

# 丁若鏞의 倫理思想

김 영 일

(강남대학교 교수 / 기독교윤리학)

## I. 들어가는 말

1. 들어가는 말
2. 道心과 人心
3. 聖人の 道

## II. 『중용』의 天德

1. 誠의 윤리
2. 善의 실천
3. 맺는 말

### • 국문초록 •

임서학에 의하면 인간과 다른 존재를 구별해 주는 것은 '영혼'이다. 인간의 영혼이 가지고 있는 이성적 사유 판단능력을 다산의 말로 하면 '영명'이다. 우리가 주목할 점은 다산이 혼에 대해서는 관심이 없고 오직 신령한 점에서만 영명(도의 의성)을 말하는 것은 그가 수용할 수 있는 점만 주체적으로 받아들이고 있다는 사실이다. 그가 말하는 영명한 성은 영혼과 같은 존재가 아니다. 이것은 인간의 마음만이 고유하게 가지고 있는 지향성(기호)일 뿐이다.

다산의 철학체계에서 독특한 의미를 지니고 있는 인간 이해에서 거의 Ricci와 의견을 같이 한다. 다시 말해서 인간은 우주 만물 가운데 가장 높은 층에 위치하는 영장(靈長)으로서의 지위를 지니고 있으며, 각 단계의 사물들의 본성은 하느님(상제)으로부터 각각 고유하게 부여받고, 인간만이 도덕을 실천할 수 있는 특성을 고유하게 지니고 있다는 것이다.

주자의 '본연의 성'에 대해서 다산은 '도유의 성'으로 바꾸어 말하고, 인간이 도유의 성을 지킬 수 있도록 하는데 천지만물 뿐만 아니라 사람의 마음 깊은 속까지도 감찰할 수 있는 하느님(상제)을 제시하고 있다. 그에게서 하느님(상제)은 인간의 도덕행위를 가능하게 하고 심판하는 윤리적 요청이다. 근세철학자 Kant의 『실천이성비판』에서 '요청되는 神'을 기억나게 한다.

Ricci에게서도 정신(신성·인심)과 육신(형성·수심)의 상호관계는 다산과 거의 일치하고 있다. 그에게서 인간의 본질은 바로 정신에 있고, 그것의 추구는 육신에 얽매어 있는 정신이 그러한 육신의 속박에서 벗어나는 초월성으로 보고 있기 때문이다. 그러나 다산의 정신(영지·도심·대체)과 육신(형구·인심·소체)으로서 그 자신의 언어와 개념을 쓰고 있다.

기독교에서의 '사랑'은 자기에게서 먼 사람(사회에서 소외된 사람)부터 베푸는 사랑이지만 유학에서의 '인(仁은 가까운 사람·부모, 형제, 친지)부터 베푸는 사랑이라 할 수 있다. 그런데 다산은 효·제·자를 강조하고 있기 때문에 유학적인 仁에서 성덕(成德)을 말하고 있다. 말하자면 친소(親疎)에서 그 차이가 드러나고 있다.

그는 철학적으로 서학 사상의 영향을 받았을 뿐만 아니라, 종교적으로도 그는 신앙을 지녔던 것으로 보인다. 그가 천주교의 신앙인이라고 해서 유학자가 아닌 것은 아니다. 그는 확실한 유학자이다. 그는 본원유학에로 돌아가기를 원한 실천도덕의 제창자였고 동시에 근대지향의 실학자였음이 분명하기 때문이다. 그는 용어와 개념을 확장하면서 주자학자들보다 더 실제적인 학문을 추구한 이상, 그가 비록 주자의 용어와 개념을 구사할지라도 그것은 오히려 독자적인 한국철학이라고 해야 마땅할 것이다.

주제어: 다산, 상제, 하느님, 인(仁), 사랑

## 제1장 道心과 聖人

### 1. 들어가는 말

茶山 丁若鏞(1762-1836)은 인간의 본성을 자연의 경향성으로서 인간의 고유한 욕구에서 읽어야 한다고 주장한다. 그런데 그는 性에는 形軀의 嗜好와 靈知之 嗜好에서 나오는 두 개의 경향이 있음을 전제하고 있으며,<sup>1)</sup> 그 중의 도덕적 선의 경향을 띤 말이 후자인 것이다. 즉 사람의 본성은 선을 즐기는 경향성(嗜好)이라고 한다. <靈知>와 <形軀>의 성향은 인간의 마음속에서 서로 대립되는 양상으로 나타나 그것의 결과에 의해서 인간 행위의 방향이 구체적으로 결정된다.

그는 性嗜好說에서 두 가지 기호 즉 형구의 기호와 영지의 기호의 두 가지 상태가 있음을 주장한다. 영지의 기호는 “선을 좋아하고 욕을 부끄러워”(樂善而恥汚)하는 사람의 본심인 동시에 “무형한 영명의 체”(靈明無形之體)로서의 성이다. 맹자의 표현으로는 이것을 大體라 하고, 무형한 대체가 발현하는 바를 가리켜 말할 때는 <道心>이라고 한다고 하였다. 이와 상대적으로 유형한 형구의 기호로서 발현할 때는 小體라고 하며, 道心에 상대적인 의미로서 <人心>이라고 한다. 즉 형구의 기호에서 말하는 물욕은 사악의 근원이 된다고 한다.<sup>2)</sup> 茶山에게서 心體는 虛靈하며 만물과 신묘하게 감응하기 때문에 이름지어 말할 수 없다. 또 허령한 본체로서 말하면 <大體>라 하고, 대체가 드러남으로 말하면 <道心>이라 하지만, 대체가 좋아하고 싫어함으로 말하면 <性>이라고 한다. 마음은 대체, 도심, 성과 같이 여러 가지 이름으로 말하지만, 마음의 본체는 대체이고 마음의 작용이 도심이고 마음의 속성이 성이라 할 수 있다. 대체의 기호인 선을 따르는 사람을 君子요 大人이라고 생각한다.

인간의 성은 도의와 기질의 두 가지 성이 있다. 그것들이 발현하여 마음의 작용으로 나타날 때, 우리는 앞에 것으로부터 발현하는 것을 일러 도의를 위한 까닭에 도심이라 하고, 뒤에 것으로부터 발현하는 것을 일러 口體를 위한 까닭에 人心이라 한다.<sup>3)</sup> 그는 인간의 心性 가운데 형구의 기호에서 비롯되는 것을 인심이라 하여 이는 기질의 성을 觸한 감성적 측면을 의미하고, 영지의 기호에서 비롯되는 것을 도심이라 하여 이는 도의의 성을 感한 이성적 측면을 의미하고 있다.

이러한 점은 주자학의 구별과 크게 다른 것이 없다. 李滉(退溪 1501-1570)은 靈知로부터 피어나는 마음은 理發이 되고, 形軀로부터 피어나는 마음은 氣發이라고 규정하며, 그는 <理氣互發論>을 주장한다. 그러나 茶山은 理氣論上의 理의 주재 기능을 강력하게 부정하는 입장에 있으므로 여기에서도 理의 발현으로써 도심을 인정치 않는 점은 물론이다. 그러나 그가 말하는 도심은 본연의 성인 천리의 발현이 아니고, 하느님(상제)의 명령(天命)인 ‘도의를 성’이 인간의 마음으로 轉化되어 나타난 “인성에 부여된 명”(性命)이다.

- 
- 1) 丁若鏞, 1994, 『與猶堂全書』, 景仁文化社, 全二十冊을 사용한다. 새로 나온 『여유당전서』를 인용할 때는 『全書』, 몇 번째 책, 책이름, 몇 쪽 순서로 표기하고자 한다. 따라서 『全書』二, 「自撰墓誌銘」, 659쪽. “曰性者嗜好也. 有形軀之嗜, 有靈知之嗜.”
  - 2) 金玉姬, 1993, 「茶山の 心經密驗에 나타난 心性論」, 『茶山 丁若庸의 西學思想』, 다섯수레, 190쪽. 또는 『茶山 實學思想論文選集』(3), 77쪽. 茶山은 성기호설에서 성을 형구의 기호와 영지의 기호로 나누고 있다 즉 ① 기질의 성-형구의 기호-금수성-소체-有形-人心이고, ② 도의의 성-영지의 기호-인간성-대체-無形-道心이다.
  - 3) 李乙浩, 1966, 『茶山經學思想研究』, 乙酉文化社, 76-77쪽.

## 2. 道心과 人心

주자학에서는 마음(心)자체를 理氣의 습으로 보는 만큼 理와 관련된 도심과 함께 氣와 관련된 인심을 말하고 있다. 또 한편 성의 경우에도 본연의 성과 함께 기질의 성을 말한다. 말하자면 본원유학(孟子)에서의 食色の 性을 주자학에서는 기질의 性이라 부르게 된다.<sup>4)</sup> 그러면 茶山은 과연 사람의 심성을 어떻게 보았을까? 茶山은 맹자의 성선설의 原義에 충실하여 도의의 성이란 우리 인간의 선형적 경향성일 뿐이라고 보고 있다. 여기서 맹자의 학설을 주자와는 매우 다른 각도에서 풀이한 점에서 독특한 그의 견해가 엿 보인다.

### (1) 대체의 지향성과 도심

朱子(朱熹 1130-1200)는 맹자의 성선설을 충실히 따라 본연의 성은 중요시하지만, 기질의 성은 중요시하지 않는 것으로 보인다. 四端 내지 五常의 본성만이 五倫의 도의를 이루는 것이라는 의미에서 본연의 성만을 매우 중요시한다. 반대로 형기와 관련된 기질의 성을 오히려 오류의 도의를 행하는 데 방해되는 것이라는 의미에서 매우 경시·천시하기까지 한다.<sup>5)</sup> 우리는 일단 주자학에서 修養論의 핵심 논지가 결국 인욕에 의해 가려진 인간의 천부적인 선성을 부단한 사려와 실천을 통하여 인욕을 제거함으로써, 본래의 선성을 다시 회복하려는 復性說이라 할 수 있다.

그러므로 朱子學에서는 인간의 사고로 말미암아 마음과 행위의 규제보다는 본연의 성에 자신의 행위와 마음을 일치시키려는 방향으로 나아가는 특성이 있다. 그것은 인간 내면의 사고작용을 중시하기보다는 本具된 理의 발현을 목적으로 하고 있기 때문이다. 이 때 理는 곧 앎의 대상이다. 즉 궁구의 대상인 理를 알게 되면 그것을 따라가는 과정만이 남는다. 그 때 천명이나 도심은 일종의 理를 모방하는 상태라 할 수 있다. 곧 그들의 도심이란 본연의 성으로서의 천리를 발현함이다.

茶山에게 있어서는 그러한 천리의 발현과 도심은 어떠한 관계도 없는 것이다. 그는 주자학에서와 같이 실재하는 理가 인간에게 本具된 것으로 보는 점 자체를 부정하고 있다. 도심은 인간의 심성에서 드러나지만 이러한 능력은 하느님(상제)으로부터 받은 것이다. 그것은 누구의 마음속에서도 자연히 우러나는 것으로 그는 보고 있다. 천명은 인간의 내면에서 쉬지 않고 발현되니 그것이 곧 도심이다.

선한 일이 아닐 때 도심은 이를 부끄럽게 여긴다. 부끄럽게 여기는 마음이 솟아나는 것은 천명을 성실히 따르는 것이며, 행위에 선하지 못한 점이 있을 때 도심이 그것을 뉘우치는 것은 천명을 성실히 따르는 것이다.<sup>6)</sup>

그에게서 천명이 도심을 통하여 항상 드러나고 있으며, 그것에 따르는 일이 인간의 도의가 되므로 천명이 인간 삶의 원리가 되며, 이러한 원리는 인간이 살아 존재하는 한 잠시도 내면에서 떠날 수 없는 것이다. 주자학의 도심이 천리를 아는 것을 전제하고 작용하는 점과는 다르다. 또한 기질의 차이에 의하여 본심 발현의 유무가 결정되는 주자학과는 달리 茶

4) 孟子는 도덕적(根於心)인 인의예지는 인간 고유의 성이고, <食色の 性>은 개와 소, 등으로 동물의 성이라는 것이다.

5) 尹絲淳, 1986, 『韓國儒學思想論』, 열음사, 147-148쪽.

6) 『全書』四, 「中庸自箴」, 180쪽. “事之不善, 道心愧之. 愧作之發, 諄諄乎天命也. 行有不善, 道心愧之. 悔恨之發, 諄諄乎天命也.”

山은 누구에게나 도심이 항상 작용한다고 봄으로써 이성의 보편성을 모든 인간에게 실제화시켰다고 할 수 있다. 말하자면 사람은 평등하다는 것이다.<sup>7)</sup>

이것으로 보면 靈知의 性(靈과 善)이 곧 道義의 性으로도 표현되는 말임을 알 수 있다. 이러한 영지의 능력은 인간만이 지니고 있는 성이다. 인간과 다른 동물과의 차이는 곧 <영>과 <선>(그 능력)이 있는가 없는가에 달렸다.<sup>8)</sup> 인간에는 이른바 <영>과 <선>이 있는 반면에, 금수에는 이 능력이 없다. 그런데 주자는 본연의 성을 사람과 만물에 공통적인 본성이라고 한다. 茶山은 이러한 주장을 분명히 불교에서 따온 萬有一體觀이라고 거부한다. 그에게서 인간의 본성과 동물의 본성은 다르다.

인간의 성은 도의와 기질, 두 가지를 합쳐 한 성으로 한 것이지만, 금수의 성은 순전히 기질만의 성일 뿐이다.<sup>9)</sup>

흔히 주자학의 본연의 성은 純善無惡하므로 茶山의 도의의 성에 해당되는 것이 아니냐 하는 의문이 있을 수 있으나, 그가 언급한 주자학의 본연의 성에 대한 비판을 보면 이들은 결코 서로 같을 수가 없다. “본연의 성은 본래 불서인 능엄경에서 나왔다”<sup>10)</sup>라고 한 점은 송학이 불교서적 특히 화엄학의 영향을 크게 받고 있다는 근세학자들의 견해에 대해 그는 이미 앞서 있음을 보여준다. 그의 도의의 성은 오히려 物性과는 상대적인 점에서 인간만이 지니는 인간 조건이 되는 것이다. 그러나 금수(동물)는 오직 기질의 성만을 소유했을 뿐이므로 그것들에게는 선악의 표준마저도 없는 것이다.

茶山에게서 영지의 기호를 도의의 성으로 본다면, 영지를 도심이라고 할 수 있다. 여기서 <知>라는 말은 마음의 기능이라고 할 수 있기 때문이다. 이 영지의 능력이 바로 작용하여 나타나는 것이 도심이라고 할 수 있다. 이것은 천명의 구체적 작용을 의미하고 있다. 환언하면 천명의 발현이 곧 도심이라는 것이다.

그는 인간의 영명에는 세 측면이 있다고 생각하고 있다. 그 하나는 선을 좋아하고 욕을 부끄러워하는 것이다. 또 하나는 선할 수도 있고 악할 수도 있다는 것이다. 다른 하나는 선하기는 어렵고 악하기는 쉽다는 것이다.

인간의 영명한 것에는 세 가지 이치가 있다. 그 본성을 두고 말한다면 선을 좋아하고 악을 부끄러워한다. 그 자유의지에 의한 선택(權衡)을 두고 말한다면 악할 수도 선할 수도 있다. 그 구체적인 일을 말한다면 선하기는 어렵고 악하기는 쉽다.<sup>11)</sup>

7) 朱子は 사람의 性이란 똑같지 않음이 없으나 氣는 차이가 있는 까닭에 오직 성인만이 능히 그의 전체를 다할 수 있다. 그러나 茶山은 『書經』에 “성인이라도 생각하지 않으면 미치광이가 되고 미치광이라도 능히 생각하면 성인이 될 수 있다” 하였으니, 이는 性과 氣가 모두 같다는 점을 밝히어 평등하다고 한다. 누구나 신독해서 지성을 다하면 성인이 되는데 다만 天道는 생이지지(生而知之)의 성인이며, 人道는 학이지지(學而知之)의 성인이라고 해서 성인이 되는데 완급을 말하고 있을 뿐이다.

8) 『全書』四, 「中庸講義」, 329쪽. “人之性, 既生既覺, 又靈又善.”

9) 『全書』四, 「孟子要義」, 529쪽. “蓋人性者, 合道義氣質二者而爲一性者也. 禽獸性者, 純是氣質之性而已.” 比較 (cf.), Matteo Ricci, 1999, 宋榮培 外 共譯, 『천주실의』, 서울대출판부, 107쪽. “一物之生, 惟得一心. 若人則兼有二心, 獸人心是也. 則亦有二性, 一乃形性, 一乃神性也.”

10) 『全書』六, 「論語古今註」, 111쪽. “本然之說, 本出佛書楞嚴經.” 혹은 『全書』四, 「心經密驗」, 148쪽. 또는 「大學公議」, 24쪽. “如來藏性, 清淨本然, 此本然之性也.” Ricci도 역시 유학이 송대 이후 유물론적 경향으로 변형되었다고 파악하였다. 정주학의 세계관은 불교의 영향을 받아 이해되었다고 한다.

11) 『全書』四, 「大學講義」, 147쪽. “靈體之內, 厥有三理. 言乎其性, 則樂善而恥惡. 言乎其權衡, 則可善而可惡. 言乎其行事, 則難善而易惡.”

첫째로 영명한 것에는 천명의 파악을 거침으로써 가능해지는 것이다. 그것은 도심에 性命이 깃들여져 있기 때문이다.<sup>12)</sup> 그러므로 그는 『중용』의 “성을 따르는 일이 도”(率性之謂道)라는 해석에서의 <率性>은 반드시 도심에서 출발한 것이다.

성을 따르는 일을 도라 하므로 성에서 나오는 것을 도심이라 한다. 도심이란 선하려고 하며 또한 능히 선을 가리기도 한다. 한결같이 도심이 하고 싶은 대로 따르는 그것을 率性이라 이르니 率性이란 천명을 따르는 일이다.<sup>13)</sup>

도심은 천리의 발현이 아니라 천명의 발현이다.<sup>14)</sup> 구체적으로 하느님(상제)의 존재와 속성을 연관지어 설명하면, 영명·주재자이신 하느님(상제)이 인간의 행위를 감찰하면서 인간에게 전달하는 메시지가 도심이 된다. 하느님(상제)은 선악의 기준이 분명하므로 도심에서 파악한 하느님(상제)의 의사도 善·惡이 아주 분명하다고 할 수 있다. 도심은 하느님(상제)으로부터 부여받은 것이고, 부여받은 이후부터 죽을 때까지 하느님(상제)의 명을 感知하고, 그것으로써 행위의 순간 순간에 잘·잘못을 가려서, 악에 빠져들지 않도록 경계하는 작용을 계속한다.<sup>15)</sup>

둘째로 사람에게 하느님(상제)의 명이 轉化된 형태로 설명되는 영명한 것은 인간 자율의 이성적 형태로 바꾸어 말할 수 있다. 茶山은 일종의 이성적 사유의 자율적 판단 능력을 영지로 표현하였기 때문에 도심은 더욱 윤리적 지성과 판단이 되고 있다. 인성 자체는 천명이지만 그것의 실현은 인간의 자율권에 부여된 것이다.

天은 사람에게 자주권을 마련해 줌으로써, 그로 하여금 선을 행하도록 하고자 한다면 선을 행하게 하고, 악을 행하고자 한다면 악을 행하게 한다. 이리저리 흔들려 안정되지 않아도 그 권능은 인간 자신에게 있는 것이다.<sup>16)</sup>

맹자의 영향을 받은 유학자들은 인간의 본성 자체가 도덕적으로 선한 것으로 보았다. 따라서 본성이 인간이 선택할 자유의지(free will)에 의해 선으로도 악으로도 갈 수 있다는 茶山의 주장을 그들은 쉽게 납득하기 힘들었을 것으로 보인다. 여기에서도 오히려 茶山은 Matteo Ricci(1552~1610)의 견해를 받아들이고 있다. 『천주실의』 제7편에서 Ricci는 이렇게 말하고 있기 때문이다.

저는 (사람의) <본성>이란 선도 악도 (다) 행할 수 있다고 봅니다.<sup>17)</sup>

인성은 인간에게 선을 좋아하도록 주었지만 그것을 실천하는 문제는 인간의 자주권에 속한

12) 『全書』四, 「中庸自箴」, 180쪽. “性之所發, 謂之道心. 率性者, 循天命也.”

13) 위의 책, 같은 쪽. “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, 故之謂率性. 率性者, 循天命也.”

14) 위의 책, 183쪽. “道心與天命, 不可分作兩段看.”

15) 위의 책, 178-179쪽. “天之所以察人, 善惡恒在人倫.”

16) 『全書』四, 「孟子要義」, 438쪽. “故天之於人, 予之以自主之權, 使其欲善則爲善, 欲惡則爲惡, 移不定其權在己.”

17) Matteo Ricci, 앞의 책, 256쪽. “吾以性爲能行善惡.”

다고 지적함으로써 인간의 독자적 선택권을 부여받고 있는데 즉, 그것은 마음의 권능에 속한다고 하고 있다.<sup>18)</sup> 茶山에게 인간의 자유가 문제가 되어서 오직 그 책임이 인간 자신의 주체성과 자율성에 있다고 한다.

그러므로 선을 행하는 일도 실은 자신의 공이고, 악을 행하는 일도 실은 자신의 죄가 되는 것이니, 이것이 바로 마음(心)의 권능이다.<sup>19)</sup>

셋째로 그는 주자학자들보다 더 경험적인 사고를 갖고 있기 때문에 영명한 것에서 선을 행하려고 하나 악이 훨씬 강하다는 것이다. 그래서 그는 그들과 달리 성이 기호임을 전제로 본연·기질의 성을 엄격히 구분하려 하지 않고, 오히려 기질의 성을 적극적으로 수용하려고 한다.

신명(道義)과 형구(氣質)는 묘합하여 서로 떨어질 수 없다. 그러므로 형구(食色)의 모든 욕구 역시 이 性 중에서 발동하는 것이다. 이것이 옛사람이 말한 이른바 人心이며 기질의 설이 말미암아 일어나게 되는 것이다.<sup>20)</sup>

기질의 성은 형구의 기호이지만, 캐고 보면 神明과 결코 분리할 수 없다는 것이다. 그는 누구보다도 기질의 성을 중요시한 셈이다. 왜 그랬을까? 그것을 묻는다면 그는 인간은 강한 욕구를 가진 생명체임을 체험을 통하여 너무나 잘 알고 있기 때문이다. 그러므로 우리는 도의의 실현에서 기질을 도외시하지 않고 도심을 생각하는 점에 주목해야 한다. 인간이自主의 권능을 통해 도심을 실현하는 까닭이 여기에 있다.

물론 茶山이나 Ricci는 自由意志(free will)라는 말을 사용하여 이론을 전개한 사실은 없지만, 그들의 이야기가 곧 오늘날의 그러한 말로 해석하여 언급할 수 있는 기록들을 양자가 모두 가지고 있다. 그렇기 때문에 필자는 나름대로 정리해 보고자 한다.

Ricci는 인간의 마음(mind, 心)이 정상적일 때는, 우리의 의지(will, 意)를 발동시키어 도덕적인 선을 택하도록 하지만, 마음이 사욕에 가리어 과다한 욕심(情)에 사로잡히게 되면, 이와 반대로 악행에 빠지게 된다는 것이다. 여기에 선행과 악행 중 그 어느 하나를 택하게 하는 <의지의 자유> 문제가 등장하게 된다. Thomas Aquinas(1225-1274)에서도 Ricci에서도 자유의지(free will)라는 전문용어는 아직 보이지 않지만, 자기 의지의 결정과 선택의 문제는 또렷이 나타나고 있다.<sup>21)</sup>

무릇 세상의 일에 의지가 있다고 해야만, 그런 뒤에야 그 의지를 따를 수도 그만둘 수도 있습니다. 그 다음에 덕과 부도덕, 그리고 선과 악이 있게 됩니다. 의지는 마음에서 발현하는 것입니다.<sup>22)</sup>

18) 宋錫球, 1978, 「茶山の 倫理觀」, 『茶山學報』 第一輯, 48쪽. 또는 『茶山實學思想論文選集』 (6), 230쪽.

19) 『全書』 四, 「孟子要義」, 439쪽. “故爲善則實爲己功, 爲惡則實爲己罪. 此心之權也.”

20) 『全書』 六, 「論語古今註」, 107쪽. “神形妙合, 不能相離. 故形軀諸慾, 亦由此性中發. 此古之所謂人心, 而氣質之說所由興也.”

21) 宋榮培, 1997, 「마테오 리치의 基督教와 儒教解釋의 衝突과 問題點」, 東洋哲學會 發表論文, 8쪽. 근대철학자 Kant에 따르면 의지의 자유는 도덕률의 존재근거이다. 왜냐하면 의지의 자유를 전제하지 않고는 도덕률(moralische Gesetz)은 성립할 수 없기 때문이다.

22) Matteo Ricci, 앞의 책, 210쪽. “凡世物既有其意, 又有能縱止其意者. 然後有德有慝, 有善有惡焉. 意者心之發也.”

그들은 목적론적 세계관에 따라서, 특히 Aquinas는 인간의 理性이나 意志가 추구하는 점은 바로 인간이 善, 즉 인간 자체를 완전하게 완성해내는 일이라고 보았다. 요컨대 인간 안에 있는 <神性>의 완성이 바로 인간이 추구해야 할 最高善이라는 것이다. 그 반면에 유학에는 의지의 자유에 대한 각성이 매우 부족하다는 것이 일반적인 통념이다. 그러나 茶山은 <志>를 어디까지나 心과 氣와 血과의 관계에서 적극적으로 이해한다.

마음(心)이 발현하여 의지(志)가 되는 데, 의지(志)는 곧 氣를 통제하고(驅氣), 氣는 血을 통제한다(驅血).--- 의지(志)는 氣의 원수(帥)요, 氣는 血(血)의 수령(領)이다.<sup>23)</sup>

주자가 인간의 의지를 우주 자연과의 관계에서 막연한 天人合一의 수단으로 생각하는데 비하여, 茶山이 이것을 보다 인간의 주체적 인격을 기반으로 하여 생각하였음을 우리는 알 수 있다. 그는 확실히 어느 주자학자들보다 개인의 ‘의지의 자유’에 대한 신념이 훨씬 강하였다.<sup>24)</sup>

Ricci는 인간론에서 사람은 영혼과 육신의 이원적 결합이라고 단정한다. 이러한 인간은 하나님(상제)에 의해 창조된 것이라 한다. 그리고 마음은 人心과 獸心으로 구분한다. 그와 다산은 같은 개념을 쓰고 있으나 용어는 다르다. 茶山은 Ricci의 獸心을 긍정적인 의미에서 人心으로, 그리고 Ricci는 人心을 도의적인 의미에서 道心으로 보는 등, 두 사람 사이에 다소 견해의 차이는 있다. 그 뿐만 아니라 茶山은 결코 이원론으로 단정하지 않는다.

여기 道心說에서도 茶山이 탈주자학하면서 서학의 영향을 받고 있음을 알 수 있다. 그러나 다만 Aquinas나 Ricci는 그들의 세계관에서 그들의 용어와 개념으로 말하고 있고,<sup>25)</sup> 茶山은 자기네의 세계관에서 그가 수용할 수 있는 용어와 개념으로 파악하고 있다.

## (2) 소체의 지향성과 인심

茶山의 인간관은 기본적으로 맹자의 大體와 小體에 대한 분별을 기초로 하고 있다. 맹자에 의하면 사람의 몸에는 귀한 것과 천한 것이 있으며 큰 것과 작은 것이 있다. 그는 맹자가 말한 大體를 “모습이 없는 영명”(神)으로, 그리고 小體를 “모습이 있는 몸뚱이”(形)로 본다. 이는 대체적으로 정신과 육체의 이분법에 따르고 있다.<sup>26)</sup> 그러나 그는 이중구조이지만 하나의(二而一의) 몸이라는 생각을 하고 있다. 그는 인간을 神形妙合의 존재로 이해하고, 여기서 神을 大體로, 形을 小體로 이해한다.

大體·小體란 서로 반드시 묘합하여 떨어질 수 없음이 분명하다.--- 무릇 이미 묘합하여 떨어질 수 없다면, 확연히 二體로 분리시킴은 아마도 틀린 것일 것이다.<sup>27)</sup>

그에게서 인간이란 인심과 도심, 그리고 소체와 대체를 함께 지닌 존재이다. 도심은 항상

23) 『全書』四, 「孟子要義」, 403쪽. “心發爲志, 志乃驅氣, 氣乃驅血.--- 志者氣之帥也. 氣者血之領也.”

24) 尹絲淳(編), 1990, 『丁若鏞』, 高麗大出版部, 143쪽.

25) 위의 책, 107쪽 참조.

26) 成泰鏞, 1979, 「茶山の 人性論」, 『哲學研究』, 제14집, 117쪽.

27) 『全書』, 六, 「論語古今註」, 106쪽. “大體小體, 相須相關妙合, 而不能離之明驗也. 夫既妙合, 而不能離, 則確分二體, 恐亦有差.”

대체를 따라 피어나고, 인심은 소체를 따라 피어나는 경향이 있다고 한다.<sup>28)</sup> 도심과 인심을 가지는 인간이 선악을 결정할 수 있는 능력은 어디에서 기인하는가? 그것은 <마음>(心)의 자주적인 의지에 따라 된다고 한다. 그는 인간성의 현실을 <자연>이 아니라 <상승>으로 이해한다. 즉 인간을 자연과 독립된 존재로 보고 있다.

이 세계를 천·지·만물과 신·인간으로 구분해 보면, 천·지·만물은 영명이 없고 형질만이 있는 피조물로서 하느님(상제)의 주재를 받고 있다. 물론 인간도 하느님(상제)의 주재를 받고 있다. 그러나 인간은 형질의 신체와 더불어 개인마다 태어날 때 영명을 부여받았기 때문에 오직 사람만이 같은 영명한 존재인 하느님(상제)과 교류할 수 있다. 따라서 인간과 하느님(상제)의 상호관계는 명령과 복종임을 주목할 수 있게 된다. 천인관계를 천명으로 파악하려는 점은 마치 윗사람과 아랫사람 사이의 지배와 복종 관계를 연상시킨다.

오직 그 도심의 발현은 형태도 없고 물질도 아닌 신비하고 밝은 지혜가 기질에 깃들여 인심의 지배자가 된 것이다.<sup>29)</sup>

인간의 성은 도의와 기질의 두 가지 성이 있다. 그것이 발현하여 마음의 작용으로 나타날 때, 앞에 것으로부터 발현하는 것을 일러 <道心>이라 하고, 뒤에 것으로부터 발현하는 것을 <人心>이라고 한다. 욕신을 통해 이념은 실현할 통로를 갖게 되지만, 동시에 욕망은 욕망을 통해 이념의 실현을 방해한다. 그러나 인간이 선을 실천하는 것은 이 두 마음의 갈등에서 도심이 인심을 이긴 결과에 의한 것이라고 설명하고 있다.

欲이란 것은 인심이 하고자 하는 것이다. 勿이란 것은 도심이 말리는 것이다. 인심은 원하지만 도심은 못하게 한다. 양자가 서로 교전하여 도심이 이기면 그것을 克己라고 한다.<sup>30)</sup>

그는 도심과 인심의 상호관계를 명령과 복종으로 보고, 사람이 도심을 언제나 선택해서 기질의 성을 복종시켜야 한다고 보고 있다. 무엇인가 도심 쪽으로 선택하여야 할 강제력이 없이는 불가능한 노릇이다. 여기서 바로 인간의 모든 외적인 행위와 내적인 마음의 운용까지도 감찰하고 거기에 대하여 상벌을 행하는 하느님(상제)의 존재가 필연적으로 있어야만 한다.<sup>31)</sup> 사람이 선을 행하는 쪽으로 나아가기 위해서는 우선 그러한 하느님(상제)이 있음을 확실히 알아야 하며, 그 앎을 바탕으로 할 때에만 비로소 강한 인심의 욕구를 누르고 도심에 따라 극기할 수 있는 것이다.

茶山이 관심을 갖는 심성은 영명한 마음(靈明之心)과 발현되는 마음(所發之心)이다.<sup>32)</sup> 영명한 마음은 心의 본체이고, 발현되는 마음은 心의 작용이라 할 수 있다. 발현되는 마음은 후천적 환경과 개인과의 상호작용으로 형성된다. 그래야만 우리는 인간 행동의 책임을 당사자에게 물을 수 있다. 그렇지 않고 모든 것이 유전적·선천적으로 결정되어 있다면 행위

28) 『全書』 六, 「論語古今註」, 143쪽. “人心從小體發, 道心從大體發.”

29) 『全書』 四, 「孟子要義」, 531쪽. “惟其道心所發, 無形無質, 靈明通慧者, 寓於氣質, 以爲主宰.”

30) 『全書』 五, 「論語古今註」, 452쪽. “欲也者, 人心欲之也. 勿也者, 道心勿之也. 彼欲此勿, 兩相交戰, 勿者克己, 則謂之克己.”

31) 成泰鏞, 1994, 「茶山 丁若鏞의 哲學思想」, 『철학과 현실』 겨울호, 120쪽.

32) 임현규, 2001, 『유가의 심성론과 현대심리철학』, 철학과 현실사, 참조.

의 책임은 개인이 아니라 운명이 저야 한다.

진실로 기질 때문에 선악이 나누어진다면 요순은 저절로 선하니 우리가 우러를 바가 없고, 걸주는 저절로 악하니 우리가 경책을 삼을 바가 없다. 오로지 받은 기질의 요행 여부에 달려 있을 뿐이다.<sup>33)</sup>

그는 기질과 도덕과의 필연적 연관을 부정하였다. 기질은 선악과 아무런 관계가 없는 것이다. 만일 기질이 도덕적 의미를 띠고 있고 그것이 또한 선천적 결정이라면 우리는 행위의 책임을 물을 근거가 없게 된다. 도덕적 책임은 오직 의지의 자유를 가질 때만이 정당하게 물을 수 있다. 그는 인간이 자유로운 지평에 있다고 믿고 있다. 한 마디로 기질은 자유로운 것이다. 주자학에서는 마음(心) 자체를 理氣의 습으로 보는 만큼, 理와 관련된 도심과 함께 氣와 관련된 인심을 말하는 한편,<sup>34)</sup> 性의 경우에도 본연의 성과 함께 기질의 성도 말한다. 말하자면 맹자에서의 식색의 성을 그들은 기질의 성이라 부르면서 일단 인정한다. 그러나 주자는 맹자의 성선설을 충실히 따르므로, 본연의 성만을 중요시 할 뿐 기질의 성을 중요시하지 않는다.<sup>35)</sup> 그러나 茶山은 이와는 달리 기질의 성도 중요시하고 있다.

그는 신명과 기질이 묘합하여 서로 떨어지지 아니하고, 형구의 모든 욕구 역시 이 성 가운데서 발동하는데, 이것이 옛날의 이른바 人心이며, 기질의 성이 나오게 된 근거라고 본다.<sup>36)</sup> 물론 여기서도 성이란 기호를 말한다. 다시 말하면 그것은 기질의 기호이지만, 그 근원을 거슬러 올라가면 본질적인 신명과 결부되어 있는 것이다. 그 신명은 도의적인 기호이며 인간의 본래적인 욕구의 본질이다.<sup>37)</sup> 이는 天人感應의 妙로서 그리고 神形妙습으로 성은 선을 좋아함을 떠나지 못하는 것이다.

茶山의 인간관에서도 Ricci의 저술인 『천주실의』의 영향을 받아 그의 사상에 서학적 요인들이 다분히 나타나는 것은 이제 말할 나위가 없다. 우리가 그의 사상을 理氣의 철학이 아니라 靈肉의 철학이라고 부르는 까닭도 서학의 영향에서이다. 그러나 그가 천주교의 신앙인이라고 하더라도 유학자가 아닌 것은 아니다. 그는 확실히 유학자이었다.<sup>38)</sup>

Ricci에게서 정신(神性·人心)과 욕신(形性·獸心)의 상호관계는 茶山과 거의 일치하고 있다. 그에게서 인간의 본질은 바로 정신에 있고, 그것의 추구는 욕신에 얽매어 있는 정신이 그러한 욕신의 속박에서 벗어나는 초월성으로 보고 있기 때문이다.<sup>39)</sup> 그러나 茶山은 정신과 욕신에 대하여 전자는 靈知의 性·道心·大體와 후자는 形軀의 性·人心·小體 등으로써 그 자신의 언어·개념을 사용하고 있다. 그런데 우리는 이에 대한 Ricci의 말을 먼저 들어보기로 하자.

사람이라면 두 마음을 겸하고 있습니다. 獸心和 人心이 그것입니다. 즉 역시 사람은 두 성을 가진 것입니다.

33) 『全書』 六, 「論語古今註」, 108쪽. “苟以氣質之故善惡以分, 則堯舜自善, 吾不足慕. 桀紂自惡者, 吾不足戒. 惟所受氣質有幸不幸耳.”

34) 朱熹, 『大學·中庸』, 1990, 學民文化社, 9쪽. 「中庸章句大全」 도심은 성명의 바름에 근원(原於性命之正)이 있고, 인심은 형기의 사사로운데서 생겨난다(生於形氣之私).

35) 尹絲淳(編), 앞의 책, 137쪽.

36) 위의 책, 117쪽.

37) 鄭炳連, 1998, 「茶山 丁若鏞의 近代의 人間觀」, 『東洋哲學의 自然과 人間』, 亞細亞文化社, 737- 738쪽.

38) 김형효 외, 1998, 『茶山의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 3-4쪽.

39) Matteo Ricci, 앞의 책, P. 132. “靈魂者, 生時如拘縲絏中, 既死則如出暗獄, 而脫手足之拳.”

그 하나는 물질(形)성이고 다른 하나는 정신(神)성입니다.<sup>40)</sup>

Ricci는 인간의 심성 안에 두 가지 상반된 마음이 인심과 수심이라고 명칭을 붙인 데 대하여, 茶山은 두 性에서 나오는 마음에 도심과 인심이란 용어를 붙이고 있다. 비록 사용하는 용어는 서로 다르지만 茶山이나 Ricci가 말하는 내용은 거의 같은 사상체계임에 틀림없다.<sup>41)</sup> 茶山은 형구의 마음을 인심이라 하고 영지의 마음을 도심이라고 말하고 있다.

우리는 그의 <妙合의 道>에 주목해야 한다. 그는 정신과 신체를 통하지 않는 그러한 이념적 가치의 독자적이고 초월적인 발현은 존재하지 않는다는 상련의 것(contiguity)위에 서 있다. 그러면서도 정신과 신체가 구현하는 반응의 양상과 그 질을 따져야 했기에 비상련의 것(incontiguity)임을 피할 수 없다. 그러므로 이중구조이지만 하나인(二而一的) 神形妙合의 道를 그는 주장하고 있다.<sup>42)</sup>

그는 주자학의 범주를 크게 벗어나기보다는 차라리 그 자신의 표현을 강조하기 위해서 주자의 체계를 句句節節히 지적해가면서 비판하고 있다. 그렇지만 그는 본원유학과 서학의 세계관을 긍정하면서 순자의 이론까지도 끌어들이고 있다. 다만 心性論에 있어 방대한 경전을 가진 불교의 체계는 단호히 부정하는 입장에 서고 있다.

우리는 여기서 한 가지 사실을 짚어 보아야 할 것이다. 천인관계에서 천명과 인성 그리고 도심과 인심을 論究하였으나, 천명과 도심은 어떤 관계에 있는지를 정리해 보아야 할 것이다. 하느님(상제) 편에서는 천명이고 사람 편에서는 도심인데 이 둘이 하나로 내재화되어 性命에서 만나고 있다. 이 성명은 하느님(상제)의 영명성(內在性) 때문에 인간에게 영지의 성(道義의 性)으로 해서 이루어진다고 할 수 있다.

### 3. 聖人の 道

맹자는 “성인이란 인륜의 도의에 지극한 사람”(聖人, 人倫之至也)이라고 하였다. 이 말은 곧 “성인이란 사회 속에서 도덕적으로 완전한 사람”이라는 뜻이다.<sup>43)</sup> 동양철학자들은 철학이 추구하는 최고의 경지를 이 세상(世間 this world)에 있으면서 동시에 이 세상을 초월하는 것이어야 한다고 생각한다. 이러한 경지에 사는 사람을 성인이라 부른다.<sup>44)</sup>

주자학에서 성인은 天道를 아는 사람으로서 선천적으로 결정되는데, 동일한 사람이라 할지라도 성인의 氣는 맑음(淸)이로되 평범한 사람의 氣는 비교적 흐림(濁)이라고 한다. 이러한

40) 위의 책, 107쪽. “若人則兼有二心, 獸心人心是也. 則亦有二性, 一乃形性, 一乃神性也.” 그렇다면 영혼은 진실로 한 몸을 부리는 권리를 전유하는 ‘정신’에 속하는 것이기 때문에 형체가 있는 것들과는 다르다고 그는 말하고 있다. 성경에서는 사람의 두 마음을 이렇게 말하고 있다. “또 그 마음은 변하여 인생의 마음 같게 아니하고 짐승의 마음을 받아 일곱 때를 지나리라”(다니엘서 4:16). 비교(cf.) 『全書』 六, 「論語古今註」, 117쪽. “有因道義而發者謂之道心, 有因形質而發者謂之人心.”

41) 金玉姬, 1993, 「茶山の 心經密驗에 나타난 心性論」, 『茶山 丁若鏞의 西學思想』, 다섯수레, 193쪽. 또는 『茶山實學思想論文選集』 (3), 80쪽.

42) 『全書』 六, 「論語古今註」, 107쪽. “神形妙合, 不能相離.” 또는 117쪽. “妙合神形, 而混然爲一者也.” 茶山の <妙合之道>를 이야기 할 때, 우리는 반드시 최치원 선생의 <玄妙之道>를 기억할 필요가 있다.

43) Fung Yu-Lan, 1967, The Spirit of Chinese Philosophy, Beacon Press, Boston, 2쪽.

44) 위의 책, 4쪽. 比較(cf.) Matteo Ricci, 앞의 책, 325-326쪽. “其所謂聖者, 乃其勤崇天主, 卑謙自牧. 然而其所言所爲過人, 皆人力所必不能及者也.” 기독교에서도 성도의 실존이란 이 세상에 살면서도 이 세상에 속하지 않은 삶을 말하고 있다. “내가 세상에 속하지 아니함 같이 저희도 세상에 속하지 아니함을 인함이니이다”(요한복음 17:14下).

맑고 흐려져 있는 성을 기질의 성이라 한다. 다만 그러한 기질의 성을 자신의 노력 여하에 따라 후천적으로 다듬어 나가는 것이 修身 또는 修養이다. 이 때 선천적 결정과 장애는 인간 주체가 개입할 수 없다는 점에서 더욱 수동적인 것이다.

그런데 天을 아무런 作爲가 없는 理라고 하며, 귀신을 아무런 실체도 없는 음양의 능력이라고 하니, 삼가 할 대상이 없어 수양을 성취할 수 없다고 茶山은 비판하고 있다.<sup>45)</sup> 天을 두려워하지 않고 귀신을 두려워하지 않기 때문에, 하느님(상제)을 “두려워하고 삼가 조심하는 태도”(戒愼恐懼)하는 愼獨 공부에는 게으르게 되어 인간 스스로 도의를 실천할 수 없게 된다고 그는 본다.

茶山은 자각적 주체가 자신의 행위를 책임지기 이전에 악을 선천적 장애로 胚胎하고 있다는 비판론을 인정할 수 없었다. 성인은 본연의 성과 기질의 성에 의해서 이미 결정된 자가 아니고, 중용의 덕을 지극히 정성을 드려 행하는 자를 의미한다. 따라서 그에 있어 <聖人>은 戒愼恐懼의 노력이 지극한 자와 동일시되고 있다. 그것이 곧 愼獨君子의 의미이다.

인간의 도심은 착한 일을 하였을 때는 기뻐하고 불의한 일을 하였을 때는 이를 부끄럽게 여기는 것이다. 이것이 바로 하느님(상제)이 지성으로 타일러 주시는 것이라고 하였으며 이 타일러움을 따라 살면 천명대로 하는 것인데, 이 천명을 그 자신의 본심에서 구하여 실천하는 사람이 바로 聖人이다. <道>는 天으로부터 인간에게 주어진 자기의식 곧 천명의식이다. 그러한 사람의 수양과 실천은 하느님(상제)을 공경하는 마음의 유지, 즉 “삼가 조심하는 경건한 태도”를 지속하고, 그리고 중용의 덕을 쌓기 위해 천명에 충실한 행동에서 도를 찾는다. 그러므로 성인의 도는 하느님(상제)을 아는 일(知天), 하느님(상제)을 섬기는 일(事天), 그리고 하느님(상제)과 모시는 일(格天)로서 의식(cult)이라고 할 수 있다.

그에게서 성인의 도는 天에 대한 지극한 정성에 의하여 누구나 도달할 수 있는 경지인 것이다. 즉 이는 天人合德의 경지에 들어가는 것이다. 성인이란 마침내 인간을 바로 알고 인륜에 지극한 자로서 전인적 인격을 소유하게 된 사람이다. 그러나 그도 여느 사람들과 마찬가지로 인심과 도심을 함께 가지고 있는데, 다만 그는 도심을 따라 행동하는 신독군자는 하느님(상제)을 알고 두려워하여 섬기면서 자기의 행동을 삼가 조심하는 사람일뿐이다. 성인에 이르려면, 그 사람은 무엇보다도 하느님(상제)을 섬기는 일(事天)보다는 먼저 하느님(상제)을 아는 일(知天)이 선행되어야 할 것이다.

『중용』은 天學이 아니고 人間學이다. 그렇기 때문에 무엇보다도 수신을 중요시하며 강력한 上帝天을 상정해 놓았기 때문에 知天을 수신의 首功으로 삼는다.<sup>46)</sup> 여기서도 茶山의 윤리관에서 지천의식을 근본으로 삼는 데는 서학과 일치하고 있다. 그러나 유학은 인간학이고 서학은 천주학이라고 한다면, 茶山은 인간학 편에 있으면서도 知天意識이 분명한 유학자이다.

#### (1) 하느님을 아는 일(知天)

茶山의 하느님(상제)을 아는 일(知天)은 수신의 근본이고, 또한 하느님(상제)을 아는 일은 “홀로 있을 때 조심한다”(愼獨)이며, 이러한 신독은 곧 성실이다. 하느님(상제)을 아는 일은 실천적 행위로서의 첫걸음이며, 이미 수신에 접어 든 첫 關門이다. 그 때문에 신독과 성실을 하느님(상제)을 아는 일과 함께 취급하고 있다.

45) 『全書』四, 「中庸講義」, 277쪽. “今人以天爲理, 以鬼神爲功用, 爲造化之跡, 爲二氣之良能. 心之知之, 杳杳冥冥, 一似無知覺者. 然暗室欺心, 事無忌憚, 終身學道, 而不可與入堯舜之域. 蓋於鬼神之說, 有所不明故也.”

46) 鄭炳連, 앞의 책, 78쪽.

하느님을 아는 일(知天)이 수신의 근본이 됨은 하느님을 안 후에야 진실할 수 있기 때문이다.<sup>47)</sup>

그리하여 그는 <知天>을 강조한다. 여기서 그는 하느님(상제)의 존재를 인식론적으로 추구하지 않고 사람이 天에서 부여받은 마음의 영명성에 따라 자명하게 받아들이고 있다. 따라서 성인은 자기의식을 통해 하느님(상제)을 알지 않을 수 없는 것이다. 하느님(상제)을 안 후에야 자신의 본성을 알며, 자신의 본성을 안 후에야 아버지를 섬기고 몸을 닦을 수 있게 된다. 사람은 天을 알아야 성실할 수 있으며 성실하여야 天을 알 수 있다.<sup>48)</sup>

사람은 天으로부터 영명성을 부여받음으로써 天과 人 사이의 인격적 관계가 성립하게 되며 하느님(상제)을 아는 것이 가능하게 되는 것이다. 茶山이 말하는 天이란 상제로서의 하느님이니, <知天>이야 말로 하느님(상제)의 주재를 사람이 겸허하게 받아들이기 위한 선행조건이 아닐 수 없다. 天을 아는 것은 무엇인가? 이러한 태도는 하느님(상제)의 지고한 천명을 받드는, 그리고 천명이 부여하는 도심을 따르는 戒愼恐懼의 자세이다. 따라서 知天은 이러한 의미에서 知命이라고도 할 수 있다.

군자는 어두운 곳에서 삼가 조심하고 두려워하고 감히 악을 하지 아니하니 상제가 보고 계심을 알기 때문이다.<sup>49)</sup>

茶山은 『중용』의 머릿글(首章)에서 “군자는 그 보이지 않는 바에 삼가며, 그 들리지 않는 바에 두려워한다”<sup>50)</sup>라는 글에서 “보이지 않고 들리지 않는 것”을 의식작용이 발생하기 이전상태라는 주자의 해석과는 다르게, 귀신이 내려와 보고 듣는 것이라 해석하였다. 그는 삼가고 두려워할 근원적인 인성의 내면에서보다도 오히려 귀신(神 또는 上帝)이 내려와 감찰하는 것이라 지적하고 있다.<sup>51)</sup> 그는 인간행위의 규제조건을 사람이 하느님(상제) 앞에 있는 知天意識으로 제시한다.<sup>52)</sup> 이러한 知天意識은 天의 영명과 인심이 곧 바로 통하는 데 있다.

天의 영명은 인심과 바로 통하여 아무리 숨은 것이라도 살피지 않음이 없고 아무리 작은 것이라도 밝히지 않음이 없다. 이 방안을 비추어 굽어보고 날마다 살피고 있다. 사람이 참으로 이것을 안다면 제 아무리 대담한 사람이라도 삼가고 두려워하지 않을 수 없다.<sup>53)</sup>

천명의 밝음과 천명의 내려다봄을 내면에서 항상 체험하는 茶山에게 있어서 戒愼恐懼란 혼자 있을 때의 삶을 경계하고 두려워하는 것이 아니라 隱微하지만 밝게 드러나는 천명에 대

47) 『全書』四, 「中庸自箴」, 212쪽. “知天爲修身之本者, 知天而後能誠也.”

48) 『全書』四, 「中庸講義」, 334쪽. “至誠則可以知天.”

49) 『全書』四, 「中庸自箴」, 183쪽. “君子處暗室之中, 戰戰栗栗, 不敢爲惡. 知其有上帝監也.”

50) 『中庸』第一章. “君子戒愼乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞.”

51) 『全書』四, 「中庸自箴」, 185쪽. “不信降監者, 必無以愼其獨矣.”

52) 금장태, 1989, 『韓國實學思想研究』, 集文堂, 183쪽.

53) 『全書』四, 「中庸自箴」, 184쪽. “天之靈明, 直通人心, 無隱不察, 無微不燭. 照臨此室, 日監在茲. 人苟如此, 雖有大膽者, 不能不戒愼恐懼矣.” 비교(cf.), “天主께서 나를 監察하시고 아셨나이다. ---”(시편, 139:1-8).

한 경계와 두려워함이다. 하느님(상제)의 영명이 모든 사람의 마음을 다 감찰하기 때문에 사람은 하느님(상제)을 경계하고 삼가고 두려워하는 태도를 하지 않을 수 없게 되는 것이다. 사람이 知天意識을 통해 하느님(상제)의 권능을 알고 그 하느님(상제)이 사람에게 요구하는 바를 알게 되면 곧 인간이 인간다울 수 있는 길이 무엇인지를 알게 된다.

만일 天이 이러한 영명한 감찰능력으로 만물을 주재하고 다스리지 못한다면 인간은 자기 몸을 삼가고 두려워하지 않을 것이다. 茶山은 주자가 말하는 理에는 바로 이와 같은 주재나 감찰의 능력이 없다고 보았다. 그가 보기에는 주자의 理는 인간의 자기 성찰이나 반성 능력 곧 자기의식에 도움을 주지 못한다. 이처럼 그는 『중용』의 <戒愼恐懼>라는 구절에 대해 주자와 견해를 달리한다.

天人合一의 사고에 있어서의 그들의 차이는 주자가 존재론적이고 관념론적인 사상이라면, 茶山은 종교적이고 실천적인 사상이라고 할 수 있다. 주자는 경계하고 삼가고 두려워함을 天理의 본연한 마음을 보존하는 뜻으로 본다. 그는 이 구절에 대해 주해를 달면서 다음과 같이 말하고 있다.

道는 일용사물에서 마땅히 행해야 할 이치이니, 모두 性의 덕으로서 마음에 갖추어져 있어서 사람마다 있지 않음이 없고, 어느 때도 그러하지 않음이 없으니, 이 때문에 잠시도 떠날 수 없는 것이다. --- 이리므로 군자의 마음은 항상 공경하고 두려워하여, 이 때문에 천리의 본연함을 보존하여 잠깐 동안이라도 도를 떠나지 않게 하는 것이다.<sup>54)</sup>

그가 생각하는 天은 사람의 마음속에 들어오면 性이 되어 본연의 성으로만 남는다. 이러한 주자의 견해에 대해 茶山은 天이 천리라는 理法으로만 남게 되어 주재할 능력이 없게 되고, 理는 피동적 객체에 불과하므로 인간 존재의 현실을 해결하고 대처하는데 있어 무력할 수밖에 없다고 본다. 그래서 茶山은 천지만물뿐만 아니라 사람의 마음까지도 감찰할 수 있는 하느님(상제)을 제시한다. 그에게서 하느님(상제)은 인간의 도덕 행위를 가능하게 하고 심판하는 윤리적 요청이다. 독일 근대철학자 Kant(1724-1804)의 『실천이성비판』에서 인간에게 도덕적 행위의 실천을 위해 <요청되는 神><sup>55)</sup>을 생각나게 한다.

성인은 하느님(상제)의 영명성을 자기의식 안에 받아들여 그것을 그대로 실천하는 사람이다. 하느님(상제)과 동일한 영명을 지닌 인간이 그를 대신하여 우주·자연을 관리할 수 있게 하였다. 천하의 모든 사람이 태어날 때 그들에게 영명을 부여하고 만물을 초월하여 만물을 享有할 수 있게 하였다. 그에게서 인간의 영명은 지친의식으로써 하느님(상제)의 명을 아는 것이다. 이는 그의 윤리적 요청을 수행하도록 하는 천인감응의 영지이다. 그는 사람만이 하느님(상제)의 영명성을 부여받은 존재로 생각한다. 이러한 사고 경향은 그가 서학의 사

54) 朱熹, 『大學·中庸』, 1990, 學民文化社, 37쪽. 「中庸章句大全」, “道者日用事物當行之理, 皆性之德而具於心, 無物不有, 無時不然, 所以不可須臾離也. --- 是以君子之心, 常存敬畏, 雖不見聞, 亦不敢忽, 所以存天理之本然, 而不使離於須臾之頃也.”

55) 근대철학자 Kant는 종교에서 도덕의 기초를 찾으려고 한 것이 아니라, 거꾸로 도덕으로부터 출발하여 종교를 요청하였던 것이다. 즉 도덕은 종교에 의해서 그 완성을 볼 수 있다는 것이다. 도덕적 실천에는 행복이 주어지지 않는다는 것이 우리의 필연적 염원이다. 여기에 도덕과 행복의 일치를 가능하게 하는 전지전능의 ‘신의 존재’를 전제하지 않을 수 없다. 神의 존재를 상정하는 것은 이와 같이 하여 도덕적으로 필연적이다. Kant는 인간이 경험세계를 떠나면 진정한 지식을 얻을 수 없기 때문에, 초월적인 이념(神)에 관하여 실제로 아무런 지식을 가질 수가 없다. 오로지 이성의 실천 즉 도덕의 실천에 종사할 때만 神과 같은 이념의 실제성을 긍정할 수 있다고 생각한다. 이러한 도덕철학만이 공허함이 없다는 것을 의미한다. 따라서 茶山은 Kant의 이러한 사상과 흡사하다고 볼 수 있다.

상을 수용하고 있다고 볼 수 있다.

주자의 수양론이 “홀로 있을 때를 조심한다”(慎獨)는 내면적 극기에 두고 있는데, 이것은 마음에 내재한 도심을 닦아 남이 보든 보지 않든 마음에 정진하는 성실성을 말하는 것이다. 그러나 茶山의 수양론에서 선비가 신독하는 까닭은 하느님(상제)이 항상 사람의 마음을 꿰뚫어 보기 때문이라고 한다. 이러한 해석은 물론 유교 경전 자체에서도 도출이 가능하지만 그가 살았던 시대에 官學인 주자학의 해석과는 차이가 너무 커서 오히려 서학의 영향이라고 보는 점이 타당할 것이다.<sup>56)</sup> Ricci가 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

우리들은 이에 두려워 경계하고 수시로 기도함으로써 그(天主)의 도우심을 갈구하며 수시로 도우심을 염원하지 아니할 수 없습니다.<sup>57)</sup>

이러한 말은 Ricci가 주자학자들의 이성(head)보다 마음(heart)을 겨냥했더라면 더 많은 성과도 거둘 수도 있었고, 일부 주자학자들에게도 영향을 미칠 수 있었을 것임을 보여주는 증거이다. 天主가 조물주이자 우주의 설계자라는 지적 표현은 조선학자들의 마음을 움직이지 못하였다. 하느님이 정한 우주질서의 도덕적 함의를 강조하는 방향으로 전환하였더라면 더 효과적이었을 것이다.<sup>58)</sup> 말하자면 知天에서 Ricci는 神의 존재인식에 두었고, 茶山은 도덕의식에 두었다는 것도 東西의 차이일 것이다.

神(god)을 최고선으로 묘사하는 점은 기독교 교의와 유교의 가치, 양자 모두에게 일치한다. 만약 Ricci가 神의 도덕적 속성을 강조하였다면, 더욱 용이하게 유학의 관심을 끌어낼 수 있었을 것이다. 사실상 茶山은 유교 경전의 주석을 하면서 그 한도 내에서 神의 존재를 개략적으로만 언급하고 있다. 그는 神(god)의 존재보다는 神(god)의 속성에 더 많은 관심을 쏟고 있다.

Ricci는 神本主義라는 인식의 틀에서 말하고 있기 때문에, 인간의 초월은 神(god)의 도우심으로 된다는 주장을 하고 있다. 그러나 茶山은 인간의 “자주의 권능”(自主之權)을 말하고 있기 때문에, 인간의 초월은 자기 스스로에게 있음을 주장하고 있다.

茶山에게서 인간이 자신의 인격을 연마하는 수신은 天을 알고 천명을 따름으로써 가능한 것이므로 天을 아는 길이 수신의 근본이라 한다. 天과 천명, 이것은 그의 경학사상의 출발점이자 종착역이다.<sup>59)</sup> 천인관계는 바로 천명을 받드는 인간의 계신공구하는 곧 상제를 섬기는 일(事天)이며, 昭事로 귀결되고 있다.

## (2) 하느님을 섬기는 일(事天)

공자는 이미 『논어』 「季氏」편 에서 “군자에게는 세 가지 두려워함이 있다. 천명을 두려워하고 대인을 두려워하며 성인의 말씀을 두려워한다”<sup>60)</sup>고 말하고 있다. 그리고 孟子는 “마음을 보존하고 본성을 기르는 일이 天을 섬김이다”<sup>61)</sup>라고 말하고 있다. 천명을 두려워하고

56) 沈相泰, 1997, 『續2000년대의 한국교회』, 바오로딸, 282쪽.

57) Matteo Ricci, 앞의 책, 189쪽. “吾于是不得不戒懼, 以時祈, 乞其助, 時念望之.”

58) Donald Baker, 1997, *Confucianism Confronts Catholicism in the Late Choson Dynasty*; 金世潤譯, 『朝鮮後期 儒敎와 天主教의 대립』, 일조각, 79쪽.

59) 『全書』四, 「中庸講義」, 281쪽.

60) 『論語』三, 1990, 學民文化社, 295쪽. 「季氏」, “君子有三畏. 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言.”

61) 『孟子』二, 1990, 學民文化社, 400쪽. 「盡心」上, “存其心, 養其性, 所以事天也.”

천명이 머무는 자리인 심성을 계신공구하려는 점이 유학사상 자체의 본령이다. 그러나 똑 같이 천명을 중시하였지만, 茶山은 天(上帝)에 대한 이해에 있어서 주자학자들과 견해를 달리하고 있다. 그에게서는 부모를 섬기는 일(事親)로부터 시작해서 하느님(상제)을 섬기는 일(事天)로 끝나는 것이다.<sup>62)</sup>

어른에게 존경을, 임금에게 충성을, 그리고 부모에게 효도를 다해야 하듯이, 인간은 혼자 있을 경우에 하느님(상제)에 대해 공경심을 표현해야 하며, 그럼으로써 주위에 다른 사람이 없어도 항상 마음의 올바른 도덕적 틀 속에 머물러 있게 될 것이다. 茶山이 말하는 도덕성은 어떠한 경우에도 인간 관계를 포함한 것이었다. 그는 理에 대한 주자학의 각별한 관심을 배격하고, 이를 하느님(上帝)에 대한 공경심으로 대체시켜 놓았다.<sup>63)</sup>

茶山은 天을 보편적 원리나 자연현상의 근본 법칙에 의한 합리적이고 이성적인 理法으로서가 아니라 敬天과 事天의 대상으로 보고 있다. 이렇게 보는 이유는 그래야만 모든 인간에게 도덕적 행위의 실천을 요청할 수 있기 때문이다. 즉 인격적이고 主宰的인 하느님(상제)을 통해 인간에게 두려움과 敬畏感을 심어 주어 도덕적 행위를 스스로 할 수 있도록 하고 있다. 하느님(상제)은 천명에 의해서 인간과의 하향적 관계를 맺고, 사람은 하느님(상제)에 대한 외경으로 하느님을 섬기는 상향적 관계를 맺는다. 이는 天人合一을 종교적으로 보는 것이다. 동시에 윤리적으로 보기 때문에 그는 다음과 같이 말한다.

두려워하고 삼가서 하느님(상제)을 밝게 섬기면 仁을 할 수 있거니와 헛되이 태극을 높이며 理를 하늘(天)로 삼는다면 仁을 할 수 없다.<sup>64)</sup>

여기서 戒愼恐懼는 사람이 하느님(上帝)과 교류할 수 있는 유일한 방식이며 곧 이는 事天·格天意識이라고 할 수 있다. 넓은 의미에서 事天은 천명을 받들어서 그대로 행하겠다는 인간의 자세로 귀결된다. 그 때 그 방법은 계신공구·신독·극기·성의 등에 바탕을 둔 修己 및 人倫의 실천이라고 설명된다. 왜냐하면 그것은 인간에게 생명을 부여하고 사람이 자율적으로 선을 실천할 수 있도록 주재하는 하느님(상제)이라는 궁극적 존재에 대한 報恩이기 때문이다.

하느님(상제)을 통하여 사람의 윤리적 실천을 확보하기 위해서는 하느님(상제)을 두려워하고 공경하며 섬기는 자세가 반드시 필요한 것이다. 그는 하느님(상제)에 대한 공경의 태도를 통한 수도의 길을 강조하고 있다. 그런데 하느님을 섬기는 태도(事天意識)는 사람을 섬김(事人)의 연장된 태도이다. 하느님(상제)을 아는 일은 곧 사람을 아는 일이기 때문이다. 달리 말하면 하느님 섬김의 태도((事天)를 통한 사람 섬김의 충실성(事人)을 강조하고 있다. 그에게 있어서 事天事人은 또한 달리 말하면 敬天愛人이라고도 할 수 있다.

예수회 신부 Ricci에게 세례를 받은 바 있는 교우 李之藻(1565-1630)는 『천주실의』의 재판(1607) 서문에서 다음과 같이 말하고 있다.

옛날 우리의 공자께서 修身을 말하였습니다. 먼저 어버이를 섬기고 나가서 天을 아는 것입니다. 맹자의 “마음을 보존하고 본성을 길러서 天을 섬긴다”는 논의에 이르러 이 뜻이 크게 갖추어졌습니다. 지식이나 일에서 “天

62) 『全書』四, 「中庸講義」280쪽. “君子之學, 始於事親, 終於事天.”

63) Donald Baker, 앞의 책, 84쪽.

64) 『全書』二, 「墓誌銘」662쪽. “恐懼戒愼, 昭事上帝, 則可以爲仁. 虛尊太極, 以理爲天, 則不可以爲仁.”

섬김과 부모 섬김”은 한 가지 일이니, 天은 섬김의 대 근원입니다.<sup>65)</sup>

이러한 서학사상을 통하여 茶山이 그의 영향받았음을 우리는 충분히 짐작할 수 있다. 물론 상제사상에서 사람이 하느님(상제)을 알고 받드는 종교적 삶으로 해명하고 있다. 그가 제시한 하느님(상제)의 개념과 하느님(상제)에 대한 신앙적 태도의 이해는 근본적으로도 광범위하게 기독교 신앙의 영향을 받아들이고 있다고 하겠다. 그러나 茶山은 분명히 몸을 닦는 일(修身)이 곧 하느님(상제)을 섬기는 일이라고 잘라 말하였다.<sup>66)</sup> 인간이 먼저이고 그리고 하느님(상제)을 말하고 있는 天人合一 사상을 갖고 있기 때문에, 그의 인본주의는 기독교의 신본주의의 윤리와는 다르며 역시 그는 유교의 윤리라고 할 수 있다.

그는 철저히 유교 경전주석에 기반을 두고 있는 만큼, 그의 知天·事天意識을 기독교 교리체계로 논의하는 데는 크게 한계가 있다. 다만 어디까지나 그의 사상은 주자학의 공리공론의 빛깔을 씻어내고, 유교를 개혁·실천 사상으로서 기독교 신앙의 빛에서 종교적인 면을 비취주고 있다. 더 나아가 유교경전 속에 담긴 상제 관념의 신앙적 성격을 발현시키고 있는 점에 서, 한국 종교철학의 더없이 소중한 창조적 업적을 우리는 인정하지 않을 수 없다.

### (3) 하느님을 모시는 일(格天)

하느님(상제)을 섬기는 방법에는 두 가지가 있다. 그 하나는 內在的 事天으로서 修己하는 事天이다. 이는 윤리적 수신의 도로서 도심을 계신공구하는 인륜의 실천이다. 다른 하나는 外在的 事天으로서 하느님(상제)을 제사로 받드는 의례(cult)인 敬天이다. 이는 “하늘에 제사를 지내는 일”(郊祭)이며, 이 교제에서 제사를 받드는 神(god)은 하느님(상제)이다.<sup>67)</sup> 茶山은 『周禮』에 입각한 郊祭나 配天<sup>68)</sup> 등 祭天儀禮를 통한 格天에도 깊은 관심을 기울였다. 하느님(上帝)을 모시는 행위로서의 제사는 格天意識이 있어야 진실한 제사가 된다고 한다. 格天이란 “제사지내는 사람과 그것을 歆饗하는 하느님(상제) 사이의 정신적인 교통”<sup>69)</sup>이라고 한다. 즉 하느님(상제)과 사람이 만나는 경지이다. 이 格天이 가능하기 위해서는 지성이 요구된다. 지성은 神(god)을 향하는 마음이 지극히 경건한 상태를 가리킨다. 이와 같이 하느님(상제)을 모시는 태도가 곧 인륜 실천 및 治人에 임하는 기본적인 마음의 자세이다. 이러한 格天意識은 사람에게 <誠>과 <敬>이라는 의식을 갖게 한다. 그에게 있어서 <敬>은 天命의 소재인 마음의 주재성을 유지하기 위한 진실한 노력이다.

천명을 본심에서 구하는 일은 성인이 하느님(상제) 섬기기를 배우는 것이다.<sup>70)</sup>

65) 李之藻編, 『天學初函』 一(臺北: 1964), “昔吾夫子語修身也. 先事親而推及乎知天, 至孟氏存養事天之論, 而義乃綦備. 事天事親同一事, 而天其事之大原也.”

66) 『全書』 四, 「中庸自箴」, 179쪽. “故人之所以修身, 事天亦以人倫.” 比較(cf.), Matteo Ricci, 앞의 책, 149쪽. “夫德基于修身, 成于昭事.”

67) 『全書』 四, 「中庸自箴」 205쪽. “天下之人, 齊明盛服, 以承祭祀, 則此祭郊祭也. 郊祭也, 郊所祭者, 上帝也.” 사람이 하느님께 몸과 마음을 깨끗이 하고 제사를 받드는 일은 유교와 기독교의 차이가 없을 것이다. 茶山에 있어서 하느님(上帝)은 유일성과 주재성을 지닌 존재인 동시에 모든 신성의 원천으로서 모든 제사의 진정한 숭배의 대상이 된다고 하겠다. 비교(cf.), 이스라엘 사람들이 하느님께 드리는 제사의식도 목욕제하고 깨끗한 옷으로 차려입고 향을 피우고 등불을 켜놓고 간단한 제사를 차려서 하고 있다(출 25:30, 29:4-5, 30:7-8, 40:4, 12-13). 오늘날 천주교에서는 하느님께 ‘미사’(Missa)로 드려지고 있다.

68) 임금이 그 조상을 하늘과 함께 제사지내는 일이다.

69) 유권중, 1991, 『茶山禮學研究』, 高麗大 博士學位論文, 40-41쪽. 比較(cf.), “하느님께서 그 향기를 흠향(歆饗)하시교”(창세기, 8:21).

성인의 길도 바로 여기에 있다. 하늘을 섬기고 동시에 인간을 섬기는 일, 즉 事天事人이 바로 그것이다. 이는 한국인의 사상사의 원류인 단군신화의 崇天益人 사상과도 일맥상통하는 점이라 볼 수 있다. 단군이 태백산 마루턱에 있는 신단수 밑에서 하느님께 제사(祭天)하였다면, 이는 곧 하느님을 숭배하는 崇天信仰이고, 그 후대의 영고·동맹·무천 등의 제천의례를 통해서 格天意識으로 이어진다고 볼 수 있다.<sup>71)</sup>

茶山은 과거에는 경건하게 하느님(상제)을 섬기는(敬事上帝) 사람(priest)을 長伯에 임명했다고 하며, 또 그는 제사를 드려서 하느님을 섬기어야 인륜의 실천을 올바르게 할 수 있다고 한다. 특히 제사의 의례(cult)는 본래 祭天에서 일어났다는 말에서 유교 실천의 근본과 핵심은 곧 事天이라는 그의 견해가 이해된다.<sup>72)</sup> 이러한 견해는 서학에 의해서는 하느님(상제)을 섬기는 일이 충실히 행해질 수 있고, 주자학에 따르면 충실히 행해지지 않기 때문에, 결국 하느님(상제)을 섬기는 일의 불충실함으로부터 충실한 섬김으로의 전환이 그의 탈주자학적 경향의 이론적 핵심이 될 뿐 아니라 그의 유학성립에 절대적인 요소이다.

그러므로 인간은 감정을 자제함으로써 가상적인 보편적인 실체(理)와의 결속에 장애가 되는 요인을 제거하려는 헛수고 대신에, 우주를 주재하는 외부의 도덕적 힘(상제)에 대하여 경각심·위구심·경외감 등을 배양하고 유지함으로써 자신이 자율적 주체임을 깨달아야 한다고 茶山은 믿었다.<sup>73)</sup>

事天에 대한 종교적 외경심은 예로 드러나며, 이러한 예는 바로 제사라는 것으로 실천된다. 제사는 사람이 하느님(상제)에게 드리는 실천적 섬김(事天)의 행위이다. 茶山은 인간의 생명의 근원, 존재의 근원으로서의 하느님(상제)에 대한 報本의 마음이 제사로써 표출된다고 하였다.<sup>74)</sup> 이러한 자세와 마음을 가져야 하느님(상제)과 사람을 진실로 섬길 수 있다고 그는 말한다. 그렇다면 천주교의 예배(missa)에서도 <섬김과 나눔>으로 이와 별반 큰 차이가 없음을 우리는 알 수 있다.

茶山은 敬의 자세를 실현하기 위해 경각심·위구심·경외감 등을 결합하였다. 초기 경전에서 敬은 공경의 의미로 번역하는 것이 가장 적절하며, 이는 인간이 타인에 대해 그리고 하늘에 대해 외적으로 보여준 태도를 가리킨다. 그는 敬의 이러한 본래의 의미를 되살렸다. 그는 사람들에게 유교 경전에서의 神(god)인 하느님(상제)을 경외함으로써 도덕적 나약함을 경계하는 자세를 강화하도록 권하였다.<sup>75)</sup>

그 자신의 수양법으로서 敬 개념은 하느님(상제)에게 향하거나 사람의 일에 향하는 정성된 진실한 마음의 활동이라 규정한다. 사람이 마음을 비워 하느님(상제)을 진실로 믿는 誠과 하느님(상제)을 믿는 굳은 마음으로 행동하는 敬은 천명을 받드는 기본적인 덕으로 仁을

70) 『全書』四, 「中庸自箴」, 181쪽. “求天命於本心者, 聖人昭事之學也.”

71) 박은식(1859-1925) 선생은 일찍이 단군신화는 고대 한민족의 ‘경천신앙’과 함께 ‘홍익인간’은 韓國의 정신사적 근간을 이루고 있음을 밝히고 있다.

72) 경천사상이란 다른 모든 신령보다 하느님을 가장 높이 받드는 제천의식에 나타난 사상을 말한다. 이것은 왕권이 상당히 커진 연맹왕국에 어울리는 사상으로서 특히 주목되어야 한다. 이와 같은 제천의식은 일신교적인 신앙으로서 다신교적인 Shamanism과 그 단계를 달리한다고 보아야 한다. 하느님에게 제사지내는 경천신앙은 뒷날에 전통종교인 유교·불교·도교와 기독교를 받아들일 수 있게 하여 주는 경천사상을 바탕으로 하고 있다.

73) Donald Baker, 앞의 책, 82쪽.

74) 유권중, 앞의 책, 41쪽.

75) Donald Baker, 앞의 책, 83쪽.

실현하게 한다.<sup>76)</sup> 그에게서 성인으로서 중용의 덕으로 완성에 이르는 誠敬의 道는 知天·格天으로부터 하느님(상제)을 모시는 자세와 태도를 가장 중요한 점으로 생각하는 데에 그 특색이 있다.

그는 仁을 실현하게 하는 것이 다름 아닌 誠과 敬이라고 한다. 그가 말하는 敬은 程朱의 居敬이나 혹은 佛家에서 행하는 禪과는 다르다. 즉 그는 靜과 敬을 엄격하게 구별하면서 그 차이를 밝히고 있다. 敬은 靜을 위한 禪이나 居敬이 아니라, 하느님(상제)의 신비를 깊이 궁구하는 일이나 혹은 그 자신에 대한 반성이나 새로운 결심을 하는 일이라고 한다. 그는 거경에 거의 동의하지만 다만 禪에서처럼 대상이 없는 敬에는 찬성하지 않고 있다. 한편 그는 서학에서처럼 그 대상이 하느님(상제)임을 강조하고 있다.

옛 사람들은 진실한 마음으로 天을 섬기고, 진실한 마음으로 神(god)을 섬겼다. 활동할 때나 고요할 때나 한 생각이 싹틀 때에는 참되기도 하고 거짓되기도 하고 악하기도 하다. “날마다 여기에서 살피고 계신다”고 생각하기 때문에 경계하고 삼가며 조심하고 두려워하는 신독 공부가 진실하고 절실하며 독실하여 천덕에 도달할 수 있다.<sup>77)</sup>

하느님(상제)과 사람의 교제에 바탕을 둔 格天意識은 제천의 예, 곧 본래 祭天儀式(cult)에서 일어난 것이다. 곧 자기 마음을 다스리는 예법을 배우는 일이다. 옛 사람들은 外禮的 治人이건 內省的 修己이건 간에 모두 정성과 공경의 道(誠敬之道)로써 하느님(상제)을 섬기었다. 따라서 그가 제천의례의 정립에 노력한 이유는 格天意識이 모든 의례의 근본이며 治人の 토대이기 때문이었다. 자신의 마음을 다스릴 수 있어야 남의 마음도 다스릴 수 있다. 茶山이 하느님(상제)을 모시는 자(格天者)의 例로서 들고 있는 요·순·문·무·주공은 모두가 한결같이 인격의 완성자임과 동시에 정치적 지위를 누린 성인들이라는 점이다. 그들은 修己의 결과로 얻어진 덕성을 발휘하되, 제천의례를 통해 治人하고 있음을 우리는 알 수 있다. 그가 지향하는 새로운 유학의 내용은 우선 事天에 입각한 인륜과 治人の 실천이고, 그것을 성취하기 위해서 禮樂刑政에 대한 정확하고 해박한 지식이 요구됨과 동시에 국방·재정·聽訟·賓客을 예우하는 일 등에 유능하여야 한다는 것이다. 여기서 우리가 주목해야 할 것은 곧 하느님(상제)을 알고 섬기는 길을 인륜과 治人の 실천에 모든 기본요건으로 내세우고 있는 점이다. 사람의 심성에 내재된 천명은 모든 삶의 원칙이고 기준이며, 이에 따르는 삶이 곧 사람을 섬기는 길이다.

세계종교인 불교·유교·기독교 등을 막론하고 대부분 종교의 궁극적 관심사는 제사(cult)의 문제라고는 하지만, 그러나 동시에 철저하게 인간 문제에 대하여 근거하고 있다. 의례를 통해 종교는 사람의 내면적인 영적 세계의 발전이라는 그 자신의 聖化(sanctification)나 개인 내면의 영성생활에 대하여 끊임없는 추구하는 데는 거의 다 공통적으로 일치하고 있다. 이는 자신의 마음을 다스리는 법을 깨쳐 살아가고자 하기 때문이다. 물론 각 종교의 성격에 따라 修己 혹은 治人 등을 강조하는 입장이 다를 수 있다.

茶山은 하느님(상제)을 아는 일(知天)이 그에 대한 지식을 갖는 데에 머무르지 않고 동시에 그를 섬기는 행동(事天)과 결합되어 있음을 언명하고 있다. 하느님(상제)을 아는 일이 바로 올바른 인간 행위의 전제 조건이며, 수신의 기초라고 본다. 그리고 그에게 하느님(상제)을 섬기는 일의 근본은 孝·弟·慈에 있다. 이것은 “하느님(상제)과 사람의 감응”(格天)에서 이루어지게 되어 治人の 토대가 된다. 그러므로 사람은 누구나 천명의식 곧 신독을 통해 知天·

76) 『全書』二, 「自撰墓誌銘」, 662쪽. “以之爲仁者, 誠與敬也.”

77) 『全書』四, 「中庸講義」, 277쪽. “古人實心事天, 實心事神. 一動一靜, 一念之萌, 或誠或僞或善或惡. 戒之曰, 日監在茲. 故其戒愼恐懼, 愼獨之真切篤實, 以達天德.”

事天格天함으로써 그 궁극의 목표인 天人合德이라고 할 수 있는 중용의 덕을 이루기 위해, 즉 자기완성을 향하여 살고 있다.

그는 성인조차도 끊임없이 노력하는 성실한 인간임을 강조하고 있다. 하느님(상제)이 그 작용을 “지극한 성실로써 쉬 없이”(至誠無息) 시행하듯이 성인도 역시 그러한 天을 본받아 지성의 노력을 계속해야 한다는 것이다.<sup>78)</sup> 茶山에 있어서 성인은 『중용』에서의 천덕을 본받아 自強不息하는 사람인 것이다.

## 제2장 『중용』의 天德

지성한 성인은 자신의 본성을 실현하여 하나의 도덕심이라도 유실하지 않고 “지극한 성실로써 쉬 없이” 완성하려고 한다. 茶山은 『중용』의 도덕철학에서 천명으로부터 인간 본성의 근거를 밝히고, 천덕이 부단히 실현되는 것으로부터 인간 덕행의 근거를 설명하고 있다. 그러므로 그는 먼저 知天으로 귀결되고 그 후에 중간에서 분산되어 만가지로 달라졌다가 끝내 <성>(誠: sincerity)자로 귀결시킨 것이다.<sup>79)</sup>

『중용』에서 誠은 <하늘의 덕>(天德)이라 하였다. 그러므로 誠은 우주의 만물을 생성시키는 원동력이다. 誠은 자기 자신을 이루게 할 뿐 아니라 만물을 이루게 한다. 이처럼 誠은 우주 만물의 근본이므로 성실이 없다면 만물은 벌써 존재가치를 잃는다. 至誠이야말로 사람의 진실한 마음가짐이 되는 것이다. 여기서 <誠>이란 진실하여 거짓이 없는 지극한 것이다.

誠이라는 것은 만물의 처음이요 끝이니, 誠이 아니라면 만물은 없는 것이다. 그러므로 君子는 至誠을 귀히 여긴다.<sup>80)</sup>

誠에 의해 천지가 세워지고 만물이 성장하므로, 그것은 모든 덕의 근본이 된다. 더욱이 사람이 하늘과 땅의 생육을 돕게 된 것은 자기의 지성을 다함으로써 지극하게 하였기 때문이다. 군자는 이미 이 천덕을 받아 지성을 귀하게 여기는 것이다. 결국 모든 일에 온갖 지성을 다하는 일이 사람의 도의이다.

『中庸』에서는 천덕의 실질적인 내용을 誠으로써 설명한다. 또 성인의 至誠無息으로부터 천덕의 悠久性和 不斷性を 설명한다. 이것이야말로 인간의 도덕 실천에서 드러나는 誠으로써 天德의 내용을 규정하고 있음을 분명하게 표시한 것이다.<sup>81)</sup>

### 1. 誠의 윤리

誠의 문제는 유학 윤리에 중요한 비중을 차지하고 있다. 茶山은 “<知天>이라는 두 글자는 성실한 몸가짐의 근본이며, <誠>이라는 한 글자가 모든 덕의 근원이 된다.”<sup>82)</sup> 그리고 “『大

78) 『全書』二, 「自撰墓誌銘」, 660쪽. “至誠無息, 不息則久庸也.”

79) 『全書』四, 「中庸自箴」, 213쪽. “故先以知天爲結局, 然後中散爲萬殊, 又以誠字結局.”

80) 朱熹, 『大學中庸』, 1990, 學民文化社, 218쪽. “誠者, 物之始終, 不誠無物, 是君子誠之爲貴.”

81) 楊祖漢, 황갑연 역, 1999, 『중용철학』, 서광사, 41쪽.

82) 『全書』四, 「中庸自箴」, 213쪽. “知天二字, 爲誠身之本, 誠一字, 爲萬德之根.”

學』과 『中庸』의 두 책은 모두 誠자로서 首功을 삼는다”<sup>83)</sup>고 할 정도로 誠의 윤리를 중요시 하였다.

『중용』에서는 하늘의 도(天道)는 모든 지성을 다하는 것이라 하였고, 하늘은 지성을 드리는 특권을 인간에게만 주었음을 말하고 있다. 또한 『대학』에서도 하늘의 뜻을 밝히는 일은 성의를 다하는 것이라고 한다. 그리고 『논어』에서도 공자께서 “나의 도는 하나로 관통한다”고 말씀하셨을 때, 그의 제자인 증자는 “선생님의 도는 忠과 恕일 따름이다”고 설명하고 있다. 이것을 주자의 해석에 따르면, <忠>이란 자기의 성심을 다하는 일이고, <恕>란 자기를 미루어 남을 생각하는 일, 다시 말해서 자기처럼 남을 생각해 주는 마음이라고 한다.

禍福이 내려지려 할 때는 선함을 반드시 먼저 알아보고, 선하지 않음도 반드시 먼저 알아보는 것이다. 그러므로 지극한 정성은 神과 같은 것이다.<sup>84)</sup>

선하고 선하지 않음은 바로 앞으로 닥쳐올 사람의 화복에 영향을 미친다. 윤리는 전통적으로 세 가지 요소의 관계를 규정하는데서 이해되고 있다. 즉 행동의 방법을 명령하는 자와 그 명령을 받는 자와 그 명령의 내용에 관한 것이다. 茶山에게서는 명령하는 하느님(상제)과 그 명령을 받는 사람의 관계를 우리는 앞의 글에서 상당한 논의를 하였다. 다만 그 명령의 내용이 밝혀지지 않았는데 지금부터 이것을 논의하고자 한다. 맨 먼저 명령하는 하느님(상제)에게 향한 명령받는 사람의 기본적인 태도는 誠이다.

하느님을 아는 자는 그 홀로 있음을 조심한다. 신독은 곧 誠이다.<sup>85)</sup>

『대학』은 <誠意>의 誠을 뜻하는 것이고 『중용』은 <慎獨>의 誠을 뜻하는 것이다. 『중용』 서두의 <性>은 천도이고 <教>는 인도이지만, 지성으로 하나가 됨을 보여주고 있다.<sup>86)</sup> 이는 천명에 근본하여 인도를 밝힌 것으로 하나의 응어리로 誠을 이룬 것이라 하였다. 誠으로 말미암아 인도는 천도와 일치하는 중용의 덕이 되고, 곧 天人合德이 이루어지는 것이다.

#### (1) 中庸의 德

茶山은 <중용>이 儒家의 실천적 행동규범임을 강조하여 그 중요성을 제시하고 있다. 그의 『中庸』의 해석은 <중용>을 주제로 삼고 있음이 그 특징이다.<sup>87)</sup> 그것은 근본적으로 천인교제의 조화를 문제삼는 것이었지만, 구체적으로는 천명과 인성의 매개를 통하여 인도의 이상을 실현하고자 한 것이었다.

83) 위의 책, 215쪽. “大學中庸, 皆以誠字爲首功.” 비교(cf.), “네 마음을 다하고, 목숨을 다하고, 생각을 다하고, 힘을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라”는 성경의 말씀도 한 마디로 하나님께 성실을 다하라는 것이다. 물론 구약성경에서 하느님은 성실하신 분이심을 누누이 강조하고 있다. 그의 백성들이 하느님을 공경하는 일은 지성을 다하는 것이다.

84) 朱熹, 『大學中庸』, 1990, 學民文化社, 213쪽. 「中庸章句大全」, “禍福將至, 善必先知之, 不善必先知之, 故至誠如神.”

85) 『全書』四, 「中庸自箴」, 212쪽. “知天者, 慎其獨. 慎其獨, 卽誠也.”

86) 『全書』四, 「中庸講義」, 325쪽. “自誠明者, 聖人也. 自明誠, 擇善者也. 性者, 天之道也. 教者, 人之道也.”

87) 『全書』四, 「中庸自箴」, 224쪽. “中庸爲一篇宗旨.” 또는 225쪽. “經文步步未或忘中庸二字.”

『中庸』의 글은 구절마다 모두 天命으로부터 나온 것이며, 구절마다 天命으로 귀속된 것이다. 그러므로 道의 본末이 여기에 갖추어진 것이다.<sup>88)</sup>

본원유학의 心法은 천명의 순종이요, 성실의 실천이다. 성인은 도로서 신독하여야 하고 덕으로서 誠하여야 한다. 그 자신이 행하지 않으면 덕(德 virtue)이란 존재하지 않는다.<sup>89)</sup> 茶山의 중용해석은 도덕 실천에 중점을 두고 있기 때문에, 여기서 <중용의 덕>이 그의 修養論의 중심이 되는 말이라고 할 수 있다.

<中庸>이란 무슨 뜻인가? 그것은 이 말이 古文인 바에야 당연히 그 당시의 의미로서 추구해야 한다. 따라서 茶山은 실천규범으로서의 中庸의 <中>자와 <庸>자에 대한 주자학자들의 해석에 대하여 그는 근본적으로 다른 견해를 가지고 있다. 그에게서 <中>이란 성인의 지극한 공이다. 古文에 의하여 中은 <衷>이고 <誠>이라는 의미로 그는 말하고 있다.<sup>90)</sup>

中이란 至善이 있는 곳이니, 지극히 크고 지극히 厚한 것으로서 中을 얻는 경우가 있는가 하면 지극히 작고 지극히 薄한 것으로도 中을 얻는 경우가 있다.<sup>91)</sup>

茶山에게서 <中>은 大·小·厚·薄 중 어느 하나로서의 至善한 것이다. 덕으로서의 中은 至善이 있는 곳이다. 나의 마음으로서 먼저 大·小·厚·薄을 저울질하여 中을 잡은 후에, 타인의 말을 살펴보아서 그 가운데 양단에 저촉된 것은 버리고 中에 부합한 점만을 사용한다면 비로소 中을 잃지 않을 수 있다.<sup>92)</sup> 그러므로 중용의 덕도 결코 평범한 덕일 수 없고 지성의 덕이다.

주자는 <庸>을 平常이라 하였으니 이것이 중용의 뜻 자체를 올바르게 깨닫지 못한 점이라고 茶山이 지적한다. 주자는 <中庸>을 주석을 하되 <平常의 理>라 하였는데, 茶山은 평상의 理는 결코 성인의 至德일 수 없으므로, <庸>의 뜻을 따로 다른 데서 찾아야 할 것이라 하였다.<sup>93)</sup> 다시 말해서 庸을 평상이라 한다면 그러나 중용은 至德이라야 하는데 평상의 理에는 지덕이 깃들 수 없다는 것이다. 茶山에게서 <中>은 至善이어야 하고, <庸>은 蕩蕩함, 꾸준함이어야 한다.

88) 『全書』四, 「中庸講義」, 281쪽. “夫中庸之書, 節節皆從天命而來, 節節皆歸致於天命. 故道之本末於是乎.”

89) 『全書』四, 「中庸自箴」, 223쪽. “德者行吾之直心也.” 比較(cf.), Ricci는 『天主實義』 제7장(前揭書, 259 면)에서 ‘덕’에 대해서 다음과 같이 말하고 있다. “덕행은 신성의 보배로운 옷이다. 오랫동안 의로운 생각에 젖어야 의로운 행위가 생겨난다”(德乃神性之寶服, 以久習義念, 義行生也).

90) 『全書』四, 「中庸講義」, 246-247쪽. “中者, 聖人之極功也. 中也者, 衷也. 中者也, 誠也.” 茶山은 『尙書古訓』 卷二에서 寬而栗, 柔而立, 愿而泰, 亂而敬, 擾而毅, 直而溫, 簡而廉, 剛而塞, 疆而義의 9덕이 중화의 성덕(成德)임을 밝히면서, “9덕은 중이며 蕩蕩함이 용이다. 중용 두 글자는 여찌 요순 이후 성인과 성인이 서로 전수한 은밀한 뜻과 요긴한 말이 아니겠는가”라고 하였다. 중용이란 단순히 자사(子思)에 의하여 이루어진 말이 아니라, 古文에 의하여 이루어진 9덕이 곧 중용사상의 기초가 되고 있으며 이 9덕을 꾸준한 마음(항심)으로 지켜 나가는 유상(有常)의 蕩蕩함이 곧 庸(庸)이라고 여겼던 것이다.

91) 『全書』四, 「中庸自箴」, 195쪽. “中者, 至善之所在也. 有極大極厚而得中者, 有極小極薄而得中者.”

92) 『全書』四, 「中庸講義」, 261쪽. “大小厚薄, 必於吾心之內. 先有權衡以執其中, 然後去察人言, 其犯於兩端者棄之, 其合於中庸者用之, 方可以不失其中.”

93) 『全書』四, 「中庸自箴」, 189쪽. “惟庸字之義, 未有明解. 若云平常之理, 則聖人以平常之理, 名曰至德亦恐未然.”

맹자는 ‘庸敬在兄’이라 하였으니 庸敬이란 변함없이 항상 공경하는 것을 이른다. 이로 말미암아 보건데 庸이란 恒常·經常이다. 어찌 평상을 말하겠는가? 이를 총괄해 보면 中庸이란 천하 제일의 의리이다.<sup>94)</sup>

그에게서 <庸>이 ‘恒’이오 ‘常’이니, 곧 庸德은 恒德이오, 常德인 것이다. 우리말로는 ‘뒹뒹함’, ‘꾸준함’ 또는 ‘끈기’이다. 이는 지성으로도 통하는 길이 아닐 수 없다. 이러한 점에서 그의 <중용>에 대한 해석은 至善의 적극적 실천의지를 엿 볼 수 있다. 꾸준함(常)이 없다면 庸과 中은 모두 잃게 된다.<sup>95)</sup>

여기서 한 가지 더 살피고 넘어야 할 문제는 주자학자들이 『중용』에 대하여 주장해 온 天理說의 부정이다. 주자는 『중용』을 해석하면서 말하기를 “誠은 진실무망한 天理의 본연이다”<sup>96)</sup>라고 하였다. 誠之하는 것은 진실무망하지 못함을 진실무망 하고자 함이니 인간의 당연한 일로서 천리를 이루려는 것이다. 주자는 천리를 알아야만 그것을 통하여 중용의 덕을 체득하게 되고 이를 행할 수 있다는 말이다. 그러한 우주론적 형이상학의 사유는 자연론적 낙관론에 빠질 위험이 있고, 그리고 인간의 실천적 노력에 적절한 지침을 줄 수 없다는 이유로 茶山은 반대한다.<sup>97)</sup>

그에게서 천명을 기다림은 꾸준한(庸) 것이다.<sup>98)</sup> 비록 천명의 성이란 지혜로운 자나 어리석은 자나 모두가 같이 얻는 것(賢愚同得)이라고 할지라도, 中和는 실천을 통하여 이룰 수 있는 경지이므로, 반드시 도의를 힘써 이루어 나간 후에 중화를 이루게 되는 것이다. 우리가 실천도 하기 전에 중화의 덕이 인간에게 갖추어져 있다는 주자의 이론은 잘못된 것이라고 茶山은 역설한다. 중용은 일상적 실천의 결과로서 얻어지는 것에 지나지 않는다. 중화의 덕은 본래 신독에 의해서 나온 것이다. 중용의 도는 신독이 아니고서는 능히 할 수 없다. 어떻게 신독을 통하여 中和의 극치에 이를 수 있는가? 茶山은 『중용』 해석에서 “희로애락이 아직 발현하기 이전(未發)에 상태가 中”이라는 주자의 「중용장구」의 해석에 대해, 비록 희로애락의 감정은 아직 발현하지 않았어도 心知思慮는 이미 활동하고 있다고 설명한다. 즉 우리의 지각은 늘 깨어 있다는 것이다. 따라서 이 때에 하느님(상제)을 섬기되 항상 삼가고 두려워하여 잘못이라도 있을까 하고 과격한 행동을 저지를까 하고 편벽한 감정이 싹틀까 두려워하여 마음가짐을 공평하게 하고 일에 대처하는 마음도 지극히 공정히 지녀 천명을 기다린다면 천하의 지극한 中이라 할 수 있다.

茶山에게서 중용의 덕은 한 마디로 지성의 덕이다. 따라서 군자는 天을 알고 섬기며 홀로 삼가 조심하고 언제나 그리고 때를 맞추어(時中) 지성으로 인간관계의 도의를 실천하는 사람이다. 군자의 도는 하느님(상제) 앞에서 자기가 성심성의를 다해 선을 실행하는 일 뿐이다.

94) 『全書』四, 「中庸講義」, 255쪽. “孟子曰: ‘庸敬在兄’. 庸敬者, 恒敬也. 由是觀之, 庸也者, 恒常也, 經常也, 豈平常之謂乎? 總之中庸者, 天下第一等義理.”

95) 『全書』四, 「中庸自箴」, 196쪽. “既不能有常, 則庸與中俱亡矣.”

96) 朱熹, 『大學·中庸』, 1990, 學民文化社. 「中庸章句大全」, “誠字, 眞實無妄之謂, 天理之本然也.”

97) 『全書』四, 「中庸講義」, 328쪽. “本然非天命, 天命非本然, 恐不無可議也.” 茶山은 이 천리가 본연의 성이란 당치도 않다는 것이다. 주자가 理가 동일하다는 것은 오직 받은 바의 천명이 모두 같다는, 다시 말해서 인간과 만물이 같다는 말인데 茶山은 이에 반대하고 있다.

98) 『全書』四, 「中庸自箴」, 204쪽. “命者所以庸也.”

中庸의 덕은 신독이 아니면 이루어질 수 없다. 신독의 공부는 귀신이 아니면 두려울 것이 없게 된다. 그러므로 귀신의 덕은 곧 우리 도의 근본이다.<sup>99)</sup>

茶山에게서 중용의 덕은 신독이 아니면 성취할 수 없으며, 신독의 공부는 귀신이 아니라면 두려운 마음이 없게 되어 할 수 없게 된다. 神의 강림하심은 隱微하면서도 밝게 드러나는 것이니 그 성실함은 가리울 수 없음이 이와 같다는 것이다. 결국 그의 중용의 덕은 귀신의 덕과 깊은 관련을 맺고 있다. 그는 『중용』 제16장 「鬼神之爲德」節의 해석에서 <귀신의 덕>은 천덕을 뜻하고 있음을 밝히고 있다.<sup>100)</sup> 그리고 <誠>이라는 한 글자로 풀이한다.<sup>101)</sup> 그러므로 중용의 덕은 하느님(상제)을 두려워하면서 천명을 성실하게 따르는 것이다. 인간이 성실한 노력을 통해 중용의 덕을 달성하게 되면 마음속에는 至善의 中正의 원칙이 확립되고, 이 원칙을 따라 그야말로 盡人性·盡物性할 수 있게 된다고 하였다.<sup>102)</sup> 성인은 끊임없는 실천적 노력의 결과로 이루어지는 것이다.

## (2) 慎獨과 誠

茶山은 인간이 하느님(상제) 앞에 있는 겸허한 사람으로서 끊임없이 성실하기 위하여 신독하는 자세를 꾸준히 지켜야 함을 말하고 있다. 여기에서 <慎>의 의미는 戒慎恐懼이고, <獨>의 내용은 己所獨知 즉 자기 자신만이 아는 바로 인간이 지니는 영명성, 도심, 그리고 이를 달리 말하면 천명, 곧 상제의 명이다.<sup>103)</sup> 신독의 경지는 하느님(상제)과 자기 자신의 만남의 장이다.

옛 사람들은 진심으로 하늘을 섬기고 진심으로 神을 섬기면서 움직일 때나 가만히 있을 때나 마음에 어떤 생각을 품기만 해도 그것이 진실한가, 거짓인가, 선한가, 악한가를 경계하여 말하기를 날마다 굽어보심이 여기에 있는 것으로 여겼다. 그러므로 홀로 삼가는 간절한 마음이 독실하여야 천덕에 이를 수가 있었던 것이다.<sup>104)</sup>

사람들의 이러한 경외심이야말로 신독을 가능하게 하는 기본이 되고, 궁극적으로는 중용의 덕을 실천하는 기초가 되는 것이다. 하느님(상제)의 천명은 군자의 誠과 직통하고 있음을 본다. 茶山의 <誠>은 천명의 깨달음을 얻기 위해 행사 전에 갖추어야 하는 태도를 말한다. 신독이란 태도가 지극히 참됨(至誠)에 있다. 신독이 지성이고 지성이 신독이라는 점에 대해서는 그에게서 의심할 수가 없다.<sup>105)</sup>

99) 『全書』四, 「中庸講義」, 282쪽. “中庸之德, 非慎獨不能成. 慎獨之功, 非鬼神無所畏. 鬼神之德, 卽吾道之所本也.”

100) 위의 책, 277쪽. “此節乃讚美天德, 以爲慎獨之本者也.”

101) 위의 책, 324쪽. “故於鬼神章, 插一誠字, 爲一篇之樞紐.”

102) 『全書』四, 「中庸自箴」, 187쪽. “所謂能盡人性, 能盡物性也. 原其所本豈非慎獨之誠, 有以致此也乎.” 그는 ‘中庸’을 中이용(中而庸) 또는 中和이용(中和而庸)이라고 한다. 致中和(致中和)란 지성(至誠)이며 지성은 천도이니 지성을 갖춘 이는 天과 덕이 일치되므로 위로는 하늘을 다스릴 수 있고 아래로는 땅을 다스릴 수 있다고 한다.

103) 李海英, 1991, 「丁若鏞의 中庸解釋에 관한 研究 (1)」, 『退溪學』三, 15쪽. 또는 『茶山實學論文選集』四, 223쪽.

104) 『全書』四, 「中庸講義」, 277쪽. “古人實心事天, 實心事神. 一動一靜, 一念之萌, 或誠或僞, 或善或惡, 戒之曰日監在茲. 故其戒慎恐懼, 慎獨之切, 眞切篤實, 以達天德.”

105) 『全書』四, 「中庸自箴」, 185-186쪽. “慎獨者, 誠也. 慎獨之爲至誠, 至誠之爲慎獨.”

『중용』의 誠이란 하느님(상제)을 아는 일(知天)에 있으므로 하느님(상제)과 짝하려 하는 戒愼恐懼의 모습이다. 하느님(상제)을 아는 일(知天)은 신독이며, 신독은 진실과 성실이다. 그러므로 그가 주장하는 성실은 하느님(상제)의 존재를 의식하는 상태에서 자기자신을 제어하려는 진실과 성실한 마음가짐을 의미한다. 그것은 도심의 구체적 작용이 된다. 즉 성실이란 도심을 발흥케 하는 전제가 되는 상태이다.

성실로 말미암아 밝아지는 것을 性이라 말하고, 밝음으로 말미암아 성실함을 教라 말한다. 성실하면 곧 밝아지고, 밝으면 곧 지성을 드리는 것이다.<sup>106)</sup>

중용의 덕에 대한 인식보다는 그것을 대하는 인간생활 속에서의 진실과 성실이 문제가 되는 것이다. 성인은 언제나 진실과 성실을 잃지 않아야 한다. 진실과 성실을 잃지 않는 그의 생활이 천덕과 일치하는 것이다.<sup>107)</sup> 그래서 茶山은 항상 삼가 조심하여 하늘을 섬기듯 사람을 섬기라고 하였다. 천도와 인도가 <誠>이라는 하나의 글자를 벗어날 수 있겠는가! 신독이 바로 誠인 까닭이다.

주자학은 천리를 기초로 하는 도덕적 형이상학이다. 인간에게 “천리를 보존하고 사욕을 없애라!”(存天理 滅人欲)고 권면을 한다. 인간이 추구해야 할 최상의 목표는 바로 사욕을 제거하고 본래 天理로서 부여된 본성을 회복(復性)하는데 있는 것이다. 천성을 회복하려고 결단하느냐의 것은 순전히 인간의 도덕 문제인 것이다. 이러한 도의에 결코 선행에 대한 상이나 악행에 대한 벌이라는 공리타산적인 이해관계가 개입되어 있지 않다. 『중용』에서의 천덕은 타고난 성품을 따르는 “率性之謂道”로서 道德修養論이라 할 수 있다.

Ricci는 인간의 자유의지의 선택의 결과에 따른 하느님(천주)의 상벌이 무엇보다도 핵심적인 사항이었기 때문에 내세에서의 복락의 취득이라는 그러한 이득의 추구는 얼마든지 정당화될 수 있다는 논의를 펴고 있다. 그러나 이러한 Ricci의 道德功利論은 유학자들에게는 아주 천박한 것으로 보여 많은 비판을 받게 되었다.

茶山은 “天이 福善禍淫을 한다”는 사상을 강조하고 있다. 하느님(상제)의 상선벌악에 근거를 두고서 인간에게 선행을 유도하고 악행을 막아보려는 Ricci의 도덕공리론에 동의하고 있는 셈이다. 그러나 그는 이득의 추구가 아니라 하느님(상제)의 은혜에 보답하는 데 두고 있다. 선한 일과 악한 일에 대한 報償을 언급하되, 기독교의 내세에 두지 않고 있으며, 유학의 현세주의에 머물러 있다. 따라서 그는 『중용』의 도덕수양론을 따르고 있다.

## 2. 善의 실천

茶山은 본래 孔子의 학문이 修己·治人임을 깨달아 공자가 지향한 도덕 실천의 정신을 회복해야 한다고 역설한다. 그는 주자학의 비실제적인 공소성을 벗어나기 위한 노력을 공맹의 본원유학의 실제지향의 정신을 이어받아 시도하고 있다. 그는 善의 실천을 강조한다.

대개 군자의 도는 알지 못하기 때문에 실행하지 못한 것이며, 실행하지 못하기 때문에 알지 못한다.<sup>108)</sup>

106) 朱熹, 『大學·中庸』, 1990, 學民文化社, 203쪽. 「中庸章句大全」, “自誠明, 謂之性. 自明誠, 謂之教. 誠則明矣, 明則誠矣.”

107) 『全書』四, 「中庸講義」, 277쪽 參照.

108) 위의 책, 327쪽. “大抵君子之道, 不知故不行, 不行故不知.”

맹자의 성선설에서와 같이 茶山에게 있어서도 善이란 것은 그 누가 그것을 실현하든, 하지 않든 언제나 선한 사태로 실재하고 있다는 입장이다. 그것은 천명이기 때문이다. 이 때 善의 사태란 인간과 인간 사이의 관계에서 한정된 것임을 두 말할 나위도 없다. 이와 같이 善은 내재적 잠재능력으로 존재해 있다. 그러나 이것을 발휘함은 인간과 인간 사이의 행위 속에서 나타난다고 볼 수 있다. 인간과 인간과의 관계가 없다면 善은 영원히 내재로만 끝날 수 있다.<sup>109)</sup> 오로지 인간과 인간과의 구체적인 행위의 실천을 통하여 비로소 善은 나타나는 것이 된다.

주자가 理를 보편적 규범으로 形而上學化 함으로써, 인간뿐만 아니라 동식물과 무기물을 포괄하는 전 우주의 보편적 특성이자 본질로 파악함으로써, 명백히 그는 경험적 윤리학으로부터 일탈해 버린 셈이 된다. 선함의 가능 근거를 선험적 이념(理)에서 찾는 바람에 인간이 자신의 초월적 가능성을 자기의 내적 힘으로 확인하지 못하게 한다. 존재와 당위를 충분히 구분하지 못한 사유에서 온 것이다. 주체를 존재로부터 소외시키고 있다.

茶山은 도덕적 삶의 첫걸음이 타고난 도덕심(仁義禮智)을 회복하는 것이라는 주자학의 전제를 거부하였다. 주자학자들은 마음을 평온하고 동요되지 않고 외부 자극에 회로애락과 감정으로 반응하지 않으면서 내면으로 집중된 상태를 유지하게 하는 것이 미덕을 회복하며 함양하는 첩경이라고 주장하였다. 그는 이러한 靜寂主義가 유교적 언어로 가장한 불교 선종 교의와 다를 바 없다고 논박하였다.<sup>110)</sup>

그는 선의 실현 문제를 논함에 있어서 “선은 내재적 잠재능력으로 존재”하고 “인간과 인간 사이의 관계가 없다면 선은 영원히 내재” 상태로 머물게 된다고 말했는데, 이 점에서 四端과 善의 本具性 문제는 좀더 해명이 있어야 될 줄로 안다. 또한 그가 四端의 本具性을 부정하면서도 인간 내면에 善을 좋아함이 내재한다고 하였으므로, 맹자의 四端과 善의 좋아함이 그와 어떻게 다른지를 답해야 될 줄로 안다.

사람이 天에서 받은 것이라고는 단지 영명한 마음뿐이다. 이것으로 仁·義·禮·智를 할 수 있는 것이다.<sup>111)</sup>

일단 茶山은 맹자의 성선설을 따르고 있다. 그러나 孟子의 사유에는 자연성과 도덕성의 갈등이 보이지 않는다. 물론 주자학자들에게서도 “善은 내재적 잠재 능력으로 존재”하고 있지만, 인간이 그 이념을 인지하고 실현하는 정도는 서로 현격한 차이가 있다고 한다. 이것이 선험적이나? 아니면 경험적이나? 하는 점이 바로 주자와 다산의 큰 차이이다.

#### (1) 性善에 대한 이해

선행하기를 즐기는 반면에 악행을 수치스러워 하는 것이 곧 性이다. 이 性을 좇아 어긋남이 없으면 도를 이루게 되는 것이다. 그러므로 이를 性善이라 말한다.<sup>112)</sup>

109) 宋錫球, 1986, 『韓國의 儒佛思想』, 思社研, 286쪽.

110) Donald Baker, 앞의 책, 81쪽.

111) 『全書』四, 「中庸講義」, 240쪽. “人之受天, 只此靈明. 可仁可義可禮可智, 則有之矣.” 인간에 있어서 도덕은 이 도의의 성을 발휘함에 의해서 이루어진다. 인의예지는 바로 이 성의 실현이다.

112) 『全書』二, 「自撰墓誌銘」, 662쪽. “樂善恥惡者, 性也. 率此性而無違, 可以適道. 故曰性善也.” 사람이 좋은 일을 하면 마음이 유연하고 호연하여 막힘이 없는 것은 물이 아래로 흐르는 것과 같고 악한 일을 하면 마음이

茶山은 性を 이렇게 “선행을 좋아하고 악행을 수치스러워 하는 것”으로 보는 점에서 분명히 성선설의 편에 서있다. 그러나 그의 성선설의 사고는 주자의 성선설과 다르다. 주자학에서는 善한 性이 理로서 本具(本具)된다고 믿지만, 그는 性의 그러한 本具를 믿지 않기 때문이다. 그에게서의 性은 역시 일정한 지향성으로서의 嗜好인데, 그 기호가 악행보다 선행을 지향하는 경향이 많을 뿐인 것이다.<sup>113)</sup> 인간은 본래부터 仁義로 향할 수 있는 성질이 있기 때문에 인의를 행할 수도 있는 것이며, 바로 이것이 인성이 선하다는 주장을 할 수 있는 근거이다.

마음이 욕심에 유혹되어 절제치 못하면 악이 되고 마음이 본래부터 주어진 성선을 따라 행하면 선이 된다고 한다. 선악의 행위는 욕심의 절제에 따라 천명의 성, 즉 도심으로 돌아가느냐 인심으로 돌아가느냐가 문제가 된다. 따라서 性은 本善하므로 率性한다. 하지만 마음(心)은 혹은 선할 수도, 혹은 불선할 수도 있으므로 治心해야 한다는 것이다.<sup>114)</sup> 이러한 治心은 인간이 기호로서의 性을 자율적으로 실현할 때 이루어지는 것이다. 인간의 본성은 天이 부여한 것으로서 性善이지만, 그가 선과 악을 선택할 수 있는 자주권을 가지고 있다. 언제나 두렵고 두려운 마음으로 조심하여 혹시라도 放逸할까 하며, 삼가 조심스럽게 하느님(상제)이 계신 듯이 행동해야 한다는 것이다. 즉 언제나 계신공구하여야 한다는 것이다.<sup>115)</sup> 그가 말하는 神(god)은 저 “영명하고 주재하는 상제”를 뜻한다. 중용의 덕은 인격적인 神(god)을 전제하지 않으면 안 된다는 것이다. 신독은 誠을 이루는 근간이 되어 이를 지탱하고 있는 것이며, 모든 도와 덕의 徵驗의 근본을 이루고 있는 것이다.

그러나 그는 “군자의 학문은 부모를 섬기는 데서 시작하여 하느님(상제)을 섬기는 일로 끝난다.”<sup>116)</sup>라고 말하고 있다. 이렇게 볼 때 그는 하느님(상제)을 인격적인 神(god)으로 수용함에 있어서는 서학의 영향을 크게 받았지만, 그러나 그는 끝까지 <윤리적인 天>으로 이해하는 데서는 유학의 인본주의에서 결코 벗어나지 않고 있다.

Ricci는 한문으로 20여 권의 책을 쓰면서 善의 실천에 대해 자주 이야기를 하였으며, 그 자신도 善을 실천하기 위해 노력하였다. 특히 그는 善의 실천에 대해서 어떻게 생각했는지를 보여 주는 그의 대표적인 글로서 『二十五言』을 써놓았다. 열 여덟 번째 글에서 그는 이렇게 말하고 있다.

나의 몸은 당나귀에, 그리고 나의 마음은 아들에 비유할 수 있다. 당나귀를 기르기 위해 마구간과 말구유를 정

---

울적하게 되고 갑갑하게 되는 것은 마치 물길에 막혀 통하지 못하는 것과 같은 것이다(『全書』 四, 「孟子要義」, 527쪽).

113) 『全書』 四, 「孟子要義」, 527쪽. 그에게서 仁義 등은 마음속에 가지고 태어난 무엇이 아니라, 그러한 性向에 해당되는 行爲를 할 때 고려되는 것이다(仁者, 行仁也. 義者, 行義也).

114) 宋錫球, 앞의 책, 54-55쪽. 또는 『茶山實學思想論文選集』(6), 236-237쪽. 여기서 茶山의 ‘性善’은 근대철학자 Kant의 선의지(ein guter Wille)에 꼭 가깝다고 생각된다. 만일 좋은 의지에 의해서 사용되면 善이 되며, 나쁜 의지에 의해서 사용되면 惡이 된다. 따라서 재능기질은 善한 목적을 달성하기 위한 수단은 될 수 있으나, 그 자체로서 善한 것이라고는 할 수 없다. 그것들을 사용하는 사람의 의지에 따라서는 惡으로 될 수도 있다. 문제는, 그것들을 사용하는 사람의 의지에 달려있는 것이다. 선의지야말로 Kant 도덕철학의 관건이라고 한다면, 또한 茶山의 性善도 그것과 흡사하다고 여겨진다.

115) 『全書』 四, 『中庸講義』, 282쪽. “中庸之德, 非慎獨不能成. 慎獨之功, 非鬼神無所畏. 鬼神之德, 卽吾道之所本也.”

116) 위의 책, 280쪽. “君子之學, 始於事親, 終於事天.”

돈하고, 음식을 충분히 공급하며, 골레를 화려하게 꾸미며, 안장과 고삐를 장식하면서, 가령 외아들은 더럽게 내버려두고, 굶주리게 하고, 추위에 떨게 하고, 길에서 굶어 죽게 한다면, 사람들은 그를 賤丈夫라고 하지 않겠는가?<sup>117)</sup>

茶山의 인본주의적 낙관적인 견해와는 다르게 Ricci는 악의 근원에 대한 사상에 따라 기독교의 原罪(original sin) 교리를 믿고 있기 때문에, 인간은 천주의 은총으로 구원을 받아야 할 수 있다는 것이다. 동양사상에서는 기독교에서와 같이 악의 근원에 대한 절실한 이해가 없다. 한국 전통사상에서는 하늘(天)에 순응하면 선하고 순응하지 못하면 악하다고 보았기 때문에 인간 자신의 죄에 대한 심각성이 보이지 않는다. 그러나 茶山은 악의 현실을 그 자신의 徵驗을 통해 강조는 하지만,<sup>118)</sup> 그도 역시 인간의 性善에 바탕을 두고 있다. 茶山이 인간의 동물적·이기적 본성 외에 인간의 도덕적 가능성의 근원으로서의 善에 대한 지향성을 발견하고 인심·도심을 대립적인 것으로 이해할 때, 이 이기적·동물적 본성이 惡의 근원으로 인식됨을 어쩔 수 없다. 그리고 이 양자가 상충되는 상황에서 이기적·본능적 욕구가 바로 惡이라고도 말해질 수 있다. 이런 점에서는 그는 순자의 견해에 가깝다고 보여진다.

## (2) 명선과 명덕

먼저 誠의 윤리를 이루기 위한 전제로서의 <明善>에 대해 충분한 관심과 주의가 있어야 한다. 주자는 명선에 대해 “인심·천명의 본연을 잘 살펴 至善의 소재를 참으로 아는 것”<sup>119)</sup>으로 해석한다. 그는 명선을 格物致知로 이해하고 있다. 그러나 茶山은 이와 달리 <明善>이 곧 <知天>을 의미하는 것이라고 한다. “하느님(상제)을 아는 일”(知天) 후에 “선을 택하는 일”(擇善)을 할 수 있으니, 상제를 알지 않고서는 선을 선택할 수 없음<sup>120)</sup>을 역설한다. 여기서 윤리적 인식과 실천의 단계를 설명하고 있음을 알 수 있다. 인간이 선을 택할 수 있는 근거는 다름 아닌 또한 천명의 인식에 있는 것이다.

그러면 우리는 왜 하느님(상제)이 어떤 분인 줄을 알아야 하는가? 단순히 하느님(상제)을 경외하고 尊崇하기 위해서인가? 그렇지 않은 않다. 茶山은 사람이 해야 할 도리가 무엇인가를 알기 위해서는 먼저 하느님(상제)이 어떤 분인 줄을 알아야 한다고 주장한다. 즉 사람이 천명을 받아 사람다운 바를 알아 그대로 따르는 일이 중용의 <修身>으로 나아가는 점임을 밝힘으로써 向外的인 <知天>의 문제가 마침내 向內的인 <知人>의 문제로 전환되어 <知天>이 곧 <明善>의 근본이 되는 것이다.

知人은 사람의 사람다운 바를 아는 것이다. 天命 그것을 일러 性이라 하고 性대로 따르는 그것을 道라 하니 이것을 아는 것이 知人이다. 그러므로 “사람을 알려고 생각한다면 天을 알지 않을 수 없다”는 것이다. --- 사람이 사람다운 바를 앎은 성인만 한 것이 없다. 사람을 알면 “백세(百世) 후에 나올 성인을 기다려 묻더라도 의혹을 살 바 없다”고 하였다.<sup>121)</sup>

117) 소현수, 1996, 『마테오 리치』, 서강대 출판부, 208-209쪽.

118) 『全書』二, 「自撰墓誌銘, 662쪽. “難善而易惡者, 勢也.”

119) 朱熹, 『大學·中庸』, 1990, 學民文化社, 188쪽. 「中庸章句大全」, “不明乎善, 謂不能察於人心天命之本然, 而眞知至善之所在也.”

120) 『全書』四, 「中庸講義」, 323쪽. “明善者, 知隱之見, 知微之顯, 知天之不可欺也. 知天而後可以擇善. 不知天者, 不可以擇善.”

121) 『全書』四, 「中庸自箴」, 212-213쪽. “知人者, 知人之所以爲人也. 天命之謂性, 率性之謂道, 知此則知人矣. 故

“하느님(상제)을 아는 일”(知天)이 誠의 근본이 되어 수신을 이루게 되는 것이다. 이는 천명의 말씀을 따르는 것이다. 天이 나에게 간절하게 경계하고 고하는 것이니 모름지기 빛나고 빛나는 천명임을 깨달아서 순종하면 선이 된다. 인성의 천명은 덕의 잠재적 가능근거로서 인간에게 있게 된다. 이것이 바로 도심이다. 도심은 곧 도의의 성이요, 이는 오직 천명으로써 선만을 하도록 주어졌던 것이다. 인간 본성으로부터 저절로 우러나는 도심은 인간 고유의 자발적 사유에 의한 가치판단, 善으로서의 지향, 행위의 啓導로 나타나는 기호를 의미한다. 그러므로 중용의 덕은 본래 신독에 의하여 나온 것으로 도심의 작용에 따라 선의 실천에 이르러야 한다.

茶山에 있어서 지극한 善이란 무엇인가?

지극한 善이란 무엇인가? 경서에 확실한 글이 있어서 仁이라 하고 敬이라 하며 孝라 하고 慈라 하였으니, 이것들이 모두 지극한 善이다. --- 지극한 善이란 인륜관계에서의 완전한 德임이 여기서 분명해지니 어찌 다른 해석이 있을 수 있겠는가?<sup>122)</sup>

그런데 우리에게 중요한 일은 지극한 善이 무엇인가에 대한 쓸데없는 形而上學의 탐구에 시간을 소비하는 일보다는, 여러 경전들에서 이미 분명하게 밝히고 있는 인륜의 덕이 지극한 善임을 알고, 그것을 실천해 나가기로 결단하는 것이다. 이러한 모든 인륜의 덕의 실천에는 경전의 가르침에 대한 믿음을 바탕으로 한 결단이 선행된다.

그의 『중용』 해석에서 나타나는 사상은 그의 경학체계로 확산되고 있다. 그는 『대학』의 강령인 「明明德」에서 <명덕>은 인간이 天에서 부여받은 것이 아니라, 사람이 지켜야 할 덕목인 인륜이라 주장한다. 곧 명덕을 孝·弟·慈의 세 가지 덕목으로 규정한다.<sup>123)</sup> 결국 중용의 명덕은 효·제·자의 도의를 밝히는 것이요, 이 행사로 얻어진 결과이다.

이러한 덕목은 인간관계에서 이루어진다. 그것은 그가 <仁>을 한자의 구성인 두 사람을 의미한다고 해석하는 것이고, 그 <仁>은 효·제·자의 인간관계를 가리킨다고 해석하였다. 인간의 덕성은 사람의 내면으로 추구하는 性理가 아니라 다른 사람에게로 나아가는 실천으로 파악하고 있다.

戒愼恐懼의 태도로 하느님(上帝)을 잘 섬기면 仁을 행할 수 있다. 헛되게 태극이나 공경하고 이를 天이라 생각하면, 仁을 행할 수 없다.<sup>124)</sup>

茶山은 주자학자에게서는 회미해졌던 <事天>을 두드러지게 강조하였고, 그 事天의 방법으로 효·제·자와 개인의 수양, 특히 “하느님(상제)을 두려워하고 삼가 조심하는 태도”(戒愼恐懼)를 역설하고 있다. 그는 명선이면 반드시 知天하고, 知天은 신독의 근본이라고 한다. 知天은 知命이고 知人이니, <仁>이란 人倫의 盛德이다. 天이 사람의 선악을 살피는 것은 항

曰思知人, 不可以不知天也. --- 知人之所以爲人者, 莫如聖人. 故知人則百世以俟聖人, 以不惑也.”

122) 『全書』四, 「大學公議」, 29쪽. “至善之爲何物? 經有正文, 曰仁曰敬曰孝曰慈, 皆至善也. --- 凡至善之爲人倫成德, 於此明矣, 而復有他解乎?”

123) 『全書』四, 「中庸講義」, 274쪽. “大學之明明德於天下者, 亦只孝弟慈.” 혹은 『全書』二, 「自撰墓誌銘」, 661쪽. “曰明德者, 孝弟慈, 非人之靈明也.” 또는 『全書』四, 「大學公議」 14쪽. “明德也, 孝弟慈.”

124) 『全書』二, 「自撰墓誌銘」, 662쪽. “恐懼戒愼, 昭事上帝, 則可以爲仁. 虛尊太極, 以理爲天, 則不可以爲仁.”

상 인륜에 있으므로, 몸을 닦아 하느님(상제)을 섬기는 길은 인륜을 실천하는 것이고, 바로 거기에 <仁>이 있다. 그런데 인간이 선을 실천하는 것은 두 마음의 갈등에서 도심이 인심을 이긴 결과에 의한 것이라고 그는 설명하고 있다.

자기(己)는 나다. 나에게서 두 몸(二體)이 있고 또한 두 마음(二心)이 있다. 道心이 人心을 이기면 大體가 小體를 이기는 것이다.<sup>125)</sup>

여기서 도심은 적극적인 활동성을 가지고 있는 것으로서 인심과 적극적인 대결을 통하여 인간으로 하여금善으로 나아가게 하는 작용을 의미하고 있다. 茶山은 이러한 도심의 부단한 작용을 통해서만 이 德의 완성에 도달할 수 있다고 믿고 있다. 천명의 꾸준한 인식과 실천의 노력을 통하여 내면에서 성숙되고 익숙하여져 인심은 편안하고 도심은 항상 밝게 드러나는 경지에 도달하는 것이다.

사람이 선행을 하려면 마냥 악이 이를 이간시키려고 하고, 좋지 못한 일을 하려고 하면 부끄러움 때문에 가슴속에서 언제나 두 마음이 끊임없이 교전하려는 것과 같은 徵驗이 있다고 그는 말하고 있다. 그가 도심의 부단한 작용을 강조한 사실은 欲求體로서의 인간이 항상 惡에 기울어지기 쉬운 것으로 전제하고 그것의 경계를 도심이 하는 것으로 보고 있기 때문이다. 한편 도심의 강조는 인간에게 자율적 판단의 중요함을 깨우쳐 주려는 것으로 볼 수 있다.

그에 있어서 천명은 性으로 주었고, 性은 좋아하고 싫어함(嗜好)이다. 그렇지만 인간에게 준 좋아하고 싫어함이란 선을 좋아하고 악을 싫어한다는 것으로서의 좋아하고 싫어함에 국한되는 것이다.<sup>126)</sup> 인간이 선만을 좋아함은 천명이지만 이것을 실천하고 하지 않는 것은 오직 인간의 마음에 달려있다는 것이다. 그렇기 때문에 만약 선을 좋아함이 천명으로 주어져 있지 않다면, 인간의 마음이 선을 실천하려고 해도 할 수 없는 것이다. 따라서 인간의 내면에는 이미 선을 좋아함이 있지만, 그것의 실천은 인간의 마음(道心)의 작용에 의한 것이다. 마음이 선을 실천하지 않을 경우, 선은 내부적으로 잠재하여 있을 뿐이다.<sup>127)</sup> 결국 天命이 준 도심은 마음의 움직이는 욕심을 억제하고 저지시키는 능력이 있게 되고, 또한 善을 스스로 자각하게 되는 것임을 밝히고 있다.

### (3) 仁의 具現

효도라는 것은 내가 몸을 닦는 길이다. 몸을 닦고자 하면 먼저 내 마음을 바르게 하지 않을 수 없고 마음을 바르게 하고자 하면 먼저 내 뜻을 성실하게 하지 않을 수 없다.<sup>128)</sup>

茶山에게서 인륜의 덕은 誠의 윤리에서 시작해서 선의 실천으로 즉 “정성을 다하여 선을 추구함”(至誠求善)으로 해서 구현되어지는 것이다.

이제까지 명령하는 하느님(상제)과 명령을 받는 사람과의 자세는 논의하였고, 그 명령의

125) 『全書』五, 「論語古今註」, 450쪽. “補曰己者我也. 有二體, 亦有二心. 道心克人心, 則大體克小體也.”

126) 宋錫球, 앞의 책, P. 282.

127) 위의 책, 283쪽.

128) 『全書』四, 「大學公議」, 29쪽. “曰孝者, 吾之所以修身也. 思修身, 不可不先正吾心. 思正心, 不可不先誠吾意.”

내용에 관해서는 좀 더 논의하여야 할 것이다. 도덕적 행위는 그가 스스로 사람을 이해하고 있는 관념과 그의 외적·내적 경험에 의하여 각자에게 부여되는 보편적 현실이며, 이 현실은 시대와 민족에 따라 “특이한 형태의 다양성” 밑에 드러나고 표현된다.<sup>129)</sup> 인간은 그性命을 자각하는 자각적 존재이다. 사람은 是非善惡을 자기가 결정짓고 책임지게 되는 것이다.

인간에 있어서 도심을 통하여 드러나는 구체적인 선이란 무엇인가? 그것이 바로 인간의 도의이다. 이 도의는 사람과 사람 사이의 관계에서 자기 본분을 극진히 하는 데 있다. 이 자기의 본분이란 무엇인가? 그것이 곧 <仁>이다. 仁의 구체적인 한 모습들이 효·제·자인 것이다. 이것은 인간관계에서 얻어진 덕이다.<sup>130)</sup> 인간관계에서 이러한 덕을 극진히 하는 일은 모두 仁이라 할 수 있다. 효도(孝)하고 공경(悌)하고 자애(慈)하는 등, 두 사람의 상호관계에 정성을 다하는 일이 仁을 완성하는 일(成德)이다.

효제란 바로 仁이다. 仁이란 총괄해서 하는 말이고, 효제란 분할해서 하는 말이다. 仁이란 효제로부터 시작되기 때문에, “효제란 仁의 근본이다”라고 하였다.<sup>131)</sup>

茶山은 이러한 구체적인 행위에서 仁을 파악하고 있다. 오직 인간의 노력 여하에 따라 仁이 될 수도 있고 안 될 수도 있다. 그러므로 인륜의 성덕도 내가 스스로 구하여 극진히 실천하는 데서 이루어짐이요, 또 구체적으로 내가 남에게 극진한 사랑을 주는 데서 얻어지는 것이지, 하늘이 나에게 갖다 주는 것이 아니다. 결국 내가 어떻게 행하느냐에 따라 決定된다. 仁은 이루어짐이다. 단번에 仁이 형성되는 것이 아니라 부단히 내가 남에게 주는 사랑이 쌓이고 쌓여서 인륜의 덕이 이룩되는 것이다.

그는 <仁>을 “남에게 향한 사랑”(嚮人之愛)이라 규정하며, 자녀가 부모에 대한 공경으로서의 <孝>, 서로 형제들 사이의 우애로서의 <悌>, 부모가 자녀에 대한 자애로서의 <慈>라는 규범에 기초하여 나와 남이 마주하는 다양한 인간 관계를 사랑으로 맺게 하는 인격의 성취된 덕이라 파악하고 있다.

仁이란 다른 사람에게 향한 사랑이다. 아들은 아버지에게 향하고 아우는 형에게 향하고 신하는 군주에게 향하고 목자는 백성에게 향하여 무릇 사람과 사람이 서로 향하여 부드러운 사랑을 주는 것을 仁이라 하는 것이다.<sup>132)</sup>

茶山の 嚮人之愛는 사람과 사람 사이의 모든 관계로서의 기독교 윤리에서 말하는 “이웃을 사랑하라”는 으뜸 계명과 거의 차이가 없다. Ricci는 인간과 인간의 상호 관계에 있어서 서로를 올바르게 융합시킬 수 있는 “인간다운 사랑의 실천” 즉 <仁>이 더욱 중요하다고 말함으로써, 더욱 더 기독교 윤리와 유교의 그것과 본질적으로 같음(同)을 역설하고 있다. 그렇다면 그가 『천주실의』에서 말하는 <仁>의 핵심적 메시지는 무엇인가?

129) F. 그레고와르, 趙洪植 譯, 1981, 『道德思想史』, 三星文庫, 17쪽.

130) 『全書』四, 「中庸自箴」, 307쪽. “經云, 仁者人也者, 謂仁之爲德, 生於人與人之間, 而仁之爲名, 成於人與人之間.”

131) 『全書』二, 「自撰墓誌銘」, 657쪽. “孝弟卽仁. 仁者總名也, 孝弟者分目也. 仁自孝弟始, 故曰爲仁之本也.”

132) 『全書』五, 「論語古今註」, 210쪽. “仁者嚮人之愛也. 子嚮父, 弟嚮兄, 臣嚮君, 牧嚮民, 凡人與人之間, 而然其愛者謂之仁也.”

仁이란 바로 두 마디로 그 뜻을 다 말할 수 있다. 天主를 사랑하라! 天主를 사랑하는 것보다 더 높은 것은 없다. 天主를 사랑하는 사람은 남을 자기처럼 사랑하라! 이 두 가지를 실천할 수 있으면 모든 행동이 다 이루어진 것입니다. 그러하니 둘이지만 또한 하나일 뿐입니다. --- 우리들이 진실로 天主를 사랑한다면 사람을 사랑하지 않을 수 있겠습니까?<sup>133)</sup>

기독교 윤리의 독특한 점은 하느님과 사람 사이의 관계인데 <위로부터>(from above)라는 기본적 관점에서부터 출발하여 사람과 사람 사이의 관계로 나아가 모든 윤리문제의 해결을 도모하게 된다는 것이다. 그와 같은 특색을 이렇게 표현해 볼 수 있다. 즉 하나님의 뜻을 구현하고 그대로 실천한 神人(God-man)이 예수 그리스도이기 때문에 그리스도론적(基督論的)으로 윤리를 검토하여 그리스도인의 삶의 방향을 지시한다.

그런데 茶山의 윤리사상도 하느님(상제)과 사람 사이의 관계라는 점은 Ricci의 서학과 일치하지만, 그는 천명을 구현하고 그대로 실천한 사람으로서 하나의 특정인(Messiah)을 지목하지는 않았고, 모든 사람 각자가 천명을 성실로 구현하고 그대로 실천하는 사람이 되라는 것이다. 그는 유학에서와 같이 <아래로부터>(from below)라는 기본적 관점에서 출발한다.

Ricci는 윤리 도덕의 실천을 지향하는 공자의 유학사상을 건드리지 않고 오히려 찬양하면서 천주교 교리를 굳히고자 하였다.<sup>134)</sup>

茶山에게서도 誠의 윤리는 하느님(상제)을 섬기듯이 사람을 섬기는 일(事天事人)이라고 한다면, Ricci에게서 하느님(天主)을 공경하고 이웃을 사랑하는 일(敬天愛人)과 상통하고 있다.

茶山은 인간의 덕성을 인간 내면으로 추구하는 것이 아니라 다른 인간으로 나아가는 것으로 파악하고 있다. 그것은 천명에 순응하는 점에서 도심을 하느님(상제)과 다른 인간을 사랑하는 타자애로의 지향성(being for others)으로 연관시켜 볼 수 있다.<sup>135)</sup> 나와 남이 서로 뗄 수 없는 관계에서 사랑을 말하는 점은 그야말로 황금률(golden rule)<sup>136)</sup>을 분명하게 짚어주고 있는 것이다. 쉽게 말하면 남의 입장에 나를 놓고 생각하여 그렇게 남에게 대해 주는 일을 말한다. 여기서도 그에게서는 유학과 서학이 만나고 있다.

그러나 기독교에서의 <사랑>(agape)은 『누가복음』 제10장 “착한 사마리아 사람의 비유”에서 보듯이 자기와 관계가 먼 사람 즉 사회에서 소외된 사람부터 베푸는 사랑이지만,<sup>137)</sup> 유학에서의 <仁>은 자기와 가까운 사람 즉 부모, 형제, 친지부터 베푸는 사랑이기에 茶山

133) Matteo Ricci, 앞의 책, 272-273쪽. “夫仁之說, 可約而以二言窮之. 曰愛天主! 爲天主無以尙, 而爲天主者愛人如己也. 行斯二者百行全備矣. 二亦一而已. --- 吾眞愛天主者, 有不愛人者乎?” 비교(cf.), “네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라 하였으니 이것이 크고 첫째 되는 계명이요 둘째는 그와 같으니 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라 하였으니”(마태복음, 22:37-9). 윤성범, 1975, 『誠의 神學』, 서울문화사, 참조. 환연하면 이러한 계명을 공자의 말씀에 따르면, ‘忠’과 ‘恕’일 것이다. ‘忠’은 하늘에 자기 성심을 다하는 일이고, ‘恕’는 자기처럼 남을 생각해 주는 일이라고 주석하고 있기 때문이다.

134) 이원순, 1989, 『朝鮮西學史研究』, 一志社, 105쪽.

135) 琴章泰, 앞의 책, 185쪽.

136) 마태복음 7:12. “그러므로 무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라.” 이 예수의 말씀은 황금률(golden rule)에 해당된다. 그리고 또한 공자의 말씀에도 있다. “己所不欲, 勿施於人”(『논어』). 그런 점에서 모든 사람은 도덕 실천의 준칙이 되는 絜矩之道를 자신 안에 지니고 있는 것이라 할 수 있다.

137) “네 의견에는 이 세 사람 중에 누가 강도 만난 사람의 이웃이 되겠느냐? 대답하되 ‘자비를 베푸는 사람입니다’ 예수께서 이르시되 ‘가서 너도 이와 같이 하라’ 하시니라”(누가복음 10:36-7).

은 유학의 仁에 머물고 있지 않나 생각된다.

### 3. 맺는 말

茶山은 도덕행위의 궁극적 목적이 理가 형성해 놓은, 편제하는 우주적 네트워크에 통합되는 것이라는 주자학의 전제를 거부하였다. 그 대신에 도덕을 본원유학에서 상정하였던 것처럼 인간 공동체 내부에서의 私心이 없는 상호작용으로 규정하였다. 따라서 그는 하느님(상제)이 하늘에 실제로 존재하면서 지상에 있는 인간의 사고와 행위를 몸소 감찰하고 심판한다는 사실을 믿고 있다. 이 점을 다수의 유학자들이 인정하지 않았으나, 그는 천주교 신앙의 도덕적 효과를 제대로 평가할 수 있었던 것이다.<sup>138)</sup> 그는 근세조선의 당시 유학자들처럼 단지 주자학의 수정이나 보충, 또는 정돈에 머물 수 없었고, 주자학의 전면적 비판 위에 서서 새로운 윤리관을 말한다.

우리는 이러한 점들을 또한 그의 『중용』 해석에서 찾아 볼 수 있다.

중용의 학문은 천명에 근본을 두고, (상제를) 두려워하고 삼가 조심함(戒愼恐懼)으로써 그것을 지키며 계속하여 쉬지 아니함으로써 이룬다.<sup>139)</sup>

『중용』에서의 모든 가르침은 비록 천명에 근본하고 있지만, 그 천명은 곧 도의의 성으로 인간에게 내재화한다. 인간의 도의는 영지의 성(道心)에서 출발한다. 본래부터 선을 좋아하는 도의의 성을 인간이 받은 것이다. 이러한 성을 따라 실천함으로 도심이 발현되는 것이다. 그대로 따라서 率性的 道로 나아갈 때 바로 성인이 된다.

茶山은 이러한 중용의 학문을 통해서야 성인이 될 수 있다고 한다. 그러므로 중용의 도는 하느님(상제)의 명을 따르는 성인의 도이다. “천명을 인간의 본심 가운데서 찾는 일은 성인이 밝게 天을 섬기는 배움”<sup>140)</sup>이라고 그는 말하고 있다.

그는 도의의 형성을 종래의 유학에서와 같이 생각하지 않는다. 인·의·예·지의 四德을 인간 본성에 선천적으로 내재한 본질적 구성요소로 파악하는 주자학에 대립하여, 茶山은 이 四德을 마음속에 있는 오묘한 이치가 아니라 인간의 행위에 따라 얻어지는 것이라 한다.<sup>141)</sup> 곧 하늘로부터 부여되는 것은 <영명>일 뿐이지 덕으로 주어진 것이 아니라 하여, 인성과 덕이 일치하고 있는 점을 인정하지 않는다. 그는 덕이 인성의 내면 속에 선천적으로 주어진 것으로 보게 되면, 사람의 임무는 “벽을 바라보고 앉아 마음을 관조”(向壁觀心)하는 선 불교에 빠질 것이라고 주자학을 비판한다.<sup>142)</sup> 이와 같이 그는 주자학의 형이상학적 발상이 불교의 그것을 도입한 것이라고 지적한다.

茶山은 주자가 四德을 본연의 성으로 내세우는 주장에 반대하고 있다. <本然>이란 두 글자는 육경사서와 제자백가의 글에 한번도 비친 적이 없고, 오직 불교경전에서 중언부언하는 말을 쓰고 있으니 옛 성인이 말한 바와는 다르기 때문이다. 그래서 그는 본연의 성이라는

138) Donald Baker, 앞의 책, 81쪽.

139) 『全書』七, 「尙書古訓」, 253쪽. “中庸之學, 本之於天命. 持之以戒愼恐懼, 成之以恒久不息.”

140) 『全書』四, 「中庸自箴」, 181쪽. “救天命於本心者, 聖人昭事之學也.” 비교(cf.), “일의 결국을 다 들었으니 하나님을 경외하고 그 명령을 지킬지어다. 이것이 사람의 본분이니라” (전도서, 12:13).

141) 금장태, 1989, 앞의 책, 183쪽.

142) 위의 책, 같은 쪽.

용어를 쓰지 않고 도의의 성이라는 용어로 쓰고 있음을 우리는 주목해야 한다. 그에게 있어서 性의 답지는 이미 앞서서도 보았지만, 결코 인정되는 것이 아니다. 그러므로 도의는 本具된 性의 발현에 의해 이루어지는 것이 아니다. 도의는 어디까지나 그것에 해당하는 행위를 인위적으로 의도(自欲)하고 실천·실행(自作·爲行)하는 노력과 행동 속에서 이루어지는 것이다. 따라서 茶山에 있어서 도의는 결코 선험적·절대적·불변적인 것이 아니라, 경험적·상대적·가변적인 것임을 알 수 있다.<sup>143)</sup> 그에게서 도의의 성은 선을 좋아하고 악을 멀리하는 선험적 경향성이지만, 도덕적 관념은 인간 속에 있는 것이 아니라, 인간관계에서 후천적인 노력을 통해 경험으로부터 인간 속에 들어온 것이다. 인간이 성인의 도로서 하느님(상제)을 알고 섬기고 모시는 경건한 자세와 중용의 덕으로서 자기가 해야 할 자기의 본분들을 극진히 할 때, 비로소 인간의 도의를 다하게 되어 자기완성에 이르게 된다고 그는 보았다.



---

143) 尹絲淳(편), 앞의 책, 138쪽.