, 이 명덕을 밝히는 수기의 실천적 노력과 치인의 실행이 곧 대학의 도를 실현시킬 수 있는 방법이다. 명덕이 하늘로부터 부여받은 마음과 본성이 아니라 실천을 통해 이루어야 하는 효제자라는 점은 행사를 통해 덕이 이루어진다는 그의 덕 후천설의 체계 내에 자리하며, 이는 실천지향적 수양론의 구도와도 일치한다.

『대학』의 체계에 대한 다산의 해석에서 역시 실천지향적 성격은 뚜렷

36) 『大學公議』 권3(『定本』 제6책, 124쪽). “孝弟慈, 《大學》之教也. 身治孝弟慈, 以御于家邦, 不必別求他德. 惟此孝弟慈, 推而用之耳.”

하게 드러난다. 다산은 격물치지(格物致知)에 관하여 주희가 재구성한 해석을 거부하고, 『고본대학』의 체계를 유지하는 입장을 택한다. 주희는 격물(格物)에서 평천하(平天下)에 이르는 팔조목의 체계를 확립하고, 『고본대학』에 격물치지의 의미가 망실되었다고 보아 『대학장구』에 「보망장(補亡章)」을 삽입하였다. 이러한 인식 과정에서 주희가 제기한 격물치지의 의미는 ‘사물에 나아가 이치를 궁구하여 앎을 지극히 하는 공부’로 요약된다.³⁷⁾ 『대학』의 논의 구조에서 최종적 지향인 지선(至善)의 경지는 군자의 내적인 수기와 외적인 치인 행위의 결과이며, 이러한 수기치인의 근본적 전제는 바로 이치(理)에 대한 바른 앎에 있다. 여기서 탐구의 대상인 이치는 구체적인 세계 내 사물에 존재하는 것으로 이는 주희가 추구하는 학문이 허학(虛學)이 아닌 실질적인 학문임을 강조하기 위한 것으로 해석된다.³⁸⁾

주자학에서 추구하는 즉물궁리(卽物窮理)의 목적은 단지 이론적 앎의 추구에 있다기보다는 이치에 대한 궁구를 통해 앎을 극진히 함으로써 결국 마음에서 나오는 생각이 천리(天理)와 하나가 되도록 하는 데 있다.³⁹⁾ 천하의 사물에 나아가 그 이치를 궁구함으로써豁然贯通(豁然貫通)의 경지에 이르면, 만물의 표리(表裏)와 정조(精粗)에 이르지 못함이 없게 된다.⁴⁰⁾ 이러한 지적인 토대 위에서 이루어지는 도덕적 실천은 보편타

37) 『四書章句集注』, 『大學章句』, 「補亡章」 7쪽. “是以大學始教, 必使學者卽凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極.”

38) 서근식, 「『대학』 해석을 통해 본 주자의 격물치지론」, 『동양고전연구』 33집, 2008, 369쪽 참조.

39) 『朱子全書』 6冊, 「大學或問」 512쪽. “物格者, 事物之理, 各有以詣其極而無餘之謂也. 理之在物者, 既詣其極而無餘, 則知之在我者, 亦隨所詣而無不盡矣. 知無不盡, 則心之所發能一於理而無自欺矣.”

40) 『四書章句集注』, 『大學章句』, 「補亡章」 7쪽. “至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣. 此謂物格, 此謂知之至也.”

당한 도덕성을 담보하게 된다. 그러나 이론적 인식과 실천 가운데 실천의 무게를 중시했던 주희의 의도와 달리, 모든 천하 사물에 나아가서 이치의 극처에 이르도록 하는 공부의 요청은 궁리 공부에 천착하는 결과로 이어지는 결과를 초래할 수 있다.

이에 다산은 주희가 제시한 ‘격물치지’ 해석 방식을 거부하고, 격물치지를 육조목六條目에서의 ‘물의 본말’과 ‘먼저하고 나중에 할 바’에 대한 공부로 해석하였다. 특히 그는 격을 ‘이르다(至)’가 아닌 ‘헤아리다(量度)’로 파악함으로써 격물치지는 천하의 사물들에 내재한 리를 궁구하는 이론적 탐구의 과정이 아니라, 육조목 간의 본말·선후에 대한 지극한 앎을 가리키는 것으로 이해하였다.⁴¹⁾ 그리고 이러한 격치육조格致六條의 구도 속에서 다산이 보는 수기의 시작은 앎을 상징하는 격물이 아니라 실천에 중점을 둔 성의誠意이다.

세상의 사물은 수없이 많아서 계산에 능한 사람도 그 수를 다 헤아릴 수 없고 전문이 넓은 사람도 그 이치를 다 통할 수 없으니, 비록 요순堯舜과 같은 성인에게 팽전彭錢과 같은 수명을 주더라도 반드시 그 까닭을 다 알아낼 수 없다. 이 물이 궁구되고 이 앎이 지극해지기를 기다린 뒤에 비로소 성의하고 수신한다면 늦을 것이다.⁴²⁾

다산은 격물치지를 즉물궁리의 이론적 탐구로 인식하는 관점이 현

41) 『大學公議』 권2(『定本』 제6책, 96쪽). “意·心·身·家·國·天下, 明見其有本末則物格也. 誠·正·修·齊·治·平, 明認其所先後則知至也. 夫然後始事, 故曰‘知至而后意誠.’”

42) 『大學公議』 권2(『定本』 제6책, 102쪽). “天下之物, 浩穰汗漫, 巧歷不能窮其數, 博物不能通其理, 雖以堯·舜之聖, 予之以彭錢之壽, 必不能悉知其故. 欲待此物之格, 此知之至, 而后始乃誠意, 始乃修身, 則亦已晚矣.”

실적 삶에서 즉각 요구되는 도덕적 실천을 도출하기에는 한계를 지닌다고 보았다. 그에게 요구되는 수양의 철학적 방향성은 만물의 리를 탐구하는 의미의 격물치지에 시간을 쓰는 방식이 아니라 일상생활에서 즉각 실행할 수 있는 강한 실천성에 있던 것이다. 이러한 태도는 격물치지에 대한 인식뿐 아니라 성의誠意와 정심正心에 대한 입장에서도 드러난다.

오직 닭이 울면 일어나 뜻을 정성스럽게 하여 잠자리의 문안을 여쭙면 어버이에게 효도하는 것이다. 동이 트면 조화에 나가 뜻을 정성스럽게 하여 바로잡고 도와주면 임금에게 충성하는 것이다. 길에서 머리가 흰 노인을 따라갈 때 뜻을 정성스럽게 하여 짐을 나누어 들면 웃어른을 공경하는 것이다. 망자가 남긴 고아를 위로하며 뜻을 정성스럽게 하여 불쌍히 여겨 도와주면 어린 사람을 사랑하는 것이다. 옛 성인이나 옛 임금의 도가 본래 이와 같은데 오늘날의 학자들은 텅 비고 아득한 곳에서 그 뜻을 정성스럽게 하려고 하고 텅 비고 아득한 곳에서 그 마음을 바르게 하려고 하니, 깊고 넓어서 눈이 침침하고 어지러우며 텅 비어 깊고 고요하여서 머리도 만질 수 없고 꼬리도 잡을 수 없다.⁴³⁾

다산이 분석하는 『대학』 육조목 체계 속에서 수신의 시작은 성의이며, 여기서 말하는 성의란 허령불매한 마음에 대한 관찰이나 진실한

43) 『大學公議』 권2(『定本』 제6책, 102쪽). “惟是鷄鳴而起, 誠意以問寢, 則孝於親者也. 辨色而朝, 誠意以匡拂, 則忠於君者也. 隨班白於行路, 誠意以分任, 則弟於長者也. 撫死者之遺孤, 誠意以字恤, 則慈於幼者也. 先聖先王之道, 本自如此, 而今之學者, 於空蕩蕩地, 欲誠其意, 於空蕩蕩地, 欲正其心, 滉漾眩昏, 虛廓幽寂, 沒頭可摸, 沒尾可捉.”

이치에 대한 반관反觀이 아니라 타인과의 관계 속에서의 윤리적 실천을 말한다. 정심 역시 구체적인 맥락 속 응사접물應事接物에서의 실천과 관련된다. 격물치지 및 성의정심에 대한 다산의 입장은 주자학적 수양론에 대한 비판적 인식의 과정 위에 있다. 그리고 이러한 이해의 차이는 수양 전반의 방향성의 차이로 연결된다. 노불老佛로 대응되는 허학虛學에 맞서 유학의 실질적인 학문을 구현하고자 한 주희의 성리학은 만물의 실상에 대한 참된 앎을 우선적으로 갖출 것을 요청하였다. 그러나 그 의도와 달리 현실 속에서는 공리에 대해 의도적으로 몰입하는 주지주의적 방향으로 전개되면서 사물의 이치를 탐구하는 인지적 과정에만 고착되는 위험성을 낳게 된다. 이에 다산은 격물을 ‘물物’의 헤아림으로 파악하고, 성의를 중심에 둔 실천지향적 수양론의 관점에서 행사를 통해 드러나는 실천적 결과에 비중을 두는 공부로 나아가게 된다.

여기서 실천성에 대한 강조로 해석되는 다산의 격치육조설과 덕 후천설은 다산이 살던 조선 후기 사회상에서 도출된 시대정신을 반영한 산물이라 할 수 있다. 실천보다는 말을 앞세우고, 민생의 안정보다는 개인의 위신을 중시하는 사회 지도층 및 하급 관료들의 비윤리적 일탈 행위가 횡행하는 시대 속에서 유교 지식인으로서 다산에게 요구되는 시대정신이 바로 실천성에 중심을 둔 철학과 그에 기초한 수양이었던 것이다.

2) 실천지향적 수양론에 내포된 오해 가능성과 그 대응

실천성에 대한 강조의 목적으로 제시된 격치육조설과 덕 후천설은 실천 자체에 대한 강한 편중성에 말미암아 만물의 이치에 대한 이론적

공부의 위상을 축소시키고, 그것을 부차적인 것으로 전락시키는 한계를 초래할 가능성을 내포한다. 즉 덕이 있는 행위를 위해 요구되는 인지적 사고의 과정이나 도덕적 추론 및 판단 기능 그리고 행위를 위한 앎이 결여된 단순한 관습적 행위만이 승인될 가능성이 있다는 것이다. 인간이 처한 각 상황에서 어떠한 행위가 옳은 행위인지 알 수 있는 이론적 지식과 숙고가 결여된 채 단순히 직관적인 도덕 판단과 그 실천에만 기대는 문제는 실천의 과정에서 윤리와 비윤리의 모호함을 분별하지 못하는 상황으로도 이어질 수 있다. 다산에게 있어서 인간 도덕 판단의 기준이 되는 영지의 기호는 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 경향성으로서 이를 통해 내려지는 판단은 직관적 성격이 강하다. 단순한 선악에 관한 판단은 직관으로 가능하지만, 현실적 삶 속에서의 도덕 문제에 있어서는 상황의 복잡성과 문제의 복합적 성격으로 인해 행위를 함에 있어서 그 상황에 대처하기 위한 숙고와 같은 사고작용과 사실에 대한 정확한 지식이 필수적으로 요청된다. 격물치지의 이론적 성격을 강화하는 주자학의 체계에서는 이러한 문제에 대한 방어가 가능하다. 그러나 격물치지를 육조목의 본말 및 선후 관계에 대한 앎으로 범위를 설정하는 다산의 관점에서는 어떠한 방식으로 도덕적 판단의 타당성과 보편성을 확보할 수 있는지에 대해 고찰할 필요성이 제기된다. 이에 다산 철학에서 제시할 수 있는 대응 방식을 확인해보자.

① 천명天命으로서의 도심道心과 서惻에 의한 보편적 도덕 판단의 가능성

첫 번째로 제시할 수 있는 다산 철학의 대응은 바로 인간의 성에 내재한 도심에 기반한 도덕적 판단의 보편가능성이다. 다산은 『중용』의 ‘솔성지위도率性之謂道’를 풀이함에 있어서 ‘성性에서 나오는 것이 곧 도심

道心', '성을 따르는 것은 천명天命'이라는 점에 근거하여 천명과 성, 도심을 하나의 선상에서 파악하였다.⁴⁴⁾ 여기서 드러나는 특징은 다산이 '도'를 인간이 마땅히 따라야 할 도덕적 원리로 규정하는데 그치지 않고, 이를 '도심'이라는 인간 내면의 심리적 판단 준거로 이해하고 있다는 점이다. 반면 위 구절에서의 '도'에 대해 주희는 '사람과 사물이 마땅히 행하여야 할 바른 길'이라는 의미로 해석하였다.⁴⁵⁾ 여기서 성과 도심, 그리고 천명을 연결하여 이해하는 다산의 입장은 하늘을 상제로 보는 그의 입장에서 도출되는 것으로 이해될 수 있다. 인간의 영명한 본체에는 상제의 목소리가 도심으로 깃들어 있으며, 따라서 다른 사적 욕망이 배제된 순수한 도심에 기초한 도덕적 판단은 개인의 사적 판단이 기보다는 천명이라는 보편성(universality)을 담지한 도덕 판단의 성격을 지니는 것으로 해석된다. 하늘의 영명함은 인간의 마음과 직통直通하고 있으므로 신독慎獨의 공부를 통한 도심에의 정향은 도덕적 행위의 보편성을 확보할 수 있는 기제가 되는 것이다.⁴⁶⁾ 여기에서의 보편성은 구체적인 판단 내용을 강요하는 교조주의적인 기준이라기보다는 인간이 도심을 통해 자신의 판단을 숙고할 수 있는 판단 준거의 보편가능성을 의미한다.

또한 다산이 『맹자』, 『진심』 장의 '만물개비어아萬物皆備於我' 절을 해석함에 있어서, 만물을 인간이 체험하는 감정(情)과 욕망(慾)의 차원에

44) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 230쪽). “率性之謂道, 故性之所發, 謂之道心. 【性生於心, 故從心從生】道心常欲爲善, 又能擇善, 一聽道心之所欲爲, 【循其欲】茲之謂率性. 率性者, 循天命也.”

45) 『四書章句集注』, 『中庸章句』, 「1章」 17쪽. “率, 循也. 道, 猶路也. 人物各循其性之自然, 則其日用事物之間, 莫不各有當行之路, 是則所謂道也.”

46) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 233쪽). “天之靈明, 直通人心, 無隱不察, 無微不燭, 照臨此室, 日監在茲, 人苟知此, 雖有大膽者, 不能不戒慎恐懼矣.”

서 이해하였다는 점에 주목할 필요가 있다. 이 장에 대해 주희는 만물이 모두 나에게 갖추어져 있다는 점을 理의 본연을 말하는 것으로 해석하였다.⁴⁷⁾ 그러나 다산은 천지 만물의 이치는 각자에게 귀속된 것이지, 이를 곧바로 리의 본연으로 보는 해석은 타당하지 않다고 보고, ‘만물개비어아’를 일관충서一貫忠恕의 설로 이해하였다. 그리고 그는 여기서의 ‘만물’을 추상적 이치가 아니라, 실제적인 행위의 실천 과정 속에서 작동하는 감정과 욕망으로 파악하였다.

날마다 쓰고 항상 행하는 만사·만물에 대한 감정과 욕망이 모두 나에게 갖추어져 있으므로 꼭 그 사정을 묻고 안색을 살핀 뒤에야 남들이 나와 같다는 사실을 알게 되는 것은 아니다. 이에 윗사람에게 싫었던 것으로 아랫사람을 부리지 말며, 아랫사람에게 싫었던 것으로 윗사람을 섬기지 말며, 앞사람에게 싫었던 것으로 뒷사람에게 먼저 하지 말며, 뒷사람에게 싫었던 것으로 앞사람에게 따르지 말아야 한다.⁴⁸⁾

다산은 인간이 지니는 감정과 욕망이 공통적으로 모든 인간의 내면에 잠재되어 있는 것으로 파악함으로써 자신의 마음을 미루어 타인을 대하는 서휼의 실천을 통해 구체적 인륜 관계 속에서 실현되는 덕으로서의 인仁을 구할 수 있다고 보았다. 그는 『중용』 ‘도불원인道不遠人’ 절

47) 『四書章句集注』 『孟子集注』 『盡心章句上』 350쪽. “此言理之本然也. 大則君臣父子, 小則事物微細, 其當然之理, 無一不具於性分之內也.”

48) 『孟子要義』 권2(『定本』 제7책, 231쪽). “日用常行萬事萬物之情之慾, 皆備於我, 不必問其情察其色, 而後知人之與我同也. 於是所惡於上, 無以使下, 所惡於下, 無以事上, 所惡於前, 無以先後, 所惡於後, 無以從前.”

에 대해서도 이를 ‘만물개비어아’절과 같이 서의 의미로 해석하며 ‘도가 나에게 있으므로 나의 도에 입각한 행위가 곧 도를 실현하는 방법’이라고 보았다.⁴⁹⁾ 나아가 다산은 일관충서를 해석함에 있어서 충과 서를 나누어 선충후서先忠後恕로 풀이하는 정주程朱의 입장을 거부하여, 서가 근본이 되고, 이를 행하는 것을 충으로 보았다.⁵⁰⁾ 즉 충서란 ‘진실한 마음으로 서를 행하는 것(實心行恕) 또는 마음의 중심을 잡고 서를 행하는 것(中心行恕)로 풀이되는 것이다. 이러한 다산의 입장은 충서의 원의를 밝히는 과정이면서도, 그와 동시에 서에 의한 판단과 행위에 존재할 수 있는 자의성 문제를 제거하기 위한 것이기도 하다.

다산은 천하 만물의 리에 대한 앎에 의존하지 않고도 모든 사람들에게 공통적으로 존재하는 인지·정서적 호오好惡의 기능에 호소함으로써 개인 내면의 감정과 욕망의 공통성에 기반한 보편적 도덕 판단과 실천이 가능하다고 보았다. 결국 성에 내재한 천명으로서의 도심에 기반한 도덕적 지향과, 인간이 공유하는 감정과 욕망의 공통성에서 비롯된 서의 실천은 개인의 도덕적 기호에 따른 행위에 보편성을 부여한다. 이는 외부의 세계에 대한 이론적인 앎의 선재先在를 전제하는 주지주의적 매커니즘을 넘어, 다산의 실천지향적 수양론 안에서도 도덕 판단의 보편성을 확보할 수 있는 근거가 존재함을 보여준다.

다만 여기에서 논의하는 보편적 도덕 판단의 가능성은 만물의 리에 대한 탐구를 지향하는 주자학의 입장에서 볼 때 여전히 가능성의 측면

49) 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 250쪽). “‘道不遠人’者, 《孟子》所謂‘萬物皆備於我’也. 有求乎子, 則事父之道在我也. 有求乎臣, 則事君之道在我也. 有求乎弟, 則事兄之道在我也. 道不在我, 則道遠於人也. 既曰人道而遠於人身, 則不可以爲道.”

50) 『論語古今註』 권2(『定本』 제8책, 156쪽). “然忠恕非對待之物, 恕爲之本, 而所以行之者忠也. 以人事人而後有忠之名, 獨我無忠, 雖欲先自盡己, 無以著手. 今人皆認吾道爲先忠而後恕, 失之遠矣. 方其忠時, 恕已久矣.”

에 머무르고 있다는 평가를 받을 여지가 있다. 이 점은 보편성과 보편가능성이라는 도덕 판단에 관한 두 용어의 층위 차이에서 비롯된다. 만물의 리와 주체의 리가 활연관통하는 지점에서 완전한 보편적 도덕판단이 이루어지는 주자학적 이상과 달리, 다산은 그러한 이상을 현실적으로 구현하기 어렵다는 점을 전제한다. 대신 다산은 도덕적 주체로서 인간이 지닌 천명으로서의 도심과 서의 방법을 통해 보편적 도덕 판단을 향해 나아갈 수 있는 보편가능성을 수양론의 내적 체계로 수용한다. 다산이 파악한 서의 경전적 의미는 추서推恕로서, 이는 타자를 책선하거나 비난하는 치인治人の 영역이 아닌, 구인求仁을 위한 철저한 자기수양(自修)의 영역이다.⁵¹⁾ 따라서 서의 실천은 구체적인 인륜의 장에서 주관적인 판단을 교정해가는 수양의 과정이며, 이러한 보편가능성을 구체화함으로써 결국 도덕 판단의 보편성을 확보해나가는 경로를 마련하게 된다고 볼 수 있다.

② 중용의 실천적 과정을 통한 인지적 숙고의 가능성

다산은 『중용자잠』에서 고경古經의 분석을 통해 ‘중용中庸’의 본의를 정립하였다. 그는 ‘중中’과 ‘용庸’의 의미를 수양론적 차원에서 밝힘과 동시에 ‘중용’ 개념이 실천의 장에서 지니는 기능을 드러내었다. 우선

51) 『大學公議』 권3(『定本』 제6책, 126쪽). “推恕者, 所以自修也. 故孟子曰: “強恕而行, 求仁莫近焉.” 謂人與人之交際惟推恕爲要法也. 先聖言恕, 皆是此義.” 다산은 서의 의미를 용서容恕와 추서推恕로 구분하고, 고경에서 언급하는 서는 모두 추서의 의미를 지니고 있음을 주장하였다. 다산 수양론의 서가 지니는 다양한 윤리적 의미를 분석한 연구로는 다음의 연구를 참조할 수 있다. 홍성민, 「서(恕)의 의무론적 특징과 양상- 주자와 다산의 윤리학에서 서(恕)의 함의」, 『동양문화연구』 13권, 2013; 이향준, 『서, 인간의 징검다리』, 마농지, 2020.

중中에 대해서는 정주程朱가 제시한 ‘불편불의不偏不倚’의 정의를 수용하였고, 이는 『상서』 「홍범」의 ‘무당무편無黨無偏’에 근거하고 있음을 밝혔다.⁵²⁾ 반면 용庸에 대해서는 주희의 ‘평상지리平常之理’ 해석을 지양하고, 『상서』 「고요모」와 『주례』에서 대사악大司樂이 가르치던 육덕六德 중 ‘용’의 용례를 근거로 제시하였다.⁵³⁾ 이를 통해 그가 중용을 감정의 중절한 상태이자, 덕에 나가고 일을 닦아가는 수양 과정에서의 꾸준함으로 인식하고 있음이 확인된다.

이와 함께 다산은 ‘중용’이라는 개념 자체가 실천적 차원에서 갖는 수양론적 함의를 논하였다. 우선 ‘중’과 ‘용’의 의미 분석에 따라 파악되는 중용의 일차적 의미는 미발未發과 이발已發의 때에 감정의 중절함이 지속적으로 유지되는 상태를 함축한다. 이러한 상태는 오직 신독愼獨하는 군자만이 도달할 수 있는 이상적인 경지이다. 다산에게 있어서 신독은 중용의 상태에 이르기 위해 요구되는 가장 핵심적인 수양이며, 이는 상제에 대한 믿음을 전제로 하여 자신만이 홀로 알고 있는 일(獨知之事)을 삼가는 실천적 과정이다.⁵⁴⁾ 신독은 구체적으로 미발의 때에 계신공구를 통해 마음을 중정한 상태에 놓이게 하는 수양의 방식으로 이해된다. 그런데 다산에게 있어서 미발이란 희로애락喜怒哀樂의 미발일 뿐 마음과 사려의 미발이 아니므로 미발의 때에도 이치에 대한 궁구와 의

52) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 238쪽). “中者, 不偏不倚無過不及也. 名此於經文, 具有確證, 【但不偏之意, 不見本篇, 惟〈洪範〉云‘無偏無黨’】.”

53) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 238쪽). “《周禮》大司樂, 以六德教國子, 其目曰 ‘中·和·祗·庸·孝·友’, 【疏云: “此六德, 其中·和二德, 取大司徒六德之下, 孝·友二德, 取六行之上, 其祗·庸二德, 與被異.”】 庸者, 有常也.”

54) 『心經密驗』, 「心性總義」(『定本』 제6책, 203쪽). “原來愼獨云者, 謂致愼乎己所獨知之事, 非謂致愼乎己所獨處之地也. 人每靜坐其室, 默念自己所爲, 油然而良心發見, 此所以瞻其屋漏, 而發其愧悔, 非謂屋漏所臨之地, 毋敢行惡也.”

리에 대한 판단 등의 사려 작용이 가능하다.⁵⁵⁾ 따라서 미발의 때에 이루어지는 신독은 단지 어두운 방에 앉아서 마음을 가지런하게 하는 입정入定만을 말하는 것이 아니라, 중용의 상태에 이르기 위해 사려하는 인지적 수양의 성격 또한 갖는다. 이러한 맥락에서 다산이 강조한 ‘중용’의 실천적 양상은 다음의 언급을 통해 구체화된다.

‘중용을 가려잡는다(擇乎中庸)’라는 것은 중용 내에서 그중 하나의 선을 가려잡는 것이 아니라, 항시 하나의 일에 마주하면 의리를 헤아리고, 못 선을 생각하여 그중에서 중용에 부합하는 것을 가려잡아서 스스로 지키는 것이다.⁵⁶⁾

여기서 ‘중용을 가려잡는’ 행위는 중용이라는 이상적 상태에 이르기 위해 의리를 헤아리고 사유하는 인지적 과정을 전제한다. 여기서의 ‘중용’은 여전히 이상적인 상태를 가리키는 의미로 독해되지만, 중용을 가려잡는 행위 자체는 인간의 영명지체가 수행하는 인지적 사고의 작용이라는 점이 명확히 드러난다. 나아가 다산은 중용을 도달해야 할 이상적인 상태로만 규정하지 않고 그 상태에 이르기 위해 과정으로 그 의미를 확장하고 있음이 파악된다.

55) 『中庸講義補』, 「喜怒哀樂未發節」(『定本』 제6책, 292쪽). “未發者, 喜怒哀樂未發而已, 豈遂枯木死灰, 無思慮, 若禪家之入定然乎. 喜怒哀樂雖未發, 可以戒慎, 可以恐懼, 可以窮理, 可以思義, 可以商量天下之事變, 何謂未發時無工夫乎. 中者, 聖人之極功也. 無工夫而致極功, 有是理乎. 聖人以慎獨治心, 已到十分地頭, 特不遇事物, 未有發用. 當此之時, 謂之中也.”

56) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 244쪽). “‘擇乎中庸’者, 非就中庸之內, 擇執其一善也, 每遇一事, 商度義理, 陳列衆善, 擇取其合於中庸者以自守也.”

군자는 언제나 하나의 일을 실행하고 하나의 말을 하기에 앞서 먼저 저울질하여(權衡) 마음속에 중도를 맞춘다. 그 중도에 부족한 바가 있으면 감히 힘쓰지 않을 수 없고, 그 중도에 남음이 있으면 감히 다하지 않음을 일러 중용이라 한다.⁵⁷⁾

여기에 드러나는 중용의 의미는 특정한 문제 상황에서 어떠한 행위가 도덕적으로 적절하고 합당한지를 숙고하는 일련의 사유 과정에 있다. 도덕적 주체로서 한 인간이 내리는 판단이 과연 유덕한 행위자로서 과불급에 치우치지 않는지, 혹은 상황에 적절한 실천으로 이어질 수 있는 판단인지를 저울질(權衡)하는 이성적 사유 과정이 바로 다산이 말하는 중용의 실천적·과정적 의미이다. 특히 택선택善을 위한 내면의 저울질은 인간이 상제로부터 부여받은 자주지권의 기능을 함축한다. 영명지체에 내재한 자주지권은 문제 상황 속 선택의 기로에서 어떤 판단이 선이고 악인지를 숙고하여 추론하는 인지적 역할을 수행한다. 이는 자주지권에 의한 인간의 판단이 단순한 기호에 따른 직관적인 선택에 그치지 않고, 중절한 감정과 행동을 발휘하기 위해 끊임없이 숙고하고 사유하는 역동적인 인지적 과정임을 보여준다.⁵⁸⁾

57) 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 251쪽). “君子每行一事出一言, 先以權衡設中于乃心. 【《盤庚》文】於中有所不足, 則不敢不勉. 於中有所餘剩, 則不敢遂盡, 斯之謂中庸也.”

58) 김선희는 다산의 자주지권이 서학西學에 유래를 둔 의지와 욕구 등의 개념에서 유래했다는 점에 주목하여, 결단과 선택을 강조하는 다산의 철학이 유학·성리학적 전통으로부터 분기되는 지점을 분석하였다. 성리학에서 도덕성은 본성의 회복과 함양의 노력을 통해 실현되므로 욕구나 의지, 도덕적 선택이나 판단 등이 강조되지 않은 반면, 다산은 욕구와 선택을 포함한 도덕적 실천 과정을 세분화해서 체계적으로 제시했다는 점이 그의 판단이다. 이러한 맥락에서 볼 때, 도덕적 문제 사태에 당면했을 때 인지적 사고 작용을 더욱 능동적으로 작동시키는 측면은 주자학적 수양론의 체계보다는 다산의 입장에서 더 잘 드러

다산에게 있어서 자주지권은 도덕적 문제 상황에서 선악을 사유하고 숙고하는 마음의 작용이다. 이러한 자주지권의 실천적 과정이 결정적인 이유는 그 권능에 기초한 도덕 판단과 실천만이 덕을 이루는 방법이 되기 때문이다. 또한 인간에게 부여된 덕성이 현실화되는 과정이 곧 이 권능의 올바른 작용에 있기 때문이다. ‘중용을 가려잡는(擇)’ 성찰과 ‘마음을 저울질하는’ 숙고 과정은 『중용』에 국한된 특수한 용어라고 보기 어렵다. 이는 도덕 수양론이라는 틀 안에서 다산의 『대학』 격물치지에 대한 인식의 전환과 연관될 뿐 아니라, 행사를 통해 덕을 이루어가는 다산 덕 후천설의 체계를 온전하게 뒷받침하는 기능으로서의 의미를 갖는다. 따라서 이러한 상태와 과정으로서의 ‘중용’에 대한 이해는 다산 수양론이 단순히 습관화된 반복과 직관적인 기호에 따른 판단에만 의존하지 않는다는 점을 보여준다. 나아가 다산의 실천지향적 수양론이 가시적인 행위의 결과에만 초점을 두고 있다는 인식으로부터 벗어날 수 있는 근거로 해석된다.

결과적으로 『대학』의 격물치지에 대한 다산의 해석이 인지적 영역의 축소로 이어질 수 있다는 인식은 타당성이 떨어짐이 확인된다. 오히려 본 장에서 살펴본 다산의 논의를 고찰해 볼 때, 그의 수양론 체계 내에서 ‘인지’가 차지하는 비중은 결코 부정적이지 않다. 다산이 경계한 주지주의의 문제는 현실의 삶과 유리된 채, 사변적 삶에 몰입하는 수양 풍토에 관한 비판이었을 뿐이다. 오히려 그의 수양론에는 도덕적 판단과 선택의 순간에 보편타당한 실천을 이끌어내기 위한 역동적인 숙고와 사려 작용, 그리고 서惻의 원리에 입각하여 타자에게 선을 실천하는 인지·정서적 공감의 과정이 지속적으로 작동하고 있음이 확인된다.

난다고 평가할 수 있다. 김선희, 「욕구, 선택, 결행 - 서학을 통한 다산의 인간론 전환에 대한 재검토」, 『다산학』 44호, 다산학술문화재단, 2024, 244쪽 참조.

나아가 이러한 실천적 지향은 다산의 예학적 체계와 결합함으로써 개별 주체가 내리는 판단의 타당성을 더욱 확보하게 된다. 앞서 언급한 ‘도심과 서에 의한 보편적 도덕 판단’과 ‘중용의 과정에 내포된 인지적 숙고’ 외에도, 다산이 강조한 예학의 규범적 틀은 도덕적 판단이 자의성이나 비논리성에 빠지는 것을 방지하는 객관적인 기준을 제공한다. 다산이 말하는 예禮는 천리에 비추어서 합당하고 인정에 시행해도 화합한 것이며,⁵⁹⁾ 이러한 예는 예치 혹은 방례라는 국가 통치 규범의 영역뿐만 아니라, 일상에서의 도덕적 실천과 관련한 영역에도 긴밀하게 작동한다.⁶⁰⁾ 이로 인해 예는 만물의 이치에 대한 형이상학적 앎에 의존하지 않고도 도덕적 행위를 현실에서 가능하게 하는 실질적 준거가 된다. 결국 다산의 경학과 경제학을 관통하는 논리 구조 속에서 도덕 판단의 명확한 기준은 바로 그의 예학적 질서를 객관적 토대로 삼고 있다고 볼 수 있다. 다만 본 연구에서는 다산 경학의 논리 구조 속에서의 정합성을 다루는 데 집중하였기에, 경제론적 관점에서의 본격적인 확장 분석은 추후의 논의로 남겨두고자 한다.

59) 『經世遺表』 권1, 「邦禮艸本引」(『定本』 제24책, 26쪽). “揆諸天理而合, 錯諸人情而協者, 謂之禮.”

60) 다산의 경제론에 담긴 사회개혁안의 경학적 근거가 『상서』와 『주례』라는 점은 주지의 사실이다. 이러한 경학적 토대 위에서 그가 기획한 예치적 질서와 관련하여, 『경제유표』는 중앙 행정과 관련된 방례를 제시하고, 『사례가식』은 가정 내의 가례를 제시한다. 향례를 포함한 방례와 가례의 규정은 다산이 구상한 예치적 질서의 기초를 이루며, 이는 인간의 구체적 삶 속에서 실현되어야 할 도덕률을 지시한다. 관련 연구로는 전성진(「다산의 방례 기획과 『사례가식』」, 『공자학』 30권, 2016)의 논문을 참조할 수 있으며, 나아가 다산의 예학을 수양의 실천 구조와 연결하여 이해하는 관점으로는 박종천, 「다산 예론의 실천적 함의」, 『한국실학연구』 13권, 2007을 참조할 수 있다.

4. 나오는 말

: 다산 실천지향적 수양론의 의의와 경세론적 함의

조선 후기 유학 담론은 사단칠정론四端七情論과 인심도심론人心道心論, 인물성동이론人物性同異論 등 성리학적 이기·심성론을 중심으로 전개되었다. 다산 역시 유학자로서 시대의 학술적 흐름 속에서 「이발기발변理發氣發辨」이나 「서암강학기西巖講學記」 등을 통해 성리학적 이기·심성론의 개념에 대한 자신의 견해를 밝힌 바 있다. 당 시대의 학술적 경향 속에서 이기론에 대한 숙고를 통해 다산은 퇴계退溪와 율곡栗谷의 사상에 관한 절충적 입장을 제시하기도 하였지만, 그는 기본적으로 성리학적 개념에 관한 논의가 사변적으로 흐르는 데 비판적이었다. 이러한 그의 문제의식은 심성에 관하여 문산文山 이재의李載毅와 전개한 서신 논변에서 드러난다. 남인에 속한 다산과 달리 문산은 노론계의 학자이자, 정통 주자학의 해석을 취하고 있었으므로 심성에 관한 다산의 입장과는 차이가 있었다.⁶¹⁾ 문산은 심을 기氣로, 성을 리理로 보는 성리학적 입장에서 인의예지의 사덕이 곧 성이므로 성리학의 본원은 곧 성을 논하는 학문이어야 함을 주장하였다. 그러나 다산은 문산에게 “성을 논하고 심을 논하는 것은 장차 일을 행하려는 것”⁶²⁾이라고 언급하며 유학의 심성에 관한 논의의 주된 목적은 인의예지라는 덕 또는 성의 본원을 궁구하는 데 있는 것이 아니라, 도덕적 실천에 있음을 명확히 하였다.

61) 전성건, 「다산(茶山)과 문산(文山)의 강토(講討): 행사(行事)와 본원(本源)의 두 길」, 『다산과 현대』 14호, 2021, 109-110쪽 참조.

62) 『文集』 권19, 「答李汝弘」(『定本』 제4책, 145쪽). “雖然, 論性論心, 將何用也? 明善者, 將以誠身, 論性論心者, 將以行事.”

맹자가 측은지심을 논한 것은 이 마음을 확충하여 인이 천하에
 덮이게 하는 것이었는데, 지금은 도리어 인의예지 네 가지를 깊
 숙한 곳으로 밀어 넣어 성이니 심이니 체니 용이니 하고 있으니,
 이른바 인의예지의 체용體用·본말本末·두미頭尾란 것이 마음에
 서 벗어나지 않습니다. 그러면서도 본원을 끝까지 궁구하는 것이
 라고 하니 그 폐단이 끝내 체만 있고 용이 없어질까 염려됩니다.
 지금 산림山林에서 덕을 기른다는 사람들은 대부분 이런 병통을
 범하고 있기 때문에 그 기상이 주공周公, 공자孔子, 안연顔淵, 계
 로季路와 조금도 같지 않습니다.⁶³⁾

다산이 해석한 맹자의 사단과 사덕에 관한 논의는 용어의 원의를 밝
 히는 데에 그치지 않고, 그것이 지니는 경세적 문제의식과 긴밀히 연결
 되어 있다. 사변적 논의와 비실천적 수양에 치우친 당시의 학풍이 다산
 에게 있어서는 ‘체만 있고 용이 없는’ 상황으로 인식되고 있던 것이다.
 다산은 덕이 후천적으로 형성된다는 점을 고경에 근거해 분석하며 맹
 자의 원의에 가깝게 해석하고자 하였다. 그러나 사단과 사덕의 관계에
 대한 그의 해석이 궁극적으로 지향한 바는 덕의 성립을 가능하게 하는
 행사, 곧 실천의 문제였고, 이는 경세적 측면의 실천성과 결코 무관하는
 것이 아니었던 것으로 보인다.

본 연구에서는 다산의 수양론의 실천지향적 체계를 규명하기 위해

63) 『文集』 권19, 「答李汝弘」(『定本』 제4책, 146쪽). “孟子論惻隱之心者, 將擴充此心, 以之仁覆天下, 今反取仁義禮智四顆, 納而藏之於最深之處, 曰性曰心, 曰體曰用, 所謂仁義禮智之體之用之本之末之頭之尾之都不出於腔子之內·肚皮之中, 而名之曰‘極本窮源’, 恐其弊終歸於有體無用. 今山林養德之人, 多犯此病, 故畢竟氣象, 與周公·孔子·顔淵·季路, 微有不同, 豈其有他故也?”

다음의 두 가지 지점을 검토하였다. 첫째, 『중용』의 ‘덕성’에 관한 해석의 문제이다. 덕성이라는 개념을 어떻게 인식하느냐에 따라 심본무덕이라는 다산의 덕론 체계와 그것이 어긋날 수 있다는 문제가 있다. 이에 본 연구에서는 『중용자잠』에 제시된 다산의 덕성에 대한 해석에 기초하여, 덕성이란 완성된 덕으로서의 성이 아니라, 덕을 이룰 수 있는 성으로 파악하였다. 다산의 덕성 개념은 상제로부터 부여받은 ‘성’과 행사를 통해 달성되어야 할 ‘덕’을 매개하는 개념이 되며, 사천학事天學과 인륜적 실천이 결합된 수사학적 수양론의 성격을 드러내는 것임을 확인하였다.

둘째, 실천성을 우선시하는 다산의 관점이 자의적 실천이나, 실천에 내재된 비논리성으로 오독될 수 있다는 문제에 대한 대응이다. 이와 관련하여 본 연구에서는 다산의 경전 주석에 대한 분석을 통해 두 가지 대응을 제시하였다. 하나는 실천의 보편적 타당성을 확보하는 것이다. 본 연구는 상제와 인간 간의 도심의 직통直通과 타자에 대한 서恕의 원리를 기초로, 다산이 개인의 주관성을 극복한 보편적 판단과 실천의 토대를 마련하였음을 고찰하였다. 다른 하나는 중용을 구현하는 과정에서 작동하는 마음의 사려와 숙고 기능이다. 본고에서는 ‘중용中庸’ 개념의 실천·과정적 의미를 분석하여, 이를 문제 상황에서 권형(權衡)하는 인지적 숙고와 성찰 과정으로서 제시하였다. 이를 통해 다산에게서의 실천이 단순히 사려를 거치지 않는 직관적 행위나 비성찰적 실천만을 의미하는 것이 아님을 밝혔다.

본 연구에서 다룬 다산의 실천지향적 태도는 주로 수양론적인 차원에서 전개하였다는 점을 언급할 수 있다. 그러나 다산에게 있어서 실천지향성은 단순히 수기의 차원에 머무르지 않고, 경제의 문제로 확장된다는 점에서 실천지향성이라는 언명은 다산의 철학 전반을 아우르

는 의미를 지닌다. 결국 다산이 추구하는 실천성의 의도는 지식 위주의 공부나 내면적 심성 수양에만 머무르던 당시 유학자들의 비실천적 수양 태도에 대한 비판에 있으며, 경세제민의 적극적 실천이 요청되던 조선 후기 유학의 시대적 문제의식을 반영한 것이었음을 고려할 필요가 있다.

(논문투고일 2026년 2월 28일, 심사확정일 2026년 4월 5일, 게재확정일 2026년 4월 10일)

참고문헌

정약용의 저술

정약용, 『(校勘·標點 定本) 與猶堂全書』, 다산학술문화재단, 2012.

정약용, 이지형 역, 『역주 논어고금주』, 사암, 2016.

_____, 이광호 외 역, 『역주 대학공의·대학강의·소학지언·심경밀협』, 사암, 2016.

_____, 다산학술문화재단 맹자요의강독회 역, 『역주 맹자요의』, 사암, 2020.

_____, 민족문화추진회 편, 『국역 다산시문집』, 숲, 1996.

_____, 전주대호남학연구소 역, 『국역 여유당전서』, 전주대학교 출판부, 1986.

원전

『論語』

『孟子』

『四書章句集注』, 中華書局, 1989.

『朱子全書』, 朱傑人·嚴佐之·劉永翔 主編, 上海古籍出版社, 2002.

『朱子語類』, 黎靖德 編, 中華書局, 2019.

『弘齋全書』, 한국고전종합 DB 참고(<https://db.itkc.or.kr/>).

논문과 단행본

고승환, 「다산 정약용의 권형론(權衡論) 재해석 - 선진 문헌에 대한 고증을 바탕으로」, 『다산학』 29호, 다산학술문화재단, 2016.

_____, 「다산 정약용의 忠恕論에 관한 재해석-수양론과의 정합성 탐구」, 『철학논집』 49집, 서강대학교 철학연구소, 2017.

금장태, 『다산실학탐구』, 소학사, 2001.

_____, 「다산의 경세학; 대학지도와 덕의 개념-다산과 오규 소라이의 『대학』 해석」, 『다산학』 4권, 다산학술문화재단, 2003.

김선희, 「욕구, 선택, 결행 - 서학을 통한 다산의 인간론 전환에 대한 재검토」, 『다산학』 44호, 다산학술문화재단, 2024.

김우형, 「다산 윤리학의 실천적 특성과 이론적 한계」, 『다산학』 20호, 다산학술문화재단, 2012.

김형효, 「실학사상이 다산 정약용의 한 해석법」, 『다산학』 3호, 다산학술문화재단, 2002.

박종천, 「다산 예론의 실천적 함의」, 『한국실학연구』 13권, 한국실학학회, 2007.

백민정, 「정약용 수양론의 내적 일관성에 관한 연구 - 신독(愼獨), 지성(至誠), 집중(執中), 충서(忠恕), 인심도심론(人心道心論)을 중심으로」, 『퇴계학보』 122권, 퇴계학연구원, 2007.

_____, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007.

_____, 「정약용 철학에서 덕의 의미와 정치의 문제」, 『인간·환경·미래』 9호, 인제대학교 인간환경미래연구원, 2012.

서근식, 「『대학』 해석을 통해 본 주자의 격물치지론」, 『동양고전연구』 33집, 동양고전학회, 2008.

안영상, 「고본 『대학』 설을 둘러싼 성호학파의 갈등 양상과 그 의미」,

- 『한국사상과 문화』 29권, 한국사상문화학회, 2005.
- 이영경, 「정약용의 덕론」, 『윤리연구』 70권, 한국윤리학회, 2008.
- 이을호, 『다산경학사상 연구』, 한국학술정보, 2015.
- 이향준, 『서, 인간의 징검다리』, 마농지, 2020.
- 임부연, 「정약용의 수양론 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2004.
- _____, 「정산과 다산의 『대학』 해석 비교-사상의 연속과 단절을 중심으로」, 『퇴계학보』 134권, 퇴계학연구원, 2013.
- 임현규, 「주자의 『대학』관에 대한 다산의 비판(2) - “삼강령”과 “격물치지”를 중심으로」, 『퇴계학과 유교문화』 44권, 경북대학교 퇴계연구소, 2009.
- _____, 「덕 개념 논쟁에 대한 일고찰: 『논어』 ‘德句節’에 대한 주자와 다산의 해석 비교」, 『퇴계학과 유교문화』 59권, 경북대학교 퇴계연구소, 2016.
- 장승구, 『정약용과 실천의 철학』, 서광사, 2001.
- _____, 「다산 정약용의 수양론과 서학사상」, 『다산학』 41호, 다산학술문화재단, 2022.
- 전병욱, 「다산의 미발설과 신독의 수양론」, 『철학연구』 40집, 고려대학교 철학연구소, 2010.
- 전성건, 「다산의 방례기획과 『사례가식』」, 『공자학』 30권, 한국공자학회, 2016.
- _____, 「다산(茶山)과 문산(文山)의 강토(講討): 행사(行事)와 본원(本源)의 두 길」, 『다산과 현대』 14호, 연세대학교 강진다산실학연구원, 2021.
- 정소이, 「덕성에서 덕행으로: 과도기 윤리학으로서의 다산 사상」, 『인

-
- 간·환경·미래』 9호, 인제대학교 인간환경미래연구원, 2012.
- _____, 「다산 정약용의 윤리론에서 최종 결정권은 어디에 있는가?」, 『유교문화사상연구』 62호, 한국유교학회, 2015.
- 정일균, 『다산 사서경학 연구』, 일지사, 2000.
- 지준호, 「『논어(論語)』의 덕 개념과 군자의 인격」, 『유교사상문화연구』 89권, 한국유교학회, 2022.
- 차이전평, 김중섭·김호 옮김, 『다산의 사서학』, 너머북스, 2015.
- 한형조, 「다산과 서학: 조선 주자학의 연속과 단절」, 『다산학』 2호, 다산 학술문화재단, 2001.
- 홍성민, 「서(恕)의 의무론적 특징과 양상-주자와 다산의 윤리학에서 서(恕)의 함의」, 『동양문화연구』 13권, 영산대학교 동양문화연구원, 2013.

국문요약

다산의 유교 수양론 전반에 걸쳐 가장 선명하게 부각되는 성격은 바로 실천지향성이다. 다산은 관념성과 주지주의, 정적靜的 경향으로 흐르는 당대 주자학적 공부론의 풍토와 거리를 둔 채, 실천을 지향하는 수사학적洙泗學的 수양론으로의 전회를 선택하였다. 이러한 유교 수양론에 관한 인식적 전환이 명확히 드러나는 두 지점은 바로 ‘덕德’과 ‘격물치지格物致知’에 관한 그의 해석에 놓여있다. 실천 이후에 덕이 이루어진다는 다산의 심본무덕心本無德의 입장은 단순한 도덕 수양론에 국한되지 않고, 인간의 심성에 대한 관점과 천인관계에 관한 존재론적 이해를 가로지르는 철학적 토대와 연관된다. 아울러 『대학』에서 수기修己의 기반인 격물치지를 세계 내 사물에 대한 앎이 아닌 육조목六條目 간의 본말·선후에 대한 이해로 규정한 것은 유교 수양론의 지향점을 인륜적 맥락 속에서의 실천으로 규정지은 것이라 할 수 있다. 그러나 수사학적 실천론으로의 전회를 가리키는 다산의 기획은 일정한 수양론 체계로서의 논리적 정합성을 요구받는다. 이에 본 연구에서는 다산의 실천지향적 수양론의 내적 정합성을 규명하기 위해 다음의 두 가지 지점을 검토하였다.

첫째, 『중용』의 덕성德性 개념과 ‘덕 후천설’의 구조에 관한 정합성의 문제이다. 『중용』에 언급되는 ‘덕성’의 정의 방식에 따라 그의 덕 후천설의 체계와 충돌이 발생할 수도 있다는 점에 주목하여, 본 연구에서는 다산의 덕성 해석이 갖는 의미를 분석하였다. 이를 통해 덕성은 덕을 실

현할 수 있는 가능태로서의 성임을 확인하고, 그것은 상제로부터 부여 받은 '성'과 행사를 통해 달성되어야 할 '덕'을 매개하는 개념이며, 그의 사천학과 인륜적 실천성이 결합된 수사학적 수양론의 성격을 드러내는 것임을 밝혔다.

둘째, 격물치지에 대한 재정의와 도덕 판단 사이의 정합성 문제이다. 이는 실천성을 중시하는 다산의 입장이 자의적 실천이나, 혹은 실천에 내재된 비논리성으로 오독될 수 있다는 우려에 대한 대응이다. 이에 본고에서는 '도심'과 '서'에 의한 보편적 도덕 판단의 가능성과 '중용'의 실천적 과정을 통한 인지적 숙고의 가능성을 검토하였다. 이러한 분석의 과정을 통해 천하의 사물에 대한 앎의 선재를 요구하는 주지주 의적 입장에 의존하지 않고도 보편적이고, 인지적 숙고와 사려를 거친 윤리적 판단과 실천이 다산의 수양론 내에서 도출될 수 있다는 점을 확인하였다.

주제어 | 다산 정약용, 수양론, 행사, 덕성, 덕, 격물치지, 권형, 중용, 도심, 상제, 서.

Abstract

The Internal Coherence of Tasan's Practice-Oriented Theory of Self-Cultivation

– Focusing on the Structure of the Post-natal Formation of Virtue
and the Validity of Moral Judgment

Wi Seong-hong

Ph.D. Student, Department of Ethics Education, Korea National University of Education

Throughout Tasan's Confucian cultivation theory, the most clearly highlighted characteristic is the practice orientation. Distancing himself from the intellectual climate of contemporary Neo-Confucianism-which was drifting toward idealism, intellectualism, and a static tendency-Tasan opted for a turn toward a practical theory of Susa Learning(洴泗學) that is fundamentally action-oriented. The two points where his cognitive shift in Confucian cultivation theory is clearly revealed lie in his interpretation of virtue(德) and gewu-zhizhi(格物致知). Tasan's position that virtue(德) is achieved after practice is not limited to simple moral cultivation theory, but is related to the philosophical foundation that crosses the perspective of the human mind and the ontological understanding of heavenly

relations. Furthermore, in the *Daehak*(Great Learning, 『大學』), Tasan defined gewu-zhizhi- the foundation of self-cultivation-not as the pursuit of knowledge regarding external objects, but as an understanding of the priority and sequence within the Six Items(六條目). This redefinition signifies that the goal of Confucian self-cultivation is rooted in practical action within an ethico-humanistic context. Nevertheless, Tasan's project, which marks a shift toward a practical theory of Susa Learning(洙泗學), is required to demonstrate logical consistency as a systematic theory of self-cultivation. Therefore, in this study, the following two points were reviewed to investigate the internal consistency of Tasan's practice-oriented cultivation theory.

First is the issue of consistency regarding the concept of deokseong(德性) in the *Zhongyong*(Doctrine of the Mean, 『中庸』) and the structure of his theory of the post-natal formation of virtue. Noting that the definition of deokseong could potentially conflict with his system of post-natal virtue, this study analyzes the significance of Tasan's interpretation of this concept. Through this, it is confirmed that deokseong is the human nature(性) acting as a potentiality to realize virtue(德). It is identified as a mediating concept that bridges the human nature gifted by the Heavenly Mandate(天命) of Shangdi(上帝) and the virtue to be achieved through actual deeds(行事). Ultimately, this reveals the essential character of his self-cultivation theory of Susa Learning(洙泗學), which integrates the study of serving Heaven(事天學) with ethico-

humanistic practice.

Second is the issue of consistency between the redefinition of gewu-zhizhi(格物致知) and moral judgment. This addresses concerns that Tasan's emphasis on practice might be misinterpreted as arbitrary action or as harboring an inherent lack of logic. Accordingly, this study examines the possibility of universal moral judgment based on the 'dosim(道心)' and 'seo(恕)', as well as the possibility of cognitive deliberation through the Mean(中庸) as a deliberative process. This analysis confirms that Tasan's theory of self-cultivation does not rely on an intellectualist position that demands a pre-existing knowledge of all things in the world. Instead, it demonstrates that ethical judgment and practice-firmly grounded in universality and thoughtful cognitive deliberation-can be effectively derived within his own framework of self-cultivation theory.

Key Words | Tasan Jeong Yak-yong, Theory of self-cultivation, Haengsa(行事), Deokseong(德性), Virtue(德), Gewu-zhizhi(格物致知), Gwonhyeong(權衡), *Zhongyong*(The Doctrine of the Mean, 中庸), Dosim(道心), Shangdi(上帝), Seo(恕).

