

다산학 35호 (2019.12) | 135~208

정약용의 영체학靈體學과 맹자 심학心學의 재해석 — 도심道心の 행사行事를 중심으로

임부연 | 서울대 종교학과 강사

목차

1. 소사昭事의 전통과 맹자의 심학心學
2. 영체靈體의 발견과 “성기호性嗜好”의 정의精義
3. 천명天命의 도심道心과 자주自主의 권형權衡
4. 인륜의 행사行事를 통한 지천知天과 사천事天
5. 도심의 행사로 일관된 맹자 심학

1. 소사昭事의 전통과 맹자의 심학心學

다산茶山 정약용丁若鏞(1762~1836)은 인의仁義의 도덕을 핵심 가치로 삼는 공맹孔孟의 학문, 곧 “수사학洙泗學”으로 돌아가자고 주장하였다. 이러한 주장에는 조선왕조의 정통사상인 성리학의 이기론理氣論이 불교의 영향으로 고원高遠한 성격을 가져 실천實踐과 실용實用에서 멀어졌다는 비판이 전제되어 있다. 곧 우주와 만물을 보편적인 하나의 이치[理]로 관통시키는 성리학의 형이상학은 만법萬法을 하나의 마음으로 돌이키는 불교적 사유와 구조적으로 동일하다는 비판이 그것이다.¹⁾ 따라서 순선純善한 본성을 보편적인 이치의 내재로 보는 ‘성즉리性卽理’의 관념이나 천인합일天人合一의 고원한 이상 역시 자연스럽게 부정되었다. 성리학의 사유 구조에서 불교적인 관조성觀照性을 발견하고 비판한 다산은 진절眞切하고 비근卑近한 일상 속에서 인류人倫 중심의 수사학으로 돌아갈 것을 주장하였다.

공맹의 인류적 수사학은 인의의 도덕으로 대표되고 이 인의는 인仁으로 귀결된다. 정약용에게 공자가 제시한 인은 인간관계에서 자신의 본분을 다하는 모든 덕을 총괄하기 때문이다.²⁾ 이러한 인의 실천은 공맹 이전 고대 유교의 “소사상제昭事上帝” 전통의 부활로 뒷받침되었다. 원래 “문왕文王께서 조심스러운 마음으로 상제를 밝게 섬기셨다.”³⁾라

1) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 227쪽). “後世之學, 都把天地萬物無形者·有形者·靈明者·頑蠢者, 竝歸之於一理, 無復大小·主客, 所謂‘始於一理, 中散爲萬殊, 末復合於一理’也. 此與趙州萬法歸一之說, 毫髮不差. 蓋有宋諸先生, 初年多溺於禪學, 及其回來之後, 猶於性理之說, 不無因循.” 본 논문에서 인용하는 『與猶堂全書』는 茶山學術文化財團에서 총37卷으로 발간한 『定本 與猶堂全書』(2012)를 가리키며 인용되는 페이지 역시 이에 근거한다.

2) 『大學公議』(『定本』 제6책, 136쪽). “人與人之相接而盡其本分, 斯謂之仁. 仁者, 二人也…… 仁親·仁民, 莫非仁也.”

3) 『詩經』, 「大雅」, 「蒸民」. “維此文王, 小心翼翼, 昭事上帝, 聿懷多福.”

는 문구에 유래하는 ‘소사’는 만물을 주재하는 초월적 인격신으로 상제를 섬기는 고대의 전통을 의미한다. 주지하다시피 다산은 청년시절 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552~1610) 등 예수회(Jesuit) 선교사들이 소위 적응주의 선교전략에 따라 유교의 ‘상제’와 기독교의 ‘천주天主’를 동일시한 관점에 영향을 받아 천주교에 심취했다. 1791년 진산珍山에 살던 외사촌 윤지충尹持忠(1759~1791) 등이 제사를 폐지하고 신주를 불태운[廢祭焚主] 사건을 계기로 천주교를 공식적으로 배교背敎한 다산은 1801년 신유교옥辛酉敎獄으로 귀양살이에 들어갔다. 18년의 귀양살이 동안 수기修己의 경학經學과 치인治人의 경세학經世學에 걸쳐 방대한 학문의 세계를 구축하고 1818년 해배解配되어 귀향한 그는 1822년 회갑回甲 때 지은 묘지명墓誌銘에서 다음과 같이 적었다.

두려워하고 삼가면서 상제를 밝게 섬기면 인을 행할 수 있지만
헛되이 태극太極을 존숭하고 이치를 하늘로 여기면 인을 행할 수
없으니, 사천事天으로 귀결될 뿐이다.⁴⁾

정약용은 천주교의 영향 속에서 도학-성리학이 중시한 ‘태극’이나 ‘이치’로부터 우주 만물의 궁극 실재(Ultimate Reality)라는 본체론적 지위를 박탈하고 ‘상제’라는 주재主宰의 하늘을 부활시켜 인의 실천을 뒷받침하였다. 인간관계에서 도덕적 가치가 충만한 인의 실천이 상제에 대한 섬김, 곧 사천事天을 통해서 가능하다고 보았기 때문이다. 따라서 천주교라는 종교적 타자(religious other)의 지성적 자극 속에 유교 경전에서 ‘상제’를 부활시킨 다산의 학문은 기본적으로 ‘사천학事天學’

4) 『文集』 卷16, 「自撰墓誌銘」【集中本】(『定本』 제3책, 227쪽). “恐懼戒愼, 昭事上帝, 則可以爲仁, 虛尊太極, 以理爲天, 則不可以爲仁, 歸事天而已.”

의 성격을 갖는다.⁵⁾ 이와 같이 ‘하늘’의 문제를 중시한 그는 고대의 성리학性理學과 당대의 성리학을 비교하였다. 곧 고대의 성리학은 본성과 도리의 원천이 하늘이고 인륜人倫이 달도達道가 된다는 점을 알아 효제충신孝弟忠信으로 사천의 근본을 삼는 데 비해 당대의 도학-성리학은 이기理氣와 성정性情, 체용體用과 본연本然·기질氣質 등의 범주를 세세하게 분석하고 다투면서 당동벌이黨同伐異의 행태를 보여준다고 비교되었다.⁶⁾ 이러한 학문의 비교에서 본성과 도리의 원천으로서 주재主宰의 하늘인 상제에 대한 자각 여부가 가장 중요한 변별점이다. 조선왕조의 정통인 성리학에서는 본성과 하늘이 비인격적인 이치로 환원되었다. 하지만 정약용은 사실상 ‘죽은 존재’와 같았던 상제에 새로운 생명력을 불어넣어 종교적 초월성을 회복시키려 했다.⁷⁾ 여기서 인의 실천을 뒷받침하는 사천의 과제는 맹자를 통해 심성心性の 문제로 전환된다.

5) 정약용의 ‘사천학事天學’은 서학西學의 세계관이 제시한 빛으로 유교 경전을 새롭게 해석함으로써 형이상학적 이론인 주자학의 그물을 풀어주고 ‘진실한 마음으로 하늘을 섬기는 [實心事天]’ 유교의 신앙적 세계를 열어주었다. 금장태琴章泰, 『實學과 西學』, 지식과교양, 2012, 167~217쪽 참조.

6) 『文集』 卷11, 「五學論」 1(『定本』 제2책, 295~296쪽). “性理之學, 所以知道認己, 以自勉其所以踐形之義也. 《易大傳》曰: ‘窮理盡性, 以至於命.’ 《中庸》曰: ‘能盡己之性, 能盡人之性, 能盡物之性.’ 《孟子》曰: ‘盡其心者知其性, 知其性則知天矣.’ 性理之學, 有所本也. 然古之爲學者, 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…… 今之爲性理之學者, 曰理曰氣, 曰性曰情, 曰體曰用, 曰本然氣質, 理發氣發, 已發未發, 單指兼指, 理同氣異, 氣同理異, 心善無惡, 心善有惡, 三幹五極, 千條萬葉, 毫分縷析, 交噴互噴, 冥心默研, 盛氣赤頸, 自以爲極天下之高妙. 而東振西觸, 捉尾脫頭, 門立一幟, 家築一壘, 畢世而不能決其訟, 傳世而不能解其怨, 入者主之, 出者奴之, 同者戴之, 殊者伐之, 竊自以爲所據者極正, 豈不疎哉?”

7) 상제를 섬기는 교사례郊祀禮가 중국의 황제권과 연관되어 조선에서 세조世祖 이후 왕의 친제親祭가 사실상 소멸된 상황에서 다산의 상제론은 수사학洙泗學과 서학西學을 종합하여 상제의 종교적 초월성을 회복시키는 독자적 담론으로 구축되었다. 정순우丁淳佑, 「茶山에 있어서의 天과 上帝」, 『茶山學』 9호, 茶山學術文化財團, 2006, 20~37쪽 참조.

자기의 마음을 다 하는 자는 자기의 본성을 알고, 자기의 본성을 알면 하늘을 안다. 자기의 마음을 보존하고 자기의 본성을 배양하는 것이 하늘을 섬기는 방법이다.⁸⁾

고대 유교에서는 인격적 주재자인 상제에 대한 소사昭事의 전통을 제시하였다면, 공자가 제시한 인의라는 도덕의 내면적 근거를 탐구한 맹자는 존심存心과 양성養性을 통해 하늘을 섬기는 방식을 제시하였다. 다시 말해 그는 성선性善의 명제에 근거해서 마음과 본성, 그리고 하늘이 하나로 연결되는 도덕적道德的 내재주의內在主義를 제시하였다. 맹자의 이 발언은 절대타자(the Wholly Other)인 신(God)에 대한 신앙과 기도를 중시하는 유일신(Monotheism) 종교 전통과 다른 유교의 종교적 특성을 보여주는 문구로 유명하다. 맹자의 내재주의에서는 하늘이라는 궁극 실재와의 관계가 도덕적 심성과 실천의 문제로 귀결되니, 도덕을 통하지 않고서는 초월의 길로 나아갈 수 없다. 비록 공맹의 사상 속에 천천의 인격적 의미가 완전히 사라졌다고 할 수는 없지만 천의 인격적 주재성은 약화되고 천도天道와 천명天命의 내재성이 강화되는 흐름 속에서 맹자의 내재주의가 제시되었다.⁹⁾ 유교의 역사에서 고

8) 『孟子』, 「盡心(上)」. “盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣. 存其心, 養其性, 所以事天也.”

9) 맹자의 도덕적 내재주의는 사실상 내재와 초월의 양면성을 갖는다. 가령 현대신유가現代新儒家的 대표 학자인 모종삼牟宗三은 정통 유가에서 말하는 본성에 대한 규정을 두 가지 길로 제시하였으니, 곧 ① 『중용中庸』과 『역전易傳』이 대표하는 길로서 “천명지위성天命之謂性”을 주장하여 천명과 천도가 아래로 관통(下貫)해 본성이 되는 우주론적 진로(Cosmological approach)와 ② 맹자가 대표하는 길로서 인의내재仁義內在와 즉심설성即心說性을 내세우는 도덕적 진로(Moral approach)가 그것이다. 여기서 초월과 내재의 양면을 가진 천도의 본성은 도덕적 주체성(Moral subjectivity)을 대표하는 맹자의 내재적 심성에 합류되니, 도덕성은 천명지성에 근원하지만 천명지성은 반드시 도덕성으로부터 이해하고 인증해야하기 때문이다. 牟宗三, 『中國哲學的特質』, 上海古籍出版社, 1998, pp.20-70 참조. 기독교의 “외재초월성外在超越性”과 대비시켜 유가사상을 “내재초월성內在超越性”으로

대의 상제에 대한 종교적 신앙이 공맹을 거쳐 심학心學의 내재주의의 경향으로 전환되었으며, 이러한 심학은 우주 만물을 포괄하는 보편적인 이치를 심성으로 내재화시킨 이학理學에 이르러 심화되었다. 특히 왕수인王守仁(1472~1528)은 “심즉리心卽理”에 기초해서 마음과 본성, 그리고 하늘의 일원론적 통합을 분명하게 제시하였다.¹⁰⁾ 따라서 심성을 통한 사천의 길을 제시한 맹자의 내재주의는 도학-성리학을 거쳐 왕수인의 심학에 이르러 절정에 이르렀다고 평가할 수 있다.

그런데 정약용이 부활시킨 고대의 소사 전통과 성선에 기초해 존양存養의 사천事天을 제시한 맹자 심학 사이에는 구조적인 충돌의 가능성이 잠재되어 있다. 맹자의 심학에서는 초월적 인격의 주재자인 ‘상제’ 보다 비인격성이 강한 ‘천’이라는 용어를 더 사용할 뿐만 아니라 천을 섬기는 방식이 도덕적 심성의 문제로 귀결되기 때문이다. 이러한 충돌의 가능성에 직면한 정약용은 ‘마음’을 ‘영체靈體’, 곧 ‘영명靈明의 본체本體’로 보는 새로운 심성론, 곧 ‘영체학靈體學’을 구성하여 기존의 성리학이나 왕수인의 심학과는 다른 비전을 제시하였다. 특히 그는 천도天道를 논한 『중용中庸』이나 덕행德行을 논한 『대학大學』과 구분해서 『맹자』를 ‘심성’을 논한 경전으로 규정하고 『맹자요의孟子要義』를 저술함으로써 본인의 ‘영체학’으로 맹자 심학을 재해석하였다.¹¹⁾ 맹자의 사상 속에는 성

규정하고 “초월하면서 내재한다(超越而內在)”는 기본 정신을 제시한 현대신유가의 입장 역시 이러한 양면성을 대변한다.李明輝 지음, 최대우 외 옮김, 『중국 현대 신유학의 자아전환(原題: 當代儒學之自我轉化)』, 전남대출판부, 2013, 187~213쪽 참조.

10) 왕양명王陽明은 “마음과 본성과 하늘은 하나다心也, 性也, 天也, 一也.”라는 관점에서 이 세 가지가 동질성(homogeneity)을 가지고 있기 때문에 서로 다른 단계의 경계를 표현한 진심盡心 → 지성知性 → 지천知天의 진로가 가능하다고 해석하였다. 곧 선량한 본질은 마음과 본성, 하늘의 각 층차에 관통된다.黃俊傑, 『孟學思想史論』卷2, 中央研究院中國文哲研究所, 民國86, pp.256~262 참조. 한글번역본으로 『이천 년 孟子를 읽다-中國孟子學史』(咸泳大 옮김, 성균관대출판부, 2016) 참조.

11) 『大學公議』(『定本』 제6책, 88쪽). “聖人之言, 有倫有序, 不相混雜. 或論心性如(孟子), 或

선性善과 사단四端의 마음, 인의예지仁義禮智, 호연지기浩然之氣와 존양存養의 사친 등 다양한 주제가 망라되어 있다. 따라서 본 논문에서는 다산의 영체학이 이러한 주제들을 재해석해서 체계화시킨 내용과 특징을 검토하고, 사친을 심성의 문제로 귀결시킨 맹자 심학과 상제를 섬기는 소사학昭事學 사이의 충돌 가능성을 다산이 ‘도심道心の 행사行事’라는 개념을 통해 해결하려 노력했다는 점을 밝히고자 한다.

2. 영체靈體의 발견과 “성기호性嗜好”의 정의精義

정약용은 이기론理氣論을 벗어나 인간을 “신형묘합神形妙合”, 마음[神]과 몸[形]의 결합체로 정의하고 ‘마음[心]’에 해당하는 ‘영체靈體’라는 개념을 새롭게 제시하였다. 그는 이기론에 기초한 조선성리학의 심성론을 심성心性의 대소大小 문제로 단순화시켜 논파하고 본성과 권형權衡, 그리고 행사行事의 세 가지 요소로 구성된 ‘영체’ 개념을 제시함으로써 윤리적 실천의 과정을 중심으로 고유한 심성론인 영체학靈體學을 완성하였다.¹²⁾ 천주교의 지성적 자극 속에 상제의 관념을 부활시

論天道如《中庸》，或論德行如此經，各有所主意趣不同。”『맹자요의』의 심성론에 대한 기존의 대표적인 연구서로는 『心和性－茶山の孟子 해석』(琴章泰, 서울대출판부, 2005)가 있으며, 사서四書 차원에서 다산의 맹자학을 분석한 저술로는 『茶山四書經學研究』(鄭一均, 일지사, 2000)가 있다. 성호학과 의 흐름 속에서 정약용의 맹자학을 연구한 저서로 『星湖學派의孟子學』(咸泳大, 태학사, 2011)이 있고, 동아시아 차원에서 다산의 사서학을 검토한 『茶山の四書學(原題: 朝鮮儒者丁若鏞의四書學)』(蔡振豐 지음, 김중섭·김호譯, 너머북스, 2015)도 있다. 한글번역본으로는 『茶山孟子要義』(李旻衡譯, 현대실학사, 2004)를 참조.

- 12) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 195~199쪽). “神形妙合，乃成爲人。……今人以心性二字，作爲大訟，或云‘心大而性小’，或云‘性大而心小’，謂心統性情，則心爲大，謂性是理而心是氣，則性爲大。……○總之，靈體之內，厥有三理。言乎其性，則樂善而恥惡，……言乎其權衡，則可善而可惡，……言乎其行事，則難善而易惡。” 다산은 마음을 이치와 기운의 결합으로 보고 본

킨 그는 ‘영명靈明’의 마음을 통해 만류萬類를 초월하고 만물을 향용享
用할 수 있는 새로운 인간상을 제시하였다.¹³⁾ 이 영명의 마음이 곧 영
체로서 심장心臟에서 차용된 ‘심心’과 달리 기운으로 규정할 수 없다.
‘영명지체靈明之體’¹⁴⁾ 혹은 ‘허령지체虛靈之體’¹⁵⁾로 표현되는 ‘영체’는
형기形氣라는 물질성을 초월한다는 점에서 ‘심’이 아니라 맹자가 말한
‘대체大體’와 동일시되기 때문이다. 결국 영체는 유형有形의 신체를 초
월해서 지성적 인식과 윤리적 판단을 내리는 내면의 본체 또는 대체를
뜻하니, 여기서 ‘본체’는 불변의 형이상학적 실체가 아니라 인간의 근
본 주체 또는 본래적인 자기를 말한다. 따라서 영체는 기독교의 영혼靈
魂처럼 불멸不滅의 존재가 아니라 신체와 운명을 함께 하는 실존적 심
체心體가 된다.

도학-성리학 전통에서는 인간을 “성즉리性卽理”의 이치와 신체적
기운의 결합체로 설명하고 주자朱子(1130~1200)는 마음을 ‘허령지각虛
靈知覺’이라고 하였다. 하지만 다산에게 인간의 마음은 신체의 형기形

성보다 크게 여긴 이황李滉이나 마음을 기운으로 보고 마음보다 이치의 본성을 크게 여긴
이이李珥의 입장으로 조선성리학을 간단하게 정리한 뒤 본성과 권형, 행사로 구성된 영체
의 개념을 제시하였다. 비록 체계적인 인식론이 없지만 영체학은 독자적인 인간관과 도덕
실천의 과정을 제시했다는 점에서 다산학의 정수라고 평가할 수 있다. 임부연林富淵, 「정
약용이 발견한 ‘天命’과 ‘交際」, 『茶山學』 32호, 茶山學術文化財團, 2018, 21~26쪽.

13) 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 284쪽). “天下萬民, 各於胚胎之初, 賦此靈明, 超越萬類, 享用
萬物.” ‘영명靈明’에 바탕해 인간중심주의를 선포한 이 구절과 유사한 표현은 『천주실의』
나 『성학추술性學摘述』에도 나온다. ‘영명’ 역시 예수회원들이 식물혼植物魂이나 동물혼
動物魂과 구별되는 인간의 영혼을 특화해서 개념화한 용어였다. 하지만 정약용의 ‘영명’
은 서학서처럼 영혼의 이성적 측면만 강조하지 않으니, 영명성의 실제 내용은 사실상 도
덕적 실천을 할 수 있는 본성적 지향성이기 때문이다. 김선희金宣姬, 「天, 上帝, 理: 朝鮮
儒學과 『天主實義』, 『韓國實學研究』 20, 韓國實學學會, 2010, 250~252쪽 참조.

14) 『孟子要義』, 「告子」 6(『定本』 제7책, 209쪽). “蓋此靈明之體, 雖寓於形氣之中, 粹然不與形
氣相雜, 豈可以有形之心臟, 指之爲大體乎?”

15) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 274~290쪽). “以虛靈之本體而言之, 則謂之大體【見《孟子》】.”

氣와 유사한 기운도 아니고 무위無爲의 이치도 아니며 상제上帝와 직통直通하는 영체이다.¹⁶⁾ 곧 영체는 위로 상제와 직통하여 교감할 뿐만 아니라 만물을 초월해서 주재하는 내면적 본체이기 때문에 신체나 자연과 연속적인 ‘기운(氣)’도 아니고 주체적인 의지와 지각이 결여된 보편적인 ‘이치(理)’도 아니다. 따라서 이기론理氣論으로 마음을 해석하는 관점과 다를 수밖에 없다. 가령, 다산은 조선성리학의 율곡학과栗谷學派에 속하는 문산文山 이재의李載毅(1772~1839)와 마음과 본성에 관해 논변하였는데, 문산은 이치의 내재인 인의예지의 본성이 마음에 갖추어져 있고 마음은 이 본성을 포괄하는 기운이라고 보았다.¹⁷⁾ 유형有形과 유위有爲의 기운과 무형無形과 무위無爲의 이치라는 대비구도 속에서 율곡栗谷 이이李珥(1536~1584)는 마음이 기운이고 본성은 이치라고 보았는데,¹⁸⁾ 문산 역시 마음의 기운은 신체의 형기形氣와 본질적으로 연속적인 관계를 갖는다고 보았다. 더 나아가 인간의 초월적 지위를 뒷받침하는 영체 관념은 “심즉리心卽理”의 관점에 따라 ‘만물일체萬物一體’의 이상을 제시한 양명陽明의 심학心學¹⁹⁾과도 구별된다. 결국 다산의 영체는 이학理學에서 주장하듯이 ‘심즉기心卽氣’나 ‘심즉리心卽

16) 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 234쪽). “天之靈明, 直通人心, 無隱不察, 無微不燭, 照臨此室, 日監在茲, 人苟如此, 雖有大膽者, 不能不戒愼恐懼矣.”

17) 『文集』 卷19, 「答李汝弘」【載毅】(『定本』 제4책, 143쪽). “【心, 氣也. 性, 理也. 性具於心, 心包是性, 則所謂性者, 何其非仁義禮智之性乎?】” 다산과 문산이 서신을 통해 맹자가 말한 인성에 대해 토론한 내용은 『茶山과 文山의 人性論爭』(實是學舍經學研究會 編譯, 한길사, 1996)을 참조.

18) 李珥, 『栗谷全書』 卷12, 「書」, ‘答安應休【天瑞】’(成均館大 大東文化研究院, 1992, 248쪽). “無形無爲而爲有形有爲之主者, 理也. 有形有爲而爲無形無爲之器者, 氣也. 是故, 性理也, 心氣也, 情是心之動也.”

19) 王守仁, 『傳習錄』 卷中, 142條, 194~195쪽. “夫聖人之心, 以天地萬物爲一體. 其視天下之人, 無外內遠近 …… 聖人有憂之. 是以推其天地萬物一體之仁以教天下, 使之皆有以克其私, 去其蔽, 以復其心體之同然.” 본 논문에서 인용하는 『傳習錄』은 『王陽明傳習錄詳註集解』(陳榮捷著, 臺灣學生書局, 1983)에 근거함.

理'처럼 이기理氣의 개념으로 설명될 수 없으니, 굳이 표현하자면 '심즉령心卽靈'이라고 규정할 수 있을 뿐이다.

정약용은 활동活動과 신묘神妙의 성격을 가진 마음이 시간과 공간의 한계를 넘어서 만물의 이치를 궁구하고 추론할 수 있는 지성적 인식의 능력을 강조하였다.²⁰⁾ 하지만 영체의 구성에서는 지성적 탐구 능력은 도외시되고 단지 도덕 실천의 과정만 중시되었다. 곧 영체에는 선을 좋아하고 악을 미워하는 본성(性), 선을 할 수도 있고 악을 저지를 수도 있는 자유의지(free will)의 권형權衡, 그리고 선을 하기는 어렵고 악을 저지르기 쉬운 신체적 행사行事가 포함될 뿐 지성적 인식은 배제되었다. 이러한 세 가지 구성요소는 도덕적 선악善惡의 문제로 규정되었으니, 선과 악의 가능성을 가진 권형을 중양의 기준으로 삼으면 선을 하기는 어렵고 악을 저지르기 쉬운 신체가 아래에 있고 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 본성이 위에 있는 구조가 된다.²¹⁾ 따라서 영체와 신체의 이원적 대립 구도에서 보면, 본성과 권형은 영체의 고유한 영역인데 비해 행사는 자유의지의 선택을 신체를 통해 실현한다는 점에서 두 영역이 중첩되어 있다.

마음의 문제에서 지성적 인식보다는 도덕적 의지와 실천의 문제를 중시한 다산은 '본성'을 본체로 여기는 관점을 거부하고 대체[=영체]와 그 대체의 호선오악好善惡惡하는 자연적, 필연적 욕구인 본성을 명확

20) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 216쪽). “心之爲物, 活動神妙, 窮推物理. 卽日月星辰之運・天地水火之變, 遠而萬里之外, 邃而千古之上, 可以放遣此心, 任其窮至.”

21) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 199-200쪽). “言乎其性, 則樂善而恥惡, 此孟子所謂性善也. 言乎其權衡, 則可善而可惡, 此告子湍水之喻, 揚雄善惡渾之說所由作也. 言乎其行事, 則難善而易惡, 此荀卿性惡之說所由作也. 苟與揚也, 認性字本誤, 其說以差, 非吾人靈體之內, 本無此三理也. ○天既予人以可善可惡之權衡, 於是就其下面, 又予之以難善易惡之具, 就其上面, 又予之以樂善恥惡之性.”

히 구분하였다.²²⁾ 주자학朱子學에서는 체용론體用論에 따라 마음의 본체가 되는 순선純善한 본성과 마음의 작용이 되는 감정情을 구분하고 성즉리의 관점에 따라 본성의 형이상학적 실체성을 강조하였다. 하지만 정약용은 본성을 마음의 도덕적 욕구로 새롭게 정의하고 마치 자립적 실체인 것처럼 여기는 성리학의 관점에 반대하였다. 다시 말해 본체가 되는 마음, 곧 영체와 그 영체의 본질적인 속성인 타고난 도덕적 욕구를 구분함으로써 본성의 실체화를 거부하였던 것이다. 가령 그는 귀산龜山 양시楊時(1053~1135) 이하 여러 선생들이 정좌靜坐해서 미발未發의 기상을 보는 것을 성학聖學의 중지로 삼고 정자程子の 문인들이 선불교에 빠지게 된 이유를 덕德의 내재적內在의 심성화心性化 현상에서 찾았다.²³⁾ 덕을 순선하고 완전한 실체의 내재로 여기면 불교처럼 내성적인 공부에 빠져 자연스럽게 일상생활의 인륜적 덕행德行을 외면하게 만든다고 보았기 때문이다.

덕의 내재적 심성화를 거부한 정약용은 맹자가 “인仁은 인심人心”이라고 말한 문구를 “인은 인택人宅”이라고 해석하였다. 이 문구에 대해 정자는 곡식의 씨앗과 같은 마음에서 인은 생명의 본성이라고 풀이하

22) 『論語古今註』(『定本』 제9, 276쪽). “以大體之所好惡而言之, 則謂之性. 天命之謂性者, 謂天於生人之初, 賦之以好德恥惡之性於虛靈本體之中, 非謂性可以名本體也.”

23) 『文集』 卷18, 「上弇園書【丙辰】」(『定本』 제4책, 89~91쪽). “古人未有以在內之心性稱德者, 蓋不顯於事爲, 則不可爲德也. …… 此所以龜山以下諸子, 以靜坐看未發前氣象, 爲聖學宗旨, 而程門諸人, 晚來無一人, 得免涉禪之失者, 恐未必不由於此也.” 주자는 스승 이통李侗에게서 ‘미발체인未發體認’을 배웠는데 호남학湖南學 특히 장식張栻의 영향으로 이발已發 중심으로(=中和舊說) 기울다가 40세 때 채원정蔡元定과 토론하다 미발未發 중심이면서 이발已發도 종합하는 이른바 ‘중화신설中和新說’을 확립하였다. 손영식孫英植, 『理性과 現實』, 울산대출판부, 1999, 215~311쪽 참조. 따라서 주자의 성리학이 일용사를 간과하고 미발체인만 강조했다고 볼 수는 없다. 주자가 스승 이통과 주고받은 학문적 토론의 쟁점과 내용에 대해서는 『스승 李侗과의 만남과 對話 - 《延平答問》』(成光洞 外, 이학사, 2006)을 참조.

고 주자는 인이 마음의 덕이라고 풀이하였는데, 다산은 신명神명이 심장을 집으로 삼듯이 인은 사람의 편안한 집이 된다고 해석하였다. 이처럼 인을 내재적 이치로 보지 않고 덕을 주체적인 실행으로 해석한 결과 그는 “담연湛然하고 허명虛明한 심체에 어찌 덕이 있겠는가? 마음에는 본래 덕이 없다.”라고 선언하였다.²⁴⁾ 인의예지를 마음의 덕으로 여기면 사회 현실의 문제는 외면한 채 마치 인의예지가 네 낯알처럼 내재해 있다가 함양涵養을 받는 것 같은 내면적 관조성의 문제가 발생하기 때문이다.²⁵⁾ 덕의 심성화를 부정한 정약용은 “마음이 본래 선하다.”라는 명제 역시 인정하지 않았다. 마음은 필연적으로 선을 좋아하는 본성을 가지고 있다는 점에서 도덕적 가치의 원천이 될 수도 있지만 선과 악의 가능성을 모두 갖고 있기 때문이다.²⁶⁾ 다산은 덕의 내재적 실체화뿐만 아니라 마음의 본래 선함을 인정하지 않음으로써 마음과 덕, 마음과 선의 유동적인 대응 관계를 제시하였다. 따라서 순선純善한 천리天理의 덕성德性이 마음속에 하나의 실체처럼 내재해 있다가 밖으로 발현된다는 “내재외현內在在外現”의 사고는 자연스럽게 부정되었다.

일찍이 맹자는 “인의예지가 마음에 뿌리를 둔다.”²⁷⁾라고 하여 마음과 사단四端, 그리고 마음과 덕의 관계에 대한 다양한 해석을 후대에 불러일으켰다. 원래 인의예지의 덕이 본성으로 내재한다고 보는 성리

24) 『孟子要義』, 「告子」 6(『定本』 제7책, 207~208쪽). “《集》曰: ‘仁者, 心之德, 程子所謂『心如穀種, 仁則其生之性』, 是也.’ …… 余謂心者, 吾人神明之所宅也. 神明以心爲宅, 以爲安居. 此云‘仁, 人心也’者, 猶言‘仁, 人宅也’. …… 在心之理, 安得爲仁乎? 唯德亦然, 直心所行, 斯謂之德. …… 實行既著, 乃稱爲德, 心體之湛然虛明者, 安有德乎? 心本無德.”

25) 『孟子要義』, 「公孫丑」 2(『定本』 제7책, 69쪽). “仁義禮智, 知以爲本心之全德, 則人之職業, 但當向壁觀心, 回光反照, 使此心體, 虛明洞澈, 若見有仁義禮智四顆, 依倚髣髴, 受我之涵養而已. 斯豈先聖之所務乎?”

26) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 216쪽). “心之發用, 可善可惡, 與性不同, 故古經無心本善之說.”

27) 『孟子』, 「盡心」(上). “仁義禮智, 根於心.”

학자의 입장에 따르면, 인의예지를 외적인 덕행으로 보는 다산의 관점은 인내의외仁內義外를 주장한 고자告子の 입장과 유사해 보인다. 따라서 문산 이재의 역시 사덕四德을 본성이 아니라 덕행으로 보는 다산의 관점이 고자의 논의에 가까운 게 아닌가 하는 의심을 가지고 지적하였는데, 다산은 두 사람의 입장을 다음과 같이 비교해서 정리하였다.

【문산은 “인의예지仁義禮智의 명칭은 밖에서 이루어지지만 인의예지仁義禮智의 이치는 마음속에 구비되어 있다.”라고 하였다. 다산은 “인의예지仁義禮智의 명칭은 밖에서 이루어지지만 인의예지를 실행할 수 있는 가능성은 마음속에 구비되어 있다.”라고 하였다.】…… 맹자의 시대에는 인의예지가 행사行事的 명칭이었다. 그러므로 근원에 까지 올라가 탐구하여서 곧장 ‘인의예지의 이치가 마음속에 구비되어 있다.’고 하여도 틀린 것이 아니다. 그러나 이산二山[文山과 茶山]이 살고 있는 이 시대의 인의예지는 성리性理의 명칭이다. 만약 ‘가可’자를 없애면 그 표리表裏와 본말本末이 뒤섞인다. 바로 이것이 특별히 ‘가’자를 붙인 이유이니, 혐의를 변별하고 은미한 뜻을 밝히는 큰 제방으로 삼을 뿐이다. ‘가’자를 없애면 ‘단端’자의 수미首尾와 본말이 명백치 못하지만 ‘가’자를 두면 ‘단’자는 머리와 근본이 된다.²⁸⁾

28) 『文集』 권19, 「答李汝弘」(『定本』 제4책, 158). “【文山曰：‘仁義禮智之名成於外，而仁義禮智之理具於內.’ 茶山曰：‘仁義禮智之名成於外，而可仁可義可禮可智之理具於內.’】……孟子之時，仁義禮智爲行事之名，故溯源探本，直云仁義禮智之理具於內，無所不可，而二山之時，仁義禮智爲性理之名，若去可字，則其表裏本末，仍然混雜，此所以特加可字，以爲別嫌明微之大防而已。去‘可’字，則‘端’字之首尾本末，不能明白，存‘可’字，則‘端’者首也本也.”

마음과 덕의 관계를 논할 때 다산은 맹자의 시대와 자신의 시대를 대비시키면서 인의예지를 마음의 본체가 되는 성리性理가 아니라 신체적 실천의 덕행德行으로 해석하였다. 맹자는 인의예지가 외부에서 나에게 녹여 들어온 것이 아니라 내가 본래 가지고 있는 것이라고 말했다.²⁹⁾ 이러한 맹자의 노선에 따라 다산은 인의예지의 덕행은 단지 문왕文王과 무왕武王 같은 성왕이 외부에서 백성에게 녹여들게 만든 것이 아니라 선한 본성에 연원하고 내면에서 발동하는 사단의 마음을 미루어서 성취된다고 주장하였다.³⁰⁾ 곧 선한 본성의 발현인 사단은 정치적, 사회적 조건에 따라 변하지 않는 고유한 마음이라는 것이다. 따라서 행사行事的 명칭인 사덕의 근원을 거슬러 올라 사덕을 할 수 있는 가능성의 이치가 내면에 갖추어져 있다고 말해도 무방하다. 이 경우에는 사덕이란 행사가 말단末과 표면表이 되고 본성에서 발현된 사단의 마음이 근본本과 이면裏이 되기 때문이다. 하지만 사덕을 성리로 여기면, 문산처럼 사덕의 이치가 마음에 갖추어져 있다고 말할 경우 그 사덕의 이치는 여전히 근본이나 이면이 되고 사단의 마음은 말단이나 표면이 될 뿐이다. 다시 말해 도학-성리학에서처럼 사덕이 실체적 본성으로 내재하는 성리가 되면 본말과 표리가 바뀌는 전도顛倒가 발생한다. 정약용은 인의예지가 행사의 덕행에서 성리로 변천한 유교의 역사를 다시 일상의 구체적인 행사인 덕행으로 되돌리려는 문제의식을 가지고 이러한 전도현상을 비판하였던 것이다.

29) 『孟子』, 「告子」(上). “仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也, 弗思耳矣.”

30) 『文集』 권19, 「答李汝弘」【載毅】(『定本』 제4책, 151쪽). “今惻隱·羞惡之心, 明明自內而發, 是可仁可義之性, 我固有之, 非仁義等四物, 自外來而鑠我也. 世降道衰, 不知性善, 時俗之論皆曰: ‘文·武興則民樂善, 幽·厲興則民好暴.’ 【本章之上節】是謂文·武手執仁義, 由外來而鑠民也. 故孟子明其不然曰: ‘惻隱之心, 我固有之, 推此心而爲仁, 羞惡之心, 我固有之, 推此心而爲義, 仁義豈外來者乎?’”

다산은 사덕의 본성적 내재화를 거부하고 사덕의 명칭이 외부에서 성립한다고 하였지만 사단의 마음에서 인의예지를 행할 수 있는 잠재적 가능성을 찾았다. 이 사단의 마음은 덕의 본성적 내재화를 거부하면서도 덕의 내면적 근거를 확보하는 역할을 한다는 점에서 중요하다. 본성의 발현인 사단은 ‘마음’이라고 부를 수 있지만 ‘본성’이나 ‘이치’ 또는 ‘덕’이라고 부를 수는 없다.³¹⁾ 사단의 마음은 사덕四德의 시작일 뿐이므로 주체적인 의지로 실천해서 확충하지 않으면 인의예지의 명칭이 성립하지 않는다.³²⁾ 이것이 바로 “내구외성內具外成”, 곧 내면의 마음에는 덕을 실행할 수 있는 잠재적 가능성이 갖추어져 있고 주체적인 행사를 통해 외면에서 덕의 명칭이 성립하는 구도이다. 이 구도를 ‘뿌리(根)’라는 용어에 주목해서 풀이하면, 인의예지라는 덕행의 뿌리는 사단이 되고 사단의 뿌리는 영명靈明과 묘응妙應의 본체, 곧 영체가 되며 그 영체의 본성은 선을 좋아하고 악을 미워할 뿐이다.³³⁾ 그러므로 마음의 본성은 인의예지의 덕에 대해 ‘선천적先天的 고유성固有性’, 곧 자연적이고 필연적 연관성을 갖는다. 따라서 이러한 본성을 가

31) 『孟子要義』, 「公孫丑」2(『定本』 제7책, 69~71쪽). “端也者, 始也. …… 惻隱之心發于內, 引而長之, 則可以行仁政. 惻隱之心, 非仁政之所始乎? …… 四端之義, 孟子親自注之曰: ‘若火之始然, 泉之始達.’ …… 此四端, 可曰心, 不可曰性, 可曰心, 不可曰理, 可曰心, 不可曰德.”

32) 『孟子要義』, 「告子」6(『定本』 제7책, 196). “四心者, 人性之所固有也, 四德者, 四心之所擴充也. 未及擴充, 則仁義禮智之名, 終不可立矣.” 본성(性)을 인륜에 대한 자연적 욕구로 보고 덕을 구체적인 행위의 결과로 이해한 정약용의 관점은 명청교체기明清交替期 이래 동아시아에서 진행된 송학宋學에 대한 비판적 성찰 속에서 등장하였다. 곧 다산은 황로黃老의 무위지치無爲之治나 불교佛教의 본연지성本然之性 개념을 수용해서 사공事功에 어두운 송학을 비판하고 인의예지를 이리와 성性이라는 본체가 아니라 인륜의 수행 속에 성취되는 덕행으로 새롭게 정의하였다. 이봉규李奉珪, 『明清交替期 思想變動으로부터 본 茶山學의 性格』, 『茶山學』 25호, 茶山學術文化財團, 2014, 179~182쪽 참조.

33) 『文集』 卷19, 「答李汝弘」【載毅】(『定本』 제4책, 153쪽). “孟子論本體, 只云‘性善’, 及論其觸動發見處, 乃言四心. 由是觀之, 仁義禮智之根, 在於四端, 四端之根, 在於靈明妙應之體, 其性樂善恥惡而已. 其於仁義禮智, 若醫家之所謂先天然也.”

진 영체의 마음은 덕과 선의 가능성을 외부에서 구해 채우는 텅 빈 주체가 아니라 덕과 선의 잠재적 가능성을 구비하고 행사를 통해 실현하는 도덕 주체가 된다.

맹자는 유교의 역사에서 인의(仁義)의 선천적 근거로 성선(性善)의 명제를 제시하여 정통의 지위를 획득하였다. 도학-성리학 전통에서는 “성즉리”의 관점에 따라 순성한 본성을 우주적 원리의 내재로 인식하였는데, 정약용은 본성을 ‘기호(嗜好)’로 정의하는 새로운 관점을 제시하였다.

맹자는 본성을 논할 때 반드시 기호로 말하였다. 맹자는 “입은 맛에 대해 좋아하는 바가 같고 귀는 소리에 대해 좋아하는 바가 같으며 눈은 색깔에 대해 기뻐하는 바가 같다.”【《告子上》】라고 말하였으니, 모두 본성이 선에 대해서 좋아하는 바가 동일함을 밝힌 것이다. 본성의 본의는 기호에 있는 것이 아닌가? ……『시경』에서 “백성이 뿔뿔한 도리를 잡고 있음이여! 아름다운 덕을 좋아한다네.”라고 말하였다. 본성을 ‘뿔뿔한 도리를 잡음’이라고 일컬으면서 반드시 덕을 좋아한다는 것을 말하고 있으니, 본성의 글자 뜻은 기호에 있는 것이 아닌가? 인성이 반드시 선을 행하는 것을 좋아하니, 마치 물의 본성이 반드시 아래로 흘러가는 것을 좋아하고 불의 본성이 반드시 위로 올라가기를 좋아하는 것과 같다.³⁴⁾

정약용은 맹자의 성선설을 신체의 자연적 욕구와 유사한 본성의 자

34) 『孟子要義』, 「滕文公」3(『定本』 제7책, 90-91쪽). “孟子論性, 必以嗜好言之. 其言曰‘口之於味, 同所嗜, 耳之於聲, 同所好, 目之於色, 同所悅’.”【《告子上》】皆所以明性之於善, 同所好也. 性之本義, 非在‘嗜好’乎? ……《詩》云: ‘民之秉彝! 好是懿德.’ 性之謂秉彝, 而必以好德爲說, 性之字義, 其不在於嗜好矣? 人性之必好爲善, 如水性之必好就下, 火性之必好就上.”

연적 욕구라는 관점에서 이해하였다. 곧 입과 귀 등의 감각기관이 맛과 소리 등의 감각대상을 좋아하듯이 마음의 본성이 자연스럽게 선을 좋아하는 호선好善의 기호를 성선이라고 해석하였다. 도학-성리학에서 본성은 우주적 이치의 내재로서 마음의 본체라는 형이상학적인 지위를 가졌는데, 다산은 본성을 개인의 마음이 가진 자연적이고 필연적인 욕구 차원으로 전환시켜 이해하였던 것이다. 그는 기호를 버리고 인성을 논의하는 것은 공자와 맹자의 구관舊觀이 아니라고 보았다.³⁵⁾ 다시 말해 덕을 좋아하는 ‘병이秉彝’를 제시한 『시경』과 이 시에 대한 공자의 평가를 근거로 성선설이 맹자의 창작이 아니라 선성先聖의 본론이라고 주장하였다.³⁶⁾ 또한 일상생활에서 사람들이 수 천 년 동안 입만 열면 기호로 본성을 말하는 언어습관이 제시되었다.³⁷⁾ 이와 같이 본성을 기호로 규정한 정약용은 다시 신체의 감성적 욕구인 형구形軀의 기호와 심체의 덕성적 욕구인 영지靈知의 기호를 구분하였다.³⁸⁾ 이러한 구분에 따라 맹자가 형구의 기호를 빌어 본심의 기호를 밝힌 것이 바로 성선의 의미라고 평가하였다.³⁹⁾ 다시 말해 신체의 자연적인

35) 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 229쪽). “舍嗜好而言性者, 非洙·泗之舊也.”

36) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 197~198쪽). “孟子性善之論, 非孟子創爲之也. 《詩》云: ‘民之秉彝, 好是懿德’, 此明明是性善之說, 而孔子又爲之勘斷曰: ‘爲此詩者, 其知知乎! 性善者, 先聖之本論, 非一家之私言也.’”

37) 『文集』 권19, 「答李汝弘」【丙子九月日】(『定本』 제4책, 165쪽). “謝安性好絲竹, 王維性好書畫, 魏徵性喜儉素, 杜甫性耽佳句, 有一非嗜好爲性者乎? 二千年來, 恒言俗語, 茶飯話頭, 開口便以嗜好爲性.”

38) 『文集』 卷16(『定本』 제3책, 274~275쪽). “性者, 嗜好也. 有形軀之嗜, 有靈知之嗜, 均謂之性. 故《召誥》曰‘節性’, 《王制》曰‘節民性’, 《孟子》曰‘動心忍性’. 又以耳目口體之嗜爲性, 此形軀之嗜好也. 天命之性·性與天道·性善·盡性之性, 此靈知之嗜好也.”

39) 『文集』 권19, 「答李汝弘」【丙子九月日】(『定本』 제4책, 163~164쪽). “性字之義, 極平常……人心之有嗜好, 猶其形軀之有嗜好. 吾所謂嗜好者, 借形軀之嗜好, 以證吾心之所好耳. 孔子誦《詩》曰: ‘民之秉彝, 好是懿德.’ …… 孟子曰: ‘口之於味, 有同嗜也 ……’ ○ 此孟子借形軀之嗜好, 以明本心之嗜好. 人之本心, 樂善恥惡, 卽所謂性善也.”

기호가 신체의 성장을 욕구하듯이 마음의 성장을 욕구하는 본질적인 기호가 바로 본성이다.

정약용이 마음을 성장시키는 호선好善의 본성을 성선性善의 의미로 제시하였을 때, 이 성선은 물이 아래로 흐르기를 좋아하듯이 반드시 선을 행하고자하는 필연적인 욕구를 의미하였다. 이런 의미에서 그는 맹자가 “그 정情은 선을 행할 수 있다.”⁴⁰⁾라고 말한 문구에 대해 ‘정情’을 본성의 움직임이 되는 감정의 작용으로 해석한 주자와 달리 선을 행할 수 있는 본성의 실정으로 풀이하였다.⁴¹⁾ 곧 본성의 실정은 선을 행할 수 있는 잠재력을 가진다는 의미로 풀이되었다. 다산에 따르면, 맹자가 말한 ‘성선’에는 인성이 ‘본래 선하다[本善]⁴²⁾’는 정태靜態와 함께 물이 아래로 흐르듯이⁴³⁾ ‘선을 좋아한다[好善]’는 동태動態 양면이 공존한다.⁴⁴⁾ ‘성선’이란 글자를 풀이할 때 전자의 경우 ‘성’은 명사적 실체로서 주어가 되고 ‘선’은 선하다는 서술어가 되는 반면, 후자의 경우 ‘성’은 좋아한다는 서술어가 되고 선은 좋아하는 대상이 된다. 따라서 다산은 동태의 의미를 강조하기 위해 후자의 경우처럼 인성과 선의 관계 역시 인성이 선을 필연적으로 좋아한다고 풀이하였다. 여기서 다산이

40) 『孟子』, 「告子」(上). “乃若其情, 則可以爲善矣, 乃所謂善也.”

41) 『孟子要義』, 「告子」6(『定本』 제7책, 195~196쪽). “○《集》曰: ‘乃若, 發語辭. 情者, 性之動也.’ ○ 鋪案乃若之義, 當從《集註》. ○ 情者, 眞也, 實也 …… 若其情眞, 則亦皆有可以爲善之性, 非其性本然也. 天命之性, 其材本善, 彼從幽·厲, 而逆舜·干者, 非性之罪也.”

42) 『孟子要義』, 「告子」6(『定本』 제7책, 199쪽). “唯性本善, 故循之順之, 可以適道.”

43) 『孟子』, 「告子」(上). “人性之善也, 猶水之就下也.”

44) 모종삼牟宗三 역시 정태적인 인성의 본선本善이 동태적인 향선向善의 작용作用으로 드러난다는 점에서 결국 동일하다고 평가하였다. 牟宗三 主講, 『《孟子》講演錄』(二), 盧雪崑整理, 『鵝湖月刊』第三〇卷第一期總號第三四九, 2004, p.8. “孟子說: ‘人性之善也, 猶水之就下也.’ 嚴格講是人性之向善. 人性本身是善, 這個本身是善是由于它自然向善的這個作用而顯的. 靜態地說是人性之善, 動態地說, 你說人性之向善也可以. 兩種說法一樣的.” 다만 모종삼이 인성의 동태를 ‘향선向善’이라고 표현한 데 비해 정약용은 본성이 아니라 주체적인 선택과 의지로 선을 향하는 자주의 권행을 ‘향선’으로 표현하였다.

말하는 ‘호선’이란 선에 대한 순수한 인식과 의지가 결합된 형태로서 개인의 주체적인 지향 이전에 작동하는 마음의 자연적이고 필연적인 도덕적 욕구이다.

호선의 동태를 위주로 맹자의 성선을 해석한 정약용은 맹자가 ‘천명 天命’을 위주로 본성을 말하였기 때문에 기질氣質에 대해 말하지 않은 것이라고 평가하였다.⁴⁵⁾ 이러한 평가는 맹자의 ‘성선’을 『중용』의 ‘천명의 본성’과 연계시켜 본성의 초월적 근원과 의의를 강조함으로써 주자의 성리학에서 중시한 ‘본연의 본성’을 대체하려는 맥락에서 나왔다. 주지하다시피 주자의 성리학에서는 ‘본연’과 ‘기질’의 이분법으로 본성의 두 차원을 설명하였으니, 곧 본연의 본성을 통해서는 우주 만물의 보편적 통일성을 제시하고 기질의 본성을 통해서는 사람과 동물[人·物]의 종차種差와 개체의 차별성을 제시하였다. 정약용은 본연과 기질의 학설이 심체를 직지直指하여 자기를 인식하게 만든 공로를 인정하면서도 ‘본연’이란 용어가 불교에서 ‘본래本來 자연自然’이란 의미로 사용되기 때문에 천명으로 받는 유교의 성령性靈을 표현하기에는 적합하지 않다고 보았다.⁴⁶⁾ 이런 의미에서 그는 불교에서 유래한 ‘본연의 본성’과 유교에서 제시한 ‘천명의 본성’이 서로 빙탄氷炭처럼 양립할 수 없는 관계를 가진다고 진단하였다.⁴⁷⁾ 본래 스스로 자재하고

45) 『文集』 卷8, 「孟子策」(『定本』 제2책, 80쪽). “孟子言性, 主於天命, 故固未嘗兼包氣質, 而氣質之說, 亦有窒礙, 臣未敢以孟子爲未備也.”

46) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 277~278쪽) “本然·氣質之說, 直指心體, 發明隱微, 使吾人得以認己, 其功大矣. 然其命之曰本然, 恐與實理有差, 不敢不辨. 竊嘗思之, 天之降衷, 必在身形胚胎之後, 何得謂之本然乎? 佛家謂清淨法身, 自無始時, 本來自在, 不受天造, 無始無終, 故名之曰本然, 謂本來自然也. 然形軀受之父母, 不可曰無始也, 性靈受之天命, 不可曰無始也. 不可曰無始, 則不可曰本然, 此其所不能無疑者也.”

47) 『文集』 권16, 「自撰墓誌銘」【集中本】(『定本』 제3책, 275쪽). “本然之性, 原出佛書, 與吾儒天命之性, 相爲氷炭, 不可道也.”

시간을 초월한다는 의미를 가진 ‘본연’이란 용어를 사용하면 천명의 본성이 존재의 근원으로 삼는 상제의 하늘이 결국 부정되기 때문이다.

따라서 정약용은 성리학자들이 이기론理氣論에 기초해서 본연과 기질의 학설로 논의한 인성人性과 물성物性の 동이同異에 대해서도 새로운 관점을 제시하였다. 원래 『맹자』에서 고자告子在 타고난 것을 본성으로 규정하자 맹자는 “그렇다면 개의 본성이 소의 본성과 같고, 소의 본성이 사람의 본성과 같다는 것인가?”라고 반문하였다.⁴⁸⁾ 이에 대해 형이상形而上의 이치와 형이하形而下의 기운이란 이분법으로 해석한 주자는 고자가 성리性理를 모른 채 기운으로만 접근했다고 비판하였는데, 이 문제에 관해 정조正祖(1752~1800)는 “개·소·사람의 본성은 본연의 본성인가, 기질의 본성인가?”라는 질문을 내린 적이 있었다. 다산은 이 질문이 ‘주자가 원래 본연의 본성을 사람과 동물이 동일하게 얻었다고 했고 맹자가 기질의 본성으로 고자를 논박하였는데도 주자는 고자가 기질의 본성만 안다고 꾸짖어 도리어 고자의 말이 기질의 본성이 되는 문제점’을 지적한 것이라고 풀이하였다.⁴⁹⁾ 당시 정조의 질문에 답변한 문신들은 본연과 기질의 이분법에 입각해서 맹자가 말한 본

48) 『孟子』, 「告子」(上). “告子曰: ‘生之謂性.’ 孟子曰: ‘生之謂性也, 猶白之謂白與?’ 曰: ‘然.’ ‘白羽之白也, 猶白雪之白, 白雪之白猶白玉之白與?’ 曰: ‘然.’ ‘然則犬之性猶牛之性, 牛之性猶人之性與?’”

49) 『孟子要義』, 「告子」6(『定本』 제7책, 189~190쪽). “《集》曰: ‘性者, 理也, 生者, 氣也. 性, 形而上也, 氣, 形而下也. 告子不知性之爲理, 而以所謂氣者當之.’ ○ 庚戌十月閣課, 御問曰: ‘犬·牛·人之性, 是本然之性歟, 是氣質之性歟? 以率性之性論之, 犬率犬之性, 牛率牛之性, 人率人之性, 各率其性之自然, 則犬·牛·人之性, 似本然之性. 以猶字與歟字觀之, 是言不同也. 犬不能爲牛之性, 牛不能爲犬之性, 犬牛不能爲人之性, 則犬·牛·人之性, 似氣質之性. 此當作何邊看歟?’ …… 今詳御問之意, 蓋云‘朱子原謂本然之性, 卽人與禽獸之所同得, 若論本然之性, 則犬·牛·人之性, 實無毫髮差殊, 而孟子駁告子, 謂犬·牛·人之性不可相猶, 【猶, 如也】 卽孟子所言, 明是氣質之性. 乃朱子於此, 識告子之知氣不知理, 知生不知性, 反以告子所言, 爲氣質之性. 誠爲難破之疑案.’ 故下問如此.”

성을 ‘본연의 본성’ 또는 ‘기질에 따라 달라진 본연의 본성’으로 답변하였다.⁵⁰⁾ 하지만 정약용은 주자학에서 보편적인 본연의 본성을 기본 전제로 삼고 기질의 본성을 통해 개체의 차이를 설명했기 때문에 맹자가 고자를 논박하면서 말한 인성의 고유성을 제대로 설명하기 어려운 문제가 발생했다고 진단하였다. 따라서 다산은 맹자와 주자가 말하는 본성이 근본적으로 다르다는 입장을 제시하였다.

맹자가 말한 것은 도의의 본성이요【사람만이 홀로 갖는다.】 고자가 말한 것은 기질의 본성이니,【사람과 만물이 동일하게 얻는다.】 주자의 말은 저절로 맹자와 부합하지 않을 뿐이다. 맹자의 시대에는 본래 본연의 설이 없었으니, 어찌 후세에 나온 그릇된 명칭을 붙잡고 선성先聖의 말을 해석하려 하는가? 기질의 본성은 분명 사람과 동식물이 함께 얻었는데도 선유先儒는 각각 다르다고 하였고, 도의道義의 본성은 분명 우리 인간만 홀로 얻었는데도 선유는 같이 얻었다고 하였다.⁵¹⁾

정약용은 공맹孔孟이 말한 본성을 ‘도의道義’의 본성이라고 규정하여 본연과 기질의 이분법 대신 초월적 의의와 윤리적 내용을 중시한

50) 당시 정조와 문신들의 문답은 정조의 문집인 『홍제전서弘齋全書』에 실려있다. 가령 이노춘李魯春은 맹자가 단지 본연만 지적하여 천명의 원두처源頭處로 말하였다고 보았고, 성종인成種仁은 주자의 학설을 ‘이동기이理同氣異’와 ‘기동리이氣同理異’ 두 측면으로 설명하면서 「고자」편의 내용은 후자에 해당한다고 해석하였다. 백민정白敏禎, 「茶山과 老少論 學者의 人性論 比較 研究」, 『東洋哲學研究』 제59집, 東洋哲學研究會, 2009, 242~248쪽 참조.

51) 『孟子要義』, 「告子」 6(『定本』 제7책, 191쪽). “孟子所言者, 道義之性也, 【人之所獨有】 告子所言者, 氣質之性也, 【人物所同得】 朱子之言, 自與孟子不合而已. 孟子之時, 本無本然之說, 豈可執後出之謬名, 欲以解先聖之微言乎? 氣質之性, 明明人物同得, 而先儒謂之各殊, 道義之性, 明明吾人獨得, 而先儒謂之同得.”

천명=도와의 기질의 이분법으로 대체하였다.⁵²⁾ 하지만 도와의 기질의 이분법이 도와의 기질의 동일한 위상을 의미하지는 않는다. 가치의 위계질서에 따라 인간의 고유한 윤리적 가치는 오직 도와의 본성에서만 찾을 수 있기 때문이다. 정자程子는 일찍이 맹자에 대해 “본성을 논했지만 기질을 논하지 않아서 갖추지 못했다.”라고 비평하였으니, 이는 맹자의 본성이 순선한 본연의 본성만 가리키고 기질의 조건에 제약 받는 본성은 외면했다는 평가였다. 하지만 다산은 고자가 오직 기질의 욕구로 본성을 지적하기 때문에 맹자가 부득이하게 도와의 본성만을 거론했으며 ‘인성’을 말할 때는 지각과 운동의 기질보다 우월한 도와의 본성을 말하면 충분하다는 논리로 맹자를 변호하였다.⁵³⁾ 곧 고자는 지각과 운동 등 인간과 동물이 공유하는 기질의 본성을 말했지만 맹자는 도와의 본성을 통해 인간만의 우월한 윤리적 가치를 제시하였기 때문에 충분하다는 것이다.

정약용은 도학-성리학 전통에서 본연과 기질의 이분법을 전제로 제시한 신체적 기질의 윤리적 가치성을 인정하지 않았다. 원래 성리학에서는 본연의 본성이 기질이라는 물질적 조건에 따라 제한된다고 보았으니, 곧 순선하고 완전한 본연의 본성이 머무는 기질의 청탁수박淸濁粹駁에 따라 이치의 인식과 실천의 능력에서 차이가 발생한다

52) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 280-281쪽). “經云‘性相近’者, 謂甲乙兩人, 以性之故, 其賢·不肖, 本相近也, …… 由是言之, 孔子所言, 仍是道義之性, 與孟子所謂‘人皆可以堯·舜’之性, 同是一物, 豈可以此屬之氣質之性乎?”

53) 『孟子要義』, 「告子」 6(『定本』 제7책, 198-199쪽). “論性不論氣者, 病孟子也. 然若使孟子平日與門人, 平說心性之理, 則氣質邊事, 或當並論. 今所言者, 皆因告子而發. 告子全執氣質之慾, 指爲性命, 孟子之心, 如遇火, 救火, 不得不用水, 豈得抱薪以救火乎? 其專舉道義之本性, 勢固然矣. 大抵氣質之慾, 雖人之所固有, 而萬不可名之曰人性. …… 人身雖有動覺, 乃於動覺之上, 又有道義之心爲之主宰, 則論人性者, 主於道義, 可乎, 兼言動覺, 可乎? …… 人性原有道義, 有足以掩氣質之慾, 惡得以不論氣, 爲未備乎?”

는 논리가 그것이다. 18세기 조선성리학朝鮮性理學에서 도덕적 주체로서 마음의 성격에 천착한 소위 호락논변湖洛論辨에서도 마음과 기질의 관계에 대한 다양한 논의가 진행되었는데, 선천적 기질의 조건에 도덕적 역량을 결부시키면 도덕 주체로서 마음의 윤리적 책임을 묻는 데 한계가 생긴다.⁵⁴⁾ 따라서 다산은 맹자가 “사람은 모두 요·순과 같이 될 수 있다.”라고 한 말의 의미를 지성적 인식의 능력과 무관한 윤리적 선악의 문제로 규정하고 기질의 학설을 폐기해도 좋다고 주장하였다. 순·임금은 선기옥형璿璣玉衡에 관한 정교한 지식이 아니라 아둔하고 탁한 기질을 가진 사람도 행할 수 있는 효우孝友의 실천으로 순·임금이 될 수 있었다.⁵⁵⁾ 도덕적 선악은 인간의 주체적인 의지와 실행의 문제이지 신체적인 기질의 문제가 아니기 때문이다. 다산은 본연과 기질의 이분법적 본성론에서 신체적 기질에 부여된 윤리적 가치를 철저하게 부정함으로써 인간의 윤리를 기질적 조건의 속박에서 해방시켰던 것이다.

천명의 본성은 선을 좋아하고 의리를 좋아하니, 여기에는 두 가지 중험이 있다. 하나는 눈앞의 기쁨과 분노라는 정험이요, 다

54) 낙학洛學 계열의 학자들은 마음(心)을 기질로부터 독립시켜 ‘형기形氣’와 대립하는 ‘심기心氣’로 설정함으로써 마음의 주체성을 강조하고 기질론을 돌파하려 했지만 호학湖學 계열 학자의 비판처럼 마음이 결국 기운(氣)이라는 문제가 남는다. 특히 인간을 자연화시킨 주자의 기질론은 도덕적 능력의 선천적 불평등을 함축하기 때문에 도덕적 책임의 문제를 제대로 설명하지 못한다. 문석윤文錫胤, 「茶山 丁若鏞의 새로운 道德理論」, 『哲學研究』 90집, 大韓哲學會, 2004, 88-91쪽 참조.

55) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 280쪽). “氣質能使人慧鈍, 不能使人善惡, 有如是矣. 孟子謂‘堯·舜與人同’, 誠以舜之所以爲舜, 在乎孝友, 不在乎璿璣玉衡. …… 今使天下之人, 人人皆孝友如舜, 則雖至鈍甚濁之氣質, 未可曰行不得而力不足, 特自畫而不肯爲耳, 則孟子謂‘人皆可以爲堯·舜’, 豈一毫過情之言哉? 氣質之於善惡, 其不相關如此, 則氣質之說, 雖廢之, 可也.”

른 하나는 필경의 기름짐과 수척함의 징험이다. 어린이는 지식이 없지만 선하다고 칭찬하면 기뻐하고 악하다고 꾸짖으면 분노하며, 도둑은 부끄러움이 없지만 청렴하다고 칭찬하면 기뻐하고 탐욕스럽다고 비방하면 슬퍼하니, 그 기호하는 바를 알 수 있다. …… 오늘 하나의 착한 일을 하고 내일 하나의 의로운 일을 행해 선을 쌓고 의리를 모아서 심성을 기르면, 마음의 기운이 날로 퍼지고 날로 커지며 날로 넓어지고 날로 기름지게 되어 호연히 군세고 정직해서 부귀도 방탕하게 만들지 못하고 빈천도 절개를 옮기지 못하며 위협과 무력도 굴복시키지 못하니, 소위 ‘곧음(直)으로 길러 해치지 않으면 천지 사이에 가득하다.’는 것이다.【맹자 호연지기의 뜻】 …… 이것은 무형의 존재이므로 사람의 눈으로 볼 수 없다.【심체】 만약 사람의 눈으로 볼 수 있다면, 저 의리를 모은 사람의 심체는 반드시 기름지고 강건하여 무성하게 강대할 것이니 부러워할 만할 것이고, 저 재앙을 쌓은 사람의 심체는 반드시 여위고 수척하여 나른하게 늘어질 것이니 불쌍히 여길 만 할 것이다. 무릇 만물이 좋아하는 것은 그 길러지는 대상에서 징험된다. 보리의 성품은 오즘을 좋아하므로 오즘으로 기르면 비옥하게 자라고 오즘으로 기르지 않으면 오그라들어서 말라 버린다. …… 인성은 선을 좋아한다. 그러므로 선으로 기르면 호연히 강대해지고 선으로 기르지 않으면 파리하게 쇠잔해진다. 맹자가 성선을 말한 것은 그 정의가 여기에 있다.⁵⁶⁾

56) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 360~361쪽). “天命之性, 嗜善好義, 厥有二驗, 一以目前之喜怒哀微, 一以畢竟之肥瘠微, 凡孩兒無知, 乃譽之以善則喜, 謂之以惡則怒, 盜者無恥, 譽之以廉則悅, 訾之以貪則悲, 其所嗜好可知矣. …… 今日行一善事, 明日行一義舉, 積善集義, 以養心性, 則心氣日舒日泰日廣日胖, 浩浩然剛毅正直, 富貴不能淫, 貧賤不能移, 威武不能屈, 所謂‘直養而無害, 則塞乎天地之間’也. 【《孟子》浩氣之意】 …… 夫唯是無形之物也, 故人目

정약용은 맹자가 말한 성선의 정의精義를 마음이 선을 행함으로써 자신을 기르려는 욕구에서 찾았다. 일찍이 맹자는 우산牛山の 나무를 비유로 들어 “진실로 그 길러줌을 얻으면 자라지 않는 사물이 없고, 진실로 그 길러움을 잃으면 사라지지 않는 사물이 없다.”라고 말하였다.⁵⁷⁾ 다산은 생물학적인 이미지(biological image)에 입각해서 우리의 마음도 본성의 욕구가 충족됨으로써 길러질 수 있다고 보았다. 가령 생명체의 생명을 구제하는 본성의 기호를 ‘천명’이자 저절로 그러한 ‘자연自然’이라는 뜻에서 ‘천성天性’이라고 부르듯이⁵⁸⁾, 영체의 마음이 생명체처럼 자신을 기르고 성장시키려는 자연적인 욕구가 천성이다. 하지만 천성은 물이 아래로 흐르듯이 저절로 실현되지 않으니, 반드시 주체적인 선행을 통해 그 욕구를 충족해서 도덕적 생명력을 불어넣어야만 마음을 성장시킬 수 있다. 천명의 본성이 선을 기호하고 의리를 좋아하는 증거로 눈앞에서 확인하는 희로喜怒의 감정과 함께 비척肥瘠의 징표가 제시된 까닭도 여기에 있다.⁵⁹⁾ 무반성적인 반응이라는 점

不能砥。【謂心體】若使人目而能砥焉，則彼集義者之心體，必肥胖豪健，茁乎其剛大，可羨也，彼積殃者之心體，必瘠羸憔悴，荼乎其低垂，可悲也。凡物之所嗜，驗於其所養。麥性嗜澆，養之以澆，則肥而茁，不養之以澆，則瘠而槁。蓮性嗜泥，養之以泥，則肥而茁，不養之以泥，則瘠而槁。人性嗜善，故養之以善，則浩浩然剛大，不養之以善，則憔悴焉衰殘。孟子道性善，其精義在此。”

57) 『孟子』, 「告子」(上). “牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎? …… 苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消.”

58) 『文集』 권19, 「答李汝弘」【丙子九月日】(『定本』 제4책, 166쪽). “凡物各具一性，使有嗜好以濟其生，此天命也。天命每同於自然，故凡自然者，謂之天性.”

59) 다산은 여기서 인성이 선을 좋아하는 증거로 ‘목전目前의 희노징喜怒哀微’과 ‘필경畢竟의 비척정肥瘠微’을 제시하였는데, 이와 유사하게 ‘현재見在의 징험徵驗’과 ‘필경畢竟의 공효功效’ 또는 ‘목하目下의 탐락耽樂’과 ‘필경畢竟의 생성生成’을 제시하기도 하였다. 전자는 무반성적인 직접적 반응을, 후자는 의식적인 실천의 결과를 의미한다는 점에서 대동소이하다. 『文集』 권19, 「答李汝弘」【丙子九月日】(『定本』 제4책, 165쪽). “人性嗜善樂善，厥證有二，其一卽見在之徵驗，其一卽畢竟之功效也.” ; 『心經密驗』(『定本』 제6책, 196쪽). “嗜好有兩端，一以目下之耽樂爲嗜好，…… 一以畢竟之生成爲嗜好.”

에서 주체의 윤리성을 말해주지 않는 희로의 감정과 달리 지속적인 실천의 결과로 달라지는 비척의 신체적 징표는 개인의 주체적 윤리성을 전제하기 때문이다. 다산은 비록 타고난 신체적 기질의 조건에 윤리적 가치를 부여하지 않았지만 마음과 몸의 연관성에 따라 도덕적 인격이 신체를 통해 표현된다고 보았다.

정약용은 ‘성선性善’과 ‘인선人善’을 구분함으로써 누구나 자연적이고 필연적으로 갖고 있는 성선의 욕구와 개인이 주체적인 선택과 결단을 통해 실행해야 획득하는 인선을 구분하였다. 곧 인성론에서 ‘인선’을 표출함으로써 선을 좋아하는 본성의 욕구를 충족시키는 개인의 주체적 선행을 중시하였다.⁶⁰⁾ 가령 하루하루 주체적인 의지로 적선積善과 집의集義의 실행을 지속하다 보면 맹자가 말한 ‘대장부大丈夫’의 경지에 도달하여 부귀와 빈천, 그리고 위무威武라는 정치적·사회적 외부 조건에 휘둘리지 않을 수 있게 된다. 이런 맥락에서 다산은 마음의 실존적 평안과 불안도 본성의 욕구를 따르느냐 아니냐 하는 적성適性和 불성拂性の 문제로 환원시켰다.⁶¹⁾ 이와 같이 도덕과 윤리의 문제가 결국 본성의 자연적 욕구를 선행으로 충족시키느냐 하는 문제로 귀결되니, 선행으로 인성을 기르면 강대해지고 선행으로 기르지 않으면 쇠잔해지는 인격의 변화가 발생한다. 따라서 맹자의 성선은 지속적인 선행을 통해 인성의 욕구를 충족시키고 심체에 도덕적 생명력을 불어넣음

60) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 288쪽). “性善與人善不同. 性善者, 謂天賦之性, 好德而恥惡, 養之以善則浩然以充, 餉之以惡則欲然以餒, 明本性純善也. 人善者, 率此善性, 正心修身, 畢竟行義而成仁, 以全其德者也.”

61) 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 230쪽). “人每行一善事, 其心必愉然以快, 豈非適性故愉然乎? 人每行一惡事, 必欲然自慙, 豈非拂性故欲然乎? 赤子入井, 必急往援出, 而後安於心, 鵝肉當前, 必固辭不食, 而後安於心, 班班同行, 必分其重任, 然後安於心, 善人被誣, 必暴其冤枉, 然後安於心. 凡遇此而不能行者, 皆惡慙不安, 其安與不安, 豈非適性與拂性之故乎?”

으로써 인격을 성장시키라는 메시지를 가진다. 결론적으로 다산은 선행을 통해 호선好善의 본성을 충족시키고 영체의 마음을 강대하게 성장시킴으로써 당당한 도덕적 인격이 되는 데 성선의 정의精義가 있다고 보았다.

3. 천명天命의 도심道心과 자주自主의 권형權衡

맹자는 양심良心, 곧 인의仁義의 마음을 산에 자라는 나무에 비유하였으니, 도끼로 나무를 찍어내고 소와 양을 놓아기름으로써 산이 반질반질해지듯이 인간은 낮에 저지르는 행위로 양심을 속박하고 잃어버리면 금수와 같은 상태가 된다고 말하였다.⁶²⁾ 곧 선한 본성에서 발현된 양심은 비록 미약하더라도 부단히 싹트지만 그 양심을 스스로 해치는 행위를 반복하면 금수와 같은 상태가 된다고 보았다. 따라서 인간의 금수화禽獸化 현상이 발생하는 근본 원인은 본성이 아니라 본성의 마음을 스스로 해치는 인간의 행위가 된다. 정약용은 이 비유에서 산의 나무와 도끼의 관계처럼 본심本心과 사욕私欲의 적대적 관계를 읽어내었다.⁶³⁾ 그는 인간이 항상 기질氣質의 욕구와 도의道義의 욕구처럼 상반되는 의지가 함께 발동해서 충돌하는 상황에 놓일 수밖에 없다

(62) 『孟子』, 「告子」(上). “牛山之木嘗美矣, 以其郊於大國也, 斧斤伐之, 可以爲美乎? 是其日夜之所息, 雨露之所潤, 非無萌蘖之生焉, 牛羊又從而牧之, 是以若彼濯濯也. 人見其濯濯也, 以爲未嘗有材焉, 此豈山之性也哉? 雖存乎人者, 豈無仁義之心哉? 其所以放其良心者, 亦猶斧斤之於木也, 旦旦而伐之, 可以爲美乎? 其日夜之所息, 平旦之氣, 其好惡與人相近也者幾希, 則其旦晝之所爲, 有梏亡之矣. 梏之反覆, 則其夜氣不足以存, 夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣.”

(63) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 13쪽). “孟子以本心譬之於山木, 以私欲譬之於斧斤. 夫斧斤之於山木, 其爲敵讎也大矣.”

고 보았다. 가령 의리에 벗어나는 선물을 받을 때 그것을 받으려는 욕구와 받지 않으려는 욕구가 함께 일어나고 환란을 무릎 쓰고 인을 성취하려 할 때 그 환란을 피하려는 욕구와 피하지 않으려는 욕구가 함께 일어나는데, 선물을 받고 환란을 피하려는 욕구는 기질의 욕구이고 선물을 받지 않고 환란을 피하려하지 않는 욕구는 도의의 욕구가 된다.⁶⁴⁾ 이처럼 도의의 욕구에 속하는 본심과 기질의 욕구에 연계되는 사욕의 적대적 관계는 근원적으로 영체와 신체의 이분법에 기원을 둔다. 본심은 선을 좋아하는 영체의 본성이 발현된 마음이고 사욕은 신체의 기질과 연계되어 일탈한 욕구이기 때문이다.

영체와 신체의 이분법에 근거해서 본심과 사욕의 모순 관계를 제시한 다산은 우리의 마음 역시 도심道心과 인심人心이라는 두 가지 양상으로 분류하였다. 그는 한자 ‘심心’자를 세 가지로 구분하여 영지靈知의 전체全體 곧 영체로서의 마음과 그 마음이 감동과 사려를 통해 발현된 마음, 그리고 심장의 마음을 제시하였다. 여기서 두 번째에 속하는 수많은 현상적 마음들은 도의의 마음인 도심과 신체적 마음인 인심으로 분류되었다.⁶⁵⁾ 도심은 ‘솔성率性’을 ‘도’라고 표현한 『중용』에 근거해서 본성이 발현된 마음이라고 규정되었으니,⁶⁶⁾ 맹자가 제시한 성선과 사단의 마음은 자연스럽게 도심의 영역에 배치된다. 도심은 선한

(64) 『孟子要義』, 「告子」 6(『定本』 제7책, 188~189쪽). “人恒有二志相反而並發者. 有餽而將非義也, 則欲受而兼欲不受焉, 有患而將成仁也, 則欲避而兼欲不避焉. 夫欲受與欲避者, 是氣質之欲也, 其欲不受而不避者, 是道義之欲也.”

(65) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 358~359쪽). “同一心字, 原有三等. 其一, 以靈知之全體爲心, 若所謂心之官思及先正其心之類, 是也. 其二, 以感動思慮之所發爲心, 若所謂惻隱之心·非辟之心, 是也. 其三, 以五臟之中主血與氣者爲心, 若所謂心有七竅, 是也. …… 第一·第三, 有一無二, 若其第二之心, 可四可七可百可千, 韻府所列, 豈有限制? 但此百千之心, 靜察其分, 不出乎人心·道心, 非人心則道心, 非道心則人心.”

(66) 『中庸自箴』(『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】”

본성의 발현으로서 맹자가 말한 본심이나 양심, 사단의 마음을 포괄하기 때문이다. 그 결과 인심과 도심은 비록 모순은 아니지만 대립과 갈등의 관계를 형성하게 된다. 인간은 항상 대립적인 의지가 함께 발동하는 상황을 갖는데 바로 여기가 선과 악이 갈리는 기미로서 인심과 도심의 교전이 발생하고 의리와 욕망의 승리가 판결된다.⁶⁷⁾ 따라서 인간은 도심과 천리, 인심과 사육의 대립을 벗어날 수 없으니, 신체의 인심과 영체의 도심 사이의 대립 구도에서 발생하는 분열과 교전은 피할 수 없는 인간 실존의 기본 조건이 된다.

인심과 도심의 교전을 인간 실존의 기본 조건으로 제시한 정약용의 관점은 조선성리학의 심학 전통과 연계되어 있다. 인심도심설은 원래 “인심은 위태롭고 도심은 미묘하니 정밀하게 하고 한결같이 하면 진실로 그 중도를 잡으리라.[人心惟危, 道心惟微【인심유위, 도심유미=A로 표기】, 惟精惟一【유정유일=B로 표기】, 允執厥中【윤집결중=C로 표기】]”라고 한 『상서尙書』, 「대우모大禹謨」의 16자字에 연원한다. 주자가 도통道統 의식에 따라 순舜이 우禹에게 이 구절을 전수했다고 주장한 이래 이 16자는 성인들이 전수한 심법心法이자 성학聖學의 연원으로서 중시되었다.⁶⁸⁾ 송대宋代 진덕수眞德秀(1178~1235)가 마음과 관련된 경전의 문구와 선현의 글을 모아 편찬한 『심경心經』과 명대明代 정민정程敏政(1445~?)이 여기에 주석을 덧붙인 『심경부주心經附註』의 첫 머리에는 바로 이 16자와 주자의 해석이 실려 있다.

퇴계退溪 이황李滉(1501~1570)이 『심경』을 존신尊信한 이래 조선성리

67) 『孟子要義』, 「盡心」(『定本』 제7책, 235쪽). “人恒有二志相反, 而一時並發者, 此乃人鬼之關, 善惡之幾. 人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決, 人能於是乎猛省而力克之, 則近道矣. 所不爲·所不欲, 是發於道心, 是天理也, 爲之·欲之, 是發於人心, 是私欲也.”

68) 『中庸章句』, 「序」. “蓋自上古聖神繼天立極, 而道統之傳有自來矣. 其見於經, 則‘允執厥中’者, 堯之所以授舜也; ‘人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中’者, 舜之所以授禹也.”

학에서는 수많은 주석서가 속출하여 독자적인 심학의 전통이 형성되었다.⁶⁹⁾ 다산은 조선성리학의 심학 전통에 따라 주자가 A의 이치를 밝힌기 때문에 유가의 중흥지조中興之祖가 되었다고 평가하였다.⁷⁰⁾ 따라서 조선유학의 전통에 따라 『심경』을 존신하고 『심경밀험心經密驗』을 저술한 다산 역시 주자의 인심도심설이 설정한 인심과 도심의 분류, 그리고 그 사이의 갈등이라는 기본 구도를 계승하였다.

다산이 주자의 인심도심설에 공감하였지만 16자의 문헌학적 가치를 그대로 인정하지는 않았다. 그는 주자가 심법으로 중시한 『상서尙書』의 16자를 매색梅賾의 위작僞作이라고 보았다. 곧 매색이 『순자』에서 인용한 『도경道經』의 A 관련 문구를 순임금의 말로 여기고 『순자』의 경계를 활용해서 B를 덧붙인 다음 『논어』에 나오는 C를 취해서 운韻이 서로 맞지 않는 16자를 위조했다는 것이다.⁷¹⁾ 정약용은 매색이 위조한 A-B-C의 연속성을 부정하기 위해 『순자』 본문에서 A와 B가 각기 한 장이며 『논어』에서 나온 C는 A나 B와 영향관계가 없다고 주장하였다.⁷²⁾

69) 조선시대에 저술된 『심경부주』의 주석서에 대한 기본적인 해제와 학파별 『심경부주』 해석의 경향에 대해서는 『朝鮮時代 心經附註 註釋書 解題』(홍원식 외, 예문서원, 2007)와 『心經附註와 朝鮮儒學』(홍원식 외, 예문서원, 2008)을 참조.

70) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 13쪽). “朱子之爲吾道中興之祖者, 亦非他故, 其作《中庸》之序, 能發明此理故也.”

71) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 200~201쪽). “《荀子》引《道經》曰: ‘人心之危, 道心之微, 危微之幾, 惟明君子而後知之.’ 其下又曰: ‘倕作弓, 浮游作矢, 而羿精于射, 奚仲作車, 乘杜作乘馬, 而造父精于御. 自古及今, 未有兩而能精者也.’ 【《解蔽》篇】 ○ 案《荀子》上文有舜治一段. 【舜之治天下, 不以事詔而萬物成】 故梅氏作《大禹謨》, 遂以人心·道心二句爲帝舜之言. 《荀子》下文有精一之戒, 故又增惟精惟一句, 以承上文. 其下又取《魯論·堯曰》篇允執其中一句, 以作結句. 蓋以《堯曰》篇, 原有舜亦以命禹一語, 故梅氏點綴如是耳. 然《堯曰》之文, 躬·中·窮·終四韻相叶, 《荀子》之文, 危·微·幾·知四韻相叶. 梅氏和金帶鐵, 不覺落韻, 是其破綻處也.”

72) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 354쪽). “《荀子》本文, 人心·道心自一章, 精射·精御自一章, 允執厥中, 本無影響.”

또한 B의 문제점과 B와 C의 불연속성을 뒷받침하는 세 가지 이유를 제시하였다. 곧 B는 ‘전일한 다음에 정통하게 된다.’는 『순자』 본문의 취지에 위배되고, 인심을 제거하고 도심만 존재케 할 수 없기에 B는 적절하지 않으며, 인심을 제거하고 도심만 존재케 한다는 말은 ‘윤집궐중’과 양립할 수 없다는 점이다.⁷³⁾ 다산은 이와 같은 근거들로 매색의 위작을 주장함으로써 주자가 도통의식으로 정당화한 16자의 문헌학적 가치를 부정하였다.

하지만 정약용은 매색의 위작 여부와 상관없이 A가 오제五帝 이래 심성을 살피는 현결玄訣로서 자기를 인식하고 자신을 성찰하는 대훈大訓이자 성인이 되게 만드는 비결이라고 높이 평가하였다.⁷⁴⁾ 곧 A-B-C로 구성된 16자는 위작이고 『도경』의 A는 『순자』에서 인용되어 나왔지만 만세심학萬世心學의 종지를 담고 있으므로 존신하는 정성을 소홀히 할 수 없다고 주장되었다.⁷⁵⁾ 그는 A와 관련된 『도경』의 20자와 A에 관한 주자의 해석 135자가 성명性命의 공안公案으로서 영원한 가치를 가지므로 큰 비석에 새겨서 태학太學에 건립하고 만세의 큰 교훈으로 삼아야 한다고 역설하였다.⁷⁶⁾ 여기서 주자의 인심도심설 135자는 형기

73) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 353~354쪽). “今詳《荀子》本文, 原謂一而後能精, 非謂精而後能一.【漢上之言亦云】其文曰: ‘倕作弓, 浮游作矢, 而羿精于射, 奚仲作車, 乘杜作乘馬, 而造父精于御, 自古及今, 未有兩而能精者也.’【荀止此】此非一而後能精乎? 且人心·道心不可去一而存一, 【朱子曰: ‘上智不能無人心.】則承之以精一, 不可解也. 且使去一而存一, 則是爲允執其一, 何爲允執厥中? 若云察夫二者之間, 而執其中, 則仍是兩騎平分, 不是去一而存一也. 然則精一之下, 承之以執中, 又不可解也.”

74) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 353~354쪽). “人心·道心, 五帝以來省心察性之玄訣也 …… 人心·道心之旨, 是吾人認己省身之大訓, 作聖超凡之玄訣.”

75) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 201쪽). “今此二句, 爲萬世心學之宗, 豈可以出於荀氏, 而少忽其尊信之誠哉?”

76) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 355~359쪽). “此經此解, 爲吾人性命之公案, 建諸天地而不悖, 百世以俟聖人而不惑. …… 《道經》之二十字, 朱子〈序〉之一百三十五字, 仍當刻于大碑, 建之太學, 爲萬世立大訓, 不可忽也.”

形氣와 성명性命의 구분에 따라 허령·지각의 마음을 인심과 도심의 양상으로 분류하고 이를 다시 인욕人欲과 천리天理의 이분법과 연계시킨 것이다.⁷⁷⁾ 정약용은 신체와 영체의 이분법에서 유래하는 인심과 도심의 분열과 교전을 피할 수 없는 실존의 조건으로 인식하였기 때문에 주자의 인심도심설이 제시하는 이원적 대립 구도에 공감했던 것이다.

정약용은 1834년에 완성한 『매씨서평梅氏書平』에서 『고문상서』가 문헌학상 위작임을 입증한 청대 염약거閻若璩(1636~1704)의 『상소고문소증尙書古文疏證』의 주장에 공감하면서도 심성을 살피는 지침으로 인심도심설을 존신하였다.⁷⁸⁾ 인심도심설에 대한 그의 존신은 인심도심설의 가치를 완전히 부정한 황종희黃宗羲(1610~1695)의 불신不信과 대비된다. 왕수인王守仁의 심학 전통 위에 있던 황종희는 염약거의 『상서고문소증』에 「서」를 썼다. 친구 주강류朱康流가 “「대우모」가 없으면 이학理學이 단절될 것인데 어찌 위작으로 여기는가?” 하고 문제를 제기하자, 그는 『순자荀子』에서 나온 인심도심설이 순자의 성악설性惡說을 종지로 삼는다고 답변하였다. 곧 인심의 위태로움은 성악을 말하고 도심의 은미함은 이치의 산수散殊를 말하여 정밀한 선택을 한 뒤에야 비로

77) 『中庸章句』, 「序」. “心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同. 是以或危殆而不安, 或微妙而難見耳. 然人莫不有是形, 故雖上智不能無人心, 亦莫不有是性, 故雖下愚不能無道心. 二者雜於方寸之間, 而不知所以治之, 則危者愈危, 微者愈微, 而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣.”

78) 다산은 원래 강진康津 유배 시기인 1810년에 모기령毛奇齡(1623~1716)의 『고문상서원사古文尙書冤詞』의 오류를 변별하기 위해 『매씨상서평梅氏尙書平』을 저술하였는데, 1818년 해배解配 이후 귀향해서 대산臺山 김매순金邁淳(1776~1840), 정산鼎山 김기서金基鉞(生沒年 未詳), 연천淵泉 홍석주洪奭周(1793~1865) 등과 교유하면서 학문적 토론을 거치고 염약거의 『상서고문소증』을 참조하면서 수정을 거듭하여 1834년 『매씨상서』을 완성하였다. 장병한張炳漢, 「『尙書·大禹謨』의 16字 僞作 問題」, 『韓國漢文學研究』 제23집, 韓國漢文學會, 1999 참조. 茶山이 대산·연천과 서신을 주고받으면서 경학에 관해 토론한 내용은 『茶山과 臺山·淵泉의 經學論爭』(實是學舍經學研究會 編譯, 한길사, 2000)을 參照.

소 나와 합일이 된다는 취지를 담고 있다고 주장하였다. 더 나아가 주자학에서 마음의 ‘지각知覺’과 만물에 산재散在해 있는 ‘이치’가 분리되고 ‘궁리窮理’를 통해서 합치시킨 뒤에야 ‘도道’라고 부르게 된 것이 모두 인심도심설에 오도誤導된 결과라고 판단한 뒤 “이 16자가 이학의 좀 벌레”라고 혹독하게 비판하였다.⁷⁹⁾ 황종희는 맹자의 성선설이 아니라 순자의 성악설을 담고 있는 인심도심설의 영향으로 후대의 주자학에서 마음과 이치를 분리시켜 도심을 인심과 별개로 설정하는 폐단이 발생했다고 여기고 인심도심설의 전면적인 폐기를 주장하였던 것이다.

황종희는 맹자를 계승한 왕수인의 심학과 순자를 계승한 주자의 심학을 대비시키는 가운데 인심과 도심의 이분화를 거부하였다. 우선 그는 주자학에서 인심과 도심의 개념을 오해해서 둘로 나누고 허령·지각만 가진 마음과 만물에 산재한 이치를 분리시키는 바람에 반드시 궁리라는 지성적 인식을 거치지 않으면 끝내 인심에 불과하게 되었다고 비판하였다.⁸⁰⁾ 인심은 상황에 따라 저절로 사단의 마음을 발현하고 ‘윤택중’이란 이 마음을 상실하지 않는 것일 뿐이니, 맹자는 단지 “잃어버린 마음을 구한다.”라거나 “그 본심을 상실한다.”라고 말했을 뿐 “도

79) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 352~353쪽). “吾友朱康流謂余曰：‘從來講學者，未有不淵源於危微精一之旨。若無《大禹謨》，則理學絕矣，而可以僞之乎？’余曰：‘此是古今一大節目，從上皆突兀過去。允執厥中，本之《論語》，惟危惟微，本之《荀子》。《論語》曰舜亦以命禹，則舜之所言者，即堯之所言也。若於堯之言，有所增加，《論語》不足信矣。人心·道心，正是《荀子》性惡宗旨，惟危者，以言乎性之惡，惟微者，此理散殊，無有形象，必擇之至精，而後始與我一，故矯飾之論生焉。後之儒者，於是以心之所有，唯此知覺，理則在於天地萬物，窮天地萬物之理，以合於我心之知覺，而後謂之道，皆爲人心·道心之說所誤也。夫人只有人心……然則此十六字者，其爲理學之蠹，甚矣。’” 이 책의 한글번역본으로 『梅氏書平』(李旒衡譯註, 문학과지성사, 2002)을 참조.

80) 『孟子師說』 卷六, 141쪽. “奈何後之儒者，誤解人心道心，岐而二之？以心之所有，止此虛靈知覺，而理則歸之天地萬物，必窮理而纔爲道心，否則虛靈知覺，終爲人心而已！” 본 논문에서 인용하는 『孟子師說』은 『黃宗羲全集』(沈善洪 主編, 浙江古籍出版社, 2005) 第1冊에 수록되어 있으며, 한글번역본으로 『孟子師說』(이혜경 주해, 한길사, 2011)을 참조.

심을 구한다.”라거나 “그 도심을 상실한다.”라고 말하지 않았다.⁸¹⁾ 황종희는 심즉리를 전제하였기 때문에 맹자가 굳이 “이의理義의 마음을 구한다.”라거나 “이의의 마음을 상실한다.”라고 말할 필요가 없다고 보았다.⁸²⁾ 이러한 발언을 보면 ‘도심’이란 용어 자체가 부정되는 것처럼 보이지만 그는 도심을 “인심의 본심”이라고 정의하고 사람의 타고난 허령·지각으로서 긍정하였다.⁸³⁾ 결론적으로 황종희는 심즉리를 전제로 사실상 ‘도심즉인심道心卽人心’을 주장하여 ‘도심’을 맹자의 ‘인심’으로 귀결시키고 인심과 도심의 대립 구도를 부정하였던 것이다.

하지만 인심도심설을 만세심학의 종지로 여긴 다산은 인심과 도심의 이분화를 거부하고 인심도심설의 가치를 전면 부정한 황종희의 관점을 비판하였다. 우선 그는 인심도심설을 순자의 성악론으로 배척하고 “사람은 단지 인심만 갖는다.”라고 주장한 황종희를 고거考據에 장점이 있어 훈고訓詁에 정통하지만 의리에 소략하고 ‘송학宋學’에서 제시한 이기理氣와 성정性情의 학설에 많은 손상을 끼친 ‘청학淸學’으로 치부하였다. 곧 청학이 한학漢學과 송학宋學의 절충을 주장하지만 실제로는 한학을 숭상하는 편향의 결과로 송학에서 제시한 성명의 이치를 제대로 논하지 않았기 때문에 성명性命이 무엇인지 모르는 등의 폐단이 생겼다고 비판하였다.⁸⁴⁾ 다산은 공자의 “극기복례克己復禮”처럼

81) 『梅氏書平』, 「序」(『定本』 제13책, 352쪽). “夫人只有人心, 當惻隱, 自能惻隱, 當羞惡, 自能羞惡, 辭讓·是非莫不皆然, 不失此本心, 無有移換, 便是允執厥中. 《孟子》言求放心, 不言求道心, 言失其本心, 不言失其道心.”

82) 『孟子師說』, 卷六, 141쪽. “蓋人之爲人, 除惻隱·羞惡·辭讓·是非之外, 更無別心. 其憧憧往來, 起滅萬變者, 皆因外物而有, 於心無與也. 故言‘求放心’, 不必言‘求理義之心’, 言‘失其本心’, 不必言‘失其理義之心’, 則以心卽理也. 孟子之言明白如此.”

83) 같은 곳. “降衷而爲虛靈知覺, 只此道心, 道心則人心之本心, 唯其微也故危.”

84) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 356~357쪽). “黃南雷方斥荀卿性惡之論, 而曰: ‘人只有人心, 不失此本心, 便是允執厥中.’ 嗚呼! 此何言也? 淸儒之學, 長於考據, 考據之法, 精於詁訓,

유교의 성인들이 ‘자기로 자기를 이긴다[以己克己]’는 메시지를 전수했다고 생각하였다. 따라서 그는 주자가 인심도심설로 이러한 이치를 밝혀서 증흥지조가 되었지만 문자의 훈고만을 말하는 한학이나 청학에서는 인심과 도심, 대체와 소체의 구별을 몰라서 사람들을 금수의 상태로 만든다고 비판하였다.⁸⁵⁾ 이와 같이 정약용은 ‘자기로 자기를 이긴다’는 성인의 메시지를 맹자의 대체와 소체, 그리고 『도경』의 인심과 도심의 구별과 연계시킴으로써 황종희를 훈고와 고증에 매몰된 청학이라고 비판하였다.

정약용은 인심과 도심의 구분을 우선 본성의 차원에서 정당화하여 청학보다 송학을 더 높이 평가하였다. 곧 “사람은 단지 인심만 갖는다.”라고 말한 황종희의 발언보다 ‘본연의 본성’과 ‘기질의 본성’을 구분한 송학이 더 신뢰할 만하다고 판단하였다. 불교에서 유래한 ‘본연’ 대신 ‘천명’이란 용어를 더 선호한 다산은 ‘기질의 본성’과 ‘천명의 본성’을 말한 경전의 사례들을 근거로 본성에 두 가지 출처가 있으므로 인심과 도심을 함께 살펴야 한다고 역설하였다.⁸⁶⁾ 본성에 두 가지 출처

而略於義理，又積傷於理氣性情之說。凡理氣性情之說，欲一簞以清掃之，自以爲折衷漢宋，而其實宗漢而已。宋未必盡非，而性命之理，存而勿論，漢未必盡是，而迂僻之解，信之不疑。其護短匿疵之論，倍嚴於俗儒之衛宋，此之流弊，將不知性命爲何物，誠正爲何業，其害可勝言哉？”

85) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 13-14쪽). “漢儒說經，皆就文字上，曰詁曰訓，其於人心道心之分，小體大體之別，如何而爲人性，如何而爲天道，皆漠然聽瑩。……以己克己，是千聖百王單傳密付之妙旨要言。明乎此，則可聖可賢，昧乎此，則乃獸乃禽。朱子之爲吾道中興之祖者，亦非他故，其作《中庸》之序，能發明此理故也。近世學者，欲矯宋·元諸儒評氣說理內禪外儒之弊，其所以談經解經者，欲一遵漢·晉之說，凡義理之出於宋儒者，無問曲直，欲一反之爲務。其爲一二人術之病，姑舍是，將使舉天下之人，失其所僅獲，昧其所僅明，滔滔乎爲禽爲獸，爲木爲石，非細故也。”

86) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 357-358쪽). “‘人只有人心’語，若簡捷而考之於先古聖賢之書，不若宋儒之有憑。何也？宋儒論性，有本然之性·氣質之性，實本於人心·道心之經。……本然二字，其義不端，不如仍謂之天命之性也。性有二出，若是其明白，則人心·道心，固應兩

처가 있으면 그 본성에서 발현된 마음 역시 인심과 도심으로 구분되기 때문이다. 두 번째로 다산은 “두 본성이 곧 두 마음이고 두 마음은 두 자기에서 연유한다.”라고 주장함으로써 두 자기에 근거해서 두 마음의 구분을 정당화하였다. 그가 말하는 ‘두 자기’란 공자가 말한 “수기修己”처럼 ‘내가 본래 갖고 있는 자기’와 공자가 말한 “극기克己”처럼 ‘내가 싸워서 이기는 자기’를 뜻하며, 전자는 맹자가 말한 ‘대체’에 해당한다.⁸⁷⁾ 결국 인심과 도심의 구분은 맹자가 제시한 대체와 소체의 이분법에 연원을 둔다. 주공周公과 공자, 그리고 맹자 모두 이 구분을 살피서 성인聖人과 광인狂人이 되는 관건에 삼가고 타인과 익숙해져 물됨에 신중하였으며 사람과 금수의 경계에 엄격하였다.⁸⁸⁾ 하지만 황종희가 제시한 맹자의 ‘인심’ 또는 ‘본심’은 실제로는 ‘도심’에만 해당하기 때문에 신체적 욕구에서 발현된 마음인 ‘인심’이 결여되어 있다. 따라서 공공과 사私, 선과 악이 갈리는 지점이 되는 인심과 도심의 구분을 외면했다는 이유로 비판을 받았다.⁸⁹⁾ 정약용은 대체와 소체의 이분법에서 유래하는 마음의 분열과 대립을 인간 실존의 기본 조건으로 생각했기 때문에 인심과 도심의 구분을 살피는 공부를 외면한 황종희를 비판하였던 것이다.

察, 黃氏奮筆云‘人只有人心’, 可乎?”

87) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 358쪽). “二性卽二心, 二心由二己. 黃氏其欲聞二己之說乎? 孔子曰: ‘修己.’ 曰: ‘古之學者爲己.’ 此我本有之己也. 孔子曰: ‘克己復禮爲仁.’ 此我戰勝之己也. 明有一己克此一己, 既有二己, 胡無二心? 既有二性, 胡無二心? …… 但此本有之己, 古無一字之專稱. 孟子謂之大體, 佛氏謂之法身, 而古人槩以爲心.”

88) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 356쪽). “周公察之, 以謹聖·狂之關, 仲尼察之, 以愼狎習之染, 孟氏察之, 以嚴人·獸之界.”

89) 『梅氏書平』(『定本』 제13책, 358~359쪽). “君子之道, 察乎此而已. 明目張膽, 以察乎此, 而人·鬼以判, 聖·狂以分, 黃氏專恃一心, 敢行不疑, 其終無差謬乎? …… 但此百千之心, 靜察其分, 不出乎人心·道心, 非人心則道心, 非道心則人心, 公私之攸分, 善惡之攸判. 孔·顏·曾·思·孟所察者在茲, 堯·舜·禹·湯所戒者在茲. 黃氏欲混之爲一, 豈不疏哉?”

하늘은 생명을 부여한 처음에 이 명령을 내려 주고 또 일상생활의 날에 시시각각 계속 이 명령을 내려 준다. 하늘이 타이르듯 명령을 내릴 수는 없지만 할 수 없는 것은 아니다. 하늘의 목구멍과 혀는 도심에 맡겨져 있으니, 도심의 경고가 곧 하늘의 명령과 경계이다. 남들은 그 소리를 듣지 못하지만 나만 홀로 그것을 알아 들으니, 그것보다 더 상세하고 더 엄한 것은 없다. 마치 임금의 조칙과 같고 임금의 가르침과 같으니, 어찌 타이르는 데 그치겠는가? 일이 선하지 않으면 도심이 이를 부끄러워 하니 부끄러움의 발동은 천명에 충실한 것이다. 행동에 선하지 않음이 있으면 도심이 이를 후회하니, 후회의 발동은 천명에 충실한 것이다. 『시경』에서 “하늘이 백성을 열어 주심이 질 나팔 불 듯 피리 불 듯하네.”라고 한 말은 이를 일컫는 게 아니겠는가? “상제를 대하는 것은 오직 마음속에 있다.”라고 한 것 역시 바로 이 때문이다. 도참圖讖에서 천명을 구하는 것은 이단異端의 황당한 술수다. 본심에서 천명을 구하는 것이 성인이 하늘을 밝게 섬기는 학문이다.⁹⁰⁾

정약용은 인심도심설을 중시하였지만 도심을 상제의 천명天命과 직접 연계시킴으로써 주자朱子の 심학心學과는 분명한 차이를 보였다. 『중용』의 첫 구절에서 ‘천명’을 ‘본성’이라고 하고 ‘술성率性’을 ‘도道’라

90) 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 231쪽). “天於賦生之初, 有此命, 又於生居之日, 時時刻刻, 續有此命. 天不能諄諄然命之, 非不能也, 天之喉舌, 寄在道心, 道心之所微告, 皇天之所命戒也. 人所不聞, 而已獨諦聽, 莫詳莫嚴, 如詔如誨, 奚但諄諄已乎? 事之不善, 道心愧之, 愧作之發, 諄諄乎天命也. 行有不善, 道心悔之, 悔恨之發, 諄諄乎天命也. 《詩》云‘天之牖民, 如墳如廩’, 非是之謂乎? ‘對越上帝之只在方寸’, 正亦以是. 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.”

고 했으니,⁹¹⁾ 본성의 발현은 선을 실천하고자 하고 선을 선택할 수 있는 역량을 가진 도심이 된다. 따라서 도심의 욕구를 따르는 것은 결국 선을 좋아하는 본성의 천명을 따르는 셈이다.⁹²⁾ 다산에게는 타고난 윤리적 욕구의 본성뿐만 아니라 일상생활에서 발생하는 도심의 경고 역시 천명이다. 상제의 목구멍과 혀가 도심에 의지한다고 생각한 그에게 도심과 천명은 분리되지 않으니, 하늘은 자연현상이나 유형의 신체가 아니라 무형의 도심을 통해 자신의 천명을 전하기 때문이다.⁹³⁾ 도심의 천명은 선하지 않은 일과 행실을 부끄러워하거나 후회하는 등 일상에서 발생하는 윤리적 일탈의 상황에서 주로 발동한다. 가령 불의·불의·불의·음식이 있을 때 입과 배의 욕구가 넘쳐나더라도 도심이 “먹지 말라!”라고 경고하고 내가 그 경고를 따라 음식을 물리치면 이것이 술성이고 천명을 따르는 것이다.⁹⁴⁾ 다만 상제의 천명은 도심의 형태로 내재화되면서도 그 내용은 윤리적 실천의 영역으로 한정되었다. 상제는 단지 만물 위에 초월해서 외재만 하는 것이 아니라 필연적으로 선행을 행하려고 욕구하는 윤리적 도심의 형태로 내재한다. 곧 완전히 타자화[=외재화]된 신이 주체가 되어 압도하는 유일신 전통의 계시啓示(revelation) 체험과 달리 상제는 도심에 의지해 자신의 윤리적 메시지

91) 『中庸章句』 1章 經文, “天命之謂性, 率性之謂道.”

92) 『中庸自箴』(『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.”

93) 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 233쪽). “道心與天命, 不可分作兩段看. 天之敎告我者, 不以雷不以風, 密密從自己心上丁寧告戒, 假如一刻藉有傷人害物之志, 萌動出來時, 覺得一邊有溫言以止之者, 曰‘咎皆由汝, 何可怨彼? 汝若釋然, 豈非汝德’, 丁寧諦聽, 無所熹微. 須知此言, 乃是赫赫之天命.”

94) 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 228~231쪽). “不義之食在前, 口腹之慾溢發, 心告之曰‘勿食哉. 是不義之食也’, 我乃順其所告, 卻之勿食, 茲之謂率性. 率性者, 循天命也.”

를 전할 뿐이다.

‘도심이 곧 천명’이라는 정약용의 독창적인 자각은 『도경』에 나온 ‘도심’을 매개로 『맹자』의 ‘성선’과 『중용』의 ‘천명’을 결합시킨 결과였다. 자사子思가 『중용』에서 천명의 본성을 전제로 말한 ‘술성’과 맹자가 『맹자』에서 말한 ‘성선’은 모두 ‘도심의 기호’로 귀결되기 때문이다.⁹⁵⁾ 다산은 선을 선택하고 행하려는 도심의 욕구로 맹자의 내재적인 성선을 수용하면서도 초월적인 위상과 권위를 가진 『중용』의 천명으로 보완함으로써 ‘도심즉천명道心卽天命’이라는 새로운 영성적 자각에 도달한 것이다.⁹⁶⁾ 내면에서 들리는 도심의 천명은 타고난 본성의 기초 위에서 성립한다. 가령 그는 우리가 악을 지으려는 사욕私欲이 발동할 때마다 그것을 저지하려는 상제의 도심을 ‘본성이 받는 천명’이라고 표현하였다.⁹⁷⁾ 선을 좋아하는 타고난 본성이 도덕 가치의 보편적이고 자연적인 원천이라면 일상생활에서 본성이 받는 도심의 천명은 특수하고 인격적인 윤리 명령이다. 곧 도심의 천명은 맹자가 말한 성선의 기초 위에서 일상생활에서 발생하는 악의 가능성을 저지하는 구체적인 역할을 주로 수행한다. 원칙상 본성의 발현인 도심은 윤리적 가치를 궁

95) 『孟子要義』, 「滕文公」 3(『定本』 제7책, 92쪽). “子思曰: ‘率性.’ 《孟子》曰: ‘性善.’ 此所云性者, 道心之嗜好也.”

96) 유교 전통에서 ‘천명’은 보통 국가의 진로나 통치권 또는 개인의 화복이나 수명의 운명을 뜻하며, 성리학에서는 천지에 유행流行하는 천리天理나 본성性으로 내재한 이치理를 의미하였다. 하지만 다산茶山은 선을 좋아하는 본성의 발현으로서 내재적 도덕성을 대표하는 도심과 초월적 주재자의 명령인 천명을 결합시키는 새로운 관점을 제시하였다. 이와 같이 내면 깊은 곳에서 들리는 도심의 목소리를 천명으로 받아들이는 예민한 종교의식(religious consciousness)이야말로 정약용이 제시한 새로운 영성靈性(spirituality)의 핵심이라 할 수 있다. 임부연林富淵, 「정약용이 발견한 ‘天命’과 ‘交際」, 『茶山學』 32호, 茶山學術文化財團, 2018, 30~32쪽.

97) 『孟子要義』, 「滕文公」 3(『定本』 제7책, 94쪽). “天既賦之以此性, 故又能時時刻刻提醒闢啓, 每遇作惡, 一邊發慾, 一邊沮止, 明沮止者, 即本性所受之天命也. ‘天命之謂性’, 非是之謂乎?”

정과 부정의 두 형식으로 표현할 수 있는데, 부정의 형식으로 악의 가능성을 저지하는 도심의 천명도 결국은 맹자가 말한 선한 본성과 본심에 귀결된다. 이런 맥락에서 정약용은 맹자 심학의 전통을 따라 본심에서 천명을 구하는 소사학昭事學을 제시하였던 것이다.

하늘은 사람에게 자주의 권능을 주어서 그가 선을 하고자 하면 선을 하고 악을 저지르고자 하면 악을 하게 하여, 선과 악을 하려는 방향이 변하여 고정되지 않게 하였다. 그 권능은 자기에게 있으니 고정된 마음을 가진 금수와 다른 것이다. 그러므로 선을 하면 실제 나의 공이 되고, 악을 저지르면 실제 나의 죄가 된다. …… 벌의 됃됨이는 어쩔 수 없이 우두머리를 호위하는데 논자가 충성으로 여기지 않는 까닭은 그것이 정해진 마음이기 때문이다. 호랑이의 됃됨이는 어쩔 수 없이 동물을 해치는데 법의 집행자가 법률을 인용하고 죽임을 논하지 않는 것은 그것이 정해진 마음이기 때문이다. 사람은 이와 달라서 선을 행할 수도 있고 악을 행할 수도 있어 주장主張이 자기에게 연유하고 활동이 정해져 있지 않다. 그러므로 선을 행하면 공이 되고 악을 저지르면 죄가 된다.⁹⁸⁾

정약용은 인심과 도심의 분열 상황에서 ‘도심’을 초자연적超自然的(supernatural)인 천명으로 제시하였다. 하지만 만일 인간이 선을 좋아하는 본성과 그 발현인 도심을 마치 물이 아래로 흐르듯이 필연적으로

98) 『孟子要義』, 「滕文公」 3(『定本』 제7책, 94쪽). “天之於人, 予之以自主之權, 使其欲善則爲善, 欲惡則爲惡, 游移不定, 其權在己, 不似禽獸之有定心. 故爲善則實爲己功, 爲惡則實爲己罪. …… 蠶之爲物, 不得不衛君, 而論者不以爲忠者, 以其爲定心也. 虎之爲物, 不得不害物, 而執法者不引律議誅者, 以其爲定心也. 人則異於是, 可以爲善, 可以爲惡, 主張由己, 活動不定, 故善斯爲功, 惡斯爲罪.”

따른다면 윤리적 주체성을 논의할 수 없다. 따라서 인간의 자유의지自由意志에 해당하는 ‘자주自主의 권능權能’, 곧 ‘권형權衡’이 매우 강조되었다. 이 자주의 권능에 의해서 인간은 비로소 선과 악의 유동적 가능성 속에서 윤리적 주체가 될 수 있기 때문이다. 다산의 권형은 맹자의 성선, 곧 선을 좋아하는 윤리적 욕구를 전제한다는 점에서 ‘호선적好善的 자유의지’라고 말할 수 있다. 이 권형은 원칙상 인심과 도심, 천리와 인욕의 대립 구도 속에서 선택의 주체로 작동한다. 하지만 권형이 선뿐만 악을 선택할 수 있다는 점에서 불안하기 때문에 ‘위태로운 인심’과 직접 연결되기도 한다.⁹⁹⁾ 인간은 고정된 본능으로 살아가는 금수禽獸와 달리 선과 악을 스스로 선택하고 결정할 수 있는 자주의 권형을 가졌다.¹⁰⁰⁾ 다산은 ‘향선向善’과 ‘추악趨惡’을 스스로 결정할 수 있는 권형을 두려워할 만한 신묘한 권한神權이라고 평가하였다. 스스로 선과 악을 지을 수 없어 그 공과 죄를 물을 수 없는 금수와 달리 ‘향선’은 나의 공이 되고 ‘추악’은 나의 죄가 되기 때문이다.¹⁰¹⁾ 가령 도심의 천명

99) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 202쪽). “人心惟危者, 吾之所謂權衡也. 心之權衡, 可善可惡, 天下之危殆不安, 未有甚於是者. 道心惟微者, 吾之所謂性好也.” 정약용은 보편적 선의지善意志에서 나온 기호嗜好의 성性を 도심에 해당시키고 선택의 자유로 말해지는 권형權衡을 인심에 해당시켰기 때문에, 이러한 인심-도심의 구조에서 지성의 역할을 강조한 토미즘(Thomism)이나 격물치지를 중시한 주자학처럼 만물의 본성을 인식한 바탕 위에 도덕을 정초해야 한다는 입장에 부정적이었다. 안영상安泳翔, 「토미즘과 비교를 통해 본 丁若鏞의 人心道心說」, 『韓國實學研究』9, 韓國實學學會, 2005, 245~248쪽 참조.

100) 다산은 심신이원론心身二元論에 따라 마음과 몸이 다르다는 점을 근거로 인간과 금수를 차별화하는 동시에 마음의 도덕적 욕구가 보편적이라는 점을 근거로 도덕실천의 가능성에서 모든 인간을 평등화시키고 금수와 다른 자유로운 도덕주체로 세우고자 했다. 최진덕崔眞德, 『『孟子』에 대한 두 解釋: 『孟子集注』와 『孟子要義』』, 『茶山學』8호, 茶山學術文化財團, 2006, 105~110쪽 참조.

101) 『論語古今註』(『定本』 제9책, 279쪽). “孟子之謂性善, 豈有差乎? 但不得不善, 人則無功. 於是又賦之以可善可惡之權, 聽其自主, 欲向善則聽, 欲趨惡則聽, 此功罪之所以起也. 天既賦之以好德恥惡之性, 而若其行善行惡, 令可游移, 任其所爲, 此其神權妙旨之凜然可畏者也. 何則? 好德恥惡, 既分明矣. 自此以往, 其向善, 汝功也, 其趨惡, 汝罪也, 不可畏乎?”

이 작동하더라도 ‘향선’과 ‘추악’, 공과 죄의 갈림길에서 스스로 방향을 선택하고 그 결과에 대해 책임을 지기 때문에 두려운 것이다. 정약용은 선과 악의 유동적인 선택과 책임이라는 실존적 불안의 자리에서 오히려 인간의 고유한 윤리적 주체성을 발견하였다.

자주의 권형을 통해 윤리적 주체성을 강조한 정약용은 맹자가 제시한 대체大體-소체小體의 논의에서 주체적인 ‘생각[思]’을 중시하였다. 맹자는 일찍이 대인大人과 소인小人의 차이를 대체와 소체의 추종 여부에서 찾고 생각의 중요성을 강조하였다.¹⁰²⁾ 이에 대해 다산은 무형의 영명인 대체와 유형의 신체인 소체를 구분하고 대체를 따르는 솔성率性과 소체를 따르는 순욕循欲을 대비시킨 다음 도심과 인심의 문제로 귀결시켰다. 곧 항상 대체를 기르려는 도심과 소체를 기르려는 인심의 이분법으로 전환시켜 도심의 배양과 인심의 제압이라는 윤리적 선악의 문제로 정리하였다.¹⁰³⁾ 주자는 대체를 마음으로 소체를 귀와 눈 같은 감각기관으로 대비하였지만 다산에게 감각기관은 단지 외부의 감각자료를 받아 마음에 전하는 직분을 수행할 뿐 소체가 될 수는 없었다. 마음에 전해진 감각자료가 대체와 소체 가운데 어디에 이로 운가 하는 기준을 근거로 그 중위從違가 달라지고 대체와 소체를 따르는 차이가 발생한다. 여기서 중위의 선택은 바로 ‘생각’에 의지하니, 생각하면 대체를 위배하거나 해칠 수 없지만 생각하지 않으면 반드시 그

禽獸之性, 本不能好德恥惡, 故善不爲功, 惡不爲罪, 斯大驗也.”

102) 『孟子』, 「告子」(上). “公都子問曰: ‘鈞是人也, 或爲大人, 或爲小人, 何也?’ 孟子曰: ‘從其大體爲大人, 從其小體爲小人.’” 曰: ‘鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也?’ 曰: ‘耳目之官不思, 而蔽於物. 物交物, 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者. 先立乎其大者, 則其小者不能奪也. 此爲大人而已矣.’”

103) 『孟子要義』, 「告子」6(『定本』 제7책, 209쪽). “大體者, 無形之靈明也, 小體者, 有形之軀殼也. 從其大體者, 率性者也, 從其小體者, 循欲者也. 道心常欲養大, 而人心常欲養小. 樂天知命, 則培養道心矣. 克己復禮, 則制伏人心矣. 此善惡之判也.”

마음을 함닉陷溺시켜 종위의 올바름을 상실하게 된다.¹⁰⁴⁾ 따라서 ‘향선’과 ‘추악’을 선택하는 자주의 권형이 제대로 작동하기 위해서는 마음의 생각이 대체-소체의 대립 구도에서 그 이해관계를 정확하게 파악하고 올바르게 선택해야 한다. 결론적으로 정약용은 대체와 소체, 도심과 인심의 이분법을 전제로 맹자가 강조한 마음의 ‘생각’을 자주의 권형에 배속시킴으로써 인간의 주체적인 자유의지를 뒷받침하고 강화시켰다.

4. 인륜의 행사行事を 통한 지천知天과 사천事天

맹자는 “자기의 마음을 다 하는 자는 자기의 본성을 알고, 자기의 본성을 알면 하늘을 안다. 자기의 마음을 보존하고 자기의 본성을 배양하는 것이 하늘을 섬기는 방법이다.”¹⁰⁵⁾라고 말함으로써 지천과 사천의 과제를 심성의 문제로 귀결시켰다. 곧 진심盡心과 지성知性, 존심存心과 양성養性이 지천知天과 사천事天에 연결되었다. 이러한 맹자의 발언은 유교 전통에서 우주 만물의 궁극 실재(Ultimate Reality)인 하늘과 관계를 맺는 고유한 방식을 제시한 것으로 유명하다. 가령 유일신 중

104) 『孟子要義』, 「告子」6(『定本』 제7책, 209~210쪽). “《集》曰: ‘大體, 心也, 小體, 耳目之類也.’ …… ○耳目, 非以小體言也. 物與我之相接, 其門路在於耳目. 耳收聲而納之於心, 目收色而納之於心, 是其職耳. 耳目但修其職分而已, 顧何嘗使此心強從其所納哉? 其所納利於大體, 則從之者爲從大體, 違之者爲從小體, 其所納利於小體, 則從之者爲從小體, 違之者爲從大體, 如斯而已. 其能或從而或違者, 以心官之能思也. 苟一思之, 必不可從小而違大, 養小而害大, 苟不思之, 必至陷溺其心, 而失其從違之正, 心之能思, 豈非幸歟? 於是乎讚美之曰: ‘此天之所以予我者.’”

105) 『孟子』, 「盡心」(上). “盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣. 存其心, 養其性, 所以事天也.”

교 전통에서는 구원의 주체인 인격신에 대한 기도(prayer)가 중요하고 유교 전통에서도 중국의 황제가 독점권을 가지고 수행하는 제천祭天 의례가 중시되었다. 하지만 성선설에 기초해서 심성을 통한 사천의 길을 제시한 맹자의 노선에 따르면 이러한 종교적 형식의 중요성은 크게 약화된다. 이와 같이 심성을 통한 사천이라는 내재적 초월주의를 제시한 맹자의 발언에 대해 정조正祖는 진심과 지성이 공부인가 아니면 공효인가, 그리고 진심과 지성의 순서는 어떠한가 하는 문제를 제기하였다.

○ 경술년[庚戌] 10월 각과閣課: 임금께서 물었다. 『집주集註』에서 “『대학』의 순서로 말하면 ‘지성’은 ‘물격物格’을 말하고 ‘진심’은 ‘지지知至’를 뜻한다.”라고 말하였으니 이는 공리의 공효로써 말한 것이다. 맹자가 말한 진심이 공부를 말하지 않고 단지 공효를 말한 것은 어째서인가? 호운봉胡雲峰은 “진심은 공부가 없고 지성은 공부가 있다. ‘지지’는 쌓아가며 공부하는 것이고 ‘진盡’이란 대단하게 공효를 보는 것이다.”¹⁰⁶⁾라고 여겼다. 이는 지성과 진심을 두 시기의 일로 여긴 것이니, 『몽인蒙引』에서 이러한 점을 비판한 것이 옳다. 하지만 공부가 없는데 공효가 있는 적이 없으니, ‘지지’란 글자와 ‘진盡’이란 글자는 모두 공효를 위주로 말하지만 공부가 그 속에 포함되어 있다. 이와 같이 보는 것이 좋을 듯한데 어떠한지 모르겠다.¹⁰⁷⁾

106) 호병문胡炳文은 지성과 존심에는 공부가 있지만 진심과 양성은 공효이기 때문에 공부가 없다고 보았다. 『孟子集註大全』小註. “雲峯胡氏曰: ‘欲造其理者, 用工全在知性上, 知性有工夫, 盡心無工夫. 盡是大段見功, 知是積累用工. 欲履其事者, 用工全在存心上, 存心有工夫, 養性無工夫.’”

107) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 224~225쪽). “○ 庚戌十月閣課, 御問曰: ‘《集註》曰, “以《大學》之序言之, 知性則物格之謂, 盡心則知至之謂.” 此以窮理功效言也. 孟子之言盡心, 不言工夫, 而只言功效, 何歟? 胡雲峰以爲盡心無工夫, 知性有工夫, 知是積累用工,

주자는 진심과 지성에 대해 “마음의 전체를 지극히 발휘하여 다하지 않음이 없는 자는 반드시 이치를 궁구해서 알지 못하는 것이 없을 것이다. …… 『대학』의 순서로 말하면 지성은 ‘물격物格’을 뜻하고 진심은 ‘지지知至’를 뜻한다.”라고 해석하였다.¹⁰⁸⁾ 원래 『대학』에서는 “사물에는 근본과 말단이 있고 일에는 시작과 끝이 있다.”라고 말한 뒤에 공부의 시작인 ‘격물’과 ‘치지’ 다음에 ‘물격’과 ‘지지’라는 공효가 나온다.¹⁰⁹⁾ 정조는 『대학』과 『맹자』를 연계시킨 주자의 해석에 근거해서 맹자가 말한 진심과 지성에 단지 공효만 있는 것인가 하는 의문을 제기하였다. 특히 주자는 소위 「격물보전格物補傳」에서 ‘격물’과 ‘치지致知’를 사물에 나아가 그 이치를 탐구하는 궁리窮理를 통해 마음의 지식을 다하는 ‘공부’로 제시하고 물격과 지지를 그 ‘공효’로 해석하였다.¹¹⁰⁾ 곧 마음의 지식과 만물의 이치가 대응하는 기본 구도 아래 진심의 ‘심心’과 마음의 ‘지식’이 연계되고 지성의 ‘성性’과 사물의 ‘이치’가 연계됨으로써 격물의 공부가 물격의 공효에 대응되고 치지의 공부가 지지

盡是大段見功。是以知性·盡心，爲兩時事。《蒙引》非之，是矣。……然未有無工夫而有功效，知字·盡字，皆主功效說，而包工夫在其中。如是看似好，未知何如？”

108) 『孟子集註』, 「盡心」(上). “能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。……以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。” 주자에게 ‘물격’은 사물의 이치의 지극한 곳이 이르지 않음이 없음을, ‘지지’는 내 마음의 지식이 다하지 않음이 없음을 뜻한다. 『大學章句』經文 1章 주석. “物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。”

109) 『大學章句』經文 1章. “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，先脩其身；欲脩其身者，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，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。”

110) 『大學章句』, 「格物補傳」. “所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。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。”

의 공효에 대응되었다. 주자의 해석에 따르면, 격물의 궁리 → 지성=물격 → 진심=지지로 이어지는 선후관계의 구도가 성립하고 물격과 지지의 공효는 거의 동시에 발생한다. 따라서 정조도 주자의 해석에 따라 지성을 공부로 보고 진심을 공효로 여겨 지성과 진심을 두 시기로 분리시킨 호병문胡炳文(1250~1333)의 해석에 반대하였다. 결론적으로는 정조는 진심과 지성 모두 공효를 위주로 하지만 격물과 치지의 공부를 포괄하고 물격의 지성과 지지의 진심이 거의 동시적인 사태가 된다고 보았다.

『어류語類』에서 “내가 전에는 진심을 지지와 같다고 말하였는데 지금 생각해보니 성의誠意로 보아야할 듯하다.”라고 말하였고 또 “뒤에 자세히 보니 성의란 글자와 같은 모양이다.”라고 말했으며 또 “진심이란 『대학』의 성의에 관한 일이다.”라고 말하였습니다. 또 정자가 “마음을 다한 뒤에 본성을 안다.”라고 말한 것을 주자가 비판한 적이 있었습니다. 하지만 「관심설觀心說」에서는 “그 마음을 다하면 본성을 알고 하늘을 알 수 있다.”라고 말하였고 또 『어류』에서는 “진심 두 글자에 대해서는 이천伊川께서 가장 완전하게 설명하였다.”라고 말하였습니다. 이러한 발언들이 모두 뒷날의 정론定論입니다. 『집주』를 따르면 진심은 지성 뒤에 와서 공효가 되고, 뒷날의 정론을 따르면 진심이 지성보다 먼저 와서 공부가 됩니다.¹¹¹⁾

111) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 225쪽). “《語類》曰, ‘某前以盡心謂如知至, 今思之, 恐當作誠意說.’ 又曰, ‘後來仔細看, 如誠意字模樣.’ 又曰, ‘盡心者, 卽《大學》誠意之事也.’ 且程子曰, ‘盡心然後知性.’ 朱子非之, 然於《觀心說》則曰, ‘盡其心, 而可以知性知天.’ 又於《語類》曰, ‘盡心二字, 伊川最說得完全.’ 此皆後來定論也. 從《集註》, 則盡心後於知性而爲功效, 從後論, 則盡心先於知性而爲工夫矣.”

정조의 질문에 대해 다산은 『맹자집주』의 해석과 뒷날의 정론을 구분하는 논리로 답변하였다. 곧 『맹자집주』에서는 진심을 지지로 보았다가 『주자어류』와 『관심설』 등에 나오는 뒷날의 정론에서는 진심을 성의誠意로 해석하는 방향으로 관점이 전환되었다는 것이다. 여기서 다산이 『맹자』와 『대학』을 연계시켜 진심을 성의로 해석하는 입장은 성호星湖 이익李穡의 영향으로 보인다. 17세기 이래 조선성리학의 주류를 형성한 우암尤庵 송시열宋時烈(1607~1689)의 학통을 계승한 남당南塘 한원진韓元震(1682~1751)은 『맹자집주』를 정론으로 삼아 진심을 공리와 연계시킨 반면, 다산이 존경한 성호는 진심을 지식이 아니라 실천의 문제로 접근해서 성의로 해석하였기 때문이다.¹¹²⁾ 정약용은 진심을 지지로 보는 『맹자집주』보다 진심을 성의로 해석하는 정론에 따라 진심을 지성의 공효보다 우선하는 공부로 규정했다. 다만 그는 주자처럼 공리에 근거해서 『맹자』와 『대학』을 직접 연계시키는 방식에 대해 회의적이었다. 『대학』에서는 격물과 치지를 공부의 출발점으로 제시하였기 때문에 성의와 지지는 모두 격물과 치지에 기초한다. 따라서 주자처럼 『대학』의 격물을 공리로 해석한 뒤 『맹자』의 진심과 연계시키면, 진심을 성의로 보건 아니면 지지로 보건 상관없이 공리가 진심의 기초가 된다. 하지만 다산은 격물을 천하 만물의 이치를 탐구하는 공리가 아니라 단지 사물의 근본과 말단을 헤아리는 공부로 제한하고

112) 송시열에서 시작한 주자 연구의 결정판으로 『주자언론동이고朱子言論同異攷』를 저술한 한원진은 ‘진심’과 관련된 주자의 견해가 세 번 변경된 사실을 지적하고 ‘진심’을 ‘지지知至’로 해석한 『맹자집주』의 견해를 정론定論으로 삼아야 한다고 역설하였다. 이에 비해 이익李穡은 주자가 『주자어류朱子語類』에서 ‘진심’을 ‘성의誠意’로 주장하고 ‘진심’ 이후에 ‘지성知性’을 거론한 정이천程伊川에 동조한 사실을 근거로 『맹자집주』의 ‘지지설知至說’ 대신 ‘성의설誠意說’을 주장하였다. 함영대咸泳大, 『星湖學派의 孟子學』, 태학사, 2011, 132~137쪽 참조.

『맹자』의 지성이나 지천과 분리시켰다.¹¹³⁾ 정약용은 궁리에 기초해서 성립하는 『대학』과 『맹자』의 연속성을 부정하고 『맹자』의 이 장 전체를 지행교수知行交修의 취지로 해석하였다.

신은 이 장이 곧 알고 난 뒤에 실행하고 실행한 뒤에 알게 된다는 취지라고 생각합니다. 첫 번째 구절은 이와 같이 공부하면 그 공효가 반드시 이와 같다는 것을 말하고 있으니, 이것은 실행한 뒤에 알게 되는 것입니다. 그 다음 구절은 이미 공효가 이와 같다는 것을 알고 있으면 그 공부가 마땅히 이와 같다는 것이니, 이것은 알고 난 뒤에 실행하는 것입니다. 그러므로 본성을 알면 본성을 기르고 본성을 기르면 본성을 알게 되며, 하늘을 알면 하늘을 섬기고 하늘을 섬기면 하늘을 알게 됩니다.¹¹⁴⁾

주자는 이 장의 두 구절을 지식과 실행에 배속해서 첫 구절에 나오는 진심과 지성, 그리고 지천을 이치에 이르는 지성적 인식의 과정으로 풀이한 반면 뒷 구절에 나오는 존심과 양성, 그리고 사천은 일을 실천하는 실행의 과정으로 해석하였다.¹¹⁵⁾ 하지만 정약용은 진심을 주자처럼 궁리를 통해 마음의 역량을 채우는 ‘충량充量’이 아니라 ‘갈심竭心’, 곧

113) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 223-229쪽). “於《大學》之格物致知, 所格者, ‘物有本末’之物, 所致者, ‘知所先后’之知. 身與物爲本末, 修與治爲先後. 此與知性知天之論, 原不相干.”

114) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 225쪽). “臣謂此章, 卽知然後行, 行然後知之意也. 首一節, 是先言如是用工, 則其功效必如是, 此行然後知也. 次一節, 是旣知功效如是, 則其用工當如是, 此知然後行也. 故知性則養性, 養性則知性, 知天則事天, 事天則知天.”

115) 『孟子集註』, 「盡心」(上). “愚謂盡心知性而知天, 所以造其理也; 存心養性以事天, 所以履其事也. 不知其理, 固不能履其事; 然徒造其理而不履其事, 則亦無以有諸己矣.”

마음과 역량을 다해서 본성을 따르는 실행으로 보았다.¹¹⁶⁾ 그는 몸이 쓰러지더라도 마음과 역량을 다하는 실행으로 진심을 해석한 뒤 “알면 반드시 실행하고 실행하면 반드시 안다.”라는 지행교수의 관점을 제시하였다.¹¹⁷⁾ 이 관점에 따르면, 첫 구절에서 진심은 공부의 실행이고 지성과 지천은 진심의 실행으로 얻게 된 지식의 공효가 되며 뒷 구절에서 사천의 방법으로 제시된 존심과 양성의 공부는 지성과 지천의 공효에 근거한 실행이 된다. 다시 말해 진심[行] → 지성과 지천[知] → 존심과 양성[行]=사천으로 이어지는 지행[知行]의 상호관계가 성립한다. 여기서 지성과 지천은 지식의 영역이 되고 양성과 사천은 실행의 영역이 되기 때문에 다산은 지성하면 양성하고 지천하면 사천한다고 주장하였다. 지성과 지천의 ‘지식’이란 주체적인 실행을 통해서 도달하는 체證體證의 지식이다. 가령 지성은 선을 좋아하는 본성을 알고자 생각이 짝틀 때마다 선과 악을 살펴서 본성을 따르고 덕을 닦아서 하늘의 덕에 도달하려는 것이다.¹¹⁸⁾ 결국 지행교수의 구도에 따라 마음과 역량을 다해서 본성을 따르는 진심의 실천을 통해 호선好善의 본성을 알게 되는 지성에 이르고, 지성을 통해서 본성의 근원인 하늘에 대한 주체적인 자각에 도달하게 된다.

정약용은 외물外物의 이치에 대한 객관적인 궁리를 통해서 지성과

116) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 223쪽). “○《集》曰: ‘不窮理, 則有所蔽, 而無以盡乎此心之量.’ …… ○ 鋪案 讀書, 宜明本書之例. 梁惠王謂孟子曰: ‘寡人之於國也, 盡心焉已矣.’ 孟子謂齊宣王曰: ‘盡心力而爲之, 後必有災.’ 三箇盡心, 理應同釋. 彼盡心爲竭心, 此盡心爲充量, 必不然也. …… 余謂竭心力以率性, 則可以知其性矣.”

117) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 224쪽). “○〈表記〉曰: ‘鄉道而行, 中道而廢, 忘身之老也, 不知年數之不足也. 俛焉日有孳孳, 斃而后已.’ 此之謂盡心. 盡心者, 行也, 行則必知, 知則必行, 互發而交修者也.”

118) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 224쪽). “所謂知性者, 欲知吾性之能樂善恥惡, 一念之萌, 察其善惡, 以率以修, 以達天德也.”

지천의 지식에 도달할 수 없다고 보았다. 주자에게 ‘마음’은 못 이치를 가지고 만사에 대응하는神明神明的 주체이고 ‘본성’은 그 마음이 갖춘 이치이며 ‘하늘’은 성리性理의 근원이다.¹¹⁹⁾ 여기서 ‘하늘’은 다름이 아니라 우주 만물의 존재 근원인 ‘태극太極’이자 보편적인 ‘이치’이다. 주자는 ‘이치’라는 비인격적인 실재에 기초해서 마음-본성-하늘의 존재론적 통일성을 제시하였기 때문에 ‘궁리’라는 지성적 인식의 과정이 중시될 수밖에 없었다. 마음에 성리가 구비되어 있지만 외물의 이치를 탐구하는 궁리를 통해서만 마음의 전체全體와 대용大用이 발휘되고 본성의 완전한 실현이 가능하기 때문이다. 곧 마음의 지식과 사물의 이치가 본질적으로는 상호 연관적인 순환관계를 형성하지만 잠정적으로 분화分化되어 있기 때문에 궁리를 통해 이 거리를 없애야만 비로소 심성心性의 잠재성이 완전히 실현될 수 있다. 하지만 궁리를 통해 지성과 지천을 추구하면 사친事親·경장敬長·충군忠君·목민牧民이라는 실천과 예악禮樂·형정形政·군려軍旅·재부財賦라는 실용의 학문에 결합이 발생한다. 곧 우리의 일생 사업이 오직 우주 만물의 성리를 파악하는 궁리로 귀결되어 고원高遠하고 무실無實한 상태에 이른다.¹²⁰⁾ 이치를 매개로 성립하는 인간과 우주의 연속성을 부정한 다산은 사물의 성리를 파악하는 성리학적인 의미의 궁리가 일상의 인간관계에서 벗어나 현실적 의의가 없다고 평가하였다. 성현의 학문은 인륜적 실천實踐과 경제적 실용實用의 학문, 곧 ‘실학實學’으로서 인간의 절실하고 비근

119) 『孟子集註』, 「盡心」(上). “心者, 人之神明, 所以具衆理而應萬事者也. 性則心之所具之理, 而天又理之所從以出者也.”

120) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 224쪽). “若以理爲性, 以窮理爲知性, 以知理之所從出爲知天, 遂以知理之所從出爲盡心, 則吾人一生事業, 惟有窮理一事而已, 窮理將何用矣? 夫以理爲性, 則凡天下之物, 水火·土石·草木·禽獸之理, 皆性也, 畢生窮此理, 而知此性, 仍於事親·敬長·忠君·牧民·禮樂·形政·軍旅·財賦, 實踐實用之學, 不無多少缺欠, 知性知天, 無或近於高遠而無實乎? 先聖之學, 斷不如此.”

한 문제에 초점을 두기 때문이다.

주자의 학문적 스승인 정자程子是 마음과 본성, 하늘을 하나의 이치로 귀결시켰으니, 곧 이치라는 측면에서는 ‘하늘’, 개체가 하늘로부터 품부 받았다는 점에서는 ‘본성’, 사람에게 보존되어 있다는 점에서는 ‘마음’이라고 불렀다.¹²¹⁾ 이는 보편적인 이치에 기초해서 심성을 가진 사람과 우주 만물의 궁극 실재인 하늘이 하나가 되는 ‘천인합일天人合一’의 이상을 뒷받침하는 발언이다. 도학-성리학에서는 보편적인 이치 곧 ‘이일理一’뿐만 아니라 개별적인 차이를 ‘분수分殊’라는 개념을 통해 제시하였지만, 이러한 분수도 하나의 이치를 전제해서 성립한다. 다산은 하나의 이치에서 시작해 중간에 만수萬殊가 되고 다시 하나의 이치로 회귀하는 불교의 사유 구조가 도학-성리학의 일원론적 경향에 영향을 주었다고 판단하였다. 곧 그는 천지 만물의 대소大小와 주객主客을 구분하지 않고 하나의 이치로 환원하는 총체적 일원론(holistic monism)이 모든 존재를 하나로 귀결시키는 선불교의 영향을 받은 결과라고 보았다. 마음과 본성, 그리고 하늘을 하나의 이치로 귀결하면 혼돈의 상태가 되어 천하의 일을 생각하거나 분별하지 못하는 폐단이 발생하기 때문에 공맹의 수사학洙泗學에서 멀어진다.¹²²⁾ 따라서 다산은 우리의 본체인 마음과 선을 좋아하는 욕구인 본성, 그리고 본성의

121) 『孟子集註』, 「盡心」(上). “程子曰: ‘心也性也天也, 一理也. 自理而言謂之天, 自稟受而言謂之性, 自存諸人而言謂之心.’”

122) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 227~228쪽). “後世之學, 都把天地萬物無形者·有形者·靈明者·頑蠢者, 並歸之於一理, 無復大小·主客, 所謂‘始於一理, 中散爲萬殊, 末復合於一理’也. 此與趙州萬法歸一之說, 毫髮不差. 蓋有宋諸先生, 初年多溺於禪學, 及其回來之後, 猶於性理之說, 不無因循. 故每曰佛氏彌近理, 而大亂真. 夫既曰彌近理, 則其中猶有所取, 可知也. 子思著《中庸》, 明云‘天命之謂性’, 孟子曰‘盡其心者, 知其性’, 今乃以心·性·天三者, 總謂之一理, 則毛氏所謂理命之謂理, 不是佻語, 而孟子亦當曰: ‘盡其理者, 知其理也, 知其理, 則知理矣.’ 束萬殊而歸一, 復成混沌, 則凡天下之事, 不可思議, 不可分別. 惟有棲心冥漠, 寂然不動, 爲無上妙法而已, 斯豈洙·泗之舊觀哉?”

근원이자 만물의 주재자인 하늘을 명확하게 구분하고 차등적인 위상을 부여하였다. 특히 그는 우주 만물의 궁극 실재인 ‘하늘’을 초월적 인격의 주재자인 ‘상제’로 제시함으로써 하나의 이치나 태허太虛로 이해했던 도학-성리학의 전통을 벗어났다.

하늘의 주재는 상제이다. 그것을 하늘이라고 부르는 것은 나라의 임금을 나라로 칭하는 것과 같으니, 감히 지적해서 말하지 않는 뜻이다. 저 푸르고 푸른 유형의 하늘은 우리 사람에게는 집과 장막에 불과하고, 그 품계는 토지와 물과 불과 균등하게 하나의 등급에 불과하니, 어찌 우리 사람의 본성과 도리의 근본이 되겠는가? …… 천하에 영명하지 않은 만물은 주재할 수 없다. …… 하물며 텅 비고 아득한 태허와 하나의 이치를 천지 만물의 주재와 근본으로 삼는다면, 천지 사이의 일을 어찌 구제할 수 있겠는가? 『시경』에서는 “밝고 밝은 덕이 아래에 있고 빛나고 빛나는 명이 위에 있다.” …… “하늘의 분노를 공경하여 감히 놀면서 즐기지 말라.”라고 말하였다. 옛 성인들이 말하는 하늘은 저와 같이 진실하고 절실하며 분명한데, 지금 말하는 하늘은 이와 같이 아득하고 황홀하니 어찌 알 수 있겠는가? 도란 사람이 걸어가는 것이니, 출생하여 죽을 때까지 가는 것을 ‘도’라고 부른다. 출생해서 죽을 때까지 가는 것을 ‘도’라고 부르는 것은 임금의 명령에 따라 초나라에서 진나라까지 가는 것을 ‘도’라고 부르는 것과 같다. 『중용』에서는 “도란 잠시라도 떠날 수 없다.”라고 말하였다. 마치 초나라에서 진나라로 가는 사람은 그 몸이 길 위에 있어서 잠시라도 떠날 수 없는 것과 같다. 도가 사람에게서 멀지 않음이 이와

같은데도 장자는 기화氣化를 도로 삼았다. 음양의 조화와 오행의 변동은 내 몸이 따라갈 수 있는 것이 아닌데 어찌 우리의 도이겠는가? 가령 “한 번은 음이 되고 한 번은 양이 되는 것을 도라고 한다.”라고 말하는 것은 『역전』에 근본을 둔 것이니, 이것은 천도를 말하지 인도가 아니며 이것은 역도를 말하지 인도가 아니다. 어찌 우리 사람이 본성을 따르는 도리를 한 번은 음이 되고 한 번은 양이 되는 것으로 귀결시킬 수 있겠는가? ○ 마음이란 우리 사람의 대체를 가리키는 차명借名이요, 본성이란 마음이 기호하는 작용이다. 허虛·기氣·지각知覺이란 분명한 이해가 결여되어 있는 듯하다.¹²³⁾

정약용은 하늘의 자연화에 반대하여 무형의 상제를 물리적 자연현상인 하늘의 주재자로 정의함으로써 우주 만물을 다스리는 초월적 주재자의 위상을 분명하게 제시하였다. 그에게 자연의 하늘은 단지 물이나 불과 동일한 등급에 불과하기 때문에 인간의 본성이나 도의 근본이 될 수 없다. 장재張載(1020~1077)는 “태허로부터 ‘하늘’이란 명칭이 생기고 기화로부터 ‘도’라는 명칭이 생기며 태허와 기운을 합쳐서 ‘본성’

123) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 228~229쪽). “天之主宰, 爲上帝. 其謂之天者, 猶國君之稱國, 不敢斥言之意也. 彼蒼蒼有形之天, 在吾人不過爲屋宇帷幃, 其品級不過與土地·水·火平爲一等, 豈吾人性道之本乎? …… 凡天下無靈之物, 不能爲主宰. …… 況以空蕩蕩之太虛一理, 爲天地萬物主宰根本, 天地間事, 其有濟乎? 《詩》云: ‘明明在下, 赫赫在上.’ …… 《詩》云: ‘敬天之怒, 無敢戲豫.’ 先聖言天, 若彼其真切分明, 今之言天, 若是其渺茫恍惚, 豈可知耶? 道者人所由也, 自生至死曰道, 猶自楚至秦曰道. 《中庸》曰: ‘道也者, 不可須臾離.’ 如自楚至秦者, 其身行道, 不可須臾離也. 道不遠人若此, 而張子以氣化爲道. 夫陰陽造化·金木水火土之變動, 非吾身之所得由, 則豈吾道乎? 若云一陰一陽之謂道, 本之《易傳》, 則是言天道, 不是人道, 是言易道, 不是天道, 豈可以吾人率性之道, 歸之於一陰一陽乎? ○ 心者, 吾人大體之借名也, 性者, 心之所嗜好也. 虛氣知覺, 亦恐欠分曉.”

이란 명칭이 생기고 본성과 지각을 합쳐서 ‘마음’이란 명칭이 생긴다.”라고 말했다.¹²⁴⁾ 이러한 발언은 우주의 광활한 태허와 음양과 오행의 기화라는 자연 현상에 기초해서 인간의 본성과 마음을 규정한 것이다. 따라서 인간과 자연은 기운을 매개로 우주론적 연속성을 갖게 되니, 곧 한 번은 음이 되고 한 번은 양이 되는 천도天道나 역도易道, 그리고 인도人道 사이에 연속성이 성립한다. 하지만 정약용은 보편적인 이치나 기운에 기초해서 제시되는 만물의 존재론적 통일성(ontological unity)이나 우주와 인간의 우주론적 연속성(cosmological continuity)을 거부하였다. 그에 따르면, 정자가 제시한 하나의 이치나 장재가 제시한 태허 모두 천지 만물의 주재와 근본이 되어 천지의 일을 구제할 수 있는 역량이 없다. 영명의 마음을 가진 인격적 주체만이 세상의 일을 주재할 수 있다. 따라서 본성을 자연의 태허와 기운의 결합으로 보고 마음을 본성과 지각의 결합으로 보는 장재의 관점은 자연스럽게 부정된다. 다산에게 마음은 영명한 주재의 주체로서 맹자가 말한 대체이고 본성은 이 영명의 대체가 갖는 호선의 욕구이기 때문이다.

마음과 본성, 하늘의 차등적인 위상을 제시하여 맹자의 발언을 해석한 정약용의 관점은 성즉리性卽理의 주자학朱子學뿐만 아니라 심즉리心卽理의 양명학陽明學과도 구별된다. 주지하다시피 양명학에서는 마음의 지식과 사물의 이치를 대응시키는 주자학과 달리 ‘심즉리’를 주장하였다. 우선 왕수인은 주자처럼 사물에 나아가 정리定理를 탐구하는 공리로 격물을 해석하면 마음과 이치를 갈라서 둘로 만드는 폐단이 발생하여 맹자가 물리친 고자告子의 학설과 가깝게 된다고 비판하였

124) 『孟子集註』, 「盡心」(上). “張子曰: “由太虛, 有天之名, 由氣化, 有道之名, 合虛與氣, 有性之名, 合性與知覺, 有心之名.”

다.¹²⁵⁾ 주자학에서 마음과 이치는 원래 방법론상 이분화 되었는데 왕수인은 이를 마음과 이치의 실체적 이분화로 여기고 비판하였던 것이다. 이와 같이 이치의 외재화外在化를 거부하고 심즉리를 주장한 양명에게 마음과 본성, 그리고 하늘은 존재론적인 연속성을 갖는다. 본성은 마음의 본체로서 이치와 동일시되고, 마음은 곧 도로서 하늘과 동일하기 때문이다.¹²⁶⁾ 특히 그는 “이치는 기운의 조리이고 기운은 이치의 운용”¹²⁷⁾이라고 하여 이치와 기운의 연속성을 강조하였다. 따라서 이치와 기운으로 규정되는 마음과 본성, 그리고 하늘은 근본적으로 존재론적 통일성을 가지게 된다. 이러한 통일성은 이기론理氣論을 벗어나 마음과 본성, 그리고 하늘의 차등적인 위상을 제시한 다산의 관점과 대비될 수밖에 없다.

왕수인 심학의 일원론 전통을 계승한 황종희 역시 “사람과 하늘은 비록 형상과 색깔에 간격이 있지만 기운은 서로 통하지 않은 적이 없다.”¹²⁸⁾라고 발언함으로써 기일원론氣一元論의 입장에서 사람과 하늘의 연속성을 주장하였다.¹²⁹⁾ 곧 천지의 기운이 유행流行하듯이 사람에

125) 王守仁, 『傳習錄』 卷中, 135條, 171~172쪽. “朱子所謂格物云者, 在‘即物而窮其理’也. 卽物窮理, 是就事事物物上求其所謂定理者也. 是以吾心而求理於事事物物之中, 析心與理爲二矣. …… 夫析心與理而爲二, 此告子義外之說, 孟子之所深闢也.”

126) 王守仁, 『傳習錄』 卷中, 133條, 166쪽. “心之體, 性也. 性卽理也. 故有孝親之心, 卽有孝之理. 無孝親之心, 卽無孝之理矣.”; 『傳習錄』 卷上, 66條, 96쪽. “心卽道. 道卽天. 知心則知道知天.”

127) 王守仁, 『傳習錄』 卷中, 153條, 215쪽. “理者氣之條理. 氣者理之運用.”

128) 『孟子師說』 卷七, 148쪽. “人與天雖有形色之隔, 而氣未嘗不相通.”

129) 황종희 사상의 기본입장은 기존 연구에서 주로 ‘이기심성통일론理氣心性統一論’ 또는 ‘내재일원內在一元’으로 평가된다. 곧 이치와 기운, 마음과 본성을 하나로 관통하는 특색을 가지며 이치와 기운, 기질지성과 의리지성을 둘로 나누는 이원화에 반대할 뿐만 아니라 기운의 유행 중에 주제를 건립한 것으로 평가된다. 특히 그가 기운을 기초로 삼은 내재일원의 사상은 “이치는 기운의 조리條理이고 기운은 이치의 운용運用”이라고 말한 왕양명의 계발을 깊이 받은 결과였다. 黃俊傑, 『孟學思想史論』 卷2, 中央研究院中國文哲

서도 기운이 신령한 마음의 본체가 유행하는데 그 유행에 조리가 있는 것이 본성이므로 천지의 하늘과 사람은 기운을 매개로 연속성을 갖는다.¹³⁰⁾ 특히 그는 심즉리에 근거해서 『맹자』의 ‘진심’과 『역경』의 ‘궁리’를 동일시하였으니, 궁리의 ‘이치’와 진심의 ‘마음’은 상호 호환되며 진심이 지성과 지천보다 우선한다.¹³¹⁾ 여기서 황종희가 진심과 동일시한 ‘궁리’는 주자의 ‘궁리’와 다르다. 주자의 궁리는 공공적公共的 도리道理인 본성과 마음의 지각을 구분하고 이 공공의 도리를 아는 지성이 진심보다 우선하기 때문이다.¹³²⁾ 이와 달리 황종희는 마음과 이치의 이분화를 거부하고 천지 만물의 이치를 마음으로 귀결시켰기 때문에 궁리와 진심이 일치되고 진심이 지성과 지천보다 우선할 수 있었다. 따라서 주자학처럼 외부 사물의 이치에 대한 지성적 인식을 통해 지성과 지천을 추구하지 않고 진심을 지성과 지천보다 우선시한다는 점에서 황종희와 정약용은 공명共鳴한다. 하지만 인간의 본체인 마음과 선을 좋아하는 본질적 속성인 본성, 그리고 초월적 주재자인 하늘의 차등적인 위상을 강조한 다산의 관점은 심즉리에 근거해서 일원론적 연속성을 더욱 강화시킨 황종희의 심학과 다를 수밖에 없다.

정약용은 인간과 자연의 존재론적 통일성이나 우주론적 연속성을 인정하지 않았기 때문에 자연스럽게 신유학에서 중시한 만물일체萬物一體의 이상도 부정하였다. 맹자는 “만물이 모두 나에게 갖추어져 있다. 자신을 돌이켜 보아 성실하면 즐거움이 더 클 수 없고, 힘써 서

研究所, 民國86, pp.295~298 참조.

130) 『孟子師說』卷二, 60쪽. “心卽氣之靈處, …… 心體流行, 其流行而有條理者, 卽性也.”

131) 『孟子師說』卷七, 148쪽. “《易》言‘窮理盡性而至於命’, 窮理者盡其心也. 心旣理也, 故知性知天隨之矣, 窮理則性與命隨之矣. 孟子之言, 則《易》之言矣.”

132) 같은 곳. “先儒未嘗不以窮理爲入手. 但先儒以性卽理也, 是公共的道理, 而心是知覺, 知得公共的道理, 而後可以盡心, 故必以知性先於盡心.”

를 행하면 인仁을 구함이 이보다 더 가까울 수 없다.”라고 말했다.¹³³⁾ 이 발언은 ‘만물’과 ‘나’의 연관성을 제시하는 문구로 유명하다. 일찍이 정자는 인자仁者가 천지 만물을 일체로 여긴다고 주장하였는데,¹³⁴⁾ 주자는 성즉리의 관점에 따라 본연의 이치가 성분에 다 갖추어져 있다고 해석하였고¹³⁵⁾ 양명은 심즉리의 양지良知에 근거해서 만물일체의 이상을 제시하였다.¹³⁶⁾ 곧 이학理學의 전통에서는 천지 만물을 포괄하는 보편적인 이치가 본성이나 마음에 구비되어 있다는 입장에서 만물일체의 이상이 강조되었다. 하지만 다산은 만물일체라는 이학의 장대한 비전이 너무 광활해서 정작 착수할 바를 모르게 만든다고 비판하였다. 그는 맹자가 말한 ‘만물’을 인간의 일상생활에서 항상 행하는 ‘만물’과 ‘만사萬事’로 새롭게 풀이하고, 『논어』에 나오는 일관一貫의 충서忠恕와 연계시켜 인간의 보편적인 호오好惡의 정욕情欲에서 만물과 나의 연관성을 찾았다. 따라서 맹자의 발언은 보편적인 정욕에 근거해 남에게 받고 싶지 않은 대접을 남에게 저지르지 않고 남에게 받고 싶은 대로 남을 대우하는 서恕로 관통한다는 의미로 풀이되었다.¹³⁷⁾ 원래 공

133) 『孟子』, 「盡心」(上). “萬物皆備於我矣. 反身而誠, 樂莫大焉. 強恕而行, 求仁莫近焉.”

134) 『二程遺書』 卷2(上). “醫書言‘手足痿痺爲不仁’, 此言最善名狀. 仁者以天地萬物爲一體, 莫非己也. 認得爲己, 何所不至! 若不有諸己, 自與己不相干, 如手足不仁, 氣已不貫, 皆不屬己. 故博施濟衆, 乃聖人之功用.”

135) 『孟子集註』, 「盡心」(上). “此言理之本然也. 大小當然之理, 無一不具於性分之內.”

136) 王守仁, 『傳習錄』 卷中, 179條, 258쪽. “良知之在人心, 無間於聖愚. 天下古今之所同也. 世之君子, 惟務致其良知, 則自能公是非, 同好惡, 視人猶己, 視國猶家, 而以天地萬物爲一體.”

137) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 231~232쪽). “○ 鋪案 萬物, 不必如是作廣大之言. 天地萬物之理, 各在萬物身上, 安得皆備於我? 犬有犬之理, 牛有牛之理, 此明明我之所無者, 安得強爲大談曰‘皆備於我’乎? ○ 此章乃一貫忠恕之說. 我好色, 便知民亦好色, …… 飢欲先食, 渴欲先飲. 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, …… 此孔子所謂一貫, 謂萬物紛錯, 我以一恕字貫之也. 孔·孟之學, 其真切卑近如此, 而先儒於孔子一貫之說·孟子

자가 제시한 '일관'에 대해 증자는 '충서'라고 해석¹³⁸⁾하였는데, 다산은 맹자가 말한 만물과 나의 연관성을 보편적인 정욕에 근거한 '서'로 풀이한 다음 자기 반성에서 확인되는 성실을 '충'에 배속시켰다.¹³⁹⁾ 따라서 충서는 '진실한 마음으로 서를 행한다'고 풀이되었으니,¹⁴⁰⁾ 맹자의 '성실'에 해당하는 '충'은 '서'를 실행하는 내면적 진실성 또는 충직성일 뿐이다. 이와 같이 다산은 진절眞切하고 비근卑近한 공맹의 수사학 洙泗學과 고원하고 광활한 이학理學을 대비시킴으로써 일상생활의 인관관계에서 유학의 정체성을 찾았던 것이다.

정약용은 만물일체의 고원한 이상을 뒤로 하고 심성론의 목적을 구체적인 일상의 행사에서 찾았다. 가령 그는 맹자가 장차 인仁의 행사로 천하를 뒤덮기 위해 측은해하는 마음을 논의했다고 보았다.¹⁴¹⁾ 행사는 인간의 주체적인 작위의 영역으로서 선행과 악행의 가능성을 모두 갖고 있다. 하지만 맹자가 측은해하는 마음을 통해 제시한 인의 행사는 천리天理에 부합하고 도의道義에 따라 성취되어 우리의 마음을 기쁘게 만드는 선행善行과 선사善事를 의미한다.¹⁴²⁾ 모든 선과 악이 발생하는 교제에서 자기 본분을 다하는 인은 인륜의 성덕成德이니,¹⁴³⁾ 인

萬物之解，皆言之太廣，釋之太闊，通天地萬物之理，而無一不具於方寸之中。浩浩蕩蕩，靡有涯岸，使後學茫然不知入頭著手之處，豈不恨哉？

138) 『論語』, 「里仁」. “子曰：參乎！吾道一以貫之。……曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。”

139) 『孟子要義』, 「盡心」7(『定本』 제7책, 232쪽). “反身而誠者，忠也。我之所以施於人者，反求諸己，無一不忠，則樂莫大焉。”

140) 『心經密驗』(『定本』 제6책, 208쪽). “所謂忠恕者，不過曰實心以行恕耳。”

141) 『文集』 卷19, 「答李汝弘」【載毅】(『定本』 제4책, 146쪽). “論性論心者，將以行事，孟子論惻隱之心者，將擴充此心，以之仁覆天下。”

142) 『孟子要義』, 「告子」6(『定本』 제7책, 199-203쪽). “此云理義者，天理也，道義也。合於天理者，無非善事，成於道義者，無非善行。善事·善行，人心之所悅也。”

143) 『大學公議』(『定本』 제6책, 136쪽). “人生斯世，其萬善萬惡，皆起於人與人之相接。人與人之間相接而盡其本分，斯謂之仁。仁者，二人也，事父孝曰仁，子與父二人也。事兄悌曰仁，弟

은 추상적인 당위의 규범인 천리天理가 아니라 이 천리를 구체적인 인륜의 행사로 실천한 인덕人德이다.¹⁴⁴⁾ 이런 맥락에서 순선한 본성의 실체를 전제로 자족적인 내면 공부에 힘쓰거나 자기 몸만 선하고자 하는 도학-성리학과 행사를 통해 천하를 구제하려는 공맹의 수사학이 대비되었다. 가령 효제孝弟의 실천이나 각 사회계층의 노동, 관료의 행정 등 일상에 시급한 행사에 힘을 써서 마음을 다스리기 때문에 ‘겸제천하兼濟天下’가 가능한 공맹의 고학古學과 행사를 도외시하고 마음을 기르는 일에만 힘써 ‘독선기신獨善其身’만 가능한 금학今學이 비교되었다.¹⁴⁵⁾ 정약용은 ‘행사’를 기준으로 고학과 금학을 비교하고 인륜의 실천이나 경세의 실용이라는 행사를 통해 마음을 다스리는 공맹의 심학을 제시하였다. 따라서 맹자가 사천事天의 방법으로 제시한 존심存心과 양성養性の 공부 역시 행사를 벗어나지 않는다.

맹자가 말하는 ‘존심’은 매번 행사의 때에 사욕을 버리고 천명을 따르고 악을 버리고 선을 좇아서 이 희미하여 장차 사라지려한 점의 도심을 보존하는 것이니, 이것이 이른바 ‘보존保存’이다. 후세에 말하는 ‘존심’은 매번 정좌靜坐의 때에 보는 것을 거두어들여 경敬을 주로 하고 정신을 모아 사려를 중단함으로써 이 조

與兄二人也。育子慈曰仁，父與子二人也。君臣二人也，夫婦二人也，長幼二人也，民牧二人也，仁親・仁民，莫非仁也。”；『中庸自箴』(『定本』 제6책, 228~231쪽). “仁者，人倫之成德也.”

144) 『孟子要義』, 「告子」(『定本』 제7책, 211쪽). “仁非天理，乃是人德。孔子曰：‘克己復禮爲仁。’明人欲既克，然後乃得爲仁.”

145) 『孟子要義』, 「告子」(『定本』 제7책, 205~206쪽). “古之所謂學者，入而事其父兄，出而事其長上，千乘之國治其財賦，大理之司片言折獄，宗廟會同，……今之所謂學者，清平之世，遞入山林，山巾野服，默坐靜存，君召不赴，民困不救，……古學用力在行事，而以行事爲治心，今學用力在養心，而以養心至廢事故也。欲獨善其身者，今學亦好，欲兼濟天下者，古學乃可.”

급하고 어지러워 안정되지 않는 인심人心을 보존하는 것이니, 이는 이른바 ‘주존住存’이다. 머물러 있게 하는 공부도 본래 매우 좋지만 맹자가 말하는 바와는 같지 않을 뿐이다. 양성養性도 그러하다. 맹자가 말하는 ‘양성’은 오늘 하나의 선한 일을 하고 내일 하나의 선한 일을 하여 도의를 모으고 선행을 쌓아 그 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는 본성을 길러서 호연지기를 가득 채워 굶주리지 않게 하는 것이다. 후세에 말하는 ‘양성’은 눈을 감고 소상塑像처럼 앉아 오로지 미발未發의 기상氣象을 보아 활발活潑의 경지를 구하려는 것이니, 이것이 이른바 ‘함양涵養’이다. 함양 그 자체는 역시 매우 좋지만 맹자의 뜻이 아니다.¹⁴⁶⁾

다산에 따르면, 맹자의 심학에서 ‘존심’은 구체적인 행사 때마다 사욕과 천명, 선과 악이 갈리는 내면의 투쟁 속에서 자주의 권형을 통해 천명과 선을 선택하고 선행을 통해 희미한 ‘도심’을 ‘보존’하는 실천이다. 이에 비해 성리학의 존심은 정좌할 때 감각과 사려를 정지시킴으로써 불안정한 ‘인심’을 머물게 하는 ‘주존’의 공부로 평가된다. 또한 마음의 본체인 본성이 순수한 상태로 있는 ‘미발’의 기상을 보려는 성리학의 양성과 달리 맹자의 ‘양성’은 적선積善과 집의集義를 통해 선을 좋아하는 본성을 기르고 그 결과 호연지기를 확장시키는 실천으로 규정되었다. 가령 다산은 고요하게 마음의 본체인 본성을 ‘함양’하는 도

146) 『孟子要義』, 「盡心」 7(『定本』 제7책, 226쪽). “孟子所謂存心者, 每於行事之時, 去私而循命, 棄惡而從善, 以存此幾希將亡之一點道心, 此所謂保存也. 後世之所謂存心者, 每於靜坐之時, 收視而主敬, 凝神而息慮, 以存此躁擾不定之人心, 此所謂住存也. 住存之工, 固亦甚好. 但與孟子所言者不同耳. 養性亦然. 孟子之所謂養性者, 今日行一善事, 明日行一善事, 集義積善, 以養其樂善恥惡之性, 使浩然之氣, 充而不餒也. 後世之所謂養性者, 瞑目塑形, 專觀未發前氣象, 以求活潑潑地, 此所謂涵養也. 涵養自亦甚好, 但非孟子之意.”

학의 방법과 인의로 포괄되는 집의와 적선의 행사를 통해 본성과 호연 지기를 ‘배양’하는 맹자의 방법을 비교한 다음 마음을 다스리는 최고의 방법으로 행선行善을 제시하였다.¹⁴⁷⁾ 여기서 도심을 보존하는 존심과 본성을 기르는 양성은 사실상 연속적인 실천의 사태를 단지 초점을 달리해서 표현한 것에 불과하다. 양성의 원천이 되는 선행은 선과 악의 대립 구도에서 제시된 도심의 보존을 전제하기 때문이다. 선행善行 자체가 도심의 행사이므로 선행을 통해 길러지는 양성은 도심의 보존을 전제한다. 따라서 도심의 행사=적선과 집의 → 양성 → 양기養氣로 이어지는 구도가 성립한다.

다산은 맹자의 학문이 오로지 도심의 행사인 인의를 실행하여 호연 지기浩然之氣를 기르려는 것이라고 보았다.¹⁴⁸⁾ 이러한 입장에 따라 그는 도의가 없으면 호연지기가 굼주린다고 본 여조겸呂祖謙(1137~1181)의 견해에 찬동하고 호기浩氣가 없으면 신체가 굼주린다고 본 주자의 견해에 반대하였다. 여조겸의 견해는 도의라는 실천이 호기를 발생시키는 근본이라고 본데 비해 주자는 도의를 행하는 데 도움이 되는 의미로 호기를 해석하여 선후와 본말이 전도되기 때문이다.¹⁴⁹⁾ 적선과 집의, 곧 인의의 행사가 근본이고 우선이며 호연지기는 거기서 파생되

147) 『文山集』卷11, 「茶山問答」. “治心養性有二法. 一則靜存以涵養也, 一則積義以培養也. 濂洛諸先生所言, 多主於涵養, 孟子所言多主於培養. 然二者當交修並進, 不可偏廢 …… 孟子平生得力, 在乎集義積善以養其浩然之氣. 故其論治心養性之法, 皆主仁義而言之. 仁義者集義積善之名也. 治心之法, 行善爲上.”

148) 『文集』卷19, 「答李汝弘」【載毅】(『定本』제4책, 146쪽). “孟子之學, 專欲行仁義, 以養其浩氣. 故朱子亦以集義爲積善. 集義積善者, 行仁行義也. 今日行一仁, 明日行一義, 於是浩氣受養, 晬面而盎背. 故孟子言之曰‘是物也, 其本則根於心, 其色則晬於面’, 總以行事言之也.”

149) 『孟子要義』, 「公孫丑」2(『定本』제7책, 61쪽). “朱子之意, 以爲無浩氣則體餒, 呂氏之意, 以爲無道義則氣餒. 此一訟案也. …… 孟子以集義爲生氣之本, 而朱子以養氣爲行義之助, 其先後本末, 似顛倒也.”

는 자연스런 효과일 뿐이다. 이와 같이 도덕적 실천의 결과로 생기는 호기는 신체의 형기形氣를 초월하기 때문에 ‘기운’으로 부르기에 적합하지 않지만 인간이 신형묘합神形妙合의 존재이므로 ‘기운’으로 표현된 것이다. 곧 인의의 행사로 양성되는 호연지기는 그 체력이 천지를 덮을 정도로 광대廣大하지만 신형묘합의 장소가 신체이기 때문에 기운이라고 불린 것이다.¹⁵⁰⁾ 다만 맹자의 호연지기는 일종의 도덕적인 기운이므로 가치상으로는 신체나 자연의 물질성을 초월한다. 또한 양성과 양기는 거의 동시적인 사태로서 호연지기의 광대한 체력은 신체가 아니라 결국 도덕적 욕구의 본성을 가진 영체의 마음에 속한다. 이런 의미에서 다산의 호연지기는 인간과 우주를 관통하는 공통의 물질적 본질이 아니라 영체의 확장된 도덕적 생명력에 대한 표현이라고 할 수 있다.

정약용은 맹자가 사천의 방법으로 제시한 존심과 양성, 곧 존양存養을 도심의 행사인 인의로 귀결시켰는데, 이 인의의 행사는 결국 효제孝弟로 대표되는 ‘인륜人倫’의 문제로 귀결된다.¹⁵¹⁾ 그는 일상생활의 구체적인 인간관계를 벗어나 심성 공부를 하면 좌선坐禪의 병이나 마음의 병에 걸릴 것이라고 생각하였다. 사람과 사람이 만나는 일상의 구체적인 인륜이야말로 천리天理를 보존하고 인욕人欲을 막는 기회가 되기 때문에 심성 공부는 매번 행사에 있고 행사는 인륜을 벗어나지 않

150) 『孟子要義』, 「公孫丑」2(『定本』 제7책, 61~62쪽). “浩然之氣, 非一朝之所能生, 必積仁累義, 養之無害, 然後其氣乃成. …… 此氣既是道義所成, 視上志氣之氣, 又超一層, 則似不當名之曰氣, 然神形妙合, 肥瘠相關. 心廣則體胖, 慾盛則眊眊, 美在中則辟面而盎背, 愧在內則汗出而色赧, 皆神形妙合之明驗也. 今日行一義, 明日行一義, 義之既積, 氣以之養, 是其體力之廣大, 雖可以塞天地, 而其妙合之所常寓, 終不離於形軀之內, 斯其所以名氣也.”

151) 『文集』 卷10, 「原教」(『定本』 제2책, 200쪽). “聖人之立教也, 唯孝弟是訓. 《孟子》曰: ‘仁之實, 事親是也. 義之實, 從兄是也.’”

는다.¹⁵²⁾ 맹자가 인으로 천하를 덮으려는 이상을 가지고 있었듯이 정약용 역시 가족에서 국가, 그리고 천하로 확장되는 윤리적 세계 공동체를 이상으로 삼았다. 윤리적 천하의 건설은 근본적으로 두 사람 사이의 인륜에 기초하기 때문에 유교의 도는 결국 구체적인 인륜의 교제에서 선행善行을 하는 것에 불과하다.¹⁵³⁾ 일상 생활 속 구체적인 인륜의 교제를 통해서만 하늘을 섬기는 사천이 성립한다. 상제의 하늘은 인간의 선과 악을 오로지 두 사람의 교제에서 살피기 때문이다.¹⁵⁴⁾ 우리는 인륜의 관계에서 발생하는 인심과 도심, 천리와 인욕의 분열과 대립 속에서 주체적인 자주의 권형으로 도심의 욕구를 선택하여 향선向善하고 행선行善함으로써 하늘을 섬길 뿐이다. 따라서 존양의 사천은 맹자가 말한 ‘명인륜明人倫’, 곧 도심의 행사를 통해 인륜을 밝게 드러내는 ‘명륜明倫’의 과제로 귀결된다. 이런 의미에서 공맹孔孟의 수사학洙泗學과 고대의 소사학昭事學의 전통을 통합시킨 다산의 영체학靈體學은 ‘명륜적 사천학明倫的事天學’이라고 평가할 수 있다.

152) 『大學公議』(『定本』 제6책, 89-90쪽). “然先聖之治心繕性，每在於行事，行事不外於人倫。……存天理遏人慾，其機其會，在於人與人之相接，默坐反觀，亦必取我與人相接之際，——點檢，乃有依據，可誠可正。反觀其未發前氣象，將何補矣？嗟乎！人與人之相接，非卽人倫乎？人倫之所自盡，非卽至善乎？若不據人倫，單取此意求所以誠之，單取此心求所以正之，則渾漾恍惚，沒摸沒捉，其不歸於坐禪之病者鮮矣。尙何至善之可得哉！先輩治心學，初年多得心疾，此先輩之所自言也。求誠於無事之意，求正於無物之心，其發心疾，可勝言哉！”

153) 『論語古今注』(『定本』 제9책, 175쪽). “原夫人生斯世，自落地之初，以至蓋棺之日，其所與處者，人而已。……我一人，彼一人，兩人之間，則生交際。……吾道何爲者也？不過爲善於其際耳。”

154) 『論語古今注』(『定本』 제9책, 176쪽). “天之所以察人之善惡，亦惟是二人相與之際。監其淑慝，而又予之以食色安逸之慾，使於二人之際，驗其爭讓，考其勤怠。由是言之，古聖人事天之學，不外乎人倫。”

5. 도심의 행사로 일관된 맹자 심학

우리가 보았듯이 정약용의 영체학은 영체가 선을 행하여 자신을 기르고 성장시키려는 호선好善의 욕구에서 성선설性善說의 정의精義를 찾았고, 성선의 발현인 도심과 상제의 천명을 동일시함으로써 맹자의 심학 위에 소사昭事의 전통을 수용하였으며, 존심과 양성의 사천을 도심의 행사인 명륜으로 귀결시켰다. 유교 전통에 따라 어떠한 조건에서도 선을 실행하는 윤리적 인격, 곧 성현聖賢의 경지를 목표로 삼은 다산은 “맹자가 일생동안 살핀 것이 도심의 존망存亡이었다.”¹⁵⁵⁾라고 보고 맹자 심학을 도심의 행사로 관통시켰다. 다산 영체학의 전체 구도를 간단하게 정리해보면, 영체靈體[=心體=마음] → 성선性善=호선好善 → 도심道心[=天命]과 인심人心의 이원적 분화 → 권형權衡[=自主之權]의 향선向善 → 행사行事 속 행선行善[=明倫]의 과정이 될 것이다. 여기서 우리는 마음의 본성이 욕구하고 도심이 실현되는 선행善行의 실질적 의미가 효제孝弟로 대표되는 인륜의 실천이라는 사실을 확인할 수 있다. 결론적으로 정약용의 영체학으로 해석된 맹자 심학은 도심의 구체적인 선택과 행사를 통해 윤리적 인격이 되는 도덕 실천의 과정으로 일관되었다.

정약용이 영체학을 통해 재해석한 맹자 심학은 다음과 같은 사상사적 의미를 갖는다. 우선, 심성을 통해 사천을 추구한 맹자의 노선과 소사昭事의 전통을 결합시킴으로써 맹자 심학의 내재주의에 초월적 의미를 부여하였다. 18세기 후반 천주교에 심취했다가 공식적으로 배교했던 다산은 유교적 정통의식에 근거해 상제 관념을 활성화시키고 소

155) 『孟子要義』, 「盡心」(『定本』 제7책, 258쪽). “孟子一生所察, 卽道心之存亡也.”

사의 전통을 부활시키려 했다. 하지만 그는 천주교처럼 초월적 인격신에 대한 기도와 같은 종교적 형식을 수용하지 않고 맹자의 노선에 따라 심성을 통한 사천을 추구하였다. 특히 다산은 맹자의 성선설에 따라 소사학昭事學을 본심本心에서 천명天命을 구하는 성인聖人の 학문으로 정의함으로써 맹자 심학의 초월적 의의를 새롭게 발휘하였다. 이런 의미에서 맹자 심학의 내재주의와 소사학의 초월주의를 결합시킨 다산의 영체학은 기독교라는 종교적 타자(religious other)에 창의적으로 대응한 유교적 개혁의 모범 사례라 하겠다.

둘째, 인심도심설에서는 일원론 경향의 왕수인의 심학이 아니라 이원론 경향의 주자 심학을 긍정하였다. 왕수인의 심학에서는 심즉리心卽理의 입장에서 마음-본성-하늘의 존재론적 통일성을 극도로 강조하는 총체적 일원론의 경향이 강하였다. 특히 맹자를 계승한 왕수인의 심학과 순자荀子를 계승한 주자의 심학을 대비시킨 황종희는 인심과 도심의 이분화를 거부하고 인심도심설 16자字를 “이학理學의 좀 벌레”로 여겨 전면 부정하였다. 하지만 정약용은 공자가 제시한 극기복례克己復禮의 ‘이기二己’와 맹자가 제시한 대체大體-소체小體의 ‘이체二體’ 관념에 근거해서 인심과 도심의 분열과 교전을 인간 실존의 기본조건으로 인식하고 인심도심설을 만세 심학의 종지로 평가하였다. 이런 맥락에서 다산은 주자의 이원론적 인심도심설을 높이 평가하고 주자의 심학 전통에 더 공명共鳴했다.

셋째, 19세기 초반 실존적 갈등 속에 도덕적 진로를 스스로 선택할 수 있는 자유의지(free will)의 주체로서 ‘인간’을 발견했다. 기존의 주자학이나 양명학에서도 의지의 문제를 중시하였지만 정약용은 선과 악을 스스로 선택할 수 있는 ‘자주지권’, 곧 ‘권형’을 심성론의 핵심 구성요소로 새롭게 제시하였다. 이 자주의 권형으로 인해 인간이 고정된

본능으로 사는 금수와 달리 자유로운 윤리적 주체가 될 수 있을 뿐만 아니라 대인大人과 소인小人 등 윤리적 인격의 차이가 발생한다. 특히 정약용은 '성선性善'과 '인선人善'을 구분함으로써 개인의 윤리적 주체성을 논의할 때 타고난 성선보다는 실존적 불안 속에서 주체적인 선택과 실행으로 성립하는 인선의 요소를 더욱 강조하였다. 이와 같이 다산은 자기의 분열과 마음의 분화 속에서 부단히 진자振子 운동을 하는 자유로운 실존적 주체로 인간을 새롭게 발견했다. 곧 19세기 후반 소위 서구의 충격(Western Impact)이 본격화되기 이전인 19세기 초반에 정약용은 성선과 신체성의 대립 구도 속에서 자유의지에 해당하는 자주의 권형을 윤리적 인간의 핵심 요소로 발견했던 것이다.

(논문투고일 2019년 9월 1일, 심사확정일 2019년 10월 11일, 게재확정일 2019년 10월 11일)

참고문헌

단행본

- 丁若鏞, 『定本 與猶堂全書』 1~37, 사암출판사, 2012.
- _____, 『茶山과 文山의 人性論爭』, 實是學舍經學研究會 編譯, 한길사, 1996.
- _____, 李簾衡 譯, 『茶山 孟子要義』, 현대실학사, 2004.
- 黃宗羲, 『黃宗羲全集』 1~12冊, 沈善洪 主編, 浙江古籍出版社, 2005.
- 琴章泰, 『心과 性 - 茶山の 孟子 해석』, 서울대출판부, 2005.
- _____, 『實學과 西學』, 지식과교양, 2012.
- 牟宗三, 『中國哲學的特質』, 上海古籍出版社, 1998.
- _____, 主講, 「《孟子》講演錄」 1~10, 盧雪崑 整理, 『鵝湖月刊』 第二九卷第一一期總號第三四七~第三〇卷第一〇期總號第三五八, 2004~2005.
- 黃俊傑, 『孟學思想史論』 卷2, 中央研究院中國文哲研究所, 民國86.(咸泳大 옮김, 『이천 년 孟子를 읽다 - 中國孟子學史』, 성균관대출판부, 2016)
- 李明輝, 『康德倫理學與孟子道德思考之重建』, 中央研究院中國文哲研究所, 民國83.
- 김문식, 『朝鮮後期經學思想研究』, 일조각, 1996.
- 김선희, 『마테오 리치와 朱熹, 그리고 丁若鏞』, 심산, 2012.
- 김형효, 『物學 心學 實學 - 孟子와 荀子를 통해 본 儒學의 思惟』, 청계,

2003.

도날드 베이커 지음, 김세운 옮김, 『조선후기 유교와 천주교의 대립』, 일조각, 1997.

박종천, 『다산 정약용의 의레이론』, 신구문화사, 2008.

백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007.

성광동 外, 『스승 李侗과의 만남과 對話 - 《延平答問》』, 이학사, 2006.

손영식, 『이성과 현실』, 울산대출판부, 1999.

이명휘 지음, 최대우 외 옮김, 『中國 現代 新儒學의 自我轉換(原題: 當代 儒學之自我轉化)』, 전남대출판부, 2013.

전성건, 『정약용의 철학사상과 체제개혁론』, 고려대 민족문화연구원, 2014.

정순우, 『공부의 발견』, 현암사, 2007.

정일균, 『茶山 四書經學 研究』, 일지사, 2000.

조성을, 『年譜로 본 茶山 丁若鏞』, 지식산업사, 2016.

차이전평[蔡振豐] 지음, 김중섭·김호 옮김, 『茶山の 四書學』, 너머북스, 2015.

한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996.

함영대, 『성호학파의 맹자학』, 태학사, 2011.

홍원식 外, 『朝鮮時代 心經附註 註釋書 解題』, 예문서원, 2007.

_____ 外, 『心經附註와 朝鮮儒學』, 예문서원, 2008.

논문

Ivanhoe, Philip J., "Jeong Tasan's Interpretation of Mengzi: Heaven, Way, Human Nature, and the Heart-mind", *European Journal for Philosophy of Religion* 8/1, (Spring 2016).

Kalton, Michael C., “Chǒng Tasan and Mencius: Towards a Contemporary

East-West Interface”, 『茶山學』 5호, 茶山學術文化財團, 2004.

김문식, 「다산 정약용의 太學之道」, 『茶山學』 8호, 茶山學術文化財團, 2006.

김선희, 「天, 上帝, 理: 朝鮮 儒學과 『天主實義』」, 『韓國實學研究』 20, 韓國實學學會, 2010.

김언중, 「다산 정약용의 論語 精義 九條 辨析」, 『茶山學』 7호, 茶山學術文化財團, 2005.

김영우, 「정약용의 易學 사상 연구」, 서울대 哲學科 博士學位論文, 2000.

——, 「茶山과 戴震의 『孟子』解釋 比較 研究」, 『韓國文化』 제43집, 서울대 奎章閣 韓國學研究院, 2008.

김형효, 「茶山 實學의 讀法과 兩面性の 理解」, 『茶山の 思想과 그 現代의 意味』, 精神文化研究院, 1998.

문석윤, 「다산 정약용의 새로운 도덕 이론」, 『哲學研究』 90집, 大韓哲學會, 2004.

백민정, 「茶山과 老少論系 學者의 人性論 比較 研究」, 『東洋哲學研究』 제59집, 東洋哲學研究會, 2009.

성태용, 「茶山 哲學에 있어서 啓示없는 上帝」, 『茶山學』 5호, 茶山學術文化財團, 2004.

안영상, 「천주교의 靈魂說이 조선후기 사상계에 미친 영향」, 『韓國思想史學』 19집, 韓國思想史學會, 2002.

——, 「토미즘과 比較를 통해 본 정약용의 人心道心說」, 『韓國實學研究』 9, 韓國實學學會, 2005.

이봉규, 「四書 解釋을 통해 본 정약용의 정치론」, 『다산학』 7호, 茶山學術文化財團, 2005.

——, 「明清交替期 사상변동으로부터 본 다산학의 성격」, 『茶山學』 25

호, 茶山學術文化財團, 2014.

이숙희, 「『靈體』와 『行事』에서 본 정약용의 종교적 의식 연구: 버나드 로
너간의 認知理論 관점에서」, 서강대 종교학과 박사학위논문,
2012.

임부연, 「정약용의 수양론 연구」, 서울대 종교학과 박사학위논문, 2004.

_____, 「정약용이 발견한 ‘天命’과 ‘交際」」, 『茶山學』 32호, 茶山學術文化
財團, 2018.

임재규, 「卦變說의 變遷過程에서 본 茶山の 推移論」, 『茶山學』 26호, 茶山學
術文化財團, 2015.

장동우, 「茶山の 人性論 - 『孟子』 ‘四端’ 章 解釋과 관련된 李載毅와의 論爭
을 중심으로」, 『泰東古典研究』 15집, 泰東古典研究所, 1998.

장병한, 「『尙書·大禹謨』의 16字 僞作 問題」, 『韓國漢文學研究』 제23집, 韓國
漢文學會, 1999.

전병욱, 「茶山の 未發說과 慎獨의 修養論」, 『哲學研究』 제40집, 高麗大哲學
研究所, 2009.

전성진, 「茶山 丁若鏞의 孟子學과 血氣論」, 『民族文化』 52집, 韓國古典翻譯
院, 2018.

정소이, Chong Yak-yong's theory of human nature-its development and
significance[=丁若鏞 心性論의 變遷과 展開, 서울대 철학과 박사
학위논문, 2010.

정순우, 「茶山에 있어서의 天과 上帝」, 『茶山學』 9호, 茶山學術文化財團,
2006.

주월금, 「『孟子要義』와 『孟子字義疏證』: 丁茶山과 戴震의 人性論比較」, 『茶山
學』 27호, 茶山學術文化財團, 2015.

최진덕, 「『孟子』에 대한 두 해석: 『孟子集注』와 『孟子要義』」, 『茶山學』 8호,

茶山學術文化財團, 2006.

최영진, 「茶山 人性·物性論의 사상사적 위상－湖洛論爭의 人物性同異論과 관련하여」, 『哲學』 68집, 韓國哲學會, 2001.

한형조, 「茶山과 西學: 朝鮮朱子學의 連續과 斷絶」, 『茶山學』 2호, 茶山學術文化財團, 2001.

국문요약

본 논문의 목적은 다산茶山 정약용丁若鏞(1762~1836)이 맹자孟子의 심학心學과 상제上帝를 섬기는 소사昭事의 전통을 통합시킨 영체학靈體學의 특징을 밝히는 것이다. 우선, 다산은 영체의 본성을 선을 향한 윤리적 욕구로 정의함으로써 심성心性和 덕행德行 사이에 선천적 고유성이 있다고 주장하고, 선행善行을 통해 호선好善의 본성을 충족하고 영체인 마음을 성장시켜 도덕적 인격이 되는 데서 성선性善의 정의精義를 찾았다. 둘째, 인심人心과 도심道心の 대립을 인간 실존의 기본 조건으로 생각한 정약용은 주자朱子(1130~1200)의 인심도심설을 계승한 반면 왕수인王守仁(1472~1528)의 일원론적 심학 전통에 따라 인심과 도심의 이원화를 부정한 황종희黃宗羲(1610~1695)를 비판하였다. 하지만 주자와 달리 다산은 성선의 발현인 도심을 상제의 천명天命과 동일시함으로써 맹자의 심학 위에 소사昭事의 전통을 수용하였으며 인간의 주체적인 자유의지를 강조하였다. 셋째, 다산은 마음-본성-하늘의 존재론적 통일성을 부정하고 존심存心과 양성養性을 통한 사천事天의 과제를 도심의 행사에 근거해서 효제로 대표되는 명륜明倫으로 귀결시켰다. 결론적으로 맹자의 심학과 소사昭事의 전통을 통합시킨 다산의 영체학은 ‘도심道心の 행사行事’, 곧 명륜으로 일관되었다.

주제어 | 영체靈體, 맹자孟子, 심학心學, 소사학昭事學, 명륜明倫, 도심道心, 행사行事.

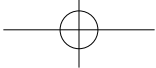
Abstract

Jeong Yak-Yong's Learning of Spiritual Body and the Reinterpretation of Mencius's Learning of Mind-heart

Lim Boo-yeon

Lecturer, Seoul National University

This paper aims to illuminate the characteristics of Tasan(茶山) Jeong Yak-Yong(丁若鏞, 1762~1836)'s learning of spiritual body(K: yeongche 靈體) integrating the Mencius(孟子)'s learning of mind-heart(K: simhak 心學) and the tradition of serving the Lord on High brightly(K: sosasangje 昭事上帝). First, Tasan, defining the human nature as the ethical appetite for the good, insisted the intrinsic relation between human mind-nature and virtuous practice, and found the essential meaning of the human nature's goodness in becoming moral person by satisfying the human nature's appetite and growing mind-hearts on the basis of good deeds. Second, he succeeded the Zhu Xi(朱熹, 1130~1200)'s theory on the way mind(K: dosim 道心) and human mind(K: insim 人心), regarding the dualistic minds' conflict as the fundamental condition of human existence, and criticized the Huang Zongxi(黃宗羲, 1610~1695)'s rejecting the mind's bifurcation on the monistic tradition of Wang Yangming(王陽明, 1472~1528)'s mind theory. But Tasan, unlike Zhu Xi's perspective, accepted the tradition of serving the Lord on High



on the Mencius's learning of mind-heart by equating the way mind as the manifestation of good nature with the Heaven's mandate and stressed the human's subjective free will. Third, Tasan denied the ontological unity of human mind-nature and Heaven, and reduced, on the basis of practicing the way mind, the task of serving Heaven by preserving the mind and nourishing the nature to illustrating the human relations(K: myeongryun 明倫) represented by filial piety and fraternal submission. In conclusion, Tasan's learning of spiritual body integrating the Mencius's learning of mind-heart and the tradition of serving the Lord on High was penetrated by the actual practice(K: haengsa 行事) of the way mind, namely illustrating the human relations.

Key Words | spiritual body, Mencius, learning of mind-heart, serving the Lord on High brightly, illustrating the human relations, the way mind, actual practice.