

다산학 45호 (2024.12) | 173~220

다산의 『중용中庸』 해석에 있어서 ‘용庸’의 수양론적 의미 재고

유소영 | 고려대학교 철학과 강사

목차

1. 들어가는 말
2. 다산의 학學 프로그램에서 『중용中庸』의 위상
3. 학 프로그램의 변화 —신독군자愼獨君子的 학으로의 이행
4. 다산의 『중용』 이해에서 ‘용庸’의 해석 문제와 그 수양론적 의미
5. 맺음말

1. 들어가는 말¹⁾

다산의 학문적 특성을 이야기할 때, 우리는 종종 다산의 학문이 수기치인修己治人을 핵심으로 하는 수사학적洙泗學的 경학을 추구한 것으로 이해한다. ‘수사학’이라는 명칭은, 공자의 본래적인 가르침을 지칭하는 말로, 성리학의 형이상학적 색채를 걷어내고 유학의 본령으로 돌아가 구체적이고 실천적인 학문을 추구하고자 했던 다산이 스스로의 학문을 칭하기 위해 사용했던 용어이다. 그러나 다산의 학문은 복고적인 시각에서 문자 그대로 옛 가르침을 회복하는 것이 아니라, 학學에 대한 자신의 비전을 바탕으로 유학 전통의 사상적 유산과 동시대의 지적 자극들을 흡수하여 새롭게 구성한 것이었다. 다산은 특히, 『중용中庸』이라는 유학의 경전을 재해석함으로써 유학의 학學 프로그램²⁾을 재구성하고자 하였는데, 다산은 이러한 그의 학 프로그램을 “밝게 상제를 섬기는 학문”(昭事學), 혹은 “천을 섬기는 학문”(事天學)이라고 명명하였다.

1) 이 글의 기본적인 아이디어와 관련 논의는 필자의 박사논문 가운데 특히 제4장의 논의를 재구성하여 확장한 것임을 밝힌다. 자세한 사항은 You, Soyoung, “From Learning of the Sage to Learning of the Exemplary Person in a Constant State of Self-Examination: Tasan Chǒng Yakyong’s Restructuring of Confucian Learning,” Ph.D., Brown University, 2024 참조.

2) ‘학 프로그램’(learning program)이라는 용어는 ‘학이란 무엇인가’, 그리고 ‘학은 어떠한가 하는가’라는 문제의식을 투영하여 배움을 통해 얻고자 하는 궁극적 이상과 목표를 설정하고 그에 도달하기 위한 방법론 및 그 절차, 그리고 이를 정당화하기 위한 사상적 기반을 체계적으로 제공하여, 그 학의 구상에서 바람직하다고 여겨지는 특정한 결과, 예컨대 유학의 가치에 걸맞은 수양 주체의 도덕적 사고방식과 적절한 행동양식을 이끌어내거나, 더 나아가 이상 사회에 대한 청사진을 제시하려는 총체적인 기획을 지칭한다. 아래에서 언급될 피터 볼(Peter Bol)의 『역사 속의 성리학』(Neo-Confucianism in History)은 성리학이 어떻게 성립되었는가를 이징二程과 주자朱子の ‘학 프로그램’이라는 관점에서 기술하고 있다.

지금까지의 연구는 다산이 정립한 ‘소사학’이라는 학문이 ‘성誠’을 위주로 하는 실천적 학문으로서, 주자가 내세운 격물치지格物致知 혹은 공리窮理를 위주로 하는 성리학의 인지적 수양론과 어떤 차별점이 있는지 밝히는 데 집중되어 있었다. 이 글 또한 주자와 다산 사이의 관점의 차이를 비교, 분석하는 방식으로 논의를 진행한다. 다만, 기존의 연구 성과에 더하여 ‘학 프로그램의 변화’라는 시각으로 다산의 學學의 성격을 재검토 하고자 한다. 이를 위해서 먼저 다산과 주자의 학 프로그램이 기대고 있는 ‘기본 텍스트의 변화’에 주목하여 다산의 학 프로그램 내에서 『중용』이 어떤 역할을 하고 있는지 살펴보고, 다음으로 그가 왜 『대학大學』 대신 『중용』을 선택했는가라는 문제를 논의해 볼 것이다. 본론의 논의를 통해 드러나겠지만, 이 문제는 다산이 ‘성학聖學’을 목표로 하는 성리학의 학 프로그램에서 ‘신독군자愼獨君子의 사천학’이라는 자신의 학 프로그램으로 전환하게 되는 계기와 밀접하게 연관되어 다산이 구상한 학의 성격을 규정한다. 끝으로, 『중용』의 ‘용庸’이라는 개념에 대한 다산의 독자적인 해석을 살펴봄으로써 성기호설에 기반한 다산의 새로운 인간 이해가 그의 학 프로그램 내에서 어떻게 소화되고 있는지에 대해 논할 것이다. 실천의 지속성과 수양 주체의 결단성을 나타내는 ‘용庸’이라는 개념은 다산의 수양론에 있어서 매우 중요한 키워드임에도 불구하고 지금까지 ‘성誠’이라는 개념에 가려서 학자들에게 크게 주목을 받지 못했다. 그러나 다산의 학문을 ‘학 프로그램의 변화’라는 관점에서 바라본다면, ‘용’이라는 개념이 다산의 인간 이해와 학 프로그램을 긴밀하게 연결하는 수양론의 핵심적 요소임을 알 수 있다.

2. 다산의 학學 프로그램에서 『중용中庸』의 위상

다산의 학문은 육경사서六經四書에 대한 방대하고도 상세한 주석 연구를 바탕으로 한 경학에서 출발한다.³⁾ 다산은 특히 사서四書의 해석에 있어서 주자의 해석을 중심으로 한 전통적인 견해를 따르기보다는 고증학적 연구를 기반으로 한 자신의 독자적인 해석을 내세우며 유학의 학 프로그램의 초점을 도덕 형이상학에서 보다 실질적인 실천성의 문제로 되돌린다. 즉, 이기론理氣論이라는 이론적 틀을 바탕으로 한 인간의 본성에 대한 논의를, 본성의 기호嗜好 혹은 도덕적 욕망이라는 키워드를 가지고 실제 도덕적 갈등과 선택의 문제가 일어나는 ‘인륜人倫’이라는 일상적 관계망 속에서 재조명하고 적극적으로 도덕 실천을 이끌어낼 수 있는 방안을 고민한 것이다.⁴⁾ 다시 말해서, 다산은 만물에 내

3) 다산의 경세론의 결정관인 이른바 ‘일표이서一表二書’는 수신을 위한 경학 공부라는 뿌리 위에서 언어지는 열매와 같다. 그 스스로 밝히고 있듯이 다산의 학문 체계에 있어서 경학과 경세론은 근본과 말단을 구성하고 있으며, 육경사서에 대한 공부가 그 출발점이라고 할 수 있다(『文集』 권16, 「自撰墓誌銘」(『定本』 제3책, 278쪽). “六經四書, 以之修己, 一表二書, 以之爲天下國家, 所以備本末也”).

4) 다산의 성기호설性嗜好說과 도덕적 실천성에 관한 문제의식에 대해서는 그 예를 일일이 열거할 수 없을 만큼 이미 수많은 논의가 이루어져 있다. 2000년대 초반까지의 논의들은 주로 심성론心性論의 관점에서 다산이 이기론理氣論에 기반한 성리학적 심통성정설心統性情說을 대신하여 ‘성성이란 내재된 도덕적 본성, 즉 천리天理가 아니라, 사실상 심성의 기호임’을 주장하는 성기호설을 내세우고 있음에 주목하고 있다(관련 논의는 금장태, 「다산 심성론의 체계와 쟁점」, 『한국문화』 26, 2000 참조). 2000년대 중반 이후부터는 도덕 감정론의 측면에서 활발한 논의가 이루어졌는데, 이들은 주로 서학의 영혼론과 자유의지의 문제를 통해 다산의 성기호설과 연관된 문제들, 예컨대 권형權衡과 자주지권自主之權의 개념, 악惡의 존재와 관련된 아포리아 등을 다루고 있다. 백민정, 「다산 심성론에서 도덕 감정과 자유의지에 관한 문제」, 『한국실학연구』 14, 한국실학학회, 2007; 「정약용의 영체와 권형 개념에 대한 재검토」, 『민족문화』 59, 한국고전번역원, 2021; 전성진, 「악’에 대한 다산의 인식과 도덕실천론: 인성론 해석을 중심으로」, 『한국실학연구』 17, 한국실학학회, 2009; 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용: 『천주실의』와 동아시아 유학의 지평』, 심산, 2012, 370~397쪽; 정소이, 「다산 정약용의 윤리론에서 최종 결정권은 어디에 있는가?」, 『유

재하는 리理를 파악하는 성리학의 ‘격물치지’라는 인지적 접근법 대신, ‘성誠’이라는 수양 주체의 실천적 자세와 연계된 정의적 개념에 주의를 집중하고, 이를 상제上帝라는 존재와 긴밀히 연결된 개념인 ‘신독愼獨’과 결합하여 재해석함으로써 실천성 문제의 돌파구를 찾고 있다고 볼 수 있다.⁵⁾ 이를 위해 다산이 활용하고 있는 주요 텍스트가 바로 『중용中庸』인 것이다. 이을호가 다산의 철학 사상을 설명하는 데 있어서 ‘수기치인’을 핵심으로 하는 ‘수사학적 경학’이라는 연구의 지평을 연 이래, 학자들은 명시적이든 아니든 『중용』이 다산의 경학적 사상체계를 지탱하는 주요 텍스트라는 인식에 동의하고 있다.⁶⁾

잘 알려져 있듯이, 성리학은 사서四書 체계를 확립함으로써 그 사상적 틀을 구조화하였다. 사서 가운데 『대학大學』은 ‘삼강령三綱領’과 ‘팔조목八條目’을 통해서 개인의 도덕적 수양을 사회적 관계망으로 자연스럽게 확장시켜 조화로운 사회 질서를 세우고자 하는 유학의 이상과 실천 강령을 담고 있는 입문서로 여겨지며, ‘내성외왕內聖外王’을 추구하는 성리학의 사상적 밑바탕을 형성하는 기본 텍스트로 자리매김해 왔다. 『대학』의 경전화는 성리학을 집대성한 것으로 평가되는 주자朱子에 의해 주도 되었는데, 주자는 원래 『예기禮記』 가운데 한 편으로 존재 하던 『대학』을 “재발견”하여 사서四書로 표장한 북송北宋의 이정二程 형

교사상연구』 62, 한국유교학회, 2015 등의 연구가 그 대표적인 예이다.

5) 여기에서 말하는 ‘인지적’ 혹은 ‘정의적’이라는 평가는 상대적인 것임을 밝힌다. 이 평가는 다산이 성리학의 공부론을 비판한 주된 논점이 성리학의 격물치지설이 인지적 공부에 치중하여 실천을 지연시킨다는 점에 있었음을 반영한 것일 뿐, 성리학의 격물치지설 자체에 정의적 요소가 없음을 주장하는 것은 아니다.

6) 예컨대, 금장태는 “다산은 『중용』 해석으로 자신의 경학 체계를 정립하기 시작하였고, 또 그 경학 체계의 정립을 완성했다.”라고 평가한다(『도와 닻: 다산과 오규 소라이의 《중용》·《대학》 해석』, 이괄리외, 2004, 13쪽). 다산의 사상을 ‘성誠의 철학’으로 정의하고 있는 이광호의 연구 또한 다산의 『중용』 해석을 그 근거로 삼고 있다(『중용강의보』와 『중용자집』을 통하여 본 다산의 성의 철학, 『다산학』 7호, 다산학술문화재단, 2005 참조).

제의 관점을 계승하는 한편, 여기에 자신의 철학적 비전을 더하여 『대학』의 주석 작업에 몰두하여 성리학의 철학 체계를 정립하였다.⁷⁾ 이에 더하여 주자는 『대학』이 성리학의 기본 골조를 제공하는 텍스트로서 가장 먼저 공부에 착수해야 하는 대상임을 분명히 한다.

『대학』은 학문의 강목이다. 먼저 『대학』을 읽어 강령을 세워놓으면 다른 책은 모두 여기에서 가지가지로 말한 것이다. 『대학』을 통달하고 나서 다른 경서를 보아야 바야흐로 이것이 격물·치지의 일이며, 이것이 성의·정심의 일이며, 이것이 수신의 일이며 이것이 제가·치국·평천하의 일임을 보게 될 것이다.

이제 우선 『대학』을 익숙하게 읽어서 엮이(間架)를 짜고, 다른 책으로 메꾸어가도록 하라.

『대학』은 학문의 처음과 끝을 통틀어 말하였다.⁸⁾

“『대학』은 학문의 강목”이며 “처음과 끝”이라는 위와 같은 인식은 『대학』이라는 텍스트가 성리학이라는 학문의 규모와 범위, 그리고 ‘배움(學)을 통해 성인이 되기’를 희구하는 성리학적 수양론의 목표와 이상을 이루기 위한 방법론적 접근법을 제시하고 있다는 주자의 이해에 근

7) 주자는 45세(1174)에 『대학장구大學章句』의 초고를 완성하고 60세(1189)에 완성본을 확정·간행하기까지 15년을 장구를 다듬는데 보냈고, 이후에도 보완을 거듭하여 죽기 3일 전까지 ‘성의장誠意章’의 개정에 힘을 썼다고 알려져 있다. 『대학장구』의 저술 연도와 그 개괄적인 내용에 관해서는 진래, 이중란 외 역, 『주희의 철학』, 예문서원, 2002, 305~309쪽 참조.

8) 胡廣, 『四書大全』1卷, 『大學章句』, 『讀大學法』, 148. “『大學』是爲學綱目。先讀『大學』, 立定綱領, 他書皆雜說在裏許。通得『大學』了, 去看他經, 方見得此是格物·致知事; 此是正心·誠意事; 此是修身事; 此是齊家·治國·平天下事。○今且熟讀『大學』, 作間架, 却以他書填補去。○『大學』是通言學之初終。”

거한다.⁹⁾ 그에 따르면, ‘수신修身’에서 시작하여 ‘평천하平天下’로 마무리되는 『대학』의 ‘학學’의 구조와 체계는 ‘격물치지格物致知’로 대표되는 성리학의 인식론적·수양론적 방법론에 의해 현실화 될 수 있다.

이 비전을 관철하기 위해 주자는 『대학』에 주석을 다는 것 외에 장章의 구분이 없는 원문의 체계를 분장分章하여 경經·전傳 체제로 편집하고, 경문의 글자를 고치는가 하면, 원문의 일부가 망실되었음을 주장하며 보망장補亡章을 새로 지어 넣는 등의 개정 작업을 단행했다.¹⁰⁾ 이 가운데 가장 적극적이고 또한 이후 많은 비판을 받게 된 작업이 ‘격물치지’에 대한 보망장을 지어 경문에 삽입한 것이었는데, 이는 후에 주자학朱子學과 양명학陽明學 혹은 이학理學과 심학心學이라는 성리학 내부의 사상적 분수령이 되었을 만큼 중대한 사건이었다. 동시대 지식인뿐만 아니라 후대의 거센 반발과 비판에 직면할 수 있다는 사상적 부담에도 불구하고 경문의 개정을 감행한 것은, 그만큼 ‘격물치지’라는 방법론이 성리학적 공부론을 정립하는 데 있어서 중요한 위치를 차지하고 있었음을 반증한다. 주자의 『대학』 개정 작업에 대해 진래陳來는 다음과 같은 평가를 내린다.

이정二程과 주희가 『대학』을 중시하였던 것은 결국 ‘격물치지’ 네 글자 때문이었다. 달리 말하면 『대학』의 ‘격물’·‘치지’ 조목 때문

9) 『주자어류朱子語類』에는 이와 관련된 유사한 언급이 반복적으로 나타난다. 예컨대 권 14에 다음과 같은 구절들이 보인다. “或問: 『大學』之書, 卽是聖人做天下根本? 曰: ‘此譬如人起屋, 是畫一箇大地盤在這裏. 理會得這箇了, 他日若有材料, 卻依此起將去’”(朱熹, 『朱子全書』 14卷, 『朱子語類』 14卷, 『大學』 1, 421); “先讀『大學』, 可見古人爲學首末次第”(같은 책, 420). 여기에서 보이듯이 주자의 관점에서 『대학』은 성인이 천하를 다스리는 근본을 밝힌 책으로서 학문의 순서에 있어서 가장 우선해야 할 대상이다.

10) 『대학장구』의 개정 작업에 대한 제반 사항은 진래, 309~315쪽 참조.

에 주희가 전傳을 보충하였던 것이지, 『대학』에 본래 빠진 문장이 있었기 때문은 결코 아니라는 것이다.¹¹⁾

위와 같은 진래의 평가는 주자의 보망장이 순리적인 것이라기보다 다분히 의도적인 기획이었으며, 『대학』을 성리학의 근간을 이루는 텍스트로 기능하게 만든 것은 ‘격물치지’ 조항이었음을 명확히 보여주고 있다.

『대학』을 성리학 체계의 기본 텍스트로 삼아 “학문의 순서는 『대학』, 『논어』, 『맹자』, 『중용』 순이 되어야 한다.”¹²⁾라고 주장했던 주자와는 달리, 다산은 『중용』을 『대학』에 우선하는 인식을 보인다.¹³⁾ 일례로, 다산

11) 진래, 315~316쪽. 한편, 진래의 분석에 따르면, 정이程頤의 격물 사상은 “궁리로써 격물을 해석하고, 독서와 응사應事를 격물의 방법으로 삼고, 사물에 나아가 리를 보아야 한다고 주장하고, 그것이 쌓여 오래되면 비로소 능히 관통할 수 있”음을 강조하는 비교적 분명하고 이해하기 쉬운 것이었다(같은 책, 305쪽). 이를 보다 철학적으로 개념화시킨 것이 주자의 격물치지설인데, 주자의 관점에서 보면 격물은 “즉물卽物·‘궁리窮理’·‘지극至極’”을 내포한 것으로서, “궁리는 격물사상의 핵심으로서 구체 사물을 떠날 수 없을 뿐만 아니라 반드시 그 극에 이르도록 궁구해야” 한다(같은 책, 317쪽). 또한, 주자의 관점에서 치지致知의 지知는 두 가지 의미를 지니고 있는데, 능지能知와 지식知識이 그것이다. 전자의 능지로서의 지는 누구나 지니고 있는 지각할 수 있는 능력을 말하는 반면, 후자의 지식으로서의 지는 사람에 따라 지식이 넓고 정밀하며 절실한 정도가 달라질 수 있다(같은 책, 322쪽). 그러나 치지가 격물과 다른 별도의 공부론이나 방법론을 말하는 것은 아니고, “인식 주체가 물리物理를 연구하여 획득한 지식이 확충되어 나간 결과를 가리키는 것으로서, 그것은 격물의 목적과 결과”일 뿐이다(같은 책, 324쪽). 주자의 격물치지 개념에 대한 더 자세한 논의는 같은 책, 332~364쪽 참조.

12) 朱熹, 『朱子全書』 14卷, 『朱子語類』 14卷, 「大學」 1, 419. “學問須以『大學』爲先, 次『論語』, 次『孟子』, 次『中庸』.”

13) 주자와는 달리, 다산은 학문의 순서를 명시적으로 논하지는 않는다. 그러나 이을호는 다산의 관점에서 『중용』과 『대학』의 관계를 따진다면, 마땅히 수신修身 공부에 해당하는 『중용』 공부가 먼저라고 주장한다(이을호, 「중용사상의 전개」, 『전남대학교 논문집』 5, 1960; 『한글 중용·대학』, 한국학술정보, 2015, 18쪽에서 재인용).

이 자신의 인생 역정을 정리한 묘지명인 「자찬묘지명自撰墓誌銘」의 후반부에는 그가 쌓아 올린 학문적 성과가 압축적으로 제시되어 있는데, 다산은 먼저 『시』, 『서』, 『예』, 『악』, 『역』, 『춘추』, 그리고 『논어』, 『맹자』, 『중용』, 『대학』의 순으로 이들 육경사서의 해석에 있어서 자신이 중점적으로 파악하는 핵심 개념에 대한 견해를 요약한다. 이어서 자신의 경세론서인 「일표이서一表二書」의 저술 의도를 간단히 술회하며 그의 학문 여정에 대한 서술을 마무리하고 있다. 「자찬묘지명」이 다산 스스로 자신의 지적 편력과 그 결과물을 정리해서 쓴 글이니만큼 우리는 여기서 『대학』에 비해 『중용』을 우선하는 다산의 인식을 간접적으로 엿볼 수 있다.¹⁴⁾ 또한 다산은 『중용』에 관한 주석서 저술에 상대적으로 더 많은 공을 들였는데, 예컨대 그가 남긴 세 편의 『중용』 주석서 가운데 하나인 『중용강의보中庸講義補』는 성균관 유생 시절이었던 23세(1784년) 때 시작하여 여러 차례 수정을 가한 끝에 유배 만년에 가까웠던 53세(1814년)에야 마무리된다.¹⁵⁾

14) 「자찬묘지명」에 드러난 순서만을 따진다면 육경이 사서에 앞서고, 사서 가운데서도 『논어』, 『맹자』가 『중용』의 앞자리를 차지하고 있음은 명백한 사실이다. 그러나 성리학의 성립 과정에서 『대학』이 그 뼈대를 이루는 사상적 주춧돌로 활용되었으며, 따라서 ‘유학의 입문서’로 이해되었음은 조선 유학자들 사이에서도 공히 인정되는 바였다는 점을 상기한다면, 다산이 『중용』과 『대학』을 언급할 때 『중용』을 앞에 두었다는 점은 충분히 시사점이 있다고 여겨진다. 다만, 본문에서 언급했듯이 이는 다산의 인식을 드러내는 간접적인 증거 가운데 하나일 뿐이다.

15) 다산의 『대학』 관련 주석서로는 1814년에 완성한 『대학공의大學公議』가 있다. 그 외에 다산이 28세(1789)에 회정당에서 초계문신을 대상으로 강의한 강의록인 「회정당대학강의熙政堂大學講義」 한 편이 존재한다(정병권, 『다산 사서학연구』, 경인문화사, 1994, 47쪽). 이외는 달리, 『중용』 관련 주석서는 『회정당중용강록熙政堂中庸講錄』(1790)·『중용자감中庸自箴』(1814)·『중용강의보中庸講義補』(1814) 세 편이 저술되었는데, 『중용강의보』의 경우는 1784년에 정조가 내린 「중용의문中庸疑問」에 대한 답변을 기초로 『중용강의』 초고가 완성되고, 이후 몇 차례의 수정을 거쳐 1814년에 그 최종본이 『중용강의보』로 갈무리되었다. 다산의 『중용』 주석서 성립 과정과 대략적인 특징에 대해서는 정병권, 『다산 사서학연구』, 354-360, 471쪽 참조.

다산은 왜 『중용』을 우선하는 인식을 보였는가에 대해, 이을호는 이것이 다산의 정학을 관통하는 ‘수기치인’이라는 구조적 인식을 반영한 것이라는 설명을 제공한다. 다시 말해서, 이을호는 ‘수기와 치인’이라는 구조로 유학의 전체 체계를 이해하는 다산의 기본적인 관점을 적용시켜, 큰 틀에서 볼 때 『중용』과 『대학』의 관계는 “수기修己의 학과 치인治人の 학”으로 파악되며, 따라서 『중용』과 『대학』을 차례대로 읽어야 한다고 답한다.¹⁶⁾ 수기와 치인 가운데 더 근본이 되는 공부는 전자이기 때문이다.

다산에 따르면 수기修己 혹은 수신修身의 근본은 ‘하늘을 아는 것’(知天)이고, 하늘을 알면 마땅히 부모를 섬김으로써 수신을 해야 한다.¹⁷⁾ 그런데, 다산에게 있어 하늘을 안다는 것은 생각 하나하나, 행동 하나하나를 점검하여 ‘마땅히 해야 할 바’에 합치하는지에 대한 자기 단속을 실행하는 신독愼獨의 태도를 견지한다는 것이고, 신독의 태도를 견지한다는 것은 다시 말해서 성誠의 자세로 일상에서 접하는 모든 상황에 적절하게 대응하는 것을 말한다.¹⁸⁾ 『대학』의 ‘격물치지’가 이정과 주자에

16) 이을호, 『한글 중용·대학』, 18, 22쪽. 다만, 이을호의 논의는 각 텍스트가 ‘중점적’으로 논하고 있는 것이 무엇인가라는 다산의 관점을 반영한 평가로 이해해야 한다. 다시 말해서, 『중용』이 수기의 학문에, 『대학』이 치인의 학문에 배당된다는 평가는 상호배타적인 의미를 담고 있는 것이 아니라 ‘상대적’인 기술로 보는 것이 적절하다. 예컨대, 『중용』에서도 ‘구경九經’과 같은 치인과 관련된 언급을 찾아볼 수 있고, 반대로 『대학』에도 ‘수기’와 관련된 풍부한 논의가 존재한다. 그러나 다산의 『중용』과 『대학』 독해에서 주로 논의되는 바가 무엇인가를 생각해 보았을 때, 전자의 경우는 개인의 수양 자세와 그 토대, 후자의 경우는 수양의 기본 원리를 인륜이라는 관계망에 확장 적용하려는 시도가 두드러진다고 볼 수 있다. 전자를 수기의 학에, 후자를 치인의 학에 배당한다는 의미는 이러한 맥락에서 이해되어야 한다.

17) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 344~345쪽). “然知天爲修身之本, 既知天, 便當事親以修身 … ○知人者, 知人之所以爲人也. 知天道, 然後認己性, 認己性, 然後可以事親而修身.”

18) 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 259쪽). “知天爲修身之本者, 知天而後能誠也. … 知天者, 愼其獨, 愼其獨, 卽誠也.” 다산의 ‘신독愼獨’과 ‘성誠’ 개념의 뜻풀이는 도널드 베이커

의해서 새롭게 해석되면서 성리학 프로젝트의 핵심 키워드가 되었던 것처럼, 다산은 『중용』의 ‘성誠’이라는 개념을 전면에 내세우고 이를 재 해석하여 자신의 학 프로그램의 기초를 마련한다.¹⁹⁾

다산에게 있어서 이 ‘성誠’이라는 개념은 ‘신독’과 더불어 주자의 해석과는 사뭇 다른 의미로 이해된다. 주자가 ‘성’을 ‘자기를 속이지 않는 성실함’으로, ‘신독’을 ‘다른 사람과 상호 작용이 없이 홀로 있는 때’로 풀이한 반면,²⁰⁾ 다산은 ‘성’을 ‘상제’ 혹은 ‘천天’이라는 존재와 긴밀하게

(Donald Baker)의 해석을 따른다. 베이커는 두 용어의 해석에 상당한 주의를 기울이는데, 신독의 경우는 “다른 사람들과 함께 있을 때를 포함하여 어떤 경우라도 늘, 타인은 들여다 볼 수 없는 사적인 생각과 행동을 경계하는 것”으로, 성의 경우는 “(타인과의) 모든 상호 작용에 있어서 사사로운 개인이 아니라 공동체의 책임 있는 구성원으로서 생각하고 행동하는 것,” 즉 “사심 없이, 협조적이고, 상황에 적절하게 대응하는 자세로 생각하고 행동하는 것”으로 이해한다. 베이커의 해설에 따르면, 신독은 상제라는 존재와, 성은 도덕적 본성의 실현과 깊은 연관을 맺고 있다. 자세한 논의는 Don Baker, trans. “Translator’s Introduction,” in *A Korean Confucian’s Advice on How to Be Moral: Tasan Chŏng Yagyong’s Reading of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2023, pp. 73, 75~77 참조.

- 19) 다산은 ‘성誠’이라는 개념이 일관되게 『중용』을 관통하고 있는 것으로 이해한다. 『중용강의보』에 따르면, 비록 『중용』의 첫 장에 ‘성誠’이라는 글자가 보이지 않으나, 신독이 곧 성이니 성을 말하지 않은 것이 아니며, 이후에도 성은 그 글자 그대로가 아니더라도 다양한 형태로 언급되면서 『중용』 전체에 녹아들어 있다(『中庸講義補』(『定本』 제6책, 351쪽). “首章, 雖無誠字, 愼獨卽誠, 不可曰不言誠也. ‘回也’章曰: ‘得一善, 則拳拳服膺,’ 此亦誠也. … ‘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. … 九經浩汗所以行之者, 一也; 一者, 誠也. 何得曰不言誠乎?”).
- 20) 『대학』의 전傳 6장의 경문에는 성의誠意와 신독愼獨에 대한 언급이 나온다. 먼저, 경문의 첫머리에 “성의는 스스로를 속이지 않는 것이다.”(誠其意者, 毋自欺)라는 구절이 나오는데, 주자는 이에 대해서 “스스로를 속인다는 것은 선을 행하고 악을 제거해야 함을 알면서도 마음에서 발현하는 바가 성실하지 못함이 있는 것이다.”(朱熹, 『朱子全書』 6卷, 『四書章句集注』, 『大學章句』, 20~21. “自欺云者, 知爲善以去惡, 而心之所發, 有未實也.”)라는 주석을 가하고 있다. 이어서 “그러므로 군자는 반드시 그 홀로 있음에 삼가는 것이다.”(故君子慎其獨也)라는 경문에 대해서는, “‘독獨’은 타인은 알지 못하고 자신만 홀로 있는 바의 곳”으로서, 소인小人이 “홀로 거처할 때” “속으로는 불선을 행하면서 겉으로는 그것을 감추고자” 하는데, 이는 “선을 마땅히 행해야 하고 악을 마땅히 제거해야 함을 알지 못하는 것이 아니라, 다만 실제로 그 힘을 쓰지 못하여 이에 이른 것일 뿐”이라고 말하며, 이것

연결된 '신독' 개념과 등치하여 이해한다. 다산에게 있어서 상제란 언제 어디서나 인간을 내려다보고 있는 존재이자 도덕적 근원²¹⁾으로서, 수양 주체가 타인과 함께 하지 않는 순간조차 늘 그와 함께 하며 그의 생각과 행동을 들여다볼 수 있다. 따라서 수양 주체는 항상 상제의 존재를 의식하고 자신의 생각과 행동이 적절하고 올바른지 점검해야 하는데, 이것이 바로 다산이 말하는 '신독'이다. 이처럼 수양 주체가 상제를 섬기듯 언제 어느 때나 경계하고 삼가며 조심하고 두려워하는 태도로 일상에서의 수양을 지속해 나가는 것이 곧 『중용』에서 말하는 '계신공구 戒愼恐懼'이자, 『중용』이 표방하는 수신修身 공부의 이상이다. 다산은 이러한 계신공구의 태도를 '신독' 공부의 기본적인 전제로 이해하고, 이를 다시 수양에서의 '성誠'의 자세, 즉 도덕적 근원으로서 수양 주체와 늘 함께 하는 상제라는 존재를 알고 일상에서 마주하는 모든 상황들에 대해 마땅하고 적절하게 대응하고자 하는 자세로 치환하여 수양론의 토대를 마련하고 있다. 『중용자잠』과 『중용강의보』에서 반복적으로 나타나는 다음의 인용문들은 다산의 이러한 『중용』 이해를 단적으로 보여주고 있다.

신독이란 성誠이다.²²⁾

이 “군자가 거듭 경계하여 반드시 그 홀로 있을 때를 삼가는 까닭”이라고 주를 달고 있다 (같은 책, 21. “獨者人所不知而已所獨知之地也. … 閒居獨處也. … 此言小人陰爲不善, 而陽欲揜之, 則是非不知善之當爲, 與惡之當去也, 但不能實用其力以至此耳. … 此君子所以重以爲戒而必謹其獨也”).

21) Baker는 이러한 다산의 상제를 “순전한 도덕적 힘”(solely a moral force)이 인격화된 것으로 묘사한다(Baker, “Neo-Confucians Confront Theism: Korean Reaction to Matteo Ricci's Arguments for the Existence of God,” 『동아연구』 3, 1983, 174쪽). 다산의 상제관에 대해서는 You, pp. 251~258의 논의 참조.

22) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 235쪽). “愼獨者, 誠也”; 『中庸自箴』 권3(『定本』 제6책, 277쪽). “衣錦尚絅者, 誠也, 愼獨也.”

신독은 지성至誠이고 지성은 신독이다.²³⁾

군자는 계신공구하여 늘 신독의 공부를 수행한다.²⁴⁾

그러므로 『중용』의 글을 깊이 살펴보면, 계신공구 해야만 진실한 공부가 있게 된다.²⁵⁾ 천도天道와 인도人道가 하나의 ‘성誠’이라는 글자에서 벗어난 것이겠는가?²⁶⁾

위에서 보이듯이, 다산의 수양론적 관점에서 ‘신독’·‘계신공구’·‘성’ 세 개념은 상호 긴밀하게 순환적으로 연결되어 있다. 다산은 더 나아가 『중용』뿐 아니라 『대학』의 근본적인 메시지도 성誠으로 일관되어 있음을 여러 차례 밝히고 있다.²⁷⁾ 그에 따르면 성은 “사물의 시작이자 끝”이고 이 시작과 끝은 ‘수기’·‘치인’의 다른 표현인 ‘성기成己’·‘성물成物’을 가리킨다. 즉 성은 “『대학』과 『중용』의 핵심 개념이며,” 두 텍스트는 “공통적으로 ‘성誠’을 실현의 출발점이자 근거로 삼고 있다.”²⁸⁾ 그가 제창

23) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 235쪽). “慎獨之爲至誠, 至誠之爲慎獨.”

24) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 241쪽). “君子戒慎恐懼, 常行慎獨之工.”

25) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 320쪽). “故觀乎『中庸』之書而深察焉, 則戒慎恐懼, 方有眞實之工矣.”

26) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 360쪽). “天道·人道, 其有外於一誠字乎?”

27) 『大學公議』 권2(『定本』 제6책, 93쪽). “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’”; 같은 책(94쪽). “『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?… 昭明德於天下, 使天下之人, 咸歸大道者, 天地間頭一件大事也”; 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 259쪽). “『大學』以誠意爲修身之本, 『中庸』以知天爲修身之本, 其義一也.”

28) 금장태, 『도와 덕』, 17쪽. 다만 금장태의 분석에 따르면, 두 텍스트에는 방법적 차이가 존재하는데, 『대학』은 사물의 근본과 말단을 아는 바른 인식인 ‘격치格致’에서 출발하여 성의誠意를 실현하는 반면, 『중용』은 ‘선을 밝히는 것’(明善)에서 출발하여 성性を 실현하게 되는데, 이는 반드시 하늘을 앞으로써 신독하는 것이 그 전제가 되어야 한다. 금장태는 이에 대해 “『대학』이 현실 세계에서 접근하는 것이라면, 『중용』은 하늘의 궁극적 근원에 대

하는 ‘소사학昭事學’ 혹은 ‘사천학事天學’은 이러한 『중용』 이해에 기반한 것이다.²⁹⁾

3. 학 프로그램의 변화

—신독군자愼獨君子的 학으로의 이행

학 프로그램의 근거로 삼고 있는 토대 텍스트의 변화라는 것은 무엇을 의미하는가? 이는 단순히 논의의 근거가 되는 주요 텍스트의 변화를 말하는 것이 아니고 문제의식과 해결 방안을 설정하는 근본적인 관점의 이동을 의미한다. 다시 말해서 『중용』과 『대학』을 바라보는 주자와 다산의 관점의 차이는 서로 다른 선택과 해석의 필요성을 전제하고 있다는 것이다. 그 필요성은 주자와 다산이 구상하고 있던 새로운 학 체계의 기획과 연관된다. 주자가 이기론을 바탕으로 한 격물치지의 해석과 도통론道統論의 수립을 통해 송대 도학운동道學運動의 이론적 토대를 마련했다면, 다산은 상제와 연관된 ‘성’ 개념을 집중적으로 부각하는 한편, 이를 다시 인간의 ‘영명靈明’과 ‘기호嗜好’ 등의 개념³⁰⁾과 결부하여 새로운 인간학의 구상을 예비한다. 이들은 유학이 지향하는 가치, 즉 자기 수양을 통해 도덕적 이상 사회를 건설하고자 하는 이상을 공유하는

한 인식에서 접근한다는 차이점을 분명히 제시”하고 있다고 평가한다(같은 책, 같은 쪽). 정병련 또한 이와 유사한 분석을 보여주고 있다(정병련, 「중용해석 고」, 최대우 외, 『정다산의 경학: 논어·맹자·대학·중용 연구』, 민음사, 1989, 121~122쪽 참조).

29) 다산은 ‘밝게 상제를 섬기는 학문’인 소사학이 『중용』의 계신공구에 다름 아님을 주지시키는데(『中庸講義補』(『定本』 제6책, 320쪽). “文王小心翼翼, 昭事上帝, 『中庸』之戒愼恐懼, 豈非昭事之學乎?”), 이는 다시 말해서 소사학의 핵심이 성誠임을 의미한다.

30) ‘심 의 영명’(心之靈明)이나 ‘성의 기호’(性之嗜好)는 이 글에서 자세히 다루지 않는다. 관련 논의는 You, pp. 286~296 참조.

가운데, 그 틀 안에서 각자의 비전에 따라 각각의 학 프로그램의 청사진을 그리고 있는 것이다.

성리학적 관점에서 보면, 사서 가운데 철학적 색채를 더 농후하게 띠는 텍스트는 사실상 『대학』이 아닌 『중용』이다. 『대학』과 함께 『예기』의 편명에서 사서로 편입된 『중용』은 궁리窮理의 방법을 통해 수양 주체의 도덕 함양을 추구하는 성리학의 형이상학적 기반을 제공하는 텍스트로 이해된다. “하늘이 명한 것을 성이라 이른다.”(天命之謂性)라는 『중용』 수장首章의 경문에 가한 주석, 즉 “성성이 곧 리理”(性卽理)임을 천명하는 주자의 주석은 성리학이 인간의 본성과 이치를 다루는 학문임을 보여준다. 이러한 관점에 따르면, 인간의 도덕적 본성은 리理에 근원하고 있으며, 리의 체인을 통해 인식의 주체이자 수양의 주체인 심心이 편벽되고 치우친 바 없는 조화로운 경지에 이르는 ‘치중화致中和’를 이루면 천지가 제자리를 찾고 그 안의 만물이 생육되는 평화로운 세계를 이룩할 수 있게 된다. 『중용』은 곧 이를 철학적으로 논한 책인데, 주자에 따르면 “『대학』은 학문의 처음과 끝을 통틀어 말한 것이고, 『중용』은 본원의 지극한 부분을 가리킨 것”³¹⁾으로서, 사서 가운데 “『중용』의 공부가 가장 정밀하고 규모가 크다.”³²⁾ 진영첩陳榮捷의 다음과

31) 胡廣, 『四書大全』 1卷, 『大學章句』, 『讀大學法』, 148. “『大學』是通言學之初終, 『中庸』是指本原極致處.”

32) 朱熹, 『朱子全書』 14卷, 『朱子語類』 14卷, 『大學』 1, 419. “學問須以『大學』爲先, 次『論語』, 次『孟子』, 次『中庸』. 『中庸』工夫密, 規模大.” 『중용』에 대한 언급을 모아놓은 『주자어류』 권 62에서 보이듯이, 주자는 “『중용』은 처음 보는 자가 이해할 수 없다.”라고 논평하며, 그 이유에 대해 “중간에 귀鬼나 신神을 말하는데 (초학자는 이를) 도무지 이해할 수 없다.”라거나, “『중용』은 형영形影이 없는 것을 많이 말하며, 하학(즉 인사人事)을 설명한 부분이 적고, 상달(즉 천리天理)을 말한 부분이 많다.”라고 설명한다. 인용문은 차례로 “『中庸』, 初學者未當理會”(『朱子全書』 16卷, 『朱子語類』 62卷, 『中庸』 1, 2003); “『中庸』之書難看. 中間說鬼說神, 都無理會”(같은 책, 같은 쪽); “『中庸』多說無形影, … 說下學處少, 說上達處多”(같은 책, 2004). 따라서 “독서의 순서는 모름지기 힘을 들여 『대학』을 보고, 또 힘을 들

같은 논평은 『대학』과 『중용』이라는 텍스트의 성격적 차이를 더욱 여실히 보여준다.

『대학』은 사회적·정치적 사안들을 다루는 반면, 『중용』은 심리적이고 형이상학적인 담론으로 이루어져 있다. …… 『대학』이 (성리학 공부의) 방법과 절차를 강조하는 데 반해, 『중용』은 실재(reality)에 집중한다. 『대학』의 어조는 대체로 이성적이지만, 『중용』은 종교적이고 신비주의적이다.³³⁾

주자가 “유학의 고전적 텍스트 가운데 가장 철학적인”³⁴⁾ 『중용』을 대신하여 사회적·정치적 성격이 더 강한 『대학』을 성리학의 토대를 이루는 기본 텍스트로 채택한 이유는 무엇인가? 이는 진영철이 지적한 것처럼 『대학』이 성리학 공부의 방법과 절차를 제시하고 있기 때문이다. 주자는 「대학장구서大學章句序」에서 “『대학』이라는 책은 옛적에 태학太學에서 사람을 가르치던 법”으로서, 태학에서는 천자天子의 원자元子로부터 일반 백성에 이르기까지 “이치를 궁구하고 마음을 바르게 하며 몸을 닦고 사람을 다스리는 방법”을 가르쳤다고 주장한다.³⁵⁾ 주자의 독해에 따르면, 태학에서 사람을 가르치던 방법을 체계화한 것이 『대학』 경經 1

여 『논어』를 보고, 또 힘을 들어 『맹자』를 보아, 이 세 책을 보고 나면 『중용』을 절반 정도 이해하게 된다.”라고 말한다.“讀書之序, 須是且著力去看『大學』, 又著力去看『論語』, 又著力去看『孟子』. 看得三書了, 這『中庸』半截都了”(같은 책, 2003).

33) Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969, p. 95.

34) Chan, p. 96.

35) 朱熹, 『朱子全書』 6卷, 『四書章句集註』, 「大學章句序」, 13. “大學之書, 古之大(太)學, 所以教人之法也. … 自天子之元子衆子, … 與凡民之俊秀, 皆入大學, 而教之以窮理正心修己治人之道.”

장에 나타나는 삼강령과 팔조목이며, 특히 ‘격물치지’는 대학에서 처음 가르칠 때 배우는 자들이 천하 사물의 이치를 궁구해서 궁극적으로는 그것이 내 마음의 이치와 동일한 것임을 확인하도록 하는 가장 기본적인 방법론이 된다.³⁶⁾

다산이 ‘궁리’를 토대로 하는 주자의 학 프로그램을 비판할 때 취했던 방식은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫 번째는 고증학적 연구를 통해 주자가 자신의 학 프로그램을 정당화하기 위해 단행했던 『대학』 개정 작업이 사실상 경전적 근거가 없는 것임을 밝히는 것이고, 두 번째는 성리학의 학 체계를 떠받치는 이기론을 해체하는 것이었다. 이를 위해 다산이 주자의 『대학장구』 대신 고본古本 『대학』을 취하여 주자의 격물치지설을 비판하고 ‘격물치지’의 의미를 새롭게 해석하는 한편, 『대학』의 본의本義는 격물치지가 아닌 성의에 있음을 밝혔다는 것은 이미 잘 알려져 있다.³⁷⁾ 더 나아가 다산은 『중용』의 주석 작업을 통해 성리학의 우주론을 구성하는 전통적인 음양오행설을 비판하면서, 성리학적 관점이 자연 현상이나 하나의 물질에 불과한 음양과 오행에 과도하게 철학적 의미를 부여하여 소모적인 논쟁이나 공허한 담론을 이끌어냈다고 보고,³⁸⁾ 도덕 실천은 성誠의 자세로 부모를 섬기는 것과 같이 비근한 곳에서 시작한다고 주장했다.

36) 朱熹, 『朱子全書』 6卷, 『四書章句集注』, 『大學章句』, 20. “是以大學始教, 必使學者即凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極. 至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裡精粗無不到, 而吾心之全體大用, 無不明矣. 此謂物格, 此謂知之至也.”

37) 다산의 『대학』관 연구는 대체로 다산의 고본 『대학』 채택과 ‘격물치지’, ‘성의’라는 키워드를 중심으로 수행되었다. 이에 관해서는 다음의 연구들을 참조할 수 있다. 임현규, 「주자의 대학관에 대한 다산의 비판」, 『퇴계학과 한국 문화』 44, 경북대학교 퇴계연구소, 2009; 「주자와 다산의 대학에 대한 관점 비교」, 『한국사상과 문화』 45, 한국사상문화학회, 2008; 이승중, 「다산의 『대학』 읽기와 성의」, 『다산학』 21호, 다산학술문화재단, 2012.

38) 성리학적 이기론에 대한 다산의 비판은 You, pp. 214~239 참조.

그런데 위와 같은 기존 연구에서 상대적으로 크게 주목받지 못한 부분이 바로 다산이 『중용』과 『대학』이라는 텍스트의 성격을 어떻게 규정하고 있는가라는 점이다. 우선 『대학』에 대한 다산의 기본적인 관점은 『대학』이 예비 통치자를 가르치던 텍스트라는 것이다.³⁹⁾ 다시 말해서, 주자가 「대학장구서」에서 주장했던 것과는 달리, 『대학』은 천자부터 일반민에 이르는 모든 사람의 도덕 함양을 위한 수양론적 지침서가 아니라, 장래에 왕위를 계승하거나 주요 공직에 오를 이들을 가르치던 고대의 교육 기관의 명칭이라는 것이다. 다산은 나아가 주자의 독해가 공자·맹자, 그리고 이정二程으로 이어지는 성리학의 도통론의 수립과 연관되어 있음을 지적⁴⁰⁾하며, 주자가 다방면으로 『대학』을 의도적으로 오독하고 있다고 비판하였다.

다산의 비판은 주자가 『대학』이라는 텍스트의 재해석을 통해서 이루고자 했던 것이 본질적으로 성리학이라는 학 프로그램의 성립과 그 정당화에 관련되어 있다는 그의 통찰을 보여준다. 도통론은 “공·맹 이후로 천 년간 이어지지 않았던 성인의 전통을 이어 그 학문을 계승함”⁴¹⁾을 주장하는 성리학의 내적인 자기 역사 인식으로서, 송대宋代에 새롭게 떠오르던 사대부의 도학운동을 뒷받침하기 위한 이론적 장치로 기능하였다. 피터 볼(Peter Bol)의 연구에 따르면, 송대 사대부의 도학운

39) 『大學公議』 권1(『定本』 제6책, 69쪽). “大學者, 國學也, 居胄子以教之. 大學之道, 教胄子之道也”; 같은 책(74쪽). “經云‘大學之道,’ 是教胄子之道, 與士萬民不同也.” 다산은 꽤 긴 지면을 할애하여 여러 경전적 근거들을 모아서 자신의 주장을 뒷받침하고 있다. 한편 다산의 이러한 주장에 따르면, ‘大學’은 고대 국학의 명칭인 ‘太學’으로 읽어야 한다. 해당 내용은 『大學公議』 권1(『定本』 제6책, 69~78쪽)에서 찾아볼 수 있다.

40) 『大學公議』 권1, 「大學公議序」(『定本』 제6책, 68쪽). “朱子謂曾子作經一章, 曾子之門人作傳十章, 亦絕無所據, 朱子以意而言之也. 朱子以爲孔子之統, 傳于曾子, 以傳思·孟, 而思·孟有著書, 曾子無書, 故第取此以連道脈耳.”

41) 「중용장구서中庸章句序」는 성리학적 도통론을 압축적으로 보여주고 있다.

동은 성리학의 수양론을 근거로 한 수양 주체의 도덕적 우월성의 주장을 통해 관료제 안팎에서의 사士의 정치 참여에 정당성을 부여하고자 하는 하나의 지적·사회적 운동이었다. 성리학의 핵심은 “학學을 통해 성인이 되고자 하는 것”이었는데, 이러한 성인의 학이야말로 공자의 가르침의 골자였다. “성인의 학”이라는 새로운 학문의 정립을 위해 정이천程伊川과 주자는 ‘정치적인 것’과 ‘도덕적인 것’을 분리하고, “통치권 외부에 존재하는 별도의 권위”인 도통을 내세움으로써 도덕적 권위가 정치적 권위를 초월해 있음을 주장하였다. 그에 따르면 “성인을 성인이게끔 하는 요소”는 정치적 권위가 아니라 “도덕적 양심 발휘의 여부”이며, 도통이 상징하는 권위의 도덕적 원천은 “도학을 이해한 사람들”에게 있다. 이 새로운 학 프로그램은 통치자 또한 여타의 인간들과 마찬가지로 도덕적·지적 잠재력을 지닌 한편 욕망을 좇아 타락하기 쉬운 존재이므로, 통치자는 성리학을 배우는 이들, 즉 사士와 마찬가지로 학에 종사하여야 한다. 다시 말해서, 통치자도 예외 없이 성학聖學에 종사함으로써 사사로움에 휘둘리지 않고 공평무사한 공적 판단을 내릴 수 있는 잠재력을 발달시켜야 하는 것이다. 결국 “통치자를 위한 학”이란 “다른 모든 이에게 필요한 학과 동일하다.”라는 결론이 도출될 수 있는데, 이때 필요한 학이란 『대학』이 제시하는 학문이며, ‘격물치지’는 형태가 없는 리를 이해하기 위한 필수적인 방법론이 되는 것이다. 이로써 『대학』은 성리학의 이기론과 도덕 형이상학을 기반으로 “학이 사회적·정치적 삶과 연결되어 있음”을 보여주는 텍스트로 자리매김하게 된 것이다.⁴²⁾

다산은 예비 통치자의 교육을 위한 지침서로서의 『대학』의 본래적 성

42) 이 문단의 성리학의 학 프로그램과 관련된 논의는 피터 볼, 김영민 역, 『역사 속의 성리학』, 예문서원, 2010, 214~220쪽의 내용을 요약한 것이다.

격을 드러내고, 태학에서 가르치던 것이 성리학의 주요 테제인 명심복성(明心復性)이나 격물궁리(格物窮理)가 아니라 육예(六藝)와 효제(孝弟)였음⁴³⁾을 강조함으로써, 다시금 학의 방향을 성리학의 도덕 형이상학에 기반한 사회적·정치적 차원의 기획에서 개인의 현실적인 도덕적 실천성의 문제로 전환시킨다.⁴⁴⁾ 다산이 『대학』의 삼강령을 인륜에서의 효·제·자의 실천으로 수렴시키고, ‘서(愆)’라는 수기치인의 황금률 혹은 관계의 규범적인 실천 원리를 집중적으로 조명한 것, 격물치지에서 형이상학적 색채를 배제하고 성의를 공부의 첫머리에 둔 것은 모두 이러한 맥락에서 의도된 해석으로 이해될 수 있다. 이러한 다산의 기획은 그의 『중용』 해석에서 더욱 명확하게 드러난다.

베이커는 다산이 『중용』을 유학의 “도덕 심리학(moral psychology)에 대한 현실적인 접근법”⁴⁵⁾을 다루는 텍스트로 독해하고 있었음을 지적하며, 다산이 왜 특별히 『중용』이라는 텍스트에 깊은 관심을 기울였는지에 대해 다음과 같이 말한다.

다산은 이 텍스트가 그가 가장 큰 관심을 기울였던 프로젝트에 대한 실질적인 지침이라고 이해했다. 그 프로젝트란 어떻게 도덕

43) 『大學公議』 권1(『定本』 제6책, 69쪽). “朱子作序, 雖以『大學』之書爲太學教人之法, 而其實古者太學教人之法, 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.”

44) 주자의 『대학』 해석은 이전 시대 주석가인 정현(鄭玄)의 해석과 비교하자면 정치적·사회적인 성격보다 개인의 내면적 도덕성에 초점이 맞추어져 있다고 볼 수 있다. 그러나 이 글의 맥락에서 말하고자 하는 바는, 피터 볼이 지적한 것처럼, 주자의 『대학』 해석은 궁극적으로 “학이 사회적·정치적 삶과 연결되어 있음”을 성리학의 도덕 형이상학을 통해 드러내는 데 있다는 점이다. 성리학의 ‘명심복성’과 ‘격물치지’설은 그런 의미에서 도덕 형이상학적이면서 동시에 일정한 정치적·사회적인 맥락을 지닌다고 할 수 있다.

45) Baker, *A Korean Confucian's Advice on How to Be Moral*, pp. 17~18.

적인 인간이 될 것인가에 관한 것이었고, (다산에게 있어서) 도덕적인 인간이란 한결같은 자세로 마땅히 행해야 할 바를 알고 그 대로 행하는 사람이다. 다산은 『중용』에 많은 시간과 에너지를 기울였는데, 그것은 그가 이 텍스트가 왜 우리는 한결같은 자세로 마땅히 행해야 할 바를 알고 그대로 행하는 것에 대해 어려움을 느끼는가, 그리고 그러한 도덕적 취약성(moral frailty)을 극복하기 위한 가장 효과적인 방법은 무엇인가를 우리에게 말해주고 있다고 믿었기 때문이다. 〈인간의 도덕적인 취약성은 (그의 프로젝트에) 지표가 되는 전제들 가운데 하나로서, 그는 이에 대해 분명하게 여러 차례 우려를 표했다.〉⁴⁶⁾

베이커가 서술하고 있듯이, 다산의 학 프로그램의 핵심은 “어떻게 도덕적인 인간이 될 것인가”에 관한 것이었다. 그의 성기호설에서 볼 수 있듯이, 다산은 인간이 가진 도덕적 가능성과 함께 그 취약성을 예리하게 의식하고 있었고, 이 문제를 해결하기 위해 『중용』 독해를 통해 자신의 학 프로그램의 방향을 정초하였다. 다산이 착수한 새로운 학 프로그램은 곧 “신독군자의 사천학”이었다.⁴⁷⁾ 신독군자의 사천학이란 간단히

46) Baker, *A Korean Confucian's Advice on How to Be Moral*, p. 17. 〈 〉 속의 문장은 저자의 원문.

47) 주자의 신독愼獨 개념과 선명하게 대비되는 다산의 독특한 관점은 학자들의 많은 주목을 받아왔다. 예컨대, 인간이라는 존재의 실존을 수양론과의 연관성 속에서 논의하는 가운데 신독의 수양론적 역할에 주목하는 연구(전병욱, 「다산의 미발설과 신독의 수양론」, 『철학연구』 제40집, 고려대학교 철학연구소, 2010)를 비롯해서, 다산의 귀신론鬼神論 혹은 천관天觀과 연계하여 신독 개념을 조명하는 연구(조현웅 「정약용의 『중용』 해석과 새로운 귀신론의 수립—초월과 은현, 신독의 연계를 중심으로」, 『다산학』 41호, 다산학술문화재단, 2022; 장승구 「다산 정약용의 수양론과 서학사상」, 『다산학』 41호, 다산학술문화재단, 2022) 등 많은 연구 성과가 축적되어 있다.

말해서, 천명을 인식하는 수양 주체가 언제 어디서나 성誠의 자세로 신독 공부를 지속해 나감으로써 ‘도덕적 마음’을 기르는 것이었다. ‘천명을 섬긴다’는 것은, 특별한 행위를 요하는 것이 아니라, 하늘이 부여한 자신의 도덕적 마음에 응답하여 바르게 판단하고 마땅하게 행동하며, 이를 굳건히 지켜나가는 것을 말한다.

다음 장의 논의에서 살펴보겠지만, 다산은 성리학이 지향하는 목표인 ‘성인이 되기 위한 학문’ 자체를 부정한 것은 아니었다. 『중용』이 제시하고 있는 중화中和는 다산의 이상적인 인간상이자 수양 모델인 신독군자가 갖추어야 할 성덕成德으로 이해되며, 이는 성리학이 추구하는 궁극적인 목표인 성인이 도달한 이상적인 도덕적 경지에 다름 아니다. 여기에서 ‘학 프로그램의 변화’를 말할 때 주안점은 이루고자 하는 최종 목표가 아니라 그에 다다르기 위한 길이 달라졌음을 의미한다.

그런데 길이 달라졌다는 것은 곧 다른 길을 모색해야 하는 필요를 전

그런데 이을호와 정병련의 연구를 제외하고 ‘신독군자愼獨君子’라는 개념에 본격적으로 주목하고 있는 연구는 찾아보기 어렵다(정병련, 「다산의 중용이해와 신독군자론—「중용자잠」과 「중용강의보」를 중심으로」, 『동양철학연구』 3, 동양철학연구회, 1982; 「다산 사서학연구」, 396~410쪽 참조. 한편, 이을호는 다산 연구 초기부터 ‘신독군자’라는 용어를 사용하고 있다. 사실상 ‘신독군자’라는 용어는 『중용자잠』과 『중용강의보』에서 각각 2회씩 나타나고 있어서 그 명시적인 빈도수가 두드러지는 것은 아니다(『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 235쪽). “此節, 卽愼獨君子存心養性之極功, 非通論天下人之性情也 … 此節承上接下, 而忽論天下人之性情, 必無是理. 其爲愼獨君子之成德人, 何疑乎?; 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 290쪽). “況《中庸》之未發·已發, 原係愼獨君子至誠之說, 與著卦‘寂感’之理, 無所勞髣”; 같은 책(291쪽). “臣以爲致中和者, 愼獨君子之事”). 그러나 신독군자는 다산이 종종 ‘천하인天下人’ 혹은 ‘소인小人’이라고 칭하고 있는 보통의 사람들과 대비되는 도덕 수양의 주체를 넘어서, 성리학의 ‘성인’ 개념을 대체한다고 볼 수 있을 만큼 다산의 학에서 수양론의 이상적인 모델로 논의되고 있다(다산의 성인 개념에 대한 논의는 You, pp. 324~350 참조). 따라서 필자는 ‘신독군자’라는 용어가 다산이 지향하는 학의 성격을 정확하게 밝히고 있다고 보고, 이를 그의 학 프로그램을 정의하는 용어로 정식화하고자 한다. 이와 관련한 자세한 논의는 후속 연구에서 밝힐 것이다.

제로 한다. 이을호는 다산이 읽어내고 있는 “『중용』이나 『대학』은 형이상학이 아니라 인간학⁴⁸⁾이며, 다산의 『중용』 독해가 꺾이고 있는 학 프로그램의 변화를 “정주程朱의 천리天理의 학에서 천명天命의 학⁴⁹⁾으로의 이행으로 이해한다. 이을호의 이러한 이해는 다산이 성리학의 형이상학적 이기론 대신에 천명에 근거한 인간학으로 학의 초점을 이동시켰음을 명시적으로 보여준다. 왜 이러한 초점의 이동이 필요했는가? 그것은 앞서 이야기했듯이, 다산이 기존의 성리학적 관점과는 다른 인간에 대한 인식, 즉 인간이 지닌 욕망과 도덕적 취약성에 주목한 새로운 인간 이해를 보이고 있기 때문이다. 다산의 학 프로그램은 그의 인간 이해에 근거하여 새롭게 제시된 수양론의 틀인 것이다.

한편 정병련은 다산의 사천학을 둘러싼 논쟁⁵⁰⁾을 의식하고 “『중용』은 神學이 아니라 인간을 주제로 하는 인간학⁵¹⁾이라고 이야기하는데, 이 또한 다산의 학 프로그램의 중점이 인간에 대한 이해에 놓여 있음을 분명히 하고 있는 것으로 보인다. 즉, 천이나 상제를 말하는 것은 인간에 대한 이야기, 특히 “어떻게 도덕적 인간이 될 것인가”라는 수양론을 제안하기 위한 기초 작업이지, 그 존재 자체를 논하는 데 근본적인 목적이 있지 않다. 따라서 인간을 어떻게 이해할 것인가는 다산의 학

48) 이을호, 『한글 중용·대학』, 20쪽.

49) 이을호, 『한글 중용·대학』, 23쪽.

50) 다산의 사천학에서 주로 논쟁의 중심이 되는 주제는 천·인 혹은 상제의 존재를 어떻게 이해할 것인가의 문제와 직접적으로 연관되어 있다. 달리 말하면, 이는 서학, 특히 천주교 사상이 다산의 철학 이론 형성에 어느 만큼 영향을 끼쳤는가와 관련되어 있는데, 이미 앞선 연구들에서 밝혀진 바와 같이, 다산의 상제는 겉으로 드러나는 일정한 유사성에도 불구하고 천주교의 신(Deus)과는 다른, 유학적 관점에서 인격화된 도덕적 원천으로 이해된다. 이러한 맥락에서, 베이커와 김선희의 연구는 어떤 의미에서 다산의 사상을 ‘유교적 유신론’(Confucian theism) 혹은 ‘유신론적 유교’(theistic Confucianism)로 지칭할 수 있다고 주장한다. 필자는 이들의 주장에 동의한다. 관련 논의는 You, pp. 240~258 참조.

51) 정병련, 『다산 사서학연구』, 28쪽.

프로그램을 이해하는 데 있어서 중요한 테마를 형성하게 되며, 다산이 제출한 성기호설도 그의 학 프로그램과의 연관성 속에서 그 의미를 찾게 된다.

결론적으로 말하자면, 다산의 학 프로그램은 이율호나 정병권이 파악하는 것처럼 ‘인간학’에 그 초점이 맞추어져 있다. 여기서 한 걸음 더 나아가, 사실상 다산의 모든 해석학적 시도는 어떻게 수양 주체의 도덕적 실천을 재고할 것인가와 밀접하게 연결되어 있다. 따라서, 결국 중요한 것은 리나 천명이나라는 철학적 개념의 문제가 아니고, 실천 주체가 지향하는 바가 무엇인가, 그 지향점으로 나아가는 데 발생하는 문제점은 무엇이고, 이를 어떻게 해결할 것인가의 문제이다. 이러한 문제를 다루는 것이 곧 수양론이며, 수양론의 관점에서 주자의 성리학에서 다산의 학 프로그램으로의 이행은 “성인지학”에서 “신독군자지학”으로의 이행으로 이해될 수 있다.

4. 다산의 『중용』 이해에서 ‘용庸’의 해석 문제와 그 수양론적 의미

‘용庸’이라는 개념은 다산의 수양론적 관점에서 중요한 키워드임에도 불구하고, 지금까지 연구자들의 큰 관심을 받지 못했다. 그러나 용은 다산의 수양론에서 수양 주체의 실천의 지속력과 연관된 개념으로서, ‘성誠’과 함께 그의 학 프로그램을 이해하는 데 필수적인 요소이다. 이러한 ‘용’의 수양론적 의미를 이해하기 위해서는, 우선 다산의 성인관聖人觀에 대해 간단히 살펴볼 필요가 있다.

주자와 다산의 성인관을 비교·분석한 백영선의 연구⁵²⁾는 ‘학 프로그램의 변화’를 이해하는 데 흥미로운 시사점을 던져준다. 백영선은 ‘기氣’의 영향력에 대한 주자와 다산의 서로 다른 인식을 근거로, ‘성인이 될 수 있는 가능성’에 대한 그들의 인식 차이를 보여주고 있다. 그에 따르면 이들은 배움을 통해 성인이 되고자 하는 목표를 공유하고 있으나, 그 구체적 실현 가능성에 대해 전자는 상당히 부정적인 태도를, 후자는 강한 긍정적인 태도를 취하고 있다. 주자의 경우는, 성인은 특별히 맑고 순수한 기를 타고난 존재이며, 그러한 기를 가진 존재가 태어날 가능성은 매우 희박하다고 본다. 다만, 성학의 길에 들어선 모든 이들이 함께 노력하면 사회 전체의 기운이 맑고 순수하게 변하면서 성인이 나올 수 있는 일말의 가능성이 생긴다는 것이다. 반대로 다산은 타고난 기의 청탁수박淸濁粹駁과 정편통색正偏通塞은 성인이 되는 데 아무런 문제가 되지 않으며, 개인의 노력으로 성인의 경지에 이를 수 있다고 역설한다. 이러한 맥락에서 백영선은 주자의 프로젝트는 “우리가 함께 성인을 낳는 공동 프로젝트”인 반면, 다산의 프로젝트는 “내가 성인이 되는 개인 프로젝트”로 이해될 수 있다고 주장한다.⁵³⁾

위와 같은 백영선의 연구는 다산의 성인론이 타고난 기질적 조건보

52) Back, Youngsun, “Sages and the Rest of Us: The Views of Zhu Xi and Jeong Yakyong,” in *Traditional Korean Philosophy: Problems and Debates*, Youngsun Back and Philip J. Ivanhoe, eds, London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 147~176.

53) Back, p. 161. 백영선은 자신의 분석이 『중용』 ‘귀신장鬼神章’에 대한 주자의 논평을 근거로 한 다니엘 가드너(Daniel Gardner)의 주장과 스티븐 앵글(Stephen Angle)의 “공유된 프로젝트”라는 아이디어에서 영감을 받은 것이라고 밝히고 있다. 가드너와 앵글의 논의는 Gardner, Daniel K., “Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on Kuei-Shen,” *Journal of the American Oriental Society* 115: 4(1995), p. 603; Angle, Stephen C., *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2012, p. 14 참조.

다 개인의 의지적인 부분에 방점을 둔 것임을 분명히 보여준다. 그러나 이 연구가 제공하고 있는 통찰과 시사점에도 불구하고, 기질의 차원에서 성인이 될 수 있는 이론적 가능성을 논하는 것은 다산의 성인관을 이해하기 위한 일차적인 분석이라는 한계를 지닌다. 왜냐하면 기의 영향력을 배제하는 것이 곧 '배움을 통한 성인되기' 프로젝트의 실현 가능성에 대한 낙관적 기대나 전망을 전제하고 있는 것은 아니기 때문이다. 다산은 오히려 도덕 수양의 현실적인 측면에서 이 프로젝트의 실현 가능성에 대해 더욱 엄격한 기준을 제시하고 있다.

좀 더 자세히 설명해 보자면, 우선, 기질지성氣質之性이나 본연지성本然之性에 얽힌 복잡다단한 조선 유학의 담론을 거부하고 성리학의 이기론을 해체하고자 했던 다산의 여러 시도를 상기한다면, 다산이 기질을 성인이 되는 주요한 변수로 심각하게 고려하지는 않았을 것이라는 결론에 자연스럽게 도달할 수 있다. 다산의 성인관을 제대로 이해하기 위해서는 다산이 이기론의 틀에서 벗어나 새로운 시선으로 인간을 바라보기 시작했다는 점을 다시금 떠올릴 필요가 있다. 다산에게 있어서 인간은 천리天理라는 굳건한 도덕적 본체를 품부 받은 존재가 아니라, 단지 도덕적 경향성을 지닌 존재로 욕망에 끊임없이 흔들리고 갈등하는 존재이다. 인간은 매 순간 선택의 기로에 서서 올바르게 적절한 판단을 내리고 그에 따라 행동하는 노력을 가해야 하며, 이러한 의도적인 노력이 쌓인 후에야 비로소 그 결과물에 대해 '덕德'이라고 이름 붙일 수 있는 것이지, 인의예지라는 도덕적 실체가 처음부터 인간의 심心に 내재되어 있는 것이 아니다.⁵⁴⁾

‘성인’ 또한 마찬가지이다. 다산은 성인이라는 명칭은 종신토록 올바

54) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 284쪽). “仁義禮智之名, 本起於吾人人事, 並非在心之玄理. 人之受天, 只此靈明, 可仁可義可禮可智則有之矣.”

르고 마땅한 행위를 변함없는 자세로 부단히 실천한 수양 주체에게 결
과적으로 부여되는 타이틀이라고 보았다.⁵⁵⁾ 따라서 요堯·순舜이나 주
공周公·공자와 같은 타고난 성인도 죽을 때까지 한 걸음 한 걸음 더 높
은 도덕적 경지를 향해 나아가려고 노력했다는 것이다.⁵⁶⁾ 즉, 다산에게
성인이란, 그가 다른 사람에 비해 좀 더 탁월한 도덕적 잠재 능력을 타
고났든 아니든, 도덕적 행위의 실천을 통해 평생에 걸쳐 스스로를 증명
해야 하는 존재인 것이다.⁵⁷⁾ 바꿔 말하면, 다산은 ‘성인의 경지에 이르
고자 하는 목표’ 자체가 아니라, 그 목표를 향해 나아가는 ‘매 순간의 과
정’에 집중하고 있으며, 따라서 그의 학 프로젝트는 성인이라는 수양의
‘완성형’ 혹은 ‘최종 결과’가 아니라, 신독군자라는 ‘과정형’을 그 구심점
으로 삼고 있는 것이다. 바로 이 지점에서 다산의 ‘용庸’ 개념이 중요하
게 부각된다.

앞서 이야기한 대로, 용은 수양 주체의 실천의 지속력과 연관된 개념
이다. 다산의 관점에서 성인을 성인으로 만들어주는 것은 타고난 기질
의 탁월함이 아니라 그의 실제적 행위인데, 여기에서 중요한 것은 수양
주체가 죽음의 순간에 이를 때까지 한결같은 태도로 도덕적 수양을 지
속해 나갈 수 있는지의 여부이다. 위에서 ‘현실적 측면에서 보았을 때’
다산이 성인 되기의 ‘실현 가능성에 대해 더욱 엄격한 기준을 제시하
고 있다’고 말한 이유가 바로 이것이다. 앞에서 여러 차례 언급한 것처럼

55) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 365쪽). “曰聖·曰賢之名, 定於身後, 初年無大賢也.”

56) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 362쪽). “雖堯·舜·周·孔之聖, 自生至死, 步步向上, 若云生知
之聖, 其德無進, 則‘自強不息’·‘純亦不已’, 非天道矣.”

57) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 365쪽). “堯·舜, 性之者也. 湯·武, 反之者也. 太上堯·舜, 其次
湯·武. 雖然, 其畢竟爲至誠之聖人, 則同也. ‘自誠明,’ 聖人也, ‘自明誠,’ 亦聖人也”; 『中庸
自箴』 권2(『定本』 제6책, 261쪽). “生知·學知·困知, 其知道則一也, 安行·利行·勉行, 其行
道則一也.”

럼, 다산은 인간의 선천적인 도덕적 취약성에 대해 깊은 관심을 기울이고 있었다.⁵⁸⁾ 다산의 성기호설은 이러한 그의 인간 이해를 반영하고 있는데, 다산이 ‘용’을 강조하게 된 이유는 바로 인간이 단지 도덕적 경향성을 지닌, 안팎의 유혹에 끊임없이 흔들리는 존재라는 인식 때문이었다. 지금 이 순간 도덕적으로 올바른 선택을 했을지라도 그 판단을 실제로 실행에 옮길 것인지, 그리고 다음 순간에도 그러한 판단과 행동이 적절하게 이어질지에 대해 장담할 수 없기 때문에, 역설적으로 ‘용’이라는 실천적 자질이 강조되어야 할 필요가 있었던 것이다.

그런데 『중용』의 ‘용’은 성리학 전통에서 크게 주목받지 않았던 용어이다. 아래에서 다시 언급하겠지만, 주자가 ‘용’을 ‘평상의 이치’(平常之理)로 풀이한 이래로, 『중용』의 핵심은 ‘중’中이라는 개념, 혹은 ‘미발未發·이발已發 시의 치중화致中和’라는 명제에 그 초점이 맞추어져 있었다.⁵⁹⁾ 그러나 다산은 중은 중화中和를 포함하는 개념이고, 용은 ‘항구함’(有常)을 뜻한다고 풀이하며,⁶⁰⁾ “중용학中庸學은 천명에 근본을 두

58) 베이커는 인간의 도덕적 취약성에 대한 다산의 관심이 퇴계로부터 성호로 이어지는 도덕적 염세주의 혹은 금욕주의적 사상이라는 학적 유산을 이어받은 것이라고 분석하고 있다. 관련 논의는 도널드 베이커, 김세윤 역, 『조선 후기 유교와 천주교의 대립』, 일조각, 1997, 11~18쪽 참조. 한편, 베이커의 최근 번역서에도 도덕적 취약성과 관련한 다산의 문체 의식에 대한 논의가 실려 있다. Baker, *A Korean Confucian's Advice on How to Be Moral*, pp. 41~56 참조.

59) 홍미륵게도, 영미권 학자들의 『중용』 타이틀 해석에도 주자의 인식이 강하게 반영되어 있다. 일반적으로 통용되는 『중용』의 영어 번역은 “doctrine of the mean” 혹은 “mean”이며, 간혹 “central harmony,” “maintaining perfect balance,” “equilibrium and commonality,” “centrality and commonality” 등의 번역이 사용되기도 한다. 맨 뒤의 두 사례를 제외하면 ‘용’은 번역에서 제외되고 있으며, 이들 두 사례에서조차 주자의 ‘용’ 해석이 그대로 반영되고 있다. 이와는 달리, 베이커는 다산의 의도를 반영하여 “composure and consistency” 혹은 “constant focus and composure”이라는 번역어를 제시하고 있다(참고로, “中”의 영어 번역 사례와 관련해서는 Baker, *A Korean Confucian's Advice on How to Be Moral*, p. 66 참조).

60) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 298쪽). “中者, 中和也, 庸者, 有常也. 未發而執中, 既發而中

고 계신공구로 지탱하며 항구불식恒久不息으로 성취하니 옛날의 이른바 지용祗庸의 학이다.”⁶¹⁾라고 선언한다. 다산에게 있어 중 혹은 중화는 성인의 지극한 공효로 도달하는 완전한 도덕적 경지인 동시에 수양 주체가 부단히 신독 공부에 종사함으로써 얻게 되는 이상적인 마음의 상태이다.⁶²⁾ 즉 ‘중’은 ‘신독,’ 혹은 ‘계신공구,’ 혹은 ‘성誠’과 밀접하게 연계된 개념⁶³⁾이며, ‘중용’이라는 학문을 지탱하는 주요한 축은 ‘천명’·‘신독’·‘용’이라는 세 가지 요소인 것이다. 따라서 다산은 『중용』 독해에서 ‘신독’과 ‘성’의 개념을 재해석하면서 ‘용’이라는 용어의 해석에도 몹시 힘을 기울였던 것이다. 다산이 용을 중시하는 태도는 성인이 되는 방법을 논하는 아래의 인용문에도 잘 나타나 있다.

요즘 사람들이 성인이 되고자 하여도 능히 그렇게 하지 못하는 데는 세 가지 이유가 있다. 하나는 천天을 리理로 여기는 것이고, 하나는 인仁을 만물을 낳고 기르는 이치(生物之理)로 여기는 것이며, 하나는 용庸을 평상平常으로 여기는 것이다. 신독으로 하늘을 섬기고, 서책을 행함에 힘써서 인仁을 구하며, 또한 (이를) 변치 않고 오래도록 (실천하면서) 쉬지 않는다면, 이것이 성인이다.⁶⁴⁾

節, 則‘中和’二字, 合之爲‘中’一字, 未爲不可”; 같은 책(376쪽). “中庸者, 中和之有常也. ‘悠久’非有常乎?(此本李德操之義).”

61) 『尙書古訓』 권2, 「皐陶謨」(『定本』 제11책, 253~254쪽). “『中庸』之學, 本之於天命, 持之以戒愼恐懼, 成之以恒久不息, 古所謂祗庸之教也.”

62) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 292쪽). “中者, 聖人之極功也. 無工夫而致極功, 有是理乎? 聖人以愼獨治心”; 같은 책(290쪽). “愼獨而後爲至誠, 至誠而後能致中”; 같은 책(291쪽). “臣以爲致中和者, 愼獨君子之事”; 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 235쪽). “愼獨之能致中和.”

63) 『中庸自箴』 권3(『定本』 제6책, 267쪽). “至誠者, 中和也. 無息者, 庸也. … 中和非至誠乎? 不息則久, 久則微, 微則悠遠, 無息非庸乎?”

64) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 220쪽). “今人欲成聖而不能者, 厥有三端. 一認天爲理, 一認仁爲生物之理, 三認庸爲平常. 若愼獨以事天, 強恕以求仁, 又能恒久而不息, 斯聖人矣.”

다산은 사람들이 성인이 되지 못하는 이유로 성리학적 해석에 기댄 ‘천天’·‘인仁’·‘용庸’에 대한 잘못된 인식을 꼬으며, 신독군자의 사천학을 성인이 되는 방법으로 제시하고 있다. 이때에도 ‘항구불식’으로 표현되는 용의 자세는 중요한 키워드로 작동하고 있다.

그렇다면 다산은 ‘용’을 구체적으로 어떻게 해석하고 있는가? 먼저 「자찬묘지명」을 살펴보면, 다산은 꽤 많은 사례를 들어 용이 ‘항구함’의 뜻을 지녔다는 경전적 근거를 제시하고 있다.

용庸이란 항구하여 부단한 덕이다. “도는 잠시도 떠날 수 없다.”

(道不可須臾離)라는 것이 용이고, “백성 가운데 능히 오래 행할 수

있는 자가 드물다.”(民鮮能久矣)라는 것이 용이며, “(중용의 도를)

능히 한 달을 지켜내지 못한다.”(不能期月守)라는 것이 용이다.

…… “중도에 그만두기도 하지만 나는 그만둘 수 없다.”(半塗而廢,

吾不能已)고 한 것이 용이고, “지극한 정성은 쉬지 않는다. 쉬지

않으면 오래 간다.”(至誠無息, 不息則久)라고 한 것이 용이다. ……

“안회는 석 달 동안 인仁을 어기지 않았고 그 나머지 사람들은 하

루나 한 달 동안 (인에) 있을 뿐이다.”(回也三月不違仁, 其餘日月至

焉)라고 한 것이 용이다. …… 「고요모臯陶謨」 편에서 구덕九德의

항목을 들면서 “늘 그렇게 빛나게 하소서”(彰厥有常)라고 끝을 맺

었고, 「입정立政」 편에서 구덕의 훈계를 거듭하여 말하기를 “오직

상덕을 (실천하라)”(其唯常德)라고 하였고, 『역易』에서 “중도를 오

래 유지할 수 있다.”(能久中)라고 하였는데, 모두 중용의 뜻이다.

중도를 실천하되 능히 지속할 수 있으면 성인이다.⁶⁵⁾

65) 『文集』, 「自撰墓誌銘」(『定本』 제3책, 275~276쪽). “庸者, 常久不斷之德也. ‘道不可須臾離,’ 庸也; ‘民鮮能久矣,’ 庸也; ‘不能期月守,’ 庸也. … ‘半塗而廢, 吾不能已,’ 庸也. … ‘至誠無

위의 인용문에서 다산은 용을 “항구하여 부단한 덕”으로 정의 내리고, 도덕 실천에서의 간단없는 지속성을 용의 기본적인 속성으로 제시하고 있다. 성인은 단지 중도를 실천하는 것만이 아니라 이를 지속해 나갈 수 있어야만 비로소 성인이라고 불릴 수 있다. 그런데 용은 단순히 시간적 차원의 지속성을 넘어서서, 도를 추구해 나가는 수양 주체의 결단성을 내포하기도 한다. 예컨대, 위에서 보이는 “백성 가운데 능히 오래 할 수 있는 자가 드물다.”(民鮮能久矣)라는 구절이 ‘지속성’에 방점을 두고 있는 용례라면, “중도에 그만두기도 하지만 나는 그만둘 수 없다.”(半途而廢, 吾不能已)라는 구절이나, “도는 잠시도 떠날 수 없다.”(道不可須臾離)라는 구절은 용을 수양 주체가 휴지休止나 일탈 없이 굳건히 걸어가야 할 길(道)의 이미지와 결합시킴으로써 용의 수양론적 의미를 강화시킨다.

용의 수양론적 의미를 검토하기에 앞서, 아래 『중용강의보』의 인용문을 통해 다산이 ‘용’을 구체적으로 어떻게 이해하고 있는지 살펴해보도록 하자.

주자가 말하였다. “용庸은 평상平常의 이치이다.”

내가 살펴보니, ‘평상의 이치’란 가장 분별하기 어려운 것이다.

…… ‘상常’의 뜻에는 세 가지가 있다. 첫째는 ‘항상恒常’이고, 둘째는 ‘경상經常’이고, 셋째는 ‘평상平常’이다. ‘항상’이란 『서書』, 『고요모』 편의 “늘 그렇게 빛나게 하소서,” 『입정』 편의 “능히 상덕을 지닌 이를 등용하십시오.”(克用常人) 등의 부류가 이것이다. ‘경

息, 不息則久,’ 庸也. … ‘回也三月不違仁, 其餘日月至焉,’ 庸也. … 卽「皐陶」九德之目, 結之以「彰厥有常」; 「立政」九德之戒, 申之曰「其唯常德」; 『易』曰: 「能久中」也. 皆中庸之義, 中而能庸, 則聖人而已矣.”

상'이란 만세에 늘 행해지는 법칙이니, 예컨대 오교五教를 오상五常이라 하는 것, 옛 법을 전상典常이라 하는 것이 이것이다. '평상'의 경우는, 매씨梅氏의 『서전書傳』의 이른바 "(요복要服 안의) 삼백리는 이夷이니, 평상의 가르침을 (준수한다)," 『후한後漢·중장통전仲長統傳』에서 "예전의 법도를 좇고 오래된 관습을 익히는 자는 시골구석의 평범한 인사(常人)이니, 삼공의 지위를 담당하기에 부족하다."라고 한 것이 이것이다. 평상이 어찌 지극한 덕이라고 하기에 족하겠는가.

…… 상常이란 옛것(故)이다. 옛 법은 항상 사용될 만하고, 또한 경례經禮가 되므로 '잃지 않음', '변치 않음'을 귀하게 여긴 것이다. 이것이 곧 '고요모'에서 말하는 "유상有常"의 뜻이다. … 『역』에서 "용언庸言을 미덥게 하고 용행庸行을 삼간다."라고 하였는데, 용언이란 항상된 말이며 …… 용행이란 항상된 행동이다. …… 이로 말미암아 보건대, 용이란 항상·경상이다. 어찌 평상을 말하겠는가? 총괄해 보면, 중용이란 제1의 의리이다. '평상의 이치'라고 말하는 것은 후세에 소위 '비루하여 이론이 심히 고명하지 못하다'는 것인데, (주자의 견해가) 불행히도 여기에 가까우니 이는 반드시 (『중용』에서) 가르침을 세우는 본래 취지가 아닐 것이다.⁶⁶⁾

66) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 296-297쪽). “朱子曰: ‘庸者, 平常之理.’ ○今按: ‘平常之理,’ 最難分別. … ‘常’之義有三, 一曰恒常, 二曰經常, 三曰平常. ‘恒常’者, 若「皐陶謨」所謂‘彰厥有常’、‘立政」所謂‘克用常人’之類, 是也. ‘經常’者, 謂萬世常行之法, 若五教之爲五常·舊法之爲典常, 是也. 若‘平常’者, 梅氏『書傳』所謂‘三百里夷, 守平常之教’、『後漢·仲長統傳』謂‘循常習故者, 乃鄉曲之常人, 不足以處三公之位’, 是也. ‘平常’烏足以爲至德哉! … 常者, 故也. 故法既可恒用, 又爲經禮, 故以‘未失’·‘未變’爲貴. 此仍是「皐陶謨」‘有常’之義. … 『易』曰: ‘庸言之信’·‘庸行之謹’ … 庸行者, 恒行也. … 由是觀之, ‘庸’也者, 恒常也, 經常也, 豈‘平常’之謂乎! 總之, 中庸者, 天下第一等義理, 若謂之‘平常之理,’ 則後世所謂‘卑之無甚高論,’ 不幸近之, 必非立教之本旨.”

다산은 주자가 ‘용’을 ‘평상의 이치’로 해석한 데 대해 반론을 제기하며, ‘상常’을 언급한 경전의 다양한 용례를 들어 ‘용’의 의미를 재해석한다. 그에 따르면 ‘상’에는 ‘항상恒常’·‘경상經常’·‘평상平常’의 세 가지 뜻이 있는데, ‘항상’은 ‘늘 한결같음’을 뜻하고, ‘경상’은 변함없이 이어지는 ‘지속적·규칙적·반복적인 패턴’ 혹은 ‘법도’나 ‘준칙’을 말하며, ‘평상’은 ‘특별한 일이 없는 보통의 상황’을 가리킨다.⁶⁷⁾ 주자가 ‘용’을 가리켜 ‘평상의 이치’라고 풀이한 것은 ‘용’의 의미를 “일상생활에서 타인과의 상호 작용에 있어서 적용되는 규범적인 양식들,”⁶⁸⁾ 다시 말해서 보통의 사람들이 일상에서 마주하는 범상한 도덕적 이치들로 이해하고 있음을 뜻한다. 다산은 이와 같은 주자의 해석을 비판하고, 용은 평상이 아니라 항상·경상을 가리킨다고 주장한다. 왜냐하면 중용의 이치는 성인聖人이 세운 표본 혹은 제1의 의리이며, 중화를 이루는 것은 신독군자의 일이기 때문에, 보통 사람들이 감히 따라 할 수 있는 바가 아니다.⁶⁹⁾ 따라서 용을 평상의 이치로 풀이하는 것은 『중용』의 근본 취지를 잘못 이해한 견해가 된다. 다산에게 있어 『중용』이란 ‘언제나, 항상, 끊임없이’ 수양 주체의 의식적이고 지속적인 노력을 요하는 도덕 함양의 지침서이며, 이러한 『중용』의 가르침은 용의 의미를 제대로 이해해야만 그 올바른 입교의 뜻을 알 수 있다.

이와 유사하게, 다산은 『논어』의 ‘민선능구의民鮮能久矣’⁷⁰⁾라는 구절

67) 베이커는 항상, 경상, 평상을 각각 ‘consistent,’ ‘regular,’ and ‘ordinary’로 번역하고 있다.

Baker, trans. *A Korean Confucian's Advice on How to Be Moral*, p. 124 참조.

68) Baker, trans. *A Korean Confucian's Advice on How to Be Moral*, p. 124.

69) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 296쪽). “聖人於此, 又以平常之理, 立之爲標榜, 率天下而納乎平常之軌, 其孰不同乎流俗, 合乎污世以習其鄉愿之行哉!”, 같은 책(291쪽). “臣以爲致中和者, 愼獨君子之事.”

70) 『論語』, 「雍也」. “子曰: ‘中庸之爲德也, 其至矣乎! 民鮮久矣.’”

을 풀이하면서 ‘용’이란 항구함을 뜻하는 것이지, 평상의 뜻이 아님을 다시 한 번 분명하게 밝힌다.⁷¹⁾ 다산은 해당 구절에 대한 정자와 주자의 해석 가운데, “백성 가운데 오래 행할 수 있는 자가 드물다.”(民鮮久矣)라고 해석한 정자의 손을 들어줌으로써, “백성 가운데 (중용의 덕을) 간직한 이가 적은 지 오래되었다.”(民鮮, 久矣)라고 풀이한 주자와 대립각을 세운다. 정자의 해석이 행위의 지속성을 염두에 두고 있는 반면, 주자의 해석은 일반 백성도 중용이라는 덕을 지닐 수 있으나, 그런 덕을 지닌 이가 적어진 지 오래되었다는 현상적 측면을 이야기한다. 다산의 입장에서 이러한 주자의 해석은 중용을 평상의 이치로 이해하는 관점이 그대로 녹아 있는 것이기 때문에 승인할 수 없는 것이 된다.

한편, ‘반도이폐半塗而廢’에 대한 다산의 독특한 해석은 그 수양론적 의의에도 불구하고 그동안 주목의 대상이 되지 못했다. 그러나 다산이 뜻하는 ‘용’의 진면목은 바로 여기에서 드러난다.

‘폐廢’는 …… 몸이 쓰러짐을 말한다. 군자는 도를 바라보며 걷고, 도를 따라서 나아가되, 미치지 못할까 허둥지둥 급급하고, 미쳐 보지 못할까 눈을 부릅뜬다. (결국) 힘이 다하고 기력이 다하여 쓰러지는 데 이르게 되니, 이를 일러 ‘반도이폐’라고 한다. 군자가 도를 향함은 간절하게 마음을 태우는 것이 이와 같은데 고금古今의 주석가들은 모두 “중도에서 멈춘다.”(半塗而停罷)라고 하니, 가령 그 길을 끝까지 갔더라도 (거기에서) 멈춘다면 어찌 군자라고

71) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 299-300쪽). “『論語』曰: ‘民鮮久矣.’ 本無‘能’字, 其將以‘民鮮’爲句乎? 自當以‘鮮久矣’爲句, 然則此經之文, 亦當從程子久行之說矣. 大抵庸者有常也. …此是『中庸』之正義, 而朱子訓‘庸’曰‘平常’, 遂於此節, 棄程子久行之說, 則‘有常’之義, 於是乎湮晦矣.”

이를 수 있겠는가?⁷²⁾

‘폐’는 집이 무너짐과 같다. 군자가 도를 향하여 가다가 힘이 다하고 기력이 다하여 그 몸이 쓰러지는 것이 마치 집이 무너지는 것과 같으니 …… 길의 도중에 멈추는 것이 어찌 이 같은 것이겠는가? 폐는 (힘에 겨워서) 몸이 무너져 내리는 것이다.⁷³⁾

‘중도이폐中道而廢’ 또한 기운이 다하고 힘이 다하여 중도에서 몸이 쓰러지는 것이다. 중도에서 쓰러진 사람은 쓰러졌다가도 다시 일어나서 끝내는 도에 이른다. 만일 중도에 멈춰 섰다면 스스로 선을 굽는 사람과 어떻게分別이 되겠는가?⁷⁴⁾

다산은 ‘폐廢’라는 글자가 수양 주체가 수양의 와중에 힘이 빠져 마치 집이 무너져 내리는 것 같이 쓰러져버린 상황을 묘사한다고 보았다. 수양 주체는 도를 추구하는 데 있어서 갈급하고 간절한 태도로 임해야 하며, 온 힘을 다하여 도道의 길을 걸어가야 한다. 다산에게 도는 단순히 당위론적 측면에서 ‘따라야 하는 도리’가 아니라, 실천적 차원에서 ‘몸소 한 걸음 한 걸음 걸어 나가야 하는 길’로 전환된다. 수양 주체는 마치 물고기가 물을 떠날 수 없듯이 이 길에서 벗어날 수 없으며,⁷⁵⁾ 설령 길을 가다가 힘이 다하여 쓰러지는 한이 있더라도 다시 일

72) 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 247~248쪽). “廢, …謂身頽也. 君子望道而行, 遵道而進, 遑遑如不及, 盼盼如未之見, 力盡氣竭, 以至於廢, 此所謂‘半途而廢’也. 君子之嚮道也, 若是其真切惻怛, 而古今注家, 皆云‘半途而停罷,’誠使半途而停罷, 則曷謂之君子乎?”

73) 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 248쪽). “廢者, 屋頽也. 君子鄉道而行, 力盡氣竭, 其身崩頽, 如屋頽然也, …中道而止者, 豈如是乎? 廢者, 身頽也.”

74) 『中庸自箴』 권2(『定本』 제6책, 248쪽). “‘中道而廢,’亦氣竭力盡, 中道而身頽也. 中道身頽者, 頽而復興, 畢竟至道…若中道罷止, 則與自畫者奚擇焉?”

75) 『中庸自箴』 권1(『定本』 제6책, 231~232쪽). “道之不可離, 何也? 以率性之謂道也. 率性則不

어서서 끝까지 길을 걸어가야 한다. 그것이 천명을 자각한 수양 주체에 주어질 순리이기 때문이다. 더 나아가, 다산이 요구하는 도덕 수양에 있어서의 지속성의 강도는 태어나면서부터 죽을 때까지 길을 걷는 한 걸음 한 걸음을 포괄한다.⁷⁶⁾ 따라서 다산의 수양론은 그만큼의 수양 주체의 단호한 의지와 결단력을 요구한다.⁷⁷⁾ 이것이 다산이 ‘용’의 해석을 통해 그리고 있는 수양론의 본질이며, 그의 수양론의 이상적 모델인 신독군자가 걸어가는 길이다. 이렇게 볼 때, 다산의 학 프로그램을 이해하기 위해서는, ‘용’의 의미를 반드시 면밀하게 살펴보고 되새겨야 할 필요가 있다.

5. 맺음말

이 글에서는 ‘학 프로그램의 변화’라는 관점으로 다산이 『중용』 독해를 통해 정립한 학문의 성격을 재검토하고, 그동안 주목받지 못했던 ‘용庸’이라는 개념의 수양론적 의미에 대해 살펴보았다. 다산이 성리학 적 ‘성인지학’이라는 프레임에서 관점을 이동시켜 새롭게 제출한 ‘신독군자지학’은 본질적으로 다산의 인간 이해, 즉 매 순간 흔들리고 갈등

可離, 何也? 以天命之謂性也. … 秦人奉君命以適楚, 其自秦至楚, 步步皆此道也, 步步皆君命也. 夫焉得離此道, 夫焉得違此命乎? … 如魚在水中, 呼吸不能離水. 夫焉得自行而自止乎?”

76) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 287쪽). “道者, 路也. 路者, 人所由也. … 自生至死, 由此一路而已.”

77) 이러한 단호함과 엄격함에 대해 정소이는 다산이 그리는 수행자의 모델은 마치 순교자와도 같다고 평가하기도 한다. Chung, So-Yi, “Jeong Yakyong’s Post Neo-Confucianism,” in *Traditional Korean Philosophy: Problems and Debates*, eds. Youngsun Back and Philip J. Ivanhoe, London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 118.

하는 존재인 인간에 대한 이해를 반영한다. 위에서 살펴보았듯이, 다산에게 있어 수행 주체가 걸어가는 길은 끝없이 이어진 길이며, 도를 향해 가는 여정은 언제나 항상 ‘과정’으로 존재한다. 보다 근본적으로, 수행 주체를 비롯한 모든 인간은 완성된 존재가 아니라 과정의 연속에서 무엇인가가 되어가는 존재이며, 길을 걷다가도 유혹에 흔들려 쉽게 그 길에서 벗어날 수 있는 존재이기도 하다. 이러한 다산의 인간 이해는 그가 왜 수양의 결과로 도달하게 되는 ‘중화’라는 이상적인 상태보다도 ‘용’이라는 실천적 태도를 강조했는지, 왜 그가 성리학의 학 프로그램보다도 도덕 실천에 있어서 더 엄격한 프로그램을 제출했는지에 대한 설명을 제공해 준다. 다산의 ‘용’ 개념이 지닌 수양론적 의미를 그의 인간 이해와 결부하여 새롭게 해석해야 하는 이유가 바로 여기에 있다.

(논문투고일 2024년 10월 10일, 심사확정일 2024년 10월 16일, 게재확정일 2024년 10월 18일)

참고문헌

원전

- 丁若鏞, 『大學公議』, 『定本與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『文集』, 『定本與猶堂全書』 권3, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『尙書古訓』, 『定本與猶堂全書』 권11, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『心經密驗』, 『定本與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『中庸講義補』, 『定本與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.
- _____, 『中庸自箴』, 『定本與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.
- 朱熹, 朱傑人 外 編, 『四書章句集註』, 『朱子全書』 卷6, 上海古籍出版社; 安徽教育出版社, 2002.
- _____, 朱傑人 外 編, 『朱子語類』, 『朱子全書』 卷14·16, 上海古籍出版社; 安徽教育出版社, 2002.
- 胡廣, 孔子文化大全編輯部 編, 『四書大全』 卷1, 山東友誼書社, 1989.

논문과 단행본

- 금장태, 『도와 덕: 다산과 오규 소라이의 《중용》·《대학》 해석』, 이끝리오, 2004.
- _____, 「다산 심성론의 체계와 쟁점」, 『한국문화』 26, 2000.
- 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용: 『천주실의』와 동아시아 유학의 지평』, 심산, 2012.
- Daniel K. Gardner, "Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian

World: Chu Hsi on Kuei-Shen,” *Journal of the American Oriental Society* 115: 4(1995), pp. 598~611.

Don Baker, trans. *A Korean Confucian's Advice on How to Be Moral: Tasan Chǒng Yagyong's Reading of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2023.

_____, “Neo-Confucians Confront Theism: Korean Reaction to Matteo Ricci's Arguments for the Existence of God,” 『동아연구』 3, 1983.

도널드 베이커, 김세운 역, 『조선 후기 유교와 천주교의 대립』, 일조각, 1997.

백민정, 「정약용의 영체와 권형 개념에 대한 재검토」, 『민족문화』 59, 한국고전번역원, 2021.

_____, 「다산 심성론에서 도덕 감정과 자유의지에 관한 문제」, 『한국실학연구』 14, 한국실학학회, 2007.

Back Youngsun, “Sages and the Rest of Us: The Views of Zhu Xi and Jeong Yakyong,” In *Traditional Korean Philosophy: Problems and Debates*, edited by Youngsun Back and Philip J. Ivanhoe, pp. 147~176, London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017.

Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

You Soyoung, “From Learning of the Sage to Learning of the

Exemplary Person in a Constant State of Self-Examination:
Tasan Chŏng Yakyong's Restructuring of Confucian Learning,"
Ph.D., Brown University, 2024.

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

이승중, 「다산의 『대학』 읽기와 성의」, 『다산학』 21호, 다산학술문화재
단, 2012.

이을호, 『한글 중용·대학』, 한국학술정보, 2015.

_____, 「중용사상의 전개」, 『전남대학교 논문집』 5, 1960.

임현규, 「주자의 대학관에 대한 다산의 비판」, 『퇴계학과 유교문화』 44,
경북대학교 퇴계연구소, 2009.

_____, 「주자와 다산의 대학에 대한 관점 비교」, 『한국사상과 문화』 45,
한국사상문화학회, 2008.

장승구, 「다산 정약용의 수양론과 서학사상」, 『다산학』 41호, 다산학술
문화재단, 2022.

전병욱, 「다산의 미발설과 신독의 수양론」, 『철학연구』 제40집, 고려대
학교 철학연구소, 2010.

전성건, 「약에 대한 다산의 인식과 도덕실천론: 인성론 해석을 중심으
로」, 『한국실학연구』 17, 한국실학학회, 2009.

정병련, 『다산 사서학연구』, 경인문화사, 1994.

_____, 「중용해석 고」, 최대우 외, 『정다산의 경학: 논어·맹자·대학·중
용 연구』, 민음사, 1989.

_____, 「다산의 중용이해와 신독군자론 —「중용자잠」과 「중용강의보」
를 중심으로」, 『동양철학연구』 3, 동양철학연구회, 1982.

정소이, 「다산 정약용의 윤리론에서 최종 결정권은 어디에 있는가?」,

『유교사상연구』 62, 한국유교학회, 2015.

Chung So-Yi, “Jeong Yakyong’s Post Neo-Confucianism,” In
Traditional Korean Philosophy: Problems and Debates,
edited by Youngsun Back and Philip J. Ivanhoe, pp.
111~125, London; New York: Rowman & Littlefield
International, 2017.

조현웅, 「정약용의 『중용』 해석과 새로운 귀신론의 수립 — 초월과 은현,
신독의 연계를 중심으로, 『다산학』 41호, 다산학술문화재단,
2022.

진래, 이종란 외 역, 『주희의 철학』, 예문서원, 2002.

피터 볼, 김영민 역, 『역사 속의 성리학』, 예문서원, 2010.

국문요약

이 글은 ‘학 프로그램의 변화’라는 관점에서 다산이 『중용』 독해를 통해 정립한 학문의 성격을 재검토하고, 그동안 주목받지 못했던 ‘용庸’이라는 개념의 수양론적 의미에 대해 살펴보는 것을 그 목적으로 한다. 다산은 성기호설로 대표되는 자신의 새로운 인간 이해에 근거하여, ‘성학聖學’을 목표로 하는 주자의 성리학 프로그램에서 ‘신독군자愼獨君子의 사천학事天學’이라는 학 프로그램으로의 이행을 제안한다. 이를 위해 다산은 주자의 학 프로그램이 기대고 있는 사상적 토대인 『대학』 대신 『중용』이라는 텍스트를 기본 텍스트로 하여 자신의 학의 방향을 정초한다.

각각의 학 프로그램이 근거로 삼고 있는 기본 텍스트의 변화라는 것은 단순히 논의의 근거가 되는 주요 텍스트의 변화를 넘어 문제의식과 해결 방안을 설정하는 근본적인 관점의 이동을 의미한다. 이는 주자와 다산이 구상하고 있던 새로운 학 체계의 기획과 직접적으로 연관된다. 주자가 『대학』의 ‘격물치지’를 핵심 키워드로 삼고 도통론을 수립하여 송대 도학운동의 이론적 토대를 마련했다면, 다산은 상제와 연관된 『중용』의 ‘성誠’ 개념을 집중적으로 부각하는 한편, 이기론의 틀을 넘어 새로운 인간학의 구상을 예비한다. 다산은 인간이 가진 도덕적 잠재성과 함께 그 취약성을 예리하게 의식하는 가운데, “어떻게 도덕적인 인간이 될 것인가”를 고민했고, 이 문제를 해결하기 위해 『중용』 독해를 통해 “신독군자의 사천학”이라는 학 프로그램을 마련하였던 것이다.

신독군자의 사천학이란 천명을 인식하는 수양 주체가 언제 어디서나 성誠의 자세로 신독 공부를 지속해 나감으로써 '도덕적 마음'을 기르는 것이었다.

그런데 다산의 인간 이해에 따르면, 인간은 천리라는 굳건한 도덕적 본체를 품부 받은 존재가 아니라, 단지 도덕적 경향성을 지닌 존재로 욕망에 끊임없이 흔들리고 갈등하는 존재이다. 따라서 도덕 실천에 있어서의 의지적 노력이 중요한 안건이 되는데, 다산은 『중용』의 '용庸' 개념을 재해석함으로써 이 문제의 돌파구를 찾는다. 주자가 '용'을 '평상의 이치'로 풀이한 이래로, 용은 성리학 전통에서 크게 관심을 받지 못했던 개념이었다. 다산은 주자의 해석을 비판하고 고증학적 연구를 근거로 용을 '항구함'(有常)으로 풀이하여, 이를 도덕 실천에서의 간단없는 지속성을 나타낸 개념으로 이해한다. 동시에 다산은 용을 걷다가 힘이 다하여 쓰러져도 다시 일어나서 한 걸음 한 걸음 걸어나가야 하는 길의 이미지와 결합하여 도를 추구하는 수양 주체의 결단성을 내포하는 개념으로 재정립한다. 다산의 독해에서 『중용』이란 '언제나, 항상, 끊임없이' 수양 주체의 의식적이고 지속적인 노력을 요하는 도덕 함양의 지침서이며, 이러한 『중용』의 가르침은 용의 의미를 제대로 이해해야만 그 올바른 입교의 뜻을 알 수 있다.

주제어 | 다산의 수양론, 學學 프로그램, 『중용』, 신독군자 慎獨君子, 용庸, 道道.

Abstract

Reconsidering the Meaning of “Consistency” in Tasan’s Reading of the *Zhongyong* regarding the Self-Cultivation Theory

You So-young

Adjunct faculty, Korea University

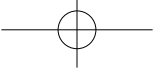
This paper aims to reexamine Tasan’s learning program, which was established based on his reading of the *Zhongyong*, and to shed new light on the meaning of “consistency”(yong, 庸) in his self-cultivation theory that has not received much attention from scholars. Tasan made the transition of learning programs from Zhu Xi’s Neo-Confucian program, called “Learning of the Sage,” to his own, called “Learning of Serving Heaven by the Exemplary Person in a Constant State of Self-Examination”(sindok gunja, 愼獨君子), based on his new understanding of humans that is represented by “human nature as moral inclinations.” Tasan lays the groundwork for setting the direction of his new learning program by adopting the *Zhongyong* as a main text for his hermeneutic work, instead of the *Daxue*, which serves as a foundational text for Zhu Xi’s learning

program.

The change in the main texts, which each learning program relies on as its philosophical foundation, means not just a simple change of the texts that provide theoretical grounds for arguments, but rather a fundamental transition of the perspectives to set out the questions and seek possible solutions to the problems. This transition is directly related to the project both Zhu Xi and Tasan envisaged as their own learning programs. While Zhu Xi looked for rationale to justify the Daoxue movement that emerged in the Song period by pointing up the concept of “investigating things and extending knowledge” of the *Daxue* as the core of his arguments for learning and establishing the genealogy of the Dao, Tasan focused on the concept of “sincerity” of the *Zhongyong*, which was closely connected to his notion of the Lord on High, and undertook preparatory work for proposing a new perspective on humans, which differed from the narratives based on the Neo-Confucian li-qi framework. Tasan was keenly aware of the moral frailty of humans as well as their moral potential; he sought to find an answer to his main concern, that is, “how to become moral,” and finally suggested his own learning program by reinterpreting the *Zhongyong*. His learning program was to cultivate moral conscience through constantly practicing sindok in sincere manner at all times and in any circumstances, being conscious of what Heaven conferred to

the moral agents.

However, according to Tasan's understanding, humans are not endowed with a firm moral nature, called the heavenly principle; rather, they merely have moral tendencies, thus being relentlessly disrupted by human desires and experiencing moral conflicts. Therefore, in Tasan's view, moral endeavor becomes a significant issue in self-cultivation practice; he makes a breakthrough on this issue by reevaluating the concept of "consistency" in the *Zhongyong*. In fact, "consistency" had not attracted Neo-Confucians' serious attention since Zhu Xi interpreted the concept as "normative principles in one's daily life" (C. pingchang zhi li, 平常之理). Tasan criticized Zhu Xi's interpretation and asserted that the term referred to "consistency" (yusang, 有常) based on his philological investigation. In so doing, Tasan shows his understanding of the term as constant continuity in moral practice. At the same time, he combines the term with the image of a way or path that the moral agents should walk on step by step even if they collapse from exhaustion—they should regain their feet to keep walking. Through this image, Tasan's notion of "consistency" can also imply the moral agent's determination to seek the Dao. In conclusion, in Tasan's reading, the *Zhongyong* is viewed as a guide to moral cultivation which "incessantly" requires the moral agent's deliberate constant moral endeavor "at any moment," and we can eventually grasp the



correct meaning of the teachings of the text by understanding the proper meaning of the term, consistency.

Key Words | Tasan's Self-Cultivation Theory, Learning Program, *Zhongyong*(*Doctrine of the Mean*), Exemplary Person in a Constant State of Self-Examination, Consistency, Dao.

