■ 민족문화연구 제88호(2020.08.31), 고려대 민족문화연구원, pp.253-307.
http://doi.org/10.17948/kcs.2020..88.253

신체유물론적 시각에서 본 심대윤의 '노동 옹호 윤리학'

김대중(金大中)*

목 차

1. 신체유물론의 시좌
2. 목반(木盤) 제작 체험
3. 육체성의 긍정
4. 노동의 옹호
5. 서민적 지향
6. 향후 과제

국문초록

본 논문은 신체유물론적 시각에서 심대윤(沈大允, 1806-1872)의 복리사상(福利思想)을 탐색한다. '신체유물론'은 말 그대로 인간의 '몸', 인간의 동물성과 신체 활동에 주안점을 둔 것이다. 흔히 심대윤의 복리사상은 이익 추구를 인간의 자연스러운 본성으로 긍정한 것으로 알려져 있다. 그런데 이익을 산출하는 것은 노동 행위이고 노동은 곧 육체 행위이다. 따라서 '이익 추구'보다 선차적 중요성을 갖는 것은 '몸'과 '노동'이다. 본고는 인간의 '몸'과 '노동'에 대한 심대윤의 사유에 주목하여, 일단 심대윤 자신의 노동 체험을 다각도로 분석한 다음, 심대윤의 '육체 긍정 사상' 및 '노동 옹호 사상'을 살펴보고, 심대윤 사상의 서민적 지향을 두루 조망한다. 이런 사상적 면모는 제

* 서울대 국어국문학과 부교수.

작자의 유물론적 감수성 및 생활 감각을 투영한 것으로 판단되는바, 인간의 육체성 및 신체활동에 대한 풍부한 사유를 내장하고 있다는 점에서 주목된다.

주제어: 심대윤(沈大允), 복리사상(福利思想), 신체유물론, 육체성, 노동.

1. 신체유물론의 시좌

심대윤(沈大允, 1806-1872)은 복리사상(福利思想)을 개진한 19세기 조선 지식인이다. 이익 추구를 인간의 자연스러운 본성, 더 나아가 '선'(善)으로 긍정하되 이익의 공유와 독점을 각각 '공'(公)과 '사'(私)로 구분하여 '공리'(公利)를 중시한 것이 그 복리사상의 핵심이다.

조선후기 사상사에서 '이익 추구의 긍정'은 단연 이채를 띤다. 이러한 사상적 면모가 학계의 주목을 받아 관련 연구가 이미 상당수 축적되었다.[1] 그 성과에 힘입어 이제 심대윤은 조선후기 지성사에서 뚜렷한 위치를 점하기에 이르렀다. 그런데 그동안 심대윤 연구에서 '이익 추구의 긍정'이 집중 조명되다 보니 한 가지 간단한 사실이 오히려 시야에서 가려지지 않았나 한다. '이익은 인간의 노동을 통해 산출된다' 내지 '이익은 인간의 몸을 통해 산출된다'는 소박하면서도 중요한 사실 말이다.

역사철학적으로 보면, 심대윤의 복리사상에 주목한 연구는 명시적으로든

1) 장병한, 「심대윤 경학(經學)에 대한 연구: 19세기 현실지향적 경학관(經學觀)의 일단면(一斷面)」, 성균관대 박사학위논문, 1995 이후로 심대윤에 대한 연구가 꾸준히 축적되었다. 몇 해 전에 심대윤의 문집 『백운문초』(白雲文抄)의 번역서 익선재 백운집 강독회 옮김, 『백운 심대윤의 백운집』, 사람의무늬, 2015 출간을 기념하여 '백운 심대윤의 문학과 사상'이라는 기획주제로 한국실학학회 2015년 하계학술대회가 개최되었다. 이때 발표된 글들은 『한국실학연구』 제30권, 한국실학학회, 2015에 기획특집 논문으로 실린 뒤에 진재교 외 지음, 『19세기 한 실학자의 발견』, 성균관대 대동문화연구원, 2016으로 집성되었다. 다만 이 책에는 『한국실학연구』 기획특집 논문 외에 몇 편의 논문이 추가되었다. 그 밖에 학위논문으로는 김재화, 「심대윤 철학 연구—『복리전서』를 중심으로」, 서울대 석사학위논문, 2011; 이한영, 「심대윤의 『백운문초』 연구」, 성균관대 석사학위논문, 2014; 곽혜성, 「심대윤의 이욕론(利欲論) 연구: 『복리전서』를 중심으로」, 성균관대 석사학위논문, 2017; 김재화, 「심대윤 철학의 연구」, 서울대 박사학위논문, 2018 등을 들 수 있다. 최근에는 심대윤의 병서(兵書) 『대순신서』(大順新書)가 발굴 소개된 바 있다. 심규식, 「심대윤의 사찬병서(私撰兵書) 『대순신서』(大順新書) 소개: 재야지식인의 군사지식과 그 한계점에 대한 소고(小考)를 겸하여」, 『규장각』 제55집, 서울대 규장각한국학연구원, 2019 참조.

암묵적으로든 대체로 근대주의적 시각을 전제로 한다고 할 수 있다. '이익 추구'라는 것이 모종의 근대적 징후로 받아들여진 것이다.[2] 그런데 '이익'은 자본주의 사회에서는 얼마든지 그 자체로 물신화될 수 있지만, 심대윤이 사상적으로 긍정한 '이익'은 그렇지 않다. 이익은 노동이라는 육체 행위를 통해 산출된다. 이는 막연한 일반론이 아니라 심대윤 자신의 절실한 체험이기도 하다. 심대윤은 폐족(廢族)으로 극심한 생계 문제를 해결하기 위해 목반(木盤) 제조업에 종사한 바 있다. '목반 제작'은 다름 아닌 '노동 행위'이다. '노동'은 인간이 자기 몸을 매개로 하여 자연・인간・사회와 교섭하는 행위이다. 따라서 이익 긍정의 사상은 '육체 긍정의 사상' 및 '노동 긍정의 사상'에 의해 뒷받침되지 않으면 안 된다. 그렇지 않은 이익 긍정의 사상은 이익을 물신화함으로써 오히려 인간을 억압하고 수단화하는 결과를 초래할 위험이 크다. 그런데 선행연구에서는 심대윤이 사유한 이익의 근본이 되는 '인간의 몸'에 대한 충분한 고려 없이, 이익을 육체노동으로부터 분리시키지 않았나 한다. '이익'을 물신화한 면이 있는 것이다.

이에 본고는 '이익'으로부터 '몸'과 '노동'으로 심대윤 연구의 초점을 옮기고자 한다. 이익은 어디까지나 노동의 '결과'이다. 이익이라는 부면(浮面)을 걷어내고 '노동'을 주제화하고 나면 당연히 노동하는 인간의 '몸'을 그와 동시에 주제화하지 않을 수 없다. 심대윤은 인간의 몸에 대해, 육체성에 대해 어떻게 사고했는가? 그러한 사고가 그의 사상 전반에 어떻게 개입하는가? 이러한 물음은 기존 연구에서 미처 제기되지 못한 듯하다. 이 점에 유의하여 본고는 목

2) 필자는 근대주의적 시각의 문제점에 대한 비판에 전반적으로 공감하는 편이지만 '근대적인 것' 전체를 냉소하거나 부정하는 시각에 대해 오히려 더 비판적이다. 그런데 조선후기 문학과 사상 연구에서의 근대주의 문제는 별도의 논의를 요한다고 판단되므로 본고에서는 일단 논의를 전개하는 데 필요한 선에서 필자 나름의 입장을 간단히 밝히는 것으로 그치기로 한다. 꼭 근대주의 외부에 서만이 아니라 내부에서 보더라도, 즉 근대주의 담론과 근대 비판 담론 모두에 대해 유연한 입장을 취하면서 조선후기적 맥락에서 모종의 '근대적 가치'를 사유하고자 하는 입장에서 보더라도, 그간 심대윤 연구에서 '이익'을 과도하게 내세운 것은 이제 반성을 요하는 점이 있지 않은가 한다. '이익'과 더불어 심대윤 연구의 중요한 키워드 중 하나인 '욕망'에 대해도 마찬가지로 생각할 수 있다. 본고에 앞서 김문용, 「심대윤의 복리사상과 유학의 세속화」, 『시대와 철학』 제21권 3호, 한국철학사상사연구회, 2010에서도 심대윤 연구의 근대주의적 시각에 대해 의문을 표한 바 있다. 진재교 외 지음, 앞의 책, 45-77면 재수록.

반 제작 행위, 노동, 육체를 축으로 하여 심대윤의 문학과 사상에 접근한다.

'몸'과 '노동'에 주목하는 본고의 시각은 이론적으로 보자면 '신체유물론'과 공명한 것이다. 유물론은 대단히 폭넓은 스펙트럼을 갖는데 말 그대로 인간의 '몸', 인간의 동물성과 신체 활동에 주안점을 둔 것을 '신체유물론'이라고 명명할 수 있다.[3] 인간의 육체성과 동물성, 몸을 매개로 한 다양한 실천적 활동 및 그에 대한 인지적・정서적・사상적 반응 등이 '신체유물론'의 탐구 과제가 될 수 있다. 다만 '신체유물론'은 아직은 이론적인 착상 차원에 머물러 있고 구체적인 연구 성과를 내는 데 도달하지는 못한 듯하다. 본고 또한 이러한 연구사적 제약을 안고 시작할 수밖에 없지만, 적어도 한국 고전문학 연구를 통해 '신체유물론'을 정립하기 위한 첫걸음이나마 뗄 수 있지 않을까 한다. 요컨대 본고는 일차적으로는 심대윤 연구이지만, 더 나아가 심대윤의 사례를 실마리로 삼아 신체유물론적 연구방법론의 가능성을 모색하기 위한 시론(試論)의 성격을 아울러 갖는다.

2. 목반(木盤) 제작 체험

심대윤에게 노동은 사상 과제이기에 앞서 엄연한 '생계의 문제'였다. 「목반 만든 일의 기록」(治木盤記)은 심대윤의 노동 체험을 작품화한 것이다. 이 글은 심대윤의 대표작으로 알려져 있지만 아직 그의 사상과 관련하여 본격적으로 분석되지는 않은 듯하다. 이 글은 노동에 대한 체계적인 사상을 개진한 것은 물론 아니다. 하지만 심대윤에게 노동이 어떤 의미를 가졌는지를 그 자신의 실감에 즉하여 생생하게 보여준다는 점에서 주목된다. 말하자면 아직 추상화되기 전 단계의 사유 내지 사상소(思想素)가 이 작품에 풍부하게 내장된 것이다. 이 점에 유의하여 「목반 만든 일의 기록」에 대한 분석으로 논의

3) '신체유물론'(soma-materialism)은 '신체적 유물론'(somatic materialism)이라는 개념을 필자 나름대로 약간 변형한 것이다. 이렇게 하는 쪽이 '신체'를 전면적으로 내세우는 데 좀 더 효과적일 것으로 판단해서다. 유물론의 다양한 유형 및 '신체적 유물론'에 대해서는 Terry Eagleton, *Materialism*, New Haven: Yale University Press, 2016; 전대호 옮김, 『유물론: 니체, 마르크스, 비트겐슈타인, 프로이트의 신체적 유물론』, 갈마바람, 2018, 14-51면 참조.

를 시작한다. 길지만 전문을 인용한다.[4]

예전에 나의 아우 태경(泰卿)과 익경(益卿)이 어머니를 모시고 안성(安城) 가곡(佳谷)에서 지냈다. 그 당시에 흉년이 들어 봉양할 길이 없었다. 그런데 마침 통영의 장인(匠人)이 마을에 세 들어 살면서 목반(木盤) 만드는 일을 하고 있었다. 태경이 간간이 가서 보고는 돌아와서 익경과 함께 그 제작법에 따라 목반을 만들어서 곡식으로 바꾸어 어머니를 봉양했다. 이듬해에는 풍년이 들어서 어머니는 도로 내게 오셨고, 두 아우 또한 그 일을 그만두고 글공부를 했다.

이윽고 우리 형제들이 나이 들어가는데, 백 가지 도모했던 일 중에 하나도 이룬 게 없었다. 그래서 세로(世路)의 험난함에 더욱 염증이 나서 물정(物情)에 응수할 의욕이 사라졌다. 하지만 어버이는 연로하시고 집안 형편은 가난한 걸 생각하니, 힘껏 일하여 생계를 해결하는 것이 중요하다 싶었다. 이에 아우들과 상의하여 이렇게 말했다.

"군자는 궁하면 비천하고 더러운 일은 할 수 있거니와 의롭지 않은 일은 할 수 없다. 지금 우리는 재물이 없으니 장사를 할 수 없고, 토지가 없으니 농사를 지을 수 없다. 목반 만들기는 천한 일이다. 하지만 실내에서 작업하여 남에게 관여되는 바가 없으니, 농사와 장사처럼 뙤약볕에서 땀 흘리고 장터에서 분주하게 이익을 노리는 것에 비하면 더 낫다."

이에 태경은 가곡(佳谷)에 처자식을 남겨두고 자신은 나를 따라 읍내로 들어와서 익경과 함께 한 집에 모여 살면서 공방의 일을 시작했다. 태경이 가장 잘 만들었고 익경이 그 다음이었다. 나는 잘 하지 못하여 곁에 앉아서 쉬운 일을 택하여 거들었다. 장인바치 일은 비록 근력(筋力)이 고되지만 마음은 한가하여, 일이 없을 때면 번번이 경사(經史)를 토론하며 정의(精義)를 강론했다.

천지와 인간과 만물의 존재 이유, 고금(古今) 치란(治亂)의 원인, 시속(時俗) 인정물태(人情物態)의 동향, 사리(事理)의 단서와 길흉화복으로부터 아래로는 온갖 기예와 해외의 기이한 견문에 이르기까지 무릇 신지(神智)를 확충하고 심령(心靈)을 계발(啓發)할 수 있는 것들이 종횡무진 변화하여 끝이 없는데, 해학과 골계를 곁들여 기쁨과 웃음을 유발하니 흔연히 즐거워서 피곤한 줄을 몰랐다. 어머니도

4) 필자는 일찍이 「공부하는 사람의 자립을 위하여」, 『민족문학사연구』 통권 62호, 민족문학사학회·민족문학사연구소, 2016, 370-373면에서 이 작품을 간단하게 다룬 바 있다(이 글은 『백운문초』의 번역서 『백운 심대윤의 백운집』에 대한 서평이다). 따라서 그 내용의 일부가 앞으로 진행될 본고의 분석과 큰 틀에서 보면 부득이 일정하게 겹칠 수 있다. 물론 본고의 분석은 모두 새롭게 집필한 것이다. 심대윤이 생업에 종사한 결과 자괴감이 사라지고 자기 자신에게 떳떳해진 것, 그 결과 공부가 즐겁고 행복한 일이 된 것, 협업의 체험을 통해 유대감과 상호신뢰가 형성된 것 등을 이 글에서 간략하게 언급했다.

이 때문에 기뻐하셔서 술지게미를 사다가 박주(薄酒)를 걸러 주시니 날마다 마시는 것이 일상이 되었다.

나는 말했다.

"숨어 살며 뜻을 이루고, 힘을 다하여 어버이를 봉양하니 어질지 않느냐. 어질다면 비천하고 욕된 것이 무슨 상관이겠느냐. 나는 평소에 정신과 육신을 수고롭게 하여 세상을 구제한 공로가 일찍이 털끝만큼도 없는데 밥 먹고 옷 입은 것이 사십 년 되었구나. 그래서 항상 안절부절 부끄럽고 겸연쩍어 스스로 천지간의 한 도둑일 뿐이라고 여겨 왔다. 그런데 이제 두 아우를 따라 이 일을 하니 내 마음이 조금 편안해져 부끄러움이 없구나. 대저 일이란 크건 작건 간에 그 귀하기로 말하면 자기 힘을 다하여 그 공으로 먹으면 마찬가지다."

익경은 이렇게 말했다.

"사물의 귀천은 일정함이 없어서 때에 따라 귀할 때는 귀하고 천할 때는 천한 법이지요. 선비는 옛날엔 귀하게 여겨졌는데 이제는 천하게 여겨지니, 장인(匠人)도 지금은 천하게 여겨지지만 후세에는 귀하게 여겨지지 않을 줄 어찌 알겠어요? 선비와 장인은 모두 지금 천하게 여겨지는데, 우리는 이 두 가지를 겸하고 있지요. 사물은 천함이 극에 달하면 도리어 귀하게 되는 법이니 어찌 근심하겠어요?"

태경은 이렇게 말했다.

"『시경』(詩經)에 이르기를 '고반재간(考盤在澗)하니 석인지관(碩人之寬)이로다'라고 했지요. 풀이한 이는 '고'(考)는 '치다'라는 뜻이요 '반'(盤)은 악기(樂器)라고 말했습니다. 그런데 '고'(考)가 '치다'라는 뜻이 되는 건 다른 책에 보이지 않아요. 그리고 '반'(盤)은 대야 등속이니 물과 음식을 담는 것이지 두드려서 박자를 넣고 화음을 맞출 수 있는 게 아니지요. '고'(考)는 공인(工人)이 일을 이룬다는 뜻이니, 『춘추』(春秋)의 '고궁'(考宮)이니 『주관』(周官)의 '고공'(考工)이 바로 그렇죠. 이 모두 주나라 말엽에도 은둔한 사람이 있어서 반(盤) 만들기를 업으로 삼기를 우리 형제와 같이 한 것이지요. 이렇게 해도 석인(碩人)이 되는 데 문제가 없었으니 그 천한 게 어디 있단 말입니까? 저는 오늘날 귀하다는 것이 귀한 줄 모르겠는데 천하다고 하는 것이 천한 줄을 또 어찌 알겠습니까?"

이에 서로 바라보며 웃고는 마침내 이 일을 기록하여 후인(後人)에게 남긴다.

목반을 만드는 도구는 삼십여 가지인데 날카롭고 뭉툭함에 따라 쓰임이 다르다. 목반 하나는 가격이 육칠십 푼으로, 하루의 공정을 셈해 보면 백 푼의 이득을 얻을 수 있는데 부지런히 하고 게으르게 하는 데 따라 차이가 있다.[5]

---

5) 沈大允, 「治木盤記」, 『白雲文抄』 卷1, 林熒澤 編, 沈大允全集 1, 성균관대 대동문화연구원, 2005a, 12-13면. "往年, 余仲弟泰卿與益卿奉母夫人, 居于安城之佳谷. 時値荐荒, 無以爲養, 適有統營之匠者, 僦居里中, 業木盤焉. 泰卿間往見之, 歸與益卿依其制樣而造作, 易米菽以供親. 明年歲則豊熟, 母夫人還就于余, 二君亦輟其工而讀書焉. 旣而, 余昆季年齒加長, 百計而不一遂, 益厭世路之艱險, 意不欲酬接物情, 而念親老家

목반 제작이라는 노동 행위는 심대윤이라는 몰락 양반에게 어떤 의미를 갖는가? 일단 생업으로서 의미를 갖는다. 기실 인간의 생업 종사는 너무나 당연한 것이다. 이런 당연한 것이 심대윤에게 고민거리가 된 것은 그가 몰락 양반이기 때문이다.[6] 사대부가 공인(工人)의 업(業)에 종사하면 공인과 차별화되는 사대부적 정체성을 스스로 부정하는 것이 된다. 그러나 심대윤은 생계 문제에 정직하게 대응함으로써 오히려 진정으로 자신을 긍정할 수 있었다. 노동의 긍정이 자기 긍정을 동반한 것이다.

이렇게 노동 긍정이 자기 부정 대신 긍정을 동반한 이유는 무엇인가? 노동 긍정의 논리는 "군자는 궁하면 비천한 일을 행할 수 있거니와 의롭지 않은 일을 행할 수는 없다"라는 말로 요약된다. '비천한 일/고상한 일'의 이항대립이 '의로운 일/의롭지 않은 일'의 이항대립으로 지양됨으로써 사대부의 노동은 비천하되 의로운 일로 긍정된다. 비천한 일이 의로운 일로 긍정되기

貧, 貴其力作而治生. 乃相與謀曰: '君子窮則可以爲鄙汚, 而不可爲不義. 今我無財不可商, 無田不可農, 而木盤賤工也, 然作於室中, 無干於人, 其諸農商之暴露夏畦, 奔走隴斷, 爲較勝焉.' 於是, 泰卿置其妻孥於佳谷, 身從余于邑, 及益卿聚居一室而興工役. 泰卿爲最善, 而益卿次之, 余未能者, 而從傍坐, 擇其易者而助之. 工筋力雖勞勤而心閒, 無事輒討論經史, 講求精義. 天地人物之所以存, 古今治亂之所以致, 時俗之情態俯仰, 事理之端緖倚伏, 下至百方技藝, 海外異聞, 凡可以繹益神智, 起發心靈者, 出入橫縱, 變化而無窮, 雜以詼諧滑稽, 助其懽笑, 欣然樂而忘其疲. 母夫人亦爲之喜悅, 買糟而縮醞, 日飮之以爲常. 余曰: '隱居而遂志, 竭力以養親, 賢乎哉! 賢矣則奚傷乎其汗辱也? 吾平生未嘗勞心費力有毫髮濟物之功, 而穀腹絲身者, 四十年矣. 恒蹙蹙忸怩, 自以爲天地間一穿窬耳, 得從二君而爲是役, 吾心少安而無愧. 夫事無巨細, 其貴自盡而食功一也.' 益卿曰: '物之貴賤無常, 時貴則貴, 時賤則賤. 士者古之所貴而今之所賤也, 又安知匠者之不爲今之所賤而後之所貴耶? 且士與匠, 俱爲今之所賤, 而我兼爲之. 物賤極則反貴, 又何戚焉?' 泰卿曰: '『詩』云: '考盤在澗, 碩人之寬.' 釋之者曰: '考, 擊也. 盤, 樂器也.' 然考之爲擊, 不見於他書, 而盤乃匜牟之屬, 所以進水與饌耳, 非可擊拊而和聲者也. 考, 工之成也, 『春秋』之'考宮'·『周官』之'考工'是也. 此皆周之季世, 亦有隱遁而以治盤爲業如吾兄弟者, 而不害爲碩人, 安在其賤也? 吾不知今之所謂貴之爲貴也, 又焉知其所謂賤之爲賤乎哉?' 於是粲然相視而笑, 遂記之以遺後之人. 凡攻盤之器, 三十餘事, 利鈍之用殊焉. 每一盤, 直錢六七十, 計一日之工, 可得百錢之贏, 而勤惰之效異焉." 인용문의 원문 표점 및 번역은 익선재 백운집 강독회 옮김, 앞의 책, 711-712면 및 211-214면을 참조하여 필자가 일부 수정한 것이다. 이본 대조 및 교감 사항은 모두 이 책을 따른다. 인용문의 이해에 필요한 주석도 모두 이 책의 것을 요약하여 원문과 함께 소개한다. 이하 『백운문초』를 인용할 때에는 모두 이와 같이 한다. 泰卿은 심대윤의 형제 중 셋째인 의래(宜來)이며, 益卿은 넷째인 대시(大時)이다.

6) 생업 종사에 대한 심대윤의 고민과 그 문학화에 대해서는 손혜리, 「조선후기 지식인의 생업에 대한 인식과 현실적 대응」, 『한국고전연구』 제30집, 한국고전연구학회, 2014, 31-63면; 김하라, 「심대윤의 자기서사」, 진재교 외 지음, 앞의 책, 298-336면 참조.

때문에 그런 의로운 일을 하는 자기 자신도 긍정될 수 있다.

따라서 노동은 그저 생계 해결을 위한 불가피한 수단일 뿐이 아니라 그 자체로 인간학적 가치를 갖는다. 기본적으로 조선조 사대부는 정치의 기저집단이다. 그러나 모든 사대부가 관료로 진출할 수 있었던 것은 아니다. 특히 19세기 중후반에는 관료 진출의 길이 현저히 좁아졌거니와 심대윤은 아예 관료 진출을 기대할 수 없는 폐족이었다. 이런 상황으로 인해 심대윤은 심각한 자괴감을 안고 있었다. '천지간의 도둑'이라는 말은 그 자괴감을 단적으로 드러낸다. 그런데 이제 자기 몸을 움직여서 스스로 생계를 해결함으로써 심대윤은 스스로에게 떳떳해진다. 심대윤에게 노동은 자기치유적 행위이기도 했던 것이다.

노동의 자기치유력을 통해 심대윤은 마음의 평온을 찾는다. 그의 말대로 몸은 고되지만 마음은 한가로워졌다. 마음이 한가로워지자 심대윤은 아우들과 광범위한 주제를 아우르는 학술토론을 한다. 기실 사대부의 본분에 대한 사회적 관념은 벼슬 없는 사대부가 곤궁할지언정 생업에 선뜻 투신하기 어렵도록 만드는 사회적 압력으로 작용했다. 이 경우에 사대부의 독서와 농공상(農工商)의 업은 이항대립을 이루며, 그 이항대립적 구도 속에서 학술과 노동이 분리된다. 그러나 심대윤은 공인의 업에 투신함으로써 오히려 공부의 즐거움을 되찾았다. 노동과 학술이 분리되지 않고 학술이 '노동 속의 학술'로 체현된다. 노동 행위가 학술 행위의 물적 토대 내지 육체적 토대가 됨으로써 학술과 노동의 이항대립이 해소되고 학술이 그 본원적 가치를 회복한 것이다.

'노동 속의 학술'은 '생활 속의 학술'이다. 아우들과의 학술토론에 대한 심대윤의 서술을 보면, 학술은 세속 세계와 절연한 것, 고답적인 것이 아니다. 생활현장 내지 노동현장이 곧 학술토론의 장이 되기 때문에 해학과 골계가 뒤섞인 가운데 즐거운 웃음소리가 들려온다. 아마 조선시대 한문학사에서 해학과 골계와 웃음소리로 가득한 학술토론장의 기록은 달리 찾아보기 어려울 것이다.

'노동 속의 학술'이 갖는 생활밀착적 성격은 심대윤 아우의 말에서도 확인된다. 심대윤의 동생 심의래(沈宜來, 1812-?)는 『시경』(詩經) 위풍(衛風) 「고반」(考槃)의 첫 구절을 인용하면서 자기 형제들의 노동 행위를 옹호하는 시해석을 내놓는다.[7] 심의래는 문헌 고증에 구애되지 않고 자신들의 목반 제작

행위와 「고반」을 직접 연결시킨다.[8] 이렇게 자신의 노동 체험을 직접 경문(經文)에 투사하는 경전 해석 태도는 '노동 속의 학술'이 갖는 생활밀착적 성격을 반영한다. '경전 그 자체'에 대한 이해를 추구하기보다는, 자신의 생활 체험에 즉하여 경전을 자유롭게 전유한 것이다.

생활밀착적 경전 해석은 더 큰 범위의 '생활밀착적 사고' 내지 '경험적 사고'의 토대 위에 놓여 있다고 할 수 있다. 그러한 '생활밀착적 사고'는 단지 심대윤 형제의 삶을 옹호할 뿐 아니라 더 나아가 공인(工人) 전반을 옹호하는 방향으로 확장됨으로써 사회적 지평을 획득한다. 이 점은 심대시(沈大時, 1817-1866)의 언급에서 확인된다. 방금 살펴본 심의래의 『시경』 해석은 심대시의 말을 이어받은 것이다. 그 말인즉, 선비가 옛날에는 귀했다가 지금은 천해졌듯이 공인도 지금은 천시되지만 훗날에는 귀하게 대접받을지도 모른다는 것이다. 대단히 주목되는 통찰이다. 이 말은 심대시의 입에서 나온 것으로 서술되지만 결국 심대윤 형제 모두가 공유한 것으로 받아들여도 무방할 듯하다.[9] 그렇다면 심대윤

---

7) 다만 심대윤의 『시경』 연구서인 『시경집전변정』(詩經集傳辨正)에는 이러한 해석이 반영되지 않았다. 「목반 만든 일의 기록」은 1845년에 창작되었고 『시경집전변정』은 1859년에 마무리되었다.

8) 주희(朱熹)의 『시집전』(詩集傳)에는 '고반'(考槃)에 대한 두 가지 해석이 제시되어 있다. '은거할 집을 이루다'가 첫 번째 해석이고 '그릇을 두드려 노래가락의 박자를 맞추다'가 두 번째 해석이다. 심의래는 이 중 첫 번째 해석은 아예 언급하지 않고 두 번째 해석에 대해 이의를 제기하면서 '고반'을 '목반을 만들다'라는 뜻으로 풀이한다. 그러나 그 문헌적 근거가 부족하다. 그는 『춘추』(春秋)와 『주례』(周禮)를 거론하지만, 그것은 '고'(考)가 '이루다'라는 훈(訓)을 갖는 용례에 대한 설명밖에 되지 못한다. 따라서 심의래의 해석은 '고'의 훈고에 관한 한 주희의 첫 번째 해석과 크게 다르지 않다. '고'를 '이루다'의 뜻으로 풀이할 때, 주희와 달리 '은거할 집'이 아니라 '목반'을 이룬다고 해석해야 할 문헌적 근거는 딱히 없는 셈이다.

9) 「목반 만든 일의 기록」에서 심의래와 심대시의 발언은 중요한 비중을 차지한다. 이 점에서 이 두 사람은 단순한 부차적 인물이 아니다. 그런데 그렇다고 해서 심대윤, 심의래, 심대시의 생각을 굳이 상호 배타적인 것으로 구분할 필요는 없을 듯하다. 오히려 이 세 사람은 '공동의 생각'을 형성하여 공유했다고 보는 것이 더 합당하지 않은가 한다. 일례로 심대윤은 「집이 가난해서 노모를 봉양할 길이 없기에 우리 형제가 함께 목반을 만들어 팔아서 먹고살 계책으로 삼았다. 봄 내내 두문불출하고 부지런히 일하느라 꽃 구경하며 놀 겨를이 없었다. 이에 감회가 있어 시 두 수를 짓는다」[家貧無以養, 兄弟共作木盤, 賣之以爲朝夕之具. 三春閉門疾作, 未暇遊賞花柳, 感而作二首]라는 시에 "내가 지은 「목반 만든 일의 기록」에서 주시(周詩)의 '석인고반'(碩人考盤)을 두고 '반장(盤匠)'으로 해석했기에 언급한 것이다"[余所作「木盤記」, 以周詩'碩人考盤'謂爲盤匠, 故及之]라는 자주(自注)를 달았다. 심의래의 「고반」 해석을 자신의 시해석으로 삼은 것이다. '공유'와 '공동의 사상 형성'은 「목반 만든 일의 기록」의 중요한 특징으로 판단되는바 이 점에 대해서는 곧 다시 논한다.

형제는 자신의 노동 체험을 토대로 사대부와 공인의 사회적 위치가 뒤바뀔 가능성을 통찰한 것이 된다.[10]

선비가 이제 천해졌다는 심대시의 말은 단순한 과장이 아니다. 그만큼 심대윤 당시에 사족층의 계급적 안정성이 무너진 것이다. 이런 징후는 심대윤 이전부터 관찰된다. 일례로 윤기(尹愭, 1741-1826)는 다음과 같이 말한 바 있다.

> 우리나라에서 양반이니 사대부니 하는 자들은 동반(東班)과 서반(西班)에 있는 경우를 제외하고는 모두 그 선조가 예전에 사대부였다는 이유로 그렇게 부르는 것이다. 그렇기 때문에 여러 대에 걸쳐 침체해 있는 처지임에도 통칭 양반이니 사대부니 하고 부르면서 군역에도 충당되지 않고, 천역(賤役)에도 참여하지 않는다.
>
> 이들은 몸을 단속하고 행실을 수양하며, 책을 읽고 도를 담론한다. 고금에 정통하고 사리에 통달하며, 지키는 바가 있고 하지 않는 바가 있다. 현달하면 그 집안을 대대로 이어갈 수 있고, 곤궁해도 또한 그 몸을 잃지 않아 유사(儒士)의 반열에 들 수 있다. 그렇기 때문에 이런 명칭에 부끄러울 것이 없다.
>
> 하지만 지금의 양반은 그저 양반의 후예일 뿐 양반의 실제가 있는 것은 아니다. 종종 가업이 영락하여 파락호 신세를 면치 못하는 자가 매우 많다. 문행(文行)에 힘쓰자니 게을러서 마음 쓰기가 싫고, 농사를 짓자니 게을러터져 자기 힘으로 일할 수가 없고, 공인(工人)이나 상인(商人)이 되자니 부끄럽고 싫어서 함께 섞이기를 원치 않는다. 그래서 형편상 부득불 마음 쓰지 않고 힘쓰지 않아도 되는 일을 따로 구하여 옷가지와 끼니를 해결하고 욕심을 채운다.
>
> 그 방법으로 삼는 것은 천 가지 만 가지여서 이루 다 기록할 수 없지만, 요컨대 모두 선조를 욕보이고 집안의 명성을 실추시키는 짓이니, 자기 힘으로 먹고사는 백성들이 사심(邪心) 없이 근골(筋骨)을 수고롭게 하여 부모를 봉양하고 자식을 양육하는 것만 못하다. 그런데도 뻔뻔하게 자칭 양반이라고 큰소리를 쳐 댄다. 이런 바람에 저 어리석은 백성들이 양반을 무시하고 능멸한 지 오래되었으니, 어찌 두려워하고 존경하겠는가?
>
> 조금이라도 거슬리는 일이 있으면 사사로이 포박하여 때리거나 관아에 고발하여 치도곤을 내리게 하지만, 평소에 그 실상을 살펴보면 제가 먼저 자기 도리를 잃었기 때문이다. 이런 이유로 상민(常民)이 양반 보기를 원수처럼 여겨 시속(時俗)에서는 "만약 불행히 난리를 당한다면, 양반은 도적놈 손에 죽는 게 아니라

10) 다만 심대시의 단편적인 언급만으로는 그가 전망한 공인의 상승과 벼슬 없는 사대부의 하강이 사회과학적으로 정확하게 어떤 성격의 것인지 판단하기 어렵다. 아마 그가 생각한 것이 계급 구조의 변동까지는 아닐 것으로 짐작되지만 그에 대한 직감 같은 것은 있었을 수도 있고 없었을 수도 있다.

필시 동네 상놈들 손에 다 죽을 것이다"라고 한다. 만약 양반의 평소 소행이 상민들을 감복시켰더라면 어찌 이 지경에까지 이르렀겠는가? 상민에게 모욕당하는 것이 염려스러울 뿐 아니라 망가진 모든 일이 자초한 것 아닌 게 없으니, 두려워하지 않을 수 있겠으며 삼가지 않을 수 있겠는가?[11]

몰락한 양반 사대부가 생업을 도외시하고 상민(常民)에게 패악을 일삼기 때문에 그에 대한 상민의 반감과 적개심이 강하다는 것이다. 그 당시 민간에 유포되었다는 말, 난리가 일어난다면 양반은 동네 상민 손에 다 죽을 것이라는 말은 그러한 반감과 적개심을 단적으로 드러낸다. 그 반감과 적개심은 신분질서에 의해 겨우 미봉되었을 뿐인데, 그나마 그 신분질서란 것도 동요하고 있었다. 이것이 조선후기 몰락 양반이 처한 현실이다.

이런 상황에서 심대윤 형제는 벼슬 없는 사대부의 사회적 위치를 객관화했다. 이 점이 역시 주목되지만, 벼슬 없는 사대부의 사회적 하강은 그 자신의 실감을 동반한 것이니 심대윤 형제로서는 실토하기가 혹시 어려울 수 있을지언정 생각하기는 그리 어렵지 않다. 하지만 공인의 사회적 상승은 그렇지 않다. 조선후기 신분질서의 동요에 대한 사대부 지식인의 반응은 다양하지만, 심대윤 형제처럼 사대부의 하강과 공인의 상승을 연동시켜 사고한 예는 찾아보기 어렵다.

공인의 사회적 상승은 왜 상상하기 어려운가. 일단 그 당시 신분질서가, 비록 동요하고 있었다고는 하나, 회의할 수 없는 자명한 소여(所與)로 받아들여졌기 때문일 터이다. 심대윤 형제처럼 사고할 수 있으려면 사대부를 공인과

11) 尹愭, 「家禁」, 『無名子集』 文稿 册六, 한국문집총간 256, 272-273면. "我國之曰兩班曰士大夫者, 除在東西班外, 皆以其先之嘗爲大夫士. 故雖累世沈滯, 而通稱爲兩班爲士大夫, 不充於軍役, 不與於賤任. 是其飭躬修行, 讀書談道, 通古今達事理, 有所操, 有所不爲, 達則能世其家, 窮亦不失其身, 足以廁於儒士之列, 故無愧乎是稱. 今之所謂兩班, 徒以兩班之裔, 而不以兩班之實., 往往家業零替, 不免爲破落戶者甚多. 欲務文行也, 則頹惰不肯用心; 欲爲耕稼也, 則懶散不能自力; 欲爲工賈也, 則又恥惡不欲混跡. 其勢不得不別求不用心不用力之事, 以資其衣食而充其所欲. 其所以爲術者, 千塗萬轍, 不可勝紀, 而要皆玷辱祖先, 墜落家聲, 曾不如食力之民, 無邪心勞筋骨, 以仰事俯育也. 猶且揚揚焉自稱以兩班, 彼蚩蚩者氓, 狎侮已久, 安肯畏敬? 小有觸犯, 則或私自縛打, 或呈官懲治, 夷考其實, 則乃先失其道耳. 以此之故, 常民視兩班, 便若仇讐. 俗稱脫有不幸遇亂, 則兩班不死於賊, 而必皆死於洞內常漢之手. 若兩班平日所行, 爲常漢所厭服, 則豈至於此乎? 盖不特見侮於常漢爲可戒. 凡諸毁敗亡之事, 罔非自取, 可不畏哉, 可不愼哉?" 인용문의 번역은 이규필 옮김, 『무명자집』 11, 성균관대 출판부, 2013, 40-41면을 참조하여 필자가 일부 수정한 것이다.

동렬에 놓을 수 있어야 한다.[12] 그래야 사대부가 누린 사회적 우위를 공인도 누릴 수 있다고 생각할 수 있다. 그래야 또 '사대부가 낮아졌듯이'를 '공인도 높아질 수 있다'는 쪽으로 연결시킬 수 있다. 심대윤 형제는 그 자신이 몰락 양반이면서 동시에 노동을 통해 자기 긍정에 도달했는바, 이런 체험을 토대로 '노동하는 주체'를 사회계급적으로 긍정하는 데까지 나아간 것이다.

심대윤과 같은 사례는 조선후기 사회에서 극히 드물다. 물론 심대윤 이전부터 벼슬 없는 사대부의 생계 해결은 이미 생활의 문제이자 사회 문제이자 학문적·사상적 문제로 제기되어 왔다.[13] 그러나 심대윤처럼 사대부가 공업에 종사한 예는 찾아보기 어렵다. 굳이 조선 전기까지 소급한다 해도, 현재까지 알려진 바로는 이이(李珥, 1536-1584)가 대장간을 운영한 것이 유일한 선례(先例)인 듯하다.[14]

심대윤에 앞서 '벼슬 없는 사대부의 경제적 자립'을 학문 과제이자 생활 과제로 포착한 인물로 서유구(徐有榘, 1764-1845)를 들 수 있다. 그런데 서유구의 임원경제학에서 농업과 상업은 모두 사대부가 종사할 수 있는 것으로 언급되지만 공업은 그렇지 않다. 일례로 『임원경제지』『섬용지』(贍用志)의 「향촌에 살면서 마땅히 공업을 익혀야 한다는 것을 논함」[論鄕居宜訓工]에서 서유구는 향촌 사회에 공인이 부족한 문제를 해결하기 위한 방안을 논했는데, 향촌에 거주할 계획인 사대부가 자기 휘하의 소작인 중 일부를 뽑아 기술을 익히게 한 뒤에 향촌에서 공인 역할을 하게 하자는 것이다.[15] 따라서 사대부는 공업 육

12) 물론 사대부를 공인과 동렬에 놓는 것도 다양한 층위를 갖는다. 그렇게 함으로써 공인을 계급적으로 긍정하고 옹호하는 사상을 형성하는 데 도달할 수도 있지만 그렇지 못하고 일시적이거나 한시적으로 그 둘을 동렬에 놓을 수도 있다. 이 문제에 대해서는 추후에 다시 언급한다.

13) 조선 전기와 중기의 사례에 대해서는 졸고, 「조선 전기·중기 자립경제학 초탐(初探)」, 『민족문학사연구』 통권 65호, 민족문학사학회·민족문학사연구소, 2017, 119-162면 참조. 조선 후기의 사례에 대해서는 졸저, 『풍석 서유구 산문 연구』, 돌베개, 2018, 411-447면 참조.

14) 이이(李珥)는 황해도 해주(海州)의 처가에 살면서 대장간을 운영한 바 있다: 李恒福, 「與崔正字有海書」, 『白沙先生集』 卷之二, 한국문집총간 62, 198-199면. "近世慕齋先生廢居驪州, 親往監穫, 不使一粒遺棄場中曰: '盡天物也.' 栗谷先生居海州, 起冶造鋤, 賣以自資. 非敢以是爲高行也, 義所當爲, 大人不恥爲之. 今俗弊滔滔, 擧世靡然. 試以僕所經見者言之. 僕少也, 守喪居鄕, 見鄕丈借七歲奴, 率而往于田, 擧耒指兒曰: '如此如此.' 兒不能, 則又自爲也. 終日如此者十數, 而田已闢矣. 其意外托敎奴之名, 欲掩躬耕之羞耳." 이 글은 김하라, 앞의 글, 2016, 300면에도 소개된 바 있다.

15) 서유구의 「향촌에 살면서 마땅히 공업을 익혀야 한다는 것을 논함」에 대해서는 졸저, 앞의 책,

성의 주체는 될지언정 공업 종사자로 직접 나서지는 않는다. 공업 종사자로 설정된 주체는 소작인이다. 지주전호제의 위계질서가 작동하는 것이다.

이런 서유구의 임원경제학과 대비해 보면, 심대윤이 몸소 공인의 업에 종사한 것, 그런 노동 체험 속에서 공인 계층의 사회적 상승을 예측한 것은 대단히 주목된다고 할 수 있다. 기실 벼슬 없는 사대부가 생활적 요구에 정직하게 대응하기로 마음먹을 경우, 농업으로 눈을 돌리는 것이 '그나마' 일반적이다. 조선사회는 기본적으로 농업 경제의 토대 위에 있었거니와 사농일치(士農一致)의 관념이 조선후기까지 일정하게 잔존했다. 이런 이유에서 농업 종사는 사대부에게 '상대적으로' 덜 수치스러운 일로 간주되었다. 그런데 그렇기 때문에 오히려 사대부와 농민을 대비하면서 사대부의 몰락과 농민의 상승을 연동시켜 사고할 수 있는 여지가 적어진 면이 있다. 사대부의 농업 종사를 긍정한 조선후기 지식인의 경우, 농업 종사를 긍정했다 하여 농민의 상승을 전망한 예는 찾아보기 어렵다. 사농일치의 관념이 농사 짓는 사대부의 수치심을 봉합해준 대신 농민과 사대부를 분리하여 농민의 눈으로 사대부를 객관화하는 것을 차단한 면이 있는 것이다. 반면 조선 사대부가 사대부와 공인을 일체화하기는 거의 불가능에 가깝다. 그렇기 때문에 심대윤의 경우, '목반 제작' 같은 제조업은 사대부의 계급성에 대해 더 냉정한 거리를 확보하게 하는 모멘트로 작용할 수 있지 않았나 한다.

요컨대 심대윤 형제의 빛나는 통찰은 공인의 존재방식에 입각한 면이 크다.[16] 공인은 자기 손으로 물건을 제작하는 존재, 자기 몸을 매개로 물질(=또 다른 몸)과 관계하는 존재이므로 '물질적 감수성' 내지 '유물론적 감수성'

2018, 379-384면 참조.

16) 그렇다고 해서 심대윤이 계급적으로 사대부에서 공인으로 완전히 전환했다고 보는 것은 아니다. 심대윤에게 사대부와 '목반 제작자'는 절연하게 구분되는 것이라기보다는 서로 길항관계를 형성하면서도 하나로 혼융된 것으로 보는 것이 합당하지 않은가 한다. 뒤에서 살펴보겠지만 심대윤은 자기 자신을 '목반 제작자'로 위치 지었으며 그와 동시에 강렬한 사의식(士意識) 또한 갖고 있었다. 심대윤에게 그 두 가지는 꼭 모순되지는 않았던 것이다. 이를테면 그는 '상공업자 지식인'의 면모를 갖고 있다고 할 수 있다. 기실 사대부와 상공업자의 길항관계에서 짐작할 수 있다시피 심대윤의 정체성 문제는 복합성을 갖는다. 분량의 제약상 이 문제에 대한 논의는 후속 연구 과제로 남겨둔다. 심대윤의 정체성 문제에 대해서는 김하라, 앞의 글, 2016 참조.

을 갖는다.[17] 심대윤도 마찬가지다. 「목반 만든 일의 기록」은 목반 제작에 필요한 각종 도구와 목반의 가격 및 하루 판매 수익에 대한 언급으로 마무리된다. 일단 그 서술은 명확하게 수치화되었다는 점에서 '물질적'이거니와 각종 제작 도구가 용도에 따라 생김새가 다르다는 언급은 '물질적 감수성'을 특히 잘 보여준다. 목반 제작은 나무라는 질료를 그 질료적 속성을 보존하면서 목반이라는 전혀 다른 물질로 탈바꿈시키는 행위이다. 그러기 위해서는 목재의 특성을 파악하여 섬세하게 다룰 수 있어야 한다. 이는 제작자의 의도와 목재의 물적 특성이 혼융될 때 가능해진다. 전자가 일방적으로 우세하면 목재를 적절히 가공할 수 없고, 후자가 일방적으로 우세하면 목반 제작 자체가 불가능하다. 제작자의 의도와 재료의 물적 특성이 서로 혼융되는 접점이 바로 제작 도구이다. 제작 도구가 다양하다는 것은 그만큼 재료의 물적 특성을 섬세하게 고려하면서 물질과 교섭한다는 것을 의미한다.

공인은 '함께 모여서' 일하는 존재이기도 하다. 심대윤 형제의 통찰은 이러한 '함께 함'이라는 존재방식에 토대를 둔 것이기도 하다. 「목반 만든 일의 기록」에서 심대시가 공인의 사회적 지위에 대한 통찰을 내놓고 그에 호응하여 심의래가 자기 나름의 『시경』 해석을 내놓은 것은 공방에서의 학술토론을 재현한 것이다. 일반적으로 노동은 협업을 요한다. 목반 제작도 마찬가지다. 심대윤 형제의 공방은 협업의 장(場)이다. 노동을 통해 자기 긍정에 이른 심대윤이 모두발언을 하자 이어서 두 동생도 자기 생각을 피력한다. 협력적 상호관계를 통해 공동의 사유를 발전시켰다는 점에서 심대윤 형제는 '집단지성'을 발휘했다고 할 수 있다. 그 집단지성 형성의 토대가 된 것이 바로 공방에서의 협업이다. 협업적 노동 방식이 협업적 사고 형성의 계기가 된 것이다.[18]

그런데 목반 제작은 협력적 작업이기만 한 것은 아니다. 그것은 집단성 못

17) 공인의 존재방식과 멘탈리티에 대한 필자의 언급은 Richard Sennett, *The Craftman*, New Haven; London: Yale University Press, 2008; 김홍식 옮김, 『장인』, 21세기북스, 2010을 참조한 것이다. 이 책은 비록 공인 일반이 아니라 장인(匠人)에 초점을 맞춘 것이긴 하지만, 공인의 존재방식과 멘탈리티에 대해 통찰할 때에도 많은 시사점을 준다.

18) 다만 심대윤 형제의 협업은 제삼자와의 협업으로 확장되지 못하고 동족적 수공업의 테두리 내에 머물러 있다.

지않게 개별성을 갖는다. 심대윤이 생업으로 목반 제조업을 택한 이유 중 하나는 목반 제작이 실내 작업이라는 것이다. 공방은 함께 일할 사람을 모아주는 동시에 타인과의 불필요한 관계를 차단한다. 심대윤이 명시적으로 말하고 있진 않지만, 기본적으로 농업은 마을공동체적 성격이 강하다. 농업의 집체성은 그 나름의 장점을 갖지만 그 장점은 공동체적 속박이라는 단점과 불가분의 관계를 맺는다. 반면 상업은 공동체적 속박에서 벗어나지만 불특정 다수를 상대로 한다는 점에서 번잡함과 불안정성을 갖는다. 이렇게 보면 공방 제조업은 농업과 상업의 중간쯤에 놓여 있다고 할 수 있다.

이렇게 해서 목반 제작 행위가 심대윤에게 어떤 의미를 가졌는지를 다각도로 분석했다. 그렇다면 목반 제작이라는 노동 체험은 심대윤의 사상에 어떤 흔적을 남겨놓았을까? 노동 체험에 내장된 풍부한 사상소(思想素) 중 어떤 것은 전개되어 발전했으며 어떤 것은 그러지 못했는가? 이제 이 문제를 본격적으로 탐구할 차례다.

3. 육체성의 긍정

목반 제조는 몸을 쓰는 일이다. 그렇다면 심대윤은 인간의 몸에 대해 어떻게 사고했는가? 심대윤이 생각하기에 인간은 하늘의 기(氣)와 부모의 정(精)이 결합하여 생성되는 존재이다.

> 사람은 아비가 낳은 바이고 어미가 이룬 바이다. 부모가 아니면 천지의 순기(醇氣)를 감소[感召: 감응하여 불러들임]하여 음양(陰陽)의 정(精)을 얽어 형체를 이룰 수 없다. 하늘이 사람에게 기를 부여한 것은 마음을 갖고 사사로운 은혜를 베푼 것이 아니다. 기의 성질이 비슷한 유(類)끼리 감응하기에 사람이 불러 이룬 것이다. 그렇기 때문에 하늘의 덕을 공(公)으로 여기지 한 사람의 사사로운 은혜로 여기지 않는다. 부모로 인하여 몸이 있고 몸이 있음으로 인하여 귀신이 있으니, 부모가 아니면 사람도 없고 부모가 아니면 귀신도 없다. 인간의 도리 상 부모를 소중하게 여길 뿐 아니라 비록 귀신이라도 부모보다 중한 것은 없다.[19]

19) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 沈大允全集 1, 성균관대 대동문화연구원, 2005b, 132-133면. "人者, 父之所生而母之所成也. 非父母, 不能感召天地之醇氣, 而搆陰陽之精而成形也. 天之賦氣於人, 非有心而爲

심대윤은 부모가 인간 육체의 근원임을 강조한다. 이런 생각은 진부해 보일 법하지만[20] 심대윤 복리사상의 근간을 이룬다. 일단 인용문에는 인간의 육체가 온전한 자기 소유가 아니라는 사실에 대한 직관이 들어 있다. 심대윤은 인간 존재의 근원으로 '하늘의 기'와 '부모의 정'[21] 두 가지를 언급한다. '하늘의 기'는 인간의 육체를 구성하는 물질의 자연적 토대이다. 그리고 '부모의 정'은 인간의 몸을 구성하는 물적 자원의 직접적인 출발점이다. 이렇게 인간은 자신의 한계를 초과하는 타자의 몸(자연과 부모)으로부터 자기 몸을 얻는다. 육체적 존재로서 인간이 갖는 근원적인 타자성[22]을 심대윤은 '하늘의 기'와 '부모의 정' 두 측면에서 설명한 것이다.

그렇다면 '하늘의 기'와 '부모의 정'은 어떻게 작용하는가. 그 작용을 심대윤은 '공'(公)과 '사'(私)의 개념쌍으로 설명한다.[23] 하늘과 사람 사이의 감응에 의해 인간의 육체가 생성되는데 그 작용은 '사'가 아니라 '공'이라는 것이다. 여기서 심대윤이 말한 '사'는 특정한 의도와 목적을 갖고 사사로운 은혜를 베푸는 것을 뜻한다.

그런데 하늘의 작용이 '공'이라는 심대윤의 사고는 이중성을 갖는 듯하다. 그 이중성은 인간 존재의 근원이 하늘과 부모로 이원화된 데서 초래된다.

사람이 비록 하늘로부터 기운을 받아 생명을 처음 가지게 되긴 했지만 하늘이

私恩也, 氣之性以類感應, 而自人所召致也. 是故公天之德而不以爲一人之私恩也. 因父母故有身, 因有身故有魂魄. 非父母無人, 非父母無鬼神, 不惟人道之重父母也, 雖鬼神亦莫重於父母也." 인용문의 원문 표점 및 번역은 김성애, 「沈大允의 『福利全書』 校註 飜譯」, 고려대 석사학위논문, 2009, 47-48면을 참조하여 필자가 일부 수정한 것이다. 이본 대조 및 교감 사항은 이 논문을 따른다. 괄호 속의 간주는 모두 필자가 단 것이다. 이하 『복리전서』를 인용할 때에는 모두 이와 같이 한다.

20) 그래서인지 『복리전서』에 대한 선행연구에서는 심대윤의 복리사상에서 '부모'라는 존재가 점하는 위상에 대해서는 그리 유의하지 않은 듯하다. 『복리전서』에 대한 선행연구로 장병한, 「심대윤의 『복리전서』 일고(一考)」, 『양명학』 제20호, 한국양명학회, 2008; 김문용, 앞의 글; 김재화, 앞의 글, 2011; 곽혜성, 앞의 글; 조성산, 「19세기 조선의 복선화음(福善禍淫) 논의와 심대윤의 『복리전서』」, 『한국사학보』 제69호, 고려사학회, 2017 등을 들 수 있다.

21) 인용문에는 '음양의 정'이라고 되어 있는데 이는 아비의 양정(陽精)과 어미의 음정(陰精)을 뜻한다.

22) 인간이 근본적으로 자기 몸의 주인이 아님을 개념화한 것이 '근원적인 타자성'이다.

23) '공'과 '사'의 개념쌍은 '공리'를 강조하는 심대윤 복리사상의 근간을 이룬다. 이런 기저적 개념틀이 인간의 육체에 대한 사유에까지 일이관지한 것이다.

> 마음을 갖고 사람에게 준 것이 아니라 그 부조(父祖)가 감소(感召)하여 오게 한 것이다. 이는 마치 강에서 물을 떠서 음식을 만들고 산에서 나무를 베서 기물을 만드는 데 있어서 물을 떠 온 사람과 나무를 베 온 사람에게 전적으로 공(功)을 돌리지 강과 산에 대해 은혜롭게 여기는 바가 없는 것과 같다.24)

심대윤은 하늘이 인간 존재의 근원임을 강조하면서도 인간이 태어난 은공(恩功)은 하늘이 아니라 부모에게 돌려야 한다고 말한다. 하늘의 작용이 '공'(公)이라는 사고가 자연의 선차적 중요성을 강조하는 동시에 하늘과 차별화되는 부모의 은혜를 강조하는 논리를 낳은 것이다.25) 보기에 따라서는 이 지점에 균열이 생겼다고 할 수도 있을 법한데 심대윤 자신은 굳이 그렇게 여기지는 않은 듯하다. 결국 심대윤은 통념적인 효 관념을 사상적으로 뒷받침한 면이 있는 것이다.26)

부모의 은혜를 하늘의 작용과 차별화하는 논리는 통념적인 효 관념을 반영한 것이기도 하지만 인위와 작위를 중시하는 심대윤의 사고와 표리를 이룬 것이기도 하다. 심대윤은 음식 조리 및 기물 제작과의 유비 관계 속에서 그 논리를 정당화한다. 그 두 가지 모두 인간이 노동을 매개로 하여 자연적 재료를 인간에게 유용한 것으로 탈바꿈하는 작업에 해당한다. 인간의 노동은 물론 자연적 토대 없이는 그런 작업이 불가능하다. 그런데 심대윤은 노동 행위의 '자연적 토대'를 도외시하고 '인간'의 노동과 작위만을 부각시킨다. 이

---

24) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 132면. "人雖稟氣於天而爲有生之始, 然非天之有心而與人也, 自其父祖感召而致之也. 猶酌水於江以爲飮食, 伐木於山以爲器用, 專歸功於酌之者與伐之者, 而江與山無德焉."

25) 그렇다고 해서 심대윤이 부모의 은혜를 하늘의 '공'과 대비되는 '사'로 개념화한 것은 아니다. 동아시아의 사상 전통에서 '사' 개념이 긍정적 의미를 획득하기는 쉽지 않거니와, 특히 '공리'를 중시하는 심대윤의 사유체계 속에서 '사' 개념이 부모의 은혜에 적용되기는 어려울 것이다.

26) 이 지점에서 심대윤의 공사(公私) 개념을 가지고 한 가지 사고 실험을 해보았으면 한다. 심대윤의 공사 개념을 하늘 뿐 아니라 부모에게 적용해보면, 자식의 존재를 부모에게 귀속시키는 유교가부장제적 사고는 어디까지나 '사'에 머물러 있다고 할 수 있다. 심대윤의 '공' 개념을 급진화하면 한 인간에게 육체를 부여하는 부모의 역할을 '사사로운 은혜와 다른 것'으로 사고할 수 있는 가능성이 열릴 수 있다. 물론 '사사로운 은혜와 다른 것'에 대해서는 다양한 해석이 가능할 것이다. 이런 사고 실험을 해보면, 심대윤의 사상에는 심대윤이 자각하지 못한 '가능성' 또한 내장되어 있는바 그 당시의 통속적인 도덕 감정이나 유교이데올기에 의해 포획된 면이 있다고 할 수 있지 않은가 한다.

점에서 심대윤의 작위중심적・인간중심적 지향을 엿볼 수 있다.[27]

이제까지 인간이 태어나기 전 단계에 대한 심대윤의 생각을 추적해 보았다. 그럼 막 태어난 인간의 모습은 어떤가. 심대윤은 이렇게 말한다.

> 사람이 처음 태어나 입을 오물거리며 먹을 것을 구하는 것은 이(利)를 좋아하는 시초요, 조금 자라나 지각이 생겨서는 칭찬을 들으면 좋아하는 것은 명예를 좋아하는 단초이다. 이는 하늘로부터 품부받은 것으로 배워서 얻은 것이 아니며, 또한 인력(人力)으로 없앨 수 있는 것도 아니다.[28]

심대윤은 인간의 원초적인 동물성에 주목한다. 개체보존을 위해 인간은 먹지 않으면 안 된다. 그렇기 때문에 "음식은 '이'(利)의 근본이자 백성의 생명이다."[29]

> 음식(飮食)은 '이'(利)의 근본이고 '이'는 낳고 기름의 근원이다. 사람이 욕망하는 것 중에 이보다 더 큰 게 없고, 하늘이 귀하게 여기는 것 중에 이보다 중한 게 없으니, 천지 사이에 가득 찬 것은 오직 이뿐이다. 음식이 없으면 '이'가 없고 '이'가 없으면 낳고 기름이 없고 낳고 기름이 없으면 만물이 없으며 만물이 없으면 천지도 없을 것이다.
>
> 사람들이 모두 같이 욕망하는 바라 독차지할 수 없으니, 독차지하면 사람들이 반드시 다툰다. 하늘이 아끼고 귀하게 여기는 바라 어느 한쪽에 치우쳐 과다하게 가질 수 없는 것이니, 어느 한쪽에 치우쳐 과다하게 가지면 하늘이 반드시 벌을 준다. 그러므로 '이'는 공평하지 않으면 길이 누릴 수 없고, 음식은 절제하지 않으면 길이 얻을 수 없다. '이'를 공평하게 하는 것은 '이'를 보존하는 방법이고, 음식을 절제하는 것이 바로 음식을 얻는 방법이다.
>
> 무릇 사람의 생사(生死)와 흥망(興亡)은 별개의 일이 아니다. 이것으로 사는 자는 이것으로 죽으니 음식이 그렇지 않은가? 이것으로 흥하면 이것으로 망하니 '이'가 그렇지 않은가? 이런 까닭에 구하지 않을 수 없는 것이요, 또한 경계하지 않을 수 없는 것이다.
>
> 사람이 태어나매 일찍이 이것을 가지고 온 것이 아니요, 죽으매 또 일찍이 이것을 가지고 가지 않나니, 본디 자기 소유가 아니요 잠깐 천지로부터 빌리고 세

27) 이런 면모가 어떻게 사상적으로 구체화되는지는 추후에 상론한다.
28) 沈大允, 「驗實篇」, 『白雲文抄』 卷2, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 51면. "夫人之初生, 噍脣而求食, 此好利之始也. 及其孩提有識, 見譽則喜, 此好名之端也. 是稟於天, 非學而得之者也, 亦非可以人力去之者也."
29) 沈大允, 「食戒」, 『白雲文抄』 卷2, 같은 책, 52면. "食者, 利之本而民之命也."

> 상에서 취해 쓴 것일 뿐이다. 쓸 만큼만 재량(裁量)하여 자급(自給)하면 될 일이지 어찌 남겨서 축적할 필요가 있겠는가? 다른 사람에게 쌓여있건 자기에게 쌓여있건 자기 소유가 되지 않기는 마찬가지다.
>
> 진실로 내가 행하는 바가 하늘에 순응하고 사람에 합당하면 하늘은 항상 빌려줄 것이요 사람은 항상 도와줄 것이니, 얻지 못함을 어찌 근심하겠는가? 하늘을 거역하고 사람을 어기면 아무리 축적하여 천하를 몽땅 차지한다 해도 하루아침도 소유할 수 없을 것이니, 또 무슨 덕을 보겠는가?
>
> 이에 곳간을 곳간으로 삼는 것이 천하를 곳간으로 삼는 것만 못함을 알 수 있다. 그러므로 '이'는 사람들에게 공평하게 하지 않을 수 없고, 음식은 자기에게 절제하지 않을 수 없다.30)

이미 선행연구에서 두루 지적한 바와 같이, 심대윤은 인간의 욕망과 이익 추구를 긍정하되 이익의 독점을 지양하고 공유를 강조했다.31) 그렇다면 '이익 추구'와 '이익 공유'는 어떤 관련을 맺는가? 그 둘은 상호모순적인가? 그렇다면 상호모순적인 그 둘을 결합하는 논리는 무엇인가? 단순한 당위론인가?

일반적으로 욕망과 이익 같은 것은 무규범적이거나 탈규범적인 것처럼 느껴진다. 그런데 인간이 본성대로 이익을 추구하도록 방조하면 사회적으로 곤란해지므로 이익의 무한추구를 제한하는 규범이 필요하다. 따라서 이익이 무규범적이라면, 그것을 제한하는 규범은 이익에 대해 외재적인 것이 된다. 하지만 인용문을 보면 그렇지 않다. 인간이 이익을 추구하는 근본 원인은 개체 유지의 본능에 있다. 이 점에서 음식은 '이익의 근본'이다. 인간은 먹지 않으면 살 수 없다는 엄연한 사실은 인간의 유한성, 동물성, 육체성을 각인한다. 그렇다면 인간의 육체성이 이익 추구의 근본 동인(動因)이 된다고 할 수 있

30) 沈大允, 「食戒」, 『白雲文抄』 卷2, 같은 책. "飮食者, 利之本也, 利者, 生養之源也. 人之所欲, 莫大大焉; 天之所寶, 莫重重焉, 盈乎天地之間者, 惟其是乎! 無飮食則無利, 無利則無生養, 無生養則無萬物, 無萬物則無天地矣. 人之所同欲, 不可以獨得也, 獨得則人必爭; 天之所愛寶, 不可以偏多也, 偏多則天必刑. 是故利不公, 則不可以久存; 食不節, 則不可以長得. 公其利者, 乃所以存利也; 節其食者, 乃所以得食也. 凡人之生死興亡, 非二事. 以此生者以此死, 其食之謂乎? 以是興者以是亡, 其利之謂乎? 是故不可不求, 亦不可不戒也. 人之生也, 未嘗持之而來; 之死也, 又未嘗持之而去. 本非己有, 暫借於天地而取之人世耳. 裁足自給可也, 安用餘積哉? 其積之在人與積之在己, 不爲己有, 一也. 誠吾所爲者, 順乎天而合乎人, 則天恒借之, 而人恒與之, 何患不得哉? 逆乎天而違乎人, 則雖積之盡天下, 不能一朝有也, 又何賴焉? 是知以廚庫爲廚庫, 不若以天下爲廚庫. 故利不可以不公於人, 食不可以不節於己."

31) 거의 모든 선행연구에서 이 점을 강조했으므로 관련 논문을 굳이 일일이 밝히지 않는다.

다. 그런데 그와 동시에 인간의 육체성으로부터 소유 관념에 제약이 가해진다. 육체를 가진 인간은 유한한 존재이니 먹고살아야 하지만 자신의 개체유지를 위해 외부 세계에 전적으로 의지해야 한다. 그렇기 때문에 인간이 추구하는 이익은 온전한 자기 소유가 될 수 없다. 외부로부터 잠시 빌린 것일 뿐이다. 게다가 인간의 생명도 유한하니 소유 기간도 무한할 수 없다. 이렇듯 이익 추구의 필요성, 이익 추구의 외부 의존성, 소유 기간의 한정 등이 인간의 유한성으로부터 동근원적으로 파생된다. 따라서 인간의 유한성, 동물성, 육체성에서 출발하는 심대윤의 사상에서 이익 추구에 대한 제한은 이익 추구에 대해 내재적이다. 인간의 육체성이 바로 '이익 추구'와 '이익 공유'의 내적 연결고리인 셈이다.

그렇다면 심대윤은 신체 활동에 대해서는 어떻게 생각했을까? 앞에서 살펴보았다시피 심대윤은 인간이 하늘과 부모로부터 몸을 받았다는 것을 강조했다. 그러니 육체는 '소중한 것'이 아닐 수 없다. 이 소중한 육체를 잘 써야 한다는 것이 심대윤의 생각이다.

> 사람이 자식을 낳아 길렀는데 나이가 10세 20세에 이르러 요절하면 애통해하지 않음이 없으니 자식이 사람의 일을 다 하지 못하고 세상을 버렸기 때문이요, 사람의 형체를 이루고서 미처 사람의 일을 하지 못했기 때문이다. 어렵게 형체를 이루었건만 그 씀을 다하지 못했기 때문에 애통한 것이다. 그런데 다른 사람에게 부여한 형체는 제대로 활용하지 못한 것을 안타깝게 여길 줄 알면서, 자신에게 부여된 형체는 버려두어 활용하지 않으면서도 안타깝게 여길 줄 모른다.
>
> 사람이 자식을 낳아서 악(惡)하면 통탄하고 분노하지 않음이 없으니 어렵게 형체를 이루었건만 선하게 활용하지 못했기 때문이다. 그런데 다른 사람에게 부여한 형체는 선하게 활용하지 못한 것을 안타깝게 여길 줄 알면서, 자신에게 부여된 형체는 선하게 활용하지 못한 것을 안타깝게 여길 줄 모른다.
>
> 다른 사람에게 형체를 부여했는데 제대로 활용하지 못하거나 선하게 활용하지 못한다면 다시 다른 사람에게 형체를 부여하여 잘 활용하고 선하게 활용하기를 바랄 수 있지만, 자신에게 형체가 부여되었는데 잘 활용하지 못하거나 선하게 활용하지 못하면 천지가 다하고 우주가 끝날 때까지 다시 뭔가를 할 수 없으니, 스스로 한탄하지 않을 수 있겠는가.[32]

인간은 어렵게 자기 몸을 얻었으니 그만큼 잘 활용해야 한다는 것이다. 그런데 자기 몸을 잘 쓰는 것은 너무나 당연한 일 아닌가? 이 당연한 것이 일상적으로 자주 망각되지만 심대윤에게는 일종의 '의무'로 받아들여진다. 그것이 '의무'임을 부각하기 위해 심대윤은 '몸을 부여한 자'와 '몸을 부여받은 자'의 시선을 교차시킨다. 자기 몸을 제대로 쓰지 못하는 것에 대해 그 둘은 상반된 반응을 보인다. 하지만 그 둘은 절연히 분리된 것이 아니라 인간 존재의 양면을 구성한다. '몸을 부여한 자'도 실은 '몸을 부여받은 자'인 것이다. 이렇게 '몸을 부여한 자'에서 '몸을 부여받은 자'로 위치 이동을 하고 나면, 몸의 소중함이 더욱 절실하게 부각된다. '몸을 부여받은 자'의 시선으로 보면 내 몸은 온전히 나의 것이 아니다. 그렇기 때문에 오히려 함부로 다루어서는 안 되고 소중하게 잘 써야 하는 '의무'가 발생한다. 기실 '내 몸이 내 것이다'라고 하면 그만큼 내 몸을 소중히 다룰 수도 있겠지만 역으로 내 몸을 함부로 다룰 수도 있다. 하지만 '내 몸이 내 것이 아니다'라고 하면 내 몸을 내 마음대로 다루는 것이 불가능하다. '내 것이어서 소중하다'가 아니라 '내 것이 아니어서 소중하다'는 것이므로 그것은 '의무'라고 할 수 있다.[33]

심대윤이 주목한 '몸'은 정태적인 것이 아니라 '동적인 것'이다. 심대윤은 인간을 몸을 갖고 '움직이는 존재' 내지 '활동하는 존재'로 본다. 인간 존재를 '행위 중심적'으로 사고한 것이다. 그는 용불용설(用不用說)과 방불한 생각을 개진하기까지 한다.

---

32) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 141면. "人生子而養之, 年至十年二十年而夭死, 則莫不痛惜慘怛, 爲其不能盡人之事而棄其世也, 爲其成人之形而未及爲人之事. 成形之難而不盡其用, 故痛惜慘怛也. 賦形於人, 則知恨其不能用; 稟形於己, 則棄之不用而不知恨. 人生子而惡, 則莫不痛恨忿疾, 爲其成形之難而不善其用也. 賦形於人, 則知恨其不善用; 稟形於己, 則不善其用而不知恨. 賦形於人, 而不能用不善用, 則可以更賦形於人, 而望其能用善用矣; 稟形於己, 而不能用不善用, 則窮天地終宇宙而不可復爲也. 可不自恨乎哉? 可不自恨乎哉?"

33) 이런 '의무'는 윤리적 성격을 가지므로 인간의 육체성으로부터 윤리가 도출된다고 할 수 있다. 기실 인간의 육체성은 동물성, 유한성 등을 의미하므로 비하의 대상이 되기 쉽다. 그렇다면 동물과 차별화되는 정신성 같은 것에서 인간의 윤리성을 발견할 수 있을지 모른다. 그러나 심대윤은 역으로 인간의 육체성에서 즉하여 윤리를 사고한다. 그렇다고 해서 심대윤이 인간의 정신성을 부정한 것은 물론 아니다. 인간의 육체성을 중시한다 하여 육체성과 정신성을 굳이 이분법적으로 볼 필요는 없다.

> 대저 기(氣)는 움직이지 않으면 정체되고 형체는 움직이지 않으면 기능에 탈이 나는 법이다. 이런 까닭에 흐르는 물은 썩지 않고 문지도리는 좀이 먹지 않는다.
> 옛날에 형체를 쓰는 데 인색한 자가 있었다. 그래서 왼쪽 눈을 가려서 막아두어 오른쪽 눈이 약해질 것을 대비했다. 이윽고 가린 것을 열었더니 시력이 흐려서 눈이 없는 것이나 마찬가지였다. 그래서 나이 80이 되도록 흐려진 오른쪽 눈으로만 보다가 생을 마쳤다. 그 사람은 왼쪽 손을 묶어서 쓰지 않고 오른손이 마비될 것을 대비했다. 이윽고 묶어놓은 것을 풀었더니 풀어도 묶어놓은 것이나 마찬가지였다. 그래서 마비된 오른손만 쓰다가 죽었다.
> 신체의 기혈(氣血)은 몸을 쓰면 나오고 쓰지 않으면 흩어지기 때문에 그런 것이다. 형체가 기능이 떨어지는 것은 그렇게 되는 때가 있나니 이로움은 쓰는 데 있고 해로움은 쓰지 않는 데 있으니 쓰지 않을 수 없다. 정신이 보존되는 것은 무궁하여 쓰면 길이 나의 소유가 되고 쓰지 않으면 다시 하늘로 돌아가니 쓰지 않을 수 없다.34)

그런데 심대윤의 이런 생각은 인간 육체의 유한성을 몰각한 것 아닌가? 그렇지 않다. 오히려 인간 육체의 유한성에 대한 자각이 용불용설적 사고를 뒷받침한다.

> 끝내는 장차 썩어 문드러질 뿐이거늘 어찌 아껴서 쓰지 않는단 말인가. 더구나 영화(榮華)와 안락은 노고(勞苦)와 간난(艱難) 가운데 있고 곤욕과 쇠망은 태만과 안일의 뒤에 따르는 법이지 않은가.35)

심대윤은 인간의 몸이 결국 썩어 없어질 뿐이라는 사실을 강조한다. 죽음의 시점으로 소급해 들어감으로써 인간 육체의 나약함과 유한성을 극명하게 부각한 것이다. 아울러 그 죽음을 '몸이라는 물질의 부패 과정'으로 묘사한 것은 죽음의 공포에 호소한 것이기도 하다. 이렇게 인간의 나약함과 유한성

---

34) 沈大允, 「齊物論篇論」, 『白雲文抄』 拾遺, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 124면. "夫氣不運則滯, 形不動則廢. 是故流水不腐, 戶樞不蠹. 昔之有嗇於用形者, 封其左眼而閉之, 以備右眼之衰也. 旣而啓之, 則其昏也, 同於無目. 行年八十, 壹以右眼之衰也, 視而終焉. 繫其左手而不用, 以備右手之痿也. 旣而解之, 則其解之也, 與繫之同. 壹以右手之痿也, 用而死焉. 身之氣血, 注於用而離於不用故, 所以然也. 形之敝也有時, 利在於用, 害在於不用, 不可不用也. 神之存也無窮, 用之則長爲我有, 不用則復歸於天, 不可不用也."

35) 沈大允, 「齊物論篇論」, 『白雲文抄』 拾遺, 같은 책. "終將腐爛而已, 之又何足愛而不用乎! 何況榮顯安樂在於勞苦艱難之中; 困辱衰亡, 隨於怠荒逸遊之後."

을 직시하고 나면 물질적인 것으로부터 초연해져서 정신적 자유를 획득할 수도 있을 법하다. 그러나 심대윤은 역으로 현세에 충실한 삶을 강조한다. 인간의 몸은 어느 순간에 소멸하니 그렇게 되기 전에 최대한 유용하게 활용해야 한다는 것이다.[36]

이렇게 인간의 육체성은 '부패'의 공포를 유발할 뿐 아니라 신비감을 불러일으키기도 한다. 인간 육체의 신비로움에 즉하여 심대윤은 용불용설적 사고를 다시 개진한다.

> 일찍이 한(恨)한 바가 있거니와 어찌 사람이 거머리와 같지 않음을 한할 것이며, 도(道)가 손바닥처럼 분명하지 못함을 한하겠는가. 사람은 안으로 오장육부와 12경맥(經脉)이 있고 밖으로 구규백체(九竅百體)가 있으며, 뼈로 지탱하고 힘줄로 묶고 혈액으로 소통하고 살로 감싸고 10만 8천 사락(絲絡)으로 두르고 10만 8천 모공(毛孔)으로 배설한다. 승강향배(升降向背)는 그 교묘한 작동이 만 가지요 생극제화(生克制化)는 묘리가 무궁하다. 헌원씨(軒轅氏)도 다 통달하지 못했고 유부(兪跗)와 귀유(鬼臾)도 능통하지 못했다. 이런 까닭에 병들기는 쉽고 치료하기는 어려우며 요절은 많고 장수는 적다.
>
> 대저 도(道)는 현묘하고 은미하며 상호 순환하니 또한 이럴 뿐이다. 이런 까닭에 어리석은 자는 캄캄하여 알지 못하고 지혜로운 자는 두려워하여 조심한다. 저 거머리로 말하면 그 형체가 휑하여 마치 가죽포대처럼 겉과 속이 없으니 병(病)도 없고 죽기도 어렵다. 볕에 쪼여 비쩍 말랐더라도 물을 만나면 도로 살아난다. 손바닥은 누구나 다 가지고 있어 보지 않는 이가 없다. 만약 사람이 거머리같고 도가 손바닥 같다면 어찌 어김이 있겠는가. 하지만 끝내 그렇게 될 수 없다. 세상일은 참으로 해야 할 것이고 끝내 하지 않을 수 없다. 아무리 하지 않으려 해도 역시 끝내 하지 않을 수 없다.[37]

---

36) 이렇게 보면 인간 육체의 유한성은 심대윤의 사상에서 양면성을 갖는 듯하다. 앞에서 살펴보았다시피 그것은 이익 추구에 일정한 제한을 가한다. 반면 인간의 육체 활동에는 그런 제한이 가해지지 않는다. 결국 인간 육체의 유한성에 유의함으로써 오히려 인간 육체의 유한성을 몰각하게 되는 역설이 생기는 셈이다.

37) 沈大允, 「齊物論篇論」, 『白雲文抄』 拾遺, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 124면. "嘗竊有恨焉. 焉恨人之不如蛭, 恨道之不如掌. 人, 內有五臟六腑十二經脉, 外有九竅百體, 持之以骨, 束之以筋, 盪之以血, 裹之以肉, 纏之以十萬八千絲絡, 泄之以十萬八千毛孔. 升降向背, 機巧萬端, 生克制化, 妙理無窮, 軒皇不能盡, 兪跗、鬼臾之所不能達也. 是故易病而難醫, 多殀而少壽. 夫道之玄微互回也, 亦着是已. 是故愚者昧昧, 智者惴惴. 若夫蛭, 其形空空然, 如韋帶之無表裏焉而已, 無病難死, 曝爲蔓脩, 而得水則蘇, 掌人皆有之而莫不見也. 使人如蛭, 使道如掌, 豈有違哉! 然而終不可得也. 世事誠爲也, 而終不可不爲也. 雖欲不爲, 而亦終不能不爲也." 유

아마 인용문은 심대윤의 산문 세계 전체를 통틀어 인간 육체에 대한 가장 상세한 묘사를 담은 부분일 것이다. 그 묘사를 통해 드러나는 것은 인간의 몸이 '묘리가 무궁하다'는 것이다. 인간의 몸은 이토록 신비한 것이기에 인간의 지능으로 그 전모를 파악할 수 없고, 또 그렇기 때문에 치료하기가 어렵다. 이렇게 심대윤은 '인체의 신비'를 경유함으로써 다시 인간의 한계 내지 유한성을 강조한다. 인체의 신비로움으로부터 인간의 유한성이 도출되기 때문에 그 유한성은 그저 비하의 대상이 되지 않는다. 오히려 거머리 같은 미물(微物)과 차별화되는 인간의 인간다움을 드러내주는 것이 된다.[38]

요컨대 심대윤의 사상은 '육체 긍정의 사상'이다. 더 나아가 '육체 긍정'은 서학(西學) 비판의 논리로 이어진다. 이미 선행연구에서 두루 지적했다시피 심대윤의 중요한 문제의식의 하나가 바로 서학이라는 이단에 사상적으로 대응하는 것이었다.[39]

> 이단의 책에서 말하기를 "육신은 영혼의 원수이다"라고 한다. 영혼은 하늘로부터 받아 선하지 않음이 없거늘 육신이 있기 때문에 온갖 악이 생겨난다. 그래서 원수라고 하는 것이다. 이미 육신을 원수로 여긴다면, 부모는 원수의 근본이고 형제는 원수의 족류이며 자손은 원수의 종자이고 처첩은 원수의 배필이다. (…) [이단의 책에 따르면-인용자] 영혼은 하늘로부터 받고 육신은 부모로부터 받으니, 하늘로부터 받은 것은 죽어도 없어지지 않고 부모로부터 받은 것은 죽어서

부(兪跗)는 중국 고대의 명의(名醫)로 침이나 탕약 등을 사용하지 않고 외과수술을 시행했다고 한다. 『사기』(史記) 「편작창공열전」(扁鵲倉公列傳)에 그 자세한 기록이 보인다. 귀유(鬼臾)는 황제(黃帝)의 신하 귀유구(鬼臾區)로, 황제의 명령에 따라 기백(岐伯)을 찾아가 인체의 원리에 대해 배웠다고 한다. 『황제내경』(黃帝內經)에 그에 대한 언급이 보인다.

38) 이 점에서 심대윤의 사상은 인간중심적이다. 인간의 육체성에 주목하고 나면 그와 반대로 인간중심주의를 약화하거나 과감하게 넘어서는 것도 가능할 법한데 심대윤은 그러지 못하고 오히려 인간중심주의를 강화한 것이다.

39) 심대윤의 서학 비판에 대해서는 장병한, 「천주학설에 대한 심대윤의 논변과 극복원리—19세기 기학적 대응을 중심으로」, 『Journal of Korean Culture』 제4권, 한국어문학국제학술포럼, 2002, 163-174면; 김재화, 앞의 글, 2011, 33-36면 참조. 특히 김재화, 앞의 글, 2011, 34면에도 필자가 곧 분석할 글을 다룬 바 있다. 다만 논의의 초점은 같지 않다. 그 밖에 심대윤의 사상을 서학에 대한 대응태로 파악한 연구로 임형택, 「19세기 서학에 대한 경학의 대응—정약용과 심대윤의 경우」, 『실사구시의 한국학』, 창작과비평사, 2000, 211-218면을 들 수 있다. 그런데 조성산, 앞의 글, 348면에서 지적했다시피 역으로 서학이 심대윤의 사상에 어떤 영향을 미쳤는가도 주목을 요하는 문제이다.

> 흙이 된다. 받은 근본도 다르고 돌아가는 곳도 다르니 영혼과 육신은 판연히 초나라와 월나라처럼 된다. 육신이 선을 하고 악을 하는 게 영혼과 무슨 상관이 있기에 영혼이 보복을 받는단 말인가? 영혼과 무슨 상관이 있기에 영혼이 원수로 여기는가? (…) 부모가 있은 연후에 육신이 있고, 육신이 있은 연후에 지각이 있고, 지각이 있은 연후에 형체를 쓰고 물건을 쓸 수 있고, 형체를 쓰고 물건을 쓸 수 있는 연후에 영혼이 있으니, 저들이 "영혼은 하늘로부터 얻는다"라고 말하는 것은 망언이다. (…)[40]

심대윤의 비판이 겨냥한 '이단'은 그 당시 조선 사회에 유포된 서학서, 특히 마테오 리치(Matteo Ricci, 중국명: 利瑪竇, 1552-1610)의 『천주실의』(天主實義)에서 개진된 천주교 사상이다. 『천주실의』에는 영육(靈肉) 이원론에 입각하여 영혼의 우월성과 육체의 저열성을 대비하는 논증 구조가 여러 차례 반복된다. 그 중 심대윤이 지적한바 "육신은 영혼의 원수이다"라는 명제는 『천주실의』 제5편에 보인다. 정확하게는 이런 문장이다: "진실로 도(道)에 뜻을 두고 있다면, 이 육신을 도적과 원수처럼 노엽게 보아야 한다. 하지만 부득이하게 잠시 기르고 있을 뿐이다."[41]

『천주실의』 제5편은 불교의 윤회설과 살생계(殺生戒)를 비판한 부분이다. 특히 살생계 비판은 인간중심주의적 경향이 강하다.[42] 동물은 인간을 위해 존재하므로 인간이 동물을 잡아먹는 것이 당연할 뿐 아니라 천주(天主)의 은혜라는 것이 리치의 주장이다. 그렇다면 동물로부터 영양분을 얻을 수밖에 없는 인간의 육체는 어떻게 되는가. 리치는 그러한 육체를 긍정하는 대신 강

---

40) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 143-144면. "異端之書曰: '肉身, 靈魂之讎也.' 靈魂受之於天而無不善, 以有肉身, 故衆惡生焉, 是以謂之讎也. 旣讎肉身, 則父母, 讎之本也; 兄弟, 讎之類也; 子孫, 讎之種也; 妻妾, 讎之匹也. (…) 靈魂受之於天, 肉身受之於父母. 受之於天者, 死而不亡; 受之於父母者, 死而爲土. 所受異本, 所歸異處, 靈魂與肉身判然爲楚越也. 肉身之爲善爲惡, 何關於靈魂而靈魂受報乎? 何關於靈魂而靈魂讎之乎? (…) 有父母然後有肉身, 有肉身然後有知覺, 有知覺然後能用形用物, 能用形用物然後有靈魂. 彼云靈魂得於天, 妄也. (…)"

41) 利瑪竇, 「第五篇 辯排輪廻六道戒殺生之謬說而揭齋素正志」, 『天主實義』(影印) 下卷, 李之藻 編, 天學初函, 臺北: 臺灣學生書局, 1965, 514면. "夫誠有志於道, 怒視是身若寇讐, 然不獲已而姑畜之." 인용문의 번역은 송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대 출판부, 1999, 263면을 참조하여 필자가 일부 수정한 것이다.

42) 『천주실의』의 인간중심주의적 편향에 대해서는 平川祐弘, 『マッテオリッチ』, 東京: 平凡社, 1997; 노영희 옮김, 『마테오 리치』, 동아시아, 2002, 476-479면 참조.

하게 부정한다.[43] '도적'과 '원수'는 명백히 적대적 표현이다. 이 점에서 『천주실의』의 기저에는 육체에 대한 혐오, '육체성에서부터 출발하는 인간성'의 부정이 놓여 있다고 할 수 있다. 심대윤은 육체성 긍정의 사상을 통해 서학의 이런 면모를 비판한다. 이렇게 거대한 문명적 충돌에 대한 대응으로 '육체 긍정'이 이루어진 것이 주목된다.[44]

이단은 정통과 불가분의 짝을 이룬다. 서학에 대응되는 정통 학문은 단연 유교(儒敎)이다. 기본적으로 심대윤은 정통 유교를 수호하기 위해 이단=서학 비판에 나섰다.[45] 한 지식인이 신념한 유교적 정통성은 다양한 각도에서 포착할 수 있을 터인데, 여기서는 '여성의 몸'에 대한 심대윤의 인식 태도에 주목하기로 한다. 심대윤의 '육체 긍정의 사상'이 갖는 명암을 예각화하기에 효과적일 것으로 판단되기 때문이다. 유교 사회에서 '여성의 몸'이 특히 첨예한 문제로 대두되는 것은 '정절'과 관련될 때이다. 정절을 지키기 위한 여성의 종사(從死)에 대해 심대윤은 이렇게 말한다.

> 세상의 부인 중에 남편이 죽으면 따라 죽는 이가 많으니 이는 옛날의 예(禮)가 아니다. 남편이 죽었는데 다행히 부인이 살아남았으면 남편의 가문을 유지하고 그 자녀를 성취시켜야 한다. 부부는 반쪽끼리 합한 것이니, 남편이 죽었어도 부인이 살아있으면 이는 남편의 반신(半身)이 살아있는 것이다. 반신이 살아있는데 또 죽인다면 이는 남편을 두 번 죽이는 것이다. 예에 이유 없이 자살한 자는 조문(弔問)하지 않으니, 부모에게 죄를 지었기 때문이다. 부모가 남겨준 몸을 가지고 마땅히 죽어야 할 의리가 있는 것도 아닌데 까닭 없이 자살하는 것은 그 부모를 해치는 것이다. 남편의 반신을 가지고 마땅히 죽어야 할 의리가 있는 것도 아닌데 까닭 없이 자살하는 것은 그 남편을 해치는 것이다. 부모에게 죄를 짓고 또 거듭 남편을 죽이는 것은 악(惡) 중에서 큰 것이다.[46]

---

43) 결국 리치는 인간의 육체를 천주의 은혜로 강조하는 동시에 혐오함으로써 자가당착에 빠진 셈이다.

44) 그러나 큰 틀에서 보면 심대윤의 『천주실의』 비판은 인간중심주의를 또 다른 인간중심주의로 대체한 것이라고 할 수 있다.

45) 이 점에 유의한다면, 심대윤을 이단적 사상가로 규정하기는 곤란하지 않은가 한다.

46) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 149면. "世之婦人多夫死而從之死者, 非古禮也. 夫亡而幸婦之存, 持夫之門戶而成就其子姓. 夫婦牉合也. 夫亡而婦存, 是夫之半身存也. 半身存而又滅之, 是重戮夫也. 禮無故而自死者不吊, 爲得罪於父母也. 以父母之遺體, 非有當死之義, 而無故自滅, 是傷其父母也. 以夫

심대윤은 수절을 위한 여성의 자결을 비판한다. 그 근거가 되는 것은 몸을 소중히 여기는 신체관이다. 심대윤에 따르면 남편이 먼저 죽었을 경우 그 부인의 몸은 두 가지 의미를 갖는다. 첫 번째는 부모로부터 받은 몸이다. 두 번째는 죽은 남편의 절반이 살아남은 몸이다. 따라서 부인의 자결은 이 두 가지 육체를 훼손하는 죄에 해당한다는 것이 심대윤의 논리이다.

남편이 먼저 죽은 경우에 여성에게 '정절'이라는 이름으로 가해지던 사회적 압력에 대한 비판이라는 점에서 심대윤의 이런 주장은 주목되는 점이 없지 않다. 그러나 심대윤의 논법은 여성의 몸을 여성의 몸 그 자체로 긍정하지 않는 큰 한계를 갖는다. 여성을 둘러싼 가부장제 질서의 두 축, 혼인 전의 부모와 혼인 후의 남편이라는 존재에 입각하여 여성의 몸을 옹호한다는 점에서 그 논리는 가부장제 질서로 환원되는 심각한 문제를 안고 있다. 심대윤의 주장은, 여성이 자살할 바에는 살아남아서 가부장제적 성역할을 끝까지 수행하라는 말도 된다. 결국 심대윤에게 몸은 원초적인 것인 동시에 유교적 사회질서 내로 포획되어 이데올로기적으로 코드화된 것이기도 하다. 이 지점에서 심대윤의 '육체 긍정의 사상'이 갖는 명암을 확인할 수 있다.[47]

그렇다면 심대윤이 강조한 '몸의 유용한 활용'은 구체적인 사회경제적 연관 속에서 어떤 의미를 갖는가? 이제 이 문제를 탐색할 차례다.

4. 노동의 옹호

심대윤은 이익 추구를 인간의 본성으로 긍정했다. 그런데 이익 추구에 선행하는 것이 있다. 바로 '일'이다.

之半身, 非有當死之義, 而無故自滅, 是傷其夫也. 得罪於父母, 而又重毁夫, 惡之大者也."

47) 아마 심대윤에게는 여성의 몸이 소중하다는 직관 내지 정서적 인지 같은 것이 있었을 가능성이 있다. 그렇지 않고는 '수절'이라는 이름의 사회적 폭력으로부터 여성을 지키는 논리를 굳이 개진할 필요는 없었을 것이다. 그러나 결국 심대윤은 여성의 몸이 갖는 가치를 유교 가부장제적 이데올로기로 환원하여 설명하는 틀에서 벗어나지 못했다. 그밖에 심대윤의 여성인식을 보여주는 산문 작품으로 「조카딸 제문」(祭姪女文)이 주목된다. 이 작품에 대해서는 김하라, 「고부갈등에 대한 착잡한 시선—심대윤의 「제질녀문」(祭姪女文) 분석」, 『한국고전여성문학연구』 제15집, 한국고전여성문학회, 2007 참조.

> 하늘이 사람에게 중화(中和)의 덕을 내려주고 직분을 주어 부지런히 일하게 했다. 중화를 지키고 부지런히 일하면 온갖 복을 내려주고, 중화를 잃고 안일하면 온갖 재앙을 내리니, 게으르고 안일하며 하는 일 없이 따뜻하게 입고 배불리 먹으면 천도의 큰 앙화를 받는다. 사람은 반드시 일이 있은 연후에 이익이 있고 이익이 있은 연후에 생존할 수 있으니, 새와 짐승, 물고기 등 온갖 동물이 각기 자기 일을 가지지 않음이 없다. 사람으로서 일이 없는 것은 초목의 도(道)이다.[48]

일을 해야 이익이 생기므로 이익보다 일이 선차적이다. 결국 심대윤의 복리사상은 노동에 의해 정초된 셈이다. 기실 심대윤이 '이익 추구'를 긍정했다는 점은 선행연구에서 두루 지적해 왔지만, 그보다는 심대윤이 사유한 '이익'이 노동과 분리되지 않는다는 것, 노동 행위가 이익 추구보다 선차성을 갖는다는 것, 심대윤이 말한 '이익'은 '노동'을 통해 산출된다는 것이 더 중요하다.[49] 이 점에서 심대윤의 복리사상은 '노동의 사상'이라고 할 수 있다.[50] 심대윤은 직분에 충실한 근로를 '중화(中和)의 덕'으로 윤리화한다. 전통적으로 '중화'는 수양론적 함의를 갖는데 이제 심대윤에 이르러 노동을 옹호하는 개념으로 전변한 것이다.

---

48) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 140면. "天命人以中和之德, 而授職以勞. 中和而勞, 則降之百祥; 不中而逸, 則降之百殃. 怠惰逸遊, 無事而溫飽, 天道之所甚禍也. 人必有事然後有利, 有利然後得以生養而保存. 禽獸蟲魚蠢動之物, 無不各有其事, 人而無事, 是草木之道也."

49) 따라서 심대윤이 사유한 이익은 자가증식적 이윤과 거리가 멀다. 이익은 노동과 결합되어 있으므로 물신화를 초래하기 어렵다. 이 점에서 필자는 심대윤의 사상을 '자본주의적 사유의 인자'를 내포한 것으로 보는 임형택 선생과 입장을 달리한다. 임형택, 「서언」(緖言), 익선재 백운집 강독회 옮김, 앞의 책, 9면. 임형택 선생을 포함하여 몇몇 연구자들은 심대윤의 사상이 '이익 긍정의 사상' 내지 '욕망 긍정의 사상'이라는 점에 착안하여 그것을 '자본주의 근대'와 연결시키려는 경향이 있는 듯하다. 그런데 그러한 경향의 선행연구에서는 '이익'이란 것이 자명한 것처럼 전제되지 않았나 한다. 그러다 보니 '이익'을 둘러싼 제계기에 대한 논의가 더 구체화되지 못한 감이 있다. 그러나 '일하는 사람의 이익'과 '일을 시키는 사람의 이익'은 전혀 다르다. 따라서 그저 심대윤이 긍정한 것이 '이익의 추구'였다는 것을 확인하는 것만으로는 부족하다. 그가 긍정한 이익이 '누구'의 이익인가? '어떻게 해서' 획득되는 이익인가? 이런 것들을 더 캐묻고 들어갈 필요가 있다.

50) 심대윤 사상이 '노동'을 중시한 것은 통속도덕적 속성 내지 세속성과 무관하지 않다. 심대윤 사상의 통속도덕적 속성에 대해서는 김문용, 앞의 글, 67-73면 참조. 심대윤이 근로와 분수를 강조한 사실을 이 논문에서 이미 간단하게 지적한 바 있는데 구체적인 작품 분석이 뒷받침되지 않은 아쉬움이 있다. 본고는 심대윤의 다양한 글들을 분석하여 심대윤의 사상을 입체적으로 조망함으로써 논의의 진전을 꾀한다.

또 한 가지 주목되는 것은 심대윤이 강조한 '근로'가 인간의 동물성을 반영한다는 점이다. 심대윤은 인간의 욕망을 크게 두 가지로, 이욕(利欲)과 명예욕으로 구분했다.[51] 이욕은 개체유지를 위해 이익을 추구하는 것으로 인간과 동물의 공통성에 해당한다. 반면 명예욕은 타인의 인정을 추구하는 것으로 동물과 구분되는 인간의 차별성에 해당한다. 이런 구도 속에 놓고 보면 이익 추구 행위인 노동은 동물적인 것이 된다. 이 점이 흥미롭다. 심대윤의 '노동의 사상'에서 인간의 윤리성은 인간의 동물성을 억압하거나 지양하거나 극복함으로써 확보되는 것이 아니다. 인간의 동물성은 그보다 상위의 정신적인 것에 의해 지양되지 않더라도 그 자체로 윤리적일 수 있다. 이렇듯 인간의 동물성으로부터 윤리성이 도출되는 것은 앞서 살펴본바 인간의 유한성으로부터 이익 추구의 필요성과 소유에 대한 제한이 동시에 정초되는 것, 인간 몸의 유용한 활용을 강조한 것 등과 상응한다.

심대윤은 자신의 '노동 옹호 사상'을 다음과 같이 역사적으로 뒷받침한다.

> 만약 부모형제가 얼어 죽을 지경이고 굶어 죽을 지경인데도 구하려고 하지 않고 병들어도 보살피지 않으며, 자녀를 혼인 시킬 때를 놓치고 제사를 지내지 못하여 금수(禽獸)랑 똑같이 살아가면서 도리어 고상한 의론을 펼치기를 좋아하여 스스로 안빈낙도(安貧樂道)라고 여기는 자가 있다면, 저는 사람의 마음이 아니요 간특한 짓이라고 생각합니다. 족하도 그렇게 생각하십니까? (…) 그렇기 때문에 이윤(伊尹)은 정(鼎)과 조(俎)를 짊어지고 갔으며 여상(呂尙)은 소를 잡아 팔았고, 백리해(百里奚)는 소를 쳤으며 공손홍(公孫弘)은 돼지를 길렀고, 엄군평(嚴君平)은 촉(蜀)의 성도(成都)에서 점을 쳤으며 사마계주(司馬季主)는 한(漢)나라 때 저자에서 시초(蓍草)점을 쳤고 사마장경(司馬長卿)은 주막에서 그릇을 닦았으며, 도연명(陶淵明)은 걸식한 일이 있었고 한강(韓康)은 약을 팔아 살았으며, 서유(徐孺)는 거울을 닦는 일로 돈을 벌었고 왕군공(王君公)은 소를 파는 거간꾼 노릇을 했으며 주도추(朱桃椎)는 짚신을 삼아서 살았습니다. 이윤과 여상 같은 분은 성인(聖人)이고, 그 나머지 분들도 모두 거룩하고 탁월하고 걸출한 인물이라 저보다 뛰어나니 저 같은 사람이 아무리 많아도 도저히 당해낼 수 없습니다.
>
> 하지만 저분들도 오히려 자신을 깨끗이 하고 가난을 편안하게 여기지 못하여 세상을 살아간 것이 이처럼 더럽고 욕스러웠는데, 하물며 저 같이 어쩔 수 없는

51) 김재화, 앞의 글, 2018, 57-61면 참조.

처지야 어떻겠습니까?52)

심대윤은 생계 문제를 도외시한 채 고담준론을 일삼는 이들을 비판하면서 온갖 비천한 일을 마다하지 않은 역사적 인물들의 사례를 자세하게 거론한다.

이렇게 '근로'를 우선시하는 입장에서 심대윤은 '일 없음'과 '한가함'을 비판한다. 무위자연을 강조하는 노장사상이 특히 그 비판의 대상이 된다.

> 가마우지가 하루 종일 고기를 노려 물가에 서 있으면서 두 눈으로 물속을 주시하고 있거늘, 그걸 본 사람치고 부러워하며 이렇게 말하지 않는 이가 없다. "참으로 천하에 한가롭구나. 이는 기심(機心)이 없는 자다."
>
> 그런데 그 실상은 고기 잡는 데 뜻이 있는데 잡지 못해 한가롭게 됨을 근심하는 것이다. 만약 요행히 고기를 만나면 또 참으로 천하에 바쁠 것이다. 이런 게 과연 기심이 없는 것인가. 그 실상은 바쁘고 싶어도 그러지 못해 한가로움을 떠나지 못한 것이다. 천기(天機)에 따라 움직이는 것이 이와 같으니 천하의 실상을 알 수 있다.
>
> 능력 있는 자가 수고하고 졸렬한 자가 편한 것은 졸렬한 것이 능력 있는 것보다 우월해서가 아니다. 이로 말미암아 보면 무능한 사람이 한가로움을 얻는 것 또한 가마우지와 같다. 일을 마치고 한가로움을 얻는 것은 즐겁거니와 일을 구해도 얻지 못하여 한가로워지면 근심스러울 뿐이다.

---

52) 沈大允, 「與柳君夏元書」, 『白雲文抄』 卷3, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 83-84면. "若夫父母兄弟凍餓不得救, 疾病不得視, 婚嫁失時, 祭祀闕享, 與禽獸同行, 而顧好爲高世之論, 自以爲安貧樂道者, 僕以爲非人情, 奸慝也. 足下以爲然邪否乎? (…) 是故伊尹負鼎與俎, 呂尙賣販鼓刀, 百里飯牛, 公孫牧豕, 君平下簾於蜀都, 季主別著於漢市, 長卿滌器, 淵明乞食, 韓康賣藥而爲生, 徐穉磨鏡以自給, 君公儈牛, 桃椎賣履. 伊呂聖人也, 其餘數子者, 亦皆瑰偉卓犖傑出之士, 過僕數人, 猶未足以相當. 然尙不能以潔身安貧, 其涉世如此其汙辱也, 何況僕之不得已邪?" 이윤(伊尹)은 유신씨(有莘氏)의 잉신(媵臣)이 된 뒤에 솥과 도마를 지고 찾아가서 요리를 가지고 탕왕을 설득하여 왕도에 이르게 했다고 한다. 그 자세한 내용은 『사기』 「은본기」(殷本紀)에 보인다. 여상(呂尙)은 태공망(太公望)으로, 소 잡는 일을 하다가 발탁되었다. 백리해(百里奚)는 난을 피하여 진(秦)에서 소를 먹이며 은거했는데 『맹자』 「만장」(萬章) 상(上)에 해당 고사가 언급된다. 공손홍(公孫弘)은 한(漢)나라의 승상을 지냈는데 벼슬에 오르기 전에는 집이 가난하여 돼지를 키웠다. 엄군평(嚴君平)은 한나라 엄준(嚴遵)으로, 점을 치며 살았는데 양웅(揚雄)이 그를 사사했다. 사마계주(司馬季主)와 사마장경(司馬長卿)의 일은 각각 『사기』 「일자전」(日者傳)과 『한서』(漢書) 「사마상여전」(司馬相如傳)에 보인다. 그 밖에 도연명(陶淵明)의 걸식한 일은 그의 시 「걸식」(乞食)에서 확인되고, 한강(韓康)이 약초를 판 일은 『후한서』(後漢書) 「일민전」(逸民傳)에 보이며, 서유(徐穉)가 거울을 닦아서 돈을 번 일은 『태평어람』(太平御覽) 권403에 보이고, 왕군공(王君公)의 일은 『후한서』 「일민전」에 보이며, 주도추(朱桃椎)의 일은 『신당서』(新唐書) 「주도추전」(朱桃椎傳)에 보인다.

> 하늘이 내려준 직분을 게을리하고 자기 삶을 포기하는 것은 살아있는 몸을 해골과 똑같이 만드는 것이고 신령한 정신을 식은 재처럼 적막하게 만드는 것이니, 죽지 않았어도 죽은 것이고 소멸하지 않았어도 소멸한 것이다. 이와 같은 자는 세상에서 매장되는 것을 면하길 도모할수록 근심만 더할 것이니 어찌 구제할 수 있겠는가.53)

'기심'(機心) 운운한 것은 『장자』(莊子)를 겨냥한 것이다. 물가에 서 있는 가마우지를 두고 한가롭다는 반응을 보일 수 있으려면 자연을 노동과 분리시켜야 한다. 자연의 물신화 같은 것이 초래되는 셈이다. 심대윤은 자연에 노동을 매개시킴으로써 무위자연설에 대한 비판적 시좌를 확보한다.54)

기실 조선사회에서 노장사상에 대한 유교적 비판은 그리 유별난 것이라고 보기 어렵다. 오히려 상투적인 면도 없지 않다. 그러나 심대윤의 비판은 '노동 옹호 사상'에 입각해 있다는 점에서 그런 상투적 비판과 구분된다. 유교에 부합하느냐 여부가 아니라 근면하게 노동을 하느냐 여부가 판단 기준이 되는 것이다. 그렇기 때문에 은일지사(隱逸之士)도 비판의 대상이 되고, 노장사상을 비판하면서 허황된 고담준론을 일삼은 무리도 비판의 대상이 된다. 조선사회의 맥락에서 보면 산림(山林)과 도학자(道學者)가 그러한 부류에 속할 것이다.55) 요컨대 심대윤의 노장사상 비판은 유교 정통사상의 정립을 지향

---

53) 沈大允, 「齊物論篇論」, 『白雲文抄』 拾遺, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 123면. "夫鸕鷀之窺魚乎終日, 而立於蘆汀, 兩眼注於水底. 見之者莫不艷羨曰: '眞天下之閒也, 是其無機心者乎!' 而其實則志存乎得魚, 而以不得而閒爲憂者也. 若幸而得魚, 則又眞天下之忙也. 若是者, 果無機心乎! 乃其情則求忙不得而不能去閒也. 其動乎天機者若此, 而天下之情可知也. 巧者勞而拙者逸, 非拙優於巧也. 由是闞茸之得閒, 亦猶鸕鷀也. 竣事而得閒則樂, 求事不得而閒則憂. 曠天職而拋其生, 等活形於髑髏, 寂靈性於死灰, 未亡而亡, 非滅而滅. 若是者, 圖免乎世之汨也, 而愈益其憂, 庸有瘳乎!"

54) 선행연구에서는 '현실참여적 세계관'이라는 측면에서 「제물론편론」(齊物論篇論)을 분석한 바 있다. 이한영, 「백운(白雲) 심대윤(沈大允)의 현실참여적 세계관—「제물론편론」 분석을 중심으로」, 『한문학보』 제36집, 우리한문학회, 2017 참조.

55) 인용 부분 뒤에서 심대윤은 이렇게 말한다: 沈大允, 「齊物論篇論」, 『白雲文抄』 拾遺, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 123면. "凡物不得其平則鳴, 凡人喜笑怒罵欷哭, 更出橫發而無常者, 必有鬱於中, 不得其正也. 不幸遇時世艱險特甚, 自量才不足, 以蒙難而沈淪以求全, 放言而見志, 其可悲也. 而後世之背實趨虛, 悍勞而耽逸, 欺世盜名者, 聞其風而慕之, 託以爲鼻祖. 東漢之高士, 西晉之淸談, 有自來矣, 浸漬漸染, 入人肝肺. 其建皷立幟, 自稱躬聖道闢異端者, 猶未脫於套中, 號於天下曰: "莊書, 邪說也, 聖人之罪人也." 而其實行, 則踵武連串, 而猶夫一也, 遺事務,尙虛言, 圖功業者爲猥鄙, 好屛閒者爲雅量. 私立題品, 互相夸張, 無實而花, 無事而名. 時非不遇, 事有可爲, 而不肯動心出力共濟. 傾覆之舟於洪濤之中, 天下由是大亂, 而生人之類, 殆矣."

하기보다는 노동 옹호 사상의 정립을 지향한다. 이를테면 노장사상에 대한 유물론적 비판이라고 할 수 있다.

심대윤은 '일 없음'을 무능과 게으름의 소치로 규정하고 게으른 삶을 '삶'이 아닌 '죽음'으로 간주한다. 따라서 심대윤에게 현세적 삶은 유의(有爲)와 작위(作爲)로 구성된다고 할 수 있다. 일을 하며 살아간다는 것은 당연히 추상적일 수 없다. 조선사회 내에서 '농부의 일', '공인의 일' 같이 구체적인 직분적 의미를 갖는다. 심대윤은 이렇게 말한다.

> 대저 천지와 부모로부터 기운과 형체를 받아서 사람의 쓰임이 있으니, 천지의 일을 도와서 이루고 부모의 일을 계승하여 그 쓰임을 온전히 하는 것이 사람의 도리이다. 쓰지 않고 폐기해 버린다면 '하늘을 거스르는 것'[逆天]이자 '어버이를 잊어버리는 것'[忘親]이라고 명명할 수 있다.
>
> 그리고 장인(匠人)이 물건 제작의 어려움을 꺼려하여 재목(材木)을 부숴버리고, 농부가 농사짓기의 수고를 괴로워하여 농토를 없애버리고 남들에게 자랑하기를 "나는 일이 없다"라고 한다면, 일이 없는 것은 맞지만 장차 일이 닥칠 것이니 굶주려 죽는 일이 닥칠 것이다.
>
> 그러고도 남들에게 자랑하기를 "나는 근심이 없다. 배고픔과 배부름을 마찬가지로 보며 죽고 사는 것을 차별 없이 본다"라고 한다면, 근심이 없는 것은 맞지만 참으로 근심이 없어질 것이다. 이승에서는 몸이 없어지고 종족이 끊어질 것이며 저승에서는 귀신이 소멸할 것이니, 아무리 근심하고 싶어도 근심할 게 없을 것이다.
>
> 게다가 그 말은 억지소리이다. 아무 일이 없는데 근심이 없고 굶주리는데 걱정이 없고 죽어서 사라져버리는데도 슬퍼하지 않는 것은 무릇 혈기와 지각이 있는 자는 할 수 없는 일이니, 어찌 사람이 목석과 같을 수 있겠는가.[56]

일단 심대윤은 인간이 천지와 부모로부터 기운과 육체를 받은 것에서 노동의 당위성을 찾는다. 이 점은 앞에서 이미 살펴본 바 있다. 그런데 인용문에서 심대윤은 한 걸음 더 나아가 좀 더 구체적인 사회적 맥락을 부여한다.

---

56) 沈大允, 「齊物論篇論」, 『白雲文抄』 拾遺, 같은 책, 124면. "夫受氣與形於天地父母, 以有人之用, 助成天地之功, 能述父母之事, 以全其用, 人之道也. 不用而蔑棄之, 命曰逆天, 命曰忘親. 且夫匠人, 憚其製造之難而掊其材; 農夫苦其耕耘之勞而沒其田. 詫諸人曰: "我則無事矣." 無事則然矣, 將有事矣, 飢餓死亡之事至矣. 又詫諸人曰: "我無憂矣. 等飢飽, 齊存亡." 無憂則然矣, 信無憂矣. 明而身滅種絶, 幽而鬼神消歇, 雖欲憂之, 無憂之者矣. 且其言强也, 無事而不憂, 飢寒而不患, 亡滅而不戚, 凡有血氣知覺者, 所不能也. 安能同人於木石哉!"

노동의 중요성을 강조하면서 공인과 농민의 사례를 거론한 것이다.

심대윤 자신이 목반 제조업에 종사했으며 그런 경험을 토대로 노동 행위에 대해 폭넓은 성찰을 한 사실을 상기한다면, 인용문에서 심대윤이 공인과 농민을 언급한 것을 두고 그저 단순한 예시라고 보아 넘기기 어렵다. 그보다는 심대윤이 노동을 막연하게 추상적으로 사고한 것이 아니라 공인과 농민의 실제적인 노동 행위에 즉하여 구체적으로 사고한 결과라고 보는 편이 더 합당하지 않은가 한다.[57] 그렇다면 앞에서 살펴본 '육체 긍정의 사상'과 인용문에서 개진된 '노동 옹호의 사상'은 공인과 농민의 구체적인 노동 행위를 매개로 상호 연관성을 부여받는다고 할 수 있다. '육체 긍정의 사상'이 공인과 농민의 노동 행위를 사상적으로 수렴하면서 사회적 지평을 확보하여 '노동 옹호의 사상'으로 구체화된 것이다.

이렇게 공인과 농민의 노동 체험을 수렴한 사상은, 심대윤의 목반 제작 체험을 염두에 두고 '공인'을 대표로 내세워 보면, '공인(工人) 윤리학'이라고도 할 수 있을 법하다. 그렇다면 공인의 노동체험이 투영된 윤리 사상은 어떤 특징을 갖는가?

> 대저 공인(工人)이 솜씨가 좋은지 나쁜지 알고 싶으면 그가 만든 물건이 좋은지 나쁜지를 살펴볼 뿐이고, 말[馬]이 좋은지 나쁜지 알고 싶으면 그 말이 달리는 길이 얼마나 되는지를 살펴볼 뿐이다. 이런 까닭에 옛날에 사람을 논할 때는 반드시 그의 실상을 통해서 징험했으니, 믿고 따르는 사람이 얼마나 많은지를 가지고 그 덕이 높은지 낮은지를 알 수 있으며, 하늘이 내린 복록이 얼마나 후한지를 가지고 그 도가 훌륭한지 여부를 알 수 있다. 명성이 아무리 높아도 사람들이 믿고 따르지 않으면 실제의 덕이 아니고, 행동이 아무리 진실해도 하늘이 복록을 내리지 않으면 선한 도가 아니다.
>
> 군자가 도와 덕을 갖추었는데도 혹 그 운명의 불행이 특히 심한 경우가 있으니, 비간(比干)·계로(季路)·구목(仇牧)처럼 살신성인(殺身成仁)한 사람이 있다. 그러나 이는 그들의 지력(智力)이 오히려 미치지 못한 바가 있었기 때문이니 진선(盡善)하다고 말할 수 없다. 군자이면서 세속에 배척을 당하고 죄에 걸려서 자

57) 추후에 다시 살펴보겠지만 공인과 농민의 노동에 대한 언급은 심대윤의 저술에서 여러 차례 반복적으로 등장한다는 점에서 주목을 요한다.

> 신의 사지육신이 찢겨지고 자손이 멸절된 사람은 진실로 있지 않다. 그렇기 때문에 춘추시대 이전의 군자가 어떤 사람의 행실을 보고 그 화복을 판단함이 마치 부계(符契)처럼 들어맞았던 것이다. 내가 수천 년 역사를 보건대, 조금이라도 도에 가까운 행실이 있는 사람은 몸소 그 복록을 누리고 자손이 번창하지 않음이 없으며, 도에 반하는 자들은 그 몸이 재앙에 걸리고 자손이 멸절되지 않음이 없다. 천인(天人)의 이치가 소연(昭然)하여 매우 밝으니 어찌 속일 수 있겠는가.[58]

「험실편」(驗實篇)의 일부이다. '험실'은 선악이 행위의 실제 결과, 화복(禍福)을 통해 입증된다는 것이다. 좀 더 구체적으로 풀이해 보면, 선(善)이 복(福)을 받고 악(惡)이 화(禍)를 받는 것이 필연의 이치이며 역으로 어떤 사람이 복을 받았는지 여부로 그 사람이 선한지 여부를 판단할 수 있다는 것이다. 그렇다면 '험실'은 결과론적 윤리관을 개념화한 것이라고 볼 수 있다.

이러한 결과론적 사고에는 공인의 '물질적 멘탈리티' 내지 '유물론적 멘탈리티'가 투영되어 있다. 이는 인용문 중 공인의 솜씨 운운한 대목에서 확인할 수 있다. 공인은 물건을 제작하는 존재이다. 일정 수준의 완성도에 미달한 것은 제대로 된 물건으로 간주할 수 없다. 기술, 끈기, 성실성 등 물건 제작에 필요한 총체적 능력과 덕성은 물건의 완성된 모습으로 드러날 수밖에 없다. 따라서 물건의 물적 형태를 통해 자신의 능력과 덕성을 실현하고 확인하는 것이 공인의 기본적인 멘탈리티라고 할 수 있다. 심대윤의 결과론적 윤리관은 이런 공인의 멘탈리티에 대응된다.[59]

---

58) 沈大允, 「驗實篇」, 『白雲文抄』 卷2, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 50면. "夫欲知工之巧拙, 視其制器之美惡焉而已矣; 欲知馬之良善, 視其得途之多寡焉而已矣. 是故古之論人者, 必驗於其實. 以人之信服者衆少, 知其德之汚隆; 以天之福祿者厚薄, 知其道之善否. 名雖高, 人不信服則乃非實德也; 行雖眞, 天不福祿則乃非善道也. 君子有其道德, 而或其命之不幸特深, 殺身成仁如比干·季路·仇牧則有之. 然亦由其智力猶有所不及也, 不可謂盡善者也. 固未有君子而擯於世俗, 陷於辜辟, 夷其支體, 而滅其嗣續者也. 故春秋以上之君子, 見人之行, 而決其禍福, 若符契也. 以余觀數千歲, 其有行之少近於道者, 未嘗不身享其福而子孫繁昌者也, 其反於道者, 亦未嘗不身罹其殃而子孫滅絶者也. 天人之理, 昭然甚明, 焉可誣也." 비간(比干)은 주왕(紂王)의 실정(失政)을 간하다가 죽임을 당했다. 계로(季路)는 공자 제자 자로(子路)로 위(衛)나라 대부 공회(孔悝)를 섬기다 정변(政變)이 일어나 죽임을 당했다. 구목(仇牧)은 춘추시대 송(宋)나라의 대부로, 남궁만(南宮萬)의 반란에 저항하다 죽임을 당했다. '살신성인'(殺身成仁)이라는 말은 『논어(論語)』 「위령공」(衛靈公) 편에 보인다.

59) 아울러 심대윤의 결과론적 윤리관은 노동 중심적 윤리관과 표리를 이룬다. 앞에서 이미 살펴본 것처럼 심대윤의 '노동 옹호 사상'은 인위와 작위, 신체행위의 유용성을 현세적 삶의 핵심으로 간주하기 때문이다.

결국 심대윤은 공인의 작업과 같은 실용적인 활동과의 유비관계 속에서 선악의 문제를 사고한 것이 된다. 그런데 윤리 도덕의 문제가 '실용'으로 환원될 수 있는가? 윤리 도덕의 문제는 매우 복잡하고 그에 대한 담론의 역사 또한 매우 길다. 그렇기는 하나 크게 보면, 윤리 도덕이 여타 인간 행위와 차별화되는 것은 '그래야 한다'라는 당위에 의해 정초된다는 입장이 가능하다. 이런 관점에서 보면 윤리 도덕을 실용적 행위와 동일선상에 놓고 본 심대윤은 범주의 오류를 범했다는 지적이 가능하다.

그러나 역으로 이런 반론을 가정함으로써 심대윤의 결과론적 윤리관의 특징을 좀 더 분명하게 파악할 수 있다. 심대윤은 윤리의 문제를 실용적 행위와 같은 차원으로 본 것이다. 그렇기 때문에 도덕형이상학적 정초 같은 것에 대한 고민이 필요 없다. 행위의 동기와 결과 사이의 일치/불일치 문제에 대해서도 복잡하게 논증할 필요가 없다. 결과만 놓고 보면 되기 때문이다.

이런 결과 중심의 단순성은 양면성을 갖는다. 그것은 윤리 도덕의 복잡한 문제를 단순화하는 한계를 갖는다. 그러나 역으로 단순하기 때문에 이해하기 쉽다. 그리고 윤리 도덕이 즉각적인 결과의 문제가 되기 때문에 일상생활에서 실천하기가 매우 간단하다. 이렇게 보면 심대윤의 결과주의적 사고는 지식 엘리트보다는 일반 서민의 생활 감각에 더 근접해 있다고 할 수 있다.[60]

요컨대 심대윤의 사상은 공인의 생활감각 및 물질적 멘탈리티와 공명한다. 실제로 노동 체험, 더 구체적으로는 물건 제작 체험은 심대윤의 경학 저술에서 수차례 언급된다. 몇 가지 예를 들면 다음과 같다.

> 비유하자면 씨앗을 바른 방법으로 기르면 아름드리나무를 이룰 수 있으니 씨앗 속에 원래부터 아름드리나무가 들어있었던 것은 아닌 것과 같다. 씨앗 속에 있는 것을 '사단'(四端)이라고 하고, 가지가 뻗은 것을 '충서'(忠恕)라고 하며, 재목(材木)을 이룬 것을 중용이라고 하고 집과 기물로 만든 것을 '덕'이라고 한다. 충서를 '인'(仁)이라고 하는 것은 '나무'라고 말하는 것과 같고 중용을 '인'이라고 하는 것은 '재목'이라고 하는 것과 같다. 충서는 아직 이루어지지 않은 인이요,

60) 심대윤 사상의 서민 지향적 면모는 '유교의 세속화'라는 사상사적 흐름과 밀접한 연관을 맺는다. '유교의 세속화'라는 관점에서 심대윤 사상을 조망한 연구로 김문용, 앞의 글 참조.

중용은 덕을 이룬 인이다.[61]

성인이 초학(初學)으로부터 평천하(平天下)에 이르기까지, 그리고 일신(一身)으로부터 만물에 도달하기까지 다른 게 없다. 비유하자면 기물 만드는 것과 같으니 성선(性善)은 재목이요 충서는 규구(規矩)요 성명(誠明)은 공력(工力)이요 중용은 척도이다. 성선은 도의 도구요 충서는 도의 법이요 성명은 도의 공력이요 중용은 도의 척도이다. 도구는 있는데 법이 없다면 도구가 없는 것과 마찬가지이고, 법은 있는데 공력이 없다면 법이 없는 것과 마찬가지이다. 공력과 법과 도구가 있는데 척도가 없다면 비뚤비뚤하여 쓸 수가 없다.[62]

나는 목반 장인(匠人)이니 목반을 가지고 비유했으면 한다. 원형자와 곱자를 사용할 곳, 도끼로 깎아낼 곳, 줄자로 재야 할 곳을 나는 한 번만 보면 안다. 그러나 이 일을 한 지 3년이 지나서야 비로소 제대로 목반을 완성할 수 있어서 손이 미치는 것과 눈이 가는 곳에 정신도 따라주었다. 이것을 가지고 앎이 어려운 게 아니라 바로 실천이 어려운 것임을 증명할 수 있다. 모든 일이 그렇지 않은 게 없다. 대저 도의 체용(體用)과 본말(本末)은 하루면 알 수 있지만 일에 따라 실행하여 중용을 얻기는 어렵다.[63]

중선(衆善)을 모아 인(仁)을 이루는 것은 재목을 모아 집을 짓는 것과 같다. 만약 선을 놔두고 인을 말한다면 말할 수 있는 게 없다.[64]

---

61) 沈大允, 「有子曰其爲人也孝弟」, 『論語注說』 卷1 學而, 林熒澤 編, 沈大允全集 2, 성균관대 대동문화연구원, 2005d, 34면. “譬如實之養之以正, 可以成合抱之木, 非實之中良有合抱之木也. 在實則曰四端, 條達則曰忠恕, 成材則曰中庸, 施之于宮室器用則曰德. 忠恕曰仁者, 如曰木也; 中庸曰仁者, 如曰材也. 忠恕, 未成之仁也; 中庸, 成德之仁也.” 인용문의 번역 및 원문 표점은 노경희, 「沈大允의 『論語注說』 譯註」, 성균관대 박사학위논문, 2014a, 112면 및 114면을 참조하여 필자가 일부 수정한 것이다. 이하 『논어주설』을 인용할 때에는 모두 이렇게 한다.

62) 沈大允, 「子曰參乎吾道一以貫之」, 『論語注說』 卷1 里仁, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005d, 45면. “聖人之自初學至于平天下, 自一身達于萬物, 更無他矣. 譬如爲器, 性善者, 材木也; 忠恕者, 規矩也; 誠明者, 工力也; 中庸者, 尺度也. 性善者, 道之具也; 忠恕者, 道之法也; 誠明者, 道之力也; 中庸者, 道之度也. 有其具而無其法, 猶無具也; 有其法而無其力, 猶無法也; 有其力與法與具而無其度, 亦將槬窳而不可用也.”

63) 沈大允, 「子使漆彫開仕」, 『論語注說』 卷1 公冶長, 같은 책, 47면. “余爲盤匠, 請以盤喩. 其規矩之所施, 斤削之所用, 繩尺之所準, 余一見而知之. 然爲之三年, 然後乃能成工. 手之所到, 目之所注, 神亦隨之焉. 此可以驗知之不難而行之乃難也. 凡事莫不然矣. 夫道之體用本末, 可一日而知之也, 其隨事措行而得中爲難.”

64) 沈大允, 「子罕言利與命與仁」, 『論語注說』 卷1 子罕, 같은 책, 59면. “集衆善而成仁, 如集材以爲室. 若舍善而言仁, 則無可言也.”

모두 『논어주설』(論語注說)에서 인용한 글이다.[65] 인용문은 제작자의 제작 행위를 언급했다는 공통점을 갖는다.[66] 이렇게 여러 차례 제작 행위가 반복적으로 언급되고 있다면 단순한 우연으로 보기 어렵다. 역시 제작 행위의 체험이 경전 해석에 개입하고 있다는 것을 보여주는 징표로 받아들이는 것이 타당하지 않은가 한다. 특히 세 번째 인용문에서 심대윤이 자신의 목반 제작 체험을 직접 언급한 것은 결정적인 증거라고 할 수 있다. 심대윤은 자신을 아예 '목반 장인'[盤匠]으로 위치 지운다. 공인으로서 공인의 체험에 입각하여 『논어』를 해석하겠다고 표명한 것이다.

아울러 제작 행위가 언급되는 맥락에도 유의할 필요가 있다. 인용문을 보면 모두 윤리 도덕의 선험성을 주장한 성리학적 경전 해석을 부정하고 실천성을 강조하는 맥락에서 제작 행위가 언급된다.[67] 특히 도(道)의 체용(體用)과 본말(本末)은 하루면 다 알 수 있다는 발언은 성리학자들의 공분을 살만하다. 이러한 실천 지향의 경전 해석은 이제까지 살펴본 심대윤의 '육체 긍정의 사고' 및 '노동 옹호의 사상'에 대응된다. 그렇다면 제작자의 제작 행위와 경전 해석 사이에 꼭 인과관계까지 부여하기는 어렵다 해도, 그 둘 사이에 상당히 유의미한 관련성이 있다는 것은 인정할 수 있지 않은가 한다.

이제까지 살펴본 바와 같이 심대윤의 '노동 옹호 윤리학'은 인위와 작위를 중시하며 결과주의적이며 실천적 지향을 갖는바, 농민과 공인 같이 노동하는 존재를 옹호하고 이들의 생활체험과 공명하는 점이 있다. 그런데 노동하는 사람들의 생활감각에서 중요한 것이 또 하나 있다. 상호성에 대한 감수성 내지 협업적 감수성이 그것이다. 앞에서 심대윤의 목반 제작 체험을 분석하는

65) 심대윤의 『논어주설』에 대한 연구로 장병한, 앞의 글, 1995, 72-111면; 노경희, 「심대윤의 『논어』 해석의 일 단면—利와 忠恕를 중심으로」, 『한국고전연구』 제29집, 한국한문고전학회, 2014b; 함영대, 「백운 심대윤의 학자적 자의식과 경전해석의 일 국면」, 진재교 외 지음, 앞의 책 등 참조. 특히 심대윤의 『논어』 주석에 나타난 현실지향성에 대해서는 노경희, 앞의 글, 2014b, 292-294면 참조.

66) 이 언급들이 과연 어떤 수준의 것인지, 경전 해석의 이해를 돕기 위해 고안된 단순한 보조적 비유에 불과한 것인지, 아니면 제작 행위를 사상적으로 끌고 들어온 것인지, 설령 그렇게 볼 수 있다 해도 그 사상적 투영 내지 이입은 과연 어느 정도의 것이라고 할 수 있는지 등은 현재로서는 단정하기 어렵다. 분량의 제약상 이 문제에 대한 본격적인 논의는 생략한다.

67) 『논어주설』의 성리학 비판에 대해서는 장병한, 앞의 글, 1995, 72-111면; 노경희, 앞의 글 2014b, 292-294면 참조.

과정에서 이미 드러났다시피, 노동은 협업을 요한다. 협업은 다양한 양태의 '상호성'으로 구성되는데, 심대윤의 '노동 옹호 윤리학'에는 '상호성'에 대한 사고 또한 풍부하게 내장되어 있다.

일단 심대윤이 인간의 원초적인 두 가지 욕망이라고 생각한 이욕과 명예욕이 상호성을 갖는다.

> 이익은 나를 위하는 데서 생기고 명예는 남을 위하는 데서 생긴다. 이익은 생활을 넉넉하게 하고 명예는 자신을 영예롭게 하니, 이 두 가지는 사람이 천성적으로 욕망하는 것이다. 사람의 도는 이런 천성을 이루는 데 있다. 그러므로 이익을 추구하지 않을 수 없고 명예를 추구하지 않을 수 없으니, 사람의 도는 명예와 이익뿐이다. 그런데 만약 전적으로 이익만을 위하느라 남에게 해를 끼치면 명예를 손상하고, 전적으로 명예만을 위하느라 자신에게 박(薄)하면 이익을 손상하니, 이들 모두 천성의 어느 한 쪽을 잃어서 자기 몸에 앙화가 되는 것이다. 반드시 명예와 이익 두 가지를 모두 이루어 편향되지 않게 하는 것이 중용의 지극히 선한 도이다. 중용은 선(善)이 막대한 것이요 이익이 지극한 것이요 복이 모인 것이니, 중[中: 어느 한쪽으로 기울지 않음]이 되면 용[庸: 평상적이고 항구적임]이 될 수 있으며 용이 되면 화(和)하니 중용은 중화(中和)이다.[68]

이익과 명예는 모두 상호성을 갖는다. 이익은 '나'를 위한 것이지만, 이익 추구를 위해서는 외부 세계에 의지해야 한다. 이 점은 앞에서 이미 살펴본 바 있다. 그렇기 때문에 이익 추구에 외부 세계와의 관계성이 개입한다. 명예욕은 타인의 인정을 받고자 하는 것이므로 상호성을 갖는다. 그런데 심대윤처럼 이욕과 명예욕을 원초적 욕망의 양면으로 간주하고 나면, 타인의 인정을 받는 방식으로 이익을 추구해야 한다는 결론이 도출된다. 그렇기 때문에 심대윤은 이욕과 명예욕을 모두 충족해야 한다고 강조하는 것이다. 이는 그저 모든 욕망을 남김없이 실현해야 한다는 식의 주장이 아니다. 이익 추구에 타자의 시선을 개입시키는 것이다.

---

68) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 135면. "利生於爲我, 名生於爲人. 利以厚生, 名以榮身, 是二者, 人性之所欲也. 人之道在於成性, 是故不可不爲利, 不可不爲名, 人道者, 名利而已也. 若專爲利以害於人, 損乎名; 專爲名而薄於己, 損乎利, 是皆偏喪其性而殃其身也. 必名利兩遂而不偏, 然後乃成其性. 名利兩遂而不偏, 中庸至善之道也. 中庸者, 善之大, 利之至, 福之萃也. 中則庸, 庸則和, 中庸者中和也."

사람의 본성이 이익을 좋아하고 명예를 좋아하지 않음이 없다. 명예와 이익이란 물건은 자기에게 사사로이 하면 악(惡)이 되고 다른 사람에게 공변되게 하면 선(善)이 되니, 이것이 선악이 나뉘는 이유이다.

어째서 자기에게 사사로이 하면 악이 되는가? 이익을 자기에게 사사로이 하면 반드시 다른 사람에게 해로우니 다른 사람에게 해로우면 그 다른 사람 또한 나에게 해롭게 한다. 자기 한 몸에 이익을 독차지하면 부모 형제 처자도 모두 돌아설 것이고, 한 집안에서 이익을 독차지하면 이웃 마을과 향당(鄕黨)이 모두 돌아설 것이다. 이를 미루어 온 천하에 이르기까지 모두 돌아설 것이다.

명예를 자기에게 사사로이 하면 반드시 다른 사람을 폄하하니 다른 사람을 폄하하면 그 다른 사람 또한 나를 폄하한다. 자기 한 몸에 명예를 독차지하면 부모 형제 처자도 모두 시기할 것이고, 한 집안에서 명예를 독차지하면 이웃 마을과 향당이 모두 시기할 것이다. 이를 미루어 온 천하에 이르기까지 모두 시기할 것이다.[69]

이익과 명예를 독점하지 말아야 하는 근거는 타자의 반응에서 확보된다. 욕망 추구를 '타자와의 상호작용'으로 사고한 것이다. 그렇다면 이익 추구는 타자의존적 행위가 된다. 따라서 이익 추구는 호혜적 성격을 갖지 않을 수 없다.

대저 인의(仁義)·공정(公正)은 만물과 더불어 이로움을 함께하는 것이니, 하늘의 '미리'(美利)이다. 탐비(貪鄙)·음사(陰私)는 남에게 해를 끼치고 자기의 이익만 챙기는 것이니 인간의 '욕리'(慾利)이다. '미리'는 이로움을 이로움으로 삼는 것이고 '욕리'는 이롭지 않음을 이로움으로 삼는 것이다. 인간이 살아갈 적에 자기 혼자 이로움을 만들 수 없고 반드시 남을 기다린 연후에 이로움이 생기는 법이다. 남을 기다려 이로움이 생기거늘 혼자 독차지하려 들면 그 이로움은 쉽게 바닥나서 해로움이 뒤쫓아 따라올 것이다. 내가 물고기라면 다른 사람들은 물이고 내가 새라면 다른 사람들은 바람이다. 물이 마르고 바람이 없으면 물고기와 새가 없게 될 것이다.

그리고 한 사람의 지혜로 천하 사람과 더불어 이익을 다툰다면, 이익을 얻지 못하고 화(禍)가 이루 말할 수 없을 것이다. 이런 까닭에 다른 사람들과 더불어 이익을 함께해야 이익을 얻을 수 있다. 도덕과 인의는 진실로 사람들과 더불어 이익을 함께하는 것이지, 나를 비쩍 마르게 하고 남을 살찌우는 것이 아니다. 가

69) 沈大允, 『福利全書』, 같은 책, 135면. "人之性莫不好利好名, 而名利之爲物, 私於己則爲惡, 公於人則爲善, 此善惡之所以分也. 何以私於己則爲惡也? 私利於己, 則必害於人, 害於人, 則人亦害於己, 專利於一身, 父母.兄弟.妻子皆叛之矣; 專利於一家, 隣里.鄕黨皆叛之矣. 推是以往而至於天下, 皆叛之矣. 私名於己, 則必貶於人, 貶於人, 則人亦貶於己. 專名於一身, 父母.兄弟.妻子皆猜之矣; 專名於一家, 隣里.鄕黨皆猜之矣. 推是以往而至於天下, 皆猜之矣."

축을 잘 기르는 자는 그 고기를 먹을 수 있고, 곡식을 잘 가꾸는 자는 그 음식을 넉넉하게 할 수 있고, 만물을 잘 이롭게 하는 자는 그 백성을 얻는다. 백성이 귀의하는 곳에 신령이 복을 내리니, 이것을 살피면 미리(美利)와 욕리의 좋고 나쁨을 알 수 있을 것이다.[70]

나와 남은 서로 의지하여 살아가니 한 몸과 같다. 그러나 그 작은 조목부터 보면 자기를 이롭게 하면 남을 해롭게 하고 남을 이롭게 하면 자기를 해롭게 한다. 이에 식견이 얕고 좁은 사람은 혹은 자기를 이롭게 하는 데만 전적으로 힘쓰니 세상에서 그를 '사욕 소인'(私欲小人)이라고 하고, 혹은 남을 이롭게 하는 데만 전적으로 힘쓰니 세상에서 그를 '인의 군자'(仁義君子)라고 한다. 하지만 남을 해치고 자기를 이롭게 하면 남이 곤궁해져서 이익을 얻을 수 없으니 남을 곤궁하게 할 수 없다면 장차 큰 해가 되돌아올 것이고, 자기를 해롭게 하고 남을 이롭게 하면 자기가 고갈되어 이익이 생길 곳이 없으니 자기 것을 고갈시킬 수 없다면 장차 교묘한 거짓과 위선이 생겨날 것이다. 이는 백성을 거짓으로 이끄는 것이다. (…)

심원한 지혜를 가진 사람은 가장 중요한 요체를 볼 수 있어서 충서(忠恕)로써 실천한다. 충서는 남과 더불어 이익을 함께하는 것으로 지공(至公)의 도이다. 자기가 이롭고자 하매 남을 이롭게 하기 때문에 그 이로움을 온전히 할 수 있으며, 자기가 해로움을 싫어하매 남을 해롭게 하지 않기 때문에 그 해로움을 멀리할 수 있다. 이런 도를 자기 몸에 행하면 자신의 신체를 보존하고, 처자식에게 행하면 자기 집안을 보존하고, 인민에게 행하면 천하를 보존하고, 만물에 행하면 자용(資用)을 얻을 수 있다. 충서는 인도(人道)의 본체이다. (…)[71]

---

70) 沈大允, 「柳君名字說」, 『白雲文抄』 卷3, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 77-78면. "夫仁義公正, 與物同利者, 天之美利也. 貪鄙陰私, 損人益己者, 人之慾利也. 美利者, 利之利者也, 慾利者, 非利之利者也. 人之生也, 不能自利, 必須人以後利. 須人以利, 而欲專有之, 其所爲利者易窮, 而害從以隨之矣. 我魚也, 人水也; 我鳥也, 人風也; 水竭風濟, 乃無魚鳥. 且以一人之智, 與天下爭利, 利不可得而禍不可勝. 是故與人同利, 利乃可得. 道德仁義, 固所以與人同利者也, 非所以瘠我而肥人也. 善養畜者, 餧其肉; 善養禾者, 豊其食; 善利物者, 得其民; 民所歸者, 神所福也. 審乎此, 而美利之與慾利之其爲多寡, 可知也." '美利'는 『주역』 건괘(乾卦) 문언전(文言傳)에 보이는 말이다.

71) 沈大允, 「子貢曰夫子之文章」, 『論語注說』 卷1 公冶長, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005d, 48-49면. "我與人相須以生, 猶一體也. 然而自其小條目看之, 則利己則害人, 利人則害己. 於是乎淺見褊識之人, 或專務利己, 而世謂之私欲小人; 或專務利人, 而世謂之仁義君子. 而不知偏害人而利己, 則人窮而利不可得, 人不可窮, 則大害將反; 偏害己而利人, 則己竭而利無所生, 己不能竭, 則巧僞將生. 是率民以僞也. (…) 其大知淵遠者, 能見其大頭腦, 而行之以忠恕. 忠恕者, 物與同利而至公之道也. 己欲利而利人, 故能全其利; 己惡害而不害人, 故能遠其害. 行乎其身, 則保其支體; 行乎妻子, 則保其家; 行乎人民, 則保其天下; 行乎萬物, 則得其資用. 忠恕者, 人道之體也. (…)"

심대윤은 인간의 상호의존성에 입각하여 이익 추구의 호혜적 성격을 강조한다.[72] '나'의 이익과 '타자'의 이익이 상호 모순 관계에 놓이면 어느 한쪽의 이익은 곧 다른 한쪽의 불이익이 될 수밖에 없다. 그래서 사상가에 따라서는 이런 것을 인간의 자연상태 같은 것으로 전제하여 무한한 이익 추구와 자유경쟁을 긍정하는 경제사상을 개진하기도 한다. 그러나 심대윤의 사유에서 '나'의 이익과 '타자'의 이익이 상호 모순되는 것, 그래서 이익 추구 행위가 무한 경쟁이 되는 것은 인간의 본성을 어긴 것이다. 오히려 인간은 상호의존적 존재이기 때문에 '나'의 이익과 '타자'의 이익은 상호 모순 관계를 청산하여 '나'의 이익과 '타자'의 이익을 '나의 이익=타자의 이익'으로 실현한다.[73] 인간은 타자에게 의존해야 하는 불완전한 존재이지만 그 불완전성이야말로 호혜성을 실현하는 결정적인 동인이 된다. 심대윤은 유교적 개념을 끌어들여 이런 호혜성의 원리를 '충서'(忠恕)로 명명한다. 인간의 상호의존성은 인간 존재의 유한성에 기인한다. 따라서 인간의 육체성에 대한 심대윤의 사유가 호혜적 이익 추구를 중시하는 사상을 추동한다고 할 수 있다.

이익 추구는 호혜적 행위이기 때문에 '나'와 '타자'의 교환관계 속에 놓인다. 심대윤이 생각한 교환관계는 이렇다.

> 이익을 다투는 것은 이익을 함께하는 것이 도리어 이익이 되는 것만 못하고, 명예에 힘쓰는 것은 실상에 힘쓰는 것이 도리어 명예가 되는 것만 못하다. (…) 먼저 불리한 것을 함으로써 이익에 나간다는 것은 무슨 말인가? 감히 자기만 이익을 독차지하지 않고 남과 이익을 함께하는 것이다. 이것은 인지상정 상 하기 어려운 바이지만, 이익을 남에게 양보하면 남도 이익을 나에게 돌려주어 사람들이 이익을 돌려주고 하늘이 복을 내리니, 이는 이익을 다투다가 결국 반드시 스스로 패망하는 자와 비교하면 득실의 차이가 크다.
>
> 먼저 명예 없는 것을 함으로써 명예로 나간다는 것은 무슨 말인가? 감히 스스로 자신을 자랑하지 말고 남에게 선(善)을 양보하여 겸양하고 공손하며 자신을 남

72) 이것이 심대윤 공리론(公利論)의 핵심일 것이다. 심대윤의 공리론에 대한 개념적 분석은 백민정, 「심대윤 공리론의 특징과 시대적 의미」, 진재교 외 지음, 앞의 책, 80-119면 참조.

73) 그렇다면 '인간의 상호의존성'을 망각하거나 부정하는 것은 인간의 본성에 어긋난 것이므로 사회적으로 형성된 것이라고 할 수 있다. 따라서 그런 망각과 부정을 초래한 사회구조에 의해 '나'의 이익과 '타자'의 이익이 상호 모순되는 것 같은 착시현상이 초래된다고 볼 수 있다.

> 에게 낮추어서, 자신의 행실을 꾸며 남의 단점을 부각하지 말며, 자신은 통쾌하게 하고 남은 부끄럽게 하지 말며, 자신(自信)하고 남을 멸시하지 말아서 잘한 것은 남을 일컫고 잘못한 것은 자신을 일컫는다. 이것은 인지상정 상 지극히 어려운 바이지만, 실제 행실이 있으면 명예는 저절로 생기니 마치 얼음과 숯이 말하지 않더라도 사람들이 모두 그것을 두고 차갑다 뜨겁다 이르는 것과 같다. (…)[74]

'나'가 먼저 이익과 명예를 양보하면 '타자'가 그 이익과 명예를 '나'에게 돌려주는 것, 이것이 심대윤이 사고한 교환관계이다. 일찍이 마르셀 모스(Marcel Mauss)가 통찰했다시피 교환관계의 가장 큰 신비는 '증여의 힘'에 있다.[75] 이익과 명예의 양보도 일종의 증여 행위이다. 심대윤은 그러한 증여를 통해 호혜적 이익 추구가 가능해진다고 본 셈이다.

증여가 증여받은 사람의 또 다른 증여로 이어져야 교환관계가 성립한다. 심대윤은 이렇게 말한다.

> 남에게 은혜를 베풀고 또 그 보답을 받지 않거나 남에게 은혜를 받고도 보답하지 않는 자는 장차 어디에 두어야 하겠는가? 혼자만 선(善)을 취하고 남을 선하지 않은 데 빠뜨리는 것은 혼자만 이익을 취하고 남을 불리한 데로 밀어 넣는 것과 같으니, 악(惡)이 되기는 마찬가지이고 공변되지 못한 것도 마찬가지이다.
>
> 천하의 덕은 다른 사람과 선을 함께하는 것보다 큰 게 없고, 천하의 악은 다른 사람과 악을 함께 하는 것보다 더 큰 게 없으니, 자신과 남이 모두 선한 뒤에야 선이 되는 것이다. 자신만 홀로 선하게 하고 다른 사람은 선하지 않은 데로 돌아가게 하는 것은 선하지 않음이 된다. 선하면 복을 받고 선하지 않으면 앙화를 부른다.[76]

---

74) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 136면. "爭利不如同利之爲利也, 務名不如務實之爲名也. (…) 先爲不利以就利者何謂也? 不敢專利於己而同利於人, 此人情之所難也, 而以利讓於人, 則人亦以利歸我, 人歸之利, 天降之福, 是與爭利而終必自敗者, 得失遠矣. 先爲無名以就名者何謂也? 不敢自多於己而讓善於人, 謙恭卑下, 毋飾行以明人之汗, 毋自快而恥人, 毋自恃而蔑人, 善則稱人, 過則稱己, 此人情之至難也, 而有實行則名自生, 如冰炭不言而人皆謂其冷熱. (…)"

75) Marcel Mauss, "Essai sur le don"(1923-1924), *L'Année Sociologique*, seconde série, Paris: PUF, 1925; 이상률 옮김, 『증여론』, 한길사, 2002 참조.

76) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 157면. "盖施惠於人而又不受其報, 受惠於人而不報者, 將置之何地乎? 專取善而陷人於不善, 猶專取利而擠人於不利也, 其爲惡一也, 其不公一也. 天下之德莫大於以善與人, 天下之惡莫大於以不善與人, 身與人俱善, 然後乃爲善也. 獨善其身而歸人於不善, 是爲不善也. 善則受福, 不善則速殃."

다른 사람의 은혜를 받고도 보답하지 않는 것에 대한 비판은 다소 상식적이라고 할 수 있다. 하지만 다른 사람에게 은혜를 베푼 사람이 그 보답을 받지 않는 것에 대한 비판은 흥미롭다. 아무런 보답을 바라지 않는 시혜를 숭고한 것으로 보는 것이 일반적이기 때문이다. 그러나 심대윤이 생각하기에 보답을 받지 않는 시혜도 수혜에 보답하지 않는 것과 마찬가지로 선(善)을 독점하는 것, 사사로운 것이다. 은혜를 베푸는 것 못지않게 보답을 받아들이는 것도 윤리적 행위로 규정된다. 여기서 노동에 대한 '정당한 대가(代價)' 같은 관념이 싹틀 수 있을 듯하다. 이 점에서 역시 상공업자의 멘탈리티를 확인할 수 있다.

이제까지 살펴본 바와 같이 심대윤의 '노동 옹호 사상'은 노동하는 사람의 생활 감각을 수렴했다는 점에서, 그리고 호혜적 이익추구를 지향했다는 점에서 주목된다. 그러나 이런 사상적 면모 또한 명암을 갖는 듯하다. 심대윤은 인간의 활동을 막연하게 추상화하지 않고 '노동'이라는 구체적인 활동에 즉하여 사유를 전개했지만 노동의 사회적 성격 내지 정치경제학적 성격에 대해서는 통찰하지 못했다. 그렇기 때문에 노동의 본원적 가치를 왜곡하는 사회적 기제에 대한 문제의식이 부족해진 면이 있다. 또 그렇기 때문에 노동하는 사람의 입장을 대변하는 듯하면서도 노동의 주체를 계급적으로 긍정하는 데까지 사유를 밀고 가지는 못한 면도 있다. 「목반 만든 일의 기록」에서 공인의 사회적 상승을 전망하는 대목이 보이는 것을 상기하면 이런 미진한 점은 특히 아쉽게 생각된다. 요컨대 심대윤의 '노동 옹호 사상'은 사회사상의 차원으로 확장 심화되지는 못한 것이다.

5. 서민적 지향

심대윤의 사상이 공인의 생활감각을 수렴한 것이라면, 응당 서민지향적 성격을 가질 것이다. 논의 과정에서 이미 이런 면모에 대해 간단하게 언급하긴 했지만 미처 충분히 논하지는 못했다. 이제 그에 대한 논의를 하면서 심대윤 사상에 대한 탐색을 마무리 짓기로 한다.[77]

77) 심대윤 사상의 서민적 지향은 통속도덕적 속성 내지 세속성과 표리를 이룬다. 심대윤 사상의

심대윤 사상의 서민지향성은 성인(聖人)에 대한 관념에서부터 확인된다.

> 공자의 도는 다른 게 아니라 충서(忠恕)와 중용(中庸)일 뿐이요 충서와 중용은 다른 게 아니라 인도(人道)일 뿐이다. 공자가 독자적으로 세워서 신기하게 만든 그런 것이 아니라 하늘이 있고 사람이 있은 이래로 이 도리가 있었던 것이다. 그렇기 때문에 충서와 중용은 진실로 사람마다 일상적으로 행하는 바이다. 비록 훼척(虺瘠), 품팔이꾼, 마의(馬醫), 개백정의 부류라 해도 하루에 사람이 되었으면 그 하루에는 이 도리를 따르지 않을 수 없다. 이 도리가 없으면 사람도 없다. 귀신과 기이한 물건처럼 출세간적인 것이라야 이 도리를 행할 수 있는 게 아니다. 공자는 다만 그에 대해 진선(盡善)했던 사람이지 보통 사람과 다름이 있었던 게 아니다. 정말로 일반 사람과 다름이 있었다면 인간 세상에 쓰일 수 없었을 터이니, 어떻게 공자가 될 수 있었겠는가.[78]

심대윤에게 공자는 보통 사람과 다를 바 없는 존재다. 마찬가지로 공자의 도(道)도 유별날 게 없다. 보통 사람이 일상생활에서 행하는 것에 다름 아니다. 요컨대 심대윤은 윤리의 일상성과 평범성을 강조한다. 그 일상성과 평범성은 서민의 생활상을 반영한 것이다. 심대윤은 공자도 사람이라고 지적하면서 품팔이꾼, 마의(馬醫), 개백정 등을 언급한다. 모두 조선사회에서 비천하게 취급받은 존재들이다. 이들의 일상생활을 공자의 도와 동일하게 본 것에서 심대윤 사상의 서민지향성이 확인된다.

그렇다고 해서 심대윤이 성인이라는 관념 자체를 부정한 것은 물론 아니다. 성인의 존재는 당연히 인정한다. 다만 성인도 평범한 인간과 같은 인간이라는 것이다. 성인이 보통 사람과 다른 점은 보통 사람의 윤리를 최대한으로 실천한 것에 있다. 심대윤이 생각한 보통 사람의 윤리는 곧 이익 추구의 윤리이므로, 공자는 결국 이익 추구를 잘했기 때문에 성인이라는 말이 된다.

세속성에 대해서는 김문용, 앞의 글, 67-73면 참조. 심대윤이 서민적 실천도덕에 대한 지침을 마련하고자 했다는 것이 이 논문에서 이미 지적된 바 있다.

78) 沈大允, 「辯學」, 『白雲文抄』 卷1, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 6면. "夫孔子之道無他, 忠恕中庸而已矣. 忠恕中庸者無他, 人道而已矣, 非孔子所自設爲神奇也. 自有天有人, 而有是道耳. 是故忠恕中庸者, 固人人之所常行者也. 雖虺瘠・庸丐・馬醫・狗屠之流, 一日爲人, 則不得不一日由是道. 無是道, 則無人矣. 非其鬼神異物出世間者, 然後乃能爲此也. 孔子特其盡善者也, 非有異於人也. 果有異於人, 則不可用於人之世矣, 則奚以爲孔子哉!"

인용문에서 또 한 가지 주목되는 것은 심대윤이 품팔이꾼 등을 성인이라고 하기보다는 공자도 보통 사람과 같다고 한 점이다. 서민에 대한 사상적 긍정은 여러 가지 방식을 취할 수 있다. 예를 들면 『전습록』(傳習錄)에서처럼 "길거리에 가득한 사람이 모두 성인이다"라는 식으로 서민을 긍정할 수도 있다.[79] 이는 서민을 성인으로 격상한 것이므로 이쪽이 사상적으로 더 과감해 보일지도 모른다. 하지만 역으로 "공자도 사람이다"라고 함으로써 성인을 서민으로 격하하는 쪽이 더 친서민적일 수 있지 않은가 한다. 서민을 굳이 '성인'으로 격상하지 않더라도 서민을 그 자체로 긍정하는 논리이기 때문이다.

더 나아가 심대윤은 서민을 공자의 스승으로 언명한다.

> 성인의 도는 바로 사람의 도이다. 태어나서 사람이 되었으면 그 도와 떨어지지는 바가 없고 천하에 사람이 있으면 도는 땅에 떨어지지 않는다. (…) 격물치지하여 천하의 물정에 통하는 것이 훌륭한 학문이 되니, 부자(夫子)는 천하의 백성을 스승으로 삼았을 뿐이다.[80]

성인의 도가 보통 사람의 일상생활에 있다면, 성인은 바로 그 일상생활의 주체인 서민을 스승으로 삼은 셈이라는 논리이다. 공자도 사람이니 같은 사람에게 인간의 도를 배웠다는 말이다. 여기서 다시 한번 심대윤 사상의 서민 지향성을 확인할 수 있다.[81]

반면 심대윤은 엘리트주의에 대해서는 강한 반감을 표한다. 구체적으로는 송대 성리학자, 그리고 성리학을 절대화한 조선조 성리학자가 비판의 대상이 된다. 공자 제자 중 자공(子貢)은 상인 집안 출신으로 재산 증식에 능했다. 정이(程頤)는 자공의 그런 면모에 대해 부정적인 평가를 한 바 있는데 그에 대해 심대윤은 이렇게 반박한다.

---

79) 王守仁, 『傳習錄』 下, 王陽明全集 上, 上海: 上海古籍出版社, 1992, 116면. "一日, 王汝止出遊歸, 先生問曰: '遊何見?' 對曰: '見滿街人都是聖人.' 先生曰: '你看滿街人是聖人, 滿街人看你是聖人在.'"

80) 沈大允, 「衛公孫朝問於子貢曰」, 『論語注說』 卷2 子張, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005d, 102면. "聖人之道卽人道也. 生而爲人, 則無所離其道. 天下有人, 則道不墜於地. (…) 格致而通天下之情者爲善學也, 夫子以天下之民爲師焉已矣."

81) 이와 유사하게 심대윤은 『복리전서』에서 백성을 두고 '하늘 아래 있는 하늘'[在下之天]이라고 한 바 있다.

> 정씨(程氏)는 백성이 재산을 늘리고자 하는 마음이 없도록 할 수 있는가? 백성이 부(富)를 바라는 것은 천성이니, 사람이 천성을 이기지 못한 지 오래되었다. 군자 또한 사람일 뿐이다. 어찌 사람이 아니고서 군자가 될 수 있겠는가?82)

심대윤은 일반 서민의 평균적인 생활 감정을 기준으로 하여 도학자를 정면 비판한다. 지식인의 고상한 윤리 기준으로 서민을 내려보는 것을 탈피하여 역으로 서민의 입장에서 엘리트 지식인의 관념성을 지적한 것이다. 이렇듯 심대윤의 사상에서 육체성의 긍정은 노동의 긍정을 낳고 노동의 긍정은 서민의 긍정을 낳는다.

성리학의 엘리트주의적 면모에 대한 비판은 심대윤의 저술에서 수차례 보인다. 그 중 몇 가지를 들면 다음과 같다.

> 아! 사람의 말이 미치고 망령된 것이 이와 같은 지경에 이르렀단 말인가. 이는 천하 후세 사람을 이끌어 미치고 망령되게 하는 것이다. 사위(事爲)를 지엽적인 말단으로 여긴다면 천지와 성인은 무엇을 하며 천하의 사람과 만물은 무엇을 한단 말인가. 천지만물이 없어진 뒤에야 가능하다. (…) 세유(世儒)의 말이 이와 같으니 그 마음속에 숭상한 바를 알 수 있다. 배우는 자들이 이러한 습관을 통렬히 버리지 못하고 결국 허위(虛僞)와 무실(無實)로 돌아간다면 어찌 진전이 있겠는가.83)

> 나는 일찍이 논하기를 명예를 위하는 것과 이익을 위하는 것이 모두 악으로 귀결되거늘 뻐기는 게 심하다고 했다. 소인이 앎이 못 미쳐서 이익을 위하는 것은 그래도 인정에 가깝다. 그러나 뻐기는 자는 이익을 버리고 명예를 위하니 이는 참으로 인정이 아니다. 그러므로 말하기를 명예를 위하건 이익을 위하건 마찬가진데 뻐기는 게 심하다고 하는 것이다.84)

---

82) 沈大允, 「子曰回也其庶乎」, 『論語注說』 卷2 先進, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005d, 69면. "程氏能使斯民無豊財之心乎? 民之欲富, 天也. 人不勝天久矣. 君子亦人耳, 安有非人而爲君子哉?"

83) 沈大允, 「三子者出, 曾晳後」, 『論語注說』 卷2 先進, 같은 책, 71면. "噫! 人之言而狂妄至於如是哉! 是率天下後世而出於狂妄也. 以事爲爲規規之末, 則天地聖人何爲哉? 天下之人與物何爲哉? 無天地萬物, 然後可也. (…) 世儒之所言如此, 可以知其中之所尙矣. 學者不痛去此習, 終歸於虛僞無實, 何以有步驟哉?"

84) 沈大允, 「夫聞也者, 色取仁而行違」, 『論語注說』 卷2 顔淵, 같은 책, 75면. "余嘗論以爲爲名與爲利同歸于惡而夸爲甚. 小人之知不及而爲利者, 尙爲近於人情矣. 夸者棄利而爲名, 其非人情甚矣. 故曰爲名與爲利同而夸爲甚也."

심대윤은 첫 번째 인용문에서는 유위와 작위 중심의 사상에 입각하여, 그리고 두 번째 인용문에서는 이욕을 긍정하는 사상에 입각하여 성리학의 허황됨과 위선을 비판한다. 그런 위선적인 존재를 심대윤은 '세유'(世儒)라고 부른다. 세유는 서민의 이욕을 속물근성 같은 것으로 치부하여 도덕적 우월감을 느낀다. 그러나 심대윤이 보기에 세유가 이익을 버리고 명예를 구하는 것은 기실 서민이 이익을 추구하는 것과 다를 게 없다. 그리고 인지상정에도 맞지 않는다. 심대윤은 보통 사람의 생활 감각에 즉하여 윤리를 사고한 결과, 그 도덕적 우월의식이 실은 도덕의 외피를 한 '허위의식'임을 폭로하기에 이른 것이다.[85]

성리학적 위선 내지 엘리트주의적 허위의식은 그저 한 개인 차원의 문제로 그치지 않는다. 앞에서 살펴본 대로 심대윤은 이익 추구의 호혜성을 강조했다. 그런 생각을 피력한 글에서 심대윤은 '자기를 해롭게 하고 남을 이롭게 하는 것', 즉 '이익을 버리고 명예를 위하는 것'을 두고 '위선'이라고 지적한 바 있다. 경쟁심 못지않게 허위의식 또한 호혜적 이익 추구를 방해한다고 본 것이다. 따라서 성리학적 위선은 호혜적 이익 추구에 반하는 것이 되므로 공적인 함의를 갖는다.

이렇게 엘리트주의에 대한 반감을 표명하면서 심대윤은 예(禮)의 간소화를 주장한다. 일례로 그는 복잡한 의복제도로 인해 사대부가 '죽지 않아도 시체가 된 꼴'이라고 꼬집으면서 이런 주장을 펼친다.

> 인지상정은 낯선 것을 혐오하고 나서는 것을 질투하거늘 유독 남이 하지 않는 바를 하니, 천하의 사람들이 겉으로는 공경하는 척해도 마음속으로는 꺼려하며, 앞에서는 치켜세우고 뒤에서는 미워한다. 비록 친척 관계에 있더라도 편안하게 여기지 않거늘 어떻게 스스로 세상에 용납되겠는가?
>
> 거백옥(蘧伯玉)은 자기 홀로 군자가 되는 것을 부끄럽게 여겼다. 무릇 지나친

85) 그러나 서민적 생활 감각에 입각하여 윤리를 사고하는 것이 장점만 갖는 것은 물론 아니다. '세유의 도덕적 우월의식'과 '서민적 생활 감각'을 나란히 놓으면 그 대비 속에서 '서민적 생활 감각'이란 것이 마치 자명한 것처럼 보일 수 있다. 하지만 따지고 보면 그 실체가 불분명한 점이 있다. 일단 다양한 성격의 주체가 '서민'으로 뭉뚱그려지는 문제가 있거니와, 막연한 편견과 선입견, 속물근성, 내면화된 지배 이데올로기 등도 실은 '서민적 생활 감각'에 뒤섞여 있기 때문이다. 심대윤에게는 이런 복합성에 대한 폭넓은 고려가 다소 부족하지 않은가 한다.

> 예절과 번쇄한 행동을 꾸며서 세상에 자고자대(自高自大)하며, 부형(父兄)과 일가 친척도 따라할 수 없음을 드러내니, 이는 천하의 더러운 짓이요 겸손한 도리가 아니다. 군자는 이를 불공(不恭)이라고 여기는데 저들의 계산은 시골구석의 어리석은 사람들의 이목을 놀래켜서 구차하게 약간의 헛된 명성을 취하는 데 있다. 그래서 면전에서는 스스로 통쾌하지만 대도(大道)에 맞지 않아 결국은 자기 몸의 재앙이 되고 천하를 해치는 지경에 이른다. 이는 진실로 소인의 본모습이다.
>
> 나는 이런 행태를 보고 통탄하며 슬퍼하지 않은 적이 없다. 무릇 자기 혼자만 행할 수 있고 천하와 더불어 행할 수 없는 것은 천하의 통도(通道)가 아니다. 천하의 통도가 아닌 것은 사람의 도리가 아니다.[86]

기실 예는 존비(尊卑)와 친소(親疎)의 차이로 인해 형성된다. 따라서 태생적으로 '차별화'를 지향한다. 그런데 심대윤은 '이상한 것'과 '튀는 것'을 싫어하는 것이 인지상정이라고 주장하면서 그 인지상정을 근거로 번례(繁禮)를 비판한다. 예(禮)도 '사람의 도리'인 이상 모든 사람이 '함께 행할 수 있는 것'이어야 한다. 그렇다면 예는 복잡하고 번거롭고 어려운 것이 되어서는 곤란하다. 간단하고 부담 없고 쉬운 것이어야 한다. 이것이 심대윤의 주장이다.

보통 사람들이 행하기 어려운 방향으로 예가 복잡하게 발전한 것은 그러는 편이 차별화 전략으로 효과적이기 때문이다. 조선후기에는 심지어 같은 사대부 계급 내에서도 당색(黨色)에 따라 복식이 구분되어 소속 당파가 식별 가능했다.[87] 그렇다면 예는 사회적으로 엘리트 중심의 '구분짓기'로 발전해 온 면이 있다. 이에 반해 심대윤은 엘리트적인 것에 대한 서민적 반감에 공명하여 '보통 사람을 위한 예'를 사고한 것이다.

다만 큰 틀에서 보면 심대윤의 이런 주장은 기존의 신분질서를 전제로 한

---

86) 沈大允, 「問禮對」, 『白雲文抄』 卷2, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 60면. "人情惡異而妬前, 獨爲人之所不爲, 天下之人貌敬而心憚, 顯推而陰憎. 雖在親戚, 亦不安之, 其何以自容於世邪? 蘧伯玉恥獨爲君子. 夫多飾苛節細行, 以自高於世, 而明父兄族黨之不能也, 天下之汚行也, 非謙道也. 君子以爲不恭, 彼其計驚駭鄕曲愚夫之耳目, 苟取咫尺之虛譽, 以自快於面前, 而不衷於大道, 終至於身殃而殘天下, 此固小人之本態也. 余觀於是, 未嘗不痛而悲之也. 凡可獨己行之, 而不可天下行之者, 非天下之通道也. 非天下之通道者, 非人之道也." 거백옥은 위나라 대부로 덕이 높아 공자가 자주 칭송했는데, 공자는 위나라에 머물 때 주로 그의 집에서 머물렀다고 한다. 공자는 "君子成人之美, 不成人之惡, 小人反是"라는 말을 남겼는데, 이 구절을 두고 주희는 "君子恥獨爲君子, 故成人之美, 不成人之惡"이라고 해석한 바 있다.

87) 구남옥, 「조선시대 당파에 따른 복식 연구」, 『복식』 제53권 1호, 한국복식학회, 2003 참조.

것이다.

> 예는 적절하게 조절하는 것이다. 사람의 병통이 늘 그 질박함을 억압하고 세련되고 화려한 것을 추구하는 데 있다. 이것이 충신(忠信)이 사라지는 이유이자 난(亂)의 근본이다. 예는 그 번문(繁文)과 허화(虛華)를 버리고 그 질박함을 회복하는 것이다. 무릇 예수(禮數), 예의, 예문(禮文)은 존비(尊卑)와 친소(親疎)의 등급에 따른 위엄을 분명히 하면 그만이다. 그 등급에 따른 위엄을 이미 분명히 했는데 거기에 더 보태면 이는 번문이 된다. 예가 상실되는 것은 번문으로 말미암으니, 예를 제정하는 사람이 몰라서는 안 된다.[88]

『정법수록』(政法隨錄)의 한 대목이다. 심대윤이 존비와 친소의 등급을 전제로 예의 간소화를 주장한 것이 확인된다. 이 중 '존비의 등급'이 신분질서의 근간을 이룬다. 이렇게 큰 틀에서의 한계가 없지는 않지만 심대윤이 '보통 사람을 위한 예'를 주장한 것은 여전히 중요한 의미를 갖는다고 인정할 수 있다. 그러한 비판적 사고의 준거점이 서민적 생활 감각이라는 점이 특히 주목된다.[89]

심대윤은 '보통 사람이 할 수 있는 일'의 차원에서 예의 문제를 사고했을 뿐 아니라 더 나아가 여성의 개가(改嫁)를 이렇게 옹호했다.

> 부인이 남편에게 내쫓김을 당하면 개가할 수 있고, 남편이 죽었는데 부인 나이가 젊고 자식이 없으면 개가할 수 있고, 남편이 죽었는데 자식은 어리고 부인 나이도 젊어 의지할 데가 없으면 개가할 수 있다. 이 세 가지는 선왕(先王)의 예에 금하지 않은 바이다. 만약 절개를 지켜서 재가하지 않으려는 사람이 있으면 예에서 귀하게 여기는 바였으니 그 절개를 지키는 것을 훌륭하게 여겼던 것이요 또한 그 할 수 없는 것을 강요하지는 않았으니, 모두 사람의 성정을 따른 것이다.[90]

---

88) 沈大允, 『政法隨錄』, 林熒澤 編, 沈大允全集 1, 성균관대 대동문화연구원, 2005c, 221면. "禮者, 損節之中也. 人之患常在乎厭其樸質而騖於文華. 此忠信之所以喪而亂之本也. 禮者所以去其繁文虛華而反其質樸也. 凡禮數.禮儀.禮文, 足以明其尊卑親疎之等威而止耳. 旣足以明其等威而又益之者, 是爲煩文, 禮之所以喪由於煩文也. 制禮者不可不知也."

89) 사실 조선후기 지식인 중에 신분질서를 전면 부정한 사람은 찾아보기 어렵다. 꼭 신분질서 같은 것을 부정하지 않더라도 그 틀 내에서 서민의 삶을 옹호하는 사상을 밀고 가다 보면 지배질서의 토대에 균열을 일으킬 수도 있다.

90) 沈大允, 『福利全書』, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005b, 139면. "婦人爲夫所出則改適, 夫死而年少無子則改適, 夫死子幼而年少無依則改適. 是三者先王之禮所不禁也. 若有守節而不肯再嫁者, 禮之所貴也, 貴其守節, 而

물론 심대윤의 주장은 여성의 '재혼' 일반을 긍정한 것에는 못 미친다. 하지만 불가피한 역사적 제약을 고려하면 여성의 재가 문제와 관련하여 이 정도로 진전된 인식을 보여주는 남성 사대부를 찾기는 그리 쉽지 않다. 선행연구에서 이미 밝혔다시피 심대윤은 결혼의 전단계로 3개월의 상호 관찰 기간을 두어 남성 뿐 아니라 여성도 그 사이에 예비 배우자가 마음에 들지 않으면 아무런 불이익 없이 떠날 수 있도록 하는 결혼제도를 구상한 바 있다.[91] 이런 면면에서 심대윤의 서민적 사상지향이 어떤 진전을 이루었는지를 확인할 수 있다.

이제까지 살펴본 바와 같이 심대윤의 사상은 서민적 지향이 강하다. 그런데 그 서민지향성은 심대윤의 사의식(士意識)에도 이입된다.[92] 사대부의 역할에 대한 심대윤의 생각은 이렇다.

> 사람의 도(道)는 다름 아니라 화해(禍害)를 멀리하고 복리(福利)를 취하는 것일 뿐이다. 학문이란 다름 아니라 이해(利害)와 화복(禍福)의 연유를 밝혀서 좇거나 피하는 것일 뿐이며, 군자란 다름 아니라 복리와 화해의 연유를 밝혀서 좇거나 피하기를 잘하는 것일 뿐이다. (…)
>
> 사람은 추위와 배고픔이 닥치면 다른 사람에게 구할 줄 알고, 질병과 같은 작은 연고가 생기면 천리길을 멀다 않고 길양식을 싸들고 의원을 찾아가 묻는다. 그러나 인도(人道) 상의 화복이해와 같은 큰 문제에 대해서는 남에게 묻기를 부끄럽게 여겨 도를 지닌 사람에게 나아가 질정하려고 하지 않는다. 이것이 이른바 손가락 하나는 아낄 줄을 알면서 몸 전체는 생각하지 않고, 목전의 일만 알고 평생에 대해서는 캄캄하다는 것이다.
>
> 그런데 용한 점쟁이와 관상쟁이는 미래의 화복이해에 대해서는 잘 알아맞히면서도 그 이유는 모르기 때문에 화복이해를 좇거나 피하는 방법을 알지 못한다. 그러니 그들에게 물어보건 말건 실로 화복이해의 실제와는 아무런 상관이 없다. 그런데도 사람들은 다투어 묻는데 유독 군자에게는 물을 줄 모른다. 이것은 고기

亦不强其所不能, 皆所以順人之性情也."

91) 임형택, 「심대윤의 공리주의적 사상과 경세론」, 진재교 외 지음, 앞의 책, 34-35면 참조.

92) 심대윤의 사의식 내지 지식인으로서의 자의식에 대해서는 김문용, 앞의 글, 71-73면; 진재교, 「심대윤의 시경 해석의 방향」, 진재교 외 지음, 앞의 책, 130-133면; 함영대, 앞의 글, 같은 책, 197-204면; 송혁기, 「심대윤 산문의 의론성에 대하여」, 같은 책, 258-259면 등에서 두루 언급된 바 있다. 이들 연구를 통해 심대윤이 도(道)를 자임하고 천하의 치란에 대한 책임의식을 가진 점, 서민의 눈높이에 맞추어 풍속을 교정하고자 한 점 등이 밝혀졌다. 본고는 심대윤의 이런 면모와 연결되면서도 선행연구에서 미처 주목하지 못한 점에 초점을 맞추기로 한다.

에 대해 말하기는 좋아하면서 먹을 줄은 모르고, 병에 대해 묻기를 좋아하면서 약은 쓸 줄 모르는 것이다.[93]

이제 사대부는 복리의 학문을 연구하여 사람들에게 화복이해(禍福利害)에 대한 지식을 제공해야 한다는 것이다. 결국 심대윤은 자신의 학문과 사상을 통해 자신의 주장을 몸소 실천한 셈이다.

대체로 선행연구에서는 심대윤의 복리사상이 인간의 욕망을 긍정한 점, 공리를 중시한 점, 서학에 대한 대응으로서의 성격을 갖는 점, 유교의 세속화를 지향한 점 등을 두루 지적해 왔다. 하지만 복리사상의 조선 사회 내적 필요성에 대해서는 크게 주목하지 않은 듯하다. 그런데 인용문을 통해, 복리사상의 사회적 수요에 대해 심대윤이 어떤 판단을 했는지를 확인할 수 있다. 심대윤의 복리사상이 그토록 이채롭게 보이는 것은 그만큼 '화복이해'가 조선 학술계에서 본격적인 학문 탐구의 대상으로 등극하지 못했기 때문이다. 그러나 인간은 '화복이해'에 대한 고민으로부터 자유로울 수 없다. 그렇다면 '화복이해'의 탐구가 학문의 영역에서 소외된 동안에도 누군가는 '화복이해'에 대한 앎을 담당해야 한다. 그 담당자가 바로 점쟁이와 관상쟁이 등이다. '화복이해'가 인간의 행복을 좌우하는 중요한 것인데 불합리한 미신의 영역으로 방치된 것이다. 심대윤은 이 점을 심각한 문제로 인식하여 인간의 '행복'을 지(知)의 대상 및 학문의 영역으로 포괄했다. 요컨대 심대윤의 '육체 긍정의 사상' 및 '노동 긍정의 사상'은 보통 사람들의 수요에 부응하는 학술운동으로 이어진다. 그리하여 생활이 사상 속으로 들어오고 그 사상이 다시 생활 속으로 되돌아가는 순환 구도를 형성한다.

---

93) 沈大允, 「人道」, 『白雲文抄』 卷2, 林熒澤 編, 앞의 책, 2005a, 55면. "夫人之道者無他, 捨禍害而就福利焉而已矣. 學也者無他, 欲明其利害禍福之故而趣避焉而已矣. 君子者無他, 明於福利禍害之故, 而善爲趣避焉而已矣. (…) 今夫人迫於飢寒, 則知乞於人矣, 有疾病小故, 則不遠千里, 懷糈而問於醫卜矣. 至於人道禍福利害之大端, 則恥問於人, 不肯就有道而正焉. 此所謂養其一指而忘其全體, 知其目前而昧其終世者也. 且夫巫卜星相之善者, 能知禍福利害之將然, 而不知其所以然, 則不知所以趣避也. 問之與否, 固無損益於禍福利害之實. 然人爭問之, 而獨於君子, 則不知問焉. 是好談肉而不知食, 好問病而不飮藥者也."

6. 향후 과제

일반적으로 심대윤의 사상은 '복리사상'으로 일컬어진다. 그런데 그러다 보니 심대윤이 긍정한 '이익'이 정확하게 어떤 성격의 것인지, 누구의 것인지, 어떻게 해서 산출되는지 등등을 캐묻지 않고 마치 '이익' 그 자체가 자명한 것처럼 전제하는 경향이 있지 않았나 한다. 이런 문제의식 하에 본고는 '이익'을 산출하는 '노동'과 노동하는 인간의 '몸'에 대한 심대윤의 사유에 주목하여, 신체유물론적 시각에서 심대윤의 사상을 분석했다. 그 결과 심대윤의 사상이 구체적으로는 '육체 긍정의 사상'이자 '노동 옹호의 사상'이자 '서민지향적 사상'임을 밝혔다. 이 세 가지는 상호 불가분의 관계를 맺는바 심대윤이 긍정한 '육체'는 일하는 사람의 육체이고 심대윤이 긍정한 '이익'은 협업적 심성을 갖고 몸소 노동하며 살아가는 보통 사람의 이익이다. 심대윤은 '일하는 보통 사람'을 옹호하는 사상을 개진한 것이다.

본고는 심대윤의 사상과 노동 체험을 불가분의 관계로 보아 그 사회적 함의를 밝히고자 했다. 하지만 노동 종사자의 생활 감각을 사상적으로 수렴했다거나 그에 공명했다는 정도의 서술에 대체로 머물렀고, 적극적으로 '공인의 에토스를 윤리화했다'는 데까지 논의를 진전시키지는 못했다. 그럴 수 있으려면 심대윤 당시 공인 집단의 생활감정과 사상을 확인시켜주는 문헌적 근거가 필요한데 현재로서는 그런 문헌을 발견하지 못했다. 아마 앞으로도 난망한 일이라 생각되므로, 그런 난점을 돌파할 다른 방법을 고민해야 할 듯하다.

크게 보면 심대윤의 사상은 재야사인(在野士人) 중 자신의 존재여건에 정직하게 사상적·실천적 대응을 한 지식인들이 형성한 흐름 속에 놓여 있다. 따라서 학술사적으로 더 큰 시간 축에서 심대윤의 사상을 음미하는 것이 차후의 과제로 제기된다. 또한 심대윤의 사상은 여러 모로 서학은 물론 동학(東學)과도 비교를 요하는 점이 있는데 그 비교 연구 또한 차후의 과제로 남는다.

이런 후속 연구를 수행하고 나면 조선후기 지성사의 지형도를 새롭게 그리면서 '유물론적 연구 시각'을 정립하는 데 한 층 더 근접하리라 전망한다.

▮ 참고문헌

沈大允, 『白雲文抄』, 林熒澤 編, 沈大允全集 1, 성균관대 대동문화연구원, 2005a.
_____, 『福利全書』, 林熒澤 編, 沈大允全集 1, 성균관대 대동문화연구원, 2005b.
_____, 『政法隨錄』, 林熒澤 編, 沈大允全集 1, 성균관대 대동문화연구원, 2005c.
_____, 『論語注說』, 林熒澤 編, 沈大允全集 2, 성균관대 대동문화연구원, 2005d.
尹 愭, 『無名子集』, 한국문집총간 256.
李恒福, 『白沙先生集』, 한국문집총간 62.

王守仁, 『傳習錄』, 王陽明全集 上, 上海: 上海古籍出版社, 1992.
利瑪竇, 『天主實義』(影印), 李之藻 編, 天學初函, 臺北: 臺灣學生書局, 1965.

곽혜성, 「심대윤의 이욕론(利欲論) 연구: 『복리전서』를 중심으로」, 성균관대 석사학위논문, 2017.
구남옥, 「조선시대 당파에 따른 복식 연구」, 『복식』 제53권 1호, 한국복식학회, 2003, 77-85면.
김대중, 「공부하는 사람의 자립을 위하여」, 『민족문학사연구』 통권62호, 민족문학사학회・민족문학사연구소, 2016, 369-374면.
_____, 「조선 전기・중기 자립경제학 초탐(初探)」, 『민족문학사연구』 통권65호, 민족문학사학회・민족문학사연구소, 2017, 119-162면.
_____, 『풍석 서유구 산문 연구』, 돌베개, 2018.
金成愛, 「沈大允의 『福利全書』 校註 飜譯」, 고려대 석사학위논문, 2009.
김재화, 「심대윤 철학 연구—『복리전서』를 중심으로」, 서울대 석사학위논문, 2011.
_____, 「심대윤 철학의 연구」, 서울대 박사학위논문, 2018.
김하라, 「고부갈등에 대한 착잡한 시선—심대윤의 「제질녀문」(祭姪女文) 분석」, 『한국고전여성문학연구』 제15집, 한국고전여성문학회, 2007, 181-206면.
노경희, 「沈大允의 『論語注說』 譯註」, 성균관대 박사학위논문, 2014a.
_____, 「심대윤의 『논어』 해석의 일 단면—利와 忠恕를 중심으로」, 『한국고전연구』 제29집, 한국한문고전학회, 2014b, 277-309면.
손혜리, 「조선후기 지식인의 생업에 대한 인식과 현실적 대응」, 『한국고전연구』 제30집, 한국고전연구학회, 2014, 31-63면.
송영배 외 옮김, 『천주실의』, 서울대 출판부, 1999.
심규식, 「심대윤의 사찬병서(私撰兵書) 『대순신서』(大順新書) 소개: 재야지식인의 군사지식과 그 한계점에 대한 소고(小考)를 겸하여」, 『규장각』 제55집, 서울대 규장각한국학연구원, 2019, 83-122면.
沈大允, 익선재 백운집 강독회 옮김, 『백운 심대윤의 백운집』, 사람의무늬, 2015.
尹 愭, 이규필 옮김, 『무명자집』 11, 성균관대 출판부, 2013.
이한영, 「심대윤의 『백운문초』 연구」, 성균관대 석사학위논문, 2014.
_____, 「백운 심대윤의 현실참여적 세계관—「제물론편론」(齊物論篇論) 분석을 중심으로」, 『한문학보』 제36집, 우리한문학회, 2017, 101-138면.
임형택, 「19세기 서학에 대한 경학의 대응—정약용과 심대윤의 경우」, 『실사구시의 한국학』, 창

작과비평사, 2000.
장병한, 「심대윤 경학(經學)에 대한 연구: 19세기 현실지향적 경학관(經學觀)의 일단면(一斷面)」, 성균관대 박사학위논문, 1995.
_____, 「沈大允의 천주학설에 대한 심대윤의 논변과 극복원리—19세기 기학적 대응을 중심으로」, 『Journal of Korean Culture』 제4권, 한국어문학국제학술포럼, 2002, 163-174면.
_____, 「심대윤의 『복리전서』 일고(一考)」, 『양명학』 제20호, 한국양명학회, 2008, 263-292면.
조성산, 「19세기 조선의 복선화음(福善禍淫) 논의와 심대윤의 『복리전서』」, 『한국사학보』 제69호, 고려사학회, 2017, 311-357면.
진재교 외 지음, 『19세기 한 실학자의 발견』, 성균관대 대동문화연구원, 2016.
平川祐弘, 노영희 옮김, 『마테오 리치』, 동아시아, 2002.
Eagleton, T., 전대호 옮김, 『유물론: 니체, 마르크스, 비트겐슈타인, 프로이트의 신체적 유물론』, 갈마바람, 2018.
Mauss, M., 이상률 옮김, 『증여론』, 한길사, 2002.
Sennett, R., 김홍식 옮김, 『장인』, 21세기북스, 2010.

平川祐弘, 『マッテオリッチ』, 東京: 平凡社, 1997.

Eagleton, T., *Materialism*, New Haven: Yale University Press, 2016.
Mauss, M., "Essai sur le don"(1923-1924), *L'Année Sociologique*, seconde série, Paris: PUF, 1925, pp.30-186.
Sennett, R., *The Craftman*, New Haven; London: Yale University Press, 2008.

【Abstract】

Shim Dae-yun (沈大允)'s Ethics of Labour Advocacy from a Soma-Materialistic Perspective

Kim, Dae-Joong*

This paper explores the welfare ideas of Shim Dae-yun (沈大允, 1806-1872) from the perspective of soma-materialism. Soma-materialism focuses on the human body, animality and physical activity. It is frequently mentioned that Shim regarded the pursuit of profit as a human nature. But it is labor that produces profits and labor is a physical act. Therefore it is body and labor that have preponderance importance over profit-seeking. Focusing on Shim's ideas about human body and labor, this paper first analyzes Shim's own labor experience from various perspectives, then examines Shim's thought of body and labor, and investigates traces of mentality of ordinary people and working-class projected in Shim's thought. Through these discussions, it is judged that Shim's thought has various ideas about human body and show materialistic consciousness well.

Keywords: Shim Dae-yun (沈大允), welfare ideas, soma-materialism, body, labor.

접수일: 2020.06.30. || 심사일: 2020.07.09. || 게재확정일: 2020.08.17.

* Associate Professor, Dept. of Korean Language and Literature, Seoul National Univ.