茶山의 心개념과 마테오 릿치의 영혼론

琴 章 泰*

Ⅰ. 茶山에서 心개념과 靈魂論의 접점
Ⅱ. 다산에서 心·性개념의 구조와 양상
Ⅲ. 마테오 릿치의 영혼론
Ⅳ. 다산의 心說에 미친 영혼론의 영향
Ⅴ. 다산 心說의 사상사적 성격과 의미

Ⅰ. 茶山에서 心개념과 靈魂論의 접점

한국사상사에서 18세기는 실학사상이 새로운 학풍으로서 자리를 잡았다는 점에서 중요한 의미가 있으며, 星湖學派와 北學派의 실학사상은 서양문물을 수용함으로써 그 세계관의 새로운 방향을 열어갔다는 점에서 특성을 지니는 것이라 할 수 있다. 그것은 유교사회에 천주교신앙과 서양과학기술을 내용으로 하는 '西學'이 본격적으로 전래하면서 새로운 사유방법의 충격이 일어났음을 의미하며, 이에 따라 18세기에는 유교와 서학 사이에 東西사상의 교류가 일어나면서 유교전통사상에 새로운 세계관을 싹트게 하였을 뿐만 아니라, 조선사회에서는 천주교신앙의 발단으로 심한 갈등을 불러일으키기도 하였다.

삼비아소(Fransesco Sambiaso, 畢方濟, 1582-1649)는 『靈言蠡勺』(1624)의 서문에서 어거스틴(St. Augustin)의 말을 인용하여, "철학은 전체가 두 가지 근본에 귀결하니, 그 하나는 영혼을 논하는 것이요, 다른 하나는 천주를 논하는 것이다. 영혼을 논하는 것은 사람으로 하여금 자신을 인식하게 하고, 천주를 논하는 것은 사람으로 하여금 그 근원을 인식하게 한다"[1]고 하여, '영혼'과 '천주'의 문제

---

* 서울대 종교학과 교수

1) 『靈言蠡勺』(『天學初函』[2], 1965, 臺北, 1130쪽), "亞吾斯丁曰費祿蘇非亞(philosophia) 總歸兩大端, 其一論亞尼瑪(anima), 其一論陡斯(Deus), 論亞尼瑪者令人認己, 論陡斯者, 令人認其源"

가 철학의 근본을 이루는 두 축임을 확인하였다. 실제로 마테오 릿치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552-1610)의 대표적 교리서인 『天主實義』(明 神宗 23년, 1595년 초간)에서도 천주와 영혼의 문제가 가장 중요한 중심주제로 다루어지고 있다. 또한 愼後聃·安鼎福·洪正河 등 18세기 조선사회의 유학자들이 천주교교리에 대한 비판적 인식을 제기하면서도 영혼과 천주의 문제는 쟁점의 핵심과제로 제시하고 있다. 특히 유학자들은 서학의 '영혼'개념과 연관된 문제로서 영혼의 사후존재에 따른 '천당·지옥'의 문제나 제사의 수용여부 문제는 유교의 기본틀에 중대한 도전으로 심각하게 인식하고 비판하였던 것이다. 바로 이러한 배경에서 천주교교리를 가장 먼저 체계적으로 비판하였던 유학자인 愼後聃의 『西學辨』이 천주교의 영혼론을 집중적으로 해명하고 있는 판토자의 『靈言蠡勺』을 비판하는데서 출발하였던 사실을 유의할 필요가 있다.

茶山 丁若鏞(1762-1836)은 이 시대에 유교와 서학의 교류에서 일방적 비판을 하는 攻西派의 정통주의자도 아니요, 천주교신앙을 전면적으로 받아들였던 信西派의 殉敎者도 아니다. 그는 20대의 청년기에 천주교신앙에 빠져들었던 경험이 있지만, 그 자신 背敎를 公言하고 유교경전을 방대한 체계로 재해석한 실학파 유학자로서의 자리를 지켰다. 그러나 그의 경학은 정통으로서 확고한 권위를 지닌 朱子의 경학체계를 전면적으로 재검토함으로써 독자적 경학체계를 제시하였는데, 그의 경학에는 여러 사상조류가 종합되고 지양되었지만 그 속에 서학의 영향이 깊이 침투하고 있는 사실은 중요한 의미가 있다. 다산의 경학에서 서학의 영향은 바로 신앙적 대상으로서 天·上帝의 재발견과 인간의 心性에 대한 새로운 해석을 통해 인간과 세계의 관계를 새롭게 인식하고 인간존재의 도덕적 실현방법을 전면적으로 재해석하는 과정에서 분명하게 확인할 수 있다. 다산의 心·性개념의 인식을 중심으로 그에게 가장 영향을 많이 끼친 서학의 교리서로 인정되는 마테오 릿치의 『천주실의』에서 제시된 영혼론을 대비시켜 해명하는 것은 다산철학의 특성을 더욱 선명하게 밝히는 과제가 될 것이요, 동시에 이 시대에서 유교와 서학의 동서사상이 교류하면서 새로운 사상적 전개의 방향이 어떻게 탐색되고 있는지를 이해하는 과제이기도 하다.

다산은 "사람이 사람되는 까닭은 마음일 뿐이다. 마음을 인식하면 사람이 되고, … 마음을 다스리면 사람이 된다"[2]고 하여, 인간존재를 인식하고 인간적 가치를

---

2) 實是學舍經學硏究會 편역, 『茶山과 文山의 人性논쟁』, 한길사, 1996, 130쪽, "人之所以爲人者心而已, 認心則爲人, … 治心則爲人"

실현하는 문제는 바로 마음에 근거하고 있음을 역설하고 있다. 따라서 다산철학의 중심과제인 '心'개념의 인식에서 서학의 '영혼'개념으로부터 어떤 영향을 받으며 어떤 점에서 상통하고 어떤 점에서 구별되는지를 확인함으로써, 다산철학이 지닌 특성과 유교·서학의 교류가 다산에서 일어난 융합의 성격을 확인할 수 있을 것이다. 실제로 다산이 서학의 '영혼'개념에서 영향을 받으면서 성리학의 理氣철학적 심성론이 정립한 세계관을 극복하고 유교경전의 心개념을 새로운 빛으로 조명하여 독자적으로 해석해낸 사실은 한국사상의 전통과 현대적 과제를 연결시켜주는 고리로서 중요한 의미를 지니는 것이라 하겠다.

Ⅱ. 다산에서 心·性개념의 구조와 양상

1. 心개념과 발현양상

(1) 心의 명칭과 개념: 다산은 인간존재를 '정신과 신체의 오묘한 결합'(神形妙合)으로 정의하여, 인간존재란 정신과 신체로 분해될 수 있는 것이 아니라, 妙合함으로써 비로소 살아있는 인간존재가 될 수 있음을 강조한다. 여기서 '정신'(神)이란 형체가 없는 요소를 가리켜 '神'이란 명칭을 빌어쓴 것이라 해명하였다.[3] 또한 그는 "속에 함축하여 밖으로 운용하는 것을 '마음'(心)이라 하는데, 진실로 五臟 가운데 血氣를 주관하는 것이 '심장'(心)이요, 정신과 신체가 오묘하게 결합하여 발용하는 자리는 모두 血氣와 서로 기다려야 하는 것이니, 이에 血氣를 주관하는 것으로서 속마음의 통칭을 삼았다"[4]고 하여, 마음의 작용은 血氣와 떠날 수 없다는 점에서 血氣를 주관하는 心(심장)이라는 글자를 빌어다 쓰게 된 것임을 확인한다. 그는 '神'(鬼神)이 형체가 없고 또 명칭이 없는 것을 높이는 점에서 빌어다 마음을 가리키는 것으로 쓰며, 마음을 신체적 심장과 묘합하는 중추이므로 '心'(심장)을 빌어다 마음을 가리키는 것으로 쓰며, 죽은 뒤에 신체를 떠난 것을 가리켜 '魂'이라 하는 점에서 마음에 상응하는 것으로 보고 있다.[5] 이처럼 다산은 마음을 가

---

3) 『與全』[2], 권2, 25, '心經密驗', "神形妙合, 乃成爲人."

4) 같은 곳, "惟其含蓄在內, 運用向外者, 謂之心, 誠以五臟之中, 其主管血氣者, 心也, 神形妙合, 其發用處, 皆與血氣相須, 於是假借血氣之所主, 以爲內衷之通稱."

5) 『與全』[2], 권5, 32, '孟子要義', "神則無形, 亦尙無名, 以其無形, 故借名曰神, 心爲血府爲妙合之樞紐, 故借名曰心, 死而離形, 乃名曰魂."

리키는 일반적 명칭인 '心'을 심장의 '心'에서 빌어온 말이라 밝힘으로써, 마음의 고정된 명칭이 있는 것이 아니라 한다. 곧 그가 '心'·'神'·'靈'·'魂'·'大體'(孟子·告子上)·'法身'(佛敎) 등 여러 가지 빌어쓴 이름으로 일컬어지는 것이라 제시하고 있는 것은 마음을 어떤 특정한 명칭으로 고정시키지 않고 있음을 보여준다.[6]

이처럼 '心'이란 무형한 정신(神)만을 가리키는 것은 아니요, 죽어서 신체를 떠난 '魂'과도 구별되는 특징적인 사실은 신체와 정신을 결합시키는 주체라 지적되고 있는 것이다. 이것은 바로 분해될 수 없는 바 살아있는 인간존재의 活動神妙한 생명으로서 心을 제시하고 있는 것이다. 또한 다산은 인간존재에서 신체와 마음은 오묘하게 결합한 것(身心妙合)이라 하여, 마음과 신체가 현실적으로 서로 분리될 수 없는 것임을 강조한다. 이에 마음을 바르게 하는 것(正心)과 몸을 바르게 하는 것(正身)이 별개의 공부일 수 없다고 밝혔다.[7] 마음이 신체와 구별되어 인식될 수는 있지만, 현실에서 마음을 신체로부터 분리할 수 없다는 사실은 유기적 생명체로서 통합된 인간존재의 중심에 마음이 자리잡고 있음을 말해준다.

다산은 '心'이라는 글자를 사용하는 경우를 세 가지 유형으로 구별하여 心개념을 분석하였다.[8] ① '오장의 하나로서 心'(五臟之心)은 심장으로, 신체의 생명을 유지하는 중추적 역할을 하는 것이다. 이러한 심장으로서의 '心'은 유형한 물체를 가리키는 것이므로, 인간의 靈明한 마음으로서 무형한 '心'과는 근본적인 차이를 드러내고 있다. ② '靈明한 心'(靈明之心)은 인간의 주체인 마음으로 신체적 생명을 유지하는 심장의 기능을 넘어서는 虛靈한 지각능력을 지니고서 만물에 오묘하게 대응하는 작용을 지닌 心體로 파악한다. 다산은 이 心體를 虛靈하며 만물에 妙應한다 하여, '靈明妙應之體' 또는 '靈明本體'로 언급하였다. 이러한 心은 어떤 초월적이거나 형이상학적 실재도 아니고, 신체적이고 동물적인 물질도 아니며, 오직 인간의 고유한 생명적 실체인 것이다. 다산은 心을 '인간의 神明이 사는 집'이라 하여, '神明'이 마음을 집으로 삼아 편안하게 머문다는 의미로 마음과 신명의 관계를 해석하고 있다.[9] 그것은 사람의 마음이란 神明이 실현되는 바탕이요 마음의

---

6) 『與全』[2], 권2, 25, '心經密驗', "所謂虛靈知覺者, 未有一字之專稱, 後世欲分而言之者, 或假借他字, 或連續數字, 曰心曰神曰靈曰魂, 皆假借之言也, 孟子以無形者爲大體, 有形者爲小體, 佛氏以無形者爲法身, 有形者爲色身, 皆連續之言也."

7) 『與全』[2], 권1, 29, '大學公議', "身心妙合, 不可分言, 正心卽所以正身, 無二層工夫也."

8) 『與全』[1], 권19, 30, '答李汝弘(載毅)', "心之爲字, 其別有三, 一曰五臟之心, … 二曰靈明之心, … 三曰心之所發之心."

9) 『與全』[2], 권6, 28, '孟子要義', "心者, 吾人神明之所宅也, 神明以心爲宅, 以爲安居."

활동하는 주체로서, 神明이 마음을 발현해가는 것임을 말한다. 이러한 인간의 神明은 초월적 神明으로서 上帝나 鬼神 등 神的 존재와 소통할 수 있음을 의미하기도 한다. ③ '마음의 발현으로서 心'(心之所發之心)은 바로 영명한 마음이 발현되어 나타난 현상이다. 측은히 여기는 마음(惻隱)이나 부끄러워하고 미워하는 마음(羞惡)처럼 착한 마음도 발현되어 나오고, 비열하고 속이는 마음(鄙詐)이나 업신여기고 거만한 마음(易慢)처럼 악한 마음도 발현되어 나온다. 인간은 고정된 실체로서 心을 가진 것이 아니라 신명이 발휘되는 활동적 心을 지니고 있다. 여기서 다산은 心이 스스로 반성적 관조를 할 수는 있지만 내향적으로 心의 본체를 관조하는 것이 목적이 아니라 心이 발현되어 나오는 외향적 방향을 중시한다. 이에 따라 다산은 禪家의 面壁觀心을 부정할 뿐만 아니라, 儒家의 수양방법으로서 '存心養性'도 행위 속에서 추구하는 '動存動養'이 맹자의 본래 방법이라 하고 靜坐에서 추구하는 '靜存靜養'은 宋學에서 변형된 방법이라 보았다.

여기서 다산은 '五臟의 하나인 심장'은 인간이나 동물이 모두 가지고 있는 것이지만, '영명한 마음'은 인간만이 고유하게 지니고 있는 것이라 하고, '영명한 마음'은 하나의 존재이지만, '발현되어 나오는 마음'은 '영명한 마음'에서 발현되어 나오는 현상으로서 그 나타나는 양상이 무수히 많을 수 있음을 지적한다. 이에 따라 '영명한 마음'과 '발현되어 나오는 마음'은 줄기와 가지의 관계(幹·枝)로 구별될 수 있는 것으로 확인한다.[10] 또한 그는 '영명한 본체'(靈明本體)로서의 마음은 형체가 없다는 점에서 '神'字를 빌어쓰지만 초월적 존재로서 '神'과 구별되며, 신체를 떠나 존재하는 것이 아니므로 血氣를 부리는 심장의 '心'字를 빌어쓰지만 신체적 부분인 심장과 다른 것으로 인간존재의 고유한 실체임을 확인한다.

(2) 心의 발현양상: '발현되어 나온 마음'에서는 다양한 양상을 확인할 수 있다. 심성론에서 기본적으로 논의되고 있는 마음의 양상으로서는 '情'과 '意'와 '志'가 있으며, 人心·道心이나, 思慮와 知覺도 마음이 작용하여 드러나는 양상이다. 다산은 마음의 발동으로서 情의 종류는 고정된 것이 아님을 강조하여 네 가지(四端)나 일곱 가지(七情)의 특정한 숫자로 고정시킬 수 없이 무수히 많은 것임을 강조하여,[11] 마음은 살아 움직이는 구체적 실체로서 고정된 틀로 규정할 수 없다는 인식을 확고하게 밝히고 있다.

---

10) 같은 곳, "第一第二, 皆全言者也, 其第三, 則可一可二可三可四 … 與靈明本體之心, 有幹枝之別耳."

11) 『與全』[1], 권19, 31, '答李汝弘', "此四心之外, 尙有多心可以指數, 有人於此"

다산은 『대학』에서 말한 '誠意'의 '意'를 '마음 속에 감추어져 헤아리고 운용하는 것'이라 하고, '속마음의 감추어진 생각'이라 하여, 밖으로 향하기 이전의 마음 속에 감추어져 있는 마음의 작용으로 파악하고 있다. 그는 '意'가 속에 감추어진 것이라는 점에서 밖으로 드러나는 思·想·志·慮의 경우와 구별하기도 한다.[12] 마음이 작용하여 발현하지만 아직 밖으로 나오지 않고 감추어져 있는 상태를 '意'라 인식하고 있는 것은, 그만큼 마음의 가장 은미하게 작용하는 단계를 가리키는 것이다. 이에 비해 『맹자』(公孫丑上)에서 말한 '志'에 대해 다산은 주자가 "志가 氣의 장수가 되고 氣가 志의 졸개가 된다"(志爲氣之將帥, 氣爲志之卒徒)라 하고, '志'를 '마음이 가는 것'(志, 心之所之)이라 정의한 것을 받아들였다. 여기서 다산은 "喜·怒·哀·懼가 발동하는 것은 모두 마음이 발동하여 志가 되는 것이요, 志는 氣를 몰아가고 氣는 血을 몰아간다. 이에 顔色에 드러나고 四肢에 도달한다"[13]고 하여, 인간의 마음에서 喜·怒·哀·懼의 情이 발현하는 현상은 마음의 발동에서 志가 氣를 부리는 질서에서 동물과 다른 인간의 특성이 뚜렷하게 드러나는 자리로 밝히고 있다. 따라서 志는 氣와 血을 부려서 마음의 모든 발동을 통제한다는 점에서 情의 다양한 발동양상도 모두 志의 발동과 연결되는 것임을 주목하고 있다. '志'가 氣를 부린다는 것은 바로 마음이 氣를 부리는 주체적 발동을 의미하는 것이다.

다산은 마음의 두 가지 발현양상으로서 '人心·道心'에 대해, "道心이 발현함은 형체도 기질도 없으며 靈明하고 通慧한 것이 기질에 깃들어 主宰가 되는 것이다. … 인심은 氣質이 발현한 것이고, 도심은 道義가 발현한 것이다"[14]라고 정의하였다. 그것은 道心의 발현조건을 '道義'의 도덕적 규범으로 보는 동시에 마음의 靈明함을 道心의 주체로 인식하는 것이다. 이와 더불어 다산은 "大體를 따른다는 것은 성품을 따르는 것이요, 小體를 따른다는 것은 욕구를 따르는 것이다. 道心은 항상 大體를 기르고자 하지만, 人心은 항상 小體를 기르고자 한다. 天命을 즐거워하고 알면 道心을 배양하게 되고, 자신의 사욕을 극복하고 예법으로 돌아가면 人心을 제어할 수 있다. 여기에 선과 악이 판가름나는 것이다"[15]라고 하여, 형체가 없는

---

12) 『與全』[2], 권1, 22, '大學公議', "意者心中之所隱度運用者也, 故凡隱度者謂之意, … 意者隱也, 中心之所隱念也, 與思想志慮等字不同."

13) 『與全』[2], 권5, 17, '孟子要義', "凡喜怒哀懼之發, 皆心發爲志, 志乃驅氣, 氣乃驅血, 於是見於顔色, 達於四體."

14) 『與全』[2], 권6, 20, '孟子要義', "惟其道心所發無形無質靈明通慧者, 寓於氣質, 以爲主宰, … 人心者, 氣質之所發也, 道心者, 道義之所發也."

15) 『與全』[2], 권6, 29, '孟子要義', "從其大體者, 率性者也, 從其小體者, 循欲者也, 道心常

靈明한 마음으로서의 '大體'를 형체가 있는 신체인 '小體'와 대비시키며, 人心은 小體를 가르고자 하고 道心은 大體를 기르고자 하여 인심·도심이 지향하는 대상으로 소체·대체를 제시하고 있다.

다산은 귀와 눈 등의 감각기관이 마음에 넣어주는 자료가 大體에 이로울 경우 이를 따르면 大體를 따르는 것이 되고 어기면 小體를 따르는 것이 될 것이요, 그 반대로 넣어주는 자료가 小體에 이로울 경우 이를 따르면 小體를 따르는 것이 되고 어기면 大體를 따르는 것이 된다고 한다. 따라서 감각기관을 통해 들어온 자료를 따를 것인가 어길 것인가를 결정하는 것이 마음의 주체적 역할이라 본다. 곧 "따르기도 하고 어기기도 하는 것은 마음의 직책이 능히 생각하기 때문이다"[16]라고 하여, 따르기도 하고 어기기도 하는 것은 바로 마음의 직책으로서 '생각'(思)함에 따라 결정되는 것이라 확인하고 있다. 이처럼 다산은 '생각'을 마음의 직책이요 주체적 작용으로 인식함으로써, '생각'이 바르게 작용하느냐 않느냐에 따라 大體나 小體의 어느 쪽에 기울어지게 되고, 이에 따라 道心이나 人心을 불러일으키게 되는 것이라 인식하고 있는 것이다.

또한 다산은 마음 속에서 직접 각성되는 天命으로서의 道心을 주목한다. 그는 "道心과 天命은 두 가지로 나누어 볼 수 없다. 하늘이 경고함은 우레나 바람으로 하는 것이 아니라 친밀하게 자기 마음으로부터 간곡히 고하여 경계하는 것이다. … 하늘의 경고는 형체가 있는 귀와 눈으로 말미암지 않고, 언제나 형체가 없이 신묘하게 작용하는 道心을 따라 이끌어주고 가르친다"[17]라고 하여, 道心은 감각적 자료를 벗어나서 스스로 天命을 각성하고 있음을 제시하고 있다. 따라서 감각기관의 자료를 판단하는 道心과 감각적 자료를 넘어서 天命을 각성하는 道心은 두 가지 道心이 아니라, 하나의 道心이 발현하는 동일한 현상을 구성하는 두 가지 차원이라 할 수 있을 것이다.

나아가 다산은 마음에서 두 가지 상반된 의지가 작용하는 사실을 人心과 道心이 交戰하는 현장이라 제시한다. 곧 그는 "사람에게는 항상 두 가지 의지가 상반

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."

16) 『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, 違之者違從大體, … 其能或從而或違者, 以心官之能思也."

17) 『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告戒, … 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."

되면서 일시에 같이 발현하는 것이 있으니, 이것이 곧 人과 鬼가 갈라지는 관문이요, 善과 惡이 갈라지는 기미이며, 인심과 도심이 交戰함이요, 義가 이기느냐 欲이 이기느냐가 판결되는 것이다. 사람이 여기에 맹렬히 성찰하여 힘써 이겨내면 道에 가깝게 된다. 하지 않아야 함과 하고자 하지 말아야 함은 道心에서 발현하니 이것이 天理요, 하지 않아야 할 것을 하고 하고자 하지 말아야 할 것을 하고자 하는 것은 人心에서 발현하니 이것이 私欲이다"[18]라고 하여, 인간의 마음에서 義와 欲의 두 가지 상반된 의지에 따라 마음의 발현은 인심·도심이 交戰으로 인식하며, 도심과 인심에서 발현하는 내용을 天理와 私欲으로 대립시키고 있다. 마음을 갈등하는 戰場으로 규정하여 道心이 人心을 이기도록 요구하는 것은 인간이 도덕성을 실현하는 과정이 저절로 이루어지는 것이 아니라 자신의 결단을 필요로 하는 사실을 의미하며, 이처럼 인심과 도심이 갈등하는 마음의 현실에서 도심이 인심을 지배하는 질서를 통해 도덕적 인격을 성취할 수 있는 수양론적 구조를 보여주고 있는 것이기도 하다.

2. 嗜好로서의 性개념과 人性의 善惡

(1) 嗜好로서의 性개념: 다산은 '性'을 형이상학적 본체로 인정하지 않고 마음의 선천적 속성으로 인식하는 性개념의 독자적 인식을 제시하였다. 그는 道義와 氣質의 두 요소가 결합된 인간의 性(人性)과 氣質의 요소만을 지닌 禽獸의 性(物性)이 같을 수 없음을 강조하며, 氣質之性에서 인간과 동물의 본질적 차이가 있는 것이 아니라, 인간의 性은 道義之性의 요소를 지닌 점에서 동물과 다르다는 人性과 物性의 차이점을 명확히 밝히고 있다.[19]

또한 다산은 "性이란 마음이 기호하는 것이다. … 사람은 이미 잉태되면, 하늘이 靈明하고 형상이 없는 실체를 부여하는데, 그 실체라는 것은 선을 즐거워하고 악을 미워하며 덕을 좋아하고 욕됨을 부끄러워하니, 이를 性이라 한다"[20]고 人性을 정의하고 있다. 다산에 있어서 하늘이 인간에게 부여하는 '靈明하고 형상이 없

---

18) 『與全』[2], 권6, 41-42, '孟子要義', "人恒有二志相反, 而一時竝發者, 此乃人鬼之關, 善惡之幾, 人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決, 人能於是乎猛省而力克之, 則近道矣, 所不爲所不欲, 是發於道心, 是天理也, 爲之欲之, 是發於人心, 是私欲也."

19) 『與全』[2], 권6, 20, '孟子要義', "氣質之性, 明明人物同得, 而先儒謂之各殊, 道義之性, 明明吾人獨得, 而先儒謂之同得."

20) 『與全』[2], 권3, 2, '中庸自箴', "性者心之所嗜好也, … 蓋人之胚胎旣成, 天則賦之以靈明無形之體, 而其爲物也, 樂善而惡惡, 好德而恥汚, 斯之謂性也."

는 실체'(靈明無形之體)라는 것은 바로 인간의 마음을 가리키는 것이고, 그 마음이 '선을 즐거워하고 악을 미워하며 덕을 좋아하고 욕됨을 부끄러워하는' 성질이 바로 '性'이라 파악하여 '性嗜好說'을 자신의 독자적 性개념으로 제시하고 있다.

다산은 性을 心의 嗜好로 인식할 수 있는 근거로서 맹자가 몸의 嗜好를 빌어서 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 本心의 嗜好로서 性이 善함을 밝히고 있는 사실을 지적한다.[21] 곧 입이 맛있는 것을 좋아하고 귀가 아름다운 소리를 좋아하며 눈이 아름다운 빛깔을 좋아하는 것처럼 마음이 선을 좋아하는 것이 바로 마음의 嗜好로서 性이라는 것이다. 이에 따라 다산은 "嗜好를 버리고 性을 말하는 것은 洙泗의 옛 법도가 아니다"[22]라고 하여, 性嗜好說이 공자와 맹자에 의해 제시된 '性'개념임을 강조하고 있다.

또한 그는 사람의 性이 선을 좋아하고 악을 싫어하는 嗜好라는 두 가지 증거를 제시하여, 그 하나로 도둑이 악을 행하였는데도 사람들이 모르고 청렴하다고 칭찬하면 좋아하는 사실을 예로 들어서 '현재의 징험'(見在之徵驗)이라 하고, 다른 하나로 벼(稻)는 그 성질이 좋아하는 물을 얻으면 곧 싹트고 자라서 번성하고 아름답게 결실하는 것처럼 사람이 하루하루 선하고 의로움을 쌓아 오래 지속해가면 마음이 넓어지고 浩然之氣가 길러져 천지 사이에 가득 차게 되는 인격의 성취가 이루어지는 사실을 들어서 '필연적 결과'(畢竟之功效)라 한다.[23] 이와 더불어 嗜好로서의 性은 꿩이 산을 좋아하는데서 보는 바 쾌락을 추구하는 눈앞의 즐거움을 탐하는(目下之耽樂) 感性의 측면과, 벼가 물을 좋아하는데서 보는 바 그 종류의 생존에 필요한 대상을 추구하는 필연적 생존근거로서(畢竟之生成) 本性의 측면을 구분하기도 한다.[24] 그러나 이러한 性은 그 개별존재의 구체성에서만 성립하는 것이요, 신체와 더불어 존재하는 것이라 보고, 茶山은 결코 성리학에서 제시하는 형이상학적 본체인 '本然之性'의 개념을 인정하지 않는다.

(2)人性의 善·惡: 인성이 선을 기호하는 것이라 하더라도 성은 심의 속성인 만큼 행위의 주체는 心일 수밖에 없는 것이 된다. 그리고 여기서 인간의 심은 활동

---

21) 『與全』[1], 권19, 41, '答李汝弘', "孟子借形軀之嗜好, 以明本心之嗜好, 人之本心樂善恥惡, 卽所謂性善也."

22) 『與全』[2], 권3, 3, '中庸自箴', "舍嗜好而言性者, 非洙泗之舊也."

23) 『與全』[1], 19, 42, '答李汝弘', "人性嗜善樂善, 厥證有二, 其一卽見在之徵驗, 其一卽畢竟之功效也."

24) 『與全』 2-3, 26쪽, 心經密驗; "嗜好有兩端, 一以目下之耽樂爲嗜好, … 一以畢竟之生成爲嗜好."

하여 고정되지 않는 것으로서 본능에 의해 결정되어 있는 것이 아니며, 大體와 小體 내지 道義와 人欲 사이에 갈등을 하는 것이므로 인간의 성이 선을 기호한다고 언제나 선한 행위를 하는 것은 아니다.

다산은 인간의 마음(靈體)에 세 가지 이치가 있다하여, 性說을 3유형으로 체계화하였다. ① '性'(嗜好)으로 말하면 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는 것(樂善而恥惡)이니 맹자의 이른바 '性善'이요, ② '權衡'(의지)으로 말하면 선할 수도 있고 악할 수도 있으니(可善而可惡) 告子가 빙빙 도는 물로 비유하고, 揚雄이 '性善惡渾說'을 제시한 것이며, ③ '行事'(행위)로서 말하면 선을 하기는 어렵고 악을 하기는 쉬운 것이니(難善而易惡) 荀子가 '性惡說'을 제시한 것이라 한다. 여기서 그는 마음에서 '性'개념을 제시한 것은 맹자이며, 告子의 性無善惡說과 揚雄의 性善惡渾說은 마음의 '權衡'을 가리킨 것이고, 荀子의 性惡說은 마음의 '行事'를 가리키는 것이라 하여, 告子·揚雄·荀子가 '性'字를 잘못 인식하였지만 마음 안에는 이들이 가리키는 세 가지 요소가 있음을 인정하고 있다.[25]

다산은 맹자의 性善說이 道心에 따르는 性의 올바른 인식이라 확인하지만, 경전의 性에 관한 언급에서는 人心의 嗜好로 性을 말한 경우와 道心의 嗜好로서 性을 말한 경우가 있음을 지적하고 있다. 여기서 그는 性을 嗜好로 인식할 때, 인간은 善을 좋아할 뿐만 아니라 재물과 여색이나 안일 또한 좋아하는 현실을 지적함으로써, 어떻게 善을 기호하는 것을 인간의 性이라 할 수 있는지 입증하고자 한다. 곧 그는 맹자가 堯·舜을 예로 들어 性이 善함을 밝혔지만, 그 자신은 桀과 盜蹠의 예를 들어서도 性이 善함을 밝힐 수 있다하여 性善說의 정당성을 입증하고자 한다. 그는 도둑이 훔친 물건을 지고 달아날 때는 기뻐하지만 이튿날 이웃에 가서 청렴한 선비의 행실을 보게 되면 자신도 모르게 속으로 부끄럽게 여기지 않는 경우가 없다고 한다.[26] 이처럼 嗜好로서 性에는 人心을 따르는 경우와 道心을 따르는 경우가 있지만, 人心에 따라 좋아하는 것은 참된 기호일 수 없고, 道義(道心)에 따라 좋아하는 것이 참된 기호이니, 바로 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 것이 人性의 기호임을 확인할 수 있는 것이라 본다.

다산은 性을 心(靈體)의 속성으로 보는 만큼 행위의 주체인 心에서 大體와 小

---

25) 『與全』[2], 권2, 28, '心經密驗', "荀與揚也, 認性字本誤, 其說以差, 非吾人靈體之內本無此三理也."

26) 『與全』[2], 권5, 32, '맹자요의', "人莫不好財色, 人莫不好安逸, 其謂之性善者何也, 孟子以堯舜明性善, 我則以桀蹠明性善, 穿窬之盜, 負贓而走, 欣然善也, 明日適其隣, 見廉士之行, 未嘗不油然內怍, … 此性善之明驗也."

體 내지 道義와 人欲 사이에 갈등하는 현실을 인식하여, 비록 인간의 性이 善을 嗜好한다고 확인하지만, 언제나 선한 행위를 할 수 있는 존재가 아닌 사실을 주목한다. 여기에 마음의 '性'(嗜好)과 '權衡'(의지)과 '行事'(행위)에 따르는 善·惡의 차이가 나타나게 되는 것임을 확인하고 있는 것이다.

(3) 行事이후의 德: 다산은 四德(仁·義·禮·智)이 마음에 내재하는 형이상학적 이치가 아니라 인간의 행위에 따른 결과로서 나오는 것임을 강조한다. 곧 그는 "인·의·예·지의 명칭은 본래 우리 인간이 일을 행함에서 일어나는 것이요 마음에 있는 현묘한 이치가 아니다. 사람이 하늘에서 받은 것은 다만 이 靈明함이니, 仁할 수 있고 義할 수 있고 禮할 수 있고 智할 수 있음은 있다. 만약 하늘이 인·의·예·지의 네 개 알맹이를 인간의 성품 속에 부여하였다고 한다면 그것은 사실이 아니다"[27]라고 하여, 인간의 마음은 인·의·예·지를 지향하는 능력을 갖추고 있지만 인·의·예·지가 성품에 내재하여 구성요소를 이루는 것은 아님을 명확히 인식하고 있다.

다산은 인·의·예·지의 명칭이 일을 행한 다음에 성립하는 것임을 거듭 역설함으로써, 德이 인간의 성품 속에 선천적으로 내재되어 있다는 성리학의 견해를 정면으로 거부하였다. 발생적으로 보면, "사람을 사랑한 다음에 仁이라 하고, 사람을 사랑하기 이전에는 仁이란 명칭이 성립하지 않는 것이다. … 인·의·예·지의 네 알맹이가 복숭아씨나 살구씨처럼 사람의 마음 속에 덩어리로 엎드려 있는 것이겠는가"[28]라고 하여, 四德이 선천적으로 들어 있는 것이 아님을 밝히고 있다. 또한 효용에서 보면, "인·의·예·지가 일을 행한 다음에 성립하는 것임을 알면 사람은 누구나 이를 위해 힘써서 그 덕을 이루고자 노력하지만, 本心의 온전한 덕으로 갖추어있는 것이라고 알면 사람들의 마땅한 할 일은 단지 벽을 향해 앉아 마음을 관조하며 자신을 성찰하여, 이 心體를 虛明하고 꿰뚫어 사무치게 하여, 마치 인·의·예·지라는 네 알맹이의 어렴풋한 모습이 있어서 나의 함양을 받는 것으로 볼 따름이니, 이것이 어찌 옛 성인이 힘쓰던 일이겠는가"[29]라고 하여,

---

27) 『與全』[2], 권4, 2, '中庸講義', "仁義禮智之名, 本起於吾人行事, 竝非在心之玄理, 人之受天, 只此靈明, 可仁可義可禮可智, 則有之矣, 若云上天以仁義禮智四顆, 賦之於人性之中, 則非其實矣."

28) 『與全』[2], 권5, 22, '孟子要義', "仁義禮智之名, 成於行事之後, 故愛人而後謂之仁, 愛人之先, 仁之名未立也, … 豈有仁義禮智四顆, 磊磊落落, 如桃仁杏仁, 伏於人心之中者乎."

29) 같은 곳, "仁義禮智, 知可以行事而成之, 則人莫不俛焉, 孳孳冀成其德, 仁義禮智, 知以爲本心之全德, 則人之職業, 但當向壁觀心, 回光反照, 使此心體虛明洞澈, 若見有仁義禮智四顆, 依俙髣髴, 受我之涵養而已, 斯豈先聖之所務乎."

인·의·예·지의 덕목이 行事이후에 결과로 얻어지는 것일 때 사람들이 이를 얻기 위해 노력하게 될 것이지만, 이 덕목이 本心 속에 주어져 있다면 마음을 관조할 뿐 현실 속에서 실천을 하지 않게 될 것임을 지적하였다.

또한 다산은 "인·의·예·지의 명칭이 일을 실행한 다음에 성립되니, 이것은 사람의 덕(人德)이지 사람의 성품(人性)이 아니다"라고 하여, 인·의·예·지의 덕목이 人性이 아님을 확고하게 밝히고 있다. 여기서 그는 "인·의·예·지를 할 수 있는 이치가 사람의 성품 속에 갖추어 있기 때문에, 맹자가 惻隱 등 네 가지 마음을 네 가지 덕의 단초로 삼았던 것이다"[30]라고 하여, 사람의 본성에 갖추어 있는 것은 인·의·예·지의 덕목이 아니라 '인·의·예·지를 할 수 있는 이치' 곧 선을 좋아하는 嗜好로서의 性임을 확인한다. 이러한 인간의 性에 따라 인간의 마음 속에서 일어나는 감정이 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 네 가지 마음(四心)이며, 인간의 마음에서 이 네 가지 마음이 발생하여 네 가지 덕(四德)을 지향하게 되므로 이 네 가지 마음을 네 가지 덕의 단초(四端)라 본다. 그것은 四心이 四德을 실현하는 출발점으로서 四端을 이루는 것이라 파악하는 것으로서 四端에서 출발하여 四德이 실현되는 四德과 四端의 연관구조를 제시하고 있는 것이다.

성리학에서는 四端의 端을 '端緖'(끝머리)라 하여, 네 가지 마음(惻隱.羞惡.辭讓.是非之心)을 단서로 삼아 마음 속의 성품이 四德으로 이루어져 있음을 발견할 수 있다는 인식의 과정으로 본다. 이에 대해 다산은 端이란 시작(始)을 뜻하는 것임을 밝힌다. 그는 "사물에서 本과 末을 兩端이라 하지만, 오히려 반드시 처음 일어나는 것으로 端을 삼았다"하고, 맹자 자신이 四端의 뜻을 설명하면서 '마치 불이 처음 타오르듯이, 샘이 처음 솟아오르듯이'라고 하여 端이 시작(始)을 의미하는 것임을 확인하고 있다. 따라서 그는 "四端이 네 가지 일(인·의·예·지의 실현)의 근본이므로, 성인이 사람을 가르침에 여기서(四端에서)부터 공부를 일으키고 여기서부터 기초를 닦아 확충하게 하였다"고 하여, 四端에서 노력하는 출발점으로 삼고 확충해가는 시작으로 삼아 四德을 실현해가는 것임을 주장한다.[31] 따라서 四端을 四德이 드러난 끝머리로 삼아 이를 통해 안으로 그 근원인 四德으로서의 人性을 인식하는 성리학의 입장과는 정반대로 四端을 첫머리로 삼아 여기서 출발하여

---

30) 『與全』[2], 권4, 38, '中庸講義', "仁義禮智之名, 成於行事之後, 此是人德, 不是人性, 若其可仁可義可禮可智之理, 具於人性, 故孟子以惻隱等四心爲四德之端."

31) 『與全』[2], 권5, 23, '孟子要義', "端也者, 始也, 物之本末, 謂之兩端, 然猶必以始起者爲端, … 四端之義, 孟子親自注之曰, 若火之始然, 泉之始達, 兩箇始字, 磊磊落落, 端之爲始, 亦旣明矣, 四端爲四事之本, 故聖人敎人自此起功, 自此肇基, 使之擴而充之."

바깥의 현실에서 四德을 실현시켜가는 과정을 밝혀주고 있다. 이 '四端'에 대한 해석에서 성리학은 마음을 통하여 내면의 성품에로 수렴시켜 내향화하고 있다면, 다산은 마음에서 출발하여 행위의 德에로 확산하여 외향화하는 정반대의 방향을 보여준다.

나아가 다산은 四端은 마음 속에서 발동하였지만 행위에는 미치지 못한 것으로 四德의 단초가 되는 것이요, 四德은 밖으로 행동과 일에 나타난 것이라 하여 자신의 입장을 '端內德外'의 견해로 제시하고, 이와 반대로 성리학에서는 四德을 내면의 性이라 보고 四端을 四德에서 발현한 것이라 보는 '德內端外'의 견해인 것으로 대비시키고 있다.[32] 곧 성리학에서처럼 德을 내면의 性으로 보게 되면 靜的 內省에 치우치고 禪學에 빠져들게 되는 폐단이 일어날 것임을 비판하고 있다. 그만큼 다산은 四端을 확충하고 실행하여 그 결과로서 四德을 획득하는 실천적이고 動的인 德개념을 정립하고, 내면의 性을 德으로 확인하는 성리학의 내성적이고 靜的인 德개념과 차별화함으로써, 性과 德개념의 근본적 전환을 추구하고 있는 것이다.

Ⅲ. 마테오 릿치의 영혼론

1. 魂三品說과 靈魂不滅說

(1) 魂非氣說: 중국에 들어왔던 초기 예수회 선교사로서 유교지식인들에게 가장 큰 영향을 미쳤던 마테오 릿치는 "이른바 '二氣의 良能'이나 '造化의 자취'나 '氣의 屈伸'이라 하는 것은 여러 경전이 가리키는 귀신이 아니다"[33]라고 하여, 성리학에서 '鬼神'개념을 '氣'로 해석하는 견해를 거부하고, "氣를 귀신이라 하는 것은 사물 종류의 명칭을 혼란시키는 것이다. … 옛 경서에 '氣'라 하고 '鬼神'이라 하는 것은 문자가 같지 않으니 그 이치도 다르다. 귀신에 제사하는 자는 있지만 氣에 제사하는 자가 있다고 듣지 못하였다"[34]고 하여, '귀신'과 '氣'는 종류가 다른 것을 가리키는 것으로서 동일시하여 개념을 혼동할 수 없는 것임을 강조한다. 나아가 그는

---

32) 『與全』[1], 권18, 41, '上弇園書', "孟子惻隱羞惡辭讓是非, 是動於內, 而未及於行爲, 只爲仁義禮智之端緖而已, 仁義禮智是見於行事, … 以仁義禮智, 認在內之性, 反以惻隱羞惡辭讓是非, 爲發於仁義禮智者."

33) 『天主實義』, 제4편, "所謂二氣良能, 造化之迹, 氣之屈伸, 非諸經所指之鬼神也."

34) 같은 곳, "以氣爲鬼神者 紊物類之寔名者也, … 古經書云氣云鬼神, 文字不同, 則其理亦異, 有祭鬼神者矣, 未聞有祭氣者, 何今之人 紊用其名乎."

"귀신이란 사물의 분류에 속하는 것이 아니요 무형한 사물의 종류이다. 그 본래 직분은 天主의 명령을 받아 造化의 일을 맡았을 뿐이요 세상을 관장하는 專權은 없다"[35]고 하여, '귀신'을 유형한 사물의 하위적 분류체계에 속하는 것이 아니라, 무형한 사물에 속하는 것이라는 존재양상의 근원적 차이를 지적하고, 특히 귀신은 天主의 명령을 받는 존재로 천주의 하위에 있는 존재로서 귀신의 지위를 확인하고 있다.

또한 릿치는 "氣란 水·火·土의 세 원소와 더불어 만물의 형체를 이루는 것이요, 영혼은 사람의 내면 본분으로 한 몸의 주인이며, 숨쉴 때 드나드는 것이 氣이다"[36]라고 하여, '氣'를 水·火·土·氣로 이루어진 네 원소(四行)의 하나로서 유형한 사물을 이루는 원소요, 숨쉴 때의 공기에 해당하는 것으로 제시한다. 따라서 인간내면의 주체인 영혼이 '氣'일 수 없음을 분명하게 확인하고 있다. 이러한 서학의 '氣'개념은 물질의 형체를 이루는 여러 요소의 하나를 의미하는 것인 만큼, 성리학에서 말하는 모든 물질적 존재의 근원인 '氣'와는 처음부터 전혀 다른 존재를 의미하는 것이다. 릿치는 성리학의 '神'이나 '魂'을 氣로 보는 견해를 비판하면서, 영혼은 형체가 없는 존재인 神(정신)에 속하는 것이라는 인식을 전제한다.[37] 릿치는 '神'(정신)을 유교에서 말하는 '형체가 없는 마음'(無形之心)과 동일시하고 있다. 그러나 인간의 내면적 주체를 心이라 일컫기보다 '영혼' 혹은 '神'(정신)이라 일컫는 것은 '영혼'이 '心'에 비해 신체를 넘어서 사후에도 영속하는 존재로 인식하는 영혼불멸설의 신앙적 성격을 좀더 분명하게 드러낼 수 있기 때문이라 하겠다.

(2) 魂三品說: 릿치는 "사람은 신체와 정신의 두 가지가 서로 결합하여 사람을 이룬다. 그러나 정신은 순수하여 신체를 초월한다. 그러므로 지혜로운 사람은 정신을 참된 자기로 삼고, 신체는 자기를 담은 그릇으로 삼는다"[38]라고 하여, 사람을 정신(神)과 신체(形)의 결합으로 제시하고, 신체를 초월한 정신을 자신의 참된

---

35) 같은 곳, "夫鬼神, 非物之分, 乃無形別物之類, 其本職, 惟以天主之命, 司造化之事, 無柄世之專權."

36) 같은 곳, "未氣者, 和水火土三行, 而爲萬物之形者也, 而靈魂者, 爲人之內分, 一身之主, 以乎吸出入, 其氣者也."

37) 서학에서는 영혼이 '氣'와 다르다고 주장하는 동시에 '理'를 의미하는 宋儒의 '道體'개념도 영혼이 아님을 강조한다. 龍華民은 『靈魂道體說』에서 '道體'는 만물에 공유되어 있는 것이요 冥冥한 것이며 功罪·禍福이 없는 것이지만, '영혼'은 각 사람이 따로 갖는 것이며 明悟한 것이요 행위에 따라 功·罪를 이루고 賞·罰이 있다는 등 10조목으로 양자의 차이를 변론하고 있다.

38) 『천주실의』, 제7편, "人以形神兩端, 相結成人, 然神之精, 超于形, 故智者以神爲眞己, 以形爲藏己之器."

실체로 확인하고 있다. 또한 그는 신체를 초월한 정신을 지닌 인간에게는 다른 사물과는 달리 정신과 신체에 따르는 두 가지 양상의 心·性이 있음을 지적하여, "한 사물이 살아있는데는 오직 하나의 마음을 갖지만, 사람은 두 가지 마음을 아울러 지니니, 獸心과 人心이요, 또한 두 가지 성품이 있으니 하나는 形性이요 하나는 神性이다"[39]라고 언급하였다. 곧 신체와 정신으로 이루어진 인간에게서는 육신에 따르는 心·性과 정신에 따르는 心·性이 구별될 수 있음을 지적함으로써, 식물이나 동물은 육신에 따르는 魂이 있을 뿐이지만 인간은 이와 달리 양면이 있음을 강조하고 있다. 이에 따라 신체에 속하는 것으로 신체의 부림을 받고 신체의 주인노릇을 할 수 없는 식물이나 동물의 魂과 신체를 초월하여 신체의 주인이 되는 인간의 魂(靈魂)을 구별한다. 곧 "오직 인간의 魂은 신체의 주인이 될 수 있으며 나의 의지가 허락하는지 그만두는지에 따른다. 그러므로 의지가 오로지 향함이 있으면 힘은 이를 따른다. … 영혼은 참으로 한 몸을 관장하는 권력이며 정신에 속하는 것이니, 형체가 있는 것과는 다르다"[40]라고 하여, 인간의 영혼은 의지를 지녀 스스로 결단할 수 있으므로 신체의 주인으로서 신체를 관장하는 지위를 지니는 정신임을 확인한다. 이처럼 릿치는 인간의 영혼이 다른 사물(식물·동물)의 혼과 다른 것임을 강조함으로써 인간의 영혼이 지닌 고유한 지위를 확립하고자 하였던 것이다.

릿치는 아리스토텔레스(Aristoteles)가 魂(anima)을 植物의 '生魂'(Anima Vegetativa)과 동물의 '覺魂'(Anima Sensitiva) 및 인간의 '靈魂'(Anima rationalis)으로 구분한 견해를 계승하여 魂三品說을 제시하고 있다.[41] 곧 '생혼'에는 영양 섭취 기능(育養之能)과 성장 기능(長大之能)과 종족 전파 기능(傳生之能)이 있고, '각혼'에는 운동기능(動能)과 감각 기능(覺能)이 있다고 한다. 여기서 식물은 '생혼'만 갖고 있으며, 동물의 '각혼'은 生魂과 覺魂의 두 기능을 다 가지고 있고, 인간의 '영혼'은 生魂과 覺魂의 기능 이외에도 靈魂의 고유한 기능인 사물을 推論하고 義理를 明辨하는 기능을 갖고 있다고 해명한다. 그것은 魂이 生魂·覺魂·靈魂이 3층으로 이루어져 있으며, 상층의 魂은 하층의 魂을 내포하고 있지만 하층의 魂은

39) 『천주실의』, 제3편, "一物之生, 惟得一心, 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."

40) 같은 곳, "獨人之魂能爲身主, 而隨吾志之所縱止. 故志有專向, 力卽從焉. … 靈魂信專一身之權, 屬于神者也, 與有形者異也.

41) 같은 곳, "魂有三品, 下品名曰生魂, 卽草木之魂是也, … 中品名曰覺魂, 則禽獸之魂是也, … 上品名曰靈魂, 卽人魂也."

상층의 魂을 내포할 수 없는 層位의 구조를 밝혀주고 있는 것이다. 또한 식물이나 동물의 '생혼'이나 '각혼'이 신체에 의지하는 것이므로 신체와 함께 소멸되는 것임에 반하여, 推論하고 明辨하는 일은 신체에 의지하지 않으므로 '영혼'은 自在하여 죽어 신체가 없어지더라도 작용할 수 있다하여 초목이나 금수의 경우와 다른 것임을 강조하고 있다.[42]

(3) 靈魂不滅說: 인간의 영혼만이 금수와 달리 정신(神)의 종류에 속한다는 것은 영혼만이 죽음에 따라 신체가 소멸된 후에도 존속하여 불사불멸 한다는 것이요, 이러한 영혼불멸설은 바로 천주교교리의 핵심내용을 이루고 있는 것이다. 천주교 교리에서는 영혼은 불멸하는 것으로 한 개인이 출생과 동시에 천주에 의해 창조되어 개별적으로 부여되는 것이다. 삼비아소는 『靈言蠡勺』의 서문에서 이러한 영혼의 불멸성이 지닌 특성을 제시하면서 "영혼은 세속적 시간과 영원한 시간이라는 두 시간 차원의 地平이 된다"고 하였다. 그것은 시작과 끝이 있는 세속적 시간과 시작도 끝도 없는 영원한 시간의 양쪽에 걸쳐 있다는 것이다. 곧 천주는 '시작도 없고 끝도 없는'(無始無終) 존재요, 천하 만물은 '시작이 있고 끝이 있는'(有始有終) 존재라면, 인간의 영혼은 '시작은 있지만 끝이 없는'(有始無終) 존재라는 차이를 의미하는 것이다.[43]

릿치는 인간이 '魂'과 '魄'으로 이루어졌다는 유교의 魂魄개념을 받아들여, "인간에는 魂과 魄이 있는데, 이 두 가지가 온전하여 살아가지만, 죽으면 그 魄은 변하여 흩어져 흙으로 돌아가고 魂은 항상 존재하여 소멸되지 않는다"[44]고 언급한다. 여기서 유교는 魂이 하늘로 오르고 魄이 땅으로 내려간다는 魂昇魄降說을 제시하면서, 魂이 하늘로 올라가지만 점차 소멸된다는 견해를 제시하고 있지만, 릿치는 유교의 魂散滅說을 거부하고 인간이 죽은 뒤에도 魂이 불멸함을 주장하고 있는 것이다. 또한 릿치는 "영혼은 정신이요, 네 원소와 상관이 없으니, 무엇을 따라 어그러져 소멸되겠는가"[45]라고 하여, 火·氣·水·土의 네 원소(四行)가 결합된 모든 사물은 소멸되는 것이지만 정신에 속하는 존재인 靈魂은 네 원소와 상관없는

---

42) 같은 곳, "凡知覺之事, 倚賴于身形, 身形死散, 則覺魂無所用之, 故草木禽獸之魂, 依身爲本情, 身歿而情, 魂隨之以殞. 若推論明辨之事, 則不必倚據于身形 而其靈自在, 身雖歿, 形雖渙, 其靈魂仍復能用之也, 故人與草木禽獸不同也."

43) 『靈言蠡勺』, 위의 책, 1129쪽, "亞尼瑪 爲世時永時兩間之地平. <註>世時者 有時有終, 永時者 無始無終; 天下萬物 皆有時有終, 天主 無始無終, 亞尼瑪 有時有終, 在天主與萬物之間."

44) 『천주실의』, 제3편, "人有魂魄. 兩者全而生焉. 死則其魄化散歸土, 而魂常在不滅."

45) 같은 곳, "夫靈魂則神也, 於四行無關焉. 孰從而悖滅之."

존재이므로 영혼이 소멸할 수 없는 것임을 확인한다.

릿치는 生魂·覺魂이 소멸할 수 있는 것과 달리 靈魂이 불멸하는 것이라는 본질적인 차이를 역설하면서, 영혼이 소멸할 수 없는 여러 이유들의 하나로서, "이 세상 사람은 악한 자가 부귀와 안락을 누리기도 하고 착한 자가 빈천함과 고난을 겪기도 하는데, 천주가 그 죽기를 기다린 다음에 착한 영혼에게 상주고 악한 영혼에게 벌을 내주니, 만약 魂이 몸이 죽는데 따라 소멸된다면 천주가 어찌 상벌을 내릴 수 있겠는가"[46]라고 언급하여, 인간의 선·악에 대한 상·벌의 공정함을 실현하기 위해서도 영혼이 육신의 사후에 소멸될 수 없음을 강조한다. 이처럼 인간이 살아있는 동안 상·벌이 합당하게 실현될 수 없다는 현실의 문제점을 해결하기 위해 영혼이 소멸되지 않음으로써 육신의 죽음 뒤에 천주에 의해 상·벌을 공정하게 받아 천주의 정의로움이 온전하게 실현된다는 것이니, 이것이 바로 사후세계로서 천당·지옥의 존재를 확인하는 근거가 되는 것이다. 릿치는 영혼이 개체마다 독립된 것이라는 인식에 따라 인간의 선행이나 악행으로 인해 죽은 뒤에 영혼이 받게 되는 상벌도 개체의 영혼에 주어지는 것임을 강조한다. 곧 "나는 나이고 자손은 자손이다. 내가 몸소 행한 선이나 악을 모두 자손에게 돌린다면 그것이 공정할 수 있겠는가"[47]라고 하여, 혈연적 연속성이 있는 조상과 자손 사이에는 조상의 공·죄가 자손에게 전해진다는 유교의 견해를 정면으로 거부한다.

2. 性의 善惡과 德

(1) 性의 善·惡: 릿치는 '性'을 성리학에서 理라 하여 형이상학적 본체로 보는 견해와는 달리 理는 사물에 의뢰하는 것(依賴之品)으로 규정한다. 그는 性을 정의하면서, "性이란 다른 것이 아니라 각 사물종류의 본래 몸 안에 있는 것일 뿐이다. … 종류가 같으면 性이 같고 종류가 다르면 性이 다르다. … 그 사물의 몸 안에 있지 않은 것은 또한 性이 아니다. 다만 사물에 自立者가 있으니 性도 자립할 수 있고, 依賴者가 있으니 性은 아울러 의뢰가 된다. … 理란 의뢰하는 것이니 人性이 될 수 없다"[48]라고 하여, 性을 사물을 초월한 보편적인 것이 아니라 각 사

---

46) 같은 곳, "如今世之人, 亦有爲惡者, 富貴安樂, 爲善者貧賤苦難, 天主固待其旣死, 然後取其善魂而賞之, 取其惡魂而罰之. 若魂因身終而滅, 天主安得而賞罰之哉."

47) 『천주실의』, 제6편, "我自爲我, 子孫自爲子孫, 夫我所親行善惡, 盡以還之子孫, 其可爲公乎."

48) 『천주실의』, 제7편, "夫性也者, 非他, 乃各物類之本體耳, 曰各物類也, 則同類同性, 異類異性, … 曰體也, 則凡不在其物之體界內, 亦非性也, 但物有自立者, 而性亦爲自立, 有依

물의 종류에 따른 고유한 특성을 이루는 것으로 제시하였다. 여기서 릿치는 理를 사물의 속성으로 규정하면서, 性은 사물이 자립하는 것인지 의뢰하는 것인지에 따라 자립할 수도 있고 의뢰할 수도 있는 것이라 하여 理와 人性을 차별화시키고 있다. 理가 개체에 예속되지 않는 일반적 원리나 법칙이라면 性은 그 사물의 고유성을 규정하는 것이라는 차이가 있지만 性이 사물로부터 독립된 보편적 존재가 아니라는 점에서 속성으로 인식하는 견해라 볼 수 있을 것이다.

또한 릿치는 인간의 육신이 다섯 가지 감각기관(五司)으로 사물을 지각하지만, 무형한 정신(神)은 기억(司記含)·이성(司明悟)·의지(司愛欲)의 세 가지 기능(三司)으로 인식하는 것임을 제시하고 있다. 곧 기억(司記含)은 감각기관에서 받아들인 자료가 정신에 도달하면 이를 받아서 창고에 저장하듯이 하여 잊지 않게 하는 것이요, 이성(司明悟)은 한 사물을 명확히 인식하고자 하면 기억 속에 있는 자료를 취하여 그 실체를 분석하고 절충하며 그 성질과 정상이 이치에 참된지를 맞추어보아 옳고 그름을 인식하는 것이요, 의지(司愛欲)는 선한 것을 사랑하고 원하며 악한 것을 미워하고 원망하는 것이라 정의한다. 여기서 그는 특히 이성과 의지의 중요성을 강조하여 학문적 대상의 중심이 되는 것이라 지적하며, "이성은 참됨(眞)을 높이고 의지는 좋아함(好)을 높인다. 따라서 우리가 인식함이 참될수록 그 참됨은 더욱 광활하게 되니 이성은 더욱 충실해진다. 우리가 사랑함이 좋아하는 것일수록 그 좋아함이 더욱 깊고 두터워지니 의지는 더욱 성취된다"[49]고 하여, 정신의 기능에서 참됨을 추구하는 이성과 좋아함을 추구하는 의지의 중요성을 역설하고 있다. 또한 릿치는 推論은 인간을 禽獸와 구별해주는 것이라 하고, 또한 인간은 이치를 미루어가는 推論을 한다면 귀신은 거울이 비쳐보듯 눈으로 직접 보듯 明達(환하게 앎)하는 것이라 하여, 推論이 인간을 귀신과 구별할 수 있게 하는 인간의 고유한 기능임을 밝히고 있다. 곧 "이치를 추론할 수 있다는 것은 인간을 본래의 부류로 세워서 그 실체를 다른 사물과 구별해주니, 바로 人性이라 한다"[50]라고 하여, 정신의 '추론'기능이 인간을 사물이나 귀신과 구별할 수 있게 하는 인간의 고유한 조건으로서 '人性'임을 강조한다.

賴者, 而性兼爲依賴, … 理也乃依賴之品, 不得爲人性也."

49) 같은 곳, "司明者尙眞, 司愛者尙好. 是以吾所達愈眞, 其眞愈廣濶, 則司明者愈成充. 吾所愛益好, 其好益深厚, 則司愛益成就也."

50) 같은 곳, "曰推論, 不直曰明達, 又以分之乎鬼神, 鬼神者, 徹盡物理, 如照如視, 不待推論, 人也者, 以其前推明其後, 以其顯驗其隱, 以其旣曉及其所未曉也, 故曰能推論理者, 立人於本類, 而別其體於他物, 乃所謂人性也."

나아가 릿치는 人性의 善·惡을 논의하면서 먼저 선·악의 개념을 정의하여, "사랑해야 하고 욕구해야 할 것이 善이요, 싫어하고 미워해야 할 것이 惡이다. 이런 뜻을 이해한다면 人性이 선한지 아닌지를 논의할 수 있다"[51]고 하여, "욕구할 만한 것을 선이라 한다"(可欲之謂善)이라 하는 맹자의 언급과 일치하는 견해를 보여준다. 여기서 그는 "(人性은) 사랑할 수 있고 욕구할 수 있음을 갖추었으니 본래 선하며 악이 없다. (人性의) 작용으로 말하면, 기틀이 또한 나로부터 말미암는 것이니, 내가 사랑할 수 있기도 하고, 미워할 수 있기도 하다. 행하는 바가 달라지는 것이요, 그 작용의 선과 악은 결정되어 있는 것이 아니니, 情이 되는 것이다"[52]라고 하여, 人性이 그 본체에서는 善하지만 인간의 행위에 따라 性의 작용인 情에서 선·악의 어느 쪽으로도 나타날 수 있는 것이라 제시한다. 그것은 性이 선을 할 수 있는 능력을 지녔다는 점에서 性이 善하다는 것이지 性이 善함을 필연적으로 담보하고 있다는 의미는 아니다.

릿치는 선·악이 분별되는 기준을 理로 제시하고 理에 어긋나는 것으로서 惡이 발생하게 되는 조건을 주목하여, "무릇 性의 발동에 병통이 없다면 반드시 理의 명령에 따를 것이니 절도에 어긋남이 없어서 곧 선하지 않음이 없을 것이다. 그러나 情은 性의 발(足)이라 때때로 치우친 병통을 드러내기 때문에, 한결같이 欲을 따라가기만 하고 理가 지시하는 바를 살피지 않아서는 안 된다"[53]고 언급하였다. 그것은 善으로 드러나는 것은 性이 병통에 빠지지 않고 건전하게 발동(작용)한 이후에 가능한 것임을 말해주며, 性의 발동으로서 情에는 치우침의 병통이 있을 수 있기 때문에 情에서 善을 실현하기 위해서는 욕구를 따르기만 하고 이치를 성찰하지 않으면 惡에 빠질 수 있음을 강조한 것이다. 여기서 그는 "(性이) 이치를 추론할 수 있으면 良能은 언제나 간직되어 있으니, 본래의 병통을 인식하여 다시 치료할 수 있다"[54]고 하여, 性이 情으로 발동할 때 병통이 있어서 사물에 감응하는데 착오를 일으켜서 理에 어긋나게 되면 악에 빠지게 되지만 이치를 추론하는 性의 良能은 악에 빠지는 병통을 반성하여 치료할 수 있는 능력이 있음을 제시하기도 한다. 그것은 人性이 선을 할 수 있는 능력일 뿐만 아니라 情이 악에 빠질 때

---

51) 같은 곳, "可愛可欲謂善, 可惡可疾謂惡也. 通此義者, 可以論人性之善否矣."

52) 같은 곳, "俱可愛可欲, 而本善無惡矣, 至論其用, 機又由乎我. 我或有可愛, 或有可惡. 所行異, 則用之善惡, 無定焉, 所爲情也."

53) 같은 곳, "夫性之所發, 若無病疾, 必自聽命于理. 無有違節, 卽無不善. 然情也者, 性之足也, 時著偏疾者也, 故不當壹隨其欲不察于理之所指也."

54) 같은 곳, "盖其能推論理, 則良能常存, 可以認本病, 而復治療之."

이를 바로 잡아줄 수 있는 능력임을 주목하고 있는 것이다.

(2) 의지와 善·惡: 릿치는 性의 작용인 情에서 선·악이 드러나는 현상을 지적하는데서 나아가 선·악이 실현되는 계기로서 인간의 의지(意)를 제시하고 있다. 곧 "만약 세상 사람들이 태어나면서 선을 하지 않을 수 없다면, 어디에서 선을 이룬다고 일컬을 수 있겠는가. 천하에는 선을 하려는 의지가 없이 선을 할 수 있는 법은 없다"[55]고 하여, 人性이 선하다고 하여 자동적으로 선이 실현되는 것이 아니라 의지의 작용으로써 선을 실현할 수 있음을 강조한다. 그는 의지(意)를 정의하여, "의지는 실체가 있는 종류가 아니며 마음의 작용일 뿐이다. 작용이 막 의지가 되면 곧 간사함과 정당함이 있게 된다"[56]고 하여, 마음의 작용현상인 의지에서 邪·正이 갈라지는 것이라 지적한다. 그것은 성리학에서 '意'를 '선·악이 갈라지는 기미'(幾善惡)라 정의하는 것과 거의 일치하는 견해라 할 수 있다. 또한 그는 유교에서도 誠意가 正心·修身·齊家·治國·平天下의 根基가 되고 있음을 지적하면서, "선과 악이나 덕과 사특함은 모두 의지의 정당함과 간사함에서 말미암은 것이니, 의지가 없으면 선·악이 없고 군자·소인의 갈림도 없다"[57]고 하여, 선·악이 갈라지는 계기가 의지에 근거하는 것임을 확인한다.

릿치는 선·악이 갈라지는 근거로서 의지는 인간의 마음이 지닌 고유한 조건으로 본다. 곧 무생물이나 식물은 마음이 없으니 의지가 없으며, 동물은 마음과 의지가 있다하더라도 옳고 그름을 분별할 수 있는 이성(靈心)이 없으니 감각의 촉발에 따라 본능적으로 대응할 뿐이요 이치에 따라 자신을 절제하지 못하는 것이므로 선·악을 따질 수 없음을 지적한다. 따라서 그는 "오직 사람만은 그렇지 않으니, 일을 행함이 바깥에 있지만 이치를 지닌 마음이 안에 있어서 옳은지 그른지 합당한지 아닌지를 지각할 수도 있고 아울러 할 수도 그만둘 수도 있다. 비록 獸心의 욕구가 있다하더라도 이치를 지닌 마음으로 주장을 삼으면 獸心이 어찌 나의 주장하는 마음의 명령을 어길 수가 있겠는가"[58]라고 하여, 오직 인간만이 獸心의 욕구를 억제하고 理心(人心)을 주장으로 삼도록 의지를 발동함으로써 善의 도덕성을 실현할 수 있음을 제시한다. 여기서 인간의 의지가 이치에 따라 발동되면

---

55) 같은 곳, "苟世人者生而不能不爲善, 從何處可稱成善乎, 天下無無意于爲善而可以爲善也."

56) 『천주실의』, 제6편, "意非有體之類, 乃心之用耳. 用方爲意, 卽有邪正."

57) 같은 곳, "善惡德慝, 俱由意之正邪. 無意則無善惡, 無君子小人之判矣."

58) 같은 곳, "惟人不然. 行事在外, 理心在內, 是非當否, 嘗能知覺, 兼能縱止. 雖有獸心之欲, 若能理心爲主, 獸心豈能違我主心之命."

덕행을 하는 군자가 될 수 있고, 의지가 獸心에 빠지면 죄를 범하는 소인이 되는 차별화가 일어나게 되는 것으로 본다.

이처럼 릿치는 바른 의지(正意)가 선을 행하는 근본임을 강조하며, "선을 행하는 바른 의지란 오직 마땅히 행해야 할 일을 행하는 것이므로, 의지가 더욱 높아지면 선이 더욱 순수해진다. 만약 의지가 더욱 비루해지면 선은 더욱 조잡해진다. 이 때문에 의지는 마땅히 배양되어야 하고 마땅히 성실해져야 한다"[59]고 하여, 바른 의지를 배양하고 성실하게 함으로써 선을 더욱 순수하게 실현할 수 있음을 강조한다. 따라서 릿치는 선의 실현은 인간의 능동적이고 자주적인 의지가 없이 불가능한 것임을 강조하여, 자신의 의지를 버리고 이치를 따르기를 요구하여 '無意' 내지 '滅意'를 제시하는 견해를 정면으로 거부하고 있다. 그만큼 인간의 의지에 따라 선·악이 실현될 수 있는 것이라면 의지가 없는 선은 인간의 공로가 될 수 없는 것임을 중시하고 있는 것이다.

(3) 德의 실천과 仁: 宋儒에서 四德(仁·義·禮·智)은 性에 내재된 본체로 인식된다. 그러나 릿치는 "仁義禮智는 이치를 추론한 다음에 있으며, 이치는 의뢰하는 존재이므로 人性이 될 수 없다"[60]고 하여, 仁義禮智의 德을 추론을 통해 이치에 맞는 것으로서 인간의 행위를 통하여 실현되는 것으로 제시하여, 人性에 내재하는 것으로서 人性과 일치시키기를 거부한다. 또한 릿치는 "性의 선은 良善이고, 德의 선은 習善이다. 良善은 천주께서 원래 창조한 性命의 덕이니, 나로서는 공로가 없다. 내가 말하는 공로는 스스로 익히고 쌓은 덕의 선에 있는데 그친다. … 義를 보면 곧 행하는 것이 덕이 될 뿐이다"[61]라고 하여, 타고난 性의 선함으로서 '良善'과 실행하여 익힌 '習善'을 구별하고, 德은 良善에 있는 것이 아니라 習善에 있는 것임을 지적하여, 德이 인간의 노력과 실천을 통하여 얻어지는 것임을 밝히고 있다. 따라서 어린 아이가 본능적으로 부모를 사랑하는 것이나 우물에 빠지려는 어린아이를 보고 즉각적으로 일어나는 惻隱之心은 良善으로, 德이 아니라 본다.

따라서 릿치는 사람이 태어날 때의 人心은 백지(素簡)와 같거나 타고난 미모와 같은 것으로 비유하여 자신이 노력한 공로가 없음을 지적하고, 자신이 노력하여 이룬 德은 옷을 입거나 화장하여 꾸민 아름다움이라 비유한다. 곧 그는 "덕이란

---

59) 같은 곳, "爲善正意, 惟行當行之事, 故意益高, 則善益精, 若意益陋, 則善益粗, 是故意宜養宜誠也."

60) 『천주실의』, 제7편, "仁義禮智在推理之後也, 理也乃依賴之品, 不得爲人性也."

61) 같은 곳, "性之善爲良善, 德之善爲習善, 夫良善者天主原化性命之德, 而我無功焉, 我所謂功, 止在自習積德之善也, … 見義而卽行之, 乃爲德耳."

神性의 보배로운 의복이니, 오랫동안 의로운 생각과 의로운 행위를 익힘으로써 생겨난다"[62]는 서양의 학자의 말을 인용하여, 德은 性에 주어져 있는 것이 아니라 의복처럼 神性(영혼)이 의로운 생각과 행위를 익히듯이 골라서 입은, 후천적으로 부가된 것임을 확인한다. 또한 그는 선한 성품을 타고났다고 선한 인간이 될 수 없으며 인간의 능동적 선택으로 선을 실천함으로써 德이 자신의 공로가 될 수 있음을 지적하여, "덕은 선에 첨가되니 그 작용은 본래 선한 性의 바탕 위에 있는 것이다"[63]라고 하여, 덕이 선한 행위를 통해 얻어지는 것이요, 인간의 선한 성품의 바탕 위에서 자신의 노력으로 획득되는 것임을 강조한다.

릿치는 덕의 조목으로 仁과 義를 중시하면서 특히 덕의 핵심을 仁으로 강조하고 있다. 곧 그는 "司明(이성)의 큰 공은 義에 있고, 司愛(의지)의 큰 근본은 仁에 있다. … 그러나 오직 司明이 仁의 선함을 밝히고 그 다음에 司愛가 (仁을) 사랑하여 간직하니, 司愛가 義의 덕을 사랑한 다음에 司明이 (義를) 살펴서 추구한다"[64]고 하여, 이성(司明)이 仁을 밝혀서 義를 이루고 의지(司愛)는 義를 사랑하여 仁을 이루는 것이라 해명함으로써, 仁과 義가 서로 침투되어 있음을 강조하고 있다. 이와 더불어 그는 "仁은 義의 지극히 순수한 것이다. … 그러므로 군자의 학문은 仁을 주장으로 삼는다"[65]고 하여, 많은 덕 가운데 仁을 핵심의 덕이요 가장 높은 德으로 확인하고 있다.

여기서 릿치는 仁의 덕을 구체적으로 규정하면서, "仁이란 바로 두 마디로 그 뜻을 다 말할 수 있으니, '천주를 사랑하고 천주를 위하기를 더 높일 수 없도록 하며, 천주를 위하는 자는 남을 자기처럼 사랑한다'는 말이다. 이 두 가지를 행할 수 있으면 모든 행실이 온전하게 갖추어진다"[66]고 제시하였다. 곧 仁의 실천과제를 天主에 대한 사랑(愛天主)과 인간에 대한 사랑(愛人)으로 제시하고, 이 두 과제는 天主가 人心에 새겨준 것으로 유교경전에서 말하는 '明德'이나 '明命'에 해당하는 것이라 밝히고 있다.[67] 이처럼 릿치는 인간의 德行으로서 仁은 天主에 대한

---

62) 같은 곳, "德乃神性之實服, 以久習義念義行生也.."
63) 같은 곳, "德加于善, 其用也, 在本善性體之上焉.."
64) 같은 곳, "司明之大功在義, 司愛之大本在仁, … 然惟司明者明仁之善, 而後司愛者愛而存之, 司愛者愛義之德, 而後司明者察而求之.."
65) 같은 곳, "仁也者, 又爲義之至精, … 故君子之學, 又以仁爲主焉.."
66) 같은 곳, "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.."
67) 같은 곳, "仁也者, 乃愛天主與夫愛人者, … 天主銘之人心, 原不能壞, 貴邦儒經所謂明德明命是也.."

上向的 사랑을 經으로 하고 이에 근원하여 인간에 대한 사랑을 緯로 하는 윤리적 실천구조를 제시한 것이다. 그것은 仁의 실천이 事天에 근원하여 愛人으로 확장하는 것이라 할 수 있다. 여기서 그는 천주에 대한 사랑에 근원하여 사람에 대한 사랑으로 확장되는 질서를 제시하지만, 천주에 대한 사랑을 구체적으로 실천하고 확인할 수 있는 방법으로서 사람에 대한 사랑이 중요함을 강조한다. 곧 그는 "천주를 사랑하는 효과에는 사람을 사랑하는 것보다 더 진실된 것이 없다. 이른바 (공자가) 仁이란 '사람을 사랑하는 것'이라 말했는데, 사람을 사랑하지 않으면서, 어떻게 진실하게 上帝를 공경한다고 증험할 수 있겠는가"[68]라고 언급하였다. 그것은 仁의 실천에서 '천주에 대한 사랑'(愛天主; 敬上帝)을 仁의 근원으로 제시하지만 '인간에 대한 사랑'(愛人)이 또한 '천주에 대한 사랑'을 증명할 수 있는 현실적 방법임을 강조하는 것이다.

Ⅳ. 다산의 心說에 미친 영혼론의 영향

1. 心의 自主之權과 性·德

(1) 心의 自主之權: 다산은 人心·道心의 개념을 해석하면서 "人心이 위태롭다는 것은 내가 말하는 權衡(의지)이니, 마음의 權衡은 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있다"[69]고 하여, '人心'의 기본성격을 선·악의 어느 쪽으로도 나갈 수 있는 '權衡'(의지)으로 확인하고 있다. 또한 道心에 대해 "하늘은 간곡하게 말로 타이르며 명령할 수 없으나, 할 수 없는 것이 아니라 하늘의 목소리(喉舌)가 道心에 맡겨져 있으니, 道心이 경고하는 것이 바로 皇天이 명령하고 경계하는 것이다"[70]라고 하여, 天命이 깃들어 있는 道心을 통해 天命을 들을 수 있음을 강조하고, 선의 근원으로서 道心을 통해 명령하는 하늘(天·上帝)의 존재를 확인하고 있다. 즉 인간의 마음을 언제나 선한 행위를 하도록 본능적으로 결정되어 있는 것이 아니라 天命으로서 道義를 따라 나타나는 '道心'과 신체적 욕망을 따라 나타나는 '人心'이 갈등하는 전쟁터로 규정하였다. 이처럼 다산은 인간의 마음을 人心·道心이 서로

68) 같은 곳, "愛天主之效, 莫誠乎愛人也. 所謂仁者愛人, 不愛人, 何以驗其誠敬上帝歟."
69) 『與全』[2], 권2, 29, '心經密驗', "人心惟危者, 吾之所謂權衡也, 心之權衡, 可善可惡."
70) 『與全』[2], 권3, 3, '中庸自箴', "天不能諄諄然命之, 非不能也, 天之喉舌寄在道心, 道心之所儆告, 皇天之所命戒也."

다투는 갈등구조로 인식하고 결단의 주체로서 의지를 중시하였다. 릿치의 경우, 동물에는 獸心만 있지만 인간의 마음에는 獸心·人心의 두 마음이 있다는 사실을 제시하면서 "서로 어긋나는 두 가지 감정은 반드시 서로 상반된 두 가지 마음에서 말미암고, 서로 어긋나는 두 가지 마음은 반드시 서로 상반되는 두 가지 성품에서 말미암는다"[71]고 하였는데, 릿치의 獸心·人心과 다산의 人心·道心은 마음을 갈등구조로 인식하고 있다는 점에서 유사성을 보인다.

또한 다산은 不善함을 마음이 '빠져드는'(陷溺) 것으로 보는 맹자의 견해와 宋儒들이 不善을 氣質에 돌리고 있는 견해의 차이를 지적하면서, "마음이 빠져드는 것은 자신에게서 말미암으니 구제하는데 방법이 있지만, 기질은 하늘로부터 말미암는 것으로 벗어날 길이 없다"[72]고 하여, 악의 원인을 타고난 기질에 귀결시키면 악에서 벗어날 수 없지만, 인간 자신의 의지에 따라 악에 빠져드는 것으로 인식하면 그 의지는 자신의 성찰과 결단에 따라 선을 지향하여 방향을 바꿀 수 있음을 강조하고 있다. 여기서 그는 악이란 기질적 욕심에서 발생하지만 큰 악은 마음 자체에서 일어난다는 사실을 주목하여, "虛靈한 것이 악을 하지 못한다면 저 무형한 귀신에 또한 어떻게 明神과 惡鬼가 있을 수 있겠는가. … 무릇 교만함이나 自尊함의 죄는 虛靈쪽에서 나오는 것이니, '虛靈한 본체는 악을 할 수 있는 이치가 없다'고 말할 수 없다"[73]고 하여, 기질에서 보다 虛靈한 마음에서 악이 발생하는 사실을 지적하여, 마음이 선과 악이 일어나는 근원이며 이에 따른 도덕적 책임을 지는 주체임을 확인한다. 바로 이 점에서 릿치가 "무형한 것에는 天神처럼 선한 것도 있고 魔鬼처럼 악한 것도 있다"(『천주실의』, 제3편)고 하여, 무형한 정신적 존재에 악이 있을 수 있음을 제시한 것과 같은 견해를 보여준다.

나아가 다산은 인간의 마음에 善이나 惡을 실행하는 의지로서 '自主之權'(意志의 자유)이 있음을 제시하여, "하늘이 사람에게 自主之權을 부여해주어, 선을 하고자 하면 선을 하고 악을 하고자 하면 악을 하게 하였으니, 유동적이고 정해지지 않아 그 권능이 자기에게 있으며, 禽獸에게 고정된 마음이 있는 것과 다르다. 그러므로 선을 하면 실제로 자신의 功이 되고 악을 하면 실제로 자기의 罪가 된다. 이것은 마음의 권능이지 성품이 아니다"[74]라고 언급한다. 곧 인간의 마음은 하늘

---

71) 『천주실의』, 제3편, "兩相悖之情, 必由兩相背之心. 兩相悖之心, 必由兩相背之性也.."

72) 『與全』[2], 권6, 25, '孟子要義', "孟子論性, 以不善歸之於陷溺, 宋儒論性, 以不善歸之於氣質, 陷溺由己, 其救有術, 氣質由天, 其脫無路.."

73) 『與全』[2], 권5, 35, '孟子要義', "虛靈之物不能爲惡, 則彼無形之鬼神, 又何以有明神惡鬼哉, … 凡驕傲自尊之罪, 是從虛靈邊出來, 不可曰虛靈之體無可惡之理也.."

로부터 自主之權을 받은 주체적 존재로서 善·惡의 어느 쪽을 지향할 것인지 스스로 결단하며, 이에 따라 功과 罪도 자신의 책임이 된다는 사실을 의미한다. 따라서 동물은 본능에 의해 고정된 마음(定心)을 지니고 있어서 그 행위에 대해 도덕성을 논의할 수 없지만, 인간의 마음은 본능에 의해 고정되지 않으므로(不定心) 스스로 선이나 악을 선택하여 행한 功과 罪에 따라 도덕성이 논의될 수 있다는 사실에서 인간과 동물의 근본적 차이점을 명확하게 밝히고 있다. 이처럼 다산은 본능에 지배되는 동물과 달리 인간의 마음이 선·악을 선택하는 自主之權이 있어서 功·罪의 도덕적 책임이 있다고 인식하여, 성리학에서 동물과 인간의 차이를 기질의 잡박함과 순수함의 차이에 따라 치우침과 온전함의 量的 차이로 보고, 악의 원인을 기질적 조건에서 확인하는 견해를 전면적으로 부정하였다. 바로 이 점에서 릿치가 선의 실천을 위해서는 선을 하려는 의지(意)를 필수적 조건으로 제시하고, 선을 선택하여 실천하기 때문에 선을 하는 것이 인간의 功이 되는 것임을 강조하는 사실과 일치되고 있다.

(2) 人·物性의 차별화와 嗜好로서의 性: 다산은 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는 것이 인간의 本然之性이요, 개는 밤에 집을 지키며 도둑을 향해 짖는 것이 本然之性인 것처럼, 인간과 만물은 그 性이 근원적으로 다른 것임을 강조하고, 知覺·運動이나 食色을 추구하는 氣質之性에서는 오히려 인간과 금수가 상통하는 것이라 한다.[75] 그것은 本然之性을 기준으로 人物性俱同說을 주장하고, 氣質之性을 기준으로 人物性相異說을 주장하는 성리학의 견해를 완전히 뒤집어 놓는 것이다. 나아가 다산이 인간과 식물과 동물의 性을 구분하는 性三品說을 제시하고 있는 사실은 릿치의 魂三品說(生魂·覺魂·靈魂)에서 직접적인 영향을 받은 것으로 볼 수 있다.[76]

茶山이 '性'을 善을 嗜好하는 것으로 보는 견해는 릿치가 '性'을 可愛可欲이라 하여 정감적 성향으로 설명하는 견해와 긴밀하게 접근하고 있다. 다산은 마음(靈

---

74) 『與全』[2], 권5, 34-35, '孟子要義', "天之於人予之以自主之權, 使其欲善則爲善, 欲惡則爲惡, 游移不定, 其權在己, 不似禽獸之有定心, 故爲善則實爲己功, 爲惡則實爲己罪, 此心之權也, 非所謂性也."

75) 『與全』[2], 권6, 19-20, '孟子要義', "臣獨以爲本然之性, 原各不同, 人則樂善恥惡, 修身向道, 其本然也, 犬則守夜吠盜食穢蹤禽, 其本然也, … 人物之不能同性也審矣, 大抵人之所以知覺運動趨於食色者, 與禽獸毫無所以, … 氣質之性, 明明人物同得."

76) 릿치는 '魂'의 세 層位를 제시하고 다산은 '性'을 세 층위로 제시하는 차이점을 보여주고 있지만, 西學에서도 Caballera는 『天儒印』에서 生性·覺且生之性·靈而且覺生之性의 三品을 말하여 茶山과 일치하는 경우도 있다.

體)을 性(嗜好)·權衡(의지)·行事(행위)의 측면으로 분석하여, 性은 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하는(樂善恥惡) 것으로 性善이라 함이 마땅하나 마음(靈體)의 權衡·行事에서는 선·악이 모두 가능하다고 지적함으로써, 선·악의 어느 쪽으로도 나갈 수 있는 '心'과 선을 嗜好하는 '性'의 차이를 분명하게 제시하였다.

(3) 行事이후의 德: 茶山에 의하면 德은 朱子가 말한 理나 性과 통하는 본체를 가리키는 것이 아니다. 그는 德은 나의 곧은 마음(直心)을 실행하는 것이요, 실행하지 않고는 德이 없는 것이라 하고, 虛靈한 心之體가 德일 수 없다고 한다.[77] 따라서 다산은 인간의 성품에 도덕성이 선천적으로 부여되어 있다는 성리학의 인식을 전면적으로 거부하고, 인간의 자주적 행동을 통해 도덕성이 실현될 수 있다는 입장을 밝히고 있다. 이처럼 다산은 德이 선천적으로 주어진 것이 아니라 善行의 실천에서 인간의 心靈 속에 功으로 획득되는 후천적인 것임을 강조하고 있다. 그만큼 德은 善을 습득하여가는 과정에서 心靈에 획득되고 성장되는 것이라는 다산의 견해는 바로 릿치가 性의 善을 良善으로 德의 善을 習善으로 제시한 견해와 일치하고 있음을 볼 수 있다.

다산은 仁·義·禮·智의 덕목도 내면적 性이 아니라 行事(실행) 이후에 성립하는 명칭이라 보았으며, 德을 실행 이전에 내재한 것이라 한다면, 사람의 임무는 德의 실천에 힘 쓸 것 없이 禪學에서처럼 面壁觀心하는 것으로 그치게 될 것이라 반박한다.[78] 바로 이 점에서 릿치가 仁·義·禮·智를 人性에 내재하는 것이 아니라 '이치를 추론한 다음에 있는 것'이라 하여 행위가 이치에 합당할 때 성립되는 것이라 보는 견해는 다산의 견해와 일치하는 것이라 할 수 있다. 따라서 다산은 성리학에서 四端의 '端'을 性의 末端으로서 내면의 德을 인식하는 端緖(끄트머리)로 해석하는 것을 거부하고, 德을 실천하는 始端(첫머리)이라 하여 바깥으로 실행해나가는 출발으로 해석하고 있다. '仁'에 있어서도 人心 속에 한 덩어리로 삽입되어 선천적으로 내재하는 것일 수 없으며, 孝親·事君·愛民하는 구체적 행동으로 실천하는 가운데 功으로 얻어지는 것이 仁이라 강조한다. 이 점에서도 릿치가 '仁'을 천주에 대한 사랑과 인간에 대한 사랑의 실천으로 제시하고 있는 견해와 긴밀하게 연결될 수 있는 것이다.

---

77) 『與全』[2], 권3. 25, '中庸自箴', "德者, 行吾之直心也, 不行無德也, … 未及窮行, 安有德乎."

78) 『與全』[2], 권5, 22, '孟子要義', "仁義禮智知以爲本心之全德, 則人之職業, 但當向壁觀心, 回光反照, 使此心體虛明洞澈"

2. 欲의 긍정과 愼獨·恐懼의 事天

(1) 欲의 긍정: 성리학에서는 신체적 욕망을 악의 근원으로 인식하여 억제함으로써 선을 실현할 수 있다는 입장이지만, 다산은 "우리 마음 안에 본래 욕망이란 것이 있으니, 만약 이 욕망이 없다면 천하의 모든 일이 이루어질 수 없다"79)고 하여, 욕망(欲·欲心·願欲)을 인간의 마음에 없을 수 없는 것으로 인정하며, 욕망이 없다면 善을 할 수도 없고 惡을 할 수도 없으며 아무 일도 할 수 없는 존재가 되고 말 것이라 하여, 욕망이 살아가고 행동하는 삶의 원동력임을 강조한다. 곧 욕망이 바른 이치를 따르면 善이 되고, 私意를 따르면 惡에 빠지는 것이라 하여, 욕망이란 그 근원에서 선·악이 결정되어 있는 것이 아니라 지향하는 가치에 따라 善·惡이 갈라지게 되는 것으로 본다. 또한 다산은 맹자가 '욕망을 적게 할 것'(寡欲)을 요구한 것은 利祿을 추구하는 욕망을 가리키는 것이라 지적한다. 따라서 周濂溪가 '욕망을 없게 할 것'(無欲)을 요구하는 것은 善을 실현하기 위한 방법이 아니라 삶을 포기하는 것이라 보고 있다. 이처럼 다산은 道義를 추구하는 욕망을 적극적으로 계발시키고 利祿을 추구하는 물질적 탐욕을 줄여서 적절히 통제하도록 요구하며, 성리학에서 人欲을 天理와 대립시켜서 욕망 자체를 부정하여 天理를 간직하고 人欲을 제거하도록 요구하는 '存天理, 去人欲'의 입장을 정면으로 거부하였다.

릿치는 "나의 한 마음에는 司欲과 司悟라는 두 가지 직분이 있다. 欲이 귀속하는 바는 善일 뿐이요, 悟가 귀속하는 바는 眞일 뿐이다"80)라고 하여, 마음에 욕망을 담당하는 직분(司欲)이 善을 지향하고 깨달음을 담당하는 직분(司悟)이 眞을 지향하는 것으로 제시하였다. 이처럼 릿치는 선을 실현하기 위해서는 선을 추구하는 욕망을 긍정하였던 것이요, 바로 이 점에서 다산과 일치하는 입장을 보여준다. 물론 욕망의 긍정은 욕망의 전면적 긍정이 아니라 악에로 빠질 수 있는 신체의 안일이나 물질적 소유를 탐내는 욕망에 대한 경계를 전제조건으로 받아들이고 있다. 그러나 욕망은 의지의 경우에서처럼 선과 악의 어느 쪽으로도 갈 수 있는 것이요, 선을 실현하기 위해서도 필수적 조건이라는 의미로서, 마음이 좋아하고 바라는 정감적 욕망을 긍정하고 있는 것이다.

---

79) 『與全』[2], 권2, 39, '心經密驗', "吾人靈體之內, 本有願欲一端, 若無此欲心, 卽天下萬事都無可做"

80) 『천주실의』, 제3편, "吾人一心, 乃有司欲司悟二官, 欲之所屬, 善者耳, 悟之所屬, 眞者耳."

(2) 恐懼·愼獨의 事天: 다산은 감정이 아직 발동하지 않는 未發의 때에도 마음이 가장 올바르게 작용하는 활동양상이 있음을 제시하여, "조심스럽게 공경하고 삼가서 상제를 밝게 섬길 것이며, 언제나 마치 神明이 방안에 내려와 비쳐보는 듯이 경계하고 삼가고 두려워하여 오직 허물이 있을까 두려워할 것이며, 과격한 행위를 범할까 두려워하고 치우친 감정이 싹틀까 두려워하여, 그 마음을 지극히 공평하게 지키고, 그 마음을 지극히 정대하게 머물게 함으로써, 바깥의 사물이 이르는 것을 기다리면 이것이 어찌 천하의 지극한 中이 아니겠는가"[81]라고 하여, 마음을 지극히 공평하고 정대하게 간직하기 위해서는 삼가고 두려워하여(戒愼·恐懼) 긴장을 유지하는 마음의 활동을 강조하고 있다.

또한 다산은 上帝 앞에서 홀로 있는 자리를 삼가하고 두려워하는 '愼獨'을 '中·和'와 일치시키고, '中·和'를 '愼獨'하는 군자가 存心養性하는 지극한 功이라 제시한다. 여기서 그는 아직 감정이 발동하기 전에 항상 '神明'이 방안(屋漏)을 비쳐보고 내려와 있듯이 삼가하고 두려워하는 것을 천하의 지극한 '中'이라 하고, 이때에 모든 감정이 마땅함에 따라 발현된다면 '愼獨'의 숨은 功으로 일을 만나 절도에 맞지 않음이 없는 것을 천하의 지극한 '和'라고 한다. 따라서 군자는 '愼獨'하여 '中·和'를 이루는 데 반해, 衆人(小人)은 감정이 발동하기 이전에 '天道'를 믿지도 않고 '天命'을 두려워하지도 않아서 '中'을 이루지 못하며, 감정이 발동한 다음에도 편벽되거나 치우치게 되어 '和'를 이루지 못한다고 하여, 군자나 대중의 인격이 분별되는 계기가 '天·上帝'에 대한 두려움으로 삼가하는지 않는지에 따라 갈라지게는 것이라고 하여, 인격의 성취에서 '畏天'과 '愼獨'의 중요성을 역설하고 있다. 곧 그는 "中庸의 덕은 愼獨이 아니면 이룰 수 없고, 愼獨의 功은 鬼神이 아니면 두려워하는 바가 없으니, 귀신의 덕은 우리 도의 근본이다"[82]라고 하여, 鬼神(上帝)을 두려워함으로써 愼獨할 수 있음을 강조하며, 귀신(상제)의 존재가 유교의 근본이라 확인하고 있다. 그만큼 상제(귀신)에 대한 신앙에 유교적 도덕의 실현과 인격의 성취가 근거하고 있음을 역설하였다. 바로 이 점에서 릿치는 인간의 도덕성에서 上帝의 존재가 근원이 되고 있음을 강조하여, "무릇 덕은 修身에 기초하지만 上帝를 섬김에서 완성되는 것이다"[83]라고 하여, 현실에서 修身의 실천이 기초가

81) 『與全』[2], 권3, 6, '中庸自箴', "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."

82) 『與全』[2], 권4, 23, '中庸講義補', "中庸之德, 非愼獨不能成, 愼獨之功, 非鬼神無所畏, 則鬼神之德, 卽吾道之本也."

되지만 上帝를 섬기는 신앙심이 있을 때에 덕의 실천도 완성되는 것임을 제시하였던 것이요, 이러한 上帝에 대한 두려움의 신앙적 자세는 다산의 경전이해에 직접적으로 깊은 영향을 미치고 있는 것이라 하겠다.

여기서 다산은 성리학의 인격수양을 통해서는 聖人이 될 수 없는 이유로서 먼저 하늘을 '理'로 인식하는 점을 지적한다. 또한 그는 聖人을 이루기 위해서는 하늘(天·上帝) 앞에 홀로 있는 인간존재로서 하늘을 두려워하고 삼가는 '愼獨'의 경건한 신앙적 자세를 요구한다. 이처럼 다산이 天·上帝가 理로서 이성적 인식대상이 아니라 직접 내려와 감시하는 明神의 존재임을 각성하여 삼가고 두려워하는 신앙적 자세를 강조하였던 것은 성리학의 天理를 벗어나 경전의 畏天·事天하는 신앙적 의식을 재확인하는 것이라 할 수 있다. 바로 이 점에서 릿치는 악한 자의 영혼이 소멸된다면 천주의 심판을 받게 된다는 두려움이 없게 되어, "세상 사람들을 이끌어 두려움 없이 악행을 하게 할 것이요, 악한 자를 이끌어 두려움 없이 그 악행을 더욱 심하게 하도록 할 것이다"(『천주실의』, 제3편)라고 하여, 천주의 심판에 대한 두려움에서 인간이 악으로 유혹을 끊고 선을 향해 나올 수 있음을 강조한다. 이처럼 다산이 제시한 愼獨-事天의 신앙적 上帝觀은 릿치의 천주에 대한 畏敬의 신앙적 자세에서 직접적 영향을 받은 것으로 볼 수 있다.

다산은 『중용』에서 말하는 '보이지 않는 바'(不睹)를 天의 실체라 하고 '들리지 않는 바'(不聞)를 天의 소리라 하여,(『中庸自箴』) 보이지 않는 곳에서 하늘의 모습을 보고, 들리지 않는 곳에서 하늘의 소리를 들어야 할 것을 제시함으로써 天(上帝)에 대해 삼가하고 두려워할 것을 강조하고 있다. 또한 주자는 '愼獨'의 '獨'을 "남들은 모르지만 자기가 홀로 아는 자리"로 해석하고 있지만, 다산은 군자가 어두운 곳에서도 벌벌 떨며 감히 악을 행하지 못하는 것은 '上帝가 너에게 임하였다'는 것을 알기 때문이라고 하며, "보이지도 않고 들리지도 않는다는 것은 鬼神이 내려와 감시하는 것"(『中庸講義補』)이라 하여, 나를 감시하는 鬼神(上帝)을 마주하는 자리로 보았다. 또한 다산은 鬼神을 '天地의 功用'이나 '造化의 자취'라 보았던 성리학의 견해를 뒤집어, 天地도 鬼神의 功用이요, 造化도 鬼神의 자취라 하여, 天地와 造化의 작용현상이 아니라 天地와 造化를 지배하는 主宰임을 단언하였다.[84] 이처럼 도덕적 행위의 근원을 上帝로 인식하고 있는 사실에서 릿치의 영향

83) 『천주실의』, 제4편, "夫德基于修身, 成于事上帝."

84) 『與全』[2], 권4, 20-21, '中庸講義補', "天地者鬼神之功用, 造化者鬼神之留跡, 今直以跡與功用謂之乎神, 可乎."

을 깊이 받았던 것이라 할 수 있다. 여기서 릿치가 鬼神을 천주의 아래에 두는 것과는 달리, 다산은 『중용』(16장)에서 말하는 '鬼神'을 '上帝'와 동일시하고 있다는 점에서 경전의 귀신개념이 지닌 의미를 독자적으로 해석하고 있다.

나아가 다산은 인격적 성취의 극치를 '格人'으로 제시하여, "格人은 하늘에 이른 인간이다. … 德行이 순수하고 精神이 한결같은 사람이 上帝에 感通하고 인도함을 받들며 天命을 밝게 알 수 있으면 이를 格人이라 한다"[85]고 하여, 上帝의 인도함을 따르고 명령함을 잘 알아들으며 상제와 感通하는 신앙인을 인격적 이상으로 제시하고 있다. 성리학에서 이치를 기준으로 기질을 억제하며 끊임없는 자기단속을 통한 인격수양을 추구하는 태도에 대해, 다산이 이를 벗어나 天·上帝가 감시하고 인간은 이를 두려워하는 愼獨·事天의 신앙적 인격과 삶의 태도를 요구하는 것은 릿치가 제시한 천주(상제)에 대한 신앙을 통해 도덕적 인간의 실현을 추구하는 天人관계의 새로운 질서로부터 영향을 받은 것이라 보아야 할 것이다.

V. 다산 心說의 사상사적 성격과 의미

다산은 청년시절 마테오 릿치의 『천주실의』를 비롯한 천주교교리서의 영향을 받으면서, 성리학에서 확고하게 정립한 유교적 세계관의 틀을 허물어뜨리고 유교경전을 새로운 빛으로 조명하여 재해석함으로써 자신의 경학체계를 구축하고 이를 통해 자신의 철학적 사유체계를 확보하였다. 바로 이러한 다산의 사유체계는 성리학에 기반하는 유교사회의 중세적 세계관을 탈피하여 서양의 새로운 문물을 수용함으로써 실학적 사유의 이론적 토대를 제공하였던 것이다. 여기서 다산이 릿치의 補儒論的 천주교교리서로부터 영향을 받으면서, 유교경전을 새롭게 해석하였다는 사실은 성리설의 세계관으로 편향된 경학의 틀을 넘어서 선진유교의 고전적 사유를 새롭게 인식하였다는 것을 의미하며, 동시에 자신의 시대적 관심에서 유교경전의 실학적 해석을 새롭게 탐색하였다는 것을 의미한다.

다산의 경학에서 제시된 핵심적 사상은 인간을 굽어살펴 감독하는(降監) 靈明한 主宰者로서 天·上帝의 존재에 대한 신앙적 각성과 自主之權을 지닌 인간의 주체로서 영명한 마음에 대한 새로운 인식에서 나타난다. 따라서 그의 학문체계는 '實

85) 『與全』[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."

心事天의 學'으로 요약할 수 있다.[86] 여기서 天을 理로 인식하는 성리학의 형이상학적 사유체계를 탈피하는 다산의 신앙적 천·상제에 대한 인식은 유교경전의 세계를 재발견하는 것이지만 그 빛은 릿치의 천주교교리서에서 강력하게 제시되었던 것으로 그 영향을 배제하기 어렵다.

또한 다산은 인간의 心을 靈明한 실체로서 인간의 주체라 인식하며, 인간의 성품(人性)을 마음이 선을 嗜好하는 것이라 정의하여, 성리학의 性卽理說에서 처럼 성품을 마음의 본체로 보는 것이 아니라 성품을 마음의 속성으로 인식하고 있다. 이러한 그의 심성개념은 성리학의 관념적 인식틀을 전면으로 뒤집어 봄으로써, 인간존재를 구체적 현실성과 개체적 자율성에서 새롭게 조명하고 있다. 곧 그는 인간 마음에서 욕망(欲)에 대해서도 악의 원인으로 부정하는 입장이 아니라 인간을 행동하게 하고 살아가게 하는 원동력으로 필수적 조건이라 보며, 욕망의 제거를 요구하는 성리학적 수양론을 정면으로 거부하였다. 다산이 발견한 인간은 욕망과 의지를 지닌 개체적 인간이며, 우주·만물과 일체로 인식될 수 없는 독자적 주체로 드러난다. 그만큼 다산은 心·性개념의 인식을 통해 경전해석의 새로운 지평을 열어주었다.

다산의 心개념에 대한 독자적 해석의 핵심과제는 ① 心의 自主之權, ② 上帝의 喉舌로서 道心, ③ 物性과 차별화된 人性의 고유성, ④ 行事한 다음에 얻어지는 德의 네 가지로 집약해 볼 수 있다. 첫째, 인간의 마음에 '自主之權'(의지의 자유)이 부여되어 있음을 제기함으로써, 인간과 동물의 차이를 확인하고, 自主之權이 있으므로 선·악의 실행이 자신의 功·罪가 되는 도덕적 책임의 각성이 강조된다. 이러한 의지의 자유와 功·罪의 도덕적 책임은 릿치의 천주교교리에서 역설되었던 것이다. 둘째, 인간의 마음에서 人心·道心의 갈등구조를 중시하고, '道心'에 天의 喉舌(목소리)이 맡겨져 있어서 인간은 순간 순간 天의 명령을 받는다는 인식은 道心의 근원으로서 天·上帝가 이치의 보편적 기준을 넘어서 일상적 상황 속에서 구체적으로 명령하는 주재자임을 확인하는 것이다. 릿치가 제시하는 인격적 신인 천주의 명령을 유교경전의 맥락 속에서 수용하고 있는 것으로 볼 수 있다. 셋째, 다산은 릿치의 魂三品說에 상응하는 性三品說을 제시하여 식물이나 동물의 性과는 다른 人性의 고유성을 강조함으로써, 인간존재를 한편으로 天과 일치시키고 다른

86) 다산은 『心經密驗』([2]2, 29-31)에서 '一心事天', '實心敬天'이라 하였고, 『中庸講義補』([2]4, 21)에서는 '實心事天', '實心事神'이라 하여, 진실한 마음으로 하늘을 섬기는 신앙적 경건성을 삶의 기본자세로서 강조하고 있다.

한편으로 만물과 일치시켜가는 성리학의 보편적 人性개념을 거부한다. 따라서 다산은 감시하는 上帝와 두려워하고 섬기는 인간 사이에 天·人의 긴장된 연관성을 강조하며, 동시에 人·物의 근원적 차별성을 확립함으로써 인간존재의 독자적 위치를 확립하고 있다. 이러한 天의 초월성에 대한 신앙적 인식과 사물과 인간의 본질적 차별성의 인식은 릿치가 제기한 중심문제의 하나이다. 넷째, 성리학은 인간의 도덕적 근거로서 내면의 性 속에 四德의 도덕성이 내재하는 것으로 제시하였지만, 이에 대해 다산은 성품이 마음의 속성이지 형이상학적 본체일 수 없다는 전제 위에서 四德이 人性에 선천적으로 내재되어 있는 것이 아니라 행위의 결과로서 획득되는 것이라 강조하였다. 인간의 도덕성이 인간의 본질로서 내재된 것이 아니라 행위를 통해 실현되는 것이라는 인식은 릿치가 역설하고 있는 習善의 德이요 인간의 功罪라는 주장이다.

이러한 다산의 심성개념에 대한 새로운 해석은 성리학에서처럼 형이상학적 理·氣개념으로 분해하는 것을 비판하고, 또한 物我一體論으로 사물과 통합되는 것을 거부함으로써, 우주 안에서 인간의 독자적 위치를 확고하게 정립하고 있다. 마음의 自主之權과 嗜好로서의 性개념을 통해 도덕성의 실현주체로서 구체적 현실 속에서 고뇌하고 결단하며 실천하는 인간 심성의 역동성을 강조하는 다산의 인간 이해는 천주교교리에서 끌어들인 새로운 빛으로 유교경전의 근본정신을 재해석하고 있는 것이 사실이다. 이처럼 다산이 새롭게 제기하는 心性개념은 18세기말과 19세기초 다산에 의해 동양의 유교경전과 서양의 천주교교리가 만나면서 창조적 재생산을 이룬 것이요, 유교경전이 새로운 세계관으로 확장되었던 사실은 한국사상사에서 가장 풍성한 결실을 이루었던 일이라 하겠다. 이러한 이질적 사상조류의 만남과 교류를 통한 창조적 재해석의 사상사적 사건이 다산 개인의 범위를 넘어 확산되고 검토되면서 재창조를 지속하여 시대사조로 심화될 수 없었던 현실적 한계를 돌아볼 필요가 있다.