

## 정약용의 수양론 체계

임부연(서울대 강사)

### 1.

이 글은 조선후기의 대표적인 유교 사상가로 평가받는 다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762-1836)의 수양론 체계를 검토하고자 한다. 당시 지배적인 세계관이었던 성리학이 이상적인 인격인 성인(聖人)을 달성하는데 한계가 있다고 판단한 정약용은 ‘천주(天主)’를 내세운 서학(西學)의 영향과 도전 속에서 사회적, 실존적 위기를 극복하기 위해 독자적인 수양론 체계를 구성하게 된다. 정약용이 생각한 유교 수양론의 기본 과제는 무엇보다 ‘하늘—나’라는 수직적인 종교적 지평과 ‘나—남’이라는 수평적인 윤리적 지평을 연관 지어 구성하는 것이다.<sup>1)</sup> 전자는 유교 전통에서 궁극 실재인 하늘에 대해, 후자는 타자와 맺는 관계에 대해 근본적인 성찰을 요구하는 과제였다. 이러한 과제의 해법은 특히 본성을 매개로 하늘과의 본질적인 관계를 규정한 『중용(中庸)』과 유교 최고의 덕목인 인(仁)의 실천을 제시한 『논어(論語)』의 해석에서 잘 드러난다. 그리고 이 두 가지 측면을 통합적으로 연결하는 그의 수양론 체계는 수양 주체의 변화를 심성론의 구조에 따라 정합적으로 설명하고 있다.<sup>2)</sup> 본 논문에서는 성리학과 서학, 고학(古學) 등 다른 종교나 사상과의 비교라는 관점에서 정약용의 정합적인 수양론 체계가 보여주는 고유성을 전반적으로 재구성해 보고자 한다.

### 2.

우선, 정약용은 성리학의 이기론(理氣論) 체계에서 부수적인 위상을 차지하고 있던 인격의 하늘 곧 상제(上帝)에 대한 종교적 인식을 새롭게 강조한다. 궁극 실재인 하늘은 성리학에서 인격적 초월자인 상제와 비인격적 우주 원리인 이치[理]로 구분되었다.

하지만 “세계의 모든 존재는 이치를 가지고 있다”는 합리주의 형태의 종교적 신념에 따라 성리학은 이치로서의 하늘을 중심에 두고 인격적인 상제는 주변에 배속할 뿐이었다. 모든 피조물을 초월하는 절대적 창조주로서 서학의 ‘천주(天主)’를 알게 된 정약용은 하늘에 대한 의례적인 몸짓, 곧 제천(祭天) 의례가 정치적으로 거세되었던 조선 사회에서 유교 전통의 상제를 세계의 중심으로 재인식한 것이다.<sup>3)</sup> 성리학의 하늘이 인격성과 비인격성의 위계적인 공존 속에 있었다면, “이치는 지각도 없고 위엄과 능력도 없다<sup>4)</sup>”고 판단한 다산의 하늘은 비인격성이 배제된 인격적인 궁극 실재였다. 동시에 초월적인 인격성만을 강조하는 서학의 천주와 달리 정약용은 유교 전통에 따라 선천적인 본성을 매개로 하늘의 내재성을 긍정한다. 이처럼 초월과 내재의 양면성을 지닌 다산의 하늘은 범재신론(汎在神論, panentheism)의 하늘이라고 할 수 있다. 이러한 하늘의 양면성은 『중용』에 나오는 ‘천명(天命)’에 대한 새로운 해석을 통해 확인할 수 있다.

도심(道心)과 천명(天命)은 두 개로 나누어 봐서는 안 된다. 하늘이 나에게 경고하는 것은 우레나 바람을 통해서가 아니라, 은밀히 자기 마음 속에서 간절하게 경계를 고하는 것이다. 가령 한 순간에 별안간 남을 상하게 하거나 사물을 해치려는 의지가 있으면 그 씩이 발동해 나오려고 할 때, 한편에서 따스한 말로 그것을 저지하면서 “허물은 모두 너 때문에 생긴 것이다. 어찌 남을 원망하는가? 네가 마음의 용어리를 풀어버린다면 어찌 너의 덕이 아니겠는가?”라고 하는 말이 있음을 깨닫게 된다. 간절하게 이를 살피서 들으면 회미한 바가 없다. 모름지기 이 말이 곧 밝은 천명이며, 그것을 좇아서 따르면 선을 행하고 상서로움을 짓게 되며, 그것을 업신여겨 어기면 악을 짓고 재앙을 만들게 된다는 점을 알아야 한다. 군자가 삼가고 두려워하는 까닭은 단지 여기에 있다. … ○하늘의 영명함은 곧바로 사람의 마음과 통하여 살피지 못하는 은미함이 없고 밝히지 못하는 회미함이 없다. 이 방에 임하여 비추고 나날이 여기에서 감시하신다. 사람이 진정 이러한 사실을 안다면 비록 대담한 사람이라도 삼가고 두려워하지 않을 수 없다.<sup>5)</sup>

“하늘의 명령을 본성이라 한다[天命之謂性]”는 『중용』의 첫 구절은 하늘과 사람을 본성을 통해 연관 짓는다. 성리학에서는 “본성이 곧 이치[性卽理]”라는 명제에 기초해서 ‘하늘

3) 천제(天祭)인 교사례(郊祀禮)가 세조 이후 사실상 소멸된 상황에서 다산은 상제에 대한 중국 중심의 정치적 해석을 끌어내고 원시유가의 상제가 지닌 종교적 초월성을 회복하려 했다. 정순우, “다산에 있어서의 천과 상제”, 『다산학』 9호, 다산학술문화재단, 2006, 36-37쪽 참조.

4) 理本無知, 亦無威能. 『中庸自箴』, 1:5

5) 道心與天命, 不可分作兩段看. 天之儆告我者, 不以雷不以風. 密密從自己心上丁寧告戒. 假如一刻驚有傷人害物之志, 萌動出來時, 覺得一邊有溫言以止之者曰“咎皆由汝, 何可怨彼? 汝若釋然, 豈非汝德?”. 丁寧諦聽, 無所烹微. 須知此言, 乃是赫赫之天命, 循而順之則爲善爲祥, 慢而違之則爲惡爲殃. 君子之戒愼恐懼, 宜在此也. … ○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』 1:5-6

—본성—이치’를 동일한 본질이자 유한한 만물에 편재하는 무한자적 존재라고 설명한다.<sup>6)</sup> 따라서 개체의 본성으로 내재한 순수한 본질로서의 이치는 존재론적인 통일성을 나타내며, 이처럼 원초적 순수성을 지닌 순선(純善)한 본성의 회복은 수양의 이념이 된다. 이러한 구도에서 ‘하늘—본성’은 모두 비인격적인 원리가 되기 때문에 내면에서 인격적인 관계가 형성될 수 없는 것이다. 이에 비해 다산은 하늘에 대한 종교적 인식에 기초해서 ‘하늘—본성’을 인격적인 대화와 소통이 발생하는 내면의 역동적인 관계로 전환한다. 정약용은 영명한 하늘이 우리 마음과 직통하여 모두 살펴보고 있다는 실존적 믿음을 수양의 출발로 삼는다. 그가 자기 수양의 근본으로 제시하는 ‘지천(知天)’은 우리의 마음을 흔히 비취보고 있는 하늘에 대한 종교적 의식 또는 인식이다. 다시 말해 초월적인 타자인 하늘의 시선이 존재한다는 사실에 대한 믿음이야말로 정약용 수양론의 시작이다.

정약용은 유교 전통에 따라 지고(至高)한 상제를 보좌하고 자연현상을 주관하는 천신(天神)과 지지(地示)의 존재를 인정한다. 따라서 그의 신관은 수많은 기능신을 인정하면서도 상제의 지고성을 주장한다는 점에서 다신론적인 일신론이라고 부를 수 있을 것이다. 하지만 다산은 하늘의 뜻을 우레나 바람과 같은 자연현상으로 설명하는 천인상관설이나 미래를 점치는 예언적인 참위설(讖緯說) 등의 주술적인 담론을 부정한다. 그는 선을 좋아하고 악을 미워하는 윤리적 욕구로서 내재하는 천명(天命),<sup>7)</sup> 곧 본성을 매개로 하늘과 사람을 연결한다. 그리고 이러한 천명, 곧 본성은 단지 선천적으로 부여받고 끝나는 것이 아니라 일상생활에서 “시시각각 계속 이어진다.”<sup>8)</sup> 다시 말해 ‘하늘—나’ 사이의 단독적인 관계에서 구체적인 명령이 지속적으로 내려지는 것이다. 따라서 정약용의 천명은 나의 내면에 자기 완결적인 형태로 주어지는 일회적인 본질이 아니라 구체적인 상황에 따라 변형되는 욕구인 것이다.

이처럼 지속적으로 내려지는 하늘의 명령이 현상적인 마음으로 발현된 것이 바로 도심(道心)이다. 선을 좋아하는 본성의 욕구가 도심으로 발현되었기 때문에, 도심은 “항상 선을 하고자 하고 선을 선택할 수 있다.”<sup>9)</sup> 여기서 우리는 도심의 두 가지 역량, 곧 선을 하고자 하는 윤리적 욕구와 선을 선택할 수 있는 윤리적 분별의 역량을 확인할 수 있다. 그리고 이 두 가지 역량 가운데 전자가 후자를 함축한다. 이러한 사실은 매우 중요한 함의를 갖는다. 정약용에게 도심 곧 천명의 본성은 선을 선택할 수 있는 윤리적 욕구이기 때문에, 수양 주체는 다만 그것을 듣고 따르면 된다는 논리가 성립하기 때문이다. 다시 말해 선은 우선 의식적이고 이성적인 판단에 의해서 선택되는 것이 아니라 하늘의 명령으로 주어진 본성의 욕구 속에 함축되어 있는 것이다.

정약용은 인간 내면의 진실성이 사회나 국가의 제도나 권위로 통제될 수 없다고 보고 신적인 시선을 수양의 전제로 제시하였다. 하늘의 명령을 아느냐 여부에 따라 군자와 소인으로 구분되는 실존의 위계가 달라진다. 주로 윤리적인 금지사항을 담고 있는 하늘의 명령은 방어적으로 “허물은 모두 너 때문에 생긴 것이다. 어찌 남을 원망하는가?”라고 표현되기도 한다. 신적인 시선을 전제하는 도심을 매개로 하늘과 나 사이에 성립하는 인격적인 관계가 다산 수양론 체계의 가장 독특하고 중요한 토대이다. 다시 말해, 인격의 하늘이 도심을 매개로 구체적인 윤리적 명령을 내리고 이 명령을 신적인 명령으로 받아들이는 단독적이고 인격적인 관계야말로 다산적 사유의 고유성을 보여준다. 실존적 경건 속에서 구축되는 이러한 내밀한 대화는 단지 일상적인 의식 차원에서 이뤄지는 유아론적인 자기 반성으로 규정될 수 없다. 초월적인 하늘의 신적인 시선에 대한 믿음이 전제되고, 주체의 수양을 통해 하늘의 명령을 분명하게 들을 수 있다고 믿기 때문이다.

다산의 하늘 체험이 갖는 독특성을 다른 유형과 비교해 볼 필요가 있다. 우선, 유교 전통에서 하늘은 말없이 천지의 운행을 주재할 뿐 매 사태마다 구체적인 대화를 나누는 존재가 아니었다. 아리스토텔레스의 철학으로 신앙을 ‘증명’하려 했던 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)의 천주(天主)에게도 이런 인격적인 관계는 있을 수 없다. 마찬가지로 모든 존재의 개체적 차별성을 넘어 보편적 통일성을 갖춘 성리학의 이치도 지속적인 인격적 대화의 공간은 부재하다. 정약용이 천명=도심의 윤리적 명령으로 제시한 인격적인 하늘의 체험은 이성을 초월하는 절대타자 유일신 앞에서 느끼는 누미노제(Numinose)<sup>10)</sup> 체험도, 인도의 우파니샤드(Upanisad)처럼 우주적 궁극실재[브라흐만]와 본질적 자아[아트만] 사이의 존재론적인 동일성에서 나오는 합일의 체험도 아니다. 이처럼 다산의 고유한 하늘과 관련된 수양으로 『중용』에 나오는 ‘신독(愼獨)’이 가장 중요하다.

신독이 중심과 조화의 상태에 이를 수 있게 한다는 것은 어째서인가? 미발이란 기쁨·분노·슬픔·즐거움의 미발이지 마음의 지각과 사려의 미발은 아니다. 미발의 때를 맞아서서는 조심스럽고 삼가는 자세로 상제를 밝게 섬기니, 항상 마치 신명(神明)이 집안의 가장 깊숙한 곳까지 임하여 비취보는 듯 삼가고 두려워한다. 또한 지나치게 과격한 행실과 편벽된 감정이 있을까, 잘못을 저지룰까, 그릇된 생각의 싹이 생길까 두려워 하면서 그 마음을 지극히 공평하게 지니고 그 마음을 지극히 공정하게 처하여 외물의 도래를 기다린다. 이런 공부자세가 어찌 천하의 지극한 중심이 아니겠는가? 이발의 때를 맞아서서는 기뻐할 만한 것을 보면 기뻐하고 노할 만한 것을 보면 노하고

6) 성리학의 궁극 실체인 太極·理·道を 인간이 주체적인 종교체험으로 발견하는 무한자로서 사사물물에 내재하여 유한자와 본래 하나인 관계를 이룬다고 볼 수 있다. 최일범, “성리학의 종교적 성격”, 『유교사상연구』8, 한국유교학회, 1996, 60-61쪽 참조.

7) 樂善而惡惡, 好德而耻汚. 斯之謂性也, 斯之謂性善也. 『中庸自箴』 1:3

8) 時時刻刻, 續有此命. 『中庸自箴』, 1:4

9) 道心常欲爲善, 又能擇善. 『中庸自箴』, 1:4

10) 루돌프 오토(Rudolf Otto, 1869-1937)는 절대 타자인 신 앞에서 피조물인 인간이 느끼는 두려움과 끌림의 양가적인 체험을 누미노제 체험이라고 하였다. 이것은 유일신과 인간의 존재론적인 간극과 피조물 의식에 기초하여 종교경험의 고유성을 비이성적인 요소에서 규정한 것이다. 『성스러움의 의미』, 김희성 옮김, 분도출판사, 1987.

슬퍼할 만한 것을 보면 슬퍼하며 즐거워할 만한 것을 보면 즐거워한다. 그는 신독의 잠재된 공부가 있기 때문에 사태를 만나 발동하더라도 절도에 맞지 않음이 없으니 어찌 천하의 지극한 조화가 아니겠는가?<sup>11)</sup>

주희는 신독의 독(獨)을 “남이 알지 못하지만 내가 홀로 아는 자리<sup>12)</sup>”로 풀이한다. 곧 주희가 제시한 신독은 철저히 오로지 ‘나—남’의 관계에서 발생하는 내성적인 자기 성찰로 한정된다. 이것은 마음의 현상적인 발현 상태에서 선과 악의 기미를 삼가는 실존적 경건이다. 고문사학(古文辭學)의 오규 소라이(荻生徂徠, 1666—1728)는 이러한 성리학의 내성주의(內省主義)를 오직 마음에서 구하는 방식이라고 비판한다. 그는 신독을 객관적인 사회 제도의 외부성에 기초해서 해석한다. 다시 말해 소라이는 신독이 “자신에게서 덕을 이루려 힘쓰는 것”이라고 하는데, 이런 해석은 외부에 존재하는 선왕(先王)의 도(道), 곧 예악(禮樂)의 제도에 마음을 두어 자신의 덕을 완성하려 힘쓴다는 의미다.<sup>13)</sup> 이러한 사회제도적 신독론은 성리학의 내성적 신독론을 극복하기 위한 외재주의라고 할 수 있다.

정약용은 기존 성리학의 내성주의나 고학의 외재주의와 다른 신앙적 신독론을 제시한다. 그는 “나 혼자 아는 일에 삼가길 다한다”는 의미의 신독을 ‘나—남’의 관계와 더불어 ‘하늘—나’의 관계로 접근한다. 그래서 다산의 신독은 크게 두 가지 특징을 갖는다. 첫째, ‘하늘—나’의 관계의 측면에서 신독의 성찰에는 초월적인 인격의 하늘에 대한 종교적 의식이 전제되어 있다. 곧 내성적인 성찰에 머물지 않는 외재성은 고학처럼 사회적 제도를 통해서가 초월적 인격신을 통해서 확보되는 것이다. 둘째, ‘나—남’의 측면에서 신독은 일상의 구체적인 타자와 맺는 구체적인 사태에서 자신의 마음을 극도로 삼가는 의식적인 수양이다.<sup>14)</sup> 다시 말해 개체의 자의식을 초월하는 순수의식이나 무의식의 영역이 아니라 자신의 마음을 윤리적 실천에 맞게 다스리는 것이다. 결국, 정약용의 신독은 하늘을 섬기는 사천(事天)이자 마음을 다스리는 치심(治心)의 길이 된다.

하늘에 대한 실존적 경건으로 행하는 신독의 수양은 극도의 자기 반성적인 의식과

사유가 작동하는 내면의 공간에서 일어난다. 다산은 신독을 『중용』에 나오는 ‘미발(未發)’의 공부로 규정하고 있다. 성리학에서 미발은 단지 기쁨·분노·슬픔·즐거움이라는 감정뿐만 아니라 모든 의식적인 사유 작용이 부재한 순수한 잠재의식을 가리킨다. 그리고 주희가 강조한 이른바 미발 함양(涵養)은 ‘본체—작용’의 도식 속에서 이미 발동한 이발(已發)의 현상적인 마음에 앞서 내면의 주체성을 강화하는 수양 방식이다. 미발에 대해 네 가지 특정한 감정의 부재만 인정하고 인간의 사유가 강력하게 작동한다고 보는 정약용은 성리학의 미발 함양이 선적(禪的)이라고 비판한다. 사회적 실천을 벗어난 좌선(坐禪)처럼 오직 내면에서 형이상학적인 실체인 본성의 자기실현을 지향하기 때문이다. 다산에 따르면, 반성적인 의식이 부재한 순수한 본질의 영역이나 함양의 방식은 ‘명경지수(明鏡止水)’처럼 자기만족적인 내면의 침잠에 빠지기 쉽다.

정약용은 미발의 기상(氣象)을 보려는 함양 공부를 면벽참선(面壁參禪)과 유사한 불교적인 방식이라고 부정하면서 엄숙한 외모로 내면을 통제하는 유교전통의 방식을 제시한다. 예를 들어 그는 “끓은 무릎이 풀어지면 마음 속의 공경 역시 풀어진단다. 얼굴빛을 바르게 하고 말씨를 공손히 하는 일은 무릎을 꿇지 않으면 안 된다.”<sup>15)</sup>고 말한다. 이처럼 다산은 무릎을 꿇는 행위 자체가 마음의 공경을 유지하고 얼굴빛을 바르게 하며 말씨를 공손히 할 수 있는 내면의 힘을 길러준다고 믿었다. 마음이 오묘하게 결합되어 있는 사람이기 때문에, 외적인 육체의 자세가 바로 마음의 상태에 영향을 주는 것이다. 가령 비스듬히 눕거나 기대고 서서 마음의 경건함을 유지할 수는 없다. 목민관을 위해 저술한 『목민심서(牧民心書)』에도 “아침이 밝기 전에 잠자리에서 일어나 촛불을 밝히고 세수하며 옷을 단정히 입고 띠를 두른 채 조용히 무릎을 꿇고 앉아 정신을 함양한다.”<sup>16)</sup>는 구절이 나온다. 지방행정을 책임지는 목민관도 자신의 외모를 엄격히 함으로써 내면의 중심을 잡고 정치적인 권위까지 획득할 수 있는 것이다.

따라서 정약용의 신독은 단정히 앉거나 무릎을 꿇으며 얼굴빛을 바르게 하고 말씨를 공손히 하는 신체 자세와 공존한다. 그러한 자세로 자기 내면에서 잘못을 저지름까 두려워하며 마음이 기울거나 치우치지 않게 중심을 잡는 것이다. 신독의 두려움에는 천명(天命)을 저버리고 죄를 저지름 수 있다는, 실존적 한계에 대한 진지한 성찰이 전제되어 있다. 따라서 신독으로 도달하는 내면의 중심은 선천적으로 모든 사람에게 주어지는 존재론적인 영역이 될 수 없다. 그것은 초월적 타자인 하늘에 대한 종교적 인식에 기초한 의식적인 긴장과 인륜적 사유를 통해 비로소 확립된다. 그리고 마음의 중심은 단지 추상적인 일반 원리를 체득하는 것이 아니라 고유한 인간관계의 구체적인 의리를 실제 사태 이전에 확보하는 것이다. 그 결과, 외부의 타자와 관계를 맺었을

11) 愼獨之致中和，何也？喜怒哀樂之未發，非心知思慮之未發。當此之時，小心翼翼，昭事上帝，常若神明照臨屋漏，戒愼恐懼。惟恐有過，矯激之行，偏倚之情，惟恐有犯，惟恐有萌，持其心至平，處其心至正，以待外物之至。斯豈非天下之至中乎？當此之時，見可喜則喜，見可怒則怒，當哀而哀，當樂而樂。由其有愼獨之潛功，故遇事而發，無不中節。斯豈非天下之至和乎？『中庸自箴』 1:7

12) 人所不知而已所獨知之地。『大學章句』 6章.

13) 愼獨者，務成德於己也。大抵先王之道在外 … 道雖在外，當留心於在我者，而務成德我之德，是愼獨之義也。『辨名』 『恭敬莊愼獨六則』

14) 다산은 마음 다스리는 일을 사업(事業)으로 삼는 불교와 대비시켜 구체적인 사업을 통해 마음을 다스리는 유교의 방식을 제시하고 있다. 가령 『대학(大學)』에 나오는 성의(誠意)와 정심(正心)은 마음 자체를 대상으로 하는 유아론적인 수양이 아니라 외부의 구체적인 사태의 자리에서 자신의 뜻을 진실하게 하고 마음을 바로잡는 것이다.

15) 跪解知內敬亦解。正顏色恭辭氣，非跪不成。『詩文集』 『爲盤山丁修七齋言』 17:40

16) 未明而起，明燭盥洗，整衣束帶，默然危坐，涵養神氣。『牧民心書』 『律己飭躬』

때 적절하게 대응하는 조화의 상태에 도달할 수 있게 된다. 중심과 조화의 덕(德)을 실현하는 신독은 또한 하늘의 시선에 대한 의식 속에 조금의 거짓도 없는 진실성[誠]에 이르게 한다.

이제까지 우리는 하늘—나의 수직적인 지평이 일상적인 인륜적 대화의 관계를 형성한다는 점에 기초해서 정약용의 신앙적인 신독론을 살펴보았다. 다산의 신독은 인격적인 하늘의 초월성과 함께 내재성을 동시에 함축하는 종교적 인식, 곧 지천(知天)에서 파생하는 수양임을 확인할 수 있었다. 다시 말해 지천에는 초월적인 인격신의 시선에 대한 종교적 믿음과 함께 윤리적 명령으로 내재하는 천명(天命)에 대한 인식이 포함된다. 이처럼 지천에 기초해서 하늘을 섬기는 신독을 통해 『중용』에서 제시하는 중심과 조화, 성(誠)의 상태에 도달할 수 있는 것이다. 그런데 하늘을 섬기는 방법인 신독은 하늘 자체에 대한 고립적인 섬김이 아니라 반드시 일상적인 타자와 맺는 윤리적 관계로 연결된다. 정약용에 따르면, “하늘을 섬기는 학문은 인륜(人倫)을 벗어나지 않는다”<sup>17)</sup>. 결국 하늘을 섬기는 신독의 길은 사람을 섬기는 인륜으로 이어지게 되는데, 이것은 하늘의 위상과 역할 자체가 윤리적 실천을 중심으로 규정되어 있기 때문이다. 다시 말해 인격의 하늘과 소통하고 내면의 경건성을 추구하는 정약용의 신독은 “타자와 윤리적 관계를 맺으라”는 실천적 메시지의 천명을 벗어나지 않는다.

### 3.

유교전통에서 ‘나—남’의 사이에서 맺는 윤리적 관계는 『논어』에 나오는 “인(仁)”으로 총칭할 수 있을 것이다. 원래 실천의 덕목이었던 인은 성리학에 이르러 “하늘과 땅이 만물을 낳는 마음[天地生物之心]”, “마음의 덕, 사랑의 이치[心之德, 愛之理]”로 불린다. 그리고 인으로 대표되기도 하는 인의예지신(仁義禮智信)의 오상(五常)은 우주적 원리로서 선천적인 본성으로 내재하는 덕성(德性)이 된다. 정약용은 이러한 관점의 성리학이 유교의 실천적 덕목을 너무 고원하게 만들어 일상의 구체적인 윤리적 실천을 외면하게 만들었다고 비판한다. 다시 말해 ‘나—남’의 현실 관계에서 형성되었던 인륜적 덕목이 ‘나—(남)—자연’ 또는 ‘나—(남)—우주’ 전체를 포괄하는 우주론적 근원이나 형이상학적 원리, 선험적인 본성으로 의미를 전환함으로써 윤리적 실천을 간과했다는 것이다. 성리학의 관점은 나—남의 실천적 관계 보다 그것을 가능하게 하는 배후의 형이상학적 체계에 관심을 두기 때문이다. 그래서 정약용은 고유한 타자와 맺는 구체적인 삶의 지평에 주목해서 유교의 덕목을 바라보라고 말한다.

인의예지(仁義禮智)라는 명칭은 실천 이후에 성립한다. 그러므로 남을 사랑한 뒤에

17) 事天之學，不外乎人倫。『論語古今註』 7:44

인(仁)이라 한다. 남을 사랑하기에 앞서 인(仁)이란 명칭은 성립하지 않는다. 나를 선하게 한 뒤에 의(義)라 한다. 나를 선하게 하기 전에 의(義)라는 명칭은 성립되지 않는다. 손님과 주인이 절하며 읊한 뒤에야 예(禮)라는 명칭이 성립한다. 사물을 분명하게 분별한 뒤에 지(智)라는 명칭이 성립한다. 어찌 인의예지라는 네 개의 낱말이 주렁주렁하여 마치 사람의 마음 속에 복숭아씨와 살구씨가 숨어있는 듯하겠는가? <sup>18)</sup>

정약용은 인의예지의 덕을 마음에 내재한 우주적인 이치가 아니라 철저히 인륜적 실천의 입장에서 해석한다. 성리학에서 마음과 본성의 관계는 마음이라는 발에 복숭아씨나 살구씨와 같은 형이상학적 실체가 고정되게 심어져 있다는 이미지를 연상시킨다. 이러한 구도에서 실천의 덕은 본성의 외면적 실현이 되며, 양자는 결국 본래적 동일성을 갖는 것으로 호환이 가능하다. 따라서 “어진 사람은 어질다”는 동어반복적인 명제처럼 될 수 있는 것이다. 이에 대해 다산은 “마음 자체에는 원래 덕이 없다[心本無德]”고 대응한다. 이 발언은 타자와 맺는 실천적 윤리성을 내면으로 환원할 수 없다는 의미를 담고 있다. 다시 말해 마음과 덕 사이에는 커다란 간극이 존재한다. 어린애가 우물에 빠지려고 할 때 측은해 하면서도 가서 구하지 않는다면, 우리는 당연히 실존하는 행위 주체에게 ‘인’의 덕목을 허용하지 않을 것이다. 측은해 하는 동정의 마음 자체는 본성에서 나오는 선한 마음으로서 그러한 마음을 가진 사람이 스스로 만든 주체적인 의지가 아니다. 따라서 측은해 하는 동정의 감정을 가졌다는 사실만으로 그 사람의 윤리적 가치를 인정할 수는 없다. 결국 윤리는 구체적인 감정이나 추상적인 원리가 아니라 주체적인 실천의 문제다.

마음과 덕 사이에 간극을 설정한다고 해서 다산이 양자를 단절적인 관계로 보는 것은 아니다. 마음과 덕 사이에는 연결의 가능성이 존재한다. 정확히 말하면, 우리의 마음에는 인의예지라는 윤리적 덕목을 실천할 수 있는 가능성만 존재한다. 그래서 정약용은 “인의예지라는 명칭은 외부에서 성립하지만 인의예지의 실천을 할 수 있는 가능성은 마음에 갖춰져 있다”<sup>19)</sup>고 말한다. 우리의 마음에는 덕을 실천할 수 있는 선천적인 가능성만 있으며, 그러한 가능성은 의식의 분열과 주체적 선택의 과정을 거쳐야 비로소 현실화 된다. 정약용은 인륜적 덕목의 실천 주체가 갖는 윤리적 가치는 바로 행위자 자신의 주체적인 선택과 결단에서 찾는다. 따라서 윤리적 가능성을 실현하는 과정에서 내면의 분열이 윤리적 가치를 형성하는데 중요한 조건이 된다. 내면의 분열이 존재하지 않는다면, 주체의 윤리적 선택이나 결단이 있을 수 없기 때문이다. 이러한 의미에서 ‘나—남’의 윤리적 관계의 실현은 ‘나—나’ 사이의 분열이라는 내면의 문제로 수렴된다.

18) 仁義禮智之名，成於行事之後。故愛人而後謂之仁。愛人之先，仁之名未立也。善我而後謂之義。善我之先，義之名未立也。賓主拜揖而後，禮之名立焉。事物辨明而後，智之名立焉。豈有仁義禮智四顆，磊磊落落，如桃仁杏仁，伏於人心之中者乎? 『孟子要義』 1:22

19) 仁義禮智之名，成於外，而可仁可義可禮可智之理，具於內。『詩文集』，「答李汝弘」，19:38

사람은 늘 두 상반되는 의지가 동시에 일어나는 것을 경험하는 존재다. 이 지점이 바로 사람과 귀신이 갈리는 관건이고 선과 악이 나뉘는 기미로서 인심(人心)과 도심(道心)이 교전을 하고 의리가 이길지 욕망이 이길지 판결이 나는 때이다. 사람이 이때 맹렬히 성찰하고 힘써 극복한다면 도(道)에 가까울 것이다. 하지 않아야 할 것과 하고자 하지 말 것은 도심에서 발하고 이는 천리(天理)다. 하지 않아야 할 것을 하고 하고자 하지 않아야 할 것을 하고자 하는 것은 인심에서 발하며 이는 사욕(私欲)이다. 하지 않아야 할 것을 하지 않고 하고자 하지 말아야 할 것을 하고자 하지 않은 것은 인심을 제어하고 도심의 명령을 듣는 것이며, 이는 이른바 ‘자신을 극복하여 예로 돌아간다’는 뜻이다.<sup>20)</sup>

정약용은 분열되는 내면의 ‘나’를 인심과 도심으로 분류한다. 인심은 육체적인 조건에서 나오는 마음이고 도심은 윤리적 본성에서 나오는 마음이다. 인심과 도심의 분류는 유교 경전 가운데 『서경(書經)』 「대우모(大禹謨)」의 “인심은 위태롭고, 도심은 희미하다(人心惟危, 道心惟微)”라는 명제에 나온다. 일찍이 주희는 『중용장구(中庸章句)』 서문에서 도통(道統)의 관점에 따라 이 구절을 유교 성인들이 전해온 심법(心法)으로 규정하였다. 다산은 『서경』의 글귀가 매색(梅嶺)의 위작(僞作)이라고 하면서도 “심학(心學)의 으뜸”이며 주희가 인심도심설 때문에 유교의 “중흥지조(中興之祖)”가 되었다고 평가한다. 비록 정약용이 성리학의 사변적인 형이상학과 내성적인 수양론은 거부하였지만, 인심도심설에 담긴 내면의 분열에 대한 문제인식은 계승한다고 볼 수 있다.<sup>21)</sup>

‘인심—도심’으로 분류되는 내면의 분열은 양자의 상호 모순적인 투쟁의 장이 된다. 인심과 도심 모두 욕구의 형태를 띠고 있기 때문이다. 재물을 탐하거나 나태함을 추구하는 인심은 개체 중심의 사적인 욕구를, 선을 좋아하고 악을 미워하며 선과 악을 분별할 수 있는 도심은 천명을 실현하려는 보편적인 욕구를 반영한다. 도심은 하지 말아야 하는 일에 대한 경계로서 신체적 유한성에 갇히기 쉬운 실존적 정황에서 금지의 양태로 현현하기 쉽다. 이에 비해 인심은 윤리적 기준을 넘어서 해서는 안 되는 일을 하려는 모습으로 드러난다. 이런 의미에서 ‘도심—인심’은 ‘천리—사욕’의 짝과 대응하는 관계를 형성한다. 각각 천리와 사욕을 대변하는 도심과 인심의 분열과 투쟁의 상황 속에서 비로소 윤리적인 수양 주체가 탄생할 수 있다. 수양 주체는 도심과

인심을 맹렬하게 성찰해서 구별하고 인심을 힘써 극복함으로써 도심의 명령을 들어야 한다.

수양 주체가 인심과 도심에 대해 분별하고 선택하는 과정에는 맹자가 마음의 기능으로 강조한 ‘윤리적 사유[思]’가 중요하다. 윤리적 사유를 통해 무엇이 인심이고 무엇이 도심인지 분별할 수 있기 때문이다. 무엇보다 본래적인 자아를 형성하는 도심에 대한 인식의 역량을 함축하고 있는 윤리적 사유가 작동하지 않으면 당연히 도심을 선택할 수 없는 것이다. 다시 말해 윤리적 사유 자체는 유동적인 선택의 자리가 아니며 도심을 기준으로 그러한 선택을 가능하게 하는 판단의 자리라고 할 수 있다. 이런 의미에서 윤리적 사유는 주체와 객체의 이분법에서 작동하는 인식론적 사유가 아니라, 도심을 지향하는 실천적 사유라고 할 수 있다. 이러한 실천적 사유를 거치면서 인심을 극복하고 도심의 명령을 듣는 수양 주체가 탄생한다. 그래서 ‘인심—도심’의 짝은 ‘인심—수양 주체—도심’의 짝으로 전환되는 것이다. 물론 ‘인심—수양 주체—도심’이라는 내면의 구조는 그 자체로 자족적인 것이 아니라 ‘나—남’이라는 일대일의 인간관계 위에서만 의미를 갖는다.

무릇 사람이 이 세상에 태어난 처음부터 죽어서 관을 덮는 날까지 그 함께 지내는 존재는 사람일 뿐이다. 가까운 이는 ‘부자 형제’라 하고 먼 이는 ‘벗과 동네 사람’이라 하며, 낮은 사람은 ‘신하와 노비, 어린이’라 하고 높은 사람은 ‘임금과 스승, 촌老’라 한다. 나와 같이 함께 둥근 머리와 반듯한 발로 하늘을 이고 땅을 밟는 사람은 모두 서로 필요로 하고 서로 힘입으며 서로 교제하고 서로 접촉하며 서로 바로잡아 주며 살아가는 사람들이다. 나도 한 사람, 그도 한 사람, 이렇게 두 사람의 사이에서 교제(交際)가 생긴다. … 우리의 道는 무엇을 하려는 것인가? 단지 교제에서 선을 하는데 지나지 않는다. … 교제에서 선을 한다는 것은 무엇을 말하는가? 윗사람에게 받기 싫은 바를 아랫사람에게 시키지 않고, 아랫사람에게 받기 싫은 바로써 윗사람을 섬기지 않으며, 앞사람에게 받기 싫은 바를 뒷사람에게 앞세우지 말고 뒷사람에게서 받기 싫은 바로써 앞사람을 따르지 말며, 오른편 사람에게 받기 싫은 바를 가지고 왼편 사람과 사귀지 말고 왼편 사람에게서 받기 싫은 바를 가지고 오른편 사람과 사귀지 말라는 것이다. 이것이 이른바 ‘교제에서 善을 한다’는 말이다. 이것을 한 글자로 포괄하면 恕가 아니겠는가?<sup>22)</sup>

정약용은 태어나면서 죽을 때까지 우리의 삶이 수많은 인간 관계의 총체라고 보았다. 특히 그는 ‘나도 한 사람, 그이도 한 사람[我一人, 彼一人]’이라는 원초적인 실존적

20) 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。『孟子要義』 2:42

21) 인심과 도심의 대립 구도를 강조하는 다산의 입장은 세계관의 차이에도 불구하고 이기론(理氣論)에 근거한 퇴계 이황의 이원적 심성론, 더 나아가 영혼과 육체, 수심(獸心)과 인심(人心)의 이원적 대립을 강조한 천주교와 상통한다고 할 수 있다. 안영상, “도미즘과 비교를 통해서 본 정약용의 인심도심론”, 『한국실학연구』 9, 한국실학학회, 2005, 254쪽.

22) 原夫人生斯世，自落地之初，以至蓋棺之日，其所與處者，人而已。其近者曰‘父子兄弟’，其遠者曰‘朋友鄉人’，其卑者曰‘臣僕幼穉’，其尊者曰‘君師耆老’。凡與我同圓顚而方趾，戴天而履地者，皆與我相須相資相交相接，胥匡以生者也。我一人，彼一人，兩人之間，則生交際。… 吾道，何爲者也。不過爲善於其際耳。… 善於際，何謂也。所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上，所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前，所惡於右，毋以交於左，所惡於左，無以交於右。斯之謂‘善於際’也。括之以一字，非卽爲恕乎? 『論語古今註』 7:44

정황에 관한 통찰에 따라 삶을 규정한다. 이러한 통찰은 다산의 사유 체계 전체를 뒷받침하는 주춧돌이다. 여기서 ‘그이도 한 사람’이라고 할 때의 ‘그이’는 추상적이거나 일반적인 타자가 아니라, 나와 구체적인 관계를 형성하는 구체적인 고유한 타자다. ‘나—그이’의 관계항은 관계의 고유성에 따라 다양하게 변주되기 때문에 그러한 관계로 규정되는 ‘나’ 역시 사회적인 위상에 따라 다양할 수밖에 없다. 이처럼 다양한 관계 속에서 ‘나’의 고유한 실존이 구성되는 것이다. 사회적 자아로서 ‘나’의 정체성이 규정되기 때문에, 신성한 하늘과 맺는 인격적인 관계에서도 개체의 자의식은 소멸되지 않고 유지된다. 이와 같이 다산은 사회적 관계에서 규정되는 개체의 고유성을 누구보다 강조한다.

일대일의 고유한 교제를 중시하는 정약용의 입장은 공자의 인(仁)을 두 사람의 관계 문제로 이해하는 해석과 상통한다. 그에게 인은 각기 고유한 두 사람의 관계에서 필요한 윤리적 직분을 실천하는 총체적인 덕목이다. 이러한 인의 실천 방법으로 공자는 “자신이 남에게 받기 원하지 않는 바를 남에게 저지르지 말라”(己所不欲, 勿施於人)는 서(恕)를 제시하였다. 정약용도 ‘나—남’의 교제에서 윤리적 덕목을 실천하는 수양으로 공자가 제시한 서의 보편성을 중시한다. 그에게 서는 타자를 너그럽게 용서(容恕)하는 것이 아니라, 타자의 마음을 나의 마음처럼 헤아려<sup>23)</sup> 응대하는 추서(推恕)이다. 다시 말해 서는 단지 타자에 대한 공감적인 이해나 동정에 머무는 것이 아니라, 헤아린 타자의 마음에 따라 주체적으로 실천하는 것이다. 그런데 만일 자신의 부당한 욕구에 기초해서 남의 마음을 헤아리고 자신과 동일시한다면, 윤리적 실천성이 확보되기는 어려울 것이다. 그래서 다산은 서를 윤리적 욕구에 기초한 자기 초월적이고 주체적인 수양으로 해석한다.

타자성을 강조한 사상가로 유명한 고의학(古義學)의 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627—1705)는 나와 다른 타자가 좋아하고 싫어하는 바를 정확히 파악해야만 타자와 맺는 관계가 단절되지 않을 수 있다고 보았다. 그래서 그도 내 마음으로 타인의 마음을 헤아리는 것으로 서(恕)를 풀이한다. 다시 말해 진사이에게 서는 남이 좋아하고 싫어하는 것이 무엇인지, 그가 처하고 하는 일이 무엇인지 헤아려서 남의 마음을 나의 마음으로 삼고 남의 몸을 나의 몸으로 여기는 것이다. 이처럼 헤아리면 남의 잘못이 부득이한 상황에서 나왔음을 이해하고 매사 관대해지고 용서하길 힘써 각박하게 대하지 않게 된다.<sup>24)</sup> 이처럼 타자를 각박하게 대하는 나—남의 단절을 극복하는 방안으로 제시된 진사이의 서는 타자에 대한 공감적인 이해와 동정의 실천을 중시한다는 점에서, 다산이 말한 ‘용서’의 의미에 가깝다고 할 수 있다.

23) 付他心如我心, 謂之恕. 『論語古今註』 2:19

24) 村度人之心爲恕 … 村度其所好惡如何, 其所處所爲如何, 以其心爲己心, 以其身爲己身, … 則知人之過每出於其所不得已, … 每事必務寬宥, 不至以刻薄待之. 『語孟字義』「忠恕」1

다산이 이해하는 서의 존재론적인 기초는 인간이 갖는 윤리적 욕구, 곧 본성의 동일성이다. 비록 성리학처럼 ‘나—남’ 사이에 존재론적인 통일성을 전제하지는 않지만, 다산도 윤리적 욕구의 차원에서 보편적인 동일성을 전제하는 것이다.<sup>25)</sup> 만일 나와 남이 공유하는 욕구의 동일성을 부정할 경우 나—남 사이에 일어나는 서(恕)의 가능성은 막히기 때문이다. 정약용은 공자가 “자신이 남에게 받기 원하지 않는 바를 남에게 저지르지 말라”고 제시한 서(恕)를 ‘나—남’의 동일한 욕구의 문제로 접근한 것이다. 물론 여기서 말하는 ‘욕구’는 신체적인 욕구가 아니라 윤리적인 욕구가 된다. 정약용은 나와 남이 공유하는 본질의 동일성이 아니라 선을 지향하는 윤리적 욕구의 동일성을 긍정한 것이다. 이러한 욕구의 동일한 지향성은 천명(天命)의 형태로 초월적인 하늘과의 관계를 함축하기 때문에 타자를 내면으로 환원하는 원리의 동일성과 구별된다. 서에 힘쓰는 사람은 반드시 자신의 이기적 욕구를 극복<sup>26)</sup>하고 천명의 욕구에 따라 타자의 마음을 헤아려야만 하는 것이다. 이처럼 정약용의 서는 인심과 도심의 분열을 전제로 하는 자기 극복의 의미가 담겨 있다는 점에서 고유성을 갖는다.

공자는 일찍이 자신의 도가 하나로 관통한다[一貫]고 말하고 증자가 이것을 충서(忠恕)로 풀이한 적이 있다.<sup>27)</sup> 주희는 공자의 도를 보편적인 통일성의 이치[一理]가 본체가 되어 수많은 사물과 사태의 작용에 관통하는 것으로, 충서는 자신의 잠재적인 역량을 다 실현(盡己)하여 그것을 타자에게 확장하는 짓[推己]으로 해석한다. 이에 대해 정약용은 우선 보편적인 이치로 관통한다고 보는 입장이 존재의 세계에서 인간이 차지하는 윤리적 고유성을 외면한다고 비판한다. 다시 말해 사변적인 형이상학으로 구성되는 만물의 존재론적 통일성은 우리의 일상 생활에서 일어나는 선과 악의 문제와 별 상관이 없다. 또한 이치와 하나가 된 마음과 타자로의 확충이라는 성리학의 충서 이해 역시 의식적인 수양이 필요없는 이념적인 경지로 충을 생각한다는 점에서 비판을 받는다.

다산의 충서(忠恕)는 진실한 마음[實心]으로 남의 마음을 나의 마음처럼 헤아리는[恕] 수양이다. 남의 마음을 나의 마음처럼 헤아리는 서를 행하는 수양 주체는 천명의 보편적인 욕구에 부합하는 내면의 진실성을 확보해야 한다. 이 지점에서 필요한 내면의 진실성이 바로 “충(忠)”이다. 다시 말해 충은 자기 중심주의를 초월하여 타자의 마음을 천명의 지평에서 헤아릴 수 있게 하는 진실한 마음이다. 다시 말해 서에는 유한자적 실존의식을 함축하는 신독에서 나오는, 거짓되지 않고 중심이 잡힌 마음이 필요한 것이다.<sup>28)</sup> 이런 진실한 마음으로 행하는 서는 하늘을 섬기는 길이자 사람을 섬기는 길이 된다. 정약용의 하늘은 사람의 선과 악을

25) 가라타니 고진(柄谷行人, 1941— )은 동일한 리(理)나 성(性)이 각각의 인간에게 내재해 있다고 보는 성리학과 달리 진사이는 인간이 각기 다르다는 입장에서 타자의 초월성 혹은 외부성을 발견했다고 평가한다. 하지만 고진이 비판하는, 자기와 타자 사이에 있는 동일한 로고스의 존재는 다산이 말하는 윤리적 욕구로서의 본성과 같을 수 없다. 『언어와 비극』, 조영일 옮김, 도서출판b, 2004, 156—157쪽 참조.

26) 強恕者, 必克己. 『論語古今註』 8:21

27) 子曰, … 吾道, 一以貫之 … 曾子曰, 夫子之道, 忠恕而已. 『論語』, 「里仁」

28) 임부연, “정약용의 수양론 연구”, 서울대 종교학과 박사학위논문, 2004, 128—130쪽 참조.

오직 두 사람 사이의 교제에서만 살피기 때문이다<sup>29)</sup>. 이처럼 ‘나—하늘’, ‘나—남’의 관계항에서 수양 주체의 진실한 마음=충은 성(誠)과 상통하기 때문에, 성은 서라는 실천에서 정성을 다하는 것으로 풀이된다<sup>30)</sup>. 그리고 진실한 마음=충=성은 모두 인격의 하늘에 대한 종교적 의식에서 나오는 신독(愼獨)과 연관된다. 하늘에 대한 신독은 윤리적 관계에서 필요한 진실한 마음=충=성, 중심과 조화[中和]로 수렴되는 것이다. 결국 다산은 ‘나—하늘’의 관계항을 통해 ‘나—남’의 윤리적 관계를 추구했던 것이다.

#### 4.

1815년 정약용은 유배지인 강진의 다산(茶山) 동암(東菴)에서 진덕수(眞德秀, 1178-1235)가 편찬한 『심경(心經)』에 대해 『심경밀험(心經密驗)』을 저술한다. 바로 한 해 전인 1814년 부터 그는 『대학공의(大學公議)』·『대학강의(大學講義)』·『중용자잠(中庸自箴)』·『중용강의보(中庸講義補)』·『논어고금주(論語古今注)』·『맹자요의(孟子要義)』를 저술하여 성리학적인 주석학을 벗어나 독자적인 사서(四書) 해석을 완성하였다. 사서를 해석하고 지은 『심경밀험』 서문에서 정약용은 경전을 궁구하고 몸소 실천하는 일을 『심경(心經)』으로 끝맺는다고 말한다. 이처럼 새로운 사서 해석을 통해 구축된 정약용의 고유한 사유체계가 간명하게 총정리되어 제시된 글이 바로 『심경밀험』이었다. 특히 보편적인 사유체계를 제시하는 『심경밀험』에서 다산이 생각하는 새로운 심성론의 구조를 확인할 수 있다.

신령한 마음 속에는 세 가지 본질적 속성이 있다. 그 본성을 말하자면, 그것은 선을 즐거워하고 악을 부끄러워한다. 이는 맹자가 말한 ‘성선(性善)’이다. 그 권형(權衡)을 말하면, 선을 할 수도 악을 할 수도 있다. 이는 고자(告子)의 여울[湍水] 비유와 선악(善惡)이 섞여 있다는 양웅(楊雄)의 학설이 지어진 까닭이다. 그 행사(行事)를 말하면, 선을 하기는 어렵고 악을 하기는 쉽다. 이는 순경(荀卿)의 성악설이 나오는 까닭이다. 순경과 양웅은 본성이란 글자를 본래 잘못 알아서 그 학설이 어긋나게 되었지만 우리 사람의 신령한 마음 안에 원래 이런 세 가지 본질적 속성이 없는 것은 아니다.<sup>31)</sup>

성리학에서는 “본성이 곧 우주적인 원리[性卽理]”라는 핵심 명제에 기초해서 인간과 우주 만물을 포괄하는 순전한 ‘본연지성(本然之性)’과 개체의 육체적 조건에 제한된 ‘기질지

성(氣質之性)’이란 개념을 제시한다. 정약용은 전자의 개념이 초시간적인 불교의 관념이고 후자의 개념은 윤리를 선천적인 육체적 조건에 종속시킨다고 비판한다. 마테오 리치의 서학에서는 인성(人性) 곧 식물이나 동물과 구별되는 인간의 고유한 본성을 ‘사물의 이치를 추론할 수 있는’ 이성적인 추론 능력이라고 정의한다.<sup>32)</sup> 이러한 이성주의적 인성론에서 강조하는 이성적 추론 능력은 본성을 선으로 정의하는 유교 전통과 달리 선과 악을 모두 할 수 있는 유동적인 가능성을 갖고 있는 것이다.

정약용은 성리학과 서학과 달리 유교 전통의 ‘성선(性善)’을 계승하면서도 본성을 형이상학적 실체나 이성적인 추론능력이 아니라 선을 좋아하는 욕구로 이해한다. 동시에 『중용』의 관점에 따라 본성의 존재론적 근원이 초월적인 하늘이라고 명확하게 규정한다. 따라서 ‘하늘의 명령[天命]’으로서 본성은 선을 좋아하고 악을 미워할 수 있는 선천적인 윤리적 욕구가 되는 것이다. “만약 이 본성이 없다면 비록神明(神明)처럼 지혜롭더라도 평생 조그마한 선(善)조차 만들 수 없다.”<sup>33)</sup> 사람이 갖고 있는 이성적인 지성이 아무리 뛰어나도 천명의 본성이 없다면 선을 전혀 성취할 수는 없다. 정약용은 천명이자 윤리적 욕구인 본성을 사람이 선을 행할 수 있는 존재론적인 근거로 새롭게 정초한 것이다.

다산은 일상생활에서 경험할 수 있는 두 가지 단서로 우리의 본성이 윤리적 욕구라는 점을 증명한다. 첫째 단서는 ‘눈 앞에서 즉각적으로 확인되는 즐거움[耳下之耽樂]’이다. 예를 들어 잘못을 저질러도 남들이 그 사실을 모르고 착하다고 칭찬하면 무반성적으로 기쁘기 마련이다. 이 경우는 어떠한 윤리적인 노력이나 의지가 없어도 발생하며, 따라서 우리의 본래 마음에 선을 좋아하는 본성이 있음을 보여준다. 둘째 단서는 ‘최종적으로 생성되는 결과[畢竟之生成]’이다. 우리의 의식적인 노력을 통해 선을 행하다 보면 도달하는 윤리적 성숙, 그리고 지속적으로 악을 행하다 마음이 위축되어 버리는 윤리적 타락이 이에 해당한다. 우리의 실존 상태는 본성의 욕구를 실천으로 충족시켰는가 여부에 따라 달라진다. 결국 정약용은 본성을 윤리적 욕구로 규정함으로써 주체적인 실천을 통해 충족시켜야 하는 하늘의 명령, 곧 천명으로 새롭게 정립시킨 것이다. 여기서 ‘하늘—나’의 매개물인 본성은 ‘나—남’의 교제에서 요구되는 구체적인 실천을 향한다.

천명의 윤리적 욕구를 선천적으로 지니고 있다고 모두 그 욕구대로 사는 것은 아니다. 본성의 욕구를 따를 수도 어길 수도 있는 유동적인 선택의 가능성 역시 마음 속에 있다. 정약용은 이러한 유동적인 선택의 자리를 ‘권형(權衡)’, 곧 ‘마음의 저울’로 규정한다. 여기서 선택이 의미있는 것은 천명의 욕구 곧 도심의 실존을 전제하기 때문이다. 만일 신체적 유한성에 갇힌 다양한 양태의 인심(人心) 내부에서만 발생하는

29) 天之所以察人之善惡，亦惟是二人相與之際 … 卽此一恕字，可以事人，可以事天。『論語古今註』 7:44

30) 誠也者，誠乎恕也。『詩文集』‘自撰墓誌銘』 16:18

31) 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。荀與揚也，認性字本誤，其說以差，非吾人靈體之內，本無此三理也。『心經密驗』 2:28

32) 能推論理者，立人於人類，而別其體於他物，乃所謂人性也。『天主實義』 7:1

33) 若無此性，則雖智如神明，畢世而不能作絲髮之善矣。『梅氏書平』‘閻氏古文疏證抄』 4:25

선택이라면, 그러한 선택에는 권형, 곧 자유의지라는 용어를 사용할 수 없다. 내면에서 일어나는 자유로운 윤리적 판단과 선택의 권형은 천명과 관련해서 사람에게 고유한 윤리적 책임을 부여할 수 있는 근거가 된다.<sup>34)</sup> 그에 따르면, 고정되어 있는 선천적 본능대로 살아가는 동물이나 식물에게는 윤리적 평가나 책임을 물을 수 없다. 스스로 선택해서 선과 악을 만들 수 있는 자주(自主)의 권능이 없기 때문이다. 오직 사람만이 권형의 자리에서 주체적인 선택을 하고 그 결과에 대한 윤리적 책임을 지는 것이다. 따라서 권형은 인간의 고유한 윤리적 가치를 인정하는데 핵심적인 요소라고 할 수 있다.

종교사에서 저울은 사후(死後)에 인간의 행위를 심판하는 도구의 상징으로 많이 사용되곤 했는데, 마음의 구조적 요소로 규정한 경우는 정약용이 유일한 사례가 아닌가 한다. 저울에 물건을 달아 무게를 재듯이, 자기 내면의 분열 속에서 선택을 할 수 있는 권형은 인심과 도심의 분류로 보면 인심의 영역에 속한다. 그는 “인심이 위태롭다는 것은 내가 말하는 ‘권형’이다. 마음의 권형은 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있으니, 천하에 위태롭고 불안한 것이 이 보다 심한 것은 없다.”<sup>35)</sup>고 말한다. 여기서 알 수 있듯이, 다산의 권형은 인간의 윤리적 가치의 근거이면서 동시에 악을 지을 수도 있는 위태로운 실존의 자리를 가리킨다. 존재론적인 위상의 측면에서 말하면, 인심에 속하는 권형은 동시에 인심—도심, 천리—사욕의 대립구도 속에서 양자를 분별하고 선택하는 윤리적인 수양 주체이기도 하다. 내면의 분열 속에서 탄생하는 주체적인 판단과 실천적인 의지의 주체가 바로 권형이기 때문이다. 하늘—나, 나—남의 관계항에서 신독(愼獨), 실심(實心), 서(恕), 성(誠) 등은 모두 천명을 듣고 따르려는 수양 주체, 곧 권형의 자리에 속하는 것이다.

인심—도심, 천리—사욕의 내면적 투쟁 속에서 권형의 수양 주체가 윤리적 선택을 하더라도 그것을 실천으로 옮기는 일은 쉽지 않다. 인간의 유한한 육체성이 개입되어 마음과 실천의 틱목 사이에 커다란 간극이 존재하기 때문이다. 그래서 정약용은 육체성과 연관된 실천의 자리가 되는 행사(行事)의 영역이 선을 하기는 어렵고 악을 하기는 쉽다고 진단한다. 이런 의미에서 다산은 성악설(性惡說)을 제기한 순자(荀子)가 비록 본성을 잘못 알았지만 마음 속에 그러한 구조적 요소가 있다고 공감적인 이해를 표시한다. 실제 우리의 일상생활에서 드러나는 실존의 모습에 가장 근접한 영역은 바로 마음의 행사라고 할 수 있다. 실존의 정황이 대개 선을 하기는 어렵고 악을 하기는 쉬운 윤리적 낙악함을 드러내는 만큼, 그러한 실존적 한계를 초월하기 위해서는

천명을 분명하게 인식해서 따르려는 수양 주체의 실천적 의지는 더욱 강고해져야 한다.

오늘 하나의 선한 일을 하고 내일 하나의 의로운 일을 하여 선을 쌓고 의로움을 모아 마음의 본성을 기른다면, 마음의 기운이 날로 퍼지고 날로 편안해지며 날로 넓어지고 날로 넉넉해져서 호연히 굳세고 정직할 것이다. 그리하여 부귀(富貴)도 그를 흔들지 못하고 빈천(貧賤)도 그를 움직이지 못하며 위협과 무력도 그를 굴복시키지 못하니, 이것은 이른바 “끈음으로 길러 해침이 없다면 하늘과 땅 사이에 가득하게 된다”는 것이다. 【맹자가 말한 호연지기의 의미】 오늘 선한 마음을 저버리는 일을 하나 저지르고 내일 또 선한 마음에 부끄러운 일을 하나 저질러 마음으로 부끄러워하면서도 억지로 얼굴빛을 꾸며 억누르면, 마음은 진실로 막히게 되고 회피하는 말로 꾸미게 된다. 그리하여 재앙이 쌓이고 허물이 모여 마음의 본성을 해치게 되니, 마음의 기운은 날로 꺾이고 날로 위축되며 날로 비열해지고 날로 어두워져서 파리한 모습으로 열등하고 나약하며 메마르고 위축된다. 그 결과, 흠아비와 과부를 업신여기고 굳세고 강한 사람을 두려워하며 은덕을 저버리고 권세를 쫓아 마침내 임금을 잊고 국가를 저버리며 오랑캐에게 항복하여 목숨을 구걸한 뒤에야 그칠 것이다.<sup>36)</sup>

정약용은 본성의 윤리적 욕구를 따르느냐에 따라 달라지는 실존의 변화 과정을 두 가지 방향에서 기술하고 있다. 우선, 본성이 발현된 선한 마음을 저버리는 실천을 지속하면 마음의 기운이 꺾이고 시들게 된다. 마치 진흙을 좋아하는 연꽃의 성품을 외면해서 진흙으로 기르지 않으면 연꽃이 시들어 버리듯이, 주체적인 선택의 자리에서 부끄러운 일을 저지르면 결국 나약하고 비루한 존재가 된다. 부귀(富貴)나 빈천(貧賤), 위협과 무력 등의 외적인 조건에 휘둘리지 않는 대장부(大丈夫)와 달리, 본성의 욕구를 외면해서 위축된 자아는 당당한 윤리성이 결여되어 비루하게 사는 것이다. 사회적 약자를 무시하고 강자를 두려워하며 권세를 쫓고 국가를 배신하는 등의 사례가 이에 해당한다. 정약용은 심지어 “이익으로 유혹하면 개나 돼지처럼 끌려 다니고 위협으로 겁을 주면 여우나 토끼처럼 엮드려 지내다 초췌하게 시들면서 쓸쓸히 죽어간다.”<sup>37)</sup>고 신랄하게 비판한다. 윤리적 본성의 욕구를 억압하면, 결국 일탈적이고 비윤리적인 자기 상실로 이어지는 것이다.

반대로 진흙을 좋아하는 연꽃의 성품에 따라 진흙으로 기르면 연꽃이 무성하게 자

34) 이성적 판단의 진위를 증시하는 마테오 리치의 ‘이성주의적 자유의지론’과 대비해서 다산이 강조하는 자유의지를 본성에 충실하려는 ‘수양론적 자유의지론’으로 표현할 수 있다. 백민정, “다산 심성론의 도덕감정과 자유의지에 관한 문제”, 『한국실학연구』14, 한국실학회, 2007, 432쪽 참조.

35) 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. 『心經密驗』 2:29

36) 今日行一善事, 明日行一義舉, 積善集義, 以養心性, 則心氣日舒日泰日廣日胖, 浩浩然剛毅正直. 富貴不能淫, 貧賤不能移, 威武不能屈, 所謂直養而無害, 則塞乎天地之間也. 【孟子浩氣之意.】 今日行一負心事, 明日行一愧心事, 心覺忤怩, 而強顏以壓之, 心實沮喪, 而遁辭以文之. 積殃集咎, 以殘心性, 則心氣日摧日蹙日鄙日昏, 惛惛然劣弱枯瘠. 厥效則侮鰥寡而畏強禦, 背恩德而趨權勢, 卒至於忘君負國, 降虜丐命而後已焉. 『梅氏書平』 『閻氏古文疏證抄』 4:24

37) 誘之以利則如犬豕之就牽, 怖之以威則如狐兔之屈伏, 惛惛枯萎, 索然以就死. 『心經密驗』 2:27

라듯이, 마음의 본성과 주체적인 선의 실천은 상호 순환적인 확장의 관계를 형성한다. 다시 말해 선을 실천하려면 선을 좋아하는 본성의 욕구가 발현되어야 하고, 권형의 자리에서 수양 주체가 강인한 의지로 선을 실천하면 본성의 욕구가 충족되어 반대로 마음의 본성을 길러주는 것이다. 선의 지속적인 실천을 통해 영양분을 공급받은 마음의 기운은 나날이 넉넉해지고 커져서 맹자가 말하는 ‘호연지기(浩然之氣)’, 곧 천지로 확장된 윤리적 주체에 도달하게 된다.<sup>38)</sup> 다산의 호연지기는 ‘주관—객관’의 이분법을 초월하여 우주 만물과 일체를 이루는 신비한 합일의 경지가 아니다. 그것은 구체적인 ‘나—너’의 관계에서 요청되는 천명의 욕구를 충족함으로써 사회적 자의식을 가진 ‘나’가 자신의 고유성을 유지한 채 도달하는 윤리적 인격의 상태를 나타낸다.

정약용의 성인관은 기존의 성리학이나 일본의 고학(古學)과 구별되는 고유성을 보여준다. 성리학의 성인은 이치와 하나가 되어 의식적으로 사유하지도 힘쓰지도 않는다. 다시 말해 단지 저절로 그러한 자연(自然)의 이치에 따라, 곧 의식적인 사유와 반성, 노력이 부재한 궁극적인 자발성에 따라 살아간다. 정약용에게 이런 성인은 무한히 반복될 수 있는 이치의 현현이자 계기에 불과하다. 따라서 성리학의 성인은 역사적 실존의 고유성이 간파되고 초시간적인 본질로 환원된다. 반면, 고학의 요구 소라이는 성리학의 송유(宋儒)가 예악으로 대변되는 성인의 도를 알지도 못하면서 곧바로 성인을 배우려 했으며, 그들이 오직 마음에서 구하려는 학설은 자의적이라고 비판한다.<sup>39)</sup> 그에 따르면, 성인은 객관적인 예악(禮樂)을 제작한 초월적인 존재로서 학습을 통해 도달할 수 없다. 다시 말해 실존적 모범으로 반복할 수 없는 절대 타자와의 관계처럼 나—성인 사이에는 메울 수 없는 존재론적 간극이 있는 것이다.

정약용의 관점에는 인간의 삶에 개체적인 자의식이나 허물을 벗어난 완전한 인격의 실존은 있을 수 없다. 육체의 실존적 조건을 폐기할 수 없는 한 성인이라도 허물을 만들지 않을 수 없기 때문이다. 다만 성인은 자신의 잘못으로 허물을 만들었다는 반성적인 뉘우침을 통해 허물을 반복하지 않을 뿐이다. 성인도 죽는 날까지 ‘하늘—나’의 관계에서 주어지는 천명을 ‘나—남’의 교제 속에서 실존적 긴장과 반성적 사유를 통해 선택하여 매번 실천해야 하는 것이다. 이러한 지속적인 성찰은 ‘나—남’이 일대일 관계가 죽을 때까지 이어진다는 실존적 사실, 그리고 신체적 유한성으로 허물을 지을 수밖에 없는 윤리적 나약함에 대한 인식에서 나온다. 정약용의 성인은 ‘나—남’의 윤리적 관계와 ‘하늘—나’의 종교적 관계에서 죄를 지을 수 있다는 두려움과 긴장을 매 순간 유지하고 자신의 허물을 정직하게 뉘우치는 실존적 인격이다.

## 5.

전체적으로 보면, 정약용의 수양론은 ‘하늘—나’의 신앙적인 신독(愼獨)과 ‘나—남’의 주체적인 서(恕)가 상호 연관됨으로써 종교적 지평과 윤리적 지평이 연속적인 구조를 갖는다. 우선, 정약용의 하늘은 이성적인 증명도 신비한 합일도 아닌 내면의 윤리적 대화를 통해 접근할 수 있는 범재신론적인 인격신이다. 천명=도심을 매개로 하늘과 맺는 단독적이고 지속적이며 인격적인 소통의 관계는 초월적인 상제의 부활 보다 다산 수양론의 고유성을 잘 보여준다. 이러한 새로운 신관에 기초해서 다산은 내성적인 성리학이나 제도적인 고학(古學)과 달리 신앙적인 신독론을 제시한 것이다. 그리고 신앙적인 신독이 가능하게 만드는 실존적 중심성 또는 진실성은 바로 ‘나—남’의 교제에서 작동하는 서(恕)의 필요조건이 된다. 반면, 윤리적 욕구의 동일성에 기초해서 ‘나—남’의 윤리적 관계를 맺게 하는 주체적인 서는 내면의 분열과 자기 극복[克己]의 과정을 포함한다는 점에서 다산 특유의 시각을 보여준다. 곧 정약용은 서를 단지 타자에 대한 동정적인 용서나 추상적인 원리가 아니라 실천적인 의지의 차원에서 새롭게 정의한다.

‘본성—권형—행사’라는 심성 구조의 관점에서 보면, 우선 정약용은 유교 정통의 ‘성선(性善)’의 테마를 윤리적 욕구로 새롭게 정의함으로써 성리학의 형이상학적인 인성론이나 서학의 이성주의적 인성론을 극복하고자 하였다. 그리고 신독이나 서의 수양 주체는 ‘도심—인심’, ‘천리—사욕’의 이원적인 대립 속에서 유동적인 선택과 결단을 통해 윤리적 책임을 지는 권형의 자리에 배속된다. 사람의 윤리적 가치를 선천적인 감정이나 형이상학적인 실체가 아니라 권형이라는 유동적인 실천 의지에서 찾았다는 점이 정약용 심성론의 중요한 고유성이다. 행사라는 신체적 유한성의 측면에 주목한 다산은 성인을 형이상학적 원리의 현현도, 모방할 수 없는 제도의 창조자도 아닌 자신의 허물을 정직하게 뉘우치는 실존적 인격으로 규정한다. 이러한 성인관은 ‘나도 한 사람, 그이도 한 사람’이라는 보편적인 실존적 정황에 대한 통찰과 연관된다. 정약용의 입장에서 보면, 사람은 누구나 죽을 때까지 타자와 맺는 관계 속에서 천명을 전제하는 내면의 분열과 주체적인 선택, 윤리적 잘못과 반성을 하지 않을 수 없기 때문이다.

— 終 —

38) 정약용은 의로움의 실천을 호연지기를 만드는 근본으로 여긴 맹자와 대비하여 호흡 등을 통해 기를 기르는 양기(養氣)로 의로움을 행하는 보조로 여긴 주희의 입장을 전도된 것이라고 비판한다.

孟子以集義爲生氣之本，而朱子以養氣爲行義之助。其先後本末，似顛倒也。『孟子要義』 1:19

39) 宋儒之不知學聖人之道，而直欲學聖人也 … 又其專求諸心 … 皆杜撰妄說。『辨名』「恭敬莊愼獨六則」