

2023년

The 37th Conference of Tasan Studies  
다산학 국내학술회의

T A S A N  
C U L T U R A L  
F O U N D A T I O N

茶山學術文化財團  
다산학술문화재단

제37회

다산학 국내학술회의  
The 37th Conference of Tasan Studies

"다산 정약용과 서학"

다산 정약용과 서학

다산학술문화재단

제37회  
다산학 국내학술회의  
The 37th Conference of Tasan Studies

"다산 정약용과 서학"

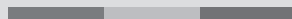
06647  
서울특별시 서초구 서초대로 248  
(나주정씨월헌회관 801호)

#801, Wolhun Bldg,  
248 Seocho-Daero, Seocho-Gu, Seoul,  
Republic of KOREA

TEL 02 · 585 · 0484 FAX 02 · 585 · 0485

[www.tasan.or.kr](http://www.tasan.or.kr)

일시 | 2023년 12월 8일(금) 10:15~17:30  
장소 | 서울 서소문성지 역사박물관 명례방  
문의 | tel 02 585 0484  
e-mail [tasanfound@naver.com](mailto:tasanfound@naver.com)



제37회  
다산학 국내학술회의  
The 37th Conference of Tasan Studies

# "다산 정약용과 서학"

# 학술회의 세부 시간표

발표 30분 / 논평 15분

사회 : 함영대(경상국립대 한문학과)

<b>개회</b>	10:15~10:20	정순우(다산학술문화재단 이사장)
<b>1부</b>	10:20~11:05	다산 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 이야기
		발표 : 방인(경북대 철학과 명예교수) 논평 : 서종태(해미국제성지 신앙문화연구원)
	11:05~11:50	귀신의 공공성과 제사의 정치 : 상제-귀신의 논리로 본 다산의 정치 형이상학
		발표 : 백민정(가톨릭대 철학과) 논평 : 전성건(국립안동대 동양철학과)
<b>점심식사</b>		
<b>2부</b>	13:15~14:00	서학의 관점에서 읽는 다산 4종 일기의 행간
		발표 : 정민(한양대 국어국문학과) 논평 : 한형조(한국학중앙연구원 철학과)
	14:00~14:45	욕구하고 판단하고 결행하는 인간 : 다산의 인간 이해와 서학의 변용
		발표 : 김선희(이화여대 철학과) 논평 : 정소이(서강대 종교학과)
	<b>휴식</b>	
14:55~15:40	정조시기 다산의 서학과 천주교 인식의 변화 : 정조의 정책과 다산의 관계를 중심으로	
	발표 : 원재연(인천대 인천학연구원) 논평 : 조현범(한국학중앙연구원 종교학과)	
<b>장중정리</b>		
<b>3부</b>	15:50~17:30	종합토론 및 폐회 좌장 : 조광(고려대 한국사학과 명예교수)

## 순서

□ 다산 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 이야기 .....	06
방인(경북대 철학과 명예교수)	
논평문 : 서종태(해미국제성지 신앙문화연구원) .....	38
□ 귀신의 공공성과 제사의 정치 : 상제-귀신의 논리로 본 정약용의 정치 형이상학 .....	41
백민정(가톨릭대 철학과)	
논평문 : 전성건(국립안동대 동양철학과) .....	65
□ 서학의 관점에서 읽는 다산 4종 일기의 행간 .....	67
정민(한양대 국어국문학과)	
논평문 : 한형조(한국학중앙연구원 철학과) .....	97
□ 욕구하고 판단하고 결행하는 인간 : 다산의 인간 이해와 서학의 변용 .....	136
김선희(이화여대 철학과)	
논평문 : 정소이(서강대 종교학과) .....	167
□ 정조시기 다산의 서학과 천주교 인식의 변화 : 정조의 정책과 다산의 관계를 중심으로 ...	169
원재연(인천대 인천학연구원)	
논평문 : 조현범(한국학중앙연구원 종교학과) .....	194

## 다산 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 이야기

방인(경북대 명예교수)

1. 들어가는 말
2. 천지창조에 관한 다섯 개의 이야기
  - 2.1. 천지조화의 시작(天地造化之始)
  - 2.2. 유형은 무형으로부터 생겨난다.(有形生於無形)
  - 2.3. 태극은 수박처럼 자라난다.
  - 2.4. 천지창조는 전식지가(埴埴之家)가 옹기를 제작하는 것처럼 한다.
  - 2.5. 상제(上帝)는 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)의 존재이다.
3. 서학(西學)과 서교(西敎) 사이에서 정약용의 천지창조설이 갖는 의미
4. 맺는 말

### 1. 들어가는 말

『구약』 성경의 창세기에 나오는 천지창조설은 기독교의 핵심 교리이다. 마테오 리치(Matteo Ricci)가 채택한 보유론(補儒論)에서 천지창조설은 유학에서 보충되어야 할 가장 중요한 요소로 간주되었다. 그러나 성리학적 세계관에 익숙해져 있는 중국인들에게 천지창조설의 도입은 세계관의 충돌을 일으킬 수 밖에 없었다.<sup>1)</sup>

1) 미켈레 루제리(Michele Ruggieri 羅明堅 1543-1607)는 『신편천주실록(新編天主實錄, *Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio*)』(1584)에서 천지창조가 5천 5백 5십년전에 발생한 사건이라고 서술하였다. 『신편천주실록』이 쓰여진 1584년으로부터 5천 5백 5십년전은 기원전 3966년이 된다. 따라서 루제리는 기원전 3966년에 천지창조가 이루어졌다고 믿었음을 알 수 있다. 이러한 연대기(chronology)는 제임스 어셔(James Ussher; 1581-1656) 주교가 라틴어본 불가타(Vulgata) 성경에 의거해서 천지창조를 기원전 4004년으로 추산했던 것과 크게 차이가 나지 않는다. 이러한 추정은 오늘날의 과학 상식과 너무나 차이가 나기 때문에 조롱의 대상이 되기도 하지만 당시로는 당대의 최고의 지성들에 의해 공유된 견해였다. 천지창조의 시점에 대하여 요하네스 케플러(Johannes Kepler, 1571-1630)는 기원전 3977년으로 추정하였고, 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)는 기원전 3961년으로 추정하였으며, 아이작 뉴턴(Isaac Newton, 1642-1727)도 제임스 어셔의 연대기를 지지했다. 따라서 17-18세기 유럽에서는 우주의 역사가 기원전 4천년 무렵에 시작되었다고 본 것이 대다수의 견해였다. 이것은 현대에서는 지구의 나이를 대략 45억년으로 보고 있고, 우주의 나이를 138억년으로 보고 있는 것과 비교하면 엄청난 차이가 난다. 중국에서 활동한 유럽 출신의 가톨릭 선교사들은 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)의 적응주의 정책(accomodation policy)의 영향을 받아 유럽인들이 가지고 있던 성서적 지식과 중국인들의 세계인식의 관점 사이에 일치점을 찾아내기 위해서 노력했다. 중국에 와서 활동한 유럽 선교사들에게 특징적인 것은 중국역사와 성서연대기를 일치시키기 위하여 칠십인역(七十人譯) 셉투아긴트(Septuaginta) 성서를 특별히 사용했다는 점이다. 불가타 성경에 따르면, 우주창조는 기원전 4004년에 일어났고, 노아의 대홍수는 기원전 2349년에 일어났다. 그런데 중국인들은 그들의 역사가 요임금의 즉위 연대라고 추정하는 기원전 2357년에 시작되었다고 보았기 때문에, 노아의 대홍수가 발생하기 8년전에 중국역사가 시작한 것이 된다. 반면에 칠십인역에서는 노아의 대홍수가 기원전 2957년에 발생했다고 보았기 때문에 이러한 모순이 발생하지 않는다.

이러한 사정은 조선에서도 마찬가지였다. 안정복(安鼎福, 1712-1791), 신후담(愼後聃, 1702-1761), 박지원(朴趾源, 1737-1805), 홍정하(洪正河, 1731-1805) 등은 천지창조설에 대한 반대진영에 섰다. 안정복은 『천학문답(天學問答)』에서 기(氣)의 변화에 의해 사물의 자연발생을 설명할 수 있다는 논리로써, 천지창조설을 부정하였다.<sup>2)</sup> 신후담은 『서학변』을 지어 천지창조설을 비롯한 천주교의 교리 전반에 대해 비판을 가하였다. 그리고 박지원(朴趾源, 1737-1805)은 『열하일기』에서 맷돌의 비유를 들어, 맷돌로 같은 밀가루들이 고르지 않듯이, 만물은 스스로 운동하여 무작위적으로 생성되었을 뿐, 하늘의 의도에 따라 질서있게 제작되지는 않았다고 주장했다.<sup>3)</sup> 홍정하(洪正河, 1731-1805)도 『만물진원증의(萬物眞源證疑)』를 지어 『만물진원』 제10편에 소개된 천지창조의 학설에 대해 유교의 자연철학적 관점에서 비판하였다.<sup>4)</sup>

반면에 천지창조설을 수용하고 전파한 중심 세력은 이벽(李穡, 1754-1786), 정약종(丁若鍾, 1760-1801) 등 주로 신서파(信西派) 계열의 남인들이었다. 천지창조설은 『천주실의』, 『만물진원』, 『성세추요』, 『진도자증』 등 한역(漢譯) 서학 서적을 통해 퍼져 나갔다. 신유박해(辛酉迫害) 때 윤현(尹鉉)의 집에서 발견되어 관헌에 의하게 압수된 책으로 『소원편(溯源篇)』이 있었는데, 이 책은 하느님의 존재와 천지만물의 창조에 대해서 논하고 있다.<sup>5)</sup> 『소원편』은 원래 『성세추요』의 제1권에 해당되는데, 별도로 소책자로 만들어져 유통될 정도로 중시되었다. 이것은 천지창조설이 천주교 선교 전략에서 중요한 비중을 차지하고 있었음을 말해준다. 천지창조설을 유포시킨 대표적 인물은 정약종이었다. 『주교요지』에서는 “작은 집도 저절로 되지 못하여 반드시 솜씨좋은 장인이 있어야 하는데, 하물며 천지와 같이 큰 집이 저절로 만들어질 수 없다”는 논리로써 천지창조설이 매우 합리적 이론이라는 것을 주장하였다.<sup>6)</sup> 또 천지창조의 과정에 대해서는 “아무 것도 없는 가운데로부터 천지를 내시고”, “(첫째 날에) 한 번 명하시어 경각(頃刻) 사이에 빛을 내셨다”라고 설명하고 있다. 구약학자 정중호는 천지창조설에 관한 『주교요지』의 설명이 당시 유포되었던 다른 교리서에서는 찾아볼 수 없는 것이며, 『구약』의 「창세기」의 원문에 매우 근접하게 해설하고 있다고 평가하였다.<sup>7)</sup>

천지창조설은 정약종의 서학관을 이해하기 위해서도 핵심적 관건(關鍵)이 되는 이론이다. 그러나 정약종의 우주발생론을 창조론으로 해석할 수 있는지에 관한 문제는 여전히 논란을 일으키고 있다. 논란의 쟁점은 『춘추고징』에서 상제(上帝)가 가진 세 가지 권능 가운데 하나로 언급된 조화(造化)가 창조의 의미를 함축하고 있는지에 있다. 정순우는 정약용이 사용한 조화라는 용어가 만물을 생성하고 소멸하게 하는 대자연의 이치를 의미하며, 전통적 성리학의 맥락에서 벗어난 것은 아니라고 주장하였다.<sup>8)</sup> 백민정도 역시 정약용의 조화의 개념이 무(無)의 상태에서 유(有)의 창조가 아니라 무형(無形)의 상제가 만물 발생의 근본적 원인이라는 것을 뜻할 뿐이라고 주장하였다.<sup>9)</sup> 그리고 김선희는 정약용의 조화 개념이 창조론의 관점에서 해석될 수 있는 가능성을 인정하였으나, 그것이 유일신(唯一神)에 의한 일회적(一回的) 창조를 의미하는 것은 아니라고 주장하였다.<sup>10)</sup>

2) 정두희, 「유교의 전통과 천지창조설」, 『세계의 신학』, 제39호, 1998. p.102.

3) 박지원, 『열하일기』, 제2권, 돌베개, 2009. p.511

4) 최정연, 「만물진원의 간행과 17-18세기 유교 지식인의 반응 - 제10편 창조설을 중심으로」, 『중국문학』, 제108집, 2021. p.32.

5) 조광, 『역주 사학징의』 II, 천주교 서울대교구 순교자현양위원회, 2022. p.301.

6) 정약종, 『주교요지』, 한국고등신학연구원, 2012. p.138

7) 정중호, 「18세기 이전 창세기해석의 역사」, 『구약논단』, 제20권 2호, 통권 52집, 2014. p.30.

8) 정순우, 「다산에 있어서의 천과 상제」, 『다산학』, 제9호, 2006. p.29

9) 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007. pp.176-181.

성태용도 『춘추고징』에서 상제에게 부여한 세 가지 권능 가운데 창조에 해당하는 것을 바로 조화일 것이라고 말하면서도 조화는 기독교의 창조 개념과는 전혀 다른 것이라고 주장하였다.<sup>11)</sup> 그는 상제가 태극을 창조하였고, 우주 운행의 법칙을 부여하고, 주재하였지만, 인격적인 상제가 우주의 운행에 직접 개입하는 것은 아니며, 오히려 리(理)의 법칙을 따른다고 보았다.<sup>12)</sup> 반면에 유초하는 『춘추고징』과 「한위유의론」에 나오는 ‘조화’라는 용어가 창조의 개념을 내포하고 있다고 주장하였다. 유초하에 따르면 상제는 태극을 창조하였으나, 일단 태극이 창조된 이후로 우주는 상제가 부여한 기제(機制)에 따라 자율적으로 운행한다.<sup>13)</sup>

필자는 2019년에 『다산학』(제35호)에 발표한 논문에서 정약용에게 천지창조설이 있으며, 그것은 마테오 리치의 『천주실의』의 영향을 받은 것이라고 보았다.<sup>14)</sup> 무엇보다도 『역학서언(易學緒言)』의 「육덕명석문초(陸德明釋文鈔)」에서 ‘천지창조(天地創造)’라는 용어를 사용했다는 사실은 정약용이 기독교의 창조설을 수용했다는 가장 강력한 증거가 된다.<sup>15)</sup> 그러나 정약용은 『역경』의 「계사전」에 나오는 태극의 전변(轉變)에 의한 천지만물의 생성이론을 부정하지 않았기 때문에, 그의 견해는 창조론과 생성론의 절충이라고 볼 수 있다. 「육덕명석문초」에는 서과(西瓜)와 전식지가(塹埴之家)의 비유를 들어 창조를 설명하였다. 서과는 수박이고, 전식지가는 옹기(甕器)를 만드는 장인(匠人)이다. 수박은 자연진화의 과정을 설명하기 위해 사용한 비유이기 때문에 생물지법(生物之法)에 대한 설명이며, 옹기는 제작(制作)의 개념에 바탕을 둔 창조의 과정을 설명하기 위해 끌어들이는 비유이기 때문에 조물지법(造物之法)에 관한 설명이다. 전자를 생성론(evolutionism)에 속하는 관점이라고 한다면, 후자는 창조론(creationism)에 속하는 관점이다. 그런데 정약용은 생물지법과 조물지법이 서로 다른 것이 아니라고 하였기 때문에, 양자의 절충을 시도했다고 볼 수 있다.

본고(本考)는 2019년에 필자가 『다산학』에 발표했던 논문에 대한 재론(再論)이다. 정약용에게서는 천지창조설에 관한 단편적인 언급이 흩어져서 발견될 뿐 체계적인 학설이 결여되어 있다. 그럼에도 불구하고 정약용의 천지창조설에 관한 관점을 추적하고 재구성해 볼만한 단서는 분명히 존재한다. 따라서 필자는 정약용의 저서 여러 곳에 흩어져 있는 천지창조설에 관한 편린(片鱗)들을 수집하여, 이 자료들을 (A), (B), (C), (D), (E)의 다섯 가지로 분류하였다. 그리고 다섯 개의 자료들을 시계열(時系列: time line)상에 배열함으로써, 천지창조설이 형성되어진 사상적 궤적(軌迹)을 추적하고자 하였다. 그 다섯 개의 이야기 자료는 다음과 같다.

(A) “甲辰四月之望，既祭丘娘之忌，余兄弟與李德操同舟順流，舟中聞天地造化之始，形神生死之理，惘恍驚疑，若河漢之無極。入京，又從德操，見實義七克等數卷，始欣然京嚮。”(「先仲氏墓誌銘」)<sup>16)</sup>

이 자료는 「선중씨묘지명(先仲氏墓誌銘)」의 「한화(閑話)」에 나온다. 이 글은 정약전(丁若銓, 1758-1816)의 묘지명이기 때문에 1816년 이후에 지어진 글이지만 그 내용은 1784년(甲辰) 4

10) 김선희, 『마테오 리치와 주희 그리고 정약용』, 심산, 2012. p.485.

11) 성태용, 「다산철학에 있어서 계시없는 상제」, 『다산학』, 2004. 제5호, p.125

12) 성태용, 「다산철학에 있어서 계시없는 상제」, 『다산학』, 2004. 제5호, p.101

13) 유초하, 「정약용 철학에서 본 영혼불멸과 우주창조의 문제」, 『한국실학연구』, 6호, 2003. p.151

14) 방인, 「정약용의 『주역』 해석에 보이는 우주발생론의 관념과 마테오 리치의 영향 - 창조론과 생성론의 절충」, 『다산학』, 제35호, 다산학술재단, 2019.

15) “天地創造之初，其法亦必如此。北辰者，瓜之蒂也。漸舒爲圓形，復收爲南極，南極者。瓜之臍也。”(「陸德明釋文鈔」, 『易學緒言』, 『定本與猶堂全書』, 卷17, p.260)

16) 「先仲氏墓誌銘」, 『定本與猶堂全書』, 卷3, p.247.



월 15일(양력 1784년 6월 2일)에 이벽(李燾)으로부터 천지造化(天地造化)의 시작에 대해 처음으로 들었던 사건을 회고(懷古)하는 성격을 지닌다. 따라서 이 자료에 따르면, 정약용(丁若鏞, 1762-1836)의 천지창조설이 최초로 형성된 시기는 1784년(甲辰) 4월 15일(양력 1784년 6월 2일)이며, 그의 나이 23세 때가 된다.

(B) “夫謂有形生於無形者，造化之謂也.”(『漢魏遺議論』)<sup>17)</sup>

이 자료는 『역학서언』의 「한위유의론(漢魏遺議論)」에 나온다. 이 글에서는 『역위건착도(易緯乾鑿度)』에 나오는 “유형이 무형에서 생기는 것을 조화라고 한다(夫謂有形生於無形者，造化之謂也.)”라는 ‘造化(造化)’의 정의가 적합한지에 대해서 검토하고 있다. 「한위유의론」에는 간기(刊記)가 없어서 정확한 저술 시기를 고증할 수 없다.<sup>18)</sup> 그러나 「한위유의론」보다 앞에 있는 「정강성역주론(鄭康成易註論)」에 “가경경진하(嘉慶庚辰夏)”(1820년 6월)라는 간기(刊記)가 적혀 있다. 『역학서언』이 대체적으로 집필 순서대로 배열되어 있다고 본다면, 「한위유의론」의 성립 시기도 대략적으로 1820년(59세) 6월 이후로 볼 수 있다.<sup>19)</sup> 그런데 「자찬묘지명」(집중본)에 “『역학서언』 12권”에 대해서 언급하고 있는 것으로 볼 때, 「자찬묘지명」(집중본)이 쓰여진 정약용의 회갑(回甲)인 1822년(61세) 6월 16일 이전에는 『역학서언』은 완성되어 있었다고 보아야 한다.<sup>20)</sup> 따라서 「한위유의론」의 성립시기는 1820년 6월과 1822년 6월 사이가 된다.

(C) “造物生物之法，雖若廣大，其實皆用一例。西瓜之始生也，其小如粟，而就其體中，求其所以漸大之故，則先自蒂始，小舒爲圓形，復收爲花臍【花跗之所落】乃實乃脹，以成大瓜。天地創造之初，其法亦必如此。北辰者，瓜之蒂也。漸舒爲圓形，復收爲南極，南極者，瓜之臍也。草木瓜蓏百果百穀，其例皆同。則洪造之初，其法應然.”(『陸德明釋文鈔』)<sup>21)</sup>

(D) “今博埴之家，其作甕盎餅甗，亦必先搏一出，乃回乃轉，漸舒爲圓形，末復收小，以成其器，此亦洪造之理，不得不然者矣.”(『陸德明釋文鈔』)<sup>22)</sup>

(C)와 (D)는 모두 『역학서언』의 「육덕명석문초(陸德明釋文鈔)」에 나온다. (C)에서는 천지창조(天地創造)를 설명하면서 수박[西瓜]의 성장 과정을 비유로 들고 있다. 그리고 (D)에서는 옹기장인[博埴之家]의 항아리[甕盎餅甗] 제조 과정을 비유로 들어 창조를 설명하고 있다. 「육덕명석문초」에는 간기(刊記)가 적혀 있지 않아서, 그 정확한 저술연대를 고증할 수 없다. 그러나 「육덕명석문초」보다 앞에 배치된 「이씨절중초(李氏折中鈔)」<sup>23)</sup>에 “도광원년신사동(道光元年辛

17) 『漢魏遺義論』, 『易學緒言』, 『定本與猶堂全書』, 卷17, p.82.

18) 『역학서언』 가운데 간기(刊記)가 적혀 있는 것은 「이정조집해론(李鼎祚集解論)」(1820), 「정강성역주론(鄭康成易註論)」(1820), 「래씨역주박(來氏易註駁)」(1821), 「이씨절중초(李氏折中鈔)」(1821) 등이다.

19) 정규영(丁奎英)의 『사암선생연보(侯菴先生年譜)』에 따르면 1808년에 “12권의 『주역서언』을 지었다”고 기록되어 있는 것으로 미루어 볼 때, 『주역사전』 무진본(戊辰本)이 나왔던 1808년에 『역학서언』의 초고(草稿)가 존재했던 것으로 보인다.

20) 조성일은 『역학서언』이 1821년 12월 혹은 늦어도 1822년 봄에 저술이 완성되었을 것이라고 보았다. (조성일, 『연보로 본 다산 정약용』, 지식산업사, 2016. p.747)

21) 『陸德明釋文鈔』, 『易學緒言』, 『定本與猶堂全書』, 卷17, pp.260-261.

22) 『陸德明釋文鈔』, 『易學緒言』, 『定本與猶堂全書』, 卷17, p.261.

23) 「이씨절중초(李氏折中鈔)」에 “도광원년신사동(道光元年辛巳冬)”이라는 간기(刊記)가 적혀 있다.道光(道光)은 청나라 선종(宣宗) 도광제(道光帝)의 연호이며, “도광원년(道光元年)”은 1821년이다.



巴冬)”이라는 간기(刊記)가 적혀 있는 것으로 미루어 볼 때, 「육덕명석문초」는 1821년 겨울 이후에 정리되어, 1822년 봄에 완료되었을 가능성이 있다.<sup>24)</sup>

(E) “上帝者, 何? 是於天地神人之外, 造化天地神人萬物之類而宰制安養之.”(『春秋考徵』)<sup>25)</sup>

이 자료는 『춘추고징(春秋考徵)』에 나온다. 여기에서는 상제를 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)의 세 가지 개념으로 정의하였다. 『춘추고징』은 1808년에 초본(草本)이 만들어졌으며, 그 후로 몇 차례의 보완을 거쳐 1833년에 최종적으로 탈고(脫稿)되었다.

이상(以上)에서 언급된 바를 종합해 보면, 정약용(丁若鏞, 1762-1836)의 천지창조설에 관한 견해를 최초로 형성한 시기는 1784년(甲辰) 4월 15일(양력 1784년 6월 2일)이며, 그의 나이 23세 때가 된다. 그리고 「한위유의론」의 성립시기는 1820년 6월과 1822년 6월 사이가 되며, 「육덕명석문초」는 1821년 겨울 이후에 정리되어, 1822년 봄에 완료되었을 가능성이 높다. 그런데 정약용이 강진의 유배에서 풀려난 시기가 1818년 9월이므로, 「한위유의론」(B)과 「육덕명석문초」(C, D)는 모두 해배 이후 「자찬묘지명」(집중본)이 쓰여지기 이전 사이에 쓰여졌을 가능성이 높다. 그리고 자료(E) 『춘추고징(春秋考徵)』은 1808년에 초본(草本)이 만들어지고, 1833년에 최종적으로 탈고(脫稿)된 저서이므로, 유배기와 해배기에 걸쳐서 저술된 것으로 추정할 수 있다. 정약용이 천지창조설에 대한 최초의 견해를 형성한 것은 그의 청년기인 23세 때인 1784년이며, 천지창조설에 관한 최종적 견해가 나타나 있는 『춘추고징』이 완성된 것은 1833년이다. 따라서 정약용(丁若鏞, 1762-1836)의 생애에서 천지창조설은 1784년(23세)에서부터 1833년(72세)에 이르기까지 대략 49년의 세월을 거치면서 숙성(熟成)의 과정을 거쳤다고 볼 수 있다. 특히 정약용의 천지창조설에 관한 핵심 부분인 「한위유의론」(B)과 「육덕명석문초」(C, D)이 쓰여진 시기는 해배(解配)된 후 초기인 1820년에서 1822년 사이가 되며, 이 때는 그의 나이 59세에서 61세에 해당된다.

## 2. 천지창조에 관한 다섯 개의 이야기

### 2.1. 천지조화의 시작(天地造化之始)

내가 (23세 때에) 1784년(甲辰) 4월 15일(양력 1784년 5월 18일)에 큰 형수(丁若鉉)의 부인 경주이씨(慶州李氏), 1750-1780)의 기제(忌祭)를 지내고, 우리 형제와 이덕조(李德操, 즉 李蘊)와 함께 배를 타고 물길을 따라 내려올 적에 배안에서 천지조화의 시작(天地造化之始)과 육신과 정신의 생사에 대한 이치(形神生死之理)를 듣고 정신이 아득하고 놀라서, 마치 캄캄한 밤하늘에서 끝없는 은하수(河漢)를 보는 듯 하였다. 서울에 온 후 이덕조를 찾아가 『천주실의』와 『칠극』 등 몇 권의 책을 보고, 비로소 혼연히 기울어졌다.<sup>26)</sup>

24) 조성을, 『연보로 본 다산 정약용』, 지식산업사, 2016. p.742; p.747.

25) 『春秋考徵』, 『定本與猶堂全書』, 卷4, p.301.

26) “甲辰四月之望, 既祭丘娘之忌, 余兄弟與李德操同舟順流, 舟中聞天地造化之始, 形神生死之理, 惘惘驚疑, 若河漢之無極. 入京, 又從德操, 見實義七克等數卷, 始欣然京嚮.”(「先仲氏墓誌銘」, 『定本與猶堂全書』, 제3권, 茶山學術文化財團, 2012. p.247)

1784년(甲辰) 음력 4월 15일(양력 1784년 5월 18일)에 정약용은 정약현(丁若鉉)의 부인 경주이씨(慶州李氏)의 기제(忌祭)를 지내고, 한강을 따라 배를 타고 한양으로 내려오는 길에 이벽(李篈)으로부터 ‘천지조화의 시작(天地造化之始)’에 관한 이야기를 들었다. 그 날 이후로 정약용은 이벽으로부터 『천주실의』와 『칠극』 등 몇 권의 책을 구해 읽었다. 그런데 이벽은 이러한 책들을 정약용의 매형(妹兄)이었던 이승훈(李承薰, 1756-1801)으로부터 얻었을 가능성이 높다. 이 때 이승훈은 동지사(冬至使) 사절(使節)로 파견된 부친 이동욱(李東郁)의 자제군관(子弟軍官) 자격으로 북경에 갔다가 귀국한지 20여일이 지난 후였다. 이승훈 일행은 1783년(정조 7년) 음력 10월 14일에 한양을 출발해서 음력 12월 21일에 북경에 도착했다. 『황사영백서』에 따르면, 이벽은 이승훈이 북경으로 간다는 정보를 미리 입수하고, 다음과 같이 은밀히 부탁하였다.

북경에는 천주당이 있고, 천주당에는 서양에서 전교하러 온 선비가 있다네. 그때가 가서 만나보고, 『신경(信經)』<sup>27)</sup> 한 부를 구하고, 아울러 영세(領洗) 받기를 청한다면, 서양선비가 틀림없이 크게 아껴 기이한 물건과 진귀한 구경거리를 많이 얻을것세. 절대로 그냥 돌아오지 말게나.<sup>28)</sup>

이승훈은 1784년 1월에 북당(北堂)<sup>29)</sup>을 방문하고, 예수회 소속 그라몽(Grammont) 신부로부터 많은 천주교 서적을 선물받았다.<sup>30)</sup> 이 때의 상황을 강세정(姜世靖)은 『송담유록(松潭遺錄)』에서는 다음과 같이 전하고 있다.

계묘년(1783) 겨울에 이동욱(李東郁)이 서장관(書狀官)으로 연경(燕京)에 들어가게 되자, 그의 아들 이승훈(李承薰)이 수행하였다. 조선관(朝鮮館)에 머물 적에 자주 천주당을 왕래하여, 날마다 머물러 자고 돌아왔다고 한다. 사서(邪書) 중에 이전에 조선에 들어온 적이 없었던 허다한 책자들을 모두 사가지고 왔고, 그들이 가르치고 공부하는 방법까지 다 배워서 왔다. 이 때 이후로 그 교법(教法)이 크게 갖추어졌다.<sup>31)</sup>

이승훈은 1784년(甲辰, 정조 8년) 음력 3월 24일(양력 4월 13일)에 귀국하였는데, 정약용이 이벽을 만났던 1784년 음력 4월 15일(양력 5월 18일)은 이승훈이 귀국한 뒤로 20여일이 지난 후였다.<sup>32)</sup> 아마도 이 때 이벽은 이승훈이 귀국한 이후에, 북경에 가기 전에 부탁했던 책들을 전달받았을 것이다. 구약학자 정중호(鄭重祐)는 이승훈이 푸와로(Louis Antoine de Poirot,

27) 정민은 『신경』이 『사도신경(使徒信經)』을 가리키는 것이라고 보았다.(강세정 저, 정민 역, 『송담유록』, 2022. 각주 354. p.214.)

28) “北京有天主堂，堂中有西士傳教者，子往見之，求信經一部，并請領洗，則西士必大愛之，多得奇物玩好，必勿空還。”(『黃嗣永帛書』, 강세정 저, 정민 역, 『송담유록』, 2022. pp.213-214에서 재인용)

29) 북당(北堂): 이승훈이 1784년에 (Jean Joseph de Grammont, 梁棟材 1736-1812) 신부로부터 영세를 받은 천주교 성당이다. 정식 명칭은 시스쿠교당(西什庫教堂)이다.

30) 원재연, 「18세기 후반 북경 천주당을 통한 천주교 서적의 조선 전래와 신앙공동체의 성립 - 이승훈의 역할을 중심으로」, 『동양한문학회연구』, 제30집, 2010년, pp.53-54.

31) “癸卯冬，李東郁以書狀官入燕，其子承薰隨行，留館時，頻頻往來於天主堂，日日留宿而歸云，邪書之前所未出來之許多卷帙，盡買以來，其所訓誨肄習之法，亦皆學來，自是以後，其法大備矣”(강세정 저, 정민 역주, 『송담유록』, 2022. p.24.)

32) 김상홍, 「다산과 천진암과의 관계」, 『동양학』 제35집, 2004, p.65.

賀清泰, 1735-1813)가 번역한 『고신성경(古新聖經)』을 가지고 귀국했을 가능성이 있다고 추정했다.<sup>33)</sup> 정중호는 이벽이 「창세기」의 중요한 내용들에 대해 알고 있었다는 것으로 볼 때, 이승훈 등 조선의 초기 천주교 창립자들이 『구약』을 읽었을 가능성이 높다고 주장하였다. 그러나 이승훈이 중국에서 『고신성경』을 반입해 귀국했을 가능성은 전혀 없다. 왜냐하면, 푸와로는 1803년에 이르러서야 『고신성경』의 번역을 완료하였고, 이승훈이 그라몽(Grammont) 신부를 만났던 1784년 1월 하순에는 『고신성경』의 번역은 아직 끝나지도 않았기 때문이다. 더욱이 푸와로 신부는 『고신성경』을 출판하지 못한 채로 1814년에 죽었고, 죽기 전까지 교황청(Roman Curia)의 출판 승인을 얻는데 실패했다.<sup>34)</sup>

그렇다면 이승훈이 귀국하면서 중국에서 반입한 책에는 어떤 책들이 있었는가? 이승훈은 신유박해 때 체포되어 문초(問招)를 받을 때 『천주실의(天主實義)』, 『기하원본(幾何原本)』, 『수리정온(數理精蘊)』 등을 중국에서 가지고 들어왔다고 진술하였다.<sup>35)</sup> 그러나 이러한 책들은 이미 조선에 전래되어 있었던 책들이었기 때문에, 이승훈으로서는 천주교와 연루되는 혐의를 피하기 위해서 그렇게 둘러댈 수도 있다. 천주교 측의 사료(史料) 및 기타 기록들을 통해서 볼 때, 이승훈은 『성경광익(聖經廣益)』<sup>36)</sup>, 『성년광익(聖年廣益)』<sup>37)</sup>, 『성경직해(聖經直解)』<sup>38)</sup>, 『성세추요(盛世錫堯)』<sup>39)</sup>, 『진도자증(眞道自證)』,<sup>40)</sup> 『교요서론(教要序論)』, 『수진일과(袖珍日課)』,<sup>41)</sup>

33) 푸와로(Louis de Poirot, 賀清泰)는 구약 15권과 신약 27권을 번역했으며 신약 역시 모두 번역하였다. 다만 구약 가운데에서는 아가, 예레미야, 에스겔 및 12 소예언서는 번역하지 않았다. 푸와로는 라틴어본 불가타(Vulgata) 성경을 한문으로 번역한 신구약성경을 합쳐서 『고신성경(古新聖經)』이라고 하였다. 그리고 「창세기」를 두 권으로 나누어 번역하여, 「조성경지총론(造成經之總論)」이라고 하였다. 『고신성경』은 『고신성경잔고(古新聖經殘稿)』라는 서명으로 중화서국에서 간행되었다.(賀清泰, 『古新聖經殘稿』, 全9冊, 中華書局, 2014)

34) 푸와로가 번역한 『고신성경(古新聖經)』은 여러 다른 문서고에 소장되어 있었으나, 오직 두 개의 사본만이 나중까지 전해졌다. 하나는 상해(上海)의 서가회장서루(徐家匯藏書樓)에 소장된 것이고, 다른 하나는 홍콩의 사고성경학회(思高聖經學會, The Studium Biblicum Franciscanum)에 소장된 것이다. 전자는 오랫동안 분실된 상태로 있다가 2011년에 와서 다시 발견되었다. 후자는 1936년에 북경의 북당(北堂) 도서관에 소장되어 있는 필사본으로부터 부분적으로 다시 필사되었다. 북당에 소장된 사본은 1936년 이후로 분실되었다.(Daniel Kam-To Choi, A History of Chinese Bible, *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Oxford University Press, 2021. p.25.)

35) 강세정 저, 정민 역, 『송담유록』, 2022. p.79.

36) 『성경광익(聖經廣益)』은 프랑스 출신 예수회 선교사 드 마이야(Joseph-Marie-Anne de Moyriac de Mailla, 馮秉正, 1669-1748)가 1738년 북경에서 2권 2책으로 간행한 한문서학서이다. 1년 365일 매일마다 그 날에 사망한 가톨릭 성인들의 전기를 요약한 책이다.(동국역사문화연구소 편, 『조선시대 서학 관련 자료 집성 및 번역해제』, 제1권, 경인문화사, 2020. pp.189-213)

37) 『성년광익(聖年廣益)』도 『성경광익(聖經廣益)』과 마찬가지로 드 마이야(J.F.M.A. de Moyriac de Mailla, 馮秉正, 1669-1748)의 저술이다. 1801년 신유박해 때 심문록 『추안급국안(推案及鞫案)』의 황사영의 문초기록에 이가환이 이벽의 권유로 『성년광익』을 빌려 보았다고 한다. 『사학징의』에 1801년 신유사옥 때 압수 및 소각서적 목록에 『성년광익』이 나온다.(동국역사문화연구소 편, 『조선시대 서학 관련 자료 집성 및 번역해제』, 제1권, 경인문화사, 2020. pp.211-212) 또 황사영의 기록에 “이가환이 이벽으로부터 『천학초함』 중 몇 편과 『성년광익』을 빌려 보았다”는 기록이 나온다. 이 책들은 이가환이 이벽으로부터 구해 읽은 책으로 추정된다.(차기진, 『조선 후기의 서학과 척사론 연구』, 한국교회사연구소, 2002. pp.157-158)

38) 『성경직해』는 포르투갈 출신의 예수회 선교사 에마뉴엘 디아즈(Emmanuel Diaz, 陽瑪諾 1574-1659)의 저서이다. 『성경직해』와 『성경광익』 등의 서학서는 1784년에 이승훈이 북경에서 가져온 서학서 가운데 일부인 것으로 보인다. 이승훈은 북경에서 그라몽(Grammont) 신부로부터 영세를 받고 책자를 가지고 돌아왔는데, 달레(C.Dallet)에 의하면 그 때 복음성경의 주석과 그날 그날의 성인행적과 기도를 갖게 되었다고 하였으며, 최창현(崔昌顯, 1759-1801)에 의하여 번역되었다. 이 책은 『성경직해광익(聖經直解廣益)』을 번역할 때 원본으로 사용되었다. 1801년 신유박해 때 당국의 몰수서적 기록에서 대거 발견되었다.(박인희, 「성경직해광익과 초기한국기독교의 공동체적 전망」, 『성경원문연구』, 제50집, 2022. p.243)

39) 『성세추요』는 프랑스 출신 예수회 선교사 드 마이야(Joseph-Marie-Anne de Moyriac de Mailla,

『천주성교일과(天主聖教日課)』, 『성교절요(聖教切要)』 등을 가지고 들어온 것으로 추정된다.<sup>42)</sup> 1801년 신유사옥 때, 천주교 신자들의 집에서 『성경직해(聖經直解)』, 『성년광익(聖年廣益)』, 『성세추요(盛世芻蕘)』, 『성경직히광익(聖經直解廣益)』<sup>43)</sup> 등의 서적(書籍)이 발견되어 압수되었는데, 이 책들은 대부분 이승훈에 의해서 중국에서 반입되어 유폐된 것으로 추정된다.<sup>44)</sup> 특히 『성경직해』, 『성년광익』, 『성경직히광익』 등의 책은 성경이 아직 번역되지 않은 상황에서 『성경』 지식을 축약적으로 전달하는 통로가 되었을 뿐 아니라 초기 천주교회의 발전을 위한 마중물의 역할을 했다.<sup>45)</sup> 따라서 강세정(姜世靖)이 『송담유록(松潭遺錄)』에서 “이 때 이후로 그 교법(教法)이 크게 갖추어졌다(自是以後, 其法大備矣)”라고 말한 것은 역사적 사실에 부합한다고 하겠다.

이승훈이 중국에서 가져온 책들 가운데 일부는 정약용에게도 전해졌던 것으로 보인다. 이기경(李基慶)이 1791년 11월 13일에 정조(正祖)에게 올린 「초토신이기경상소(草土臣李基慶上疏)」에 따르면, 정약용은 『천주실의(天主實義)』와 『성세추요(盛世芻蕘)』 등의 책을 이기경에게 보내 왔으며, 이기경은 이 책들을 읽고 정약용과 함께 토론하였다.<sup>46)</sup> 또 이기경은 이승훈이 소매에 등본(謄本)인 『진도자증(眞道自證)』 3권을 넣고 저녁에 와서 하루를 묵고 갔다고 하였다.<sup>47)</sup> 정미년(丁未年, 1787) 10월에 반촌(泮村)에서 천주교 서적을 읽을 때, 정약용은 이승훈과 같이 다녔기 때문에, 정약용도 이 책을 읽었을 것으로 추정된다. 『성세추요』와 『진도자증』에는 천주의 창조에 대해 설명하고 있는 부분이 있다. 이 밖에도 정약용은 『영언여작(靈言蠡勺)』과 『주제군징(主制群徵)』<sup>48)</sup> 등의 책을 읽었을 것으로 추정된다. 정규영(丁奎英)은 『다산선생연보』에서 판토하(Diego de Pantoja)의 『칠극(七克)』, 삼비아시(Sambiasi)의 『영언여작』, 아담 샬(Adam Schall)의 『주제군징』<sup>49)</sup> 등을 언급하면서 당시 조정에서 이러한 책들에 대해

馮秉正, 1669-1748)가 저술한 한역서학서(漢譯西學書)로서 1733년에 북경에서 5권으로 간행되었다. 이 책은 18세기 중엽 북경을 왕래하던 사신들에 의해 전해져서 일찍부터 실학자들에게 알려졌고 이어 천주교 교우들에게도 읽혔다. 이기경(李基慶)이 1791년 11월 13일에 정조(正祖)에게 올린 「초토신(草土臣) 이기경상소(李基慶上疏)」에 따르면, 이승훈이 북경에서 가지고 들어온 책 가운데 『성세추요』가 있었으며, 정약용은 이기경과 함께 『성세추요』의 내용을 읽고 같이 토론했다. (동국역사문화연구소 편, 『조선시대 서학 관련 자료 집성 및 번역해제』, 제2권, 경인문화사, 2020. pp.72-74)

40) 『진도자증(眞道自證)』: 샤바낙(Emeric de Chavagnac, 沙守信, 1670-1717)의 저서로서, 1718년에 북경에서 간행하였다. 이기경(李基慶)에 따르면, 정미년(1787년) 10월에 이승훈이 수진본(袖珍本)으로 만든 『진도자증』 세 권을 받중에 가지고 왔다고 하였다. 홍낙안(洪樂安)에 따르면, 『진도자증』과 『영혼편』 등의 책은 이전에는 보지 못하던 책으로서 이승훈이 1784년에 북경에서 가지고 들어온 책이 틀림없다고 하였다. (배현숙, 「17-18세기에 전래된 천주교 서적」, 『교회사연구』 제3집, 1981. p.31)

41) 『수진일과(袖珍日課)』: 천주경·성모경·각종 기도문과 축문 등을 수록한 천주교 기도서이다. 『성교일과(聖教日課)』의 수진본(袖珍本)이며, 상·중·하 3권으로 되어 있다. 17세기 후반에 간행된 것과 1823년에 간행된 책이 알려져 있다.

42) 원재연, 「18세기 후반 북경 천주당을 통한 천주교 서적의 조선 전래와 신앙공동체의 성립 - 이승훈의 역할을 중심으로」, 동양한문학연구 제30집, 2010년, pp.65-66.

43) 『성경직히광익(聖經直解廣益)』은 『성경직해』에서 『성경』의 본문, 주해, 잠(箴) 등을 취하고, 『성경광익』에서 의행지덕(宜行之德)과 당무지구(當務之求)를 취하여 합본(合本)한 것이다. 이 책은 1790년 초에 역관(譯官)이었던 최창현에 의해 번역된 이후로 계속 필사되어 왔다.

44) 이석원, 「마음이 조찰한 이는 진복자(眞福者)이로다. 저희가 천주를 뵈옵 것이니라 - 『성경직해광익』 2008. p.32.

45) 차기진, 『조선 후기의 서학과 척사론 연구』, 한국교회사연구소, 2002. pp.161-162.

46) “故若鑄或以「天主實義」、「聖世芻蕘」等語, 轉送於臣, 故臣不能不寓目. 自是厥後, 對若鑄, 未嘗不論及此書, 或斥其虛謊, 或許其新奇”(https://sillok.history.go.kr/id/kva\_11511013\_002)

47) 『정조실록』 33권, 정조 15년 11월 13일(https://sillok.history.go.kr/id/kva\_11511013\_002)

48) 정약용은 『의령(醫零)』에서 『주제군징』을 인용하고 있다. 그러나 정약용은 『주제군징』을 직접 보지 못하고 『성호사설』을 통해 접하였다. (김보름, 「주제군징의 전래와 수용 - 인체론에 대한 한·중·일의 이해를 중심으로」, 『유학연구』, 제50집, 충남대학교 유학연구소, 2020. p.390)



서 금지령이 없었고, 선비들도 배척하지 않았다고 하였다.<sup>50)</sup> 『기기도설(奇器圖說)』<sup>51)</sup>은 정약용이 1792년에 수원성을 쌓을 때 거중기(舉重機)를 만들 때, 정조로부터 하사(下賜)받아 참조한 책이다. 그리고 『천주실록(天主實錄)』, 『직방외기(織方外紀)』, 『만물진원(萬物眞原)』, 『교요서론(教要序論)』 등의 책에서도 「창세기」의 천지창조설이 소개되고 있다. 정약용이 이러한 책들을 읽었다는 기록은 나오지 않으나, 이 책들은 당시에 널리 유포된 책이었기 때문에 정약용도 이 책들을 읽었을 가능성이 높다.

## 2.2. 유형(有形)은 무형(無形)으로부터 생겨난다.(有形生於無形)

『건착도(乾鑿度)』에서 말하였다. “무릇 형체가 있는 것은 형체가 없는 것에서 나온다.(夫有形者, 生於無形) 그렇다면 건곤(乾坤)은 어디에서 생겨나는가? 그러므로 태역(太易)이 있고, 태초(太初)가 있고, 태시(太始)가 있고, 태소(太素)가 있다. 태역(太易)은 아직 기(氣)가 드러나지 않은 상태이다.(未見氣) 태초(太初)는 기가 시작되는 것이다.(氣之始) 태시(太始)란 형(形)의 시작이다.(形之始) 태소(太素)란 질(質)의 시작이다.(質之始) (그런데) 기(氣)·형(形)·질(質)이 갖추어졌지만 아직 분리되지 않은 것을 혼륜(渾淪)이라고 한다. (따라서) 혼륜(渾淪)이란 만물이 서로 섞여있으며 아직 서로 분리되지 않은 상태를 말한다. (요컨대 혼륜은) 그것을 보고자 하여도 보지 못하고(視之不見), 듣고자 하여도 듣지 못하며(聽之不聞), 그것을 좇아도 얻지 못한다.(循之不得) 그러므로 (그런 형체가 없는 혼륜을) 역(易)이라고 한다.” (『건착도(乾鑿度)』)<sup>52)</sup>

‘역(易)’이라는 글자는 일(日)·월(月)을 포함하고 있다. [「건착도」에서 말하는 「태역(太易)」의] 역(易)은 이미 기(氣)의 시원(始原)을 품고 있는데, 어찌하여 “기가 보이지 않는다(未見氣)” 라고 말하는 것인가? 평소에 진단(陳搏)의 「태극

49) 옹정 10년(1732)에 이의현(李宜顯) 등이 연행사(燕行使)로 북경에 가서 예배당을 방문했을 때, 예수회 선교사 프리델리(費隱, Xavier Ehrenbert Fridelli, 1673-1743)가 많은 물건을 선물했는데 그 중에는 『삼산론학기(三山論學記)』와 『주제군징(主制群徵)』도 있었다.(유악무, 「청대 초·중기 예수교 조선 전파 역사고」, 『한국기독교문화연구』, 제12집, p.63)

50) 정규영 지음, 송재소 역주, 『다산의 한 평생 - 사암선생연보』, 창비, 2014. p.20.

51) 『기기도설』은 독일 출신의 예수회 선교사 요한 테렌츠 슈렉(Johann Terrenz Schreck 鄒玉函, 1576-1630)이 구술(口述)한 것을 천주교 신자 왕징(王徵, 1571-1644)이 받아 적은 책으로서, 원래 제목은 『원서기기도설록최(遠西奇器圖說錄最)』이다. 『기기도설』에서는 아담과 이브가 원죄를 범해서 낙원에서 쫓겨난 후에 아담이 의식(衣食) 등의 문제를 스스로 해결하기 위해 발가는 기계를 만든 것으로부터 기계(機械)의 사용이 시작되었다고 서술하고 있다. 이규경(李圭景, 1788-1856)은 『오주연문장전산고(五洲衍文長錢散稿)』의 「척사교변증설(斥邪教辨證說)」에서 『기기도설』을 인용하여 아담과 하와가 에덴동산에서 살다가 계을을 어겨, 굶주림과 추위, 병과 죽음이 있게 되었다는 내용을 소개하였다. 이것은 『기기도설』이 천주교에 관한 정보를 얻는 통로가 되었음을 보여주는 흥미로운 사례이다. (원재연, 「오주(五洲) 이규경(李圭景)의 대외관(對外觀)과 천주교(天主教) 조선전래사(朝鮮傳來史) 인식 - 서양통중국변증설(西洋通中國辨證說)과 척사교변증설(斥邪教辨證說)을 중심으로」, 『교회사연구』, 제17집, 2001, pp.142-143.)

52) 『乾鑿度』云, “夫有形者, 生於無形; 則乾坤, 安從而生. 故曰, 有太易, 有太初, 有太始, 有太素也. 太易者, 未見氣也. 太初者, 氣之始也. 太始者, 形之始也. 太素者, 質之始也. 氣·形·質具而未離, 故曰渾淪. 渾淪者, 言萬物相渾成而未相離. 視之不見, 聽之不聞, 循之不得, 故曰易也.”(『漢魏遺義論』, 『易學緒言』, 『定本 與猶堂全書』, 卷17, 茶山學術文化財團, 2012. p.82)

도(太極圖)에서는 감(坎)과 리(離)가 서로 교섭하여 음(陰)과 양(陽)이 이미 나타나 있는데도 불구하고, 그것을 무형(無形)의 도(道)로 존중하는 것을 이상하게 여겨왔다. 아마도 그 설은 [「건착도」의] 태역으로부터 나온 것 같다. 무릇 “유형(有形)은 무형(無形)으로부터 생긴다” 라고 말하는 것은 조화(造化)를 말하는 것이니, 이제 태역을 만물의 근본이라고 말하는 것이 옳겠는가?(「한위유의론(漢魏遺義論)」<sup>53)</sup>

『역학서언』의 「한위유의론(漢魏遺義論)」에서 정약용은 『역위·건착도』에 나오는 조화(造化) 개념에 대해서 비평한다. 『역위·건착도』에 따르면 “조화란 유형의 존재가 무형으로부터 생성되는 것을 가리킨다.(夫謂有形生於無形者，造化之謂也)”<sup>54)</sup> 여기에서 언급된 조화의 정의는 “무로부터의 창조(creatio ex nihilo)”라는 기독교의 명제를 연상시킨다. 그러나 『역위』는 도가(道家)의 영향을 많이 받은 문헌이며, 『역위·건착도』의 조화에 대한 정의는 서학과 아무런 관련이 없다. 그럼에도 불구하고, 행간(行間)에서는 기독교의 창조설을 염두에 두고 있는 것 같은 맥락이 느껴진다. 이것은 『역학서언』의 「한강백현담고(韓康伯玄談考)」에서 서학에 대하여 전혀 언급하지 않았지만, 『천주실의』의 창조설을 암묵적으로 비교했던 것과 마찬가지로이다.

『역경』의 「계사전」의 우주생성론은 태극으로부터 시작한다. 그러나 유가에서는 태극 이전에는 무엇이 있었는지에 대한 질문을 던지지 않는다. 『역위(易緯)·건착도(乾鑿度)』는 태극 이전에는 무엇이 있었는지에 대해 질문하기 때문에 매우 중요한 철학적 문헌이다. 『건착도』에 따르면 우주 생성의 과정은 [태역(太易)] → [태초(太初)] → [태시(太始)] → [태소(太素)] → [혼륜(渾淪)] → [천지(天地)]의 여섯 단계의 과정을 거쳐서 진행된다. 『역위·건착도』에서 제시된 만물 형성 이전의 여섯 단계를 도표로 나타내면 다음과 같다.

無形		有形			
第1段階	第2段階	第3段階	第4段階	第5段階	第6段階
太易	太初	太始	太素	太極(渾淪)	乾坤
未見氣	氣之始	形之始	質之始	氣·形·質	天地

여섯 단계 중에서 제5단계에 해당하는 혼륜(渾淪)은 태극(太極)의 원기(元氣) 상태를 가리키는 명칭이다. 혼륜은 물질의 세 가지 구성요소인 기(氣)·형(形)·질(質)이 모두 갖추어져 있으나, 분리되어 있지 않은 상태이다. 정현(鄭玄)은 『건착도』의 주(注)에서 혼륜(渾淪)이 『노자(老子)』에서 “유물혼성, 선천지생(有物渾成，先天地生)”이라고 한 것에 해당한다고 하였다.<sup>55)</sup> 그리고 정현은 『역위·건착도』의 “역시어태극(易始於太極)”이라는 공자(孔子)의 발언에 대한 주(注)에서 “기의 형상이 아직 나뉘지 않았을 때, 천지(天地)가 비로소 시작된다(氣象未分之時，天地之所始也)”라고 하였다. 이렇게 해서 태극이 둘로 나뉘어져, “가벼운 것은 위로 올라가서 천(天)이 되고, 무거운 것은 아래로 내려가서 땅이 된다.(清輕者上爲天，重濁者下爲地)”<sup>56)</sup>

53) “易之爲字，包函日月。是亦含氣之始，何謂未見氣乎？常怪陳希夷太極圖，坎離相交，陰陽已著，而尊之爲無形之道。其說蓋本於太易矣。夫謂有形生於無形者，造化之謂也。今以太易爲生物之本，可乎？王弼云，“帝者，生物之主”，緯家之說，不足述也。(『漢魏遺義論』，『易學緒言』，『定本 與猶堂全書』，卷17，p.82)

54) “夫謂有形生於無形者。造化之謂也。”(『漢魏遺義論』，『易學緒言』，『定本 與猶堂全書』，卷17，茶山學術文化財團，2012. p.82)

55) 林忠軍，『易緯導讀』，齊魯書社，2002. pp.81-82.

56) 林忠軍，『易緯導讀』，齊魯書社，2002. p.79.

정약용의 가장 큰 관심사는 “유형생어무형(有形生於無形)”이라는 명제의 타당성을 검토하고, 유형의 존재가 무형으로부터 생기는 것이 과연 가능한지를 따져 보는데 있다. 『건착도』에서는 우주생성의 최초의 단계인 태역(太易)에서 “기가 보이지 않는다(未見氣)”고 하였다. 그러나 기(氣)가 보이지 않더라도 잠재된 상태로 존재할 수 있다. 만약에 기(氣)가 존재한다면, 형태가 보이지 않더라도 절대적 무(無)라고 할 수는 없다. 이러한 이유로 정약용은 『건착도』의 우주생성론이 조화의 개념적 정의를 충족시키는 것인지에 대해 의문을 던진다. 정약용은 진단(陳搏)의 「태극도」의 도상(圖象)에서 감(坎)과 리(離)가 서로 교섭하여 음(陰)과 양(陽)이 이미 나타나 있기 때문에 엄밀한 의미에서 무형(無形)의 도(道)가 될 수 없다고 지적한다. 아마도 정약용이 언급한 진단의 「태극도」는 주돈이(周敦頤)의 「태극도」 이전에 있었다고 하는 「구태극도(舊太極圖)」를 가리키는 것으로 보인다. 주돈이의 「태극도」는 주희에 의해 정리된 것이며, 주희 당시에 주진(朱震)의 「한상역전괘도(漢上易傳卦圖)」, 양갑(楊甲)의 「육경도(六經圖)」, 「원공주선생염계집(元公周先生濂溪集)」 등 여러 형태의 「태극도」가 있었다.<sup>57)</sup> 정약용이 가졌던 근본적 질문, 즉 “무로부터 유(有)의 생성은 어떻게 가능한가”에 대한 해답은 도가(道家) 및 그 영향을 받은 사상가들에 의해 주어지지 않았다. 도가 사상가들이 말하는 조화(造化)는 기독교에서 말하는 “무로부터의 창조(creatio ex nihilo)”와는 근본적으로 다른 개념이고, 오히려 인도 철학 혹은 불교에서 말하는 전변(轉變, parināma)의 개념에 더 가깝다. 전변은 아무 것도 없는 것으로부터 새로운 것이 창조되는 것이 아니라, 이미 있던 질료가 변형(transformation)되거나, 진화(evolution) 과정을 거쳐서 새로운 것으로 바뀌는 것을 가리킨다.

이렇게 『건착도』의 학설을 비판한 뒤에 정약용은 왕필의 “제(帝)는 만물을 낳는 주재이다(帝者, 生物之主)”라는 명제를 인용하고, “위가(緯家)의 학설은 믿을만한 것이 못된다(緯家之說, 不足述也)”고 지적하였다.

왕필이 “제(帝)는 만물을 낳는 근본(帝者, 生物之本)”이라고 하였으니, 위가(緯家)의 설은 믿을 것이 못된다.(「한위유의론(漢魏遺義論)」)<sup>58)</sup>

“위가지설, 부족술야(緯家之說, 不足述也)”라는 말은 “제자, 생물지주(帝者, 生物之主)”의 명제에 이어서 나오기 때문에, 마치 정약용이 왕필의 학설을 위가(緯家) 학설의 한 부류처럼 간주한 것같은 인상을 준다. 그러나 자세히 살펴보면 오히려 정반대이다. 왕필의 명제는 익괘(益卦) 육이(六二)의 “왕용향우제(王用享于帝)”[왕이 상제께 제사를 드리다]에 대한 왕필의 주(注)에 나온다.

제(帝)는 만물을 낳은 주재(主宰)이며, 이로움[益]을 일으키는 종조(宗祖)이다. 제는 진(震)의 동쪽으로부터 나와서 손(巽)의 동남쪽에서 가지런히 한다.<sup>59)</sup>

왕필은 제(帝)를 만물을 낳은 주재(主宰)라고 하였으며, 공영달도 『주역정의』에서 제(帝)는 천(天)을 뜻한다고 하였다. 정약용의 관점에서 보면 왕필의 명제를 거부할 이유가 전혀 없다. 왜냐하면 왕필의 “제(帝)는 만물을 낳는 주재(主宰)이다”라는 명제는 정약용의 신념과 완전히

57) 이대승, 「『태극도』 연구의 새로운 탐색 - ‘구태극도’의 존재와 의의를 중심으로」, 충남대학교 유학연구소, 『유학연구』, 제55권, 2021. p.245.

58) “王弼云, “帝者, 生物之主”, 緯家之說, 不足述也.”(「漢魏遺義論」, 『易學緒言』, 『定本 與猶堂全書』, 卷17, p.82)

59) “帝者, 生物之主, 興益之宗, 出震而齊巽者也.”(『周易正義』, 十三經注疏整理本, p.208)



일치하기 때문이다. 왕필은 노장(老莊)의 관점에서 『주역』을 해석한 인물이지만, 어쨌든 여기에서는 주재자가 만물의 생성을 주재한다고 주장하고 있다. 정약용이 위가(緯家)의 학설은 믿을 것이 못된다고 한 것은 『역위·건착도』에서 주재자(主宰者)에 의한 창조(創造)의 개념을 발견할 수 없었기 때문이다.

### 2.3. 태극은 수박처럼 자라난다.

수박이 처음 생길 때에는 좁쌀[粟]<sup>60)</sup>처럼 작다. 그 몸통에서부터 점점 커져가는 과정을 보면 먼저 꼭지(蒂)부터 조금씩 퍼지기 시작하여 둥그런 모양이 되고, 다시 오므라 들어서 [꼭지 반대편에서] 배꼽[花臍]이 된다. 【꽃받침[花跗]이 되어 떨어진다.】 이에 속이 들어차고, 점점 커져서 마침내 큰 수박이 된다. 천지창조의 시초(天地創造之初)에도 그 방법도 틀림없이 이와 같았을 것이다. 북극(北辰)은 수박의 꼭지[瓜之蒂]가 되며, 점점 펼쳐져서 둥근 모양이 되었다가 다시 오므라들어서 남극(南極)이 되니, 남극은 수박의 배꼽[瓜之臍]에 해당된다. 초목(草木)이 열매를 맺고 곡식을 생산하는 예가 모두 이와 같다. 위대한 창조(洪造)의 시초에도 그 방법이 마땅히 그러했을 것이다. (『육덕명석문초』)<sup>61)</sup>

위에서 인용한 『역학서언』의 「육덕명석문초(陸德明釋文鈔)」에서는 ‘천지창조시초(天地創造之初)’와 ‘홍조시초(洪造之初)’라는 말이 나온다. 두 개의 용어는 모두 천지가 창조되는 시초를 가리키는 용어이다. 정약용은 ‘창조(創造)’라는 단어보다는 ‘造化(造化)’라는 단어를 즐겨 썼다. 『천주실의』에서도 창조라는 말은 단 한 번 나온다.<sup>62)</sup> 정약용은 천지가 창조되는 과정을 수박의 비유를 들어 설명한다. 정약용이 제시한 수박 모형의 이론은 스스로 진화하는 우주의 개념을 전제하고 있다. 수박씨가 처음에는 좁쌀처럼 작지만 점점 커져서 마침내 커다랗고 둥근 수박이 되는 것처럼 창조의 과정도 이와 같다. 정약용에 따르면 수박의 비유는 생물지법(生物之法)을 설명하기 위한 것이다. 생물지법이란 자연 자체의 내재되어 있는 기제(機制)에 의한 변화과정에 관한 설명이다.

정약용은 우주발생론의 관념을 형성함에 있어 마테오 리치의 영향을 상당히 받았지만, 이 점에서는 분명히 차이를 드러낸다. 마테오 리치는 우주가 처음부터 완전한 상태로 만들어졌다

60) 성태용은 “서과지시생야, 기생여속(西瓜之始生也, 其小如粟)”을 “수박이 처음 열릴 때는 밤톨만 하다”로 번역하였다.(성태용, 「다산 철학에 있어서 계시없는 상제」, 『다산학』 5호, 2004, p.108) 백민정도 이 번역을 따랐다.(백민정, 『정약용의 철학』, 2007, p.178) 그러나 필자의 견해로는 이 구절은 “수박은 처음 생겼을 때, 좁쌀처럼 작다”로 번역되어야 한다. 원문에는 울(栗, chestnut)이 아니라 속(粟, chinese millet)으로 되어 있다. 아마도 성태용과 백민정은 두 글자의 자형(字形)이 비슷해서 착각을 일으킨 것 같다. 일반적으로 수박씨는 8mm에서 15mm 정도의 크기로서 대략 1cm 정도이다. 반면에 밤톨은 대략 지름이 2cm에서 3cm 정도이며, 수박씨에 비해서 2배 내지 3배 정도 크다.

61) “西瓜之始生也, 其小如粟, 而就其體中, 求其所以漸大之故, 則先自蒂始, 小舒爲圓形, 復收爲花臍【花跗之所落】乃實乃脹, 以成大瓜. 天地創造之初, 其法亦必如此. 北辰者, 瓜之蒂也. 漸舒爲圓形, 復收爲南極, 南極者, 瓜之臍也. 草木瓜蔬百果百穀, 其例皆同. 則洪造之初, 其法應然.(『陸德明釋文鈔』, 『易學緒言』, 『定本 與猶堂全書』, 卷17, pp.260-261)

62) “詎云, 創造天地獨天主能乎?”(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999, p.194; Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-en, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei, 1985. pp.206-207.)

고 간주했기 때문에 진화(進化)가 필요하다고 생각하지 않았다. 반면에 수박의 비유는 자연이 어떻게 생성되고, 진화해나가는 것에 관한 이론이기 때문에 진화론(evolutionism)의 한 종류로 간주될 수 있다. 우주는 마치 수박씨가 수박이 되어가는 과정처럼 팽창과 수축을 거치면서 자신의 형태를 만들어 나간다. “우주는 시간이 지나면서 팽창한다”고 보는 관점은 팽창 이론(inflation theory)의 한 유형이다. 팽창이론에 따르면, 우주는 최초의 순간에 급격히 팽창했다. 우리가 관찰하고 있는 우주는 이미 팽창되어 있으며, 현재 순간에도 계속 팽창을 계속하고 있다. 만약 시간을 과거로 되돌릴 수 있는 리모콘(remote control)이 있다면, 우리는 우주 발생의 최초의 순간에 좁쌀만한 크기로 축소된 우주를 보게 것이다. 그런데 우주생성과 진화의 과정에 창조주의 의지가 개입되어 있다고 보면, 그것은 유신론적 진화론(theistic evolutionism)이 된다. 창조가 우주창조의 태초의 순간에 있었던 일회적(一回的) 사건이 아니라 우주 진화의 전체적 과정을 가리킨다고 본다면, 이러한 형태의 우주론은 점진적 창조론(progressive creationism)이 된다.

이제 관심은 창조의 최초의 순간에 있었던 근본적 존재로 옮겨 간다. 『역경』에서는 우주발생의 최초의 순간에 있었던 근본적 존재를 태극으로 본다. 그러나 마테오 리치는 『천주실의』에서 태극은 “허상이고 아무런 실체가 없는 것(虛象無實)”<sup>63</sup>이기 때문에 결코 천지만물의 시조(始祖)가 될 수 없다고 말한다. 마테오 리치에게 태극은 기껏해야 제1질료(第一質料: materia prima)가 될 수 있을 뿐이다. 만약에 태극보다 상위(上位)에 창조주인 상제(上帝)가 있음에도 불구하고, 태극을 공경한다면, 그것을 큰 잘못이 된다.

옛날에 군자들이 천지의 상제를 공경했다는 말은 들었으나, 태극을 높이 받들었다(尊奉太極)라고 하는 말은 듣지 못했습니다. 만약 태극이 상제요, 천지만물의 시조(始祖)라면 어찌하여 옛 성인들은 그 이야기를 숨겨 두고 말하지 않았겠습니까?<sup>64</sup>

마테오 리치가 태극을 허상(虛象)으로 보았던 이유는 태극을 수(數)로 보았기 때문이다. 이러한 견해를 형성하면서 마테오 리치는 아리스토텔레스(Aristoteles)의 범주론에 의존하고 있다. 아리스토텔레스에 따르면 수(數)는 속성에 속하기 때문에 독립적으로 존재할 수 없고, 오직 실체에 의존해서만 존재할 수 있다<sup>65</sup> 마테오 리치는 주돈이(周敦頤)의 『태극도설』에서 태극이 음양(陰陽)의 형상으로 표현되어 있다는 점에 주목하였다.<sup>66</sup>

태극에 대한 풀이는 아마도 도리에 합당하다고 말하기가 어렵지 않을까 합니다. 제가 보기에 무극이태극(無極而太極)의 그림은 단지 기수(奇數)와 우수(偶數)의 형상을 취하여 말한 것에 지나지 않습니다. 그 [홀수와 짝수의] 형상이 어느 사물에 존재하고 있습니까? [만약 사물에 종속되어 있다면] 태극은 하늘과 땅의

63) “況虛象無實，理之可依耶?(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.84)

64) “但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者。如太極為上帝萬物之祖，古聖何隱其說乎?(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.82)

65) “況虛象無實，理之可依耶?(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.84)

66) “吾視夫無極而太極之圖。不過取奇偶之象言。而其象何在? 太極非生天之實，可知已。”(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.83)

실체를 창조하지 못함을 알 수 있을 뿐입니다. … 하물며 [태극은] 추상적 관념(虛象)에 불과하기 때문에 실제적 내용[實]이 없는데도, [천지만물의 근원으로 서] 믿을만한 이치[理]가 있겠습니까?<sup>67)</sup>

『주역』의 설시법(揲蓍法)에서 양(陽)은 기수(奇數)이며, 음(陰)은 우수(偶數)로 표현된다. 태극을 태일(太一)이라고도 하는데, 이것은 태극도 역시 ‘일(1)’이라는 수(數)와 연관되어 있음을 말해준다. 따라서 음양 뿐 아니라 태극도 수(數)가 된다. 아리스토텔레스의 관점에서 보면, 수(數)는 실체(substance)로부터 분리되면 독립적으로 존재할 수 없는 속성(attribute)이기 때문에 허상(虛象)에 불과하다. 마테오 리치는 태극과 음양이 수(數)로 표시되는 점에 주목해서, 태극과 음양 등을 실체가 아닌 속성으로 보았다. 따라서 속성에 불과한 태극으로부터 우주만물이 생성되어 나온다는 것은 불가능하다.<sup>68)</sup> 마테오 리치는 태극을 만물의 생성의 근원으로 볼 경우에 하느님(God)의 지위가 위태로워지게 될 것을 우려했다.

그러나 『천주실의』가 출간되고 1년이 지난 뒤인 1604년에 마테오 리치는 예수회 총장 아쿠아비바(Claudio Acquaviva)에게 보낸 편지에서 『천주실의』에서와 달리 매우 유연한 태도를 보였다. 만약 태극을 지성과 무한성이 부여된 제1원리로 간주한다면, 그는 태극을 하느님으로 간주하는데 더 이상 반대하지 않을 것임을 밝혔다.

만약 그들이 마침내 태극을 실체적(substantial)이고 지성적(intelligent)이며 무한한(infinite) 제1원리(first principle)로 이해한다면 우리는 이것이 다름 아닌 하느님(God)이라고 말하는데 동의할 것입니다.<sup>69)</sup>

앞서 리치가 태극 개념을 비판하면서 내세웠던 첫번째 논증은 “만약에 태극이 수(數)라면, 그것은 실체가 될 수 없다”라는 것이었다. 그런데 이번에 리치가 태극 개념을 용인하면서 제시한 두번째 논증은 “만약에 태극이 실체이며 제1원리라면, 그것은 하느님이다”라는 것이었다. 두 개의 논증은 모두 아리스토텔레스의 형이상학에 바탕을 두고 있다. 마테오 리치가 태극 개념을 수용할 것을 고려한 것은 태극 개념을 공격할 경우 성리학자들이 격렬하게 반발할 것을 우려했기 때문이었다.<sup>70)</sup>

태극에 대한 토론은 마테오 리치(1552-1610)의 사후(死後)에 재개(再開)되었다. 이냐시오 다코스타(Inácio da Costa 郭納爵, 1603-1666)와 프로스페로 인토르체타(Prospero Intorcetta, 殷鐸澤, 1625-1696)는 1662년에 출판된 『중국의 지혜(Sapientia Sinica)』에서 태극을 “모든 사물의 고갈되지 않는 최초의 뿌리이며, 최고의 기원(radix prima et summa origo rerum inexhaustibilis)”이라고 정의했다. 그리고 “중국의 고대의 최고의 현자들이 모든 사물

67) “太極之解，恐難謂合理也。吾視夫無極而太極之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實可知已。… 況虛象無實，理之可依耶？”(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.83)

68) “況虛象無實，理之可依耶？”(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.84)

69) Lionel M.Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press, 1997. p.97.

70) 1640년에 판각된 『파사집(破邪集)』에는 “오랑개 요물(夷妖)들이 대담하게 태극이 천지와 음양을 생성했다는 공자의 말씀을 없애고, 그것을 비천하게 여겼으며, 천주예수로써 태극을 없앴다(繇此觀之，夷妖明目張膽，滅仲尼太極是生兩儀之言，而卑賤之矣，以天主耶蘇滅太極矣.)”는 구절이 나온다.(徐昌治·養鷗徹定 編, 안경덕·이주해 옮김, 『파사집(破邪集)-17세기 중국인의 기독교 비판』, 일조각, 2018, p.207)

의 기원인 하느님을 태극이라는 말로 정의하기를 원했다는 것을 의심하지 않는다”고 말했다.<sup>71)</sup> 그 이후로 조아킴 부베(Joachim Bouvet, 白晉, 1656-1730)는 『역약(易鑰)』에서 태극이 태일(太一)이며, 조물주(造物主)라고 하였으며, 푸케(Jean Françoise Foucquet 傅聖澤, 1665-1741)와 프레마르(Joseph-Henri-Marie de Prémare, 馬若瑟 1666-1736)도 부베의 견해에 동조했다.<sup>72)</sup>

그러나 정약용에게서는 태극을 상제와 동일시하는 관점은 전혀 발견되지 않는다. 마테오 리치가 『천주실의』에서 태극을 “허상이고 아무런 실체가 없는 것(虛象無實)”이라고 비판했던 것처럼, 정약용도 『자찬묘지명』에서 “태극을 헛되이 높이는 것(虛尊太極)”에 대하여 비판하고, 두려워하고 경계하며 삼가함(恐懼戒慎)으로써 상제를 밝게 섬길 것(昭事上帝)을 주장했다.

두려워하고 경계하며 삼가하며 상제를 밝게 섬기면 인(仁)이 될 수 있다. [그러나] 헛되이 태극을 높이고 리(理)를 천(天)이라 하면 인(仁)이 될 수 없다. [따라서 우리가 높이 받들어야 하는 것은] 하늘을 섬기는 데로 돌아가는 데 있을 뿐이다.<sup>73)</sup>

마테오 리치와 정약용은 최고의 궁극적 존재는 상제(上帝)이며, 태극을 상제와 동격으로 놓아서 안된다고 보았다는 점에서는 견해가 일치한다. 그러나 두 사람의 공통점은 여기서 그친다. 정약용이 상제를 높였기 때문에 태극의 지위가 상대적으로 낮아진 것은 사실이지만, 태극을 허상(虛象)으로 본 것은 아니었다. 태극은 우주의 최초의 상태를 구성하고 있던 원기(元氣)이기 때문에 허상(虛象)이 아니라, 실체(實體)이다. 태극의 극(極)은 사물의 중앙(中央)이며, 중심(中心)을 의미하는 용어이다. 극(極)은 원래 ‘가옥의 용마루[屋極]’를 가리키는 말이었다. 가옥(家屋)에서는 용마루가 중앙에 있어서, 용마루를 중심으로 문지도리·문기둥·문지방·문설주 등이 뻗어나간다.<sup>74)</sup> 하늘에서는 북극성을 중심으로 못 별들이 함께 회전한다.<sup>75)</sup> 우주생성은 태극이 시원(始原)이 되어 팽창과 수렴을 통해서 진행되는 과정이다. 우주가 처음으로 생성되었을 때 태극을 중심으로 확장되어 나가는 운동이 시작된다. 정약용은 태극을 형성하고 있던 원초적 물질이 원기(元氣)이며, 원기는 스스로 움직여서 진화해 나간다고 보았다. 반면에 마테오 리치는 태극은 허상(虛象)이기 때문에 기(氣)와 아무런 관련을 맺지 않는다고 보았다. 그리고 기(氣)를 단지 호흡할 때 들이키고 내뿜는 공기(空氣)에 불과한 것으로 보았다. 바로 이 지점에서 정약용과 마테오 리치의 견해가 차별화된다.

#### 2.4. 천지창조는 전식지가(埴埴之家)가 용기(甕器)를 제작하는 것처럼 한다.

71) Claudia von Collani, The Yin-Yang and Bible, *The Oxford Handbook of The Bible In China*, Oxford University Press, 2021, p.205.

72) John Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean- François Foucquet, S.J.(1665~1741)* (Institutum Historicum S.I., 1982), 1982. p.207.

73) “恐懼戒慎. 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.”(『自撰墓誌銘(集中本)』, 『定本 與猶堂全書』, 卷3, p.277)

74) “原夫極者, 屋極也. 中隆而受四聚者謂之極. 故皇極居中以受八疇之聚. 商邑居中以爲四方之極, 建其有極, 歸其有極, 以爲民極. 凡古經用極字, 皆此一義, 未有以混淪溟滓之氣, 冲漠玄妙之理 名之曰極者也.”(『陸德明釋文鈔』, 『易學緒言』, 『定本 與猶堂全書』, 卷17, p.260)

75) “子曰, ”爲政以德, 譬如北辰, 居其所, 而衆星共之”(『論語·爲政』, 『論語古今註』, 『定本與猶堂全書』, 第8卷, p.53)

지금 토기를 굽는 사람[埴埴之家]이 독(甕)·동이(盎)·두레박(甃)·술단지(甕) 등을 만들 때, 먼저 한 덩어리 흙을 둥글게 뭉쳐서, 그것을 회전시켜 점점 펼쳐서 원형으로 만들고 다시 그것을 거두어 들어서 그릇으로 만드니, 우주를 만드는 이치(洪造之理)도 반드시 그러할 것이다. (『陸德明釋文鈔』, 『易學緒言』)<sup>76)</sup>

앞서 「육덕명석문초」의 첫번째 이야기(C)에서는 태극으로부터 천지가 생성되는 과정을 수박이 생성되는 과정에 비유하였다. 「육덕명석문초」의 두번째 이야기(D)에서는 태극에서 천지가 생성되는 과정을 전식지가(埴埴之家)가 용기를 만드는 과정에 비유하였다. 용기와 수박은 근본적으로 서로 다른 전제 위에 바탕을 둔 설명 모형이다. 전자가 생물지법(生物之法)이라면 후자는 조물지법(造物之法)에 해당한다. 수박이 진화론(evolutionism)에 적용되는 설명모형이라면, 용기는 창조론(creationism)에 적용되는 설명모형이다. 수박은 자연적으로 성장하기 때문에 제작자를 필요로 하지 않지만, 용기를 만들어내기 위해서는 전식지가(埴埴之家)가 필요하다. 그러나 정약용은 용기와 수박이라는 두 가지 설명 모델을 동시에 허용함으로써 창조론과 생성론의 절충을 시도하였다. 정약용은 두 개의 설명모형은 비록 다른 것처럼 보이지만 실제로는 모두 동일한 예를 사용한다고 주장한다.

조물(造物)과 생물(生物)의 법(法)이 비록 광대(廣大)한 것 같으나, 실제로는 모두 동일한 예를 사용한다.

정약용은 첫번째 인용문에서 ‘천지창조(天地創造)’와 ‘홍조지리(洪造之理)’에 대해서 언급하였다. 정약용은 ‘창조(創造)’라는 단어 보다는 ‘조화(造化)’라는 단어를 즐겨 썼다. 『천주실의』에서도 창조라는 말은 단 한 번 나온다.<sup>77)</sup> 그렇다면 창조란 무엇인가? 전식지가(埴埴之家)는 창조를 제작의 과정으로 설명하기 위해서 도입된 비유이다. 이러한 비유는 『천주실의』에서 천주(天主)를 천지의 제작자로 묘사한 것을 연상시킨다. 천지를 제작한다는 관념은 중국인들의 상상의 범위를 훨씬 뛰어넘는 것이었다. 그러나 마테오 리치는 누대(樓臺)나 가옥(家屋)처럼 소규모의 건축물도 공장(工匠)의 손을 통해 건설되는 것처럼 천지도 제작자가 없다면 생겨날 수 없다는 논리로써 중국인들을 설득해 나갔다.

누대(樓臺)나 가옥(家屋)은 저절로 세워질 수 없으며, 언제나 공장(工匠)의 손에 의해 완성됩니다. 이 점을 이해한다면 천지는 스스로 이루어질 수 없으며, 제작자(制作者)가 반드시 있다는 것을 알 수 있으니, 바로 우리들이 천주(天主)라고 일컫는 존재입니다.<sup>78)</sup>

76) “今埴埴之家，其作甕盎甃甕，亦必先搏一出，乃回乃轉，漸舒爲圓形，未復收小，以成其器，此亦洪造之理，不得不然者矣。”(『陸德明釋文鈔』, 『易學緒言』, 『定本 與猶堂全書』, 卷17, p.261)

77) “詎云，創造天地獨天主能乎?”(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.194; Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-en, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei, 1985. pp.206-207.)

78) “樓臺房屋不能自起，恒成於工匠之手。知此則識天地不能自成，定有所爲制作者，即吾所謂天主也。”(『天主實義』, p.50)



이러한 제작자의 개념은 『천주실의』에 나오는 것이지만 기독교의 하느님보다는 오히려 플라톤의 『티마이오스(Timaeus)』편에 나오는 데미우르고스(Demiurge)에 더 가깝다.<sup>79)</sup> 데미우르고스는 장인(匠人)이라는 뜻을 가진 그리스어에서 유래한 단어로서, 플라톤은 이 용어를 물질 세계를 창조하는 신(神)을 가리키는 이름으로 사용했다. 다시 말해서 데미우르고스는 절대 무(無)에서 유(有)를 창조하는 창조주라기 보다는 주어진 재료를 활용하여 기물(器物)을 제작하는 신성한 공장(divine artisan)이다. 신성한 공장은 자연 밖에 있는 지성(知性)을 갖춘 설계자의 개념이며, 현대의 지적설계론에서 지성적 설계자(intelligent designer)의 개념과 비슷하다. 공장(工匠)에게 요구되는 것은 정밀한 측정의 기술과 높은 수준의 기하학적 이성이다. 공장이 하는 일은 기존의 재료에 형태를 부여해서 무질서한 상태로 있는 것을 질서 있는 상태로 변화시키는 일이었다. 그런데 사물의 형태에 질서를 부여하기 위해서는 정확한 비율(ratio)을 맞추는 것이 가장 중요했다. 중세 시대에 화가들은 하나님 손에 컴퍼스를 들고, 세상을 창조하는 모습을 그렸다. 윌리엄 블레이크(William Blake, 1757-1827)가 그린 그림 「옛적부터 계신 창조주 하느님(The Ancient of days)」(1794)에서 하나님은 두 손에서 나오는 빛으로 컴퍼스를 만들어 우주를 창조하는 모습으로 그려졌다.<sup>80)</sup> 마테오 리치는 우주를 창조할 때 기하학적 이성이 사용되었다는 것을 강조하기 위하여 “영재(靈才)”라는 용어를 사용하였다. 마테오 리치에 따르면 영재란 시비(是非)를 판별하고 진위(眞僞)를 구별하는 능력이다.<sup>81)</sup> 삼비아시(Francesco Sambiasi, 畢方濟, 1582-1649)는 『영언여잠(靈言蠡勺)』에서 영재를 아니마(anima)가 가진 영혼의 능력 가운데 이성적 인식과 관련된 기능으로 정의하였다.<sup>82)</sup> 정약용도 마찬가지로 천지를 주재(主宰)하는 자는 “영지(靈知)”를 가지고 있어야 한다는 점을 강조한다. 정약용은 영지를 어리석음[昏愚]에 반대되는 ‘지혜[慧]’의 개념으로 간주한다. 가정(家庭)이나 고을처럼 소규모의 사회집단을 다스리기 위해서도 지혜가 필요한데, 천지만물을 주재하기 위해서 그러한 지혜가 요구된다는 것은 너무나 당연하다.<sup>83)</sup> 성리학에서는 리(理)에 우주만물을 주재하는 기능을 부여하였지만, 텅 비어 있는 태허(太虛)의 리(理)에 천지만물을 주재하는 능력이 있을 수가 없다. 이러한 관점에서 정약용은 『맹자요의』에서 영(靈)이 없는 사물이나 리(理)는 천지만물을 주재(主宰)하는 근본이 될 수 없다고 주장하였다.

천하에 영(靈)이 없는 사물은 주재(主宰)가 될 수 없다. 그러므로 한 집안의 어른이 혼매하고, 지혜롭지 못하면 집안의 만사가 다스려지지 않고, 한 고을의 어른이 혼매하고 지혜롭지 못하면 그 고을의 만사가 다스려지지 않는다. 그런데 하물며 텅 비어 있는 태허(太虛)의 하나의 리(理)로써 천지만물을 주재하는 근본으로 삼는다면 천지 사이의 일이 어떻게 이루어질 수 있겠는가?.(『맹자요의』)<sup>84)</sup>

79) 김선희도 알레니와 아담살 등이 말하는 조물주는 데미우르고스와 비슷하다는 점을 지적하였다.(김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 심산출판사, 2012. p.146)

80) 이동희, 「컴퍼스를 들고 창조하시는 하나님」, 대한기독교서회, 『기독교사상』 통권601호, 2009. p.178.

81) “靈才는 是非와 眞僞를 辨別하는 能力입니다.”(靈才者, 能辨是非別眞僞.”(『天主實義』, p.42)

82) 삼비아시(Francesco Sambiasi)의 『영언여잠(靈言蠡勺)』에 따르면 사람의 아니마(anima)에는 生魂과 覺魂과 靈魂이 있다. 생혼과 각혼은 초목과 금수도 가지고 있지만 영혼은 오직 인간만 가지고 있다. 영혼에는 세 가지 기관이 있는데, 첫 번째가 기억[記畧]이며, 두 번째가 이성[明悟]이며, 세 번째가 욕구[愛欲]이다. 이성(ratio)은 영혼의 능력 가운데서 이성적 인식과 관련된 기능이다.(프란체스코 삼비아시, 김철범, 신창석 옮김, 『영언여잠』, 일조각, 2007. pp.51-52)

83) “況以空蕩蕩之太虛一理爲天地萬物主宰根本?”(『孟子要義』, 『定本 與猶堂全書』, 卷7, p.228)

84) “凡天下無靈之物, 不能爲主宰. 故一家之長, 昏愚不慧, 則家中萬事不理, 一縣之長, 昏愚不慧, 則縣中萬事不理. 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?”(『孟子要義』, 『定本

정약용의 영지(靈知) 개념은 『천주실의』의 영각(靈覺)의 개념과 상당히 유사하다. 영각은 지성적 의식(intellectual consciousness) 혹은 지성적 감수성(intellective sensibility), 정신적 자각(spiritual awareness) 정도로 번역될 수 있는 용어이다.<sup>85)</sup>

선비님, 건곤(乾坤) 안에 있는 사물을 잘 관찰해 보십시오. 오직 영(靈)이 있는 존재만이 영(靈)을 만들어 내고, 각(覺)이 있는 존재만이 각(覺)을 만들어 낼 수 있습니다. 영각(靈覺)이 있는 존재로부터 영각이 없는 존재가 나오는 일은 있습니다. 그러나 영각이 없는 존재가 영각이 있는 존재를 만들어 낸다는 말은 들어 보지 못했습니다.(『천주실의』)<sup>86)</sup>

『천주실의』에 따르면, 리(理)는 속성에 불과하기 때문에 스스로 자립할 수도 없고, 영각(靈覺)을 갖지 않는다.<sup>87)</sup> 사물은 영(靈)을 갖지 않기 때문에 질서있게 배열되기 위해서는 사물의 외부에 질서를 부여하는 자가 있지 않으면 안된다.<sup>88)</sup> 세상 만물들이 질서있게 배치되어 있으면, 그 배후에 영명한 주재자(至靈之主)가 존재한다는 것을 추론할 수 있다.<sup>89)</sup> 지각이 없는 사물이 스스로 도수(度數)에 맞게 운동하는 일은 있을 수 없다. 마테오 리치는 우주가 정확한 수학적 비율에 따라 창조되었다는 것을 보여주기 위하여 도수(度數)라는 천문역법(天文曆法)의 용어를 사용하였다. 천체가 조금의 착오도 없이 정해진 도수에 따라 운행된다는 사실로부터 하느님이 우주를 창조할 때 기하학적 이성을 사용하였다는 것을 추론할 수 있다. 천체가 일정한 도수(度數)에 따라 운동하기 위해서는 반드시 영재(靈才, intellect)<sup>90)</sup>의 도움을 받아야 한다.<sup>91)</sup>

혼(魂)도 없고 지각(知覺)도 없는 사물은 자기 자리에 있을 뿐이며, 스스로의 움직임이 일정한 도수(度數)에 맞을 수가 결코 없습니다. [일정한] 도수에 따라 움직이려면 반드시 영재(靈才)의 힘을 빌려서 운동을 도와야 합니다. ... 지금 위를 바라보면 하늘은 동쪽에서부터 움직이지만 해, 달, 별들은 서쪽으로부터 거꾸로 돌아가며, 도수는 각각 그 법칙을 따르고 머무는 자리도 각각 그 위치에 편안하게 머물며 일찍이 조금의 착오도 없습니다. 만약 그것들 사이를 주재(主宰)하는

與猶堂全書』, 卷7, p.228)

85) Douglas Lancashire와 Peter Hu Kuo-chen(胡國楨)은 『천주실의』의 영역본에서 영각을 지성과 의식(intelligence and consciousness)으로 번역하였다.(Douglas Lancashire&Peter Hu Kuo-chen(胡國楨), *The True Meaning of the Lord of Heaven*, pp.114-115)

86) “請子察乾坤之內, 惟是靈者生靈, 覺者生覺耳. 自靈覺而出不靈覺者, 則有之矣. 未聞有自不靈覺而生有靈覺者也.”(『天主實義』, 서울대 출판부, p.93)

87) “理也者, 則大異焉, 是乃依賴之類, 自不能立, 何能包含靈覺, 爲自立之類乎?”(『天主實義』, 서울대 출판부, p.96)

88) “物本不靈, 而有安排, 莫不有安排之者.”(『天主實義』, 서울대 출판부, p.51)

89) “此世間物安排布置, 有次有常, 非初有至靈之主, 賦予其質, 豈能優游於宇下, 各得其所哉.”(『天主實義』, p.55)

90) 『천주실의』의 영역본에서는 ‘영재(靈才)’를 ‘intellect’로 번역하였다.(Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-en, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei, 1985. pp.72-73)

91) “物之無魂、無知覺者, 必不能於本處所自有所移動, 而中度數. 使以度數動, 則必藉外靈才以助之.” : 『天主實義』, p.46)



높으신 천주(天主)가 없다면 오차가 없을 수 있겠습니까?<sup>92)</sup>

정약용은 영지(靈知)<sup>93)</sup> 뿐 아니라 영명(靈明)<sup>94)</sup>·영식(靈識)<sup>95)</sup>·성령(性靈)<sup>96)</sup> 등 ‘영(靈)’자가 포함된 다양한 용어를 사용하였다. ‘영’자는 『천주실의』에서 많이 쓰이던 글자였기 때문에 정약용은 『천주실의』의 영향을 강하게 받고 있다고 볼 수 있다. 초월적인 존재가 우주를 창조하기 위해서는 최고 수준의 지성(知性, intellect)이 필요한데, 『천주실의』에서는 그것을 ‘영재(靈才)’라고 했고, 정약용은 ‘영지(靈知)’라고 불렀다. 『한강백현담고』에서 도가(道家)의 도(道)는 영지자(靈知者)가 될 수 없다고 비판하였을 때, 이 때 정약용은 『천주실의』의 창조론을 암묵적으로 비교의 대상으로 삼고 있다고 볼 수 있다. 자연세계의 밖에 있는 초월적인 존재가 우주를 창조해서, 우주의 운영을 주재(主宰)한다는 관념은 『천주실의』에서 창조설의 근본교리를 형성한다. 조물주(造物主)는 지성(知性), 즉 ‘영(靈)’을 개입시켜, 우주를 설계하고 제작하였다. 제작(制作)이라는 용어는 루제리의 『천주실록』과 마테오 리치의 『천주실의』에서 자연 세계가 저절로 형성되거나 변화를 일으키는 것이 아니라는 점을 강조하기 위해서 특별히 사용한 용어이다. 정약용이 『육덕명석문초』에서 사용한 전식지가(塹植之家)의 비유도 역시 제작 개념을 써서 천지창조의 과정을 설명한 사례이다. 정약용은 『춘추고징』에서 상제를 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)의 존재로 정의했는데, 다음 장에서는 이 때 ‘제(制)’자를 제작의 의미로 볼 수 있는지의 문제를 검토할 것이다.

## 2.5. 상제(上帝)는 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)의 존재이다.

마테오 리치는 『천주실의』의 상권(上卷) 수편(首篇)의 소제(小題) “논천주시제천지만물이주 재안양지(論天主始制天地萬物而主宰安養之)”에서 천주(天主)를 천지만물을 “시제(始制)·주재(主宰)·안양(安養)”한 존재로 정의하였다. 정약용은 『春秋考徵』에서 “상제(上帝)는 천지(天地)와 신(神)과 인간과 만물을 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)하는 존재이다(上帝者, … 天地神人之外, 造化天地神人萬物之類而宰制安養之)”라고 정의하였는데,<sup>97)</sup> 이 구절은 정약용이

92) “物之無魂、無知覺者，必不能於本處所自有有所移動，而中度數。使以度數動，則必藉外靈才以助之。… 今觀上天自東運行，而日月星辰之天，自西循逆之，度數各依其則 次舍各安其位，曾無纖忽差忒焉者。倘無尊主斡旋主宰其間，能免無悖乎哉?”(『天主實義』, pp.46-47)

93) “論曰，道是何物? 是有靈知者乎? 並與靈知而無之者乎? 既云心跡俱無，則是無靈知，亦無造化之跡。究竟，道是何物? … 今指無爲道，戴之於聖人之上，非異教乎?: 『韓康伯玄談考』, 『易學緒言』 『定本與猶堂全書』, 卷17, p.108)

94) “蓋人之胚胎既成，天則賦之以靈明無形之體。” 『中庸自箴』, 『定本與猶堂全書』, 卷6, pp.228-229); “況草木禽獸，天於化生之初，賦以生生之理，以種傳種，各全性命而已。人則不然，天下萬民，各於胚胎之初，賦此靈明，超越萬類，享用萬物.: 『中庸講義補』, 『定本與猶堂全書』, 卷6, p.284); “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?” 『孟子要義』, 『告子(第六)』, 『定本與猶堂全書』, 卷17, p.209)

95) “然上蒼下黃，都是無情之物。與日月山川，均爲氣質之所成，了無靈識之自用。… 惟其皇皇上帝，無形無質，日監在茲，統御天地，爲萬物之祖，爲百神之宗，赫赫明明，臨之在上。故聖人於此，小心昭事，此郊祭之所由起也.: 『春秋考徵』, 『定本與猶堂全書』, 卷14, p.59)

96) “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，本來自來。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。”(『論語古今註』, 『陽貨(下)』, 『定本與猶堂全書』, pp.277-278)

『천주실의』의 문구에서 몇 글자를 고쳐서 서술한 것이다.<sup>98)</sup> 이러한 용어변경은 용어문제(Term Question)와 관련시켜 적지 않은 논란을 불러 일으킨다. 이러한 논란은 원래 기독교 선교사들이 중국 선교에서 기독교의 신(God)을 중국어로 번역하면서 어떤 한자(漢字)를 선택할 것인지의 문제 때문에 발생하였다. 서양어의 원의(原義)에 가장 근접하는 번역어를 선택하는 것은 새로운 사상의 전파자들이 공통적으로 고민했던 문제였다. 그러나 수용자의 측면에서도 새로운 용어의 등장은 상당한 사회적 논란을 불러 일으켰다.

따라서 여기에서는 『춘추고징』에서 용어변경이 용어문제(Term Question)와 관련하여 갖는 의미를 검토하기로 한다. 정약용이 『춘추고징』에서 『천주실의』의 문구를 고쳐쓴 부분은 두 가지이다. 첫째, 『천주실의』의 천주(天主)를 『춘추고징』에서 상제(上帝)로 바꾸었다. 둘째, 『천주실의』의 “시제(始制)·주재(主宰)”를 『춘추고징』에서 “조화(造化)·재제(宰制)”로 고쳐 썼다.

『천주실의』	시제(始制)·주재(主宰)·안양(安養)
『춘추고징』	조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)

정약용이 『천주실의』의 천주(天主)를 『춘추고징』에서 상제(上帝)로 고쳐쓴 것은 마테오 리치의 보유훈을 수용한 결과이다. 마테오 리치는 『천주실의』 제2편에서 “우리 서양에서 천주를 중국어로는 상제라고 한다(吾國天主卽華言上帝)”<sup>99)</sup>라고 하고, 또 “우리 서양의 천주는 곧 중국의 옛 경전에서 말하는 상제이다(吾天主乃古經書所稱上帝也)”<sup>100)</sup>라고 하였다. 보유훈의 관점에서는 천주가 곧 상제가 되므로, 정약용은 『천주실의』의 천주(天主)의 정의를 가져와서 상제(上帝)를 정의하는데 쓴 것이다.

이처럼 『춘추고징』에서 상제(上帝)의 정의가 『천주실의』에 의존하고 있음이 명백한데도 불구하고, 정약용은 『천주실의』를 언급하지 않았다. 보유훈적 관점에 따르면, 천주가 곧 상제이므로 두 용어는 완전히 동일한 개념을 표현하는 다른 용어이다. 따라서 상제 대신에 천주라는 용어를 쓴다고 하더라도 아무런 문제가 없다. 그러나 정약용의 문집에서 천주(天主)라는 용어를 사용한 사례를 발견할 수 없다. 이것은 정약용이 『주교요지』에서 ‘턴쥬(天主)’라는 말을 거리낌없이 쓴 것과 대비가 된다. 그렇다면 정약용은 마테오 리치의 보유훈을 수용하였으면서도 왜 천주라는 용어를 쓰기를 꺼렸던 것일까?

아마도 이것은 보유훈에 대한 당시의 사회적 반응과 관련이 있는 것으로 보인다. 보유훈적 시각의 전파는 상제와 천주를 동일한 개념으로 보는 시각을 확산시켰으며, 신후담(愼後聃)과 안정복(安鼎福) 등 초기 공서파(攻西派)의 인물들조차도 천주와 상제를 동일시하였다.<sup>101)</sup> 그러나 당시에 상제와 천주를 동일한 개념으로 보면 안된다는 시각도 있었다. 예를 들면, 홍정하(洪正河, 1731-1805)는 상제와 천주는 근본적으로 다른 개념인데, 천주교도들이 속으로는 천주라고 알고 있으면서, 겉으로는 상제라고 일컫는다고 비난했다.<sup>102)</sup> 그는 서학에서 천주를 상

97) “上帝者，何？是於天地神人之外，造化天地神人萬物之類而宰制安養之。”(『春秋考徵』, 『定本與猶堂全書』, 卷14, p.301)

98) 『천주실의』의 상권(上卷) 수편(首篇)의 소제(小題)는 “논천주시제천지만물이주재안양지(論天主始制天地萬物而主宰安養之)”이다.

99) 마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.99.

100) 마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. pp.99-100.

101) 금장태, 「염제 홍정하의 서학비판론과 쟁점」, 『종교와 문화』, 제7호, 서울대학교 종교문제연구소, 2001. pp.31-32

102) “今若拉來經傳中上帝，蒙之於天主之上，內則以天主知之，外則以上帝稱之。”(『大東正路』, 卷5, 『實義證疑』 p.22)

제와 일치시키는 태도는 사람들이 이단(異端)이라고 지목되는 것을 피하기 위한 술책이었을 뿐이라고 비판했다.<sup>103)</sup> 보유론적 시각에 쉽게 동조하기를 꺼리는 분위기는 조정에서도 감지되었다. 1794년(정조18년) 10월 29일에 좌참찬(左參贊) 홍수보(洪秀輔, 1723-1800)가 상참(常參)<sup>104)</sup>에서 “천주는 인애(仁愛)하여 수한(水旱)과 풍재(風災)를 내리십니다”라고 발언하였는데, 정조는 홍수보를 질책하여 다음과 같이 말했다.

천주(天主) 운운하는 말은 무엇과 관계가 있느냐? 사람은 하늘에 대하여 진실로 마땅히 그 존경을 다해야 한다. 경이 말한 천주는 아마 경천의 지극한 것에서 나온 것 같다. 그러나 다만 옛부터 경천(敬天)에 주(主)자를 칭한 것은 있지 않았다. 지금 이 천주 운운한 것은 도대체 무슨 이야기냐?<sup>105)</sup>

정조는 같은 해 11월 1일에 홍수보가 천주(天主)라는 말을 사용한 것을 거론하면서, ‘주(主)’자를 들으니 매우 놀랐다고 말했다. 이에 채제공(蔡濟恭, 1720-1799)이 아뢰기를 “저잣거리(閭巷)에서 이같은 말을 사용하는 자가 간혹 있습니다”라고 하였다.<sup>106)</sup> 1794년(정조18년)에 정약용은 33세의 나이였고, 10월 29일에는 정조로부터 경기도 암행어사의 명을 받았다. 따라서 정약용이 이 자리에 있지 않았다고 하더라도 이 사건에 대해서는 들어서 알고 있었을 것이다. 그러므로 정약용이 천주라는 용어를 사용함으로 말미암아 받게 될 반발에 대해서 의식하지 않을 수 없는 상황이었다. 특히 신유사옥 이후에는 국가에서 천주교를 엄금(嚴禁)하였기 때문에 천주라는 용어를 쓴다는 것은 자신이 천주교도라는 것을 스스로 드러내는 행위나 다름없었다.

둘째, 정약용은 『천주실의』의 시제(始制)를 조화(造化)로 교체했고, 시제(始制)와 주재(主宰)에서 각각 한 글자씩 떼어내어 합성(合成)해서 재제(宰制)라는 단어를 만들어 내었다. 사실 정약용에게서는 이러한 자의적 명칭 변경이 새삼스러울 것도 없다. 정약용은 이전에도 『천주실의』에서 자립자(自立者)와 의뢰자(依賴者)를 자유지물(自有之物)과 의부지품(依附之品)으로 바꾼 적이 있었기 때문이다. 그럼에도 불구하고 의문은 남아있다. 시제(始制)와 조화(造化)는 같은 의미인가? 왜 정약용은 ‘시제’보다 ‘조화’라는 단어를 더 선호했는가? 만약 ‘조화(造化)’로 써 ‘시제(始制)’의 의미를 충분히 반영할 수 있다면, ‘제(制)’자를 다시 한 번 쓴 것은 쓸데없는 의미의 중복은 아닌가?

이러한 의문에 답하기 위해서는 『춘추고징』에서 정약용이 사용했던 ‘조화(造化)’와 ‘재제(宰制)’에 대해서 개념사적 내력(來歷)을 고찰할 필요가 있다. 먼저 조화에 대해서 살펴보면, 『천주실의』에서 ‘조화(造化)’라는 단어는 모두 일곱 번 나온다.<sup>107)</sup> 『천주실의』에서 마테오 리치는

103) 금장태, 「염제 흥정하의 서학비판론과 쟁점」, 『종교와 문화』, 제7호, 서울대학교 종교문제연구소, 2001. p.32

104) 상참(常參): 조선 시대에 매일 아침마다 열리던 조회(朝會)를 가리키는 용어이다.

105) 조광 편저, 『정조시대 천주교사 자료집』 II, 한국순교자현양위원회, 1999. p.85.

106) 조광 편저, 『정조시대 천주교사 자료집』 II, 한국순교자현양위원회, 1999. p.87.

107) ① “故乾坤之原，造化之宗，君子不可不識而仰思焉”(『天主實義』, p.30) ② “在常想萬物原父，造化大功”(『天主實義』, p.34) ③ “然其原制造化萬物，何以徵也?”(『天主實義』, p.49) ④ “所謂二氣良能、造化之跡、氣之屈伸，非諸經所指之鬼神也。”(『天主實義』, p.161) ⑤ “夫鬼神非物之分，乃無形別物之類。其本職惟以天主之命司造化之事，無柄世之專權。”(『天主實義』, p.189) ⑥ “上帝知能無限，無外為而成，無所不在，所御九天萬國，體用造化，比吾示掌猶易。”(『天主實義』, p.378) ⑦ “茲俱以人力得之，不宜以之驗聖也。若有神功絕德，造化同用，不用藥法，醫不可醫之病，複生既死之民，如此之類人力不及，必自天主而來。”(『天主實義』, p.425)

시제(始制)를 창조(創造)의 의미로 사용했고, 정약용도 『춘추고징』에서 조화(造化)를 창조의 의미로 사용했다. 마테오 리치가 창조의 뜻을 표현하기 위해 가장 많이 사용한 단어는 ‘화생(化生)’이었다. 『천주실의』에서 ‘화생(化生)’이라는 단어는 11차례에 걸쳐 나온다.<sup>108)</sup> 이 단어는 원래 미켈레 루제리(Michele Ruggieri, 1543-1607)가 『신편천주실록(新編天主實錄)』(1584)에서 창조를 표현하기 위해 가장 많이 사용한 단어로서 ‘변화시키고, 생성시킨다(to transform and produce)’라는 뜻을 지닌다. 그러나 이 단어는 불교에서 윤회 과정에서의 환생(還生), 특히 보살(Bodhisattva)이 아무런 제약없이 어떠한 형태로든지 원하는대로 다시 지상에 태어나는 원생(願生)을 가리키는 의미로 사용되었다. 만약에 루제리가 이 단어가 불교에서 주로 쓰이던 용어라는 사실을 알았다면 당연히 이 용어를 쓰는 것을 꺼렸을 것이다.<sup>109)</sup>

그 밖에도 창조의 의미를 나타내기 위해 쓰이던 단어로는 ‘화성(化成)’과 ‘조성(造成)’이 있었다. 푸와로(Louis Antoine de Poirot, 賀清泰, 1735-1813) 신부가 번역한 『고신성경(古新聖經)』에서는 ‘화성(化成)’과 ‘조성(造成)’이라는 단어를 같이 사용했다. 그는 「창세기」를 화성지경(化成之經)과 조성지경(造成之經)의 두 권으로 나누어 번역하였다.<sup>110)</sup> 푸와로는 하느님을 ‘데우스(Deus)’의 중국어 음사(音寫) ‘두사(陡斯)’로 번역하고, 「창세기」 1장 1절의 첫 구절 “태초에 하느님이 천지를 창조하시니라”는 구절을 “기초시, 두사종무이화성천지(起初時, 陡斯從無而化成天地)”로 번역하였다.<sup>111)</sup> 화성(化成)은 『주역』의 비괘(賁卦)의 「단전(象傳)」, “관호천문, 이찰시변, 관호인문, 이화성천하(觀乎天文, 以察時變, 觀乎人文, 以化成天下)”에서 가져온 단어이다.<sup>112)</sup> 그러나 화성(化成)이라는 단어는 ‘무로부터의 창조(creatio ex nihilo)’의 관념을 전달하는데 적합하지 않았다. 홍정하(洪正河, 1731-1805)가 “화성(化成)은 이것을 가지고 저것으로 변성(變成)하는 것인데, 무(無)로부터는 화성(化成)할 수 없다”고 한 것도 바로 이러한 점을 지적한 것이다.<sup>113)</sup>

마테오 리치 이후에 페르비스트(Ferdinand Verbiest, 1623-1688)는 『교요서론』에서 조성(造成)<sup>114)</sup>이라는 용어를 사용하였다. 알레니(Aleni, 1582-1649)도 『만물진원』의 제10장 「논천주조성천지(論天主造成天地)」에서 ‘조성(造成)’이라는 단어를 사용하였다.<sup>115)</sup> ‘조성(造成)’이라는 단어는 조선에서 번역된 서학서 『성경직히광익(聖經直解廣益)』<sup>116)</sup>에서도 창조를 나타내는

108) ①必有元始特異之類化生萬類者一一即吾所稱天主是也.(『天主實義』, p.56) ②西士曰：天主生物，乃始化生物類之諸宗；既有諸宗，諸宗自生.(『天主實義』, p.58) ③無手無口，而化生萬森。教諭萬生也.(『天主實義』, p.69) ④中士曰：吾聞：理者，先生陰陽五行，然後化生天地萬物.(『天主實義』, p.91) ⑤“如爾曰，‘理含萬物之靈，化生萬物，此乃天主也。何獨謂之理，謂之太極哉?’(『天主實義』, p.97) ⑥要，惟此一天主化生天地萬物，以存養人民.(『天主實義』, p.106) ⑦昔者天主化生天地.(『天主實義』, p.191) ⑧即化生諸神之匯.(『天主實義』, p.191) ⑨若論厥性之體及情，均為天主所化生.(『天主實義』, p.341) ⑩夫化生天地萬物乃大公之父也，又時主宰安養之，乃無上共君也.(『天主實義』, p.415) ⑪天主始制創天地，化生人物，汝想當初乃即如是亂苦者歟?(『天主實義』, p.421)

109) Thierry Meynard, *A Thomistic argumentation on creationism in Late Ming China: First Juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou quan), 1628*, International Journal of Sino-Western Studies(國學與西學國際學刊), Vol. 22(第22期), June, 2022. p.9.

110) 賀清泰, 『古新聖經殘稿』, 第1冊, 中華書局, 2014. p.1.

111) 賀清泰, 『古新聖經殘稿』, 第1冊, 中華書局, 2014. 「導論」, p.74.

112) 賀清泰, 『古新聖經殘稿』, 第1冊, 中華書局, 2014. 「導論」, p.74.

113) 『大東正路』, 卷5, pp.38-39 (금장태, 「염제 홍정하의 서학비판론과 쟁점」, 『종교와 문화』, 제7호, 서울대학교 종교문제연구소, 2001. p.38에서 재인용)

114) “天主造成天地神人萬物”(『교요서론』, 한국사학, 2013. p.30)

115) 『만물진원』은 항주(杭州)에서 초판본이 출판된 이후 1628년, 1694년, 1791년에 북경(北京)에서 간행되었다.

116) 이 책은 에마누엘 디아즈(Emmanuel Diaz, 陽瑪諾 1574-1659)의 『성경직해(聖經直解)』(1636)과 드 마이야(Joseph-Marie-Anne de Moyriac de Mailla, 馮秉正, 1669-1748)의 『성경광익(聖經廣



용어로 쓰였다.<sup>117)</sup> 반면에 창조(創造)라는 단어는 『천주실의』(1603)에서는 한 번 밖에 사용되지 않았으며,<sup>118)</sup> 『육덕명석문초』에서도 천지창조(天地創造)라는 말은 한 번밖에 나오지 않는다.<sup>119)</sup> 창조는 그 시대에 그렇게 많이 쓰이던 단어도 아니었고, 정착되기까지 많은 시간이 필요했다.

요약하면, 화생(化生), 화성(化成), 조성(造成), 조화(造化), 창조(創造) 등 여러 번역어가 등장했지만, 최종적으로 살아남은 역어(譯語)는 창조였다. 『천주실의』에서 단 한 번 밖에 쓰이지 않았던 ‘창조(創造)’라는 단어가 마지막까지 살아남아 가장 일반적 용어가 된 것은 다른 용어들에 비해서 ‘무로부터의 창조(creatio ex nihilo)’의 개념을 전달하는데 가장 적합했기 때문일 것이다. 참고로 『창세기(創世紀)』 1장 1절에 대한 『성경』 번역을 열거하면 다음과 같다.

공동번역성서(1977)	“한 처음에 하느님께서 하늘과 땅을 지어내셨다.”
개역개정판 (대한성서공회, 2000)	“태초에 하나님이 천지를 창조하시니라.”
古新聖經	“起初時，陡斯從無而化成天地天地”
新標點和合本(神版)	“起初，神創造天地”
新標點和合本(上帝版)	“起初，上帝創造天地”
思高聖經學會	“在起初天主創造了天地。”
中文和合本(NIV 新國際版)	“太初，上帝創造了天地”

이상에서 우리는 정약용이 사용한 조화(造化)라는 단어가 『천주실의』에서도 창조 개념을 표현하기 위해 사용되었던 단어였음을 확인할 수 있었다. 여러가지 정황으로 볼 때, 정약용이 조화라는 용어를 성리학적 맥락에서 사용했다기 보다는 서학(西學)의 맥락에서 사용했다고 보는 것이 옳은 것으로 보인다. 그리고 『천주실의』에서 쓰인 시제(始制)를 대체하는 용어로 조화라는 단어를 썼다고 해서, 의미상으로 변화가 생기는 것도 아니다. 마테오 리치가 “천주시제 천지만물(天主始制天地萬物)”이라고 했을 때, ‘시제(始制)’는 『천주실의』에서 사용한 ‘원제조화(原製造化)’와 그 의미가 같다.<sup>120)</sup>

그 다음으로 검토할 문제는 『천주실의』의 ‘주재(主宰)’를 『춘추고징』에서 ‘재제(宰制)’로 고쳐 쓴 것에 관한 것이다. 만약에 ‘조화(造化)’에 창조의 개념이 이미 포함되어 있다면, ‘시제(始制)’의 ‘제(制)’를 다시 한 번 쓴다면, 쓸데없는 의미의 중복이 되는 것은 아닐까? 그러나 정약용으로서 조화라는 단어만으로는 창조의 의미가 충분히 전달되지 않을 것을 우려했을 수도 있다. 왜냐하면 성리학적 맥락에서 ‘조화’는 초월적 존재의 간섭이나 개입없이도 이루어지는 자연적 과정을 가리키는 용어로 사용되어 왔기 때문이다. 재제라는 단어는 『춘추고징』뿐 아니라 『역학서언』의 『한강백현담고』에도 나온다. 『한강백현담고』에서는 “일음일양(一陰一陽)의 위에 재제지천(宰制之天)이 분명히 존재한다”고 하였는데, 여기에서 재제지천은 상제천

益)』(1740)을 합본(合本)한 책으로서, 1790년 초에 최창현(崔昌賢)에 의해 번역되었다. 이 책의 발견을 통해 18세기 말에 『성경』의 번역이 지속적으로 이루어지고 유포되고 있었음을 알 수 있다.(박인희, 『성경직해광역과 초기 한국 기독교의 공동체적 전망』, 『성경원문연구』, 제50집, 2022. p.238.)

117) 이석원, 『마음이 조찰한 이는 진복자(眞福者)이로다. 저희가 천주를 뵈을 것이니라 - 『성경직해광역』 2008. p.33.

118) “詎云，創造天地獨天主能乎?”(마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999. p.194; Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-en, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei, 1985. pp.206-207)

119) “天地創造之初，其法亦必如此。”(『陸德明釋文鈔』, 『易學緒言』, 『定本與猶堂全書』, 卷17, p.260)

120) “中士曰：天地間物至煩至蹟，信有主宰。然其原製造化萬物，何以徵也?”(『天主實義』, p.49)

(上帝天)과 같은 의미로 쓰이고 있다. 한편 『중용자잠(中庸自箴)』에도 ‘재제(宰制)’의 뜻에 대한 설명이 나온다. 즉 “재(宰)는 ‘재(宰)’의 뜻이니, 만물을 재제(宰制)하므로, 상천지재(上天之宰)라고 한 것이다.(宰者, 宰也. 宰制萬物, 故謂之上天之宰.)”<sup>121)</sup> 여기에서 정약용은 ‘재(宰)’는 ‘재(宰)’이고, 또 ‘재(宰)’는 ‘재제(宰制)’의 뜻이라고 보고 있다.

‘재제(宰制)’의 의미를 밝히기 위해서는 ‘제(制)’자에 대해서도 개념사적 내력(來歷)을 검토해야 한다.

(1) 재제(宰制)는 전통적 문맥에서 주재(主宰), 통제(統制), 지배(支配) 등의 의미로 사용되었다. 『사기(史記)·예서(禮書)』에서 “제제만물, 역사군중(宰制萬物, 役使群衆)”이라고 하였을 때, 재제는 만물을 주재하고 군중을 영도해 나가는 것을 뜻하였다. 유초하는 재제(宰制)가 성리학에서 주재(主宰)와 거의 같은 개념으로 사용된 것으로 보았다.

(2) 미켈레 루제리(Michele Ruggieri, 1543-1607)의 저서 『신편천주실록(新編天主實錄, Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio)』(1584)에서 제4장의 제목은 “천주제작천지인물(天主制作天地人物)”이다.<sup>122)</sup> 이것은 루제리가 천주의 창조를 ‘제작(制作)’의 개념으로 이해하였음을 보여준다. 『신편천주실록』의 제4장에서는 역사상 최초의 창조 행위가 이루어지기 이전에는 천주(天主) 이외에는 아무 것도 없었다고 하였다.

둘이켜 보건대, 5천5백5십<sup>123)</sup>여년 전에는 한 분의 천주만 계셨을 뿐 별도로 다른 사물이 없었습니다. 천주께서 천지와 사람과 사물을 제작(制作)하여서 그것들에게 은덕을 베풀어 주시고자 하였습니다.<sup>124)</sup>

(3) 마테오 리치(Matteo Ricci 利瑪竇, 1552-1610)는 『천주실의』에서 루제리가 『천주실록』에서 썼던 ‘화생(化生)’이라는 단어를 그대로 사용했으며, ‘제(制)’ 혹은 ‘제작(制作)’이라는 단어의 용례도 수용하였다. 『천주실의』에서 ‘제작(制作)’이라는 단어는 모두 여덟 번 나온다.<sup>125)</sup> 『천주실의』의 제1편 제목은 “천주시제천주만물이주재안양지(天主始制天地萬物而主宰安養之)”인데, 여기서 “시제(始制)”는 최초의 제작(制作)을 의미한다. 마테오 리치는 『천주실의』의 본문에서 위 구절을 다시 “시제작천지만물이시주재지자(始制作天地萬物而時主宰之者)”라고 풀이하고 있다. 정약용은 “시제(始制)”를 “조화(造化)”라는 말로 바꾸었지만, 그 의미를 변경한 것은 아니다. 마테오 리치는 『천주실의』에서 “원제조화(原制造化)”<sup>126)</sup>라는 말을 “시제(始制)”와 같은 의미로 쓰고 있기 때문에, 정약용은 그 용례를 따르고 있을 뿐이다.

(4) 아담 샬(Johann Adam Schall von Bell 湯若望, 1591-1666)의 저서 『주제군징(主制群

121) “宰者, 宰也. 宰制萬物, 故謂之上天之宰.”(『中庸自箴』, 『定本與猶堂全書』, 卷6, p.279.)

122) Michele Ruggieri(羅明堅), 『신편천주실록(新編天主實錄)』, 동문연, 2012. p.149.

123) 『신편천주실록(新編天主實錄, Vera et Brevis Divinarum Rerum Expositio)』(1584)이 쓰여진 1584년보다 5,550년 이전은 기원전 3966년이 된다. 즉 미켈레 루제리는 천지창조를 대략 기원전 4천년경으로 보고 있었음을 보여준다.

124) “億, 自五千五百五十餘年以前之時, 別無他物, 只有一位天主, 欲制作天地人物, 施之恩德.”(Michele Ruggieri, 『新編天主實錄』 라틴어본 중국어본 역주, 동문연, 2021. pp.148-151)

125) ①“西士曰, 子欲先詢所謂始制作天地萬物而時主宰之者.”(『天主實義』, p.45) ②“天地不能自成, 定有所謂制作者.”(『天主實義』, p.50) ③“吾論衆物所生形性, … 皆非由己制作也.”(『天主實義』, p.55) ④“獨有一天主始制作天地人物.”(『天主實義』, p.63) ⑤“天主制作萬物.”(『天主實義』, p.167) ⑥“當其制作乾坤.”(『天主實義』, p.204) ⑦“天主者, 始萬物而制作之者也.”(『天主實義』, p.207) ⑧“此乃上帝設之, … 猶且制作成就如此!”(『天主實義』, p.333)

126) “然其原制造化萬物, 何以徵也.”(『천주실의』, 서울대 출판부, p.49)

徵)』(1638)의 책 제목에서도 ‘제(制)’자가 쓰였다. 『주제군징』은 레시우스(Leonard Lessius, 1544-1623)의 저서, 『무신론자와 정치가들에 대한 신의 섭리와 영혼의 불멸성에 대한 논의(De Providentia Numinis et Animi Immortalitate)』(총2권) 중에서 제1권을 발췌하여 번역한 책이다.<sup>127)</sup> 그러나 제1권의 제목 “신의 섭리(De Providentia Numinis)”와 아담 샬이 번역한 『주제군징』의 제목이 정확히 대응되는 것은 아니다. 『주제군징』에서 ‘주제(主制)’는 ‘주제자(主制者)’ 혹은 ‘주제자인 신의 섭리’를 뜻하고, ‘군징(群徵)’은 ‘여러 증거를 통해 증명한다’는 의미이다. 아담 샬은 이 책의 서문에서 하느님이 ‘우주 전체의 완성’이라는 목적을 위해 만물을 창조하였으며, 개별 사물의 존재와 활동 양상을 통해 신의 존재와 섭리를 증명할 수 있다고 주장하였다. 따라서 하느님의 창조를 지성의 개입에 의한 제작(制作) 행위로 본다는 측면이 있다. 그렇지만 번역의 저본(底本)이 된 레시우스의 책 제목, “신의 섭리(De Providentia Numinis)”는 신의 주재(主宰)를 드러내려는 측면이 강하다. 한자어 ‘제(制)’는 ‘제작(制作)하다’, ‘주재(主宰)하다’ 등 다양한 의미를 함축하고 있는 단어이므로, ‘주제자(主制者)’는 ‘제작자(制作者)’의 의미로 해석될 수도 있고, 혹은 ‘주재자(主宰者)’의 의미로 해석될 수도 있다. 정약용은 『의령(醫零)』에서 『주제군징』을 인용하고 있기 때문에,<sup>128)</sup> ‘재제(宰制)’라는 단어를 쓰면서, 『주제군징』의 용례를 참조했을 수도 있다. 요약하면, 『주제군징』에서 ‘주제자(主制者)’는 ‘제작자(制作者)’와 ‘주재자(主宰者)’의 두 가지 의미를 모두 함축하고 있는 것처럼 보인다.

이상에서 검토한 바에 따르면, ‘제(制)’의 의미는 크게 ‘제작(制作)하다’와 ‘주재(主宰)하다’의 두 가지로 압축된다. 정약용은 『춘추고징』에서 『천주실의』에 나오는 ‘시제(始制)’를 ‘조화(造化)’라는 말로 바꾸었다. 그렇지만 다른 용어를 썼다고 해서, 그 의미가 변경된 것으로 볼 수는 없다. 왜냐하면 마테오 리치는 『천주실의』에서 ‘원제조화(原制造化)’<sup>129)</sup>라는 말을 ‘시제(始制)’와 같은 의미로 쓰고 있기 때문이다. 그리고 ‘주재(主宰)’의 의미범주에는 ‘주관’, ‘통치’, ‘제작’ 등 광범위한 행위까지 포괄된다. 따라서 재제(宰制)에서 제작(制作)의 의미를 배제할 필요는 없다. 요약해 보면, 정약용은 ‘재제(宰制)’라는 단어로써 제작(制作)과 주재(主宰)의 두 가지 의미를 모두 포괄하려고 했던 것으로 보인다.

### 3. 서학(西學)과 서교(西教) 사이에서 정약용의 천지창조설이 갖는 의미

「자찬묘지명」(집중본)에 따르면, 정약용이 천주교의 열렬한 신자가 된 시기는 1787년 이후이다. 그런데 1791년 신해년에 전라도 진산(珍山)에서 윤지충(尹持忠)과 권상연(權尙然)이 폐제분주(廢祭焚主)한 사건이 발생한 뒤로 조정에서 천주교를 엄금(嚴禁)하는 조치를 내리자 정약용도 배교(背敎)를 선언할 수밖에 없었다. 정약용은 『자찬묘지명』(광중본)에서 1791년 진산 사건 이후로 천주교에서 완전히 마음을 끊었다고 밝혔다. 그리고 1797년(정조 21년) 6월 22

127) 레오나르드 레시우스(Leonard Lessius, 1544-1623)의 라틴어 저서, 『무신론자와 정치가들에 대한 신의 섭리와 영혼의 불멸성에 대한 논의(De Providentia Numinis et Animi Immortalitate)』(총 2권) 중에서 제2권 『영혼의 불멸성에 대한 논의(Animi Immortalitate)』는 마르티노 마르티니(Martino Martini, 衛匡國 1614-1661)에 의해서 『진주영성리증(眞主靈性理證)』으로 번역되었다.

128) 김선희, 「인체 이론과 심 이론의 통합과 분리 - 『의령』에서 『맹자요의』까지 서학을 통한 다산의 인간 이해의 변화」, 『다산학』 34호, p.117; 김보름, 「주제군징과 다산 정약용의 인간관」, 『유학연구』, 제 62집, 충남대학교 유학연구소, 2023. p.390.

129) “然其原制造化萬物, 何以徵也”(『천주실의』, 서울대 출판부, p.49)



일(음력)에는 정조(正祖)에게 2,864자에 달하는 장문(長文)의 상소(上疏) 「변방사동부승지소(辨謗辭同副承旨疏)」를 써서, 자신을 천주교 신자로 보는 세간의 혐의(嫌疑)에 대해 소명(疏明)하고, 동부승지(同副承旨)에서 물러나기를 청하였다.

신(臣)의 경우는 당초에 천주교에 물든 것은 아이의 장난과 같았는데, 지식이 차츰 자라나자 문득 적과 원수로 여겼습니다. 분명히 알게 되어서는 더욱 엄하게 배척하였고, 깨우침이 늦어짐에 따라 더욱 더 심하게 미워하였으니, 칠궁(七竅)의 심장을 쪼개어도 진실로 나머지가 가린 것이 없고, 구곡간장(九曲肝腸)을 더듬어 보아도 진실로 남은 찌꺼기가 없습니다.(『辨謗辭同副承旨疏』)<sup>130)</sup>

정조는 이에 대해 “소를 모두 다 살펴보니, 선(善)의 싹이 봄바람에 만물이 싹트듯 하고 중(中)에 가득 열거한 말은 듣는 사람을 감동시키기에 충분하다. 너는 사직하지 말고 직책을 살펴라”고 비답(批答)하였다.<sup>131)</sup> 정조만이 아니라 당시에 영의정 심환지(沈煥之, 1730-1802)와 직제학(直提學) 이만수(李晩秀, 1752-1820) 등도 정약용의 상소가 훌륭하다고 칭찬했다. 그러나 『벽위편(關衛編)』에서는 이와는 전혀 다른 기록을 전하고 있다.

정조는 상소문을 받은 다음 날 아침에 입시(入侍)한 승지(承旨)와 사관(史官)들에게 다음과 같이 불쑥 물었다. “어제 정약용의 상소(上疏)가 어떻던가? 각자 자신의 생각을 말해보도록 하라.” 검열(檢閱) 오래증(吳泰曾)이 먼저 입을 뗐다. “신의 소견으로 보기에, 이 사람은 아직도 천주학을 버리지 못했습니다.” 오래증의 대답을 들은 정조가 느닷없이 큰 웃음을 터뜨렸다. “네 말이 과연 옳다.”(『關衛編』)<sup>132)</sup>

이처럼 정약용이 배교를 공식적으로 선언했음에도 불구하고, 1801년에 신유박해(辛酉迫害) 때 전라도 강진으로 유배를 가는 것을 피할 수는 없었다. 그렇다면 1797년의 「변방사동부승지소(辨謗辭同副承旨疏)」 이후로는 정말로 칠궁(七竅)의 심장을 쪼개고, 구곡간장(九曲肝腸)을 헤쳐보아도 정약용에게서 천주학의 남은 찌꺼기가 발견되지 않았는가?

그러나 강진 유배기의 정약용의 저술에서는 반서학적(反西學的) 표현은 눈에 띄지 않는다. 『중용자잠(中庸自箴)』(1814), 『중용강의보(中庸講義補)』(1814), 『논어고증주(論語古今註)』(1813), 『맹자요의』(1814), 『춘추고징(春秋考徵)』(1808-1833) 등에서 영명(靈明), 영식(靈識), 영지(靈知)·성령(性靈) 등 ‘영(靈)’자가 포함된 다양한 용어를 사용하고 있는데, 이것은 『천주실의』의 영향을 강하게 받고 있는 증거이다. 필자가 논문에서 사용한 다섯 개의 자료도 모두 유배기 혹은 해배기의 저술이다. 정약용의 유배 이후의 저술에서 마테오 리치로부터 받은 영향이 도처에 나타나는 것으로 볼 때, 그가 이러한 부분을 애써 감추려고 했던 것으로는 보이지 않는다. 반면에 강진 유배 이후에 쓰여진 「한강백현담고(韓康伯玄談考)」에서는 왕필(王弼)과 한강백(韓康伯)의 도가적(道家的) 해석에 치우친 역학자들을 이단(異端)으로 공격하고 있다.

130) “若臣者，當初染跡，有同兒戲，而知識稍長，便爲敵讎，知之既明，斥之愈嚴，悟之既晚，嫉之愈甚，剔心七竅，實無餘翳，搜腸九曲，實無遺瀋。”(『辨謗辭同副承旨疏』, 『定本 與猶堂全書』 2, p.172)

131) “善端之萌，春嘘物茁，滿紙自列，言足感聽，勿辭”(『정조실록』 46권, 정조21년 6월 21일; 『정조시대 천주교사자료집』, III, 한국순교자현양위원회, 1999. p.27&p.216)

132) “上問入侍承史曰，丁若鏞疏，何如？各陳所見，可也。檢閱吳泰曾曰，以臣所見，此人，尙不棄其學矣。上大笑曰，爾言果是矣。”(『關衛編』, pp.260-262.)

따라서 정약용은 도가(道家)보다 서학에 대해서 오히려 더 우호적 태도를 취했다고 말할 수 있다.

만약에 천주교의 남은 찌꺼기마저 완전히 없애 버렸다면 이것은 어찌된 일인가? 필자의 견해로는 여기에는 서학과 서교를 분리해서 생각하는 정약용의 논리가 일관되게 작동하고 있다고 본다. 김수태에 따르면, 정약용은 「자찬묘지명」에서 천주교를 일관되게 서교(西敎)라고 표현하고 있으며, 「정약전묘지명」에서는 천주교를 ‘신교’(新敎)라고까지 언급하고 있다.<sup>133)</sup> 즉 정약용은 천주교의 종교적 성격을 명백하게 인식하기 시작하였으며, 서학으로부터 서교를 구분했음이 명백하다는 것이다. 김수태의 문제제기는 매우 중요하다. 정약용은 배교 이후로 가톨릭의 종교적 의례(儀禮)에 속하는 행위를 일체 하지 않았다. 오히려 『상례사전(喪禮四箋)』에서 보듯이, 정약용은 수사학(洙泗學)의 관점에서 상례(喪禮)의 유가적 의례(儀禮)를 복원하는데 힘썼다. 조상에 대한 제사를 거부하는 것은 그 자체로 강한 종교적 의미를 지니는 행위이며, 당연히 서교(西敎)에 관련되는 문제에 속한다. 반면에 천지창조설에 관한 논의 혹은 영명(靈明), 영식(靈識), 영지(靈知)·성령(性靈) 등에 대한 논의 등은 오로지 종교의 범주라기 보다는 오히려 철학 혹은 종교철학에 관련된 문제라고 볼 수 있다. 이러한 문제들은 서학과 서교의 사이에 있는 주제에 속한다. 이것은 천지창조론에 대해서도 적용된다. 천지창조론은 기독교 신앙의 영역이면서, 동시에 철학과 과학의 탐구주제이기도 하다. 따라서 이러한 주제를 다루었다고 해서, 그가 서교(西敎)를 믿었다고 단정할 필요는 없다. 정약용의 태극 이론 등을 분석해 보면, 그의 견해가 마테오 리치의 관점과 매우 다르다는 것을 알 수 있다. 즉 정약용은 『천주실의』를 자신의 철학적 사유를 전개하기 위한 재료(材料)로 활용하고 있을 뿐이며, 천지창조론을 주장한다고 해서 그것이 천주교를 믿는다는 것과 동일한 의미를 지니는 것은 아니다.

여기서 우리는 정약용의 보유론(補儒論)이 가진 의미에 대해서 다시 고찰해 볼 필요가 있다. 정약용은 「변방사동부승지소(辨謗辭同副承旨疏)」에서 천주교를 유문(儒門)의 별파(別派) 정도로 생각했다고 고백하였는데, 이것은 일종의 보유론(補儒論)의 시각이다. 정약용은 자신의 보유론적 관점을 외부로 표출시켰을 때 받게 될 비판적 시각을 끊임없이 의식하지 않을 수 없었다. 보유론은 처음에는 큰 저항없이 받아들여졌지만, 나중에는 천주교도들 이외에는 보유론을 주장하지 않게 되었다. 따라서 당시의 사회적 분위기에서 보유론적 관점을 공공연하게 주장하는 것은 천주교 신자라는 것을 스스로 인정하는 것이나 다름없었다. 정약용은 서교가 아닌 서학에 대해서는 조심스럽게 자신의 견해를 드러냈으나, 그러한 견해의 표명조차도 매우 조심스러웠으며, 자신을 비판하는 시선을 항상 의식하고 있었다. 다산은 ‘여유당(與猶堂)’이라는 당호(堂號)처럼 살얼음판을 걷는 것처럼 살았다. 그리고 그 얼음이 깨질 수 있는 위험을 알리는 경계(警戒標識)는 서학과 서교 사이에 있었다.

#### 4. 맺는 말

필자는 본고(本考)에서 정약용의 천지창조설에 관한 사상의 변천 과정을 보여주는 다섯 개의 자료를 선택하여, 정약용의 견해를 그 시간적 순서에 따라 배열했다. 그리고 정약용이 청년 시절에 최초로 품었던 천지창조에 대한 관념이 어떻게 형성되고, 성장되어 갔는지를 분석했다. 정약용이 천지창조설에 대한 이야기를 처음 들었던 시기는 23세 때인 1784년(甲辰) 4월

133) 김수태, 「정약용과 천주교의 관계 재론」, 『교회사연구』, 제42집, pp.261-262.

15일(양력 1784년 6월 2일)이고, 「한위유의론」의 성립 시기는 대략적으로 1820년(59세) 전후의 시기에서 1822년(61세) 사이이며, 「육덕명석문초」는 1821년 전후이며, 『춘추고징』은 1808년(47세)에 초본(草本)이 만들어지고, 1833년(72세)에 최종적으로 탈고(脫稿)된 저서이다. 따라서 천지창조설에 관한 정약용의 사유는 23세에 최초로 형성되어, 강진 유배기에 발전하였으며, 특히 1808년(59세)에서 1822년(61세)에 이르기까지 해배 이후 환갑 이전의 시기에 집중적으로 형성되었으며, 그의 만년(72세)에 이르기까지 성숙되는 과정을 거쳤음을 알 수 있다.

필자는 자료분석을 통해 정약용에게 천지창조설이 있으며, 그것은 마테오 리치의 『천주실의』의 영향을 받은 것이라는 결론에 도달했다. 특히 『역학서언』의 「육덕명석문초」에서 ‘천지창조(天地創造)’라는 용어를 사용했다는 사실은 『천주실의』의 창조설을 수용했다는 가장 강력한 증거가 된다고 보았다. 그러나 마테오 리치와 달리 정약용에게는 창조론은 있으나, 종말론은 없다. 이것은 정약용이 『주교요지』에서 예수의 부활과 승천 및 최후의 심판 등에 대해 매우 상세하게 언급하고 있는 것과 대조가 된다.<sup>134)</sup> 정약용에게 종말론에 대한 논의가 없는 것은 그의 역학적 사유와 관련이 있는 것으로 보인다. 『주역』에서는 64괘가 기제괘(既濟卦)에서 끝나지 않고, 미제괘(未濟卦)에서 끝나며, 이것은 끝에서 다시 새로운 시작으로 이어질 것이라는 것을 암시한다. 정약용의 사유는 역학에 기반을 두고 있기 때문에, 더 이상 연속되지 않는 종말의 개념 보다는 시간의 영원한 순환과 반복 개념을 선호한 것이다.

필자가 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 자료의 분석을 통해서 내린 결론은 정약용이 강진 유배 이후에도 『천주실의』에 나타난 보유론의 관점을 적극적으로 수용했다는 것이다. 이것은 1797에 「변방사동부승지소(辨謗辭同副承旨疏)」에서 “칠규(七竅)의 심장을 쪼개어도 진실로 나머지가 가린 것이 없고, 구곡간장(九曲肝腸)을 더듬어 보아도 진실로 남은 찌꺼기가 없다”라고 말했던 것을 생각해 보면, 사뭇 다른 태도이다. 따라서 이러한 자료들은 정약용이 유배 이후에도 서학을 배척하지 않았다는 증거가 된다. 정약용은 『변방사동부승지소』에서 서학을 “유문(儒門)의 별파(別派)” 정도로 생각했다고 하였는데, 이것은 서학을 보유론(補儒論)의 관점에서 바라보았다는 것을 말해준다. 이러한 보유론적 관점은 유배기 내내 이어졌고, 해배기 이후에도 유지되었다. 반면에 「한강백현담고(韓康伯玄談考)」에서는 『역경』에 대한 도가적 해석에 대해 강력하게 배척하는 태도를 보였다. 따라서 정약용이 이단으로 배척한 것은 도가(道家)였지, 서학(西學)은 아니었다. 그러나 정약용은 유배 이후에 천주교의 종교적 의례를 행한 적은 없기 때문에 서학(西學)에 대한 관심을 서교(西教)에 대한 신앙과 동일시 할 수는 없다. 현존하는 『여유당전서』에 의존해서 보면, 유배와 해배 기간 동안에 나온 정약용의 저술에서 서학(西學)의 학설에 대해 반대하는 서술을 찾기 어렵고, 오히려 서학의 이론을 적극적으로 수용하는 태도를 발견할 수 있다.

그러나 그것은 어디까지나 보유론(補儒論)의 한계를 벗어나지 않는다. 마테오 리치의 보유론이 천주교를 최고의 가치로 설정하고, 유교로써 천주교의 교리를 보완하는데 목적을 둔 것이라면, 정약용의 보유론은 반대로 유교를 중심에 두고, 천주교로써 유교의 교리를 보완하는 것을 추구했다. 정약용은 상제(上帝)라든가 천지창조설에 대해 관심을 가졌지만, 그것은 신앙고백은 결코 아니었으며, 일종의 종교철학적 토론에 가까웠다. 정약용이 서학(西學)이 아니라 서교(西教)을 신봉(信奉)했다고 주장하기 위해서는 천주교의 종교의례를 실천했다는 증거가 나와야 할 것이다. 오히려 정약용의 저술 중에 『상례사전(喪禮四箋)』은 중국 고대의 상례(喪禮)를

134) “체상이 못출 때에 텃쥬 예수계셔 다시 느러오샤 천하고금 사툼을 다 심판하시느니라.”(『주교요지』, p.72); 조한건, 「정약용의 『주교요지』에 미친 서학서의 영향」, 석사학위논문, 서강대 사학과, 2006. p.50.

연구하여 수사(洙泗)의 근원으로 돌아가고자 하는 것을 목적으로 하고 있다. 요약하면, 정약용은 서학에 대해 우호적이었지만, 서교에 대해서는 거리를 두었다. 따라서 정약용의 학설은 서학과 서교 사이의 중간지대에 위치한 이론이라고 말할 수 있다.

## 참고문헌

### 원전 및 원전번역

강세정(姜世靖) 저, 정민(鄭珉) 역주, 『송담유록(松潭遺錄)』, 2022.

『교요서론』, 한국사학, 2013.

마테오 리치 지음, 송영배 등 옮김, 『천주실의』, 서울대출판부, 1999.

신후담, 『하빈 신후담의 돈와서학변』, 사람의 무늬, 2014.

아담 샬 편저, 전용훈 등 역주, 『주제군장-만물로써 신의 섭리를 증명하다』, 한국학중앙연구원출판부, 2022.

『定本與猶堂全書』, 卷3, 茶山學術文化財團, 2012.

『辨謗辭同副承旨疏』, 『定本 與猶堂全書』 卷2, 茶山學術文化財團, 2012.

『易學緒言』, 『定本 與猶堂全書』, 卷17, 茶山學術文化財團, 2012.

『孟子要義』, 『定本 與猶堂全書』, 卷7, 茶山學術文化財團, 2012.

『周易正義』, 十三經注疏整理本,

賀清泰, 『古新聖經殘稿』, 第1冊, 中華書局, 2014.

林忠軍, 『易緯導讀』, 齊魯書社, 2002.

Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-en, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei, 1985.

정규영 지음, 송재소 역주, 『다산의 한 평생 - 사암선생연보』, 창비, 2014.

미켈레 루제리(Michele Ruggieri, 羅明堅), 『신편천주실록(新編天主實錄)』, 동문연, 2012.

천주교 서울대교구 순교자현양위원회, 『역주 사학정의』, 2022.

徐昌治·養鶴徹定 編, 안경덕·이주해 옮김, 『파사집(破邪集)-17세기 중국인의 기독교 비판』, 일조각, 2018.

프란체스코 삼비아시, 김철범, 신창석 옮김, 『영언여작(靈言蠡勺)』, 일조각, 2007.

샤를르 달레, 안응렬 · 최석우 역주, 『한국천주교회사』 상중하, 1981.

## 저서

- 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 심산출판사, 2012.
- 鄭重祐, 『한국성경 300년 번역과 해석의 역사』, 계명대학교 출판부, 2022.
- 차기진, 『조선 후기의 서학과 척사론 연구』, 한국교회사연구소, 2002.
- Lionel M.Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press, 1997.
- K.K.Yeo, *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Oxford University Press, 2021.
- John Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean- François Foucquet, S.J.(1665~1741)* (Institutum Historicum S.I., 1982), 1982.
- K.K.Yeo(Edited by), *The Oxford Handbook of The Bible In China*, Oxford University Press, 2021.

## 논문

- 김장태, 「염제 흥정하의 서학비판론과 쟁점」, 『종교와 문화』, 제7호, 서울대학교 종교문제연구소, 2001.
- 김명호, 「열하일기(熱河日記)와 천주실의(天主實義)」, 『한국한문학연구』, 제48집, 2011.
- 김보름, 「주제군정과 다산 정약용의 인간관」, 충남대학교 유학연구소, 『유학연구』, 제62집, 2023.
- 김보름, 「주제군정의 전래와 수용 - 인체론에 대한 한·중·일의 이해를 중심으로」, 『유학연구』, 제50집, 충남대학교 유학연구소, 2020.
- 김상홍(金相洪), 「다산과 천진암과의 관계」, 『동양학』 제35집, 2004.
- 김수태, 「정약용과 천주교의 관계 재론」, 『교회사연구』, 제42집.
- 다산학술문화재단 편, 『다산학사전』, 사암, 2019.
- 동국역사문화연구소 편, 『조선시대 서학 관련 자료 집성 및 번역해제』, 제1권, 경인문화사, 2020.
- 동국역사문화연구소 편, 『조선시대 서학 관련 자료 집성 및 번역해제』, 제2권, 경인문화사, 2020.
- 민영진·전무용, 「한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향」, 『성경원문연구』, 제19호, 2006.
- 박인희, 「성경직히광익(聖經直解廣益)과 초기한국기독교의 공동체적 전망」, 『성경원문연구』, 제50집, 2022.
- 방상근(方相根), 「성년광익의 서지연구」, 서종태 외, 『신앙의 노래 역사의 향기』, 흐름출판사, 2014.
- 배현숙(裴賢淑), 「17-18세기에 전래된 천주교 서적」, 『교회사연구』 제3집, 1981..
- 백승종, 「조선후기 천주교와 정감록- 소문화집단의 상호작용」, 『교회사연구』, 제30집, 2008.



- 성태용, 「다산 철학에 있어서 계시없는 상제」, 『다산학』 5호, 2004.
- 안성호, 「17세기 초 마테오 리치의 『천주실의』와 19세기 제임스 레그의 중국유교경전 영어번역본에서 사용된 용어 '상제(上帝)'간의 신학적 연속성」, 『한국기독교와 역사』, 제32호, 2010.
- 옥성득, 「개신교 전래기의 신명칭 용어논쟁」, 『기독교사상』 418, 1993.
- 원재연(元載淵), 「五洲 李圭景의 對外觀과 天主教 朝鮮傳來史 인식 - 西洋通中國辨證說과 斥邪教辨證說을 중심으로」, 『교회사연구』, 제17집, 2001.
- 원재연(元載淵), 「정약종 주교요지와 한문서학서의 비교연구-『성세추요』와의 비교를 중심으로」, 한국사상사학회, 『한국사상사학』, 제18집, 2002.
- 원재연(元載淵), 「18세기 후반 북경 천주당을 통한 천주교 서적의 조선 전래와 신앙공동체의 성립 - 이승훈의 역할을 중심으로」, 『동양한문학연구』, 제30집, 2010년.
- 유약무, 「청대 초·중기 예수교 조선전파 역사고」, 『한국기독교문화연구』, 제12집, p.63.
- 유초하, 「정약용철학에서 본 영혼불멸과 우주창조의 문제」, 『한국실학연구』, 제6호, 한국실학학회 2003.
- 이동희, 「컴퍼스를 들고 창조하시는 하나님」, 대한기독교서회, 『기독교사상』, 통권601호, 2009.
- 이석원, 「마음이 조찰한 이는 진복자(眞福者)이로다. 저희가 천주를 뵈옵 것이니라 - 『성경직해광익』 2008.
- 임채우, 「서학이 근대 민중종교운동에 미친 영향- 민간 예언서와의 관계를 중심으로」, 선도문화, 제30권, 2021.
- 이환진, 「19세기 중국 개신교회의 용어 논쟁 그리고 한국 개신교회와 일본 개신교회의 하느님 용어」, 『신학과 세계』, 제79호, 2014.
- 전용훈, 「조선후기 『만물진원(萬物眞原)』의 유통과 서학 비판론」, 『교회사연구』, 제58집, 2021.
- 정순우, 「다산에 있어서의 천과 상제」, 『다산학』, 제9호, 2006.
- 정중호(鄭重祜), 「18세기 이전 창세기 해석의 역사」, 『구약논단』, 제20권 2호, 통권 52집, 2014
- 정중호(鄭重祜), 「18세기 이전 중국과 한국의 십계명 번역과 해석의 역사」, 『구약논단』 50집, 2013.
- 조지형, 「연암(燕巖) 박지원(朴趾源)의 천주교 인식과 대응 양상」, 『대동문화연구』, 제110집, 2020.
- 최정연, 「만물진원의 간행과 17-18세기 유교 지식인의 반응-제10편 창조설을 중심으로」, 『중국문학』, 제108집, 2021.
- 황예렘, 「일본 초기 개신교의 신 용어 번역사에 대한 고찰」, 대한성서공회, 『성경원문연구』, 2015.
- Raissa De Gruttola, *Translating the Bible into Chinese Characteristics and Features of the Sigao Shengjing, Between Texts, Beyond Words*, 2018. p.30.
- Thierry Meynard, *A Thomistic argumentation on creationism in Late Ming China: First juan of the Explanation on the Great Being (Huanyou quan), 1628*, International Journal of Sino-Western Studies(國學與西學國際學刊), Vol. 22(第22期), June, 2022.

인터넷 자료

欽定四庫全書, 卷五百八經部, 『易緯乾鑿度』, 卷上(<https://ctext.org/wiki.pl?if>)

『정조실록』 33권, 정조 15년 11월 13일([https://sillok.history.go.kr/id/kva\\_11511013\\_002](https://sillok.history.go.kr/id/kva_11511013_002))

欽定四庫全書, 卷五百八經部, 『易緯乾鑿度』, 卷上(<https://ctext.org/wiki.pl?if>)

방인, 「다산 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 이야기」에 대한 논평문

서종태(해미국제성지 신앙문화연구원)

발표자인 방인 선생님은 다산 정약용의 역학에 관해 평생 연구해 오신 분으로, 학술지에 발표한 관련 논문이 수십여 편에 달하고, 간행한 관련 저서도 여러 권입니다. 특히 방 선생님은 2019년에 「정약용의 『주역』 해석에 보이는 우주발생론적 관념과 마테오 리치의 영향 -창조론과 생성론의 절충-」을 『다산학』 35호에 발표하신 적이 있습니다. 그 논문에서 다룬 다산의 천지창조설을 이전에 활용하지 않은 자료까지 두루 이용하여 더욱 체계적으로 새롭게 규명한 것이 바로 오늘 발표하신 「다산 정약용의 천지창조설에 관한 다섯 개의 이야기」입니다.

그런데 방 선생님 논문의 참고문헌에 토론자인 저의 논문이 한 편도 들어 있지 않습니다. 저는 주로 역사학을 바탕으로 성호학파의 서학과 양명학을 연구해 온 사람입니다. 담당 선생님께서 제게 토론을 요청하면서 서학에 관한 논문이라고 알려주기에 당연히 제가 감당할 수 있는 주제인 줄 알고 응했는데, 논문을 받아 보고서 제가 책임자가 아니라는 사실을 뒤늦게 깨달았습니다. 그렇다고 반납할 형편도 아니어서 힘닿는 데까지 공부해서 토론에 임하게 되었습니다. 질문한 내용 중에 혹 부당한 부분이 있더라도 잘 모른 탓으로 여기어 너그럽게 이해해 주시기를 바랍니다. 질문한 사항은 다음과 같습니다.

첫째, 발표자는 다산의 『역학서언(易學緒言)』 「육덕명석문초(陸德明釋文鈔)」에 나오는, 작은 씨가 발아하여 수박이 생성되는 과정을 태극으로부터 천지가 생성되는 과정에 비유한 것으로, 옹기장에 의해 옹기가 만들어지는 과정을 태극에서 천지가 생성되는 과정에 비유한 것으로 각각 해석했습니다. 그리고 수박이 생성되는 과정은 자연적으로 성장하여 제작자가 필요하지 않으므로 생물지법(生成之法)에 해당하고, 옹기가 만들어지는 과정은 제작자가 필요하므로 조물지법(造物之法)에 해당한다고 해석하면서, 다산이 수박과 옹기라는 두 가지 설명 모델을 동시에 허용함으로써 생성론과 창조론의 절충을 시도했다고 주장했습니다. 그러나 다산은 천지를 주재하고 창조하는 권능은 태극이 아니라 영명한 상제만 지니고 있고, 태극은 상제에 의해 창조된 것으로 보았습니다. 그러므로 옹기 모델을 창조론으로, 수박 모델을 생성론으로 보아, 다산이 창조론과 생성론의 절충을 시도했다는 발표자의 주장은 논리적으로 잘 맞지 않는다는 생각이 듭니다.

둘째, 발표자는 “수박의 비유는 자연이 어떻게 생성되고, 진화해 나가는 것에 관한 이론이기 때문에 진화론의 한 종류로 간주 될 수 있다. 우주는 마치 수박씨가 수박이

되어가는 과정처럼 팽창과 수축을 거치면서 자신의 형태를 만들어 나간다. ‘우주는 시간이 지나면서 팽창한다.’라고 보는 관점은 팽창이론의 한 유형이다. 팽창이론에 따르면, 우주는 최초의 순간에 급격히 팽창했다.”라고 주장했습니다. 그러나 수박의 작은 씨가 발아하여 수박이 열리는 과정의 비유, 즉 태극을 형성하고 있는 원초적 물질인 월기가 스스로 움직여서 우주가 생성되어 나가는 것을 진화론의 한 종류로 간주할 수 있고, 나아가 우주 팽창이론의 한 유형으로까지 확대해석할 수 있는지 의문이 듭니다.

셋째, 발표자는 마테오 리치가 『천주실의』에서 천주(天主)를 천지 만물을 “시제(始制)·주재(主宰)·안양(安養)”한 존재로 정의했는데, 다산이 이 문구의 몇 글자를 고쳐 『춘추고징(春秋考徵)』에서 “상제(上帝)는 천지와 신과 인간과 만물을 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)하는 존재이다.”라고 정의했다고 밝혔습니다. 즉, 『천주실의』의 ‘천주(天主)’를 ‘상제(上帝)’로, ‘시제(始制)’를 ‘조화(造化)’로, ‘주재(主宰)’를 ‘재제(宰制)’로 고치고, ‘안양(安養)’은 그대로 썼다고 했습니다. 그리고 많은 용례 검토를 통해, ‘천주’를 ‘상제’로 고친 것은 보유론의 관점에서 ‘천주’가 곧 ‘상제’이기 때문이고, 창조 의미로 사용한 ‘시제’를 ‘조화’로 고친 것은 ‘조화’를 『천주실의』에서 ‘창조’의 의미로 많이(7번) 사용했기 때문이며, ‘주재’를 ‘재제’로 고친 것은 ‘제작’과 ‘주재’의 두 가지 의미를 모두 포괄하기 위한 것이라고 해석했습니다. 그러나 이중 ‘주재’를 ‘재제’로 고친 것에 대한 해석은 『천주실의』에서 ‘조화’를 ‘창조’의 의미로 많이(7번) 사용한 사실을 고려할 때 좀 궁색해 보입니다. 전통적 문맥에서 ‘재제’가 ‘주재’의 의미로 사용된 점으로 볼 때, ‘천주’를 ‘상제’로 고친 것과 같이 천주교식 표현으로 오해될 수 있는 여지를 없애고자 ‘주재(主宰)’ 대신 같은 뜻의 ‘재제(宰制)’로 고쳤다고 보는 것이 더 자연스럽지 않을까 합니다.

넷째, 발표자는 본 논문에서 다산의 천지창조설을 규명하는 데 그치고 있다는 아쉬움을 갖지 않을 수 없습니다. 다산이 평생 천지창조설에 매달린 이유가 무엇이며, 천지창조설을 바탕으로 유학을 깊이 탐구하여 새롭게 체계화한 그의 학설이 갖는 역사적 의의에 대해서도 논의해야 하지 않을까 합니다. 이와 관련해서는 성호 이익으로부터 다산 정약용에 이르는 성호학과 실학의 계승 발전에 대해 주목할 필요가 있습니다.

이익의 실학은 학문의 궁극적 목표를 정주학이 아닌 육경과 사서로 삼아, 정주학을 거슬러 위로 사서와 육경에까지 이르러야 한다고 주장했습니다. 또한 정주학만을 맹종하지 말고 학문할 때 의문을 제기하여 자득할 것, 즉 경전을 자주적으로 해석할 것을 강조했습니다. 또한 “행하고 남은 힘이 있거든 그를 배운다.”라고 한 공자의 말을 근거로 하여 성덕학(成德學)은 실천적인 행, 즉, 효제를 위주로 해야 하고, 교재도 『논어』와 『효경』을 주된 것으로 삼아야 한다고 주장했습니다. 아울러 성덕학만으로는 당면한 궁핍 등의 문제를 해결할 수 없다고 본 그는 “부한 뒤에 가르친다.”라는 공자의 말을 근거로 하여, 성덕학과 더불어 사공에 관한 학문을 아울러 추구해야 한다고

역설했습니다.

이러한 이익의 학설 중 진보적인 면을 적극 계승 발전시킨 정산 이병휴는 주자학에 불완전한 부분들이 있으니 그것들을 변론하여 바로잡아 완전하게 만드는 것이 오히려 주자를 지극히 존중하는 것이라 주장했습니다. 아울러 그는 격치장 없이 성의장을 전문 맨 앞에 배치한 고본 『대학』의 체제를 따랐고, 이렇게 행에 관한 공부인 성의 이하에만 전을 설정하여 해설하고 지에 관한 공부인 격물치지에 전을 생략한 것은 격물치지의 지는 물의 선불선에 관한 것으로 배우지 않고도 내 마음의 영명함이 알 수 있어 행에 관한 공부만 필요하기 때문이라고 하는 등 양명학의 입장을 드러냈습니다.

그리고 이병휴의 문하에서 공부하던 이기양과 권철신 등도 그의 양명학에 입각한 학설을 따랐습니다. 이어 그들의 문하에서 수학하던 이벽·정약전·이존장·홍낙민 등이 천주교를 수용하게 됩니다. 이렇게 도덕적 실천력을 강화해 가던 과정에서 성호학파의 4세대인 이벽·정약전·이승훈·정약용 등에 이르러 천주교를 수용하게 되고, 1791년 진산사건을 계기로 배교한 정약용이 강진에 유배된 이후에 천주교의 천지창조설을 바탕으로 성호 이래로 도덕적 실천력을 강화해 온 성호학파의 실학을 체계적으로 정리하여 마침내 완성하게 되었다고 말할 수 있지 않을까 합니다.



## 귀신의 공공성과 제사의 정치 : 상제-귀신의 논리로 본 정약용의 정치 형이상학

백민정(가톨릭대)

### 목차

1. 들어가는 말
2. 虛靈知覺에서 靈知慧識으로: 靈의 기원과 실재성
3. 靈의 공유와 상응: 상제, 천신, 혼령, 인간
4. 상제-귀신의 공공성과 제사의례
5. 나가는 말

### 1. 들어가는 말

이 글은 다산 정약용(丁若鏞:1762-1836)의 귀신에 대한 관점을 분석한 것이다. 다산의 상제-귀신관에 대해서 적지 않은 연구가 있었지만, 이 글에서는 그의 귀신론을 개인의 신앙이나 믿음의 문제가 아니라 당시 다산이 제안한 정치적 기획의 일환으로 소개하고자 한다. 제천의례와 조상제사는 이미 오랜 전통을 가진 것이고 특히 국가례는 천자국 중국과 제후국 조선의 정치사회적 위상을 판단하는 중요한 잣대로 기능했다. 따라서 국가의례에 상정된 상제와 귀신은 개인의 내성적 성찰의 대상이기에 앞서 현실의 참여한 정치적·외교적 사안이었다고 할 수 있다. 정약용의 『춘추고징』은 국가례 가운데 특히 길례와 흉례를 소개했는데, 郊·社·禘 제사를 중심으로 소개된 길례에서 다산은 자신이 염두에 둔 유일무이한 상제와 귀신들, 인간 혼령에 대해 다양하게 서술하였다. 제사가 모든 예의 근본이라고 생각했던 다산에게 제사의 제물을 흠향하는 귀신의 존재는 중요한 문제가 아닐 수 없었다. 다산은 무형한 상제와 천신은 물론이려니와 망자의 혼과 그 인귀[조상]에 대한 제사에 특히 주목했다.

주지하듯이 예수회 신부 마테오 리치(Matteo Ricci:1552-1610)는 『천주실의』를 통해 중국 신유학의 이기론을 비판하고 고대유학의 인격적 상제에 대한 관심을 불러일으켰다. 그는 태극이나 理가 靈과 知覺이 없는 존재라는 점을 지목하면서 천주가 창조한 인간 영혼의 이성적 능력과 사후 영혼의 불멸성을 주장했다. 특히 마테오 리치가 중국인의 조상제사 풍속과 귀신에 대한 잘못된 관념을 비판한 것이 눈길을 끌었다. 그는 만약 망자의 혼이 常存하지 않는다면 후손들이 祖廟를 수리하며 계절마다 조상제사에 심혈을 기울이는 것은 의미 없는 공허한 유희에 불과하다고 지적했다.<sup>1)</sup> 신유학자들은 조상혼을 비롯한 귀신을 음양의 취산작용으로 이해했고 몇 세대를 지나면 조상혼은 자연스럽게 소멸된다고 믿었다. 이 문제는 이익과 안정복, 정약용에 이르기까지 많은 성호학파 지식인들을 고민에 빠뜨렸다. 다산이 살아있는 사람과 망자의 혼을 사유하는 대목에도 이런 고민의 흔적이 보인다.

1) 『天主實義』 제3편, 8조목. “彼孝子慈孫, 中國之古禮, 四季修其祖廟, 設其裳衣, 薦其時食, 以說考妣. 使其形神盡亡, 不能, 聽吾告哀, 視吾稽顙, 知吾事死如事生, 事亡如事存之心, 則固非自國君至於庶人大禮, 乃童子空戲耳.”

그런데 문제는 서양 선교사들이 사후 인간 영혼의 불멸을 주장하면서도 막상 자기 부모의 혼령을 위한 후손들의 報本의 제사를 금지하는 모순된 신념을 요구한 점이다. 당시 정부의 척사윤음은 망자의 혼이 불멸한다고 주장하면서 왜 자기 부모의 혼에 제사하는 것을 금하는지 반문하고 있다. “제사의 예는 조상을 추모하며 근본에 보답하는 것이니 효자가 그 어버이를 차마 죽었다고 생각할 수 없음은 神理와 人情이 그렇게 하지 않을 수 없기 때문이다. 그런데 저들은 神主를 부수고 제사를 폐하면서 죽은 자는 알지 못한다고 말한다. 진실로 이와 같다면 저들이 말하는 靈魂이란 또한 무엇에 의거하는 것인가?”<sup>2)</sup> 비판의 논점은 인간 영혼의 불멸을 강조하면서 왜 조상혼을 위한 제사를 반드시 금해야 하는지 그 연유를 반문한 것이다. 18세기 가톨릭 전례논쟁 이후에 교황칙령에 의거 천주교인의 조상제사뿐만 아니라 공자 석전례도 금지되었기에 유학자에게 천주교는 가장 중요한 유교적 의례와 공존할 수 없는 대상이 되었다.

유배 후 정약용의 고민은 이 문제와 맞닿아 있다. 조상제사를 인정하고 그 바탕에서 상제를 섬길 수 있는 길은 없을까? 그는 『상례사전』·『제례고정』 등 상제례에 관한 방대한 분량의 예학서에서 사후 망자의 혼을 다루는 다양한 의례적 절차들을 상세히 분석했다. 『춘추고징』과 『상서고훈』에서 국가례의 제천의식과 사직, 체제사, 時享, 廟祭에 관한 정밀한 고증과 대안도 제시했다. 특히 다산은 상제를 필두로 다양한 천신과 인귀로 구성된 귀신들의 세계에서, 조상혼의 의미가 무엇이며 조상제사는 어떤 가치를 갖는지 고민했다. 『춘추고징』에서도 그는 교제사 못지않게 조상혼과 관련된 체제사의 분석에 심혈을 기울였다. 나는 다산 사유의 핵심은 조상제사를 버팀목으로 천신과 상제에게 이어지는 유대의 긴 과정을 의례를 통해 복원하는 데 있었다고 생각한다. 이같은 초월적, 형이상학적 세계의 재구성은 다산이 지향했던 세속 정치의 공공성을 제고하는 데 주된 목표가 있었다. 인륜질서의 회복과 왕도정치의 구현이 다산의 사유를 구성하는 가장 중요한 목적이라고 보기 때문이다. 본론에서는 우선 제사 대상인 혼령의 문제를 이해하기 위한 선행 작업으로 다산이 주목한 靈과 靈體의 의미를 도학자들의 심론과 비교해서 살펴본다. 영성을 공유한 인간과 천신, 상제의 초월적 세계를 다산이 세속의 질서와 어떻게 상응시켰고 그 정치적 의미는 무엇인지 짚어본다. 마지막으로 다산의 상제-귀신론에 반영된 귀신의 공공성이 무엇이며 제사의례가 어떻게 귀신의 공적 가치를 정치적 공공성으로 견인하고 승화시킬 수 있다고 보았는지 이에 대한 다산의 관점을 살펴보도록 하겠다.

## 2. 虛靈知覺에서 靈知慧識으로: 靈의 기원과 실재성

虛靈은 주자학에서 인간 마음의 중요한 특징을 형용하는 개념이다. 주희(朱熹:1130-1200)는 말년까지 가장 공을 들인 『대학장구』와 『중용장구』에서 마음의 특성을 서술하기 위해서 이 용어를 사용했다. 『대학장구』 첫 장에서 “명덕이란 사람이 하늘로부터 얻은 것으로 허령하여 어둡지 않으니 이로써 여러 이치를 갖추고 만사에 대응한다”라고 했고, 『중용장구』의 서문에서는 도심과 인심의 마음을 설명하기 위한 대전제로 “마음의 허령지각은 하나일 뿐이다”라고 천명하였다.<sup>3)</sup> 텅 비고 영명한[영활한] 마음이 어둡지 않다[허령불매]고 하거나 텅 비고 영명한 마음의 지각[허령지각]이라고 말할 곳에서, 허령이란 송대 도학사에서 주로 중용 첫 장의 “희노애락이 발현하지 않은 때를 中이라고 하고 희노애락이 발현하여 중절한 것을 和라고 한다”에서 미발의 중을 설명하는 과정에서 주목받았다. 심의 미발 상태에 대한 논의는 장재(張載:1020-1077)의 제자였던 呂大臨과 蘇昞에서 시작되었고 이것을 본격적으로

2) 『憲宗實錄』 6권, 헌종 5년(1839) 10월 18일, 첫 번째 기사, “斥邪綸音을 경외에 내리다.”

3) 『大學章句』제1장, “明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也.” 『중용장구』 序, “蓋嘗論之, 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.”

쟁점화한 것은 정이(程頤:1033-1107)와 그의 제자들이었다. 정이는 희노애락의 감정이 발생하는 것을 사려가 싹트는 것과 유사하게 보았고 생각이 일어나면 곧 이발이라고 간주함으로써 미발을 思慮未萌의 상태로 이해하도록 이끌었다.<sup>4)</sup>

주지하듯이 주희는 중화구설에서 중화신설로 이행하면서 호학상파의 장식(張栻:1133-1180) 등과 토론하는 과정에서 미발의 존양 공부가 가능하다는 것을 보여주기 위해 知覺不昧라는 새로운 표현을 덧붙였다.<sup>5)</sup> 오랜 논쟁을 거치면서 주희는 마음의 미발 상태를 事物未至, 思慮未萌, 知覺不昧로 기술하는 관점을 정립하게 된다. 주희는 사람의 한 마음이 본래 光明한 것이고 죽은 물건이 아니며 존양할 때 이 마음은 지각이 炯然不昧하여 고요하다고 설명한다.<sup>6)</sup> 또한 마음의 지각이 어둡지 않은 것을 마음이 본성과 감정을 주재하는 상태라고 풀이하었다.<sup>7)</sup> 마음이 아직 발동하지 않았을 때 어둡지 않은 것은 마음이 본성을 주재하기 때문이고, 감정이 이미 발동했을 때 마음이 절도에 맞아서 어그러지지 않는 것은 마음이 감정을 주재하기 때문이라는 것이다. 요컨대 주희에게 밝게 지각하는 마음이란 敬에 의해 확보된 심의 주재력을 말하며, 이것이 곧 이어지는 도심의 중요한 특징이 된다. 송대 도학에서 도심의 주재력이란 뒷날 정약용이 말하듯이 인심과의 전장에서 치열하게 싸우는 의지적이고 윤리적인 마음, 도덕심을 가리키는 것이 아니었다. 이것은 수많은 인심의 양태들에 휘둘리지 않는 마음의 중심점, 특정한 곳으로 치우치거나 기울지 않는 주재력을 의미했던 것이다. 고수해야 하는 특정한 도덕심을 말한 것이 아니었기 때문에 도학자들은 마음을 사태를 그대로 비추는 거울에 비유하였다.

제자 주희에게 미발의 기상을 체인할 것을 가르쳤던 스승 연평 이동(延平 李侗: 1093-1163)은 북송 시대 도남학을 계승했던 인물이다. 이동과 주희의 대화를 기록한 『연평답문』을 살펴보면, 이동은 함양 공부를 항상 일용사의 고착점에서 시작할 것을 가르쳤고, 피차의 구별이 없고 나와 너의 장애가 없어서 마음이 융석하고 쇠락한 상태를 체험하도록 권고했다. 이동은 일용처의 고착점을 조용히 응시하면서 정좌하고 마음을 수렴하여 단속하면 그 고요한 내성적 힘[주재력]에 의해서 나와 사태와의 장애를 뚫고 연결하는 도리[理]가 패연히 물 흐르듯이 드러난다고 보았다.<sup>8)</sup> 그가 말한 정좌와 존양공부는 일시적으로라도 자신의 정체성을 내려놓는 상태, 내려놓음의 의식에 가깝다. 그래야 갈등을 빚은 사태와의 장벽이 풀리면서 피차를 연결하는 도리를 지각할 수 있기 때문이다. 이동은 단적으로 仁이란 피차의 구별이 없는 상태, 人[心]과 理의 간격이 없는 상태, 지각이 가장 명료한 상태[知覺了了]라고 풀이한다.<sup>9)</sup> 지각이 가장 명료한 상태로서 仁은 타자에 대한 감응력이 최고조로 활성화된 상태를 의미한다. 이 점에서 이동과 주희에게 도심이란 어떤 특정한 가치를 추구하는 도덕심이 아니라, 자신의 좁은 자아를 허물고 세상의 모든 존재와 만나는 가장 넓게 활성화된[廓然大公] 우주적 마음을 가리켰다.<sup>10)</sup>

4) 『二程遺書』 권18, 82조목. “蘇季明問中之道，與喜怒哀樂未發謂之中同否。曰非也。喜怒哀樂未發，是言在中之義，只一箇中字，但用不同。或曰喜怒哀樂未發之前，求中可否。曰不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也。既思即是已發(思與喜怒哀樂一般)。纔發便謂之和，不可謂之中也。[又問呂學士言當求於喜怒哀樂未發之前，信斯言也。恐無著摸，如之何而可。曰看此言如何地下。若言存養於喜怒哀樂未發之時，則可。若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。”

5) 『朱子大全』 권32, 答張欽夫. “未發之前是敬也，固已主乎存養之實，已發之際是敬也，又常行於省察之間。方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以‘見天地之心’也。”

6) 『朱子大全』 권63, 答孫敬甫. “所論才說存養，即是動了，此恐未然。人之一心本自光明，不是死物，所謂存養，非有安排造作，只是不動著他，即此知覺炯然不昧。但無喜怒哀樂之偏，思慮云爲之擾耳。當此之時，何嘗不靜？不可必待冥然都無知覺，然後謂之靜也。”

7) 『朱子大全』 권42, 答胡廣仲. “心主性情，理亦曉然。今不暇別引證據。但以吾心觀之，未發而知覺不昧者，豈非心之主乎性者乎？已發而品節不差者，豈非心之主乎情者乎？”

8) 『延平答問』 32조목. 又云 “便是‘日月至焉’氣象”一段，某之意，只謂能存養者積久，亦可至此。若比之‘不違’氣象，又迥然別也。今之學者，雖能存養，知有此理，然旦晝之間一有懈焉，遇事應接學處，不覺打發機械，即離間而差矣。唯存養熟，理道明，習氣漸爾消鑠，道理油然而生。然後可進，亦不易也。” 『延平答問』의 장절 구분은 다음의 번역 책을 따랐다. 『스승 이동과의 만남과 대화: 延平答問』, 성광동 외 공역, 이학사, 2006, 216-217쪽.

9) 『延平答問』 41조목. “仁只是理，初無彼此之辨。當理而無私心，即仁矣。”; 53조목. “仁字只是有知覺了了之體段。若於此不下工夫，令透徹，即緣何見得本源毫髮之分殊哉！若於此不了了，即體用不能兼舉矣。此正是本源體用，兼舉處，人道之立，正在於此。”

퇴계 이황은 1552년 화담학과 박민현과 남언경을 통해서 『延平答問』이란 책을 얻어 읽었는데 마치 장님이 눈을 뜬 것 같았고 목마른 사람이 물을 얻어 마신 것 같이 큰 깨우침이 있었다고 회고하였다(「延平答問後語」, 1553). 그는 이 책의 전모를 헤아리기가 매우 어렵지만 분명한 것은 연평의 가르침 덕분에 유학[吾學]과 불교[禪學]가 동일한 것 같으면서도 다르다는 것을 확실히 알게 되었다고 말했다(「延平答問跋」, 1554). 그는 주희가 연평을 만나기 전에는 오히려 釋老之間에 출입했지만 연평의 가르침을 받은 후에 비로소 유학의 대도를 밝혔다고 보았다(上同). 퇴계 이황은 연평의 존양공부가 일용사를 떠나지 않았기 때문에 정좌하여 중을 구하는 공부[求中說]가 선학과 달라졌다고 이해하였다.<sup>11)</sup> 이것은 정좌와 존양으로 심의 주재력이 확보되어야 독서공리도, 성찰도 할 수 있다는 생각으로 이어진다. “정좌를 한 다음에야 심신이 收斂되어 道理가 비로소 안착될 곳이 있게 된다. 만약 육신이 방만하여 검속함이 없다면 심신이 혼란스러워져서 도리가 안착할 곳이 없을 것이다. 그래서 연평이 나예장 선생을 대하여 종일토록 정좌하고 돌아와서도 또한 그렇게 한 것이다.”<sup>12)</sup> 이황은 연평이 제자들에게 희노애락 미발의 기상을 살피게 한 점에 그 학문의 요체가 있다고 했고, 默坐澄心하여 천리를 체인하게 한 이동의 학설이 독서공리에도 관건이 된다고 말했다.<sup>13)</sup>

존양함으로써 도리가 유연히 드러난 마음, 지각이 가장 밝고 환한 이 마음을 도심이라고 할 때 평정한 주재력으로서 이 마음은 靜時와 動時를 관통하여 일관된 것이므로, 주희와 이황은 동정을 아울러 지각이 밝은 마음 상태를 유지하기 위한 敬 공부를 중시하였다.<sup>14)</sup> 고요할 때 이 마음은 미발지중으로서 본연지성과 같고 적자지심과도 같으며, 움직일 때도 이 마음은 일용사 어느 곳에도 존재하지 않을 때가 없다. 이 점에서 도심이란 모든 순간에 일용사를 비추는 사심 없는 마음, 장애가 없는 마음이라고 할 수 있다. 도학자들은 도심이 理와 합일된 마음이라고 보았으므로 장애가 없는 큰 마음은 내 마음이라기보다는 理 혹은 仁의 상태라고 부를 수 있다. 요컨대 지각이 밝은 心 자체에 주목하기보다 오히려 심이 구현하는 양양하고 밝게 편재하는 도리에 주목한 것이다. 이황은 이 도리가 일용사의 動靜語默, 응접하는 모든 곳에 유유히 흐르며 밝고 평실명백하다고 말한다.<sup>15)</sup> 그가 기대승에게 理의 무위하는 본체[本體之無爲]와 理의 현묘한 작용으로의 모용[妙用之能顯行]을 말한 곳에서 理의 현묘한 작용이란 것도 바로 위와 같은 성격을 갖는다.<sup>16)</sup> 연평이 말한 바 이 도리는 모든 일용처에 익숙해지는 것에 요점이 있는데, 그것은 도심의 모습으로 理를 구현한 마음이 모든 존재와 원만하게 만나기 때문이

10) 이 점은 정약용이 도심을 윤리적 마음으로, 인심을 도심과 다투는 부도덕한 마음으로 이분화해서 양자의 다툼을 전장터처럼 기술한 관점과 크게 다르다고 할 수 있다: 『茶山詩文集』 「理發氣發辨二」. “凡有一念之發, 則已惕然猛省曰, 是念發於天理之公乎, 發於人欲之私乎, 是道心乎, 是人心乎? 密切究推, 是果天理之公, 則培之養之, 擴而充之, 而或出於人欲之私, 則遏之折之, 克而復之. 君子之焦唇敝舌, 慥慥乎理發氣發之辯者, 正爲是也.”

11) 『退溪先生文集』 卷之四十三, 跋, 「延平答問跋」. “其用功親切之處, 常不離於日用酬酢動靜語默之際. 此先生靜坐求中之說, 所以卓然不淪於禪學, 而大本達道, 靡不該貫者也.”

12) 『鶴峯先生文集續集』 卷之五, 雜著, 『退溪先生言行錄』. “問延平靜坐之說, 先生曰, 靜坐然後身心收斂, 道理方有湊泊處, 若形散放怠無檢, 則身心昏亂, 道理無復有湊泊處. 故延平對豫章, 靜坐終日, 及退私亦然.”

13) 『鶴峯先生文集續集』 卷之五, 雜著, 『退溪先生言行錄』. “嘗(退溪先生)曰, 李延平使學者見喜怒哀樂未發時氣象, 大抵延平之學, 皆在於此. 又曰, 延平之學, 已到得通透灑落處, 故氣象如冰壺秋月. 又曰, 延平默坐澄心, 體認天理之說, 最關於學者讀書窮理之法.”

14) 『退溪先生文集』 卷之二十八, 書, 答金惇敘 癸丑. “蓋尋常於靜處體認, 下工夫, 卽於鬧處使不著, 蓋不會如此用功也. 元晦唯於日用處下工夫, 庶幾漸可合爲己物, 不然, 只是說也.” (...) 蓋人徒見夫心爲物漬之害, 遂謂事物爲心害, 故厭事而求忘, 惡動而耽靜, 不唯老佛之徒由是而陷溺其心, 雖爲吾儒之學者, 所見少有毫髮之差, 鮮不淪入於此域, 故以上蔡之賢, 猶不免, 此明道引孟子養氣之說, 轉作存心之法以教之. (...) 延平之學, 以靜爲本, 而今告晦菴曰, 靜處工夫, 鬧處使不著, 且使之就日用下工夫. 斯乃貫動靜一顯微之道, 雖不言敬, 而敬在其中, 亦何嘗去事物, 而偏於靜乎哉. 夫以程朱師弟子之間, 相授受心法如此.”

15) 『退溪先生文集』 卷之十四, 書, 答南時甫. “蓋此理洋洋於日用者, 只在作止語默之間, 彝倫應接之際, 平實明白, 細微曲折, 無時無處無不然, 顯在目前, 而妙入無朕. 初學舍此, 而遽從事於高深遠大, 欲徑捷而得之, 此子貢所不能, 而吾輩能之故. 所以徒有推求尋覓之勞, 而於行處, 莽莽然, 無可據之實矣. 延平曰, 此道理, 全在日用處熟, 旨哉, 言乎.”

16) 『退溪先生文集』 卷之十八, 書, 答奇明彥 別紙. “向也, 但有見於本體之無爲, 而不知妙用之能顯行, 殆若認理爲死物, 其去道, 不亦遠甚矣乎? 今賴高明提諭之勤, 得去妄見, 而得新意, 長新格, 深以爲.”

다. 인의 마음은 피차의 구별이 없고 나와 대상 간의 차별이 없다. 따라서 이런 점에서는 심의 본체를 개체적으로 정의 내리는 것도 불가능하다. 사적 자의식의 장애를 벗어난 대공지심은 하나의 큰 우주적 마음이며 텅 비고 영활한 것이며 환히 빛나는 어둡지 않은 그 무엇이다. 이것을 어떤 하나의 마음이라고 구체적으로 정의하는 것이 매우 어렵기 때문에 주희는 다만 ‘허령불매’하다고 표현했고, 모든 이치를 갖추고 세상의 모든 일에 감응한다고 서술했을 뿐이다.

이 쟁점에 대한 다산 정약용의 발언으로 내려가 보자. 그는 선유들이 마음을 정의한 것에 만족하지 못했다. 그래서 靈體[영명지체]라는 용어를 대안으로 선택한다. 다산은 이른바 ‘허령지각’이라는 것을 가리키는 적절한 용어가 지금까지 없었으며 다만 심처럼 임시로 빌린 용어들이 있었을 뿐이라고 말한다.<sup>17)</sup> 인간을 神形妙合으로 본 다산은 심장이라는 장기가 신형묘합에 필요한 혈기를 주관하기 때문에 임시로 심이라는 개념을 차용해서 마음을 가리켰다고 보았다.<sup>18)</sup> 『孟子要義』에서 그는 神이 형체가 없어서 지시할 만한 이름이 없는데 사람이 죽으면 형체와 분리된 神을 魂이라고 불렀다고 설명한다.<sup>19)</sup> 일련의 성찰을 거쳐 다산은 영명지심, 영명본체지심, 영체, 영지지전체, 영지[영지혜식]이라는 유사한 개념어들로 마음을 지칭하였다.<sup>20)</sup> 李汝弘과의 문답에서 다산은 세 종류의 심을 풀이할 때 영명본체지심을 언급한다.<sup>21)</sup> 이곳에서 다산은 장기로서의 심은 氣이지만 영명지심을 어떻게 氣라고 할 수 있겠냐고 반문했다. 영지[영지지전체]로 마음을 지칭한 것은 1827년 작성한 『梅氏書平』 「閻氏古文疏證抄」에서다. 이곳에서 다산은 영체라는 마음과 영체가 드러난 도심 및 인심에 속하는 다양한 양태들의 마음, 그리고 장기로서의 심을 구별했다.<sup>22)</sup> 다른 사례는 『맹자요의』에서 영체를 ‘靈明通慧者’라고 부르거나<sup>23)</sup> 『상례사전』에서 사후의 魂을 靈知慧識이라고 부른 경우이다. 다산은 살아있을 때 사람에게는 靈知慧識[魂]과 身體生活之氣[魄]이 결합되어 있지만 죽으면 두 가지가 분리된다고 보았다.<sup>24)</sup>

상례에서 졸곡한 후 망자의 혼을 昭穆 서열에 따라 사당 조상들에게 고하던 祔祭에서 다산이 언급한 영지혜식의 혼은 어떤 성격을 가진 것일까?<sup>25)</sup> 다산에게 부제란 망자의 혼이 조상의 혼과 하나가 되기를 기원하는 행위였다고 이해할 수 있다.<sup>26)</sup> 그는 살아있을 때 묘합했던 육체와 神이 떨어지면 이때 분리된 魂氣가 외로워질 것을 염려하여 같은 부류의 氣를 구해서 망자의 魂氣가 그것에 부합·부착

17) 『心經密驗』, 「心性總義」. “神形妙合, 乃成爲人. 故其在古經, 總名曰身, 亦名曰己, 而其所謂虛靈知覺者, 未有一字之專稱. 後世欲分而言之者, 或假借他字, 或連屬數字. 曰心, 曰神, 曰靈, 曰魂, 皆假借之言之.”

18) 『心經密驗』, 「心性總義」. “若古經言心, 非大體之專名. 惟其含蓄在內, 運用向外者謂之心. 誠以五臟之中, 其主管血氣者, 心也. 神形妙合, 其發用處, 皆與血氣相須. 於是假借血氣之所主, 以爲內衷之通稱, 非謂此鑿七竅而懸如柿者, 即吾內衷也.”

19) 『孟子要義』 권1, 「滕文公」 3. “神形妙合, 乃成爲人. 神則無形, 亦尚無名. 以其無形, 故借名曰神. 心爲血府, 爲妙合之樞紐. 故借名曰心. 死而離形, 乃名曰魂. 孟子謂之大體, 佛家謂之法身, 其在文字, 無專名也.”

20) 다산의 靈體 개념의 유래, 의미 그리고 서학서와의 지적 교섭관계에 대해서는 김선희의 다음 논저에서 상세히 소개했다. 김선희, 「영명으로서의 인간: 『성학추술』을 통해 본 정약용의 인간론」, 『동양철학연구』 60, 동양철학연구회, 2009; 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용: 『천주실의』와 동아시아 유학의 지평』, 삼산, 2012, 495-526쪽.

21) 『茶山詩文集』 권19, 書, 「答李汝弘」. “心之爲字, 其別有三. 一曰五臟之心, 若云比干剖心, 心有七竅者, 是也. 二曰靈明之心, 若「商書」曰各設中于乃心, 『大學』曰先正其心者, 是也. 三曰心之所發之心, 若『孟子』所云惻隱之心, 羞惡之心, 是也. 第一第二, 皆全言之者也. 其第三, 則可一可二, 可三可四, 可五可六, 可百可千. 孟子特拈其四心.”

22) 『梅氏書平』 권4, 「閻氏古文疏證抄」. “『說文』曰‘心者, 一身之主宰’, 則庶幾無誤, 而同一心字, 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. (….) 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.”

23) 『孟子要義』 권2, 「告子」 6. 告子曰生之謂性, 犬牛人之性章. “惟其道心所發, 無形無質, 靈明通慧者, 寓於氣質, 以爲主宰. 故粵自上古, 已有人心道心之說. 人心者氣質之所發也, 道心者道義之所發也, 人則可有此二心.”

24) 『喪禮四箋』 권1, 喪儀匡 1, 始死 2. “賈曰, ‘出入之氣, 謂之魂. 耳目聰明, 謂之魄.’ 鑄案, ‘靈知慧識, 謂之魂. 身體生活之氣, 謂之魄. 生則聚合, 死則分離, 故復以禱之.’”

25) 전성건은 육신과 분리되어 떠난 망자의 혼을 부르는 招魂祭를 설명한 뒤 다산이 서술한 祔祭의 의미를 ‘효제를 기반으로 한 조상제사의 실천’으로 평가하였다. 전성건, 「다산 사천학의 외연과 실천성」, 『한국실학연구』 21, 한국실학학회, 2011, 60-72쪽 참조.

26) 『喪禮四箋』 권4, 喪儀匡 13, 祔祭 2. “蓋以死者之神, 合於皇祖之神, 洋洋陟降, 一氣相聚, 渾然爲一, 不可二之.”



되기를 기원했다.<sup>27)</sup> “다만 (분리된) 神이 돌아갈 곳이 없을까 염려하여 같은 氣를 가진 (조상의) 類를 구해서 그것에 神을 부착시키고 서로 相依·相合하도록 한다”는 말이 그것이다.<sup>28)</sup> 다산은 사후 魂의 문제에 대해 명시적으로 언급한 경우가 별로 없다. 다만 육체와 분리된 혼의 존재 성격에 대해 유추할 만한 발언을 여러 곳에 남겨 놓았다. 다산은 사환기 초년(1789년)의 『대학강의』 때 형체가 없는 허령 불매한 마음이 곧 본래 마음인데 이것은 혈육으로 구성된 것이 아니라고 답변했다.<sup>29)</sup> 『중용자잠』에서는 사람이 배태되어 만들어질 때 하늘이 영명한 무형의 본체[영체]를 사람에게 부여했다고 말했다.<sup>30)</sup> 『맹자요의』에서도 영체와 육체를 명료하게 구분한다. “靈明之體는 비록 形氣 중에 깃들여 있지만 形氣와 서로 섞이지 않는데 어찌 형체가 있는 심장을 가리켜서 大體라고 할 수 있겠는가?”<sup>31)</sup> “大體는 형체가 없는 靈明이고 小體는 형체가 있는 육신[軀殼]이다”<sup>32)</sup> “형기는 체질을 말하는데 태어나면서부터 모두 갖추어지지만 죽으면 부패한다.”<sup>33)</sup> 다산이 영체가 육체와 함께 작용하지만 사람이 죽으면 양자가 분리되며 적어도 육체는 부패하여 사라진다고 본 것을 알 수 있다.

이 점은 다산이 『상례외편』의 人鬼에 대한 제사에서 체백을 대접하는 奠과 혼기가 흠향하도록 하는 제사[祭]를 구분한 점에서도 드러난다. 그는 신체지기의 체백이 아니라 하늘과 직접 감통하는 영명, 즉 영지혜식의 혼에 대한 제례를 중시했다고 볼 수 있다.<sup>34)</sup> 다산은 상제, 상제를 보좌하는 하늘의 명신들, 사후의 인귀만을 제사의 대상으로 한정했는데, 그것은 이들이 영명성을 공유하는 존재라고 상정했기 때문이다. 여기서 주목할 점은 영체의 존재 성격이다. 나는 정약용이 불교를 비판하는 대목에서 사후 혼의 성격을 어떻게 이해했는지 유추할 수 있는 단서가 있다고 생각한다. 다산은 『논어고금주』에서 하늘이 인간에게 마음을 준 것은 육체가 배태된 이후이기 때문에 本然이라고 할 수 없고, 形軀는 부모에게 받고 性靈은 천명으로 받기 때문에 시작이 없다고 말할 수 없음을 강조했다.<sup>35)</sup> 다산은 같은 조목에서 당시 유학자들이 적지 않게 보았던 불교 소의경전의 하나인 『楞嚴經』의 “如來藏性, 清淨本然” 구절에서 연원한 ‘본연’이라는 표현을 문제 삼았다. 그는 ‘본연’ 개념 때문에 모든 존재가 청정한 본성을 공유한다고 보는 잘못된 존재론이 만들어졌고, 나아가 본연의 본성[불성]을 상정하는 불교의 존재론이 윤회 이론도 정당화한다고 비판하였다.<sup>36)</sup>

27) 『喪禮四箋』 권4, 喪儀匡 13, 祔祭 2. “祔者, 聖人之微文也. 哀形神之離析, 念魂氣之榮孤, 求氣類以合之. 微幸其依附, 然曰祔也.”

28) 『喪禮四箋』 권4, 喪儀匡 13, 祔祭 2. “特謂夫神無所歸, 而求氣類以附之, 使相依相合焉已矣.”

29) 『大學講義』, 熙政堂大學講義, 傳七章. “曰, ‘心是何物?’ 鏞曰, ‘有形之心, 是吾內臟. 無形之心, 是吾本體, 即所謂虛靈不昧者也.’ 憲曰, ‘虛靈不昧者, 是何物?’ 鏞曰, ‘是無形之體, 是不屬血肉者, 是能包括萬狀, 妙悟萬理, 能愛能惡者. 是我生之初, 天之所以賦於我者也.’”

30) 『中庸自箴』 권1, 天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教. “蓋人之胚胎既成, 天則賦之以靈明無形之體.”

31) 『孟子要義』 권2, 「告子」 6. 人之於身也兼所愛體有貴賤有大小章. “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?”

32) 『孟子要義』 권2, 「告子」 6, 公都子問或從其大體或從其小體章. “大體者, 無形之靈明也, 小體者, 有形之軀殼也.”

33) 『孟子要義』 권1, 「離婁」 4, 人之所以異於禽獸者幾希章. “形氣者, 體質也, 與生俱生, 死而後腐焉.”

34) 『喪禮外編』 권1, 檀弓箴誤 四. 有司以几·筵, 舍奠於墓左. 鄭云: “爲父母形體在此, 禮其神也.” 孔云“禮地神也.” 陳云: “几, 所以依神, 筵, 坐神之席也, 以禮地神.” 箴曰, 非也. 此所以安其體魄, 非所以禮地神也. 其義有五, 茲列于下. 一曰, 未葬曰奠【如小斂奠·大斂奠·朝夕奠·朔月奠】, 既葬曰祭【如虞祭·祔祭·練祭·禫祭】. 體魄降于地, 故錯地以奠之.【名曰奠】魂氣升于上, 故舉肉以祭之.【祭字, 從以手舉肉】奠也者, 所以安體魄.【尸在家】祭也者, 所以饗魂氣也.【既葬, 則迎精而反】此奠與祭之所以別, 而古聖人微文妙義, 有不可以言語形容者.

35) 『論語古今註』 권9, 「陽貨」下. ‘子曰性相近也, 習相遠也.’ “天之降衷, 必在身形胚胎之後, 何得謂之本然乎. (….) 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.”

36) 『論語古今註』 권9, 「陽貨」下. ‘子曰性相近也, 習相遠也.’ “子曰惟上知與下愚, 不移”(質疑)朱子曰性相近, 是氣質之性, 若本然之性, 則一般無相近. 一物各具一性, 竝無一物之內, 函有二性者. (….) 然則氣質之性, 人物之所同得, 而若所云道義之性, 惟人有之, 禽獸以下所不能得. 今先正之言, 反以爲本然之性, 人物皆同, 而氣質之性, 人與犬不同, 顧安得無惑哉. 本然之說, 本出佛書, 楞嚴經曰如來藏性, 清淨本然. 第三篇, 楞嚴經曰非和合者稱本然性. 又曰, 譬如清水, 清潔本然. 第四篇, 楞嚴經曰眞性本然, 故名眞實. 第八篇, 長水禪師語廣照和尚曰如來藏性, 清淨本然, 出大慧語錄. 本然之性, 明是佛語, 豈可以此解孔孟之言乎. 佛氏之言, 此理本無大小, 亦無癡慧, 寓於人則爲人, 寓於牛則爲牛, 寓於焦螟則爲焦螟.”

다산은 불교에서 말하는 본래 마음, 즉 본연지성이 무시무종한 존재라고 하지만 유가의 천명은 하늘에서 받았기에 시작이 있다는 점, 불교는 인간이 개와 소 등으로 끝없이 윤회한다고 하면서도 본연의 체는 항상 맑게 자재한다고 하지만 『수능엄경』의 이런 발언은 육경사서, 제자백가서 어디에도 없다는 점을 강변한다.<sup>37)</sup> 나아가 다산은 이런 청정자재한 법신에 대한 믿음은 인간 악의 근원을 본연지성 자체가 아닌 형기나 육체에 기인한 혼습[신혼:구염]으로 해명하는데, 그는 이런 생각이 심각한 윤리적 문제도 야기한다고 우려했다.<sup>38)</sup> 다산은 인간이 선천적으로 타고난 형구의 기질이 선과 불선의 결정적 원인이 아니라고 보았다.<sup>39)</sup> 이것은 다산이 육체가 아니라 육체의 기질과 결합된 인간 마음, 즉 영체가 이미 선악의 가능성, 오류 가능성을 내재적으로 가졌다고 보았기 때문이다. 그는 영체가 기호성뿐만 아니라 권형과 형구[행사]의 세 요소를 모두 가졌기에 육체와 관계없이 영체에 의해서 심각한 악이 발생한다고 보았고, 이 점을 청정자재한 법신이 영원히 상존한다고 본 『首楞嚴經』의 본연지성론과 대비시켰다.<sup>40)</sup> 청정본연한 여래장성을 비판하는 다산의 발언들을 살펴보면, 우선 하늘에서 부여받았다고 본 인간 마음 ‘영체’는 시작을 가진다는 점, 영체는 육체와 관계없이 그 자체로 선악의 가능성을 가진다는 점, 영체는 다른 종들과 섞여서 윤회하거나 변전될 수 없다는 점 등을 다산이 상정했다고 추론할 수 있다. 다음 장에서 상술하듯이 다산은 상제, 천신, 인귀로 구성된 귀신들의 초월적 세계를 정연하게 서열화했다. 제사의례를 매우 중시한 다산에게 망자의 혼, 특히 공덕이 있는 자의神魂은 상존하는 대상으로 간주되었다고 볼 수 있다. 그렇다면 인귀는 존재의 시작이 있는 인간 영체이며, 그것은 영체의 내재적 요소로 인해 이미 선악을 겸비한 것이고, 다른 종이냐 개체들과 뒤섞일 수 없는 개체성 혹은 고유성을 지닌 것으로 상정될 필요가 있었을 것이다. 다산은 선신과 악신을 구별한다.

“무릇 천하에 형체가 없는 사물들 중 귀신보다 더한 것은 없다. 불교도들의 이른바 ‘本然의 體’란 것도 귀신을 넘어설 수가 없다. 그렇지만 鬼神 중에는 선한 귀신도 있고, 악한 귀신도 있다. 『周禮』는 “일월, 성신, 사중, 사명, 사직, 오사에게 제사지낸다”고 했으니, 이것은 분명히 우리를 도와주는 선한 귀신들이다. 『左傳』은 “그를 사방 오랑캐에게 바쳐 도깨비들을 막는다”라고 했고, 『國語』는 “나무와 돌의 괴이한 도깨비들”이라고 했으니, 이것은 분명히 사람들을 해치는 악한 귀신들이다. 귀신은 본래 육체가 없지만 이처럼 선악이 있으니, 이른바 ‘本然의 體’에, 어찌 악을 저지를 수 있는 이치가 없겠는가? 사람들이 이 점을 살피지 않았을 뿐이다.”<sup>41)</sup>

37) 『心經密驗』 권2. “本然之義, 世多不曉. 據佛書, 本然者, 無始自在之意也. 儒家謂吾人稟命於天, 佛氏謂本然之性, 無所稟命, 無所始生, 自在天地之間, 輪轉不窮, 人死爲牛, 牛死爲犬, 犬死爲人, 而其本然之體, 澄澈自在, 此所謂本然之性也. 逆天慢命, 悖理傷善, 未有甚於本然之說, 先儒偶一備用. 今人不明來歷, 開口便道本然之性, 本然二字, 既於六經四書諸子百家之書, 都無出處, 唯首楞嚴經重言復言, 安望其與古聖人所言, 物然相合耶?”

38) 『梅氏書平』 권4. 「閻氏古文疏證抄」. “本然二字之爲未安, 何也? 本然者, 輪迴之義也. 佛氏謂, 此一片清淨之眞如本體, 無所受命, 無所肇始, 已自冥漠無昧之時, 本然而自在, 清澈無污. 一自投胎之初, 赤白相染, 遂成汚濁, 以生貪淫嗔恚, 既死既出, 離此肉身, 又復清淨, 轉而投胎, 爲犬爲牛, 又復受污. 其無始自在者, 爲本然之性, 其投胎受染者, 爲氣質之性, 或稱新薰, 或稱舊染. 由是觀之, 本然二字極悖, 不知先儒何苦借用之不疑也. 吾道言性, 本由天命, 既有所受, 則非本然也, 非無始也, 非自在也.”

39) 『論語古今註』 권9. 「陽貨 下」. ‘子曰性相近也, 習相遠也.’ “苟以氣質之故, 善惡以分, 則堯舜自善, 吾不足慕, 桀紂自惡, 吾不足戒. (….) 天下之大善, 未必皆聰明敏慧, 天下之大惡, 未必皆聾瞶魯鈍, 則受天地清明之氣者, 未必爲善人, 受天地濁穢之氣者, 未必爲惡人. (….) 氣質能使人慧鈍, 不能使人善惡, 有如是矣. (….) 氣質之於善惡, 其不相關如此, 則氣質之說, 雖廢之可也.”

40) 『心經密驗』 권2. “佛氏謂如來藏性, 清淨本然, 謂本然之性, 純善無惡, 無纖毫塵滓, 澄澈光明. 特以血氣新薰之故, 陷於罪惡. 有宋諸先生皆從此說. 然吾人靈體, 若論其嗜好, 則樂善而恥惡, 若論其權衡, 則可善可惡, 危而不安, 惡得云純善而無惡乎? 佛氏崇讚本然, 深咎新薰. 其心以爲若無新薰, 都無犯惡之理. 然人之罪惡, 槩由於食色安逸之慾, 斯固形氣之所使, 亦或有大惡巨慝, 起於自心, 而與食色安逸, 絕不相涉者. 若是者, 將焉咎之?”

41) 『心經密驗』 권2. “凡天下無形之物, 莫過於鬼神. 佛氏所謂本然之體, 亦無以踰於鬼神. 然鬼神之中, 亦有善神惡鬼. 周禮祀日月星辰, 司中, 司命, 社稷, 五祀, 此明是善神之保佑吾人者也. 左傳云投諸四裔, 以禦魑魅, 國語云木石之怪夔魍魎, 此明是惡鬼之害人者也. 鬼神本無形軀, 而其有善惡若是, 即所謂本然之體, 亦豈無可惡之理乎? 人顧不之察耳.”

다산은 상제를 보좌하는 천신들을 善神으로, 그리고 인간을 해치는 도깨비를 惡神으로 구별하였고 이들은 육체성이 전혀 없는데도 이미 선악을 가졌기에 ‘본연지체’라는 말을 쓸 수 없다고 설명한다. 이에 준하면 인귀의 마음, 즉 영체도 선악을 가졌을 뿐만 아니라 어떤 인귀가 이런저런 다른 존재로 뒤섞일 수도 없다. 그렇게 되면 공덕이 있는 귀신을 추모하는 제사의례의 기능 자체가 부정된다. 『수능엄경』의 본연지성론을 비판하는 대목을 반추하면, 다산이 인간의 사후에 망자의 영지혜식이 실제로 상존한다고 보았고 나아가 그런 영지혜식은 다른 존재와는 구별되는 개인의 고유한 선악의 특성을 보인다고 가정했을 것으로 짐작된다. 송대와 조선시대의 도학자들은 인간의 마음을 단지 허령불매한 것 이라고 형용하였을 뿐 그것을 실제적으로 규정하는 것을 몹시 경계하였다. 그들이 중시한 마음은 한 개인에 한정된 윤리적 마음이 아니라 모든 존재와 민감하게 감응하는 가장 활성화된 우주적 마음을 의미했기 때문이다.<sup>42)</sup> 그런데 정약용은 인간의 마음을 영체라고 부르면서 그것을 고유하게 개별화했을 뿐만 아니라 사후에도 상존하는 실재 혹은 실체로 간주하였다. 이제 다산에게 영명(靈)은 하늘이 부여했기 때문에 영원한 것이 아니라 특정한 시점의 기원을 갖고 사후에도 상존하는 고유한 실재(人鬼)로 부각되었다. 이것은 기본적으로 제사의례에 기반한 정약용의 정치적 기획에서 불가피한 전제였지만, 그것이 과연 유의미한 공적 가치를 창출했는지에 대해서는 좀 더 고민이 필요해 보인다.

### 3. 靈의 공유와 상응: 상제, 천신, 혼령, 인간

정약용이 제시한 신들의 위계질서는 다산이 국가례를 재구성하여 제시한 『춘추고징』을 통해서 잘 드러난다. 다산은 『춘추』라는 경전을 주나라의 제도와 의례가 수록된 『주례』의 내용이 춘추시대에 실제로 구현되었던 역사적 증거라고 이해했다. 주례가 시행된 증거를 『춘추』를 분석함으로써 역사적으로 고증한다는 의미에서 다산은 서명을 『춘추고징』이라고 이름 붙인 것이다.<sup>43)</sup> 이 점에서 주나라 제도와 의례로서 주례를 알기 위해서는 『춘추』를 반드시 연구해야 한다고 보았다. 『주례』 「춘관·대종백」은 국가례를 5례(吉禮 凶禮 賓禮 軍禮 嘉禮)로 제시했다. 『춘추고징』은 길례와 흉례만을 다루었는데 두 영역에서 초월적 상제와 천지의 귀신들, 인간의 혼령을 가장 상세히 소개하였다. 중요한 점은 다산이 언급한 상제·천신·혼령의 존재들이 국가 길례의 제사 대상들이며, 결국 왕조의 정치적 기획과 운영을 통해서 온전한 의미를 가질 수 있는 존재였다는 점이다. 다산은 초월적 영역에서 상제·천신·인귀의 형이상적 위계질서를 제시함과 동시에 세속의 영역에서 인군·인신·만민의 정치적 위계를 동일한 논리로 구조화했다. 그리고 형이상학적 초월의 세계에서 五帝, 五官, 人鬼를 천신에 배향할 때 그들의 정치적 공과 덕을 기준으로 삼았는데, 이런 인귀의 공덕을 세속의 정치에서 군신이 백성에 대해 베풀어야 할 정치적 치적에 상응시켰다. 요컨대 다산은 이기론, 음양오행론 등에 근거한 과거의 천응감응설, 천인관계론 등을 비판하고 자연세계와 인간의 삶을 분리시켰으며 나아가 태극의 원리와 인간의 본성을 구분했지만, 자신의 방식으로 또 다른 방식의 천인상관적 세계관을 제시했다고 볼 수 있다.<sup>44)</sup> 주지하듯

42) 졸고, 『『도산사속록』으로 살펴본 다산의 퇴계 독법』, 『다산학』 41, 2022. 도학자 이항과 정약용의 인심도심설의 차이, 특히 도심에 관한 상이한 관점을 소개하였다. ‘人心道心相爭說’의 입장에서 다산의 심성론을 소개한 글은 정소이, 「다산 정약용의 인심·도심론」, 『다산학』 18, 2011가 참조가 된다. 임부연은 맹자 心學의 전통에서 다산 靈體學의 인성론과 도심을 분석하였다. 임부연, 「정약용의 靈體學과 맹자 心學의 재해석」, 『다산학』 35, 2019 참조.

43) 금장태, 「귀신과 제사」, 제5장 『春秋考徵』과 정약용의 郊社 제사 인식, 제이앤씨, 2009, 139쪽 참조; 금장태, 「다산의 社稷祭와 禘祭 고증」, 『종교학연구』 16, 서울대 종교학연구회, 1997, 3-4쪽; 전성건, 「다산의 『춘추』 의례와 『춘추고징』의 위상」, 『민족문화연구』 77, 고려대 민족문화연구원, 2017, 452쪽; 전성건, 「다산 정약용의 춘추학과 경학 방법론: 『春秋考徵』을 중심으로」, 『한국학연구』 40, 2016, 483-484쪽 참조.

44) 다산이 우주 인간 동형론적 사고를 해체하면서 또 다른 방식의 천인상관론적 사유를 재구성했다고 보고 그것을 국가론적 유비의 사례로 설명한 정순우의 다음 논문이 참조가 된다. 천과 왕국의 제후관리들의 상응관계 같은 점이 이

이 그는 상제와 천신, 인귀, 사람만이 공유한 영명(靈)을 통해서 새로운 방식의 유대와 감응의 논리를 구성했던 것이다.

『춘추고징』의 길례는 다음 표에서 보이듯이 郊, 社, 禘, 時享, 朔祭, 廟祭로 구성되어 있다[표1]. 길례는 기본적으로 신에게 제물을 바치는 의식이었기 때문에, 길례를 분석하면 다산이 예치적 국가 운영에서 염두에 둔 신들의 존재 속성과 역할, 의미를 추론할 수 있다.<sup>45)</sup> 상제에 대한 교제사의 의미를 밝힌 ‘교’ 9편과 부록의 ‘鄭氏六天之辨’, ‘先儒論辨之異’, 제제사의 의미를 분석한 ‘제’ 12편과 부록의 ‘鄭氏禘祭之辨’이 분량상 가장 많을 뿐만 아니라 내용면에서도 주목할 만하다. 『춘추고징』의 길례들 가운데 교와 사직, 제제사를 분석한 결과 다산이 제시한 귀신들의 형이상학적 세계는 다음과 같은 주요한 특징을 가진 것으로 판단된다.

첫째, 알려진 것처럼 다산은 靈이 있는 존재와 없는 존재를 엄격히 구별해서 일월성신, 천지산천의 자연물처럼 靈이 없는 존재를 제외하고 오직 상제·천신·인귀만을 제사의 대상으로 한정했다. 제사 실행의 주체도 앞선 초월적 존재들과 동일하게 영명을 공유한 인간으로 한정되었다.

둘째, 다산은 전국시대의 鄒衍과 呂不韋, 한대의 鄭玄 등 경학가들을 비판할 때 그들이 음양오행론, 참위설에 연루되어 다신교적 신관을 피력하거나 북교·남교, 하늘과 땅, 先帝·先后 등 짝을 지어 제사를 지내는 대상과 장소를 상정한 점을 철저히 비판했다. 음양론에 따르면 모든 신 존재가 상대화될 위험이 있어서 다산이 제시하는 상제의 유일무이성에 큰 장애가 될 수 있었기 때문이다. 다산의 정현 비판의 대부분은 음양론적 待對 관계를 탈피하려는 데 주목적이 있다.

셋째, 다산은 유일무이한 상제를 언급할 때 萬物一體[도학]나 萬法歸一[불교]이 아니라 그것과 차별화되는 방식의 ‘萬物一本說’을 주장하였다.<sup>46)</sup> 세계에는 오로지 하나의 근본이 있다는 것인데 표현만 보면 기존의 관점과 분명하게 변별되지 않는다. 다산은 상제와 천신, 인간까지 모든 영적 존재들이 영명을 공유하고 이로 인해 인간은 상제와 직접 감통할 수 있다고 보았다.<sup>47)</sup> 더구나 다산은 상제가 無形無質하여 귀신과 덕을 같이 하므로 귀신이라고 불러도 좋고, 세상에 빼곡히 널려 있는 수많은 귀신들 가운데 상제를 최고의 존재라고도 말했다.<sup>48)</sup> 비록 상제를 至尊至大하다고 했지만 혼령까지 아우르는 귀신들의 세계에 상제를 포함시킴으로써 그 존재 성격을 모호하게 만들어버렸다. 이것은 유일무이하며 만물일본의 존재로서 상제의 위상에 의문을 갖게 만드는 대목이다.

넷째, 다산은 신들의 위계질서와 왕조의 질서를 구조적으로 정확하게 조응시킴으로써 초월과 세속을 연계하였다. 『춘추고징』에서 제시한 국가 길례가 특히 이러한 초월의 영역과 세속의 정치세계가 갖는 긴박성을 잘 보여준다. 상제는 신좌인 천신에게 化育과 人事를 돕는 공덕을 요청하고, 천신과 유사한 공덕을 세운 왕조의 현신들은 천신을 위한 제사에서 配食한다. 국가제례는 이러한 천신과 현신들의 공덕을 정기적으로 선양하고 그 의미를 역사화함으로써, 예치를 통한 도덕 공동체의 실현이라는 정치의 목표를 원만히 추구한다. 특히 제천의식, 사직제, 제제는 모두 천자국과 제후국의 위상을 가늠하는 중

에 해당된다고 보았다. 정순우, 「다산에 있어서의天和上帝」, 『다산학』 9, 2006, 32-33쪽 참조.

45) 금장태, 『귀신과 제사』, 제5장 『春秋考徵』과 정약용의 郊社 제사 인식, 제이앤씨, 2009, 164-173쪽; 202-215쪽 참조. 교제사와 사직제에 대한 다산의 기본 입장을 정리하여 소개하였다.

46) 박종천, 『다산 정약용의 의례이론』, 신구문화사, 2008, 96쪽의 문제제기를 참조하였다.

47) 『中庸自箴』 권1. “是故, 君子戒愼乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞. 天之靈明, 直通人心, 無隱不察, 無微不燭. 照臨此室, 日監在茲. 人苟知此, 雖有大膽者, 不能不戒愼恐懼矣.”; 『中庸自箴』 권3. 詩曰奏假無言時靡有爭節. “君子事天, 不動而敬, 不言而信. 故小民事君子, 亦不賞而勸, 不怒而威. 此天人感應之妙.”

48) 『中庸自箴』 권2. “天下之人, 齊明盛服, 以承祭祀’, 則此祭, 郊祭也. 郊所祭者, 上帝也. 上帝之體, 無形無質, 與鬼神同德, 故曰鬼神也. 以其感格臨照而言之, 故謂之鬼神. (...) 鬼神之體, 無形無質, 物之至微者, 無以踰於鬼神也. 然天道至誠, 其顯於功化者, 至昭至著, 故人雖弗見弗聞, 皆齊明承祭, 如在其上, 如在其左右, 如將目見, 如將耳聞, 則至微之體, 其顯若是矣.”; 『中庸講義補』, ‘鬼神之爲德’節. “鬼神不可以理氣言也. 臣謂, 天地鬼神昭布森列, 而其至尊至大者, 上帝是已. 文王小心翼翼, 昭事上帝, 『中庸』之戒愼恐懼, 豈非昭事之學乎? 今人於此, 疑之於有無之間, 置之於杳茫之地, 故人主敬畏之工, 學者慎獨之義, 皆歸於不誠.”

요한 국가레였기 때문에, 길례에 전제된 신들의 초월적 세계도 이런 정치적 위상과 질서를 통해 이해하지 않으면 안 된다는 것이 이 글의 주요한 논점이다. 다산의 사유에서 상제-귀신의 형이상학과 세속의 정치는 논리적으로 유사한 구조를 갖는데, 정치의 요구가 오히려 전자의 의미를 생성하고 변화시키는 동력이었다고 생각한다.

표1.

추추고정 (길례)	제사	대상	시기	장소	특징		
郊 [9] [上帝]	【主】 상제(천신)	五帝	일년 1회, 夏四月, 卯月, 春分과 啓蟄의 절 후, 上辛日 【周曆】	四郊 (동서남북 사교 중 천자의 일정에 맞춰 선택)  泰壇을郊에 포함 【燔柴】	郊가 天[상제]에 대한 正祭		
					【配】	天神	단을 쌓지 않고 천막을 없애며 야외에서 장식 없이 공경스럽게 지냄 (祭帝之禮, 下不增地, 上不蔽天, 故氈案無障, 幄幕不設, 敬之至也.)
					地示	郊와 園丘의 관계는 불분명하지만, 원구에서 奏樂하는 禴禮(푸닥거리)는 天祭가 아니라고 비판하고 배제함.	
社 [3] [地示]	【主】 상제 天神[日月, 司命, 司中, 飢師, 雨師, 司民, 司祿 등, 日月星辰·風雲雷雨 관장]	古制는 일년 중 봄의 上甲일에 한 번 제사지냄  2월과 8월, 春秋二祭는 東漢부터, 戊日은 元魏 시작됨: (春分後戊日春社, 秋分前戊日秋社)	五祀에서 祭墨 비판, 孔穎達 견해 수용: 즉 오행을 담당하는 다섯 신이 主神, 오행을 담당하였던 五官의 人鬼는 오행의 신에 배식하는 配神으로 제사, 五行과 六府의 관리에 공적이 있는 인귀 배향.				
	社稷 [토지와 곡식을 담당하는 천신, 后土는 五祀에도 중복]			五祀 [五行을 관리하는 신: 句芒, 祝融, 蓐收, 玄冥, 后土] 五嶽, 산천, 구릉, 임택, 四方, 百物을 관리하는 신	五祀에서 祭墨 비판, 孔穎達 견해 수용: 즉 오행을 담당하는 다섯 신이 主神, 오행을 담당하였던 五官의 人鬼는 오행의 신에 배식하는 配神으로 제사, 五行과 六府의 관리에 공적이 있는 인귀 배향.		
	【配】 五官 [인귀:오행 관리하는 신들과 명칭이 같음]					五祀에서 祭墨 비판, 孔穎達 견해 수용: 즉 오행을 담당하는 다섯 신이 主神, 오행을 담당하였던 五官의 人鬼는 오행의 신에 배식하는 配神으로 제사, 五行과 六府의 관리에 공적이 있는 인귀 배향.	
禘 [12] [人鬼]	【主】 상제	郊壇에서 郊祭와 병행  태묘에서 仲月 四時祭로 시행 [2, 5, 8, 11월]  學宮에서 上丁일에 제사	四郊 [郊禘]  宗廟 【禘禘: 太廟合祀】 【禘祠: 群公之廟】  學宮	郊와 禘를 병행할 때 귀신의 위계질서 1. 上帝 2. 五帝(조상의 시조) 3. 천신과 지기 4. 선조(조상혼)			
	체제는 모두 人鬼 제사			五帝의 제사는 四望, 四類 등과 같이 한 번에 모두 함께 제사함.			
	【主】 시조[五帝] 伏羲, 神農, 軒轅, 少皞, 顓頊, 帝嚳, 堯, 舜 등			인귀의 제사에서만 尸를 사용 [인간의 영명은 神形妙습이기 때문에 육체를 형상한 尸를 사용함]			
	【配】 조상혼령: 鯀, 冥, 后稷, 文王			大禘 (태묘)  禘禘 (개별 궁 四時祭)	禘祭는 선조에 대한 報本이라는 親親의 정신과 선조의 시원 聖帝[五帝]에 대한 尊尊의 의리를 결합한 제사로 평가, 상제와 천신에 짝하는 德을 갖추고 하민에게 功을 세운 인귀를 배향함.		
時享 [7]	人鬼						
朔祭 [3]							
廟祭 [5]							



위의 네 가지 쟁점에 해당하는 『춘추고징』의 주요 대목을 살펴보자. 다산은 여러 곳에서 물리적인 푸른 하늘과 누런 땅은 靈이 없고 情이 없는 존재이고, 하늘과 땅을 주재하는 것은 상제이므로 모든 제사는 상제를 섬기는 昭事의 의례라고 단언한다.<sup>49)</sup> “위의 푸른 하늘과 밑의 누런 땅은 모두 無情한 것으로, 해·달·산·강과 같이 기질로 이루어져서 모두 靈識의 주체적 작용이 없는 것들이다. 성인이 이치를 밝힘에 어찌 그런 것을 아버지와 어미로 섬기는 이치가 있겠는가? 오직 上帝만이 모양도 바탕도 없으면서 날마다 여기에 임하여 세상을 다스리고 만물의 조상, 못 귀신들의 우두머리로 우뚝하고 환하게 임해 있다. 이에 성인은 정성스러운 마음으로 상제를 밝게 섬겼으니 이것이 郊祭가 생겨난 유래다. 이에 明神이 상제의 명을 받드니 어떤 명신은 해와 달과 별과 별자리, 바람·구름·우레·비를 담당하고 어떤 명신은 땅과 곡식과 산과 내, 언덕과 큰 언덕, 숲과 연못을 담당한다. 그 말은 일이 위에 있으면 天神이라고 하고 말은 일이 아래 있으면 地示라고 부른다.”<sup>50)</sup>

다산은 추연과 여불위, 그리고 이들의 설을 이은 정현에 의해 靈이 없고 형체만 있는 사물(일월성신)을 높이 받들어서 상제로 간주하여 五天說, 六天說 등을 주장한 왜곡된 상제 해석의 역사가 이어졌다고 비판했다. 정현이 紫微星라는 하나의 별을 天皇大帝로 삼고 太微五星을 五方天帝로 삼는 등 다섯 상제 혹은 천황대제를 포함한 여섯 상제를 주장한 것은 상제의 유일무이성을 내세우는 다산에게 가장 큰 걸림돌이었다.<sup>51)</sup> “시경에서 문왕이 삼가고 조심하여 하느님을 밝게 섬기니 ‘昭事上帝’라고 하였지 ‘昭事太陽’이라고 말하는 것은 들어 보지 못했다. (...) 천하 백성이 모두 靈이 없는 사물에 머리를 조아리고 허리를 굽히니 이것이 어찌 선왕의 법이겠는가? 『주례』에서 일월성신에게 제사하고 산림 천택에 제사한 것은 모두 이 사물을 관리하는 밝은 신들에게 제사를 지낸 것이지 그 유형한 사물들을 신이라고 여긴 것이 아니다.”<sup>52)</sup> 다산은 정현이 천상의 다섯 별에 지상의 五皇帝를 연결해서 感生帝說을 주장한 것도 문제이며, 夏正月에 왕자가 자신이 명을 받은 天帝를 남교에서 제사지냈다고 보거나, 啓蟄의 교제사를 蒼帝에게 돌리고 별도로 冬至에 원구단에서 천황대제에게 제사를 올렸다고 풀이하는 등 음양론적 구도에서 다양한 상제론을 피력한 것에 대해서도 심각한 우려를 표명했다.<sup>53)</sup> 다산은 만물의 근본이 하나(萬物一本)라고 보았기에 정현처럼 둘이나 여섯을 거론하면서 상제를 다신론적으로 해석하는 것을 반대한 것이다. 음양의 대대 논리로 상제의 유일성을 왜곡하는 관점에 대한 정약용의 비판은 『상서고훈』에도 잘 드러난다.

49) 『春秋考徵』 권1, 吉禮, 郊四, ‘論北郊祭地, 非先王之法.’ “上蒼下黃, 有形有色, 無靈無情, 主此天地者, 上帝而已. 祭天祭地, 無往而非昭事之典. 故中庸曰郊社之禮, 所以事上帝也. 聖人之言, 精而不遺, 有如是也. 古之祭典, 於天則祭日月星辰之等, 而不祭穹蒼, 於地則祭山林川澤之等, 而不祭隴黃, 何者? 郊於上帝則無所遺也.”

50) 『春秋考徵』 권1, 吉禮, 郊四. “然上蒼下黃, 都是無情之物. 與日月山川, 均爲氣質之所成, 了無靈識之自用. 聖人明理, 豈有父事母事之理? 惟其皇上帝, 無形無質, 日監在茲, 統御天地, 爲萬物之祖, 爲百神之宗, 赫赫明明, 臨之在上. 故聖人於此, 小心昭事, 此郊祭之所由起也. 於是明神受命, 或司日·月·星·辰·風·雲·雷·雨, 或司土·穀·山·川·丘·陵·林·澤. 故其司之在上者, 謂之天神, 其司之在下者, 謂之地示.”

51) 『春秋考徵』 권4, 鄭氏六天之辨. “鑄案: 周禮·大宗伯唯有‘昊天上帝’一號. 皇天上帝即昊天上帝, 分而爲二, 已極舛陋. 況上帝之體, 無形無聲, 視之而弗見, 聽之而弗聞. 今乃以紫微一星爲天皇大帝, 太微五星爲五方天帝, 則無靈有形之物, 推尊爲帝, 至五至六, 而昊天上帝唯一無二之位, 已泯晦而不章矣. 罪至於此, 何以赦矣? 此殆鬼怪, 非人爲也.”

52) 『春秋考徵』 권1, 吉禮, 郊三, “論子月冬至, 無郊天之法.” 鑄案祭之所嚮, 在於所主. 所主是日則是祭日也. 何謂祭天. 詩云維此文王. 小心翼翼, 昭事上帝. 未聞其昭事太陽也. 謂帝爲天者, 猶謂王爲國. 非以彼蒼蒼者天. 指之爲帝也. 今也謂天無爲. 見集說以日爲主. 舉天下黔首之民. 而稽首屈躬於無靈之物. 豈先王之法哉. 周禮祭日月星辰, 祭山林川澤. 皆所以祭明神之司是物者, 非以彼有形之物指之爲神也. 今也名曰祭天. 而主之以有形之日. 配之以有形之月. 謂天無知. 不可祈嚮. 非大悖乎. 其祭閭祭陽, 仍是赤白黑之邪說. 此等誕妄. 皆起於鄒衍呂不韋之等.”

53) 『春秋考徵』 권1, 吉禮, 郊三, “論子月冬至, 無郊天之法. 周禮·大宗伯註, 鄭云: “昊天上帝, 冬至於圓丘所祀天皇大帝.” 大司樂註【‘奏黃鍾, 祀天神’之注】云: “王者又各以夏正月, 祀其所受命之帝於南郊, 尊之也.” 鑄案: “昊天上帝唯一無二. 鄭玄襲亡秦五帝之邪說, 信緯書感生之妖言. 乃以啓蟄之郊, 歸之於蒼帝, 別朔冬至之祭, 以祀上帝, 而自立祝號曰天皇大帝, 不亦悖乎? 萬物一本, 鄭玄二之六之, 儒云乎哉?”

“옛날에는 하늘에 대한 제사는 있어도 본래 땅에 대한 제사는 없었다.【『春秋考徵』에 상세히 나온다.】『주례』에서 말하는 地示는 社稷과 五祀, 산림과 川澤의 지기[示]에 불과하니【社는 后土의 신에게 제사하는 것이고, 오사 또한 土神에게 제사하는 것이다. 祀의 제사 대상은 아마 대지를 담당하는 신이었을 것이다.】日月星辰을 담당하는 것이 天神인 것과 같다. 이렇게 부서질 坤土에게 어찌 제사를 지내겠는가? 다만 『주례』『春官·大司樂』에 ‘동지에 圃丘에서 음악을 연주하니 천신이 모두 강림하였다.’라고 했고 또 ‘하지에 方丘에서 음악을 연주하니 地示가 모두 나왔다.’라고 했다. 한나라 유자들은 이 두 구절에 집착하여 드디어 원구를 南郊라고 여기고 거기서 황천에 제사하였고, 방구를 北郊라고 여기고 거기에서 后土에게 제사했으니 매우 무례한 짓이다.【동지와 하지에 음악을 연주하는 것은 본래 禘禘[禘禘]하는 雜事로 郊와 무관하다.】천신이 본래 황천이 아닌데 지기가 어떻게 후토일 수 있겠는가?”<sup>54)</sup>

다산은 천신과 상대해서 후토를 말하면 마치 하늘의 상제에 짝이 될 만한 땅의 신을 상정하게 될 것이므로, 남교에서 황천에게 제사하고 북교에서 후토에게 제사했다고 풀이한 해석을 비판한 것이다. 다산이 여러 천신들에 대한 제사와 유일무이한 상제에 대한 제사를 엄격하게 변별했던 관점은 『춘추고징』의 ‘先儒論辨之異’에 상세히 소개되어 있다. 그는 선유들 가운데 鄭玄, 王肅, 程頤, 朱熹, 楊復(信齋), 陳祥道, 馬端臨, 方觀承, 秦蕙田 등이 논한 호천상제와 오제설, 교제사와 체제사의 의미 등을 두루 섭렵한 뒤 다음과 같이 자신의 총평을 달았다.

“상제란 누군가? 天地神人의 밖에서 天地神人萬物의 부류를 造化하고 宰制하며 安養하는 자이다. (...) 천신에는 하늘을 담당하는 자도 있고 땅을 담당하는 자도 있으며 국읍을 지키거나 주현을 지키는 자도 있어서 사방에 즐비하게 깔려 있다. 이것이 六器를 만들어 경건한 예[敬禮]를 이루는 방법이다. 하늘을 담당하는 신을 제사할 때 玉과 희생 예물이 모두 하늘 색을 따르고, 땅을 담당하는 신을 제사할 때 옥과 희생예물이 모두 땅 색을 따르며, 四方의 신도 그와 같다. 이것들이 하늘에 郊 제사하는 大祭와 무슨 관계가 있기에 이처럼 어렵게 얽혀놓았는가? 만약 하늘에 예를 행하는 것[禮天]이 하늘에 교제사 지내는 것[郊天]이라면, 皇上帝는 아래로 땅을 담당하는 신과 사방의 土神과 더불어 같은 品秩의 반열이 되어 六玉을 나누어 받게 되니 또한 “周公이 예를 잘 만들었다”고 할 수 없을 것이다. 옛날에 신을 섬길 때 品秩을 가장 중시했기에 宗伯을 옛날에 秩宗이라고 불렀고, 祭神도 咸秩이라고 불렀다. 四望이...산천에 秩하고 五嶽이三公에 秩하며 四瀆이 제후에 秩하였다. 古禮가 品秩에 엄격한 것이 이와 같았는데, 상제를 아래로 땅의 신이나 사방의 신과 같게 보아서 평등하게 같은 품질로 옥을 나누어 준다면 되겠는가? 분명 이러한 이치는 없다.”<sup>55)</sup>

정약용은 상제가 천지의 신들과 인간, 만물을 조화하고 통제하며 길러주는 존재라고 했다. 이 대목을 둘러싼 여러 해석이 분분했는데, 이어지는 설명을 살펴보면 조화, 안양의 의미를 밝히기보다는 오히려 상제와 土神들의 위상이 얼마나 달랐는지를 해명했을 뿐이다. 사실 ‘先儒論辨之異’뿐만 아니라 교제사 전반에 대한 설명에서도 다산은 전대 경학가들의 다신교적 발언을 비판하면서 유일무이한 신

54) 『尚書古訓』 권5, 20. 召誥. “古有祭天, 本無祭地.【詳見余《春秋考徵》】《周禮》所謂地示, 不過社稷·五祀及山林·川澤之示而已.【社, 祭后土之神, 五祀, 又祭土神者. 社之所祭, 或是司大地者】與司日月星辰者之爲天神, 無以異也, 豈祭此隕然之坤土哉? 特以《大司樂》云‘冬至奏樂於圃丘, 天神皆降’, ‘夏至奏樂於方丘, 地示皆出.’漢儒執此二言, 遂以圃丘爲南郊, 用祭皇天, 方丘爲北郊, 用祭后土, 則大無禮也.【二至奏樂, 本是禘禘之雜事, 與郊無干】天神本非皇天, 地示何必后土?”

55) 『春秋考徵』 권4, 先儒論辨之異. 鑄案: “上帝者, 何? 是於天地神人之外, 造化天地神人萬物之類, 而宰制安養之者也. 謂帝爲天, 猶謂王爲國, 非以彼蒼蒼有形之天, 指之爲上帝也. 故郊·旅之事, 享于上帝, 至若禮天地·四方者, 是於上帝之外, 致禮乎天神者. 天神有司天者, 有司地者, 護持國邑, 護持州·縣者, 布列四方. 此所以作爲六器, 以致敬禮. 既祭司天之神, 玉與牲幣, 皆從天色. 既祭司地之神, 玉與牲幣, 皆從地色. 四方亦然. 此與郊天大祭, 何與何干, 顧若是之糾紛也? 若云禮天是郊天, 則皇上帝下與司土之神及四方諸神, 列爲同秩, 分受六玉, 亦不可曰周公善制禮也. 古者事神最重品秩. 故宗伯古稱秩宗, 祭神亦稱咸秩, 而四望.【句】秩于山川, 五嶽秩于三公, 四瀆秩于諸侯. 古禮之嚴於秩如此, 乃以上帝下同土神及四方之神, 平爲一秩, 分受六玉, 可乎? 必無是矣.”

관을 피력하는 데 많은 분량을 할애했지 자신이 말한 상제의 공능이 무엇인지 명확하게 기술하지 않았다. 다산은 무형한 귀신들의 세계에서도 상제와 그 신하인 명신들은 품질이 분명히 구분되는 존재라는 점을 역설했을 뿐이다. 『중용강의보』에는 天의 化生萬物을 설명하는 유사한 대목이 있는데 이곳의 발언도 다소 불분명한 점이 있다. “上天과 下天, 水火·土石, 日月·星辰도 오히려 만물의 반열에 있는데 하물며 銅鐵이나 草木을 내세워 만물의 어머니라고 할 수 있겠는가? 지금 시험 삼아 ‘하늘은 陰陽과 水火, 銅鐵과 松栢[五行]으로 만물을 化生한다’고 말하면 그 설이 통하기 어려움을 깨달을 것이다. 나누어 말한 것이 이치에서 먼데 뭉뚱그려서 말한다고 어찌 이치에 합당하겠는가? 하물며 하늘이 처음 화생할 때 초목과 금수에게는 낳고 낳는 이치를 부여했으니 종자에서 종자로 전승되어 각기 생명을 온전하게 했을 뿐이다. 그런데 사람은 그렇지 않으니, 천하 만민이 각기 배태되는 처음에 이 靈明을 주었기에 온갖 것보다 뛰어나서 만물을 누리고 사용할 수가 있다.”<sup>56)</sup> 다산은 화생만물의 과정이 음양론적 발상으로 해명될 수 없다는 점을 말하고 싶었던 것 같다. 그런데 이곳에서도 다산은 상제의 조화 공능을 분명하게 해명하지는 못한 것 같다. 다만 인간은 다른 동식물의 종자가 기계적으로 발화하고 성장하는 것과 달리 상제-귀신이 가진 영명을 처음부터 함께 부여받았고 그래서 만물을 향유한다고 본 것 정도를 살필 수 있다.

앞서 언급했듯이 다산은 정현이 만물일본의 호천상제를 육천으로 나열하거나 남교와 북교, 동지와 하지 등에서 제사지내는 두 종류의 天과 帝로 분리하는 등 天의 유일성을 변질시켰다고 비판했다. 그렇다면 어떤 의미에서 상제는 만물의 유일한 근본인 것일까? 다산은 『중용』 16장 「귀신장」에서 ‘質諸鬼神而無疑’부터 ‘至誠如神’까지의 의미를 묻는 국왕 정조의 질문에 답하면서 ‘만물일본’의 의미를 해명한 적이 있다.<sup>57)</sup> 당시 다산은 귀신이 음양의 양능, 조화의 자취, 천지의 공용 같은 것이 아니라면서 이렇게 답했다. “하늘의 명신은 하늘과 땅을 맡아 관리하니 밝게 두루 퍼져 있으면서 천명을 받들어 그로써 사람의 일을 도우니 또한 만물에 하나의 근본이 있다는 밝은 징험이다.” 『중용자잠』 같은 대목에서도 만물일본을 말한다. “이 도를 세우면 천지만물이 귀순하지 않음이 없으니 이것이 ‘천지에 세워도 어긋나지 않는다’는 것이다. 온갖 신들이 천명을 받들어 화육을 도우니 만물의 근본이 하나라는 것을 여기에서 징험할 수 있다. 이것이 ‘귀신에게 물어보아도 의심할 것이 없다’는 것이다.”<sup>58)</sup> 다산은 이 대목에서 귀신이 이기론적 원리로 설명되는 음양의 작용과 조화가 아니라고 했으므로, 이곳의 明神[百神]과 천명을 내리는 주체[帝]가 그런 의미의 귀신일 수는 없을 것이다. 그는 만물일본의 증험은 명신들이 천지화육을 돕고 인사를 돕는 과정에서 드러난다고 했다. 만물일본은 유일무이한 상제와 그가 명신에게 내리는 천명, 모든 존재가 한결같이 따라야 하는 상제의 명령을 말하는 것일까? 다산은 『중용』 주석에서 모든 인간이 천명을 하나하나 품부받았다고 했는데, 그렇다면 ‘일본’의 근본성은 과연 상제와 천신·인간 사이의 존재론적 차이를 강조한 표현일까?<sup>59)</sup> 이 질문의 답은 모호한데, 그것은 다

56) 『中庸講義補』, 惟天下至誠節. “由是觀之, 上天下天, 水火土石, 日月星辰, 猶在萬物之列, 況可以銅鐵草木, 進之爲萬物之母乎. 今試書之曰, 天以陰陽水火銅鐵松栢, 化生萬物, 其說自覺難通. 分言之而遠於理者, 雖混言之, 豈得合理乎. 況草木禽獸, 天於化生之初, 賦以生生之理, 以種傳種, 各全性命而已. 人則不然, 天下萬民, 各於胚胎之初, 賦此靈明, 超越萬類, 享用萬物. 今乃云, 健順五常之德, 人物同得, 孰主孰奴, 都無等級, 豈上天生物之理, 本自如此乎.”

57) 『中庸講義補』, 御問曰, “‘質諸鬼神而無疑’, 與‘至誠如神’之意, 同歟異歟? 朱子已於十六章, 備釋鬼神之義, 則至於此章, 又復釋之, 不嫌重複, 何也? 且既欲釋之, 則陰陽之靈, 似又襯切於‘質而無疑’之意, 而只就程子之說, 截去‘天地功用’一句, 但取‘造化之跡’四字, 何也?” 臣對曰: “鬼神能前知, 故上文言前知之事曰‘至誠如神’, 則字義無不同矣. 然鬼神非二氣之良能, 非天地之功用, 又非造化之迹, 周禮大宗伯祭天神. 地示, 皆帝佐之明神, 周語史過之言, 「晉語」史嚱之言, 猶可考也.” (...) 今案: 質者, 驗也. 周禮有質劑之法, 亦所以驗其誠偽也. 天之明神, 司天司地, 昭布森列, 以奉天命, 以佑人事, 亦萬物一本之明驗, 此之謂質鬼神也. 吾道是非, 豈可質問於著龜乎? 鬼神又非造化之迹, 已見前.

58) 『中庸自箴』 권3. ‘本諸身’者, 道生於性, 性在於身, 以天命之性, 擴而充之, 可以爲孝弟忠信仁義禮智. 仁義禮智, 非由外鑠我也. 此本諸身也. 天下之人, 其性皆同, 故能盡其性者, 能盡人之性. 其一一皆受天命, 可知也. 此徵諸庶民也. 禹. 湯. 文. 武, 皆本之天命, 以教斯民, 此考諸三王而不謬也. 建立此道, 則天地萬物, 莫不歸順, 此建諸天地而不悖也. 百神承命, 輔佑化育, 萬物一本, 於此可驗, 此質諸鬼神而無疑也. 千世在前, 百世在後, 前聖後聖, 其揆必同, 此‘百世以俟聖人而不惑也.’ 豈可曰無徵, 豈可曰不尊乎? 道者何道也? 天命之謂性, 率性之謂道. 率性者, 中和之有常也.

산이 상제를 포함, 귀신들이 공유한 영명과 영적 존재자들 간의 감응을 매우 중시했기 때문이다. 명신이 천지화육에 참여하고 인사를 도울 수 있는 것도 영적 능력과 가치를 공유한 덕분일 것이다.

다산은 자연과 인간의 세계를 분리했지만 자신의 방식으로 우주론적인 천인 관계론을 재구성하였다. 그는 참위설을 내세운 이들이 별들이 뻘뻘한 하늘을 우러르며 하늘의 조정을 열어서 못 별들 가운데 하나【耀魄寶】를 미루어 상제로 삼고, 다섯 별을 지목하여 오제【太微垣】로 삼으며三公六卿과文武百官을 갖추고 帝庭을 이루었다고 풍자적으로 비판하였다. 이곳에서 다산의 주요 논점은 인간이 만물 가운데 靈을 지닌 존재라서 하늘과 땅, 일월성신과 산천초목을 향유할 수 있다는 점이었다. “하늘은 우리의 집이요, 땅은 우리의 먹거리며, 일월성신은 우리를 밝게 비추는 것이고, 산천초목은 우리를 길러 주는 것이다. (...) 다만 온갖 신들이 분속하여 상제의 조정(帝庭)에서 명을 받아서 간혹 일월성신을 담당하고 혹은 토곡산천을 담당하고, 성인께서 祀典에 배열하여 상제를 밝게 섬기는 뜻을 펼쳤다. 주소가들은 매번 형체가 있는 사물을 가리켜서 그것을 받들어 신으로 삼았으니 옳겠는가?”<sup>60)</sup> 다산은 경학가들이 靈이 없는 못 별들을 가지고 근거 없이 상제의 天庭을 구성한 것을 비판하였다.<sup>61)</sup> 하지만 자신도 상제와 천신, 혼령을 대동하여 귀신들의 궁전을 만들었고, 초월과 세속, 우주와 지상의 긴밀한 상관성에 주목하였다. 상제와 천신과 인귀의 조정은 군주와 신민으로 구성된 세속의 조정과 논리적으로 조응한다(그림1, 그림2). 다산이 정현의 오방천제설, 감생제설 등을 비판한 것은 그 天庭의 구성원에게 靈이 있는지, 없는지의 문제뿐만 아니라 하늘의 조정이 갖는 윤리적 함의도 논쟁거리가 될 수 있었기 때문이다.<sup>62)</sup> 제천의례가 淫祀나 禴禮로 전락하지 않으려면 帝庭이 윤리적이고 공공한 영역이 되어야 할 것이다. 그렇지 않으면 다산이 구성한 상제의 조정과 緯家가 제시한 帝庭이 본질적으로 다르다고 볼 수 없다. 이 점에서 귀신의 공공성은 정약용이 제시한 형이상학적 세계, 초월의 영역을 정당화하는 중요한 관건이라고 생각한다.

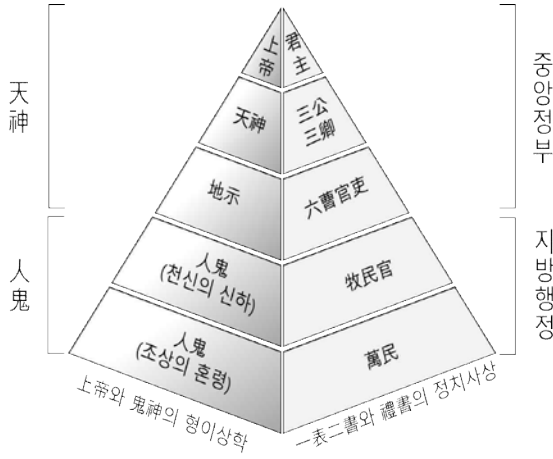
59) 『中庸自箴』 권3. “天下之人, 其性皆同, 故能盡其性者, 能盡人之性. 其一一皆受天命, 可知也.”

60) 『春秋考徵』 권1. 吉禮, 郊九【論司中·司命, 非文昌二星】 鑰案: “緯家仰觀列星森羅滿天, 便欲以此闢一朝廷. 於是推一星以爲上帝, 【耀魄寶】推五星以爲五帝, 【太微垣】三公六卿文武百官, 無所不備. 於是諸凡經文之言天神者, 悉以星當之, 此非細事. 噫! 吾人者, 萬物之靈, 彼穹天厚地日月星辰·山川草木, 無一而非吾人之物. 天, 吾屋也. 地, 吾食也. 日月星辰, 吾所明也. 山川草木, 吾所養也. 彼皆有氣有質, 無情無靈, 豈吾人所能事哉? 惟其百神奔屬, 受命帝庭, 或司日月星辰, 或司土穀山川, 聖人列于祀典, 以廣昭事之義. 註疏之家, 每指有形之物, 奉之爲神, 惡乎! 可哉?”

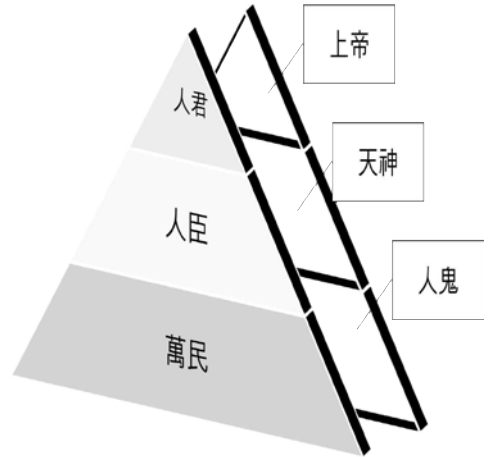
61) 『尚書古訓』 권6, 24. 君奭. 鄭云: “皇天, 北極大帝也. 上帝, 太微中其所統也.” 駁曰: “鄭玄酷信緯書, 其源鄒衍呂不韋爲邪說之祖, 而〈禮運〉〈月令〉〈書大傳〉〈僞太誓〉, 皆其昭穆. 鄭玄之學, 以此爲淵, 而緯書其藪也. 皇天上帝·昊天上帝, 本是上帝之徽稱, 或稱皇天, 或稱昊天, 或稱旻天, 如帝王至尊, 或稱國家, 或稱朝家, 或稱乘輿, 非其所指各殊也. 皇天上帝, 至一而無二, 至尊而無匹. 〈郊祀志〉至謂之太一, 古之義也. 乃鄭玄注禮, 忽以皇天上帝分之爲二尊, 每遇皇天, 訓之曰天皇帝, 每遇上帝, 訓之曰感生五帝. 而又以列宿之星點指之爲帝座, 北極之耀魄寶指之曰大帝, 太微之五座星指之曰五帝. 於是靈威仰·赤熛怒·白招拒·黑汁紀, 列于郊祀, 永爲石典, 皆鄭玄之爲也. 中庸曰: “上天之載, 無聲無臭, 至矣.” 今也指皙皙之星, 而尊之爲帝, 而后妃·太子之星, 輔弼·武衛之星, 煜煜熒熒, 無一不具. 碧落之上, 闢一朝廷, 其來有漸, 豈必皆鄭玄之罪, 而鄭玄則其甚者也. 其本源如此, 何以宗矣?”

62) 정현이 여러 별들을 지칭하여 오방천제라고 하거나 황천대제라고 불렀을 때 정약용의 말대로 정말 靈이 없는 존재를 염두에 둔 것인지도 의문이 든다. 한대 경학자들도 일월성신에 영험한 신령이 있다고 보았을 수 있고 별과 흙 자체가 아닌 그 존재들에 깃들 천지신명을 호출했다고 볼 수 있기 때문이다. 사실 靈의 존재 유무보다 더 중요한 것은 그런 영적 세계가 윤리적이고 공적인지 아니면 기복적이거나 사적인지의 구분이라고 생각한다.

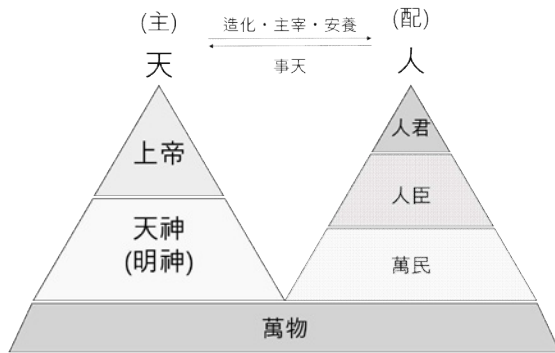
[그림1. 필자, 미래 다산학 연구의 방향 모색]



[그림2. 朝廷과 帝庭, 功德의 위계질서]



[그림 3. 박종천, 다산 정약용의 의례이론]



#### 4. 상제-귀신의 공공성과 제사의례

『춘추고징』「吉禮」의 세 번째 제사 禘祭는 왕 자신의 선조와 그 선조가 유래되어 나온 바(所自出)의 聖帝에게 지내는 제사이다.<sup>63)</sup> 다산은 왕의 조상의 시원이 되는 聖王[五帝]을 주향으로 삼아 제사를 지내고 자기의 가까운 조상을 여기에 배향한다고 보았다. 당시 제후국 조선에서는 교제와 체제를 시행할 수 없었기에 국왕은 정례적으로 사직제를 행하면서 기곡·기우제 때 하늘에 비는 의식을 치루었다.<sup>64)</sup> 다산은 체제의 항목을 12조목에 걸쳐 상세히 분석했는데, 조선국의 상황을 고려하면서 자신의 정치적 관점을 반영한 것이 아니었나 짐작한다. 제왕이 아니면 체제를 지낼 수가 없지만 다산은 체제의 의미가 천자에서 아래로 대부·陪臣에게도 미치므로, 천자와 제후, 대부는 자기 선조를 섬기면서 조상의 시

63) 『春秋考徵』 권4, 鄭氏六天之辨. 大傳云: “禮, 不王不禘, 王者禘其祖之所自出, 以其祖配之.”

64) 김문식, 「제천례」, 『조선의 국가제사』, 한국학중앙연구원, 2009, 63-111쪽 참조. 조선시대 국가에서 시행한 제천의례의 내용과 변천 과정에 대해서 위 책의 「祭天禮」를 참조할 수 있다.



조에게 제사를 지낼 수 있고 나아가 五帝를 天에 배향함으로써 상제에게 제사할 수 있다고 보았다.<sup>65)</sup> 다산은 『주례』에 체제에 대한 언급이 없지만 이미 『주례』 이전에 체제를 지냈기 때문에 이 전적에 체제가 빠지는 것은 있을 수 없는 이치라고 보고, 郊祭와 함께 언급된 五帝의 제사, 즉 帝祭가 곧 『주례』의 禘 제사라고 이해했다.<sup>66)</sup> 정현의 체제설을 비판한 다음 자신의 관점에서 다산이 체제의 의미를 정리한 『춘추고징』의 한 대목을 살펴보자.

“공자가 체제사를 묻는 질문에 답하면서 ‘모르겠다. 그 설을 아는 자는 천하를 다스리는 일이 마치 이것을 보는 것과 같을 것이다.’라고 하며 손바닥을 가리켰다. 그 제사에 대한 설명은 大義가 심원하고 神道가 분명해서 教化를 행하여 천하를 복종시킬 만큼 충분했다. 그런데 부자의 답변에서 모르겠다고 한 것은 또한 무슨 까닭일까? 『춘추』를 보면 체제사가 제후들이 종묘에서 하는 時享에 지나지 않을 뿐 이어서 깊은 의미를 알지 못하였고, 『주례』 여섯 편을 보면 ‘禘’라는 글자가 전혀 없었기에 또한 우두커니 어쩔 줄 몰랐던 것이다. 오직 『예기』 「大傳」과 「喪服小記」에서 “王者는 그 조상이 말미암아 나온 근본에게 체제사를 지내고 그 祖를 거기에 배향한다.”라고 했다. 『春秋外傳』에서 노나라 展禽의 말에 “有虞氏는 黃帝에게 체제사를 드렸고, 夏后氏는 黃帝에게 체제사를 드렸으며, 商나라 사람은 嚳에게 체제사를 드렸고, 주나라 사람은 嚳에게 체제사를 드렸습니다.”라고 했다. 이에 『國語』 「楚語」에서 觀射父는 祭禮를 언급할 때마다 항상 체제사와 郊祭를 함께 말했으니 이를테면 “교체의 제사는 그 희생의 뿔이 누에고치나 밤톨 만한 크기를 넘지 않고 烝祭사와 嘗祭사의 일은 한 뿔 만한 크기를 넘지 않는다.”라고 했고 또한 “禘郊의 일에서 천자는 반드시 그가 바칠 희생을 스스로 잡고 왕후는 반드시 스스로 그가 드릴 곡식을 찢는다.”라고 했다. (...) 『주례』를 살펴보면 비록 ‘禘’자는 없지만 “오제를 제사한다”[祭五帝]는 여러 문장이 거듭 나타나며 항상 “하늘을 제사한다”[祀天]는 것과 함께 언급했으니 장차 祭五帝가 禘祭가 아니겠는가? 『주례』 「小宗伯」에서 “四郊에 제단을 쌓아 五帝를 제사지낸다[兆]”고 했으니 五帝를 郊에서 제사한 것이다. 그러므로 郊祭를 함께 일컬어도 괜찮지 않겠는가? (...) 대개 堯舜의 시기부터 五帝【복희, 신농, 현원, 소호, 전욱】를 받들어 제사하면서 昊天上帝에게 配食했고, 그 조상을 제사하면서 또한 昊天上帝에게 配食하였다.”<sup>67)</sup>

『춘추고징』 체제의 서문에 해당되는 「禘之說」을 보면 다산이 禘祭가 『주례』에서 언급된 五帝의 帝祭라고 이해하기까지 오랜 시간이 걸렸던 것을 알 수 있다. 위 인용문에서 공자가 체제사의 의미를 잘 모르겠다고 말한 이유를 해명한 다산의 발언이 흥미롭다. 당시 체제가 제후의 종묘에서 조상에게 올리는 時享 정도로 인식되었고, 더구나 『주례』에도 전혀 언급되지 않았기 때문에 깊은 의리가 쉽게 드러나지 않았다는 것이다. 체제는 자신의 조상이 나온 시조에게 올리는 제사[報]였으므로 기본적으로 廟

65) 『春秋考徵』 권2, 吉禮, 禘九. “原夫禘之爲祭, 原原本本, 義理玄遠, 雖不王不禘, 而禘祭之義, 下逮陪臣, 特其名不同耳. 天子以始封之君爲祖, 而祭其所自出之帝, 殷周之禘饗是也. 諸侯亦以始封之君爲祖, 而祭其所自出之王, 魯祭文王...大夫以別子爲祖, 祭其所自出之君, 魯之三桓有桓公廟...然則禘饗之義, 上自天子, 下達大夫.”

66) 『春秋考徵』 권2, 吉禮, 禘之說. “禘者, 帝祭也. 字從示從帝, 五帝之祭也. 周禮六篇, 都無禘字, 如許大祭, 漏於周禮, 有是理乎. 若云禘祭作於周公制禮之後, 則有虞氏禘黃帝, 殷人禘饗, 周人禘饗, 是亦禘也. 又何以漏於周禮也. 乃周禮祭上帝之外, 竝有五帝之祭. (...) 斯皆禘祭之明文也. 五帝者人帝也, 亦必配上帝而後祭之. 故其禮崇隆. (...) 楚之觀射父每禘郊竝稱, 以是也.”

67) 『春秋考徵』 권4, 鄭氏禘祭之辨. 鑰案: “孔子答問禘之言曰, ‘不知也. 知其說者之於爲天下也, 其如視諸斯乎!’ 指其掌.” 蓋其爲祭也, 大義玄遠, 神道昭明, 有足以行教化而服天下也. 夫子之答曰‘不知’, 又何故也? 及觀《春秋》, 禘不過爲諸侯宗廟之時享而已, 不見其玄義, 及觀《周禮》六篇, 都無一個‘禘’字, 又爽然自失矣. 唯《大傳》·《小記》曰: “王者禘其祖之所自出, 而以其祖配之.”【《禮》所云‘不王不禘’】《春秋外傳》, 魯展禽之言曰: “有虞氏禘黃帝.【祖顓頊, 郊堯, 宗舜】夏后氏禘黃帝.【祖顓頊, 郊鯀, 宗禹】商人禘饗.【祖契, 郊冥而宗湯】周人禘饗.【郊稷, 祖文而宗武】乃《楚語》觀射父說祭禮, 每禘·郊並稱, 如云‘郊·禘不過廟栗, 烝·嘗不過把握’, 又云‘禘·郊之事, 天子自射其牲, 王后自舂其粟’(...) 且觀《周禮》, 雖無‘禘’字, 而‘祭五帝’諸文, 重現疊著, 每與‘祀天’並稱, 將非‘祭五帝’是禘祭乎? 《小宗伯》兆五帝於四郊則五帝祭於郊矣, 郊禘並稱, 不亦可乎? 禘者, 帝祭也.【字從帝從示】五帝之祭, 其非禘也乎? 蓋自堯·舜之時, 崇祀五帝【義·農·軒·昊·顓頊】配食於昊天上帝, 特祀其祖, 亦配食於昊天上帝.”

宮에서 제사를 지냈지만, 오제에게 올리는 의리는 공덕에 따른 공적인 의미를 가졌기에 오제를 상제에 배향할 때 郊壇에서 제사를 거행했다.<sup>68)</sup> 다산은 禘祭가 선조의 은혜에 보답하는 親親에 기반한 조상 제사이지만 의리에 바탕해서 聖帝에 지내는 尊尊의 제사이며, 순임금에 이르러 先親의 사당에서 先聖인 黃帝에게 제사를 지내면서 두 의리를 연결한 체제사의 미묘한 뜻이 마련되었다고 보았다.<sup>69)</sup> 여기서 중요한 점은 조상과 오제에 대한 체제사가 결국 상제를 섬기는 제향으로 연결된다고 본 점이다.<sup>70)</sup> 이것은 다산이 경전에서 ‘교체지사’를 함께 언급한 대목에 특히 주목했던 이유이기도 하다.

다산은 기본적으로 제사가 祭天에서 비롯되었기에 郊, 禘, 祖, 宗의 모든 제사가 配天의 의례적 양식을 갖는다고 보았다. 또한 조상과 오제를 상제에게 배향할 때도 가장 중요한 것은 功과 德이라는 기준이라고 말한다. 옛날의 제사 지내는 법은 공과 덕을 기준으로 삼아 그 덕이 상제에게 짝할 만하고 그 공이 하민에게 미칠 수 있어야 비로소 교제사와 체제사에서 배식할 수 있었다는 점을 강조한다.<sup>71)</sup> 이 점에서는 ‘교체지사’는 한 사람, 한 집안에서 사사롭게 할 수 없는 일이라고도 말했다. 이에 따르면 다산은 초월적 영역에서 상제가 명령한 공과 덕을 천신들이 수행하듯이 지상의 군신도 그에 걸맞은 공덕을 수행함으로써 천신과 상제에 배향될 수 있었다. 그는 配天의 제사가 상제의 명을 받아서 人臣이 인륜의 영역에서 공덕을 창출하여 백성들이 혜택을 누리게 한 공로로 시행되는 의례라고 이해한 것이다. 상제와 귀신과 인간은 공덕을 낳는 존재라는 점에서 서로 밀접하게 조응하고 상관을 갖는다. 다산은 五帝가 공적인 가치를 근거로 상제에 배향될 수 있었음을 다음과 같이 해명한다.

“나는 일찍이 五帝의 예는 三王의 예와 완전히 달랐을 것이므로 후세의 시각으로 그 득실을 논해서는 안 된다고 생각한다. 삼왕은 후손에게 왕위를 전했으므로 그들의 제사에는 祖考의 血脈을 전하는 것으로 重을 삼았고, 오제는 현인에게 선양하였으므로 그들의 제사는 神聖의 道統을 전하는 것으로 重을 삼았다. 어찌 일률적으로 논할 수 있겠는가? 이뿐이 아니다. 제사의 예는 본래 하늘에 제사하는 데서 기원하고, 조종의 제사는 하늘에 배향하는 데서 비롯하였으니, 하늘에 배향하지 않고는 조종의 제사를 올리지 않았다. 그러나 대의가 심원하여 헤아리기가 쉽지 않다. 교·체·조·종의 네 가지 제사는 모두 하늘에 배향하는 것이다. (...) 그러므로 『효경』에 ‘后稷에게 郊祀를 올리면서 하늘에 배향했고, 문왕에게 종사를 올리면서 상제에 배향하였다.’라고 한 것이 오히려 근거할 만하다. 하늘에 배향한 것은 같지만 오제의 예는 오직 聖德만을 헤아렸고 삼왕의 예는 오직 조고만을 높였다. 이것이 둘의 다른 점이다. 대개 오제는 ‘官天下’를 하였으니 전욱·제곡·요·순이 비록 모두 황제의 후손이지만 중으로 삼은 바는 도와 공과 덕에 있었지 혈맥에 있지 않았다. (...) 하와 商代로 내려와서 그 예가 비로소 바뀌었다. 곤은 요순의 시대에 죽임을 당했지만 하나라에서 그에게 교제를 올렸다. 冥은 정사에 부지런했지만 물에 빠져 죽어서 聖德이 드러나지 않았는데도 은나라에서 그에게 교제를 올렸다. 그것을 두고 비록 시세를 따르지 않았다고 해도 나는 믿지 않는다. 그러나 이때는 고대와 멀리 떨어지지 않았으므로 공과 덕이

68) 『喪禮外編』 권1, 禮問, 禮問 十八, 周禮小宗伯. “兆五帝於四郊.” 淺見: 嘗閱秦氏所輯吉禮通考‘五帝’之註, 自王肅以下, 詆者甚多, 今已爲定論否? 兆五帝於四郊者, 四郊皆有五帝之壇, 祭則竝享, 非一郊一帝也. 又嘗謂五帝之祭, 寔名爲禘, 而周禮無文也. 若以周禮無文, 疑其非禘, 則周禮竝無郊字, 將云‘祭上帝非郊’乎? 〈楚語〉觀射父之言, 禘·郊之牲, 不過麋栗, 禘·郊之事, 王自射牲, 禘·郊竝稱, 則五帝之祭, 明是禘祭, 非無名之祭也. 禘以五帝配上帝, 郊以后稷配上帝, 皆極隆之祭也. 又有報本之禘, 所謂禘饗而郊稷, 禘其祭之所自出也. 此祭行之於廟宮也.”

69) 『春秋考徵』 권2, 吉禮, 禘二. “禘祭之義, 孔子不言, 後世無傳. (...) 禘者, 舜所制之禮也. 天下之大義有二, 一曰親親, 二曰尊尊, 兩義雙立, 不可偏廢. (...) 五帝之時, 以聖傳聖, 惟聖是廟, 文祖藝祖, 皆是先聖, 不是先親. 至舜始立禘祭, 使於先親之廟, 得祭先聖之帝, 此禘祭之妙義也.”

70) 전성건, 「다산의 『춘추』의례와 『춘추고징』의 위상」, 『민족문화연구』77, 고대 민족문화연구원, 2017, 465쪽 참조. 郊祭가 유일무이한 인격신 상제를 제향하는 것임을 밝히는 데 많은 지면을 할애하였고, 다산이 천신·지기·인귀 등 인격적 존재들에 대한 제사에서 위계를 세워 제사의 주체를 확실히 한 것은 古制로서 예와 법을 회복하고자 한 시도이며, 國都와 州縣을 보호하고자 한 다산의 종교적 신념에 바탕을 두었다고 분석했다.

71) 『尚書古訓』 권1, 堯典, 月正元日, 舜格于文祖. “楚觀射父云‘禘·郊之事, 則有全絜’, 此祭也. 古之祭法, 以德以功, 德配上帝, 功被下民, 然後配食於郊. 禘, 此百祭之源本也. 此非一人一家之所得私報者, 亦豈一人一家之所得擅廢哉? 竊武·狐突之語.【僖三十一】非所當於此禮也. 社祭句龍, 稷祭姬棄, 百世之所不變, 夫孰云非其類乎?”

있어서 하늘과 짝할 수 있으면 하늘에 배향한 뒤에 비로소 宗祀에 올렸을 것이다.”<sup>72)</sup>

다산은 오제의 선위와 삼왕의 세습은 차원이 다르다는 점에 주목했다. 삼왕은 세습했기 때문에 조고혈맥의 사적 가치를 중시했지만 오제의 선양은 성현도통을 중시했는데 그것은 오제가 천하를 公物로 간주했기 때문이라는 것이다.<sup>73)</sup> 천신은 물론이려니와 聖帝가 공적일 수 있는 것은 그들이 한결같이 명을 따르는 하늘[天] 자체가 公物이기 때문이다. “天은 至公無私한데 간혹 어느 때 태어나면서부터 아는 성인을 낳으니, 이것은 성인에게만 하늘이 두텁게 대우한 것이 아니라 장차 성인을 세워 君師로 삼아서 만민을 구제하려고 한 것이다. 복희·신농·황제·제곡·요·순·우·탕은 상제의 돌봄을 받은 이들이 아니겠는가? 『시』·『서』에서 문왕을 아름답게 여긴 것도 그가 상제의 돌봄을 받았기 때문이다.”<sup>74)</sup> 물론 다산은 모든 사람이 好德恥惡하는 인성을 동일하게 받았다는 점이 중요하고, 누구는 성인으로, 누구는 장애를 가진 자로 태어나게 한 하늘의 미묘한 권능을 온전히 다 헤아리기는 어렵다고 말한다. 다만 그는 성인이란 “德行이 純粹하여 정성이 위로 하늘을 감동하게 하면 하늘의 啓導를 받아서 먼저 알 수 있으니 ‘聖’이라고 이름 붙인 것은 이 때문이다.”라고 해명한다.<sup>75)</sup> 덕행이 순수해서 위로 하늘에 이를 수 있어서 하늘의 牖啓를 받아서 미리 알 수 있게 된 성인들, 그런 오제의 경우에는 神聖大德으로 불리며 상제에 짝할 만한 공과 덕을 실현한 덕분에 郊壇에서 체제사의 대상이 되고, 하늘에 배향된 덕분에 비로소 祖廟에서도 체제사의 대상이 되었다.<sup>76)</sup>

교단과 조묘는 각각 천과 인귀를 모시는 제사의 공간인데 이 두 공간에서 체제사의 대상이 된다는 것은 육체는 사라져도 의례적으로는 끊임없이 그 공과 덕이 기억되고 다른 사람들의 일상적 실천에서 성인들이 전범으로서 영향을 미친다는 것을 의미한다.<sup>77)</sup> 이 점에서 제사는 가장 공적인 존재인 天, 즉 상제와 상제의 공적인 명령을 수행하는 천신들 그리고 인귀들의 덕성과 공로를 공적으로 기리는 의례라고 할 수 있다. 이런 점을 의식한 다산은 제사의 이치를 논하면서 『梅氏書平』 「旅燹」에서 “오직 덕이 제물이 된다[惟德繫物]”는 논점을 강조하면서, 덕 있는 자가 바친 제물이라야 서직과 생폐 따위도 제물의 역할을 할 수 있다고 설명한다.<sup>78)</sup> 이는 제사를 흠향하는 귀신이 우선 형체가 없는 무형한 영명적 실체이기 때문이다. 다산은 상제가 흠향하는 인간의 덕과 사특함은 모두 형체가 없는 것들이며 좋은 냄새도 악취도 상제에게는 의미가 없다고 말한다. 육신을 가진 인간은 형체 있는 것의 모습을 보고 냄새를 맡지만 상제는 오직 무형한 덕의 향기와 악의 더럽고 역한 악취만을 판단할 따름이다.<sup>79)</sup>

72) 『尚書古訓』 권1, 堯典, 正月, 受終于文祖. “竊嘗思之, 五帝之禮與三王之禮, 截然不同, 不可以後世習狃之見議其得失也. 三王傳世, 其祭以祖考血脈之傳爲重, 五帝禪受, 其祭以神聖道統之傳爲重, 豈可一例論哉? 不唯是也, 祭祀之禮, 本起於祭天, 祖宗之祭, 首繇於配天, 不配天則不祖宗. 大義玄遠, 未易測也. 郊·禘·祖·宗四祭, 皆所以配天. (...) 故《孝經》云‘后稷以配天, 宗祀文王, 以配上帝’, 猶可據也. 其配天則同, 而五帝之禮, 唯聖德是衡, 三王之禮, 唯祖考是崇, 斯其所不同也. 蓋五帝官天下, 顯·譽·堯·舜, 雖皆黃帝之孫, 所重在道·在功·在德, 非在血脈也. (...) 降及夏·商, 其禮始變. 鯀殛死於堯舜之世, 而夏人郊之. 冥勤其官而水死, 聖德未著, 而殷人郊之. 雖謂之不由時勢, 吾不信也. 然此時去古未遠, 有功·有德, 乃能配天, 配天而後乃躋宗祀.”

73) 『尚書古訓』 권1, 堯典, 月正元日, 舜格于文祖. “議曰: 禪受者, 官天下, 傳世者, 家天下, 其禮自不得相同. 今以三王之禮, 冒之五帝, 其有合乎?”

74) 『論語古今註』 권9, 陽貨 下, “天至公無私, 然有時乎特生聖人, 使之生而知之, 非天厚於此人, 將立之爲君師, 以救萬民也. 羲·農·軒·譽·堯·舜·禹·湯, 豈非偏受帝眷者乎? 觀於『詩』·『書』之美文王, 文王亦偏受帝眷矣. 至若瘠癯瘖聵之生, 非天薄於此人, 是其氣質有不齊, 而亦天之所以運其微權也, ‘栽者培之, 傾者覆之’, 其微旨未可盡究. 然其性皆相同, 瘠癯瘖聵, 未嘗不好德恥惡.”

75) 『尚書古訓』 권4, 14, 洪範. 案: “德行純粹, 上能格天, 則承天之牖啓, 可以先識, 名之爲聖, 以是也.”

76) 『論語古今註』 권1, 八佾 中, 或問禘之說. 子曰: “不知也. 知其說者之於天下也, 其如示諸斯乎!” 指其掌. 補曰: 禘者, 帝祭也.【義見上】一變而爲太廟之禘, 再變而爲群公之禘, 遂爲四時常祀之名, 魯之僭也滋甚. 夫子之所不敢言, 故答曰不知. (...) 補曰: 五帝皆神聖大德, 克配上帝, 故禘之於郊壇.【《周禮》, 祭五帝】譽亦以配天之功, 禘之於祖廟.【《大傳》曰: “王者禘其祖之所自出.”】《易》曰: “聖人神道設教, 而天下服.”【《觀》之象】知禘之說者, 能神道設教, 故天下易治也.”

77) 박종천, 『다산 정약용의 의례이론』, 신구문화사, 2008, 177쪽 참조.

78) 『梅氏書平』 권3, 旅燹【孔壁本有文無注, 在十六篇中】案: “惟德繫物者, 謂物不能自物, 唯爲有德者之所薦, 然後物能爲物, 如黍稷·牲幣之等, 唯貴乎德將也, 此亦論祭祀之理, 於旅燹何干?”

중요한 점은 귀신 스스로 가장 공적인 존재이기 때문에 제사를 지내는 이들의 무형한 공덕을 흠향할 뿐이라는 점이다. 공덕만이 귀신이 흠향하는 무형의 제물이다. 체제사의 대상이 되는 인귀도 그의 덕이 상제와 천신에 짝할 만해야 배향되며, 제사 실행의 주체도 그의 덕이 귀신과 같아야 유효한 제물을 바칠 수 있다. 요컨대 인귀와 인간에게 제사의 모든 과정은 가장 공적이고 덕스러운 귀신의 역능을 본받는 것이며, 후손으로 하여금 이러한 공적 존재의 가치를 영원히 잊지 않도록 교육하는 것이다.

가령 다산은 『상서고훈』 「여형」 편에서 ‘典獄’의 공적에 주목한다. 전옥이 상제를 두려워하고 그의 덕이 상제에 짝할 만했으며 공적이 백성의 삶을 넉넉하게 하는데 이르렀기에 元命의 아래 배식할 수 있었다고 말한다. “元命은 천신인 司命인데【大宗伯이 제사하는 신이다.<sup>80)</sup>】 사명은 하늘에서 배향을 받는다.【상제(上帝)에 배식(配食)하는 것이다.】 전옥하는 자가 하늘의 덕에 부합하여 사람을 죽이고 살리는 명을 잘못 내리지 않을 수 있으면 자연히 원명의 신이 되어 아래에서 배향을 받는다는 뜻이다.”<sup>81)</sup> 우임금이 치수 사업을 잘 시행해서 백성의 삶을 운택하게 하고 후직이 곡식의 파종을 잘 해서 백성의 삶을 향상시킨 것처럼 백성에게 공적을 베풀어서 왕도정치를 시행하는 것이 곧 상제와 천신들의 덕에 부합할 수 있는 길이 된다. 초월의 영역에서 상제의 명을 담당하는 천신인 元命[司命]이 그의 덕으로 상제에게 배향되듯이, 정치 영역에서 전옥이 천덕에 부합하는 덕을 쌓아서 원명의 신 아래 배향된다고 보았기 때문이다. 이 대목에서도 다산은 穆穆한 상제가 위에 있고 명신들이 사방을 비추며 배열하고 있는데 그들의 위엄은 귀신의 완전한 덕에서부터 나온다는 것을 분명히 하였다.<sup>82)</sup> 또한 하늘의 상벌은 귀천을 가리지 않고 상하·존비에 구애받지 않는다는 점도 언급한다.<sup>83)</sup> 물론 천신과 인귀가 천명을 수행하는 것은 상제의 완전한 덕과 공공한 가치 때문이지 위압적인 명령 때문은 아니다.

『매씨서평』 「일주서극은편변」에는 상제의 명령(帝命)과 그것을 인지하는 賢臣의 존재가 부각되었다. 왕조를 부흥시켜 존속하게 한 인물로 고대왕조의 재상들을 열거한 뒤 다산은 현능한 신하들이 하늘에 감통하여 상제의 뜻을 살피고 帝命을 실천했기에 왕조를 보존할 수 있다고 보았다. 『상서고훈』 여러 대목에도 유사한 맥락의 발언들이 등장한다. “오직 이 일곱 신하들은 格天할 수 있었기 때문에 나라에 일이 있을 때 상제에게 진달해서 나라를 보존하고 평안하게 했다. 그래서 은나라의 많은 先哲王을 예에 따라 하늘에 배향하고 名臣碩輔도 從享하였으며, 나라가 오랫동안 존속할 수 있었다.”<sup>84)</sup> 하늘을 닮아서(肖天) 하늘의 덕에 도달할 정도로 덕이 좋은 자는 상제와 감통해서 천명을 받게 하는데 이런 경지에 이른 자들을 다산은 格人이라고 했다. 격인은 하늘과 감통한 사람이다. 다산은 주공의 말을 빌려서 옛날 성탕이 다스리던 때의 伊尹이 황천과 감통했고, 太戊가 다스리던 때의 伊陟와 臣扈 같은 자들이 상제와 감통했으며, 祖乙이 다스리던 때에 巫賢 그리고 武丁이 다스리던 때에 甘盤 같은 이가 있어서 상제와 감통했다고 말한다. 다산은 이들이 덕행이 순수하고 정신이 전일하여 상제와 감통하여 천명을 알게 되었으므로 이런 사람을 격인이라고 부른다고 했다.<sup>85)</sup> 다산은 과거 祝史와 卜筮의 직을 가진

79) 『尚書古訓』 권7, 30. 呂刑 (04) 案: “德與慝皆無形之物, 豈有馨香, 亦豈有腥穢之臭哉? 人有形軀, 故得聞有形之馨腥, 蕪桂而后知馨, 臭鮑而后知腥. 上帝無形體, 故得聞無形之馨腥. 明德之芬, 烈於沈檀, 穢惡之臭, 毒於腐屍, 而人之馨腥, 滷滷然日升于帝座. 君子之所以戒慎恐懼, 信此故也. 小人之所以無忌憚, 不信此故也.”

80) 『周禮』 「春官·大宗伯」. “以禋燎, 祀司中·司命·觀師·雨師.”

81) 『尚書古訓』 권7, 30. 呂刑. 補云: “元命, 天神之司命者也.【大宗伯所祀】司命, 配享在上.【祀食於上帝】典獄者, 克合天德, 不誤人死生之命, 則是自作元命之神, 配享在下.”

82) 『尚書古訓』 권7, 30. 呂刑. “土制百姓.【句】于刑之中, 以教祗德. 穆穆在上, 明明在下, 灼于四方, 罔不惟德之勤. 故乃明于刑之中, 率义于民. 秉彝, 典獄, 非訟于威, 惟訟于富. 敬忌, 罔有擇言在身, 惟克天德, 自作元命, 配享在下.”

83) 『尚書古訓』 권2, 3. 臯陶謨. 天聰明, 自我民聰明. 天明畏, 自我民明威. 達于上下, 敬哉, 有土. (...) 鑄案: “中庸之學, 本之於天命, 持之以戒慎恐懼, 成之以恒久不息, 古所謂‘祗庸’之教也. (...) 至是直云‘天之視聽, 自我下民’, 又云‘天之賞罰, 無間於貴賤’, 以起人主之敬. 此今之所謂‘戒慎恐懼’, 古之所謂‘祗庸之德’, 源遠矣哉.【《知遠錄》】‘達于上下’, 宜如注疏, 文理乃順.【謂‘天之賞罰, 無碍於上下尊卑也.’】”

84) 『尚書古訓』 권6, 24. 君奭. 率惟茲有陳, 保又有殷. 故殷禮陟配天, 多歷年所. (...) 補云: “唯此七臣, 皆以格天之故, 國有事, 有所陳達於上帝, 以此保义. 故有殷多先哲王, 禮陟配天, 名臣碩輔, 亦得躋配, 而享國長久.”

85) 『尚書古訓』 권4, 11. 西伯戡黎. 鑄案: 格人者, 格天之人. 周公之言曰: “在昔成湯時, 有若伊尹, 格于皇天. 在太戊



자에도 격인이 있었지만 世教가 무너지자 巫·祝·卜·史의 일이 모두 邪術로 변해버렸다고 비판하였다. 기복적이고 사적인 욕망이 개입되면, 그것은 상제와 만나는 공적, 윤리적인 감동이 될 수 없다.

상제의 공적인 성격과 아울러 상제의 무형한 모습이 중요한데, 단지 인간의 감각에 드러나지 않는 존재라는 점 이외에 초월적 상제의 '인격성'과 관련된 문제를 생각해볼 필요가 있다. 다산은 자주 우리가 섬기는 상제와 『주례』 「대종백」에서 제사를 지낸다고 한 명신들이 모두 무형한 존재라는 점을 근거로 '神道無形'을 강조한다.<sup>86)</sup> 상제와 명신은 물론이려니와 망자의 혼에 대해서도 다산은 신도무형의 원칙에 따라서 인귀의 인격성과 관련된 측면을 최대한 억제하고 신혼의 무형한 초월성을 강조하면서, 상례에서 관련된 제사(耐祭)의 의절도 그제 걸맞게 치루어야 한다고 보았다.<sup>87)</sup> 그래서 형체로 이루어진 목주와 안석, 궤연을 사용하지 않으며 조묘에서 제사를 지내지도 않는다고 보았다. 그것은 무형한 혼령에게 제사 지낼 때 무형한 곳에서 神理를 구하고 보이지 않는 곳에서 神道를 고한다고 이해했기 때문이다. 교제사를 四郊에서 거행할 때 다산은 황황상제를 어찌 가옥 안에서 제사 지낼 수 있겠냐며 원구단처럼 인위적으로 바닥의 단을 쌓아 올리지 않으며 하늘을 가리지 않고 齎案을 둘 때 막힘이 없도록 하고 천막을 설치하지 않는데, 이렇게 어떤 인위적인 장식이나 시설도 극도로 배제함으로써 상제에 대한 지극한 공경을 다 할 수 있다고 보았다.<sup>88)</sup>

중국의 제천의례 양식을 분석한 선행연구에서는 종족의 보호자, 후손과의 혈연적 감응 관계 등을 중시하는 上帝 유형의 제사에서는 屋 양식을 쓰며, 상제의 인격성과 인간적 친밀함을 중시해서 화려하게 꾸며진 옥 양식의 祈年殿에서 봉헌하는 반면, 天에 대한 의례는 대체로 초월적 존엄성에 근거해서 소박하고 경건한 壇 양식의 원구단에서 거행한다고 분석했다.<sup>89)</sup> 이런 구도에 따르면 인격적 상제를 강조하는 다산은 기년전의 옥 양식을 제시할 것 같은데도 오히려 중국의 제천의례보다도 더 간결하고 극도로 절제된 교제사 환경을 제시했다고 볼 수 있다.<sup>90)</sup> 신도무형의 원리에 철저히 부합하도록 제안한 것으로 보인다. 결과적으로 다산의 상제는 전통적인 상제 유형이 아니라 오히려 天 유형에 속하는 인격성이 희석된 상제라고 할 수 있는데, 이것은 인격성보다는 오히려 상제의 성격을 초월적 측면에서 강조했기 때문이라고 볼 수 있다. 다산은 이미 상제가 흠향하는 것은 외형적인 제물이 아니라 유덕한 자의 무형한 공덕일 뿐이라고 했으므로, 상제를 위한 유형한 제물과 공간은 필요하지 않을 뿐만 아니라 오히려 상제의 존엄성을 해치는 것이라고 볼 수 있다. 이런 점은 다산이 성리학의 이법적 천과 달리 인격적 상제를 중시했다고 한 기존의 일반적 평가를 재고하게 만든다.

時，則有若伊陟·臣扈，格于上帝，巫咸又王家。在祖乙時，則有若巫賢。在武丁時，則有若甘盤。”凡其德行純粹，精神專一者，能感通于上帝，仰承啓牖，昭知天命，斯之謂格人。又按楚語觀射父之言，古之爲巫者，本使之承事明神，故巫咸·巫賢，得列爲格人。至於祝史·卜筮之職，亦有格人。春秋之時，尙多聞人，世教淪喪，鬼道駝駝，而巫祝·卜史之等，悉化爲邪術。雖有奇中而偶合，非古之所謂格人也。格人之名，本自如此，梅註非也。”

86) 『尙書古訓』 권1, 요전 상, 18. 肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群臣。“古昔祭祀之義，雖不可詳，要之，神道無形。昭事上帝，既非有形之天，則〈大宗伯〉所祭日月星辰·司中·司命·風師·雨師，皆是無形之神，受帝命而典司者。【日月星辰之祭，亦祭所司之明神，非祭有形之三光】”

87) 『喪禮四箋』 권4, 喪儀匡 十三, 耐祭 二 【祝辭·辨文】大夫·士無木主，尙有耐祭，則耐不以主矣。耐不以主，則天子·諸侯之耐，又何必以主爲禮哉？耐也者，令神有依附也。【字從示從付】神道無形，唯以氣類相感，三祭五祭，安之合之，而後告之以辭而隳附之。此其首尾情·文，皆所以求神理於無形之地，而詔神道於弗觀之中也。又何必移其木主，徙其筵·几，而後方可以合於其祖乎？稽之於《禮記》諸文，參之以《春秋正義》，其不得祭於祖廟，而遂以藏主也，明矣。先儒之言，雖鄭重如彼，其又敢勉勉從之乎？余故曰耐祭不于廟。”

88) 『春秋考徵』 권1, 吉禮, 郊六【論明堂配食，非先王之法】“天只是帝，帝只是天，今也分而二之，以蒼爲大，以帝爲小，遂使郊天大禮屬之穹蒼，其非理，二也。生而宮室者，死亦貌之。故爲之宗廟，以祭祖考，爲之學宮，以祭先聖。神示之祭而行事屋中，九經無文。惟亡國之社屋而廢之。此天下之至尊也，豈有皇上帝而祭之於屋下者？祭帝之禮，下不增地，上不蔽天，故齎案無障，帟幕不設，敬之至也。明堂祭帝，古有是乎？”

89) 박미라, 「중국 제천의례 연구:郊祀儀禮에 나타난 上帝와 天의 이중적 天神觀을 중심으로」, 서울대 박사학위논문, 1997; 박미라, 「기년전과 원구: 인간이 그린 두 개의 하늘」, 『종교문화비평』 3, 한국종교문화연구소, 2003 참조.

90) 박종천, 『다산 정약용의 의례이론』, 신구문화사, 2008, 121쪽 참조.



“行事로써 보여주고자 한 것이다. 하늘[天]에 행사는 있지만 말은 없다. 말로 백성을 교화하는 것은 말단이다. 그들을 가르치고 깨우치느라 혀가 닳도록 입술을 놀려도 백성은 따르지 않지만 묵묵히 몸소 실천해서 행사로 드러내면 백성은 오히려 보고 느끼는 점이 있다. 천도로써 증험하면, 일월성신이 운행하며 사계절이 어긋남이 없고 바람, 우레, 비, 이슬이 내려서 모든 생물이 번성하는 것은 하늘이 묵묵히 스스로 주재하는 것일 뿐이다. 만약 다만 理가 발현하는 것이라고 말한다면, 리는 본래 얹어 없으니 아무리 말하려고 한들 할 수가 있겠는가?”<sup>91)</sup>

“천도는 지극히 은미하지만 군자는 그것을 지극히 드러난 것으로 섬긴다. 군자의 덕은 지극히 어렵 뜻하지만 백성은 그것을 지극히 분명한 것으로 사모한다. 이것이 자연스러운 감응의 오묘함이니, 마치 서쪽 집안에 덕을 뿌리면 동쪽 이웃에서 보답을 받는 것과 같다.”<sup>92)</sup>

다산은 상제의 주재함이 말없이 묵묵히 운영되는 것임을 강조한다. 천신과 인간뿐만 아니라 상제 스스로 말없이 행사하고 말없이 주재함으로써 무형한 권능을 보인다고 이해했다. 이것은 결국 상제가 인간의 삶에 직접적, 인격적으로 개입하고 역사하며 심판한다고 보는 종교적 관점과는 거리가 멀다. 이 점에서 다산의 상제관에는 원시유교에서 송대 도학으로 계승되는 초월적인 신관이 여전히 강하게 자리잡고 있다고 볼 수 있다.<sup>93)</sup> 『중용』을 주석하면서 다산은 눈에 보이지 않고 잘 드러나지 않는上天의 은미하고 신비스러운 조화를 여러 대목에서 언급하였다. 천도가 은미하지만 군자가 알아차리고 군자의 덕이 은미하지만 백성이 알아차리는 것을 ‘자연감응지묘’라고 표현한 것도 유사한 발언이다. 이것은 상제의 인위적인 간섭이나 강제, 명령이라기보다 다산이 강조했듯이 도심을 통해 상제의 마음을 이해하고 일상의 교제에서 事親, 事人함으로써 事天하는 세속의 인륜적 노력과 연결된다.<sup>94)</sup> 군주와 목민관은 事人(事民)함으로써 왕도정치를 구현하는 것이 事天하는 길이 될 것이다.

사환기 초기 다산은 『중용강의』 때 정조로부터 “郊社之禮, 所以事上帝”에 대해 질문받은 적이 있다. 뒷장에서 이곳에 이르기까지 정치를 말한 것이 없는데 갑자기 교사지례를 말하면서 ‘治國’으로 이장을 마무리한 것이 무슨 의미인지 질문한 것이다. 『중용강의보』에 담긴 다산의 답은 이랬다. “순·문·왕·무·왕·주공이 나라를 다스릴 때 위로 천명을 따르고 아래로는 達孝를 실천했으므로, 다스려지기를 바라지 않아도 저절로 다스려졌습니다. 그래서 천명을 받고 선왕의 덕을 계승한 일을 먼저 언급한 다음 치국으로 매듭지어 아래 문장과 연결했습니다.”<sup>95)</sup> 현군이 천명을 받아 정치를 수행할 때 그것은 효제를 확장하는 것에서 시작된다. 다산은 효란 그분들[부모·조상헌령]이 친애하던 이들을 사랑하는 것이고 그 사랑함을 확충하는 것이라고 말한다. “온 집안의 환심을 얻어 조고를 섬기는 것은 사대부의 효이고, 온 나라 사람의 환심을 얻어 先君을 섬기는 것은 제후의 효이며, 천하 사람들의 환심을 얻어 선왕을 섬기고 상제를 섬기는 것은 천자의 효다. 사당을 수리하고 기물을 진설하고 의상을 펴놓고 제

91) 『論語古今註』 권9, 陽貨 下. 子曰: “子欲無言.” 子貢曰: “子如不言, 則小子何述焉?” 子曰: “天何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉?” 補曰, 欲以行事示之. 補曰, 述, 循而傳也. 【受之於人, 傳於人】 補曰, 天有行而無言. 質疑. 言語之於化民, 末也. 教之誨之, 勞唇敝舌, 而民猶有不從者. 默然躬行, 見諸行事, 而民猶有觀感者. 但以天道驗之, 日月星辰之運而四時不錯, 風雷雨露之施而百物以蕃, 亦默自主宰而已. 若但以理之發見而言之, 則理本無知, 雖欲言語得乎?”

92) 『中庸講義補』, 詩云予懷明德不大聲以色節. “天道至隱, 而君子事之以至顯, 故君子之德至闇, 而百姓懷之以至明也. 此是自然感應之妙, 如種德於西家, 受報於東隣.”

93) 정순우, 「다산에 있어서의 天과 上帝」, 『다산학』 9, 2006, 35-36쪽 참조. 글에서 저자는 다산의 상제가 서학의 상제 보다는 오히려 원시유가의 상제에 친화성을 가진다고 보았다.

94) 임부연은 ‘道心即天命’의 자각으로 靈體學을 구성한 다산의 심성론을 소개하며 인륜의 交際를 통해 事天하는 행위에 주목한다. 임부연, 「정약용이 발견한 天命과 交際」, 『다산학』 32, 2018 참조.

95) 『中庸講義補』, 郊社之禮, 所以事上帝節. 御問曰, “上章皆不言治國, 至此章之末, 始言治國, 以結一章之末, 何也?” 臣對曰, “舜·文王·武王·周公之治國也, 上順天命, 下修達孝, 不期治而自治. 此所以先言受命繼述之德, 而結之以治國, 以起下文者也.”

철의 음식을 올리는 것은 그분들이 공경하던 것을 공경하는 것이고, 소목을 차례 짓고 旅酬禮를 행하고 작위에 따라 순서를 정하고 연치로 순서를 정하는 것은 그분들이 친애하던 사람들을 사랑하는 것이다.”<sup>96)</sup> 다산은 「原德」에서 요임금의 큰 덕을 설명할 때도 효제를 실천한 것이라고 말한다. 효제는 부모의 사랑을 확충해서 구족이 친애하도록 하는데 바로 그렇기에 비로소 명덕이 된다고 보았다. 이곳에서도 다산은 서직의 제물이 향기로운 것이 아니라 오직 명덕이 향기롭고 귀신이 흠향하는 것은 바로 명덕이 구현된 일가의 기쁨, 歡心이라는 점에 주목했다.<sup>97)</sup>

『대학공의』에서 명덕을 풀이하며 다산은 心體가 虛明한 것을 명덕이라고 부를 수 없음을 강조한다. 효제는 텅빈 허령한 본체 같은 것이 아니라는 말이다. 그는 신명에 통해야 명덕이 되는데, 효제를 행해서 신명에 통하고 귀신이 흠향해야 비로소 명덕이 된다고 보았던 것이다.<sup>98)</sup> 이 점에서 다산은 『대학』의 명덕이 효제자를 백성들이 자발적으로 실현하도록 권면한 결과이지 마음을 밝힘으로써 허령하고 밝은 심체를 유지하려는 노력이 아니라고 구별하였다. 다산이 말한 공적 질서나 가치가 외재적 권위, 타율적 명령이 아니라 인민이 스스로 실천할 수 있는 명덕[효제자]에 기반해 있다는 점도 초월적 상제와 인간의 관계를 다시 돌아보게 한다. 상제의 권위는 그 존재가 가장 공정하고 온전한 덕을 갖추었다고 상정되기 때문에 성립되며, 나아가 사람이 肖天, 學天, 事天, 敬天, 格天하는 이유도 상제의 그와 같은 존경할 만한 공공한 성격 때문이다. 제사의례는 천자와 제후로부터 사대부에 이르기까지 천하를 경영하고 家政을 영위하는 일에서 중요한 관건이라고 할 수 있다. 다산은 제사의례를 상제나 천신, 군목들이 앞에서 이끌며 민을 계몽하는 타율적 정치행위가 아니라 의례에 참여함으로써 구성원들이 자발적으로 명덕을 구현하는 삶 속의 일상의 행위로 자리매김했다.<sup>99)</sup> 제사는 공덕을 이룬 자를 기억하고 칭송함으로써 또 다른 공덕을 낳고 확충한다는 점에서 중요한 정치적 효능을 가진다. 다산이 재구성한 귀신의 초월적 세계가 의미가 있다면 그것은 귀신의 공공성이 견인하는 세속 정치의 공적 성장과 개선이라는 측면 때문이라고 생각한다.

## 5. 나가는 말

이 글에서 정약용의 귀신론을 제사의례와 관련해 살펴보았다. 그가 강조한 상제는 천신과 인간을 조화하고 주재하지만 또한 수많은 귀신들 가운데 최상의 존재로 부각되었다. 다산의 귀신론은 그가 비판한 한대 경학자들 그리고 송대 도학자들의 관점과 어떤 면에서 다른지, 그 차이점이 서학과의 관계에서 다산 사유를 어떻게 평가하게 하는지 고민할 때 하나의 중요한 시금석이 된다. 나의 입장은 다산의 상제-귀신론이 개인의 내적 체험이나 각성의 문제라기보다 그가 훨씬 더 관심을 기울인 정치사회

96) 『中庸講義補』, 踐其位行其禮節. “今按, 孝莫大於愛其所親, 故孝於父者, 必愛其昆弟, 孝於祖父者, 必愛其從父昆弟, 孝於曾祖者, 必愛其從祖昆弟. 故得一家之歡心, 以事祖考者, 士大夫之孝也. 得一國之歡心, 以事先君者, 諸侯之孝也. 得天下之歡心, 以事先王, 以事上帝者, 天子之孝也. 修廟·陳器·設衣·薦食者, 敬其所尊也. 昭穆·旅酬·序爵·序齒者, 愛其所親也.”

97) 『茶山詩文集』 권10, 原德. “堯之峻德, 孝弟之行也. 孝弟也, 故峻德克明而九族以親也. 得一家之歡心, 以事其祖先, 得一家之歡心者, 本之孝弟而親其九族也, 是之謂明德. 故曰, “黍稷非馨, 明德唯馨.” 言神之歆格, 在一家之歡心也.”

98) 『大學公義』 권1, 在明明德. 答難: 或問曰, “心體虛明, 故謂之‘明德’. 有時而昏, 人復明之, 故謂之‘明明德’. 孝弟爲物, 本不虛明, 不可曰‘明德’, 既不時昏, 亦無復明, 不可曰‘明明德’. 豈不然乎?” 答曰: (...) 凡德行之通乎神明者, 謂之‘明德’. 如祭神之水, 謂之‘明水’, 格天之室, 謂之‘明堂’, 孝弟爲德, 通乎神明, 故謂之‘明德’. 何必虛靈者爲明乎? 孟子歷言庠·序·學·校之制, 曰‘皆所以明人倫’, 今國之太學, 郡縣之鄉校, 其外堂皆揭‘明倫堂’三字, 明倫非明孝弟乎? 太學之道, 在於明倫, 故曰, “太學之道, 在明明德.” 今三尺之童, 皆知太學有明倫堂, 而不知太學之道在明倫, 却曰‘太學之道, 在明心’, 不亦惑乎?”

99) 이 점에서 정약용의 상제관이나 국가론을 상제의 타율적 권위, 왕정에서 국왕 중심의 공권력과 법제적 강제성 위주로 설명하는 국가주의적 관점에는 상당한 한계가 있다고 본다.

적 기획으로 구성된 결과라고 보는 것이다. 이 글에서 집중적으로 살펴본 『춘추고징』은 길례와 흉례 두 영역에서 다산이 상정한 초월적 상제, 천지 귀신과 인간 혼령에 대한 여러 이미지를 제공한다. 분명한 점은 상제·천신·혼령이 다산이 구성한 국가례의 핵심적인 제사 대상이며, 왕조의 정치적 기획과 운영을 통해서 그 전모를 이해할 수 있는 존재였다는 점이다. 다산은 초월적 영역에서 상제·천신·인귀의 형이상적 위계질서를 제시함과 동시에 세속에서 인군·인신·만민의 정치적 위계를 동일한 논리로 구조화했다. 그리고 형이상학적 세계에서 혼령을 천신에 배향할 때 그들의 정치적 공과 덕을 기준으로 삼았고, 이런 인귀의 공덕을 세속 정치에서 군신이 백성에 대해 베풀어야 할 정치적 치적으로 삼았다. 요컨대 다산은 이기론, 음양오행론에 근거한 천응감응설, 천인관계론을 비판했지만 또 다른 방식의 천인상관적 세계관을 제시했다. 정약용은 정현의 귀신론이 불합리한 천상의 궁정(帝庭)을 꿈꿨다고 비판했지만 어떤 면에서는 다산의 초월적 세계도 상제의 조정을 연상케 한다.

정약용이 비판한 다수의 경학자들과 변별되는 그만의 귀신론은 무엇이였을까? 나는 그것이 다산이 지향한 귀신의 공공성에 있다고 판단했다. 그래서 상제-귀신의 공공성과 도덕성에 맞추어 제사의례에서 존경할 만한 귀신의 속성이 무엇인지 고민했다. 그 점은 다산 스스로 주목한 귀신의 공과 덕, 도리에 있다. 『상서고훈』은 『춘추고징』의 분석과 역사적 증거에 짝을 맞추어 상제·천신·인간이 실현한 수많은 공덕의 사례를 소개한다. 특히 다산은 천하를 公物로 보고 官天下한 五帝의 성현도통의 정신에 주목했다. 삼왕이 私天下하여 조고혈맥을 중시한데 비해 오제는 공적 가치를 지향했기에 상제-귀신에 배향되었다. 국가례에서 제물을 흠향하는 귀신은 형체가 없는 무형한 영명적 실체이기에 제사하는 이들의 무형한 공덕을 흠향할 뿐이며, 오직 그 덕이 상제와 천신에 짝할 만한 자라야 제사도 지내고 제물도 바칠 수 있다. 다산에게 제사의례란 가장 공적이고 덕스러운 귀신의 역능을 본받는 것이며, 후손들이 이러한 공적 존재의 가치를 영원히 잊지 않도록 교육하는 반복적 행위다. 나아가 다산은 상제가 말없이 행사하고 말없이 주재함으로써 무형한 권능을 보이는 존재라고 이해했다. 이것은 상제가 인간의 삶에 직접 개입하고 역사하며 심판한다고 보는 종교적 관점과는 거리가 멀다. 이 점에서 다산의 상제관은 인격성보다는 원시유교에서 송대 도학으로 계승되는 초월성을 좀 더 강조하였다. 상제의 인위적인 간섭이나 명령이 아니라, 다산이 강조하듯이 도심을 통해 상제의 마음을 읽고 일상의 교제에서 事親, 事人함으로써 事天하는 세속의 인륜적 노력을 중시했던 것이다.

나는 정약용의 귀신론에서 상제나 천신보다는 인귀, 즉 망자의 혼을 다루는 다산의 생각이 흥미로웠다. 주지하듯이 그는 인간이 상제-귀신과 동일한 영명을 가졌다고 보고 인간의 영명한 마음을 영체라는 표현으로 실제화했다. 다산에게 영명은 상제가 부여한 것이므로 특정한 시점의 기원을 가지고 사후에도 상존하는 고유한 실재(인귀)로 상정되었다. 불교의 윤회설, 악의 기질 기원설을 비판했기 때문에 다산은 사후의 혼이 바뀌거나 섞일 수 없는 고유한 특성을 간직한다고 보았고 고유한 영체가 저마다 선악의 가능성을 내장한 것으로 이해했다고 짐작된다. 다산은 이 영체가 자신의 의지적 공부를 통해 상제의 명령을 충분히 이해할 수 있다고 보았는데 이른바 그의 도심이란 것이 바로 그런 마음이다. 도학자들이 도심을 개인의 윤리적 마음, 도덕심이 아니라 고요한 평정심을 갖춘 주재력, 그리고 이런 평정심으로 모든 존재와 거울처럼 순조롭게 반응할 수 있는 활성화된 우주적 마음으로 간주한 데 비해 다산은 영체를 개인의 마음, 나아가 사후에도 존재하는 실제적인 마음으로 간주했다.

靈의 기원과 실재성에 대한 다산의 믿음은 그의 제사의례와도 직결되며 선행연구에서도 드러나듯이 서학과의 관련성에서도 주목받았다. 서학과 다산 사유의 교섭관계를 충분히 고려할 만한 쟁점이라고 할 수 있다. 靈의 실체성과 고유성에 대한 다산의 고민이 특히 그런 점을 보여준다. 그런데 가령 주희가 다산보다 더 강렬하게 선불교의 영향을 받았고 불교는 사람을 감동시키는 점이 많다고 고백했지만, 누구도 주희를 승려라고 생각하지는 않는다. 그것은 주희 사상의 본령이 무엇인지 가늠하기 때문이다. 나는 정약용의 경우도 마찬가지라고 생각한다. 그가 평생 가장 많은 시간과 노력을 기울여 완성한 저

작들 상당수는 예학과 관련되어 있다. 특히 문중의 상례와 국가 제사를 중시했고, 귀신 중에서도 조상 혼과 조상을 위한 제사를 각별히 여겼다. 다산의 『춘주고징』이 아니어도 제천의례는 이미 오랜 시간 주목받았다. 『춘주고징』의 주요한 특징은 조상혼의 이해 그리고 조상보본의 뜻을 더 큰 공적 가치에 결부시킨 체제사의 의미를 승화시킨 데 있다고 본다. 다산 사유의 핵심은 조상제사를 바탕으로 천신과 상제로 이어지는 유대의 긴 과정을 복원하는 데 있었다고 생각한다. 이런 형이상학적 세계의 재구성이 그가 지향했던 세속 정치의 공공성을 제고하고 확장하는 데 있었음은 물론이다. 이 점에서 인륜질서와 왕도정치라는 정약용 사유의 큰 그림을 제외하고서 그의 귀신설을 해명하는 것은 어려운 일이라 본다.

## 「귀신의 공공성과 제사의 정치

: 상제-귀신의 논리로 본 정약용의 정치 형이상학」을 읽고

전성건(안동대)

본 논문은 다산 정약용의 상제-귀신론을 그의 정치철학적 기획의 산물로 생각하고, 상제→천신→인귀의 형이상학적 위계질서를 인군→인신→만민의 정치적 위계질서와 동일한 논리로 구조화한 것에 초점을 맞춘 것이다. 특히 천하를 공물로 보고 관천하한 성현도통의 정신에 주목하고, 조상제사에서 보본추원하는 사적 의례에 그 공적 가치를 부여하는 데에 주목한 것이다. 상제-귀신의 공공성을 제사의례의 정치성에 녹이려고 했던 것이다.

다산이 제시한 상제와 인간의 관계는 서로 감응하는 관계[天人感應之妙]를 지니는데, 이것은 ‘靈知慧識’이라는 실재를 통해서 이루어진다. 성리학이 주장하듯 ‘모든 존재와 민감하게 감응하는 가장 활성화된 우주적 마음’, 즉 통상적 의미의 ‘虛靈知覺’이 아니라, 개별 인간이 처음 배태될 때 부여받은 영지혜식에 의해 가능하게 된다는 말이다. 여기에서 특징적인 것은 다산이 자연질서와 인간규범을 구분하면서도, 상제-귀신의 형이상학적 세계와 인간규범의 세속적 세계를 관련시킨다는 것이다.

『춘추고정』은 이러한 다산의 사유방식을 구체적으로 살펴볼 수 있는 주요 근거 자료가 된다. 『춘추고정』 길례의 郊祭-上帝, 社禮-地示, 禘祭-人鬼의 의례 구조는 天子, 諸侯, 大夫 혹은 人君, 人臣, 萬民의 정치 구조와 상관성을 갖는다. 神聖의 道統과 祖考의 血脈이 功과 德이라는 기준에 따라 함께 배향될 수 있는 이유가 여기에 있다. 요컨대, 다산이 재구성한 상제-귀신론이 의미가 있다면, ‘귀신의 공공성이 견인하는 세속정치의 공적 성장과 개선이라는 측면 때문’일 것이다.

논평자는 본 논문의 취지와 내용, 그리고 그 결과에 대해 대체로 동의한다. 그런데 논평자의 임무도 수행해야 하기 때문에, 몇 마디 거들지 않을 수 없다. 다음을 통해 본 논문을 보완할 수 있으면 다행이겠다.

첫째, 3쪽에서 “이동은 함양공부를 항상 일용사의 고착점에서 시작할 것을 가르쳤고”라고 하였는데, 여기에서 ‘고착점’이라고 말한 것은 무엇을 말하는 것인지 모르겠다.

둘째, 15쪽 [그림1. 필자, 미래 다산학 연구의 방향 모색]의 경우, ‘人鬼(천신의 신하)’와 ‘人鬼(조상의 혼령)’의 위계질서 및 ‘三公 三卿’과 ‘중앙정부’와 ‘지방행정’의 구조화 등에 대한 설명이 필요한 것처럼 보인다. 해당 그림에 대해서는 본 논문에서 자세하게 다루고 있지 않기도 하지만, 논평자도 이런 도식을 상상하고 있기 때문에 유독 관심이 가는 부분이라서 질의해 본다.

셋째, 20쪽에서 “다산의 상제는 전통적인 상제 유형이 아니라 오히려 天 유형에 속하는 인격성이 희석된 상제라고 할 수 있는데, 이것은 인격성보다는 오히려 상제



의 성격을 초월적 특면에서 강조했기 때문”이라고 하였는데, 이 부분은 부연 설명이 필요한 것처럼 보인다. 예컨대, ““上帝者, 何? 是於天地神人之外, 造化天地神人萬物之類, 而宰制安養之者也.”[『春秋考徵』]라고 말한 부분이 있고, 이는 천지창조설과 관련되어 있고, 이러한 부분들이 인간의 ‘制作性’, 즉 또 다른 의미의 ‘인격성’을 지닌 존재로서의 상제를 표현하고 있는 것은 아닌가 하는 의문에서 질의해 본다.

관련해서 21쪽에서 “이 점에서 다산의 상제관은 원시유교에서 송대 도학으로 계승되는 초월적인 신관이 여전히 강하게 자리잡고 있다고 볼 수 있다.”고 하였는데, 원시유교의 상제관은 오히려 인격성이 두드러지는 것은 아닌지, 다만 송대 도학은 초월성이 강한 것은 아닌지 함께 생각해보았으면 좋겠다.

마지막으로, 본 논문에서 개인적으로 소소하지만 흥미로웠던 부분은 ‘상제의 조정 [帝庭]’이었다. 저는 이를 일종의 ‘神政論’이라고 표현하는데, 필자는 어떻게 생각하는지 궁금하다. 앞에서 언급한 ‘미래 다산학 연구의 방향 모색’의 그림1을 제 표현으로 정리하면 神政論과 仁政論으로 정리할 수 있는데, 관련해서 앞으로의 연구 목표가 어떻게 되는지도 알고 싶다.

# 서학의 관점에서 읽는 다산 4종 일기의 행간

정민(한양대 국문과 교수)

## 목차

- I. 머리말
- II. 다산의 4종 일기에 대하여
  - 1. 4종 일기 개관
  - 2. 4종 일기의 주요 기사와 동선
- III. 일기의 행간 읽기
  - 1. 다산의 금정 찰방 좌천 이유와 정조의 속뜻
  - 2. 「금정일록」 속 천주교인 검거 관련 기사의 맥락
  - 3. 지역 사림과의 갈등과 충돌 내막
  - 4. 「함주일록」과 「변방소」의 행간
- IV. 다산 3종 저작의 속내
  - 1. 「서암강학기」: 성호 정파로의 복귀 선언
  - 2. 「도산사숙록」: 퇴계 존모의 공개 천명
  - 3. 「변방소」: 천주학과의 결별 공언
- V. 맺음말

## I. 머리말

이 글은 다산이 1795년 7월 26일부터 1797년 윤6월 6일까지 남긴 4종 일기를 통해 당시 천주교 문제와 관련한 다산의 복잡한 내면과 갈등 증폭의 현장을 살펴보려는 시도이다. 다산은 문집에 수록되지 않은 4종의 일기를 남겼다. 「금정일록(金井日錄)」, 「죽란일기(竹欄日記)」, 「규영일기(奎瀛日記)」, 「함주일록(含珠日錄)」 등이 그것이다.<sup>1)</sup>

이 중 「금정일록」은 정조가 내린 ‘입적소지(立跡昭志)’의 지시에 따라 다산이 천주교 탄압에 앞장서고 정학으로 돌아왔다는 증거를 확실히 보여, 중앙으로 복귀하는 과정을 상세하게 담고 있다. 다산은 주문모 신부를 도피시킨 장본인이었고, 교회 조직과 내밀한 선이 달아있었으며, 동시에 백방으로 자신의 배교를 입증해야 하는 난감한 처지에 놓여 있었다.<sup>2)</sup> 그는 강렬한 어

1) 이들 일기는 『여유당전서보유(與猶堂全書補遺)』(경인문화사, 1974)에서 처음 소개한 이후, 다산학술재단의 『여유당전서』 속집에 포함되었고, 한국고전번역원 DB를 통해서도 전체 원문을 확인할 수 있다. 그간 다산의 이 4종 일기에 대한 학술적 논의는 거의 이루어지지 않았다.

2) 이에 대한 논의는 정민, 『파란』(천년의 상상, 2019)과 『서학, 조선을 관통하다』(김영사, 2022)에서 상

조로 배교를 공언하고, 성호학 진작과 퇴계 존모(尊慕)를 공개적으로 선언하여 정학으로의 회귀를 표방했다. 그럼에도 그를 향한 의심의 눈길은 전혀 견히지 않았고 구설은 갈수록 심해져만 갔다.

1795년 금정 찰방 시절 다산은 「도산사숙록(陶山私淑錄)」, 「서암강학기(西巖講學記)」를 썼고, 1797년에는 「변방소(辨謗疏)」를 발표했다.<sup>3)</sup> 이들 글은 정조에게 제출하는 반성문의 성격을 띤 복잡한 정략적 계산이 담겨 있는 글이다. 금정을 떠나 상경한 뒤에도 그는 희망과 달리 1년 가까이 실직 상태에 놓여 있었다. 어렵게 관직에 복귀해서 규영부 교서를 거쳐 동부승지에 임명되었고, 「변방소」로 들끓던 여론의 반전을 꾀했음에도 며칠 만에 다시 곡산부사로 밀려나야만 했다. 그 배경에는 항상 천주교 문제가 있었다. 이 시기의 기록들에는 다산의 내면 갈등이 석연히 해명되지 않은 채 모순 상태로 뒤엉켜 있다. 이것이 자신의 문집에 이들 일기를 수록하지 않은 이유였을 것이다.

## II. 다산의 4종 일기에 대하여

### 1. 4종 일기 개관

먼저 다산 4종 일기의 작성 시기와 주요 내용 및 동선에 대해 살펴보겠다. 각 일기별 작성 시기는 다음과 같다.

- [1] 「금정일록(金井日錄)」: 금정 찰방 시절, 1795년 7월 26일-12월 25일.
- [2] 「죽란일기(竹欄日記)」: 한양 복귀 직후, 1796년 1월 17일-3월 30일.
- [3] 「규영일기(奎瀛日記)」: 규영부 근무 당시, 1796년 11월 16일-11월 17일.
- [4] 「함주일록(含珠日錄)」: 「변방소」 제출 이후, 1797년 6월 20일-윤6월 6일.

네 편의 일기는 이가환, 이승훈, 정약용을 천주교와 관련된 사학삼흉(邪學三凶)으로 지목하여 조정의 처벌 논의와 상소 공방이 격렬하고 뜨거웠던 시기의 기록들이다. 「금정일록」은 1795년 5월, 조정이 주문모 신부의 검거에 실패하면서 이 일과 관련되어 다산이 금정찰방으로 좌천되었던 기간의 기록이다. 조정을 떠나던 날부터 한양에 돌아오기까지 5개월간 일어난 일을 정리했다. 금정 시절 천주교도 검거를 위해 주고 받은 공문과 대화, 서암강학회 준비 과정과 지역 사족들과의 갈등 및 충돌, 지인들과 주고 받은 편지 등의 내용이 주된 내용이다.

---

세히 검토한 바 있다.

3) 「도산사숙록」에 대한 논의는 최근 백민정, 「도산사숙록」으로 본 다산의 퇴계 독법, 『다산학』 제 41집(다산학술문화재단 2022.12), 7-71면을 비롯하여, 김상홍, 「茶山の 退溪學 私淑 攷: 『도산사숙록』을 중심으로」, 『퇴계학연구』 2(단국대퇴계학연구소, 1988); 정병련, 「다산의 퇴계사숙과 「演義」 작성: 『도산사숙록』을 중심으로」, 『퇴계학보』 86(퇴계학연구원, 1995); 김언중, 「『陶山私淑錄』 小考」, 『퇴계학보』 87, 퇴계학연구원, 1995 등이 있다. 「서암강학기」와 「변방소」에 대해서는 전문적으로 다룬 논문이 없고, 서근식, 「성호학파(星湖學派)에서 다산(茶山) 정약용(丁若鏞) 사단칠정론(四端七情論)의 의미 연구」, 『유교사상문화연구』 제 90집(한국유교학회, 2022), 103-128면 등에서 일부 논의된 정도다.

「죽란일기」는 「금정일록」 끝에 부록으로 덧붙인 글이다. 금정에서 상경한 뒤 실직 상태에 있던 명례방 시절의 일기로, 한양 복귀 후 1796년 1월 17일부터 3월 30일까지의 기록이다. 복귀 후 의도치 않은 난관에 봉착하여 정계 복귀가 한정 없이 미뤄지던 당시의 울적한 심사와 남인과 노론 사이의 미묘한 정국 흐름에서 힘겨루기의 상징적 장면들을 포착해 기록으로 남겼다.

「규영일기」는 1796년 11월 16일 규영부(奎瀛府) 교서(校書)로 임명되어 복귀한 감격과, 처음 참여한 『사기영선(史記英選)』을 펴낼 당시 다산에 대한 정조의 깊은 신임을 담은 단 이틀간의 짧은 기록이다.

「함주일록」은 1797년 6월 20일, 동부승지로 임명된 이튿날, 혐의를 피해 「비방에 대해 변론하며 동부승지를 사직하는 상소[辨謗辭同副承旨疏]」(이후 「변방소(辨謗疏)」)를 올리고도 끝내 비난 여론을 잠재우지 못해, 외직인 곡산부사로 밀려나기 직전까지의 기록이다. 6월 29일까지 자신의 상소문에 대한 조정 대신들의 칭찬과 덕담을 기록했다. 사흘 뒤인 윤 6월 2일에 다산은 결국 곡산부사로 내려가게 되고, 이후 윤 6월 6일 대궐을 하직할 때까지 상소문에 대한 칭찬과 외직으로 나가는 것에 대한 노론계 조정 대신들의 위로를 담았다.

「금정일록」은 5개월, 「죽란일기」는 2개월 13일, 「규영일기」는 2일, 「함주일록」은 16일간의 일기이다. [1]과 [2]는 합쳐서 19장 37면이고, 한 면은 10행 22자 씩 써서 [1]이 6,248자, [2]는 890자 분량이다. [3]은 5면이고, 매면 10행 20자씩 써서, 734자이다. 또 [4]는 13장 25면이고, 매면 10행 20자씩 4,426자 분량이다.

일기는 건조한 기사체로 사실만 나열한다. 다산에게 일기 쓰기는 다분히 정치적인 행위였다. 동선 제시와 만난 사람과의 대화, 서로 오간 문서를 기록으로 남겨, 자신의 행동에 정당성을 부여하고 훗날의 증언으로 남기려는 의도적 배치가 감지된다. 다산이 하고 싶었던 말은 오히려 글 중간에 인용된 상대의 편지나 시문 또는 문집에 수록된 관련 글을 통해 확인된다.

다산의 일기는 당시의 초고를 책자 형태로 베끼면서 추후 편집 정리되었다. 당일 받은 편지나, 유람 당시에 주고받은 시문을 추록하였고, 『승정원일기』에 수록된 임금의 전교를 같은 날짜의 일기에 옮겨 놓기도 했다.

이 밖에 표현이나 호칭을 다듬은 흔적에서도 추후 편집의 내용이 확인된다. 이승훈(李承薰)은 다산이 금정 찰방으로 내려갈 때 예산으로 함께 귀양 갔다. 다산은 문집 중에서 개인적으로 읽힌 글에서 자형인 이승훈의 이름을 직접 호명한 적이 한 번도 없다. 시문 속에서 그는 늘 ‘이형(李兄)’으로만 불렀다. 다산이 이승훈을 이형이라 한 것은 1801년에 이승훈이 대역부도로 사형당했기 때문이다. 일기를 쓸 당시에는 이같은 검열이 불필요했으므로, 이형이라고 표기한 것은 이들 일기가 이승훈 사후, 최소 1801년이 훨씬 지난 시점, 즉 강진 유배 시절에 최종 필사, 정리되었다는 뜻이다. 1801년에 죽은 이가환의 이름을 굳이 말하지 않거나 ‘이태(李台)’로 표기한 것도 맥락이 같다.

또 「죽란일기」 끝에 수록한 「일찍 일어나 감회를 읊다[早起感懷]」란 작품에는 ‘금정에서 돌아온 뒤[金井歸後]」라는 풀이가 붙어 있다. 사실 이 작품은 금정 찰방으로 있던 11월 말 경 「도산사숙록」 작성에 한창 재미를 붙이던 시점에 지은 것이다. 『다산시문집』 권 2에 「도산(陶

山) 퇴계 선생의 유서를 읽다가[讀退陶遺書]」로 나온다. 작성 시기와 제목을 고쳐 일기 끝에 수록한 것은 전체 일기의 주제를 퇴계를 향한 존모(尊慕)로 수렴코자 한 다산의 의도 때문이다. 이 또한 추후 편집의 흔적이다.

다산은 일기에서 감정을 드러내지 않은 채 팩트만 제시한다. 다산의 의도는 팩트를 선별하고 배열하는 시선을 통해서만 포착된다. 하지만 매 기사의 행간을 따져보면 다 이유가 있고, 허튼 내용이 없다. 불쑥 끼어든 에피소드와 등장 인물도 무심한 듯 의도된 배치를 보여준다. 그래서 해석이 필요하다.

일기 속에 등장하는 인물도 일일이 족보를 찾아 뒤져 보면 그 다음 연결 고리가 나온다. 「금정일록」에서 다산이 예산까지 조문을 위해 찾아간 한강동의 한산 이씨들은 주문모 신부를 밀고한 한영익의 처가였고, 다산의 사촌과도 사돈으로 엮여 있었다. 서울서 금정으로 우연히 그때그때 도착한 편지나 시는 모두 나름의 행간과 맥락이 있다. 다산이 이를 직접 언표화 하지 않았기 때문에 그 의미를 읽어내는 것은 오로지 독자의 몫이다. 다른 예로 「함주일록」에 뜬금없이 끼어든 김종수의 금강산 여행이나, 경군(京軍) 조직에 관한 이야기는 맥락을 모르고 보면 엉뚱해 보여도 당시 일촉즉발 정국의 숨가쁜 수 싸움이 깔려 있어, 그 자체로 증언적 가치가 있다.

## 2. 4종 일기의 주요 기사와 동선

다산 4종 일기의 주요 내용을 간추리면 다음 표와 같다.

날짜	내용
1795년 7월 26일-7월 29일	서울서 금정역까지의 노정기와 금정 찰방으로 내려오게 된 과정 설명.
8월 4일-8월 7일	관찰사와 순찰사에게 올린 도착 보고와 답장, 이삼환 이인섭과 서신 왕래.
8월 12일-14일	수영으로 가서 수군절도사 유심원과 만나고 진사 신종수 등과 함께 영보정 인근을 유람하고 뱃놀이 한 뒤에 금정역으로 돌아옴.
8월 17일	천주교인 김복성의 체포와 이익운이 부쳐온 시.
8월 22일-30일	예산 한강동과 천방산 일대에서 이도명 등을 만나고, 장천에서 이삼환, 홍주에서 용봉사 들러 홍주 목사 유의와 회동, 다시 한강동에서 신종수와 회동, 천주교인 김복성과 4명의 다짐장 받음.
9월 3일-9월 5일	신종수와 오서산 유람 후 천정암 유숙, 인근 유람.
9월 13일-9월 17일	부여현감 한백원과 만나 조룡대 등 백제 유적 유람함. 윤취협에게 편지 보냄. 공주로 가서 관찰사 유강을 만나고, 오국진 권기 등과 공북루에 오름. 공주 창곡의 실정을 고발하는 장시 지음. 정산현감 채윤전과 만남.
9월 19일-9월 24일	성주산의 일로 순영에 보고함. 이유수와 장령 이일운이 방문하고, 순찰사의 답장도 도착함. 이존창의 체포 문제로 긴박한 상황이었음이 짐작됨.
10월 1일	이존창 체포 후 신문이 있었고, 이후 윤규범, 이익운, 권엄, 이규진 등이 이와 관련된 편지를 보내옴.
10월 9일-10월 12일	이기경이 자식 혼사에 돈을 보내라는 편지를 보내오고, 다산이 격노하여 거부하는 답장을 보냄. 한치응이 시를 보내옴.
10월 24일-11월 5일	예산 이승훈에게 들러 이삼환과 만난 뒤 봉곡사로 이동함. 이도명이 강학회 참석을 거부하며 편지를 보내고, 다산이 답장하면서 격돌함. 27일 이삼환이 봉곡사에 도착한 이후 서암에서의 강학이 열흘간 계속됨.
11월 6일-11월 13일	윤지범의 시와 이광교의 편지를 받음.
11월 19일-11월 27일	「도산사숙록」 집필 시작, 이익운, 이승훈과 서신 왕래.
12월 1일-12월 6일	강학회에 대한 뒷말을 두고 이삼환과 서신 왕복, 윤필병 편지 받음. 역촌 부로에게 잔치를 열어 줌.



12월 10일	이가환과 서신 왕복, 허적 관작 회복 소식에 시를 지음. 이승훈, 유강과 세모 인사 편지 나눔.
12월 20일-12월 25일	포편 제목 보고 이정운의 화답시 도착, 내직으로 옮기라는 명 듣고 당일 금정역 출발 상경, 명례방 집 안착.
12월 26일-12월 30일	이삼환, 이승훈에게 안부 편지 보내고, 이정운에게 이존창의 일을 보고하는 문제로 편지 보냄. 「금정일록」 끝
1796년 1월 17일	규개일(奎開日)을 맞아 오태증이 부부 합방을 권하는 글을 초계문신들에게 보냄.
3월 7일	임금이 친히 대보단에서 제사를 지내고 어제시를 지음.
3월 12일	이때까지 꽃이 피지 않아 민심이 소란스러워짐. 허목의 「우화정기」와 『국조보감』을 인용하여 길상과 재변의 조짐에 대해 말함.
3월 15일	사도세자의 제사 책봉 60주년을 만나 임금이 친히 제사 지내고 옛 재상의 집에 제사 지내줄 것을 명함.
3월 16일	좌의정 김종수가 돌연 금강산 유람을 떠남.
3월 19일	좌랑 김상우가 2편의 시를 다산에게 부처움.
3월 28일	훈련대장 이주국의 경군 창설 건의를 임금이 받아들이자, 판서 윤숙이 반대 상소를 올림.
3월 30일	남은 상자에서 메모를 찾아 기록함. 1794년 여름, 강세정이 이가환에게 편지를 보낸 일과, 3월 21일 이승훈의 석방 소식.
첨기(添記)	「조기감회(早起感懷)」시를 인용하며 일기를 마무리 지음. 「죽란일기」 끝
1796년 11월 16일	규영부 교서 임명 경위, 부임, 각신의 하교 전달.
11월 17일	감인소에서의 교정 내용과 쟁점이 된 각 항목에 대한 다산의 보고와 임금의 하교. 「규영일기」 끝
1797년 6월 20일	동부승지 제수 사실과 인척의 혐의로 입직하지 않음.
6월 21일	임금의 경모궁 참배와 다산의 「변방소」 제출과 숙배. 좌승지 홍인호와 우승지 이익운, 좌부승지 이면금, 우부승지 이익진의 상소문 칭찬.
6월 22일	혐의를 피해 승정원을 나선 일과, 목만중, 홍인호의 칭찬과 축하.
6월 23일	임금의 전교와 정약용에 대한 처분 철회 소식.
6월 24일	주자소에 들어가 직제학 이만수에게서 『사기영선』을 받은 일과 이만수의 상소문 칭찬.
6월 25일	주자소에서 임금에게 하사품을 받은 일과 심상규, 서유구, 오태증, 성대중의 상소문 칭찬. 박제가에게 들러 『북학의』 본 일.
6월 26일	어용겸이 다산이 군직(軍職)을 못 받게 제동을 건 일과, 이에 대한 서매수의 비판.
6월 27일	동부승지 의망 낙점 사실과 조진관, 이익운, 오태증의 반응.
6월 28일	우상 이병모의 다산 비난을 정조가 막은 일.
6월 29일	심환지의 다산 칭찬과 정조의 반응.
윤 6월 1일	『사기영선』 각주에 대한 논의.
윤 6월 2일	곡산부사 이지영의 교체 하교와 다산을 수의(首擬)로 낙점한 일.
윤 6월 3일	성정각에 입시해 정조와 나눈 대화와 다산이 영돈녕부사 김이소, 예조판서 민종현, 어영대장 이한풍, 금위대장 서유대 등과 나눈 하직 인사와 반응.
윤 6월 4일	병조판서 이조원의 상소 평가 호의적 태도, 전 호조판서 이시수, 호조판서 김화진, 훈련대장 이경무의 상소문 평가 덕담.
윤 6월 5일	우의정 이병모와 상소문에 대해 나눈 문답, 규장각 제학 심환지와 나눈 대화, 영부사 홍낙성의 무반응.
윤 6월 6일	조정과 작별 후 홍시보에게 들른 일과 한용택이 찾아온 일. 「함주일록」 끝

네 편지 일기는 서로 맞물려 있다. 천주교 문제로 금정 찰방으로 좌천되었던 다산은 천주교를 탄압하여 김복성, 이존창 등 교회 지도자를 검거하고, 정학 회귀를 확인하는 「서암강학기」와 「도산사숙록」을 작성한 뒤 해배되었다. 하지만 이존창 검거의 공을 자신에게 돌리는 것을 강력하게 거부하여 정조의 노여움을 사서 해배 후에도 한동안 벼슬길에 복귀하지 못했다. 「죽

란일기」는 이 시절의 기록이다. 이후 와신상담 끝에 이듬해 규영부 교서가 되어 입궐한 이야기  
를 「규영일기」로 짧게 기록했다. 「함주일록」에서는 동부승지 임명을 통한 화려한 복귀와 이  
에 이은 「변방소」 제출 및 이후의 전개를 설명했다.

### Ⅲ. 4종 일기의 행간 읽기

#### 1. 다산의 금정 찰방 좌천 이유와 정조의 속뜻

「금정일록」의 첫장에 박장설의 상소 파동이 나온다. 1795년 7월 7일에 박장설은 상소를 올  
려 이가환을 직격했다. 7월 말 세 사람을 좌천 또는 유배를 보내는 결정을 내리기에 앞서 정  
조는 연신(筵臣)에게 세 사람을 장차 크게 쓰려 했는데, 박장설의 상소로 구설이 너무 많아져  
서 뜻대로 하기가 어렵게 되었으므로, ‘작성지방(作成之方)’, 즉 이들을 제대로 된 인재로 만  
들 방안을 준비하지 않으면 안 되겠다고 말했다.<sup>4)</sup> 그 방안이 바로 박견(薄謹), 즉 경미한 견책  
이었고, 그것은 바로 충청도 지역으로의 좌천과 유배였다.

정조는 이날 견책의 목적이 ‘입적소지(立跡昭志)’에 있음을 분명히 했다. 그것은 이들이 스  
스로 천주교와 관련되지 않았음을 ‘자취로 입증하고, 뜻으로 분명하게 밝히라’는 것이었다. 실  
제로 다산이 금정찰방으로 내려가서 행한 모든 일은 정조의 당부대로 ‘입적소지’를 통해 구설  
을 잠재우는데 초점이 맞춰져 있었다. 이존창을 검거하고, 지역 천주교 조직을 무너뜨린 것이  
입적(立跡)이라면, 서암강학회로 성호의 유지를 정리하고, 「도산사속록」을 써서 퇴계 존모의  
뜻을 밝힌 것은 소지(昭志)에 해당한다.

박장설 상소 사건으로 촉발된 이가환, 정약용, 이승훈 등 이른 바 사학삼흉(邪學三凶)의 축  
출은 이가환을 충주 목사, 정약용을 금정찰방으로, 당시 벼슬이 없던 이승훈은 금정에서 그  
다지 멀지 않은 예산에 유배 보내는 것으로 마무리되었다. 먼 섬도 아니고, 남해안 바닷가나  
함경도 오지도 아닌 충청도로 이 셋을 보낸 것은 사실 이들의 좌천과 유배가 일종의 여론 무  
마용이었다는 의미다.

또 한 가지 충주와 금정과 예산은 당시 천주교 교세가 가장 강한 지역이라는 공통점이 있었  
다. 충주에는 이기연을 필두로 한 양반 중심의 교회가 이미 단단한 기반 조직을 갖추고 있었  
고, 예산은 충청도의 교주로 일컫는 이존창의 활동 본거지였다. 금정역 또한 역졸을 중심으로  
교회 조직이 종횡으로 얽혀 있던 곳이었다. 정조는 천주교가 가장 치성(熾盛)한 지역을 찍어  
이들을 분산 배치함으로써 이들이 각 지역의 천주교 조직을 와해시키는 데 일정한 역할을 하  
게 해서 정적들의 표적에서 벗어나게 해주려는 계획이었다.

특히 다산을 금정찰방으로 보낸 것에서 정조와 채제공의 보이지 않는 배려가 느껴진다.  
이 지역은 남인 공서파의 한 축을 이루는 성호 우파의 본거지였고, 무엇보다 채제공 자신이  
나고 자란 곳이 인근에 있었다. 다산이 금정역에 도착한 지 일주일 뒤인 8월 5일에 근처 어자

4) 정규영, 『사암선생연보』: “某某等數人, 方將大用, 朴疏以後, 口舌甚多. 作成之方, 不可不商量. 一番  
薄謹, 使各立跡昭志, 以塞人言, 不可已也.”

곡(漁子谷)에 살던 채제공의 4촌 채준공(蔡俊恭)과 금정역 바로 앞마을에 살던 채제공의 7촌 조카 채홍선(蔡弘選)이 다산을 일부러 찾아왔다. 이밖에 금정 시절 일기에는 이들 외에도 정산 현감 채윤전(蔡潤銓)과 채백총(蔡伯總) 등 평강 채씨 들이 다산의 우호적 조력자로 자주 등장한다.

다른 조건도 있었다. 성호 이익의 종손(從孫)인 이삼환(李森煥, 1729-1814)은 1786년 「양학변(洋學辨)」을 지어 서학에 대해 공개적인 반대를 표명했던 인물이었고, 이가환과는 사촌간이었다.<sup>5)</sup> 다산을 이곳으로 내려보낸 정조와 채제공의 속뜻은 이곳에서 천주교도 검거에 공을 세우고, 성호 우파 남인들을 우호적 세력으로 만들어 자신에게 씌워진 천주교의 굴레를 완전히 벗어 버리고 올라오라는 것이었다. 다산에게 금정은 전향과 환골탈태를 준비하는 공간이었다.

7월 26일 일기에 인용한 정조의 전교에서 정조가 꼽은 다산의 좌천 이유는 다소 엉뚱하다. 정조는 이가환과 이승훈을 이미 처벌했으니 다산의 문제만 남았다면서, 성인을 비방하는 글을 읽고 경전에 어긋나는 말을 귀로 들어, 결국 그의 형까지 상소문에 이름이 오르게 만든 것이 다산의 죄라고 지목했다. 성인을 비방하는 글과 경전에 어긋나는 말은 당연히 천주교 관련 서적을 염두에 둔 표현이었다.

이어지는 글에서 정조는 다산의 죄를 문장을 함에 기이함에 힘쓰고 새로움을 추구하다가 구설을 얻은 것과, 비스듬하게 기울여 쓰는 글씨체를 고치라고 명했음에도 양명을 따르지 않아 괘씸하다는 이유를 추가했다. 결국 정조는 다산이 서학을 믿지는 않았지만 그 책을 가까이 했고, 그 까닭이 문장에 대한 ‘무기구신(務奇求新)’의 욕심 때문이었다고 두둔해준 셈이다. 읽으라는 성현의 글은 안 읽고 신기함만 추구해서 결국 박장설의 상소를 불렀다. 드러난 종적은 없지만 쓸데없는 비방을 자초한 죄를 이제 묻겠다. 게다가 글씨체를 고치라는 자기 말조차 듣지 않으니 더 괘씸하다. 많은 계산이 들어간 표현이었다.<sup>6)</sup>

정조는 다그치듯 다산을 몰아세웠으나, 실상 문체와 서체를 가지고 현직 관리의 직급을 3품에서 7품으로 네 단계나 낮춰서 지방 말단 관리로 보낸다는 것은 말이 되지 않는다. 그러니까 정조는 여론을 잠재우기 위해 그를 잠시 지방으로 보내겠지만 너희가 요구한 사학죄인으로 그를 내치지는 않겠다는 뜻을 분명하게 보여준 셈이다.

다산도 1797년에 발표한 「변방소」에서 이때 일을 이렇게 적었다.

5) 이삼환(李森煥, 1729~1813)의 자는 자목(子木), 호는 목재(木齋) 또는 소미(少眉)이고 본관은 여주(驪州)이다. 부친은 이광휴(李廣休)이고, 성호(星湖) 이익(李瀼)은 그의 종조부이다. 뒤에 이병휴(李秉休)에게 출계하였다. 1729년 경기도 안산의 침성리에서 출생하였다. 어려서 안산에 거주하며 이익에게 배웠다. 1763년 이병휴의 양자로 입적되면서 거주지를 충청도 덕산으로 옮겨와 성호 학통을 계승했다. 덕산 이주 후 양부 이병휴가 주도한 성호 문집의 간행을 도왔다. 이병휴 사후인 1780년대 이후에는 사실상 성호학파를 주도하는 과정에서 1786년 「양학변(洋學辨)」을 저술했다. 「양학변」은 천주교에 대한 비판적인 내용을 담은 논설로, 당시 성호학파 일부와 자신이 거주하는 덕산 지역에 천주교가 확산되자 이를 경계하면서 현실에서 있을지도 모를 조정의 박해를 미연에 방지하기 위한 것이었다. 박종악의 『수기』에도 이 지역에서 이삼환이 갖는 상징적 위상에 대한 언급이 보인다.

6) 「금정일록」 7월 26일 : “是日, 錦台補忠州牧使, 李兄謫禮山, 傳曰: ‘未決之案, 卽丁鏞事也. 渠若目不見非聖之書, 耳不聞悖經之說, 無罪渠兄, 何登公車? 渠欲爲文章則六經兩漢, 自有好田地, 何必務奇求新, 至於狼狽身名而後已者, 抑何嗜慾乎? 莫云蹤跡之別無綻見, 得此梁楚, 卽渠斷案. 觀於渠之書字之畫, 尙不遵行飭教, 斜倚之體, 依舊不改. 此等之人, 嚴賜處分, 設已向善, 益令向善. 又或然疑, 因此自拔, 在渠無非玉成, 前承旨丁鏞, 金井察訪除授.’”

신이 비방을 입음이 바야흐로 험악한 지경이 임박했건만 임금께서는 문득 문장에 대해 논하셨고, 신이 죄를 지음은 가까운 친족마저 꾸짖고 비난하는데도 임금께서는 글씨체에 미치기에 이르렀으니, 무엇 때문에 신을 아끼시어 은혜로운 생각이 여기에 이르셨는지요?7)

정조는 여태 화가 덜 풀렸다는 듯이 다산에게 조정에 아직 인사를 할 필요도 없으니 오늘 중으로 당장 한강을 건너라고 명했다. 정조는 이렇게 특정인의 보호를 위해 일부러 그에게 불같이 화를 내면서 반대쪽의 비난을 먼저 차단하는 방식으로 문제의 핵심을 비껴가는 전략을 즐겨 쓰곤 했다.

## 2. 「금정일록」 속 천주교인 검거 관련 기사의 행간

1795년 7월 27일자 일기에서 다산은 수원 유수(留守) 조심태(趙心泰, 1740-1799)를 만났다. 다산을 만난 조심태는 뜻밖에도 청나라 옹정제(雍正帝)가 펴낸 『대의각미록(大義覺迷錄)』을 예로 들며, 금정에 내려가서 어리석은 백성을 깨우칠 때 형벌로 죽이지 말고 포용의 태도를 보일 것을 주문했다.

조심태는 이어 “홍산(鴻山)과 성주산(聖住山), 그리고 청양(靑陽)의 경계가 닿는 곳의 깊은 언덕과 가파른 고개에 뗏집을 얹어 몰래 숨어 사는 자가 많다”며, 특별히 이들을 잘 감시할 것을 재차 당부했다.<sup>8)</sup> 홍산은 오늘날 충청남도 부여군 홍산면(鴻山面) 일대이고, 성주산은 충청남도 보령시 미산면과 성주면에 걸쳐 있는 산 이름이다. 여기에 청양을 더한 세 지역은 다산이 부임한 금정역을 둘러싼 삼각 꼭지점에 해당하는 지역이었다.

금정 찰방인 다산의 주된 업무는 국가 원역(院驛) 시설과 그곳의 마필을 관리하며, 나라 일로 왕래하는 관리들의 숙식 편의를 제공하는 소임이었다. 하지만 정작 당시 다산의 역할이 금정역 인근 천주교 조직의 감시와 검거였음을 조심태는 분명하게 인지하고 있었다. 조심태(1740~1799)는 1785년에 충청도 병마절도사를 지냈고, 1789년에 수원부사를 거쳐, 이후 포도대장과 여영 대장을 지내고 정조의 특별한 당부로 수원 유수로 내려와 화성 건설을 진두 지휘하고 있던 정조의 최측근이었다.

8월 4일 충청도 관찰사 유강에게 보낸 편지에서 “우승(郵丞)이란 본래 뜨내기 관리이다 보니, 풍교로 백성을 권장하고 징계하는 책임은 없습니다.”라고 하고, 8월 4일 홍주목사 유의에게 보낸 편지에서 “찰방이란 망아지를 치는 직분인지라, 풍속을 교화하고 권면하여 바로잡는 책임은 제 소관은 아닙니다. 이에 정령(政令)의 끝에 스스로를 기대어 힘을 보탬까 합니다.”라고 한 데서도<sup>9)</sup> 다산의 금정찰방 직분이 표면상 역할에 불과하고, 실제로는 이 지역 천주교도

7) 「비방에 대해 변명하며 동부승지를 사직하는 상소문(辨謗辭同副承旨疏)」, 『다산시문집』 권 9 : “臣之得謗, 方迫坑塹, 而聖旨却論文章, 臣之負罪, 難責總功, 而聖旨至及筆畫, 何惜於臣而恩念至此? 至於臣兄之橫被人言, 寔緣對策, 而前既以十行絲綸, 昭釋洞劈, 又於責臣之教, 特云無罪渠兄. 是殿下一言而活臣之兄弟也. 臣與臣兄, 握手號泣, 不知所以圖報也.”

8) 「금정일록」 7월 27일 : “到橡亭【在水原府北五里】, 遇留守趙【心泰】叙話. 趙曰: ‘曉喻愚氓, 當如康熙之大義覺迷, 不必用刑戮也.’ 余曰: ‘大義覺迷錄是雍正辨凶誣之書也.’ 趙曰: ‘鴻山·聖住山與靑陽接界處, 深厓峻嶺, 多有結艸菴隱伏者云. 令公其察之.’ 余曰: ‘諾.’”

9) 「홍주목사 유의(柳誼)께 드림(與柳洪州)」, 『다산시문집』 권 18 : “郵官攻駒之職也, 其于風教勸懲之責,

의 검거에 주된 임무가 있었음이 확인된다.

다산은 『금정일록』에서 ‘좁민지방(戢民之方)’이란 표현을 두 차례 썼다. 8월 4일자 일기에서 “내가 부임하고 나서 바로 관찰사에게 편지를 보내 백성을 거두어들이는 방법[戢民之方]에 대해 의논하였다.”와, 8월 13일에 “순사(巡使)가 수영으로 들어가므로, 내가 명령을 연장함을 얻어 마침내 백성들을 거두어들이는 방법[戢民之方]에 대해 의논하였다.”고 한 것이 그것이다.<sup>10)</sup>

‘좁(戢)’은 수렴(收斂)하여 멈추게 한다는 뜻이다. ‘좁민지방’은 백성을 감화시켜 그들의 서학 신앙을 멈추게 하는 방법이란 뜻이다. 실제로는 천주교도들을 검거해서 이단에 물든 것을 그치게 하는 방법이란 의미로 썼다. 다산은 문면에 천주교란 표현을 굳이 드러내고 싶지 않았기 때문에 항상 이렇게 돌려서 말했다.

다산은 또 관찰사 유강에게 보낸 편지에서 다산은 “어리석은 백성들이 또 모두 그림자를 감추고 동에 번쩍 서에 번쩍 속이고 숨기는 행실이 많습니다. 말을 타고 강변을 달리다 보면 박넝쿨 엮힌 울타리와 오두막집들이 이따금 마을을 이룬 것이 보일 뿐입니다. 저들이 그 속에 몰래 숨어 엮디어 새처럼 모여서 쥐처럼 손을 모으는 것을 무슨 수로 적발하겠습니까?”<sup>11)</sup>라고 썼다. ‘조취서공(鳥聚鼠拱), 즉 새처럼 머리를 맞대고 모여서, 쥐처럼 두 손을 맞잡는다고 하여 이들이 무리 지어 모여 두 손을 모아 기도하는 모습을 묘사했다.

다산의 편지를 받은 관찰사 유강은 “그대는 이미 범에게 다친 사람이라 분하고 미워하는 마음이 틀림없이 다른 사람보다 백배는 더할 터이나, 이에 있어 더욱 마땅히 자세하게 살펴야 할 것입니다.”<sup>12)</sup>로 답장했다. 유강은 다산에게 천주교를 미워하는 마음과 이를 검거하겠다는 의지가 강하겠지만, 서두르기만 해서는 될 일이 아니니 침착하게 살펴 명백한 증거 찾는 일을 우선하라고 충고했다. 앞서 조신태의 충고와 결이 같다.

당시 금정역은 홍주목(洪州牧) 관할이었다. 다산은 8월 4일에 직속 상관인 홍주 목사 유의(柳誼, 1734-?)에게 부임 보고를 겸해 편지를 써서 천주교도 검거나 백성 교화에 힘을 쏟지 않아 성과를 내지 못한 것을 은근히 나무라는 태도를 보였다.<sup>13)</sup> 다산에게 맡겨진 실제 임무가 천주교도를 검거하고 회유해서 양민으로 돌아가게 하는 일이었음이 다시금 확인된다.

『금정일록』 8월 17일 자에 다산이 천주교도 김복성(金福成)을 붙잡아다가 자백을 받았다는 기사가 처음 보인다.<sup>14)</sup> 『사암선생연보』에도 이런 내용이 보인다.

공이 이미 금정에서 지낼 때, 역속(驛屬)들이 서교를 익히는 자가 많았다. 공이 임금의 뜻으로 인하여 그 우두머리를 불러다가 조정의 금령(禁令)으로 일깨우며 제사를 권면하였다. 사림(士林)이 이를 듣고는 고쳐 보는 보람이 있다고들 하였다.<sup>15)</sup>

客也。茲欲自附於政令之末，而助之力也。故敢有所稟議，幸賜回教。”

10) 『금정일록』 8월 4일 : “余既上官，即貽書巡使，議所以戢民之方.”，8월 13일 : “十三日，巡使入水營，余得延命，遂議戢民之方.”

11) 「관찰사 유강(柳綱)에게 보냄[與柳觀察綱]」, 『다산시문집』 권 18 : “蚩氓又皆匿影，多閃忽詭祕之行。走馬湖邊，但見匏籬蔀屋，往往成村。彼潛伏其中，鳥聚而鼠拱者，安得以摘發哉。”

12) 『금정일록』 8월 4일 : “令則既傷虎者，其憤嫉之意，必百倍他人，而於此尤宜詳審也。”

13) 『다산시문집』 권 18에 수록된 「홍주목사 유의(柳誼, 1734-?)께 드림(與柳洪州)」에 관련 내용이 보인다.

14) 『금정일록』 8월 17일 : “執金福成，招詞侑音。”



이때 다산이 붙잡아 들인 금정역 신자 조직의 우두머리가 바로 김복성이었다. 김복성은 이보다 네 해 앞선 1791년 12월 11일에 충청도 관찰사 박종악(朴宗岳, 1735-1795)이 정조에게 보낸 보고서를 모은 『수기(隨記)』 중 1791년 12월 11일자 보고서 별지에 홍주 지역 천주교회 리더 중 하나로 그 이름이 확인되는 인물이다.<sup>16)</sup> 당시에 그는 자수하고 서학서를 바친 뒤 배교를 다짐하고 석방되었다.

또 박종악이 올린 1792년 1월 3일의 보고에 따르면, 김복성은 천주교인 흥낙민의 홍주 흥구향면(興口香面) 월내동(月乃洞) 땅의 산지기였음도 확인된다.<sup>17)</sup> 월내동은 오늘날 ‘다락골’로 불리는 충청남도 청양군 화성면 농암리(農岩里)에 위치한 동네 이름이었다. 지금 청양 다락골 줄무덤 성지가 있는 마을이다.

1795년 7월 29일에 금정에 도착한 다산은 18일 만인 8월 17일에 그 지역 천주교 지도자 김복성을 바로 체포해 들였다. 그 사이에 이미 지역의 천주교 조직에 대한 파악을 마쳤다는 뜻이다. 이어 1795년 8월 30일 기사에 다시 김복성이 4인을 다산에게 더 데려와 추가로 다짐 받는 내용이 나온다.<sup>18)</sup> 이미 네 해 앞서 배교를 다짐하고 석방되었던 김복성은 이 때 4년 전의 일을 그대로 한 번 더 반복했다. 잡는 쪽이나 잡히는 쪽이나 시늉 뿐인 자수요, 예정된 석방이었다. 관찰사 유강이 그렇게 탐문하고도 여의치 않았던 일을 다산은 한 달도 안 되어 깔끔하게 처리해 버렸던 것이다.

이같은 일사천리의 검거 과정은 웬지 석연치가 않다. 교회 조직의 피해를 최소화하면서 4년 전 박종악에 의해 이미 노출되었던 김복성을 내세워 검거와 교화의 모양새만 갖추려 한 느낌이 든다. 더욱이 체포나 검거 이전 다산과 김복성 사이에 교회 조직의 피해를 최소화하기 위한 모종의 약속이 전제되었다면, 이 같은 일 처리는 서로에게 손해될 것이 하나도 없는 거래에 지나지 않았다. 다산은 붙잡아 온 그들을 타일러 훈방하여 교화의 명분을 얻고, 김복성은 이에 화답하듯 네 사람을 더 데려와 감화의 모양새를 취함으로써 사면을 얻어 감시망에서 벗어나는 효과를 얻었을 것이기 때문이다. 당시 이존창을 비롯해 이 지역 천주교 지도자들에게서 이같은 방편적 배교는 교회를 지키기 위해 전략적으로 행해지던 모면 수단이기도 했다.

다산은 금정에서 천주교 신자들을 대상으로 어떤 일을 했을까? 두 해 뒤인 1797년에 발표한 다산의 「변방소」에 그에 대한 설명이 비교적 자세하다. 해당 부분을 인용한다.

하물며 부임했던 곳은 바로 사설(邪說)에 연루된 고장으로, 어리석은 백성으로 미혹되어 돌아올 줄 모르는 자의 무리가 실로 많았습니다. 이 때문에 신은 관찰사(觀察使)에게 나아가 의논하여, 뒤져서 잡아낼 방법을 강구해서 그들이 숨어 있는 곳을 적발하였고, 화복(禍福)의 의리로 일깨워 그들이 의심하고 겁내는 것을 깨우쳐주었습니다. 사학을 배척하는 계제(禘祭)를 베풀어 그들에게 제사 지내기를 권면하였으며, 사학의 가르침을 지키는

15) 정규영, 『사암선생연보』: “公既居金井, 驛屬多習爲西教. 公因上意, 招其豪甲, 諭朝廷禁令, 勸其祭祀. 士林聞之, 謂有改觀之效.”

16) 박종악 저, 신익철 외 역해, 『수기』(한국학중앙연구원출판부, 2016), 90면.

17) 박종악, 앞의 책, 99면.

18) 「금정일록」 8월 30일: “三十日, 金福星又率四人而至, 并受僇音. 李壽崑原情.”

여자를 붙잡아서 혼인을 시켰습니다. 다시금 한 고장의 착한 선비를 구하여 서로 질의하고 논란하여 성현의 글을 강론하게 하였습니다. 그리고 나서 생각해보니, 신이 행한 것에 또한 진전이 있는지라 스스로 다행스럽고 스스로 기뻐하였으니, 이것은 누가 내려준 것입니까?19)

행동별로 분절해서 살펴보겠다. 첫째, 다산은 관찰사와 의논해서 천주교도를 검거할 방법을 강구해서 그들의 은신처를 적발 검거했다. 앞서 말한 죽민지방(戢民之方)을 실행에 옮긴 것이다. 둘째, 그들이 배교할 경우 받게 될 것으로 믿어 겁내는 지옥의 징벌과, 천국에 대한 주장의 허구성을 화복의 의리로 일깨워서 깨우쳐주었다. 셋째, 사학을 배척하는 액막이의 의미로 계제(禊祭)를 열고, 나아가 천주교도들에게 조상에 대한 제사를 다시 지내게끔 했다. 마을 주민을 모아 푸닥거리하듯이 동제(洞祭)를 지내고 음식을 나누게 하면서, 이 기회에 서학을 믿지 않도록 훈화하고 조상 제사의 중요성을 강조했던 것으로 보인다. 넷째, 사학의 가르침을 지키는 여자를 붙잡아서 혼인을 시켰다. 당시 이미 천주교의 가르침을 지키기 위해 결혼을 거부하고 동정(童貞)의 몸으로 신앙생활을 택하는 여성들이 적지 않았기에 나온 말이다. 다섯째, 그 지역의 선비들을 규합해서 서로 질의하고 논란하여 성현의 글을 강론하게 하였다. 이는 봉곡사에서 이삼환을 좌장으로 열흘간 열렸던 서암강학회를 두고 한 말이다.

다산의 이같은 천주교도 관련 교화 활동은 9월 말 성주산에 숨어 활동하던 교주 이존창을 검거함으로써 화룡점정을 찍었다. 다산은 일기 어디에서도 이존창의 이름을 명시적으로 언표하지 않았다. 9월 19일과 9월 24일 기사에 '성주산의 일[聖住山事]'로 표현된 내용이 바로 이존창 체포와 관련된 사안이다.

다산은 9월 19일에 성주산의 일로 순영에 보고서를 올렸다. 그간의 탐문으로 이존창의 위치를 알아냈다는 보고와, 일의 진행 경과 및 체포 계획을 설명한 내용이었을 것이다. 다산은 천주교와 관련된 일을 말할 때는 늘 이렇게 오리무중의 화법을 썼다. 다산이 어떻게 이존창과 선이 닿았는지는 알기 어렵다.

이존창이 누구인가? 그는 권철신, 권일신, 이기양 등과 사제(師弟) 관계로 이어져 교회 창립기에 입교해, 가성직 제도 당시에 이미 다산과 함께 10인의 신부로 활동했던 교계 핵심 인물이었다. 그는 내포 지역에서 교회의 확장에 전념하다가, 진산 사건이 일어난 1791년 11월에 충청도 관찰사 박종악에 의해 체포되었다. 이때 그는 배교를 선언하고 바른 길로 돌아오겠다는 다짐장을 제출한 뒤 석방되었다.

직후인 1791년 12월 30일에 이존창은 홍산(鴻山)으로 이주하였다. 다블뤼 주교가 1850년대 조선 천주교 신자의 대부분은 이존창이 초기에 입교 시킨 사람들의 후손이라고 썼을 정도로 이존창은 초기 교회에서 중추적 역할을 담당했던 거물이었다. 이존창은 이때 부여 홍산과 가까운 보령 성주산 인근에 숨어 지냈던 것으로 보인다. 다산은 이존창의 소재에 대한 정보를

19) 「비방에 대해 변명하며 동부승지를 사직하는 상소문(辨謗辭同副承旨疏)」, 『다산시문집』 권 9 : “況其所莅地方, 卽邪說誣誤之鄉, 愚氓之迷不知反者, 寔繁其徒. 故臣就議按道之臣, 講搜捕之方, 而發其隱匿, 諭禍福之義, 而曉其疑怯. 設斥邪之禊, 而勸其祭祀, 執守邪之女, 而成其婚嫁. 復求一鄉之善士, 而相與質疑送難, 以講聖賢之書. 既以思之, 臣之所爲, 殆亦有進, 自幸自欣, 伊誰之賜?”

김복성을 통해 들었을 것이고, 이후 9월 말까지 한 달간 자수를 권유하는 이면 접촉과 이후의 신변 보장에 대한 설득이 이루어졌을 것으로 추정한다.

9월 19일 다산의 보고가 올라가자 상황이 갑자기 긴박하게 전개되었다. 닷새 뒤인 9월 24일에 갑자기 이유수(李儒修, 1758-1822)가 금정으로 내려와 다산을 찾았다. 당시 그는 감찰 업무를 담당한 사헌부 장령의 직임을 맡고 있었다. 안부 차 들른 것이 아니라 9월 19일 다산의 보고에 대한 후속 조치를 처리하기 위해서였을 것이다.

이튿날인 9월 20일에는 장령 이일운(李日運, 1736-?)까지 다산을 찾아왔다. 이일운의 손에는 9월 19일 다산의 보고에 대한 충청도 관찰사 유경의 답신이 들려있었다. 중앙 부서의 감찰관 2인이 함께 내려와 한 사람은 막바로 금정으로 오고, 다른 한 사람은 충청도 감영에 들러 경과 보고를 받은 뒤 이튿날 합류한 것으로 볼 수 있다. 상황이 상당히 긴박하게 돌아가고 있었다. 대체 무슨 일로 이런 소동이 벌어졌을까? 이일운이 건네준 관찰사 유경의 답신은 이렇다.

죄인을 붙들어 오는 일을 날마다 몹시 기다리고 있습니다. 날짜를 헤아려 보니 오늘이면 너무 늦는데도 여태껏 형체와 그림자조차 없으니, 혹 낚시를 알아 미리 피한 것인가 싶습니다. 혹 깊은 산골 궁벽한 골짜기여서 몸을 감추기가 너무 쉽다 보니 이처럼 늦어지는 것인가요? 몹시 의아하고 답답합니다. 잡아온 뒤의 일은 마땅히 그대에게 들어보고 나서 상의하여 처리할 테니, 염려하지 마십시오. 성주산의 일은 이미 비관(秘關)을 발송하였습니다.<sup>20)</sup>

분절해서 살펴보자.

첫째, 9월 19일 보고에서 다산은 19일 당일 또는 20일이면 이존창을 충분히 체포할 수 있다고 확정적으로 보고 하고, 체포가 임박했으니 후속 절차에 대한 조치를 부탁했던 듯하다.

둘째, 그럼에도 이존창의 체포는 여러 날 째 이루어지지 않았고, 관찰사는 조바심이 나서 체포가 늦어지는 이유를 다산에게 다시 물었다.

셋째, 이 대목이 특별히 눈길을 끄는데, 관찰사가 다산에게 이존창을 잡아온 뒤 뒤처리를 다산과 상의해서 처리하겠다고 임의로 하지는 않을 테니 아무 염려하지 말라고 말한 사실이다. 이 말은 9월 19일의 보고에서 다산이 이존창 체포 후의 처리를 자신과 반드시 상의해 줄 것을 단서로 달았다는 뜻이다. 이에 관찰사는 혹 그 부분이 미심쩍어 주저하는 것이라면 아무 염려 말라고 다시 한번 다짐을 주었다. 체포해서 넘기면 그것으로 끝날 일에 다산은 이존창 체포 후의 처리에 자신의 의사가 반영되어야 한다는 조건을 굳이 내걸었다.

이를 통해 다산과 이존창 사이에 이면 접촉이 있었고, 체포 후 처리에 대해서도 다산이 관찰사에게 모종의 부탁까지 했음이 드러난다. 그냥 무작정 급습하려 한 것이 아니었고 이존창의 체포는 다산과의 사전 조율에 의한 것일 가능성이 높다. 동시에 당시 체포가 늦어진 것이 이 같은 사전 조율 내용에 의견 차이가 발생했기 때문일 수 있다.

20) 「금정일록」 9월 25일 : “厥明日, 李掌令日運來訪. 巡使答書曰: ‘罪人捉來事, 方逐日苦待. 而計其日子, 今日則太晚. 姑無形影, 似或知機預避, 或絕峽窮谷, 藏身甚易, 如是遲延耶? 極可訝鬱. 捉來後事, 當與聞於兄而相議處之, 勿慮也. 聖住山事, 已發秘關耳.’”

넷째, 관찰사는 다산의 보고를 토대로 중앙에 비밀 공문까지 발송한 상태였다. 다산의 확산에 찬 정황 보고가 없었다면, 아직 체포도 하지 않은 죄인을 체포 예정이라고 비밀 공문으로 보낼 수 없었을 것이다. 조정은 사헌부 장령 이일운과 이유수를 급파했다. 이존창 체포 후 즉각 중앙으로 호송해 올리는 문제와 관련이 있었을 것이다. 어쩌면 이는 당시 금정에서 그다지 멀지 않은 연산에 은신해 있던 주문모 신부의 검거와 연계된 문제일 수 있다.

필자는 이 대목에서 당시 내포 지역의 천주교회 조직과 다산 사이에 모종의 목계가 있었을 가능성을 상정해본다. 다산이 전광석화와 같이 이루어진 김복성의 검거에 이어 최고 지도자인 이존창의 체포에까지 나섰고, 이 과정에 김복성과 이존창이 협조한 것은 주문모 신부 실포 이후 붙어 닥친 검거 선포에서 천주교회의 조직을 살리고, 당시 충남 연산(連山) 이보현의 집에 피신 중이었던 주문모 신부를 지켜내기 위한 고육책이었을 가능성이 높다.<sup>21)</sup>

사실 다산과 이존창은 1785년 명례방 추조적발 이전부터 익히 알던 사이였다. 권일신의 갑작스런 사망과 이승훈의 배교 이후 이존창의 천주교계 내부에서의 영향력은 절대적이었다. 그런 그가 다산의 손에 순순히 잡혀 감영에 갇히려 한 것은 다소 의외다. 1791년 박종악이 그랬듯 배교의 서약만으로 석방해 주겠다는 이면 약속 같은 것이 있었기 때문일 것이다. 또 한 가지 당시 조선교회로서는 주문모 신부의 종적을 캐는 추적의 손길에서 관심을 딛 데로 돌려놓아야 할 필요도 절박했으리라고 본다. 이존창의 검거는 말이 체포이지 실제로는 자수에 가까웠다.

다산은 일기에서 내내 천주교와 관련된 내용은 돌려 말하거나 아예 입을 다무는 등 극도로 말을 아꼈다. 이존창의 검거는 이후 바로 이루어졌을까? 그랬다면 그 시점은 언제였나? 일기에는 이후 성주산의 일에 대한 언급이 더 이상 나오지 않는다. 다만 10월 1일 일기에 갑자기 “백총(伯總) 채윤공(蔡倫恭, 1765-1814)이 서울로 돌아갔다. 동지(同知) 이이환(李彝煥)이 죄수가 공초 바친 것을 부쳐서 보여 주었다.”<sup>22)</sup>는 기사가 등장한다.

또 앞서 9월 15일 다산이 공주로 갔을 때 공복루에 함께 올랐던 동지(同知) 이이환(李彝煥)이 10월 1일에 죄수가 공초 바친 것을 부쳐 보내왔다. 일기에 따르면 이는 앞서 관찰사가 다산에게 했던 약조를 실행에 옮긴 것이지, 이이환이 개인적 친분으로 보내온 것은 아니었다. 그 사이에 이존창은 성주산에서 체포되어 공주 감영으로 이송되었고, 공초까지 받았다. 10월 1일에 공초를 베껴 금정역에 보냈으니 29일 또는 30일에 심문이 이루어졌고, 처음 성주산에서 체포해서 공주까지 압송하는 하루를 빼고 나면, 이존창은 26일 또는 27일에 다산에게 검거되었어야 한다.

그의 검거 과정은 구체적으로 남은 기록이 따로 없다. 다만 1795년 연말 서울로 돌아간 다산이 새로 충청도 관찰사로 부임하게 된 이정운(李鼎運)에게 보낸 「오사 이정운께 답함(答五沙)」에서 다산은 “하물며 그는 이름을 바꾸고 자취를 숨겨서 이웃 지경에 숨어 지내던 자에 지나지 않습니다. 이미 그 거처를 알아내어, 문득 장교 하나와 병졸 하나로 묶어 오기를 마치 물동이 안에서 자라를 붙잡듯이 하였습니다.”<sup>23)</sup>라고 썼다.

21) 주문모 신부가 당시 충남 연산 이보현의 집에 피신해 있던 정황은 정민, 『서학, 조선을 관통하다』 7부 4절, 「주문모 신부의 등대, 이보현과 황심」에서 살핀 바 있다.

22) 「금정일록」 10월 1일 : “初一日, 蔡伯總還京, 李同知寄示囚供.”

다산이 이존창을 체포한 당사자임은 1795년 12월 24일, 정조가 중희당(重熙堂)에서 이정운과 만나 나눈 『일성록(日省錄)』의 대화를 통해서도 확인된다. 정조는 이날 충청도 관찰사로 떠나는 이정운을 따로 불렀다. “충청도에 사학이 근래 들어 자못 극성스럽다. 듣자니 정약용이 견책을 받아 보임된 뜻을 잘 알아, 사학의 우두머리를 감영의 옥에 가두었다고 알려졌다. 경이 감영에 도착한 뒤에 엄하게 조사하여 매섭게 징계함이 좋겠다.”<sup>24)</sup> 또 1797년 2월 23일 『일성록』에도 “재작년에 이존창이 금정찰방의 염찰(廉察)에 걸려, 관찰사에게 말해 감영의 감옥에 붙잡아 가두었다”<sup>25)</sup>는 기록이 보인다.

다산은 「자찬묘지명」에서도 이 때 일을 상세히 기록했다. 관찰사 유강이 이존창 체포에 다산의 공이 크다고 보고하였고, 임금은 이정운에게 부임 즉시 상황을 보고해서 그 공으로 다산을 복귀시키라는 지시를 내렸다. 이익운이 임금의 뜻을 전하며 다산에게 사실을 조목별로 보고하게 했다. 하지만 다산은 이를 강력하게 거부했고, 이로 인해 임금의 노여움을 사게 되었다.<sup>26)</sup>

### 3. 지역 사림과의 갈등과 충돌 내막

「금정일록」에는 천주교 문제로 지역 사림과 갈등을 빚는 장면이 여러 번 포착된다. 8월 17일에 김복성을 잡아 서학 조직 검거에 개가를 올린 다산은, 8월 23일 예산으로 건너가 천방산 아래 한산(韓山) 이씨의 집성촌인 한강동(寒岡洞)과 예산군 대지동면(大枝洞面) 방산리(方山里)를 잇달아 방문하여 다음 행보를 준비했다.

이때 다산의 주된 방문 목적은 인근 방산리에 살고 있던 처사 이도명(李道溟, 1740-1818)과의 회동에 있었다. 한강동에 살던 이도명의 조카 이광교는 뒤에 서암강학회에도 참석하였는데, 그는 주문모 신부를 고발했던 당사자인 진사 한영익(韓永益, 1767-1800)과 처남 매부 사이였다.

한영익의 서매(庶妹)는 당시 신부를 모시고 미사를 드릴 수 있었던 극소수의 신자 그룹 안에 속했던 독실한 천주교인이었다. 한영익 자신도 한때 천주교 신앙을 받아들였다가 1791년 진산 사건 이후로 신앙에서 멀어진 상태였다. 그런데 천만 뜻밖에도 몇 해 뒤 한영익의 서매는 다산의 서제 정약형(丁若鏞, 1785-1829)과 혼약을 맺는다.<sup>27)</sup> 주문모 신부 실포 사건 당시 창과 방패로 역할이 엇갈렸던 두 사람이 서너 해 뒤에 사돈을 맺게 된 것이다. 어쨌거나 이때 다산은 한영익의 밀고로 인한 여파로 금정찰방에 쫓겨와서 굳이 한영익의 처가를 방문한 셈

23) 「오사 이정운에게 답함(答五沙)」, 『다산시문집』 권 18 : “況彼不過變名匿跡, 躲處鄰境者乎? 既知其處, 便以一校一卒綁致之, 如囊中捉鼯.”

24) 『일성록』 1795년 12월 24일 : “湖鄉邪學, 近頗熾盛. 聞丁若鏞能體斥補之意, 邪學之首倡者, 報囚營獄, 卿到營後 嚴覈痛懲, 好矣.”

25) 『일성록』 1797년 2월 23일 : “再昨歲, 入於金井察訪廉察, 言于道伯, 捉囚營獄.”

26) 정약용, 「자찬묘지명」(集中本) : “時李鼎運出爲湖西觀察使前, 使柳燭捕李存昌, 謂鏞與聞其謀, 欲歸功於鏞, 使得自拔. 上聞之, 密諭鼎運飭到界, 卽具奏聞, 令鏞得因此遂開進途. 李益運又傳上諭, 令鏞條舉事實, 以付鼎運. 鏞曰: ‘不可. 士君子立身事君, 雖捕澄玉施愛, 尙不足據以爲功, 況此小豎, 又未嘗發謀畫策, 今靦然鋪張, 以捕捉微君之惠, 死不敢爲也. 乞無違上旨, 使我愧死.’ 益運慙然而去. 蓋以此忤旨云.”

27) 관련 논의는 정민, 『서학, 조선을 관통하다』, 앞의 책, 7부 1절, 「밀고자 한영익과 다산 정약용」을 참조할 것.



이니, 우연으로 보기 어렵다.

다산이 이도명을 찾아간 것은 서암강학회 진행을 위한 사전 정지 작업 때문이었다. 무엇보다 이삼환의 신뢰가 깊고 지역 사람의 중망(重望)을 받고 있던 이도명의 합류가 강학회의 성패를 결정짓는 큰 변곡점이 될 터였다. 8월 23일 일기는 다산의 방문 이전에 이미 두 사람 사이에 간접적인 의사 타진과 이도명의 분명한 거부 의사 표시가 있었음을 보여준다. 다산은 이때 한 번 더 직접 대면하여 그의 참여를 설득하려 갔던 것으로 보인다.

9월 5일 이삼환의 싸늘한 거절 편지가 도착한 뒤, 다산은 강학회의 추진을 잠시 접었던 것으로 보인다. 『다산시문집』 권 19에 실려 있는 「목재에게 올리는 글[上木齋書]」 제 3신을 통해 그간의 경과가 짐작된다. 먼저 9월 5일의 짧은 답장 이후 마음이 불편했던 이삼환이 다산에게 다시 장문의 편지를 보냈다. 제 3신은 이에 대한 답신이다.

다산의 답신을 통해볼 때 9월 5일부터 10월 중순까지의 상황 변화에 이승훈의 역할이 있었다. 이승훈은 자신의 예산 유배지 인근에 있던 이삼환의 집을 직접 찾아가서 여러 모로 설득을 계속했다. 이승훈은 이가환의 조카이기도 해서 이삼환으로서는 다산을 대하는 것과는 입장이 사뭇 달랐다. 게다가 양부인 이병휴는 물론 자신조차 엄두를 못내 손대지 못하던 스승의 유저를 정리하는 작업이어서 거절할 명분도 마땅치 않았다.

계속된 이승훈의 설득에 이삼환은 마지 못해, 강학 모임을 갖더라도 절에서는 못하겠고 차라리 자기 집에서 하자는 역제안을 내밀었고, 이에 다산은 다시 편지에서 참석자들이 원치 않음을 말해, 사찰에서의 강학을 그대로 밀고 나갔다. 다산과 이승훈은 외부인의 시선이 쏠릴 공개적인 장소에서의 모임을 원하고 있었다.

들으니 예산의 석암사(石菴寺)는 거주하는 승려가 30여 인이고 방이 두 개 있는데, 모두 깨끗하고 정갈하며 넓다는군요. 이곳과의 거리가 비록 조금 멀지만, 두세 명의 사우(士友)에게는 심지어 더 가깝습니다. 게다가 이형에게는 그다지 가까운 곳이 아니나, 계시는 곳과의 거리는 또한 50리에 지나지 않습니다. 다행히 더 생각해보시고 합의가 되신다면, 이 달 24, 25일 사이에 날짜를 약속해 알려주시는 것이 어떻겠습니까? 노인께서 추위 속에 바빠 오가는 것이 비록 걱정스러우나, 이는 사문(斯文)의 큰일입니다. 이렇게 하지 않고는 떨쳐 펴서 성취할 수가 없습니다. 깊이 생각하여 용감하게 결단하셔서 구구한 바람에 부응하여 주십시오.<sup>28)</sup>

글로 보아 그간 이승훈의 물밑 작업이 있었다. 8월 초 금정 도착 직후에 다산이 이삼환에게 보낸 제 1신에서 이승훈과 자신이 성호의 학문을 계승할 방도에 대해 상의한 일을 적은 바 있고, 또 “성호 선생의 문집을 정리하는 작업은 그 사이에 이형과 상의해 보셨는지요.”<sup>29)</sup>라고 한 대목도 보인다. 처음부터 이 일은 다산과 이승훈이 함께 계획하고 추진한 일이었다.

28) 정약용, 「목재에게 올리는 글[上木齋書]」(3), 『다산시문집』 권 19 : “聞禮山石菴寺, 居僧三十餘人, 有二房, 皆蕭灑精敞. 距此雖稍遠, 其於數三士友, 甚是便近. 且於李兄匪所至近, 而距仁里亦不過五十里. 幸加商量, 如果合意, 以今廿四五間, 約日下示如何? 老人當寒棲屑雖可悶, 茲是斯文大事, 不如是, 無以振發成就也. 深思勇決, 以副區區之望.”

29) 정약용, 「목재에게 올리는 글[上木齋書]」(1), 『다산시문집』 권 19 : “星翁文集之役, 間與李兄相議否?”

8월 23일 일기에서 다산은 이도명과 오간 한 차례의 문답을 짚막하게 기록했다. 다산은 독선(獨善)도 좋지만 개물성무(開物成務)의 공부에 뜻을 두어, 도문학(道問學)이 끊어지지 않게 하는 일에 관심을 두어야 하지 않느냐고 따졌다.<sup>30)</sup> 어째서 성호의 유저를 정리하는 작업에 동참하려 하지 않느냐고 추궁한 것이다. 다산의 이날 일기는 자신의 긴 질문에 이도명의 단답형 짧은 대답만으로 끝난다. 이날의 만남이 이도명의 단호한 태도로 성과없이 결렬되었음을 뜻한다.

다산이 특별히 이도명에 집착한 것은 그가 이삼환의 전적인 신뢰를 받고 있었기 때문일 것이다. 이도명이 참여할 경우 모임의 모양새가 대번에 갖추어질 터였다. 반대로 그가 끝까지 합류를 거부했을 때는 자칫 뒷말만 무성한 반쪽짜리 모임으로 전락할 우려가 있었다.

8월 23일 서로 날선 한 차례의 문답으로 평행선을 달렸던 두 사람의 2차전은 닷새 뒤인 8월 28일에 이도명이 다산에게 편지를 보내오면서 다시 붙었다. 다산이 28일 회정(回程) 길에 다산이 한강동을 다시 들렀을 때, 이광교가 다산을 찾아와 이도명의 편지를 건넸다. 바로 이웃 동네인데 편지만 전달한 것은 만나기는 싫고 할 말은 해야겠다는 의사 표시였다.

이도명의 편지는 말투는 점잖았지만 앙칼지고 매서웠다. 23일에 얼떨결에 자신보다 22살이나 어린 다산에게 훈계 아닌 훈계를 듣고 분했던 마음이 한꺼번에 터져 나왔다. 거칠게 말하면 이런 말이나 같았다. “네가 지금 남에게 훈계할 처지인가? 곁에서 너에게 손가락질하고 비웃는 소리가 들리지 않는가? 네 앞가림이나 잘해라. 아무 일이나 나대지 말고. 이렇게 한다고 너를 향한 비난이 사라질 것 같은가? 나는 너 같은 인간과는 어떤 일도 함께 할 수 없다.” 이도명의 날 선 편지에 다산은 바로 「방산 이도명에게 답함[答方山李道溟]」을 보내 자신의 입장을 한번 더 밝혔다.<sup>31)</sup>

당시 성호 유저의 정리를 일종의 전향 선언의 상징적 행동으로 가름하려 했던 다산의 행보에 대해 이도명으로 대표되는 지역 사람들은 강력하게 반발하며 거부했다. 이들은 다산과 이승훈이 추진하는 강학회에 참석하여 그들의 천주학 관련 구설에 면죄부를 주는데 자신들이 들러리를 설 수는 없다는 생각이었다. 이 때문에 강학 모임을 주선하려 했던 다산의 계획은 처음부터 어긋나기 시작했다. 두 사람의 다툼은 나중 10월 26일의 일기에서 다산의 답장에 이도명이 다시 답장하면서 제 3차전으로 넘어갔다.

10월 26일 다산은 다시 한곡, 즉 한강동으로 이광교를 찾아가 마지막으로 참여를 독려한 뒤, 사전 준비를 위해 먼저 봉곡사로 이동했다. 이 소식을 들은 이도명이 다산이 자신의 충고를 무시하고 끝내 일을 벌인데 대해 분개하여 앞서 받은 다산의 편지에 답장하는 편지를 보내왔다. 편지에서 이도명은 분노를 조금도 감추지 않고 직설적 화법으로 다산을 성토했다.<sup>32)</sup>

30) 「금정일록」 8월 23일 : “于斯時也, 如足下者, 又欲獨善其身, 斯文大事, 竟誰擔負. 且尊德性道問學, 不可偏廢. 陸象山平生勉勉於尊德性一事, 而以考亭夫子大眼目, 照破其心術之微, 則直謂之葱嶺氣味. 此尤可畏之甚者. 竊願足下深察乎本末之全, 而勇作於成物之切, 則吾黨之福也.”

31) 「방산 이도명에게 답함[答方山李道溟]」은 『다산시문집』 권 19에 수록되어 있다.

32) 「금정일록」 10월 26일 : “君子一言以爲智, 一言以爲不智, 恐人之有議於足下也. 足下於既往過自韜晦, 未能白出彼入此之分, 苟且彌縫, 徒懷其關邪扶正之志, 含糊做去, 曖昧度了, 以處於助浪推波之世, 則衆楚之咻, 滄浪自取. 豈可全諉之於求全之毀也哉? 以足下出流超世之才器, 渾入於名目中, 猶若沙滾於風浪之際. 此豈徒足下之冤悶哉? 抑亦并世有志之士所共慨歎者也. (중략) 由是觀之, 凡今之士, 始雖無不經之病, 而全爲外物之所誘, 終安暴棄之科, 則今雖沾沾自喜, 終歸於下流而無足道也. 設有隱怪始

「금정일록」에 그 전문이 실려 있다.

이도명은 이때 보낸 편지에서 대체로 ‘그대가 이렇듯 안하무인격의 태도를 보이니 이는 여러 구설을 낳을 뿐이다. 서학으로 인해 지은 허물이 있는데, 거짓으로 이를 감추고 구차하게 미봉해서 성호 선생의 유저 정리를 핑계로 강학회를 성사시켜 이단을 물리치고 정학으로 돌아왔다는 명분을 얻고 싶은 모양인데 어림도 없다. 오히려 허물을 감추려다 비난만 사게 될 것이다’라는 취지로 다산을 몰아 세웠다.

이도명의 이 편지에는 자신의 지속적인 반대에도 불구하고 마침내 강학회가 열리게 된 데 대한 깊은 분노가 깔려 있었다. 이 글에 대한 다산의 답장이 『다산시문집』 권 19에 실려 있다. 두 사람은 끝내 화합하지 못했다. 이도명은 자신들을 이용하려는 듯한 다산의 태도가 불쾌했고, 다산은 편협한 그의 태도가 못마땅했다. 이도명은 10월 27일에 이삼환을 좌장으로 남인 학자들이 봉곡사에 모인 강학 모임에 결국 모습을 드러내지 않았다.

또 11월 27일 다산이 쓴 「만계 이승훈에게 답함[答蔓溪]」에는 온양(溫陽)의 여론에 대해 언급한 대목이 있다.<sup>33)</sup> 모임이 끝난 뒤에도 강학회에 대한 악의적이고 부정적인 여론이 확산되고 있었고, 상황이 계속 꼬여가고 있었다.

앞서 9월 14일에 다산은 공주로 관찰사 유강을 만나러 가는 길에 부여에 들러 북계에 사는 진사 윤취협을 방문한 적이 있었다. 『다산시문집』 권 19에 11월 하순 다산이 다시 윤취협에게 보낸 묘한 내용의 편지 한 통이 남아 있다. 「북계 진사 윤취협에게 드림[與北溪尹進士就協]」이 그것이다. 편지 중 한 대목이 이렇다.

좌명(左明)이란 자는 어떤 사람인지 모르겠으나 그가 험뜯고 비방하기를 괴롭게 한다고 하니, 진실로 그 낯짝을 한번 보아 기이한 볼거리를 넓히고 싶군요. 듣자니 석문(石門)에 올 약속이 있다던데, 그로 하여금 잠깐 역루(驛樓)에 들르게 하더라도 팬찮겠습니까.<sup>34)</sup>

당시 좌명이란 사람이 다산을 서암강학회의 일을 격렬하게 비방하며 다녔고, 다산이 그의 낯짝이라도 한번 보고 싶다고 한 거친 표현에서 그에 대해 몹시 격분한 상태였음이 드러난다. 여기 나오는 좌명은 족보로 확인해보니 윤취협(尹箕煥, 1763-?)이었다. 그는 1789년 식년시에 장원으로 진사에 급제했던 수재였다. 다산은 그 윤기환에게 던지는 일종의 강력한 경고를 조부를 통해 간접 전달함으로써 집안 단속까지 요구한 것이다. 윤취협(尹箕煥)의 입장에서는 손자의 안위를 두고 가슴이 선드랄 정도의 위협적 느낌을 받았을 어조였다.

다산의 이 편지는 앞서 이승훈에게 보낸 편지와 함께, 서암강학회가 끝나고 한참 지난 뒤에 또 이 일을 두고 지역 사림 간에 뒷말이 무성히 돌았던 사정을 짐작케 한다. 그것은 아마도

---

迷之歎，而能反本有之性，自強不息，漸致高明之域，則譬若珠玉之汚於泥土者，濯之拭之，可薦神明也。以此較彼，孰優孰劣？今足下乃有反不如之歎，何哉？”

33) 정약용, 「만계(蔓溪) 이승훈(李承薰, 1756~1801)에게 답함[答蔓溪]」: “溫陽物論，亦不足驚怪。凡毀謗多自自己煽動。偶有膚險不良之人，順口作蜚語，渠亦俄而忘之矣。乃我聞之，對人辨訟，一傳兩，兩傳百千，不其愚乎？”

34) 정약용, 「북계 진사 윤취협에게 드림[與北溪尹進士就協]」: “左明者，不知何許人，苦彼毀謗，誠欲一見其面皮，以博異觀。聞有約到石門，令暫過驛樓無妨。吾輩雖位至公孤，亦布衣者流耳。”

이도명 등을 발신지로 해서 다산과 이승훈의 행보를 못마땅하게 보고 있던 반서학 계열의 물론(物論)이었을 것이고, 여기에 윤취협의 손자 윤기환까지 가세해서 일이 점점 커지려 하자, 다산이 여기에 강력한 제동을 걸 필요를 느꼈던 것으로 보인다.

#### 4. 「함주일록」과 「변방소」의 행간

「함주일록」은 1797년 6월 20일, 동부승지로 임명과 그 이튿날 다산이 직을 사퇴하며 올린 「변방소(辨謗疏)」를 둘러싼 논란과 조정 대신들의 반응을 다루고 있다. 제목의 ‘함주(含珠)’는 조개가 진주를 머금듯이 뛰어난 재주를 품었다는 뜻으로 쓰나, 여기서는 『회남자(淮南子)』 「남명훈(覽冥訓)」에 나오는 ‘수후의 구슬(隋侯之珠)’과 관련된 의미로 보인다. 고유(高誘)의 주석에 “수후가 큰 뱀이 잘려서 상처입은 것을 보고, 약을 발라 주었다. 뒤에 뱀이 강 가운데서 큰 구슬을 물고 와서 보답하였다.〔隋侯見大蛇傷斷 以藥傅之 後蛇於江中銜大珠以報之〕”라고 한 내용과 관련이 있다. 자신이 궁지에 몰려 어려울 때 도와준 은혜를 잊지 않고 보답하겠다는 것이 표면적 의미이다.

「함주일록」에서 자신이 올린 상소에 대한 조정 대신, 특히 노론 대신들의 칭찬을 중계방송 하듯 굳이 옮겨 적은 다산의 속내가 궁금해진다. 6월 20일 다산에게 동부승지 제수의 명이 있었고, 다산은 사촌 처남 홍인호가 좌승지였던 까닭에 인혐(姻嫌)으로 패초(牌招)를 받지 않고 이튿날 사직을 청하는 상소를 올렸다. 막상 상소문의 제목은 「비방에 대해 변론하며 동부승지를 사직하는 상소[辨謗辭同副承旨疏]」였다. 인혐으로 인한 사직은 내세운 명분이고, 실제로는 자신에 대한 근거 없는 비방 때문에 사직하는 것이라고 말한 셈이었다.

실로 동부승지로의 승차는 금정찰방 좌천과 복귀 이후 근 1년간의 와신상담 끝에 마침내 찾은 기회였다. 앞서 이존창의 검거를 자신의 공으로 내세우라는 정조의 지시조차 거부해서 미움을 샀던 터여서, 이번에도 임금이 깔아준 자리를 제발로 박찬다는 것은 상식에 맞지 않았다. 그럼에도 상소를 올린 것은 동부승지에 나아가지 않겠다는 것이기 보다, 계속 자신의 발목을 잡는 천주학 관련 비방을 차제에 원천적으로 제거하지 않고는 그 다음도 없다는 절박한 판단에서 나온 것이었다.

「변방소」는 자신에 대해 해명했다는 의미로 「자명소(自明疏)」라고도 한다. 다산의 이 상소문은 사실 이때 새로 쓴 것이 아니라, 1795년 금정 시절에 이미 초고를 마련해놓고 발표 시기를 저울질하던 글이었다. 「금정일록」 12월 1일자 기사에 이삼환이 다산에게 보낸 답장이 그 근거다.

이삼환은 다산에게 보낸 답장에서 앞뒤 맥락 없이 “옛 사람이 문중자(文中子) 왕통(王通)에게 비방을 멈추게 하는 방법을 물었더니, 그 대답이, ‘변명하지 말라’였다더군요. 이는 단지 비방을 그치게 할 뿐 아니라, 또한 우리들이 본바탕을 함양하는 공부에 있어서도 마땅히 힘을 얻는 데 유익할 것이니, 어찌 생각하시는지 모르겠소.”<sup>35)</sup>라는 말이 불쑥 튀어 나온다. 이삼환이 편지에서 불쑥 ‘지방지술(止謗之術)’에 관해 말한 것은 다산이 ‘변방(辨謗)’ 즉 비방에 대한 변론을 이삼환에게 보냈고, 이 편지에 대한 답장에서 나온 이야기였다.

35) 「금정일록」 12월 1일 : “初一日, 得木齋答書. 書曰: ‘昔人問文中子以止謗之術, 答云無辯. 此不但止謗, 亦於吾本源涵養之工, 當益得力, 未知如何?’”

다산이 당시 작성해둔 「변방소」의 초고를 이삼환에게 보여주며 의견을 청했고, 이삼환은 편지에서 다산에게 ‘변방(辨謗)’은 차라리 아무 변명 없이 비방을 그치게 하는 ‘지방(止謗)’만 못하다고 충고한 것이다. 이삼환은 다산의 변명이 설령 논리로 상대방을 꺾을 수 있다 해도, 비방이 가라앉지 않고 더 커질 것을 염려했다.

이 조언에 따라 다산은 자신의 「변방소」를 발표하지 않은 채 그대로 묵혀 두었던 듯하다. 애초의 「변방소」는 금정찰방 좌천 시점에서 천주학 신앙과 이탈에 대한 자신의 입장을 명확히 밝혀 현재의 상황이 억울함을 천명한 내용이었을 것이다. 그로부터 두 해 뒤인 1797년 6월에 동부승지에 임명되면서 다산의 천주교 신봉 문제가 다시 점화되자 묵혀 두었던 「변방소」를 새롭게 꺼내들었던 셈이다. 이 글은 분량이 적지 않고, 문장의 총절이 깊고 논지가 정연하여 6월 20일에 동부승지에 제수된 뒤 단 하루 만에 작성할 수 있는 글이 결코 아니었다. 오랜 시간 심혈을 쏟아 매만진 문장이었다. 다산은 여기에 금정에서의 활동과 다짐 및 동부승지 사임의 소회를 적은 중간의 몇 개 단락을 추가하여 상소문을 완성했다.

다산 자신도 「함주일록」 윤6월 5일자 일기 중 우의정 이병모와의 대화에서 이렇게 썼다.

대감께서 평소 점검하여 감별함이 분명한 것으로 조정에서 유명하시니, 소인이 올린 상소가 갑작스럽게 지은 것이 아닌 줄은 살펴보고 아셨을 것입니다. 상소문의 초고를 완성한 것이 이미 오래고 보니, 서로 아끼는 친한 벗 중에 읽어 본 사람이 절로 많습니다. 보는 사람마다 쓴 소리를 하며 힘써 만류하여, ‘지금 같은 경박한 풍속으로 이처럼 지성스런 상소를 올리면 이를 본 사람들이 설령 마음속으로는 기뻐 따르면서도 겉으로는 틀림없이 자구를 트집 잡아 헤아리지 못할 근심 속으로 내몰 것이니, 절대로 글을 올려서 위기를 밟는 일이 없도록 하게.’라고 하였었지요.<sup>36)</sup>

일기에서 다산 스스로 상소문의 초고 완성이 이미 오래 전의 일이었고, 여러 사람에게 자신의 글을 보여 의견을 조율해온 속내를 밝힌 내용이다. 일기 속의 쓴소리 한 사람 중에 이삼환도 들어 있었다.

다산의 상소문이 공개되자 임금 정조 뿐 아니라 대신들의 칭찬이 일제히 쏟아졌다. 정조는 “상소를 보고 잘 알았다. 착한 단서의 짝이 왕성하여 마치 봄바람에 만물이 움트는 것과 같다. 종이 가득 직접 나열한 말이 듣는 이를 감동시키기에 충분하다.”<sup>37)</sup>며 칭찬했다.

「함주일록」은 일기 전체가 「변방소」를 두고 오간 조정 대신들과의 대화 뿐이다. 과장스럽게 느껴질만큼의 칭찬 릴레이여서 읽기가 낯간지러울 정도다. 일기에 따르면 이익운과 홍인호 뿐 아니라 원수였던 목만중조차 “상소문이 과연 훌륭하다. 그대의 심사가 광명하여 구차하지 않으니, 상소의 뜻이 이와 같음을 진실로 알겠소.”라며 칭찬했다.<sup>38)</sup> 이밖에도 일기에는 심상규,

36) 「함주일록」 윤6월 5일 : “監素以試鑑明白, 有名於朝廷, 小人上疏之非倉卒所構, 可以俯諒. 疏艸之成既久, 知舊之相愛者, 自多見者, 見者莫不苦口力挽, 曰, ‘以今薄俗, 爲此愴悞之疏, 人之見之者, 設或中心悅服, 外面則必有挾摘字句, 驅諸罔測之患, 切勿書呈, 以蹈危機云云.’”

37) 「함주일록」 6월 21일 : “省疏具悉. 善端之萌藹然, 如春嘘物茁. 滿紙自列, 言足感聽. 爾其勿辭察職.”

38) 「함주일록」 6월 22일 : “時參議睦【萬中】入直索疏, 草疏適在袖, 出而示之. 覽訖, 曰: ‘疏果善矣. 君之心事, 光明不苟, 疏意之若是. 吾固料之, 近八九年久不見君述作, 今見此疏, 文章亦大進矣. 欣喜, 不



오택증, 한만유를 비롯해 모든 조정 대신들이 한 입으로 천고의 명소(名疏)라고 입을 모았다. 병조판서 이조원(李祖源)은 입에 침이 마르게 감탄한 뒤 서자와 어린 손자를 불러 따로 다산에게 인사를 시킨 뒤, “훗날 이 아이들에게 영공의 상소를 읽히게 하리다.”라고 말했을 정도였다.<sup>39)</sup>

이때 다산은 작심한 듯이 자신의 「변방소」에 대한 노론 대신들의 반응을 적되, 당시 주고 받은 대화의 맥락까지 정확하게 기술하였다. 기록 자체는 분명한 사실이었겠지만, 다산이 마치 노론 대신들에게 당신들이 앞에서는 내 글에 대해 이렇듯이 칭찬해놓고 뒤로 작당해서 나를 쫓아내는 이유가 무엇이나고 따지는 느낌이 든다.

「함주일록」 윤6월 5일 일기에서 다산이 심환지의 집을 찾아가 대화하는 장면은 특별히 인상적이다. 심환지가 임금 앞에서 자신을 두둔해 준 일을 적고, 감사의 뜻을 거듭 표해도 심환지는 짐짓 판청을 하며 반응하지 않았다. 이에 다산은 “내가 심환지가 앞뒤로 임금께 말씀을 올리면서 나를 위해 이치를 편 것이 많았음을 알았기에 덕을 베푼 기색이 있으려니 생각하여, 한참을 지체하며 기다렸지만 끝내 아무 말이 없었다. 내가 말이 가까운 곳에 미치게 하여 그 말을 끄집어내려고 여러 모로 유인했지만, 끝내 아무 말이 없었다.”<sup>40)</sup>고 적었다.

심환지의 대답을 유도하며 떠보다가, 그가 끝내 말이 없자 기다리다 못한 다산은 다시 곧장 이렇게 묻는다. “대감께서 서로 떨어진 처지에 마음을 허락하시고, 못사람이 혈뜬는 가운데서 귀를 막으시어, 여러 번 제 일을 가지고 임금께 말씀해주셨으니 과연 어찌된 연유입니까?” 이 같은 직접적인 질문에도 심환지는 끝내 꿀먹은 벼어리 모양으로 긍정도 부정도 하지 않고 대답을 얼버무렸다.<sup>41)</sup>

실제 심환지가 임금 앞에서 다산을 두둔했던 것은 그의 본뜻이기보다 정조의 주문에 따른 행동이었을 가능성이 대단히 높다. 이때 심환지의 묵묵부답은 대답이 궁색하고 자리가 껄끄러웠기 때문이었다. 정조가 자신의 정치 목적에 따라 비밀 어찰을 보내 심환지에게 조정 회의에서 할 말을 미리 알려주어 자신의 구상대로 방향을 끌고 간 이른 바 ‘어찰 정치’는 심환지에게 준 비밀 어찰의 공개를 통해서 이미 확인된 바 있다.<sup>42)</sup> 특별히 다산을 저격한 상소를 올렸던 박장설은 심환지를 중심으로 노론 벽파들의 시회(詩會)였던 연사시회(蓮社詩會)의 일원이기도 했다. 정조는 이이제이(以夷制夷) 격으로 심환지의 입을 빌어 다산을 두둔하게 하여, 그를 위기에서 건져내려 했던 듯하다.

可言也.”

39) 「함주일록」 윤6월 4일 : “初四日, 見兵曹判書李【祖源】, 李欣然笑迎曰: ‘令公何相過之晚也? 令公疏可謂名疏, 文章何其霽霽, 我東村諸宰相, 莫不歎賞, 成仲【李晚秀字】亦大言之. 頃日次對, 右相低微數語, 似刮令公, 吾未諦聽, 而語涉吞棗. 只聞玉音甚高, 記得「方長不折」一句.’ 余曰: ‘聞以比之楊·墨, 爲妄發云矣.’ 仍淋漓閒話, 出示其庶子幼孫曰: ‘異日當令兒輩讀令疏矣.’”

40) 「함주일록」 윤6월 5일 : “余知沈前後奏達, 多爲余伸理, 意其有德色. 移時遲待, 竟無所言, 余爲語及近處, 欲挑出其語, 多方誘引, 竟無所言.”

41) 「함주일록」 윤6월 5일 : “大監許心於隔絕之地, 塞耳於衆毀之中, 屢以吾事陳達於尺五之天者, 果何故也? 夫通塞外物也, 死生亦大矣, 猶之有輕重. 至如立心之邪正, 擇術之善惡, 此乃吾人生前死後頭一件大事. 而大監於吾, 乃或伸理於此事, 雖謂之有德, 可也. 請聞其說.’ 沈良久曰: ‘豈有他故, 適所見如此耳.’ 更無所言.”

42) 관련 논의는 안대회, 『정조의 비밀편지』(문학동네, 2010)와 『정조의 비밀 어찰』(푸른역사, 2011) 등을 참조할 것.

또 「함주일록」 윤6월 5일자 일기에서 다산이 임금 앞에서 자신의 글을 나무랐던 우의정 이병모를 만나 대감처럼 맑은 덕과 넓은 도량을 가지신 분이 어찌 자신의 글에 트집을 잡으려 했겠느냐며, 자신을 아껴서 한 말로 생각한다고 짐짓 말을 꺼내자, 이병모는 펄쩍 뛰면서, “누가 영공에게 쓴소리로 힘써 만류하였더라 말시오? 내게 그 사람을 알려주소. 그 사람이야말로 참으로 경박하고 속되구려. 그 상소를 어찌 만류할 수 있으며 그 상소를 어찌 트집 잡을 수 있겠는가? 근래 경박한 무리들이 매양 서학을 한쪽으로만 내몰아서 옥석조차 구분치 않으니 내가 몹시 애통하게 여기오. 하물며 영공 같은 이는 마음의 자취가 이미 분명하고 글이 곧고도 반듯하니 다시 그 누가 영공에게 터럭 하나라도 끼어들 구석이 있겠소?”라고 대답하였다.<sup>43)</sup>

그러자 다산은 즉각 “대감께서 지난 번 이경명(李景溟)에게 제 상소를 두고 ‘문장의 예봉과 글의 기세가 외가(外家)의 글에서 많이 나왔고, 도리어 경전(經傳)에 있어서는 힘을 얻음이 적은 듯하다’고 말씀하셨다던데 과연 그렇습니까?”라며 은근히 압박했고, 이병모는 즉각 “뭐라고! 이게 무슨 말인가? 내가 일전에 이 승지와 마주하여 얘기할 때 남인이 평소에 반고와 사마천만 읽고 자못 사서(四書)를 싫어하는 지라 정 영공의 글 또한 반고와 사마천의 기미가 있고 사서의 주해와는 같지가 않으니, 이 또한 남인의 본색이라고 했었네. 어찌 경전(經傳)에서 힘을 얻음이 적다고 말했겠는가?”라고 과민한 반응을 보였다.<sup>44)</sup>

다산은 이어진 이병모와의 대화에서 끝내 “실로 한 조정에서 서로 아끼려는 뜻에서 나온 것이지, 터럭만큼도 탈을 잡으려는 마음이 있었던 것은 아니오. 영공 또한 조금도 마음에 두지 마시구려.”와, “영공의 상소 중에는 새롭고 기이한 표현이 많았네. 이 또한 쉽게 읽히는 문장의 기미와는 손색이 있는 것이니, 영공은 힘쓰시게나!”라는 대답을 이끌어냈다.<sup>45)</sup>

이같은 심환지와 이병모 등의 반응에 대한 기술 속에는 다산의 치밀한 의도가 들어있다. 당시 자신이 처한 상황이 억울했고, 그 점을 노론 핵심 두 사람의 입으로 발설하고 인정케 함으로써, 결과적으로 자기 변명을 대신하게 하는 효과를 거두려 했기 때문이다. 그 나머지 여러 사람들은 칭찬만 실어 그 의도를 더욱 돋보이게 했다. 이렇게 볼 때 「함주일록」 속 노론 대신과 공서파들의 칭찬은 곡산 부임 후 당시의 전후 문맥을 증언으로 남겨, 결과적으로 「변방소」를 입에 침이 닳도록 칭찬해놓고 결국은 뒤통수를 친 노론 벽파의 이중적 면모를 드러내려 한 의도된 기술로 읽힌다.

이상 4종 일기의 맥락과 행간을 거칠게 읽어 보았다. 「금정일록」은 천주교도 검거 직후 서암강학회가 추진되어 「서암강학기」의 작성으로 이어졌고, 부친의 벗인 이인섭의 충고에 따라 「도산사숙록」을 지었으며, 진작에 지어둔 「변방소」를 이삼환의 충고를 듣고 묵혀 두었다가

43) 「함주일록」 윤6월 5일 : “‘呈疏之後，探聽物議，則雖新進後輩，果無一毫不滿之語，況以大監之淑德洪量，寧有抉摘之本意乎？此不過磋之磨之，愛人以德之意。小人雖不敏，豈不知大監之本意哉？’李愕然曰：‘誰爲令苦口力挽，爲我傳其人，其人真薄俗也。其疏豈可挽乎，其疏豈可抉摘乎？近來浮浪之人，每欲以西學驅勒一邊，不分玉石，吾切痛之。況如令公者，心跡既明，文辭直截，復誰有一毫介滯於令哉？’”

44) 「함주일록」 윤6월 5일 : “余曰：‘大監向李【景溟】言小人上疏，詞鋒文氣多出於外家書，而却於經傳上得力似少云，果有是乎？’李曰：‘惡，是何言也！吾日前對李承旨言，南人素讀班、馬，頗厭四書，故丁令之文，亦有班、馬氣味，與四書註解不同，此亦南人本色，何嘗曰經傳上得力少乎？’”

45) 「함주일록」 윤6월 5일 : “此實出於同朝相愛之意，非有一毫抉摘之心，令亦少勿介懷也。(중략) 令疏中多新奇句語，是亦有遜於菽粟氣味，令其勉之！”

1797년에 발표한 경과를 보여준다. 「함주일록」에서는 「변방소」를 둘러싼 공방에서 노론 벽파가 앞 다투고 속 다른 언행으로 자신을 부당하게 궁지로 몰아넣었음을 고발코자 한 속내를 읽을 수 있다. 이밖에 이 글에서 따로 논하지 않았지만 「죽란일기」에서도 1796년 외부자의 시선에서 포착한 당시 남인과 노론 간의 긴장 국면에서 벌어진 미묘한 정국의 동향을 세심하게 포착하여 기록으로 남겼다.

## IV. 다산 3종 저작의 속내

다산은 1795년 금정 시절에 「도산사숙록」과 「서암강학기」를 썼고, 1797년 동부승지 임명 직후 「변방소」를 발표했다. 여기서는 이 세 편의 글을 당시 천주교와의 관련 맥락에서 살펴보겠다.

### 1. 「서암강학기」 : 성호 정파로의 복귀 선언

서암강학회는 성호 학맥의 남인 13인이 산사에서 10일간 집중 학습을 통해 성호 『가례질서』의 초고 정리와 학술 토론을 병행한 모임이었다. 다산은 이승훈과 함께 좌장 이삼환을 설득하여 이 행사를 성사시켰다. 다산은 일체의 비용을 혼자 부담했을만큼 이 행사의 성사에 큰 힘을 쏟았다. 이삼환이 이도명 등 재지 사족들의 강렬한 반대에 부딪쳐 이리지도 저리지도 못할 때도 다산과 이승훈은 압박의 고삐를 놓지 않고, 참가자들까지 직접 섭외해 모임을 밀어붙였다.

강학회 참석자는 이삼환을 좌장으로 모두 13명이 참여했다. 명단과 인적 사항은 다음 표와 같다.

이름	생몰	본관	나이	집안	과거	거주지
이삼환	1729-1813	여흥	66	이익의 종손(從孫), 이병휴의 양자.		예산 장천리
이광교	1756-1828	한산	39	승지 이수일의 손자.		예산 한강동
이재위	1757-?	여흥	38	제학 이하진의 현손, 이철환의 아들.		예산 장천리
박효공	1757-?	밀양	38	박장온의 아들.	1801년 진사	덕산
강이인	1759-?	진주	36	참판 강세구의 현손.		온양
이유석	1760-?	함평	35	장령 이일운의 아들.	1795년 생원	서산
심로	1761-?	청송	34	이조판서 심액의 현손.	1790년 진사	예산
정약용	1762-1836	압해	33	정재원의 아들.	1783년 생원 1789년 문과	홍주 금정역
오국진	1763-?	동북	32	우의정 오시수의 현손.		공주
강이중	1765-?	진주	30	강이인의 재종제.		온양
권기	1765-?	안동	30	대제학 권유의 현손.		공주
강이오	1765-?	진주	30	교리 강침의 종자(從子), 강이인의 재종제.		온양
이명환	1773-?	여흥	22	이병휴의 아들, 이삼환의 아우.	1798년 생원	예산 장천리

나이는 좌장인 이삼환이 66세로 가장 많았고, 나머지 11명은 모두 30대였다. 이병휴의 늦둥이

아들 이명환이 22세로 가장 어렸다. 성호 집안에서는 이삼환, 이재위, 이명환 등 세 사람이 함께 했고, 강이인, 강이중, 강이오 등 온양의 진주 강씨 집안에서 세 사람이 동참했다.

참석자의 평균 나이는 이삼환을 포함할 경우 35.6세이고, 이삼환을 제외하면 33세로 낮아진다. 모두 예산, 덕산, 공주, 홍주, 서산 지역에 살던 남인 명가의 자제들이었다. 당시 이유석과 심로가 진사시와 생원시에 급제했고, 문과에 급제한 사람은 다산이 유일했다.

「서암강학기」는 『다산시문집』 권 21에 수록되었다. 다산은 그 유명한 속필(速筆)로 현장에서 바쁘게 오간 대화를 정리하여 당시의 성황을 기록했다. 이 모임의 1차 목적은 초고 상태의 『가례질서(家禮疾書)』를 교정하여 정본화하는 작업에 있었다. 막상 「서암강학기」 안에는 이 책의 원고 상태와 교정 과정, 작업상의 문제점, 범례 작성 경과와 필요성 등 주작업에 대한 내용이 하나도 없다. 이 글이 교정 자체가 아니라 그곳에서 이루어진 강학 내용만 간추렸기 때문이다.

강학회 참석자들과 이삼환이 주고 받은 문답 정리가 전체 내용의 상당 부분을 차지한다. 그 내용은 『가례질서』 정리 도중 평소 상례에 대해 궁금했던 점을 문답한 것으로, 특별한 내용이 아니다. 글에서 가장 많은 분량을 차지한 것은 다산의 문목(問目)에 대해 이삼환이 대답하지 못했거나 답변이 흡족치 못했던 부분을 귀가 후 상량(商量)하여 다시 답변한 내용이다.

사실 다산은 성호 이익의 학문에 대해 존송의 뜻을 표하면서도 여러 글에서 불만의 뜻을 표해왔다. 1811년 겨울에 강진 유배지에서 흑산도의 정약전에게 보낸 「둘째 형님에게(上仲氏)」에서 성호의 저술에 대해 이렇게 평가했다.

『성호사설』은 지금의 소견으로 마음대로 간추려 뽑게 한다면 『서경』의 「무성(武成)」과 똑 같을까 걱정입니다. 한 면당 10행 20자로 쓸 경우 7.8책을 넘기지 않고 알맞게 마칠 수 있을 듯합니다. 『질서』 또한 틀림없이 그럴 것입니다. 예전 『주역사전(周易四箋)』을 엮을 당시 『주역질서』를 가져다 보니 또한 어쩔 수 없이 채록한 것이 많더군요. 만약 간추려서 적을 경우 간신히 서너 장을 얻을만 합니다. 다른 경전에 관한 『질서』는 틀림없이 이보다 열 배쯤 될 겁니다. 다만 『예식(禮式)』의 경우 너무 간소한 데서 잃었을 뿐 아니라, 지금 풍속에도 어긋나고 옛 예법에서도 근거를 찾을 수 없는 것이 이루 셀 수가 없습니다. 만약 이 책을 널리 퍼뜨려 식자의 안목 속에 들어가게 한다면 대단히 미안한 노릇일 터인데 이 일을 장차 어찌 합니까?<sup>46)</sup>

놀랄만한 혹평이다. 중간에 『서경』의 「무성」편과 똑같을까 봐 걱정이라는 말은, 『맹자』 「진심」장에서 “나는 무성편에서 두세 가지 정도만 신빙성이 있다고 본다”고 한 것을 두고 한 말이다. 말하자면 『성호사설』에 실린 글 중에 열에 두셋 정도만 건질 수 있다고 본 것이다. 또 다른 글에서는 책 한 권에서 겨우 서너 장쯤 겨우 건질 수 있겠다고도 했고, 아예 통째로 폐기해야 한다고 말하기까지 했다.

46) 정약용, 「둘째 형님에게(上仲氏)」: “星翁文字, 殆近百卷. 自念吾輩能識天地之大日月之明, 皆此翁之力. 其文字之刪定成書, 責在此身, 而此身既無歸日, 侯良不肯相通, 將奈何! 僂說以今所見, 使得任意刪拔, 恐與武成相同. 十行廿字, 不過七八冊, 似何了當. 疾書亦必然矣. 向於箋易之時, 取見周易疾書, 亦多不可不採錄者. 若採而錄之, 可得三四張. 他經必十倍於此. 但禮式不但失之太儉, 其違於今俗, 而無據於古禮者, 不可勝數. 此書若廣布, 入於識者之眼, 大段未安, 此將奈何.”

이렇듯 성호의 학문에 대한 다산의 실제 평가는 그다지 높지 않았다. 성호는 남인들에게 태산교약(泰山喬嶽)이었지만, 체계가 잡히지 않은 산만한 성호의 저술이 다산의 눈에는 그다지 흡족하지 않았던 것이다. 그럼에도 다산은 머뭇거리는 이삼환을 재촉하고, 빈정대고 거부하는 내포 지역 남인들을 으르고 달래, 일체 비용을 직접 부담하면서까지 서암강학회를 밀어 붙여 성사시켰다.

한편 「서암강학기」에는 실제로 참석한 것이 분명한 이승훈의 이름이 빠져 있다. 애초에 작성한 「서암강학기」에는 당연히 그의 이름이 포함되었을 것이나, 그가 훗날 대역부도로 죽었으므로 검열하여 이름을 삭제했기 때문이다. 다산은 7월 28일, 금정으로 내려가는 길에 갈원(葛院)에서 이승훈과 만나 하루 밤을 같이 잤다. 강학회의 논의는 이 날 처음 시작되었던 것으로 보인다. 8월 초에 다산이 이삼환에게 보낸 편지에는 “성호 선생의 문집을 정리하는 작업은 그 사이에 이형과 상의해 보셨는지요? 이는 결국은 상경한 뒤의 일이어서 잠시 평소에 생각했던 바를 감히 다 말씀드리지는 않겠습니다. 혹 근처의 조용한 절 가운데에서 모이기로 약속한다면 더욱 머물면서 모시고 기뻐하기에 충분할 것입니다.”<sup>47)</sup>라고 한 대목이 나온다. 그 사이에 강학회의 일로 이승훈이 이삼환과 논의를 진행해왔다는 뜻이다.

또 10월 중순 경에 이삼환에게 보낸 편지에서도 장소를 내원에서 석암사로 변경하는 문제를 상의하면서, “이형에게는 그다지 가까운 곳이 아니나, 계시는 곳과의 거리는 또한 50리에 지나지 않습니다. 다행히 더 생각해 보시고 합의가 되신다면, 이 달 24, 25일 사이에 날짜를 약속해 알려 주시는 것이 어떻겠습니까?”<sup>48)</sup>라고 했다. 장소 결정과 진행 상의 실무 문제 또한 이승훈이 이삼환과 긴밀하게 논의하고 있었다.

11월 하순경 이삼환에게 보낸 편지에도 이승훈이 봉곡사 모임에 대해 뒷말이 무성한 것을 언급한 사실이 나오고, 비슷한 시기인 11월 27일에 다산이 이승훈에게 보낸 편지에서 봉곡사 모임 참석을 두고 “약용이 간 것은 모두 충분히 헤아린 것이니 후회하지 않습니다. 이제 비록 무쇠 바위가 정수리 위로 굴러간대도 터럭 하나 움직이지 않을 뿐입니다.”<sup>49)</sup>라고 쓴 내용도 나온다.

이승훈은 이삼환을 좌장으로 모시고 다산과 함께 봉곡사 강학 모임을 주도했던 주축이었다. 하지만 뒤에 천주교 문제로 처형되면서, 원래 그의 이름이 포함되었던 「서암강학기」에 그와 관련된 일체의 기록이 말소되었다. 일기에만 그 흔적이 어렵풋하지만 분명하게 남았다.

서암강학회는 다산과 이승훈의 입적소지를 위한 방편적 성격임을 간파한 이도명 등 재지 사족들의 격렬한 반대를 뚫고 이루어졌다. 다산에게 이 모임은 천주학을 떠나 성호 정파로 복귀했다는 선언적 의미를 갖는 행사 이상도 이하도 아니었다. 행사 후까지 이 모임을 두고 구설이 끊이지 않았던 이유다.

47) 정약용, 「목재 이삼환 선생께 올리는 편지(上木齋書)」(1) : “星翁文集之役, 問與李兄相議否? 此終是上京後事, 姑不敢罄暴平日之所商量也. 或約會於近地蕭寺之中, 則尤足淹留而陪歡也.”

48) 정약용, 「목재께 올리는 글(上木齋書)」(3) : “且於李兄匪所至近, 而距仁里亦不過五十里. 幸加商量, 如果合意, 以今廿四五間, 約日下示如何?”

49) 정약용, 「만계(蔓溪) 이승훈(李承薰)에게 답함(答蔓溪)」(1) : “鑪之往也, 竝皆爛熟商量, 勿之有悔. 今雖鍊輪轉於頂上, 也不動一髮耳.”



## 2. 「도산사속록」: 퇴계 존모의 공개 천명

「서암강학기」가 성호 정맥으로의 복귀를 남인 학인들과의 공동 모임을 통해 공개적으로 선언한 것이었다면 「도산사속록」은 다산이 개인 차원에서 퇴계를 향한 존모를 공개적으로 천명한 행위였다. 이 또한 정학 복귀를 내세워 안팎으로 구색을 갖추려 한 일종의 보험들기에 해당하는 글이었다.

다산은 「도산사속록」의 서문에서 1795년 겨울에 이웃 사람에게서 『퇴계집』 반부(半部)를 얻어, 매일 새벽 세수하고 나서 퇴계의 편지 한 통을 읽은 뒤, 아침 조회를 마치고 나서 정오 무렵에 아침에 읽은 편지에 대한 자신의 생각과, 편지 속 내용에 대한 성찰을 담아 정리해 나갔다고 적었다.<sup>50)</sup> 주로 일종의 자기 고백이나 반성으로 수렴되는 내용이었다.

「도산사속록」은 다산이 우연한 계기에 자발적으로 쓴 반성문이 아니라, 면죄부를 얻기 위한 계획의 일부였다. 진지한 학문적 성찰에 다산의 훌륭한 글솜씨가 없혀 결과적으로 훌륭한 한부의 저술이 되었지만, 처음 의도 자체가 순수하지는 않았다. 그 이유를 「금정일록」을 통해 살펴보면 이렇다. 「금정일록」 8월 7일자 일기에 나주 목사를 지낸 이인섭(李寅燮, 1734-?)이 다산에게 보낸 편지가 실려 있다. 이인섭은 성호 이익의 제자로 다산의 부친 정재원과 가까운 벗이었다. 다산의 서모(庶母) 김씨가 낳은 3녀 1남 중 둘째 딸이 이인섭의 서자 이중식(李重植)과 결혼한 인척간이기도 있다.

편지에서 이인섭은 다산에게 견책을 받아 금정찰방으로 내려가게 된 것을 감축한다며, 임금이 그대를 내치지 않고 옥(玉)으로 만드시려는 뜻이 담긴 것이기에 그렇다고 썼다. 이인섭은 다산에게 금정에 내려가거든 특별히 정주(程朱)의 글을 부지런히 읽을 것을 주문했다. 시늉만으로 읽어서는 안 되고, 퇴계 선생을 거울로 비춰 퇴계가 공부하듯이 공부해야 한다고 충고했다. 정주의 가르침과 하나가 되기에 힘쓸 뿐 별도의 견해를 내면 안 된다고도 했다.<sup>51)</sup>

편지에서 눈길을 끄는 것은 ‘창저신문(彰著新聞)’과 ‘거생별견(遽生別見)’을 되풀이해 경계한 점이다. 새로 들은 사실을 드러내려 하거나, 별도의 자기 견해를 갑작스레 내는 행동을 조심하라고 다산에게 각별히 당부했다. 이같은 이인섭의 주문은 서학 뿐 아니라 1784년 여름 정조가 『중용』에 대한 70조목의 문제를 내고 답안을 요구했을 때, 다른 제생들이 짜맞춘 듯 퇴계의 사단이발(四端理發)을 정론으로 내세웠음에도 다산만 울곡의 기발설(氣發說)을 옹호하는 답안을 제출해 물의가 일었던 일을 염두에 둔 충고였다.

이인섭은 편지에서 또 “사람이 퇴계와 같다면 충분하고, 공부도 퇴계와 같이 해야 옳을 것이다.”라고 하고는, “늙은이의 진부한 이야기라 하여 소홀히 여기지 말고, 오직 때때로 스스로를 아껴 맹렬히 실다운 공부를 해 나가기를 바란다.”고 썼다.<sup>52)</sup> 이 편지에 대한 다산의 답장

50) 정약용, 「도산사속록」: “乙卯冬, 余在金井, 適因鄰人, 得『退溪集』半部. 每日晨起, 盥濯訖, 即讀其與人書一篇, 然後受掾屬參謁. 至午間隨錄演義一條, 以自警省. 歸而名之曰陶山私淑錄.”

51) 「금정일록」 8월 7일: “今者行遣, 直出聖上玉成之至意, 爲之感祝. 爲今之計, 莫如勤讀程朱書. 然只以蓋覆前愆, 彰著新聞, 強而讀之, 不能深信, 則設令讀過千遍, 如誦己言, 必無實效. 晴總斂衽, 尊閣其書, 或於吾心有疑晦不釋然處, 必曰: ‘退陶, 東方大賢也, 一生尊信朱書, 無一字之違貳, 近世儒者雖有所瑕摘, 其學必不及於退陶, 何可信此而不信退陶乎? 作人如退陶, 足矣. 爲學如退陶, 可矣.’ 一念孜孜, 務求合於程·朱之訓, 勿遽生別見, 如是久久, 舊疑漸祛, 而新效自著, 駸駸然入乎佳境, 不覺心體之廣胖, 而手足之蹈舞矣.”

52) 위 같은 곳: “於此等處善讀而有得焉, 卽他日出來, 以此事君, 以此持身, 其效豈云小補哉? 愚於令家,

이 『다산시문집』 권 19의 「나주 이인섭에게 답함[答李羅州寅燮]」인데, 정주(程朱)를 독실히 믿지 않아 새롭고 기이함에 힘쓰는 병통이 있다는 지적에 감사의 뜻을 표하면서, 자신이 젊어서 명말 제유(諸儒)의 글을 보고 한때 신기한 것을 따랐지만 지금은 그렇지 않다며 자신을 한껏 낮췄다.<sup>53)</sup>

요컨대 이인섭은 편지에서 다산에게 금정에서 생활하는 동안 정학(正學)에 매진하여 그 안에서 순수한 기쁨을 찾아 유학의 본원으로 돌아오으로써 그를 옥으로 만들려는 왕의 기대에 부응하라고 촉구했던 셈이다. 8월 7일에 이인섭의 이 편지를 받은 다산이 강학회 직후인 11월 19일부터 「도산사속록」의 집필에 들어갔던 것은 전적으로 이인섭의 이 충고를 받아들인 행동이었다고 필자는 생각한다.

「도산사속록」에서 다산은 퇴계의 편지 중 어떤 대목에 눈길을 주었고, 무슨 얘기를 하고 있을까? 반성의 내용에는 어떤 것이 담겼나? 33편의 글 가운데 가장 많은 것은 학문과 삶의 자세에 관한 언급이다. 곳곳의 발화 속에 스스로에 대한 반성과 뉘우침의 심회를 드러냈고, 동시에 자신이 세상을 향해 하고 싶었던 말을 담았다.

「도산사속록」에 담긴 다산의 자기 반성과 점검을 살펴보자. [25]에서 다산은 이렇게 썼다.

우리는 허물이 있는 자이니, 마땅히 힘써야 할 급무는 오직 ‘허물을 고친다[改過]’는 두 글자 뿐이다. 세상을 오만하게 보고 사물을 능멸하는 것이 한 가지 허물이고, 기예를 자랑하고 능력을 뽐내는 것이 한 가지 허물이다. 영화를 탐내고 이익을 사모하는 것이 한 가지 허물이고, 은혜를 품고 원한을 생각하는 것이 한 가지 허물이다. 같으면 무리 짓고 다르면 공격하는 것이 한 가지 허물이고, 잡서(雜書) 보기를 좋아하는 것이 한 가지 허물이며, 새로운 견해 내기에 힘쓰는 것이 한 가지 허물이다. 갖가지 병통이 이루 셀 수조차 없더라도 마땅한 약제가 하나 있으니 ‘개(改)’라는 글자가 이것일 뿐이다. 진실로 이를 고친다면 우리 퇴계옹께서 또한 장차 “아무개는 허물이 없는 사람이다.”라고 하실 것이다.<sup>54)</sup>

다산은 글에서 모두 7가지 허물을 꼽았다. 저만 잘난 줄 알아 남을 우습게 보는 태도, 제 알량한 재주를 믿고 날뛰는 것, 은혜와 원한을 갚고야 말겠다는 생각, 패거리 지어 몰려다니는 습관, 읽어서는 안 될 잡서에 빠지거나, 남을 이기려고 새로운 견해를 내미는 버릇 등을 당장 고쳐야만 할 나쁜 습관으로 나열했다. 이것은 자기 자신을 향한 반성이기도 했다. 앞서

非但世分之深，近以婚姻之故，休戚相關，敢此縷縷，實出衷赤，幸勿以老生常談而忽之，唯希以時自愛，猛下實工。”

53) 정약용, 「나주 이인섭에게 답함[答李羅州【寅燮】]」, 『다산시문집』 권 19 : “往在幼眇時，果以謏淺之見，或得明末諸儒挾摘字句之間者，沾沾然自喜。而及其識趣漸長，涉獵稍廣，則此個意思，日以消落，而始能確然無疑於溯本探源之際。即其沾沾然自喜者，皆由於少見多怪，而曾不能入宮牆一步，而窺宗廟百官之盛者也。(중략) 知此而後，益信朱子爲天地四時，而藐然顧笑於蚍蜉之撼樹也。至於格君安民之苦心血誠，亦鏞之所嘗反覆詠歎而不能已者，今門下言之，益不勝犁然而會心也。”

54) 정약용, 「도산사속록」 [25] : “吾輩有過者也，當務之急，惟‘改過’二字也。傲世凌物一過也，矜技術能一過也，貪榮慕利一過也，懷思念怨一過也，黨同伐異一過也，喜觀雜書一過也，務出新見一過也。種種毛病，不可勝數，有一當劑，曰惟‘改’字是已。苟其改之，我退翁亦將曰：‘某也無過人矣。’”

이인섭이 편지에서 주문했던 내용과도 호응한다. 이제 자신 또한 이같은 지난 허물을 고치려 하니, 퇴계가 한때 불교에 빠졌던 율곡에게 그랬던 것처럼 고치려는 그 의지를 보고 ‘아무개는 허물이 없는 사람’이라고 받아들여 달라고 했다.

[14]에서는 이렇게 반성했다.

내가 평생에 큰 병통이 있다. 무릇 생각하는 바가 있을 경우 글로 쓰지 않을 수 없고, 글로 쓰면 남에게 보여주지 않을 수가 없다. 바야흐로 뜻이 이르면 붓을 당겨 종이를 펴서 잠시의 시각도 머뭇거리지 않는다. 쓰고 나서는 스스로 아끼고 기뻐하여, 조금이라도 문자를 아는 사람과 만나면 내 주장이 온전한지 치우쳐있는지, 그 사람이 친한지 소원한지를 따져볼 겨를도 없이, 급하게 전해 보이려 한다. (중략) 이렇게 해서야 어찌 능히 성령을 함양하고 몸과 이름을 보전할 수 있겠는가? 근래 들어 차츰 점검해보니, 모두 ‘가볍고 얕다[輕淺]’는 두 글자가 발미가 된 것이었다.<sup>55)</sup>

생각을 글로 써서 주장의 치우침을 생각지 않고 바로 남에게 보여주는 ‘경전(輕淺)’의 병통이 자신의 큰 문제임을 반성했다. 자신을 둘러싼 수많은 구설의 원인으로 돌리기까지 했다. [31]에서도 다산은 “나는 품성이 조급해서 공리를 함에 있어 본래 오래 견딜 수가 없다. 혹은 한 가지 일이나 이치에 대해 공리하다가 때로 꼭 막혀서 통하지 않을 때는 문득 심사가 번다하고 다급해지고 정신이 거칠어져 미혹됨을 느껴, 절반쯤 하다가 그만뒀을 면치 못하였다. 독서에서 특히 이러한 병통이 있었다.”<sup>56)</sup>고 했다.

다산은 퇴계의 입을 빌어 자신의 속말을 건네기도 했다. [30]에서 다산은 퇴계가 율곡에게 보낸 편지의 다음 대목을 인용했다.

그대는 허물을 고치는데 용감하고 도(道)를 향함을 다급하게 합니다. (중략) 그대가 석씨(釋氏)의 글을 읽고 자못 그 독(毒)에 맞았다 하길래 마음으로 애석하게 여긴 것이 오래입니다. 일전 내게 와서 보았을 때 사실을 감추지 않고 그 잘못을 능히 말하였고, 이제 두 통 편지의 뜻을 보니 또한 이와 같으므로, 내가 그대가 더불어 도에 나아갈 수 있을만함을 알겠습니다.<sup>57)</sup>

다산은 “이 편지는 전편의 한 글자 한 구절이 모두 그저 지나칠 수가 없다.”<sup>58)</sup>고 하여 33

55) 정약용, 「도산사숙록」 [14] : “余平生有大病. 凡有所思想, 不能無述作, 有述作, 不能不示人. 方其意之所到, 援筆展紙, 未或暫留晷刻. 既而自愛自悅, 即遇稍解文字之人, 未暇商量吾說之完偏與其人之親疎, 急欲傳宣. 故與人語一場, 覺吾肚皮間與箱篋中, 都無一物留守者. 因之精神氣血, 皆若消散發洩, 全無蘊蓄毒底意. 如此而安能涵養性靈, 保蓄身名乎? 近漸點檢, 都是‘輕淺’二字爲之祟也.”

56) 정약용, 「도산사숙록」 [31] : “余稟性躁急, 於窮理上, 本不能耐久. 或窮得一箇事理, 有時窒礙不通, 則便覺心思煩急, 精神荒惑, 未免半途而廢. 讀書尤有此病.”

57) 「도산사숙록」 [30] : “往聞人言, 足下讀釋氏書而頗中其毒, 心惜之久矣. 日者之來見也, 不諱其實而能言其非, 今見兩書之旨又如此, 吾知足下之可與適道也.”

58) 위 같은 곳 : “此書全篇, 一字一句, 都不可放過, 今略錄其槩. 下段身心體驗之說, 尤精確, 當常目存察也.”

편 중 가장 짧은 평설을 남겼다. 굳이 자신의 설명을 보태지 않겠다는 뜻이다. 퇴계의 위 편지는 율곡이 젊어 한때 불교에 깊이 빠졌다가 유학으로 돌아왔고, 퇴계와 만났을 때 이 잘못을 감추지 않고 말한 것을 높이 평가한 내용이다. 율곡의 석씨(釋氏) 자리에 다산의 서학을 놓으면, 세상을 향해 자신이 한때 서학의 독을 맞았지만 지금은 잘못임을 알고 있으니, 더불어 도에 나아가겠다는 다짐으로 읽기에 충분하다.

이처럼 당시 다산이 놓였던 처지와 이인섭과 이광교가 편지에서 건넨 충고, 다산의 반성 내용 등을 한 자리에 두고 겹쳐 읽으면 「도산사숙록」은 우연한 계기에 어쩌다 쓰게 된 글이 아니라, 천주교도 검거 임무를 완수하고, 서암 강학회가 끝났음에도 불구하고 상경의 명이 내려오지 않음에 따라 세 번째로 수행한 금정에서의 마지막 숙제로 보아 무리가 없다.

### 3. 「변방소」 : 천주학과의 결별 공언

「변방소」의 원래 제목은 「비방에 대해 변명하며 동부승지를 사직하는 상소문[辨謗辭同副承旨疏]」였다. 동부승지 사임의 이유가 인혐(姻嫌) 때문이 아니라 자신을 향한 근거 없는 비방 때문임을 드러낸 제목이다.

임금의 은혜를 저버릴 수 없어 글을 올린다면 서두를 연 다산은 통렬한 자기 반성으로 말문을 열어, 자포(自暴), 즉 통렬한 자기폭로를 하겠노라며 자신이 한때 서양의 사설(邪說)에 빠져 “마음으로 기꺼워하여 기뻐 사모하였고, 일찍이 들어서 남들에게 자랑하기까지 했다”고 고백하면서, “바름을 얻고서 죽고자 할 뿐이라, 한마디로 스스로에 대해 폭로하지 않을 수 없다”고 썼다.<sup>59)</sup>

하지만 이어지는 대목은 당초 자기폭로의 다짐과는 달리 글이 급격하게 변명 쪽으로 흘러갔다.

도리어 사생(死生)의 주장에 얽혀들고, 처서 이겨내야 한다는 가르침<sup>60)</sup>에 솔깃했으며, 빼돌어진 박학한 글에 미혹되어, 유문(儒門)의 별파(別派)로 간주하고 문단의 기이한 감상거리로 보아, 남들과 담론하면서 꺼리는 바가 없었고, 다른 사람이 헐뜯어 배척하는 것을 보면 과문하고 못나서 그렇다고 의심하였습니다. 그 본의를 따져보자면 대개 기이한 견문을 넓히고자 함이었습니다.<sup>61)</sup>

자신의 천주교 입문 계기가 서양 과학 지식에 대한 호기심 때문이었고, 이후 『천주실의』와

59) 정약용, 「변방소」: “臣於所謂西洋邪說, 嘗觀其書矣. 然觀書豈遽罪哉? 辭不迫切, 謂之觀書. 苟唯觀書而止, 則豈遽罪哉? 蓋嘗心欣然悅慕矣, 蓋嘗舉而夸諸人矣.(중략) 臣亦欲得正而斃矣, 可不一言以自暴乎?”

60) 처서 이겨내야 한다는 가르침 : 1614년 스페인 선교사 판토하(Diego de Pantoja, 1571-1618, 중국명 방적아(龐迪我))가 쓴 한문 서학서 『칠곡(七克)』을 가리킨다. 인간이 쉬 빠지는 7죄종(罪宗), 즉 일곱 가지 죄악으로 교만과 질투, 탐욕과 분노, 식탐과 음란, 나태를 꼽았다. 이를 막으려면 이에 맞서는 일곱 가지 덕목으로 처서 이겨야 하는데 그것이 바로 7추덕(樞德)이다. 교만에 맞서는 겸손, 질투를 이기는 용서, 탐욕을 지우는 은혜, 분노를 가라앉히는 인내, 식탐을 누르는 절제, 음란의 불길을 식히는 정결, 나태를 깨우는 근면이 그것이다.

61) 정약용, 「변방소」: “乃反綴繞於死生之說, 傾嚮於克伐之誠, 惶惑於離奇辯博之文, 認作儒門別派, 看作文垣奇賞, 與人譚論, 無所忌諱, 見人詆排, 疑其寡陋, 原其本意, 蓋欲以博異聞也.”

『칠곡』을 탐독했지만 이 또한 유학의 별파(別派)로 이해해 견문을 넓히려 한 의도였을 뿐이라고 둘러댔다. 이것은 사실과 거리가 아주 멀다.

이어지는 단락에서는 성균관 입학 이후 천주학에 뜻을 끊고 정력을 쏟고 뜻을 한결 같이 하여 매처럼 맹렬한 기세로 공령(功令)의 학문에 힘을 쏟았고, 벼슬길에 오른 뒤로는 천주학을 전혀 하지 않았다고 한 술회가 이어지는데,<sup>62)</sup> 이는 더더욱 사실이 아닌 구차한 변명이었다. 당시 다산은 1787년 성균관 학생 시절 이승훈과 함께 동료인 강이원(姜履元) 등을 끌어들이어 서학 공부에 몰두하다가 정미반회 사건의 물의를 일으켰고, 제사에 관한 문제가 출제되자 교리에 위배된다 하여 이승훈과 함께 백지 답안지를 제출하고 나오기까지 한 상황이었다.<sup>63)</sup> 글에서 “신이 마땅히 형벌을 받아야 할 일은 실제로 8.9년 전에 있었으나, 다행히 전하께서 비호해주심을 입어 유사(有司)의 형법을 면하였습시다.”<sup>64)</sup>라고 한 것으로 보아 다산 자신도 정미반회사건을 다분히 의식하고 있었다.

또 신해년(1791)의 진산 사건을 두고도 윤지충과 권상연 등을 원수처럼 미워하고 역적 보듯 하였다며, 제사 폐지 교리의 부당성에 대해 열변을 토했다. 하지만 다산은 벼슬길에 오른 뒤에도 한동안 천주학 공부에 진심이었고, 심지어 1795년 주문모 신부의 탈출을 돕기까지 했으며, 최근 무덤에서 출토된 윤지충 권상연의 묘지 사발에 글씨까지 써주고 있는 것으로 보아 이 대목의 진술 또한 사실과는 상당한 거리가 있다.<sup>65)</sup>

그 뒤로 금정찰방 시절의 천주교 탄압 활동을 장황하게 설명했는데, 앞서 보았듯 김복성의 검거와 이존창의 체포는 내부 연통에 의한 담합의 결과였을 가능성이 높다는 점에서 전적으로 신뢰하기 힘들다.

이삼환이 「금정일록」에서 비방을 멈추는 가장 좋은 방법은 ‘무변(無辨)’, 즉 변명하지 않는 것이라며 다산의 ‘변방(辨謗)’을 제지했던 것은 결과적으로 이 같은 진실을 꿰뚫어 보았기에 가능한 일이었다. 하지만 2년 뒤인 1797년에 다산은 동부승지 임명과 조정의 반발을 계기로 변방소 제출을 강행했고, 임금부터 조정 대신들의 한결 같은 칭찬에도 불구하고 그 변명이 받아들여지는 대신, 곡산부사로 다시 내쫓겨 가는 결과로 귀결되고 말았다. 다산이 남긴 「함주 일록」은 이같은 부당성에 대한 성토와 항의의 뜻도 내재되어 있다.

## V. 맺음말

62) 위 같은 글 : “然臣自來志業，只在榮達，自登上庠，所專精壹意者，即功令之學。而其赴月課、旬試，有如鷲發，此固非這般氣味。況自釋褐以後，尤何能游心方外哉？歲久年深，遂不復往來心頭，而漠然若前塵影事，奈其標榜一立，涇、渭無別，斷斷至今掉脫不得？”

63) 강세정의 『松潭遺錄』에 강이원의 전언으로 “이승훈과 정약용의 무리가 감제(柑製)에 들어갔는데, 상상께서 내리신 제목에 제사에 대한 주장이 있자 둘 다 백지를 내고 시험을 보지 않았다. 이 또한 제사는 마귀가 먹는다는 이유로 제사가 무익하다고 여겼기 때문이다.”란 내용이 나온다. 전후 자세한 내용은 정민 역, 『송담유록』(김영사, 2022), 47, 48면을 참조할 것.

64) 위 같은 글 : “臣之宜被威罰，實在於八九年前，而幸荷殿下之庇蔭，得逭有司之刑章。”

65) 윤지충과 권상연의 묘지 사발에 적힌 필체가 다산의 것일 가능성에 대해서는 정민, 『서학, 조선을 관통하다』, 4부 5절, 241-251면의 「이 무덤 위에 교회가 서리라」에서 낱낱 글자의 필체 대조를 통해 정리한 바 있다. |



이상에서 다산의 4종 일기의 행간을 천주교와 관련하여 추적해 보았다. 「금정일록」에서 천주교도 검거의 특명을 받고 김복성, 이존창 등 지역 지도자를 검거하는 과정과, 여기에 더해 배교의 뜻을 선명하게 밝히기 위해 진행한 서암 강학과 퇴계 사숙의 행간을 자세히 살펴보았다. 또 「변방소」의 맥락도 함께 짚었다. 이를 통해 무심히 사실 관계 기술만 적어둔 것처럼 보였던 이들 일기가 사실은 의도적 배치를 담은 치밀한 계산에 의한 기록이었음을 확인하였다. 일종의 자기 검열을 거친 은폐 시도에도 불구하고 배교의 이면과 자신의 속내를 의도치 않게 드러낸 기록이기도 했다.

천주교 문제와 연관되는 순간 다산은 모순적인 캐릭터로 변한다. 천주교와 관련된 다산의 말과 행동에는 양가감정이 병존한다. 그는 신앙을 버렸지만 신앙을 완전히 떠나지 못한 상태였다. 훗날 다산은 권철신, 이가환, 이기양, 오석충, 정약전 등 5인의 묘지명에서 그들이 천주교 신자가 아니었음을 입증하기 위해 사실을 왜곡하거나 가짜 정보를 섞기까지 했다.

이같은 다산의 모순은 그 시대의 모순이었다. 그는 살아남기 위해 거짓을 고했고, 한때 스스로도 그 거짓을 진실로 믿어버렸던 것 같다. 다산은 천주교 지도자 검거를 통해 배교의 명분을 얻는 동시에 형식적 단죄로 그들에게 면죄부를 주었다. 일종의 자기최면 상태에 빠진 것이다. 천주교 문제에 관한 한 다산에게서 수미관통, 초지일관을 기대할 수 없다는 생각이다. 대방의 질정을 청한다.

## 참고문헌

- 『정본 여유당전서』, 다산학술문화재단, 2012.  
 강세정 저, 정민 역, 『松潭遺錄』, 김영사, 2022.  
 김상홍, 「茶山の 退溪學 私淑 攷: 『도산사숙록』을 중심으로」, 『퇴계학연구』 2, 단국대퇴계학연구소, 1988.  
 김연중, 「『陶山私淑錄』 小考」, 『퇴계학보』 87, 퇴계학연구원, 1995.  
 김영호 편, 『與猶堂全書補遺』 5책, 경인문화사, 1974.  
 마테오 리치, 마르티니 마르티노 저, 정민 역, 『서양선비 우정을 논하다』, 김영사, 2023.  
 박종악 저, 신익철 외 역해, 『隨記』, 한국학중앙연구원출판부, 2016.  
 박철상 외, 『정조의 비밀 어찰』, 푸른역사, 2011.  
 백민정, 「도산사숙록」으로 본 다산의 퇴계 독법」, 『다산학』 제 41집, 다산학술문화재단 2022.12, 7-71면.  
 서근식, 「성호학파(星湖學派)에서 다산(茶山) 정약용(丁若鏞) 사단칠정론(四端七情論)의 의미 연구」, 『유교사상문화연구』 제 90집, 한국유교학회, 2022, 103-128면.  
 안대회, 『정조의 비밀편지』, 문학동네, 2010.  
 이재기 저, 정민 역, 『訥菴記略』, 김영사, 2022.  
 정규영, 『사암선생연보』  
 정민, 『다산의 재발견』, 휴머니스트, 2011.  
 정민, 『서학, 조선을 관통하다』, 김영사, 2022.  
 정민, 『파관』 2책, 천년의 상상, 2019.  
 정병련, 「다산의 퇴계사숙과 「演義」 작성: 『도산사숙록』을 중심으로」, 『퇴계학보』 86, 퇴계학연구원, 1995.  
 판도하 저, 정민 역, 『칠극』, 김영사, 2021.

## 정민 교수 발제 논평: “열수 다산을 위한 변명”

한형조 (한국학중앙연구원, 철학)

### 0. 발제

말미에서 정민 교수는 말한다.

“벼슬길에 오른 뒤로는 천주학을 전혀 하지 않았다고 한 술회가 이어지는데,62) 이는 더더욱 사실이 아닌 구차한 변명이었다. 당시 다산은 1787년 성균관 학생 시절 이승훈과 함께 동료인 강이원(姜履元) 등을 끌어들이 서학 공부에 몰두하다가 정미반회 사건의 물의를 일으켰고, 제사에 관한 문제가 출제되자 교리에 위배된다 하여 이승훈과 함께 백지 답안지를 제출하고 나오기까지 한 상황이었다.63)

“또 신해년(1791)의 진산 사건을 두고도 윤지충과 권상연 등을 원수처럼 미워하고 역적 보듯 하였다며, 제사 폐지 교리의 부당성에 대해 열변을 토했다. 하지만 다산은 벼슬길에 오른 뒤 에도 한동안 천주학 공부에 진심이었고, 심지어 1795년 주문모 신부의 탈출을 돕기까지 했으며, 최근 무덤에서 출토된 윤지충 권상연의 묘지 사발에 글씨까지 써주고 있는 것으로 보아 이 대목의 진술 또한 사실과는 상당한 거리가 있다.65)”

다산은 배교 이후에도 여전히 ‘숨은 카톨릭(secret Catholic)’으로 남아 있었다는 말인가?

논평은 80%는 발제를 학습하는 시간이다. 나머지 한 둘 의문 사항이나, 부가 설명을 요청하는 것이 상례인데,

정민 교수의 발제는 기존의 통념을 흔들고, 자칫 다산 자신의 성실성까지 시험대에 올리고 있지 않나 싶다.

아니어도 이 문제를 다시 정리해 볼 생각이었는데, 마침 좋은 기회이다 싶어 장문의 ‘변명’을 적는다.

#### <차례>

1. 강이원의 누설
2. 이가환은 邪學의 교주인가
3. “벼슬길 이후에도 천주학 공부에 진심이었고...”
4. 성호 이익의 西學관
5. 다산의 4 종 저작, 면피 혹은 반성?
6. 儒門의 別派, 혹은 Confucian theist
7. 謊虛怪誕, 逆天慢神
8. 이성의 법정
9. 마무리 & 첨부 후기

## 1. 강이원의 누설

“당시 다산은 1787년 성균관 학생 시절 이승훈과 함께 동료인 강이원(姜履元) 등을 끌어들여 서학 공부에 몰두하다가 정미반회 사건의 물의를 일으켰고...”

[송담유록]...

“정미년 겨울에, 이승훈과 정약용이 성균관에서 지내며 과거 공부를 하겠다는 핑계로, 동반촌 김석태의 집에 모여, 샅된 서를 강설한지 거의 한달 가까이 되었다. **진사 강이원이 ‘사학쟁이라 사칭하면서...’ 마침내 그 집에 들어가, 서양의 책 이름과 설법 등의 일을 죄다 살피 얻었다.** 갑자기 벗인 이기경에게 적발되자, 강이원이 한바탕 크게 놀라 그 즉시 그만두고 나왔다. 강이원이 그 주장을 벗들 사이에 누설하여 모르는 사람이 없게 되었다.”

미묘한 차이가 있다. [송담유록]은 강이원이 “같이 공부를 한 것이 아니라...” “정탐을 위해 몰래 들어가 책과 내용을 엿탐했다”는 것이 아닌가.

이어 다산이 이승훈과 함께 ‘제사’와 연관된 문제가 출제되자, 시험을 포기하고 나왔다고 썼다.

“이승훈과 정약용이 감제에 들어갔는데... **성상께서 내리신 제목에 제사에 대한 주장이 있자, 둘 다 백지를 내고 시험을 보지 않았다.** 이 또한 제사는 마귀가 먹는다는 이유로 제사가 무익하다고 여겼기 때문이다. (\*강이원이 전해준 이야기다.)”

정민 교수는 이 기록의 신빙성을 의심하지 않는다. 그러나 강이원이 자신이 연루될까 보아서, 사실을 과장하고, 거짓을 고하고 있을 수도 있다. 목숨이 달린 일이 아닌가?

[송담유록]은 傳聞, “하더라”라는 얘기들을 싣고 있다. 또 전문가가 사건에 연루된 당사자라면 더욱 신빙성을 의심할 만하다.

## 2. 이가환은 邪學의 교주인가

[송담유록]을 믿을 수 없는 결정적 이유가 있다.

주로 공초, 결안의 문자들을 모았다. 과학 수사가 불가능한 시절, 증거는 ‘자백’에 의존했다. 1) 형신과 압술 등의 고통과 죽음의 공포가 신앙과 교차할 때 나온 얘기들, 그리고 그것을 입맛에 맞추어 적어간 심문자의 필요가 혼재된 기록들 아닌가. 그러므로 이 책은 “눈을 반쯤만 뜨고 읽어야 한다.”

예를 들어 ‘이가환’을 언급한 기사들을 보자.

다음은 [송담유록]에서 발췌한 기사들이다.

“이가환은 무리들을 불러 모아 스스로 교주가 되었고... 이승훈은 요사한 서적을 구입해 와서 달가운 마음으로 샀던 법을 옹호하였습니다. 정약용은 본래 두 추잡한 것들과 배포가 맞아서 한데 뭉쳤으니, 이 세 흥적이 모두 사학의 뿌리가 됩니다.” 86쪽

“사족의 부녀의 경우, 처음에는 이가환의 가까운 인척부터(\*사족의 여인이기에 차마 말할 수 없다.) 전하고 익혔다가, 집안과 혼인한 가문에까지 이르렀으니, 오도된 자가 몹시 많았다. 여염의 여자도 따라서 감화되었는데, 그 중에서도 과부들이 천당과 지옥의 주장을 깊이 믿어 귀천을 가리지 않고 또한 많이들 빠져 들었다. 또 모여서 강학하는 장소가 있어, 밤을 타서 왕래하였다. 달마다 강습하고 배례하는 날이 따로 정해져 있었다. 저마다 찬 작은 주머니에는 천주의 화상이 있었고, 반드시 편경을 지녔다. 아마도 이가환이 한문 샀서의 한글번역본으로 인척집의 부녀를 가르쳐 이끌자 그들도 점차 배워 익혔기 때문이다.” 120쪽

“유항검과 유관검 형제는... 윤지충에게 사학을 배워... 신주를 훼손하고 제사를 지내지 않았다... 신유년 옥사에 이르러, 이름이 공초에 나와 체포되어 와서 나날이 자복하였다. 공사에는 ‘이가환과 정약종 및 여러 사적(샀된 도적)이 모두 은화를 각출하여 서양의 큰 배를 보내줄 것을 요청하여 군대를 일으켜서 우리나라를 도륙하는 거사를 하려고 했다.’ 123

위 세 기록을 보면, 이가환은... “교주가 되어 무리를 이끌고, 교리를 한글로 번역하여, 집안부녀들부터 포교했고, 마침내... 은화를 각출, 서양의 큰 배를 보내달라고 거사를 도모한 사람”으로 낙착된다.

과연 그런가?

[다산이 쓴 정현 묘지명]은 전혀 다른 이야기를 들려 준다.

다음과 같이 지목되자,

“이가환은...邪學을 창립해서 사도를 배신했다. 생질 이승훈을 보내 사학 책을 사들이고, 부자들을 피어 그들의 재산을 빼앗고, 스스로 敎主가 되어 그 邪術을 널리 전파했다.”

이가환이 발끈했다.

“사람을 해치고 제사를 지내지 못하게 했다는데, 증거가 있는가. 내놓아라. 내가 또 邪學을 배척하는 글을 썼다고 하는데, 나는 그런 적이 없다. 나를 함정에 끌어들이려는 수작이다.”

“신은 평소에 책 읽기를 좋아하는 벽이 자못 있습니다. 몇해 전에 보지 못한 책이 연경(燕京)에서 왔다는 말을 갑자기 듣고서 빌려다 탐독했습니다. 내용이 더러 신기하여 처음에는 대략 섭렵했으나 점차 자세히 읽다 보니 그 내용이 허황되고 정도(正道)에 어긋남을 알고서 노자나 불교와 같은 것이라 여겼습니다. ‘벼슬하지 말고 제사지내지 말라.’라는 대목에 이르러서는 그들의 주장이 인륜(人倫)을 거스르고 정도를 어지럽히며 아버도 없고 임금도 없다는 것이기에 곧 그 주장의 잘못을 공격하고 물리치기를 저의 임무로 삼았습니다. 그래서 한갓 피하고 멀리할 뿐만이 아니라 맹세코 멀하여 없애고자 하였습니다. 이는 참으로 친지들도 모두 아는 바이니 누구를 속이겠습니까.”

“공은 평소에 역상(曆象)에 관한 책을 좋아하였다. 일월(日月)이 일식하고 월식하는 주기와 오성(五星)이 숨었다 나타나는 주기, 그리고 황도(黃道)와 적도(赤道)의 거리 및 차이의 도수(度數)에 대하여 모두 그 근본 원리를 통달하였다. 아울러 지구의 둘레와 지름에 대해서도 별도로 도설(圖說)을 만들어 후배들을 가르쳤다. 공이 서교를 신봉한다는 지목을 받게 된 것도 모두 이런 이유 때문이었다.” (번역, 네이버 지식백과)

이가환이 사학의 지목을 받은 이유가, 천문 역상 등의 서양 과학 기술때문이라는 것을 특기했다. 정조가 과학 기술 책의 편찬을 주문하자, 오해를 사게 될 것이라면서 사양했다고 까지 했다. 서양의 과학과 신앙이 혼동될 위험을 이가환이 미리 알고 있었다는 것이다.

“이때는 중국의 소주(蘇州) 사람 주문모(周文謨)가 우리나라로 몰래 들어와서 서교(西敎)를 널리 선교한지 이미 6년이 되었다. 물이 스며들고 불이 타오르듯 교세가 날로 번성하고 달로 치열해져서 안으로는 서울의 여항(閭巷)에서부터 밖으로는 시골 마을에 이르기까지 상하의 남녀가 서로 모여 가르치고 익히는 자들이 가는 곳마다 수백 명씩 되었다. 그러나 약용과 공은 그들의 동정을 전혀 듣지 못하였고 다만 화란의 기미가 만연하여 가까운 시일에 화가 반드시 닥치리라는 것을 알았을 뿐이었다.”

신유년 1801년,

“고문이 가혹하였지만 중이 한 조각이나 어떤 죄수의 공초(供招)에서도 끝내 증거가 될 만한 것은 나오지 않았다. 오직 어지럽게 쌓아놓은 문서 더미 속에서 노인도(老人圖)를 찾아내어 이것이 누구의 상(像)이냐고 물었다. 그러나 이 또한 증거물이 될 수 없었다.”

“정경(正卿)의 몸으로 이런 지목을 받았으니 그 죄가 죽어 마땅하다.”

“이 말에 옥관들이 드디어 죄를 승복한 것으로 여겼다. 공은 죽음을 면하지 못할 줄을 알고 단식한 지 6, 7일 만에 기절하여 죽었다. 판결이 마침내 기시(棄市)로 정해졌으니, 이때가 2월 24일이었다.”

-----

기록은 분명하다. 서교에 물든 아무런 흔적도, 물증도 없었다. 이 글은 다산 자신이 쓴 글이다. 누구 말을 더 믿을 것인가?

정민 교수는 다산이 주문모를 피신시킨 장본인이라고 했다. 과감하고 새로운 주장이다.

서교 관련 기록들이, 함구, 훼손, 개작되었을 것은 틀림없고, 그러기에 더 세심한 독법이 필요한 것은 물론이다.

그렇지만, 지금 다산은 스스로 말하고 있지 않은가.

“그러나 나와 공은 그들의 동정을 전혀 듣지 못하였고 다만 화란의 기미가 만연하여 가까운 시일에 화가 반드시 닥치리라는 것을 알았을 뿐이었다.”

다산이 주문모를 피신시켰다는 것은 추측인가, 정황적 판단인가?



### 3. “벼슬길 이후에도 천주학 공부에 진심이었고...”

작은 것 하나...

1787 년은 정미 반회 사건이 있었다. 다산이 과거에 급제하는 것이 1789 년이다. 정미 반회까지는 몰라도, 관료로 출신한 이후에는 멀어졌다는 것이 시간상 엇갈리는 것은 아니다. 정민 교수는 이 무렵 다산의 서교 공부에 대한 다른 증거를 가지고 있는지 모르겠다.

### 4. 성호 이익의 서학관

이가환의 태도는... 종조 성호 이익이 서학을 대하는 자세와 닮아 있다.

작년 성호학회에서 정민 교수의 “성호의 서학 진의론과 일문의 서학 인식(2022 안산, 성호학회)”를 들을 기회가 있었다.

발제를 들으며 몇 가지 노트를 해 두었는데, 지금 이 자리에서 같이 리뷰해 보는 것이 도움이 될 듯하다.

정민 교수는 성호의 태도가 애매하고, 화법이 모호하다고 생각한다.

“서학을 바라보는 성호의 관점은 다른 유학자와 달리 유연하고 포용적이었다. 성호 사후, 성호를 지근거리에서 지켜본 일가인 이가환과 제자 중 홍유한, 권철신, 이기양 등이 점차 학술에서 신앙의 영역으로 넘어가려는 움직임을 보였고, 안정복이 이를 적극 제지하는 과정에서 갈등이 폭발했다. 격들의 과정에서 양측 모두 자신들이 성호의 계승자임을 분명히 하고 있었기에 성호의 진의가 무엇이었는지를 둘러싼 논의가 쟁점화되었다.  
성호 자신의 모호한 태도와 화법에 원인이 있었다. 성호는 서학에 대해 공개적인 옹호도 격렬한 비판도 하지 않았다. 반대에 부딪치면 조금 물러서는 발언으로 응대했고, 허물없는 일가나 측근의 제자들에게는 적극적인 지지를 표시했다. 여기에 전달 과정에서의 왜곡과 검열이 더해지자 성호 진의의 소재는 갈수록 모호해졌다.“

내 생각은 이렇다. 성호는 전혀 모호하지 않다. 정민 교수의 말대로 그의 남다른 포용성과 개방성은 ‘자신감’에서 온다. 배타적 태도는 열등감과 두려움에서 오고, 무조건 추종하는 것 또한 비굴한 영합이겠다.

지금 우리가 물어야 할 것은 성호가 무엇을 취하고, 무엇을 버렸느냐를 낱낱이, 살피는 일이다. 그에게 올 오어 낫팅, “유교냐 서학이냐의 이분법”을 강요하는 것은 부당하고 시대착오적이다.

다음 정리는 정민 교수의 발제에 나온 인용문만으로 성호의 생각을 더듬어 보고, 그것을 정리해 본 것이다.

1. 그들의 과학 지식은 놀랍다. 그러나 천주, 천당지옥은 불교라, 결국 이단이다. 고의로 흑세무민할 생각은 아닐 것이다. 식견이 부족했다.

23) "星湖曰: '西洋諸書, 實多可喜者. 若其推步曆數, 製造器械, 非中國人所及. 但其學, 則雖多妙解, 分明異端文字.'

26) 신후담, 『돈와기문편』: 李丈問曰: "吾嘗聞尹幼章之言, 則君斥西泰之學, 不遺餘力云. 君知西泰之學爲何如也? 吾且爲君言之. 西學如天堂地獄之說, 固未免染於佛氏, 而其論星曆之數, 則實有前古之所未發者. 要之天堂地獄之說, 亦是其見不到處, 非故有誣世之意, 如佛氏之爲也."

30) "星湖曰: '其言天神之事, 雖涉荒誕, 然西士豈必欲惑世而誣人者哉. 至其辨斥太極之說, 雖與陸王偶合, 然其說亦自有見.'

**2. 과학 기술은 중국보다 월등하다. '학술' 인정. 그러나 三魂설, 靈神不死(영혼불멸), 天堂地獄 등은 확실히 이단이다.**

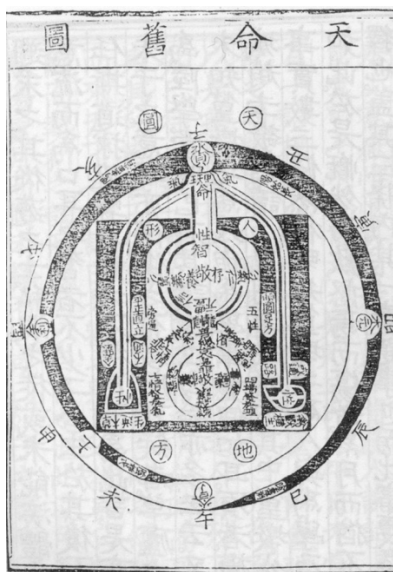
24) 안정복, 「천학문답」 부록 : "西洋之人, 大抵多異人. 自古天文推步, 製造器皿, 算數等術, 非中夏之所及也. ....余因問, '洋學有可以學術言之者乎?' 先生曰: '有之矣. 因言三魂之說及靈神不死天堂地獄之語, 曰: '此決是異端.'

**3. 귀신을 믿는 것도 황당한데, 천주가 강생했다는 이야기는 더욱 황탄하다.**

29) 신후담, 『돈와기문편』: "信鬼之弊, 固至於誕[然]. 如所謂[天主]降生之說, 其誕亦太甚.....至其辨斥太極之說, 則全襲陸王氏餘論

**4. '영혼'에 대하여: 3혼설이 참신한데... 주자학의 人物 구분과 크게 다를 바 없고, 뇌낭설도 새로운 명칭에, 기발한 접근인데, 특별히 새롭다고 볼 수 없다.**

\*참고: 퇴계의 [천명도]에서 보이듯, "리는 하나인데, 그 '명령'을, 식물은 거꾸로 된 뿌리로 하여, 동물은 옆으로 기는 몸을 받았기에, 온전히 구현하지 못한다. 다만 인간만이 두원족방, 머리는 둥글고 발은 편편해 천리를, 그 인의예지를 온전히 구현할 수 있다. 성호는 이 전통적인 주자학의 생명관이 3혼설과 기본 구조가 다를 바 없다고 말하고 있다.



다산은 이 생명의 '연속적 스펙트럼', 즉 모종의 진화적 발상을 막아 서서, 동식물과 인간 사이는 건널

수 없는 심연, 단절이 있다고 외친다. 인의예지의 '도덕'은 오직 인간만의 사태라 강조한다.

"그 동물과 인간 사이, 차이는 아주 작다. 바로 '도덕적 지각(道心)'이다. 이것은 형태도 없고, 물질도 아닌 것이, 신비이고, 돌발이다.(所異者, 惟是一箇道心. 而道心爲物, 無形無質, 至微至忽.)" 다산은 이 '도심'이 신의 목소리가 깃들인 곳이라고 말한다.

18) 신후담, 『돈와기문편』: "余對曰: '西泰之說曰: 草木之魂, 則生而已. 禽獸之魂, 則生而又覺. 人之魂, 則生覺矣, 而又靈. 又曰: 人有腦囊, 在顛恩之際, 記舍之主, 安山嘗稱其言有理.' 李丈曰: '三魂之說, 雖若新, 而觀其分等之意, 實出於吾儒家人物通塞之論. 腦囊之說, 又與醫書之所以論髓海者相契. 此不過新其名奇其術, 而未必有絕出之見也.'" 글 속의 수해(髓海)는 『동의보감』 등 여러 의서에서 백회혈(百會穴) 자리에 위치한 뇌를 가리켜서 쓴 표현이다.

19) 정약용, 『중용강의보』: "性有三品. 草木之性, 有生而無覺; 禽獸之性, 既生而又覺; 吾人之性, 既生既覺, 又靈又善. 上中下三級, 截然不同."

20) 정약용, 『맹자요의』 권 1, 「離婁 第四」: "荀子曰: '水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義, 人有氣有生有知有義.' 蓋其受性之品, 凡有四等, 而人與禽獸最相近. 耳聽目視無以異也, 鼻嗅舌舐 無以異也, 食色安逸之欲無以異也. 所異者, 惟是一箇道心. 而道心爲物, 無形無質, 至微至忽."; 『논어 고금주』 권9, 「陽貨 下」: "荀子曰: '水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義, 人有氣有生有知有義.' 此合理之言也."

15) 이익, 「荀子」, 『성호사설』 권 19: "此發前未發, 於心術之學大益."; 「荀子解蔽篇」, 『성호사설』 권30: "此一段卓然該說, 其有知有義, 即與人心道心合, 而窮源究緒, 無復餘蘊, 天地間, 不可無此一轉 語."

5. [칠극]은 유교의 克己론과 같다. 四勿之註脚. 이 책은 "예가 아닌 것은 보지도 듣지도, 말하지도 행하지도 말라"는 유교의 선언적 교훈보다 절목이 풍부하고, 조리가 있으며, 비유가 절실하다. 유교에서 미처 다루지 못한 것도 있으니, '복례,' 인간성의 회복에 '크게 유익하다.' 이단의 말이라도 옳으면 취할 일이다. 그런데, 거기 천주와 귀신의 설이 섞여 있어 놀랐다. 모래 자갈을 걸러내고 온전한 것을 채택한다면, 儒家者流라 하겠다.

25) 『성호사설』, 「七克」: "七克者, 西洋龐迪我所著, 即吾儒克己之說也. 七枝之中, 更多節目, 條貫有序, 比喻切己, 間有吾儒所未發者, 其有助於復禮之功大矣. 但其雜之以天主鬼神之說, 則駭焉. 若刊汰沙礫, 抄採名論, 便是儒家者流耳." (숙을 것은 숙고...)

30) 又曰: '七克之書, 是四勿之註脚, 其言蓋多刺骨之語, 是不過如文人之才談, 小兒之警語. 然而削其荒誕之語, 而節略警語, 於吾儒克己之功, 未必無少補. 異端之書, 其言是則取之而已."

\*인심(동물성)은 인간의 육신으로부터 오는 것이라, 만데서 찾을 것이 없다. 그런데 이 책은 왜 인간이 악을 저지르는 것을 마귀의 인도라고 하나. 분명 이단이 틀림없다.

22) 안정복, 「上星湖先生書」, 『송담유록』 장 48a: "『七克』諸書, 語多刺骨, 然有可疑者. 人心之欲, 出於自己之形氣, 不待外來. 而此書皆以爲人之爲惡, 魔鬼導之耳. 非但與吾之論不同, 明是異端." 1757년에 쓴 이 편지는 『순암집』 권 2에 실려있는데, 이 마지막 한 단락은 『순암집』에서는 빠지고 없다.

6. 리치는 聖人이다? 성호는 이 사람의 학문을 시피 보아서 안된다고 주의를 준다. [천주실의] 등 그의 저작을 보면 그게 우리 유교와 합치하는지는 잘 모르겠지만... 그들의 도에 입각해서, 그의 무게를

가능해 보면, 그는 가히 성인이라 할 수 있다.

\*\*而就其道, 而論其所重, 則亦可謂聖人矣.\*이 구절은 해석의 논란이 있을 듯하다.

10) 신후담, 「돈와기문편」: "甲辰三月二十一日, 余往拜李星湖丈于鵝峴寓舍. 李丈方與人論利西泰事. 余問曰: '西泰果何如人?' 星湖曰: '此人之學, 不可歇看. 今以其所著文字, 如天主實義, 天學正宗等諸書 觀之, 雖未知其道之必合於吾儒, 而就其道, 而論其所重, 則亦可謂聖人矣.'"

안정복이 "이마두를 성인이라 하셨다고?"를 두고, 이렇게 변명한다. "서양 선비 가운데 학식과 재능이 남다르다"는 뜻이겠지. 요순이나 주공, 공자의 반열을 허하셨겠느냐?"

6) 안정복, 「천학문답」, 『순암집』 권 17, 잡저(雜著)(한국문집총간 230책 151면): "或又問曰: '星湖先生嘗謂利瑪竇聖人也. 此輩之藉此爲言者多. 其信然乎?' 余聞之. 不覺失笑曰: '聖有多般, 有夫子之聖, 有三聖之聖, 不可以一槩言也. 古人釋聖字曰: 通明之謂聖, 與大而化之之聖, 不同矣. 先生此言, 余未有知, 或有之而余或忘之耶? 假有是言, 其言不過西士才識, 可謂通明矣, 豈以吾堯舜周孔之聖, 許之者乎? 近日人多以某人爲聖人, 某人余所見也. 先生雖有此言, 是不過某人之類耳, 豈真聖人也哉? 噫嘻! 吾道不明, 人各以自己斗筭之見, 自以爲是而不能覺焉, 至於誤後生而不知, 誠足憐悶. 他尙何言?'"

\*성호가 이마두를 '성인'이라 칭한 적이 있는 것은 사실인 듯하다. 서양의 수준높은 과학과 지식에 통달하고, 교리를 중국과 맞세워 설득하는 [천주실의]의 정치한 변증, 일신의 영달을 버리고, 천학을 익혀, 이역만리, 목숨을 돌보지 않고 그 소식을 전하러 온 그를 보고, 뛰어난 고결한 현자임에 틀림없다고 생각한 듯하다.

## 7. \*불멸이어도 좋지 않겠는가?

5)이익, "默思魂氣飄蕩, 與風雲浮遊於太空, 是一快事. 退之詩云'翩然下大荒, 被髮騎麒麟.' 此何等光景. .... 歐羅巴天主之說, 非吾所信(\*종교는 아니어도...), 其談天說地(\*천문 역상은...), 究極到底, 力量包括, 蓋未始有也."

성호는 말한다. "만일 영혼이 풍운과 더불어 저 허공에 표탕한다면... 그 아니 왜사이겠는가? 한퇴지가 ...윽윽듯이, 翩然下大荒, 被髮騎麒麟, 멋진 광경일 듯..."

그리고 나서, 이렇게 단정한다. "유럽의 天主설은 내가 믿지 않지만, 하늘과 땅(\*천문 역사 & 그리고 지리, 풍속)을 설하는 것은 최고 지점에 도달했다. 그들의 역량이 포괄하는 바, 미치는 범위는 이전에 없던 일이다."

--

이 몇건의 기록들만 해도, 성호의 생각을 대개 가늠할 수 있다. 아무 모호한 바가 없다. 그를 좌우로 끌어가려는 기대와 선입을 유보하면 사태의 실상이 더 뚜렷해지지 않을까.

성호의 시대는 비교적 자유로웠다. 본격 부닥치기 전이었던 것이다. 한 세대가 지나, 이가환의 시대가 오면 좀 더 심각한 격돌로 이어진다.

## 8. 안정복은 "유교가 위험하다!"고 경보를 발하기 시작한다.

47) 안정복, 「答李景協書」 乙未, 『순암집』 권 4(한국문집총간 229책 418면): "既明士興, 非惟當世之才, 求之古人, 亦罕其倫. 但其才氣勝, 而工夫不篤, 欲以一時所見, 求壓前人. 此習若長, 弊將如何? 其所可悶者, 以程朱未發用工之語, 謂之涉禪, 而以中庸戒懼之意, 謂非靜存之工. 若如其說, 則濂洛以後論敬論靜文字, 皆當毀之矣. 觀渠所論, 只在動上用工而闕一靜字, 是豈可成說乎?.....尊兄何不呵抑之耶? 若此不已, 則其取笑於人而愧於自心者多矣."

"권철신 등이 재기가 승해, 독단으로 '앞 사람(주자학의 선배들)'을 누르려 한다. 장차 심각한 폐단이 될 것이다. 주자학의 기초 훈련인 未發을 선불교에 빠졌다(涉禪) 일축하고, 中庸에서 말하는 '삼가고 두려움'(戒懼之意)은 정적 명상(靜存)이 아니라고 말한다. 그의 주장대로라면, 주렴계 이후 정자 주자 등이 논한 敬이나 靜은 당장 내버려야 할 것이다. 그가 논한 것을 보니, 오직 '움직임' 위에 힘쓸 뿐, 靜한 글자가 빠져 있으니 이게 어디 말이 되는 소리인가... (이병휴) 형이 이들을 좀 꾸짖고 놀려야지, 이러다가는 사람들의 웃음거리가 되지 않겠는가."

\*참고: 주자학은 體用論 위에 서 있다. 心學은 자극에 대한 심리적 정서적 반응을 교정하는데서 출발한다. 주자는 그런데, 이 '情'을 쫓아가다가는 부지 하세윌이고, 산만 피곤할 뿐임을 알았다. 그래서 발출 이전(未發)을 미리 확보하는 것이 '발출'의 적정을 기약하는 길이라고 생각했다. 이를 中和 新說, 새로운 방법의 낙착이라 한다. 미발의 체를 확보하는 것을 '계구', 이발의 용을 성찰하는 것을 '신독'이라 불렀다.

이 두 용어는 증용 첫머리의 선언에 있다. 주자의 '해석'에 의하면 신독은 감정과 의지, 사려의 단초를 살피는 일이다. 자신만이 알고 있는 것(獨)을 감시한다는 의미에서 신독에 배정했고, 아직 아무 흔적도 없는 곳에 "보이지도 들리지도 않는 그곳"을 '두려움'으로 주시한다는 의미에서 '계구'에 배치했다. 그런데 지금 권철신이 주자학의 유구한 방법, 그리고 증용의 정통적 해석에 반기를 들고 나선 것이다.

"'정적 훈련,' 오래된 명상은 별 의미 없다. 그것은 선불교에서 배워온 것이 아니냐? 도덕적 훈련은 오직, 마음이 '발출한' 바로 그곳을 향해 돌진해 나가는 것일 뿐이다." 이 주장은 일찌기 명대 왕양명이 주자학에 던진 폭탄이다. 권철신은 그 도전과 일전의 역사를 잘 알고 있을 것이다. 그리고 또 서교가 새로운 반기의 기치를 들고 성밖에 포진하고 있다.

이벽이 도와준 증용 해석, 다산이 정조의 칭찬을 받은 그 증용 해석의 중심에 이 구절이 있다. "그 보이지 않는 것을 삼가고, 그 들리지 않는 것을 두려워한다?"(君子戒慎乎其所不睹。恐懼乎其所不聞) 권철신의 해석이 어떤지는 모르나, 이 구절이 모종의 '신학적' 언명이라고 했을 듯하다. 보이지도, 들리지도 않지만, '그분'의 존재는 뚜렷하다. 다산은 이벽의 도움을 받아, 이 지점을 확실히 함으로써 주자학 너머의 새 해석의 지평을 열었고, 정조의 놀람을 자아냈다.

이 구절 뒤에 다음 구절이 이어진다.

이어, 莫見乎隱。莫顯乎微。故君子慎其獨也。 "보이지 않는 것보다 더 분명한 것은 없고, 은미한 것보다 더 확실한 것은 없다. 군자는 그래서 그 '홀로'를 삼간다."

서교를 믿는 사람은, 여기 환호할 것이다. 유교와 서학의 접점은 양 진영이 생각하는 것보다 넓고 크다.

여기 서서야 다음, 성호의 언급이 이해될 것이다.

## 8. 천주와 상제는 병행한다.

28) 신후담, 『돈와기문편』: "至其天主之說, 昧者瞠焉, 而今以經傳所載上帝鬼神之語觀之, 則其說亦有嘿相契者. 此中士斥天主之說, 而所以見屈於西土者也. 然則君之今日之斥, 亦恐有未深考者也."

천주의 설을 듣고, 모모한 사람들은 놀라 휘둥그레지겠지만, 유교의 경전에 실려 있는 상제, 귀신 등의 말을 보면, 서양의 천주설과 서로 맞아떨어지는 바가 있다. 이 논점에서 중국 학자들이 서양 학자들에게 밀린다. 그런 즉 군이 지금 그들을 배척하고 있는데, 아무래도 성찰을 더 깊이 해야 한다.



위의 인용문들을 종합하여 성호의 서학관을 정리하면 다음과 같다.

- 서양의 과학 기술은 탁월하다
- **천주 강생은 믿기 어렵고, 천당 지옥은 황당하다 (\*그럼에도 천주와 상제의 접점이 있다. 다산 참고.)**
- 삼혼설은 유교도 비슷하고, 뇌낭설은 참신하지만 크게 중요하지 않다
- 영혼불멸이라니... 믿기 어려운 얘기. 그래도 구름 속을 표탕한다면 꽤사이리.

\*詩云: “善戲謔兮, 不爲虐兮。” 聖人亦有時乎善謔, 先儒奉之爲眞實之言, 恐不然也. ([논어고금주], 14-12. 子路問成人章)

- 영혼의 치유를 말하는 [칠극]은 악덕을 구체적으로 치유하는 방안으로 유익하다. 다만 귀신, 마귀 등으로 섞은 것은 흠이다
- 마테오 리치는 현자이다. (\*과학 기술의 지식도 그렇고, 육신을 극복한 점에서도, 그리고 이역 너머 그 소식을 전파하겠다고 나선 것을 보아도...)

“천주 강생은 믿기 어렵고, 천당 지옥은 황당하지만... 그럼에도 천주와 상제의 접점이 있다!”

마테오 리치는 이 접점을 [천주실의]에 담고 있고, 나중 다산은 그 자극을 받아, 주자학의 ‘자연론적’ 접근을 망치로 두드리며, 오랫동안 잊어버린 유교의 ‘유신론적’ 발상을 적극 부활시켰다.

## 5. 다산의 4 종 저작, 면피 혹은 반성?

정민 교수는 1795년 금정찰방 시절에서, 1797년 [자명소]에 이르는 기간의 다산의 일기 4편을 찬찬히 살펴, 들려준다. 이들 저작들의 집필 동기와 저간의 사정을 바로 옆에서 이야기해주는 듯하다.

그런데 정작 이들 자료를 점검하면서, 꽤 석연치 않아 한다. 가령,

“**이같은 일사천리의 검거 과정은 웬지 석연치가 않다.** 교회 조직의 피해를 최소화하면서 4년 전 박종약에 의해 이미 노출되었던 김복성을 내세워 검거와 교화의 모양새만 갖추려 한 느낌이 든다. 더욱이 체포나 검거 이전 다산과 김복성 사이에 교회 조직의 피해를 최소화하기 위한 모종의 약속이 전제되었다면, 이같은 일처리는 서로에게 손해될 것이 하나도 없는 거래에 지나지 않았다. 다산은 붙잡아 온 그들을 타일러 훈방하여 교화의 명분을 얻고, 김복성은 이에 화답하듯 네 사람을 더 데려와 감화의 모양새를 취함으로써 사면을 얻어 감시망에서 벗어나는 효과를 얻었을 것이기 때문이다. 당시 이존창을 비롯해 이 지역 천주교 지도자들에게서 이같은 방편적 배교는 교회를 지키기 위해 전략적으로 행해지던 모면 수단이기도 했다.”

“**다산은 주문모 신부를 도피시킨 장본인이었고, 교회 조직과 내밀한 선이 닿아있었으며, 동시에 백방으로 자신의 배교를 입증해야 하는 난감한 처지에 놓여 있었다.**2)”

정민 교수는 다산이 아직 천주교와의 인연을 끊지 않았다고 말하고 있는 듯하다. 과연 그런가?

이 주장에 대한 의문, 그리고 반론을 생각나는 대로 해 보고자 한다.

### 1) 한영익?

우선 스치는 생각 하나.

“한영익의 서매(庶妹)는 당시 신부를 모시고 미사를 드릴 수 있었던 극소수의 신자 그룹 안에 속했던 독실한 천주교인이었다. 한영익 자신도 한때 천주교 신앙을 받아들였다가 1791년 진산 사건 이후로 신앙에서 멀어진 상태였다. 그런데 천만 뜻밖에도 몇 해 뒤 한영익의 서매는 다산의 서제 정약황(丁若鏞, 1785-1829)과 혼약을 맺는다.27)”

한영익은 주문모 신부를 관에 고변한 사람이라고 들었다. 정민 교수는 그 고변 현장에 있던 ‘무관’이 이 사실을 미리 알려주어 도피할 수 있었는데, 그 주인공이 다름 아닌 다산이라고 주장했다. 다산이 숨은 천주교도라면, 왜 그는 밀고자 한영익과 사돈을 맺었을까?

### 2) 관찰사와의 협조

“다산은 또 관찰사 유강에게 보낸 편지에서 다산은 “어리석은 백성들이 또 모두 그림자를 감추고 동에 번쩍 서에 번쩍 속이고 숨기는 행실이 많습니다. 말을 타고 강변을 달리다 보면 박 넝쿨 얽힌 울타리와 오두막집들이 이따금 마을을 이룬 것이 보일 뿐입니다. 저들이 그 속에 몰래 숨어 엮디어 새처럼 모여서 쥐처럼 손을 모으는 것을 무슨 수로 적발하겠습니까?”라고 썼다. ‘조취서공(鳥聚鼠拱), 즉 새처럼 머리를 맞대고 모여서, 쥐처럼 두 손을 맞잡는다고 하여 이들이 무리 지어 모여 두 손을 모아 기도하는 모습을 묘사했다.”

與柳觀察爛, 『다산시문집』 권 18 : “蚩氓又皆匿影, 多閃忽詭祕之行. 走馬湖邊, 但見匏籬蔀屋, 往往成村. 彼潛伏其中, 鳥聚而鼠拱者, 安得以摘發哉.”

이 체포에의 열의는 어떻게 설명할 수 있을까? 단순히 보여주기인가? 정민 교수는 다산의 활약을, 용서하시라, ‘짜고 치는 고스톱’ 비슷하다 하고 있는가?

그 무렵 다산은 1) 내포의 카톨릭 교도들을 회유했고, 2) [주자가례] 등의 예서들을 손보았으며, 3) 아버지의 제사를 엄격한 유교적 격식에 따라 거행했다. 다음은 [자명소]의 일절이다.

臣到湖郵, 每蚤夜清明, 必點檢身心. 改革雖已久矣, 而猶懼渣滓之未淨, 悔悟雖已真矣, 而猶懼稊稗之已熟, 務養善端, 冀副我殿下陶鑄生成之至仁大德. 而況其所莅地方, 卽邪說誑誤之鄉, 愚氓之迷不知反者, 寔繁其徒. 故臣就議按道之臣, 講搜捕之方, 而發其隱匿, 諭禍福之義, 而曉其疑怯, 設斥邪之禡, 而勸其祭祀, 執守邪之女, 而成其婚嫁, 復求一鄉之善士, 而相與質疑論4)難, 以講聖賢之書. 既以思之, 臣之所爲, 殆亦有進, 自幸自欣, 伊誰之賜?

“금정에 도착하고, 나날이 심신을 점검했습니다. ‘개혁’은 오래였으나, 찌꺼기가 남아 있을까 두려워했고, 내 후회는 진실되나, 혹 남은 쪽정이가 익어 있을까 두려워했습니다. 선의 싹을 키워 전하의 은덕과 기대에 부응하려 노력했습니다.

“특히나 이쪽 충청지방은 사설이 그르친 동네라 우맹들이 미혹에 빠져, 세가 번성중이었습니다. 관찰사와 의논해 이들을 사로잡을 계책을 강구하고, 숨은 자를 찾아내며, ‘화와 복의 (유교적) 이치’를 타일러

그들의 의심과 두려움을 떨어주었습니다. 책사의 계를 설치해, 제사를 권하고, 여기 몰든 여자들을 혼인시키고, 고을의 훌륭한 선비를 찾아, (서학의 교리를) 질의, 토론하게 하고 성현의 고전을 강하게 했습니다. 신이 한 일이 효과가 있었다는 생각이 듭니다. 스스로 다행이라 여기고, 기뻐했습니다. 이 모두가 누가 내린 은덕이겠습니까.”

### 3) [도산사속록]

정민 교수가 정리하고 있듯이, 이 책은 일종의 ‘반성문’이다. 그 점에 주목하는 것이 공정하지 않을까. 인용 가운데 두 항목을 일별하면,

정약용, 「도산사속록」 [25]: “吾輩有過者也, 當務之急, 惟‘改過’二字也. 傲世凌物一過也, 矜技術能一過也, 貪榮慕利一過也, 懷恩念怨一過也, 黨同伐異一過也, 喜觀雜書一過也, 務出新見一過也. 種種毛病, 不可勝數, 有一當劑, 曰惟‘改’字是已. 苟其改之, 我退翁亦將曰: ‘某也無過人矣.’”

오만, 과시, 탐욕, 은원, 파당, 잡서들 남독(?), 새로운 견해 내놓기, 이 많은 병폐들을 ‘고쳐야’ 한다.

「도산사속록」 [30]: “往聞人言, 足下讀釋氏書而頗中其毒, 心惜之久矣. 日者之來見也, 不諱其實而能言其非, 今見兩書之旨又如此, 吾知足下之可與適道也.”

足下讀釋氏書而頗中其毒, 心惜之久矣. 日者之來見我也, 不諱其實, 而能言其非, 今見兩書之旨又如此, 吾知足下之可與適道也. 所懼者, 新嗜靡甘, 熟處難忘, 五穀之實未成, 而稊稗之秋遽及也. 如欲免此, 亦不待他求, 惟十分勉力於窮理居敬之工, 而二者之方, 則大學見之矣, 章句明之矣, 或問盡之矣. (「答李叔獻」, 『退溪集先生文』 14:17)

울곡은 불교에의 몰두를 퇴계에게 솔직히 털어놓았다. 퇴계는 과오는 있었지만, 젊은 나이에 정학으로 들어선 것을 격려해 주었다. “[대학]이 길잡이가 되어 줄 것이다.”

다산은 이곳을 한 글자, 한 글자 음미해야겠다고 다짐한다. 더 보탬 말이 없다면...

다산은 지금 울곡의 경우처럼 지난날의 ‘잘못’을 반성하고, 다시금 정학으로 돌아가겠다는 ‘각오’를 다지고 있지 않은가.

### 4) 「자명소」

1784년 갑진, 형수 제사를 마치고, 돌아오는 배 위에서 그는 이벽으로부터,

“창세의 처음(天地造化之始), 영혼과 육신, 그리고 삶과 죽음의 이치(形神生死之理)에 대해... -  
은하수처럼 펼쳐는(若河漢之無極), 놀랍고 의아한(惝怳) 이야기”

를 듣게 된다. 달과 별빛이 쏟아지는 배 위에서, 물결을 가르며, 홀린 듯이 이벽의 이야기를 듣고 있는 풍경이 그림처럼 떠오른다.

그의 [자명소]를 자세히 읽어볼 필요가 있다. 요점을 짚는다.

- 젊은 시절, 서양의 책들을 보았다. 기쁘게 받아들였고, 남에게 자랑했다.

臣於所謂西洋邪說，嘗觀其書矣。然觀書豈遽罪哉？辭不迫切，謂之觀書。苟唯觀書而止，則豈遽罪哉？蓋嘗心欣然悅慕矣，蓋嘗舉而夸諸人矣。其於本源心術之地，蓋嘗如膏漬水染，根據枝葉而不自覺矣。夫既一番如是，此卽孟門之墨者也，程門之禪派也。大質虧矣，本領誤矣。

其沈惑之淺深，遷改之遲速，有不足論。雖然，曾子曰：“吾得正而斃焉，斯已矣。”臣亦欲得正而斃矣，可不一言以自暴乎？

신은 서양의 사실을 다룬, 책들을 본 적이 있습니다. 보기만 했으면 무슨 문제겠습니까(\*책을 본 것 자체만으로 죄를 물을 수 없다.) 저는 마음으로 기쁘하고 사모했고, 다른 사람에게 (이 새 지식을) 자랑했습니다. 내 마음의 깊은 곳에 기름이 젖고 물이 오염되며, 뿌리를 내리고 가지를 뺏는 것을 자각하지 못했습니다. 이는 곧 맹자 문 앞의 목자요, 정자 문밖의 선맥입니다. 대체가 훼손되고, 본령이 어그러졌으니, 얼마나 혹했는지, 언제 회개했는지는 중요치 않습니다. 그렇지만 증자가 “나는 올바름을 얻고 죽고 싶다. 다만 그것뿐”이라 했듯이, 저도 바로 그 심정입니다. 하여 自暴, 저간의 사정을 다 말씀드리려 합니다.

- 천문 역상 등 서양의 과학에 끌렸다. 그러나 깊이 이해하지는 못했다. 서교의 가르침, 새로운 문장에도 혹했다. 근본동기는 ‘새로운 지식의 확장’에 있었다.

臣之得見是書，蓋在弱冠之初。而此時原有一種風氣，有能說天文曆象之家·農政水利之器·測量推驗之法者，流俗相傳，指爲該洽。臣方幼眇，竊獨慕此。然其性力躁率，凡屬艱深巧密之文，本不能細心究索。故其糟粕影響，卒無所得，而乃反繳繞於死生之說，傾嚮於克伐之誠，惶惑於離奇辯博之文，認作儒門別派，看作文垣奇賞，與人譚論，無所忌諱，見人詆排，疑其寡陋。原其本意，蓋欲以博異聞也。

“신이 이들 책을 약관 초에 얻어 읽었는데, 당시에는 ‘새로운 지식에 향한 기풍’이 있었습니다. 천문, 역상, 농정 수리, 측량 추험 등, 서양에서 들어온 과학과 기술들이 유포되었고, 여기 박식한 사람들을 존경했습니다. 저도 어렸지만 이를 흠모했습니다. 그러나 재능이 거칠어, 난해하고, 심오한, 정교한 글들을 치밀하게 파고 들지 못했습니다. 대강의 지식, 표면적 이해(糟粕影響)에 그쳤을 뿐입니다.

그러고는 死生之說에 얽히고, 克伐之誠에 끌렸고, 새로운 문장과 표현에 혹했습니다. 저는 그들을 儒門의 別派로 알고, 文垣의 奇賞으로 보아, 사람들과 이들 두고 담론함에 거리낌이 없었습니다. 사람들이 비난하면, 식견이 모자란 자로 치부했지요. 이 모든 일의 동기는 바로 ‘博異聞’ 새로운 지식의 습득과 확장에 있었습니다.”

- 그 마저도 ‘과거 시험’과 공명에 집중하느라 2 차적 관심이었다.

然臣自來志業，只在榮達。自登上庠，所專精壹意者，卽功令之學，尤何能游心方外。奈其標榜一立，涇渭無別，斷斷至今，掉脫不得？

“그렇지만 신의 오랜 꿈은 ‘영달’에 있었으니 성균관 시절부터 주력한 것은 오로지 공령(功令) 즉 과거시험 공부였습니다. 어찌 ‘방외(方外)’에 마음을 노닐 수 있었겠습니까?”

- 1791 년, 분주폐제(焚主廢祭), 제사를 금하는 것을 보고 번쩍 정신이 들었다.

其書中廢祭之說，臣之舊所見書，亦所未見，葛伯復生，시달亦驚，苟有一分人理者，豈不崩心顛骨，斥絕亂萌？而辛亥之變，不幸近出，臣自茲以來，憤恚傷痛，誓心盟志，疾之如私仇，討之如凶逆。而良心既復，見理自明，前日之所嘗欣慕者，反而思之，無非謊虛怪誕，離奇辯博之文，不過稗家小品之支流餘裔也。

“그 책 가운데 ‘제사를 폐한다’는 설은 신이 옛적 보던 책에는 없던 것입니다. 갈백이 다시 태어난 셈이고, 승냥이 수달조차 놀랄 일입니다.”

\*다산은 형의 묘지명에서도 이 점을 강조한다. 당시에는 제사를 금한다는 설은 없었다고...

甲辰四月之望, 既祭丘嫂之忌, 余兄弟與李德操, 同舟順流, 舟中間天地造化之始, 形神生死之理, 愴愴驚疑, 若河漢之無極. 入京, 又從德操見《實義》、《七克》等數卷, 始欣然傾嚮, 而此時無廢祭之說。(先仲氏墓誌銘)

이는 [송담유록]에서 제사 문제가 나와 이승훈과 함께 시험을 거부했다는 말과 어긋난다. 누구의 말을 믿을 것인가?

\*갈백은 탕왕의 이웃으로 ‘제사’를 지내지 않은 족속이었다. 희생 동물을 보내주어도 먹어치우고, 곡식을 보낸 사람을 해치다가 결국 가장 먼저 탕왕의 정벌을 당했다.

\*승냥이 수달은 ‘제사’의 예를 아는(?) 짐승이다. 주자학은 인의예지의 본성을 짐승도 일부나마, 또 불완전하게나마 ‘공유’하고 있다고 생각한다. 가령 호랑이는 부자 사이의 사랑(仁)을, 그리고 벌과 개미는 사회적 질서를 위한 책임과 헌신(義)을 타고났다는 것 등이다. 승냥이 수달은 그럼? 개울가에 음식을 늘어놓는 것을 보면 그 천성이 예(禮)를 아는 것이 틀림없다는 것.

“사람의 이(理)를 한푼이라도 갖춘 사람은 마음이 내려앉고 뼈가 저려, 혼란의 싹을 싹 끊어버리지 않겠습니까.”

“그런데 불행히도 신해의 변고(1791년 진산 사건)가 제 가까이(즉, 친척)에서 일어나, 신은 그 이후 분노와 원통함에 사무쳐 (서교를) ‘내 원수로 미워하고, 흉적으로 성토했다’ 맹세를 하고, 뜻을 다졌습니다.”

“그렇게 양심이 돌아오고, 이치(理)가 뚜렷해지자, 전날 기쁘게 흠모했던 것들이, 돌이켜보니, 謊虛怪誕 허황되고 괴이쩍지 않은 것이 없었습니다. 신기한 지식과 박식한 논변도 패관(釋家)의 (쓸데없는) 자잘한 이야기들(小品)이나 진배 없는 것이었습니다.”

- 그 나머지 ‘하느님’과 그를 둘러싼 이야기들은 허황한 미혹에 불과하다는 것을 알았다.

外此則逆天慢神, 罪不容誅, 故中國文人, 如錢謙益、譚元春、顧炎武、張廷玉之徒, 早已燭其虛偽, 劈其頭腦. 而蒙然不知, 枉受迷惑, 莫非幼年孤陋寡聞之致, 撫躬慙忿, 何嗟及矣?

“그밖의 것은 ‘하늘을 거역하고 신을 모독하는(逆天慢神)’ 것으로 죽음으로도 그 죄를 속죄할 수 없습니다. 그래서 중국 문인 가운데 전겸익, 담원춘, 고염무, 장정옥의 무리들이 일찌감치 그 ‘거짓과 기만(虛偽)’을 밝히고, 그 ‘두뇌(핵심)’을 짜개 놓았습니다. 그런데도 (제가) 몽매 무지해서, 그 미혹에 휘둘렸으니 유년의 고루하고 과문했던 소치라 자신의 부끄러움과 분노를 끌어안고 탄식할 뿐입니다.”

- 그 이후 나는 서학을 적이나 원수같이 여겼고, 그 이론의 허실을 분명히 간파하게 되었다.

當初染跡, 有同兒戲, 而知識稍長, 便爲敵讎, 知之既明, 卞之愈嚴, 剔心七竅, 實無餘翳, 搜腸九曲, 實無遺瀋. 而上而受疑於君父, 下而遭謫於當世, 立身一敗, 萬事瓦裂, 生亦何爲, 死將安歸? 乞遞臣職, 仍賜斥黜焉.”

“당초의 그렇게 ‘물든’ 자취는 어린아이들의 장난과 같았습니다. 식견이 점차 자라면서 (서학은) ‘원수(



敵讎)’가 되었고, 지식이 명료해지자 (그 허황됨을) 더욱 엄밀하게 변증할 수 있게 되었습니다. 제 마음(심장)을 갈라 일곱 구멍을 들여다보아도, 남은 흔적이 없고, 구곡 간장을 다 뒤져도 남은 찌꺼기가 없습니다. 그런데도 군부로부터는 의심을 사고 당세의 비방을 받게 되었으니, 몸을 한번 잘못 세움에 만사가 와해되었습니다. 살아 무엇하며, 죽어 또 어디로 가리까. 신의 직책을 갈고, 쫓아내소서.”

이 글을 보고, 정조의 격려가 있었고,

37) 「함주일록」 6월 21일 : “省疏具悉. 善端之萌藹然, 如春嘘物茁. 滿紙自列, 言足感聽. 爾其勿辭察職.”

조정 대신들의 칭찬이 쏟아졌다 한다. 특히 심환지와 대화의 인상이 인상적이다. 정조에게 한 칭찬도 본심이 아니었을 것임은 짐작대로이다. 찾아간 다산에게 그는 끝내 꿀먹은 벼어리로 대답을 얼버무렸다 한다.

--

정민 교수는 「자명소」의 진실성을 의심한다.

자신의 천주교 입문 계기가 서양 과학 지식에 대한 호기심 때문이었고, 이후 『천주실의』와 『칠곡』을 탐독했지만 이 또한 유학의 별파(別派)로 이해해 견문을 넓히려 한 의도였을 뿐이라고 둘러댔다. **이것은 사실과 거리가 아주 멀다.**

이어지는 단락에서는 성균관 입학 이후 천주학에 뜻을 끊고 정력을 쏟고 뜻을 한결 같이 하여 매처럼 맹렬한 기세로 공령(功令)의 학문에 힘을 쏟았고, 벼슬길에 오른 뒤로는 천주학을 전혀 하지 않았다고 한 술회가 이어지는데,<sup>62)</sup> 이는 **더더욱 사실이 아닌 구차한 변명이었다.**

**천주교 문제와 연관되는 순간 다산은 모순적인 캐릭터로 변한다.** 천주교와 관련된 다산의 말과 행동에는 양가감정이 병존한다. 그는 신앙을 버렸지만 신앙을 완전히 떠나지 못한 상태 였다. 훗날 다산은 권철신, 이기환, 이기양, 오석충, 정약전 등 5인의 묘지명에서 그들이 천주 교 신자가 아니었음을 입증하기 위해 사실을 왜곡하거나 가짜 정보를 섞기까지 했다.

이같은 다산의 모순은 그 시대의 모순이었다. 그는 살아남기 위해 거짓을 고했고, 한때 스스로도 그 거짓을 진실로 믿어버렸던 것 같다. 다산은 천주교 지도자 검거를 통해 배교의 명분을 얻는 동시에 형식적 단죄로 그들에게 면죄부를 주었다. 일종의 자기최면 상태에 빠진 것이다. 천주교 문제에 관한 한 다산에게서 수미관통, 초지일관을 기대할 수 없다는 생각이다. 대방의 질정을 청한다.”

[자명소]의 고백이 “사실과 아주 멀고” “구차한 변명”이었다고 말한다.

방인 교수가 인용한 글에, [벽이편]의 한 기사도 이런 이야기를 전해 준다.

정조가 승지 사관에게 물었다. 정약용의 상소가 어떻던가? 각자 소견을 말해 보라. 검열 오태증이 말했다. “신이 보기에는 아직 그 學을 버리지 못했습니다.” 상이 크게 웃으며 말했다. “네 말이 맞다.” 上問入侍承史曰, 丁若鏞疏, 何如? 各陳所見, 可也. 檢閱吳泰曾曰, 以臣所見, 此人, 尙不棄其學矣. 上大 笑曰, 爾言果是矣.”([關衛編], pp.260-262.)

과연 그랬을까? [함주일록]에 조정 대신들, 심환지를 비롯한 인물들의 ‘칭찬’과 ‘우호’를 그리 시시콜콜 적어 놓은 이유가 무엇일까? 누구를 속일 수 있었을까. 이 기록들은 “나는 이제 지난날을 반성하고, 정학으로 돌아왔다... 다들 인정했으니, 더 이상은 비방을 멈춰달라”가 아니었을까?

지금부터, 다산을 위해 ‘변명’을 해볼까 한다.

\*Apologia는 플라톤이 소크라테스를 위해 그랬듯이, 사실을 그대로 살피 밝힌다는 뜻이다.

주제는 둘이다.

- 1) 儒門의 別派: 다산은 처음 서교를 “儒門의 別派로 알고, 文垣의 奇賞으로 보았다”고 했다.
- 2) 謊虛怪誕, 逆天慢神: 그런데 돌이켜보니, 그 교설이 謊虛怪誕했고, 마침내 逆天慢神이었음을 깨달았다고 했다.

처음은 유교와 서학의 접점이라 할 만하고, 나중은 둘이 갈라서는 이별사라 할 만하다.

## 6. 儒門의 別派, 혹은 Confucian Theist

「칠곡」은 ‘四勿’의 주각이라고 했다. 가령, ‘질투’를 보자. 이것은 동서고금 만연한 심각한 정신의 병폐이다.

유교는 ‘질투’만을 콧 집어 그 심리적 동기와 원리, 사례들, 그리고 치유의 방법까지 친절하게 논하지 않는다. 가령 이렇다.

子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？『不佞不求，何用不臧？』」子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧？」

“다 떨어진 옷을 걸치고도, 화려한 의상을 입은 고관대작들에게 기죽지 않는 것은 자로일 것이야. 시에 그랬지, ‘**시기도 하지 않고, 자책도 하지 않아**’라고...” 자로가 이 말을 나날이 외고 다녔다. 공자가 말했다. “뭘 대단한 일이라고 그래...”

번역은 다산의 해석을 따랐다. (李闕祖曰：“佞是疾人之有，求是恥己之無。”)

가령 [칠곡]의 攄妬에는 이런 이야기가 섬뜩하다. 시기하는 자가 하나 있었다.

왕이 두 사람을 불러, 소원을 들어주겠다고 했다. 단 “나중 말하는 사람에게는 첫 사람의 두 배를 주마.” 시기하는 자가 먼저 지목되었다. 잠깐 생각하다가 이렇게 주문했다. “네 눈 하나를 빼 주십시오.”

‘시기’라는 정신의 병폐, 정신의 악덕을 섬뜩하게 일러준다. 경계의 효과가 자로의 암송과는 달랐을 것이다.

유교는, 이 새로운 지식과 사례들을 거부할 이유가 없었다. 만일 현대라면, 그리고 심리학 책은 수많은 일상의 사례를 들어 사람들을 각성시킬 수 있다. 쇼펜하우어는 말한다. 친구인지 아닌지는 슬픈 일에 공감하는 것을 보기보다, 네가 기뻐하는 일을 들었을 때의 반응을 보라. 알 수 없는

표정이 얼굴을 잠깐 스쳤다 지나가는지를... 독일어의 Schaden-Freude 는 “남의 슬픔을 기뻐하는” 인간의 어두운 일면을 개념화한 것이다.

유교는 그럼에도, 인간 속의 악덕이 마귀와 연관되는 것을 납득하기 어렵다. 앞의 안정복의 말처럼... “악덕은 우리의 ‘육신(신체성)’으로부터 온다. 왜 마귀 등을 끌어들이는가.”

인간 속의 악덕들을 어떻게 다스릴 것인가. 유교는 「心學」이 이 과제를 다루고 있다. 다음은 퇴계가 하늘같이 받들고, 날마다 유장하게 읊던 「심경」과, 리치의 「천주실의」 그리고 「천주 성교실록」과의 대화 혹은 평행(parallels)이다.

## 1) 「心經」

「심경」은 조선 주자학의 최심층이자, 남인들의 종장인 퇴계가 평생을 “신명처럼 믿고, 엄부처럼 공경했다”는 책이다. 새벽을 유장하게 이 책을 암송하며 시작했다.

詩書 등 중국 고전의 원문들을 표제로 걸고, 수많은 참고 해석 부연들이 부주로 달려 있다. 4 권 가운데 잡담 제하고, 1 권의 표제어만 정리하면 다음과 같다.

1. 인간은 육신(人欲)과 초월(天理)의 격전장이다(人心惟危, 道心惟微)  
이 전쟁에서 승리해야 한다(惟精惟一 允執厥中)
2. '상제'가 너에 임하시니, 의심하지 말라(上帝臨女, 無貳爾心)
3. 그분은 늘 여기 와 계신다.(神之格思, 不可度思, 矧可射思)
4. '내적 성채(Inner Citadel)'를 굳건히 지키라. (閑邪存其誠. 動容貌 整思慮 則自然生敬)
5. 안으로 경건을 유지하고, 밖으로 덕성을 발휘하면... 하늘의 덕에 닿으리니 (敬義夾持 直上達天德)
6. 분노와 욕망을 다스리고(懲忿窒慾), 7. 선을 향해 나아가자.(遷善改過)
  
8. 너무 멀리 방황하지 말고, 어서 빨리 돌아오라.(不遠復 無祗悔)
9. 공자께서는 이기적 자아의 고착을 완전히 벗어나셨다. (子絕四). 그렇게 자신을 극복, 사회적 책임과 공공성으로 돌아가는 것이 인간의 완성이다.(克己復禮 爲仁)

이것이 퇴계의 ‘공부’이자, 유교의 간략한 개요이다. 어디선가 많이 들어보지 않았는가. 서학의 ‘구원론’도 이 열개 위에 자리잡고 있지 않은가.

## 2) 「천주실의」

「천주실의」는 동물과는 다른 인간의 ‘영혼’이 이 책무를 담당한다고 말한다.

若夫靈魂之本用, 則不恃乎身焉, 蓋恃身則為身所役, 不能擇其是非。  
如禽獸見可食之物即欲食, 不能自己, 豈復明其是非? 人當飢餓之時, 若義不可食, 立志不食, 雖有美味列前, 不屑食矣。

인간 안에 두 개의 충동이 있다. 하나는 동물성(獸心)이고 하나는 인간성(人心)이다. 이를 육신의 욕구(形性), 초월적 욕구(神性)라고도 했다.

一物之生惟得一心。若人則兼有二心：獸心、人心是也；則亦有二性：一乃形性，一乃神性也。故舉凡情之相背，亦由所發之性相背焉。

인간은 이 두 충동이 격돌하는 현장이다. 여기 '인간성'은 초월적 욕구에 기초해 있고, 이는 곧 신성과 같다.

人之遇一事也，且同一時也，而有兩念並興，屢覺兩逆，如吾或惑酒色，(주색, 애욕) 卽似迷戀欲從，又復慮其非理。從彼，謂之獸心，與禽獸無別；從此，謂之人心，與天神相同也。

사물은 끼리끼리 어울린다. 육신은 형체 있는 것을 좋아하거나 싫어하는 반면, 超形之性은 무형의 사물을 애증한다. 덕과 죄악은 무형을 둘러싼 사태이다.

其三日：物類之所好惡，恆與其性相稱焉。故著形之性，惟著形之事為好惡；而超形之性，以無形之事為愛惡。

이 주장은 앞에서 인용한 퇴계의 「심경」과 같은 취지를 표명하고 있다.

### 3) 「신편 천주실록」

[천주실의] 이전에 본격적인 교리서로 루게리가 쓴 [신편 천주실록]이 있다. 1584년, (\*울곡이 세상을 뜬 해네...) 이 책이 서교의 교리를 잘 '개략'하고 있다.

리치도 여기 협력했다고 한다. [천주실의]는 이 일반적 교리 위에, 논점을 부각시키고, 논의를 더 치밀하게 다듬었다는 생각이 든다. 이 책은 라틴어로 미리 쓰였고, 한문으로 발췌, 번역되었다.

거기 8장은 “입법자 하나님과 관련된 것과 ‘神法(lex divina)’에 대해서 말한다. 법은 세 번 공포되었다. 모세의 석판, 예수의 복음 이전에, 맨 처음 주신 것이 ‘본성의 법(naturae legem)’이다.

그러므로 하나님이 제정하신 첫째법은 우리가 본성의 법이라고 부르는 법입니다. 이 법은 먼저 말로 소리 내고 기록하지 않고, 말하자면 우리와 함께 태어났습니다. 우리는 이 법을 배우고 받아들이고 읽지 않고, 모든 지혜의 샘인 하나님 자신으로부터 배우고 퍼내고 나타내었습니다. 이 법은 한 종족 뿐만 아니라 세상의 모든 민족에게 새겨졌으므로, 우리는 이 법의 반포를 고백하지 않을 수 없습니다. 당신은 이 법을 정신 안에 지니고 있으며, 땅의 모든 백성은 이 법이 ‘영혼’ 안에 심겨져 있습니다. 이 법은 인간 이성이 미칠 수 있는 세상의 끝부분까지 이성과 함께 반포되었습니다.

이 법의 주요 두 가지 항목은 다음과 같습니다. 첫째 항목은 이성에 참여하는 누구나 만물의 창시자 주님을 참 하나님으로 인정하고 최고의 경건으로 예배하는 것입니다. 그 다음 항목은 자비의 규정을 활용하여, 자신에게 일어나도록 내버려두지 않을 어떤 것도 다른 사람에게 일어나게 하지 않고, 오히려 자신에게 일어나도록 선택하는 모든 일을 다른 사람에게 베푸는 것입니다. 누구든지 이 두 항목을 지키고 그 안에 담겨 있는 것을 열심히 따르면 본성의 법을 지킨다고 할 수 있습니다.

이교도 철학자: 저는 나중 항목이 우리 공자의 경전들에게도 전해졌다고 생각합니다. 하지만 첫째 항목을 공자가 전혀 설명하지 않은 것이 놀랍습니다.

그리스도교 사제: 이 첫째 항목은 ‘본성의 빛(naturae lumine)’으로 인식될 수 있다고, 우리 민족의 현자들은 주장합니다. 저는 당신의 공자가 몰랐다고는 전혀 생각하지 않습니다. 아마도 당신들이

하늘을 가리킨다고 생각했던 말(天)로 공자는 하늘과 땅을 지배하는 ‘최고의 정신’ 설명하고 싶었을 것입니다. 그러나 그가 무엇을 깨달았는지 나는 모릅니다. 제가 아는 것은 하나입니다. 누구든지 악의 구름으로 가려진 지성으로부터 어둠을 몰아내기를 원한다면, 이러한 빛에 도달하여 세상의 유일한 창시자가 하나님이라고 알고 하나님이 도우시면 그 분을 경건하고거룩하게 예배할 것입니다.

이것은 세상을 위해 하나님이 처음으로 인간에게 제정하신 법입니다. 인간의 첫 조상인 아담이 하나님에게 가르침을 받았지만, 생명에서 떠나고 그가 후손들에게 전해준 것들이 조금씩 망각 속에 전해지기 시작한 후에는 인간 안에 본성으로 새겨진 이 빛 외에는 다른 어떤 것도 대부분의 사람들 안에는 남아 있지 않았습니다. 이 빛을 따르는 자는 누구나 조명자 하나님에 의해 신앙의 은덕과 광채로 장식되고 인간의 힘을 초월하는 사랑으로 하나님을 사랑하고 하늘로의 확실한 길을 준비하는 합당한 자가 되었습니다. (라틴어 본, 광문석 등 역, [신편 천주실록], 258-264쪽)

#### 4) 공자

거슬러 올라가 창시자 공자의 경우를 보자.

##### 1. 하늘에 죄를 지으면 빌 데가 없다.

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」

##### 2. 군자는 ‘하늘의 명령(天命)’을 두려워한다.

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」

##### 3. 운명과 세상을 탓하지 않는다. 일상의 덕을 통해 초월자와 만난다.

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」

##### 4. 나는 50에서야 천명, 하늘이 준 소명을 알았고(五十而知天命), 그 완성은 70에서야 이루었다.

\*다산: 그것은 “육신을 넘어 도덕심을 완성하는 먼 길이였다.”

○補曰 道心爲之主，而人心聽命，則從心所欲，爲從道心之所欲，故不踰矩也。若衆人從心所欲，則爲從人心之所欲，故陷於惡也。【(曲禮)云：“欲不可從。”】

##### 5. 그러나, 그 초월자와 소명에 대해서는 말을 아끼셨다.

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

공자의 삶과 철학을 한 줄로 요약하면 다음과 같다.

##### 5. 너는 나를 그저 박식을 추구하는 사람으로 보느냐? 그렇지 않다.

子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」 위령공3

##### 6. 내 도는 하나로 꿰고 있다. 그것은 공감의 실천(忠恕)이다. 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子曰：「門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』 이인15

##### 7. 나날이 행할 말씀이 하나 있다면 그것은 공감과 배려(恕)이다. 네가 싫어하는 일을 남에게 하지 마라.

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」 위령공24

덕성의 보편성, 그리고 그 길을 따라 만나는 초월자와의 대화가 유교와 제1 계명과 같은 길을 걷고 있다.

공자와 퇴계, 「천주실의」와 「신편 천주실록」이 서로 어법은 달라도 비슷한 지점을 공유하고 있다는 생각이 들지 않는가.

내친 김에, 조선 유학의 논제도 살펴 보기로 하자. 유교의 기본 프레임 위의 변주이다.

## 5) 四端七情론

다산은 「서암강학기」에서 요순 이래의 유학의 원론을 다시금 확인하고 있다.

理者，道心也，天理分上也，性靈邊的也，氣者，人心也，人慾分上也，血氣邊的也。故曰：‘四端理發而氣隨，七情氣發而理乘。’ 盖心之所發，有從天理性靈邊來者，此本然之性有感也，有從人慾血氣邊來者，此氣質之性有觸也。

퇴계를 종장으로 하는 남인의 ‘철학’이 이 ‘이분법’ 위에 서 있다. 성호가 「사칠신편」에서 강조한 것도, 지금 [서암강학기]에서 목재와 나눈 얘기대로, 유교는 ‘덕성’, 즉 육신과 초월의 긴장 혹은 대치 위에 서 있다.

\*조선 후기 일급의 유학자들이 서학에서 느낀 동질감(?), 감탄의 단초가 바로 이곳이다. 틀림없다. 성호가 “이마두를 시피 보아서는 안 되네”라고 토로한 것은 리치의 천문 역상 수학의 새로운 지식을 경탄한 것이기도 하지만, 바로 이 ‘유교의 핵심’을 격하게 짚어낸 통찰, 그리고 그것을 자신의 삶에 증거하고, 이역만리 죽음을 무릅쓰고 포교에 힘쓴 그 정열에 대한 경의이다.

다산은 퇴계의 의도를 정확하게 짚었다. 四端理發而氣隨，七情氣發而理乘。四端은 맹자의 용례대로 덕성, 즉 타인과 전체를 위한 ‘인간적’ 충동인데, ‘짐승’의 이기적 세계에서는 기대할 수 없는 ‘초월적 감성’이다. 그래서 이원론을 고집했다. 가치와 중요성은 물론이고, 둘은 ‘기원’이 서로 다르다고 해서 분분한 논란을 일으켰다. “氣發은 육신에서 오고, 理發은 초월적 지평에서 온다.”

[천주실의]의 용어를 빌리자면 氣發=形性(獸性), 理發=神性(人性)에 해당한다.

\*놀랍게도 우계, 율곡 모두 뒤에 붙은 氣隨, 理乘의 의미를 몰랐던 듯하다. 성호도 오해 혹은 불만에서 이 정식을 고쳤다. 뒷 부분이 아주 중요하다. “덕성의 발현(理發)이 완성되기 위해서는 육신의 동의(氣隨)가 있어야 한다. 육신의 욕구(氣發)는 날뛰는 말처럼, 천방지축하기 쉬운데, 당연히 이성의 제어(理乘)가 있어야 하고...”

퇴계의 확신은 「심경」의 편찬자 진덕수에 힘입었다.

夫聲色臭味之欲 皆發於氣 所謂人心也. 仁義禮智之理 皆根於性 所謂道心也.  
惟平居莊敬自持 察一念之所從起 知其爲聲色臭而發則用力克治 不使之滋長. 知其爲仁義禮智而發 則



一意持守 不使之變遷. (진덕수)

\*율곡의 「성학집요」는 이 구절을 인용하면서, 자신의 구상을 훼손(?)시킨다 생각해서 “發於氣, 根於性”을 빼버렸다.

주자학을 ‘새로운 유교(Neo-Confucianism)’라 부른다. 이 기획에 철저한 인물이 율곡이다. 그 구상을 다산은 [서암강학기]에서 다음과 같이 정리하고 있다.

栗谷所論理氣, 總括天地萬物而立說, 理者, 無形的也, 物之所由然也, 氣者, 有形的也, 物之體質也. 故曰: ‘四端七情以至天下萬物, 無非氣發而理乘之.’ 蓋物之能發動, 以其有形質也. 無是形質, 雖有理乎, 安見發動? 故未發之前, 雖先有理, 方其發也, 氣必先之. 栗谷之言, 其以是也.

다산은 퇴계와 율곡이 같은 용어를 쓰고 있지만 ‘서로 다른 체계’를 표명하고 있다고 단언한다.

오래된 유교: 氣(육신) 理(덕성)... 퇴계- 유신론적(theistic 主理), 이원론  
새로운 유교: 氣(물질) 理(구조)... 율곡- 자연론적(naturalistic 主氣), 일원론

다산은 이 두 기획이 서로 다른 체계라는 것을 결국 간파했다.

율곡은 주자학의 ‘새로운 기획’에 철저했고, 퇴계는 ‘오직 주자학에 헌신했지만’ 본래의 유교, 그 관성때문에, 새로운 유교의 프레임인 理氣론을 수정할 수밖에 없었다. 이 ‘독자적 수정’이 고봉의 이의 제기를 불러왔고, 나중 율곡이 백업하면서 조선조 몇 백년의 철학 논쟁이 펼쳐졌다.

유교의 원 프레임은 ‘인심과 도심’으로 내걸듯이, 서학의 어법을 빌리면 영육의 전쟁이라 불릴 만한 것이다.

성호는 퇴계가 고집한 ‘유신론적 입장’을 더 강화해 나간다. 식산 이만부와의 대화에서 “퇴계는 호발론을 제창한 적이 없다!”고 했다. [사칠신편]에 그 곡절이 표명되어 있다.

그의 생각을 정리하면 이렇다.

“氣發은 없다. 존재하는 것은 모두 理發이다. 도덕성만 초월적인 것이 아니라, 짐승 육신의 욕구도 마침내 저 ‘초월자’의 의지의 결과라고 할 것이다. 그러므로 우주에 두 ‘기원’은 없다!”

율곡은 온통 기발이라 버텼는데, 성호는 지금 온통 이발이라고 맞섰다. 퇴계조차 놀랐을 것이다. 성호는 이런 비유를 들고 있다.

“목수가 온갖 목재로 연장을 동원하여 집을 짓고 있다. 그럼 그 집은 ‘누가’ 짓는 것이냐?”

또 이런 비유도 들고 있다.

“병졸들이 전장에서 적과 전투를 벌인다. 또 들판에 술을 걸고 밥을 짓고 있다. 이 일은 ‘누가’ 하는가. 목수는 주인의 주문에 따라 집을 짓고, 병졸들은 장수의 명령에 따라 전쟁을 하고, 또 밥을 짓는다.”

“고로 우주간 모든 일은 氣가 아니라 理가 主宰한다.”

성호는 지금 理氣론 위에서 신학을 논하고 있다. 여기서 다산까지는 딱 한 발짝 걸음이다.

누가 이렇게 묻는다. “理와 신학이라니? 리치는 그리 태극의 주재를 부정하고, 리를 속성으로 격하시키던데...다산도 그렇고...”

**\*理는 무신론적인가:**

마테오 리치는 理가 본시, ‘자연론적 접근’ 위에 서 있다는 것을 알았다. 이 성체를 허물어야 유신론적 설득의 길이 열릴 것이었다. 그런데 과연 理는 ‘무신론적’인가.

선교사들이 보내온 편지를 보고, 라이프니츠는 저 멀리, 서울도 가 보지 않고, “당신들이 오해했다”고 말한다. 理나 太極은 사물의 속성이 아니라, 기독교의 신에 해당하는 개념이라고 일깨워준 것이다.

롱고바르디는 理가 “그 자체로 볼 때, 영혼도 생명도 없으며, 섭리도 없고 지성도 없는” 수동적 제일질료라고 생각했다. 그러나 라이프니츠는 선교사들이 보내주는 단편을 통해, 이같은 이해가 심각한 결함이 있고, 오해를 품고 있다고 일깨운다. 理가 무신론적이라는 롱고바르디의 말은 당대 중국 관료들의 세속적 견해를 옮긴 것일 뿐, 理의 진정한 함의는 아니라고 말한다.

“太極은 힘이거나 제일원리이다. 理는 사물들의 이데아와 본질을 포함하는 지혜이다. 우리가 정신이라 부르는 최초의 에테르는 의지이거나 욕구이며, 이것에 의해 비로소 활동이 시작되고 창조가 실행된다. 理에서 나온 것이라는 덕들이 아무짝에도 쓸모없는 것은 아니다. 당신은 아마도 이 덕들을 통해 理 안에는 진리와 선의 근원이 들어 있음을 알 것이다.” (라이프니츠, 이동희 역, [라이프니츠가 만난 중국], 78쪽.)

그는 또 이 理가 “모든 것을 보고, 모든 것을 알며, 모든 것을 할 수 있는 ‘지성적’ 본성”이라고 말한다. 그러면서 덧붙인다.

“중국인들이 아무런 능력도 생명도 의식도, 지성도 지해도 없는 자연물에 그렇게 고상한 속성을 부여하지는 않았을 것이다.”

\*유의: 인간적 방식의 ‘지성’과는 구분된다. 가령 주자가 天地之心이라고 할 때, 이 ‘마음’ 또한 인간적인 것은 아니다. 그것이 ‘없다면’, 오얏나무에 딸기가 열릴 지 모르고, 그것이 있다면 저 너머의 수염난 인격을 떠올릴 것이다. 그것은 마음이 아니면서 마음이다.

그는 롱고바르디가 오해한 “冲漠無朕”이나 “無造作, 無情意, 無計度”을 인간의 유한한 지식이나 결단이나 숙고의 인위성이 배제되었다는 뜻일 뿐, 거기 ‘자연적 성향’과 ‘예정 조화’의 정신이 결여되었다는 것이 아님을 누누이 강조한다. 그는 理를 無爲로 보는 롱고바르디에 대해 반발하면서 이렇게 말한다.

“理가 그 자체로는, 그리고 氣가 없이는 아무것도 하지 않는다면, 어떻게 氣를 산출할 수 있겠습니까. 어떠한 행위도 하지 않고, 어떤 것을 산출해낼 수 있을까요. 그리고 氣가 단지 理의 도구에 불과하다면, 理에는 힘 또는 최초의 동력인(la vertu ou la cause efficiente)이 있다고 말할 수밖에 없지 않겠습니까. 제일질료가 제일원리 또는 제일의 형식, 순수한 활동성, 신의 작용에 의해서 산출되었다는

것을 고려한다면, 중국의 철학은 고대 그리스인의 철학보다 훨씬 더 기독교 신학에 가깝다고 할 수 있습니다.” (같은 책, 111쪽)

라이프니츠는 중국의 理가 제일 원리이며, 이를 통해 중국의 철학이 “그리스의 철학보다 더 기독교 신학에 가깝다”고 쓰고 있다.

방인 교수의 논문을 읽고 깜짝 놀랐다. 리치가... 이 태극, 리 속의, ‘최초의 동력’을 인정했다고?

“[천주실의]가 출간되고 1년이 지난 뒤인 1604년에 마테오 리치는 예수회 총장 아쿠 아비바(Claudio Acquaviva)에게 보낸 편지에서 [천주실의]에서와 달리 매우 유연한 태도를 보였다. 만약 태극을 지성과 무한성이 부여된 제1 원리로 간주한다면, 그는 태극을 하느님으로 간주하는데 더 이상 반대하지 않을 것임을 밝혔다.”

“만약 그들이 마침내 태극을 실체적(substantial)이고 지성적(intelligent)이며 무한한(infinite) 제1 원리(first principle)로 이해한다면 우리는 이것이 다름 아닌 하느님(God)이라고 말하는데 동의할 것입니다.68)”

다산은 주자학의 ‘새로운 프레임’이 공맹 유학의 왜곡, 심각한 변질이라고 생각해서, 이 체계를 망치로 허물어 버린다. 즉 理 대신 上帝를 복권시킨 것이다. 그리고 본래의 유교로 돌아가노라고 선포했다. 자신의 사상을 ‘본래의 유교 정신으로의 회귀’라는 뜻에서 수사학이라 불렀다.

그 중심에 인간 내부의 이 오래된 이분법이 있다. 「논어」 극기복례 장에 대한 다산의 해석은 이렇다.

“인간에게는 항상 상반된 두 의지가 동시에 피어난다. 여기가 지상과 천상의 관건(人鬼之關)이고, 선악이 갈라지는 곳(善惡之幾)이며, 人心과 道心の 교전장이고, 義가 이기느냐 欲이 이기느냐가 판가름나는 곳이다. 이 자리에서 猛省하여 힘써 (자신의 이기적 욕망을) 극복하면 즉 길(道)에 가까이 가는 것이다. (하지 않아야 할 것을) 안 하고 (욕심내지 않아야 할 것을) 욕심내지 않는 것은 道心에서 발한 것으로 이는 天理이다. (하지 않아야 할 것을) 하고 (욕심내지 않아야 할 것을) 욕심내는 것은 人心에서 발한 것으로 이는 私欲이다. 하지 않고 욕심내지 않는 것, 이는 人心을 극복하고 제압하여 道心の 명령을 들은 것이니 이른바 克己復禮가 이것이다.

이 경구는 孔子, 顏回, 曾子, 子思가 서로 전하고 은밀히 당부한 긴요한 뜻이다. 그래서, “오직 이것일 뿐”이라고 매듭지은 것이다. <이것일 뿐>이라고 말한 것으로 보아 길(道)이란 이를 벗어나지 않는다. 오호, 그 지극함이여.”

人恒有二志相反, 而一時并發者. 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. 無爲無欲, 是克制人心而聽命於道心, 是所謂克己而復禮也. 此一章孔顏曾思, 相傳密付之要旨也. 故結之曰, 如此而已矣. 既云如此而已, 則道無外是也. 嗚呼至矣. (□孟子要義2:41-42, □)

다산의 고전해석학 전편이 이 ‘대치’ 위에 세워져 있다. 이 회귀에 서학의 영향이 크게 자리하고 있는 것은 틀림 없다.

결정적이라고 판단하는 사람도 있다. 그러나 그들은 서교를 접하기 전에, 사서삼경과 주자를 위시한 유교 전통과 다기한 해석사에 너무나 익숙한 사람들임을 잊지 말자.

이들에게 서교의 기초는 별로 낫설지 않았을 것이다. “유교의 협력자(補儒)”라는 인식은 자연스러운 것이었다.

---

나는 바로 이곳이 다산이 자명소에서 서교를 “유문의 별파로 알았다”고 한 말의 곱절이 들어있는 곳이라고 생각한다.

“진리는 여인처럼 늘 옷을 갈아입는다... 그렇지만 달라진 것은 없다. 것처럼 도덕에는 혁신이 없다. 소피스트와 니체의 흥미로운 모험에도 불구하고, 모든 도덕적 개념은 공동의 선(善) 주위를 맴돈다. 도덕은 결합과 상호 의존과 조직에서 시작된다. 사회 안의 삶은 개인의 주권 가운데 일부를 공동의 질서에 양보할 것을 요구한다. 결국 집단의 복지가 행동규범이 된다. 자연이 그것을 요구하며, 자연의 판단은 늘 최종적이다... 타집단과의 경쟁과 전투에서 살아남을 수 있기 위해서는 집단 내부의 통일성과 힘이 필요하다!” (월 듀란트, 정영목 역, 철학 이야기, 플라톤 편)

화이트헤드는 서양철학이 ‘플라톤의 각주’라고 정리했다. 유학 또한 ‘공동체’를 위한 헌신을 덕성으로 고취해 왔다. 노장 불교를 제치고 유학이 ‘정통’의 지위를 갖게 된 이유가 여기 있다고 생각한다. 동서양의 인문학 철학뿐만 아니라 종교 또한 그렇다. 유대의 철학자 힐렐은 유태교를 한 마디로 정의해 달라는 요청을 받고 이렇게 말했다. “네가 싫어하는 바를 남에게 행하지 마라. 나머지는 다 주석에 불과하다.”

유교는 己所不欲 勿施於人, 소극적 경계로, 나아가 네가 서고 싶은 곳에 남을 세워주라(己欲立而立人)는 적극적 주문으로 자신의 원리를 一以貫之, 한 마디로 정리했다.

자신을 넘어 공동체에 헌신하라는 덕의 요청, 도덕의 규율은 그 너머의 토대와 이어진다. 도덕학은 신학과 짝해 있다. 왜 덕성의 고취가 신학과 닿아 있는가?

니체의 계보학적 분석에 의하면, 인간은 공동체에 빛을 지고 있다. 그 부채가 죄의식을 부른다. 죄의식은 또 초월적 권위와 연결된다. 즉 도덕과 신학은 한 몸으로, 둘은 분리될 수 없다.

--

베이커 교수가 말했듯이,

“다산의 신(神), 혹은 하느님(天) 개념의 형성에 카톨릭이 깊이 영향을 끼친 것은 사실이다... 그는 가혹한 심문 과정에서 살아남기 위해 안간힘을 쓰는 그 와중에서도, 초월적 인격으로서의 신이나 그를 보좌하고 있는 정령들에 관한 믿음을 비난하지 않았다.”

다산이 초월적 신을 믿었던 것은 분명하다. 상제는 천지를 창조하고, 인간을 우뚝 만물 위에 세우셨다.” 그는 인간의 본질이 대지에 속해 있지 않고, 초월로부터 왔다는 것을 의심한 적이 없다.

“천하의 만민들은 배태의 초에, 이 영명을 부여받았기, 만류를 훌쩍 뛰어넘어, 만물을 이용하고 향유한다.”

人則不然, 天下萬民, 各於胚胎之初, 賦此靈明, 超越萬類, 享用萬物.

2) 인간의 지적 도덕적 능력이 그로부터 왔다. 「자찬묘지명」의 마지막 대목을 다시 음미해 보자.

“하늘(天)의 은총을 입어, 어리석은 나를 깨우쳤네. 육경을 깊이 연구하여, 심오한 이해, 섬세한 통찰에 이르렀다네(荷天之寵。牖其愚衷。精研六經。妙解微通).”

3) 인간은 자신에게 주어진 판단과 행동의 권능으로 신의 뜻을 구현해야 한다!

다산은 인간의 본성을 ‘선을 좋아하고 악을 증오하는(好善惡惡)’ ‘충동(嗜好)’으로 규정했다. 소크라테스의 다이몬(Daimon)처럼, 그 내면의 지속적 ‘목소리’가 초월적 신을 증거하고 있다고 믿었다. 삶은 그 목소리에 귀를 기울이고, 배반하지 않는 선택으로 점철되어 가는 도정이라고 생각했다.

신은 그런 점에서 시험하는 자이고, 관찰하는 자이다. 나는 최근 다음과 같은 글을 읽고 화들짝 놀랐던 적이 있다.

“食色이 안에서 유혹하고, 名利가 밖에서 끌어당기고, 또 사적 기질이 나태를 좋아하고 일하기는 싫어하니, 그 결과 선을 따르기 산을 오르듯 어렵고, 악에 빠지기는 무너지듯 쉽다. 하늘이 이를 모르고 그렇게 시키는 것은 아니다. 다만, 이렇게 해야 진정 선을 행함이 귀해지기 때문이다.”  
食色誘於內。名利引於外。又其氣質之私。好逸而惡勞。故其勢從善如登。從惡如崩。天非不知而使之然也。爲如是然後其爲善者可貴也。[梅氏書平], 雷黃宗羲序錄。

하늘이 선한 본성을 주고도, 선악의 갈림길에서 고투하게 한 것이 다 ‘하느님의 의도’라는 것이 아닌가. “하느님이 알고도 그렇게 시키신다.(天非不知而使之然也.)” 그래야 선이 귀하다는 것을 증거할 수 있다는 것이다. 이것은 카톨릭의 논리이고, 또한 칸트의 도덕철학에서 만나는 것이기도 하다.

여기가 서교와 다산의 공유 지반이다.

## 7. 謊虛怪誕, 逆天慢神

그런데 왜 그는 서교를 배척하게 되었을까?

채제공이 순암에게 써 준 글이 있다.

8년 가을, 순암 안공이 東宮을 위한 桂坊官이 되었다. 발령을 하고 상계서 특별히 만나보시고선, 기뻐하며 말씀하시기를, “그대는 (기력이) 쇠하지 않았다. 공의 나이 73세였다...”

얼마 안 되어 공이 연소배들의 구설로 곤경에 처했다는 소식을 들었다. 노망이라는 소리를 들어가며... 西國의 利瑪竇輩가 지은 책이 근래 동국에 유행하기 시작했는데, 年少志學之人들이 舊聞에 질려, 新奇를 좋아라 하여, 풀이 늙듯 옛 학문을 버리고 저것을 추종하고 있다. 마침내,

- 1) '부모는 천주에 비하면 이차적이다(父母比天主。猶爲外也)'라거나,
- 2) '임금은 권속이 없어야 세울 수 있다(人主無眷屬而後可立也。)' 거나,
- \*3) '음양 二氣로는 萬物을 능히 生할 수 없다.' 거나,
- 4) '천당과 지옥은 분명히 있다(堂獄的然爲真有也。)' 거나,
- \*5) '태극도는 상대적 배치를 그려놓은 것일 뿐(太極圖不過爲對待語也。)'이라거나,
- 6) '천주 하느님이 강림하신 것이 예수이다(天主眞降爲耶穌也。)'라고 하는데까지 이르렀다.

대개 그 설들이 汪洋譎詭이 千百其端인데, 다들 程朱와 乖齧하고 있다. 불교를 배척하고 있지만 그건 흡사 도적이 주인을 미워하는 것과 같다.

未幾。聞公大困於年少輩口舌。譁然以老妄歸之。蓋西國利瑪竇輩所著書。近始有流出東國者。年少志學之人。厭舊聞而喜新奇。靡然棄其學而從焉。至曰父母比天主。猶爲外也。人主無眷屬而後可立也。二氣不能生萬物也。堂獄的然爲真有也。太極圖不過爲對待語也。天主眞降爲耶穌也。蓋其爲說。汪洋譎詭。千百其端。而無一不與程朱乖齧。其所以詆排釋氏。直盜憎主人耳。

지금 열거한 대목들은 유교와 서교의 갈라지는 지점들 가운데 대표적인 것 몇이다. 이를 감안하여 다산의 '비판'을 네 가지 항목으로 정리, 점검해 보고자 한다. 1) 현세의 부정, 2) 영혼의 불멸, 3) 교회와 도그마, 4) 自主之權, 혹은 자유에 대하여

### 1) 현세는 짐승의 세상?

[천주실의]는 신의 존재를 증명한 다음, 이어 3장에 들어서, 본격 '인간이 처한 현실'에 대해 설하기 시작한다. 두어 대목, 번역을 들려드린다. 서두는 이렇다.

“하느님이 인간을 동물 위세 세우셨다는데, 보면 동물들이 더 축복받은 것 같다. 수고도 하지 않고 저장할 필요도 없지 않으나. 인간은 울며 태어나, 온갖 병고와 노역에 시달리다가 간다. 주변 미물들의 성가심은 말할 것도 없고, 서로 죽이고, 속이는 곳이 이 세상이다.”

리치의 이야기는 계속된다.

태평의 세상도 있지 않냐고? 글썄. 그때라도 온전한 복을 누릴 수 있을까. **“창고가 그득하면 자식이 없고, 자식이 있으면 재능이 없고, 재능이 있어도 생활이 안되고, 여유가 있다 싶으니 권세가 없네.”** 인생, 어딘가는 부족해! 그렇지 않은가. 벅찬 기쁨과 환희도 쪼그만 성가신 불행에 쓰러지고 말지.

(이처럼) 일생을 온갖 근심과 걱정, 시달리다가, 마침내 '큰 걱정' 즉 죽음으로 종결! 죽음이 닥치면 흠속이 예약되어 있는 것을... 누구도 도망치지 못해. 그래서 옛 현자가 자식들을 경계했다네... “너 자신을 속이지 말고, 마음의 빛을 어둡게 하지 마라 (\*양심을 저버리지 마라). 사람들이 그토록 밀치고 달리나, 결국은 무덤으로 종착되는 것을...” 우리는 지금 살아있는 것이 아니라, 죽음의 한 가운데 있으니, 탄생과 더불어 죽음이 시작되고, 죽음으로 이 일이 끝난다. 오늘 지나간 하루는 하루가 사라진 것이고, 하루 더 무덤으로 가까이 간 것이다.

지금까지는 다만 '外苦(\*환경적 물질적 제약)'만을 읊었을 뿐이다. 그 '內苦(\*정신의 실존적 곤고)'를 어찌 감당할 것인가. 이 세상의 신고는 리얼한 고통이고, 쾌락은 거짓된(일시적, 수동적) 해소일 뿐. 수고와 번질이 일상이고, 오락(즐거움)은 어쩌다 주어지는 것. 하루의 환난을 적자 해도 10년의 붓이 모자라는데,



일생의 통고를 어찌 한 생으로 읊어댈 수 있으리...

인간의 마음은 이처럼 사랑, 증오, 분노, 두려움이라는 네가지 정(四情)의 침공을 받는다. 흡사 산 높이에 있는 나무가 사방에서 불어오는 바람에 두들겨맞는 것처럼... 여기 누가 고요를 누릴 수 있겠는가. 혹은 주색에 빠지고, 혹은 공명에 혹하며, 혹은 재물에 눈이 머는 등 각각의 욕망에 요동친다. 누가 바깥의 외물을 돌아보지 않고 자신의 존재에 충만할 수 있을 것인가. 사해의 땅을 주고 온 나라 백성을 다스려도 도무지 만족할 줄 모르나니, 어리석도다!

그런 즉, 사람들은 저 한 몸의 道도 모르는데(\*저 하나 어디로 가야할지 막막한데), 하물며 그밖의 도를 어찌 알겠는가. 혹은 釋迦氏를 따르고 혹은 老子氏를 밟으며, 혹은 孔子氏를 본받는다. 이 셋이 천하의 마음을 다 휘어잡을 수 있겠는가. 호사가가 나타나서 새 교설을 신고 따로 문호를 세우니 삼교의 갈래가 어느새 3천 너머로 갈라졌다. 다들 자신이 '正道, 正道, 바른 길이다.'라고 떠들면서 천하의 도(\*질서)는 날로 비격이고 혼란에 빠졌다. 윗사람은 아랫사람을 밟고, 아랫사람은 윗사람을 치받으며, 폭력적인 아버지에게 망나니 아들! 임금과 신하는 서로를 엿보고, 형제는 서로 다투며, 부부는 각자 딴 생각이요, 친구들은 서로를 속인다. 온 세상이 모두 거짓과 기만, 사특 망상에 빠져 있어 도무지 '진실의 마음(眞心)'이 없게 되었다.

오호라, 진실로 세상 사람들을 불작시면, 그 모습이 흡사 대양에서 큰 풍랑을 만나, 선박은 부서지고 사람들은 파도에 잠겨 꼬락거리는데, 각자 제 살길을 찾느라 다른 사람 돌아볼 겨를이 없는 듯하다. 손에 닿는 대로 부서진 널빤지를 잡고, 혹은 썩은 돛대를 붙들고 혹은 부서진 광주리를 안고... 한사코 붙들고 있지만 사람들은 속절없이 죽어나간다. 정말 애석하도다.

모를레라. 천주께서는 何故로, 왜!! 사람을 이런 환난 가운데 던지셔서, 그 사랑이 도리어 짐승에게만도 못한 듯하게 하셨을꼬...

\*서양 수도사(西士)의 답변

세상이 이처럼, 환난으로 낭자한데, 우리는 지상의 애착을 끊어내지 못하고, 편안할 날이 없다. 어찌 그런고? 세상의 곤고가 이리 극심하거늘, 세상 사람들은 어리석고 무지해 이곳에다 大業을 세우려 한다. 토지와 건물을 사들이고(闢田地), 이름과 지위를 도모하며(圖名聲), 오래 살겠다고 바둑이며(禱長壽), 자식 경영에 골몰한다(謀子孫), 이 과정에서 사람을 죽이고, 불의한 침탈도 서슴지 않는다. 위태로운 삶이여!

옛적 서쪽나라(西國)에 유명한 두 현자가 있었으니, 하나는 헤라클레이토스(黑蠟), 하나는 데모크리토스(德牧)라 했다. 흑납은 언제나 웃고 다녔고, 덕목은 늘 통곡에 목이 메었다. 세상 사람들이 헛된 물건(虛物)을 쫓아 헤매는 것을 보고, 한 사람은 한심해서 놀렸고, 또 하나는 불쌍해서 울어 주었던 것이다.

또 이런 이야기도 들은 적이 있다. 옛적 어느 나라의 풍습으로, 지금도 그런지는 모르겠으나, 그곳에는 자식을 낳으면 친구 이웃들이 몰려가서 목을 놓아 통곡했다고 한다. 이 괴롭고 곤고한 세상을 견뎌 나가야 할 것이 가슴 아파서였다. 반대로 누군가가 죽으면 그 문에 몰려 가서 악기를 통기며 축하해 주었다 한다. 이제 그 고통과 수고로부터 자유하게 되었기 때문이다. 그들은 삶은 재앙이고, 죽음은 축복이라 여겼다. 그렇지? 좀 심했지.. 그러나 이 세상의 실재를 환상 없이 들여다본 통찰이 아닌가?

... 그러한 바, 인간은 今世, 즉 이 세상에 속한 것이 아니다. 진정한 삶은 後世, 죽음 이후에 열린다!

다산이 ‘유문의 별파’와 함께, ‘문원의 기상이라 했을 때, 이런 새로운 비유와 어법, 허를 찌르는 상상력이 그를 매료시켰을 것이다. 실제 다산은 유배 이후에도, 자신의 시와 편지, 논설 가운데, 서학의 상상력을 빌려, 자신의 문체에 녹여낸 것이 적지 않다. 가령,

有粟無人食，多男必患飢。達官必蠢愚，才者無所施。家室少完福，至道常陵遲。翁菴子每蕩，  
婦慧郎必癡。月滿頻值雲，花開風誤之。物物盡如此，獨笑無人知。(獨笑, 1804)

“창고가 그득하면 자식이 없고, 자식이 있으면 재능이 없고, 재능이 있어도 생활이 안되고, 여유가 있다 싶으니 권세가 없네.”

지금 하려는 말은, 서교가 이 ‘현세’를 보는 시각이다. 이 생은 금수의 세상이고, 인간의 세상은 사후에 다시 기약하는 것인가?

다산은 형에게 보낸 편지에서 다음과 같은 일화를 전한다.

윤의심(尹猥心)을 재작년 해남(海南)에서 만났을 때에 내가 ‘죽지 않고 서로 만났으니 이상도 하네.’라고 했더니, 윤이 ‘사람이 죽기가 어찌 쉬운 일인가.’라고 했습니다. 내가 ‘사람이 죽기가 가장 쉬운 일이네.’라고 했더니, 윤이 ‘죄악(罪惡)이 다한 연후에 사람이 죽는 거네.’라고 하였고, 나는 ‘복록(福祿)이 다한 연후에 사람이 죽는 거네.’라고 하다가 서로 웃고서 그만 두었습니다. 그가 말한 ‘죄악이 다한 연후에 사람이 죽는다.’는 것은 대체로 이 세상을 괴로운 세상으로 여겼기 때문입니다만, 이것은 바로 하늘을 원망하고 사람을 탓하는 말로 진정으로 도(道)를 아는 사람의 말은 아닙니다. (고전번역원 번역)  
尹畏心再昨年海南相見時，我曰：“不死而相見，異哉！”尹曰：“人死，豈易事耶？”我曰：“人死最易事。”尹曰：“罪惡盡，然後人死。”我曰：“福祿盡，然後人死。”相笑而罷。彼云‘罪惡盡然後人死’者，蓋以此世爲苦世也。然此乃怨天尤人之言，非真正知道之言也。

이 구절은 다산이 ‘현세’를 인간의 세상으로, 요수불이, 궁통득실을 ‘운명’으로 알고 받아들여야한다는 토로이다. 현세를 부정하는 것은 ‘하늘을 원망하고, 사람들을 탓하는’ 것으로 ‘도를 아는 사람의 발언’이 아니라고 말하고 있다.

여기가 서교가 유교와 갈라지는 첫 갈림길이라고도 볼 수 있다.

## 2) 영혼은 불멸인가, 천당 지옥은 있고?

『다산시문집』 권 9: “況其所莅地方，卽邪說誣誤之鄉，愚氓之迷不知反者，寔繁其徒。故臣就議按道之臣，講搜捕之方，而發其隱匿，諭禍福之義，而曉其疑怯。設斥邪之禊，而勸其祭祀，執守邪之女，而成其婚嫁。復求一鄉之善士，而相與質疑送難，以講聖賢之書。旣以思之，臣之所爲，殆亦有進，自幸自欣，伊誰之賜?”

영혼은 불멸한가? 마테오 리치는 영혼의 불멸을 다음과 같이 논증한다.

(1) 감각은 사물 등의 물질에 기초하고 있다. 동물은 여기 갇혀 있다. 그러나 영혼은 물질에 매여 있지 않다.

凡知覺之事，倚賴於身形，身形死散，則覺魂無所用之。故草木禽獸之魂依身以爲本情，身歿而情魂隨之

以殞。若推論明辨之事，則不必倚據於身形而其靈自在；(\*추론 등은 신체에 의존하지 않는다고?) 身雖殞，形雖換，其靈魂仍復能用之也。故人與草木禽獸不同也。

(2) 변화는 가령 물과 불처럼 서로 다른 물질이 부닥칠 때 일어난다. 그런데 이 영혼은 비물질적이므로 부닥칠 일이 없다.

(3) 금수는 몸의 노예일 뿐이지만, 인간은 그 영혼으로 하여 몸의 주인으로, 자유 전권을 가진다. 이는 신적인 특징이다.

(4) 어리석은 사람은 빠고, 사후에 명예를 얻기를 바라는 사람이 많다. 그런데 다 흩어지고 영혼이 없다면, 보고 듣지도 못하는데 무슨 소용일 것인가

(5) 효자들은 ‘생시처럼 돌아가신 이후에도 모신다’고 했는데, 영혼이 없다면, 이견 아무런 의미가 없지 않은가.

(6) 사람은 누구나 오래 살기, 영생을 바라지 않는가

(7) 이 세상에 만족하는 사람이 누가 있는가. 그래서 내세가 있다.

(8) 오직 천주만이 우리를 만족시킨다. 그래서 이런 기도가 있다. “상제 공변된 주께서 우리를 여기 낳으셨으니, 당신만이 우리를 만족시킬 것임이라. 당신께로 돌아가지 않으면, 그 마음, 편안하고 만족할 수 없네...”

(9) 천주께서는 공변되시어, 선한 자에게는 상을 주고, 악한 자에게는 벌을 준다. 지금 악한 자가 부귀 안락을 누리고 선한 자들이 빈천 고난을 겪고 있지 않다.

지상의 정의가 충분하지 않으므로, 죽음 이후에 그 선한 혼을 상주고, 악한 혼을 벌준다. 만약 몸따라 영이 죽고 말면 천주는 대체 어떻게 벌을 줄 것인가.

天主報應無私，善者必賞，惡者必罰。如今世之人，亦有為惡者富貴安樂，為善者貧賤苦難，天主固待其既死，然後取其善魂而賞之，取其惡魂而罰之。若魂因身終而滅，天主安得而賞罰之哉？

다산은 영혼의 불멸과, 천당 지옥에 대해 직접 언급하지는 않는 듯하다. (\*아시는 분이 알려주시면 좋겠다.) 그러나 [자명소]의 “역천만신”이 다산의 인식, 그 대강을 알려 주고 있다.

(6),(7)은 적절한 논리가 아닌 듯하다. 사람이 바라므로, 그것이 존재한다니? 내가 상상하는 것은 당연히 실재할 것이라고 믿는 것인가?

(5)는 제사 문제와 걸려 있다. 주자학의 변명은 이렇다. 율곡은 ‘물질성’을 묻는 것은 핀트가 어긋났다고 말한다. 부모도 그렇고, 고전이나 종교처럼, 그는 기억함으로써, 그리워함으로써 ‘존재’하게 된다. 고전을 통해,古人들을 불러내, 흠모하고 대화하는 것처럼...

공자가 말했다.

「唐棣之華，偏其反而。豈不爾思？室是遠而。」子曰：「未之思也，夫何遠之有？」

누가 집이 멀다고 하는가. 그를 생각함으로 그대는 여기 와 있는 것을... 길이 멀고, 강이 가로막고 있다

함은, 사랑과 그리움이 부족한 것이라네...

대중적 설득력으로 가장 강력한 것이 마지막 항목 (9)이다. 억울한 세상, 나쁜 놈들이 득세하고, 선한 자들이 핍박받는 부정의한 세상에... 눈을 감지 못하는 사람들은 다음 생에, 저 너머 내세의 심판의 존재를 떠올릴 것이다.

다산이 이 주제를 본격 언급하고 있지 않다 하겠지만, 단서는 있다. [변방소]의 다음 대목이다.

『다산시문집』 권 9: “況其所莅地方, 卽邪說誣誤之鄉, 愚氓之迷不知反者, 寔繁其徒. 故臣就議按道之臣, 講搜捕之方, 而發其隱匿, 諭禍福之義, 而曉其疑怯. 設斥邪之禡, 而勸其祭祀, 執守邪之女, 而成其婚嫁. 復求一鄉之善士, 而相與質疑送難, 以講聖賢之書. 既以思之, 臣之所爲, 殆亦有進, 自幸自欣, 伊誰之賜?”

다산은 서교가 아닌 유교의 ‘禍福’ 메카니즘으로 그들을 설득시키고, 그들의 ‘의심’과 ‘두려움’을 제거해 나갔다고 했다.

--

생명은 기의 결합으로, 죽음은 그 흩어짐이다. 육신과 더불어 감각과 정신 또한 흩어진다. 이 점에서 사과와 매미, 소와 사람 사이에 아무런 차이가 없다. 모인 氣는 때가 되면 흩어지는 것. 내세는 없다.

리치는 “영혼이 무형이기에 신적 속성을 갖고 있고, 또 불멸”이라고 말한다. 그러나 氣의 사유는 이렇게 말할 것이다.

“정신 또한 물질의 구성이다. 心是氣. 두뇌는 척추골이 진화한 것. 감각과 적응의 최상층에 있지만, 물질과 감각을 떠나 있지 않다. 남들에게 별 관심이 없고, 흥미없는 책에 시큰둥한 이유는, ‘내 몸에 절실한 구석’이 없기 때문이다. 본능은 내분비선과 신경조직과 얽혀 있다. 몸이 사라지면 이들 또한 사라지고, 감정도 욕구도 그와 더불어 소멸할 것이다. 울곡은 ‘사려(意)’는 감정과 욕구를 판단하고 행동을 조율하는 기능이라고 했다. 몸이 사라지면 당연히 ‘사려’가 사라진다. 몸을 위해 저장된 기억들도 흩어지고, 그는 마치, 태어나기 이전의 자신(?)으로 돌아간다. 원시반종, 영혼은 육신처럼 유한하고, 일시적이다. 너무 슬퍼하지 마라.”

佛之言曰。人死精神不滅。隨復受形。於是輪迴之說興焉。易曰。原始反終。故知死生之說。又曰。精氣爲物。游魂爲變。先儒解之曰。天地之化。雖生生不窮。然而有聚必有散。有生必有死。能原其始而知其聚之生。則必知其後之必散而死。能知其生也得於氣化之自然。初無精神寄寓於太虛之中。則知其死也與氣而俱散。無復更有形象尙留於冥漠之內。(정도전, 佛氏輪迴之辨)

이 논제는 조선 유학에서 삼봉의 [불씨잡변]의 첫머리에 불교를 두고 한 논의에서 일반적 시각으로 자리잡았다.

或問。子引先儒之說。解易之游魂爲變曰。魂與魄相離。魂氣歸於天。體魄降于地。是人死則魂魄各歸于天地。非佛氏所謂人死精神不滅者耶。曰。古者。四時之火皆取於木。是木中元有火。木熱則生火。猶魄中元有魂。魄煖者爲魂。故曰鑽木出火。又曰形既生矣。神發知矣。形。魄也。神。魂也。火緣木而存。猶魂魄合而生。火滅則煙氣升而歸于天。灰燼降而歸于地。猶人死則魂氣升于天。體魄降于地。火之煙氣。卽人之魂氣。火之灰燼。卽人之體魄。且火氣滅矣。煙氣灰燼。不復合而爲火。則人死之後。魂氣體魄。亦不復合

而爲物。其理豈不明甚也哉。

우물에서 밥을 지을 때, 김으로 날아간 수증기가, 다시 우물 속으로 들어오는 것은 아니지 않느냐.  
한번 간 氣는 다시 돌아오지 않는다.

“훈이 하늘로, 백이 땅으로”라는 어법에 혼동되지 말라. 둘 다 기이고, 다만 재질에 따라, 허공과  
지상으로, 돌아가는 장소가 다를 뿐...

그럼, 복선화음...은 어떡합니까? 율곡의 [성학집요] 위정, 제 6 謹天戒에 주자학의 화복론이 집약되어  
있다.

臣按。人君事天。如子事父。念念對越。不可少忽。人事既已慎修。而天戒尤當祇畏。

“事父처럼 事天하라. 그분과의 나날의 대면에(念念對越), 조금치도 소홀해서는 안된다. 하늘의 견책을  
더욱 두려워하라.”

조심 조심, 늘 삼가며 ‘하늘’을 섬긴다. (\*이 구절은 리치가 인용하고, 다산이 강조하는 대목이다.)

詩曰。維此文王。小心翼翼。昭事上帝。聿懷多福。厥德不回。以受方國。大雅大明之篇

그러므로 하늘의 ‘진노’를 두려워하라.

詩曰。敬天之怒。無敢戲豫。敬天之渝。無敢馳驅。昊天曰明。及爾出王。昊天曰旦。及爾游衍。大雅板之  
篇

“하늘은 선한 자에게 복을 주고, 악을 행하는 자에게 화를 내린다.” (서경 탕고)

成湯作誥曰。夏王滅德作威。以敷虐于爾萬方百姓。天道福善禍淫。降災于夏。以彰厥罪。商書湯誥

이 하늘은 따로 번제를 받거나, 제의에 기뻐하지 않는다.

伊尹曰。嗚呼。惟天無親。克敬惟親。民罔常懷。懷于有仁。鬼神無常享。享于克誠。天位艱哉。商書太甲

그는 다만 올바른 행동과 정치를 기뻐할 것이다.

○成王曰。若昔大猷。制治于未亂。保邦于未危。周書周官

사람들은 묻는다. 여기 인용들은 ‘유신론적’ 외경을 표명하고 있다. 주자학은 ‘자연론’에 철저하다.

그럼 당연히 이런 의문이 떨어진다.

누가 화복을 주관하는가? 리치는 여기 “누군가가 있어야 하지 않느냐?” 이 질문을 의식한 듯,  
율곡은 주자학의 화복론을 이렇게 정리해 주고 있다.

臣按。人者。天地之心也。人君能行善政。和氣感乎上。則休祥至焉。多行非道。乖氣感乎上。則災異作焉。  
。天何心哉。皆人所召耳。第於其間。有常有變。善之致祥。惡之致災。理之常也。善不見祥。惡不見災者。  
。數之變也。聖賢之君。因災修省。則災變爲祥。庸暗之主。狃於無災。則反招殃禍。此必然之勢也。大抵  
應天以實。不以文。誠以實心修實德。則危可使安。亂可使治。亡可使存。何災之不可弭乎。惟其外示恐懼  
之容。內無修省之實。故天怒不可回。國勢不可救耳。

“天何心哉” 하늘은 ‘의지’가 없다. 즉, 특정한 인격으로 의도적 판단, 자의적 힘을 행사하지 않는다.

그럼? 가령, 군주가 선정을 베풀면 나라에 화기가 돌고, 선한 영향력들이 퍼져나갈 것이다. 반대이면

원망과 갈등이 무성하고, 무질서가 자랄 것이다. 당장 별 일이 닥치지 않는다고 무심 태만하면 반드시 재앙이 닥친다. 이것은 ‘必然之勢’이다.

주자학의 理는 자연의 원리이다. 모든 것은 사물들의 내부와 물질들의 계기로 일어난다. 그 밖에 힘을 행사하는 외부적 동력은 없다. 화복 또한 사태 내부의 메카니즘으로 존재할 뿐, 외부의 초월적 의지가 개입될 수 없다.

자연의 이치는(理之常) 이처럼 선악의 과보가 어김없이 진행되도록 했으나, 세상은 그러나 數之變, 이 과보가 제대로 행사되지 않는 것도 사실이다. 시간차도 있고, 우연도 개입한다. 그 점을 숨기지 않는다.

울곡은 그렇다고 ‘이 과정’에 ‘초자연적 의지’가 개입할 수는 없다고 말한다. “天何心哉”

常人之情。憂現目前。則稍能謹慎。患在慮外。則類不知戒。是故。當災異之初作也。雖凡主。亦知驚動。及乎災異屢作。不見朝夕之應。則玩而不懼。殊不知妖孽之應。或緩或速。速則禍小。緩則禍大。患難既作。亡象已著。然後雖欲革心修德。已無及矣。千古以來。覆轍相接。吁可悲哉。

보통 사람들은 목전에 그 ‘과보’가 닥치지 않는 것을 보고, 삼가고, 두려워할 줄 모른다. 재앙의 도래는 빠르기도 하고, 느리기도 하다. 빨리 오는 것은 미약하고, 늦게 오는 것이 무섭다. 天戒를 두려워하지 않고 태만하다가 나라가 망하고 환난이 닥치는 수가 있다. 그때, 아차 해도 이미 늦었다.

--

다산이 충청 내포에서 신자들을 회유함에, “諭禍福之義, 而曉其疑怯”했다는 것은 바로 이 유학의 화복론을 들어, 그들을 일깨웠다는 것을 말하고 있다. 틀림없다.

세상 억울한 것은 그럼 어떡하냐는 항의를 어찌할 것인가. 놀랍게도 주자학은 “덕에는 따로 보상이 필요없다”고 말한다. 덕 그 자체가 바로 보상이라는 것. 이는 스피노자의 생각과 한치 틀리지 않는다. [에티카]의 최후의 정리는 다음과 같다.

“지복은 덕의 보상이 아니라 덕 그 자체이다.”

순암은 말한다.

“설사 천당과 지옥이 있다고 하더라도, 사람이 현세에 살면서 선을 행하고 악을 제거하여 행실이 온전하고 덕이 갖추어진다면 틀림없이 천당으로 갈 것이다... 그러니 사람이 현세에 사는 동안에 열심히 선을 실천하여 하늘이 내려준 나의 참된 천성을 저버리지 않는다면 그뿐이지, 어찌 털끝만큼인들, 후세의 복을 바라는 마음을 가질 필요가 있겠는가.”

순암은 보상을 기대하지 말고, 덕 자체를 닦는 것이 聖學이라고 말한다. 그것은 당연한 귀결로 현세에 집중하기를 요구한다.

“세상을 원수로 여기다니... 이 세상에 태어난 이상, 부귀와 빈천, 궁통과 利害가 따르는 것은 형세상 당연한 일이다. 그런데 이를 성찰하여 극복하는 노력에 대해서는 알지 못하고, 이 세속을 원수라고 여긴다면, 군신의 의리 또한 끊어지게 된다. 마귀에 대한 설은 더욱 이치에 닿지 않는다.”



그는 유교의 제사가 ‘보답’인데 대해, 카톨릭은 ‘기복’이라고 생각했다. 그런데도 카톨릭이 제사를 부정하는 것을 도무지 이해할 수 없다고 말했다.

### 3) 신화, 복음, 교회 체제

다산은 “하느님의 혀가 내 도심에 깃들여 있다”고 한 마디로 정리했다. 하느님은 내게 직접 소통하시고 있다. 거기, 아무런 대리인도, 민족지적 신화와 상상력이 필요하지 않다.

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，道心之所徹告，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，愧怍之發，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，如墳如簏’，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。([중용자잠])

하느님과 나와 직접적 연결 외에, 다산은 서교의 어느 교리, 신화, 상징, 체계, 역사도 자신의 기록 안에 언급하지 않는다.

「신편 천주실록」이 말하는 세 차례 계명 가운데 유교는 첫번째에 ‘자연의 법’에 고개를 끄덕일 것이다. 이 법은 ‘보편적’이다. 민족지적 선택이나, 특별한 은총이 아닌 모두의 것이다. 이것이 유교와 궤를 같이하고 있다는 것은 앞에서 살폈다.

다산은 그러나 2) 모세의 십계 명판이나 3) 하느님이 동정녀의 몸을 빌려 ‘예수’로 강생한 것에 대해 당연하지만, 아무런 언급도 없다.

## 8. 이성의 법정

1) 다산의 유신론을 다음과 같이 개괄할 수 있다.

### - 누가 신의 존재를 논증하는가. 그것은 ‘즉각적’으로 확인된다

다산은 신의 존재를 논증하는데 관심이 없었다. 어느 편이나 하면, 그의 확신은 즉각적이고 심정적인 것이었다. “하늘은 말씀이 없다. 내 속의 도덕감이 곧 그분의 혀가 있는 곳이다.”

### - 신은 변덕을 부리지 않는다

또 그의 ‘하늘’은 철두철미 ‘도덕적’임을 빼놓을 수 없다. “하느님은 질투하거나 화내지 않는다.” 더구나 자신의 ‘믿음’을 실험해 보기 위해 아들을 번제로 바치라는 ‘명령’을 다산은 도무지 이해할 수 없을 것이다.

## - ‘계시’를 말하지 않는다

각자가 홀로 이 ‘운명’을 감내해야 한다. 누가 대신 죄를 안고 갈 수도 없고, 혹은 하느님의 계시로 구원받을 특권이나 첩경은 없다.

다산은 신은 철두철미 합리적이라고 믿었다. “신은 합리성 그 자체이다.”

## - 그를 위해 따로이 드릴 예배는 없다

다산은 공자가 “내가 기도를 드린지 오래 되었다(子曰, 丘之禱久矣.)”는 생각에 동의하고 있다. 하느님의 뜻이 구현되는 공간은 ‘일상’의 관계와 거래에 있을 뿐이다. 신은 자신의 공간 혹은 거소를 가지고 있지 않기에, 신을 향한 예배(事天)는 그러므로 신 ‘그 자신’을 경배하는데 있지 않고, 이웃과 사회를 향한 동정(仁)과 책임(義)을 다하는데 있다. “신은 백성을 통해서 보고 듣는다(太誓曰, 天視自我民視, 天聽自我民聽. 此之謂也.)”

## - 그러므로 대속(代贖)은 없다. 각자가 자신의 죄의 가능성과 대면한다.

인간은 각자 자신의 선악을 감당할 뿐이다. 누구나 시시각각 도덕적 갈등 상황에 빠지며, 그 ‘날마다의 전장’에서 선한 실천은 어렵고, 우리는 ‘무너지듯’ 악을 선택하고 죄에 빠진다.” 아무도 이 실존을 대신할 수 없다.

## - 교회와 사제가 왜 필요한가

그렇지만 카톨릭의 교리와 성례에 대해서, 아무 언급이 없다. 교황의 권위와 미사의 의례에 대해서도 당연 아무 언급이 없다.

이 점에서 다산은 ‘종교적’이지 않다! 하느님을 믿고 있으되, 그 구현의 공간은 ‘평범한 개인’이, ‘일상적 공간’에서 감당하는 것이기에, 그에게는 이를테면 모든 사람이 사제였고, 모든 공간이 교회였던 셈이다. 그는 계급으로서의 사제를 말한 바 없고, 구원의 중심으로서의 보편 교회(카톨릭)을 따로 세운 바 없다.

## 2) 제사에 대하여

다산의 흥중에 이런 근본적 물음이 있지 않았을까?

1790년 윤유일의 북경 방문 때 구베아(A. Gouvea, 湯士選) 주교는 카톨릭의 이름으로 조상의 제사를 지내서는 안 된다고 잘랐다. 카톨릭이 ‘종교’가 되는 순간, 조선의 자생적 신자들은 전통의 유교로 돌아갈 것인지, 순금의 신자로 아웃사이더가 될 것인지를 결정해야 했다. 그 가혹한 심판대가 이후의 피비린내를 예고했다.

혼란과 박해, 피비린내를 헤치며, 유배의 18년 세월, 그 한가운데에서, 다산의 흥중에 그런 생각이 들지 않았을까? “제사를 지내지 말라”는 계명은 어디서 발화된 것일까? 그것이 하느님 상제의 뜻일까? 그 판단은 누가 하는가?

리치는 말했다.

인간에게는 “이성(靈才)이 있고, 이것이 시비를 가리고, 진위를 판단할 수 있다.”  
凡人之所以異於禽獸，無大乎靈才也。靈才者，能辯是非，別真偽，而難欺之以理之所無

이성이 발동하는 곳에, 타인의 판단이나 강제가 끼어들 수 없다고 했다. 이를 해가 중천에 떴는데, 등불을 들고 설치는 어리석음에 비유하기도 했다.

靈才所顯，不能強之以殉夫不真者。凡理所真是，我不能不以為真是；理所偽誕，不能不以為偽誕。斯於人身，猶太陽於世間，普遍光明。舍靈才所是之理，而殉他人之所傳，無異乎尋覓物，方遮日光而持燈燭也。  
(자신이 옳다는 것을 따라라. 남이 전해주는 것 말고...)

왜 제사를 지내지 못하게 했을까?”

중국의 선교를 둘러싼 카톨릭 교파들의 분쟁이 있고, 이의 제기, 그리고 교황청의 칙령이 있다.

교황청의 권위가 ‘이성’에 앞서는 것일까? 만일 교황청이 아니라 내 ‘이성’이 돌아가신 분을 추모하고, 그분을 기억하는 전례를 행하는 것이 떳떳하고 옳은 일이라고 판단할 수 없는 일인가?

성경은 수많은 이야기를 전하고 있다. 거기 ‘이성’이 감당할 수 없는 수많은 교리와 이적이 있다. 천상에 계시던 천주가, 교화를 위해 예수로 강생했다는 얘기와, 처녀의 몸을 빌어 태어났다는 얘기, 수많은 병자를 고치고, 기적을 행했다는 이야기, 십자가에 못박혔으나 사흘만에 부활했다는 얘기, 죽음은 육신의 일일 뿐, 영혼은 다음 생에서 천국의 심판을 받고, 천당의 복을 누리거나, 혹은 지옥으로 끌려간다는 이야기, 애매한 사람은 연옥이라는 중간지대의 단련을 다시 겪는다는 이야기 들...

생물학적 진실을 무시하고, 과학적 사실과 배치되는 이들 수많은 ‘성경’의 이야기들을 다들 ‘액면 그대로’ 믿고 있는 것일까. 최근 길희성, 오강남 교수 등은 기독교의 교리와 성경 등을 ‘액면 그대로’ 읽으려는 성서 문자주의를 반성해야 한다고 역설하고 있다.

욥의 고난은 하느님이 인간이 기대하듯 선한 일에 복을, 악한 일에 벌을 주시는 분이 아니라는 것, 그 ‘불합리’를, 피조물이 이해할 수 없어도, 그것을 수용하라는 뜻이 아닐까.

다산은 天命에 대해 이렇게 말한다.

\*천명을 안다는 것. 그것은 窮通에 의연하게, 上帝의 규칙을 따르는 것. 그 길을 따라 '기다릴 뿐'. 그것이 하늘의 뜻에 선다는 뜻이다.(\*그의 호, 사암은 종교적 취지를 함축하고 있다. 후세의 평가? 사후 하느님의 은총?)

知天命，謂順帝之則，窮通不貳也。【《孟子》云：“夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”】

하늘의 명령은 둘이다. 1) 내게 주신 덕성, 그리고 2) 내게 주어진 숙명(死生禍福榮辱).

補曰 命，天之所以賦於人者，性之好德，是命也，死生禍福榮辱，亦有命。不知命，則不能樂善而安位。【不能素其位】故無以為君子。

하늘의 뜻은 은미하고, 심상해서, 소인들은 잘 모른다.

○補曰 天命隱微若自然，故小人不知

성경과 교회에 대해 다산이 무엇을 어떻게 생각했는지, 구체적으로는 알 수 없다.

다만, 그의 [자명소]에서 밝힌 대로, 그는 서교가 가르치는, 이성적으로 납득되지 않는 것들, 과학으로 확인되지 않는 것들을 ‘황허괴탄’, 하느님에 대한 서교의 인식을 ‘역천만신’이라고 단언한 것으로, 저간의 사정을 짐작할 수 있을 뿐이다.

앞에서 보듯, 그는 서교에서 “하늘의 존재가 나의 도심을 통해서 역사한다”는 사실, 하나만을 취했다고 할 수 있다. 이곳이 유교와 통하는 교통의 다리이다.

그런데 유교에서, 그리고 다산이 확인한 대로,

“도심이 향하는 대상은 초월자가 아니다. 그는 자신의 욕구와 의지를 갖지 않는다. 그는 오직 나의 덕을 기뻐할 것이다.”

다산은 교회에서, 신을 향해 기도하라 하지 않는다. 교회가 있다면 그곳은 내가 타자와 ‘관계’하는 일상에 있다.

관계 속에서 최선을 추구하는 것, 그곳이 덕성을 구현하는 자리이고, 여기가 하늘이 임하는 곳이다.”

교회와 사제는 이 ‘만남’의 직접성에 아무 관계가 없다. 그는 오직 양심(道心)을 통해 공동체에 헌신하며, 신이 있다면, 오직 그 덕을 기뻐할 것이다.

그 점에서 다산의 유신론, 그 귀착지는 ‘종교적 예배’가 아니라, ‘사회적 책임과 헌신’으로 귀착된다. 여기가 다산의 경세학이 출발하는 지점이다. 다산은 그렇게 經世學 이전에 經學이 있다고 역설했고, 이 지점에서 둘은 통합된다.

그가 받은 소명은 털끝까지 문드러진 나라를 건지는데, 온 힘을 다해 달라는 것이었다. 그곳이 천명, 신의 소명이 있는 곳이었다.

여기가 다산이 서 있는 곳이다.

## 9. 마무리 & 첨부 후기

사실이 길었다. 한 두 논점이 문제가 아니라 근본적인 시각이 부딪치고 있다.

정민 교수는 다산이 배교 이후에도 여전히 ‘숨은 카톨릭(secret Catholic)’으로 남아 있었다고 생각한다. 공식적 표명과 속내 사이에 혼돈과 불일치가 곳곳에서 발견된다는 것이다

논평자는 그렇지 않고, 다산의 태도가 일관되며, 그 자신의 기록이 진실하고 신뢰할 만하다고 생각한다. 도널드 베이커 교수의 판단이 균형잡혀 있다. 다산은 유교적 유신론자(Confucian Theist)라 부를 만하다.

傳聞은 불확실하고 공초는 진실을 외곡한다. 주변의 소문보다 다산 자신의 목소리에 귀를, 더 깊이 기울여야 하지 않겠는가.

다산이 무덤으로 가져갈 자신의 묘지명, 해당 대목을 상기시키고자 한다.

嘉慶丁巳，出爲谷山都護使，多惠政。己未，復入爲承旨，刑曹參議，理冤獄。庚申六月，蒙賜《漢書選》。是月正宗大王薨，於是乎禍作矣。十五娶豐山 洪氏，武承旨和輔女也。既娶游京師，則聞星湖 李先生 澣學行醇篤，從李家煥·李承薰等，得見其遺書，自此留心經籍。既上庠，從李檠游，聞西教，見西書，丁未以後四五年，頗傾心焉，辛亥以來，邦禁嚴，遂絕意。乙卯夏，蘇州人周文謨來，邦內洶洶，出補金井察訪，受旨誘戢。

부스러기 공방으로는 도움이 되지 않겠다 싶어 나름, 근본 지점을 복기해 보았다. 논평을 하려했더니 번다한 사설을 늘어놓은 듯하다. 모조록 발제자의 양해를 구한다. 구체적으로 제기한 질문에 응답하시면 될 듯하다.

지금 발제를 포함해 정민 교수의 최근 책과 주장들은 기존의 통념을 점검하고, 이의를 제기함으로써, 溫故而知新, ‘지식’을 새롭게 하고, 사태의 실상에 더 가까이 갈 수 있는 계기가 되리라고 믿는다.

-----  
**#첨부: 후기**  
-----

이 글을 적으며... 서교와 다산을 둘러싼 곡절을 더듬다 이런 생각이 든다.

조선 조정은 유교의 ‘정통’만을 고집할 것이 아니라, 학습과 대화의 장에 나섰어야 했다.

마찬가지로

서교는 또 다산의 기대대로, 儒門의 別派로 스스로를 ‘정위’해도 좋지 않았을까. 이를 거부함으로써 대화와 우정의 다리는 끊겼고, 조선에는 피바람이 불었다.

시대가 달라졌다. 유림은 거의 와해되었고, 자신의 자원이 무엇인지도 희미하다. 반대로 서교는 수많은 신도와 잘 짜인 조직으로 막강한 파워를 행사하고 있다.

이제는 가톨릭이 신증해야 할 때가 되지 않았나 싶다. 천진암의 강회에서부터... 축성의 이름들까지...

유교와의 문제를 다룸에 리치보다 더 ‘적응적’일 필요가 있지 않을까?

다산을 자주 ‘배교’라는 이름으로 부른다. 부당한 단죄이다. 카톨릭은 보편의 종교, 유일한 진리가 아니지 않은가.

또, 다산과 교단을 등진 것은 카톨릭이 아닐까? 자발적 신자들을 ‘제사’라는 ‘습속’ 하나에 목숨을 걸게 내몰지 않았어야 했다.

--

유교는 ‘덕성’을 축으로 수많은 사상적 모험과 ‘별파’를 생산해 온 역사를 갖고 있다. 앞에서 본 대로 공맹이 기초를 잡았고, 한대 이래 국교가 되면서 잠시 잊혀졌던 공터에, 불교가 들어와 1천년을 군림했다. 불교 안에서도 수많은 가지들이 뻗고, 이윽고 선불교가 태동했다.

선불교는 ‘덕성’을 직접적 도덕감이 아니라, 명상의 본체를 통해 확보하고자 했다. 송대에 들어 이 기획이 너무 개인적 구원을 목표로, 정적 몰입에 편향되어 있다고 생각, 사회적 각성이 유교 본래의 ‘덕성’을 요청했다.

그 집대성자가 주자이다. 주자는 유교적 덕성을 한 날개로 하되, 거기 불교를 따라 ‘본체’를 명상으로 미리 확보하기를 주문했다. 주자학은 불교와 유교를 통합한 체계이다.

양명학은 이 통합 기획이 너무 겉돈다고 비판한다. 외면적 학식은 번잡하고, 내면적 명상은 ‘덕성’과는 상관이 없다면서 ‘양심의 직각’ 한 곳에만 집중하자로, 주자학의 한복판에 폭탄을 투척했다. 앞에서 권철신이 순암에게 한 비판, 그리고 다산이 [도산사숙록]에서 제기한 것이 바로 이 지점이다.

조선 유학 또한 ‘주자학 독존’ 하에서 다양한 가지를 뺀고, 대안을 모색했다. 양명학이 금지되었으므로 논쟁과 발전은 주자학의 프레임을 빌려 전개되었다. 조선의 주자학은 하나가 아니라 여럿이다.

큰 줄기는 퇴계의 ‘유신론적’ 접근, 율곡의 ‘자연론적’ 접근으로 갈라진다. 율곡계에서 ‘소론’은 ‘자연론적’ 기초 하에서 논론의 보수를 뚫고 새로운 유교의 대안을 모색하게 된다. 하곡이 창제한 강화의 양명학, 그리고 명재 등의 貫心 유교가 있고, 박세당은 새로운 경전 해석과 노장으로의 접맥까지 시도하게 된다. 여기까지는 도덕이 본능과 대치했지만, 인간의 욕구에 대한 존중이 자라 실학을 태동했고, 한말 최한기는 본능의 자발적 질서를 고취하는 과격한 氣學의 대안을 제시했다.

퇴계의 ‘남인’ 계열은 서교를 본격 흡수하며 새 전통을 만들어 가고 있었다. 유신론적 심학과 서교의 천주학이 적극적 대화를 열어가면서, 일부는 종교적 회심으로까지 가지를 뺀었다.

주자학이 불교를 끌어안고 새로운 학문을 창도했듯이, 조선 후기 주자학은 서교를 만나 새로운 가지를 뺀고, 사상과 문화를 풍요롭게 해 줄 수 있었다.

종교적으로는 박해로 끝났으나, 그 통합은 그러나 다산의 방대한 학문으로 결집되어, 후대를 위한 유산으로 남겨졌다.



서교는 자신을 궁극적 진리로, 바닷가 어린아이의 조개껍질로는 담을 수 없는 한 바다처럼, 무한 넓은 품이라 하겠지만, 거꾸로 그 '신앙'은 다산의 '학문'과 '열정'을 포괄하기에는 너무 좁다고 생각할 수도 있다.

지금도 대화는 유익할까.

18세기 서교와 유학의 창조적 만남은 좌절되었다. 안타까운 일이다. 주제는 지금도 유효하고 대화의 창구는 열려 있다. 진영을 고집 않고 호교의 박스를 깰 수 있을까. 존중과 경청. 아리스토텔레스가 중용을 주문했다. “호전과 아부 사이에 우정이 있다.” 우정이 있는 곳에 창조가 있다.

## 1. 들어가며

그러나 성을 논하고 심을 논하는 것은 장차 무엇에 쓰려는 것입니까. 선을 밝히는 것 [明善]은 장차 몸을 성실히 하려는[誠身] 것이고, 성을 논하고 심을 논하는 것은 장차 일을 행하려는[行事] 것입니다. 맹자가 측은지심을 논한 것은 이 마음을 확충(擴充)하여 인(仁)으로 천하를 덮으려는 것인데, 지금은 도리어 인의예지 네 알갱이를 가장 깊은 곳에 넣어 묻어두며 성이니 심이니 체(體)니 용(用)이니 말하고 있으니 이른바 인의예지의 체와 용과 본과 말과 두와 미가 모두 가슴 속과 뱃 속을 벗어나지 못하게 되었습니다. 그러면서도 ‘본원(本源)을 끝까지 궁구하는 것’이라 하니 아마도 그 폐단은 끝내 체만 있고 용은 없는 데로 귀결될 듯합니다.<sup>1)</sup>

다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762-1836)이 문산 이재의(文山 李載毅, 1772-1839)에게 보낸 편지의 일부다. 다산은 해배를 전후해 이재의와 『맹자』의 사단, 성 등에 대해 편지로 토론을 이어간 일이 있었다.<sup>2)</sup> 이 편지의 논점은 인의예지의 위상에 관한 것으로, 다산은 성을 리로 보고 사단을 그 성의 내용으로 이해하는 이재의에게 인을 마치 알갱이처럼 심 안에 옥여넣으려는 방식의 문제점을 위와 같이 지적한다. 다산의 비판은 이기론에 근거한 현재의 심성론과 사단 이해는 결과적으로 용을 폐하고 일의 실행[行事]을 막는다는 것이다. 다산이 비판하는 이 지점이 곧 자신이 스스로 새로운 이론을 개진해나가는 기점일 것이다. 이 맥락에 보이는 인의예지를 성으로 간주하고 복숭아의 씨처럼 내부에 자리하는 핵으로 여겨서는 안 된다는 비판과 용으로서 실행의 강조는 이후 다산의 인간 이해와 도덕 철학의 중요한 전환점 역할을 한다.

확실히 다산은 성리학의 인간 이해와는 다른 돌출적인 제안을 한다. 성이 리가 아니라 기호일 뿐이라거나 심을 낫선 표현인 영명지체(靈明之體)로 제안한 뒤 그 안에 선을 행할지 아닐지를 결정하는 자주지권(自主之權)이라는 원리가 있다는 주장 등은 성리학의 이론과 개념의 테두리에 들어오지 않는다. 이 돌출과 월경의 기원이 서학 즉 예수회가 번역을 통해 중국에 들여온 스콜라 철학의 영혼론이라는 사실은 이미 여러 연구를 통해 밝혀진 바 있다.<sup>3)</sup> 물론 기호로서의 성도, 대체의 다른 표현으로서의 영명도, 표현은 낫설지만 『맹자』의 권형(權衡)에 연결되어 있다는 점에서 자주지권이라는 용어도 경전 내지는 유학 전통 안에서 그 흔적과 의미망을 발견할 수 있다. 그러나 이 용어들이 외래의 지적 전통의 자극에서 유래된 변형이라는 점을 역지로 부정할 이유는 없을 것이다.<sup>4)</sup> 그러나 동시에 이 돌출적 측면들을 단절적으로 초

1) 「答李汝弘」. “論性論心，將何用也？明善者，將以誠身，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，今反取仁義禮智四類，納而藏之於最深之處，曰性曰心，曰體曰用，所謂仁義禮智之體之用之本之末之頭之尾之都不出於腔子之內、肚皮之中，而名之曰‘極本窮源’，恐其弊終歸於有體無用。”

2) 이들의 왕복 편지는 국역되어 있다. 정약용·이재의 저, 실시학사경학연구회 편역, 『다산과 문산의 인성논쟁』, 한길사, 1996.

3) 이에 관해서는 다음의 선행 연구를 참조. 금장태(2002; 2003); 김선희(2009; 2010; 2011; 2012; 2019; 2021); 안영상(2005); 정인재(2005) 등.

4) 서학의 개념과 이론 없이 유학적 맥락에서만 설명하려는 선행 연구도 있지만 이러한 접근은 다산의

정확하는 것도 피해야 할 일이다. 특히 다산이 스스로 추구하지 않았던 목표를 통해 그의 학문을 규명하려 할 경우 문제가 될 수 있다.

현재는 가라앉은 듯하지만 한동안 다산은 ‘근대성’이라는 표제어를 감당해야 하는 막중한 무게를 지고 있었다. ‘근대성’을 표제로 한 수많은 다산 관련 연구 성과들이 이를 보여준다. 다산의 사유를 모종의 근대성의 차원에서 검토하는 것은 가능하고도 유의미한 접근 방식이지만 그의 서학 수용 자체를 근대성의 지표로 간주한 뒤 관련이 없는 부분에게까지 근대성의 인자를 발굴하려는 방식은 문제가 될 수 있다. 분명히 다산은 성호학파의 다른 구성원들과 마찬가지로 여러 서학서를 읽었고 그 독서와 연구의 흔적을 자신의 저술들 특히 중요한 ‘경학서’<sup>5)</sup>들에 남겨 두었다. 외부의 자원을 참조했지만 이를 완전히 자기 사유 안에 용해시켰다는 자신감이 없이는 불가능한 일이었을 것이다. 특히 죽기 전까지 지속된 문집 정리 과정에서도 서학의 흔적들이 산삭되지 않았다는 것은 외래의 사유를 통해 보강한 내용이 그만큼 자신의 새로운 이론에서 중요한 축 역할을 한다는 것과 그 보강 과정이 궁극적으로는 승계받은 이론과 위격 없이 성공적으로 교직되었다는 지적 자신감을 반증한다고 볼 수 있다.

이 보강 과정과 교직의 방식을 규명하기 위해서는 우선 다산이 무엇을 승계받았고 그 승계받은 이론에서 무엇을 보강하거나 삽입하려 했는지를 검토해야 한다. 지금까지의 연구가 다산이 어떤 책을 참조해 어떤 개념을 들여왔는지 그 문헌적 증거를 찾는 방식이거나 혹은 외래 사유의 차용을 고려하지 않고도 기존 개념과 이론들로도 충분히 규명될 수 있음을 증명하는 방식이었다면 이후의 과제는 다산이 왜 낯선 사유를 들여왔으며 그를 통해 무엇을 하고자 했는지, 그래서 어떤 이론적 변경이 생겼고 그 결과를 어떻게 평가할 수 있는지를 검토하는 것이다. 이는 다산의 이론적 목표와 방법, 전략과 기대효과 그리고 최종적인 함의를 다각도에서 규명해나가는 것을 의미한다.

적어도 인간을 설명하는데 있어 혹은 인간의 도덕적 실천을 해명하고 독려하는데 있어 다산은 아마도 승계받은 이론들만으로는 한계가 있다고 느꼈던 듯하다. 그리고 그 한계를 넘어서 새로운 이론을 제안하기 위해 보강재들을 사용한다. 그가 도입한 외래의 개념과 이론은 사실상 지적 자원으로 활용된 것이지 전통적 이론의 대체제로 세워진 것이라고 보기 어렵다. 만약 다산이 원한 것이 이론적 대체였다면 다산은 더 적극적으로 기존 개념과 용어들을 논파하거나 폐기했을 것이다. 그러나 결코 그런 일은 일어나지 않았다. 아마도 다산의 전략은 외부의 자원을 활용해 자신의 이론의 보강하는 것이었을 것이다. 그리고 그 보강의 최종적인 목표는 인간에 대한 유학의 이념 즉 도덕적 인간의 구조와 도덕성의 기제를 새롭게 제안하는 것이었을 것이다.

이런 맥락에서 연구의 초점은 다산의 사유가 서학서와 얼마나 유사한지 어떤 용어를 차용했는지가 아니라 다산이 무엇을 위해, 어떤 맥락에, 외래의 개념과 이론을 활용하는가 하는 문제에 두어야 한다. 당연하게도 자신의 구상한 이론에 도움이 되지 않았다면 굳이 흔적을 남겨가며 기존의 이론들과 섞지 않았을 것이다. 동기와 목표를 추론하는 과정없이 전략과 방법을

---

문장을 현대어로 중계하는 제한적인 이해에 머물 가능성이 높다. 다산은 본인이 인정하듯 『천주실의』를 비롯한 다양한 서학서를 읽었고 이를 자신의 저술에 반영했다. 실제로 선을 욕구하는 기호로서의 성과 자주권, 영명지체 등의 용어를 서학서에서 차용했을 뿐 아니라 이론적으로도 서학서와 유의미한 친연성을 발견할 수 있다. 다산은 천주교 접촉을 빌미로 정치적 숙청을 당했음에도 서학서의 용어들과 그 흔적을 문집을 정리하는 마지막까지 의도적으로 지우지 않았다. 이는 아마도 자신이 새로운 지적 자원을 자신의 이론들 안에 충분히 용해시켜 소화해냈다는 자신감 때문이었을 것이다.

5) 다산은 심과 성에 관한 자신의 새로운 이론을 『맹자요의』, 『중용강의보』, 『심경밀험』 같은 관련 주제가 포함된 경학서에서 다루지만 『춘추고징』, 『매씨서평』 등 일반적으로 심성론을 핵심 주제로 하지 않는 경학서에서도 다룬다.

논할 수 없다. 전략과 방법은 최종적으로 ‘목적’에 부응하는 효과를 도출했는가에서 판가름나는 문제이기 때문에 결과적으로 다산의 서학 수용은 그 목표와 기대효과, 전략, 방법, 그리고 실질적인 이론적 효과를 통합적으로 규명해야 한다.

그러나 이 작업은 현실적으로는 매우 어려운 일일 것이다. 전체를 조망해서 일관되게 설명하려는 시도는 세부를 약화시켜 일반론으로 수렴되는 경우가 많고 초점을 설정하는 경우 그 초점에 따라 다른 측면이 부각되면서 전체를 일관되게 설명하기 어려운 경우가 많기 때문이다. 서학의 관점에서 다산의 인간 이해와 도덕 철학을 검토하는 것은 연구 논문 하나에서 다루기에는 복합적이고 중층적인 연구 영역이라는 점에서 이 논문은 향후에 완성할 정약용의 서학 수용과 인간 이해에 관한 연구서의 열개로 삼고자 한다.

## 2. 다산이 승계한 개념과 이론들

다산의 새로운 인간론을 검토하기 전에 우선 다산이 승계받은 관련 이론들을 큰 틀에서 검토해보고자 한다. 주지하듯 유학-성리학은 『맹자』 이래로 ‘심’과 ‘성’을 인간 이해의 표준적 틀로 삼아 윤리학, 정치학, 수양론 등을 구축해나갔다. 다음은

①	이론	경전	내용	연관 개념
①	천명지위성	중용	하늘이 인간에게 본성을 부여했다는 이론	率性之謂道
②	성선	『맹자』	네 가지 도덕 감정의 보편성을 근거로 모든 인간이 근본적으로 선의 가능성을 타고난다는 주장	도덕 감정으로서의 四端
③	인의예지	『맹자』	도덕 감정으로서의 사단이 현실화된 결과로서의 가치	四心 性
④	대체소체론	『맹자』	인간의 존재와 행위를 정신적 측면과 육체적 측면의 이원적 국면화를 통해 설명할 수 있다는 이론	心 이목 등 신체 기관
⑤	인심도심설	『서경』	인간에게는 우주적 가치를 담지한 보편적·근원적 마음인 도심과 이욕에 흔들릴 수 있는 인심이 모두 있다는 주장	위태로움(危) 은미함(微)
⑥	성즉리	성리학	인간의 존재론적 기원과 도덕적 행위의 당위성에 관한 이론	理氣論
⑦	중화론 이발미발설	『중용』	의식의 발현 여부에 따른 공부의 차이 인간 의식의 형이상학적 연원과 보전 문제	리, 성
⑧	사단칠정론	『맹자』 『예기』	도덕 감정과 일반 감정의 형이상학적 차이 심과 리의 관계	理氣論
⑨	기타			신독, 계신공구 등

자신만의 방식으로 재해석하는 경우도 있지만 이 가운데 다산은 ⑥ 즉 이기론에 의한 성즉리설을 제외하고 나머지 모든 이론과 개념을 수용한다.<sup>6)</sup> 이 가운데 가장 강력한 이론적 전환

은 ‘성즉리’의 거부일 것이다. 주지하듯 다산은 성을 리로 보는 관점을 거부하고 이를 기호로 바꾸었다. 이 점은 단순한 문제가 아니다. 성즉리를 거부한다는 것은 인간과 우주적 가치와 당위의 근거를 분리시킨다는 것을 의미한다. 리는 인간의 형이상학적 토대로 여겨져 왔기 때문에 만약 리와 인간의 관계가 끊어진다면 인간의 존재는 신체성의 우연적 작동에 불과하게 되고 그 행위는 우주 안에서 단독적이고 우연적인 결과가 될 가능성이 있다.

그러나 사실 승계받은 이론만으로도 이런 위험은 사라진다. 인간은 물리적인 우연성 속에 토대없이 떠도는 단독자가 아니라 ‘천명을 성으로 부여받은 존재’다. 천이 우주의 전체이자 동시에 보편적 도의 다른 이름인 한, 인간은 천명에 의해 보증되고 인간의 행위 역시 천명의 실현이 된다. 다시 말해 ⑥를 제외한다 해도, 다산은 승계받은 이론만으로 인간 존재의 우주적 기원과 도덕적 실천의 가치 지향을 모두 확보할 수 있었을 것이다. 그러나 다산은 승계받은 이론에 주석을 달며 상세히 자기 방식대로 해명하는 선에 그치지 않았다. 그는 결코 전수받은 이론에 머물지 않았다. 만약 전수받은 이론만으로 자신이 구상한 이론적 제안이 채워질 수 있었다면, 다른 유학자들과 마찬가지로 기존의 용어와 이론만으로 경학서를 저술했을 것이다.

주지하듯 다산은 성을 기호로 선언하고 대체로서의 심을 영명지체(靈明之體라는 낯선 용어로 전환했으며 무엇보다 권형 외에 별도로 자주지권이라는 용어를 통해 인간의 도덕적 선택을 강조하는 독특한 기획을 제안한다. 이 이론적 변형에 다산이 활동했던 당대에 활발히 유입되어 확산되던 서학서가 중요한 역할을 했다는 점은 선행 연구를 통해 규명되었다.

본성에 선을 좋아하고 악을 싫어하는 근원적 성향이 있다는 주장은 유학 전통에서 혹은 남인 학맥에서 찾을 수 있다고 하지만<sup>7)</sup> 그 누구도 성이 기호이기 때문에 리가 아니라고 주장한 일이 없고, 영명이라는 용어가 양명학이나 퇴계, 성호에게 보인다고 해도<sup>8)</sup> 이를 서술적 개념이 아닌 내부의 원리를 가진 새로운 인격 주체를 가리키는 개념으로 사용하는 것은 일반적이지 않으며, 자주지권이 낯설어도 권형의 다른 말에 불과하고 권형은 『맹자』에 유래하는 전통적인 용어라고 해도 서울에서 유래한 권형이 기준이나 기준 등의 의미로 통용되었을 뿐 적극적인 의미에서 도덕적 선택과 판단이라는 인간의 인지적 능력이라는 의미로 사용되지 않았다는 점은 분명하다.

다산은 『천주실의』, 『영언여작』, 『주교요지』 등 여러 서학서를 참조해 영명지체, 자주지권, 자립자·의뢰자, 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養) 등 서학서에 연원을 둔 낯선 개념들을 차용한다. 물론 용어의 차용이 곧 논리와 이론적 구도의 채용이라고 볼 수는 없다. 그러나 다산은 단순히 용어 뿐 아니라 맥락과 구도 등 이론 전반을 활용한다. 다산은 서학 이론으로 유학-성리학의 이론을 대체하려던 것일까? 물론 결코 그렇다고 볼 수 없다. 다산은 낯선 세계관에서 비롯된 용어들을 사용하지만 세계관 자체의 전환을 목표로 하지 않았으며 서학의 이론을 유학 위에 덮어씌운 것도 아니다.

이 맥락에서 확인할 것은 다산이 차용한 용어들이 이미 유교적으로 절충된 번역어들이라는 점이다. 앞의 용어들은 다산이 승계받은 전통적 이론 안에서 일부 흔적을 찾을 수 있는 것으로, 용어 자체만으로는 전통적인 이론 체계에서 크게 벗어나 있다고 보기 어렵다. 마테오 리

6) 유학-성리학 안에는 인간의 도덕적 실천과 연결된 이론과 개념이 매우 많다. 그런데 표의 ⑦-⑨의 이 발미발설, 신독, 사단찰정 등은 형이상학적 근원자와 인간 존재의 관계에 관한 이론으로 모두 도덕적 실천에 관련되어 있지만 이 개념과 이론들은 인간의 도덕 판단과 실천의 기제에 직접적으로 연결되어 있는 개념이나 담론이라고 보기 어렵다는 점에서 ①-⑥과 구분된다.

7) 선행 연구는 남인 학맥에서 기호로서의 성에 관한 언급이 나온다는 점을 규명한 바 있다. 정소이(2013).

8) 유학의 전통에서 영명의 용례에 관해서는 다음을 참조. 김선희(2009).

치를 비롯해 예수회원들이 처음부터 중국 지식인들을 설득하기 위해 중국 전통의 학술 언어들을 대거 채용해서 변용했기 때문에 친연성을 보이는 것은 당연하다. 중국과 조선 지식들은 낯선 듯 익숙한 개념을 통해 새로운 이론을 접한 것이다. 이 점이 중요하다. 다산을 비롯해 중국과 조선의 지식인들은 자신들의 언어와 전통 개념에서 용어를 차용한 ‘유교화’된 서학서를 읽었다. 따라서 그에 대한 최종적인 정오 판단 역시 이 학술 언어의 본래 주인인 중국과 조선 유학자들의 몫이었다.

무엇보다 다산이 읽었던 서학서들은 당시에 금서가 아니었다. 명경석유 가운데 서실에 서학서를 갖추지 않은 이가 없었다는 순암 안정복의 보고<sup>9)</sup>가 아니라도 많은 이들이 『천주실의』 등의 서학서를 읽었다는 점에서 자신이 사용한 용어의 유래를 당대 지식인들이 유추할 수 있었다는 사실을 모르지 않았을 것이다. 그럼에도 다산은 일종의 만년 정론에 해당할 「자찬묘지명」에까지 성기호설 등 인간의 도덕적 실천에 관한 자신의 새로운 기획을 일관되게 유지한다. 그 자신이 부정하지 않았던 서학의 참조를 현대의 연구자들이 애써 부정할 이유는 없을 것이다. 다산의 독창성과 이론적 변별성은 외래 자료의 참조 여부로 흔들릴 정도로 약하지 않다.

다산이 승계한 이론과 개념에 머물지 않고 새롭게 ‘기획’했다는 것은 유학-성리학의 전통적 이론들로는 설명되지 않는 측면이 있었다는 것을 의미한다. 다산은 모종의 의도와 목표를 가지고 서학의 개념과 이론을 견인해 이를 전승받은 이론 체계와 정교하게 교직했다. 특히 다산은 새로운 이론을 자신의 학문에 교직하면서 오로지 유학의 경전 안에서 전거를 확보했기 때문에 어디에도 없는 새로운 타피스트리가 생성된 것이다.

다산이 새롭게 기획한 인간의 도덕적 실천에 관한 이론은 단순히 서학서의 어떤 개념을 어디서 가져왔는지를 해명하는 차원에서 설명될 수 없는 복잡하고 중층적인 구조로 되어 있다. 그렇다면 연구의 과제는 그가 어떤 서양 이론을 어떻게 수용했는지를 규명하는데 그치지 않을 것이다. 다산이 왜 승계받은 이론을 두고 외래의 자료를, 개념과 이론을 활용하는지 그 이유와 다산의 목표, 다산이 기대했던 효과 그리고 실질적인 이론적 효과에 대해 물어야 할 것이다.

### 3. 초점의 전환과 개념의 변용: 성에서 심으로

인간이 만물 가운데 가장 빼어난 데도 금수보다 못한 도덕적 실패들이 발생하는지는 유학자들의 기본적인 의문이자 과제였던 것으로 보인다. 다산보다 한 세대 위였던 성호의 제자 무명자 윤기(無名子 尹楹, 1741-1826)는 인간이 만물의 품류 가운데 가장 뛰어난데도 금수만 못한 경우가 있다고 한탄한다.

순자(荀卿)가 말하기를, “물이나 불은 기(氣)는 있으나 생명이 없고, 초목은 생명이 있으나 지각이 없으며, 금수는 지각은 있으나 의리가 없다. 사람은 기도 있고 생명도 있으며 지각도 있고 의리도 있으니, 천하에서 가장 귀한 존재이다.”라고 하였다. 이 때문에 『예기(禮記)』에서, “하늘이 낸 것과 땅이 기른 것 중에 사람이 가장 위대하다.” “사람은 천지의 공덕이며 오행의 빼어난 기운이다.”라고 한 것이다. 그렇다면 사람은 진실로

9) “서양(西洋)의 글이 선조(宣祖) 말년부터 이미 우리 나라에 들어와서 명경 석유(名卿碩儒)들이 보지 않은 사람이 없었으나, 제자(諸子)나 도가(道家) 또는 불가(佛家)의 글 정도로 여겨서 서실(書室)의 구색으로 갖추었다.(西洋書, 自宣廟末年, 已來于東. 名卿碩儒, 無人不見, 視之如諸子道佛之屬, 以備書室之玩.)” 『順菴集』, 「天學考」.



금수의 부류가 아니다. 그러나 어리석고 불초(不肖)한 사람 중에는 오히려 금수만 못한 사람이 있다.<sup>10)</sup>

다산 역시 이 점을 집중적으로 다룬다. 다산이 도덕적 실패의 원인을 규명하기 위해 검토하는 이론은 ‘심’에 관한 담론과 개념들이었다.

#### 1) 인간의 종차를 신(神)-대체(大體)-심(心)으로 규정

‘인간’이란 무엇인가? 유학자들은 ‘오직 사람은 (음양오행의 착종 가운데) 그 빼어난 기운을 얻어 가장 영명하니, 형이 생겨나고 신이 지각을 발한다. 그리하여 오성이 감응해 움직여 선과 악이 나뉘고 만사가 나온다.(惟人也, 得其秀而最靈. 形既生矣, 神發知矣. 五性感動, 而善惡分, 萬事出矣)’는 주렴계의 「태극도설」을 인간에 대한 표준적 선언으로 받아들여 왔다. 이 규정에 따르면 인간은 형과 신의 결합으로 존재하며 그 활동에 따라 선악과 만사가 발현된다. 이런 맥락에서 본다면 ‘신과 형의 묘합’이라는 다산의 인간 규정은 특별할 것이 없어 보인다.

神과 形이 妙合하여 사람이 된다. 신은 형체가 없고 이름도 없다. 형체가 없기 때문에 이름을 빌려 신이라고 불렀다. 【귀신의 神자를 빌린 것이다】 심은 피를 조절하는 기관 [血府]으로, [신과 형을] 신묘하게 결합하는 축[樞紐]이다. 그래서 그 이름을 빌려 심이라고 불렀다. 【심은 본래 다섯 장기 가운데 하나로, 간이나 폐와 같은 글자이다】 사람이 죽은 뒤에 형체를 떠나는 것을 혼이라고 불렀다. 맹자는 그것을 大體라고 불렀고, 불가에서는 法身이라고 불렀으니, 그것을 문자 상의 고유 명칭은 없었다.<sup>11)</sup>

신과 형이 신묘하게 합하여 사람이 된다. 그러므로 古經에서 그것을 총칭하여 身이라고 하고 또 己라고 하였는데, 이른바 虛靈知覺이라는 것을 한 글자만으로 가리키는 명칭은 없었다. 후세에 그것을 분석하여 설명하고자 하는 자가 다른 글자를 빌려오기도 하고 낱글자를 나란히 조합하기도 하였다. 心이니, 神이니, 靈이니 魂이니 하는 것들은 모두 빌려온 말이다. 맹자가 형체가 없는 것을 大體라고 하고 형체가 있는 것을 小體라고 한 것이나, 불교에서 형체가 없는 것을 法身이라고 하고 형체가 있는 것을 色身이라고 한 것은 모두 낱글자를 조합한 말이었다… 진실로 五臟 가운데 血氣를 주관하는 것이 심이다. 신과 형이 묘합하면 작용을 일으키는 곳마다 혈기가 필요하다. 이러한 까닭에 (후세 사람들은) 혈기를 주관하는 곳의 (이름을) 빌려 內衷의 통칭으로 삼은 것이지, ‘일곱 개의 구멍이 뚫려 있고 감처럼 매달려 있는 것(심장)’이 바로 나의 ‘속마음[內衷]’이라고 말한 것은 아니다.<sup>12)</sup>

10) 『無名子集』, 「文稿」. “荀卿曰: “水火有氣而無生, 草木有生而無知, 禽獸有知而無義. 人有氣、有生、有知、有義, 最爲天下貴.” 是故《禮記》曰: “天之所生, 地之所養, 惟人爲大. 人者, 天地之德, 五行之秀氣.” 然則人固非禽獸之類也. 而愚不肖者, 或有反不及於禽獸者.”

11) 『孟子要義』. “神形妙合, 乃成爲人. 神則無形, 亦尙無名. 以其無形, 故借名曰神. 【借鬼神之神】心爲血府, 爲妙合之樞紐. 故借名曰心. 【心本五臟, 字與肝肺同】 死而離形, 乃名曰魂. 孟子謂之大體, 佛家謂之法身, 其在文字, 無專名也.”

12) 『心經密驗』, 「心性總義」. “神形妙合, 乃成爲人. 故其在古經, 總名曰身, 亦名曰己, 而其所謂虛靈知覺者, 未有一字之專稱. 後世欲分而言之者, 或假借他字, 或連屬數字, 曰心, 曰神, 曰靈, 曰魂, 皆假借之言也. 孟子以無形者爲大體, 有形者爲小體, 佛氏以無形者爲法身, 有形者爲色身, 皆連屬之言也 … 誠以五臟之中, 其主管血氣者, 心也. 神形妙合, 其發用處, 皆與血氣相須. 於是假借血氣之所主, 以爲內衷

다산은 '인간'의 근본적 규정을 '신과 형의 묘합'으로 정의한다. 다산은 인간을 신과 형이 알 수 없는 원리로 결합되어 인간을 이룬다고 여러 곳에서 강조한다. 그러나 이 언명에서 다산이 강조하려는 것은 「태극도설」과 상당한 달라 보인다. 다산이 초점화하려는 것은 단순히 형과 신의 묘합으로 이루어진 인간이 만물에 비해 뛰어나다는 것이 아니라 인간의 핵심적 규정 중 하나인 '신'의 의미와 성격이 개념적으로 확정되지 않았다는 것이다. 다산은 '신'에 해당하는, 형과 구분되는 인간의 인지적 차원이 명확한 개념으로 확정되지 않았음과 신체성 위에서 작동하기 때문에 심장의 심이라는 개념을 차용한 것뿐이지 실제로는 심장이라는 신체적 기관과 관련이 없음을 강조하고자 한다. 결과적으로 다산은 형과 결합된 신을 대체로 부르며 이를 소체로서의 육체와 구분해서 설명해야 한다는 점을 분명히 한다. 그러나 이는 다음 주장에 비하면 범범한 주장처럼 보인다. 다산의 과감한 이론적 전환은 다음의 주장에서 선명히 드러난다.

## 2)성에서 심으로 인간 이해의 초점 이동

근래 사람들은 심과 성 두 글자를 가지고 크게 논쟁하고 있다. 어떤 이는 심이 크고 성이 작다고 하며 어떤 이는 성이 크고 심이 작다고 한다. 心統性情이라고 하면 심이 큰 것이 되고 성이 리고 심이 기라고 하면 성이 큰 것이 된다.....만약 한 글자를 끌어다 대체의 이름으로 쓰고자 한다면 심이 가까운 것이며 성은 옳지 않다.<sup>13)</sup>

다산은 인간을 설명하는 중심축을 성이 아니라 심으로 옮겨야 한다고 주장한다. 다산은 '사람을 사람으로 만드는 것은 심일 뿐이다(人之所以爲人者, 心而已)<sup>14)</sup>이라며 인간의 종차를 '성'이 아니라 '심'에서 찾고자 한다.

주지하듯 조선 유학은 사단칠정론이나 이발미발론 이래로 심을 지속적으로 논제화했다. 그러나 이 논의들의 중심축은 '이기론'이었다고 할 수 있다. 인간의 의식이나 감정이 어떻게 리라는 형이상학적 근원과 연결될 수 있는지를 다루었다는 점에서 이들의 관심은 인식론이나 도덕 심리학 혹은 생리학 연구와 달랐다. 19세기에 등장한 심설 논쟁 역시 심의 형이상학적 지위와 그에 따른 도덕성의 표출을 따지는 문제였지 인지적, 도덕적 주체로서 심의 구조와 기능을 다루는 논의는 아니었다. 조선 유학자들은 심을 리의 차원으로 격상시킬 수 있는가 없는가, 다시 말해 리의 위상과 지위를 기에 배속된 심에 부여할 수 있는가를 물었던 것이다. 그렇다면 엄밀히 말해 이들은 심의 인식 능력, 추론, 도덕 판단 등의 문제를 세부적으로 다룬 것이 아니라 심의 형이상학적 지위를 묻은 것이다.

이런 배경에서 볼 때 성이 아니라 심으로 인간을 설명하겠다는 주장은 상당히 혁신적으로 보인다. 성은 단순히 인간의 본능이 아니라 형이상학적 근거인 리의 인간적 형태라는 점에서 성이 아니라 심을 중심으로 인간을 논한다는 것은 성에 내재된 형이상학적 근거를 빼고 인간을 설명한다는 말이 될 수도 있기 때문이다. 다산은 실제로 그러한 의도를 가지고 있었다. 다음의 주장이 다산의 의도를 보여준다.

之通稱, 非謂此鑿七竅而懸如柿者, 即吾內衷也.”

13) 『心經密驗』. “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…然若必欲假借一字, 以爲大體之專名, 則心猶近之, 性則不可.”

14) 『文山集』卷11, 「茶山問答」.

### 3)성의 의미를 기호로 전환

성이라는 글자는 마땅히 썩의 성, 사슴의 성, 풀의 성, 나무의 성과 같은 용법으로 읽어야 하니 본래 기호를 바탕으로 세워진 이름으로, 고원하고 광대한 이론이 아니다.<sup>15)</sup>

다산은 유학-성리학의 학술적 전통에서 낯선 방식으로 인간의 본성을 설명한다. 다산은 모든 인간이 리를 본성으로 품부받았다는 성리학의 가장 기본적인 명제를 부정하고 맹자의 성을 '기호' 즉 좋아하고 싫어함이라고 말한다. 주지하듯 성 기호설은 다산 인간관의 독창성을 이루는 중요한 전환으로 평가받아 왔다. 성이 기호라는 주장은 성에 대한 새로운 규정이 아니라 성에 깃들여 있는 리의 위상의 변화를 의미한다는 점에서 이 주장의 파장은 심성론의 영역에 한정되지 않으며 이기론의 전환과 함께 읽어야 한다. 상세한 설명은 선행 연구<sup>16)</sup>에 미루고 여기서는 다시 논점으로 돌아가고자 한다.

이기론에 대한 매우 드문 논파라는 이론적 무게에 비해 성이 기호라는 다산의 주장은 생각보다 평이한 근거에 기반한다.

사람들이 바야흐로 영명의 전체를 성이라고 하는데 반드시 기호로서 성을 일컫는 것은 어째서인가? 사람들은 항상 '나는 천성적으로 회와 구이를 좋아한다.'거나 '나는 천성적으로 쉬거나 썩은 음식을 싫어한다.'거나 '나는 천성적으로 관현의 악기소리를 좋아한다.'거나 '나는 천성적으로 개구리 소리를 싫어한다.'고 말하는데 (이 경우) 사람들은 본래 기호를 성이라고 말한 것이다. 그러므로 맹자가 성선의 이치를 논하면서 자주 기호로 이를 밝혔고 공자도 '사람이 지닌 떳떳한 본성은 덕을 좋아한다(秉彝好德)'는 시를 인용하여 인성을 증명하였으니 기호를 버리고 성을 말하는 것은 공맹의 옛 법이 아니다.<sup>17)</sup>

성을 기호로 보는 다산의 일차적 근거는 『맹자』다. 다산은 『시경』에 “하늘이 못 백성을 내셨으니, 사물이 있으면 법칙이 있도다. 백성이 떳떳한 본성(恒性)’을 지녔기에 이 아름다운 덕을 좋아하도다.(好是懿德)’라고 하였는데 공자께서 말씀하시기를 “이 시를 지은 자는 도(道)를 알았을 것이다. 사물이 있으면 반드시 법칙이 있으니, 백성이 떳떳한 본성을 지녔기에 이 아름다운 덕을 좋아하는 것이다.(故好是懿德)”라고 하셨다.<sup>18)</sup> 『맹자』 「고자」 상 6장에서 백성들의 '떳떳한 본성(秉彝)이 덕을 좋아한다'는 『시경·대아·증민』편의 구절을 근거로 성이 실은 기호에 불과하다고 단언한다. 다산은 『맹자요의』에서 해당 부분의 『맹자집주』 주자주 가운데 '사람의 정은 이 아름다운 덕을 좋아하지 않음이 없다(人之情，無不好此懿德)는 한 구절만을 인용한 뒤에 바로 뒤에 '시인과 공자가 성을 논할 때 오로지 좋아하고 싫어함을 주로 하여 말했음을 여기서 징험할 수 있다(詩人·孔子論性，專主好惡而言，於此可驗)'고 주장한다. 이렇게 본다면 하늘이 부여한 인간의 본성이 선을 좋아한다는 것은 『시경』, 공자, 주희가 모두 인정

15) 『心經密驗』. “性之爲字，當讀之如雉性鹿性草性木性，本以嗜好立名，不可作高遠廣大說也.”

16) 김선희(2012)

17) 『中庸自箴』. “箴曰 人方以靈明之全體爲性，其必以嗜好爲性者，何也？人有恒言曰‘我性嗜膾炙’，曰‘我性惡饕餮’，曰‘我性好絲竹’，曰‘我性惡蛙聲’，人固以嗜好爲性也。故孟子論性善之理，輒以嗜好明之，【見〈告子〉·〈盡心〉】孔子引‘秉彝好德’之詩，以證人性，舍嗜好而言性者，非泯、泗之舊也。”

18) 『孟子』 「告子」上. “詩曰 天生蒸民 有物有則 民之秉夷 好是懿德 孔子曰 爲此諸者 其知道乎 故有物必有則 民之秉夷也 故好是懿德.”

한 정론인 셈이다. 그러나 여기에는 분명한 차이와 변용이 있다.

사실상 ‘병이(秉彝)’는 일반적으로 백성들이 하늘로부터 품부받은 것이라는 의미에서 ‘성’으로 볼 수 있지만 그 자체로 ‘성’은 아니며 나아가 성리학적 의미의 성이라고 보기 어렵다. 무엇보다 주희가 아름다운 덕을 ‘좋아하는’ 주체로 내세운 것은 ‘情’이었다. 그러나 다산은 이론적 승인이 충분하다고 보고 ‘성이란 내 마음이 좋아하는 바(性者, 吾心之所好也)’라고 결론짓는다.

다산의 이론적 전환은 특정한 시기에 모종의 연구와 검토 끝에 스스로 도달한 결론이었던 것으로 보인다. 다산은 1811년 흑산도에 있던 정약전(丁若銓)에게 보낸 편지에서 이 문제를 언급했던 것으로 보인다. 정약전은 답장에서 다음과 같이 말한다.

항상 맹자의 성선설에 대해서는 의심이 없을 수 없었다. 맹자가 오로지 선 일변을 주장한 것은 사람들에게 선을 권면하는 것으로 여겼는데 성자의 뜻이 기호에 있다는 말을 듣자 구름을 헤치고 하늘을 보는 듯하였다. 『맹자』 7편 가운데 성을 논한 허다한 곳에서 얼음이 녹듯 의혹이 풀려 다시 의심이 없게 되었으니 맹자는 참으로 나의 스승이다. 어떤 통쾌함이 이와 같겠는가. 아, 성을 기호로 여긴 것은 사람마다 다반사로 말하지 않는 이가 없었는데 이것이 『맹자』의 핵심임은 반드시 미용(다산)의 손을 기다린 것이니 이는 그대의 안목이 높은 것이 아니라 하늘이 그대의 이름을 이루고자 한 것이다.<sup>19)</sup>

정약전은 성을 기호로 본 다산의 주장으로 『맹자』에 대한 의심이 풀렸으며 우리가 늘상 하던 말에 성이 기호라는 맹자의 핵심을 담고 있었다는 사실을 새삼 깨달았다고 전한다. 형의 이러한 평가는 다산에게 자기 이론에 대한 승인으로 받아들여졌을 것이다. 사실 성이 이기론으로 재정의된 사상사적 사건과 관계없이 유학에서 성은 기본적으로 자연적인 본성을 가리키는 용어였고 ‘기질지성’ 등에 그러한 용례가 남아 있다는 점에서 성이 곧 기호라는 다산의 주장이 전통적인 성 이론을 크게 벗어난다고 보기 어렵다. 그런데 여기서 주목해야 할 것은 성을 기호로 정의했다는 점이 아니다. 다산이 성과 심의 관계를 역전시키고 있다는 점이다.

허령한 본체로서 말하면 그것을 대체라고 한다. 대체가 발한 것으로 말한다면 그것을 도심이라 한다. 대체가 좋아하고 싫어하는 것으로 말하면 이를 성이라고 한다. 천명지위성이라는 것은 하늘이 태어날 때 덕을 좋아하고 악을 부끄러워하는 성을 허령한 본체 가운데 부여한 것이다. 따라서 성은 본체로 이름할 수 있는 것이 아니다. 성이라는 것은 선을 좋아하고 악을 미워하는 것으로 이름을 세운 것이다.<sup>20)</sup>

다산은 성을 기호로 설명하는데 이 성은 대체 다시 말해 심의 작동에서 생기는 호오로 설명된다. 이 문맥에서 ‘허령한 본체(虛靈之本體)’는 대체로서의 심이고 윗 문장에서 성과 연결된 ‘영명의 전체(靈明之全體)’ 역시 본래 심으로 보는 편이 맞을 것이다. 뒤에 다시 살펴보겠지만 다산은 기호로서의 성을 영명지체 혹은 영체의 세 원리 중 하나로 배속하기 때문이다. 성리학

19) 「寄茶山」(辛未九月初六日). “常於孟子性善之說, 不能無疑, 以為孟子專主善一邊勸人矣. 及聞性字之義在於嗜好, 則如披雲觀天. 七篇中許多論性處 渙然氷釋, 無復可疑. 孟子真吾師也. 何快如之. 嗟乎, 性之為嗜好 無人不茶飯說話而發, 此鍵於孟子者, 必待美庸之手, 此非君眼高而然, 天欲成君之名.”

20) 『論語古今註』卷9. “以虛靈之本體而言之則謂之大體. 以大體之所發而言之則謂之道心. 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. 性也者, 以嗜好厭惡而立名.”

에서 ‘심’은 ‘성’과 ‘정’을 통섭한다고 간주되어 왔지만 ‘심통성정(心統性情)’이라는 테제는 사실상 성이 리에, 심이 기에 배속되는 구도 속에서 명확히 설명되기 어려운 모호한 영역으로 남겨져 있었다.<sup>21)</sup> 성이 아니라 심과 미발이 연결되는 이론적 전환을 거치며 심에 작용의 측면 뿐 아니라 형이상학적 근원을 연결하는 방식이 정론으로 자리잡았지만 여전히 심은 ‘기’의 차원에서 다루어졌고 순선한 리로서의 성과 일정한 위계가 존재했다.

그러나 과감히 성과 리의 관계를 끊고 심을 앞세운 다산은 성을 기호로 전환한 뒤 이를 영체 즉 심의 원리 중 하나로 배속한다. 심의 원리 중 하나로서 선을 좋아하고 악을 싫어하는 본성의 기능을 구성한다. 이때 좋아함은 단순히 선호 차원의 문제가 아니다. 다산에게 기호는 선호를 넘어서 욕구의 의미를 가진다. 다산에게 기호란 좋아해서 추구하는 욕구 능력인 셈이다.

성은 기호다. 육체의 기호도 있고 영지의 기호도 있는데 모두 ‘성’이라 한다.<sup>22)</sup>

이목구비의 기욕의 성은 육체의 기호이고 천명지성, 성과 천도, 성선진성의 성은 영지의 기호이다.<sup>23)</sup>

호오를 넘어 기호는 기욕으로서 기호(嗜好)는 ‘욕구’와 유사하다. 흥미롭게도 ‘욕구’ 혹은 포괄적인 의미에서 대상을 추구하는 능력인 ‘의지’는 유학-성리학의 도덕 철학에는 명확한 자리가 없다. 유학-성리학에도 意나 志 등 마음의 지향성을 의미하는 개념들이 존재하지만 이를 대상에 대한 좋아함과 추구, 다시 말해 의욕이나 욕구로 해석할 수 있는 용례는 쉽게 찾기 어렵다. 다른 문맥에서 복잡한 검토를 통해 규명해야 할 별도의 논제지만 적어도 유학-성리학이 인간의 도덕성을 기호나 의욕, 욕구, 나아가 의지의 차원에서 다루지 않았다는 점은 분명하다.

그런데 다산이 참조했던 스콜라 철학에는 그 자리와 위상이 명확하다. 스콜라 철학에서 ‘인간’은 영혼과 신체의 합성체에 적용되는 말이다. 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 영혼론을 바탕으로 인간을 인간답게 하는 모든 규정을, 식물적·감각적·지적인 작용을 부여하는 ‘혼’이라고 말한다. 인간은 1) 영양, 성장, 생식의 세 가지 차원을 포함하는 식물적 혼, 2) 다섯 개의 외부 감각과 네 개의 내부 감각, 운동 능력과 감각적 욕구로 이루어진 감각적 혼, 3) 능동지성, 수동지성, 의지로 이루어진 이성적 혼을 가진다.<sup>24)</sup> 마테로 리치는 아리스토텔레스-토마스 아퀴나스에 의해 정립된 스콜라적 개념인 ‘식물혼(anima vegetabilis)’, ‘동물혼(anima animalis)’, 또는 ‘감각혼(anima sensitiva)’, 그리고 인간에게만 고유한 ‘영혼(anima rationalis)’을 각각 생혼, 각혼, 영혼으로 번역한다.

21) 이재의에게 보낸 다산의 편지에 이러한 점이 잘 드러나 있다. “선유(先儒)들은 심이 성과 정을 통솔한다[心統性情]고 하면서 심이 기(氣)라 하였으니, 이는 기가 리기(理氣)를 통솔하는 것으로, 아마도 그렇지 않은 듯합니다. 그러나 이기설은 이렇게 말할 수도 있고 저렇게 말할 수도 있으며 희다고 할 수도 있고 검다고 할 수도 있어서 왼쪽으로 당기면 왼쪽으로 기울고 오른쪽으로 당기면 오른쪽으로 기울어 평생 동안 서로 논쟁하고 자손에게까지 전하며 논쟁하더라도 끝이 없는 것입니다. 인생에는 일이 많으니 형과 저는 이런 것을 할 겨를이 없습니다. (先儒謂‘心統性情’,而以心爲氣,則是爲氣統理氣,恐不然也.然理氣之說,可東可西,可白可黑,左牽則左斜,右挈則右斜,畢世相爭,傳之子孫,亦無究竟,人生多事,兄與我不暇爲是也.)” 「答李汝弘」.

22) 「自撰墓誌銘」. “性者,嗜好也.有形軀之嗜,有靈知之嗜,均謂之性.”

23) 「自撰墓誌銘」. “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.”

24) 김선희(2012, 313쪽)



영혼은 스콜라 철학에서 ‘anima intellectualis’ 또는 ‘anima spiritualis’라고도 불리며, 근본적으로 사유하는 ‘지성적 능력(intellectus)’과 의욕하는 ‘의지적 능력(voluntas)’으로 이루어진 것으로 여겨진다. 아퀴나스는 의지와 더불어 감각혼에 배속된 ‘욕구’의 문제도 중요하게 다룬다. 욕구는 인간의 본질 중 하나로 기본적으로 감각적 욕구와 이성적 욕구로 나뉜다. 『영언어학』은 두 차원의 욕구를 다음과 같이 설명한다.

지각의 욕구도 있고 영명의 욕구도 있다 무엇을 일러 지각의 욕구라고 하는가? 대개 욕구는 앎으로부터 생긴다. 좋은 것을 알면 반드시 욕심이 생겨난다. 아름답지 못한 것을 알면 반드시 싫어하는 마음이 생긴다. 앎은 본래 두 가지다. 하나는 오관에서 말미암은 것으로, 보고 듣고 맛보고 냄새 맡고 만지고 더듬는 것이니 내적인 四職과 함께 하는 것이다. 이것을 일러 지각의 기욕이라 한다. 다른 하나는 의리의 이성[明悟]으로부터 말미암으니 영성이 발하는 바로, 결국 영명의 기욕이 된다.<sup>25)</sup>

선행 연구에서도 살폈지만 서학서에서 말하는 영명의 기욕은 다산이 말하는 영지의 기호와 표현 뿐 아니라 의미와 위상, 역할에 있어서 매우 유사하다.<sup>26)</sup> 앞에서 보았듯 다산 역시 육체의 기호와 영지의 기호를 나누기 때문이다. 그러나 양자에는 분명한 차이가 있다. 욕구가 혼의 능력인 데 비해 다산은 이를 성에 배속하고 이를 다시 영체의 원리로 내부화한다. 다산은 감각혼과 이성혼에 배속된 욕구의 두 차원을 ‘기호’라는 차원에서 성에 통합한 뒤 이를 다시 영명지체로서의 심에 배속하면서 성과 심의 위상을 조정한다. 리로서의 성을 해체해 버린 서학서들이 인간의 지적, 인지적, 감정적 작용을 심(心)에 대응하는 ‘혼’에 배치한 반면<sup>27)</sup>, 성과 리의 관계는 끊지만 천명과 리의 관계로 성을 여전히 중요한 인간의 중심 개념으로 유지하는 다산은 성을 해체하지 않은 채 심과 성의 관계를 조정해 새로운 인간 이해를 제안한다.

#### 4)성과 리의 관계를 끊고 천명을 강조

성이 기호라는 다산의 주장은 경전적 전거가 있음에도 경전 안에서 해명되지 않는 독특한 이론이다. 그런데 성이 기호라는 다산의 주장은 사실상 매우 논쟁적인 주장일 수 있다. 성이 기호 차원으로 다시 말해 일정한 수준에서 자연화되어 버린다면 성에 얽혀 있던 리는 어디로 가야 하는가? 인간은 어디서 본질적인 가치와 연결되는가? 리가 성에 내재하지 않아도 인간은 온전히 인간일 수 있을까? 이 질문에 대답하지 못한다면 다산의 이론은 쉽게 무너질 수도 있다. 가치를 체현하는 도덕적 인간이라는 유학의 이념을 다시 세워야 하는 부담이 생기기 때문이다.

천명지성은 그 체모가 높고 귀중한데 반드시 기호로 논하는 것은 무엇 때문인가? 경(經)의 뜻을 알고자 하면 먼저 글자의 뜻을 찾아야 한다. 창힐(倉)과 태사(太史) 주(籀)

25) 『性學摘述』 卷6. “有知覺之欲，有靈明之欲，何謂知覺之欲。蓋欲由知生。知其美，必生欲心。知其不美，必生惡心。而知固有二。一絀五官，見聞嘗嗅觸模，與其內四職者。此謂知覺之嗜欲也。一絀義理之明悟，靈性所發，遂爲靈明之嗜欲矣。”

26) 자세한 것은 다음을 참조. 김선희(2009; 2020).

27) 뒤에서 다시 살펴보겠지만 마테오 리치는 이성과 의지라는 영혼의 두 기능을 ‘인심’으로 표현하기도 한다. “나의 마음에는 의지와 이성 두 가지 직분이 있다. 의지가 귀속하는 바는 선이요, 이성이 귀속하는 바는 참일 뿐이다. (吾人一心，乃有司欲司悟二官。欲之所屬，善者耳。悟之所屬，眞者耳.)” 『天主實義』 卷3.



가 글자를 만들던 최초에 본래 본심의 기호를 성(性)이라고 하였다. 무릇 성은 모두 기호이다. 천명지성은 선(善)을 좋아하고 의(義)를 좋아하니 거기에는 두 가지 증거가 있다. 하나는 눈앞에서 당장 기뻐하거나 성내는 것으로 징험되고, 다른 하나는 마침내 끝에 가서 살찌거나 마르는 것으로 징험된다.<sup>28)</sup>

다산의 자신감은 훈고적 근거에 있다. 다산은 글자의 원의를 근거로 자신의 주장을 정당화한다. 동시에 다산은 자신에게 주어진 이론적 난제를 피한다. 성은 단순히 기호가 아니라 ‘천명’으로서의 성이기 때문이다.

천명지위성이라는 것은 하늘이 태어날 때 덕을 좋아하고 악을 부끄러워하는 성을 허령한 본체 가운데 부여한 것이다. 따라서 성은 본체라고 이름을 붙일 수 없다. 성이라는 것은 선을 좋아하고 악을 미워하는 것을 이름 한 것이다.<sup>29)</sup>

다산에게 성은 기호로서 자연화되지 않는다. 천명이 연결되기 때문이다. 이 지점에서 확인할 것이 있다. 다산이 성과 리의 관계를 끊고 성보다 심을 인간의 종차로 이해하려는 방식은 자칫 오해를 낳기 쉽다. 다산이 성을 약화시키거나 무화했다는 평가이다. 그러나 ‘천명지위성’을 부정하지 않는다면 성을 인간 이해에서 소거할 수는 없다. 그런 맥락에서 다산은 성의 의미를 바꾼 것이지 천명이 없던 성의 본래적 소명은 버린 것은 아니다. 다만 리에 견인되어 가던 강력한 긴장을 풀어버린 것이다. 성과 천의 연결은 부정하지 않지만 천과 리, 리와 성을 끊음으로써 다산은 성을 리가 아닌 천으로 다시 귀속시킨다. 이로써 인간은 우주 안의 단독자로 고립되지 않을 수 있고 인간의 도덕적 행위 역시 본성 차원의 명령으로 그 근원을 정초하고 당위성을 확보할 수 있었다.

그러나 다산의 이론적 전환은 이제 한 장을 넘겼을 뿐이다. 천명으로서의 성이 선을 좋아하고 악을 싫어한다는 사실 만으로 인간의 도덕적 기제를 설명할 수 있었다면 다산은 ‘심’을 종차로 선언할 이유가 없었을 것이기 때문이다. 다음 장은 다시 ‘심’에서 시작한다.

#### 4. 심의 새로운 이름과 그 원리

##### 1) 심과 성의 역전

다산은 성리학적 심을 다루는 두 가지 경향을 비판한다.

마음이라는 것은 활동이 신묘하여 사물의 이치를 궁구하여 추구할 수 있다. 곧 해와 달과 별자리의 운행, 하늘.땅.물.불의 변화, 그리고 멀리로는 만리의 밖, 아득하기로는 천고의 이전까지도 이 마음을 보내어 궁구할 수 있다. 지금 반드시 (한편으로는) 이 마음을 질곡시켜 가슴 속에 잡아 두려고 하고, (다른 한편으로는) 또 한 가지 일도 생각하

28) 『梅氏書平』 卷4. “南雷黃宗羲序錄全文 天命之性，體貌尊重，其必以嗜好立言者，何也？欲知經旨，先求字義。倉、籀造字之初，原以本心之嗜好爲性。凡性皆嗜好也。天命之性，嗜善好義，厥有二驗。一以目前之喜怒徵，一以畢竟之肥瘠徵。”

29) 『論語古今註』 卷9. “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。性也者，以嗜好厭惡而立名。”

지 못하게 하니 후학이 어찌 의혹이 없을 수 있겠는가?<sup>30)</sup>

다산은 심의 물리적 자리를 심장 안에 두려는 것(程子曰, “心要在腔子裏)과 의식의 활동을 끊으라는(‘心中都無一物’, ‘主一’) 성리학의 심 이해를 비판한다. 다산은 두 경향을 부정한 뒤 심을 어떻게 정의하고자 하는가. 이 비판을 통해 어떤 이론적 전환을 모색하고자 하는가. 우선 다산은 심과 성의 관계에서 심통성정과는 다른 방식으로 심을 성의 선행 조건으로 내세운다.

심은 대체의 차명이고 성은 심이 기호하는 바이다.<sup>31)</sup>

심이 대체의 차명이라는 것은 당연한 말이지만 다음 구절은 새로운 주장이다. 성이 기호라면 그 기호의 주체는 심이라는 것이다. 성과 정에서 정이 기호하는 것이 아니라 성이 기호하는 바를 주관하는 것이 심이라는 의미로 읽힌다. 이 점은 심에 대한 다산의 새로운 규정을 통해 추론할 수 있다.

## 2)심에서 신체성을 탈각시키고 ‘영명지체’라는 새로운 명칭을 제안

인간의 종차를 ‘심’에 두었던 다산은 심의 진정한 본질을 ‘영명’에서 찾는다. ‘심’의 세 용례를 구분하는 다음의 대목에서 이를 확인할 수 있다.

동일한 하나의 심자(心字)이지만 원래 세 등급이 있다. 첫째, 영지(靈知)의 전체로서의 심이다. 이는 이른바 “마음의 기능[官]은 사려이다.”(맹자)와 “먼저 그 마음을 바르게 한다.”와 같은 종류를 말한 것이 이것이다. 둘째, 감동과 사려가 발한 것이다. 이는 이른바 “측은한 마음”(대학)과 “비벽(非僻)한 마음”(예기)과 같은 종류를 말한 것이 이것이다. 셋째, 오장 가운데 혈과 기를 주재하는 것이다. 이른바 “심장에는 7개의 구멍이 있다.”는 것과 같은 종류를 말한 것이 이것이다. (폐(肺)·간(肝)·비(脾)·신(腎)은 그 글자가 육자(肉字)의 뜻을 따르니, 심자(心字)와는 다르다. 대개 오장의 심(心)은 반드시 심자의 근본은 아니며神明(神明)의 심은 반드시 심자를 가차할 필요가 없을 것이다). 첫 번째와 세 번째는 하나이지 둘이 아니지만, 두 번째의 마음은 네 가지도 일곱 가지도 수백수천 가지도 될 수 있다. 운부(韻府)에 열거된 것이 어찌 한정이 있겠는가? 다만 백 가지 천 가지 마음에서 가만히 그 분수를 살펴보면 인심과 도심에서 벗어나지 않으니 인심이 아니면 도심에서, 도심이 아니면 인심에서 나와 공(公)과 사(私)로 나누어지고 선과 악으로 판별된다.<sup>32)</sup>

30) 『心經密驗』. “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，遠而千古之上，可以放遣此心任其窮。至今必使桎梏此心，捉住腔子裏，又勿令思念一事，後學安得無惑？程子所戒，蓋財色之誘，爵祿之慾，馳走向外者耳，此與孔顏四勿意同。”

31) 『孟子要義』. “心者吾人大體之借名也，性者心之所嗜好也。”

32) 『梅氏書平』卷4. “南雷黃宗羲序錄全文：“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，非僻之心，是也。其三以五藏之中，主血與氣者爲心，若所謂心有七竅，是也。(肝肺脾腎，其字從肉，心字特殊。蓋五藏之心，未必是心字之本，神明之心，未必爲心字之假借也。)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，公私之攸分，善惡之攸判。”

다산은 장기로서의 심과 심리적 표현으로서의 심 그리고 영지로서의 심을 구분한 뒤 오로지 영지로서의 심만이 심이 진정한 본질이라고 주장한다. 영지의 심은 사려하는 능력으로서 심장과는 관계가 없다는 것이다. 이 문장에 보이는 사려 기관으로서의 ‘영지’는 ‘영명’으로 표현되기도 한다. 다산에게 ‘모든 인간이 처음 배태되었을 때부터 영명성을 부여받아 만물을 초월하는 존재’<sup>33)</sup>로 ‘사람이 하늘로 받은 것은 단지 이 영명일 뿐’<sup>34)</sup>이다. 나아가 ‘하늘의 영명함은 인심에 직접 통한다.’<sup>35)</sup> 다산은 여러 곳에서 인간이 ‘영명’한 존재로서 바로 그 때문에 만물과 차별화된다고 주장한다.

인간은 만물 가운데 가장 영명한 존재이다. 저 높은 하늘과 두터운 땅, 일월성신 산천 초목은 모두 우리가 쓰는 물이다. 하늘은 우리의 집이고 땅은 우리의 먹을거리다. 일월성신은 우리를 밝혀주는 것이다. 저들은 모두 기질이 있으며 감정도 영명함도 없는데 어찌 우리가 섬길 수 있겠는가.<sup>36)</sup>

다산이 참고했던 『천주실의』 등 서학서 역시 ‘영명’을 인간의 종적 특성으로 규정한다.

사람은 (천지) 사이에 태어나 다른 무리보다 빼어나고 특출하며 영명함이 만물을 뛰어넘고 도덕성을 품부받았기 때문에 만물을 거느릴 수 있다.<sup>37)</sup>

알레니가 저술한 영혼론 관련 서학서 『성학추술』<sup>38)</sup> 역시 ‘오직 사람만이 체질과 생장 능력과 지각 능력을 갖추었으면서도 또한 영명을 갖추고 있기 때문에 천신에 버금가고 만물을 다스릴 수 있다.’<sup>39)</sup>고 말함으로써 영명을 인간의 변별적 특징으로 내세워 만물과 분리한다. ‘지금 사람이 만사에 응해 이치를 추론할 수 있고 시비를 판별할 수 있음을 볼 때 반드시 영명한 근원이 몸 안에 존재함을 알 수 있다. 이를 일러 영성(靈性)이라고도 하고 영혼(靈魂)이라고도 한다.’<sup>40)</sup>는 것이다.

이들이 말하는 영명은 사실상 영혼 즉 인간의 이성혼과 호환되는 개념이다. 이성혼으로서의 영명은 사실상 유학-성리학의 심과 매우 유사하다. 이 점은 서학서들이 공통적으로 인정하는 바였다. 마테오 리치는 ‘군자의 본업은 특별히 정신에 존재하는 것으로, 이는 귀방에서 말하는 무형의 마음이다.’<sup>41)</sup>이라고 말한다. 영혼의 두 능력인 이성과 의지 역시 ‘심’의 직분으로 소개한다.

나의 마음에는 의지와 이성 두 가지 직분이 있다. 의지가 귀속하는 바는 선이요, 이성이 귀속하는 바는 참일 뿐이다.<sup>42)</sup>

33) 『中庸講義』. “天下萬民, 各於胚胎之初, 夫此靈明, 超越萬類.”

34) 『中庸講義』. “人之受天, 只此靈明.”

35) 『中庸講義』. “天之靈明, 直通人心.”

36) 『春秋考徵』 卷1. “噫! 吾人者, 萬物之靈, 彼穹天厚地、日月星辰、山川草木, 無一而非吾人之物. 天, 吾屋也. 地, 吾食也. 日月星辰, 吾所明也. 山川草木, 吾所養也. 彼皆有氣有質, 無情無靈, 豈吾人所能事哉? 惟其百神奔屬, 受命帝庭, 或司日月星辰, 或司土穀山川, 聖人列于祀典, 以廣昭事之義.”

37) 『天主實義』 卷1. “吾人生於其間, 秀出等夷, 靈超萬物, 稟五常, 以司衆類.”

38) 『성학추술』에 관해서는 다음을 참조. 김선희(2022).

39) 『性學拘述』, 「性學自敘」. “惟人則, 既體質生長觸角三美, 兼含靈明, 括中品之攸具, 亞天神而君萬物.”

40) 『性學拘述』 卷1. “今見人能應事推理, 辨別是非, 則知其必有靈根在身, 是名靈性, 亦名靈魂.”

41) 『天主實義』. “是以君子之本業, 特在于神, 貴邦所謂無形之心也.”

마테오 리치는 ‘영혼’이라는 신조어를 만들어냈음에도 ‘심’이라는 전통적인 중국 개념을 인간을 설명하는데 그대로 사용한다.<sup>43)</sup> 영혼과 심의 호환 가능성은 ‘영명지체’라는 대체 즉 심의 다른 이름을 사용하는데 중요한 근거가 되었을 것이다. 다산은 인간이 배태될 때 무형한 영명지체가 부여되었다고 말한다.

사람이 배태되어 이루어질 때 하늘은 사람에게 영명한 무형의 본체[靈明無形之體]를 부여하였다. 이 영명한 무형의 본체라는 것은 선을 좋아하고 악을 미워하며 덕을 좋아하고 악을 수치스러워하니 이것을 일러 성이라 하고 또 성이 선하다고 하는 것이다.<sup>44)</sup>

영명지체는 형질과 완전히 구분되는 무형한 대체이다.

대체(大體)란 무형(無形)의 영명(靈明)이고, 소체(小體)란 유형(有形)의 구각(軀殼)이다.<sup>45)</sup>

다산은 영명지체가 형기와 관계가 없다는 점을 매우 중요하게 강조한다.

영명지체가 비록 형기 가운데에 붙어있을지라도 순수한 상태로 (존재하며) 형기와 섞여 있는 것은 아니다.<sup>46)</sup>

무형의 (본)체인 (영명이란) 혈육에 속하지 않는 것으로 만상을 포괄하고 만리를 묘오(妙悟)하며 사랑하고 미워할 수 있는 것이다. 이는 우리가 처음 생겨날 때에 하늘이 우리에게 부여해 주신 것이다.<sup>47)</sup>

영명으로 인해 인간은 단순히 금수 이하의 존재들과 구분되는 뛰어난 존재가 되는데 그치지 않고 자기 신체와도 일정한 거리를 둘 수 있게 된다. 영명으로서의 마음은 형기의 제약을 받지 않으며 독자적으로 작동한다. 성리학에서도 심장으로서의 심을 비유적인 수준에서 인정했지만 심과 형기를 극단적으로 분리해본 적 없다는 점에서 다산의 주장은 매우 이례적이다. 인간의 정신적 차원을 완전한 비물질적 원리로 규정하려는 시도는 천주실의에 명확히 보인다.

영혼의 본래적 작용은 몸에 의지해 있는 것이 아닙니다. 대개 몸에 의지해 있으면 몸의 지배를 받아서 몸의 행위가 올바른 것인지 그릇된 것인지 가릴 수가 없습니다.(중략) 그렇다면 이치를 밝히는 영혼이 어찌 몸에 의지하여 작용하는 것이겠습니까?<sup>48)</sup>

42) 『天主實義』 卷3, “吾人一心, 乃有司欲司悟二官. 欲之所屬, 善者耳. 悟之所屬, 眞者耳.”

43) 이 점은 알레니 역시 마찬가지다. 김선희(2022).

44) 『中庸自箴』 卷1. “蓋人之胚胎既成, 天則賦之以靈明無形之體. 而其爲物也, 樂善而惡惡, 好德而恥惡, 斯之謂性也, 斯之謂性善也.”

45) 『孟子要義』. “大體者, 無形之靈明也. 小體者, 有形之軀殼也.”

46) 『孟子要義』. “靈明之體, 雖寓於形氣之中, 粹然不與形氣相雜.”

47) 『大學講義』. “無形之體, 是不屬血肉者, 是能包括萬狀, 妙悟萬理, 能愛能惡者. 是我生之初, 天之所以賦於我者也.”

48) 『天主實義』 卷3. “若夫靈魂之本用, 則不恃乎身焉. 蓋持身則爲身所役, 不能擇其是非 … 則此明理之魂, 賴身爲用者哉?”

다산 역시 영명을 형기와 구분한다. 이런 식의 전환으로 다산은 무엇을 제안하려는 것일까. 영명으로 선언된 심의 작용은 아래에서 확인할 수 있다.

### 3)영명지체를 세 원리 혹은 단계로 구분

다산은 우선 영명지체, 영체를 세 단계로 구분해서 설명한다.

영체(靈體)의 내적 원리를 총괄하자면, 거기에는 세 개의 원리가 있다. ‘성(性)’에 대해 말하자면 선을 즐거워하고 악을 부끄러워 하니, 이 점이 바로 맹자께서 말씀하신 ‘성선설(性善說)’에 해당한다. 권형(權衡)에 대해 말하자면 선할 수도 있고 악할 수도 있으니, 이 점이 고자의 ‘여물물 비유’나 양응의 ‘선악혼재설(善惡渾在說)’이 제기된 이유이다. ‘행사(行事)’에 대해 말하자면 선은 어렵고 악은 쉬우니, 이 점이 바로 순경[荀子]이 ‘성악설(性惡說)’을 말한 까닭이다. 순경과 양응은 ‘성’이란 글자를 본래 잘못 이해하였기 때문에 그 설이 어긋났으나, 우리들의 영체 안에 본래 이런 세 원리가 없다는 것은 아니다.<sup>49)</sup>

다산은 영명지체, 영체의 안에 세 가지 원리가 있다고 주장한다. 그것은 성의 기호, 권형으로서의 자주지권 마지막으로 실천에 해당하는 행사다. 각각을 나누어 살펴보자.

#### ①선을 향한 욕구로서의 기호

다산은 성을 기호로 간주함으로써 ‘성선’이라는 이념의 현실화 과정을 선악에 대한 호오 문제로 전환한다. 이 맥락에서 다산이 강조하고자 하는 것은 선과 악에 대한 반응이 ‘감정’이라는 것이 아니라 좋아함에서 비롯되는 ‘욕구’라는 점이다. 다산은 유학-성리학적 전통에서 매우 드문 방식으로 심의 원욕을 강조한다.

우리 인간의 영체(靈體) 안에는 본래 원욕이라는 실마리가 있다. 만약 이 욕심이 없다면 세상의 만사에 대하여 아무 일도 할 수 없다. 다만 이익에 밝은 자는 욕심이 이록利祿을 천착해 가며, 의리에 밝은 사람은 욕심이 도의를 추구해 간다.<sup>50)</sup>

다산에게 원욕은 인간을 추동하는 힘이다. 욕구를 성취하려는 시도가 만사를 일으킨다. 도덕적인 것 역시 원욕에 의해 현실화된다.

내가 일찍이 어떤 사람을 본 적이 있는데 마음이 담백하고 욕심이 없어 선을 행할 수도 없고, 악을 행할 수도 없었으며, 문장을 지을 수도 없었고 생업도 할 수도 없었다. 다만 세상에 하나 버려진 물건으로, 사람이 어찌 욕망이 없을 수 있겠는가?<sup>51)</sup>

49) 『心經密驗』. “總之靈體之內，厥有三理。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。”

50) 『心經密驗』. “吾人靈體之內，本有願欲一端。若無此欲心，即天下萬事，都無可做。唯其喻於利者，欲心從利祿上穿去。其喻於義者，欲心從道義上穿去。”

51) 『心經密驗』. “余嘗見一種人，其心泊然無欲，不能爲善，不能爲惡，不能爲文詞，不能爲產業。直一天地間棄物，人可以無慾哉？”

욕구는 스콜라 철학의 인간 이해에서 매우 중요한 기능이다. 『영언여작』은 영혼의 세 가지 기능을 기억, 이성, 욕구라고 설명한다.

만약 천주께서 사람의 아니마에게 단지 생혼(生魂)과 각혼(覺魂)만을 주었다면, 초목이나 금수와 크게 다를 바 없을 것이다. 그래서 만류(萬類)를 뛰어넘게 하는 우뚝 빼어난 것을 주셨는데, 그것이 영혼(靈魂)이다. 영혼에는 내적인 세 가지 기능이 있으니 첫째 ‘기억’[記畵, memoria]이요, 둘째 ‘이성’[明悟, intellectus]이며, 셋째 ‘욕구’[愛欲, appetitus]이다.<sup>52)</sup>

의욕 또는 의지의 강조는 『천주실의』의 중요한 전략 중 하나였다. 마테오 리치는 ‘의지가 있어야 덕도 사특함도 선도 악도 행할 수 있다.’<sup>53)</sup>고 말한다.

만일 세상 사람들이 태어나면 (누구나) 반드시 선을 행하게 되어 있다면 무엇을 따라 선을 이룬다고 말할 수 있겠습니까? 세상에는 선을 행하려는 의욕(意)이 없음에도 선을 행하게 되는 경우는 없습니다.<sup>54)</sup>

의욕-욕구는 선의 실천을 추동하는 근본적인 조건이다.

셋이란 첫째 본성적 욕구[性欲, appetitus naturalis], 둘째 감각적 욕구[司欲, appetitus sensitivus], 셋째 이성적 욕구[靈欲, appetitus intellectivus]이다.<sup>55)</sup>

이성적 욕구[靈欲, appetitus intellectivus]는 생혼과 각혼에는 없고 오로지 이성적 자질[靈才]을 가진 천사와 인간에게만 있다.<sup>56)</sup>

마테오 리치의 전략 중 하나는 ‘오직 사람만이 육신의 주인이 될 수 있어 자신의 의지가하고자 하는 대로 따를 수 있다(獨人之魂能爲身主, 而隨吾志之所縱止)’며 의지의 역할을 강조하는 것이었다. 이는 아마도 스콜라 철학의 영혼론에 비추어 중국의 도덕 철학에서 가장 약한 부분이 ‘의지’ 측면이었기 때문일 것이다. 이와 달리 성리학에서 ‘의지’의 작동없이 도덕적 실천이 어떻게 현실될 수 있는지 『천주실의』에서 마테오 리치와 토론하는 중국 선비의 말을 통해 확인할 수 있다.

중국 선비가 물었다. 본성에는 본래 반드시 덕이 있으니 덕이 없다면 어떻게 선을 행할 수 있겠습니까? 이른바 군자란 역시 그 처음을 회복한 사람입니다.<sup>57)</sup>

52) 『靈言蠡勺』. “天主於人之亞尼瑪, 若但予之生魂覺魂, 卽與草木禽獸等, 無以大異. 其予之令超車失萬類, 卓然首出者, 靈魂也. 靈魂有內三司, 一曰記畵者, 二曰明悟者, 三曰愛欲者.”

53) 『天主實義』卷6. “凡世物既有其意, 又有能縱止其意者. 然後有德有慝有善有惡焉.”

54) 『天主實義』卷7. “苟世人者, 生而不能不爲先, 從何處可稱成善乎. 天下無無意于爲善而可以爲善也.”

55) 『靈言蠡勺』. “三者, 其一性欲, 其二司欲, 其三靈欲.”

56) 『靈言蠡勺』. “靈欲者, 生覺物所無, 惟靈才之天神與人則有之.”

57) 『天主實義』卷7. “中士曰, 性本必有德, 無德何爲善? 所謂君子, 亦復其初也.”



성리학에서 인간의 성이 우주의 보편적 원리이자 가치의 원천인 리인 한, 본성에는 반드시 도덕적 가치가 내재되어 있다. 선이란 이 내적 가치 지향을 자발적으로 현실화하는 것일 뿐이다. 이런 구도에서는 스킨라 철학의 영혼론에서처럼 ‘의지’를 강조하거나 이론화할 필요가 없다. 인간의 본성에 도덕적 행위 능력이 내재되어 있다고 보고 도덕적인 선행은 반성적 사유보다는 본성에 내재된 가치에서 우러나온다는 중국인들의 주장에 반대하면서, 마테오 리치는 의지의 자유로 문제를 해결하고자 한다. 선을 행하고자 하는 의지(intention, 意)가 개입되지 않은 선은 진정한 선(善)이 아니라는 것이다.

다산 역시 육체의 기호와 구분되는 ‘영지의 기호’가 있고 그 기호에 의해 도덕적 실천이 시작되다고 주장한다. 영지의 기호가 추구하는 것은 육체적 욕구의 대상들이 아니라 도덕적 선이다. 영지가 도덕적 선을 욕구한다는 사실은 인간이 도덕적 실천을 할 수 있다는 가장 기본적인 전제가 된다. 그러나 이것으로 도덕적 실천이 현실화되는 것은 아니다. 다산은 기호의 다음 단계에 자주지권으로 불리는 ‘권형’이라는 단계를 연결한다.

## ②권형으로서의 자주지권

개와 소는 먹이를 던져주면 먹고자 할 따름이고, 칼날로써 겁을 주면 피하고자 할 따름이니, 개와 소에게는 단지 기질의 성만 있음을 알 수 있다. 또 사람은 선악에 대해 모두 스스로 할 수 있어서[自作] 스스로 주관하여[自主張] 처리할 수 있지만, 금수는 선악에 대해 스스로 할 수 없어서, 그 행동이 그렇지 않을 수 없게 된다. 사람은 도둑을 만나면 소리쳐 물리치기도 하고 피를 내어 사로잡기도 하지만, 개는 도둑을 만나면 짖어 소리를 낼 수는 있지만, 짖지 않고 피를 낼 수는 없으니, 그 능력이 모두 정해진 능력임을 알 수 있다.<sup>58)</sup>

인간은 정해진 바나 동물적 욕구를 벗어날 수 없는 동물과 달리 스스로 주관할 수 있다. 이 스스로 주관하는 능력은 선에 대한 욕구를 현실화시키기 위한 다음 단계가 된다. 다산은 기호의 능력이 선택의 상황에서 선과 악을 결정하는 모종의 능력으로 나타난다고 보고 이를 ‘자주지권’이라는 독특한 개념으로 설명한다.

성을 말하는 사람은 반드시 기호에 중점을 두고서 말해야 그 뜻이 세워진다. 그렇지 않으면 만약 이 허령하고 무형한 것은 그 본체가 혼연하여 지극히 선한 것으로 조금도 악이 없다고 말한다면 갓난아이가 처음 태어났을 때 단지 울고 젖을 찾고 안아주기를 바랄 뿐인데 어떻게 억지로 순수한 선이라고 말하겠는가? 만일 스스로 주관할 수 있는 권능[自主之權能]으로 말한다면 그 형체는 선을 행할 수도 있고 역시 악을 행할 수도 있다.<sup>59)</sup>

그러므로 하늘은 사람에게 스스로 주관할 수 있는 권능[自主之權]을 주어 그로 하여금

58) 『孟子要義』, “犬與牛也, 投之以食, 欲食焉而已, 怵之以刃, 欲避焉而已, 可見其單有氣質之性也. 且人之於善惡, 皆能自作, 以其能自主張也, 禽獸之於善惡, 不能自作, 以其爲不得不然也. 人遇盜, 或聲而逐之, 或計而擒之, 犬遇盜, 能吠而聲之, 不能不吠而計之, 可見其能皆定能也.”

59) 『孟子要義』 卷1. “言性者, 必主嗜好而言, 其義乃立. 若謂此虛靈無形之物, 其體渾然至善, 一毫無惡, 則赤子始生, 但知啼哭索乳求抱, 安得硬謂之純善乎. 若以其自主之權能而言之, 則其勢可以爲善, 亦可以爲惡.”

선을 행하고자 하면 선을 행하고 악을 행하고자 하면 악을 행하도록 하여 (그 선택의 방향이) 유동적이어서 하나로 정해지지 않게 하였다. 그 권능이 나에게 있는 것은 금수에게 (본능에 따라) 정해진 마음이 있는 것과 다르다. 그러므로 선을 행하면 진실로 나의 공이 되고 악을 행하면 진실로 나의 죄가 된다. 이것은 바로 마음의 권능[心之權]이지, 이른바 성이 아니다.<sup>60)</sup>

다산이 말하는 자주지권은 스콜라 철학 영혼론의 욕구의 문제에서 선과 악을 선택하는 자유의사 혹은 자유 결단과 표현상으로도 기능상으로도 매우 유사하다.<sup>61)</sup>

사람이 태어날 때 천주는 이성[明悟]의 지혜를 부여하여 선악을 분별하게 했고 또 욕구[愛欲]의 능력을 부여하여 좋은 것은 좃고 나쁜 것은 피하게 하였다. (이성의) 지혜와 (욕구의) 능력이 각기 갖추어져 있어서 자유로이 선택[自專]할 수 있다.<sup>62)</sup>

선한 자, 악한 자, 현명한 자, 어리석은 자의 구별은 각자가 스스로 쌓은 바에 따라 이루어진다. 조물주는 분명히 자유로이 선택할 능력[自專之權]을 부여하셨고 스스로 택한 바[自擇]에 맡기셨다.<sup>63)</sup>

어째서 ‘욕구’는 자유로이 선택[自專, liberum arbitrium]한다고 하는가? 자유로이 선택한다는 것 역시 오직 이성적 욕구[靈欲]를 가리키는 것이다. 이성적 욕구는 사람에게 달려 있어 스스로 다스려 나갈 수 있다.<sup>64)</sup>

욕구[愛欲, appetitus]는 셋으로 나뉘지만, 총괄하면 하나다. 욕구는 아니마의 능력으로 여러 사물들을 좋아하고 싫어하는 일을 맡는다. 욕구는 스스로 선택[自專, liberum arbitrium]하며, 반드시 스스로 밝은 것은 아니다. 욕구는 역지로 받아들일 수 없고, 그 목적은 이미 알고 있던 선[美好]이다.<sup>65)</sup>

서학서들은 자주, 자전지권 등의 용어로 욕구의 능력으로서 자유의사 즉 피해야 할 것과 추구해야 할 것을 숙고적으로 판단한 뒤 선택하는 자유의사를 번역한 바 있다. 자유의사는 욕구의 능력으로, ‘그것이 선인 한에 욕구의 대상이기 때문에 선택은 주로 욕구적 힘의 활동이라는 귀결이 된다. 이렇게 자유의사는 욕구적 능력이다.’<sup>66)</sup> 다산은 자주지권을 권형이라는 맹자의 용어로도 설명하기 때문에 선행 연구 가운데는 서학서와 관계없이 그 자체로 다산의 근대

60) 『孟子要義』卷1. “故天之於人，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，此心之權也，非所謂性也。”

61) 신학대전에는 ‘자유의지’에 해당하는 표현이 없으며 신학대전 1부 83문에서 다루는 것은 ‘자유의사(Libero Arbitrio)’이다.

62) 『三山論學紀』. “故人之生也，天主賦以明悟之知，使分善惡。又賦以愛欲之能，使便趨避，知能各具，應其自專。”

63) 『性學挾述』卷1. “至於善惡賢不肖之別，乃緣各人自所習成。造物主分明畀人以自專之權，而聽其所自擇。”

64) 『靈言蠡勺』. “何謂得自專？得自專者，亦獨指靈欲也。靈欲在人，自能主宰。”

65) 『靈言蠡勺』. “愛欲者，分之有三，總之歸一。爲亞尼瑪之能，任令愛惡諸物。得自專，不必自明。不能受強，其所向爲先所知之美好。”

66) 『신학대전』 1부 83문 3절.

적 인간관을 보여주는 개념으로 해석하려는 경우들이 있었다. 물론 저울에서 비롯된 개념인 권형은 맹자에 유래하지만 객관적인 기준이나 잣대와 관련된 것으로, 인간의 사유나 판단 능력을 지칭하는 개념으로 사용되었다고 보기 어렵다. 따라서 이는 사실상 자주지권의 대응어로 다산이 자시 전통에서 찾아낸 개념에 가깝다. 권형에 대응하는 자주지권을 발견한 것이 아니라 자주지권에 대응하는 권형을 전거로 활용한 것이다.

한편 최근 선행 연구는<sup>67)</sup> 조선에서 유행하던 샤바낙(Emeric de Chavagnac, 沙守信, 1670-1717)의 『진도자증(眞道自證)』의 ‘영명(靈明)이라고 하는 것은 지(智)와 (意)가 있고, 욕(欲)과 정(情)이 있고, 인(仁)과 의(義)가 있고, 감응(感應)하는 신묘한 능력(神能)이 있고, 자주지권형(自主之權衡)이 있다.’<sup>68)</sup>는 문장에 ‘자주지권형’이 보이고, 다산이 실제로 읽었던 『주교연기(主教緣起)』의 ‘사람에게는 자주지권이 있어서 추구하거나 피하는 것을 자기에게서 말미암아 할 수 있으며, 마귀의 유혹을 이길 수 있으니 그러한 공을 세우면 참된 복을 받는다’고 하였다.<sup>69)</sup>는 문장에 자주지권이 보인다는 점을 들어 다산이 사용한 자주지권 개념의 기원을 새롭게 규명한 바 있다.

유학-성리학 전통에서 선을 향한 ‘욕구-의지’가 특별히 강조된 일 없듯, 선악에 대한 판단과 선택 역시 강조된 일이 없다. 특히 성리학적 전통에서 선은 ‘욕구’의 대상이 아니라 이미 내 안에 실현되어 있는, 그러나 내가 가리거나 무너뜨린 근원적 가치다. 리를 성으로 부여받은 인간이 별도로 선을 ‘욕구’하거나 ‘의지’하고 그렇게 하기 위해 선을 ‘선택’하는 과정이 필요하지 않다. 이들은 외부에 신을 세우지 않았고 완전성과 가치, 당위는 이미 개체 안에 내재된 사건이기 때문에 욕구, 의지, 판단, 선택 등의 과정을 강조할 필요가 없었던 것이다.

이런 맥락에서 의지와 선택을 강조하는 다산의 전략은 유학-성리학적 전통에서 낫설다. 다산은 단순히 용어를 차용한 것이 아니라 인간의 도덕적 실천 과정을 세분화해서 설명하고 성리학에서 강조하지 않는 도덕 실천의 특수한 기제를 서학의 이론과 개념을 통해 보강하고자 했던 것으로 보인다. 다산은 천명지위성을 도심으로 보고 이를 욕구와 선택의 차원에서 새롭게 정의한다.

도심이란 항상 선을 행하고자 욕구하고 또한 선을 택할 수 있다. 한결같이 도심이 하고자 하는 바를 듣고 그 욕구를 따르니 이를 일러 ‘솔성’이라 한다. 성을 따른다(솔성)은 것은 천명을 따른다는 것이다. 의롭지 않은 음식이 앞에 있을 때 배와 입의 욕구는 요동치지만 마음이 ‘먹지 말라. 의롭지 않은 음식이다’라고 고하니 나는 곧 그 고한 바를 따라 먹지 않으니 이를 일러 솔성이라 하고, 성을 따르는 것이 천명을 따르는 것이라고 한다. 온 몸이 피로하여 오직 눕고 싶을 때 도심이 고하여 ‘눕지 말라. 이는 태만한 습관이다’라고 고하면 나는 곧 이 고한 바를 따라 벌떡 일어나 앉으니 이를 일러 성을 따른다고 하고, 성을 따르는 것이 천명을 따르는 것이라고 한다.<sup>70)</sup>

67) 김보름(2022).

68) 『眞道自證』卷1, 「性理」. “曰靈明者, 則有智有意, 有欲有情, 有仁有義, 有感應之神能, 有好惡之公理, 有自主之權衡.” 김보름(2022)에서 재인용

69) 『主教緣起』卷3, 「人死必受賞罰之報」. “天主聽魔仇人者, 緣人有自主之權, 趨避自繇, 苟無煉德之魔爲善太陽, 未足云功矣. 卽世有惡人, 亦可煉德而兩形相隔. 力不及心且慧不若魔巧探人情, 以加誘惑, 故煉德必推魔也. 然人自主之權, 終在魔誘之上, 誠能堅執不從魔勢遂屈, 而我收戰勝之功, 主乃喜悅, 乃可承眞福矣.” 김보름(2022)에서 재인용

70) 『中庸自箴』. “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. 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. 四體繭然, 常欲疲臥, 道心告之曰‘勿偃哉. 是怠慢之習也’, 我乃順其所告, 蹶然

다산은 다른 글에서도 선을 좋아하는 본성적인 성향과 이를 택하는 능력을 구분하고 이를 성의 본질로 설명한다.

『신미록』<sup>71)</sup>에 “하늘이 나에게 본성을 부여할 때 선을 좋아하는 정을 주고 선을 택하는 능력을 부여하였으니 이는 비록 나에게 있으나 본래 천명이다. 사람들은 (천명임을 알고) 자기의 본성이라고만 여겨 그 때문에 태만하나(도심이 계고해주는 바를 따르지 않는 것이다) 한번 미루어 궁구하면 이 본성이 본래 하늘이 부여한 것이고 곧 빛나는 천명임을 알게 된다. 본성이 하고자 하는 바를 어기고 본성이 부끄러워 하는 바를 행하는 것은 천명을 태만히 하는 것이요 천명을 거스르는 것이니 죄가 하늘에 닿게 된다. 그러므로 덕성을 높이라고 한 것이다. 라고 하였다.<sup>72)</sup>

그러나 사실상 다산의 초점은 판단과 숙고에 의한 선택에 머물지 않는 것으로 보인다. 선택의 가능성보다 더 중요한 것은 책임이 어디에 귀속되는가, 도덕적 가치가 어디에서 발생하는가의 문제이다.

다산이 강조하고자 했던 바는 선택의 유동성이 책임의 귀속을 가능하게 하고 가치의 소재를 규명할 수 있다는 점이다.

본성적 욕구와 감각적 욕구는 동물들도 모두 가지고 있는 것인데, 자유로이 주관[自主]할 수 없어서 오직 편한 바에 뜻을 두고 욕심이 시키는 바를 행한다. 한번 대상을 보면 곧장 그쪽으로 치우쳐, 자기에게 이로우면 좇을 뿐이, 해가 되면 달아날 뿐이니 형세[勢]가 자기로부터 말미암지 않는다.<sup>73)</sup>

스스로 주관[自主]할 수 없는 것들은 그 행동이 본성을 따르기 때문에 공로도 없고 또한 죄도 없으며, 상을 받을 수도 없고 벌을 받을 수도 없다. 비유하자면, 몸이 태어나 자라면서 먹고 마시고 배설하는 것들은 모두 부득불 그렇게 하는 것이지, 내가 어떻게 할 것인지를 분별해서 하는 일이 아닌 것이다. 그러니 무슨 공로와 죄가 있을 수 있겠는가? 그러나 스스로 주관[自主]하는 존재는 그 행위가 이치를 따르니 그러므로 이치를 따르면 공로가 되고 이치를 어기면 죄가 된다. 그리하여 공로가 있으면 상줄 수 있고 죄가 있으면 벌줄 수 있다.<sup>74)</sup>

성리학의 심성론에서 인간의 도덕적 선은 완전한 가치로서의 리를 본성으로 부여받은 한 이

---

起坐，茲之謂率性，率性者，循天命也。「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

71) 아래 문장에 등장하는 『신미록』이라는 책은 아마도 일실된 다산 자신의 저술로 보인다. 동일한 제목의 책은 이 내용과 아무 관련이 없는 조선 후기의 국문 소설이다.

72) 『中庸自箴』. “辛未錄曰，「天賦我性，授之以好德【讀作善】之情，畀之以擇善之能.此雖在我，其本天命也.凡人認作自己本性，所以慢之，【不遵道心之所告戒】一番推究，認得此性本係天賦，茲乃赫赫天命.違此性之所欲，行此性之所愧，此是慢天命逆天命，罪通于天矣.故曰尊德性.”

73) 『靈言蠡勺』. “若性欲司欲，覺類所共具者，自無主持，惟意所便，惟欲所使.一見所向，即偏向之，於己所利，不得不趨，於其所害，不得不避，勢不由己.”

74) 『靈言蠡勺』. “不能自主者，其行隨性，故無功，亦無罪，不可得賞，亦不可得罰.譬如生身長大，飲食便溺等，皆不得不然，非我所能分別去就.何功罪之有?能自主者，其行隨理，故順理爲功，逆理爲罪.功可賞，罪可罰也.”

미 잠재적으로 결정된 것이다. 이미 각자 하나의 태극을 갖추고 있는(各具一太極) 개인은 현실과 관계없이 원론적으로는 성인(聖人)이 될 가능성을 가진, 예비적 완전자이다. 그러나 다산은 인간의 도덕적 실천에 대한 원론적인 낙관을 거둔다. 다산에게 더 중요한 것은 본성에 예비된 도덕적 선의 지도가 아니라 현실적 갈등과 긴장이고 이를 돌파하기 위한 심의 논리적 단계들이며 더 나아가 책임의 귀속 문제였다. 다산은 ‘공’의 귀속 문제를 중요하게 다룬다.

그러므로 하늘은 사람에게 스스로 주관할 수 있는 권능[自主之權]을 주어 그로 하여금 선을 행하고자 하면 선을 행하고 악을 행하고자 하면 악을 행하도록 하여 (그 선택의 방향이) 유동적이어서 하나로 정해지지 않게 하였다. 그 권능이 나에게 있는 것은 금수에게 (본능에 따라) 정해진 마음이 있는 것과 다르다. 그러므로 선을 행하면 진실로 나의 공이 되고 악을 행하면 진실로 나의 죄가 된다. 이것은 바로 마음의 권능[心之權]이지, 이른바 성이 아니다.<sup>75)</sup>

다산은 맹자가 인간의 본성 차원에 허용한 성선이라는 테제를 신뢰한다. 그러나 선이 결정된 사건이라면 행위에 대한 평가는 아무런 의미가 없을 것이다. 잘한 일도 공이 되지 않고 잘못된 일도 죄가 될 수 없을 것이기 때문이다.

맹자가 말한 성선이 어찌 틀린 말이겠는가. 그러나 만약 선하지 않을 수 없다고 한다면 인간에게는 공(功)이 없게 된다. 따라서 하늘은 또 인간에게 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권능을 주어, 자기가 중요시 여기는 바를 들어줄 수 있게 하였다. 만약 선에 나아가고자 하여도 들어주고, 악을 쫓아가고자 하여도 들어주니, 이것이 공죄(功罪)가 일어나는 까닭이다. 하늘은 덕을 좋아하고 악을 부끄러워하는 성을 이미 준 데다 선한 일과 악한 일을 하는 것을 유동적으로 만들어 인간의 마음에 맡겨 놓았으니, 이것이 신권(神權)의 현묘한 뜻이 두렵고 경외할 만한 것이다. 어째서 그러한가? 덕을 좋아하고 악을 부끄러워하는 것은 이미 분명하니, 이로부터 나아가는 것을 전제로 한다면 선을 추구하는 것은 너의 공이 되는 것이고 악을 행하는 것은 너의 죄가 되니 어찌 두렵지 아니한가! 금수의 성은 본래 덕을 좋아하고 악을 부끄러워할 수가 없으니, 선하더라도 공이 될 수 없고 악하더라도 죄가 될 수 없다. 이것이 큰 징험이다.<sup>76)</sup>

이처럼 다산은 자주지권-권형을 삼입함으로써 선택과 결단의 과정을 도덕적 기제에 강조할 수 있었다. 흥미로운 것은 이 과정에서 인심도심설이 재해석된다는 점이다.

‘인심은 오직 위태롭다’는 것은 내가 말하는 바의 ‘권형(權衡)’이다. 마음의 권형은 선할 수도 있고 악할 수도 있으니, 세상에서 위태롭고 불안한 것 가운데 이보다 심한 것이 없다. ‘도심은 오직 은미하다’는 것은 내가 말하는 바의 ‘본성의 기호’이다. ‘하늘이 명령한 것을 본성이라고 하고, 본성을 따르는 것을 도라고 한다’는 이것을 도심이라고 한

75) 『孟子要義』卷1. “故天之於人，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，此心之權也，非所謂性也。”

76) 『論語古今註』, 「陽貨」. “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！禽獸之性，本不能好德恥惡，故善不爲功，惡不爲罪，斯大驗也。”

다.(중략) 본성이 선을 좋아함은 비록 하늘이 부여한 데 근본을 두지만 물욕에 가려서 보존하는 것이 매우 은미하므로 오직 군자만이 그것을 살핀다.<sup>77)</sup>

다산은 선을 기호하는 1차적 단계를 도심으로, 선을 행하는 선택의 어려움을 인심의 차원으로 해석한다. 인심도심설을 인심을 극복하고 도심으로 도약하는 상승의 과정이 아니라 도심의 명령에도 인심으로 인해 선택과 결단의 실패가 발생할 수 있다는 이상과 현실의 관계로 해석하는 것이다. 도심은 인심의 극복으로 상승의 결과가 아니라 천명을 받은 인간의 보편적인 조건이 된다. 도심이 인간의 성선이라는 보편적 조건이라면 이를 현실화하는 것은 주도적인 인심이 되는 셈이다.

### ③실질적 선의 실현으로서의 행사와 세

성은 선을 좋아하여 추구한다. 이 기호와 욕구의 다음 단계가 선을 택하는 선택 능력이라면 이미 이 단계에서 도덕적 실천은 이루어진 사건일 수 있다. 그러나 다산은 인간의 도덕적 실천을 훨씬 현실적으로 규명하고자 한다. 다음의 문장이 다산이 어디까지 고민하고 연구했는지를 보여준다.

하늘이 영지를 부여할 때 거기에는 才도 있고 勢도 있고 性도 있다. 재라는 것은 능력이요 권형이다. …… 사람은 재가 선할 수도 악할 수도 있는데 능력은 자력에 달려 있고 권형은 자수에 달려 있다. 그러므로 선을 행하면 칭찬받고 악을 행하면 비난받는다. …… 세란 처지요 기틀이다. …… 그러므로 세가 선을 따르는 것은 마치 산을 오르는 것과 같고 악을 따르는 것은 산이 무너지는 것과 같다. …… 선을 아는 것은 맹자뿐이다. 무릇 천명지성은 선과 의를 좋아하여 스스로를 기르니 기질지성이 가축의 고기를 좋아하여 스스로를 기르는 것과 마찬가지로다. 반드시 기호를 성으로 삼아야 하니 이렇게 해야 뜻이 분명해진다.<sup>78)</sup>

다산은 도덕적 실천에 개입하는 여러 제약들에 대해 설명하고자 한다. 성리학은 인심과 도심, 형기, 利心 외에는 도덕적 선택의 실패를 설명할 수 있는 개념이나 이론이 명확하지 않다. 다산은 이걸 분석적으로 다루려는 것으로 보인다. 예를 들어 행사는 주체의 차원에서 도덕적 실천을 가리키는데 이 실천은 언제나 세라는 내적, 외적 조건과 부딪친다. 세는 단순히 외부의 제약 조건만을 가리키는 것이 아니라 도덕적 실천을 막는 내외의 벽들을 포괄적으로 가리킨다.

‘세’란 것은 처지요 기틀이다. 식욕과 색욕은 안에서 유혹하고 명예와 이익은 밖에서 끌어당긴다. 게다가 그 기질의 사사로움은 편안함을 좋아하고 수고로운 것을 미워하기까

77) 『心經密驗』. “‘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. ‘天命之謂性, 率性之謂道’, 斯之謂道心也……性之樂善, 雖根於天賦而爲物欲所蔽, 存者極微, 唯君子察之.”

78) 『梅氏書平』, 『閻氏古文疏證抄』. “天之賦靈知也, 有才焉, 有勢焉, 有性焉. 才者, 其能, 其權也……人則才可善可惡, 能在乎自力, 權才乎自主. 故善則讚之, 惡則訾之……勢者, 其地, 其機也……故其勢從善如登, 從惡如崩……知性者, 其惟孟子乎. 夫天命之性, 嗜善義以自養, 如氣質之性, 嗜芻豢以自養, 必以嗜好爲性, 斯義乃明也.”



지 하기 때문에, 그 세가 선을 따르는 것은 높은 데 올라가는 것처럼 어렵고, 악을 좇는 것은 힘들이지 않고도 무너져 내리는 것처럼 쉽다. 그러나 그것이 하늘이 알지 못하고 그러하도록 만든 것은 아니다. 이와 같은 형세가 되어야 선을 행함이 귀하여 여길 만한 것이 되기 때문이다.<sup>79)</sup>

다산이 행사가 세에 의해 결정된다는 점을 강조하는 이유 가운데 하나는 인간의 도덕적 실패의 원인을 형기에 두는 한 경향을 비판하기 위해서일 것이다.

지금 사람들은 순수히 허령한 것은 의리의 성이요, 형기에 말미암은 것은 기질의 성이라고 여겨, 온갖 죄악들은 모두 식색食色과 안일安逸에서 나오는 것이기 때문에 모든 악은 형기로 돌리고, 허령불매虛靈不昧한 본체는 다만 모든 아름다움을 구비하고 조금의 악도 없다고 인식하고 있는데, 그렇지 않다. 허령한 것이 악을 하지 못한다면, 저 무형의 귀신들 가운데 어떻게 명신明神과 악귀가 있을 수 있겠는가? 식색과 안일의 욕심이 모두 형기에서 나오지만, 무릇 교만과 자존심에 의한 죄는 허령한 쪽에서 나오니, 허령한 것을 악을 행할 리가 없다고 말할 수 없다. 사람들 가운데 도학道學이나 문장을 가지고 스스로 높은 체하는 사람이 있을 경우, 그를 칭찬하면 좋아하고 비난하면 성낸다. 이것이 형기와 어떤 관계가 있는가? 무릇 “허령한 것은 순수한 선으로 악을 할 리가 없다.”라는 것은 불씨佛氏의 말이다. 오직 성만이 순수하고 나머지는 그렇지 않다.<sup>80)</sup>

모든 교만한 병통이 형기에서 나오는 것은 아니다. 내가 형조에 있을 때, 여러 도에서 사람을 죽인 사건을 검사한 문안을 열람하였는데 사람을 죽인 사건들의 대부분이 모두 재산, 술, 여색, 성깔 네 가지에서 비롯되었다. 그 중에서 성깔로 사람을 죽인 경우는 식·색·안일에는 모두 해당하는 바가 없다. ‘야’, ‘너’ 등의 반말을 했다고 하여 갑자기 화를 내서 곧바로 사람을 죽인 경우가 매우 많았다. 이런 것은 도리어 몸과는 전혀 무관한데, 어떻게 매번 몸을 허물하겠는가?<sup>81)</sup>

다산에 따르면 육체적 욕구에 의한 죄 뿐만 아니라 인지적 능력에서도 죄가 발생한다. 무엇보다 지적 능력과 관계없이 교만하거나 자존심이 꺾였을 때 인간은 악을 행한다. 다산이 말하는 허령한 쪽은 육체와 관련이 없는 인지적인 능력을 의미하고 인간에 내재된 형이상학적인 본체를 의미하지 않는다.

마음을 빠뜨리는 것은 혹 形氣의 사욕 때문이거나 혹 習俗의 오염 때문이거나 혹 外物

79) 『梅氏書平』 권4, 南雷黃宗羲序錄全文: “勢者, 其地、其機也. 食色誘於內, 名利引於外, 又其氣質之私, 好逸而惡勞, 故其勢從善如登, 從惡如崩, 天非不知而使之然也, 爲如是然後, 其爲善者可貴也.”

80) 『孟子要義』, 今人以純乎虛靈者爲義理之性, 以由乎形氣者爲氣質之性, 千罪萬惡, 皆由於食色安逸, 故凡惡皆歸之於形氣, 而虛靈不昧之體, 認之爲但具眾美, 都無纖惡, 殊不然也. 虛靈之物, 不能爲惡, 則彼無形之鬼神, 又何以有明神惡鬼哉? 食色安逸之欲, 皆由形氣, 而凡驕傲自尊之罪, 是從虛靈邊出來, 不可曰虛靈之體, 無可惡之理也. 人有以道學文章自尊者, 譽之則喜, 毀之則怒. 是於形氣有甚關係? 凡以虛靈之體, 謂純善無可惡之理者, 佛氏之論也. 惟性純善, 餘不然也. 맹자요의 등문공 상

81) 『心經密驗』 且凡驕傲之病, 不出於形氣. 余於刑曹, 閱諸道殺獄檢案, 諸凡殺獄, 悉由於財酒色氣四者. 其由氣殺人者, 或於食色安逸, 皆無所當. 若言語爾汝之類, 倉卒發怒, 當下殺人者甚多. 若是者却與形軀無涉, 安得每以形軀爲咎哉?

의 유혹 때문이다. 이런 것들 때문에 자신의 良心이 함몰되어 큰 악에 이르니, 어찌 氣質을 닦아냈는가?<sup>82)</sup>

맑은 氣를 타고나도 반드시 선한 사람이 되지 않고 탁하고 더러운 기를 받더라도 반드시 악한 사람이 되지 않으며, 기질은 사람을 지혜롭게도 어리석게도 하지만 사람을 선하거나 악하게 만들 수는 없으므로, 선악에 아무 관계가 없다. 그렇다면 기질설은 비록 없앤다 해도 괜찮을 것이다.<sup>83)</sup>

다산은 기질의 청탁 여부가 도덕적 성공과 실패를 가른다는 기질결정론을 비판한다. 만약 기질이 악의 원인이라면 현실에서 이루어지는 도덕적 실패의 원인은 설명할 수 있겠지만 선을 독려할 방법도 선에 공을 부여할 방법도 모호해진다. 다산은 이 점을 비판하고자 했던 것으로 보인다. 복기초는 영원히 마이너스를 제로로 만드는 과정일 뿐이고 성인이 되는 경우가 아니라면 제로 이상을 넘어갈 수 없다. 다산은 선의 선택 능력을 강조함으로써 선택에 따른 결과에 책임과 공을 돌리고자 한다. 다산은 도덕적 실패의 원인을 기질에서 찾는 기질결정론을 극복하고 도덕적 행위를 기질과 관계없이 모두에게 가능한 사건으로 바꾸고자 한다.

그러나 다산의 주장은 도덕성의 기원이 신체성과 관련없다는 것이지 도덕성이 신체성과 아무런 상관이 없다는 것은 아니다. 도덕성의 효과가 신체에 나타난다. 도덕적 실천에 신체성을 연결하고자 했던 맹자의 호연지기 논의를 자기 방식대로 검토한 뒤<sup>84)</sup> 다산은 다음과 같이 결론을 내린다.

이제 사람의 본성을 논하건대 사람은 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하지 않음이 없다. (중략) 이 모든 것은 당장에 드러나는 기호이다. 선을 쌓고 의를 모으는 사람은 ‘처음에는 굽어보고 우러러 보아 부끄러움이 없고’<sup>85)</sup>, ‘안으로 살펴보아 거리끼지 않으며’<sup>86)</sup>, 쌓은 지 더욱 오래되면 ‘마음이 넓어지고 몸이 퍼지며’<sup>87)</sup>, ‘얼굴에 드러나고, 온 몸에 가득 넘치는데’<sup>88)</sup> 쌓은 지 더욱 오래되면 충만하여 호연지기가 생기니, ‘지극히 크고 지극히 굳세어 천지 사이에 가득 차게’<sup>89)</sup> 된다.<sup>90)</sup>

선에 대한 기호는 최종적으로 신체에 반영된다. 다산은 시종일관 도덕적 실천의 효과와 결과를 강조한다. 결과적으로 다산은 기질이 아니라 내외의 조건에서 악의 가능성을 설명하고자 한다. 인간이 선을 욕구하는 천성을 가지고 있고 이를 판별하여 선을 선택할 수 있음에도 다시 말해 천성적 성향[性]과 도덕적 판단 속고 실천의 능력[才]을 갖추었음에도 쉽게 도덕적 실

82) 『孟子要義』 권2, 富歲子弟多賴弊麥易牙章. “陷溺之術, 或以形氣之私慾, 或以習俗之薰染, 或以外物之引誘. 以此之故, 良心陷溺, 至於大惡. 何得以氣質爲諉乎?”

83) 『論語古今註』 권9, “受天地清明之氣者, 未必爲善人, 受天地濁穢之氣者, 未必爲惡人. …… 氣質能使人慧鈍, 不能使人善惡, 有如是矣. …… 氣質之於善惡, 其不相關如此, 則氣質之說, 雖廢之可也.”

84) 이에 대해서는 다음을 참조. 김선희(2022)

85) 『맹자』 「진심(盡心)」상

86) 『중용』 33장

87) 『대학』 제6장

88) 『맹자』 「진심(盡心)」상

89) 『맹자』 「공손추(公孫丑)」상

90) 『心經密驗』 今論人性, 人莫不樂善而恥惡……凡此皆嗜好之顯於目下者也. 積善集義之人, 其始也俯仰無怍, 內省不疚. 積之彌久, 則心廣體胖, 睟然見乎面而盎乎背. 積之彌久, 則充充然有浩然之氣, 至大至剛, 塞乎天地之間.

천을 하지 못하는 것은 다시 말해 ‘행사’하지 못하는 것은 내외에 제약조건들이 존재하기 때문이다. 인간이 도덕적 욕구를 가지고 도덕적 판단에 이른다 해도 결정적인 상황에서 이를 현실화하지 못할 가능성이 충분히 발생하는 것이다.

재(才)를 말하자면 선할 수도 있고 악할 수도 있다. 세(勢)를 말하자면 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉽다. 이 둘만 잡고 있다면 장차 어떻게 선을 행할 수 있겠는가? 오직 천명지성이 선을 좋아하고 악을 부끄럽게 여긴다. 일을 만날 때마다 선과 악이 앞에 있는데 이 성이 원하는 바를 따른다면 거의 어긋남이 없을 것이다. (...) 만일 이 성이 없었다면, 비록 이성(智)이 신명(神明)하더라도 세상을 다하도록 한 터력의 선도 할 수 없었을 것이다.<sup>91)</sup>

인간은 항상 도덕적 교전 상황에서 갈등하는 존재다.

지금 사람의 성을 논해 보건대, 사람에게에는 항상 두 가지 뜻이 상반되면서도 함께 일어나는 경우가 있습니다. 누가 선물을 보내왔는데 의롭지 않을 경우 받고 싶지만 받지 않고 싶기도 하고, 환난에 처해 인(仁)을 이루어야 할 경우 피하고 싶지만 동시에 피하지 않고 싶기도 합니다. 선물을 받고 싶은 것과 환난을 피하고 싶은 것은 기질의 욕구이고, 받지 않고 싶은 것과 피하지 않고 싶은 것은 도의의 욕구입니다.<sup>92)</sup>

행사란 결과적으로 인간의 안과 밖에서 벌어지는 교전을 견디는 능력 다시 말해 세를 넘어서 실제로 일을 행하는 능력, 다시 말해 도덕적 능력을 현실화하는 최종적 단계다. 최종 단계까지 가는 과정은 결코 쉽지 않다. 인간이 얼마든지 천명을 이탈할 수 있기 때문이다. 그럼에도 다산은 인간의 도덕적 실천 능력을 낙관하는 듯 보인다. 도의의 욕구가 기질의 욕구를 이길 수 있기 때문이다.

#### 4) 인의예지를 성과 분리시켜 행위의 최종적 결과로 규정하고 이로부터 공을 평가함

다산은 기호>자주지권>행사의 단계를 통해 최종적으로 자기 자신과 외부의 제약 조건을 뛰어넘는다. 이 과정에서 다산은 리라는 가치의 근원을 인간의 도덕 실천의 기제에서 탈락시켜 버렸다. 이런 이론적 전환은 또 다른 논쟁을 만들었다. 그것은 ‘인의예지’의 위상 문제다. 다산과 편지를 주고 받으며 토론했던 이재의는 전통적인 성리학적 이해에 입각해서 심과 성의 관계를 규정하고 인의예지 역시 전통적 위상에 고착시킨 뒤 다산이 심만을 논하고 성을 논하지 않는다면 비판한다.

‘심(心)은 기(氣)이고 성(性)은 리(理)이다. 성은 심에 갖추어져 있고 심은 성을 싸고 있

91) 『梅氏書平』, 「南雷黃宗羲序」: 唯是天命之性, 樂善而恥惡. 每遇一事, 其善惡在前, 一循此性之所欲向則可無差誤. 故曰率性之爲道. 率者循也. 如鋸者循墨, 渡者循橋, 不敢左右, 斯謂之率性也. 只此一條, 爲吾人免惡成善之資斧. 若無此性, 卽雖智如神明, 畢世而不能作絲髮之善矣. 故中庸之工, 唯在乎尊德性, 謂此性卽吾修德之繩墨也, 而天之所以賜我而成德者也. 故尊之奉之, 不敢失墜然也. 清儒之學, 忽於性命, 其流將溢於吾東, 故略言之如此.

92) 『孟子要義』, 今論人性, 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.

는 것이니, 이른바 성이란 것에 어느 것인들 인의예지(仁義禮智)의 성이 아니겠는가. 이 네 가지 성 밖에 다른 성이 없는데, 심만을 논하고 성을 논하지 않느냐면 어찌 본원(本源)을 궁구하는 학문이라 할 수 있겠는가<sup>93)</sup>

이에 대해 다산은 원의를 따지자며 인의예지라는 글자를 훈고적으로 검토한 뒤에 최종적으로 심을 다음과 같이 셋으로 분류한다.

심(心) 자에는 세 가지의 구별이 있습니다. 첫째는 오장(五臟)의 심이니 ‘비간의 심장을 쪼개자 심장에 일곱 개의 구멍이 있었다. [比于剖心心有七竅]’고 한 것 같은 것이 이것이고, 둘째는 영명지심(靈明之心)이니 『상서』에 ‘각각 너희 마음에 중을 설립하라.[各設中于乃心]’고 한 것과 『대학』에 ‘먼저 그 마음을 바르게 한다.[先正其心]’고 한 것 같은 것이 이것이며, 셋째는 심지소발(心之所發)의 심이니, 『맹자』에 나오는 측은지심(惻隱之心)과 수오지심(羞惡之心) 같은 것이 이것입니다.<sup>94)</sup>

다산은 심을 육체의 기관으로서의 심장, 판단 능력이자 도덕적 능력으로서의 영명지심 그리고 계기적이고 상황적인 마음의 표현형들로 나눈다. 우선 다산은 심이 기라는 말은 심장으로서의 심에만 해당하며 이른바 영명지심은 기와는 관련이 없음을 분명히 한다.(第一五臟之心，謂之氣，可也.第二靈明之心，何以謂之氣也) 이것이 인의예지의 근거가 되지만 인의예지는 영명지체라는 줄기에서 나온 가지 즉 표현형으로서의 마음의 작용을 대표적으로 꼽은 것에 지나지 않는다고 주장한다(孟子特拈其四心，以證仁義禮智之本，在於人心，與靈明本體之心，有幹枝之別耳). 이런 구도 속에서 진정한 심의 작용은 기라는 물질성 혹은 심장이라는 신체성과 분리되며 인의예지는 성의 차원에서 성립한 사건이 아니라 영명지심이 작용한 결과에 붙이는 명칭이 된다. 다산은 일관되게 인의예지를 인간의 내면에 내재된 원리가 아니라 도덕적 실천의 결과로 바꾸고자 한다.

인의예지라는 이름은 본래 사람들이 일을 행한 후에 일어나는 것으로, 결코 사람 마음의 현묘한 리가 아니다. 사람이 하늘에게서 받은 것은 단지 영명뿐이다. (영명 때문에 사람은) 인을 행할 수도, 의나 예나 지를 행할 수도 있는 것이다. 만약 하늘이 인의예지를 인성 가운데 부여해주었다면 이는 실상이 아니다.<sup>95)</sup>

인이란 사람의 노력에서 이루어지는 것이지, 태어날 때부터 하늘이 한 덩어리의 인을 만들어 사람의 마음속에 끼워 넣은 것이 아니다.<sup>96)</sup>

담연(湛然)하고 허명(虛明)한 심체에 어찌 덕이 있겠는가? 마음에는 본래 덕이 없다.<sup>97)</sup>

93) 「答李汝弘」 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? 四者之外無他性，則論心而不論性，烏可曰極本窮源之學耶?

94) 「答李汝弘」 心之爲字，其別有三.一曰五臟之心，若云‘比于剖心，心有七竅’者，是也.二曰靈明之心，若〈商書〉曰‘各設中于乃心’，〈大學〉曰‘先正其心’者，是也.三曰心之所發之心，若《孟子》所云‘惻隱之心’、‘羞惡之心’，是也.

95) 「中庸講義」 권1, 仁義禮智之名，本起於吾人行事，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. 若云上天以仁義禮智四顆，賦之於人性之中，則非其實矣.

96) 『孟子要義』 권1, 仁之爲物，成於人功，非賦生之初，天造一顆仁塊，插於人心也.

97) 『孟子要義』, 心體之湛然虛明者，安有德乎? 心本無德.”

문산은 “인의예지仁義禮智의 명칭은 밖에서 이루어지지만 인의예지仁義禮智의 이치는 마음 속에 구비되어 있다.”라고 하였다. 다산은 “인의예지仁義禮智의 명칭은 밖에서 이루어지지만 인의예지를 실행할 수 있는 가능성은 마음속에 구비되어 있다.”라고 하였다.<sup>98)</sup>

인의예지라는 가치를 실천의 대상으로 나아가 실천에 의해 구현되는 결과적 가치로 보려는 것은 『천주실의』의 고유한 전략 중 하나였다. 주지하듯 마테오 리치는 신의 위상에 위협이 되는 형이상학적 근원자로서 태극 즉 리를 속성에 불과한 것으로 낮추었다.<sup>99)</sup> 리가 본성에서 분리되자 리에 의해 내재된 가치로 간주되던 인의예지의 위상도 달라지게 된다. 마테오 리치는 이를 다음과 같이 설명한다.

이치를 추론할 수 있음이 사람을 자기 본류로 만들어주고 다른 존재들과 그 본체를 구별하게 해주기 때문에 이를 일러 인성(人性)이라고 합니다. 인의예지는 이치를 추론한 후에나 있는 것입니다.<sup>100)</sup>

인의예지의 위상 문제는 사실상 성과 리를 분리시키는 단계에서 발생할 수 밖에 없는 논점이었다. 다산 역시 이 점을 알았을 것이다. 그런데 다산이 인의예지를 행사 후의 사건으로 강조하는 것은 천주실의의 맥락과 다르다. 다산에게 인의예지는 이치의 추론 후에 오는 사건이 아니라 도덕적 실천의 결과로 현실화되는 가치다. 결국 다산은 인의예지를 성 밖으로 심지어 심 밖으로 몰아냄으로써 인간의 도덕적 행위에 대한 효과와 책임을 강조할 수 있게 된 것이다.

지금까지 살펴 본 다산의 새로운 인간 이해와 도덕성의 실천 기제는 다음과 같이 정리될 수 있다.

전통 개념	변용 개념	귀속	원리 / 단계	기본적 기능	역할	능력	근거	인심 도심	제약 조건	효과	功
심 대체	영명지체 영체 영명 영지 ↑ 상제	내적 과정	성의 기호	선의 추구하고 악의 기피	본성적 성향	선에 대한 욕구 ↓	천명	도심	감각적 욕구	천명의 수용 : 근원 세계와 연결	無
			권형    자주지권    才(능력)	선에 대한 주도적 의사 결정	판단 속고 ↓ 선택	영체	인심	실패의 가능성	개별적 책임의 귀속	미정	
		외화 과정	행사	도덕적 행위의 실천	의사 결정의 현실화	실천 실현			勢 내외의 조건	실질적 가치의 구현	功

98) 「答李汝弘」 “【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.’】

99) 상세한 것은 다음을 참조. 김선희(2012)

100) 『천주실의』 권7, 能推論理者, 立人於本類, 而別其體於他物, 乃所謂人性也. 仁義禮智, 在推理之後也.

인간은 선에 대한 기호 즉 호선오악의 내적 성향이 항상 작동하고 있는 상태에서 사건과 접촉하면 권형의 작동 즉 정기심과 중을 세우는 과정으로서의 판단과 숙고를 거쳐 자주지권의 선택이 이루어지고 일의 실행 즉 행사를 통해 도덕적 실천이 이루어지는 구조이다. 권형은 도덕적 실패로 연결될 수도 있는 중립적 기능이다. ‘인심은 오직 위태로우니 내가 말하는 권형이다. 마음의 권형은 선할 수도 있고 악할 수도 있으니 천하의 위태롭고 불안함은 이보다 더 심한 것이 없다.(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) 「대학강의」’는 문장에서 보이듯 마음의 능력으로서의 권형은 도덕적 실패로 연결될 수 있다. 권형은 선을 좋아하는 본성의 성향을 따라갈 때 그것을 따를지 결정하는 결단의 능력이지만 권형만으로는 도덕적 실천이 보장되지 않는다는 의미이다. 만약 권형이 그 자체로 도덕적 실천이었다면 권형이 성공하는 한 어떤 도덕적 실패도 발생하지 않을 것이다. 그러나 우리는 권형 즉 결단 능력이 있음에도 도덕적 실패를 경험한다.

이 실패를 최소화하는 힘은 어디에서 오는가? 자주지권을 행사로 전환하는 힘은 어디에 있는가? 이 대목에서 사실상 다산의 이론을 일종의 성긴 부분이 생기는 것으로 보인다. 욕구-의지만으로, 욕구에 이어지는 판단 숙고 선택의 과정만으로 도덕적 실천이 현실화될 수 없다면 마지막 실천의 추동력은 어디에서 오는가. 천주실의와 영언여작, 『성학추술』이라면 이에 대해 두 가지 답변이 가능할 것이다. 하나는 의지의 인도자로 ‘이성’의 역할이고 다른 하나는 이성을 가능하게 한 최종적 근원으로서 신의 ‘은총’이다. 그러나 다산의 영명은 인식론적 기제로 세분화된 이성과 다르고 무엇보다 어두운 방에 있을 때도 내려다보는 상제는 있어도 그로부터의 ‘은총’은 얻을 수 없다. 이 성긴 부분을 사실상 다산의 이론적 실패로 간주하기는 이르다. 스킨라 철학의 주지주의를 향하지 않고도 다산이 인간의 도덕적 실천을 설명할 수 있었다면 보다 정교한 비교를 통해서만 다산이 향한 길을 해명할 수 있을 것이다.

다산의 전략과 기획의 함의를 해명할 다른 경로는 성호와 비교하는 것이다. 거의 동일한 자원을 검토하고 다산과 마찬가지로 ‘심’론에서 서학의 자원을 사용한 성호는 다산을 비추는 중요한 거울 역할을 할 수 있다. 특히 성호는 서학서의 영혼론과 그 하위에 배속되어 있던 뇌낭성을 통해 심론을 새롭게 제안한다. 사실상 영혼론과 생리학을 결합해 심과 뇌의 인식론적 기제를 설명한 것이다.<sup>101)</sup> 성호의 전략은 다산과 겹치면서도 다르다. 성호의 변별성은 다산의 변별성의 외곽을 이룰 것이다. 이 역시 해명이 필요한 과제다.

## 5.나가며

주지하듯 다산은 리를 의뢰자 즉 속성의 차원으로 낮추는 마테오 리치의 전략을 수용해 비인격성을 근거로 리를 부정한 뒤 인간의 맥락에서 성과 리의 관계도 끊는다. 그럼에도 다산에게 좋은 여전히 우연적 사건이 아니라 당위적 본질이다. 다만 그 당위가 리에서 확보되지 않고 천명에서 확보되며 그 천명이 작용하는 영역은 지적이고 도덕적인 인식과 판단의 영역이 아니라 선을 좋아하고 악을 싫어하는 본성적 차원이라는 점이 그가 승계받은 이론과 달라지는 지점이다. 그러나 천성적으로 선을 좋아할 수 밖에 없다는 당위적 명령은 인간의 도덕적 실천의 기초가 될지언정 실질적인 추동력을 제공할 수 없다. 다산은 본성에 새겨진 선을 향한 기호를 도덕 판단과 선택, 나아가 실질적인 도덕적 행위로 바꾸고 그 책임을 명확히 하는 새로

101) 상세한 것은 다음을 참조. 김선희(2014)



운 이론을 제안한다. 이 세분화와 구조화에 다산은 『천주실의』, 『영언여작』 등 스콜라 철학의 영혼론을 들여온다. 이 도입은 사실상 두 지적 체계의 근본적인 동질성에 기인하는 것일지 모른다.

스콜라 철학-신학의 인간과 유학-성리학의 인간은 근원적인 세계와 분리되지 않는 형이상학적 인간이라는 점에서 구도와 지향이 유사하기 때문이다. 세계의 형이상학적 근원이 인격적 존재인가 아닌가에 관계없이 인간은 자연적 존재가 아니라 근원적 가치를 지향하며, 바로 그 점에서 인간 이해의 초점은 '도덕성'에 고정되어 있다. 이들의 인간 이해는 인간의 모든 행위를 규명하거나 신체의 기제와 작용을 규명하는 것을 목표로 하지 않으며 특별히 도덕적 행위의 기제와 작용을 설명하려는데 초점을 둔다. 형이상학적 구도에서 도덕성을 지향한다는 두 축만으로도 전근대 동서양의 인간 이해는 매우 유사한 궤적과 궤도를 보인다. 성호도 다산도 그 궤도와 궤적의 유사성을 승인하고 그 바탕에서 이론적 보강의 가능성을 찾았을 것이다.

동일한 자원을 활용했음에도 성호가 영혼론의 하위에 배속되어 있던 뇌 이론을 통해 성리학에서 모호하게 남아있던 혹은 중심 밖에 머물던 심의 신체성과 인식의 기제를 초점화했다면 다산은 심을 신체성 차원에서 완전히 분리시켜 그 내부에 욕구-선택-실천 등 도덕적 실천의 단계를 세분화하고자 했다. 이를 통해 다산은 성을 기호로 정의하여 자연화함으로써 성에 부과된 형이상학적 무게를 떨쳐 버렸지만 그렇다고 스콜라 철학의 영혼론이 가진 주지주의적 방향으로 향하지도 않았다. 다산은 영혼에 유비된 심의 인식론적 기제에 관심을 두지 않았고 기억과 판단 과정을 세분화한 사변적 인식론과 그 하위에 연결된 생리학적 측면도 검토하지 않았다. 『천주실의』, 『영언여작』과 달랐고 성호와도 달랐다. 이 흥미로운 지적 도전은 아직 다 규명되지 않았다. 다산이 승계받은 이론과 새롭게 수용한 이론들을 어떻게 교직했는지에 관해 아직 충분히 해명되지 않은 영역들이 남아 있다. 이는 차후의 과제로 미룬다.

## 참고문헌

『順菴集』  
『與猶堂全書』  
『無名子集』  
『文山集』  
『性學栞述』  
『靈言蠡勺』  
『三山論學紀』  
『眞道自證』  
『主教緣起』

정약용·이재의 저, 실시학사경학연구회 편역, 『다산과 문산의 인성논쟁』, 한길사, 1996.  
김선희, 『마테오 리치, 주희 그리고 정약용』 2012, 심산.

금장태, 「다산의 사천학과 서학수용」 『철학 사상』 16집, 2003  
금장태, 「다산의 심 개념과 마테오 리치의 영혼론」 『종교와 문화』 8집, 2002  
김보름, 「정약용의 ‘자주지권’, 그 연원과 함의」 『한국실학학회 동계학술대회 발표자료집』 2022  
김선희, 「천학의 지평과 지향」, 『시대와 철학』 20-4, 2009.  
김선희, 「天, 上帝, 理: 조선 유학과 『天主實義』」, 『한국실학연구』 20, 2010.  
김선희, 「서학을 만난 조선 유학의 인간 이해: 홍대용과 정약용을 중심으로」, 『동양철학연구』 68, 2011.  
김선희, 「인체 이론과 심 이론의 통합과 분리: 『의령』에서 『맹자요의』까지 서학을 통한 다산의 인간 이해의 변화」, 『다산학』 34, 2019.  
김선희, 「영혼(靈魂)에서 인성(人性)으로: 『성학추술』의 철학적 인간학과 유교적 변용」, 『민족문화연구』 94, 2022.  
송영배, 「다산철학과 『천주실의』의 패러다임 연구」 『한국실학연구』 2집, 2000  
송영배, 「정약용 철학과 성리학적 리기관의 해체」 『철학사상』 13집, 2001  
안영상, 「천주교 영혼설이 조선 후기 사상계에 끼친 영향」 『한국사상사론』 19집, 2002  
안영상, 「토미즘과 비교를 통해서 본 정약용의 인심도심설」 『한국실학연구』 제9집, 2005  
정소이, 「다산(茶山) 영체론(靈體論)의 유학적(儒學的) 배경(背景): 성호학파를 중심으로」 『유교사상문화연구』 51집, 2013.  
정인재, 「서학과 다산의 성기호설」 『다산학』 7호, 2005

김선희 <욕구하고 판단하고 결행하는 인간 :다산의 인간 이해와 서학의 변용>에 대한 논평

정소이 (서강대학교)

김선희 선생님(이하 필자)은 이 글을 통해 기존의 성리학과는 다른 다산 인간관의 서학적 연원을 추적하거나 비교검토하는데 그치지 않고, 다산이 ‘왜’ 그런 낯선 사유를 들여왔으며, 그를 통해 무엇을 하고자 했는지, 그래서 어떤 이론적 변경이 생겼고 그 결과를 어떻게 평가할 수 있는지를 다각도에서 검토, 규명하고 있다.

십여 년간 흔들림 없이 지속되고 누적되어 온 필자의 관심과 성과물의 압축본격인 이 논문에 대해 논평을 할 엄두는 나지 않으나, 이 기회를 빌어 제가(이하 논자) 평소에 지녔던 다산 인간관과 관계된 크고 작은 질문을 던져 추가적인 고견을 듣고 짧은 토론의 기회를 마련하고자 한다.

필자는 다산이 기존의 유학/성리학의 개념을 전면적으로 거부하거나 탈피한 것이 아니라 중요한 개념들 - 천명, 성선, 인의예지, 대체소체, 인심도심과 같은 이론적 개념들의 큰 틀을 수용하면서도 성즉리와 같은 주자의 대표적 이론적 프레임을 거부하였고, 동시에 성 기호설, 영명으로서의 심, 자주지권에 기반한 도덕적 선택 등 서학의 맥락과 구도를 도입하여 정교하게 직조된 새로운 도덕적 인간관을 제안하였다는 점을 그간의 논문과 저서에서 이미 부분적으로, 또 입체적으로 보여준 바 있으며, 이 논문에서도 그 큰 틀은 바뀌지 않는다. 그러나 이 논문에서의 새롭게 조망하거나 추가된 점들은 다음과 같다.

- 1) 다산이 이렇게 유학/성리학적 프레임을 벗어나 외래 자원의 적극적인 참조와 도입을 통해 새로운 인간관을 규명하고자 했던 ‘기획목표’에 대한 것 (3장 도입부)
- 2) 목표를 이루기 위한 방법(3장)과 전략(4장)
- 3) 그 목표가 제대로 이루어졌는지에 대한 간략한 평가 (4장 말)

이 세 가지 부분과 관련하여 논자의 거친 질문을 추려보자 한다.

1. 필자는 다산의 새로운 심성론의 기획이 ‘인간이 만물 가운데 가장 빼어난 데도 왜 금수보다 못한 도덕적 실패들이 발생하는가’에 대한 질문에서 비롯된 것이라고 요약한다. 이 질문은 서양 고대 윤리학에서 도덕적 실패와 아크라시아(의지나약)의 문제를 연상시키며 아쉽게도 매우 짧고 단정적으로 묘사되고 있다. 사실 정약용이 ‘왜’ 낯선 사유를 들여왔는지, 그걸 통해 무엇을 이루고자 하였는지에 대해서는 많은 연구자들이 생각보다는 많이, 거듭하여 언급을 하고 있으며, 특히 도덕 판단과 실행의 최종적 주체를 성에서 심으로 바꿈으로써 다산은 도덕적 공과와 책임을 다소 모호한 집단에서 개인으로, 또 마음수양보다는 구체적이고 명확하게 드러나는 실천적 행위로 전환하였고, 이는 당시의 위선과 부패, 즉 노력과 실천, 책임의 부재를 고발하는 다산의 정신과 울분과 맞닿아 있다는 점이 많이 지목되었다. 물론 이도 크게 ‘도덕적 실패’라고 정의할 수는 있겠지만 보통 도덕적 실패가 ‘알면서도/혹은 의지가 있음에도 불구하고 왜 행동으로 옮기지 않는지’에 대한 사변적문제의 맥락에서 언급되는 것을 생각하면, 다산의 기획의도를 묘사함에 있어 적합한 용어인지 의문이 든다.

2. 필자는 위의 기획목표를 달성할 방법으로 다산이 심성론의 초점을 성에서 심으로 전환하였으며, 전략으로는 심에게 새로운 이름(영명지체)과 원리를 부여했다고 분석한다. 이 과정에서 필자는 다산의 심의 '진정한 본질'이 '영명'이라고 분석하고, 일종의 위계를 잡는다는 점에서 기존 논문들과는 다른 점을 드러낸다. 기존 논문들에서는 다산의 '심'이 세 가지 종류(필자는 등을 '등급'으로 번역), 즉 오장 중 하나인 심장으로서의 심, 사고 추리하는 영명한 지식으로서의 심, 그리고 심리적 표현으로서의 (감동과 사려가 발한 결과)심 (측은지심 등)이라는 동등하거나 위계성이 없는 종류로 인식하고 있는데, 필자는 이를 위계화하여 '오로지 영지로서의 심만이 진정한 인간의 본질'임을 분석하였다. 논자가 보기에 필자는 영혼->각혼->생혼의 위계를 다산의 心 이해에 접목시킨 것으로 보여진다.

논자는 이러한 분석에 동감하며 이를 통해 다산 심성론에서 시원하게 밝혀지지 않은 부분이 이와 연결지어 생각할 수 있다고 생각한다. 예컨대 1) 대인소인설: 위계질서중 가장 높은 인간의 본질을 차지하는 영명(영지, 영혼)의 도덕적 기호를 선택하고 실천하면 그 하위 부분(마음이 떳떳해지고 형체도 수면양배한다)도 자연스럽게 따라서 순화되며 승격되지만 하위 부분의 욕망(이욕과 나태)를 추구하면 상위 부분은 완전히 가려져서 없어진다든지, 2) 성기호의 두 가지 증험 부분: 영지의 도덕적 욕구가 실천되면 '현재의 징험' (내가 실제로 도덕적 행위를 했느냐와 상관없이 감각적인 호오가 충족), '필경지 징험' (도덕적 행위는 신체적 변화도 수반)과 같은 부분이다. 이와 관련된 서학서의 자료나 다산이 참고했을 만한 예시가 있는지 궁금하다.

3. 다산의 목표, 즉 '도덕적 실패는 어디서 왔는지'를 규명하는 것은 이를 최소화 할 수 있는 방안제시도 아울러야 하는데, 필자 이 부분에서 다산의 기획에 '성긴 부분'이 생겼다고 언급한다. 즉, 권형의 선택이 호선오악의 본성을 따라갈 때는 문제가 없으나 그러지 않을 가능성이 더 크기 때문에 우리는 결단 능력이 있음에도 도덕적 실패를 경험한다. 필자는 마지막 실천의 추동력은 어디에서 오는가를 질문하며, 서학적 맥락에서는 두 가지 답변, 즉 의지의 인도자로서의 '이성'의 역할과 그러한 이성을 가능하게 한 최종적 근원으로서의 신의 '은총'이 가능하지만, 다산의 영명은 이성과는 다르게 강감하는 상제로부터 은총 역시 얻을 수 없는 한계를 보인다고 지적하였다.

논자는 다산의 텍스트를 읽으면서 드러내놓고 강조하지는 않지만 어떤 부분은 은총론과 비슷한 부분이 있다고 느낀 적이 있다. 하나는 <논어고금주>에 리인편의 子曰: “君子喻於義, 小人喻於利” 부분으로 다산은 밝아진 다음에야 의지가 서고, 의지가 선 이후에야 습관에 의해 익숙해진다고 설명한다., 똑같은 두 사람이라도 어떤 사람은 어느날 갑자기 분명하게 마음에서 깨우치는 바가 있어 (犁然有契于心) 인생은 결국 의로움 뿐이라는 것을 알게 되고 아주 작은 것으로부터 실천하고 그것이 익숙해짐에 따라 살신성인도 가능한 군자가 된다는 것이다. 다산의 이러한 분명한 깨달음은 어디에서 오는가? 하늘이 인간의 도심을 통해 분명하고 또렷하게 알려준다는 여러 언급은 바로 은총에 대한 다산의 창조적 변형이 아닐까? 필자의 고견을 듣고 싶다.

\* 이러한 좋은 논문에 대해 질문을 할 수 있는 기회를 주신 김선희 선생님과 다산학술문화재단에 감사를 표합니다.

## 정조시기 다산의 서학과 천주교 인식의 변화 : 정조의 정책과 다산의 관계를 중심으로

원재연 (인천대 인천학연구원)

- [1] 머리말
  - [2] 정조와 다산의 만남과 정조의 서학 및 천주교 인식
    - (1) 다산의 출사(出仕)와 정조의 지우(知遇)
    - (2) 정조의 서학 및 천주교 인식의 주요 특징
  - [3] 정조의 천주교 대책과 다산의 서학 인식
    - (1) 관망기 ; 서학과 천주교에 대한 적극적 관심
    - (2) 비판기 ; 제사문제와 천주교에 대한 냉담
    - (3) 배척기 ; 해교행위(害教行爲)와 동도서기(東道西器)
  - [4] 맺음말
- 

### [1] 머리말

본고는 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762~1836)의 서학과 천주교에 대한 인식의 변화가 그를 지우(知遇)한 조선왕조 제22대 국왕 정조(正祖, 1752~1800)에 대한 신하로서의 의리(義理)와 밀접한 상관관계가 있음을 논증한 글이다.

다산의 사환기(仕宦期)인 정조 치세(治世)에 서교(西敎, 천주교)와 서기(西器, 서양과학기술)에 대한 다산의 인식이 변화되어간 추세를 고찰할 때, 당시 조선 천주교회의 성장통(成長痛)이었던 박해와 이로 인한 교회의 전반적인 변화 및 대응과정과 연관 지어 간접적으로 추론한 교회사 연구성과들은 상당수 있었다<sup>1)</sup>. 그러나 그 인식 변화의 주요한 동인(動因)으로서 정조의 서학 및 천주교 인식과 관련 지어 고찰한 논고는 없었다. 그리하여 다산의 서학과 천주교 인식이 구체적으로 변할 때마다 그것이 정조의 어떤 인식이나 정책과 관련이 되어 일어났는지 하는 점에 대해서 구체적으로 분석되지는 않았다. 이점은 정조시대 서학(西學) 사상이나 다산 서학사상(西學思想)의 변화과정을 추적하는 작업에서 볼 때, 초기 단계에 이미 수행되었어야 할 기초적이고도 필요한 작업에 속하지만, 그간 많은 연구자들이 간과하거나 그다지 체계적인 관심을 갖지 않았으므로 일종의 연구공백으로 남아 있었던 부분이라고 할 수 있다.

본고는 정조와 다산의 긴밀한 관계가 사환기 다산의 일상생활을 결정짓는 주요 요인 중의 하나였음에 주목하면서, 다산의 서교와 서기에 대한 인식이 정조의 그것과 일정하게 연동되어 있었음을 입증해보았다. 그러나 본고는 어디까지나 관련 기록과 다산의 문집 등을 통하여 외형적으로 드러난 다산의 언행을 통해서 살펴본 것일 뿐, 교회 측의 기록에서 유추해볼 수 있는 다산의 내밀한 심성(心性)의 변화를 추적하지 못했다는 한계를 지닌다.

1) 대표적인 연구성과는 다음과 같다. 최석우, 『한국교회사의 탐구Ⅱ』(한국교회사연구소, 1991) 중에서 「정약용과 천주교의 관계」, 「정다산의 서학사상」 ; 김옥희, 『다산 정약용의 서학사상 -1993년도 다산문화제 기념논총-』(1993.10, 다섯수레) 및 『한국천주교사상사Ⅱ -다산 정약용의 서학사상 연구-』(순교의맥, 1991) ; 조 광, 『조선후기 사상계의 전환기적 특징』(경민문화사, 2010) 중 「다산 정약용의 사상」 등. 이밖에 다산 정약용의 서학 및 천주교 관계와 관련된 연구성과에 대한 정리는 원재연, 「다산 정약용과 서학/천주교의 관계에 대한 연구사적 검토 -다산의 천주교 신앙문제를 중심으로-」 『교회사연구』 39집(한국교회사연구소, 2012.12)을 참고할 것.

본고가 분석의 주된 자료로 활용한 것은 정조 관련 종합문집에 해당하는 『홍재전서』와 실록 등 각종 관변기록들 및 다산의 문집과 연보 등이다. 이러한 자료들을 활용하여 본고는 우선 다산과 정조의 긴밀한 관계를 다산의 출사를 전후한 시점부터 정조가 서거할 때까지 통시적으로 살펴보았다. 이어서 다산의 서학 인식과 천주교 인식에 큰 영향을 준 정조의 그것을 특징적인 측면을 중심으로 살펴보았다. 이러한 작업 후에 정조의 천주교 대책을 1791년 진산사건, 1795년 주문모신부 실포사건 등을 그 분기점으로 삼아, 관망기, 비판기, 배척기 등 3단계로 나누고, 각 시기별로 정조의 천주교 인식에 따른 구체적 대책과 이에 따른 다산의 서학 및 천주교에 대한 인식과 태도의 구체적 측면을 살펴 보았다.

본고에 앞서 다산과 정조의 관계에 대한 기존의 연구성과들을 살펴보면, 대체적으로 정조와 다산의 밀접한 관계를 군신간(君臣間)의 일반적인 논리로 유추하여 양자간에는 일방적인 지시와 이에 대한 복종의 관계가 있었다는 방식으로 설명하고 있다. 다만 몇몇 논문에서는 양자간의 특별한 관계를 지우(知遇) 또는 은우(恩遇)의 관계로 설명하면서, 다산이 출사(出仕)하면서부터 본격화된 국왕 정조와의 만남에 대해 다산의 관직 진출 및 이동의 과정과 연관지어 구체적으로 서술한 연구성과들이 있어 본고 작성에 상당한 도움이 되었다.<sup>2)</sup> 그러나 한편으로 양자 간에 상호 우호적, 긍정적 관계만이 시종여일 관철되었을까 하는 의문이 들기도 하는데 이에 대한 부정적인 답변을 제시한 논고도 있어서<sup>3)</sup> 또한 본고의 논지 전개에 참고가 되었다.

## [2] 정조와 다산의 만남과 정조의 서학 및 천주교 인식

### (1) 다산의 출사(出仕)와 정조의 지우(知遇)

다산이 채제공(蔡濟恭, 1720~1799, 호 樊巖), 이가환(李家煥, 1742~1801, 호 貞軒, 錦帶)과 함께, 정조의 준론탕평(峻論蕩平)을 떠받쳤던 남인(南人) 청류당의 핵심관료였음은<sup>4)</sup> 다음의 글을 통하여 잘 알 수 있다.

건륭(乾隆, 淸高宗의 연호) 을묘년 봄은 우리 정종대왕(正宗大王)께서 즉위하신 지 19년째이다. ... 상(上)이 인정문(仁政門)에 남시어 군신(群臣)의 조하(朝賀)를 받으실 적에, ... 상은 판중추부사(判中樞府事) 신(臣) 채제공(蔡濟恭)을 기용하시어 좌의정(左議政)에 제수하고 동부승지(同副承旨) 신 용(鏞)을 (형조참의로) 발탁하셨고, 전(前) 대사성(大司成) 신 이가환(李家煥)을 발탁하여 공조 판서(工曹判書)에 제수하시니 중외(中外)가 흡족해 하며 ‘선류(善類)가 조정에 모였다.’ 하였다. ... 한 달이 지난 뒤 상께서 신 가환과 신 용을 불러 이르기를, “화성(華城)은 바로 우리 장헌(莊獻)의 묘소가 있는 곳이라 금년 봄에 내가 어머니를 모시고 장헌세자의 원(園)을 참배(參拜)하고 왔다. 앞으로 10년이 지난

2) 대표적인 연구성과로 박광용, 『영조와 정조의 나라』(푸른역사, 1998) 중에서 「다산 정약용과 정조」(pp. 226-237)을 들 수 있다.

3) 박현모, 「정약용의 君主論 : 정조와의 관계를 중심으로」(『정치사상연구』 8집, 2003년 봄, 한국정치사상학회) ; 이에 의하면, “나는 임금의 총애를 받았으나 임금의 존경을 받는 신하가 아니었다. ... 신하가 임금의 첩갈이 다루어지고 노예처럼 부러먹게 되어서는 안된다”라고 한 자신의 회고록(자찬묘지명)과 자식들에게 남긴 가훈들이 있다. 박현모에 의하면, 다산과 정조의 불일치는 전제군주의 폭정을 부정하는 ‘방벌론 지지’와 ‘삼대의 임금추대 선호’ 등 다산의 정치이념이 정조의 일방적인 신학교육의 장이었던 ‘초계문신제’에 대해서 훗날 다산이 부정적인 생각을 가졌던 것과 일정하게 연관된다고 보았다.

4) 박광용 앞의 글 p.230



뒤 나는 거기서 노년을 보낼 것이므로 화성에 노래당(老來堂)을 지었으니 이 화성의 일은 삼가지 알아서는 안 될 것이다. ... 가환아, 그대는 박식(博識)하니 이 일을 잘 맡아 하라. 용(鏞)아, 그대는 민첩하니 가환을 도와 일을 처리하라. 규영부(奎瀛府, 규장각)는 왕의 거처와 가까우므로 매우 엄숙한 곳이니, 그대들은 이곳에 머물면서 놀고 쉬며 학문하라. 그대들에게 궁중(宮中)의 술과 진귀한 찬과 국과 꿀과 등자(橙子)와 말린 고기와 옛을 내릴 것이니, 마시고 먹으며 두터운 은혜에 젖으라.” 하시었다. 신들은 엿드려 은혜에 감읍하며 공손히 명을 받들었다.<sup>5)</sup>

다산은 정헌 이가환과 함께 번암 체제공의 뒤를 이어 남인의 차기 재상감으로 천거될 유력한 후보로서 조야의 이목을 집중시켰으며, 특히 정조 치세의 업적 중의 하나인 수원 화성(華城)의 건설에 중용된 정조의 핵심 기술관료이자 정치관료였다.<sup>6)</sup> 그래서인지 다산은 1795년경 창덕궁 후원에 위치한 규장각(규영부)에 근무하면서, 임금을 따라서 궁궐 내에서도 말을 타고 이동하면서 부용정(芙蓉亭) 앞에서 낚시도 하면서 시를 짓거나 영화당(映花堂)에서 활을 쏘기도 하는 등 당시 국왕의 측근 신하들에게만 허용된 지극한 은우(恩遇)를 받았다. 물론 현상적으로 이같은 극진한 대우가 내내 지속되기는 어려워서, 때로는 충청도 금정찰방이(金井察訪, 1795년 7월)나 황해도 곡산도호부사(谷山都護府使, 1797년 윤6월) 등 외방의 관직으로 좌천(左遷)되기도 했으나, 이는 어디까지나 천주교 신자라는 꼬리표를 떼지 못해서 늘 남인과 노론의 정적들로부터 비판과 공격을 받았던 그를 지키고 보호하기 위해서 정조가 내린 일시적 조치에 불과했다. 한편으로 이러한 좌천은 지방관의 경험을 통해 국정운영에 필요한 대민시책(對民施策)의 중요성을 체험케 하고, 국왕과 민의 직접적 소통(疏通)을 강화하는데 일익을 담당하게 했다는 점에서, 국왕 정조가 그에게 베푼 정치적 시혜의 또 다른 형태였다고 해석할 수도 있다. 그래서 다산은 정조 치세 득의(得意)의 환로(宦路)를 걷던 시절을 회상하면서 다음과 같이 고백하였다.

이때는 소인의 도가 쇠하고 군자의 도가 성하여 태화(太和, 음양이 조화된 기운)가 함육(涵育)하고 만물이 왕성하던, 진실로 빛난 일치(一治, 성대한 치세)였다. ... 아, 하늘은 이미 우리 선대왕(先大王, 정조)같이 총명 예지(聰明睿智)한 분을 내어 군사(君師, 임금이자 스승)로 세우고 또 몇몇 현준(賢俊)을 내어 성군(聖君)과 현신(賢臣)이 서로 만나 일대(一代)의 장관(壯觀)을 이루게 하더니 다시 전복(顛覆)시켜 총록(寵錄, 은총의 정치)을 잘 마치지 못하게 하였으니, 하늘의 뜻을 어찌 알 수 있겠는가.<sup>7)</sup>

1801년 신유박해로 다산의 형제 중에 약중(若鍾)이 사형을 당하고, 약전(若銓)과 자신은 유배를 당했으며, 그와 함께 정조의 지우를 받으며 성대한 정치에 참여할 수 있었던 그의 동료 남인 청류당이 한꺼번에 몰락했다. 이에 다산은 참으로 정치의 영화와 패락이 허망하게 느껴졌을 것이다. 이러한 상황에서 다산을 총애했던 정조에 대한 감회는 단순히 한때 섬기던 임금에 대한 평범한 감정이 아니었다. 총명한 군주요 현명한 스승에 대해 표할 수 있는 존경과 사모의 애뜻한 정이 어우러진 감정이었을 것이다. 따라서 정조의 치세기에 다산은 비록 국왕과 내적 사상의 완전한 합일이 어려웠을 가능성이 있으나, 외적으로는 당연하

5) 『다산시문집』 제15권, 묘지명, 「정헌묘지명(貞軒墓誌銘)」  
 6) 박광용 앞의 글 226-237쪽  
 7) 『다산시문집』 제15권, 묘지명, 「정헌묘지명(貞軒墓誌銘)」

고도 정중하게 그의 지시에 적극 부응하려는 자세를 견지하지 않을 수 없었을 것이다.

삼가 생각하건대, 우리 전하께서는 공(孔)·맹(孟)·정(程)·주(朱)의 학문을 몸소 닦았고, 요(堯)·순(舜)·우(禹)·탕(湯)의 지위를 얻으셨습니다. 그리하여 천성(千聖)을 계승하여 집대성하시고 백가(百家)를 축출해서 크게 통일, 온갖 만물을 안연(顔淵)의 거문고와 증점(曾點)의 비파처럼 화순한 사이에 있게 하시니, 이것이 성인(聖人)의 세상입니다. 신은 이미 다행하게도 성인의 세상에 태어났고 또한 다행스럽게도 성인의 문하에 노닐었으니, 비록 궁장(宮牆) 안으로 한 걸음 들어가 종묘(宗廟)와 백관의 융성함을 엿보지는 못했으나 교화를 입어 몸에 밴 것은 또한 깊습니다. 마땅히 그 행신을 법에 맞게 하여 보이는 데서나 보이지 않는 데서나 삼가서 훌륭한 명망(名望)을 얻음으로써 은택을 내려 주신 임금님의 지극한 공을 저버리지 않아야 할 것입니다.<sup>8)</sup>

정조의 치세에 다산이 한때 열중했던 서학과 천주교에 대한 긍정적 인식을 정국의 변화에 따라 차츰 부정적으로 변화시켜간 중요한 요인 중의 하나는 바로 이같은 정조와 다산의 특별한 관계에서 비롯된 측면이 크다고 할 수 있다. 따라서 다산의 서학 인식의 추세는 그를 총애하던 정조의 그것과 일정한 연동 관계에 있었을 것임을 알 수 있다.

## (2) 정조의 서학 및 천주교 인식의 주요 특징

### 1) 서양역법(西洋曆法) 중시

기존 연구자들은 대체로 서양과학 기술에 대한 정조의 긍정적 이미지에만 초점을 맞추어 왔다. 그러나 정조는 1791년 전라도 진산(珍山)에서 폐제분주(廢祭焚主 ; 제사를 폐지하고 신주를 불태움)라는 유교 윤리상 도저히 용납할 수 없는 패륜사건이 발생했을 때, 일부 극단적인 척사론자들의 건의를 받아들여 서양과학 기술에 해당되는 책들도 천주교 서적들과 함께 불태웠으며<sup>9)</sup>, 이후 비록 명시적으로 서양과학 기술과 관련된 책들을 연경에서 수입금지하라는 지시는 없었지만 역법(曆法) 관련 서적을 예외로 하면 정조 말년까지 과학기술 관련 서적들이 조선으로 유입된 사례가 거의 나타나지 않는다.<sup>10)</sup> 그러면서도 치세 말년까지 과학 기술에 대한 활용을 강조한 실학적 경향은 변함이 없었다. 서학서에 대한 전면적인 수입 금지를 선언한 1791년 진산사건 이후에 해당되지만<sup>11)</sup>, 화성(華城)의 축조를 구상할 때인 1792년 정조는 다산 정약용에게 거중기를 제작하도록 『기기도설(奇器圖說)』이라는 서학서를 하사하기도 한다.<sup>12)</sup> 이와 같은 정조의 태도와 관련된 어록을 살펴보면 좀더 정조의 서양과학 기술에 대한 관심의 정도가 어떠한지 잘 알 수 있다.

승문원 정자 이가환을 불러 여러 경서의 내용을 질의하다. 임금이 말하기를, “저번의 대책

8) 『다산시문집』 제9권 소(疏) 「변방사동부승지소(辨謗辭同副承旨疏)」

9) 원재연 앞의 책(2003) p.193 ; 원재연 석사논문(1991) p.27

10) 원재연, 「18세기 후반 북경 천주당을 통한 천주교 서적의 조선 전래와 신앙공동체의 성립 - 이승훈의 역할을 중심으로 -」 『동양한문학연구』 제30호(2010, 동양한문학회)

11) 서학서에 대한 수입 금지조치는 이미 정조9년(=1785) 천주교 신자들의 명례방 집회가 형조 관리들에 의해서 발각된 직후부터 나타나기 시작한다. 『정조실록』 9년 4월 9일(무자)

12) 『與猶堂全書』 제1집 詩文集 「自撰墓誌銘」(집중본)

(對策)에서 이미 해박(該博)함을 알고 있었거니와, 일전의 시권(試券)도 근래에는 이런 작품(作品)이 없었다고 이를 수 있으니, 진실로 가상하게 여길 만하다. 오늘 너에게 전석(前席)을 빌려 주었으니, 모름지기 평소에 쌓은 공부를 털어놓도록 하라. …… 임금이 말하기를, “명나라 때의 이마두(利瑪竇)가 수정한 역법이 지극히 정묘(精妙)했었다. 이마두는 외국 사람인데 어떻게 혼자서 정묘한 곳을 풀게 되었고, 또한 과연 능히 충분하게 되어 다시는 잘못되어진 염려가 없게 된 것이겠는가?” 하매, 이가환이 말하기를, “이마두 이후에 또 탕약망(湯若望) 등의 수정한 것이 있었으니, 역시 이마두 자신이 창작하게 된 것이 아닙니다. 서양(西洋) 사람들은 옛적부터 전문가[專門]가 많아 서로들 전수(傳授)해 가며 책력을 만듦에 있어 의기(儀器)로 측정(測定)하였는데, 그 의기의 도(度)·분(分)·초(秒)가 천체(天體)에 있어서 차이 나는 바가 매우 크기에, 서양사람 자신이 이미 오래 가면 반드시 차이가 나게 된다고 말을 한 것입니다.” 하였다. 임금이 말하기를, “시각(時刻)의 추천(推遷)이 있게도 되고 계절(季節)의 조만(早晚)이 있게도 되어 역법이 일정하지 않으니, 혹시 천체가 별의 운행이 예와 지금의 차이가 있어서 그러는 것인가?” 하니, 이가환이 말하기를, “맞지 않는 수가 있음은 역법이 정밀하지 못해서이고, 천체에 있어서는 만고(萬古)에 한결같은 것입니다.” 하였다. 임금이 말하기를, “혼천의(渾天儀)로 말한다면 톱니바퀴(輪牙)가 돌게 되어, 춘분(春分)과 추분(秋分)의 서로 맞게 됨이 마치 부계(符契)와 다름이 없으니, 천체의 회전도 또한 그렇게 되는 것인가?” 하매, 이가환이 말하기를, “혼천의가 기계 바퀴로 운전(運轉)하게 되어 있음은 곧 사람의 숨씨로 그렇게 해 놓은 것이고, 천체의 본연(本然)은 아닌 것입니다. 춘분과 추분이 자연히 천체의 운행과 맞게 되어 있음은 곧 톱니바퀴가 성기기도 하고 배기기도 하여 그렇게 되는 것입니다.” 하였다.<sup>13)</sup>

위 기사는 정조 재위 초인 1778년(정조2년)의 정조의 서양역법에 대한 관심의 정도를 잘 드러내 준다. 아울러 정조가 북경에 와서 천주교 선교활동을 하던 예수회 선교사 마테오 리치를 칭찬하는 모습과 함께<sup>14)</sup> 천체관측 기구인 혼천의 등에 대한 관심이 각별했음을 보여 준다.<sup>15)</sup> 서양 과학 기술에 대한 정조의 이같은 긍정적 관심은 집권 하반기까지 계속되었다.

상(정조)이 공(이가환)에게 수리(數理)와 역상(曆象)의 본원(本源)을 밝히는 책을 편찬하게 하고자 하여 연경(燕京)에서 책을 구입하려고 어필(御筆)로 공에게 하문하셨는데, 공이, “풍속이 어리석어 수리(數理)가 무엇이며 교법(教法) 서교(西教)이 무엇인지도 모르고 한통으로 여겨 배척하고 있으니, 이 책을 편찬하면 신에 대한 비방만 더해질 뿐 아니라 위로 성덕(聖德)에 까지 누가 될 것입니다.” 하였으므로 그 일은 드디어 중지되었다. 그러나 상께서는 반드시 그렇지만도 않다고 여기셨다.<sup>16)</sup>

위 내용은 정조 말년에 정조가 이가환을 불러서 수리와 역상에 대해서 묻고 필요한 책을 연경에서 구입하겠다는 의지를 내보이자, 이가환이 척사론 때문에 난색을 표하였지만, 정조는 역법 관련 서적을 구하는 일로 인해 이가환이 걱정하는 것과 같은 비방이 일어나지는 않을 것이라고 장담한다. 정조는 이처럼 역법의 경우에는 그가 ‘비난하고 배척했던 서학(西學)’의 범주에 아예 넣지 않았다. 정조는 여러 차례 역법의 중요성을 역설하면서 관련 서학서의 구입을 지시했다.

13) 『정조실록』 정조 2년 무술(1778, 건륭 43) 2월14일 (을사)

14) 정조는 세손 시절에 마테오 리치가 그린 천하지도에 대해서도 찬탄을 표했다. 『홍재전서』 제1권 春邸錄 詩

15) 정조는 세손 시절 「璇璣玉衡」이라는 시를 지어 천체를 관측하는 渾天儀 등 천체관측 기구의 정밀함을 찬양했다. 『홍재전서』 제1권 春邸錄 詩

16) 『다산시문집』 제15권 「묘지명(墓誌銘)」 정헌묘지명(貞軒墓誌銘)

일찍이 『서경(書經)』 요전(堯典)을 강론하다가 ‘기삼백유육순유육일(暮三百有六旬有六日)’에 이르러서 하교하기를, “역서(曆書)를 다스리는 것은 치세의 왕정(王政)에 중요한 것으로 나라에 하루도 없어서는 안 되는 것이다. 근래의 학자는 성리설(性理說)에만 전념하고 이러한 실용적인 것은 전혀 강구하지 않기 때문에 삼대(三代) 이후의 육예(六藝)의 학문이 전해지지 못했으니 개탄스럽기 그지없다.”<sup>17)</sup>

정조는 국왕의 정사(政事)에 있어서 역서(曆書)의 중요성을 익히 알고 있었기에, 정치를 하는 관리, 학자들에게 매일 매일의 정사에서 하루도 빠질 수 없을 정도로 매우 요긴하다고 말했던 것이다. 정조는 또 자신의 능행(陵行)에 있어서 필요했던 한강 배다리[舟橋] 관련 된 서학 서적도 가지고 있었다. 이와 같이 국왕의 정사에 있어서 필요한 서양과학 기술은, 그가 비판하던 천주교와 달리 매우 소중히 여겼음을 알 수 있다.

상이 이르기를, “『주교지남(舟橋指南)』 책은, 수레[車]에만 지남이 있는 것이 아니라 배[舟]에도 그렇게 한 것이다. 능원(陵園)을 전알(展謁)하기 위하여 나루를 건너야 할 때를 당하게 되면, 배다리를 놓아 건너는 데 소용되는 배가 4, 500척을 밀돌지 않기 때문에 경외(京外)에서 널리 찾아다가 쓰는 즈음에 폐단이 한두 가지가 아니었다. 원소(園所)를 수원(水原)으로 옮겨 봉안한 후로 해마다 한 차례씩 있었던 행행(行幸)은 나루를 건너게 되어 있었다. 이에 선인(船人)들의 폐단을 깊이 염려하여 특별히 주교의 제도를 만들어, 배를 강제로 동원시키는 규정을 혁파하여 경강(京江)의 대선(大船)만을 연결시켜서 교량(橋梁)을 만들었다. 이렇게 해서 폐단은 제거되고 일은 수월하며 공사가 줄고 비용이 적게 들었으니, 실로 이는 백성들에게 이로운 일이었다. 그러므로 영구한 법으로 만들고 설치하는 조건(條件)을 절목에 갖추 기록하였다.” 하였다.

백성들의 일용후생(日用厚生)에 필요한 과학기술은 그것이 비록 서양의 것이라고 해도 이를 조금도 배척하지 않았다. 정조는 수원성 축조에 동원된 거중가(舉重架)의 존재에 대해서 주목하고 이를 매우 필요한 제도라고 칭찬했다.<sup>18)</sup>

## 2) 천주교 사학론(邪學論)

정조는 천주교를 불교, 도교 등과 함께 사학(邪學)의 한 부류로 파악했다.<sup>19)</sup>

상이 이르기를, “노불(老佛)을 이단(異端)이라고 하는 것은 바로 말류(末流)의 폐단을 가리키는 것이지 그 시원(始源)을 말하는 것이 아니다. 예컨대 ‘만법이 하나로 귀결된다[萬法歸一]’는 것은 불교나 유가(儒家)가 애당초 다르지 않았는데 불씨가 ‘일귀하처(一歸何處)’라는 네 글자를 덧붙여 놓은 따위가 이것이다.” 하였다. …… 상이 이르기를, “유가(儒家), 불가(佛家), 노자(老子)가 삼교(三教)인데, 삼교의 가르침은 모두 풍속을 교화하고 세상 사람들을 면려하는 것을 궁극적인 공효(功效)로 삼는다.” 하였다.<sup>20)</sup>

17) 『홍재전서』 제161권 「일등록」 1, 문학1, , 「원임 직제학 신 서호수(徐浩修)가 계묘년(=1783년)에 기록한 것이다.」

18) 『홍재전서』 제63권 雜著 10, 「華城壽略」

19) 조 광, 앞의 책(1988)

이상의 인용에서 보면, 천주교는 비록 동양의 3교에 끼이지 않지만 유교, 불교, 도교와 같이 세상 사람들에게 풍속을 교화하고 권면하는 선을 지향하는 종교라고 일단 보는 것이다. 그런데 문제는 말단의 폐단이었다.

[㉞] 상이 이르기를, “형명(刑名)의 학술은 황제(黃帝)와 노자(老子)에서 비롯되었다. 황제는 복희(伏羲)·신농(神農)과 병칭(竝稱)될 만큼 신성(神聖)의 통서(統緒)를 얻은 분인데 지금 도리어 형명의 근원이 되고, 한 걸음 더 나아가 신불해(申不害), 한비자(韓非子), 소진(蘇秦), 장의(張儀)의 부류가 되고 말았다. 황제와 같은 성인으로서 이단의 문을 열어 주게 된 까닭은 무엇일까. 성인은 하나의 하늘이다. 천도(天道)는 지극히 큰데 사시(四時)가 각각 나뉘어져, 천도의 원(元)을 얻은 것은 봄이 되고, 천도의 형(亨)을 얻은 것은 여름이 되고, 이(利)와 정(貞)을 얻은 것은 가을과 겨울이 되니, 각각 그 하나를 얻어 사시가 갖추어진다. 이단(異端)의 학문도 이와 같아서, 우리 도 가운데 한 부분을 얻어서 일가(一家)를 이루면 끝내 이단의 학문이 되고 만다. 형명의 학문만 그런 것이 아니다. 신농(神農)이 갖가지 풀을 맛보았던 데서 마침내 의가(醫家)의 기술이 나오게 되었고, 현원(軒轅)이 도(道)를 물었던 것이 변하여 도가(道家)의 학문이 이루어졌다. 이것을 통해서 본다면 천하의 가지가지 잡가(雜家)가 모두 우리 도에 근본하고 있는 것이다.” 하였다.<sup>21)</sup>

결국 정조는 의가(醫家), 농가(農家), 한비자(韓非子) 등 이른바 제자백가(諸子百家)의 모든 사상이 결국 유교와 같은 근원을 가지고 있으므로, 그 원래의 목적과 출발점은 선하고 유용하다는 보는 것이다. 한 걸음 더 나아가 정조는 “서학에는 불교나 도교에는 없는 일용 후생의 실용적(實用的) 측면이 갖추어져 있어 불교나 도교와 비길 바가 못된다”고도 했다.

(정조께서) 전교하셨다. 옛 정승 충문공(忠文公) 이이명(李頤命)의 문집에서 (말하기를), ... “서학서의 내용은 ‘하느님을 섬기고 성품(性品)의 본연(本然)을 회복한다는 점에서 우리 유학(儒學)과 다를 바 없으니, 황로(黃老)의 청정(淸淨)이나 석가(釋迦)의 적멸(寂滅)과 동일하게 여길 것이 아니다. 그러나 보응(報應)을 논함에 있어서는 도리어 석가 모니의 법과 흡사하니 이런 가르침으로 천하의 풍속을 바꿔놓기는 어려울 것이다.”라고 하였으니, 충문공의 말은 서교(西教, 천주교)의 내면을 자세히 분별했다고 하겠다.<sup>22)</sup>

윗글은 다산 정약용이 쓴 정헌 이가환의 묘지명에 인용된 정조의 말씀이다. 이처럼 정조는 서학이 풍속을 교화하는 기능이 없다는 점에서 유교보다 못하지만, 유교와 마찬가지로 ‘하느님을 섬기고 인간 본래의 성품을 회복하기에 힘쓰는 학문이라는 점을 인정했다. 이러한 정조의 서학관은 1791년 진산사건으로 서학서가 소각되는 지경에 이르러서도 기본적으로 유지되고 있었다.

비답(批答)하기를, “경은 어제 대간의 계사(啓辭)에 대한 비답을 보았는가? 이단(異端)이라 불리는 것은 비단 노자(老子)나 석가모니나 양주나 목적이나 순자(荀子)나 장자(莊子)나 신불해(申不害)나 한비자(韓非子)뿐만 아니라, 제자백가(諸子百家)의 수많은 글들

20) 『홍재전서』 권163, 일득록3, 문학3, 「직각 신 김조순(金祖淳)이 계축년(=1793년)에 기록한 것이다.」

21) 『홍재전서』 권162, 일득록2, 문학, 「원임 직각 신 김재찬(金載瓚)이 기유년(=1789년)에 기록한 것이다.」

22) 『다산시문집』 제15권 墓誌銘 「貞軒墓誌銘」



로서 올바른 법과 떳떳한 도리에 조금이라도 어긋나 선왕(先王)의 정당한 말씀이 아닌 것들은 모두 해당이 되는 것이다. ... 공자가 진짜 이단에 들어가지 않은 제자백가(諸子百家)들까지도 오히려 이단(異端)이란 명목을 처음으로 만들어 교훈을 보여주고 미리 막으려 했던 것이다. ... 더구나 지금은 공자 때와는 천수백년이나 떨어졌으니 그 오도(吾道, 유학)의 본지를 드러내 밝히고 이단을 배격하는 책임이 우리 무리의 젊은이들에게 있지 않겠는가?<sup>23)</sup>

진산사건에 대한 대책을 논의하면서 정조는 채제공에게 이같은 말로써 당시 이단으로 배척된 서학에 대한 자신의 생각을 드러내면서, 원래 이단이라 할 수 없었던 서학이 어느새 제자백가와 같은 이단이 되었다고 평가했다. 정조는 서학을 시대에 따라서는 이단이 될 수 있는 제자백가와 같은 부류로 보았던 것이다. 적어도 서학의 처음 시작할 때 본지는 유학과 마찬가지로 인간의 착한 본성을 유지하고 회복하려고 하는 유학과 마찬가지로 좋은 학문이었다는 것이다. 그런데 그것이 시간의 흐름에 따라 조금씩 어긋나서 마침내 정학과는 거리가 먼 이단(異端)이 되었고 사학(邪學)이 되었다는 말이다.

상이 이르기를, “서양(西洋)의 학문은 빛나간 학문이고, 소품(小品)의 문장은 빛나간 문장이다. 처음 시작할 때를 기준으로 생각해 본다면 어찌 스스로 편파적이고 방탕하고 부정하고 도피하는 곳으로 빠져 들고자 하였겠는가마는, 한 번 변하면서 그 피해가 홍수나 맹수보다도 더 심하게 되어 버렸다. 또 그 형세는 반드시 소품에서 비롯되어 점차 사학(邪學)으로 빠져 들게 되니, 길은 비록 다르지만 맥락은 서로 연결되어 있다. 오늘날 문장을 공부하는 자들은 사학을 두려워하는 것처럼 소품을 두려워해야만 오랑캐나 금수(禽獸)로 귀결되는 것을 면할 수 있을 것이다.” 하였다.<sup>24)</sup>

이처럼 정학(正學, 유학)과 같은 뿌리를 갖는 이단의 일종인 천주교는 홍수나 맹수보다도 더 심한 해독을 끼치는 사학(邪學)인데, 마치 명청대(明清代)의 패관소품(裨官小品)과 같이 편파적이고 방탕하여, 정도에서 빛나간 사상이라는 것이다. 특히 사학(천주교)과 패관소품은 길이 비록 다르지만 그 맥락이 닿아있다고 봄으로써 패관 소품에 접하다가 결국 사학(천주교)에 빠져든다는 것이니, 이는 유학자가 신기하고 별난 것을 찾는 호기심에서 패관잡기나 천주교에 빠져들게 된다는 점에서 사학과 패관을 같은 부류로 분석한 것이다. 따라서 사학을 무서워하거나 두려워 할 것이 없고 다만 별나고 신기한 것을 좋아하는 습성을 버리고, 순후하고 진실한 정학(正學)으로 돌아오기만 하면 된다는 것이다. 마치 한때 패관소품과 같은 기이하고 별난 책을 읽었다 하더라도 곧 그 잘못을 깨달으면 보던 책을 덮어버리고 사서삼경과 같은 유학 경전을 읽으면 되듯이 마음 한번 바꾸어 먹으면 아주 쉽게 된다는 의미이다. 결국 정조가 천주교에 빠진 유학자들을 좋은 말로 설득하여 천주교를 버리고 유학으로 회귀하게 하는 온건한 방법을 천주교 대책으로 삼게 된 나름대로의 논리적 근거가 바로 이같은 “천주교=패관소품”이라는 인식에서 비롯된 것임을 알 수 있다. 그러므로 이단인 천주교에 빠지면 그 대책은 간단하다. 이단의 책을 덮어두고 순정한 유교 경전의 책을 읽게 하면 되는 것이다.

23) 『정조실록』 15년 신해(1791년) 10월 24일, 좌의정 채제공이 양사(兩司)의 이단을 배격하는 상소로 인해 차자(劄子)를 올리다.

24) 『홍재전서』 권164, 일득록4, 문학4, 「원임 직제학 신 이병모(李秉模)가 정사년(=1797년)에 기록한 것이다.」



이시수가 아뢰기를, “권일신을 주문할 때에는 책을 간행했는지의 여부를 마땅히 문목(問目)에 넣어야 합니다.” 하니, 상이 이르기를, “책을 바친다면 간행한 것이건 등사한 것이건 따질 것 없이 수화(水火) 가운데 던져넣은 뒤에야 길이 근본을 끊어버릴 수 있을 것이다. 대개 이 일은 형정(刑政)만으로 다스릴 수는 없다. 사학(邪學)을 물리치려면 무엇보다도 정학(正學)을 먼저 밝혀야만 한다. 그러므로 일전에 책문(策文) 제목을 내면서 명말(明末) 청초(淸初)의 문집에 대한 일을 성대하게 말했던 것이다. 대체로 명·청 시대의 글은 초쇄기괴(嗾殺奇詭)하여 실로 치세(治世)의 글이 아닌데, 『원중낭집(袁中朗集)』이 가장 심하다. 요즈음 습속을 보면 모두 경학(經學)을 버리고 잡서를 따라감을 면치 못하고 있다. 세상에 유식한 선비가 없어서 어리석은 백성들이 보고 느끼는 바가 없게 된 것이다. 내가 소설(小說)에 대해서는 한 번도 펴본 일이 없으며, 내각에 소장했던 잡서도 이미 모두 없었으니, 여기에서 나의 고심을 알 수 있을 것이다.”<sup>25)</sup>

상이 이르기를, “중국이 튼실하면 이적(夷狄)이 파고 들어갈 틈이 없듯이, 사학(邪學)이 횡류(橫流)하는 것도 정학(正學)이 밝혀지지 않은 데서 말미암는다. 정학을 밝히려면 무엇보다도 먼저 주자(朱子)를 높여야 한다.” 하였다.<sup>26)</sup>

이처럼 정조는 천주교에 빠진 선비들에 대한 조치로, 먼저 그들이 읽는 책을 바꾸어 주어 천주교서는 물론이고 명나라 청나라에서 나온 소설 등 패관소품을 제거하고, 대신에 공자와 맹자의 경전과 주자의 어록 등 유학서를 읽혀야 하고, 동시에 숨어서 학행에 힘쓰고 있는 유학자들(隱逸) 발탁하고 천거하여 유학을 장려하는 국가의 입장을 천명해야 한다고 했다. 이러한 일이 곧 정학(正學)을 천명한다는 입장이고, 정조대 천주교 정책의 대원칙이었던 “명정학(明正學) 식사설(息邪說)”의 원칙이라고 할 수 있다.

### 3) 조선서학(朝鮮西學) 전래사(傳來史)에 대한 인식

정조의 서학관이 처음에는 정학(正學)인 유학(儒學)과 별반 다를 바 없다고 하는 인식에서 출발하였으나 점차 잘못된 제자백과류(諸子百科類)의 사학(邪學)의 길로 흘러갔다고 하는 인식으로 변화되었다. 그런데 이같은 정조의 서학관이 형성된 근거에는 “당대 조선에서 유행하는 서학(西學)이 언제부터 어떻게 중국에서 조선으로 전래(傳來)되어 왔으며, 이에 대해 역대 조선의 사대부와 통치자들은 어떠한 태도로 그것을 대하고 이해하였는가?”에 대한 나름의 인식이 깔려 있었다. 이러한 조선서학 전래사에 대한 정조의 인식은 그의 서학관 형성의 한 배경을 이루고 있다고 할 수 있다.

㉠ “서양의 책이 우리나라로 들어온 지는 수백 년이 되었다. 사고(史庫)와 옥당(玉堂)의 장서(藏書) 속에도 모두 서양의 책이 있어 몇 십 권 정도가 아니니, 연전(年前)에 특명으로 서서(西書)를 구입해 오게 했던 것이 처음이 아니라는 것을 이로써 알 수 있다. 옛 정승 충문공(忠文公) 이이명(李頤命)의 문집(文集)에서도 서양사람 소림대(蘇霖戴)와 편지를 주고받으며 그들의 법서(法書) 보기를 요구한 것이 있다. ... 또한 간혹 서교를 심

25) 『정조실록』 15년 신해 11월 7일 무인

26) 『홍재전서』 권165, 일득록5, 문학5, 「원임 직각 신 남공철(南公轍)이 정사년(=1797년)에 기록한 것이다.」

히 공격하는 이도 있으니, 고(故) 찰방(察訪) 이서(李澈)의 시(詩)에, 오랑캐가 이단의 학을 전하니[夷人傳異學] 도덕에 해가 될까 두렵네[恐爲道德寇] 라고까지 하였다. 대개 근일 이전에는 박아(博雅)한 선비들이 논리(論理)를 세워 서교를 비평하기는 했으나, 그 비판이 너그럽진 준엄하진 간에 어떤 영향을 끼칠 수는 없었다. 그러나 지금은 정확(正學)이 밝지 못하기 때문에 그 피해가 사설(邪說)보다 심하고 맹수보다 더하니, 오늘날 폐해를 구제하는 길은 정확을 밝히는 것만한 것이 없으며, 세상 사람들에게 힘써 권선징악의 정사를 행한 뒤에야 그 효과를 거둘 수 있다. 형벌은 습속을 바로잡는 방법 가운데 말단인데, 하물며 사학을 다스리는 데 있어서라."<sup>27)</sup>

㉞ 장령 한흥유(韓興裕)가 상소하여 먼저 언로를 여는 도리를 진술하고 또 서양학이 인심을 현혹시키는 변고를 논하였는데, 비답하기를, "... 옛날 인조 계미년(=1643년, 인조 21년)과 숙종 병인년(=1686년, 숙종 12년)에도 서양학의 사건이 있었는데, 그 때의 문헌을 찾아보면 상고할 수 있을 것이다. 다른 나라에서 흘러들어온 자에 대해서도 묘당에서는 오히려 공문을 보내 잡아 보내자고 청하는 상황인데, 더구나 지금 폐단이 되고 있다는 말이 이미 대간의 계분과 상소에까지 올랐으니, 나타나는 대로 엄히 다스리는 것을 어찌 네 말을 기다릴 것이 있겠는가."<sup>28)</sup>

㉟ 선조(先朝) 무인년(=1758년, 영조 34년) 연간에 이른바 생불(生佛)이란 자가 해서(海西)에서 나왔을 때 어사를 보내 단지 그 죄수를 죽이도록 명하였을 뿐, 일찍이 윤을 내려 제시한 것은 없었다. 그런데 나는 이번 일에 대해서 이미 많은 교시를 내렸으니, 이는 『논어』·『맹자』의 가르침을 모방해 늦추고 엄격하게 하는 데에 차별을 두려는 것이었다. 이 뜻은 이미 유생들의 상소에 대한 비답 가운데에서 언급했었다. 대개 이번 일이 대부분 좌상(左相)이 아는 사람들 가운데에서 나왔기 때문에 외간에서는 혹 내가 좌상의 얼굴을 보아준다고 말하는 듯도 하다마는, 이 일이야말로 '위정벽사(衛正闢邪)'에 관계되는 것인데, 내가 어찌 한 대신을 위해서 치죄를 소홀히 하겠느냐. 조사하는 일이 아직 결말이 나지 않았을 뿐만이 아닌데 사학을 하는 자가 어찌 권·윤뿐이겠는가. 그러나 지금 만약 날날이 조사하여 사람마다 따지고 든다면, 이는 가르치지 않고 처형하는 것과 비슷하게 될 것이다. 그러니 다만 마땅히 하나를 징계하여 백을 경계시키는 법을 써야 할 것이다. 그리하여 이미 드러난 자들을 법대로 처벌한다면, 이것은 살리는 도리로 사람을 죽이는 것이 된다. 이렇게 한 뒤에 방방곡곡에 효유하고 금조(禁條)를 엄격히 세우는 일을 결단코 그만두어서는 안될 것이다."<sup>29)</sup>

㊱ 이 죄수(=이승훈)는 단지 잡서(雜書)를 받아 온 죄로 무겁게 처벌해야 하겠지만, 이것도 역시 생각해 볼 점이 있다. 대저 그 책이 우리 나라에 전해진 것은 이미 수백 년 전의 일로서 『지봉유설(芝峰類說)』에 이미 그 학설을 비평한 말이 있는데 홍문관의 장서각(藏書閣)에도 들어 있다. 그러니 요즈음 경외에 유포되는 것을 그가 전한 때문이라고 억지로 책임을 돌릴 수는 없다. 본율(本律)에서 한 등급 감하여 그를 삭직하고 석방해서 스스로 반성하도록 천천히 도모하라.<sup>30)</sup>

27) 『다산시문집』 제15권 「묘지명」 정현묘지명

28) 『정조실록』 15년 신해(1791년) 10월 26일

29) 『정조실록』 15년(신해) 11월 7일 무인

이상의 자료를 통해서 정조는 조선 서학 전래의 역사에 대해 다음과 같이 인식했음을 알 수 있다.

첫째, 서학에 관한 서적이 조선에 들어온 것은 수백년 이전부터, 구체적으로는 최소한 이수광의 『지봉유설』에 그 내용이 실려 있던 그 이전이다. 즉 정조는 『지봉유설』의 서학 관련 언급을 통해서 서학의 조선 전래가 적어도 이수광이 이 책을 저술한 광해군 6년(1614년) 이전이라고 보는 것이다. 비교적 구체적이고 정확한 인식이라고 할 수 있다.

둘째, 이러한 서학서의 조선 유포로 인해서 조선의 사대부가 서학의 존재에 대해 알게 되었으나, 서학을 신봉하는 서교도(=천주교도)의 존재에 대해서는 1643년(인조21년)과 1688년(숙종12년)의 서학관련 사건을 통해서 확인하게 되었다고 보았다. 1643년의 경우는 일본의 덕천막부 관백이 조선국왕에게 서신을 보내어 중국에서 일본으로 오는 선박에 타고 있던 서양인(예수를 믿는 크리스찬) 즉 야소종문(耶蘇宗門)이 조선 땅에 흘러들어오면 즉시 일본으로 돌려보내 달라는 내용이었다.

셋째, 이승훈이 북경에 가서 천주교 서적을 가져오기(1784년, 정조8년) 64년인 1720년에 숙종의 죽음을 알리려 청나라에 들어간 고부사(告訃使) 이이명(李頤命, 1658~1722)이 북경의 천주당에 들러 서양인 선교사들과 대담하고 그들로부터 천주교 서적을 비롯한 서학서들을 선물 받아왔다는 내용이다.

넷째, 천주교와 마찬가지로 민심을 유혹하여 세상을 어지럽히는 생불사건이 영조 무인년(영조 34년, 1758년)에 일어났을 때 영조는 어사를 보내어 그를 처형하였을 뿐이라는 것이다. 즉 이단에 대해 조용히 대처했다는 것이다.

이상의 인식에서 정조는 1791년 진산사건이 일어나 윤지충, 권상연은 물론이고 이승훈, 권일신 등을 체포하여 문초하였을 때, 이승훈에 대한 중형(重刑)을 주장하는 척사론자들의 의견을 꺾고 비교적 가벼운 예산 유배형을 내렸던 것이다. 또 영조가 집집마다 제사를 폐지하던 생불사건이 일어났을 때, 민심을 유혹하던 이단에 대해 경거망동하지 않고 다만 어사를 파견하여 처형하여 일을 마무리한 것처럼 정조도 1791년 진산사건이 일어나 전국에서 주요 천주교 신자들에 대한 수배령이 내렸을 때, 다만 해당 도신(道臣, 감사)들이 관할 지역의 이단 문제를 마무리 짓도록 하는 정책을 펼침으로써, 이단 사건이 중앙 정계의 당쟁으로 번지는 것을 막았던 것이다.<sup>31)</sup> 그러나 이같은 조용하고도 신속한 이단 처리가 결코 이단을 허용하는 것이 아니라 척사위정(斥邪衛正)의 원칙 아래에서 행해진 조치였음은 물론이다. 척사위정의 구체적인 방안으로는 뒷장에서 소개하는 수현통치(隨現痛治, 드러나는 대로 엄히 처벌함)의 임시조처와 ‘명정학(明正學)’의 방법으로 유학을 권장하고 모범적인 유학자를 추천하는 근원적 방안이 함께 모색되어 병행적으로 실시되었다.

이상에서 논급한 정조의 서학과 천주교 인식을 종합해보면, 정조는 서양과학기술과 천주교를 철저히 분리해서 인식했기에 전자에 대해서는 그의 치세 처음부터 마지막까지 긍정적이고 유용한 것으로 일관되어 인식했으며 국정운영에 최대한 활용하고자 노력했다. 그러나 후자는 그 원류에 대해서 불교, 도교를 포함한 제자백가의 하나로 인식하였다. 그리하여 천주교가 권선징악(勸善懲惡)하려는 좋은 의도에서 출발하였으나, 올바른 학문이자 정치이념이어야 할 유학이 충분히 그 역할을 발휘하지 못하면, 천주교는 국가와 백성에게 해를 끼친

30) 『정조실록』 15년(신해) 11월 8일 기묘

31) 이와 관련해서는 장유승, 「1791년 내포(內浦) : 박종악과 천주교 박해」 『교회사연구』 제44집(2014년 6월, 한국교회사연구소)의 충청도 사례 연구를 통해서도 알 수 있다.

다고 보았다. 즉 정학(正學, 유학)이 밝지 못하면, 천주교는 충효를 기반으로 하는 유교 통치이념에 부합되지 않는 측면이 부각하여 백성들을 현혹하고 임금과 부모에게 불충, 불효하는 폐단을 노출한다고 보았던 것이다. 이러한 정조의 서기(서양의 과학기술)와 서교(천주교)에 대한 차별적 인식은 그의 치세 중에 천주교의 확산과 이에 따른 사대부 계층의 동요가 조정과 재야에서 문제시되어 전국적 박해로 불거지게 되면서, 천주교에 대해 온건한 자세로 묵인하던 초기의 입장이 사라지고, 점차 강경하고 부정적인 대책으로 옮겨갈 수밖에 없었다. 1791년, 1795년에 거듭하여 조정에서 천주교를 박해하는 정책을 펼쳤을 때, 다산은 벼슬길을 포기할 생각이 없었기 때문에 자신에게 지극한 은우를 베푸는 정조의 지시를 어길 수가 없어서 묵종(默從)할 뿐 다른 방도가 없었다. 이는 다산의 서학 및 천주교 인식과 태도가 정조의 그것에 전적으로 묶여서 연동되고 있었음을 말해준다.

상상(上庠, 성균관에 나아감)하여 이벽(李穡)을 따라 노닐면서 서교(西教, 천주교)의 교리를 듣고 천주교 서적을 보았다. 정미년(1787, 정조 11) 이후 4~5년 동안 자못 마음을 기울였는데, 신해년(1791, 정조15) 이래로 국가의 금령이 엄하여 마침내 생각을 아주 끊어버렸다.<sup>32)</sup>

위의 인용문은 다산이 직접 자신의 생애를 회고하면서 쓴 묘지명인데 천주교에 대한 다산의 인식이 변해가는 과정과 계기를 요약적으로 드러내 보여준다.

### [3] 정조의 천주교 대책과 다산의 서학 인식

#### (1) 관망기(1776~1790) ; 서학과 천주교에 대한 적극적 관심

이 시기는 정조가 왕위에 등극한 이래 전반부 14년 동안의 시기이다. 이 시기 정조는 다음과 같은 학문관 또는 이단관을 갖고 있었다.

첫째, 이단(異端)과 정학(正學)의 뿌리는 같다.[㉞] 역서(曆書)의 중요성을 강조하다.[㉟]  
 둘째, 인격천(人格天) 사상을 표방하면서 주자(朱子)를 자신의 도통으로 삼았다.[㉟-1]  
 셋째, 사학(邪學)에 빠진 이를 술에 취한 이를 선도하고 각성시키듯 한다.(온건주의)[㊱]  
 넷째, 폐관잡기, 명청소품에 비판적이고 안타까운 심정을 토로하다.[㊲]

이 시기에 처음으로 천주교를 관가에서 공식적으로 탄압하였으니 1785년 을사추조적발사건(=명례방집회사건)과 1788년 대간의 천주교 비판(=1787년 반촌모임에 대한 질책)이 일어났다. 이를 기회로 해서 남인이 친서(親西)와 공서(攻西=斥邪)로 분열되었다. 동시에 규장각이 정비되고 노론, 소론, 남인 청류들을 조제복합(調劑複合)하는 “의리의 탕평정국”이 본격적인 궤도에 올랐다. 이 시기에 정조의 어록에서 서학과 천주교에 관련된 것을 추려보면 다음과 같이 정리할 수 있다.

[㉟-1] 상이 일찍이 『삼편(三編)』과 『강목(綱目)』을 보다가 하교하기를, “나예장(羅

32) 『다산시문집』 제16권, 묘지명 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」 광중본(壙中本)

豫章)이, ‘임금은 경서를 읽어서 그 뜻을 스승으로 삼고, 역사서를 읽어서 그 행적을 스승으로 삼아야 한다.’고 하였는데, 어찌 임금만이 그렇겠는가. 높은 관직에 있는 사람이나 한미한 선비라도 지난 역사를 미루어 오는 일을 아는 데는 각기 수용(受用)하는 곳이 있기 마련인데, 어찌 경서와 역사서만이 그렇겠는가. 구가류(九家流)의 서적과 백가(百家)의 말이 書로서로 인용되고 증명되니, 각각 도움이 되지 않는 것이 없다. 문자의 공용(功用)이 참으로 적다고 할 수 없다.” 하였다.<sup>33)</sup>

[㉔] 일찍이 『서경(書經)』 요전(堯典)을 강론하다가 ‘기삼백유육순유육일(稽三百有六旬有六日)’에 이르러서 하교하기를, “역서(曆書)를 다스리는 것은 치세의 왕정(王政)에 중요한 것으로 나라에 하루도 없어서는 안 되는 것이다. 근래의 학자는 성리설(性理說)에만 전념하고 이러한 실용적인 것은 전혀 강구하지 않기 때문에 삼대(三代) 이후의 육예(六藝)의 학문이 전해지지 못했으니 개탄스럽기 그지없다.<sup>34)</sup>

[㉔-1] 상이 이르기를, “양예손(楊豫孫)의 서당일기(西堂日記)에, ‘사람은 천지의 마음이요 천지는 사람의 근본이니, 사람이 근본으로 돌아가기만 한다면 하늘을 아비 삼고 땅을 어미 삼은 뜻을 알 수 있다. 하늘을 알면 문득 사람답게 되고, 어질면 효도할 수 있으니, 천지와 부모는 애당초 두 가지 근본이 없다. 그러므로 하늘 섬기기를 부모 섬기듯이 하라고 한 것이다’ 하였으니, 이 말은 대단한 격언(格言)이다. 하늘을 비록 속이고자 하더라도 마음을 속일 수 있겠는가? 마음을 속이는 자는 부모를 속이는 것이고, 부모를 속이는 자는 하늘을 속이는 것이다. 그러니 한 생각의 어긋남을 경계하지 않을 수 있겠는가.” 하였다.<sup>35)</sup>

[㉕] 상이 이르기를, “서양(西洋)의 사학(邪學)이 전국에 두루 퍼졌는데도 영남(嶺南)과 해서(海西) 지방만은 파고들지 못하였으니, 이단을 물리쳐서 사도(斯道)를 환히 열어 놓으려는 지금 마땅히 장려하는 방도가 있어야 하겠다. 영남은 이퇴계(李退溪)의 유풍(遺風)이 지금까지도 남아 있고, 해서는 이율곡(李栗谷)이 베푼 교화(教化)의 영향을 또한 볼 수 있다. 그러므로 그 후예를 거두어 임용(任用)한 것은 은미한 뜻이 있어서였다. 그러나 사학에 현혹된 부류를 너무 느슨하게 다스린다고 말하는 사람이 있는데, 이는 그렇지 않다. 사학에 현혹된 자는 술에 취한 사람과 같으므로 깨어나면 보통 사람으로 돌아가는 데 아무 문제가 없는 것이다. 만약 그가 취하였을 때 지레 법률을 사용하여 뉘우치는 길을 열어 주지 않는다면 이는 이른바 망민(罔民)이니, 내 어찌 그렇게 하겠는가. 옛날에 손초(孫樵)의 ‘서서남이(序西南夷)’에서는 신라(新羅)와 남조(南詔)가 예절을 안다고 하고, ‘세상에서 당(唐) 나라의 상서(祥瑞)를 말할 때 육각의 담비[肉角貂]와 여섯 개의 이삭을 가진 벼[六穗稼]가 있는 줄만 아는데, 나는 두 나라의 문학이 상서라고 생각한다’라고 하였다. 나 또한 오늘날 사학에 물든 사람들을 크게 변화시켜 바른 도로 돌아오게 한다면 으뜸가는 상서가 되는 데 해롭지 않을 것이라고 생각한다.” 하였다.<sup>36)</sup>

[㉖] 상이 이르기를, “나는 본래 성색(聲色)을 좋아하지 않아, 정사를 하는 여가에 시간을

33) 『홍재전서』 권161, 일득록1, 문학1, 「검교대교 신 윤행임(尹行愨)이 을사년(=1785년)에 기록한 것이다.」

34) 『홍재전서』 권161, 일득록1, 문학1, 「원임 직제학 신 서호수(徐浩修)가 계묘년(=1783년)에 기록한 것이다.」

35) 『홍재전서』 권162, 일득록2, 문학2, 「원임 대교 신 윤행임(尹行愨)이 무신년(=1788년)에 기록한 것이다.」

36) 『홍재전서』 권162, 일득록2, 문학2, 「원임 직각 신 윤행임(尹行愨)이 신해년(=1791년)에 기록한 것이다.」



보내는 것은 오직 서적뿐이다. 그러나 폐관(稗官)의 속된 글들은 어릴 때부터 지금까지 한 번도 본 적이 없다. 이들 문자는 실용(實用)에 무익할 뿐 아니라 마음을 방탕하게 하니, 그 말류의 폐해를 이루 말할 수 없다. 세상에 실학(實學)에 힘쓰지 않고 방외(方外)의 학문에 힘쓰는 자들을 나는 매우 애석하게 여긴다.” 하였다.<sup>37)</sup>

이상의 언행들로 미루어, 1791년 진산에서 양반 천주교도 윤지충, 권상연의 폐제분주(廢祭焚主) 사건이 일어나기 전까지 정조는 천주교가 제자백가의 한 부류로서 이단(異端, 邪學)이 됨을 잘 알고 있었다. 또 조야의 일부에서 양반 사대부들이 천주교에 대한 비판을 하고 있음을 잘 알고 있었으나, 그다지 중요시하지 않았다. 그래서 천주교에 물들어 유교의 충효윤리에 어긋나는 사대부와 백성들을 온유한 방법으로 일깨워주는 것이 올바른 방법이라고 생각했다. 즉 천주교가 유교의 충효윤리에 반대되는 해악을 끼치고 있다는 점을 인식하였으나 불교, 도교 등의 제자백가를 대할 때와 마찬가지로 천주교 신자들에게 유교윤리에 입각하여 말과 글로 깨우쳐 교육(教育)함으로써 그들이 다시 유학의 가르침으로 되돌아오기를 도모했다. 이 당시 다산도 그가 한동안 신봉하던 천주교가 유교의 가르침과 어긋나는 이단이며 사학이라는 비판을 수없이 들었을 것이다.<sup>38)</sup> 그러나 그는 보유론적(補儒論的) 입장에서 천주교를 이해하고 수용하였기에, 비록 천주교의 가르침에 유교와 다른 부분이 있다고 하여도 그다지 큰 문제없이 천주교와 유교 양자를 잘 조화롭게 인식하고 실천할 수 있다고 생각했다.<sup>39)</sup> 1785년 봄, 형조가 명례방에서 천주교 신자들의 집회를 적발한 것이 최초의 천주교 박해였다. 이 때문에 중인 김범우가 도배(徒配) 당하고 이벽이 가정박해로 순교하였다. 이벽으로부터 천주교 교리를 처음 전해들었던 다산이 이 사건으로 큰 충격을 받았을 것이다. 그러나 그는 곧 이승훈과 함께 1787년경부터 진산사건이 일어나기 직전까지 대략 4~5년간 반촌(泮村)과 강정(江亭) 등지에서 천주교리를 제대로 배워보겠노라고 열심히 공부했다. 다산의 초창기 서학과 천주교관은 이처럼 대단히 긍정적, 열정적이었는데, 다음의 진술은 이러한 그의 성향을 고스란히 잘 드러내 보여준다.

신은 이른바, 서양(西洋) 사설(邪說, 천주교)에 대하여 일찍이 그 책을 보았습니다. 그러나 책을 본 것이 어찌 바로 죄가 되겠습니까. 말을 박절하게 할 수 없어 책을 보았다고 했지, 진실로 책만 보고 말았다면 어찌 바로 죄가 되겠습니까. 대개 일찍이 마음속으로 천주교를 좋아하여 사모했고, 또 일찍이 이를 거론하여 남에게 자랑하였습니다. 그 본원(本源) 심술(心術)에 있어서, 일찍이 기름이 스며들고 물이 젖어들며 뿌리가 잠거하고 가지가 엷히듯 하여, 스스로 깨닫지 못했습니다.<sup>40)</sup>

다산의 긍정적 천주교관은 처음 서양 과학기술에 대한 호기심에서 비롯되었는데, 명례방 집회(1785년)나 반회사건(1787년) 등으로 다산의 지인과 주위 사람들로부터 천주교에 대한 비방과 부정적 견해를 여러 차례 전해 들었으나, 진산사건(1791년) 이전까지 다산은 이

37) 『홍재전서』 권161, 일득록1, 문학1, 「원임 직각 신 서용보(徐龍輔)가 갑진년(=1784년)에 기록한 것이다.」

38) 녹암 권철신을 중심으로 이벽, 정약전 등이 1779년 천진암 주어사에서 강학을 개최한 지 7년 만인 1785년에 서학에 대한 비방이 일어났다. 정규영, 『사암선생연보(俟菴先生年譜)』 (1921)

39) 아래 인용한 다산의 글 「변방사동부승지소」에 의하면 다산은 초기에 천주교를 유교의 일파로 인식했다고 한다. 즉 천주교는 유교와 별로 다를 바 없는 대동소이한 가르침이라고 보았기에, 천주교를 자연스럽게 받아들여 유교적 가치관으로 그 교리를 소화하고 수용했음을 알 수 있다.

40) 『다산시문집』 제9권 소(疏) 「변방사동부승지소(辨謗辭同副承旨疏)」



를 대수롭지 않게 여겼을 뿐이다.

신이 서학서를 본 것은 아마도 20대 초반이었는데, 당시 서학은 일종의 시대적 유행이 있었습니다. 천문(天文)의 역상가(曆象家), 농정(農政)의 수리기(水利器), 측량(測量)의 추험법(推驗法) 등이었는데, 이에 대해 말하는 이가 더러 있어서 세속에서 서학을 서로 전하면서 서학이 이러한 (천문, 농정, 측량 등의) 분야에 매우 해박(該博)하다고 생각하였습니다. 당시에 신도 생각이 모자라서 혼자서 가만히 좋아했습니다. ... 삶과 죽음에 대한 문제에 얽매어 극단적인 처벌(지옥벌)로 경계하는 것에 귀를 기울였고, 정도에서 벗어난 기이하고 박학하게 변론한 글에 혹하여, 유교(儒教)의 특별한 종파[別派] 정도로 인식했으며, 문장을 좋아하는 이들이 서술한 남다르고 특별한 감상(鑑賞)으로 보았기에, 다른 이들과 논의할 때도 꺼린 적이 없었고, 남들이 천주교를 배척하는 것을 보면 지나치게 고무해서 그런 것이 아닌가 하고 생각했습니다<sup>41)</sup>.

다산은 서양의 과학기술에 대한 호기심에서 서학에 대한 긍정적 인식이 형성되어 차츰 천주교에까지 그 관심의 폭을 넓혀갔다. 1789년은 다산이 문과에 급제한 해로 1784년 문과 초시에 합격한 이후 무려 6년 만의 일이었다. 다산은 1783년 4월 생진시 회시에 합격하여 감생(監生)으로 성균관에서 공부하기 시작했다. 이로부터 다산은 한편으로 서학서 공부를 하면서도 조정에서 개최한 과거 1차 시험에 여러 차례 수석 합격을 하여 궁중에서 새로 발간된 각종 서적을 상으로 받았으며 임금의 기대를 한 몸에 받았다.<sup>42)</sup> 이처럼 한편으로 반촌과 강정 등지에서 이승훈, 강이원 등과 열심히 천주교서 강독(세미나)를 하면서도, 종종 열리는 과거 시험에 응시해서 무수히 합격했고 그중에 수석도 여러 번 했다. 1785년 11월 3일 감제(柑製)의 초시에 수석으로 합격했고, 12월 1일 임금이 춘당대에 나와서 식당의 이름을 짓도록 하는 시험에서 또 수석을 차지해서 『대전통편(大典通編)』 한 질을 수상했고, 1787년 3월 14일 반제에서 또 수석 합격하여 『국조보감(國朝寶鑑)』 한 질과 백면지(白綿紙) 100장을 하사 받았다. 1788년 3월 7일 반제에서 수석 합격했는데, 이때는 임금이, “도대체 몇 차례나 초시를 보았고 회시에는 몇 번째 응시하는가?”를 물을 정도로, 다산이 문과 2차에 자꾸만 낙방하는 것을 이상하게 생각하기까지 했다.<sup>43)</sup> 이처럼 다산이 유학과 서학을 함께 비교적 자유로운 분위기 속에서 별다른 방해받지 않고 병행하여 학습할 수 있었던 것은, 1784년 여름 정조가 성균관 유생들에게 내린 숙제에서 사서삼경의 하나인 『중용(中庸)』을 읽고 느낀 의문점 70여 조에 대해서 답변을 요구했을 때 다산이 제출한 답변이 다른 학생들과 달라서, 경연석상에서 임금이 다산의 재주를 극찬했다는 점과도 일정하게 관련이 있는 것으로 보인다.<sup>44)</sup> 당시 다산은 이 질문에 대해 그에게 처음으로 천주교리를 전해준 존경하는 친우 이벽(李穡, 1754-1785, 호 廣菴)과 의논하여 작성했는데, 그 바탕을 이루는 사단칠정론(四端七情論)에서 다산은 퇴계 이황과 율곡 이이의 설을 적절히 조화하여 외형적으로는 율곡설에 가깝지만, 결국 퇴

41) 위와 같은 곳.

42) 정규영, 『사암선생연보(侯菴先生年譜)』(1921) 이하 문과 1차 수석 합격 사실들은 이 자료에 의거했다.

43) 이와 같은 결과에 대해, 다산이 남인으로 미래 재상감이라는 말이 나돌자, 반대 당파에서 작정하고 일부러 떨어뜨렸을 것이라는 추정이 가능한데, 박광용 교수는 “다산이 남인의 지도자 체제공과 통훈관계(체제공의 서자 채홍근이 다산의 누이와 결혼)에 있었기 때문에” 번번히 낙방하다가 1788년 체제공이 우의정에 등용된 뒤인 1789년 3월 식년시에서 비로소 회시에 2등으로 합격했다고 보았다. 박광용 앞의 책(1998) 229쪽.

44) 박광용 같은 책 226-228쪽

계설도, 율곡설도, 주자설과도 다른 서학(西學)의 독법에 의해 독특한 주장을 개진했다고 한다.<sup>45)</sup> 이러한 다산의 답변이 가능했던 것은 당시 다산을 포함한 친서파(親西派) 남인들에게 있어서 유학과 성리학이 서로 교류하고 소통할 수 있었던 분위기 때문이었다고 생각한다. 즉 다산을 비롯한 친서파 남인 학자들은 유교와 천주교가 서로 다른 점이 존재하지만 그보다는 서로 보완하고 공존할 수 있다는 이른바 보유론적(補儒論的) 사고를 하고 있었음을 알 수 있게 된다. 다산은 과거에 합격한 1789년 3월에 곧바로 탐화랑(探花郎, 차석합격)의 예로서 7품관인 희릉직장(禧陵直長)에 제수되고 초계문신(抄啟文臣)에도 발탁되었다. 또한 그해 겨울에는 정조의 특명을 받고 한강에 배다리[舟橋]를 건설하는 설계도와 기본계획안[規制]을 만들어 임금에게 제출하여<sup>46)</sup> 이때부터 서거할 때까지 거의 매년 사도세자의 수원 능행을 실시하던 정조에게 큰 도움을 주었다.

## (2) 비판기(1791.11~1795.7) ; 제사문제와 천주교에 대한 냉담

첫째, 이 시기 정조는 1791년 진산에서 일어난 패륜적 폐제분주 사건에 충격을 받고 그간의 완치주의(緩治主義, 온건주의) 천주교 대책을 때로 수현통치(隨現痛治=嚴治)하는 방식으로 바꾸었다.

둘째, 그동안 폐관소품에 비판하는 소극적 자세에서 폐관잡서를 엄금하는 정책으로 바뀌면서 동시에 사대부 문제가 순정치 않고 폐관잡기를 따를 경우 처벌하였다.(문체반정).[㉔]

셋째, 유교가 유, 불, 선(도) 3교 중 가장 으뜸임을 강조하면서 불교의 말폐를 비판하다. 제자서(諸子書)를 보는 대신에 「육선공주의(陸宣公奏議)」<sup>47)</sup> 등 실용적인 서적을 보라고 권장한다.[㉕]

넷째, 육경공부를 강조하면서 경(經)의 공부를 관직 승진의 잣대로 삼다. [㉖]

정조는 이 시기에 부모의 장례식과 제사를 규정대로 치르지 않은 사대부 양반들의 패륜 행위에 충격을 받아서, 채제공의 건의대로 천주교 신자에게 최초로 사형을 집행하였다. 동시에 폐관잡기를 비판하면서 더 이상 방관하는 자세로 있지 않고, 폐관잡기를 금지하면서 문체반정(文體反正)도 도모했으나, 폐관이나 명정식(明清式)의 이른바 부화(浮華)하고 기이(奇異)한 문체를 사용하는 자를 처벌하기 시작한 것이다. 한편 신해통공(1791년)의 실시나 노비추쇄 폐지 등과 같은 대민시혜(對民施惠) 정책을 베풀면서 사대부들로 하여금 폐관잡기 보다는 실용적인 경제지학(經世之學)에 힘을 쏟을 것을 강조하였다. 또 수원성의 축조를 본격화하면서 거중기 제조, 축성기술 등 서양과학 기술의 수입, 응용 등에도 힘을 쏟았다. 이 시기에 보유론적(補儒論的) 관점에서 천주교에 입문했던 대부분의 사대부들이 천주교의 제사금지령에 실망하여 유교로 회귀하니, 이가환, 정약용, 정약전 등이 그 대표적인 인물이다. 다산의 반응에 대해서는 뒤에 상술하겠다. 당시 정조는 천주교에 대한 수현통치와 교화정책을 동시에 실시하면서 이른바 문체반정을 일으켜 천주교 문제가 더 이상 조정에서 당쟁을 격화시켜 나가지 않도록 조처를 취했다.<sup>48)</sup> 이와 관련된 정조의 어록을 살펴보면 다음과 같

45) 최정연, 「성리학과 서학의 공존: 다산 정약용의 사찰설」 『유학연구』 54집(충남대학교 유학연구소 논문집, 2021.2) 158-166쪽

46) 정규영, 『사암선생연보(侯菴先生年譜)』 (1921)

47) ‘선공’은 당 덕종(唐德宗) 때의 한림학사(翰林學士) 육지(陸贄)의 시호이다. 그는 백성은 나라의 근본이며 재물은 백성의 마음이니 백성의 마음이 상하면 나라의 근본이 상하게 된다고 하였다.

48) 정옥자, 『정조의 문예사상과 규장각』 (효형출판, 2001) 제1장 「정조의 학예사상과 문체반정」 참고

다.

[㉔] 하루는 천신(賤臣)이 초계문신(抄啓文臣)의 대책(對策)에 응하여 망녕되게 폐관잡기(穉官雜記)에 나오는 말을 썼다. 하교하여 준절히 꾸짖기를, “문장이 비록 기예 가운데 한 가지 일이지는 하지만, 극단적으로 말하자면 위로는 치교(治敎)의 수준을 접칠 수 있고 아래로는 성정(性情)의 사정(邪正)을 엿볼 수 있다. 육경(六經)의 도는 지극히 크면서도 간략하고, 한(漢), 당(唐), 송(宋)의 문장은 가장 바르고 우아하다고 일컬어진다. 오늘날 문장을 하는 자들은 학문이 재주를 받쳐 주지 못하여, 어렵다는 것 때문에 싫증을 내어 도리어 명·청의 소품(小品)을 배우고, 폭 빠져 들어 스스로 기뻐하는 것들이 대부분 잔달게 조잘거리는 말이니, 이 어찌 세도(世道)의 복이겠는가. 더구나 그대들은 집안에서 시례(詩禮)를 전수받아 대대로 사륜(絲綸)을 관장해 온 자들로서, 젖어 있는 것은 헌면(軒冕)의 작품이요 외우고 익혀 온 것은 사명(詞命)의 문체이니, 너무 앞서는 자는 조금 낮추고 모자라는 자는 좀더 노력해서 각각 자신의 재능을 다해야 할 것이다. 만의 하나라도 바른 도(道)를 버려두고 오랑캐의 폐관잡기에 물들어, 지름길을 찾아서 궁색하게 걷고 날아가는 새를 보느라고 엉뚱한 대답을 한다면, 문덕(文德)을 펴는 데 해를 끼치고 선조를 욕되게 하는 것이 어찌 모르고 저지른 작은 잘못에 그치겠는가.” 하였다. 이어 내각(內閣)에 명하여 함사(緘辭)를 내어 추문(推問)하게 하고, 또 자송문(自訟文) 한 편을 지어 올려 앞으로 감히 다시는 그렇게 하지 않겠다고 말하게 한 뒤에야 직무를 보도록 하였다.[\*\*문체반정\*\*]49)

[㉕] 상이 이르기를, “유가(儒家), 불가(佛家), 노자(老子)가 삼교(三敎)인데, 삼교의 가르침은 모두 풍속을 교화하고 세상 사람들을 면려하는 것을 궁극적인 공효(功效)로 삼는다.” 하였다.50) 상이 이르기를, “육 선공(陸宣公)의 문장 중에서는 주의 문자(奏議文字)가 가장 절실하고, 주자(朱子)의 공부는 모두 편지 속에 담겨 있다. 지금 이 두 가지를 추려 뽑아서 한 질의 책자(冊子)로 엮고자 하는데, 사정(事情)에 절실한 곳은 문기(文氣)도 서로 유사한 점이 있으니, 학자들이 가장 많이 읽을 만한 것이다.” 하였다.51)

[㉖] 경의(經義)에 종사하지 않는 사람일 경우에는 문장의 대가(大家)이거나 문벌이 좋은 사람이라도 일절 청화직(淸華職)이나 문임(文任)에 의망하지 않는다면 권면하는 효과가 있을 듯하다.” 하였다.52)

1791년 진산사건 이후 정조가 한편으로 ‘명정학식사설(明正學息邪說, 정확인 유학을 밝혀서 사설인 천주교를 그치게 한다)’의 온건한 대책을 표방하면서도 천주교도 윤지충, 권상연 등에 대한 최초의 사형을 집행하는 등 본격적인 강경 탄압책을 실시하자53) 다산은 많이 위축된다. 특히 다산은 윤지충의 고종사촌이었기 때문에, 다산을 잘 알고 있던 척사론자들은 다산의 정계축출(政界逐出)을 맹렬하게 요구하여 다산을 곤경으로 몰아넣었다.54) 이와 같은

49) 『홍재전서』 권163, 일득록3, 문학3, 「검교직각 신 남공철(南公轍)이 임자년(=1792년)에 기록한 것이다.」

50) 『홍재전서』 권163, 일득록3, 문학3, 「직각 신 김조순(金祖淳)이 계축년(=1793년)에 기록한 것이다.」

51) 『홍재전서』 권163, 일득록3, 문학3, 「원임 직각 신 남공철(南公轍)이 갑인년(=1794년)에 기록한 것이다.」

52) 『홍재전서』 권163, 일득록3, 문학3, 「원임 직각 신 윤행임(尹行愆)이 계축년(=1793년)에 기록한 것이다.」

53) 원제연, 『조선왕조의 법과 그리스도교』 (2003, 한들출판사) 제2부 제1장 「1791년 진산 천주교도의 廢禁焚主事件과 조선왕조의 刑律」

외부의 공격에 더해서 내적으로도 다산은 제사문제에 관한 천주교의 가르침만을 받아들일 수 없었다.

제사(祭祀)를 폐하는 말에 이르러서는 신이 옛날 그 책에서 또한 본 적이 없습니다. 갈백(葛伯)이 다시 태어났으니, 시달(豺獮)도 놀랄 것입니다. 진실로 조금이라도 사람의 도리가 미처 없어지지 않은 것이 있다면, 어찌 마음이 무너지고 뼈가 떨어져 난맹(亂萌)을 배척하여 끊어버리지 않고, 홍수가 언덕을 넘고 열화(烈火)가 벌판을 태우듯 성하게 하겠습니까. 신해(辛亥)의 변(變)이 불행히 근래에 나왔으니, 신은 이 일이 있는 이래로, 분개하고 상통(傷痛)하여 마음속에 맹세해서 미워하기를 원수같이 하고 성토하기를 흉역(兇逆)같이 하였는데, 양심이 이미 회복되자 이치가 자명해졌으므로, 전일에 일찍이 흠모한 것을 돌이켜 생각하니, 하나도 허황하고 괴이하고 망령되지 않은 것이 없었습니다.<sup>55)</sup>

다산과 그의 형 정약전, 그리고 다산의 선배였던 이가환 등이 모두 제사문제에 대해서만은 한결같이 당시 천주교회의 가르침을 받아들일 수 없었다. 이들은 모두 보유론적 관점에서 천주교를 받아들인 사람들이었고 천주교가 특별히 유교 윤리와 충돌하는 부분이 없다고 생각해 왔던 것이다. 다산이 열심히 읽었던 『천주실의』나 『칠극』 등의 서학서에서는 제사를 폐지해야 한다고 직접적으로 언급한 부분이 없었을 뿐 아니라, 오히려 천주교가 유교의 충효윤리를 잘 보완해줄 수 있다는 점을 말해줄 뿐이었다.<sup>56)</sup> 이렇게 다산이 기존에 책으로 배워 알아온 천주교리가 유교와 정면으로 배치되는 측면이 있음을 새삼 인식한 다산은 천주교에 대해서 냉담해지기 시작했고, 그간 교류해온 다수의 천주교 신자들과의 관계도 소원해지기 시작했다. 천주교 모임에 더이상 참여하지 않았음은 물론이다. 주변 사람들로부터 그간 끊임없이 들어왔던 ‘천주교는 사학(邪學)이다’는 말을 그 자신도 받아들이지 않을 수 없게 되었다. 한편으로 이 기간 중에 다산은 정조의 계속된 변함없는 지우에 힘입어 1794년 완공된 수원 화성(華城) 공사에 혁혁한 공적을 남겼다. 다산의 과학기술적 능력은 1789년 설계한 한강 배다리 설계에 그치지 않았다. 부친상을 당했던 1792년 겨울부터 정조가 직접 하사한 서학서 『기기도설(奇器圖說)』을 연구하여 그 11개 조항 중에서 설계가 정밀한 9,10,11도를 바탕으로 하고, 조선에 귀한 금속이던 동(銅)을 사용하지 않음으로써 가볍고도 완벽한 기중기(起重機, 크레인)를 제작하여 화성 축성공사에 업전 4만량 이상을 절약할 수 있었던 것이다.<sup>57)</sup> 이와 같은 다산의 과학기술적 업적은 정조가 그를 천주교 문제로 수많은 공격을 당할 때에도 비호해주었던 이유가 될 수 있었다. 또한 정조와 다산 모두 천주교 문제와 서양의 과학기술은 전혀 별개의 것으로 인식하여 선택적으로 수용하는 방식, 곧 천주교는 배격하지만 서양과학기술 만큼은 적극 수용한다는 원칙을 이 시기에 수립한 것으로 여겨진다.

### (3) 배척기(1795.7~1800.6) ; 해교행위(害教行爲)와 동도서기(東道西器)

정조는 1795년 초반 주문모 신부 실포사건을 계기로 하여 천주교에 대한 조정 관료와

54) 앞의 정규영, 『사암선생연보(侯菴先生年譜)』(1921)

55) 『다산시문집』 제9권 소(疏) 「변방사동부승지소(辨謗辭同副承旨疏)」

56) 원재연 앞의 책 『조선왕조의 법과 그리스도교』(2003, 한들출판사) 제1부 제2장 「서학에 열중한 젊은 시절의 다산」

57) 박광용 앞의 책 234쪽

재야 사대부들의 공격이 거세지자, 다산과 이가환은 각각 금정찰방과 충주목사로 좌천시키고 이승훈은 예산에 유배하는 형벌을 내린 1895년 7월 이후 그의 치세 말년까지 대략 다음과 같이 서학과 천주교에 대한 그의 입장을 정리한 것으로 보인다.

첫째, 자신의 학문적 목표가 주자(朱子)이며, 노론의 종장 송시열을 존모하고 있음을 밝힌다.[㉔]

둘째, 중국 서양학의 비조에 해당되는 마태오 리치를 실낱하게 비난하면서 제사폐지 등 패륜적 사학의 폐해를 드러낸다. 도교의 폐단도 실낱하게 비판한다.[㉕]

셋째, 대학공부를 가장 먼저 힘쓰도록 강조하고 이어서 중용과 주역 공부도 아울러 할 것을 권장한다. 또한 육선공주의 등 실용적인 학문과 함께 향약(鄉約)의 실시, 향음주례(鄉飲酒禮)의 권장 등도 행한다.[㉖]

넷째, 사서삼경(四書三經) 독서를 권장하면서 부형들의 책임을 일깨워준다. 이 시기에 『존주회편』 등의 편찬(1800년)을 계기로 “존주론(尊周論)”과 “대명의리론(大明義理論)”에 대한 정리가 이루어진다. 또 정조는 주자서를 계속 읽고 사서삼경과 좌전 등 유학의 경전을 새로 간행하는 일에 힘을 써서 정학을 밝히는 명정학(明正學) 의리에 몸소 앞장섰다.<sup>58)</sup> 또 향촌의 독서인을 등용하는 방책도 고심했다.<sup>59)</sup>

한편으로 이 시기는 중국인 중국인 주문모 신부가 조선에 입국하여 천주교회 교단의 조직이 체계화되고, 보편교회의 가르침에 일치하여 본격적으로 천주교세가 확장되는 시점이었다. 동시에 정조도 비밀리에 천주교 신부를 체포하여 제거하고자 노력한다. 또 이가환, 정약용, 이승훈 등 친서과 남인들을 한 차례 좌천 또는 유배시켰다가 관작을 복구시키거나 해배시키는데, 일정한 자신(自新)의 기간을 주어 스스로 천주교 신자임을 부정하도록 조치를 취한다.(일종의 교화주의 정책) 정약용과 이가환은 각각 자기 관할 지역인 금정과 충주의 천주교 민인들을 설득하거나 협박하여 천주교를 포기하고 유교로 회귀토록 한다. 자신(自新)하려는 사대부는 늘 주자서(朱子書)를 읽으면서 주자의 가르침을 실시코자 노력하게 한다. 이렇게 하여 정조의 “명정학 식사설”과 “인기인 화기서” 정책에 입각한 이단 퇴치, 정학의 발흥 정책이 어느 정도 소기의 성과를 거두기 시작한다. 그러나 천주교세는 민간의 평민들 중심으로 급속하게 전파되어 갔다. 이러한 상황에서 정조는 다음과 같은 천주교에 대한 지시를 남기거나 사학을 배척하는 노력을 하였다.

[㉗] 상이 이르기를, “중국이 튼실하면 이적(夷狄)이 파고 들어갈 틈이 없듯이, 사학(邪學)이 횡류(橫流)하는 것도 정학(正學)이 밝혀지지 않은 데서 말미암는다. 정학을 밝히려면 무엇보다도 먼저 주자(朱子)를 높여야 한다.” 하였다.<sup>60)</sup> 상이 이르기를, “주자의 글을 잘 배운 사람으로는 송 문정공(宋文正公, 우암 송시열)만 한 이가 없다. 지독히 비슷한 곳은 더러 구분하지 못할 정도여서, 한참 들여다볼 때는 주자의 글인 줄 알았다가 나중에 살펴보면 주자의 글이 아니고 송 문정공의 문집이었으니, 생각하면 웃음이 나온다.” 하였다.<sup>61)</sup>

58) 『정조 어찰집』 p.182, 「무오년 5월 4일 오후에 받은 편지 : 洞門卽傳」(성균관대 동아시아학술원 편저, 2009.6)

59) 위 『정조 어찰집』 p.338, 「기미년 4월 15일에 받은 편지 : 淸閣回敬」

60) 『홍재전서』 권165, 일득록5, 문학5, 「원임 직각 신 남공철(南公轍)이 정사년(=1797년)에 기록한 것이다.」

61) 『홍재전서』 권165, 일득록5, 문학5, 「원임 직각 신 남공철(南公轍)이 정사년(=1797년)에 기록한 것이다.」



[㉔] 왕이 이르기를, “마태오 리치[利瑪竇:Matteo Ricci]가 이른바 야소교(耶穌教)를 부르짖어 사도(斯道, 유교)를 썩먹는 해충이 되었으나, 우리나라만은 예의(禮義)의 나라로서 사대부들이 공자와 맹자를 높이고 신봉하여 이단(異端)에 현혹되지 않았다. 근래에 와서 일종(一種)의 사학(邪學, 천주교)이 그 설(說)에 부회(傳會)하여 가르침을 손상시키고 인륜을 무너뜨리고 백성들을 해치고 있는데, 그 화가 지극히 참혹하다. 그중에서도 그들의 이른바 제사를 폐지해야 한다는 설은 더욱이 차마 말할 수 없는 것이다. 그렇다면 『논어(論語)』에서 일컬은 ‘제사를 지낼 적에는 선조(先祖)가 계신 듯이 하며 신(神)에게 제사 지낼 적에는 신이 계신 듯이 한다’는 말씀은 장차 무시해 버리겠다는 말인가? 이단을 물리치려면 정학(正學)을 붙들여 세우는 것보다 좋은 방도가 없으니, 이것이 오늘날 사대부들이 마땅히 두려워하며 힘써야 할 바이다.” 하였다. 62) [㉔-1] “사람들은 ‘삼대(三代) 이전에는 유교(儒教)가 융성하였다가 한(漢) 나라 이후로 불교가 극도로 성행하고 도가(道家)가 쇠퇴하여 세상에 쓰이지 않게 되었다’라고 말을 한다. 그러나 내가 보기에 는 도가만큼 시종일관 크게 쓰여진 것은 없는 듯하니, 무릇 세상의 속임수와 기교치고 노자의 지류(支流)가 아닌 것이 없다.” 하였다. 63)

[㉕] 상이 이르기를, “『대학(大學)』은 바로 육경(六經)의 핵심이자 성학(聖學)의 시초가 되는 것이다.” 하였다. 64) 상이 이르기를, “『중용(中庸)』은 『주역(周易)』의 인본(印本)이고 태극도설(太極圖說)은 『중용』의 인본이니, 『중용』을 읽을 때 태극도설로부터 시작하고 『주역』을 읽을 때 『중용』으로부터 시작한다면 거의 그 문호(門戶)를 얻을 수 있을 것이다.” 하였다. 65) “연전에 있었던 서학(西學)의 폐단은 지금은 거의 점점 물들어 가지 않을 정도가 되었지만, 사설(邪說)이 마구 먼저 나가는 것은 정도(正道)가 어두워지고 막힌 데서 비롯된다. 만약 정도를 붙들여 세우고 강구하여 밝히고자 한다면 먼저 근본을 바로잡는 것이 가장 좋다. 공자(孔子)는 향음주(鄉飲酒)를 보고 왕도(王道)의 쉬움을 알았다고 하였다. 작년에 경신(慶辰)을 맞이하여 향약(鄉約)에 관한 일을 윤음(綸音)에서 대략 언급하였고, 며칠 전 전교에서 또 『삼강행실(三綱行實)』을 간행하는 일을 말하였다. 지금의 습속을 가지고 보면 비록 평성(平城)이 포위된 위급한 상황에서 간척무(干戚舞)를 추는 것과 비슷한 격이지만, 이것은 본원(本原)이고 왕도(王道)이다. 지금 사람들의 병통은 오직 먼 길로 돌아갈 줄 모르는 데 있다.” 하였다. 66)

이상에서 알 수 있듯이 정조 치세 후반부에 해당되는 이 시기에 정조는 오로지 유학 중에서도 주자학의 진흥을 위해 노력했다. 우암 송시열을 현양하거나 사서삼경의 정신에 입각한 향음주례의 실시나 삼강행실을 강조하였으며, 치세 초반에 마태오 리치를 칭찬했던 입장을 완전히 돌변하여 마태오 리치의 학문을 유교를 해치는 해충으로 비판하였고 도교에 대해서도 맹렬하게 비판하였다. 이러한 상황에서 다산은 남인의 비조인 퇴계의 학문을 계승함을

62) 『홍재전서』 권165, 일득록5, 문학5, 「원임 직각 신 남공철(南公轍)이 정사년(=1797년)에 기록한 것이다.」

63) 『홍재전서』 권164, 일득록4, 문학4, 「원임 직각 신 이시원(李始源)이 병진년에 기록한 것이다.」

64) 『홍재전서』 권164, 일득록4, 문학4, 「원임 직제학 신 서용보(徐龍輔)가 병진년(=1796년)에 기록한 것이다.」

65) 『홍재전서』 권164, 일득록4, 문학4, 「원임 직제학 신 서용보(徐龍輔)가 병진년(=1796년)에 기록한 것이다.」

66) 『홍재전서』 권164, 일득록4, 문학4, 「원임 직제학 신 이만수(李晩秀)가 병진년(=1796년)에 기록한 것이다.」



천명하면서(67)성호학과의 일원으로서 성호의 문집을 간행하는 등의 사업을 통해서 자신이 유학자, 그것도 남인 계열의 성호학과의 일원이라는 정체성을 확고하게 드러낸다. 이는 더 이상 자신을 천주교 신자로 여기지 말라는 표현으로서, 기존에 알고 지내던 천주교 신자들과의 교류도 완전히 단절하고 천주교 신자들에게 천주교리가 유교에 부합하지 않는 점을 지적해주면서 사학(邪學)이라고 비판했다. 또한 일부 신자들은 자신과 마찬가지로 천주교를 버리고 유교로 회귀할 것을 종용하기까지 한다. 이는 명백한 해교행위로서 다산이 정조의 신임을 유지하면서 그의 관직생활을 계속하기 위해서, 노론과 남인의 척사론자들의 공격으로부터 자신을 방어하기 위해서 의도적으로 과시했던 반천주교적 행위였다.

7월 26일, 주문모입국사건으로 금정도(金井道 : 洪州에 있던 역) 찰방(察訪)으로 외보(外補)되었다. 이때에 목재(木齋) 이삼환(李森煥 : 성호 이익의 증손)에게 정하여 온양의 석암사(石巖寺)에서 만났는데, 당시 내포(內浦)의 이름 있는 집 자제들이 소문을 듣고 모여들어 날마다 수사(洙泗)의 학(學)을 강학하고, 사칠(四七)의 뜻과 정전(井田)의 제도에 대해서 물었으므로 별도로 문답을 만들어 「서암강학기(西巖講學記)」를 지었다. 성호유교를 가져다 처음 『가례질서(家禮疾書)』로부터 교정했다. 『퇴계집』 반 부를 가져다 매일 새벽에 일어나 세수하고, 바로 그가 남에게 보낸 편지 한 편을 읽은 뒤에 아전들의 인사를 받았다. 정오가 되면 연의(演義) 1조(一條)씩을 수록(隨錄)하여 스스로 경계하고 성찰하였는데, 그것을 이름하여 「도산사숙록(陶山私淑錄)」이라 하였으니, 모두 33칙(則)이다.(68)

이처럼 다산은 퇴계 이황에서 성호 이익으로 이어지는 정통 남인의 학통을 계승한다는 자신의 입지를 확고하게 드러냈으며, 동시에 금정역 부근에 많이 거주하던 천주교 신자들을 회유하거나 협박하여 천주교를 포기하도록 하였다.(69)

금정역은 홍주 땅에 있으니, 역(驛)의 이속(吏屬)이 서교를 많이 익혔다. 주상의 의도는, 용으로 하여금 효유하여 그것을 금지하게 하려 한 것이다. 용이 금정에 이르러 호족(豪族)을 불러 조정의 금령(禁令)을 거둬 이르고 제사지내기를 권하니, 사림(士林)이 이 말을 듣고 면목이 일신되는 효험이 있으리라고 여겼다. ... 겨울에 특지(特旨)로 내직에 옮겨졌다. 이때 이정운(李鼎運)이 호서 관찰사(湖西觀察使)로 나갔다. 전 관찰사 유강(柳綱)이 이존창(李存昌)을 체포하고 용이 그를 잡는 일에 참여한 바가 있다 하여 용에게 공을 돌려 그 공으로 발탁되도록 하려 하였다. 주상이 듣고 이정운에게 밀유(密諭)를 내려 도입하는 즉시 주문(奏聞)하도록 분부하고, 용으로 하여금 이로 인하여 드디어 진출할 수 있는 길이 열리도록 하였다.(70)

67) 최정연, 앞의 글(2021) 166-173쪽에 의하면, 이 시기에 다산의 사단칠정론이 기존의 ‘율곡설지지’ 내지 ‘서학설 원용’에서 확실하게 ‘퇴계설 지지’로 입장을 바꾸었다고 한다.

68) 앞의 정규영, 『사암선생연보(侯菴先生年譜)』(1921) ; 이와 관련하여 다산은 훗날 다음과 같이 기술하였다. ... “목재(木齋) 이삼환(李森煥)을 청하여 온양(溫陽)의 석암사(石巖寺)에 모셨다. 이때 내포(內浦)의 명가의 자제로 이를테면 이광교(李廣敎)·이명환(李鳴煥)·권기(權夔)·강이오(姜履五) 등 10여 인이 또한 소문을 듣고 와서 모여 날마다 수사(洙泗)의 학문을 강론하였다. 그리고 성옹(星翁)의 유저(遺著)를 교정하고 10일 만에 과하였다. 또 북계(北溪) 윤취협(尹就協)과 방산(方山) 이도명(李道冥)을 방문하였으니, 모두 뜻이 있는 선비였다.”

69) 『다산시문집』 제16권, 묘지명 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」 광중본(壙中本) ; “을묘년(1795, 정조 19) 여름에 중국 소주(蘇州) 사람 주문모(周文謨)가 오니 국내가 흥흥하여졌다. 이에 금정도 찰방(金井道察訪)으로 보임되어 나가 왕지(王旨)를 받아 서교에 젖은 지방의 호족(豪族)을 달래어 중지시켰다.” /

위 인용문에서 보면 충청관찰사 유강이 “내포의 천주교도 이존창을 잡는데 다산의 공로가 컸다”고 한다. 어느 정도까지 이존창의 체포에 다산이 관여했는지 구체적인 사실은 알 수 없지만 다산이 금정역의 찰방으로 좌천되어 천주교를 부인한다는 적극적인 제스처로서 천주교 지도자를 체포하는 일에까지 관여했다는 사실은 일부 천주교도를 회유하거나 협박하여 천주교를 포기하도록 한 사실과 함께 적극적인 해교행위에 속한다고 할 수 있다. 1800년에 발각되어 신유박해의 도화선의 하나가 된 정약종의 집안 편지 중에는 그의 형제들이 같은 학문(천주교)을 할 수 없는 현실을 슬퍼한다는 말이 있고, 또 신자들에게 다산과 접촉하지 말라고 하여 천주교회의 중요한 정보가 박해자들에게 흘러 들어가지 못하게 단속하는 내용도 나온다.<sup>71)</sup>

#### [4] 맺음말

정조의 서학 인식을, 서양역법을 비롯한 서양과학기술과 천주교로 나누어 보면, 전자에 대해서, 특히 역법에 대해서는 그의 재위기간 동안에 전혀 비판하지 않고 있다. 그러나 천주교에 대해서는 1791년 진산사건(폐제분주) 이전까지는 불교, 도교와 같은 이단의 하나로써 유교와 같은 근원임을 인정하는 듯하며, 서양학(=邪學)에 빠진 이를 슬취한 이를 깨우듯이 부드럽게 타일러줄 것을 말한다.(서학 관망기) 전형적인 온건주의 대책이다. 정조는 집권 초부터 이미 명말청초의 패관잡기에 대해서는 못마땅해하고 애석해한다. 그러다가 1791년 신해진산 사건을 계기로 정조는 수현통치(首現痛治)로 사학(邪學) 대책을 강화하는 동시에 패관 문체를 순정한 문체로 바꾸기 위한 강제 처벌정책인 이른바 문체반정(文體反正)을 선언한다. 동시에 유, 불, 도 3교 중에 유교가 가장 으뜸이라고 주장하면서 불교의 말패를 실낱하게 비판한다. 또 연경에서 패관잡서를 구입하는 것을 금하고 제자서(諸子書) 대신에 육경(六經) 공부를 권장한다.(서학 비판기) 마지막으로 중국인 주문모 신부가 국내에 잠입하여 이를 체포하려다 놓친 1795년 이후에는 끝내 신부를 잡으려고 집요하게 추적하면서 천주교 신자 내부에 첩자도 파견한다. 조화진의 활동은 그 좋은 예이다. 그러면서 도교와 마테오 리치를 직접적으로 공격하였고, 자신(국왕 정조)을 본받아 주자(朱子)를 좇으라고 강조한다. 또한 자신은 송시열을 존경한다고 선언하여 유현(儒賢)을 현양함과 동시에 향약과 향음주례를 통해서 풍속을 순화하고 유교 예속을 장려하는 데 도움되는 학문을 할 것도 권고한다. 무엇보다 이 시기에 정조는 대학 공부를 비롯한 사서삼경 공부를 강조하면서 사학으로 어긋난 선비들에 대하여 그 부형들의 권선(勸善)의 책임을 강조한다.(서학 배척기)

이러한 정조의 서학 인식과 천주교 대책은 정조의 지우를 받아 중앙 정계의 요직에서 환로를 걷고 있던 다산 정약용에게 그대로 직접적인 영향을 미칠 수밖에 없었다. 다산은 적어도 외형적으로는 정조의 초계문신(抄啓文臣)에 적극 호응하여 정조의 취향에 맞는 답안을 제출하여 수석도 차지하는 등 정조의 마음에 들게 되었다. 그리하여 1791년 진산사건 이후 자신에 대한 공격을 강화해온 남인과 노론의 척사론자들로부터 자신을 비호해주는 정조의 은우에 감사하면서, 최대한 정조의 뜻에 순종하였다. 이는 자신의 벼슬살이를 계속 유지하기 위해서 어쩔 수 없는 선택이기도 했지만, 한편으로는 한국 천주교회 초창기에 들어온 천주교 관련 서적만으로 보유론적 천주교리를 학습해온 친서파 남인 학자 대부분과 마찬가지로

70) 『다산시문집』 제16권, 묘지명 「자찬묘지명(自撰墓誌銘)」 집중본(集中本)

71) 차기진, 「丁若鍾의 교회 활동과 신앙」 『교회사연구』 15집(한국교회사연구소, 2000)

로 가지게 되는 한계에서 비롯된 일이기도 했다. 즉 다산은 1791년 진산사건을 계기로 천주교회가 유교식 조상제사를 금지한다는 사실을 처음으로 알게 되었고, 자신이 공부했던 이전의 천주교 서적에서 이런 조치를 본 적이 없었다고 말했다. 따라서 제사 문제 때문에 ‘불충불효’ 한다고 비난받는 천주교회의 일원이었던 자신이 부끄럽다고까지 술회했다.(1797년 변방사동부승지소) 다산이 1789년 한강에 배다리[舟橋]를 가설하는 설계도를 그려 실제로 1790년부터 정조가 수원의 세도세자 묘소로 능행할 때에 막대한 편리를 제공했으며, 1794년 화성(華城) 축조가 완공되도록 1792년부터 서학서 『기기도설』을 보고 거중기(舉重機)를 고안하여 약 4만냥의 비용을 절감한 것 등은 그가 기술관료로서 정조의 신임이 두터워지게 한 중대한 요인이었다. 그런데 이러한 와중에서 주문모 신부가 1794년 연말에 입국하여 1795년 초부터 서울에서 활동하다가 발각되자 정국은 다시 천주교 사건의 격랑에 휘말렸다. 다산은 이가환과 함께 남인의 차세대 재상감이었으나 노론과 남인 척사론자들의 집요한 공격을 당하여 금정찰방으로 좌천당하는 처지가 되었다. 이 시기에 다산은 자신이 더이상 천주교 신자가 아님을 적극적으로 표방하기 위해서 성호의 후손들을 불러서 강학회를 개최하고 퇴계 학설을 확고하게 표방하면서 성호의 유고를 정리하여 유럽들로부터 유학자로서의 명성을 확인받았다. 동시에 그는 금정역의 역리, 역졸 등 천주교 신자들을 설득하거나 조정의 금령(禁令)이라는 점을 들어 협박하여 일부 신자는 천주교를 포기하게 하였다. 또 내포의 천주교 사도인 이존창을 체포하는데 협력하기도 했다. 이는 명백한 해교행위로서 다산이 적어도 표면상으로는 완전히 천주교와 결별한 상황임을 분명히 드러내 주었다. 이 시기 다산은 천주교가 정학(正學)인 유교를 해롭게 하는 사학(邪學)이라는 인식을 가지고 있었던 것으로 보인다. 다만 천주교와는 별도로 서양의 과학기술에 대해서는 이가환의 우려에도 불구하고 정조가 적극적으로 서양역법서 등 서학서를 구입하도록 하는 조치 등에 힘입어, 다산은 정조와 마찬가지로 서양과학 기술을 일용후생(日用厚生)에 도움이 되는 유익한 학문이라고 하는 생각을 적어도 정조 치세 끝까지 유지해나갔던 것으로 보인다.

이상에서 정조의 서양학 인식의 2가지 주요 특징과 3시기별 주요 정책의 흐름을 살펴보았다. 정조의 서학관과 천주교 대책은 그의 탕평정책과 밀접한 관련이 있음은 주지의 사실이다. 그러나 본고에서는 미처 탕평정책과 정조의 서학관 내지 정조의 천주교 대책과 본격적으로 긴밀하게 연결시키지는 못했다. 이 문제는 향후의 연구과제로 남겨둔다. 또한 활용자료의 측면에서도 많이 부족하다. 정조의 어찰(御札)과 이에 대한 신하들의 답변(보고서, 예:隨記 등) 및 간찰, 그리고 천주교 관련 주요 정책 입안자나 비판자의 문집도 앞으로 적극 검토해야 할 대상이다. 한편 다산과 정조의 정치이념이 완전히 일치하지 않았던 것처럼 천주교에 대한 그들의 인식도 또한 일정한 차이가 있었을 가능성에 대해서는 차후의 별고를 통해서 교회측 자료 및 다산의 또다른 자료들을 통해서 꼼꼼이 따져볼 연구과제에 속한다.

## [참고문헌]

『정조실록』 등 관찬 연대기류

『홍재전서』 / 『정조 어찰집』 (성균관대 동아시아학술원 편저, 2009.6)

『여유당전서』 (다산시문집)

강재언, 『조선의 서학사』(민음사, 1990)

구만옥, 『조선왕조의 집권체제와 과학기술정책』 『조선의 건국과 경국대전체제의 형성』(연세대학교 국학연구원, 2003)

금장태, 「서학의 전래와 벽이단론의 강화」 『한국종교사상사 -유교.기독교편-』(연세대출판부, 1986)  
 금장태, 「유교사상과 천주교 -조상제사문제를 중심으로-」 『철학과 신학의 만남』(1985)  
 김문식, 「18세기 후반 서울 학인의 청학인식과 청문물 도입론」 『규장각』17집(서울대학교 규장각, 1994)  
 김문식, 「정조 말년의 정국 운영과 심환지」 『대동문화연구』66집(성균관대 동아시아학술원 대동문화연구원, 2009)  
 김문식, 『조선후기 경학사상 연구』(일조각, 1996)  
 김옥희, 『다산 정약용의 서학사상 -1993년도 다산문화제 기념논총-』(1993.10, 다섯수레) 및  
 김옥희, 『한국천주교사상사Ⅱ -다산 정약용의 서학사상 연구-』(순교의맥, 1991)  
 김치완, 「성리학적 정치이념의 양면성과 正祖의 실리주의적 정치관 연구 -다산의 自撰墓誌銘 기록을 중심으로-」 『역사와실학』59집(역사실학회, 2016)  
 노대환, 「19세기 동도서기론 형성과정 연구」 서울대학교 박사학위논문(1999)  
 노대환, 「정조대 서양 과학기술의 수용과 정조의 서학 정책」 『태동고전연구』21집(한림대학교 태동고전연구소, 2005)  
 박광용, 「정조대 탕평정국과 왕정체제의 강화」 『한국사』32권(국사편찬위원회, 1997)  
 박광용, 『영조와 정조의 나라』(푸른역사, 1998)  
 박성순, 『조선유학과 서양과학의 만남』(고즈윈, 2005)  
 박현모, 「정약용의 君主論 : 정조와의 관계를 중심으로」 『정치사상연구』8집(2003, 한국정치사학회)  
 방상근, 「18세기말 조선 천주교회의 발전과 세례명」 『교회사연구』34집, (한국교회사연구소, 2010.6)  
 서종태, 「성호학파의 양명학과 서학」(서강대 박사학위논문, 1995)  
 신익철, 「18~19세기 연행사절의 북경 천주당 방문 양상과 의미」 『교회사연구』44집(2014.6, 한국교회사연구소)  
 심경호, 「정조의 경학연구 방법에 관한 규건」 『태동고전연구』21집(한림대 태동고전연구소, 2005)  
 안대회, 「어찰첩으로 본 정조의 인간적 면모」 『대동문화연구』66집(성균관대 동아시아학술원 대동문화연구원, 2009)  
 안대회, 「정조대 군신(君臣)의 비밀편지 교환과 기밀의 정치운영」 『정신문화연구』제42권1호(통권 제154호) 한국학중앙연구원, 2009  
 안재순, 「정조의 서학관」 『동양철학연구』27집(동양철학연구회, 2001)  
 원재연, 「다산의 서학관」 『다산 조선의 새길을 열다』(실학박물관, 2011)  
 원재연, 『조선왕조의 법과 그리스도교』(한울출판사, 2003)  
 원재연, 「다산 정약용과 서학/천주교의 관계에 대한 연구사적 검토 -다산의 천주교 신앙문제를 중심으로-」 『교회사연구』39집(한국교회사연구소, 2012.12)  
 원재연, 「조선후기 서양인식의 변천과 대외개방론」(서울대 국사학과 박사학위논문, 2000)  
 유봉학, 「북학과 서학의 시대」 『한국문화와 역사의식』(신구문화사, 2005)  
 유봉학, 「정조시대 사상적 갈등과 문화의 추이」 『태동고전연구』21집(한림대 태동고전연구소, 2005)  
 유봉학, 「정조시대 정치사 연구와 사료(史料)」 『역사문화논총』 제5호(역사문화연구소, 2009)

- 유봉학, 『정조대왕의 꿈 - 개혁과 갈등의 시대-』(신구문화사, 2001)
- 이원순, 「서학의 도입과 전개」 『한국사상사대계』5집(한국정신문화연구원, 1992)
- 이원순, 『조선서학사연구』(일지사, 1986)
- 이태진, 「정조」 『한국사시민강좌』13집(일조각, 1993)
- 장유승, 「1791년 내포(內浦) : 박종악과 천주교 박해」 『교회사연구』44집(2014.6, 한국교회사연구회)
- 정옥자 외, 『정조시대의 사상과 문화』(돌베개, 1999)
- 정옥자, 『정조의 수상록 일득록 연구』(일지사, 2000)
- 조 광, 「번암 채제공의 서학관 연구」 『史叢』17 . 18 합집(고려대학교 사학회, 1973)
- 조 광, 『조선후기 사상계의 전환기적 특징』(경인문화사, 2010)
- 조 광, 『조선후기 천주교사 연구』(고려대학교 민족문화연구소, 1988)
- 조 광, 『조선후기 천주교사 연구의 기초』(경인문화사, 2010)
- 차기진, 「성호학파의 서학인식과 척사론에 대한 연구」(한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 1995)
- 최석우, 『한국교회사의 탐구Ⅱ』(한국교회사연구소, 1991) 중에서 「정약용과 천주교의 관계」, 「정다산의 서학사상」
- 최정연, 「성리학과 서학의 공존 : 다산 정약용의 사철설」 『유학연구』54집(충남대학교 유학연구소 논문집, 2012)

## 서학/천주교 인식에서 다산과 정조는 무슨 관계였을까?

조현범(한국학중앙연구원)

제37회 다산학 국내학술회의에 초대해 주신 다산학술문화재단에 감사의 인사를 올립니다. 덕분에 원재연 선생님의 옥고 「정조 시기 다산의 서학과 천주교 인식의 변화」를 미리 받아 읽는 즐거움을 누릴 수 있었습니다. 제가 교회사 연구에 입문할 때 원재연 선생님께서는 이미 중요한 연구 업적을 내놓으시고 선배 학자의 귀감을 보여주셨습니다. 그런 만큼 보고 들은 것이 턱없이 부족한 제가 감히 선생님의 글에 논평한다는 것은 어불성설입니다. 하지만 이왕 소임을 맡았으므로 힘써서 선생님의 글을 읽고, 또 선생님께서 글을 다듬으시는 데 미력이나마 도움이 될 수 있도록 몇 말씀 거들겠습니다.

### 1. 왜 다산과 정조인가?

선생님께서서는 다산의 서학/천주교 인식이 겪은 변화의 과정이 정조에 대해서 다산이 품고 있었던 신하로서의 의리와 밀접한 상관관계가 있다고 보십니다. 말하자면 다산의 서학/천주교 인식이 변할 때마다 정조의 인식이나 정책과 관련이 되어 있었다는 것이지요. 그래서 선생님의 이번 글은 『홍재전서』, 『정조실록』, 다산이 지은 묘지명과 상소문 등의 자료를 사용하여 다산의 서학/천주교 인식이 정조의 그것과 일정하게 연동되어 있음을 입증하고자 하였습니다.

그런데 다산이 신하로서 임금 정조에 대해 갖고 있던 의리는 충(忠)의 문제이고, 학자로서 진리를 탐구하여 세상 만물의 이치를 궁구하려는 자세는 도(道)의 문제가 아니겠는지요? 왜 후자와 전자가 연동되어야 하는지 모르겠습니다. 자신이 깊은 관심을 가지고 탐구하던 새로운 대상이 도에 어긋난다고 판단하면 그것을 버리고 옛것으로 돌아가면 되는 것이지, 그것을 반드시 신하로서의 의리와 연관시켜야 할 이유가 있을까요? 만약 임금께서 이리이러한 생각을 가지고 이리이러하게 정책을 내놓으셨으니 마땅히 그에 따라야 한다는 생각이 다산의 마음속에 들어 있었다고 보신다면, 다산이 품었던 사상적인 포부나 사유의 성실성을 너무 협소하게 평가한다는 지적이 나오지 않을까 걱정스럽습니다.

물론 선생님께서는 역사학자로서 사료에 등장하는 사실들을 토대로 하여 다산의 생각이 겪었던 굴곡과 정조의 서학 정책이 바뀌는 과정이 시간상으로 유사한 궤적을 그리고 있다는 점을 드러내고자 하셨습니다. 그래서 역사적 인물의 사상적 변화를 있는 그대로 설명하고자 한 것인지, 군신 관계의 논리적 틀을 당위적으로 설정하고 그것을 연역적으로 해명하는 연구가 아니었다고 말씀하실 것입니다. 설령 그렇다 할지라도 다산의 인식을 조망할 때 정조 임금이 라는 요인을 어떻게 설정하고자 하는지 간단한 설명이 글의 첫머리에 나온다면 선생님의 학문적 입장에 대한 오해가 줄어들지 않을까 생각합니다. 적어도 정조를 독립 변수로 놓고 다산을 종속 변수로 여긴다는 비판은 피할 수 있지 않겠습니까?

### 2. 병치인가, 인과적 설명인가?

정조는 시현력에 관심이 많았습니다. 그리고 화성 축조를 위해서 다산에게 『기기도설』을 하사하여 거중기를 제작할 수 있도록 하였습니다. 한강에 배다리를 만드는 데 필요한 서학 서적도 가지고 있었습니다. 반면에 서학 서적에 나오는 천당지옥설은 인과응보를 말하는 불교와



흡사한 것으로 보아 서학을 비판하였습니다. 그러다가 진산에서 윤지충과 권상연이 제사를 폐지하고 신주를 불사르자 두 사람의 목을 베고 엄하게 다스리는 정책을 펼쳤습니다. 주문모 신부를 체포하는 데 실패한 이후로는 서학을 배척하는 태도를 더욱 강화하였습니다.

다산은 이벽의 영향으로 서학에 관심이 많았습니다. 천주교 세례를 받고 요한이라는 세례명도 얻었습니다. 한때 열성적으로 천주교 모임에 참석하고, 교리도 공부하였습니다. 그러다가 진산의 변 이후에 제사를 거부하는 천주교에서 발을 빼기 시작하였습니다. 주문모 사건의 여파로 인하여 금정 찰방으로 좌천되자 천주교 신자들과의 교류를 완전히 단절하고 천주교를 사학(邪學)으로 비판하는 것을 넘어서 공격하였습니다.

선생님께서서는 정조와 다산이 서학/천주교에 대해서 보인 태도의 변화가 비슷한 시기에 비슷한 궤적을 그렸다고 하셨습니다. 이것은 역사적 사실을 단순히 병치시킨 것입니까? 아니면 분명히 인과적인 연관이 있다고 보시는 것입니까? 말하자면 정조의 인식이나 정책에서 변화가 있었고, 그것이 다산의 인식과 행동에도 영향을 주었다는 것인가요? 특정한 시공간 속에서 발생한 두 가지 사건을 원인과 결과로 연결한다는 것이 쉽지는 않습니다. 분명한 인과 관계를 밝히기 어려운 경우가 훨씬 더 많다고 생각합니다. 하지만 천주교 교회사학의 태두이신 조광 선생님께서서는 역사학은 인과 관계를 논구하는 학문이라고 하셨습니다. 원재연 선생님께서서는 역사학자의 입장에서 정조의 서학/천주교 인식 및 대책과 다산의 서학/천주교 인식 및 행보를 인과적인 것으로 볼 수 있다고 생각하시는지요?

### 3. 정조의 처지와 입장

무엇보다 정조는 통치자였습니다. 탕평 정국을 유지하기 위하여 노론과 남인이라는 두 정치 세력을 노련하게 상대하였습니다. 그래서 서학/천주교 문제와 패관잡기 문제를 고도의 통치술로 접근하였습니다. 서학/천주교 문제는 남인을 등용하려고 할 때 걸림돌이 되었습니다. 반면에 패관잡기는 노론의 약점이었습니다. 즉 정조의 서학 비판과 패관 비판은 같은 대상을 향한 것이 아니었다는 말입니다. 선생님께서 참고문헌에 넣으신 안재순 선생님의 논문을 찾아서 읽고 배운 내용입니다. 문체반정과 패관잡기 척결은 노론에 공격의 화살을 두는 문제였습니다. “서학을 금지하려면 먼저 패관잡기부터 금지해야 하고, 패관잡기를 금지하려면 먼저 명말청초의 문집부터 금지해야 한다.” 여기에 들어 있는 정조의 전략은 노론의 약점인 패관잡기의 문제를 서학에 결부시킴으로써 노론을 견제하려는 것이었습니다. 그래서 진산사건을 마무리하면서 정조는 “이후로는 다시 논의하지 말고 ‘衛正學’ 세 글자에 주의를 기울이라.”고 하면서 ‘벽이단’을 말하지 않고 ‘위정학’을 강조한 것에 주목해야 한다는 것입니다. 안재순 선생님에 따르면 정학을 보위하고 밝힌다는 명제는 정조에게서 역설적으로 서학을 신봉하는 남인계 신서파 학자들을 보호하는 전략이었다고 합니다. 선생님께서 “천주교=패관소품”이라는 인식을 정조가 가지고 있었다고 하셨는데, 관련 연구자들은 정조의 인식과 발언을 액면 그대로 바라보지 말고 그 이면에 숨어 있는 통치자의 전략적 판단과 정치술을 읽어야 한다고 합니다.

이처럼 국왕으로서 정조는 다산과는 다른 처지에서 판단하고 행동하였습니다. 서학을 이단으로 여기느냐, 세차를 정확하게 정하여 나라와 백성을 편안하게 다스리는 데 쓸모가 있는 지식으로 바라보느냐는 군왕의 관점이었습니다. 제사를 거부하여 나라의 풍속을 어지럽히는 집단을 단죄하는 문제도, 주자를 존숭하고 경학을 권면하여 정학을 밝히는 문제도 백성을 교화하고 조정의 주요 정치 세력들을 안정적으로 관리하는 권도(權度)의 일환이었습니다. 그렇다면 굳이 다산이 서학/천주교에 대해서 가지고 있었던 인식의 변화를 정조의 경우와 단선적으로

연결할 필요가 있을까요? 다산의 인식 변화를 초래한 다양한 요인들 가운데 하나로 간주하는 것으로 충분하지 않을까요?

사실 다산이 정조의 뜻을 충실히 따르기만 한 것은 아니라고 합니다. 선생님께서도 머리말에서 인용하셨듯이 박헌모 선생님의 논문에는 다산이 정조의 정책을 비판적으로 평가하는 대목들이 여럿 등장합니다. 정책만이 아닙니다. 『대학』의 ‘명덕(明德)’을 다산은 효제자(孝悌慈)로 해석하였던 데 반해서 정조는 송상림의 의견을 따라 본심(本心)으로 이해했다고 하는 내용을 백민정 선생님의 논문(『정조와 다산의 『대학』에 관한 철학적 입장 비교』)에서 배운 적이 있습니다. 그러면 하필 서학/천주교 문제에서만 유독 다산이 정조를 온전히 그리고 충실히 따랐다고 볼 이유가 어디 있겠습니까?

#### 4. 이른바 보유론이라는 용어에 관하여

이번에 선생님의 글을 읽으면서 문득 떠오른 생각이 하나 있습니다. 선생님의 글 여러 군데에서 ‘보유론(補儒論)’이라는 용어가 쓰인 것을 보았습니다. 선생님의 표현을 빌자면 보유론은 “유교와 천주교가 서로 다른 점이 존재하지만, 그보다는 서로 보완하고 공존할 수 있다는 사고”를 가리키는 개념입니다. 저도 무심결에 이 용어를 자주 썼습니다. 중국과 조선에서 서학/천주교를 호의적으로 생각하던 사람들이 서학/천주교가 유교의 적대감을 완화하고 동아시아 사회에 정착할 수 있도록 그 의의를 설명하는 논리가 바로 보유론이라는 것이지요.

원래 보유라는 말은 1612년 서광계가 『태서수법(泰西水法) 서(序)』에서 “余嘗謂 其教 必可以補儒易佛”이라고 한 데서 비롯한 표현입니다. 서로 보완할 수 있다는 것이 아니라, 천주교가 유교의 모자란 부분을 채워줄 수 있고, 불교의 잘못된 부분을 바꾸어 줄 수 있다는 것입니다. 이를 가지고 보유론이라는 개념이 만들어진 시기는 한참 뒤였을 것입니다. 아마 학자들에 의해서 만들어졌지요. 서광계나 양정균, 이지조의 인식이 아니라 그들의 인식을 근대 중국의 학자들이 해석하면서 범주로 만들었다고 생각합니다. 그리고 중국에서 만들어진 개념 범주를 한국의 학자들이 조선의 서학/천주교 수용론자들에게 적용하였을 것입니다. 이런 점에서 보자면 중국과 한국에서 보유론이라는 학문적 개념이 언제 누구에 의해서 사용되기 시작했는지를 탐구하는 것도 개념의 역사를 연구할 때 중요한 주제가 되겠지요.

저는 이번 기회에 다산과 근기 남인 신서파 학자들이 처음에 서학/천주교를 받아들였을 때의 인식을 보유론으로 설명하는 것이 과연 적절한지 의문이 들었습니다. 서학/천주교가 유교를 보완해 준다는 의식이 과연 있었을까요? 고경에 나오는 선진 유학의 상제 관념을 새롭게 밝혀서 성리학이 망각한 것을 보완해 준다고 생각했을까요? 오히려 그보다는 수양론이 잘 갖추어진 유교의 한 갈래로 보았거나, 우주론과 수양론 및 구원론을 포괄하는 넓은 의미의 학(學)에 속하는 한 유파로 여기지 않았을까요? 그러면 유교와는 다르면서도 같은 반열에 올려놓을 수 있는 보완적인 존재라는 인식은 없었을 것입니다. 조선 서학자들의 자료를 읽고 연구해서 그들의 인식 내용에 합당한 이름을 새로 만들어야 하는 것은 아닐까요?

#### 5. 종교와 과학의 이분법에 관하여

선생님의 글에서 보유론과 더불어 제 목구멍에 걸려서 넘어가지 않는 구절이 하나 더 있습니다. 정조나 다산이나 모두 공통적으로 천주교가 정학인 유교를 해롭게 하는 사학이라는 인식을 가지고 있었지만, 서양의 과학기술은 일용후생에 도움이 되는 유익한 학문이라는 생각

을 적어도 정조 치세 끝까지 유지해 나갔다고 말씀하신 부분입니다. 여러 군데에서 선생님은 정조, 다산, 정헌 등이 서양 종교(西敎)와 서양 과학기술(西器)을 분리해서 평가했다고 말씀하십니다. 실제로 정조가 이가환에게 수리와 역상의 본원을 밝히는 책을 편찬하라고 명하자, 이가환이 수리(數理)와 교법(敎法)을 한통으로 여겨 배척하는 풍속 때문에 책을 편찬하면 비방만 더해질 뿐이라고 말한 적도 있습니다. 조선의 유학자들이 서양 지식을 과학과 종교로 나누어 인식했다는 주장의 근거로 자주 드는 구절이기도 합니다. 이런 사정으로 서학을 종교와 과학 기술로 분리해서 생각하는 방식은 오늘날 학자들 사이에서 널리 퍼져 있습니다.

하지만 어디까지가 서양의 종교이고, 어디서부터가 서양의 과학기술일까요? 『천학초함』의 이편(理篇)에 들어 있는 책들은 종교 문헌이고, 기편(器篇)에 수록된 책들은 과학기술 문헌이라고 보아도 되는지요? 그러면 대표적인 종교 문헌인 『칠극』은 왜 좋은 평가를 받았을까요? 그리고 19세기 조선에서 가장 저명한 천문학자였다고 알려진 남병철은 서양 점성술에 관한 책인 『성요(星要)』를 만들었다고 합니다. 호르스코프를 이용하여 개인의 명운을 점치는 점성술 문헌은 과학기술에 속하는 천문학 문헌일까요, 서양 종교 문헌일까요? 이처럼 서양에서 전래한 지식들을 종교와 과학으로 구획하는 것은 결코 만만한 일이 아닙니다.

이렇게 난점이 많은 종교와 과학의 이분법으로 정조와 다산의 서학/천주교 인식을 조망하기 보다는, 차라리 명물과 도수를 헤아려서 나라를 통치하는 데 도움을 주는 지식, 심성을 다스려서 덕을 닦는 데 도움을 주는 방법, 허황한 논리로 사람들을 현혹하여 참된 도를 가리는 나쁜 말 등과 같이 구체적인 내용을 가지고 서학에 대한 태도를 나누어 보는 것은 어떤지요? 저라고 딱 부러지는 대안을 갖고 있지는 않습니다. 다만 기존에 통설처럼 사용하던 종교니, 과학이니 하는 개념이나 논리를 뒤로 물려 놓고, 정조와 다산의 글들을 직접 대면하여 새로운 틀을 만들면 어떻겠는가 하는 생각에서 드리는 말씀입니다.

## 6. 몇 가지 사소한 질문들

첫째, 정조가 왕위에 등극한 이래 전반부 14년 동안에 가지고 있었던 학문관 또는 이단관을 설명하면서, 인격천(人格天) 사상을 표방하고 주자를 자신의 도통으로 삼았다고 하셨습니다. 여기서 인격천 사상이라는 말은 낯섭니다. 하늘을 기뻐하고 슬퍼하고 화를 내는 인간적인 감정과 의지를 지닌 존재, 즉 인격을 지닌 존재로 여기는 것이 인격천 개념 아니겠습니까? 선생님께서 인용한 정조의 언명 속에서 하늘을 인격적 존재로 여기는 내용으로 보시는 부분은 무엇인지요? 하늘을 아비 삼는다는 말, 하늘 섬기기를 부모 섬기듯이 하라는 말, 부모를 속이는 자는 하늘을 속이는 것이라는 말, 이런 것이 인격천 사상이라고 보실지도 모르겠습니다. 하지만 부모를 섬기듯이 하늘을 섬긴다는 말이 하늘을 인격의 속성을 갖춘 천으로 여긴다는 말과 같은 것인지 저는 잘 모르겠습니다. 게다가 주자를 도통으로 삼는다면 천 관념도 창창한 유형의 하늘이거나 영명한 주재의 하늘로 볼 텐데, 과연 어디에 인격천의 사상이 자리를 잡을 수 있었는지요?

둘째, 선생님께서는 서학의 조선 전래사에 관하여 『정조실록』 15년 10월 26일 기사에서 정조가 인조 계미년과 숙종 병인년에도 서양학의 사건이 있었다고 말한 것을 인용하셨습니다. 인조 계미년의 사건에 대해서는 자세하게 설명해 주셨습니다. 그러면 숙종 병인년의 서양학 사건이 무엇인지도 말씀해 주시면 크게 공부에 도움이 되겠습니다.

셋째, 본론의 마지막에 선생님께서 중요한 기록 하나를 말씀해 주셨습니다. 이른바 책롱 사건에서 발각된 정약종의 집안 편지에 그의 형제들이 같은 학문을 할 수 없는 현실을 슬퍼한다는 말, 그리고 신자들에게 다산과 접촉하지 말라고 하여 천주교회의 중요한 정보가 박해자들에게 흘러 들어가지 못하게 단속하는 내용이 나온다고 하셨습니다. 저도 언젠가 다른 선생님들의 글에서 비슷한 구절을 읽은 기억이 있습니다. 그런데 각주에 달아놓으신 차기진 선생님의 논문 「정약종의 교회 활동과 신앙」을 다시 찾아서 읽어 보았지만 그런 구절을 찾지 못했습니다. 제가 미처 발견하지 못한 것인지, 아니면 다른 데서 찾으신 것인지, 그 출처를 밝혀주시면 감사하겠습니다.

넷째, 선생님께서는 1785년 봄, 형조가 명례방에서 천주교 신자들의 집회를 적발한 것이 최초의 천주교 박해라고 하셨습니다. 을사년의 추조 적발을 천주교 박해라고 부를 수 있는 근거를 여쭙고 싶습니다. 천주교 신자들의 집회라서 적발한 것이 아니라, 이상한 사람들이 자꾸 드나들어서 적발하고 보니 천주교 신자들의 집회였지 않습니까? 물품을 압수하고 집주인을 귀양 보낸 것 정도도 박해라고 부를 수 있을까요? 아울러 이벽이 가정박해로 순교하였다는 말씀에 대해서도 의문이 갑니다. 이벽의 죽음을 순교라고 보는 것이 아직 사료로 확인되지는 않았다고 생각합니다. 다블뤼 주교의 기록에는 1786년 봄에 돌림병으로 죽었다고 하였습니다.

이상으로 논평을 마치고자 합니다. 원재연 선생님의 깊이 있는 연구를 대하면서 그 초점으로 들어가지 못하고 가장자리 변죽만 울린 것 같아서 송구하기 이를 데 없습니다. 선생님께서 글을 다듬어 완성하시는 데 도움이 되면 좋겠다는 생각에서 분수도 모르고 어쭙잡게 몇 말씀 올렸습니다. 다 쓸모없는 잡설이겠지만 혹시 하나라도 건져서 요긴하게 쓰시면 저로서는 큰 영광이겠습니다. 감사합니다.