■ 민족문화연구 제84호(2019.08.31), 고려대 민족문화연구원, pp.413-446.
http://doi.org/10.17948/kcs.2019..84.413

다산 정약용의 ‘천리(天理)’ 관념*

임부연(林富淵)**

목 차

1. 상제와 천리의 문제
2. 마음과 천리의 관계
3. 천리의 공부와 궁리의 의미
4. 교제의 본분과 원망의 천리
5. 상제의 시선과 천리의 인륜성

국문초록

본 논문에서는 궁극 실재를 ‘이치[理]’에서 ‘상제(上帝)’로 전환시킨 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762-1836)의 ‘천리(天理)’ 관념을 분석하였다. 우선, 다산은 선을 좋아하는 윤리적 욕구로 본성을 정의함으로써 영체(靈體)의 마음과 천리 사이에 자연적이고 필연적인 욕구의 관계를 제시하였다. 그는 우주적 본체인 천리나 덕이 형이상학적 본성, 곧 성리(性理)로 내재한다는 도학-성리학의 관점을 거부하면서 동시에 선행(善行)의 가능성을 심성(心性)에서 찾는 맹자의 전통을 계승하였다. 둘째, 인심(人心)과 도심(道心), 천리(天理)와 인욕(人欲)의 대립을 인간 실존의 기본 조건으로 인식한 정약용은 도심을 ‘천명(天命)’으로 자각하였으며 격물(格物)과 궁리(窮理)를 인륜적 실천의 문제로

* 이 논문은 2016년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2016S1A5B5A07920401).
** 서울대 종교학과 강사.

귀결시켰다. 특히 다산에게 천리에 순응하는 공부의 과제는 순선(純善)한 성리(性理)의 발현이 아니라 '도심이 곧 천명'이라는 영성적 자각(spiritual awareness)에 기초한다. 다산에게 선을 좋아하는 본성의 발현인 도심은 초월적인 권위를 수반하는 상제의 천명이기 때문이다. 셋째, 다산은 인(仁)을 인륜적 본분을 다하는 주체적인 실천으로 새롭게 정의하고, 자신의 본분을 다해도 타인의 인륜적 호응을 얻지 못해서 생기는 '원망[怨]'을 천리로 제시함으로써 인륜의 타자성이라는 새로운 의미를 부가하였다. 결론적으로 정약용의 사상 속에서 천리는 우주 만물의 근원이나 마음의 본체라는 지위를 상실하였지만 궁극 실재인 상제 아래에서 최고의 도덕 원칙이자 도덕적 인륜 질서의 근거로서 지속되었다.

주제어: 천리(天理), 상제(上帝), 교제(交際), 도심(道心), 천명(天命), 인륜(人倫), 원망[怨].

1. 상제와 천리의 문제

조선후기의 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762-1836)은 도학(道學)-성리학(性理學)의 궁극 실재(Ultimate Reality)였던 '이치[理]' 대신 고대유교의 '상제(上帝)'에 대한 믿음에 기초하여 도덕적 선행(善行)을 추구하였다. 비인격적인 '이치'는 지각과 위능(威能)이 없어서 선행을 감독하는 계신(戒愼)과 공구(恐懼)의 존재가 될 수 없다고 생각되었기 때문이다. 이치를 궁극 실재로 설정하면 위선을 떨며 군자 행세를 해도 발각되지 않고 명성을 얻을 수 있지만 보이지도 들리지도 않는 상제가 임하고 있음을 알면 감히 악행(惡行)을 저지를 수 없게 된다.[1] 주지하다시피 원래 주자(朱子, 1130-1200)가 집대성한 성리학 체계에서는 우주 만물의 근원을 '태극(太極)' 곧 '이치'로 제시한 『태극도설(太極圖說)』의 논리에 따라 태극의 이치와 음양오행(陰陽五行)의 '기운[氣]'이 결합하여 우주의 만물이 생성되고 개체 속에 우주적 이치가 본성으로 내재한다고 보았다. 곧 천지에 유행(流行)하는 "천리(天理)"가 개체의 본성으로 내재되어 "성리(性理)"를 형성한다는 것이다. 이런 의미에서 만물의 존재론적 근

1) 丁若鏞, 『中庸自箴』 卷六, 與猶堂全書 제6책, 233면. 본 논문에서 인용하는 『與猶堂全書』는 茶山學術文化財團에서 총 37책으로 발간한 『定本 與猶堂全書』(2012)를 가리키며 다산 정약용의 저서인 경우 저자명을 생략하고 『與猶堂全書』 책명의 표기는 『定本』으로 약칭함.

원이자 형이상학적 본체가 되는 '이치'는 초월과 내재의 양면성을 갖게 되며, 자연의 법칙[物理]이자 동시에 윤리(倫理)로서 연속성을 갖는다. 하지만 다산은 순선(純善)한 본성[=이치]이 마음의 본체가 되는 성리학적 내재주의가 인간의 도덕적 실천을 추동하는 힘을 상실했다고 생각하고 상제의 초월적 권위를 활용하는 새로운 길을 모색하였다.

청년시절 정약용은 명나라에 가톨릭을 전파한 예수회(Jesuit) 선교사 마테오 리치(Mateo Ricci, 1552-1610)의 『천주실의(天主實義)』에 크게 영향을 받아 성리학의 '태극-이치' 대신 고대유교의 초월적 주재자인 '상제'를 부활시켰다. 마테오 리치는 가톨릭의 '천주[天主=Deus]'와 유교 경전의 '상제'를 동일시하여 천주교와 유교의 근원적 일치를 주장하였다.[2] 특히 '자립자(自立者)'인 실체와 '의뢰자(依賴者)'인 속성을 구분하는 아리스토텔리스(Aristoteles, BCE 384-BCE 322)의 범주론에 따라 비인격적 속성에 불과한 이치는 동식물과 인간 등 감각과 이성의 능력을 가진 자립적인 만물의 존재론적 근원이 될 수 없다고 주장되었다.[3] 다산은 자립적인 실체와 의존적인 속성을 구분한 마테오 리치의 논리를 이치와 기운의 개념에 적용하였다. 일찍이 정조(正祖, 1776-1800)가 조선성리학의 중심 주제였던 '이발(理發)'과 '기발(氣發)'의 논의에 대해 질문하였다. 이때 정약용은 스스로 존재하는 기운과 다른 존재에 의지하는 이치를 구분하는 논리로 퇴계 이황(退溪 李滉, 1501-1570)이 주장한 '이발'은 불가하고 '발동하는 것은 기운이요 발동하는 근거는 이치'라고 말한 율곡 이이(栗谷 李珥, 1536-1584)의 설이 정확하다고 평가하였다.[4] 다산의 이러한 평가에는 이치의 존재론적 근원성을 부정하는 마테오 리치의 관점이 반영되어 있다.

이치의 궁극적 실재성을 부정한 다산은 유교 전통의 '상제'를 새롭게 부활시켰으니, 상제는 하늘・땅・신・사람의 밖에서 이들을 조화(造化)・재제(宰制)・안양(安養)하는 영명(靈明)한 인격의 주재자로 재정의 된다.[5] 우주 만물

2) 마테오 리치, 『天主實義』, 송영배 외 옮김, 서울대 출판부, 2001, 100-101면.
3) 같은 책, 85-88면.
4) 「朱子序」, 『中庸講義補』, 定本 제6책, 395-396면.
5) 『春秋考徵』 四, 定本 제14책, 301면.

의 조화자이자 주재자로 새롭게 정의된 상제는 이기론(理氣論)으로 분해될 수 없는 초월적 인격신이다. 상제는 지각과 인식의 능력이 있어서 비인격적인 이치가 아니고 형체가 없으므로 물질적인 기운이 아니기 때문이다. 원래 도학-성리학은 상제에 대한 경외(敬畏)의 공부를 말하면서도 태극-이치의 비인격적 원리를 더 중시하였다. 하지만 정약용에게 태극은 성리학에서 말하듯이 무형(無形)의 이치와 동일하지 않으며 단지 천지가 분화되기 이전에 유형(有形)의 시작이자 음양의 배태(胚胎)이며 만물의 태초(太初)일 뿐이다. 곧 천지가 분화되고 만물이 형성되기 이전 물질적 혼돈의 원천이 바로 태극이다.[6] 따라서 태극 역시 상제가 만물을 조화시키는 기본 물질의 위상을 가질 뿐 존재론적 근원이나 주재자의 지위를 갖지 못한다. 그에게 '이치'는 원래 자연 사물의 패턴인 맥리(脈理), 인간 사회의 질서 있는 행위인 치리(治理) 혹은 법리(法理)일 뿐이었다.[7] 이와 같이 다산은 태극-이치의 존재론적 연속성을 부정하고 상제의 초월적 위상을 강조하였다.

따라서 기존의 연구에서는 다산학(茶山學)의 성격을 논할 때 '이치에서 상제로의 전환'이라는 각도에서 접근하여 성리학과의 차별성을 충분히 밝혔다.[8] 다만 궁극 실재에서 정약용의 '상제(上帝)'가 성리학의 '이치[理]'를 대체했다는 사실이 곧바로 '이치' 관념의 폐기를 의미하지는 않는다. 상제 중심으로 새롭게 구성된 사유체계 속에서도 이치의 관념이 여전히 공존하기 때문이다. 예를 들어 『역경(易經)』에서는 "궁리진성(窮理盡性)"을 말하고 『맹자(孟子)』에서는 '마음이 기뻐하는 이의(理義)'를 말하고 있으니, 유교 전통에서 '이치'라는 관념은 경전의 근거를 갖고 있다. 다만 중심과 주변의 위상으로 구분한다면, 성리학에서는 비인격적인 궁극 실재인 이치가 중심을 차지하고 인격적인 주재자인 상제가 주변부로 밀려나 잔존한 반면 다산의 사유체계 속에서는

6) 『易學緖言』 卷三, 定本 제17책, 178면.
7) 『孟子要義』 卷二, 定本 제7책, 202면.
8) '이치에서 상제로의 전환'을 분석한 대표적인 연구 성과로는 다음의 저서와 논문 등을 들 수 있다. 琴章泰, 『朝鮮後期 儒敎와 西學』, 서울대 출판부, 2003; 박종천, 『다산 정약용의 의례이론』, 신구문화사, 2008; 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 심산, 2012; 성태용, 「茶山 哲學에 있어서 啓示 없는 上帝」, 『茶山學』 제5호, 茶山學術文化財團, 2004; 정순우, 「茶山에 있어서의 天과 上帝」, 『茶山學』 제9호, 茶山學術文化財團, 2006.

상제가 중심을 차지하고 이치가 주변부로 밀려나 있다고 볼 수 있다. 따라서 비록 다산이 형이상학적 본체의 지위를 박탈한다 하더라도 이치의 의미 자체를 부정할 수는 없으며, 특히 '천리(天理)' 관념은 중요한 위상을 유지하였다.

> 날이 밝기 전에 일어나서 촛불을 밝히고 세수하며 옷을 단정히 입고 띠를 두른 후 조용히 앉아서 정신을 함양한다. 얼마쯤 있다가 생각을 풀어내어 오늘 해야 할 일들의 순서를 정한다. 제일 먼저 무슨 공문을 처리하고, 다음에는 무슨 명령을 내릴 것인가를 마음속에 분명히 해야 한다. 그리고 나서는 제일 먼저 할 일을 잘 처리할 방법을 생각하고, 다음 할 일을 잘 처리할 방법을 생각하되, 사욕(私欲)을 끊어버리고 하나같이 천리(天理)를 따르도록 힘써야 한다.[9]

호남(湖南)에서 유배(流配) 생활하는 도중 정약용은 관리들에게 부당한 수탈과 착취를 당하는 백성들을 구제하려는 마음으로 『목민심서(牧民心書)』를 지었다. 이 책의 「율기(律己)」 편에서는 지방의 수령이 자신을 윤리적으로 규율하는 실천지침이 제시되고 있는데, 경건한 자세로 하루를 시작하는 목민관의 아침을 생생하게 묘사하고 있다. 여기서 해가 뜨기 전에 일어나 의관을 정제하고 자신의 마음을 함양하는 몸가짐은 종교적인 수도자의 모습을 연상시킨다. 더구나 마음속에서 당일 처리할 업무의 순서와 처리 방법을 생각할 때조차도 사욕을 끊고 천리를 따라야 한다는 주문은 마음의 미세한 싹에서부터 사욕을 제거하려는 윤리적 엄숙주의를 보여준다. 이러한 엄숙주의는 천리(天理)와 인욕(人欲)의 대립이라는 도학-성리학의 기본 구도를 전제하고 있다. 이와 같이 지방의 목민관이 백성을 위해 일을 처리하는 기본 원칙으로 천리가 제시된 사실에서 알 수 있듯이 다산은 천리 관념을 중시하였다.

따라서 '천리'라는 관념은 다산학과 성리학의 단절과 연속의 양면성을 동시에 보여준다. 곧 이치 대신 상제를 궁극 실재로 제시한 점에서는 단절이 있지만 보편적인 윤리의 원칙으로 천리를 유지했다는 점에서는 연속성이 있다. 예를 들어 정약용은 "천리(天理)와 인정(人情)은 고금(古今)에 다르지 않

9) 『牧民心書』 卷一, 定本 제27책, 54면. "未明而起, 明燭盥洗, 整衣束帶, 默然危坐, 涵養神氣. 少頃, 乃繹思慮, 取今日當行之務, 先定先後次第. 首治某牒, 次發某令, 皆歷然在心. 乃取第一件, 思其善處, 次取第二件, 思其善處, 務絶私欲, 一循天理."

다."[10]고 하여 시공(時空)의 조건을 초월하는 천리의 보편성을 강조하였다. 이런 의미에서 다산학의 구조 속에서 천리의 관념이 어떠한 형태로 유지되었는지에 대한 학문적인 검토가 필요하다. 과문(寡聞)한지 모르지만 기존의 연구에서 '천리'의 문제에 주목해서 다산학을 전반적으로 검토한 경우가 없는 듯하다. 본 논문에서는 천리의 관념이 심성론과 공부론, 그리고 인간 관계론에서 어떠한 의미와 위상을 갖는지 검토하고자 한다. 우선, 성리학에서는 천리의 내재인 성리가 마음의 본체라는 형이상학적인 지위를 가졌는데 이러한 형이상학적 색채를 비판한 다산학에서 심성과 천리의 관계가 어떻게 변화하였는지 검토하고자 한다. 둘째, 공부의 영역에서 천리를 보존하거나 준수하는 공부와 이치를 궁구하는 궁리의 의미에 어떠한 변화가 있는지 살펴볼 것이다. 마지막으로 상제의 초월적 시선과 함께 천리와 인욕의 대립이 작동하는 사람 사이의 교제에 주목하여 그 직분을 다하는 인(仁)의 덕과 타인의 외면에 반응하는 원망의 감정이 천리와 어떠한 관계인지 파악하고자 한다.

2. 마음과 천리의 관계

다산 정약용이 도학-성리학의 전통을 벗어나 독자적인 인간관을 구성하기 위해서는 마음에 대한 새로운 이해가 필요했다. 우주 만물 가운데 사람이 사람인 까닭은 생각의 주체인 마음에 달려 있기 때문이다. 그는 우선 마음에 해당하는 한자 '심(心)'의 의미를 세 가지로 분류하였으니, 곧 첫째는 오장(五臟)의 하나인 심장(心臟)이고 둘째는 영명(靈明)의 본체(本體)인 마음이며 셋째는 본체의 마음이 발동한 현상적 마음의 양상들이다. 이러한 분류에서 심장은 기운[氣]이라 할 수 있으나 나머지 마음은 물질적인 기운이라고 말할 수 없다. 영명의 마음을 기운이라고 할 경우 성리학의 핵심 명제인 '심통성정(心統性情)'이 '기통이기(氣統理氣)'가 되기 때문이다.[11] 물론 다산은 근본적으로 성리학적 이기론(理氣論)으로 사람의 마음을 설명할 수 없다고 보았다. 영명의 마음

10) 『尙書古訓』 卷四, 定本 제12책, 36면.
11) 「答李汝弘【載毅】」, 『文集』 卷十九, 定本 제4책, 145면.

은 유형의 물질적 기운이 아닐 뿐만 아니라 지각과 인식의 능력이 결여된 비인격적인 이치도 아니기 때문이다. 그에게 상제로부터 영명의 마음을 부여받은 인간은 생존의 본능으로 살아가는 만물을 초월해서 그들을 향유하고 이용할 권리를 가진다.[12] 따라서 보편적인 이치나 기운에 기초해서 우주 만물의 존재론적 통일성(ontological unity)이나 우주론적 연속성(cosmological continuity)을 주장하는 이기론적 세계관이나 인간관은 자연스럽게 부정된다.

> ○ 총괄하면, 영체(靈體) 안에는 세 가지 이치가 있다. 그 본성을 말하면, 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하니 이것은 맹자가 말하는 "성선(性善)"이다. 그 권형(權衡)을 말하면, 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있으니, 이것은 고자(告子)의 "소용돌이 물"의 깨우침과 양웅(揚雄)의 "선과 악이 섞여 있다"는 설이 지어진 까닭이다. 그 행사를 말하면, 선은 어렵고 악은 쉬우니, 이것은 순경(荀卿)의 "성악(性惡)"설이 지어진 까닭이다. 순경과 양웅은 본성이란 글자를 인식하는 것이 본래 잘못되어 그 설이 어긋난 것이지 우리 사람의 영체 안에 이러한 세 가지 이치가 없는 것은 아니다. ○ 하늘은 사람에게 이미 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있는 권형을 주고서, 그 아래에는 또 선하기는 어렵고 악하기는 쉬운 몸을 주었으며 그 위로는 또 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는 본성을 주었다.[13]

정약용은 인간의 마음을 '영체(靈體)', 곧 상제로부터 받은 '영명의 본체'로 새롭게 정의하고 그 요소를 '본성[性]'-'권형(權衡)'-'행사(行事)'의 세 차원으로 제시한 '영체학(靈體學)'을 새롭게 구성하였다. 곧 선을 좋아하고 악을 미워하는 윤리적 욕구인 '본성', 선과 악의 가능성을 모두 가진 자유의지(free will)에 해당하는 '권형', 그리고 선을 하기는 어렵고 악을 저지르기는 쉬운 신체적 실천의 '행사'가 그것이다. 이러한 마음의 구성요소는 인간이 선을 좋아하는 본성을 가지고 있어도 일상생활에서 내면의 분열과 갈등을 겪고 또 선을 선택하는 마음을 가져도 실제 몸으로 실천하기 어려운 삶의 현실을 반

12) 『中庸講義補』, 定本 제6책, 284면.

13) 『心經密驗』, 定本 제6책, 199면. "○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, 此告子湍水之喩, 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. ○天旣予人以可善可惡之權衡. 於是就其下面, 又予之以難善易惡之具, 就其上面, 又予之以樂善恥惡之性."

영한다. 이 세 가지 구성요소는 신체와 영체의 관계라는 각도에서 이해할 수 있다. 곧 맹자의 '성선'은 영체의 순수한 윤리적 욕구를, 고자와 양웅의 '권형'은 선과 악이 아직 결정되지 않은 신체와 영체의 교전(交戰)의 상황을, 순자의 '성악'은 영체의 본성이 신체로 인해 무너진 윤리적 일탈의 상황을 가리킨다. 따라서 인간의 실존에는 비록 이 세 가지가 모두 포함되지만 다산이 생각하는 영체의 본성은 유교의 정종(正宗)인 맹자와 마찬가지로 '성선'이다.

맹자가 신체의 욕구를 통해 성선의 의리를 제시하였다고 생각한 정약용은 본성을 마음이 가진 '기호(嗜好)'의 욕구로 규정하였다. 곧 입과 맛, 귀와 소리, 눈과 색깔의 관계처럼 본성과 선은 자연적이고 필연적인 기호의 관계를 형성한다고 보았다.[14] 이와 같이 '성선(性善)'을 '호선(好善)'으로 독해함으로써 본성은 마음의 본체가 아니라 선을 좋아하는 마음의 본질적 욕구로 새롭게 정의되었다. 주지하다시피 주자(朱子)의 성리학에서는 마음을 본체인 본성과 작용인 감정으로 구분하였으니, 출생할 때 받은 본성은 천리(天理)로서 마음의 본체라는 형이상학적인 지위를 가졌다.[15] 따라서 도학-성리학에서는 '천리(天理)'가 순선(純善)한 '성리(性理)'의 본체로 내재되어 '기운' 또는 '이치와 기운의 결합'으로 규정되는 '마음'보다 존재론적으로 우월한 위상을 가진다. 다산에 따르면, 성리학의 형이상학적 본성론은 두 가지 문제를 갖는다. 우선, 우주 만물이 보편의 이치, 곧 '본연의 본성[本然之性]'을 동일하게 갖는다고 생각하면 동식물과 구별되는 인간의 고유한 가치를 제시하지 못한다. 마치 동일한 물과 차등적인 그릇의 관계처럼 개체의 대소(大小)와 존비(尊卑)의 차등은 오직 기질의 청탁(淸濁)과 편정(偏正)의 조건으로 환원되어 인성(人性)과 수성(獸性)이 뒤섞이기 때문이다.[16] 둘째, 천명(天命)의 본성을 이치의 내재인 '본연'의 본성으로 해석하면 만물의 존재론적 근원인 상제가 망각된다. 본성의 이치는 스스로 그러한 '자연(自然)', 곧 별도로 존재의 근원이 필요 없는 본연의 의미를 함축하기 때문이다.[17] 다산은 '본연'의 관념이 무시

14) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 90-91면.
15) 朱子, 『孟子集註』 告子 上. "性者, 人生所稟之天理也."; 公孫丑 上. "人之性情, 心之體用."
16) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 145면.
17) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 127면.

무종(無始無終)을 내세우는 불교에서 유래했다고 비판하고 천명(天命)의 본성이 상제의 하늘을 존재의 근원으로 삼는다고 강조하였다.[18] 곧 마음의 윤리적 기호인 본성은 상제에 근원을 두는 천명으로서 초월적 권위를 갖는다.

정약용이 도학-성리학의 '성즉리(性卽理)'의 테제를 부정하였지만 본래적인 의미의 성리학을 제시하여 본성과 이치의 관념을 중시하였다. 그에 따르면, 본래의 성리학은 도(道)를 알고 자기를 인식하여 '천형(踐形)'에 힘쓰는 학문으로서 궁리(窮理)와 진성(盡性), 지성(知性)과 지천(知天) 등을 말한 『역경』과 『중용(中庸)』, 그리고 『맹자』에 연원을 둔다. 이러한 성리학을 하는 사람들은 본성과 이치의 근원이 '하늘'이고 인륜이 보편적인 도리[達道]가 됨을 알아서 효제(孝弟)와 충신(忠信)을 사천(事天)의 근본으로 삼고 예악(禮樂)과 형정(刑政)을 치인(治人) 도구로 삼으며 성의(誠意)와 정심(正心)을 하늘과 사람을 잇는 지도리로 삼았다.[19] 본래의 성리학에 따르면 본성과 이치의 근원은 초월적 인격의 주재자인 상제가 된다. 다산 역시 상제로부터 유래하는 본성과 이치를 중시하였으며, 개체의 본성과 보편적 당위의 이치는 '인륜'을 매개로 연결된다. 따라서 인륜의 보편적인 도리를 현실에서 실현하기 위해 수직적인 차원에서는 효제와 충신의 실천과 성의와 정심의 공부가, 수평적인 차원에서는 예악과 형정의 정치적 도구가 제시되었다. 하지만 도학-성리학을 하는 조선의 지식인들은 번쇄한 개념 논쟁이나 당파싸움에 몰두하고 소위 '산림(山林)'을 자처하면서 국가의 실무(實務)를 외면하였다.[20] 다산은 이와 같이 본래의 성리학에서 벗어난 조선의 성리학자들을 무능력하고 위선적인 지식인들로 비판하였다.

정약용은 조선의 성리학자들이 인륜적 실천이나 정치적 실무를 외면하는 배경에 도학-성리학의 내성적 경향이 있다고 진단하였다. 도학-성리학에서는 천리(天理)의 내재인 성리(性理)의 내용을 인의예지신(仁義禮智信)이라는 오상(五常)의 덕으로 제시하였다. 다산은 이처럼 인의의 도덕을 형이상의 성리로 환원하는 관점이 자기 내면에만 몰두하는 내성적 경향을 낳았다고 판단하였

18) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 95면.
19) 「五學論」, 『文集』 卷11, 定本 제2책, 295-296면.
20) 「五學論」, 『文集』 卷11, 定本 제2책, 296-298면.

다. 예를 들어 그는 “인의예지(仁義禮智)를 본심(本心)의 온전한 덕이라고 여길 줄 알면 사람의 직분과 학업은 단지 마땅히 벽을 향해 앉아 마음을 관찰하고 마음의 빛을 돌려 자신을 비추어 이 심체를 허명(虛明)하고 통철(洞澈)하게 만들기를 마치 인의예지의 네 낟알이 어슴푸레 나의 함양을 받는 것처럼 해야 할 뿐이다. 이것이 어찌 옛 성인이 힘쓰던 공부이겠는가?”라고 반문하였다.[21] 곧 인의예지의 덕을 천리의 내재인 성리나 본심으로 심성화(心性化)시키면 자연스럽게 일상의 실천이나 정치적 실무를 외면한 채 성리학이 중시한 소위 ‘미발함양(未發涵養)’에 빠진다는 것이다. 다만 다산이 인의예지의 사덕(四德)을 복숭아씨나 살구씨처럼 마음속에 숨어있는 가시적인 낟알처럼 비유해서 비판한 것[22]은 문제가 있다. 성리학에서 말하는 성리로서의 인의예지는 무형(無形)의 도리로서 볼 수 있는 실체가 아니기 때문이다.

정약용은 덕을 형이상학적 성리가 아니라 본성과 행위의 주체적인 결합으로 생각하였다.[23] 곧 덕을 ‘덕성(德性)’이 아니라 ‘덕행(德行)’으로 접근하였다. 따라서 인의예지라는 ‘사덕(四德)’의 명칭 역시 본성의 욕구에 따라 행사(行事)로 실천해야 비로소 성립한다.[24] 이와 같이 인의예지의 덕을 성리의 덕성이 아니라 행사의 덕행으로 전환시킨 다산의 관점은 조선의 정통 성리학자들이 쉽게 수용하기 어려운 내용이었다. 예를 들어 율곡학파에 속하는 문산 이재의(文山 李載毅, 1772-1839)는 맹자가 제시한 사단(四端)과 사덕(四德)의 관계를 논할 때 다산의 관점에 대해 3가지 의심을 제기하였다. 곧 첫째는 인의를 외재(外在)로 여겨 고자(告子)의 논의와 근접하지 않나 하는 의심이요, 둘째는 인의가 유형의 사물이 되어 본성에 붙일 수 없는 글자가 아닌가 하는 의심이요, 셋째는 사람과 사람의 교제에서 행사의 측면만 말하여 마음의 고유성과 무관한 것이 아닌가 하는 의심이 그것이다. 이러한 의심을 품고 있던 문산은 다산이 “인의예지의 이치가 어찌 안에 있는 이치가 아니겠는가? 다만 그 명칭은 밖에서 이루어질 뿐이다.”라고 한 말을 듣고서야 세 가지 의심이

21) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 69면.
22) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 68면.
23) 「原德」, 『文集』 卷十, 定本 제2책, 202면.
24) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 68면.

풀렸다고 고백하였다.[25] 원래 세 가지 의심은 사덕이 내재적 심성의 근거를 갖고 있느냐 하는 문제로 귀결되는데, 문산은 다산이 사덕을 내재의 이치로 말해서 의심이 풀렸다고 발언하였다. 하지만 사덕의 내재성 문제에 대해 다산은 두 사람의 입장을 다음과 같이 자세하게 구분하였다.

> 문산(文山)은 "인의예지의 명칭은 밖에서 이루어지지만 인의예지의 이치는 마음속에 구비되어 있다."라고 하였다. 다산(茶山)은 "인의예지의 명칭은 밖에서 이루어지지만 인의예지를 실행할 수 있는 가능성은 마음속에 구비되어 있다."라고 하였다.[26]

문산과 다산 모두 얼핏 보면 '사덕의 이치가 내면에 갖추어져 있고 사덕의 명칭은 외면에서 성립한다'는 소위 "내구외성(內具外成)"의 관점을 공유하고 있는 것처럼 보인다. 하지만 다산은 문산과 달리 사덕의 잠재적 가능성을 인정했을 뿐이다. 곧 문산은 여전히 사덕과 이치를 동일시하여 내재적 구비를 말하는 데 비해 다산은 사덕을 실행할 수 있는 잠재적 가능성의 구비를 주장하였을 뿐이다. 문산처럼 사덕의 성리가 내면에 구비되어 있다고 보면 사덕은 근본이 되고 사단은 말단이 된다. 이에 비해 다산처럼 사덕의 행사를 할 수 있는 가능성이 사단의 마음에 갖춰져 있다고 해석하면 사단이 근본이 되고 사덕은 말단이 된다. 원래 주자는 마음을 본체인 성리의 본성과 작용인 감정으로 나누는 체용(體用)의 구도를 따랐기 때문에 사단의 감정에서 '단'을 본성을 알게 해주는 실마리, 곧 '단서(端緖)'로 해석하였다.[27] 하지만 다산은 '단'을 안에서 나오는 실마리가 아니라 사덕의 '시작'으로 풀이하였다. 가령 처음 타는 불과 처음 흐르는 샘물을 확충하면 활활 타오르는 산이 되고 도도히 흐르는 강이 되듯이 측은(惻隱)의 마음을 확충하면 인(仁)으로 천하를 덮을 수 있다.[28] 다시 말해 사단은 주체적인 확충을 기다리는 덕의 시작이다.

---

25) 李載毅, 「茶山問答」, 『文山集』 卷十一. 정약용과 이재의가 서신을 주고받으며 맹자의 인성론에 대해 토론한 내용은 『茶山과 文山의 人性論爭』, 實是學舍經學硏究會 編譯, 한길사, 1996을 참조.

26) 「答李汝弘」, 『文集』 卷十九, 定本 제4책, 156면. "【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.'】"

27) 朱子, 『孟子集註』 公孫丑 上.

28) 『心經密驗』, 定本 제6책, 214면.

맹자는 일찍이 “인의예지는 밖에서 나에게 녹여 들어온 것이 아니라 내가 본래 갖고 있는 것인데 생각하지 않을 뿐이다.”라고 말했다.[29] 다산은 맹자가 말하는 사덕의 고유성을 사단의 마음으로 이해하고 “나의 내면에 있는 사심(四心)을 미루어서 외면에 있는 사덕을 이루는 것이지 외면에 있는 사덕을 끌어당겨 내면에 있는 사심을 발동하는 것이 아니다. (…) 여기서 네 마음은 인성의 고유한 바이며 네 덕은 네 마음을 확충한 결과라는 점을 알 수 있다.”라고 주장하였다.[30] 곧 그는 인성(人性)에 구비된 사단을 사덕의 시작으로 보고 이 사단의 마음을 확충하면 사덕의 행실이 된다고 생각하였다. 따라서 다산의 관점을 단순히 외면을 향해 나가기 때문에 맹자의 ‘인의내재(仁義內在)’와 어긋난다고 단정하기에는 무리가 있다.[31] 정약용은 선을 좋아하는 인성에서 발현된 사단의 마음으로 덕의 내재적 고유성을 해석했기 때문이다. 다시 말해 다산은 맹자가 말한 고유성이나 내재성을 이학(理學)처럼 사덕의 형이상학적 실체가 아니라 선을 좋아하는 인성의 욕구에서 찾았다.

> 여기서 말한 ‘이의(理義)’는 천리요 도의이다. 천리에 합치되는 것은 선한 일이 아님이 없고 도의에서 이루어진 것은 선한 행실이 아님이 없다. 선한 일과 선한 행실은 인심이 기뻐하는 것이다. 내 마음을 기쁘게 하는 것은 뭇 사람들의 마음을 기쁘게 하는 것이지 성인의 마음만 기쁘게 하는 것이 아니다. 하나의 선한 일을 행하면 도적도 또한 유쾌해지고 하나의 선한 행위를 닦으면 음탕한 부인도 기뻐하지 않음이 없다. 이치와 의리가 내 마음을 기쁘게 한다는 것은 이것을 말하는 것이 아닌가? (…) 천하에 가득한 사람들 가운데 오랑캐, 간사하고 음탕한 사람, 도적질하는 사람, 어리석은 사람을 모두 천명의 본성을 받은 것이 이미 동일하므로 그들이 이치를 기뻐하고 의리를 좋아하며 죄를 부끄러워하고 악을 부끄러워함도 모두 조금의 차이도 없다.[32]

---

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

30) 『孟子要義』 卷二, 定本 제7책, 196면. “非由外鑠我’者, 謂推我在內之四心, 以成在外之四德, 非挽在外之四德, 以發在內之四心也. (…) 是知四心者, 人性之所固有也, 四德者, 四心之所擴充也.”

31) 現代新儒家의 대표 학자 가운데 한 명인 李明輝는 사덕을 확충의 결과 곧 행사 이후에 성립한다고 해석하는 다산의 관점은 인의예지를 밖으로 밀고 나가기 때문에 맹자의 「仁義內在」 설과 어긋난다[牴牾]고 단정하였다. 李明輝, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 다산학술문화재단 제27회 다산학 국제학술회의 ‘맹자학과 다산 정약용’ 자료집, 2019년 4월 19-20일, 69면.

32) 『孟子要義』 卷二, 定本 제7책, 203면. “此云理義者, 天理也, 道義也. 合於天理者, 無非善事, 成於道義者,

맹자는 신체 기관의 욕구를 들어 마음의 윤리적인 욕구를 제시하고 "이의가 내 마음을 기쁘게 만드는 것은 고기가 내 입을 기쁘게 만드는 것과 같다."라고 말했는데[33], 정약용은 마음이 기뻐하는 '이의'를 천리와 도의로 풀이하였다. 여기서 천리와 도의는 보편적인 당위의 원칙으로서 의미상 동일하다. 다산에 따르면, 사람의 마음은 이 천리와 도의가 구체화된 선행(善行)과 선사(善事), 곧 선한 행사(行事)를 기뻐한다. 이와 같이 가시적인 신체 기관의 욕구를 통해 천리와 도의를 기뻐하는 마음의 욕구를 비유하였지만, 신체 기관과 그 욕구의 관계처럼 천리와 도의를 마음이라는 주체의 외부에 있는 객체[external object]로 보기는 어렵다. 도적이건 음탕한 부인이건 모든 사람이 공유하는 보편적인 이 마음은 선을 좋아하고 악을 미워하는 천명의 본성에서 유래하기 때문이다. 물론 마음이 천리와 도의를 좋아한다고 표현한 데서 알 수 있듯이 마음 자체를 천리나 도의와 곧바로 동일시할 수는 없다. 하지만 도덕적인 마음의 본성과 천리 사이에는 필연적이고 자연적인 욕구의 관계가 전제되어 있다. 정약용은 성리학처럼 순선(純善)한 성리로 내재되어 수동적 발현을 기다리는 천리를 벗어나 마음의 본성과 천리 사이에 역동적인 욕구의 관계를 새롭게 제시하였던 것이다.

3. 천리의 공부와 궁리의 의미

다산 정약용은 욕심이 없는 '무욕(無欲)'의 이념을 부정하였으니, 인간은 욕심에 기초해서 세상의 일을 만들어가는 존재이기 때문이다. 욕심이 없는 사람은 선과 악을 행할 수도 없고 문장을 짓지도 못하고 생산 활동을 하지도 못한 채 단지 세상에 버려진 물건처럼 보일 뿐이다.[34] 그리고 욕구의 주체인 마음은 근본적으로 '도의[義]'와 '이득[利]'이라는 상반된 방향을 향한다. 공자

無非善行. 善事・善行, 人心之所悅也. 悅我心者, 悅衆人之心, 非悅聖人之心也. 作一善事, 盜賊亦且愉快 修一善行, 淫婦莫不忻樂. 理義之悅我心, 非是之謂乎? 此心之同所悅, 如口舌之同所嗜, 耳目之同所好. 擧天下林林蔥蔥, 夷狄・蠻羌・奸淫・竊盜・下愚之人, 其受天命之性旣同, 則其悅理好義, 愧罪恥惡, 亦皆毫髮不差."

33) 『孟子』 告子 上. "理義之悅我心, 猶芻豢之悅我口."

34) 『心經密驗』, 定本 제6책, 220면.

는 일찍이 "군자는 도의에 밝고 소인은 이득에 밝다."[35]라고 말하여 인간의 기본 유형을 두 가지로 제시한 적이 있다. 다산 역시 영체의 마음에는 '원욕(願欲)'이 있어서 이득에 밝은 사람은 욕심이 이록(利祿)을 따라 재물을 위해 죽는 '탐부(貪夫)'가 되고 의리에 밝은 사람은 욕심이 도의(道義)를 따라 명분을 위해 죽는 '열사(烈士)'가 된다고 보았다.[36] 비록 욕구의 방향은 다르지만 인간은 자신의 욕구를 위해 생명을 버릴 수도 있는 존재이다. 다산은 인간을 몸[形]과 마음[神]의 결합체라고 보았으므로 상반된 욕구의 방향은 결국 마음의 분열로 연결된다. 곧 도의에 기초해서 발동하는 '도심(道心)'은 선과 악을 분별하고 선을 좋아하는 윤리적 욕구로서 살신성인(殺身成仁)에 이르게 하지만 신체의 형질에 기초해서 발동하는 '인심(人心)'은 선을 하기는 어렵고 악을 저지르기 쉽다.[37] 따라서 인간은 늘 인심과 도심의 분열과 대립 상황에서 선택할 수밖에 없다.

> 사람은 늘 두 상반되는 의지가 동시에 일어나는 것을 경험하는 존재다. 이 지점이 바로 사람과 귀신이 갈리는 관건이고 선과 악이 나뉘는 기미로서 인심과 도심이 교전을 하고 도의가 이길지 사욕이 이길지 판결이 나는 때이다. 사람이 이때 맹렬히 성찰하고 힘써 극복한다면 도리에 가까울 것이다. 하지 않아야 할 것과 하고자 하지 말 것은 도심에서 발하고 이는 천리다. 하지 않아야 할 것을 하고 하고자 하지 않아야 할 것을 하고자 하는 것은 인심에서 발하며 이는 사욕이다. 하지 않아야 할 것을 하지 않고 하고자 하지 말아야 할 것을 하고자 하지 않은 것은 인심을 제어하고 도심의 명령을 듣는 것이며, 이는 이른바 "자신을 이겨서 예법을 회복한다."라는 뜻이다. 이 장은 공자[孔]·안자[顔]·증자[曾]·자사[思]가 서로 전승하고 은밀히 준 요지이다.[38]

맹자는 "하지 않아야 할 것을 하지 말며, 하고자 하지 말아야 할 것을 하

35) 『論語』 里仁. "君子喩於義, 小人喩於利."
36) 『心經密驗』, 定本 제6책, 219-220면.
37) 『論語古今注』 卷九 陽貨, 定本 제9책 287면.
38) 『孟子要義』 卷二, 定本 제7책, 188-189면. "人恒有二志相反, 而一時並發者, 此乃人鬼之關, 善惡之幾. 人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決, 人能於是乎猛省而力克之, 則近道矣. 所不爲·所不欲, 是發於道心, 是天理也, 爲之·欲之, 是發於人心, 是私欲也. 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, 乃孔·顔·曾·思相傳密付之要旨也."

고자 하지 말아야 한다. 이렇게 할 뿐이다."[39]라고 말하였다. 정약용은 윤리 원칙상 해서는 안 되는 일을 하지 말라는 맹자의 가르침을 성현들이 전수한 핵심 메시지라고 해석하였다. 인간은 인심과 인욕에 빠지면 하지 않아야 할 것을 하려고 하고 하고자 하지 말아야 할 것을 하려는 일탈을 범한다. 따라서 인심과 인욕의 윤리적 일탈을 금지하는 성현의 가르침은 바로 천리를 추구하는 길이 된다. 이런 의미에서 공자의 '극기복례(克己復禮)'는 인심과 인욕에 빠진 자기를 이겨 도심과 천리의 예법으로 돌아가는 자기 극복의 메시지로 해석되었다. 다산은 인심과 도심, 천리와 인욕의 대립을 인간 실존의 기본 조건으로 여겼기 때문에 인심을 제어하고 도심의 명령을 들어야 한다고 주문하였다. 이러한 그의 생각은 도학-성리학의 집대성자인 주자가 제시한 인심도심설과 공명(共鳴)한다. 주자 역시 형기(形氣)의 사(私)에서 발생하는 인심과 성명(性命)의 정(正)에 연원하는 도심의 대립 속에서 천리의 공(公)인 도심이 항상 주재(主宰)가 되고 인심이 그 명령을 듣는 공부를 제시하였기 때문이다.[40] 비록 마음의 본체가 되는 '성리'나 우주 만물의 본체로서의 '천리' 관념을 수용하지 않았지만 다산은 주자가 제시한 인심과 도심, 천리와 인욕의 대립 구조를 계승하였던 것이다.

주자의 인심도심설에 공명한 다산은 조선성리학의 핵심 주제였던 퇴계 이황의 이발(理發)과 기발(氣發)의 논변 역시 인심과 도심, 천리와 인욕의 대립 구조로 이해하였다. 1784년 정조가 퇴계와 율곡의 사단칠정(四端七情) 논변에 대해 질문하였을 때, 사물을 실체와 속성으로 분류한 마테오 리치의 관점에 영향을 받은 다산은 기운이 자립적인 실체인 데 비해 이치는 의존적인 속성이므로 스스로 발동할 수 없다고 생각하였다. 그 결과 자연스럽게 '이발'을 주장한 퇴계가 아니라 '기발'만 인정하는 율곡의 관점에 동조하는 답변이 제출되었다. 하지만 정약용을 천주교로 인도했던 이벽(李檗, 1754-1785)은 퇴계의 이발을 부정하고 율곡의 기발만 인정한 다산의 답변이 잘못되었다고 비판하였다. 그는 퇴계가 말한 '이발'은 마음이 성령(性靈)에서 발동한 '도심'을,

39) 『孟子』 盡心 上. "無爲其所不爲, 無欲其所不欲, 如此而已矣."
40) 『中庸章句』 序.

‘기발’은 형구(形軀)에서 발동한 ‘인심’을 뜻하기 때문에 퇴계의 설이 매우 정밀한 데 비해 율곡의 설은 따를 수 없다고 생각하였다.[41] 이벽은 다산이 마음의 분열과 대립이라는 실존적 조건을 간과하고 ‘이기(理氣)’라는 글자의 원의(原義)에서만 보았기 때문에 율곡을 지지하게 되었다고 비판하였다. 이벽은 마테로 리치가 『천주실의』에서 제시한 실체와 속성의 구분을 알고 있었지만 퇴계의 ‘이치’ 관념을 단순히 의존적인 속성으로 치부하지 않고 도심과 성령의 차원에서 긍정하였던 것이다.

정약용은 이벽의 견해와 비판에 영향을 받아 1795년에 지은 「서암강학기(西巖講學記)」에서 퇴계와 율곡의 이기 관념에 대해 보다 깊은 비교를 제시하였다. 우선, 천지만물을 총괄해서 논의한 율곡에게 ‘이치’는 무형(無形)으로 만물의 근원이고 ‘기운’은 유형(有形)으로 만물의 체질이 된다. 따라서 사물의 발동에는 체질이 있어야 하므로 기운이 반드시 이치에 앞선다. 하지만 성정(性情)상에서 입론한 퇴계의 경우 이치는 본연지성(本然之性)의 감응에 속하는 도심이고 천리의 영역이며 성령(性靈)의 쪽인 데 비해 기운은 기질지성(氣質之性)의 촉발에 속하는 인심이고 인욕의 영역이며 혈기(血氣)의 쪽이다.[42] 이러한 비교에서 보듯이 다산은 천하 만물을 총괄하는 차원에서는 여전히 율곡의 견해에 동조하여 이발을 부정한 데 비해 인간의 성정을 논의한 퇴계의 견해에 대해서는 이치를 도심과 성령의 차원에서 이해한 이벽의 견해를 수용하였다. 다만 그는 이벽의 해석을 수용하면서도 본연지성과 기질지성, 그리고 천리와 인욕의 이분법을 새롭게 도입하여 퇴계의 이기 관념을 보다 깊이 분석하였다. 여기서 이치와 기운의 대립을 천리와 인욕의 이분법과 연계시킨 관점은 주자의 인심도심설에 근거한 것이었다. 인심과 도심, 천리와 인욕의 이원적 대립을 중시한 다산은 결국 퇴계의 논변을 치심(治心)과 양성(養性)의 공부로 귀결시켰다.

> 사단(四端)도 내 마음에서 나오고 칠정(七情)도 내 마음에서 나오는 것이니, 그 마음속에 이치와 기운의 두 구멍이 있어서 각각 사단과 칠정을 따로 내보내는 것

41) 「朱子序」, 『中庸講義補』, 定本 제6책, 396면.
42) 「西巖講學記」, 『文集』 卷二十一, 定本 제4책, 282-283면.

> 이 아니다. 군자(君子)는 고요할 때 존양(存養)하고 움직일 때 성찰(省察)하니, 무릇 한 생각이 발동하면 즉시 두려운 자세로 맹렬하게 성찰하여 '이 생각이 천리(天理)의 공(公)에서 발동한 것인가, 인욕(人慾)의 사(私)에서 발동한 것인가? 이 생각이 도심(道心)인가, 인심(人心)인가?' 하고, 세밀하고도 절실하게 궁구해나가 이것이 과연 천리의 공이면 그것을 배양하고 확충하며, 혹 인욕의 사에서 나온 것이면 막아 꺾어 버리고 극복(克復)하는 것이다. 군자가 입술이 마르고 혀가 닳도록 이발(理發)·기발(氣發)의 변론을 정성스럽게 한 것은 바로 이것을 위한 것이다. 구차하게 그 발동한 근원만 알 뿐이라면 그것을 변론한들 무엇을 하겠는가? 퇴계는 일생(一生) 동안 치심(治心)과 양성(養性)의 공부에만 힘을 썼기 때문에 이발과 기발을 나누어 말하고 오직 그것이 밝지 못할까 염려하였던 것이다.[43]

1801년 유배되었을 때 지은 「이발기발변(理發理發辨) 1」에서 다산은 기존의 「서암강학기」에서 제시한 비교의 관점을 더욱 가다듬어 퇴계와 율곡의 논변을 최종적으로 비교하였다. 우선, 퇴계는 오로지[專] 마음에서 말하였기에 이치는 본연지성-도심-천리지공(天理之公)이고 기운은 기질지성-인심-인욕지사(人欲之私)가 되어 사단과 칠정의 발동에 공사(公私)의 구분이 있다. 이에 비해 율곡은 태극(太極) 이래의 이기(理氣)를 총괄적으로[總] 논하였기에 이치는 형이상(形而上)이자 만물의 근본 법칙이고 기운은 형이하(形而下)이자 만물의 형질이 되어 마음을 따로 논하지 않았다.[44] 여기서 보듯이 다산은 기존의 비교보다 천리의 공과 인욕의 사의 대립을 새롭게 추가함으로써 사단과 칠정을 '공사(公私)'의 문제로 귀결시켰다. 따라서 퇴계에게 천리의 공에 속하는 사단은 이발이 되고 인욕의 사에 속하는 칠정은 기발이 된다.

하지만 사단의 이발이 모두 천리의 공에 해당하거나 칠정의 기발이 모두 인욕의 사에 해당하지는 않는다. 사단도 절도에 어긋나는 경우가 있으며 칠정도 공적인 가치를 표현하는 경우가 있기 때문이다. 따라서 「이발기발변 2」

---

43) 「理發氣發辨 二」, 『文集』 卷十二, 定本 제2책, 358-359면. "四端由吾心, 七情由吾心, 非其心有理氣二竇而各出之使去也. 君子之靜存而動察也, 凡有一念之發, 卽已惕然猛省曰: '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, 君子之焦脣敝舌, 而惓惓乎理發氣發之辯者, 正爲是也. 苟知其所由發而已, 則辨之何爲哉? 退溪一生用力於治心養性之功, 故分言其理發氣發, 而唯恐其不明."

44) 「理發氣發辨 一」, 『文集』 卷十二, 定本 제2책, 357-358면.

에서 다산은 퇴계가 사단과 칠정을 본연지성과 기질지성에 대응시킨 이분법을 사실상 폐기하고 마음 차원에서 천리와 인욕의 대립 구도만 부각시켰다. 더 나아가 퇴계가 제기한 이발기발론의 핵심 메시지는 천리의 생각을 배양·확충하고 인욕의 생각을 억제·극복하는 치심(治心)과 양성(養性)의 공부로 제시되었다. 따라서 퇴계가 말하는 치심양성의 공부도 결국 도학-성리학에서 말하는 "천리를 보존하고 인욕을 막는다[存天理遏人欲]."라는 원칙에 수렴되었다. 심성(心性) 공부 역시 우주적 본체인 천리가 내재된 성리를 따름으로써 천리에 순응하는 과제이기 때문이다. 다만 정약용은 퇴계 논변의 전제가 되는 성즉리와 본연지성-기질지성의 이분법은 부정하였다. 다산에게 천리에 순응하는 과제는 형이상학적 실체인 성리의 완전한 발현이 아니라 초월적인 천명의 도심을 자각하는 문제로 전환되었다.

> 본성을 따르는 것이 '도(道)'이므로 본성이 발현된 마음이 '도심(道心)'이다. (…) 도심은 늘 선을 하려하고 또한 선을 가릴 수 있다. 한결같이 도심이 하고자 하는 바를 듣는다면【그 욕구를 따름】, 이것이 '솔성(率性)'이다. 솔성은 천명을 따르는 것이다. 불의한 음식이 앞에 있을 때 입과 배의 욕구가 넘쳐나겠지만 마음이 "먹지 마라! 이것은 불의한 음식이다."라고 경고하면, 나는 그 경고를 따라 음식을 물리치고 먹지 않는다. 이것을 솔성이라 한다. 솔성이란 천명을 따르는 것이다.[45]

『중용』의 첫 구절에서는 하늘의 명령인 '천명'을 '본성', 본성을 따르는 '솔성(率性)'을 '도'라고 하였다.[46] 주자의 성리학에서는 천명의 본성을 우주 만물의 본체가 되는 천리의 내재로 실체화하고 그 천리의 발현을 핵심 과제로 삼았다. 하지만 다산은 천명의 본성을 선을 좋아하는 마음의 윤리적 욕구이자 상제의 명령으로 생각하였다. 다시 말해 항상 선을 하고자 하는 욕구와 선을 행할 수 있는 능력을 가지고 있는 도심의 소리는 상제의 명령으로 자각되었다. 예를 들어 불의(不義)한 음식을 먹고 싶어 하는 신체적 욕구인 인심과 인욕이 발동

45) 『中庸自箴』 卷一, 定本 제6책, 228-231면. "率性之謂道, 故性之所發, 謂之道心. (…) 道心常欲爲善, 又能擇善. 一聽道心之所欲爲,【循其欲】 玆之謂率性. 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, 玆之謂率性, 率性者, 循天命也."

46) 『中庸』 1章. "天命之謂性, 率性之謂道."

하였을 때 그것을 먹지 말라고 경고하는 내면의 목소리가 바로 상제의 명령인 도심이다. 인심과 도심, 천리와 인욕의 대립 상황에서 도덕 실천의 주체로서 내가 도심의 경고에 순응해 불의한 음식을 물리친다면 그것이 바로 천명에 순응하는 것이다. 비록 본성이 우리 자신에게 있지만 그것이 천명임을 자각하지 못하고 자기에 연원하는 본성이라고 여기면 천명인 도심의 경고를 따르지 않는 오만에 빠지게 된다.[47] 정약용은 선을 좋아하는 본성과 그것의 발현인 도심이 곧 천명이라는 영성적 자각(spiritual awareness)에 기초해서 도덕 실천의 동력을 확보하고자 하였다.[48] 그 결과 보편적 윤리의 원칙인 천리를 따르는 과제 역시 도심이 곧 천명이라는 자각에 근거를 두게 되었다. 도심이 곧 천명이라는 자각이 생기면 도심의 명령에 초월적인 권위가 더해져서 감히 천리를 거역할 수 없기 때문이다.

주자의 성리학 체계에서는 보편적인 우주 본체인 천리가 만물의 성리로 내재되므로 천리를 보존하는 과제는 각 개체에 내재된 성리의 지성적 인식과 상호 연계되어 있다. 따라서 주자는 『대학』의 '격물(格物)'을 천하의 사물에 나아가 그 이치를 궁구하는 '궁리(窮理)'로 해석하고 마음의 전체(全體)와 대용(大用)이 다 밝혀지는 활연관통(豁然貫通)의 비약(飛躍)을 제시하였다.[49] 여기서 천리와 성리, 그리고 물리(物理)가 상호 연계되어 있으므로 천하 사물의 이치를 파악하는 궁리는 성리의 본성을 실현하는 공부이기도 하다. 만물의 이치를 제대로 파악할수록 본성의 발현 가능성도 상승하기 때문이다. 하지만 다산은 비록 요순(堯舜)과 같은 성인이 팽전(彭籛)과 같은 수명(壽命)을 얻게 되더라도 수많은 천하 만물의 이치를 다 알 수 없을 뿐만 아니라 다 궁구할 겨를도 없다고 주장하였다. 그 역시 시공(時空)을 초월해서 물리를 궁구하는 마음의 신묘한 지성적 인식의 능력을 찬탄하였다.[50] 하지만 격물과 궁리는

47) 『中庸自箴』 卷一, 定本 제6책, 231면.
48) 다산은 『맹자』의 내재적인 성선(性善)과 『중용』의 초월적인 권위를 상호 보완적으로 결합시켰다. 다시 말해 내재적인 도덕성을 대표하는 도심과 초월적인 주재자의 명령으로 외재적인 도덕성을 대표하는 천명을 결합시켜 "道心卽天命"이라는 영성적 자각을 제시하였다. 임부연, 「정약용이 발견한 '天命'과 '交際'」, 『茶山學』 제32호, 茶山學術文化財團, 2018, 30-32면.
49) 朱子, 「格物補傳」, 『大學章句』.
50) 『心經密驗』, 定本 제6책, 216면.

우주 만물의 이치를 이해하는 고원(高遠)한 차원으로 넘어가지 않고 일상생활의 도덕적 실천의 문제로 제한된다. 인간과 자연의 연속성을 부정한 정약용에게 가장 중요한 문제는 자연의 만물이 아니라 인간 자신이다. 따라서 그는 격물과 궁리를 '효제(孝弟)'로 대변되는 인륜의 문제로 귀결시켰다.

> 성인(聖人)이 입교(立敎)할 때 유독 효도와 우애를 강조하였다. (…) 격물(格物)과 치지(致知)란 이 두 가지를 헤아려 무엇을 먼저하고 뒤에 해야 할 줄을 안다는 뜻이고, 궁리(窮理)와 진성(盡性)이란 역시 이 두 가지를 궁구하여 나의 성분(性分)을 다한다는 말이다. (…) 『중용』에서는 "하늘의 명령을 본성[性]이라고 말하고, 본성을 따르는 것을 도(道)라고 하고, 도를 닦는 것을 가르침[敎]이라고 한다."라고 하였으니, 여기서 말한 가르침이란 오교(五敎)를 말한다.[51]

다산에 따르면, 「요전(堯典)」에서 교육의 주제로 제시한 '오전(五典)'과 '오교(五敎)'는 부의(父義)·모자(母慈)·형우(兄友)·제공(弟恭)·자효(子孝)이며 형우와 제공을 합치면 형제간의 우애[弟]가 되고 부의와 모자를 합치면 부모의 자애[慈]가 되므로 효·제·자가 오교(五敎)와 오전(五典)을 총괄한다.[52] 다만 부모의 자애는 힘쓰지 않아도 할 수 있기 때문에 성인은 효도와 우애의 가르침으로 인륜을 포괄했다. 여기서 격물과 치지는 인륜의 가르침을 실천하기 위해 사물의 근본과 말단을 헤아리고 먼저 하고 나중에 할 바를 지극하게 아는 공부이다. 다산은 격물과 치지를 『대학』에서 제시한 성의(誠意)→정심(正心)→수신(修身)→제가(齊家)→치국(治國)→평천하(平天下)의 6조목에 담긴 본말(本末)과 선후(先後)의 관념과 연계시켰다. 곧 자립적 형상의 사물인 의(意)·심(心)·신(身)·가(家)·국(國)·천하(天下)에서 근본과 말단의 관계를 헤아리는 것이 '격물'이요, 사물과 일이 결합된 6조목에서 먼저하고 나중에 할 선후 관계를 아는 것이 '치지'이다.[53] 이와 같이 다산은 격물과 치지를 인륜 실천의 과정에서 그 본말과 선후를 헤아리는 윤리적 지식의 의미로 전환시켰다. 궁리 역시 심오하

51) 「原敎」, 『文集』 卷十, 定本 제2책, 200면. "聖人之立敎也, 唯孝弟是訓. (…) 格物致知, 格此二者而知所以先後也, 窮理盡性, 窮此二者而盡吾之性分也. (…) '天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎.' 敎也者, 五敎也."
52) 『大學公議』 二, 定本 제6책, 78-79면.
53) 『大學公議』 二, 定本 제6책, 92-94면.

고 현묘하게 우주의 만변(萬變)에 범람(汎濫)하는 것이 아니라 일상의 당위적 인륜을 어떻게 실천할지 마음속에서 헤아리고 계획을 세우는 실천적 지식의 공부로 규정되었다.[54] 정약용은 기존의 성리학적 격물과 궁리에 붙어있던 우주론적이고 형이상학적 색채를 지우고 인륜적 실천의 인식과 관련된 공부로 재편하였다. 이러한 격물과 궁리의 재편은 한편으로는 우주와 자연의 포괄성을 상실한 것이지만 다른 한편으로는 자연으로 환원되지 않는 인륜적 가치를 더욱 강화시킨 결과였다.

4. 교제의 본분과 원망의 천리

양혜왕(梁惠王)이 나라를 이롭게 할 방책을 물었을 때, 맹자가 "왕께서는 어째서 굳이 이익을 말씀하십니까? 역시 인의(仁義)가 있을 뿐입니다."라고 답변한 사실은 유명하다.[55] 당시 천하 사람들이 오로지 이익만을 추구하는 시대 상황 속에서 맹자는 공자를 계승하여 인의라는 최고의 도덕적 가치를 천명하였다. 주자의 성리학에서는 맹자가 제시한 인의와 이익의 대립을 천리와 인욕의 대립으로 전환시켰다. 곧 인의는 인심(人心)에 고유한 뿌리가 되는 본성으로서 천리의 공(公)인 반면 이익의 마음은 나와 타자의 분리에서 발생하는 인욕의 사(私)가 된다.[56] 주자는 나와 타자 사이에 보편적인 천리가 주류(周流)하고 있다고 보았으니, 가령 자신이 서고 싶으면 남을 세우는 인자(仁者)의 마음은 나와 남 사이를 빈틈없이 주류하는 천리에 기초한다. 따라서 의서(醫書)에서 신체의 마비를 '불인(不仁)'이라고 부르듯이 인자는 천지만물을 일체(一體)로 여겨 자기 아님이 없다고 생각할 수 있다.[57] 따라서 도학-성리학에서는 인이 우주 만물을 주류하여 만물일체를 성립시키는 보편적인

54) 「陶山私淑錄」, 『文集』 卷二十二, 定本 제4책, 313-314면.

55) 『孟子』 梁惠王 上. "孟子見梁惠王. 王曰: '叟不遠千里而來, 亦將有以利吾國乎?' 孟子對曰: '王何必曰利? 亦有仁義而已矣.'"

56) 朱子, 『孟子集註』 梁惠王 上. "仁義根於人心之固有, 天理之公也. 利心生於物我之相形, 人欲之私也. 循天理, 則不求利而自無不利; 殉人欲, 則求利未得而害已隨之."

57) 朱子, 『論語集註』 雍也. "以己及人, 仁者之心也. 於此觀之, 可以見天理之周流而無間矣. (…) ○程子曰: '醫書以手足痿痹爲不仁, 此言最善名狀. 仁者以天地萬物爲一體, 莫非己也.'"

천리이자 개체에 내재된 성리로서 형이상학적 실체이다.

하지만 정약용은 도학-성리학을 거치면서 고원(高遠)한 형이상학과 우주론의 색채를 갖게 된 유교의 인(仁)을 다시 인간의 자리로 되돌리려 노력하였다. 그는 당시 성리학자들이 하늘을 이치로 여기고 인을 만물을 생성하는 이치로 생각하기 때문에 성인이 될 수 없다고 비판하고 신독(愼獨)으로 하늘을 섬기고 서(恕)에 힘써 인을 구할 것을 주장하였다.[58] 다산의 '하늘'은 지각과 이성의 능력을 결여한 비인격적인 이치가 아니라 우주 만물을 주재하는 초월적 인격인 상제이므로 신독을 통해 섬겨야 한다. 신독은 혼자 있는 공간에서 삼간다는 뜻이 아니라 자기 혼자만 아는 내면의 공간에서 삼간다는 뜻으로, 인간의 마음을 다 살펴보는 상제의 시선에 대한 믿음을 전제한다.[59] 특히 유교 최고의 덕목인 인을 천지가 만물을 생성하는 마음이라고 해석한 주자의 견해에 대해 "천지가 만물을 낳는 마음이 나와 무슨 관련이 있겠는가?"라고 비판하였다. 주자는 천리의 인을 우주적 차원의 생명력으로 승화시켰는데, 다산은 자연의 생명력과 분리된 인간의 자의식을 강조하였던 것이다.[60] 그에게 인간은 자연이 아니라 상제의 자식일 뿐이다.

정약용에게 인생이란 사람과 사람이 함께 만드는 교제의 연속이다. 곧 사람이 이 세상에 태어나서 죽을 때까지 함께 하는 존재가 사람이니, 인생은 "나도 한 사람 그이도 한 사람[我一人, 彼一人]"이라는 두 사람 사이에서 발생하는 교제의 총체를 말한다. 따라서 그에게 유교의 도는 인생의 수많은 교제에서 선을 행하는 데 불과하니, 유교의 예법과 형식(刑式), 금계(禁戒), 그리고 경전의 수많은 말씀, 경례(經禮)와 곡례(曲禮) 모두 교제의 선행(善行)을 위한 것이다.[61] 다산이 생각하는 사람은 선을 좋아하고 악을 미워하는 윤리적 욕구의 본성, 선을 할 수도 악을 저지를 수도 있는 자유의지의 권형, 선을 하기는 어렵고 악을 저지르기 쉬운 신체적 행사로 구성된 영명(靈明)의 존재이다. 선과 악의 윤리적 문제는 오로지 선과 악의 갈림길에서 주체적으로 선택

58) 『心經密驗』, 定本 제6책, 220면.
59) 『心經密驗』, 定本 제6책, 203면.
60) 『中庸講義補』, 定本 제6책, 343-344면.
61) 『論語古今注』 卷七, 定本 제9책, 175-176면.

하는 인간에게만 발생한다. 따라서 천리를 따르거나 보존하는 과제 역시 실존적 불안 속에 있는 사람과 사람 사이의 교제에서만 발생한다. 다시 말해 천리의 문제는 인간 실존의 근본 조건인 사회적 교제에서 발생하니, 천리의 보존도 결국 인륜의 문제로 귀결된다.

> 어떤 사람이 물었다. "그대가 지극한 선을 아는가? 천리의 공을 다하고 한 터럭이라도 인욕의 사가 없어서 심체(心體)를 허명(虛明)하게 만들고 그 본연을 회복케 하는 것이니, 지금 그대가 오로지 인륜으로 말하는 것이 통할 수 있겠는가?"
> 답변: "(…) 옛 성현들이 마음을 다스리고 본성을 다듬는 일은 매번 행사(行事)에 있었고 행사는 인륜(人倫)을 벗어나지 않는다. (…) 천리를 보존하고 인욕을 막는 그 기회는 사람과 사람이 서로 접촉하는 관계에 있으니, 묵묵히 앉아서 마음을 돌이켜 보는 일 또한 반드시 나와 남이 서로 접촉하는 교제에서 취하여 하나하나 점검해야 비로소 의거할 바가 있게 되어 뜻을 성실하게 할 수 있고 마음을 바르게 할 수 있다. 그 미발 이전의 기상을 돌이켜보는 일이 장차 무슨 보탬이 되겠는가? 아! 사람과 사람이 서로 접촉하는 것이 곧 인륜이 아니겠는가?[62]"

정약용은 어떤 사람의 의문을 가정해서 답변하는 형식으로 천리의 문제를 인륜과 연계시키는 자신의 입장을 제시하였다. 여기서 성리학자를 뜻하는 '어떤 사람'은 지극한 선을 인륜으로 말하는 다산을 비판하고 심체(心體)의 허명(虛明)과 본연의 회복이라는 각도에서 접근한다. 주자는 천리의 극치를 다하고 인욕의 사가 한 터럭이라도 없어야 사리(事理)의 당연한 극치인 지극한 선에 도달한다고 보았다.[63] 따라서 정약용의 비판처럼 성리학이 지극한 선을 단지 심체의 허명과 그 본연의 회복으로만 생각하였다고 단정할 수는 없다. 다만 성리학에서는 순선(純善)한 이치가 본성으로 내재되어 마음의 본체, 곧 심체가 된다고 여기기 때문에 기질(氣質)의 조건으로 가려지는 본체의 회복을 강조하였다. 하지만 정약용은 순선한 성리 자체의 보존과 회복에 집

---

62) 『大學公議』 一, 定本 제6책, 88-89면. "或問曰 : '子知夫至善乎? 極天理之公, 而無一毫人欲之私, 使心體虛明, 復其本然 (…) 今子專以人倫爲說, 豈可通乎?' ○答曰: '(…) 先聖之治心繕性, 每在於行事, 事不外於人倫. (…) 存天理遏人慾, 機其會, 在於人與人之相接, 默坐反觀, 亦必取我與人相接之際, 一一點檢, 乃有依據, 可誠可正. 反觀其未發前氣象, 將何補矣? 嗟乎! 人與人之相接, 非卽人倫乎?'"

63) 朱子, 『大學章句』. "至善, 則事理當然之極也. (…) 蓋必其有以盡夫天理之極, 而無一毫人欲之私也."

중하면 불교식의 내성적인 공부에 빠질 수 있다고 보고 심성 공부를 일상적 교제의 행사와 인륜의 차원으로 전환시켰다. 이런 맥락에서 자신의 마음을 돌이켜 보는 '반관(反觀)'의 공부 역시 성리학이 중시한 소위 '미발기상(未發氣象)의 체인(體認)'이 아니라 남과 접촉하는 교제에서 점검하여 성의(誠意)와 정심(正心)을 이루는 것이다. 미발기상은 인간의 주체적인 생각이 작동하지 않는 순수한 마음의 본체를 전제하고 일상의 교제를 벗어나 자족적인 내성에 머물 가능성이 있기 때문이다.

교제의 인륜에서 천리를 보존하는 지극한 선을 찾은 데서 알 수 있듯이 다산은 인간의 선과 악이 인간의 상호관계에서 발생한다고 보았다. 곧 천지 사이의 모든 선과 악은 사람과 사람이 서로 접촉하는 관계에서 연유한다. 예를 들어 유교의 삼강(三綱)과 오륜(五倫), 육경(六經)의 경계와 오례(五禮)의 접대 원칙, 성현들의 훈계는 모두 사람이 접촉하는 법도를 담고 있다.[64] 선과 악의 도덕적 범주는 인간에게만 발생할 뿐만 아니라 인간관계, 곧 교제에서만 발생한다. 따라서 타인과의 교제를 벗어나 고립된 개인이나 내면의 심성 차원에서는 선과 악이 논의되지 않는다. 생존의 본능으로 살아가는 동식물과 달리 인간만이 자유의지를 가지고 선과 악의 갈림길에서 타인에게 선행과 악행을 지을 수 있기 때문이다. 다산의 궁극적 관심은 사람이 사람과 만나는 교제 속에서 도덕적 선행(善行)의 관계를 형성하는 데 있었다. 선행이라는 표현에서 알 수 있듯이 그는 선(善)을 우주의 본체나 심성의 본질로 접근하는 성리학적 태도를 거부하고 교제에서 이뤄지는 실천적 행위로 접근하였다.

인생을 사람과 사람이 함께 만드는 교제의 연속으로 본 정약용은 이 교제의 자리에서 각자 자신의 본분(本分)을 다하는 것이 바로 '인(仁)'이라고 보았다. 여기서 교제의 선행은 본분을 다한다는 뜻이므로 선행이 곧 본분의 실행이고 악행은 본분을 벗어난 행위가 된다. 비록 각자의 자리에서 보면 효도와 공손, 자애 등 다양한 개별 덕목으로 표현되지만 교제에서 본분을 다하는 인륜을 한 글자로 포괄하면 바로 인이다.[65] 따라서 교제에서 선을 행하는 유교

64) 「與李汝弘【甲戌十月日】」, 『文集』 卷十九, 定本 제4책, 155면.
65) 『大學公議』 三, 定本 제6책, 136면. "人生斯世, 其萬善萬惡, 皆起於人與人之相接. 人與人之相接而盡其

의 도 역시 교제의 본분을 실행하는 인으로 수렴된다. 공자는 『논어』에서 "자신이 원하지 않는 일을 남에게 저지르지 말라."[66]라고 하여 인의 실천 방법으로 서(恕)를 제시하였다. 다산 역시 교제의 선행 방법으로 모든 인간관계를 일관(一貫)하는 서를 강조하였는데, 그에게 서는 '용서(容恕)'가 아니라 '추서(推恕)'였다. 타인의 잘못을 이해하고 포용하는 용서는 고식(姑息)의 폐단이 있는 데 비해, 공자가 제시한 추서는 교제에서 윤리적 선을 기준으로 삼는 주체적인 선행이기 때문이다.[67] 나와 남이 윤리적 욕구의 마음을 동일하게 갖는다는 전제 위에 성립하는 추서에는 자기 성찰에 기초해서 윤리적 일탈의 악행을 저지르지 않는다는 실천적 의미가 담겨 있다. 곧 인의 덕을 교제의 본분으로 정의한 것과 마찬가지로 다산은 우주론적이고 형이상학적인 색채를 배제하고 자기 성찰과 주체적 실천의 의미를 가진 추서로 새롭게 해석하였다.

> 인은 천리가 아니라 인덕이다. 공자가 "자기를 이기고 예법을 회복하는 것이 인을 행하는 것이다."라고 하였으니 인욕을 이긴 뒤에야 인이라고 부를 수 있다. 만약 인욕을 아직 이기기 전에 먼저 마음에 내재한 인이 인욕과 서로 이기려 한다면 이는 이미 인이 된 뒤에도 여전히 사욕과 서로 싸우게 되어 인의 됨됨이가 선악이 아직 결정되기 이전의 등급이 되니 어찌 통하겠는가?[68]

다산이 인(仁)을 '천리(天理)'가 아니라 '인덕(人德)'이라고 규정한 이유는 크게 두 가지를 들 수 있다. 우선, 인은 사람과 사람의 인륜적 교제에서 성취하는 덕행으로서 '인륜의 성덕[人倫之成德]'이다.[69] 곧 인이란 사람의 주체적인 실천으로 성취되는 것이지 태어날 때 부여받은 선천적인 성리가 아니다.[70] 만약 인을 선천적인 성리의 내재라고 보면 인간이라는 도덕 주체의 실천적 노력

本分, 斯謂之仁. 仁者, 二人也, 事父孝曰仁, 子與父二人也."

66) 『論語』 衛靈公. "其恕乎! 己所不欲, 勿施於人."

67) 『心經密驗』, 定本 제6책, 208면.

68) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 211면. "朱子曰: '以理言之, 則正之勝邪, 天理之勝人欲, 甚易.'【見《大全》】 (…) 〇鏞案 仁非天理, 乃是人德. 孔子曰: '克己復禮爲仁.' 明人欲旣克, 然後乃得爲仁. 若於未克之前, 先有在心之仁, 與人欲而相勝, 則是旣仁之後, 猶與私慾相戰. 仁之爲物, 仍是善・惡未定之品, 豈可通乎?"

69) 『中庸自箴』 一, 定本 제6책, 229면.

70) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 68면.

없이도 인이 성립하기 때문이다. 따라서 다산에게 인은 선천적이고 자연적인 천리가 아니라 후천적이고 주체적인 덕행이다. 둘째, 인은 천리와 인욕의 대립 구도에서 인욕을 이기는 자기 극복과 주체적인 선택을 수반한다. 인욕을 이기고 천리를 따르는 과정에는 내면의 분열과 자유의지의 선택이 필요하다. 인과 불인(不仁)의 구분은 주체적인 의지의 선택에 따라 발생하며 그에 따라 나의 공과 죄가 갈리기 때문이다.[71] 이런 의미에서 향선(向善)과 추악(趨惡)의 선택으로 공과 죄를 만드는 '권형(權衡)'은 두려워해야 하는 신묘한 권한이다.[72] 인간이 비록 선을 좋아하는 본성을 가지고 있지만 자유의지의 권형으로 선을 주체적으로 선택하고 선행을 해야 비로소 도덕 주체가 될 수 있다.

정약용은 사회적 교제에서 주체적인 선택을 통해 자기 본분을 다하는 인륜의 덕행을 인이라고 총칭하였다. 그런데 일상의 교제 자체가 상호 작용의 영역이므로 나 혼자만의 자기완결적인 구조를 가질 수 없다. 따라서 내가 본분을 다하는 실천을 하더라도 타인이 자신의 본분을 외면한다면 인륜적 교제가 성립하지 않는다. 비록 당위적으로는 각자의 자리에서 책임져야 할 본분이 전제되지만 실제 현실의 교제에서는 인륜의 상호 공명(共鳴)이 발생하지 않을 수 있다. 다산은 이와 같이 인륜적 교제의 어긋남에 주목하여 「원원(原怨)」이라는 글에서 부자(父子)의 천륜(天倫)이나 군신(君臣)의 의합(義合)에서 발생하는 원망의 의미를 강조하였다.

> 아버지가 자식을 사랑하지 않는다고 자식이 아버지를 원망해도 좋은가? 아직은 안 될 일이다. 하지만 자식이 효도를 다해도 마치 고수(瞽瞍)가 우순(虞舜)을 대하듯이 아버지가 자식을 사랑하지 않는다면 원망하는 것이 옳은 일이다. 임금이 신하를 돌보지 않는다고 원망하면 좋은가? 아직은 안 될 일이다. 그러나 신하가 충성을 다했는데도 마치 회왕(懷王)이 굴평(屈平)을 대하듯이 임금이 신하를 돌보지 않는다면 원망하는 것이 옳은 일이다. '부모가 미워하더라도 노력을 다할 뿐 원망해서는 안 된다.'라는 말이 있는데도 그대는 원망하는 것이 옳다고 하는가? 이것은 만장(萬章)과 공손추(公孫丑)가 일찍이 의심을 품었던 일로 맹자께서 이미 논변을 하였다. 고수가 날마다 순의 살해를 일삼았는데도 순은 태연하게 근심하

71) 『孟子要義』 卷一, 定本 제7책, 72-73면.
72) 『論語古今注』 卷九, 定本 제9책, 279면.

> 지 않고 '나는 힘을 다해 밭을 갈고 공손하게 자식의 직분을 다할 뿐이니, 부모가 나를 사랑하지 않는다고 나에게 무슨 상관인가?'라고 말한다면 순이 냉심(冷心)과 경장(硬腸)으로 부모를 마치 길가는 사람처럼 보는 셈이다. 그러므로 하늘을 우러러 부르짖으며 울면서 원망하고 사모하였으니 그것이 천리(天理)이다.73)

정약용의 「원원」은 '원(原)'이라는 용어가 보여주듯이 '원망'의 근원적인 의미를 성찰하는 내용을 담고 있다. 인륜의 어긋남에서 발생하는 원망이라는 주제에 가장 잘 어울리는 인물은 바로 순임금과 그의 아버지 고수(瞽瞍)였다. 아버지의 사랑을 받지 못하고 살해의 위협을 당한 순이 밭에 나가서 하늘을 울러 부르짖었던 까닭을 만장(萬章)이 물었을 때, 맹자는 순이 "원망하고 사모했다[怨慕也]."라고 답변하였다. 이에 만장이 부모가 미워하더라도 원망할 수 있는지 의심하자, 맹자는 효자의 마음이 부모의 사랑을 받지 못했을 때 '나에게 무엇이 있는가[於我何哉]' 하고 근심하지 않을 수는 없다고 답변하였다.74) 주자는 맹자의 답변에 대해 순이 스스로 자기에게 무슨 죄가 있는지 모른다고 자책하는 것이지 부모를 원망한 것이 아니라고 해석하였다. 곧 자식을 사랑하지 않는 부모가 아니라 부모의 사랑을 받지 못하는 자신에게 잘못이 있다고 자책했다는 말이다. 이러한 해석은 자식이 부모의 사랑을 받지 못해도 자기의 잘못을 성찰할 뿐 부모를 원망해서는 안 된다는 당위를 전제한다. 주자는 순선(純善)하고 완전한 천리의 내재를 전제하였기 때문에 부모가 사랑하지 않는 인륜적 어긋남의 원인을 자기 자신에게서 찾았던 것이다.

하지만 정약용은 효자라면 '부모가 나를 사랑하지 않는다고 나에게 무슨 상관인가?[於我何哉]'라고 하여 자식의 직분만 다하면서 부모를 길가는 사람처럼 무관심하게 대할 수는 없다고 생각하였다. 다시 말해 자식의 효도를 다했는데도 부모가 사랑하지 않으면 부모를 원망하는 것이야말로 효자의 진실한

---

73) 「原怨」, 『文集』 卷十, 定本 제2책, 205면. "父不慈, 子怨之, 可乎? 曰未可也. 子盡其孝, 而父不慈, 如瞽瞍之於虞舜, 怨之可也. 君不恤, 臣怨之, 可乎? 曰未可也. 臣盡其忠, 而君不恤 ,如懷王之於屈平, 怨之可也. '父母惡之, 勞而不怨', 而子謂怨可乎? 曰此萬章・公孫丑之所嘗惑, 而鄒夫子之所已辨者也. 瞽瞍日以殺舜爲事, 舜且恝然而莫之愁曰: '我竭力耕田, 恭爲子職而已矣. 父母之不我愛, 於我何哉?' 則舜冷心硬腸, 視父母如路人者也. 故號泣于旻天, 怨之慕之, 天理也."

74) 『孟子』 萬章 上.

감정이자 천리라는 것이다. 사친(事親)의 도리를 다한 순의 경우는 결국 고수가 기쁨에 이르고 천하가 교화되는 효과를 낳았다고 한다.[75] 그러나 순의 원망은 최종적인 효과의 자리가 아니라 순이 자식의 효도를 다해도 부모가 사랑하지 않는 인륜적 어긋남의 자리에서 발생하였다. 다산이 말하는 원망의 천리는 타인을 변화시키는 긍정적인 효과를 미리 기약하지 않는다. 예를 들어 충성을 다해도 임금에게 인정받지 못하고 「이소(離騷)」 등을 통해 우국충정(憂國衷情)은 표현했던 굴평은 비극적인 죽음을 맞이했을 뿐이다. 따라서 자신의 본분을 다해도 외면하는 타인에 대한 원망이 반드시 사회적 상호 작용의 효과를 낳지는 않는다.[76] 비록 내가 자신의 본분을 다해도 교제하는 타인이 호응하지 않으면 사회적 상호 작용의 인륜적 교제가 성립할 수 없다. 원망은 인륜적 교제를 간절하게 원하지만 현실에서 타인이 호응하지 않는 어긋남의 상황에서 발생한다. 이런 의미에서 순과 굴평의 원망은 효자와 충신이 부모와 임금이라는 타인에게 인륜적 호응을 얻지 못했을 때 나오는 간절한 진정(眞情)이었다. 다산은 인륜적 어긋남에서 발생하는 진정의 원망을 천리로 여김으로써 천리에 타인의 타자성이라는 새로운 요소를 덧붙였던 것이다.

5. 상제의 시선과 천리의 인륜성

우리가 보았듯이 우주 만물의 궁극 실재를 도학-성리학의 '이치[理]'에서 고대 유교의 '상제(上帝)'로 전환시킨 다산 정약용은 '천리(天理)'의 관념을 새로운 방식으로 유지시켰다. 우선, 영체(靈體)의 마음과 천리의 관계에서 다산은 본성을 선을 좋아하는 마음의 윤리적 욕구로 새롭게 정의하였다. 도학-성리학은 우주적 본체인 천리가 본성으로 내재한다고 여겨 천리와 성리(性理)의

75) 『孟子』 離婁 上. "舜盡事親之道而瞽瞍底豫, 瞽瞍底豫而天下化, 瞽瞍底豫而天下之爲父子者定, 此之謂大孝."
76) 蔡振豐은 원망을 자연스러운 인정의 발로이자 사회적 상호 작용[社會互動]의 요소라고 보고 부모가 자식의 원망을 알면 소통[溝通]의 효과가 발생해서 부모가 자식을 대하는 관계의 변화를 촉진할 수 있다고 보았다. 蔡振豐, 「丁茶山孟子詮釋中的修養論」, 다산학술문화재단 제27회 다산학 국제학술회의 '맹자학과 다산 정약용' 자료집, 2019년 4월 19-20일, 156면. 그가 사회적 상호 작용의 측면에 착안한 것은 타당하지만 다산의 원망은 사회적 상호 작용의 효과를 기대한 것이 아니라 인륜적 교제의 어긋남에서 발생하는 자연스러운 인정일 뿐이다.

연속성을 주장하였다. 하지만 다산은 천리로부터 우주 만물의 본체이자 마음의 본체라는 형이상학적 지위를 박탈하고 인의예지(仁義禮智) 또한 내재적 본성이 아니라 덕행(德行)으로 규정되었다. 다만 그는 맹자의 성선설(性善說)에 기초해서 마음과 천리 사이에 자연적이고 필연적인 욕구의 관계가 형성된다고 보았다. 곧 맹자의 전통을 계승하여 선을 좋아하는 마음의 본성적 욕구에서 천리가 구체화되는 선행(善行)의 가능성을 찾았다.

둘째, 다산은 인심(人心)과 도심(道心), 천리(天理)와 인욕(人欲)의 대립을 인간 실존의 기본 조건으로 인식하고 도심을 '천명(天命)'으로 자각하였으며 격물(格物)과 궁리(窮理)를 인륜적 실천의 문제로 귀결시켰다. 우선, 그에게 인간은 몸과 마음의 결합체이므로 인심과 도심, 천리와 인욕의 이원적 대립의 구도가 실존의 기본 조건으로 성립한다. 다산은 비록 성즉리(性卽理)나 우주적 본체로서의 천리 관념을 수용하지 않았지만 주자가 제시한 인심과 도심, 천리와 인욕의 대립 구도를 계승하였다. 그 결과 정약용은 퇴계의 이발기발설(理發氣發說) 역시 천리를 보존하고 인욕을 막는 치심(治心)과 양성(養性)의 공부로 긍정할 수 있었다. 다만 다산에게 천리에 순응하는 공부의 과제는 성리(性理)의 완전한 발현이 아니라 도심이 곧 천명이라는 영성적 자각(spiritual awareness)에 기초한다. 다산에게 선을 좋아하는 본성의 발현인 도심은 초월적인 권위를 수반하는 상제의 천명이기 때문이다. 더 나아가 천리와 성리, 그리고 물리(物理)의 일원적 연관성을 부정한 그는 격물(格物)과 궁리(窮理)를 '효제(孝弟)'로 대변되는 인륜적 실천의 문제로 전환시켰다. 곧 격물과 궁리는 우주론적이고 형이상학적 색채를 벗어나 인륜적 실천의 순서와 계획에 대한 공부로 전환되었다.

셋째, 다산은 인(仁)을 인륜적 본분을 다하는 주체적인 실천으로 새롭게 정의하고 원망의 천리를 제시함으로써 천리에 인륜의 타자성이라는 새로운 의미를 부가하였다. 비록 마음과 천리 사이에는 필연적인 욕구의 관계가 성립하지만 인은 천리가 아니라 '인덕(人德)'이다. 다시 말해 인은 선천적인 성리의 내재가 아니라 인륜의 자리에서 도덕 주체가 성취하는 인륜의 성덕[人倫之成德]이다. 이러한 인덕의 인은 보편적 당위의 원칙인 천리 자체가 아니라

사회적 교제에서 인욕을 이기고 천리를 구체적으로 실현한 주체적인 선행이다. 다시 말해 인은 천지가 만물을 생성하는 마음이나 마음의 본체가 되는 성리가 아니라 인생의 근원적 조건인 교제에서 자기 본분을 다하는 주체적인 인륜의 실천이다. 그리고 인륜적 교제는 나와 남이 함께 만들기 때문에 나 혼자 자족적으로 완성시킬 수 없다. 내가 교제의 본분을 다하더라도 타인이 반드시 호응해서 자신의 본분을 다하지는 않기 때문이다. 이런 의미에서 다산은 자신의 본분을 다해도 타인의 인륜적 호응을 얻지 못해서 생기는 원망의 진정(眞情)을 천리라고 보았다. 그는 원망을 천리로 제시함으로써 천리에 교제의 어긋남에서 발생하는 인륜의 타자성이라는 새로운 의미를 덧붙였다.

> 하늘이 사람의 선악(善惡)을 살피는 것은 역시 오직 두 사람 사이의 교제다. 그 맑음과 사특함을 감시하되 또한 식색(食色)과 안일(安逸)의 욕구를 주어 두 사람 사이에서 그 다툼과 양보를 징험하고 그 근면과 나태를 고찰한다. 이로 말미암아 말하자면, 옛 성인이 하늘을 섬기는 학문은 인륜을 벗어나지 않는다.77)

정약용이 생각하는 상제의 하늘은 사람과 사람, 곧 사람 사이의 교제에서 선과 악을 살핀다. 여기서 선과 악은 다른 말로 천리와 인욕의 대립으로 치환될 수 있다. 이 지점에서 우리는 다산이 우주론적 본체나 형이상학적 실체인 성리학적 천리 관념을 부정하면서도 보편적 도덕 원칙의 천리 관념을 유지한 까닭을 짐작할 수 있다. 우선, 그는 인륜적 교제의 선행을 뒷받침하기 위해 보편적 도덕 원칙으로서 천리 관념을 유지하였다. 보편적인 천리가 특정한 사회적 관계에서 구체적으로 실현되면 인륜적 선행이 되기 때문이다. 더 나아가 인심과 도심, 천리와 인욕의 대립의 상황에서 인심과 인욕의 윤리적 일탈을 방지하기 위해 천리 관념을 요청하였다. 곧 천리 관념은 실존적 선택의 순간에 선을 향하도록 돕는 도덕 원칙의 역할을 수행했던 것이다. 따라서 다산의 인륜적 교제에서 상제의 초월적 시선 아래 '천명'과 '천리'는 상호 보완적인 관계를 형성한다고 볼 수 있다. 천명의 자각이 도심에 초월적 권위를 부

77) 『論語古今注』 卷七, 定本 제9책, 176면. "天之所以察人之善惡, 亦惟是二人相與之際, 監其淑慝, 而又予之以食色安逸之慾, 使於二人之際, 驗其爭讓, 考其勤怠. 由是言之, 古聖人事天之學, 不外乎人倫."

여하는 반면 천리의 원칙은 도심의 행사(行事)에 보편적 당위성을 부여하기 때문이다. 그는 "착하면 길하고 악하면 흉한 것이 천리의 공평[臧吉否凶, 天理公平]"[78]이라고 주장하였으니, 상제의 주재 아래 천리는 복선화음(福善禍淫)의 공평함을 실현한다. 결론적으로 정약용의 사상 속에서 천리는 우주 만물의 근원이나 마음의 본체라는 지위를 상실하였지만 궁극 실재인 상제 아래에서 최고의 도덕 원칙이자 도덕적 인륜 질서의 근거로서 지속되었다.

78) 「警學」, 『文集』 卷十二, 定本 제2책, 391면.

▮ 참고문헌

丁若鏞,『다산과 문산의 인성논쟁』, 實是學舍經學硏究會 編譯, 한길사, 1996.
_____,『譯註 梅氏書平』, 이지형 역주, 문학과지성사, 2002
_____,『定本 與猶堂全書』 1-37, 茶山學術文化財團, 2012.

琴章泰,『茶山 實學 探究』, 소학사, 2001.
_____,『朝鮮後期 儒敎와 西學』, 서울대 출판부, 2003.
김선희,『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 심산, 2012.
김영우,「茶山과 戴震의『孟子』解釋 比較 硏究」,『韓國文化』 제43집, 서울대 奎章閣 韓國學硏究院, 2008, 173-188면.
김형찬,「조선유학의 리(理) 개념에 나타난 종교적 성격 연구」,『철학연구』 제39호, 고려대 철학연구소, 2010, 67-101면.
마테오 리치,『天主實義』, 송영배 외 옮김, 서울대 출판부, 2001.
문석윤,「茶山 丁若鏞의 새로운 道德 理論」,『哲學硏究』 제90집, 大韓哲學會, 2004, 81-105면.
박종천,『다산 정약용의 의례이론』, 신구문화사, 2008.
백민정,『정약용의 철학』, 이학사, 2007.
성태용,「茶山 哲學에 있어서 啓示 없는 上帝」,『茶山學』 제5호, 茶山學術文化財團, 2004, 87-126면.
안영상,「토미즘과 比較를 통해 본 丁若鏞의 人心道心說」,『韓國實學硏究』 제9호, 韓國實學學會, 2005, 219-260면.
오하마 아키라(大濱晧),『범주로 보는 주자학』, 이형성 옮김, 예문서원, 1999.
이봉규,「四書 해석을 통해 본 정약용의 정치론」,『다산학』 제7호, 茶山學術文化財團, 2005, 167-202면.
_____,「明淸交替期 思想變動으로부터 본 茶山學의 性格」,『다산학』 제25호, 茶山學術文化財團, 2014, 153-192면.
임부연,「정약용의 수양론 연구」, 서울대 博士學位論文, 2004.
_____,「정약용이 발견한 '天命'과 '交際'」,『茶山學』 제32호, 茶山學術文化財團, 2018, 7-60면.
임재규,「卦變說의 變遷過程에서 본 茶山의 推移論」,『茶山學』 제26호, 茶山學術文化財團, 2015, 221-263면.
전병욱,「다산(茶山)의 미발설(未發說)과 신독(愼獨)의 수양론」,『철학연구』 제40집, 고려대 철학연구소, 2010, 163-214면.
전성건,『정약용의 철학사상과 체제개혁론』, 고려대 민족문화연구원, 2014.
정소이,「Chong Yak-yong's theory of human nature—its development and significance [정약용 심성론의 변천과 전개]」, 서울대 博士學位論文, 2010.
정순우,「茶山에 있어서의 天과 上帝」,『茶山學』 제9호, 茶山學術文化財團, 2006, 5-39면.
_____,『공부의 발견』, 현암사, 2007.
정일균,『茶山 四書經學 硏究』, 일지사, 2000.
蔡振豊,『茶山의 四書學』, 김중섭・김호 옮김, 너머북스, 2015.
최진덕,「『맹자』에 대한 두 해석:『맹자집주孟子集注』와『맹자요의孟子要義』」,『茶山學』 제8호,

茶山學術文化財團, 2006, 53-128면.
한형조,『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996.
_____,「茶山과 西學: 朝鮮朱子學의 連續과 斷絶」,『茶山學』제2호, 茶山學術文化財團, 2001, 128-155면.
함영대,『성호학파의 맹자학』, 태학사, 2011.

李明輝,「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 다산학술문화재단 제27회 다산학 국제학술회의 '맹자학과 다산 정약용' 자료집, 2019년 4월 19-20일.
蔡振豊,「丁茶山孟子詮釋中的修養論」, 다산학술문화재단 제27회 다산학 국제학술회의 '맹자학과 다산 정약용' 자료집, 2019년 4월 19-20일.

Kalton, Michael C. "Chŏng Tasan and Mencius: Towards a Contemporary East-West Interface", *Journal of TASAN Studies*, Vol.5, 茶山學術文化財團, 2004, pp.7-53.
Ziporyn, Brook. "Form, Principle, Pattern, or Coherence? Li in Chinese Philosophy", *Philosophy Compass*, Vol.3, Issue.3, 2008, pp.401-422.

【Abstract】

Jeong Yag-yong (丁若鏞)'s idea of Heavenly Principle (天理)

Lim, Boo-Yeon*

This dissertation seeks to illuminate the idea of Heavenly Principle (天理) in Dasan (茶山) Jeong Yag-yong (丁若鏞, 1762-1836)'s thought. First, he proposed the natural and necessary relation between mind as spiritual body and heavenly principle by defining the human nature as the ethical appetite for the good of mind. He rejected the Neo-Confucian view that human nature was the immanence of heavenly principle as cosmic substance and inherited the Mencius tradition looking for the possibility of good action in the mind. Second, Dasan regarded the dualistic conflict between tao mind and human mind, heavenly principle and human desire as the fundamental condition of human existence. In this existential condition, the task of following the heavenly principle was based on his spiritual awareness that tao mind is the Heaven's mandate with transcendent authority. Third, he defined the benevolent responsibility (仁) as subjective practice of exhausting one's duty in mutual human relation and presented the natural murmuring against others who did not do his ethical duty as the heavenly principle. Thus he added the new meaning of the otherness of human ethics to the heavenly principle. In conclusion, the heavenly principle in Dasan's thought, losing the status of the origin of the universe and the metaphysical substance of the mind, maintained its position as the highest moral principle and the ground of moral order under the Lord on High as the ultimate reality.

Keywords: Heavenly Principle, Lord on High, human relation, tao mind, Heaven's mandate, human ethics, murmuring.

접수일: 2019.06.30 || 심사일: 2019.07.16 || 게재확정일: 2019.08.16

* Lecturer, Department of Religious Studies, Seoul National University.