茶山 수양론의 방법과 과제

금 장 태*

> 차 례 <

1. 다산의 수양론적 과제
2. 率性·治心의 수양론적 구조
3. 治心과 存心의 과제
4. 天命의 인식과 事天
5. 수양론의 인격적 이상과 사회적 구현
6. 다산의 수양론적 특성

1. 다산의 수양론적 과제

다산의 철학적 관심은 보편적 원리의 관념적 체계 위에서 세계인식과 인간이해를 추구하는 것이 아니라, 구체적 현실에서 인식할 수 있고 실현할 수 있는 세계관과 인간관을 재정립하는데 있는 것이라 하겠다. 곧 그는 당시의 시대이념으로 지배적 지위를 지켜가고 있었던 성리학의 이기론적 형이상학에서 벗어나 경험적 인식과 현실적 요구에 따라 심성개념을 재해석하고 새로운 체계화를 도모하였다. 여기서 그는 심성의 내면적 본체를 인식하고 이를 드러내고자 하는 성리학의 심성론과 수양론의 틀을 깨뜨리고, 外物과의 관계 속에서 활동하고 실행을 통해 실현하는 새로운 심성론과 수양론을 제시하고 있다. 그것은 인격실현이라는 유교적 수양론의 과제를 그 자신의 실학적 시각에서 새롭게 체계화하는 것이기도 하다.

그는 성리학의 학풍에 대해, 이론적으로는 정밀한 개념분석에 천착하고 있지만 일상생활 속에서 인간다운 삶과 도덕성의 실현에는 실질적 도움이 되지 않는 비현실적인 것으로 비판한다.

"오늘날 사람들이 '性'字를 높여 마치 하늘처럼 큰 것으로 떠받들고, 太極·陰陽說과 혼합하며, 本然·氣質說과 뒤섞어서, 모호하고 아득하며

* 서울대 교수, 종교학

현란하게 뽐내며, 스스로 털끝까지 나누고 실날까지 쪼개어 天·人에 대해 밝히지 못한 비밀을 궁구한 듯이 여기지만, 끝내는 나날이 쓰는 떳떳한 행위의 법칙에는 아무런 도움됨이 없으니, 또한 무슨 유익함이 있겠는가?"[1]

여기서 다산은 성리학의 미세한 이론분석을 인정하면서도 일상생활 속에서 실제의 도덕적 실현에 무용함을 비판함으로써 그 이론의 공허함을 비판하고 있음을 확인할 수 있다. 곧 그는 진실의 기준을 정밀한 이론의 논리적 정합성에 두고 있는 것이 아니라, 현실에서 인격의 도덕적 실현을 위한 유용성에서 그 기준을 확인하고 있는 것이다.

유교전통의 기초영역으로서 수양론의 과제는 이상적 인격의 성취를 지향하는 것이며, 그것은 기본적으로 인격의 도덕적 향상을 추구하고 실현하는 것이다. 성리학의 학풍 속에서도 심성개념의 형이상학적 인식은 바로 심성의 본질을 실현하는 수양론적 과제로 연결되고 있으며 엄격한 실천방법이 체계화되고 있는 것이 사실이다. 그러나 성리학의 수양론은 인간의 보편적 본성을 도덕성의 원천이요 기준으로 확립함으로써, 인간의 모든 기질적이고 신체적인 욕망를 억제하며 감정의 발현을 통제함으로써 內省的이고 靜的인 수양방법이 중시되었다. 이에 비해 다산은 인간 내면에 도덕적 실체가 선천적으로 부여되었다는 성리학적 신념을 거부하고, 인간의 의지에 따르는 자주적 판단과 행위에 따르는 책임을 강조하였다. 그만큼 다산은 인간의 도덕성을 성취하기 위한 수양론적 방법에서, 본성의 내면적 성찰을 통한 靜的인 방법을 중시하는 성리학적 입장은 禪學의 영향을 받은 것으로 비판하였던 것이며, 그 자신의 수양론이 지닌 특징을 實踐的이고 動的인 것으로 드러내고 있다.

다산의 수양론은 판단과 실천의 주체로서 자신의 마음을 주목하고 그 능동적 실천의 중요성을 강조하고 있다. 여기서 다산은 인간이 도덕성을 실현하는 데 있어서, 소수 지식인에 의한 이지적인 내면의 성찰방법이 아닌 하늘의 감시 아래서 두려움을 각성하는 대중의 정감적 조건을 중시하였다. 따라서 天命의 인식과 敬畏를 통한 事天이 다산 수양론의 기본구조를 이루고 있음을 주목해야할 것이다. 다산철학의 핵심구조에서 天(上帝)과 인간의 긴장된 연관성이 하나의 축이라면 인간과 사물(禽獸)과의 엄격한 단절성이 다른 하나의 축을 이루고 있다. 특히 그의 수양론적 과제는 바로 두려움의

1) 『與全』[2], 권2, 26, '心經密驗', "今人推尊性字, 奉之爲天樣大物, 混之以太極陰陽之說, 雜之以本然氣質之說, 眇芒幽遠, 恍忽夸誕, 自以爲毫分縷析, 窮天人不發之秘, 而卒之無補於日用常行之則, 亦何益之有矣."

정감을 통한 天-人의 긴장된 연관성을 확립하는 것이며, 人-物의 단절된 차별성을 통해 인간의 도덕적 자율성과 책임을 각성하는데 기반하는 것이라 하겠다.

나아가 다산의 수양론은 그 실현의 이상형으로서 聖人의 모범을 확인하고 있으며, 동시에 그 실현의 현실세계로서 인간관계의 사회성을 강조하고 있다. 특히 인간의 도덕성을 현실세계에서 실현한다는 것은 다산의 수양론이 성립하는 전제이며, 과정이요 목표라 할 수 있다. 곧 수양론의 근본과제인 인간의 도덕성을 실현한다는 것은 바로 그 도덕성이 인간관계 속에서 성립되는 것이고 실현되는 것임을 전제로 한다. 이러한 도덕성은 인간의 주체로서 마음을 통해 추구되는 것이지만 언제나 사회적 인간관계 속에서 실천되는 것이다. 따라서 다산의 수양론은 聖人의 인격을 통해 완성되는 것이면서 동시에 인간관계의 사회적 질서 속에서 완성되는 것이라 볼 수 있다.

2. 率性 · 治心의 수양론적 구조

다산의 수양론은 그의 심성론에 확고히 근거하고 있다. 그의 심성개념에서는 性이 善을 嗜好하는 마음의 속성으로 인식되고, 心은 靈明한 실체로서 활동하여 발현되어 나오는 인간의 주체로 제시된다. 또한 그는 性을 "하늘에서 내려준 속마음을 따라 말한 것이므로 순수한 善이요 惡이 없으며, 어리석은 자나 지혜로운 자나 모든 동일하다"하고, 心을 "形氣를 따라 말한 것으로 어진 사람과 모자라는 사람의 차이가 있으며, 배고프면 먹을 것을 생각하고 목마르면 마실 것을 생각하는 것은 비록 聖人이라도 면할 수가 없으니, 人心과 道心의 구별이 있다"[2]고 하여, 心 · 性개념을 분별한다. 곧 性은 도덕성의 기준이 되고, 心은 신체적 욕구와 연결되기에 形氣를 따르는 人心과 性命을 따르는 道心의 구별이 드러나게 됨을 주목한다.

다산은 이러한 心 · 性개념에 근거하여, "性은 따른다고 말할 수 있으나 다스린다고 말할 수 없으며, 心은 다스린다고 말할 수 있으나 따른다고 말할 수 없다. 性을 따르면 道가 되고, 心을 따르면 욕심이 된다. 마음을 다스리고 성품을 따른다는 것은 각각 조리가 있는 두 가지 공부이다"[3]고 밝힘으로써, 성품을 따라 선을 추구하는 '率性'공부와 마음을 다스려 욕심을

2) 『與全』[1], 권18, 40, '上弇園書', "性卽從降衷而言, 故純善無惡. 愚智皆同, 心卽從形氣而言, 故有賢不肖之不同, 而饑思食渴思飮, 雖聖人亦不免, 故有人心道心之別."

3) 같은 곳, "性可言率而不可言治, 心可言治而不可言率, 率性則爲道, 而率心則爲慾, … 治心率性, 各有條理兩下工夫."

절제하는 '治心'공부를 수양론의 기본구조로서 제시하고 있다. 여기서 率性과 治心은 엄격히 다른 방향의 수양방법이다.

그러나 性과 心이 별개의 실체가 아니라 性이 心의 속성인 만큼 率性과 治心은 서로 긴밀하게 연관되어 있음을 확인할 수 있다. 곧 "性을 따르는 것을 道라 한다. 따라서 性이 발현된 것은 道心이라 한다. 道心은 항상 善을 하고자 하며, 또한 善을 택하여 道心이 하고자 하고 행하는 바를 한결같이 따를 수 있으면, 이것을 率性이라 한다. 率性은 天命을 따르는 것이다"[4]라고 하여, '率性'이란 性을 따라 善을 하고자 하는 마음으로서 道心이 행하는 것임을 밝혀주고 있다. 그것은 率性하는 주체가 마음이요 이를 道心으로 확인하고 있는 것이다. 이러한 道心이 욕심을 견제하고 率性하는 사례로서 그는, 不義한 음식을 앞에 두었을 때 입과 배의 신체를 따라 욕심이 넘쳐 나오지만, 이때 道心이 먹지 말라고 일깨워주는데 순응하여 不義한 음식을 물리치고 먹지 않는 경우를 들어서, 이를 바로 '率性'이라고 본다.

그는 '尊德性'을 '道問學'과 知·行이나 窮理·居敬의 문제로 상대시켜 보는 견해를 비판하면서 '尊德性'이 곧바로 실천을 의미하는 것은 아니라고 하여 수양방법의 기준으로 性의 중요성을 확인하고 있다. 곧 '性'이란 善을 즐거워하고 惡을 부끄러워함이 말미암는 바이니, 이러한 本性을 따를 때에 仁에 머물고 義에 말미암을 수 있어서, 仁·義가 性으로부터 말미암아 이루어지는 것이기 때문에 '性'을 '德性'이라 일컫는 것임을 지적한다. 따라서 德性은 본래 上天에서 받은 것이므로 높이고 받들어 떨어뜨리거나 잃어버리지 않게 해야 한다는 것이 '尊德性'의 뜻임을 강조하고 있다.[5] 이에 비해 心에는, 權衡(의지)으로 보면 善을 할 수도 있고 惡을 할 수도 있으며, 行事함(실천)에서 보면 善을 하기는 어렵고 惡을 하기는 쉽다는 조건이 있음을 지적한다. 만약 心에 善을 즐거워하고 惡을 부끄러워하는 性이 부여되어 있지 않다면 心이 善을 좋아하고 義를 충만하게 한다는 것이 매우 어려울 것임을 주목한다. 따라서 인간이 도덕성을 실현하기 위해서는 性을 지극한 보배로 높이고 받들어야 하며 한 순간도 어기지 말아야 할 것임을 역설하고 있다. 바로 이러한 性을 따름으로써 敬에 머물 수 있고 禮에 집약할 수 있는 것이라 한다.[6] 이처럼 그는 '尊德性'을 '率性'과 같은 의미로서 수양방

---

4) 『與全』[2], 권3, 3, '中庸自箴', "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, 玆之謂率性, 率性者, 循天命也."

5) 『與全』[2], 권2, 40, '心經密驗', "原夫性者, 樂善恥惡之所由然也, 率此本性, 可以居仁, 可以由義, 仁義之所由成, 故名之曰德性也, 乃此德性, 本受於上天, 故尊之奉之, 罔敢墜失也."

6) 같은 곳, "心之權衡, 可善可惡, 而措諸行事, 難善易惡, 若于是不予之樂善恥惡之性, 使之嗜於善而肥於義, 則畢世盡力, 求爲些微之小善亦難乎, 其果行斯, 則性之於人, 誠

법의 기준으로 삼아 性을 높이고 따라야 하는 것임을 제시하고 있다.

또한 그는 맹자가 말한 '大體'(마음)와 '小體'(신체) 사이에서 선택하여 따르는데 率性·治心하는 수양방법이 있음을 확인한다. 곧 "大體는 無形한 靈明이요, 小體는 有形한 몸이다. 그 大體를 따르는 것이 性을 따르는 것(率性)이요, 그 小體를 따르는 것이 욕심을 따르는 것(循欲)이다. 道心은 항상 大體를 기르고자 하며, 人心은 항상 小體를 기르고자 한다"고 하여, 大體·小體의 분별에 따라 道心·人心과 率性·循欲을 대비시키고 있다. 이와 더불어 그는 "樂天知命은 道心을 배양하는 것이요, 克己復禮는 人心을 통제하는 것이다"[7]라고 밝혀, 道心을 배양하는 率性의 방법으로서 '樂天知命'(『주역』, 繫辭上)과 人心을 통제하는 治心의 방법으로서 '克己復禮'(『논어』, 顔淵)를 제시하였다. 이처럼 다산이 마음의 靈明인 大體를 따르는 것을 率性이라 하고, 大體의 배양을 추구하는 것을 道心이라 언급하고 있는 만큼, 道心을 배양하는 것은 바로 率性의 수양방법이라 할 수 있다. 이에 비해 신체적 조건인 小體를 따르는 것이 循欲이라 하고, 小體의 배양을 추구하는 것을 人心이라 언급하니, 人心을 통제하는 것이 바로 治心의 수양방법이 되는 것이다. 곧 道心의 배양이 率性이요, 人心의 통제가 治心이라 보면, 率性과 治心이 서로 다른 방향의 수양방법이지만, 마음을 떠나서는 불가능한 것임을 확인할 수 있다.

率性·治心의 수양방법은 大體·小體나 性·欲 혹은 道心·人心을 올바른 기준과 잘못된 조건으로 분별하여 인식함으로써 마음에서 어느 쪽을 따를 것인지 어길 것인지(從·違)를 결단해야 하는 과제로 설명될 수 있다. 다산은 耳·目 등의 감각기관을 통해 마음에 받아들여지는 것이 大體에 이로운 것일 때 이것을 따르면 大體를 따르는 것이 되고, 이것을 어기면 小體를 따르는 것이 되며, 그 반대로 마음에 받아들여지는 것이 小體에 이로운 것일 때 이것을 따르면 小體를 따르는 것이 되고 이것을 어기면 大體를 따르는 것이 된다고 제시한다. 그만큼 감각적 경험이 이루어지면 이때 大體(마음)에 이로운 것인지 小體(신체)에 이로운 것인 지의 방향이 결정되는 것이요, 그 방향의 분별에서 어느 쪽을 따르고 어길 지에 따라 선·악이 갈라지게 되는 것임을 보여준다. 여기서 그는 "따를 수도 있고 어길 수 있는 것은 마음의 직책이 생각할 수 있는 것이기 때문이다. 만약 한번 생각한다면 반드시 小體를 따르고 大體를 어겨서 小體를 기르고 大體를 해칠

爲無上至寶, 可尊可奉, 不可須臾而相違者也. 率此以往, 可以居敬, 可以約禮."

7) 『與全』[2], 권6, 29, '孟子要義', "大體者, 無形之靈明也. 小體者, 有形之軀殼也. 從其大體者, 率性者也, 從其小體者, 循欲者也. 道心常欲養大, 而人心常欲養小. 樂天知命, 則培養道心矣, 克己復禮, 則制伏人心矣, 此善惡之判也."

수는 없을 것이며, 만약 생각하지 않는다면 반드시 그 마음을 사욕에 빠지게 하여 따르고 어기는 것의 바름을 잃게 할 것이다"[8]라고 하여, 마음에서 사려분별하고 판단하는 역할로서 '思'(생각함)의 중요성을 강조하고 있다. 그것은 바로 마음이 감각기관에서 받아들인 지각자료를 인식하고 분별하여 따를 것인지 어길 것인지를 판단하는 '思'에 근거하여 率性과 治心을 두 축으로 하는 수양론의 체계가 가능함을 밝혀주는 것이다.

3. 治心과 存心의 과제

1) 治心의 과제와 私欲의 통제

다산은 경전에 근거하여 率性·治心의 수양방법을 제기하는 것과 더불어 그 자신 생활 속에서 수양에 힘쓰면서 스스로 부딪치는 문제에 대해 성찰함으로써, 수양론에 대한 구체적 관심과 이해를 보여주고 있다. 그는 자신이 六經·四書를 여러 해 동안 궁구하면서, 특히 『소학』과 『심경』을 독실하게 실천할 수양론의 기본경전으로 삼았다고 한다. 여기서 그는 "『소학』으로 바깥의 몸을 다스리고, 『심경』으로 안의 마음을 다스리면, 賢人을 바라고 나감에 길이 있을 것이다.… 지금부터 죽는 날까지 마음을 다스리는 방법에 힘쓰려고 하니, 경전을 궁구하는 일은 『심경』으로 귀결시키고자 한다"[9]고 하여, 『소학』과 『심경』을 통해 몸과 마음을 다스리는 수양공부의 체계를 확인하고, 특히 『심경』을 통한 治心공부에 전력할 것을 다짐하고 있는 모습을 보여준다.

또한 그는 자신의 습관과 성질이 躁急하여 涵養하는 수양공부가 부족함을 지적하고, 朱子가 말하는 '太陽症'에 해당하는 것이라 스스로 진단하고, 마음을 按住시켜려고 노력하면 가슴이 답답해지는 번울증이 일어나는 사실을 밝혀 수양의 실천이 어려움을 고백하고 있다. 이와 더불어 그는 『퇴계집』을 구해 마음을 침잠시켜 실마리를 찾아가노라면, "이상스럽게도 神氣가 편안해지고 志慮가 가라앉아 血肉과 筋脈이 모두 안정되어 예전의 조급하

---

8) 『與全』[2], 권6, 29-30, '孟子要義', "其所納, 利於大體, 則從之者爲從大體, 違之者爲從小體, 其所納, 利於小體, 則從之者爲從小體, 違之者爲從大體, … 其能或從而或違者, 以心官之能思也, 苟一思之, 必不可從小而違大, 養小而害大, 苟不思之, 必至陷溺其心, 而失其從違之正."

9) 『與全』[2], 권2, 25, '心經密驗', "小學以治其外, 心經以治其內, 則庶幾希賢有路, … 徙今至死之日, 意欲致力於治心之術, 所以窮經之業, 結之以心經也."

고 난폭하게 일어나던 기운이 점점 사라지니, 이 한 부의 책이 나의 병증에 맞는 약이 아닌가 한다"[10]고 하여, 퇴계의 居敬수양론이 자신의 조급한 기질을 안정시키는데 매우 효과가 큼을 밝히고 있다.

이처럼 다산은 경전해석에서 수양론적 관심에 깊이 주의를 기울이고 있을 뿐만 아니라 스스로 생활 속에서 治心의 방법에 관한 실천에 구체적 관심을 기울였다. 그는 바깥의 사물로부터 끊임없이 자극을 받아 喜·怒·哀·懼의 감정이 어지럽게 일어나 동요하는 마음을 절제하기 위한 실천적 관심에서 경전과 자신의 경험을 통해 治心의 다양한 과제와 수양방법을 주목하고 있다. 治心을 위한 다양한 과제 가운데서 특히 그가 관심을 기울이고 있는 不動心, 安心·下氣, 克己復禮, 敬以直內의 조목들을 검토해볼 필요가 있다.

(1) 不動心 : 다산은 治心의 과제로서 먼저 맹자가 말하는 '不動心'을 주목하고 있다. 그는 不動心의 방법으로서, 마음에서 '志'를 확립하고 '난폭한 기운을 없게 하는 것'(無暴氣)의 두 가지를 강조한다.[11] 그는 '志'를 마음이 나가는 것(心之所之)이라 하고, 마음의 발현(心發爲志)이라 하며, 志가 혈기를 거느리는 장수(氣之帥)라 하여, 마음의 주체적 작용으로서 志를 확고하게 붙잡음으로써 血氣의 신체적 욕구에 마음이 동요되어 악에 빠지는 것을 막을 수 있다고 보았다. 여기서 그는 "不動心의 방법은 먼저 마땅히 그 志를 지켜서 편안하고 고요하게 하며, 이에 그 기운을 제어하여 빠르고 급하지 않게 하면, 그런 다음에 기쁘고 노엽고 근심하고 두려움이 곧 얼굴에 나타나지 않게 되고, 성공과 실패, 예리함과 둔함, 삶과 죽음, 재앙과 복이 그 마음을 움직이지 못하게 되는 것이다"[12]라고 언급하여, 不動心을 실현하기 위한 방법을 구체적으로 제시하였다. 마음의 동요를 막고 중심을 확고하게 정립하는 不動心의 방법이란 志(의지)에 의해 氣(혈기)를 제어하는 질서를 확립하는 것으로 밝히고 있다. 이처럼 志가 氣를 지배함으로써 喜·怒·憂·懼의 감정이나 成·敗·死·生·禍·福의 결과에 마음이 동요되지 않는 수양의 경지를 이룰 수 있다는 것이다.

不動心의 실현을 위해 志를 굳게 지켜야 하는 것이지만, 여기에 주의를

---

10) 『與全』[1], 권18, 24, '答李季受', "鏞近得退陶李先生遺集, 潛心紬繹, … 異哉, 神氣舒泰, 志慮恬降, 覺血肉筋脈, 都安靜帖息, 從前躁暴發越之氣, 漸漸下去, 無乃一部陳編, 是果此人對病之藥耶."

11) 『與全』[2], 권5, 17, '孟子要義', "不動心之法, 持志爲首務, 無暴氣爲次功."

12) 같은 곳, "不動心之法, 先當持其志, 使之寧靜, 於是制其氣, 勿令急疾, 然後喜怒憂懼, 乃不必形于色, 而成敗利鈍, 死生禍福, 有不足以動其心者."

기울여야 할 문제가 있다. 다산은 "智慮는 저절로 강해지는 것이 아니니, 만약 그 마음속에 굳세고 끈질기며 치밀함이 蘊蓄되어 있지 않은데, 단지 意를 굳게 하여 집착하는 것으로 견고함을 삼는다면 아마 오래 지속할 수 없을 것이다"[13]고 하여, 智·慮의 강화가 수반되지 않은 채 意나 志를 굳게 지키는 것만을 추구하면 不動心을 이루고 지켜가는 것이 어려움을 지적하였다. 여기서 그는 자신의 한가롭고 고요한 생활 속에서, 세상의 모든 즐거움과 뜻대로 이루어지는 일도 자기 자신에서 '安心下氣'하는 것만 못함을 깨달았다고 밝히기도 한다. 곧 그는 진실로 마음이 편안하고 기운이 가라앉아 '安心下氣'할 수 있게 되면, 모든 거친 감정들이 점점 소멸될 것이고, 얼굴이 밝아지고 사지가 편안해져서 모든 일에 즐거워하고 어떤 방해에도 마음이 동요되지 않을 것임을 강조한다.

(2) 安心下氣 : 治心의 방법에는 '不動心'의 확고한 중심을 정립하는 과제와 더불어 '安心下氣'의 편안함과 포용력을 확보하는 방법이 제시되고 있다. 그는 이렇게 安心下氣가 이루어진 다음에라야 일을 당하였을 때 용감하여 그 성한 기세를 막을 수 없게 되는 것이요, 이것이 曾子의 '守約'에 해당한다고 지적한다.[14] 『맹자』(公孫丑上)에서는 孟施舍의 '守氣'와 曾子의 '守約'을 대비시키고 있다. 孟施舍의 '守氣'가 一身의 氣를 지키는 것이라면 曾子의 '守約'은 자신을 돌이켜 집약된 원칙을 지키는 것으로서 '守約'이 '守氣'보다 한 차원 높은 단계로 제시된 것이라 하겠다. 따라서 다산은 志를 굳게 하여 不動心을 이루는 수양방법과 더불어 겸허와 부드러움의 방법을 강조하여, "온순하고 겸손하여 자신을 굽히어 부드럽고 온화하게 하며, 몸을 낮추고도 오히려 덜 낮추지나 않았는가 두려워하고 안에 넣어두고도 오히려 깊게 간직하지 못하지 않았는가 두려워하는 것이 아마도 우리 儒家의 용기를 기르는 도리일 것이다"[15]라고 언급한다. 그만큼 수양방법에서 굳세고 강하게 중심을 지키려는 방향과 부드럽고 온화하게 포용하려는 방향이 양면적으로 제시되고 있는 것이다.

또한 '不動心'의 개념에서 志가 氣를 지배하고 제어하는 질서의 수양방법이 제시되고 있지만, 氣에는 언제나 인간의 마음을 동요시키고 악에 빠뜨릴 가능성을 지니는 血氣만 있는 것은 아니다. 따라서 다산은 마음이 육신을

---

13) 『與全』[1], 권19, 11, '答蔓溪', "智慮不能自强, 苟其心裏不曾有堅韌縝密底蘊藏, 徒欲强意執滯以爲固, 則殆亦不能以持久也."

14) 같은 곳, "心苟安矣, 氣苟下矣, … 凡有所謂不如意事, 皆怡然可樂, 一切毁謗謫責, 屈仰壅塞, 皆不足以動吾之心, 然後能遇事而勇, 沛然莫之能禦, 玆所謂曾子之守約也."

15) 같은 곳, "溫溫謙謙, 降伏柔和, 下之唯恐不卑, 內之唯恐不深者, 恐于吾儒家養勇之道."

벗어나 존재할 수 없다는 神形妙合의 조건을 전제로 마음의 수양과 形氣의 배양이 병행하는 사실에서 마음의 수양과 긴밀하게 연결된 形氣로서 맹자가 말하는 '浩然之氣'(浩氣)를 주목하였다. 특히 그는 주자와 呂祖儉(呂祖謙의 아우) 사이에서 벌어진 浩然之氣에 관한 토론을 통해 浩然之氣를 배양하는 養氣의 수양론적 의미를 검토하고 있다. 그는 주자의 경우는 '浩然之氣가 없으면 몸이 주리게 된다'(無浩氣則體餒)고 인식하고 있으며, 呂祖儉의 경우는 '道義가 없으면 氣가 주리게 된다'(無道義則氣餒)고 인식하고 있는 것으로 두 입장의 차이를 대비시켰다. 여기서 그는 "몸이 주리게 되는 것은 군자가 근심할 바가 아니다. 오직 義를 모으고 善을 쌓는 공이 지극하지 않은 바가 있으면 안으로 병들고 밖으로 부끄러워 사람이 나약하게 저절로 막혀져 氣가 그 때문에 주리게 될 것이니, 이것이 바로 군자가 부끄럽게 여기는 것이다"라고 하여, 浩然之氣를 길러서 몸을 주리지 않게 하는 것은 수양의 목적이 될 수 없는 것임을 분명히 지적하였다. 그는 浩然之氣를 주리지 않게 하기 위해서는 道義를 모아들여야 함을 강조하여, 浩然之氣도 도덕규범에 의해 배양되어야 한다는 것이 수양론의 근본을 확립하는 일이라 보았다. 따라서 그는 "맹자는 義를 모으는 것을 氣를 생성하는 근본으로 여겼으며, 주자는 氣를 기르는 것을 義를 행하는 보조라고 여겼으니, 그 선후와 본말이 전도된 것 같다"[16]라고 하여, 주자의 養氣를 통한 行義는 맹자의 본래의미에 어긋나는 것이요 본말이 전도된 것이라 비판함으로써, 道義를 행함으로써 養氣하는 것이 수양론적 기본원리임을 확인하고 있다.

(3) 克己復禮 : 率性·治心의 수양방법은, 한편으로 善을 嗜好하는 性을 따르는 것이요 다른 한편으로 사사로움에 빠지는 욕심을 절제하는 것이다. 다산은 이러한 수양방법을 구체적으로 적용시켜 『논어』(顔淵)에서 말한 '克己復禮'와 '四勿'을 해석하고 있다. 곧 "欲이란 人心이 하고자 하는 것이요, 勿이란 道心이 하지 못하게 하는 것이다. 人心은 하고자 하고 道心은 하지 못하게 하니, 둘이 서로 交戰한다. 하지 못하게 하는 것은 그것을 이기는 것이니, 곧 자신을 이기는 것이라 한다"[17]고 하여, 마음에서 욕심이 일어나는 현상과 이 욕심을 통제하려는 요구로서 인심·도심의 두가지 상반된 마음이 충돌하고 있는 사실을 주목하였다. 여기서 신체의 사사로운 요구를 추

---

16) 『與全』[2], 권5, 18, '孟子要義', "體餒非君子之攸憂也, 唯是集義積善之功, 有所不至, 則內疚外怍, 茶然自沮, 氣爲之餒, 是乃君子之所恥也. 孟子以集義爲生氣之本, 而朱子以養氣爲行義之助."

17) 『與全』[2], 권12, 2, '論語古今註', "欲也者, 人心欲之也. 勿也者, 道心勿之也. 彼欲此勿, 兩相交戰, 勿者克之, 則謂之克己."

구하는 '欲'으로서 人心과 이를 하지 못하게 하려고 하는 '勿'의 道心을 대비시켜, 마음을 인심과 도심이 대립하여 갈등하는 전장터로 규정하고 있다. 이처럼 인간은 자신의 마음 속에서 道心을 각성시켜 그릇된 것으로 빠져들기 쉬운 人心의 욕구를 억제하여 스스로 이겨내는 '克己'의 주체적 결단을 수행함으로써 자신의 도덕성을 확보할 수 있는 존재로 인식되고 있는 것이다.

항상 惡에 빠져들고자 하는 人欲을 '四勿'로써 극복하고 人心을 다스리는 공부가 바로 '克己復禮'이다. 다산은 『丹書』에서 말하는 敬과 怠가 인간의 마음속에서 싸우는 상황이나, 『淮南子』(精神訓)에서 曾子가 富貴의 즐거움과 先王의 도리라는 두 방향을 따라 慾과 道가 마음속에서 싸우는 心戰의 상황을 제시한다. 또한 맹자는 이러한 적대적 대립관계로서, 本心을 산의 나무에 비유하고 私欲을 도끼에 비유하여 本心과 私欲이 마음속에서 갈등하고 있음을 보여주었다. 이처럼 마음속에서 慾(욕심)과 道(道義)라는 두 가지 상반된 기준이 충돌하는 心戰의 현실이 강조되면서 治心의 수양방법이 확인될 수 있는 것이다. 결국 敬·道·本心이 怠·慾·私欲을 이겨야 하는 것이 心戰에서 지향하는 올바른 방향이다.

여기서 다산은 "자기가 자기를 이겨야 하는 것이 모든 聖人과 聖王들의 하나로 전해 온 密付의 妙旨요 要言이다. 이에 밝으면 성현이 될 수 있고, 이에 어두우면 禽獸가 된다"[18]고 하여, 욕심과 도의가 싸우는 마음 속의 현실에서 자신의 마음으로 자신의 마음을 이겨내는 '以己克己'가 治心의 핵심적 방법임을 역설하였다. 곧 '克己復禮'의 '克己'란 바로 자신의 마음(道心·大體)으로 자신의 마음(人心·小體)과 싸워서 이기는 '以己克己'의 治心방법으로서 聖賢을 이룰 수 있는 유교의 핵심적 가르침이라 확인하였으며, 또한 주자가 『중용장구』의 서문에서 人心·道心으로 이 治心의 방법을 제시한 사실에서 유교를 중흥시킨 시조의 역할을 한다고 인정하기도 하였던 것이다. 그만큼 다산은 주자의 성리설의 체계에 대해 근원적인 비판을 제기하고 있지만, 주자의 治心방법에 관한 수양론적 논리에 적극적으로 동의하는 측면이 있음을 주목할 필요가 있다.

(4) 敬以直內 : '敬'은 성리학의 수양론에서 핵심적 개념이다. 다산은 『주역』(坤卦)에서 말한 '敬以直內, 義以方外'의 敬·義개념을 주목하고 있다.

우선 그는 '敬'을 지향하는 바가 있음을 일컫는 명칭이라 하여, 지향(所向)이 없이는 敬이 성립할 수 없음을 강조한다. 곧 문자를 보거나 언어를

18) 같은 곳, "明明慾道二物, 心戰角勝, … 以己克己, 是千聖百王單傳密付之妙旨要言, 明乎此則可聖可賢, 昧乎此則乃獸乃禽."

들을 때에 그 글자의 획이나 말의 맥락에 '마음을 오로지 집중하는 것'(專心)을 敬이라 한다. 이러한 '敬'개념은 마음이 대상을 향하여 지향하면서 흩어지지 않고 집중된 상태를 유지하는 것이다. 따라서 그는 대상과의 관계를 맺지않은 마음의 순수한 자기집중의 추구는 유교의 治心방법이 아니라 본다. 곧 그는 "만약 보기를 그치고 듣기를 쉬며, 눈을 감고 정신을 모아, 마음을 텅비고 고요한 자리에 깃들게 하고서, 이를 敬으로써 속을 곧게 한다고 말한다면 어긋남이 심하다"[19]라고 하여, 敬으로써 속마음을 곧게 하는 '敬以直內'가 參禪에서처럼 마음이 스스로 관조하는 것이 아님을 명확히 밝히고 있다. 그는 불교의 治心방법을 '治心으로 事業을 삼는 것'이라 하고, 유교의 治心방법을 '事業으로 治心을 삼는 것'이라 제시하였다.[20] 그것은 현실세계 속에서 활동하고 있는 마음을 다스리는 유교의 治心방법과 현실세계를 떠나 마음 그 자체에 몰입하고 있는 불교의 治心방법이 상반된 입장임을 대비시켜주고 있는 사실로서, 다산의 유교의 수양론에 대한 핵심적 문제의식이 제시되고 있는 것이라 하겠다.

이처럼 마음은 대상세계와 관계 속에서 활동하는 존재인 만큼 마음을 다스린다는 수양의 과제도 마음에서 대상세계를 제거하고서는 성립할 수 없다. 다산은 敬과 義의 역할을 대비시켜 마음속과 바깥의 대상세계를 연결시키고 있는 일관적 관계로 제시한다. 곧 "敬의 덕은 안을 단속하여 밖에 시행되는 것이요, 義의 덕은 밖을 제어하여 안을 착하게 하는 것이니, (敬과 義가) 겉과 속을 이루어 서로 기다리며, 이쪽과 저쪽이 되어 서로 발현한다"고 하여, 敬이 마음속에서 바깥의 대상세계로 지향하는 治心의 방법이라면, 義는 바깥에서 대상과의 관계를 통해 안으로 마음의 善을 이끌어내는 治心의 방법으로 확인한다. 여기서 그는 敬이 마음속에서 밖으로 지향하는 것이지만, 반드시 바깥의 대상세계와 대응하지 않고는 성립할 수 없음을 강조하여, "敬의 德이란 반드시 일에 대응하고 사물과 접촉한 다음에 시행될 수 있는 것이다"[21]라고 역설한다. 敬이 治心의 방법으로서 대상세계와 분리된 마음 자체를 다스리는 것이 아니라 대상세계와 접촉하여 활동하는 마음을 다스리는 것임을 확인한다. 따라서 그는 『예기』(曲禮上)에서 구체적 행

---

19) 『與全』[2], 권1, 31, '大學公議', "敬者有所向之名, 無所向, 亦無所敬矣, 視文字而專心於字畫, 則敬也, 聽言語而專心於語脈, 則敬也, … 若收視息聽, 瞑目凝神, 棲心於空寂之地, 而命之曰, 敬以直內, 則所差遠矣."

20) 『與全』[2], 권1, 9, '大學公議', "佛氏治心之法, 以治心爲事業, 而吾家治心之法, 以事業爲治心."

21) 『與全』[2], 권2, 30, '心經密驗', "敬之爲德, 束於內而施諸外, 義之爲德, 制於外而善其內, 表裏相須, 彼此胥發, … 敬之爲德, 必應事接物, 而後乃得施行." 『與全』[2], 권1, 9, '大學公議', "接物而後敬之名生焉, 應事而後義之名立焉, 不接不應, 無以爲敬義也."

동방식을 규정한 예법체계인 '曲禮'를 논하면서, 그 첫머리에 '공경하지 않음이 없다'(毋不敬)고 언급하고 있는 사실이 바로 敬을 통해 밖으로 드러나는 마음을 다스리는 治心방법을 제시하고 있는 것임을 보여준다.

또한 그는 마음에 有心의 病과 無心의 病이라는 두 가지 병통이 있음을 지적하고, '有心'이란 人心이 주장하는 것이요, '無心'이란 道心이 주장할 수 없는 것이라 규정한다. 곧 道心이 주장하고 人心이 주장할 수 없게 되는 것은 마음이 다스려진 정상적인 상태이지만, 그 반대의 경우는 마음이 다스려지지 않아 병이 되는 것임을 보여준다. 여기서 이 마음의 병통을 치료하여 다스리는 방법으로서 '敬以直內'는 '公과 私의 분별로써 마음을 살피는 것'이라 밝힌다.[22] 公·私의 분별이란 바로 道·慾의 분별이요, 敬으로 治心하는 방법이란 바로 마음이 대상세계와 대응하는 모든 활동현상을 분별하는 판단기준을 확립하는 것이요, 公에 의해 私를 통제하는 것임을 보여주는 것이다.

다산은 자신의 敬개념이 구체적 사물과 접촉 속에서 활동하는 마음을 다스리는 것이라는 입장을 확립하면서, 송대 성리학에서 수양론의 핵심과제가 되고 있는 '敬'개념에 내포되고 있는 禪學的 경향의 문제점을 엄밀하게 검토하고 있다. 먼저 그는 程伊川이 "主一이 敬이요, 無適이 一이다"라고 언급한 구절을 주목한다. 곧 공자가 말씀한 '一以貫之'의 '一'이란 恕를 의미하고, 『중용』에서 언급한 '所以行之者一'의 '一'이란 '誠'을 의미하는 반면, 伊川이 말한 '主一'의 '一'은 무엇을 가리키는지 명확한 설명이 없었음을 지적한다.

주자가 伊川이 말한 '主一無適'을 설명하면서 '마음이 벗어나지 않게 하는 것'(莫走作)이라 해석하고 있는데 대해, 그는 주자의 설명에 따르면 "어느 일이나 구애됨이 없이 한가지 일을 굳게 지켜 끝까지 추구하여 다른 일이 이 일을 교란시키지 않게 한다는 것이다"라고 하여 한가지 일에 마음을 집중하는 것으로 긍정적 이해를 하고 있다. 그러나 그는 伊川의 主敬공부에 대해 "언제나 마음에 하나의 일도 없을 것을 요구하여, 한가지 일을 오로지 생각하는 것을 主一이라 하지 않으며, 또한 無適은 아무 데도 가는 곳이 없으니 만약 한가지 일이라도 오로지 생각한다면 어찌 가는 곳이 없다고 할 수 있겠는가"[23]라고 하여, 伊川의 主一·無適의 개념은 한가지 일도 없

---

22) 『與全』[2], 권1, 29, '大學公議', "心有二病, 一是有心之病, 一是無心之病, 有心者, 人心爲之主也, 無心者, 道心不能爲之主也, … 敬以直內, 察之以公私之分, 則無此病矣."

23) 『與全』[2], 권2, 31, '心經密驗', "伊川主一之一, 當時未有明說, 後來遂無的論, … 若如朱子說, 是不拘何事, 硬執一事, 推究到底, 不以他事, 交亂此事也, 然伊川主敬之工, 每要心中都無一事, 不應以專想一事爲主一, 且無適者謂都無所適, 若專想一事, 則豈可

는 것으로 모순을 범하고 있음을 지적한다.

여기서 그는 "萬法은 一에 돌아가니 一은 어느 곳에 돌아가는가"(萬法歸一, 一歸何處)라고 한 高峯和尙의 禪語에서 '一'은 心을 가리키며, "心으로써 心을 주장하되 전혀 發用하지 않는 것이 禪이 되는 까닭이다"라고 하여, 禪에서 '歸一'과 伊川의 '主一'에서 '一'이 같을 수 없는데도 불구하고 성리학자들이 양자를 명확히 구분하지 못하고 있는 점을 애석해 하였다.[24] 그만큼 유교와 불교의 治心수양법이 엄격히 다른 것이라는 인식에서 伊川의 '主一'의 敬공부가 禪學의 방법을 철저히 극복하지 못하고 있는 점을 비판하고 있는 것이다.

또한 上蔡 謝良佐가 敬을 '항상 깨어있는 방법'(常惺惺法)이라 해석한데 대해서도 "불교에서는 향하는 바가 없이 깨어 있으니 禪이 되지만, 伊川은 上帝를 마주하여 깨어있으니 敬이 된다"고 하여, 常惺惺法으로서 敬의 의미가 어떻게 불교와 다른 것인지를 강조한다. 이와 더불어 和靖 尹焞(윤순)이 敬을 '마음을 수렴하여 한가지 사물도 받아들이지 않는 것'(其心收斂, 不容一物)이라 언급한데 대하여, 한가지 사물도 받아들이지 않는다면 主一이라 할 수 없다하고, 한가지 사물도 없는 것은 坐禪에 가깝다고 비판한다.[25] 이처럼 성리학의 敬개념에 대한 대표적 해석으로서 '主一無適'(程伊川), '常惺惺法'(謝上蔡), '其心收斂'(尹和靖)에는 禪學에서 처럼 마음을 사물과 단절시켜 그 자체로 각성시키려고 하는 관점이 내포되어 있음을 엄격히 비판함으로써, 道心을 기준으로 정립하여 人心을 통제하며, 바깥의 대상세계에 상응하는 활동 속에서 마음을 다스리는 '敬'의 治心방법을 확인하고 있는 것이다.

2) 存心의 과제와 실현의 능동성

다산은 人性을 따라 곧은 마음(直心)을 실행한 것을 德이라 하여, 德이란 인간의 마음에 선천적으로 주어진 것이 아니라 실천을 통해 획득되는 결과임을 강조하고 있다. 이처럼 그가 실천을 통한 도덕성의 획득을 강조하는 것은 성리학의 내향적이고 靜的인 居敬수양론을 외향적이고 動的인 治心수양론으로 전환시키는 것이라 볼 수 있다.

曰無適."

24) 같은 곳, "高峯和尙禪語云萬法歸一, 一歸何處, 一者心也. 以心主心, 都不發用, 所以爲禪也. 主一之一, 必與此不同, 惜無明解."

25) 같은 곳, "上蔡云, 敬是常惺惺法, 佛氏無所嚮而惺惺, 所以爲禪. 伊川以對越而惺惺, 所以爲敬, … 和靖云, 敬者其心收斂, 不容一物之謂, 不容一物, 何謂主一, … 若都無一物, 恐近坐禪."

또한 '率性·治心'의 수양방법은 『맹자』(盡心上)에서 언급하는, 마음을 간직하고 성품을 배양하는 '存心·養性'의 과제와 상응하는 것으로 볼 수 있다. 다산은 存心·養性의 방법이 心·性의 내면적 성찰이 아니라 실천의 과정에서 수행되는 수양방법임을 확인하고 있다. 여기서 그는 治心의 방법이 욕심을 통제하는 것과 더불어 본심을 간직하는 '存心'의 과제에 주의를 기울이고 있는 것이다. 곧 '治心'이 人心을 굴복시켜 통제하는 것이라면 '存心'은 道心을 붙잡아 간직하는 것이니, 治心과 存心은 수양방법에서 과제가 서로 다른 것이지만, 서로 표리가 되는 연관성을 지닌 것이라 할 수 있다.

(1) 動存·動養: 먼저 그는 '存心'의 수양방법에서도 옛 경전의 인식과 당시 성리학적 학풍 사이에 차이가 있음을 지적하였다. 곧 "옛날의 存心이란 (마음이) 없어지려는 것을 보존하는 것이요, 지금의 存心이란 마음에 공부가 있어서 잊지 않는 것이다"[26]라고 언급하여, 흩어지고 달아나려는 구체적인 나의 마음을 붙잡아 간직하는 것이 경전의 옛 存心방법이었다면, 후세에서 存心한다는 것은 마음의 본체를 각성하여 잊지 않는 것이라 대비시키고 있는 것이다. 그만큼 보존한다는 것은 지키기 위해 노력하는 행동적인 것이라면, 잊지 않는다는 것은 마음속에서 성찰하는 靜的인 것이라 할 수 있다.

그는 存心·操存의 두 가지 양상을 좀더 구체적으로 해명하여, 경전에서 存心의 방법은 道心을 간직하는 것이라 하고, "道心을 간직하고자 하면 事親·事長·事君·交友·牧民·敎人을 하는데서 忠信에 힘써서 털끝만큼도 거짓이나 불성실의 어긋남이 없도록 해야한다"라고 언급한다. 여기서 存心은 바로 道心이 없어지려는 것을 보존하는 것이요, 구체적인 활동 속에서 진실함을 잃지 않음으로써 道心을 보존할 수 있다고 본다. 이에 비해 그는 후세의 성리학자들이 말하는 靜存·默存에 대해, "생각함이 없고, 말이나 웃음도 없으며, 눈을 감고 마음을 모아 오로지 마음이 발동하기 이전의 氣象을 관조하여, 마음의 本體가 환하고 투철하여 한 점 티끌도 얼룩지지 않아서 활발하게 살아 움직이기를 구하는 것이다"[27]라고 하여, 후세의 存心방법이 마음의 본체를 붙잡아두려는 것이요, 이 마음의 본체는 현실 속에서 마음의 활동을 버리고 未發時의 순수한 마음의 본체를 지키려는 것으로 대

---

26) 『與全』[2], 권6, 3, '孟子要義', "存心有古今之異, 古之所謂存心者, 將亡而保之也, 今之所謂存心者, 心有工而不忘也"

27) 『與全』[2], 권6, 3-4, '孟子要義', "欲存此物, 則凡事親事長事君交友牧民敎人之際, 勉行其忠信, 無一毫欺詐不誠之差, … 後世所云靜存默存者, 無思無慮, 不言不笑, 瞑目凝心, 專觀未發前氣象, 使本體虛明洞澈, 一塵不染, 以求活潑潑地"

조시키고 있다.

같은 맥락에서 마음을 붙잡아 간직하는 '操存'의 방법에 대해서도, "맹자의 操存하는 방법은 없어지려는 것을 보존하는 것이요, 후세에서 操存하는 방법은 떠나려는 것을 머물러 있게 하는 것이다. 그 (시작에서) 차이는 비록 털끝같지만 그 도달함은 (어긋남이) 몇 길이나 될 것이다"[28]라고 하여, 操存(存心)을 맹자의 본래 방법으로서 능동적인 '保存'과 성리학 전통의 內省的인 '住存'의 두가지 양상으로 대비시키고 있다.

맹자의 '保存'은 "언제나 일을 행할 적에 사욕을 버리고 천명을 따르며 악을 버리고 선을 좇아서 이 미미하여 장차 없어지려고 하는 한 점 道心을 보존하는 것이다"라 하고, 후세의 '住存'은 "언제나 靜坐할 때에 시선을 거두고 敬을 주장하여, 정신을 모으고 생각을 쉬게 하여, 이 조급하고 안정되지 않은 人心을 간직하는 것이다"[29]라고 한다. 그만큼 맹자의 道心을 보존하는 存心방법은 일을 행하는 활동 속에서 存心하는 것이요, 後世에서 人心을 고요히 머물게 하는 存心의 방법은 마음의 활동과 사유를 끊고 靜的인 가운데서 存心하는 것으로 그 차이가 뚜렷함을 대조적으로 드러내고 있는 것이다.

아울러 그는 養性방법의 차이를 확인하고 있다. 곧 孟子의 養性은 "오늘 한가지 착한 일을 하고 내일 한가지 착한 일을 하여, 義를 모으고 善을 쌓아가서 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는 性을 기름으로써, 浩然之氣가 충만하여 주리지 않게 하는 것이다"라 하고, 後世의 養性은 "눈을 감고 塑像처럼 앉아서, 오로지 마음이 발동하기 이전의 氣象을 관조하여 활발하게 살아움직이는 자리를 찾는 것이니, 이것을 涵養이라 한다"[30]라고 언급하였다. 여기서도 그는 맹자가 구체적 행위를 통해 善과 義를 실천해감으로써 浩然之氣를 충만하게 하는 활동적 성격의 養性방법을 추구하는 반면, 후세 성리학자들은 감각을 배제하고 행위를 거부한 靜的 상태에서 성품의 涵養을 추구하고 있음을 대비시키고 있다. 그만큼 養性에서도 動的인 태도와 靜的인 태도의 양극적 차이를 명확히 드러내고 있는 것이다. 여기서 그는 성리학에서 涵養하는 방법이 지닌 긍정적 의미를 인정하고 있지만 맹자의 본

---

28) 『與全』[2], 권6, 37, '孟子要義', "孟子操存之法, 保存其將亡, 後世操存之法, 住存其將去, 其差雖若毫釐, 其達乃至尋丈."

29) 같은 곳, "孟子所謂存心者, 每於行事之時, 去私而循命, 棄惡而從善, 以存此幾希將亡之一點道心, 此所謂保存也. 後世所謂存心者, 每於靜坐之時, 收視而主敬, 凝神而息慮, 以存此躁擾不定之人心, 此所謂住存也."

30) 같은 곳, "孟子之所謂養性者, 今日行一善事, 明日行一善事, 集義積善, 以養其樂善恥惡之性, 使浩然之氣, 充然不餒也. 後世之所謂養性者, 瞑目塑形, 專觀未發前氣象, 以求活潑潑地, 此所謂涵養也."

래 의도와 다른 것임을 분명하게 확인하고 있다.

다산은 存心·養性의 수양방법에 대해 옛 사람의 存·養은 활동하는 가운데 마음을 간직하고 활동하는 가운데 성품을 배양하는 '動存動養'의 역동적 방법이라면, 후세 성리학의 存·養은 고요한 가운데 마음을 간직하고 고요한 가운데 성품을 배양하는 '靜存靜養'의 主靜的 방법으로 대비되고 있음을 지적한다. 그는 이러한 두 가지 수양방법의 양상에서 양쪽에 모두 긍정적 의미가 있음을 인정하면서, 동시에 경전의 정신은 動存動養에 있는 것이지 靜存靜養의 主靜說이 아님을 명확히 밝히고 있다.[31] 바로 이점에서 다산은 성리설의 이기론적 형이상학을 적극적으로 비판하면서도 심성 수양론에서 성리학의 主靜的 수양법이 지닌 긍정적 의미를 인정하고 있다는 사실을 주목할 필요가 있다. 이처럼 그는 主靜的인 수양법이 후세에 이루어진 것임을 밝히며, 禪家의 벽을 향해 앉아 모든 감각과 사려를 배제하고 마음 자체를 관조하는 '面壁觀心'의 내향적 관조를 거부하면서, 마음의 외향적 발현을 행동으로 실천하기를 추구하고 있지만, 동시에 마음이 지닌 內省的 관조의 역할과 그 主靜的 수양방법이 현실적으로 발휘하는 효과를 적극적으로 수용하고 있는 입장을 보여주고 있는 것이다.

(2) 誠意·正心: 動存動養의 행동적 실천 속에 存心養性하는 수양방법은 『대학』의 '誠意·正心'의 과제에서도 확인될 수 있다.

다산은 "誠意·正心은 비록 배우는 사람의 지극한 공부이지만 언제나 일에 나아가 (意를) 誠하게 하고, 일에 나아가 (心을) 正하게 하는 것이다"[32] 라고 하여, 誠意·正心이 行事하는 구체적 일에서 이루어지는 능동적 수양방법이지 面壁觀心하여 虛靈한 心體를 검속하는 主靜的인 것이 아님을 밝혔다.

그는 誠意·正心의 실현방법에서도 당시 성리학자들의 主靜的 태도를 비판하고 옛 사람들이 사물과 일에 접하면서 行事 속에서 보여준 능동적인 태도를 대비시켜 그 차이를 밝히고 있다. 곧 "오늘날 사람들은 治心을 誠意로 여기면서, 虛靈不昧한 본체를 곧바로 붙잡아 뱃속에 넣어두고, 그 진실하고 망령됨이 없는 이치를 돌이켜 관조하려 한다. …오늘날 사람들은 治心을 正心으로 여기면서, 날뛰는 마음을 억누르고 마음의 出入함을 살펴서 붙잡거나 놓치거나 간직하거나 잃어버리는 이치를 시험하기도 한다.…옛 사람

31) 『與全』[2], 권6, 37, '孟子要義', "後儒以古之存養爲動存動養, 以今之存養爲靜存靜養, 余謂二者皆善, 但古無主靜之說."

32) 『與全』[2], 권1, 9, '大學公議', "誠意正心, 雖是學者之極工, 每因事而誠之, 因事而正之."

들이 正心함은 사물을 접하는 데에 있는 것이요, 靜을 위주로 묵묵한 가운데 있는 것이 아니다"[33]라고 밝혔다. 이처럼 다산은 誠意·正心의 治心방법도 철저히 사물에 접하여 行事하는 가운데서 실현되는 능동적인 것임을 확인함으로써, 그 자신의 수양방법론이 지닌 외향적이고 능동적이며 현실적인 성격을 확인해주고 있는 것이다.

4. 天命의 인식과 事天

1) 道心과 天命의 인식

率性·治心을 기본구조로 하는 다산의 수양론적 특성은 도덕성이 선천적으로 내재되어 있다고 보는 성리학적 심성론을 벗어나 인간의 주체적인 의지와 행위를 수양론의 중심축으로 확립하는데서 찾아볼 수 있다. 그러나 그는 수양을 통한 인간의 도덕성을 실현하는 과제가 인간의 의지와 행위로만 이루어진다고 보는 입장은 아니다. 그는 인간의 '性'은 도덕적 지향성 내지 가능성으로서 그 원천이 天에 있다는 경전의 언급을 철저히 재확인하고 있으며, 인간이 性을 따라 도덕성을 실현할 수 있는 心의 주체로서 道心도 天命에 상응하고 있음을 명확히 인식하고 있다. 그만큼 다산의 수양론에서는 인간의 주체적 능동성과 더불어 天(上帝) 존재의 근원성이 두 축을 이루고 있는 것이라 하겠다.

天(상제)존재에 대한 다산의 인식은 그의 세계관과 인간관을 재구축할 수 있는 기반이 되고 있는 것으로, 天을 理로 규정하는 성리설의 형이상학적 인식을 벗어나 天의 초월적 성격과 더불어 神明으로서 인격신적 성격을 확인함으로써, 경전의 天觀을 재확인하고 있다.[34] 그는 天-上帝의 명칭을

---

33) 『與全』[2], 권1, 9, '大學公議', "今人以治心爲誠意, 直欲把虛靈不昧之體, 捉住在腔子內, 以反觀其眞實無妄之理, … 今人以治心爲正心, 制伏猿馬, 察其出入以驗其操捨存亡之理, … 但古人所謂正心, 在於應事接物, 不在乎主靜凝默."

34) 다산은 20대 중반 이후 청년기에 몇년동안 천주교신앙에 깊이 빠져들었던 일이 있으며, 이를 통해 그의 天觀에도 천주교 교리의 영향이 받아들여졌던 것으로 보인다. 그가 읽었던 천주교 교리서는 유교사상에 적응시킨 예수회의 補儒論的 교리서였으며, 다산은 이러한 천주교교리의 세계관을 섭취하여 유교경전의 해석에 활용하였다. 이러한 다산의 천주교교리 수용은 경전 해석의 범위에 한정된 것이며, 따라서 천주교교리와 여러 면에서 차이를 드러내고 있는 것이 사실이다. 실제로 다산의 天觀에는 천주교교리의 成肉身개념을 받아들이지 않을 뿐만 아니라, 天의 인격신적 성격도 유교경전의 증거를 벗어나는 신비적 신앙요소를 보이지 않는다.

다시 검토하면서, 天-上帝의 기본역할로서 主宰와 造化를 제시하였다. 먼저 그는 "天이 主宰함을 上帝라 한다. 이를 '天'이라 하는 것은 國君을 '國'이라 일컫는 것과 같으니, 감히 가리켜 말하지 않는 뜻이다"[35]라고 하여, '上帝'를 주재자로 확인하고, '天'은 간접적으로 上帝를 가리키는 호칭이라 확인한다.

여기서 그는 푸르고 형체가 있는 '天'은 우리에게 지붕에 불과한 것으로 흙·땅·물·불과 같은 등급에 불과한 것이라 하여 우리 인간에게 性·道의 근본이 될 수 없는 것이라 밝힌다. 또한 「太極圖」에서 '太極'을 가리키는 위쪽의 동그라미에 대해서도 六經에 보이지 않는 것이요, 영명함도 없고 지각도 없는 것으로 텅 비어 불가사의한 것이라 하고, 천하에 영명함이 없는 것이 주재가 될 수 없음을 강조하여, 太極이 上帝가 아님을 확인하였다.[36] 이처럼 그는 上帝의 기본속성으로 주재성을 중시하며 주재할 수 있는 조건으로서 靈(靈明)이 있어야 함을 강조하였다. 여기서 '靈'이란 靈明한 지각능력을 가리키는 것이요, 그만큼 上帝의 인격적 성격을 중시하고 있는 것이다. 따라서 그는 '天'이란 흙이나 물과 같은 사물의 하나에 불과한 것이라 보면서, 다만 上帝를 가리키는 호칭으로 쓰이고 있음을 인정하고 있다.

上帝의 여러 가지 호칭가운데 '昊天'을 正號라 하고,[37] "皇天上帝는 지극한 하나로서 둘이 없으며, 지극히 높아서 짝이 없다"[38]고 하여, 上帝의 존재를 唯一하고 至尊한 것으로 제시한다. 또한 그는 "만물이 上天의 造化

---

35) 『與全』[2], 권6, 38, '孟子要義', "天之主宰爲上帝, 其謂之天者, 猶國君之稱國, 不敢斥言之意也."

36) 36) 같은 곳, "彼蒼蒼有形之天, 在吾人不過爲屋宇牖櫺, 其品及不過與土地水火平爲一等, 豈吾人性道之本乎, 太極圖上一圓圈, 不見六經, 是有靈之物乎, 抑無知之物乎, 將空空蕩蕩, 不可思議乎, 凡天下靈之物, 不能爲主宰."

다산이 여기서 天-上帝의 靈明함과 主宰性을 입증하기 위해 『詩經』에서 "明明在上, 赫赫在上"(「大雅」, 大明), "蕩蕩上帝, 下民之辟"(「大雅」, 蕩), "昊天上帝, 則不我遺"(「大雅」, 雲漢), "天之牖民, 如壎如篪"(「大雅」, 板), "昊天曰明, 及爾出王, 昊天曰旦, 及爾游衍"(「大雅」, 板), "畏天之威, 于時保之"(「周頌」, 淸廟), "敬天之怒, 無敢戲豫"(「大雅」, 板)의 7구절들을 한꺼번에 인용하여 열거함으로써 경전의 上帝개념을 재확인하고 있다.

37) 『與全』[2], 권22, 7, '尙書古訓', "昊天乃上帝之正號."

다산은 여기서 「古尙書說」(『五經異義』)을 인용하여 上帝를 일컫는 여러가지 호칭으로서, '皇天'은 높여서 임금으로 삼음(尊而君之)을 일컫는 것이고, '昊天'은 元氣가 廣大함(元氣廣大)을 일컫는 것이고, '旻天'은 仁으로 덮어주고 백성을 가엾게 여김(仁覆閔下)을 일컫는 것이고, '上天'은 위로부터 내려와 감시함(自上降監)을 일컫는 것이고, '蒼天'은 멀리서 보니 푸르른 것(據遠視之蒼蒼然)을 일컫는 것이라 들고 있다.(『與全』[2], 권22, 6, '尙書古訓')

38) 『與全』[2], 권27, 26, '尙書古訓', "皇天上帝, 至一而無二, 至尊而無匹."

가운데 있는 것은 마치 물고기가 물 속에서 헤엄치고 숨쉬어 물을 떠날 수 없는 것과 같다"하고, "上天의 일이란 광대하고 神妙하여 할 수 없는 것이 없다.…造化의 신묘함을 생각하고 造化의 자취를 살펴보면 사람에게 오히려 유감됨이 있다"[39]고 하여, 上帝가 지닌 主宰의 역할과 더불어 造化의 작용을 강조한다.

天-上帝의 존재는 형상이 없는 초월적 존재로서 인간이 감각으로 지각할 수 있는 존재가 아니다. 다산은 "보이지 않는다는 것은 무엇인가? 하늘의 실체이다. 들리지 않는다는 것은 무엇인가? 하늘의 소리이다"[40]라고 하여, 『중용』에서 말하는 '보이지 않고 들리지 않음'(不睹不聞)을 하늘의 존재로 확인한다. 天-上帝는 초월적 존재이지만 인간과 소통할 수 있는 통로를 지니고 있다. 다산은 天-上帝와 인간 사이에 놓인 소통의 방법으로서 ① 인간에게 天命을 부여하고 있다는 사실과 ② 神明(鬼神)으로서 인간을 대면하고 있다는 사실을 주목한다.

먼저 인간존재는 天-上帝로부터 天命을 부여받고 있음을 인식한다. 다산은 天-上帝가 인간에게 부여하는 天命을 '태어나는 처음에 부여되는 명령'으로서 성품(天性)과 '살아있는 동안에 시시각각으로 계속하여 부여하는 명령'으로서 말씀(儆告)이라는 두 가지 양상으로 구분하고 있다.[41] 앞의 천명이 性으로 부여되는 일반적 명령이라면, 뒤의 천명은 순간순간 道心에 부여되는 하늘이 경고하는 말씀이라 할 수 있다. 곧 "하늘은 친절하게 타일러서 인간에게 명령할 수 없지만, 못하는 것이 아니다. 하늘의 목소리(喉舌)가 인간의 道心에 맡겨져 있어서, 道心이 경고하는 것은 皇天이 명령하여 경계하는 것이다. 남은 듣지 못하지만 나만은 홀로 분명히 들으니 더없이 자세하고 엄중하여 가르치듯 깨우쳐주듯 하니 어찌 친절하게 타이를 뿐이겠는가"[42]라고 하여, 道心에 부여되는 명령이 하늘의 목소리로서 개별적으로 주어지는 경고임을 강조한다.

다산은 天命이 道心에 내려지게 되는 근거는 天-上帝가 형체가 없는 神이기 때문이라 밝힌다. 곧 "천명이 생명을 부여하는 처음에 性을 내려주기

---

39) 『與全』[2], 권3, 16, '中庸自箴', "萬物在上天造化之中, 如魚在水中遊泳呼吸, 不能離水."
『與全』[2], 권3, 13, '中庸自箴', "上天之載, 廣大神妙, 無所不能, … 想造化之妙而觀造化之跡, 則人猶有所憾矣."

40) 『與全』[2], 권3, 4, '中庸自箴', "所不睹者何也, 天之體也, 所不聞者何也, 天之聲也."

41) 『與全』[2], 권3, 3, '中庸自箴', "天於賦生之初有此命, 又於生居之日, 時時刻刻續有此命."

42) 같은 곳, "天不能諄諄然命之, 非不能也, 天之喉舌, 寄在道心, 道心所儆告, 皇天之所命戒也, 人所不聞而已, 獨諦聽莫詳莫嚴, 如詔如誨, 奚但諄諄已乎."

만 한 것이 아니라, 원래 형체가 없고 오묘하게 작용하는 神이니 같은 類로서 서로 받아들이고 더불어서 서로 감응을 하는 것이다. 그러므로 하늘이 경고함은 형체가 있는 눈과 귀로 말미암는 것이 아니라 언제나 형체가 없고 오묘하게 작용하는 道心을 따라서 이끌어주고 가르쳐준다. 이것이 이른바 하늘이 그 마음을 이끌어준다는 것이다"[43]고 해명하여, 天-上帝의 神과 인간의 道心이 무형한 실체로서 오묘한 작용을 하는 神明으로 서로 소통하고 감응할 수 있다는 존재근거를 전제로 확인하고 있다.

여기서 그는 天-上帝가 순간순간 말씀으로 인간을 타이르고 있으며, 이러한 하늘의 말씀은 인간이 귀를 통해 듣는 것이 아니라 道心을 통해 들음으로써, 天-上帝와 인간의 인격적 만남이 이루어지고 있음을 확인해준다. 일이나 행위가 착한 것이 아니면 道心이 부끄럽게 여기거나 후회하게 되는 것은 바로 天命이 인간에게 친절하게 타일러 주는 것이라 본다. 따라서 그는 "上帝를 마주 대함은 단지 마음속에 있는 것이다. 천명을 圖籙에서 찾는 것은 異端의 허황한 술법이요, 천명을 本心에서 찾는 것은 성인이 하늘을 밝게 섬기는 학문이다"[44]라고 밝혀, 天命은 마음에서 찾아야 하고 들어야 하는 것임을 역설한다.

다음으로 인간존재는 天-上帝를 神明·鬼神으로 마주하고 있음을 인식한다. 다산은 天-上帝가 靈明한 지각능력을 지님으로써 인간을 마음속까지 살피고 감시할 수 있는 존재임을 확인한다. "하늘은 靈明하여 인간의 마음속에 곧바로 통하니 숨겨도 살피지 못함이 없고 희미하여도 밝히지 못하는 것이 없으니, 이 방을 내려와 비추고 날마다 여기서 감시한다"[45]고 하여, 天-上帝는 '靈明'함으로 모든 것을 알고 속속들이 감시하는 역할을 하는 존재임을 강조하고 있다. 이러한 天-上帝의 靈明한 지각능력은 '神明'으로서, 인간의 德行이 神明과 소통되는 것을 '明德'이라 하며, 神에게 제사를 드릴 때 올리는 물은 '明水'라 하고, 하늘과 소통하는 방을 '明堂'이라 하는 사실들을 열거하고 있다.[46] 이처럼 神明과 소통하는 인간의 德이나 사물에 '明'이라는 말이 붙는 사실을 통해, 天-上帝가 神明으로서 모든 것을 살피고 아

---

43) 『與全』[2], 권3, 5, '中庸自箴', "天命, 不但於賦生之初, 畀以此性, 原來無形之體, 妙用之神, 以類相入, 與之相感也. 故天之儆告, 亦不由有形之耳目, 而每從無形妙用之道心, 誘之誨之, 此所謂天誘其衷也."

44) 『與全』[2], 권3, 3-4, '中庸自箴', "對越上帝之只在方寸, 正亦以是, 求天命於圖籙者, 異端荒誕之術也. 求天命於本心者, 聖人昭事之學也."

45) 『與全』[2], 권3, 5, '中庸自箴', "天之靈明, 直通人心, 無隱不察, 無微不燭, 照臨此室, 日監在玆."

46) 『與全』[2], 권1, 10, '大學公議', "凡德行之通乎神明者, 謂之明德, 如祭神之水, 謂之明水, 格天之室, 謂之明堂."

는 능력이 있음을 밝힌다.

다산은 『중용』(16장)에서 鬼神이 천하의 사람들로 하여금 받들게 하는 제사는 上帝에게 드리는 郊제사라 하는데, "上帝의 실체는 형상이나 기질이 없어 鬼神과 德이 같으므로 '귀신'이라 하고, 上帝가 감응하여 이르고 내려와 비추는 것을 말하여 '귀신'이라 한다"[47]고 하여, 上帝의 형상과 기질이 없는 초월성과 감응하여 감시하는 능력을 '귀신'이라 일컬을 수 있다고 함으로써, 上帝를 귀신과 일치시키기도 한다.

2) 戒愼·恐懼와 事天

天-上帝가 초월적 神明(鬼神)으로서 인간의 마음속까지 꿰뚫어 알고 있으며 속속들이 감시하는 존재로 확인되면, 天-上帝를 마주 대하는 인간의 감정은 가장 먼저 두려움으로 나타나지 않을 수 없다. 『대학』과 『중용』의 양쪽에서 언급되고 있는 '愼獨'의 獨을 주자가 "남들은 모르지만 자기가 홀로 아는 자리"라 해석하고 있는 것과는 달리, 다산은 "군자가 어두운 곳에서도 벌벌 떨며 감히 악을 행하지 못하는 것은 '上帝가 너에게 임하였다'는 것을 알기 때문이다"[48]라고 하여, 그 홀로 있는 자리가 바로 상제가 내려와 감시하는 자리로 두려워하지 않을 수 없는 자리임을 지적한다.

다산은 上帝 앞에서 홀로 있는 '愼獨'은 털끝만큼의 거짓도 있을 수 없다고 보았다. 따라서 그는 誠과 敬을 하늘을 섬기는 근본자세로 제시한다.[49] 그는 愼獨이 거짓 없는 진실함으로서 誠임을 강조하여, "愼獨이 至誠이 되고 至誠이 愼獨이 됨은 의심할 수 없다"고 언급함으로써 愼獨과 至誠을 일치시키고 있다. 또한 그는 "未發의 中과 已發의 和는 오직 愼獨하는 사람이 합당하니, 愼獨할 수 없는 사람은 아직 마음이 발동하지 않은 때에는 心術이 먼저 어긋나게 되고, 이미 마음이 발동한 다음에는 行事가 또한 치우치게 될 것이니, 어찌 中·和 두 글자를 이런 사람에게 허락할 수 있겠는가"[50]라고 하여, 愼獨을 中·和를 이룰 수 있는 조건으로 제시하였다. 이처럼 愼獨의 至誠함으로 存心·養性의 수양을 하여 성취할 수 있는 지극한

---

47) 『與全』[2], 권3, 16, '中庸自箴', "上帝之體, 無形無質, 與鬼神同德. 故曰鬼神也, 以其感格臨照而言之, 故謂之鬼神."

48) 『與全』[2], 권3, 5, '中庸自箴', "君子處暗室之中, 戰戰栗栗, 不敢爲惡, 知其有上帝臨女也."

49) 『與全』[2], 권19, 15, '詩經講義', "誠敬之本, 在於事天."

50) 『與全』[2], 권3, 6, '中庸自箴', "愼獨之爲至誠, 至誠之爲愼獨, 旣然無疑, 則未發之中, 已發之和, 惟愼獨者當之, 不能愼獨者, 方其未發之時, 心術先已邪辟, 及其旣發之後, 行事又復偏陂, 安得以中和二字, 許之於此人乎."

목표가 바로 中·和임을 확인하고 있는 것이다.

그는 愼獨으로 中·和를 이룰 수 있다는 수양공부의 조건을 설명하여, 未發의 때에 천하의 지극한 中을 이루는 것으로, "조심하고 공경하여 上帝를 밝게 섬겨서, 항상 神明이 방안을 비추어주고 내려와 있듯이 삼가고 두려워하며 허물이 있을까 두려워하고, 과격한 행동이나 치우친 감정이 일어날까 두려워하고 싹틀까 두려워하여, 그 마음을 지극히 공평하게 지키고 그 마음을 지극히 바르게 두어서, 바깥의 사물이 이르기를 기다린다"라고 한다. 그것은 未發時의 愼獨공부는 上帝를 섬기고 神明을 두려워함으로써 마음을 공평하고 바르게 지켜가는 것임을 제시하는 것이다. 또한 已發의 때에 천하의 지극한 和를 이루는 것으로, "기뻐할 만한 것을 보면 기뻐하고 노여워할 만한 것을 보면 노여워하고, 슬픈 일을 당하면 슬퍼하고 즐거운 일을 당하면 즐거워하기를 愼獨의 침잠한 공부로 말미암는다. 그러므로 일을 만나서 감정이 발동하면 절도에 맞지 않음이 없다"[51]고 언급한다. 이처럼 愼獨의 공부를 통해 감정의 발현을 절도에 맞게 해나가기를 요구하는 것이다. 여기서 다산은 上帝 앞에서 홀로 서 있는 인간존재의 상황을 각성함으로써 愼獨을 실행하는 것은 그 마음이 至誠에 일치할 수 있게 하며, 나아가 中和를 획득할 수 있게 하는 것이라 하여, 수양의 근본적 조건으로서 愼獨을 강조하고 있다.

인간의 마음속까지 비쳐보고 감시하는 上帝의 앞에 섰을 때 인간은 정감적으로 마음에서 두려움을 느끼지 않을 수 없으며 동시에 두려운 마음으로 上帝로부터 명령과 경고를 듣게 되는 것이다. 다산은 인간이 道心에서 天命을 들어야 하며, 경계하고 삼가며 두려워하는 戒愼·恐懼의 자세로 天命을 듣고 따라야 하는 것임을 강조한다. 곧 "道心과 天命은 두 가지로 나누어 볼 수 없다. 하늘이 나에게 경고함은 우레나 바람으로 하는 것이 아니라 마음에서 간절하게 말해주는 것이다.…꼭 주의를 기울여 들으면 희미함이 없을 것이니, 모름지기 이 말이 바로 빛나는 천명임을 알아서 따르고 순응하면 善이 되고 상서로움이 되며, 태만이 하여 어기면 惡이 되고 재앙이 될 것이다. 군자가 경계하고 삼가 두려워함은 오로지 여기에 있다"[52]고 하여, 마음(道心) 속에서 분명하게 들리는 천명을 들어야 할 것과, 이렇게 天

---

51) 같은 곳, "當此之時, 小心翼翼, 昭事上帝, 常若神明, 照臨屋漏, 戒愼恐懼, 惟恐有過矯激之行, 偏倚之情, 惟恐有犯, 惟恐有萌, 持其心至平, 處其心至正, 以待外物之至. 斯豈非天下之至中乎, 當此之時, 見可喜則喜, 見可怒則怒, 當哀則哀, 當樂則樂, 由其愼獨之潛功, 故遇事而發, 無不中節, 斯豈非天下之至和乎."

52) 『與全』[2], 권3, 5, '中庸自箴', "道心與天命, 不可分作兩段看, 天之儆告我者, 不以雷不以風, 密密從自己心上, … 丁寧諦聽, 無所熹微, 須知此言, 乃是赫赫之天命, 循而順之, 則爲善爲祥, 慢而違之, 則爲惡爲殃, 君子之戒愼恐懼, 實在此也."

命을 듣는 자세는 天-上帝를 마주하여 戒愼·恐懼하는 두려움의 각성임을 확인한다. 또한 天-上帝가 인간의 道心에 명령하고 경계하여 이끌어주는데, 이를 따를 것인지 거스를 것인지를 결단하는 인간의 자세는 戒愼·恐懼의 두려움을 지니는지 잃는지에 달려있다고 할 수 있다. 곧 "그 이끌어줌에 순응하여 따르면 천명을 받드는 것이요, 그 이끌어줌에 태만하여 어기면 천명을 거스르는 것이다. 어찌 경계하고 삼가지 않을 것이며, 어찌 두려워하지 않을 것인가"[53]라고 하여, 戒愼·恐懼의 두려움이 天命을 듣고 따르는 事天의 길임을 강조하고 있다.

다산은 하늘에 대한 인간의 기본자세로 두려움을 강조하고 또 두려움을 수양의 필수조건으로 요구하고 있다. 그러나 비록 미약하지만 하늘이 인간을 사랑한다는 하늘의 은총 곧 '天寵'에 대한 인식도 나타난다. 곧 하늘은 성인이나 범인이나 모든 인간에게 같은 성품을 부여함으로써 누구나 성인이 될 수 있게 해 주었다는 것이 天寵의 사실로 제시되고 있다. 다산은 "천성에 편안하지 않으면 인간은 모두 天寵을 잃게 된다"[54]고 하여, 하늘이 부여해준 성품을 따르고 이에 안심함으로써 하늘의 은총을 누릴 수 있음을 밝힌다. 天命을 두려워하면서 또한 天命에 안심하는 자세가 事天을 위한 자세인 것이다.

5. 수양론의 인격적 이상과 사회적 구현

1) 인격적 이상의 실현으로서 聖人

다산은 수양을 통한 목표가 인간의 도덕성을 성취하는 것이요, 그 이상이 聖人을 실현하는데 있다는 유교전통의 인식을 그대로 받아들이고 있다. 여기서 그는 성리학이 수양론적 목표를 聖人의 실현에 두고 있지만 聖人을 이룰 수 없다는 그 근원적 문제점을 지적하였다. 곧 그는 ① 天을 理라 규정하는 '天'개념의 인식과, ② 仁을 만물을 생성하는 마음이라 규정하는 '德' 개념의 인식과, ③ 中庸의 庸을 平常이라 해석하는 '중용'개념의 인식이라는 3가지 조목을 들어 성리학에서는 聖人을 이룰 수 없다고 비판하였다. 여기서 그는 "愼獨으로 하늘을 섬기고, 힘써 恕를 행하여 仁을 구하며, 恒久하

53) 같은 곳, "順其誘而從之, 奉天命者也. 慢其誘而違之, 逆天命者也. 曷不戒愼, 曷不恐懼."

54) 『與全』[2], 권25, 18, '尙書古訓', "不虞天性者, 人皆失天之寵. 不能安其天賦本善之良性也.">

여 쉼이 없게 할 수 있다면 이것이 성인이다"[55]라고 하여, 聖人이 되기 위한 자신의 수양방법을 제시하였다. 그것은 먼저 하늘이 내려와 감시하는 앞에 홀로 있는 인간존재의 두려워하고 삼가는 진실한 자세로서 '愼獨'의 경건한 태도를 강조하고, 愼獨을 통해 하늘을 섬기는 것을 수양의 기본과제로 제시하는 경건한 신앙적 天觀을 요구하는 것이다. 또한 '仁'의 德이란 인간관계 속에서 실현될 수 있는 것이라는 인식에 따라, 인간과 인간 사이에서 마음으로 일치를 이루는 '恕'(推恕)를 힘써 실천함으로써 仁의 德을 실현해 갈 수 있다는 실천적 도덕의식을 역설하고 있는 것이다. 나아가 中庸의 '庸'으로서 중단 없이 항구하게 실천해가는 수양적 실천의 지속성을 강조하는 것이라 하겠다.

다산은 聖人의 인격을 이루기 위해서는 안으로 道心을 온전히 간직할 것과 위로 하늘(天道·天德)과 일치할 것을 요구한다. 바로 聖人이 天德과 일치하는 조건이 誠이며, 至誠으로 天德과 일치하는 聖人이 성취하는 수양의 공효가 안으로 中和를 이루고 밖으로 세상의 敎化를 이루는 것이라 할 수 있다.

먼저 그는 道心의 조건이 인격의 성취와 깊이 연관되어 있음을 주목하여, "道心이 그래도 간직되고 있는 것은 사람이고, 도심이 간직되는 바가 없는 것은 금수이며, 도심을 온전하게 간직하여 없어지지 않게 하는 것은 성인이다"[56]라고 밝히고 있다. 그것은 성인으로 성취된 조건으로서 道心이 온전하게 지켜지고 정상적으로 활동하는 상태임을 요구하고 있는 것이다.

나아가 그는 『중용』(20장)에서 "誠者, 天之道也"라는 구절에서 '誠'을 聖人의 별명이라 한다. 따라서 "誠者, 天之道也"라는 구절은 "誠이란 하늘의 道이다"라고 '誠'개념을 天道로 해석할 것이 아니라, "聖人은 하늘의 道이다"라고 해석할 것을 요구한다. 또한 그는 '誠'을 生知·安行하는 聖人이라 하고, '誠之'를 學知·困知하고 利行·勉行하는 사람이라 해석하고 있다.[57] 이처럼 그는 '誠'을 聖人의 인격적 조건으로 인식하고 天道와 통하는 것임을 지적하고 있는 것이다. 또한 『맹자』(離婁上)에서 "誠者, 天之道也. 思誠者, 人之道也"라는 구절에 대해, 주자는 "誠이란 理가 나에게 있는 것이니, 모두 진실하여 거짓이 없는 것이요, 天道의 本然이다"라고 주석하였다. 다

55) 『與全』[2], 권2, 40, '心經密驗', "今人欲成聖而不能者, 厥有三端. 一認天爲理, 二認仁爲生物之理, 三認庸爲平常, 若愼獨以事天, 强恕以求仁, 又能恒久而不息, 斯聖人矣."

56) 『與全』[2], 권6, 3, '孟子要義', "道心猶有存者則人也, 道心無攸存者, 則禽獸也. 道心全存而不亡則聖人也."

57) 『與全』[2], 권3, 21, '中庸自箴', "誠者聖人之別名. … 不可以天之道也四字爲誠字之注脚. 誠者生知安行之聖人也, 誠之者學知困知利行勉行之人也."

산은 이러한 주자의 주석에 대해 天命을 理라 파악하고 天命之性을 本然之性이라 하여 不善이 없는 것이라 보는 견해로 규정하고, 이를 전면적으로 부정하였다. 여기서 그는 "『중용』에 비추어보면, 誠이란 聖人(그 德이 天道와 합함)이요, 誠을 생각함이란 學者(仁에 힘쓰니 곧 人道임)이다"[58]라고 하여, '誠'이란 주자가 말하는 것처럼 인간에게 선천적으로 주어진 本然之性이 될 수 없으며, 聖人이 성취한 德으로서 天道와 일치하는 인격개념으로 확인하였다. 이처럼 誠은 수양이 극진하게 심화되어 성인의 인격이 성취되었을 때 획득되는 德이요, 바로 이 성인의 덕으로서 誠은 天道와 통하는 것임을 밝혀주고 있다.

따라서 그는 『중용』(25장)에서 "誠者, 物之終始"라고 한 구절에 대해서도, "誠이 物의 끝과 시작이라 함은 修身에서 시작하고 治人에서 끝나는 것이다"[59]라고 하여, 誠으로 유교의 학문체계 전체를 구성하는 두 축으로서 修身에서 治人까지 誠으로 관철되어야 하는 것임을 제시한다. 聖人의 덕으로서 誠은 안으로 修身에서 밖으로 治人에까지 관철한다는 것은 바로 수양의 공효는 개인의 인격을 성취할 뿐만 아니라 사회전체의 이상을 실현하는 데도 필수적인 조건이 되는 것임을 보여준다. 곧 "誠하지 않으면 物이 없다"(不誠無物)는 것은 수양의 성취가 없으면 세계의 올바른 모습이 드러날 수 없고, 세계자체가 진정한 의미에서 존재할 수 없는 것임을 의미하는 것이라 하겠다.

聖人의 德은 天과 소통하는 존재이다. 따라서 다산은 "성인은 하늘을 배운지 이미 오래되었으니, 그 덕이 하늘을 닮는데 이르렀다"하여, 聖人이 하늘을 따라 배우고 닮아가는 수양으로 성취된 인격임을 보여주고, "성인은 天命을 청하여 그 뜻에 순응하는 자이다"[60]라고 하여, 성인이 끊임없이 천명을 요청하여 천명을 받들어가는 의무와 책임이 있는 존재임을 밝혀준다. 한마디로 성인의 인격적 조건은 바로 하늘의 덕과 소통한다는 사실을 강조하고 있는 것이다. 그는 『서경』의 기록에 등장하는 殷代의 인물들 가운데는 하늘에 소통하여 이르는 사람으로 '格人'이 있음을 들고, "그 덕행이 순수하고 정신이 전일한 사람으로 上帝에 感通할 수 있어서, (上帝를) 우러러 받들고 열어주며, 밝게 천명을 아니, 이를 格人이라 한다"[61]고 하여, 하늘에

58) 『與全』[2], 권5, 51, '孟子要義', "觀於中庸, 誠者乃聖人(其德合乎天之道), 思誠者乃學者(强仁乃是人之道), 豈可以誠者爲本然之性乎."

59) 『與全』[1], 권10, 5, '誠字說', "余謂誠者物之終始, 始於修身, 終於治人."

60) 『與全』[2], 권3, 24, '中庸自箴', "聖人學天既久, 其德至於肖天."
『與全』[2], 권40, 15, '周易四箋', "聖人, 所以請天之命, 而順其旨者也."

61) 全書[2], 권25, 17, '尙書古訓', "格人者, 格天之人, … 凡其德行純粹, 精神專一者, 能感通于上帝, 仰承啓牖, 昭知天命, 斯之謂格人."

감통하는 인격의 구체적 사례를 들기도 하였다.

나아가 그는 至誠과 中和의 덕을 연결시켜, "中和를 이루는 것은 至誠이요, 至誠은 天道이다. 至誠한 사람은 하늘과 德을 합치하니, 곧 위로 하늘을 다스리고 아래로 땅을 다스릴 수 있다"[62]고 언급한다. 곧 中·和의 인격적 성취는 至誠의 덕에서 가능하며, 天道와 일치하는 至誠으로 中·和를 이룰 수 있다는 것이다. 여기에 至誠으로 中和를 이루는 인격의 완성은 天地를 자리잡게 하고 만물을 양육하는 세계의 질서와 성취를 가능하게 하는 근거가 되는 것이기도 하다. 이렇게 성인의 덕을 성취함은 바로 세상을 敎化하는 사업을 이루는 것이다. 그는 "성인은 그 道를 오랫동안 지속하여 천하를 교화한다"하고, 또한 "크게 교화하는 것을 성인이라 한다"[63]고 하여, 성인은 오랫동안 道를 밝히고 따르는 수양을 함으로써, 결국에는 세상을 교화하는 공효를 이룰 수 있는 존재임을 제시하고 있다.

2) 사회적 구현원리로서 仁과 恕

다산은 治心의 수양방법을 내면적이거나 개인적인 차원에 머물게 두지 않고 현실세계 속에서 인간의 사회적 관계를 통해 구현하고 있으며, 곧 인륜의 실천을 바로 治心하는 방법으로서 인식하고 있다. 그만큼 다산은 현실적 인간관계 속에서 인간의 도덕성을 실현하는 것으로 자신의 수양론적 방향을 정립하고 있는 것이다. 그는 "공자의 도는 修己와 治人일 뿐이다"[64]라고 하여, 修己의 인격적 수양이 治人의 사회적 실현과 필연적으로 결합되어 있음을 강조한다.

또한 그는 유교의 道를 사람과 사람 사이에서 그 만남을 잘 하는 것이라 인식한다. 곧 그는 "하늘과 땅 사이에 모든 선과 악은 인간과 인간이 서로 더불어 있는데서 말미암지 않는 것이 있겠는가? 三綱·五倫은 사람과 사람이 서로 더부는 것이고, 三物·九經도 사람과 사람이 서로 더부는 것이고, 六經의 경계함과 五禮의 교류함과 千聖의 훈계함이 모두 사람과 사람이 서로 더부는 것이다. 여기에 밝지 못하면 一貫의 취지가 통할 수 없을 것이요, 絜矩의 뜻이 이해되지 않을 것이며, 誠意·誠身의 경계함이 시행되는 법을 알지 못할 것이다"[65]라고 밝히고 있다. 그는 먼저 인간의 도덕적 가

---

62) 『與全』[2], 권3, 7, '中庸自箴', "致中和之能位育何也, 致中和者, 至誠也, 至誠者, 天道也, 至誠之人, 與天合德, 則上可治天, 下可治地."

63) 『與全』[2], 권9, 37, '論語古今註', "大而化之曰聖."
『與全』[1], 권18, 25, '答李季受', "聖人, 久於其道, 而天下化之."

64) 『與全』[1], 권17, 40, '爲盤山丁修七贈言', "孔子之道, 修己治人而已."

65) 『與全』[1], 권19, 36, '與李汝弘', "天地間萬善萬惡, 有不由於人與人之相與者乎, 三綱

치로서 善과 惡이란 인간과 인간의 만남이라는 사회적 현실에서 성립하는 것이라 밝힘으로써, 수양을 통해 추구하고 실현하는 최종 무대가 인간관계의 사회성 속에 있는 것으로 확인한다. 여기에 그는 三綱五倫·三物九經의 규범과 六經·五禮·千聖의 가르침 및 一貫·絜矩·誠意·誠身의 수양방법으로서 유교의 道 전체가 현실의 인간관계 속에서 실천되는 것임을 역설으로 하고 있다.

나아가 그는 이러한 인간관계의 규범을 '仁'으로 제시하며 그 仁의 실현 방법으로서 '恕'를 핵심적 과제로 제시하였다. 그는 "仁자의 뜻에 이르면, 이것은 성인의 道와 學에 크게 관계되는 것이요 큰 강령으로서, 治心·養性하는 근본이요, 行己·修身하는 뿌리이니, 털끝만큼이라도 어긋나면 그 결국에는 천리 만리나 떨어질 것이다"[66]라고 하여, 仁을 유학의 핵심적 강령으로서 治心·養性과 行己·修身의 수양을 위한 근본과제로 강조한다. 이처럼 유교의 도를 실현하는데 근본적 문제로서 仁개념의 올바른 인식은, 仁이 인간과 인간의 관계를 규정하는 규범이라는 것이다.

다산은 仁개념을 정의하여, "사람이 이 세상을 사는데서 온갖 선과 온갖 악은 모두 사람과 사람이 서로 교류하는 데에서 일어나나, 사람과 사람이 서로 교류하면서 그 본분을 다하면 이를 仁이라 한다. 仁이란 두 사람이다"[67]라고 언급한다. 곧 '仁'은 '人'字와 '二'字가 결합된 글자라는 글자의 뜻에서부터 두 사람(二人)을 의미하는 것이요, 인간과 인간의 관계를 온전하게 실현하는 규범이라 한다. 예를 들어 자식이 어버이를 효도로 섬기는 것이 仁이요, 여기서 자식과 어버이는 두 사람이라는 것이다. 그렇다면 사회적 인간관계의 규범으로 仁이 아닌 것이 없으며, 그만큼 '仁'은 유교의 모든 규범을 포괄하는 최고규범이라 할 수 있다.

그는 仁의 규범을 더욱 구체적이고 현실적인 실천규범과 연결시키면서 人倫과 孝·弟·慈를 주목한다. 곧 그는 "仁이란 人倫의 明德이요, 孝·弟·慈를 통합한 명칭이다"[68]라고 하여, 仁이 인간관계의 도덕성으로서 人倫을 실현한 明德이며, 그 속에는 인간관계의 다양한 양상을 집약시킨 孝·弟·慈의 실천규범을 포괄하고 있는 것으로 제시하고 있다. 그것은 人倫(五

五倫, 人與人之相與也. 三物九經, 人與人之相與也, 六經所戒, 五禮所接, 千聖之所訓戒, 皆人與人之相與也, 於此不明, 則一貫之旨, 必不可通, 絜矩之義, 必不可解, 誠意誠身之戒, 必不知所施措矣."

66) 『與全』[1], 권19, 37, '答李汝弘', "至於仁字之義, 此是聖道聖學大關係大綱領, 治心養性之本, 行己修身之根, 毫髮差錯, 其究竟相距千里萬里."

67) 『與全』[2], 권1, 40, '大學公議', "人生斯世, 其萬善萬惡, 皆起於人與人之相接, 人與人之相接, 而盡其本分, 斯謂之仁, 仁者二人也."

68) 『與全』[2], 권1, 34, '大學公議', "仁者人倫之明德, 乃孝弟慈之總名也."

倫)·明德·孝弟慈가 '仁' 속에 통합되고 있음을 보여주고 있는 것이다. 그는 明德을 바로 五倫을 밝히는 것이라 하여, 五倫을 意·心·身·家·國·天下에서 밝히면 바로 誠意·正心·修身·齊家·治國·平天下가 되는 것이라 하며, 修己·治人의 분별이 있는 것도 모두 하나의 五倫을 밝히는 일이라 언명하고 있다.[69] 그만큼 明德·人倫으로서 仁은 意·心·身·家·國·天下와 修己·治人의 전반을 꿰뚫고 있는 것임을 말해준다.

다산은 仁을 행하는 근본방법으로서 '孝·弟'(효도와 우애)를 중시하였다. 곧 "孔子의 道는, 孝·弟일 따름이다. 이것으로 덕을 이루면 仁이라 하고, 헤아려서 仁을 찾아가는 것을 恕라고 하니, 孔子의 道는 이같을 뿐이다. 孝에 바탕하면 임금을 섬길 수 있고, 孝를 미루어가면 어린이를 자애롭게 할 수 있으며, 弟에 바탕을 두면 어른을 섬길 수 있다. 孔子의 道는 천하의 사람 하나 하나가 모두 孝·弟하도록 하는 것이다"[70]라고 하여, 仁을 행하는 방법으로서 孝·弟(孝·弟·慈)와 恕를 제시한다. 그는 孝·弟에 바탕하고 미루어가면 사회적 도덕성과 질서가 확보될 수 있음을 강조함으로써, 仁의 덕을 실현하기 위한 출발점으로서 孝·弟를 강조하고 있는 것이다.

다산은 仁의 실천방법으로서 孝·弟와 더불어 恕의 개념을 중시하고 있다. 그는 '忠恕'를 '實心으로 恕를 행하는 것'이라 해석하여, '忠·恕'를 體·用, 本·末로 구분하는 주자학적 해석을 거부하고, 道는 오직 '恕'로서 一貫하는 것임을 밝히고 있다. 여기서 그는 "옛 聖人이 하늘을 섬기는 학문은 人倫을 벗어나는 것이 아니니, 곧 '恕'라는 한 글자는 사람을 섬길 수도 있고 하늘을 섬길 수도 있다"[71]고 언명함으로써, '恕'는 바로 인간과 인간의 만남으로서 인륜의 실현방법일 뿐만 아니라 天道가 人倫과 소통하는 것이므로 이를 미루어 하늘을 섬기는 事天의 기본방법이 되는 것임을 지적하여, '恕'를 유교의 道를 실현하는 기본방법으로 확인하고 있는 것이다.

그는 "恕에 힘써 행하면 仁을 찾는 길이 가장 가까울 것이다"(强恕而行, 求仁莫近焉.<『맹자』, 盡心上>)라는 맹자의 말을 이끌어 仁을 하는 방법으로서 恕의 중요성을 강조하고 있다. 또한 그는 '恕'를 '推恕'와 '容恕'의 두 가지로 구별하며, 경전에서 말하는 '恕'는 推恕를 가리키는 것임을 확인한

---

69) 『與全』[1], 권18, 40, '上弇園書', "明德者五倫也. 明五倫於意爲誠意, 明五倫於心爲正心, 明五倫於身爲修身, 明五倫於家爲齊家, 明五倫於國爲治國, 明五倫於天下爲平天下, 要之是一箇明五倫之事, 而有修己治人之別耳."

70) 『與全』[1], 권17, 40, '爲盤山丁修七贈言', "孔子之道, 孝弟而已, 以此成德, 斯謂之仁, 忖以求仁, 斯謂之恕, 孔子之道, 如斯而已, 資於孝可以事君, 推於孝可以慈幼, 資於弟可以事長, 孔子之道, 使天下之人, ——皆孝弟."

71) 『與全』[2], 권13, 43-44, '論語古今注', "古聖人事天之學, 不外乎人倫, 卽此一恕字, 可以事人, 可以事天."

다.[72] 따라서 그는 "推恕와 容恕는 비록 서로 가까운 것 같으나 그 차이는 천리나 떨어진 것이다. 推恕는 자신의 수양을 위주로 하는 것으로 자신의 善을 행하는 방법이며, 容恕는 남을 다스리는 것을 위주로 하는 것으로 남의 惡을 너그럽게 받아주는 방법이다"[73]라고 하여, 治人의 덕목으로서 '용서'와 自修의 수양론적 방법으로서 '추서'를 엄격히 구별하고 있다. 또한 그는 聖賢의 인격을 성취한 수양방법을 '恕로 一貫'하는 것이라 밝히고 있다. 곧 "옛날의 이른바 一貫이란 '恕' 한글자로 六親을 관철하고, 五倫을 관철하고, 經禮三百을 관철하고, 曲禮三千을 관철하니, 그 말은 간략하면서 넓고 그 의지는 긴요하면서 멀다. 恕로써 어버이를 섬기면 孝이고, 恕로써 임금을 섬기면 忠이며, 恕로써 백성을 다스리면 慈이니, 이른바 仁을 하는 방법이다"[74]라고 하여, 恕로써 五倫과 禮法 등 인간관계의 모든 과제를 관철하여 孝·忠·慈 등 仁을 이루는 다양한 도덕규범을 실현할 수 있는 것으로 제시한다.

나아가 다산은 '恕'를 孝·弟·慈로 仁을 이루는 방법으로서 『대학』에서 말하는 '絜矩之道'로 제시하며, '絜矩'는 '矩로써 헤아리는 것'(絜之以矩)이라 해석하여, 상하·사방의 모든 것을 '恕로써 헤아린다'(絜之以恕)라 하여, '絜矩'의 矩를 恕로 제시하며, 絜矩와 恕가 모두 사람과 사람의 교류하는 것이라 규정한다.[75] 이처럼 '법도로 헤아리는 방법'이라는 뜻으로서 絜矩之道는 恕를 법도로 삼음으로써 恕를 행하는 방법을 제시하고 있는 것이라 할 수 있다. 여기서 그는 恕에 힘씀으로써 仁을 추구하는 방법을 재확인한다. 곧 "마음을 법도로 삼아서 우주 안의 교제를 헤아림으로써, 가지런하지 않은 것을 가지런하게 하고, 공평하지 않은 것을 공평하게 하니, 이에 마음과 몸이 모두 바르게 된다. 자신을 바르게 하여 사물을 바르게 하는 것이니, 이것이 천하를 평정하게 하는 긴요한 방법이다"[76]라고 하여, 恕를 '마음을 법도로 삼아 우주 안의 모든 교제를 헤아리는 것'이라 정의하고 있다. 이러한

---

72) 『與全』[2], 권2, 33, '心經密驗', "恕有二義. 一曰推恕, 一曰容恕. 古經所言, 皆是推恕."

73) 『與全』[2], 권1, 35, '大學公議', "推恕容恕, 雖若相近, 其差千里. 推恕者, 主於自修, 所以行己之善也. 容恕者, 主於治人, 所以寬人之惡也."

74) 『與全』[2], 권2, 41, '心經密驗', "成聖成賢之法, 不外乎一貫, … 古之所謂一貫者, 以一恕字貫六親·貫五倫·貫經禮三百·貫曲禮三千, 其言約而博, 其志要而遠. 以恕事父則孝, 以恕事君則忠, 以恕牧民則慈, 所謂仁之方也."

75) 『與全』[2], 권1, 34, '大學公議', "恕者, 絜矩之道, 所以謂孝弟慈以成仁者也."
『與全』[2], 권1, 40, '大學公議', "絜矩者, 絜之以矩也. 上下四方, 絜之以恕, 皆人與人之交際也."

76) 『與全』[2], 권1, 41, '大學公議', "吾人强恕以求仁也. 其法亦然. 以心爲矩, 以絜六合之交際. 齊其不齊, 平其不平, 於是乎心與身, 皆正矣. 正己以正物, 此平天下之要法也."

恕의 방법으로 모든 均齊하지 못하고 공평하지 못한 것을 균제하고 공평하게 바로 잡는 것은 자신의 몸과 마음을 바로 잡는 수양방법이며, 자신을 바로 잡아 사물을 바로 잡는 데로 나가는 것은 바로 平天下의 세상을 바로 잡는 방법이 된다. 그만큼 다산에서 자신을 다스리는 治心의 수양방법은, 인간관계의 규범으로서 仁의 덕이 확인되고 恕·明倫(孝弟慈와 五倫의 人倫)·絜矩之道의 仁을 실현하는 방법이 제시되면서 인간사회와 세상을 바로 잡는데로 나오고 있으며, 그것은 바로 수양론의 사회적 실현구조를 보여주고 있는 것이다.

6. 다산의 수양론적 특성

다산의 수양론은 그의 心性論에 관한 새로운 인식의 틀 위에 전개되는 것이요, 동시에 경전에 대한 그의 해석체계 위에 확고한 근거를 두고 출발하는 것이다. 그는 "경전의 취지를 밝힌 다음에 道의 실체가 드러나게 되며, 道를 얻은 다음에 心術이 비로소 바르게 되고, 心術이 바르게 된 다음에 덕을 이룰 수 있으니, 경학에 힘쓰지 않을 수 없다"[77]고 하여, 수양방법에서 經旨→道體→心術→成德의 순서가 성립되고 있음을 제시한다. 곧 그의 수양론적 과제는 일차적으로 治心을 위한 기준을 정립하는 인식의 과정이요, 이 기준은 經傳을 통해 '道'(道體)를 확인하는 것이다.

이렇게 治心의 기준으로서 '道'를 경전을 통해 인식하면, 이차적으로 心術의 작용을 다스려 바르게 잡아가고 그 실행을 통하여 '德'을 이루는 실현의 과정이다. 이러한 수양론의 체계는 기준의 인식과 덕행의 실천이라는 知·行의 양면을 갖추고 있는 것이라 할 수 있다. 그러나 이렇게 수양론의 체계에서 率性·治心의 실천을 위한 기준을 인식하는 것과 그 실천으로서 인간의 도덕성을 실현한다는 목적은 순서에 따른 것이라기보다는 서로 침투되어 있는 것이요, 기준의 인식을 선행시키는 것도 수양론적 실천의 방법적 순서라 할 수 있다. 그는 "禮學이 밝혀진 다음에서야 人倫을 지킴에 분수를 다할 수 있다"[78]고 하여, 人倫의 도덕성을 실현하는 목적을 위해서는 그 기준으로서 禮學의 인식이 앞서서 요구되고 있음을 지적하였다.

그의 수양론은 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는 嗜好로서의 性을 따

---

77) 『與全』[1], 권17, 40, '爲盤山丁修七贈言', "經旨明而後道體顯, 得其道而後心術始正, 心術正而後可以成德. 故經學不可不力."

78) 『與全』[1], 권17, 40, '爲盤山丁修七贈言', "禮學明而後, 處人倫方得盡分."

르는 率性의 과제와 욕심으로 악에 빠져들기 쉬운 인심을 통제하는 治心의 과제가 골격을 이루고 있으며, 率性은 天命을 따르는 것으로서 道心의 지향이요, 治心을 위한 구체적 방법을 해명하는데 많은 관심을 기울이고 있다. 특히 다산의 수양론적 특성은 성리설의 心體를 主情的으로 각성하려는 태도를 극복하고 인간의 경험적 현실 속에서 마음의 발현을 능동적으로 통제하는 動的 수양론이며, 동시에 心性의 수양은 바로 하늘(天-上帝)의 존재에 대한 인식과 두려움의 감정으로 하늘을 섬기는 事天의 수양론이라 할 수 있다. 성인의 인격은 天-上帝를 떠나서 성립할 수 없을 뿐만 아니라, 성인을 지향하는 인간의 수양과정에서도 언제나 天-上帝가 명령하고 경고하며 감시하는 존재로 있는 만큼, 다산의 수양론은 자신의 내면에서 도심을 지키고 인심을 통제하는 '治心'의 과제와 근원적으로 하늘을 마주하여 천명을 받들고 따르는 '事天'의 과제가 두 축을 이루고 있는 것이라 할 수 있다.

나아가 다산의 수양론은 心性의 능동적이고 현실적 발현을 주목함으로써 개인적 인격의 수양과 사회적 인간관계를 통한 실현을 일관시키고 있다는 점에서 그 특징적 성격을 주목할 필요가 있다. 그것은 수양론이 한편으로 심성론에 뿌리를 두고 있으면서 다른 한편에서는 경세론으로 연결되어 확장되는 구조를 보여주는 것이다. 이런 의미에서 다산의 수양론은 심성론과 경세론의 연결고리로서 위치를 지니는 것이기도 하다.